

■《西藏通史》专题研究丛刊【5】

藏族史学 发展史纲要

孙 林 著



中国藏学出版社

责任编辑:王维强

封面设计:李建雄

技术编辑:姜宏

图书在版编目(CIP)数据

藏族史学发展史纲要/孙林著. —北京:中国藏学出版社,2006

(西藏通史专题研究丛书)

ISBN 7-80057-681-7

I. 藏... II. 孙... III. 西藏-史学史-研究 IV. K297.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 097335 号

藏族史学发展史纲要

孙 林 著

出版:中国藏学出版社

发行:中国藏学出版社

印刷:北京牛山世兴印刷厂

开本:880×1230 1/32

印张:17

字数:396千

印次:2006年9月第1版第1次

印数:1500册(平)

书号:ISBN 7-80057-681-7/K·123

定价:26.00元

《西藏通史》系列丛刊总序

拉巴平措 陈庆英

从2002年年中开始，中国藏学研究中心承担了上级下达的国家资助的重点研究课题《西藏通史》。本丛刊汇集出版的是该课题的一部分相关的研究成果。

西藏自治区是中华人民共和国的一个省一级的民族区域自治地方，位于中国的西南边疆，全区的面积约为120万平方公里，约占全国总面积的12.8%。西藏自治区北面与新疆维吾尔自治区、青海省相连，东面与四川省、云南省相连。另外，西藏自治区还从西北到东南沿喜马拉雅山脉漫长的边界线与印度、尼泊尔、锡金、不丹、缅甸等国接界，国界线长达4000多公里，是中国的国际边界线最长的省区之一。西藏自治区是以藏族为主的多民族聚居的地区，据1993年全国人口普查统计资料，西藏全区人口为228.88万，其中藏族占95%以上，其他有汉族、回族、门巴族、珞巴族、纳西族、怒族等。

西藏地方处于东亚和南亚、中亚交汇的有“世界屋脊”之称的青藏高原的西南部，地域辽阔，自然环境特殊，在中国多民族统一国家的形成和发展过程中，发挥过重要的历史作用，同时在鸦片战争以后的中国近现代历史上，西藏地方占有重要的战略地位，是中国人民反对帝国主义的侵略和瓜分中国的长期斗争中的一个重要的前沿阵地。《西藏通史》的课题要求，

就是要系统全面地研究和反映西藏自治区的地方历史发展过程，展现西藏地方的历史发展的全貌，从这个意义上说，《西藏通史》与现今已经出版的各省市自治区的通史一样，属于地方通史的性质。

西藏通史的内容非常广泛，从时间上说，西藏的历史可以追溯到新石器时期，有上万年的人类活动的历史，沿用至今的藏文的历史在1300年以上。从领域上说，西藏的政治、经济、社会制度、思想文化、宗教、军事、科技、交通、民族关系等方面的历史演变都有非常丰富多彩的内容，而这些领域的许多部分的学术研究还很薄弱，还有许多重要的课题需要从整理资料入手，进行开拓和探索的工作。在资料方面，西藏通史的大量的内容记载在藏文、汉文、蒙古文、满文的史籍和档案中，学术界对此已经做过很多汇集和整理的工作，但是由于各种原因，还有许多珍贵的资料没有整理公布。利用藏文、汉文史料还有许多翻译、比对和综合研究的工作，这些都是很难在短时间里能够完成的。另外，对于前人的研究成果（包括海外的藏学研究成果）也需要整理和吸收，在总结前人成果的基础上力争有所创新、有所突破，同时也为后人的研究打下一个比较好的基础。

西藏通史和作为中国主要少数民族之一的藏族的民族历史具有密切的关系，因此我们在写作《西藏通史》的时候就遇到如何处理这二者的关系的问题。根据藏族历史和西藏地方历史的实际情况，我们在本书的内容处理上，在元代划分藏族地区的行政区划以前，是以西藏地区为主，包括藏族历史的主要内容，也即是包括了甘青川滇藏族地区的一些历史，在元代以后则是西藏地区本身的历史。这样处理也比较符合西藏地区几千年来始终是广大的藏族地区的政治、宗教和文化的中心的历史事实。

由于《西藏通史》课题涉及的内容广泛和具有的难度，仅靠我们的力量难以完成，在课题立项以后，我们向西藏、青

海、甘肃、四川、云南、北京等地的藏学界的同仁请求帮助，得到了大家热烈的响应。许多专家学者提出了很好的建议，有的专家参加了部分分卷和章节的编写工作，有的专家学者提供了自己多年收集的宝贵的资料，或者提供了自己有关的研究成果。对于学界同仁的热心支持和帮助，我们非常钦佩，心中充满了深深的谢意。同时考虑到许多专家学者耗费大量心血而凝结成的许多成果，不能在《西藏通史》的正文中完全表现出来，因此我们在编印内部参考资料的同时，得到中国藏学出版社的领导和编辑的大力支持，决定将部分与《西藏通史》有关的研究成果以《西藏通史》系列丛刊的形式出版，一方面体现我国藏学工作者的研究成果和学术水平，同时通过这些成果的出版，为西藏历史和藏族历史的研究工作打下更好更宽的基础，促进我国藏学研究事业特别是西藏历史的研究工作更快地发展。

序 言

史学史研究既体现出史学发展到一定程度所具有的水平，又为史学研究的进一步发展提供客观的借鉴，是一门既着眼过去，又着眼未来的学问。自改革开放以来，中国的藏学研究取得了举世瞩目的成就：藏文典籍文献大批整理出版，并翻译成汉文；记载藏族史事的汉文典籍的辑录、整理工作成绩喜人，时有资料汇集面世；国外藏学研究成果相继介绍到国内，藏学研究者的视野更加开阔；通史类、专题类研究成果层出不穷，并迭有佳作；藏学研究的领域在扩大，专题研究日趋深入；藏学研究的队伍在壮大，整体水平在不断提高。可以说，中国的藏学研究业已呈现蒸蒸日上的景象。在这样的形势下，如何对传统藏学进行科学的总结，并对今后的发展提出有益的借鉴，已经成为大家关注的论题。如众所知，藏族历史研究一直在藏学研究中占据着十分重要的位置，从史学史研究角度来总结藏学研究的历史经验，可以说，能够抓住藏族学术史研究的关键。

藏族史学史研究的难度较大，也是众所周知的：藏族历史悠久，宗教影响深厚，文化特点突出，不易吃透；藏文典籍文献十分丰富，其数量仅次于汉文文献，居各少数民族文献之首，收集、整理和甄别工作任务艰巨；由于文化传统的关系，藏族史学著作大多由高僧大德撰写，其中充满宗教神学观点和认识，教派林立，见解庞杂，史学思想厘定、分辨不易；早期

资料保存甚少，神秘“伏藏”真伪莫辨，年代考订颇费心力，如此等等，都困扰着藏族史学史研究的开展和深入。同时，藏族先民们丰富的文献积累和学术实践，也为藏族史学史研究提供了充足的素材，值得认真发掘和继承，藏族史学研究者责无旁贷；当前藏文古籍文献的整理和出版，以及汉译工作已成规模，使对藏族史学成就的宏观把握有了客观的可能；而藏族历史专题研究的深入，让史学史的细致分析有了一个相对扎实的基础，加之藏族史学史研究本身，通过前人筚路蓝缕的开创之功，也已具有一个初步的基础，例如，就古文献研究而言，国外藏学界，特别是法国和英国藏学家在敦煌藏文文献搜集整理方面，成绩最为突出：拉露的《国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》1—3卷，1939—1961年；巴考（J. Baccot）、杜散（C. Toussant）、托马斯（F. W. Thomas）合著《敦煌西藏历史文书》（Documents De Touen—houang Relatifs a Historie Der Tibet, 1940年）等等，即是代表。国内学者在本领域也有可贵的成就，东噶·洛桑赤列教授对藏文文献目录学的研究《藏文文献目录学》，王尧教授对吐蕃金石、文献翻译整理和对藏族史学史的研究如《吐蕃金石录》、《新疆简牍综录》及《试论藏族的史学和藏文史籍》等，均可圈可点，于是，藏族史学史的研究既有强烈的客观需要，也有了现实的条件。

孙林教授经过长期准备和精心研究，终于完成了《藏族史学发展史纲要》，这是藏族历史研究领域值得欢迎和应该引起重视的一项成果。我个人觉得，这部著作有以下几个特点：

首先，该书史料详实，选材得当。从引证和分析的史学著作来看，作者花费了大量心血来阅读和消化史料，为本问题的研究打下坚实的基础。除了大量已被翻译的藏文史学著作之外，一些尚未翻译出版的资料也被作者利用，诸如，《五部遗教》《第吾教法史》（或作《第吾宗教源流》、《第吾贤者宗教源流》）等即是，因此，作者能够比较全面和充分地揭示藏族史学史的基本面貌和一般特征。既对不同时代史学发展的一般情

形和著作状况作简要介绍，又对代表性史学作品进行深入分析，从而把握史学发展的脉搏。在代表著作的选择方面，也颇见作者之眼力。例如《拔协》、《玛尼全集》、《五部遗教》、《色尔米》、《娘若教法源流》、《第吾贤者宗教源流》、《阿底峡尊者传》、《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》、《吐蕃王统记》、《红史》、《朗氏世系史》、《汉藏史集》、《贤者喜宴》、《青史》等等，通过这些代表性的著作，既探讨了藏族史学的写作体例，也具体揭示了藏族史学史发展的一般规律。

其次，作者视野开阔。研究民族史学，经常存在的问题之一就是就事论事，或者说是视野狭窄。该书研究藏族史学史，充分借鉴了国外史学史研究的一些理论和汉文传统史学的理论与方法，并相互参照，分析藏族史学的理论特色、史学体例，不拘泥、不狭隘，同时抓住问题的要害。对于只专注藏文文献，或者只从事汉文文献的研究者来说，十分具有借鉴意义。

第三，该书体例完整、结构合理。作者在“导言”部分从“藏族传统史学的分期及其时代风格”、“藏族传统史学的分类体系”、“藏族传统史学的写作体系”、“藏族史学断代学体系的总体特征”、“藏族传统史学的总体特点”、“传统史学的不足”和“本书的研究思路”几个方面，分别就一些基本问题作了交代或者发表了自己的看法，让读者初步掌握作者的写作意图，以及试图解决的主要问题。该书把藏族史学史的发展划分为六个阶段：吐蕃时期（7—9世纪）——奠定和发展阶段；分裂割据时期（9—13世纪）——积累与嬗变阶段；元明时期（13—17世纪）——继承与创新阶段；清朝时期（17—20世纪初）——发展与成熟阶段；民国时期（1911—1949年）——新旧史学的转变阶段；新中国时期（1949至今）——新史学的建立与扩展阶段等，也是作者用心思考的一得之见。全书就是围绕着几个大的分期，以及藏族传统史学的分类体系来展开的。对王统记（rgyal - rabs）、传记（mam - thar）、佛教源流（chos - vbyung）、宗义书（grub - mthav）、法嗣（gdan - rabs）、

世系 (gdung - rabs)、寺庙志 (dkar - yig)、地理志 (gnas - yig)、史册 (deb - ther)、编年史 (lo - rgyus)、年表 (revu - mig)、名录 (ming - grang) 等题材均有论列。在对每部著作进行分析时,先叙述其作者、著作节目及主要内容,然后从著作体例、特色,乃至史学思想等方面简要论列,从而确定其在藏族史学史上的地位,十分清晰。同时,作者善于把史学体例和史学著作的分析同史学思想上的探索结合起来,善于把宏观把握和微观考证结合起来,既在研究方法上,也在整体结构上显得错落有致。在章节安排上,以及著作内容结构方面,总体上给人以思路清晰和搭配合理的印象。

第四,对史学著作的分析研究不乏新意。该书在前人研究的基础上,对敦煌吐蕃历史文献进行了深入和细致的分析,对唐代汉文史学对吐蕃史学的影响作了平实的考察,从而较为清晰地交代了吐蕃史学的起源问题。在对重要历史著作的研究方面,该书也有诸多创新之处,例如,对《拔协》版本的分析及其史学价值的定位,对《什续》、《扎强》、《悉佐扎孜》的叙事特点与年代学算法,大司徒·降曲坚赞《朗氏家族史》所反映的史学观念,郭若·迅鲁伯《青史》及其年代考据学,达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》对于通史体裁的贡献,巴卧·祖拉陈瓦《贤者喜宴》在体例上的创新,五世达赖喇嘛《西藏王臣记》著述的新特点,松巴堪布·益希班觉《如意宝树史》在藏族史学史中的地位,土观·洛桑却吉尼玛的《善说一切宗派源流晶镜》作为“宗义书”所具有的史学价值等问题的论述方面,都提出了新的见解,或者对前人说法进行了补充和完善。作者的这些努力,有助于人们进一步认清这些名著在藏族史学史上的价值。

作为第一部系统探讨藏族史学史的著作,难免也会存在这样或者那样的问题,例如,该书“导言”部分把藏族历史文献划分为七大类,其中把“伏藏”作为一类,并不确切,影响到划分标准的定义;在讨论《红史》时,把西藏文献定位为外

向，汉族历史文献定位为内向，未必确切，而把《红史》定位为“世界史”的说法也有待仔细斟酌。又如，对民国时期和解放后藏族史学的探讨比较薄弱，特别是民国藏族史学史，仅以讨论根敦群培个人成就来代替，显得过于简单。尽管如此，瑕不掩瑜，该书无疑是一部在学术上有较多创新的专著，相信读者阅读完本书之后，自会作出判断。

我比孙林教授齿长几岁，算是同龄人，他要我作序，我实在不敢当。但是，由于我本人对藏族历史文献和史学史的研究也有浓厚的兴趣，又先期拜读了孙林教授的大作，就勉为其难地接受了他的邀请，写了如上的感受，算是序言，并对孙林教授大作的出版表示祝贺。

张 云

2006年3月2日

目 录

总序·····	拉巴平措 陈庆英(1)
序言·····	张云(1)

导 言

藏族传统史学的特点及其发展方向·····	(1)
一、藏族传统史学的分期及其时代风格·····	(6)
二、藏族传统史学的分类体系·····	(12)
三、藏族传统史学的写作体系·····	(20)
四、藏族史学断代学体系的总体特征·····	(24)
五、藏族传统史学的总体特点·····	(28)
六、藏族传统史学的不足·····	(36)
七、本书的研究思路·····	(39)

第一部分 吐蕃时期 ——藏族史学的奠定与发展阶段

第一章 藏族史学的起源及周边民族的影响·····	(47)
一、早期藏民族的历史观·····	(47)

二、藏族史学的起源及其思想体系	(55)
三、吐蕃时代的史学思想特征	(59)
四、吐蕃邻近地区文化对藏族史学的主要影响	(61)
第二章 敦煌历史文献的价值及其对藏族史学的影响	(72)
一、敦煌历史文献的类别、内容及特色	(72)
二、敦煌历史文献所具有的史学价值	(80)
三、敦煌历史文献所具有的文献学价值	(84)
第三章 吐蕃时代的金石碑铭及木牍文书所具有的史学内涵	(90)
一、吐蕃时代的碑铭种类及其史学价值	(90)
二、吐蕃时代简牍文书的史料价值	(98)
第四章 汉藏史学的交流	(104)
一、《唐书》等史书对吐蕃的记载情况	(104)
二、敦煌学术传统与吐蕃史学的关系	(109)
三、附论:敦煌历日体系之一的九宫历对藏族史学纪年方式发生的影响	(114)

第二部分 分裂时期

——藏族史学的积累与嬗变时期

第一章 社会大变动对藏族史学的冲击和作用	(132)
一、朗达玛灭佛与吐蕃王朝末期文化的变异	(132)
二、藏族史学的选择与走向	(136)
第二章 佛教伏藏著作的史学特点与代表作品	(140)
一、《拔协》的著述特征与史学风格	(140)
二、《玛尼全集》与《柱下遗教》的结构、分类体系及	

写作体系	(144)
三、《五部遗教》的特点与体例	(152)
四、《掘藏宝库》中的历史性文献	(156)
五、《莲花遗教》与藏族史学中的宗教性历史传记 著作传统的形成	(158)
第三章 苯教伏藏及相应的历史观	(164)
一、9—13 世纪苯教的系统化及其历史断代学	(164)
二、苯教重要的伏藏著作	(170)
1. 苯教伏藏的发现与著名伏藏师	(170)
2. 《色尔米》的宗教史传特征	(172)
3. 《什续》、《扎强》、《悉佐扎孜》的叙事特点与 年代学计算法	(174)
第四章 分裂时期的吐蕃官方史书的遗存及署名 历史著作的产生	(177)
一、吐蕃官方史书的遗存	(177)
二、分裂时期产生的署名历史著作	(187)
1. 《娘若教法源流》	(187)
2. 《第吾贤者宗教源流》	(189)
3. 《大译师仁钦桑布传略》	(193)
4. 《阿底峡尊者传》	(194)
5. 《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》	(196)
6. 《吐蕃王统记》	(199)
第五章 分裂时期藏族史学的总体风格与特征	(202)
一、分裂时期史书体裁的多样化及对后世的影响	(203)
二、关于藏族史书的详、中、略的分类问题	(210)
三、分裂时期藏族史书的体例及写作风格	(213)

第三部分 元明时期

——藏族史学的继承与创新阶段

第一章 推陈出新的世界境域观以及藏族史学家眼中的“世界史”	(220)
一、西藏传统境域观形成的历史背景及其史学意义	(220)
二、《彰所知论》对已知世界的描述与把握	(223)
第二章 综合体史书的历史观念和笔法	(226)
一、布敦·仁钦珠的《佛教史大宝藏论》以及作者的纵向世界史观	(226)
二、蔡巴·贡嘎多吉的《红史》的“世界史”笔法	(229)
三、释迦仁钦德的《雅隆尊者教法史》的特色	(233)
四、索南坚赞的《西藏王统记》	(234)
五、索南扎巴的《新红史》所表现的民族史观	(237)
六、小结	(239)
第三章 史学的反思与方法的求证	(242)
一、《朗氏家族史》所反映的史学观念	(242)
二、《青史》及其年代考据学	(249)
三、《汉藏史集》对于通史体裁的贡献	(257)
四、《贤者喜宴》在体例上的创新	(263)
第四章 人物传记	(271)
一、八思巴、洛巴·仁钦贝等人的系列《萨迦班智达传》和其他传记	(272)
二、克珠杰的《宗喀巴大师传——信仰津梁》与系列宗喀巴传记	(275)

三、意悉孜摩的《根敦珠巴传——稀有珠链》…………… (282)

四、桑结坚赞的《米拉日巴传》和《玛尔巴译师传》…… (285)

五、久弥德庆的《汤东杰布传》…………… (290)

六、集体传记…………… (293)

七、小结…………… (297)

第五章 专门史著作对于史料创新性的应用和把握…………… (301)

一、《萨迦世系史》在史料系统应用方面的贡献…………… (301)

二、专门教法史的著述特点…………… (305)

 1.《噶当教法史》、《珠巴教法史》的特点…………… (305)

 2.《印度佛教史》与多罗那他的历史著述特点…………… (306)

三、苯教史书的历史观…………… (310)

第六章 西藏寺院的教育体系与历史著述的传统…………… (314)

一、西藏各教派寺院教育的总体特色…………… (314)

二、西藏寺院史学与西方教会史学的比较…………… (326)

三、宗喀巴的教育观念及其历史哲学思想…………… (332)

第七章 元明时期藏族史学中的文献目录学与档案管理意识…………… (338)

一、藏族文献目录学传统的形成…………… (338)

二、藏文文献目录学的传统分类方法…………… (341)

第四部分 清代藏族史学 ——发展与成熟阶段

第一章 《西藏王臣记》著述的新特点…………… (355)

一、五世达赖与《西藏王臣记》…………… (355)

二、五世达赖的史学观念…………… (361)

第二章 历史人物传记的成就	(366)
一、清朝时期藏文传记创作的总体情况	(366)
二、清代藏文传记的典型文本	(369)
1. 达赖喇嘛和活佛的传记	(371)
2. 世俗人物传记	(381)
三、有关传记创作的史学理论——以周家巷的 《宗喀巴传》为例	(387)
第三章 教法史在清代的写法	(397)
一、教法史编撰的特色和取得的成就	(397)
二、松巴堪布·益希班觉的《如意宝树史》以及其 在藏族史学史中的地位	(402)
三、土观的《善说一切宗派源流晶镜》作为“宗义书” 所具有的史学价值	(415)
1. 《善说一切宗派源流晶镜》的著作类型	(416)
2. 《善说一切宗派源流晶镜》的体例	(419)
四、作为地区教法史的《安多政教史》的史学价值	(423)
五、中小型教法史史书的成就	(428)
六、法嗣——一种特别的教法史体例史书的成就	(431)
七、夏察·扎西坚赞的《苯教源流——嘉言宝库》	(435)
八、清代教法史中有关教法著作的文献学理论	(440)
1. 佛教的文献学理论宗旨	(440)
2. 宁玛派的文献学	(445)
第四章 世系史以及专门史的成就	(449)
一、世系史的写法	(449)
1. 萨迦世系史的连接编写成就	(449)
2. 神圣家族和世俗家族的历史	(452)
二、志书类著作的写法	(456)
三、年表的编制及其水平	(461)

四、桑结嘉措的《藏医史》	(465)
--------------------	-------

第五部分 民国以来的藏族史学

——新史学的引入和发展

第一章 根敦群培的学术实践以及《白史》的成就	(470)
一、近代藏区社会的变革与民族“自省”意识	(470)
二、根敦群培思想和学术上的“离经叛道”与 周围环境的关系	(473)
三、根敦群培的学术实践与《白史》的创新成就	(477)
1. 《印度诸圣地旅游纪实》对于藏族史学史志 书类的贡献	(477)
2. 《智游列国漫记》所表现的全新的治学方法和 史学观念	(478)
3. 《白史》的学术成就	(482)
四、根敦群培在藏族史学史上的地位	(489)
第二章 新时期的藏族新史学	(493)
一、新中国成立前的藏族新史学	(493)
二、新中国成立后的藏族新史学	(497)
参考书目及文献	(506)
后记	(519)

导 言

藏族传统史学的特点及其发展方向

藏民族有着悠久而辉煌的历史，也保留着丰富的历史文献。^①藏族历史文献多以藏文书写而成，而藏文的产生时间，据历史记载，大约在7世纪上半叶，由吐蕃大臣吞弥桑布扎到印度学习梵文后而创立。^②藏文属于一种拼音文字，可以很方便地供人用来书写各类生活事件，记载发生在身边的事。

在世界任何地方，文字的发明都是相当了不起的事情，西藏也不例外。因为作为一种工具符号，文字的产生之于人类，意味着人的想象力借助于各种符号而获得无穷的表现，文字实在可称得上是“看得见的智慧”，有的哲学家甚至还认为文字乃是人的本性的提示，当然也是文化进步的标志。相对于人类所创造的其他物质财富而言，文字的产生意义非凡，一方面它

① 在中国各少数民族中，藏族是较早拥有本民族文字的民族之一，藏文文献无论在数量和种类上，都排在各少数民族之前，仅次于汉文文献。

② 有关藏文的创立问题现今仍为学术界探讨，有学者主张在前吐蕃阶段已经产生文字（古象雄文），但现在并无确切的实证性材料。虽然有人（如意大利藏学家南喀诺布先生）列举了一些“象雄文”图片，但还无法考析其材料来源和这种文字古老程度，所以本书暂时依照传统说法。

可以增强人类记忆的能力，另一方面又提供了一个很大的思维空间：文字使人类的语言不仅变得更富有逻辑性，而且还具备持久的延续性。而大量的文字材料产生，意味着人们用文字不断记载所发生的事实：政府用之来制定政策、发布和传递公文政令，民间百姓也以之互相通信，沟通感情；文字还经常被用来阐述个人思想，表达不同的意见、主张，久而久之，经过持续的累积，便凝结为人们所说的“学术”。在这里，文字已经成为人类借以探索世界的一种最基本的手段。更为重要的是，相对于任何民族和社会的客观历史而言，文字的产生意味着沿袭已久的那种借助于不太可靠的语言声音来有限的记忆历史的所谓口传历史时代（即历史学所谓的传说时代）的结束，一个新的时代——以文字记载历史的信史时代由此而到来。无疑，当藏文创造出来并被人们掌握使用后，藏族历史也揭开了新的一页。我们要探讨藏族的史学传统，自当从文字的发明而开始。

从学科分类方面看，对传统的历史学的发展规律和线索的总结性研究就是史学史，它属于学术史或思想史的范畴。我们这里所谓的藏族史学的学术史，可以将其理解为藏民族历代学者先辈们（文化精英）利用本民族的语言文字，经过口耳相传和文本记叙而阐发自己的见解和观点，彼此研讨，逐渐生成学术研究和写作的规范体系，这类规范在经过长期不断的操作、实践和反复的论证后而升华，最终凝聚为学术的“基本要素”，这就是：具有可遵循的传统实践范式；经过世代传承而积淀起来的思想和智慧体系；同时还存在一套言传身教的教育体制。藏族史学的学术史亦即藏族史学史所包含的历史基本要素与一般学术发展史的基本要素并无二致，这乃是我们认识其作为历

史学的“史”的意义的起点和保证。^①

在 20 世纪初，敦煌藏经洞发现了大量古代文献，其中有用藏文写作的历史文书。根据专家研究，这些文献产生的时间不晚于 9 世纪，据此我们可以判定，至少在唐代，藏族先祖就已经能够用藏文记录和撰写历史了。在史学家眼中，撰写包含不同时期历史事件和人物的著述文本通常是一个民族的史学学术体系产生的必要前提和基础。

^① 在论及学术这个问题时，我们必须面对文化精英和普通大众的区别。严格说，从古至今，如果没有专门的掌握文字的人群的存在，就没有学术。所以所谓的学术也就是那些掌握文字的学者或文化精英，也即所谓的知识分子由个体组成群体，进而形成一个阶层时，才有超越于一般生活之上的“学问”的生存空间，并积累为学术传统，所以历史学说到底乃是知识分子的知性产物。大众历史学仅仅停留在一种文字概念上，而没有传统可追寻。

敦煌吐蕃历史文书自发现至今，已经近百年。^①一个世纪以来，通过全面的文字考释和文本分析，许多专家和研究者都主张敦煌吐蕃历史文书已经带有史学著作的显著特征，结合目前所能发现的各方面的材料再进行推断，我们可以认为：在吐蕃王朝中后期，藏族史学已经产生并有一定的发展，当时的史学家已经建立了一套有关史书的编撰原则和方法，而且还有特别的史学观念作指导。从吐蕃王朝开始，藏族史学经过长期不断的积累，逐渐发展出具有其独特风格的史学学术体系。

一般认为，史学属于一种传统学科，它是在历经一代代人

^① 以藏文书写的敦煌历史文书自20世纪初被英国的斯坦因、法国的伯希和劫走后，约有30年的时间藏于英法两国图书馆密室而不宣，对其首次整理并加以重新编目是在1939年以后，先由法国的M·拉露与英国的普散将伯希和与斯坦因的劫经分别进行编目（参见拉露：《国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》1-3卷，1939-1961年，巴黎版；L·V·普散《印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本目录》，1962年，牛津大学版）。其后将之付梓公开全文出版的工作是由法国巴黎大学藏文教授巴考（J. Baccot）、杜散（C. Toussant）和英国牛津大学教授托马斯（F. W. Thomas）三人通力合作、耗费15年时间加以系统考订和译注而完成的，1940年以法文公布于世，书名《敦煌西藏历史文书》（Documents De Touen - houang Relatifs a l'histoire Der Tibet）。20世纪70年代，法国藏学研究中心与巴黎图书馆合作，由藏学家石泰安（R. A. Stein）、斯巴尼安女士（A. Spanian）、布隆多夫人（A. M. Blondeau）和日本的今枝由郎四人合作重新对这几卷文书加以核校考订与注释，配上原写本影印件一同出版，书名《敦煌本藏文写本选集》I卷（1978年出版）、II卷（1980年出版）。这套书在国际学术界影响巨大。中国藏学界对敦煌藏文历史文献的译介主要由王尧与陈践完成，他们在1980年出版了根据巴考等人1940年的版本进行移译、注释的汉文藏文对照本，书名为《敦煌本吐蕃历史文书》（民族出版社）。1989年，王、陈二人在去巴黎、伦敦对原写卷仔细对读、核校的基础上，又将其译本重新增订出版，并附上原文影印件，该书对中国藏学研究颇有学术贡献。1998年以来，敦煌部分藏文文献还由英国图书馆、英国博物馆、法国图书馆、中国国家图书馆等多家单位合作，联合进行“国际敦煌项目”（International Dunhuang Project，简称IDP）研究整理，通过国际互联网公布（并定期更新），实现敦煌文献的数字化，网上公布的文献完全免费，供学者进行浏览和研究。

不间断的记叙历史、思考历史的基础上积累而成的，能够反映并代表一个民族看待历史的眼光与方式。在世界上，不是所有的民族都重视自己的过去和历史，也不是所有的民族都具有能够持久地保存其历史经验的意识和实践。千百年来，能持续不断地代代相传，为子孙后代留下丰富而宝贵的历史文化遗产的民族，在数量上也不算很多。藏民族重视历史，认真记录历史并将之持续传留下来，这一事实本身已经足以让藏族同胞感到自豪。在写史记事基础上发展出来的藏族史学，当是藏族先辈们在长期的实践中总结和发展出的学术传统，拥有自成体系的理论及相应实践规范。

本书主要对藏族史学进行总体的考察，结合藏民族发展的历史脉络，来系统地整理和评述藏族史学的历史发展线索，找到构建藏族传统史学理论的基本框架，进而深入认识和了解这个民族在对待历史、对待前人事业时所显示的观念和智慧。

本书有关藏族史学史 的阐述，主要围绕以下四个方面来展开，即：

1. 历代积累和沿袭下来的史书或历史著作的分类体系；
2. 各类历史著作的写作体系；
3. 史学家看待历史时间的断代体系；
4. 相关的史学理论和观念体系。

分类体系就是指历史著作的形式或体裁，这是历史学家在长期的编撰实践过程中逐渐形成的通行样式，历史著作之所以叫做历史著作，便由这种样式决定。

写作体系同样是决定历史著作特点的一个方面，它是史学家写史记事必须遵循的体例，也是历史著作个性风格和时代特征的表现。

断代体系是历史上一些历史文本中所保留的历史时代划分体系，即传统史学的历史分期；是史学家撰写历史时，对于历史在时间意义上的整体把握，最能显示其对于历史的认识程度与水平。断代体系作为传统的历史分期，反映了藏族史学家对

于历史线索的一种统一认识水平。一般在历史研究中，形成历史分期的标准在不同的史学研究者那里各不相同。但各家在操作上都需借助先期的学术研究和对于所要研究的历史对象的整体了解，在此基础上总结历史特点并划分出历史的时代界限。

理论体系是史学家在具体的编撰过程中，对于历史、史料以及撰写历史著作的经验、原则、内容、形式的理论思考和总结，代表着一个民族看待历史的方式。

藏族史学历经一千多年的发展历史，逐渐形成自己的特征和风格，在历史的认识、分类、著述以及理论总结方面既有与其他民族史学共通的地方，也有自己的特色，呈现鲜明的民族性和地方性。下面我们就藏族史学史的总体框架和结构加以概括性阐述。

一、藏族传统史学的分期及其时代风格

藏族史学自藏文创制以后，便开始了其长达千年的发展历程。那么，藏族史学在历史上经历了怎样的发展阶段呢？通过不同时期的藏族史学著作和史学家的写作方式、思想观念的具体材料的分析和比较研究，我们发现藏族史学的发展脉络大致与其社会历史进程同步，可以划分为以下六个历史发展阶段，每个历史阶段都有杰出的代表人物和代表著作，反映了其所在的那个时代相应的史学风格，展现了藏族史学所具有的时代性和历史性。

第一阶段，吐蕃时期（7—9世纪）——奠定和发展阶段；

第二阶段，分裂割据时期（9—13世纪）——积累与嬗变阶段；

第三阶段，元明时期（13—17世纪）——继承与创新阶段；

第四阶段，清朝时期（17—20世纪初）——发展与成熟

阶段；

第五阶段，民国时期（1911—1949年）——新旧史学的转变阶段；

第六阶段，新中国时期（1949年至今）——新史学的建立与扩展阶段。

藏族史学的第一阶段为吐蕃王朝时期，在这一时期藏族史学处于萌芽和最早的发展阶段。总体上说，这一时期的藏族史学在体裁、体例等方面相比后来尚不够全面，但我们所能见到的产生于这个阶段的历史作品却处处充满活力和朝气，呈现一种质朴而实在的品味。当时的藏族史学家将历史看作是前辈经验的凝聚和总结，也是宝贵的先例和规范，具有重要的指导和仿照作用。

吐蕃王朝自松赞干布时期起，就已经有了一套完整的职官制度和施政措施。从现今所能见到的吐蕃时代的历史文献看，吐蕃王朝的统治者出于政治需要，特别重视对其王朝史事的记载，不仅在王朝直属机构中专门设立“记事官”（yig - tshang - pa）而且在军队及各地方机构中也有同类官员，其职责就是专门记载王朝大事及户籍、地亩赋税、军队兵丁花名册等等。类似唐朝的起居郎及起居舍人，吐蕃王室内府也设有“执掌宫廷内府文书”（khab - sovi - nang - yig - can），专门负责记录赞普本人的起居活动情况，并将之入档存库^①。据《唐书》等汉文史料记载，吐蕃官方对保存文献档案是相当重视的。开元年间，唐朝使者皇甫惟明出使吐蕃时，吐蕃官员就“尽出贞观以来敕书，以示惟明”^②。由于吐蕃王朝统治者重视历史记录，因而我们可以断定吐蕃的史学相对也比较发达。从敦煌藏经洞中所见到的吐蕃时期的藏文写卷来看，不乏历史文献，其中还

^① 巴卧·祖拉陈瓦著、黄颢译：《贤者喜宴》（十），载《西藏民族学院学报》1983（1）。

^② 《唐会要·四裔》。

包括专门编撰的历史著作，以统称为敦煌吐蕃历史文书的包括编号为 P.T.1288 号《吐蕃大事纪年》、P.T.1287 号《赞普传记》、P.T.1286 号《十二小邦王名及赞普世系表》的写卷为典型^①，此外还有 P.T.960 的《于阗教法史》、P.T.1283 号《北方若干国君之王统叙记之文书》等。再就是吐蕃时期还存在一种特殊的文书，即盟誓文诰，这类文诰在吐蕃的史学家眼中属于极为重要的王室档案，有关这类文书在当时已经形成专门而重要的文献学分类和管理体系，其中一种文本也被明确认定属于历史著作。吐蕃王朝之后的各代史学家对于这种文本的性质也是十分的清楚，在他们的著作中这一类文献是引述最多的。而著名的历史著作如《拔协》在早期也被视为是一种“盟誓文诰”，说明藏族古代存在着一类自成体系的文献学分类知识。在这个时期，汉藏民族进行了长期的交流，内地的一些学术思想和史学的体裁、写作规范包括纪年方法都引入吐蕃，对藏族史学的发展起到一定的作用。

吐蕃王朝灭亡后，藏族历史进入到一个长期分散割据的时期，藏族史学也进入到一个新的阶段，可谓积累和嬗变并举。在这一阶段，古代吐蕃王朝的史书档案在“邦金洛”起义和社会动乱的战火中毁坏、遗失殆尽，使后来的史学家不得不重新开始史学的重建。10 世纪以后，战争逐渐减少，社会逐步安定，一批学者开始重新写史修传并整理抄写古代残存的著作文献。经过近两个世纪的时间，逐渐积累了一批各具特色的历史著述。从总体上看，在藏族史学发展史上，这一时期的藏族史学不仅相对吐蕃的史学有所进步，而且在体例、体裁及写作体系上都呈现新的发展态势，同时这一时期藏族史学家如第吾贤

^① 这里的 P.T. 作为编号方式主要是法国国立巴黎图书馆对于伯希和从敦煌搜集的藏文手卷的编号缩写。P 即 P.Pelliot（伯希和法文姓氏）的第一个字母，T 即法文中藏文（Tibetan）一词的第一个字母，“P.T.”意为伯希和收集的藏文手卷。

者、娘若·尼玛俄色等对历史本身的观念及看法也与吐蕃时期有所不同。这一时期产生的历史著作对于后世史学的整体影响也很大，是为藏族史学史上的一个重要的转折阶段。探讨这一时期藏族史学的总体风格与特征，无疑有助于我们对藏族史学发展史加以全面的把握与认识。

在分裂时期，佛教因为适应社会需要而逐渐再度兴盛，并得到本土化的改造。佛教兴盛造就了一批学问僧，他们的身份和观念与吐蕃时期的文人已经大不相同，因而分裂时期的学术兴趣开始发生变化，宗教史观逐渐占据主位。在这一时期，藏族史学还有两个突出表现，一是产生了一批署名的历史著作，使原先吐蕃王朝时期的那种由官方控制历史的记录和写作的局面被完全打破，史学进入到民间，历史著述和学术研究也呈现不受拘束的相对自由的氛围。这一时期一些新的史书体裁和写作体例纷纷形成，历史著作已经有了王统史、教法史、世系史、传记等等区别。第二个表现是出现了不少伏藏著作，伏藏著作中有一批应该是吐蕃王朝的遗存，但也有后人的伪造。伏藏著作在体例上颇有其自身特点，那种将宗教典籍理论与历史记录混合编撰的方式对于后世的史书体例有长远的影响。

元朝统一中国以后，藏族史学进入到继承和创新阶段。从元朝到明朝的几个世纪，产生大量的历史著作，藏族史学的著述体裁和写作体例经过元明两代各史学家的长期实践，一方面继承了古代吐蕃和分裂时期的史书著述惯例，另外一方面则又有许多创新，渐渐趋于定型，最后形成藏族史学史上的传统样式和规范。元明时期是产生藏族史学史上的名人和名著时期，对于后世影响深远的许多著作如《红史》、《布敦佛教史》、《青史》、《贤者喜宴》、《朗氏家族史》、《西藏王统记》、《汉藏史集》、《宗喀巴传》等等，无论在结构、体裁以及写作方式和文笔风格方面，都可视为典范性的作品。而这些著作的作者在著述之中所运用的学术研究方法也同样堪称经典，比如《青史》在年代考据学方面的成就、《布敦佛教史》在文献学和版本学

方面的成就、《朗氏家族史》在对待历史的看法和观念方面、《贤者喜宴》对于史书体例的创新以及历史考据……既代表了这个时期的史学水平，又为后来的史学家树立了良好的学风和榜样。

在历史观念方面，由于国家的统一，元明时期的藏族史家已经具有一种“世界性”胸怀，他们把目光从内向转为外向，并学会了反观自审，认识到雪域蕃地和雪域文化在整个中国和世界中的位置。基于这样的意识，这一时期的藏族史家在理论方面进行了相应的论述，将历史看作是前人经验和智慧的结晶，视历史为教化民众、弘扬传统、规范行为的手段。

需要特别指出的是，在元明时期，萨迦派、噶当派与格鲁派等藏传佛教教派对于寺院教育体系方面作了一些规定，尤其是格鲁派，建立了严密的教育规范制度，使西藏的寺院教育趋于体系化。历史在各教派的寺院教育系统中占据比较重要的地位，是寺院教育中备受重视的学科。寺院之所以重视历史学，主要是因为历史知识作为前人经验的积累和总结，以及历史作为一种时间的过程体系，能教导学生学会分辨是非，并在世界观上获得把握全局的能力。在寺院历史教育中，历史构成的主体就是那些德行高深的前辈人物的传记，这些传记所记载的前辈的行为和思想是后学者需要学习和继承的。而像教法史、宗义书这样的历史著作则对于学生掌握、了解佛学的思想体系和内在精神有极其重要的作用。更为重要的是，寺院教育培养了许多精通五明之学的高僧大德，他们著书立说，推动了史学的进步。

清朝时期藏族史学有了长足的发展，这与清朝前期处于康乾盛世、生产力有了很大的进步这种外在的客观环境条件有直接的关系。同时，在这一时期，藏传佛教格鲁派在清王朝和蒙古部族的有力扶持下而迅速扩展，成为西藏和藏区第一教派，拥有许多寺院，格鲁派比较重视寺院教育，由此而造就数量众多的学问僧，其中不少都是精通历史的学者。尽管寺院的学

僧多多少少都有些轻视世俗历史，但他们通过著述实践，使藏族史学的体裁、体例都得到极大的丰富，推动史学整体上的进步。尤其值得特别一提的是，清代的藏族学者们相比前代学者，能够从理论上探讨教法史、传记的写法，还有文献分类以及相关的史学理论，这无疑反映了清代藏族史学的水平。

值得我们注意的是，清代藏区经过封建农奴制经济的长期发展，积累了一定的物质财富，当清中央政府出于对西藏有效治理的政治需要而鼓励西藏发展宗教时，藏区的物质财富大量向寺院转移，结果形成佛教寺院林立、僧人众多的情形。据不完全统计，清代藏区的各教派的寺院有三千多所，僧尼人数占总人口的 27% - 33%。^① 宗教的兴盛对于藏族文化来说影响深远，宗教文化在清代几乎成为藏族文化的主流。在这样的学术条件下，我们看到史学在清代的一大变化，就是大小寺院都拥有本寺名僧以及在全藏著名的高僧大德的各种传记，传记创作达到一个前所未有的高峰，种类也丰富了许多。

清代时期，世俗官员经过中央的任命，在社会地位方面得到提高，因此许多世俗贵族家庭也纷纷写史立传，形成风气。这些世俗的传记注重语言的通俗、文字笔法的优美，并且还采用类似民间说唱表演的诗文合璧文体，结果，世俗传记形成通俗化的风格，反映了某种“市井文学”化的趋向。这也从一个方面显示出当时的史学成就，并意味着学术的进步。

清朝灭亡后，藏族史学进入到一个新旧交替的阶段。这一时期，整个中国的社会历史和思想状况都处在动荡阶段，军阀混战、民不聊生，加上日寇侵略中国，西藏与内地的联系减

^① 按照东嘎·洛桑赤列先生根据《黄琉璃》所作的统计，在 1694 年，仅卫藏、阿里、巴尔喀木、康区等地的寺院就有 1807 座，而到第十二饶迥水牛年（1733 年），全国藏区寺院总数增长到 3477 座，其中名义上属于达赖管辖的为 3150 座，属班禅管辖的有 327 座。东嘎·洛桑赤列著、陈庆英译：《论西藏政教合一制度·藏文文献目录学》，55—58 页，中国藏学出版社，2001。

弱，而西方列强也在西藏问题上玩弄手段，企图制造西藏独立于中国的事实。社会的动荡在思想上必然产生影响，在进入近代以后，随着西方列强对西藏的渗透和侵略，资本主义思想意识开始漫延到藏区，传统的思想意识在这时受到挑战，传统的藏族史学在这种局面下当然也受到冲击，面临着更新。在这个时期，有一位藏族学者同时也是一位僧人受新思想的启发，勇敢地站出来对于传统的史学所暴露的缺陷和弊病进行批判，他就是根敦群培。根敦群培可谓藏族学术史上一位不可多得的人物，他思想活跃，在印度生活、学习十余年，深受近代西方思想以及当时国际学术潮流的影响。他长期对于本民族进行全面的反思，对于宗教束缚人的思想深恶痛绝，在自己的学术实践中，他力求采用新方法、新材料、新观点进行研究，希望能纠偏扶正、还本清源。当然，根敦群培作为一名僧人，其思想和文化素养还是以传统宗教熏陶教育为底蕴的，所以归根究底还是不能真正对于传统史学和学术思想进行完全的清算，这个工作必然要由后来者完成。

值得高兴的是，自1949年新中国成立以及1951年西藏获得和平解放后，社会稳定，人民生活得到翻天覆地的改变，藏族史学也进入到一个全新的发展阶段。自20世纪50年代以来，经过众多汉藏学者的共同努力和实践，新史学的观念和方法被引入，使藏族史学开始呈现一个全新的面貌。尤其是改革开放以来，中国的学术界百花齐放、百家争鸣，藏族史学的历史由此进入到一个新的发展时期。

二、藏族传统史学的分类体系

藏文历史文献经过一千多年的积累，可谓数量浩繁。那么，在历史上，各种历史文献是怎样被分类，藏文著作又有哪些类型和体裁，以及这些体裁又是怎样使用和规范化的呢？这

个问题是本书要加以全面研究的主题之一，在这里我们简要概括来说，就是藏文历史文献自其最初开始，就已经有明确的分类，经过一定时期的发展，形成了藏族传统史学的分类体系，这在后来被概括为三大类型：教法史（chos - vbyung）、王统史（rgyal - rabs）、传记（mam - thar）。这三类划分是传统史学论著中通行的原则，也是产生时间比较早的体裁。同世界其他民族包括我国汉族、维吾尔族、蒙古族、彝族等的传统史学相比，这种分类既有一定的普遍性，又有其特殊性。

藏族历史学的这种分类原则应当说在吐蕃时期就已经出现，到分裂时期已成为所有史学家所遵循的标准。而元明时期，则经过长期的实践，形成比较全面而细致的分类体系。

吐蕃王朝初期，松赞干布派吞米桑布扎到印度学习梵文，并以印度文字为蓝本而创立了藏文。文字的出现对于西藏的文明起了至关重要的推动作用，标志着藏族历史进入有文字记载的信史时代。现在所知道的吐蕃时期的历史文献从文字载体方面来说，可分为三类：即金石铭刻、竹木简牍、写本手卷；从内容上来说，则有盟誓文、官方诏令、书信、契约、诗歌、赞辞、卜书、宗教经文、天文历算、医药手册、历史著作等类别。吐蕃时期的历史著作主要以敦煌藏经洞发现的几件历史文本为代表。其中如 P.T.1287 号文书（即所谓的《赞普传记》），从体裁属性分析，当是一类形成一定文本规范的王统史，而如《于阆授记》、《于阆教法史》这类文本，当然带有教法史的特征。个人传记在目前所发现的吐蕃文献中虽然还没有见到，但考虑如 P.T.1287 号文书中叙述王统历史是借助对于赞普们的个人生平事迹的叙述手段而展开的，这种写法与后世的王统史基本一致，并且后世的王统史和教法史的完成都立足于个人传记材料基础上，以此类推，吐蕃时期当有类似的单独的个人传记文本，只是年久失传而已。

藏族史学发展到分裂割据时期，王统史、教法史和传记三大体裁都已经出现，并都有各自的文本规范。这个时期如《松

赞干布遗训》(又称《松赞干布王传》、《柱下遗教》、《柱间史》等等)、《娘若教法史》、《莲花生大师传》等可谓三大体裁的代表性著作,意味着当时的学者对于历史文本的分类和体裁归属都有比较明确的认识。

元明时期是藏族史学的成熟时期。这一阶段,史学著作已经具有较完整的系统性并且出现史家共同遵循的写作规范;史学家的观念也具有一定的“人文”倾向,他们对于历史的功能有着非常明确的认识,认为历史就是前人经验的总结,历史就是后人的学习典范等等。这一时期产生不少有影响力的著作,如布敦大师的《布敦佛教史》、蔡巴·贡噶多吉的《红史》、廓若·迅鲁伯的《青史》等等。通过比较,我们看到这些作者对于历史著述的分类已经形成一定的概念,如《西藏王统记》开篇所言:“夫此世间一切福善利乐的本源,厥为大宝佛法,而佛法弘扬因缘,又实赖诸天竺、吐蕃法王菩萨之恩德。若尔,则先诸德之史事,应当广为流布。特此边地雪域,曾蒙本师圆满正觉所授记,谓圣观自在菩萨当在此土,随类施教,现变化身,度诸有情,登解脱道,尤以圣者心密所变化之护教法王,如松赞干布等及其相继出世法王祖孙数代,当其大兴佛教之史事,更应广为流布,故今特撮略讲述,望能凭其起信祛疑,并将教法源流铭记心中,勿望为祷”^①。分析这段文字的意思,主要是认为世间值得大书特书的史事,除了大宝佛法源流外,还有传扬教法的王统世系以及对于佛教有贡献的个人如松赞干布等,他们都有载入史册的价值。所以藏族传统史学著作,皆注重教法史、王统史和个人传记。

元明两代及其以后的历史时期,藏文史书的体裁以三大著述体系为核心,呈现多样化发展趋势。

^① 索南坚赞著、刘立千译:《西藏王统记》,2页,拉萨,西藏人民出版社,1985年。

就教法史而言，历代藏族史学家在这方面倾注的心力最多，专门的教法史著作比较著名的有布敦·仁钦珠的《佛教史大宝藏论》、蔡巴·贡嘎多吉的《红史》、廓若·迅鲁伯的《青史》、巴卧·祖拉陈瓦的《贤者喜宴》、多罗那他的《印度佛教史》等等。这些著作，有的属于综合教法史，有的则为单独的教派史和专门的教法史。教法史著作在藏族史学史上，数量蔚为大观，是藏族史学著作中所占比例比较大的部分。

王统史著作在藏族传统史籍中也有两种类型，一种是单纯的王统史，如《王统如意树史》，据说由绛季敦巴喜绕邦著，专门记载吐蕃王统的历史，其中宗教内容较少，今已失传，其一些篇章言论散见于其他一些历史著作中。另外一种是有宗教传承内容的王统史，如蔡巴的《红史》，索南坚赞的《西藏王统记》、索南扎巴的《王统幻化之钥——新红史》等等。

个人传记著作现在有史可查的大多为宗教人物的传记，如《宗喀巴大师传》、《热译师传》以及历辈达赖的传记等等。世俗人物传记与宗教人物传记相比数量较少，不过如《颇罗鼐传》与《噶伦传》等作为世俗人物传记虽然出现较晚，但对于历史的叙述较一些宗教人物传记要细致生动得多。

除了教法史、王统史、个人传记以外，藏族传统史学中虽然没有系统进行归纳、分类，但在具体的著述中又基本遵循自己一套分类原则的史籍还有史册、编年史、世系史、法嗣、地方志、年表、名录等。这类体裁有专门的名称并且各有侧重，但在习惯上有的仍然被看作属于教法史或者王统史的范畴。

史册（deb-ther），据说此词来源于波斯语词 datar，意为文件、书本、记录。王尧等先生认为藏族可能是通过蒙古族而接受这个词汇的。蒙古人较早使用该名词，如《元朝秘史》中

就有“阔阔迭卜帖儿”（意为青册）的说法^①。藏族史书《红史》蒙古语即称之为“忽兰迭卜贴尔”。不过，我们考证，类似史册这类体裁的史书可能很早就出现了，比如《红史》及《贤者喜宴》中曾经引用的《大史》（lo - rgyus - chen - mo，已失传），就属于综合性史书，内容丰宏，叙述历史多从宇宙创立开始，然后讲述宗教源流及王统历史。对于史册的归类，传统上也有依照其内容而将之划分为教法史或王统史之列。

编年史（lo - rgyus），这一体裁在吐蕃时期就已经出现，现在已经发现的最早的编年史著作是敦煌吐蕃历史文书中的《吐蕃王统纪年》残卷。由于这个文本的记录方式极其类似汉文史书《春秋》，所以有学者认为它受到中原地区的影响^②。后来的编年史著作还有《拔协》、《青海史》等等。这类史书基本按照历史年代编写，史料充实，对史事的叙述详尽。编年史在传统上还被划入王统史和传记的范畴。

世系史（gdung - rabs）主要是对家族世代传承历史的记叙，著名的世系史著作有《朗氏家族史——灵犀宝卷》、《萨迦世系史》、《德格土司世系》等等。世系史有时与传记类史书混同，因为其体例笔法经常以家族的著名人物的传记为主。同时，世系史又与王统史有些关系，《朗氏家族史》开篇部分就说“有情众生之王者治理人类的状况，即分为君王世系和庶民世系两类”^③。按照这里的说法，王统世系主要记叙王族统治的历史，庶民世系主要记叙家族统治的历史。在这里，“庶民”并不是讲普通百姓，而是指与具有“天授王权”的王族略有不

① 王尧、沈卫荣：《试论藏族的史学和藏文史籍》，载《史学史研究》，1988年（2、3）。

② 王尧、沈卫荣，1988年。持此观点的还有石泰安，见其著作《西藏的文明》第二章：“藏族的历史观念”。

③ 绛曲坚赞著，赞拉、阿旺译：《朗氏家族史》，3页，拉萨，西藏人民出版社，1989年。

同的贵族家族。二者的历史因身世血统不同，而不能混为一谈。但从史书的写法来看，《朗氏家族史》所暗示的却是庶民史与王统史写法可以一样，只是在内容上有原则性的区别。^①在传统的藏文文献目录学中，关于世系史的分类也不统一，如布敦大师的分类是把世系史独立出来，但在晚近阿库活佛喜绕嘉措等编订的《吾等导师释迦牟尼所说佛语世界财宝之目录——格言神幻之钥匙》中，世系史与王统史、教法史等皆不分类，统属于“历史”一类。拉卜楞寺的文献目录分类也是如此，甚或将之列为传记类。^②

法嗣 (gdan - rabs)，与世系史接近，所不同的是世系史记叙一个家族的世系传承，法嗣则注重对一个教派或一个寺院历辈宗教领袖传承情况的记录，这方面著名的著作有多罗那他的《香巴金鬘》、丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》等。在写法上，法嗣也多为传记笔法，即将寺院或教派的主要领袖按照年代辈分顺序分别列传叙述。在习惯上，法嗣也常常被归为教法史之列。但在一些学者的眼中，法嗣毕竟体裁不同，而将之单独开列，视为一个单一的体裁，当代著名藏族学者东嘎教授便认为历史上有这种分类。^③

地方志，主要包括三种：一为地理志 (gnas - yig)，这方面最有名的著作有明代多罗那他的《后藏志》、清代藏族学者钦则的《卫藏道场圣迹志》、章嘉·乳必多吉的《圣地清凉山

① 这里所谓的世系史的写法可与王统史相同，是指在西藏的一些世系史中，贵族世系的源头往往也可以追溯到古代某个天神那里，只不过这类神灵在地位上比赞普神族要低些，比如萨迦昆氏家族自称源自玛桑神族，玛桑在古代吐蕃神系中地位略低；帕竹朗氏家族自称其祖先为天神之子廷格王子的后代，属于古老的惹 (即 se - khyung - dbra) 氏族 (传说中的吐蕃六大原人部族之一)。

② 东嘎·洛桑赤列：《西藏文献目录学》，载《西藏研究》，1987 (4)，1988 (2、3)。

③ 东嘎·洛桑赤列：《西藏文献目录学》(中)，载《西藏研究》，1988 (2)。

志》、敏竹尔诺门汗的《瞻部洲志》等。再一种为寺庙志 (dkar - chag), 此类史书有五世达赖的《大昭寺志》、阿旺降巴的《四大寺志》、阿莽·班智达的《拉卜楞寺志》、《塔尔寺志》等等。第三种就是行路指南书 (lam - yig), 为朝圣、旅行之导游工具, 多结合历史沿革、寺院教派传承史进行简明扼要的写作, 这方面著名的著作有恰译师的《印度指南》, 拉唐译师的《尼婆罗指南》、《乌仗那指南》、《金刚座指南》, 满龙古鲁与曲吉觉尔登扎巴的《香巴拉指南》, 六世班禅的《香巴拉指南》等, 还有就是拉萨和其他著名佛教道场的一些朝圣指南, 如《拉萨志晶镜》、噶脱司徒的《圣地巡游》等。

年表 (revu - mig), 藏文 revu - mig 一词的本义为山羊眼睛, 引申为格子, 盖因藏文史书以及天文历算著作中涉及表格均习惯以小方格制表, 犹如山羊眼睛, 故以此名之。藏史年表在内容上主要记载佛教大事以及与西藏有关的政教重大事件。年表产生于元明时期, 比如布敦大师就编制过《佛历表》, 16世纪巴卧·祖拉陈瓦也编写过《时轮要诀历算综论积年表明解》, 这些算是比较早的年表。但这些早期年表与历史著作结合不够, 且比较稀少, 这个问题直到清代才得到解决。清代年表制作经过嘉木样·协白多吉和松巴堪布·益希班觉两人的致力实践, 将之规范化, 并且成为西藏史学的一个重要的工具性著作。嘉木样·协白多吉的《大德年表》、《佛历表》, 益希班觉的《大事年表》在制作中都经过作者精心的考证, 虽然年表均从第一饶迥即公元1027年开始, 有一些晚, 但这不影响人们的使用, 因为作者对于一些早期的关键年代都分别在年表中进行过考证和推算, 为读者提供参考性意见。

名录 (ming - grang), 以简洁的文字及一定的文献资料开列历史上著名人物的生平事迹, 或以教派或按照一定的历史时期进行叙述, 便于读者对一个教派或一个时期的历史名人有一个总的了解, 可以视为集体传记。这方面有名的著作有隆多喇嘛阿旺洛桑的《佛教名人录》及《佛教施主名人录》。这种集

体名录多出现于一些综合性的教法史中，比如《五部遗教》中的《译师法师遗教》、《贤者喜宴》中的《译师论师史》、《如意宝树史》中的《八十四大成就者简传》等皆可归入此类。

在史著文献体裁的分类上，我们还不能忽略苯教学者的观念与著作。从现代学术界对于苯教著作的研究看，苯教中有关历史的著作虽然有一些带有抄袭佛教史书之嫌，但也确有不少苯教史学家一直遵循着的自身的体系，在史著体裁的分类标准上别具一格。比如苯教著作《黑头矮人的起源》，写于13世纪或更晚一些，作者是一位不知名的苯教师。在该文献的《绪论》中，这位作者直接而明确地提出了自己的一套分类体系，认为历史可以分成：1. 永久的苯教历史；2. 王法的历史；3. 个人（即家族）历史。除此外，作者还列举了五个有关吐蕃历史文献的标题：“作者”文中提到十个苯教史学家的名字；“目的”，认为历史是为了教育未来几代人而书写；“类别”，认为《黑头矮人的起源》属于“人间宗教”和“王法”；“史料来源”，文中指出所有的史料出自于何类史书；“要点”，对于主要历史故事进行了提要。最后作者又提出历史叙述分项，即认为历史可以归纳为如下几种：1. 宇宙起源的历史；2. 生灵起源的历史；3. 西藏的地理位置；4. 对于周边地区和部族的列举及其地理；5. 分配土地；6. 黑头矮人的发祥血统。在这部苯教著作中，正文的叙述也有其特点，如其对于历史的叙述先从宇宙起源开始，然后叙述藏族、汉族、霍尔（蒙古族或回鹘）、南诏、于阗等共同的先祖——廷格王子的传说，又阐述了吐蕃六大部族东、札、祖、穆、贝、达以及神秘的第七氏族噶族的源流，还有东、札、祖、噶四族的世系、地理位置、后代繁衍情况等。^①可以看出，苯教史著中存有大量的、相当独

^① 参见卡尔梅·桑木旦著、耿昇译：《黑头矮人出世》，载《国外藏学研究译文集》第九辑，拉萨，西藏人民出版社，1989。

特的历史观，研究藏族史学，必须要把苯教史学也包括在内。

三、藏族传统史学的写作体系

写作体系即一般所说的体例。

同汉族史书体例在不同历史时期有不同的变化一样，藏族史书体例在历史上也有变化，概括起来可以分为三个主流，即早期的简约体、中期的混杂体、后期的综合体。

早期即吐蕃王朝时期，是藏族史学的开创时期和奠定基础的时期，也是吐蕃与内地开始频繁交流的时期。内地的文化包括写史纪事的传统应该对于西藏有深刻的影响，藏文文献就常常提到文成公主、金城公主进藏时所带来大量的汉文书籍，并认为这些图书对于西藏的天文、历算、地理、历史等学科产生影响。据《旧唐书》记载，吐蕃赞普曾“遣酋豪子弟请入国学，以习诗书，又请中国识文之人典其表疏”。^①由此可知，吐蕃当时不仅派遣贵族子弟到长安求学，而且还延请内地文人到西藏从事“典其表疏”的工作，也即制订和规范吐蕃官方公文的写作、唐蕃之间往来公文的翻译格式和标准等，这些公文档案无疑是撰写历史的原始材料。据历史记载，吐蕃一直有保存档案的传统，这可能与内地的习惯有关，因此，受汉族重视历史的做法的影响，吐蕃宫廷很快就有了记事官和专职的史官。不过，在这一时期，受客观条件尤其是书写材料等方面的限制，吐蕃的档案记史体例均趋向于简约，这一点可以从敦煌吐蕃历史文书看出来。法藏敦煌遗书 P.T.1286、1287、1288 几份写卷均有共同的特点，即文字简洁、语言古朴、结构单纯（有关敦煌吐蕃文献详见后面的专门章节介绍）。其中 1288 号为吐蕃王统的大事纪年，这个文献的著述体例十分类似汉文史

^① 《旧唐书·吐蕃传》。

著《春秋》的写法，以编年为序，用简洁扼要的文字记录每年的军政大事及赞普的活动行止。1287号文书被称为《赞普传记》，其体裁与后世王统史相类似，所用笔法体例则可以与司马迁《史记》中的纪传体相比较，但记人纪事均行文朴实而明快，简洁又不乏细腻生动。1286号文书被命名为《赞普世系及小邦王名表》，主要采用类似汉文史书的表的形式列示与吐蕃王室有密切关系的各小邦王名及其臣属家族，简单而实用。^①

吐蕃王朝灭亡以后，西藏有大约近四百年的时间处于地方政权的分裂割据状态。这一时期开始的几十年是文化的相对停滞阶段，因为社会动乱、政治斗争和宗教斗争导致大量的文献典籍和史册的毁坏与流失，直到后弘期佛教兴起以后，一批被称为掘藏（*gter - ma*）的书籍被公之于众，其中不乏历史著作，同时，一批学者也开始进行私人署名撰述历史，藏族史学方由此进入其中期阶段。

掘藏著作中比较有名的历史作品有《拔协》、《五部遗教》、《玛尼全集》、《松赞干布遗训》等等。这类著作的体例相比早期已有发展，如据称由吐蕃大臣巴赛囊所撰写的《拔协》，带有类似汉文史书的本纪体例风格，从赤德祖赞兴佛说起，到赤松德赞建立桑耶寺为止。叙述因年纪事，风格古朴典雅，在内容上不拘真伪，历史与传说、鬼神与真人混杂并叙，时或有夸张、铺陈之笔，读起来毫不乏味。《五部遗教》由五个部分组成，即《鬼神遗教》、《赞普遗教》、《赞蒙（王后）遗教》、《译师法师遗教》、《大臣遗教》。全书颇具纪传体例，纪传体所具有的纪、传、志在此书中均有显示。如《国王遗教》之叙事具有“本纪”的笔法，《译师法师遗教》及《王后遗教》等则有

^① 王尧、陈践编译：《敦煌本吐蕃历史文书》，北京，民族出版社，1992；
[法] A·麦克唐纳著、耿昇译：《敦煌吐蕃历史文书考释》，西宁，青海人民出版社，1991。

传记之风，并且各类名表、寺庙建志等在文中都有专门记录，只是在行文中神异夸诞之处太多。^①

在西藏，吐蕃时期史书的编撰大都属于官方的行为，因此当时的史书即便署名也属于官书性质，比如前文提及的《拔协》，是藏族史学史上最早的有署名的著作，从性质上说，它可以被看作是一部由官方委托、经个人撰写而成的历史著作，可以被视为正史。私人撰写的史书在吐蕃时代产生与否现在无法考证，现所能查证的由私人撰写的史书最早的就是10—12世纪的一批僧人所写的教法史和个人传记。在这些个人著作中，比较有名的有：娘若·尼玛俄色的《娘若教法源流》、第吾贤者的《第吾贤者宗教源流》、第吾觉色的《第吾史记》、芒日赤登瓦·室利甲聂那的《大译师仁钦桑布传》、扎巴坚赞的《吐蕃王统记》等等。这些署名著作与掘藏类史书作为藏族史学中中期阶段的代表，在体例上相对前期有所进步，这在史料的编排方式以及记述格式与笔法上都有明显的特点，至于像早期阶段的具有“春秋”笔式的王统纪年这样的编年史到了中期阶段已经改变为像《拔协》一类的断代明确、时间明晰、叙事生动的作品。不过中期史书的体例在具体功能上还没有完全形成较为规范的格式，不同的著作往往包含了数种体例，当时的史著者并没有体例分类方面的明确意识，是为混杂、模糊的时期。

12—13世纪后，随着西藏正式纳入元朝的统一治理之下，汉藏文化交流更进一步的加强，汉族的史书编排体例、记叙体裁对于藏族史学有深刻的影响，促成藏族史学进入成熟期，在体例上发展到综合体例阶段。

综合体史书的写作方式相对以前的混杂体史书有很大的不同。综合体史书的形成是在诸史家共同认可的基础上并经过一定的实践、渐渐被各家所接受和运用的。这一时期产生比较成

^① 参见《五部遗教》（藏文版），北京，民族出版社，1986。

熟的综合体史书是蔡巴噶举派大学者蔡巴·贡噶多吉于1383年完成的《红史》^①。这部史著开一代新风，它第一次把对历史的描写放在最高的视野上，不仅关注西藏历史，还关注与西藏密切相关的汉地、蒙古及印度、西夏等地的历史。这种叙史程式有着起点高、视野宽、结构宏大、历史感较强的优点，所以很快就被藏族史家所仿效。后来的《贤者喜宴》、《汉藏史集》等史著都受其影响很深。与《红史》差不多在同一时期问世的还有布敦·仁钦珠的《布敦教法史》，这部著作以记叙佛教教派历史为主，但也同时兼叙西藏王统历史，其体例受以前的史书影响较大。自这两部教法史以后，一些著名学者所撰的教法史都基本遵照这种体例格式进行写作，如《青史》、《宗教源流晶镜史》、《如意宝树史》、《新旧噶当教史》等等。

元朝以后，王统记、世系史等体裁的史书在写作方式上受到《红史》等的影响也具有“综合”的意味，即叙述王统历史之前往往要加上“缘起”一类的篇章，从世界起源开始，接着交代佛教的源流，其后才进入正题。典型的著作有《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《朗氏家族史》等等。

需要说明的是，尽管综合体史书在体例上比早期的简约体、中期的混杂体史书有进步，但在内容上尤其是历史资料的鉴别上存在缺陷。因为宗教的作用，后期藏族史家无不看重佛教，重视教法史、轻视世俗史，甚至把王统史、家族世系史当作弘扬佛教的有利工具，认为王统的延续及王朝的兴盛来自宗教的发达，若排抑教法则国家、家族必然灭亡。这种观念的形成虽有其历史客观原因，但就历史观来说，是有缺憾的，它容易导致历史事实与宗教传说相混同，甚至出现历史事实让位于宗教神话的情况。

^① 其实1283年问世的《奈巴班智达教法史》已经具有综合教法史与王统史的取向，可惜篇幅较短，影响不大。

四、藏族史学断代学体系的总体特征

作为历史学家，无论记叙历史还是考证历史都要有明确的史学实施标准，这就是对于历史年代的历史性确定和总结，一般称这种工作为历史断代学，最能反映出史学家对于历史的总的看法。

藏族传统史学对于本民族历史的断代有两种体系，一是关于吐蕃历史的断代学，另一个是宗教史断代学。

吐蕃历史断代学在历史上可能有过比较完整的体系，因为如后期著作《贤者喜宴》、《红史》、《第吾史记》等等都多少保留了记录过去的一些断代方法。如《红史》关于远古历史的断代：“据众古籍所记，此吐蕃地先无人，而非人（mi - ma - yin）充满该地，先由世间巫师（srid - pa - cha - mkhan - rje）称王，其后由穆王赞普、魔鬼玛璋若璋、罗刹亚迦德尼、龙王岗瓦等统治；此后观世音之化身菩萨老猴与救度母之化身罗刹女结合后，蕃地始出人种；此后由玛桑九兄弟、二十五邦、十二小邦、四十小邦依次统治蕃地。”^①最后由悉补野赞普统治蕃地，这位赞普自天空降世，开始了吐蕃王统的历史，先有“七天赤”、“二上丁”、“六地列”、“八岱王”、“五赞王”“三年王”，其后便是囊日松赞及松赞干布时期。松赞干布之后，历七代赞普至朗达玛，吐蕃历史断代至此而止。对于吐蕃时代的断代，班觉桑布在《汉藏史集》中又将其划分为三大时期，即“有雪吐蕃之国”时期、“神魔统治”时期、“悉补野吐蕃之国”时期。第一时期始自远古，止于神魔统治时期，神魔即《红史》中所记的世间巫师、穆杰赞普等；神魔时期终止于止贡赞普被弑，其子甲赤称王；第三时期自甲赤开始，一直延续到作

^① 蔡巴·贡噶坚赞著：《红史》（藏文），32—33页，北京，民族出版社，1981。

者著书的时代。^①

对于历史年代的记录，在无文字的时代，主要凭借人脑记忆，通过口耳相传。但人脑记忆因人而异，很容易丢失，所以古代人常常发明一些辅助记忆的方法，比如刻木、结绳、图画等等。西藏的苯教曾经有一些神秘的结绳方法（藏文称 *ju - thig*），也许就是远古的结绳记忆术的保留，近代康区大学者居·米庞绛央南杰（*vju - mi - pham - vjam - dbyangs - mam - rgyal*，1846—1912年）曾经依据11部苯教经典撰写了一部有关结绳术的巨著，名为《居图原理明灯》（*ju - thig - gi - gzhung - snang - gsal - sgron - me*），记录了数百种绳结的打法，并且声称其历史悠久，源自远古传承。不过，结绳术也需要专门的学习和传承，所以也很容易失传。现今我们对于古代的历史年代和口头记忆所知甚少，只了解到吐蕃远古的时代划分仅仅限于氏族、部落和早期酋邦首领传承的世代，如《贤者喜宴》谓：“自聂赤赞普开始的二十七代，共历六百六十年，谥后拉脱脱日年赞等五世，据说历一百五十年，此系盟誓等诸古文献所云”。^②

公元7世纪，藏文创制后，历史年代就有了确切的记录。从现有的材料分析，吐蕃纪年方法受汉地影响很大，据《西藏王统记》记载，早在囊日松赞当政时期，汉地的历算书就已经传入吐蕃。敦煌吐蕃文献以及吐蕃时代的摩崖石刻与碑铭证明，最早的纪年法当属十二生肖法^③。这种纪年法与汉地有密

^① 班觉桑布著、陈庆英译：《汉藏史集》，14页，拉萨，西藏人民出版社，1989。

^② 《贤者喜宴》（德格木刻版）*ja* 函第12叶，汉译文参见黄颢译文，载《西藏民族学院学报》1980（4）。

^③ 据匈牙利藏学家乌瑞考证，五行、天干与十二生肖等与汉地的甲子纪年法相同的方法在吐蕃早期就已经使用。后来《唐蕃会盟碑》使用的这种纪年已经比较成熟了。

切的关系，P.T.1288号文书所涉及的生肖和各个年份，经专家考证与汉地纪年完全对应。该文书虽属残卷，但所开始记载的第一个明确的年代“狗年”与汉历中的庚戌年（高宗永徽元年，公元650年）恰恰吻合。并且，从这以后的所有时间记录，汉藏史书都可以相互对应起来。公元1027年，西藏通行的“饶迥纪年法”开始，将十二生肖配阴阳五行，形成60年循环纪年，其与汉地的甲子纪年法始终保持一致。不过，吐蕃时期的纪年换算体系与历史断代学并没有形成统一的标准，加上早期的仅仅以单纯的十二生肖记录年代、循环使用，容易造成混乱，因而时间一长，便产生各种问题。这种状况在饶迥纪年法出现后得到一定的纠正，但古代的年代记载的混乱状况并没有得到根本的改变，以至藏学研究者不得不感叹道：“正如普天下一样，各种记载均根据不同来源而各持其说，互不吻合。其作者们也可能出于一时糊涂，或者是以某种主观的、带有偏见的方式介绍了那里的事件。我们所熟知的那些史学家们都是在事件发生很久才记载下来的。现代从语言文学学和历史学的角度进行考证已经取得很大的进展，但诸家学者在时间问题和对那些晦涩难懂的文献的注释方面尚远不一致”。^① 尽管如此，吐蕃历史的断代学由于为后世学者所重视，产生大量著述与各家注释文本，形成了庞大的年代体系，为我们提供了不少材料。现代史学家如果借助于历史计量学、比较研究以及计算机辅助研究，结合考古学、文献学等学科的成果，相信是可以将吐蕃的历史年代精确化的。

在宗教史断代学方面，由于自10世纪以后佛教弘扬，史学家多为佛教信徒，故而在历史断代上以佛教历史在西藏的传播发展为主线，演绎出一套纪年体系。具体说，这种宗教史断

^① [法] 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，43—44页，拉萨，西藏社会科学院，1985。

代学被总结为四分法系统，将西藏历史分为四个时期：第一是“蒙昧的野蛮人”时期；第二是佛教“前弘期”时期；第三是“中间阶段”；第四就是佛教的“后弘期”。^① 第一个时期始于世界之始，至松赞干布统一高原、引入佛教时为止。第二时期起于松赞干布，结束于朗达玛。第三时期处于佛灭与后来佛教重新振兴的过渡阶段，这一阶段的时间断代不太统一，有的人认为只有 60 年，有的则认为延续了 120 多年或更长时间。《青史》还认为这一时期就是佛教的“中弘期”。第四时期也被叫做“后弘期”，其开始时间也因第三时期的时间问题而有争议，多数人的观点是，桑耶地方政权首领益西坚赞资送鲁梅·楚臣西饶等十人去宗喀（青海湟水流域）学习佛法，他们学成后返回桑耶，建寺授徒，是为“后弘期”的开端。^②

在纪年问题上，宗教史断代学体系有详细的历算系统，它以时轮历算法为核心，再辅以过去流行的阴阳五行配十二生肖的历算法。在纪年的计算上，这类体系往往将佛陀降生的时间或涅槃时间作为世界历史的纪元年。^③ 由于印度佛教习惯上不重视历史与时间，致使后来的历史学家及天文学家在历史时间的换算上产生争议。比如关于聂赤赞普生活时代的确定，就有不同的说法：《西藏王统记》认为“佛灭度后二千年，聂赤赞

^① 持这种断代方法的代表著作有《布敦佛教史》、《西藏王统记》、《青史》、《贤者喜宴》等。

^② 关于鲁梅到宗喀拜喇钦为师受戒而“后弘期”开始的时间有不同的说法：《布敦佛教史》认为是在阴金羊年即公元 911 年；《增续正法源流》认为是在 918 年，《青史》一书则有则有二种说法：一是 949 年，一是 978 年。关于这方面的叙述可参见王辅仁：《西藏佛教史略》，68—69 页，西宁，青海人民出版社，1982。

^③ 这一类纪年法有印度比訖罗摩（Bikrama）算法、锡兰上座部算法、香巴拉时轮算法等。南传佛教与北传佛教记载不同，故有争议，尤其是佛灭之年的争议最大，有公元前 485 年、公元前 479 年、公元前 442 年、公元前 545 年、公元前 480 年等等之说。见黄心川：《印度哲学史》，171 页注 [1]，北京，商务印书馆，1989。

普出世，二千五百年时拉脱脱宁协出世，然由聂赤赞普至拉脱脱宁协以上的王统共有二十七代，约五百年。因无与佛法有缘之王，故其史传多无详记。至拉脱脱宁协时，方为有佛之始。彼寿一百二十岁，其后四世，至囊日松赞时，亦有一百一十年。此乃《大盟誓文》中所说”。^①《汉藏史集》则认为，聂赤之后的二十七代王拉脱脱日年赞，“他生育聂赤赞普出世后的九百九十一年之阴火牛年于强巴明久林降世”。^②

当然，在松赞干布以后的西藏历史纪年尤其是在采用时轮历在西藏正式确定的纪元年——公元 1027 年以后的历史年代，藏历体系是十分清楚而准确的。

概括而言，无论吐蕃历史断代学体系还是宗教史断代学体系，都体现出对于历史试图用一类“总揽”式的眼光来加以把握。无疑，这种做法在关注历史发展，确定历史规律方面是值得肯定的。藏族史学家在研究西藏历史时，并没有忘记将西藏历史置于当时所知道的那个“世界”的范围内，其开阔的历史包容心以及其中所隐含的积极因素也应该予以肯定。这一类历史观念应当是史学走向成熟的基础。

五、藏族传统史学的总体特点

说到藏族传统史学的特点，可以总结的有许多，但通过系统的研究和比较，我们认为藏族传统史学有以下四个特点：

- 一、藏族史学从吐蕃王朝开始就形成了对于历史进行连续记录和叙述的优良传统；
- 二、在连续的历史记录中，宗教史的记叙占主要内容；
- 三、在藏族传统学术体系中，史学始终占据中心的地位；

① 索南坚赞著、刘立千译：《西藏王统记》，38 页。

② 班觉桑布著、陈庆英译：《汉藏史集》，85—87 页。

四、经过长期的实践，藏族传统史学在体裁、体例方面形成规范，发展为一个比较完备并富有民族特色的著述体系。

就藏族史家写史连续性来看，从吐蕃王朝开始，就有王家史官对历史进行记载。吐蕃王朝灭亡后，历史又走向民间和寺院，形成连续的写史记事的优良传统。从公元7世纪直到现代，经过一代代藏族史家的努力，最终为我们留下大量的藏文历史文献，其规模和数量与汉文文献相比毫不逊色。在保持这样一个连续的传统中，藏族史家并没有忽略对于历史的准确记载，他们结合天文历算知识和历史纪年法，发展出系统的表达时间的体系。在藏族史学史上，第一饶迥火兔年（公元1027年）是一个极为重要的时间，因为从这以后，时轮历法（类似汉地的60甲子循环纪年法）在藏区通行，使得这以后的藏族所有的文献中所涉及的年代计算和记载形式都具有更加清楚的依据，形成统一的体系，使纪年更加准确。依照这一纪年体系，各种各样的历史著作不管写于什么时代，不管记录的是什么内容，都可以以时间线索进行归纳推演。所以，我们可以说，统一的纪年体系对于保证历史记载和叙述的连续性而言，当是最为重要的。

藏族传统史学的第二个特点是，从10世纪以后的很长时间内，宗教在藏族史学中具有主导地位，宗教史观、神权历史学几乎完全就是藏族史学的核心内容。

就藏族史学观念的总体特征而言，我们首先遇到一个最显著的现象是，拥有较为庞大史学群体的藏族史学在史学观念上带有很浓重的神权历史学或宗教历史学的色彩。藏族史学观念中的神权历史学特征与藏民族受宗教影响有较大关系，具体可以从如下几个方面看出来：

第一，几乎所有的藏族史著作都认为历史有着严格的价值分类，最有意义的历史首先是宗教史，其次是王统史，最后才是庶民的历史。

第二，藏族历史上曾经占据主流的历史观是以神灵创造历

史以及非凡的“天神之子”——历代赞普如何统治雪域高原为主导思想，因而在这种历史观的影响下，对于历史的具体阐述就倾向于那种不惜笔墨、不遗余力地表述神灵创造世界、开创人类历史的各类神话，即使是叙述真实的历史事实时也常常随机加入神话传说，如《贤者喜宴》、《汉藏史集》、《如意宝树史》等具有详实写作风格的著作也往往把神话当作信史来看待，对于有明显误传的历史故事也不加严格的区别与剔除。

第三，藏族史学家由于多数都是宗教信徒，所以在其著述中着意渲染宗教的作用，并体现出对于宗教历史观的兴趣。

对于一个长期信仰宗教的民族来说，宗教在这个民族文化中所发挥的作用并不是简单的是非判断就能解释清楚的。我想，以客观、公正、相对的立场来研究和评判藏族传统的史学，当是我们的认识论起点。

藏族传统史学受宗教的影响和主导，这使其在对待历史、对待过去的取舍上，宗教趣味优先。需要强调的是，在藏族传统的文化观念中，宗教趣味并不简单的就等于反理性、反人文的价值取向，对此我们要具体分析。

就佛教来说，大乘佛教主张众生平等，希望依靠宗教的信仰来普度众生，使人类的心灵获得安宁。佛教的这种主张按照现代语言来说，也带有一定的人文关怀意味。所以我们看到，在西藏的传统思想意识中，宗教并非就意味着对人性的抹杀。佛教还主张每个人都具有所谓的“暇满之身”，即对宇宙生命来说，生而为人，就是一个难得的机会，所以要利用这个机会，开创生活，使自己的言行举止符合大众的利益。所以佛教既不否定也不排斥物质财富。对于技术，这个曾经被道家庄子看作是引发人类物欲横流的“怪物”，佛教也不抱偏见和拒绝的态度；恰恰相反，在西藏，佛教在某种程度上还主张借助技术来完成其宗教目标。佛教对待历史的方式基本是两重性的，就事物的真实性方面，由于佛教主张万法无常，没有恒常不变的东西，均要终归消亡。而像佛陀这样的“超凡神圣人物”本

不是普通人，作为觉悟者，他们自然可以脱离肉身而驾临宇宙，不受常规的束缚。所以事物的真实性就总是相对真理，历史的叙述可以真实同神幻的并举，神幻就是宗教所主张和信仰的灵异之事，这在佛教徒眼中也是相对的真实。另一方面，按照历史时间的顺序记载历史事件、人物，又需要符合事理和具体的情景。能够还原和再现当时的真实，也是佛教史学家在记写历史时所追求的一个学问境界。

佛教历史观有一个突出的特点，就是认为历史对于民众具有教化作用。历史所记载的一切都是前人的所作所为，还包括许许多多的经验和智慧，后人对于历史进行学习和认识，就能有所收益。更重要的是，在佛教历史学家的眼中，历史的意义就在于其所记叙和宣传的乃是一些伟大的人物，只有他们才是历史的主角，这些人的行为、言谈、思想均超出一般人，是值得学习和仿效的，尤其是那些在宗教上造诣高深的活佛一类的人物，更值得后人敬仰和追随。基于这种观念，藏族史学特别重视传记的写作，并将传记视为宗教的传承，向弟子和信徒进行传承。因此，我们可以看到，传记中的主人，往往都是高大、完美的形象，传记作者一般较少提及传主的缺点，“隐恶扬善”是传记写作的一般模式。

藏族传统史学第三个特点，就是把历史学看作是传统的学术体系中占据重要地位的一门学科，这种观念无疑对于藏族传统文化有着深远的影响。就藏族的学术传统的形成看，我们都知道来自印度、汉地等地的学术主张和思想对于藏民族的学术体系有直接的影响和作用。在藏族历史上，由于雪域高原的特殊地理条件的限制，藏民族进入文明（即产生文字、出现阶级分化、进入国家阶段等）的时间相对要晚一些（公元7世

纪)^①。因此当7世纪吐蕃王朝兴起以后，其统治者就很注意向周围先进的文明进行学习。东边汉地的农耕文化，南方印度、尼泊尔的宗教文化，北方突厥的游牧文化，西方中亚和西亚的商业文化都被积极引进。经过选择和比较，最终佛教文化被吐蕃统治者引进、推崇。这个外来的文化在几个世纪的涵化(acculturation)^②以后，被合理地吸收和改造，渐渐成为藏族文化的一个组成部分。佛教在印度经过长期的发展，很早就已经形成其以“五明”为核心的学术体系，传入西藏以后，这种学术体系不但被完全移入，而且还经过学者们的长期实践而得到发展，呈现具有西藏特色的大小“五明”体系。“五明之学”基本包括了古代社会的几乎所有的知识体系，而历史作为前人的切行为的记录，也包罗万象。因此，我们看到，西藏的历史著作自我们所能见到的最早的开始算起，对于各类知识领域都有所涉及，其著述传统不但很早就形成，并且还得到统治阶级的重视，将之当作重要的意识形态工具，对于写史著书一般均予以大力的支持。史学在吐蕃时期一直处于官学或半官学的地位，吐蕃王朝以后，历史记录和学术研究从官方走向民间，走向寺院。由于客观条件等因素，吐蕃王朝以后教育和学术研究主要集中于寺院和宗教领域，所谓的知识阶层基本都是僧人和上层人士，他们当然有其阶级的局限性，不过在历史著述上，他们通过宗教性的传承体系，使古代的治史的传统得到一贯的延续，并且不断强化其社会功能。历史在寺院和上层社会人士眼中，作为前人经验的总结、智慧的结晶，既是教化民众的有效手段，也是知识的传承体系。因此历史以表述真实、弘扬善事、树立良好的道德人格和表率为责任，以表现学术、展

^① 这里的比较主要是相对于雪域高原周围的一些文明地区而言，如中原地区、印度、尼泊尔、西域诸国、中亚、北方的匈奴、突厥等等。

^② 涵化是一个文化人类学的名词，主要指一种外来文化传播或引入一个新的地方后，逐渐被当地民众接受、吸收、改造并生成一种当地文化的过程。

示学问、保存前人的思想为特色。就藏族史学史来看，强调历史的丰富内涵的这种认识倾向在元明时期的一些私人撰述的历史著作如《布敦佛教史》、《贤者喜宴》等当中表现得十分鲜明。作者一般都试图在著作中将当时人们所能知道的各类知识和学问进行包容，以展现历史著作内容的博大和精深。藏族历代史学家在治学方面也形成良好的风气，这些学问僧一般都怀有对于知识的谦虚、虔敬的心理，专心致志地研究学问，并以自己的宗教信仰为理想，希望能拯救众生。我们这里且不评论他们能否真正实现这种理想，但这种态度还是值得肯定的。

自15世纪藏传佛教在教育方面进行改革、形成规范而严密的制度后，历史著作又在其教育活动中发挥特有的作用。它不但是知识的载体，也是增长和促进学生智慧的手段，“读史使人明智”这种观念在藏族史学传统意识中，有着全面而深刻的含义。在寺院的教育体系中，历史教材主要有三种，一是宗义书，属于古代的思想史著作，它主要教导学生学会分辨各门各派的思想主张和特点，增强学生的辨别能力；二是教法史（包括法嗣、世系等），这方面的教育可以引导学生了解本门宗派的历史，促进其对于本门宗教理论知识以及其他各方面的知识的全面了解。第三是传记，这是老师肯定要向学生宣讲和传递的部分，对于老师最了解的学生还可以继承其师的传记，成为老师的精神和思想的直接继承人。在寺院，老师向弟子进行讲说，师徒彼此进行辩论，达成见解的统一，这样的教育很容易形成师徒相传的学派（这在大寺院最为明显），弟子一代代传承，使其导师的主张和思想以及治学方法得到良好的保持。基于此，我们甚至可以大胆地说，一部寺院的传承史就是一个学派的传承史。

由于藏区几乎每一个寺院都有长期的传承，并且一些大寺院的传承还不仅是一个，而是有多个。而每个寺院的传承体系在理论上都可以被视为是一个学派，藏区不管佛教还是苯教的每个教派都有许多支系传承，那么，这些支系理论上都属于学

派，由此可以看到藏区寺院形成的学派众多，甚至到了很难进行把握和统计的程度。因而，撰写教法史的一个理由，就是各派学者们必须要经常撰写这种教派传承的历史著作，对于各个学派和教派的思想成就及其传承进行记录和总结，这就造成历史上藏文的教法史、世系史、法嗣、传记层出不穷的现象。历史著作在这里无疑能够反映传统藏文化的学术状况，并代表不同的学术和思想流派。

传统藏族史学的第四个特点就是在史书的著述实践方面，经过一千多年的发展，到了清代，可以说已经形成了一个相当全面的体系了。这首先表现在体裁的丰富多样上。从我们前面的叙述看，藏文史书的体裁已经达到7大类、32小类。其整体的规模不可不谓庞大，具体的文献学的分类和应用、写作也有一套原则和规范。现今有不少学者认为藏族史书从来都是文史哲不分家，这种判断带有先入为主的倾向，完全不了解这个民族在历史学方面所拥有的具体写作规范和实践方式。事实上，藏族史学和文学之间至少在分裂时期就开始产生分化，到了元明以后，文史已经有着严格的区别，历史学已经建立了自己的一整套分类体系，形成众多的体裁（参见下页表格）。每种体裁上在写作方式上都有一定的范式和讲究。而文学，在元明以后，也建立了单独的体系，这就是属于大小五明中的诗学、音韵学、修辞学等。至于哲学，藏族传统的学术史上也有自己的哲学史著述体裁，这就是宗义书。它产生的时间比较早，在元明以后开始流行，这种宗义书传统上归属教法史类，但因为它具有自己的一套写作规范，我们完全可以将之看作是古代西藏的专门的思想史著作。

教法史	王统史	世系史	传记		志书	年表	伏藏
一般教法史	吐蕃编年史	神圣家族世系	外传		圣迹志	吐蕃大事年表	综合伏藏(库藏)
宗义书	吐蕃王统史	世俗家族世系	内传		地理志	佛历表	噶唐(莲花生传记)
法嗣 ^①	地方王统史		密传		指南书	综合大事年表	苯教伏藏 ^②
史册			自传		寺院志		
			大传				
			本因传(圣传)				
			神圣传记	本生			
				譬喻			
				功行			
	盟誓文诰		本事(史事) ^③				
	特殊的王统史 ^④		集体传记(包括人名录)				

在著述体例方面，各类体裁的史书在写作手法上既有一定

① 法嗣按照传统的分类并不太明确，有时被当作与世系史、教法史等并列的一个体裁，有时又被视为教法史一类。我们根据法嗣一般的著述方式，认为将其归为教法史类比较合适。

② 苯教伏藏有其特殊的编排和分类方式，史传类著作常被列入伏藏。

③ 分裂时期产生的一种小型传记，元明时期流行，但明代以后逐渐不被采用。

④ 主要指吐蕃时期的一些历史著作，如《五史鉴》、《极密小册》等。见本书第一和第二部分有关章节。

的规范而又不乏活跃，并且在历史上形成一些时代特征，比如吐蕃时期崇尚严谨、轻松的风格，分裂时期喜好混合庞杂的体例，元明时期流行大型综合体史书，清代讲究细密的写作和精细的考据。这所有的一切都表明藏族史学经过较长历史时期的发展，已经形成独具个性风范的学术体系了。

六、藏族传统史学的不足

藏族传统史学有其突出的特点，其中不乏优越和发达之处。不过，作为以宗教观念为长期主导思想的历史学，不可避免地会有许多条条框框。比如，吐蕃王朝时期十分重视政治史、王统史，而在分裂时期以后，因为宗教的原因，史学家更看重与宗教有关的一切，属于世俗历史的王统史就渐渐被忽略，结果我们看到虽然分裂时期以后产生过不少王统史著作，但无论是内容还是形式基本都是按照一个体系进行叙述的，几乎没有变化。这里面固然有史料缺乏的问题，但更重要的还是宗教史观的影响。因为吐蕃以后这些王统史的写作都为佛教服务，那些与宗教相关的历史人物和事件被反复记写，而与宗教关系不大的事件、人物则完全被有意识地遗忘。这个问题早在14世纪就引起藏族史学家的注意，比如《西藏王统记》的作者索南坚赞就说：“夫此能生一切利乐之本源，固为吐蕃历代诸王。然由于聂赤赞普至拉脱脱宁协以上王统共有二十七代，约五百年，因无与佛法为缘之王，故其史传多无详记。”^①

宗教史观还导致藏族史学整体上对于国计民生、社会经济等问题关注不够，仅仅有少数著作如15世纪的《汉藏史集》、16世纪的《贤者喜宴》以及清代的一些传记和教法史中对之

^① 索南坚赞著、刘立千译：《西藏王统记》，38页，北京，民族出版社，2000。

有所反映，但缺乏连续性和系统性。这个缺陷造成历史记录上的许多空缺区域，也使藏学的研究难以完全展开。比如关于西藏封建农奴制产生的问题，我们现在知道的最早的史料仅仅是10世纪时期古格国王为表彰大译师仁钦桑布对于佛教的贡献而奖励了他一些“却谿”和农奴，这是对于庄园制核心名词“谿卡”最早的文字记录。那么，在这之前，西藏的“谿卡”存不存在、具有怎样的特点，因为缺乏历史记录，我们不得而知。所以现代藏学界只能依靠这样的材料推断当时出现封建制，有关西藏封建制的发展线索也都是通过类似的零星史料“推论”出来的，至于这些推论的正确与否只能寄托于将来新材料的发现。

宗教史观还造成藏族史学的一个整体的不足，就是对于史学理论的探索和研究以宗教的逻辑、宗教的思维方式以及宗教性的理论为取舍。宗教观念基本都带有一定的保守性，因为宗教所崇奉的经典教言都被看作是不可变更的真理，更何况像佛教这样的宗教总认为其思想和理论已经包容了人类所有的智慧、经验和知识，普通的人只有学习的份，基本没有资格进行理论的思考和研究。所谓的研究、创新和发展只能是那些极具智慧和天才的高僧大德才能做到，因此西藏传统的学术氛围提倡谦虚、循规守序，一般的学者，即便是一些大学者也不大愿意去进行创新和标新立异。因此我们看到整个藏族史学史都贯穿着一个记写历史的传统，就是“述而不论”，即只讲究史书写作的形式、技巧等问题以及具体的撰写历史的工作实践，而有意忽略理论的研究。像西方和内地史学的有关历史的本质、历史的功能、史料的选择、史家的叙述风格、历史的内容和形式的关系、史家个人的品德和才能在历史记叙中的地位和作用、史学作为一门学科的历史发展等等史学史的一些核心问题都进行过长期而全面的研究，形成理论和实践的统一。但是在西藏，这类专门性的学术思考却主要表现在个别的和一些零星的探讨上，我们所记叙的藏族史学的理论和方法在藏族史学史

上的本来情况是，所有的史学理论问题在藏族史学史上都有涉及，但并没有人专门去“论”，只表现在这些史学问题主要是经过一代代藏族史学家以一种实践的方式完成，而不是以专门的理论争论和学术研究来完成。所以在藏族史学史上，基本没有理论同实践的对等或对应的思考，也几乎没有专门的史学理论著作。这种现象并不是说藏族史学就因此不发达，或藏族史学的所谓“水平”就比别的民族的史学低，主要是宗教在这里起着可谓是相当“消极的”作用，宗教的“规范”限制了藏族史学朝向系统的理论研究方向发展。

与当今的历史唯物主义历史观相比较，传统的藏族宗教史观还暴露出它自身存在的一些缺陷。最明显的表现就是历代史学家在著述中不能摆脱宗教“既定的”思维模式，虽然他们中有一些人试图建构一种宏观的历史体系，比如布敦·仁钦珠、蔡巴·贡嘎多吉、巴卧·祖拉陈瓦等在他们各自著作中都在这方面进行过实践，但他们构建的体系在今天看来还是有其很大的局限性，至少对历史的包容性就很不够。而以佛教假想的宇宙观作为这个历史体系的框架或基础，其本身所反映的学术价值也是有限的。至于传统的史学在追寻历史规律、把握历史发展总体脉络方面则很不成熟，更缺乏理论的深入探讨。在研究的方法上，传统的史学所倡导的事件、人物和年代考据法虽有其长处，但总体来看，史学方法还是显得比较单薄。在藏族史学史上，几乎很少有史学家通过实地考察而完成其著作^①，抱守经典、翻弄故纸成为写作历史的一般方法。其结果是，早期的历史著述反复被后期的著作引证，很容易形成历史著作的来来回回的抄袭。这样，史学家判断历史的眼光也因方法的单一而受到牵制，有些因循守旧，不能跳出既定的圈子，获得新的发现。

^① 实地考察在传统的史学家那里并不是完全没有，比如巴卧·祖拉陈瓦在写《贤者喜宴》的时候，就曾经亲自到桑耶寺抄写碑文。

七、本书的研究思路

本书所涉及的史学史研究的课题一开始纯粹是我个人兴趣使然，但在几年的材料搜集、整理和研究中，我发现这个课题内涵深奥，大有展开来进行全面研究的价值。

就学术的角度来说，藏族史学史主要研究藏族史学本身的发展史。我们都知道藏族史学有悠久的历史，但在今天，当藏学日益成为一门国际性的学科时，有关藏族史学的专门研究却进展缓慢，重视程度不高。1980年以来，国内藏学界只有少数学者做过这方面的研究，但系统、全面地就“史学史”这个项目进行专门研究的，我们还做得很不够。国际藏学界的情况是在20世纪70年代以前基本与我国十分相似，但80年代以来，不少学者对这个问题有所重视，他们对于具体的一些历史著作进行细心的对勘，对于历史典籍的版本、内容进行考证，做了不少工作，为学术研究的展开打下了一定的基础。不过在现在，国外学者还没有人对藏族历史著作进行过总体的研究，并且几乎很少有人就以“历史著作史”（history of historical writing）或“史学史”（history of historiography）这类专题对藏族史学进行系统的分析、探索和总结。

本课题主要以当代史学史的理论与方法来系统梳理与评述藏族历代史学家及其主要的历史著述，并将藏族史学史的传统体系进行系统的构建，力求科学、全面地呈现藏族史学发展的整体面貌。所以我在一开始对本书的整体设计上，主要确立要针对解决的一些关键问题，包括如下几个方面：

1. 藏族史学史分期。分期研究是史学史研究中最核心的工作，因为史学史的所有研究工作都要立足于一个合理的分期。藏族史学史的分期研究在过去研究的人不多，我们在1998年曾经以史的纵向发展为主要线索，按照藏族历史研究

中通行的分期，再结合藏族传统的断代学和其史学史自身发展的特点，推出一种分期原则。^①在本书研究中，我们将建立一个系统而细致的藏族史学史的分期体系，本书的阐述也依照这个分期进行。

2. 藏族传统史学观念的特点。对于藏族传统的历史观，学术界进行系统的评价较少，仅有的一些研究也缺乏公正与全面性。由于11世纪以后西藏的历史著作宗教色彩浓厚，有的人比如法国学者石泰安按照西方史学的标准，认为藏族传统历史观偏重神事，缺乏史学价值，不愿深入加以研究。实际上，尽管藏族传统史学观念包含了诸如受佛教观念影响的神权历史学深深的印记，但它仍然存在其自己的历史观，其对于历史的看法，对于历史事件、历史人物的评判与衡量无论在史学家那里还是在一般老百姓的心目中都独具其特别之处，值得我们深入发掘。

3. 藏族史学史的发展脉络与规律。这是藏族史学史研究中最根本的一个目标，本课题希望在这方面有所突破。我们通过这几年的研究，已经初步确立了一些概念，在此基础上通过进一步的系统研究与探索，可以建立起一个相应的体系。

4. 藏族史学史的专业理论框架。我们研究历史，无论是在对人物还是对著作的评述上，都要科学的理论为指导。辩证唯物主义和历史唯物主义以及现代科学理论无疑是我们理论的基础，对研究对象予以公正的、客观的、全面的分析与评价是当代中国学者必须具备的研究素质。同时，研究史学史还要注意研究对象的特点和规律，运用合理的专业理论，建立相应的专业理论框架与体系。比如，对于藏族历史上特有的伏藏类著作，运用现行的史学史理论与方法很难对其加以把握，因为严

^① 参见孙林、张月芬：《藏族传统史学的体系及其史学观念的总体特征》，载《中国藏学》1998（3）。

格说这种著作有许多都是“伪书”，是后人假托之作，但这类伪书又有西藏的地域特色，而且其中的确有不少是经过封藏又被后人挖掘出来的。伏藏中的历史记录也是真中藏假，真假难辨。在9—13世纪，这类著作十分盛行，一般涉及有关这段历史的研究又需要从这类伏藏著作入手，它们是无法回避的研究对象。在写作方式上，这类著作还有独有的一套惯例，因而如何分析与评价这类著作就需要建立专门的规范或理论了。再比如，对于藏族史学史中的所谓“神权历史学”、宗教历史学，如果按照现流行的标准来衡量，势必存在合理评价的问题。我个人认为，需要对这类史学确立一个合适的评价体系和原则。人类学所倡导的“文化相对主义”可以是借鉴的一个思维方式，而“实事求是”则应当是我们必须坚持的思想原则。以实事求是的眼光看待历史，要求我们要保持公正、客观的态度，虽然要真正做到这一点很难，但这是学术研究的基本要求，本书力求做到这一点。

就藏族史学史来说，本书的写作方式主要还是一种历史著作史的手法，同时兼顾思想史的味道。这主要取决于藏族传统史学的特色，因为藏族学者崇尚“述而不论”，所以我们的工作更多的是一种阐释性的，也就是打上书名号的《史学史》。这里面不可避免地具有作者的判断和意见，作者个人的学术造诣和功底自然也会对其发生影响，所以我这里尽自己的努力，希望我的研究能展示过去的历史事实，并被读者所认可。希望在最大限度地保留历史真实的前提下，在全书的结构和布局上能有所创新，基本勾勒出藏族史学史在历史发展中的进程。

史学史是一个对前人的经验和思想进行理论建构的工作，理论建构绝非一个能轻而易举就可以完成的事情，更何况历史学作为一门博大精深的知识体系，其中所隐含的也即它的承载的主体的观念和意识，就像是一棵枝繁叶茂的参天巨树中的根茎或脉络，要想对其有完全的把握，就像是一个童话故事中所说的要求让一个爬行在巨树上的蚂蚁将整个大树的形貌结构完

美地勾绘出来那么难。当然，蚂蚁爬树这种工作虽然艰难万分，却还不至于难到完全不可能的地步。所以我这里所做的算是一个对藏族史学史简单轮廓描摹，更细致的绘画和美丽的颜色的添加，还有望于方家。

第一部分 吐蕃时期
——藏族史学的奠定
与发展阶段

吐蕃王朝作为藏族历史上第一个地方政权，在整个藏族历史上占有极为重要的地位，因为在公元7—9世纪约两百年的岁月中，不仅产生了像松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞这样一批富有开创精神和魄力的领袖人物，而且还创造了文字、引进了新的宗教、发展了经济并建立了一支强大的军队。在这一时期，藏族人民还加强与周边民族尤其是东边汉地的联系。对一个民族而言，文字的产生意味着文明时代的到来，意味着文化的必然飞跃。

公元7世纪吐蕃有了自己的文字以后，写史之风很快流行起来。在当时雪域吐蕃的周围，南部的印度重宗教而轻历史，东部汉地与印度相比较则正好相反，自夏商以来各朝各代都对历史极为重视，有着悠久的写史传统。无疑，藏族人民尊史重文的观念应当受到汉族人民很大的影响。就历史而言，自藏文产生以后，历史的记叙一直为吐蕃王朝及以后各个时代地方统治者所重视，被视为神圣的事业。

从现在所了解的吐蕃时期的情况看，吐蕃人在写史方面是不遗余力的，他们不仅记录身边所发生的大事，而且还追溯到远古，将本民族的起源、发展的历史，还有先辈的丰功伟业及各类神奇有趣的传说都一一记录。20世纪初在敦煌所发现的吐蕃时代的藏文文书手卷就是古代大量记载历史的一个佐证。敦煌藏文文书手卷内容相当丰富，宗教、历史、神话、传说、诗歌、谚语、占卜辞等等，各方面文献都有。就广义文献分类学来说，这些都可作为历史性文献来看待。当然，就其品类而言，真正属于历史著述的有以下四部分：

1. 史传、史著类，主要有《敦煌吐蕃历史文书》、《于阗教法史》。
2. 社会经济类文书，主要有《于阗贡使岁赋事》等等。
3. 民族志等，主要有《北方若干君主之王统叙记》等。
4. 吐蕃律例文书，主要有《狩猎伤人赔偿律》、《盗窃追

《唐律疏议》等等。^①

从这些历史文献写作情况分析，吐蕃人在一开始就受到中原地区写史风格的影响，同时很快形成自己的传统体系，以善于自由铺陈历史、文笔张扬洒脱为特色（当然从史学评论的角度严格地说，这种风格有很大缺憾，即难于达到记事的严格和准确的标准）。

在吐蕃时期，还有一类重要的历史文献保存至今，这就是各类金石碑铭，其中重要的有《唐蕃会盟碑》、《恩兰·达扎路恭纪功碑》、《第穆摩崖刻石》、《偕拉康石碑》、《噶琼寺建寺碑》、《昌珠寺建寺碑》等等。这些碑铭多数是吐蕃王朝统治者与各部落间盟约的产物。证盟立约是当时王朝领袖维系其统治地位的重要手段，凡赏赐、封赠、祭祀等重大活动都通过立碑刻石的办法来进行，以此来表示庄重与永久。因此这类文献可以说是那个时期的第一手资料。

20世纪初期与中期以来在新疆出土了一大批吐蕃时代的藏文木牍文书也是很重要的历史文献。据历史记载，吐蕃王朝的势力自公元670年以后，已从河西走廊扩展到安西四镇；唐安史之乱后，吐蕃借唐势力衰弱之机，更把整个河西走廊、陇右地区及天山南路连成一片，统治长达120年。吐蕃人在所占地广设驿站、驻军，并派官员进行军事、农业、牧放等方面的管理。现所发现的新疆吐蕃文书木牍中的内容涉及了当时社会、经济、军事及宗教生活的方方面面，其中的历史资料是相当丰富的，既可供我们研究新疆地区的历史、社会、经济情况，又可作为我们研究吐蕃历史文化的重要的第一手的参考材料。同时，这些木牍文书还是我们评价藏族历史著作的直接参考文献。

在藏族史学史研究中，还有一类文献值得我们注意，这就

^① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983。

是汉文历史文献，其中比较重要的就是《新唐书·吐蕃传》。从一些藏文史书和一些学者的研究来看，《吐蕃传》在写作过程中参考了很多实地调查和来自吐蕃本土人士的口述，还可能参考了一些当时的藏文历史著作，其记载的地名、王名及官制还有盟誓习俗可与藏族历史文献的记载相互印证。藏族学者根敦群培在其历史著作《白史》中就说，《吐蕃传》在元代时曾被藏族学者十分看重，并由译师姜主安宰与仁青扎巴国师译成藏文而被藏文史书大量引用^①。所以，依据汉文史料来研究和考察藏族史学当是合理而可行的一个途径。

追寻远古先民的历史意识，我们需要对历史上传下来的文献和口头传说加以统一、综合性的了解与把握。要想确切地将藏族从古至今的历史观念和史学发展脉络整理清楚，就必须对古代文化遗产给以总体的容纳。在这里有一个原则是我们应当遵循的，即研究古代文化与全盘继承古代文化是完全不同的两个概念，因此，这里不存在一个所谓的“去其糟粕，取其精华”的问题，只有一个“去伪存真”的问题。所以，当我们对吐蕃时代的历史进行研究及表述时，需要全面引征各类书面文献与口头文献。本章的研究方法拟采用历史语言考证法及比较研究法；此外，还将结合史学史常见的方法进行研究。

^① 根敦群培著、格桑曲批译：《根敦群培文集精要》，148—149页，北京，中国藏学出版社，1996。

第一章 藏族史学的起源及 周边民族的影响

一、早期藏民族的历史观

历史观是人类确定和把握自身发展道路的一个重要方式。在世界上，任何一个民族都是从过去的岁月中成长起来的，历史对于人类而言，乃是回忆和不断的叙说，是时间的历程，是人类自觉探寻自我存在的境域。对于历史，不同的民族都有各自的处置方式，比如在早期社会，许多民族通常都将历史放到本民族的神话与传说之中来加以回忆。

神话与传说是一个部落或民族对其所信仰的神灵及祖先事迹进行的追述，是先民的“故事”，代表着原始文化的丰富内涵。神话传说的叙述带有一定的历史性，即它们包含着时间的因素和空间的因素，同时，在先民的神话与传说中还往往包含着“氏族英雄”和“伟大的君王、祖先”一类往事。先民通过讲解这些故事来追忆本部落或本民族起源、发展以及祖先们的丰功伟业，在重大节日或宗教仪式中不断重复这类神话，便能回顾历史，以史为鉴，教育后辈。所以许多学者都认为神话具有很重要的社会功能，是原始社会的口头哲学和“百科全书”。法国学者列维·施特劳斯甚至认为，通过对神话的研究，“我们

在野性思维的内部发现了图腾神话已引导我们去面对那种纯历史，我们可以设想，图腾神话描述的某些事件是真实的，即使图腾神话对事件的描绘是象征性的和被歪曲的。即使神话的历史是虚假的，它至少以纯粹的和更具标志的形式同样表现了某一历史事件的特征。”^①藏族早期的历史观无疑也应该隐含在其丰富的神话与传说中。按神话分类学的规范，藏族的神话具体可分出许多类型，典型的有创世神话、起源神话、英雄神话、灾难神话、阐释神话等几种。其中与历史相关的神话主要是起源神话，最著名的就是“猕猴变人神话”、“非人统治时期的传说”及“赞普起源与世系传说”等。下面我们来分析这些神话所包含的历史观及与远古藏族祖先相关的时间与空间的认识。

先看“猕猴变人神话”。我们现在所知道的比较早的记录这种神话的文献是《玛尼全集》与《五部遗教》。关于《玛尼全集》等书成书的年代现仍在讨论中，一般人认为，它们问世于公元12世纪左右，其中《玛尼全集》早一些，《五部遗教》要晚一些。这两部书所记载的与历史相关的内容有较为古老的渊源，其中不少材料直接来自吐蕃时代的史书。在文字表述上《玛尼全集》的描述基本上是后来史书参照的样本，行文中带有民间故事痕迹，但佛教的东西很多，民间的创世与起源故事已经被佛教的宗教创世神话所同化了。

这则故事以佛教徒的观点讲述宇宙的起源及吐蕃远古生灵的状况，说远古雅垄河谷穷结地方气候温和，有茂密的山林，山上有一只灵性的年长猕猴，吸引了正在修行的罗刹女，对之产生了爱慕之心，此罗刹女就向猕猴求爱，猕猴先是拒绝，其后又在罗刹女的追求下不知所措，于是向观世音求告，观音菩萨点化猕猴，使其与罗刹女结合，生下六只小猴。很快，六只

^① 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，276—277页，商务印书馆，1987年。

小猴又繁衍生息，产生无数后代。后来，由于种数渐多，林中果实不够众猴食用，于是老猴（一说老猴求观音菩萨）为众猴带来野谷等粮食，后来，众猴因长期食用野谷等食物，便渐渐褪去体毛，尾巴也一点点消失，变成人类。

关于这个神话的意旨，有各种解说。其中一种观点认为，藏族“猕猴变人”神话有古老的源流，理由是吐蕃人把最早的部族称为 miwu（“矮人”之意），该词的藏语音调与汉语对猕猴的读音十分相似，国外的藏学家如法国的石泰安、意大利的杜齐，国内的藏学家如恰白·次旦平措等都认为这一语义学现象应该是古代汉藏语汇中有关猕猴神话的一个例证，在汉族古代传说中，也可找到对猕猴的崇拜痕迹，如先秦楚人就信奉猕猴，以之为先祖。^①

由于猕猴变人神话中具有生物自然演进为人类的观念，所以石泰安在他的《西藏的文明》一书中认为这种历史观可称之为进化论史观（神话进化论）。同 19 世纪英国达尔文的进化论相比，藏族猕猴变人神话也有一个类似的生命演进阶段的划分，其神话的推理似乎要阐释人类的起源的规律性。按照这个神话的逻辑，生命也是一个由低级到高级的转化过程，这一点倒与达尔文确有相似之处。当然，神话毕竟是神话，神话中不可忽略的因素如罗刹女、观音菩萨等作为精灵、神灵，其对人类所产生的作用时时都被强调着，按神话的解说，促使人类进化的因素不是遗传变异，而是神的启示与促动，也就是说，神的能动性是人类进化的根本动因。这种历史观无疑带有浓郁的神权历史学的特点，而这个特点也基本代表了早期人类历史观的总貌。

在藏族远古神话中，被记录于敦煌吐蕃藏文文献中的关于

^① 在汉族古代神话中，楚人就信奉猕猴，以之为祖。参见拙文《汉族西王母神话同藏羌民族猕猴神话的关系》，《西藏民族学院学报》，1998（3）。

赞普的起源故事也带有神权历史学的特征。敦煌文献 P.T.1286 与 P.T.1038 号关于传说中的吐蕃第一代赞普的身世有着相似的解说。P.T.1286 号文书认为，吐蕃王族第一代赞普聂赤乃是天神赤顿祉之子，他自天空降世，成为人间之王，为人间带来致敬、顶足为礼、使用敬语等礼仪，他本人是位极受尊崇的雅垄大地之主，死后在众人注目之下返回天空。P.T.1038 号文书关于第一代赞普的起源又提出另一种说法，谓：

“首先，在名称上，第一代赞普叫脱杰王，在吐蕃尚处众多堡垒寨与区域分裂自立之际，他从其家乡（名岱西）出发前往悉补野吐蕃去作当地人之王；其次，有人说他属于十二小邦之列，也有人说他不属于。因此关于这位赞普的世系就有三种传说：

1. 是天神玛桑之主古杰塞西的后裔。
2. 出自原初之夏刹族、赭面王族、廓魔冰川人及夜叉扎氏之族。
3. 为天神赤巴拉敦赤，后降至吐蕃为王。”^①

以上几种传说在藏文各类历史文书中都能找到一些相关的佐证材料，比如脱杰王这一名号，在敦煌文献 P.T.1286 号文书中以及 P.T.1060、P.T.1290a \ b 号文书中都有出现，后世一些苯教著作如成书于 1439 年的《苯教源流》与敦煌文献的说法也颇为相似，认为脱杰王（又称脱噶王）是天神恰氏王雅拉达珠与穆氏女所生六子中最小的一个，本名为脱噶尔拉查。在 P.T.1286 号文书中，第一代王赤顿祉也被视为最高神雅拉达珠六子中最小的一位。第一代赞普之后的历史，按 P.T.1286 号文书的记载，有着连续的世系传承，并以其身世

^① [法] 麦克唐纳夫人著、耿昇译：《敦煌吐蕃藏文历史文书考释》，34—35 页，西宁，青海人民出版社，1991。

和葬仪为标准划分为“天上七赤王”、“地上六列王”等等。后世著作如《贤者喜宴》、《苯教源流》、《玛尼全集》、《柱下遗教》等等基本是对吐蕃时代有类似说法的一些历史文献的完全照抄。比如藏族苯教著作《苯教源流》在叙述脱噶王的历史时，有意要表述这种古老的观念，说：

“八万年前，天神雅拉达珠和穆氏女神色卡玛结合，生下脱噶六子，其中幼子古赤也被称为恰氏之子脱噶尔拉查，他被其父遣派，下至凡人之地。来到象雄与蕃地，作玛桑与人类之祖。在此地他娶了一名叫念布冈夏白茹的女子也即念氏的女子白姜纯姆为妻，生下一男孩，取名为廷格王子（rgyal - bu - vthing - ge）。^①王子与舅父念氏联合作了黑头人类之王。后来，舅父念氏与龙族（klu）发生争战。廷格王子娶穆氏女子冲冲噶尔为妻，生下汉地、吐蕃、霍尔三子（rgya - bod - hor - gsum）其中蕃子为蕃王东噶尔，其子名为蕃宗拉松，他与念氏女子噶尔姆结合生下‘蕃人念氏侄子九弟兄’（bod - mi - gnyan - tsha - spun - dgu），从他们中又分出卫藏人、象雄人与康区人。雪域蕃地先由天神统治，此后由玛桑念氏（ma - sangs - gnyan）统治，地域取名‘念域金顶’，此后由钦乌龙统治，此后由夜叉赞统治，其后由玛桑九兄弟统治，地域取名蕃康雄竹。（玛桑之后）又有十二小邦及二十四小邦，此后有天神之子聂赤赞普为吐蕃众生灵之主。”^②

《苯教源流》又接着叙述聂赤赞普身世的由来，以及后来赞普的世系。行文说法与敦煌文献大致相同。历代赞普逝世后

^① 廷格王子是藏族古代传说中一个非常重要的角色，他被尊为人类之父。苯教著作《黑头矮人的起源》中他被视为汉地、吐蕃、霍尔、于阗的祖先，他的死亡是导致各族礼仪产生区别的因由。在纳西东巴教经典中，也有廷格王子的故事。参见作者与人合作论文：《论宇宙原生物解体神话的程式主题及其内蕴》，载《西藏研究》，1999（4）。

^② 《苯教源流》（藏文版），29页，拉萨，西藏人民出版社，1988。

按照葬仪与名字，被划分为“七天赤王”、“上顶二王”“地上六列王”、“水中八岱王”、“地面五赞王”等不同时代。传说中各个时代都有不同的技术发明和文化标志。比如，七天赤王时期，产生了苯教，修建了最早的宫殿；上顶二王时期，开始炼取金、银、铜、铁，农业发展起来，有犁铧及牛耕技术；地上六列王时期，发明了开沟挖渠技术及水稻种植技术等，牛耕技术也过渡到双牛犁耕阶段；水中八岱王时期，又有各种乐器的发明；地面五赞王时期，则有医药术的发明和流行，同时，佛教也初传吐蕃（即所谓神秘玄物自天而降）。很显然，这里所谓的各种发明创造以及不同阶段产生不同文化标志的观念与猕猴变人神话一样，带有朴实的进化论色彩，反映出藏族早期历史观中的积极、合理的一面。至于按葬仪划分出时代，用天、山坡、地、水、地面等地理概念来表示赞普陵墓的变动，显然是试图将空间与时间结合在一起，进而把历史与现实糅合到一处，从而达到其神话要阐释的意旨。吐蕃传统观念中，赞普死后一般其灵魂与肉体皆可虹化升天，但从“上顶二王”以后，通天绳由于被止贡赞普在一次与臣下荒唐的比武中砍断，赞普的肉体只能留驻人间，而且赞普的陵墓也一代代下移，一代不如一代。在被公元 11 世纪的《第吴宗教源流》一书所引用的《五史鉴》^① 这部古书中，赞普逝世后灵魂与肉体一同虹化消失现象只是到松赞干布那里又重现，因此松赞干布是一个新时代的的开始，历史从他那里又有了新一轮循环。

在这类神话传说中，历史的因素即时间与空间被加以关注和表达，对其中所展现的神权历史观如果详加分析，我们可以发现那是一种历史循环论和“神话进化论”混合的思想。

循环论历史观是古代亚欧大陆比较流行的宗教历史观，其

^① 《五史鉴》(can-ling) 是吐蕃时期的一种记叙吐蕃王室历史及礼仪的档案著作，第吴觉色的《第吴宗教源流》将此书内容收录很多。详见第吴著作，拉萨，西藏人民出版社，收入“雪域丛书”，1987年。

核心说法是自人类产生以来一代不如一代，到了未来世界更是一团混乱，最后经过一场大灾难，宇宙又重新变得美好，然后又是一代不如一代，如此循环不已。在亚洲地区，印度佛教、印度教、中国道教及许多民族与地区的宗教中，都包含着这种循环论历史观。这类历史观也是人类历史上最古老的观念。据德国学者陆维特等的研究，循环论历史观与末世论历史观是人类历史观的两大模式，其中循环论历史观渊源悠长，应起源于原始社会古老的创世神话，在人类创造了文字以后，被记载下来。在世界上，具有这类历史观的神话的最早文字记载，应为公元前 2000 年在古代两河流域流传的“宇宙大洪水神话”。^①

古代循环论历史观一般都带有神权历史学的特点，即决定人类命运的是终极力量——神灵，世界的产生、人类的起源及发展都取决于神，同样，由于人类自身的弱点，如贪婪、欲望、暴力、道德腐化而最终将自己的世界搞得连神灵都不堪忍受，最终的劫难时代也来自神意，并由神力将之毁灭，由此世界再进行新一轮创造。在西藏古代文献中，明显带有这种循环论史观的除了上述有关文献外，还有保存于英国的敦煌文献，F·W·托马斯曾经整理过，在其著作《东北藏古代民间文学》一书的三、四两章中对此有详细的叙述。

从历史学或史学观念发展史的角度来说，具有神权历史学和循环论史观的历史记叙（不管是口头的还是书面的），都兼带着两个重要的倾向：一是在各种事件和活动中，人类并不是所记载的活动的行动者，人的行为被“先天”地用某种模式或框架固定下来，神、祖先、氏族英雄的活动都带有某种既定性，因而是后代子孙必须仿效的对象或榜样，历史的发展也有既定的方向和模式，有如一年四季所经历的春、夏、秋、冬，

^① 这方面的典型传说是在两河流域所发现的两千年前的写在 12 块大泥板上的《吉尔迦美什》史诗所记载的世界大洪水神话以及人类之祖如何逃脱洪水、重新开始人类历史的故事。

如此循环往复；第二个倾向是神权历史学和循环论史观一般都有一个共同的要点，即对历史进行各种阶段的叙述，这就像 P.T. 1286 号文书以及《东北藏古代民间文学》中的第三个写本“美好时代的衰落”和第四个写本“没落的时代，机王国与它的宗教”一样，将历史进行四阶段或二阶段的划分，把时间概念作为贯穿整个叙述内容的核心，使之带有时间上的“过程性”即历时性和不同空间场合的存在性，即共时性，因此也就有了一定程度上的“历史性”，换句话说，具有历史的意义。英国哲学家克林伍德认为，真正的历史学有四个特点，即：

- 1) 它是科学的，即历史注重真实地讲述；
- 2) 它是人文主义的，即历史注重人事；
- 3) 它是合理的，即讲述历史要有凭据；
- 4) 它是自我显示的，即历史有它的社会功能。^①

藏族早期的神话传说严格说与克林伍德所界定的真正的历史学有一定的距离，但我们可以看到，一方面，古代传说与神话本身包含着较积极也较为合理的历史进化论因素。同时，这些神话传说所具有的神权历史学和循环论史观的一些特征与倾向，还包含着历史的历时性与共时性的意义，也就是说，神话传说中除去其非历史的部分外，还存在着一切历史都必须具备的要素：连续地讲述过去所发生的事件并交代详细的时间、场合、人物及相关的后人的评价。所以，尽管这样的神话故事和传说有不科学的东西，它们曾经在那个古老的年代中合理地存在并被人们相信，发挥着它们应有的社会功能，故而我们不能否认古代神话与传说就是古代人类的口头表述的“史记”。

^① 克林伍德著，何兆武、张文杰译：《历史的观念》，20页，北京，中国社会科学出版社，1986。

二、藏族史学的起源及其思想体系

藏族历史上有关文字起源的说法有两种，苯教徒认为藏文来自古代象雄字，苯教文献《教法要义》甚至还认为在古代象雄文字之前还有净天字、大食堆状字等，藏文字母乃是起源于这些文字。^① 不过更为普遍的说法是藏文创制于7世纪，当时松赞干布派大臣吞米桑布扎去印度学习文字，然后回吐蕃进行藏文的创制工作。据说，吞米依据梵文的50个字母及一些拼写符号，制成藏文30个辅音字母及四个元音符号。

我个人认为，藏文与印度文字有极深的渊源，尤其是与印度古文字婆罗米字母关系密切，至于藏文究竟是起源于7世纪或更早的时间，还有待深入探讨，但是7世纪已经使用了藏文乃是不争的事实。文字的使用使藏族历史逐渐进入了有可靠记载的信史时代。

从历史文献学的角度说，在吐蕃前期，应当有系统的历史记录。敦煌吐蕃历史文书中著名的P.T.1288号文书（即《大事纪年》）中，最早的历史记录开始于公元650年，这一年松赞干布刚去世，但由于《大事纪年》本属残卷，所以可推测其前面应该有松赞干布之前的历史记载。这份残卷的年代记录基本上是从650年一直记录到763年左右，历时一百多年。所记历史经过专家研究，是比较准确的。那么，现在有一个问题就是《大事纪年》在写作过程中是不是有吐蕃官方的档案文书或者历史著作做参考呢？从它行文的特点来看，记事不但准确，而且笔法简洁、叙事清晰，显然该文书在形成过程中有其他文书或著作可以依赖，绝不是单独产生的。在同样的文书中被编

^① 恰白·次旦平措主编，陈庆英等译：《西藏通史》（汉文），20页，拉萨，西藏人民出版社，1996。

号为 P.T. 1287 的段落（即《赞普传记》），对历史的记录从止贡赞普一直写到松赞干布，其中所记载的各代赞普与臣属间的关系是颇为独特的内容。它所产生的年代虽然约在 9 世纪，但这份文书在写作过程中也必然有成文档案和史书作为材料来源，因为其中涉及的一些传说、人物等可与后世人所写的历史著作相互印证，如果当时吐蕃王朝没有大量的历史文书和档案，这种取自不同的资料路径以及材料来源编写的史书能彼此如此相似，是很难想象的。所以有研究者认为，吐蕃王朝在 7 世纪就已经有专门的人员司管各类文书，并有历史官负责记录赞普起居言行以及各种事务及大的事件。吐蕃王朝强盛时期，受汉族写史之风的影响，各地方机构也拥有史官与文书人员，他们要忠实记录历史事实，定期将材料逐级上报，最后汇总分类，编成史册及简明扼要的编年史。^①

分析吐蕃时代的一些历史文书，我们可以发现其中的史学指导思想和方法已经具备一定的体系并且形成初步的传统范式。试以《吐蕃大事纪年》为例来略加分析，这个文献属于编年体史书，写作者在编写这个文献时很明显把握了编年体史书的两个原则：年代的准确性和连续性；事件的系统性和完整性。

在年代上，《吐蕃大事纪年》起自狗年，即唐高宗永徽元年（650 年），终于兔年即唐代宗广德元年（763 年）。案：P.T. 1288 号文书在 747 年处残缺，现代学者在整理该文书时，将另一份敦煌文书，也是斯坦因掠走的残卷，编号为 B.M. 8212，考证为 P.T. 1288 号文书的另一份手抄本，此卷中自 743 年到 747 年的历史记载与 P.T. 1288 号文书的记载几乎完全一样，只有一些详略之别，作为对 1288 号文书的补充。^②

① 王尧、沈卫荣：《试论藏族的史学和藏文史籍》，载《史学史研究》，1988（2、3）。

② 详见王尧、陈践：《敦煌本吐蕃历史文书》（增订本），“导言”第三部分，正文第 154—156 页，民族出版社，1992。

在《吐蕃大事纪年》中，每一年的纪年都十分清楚，具体的军政大事还按季节给以叙述，时间层次相当明确。当时采用十二生肖纪年法，虽然简单但是易于结合内容加以考证，因此本文书被法国巴黎大学的巴考、杜散及英国牛津大学的托马斯整理出来后，其年代学的问题很快被藏学家们顺利地解决了。

《大事纪年》虽然文字简洁，但对事件的记录仍然较为系统和完整，比如噶尔·东赞是松赞干布去世后辅政的重要人物，对他的活动行止《大事纪年》始终给以关注：

及至鼠年（652年），大论东赞抚服“珞”、“赞尔夏”，是为一年。

及至牛年（653年），大论东赞于“牯”定牛腿租。

及至虎年（654年），大论东赞于蒙布塞拉集会，区分“桂”“庸”，为大料集而始作户口清查，是为一年。

及至兔年（655年），大论东赞于“高尔地”写定法律条文，是为一年。

及至龙年（656年），大论东赞于“仄木”之马尔地方，征收牛腿税，是为一年。

及至蛇年（657年），大论东赞于夏日前往“宁钟”之“也泰瓦贡”，是为一年。

及至马年（658年），大论东赞前往“宁钟”之“那仁”地，是为一年。

及至羊年（659年），大论东赞前往吐谷浑。

及至猴年（660年），大论东赞仍在吐谷浑。

及至鸡年（661年），大论东赞在吐谷浑。

及至狗年（662年），大论东赞于吐货尔地方征集象雄之贡税。

及至猪年（663年），大论东赞在吐谷浑境。

及至鼠年（664年），大论东赞在吐谷浑境。

及至牛年（665年），大论东赞在吐谷浑境。

及至龙年（666年），大论东赞自吐谷浑还，于悉立山谷

颈部患痈疽。

及至兔年（667年），大论东赞死于“日布”。

从上述记载中我们可以发现，大论东赞在当时权重一时，活动范围很大，经常巡游各地，厘定征收税租，安抚部众，清查户口，制定法律条文，议事会盟。《新唐书·吐蕃传》言松赞干布去世后，“无子，立其孙，幼不事，故禄东赞相其国”，与《吐蕃大事纪年》相对照，所记确实。

另外，《吐蕃大事纪年》作为重点记叙吐蕃各赞普活动行止的文献，其对赞普的传承换代和赞普的权限、能力情况也有系统的记载。比如在松赞干布之孙芒松芒赞当政时，当时噶尔·东赞作为辅政重臣，权力很大，因而该文献记噶尔·东赞事迹较赞普而详，这反映出芒松芒赞的权力受挟制的情况。噶尔·东赞死后，赞普曾经一度收回自己的权力，但后来至猴年（672年），赞普患天花之症，王权又被噶氏家族夺回，赞聂多布与钦陵赞婆于鸡年即673年代替赞普集会议盟，是为王室与吐蕃贵族权力斗争的新一轮较量。此后，《大事纪年》的行文对赞普与噶氏家族的活动情况均同时载述，反映了当时双方力量对等的事实。在羊年（695年），双方矛盾激化，噶氏家族的赞碾衮顿公开反叛，被赞普赤都松执杀，狗年（698年），赞普又查抄噶尔钦陵之家，终于剪灭了噶氏家族的势力。在文献中，还记载了赞普与吐蕃其他贵族之间的关系与矛盾，其行文有详有略，颇引人注意。因此，我们说《大事纪年》在写作过程中并不是随意选择历史材料的，而是经过刻意的加工和推敲，其作者对待历史事件的态度也相当严谨、细致。很明显，在这部书的成书年代，吐蕃已经有了较为系统的史学思想和学术传统，正是在这样的条件和学术基础上，才能产生出这样出色的史学著作。

三、吐蕃时代的史学思想特征

关于吐蕃时代的学术传统问题，现在还少有人涉及，原因是这个研究领域中材料较少，年代又十分久远；再则，由于西藏后期历史著作的作者多为佛教徒，他们对宗教的态度和兴趣远远大于对一般学术的兴趣，因此在这个方面也没有刻意地加以材料的搜集和研究。不过，就我们所见到的吐蕃时期的一些历史文献来分析和推断，至少在吐蕃王朝中期以后，其宫廷中的文官与学者对于历史的认识以及他们所具有的史学观念较之以往的那种神权历史学有了极大的飞跃。

首先，吐蕃的史学家已有了具“人文倾向”的史学观。在神话时代，历史所演绎的故事是“神权”性的，神灵、祖先是历史的主角。但在诸如《大事纪年》这样的吐蕃文献中，我们已经很难见到诸神的“芳踪”，历史的主人已从神转变为人。我们说“历史学是于人的活动的一门科学”^①，《大事纪年》无疑已基本达到了这一点。“人文”的史学观念乃是历史学的基本观念，具备了这类思想，也就意味着史学的真正起源。

其次，吐蕃人已充分认识到“人事”：前人的行为及活动对后人所具有的意义，对于历史的价值问题，他们已经具备了自己的一套看法。从《大事纪年》、《赞普传记》等文献看，过去神话中的讲述模式，即神话中由神完成的事情——作为人类行为的经验与仿效对象——通过讲述传授给后人这一模式已经发生改变，以人的事迹、人的行为和教训为主题的讲述模式成为主导性的了，历史是写给后人看的，这种有关历史价值的核心命题在吐蕃时代的史学家的头脑里应该是完全清楚的。他们即便在转述一些看上去荒诞不经的离奇故事时也试图引导后来的读者相信这些都是一种经验、一种在生活中与行为中可

^① 克林伍德：《历史的观念》，22页。

以参考学习的智慧。

第三，在撰写历史时，严谨、准确的风格以及挥洒自如的文笔表明吐蕃的历史学家基本摆脱了神话时代那些古老的宗教束缚和社会禁忌，显示出他们对待历史的态度是客观的、轻松的。据人类学家研究，神话时代的历史表述在很大程度上是一种宗教仪式，原始人对待神话是很认真的，对神话所讲述的内容深信不疑。神话之所以能够在无文字的时代口耳相传、连绵传续几千年甚至数万年，其主要原因便是原始人视神话如历史，视历史为神话。在他们眼里，祖先的事迹乃是后人遵循的样板及模仿的对象。祖先与神灵还时刻关注着后人的所作所为，要想像祖先那样创业与生活，就必须遵守祖先定下的规矩，在仪式中讲述祖先与神灵的辉煌业绩，教育下一代，在孩子们的心中树立学习的榜样。当然，就历史学的角度说，由于神话背负着宗教的背景，其内容便缺乏完全的客观性、科学性，这使其所具有的历史价值不足以被现代历史学家所认同。与神话不同的另一种叙述方式是历史故事，故事一般都带有人文主义的性质。因为故事的表述由神事转向人事，神话所具有的那种禁忌与宗教束缚已逐渐被打破。在吐蕃时代的历史著作中，其作者的写作心态是稳定的轻松的，对历史的认识也是客观的，因此像《赞普传记》这种作品着重于对历史人物的描述，把各种真实的事件加以一定的文字渲染，读来生动活泼、轻松愉快。而如《大事纪年》这样的作品则以准确、认真、严谨见长，所记所述无不具备客观真实性，读来让人深信不疑。神话中那些禁忌性的观念也逐渐被打破，有些虽然被保留下来，但已经失去其宗教性，成为文字中的“调味剂”。^①

以上三个方面说明藏族史学家对于历史的认识与实践是在

^① 比如《赞普传记》中关于止贡赞普与大臣罗昂比武被杀及死后尸体的奇特经历应是古代神话的遗存，作者并不将之视为信史。

一定的经验积累基础上形成的，一个民族能够在短短的一二百年内达到这样的高度，除了自身的素质和灵性外，与周边民族展开积极的交流并及时汲取其他民族优秀的文化、知识、智慧及经验也是一个重要的因素。

四、吐蕃邻近地区文化对藏族史学的主要影响

在吐蕃王朝时期，吐蕃与周边民族曾经有过较密切的政治、经济及文化交流。

当时东方的汉地，东南及东北的附国、吐谷浑、党项，西南方的印度，西北方的波斯、大小勃律、西域、西突厥及中亚地区，早在吐蕃王朝崛起之前就已拥有较为发达的文明。而其中如唐王朝、天竺（羯鞠赭国）、波斯（吐蕃称其为“大食”）、西突厥等在政治、军事、经济各方面都十分强大，尤其是唐王朝帝国，不仅疆域庞大、人口众多、军力雄厚，而且还拥有在当时十分先进的科学技术和社会管理体制，这既让吐蕃十分向往、钦羨又同时感到强大的压力。从《五部遗教》、《玛尼全集》以及《贤者喜宴》、《汉藏史集》等藏文历史著作来看，在吐蕃时代曾经流行一种所谓的“四天子”理论和相关传说，此类说法将吐蕃的周围东南西北四个方向的四个文明区域的文化、政治经济情况用一类特别的概念加以概括，以此来作为衡量吐蕃自己的状况的参照对象。对于这种四天子理论，一些专家学者经过研究，认为其与长期以来在亚欧地区流行的宗教寰宇观有一定的关系。

从“四天子”理论可知，汉地、印度、波斯对西藏的影响最多。从8—13世纪西藏所流行的世界境域观看，其主要说法大多涉及与吐蕃相临近的民族和地区。其中东边的汉地，南部的印度、南诏，西部的大食（中亚与波斯），北部的突厥、回鹘、蒙古是西藏古代藏族史学家较为关注与熟悉的地区。在吐蕃时期流行的“四天子说”主要是针对汉地、印度、大食与突厥而言的，不过，从

内容来看,吐蕃有关“四天子说”的早期说法在一定程度上带有道听途说的性质,比如被法国藏学家麦克唐纳女士考证为公元9世纪译为藏文的佛教文献《阿毗达磨》(敦煌文本,拉露女士编第958号)在论说南瞻部洲地理时说:瞻部洲的边界有一个无热恼池,地处香山之南,雪山以北。此地以该池为中心向四方分流四条大河,东去之河出自一只牛口,称博叉河,流向汉地,汉王占据此地,控制“人宝”;南向之河名私多河,出自象口,流到印度,该地国王控制南摩揭陀国和“象宝”;西方恒伽河自狮口出,流向冲木格萨尔地,国王是西方狮子国大批商人之主,控制着“财宝”;北方徙多河自马口流出,流向北方默缀部,此地为突厥与大食之地,其国王占有“马宝”。^①与这部佛教文献相对应的是《五部遗教》中的《国王遗教》,其所记载的说法更具代表性:

“(关于)某一位法王如何来到吐蕃,据《突然出现之王的历史》所说:四个地区的各个所选之王及其世系就是在这些王及突然出现之王来到之际而产生的。

在东方汉地,国王是以占卜术而选出,他根据占卜来预测吉凶,以“酥油罐”进行占卜和选择。在南方的印度,国王以教法被选出,他以“甘露瓶”拴于牛(或大象)的鼻子上,由此他传授了教法奥义,并驱散了无知的黑暗。在西方的大食,国王以财富而当选,他乘船前往海洋,获得了许多财宝,他在金器中装满了黄金,从而消灭了贫穷。在北方的格萨尔,格萨尔王以军队而当选,他在四方各树立一个箭靶,凡能发射巨矢并同时射中四个箭靶之心者将被选立为王。他便以其神箭战胜了各方之敌。

占卜术之王就像长蛇一样盘绕,
教法之王就像追狗之狼一样窥视,
财富之王如同鹰扑小鸡一样颤抖,

^① 麦克唐纳夫人著、耿昇译:《四天子理论在吐蕃的传说》,载《国外藏学研究的译文集》第2辑,西藏人民出版社,1986。

霍尔之王(也被称为格萨尔王——引者)如同斧头砍树一样飞快。

在四方之王各处于其一方而繁荣昌盛的时,吐蕃人尚处于无君主的阶段,所以,他们在所有山岭和陡峭岩壁上都建有防敌之坚固堡垒,衣、食、财宝都藏于其中。在这个谁都无法于争执中战胜对手的时代,在这个军队数目尚微不足道的时代,在这个本人无权就不能结盟联姻以获得亲友支持的时代,于悉补野执政之前,已经相继有六个统治雪域吐蕃的时代了。”^①

可以看出这种“四天子说”中的传说成分是相当多的,它突出的问题是关于四方各国选举、任命国王的方式以及它们彼此间在文化上的差异。显然当时吐蕃人对于吐蕃自身在文化方面落后于周围地区有明确的认识,“四天子说”某种程度上就是吐蕃学者们对于这种落后状况的“公式化”解释。也就是说,吐蕃及后来的藏族历史学家之所以一直保持“四天子说”中的奇特的传说(尽管与他们所了解的真实事实有出入),目的就是为了表述自己相对四方近邻而面临的危机和紧迫处境的认识,传达自己对吐蕃落后的文化状况的感受。四方诸王对吐蕃已经造成文化上与心理上的压力,同时,四方地区的政治、经济、军事以及宗教上的领先也让吐蕃那些明智的统治者感到紧迫。从当时青藏高原周边地区的地理、历史、社会等各方面情况看,在吐蕃王朝兴起之时,四方诸国也的确都处于强盛阶段。东方汉地,新兴的唐朝自武德七年(624年)开始在白狗等羌地“置维、恭二州”,贞观初,又使党项诸羌归附,设“懿、嵯、麟、可三十二州”。贞观九年(635年),唐征服吐谷浑,将其变为唐的属国。当时唐朝皇帝的声望在周边临近诸部中相当高,“西北诸番咸请上尊号为天可汗”。在南方印度,6世纪后期至7世纪中期,中天竺国(原称坦尼沙)在戒日王统治下趋于强盛,形成戒日帝国,其疆域大致相

^① 《五部遗教》(藏文版),112—113页,民族出版社,1986。

当于笈多王朝鼎盛时期的范围,印度河流域的旁遮普、恒河下游的孟加拉、南部纳巴达河一带的地区均为其征服,戒日王的名气在当时很大。吐蕃西北部在7世纪前期曾崛起西突厥汗国,在首领射匿可汗、统叶护可汗、沙钵罗可汗当政时,势力最强,控制西域诸国。西突厥势力衰败后,北方又崛起回纥汗国,其首领菩萨、吐迷度、骨力裴罗都是有名的人物,“声震四方”。西方大食崛起于7世纪前期,到白衣大食(倭马亚王朝)时,其势力已推进到中亚一带,并与唐朝大将高仙芝的军队发生激烈交战。所以吐蕃本土流行的“四天子说”所表现的对于这种客观环境的感受还是比较敏锐的。

“四天子说”在吐蕃王朝灭亡后的分裂时期仍然比较流行,在当时的著作中,除了《国王遗教》记叙了“四天子说”外,《五部遗教》中的《大臣遗教》,还有《玛尼全集》、《柱间史》、《娘氏教源流》、《贤者第吾教法源流》、《大史》等等著作都多多少少涉及到这个话题,下面列表概括^①:

史料	东方	南方	西方	北方
《大臣遗教》	汉地: 占卜之王、文殊菩萨	印度: 教法之王、释迦牟尼	大食: 财宝之王、月藏之神	冲木·格萨尔: 军队之王、巨兽
《玛尼全集》	汉地: 人口(生殖)之地	印度: 教法之地	大食: 财富之地	冲木: 军队之地、美男之地
《柱间史》	中原汉地	印度	大食	冲木·格萨尔
《大史》	汉地与弥药: 工艺与天文、星象	印度: 教法	索波与尼婆罗: 财富	霍尔: 律法

^① 所列表参照了石泰安著、耿昇译:《西藏史诗与说唱艺人研究》,352—370页的表格,西藏人民出版社,1993。

关于表中北方冲木·格萨尔的问题，现在藏学界还有争论，值得注意的是，这里的格萨尔与后来的民间史诗《格萨尔王传》中的岭·格萨尔是不大相同的，很难说与突厥没有关系。当然，民间史诗中的岭地在藏东北方向，安多一带，其地望也属于北方。这个问题我们这里暂且不论。从总体上说，吐蕃王朝与分裂时期的藏族世界境域观在受到多种文化的影响之下具有相当独特的说法，表现了当时藏族一些文人、知识分子的历史眼光。从这里可以看出藏族学者积极对外收集材料，渴望了解周边民族的心态。

古代吐蕃人采用曾经十分流行的“四天子”理论来界定其周围四邻的政治制度，表明当时吐蕃人看待世界的方式还是道听途说的。显然，在吐蕃崛起的时代，吐蕃学者表现出十分矛盾的心态：一方面，吐蕃时代的史学家以较为朴实、诚挚的态度承认吐蕃文明与周边民族之间存在着很大的差距，所谓“当四方之王各处于其一方而繁荣昌盛之际，吐蕃人尚处于无君主的时代”。《五部遗教》中的《大臣遗教》还反映当时吐蕃人对自己民族的评价十分谦虚，自称是岩魔女与猕猴的后代，甚至说自己是“妖魔的赭面吐蕃人”。^①后期著作如《汉藏史集》在记叙吐蕃历史时，也声称当时的吐蕃人认为自己生存之地乃是“南瞻部洲五个或九个大地面最坏之处，佛陀未曾到过，佛教之光从未照到过，没有佛法，众生还够不上教化的对象，充满了无边的黑暗。”^②吐蕃人作为魔女与猕猴的后代，虽然有的遗传了父亲的品质，具有智慧、慈悲之心性，信奉教法善业，但是多数人都遗传了魔女母亲的品性，“爱食肉饮血，精

^① 吐蕃时代藏民族自称“赭面吐蕃人”可在许多文献之中找到记载，包括敦煌文献，如敦煌写本《释迦牟尼如来像法灭尽记》，羽田亨：《敦煌遗书》第一集，京都，1926年；F·W·托马斯：《新疆藏文文书及资料集》第一卷，73—87页，伦敦，1935年。

^② 《汉藏史集》（汉译本），79页，西藏人民出版社。

于买卖盘算，固执顽劣，大声说话，脸色无常，爱揭别人的短处，不能虔敬信仰，轻浮好动，不顾别人，这些尽是赭面食肉之种”^①。所以当时吐蕃人对周边的文明是相当向往的。

另一方面，吐蕃人对周边四邻的强大又感到了一种非常大的压力，《国王遗教》中所谓东方汉地如蛇缠树，南方印度如狼窥视，西方大食如鹰扑小鸟，北方霍尔如快斧砍树等比喻其就是在表述吐蕃人自己所面临的危机和紧迫的处境。

无疑，这样的心理状态对吐蕃人造成一种促使他们狂热对外学习的动力。历史事实也证明从松赞干布开始，吐蕃人便积极向周边民族学习，以图自强。

史载松赞干布继承王位后，意识到吐蕃文化的落后状况，便派大臣吞弥桑布扎到印度学习文字，随即吞弥便参考梵文而创造了藏文。松赞干布还意识到先进的文化与技术对吐蕃的重要性，又派人到周边四邻去学习。据说当时吐蕃“从东方汉地和木雅，引进了工艺、历算书籍；从南方白色的印度翻译了佛陀正法经典；从西方粟特（sog-po）与尼泊尔打开了享用财富的矿藏；从北方霍尔与回鹘（yu-ku）取得了法律事业之典范”^②。

汉文史料也记载了当时松赞干布积极同唐朝加强交流、虚心学习汉文化的情况，说当时的吐蕃：“亦自释毡裘，袭纨绡，渐慕华风，乃遣酋豪子弟，请入国学以习诗书，又请中国识文之人典其表疏，”“吐蕃亦遣子弟请入于国学之内”。^③吐蕃赞普芒伦芒赞时期，经常出使唐朝的大臣仲琮就是少年时代被送到唐朝学习的一批贵族子弟之一。《册府元龟》记载说“仲琮

① 《汉藏史集》，80页。

② 《贤者喜宴》藏文版，184页；参见黄颢：《贤者喜宴摘译》，载《西藏民族学院学报》，1981（1）。

③ 《旧唐书·吐蕃传》、《旧唐书·儒学传》。

年少时，尝充质入朝，旨太学生例读书，颇晓文字”^①。东赞之子噶尔·钦陵也曾少年时代被送到唐都长安学习。^② 汉文史籍对这些长期在汉地学习的吐蕃子弟的评价是：“或执戟丹墀，策名戎秩，或曳裾痒序，高步簧门。服改毡裘，语兼中夏。明习汉法，睹衣冠之仪，目击朝章，知经国之要，窥成败于国史，察安危于古今，识边塞之盈虚，知山川之险易，或委以经略之功，今其展效，或矜其首丘之志，放使归蕃。”^③

为了增强吐蕃的政治、经济、文化方面的实力，松赞干布还派使者到尼泊尔、唐朝请婚，于是就有尺尊公主、文成公主入嫁吐蕃的历史盛事。尼泊尔尺尊公主到吐蕃时，带去一批工匠及释迦牟尼造像；将尼泊尔的建筑艺术和佛教传入了吐蕃。唐朝文成公主入嫁吐蕃时，在汉藏关系史上可谓是一件大事，对此，汉藏史学家都对其极力称赞，后世一些著名的藏文史籍如《红史》、《贤者喜宴》、《五部遗教》、《柱间史》，尤其是《西藏王统记》更将此事视为最重要的历史事件而给以重点记叙，其热情关注的程度甚至使史学家们一时失去了往常的冷静，不加鉴别地把显然是民间传说的“五难婚使”故事完全搬入历史著作中。

藏文史籍之所以浓墨重彩地描写文成公主与松赞干布的联姻，盖因文成公主将唐朝许多文化典籍和手工艺带入吐蕃，直接促进了吐蕃文化的发展。据藏文史籍记载，当时汉地的天文历算、医药学、农业技术、造纸术、纺织术、水磨制造技术，还有各种乐器如二胡、竹笛等都在此时传入吐蕃，一些汉文典籍和历史著作如《战国策》、《论语》、《史记》、《尚书》等也相

① 《册府元龟》卷 962，外臣部，才智。

② 《册府元龟》卷 544，谏诤部，直谏十一。

③ 《册府元龟》卷 544，谏诤部，直谏十一。

继被译成藏文并在吐蕃流行。^①《五部遗教》、《汉藏史集》记载松赞干布在娶文成公主、建立大小昭寺以后，“因吐蕃的臣民们不会计算岁时四季，不会区分吉凶祸福”，于是便派察达丹、朗绰多勒、甲迦顿恭、达米达卡四人去长安学习天文历算。四人学成后返回吐蕃，使汉地之学得以推广。^②

我们知道，在华夏诸民族中，汉民族对历史极为重视，自上古三代就已有记史传统；春秋战国时期，孔子整理《春秋》以简略的文字编年纪事；左丘明进而著《左传》，使编年体史书成为一时之典范；两汉时期司马迁、班固著《史记》、《汉书》，开纪传体史书之风气，并使中国史学的发展水平达到相当的高度。汉族的这种重史讲志的文化传统无疑对吐蕃产生了深远的影响，以至于后来的藏族史学家认为要确认当时吐蕃的历史纪年可以从唐朝史书入手，“木马年开始，汉藏之王建立了关系，自此汉臣开始记写汉藏双方之王的年代”^③。天文历算在古代是历史学的重要辅助学科，吐蕃的史学在记年推时方面可以说完全采用了汉地的方法，如敦煌藏文历史文书《吐蕃大事纪年》中的纪年方法就是汉地的十二生肖纪年法。《唐蕃会盟碑》藏文部分所记可黎可足赞普的尊号、年号，有专家就认为实乃“吐蕃人颇慕唐风，雅爱仪礼”之写照。^④另外，在敦煌遗书中，P.T.986号文献是《尚书》的藏译文残卷，P.T.1291号文书是《战国策》藏译文残卷，这两种译文与汉文原文相比意思大致相同，表明译者的汉文水平较高。同时，颇为特殊的是，在历史纪年上藏文文本采用阴阳五行十二生肖

① 一些藏文史书记载，早在囊日伦赞时期，汉历与医药学就已经传入吐蕃（参见《红史》有关章节）。

② 陈庆英等译：《汉藏史集》，99—100页，西藏人民出版社。

③ 松巴堪布·益西班觉著，蒲文成、才让译：《如意宝树史》，268页，兰州，甘肃民族出版社，1994。

④ 王尧：《吐蕃金石录》，44页注[2]北京，文物出版社，1982。

纪年法来对译汉文书中的天干地支纪年法，显示出译者对汉地历算及史学的精通。为说明问题，下面我们就将藏译《尚书》与汉文《尚书》原文列表加以对比，来看一看藏译者对汉族历法是怎样理解的：

《尚书》藏译文还译：

仲春二月四日，阳木鼠日，天色将曙，武王在牧野地方的疆场对配有三百辆战车的二万一千名士兵与三百名虎将起誓，决定与纣王交战。

孟春一月二日，阳水龙（壬辰）之日，新月初升，其大部仍为黑暗所笼罩，休憩一日，初三阳水蛇年癸巳之日登程引兵伐纣，孟春一月二十八日（一月戊午？），度黄河孟津灭纣。

孟夏四月三日，阴土蛇（己巳？），新月初上时，武王自商纣之地返回丰。

孟夏四月一日阴火羊日，祭祀七代祖宗之时，王宫二千里以内住之诸侯，不召自来，执祭幡、祭器，齐集于祭祖之地，虔行祭祀。孟夏四月四日阳铁狗之日，置三牲于柴堆之上，举火燔祭，祀奉上天，……孟夏四月望日后……

《尚书·武成》汉文原文：

时甲子昧爽，王朝至于商郊牧野，誓。

惟一月壬辰，旁死魄，越翼日，癸巳，王朝步自周，于征伐商。

厥四月哉生明，王来自商至于丰。

丁未，祀于周庙，邦甸住卫，骏奔走，执豆箚。越三日，庚戌，柴望，大吉武成。既生魄……

从表中可以看到译者的汉文水平与藏文水平都相当高，对汉族历法也相当了解。《尚书》中涉及的只流行于先秦时期的一种独特的历法：“生霸（魄）死霸（魄）”纪日法，藏译者对它的理解也颇为准确。案：“魄”在古代一般指月亮的阴影，因而初一朔日被称为“始死魄”，初二日叫“旁死魄”，初三日叫“旁生魄”（即《白虎通·日月》中所谓“月三日成魄，八日成光”），如此至十五日都是魄死而明生，此即所谓的“生霸”，望日后，魄生而明死，即所谓“既生魄”，一直到月亮消失，这就是“死霸”。^①《尚书》原文中的“一月壬辰，旁死魄”，藏译文为“孟春一月二日，新月初升，其大部仍为黑暗笼罩”，将“魄”正确地解释为月亮的阴影，并确定“旁死魄”为初二日。《尚书》原文中的“既生魄”藏译文为“孟夏四月望日后”，正合望日后魄生明死的意思。以上的对比都可以说明藏译者在翻译《尚书》时，曾经深入、系统钻研过汉族古代的历法与史书。

从敦煌文献《赞普传记》等文献的记载与表述中，我们也能发现许多汉地史学的东西。如《赞普传记》中记囊日伦赞之时，吐蕃欲征服达布，有参哥米钦自告奋勇要担当将军，于是有大臣琼保邦色与米钦的一段生动的对话。据日本学者竹田继胜和武内绍人研究，此段对话中米钦引用了汉文史书《史记·平原君列传》中著名的“毛遂自荐”的典故。这说明早在这篇文献写作之前，汉族地区的《史记》等历史著作已经被翻译成藏文并且其中许多故事已经在藏族地区广泛流传。另外，该文献在叙述吐蕃大相噶尔·钦陵赞婆与唐将王孝杰临战对阵之辩论言辞时，引用了当时流行的许多机智典故，其中也有不少是属于汉地的成语故事，如“量体裁衣”、“覆巢之下，岂有完

^① 参见王国维：《观堂集林·生霸死霸考》，北京，中华书局，1959。

卵”等等。在一份原题为《北方若干国君之王统叙记》（巴黎图书馆藏，编号 P.T.1283）的文书中，有许多内容明显与汉文史料有关系。法国学者克洛松（G.Clauson）、聪果尔（B.Csongor）、日本学者森安孝夫等人认为，此文献原来自汉文史书，是一种将各种汉文史料的记载汇编而成的史册。他们认为其中有的可与唐朝以及唐朝之前的汉文史书如《史记》、《唐书·回鹘传》、《唐书·突厥传》、《通典》，甚至先秦文献《山海经》等等相互对照。^①这足以说明汉文史籍与藏族史学有着相当密切的关系。吐蕃王朝时，藏汉两族文化交流不仅是广泛的，也是连续的。

总的来说，在吐蕃时代，周边民族对吐蕃文化曾经发生过不同的影响，其中汉文化与印度、波斯、突厥、回鹘文化等相比对吐蕃影响最大，对吐蕃史学尤其如此。吐蕃史学的发源与发展与汉地史学有着相当密切的关系。

^① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃文献》，成都，四川民族出版社 1983 年，第 159—161 页的“解题”。

第二章 敦煌历史文献的价值及其对藏族史学的影响

一、敦煌历史文献的类别、内容及特色

20世纪初在敦煌莫高窟藏经洞发现了大批历史文献，其中藏文历史文献不在少数。据统计，敦煌藏文文献的数量约有5000卷，由于众所周知的原因，现在这批藏文手卷大部分藏于法国巴黎国立图书馆和英国伦敦印度事务部图书馆。按内容来看，这些藏文手写本涉及的范围非常广泛，宗教、历史、法律、文学、医药、科技、社会经济等无所不包，其中与历史学相关的文献也有很多种，在类别上可以分为如下几个方面：

1. 史学著述类文书
2. 社会经济类文书
3. 民族境域志类文书
4. 法律规范类文书
5. 史学翻译类文书

在史学著述类文书中，最著名的就是我们前面已经引述介绍过的现藏于法国巴黎国立图书馆，编号为P.T.1286、P.T.1287、P.T.1288号的藏文手卷，它们分别被命名为《十二小邦王名及赞普世系表》、《赞普传记》、《吐蕃大事纪年》、《于阗教法史》等。

《十二小邦王名及赞普世系表》藏文共 69 行，前后残缺，文字内容都比较简洁，可将之分为两部分。第一部分主要以表的形式列出传说中的十二小邦时代的众小邦王名、臣属名及所在地。表后还简要说明十二邦王时代的社会状况及鹫提悉补野对十二小邦的征服情况。第二部分分为说明文字与表，说明文字主要简略叙述吐蕃第一代赞普聂赤作为天神之子的身世和对吐蕃文明的贡献（如发明礼仪、敬语等等）。世系表主要列出吐蕃王族自聂赤赞普直至赤祖德赞的家世传承及诸王名（赤祖德赞赞普之后手卷已残缺，估计还有王名排列）的家世传承及诸王名。

《赞普传记》则为洋洋万言的历史著作，从字体看现存手卷与《十二小邦王名及赞普世系表》为同一人抄写。^① 藏文共 536 行，前后残缺，中间以不同纸张补粘，估计其抄写蓝本属于一部大部头的作品。^② 该写本共分 16 个自然段，以赞普事迹为本，上下贯通，同时中间穿插一些赞普的盟友和臣属与主人结盟、对主人效忠，还有王室与贵族之间的矛盾情况。就各自然段内容看，第一段主要叙述止贡赞普至布带贡杰的历史；第二自然段叙述“八岱王”之一促保南木雄赞以后至松赞干布时代代有名的大臣及地方部落首领事迹；第三自然段以达布年色及其盟友、大臣事迹为主；第四自然段与第五段主要叙述囊

① 这两份手卷及 1288 号文书部分原粘接在一起。

② F·W·托马斯于 1951 年出版了《新疆藏文文书及资料集》(Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan, II, London, 1951. 本书又译为《关于中国西域藏文文书和写本》)第二卷第二章中，所收录的第 10 份敦煌文献，编号为“千佛洞，xvii, 2 (716, 卷 70, 叶 15)”，为一份残卷，此文内容与《赞普传记》有关联，因为其写了“赤松赞”时代的大臣邦色·苏孜的事迹，这个人在《赞普传记》中也有描写，与之相关的其他人物还有噶尔（噶尔·东赞的后裔）、娘·尚囊等。从该文行文的语气分析，是一类倒叙式的历史回顾，就这一特点看，这份残卷也许同前后残缺的《赞普传记》属于同一部著作。参见刘忠的汉译本：《敦煌西域古藏文社会历史文献》，42—43 页，北京，民族出版社，2003。

日伦赞及其大臣还有忠于赞普之盟友韦·义策等人与赞普结盟之情况；第六至第七自然段，是松赞干布事迹；第八到第九段为赤都松与赤德祖赞事迹；第十段为赤松德赞事迹；第十一到十二段可能是写本粘贴错误，内容记载松赞干布征服象雄、创立文字、建立典籍、律例诏册、定官阶品位等事迹；第十三至十四自然段为赤都松与大臣噶尔家族、喀亥氏家族之对歌，反映王室与贵族之间的矛盾；第十五自然段又穿插噶·钦陵与唐将王孝杰互相论辩及战斗之事；第十六段所补充叙述的大臣芒布支·稀若赞与巴策野多日逃亡唐朝之事亦为中间穿插之情节。总体上看，这部手卷的抄写者或编者对古代历史并不特别熟悉，故而这十六个自然段互相间的粘接不尽合理。不过，手卷还基本能反映自止贡赞普以降至赤松德赞时期的大致历史情况，而且从手卷中不同的自然段的内容看，各自然段的划分似乎也表明手卷的主人对历史加以分期、分段的史学观念。在体裁上，该文本具有王统史特征。在写作体例和手法上，此文本又具有纪传体的某些特点，即将赞普事迹与大臣事迹分段穿插叙述，显然是有意的处理，此种记叙笔法可与汉族的纪传体史书相比较。

《吐蕃大事纪年》是一部颇具水准的历史著作，该手卷也是前后残缺，现经藏学家整理过的写本乃是三份手卷串接的产物。这三份手卷之第一部分现藏法国巴黎图书馆，编号为P.T.1288，与另外的P.T.1286、P.T.1287号写卷粘接在一起，但字体与后二者不同。这部分写卷的文字51行，51行以后被人为地分裂为另一卷，该手卷现藏于英国伦敦印度事务部图书馆，编号为I.O.750，共256行。经鉴定，该卷字体与法国的P.T.1288号字体相同，应为同一个人的笔迹，内容也与P.T.1288号衔接。这两份手卷记叙的历史上自狗年（即唐高宗永徽元年，庚戌，公元650年），终于猪年（即唐玄宗天宝六年，丁亥，公元747年），合计98年，着重叙述自松赞干布以降诸赞普的行止和当时的一些军政大事，就赞普与大臣的会

盟立约、巡行收税、清查财簿户口等事特别加以连续记录。现藏于伦敦印度事务部图书馆的另一份手卷（原编号 8212）在内容、写作手法、风格上与上述两个手卷相同，当属同一部史书的另一手抄本，其起自猴年（唐天宝二年，744 年，或 743 年，残缺），终于兔年（唐代宗广德元年，763 年，或 764 年，也残缺难辨），可作为上面两个手卷的补充。

巴黎藏本 P.T.960 号《于阗教法史》是敦煌历史文献中比较完善的写卷，在该写卷后面的跋文中，有这样的记述：“该文选自经藏《日藏经》、《月藏经》、《不空羯索经》诸经论主要内容，由堪布毛尔古岱谢重新译出。”看来这部文献严格说应是一种编译著作，它与直接译自于阗文本的《于阗授记》^①不同，《于阗教法史》作为编译著作，则可能包含着作者个人的著述内容。整部文献所记叙的历史主要是自地乳王至李氏王赞列前后一段历史时期的宗教兴衰情况。该文著者在叙述中将于阗历史划分成若干个阶段。第一阶段，主要讲述于阗地区由大海变为人类能够居住的地方（其历史时期被界定为佛涅槃 100 年时，于阗露出水面）。第二阶段主要讲第一位于阗王出世及建立于阗城的情况。相传第一位王名为地乳，本天竺王阿育王之子，后被抛弃于于阗，成人后建于阗城，兴起圣教，广建伽蓝寺宇。第三阶段，为道德败坏的阶段。此时众比丘被不信教的俗众赶走，被迫逃亡吐蕃，时值文成公主嫁到吐蕃，该地尊崇佛法，于阗比丘得到供养，但 12 年以后，公主因黑痘病病逝，于阗比丘遭受怀疑，又被赶到印度。第四阶段，圣教毁灭阶段。与第三阶段相关，主要讲于阗比丘到印度后，适值印度憍赏弥王刚刚战胜汉地、吐蕃、回鹘三大国的军队，欲放下屠刀、立地成佛，便邀包括于阗比丘、印度比丘在内的所有僧众

^① 此文有敦煌时期的汉译本，由管·法成译自藏文或于阗文，其藏文本收于《丹珠尔》中，是吐蕃时代极少数直接流传后世的历史文献。

为其作法事，但众比丘为争当主持而分成两派互相残杀，一个未剩，同归于尽。第二天夜晚，大地震动，圣教毁灭。第五阶段，灾难时期。因佛教毁灭，灾荒并发，疾病滋生，世道更坏，佛祖便令北方天王等诸神守护于阗佛教之遗物以图圣教再兴。最后于阗重新变为海子。第六阶段，佛教重新振兴及于阗重为圣教的中心。以上内容明显是真实史实与虚幻故事搀杂，其作者（一位佛教徒）的用意是在阐述一种佛教历史观，即世事轮回的循环论历史观，以此来达到说教的目的。

敦煌藏文写本中涉及社会经济类的文书大多属于吐蕃占领敦煌时期的遗留文献，其内容五花八门，有民间经济纠纷诉状、借据、契约、欠册；官方有关粮食、赋税清册，政府告牒及来往公文；寺庙财产及粮食账目、民间私人书信等等。其中有名的有《悉董萨部落土地纠纷诉状》（P.T.1078号）、《于阗贡使岁赋事》（P.T.1098号）、《榆林寺庙产牒》（P.T.997号）、《寺庙粮食账目清单》（P.T.1111号）、《禁止抄掠汉户沙州女子告牒》（P.T.1083）、《禁止抄掠沙州汉户果园告牒》（P.T.1085）、《都督为女奴事诉状》（P.T.1077）等等。不少学者根据这些文书来探讨吐蕃军政制度、社会经济状况以及吐蕃占领沙州时的社会管理体制、民族关系等等，取得丰硕的研究成果。

在民族境域志类文书方面，比较有名的是伦敦藏 ch33xv.4号《美好时代的衰落》、ch851x.4《机王国和它的宗教》、巴黎藏 P.T.1283号《北方若干国君之王统叙记》等。

伦敦藏斯坦因藏文写本（原编号733号）《美好时代的衰落》（F·W·托马斯命名）与原编号为734号的《机王国与它的宗教》是经F·W·托马斯整理过的手卷。据F·W·托马斯研究，该手卷所涉及的历史主要与中亚及藏东北一带的地方政权有关。其中，《美好时代的衰落》写本首尾残缺，现存文字在叙述历史前也提出了与《于阗教法史》一样的一种循环论历史观，认为人类历史是从最早的美好时代到道德败坏的一个堕落

的过程，其间可划分若干阶段：1. 神在人世的阶段；2. “宗教不善寿命短促的时代”；3. “欠债和捐税的时代”，这一时期的后期是汉地黑脸大王布乔尔王（Bug - chor）与大柱王互相征战及互相奴役的历史，此后东西突厥发生了战争，历史可能进入了一个更为残酷的阶段。可惜写本到这里便残缺了。《机王国与它的宗教》也是阐述历史循环论的文献，其首尾残缺，现写本的开头叙述了人类接连的几个时代，大致也有历史阶段的划分，称最美好的时代是“神人未分的时代”，接下来就是被恶魔所影响的“没落时代”。机王国（可能是宕昌）国王米玛布秦试图通过宗教仪式召请神灵、驱逐恶魔以恢复过去的理想社会。此文献主要内容即叙述米玛布秦王使用各种仪式及相应仪轨故事。

藏于巴黎的编号为 P. T. 1283 的《北方若干国君之王统叙记》（为原藏文题名）是一部典型的民族境域志类史书，原写本首尾残缺，109 行。据国外一些藏学家分析，这份文书的产生有两种可能性：一是翻译作品（如巴科认为译自突厥文，克洛松认为译自汉文），二是编译作品（如李盖提认为它是将汉文、突厥文等资料汇编而成）。^① 就正文内容看，它将当时流传的回鹘、突厥等北方的境域、历史作了简要的记叙，带有方志的性质。涉及的北方民族主要有突厥默啜 12 部（vbug - chor）、奚部族（dad - pyi）、高句丽（kevu - li）、百济（mon - ba - beg - tse）、门巴（mon - ba）、靺鞨（da - sre）、突厥九姓、乌护（ho - yo - vor）、契丹（ge - tan）、契骨（khe - rged）、燕然（ye - dre）七部、拔悉密（ba - sme）五部、葛罗禄（gar - log）、仆骨（?）（go - kog）、突骑施（du - rgyus）等等，还有不少现已难查考的部族名称，如哥拉几伽尔部（ga - ra - byi - ger）、多滥葛（do - le - mga）、枯薛（ku - chu - vur）、阿铁

^① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃文献选》，159—160“题解”。

(hir - tis)、合督葛 (hi - to - gas) 等等。

法律规范类文书在数量上不是很多，现被整理公布的仅有四篇，收入《敦煌古藏文写本选集》中，编号分别为 P.T.1071、P.T.1072、P.T.1073、P.T.1075。按其内容，可分别称为《狩猎伤人赔偿律》(P.T.1072 号内容与 P.T.1077 号完全相同)、《纵犬伤人赔偿律残卷》(P.T.1073)、《盗窃追赔律残卷》(P.T.1075)，主要内容是关于狩猎伤人、纵犬伤人及盗窃所造成的损失方面。详细地按事主的身份、地位、等级加以不同的处罚，各条例是法官们判案时所参照的量刑律例和规范。这几份文书行文律令相杂，既涉及吐蕃时代的刑例，又反映了当时社会等级制度与官僚体制的情况。另外，《狩猎伤人赔偿律》还在其文本中提及和引用吐蕃其他一些相关法律规范，如《对复仇人起诉之处置律例》、《对仇敌之律例》等，由此可推见当时吐蕃社会已有一套较齐全的法律体系。从文书内容看，吐蕃时代对犯罪人所给以的惩罚办法多种多样，如偿命、抄家、罚款、驱逐等等，其中有一种惩处办法较独特，即给见死不救的懦夫挂狐皮以羞辱之。该处罚在汉文史籍中也有记载，《旧唐书·吐蕃传》谓“（吐蕃）重兵死、恶病终……临阵败北者，悬狐尾于其首，表其似狐之怯，稠人广众，必以殉焉，其俗耻之，以为次死”。

史学翻译类之书，在数量上相比佛教经典的藏文翻译著作而言，这方面的译著不多，但仅存的几部价值却很高，现已整理的有三种，即《尚书译文》、《战国策译文》(P.T.1291 号)、《罗摩衍那译文》(I.O.737 号)。

《尚书译文》藏文共 157 行，分四节。据王尧、陈践研究，此手卷是依据当时在敦煌一带流行的《伪古文尚书》的汉文本而译出的，四节内容分别是《泰誓》(中)、《泰誓》(下)、《牧誓》、《武成》。藏译文基本符合原文，有的地方译者略有发挥；在年代上该文本将汉地的甲子纪年法用阴阳五行再配十二生肖纪年法加以对译，颇有特色（参见前面有关章节的介绍）。

《战国策译文》长 96 行，分六节，主要内容为《魏策》，其六节可与下列篇章相对应：

《田需贵于魏王》（《魏策》二）

《华军之战》（《魏策》三）

《秦隗为与国》（《魏策》四）

《王假三年》（《史记·魏世家》十四）

《秦王使人谓安陵君》（《魏策》四）

《魏攻管而不下》（《魏策》四）

译文与原汉文相比，有所发挥，文笔比较自由，并不拘泥于原文字句，译者主要看重对战国故事的叙述，并不为翻译而翻译。这说明当时吐蕃知识界对汉族历史著作了解很深，对文言文的阅读和理解水平都较高。

《罗摩衍那》是古印度大史诗，自公元前 10—前 3 世纪就一直在民间口头流传，大约在公元前 4 或 3 世纪有了文字记录，是为该史诗的早期版本，后几经文人增删，到公元 2 世纪形成定本（约 18745 颂），全书形成过程长达 500—600 年。公元 7 世纪唐玄奘游印度时，也曾听到过长达 12000 颂的罗摩故事。印度人深信《罗摩衍那译文》与另一史诗《摩诃婆罗多》是真正的历史，在当时这两部史诗已是家喻户晓、耳熟能详。敦煌发现的这部《罗摩衍那》应当说是最早的藏文翻译作品。该文本共有五个手卷，分别藏于伦敦与巴黎，伦敦有四卷，编号是 I.O.737A—D，巴黎藏一个手卷，编号是 P.T.983。与印度流行的《罗摩衍那》不同的是，这些藏文手卷乃是一种改写本，原史诗的诗歌体变成西藏独特的说唱体——一种夹叙夹唱、散文与韵文混合的文体。与《吐蕃历史文书》中的《赞普传记》属同一文体类型。据专家推断，该译本还应该有的相应的梵文散文体原本为参考，因为该藏文本叙述的故事比较全面，从罗摩与悉达出世的缘由到罗摩被放逐、悉达被抢、罗摩与魔国的战斗以及猴国王哈努曼襄助罗摩等主要情节都具备，文笔朴实而流畅，叙述故事情节紧凑、简洁自然。

总体看，敦煌吐蕃历史文献种类较多，内容丰富，史料价值很高。同10世纪以后的藏文历史文献相比，这些文献有一个明显的特征就是宗教概念与思想尤其是佛教的一套东西尚没有对历史记述产生什么特别的影响。作为在当时尚属于一门新兴的学问，吐蕃史学显示了一种积极主动的精神与活力，其史学观念中蕴涵着乐观的“人文主义”倾向，这种观念主导了吐蕃史学家在记叙历史时侧重于一般社会生活，对神的关注相对较少。当然，作为官方的史学家，诸如《赞普传记》的作者主要热衷于对君主言行和重大政治事件的记载，对平常百姓的日常生活与行为，自然不会留心。不过，在这些文献中有一些社会经济文书，它们虽然不是史学家专门著述的作品，但作为历史文献却颇能反映一般百姓的日常生活，可以弥补历史著作的不足。

与同时代的汉文历史文献相比，这些藏文写本更有特色，比如它所记载的当时吐蕃历史情况不少是汉文文献所缺乏的，如古代十二小邦及邦王的名称、地理位置、吐蕃赞普巡行各地情况等等，完全可补汉文文献之不足并与汉文文献互相参照，有助于对吐蕃历史的全面了解。

二、敦煌历史文献所具有的史学价值

敦煌吐蕃历史文献尤其是带有史著性质的历史文书，无论对于藏族史学史还是对中国史学史的发展来说都有极其重要的史学价值，这种价值可以从其著述的体裁、所具有的历史意识等方面体现出来。

一般来说史书体裁是我们评析一个民族史学发展水平的重要依据。吐蕃时代一批历史著作就其体裁的特点和意义而言，反映了藏族史学在刚刚形成之际就具有体裁齐备、起点较高的优势。

敦煌吐蕃文献中的《赞普传记》、《大事纪年》、《十二小邦王名和赞普世系表》等从体裁上看属于真正意义上的历史著作。分析这几部作品，我们可以看到它们颇为与众不同：一是这些作品是经过史学家细心编排叙述的，其作者参照了大批王室档案，在经过仔细的查考对比后，以精炼的文笔进行写作。二是在体裁上，显然作者于写作时就十分清楚其著作将要运用的体裁的特点与规范，并将之贯穿始终。如《吐蕃大事纪年》，从头到尾作者都一直遵循着编年体史书的规范进行写作，全文没有多余的字、多余的话。其文风颇似孔子所删削的《春秋》，简明扼要地记录吐蕃军政大事。由此可以推想，当时吐蕃可能已经具有一定的史学体系，并拥有历史编纂学的规范和原则。像《吐蕃大事纪年》这样的史书已能够遵循编年体史书的两大原则，即记叙年代的准确性和连续性；记叙事件的系统性和完整性（参见第一章，三）。而在《赞普传记》中，可以发现它具有纪传体的纪或传的风格，叙事头尾贯彻始终，散而不乱，其所遵循的写作规范十分符合诸如司马迁的《史记》等汉文史书的编纂原则。司马迁在论纪传体史书时，曾总结其写作原则是“网罗天下旧闻，王迹所兴，原始察终，见盛观衰，论考之行事，略推三代，录秦汉，上记轩辕，下至于兹，著十二本纪，既科条矣”。对比《史记》的写法，《赞普传记》显然也具备了司马迁所要求的那些规范，而且在叙述史事时，不刻板、不拘谨，其文法甚至有些像《史记》，叙事状人时语言活泼生动，既尊重历史事实又不乏引人入胜的细节想象，真实的与想象的结合自然，使之读来如文学作品，富含趣味，耐人细思品嚼。与《史记》一样，文学史专家也常将《赞普传记》作为藏族古代文学作品的范文来分析研究。^①

^① 中央民族学院藏族文学史编写组：《藏族文学史》第五章，51—65页，成都，四川民族出版社，1985。

在我国史学发展史上，表这种体裁最早出现在司马迁的《史记》中，其特点是在年代、事件、人物不是十分清楚的情况下，将历史事实通过列表的形式加以反映，此原则就是司马迁所说的“并时异世，年差不明”。在敦煌历史文献中，《十二小邦王名及赞普世系表》在体例上完全符合司马迁的规范。“十二小邦”时代是藏族历史上的原始社会时期，当时吐蕃处于部落联盟阶段（相当于父系氏族公社后期），十二小邦分散各处，邦王与其臣属结成同盟关系，邦与邦之间互相争斗。由于年代久远，没有文字记载，故而十二小邦也仅存其邦名、王名和所在地区名等。在后来，吐蕃史学家将之列表叙记，无疑是十分妥当的。这是藏文历史著作中第一次运用“表”的形式，意义重大，影响深远。在10世纪以后的各类史著中，各种各样的“表”是作者们十分喜爱运用的一种体裁，比如在《贤者喜宴》中作者巴卧·祖拉陈瓦除直接引用与敦煌历史文书中的《十二小邦王名及赞普世系表》几乎完全一样的“表”（此“表”应属吐蕃王室档案中的传世文书，在巴卧·祖拉陈瓦时代还能见到）以外，还有作者自己根据当时能见到的吐蕃王室档案材料而编创的“表”（参见本书第三部分关于《贤者喜宴》的介绍）。说明表这种体裁的使用对《贤者喜宴》时代的史学家而言已经是驾轻就熟的了。

从历史视野方面来说，敦煌历史文书反映了当时吐蕃史学家的眼光与水平。总体而言，这些历史著作有一个共同特点，就是其作者在叙述历史时，既能够贯穿历史发展的主线，又可以充分反映历史事实的复杂背景和各种因素及其作用。比如在《赞普传记》中，对于自止贡赞普到赤松德赞时代的历史，该手卷将其分为16个段落，这种划分从具体行文看是有意为之的，其作者及编者的意图我们大体可以猜测出来，即16个段落表现出作者一是对所叙述历史有意识、有目的地进行分期，二是便于在叙述中来回穿插不同的历史背景和人物，由此将历史从纵的线索和横的面貌方面加以充分的表述，其文字中所展

现的历史感和作者试图把握历史脉络的意识还是比较强烈的。再比如伦敦印度事务部图书馆所藏文书 ch73xv.4、ch851.x.4，法国巴黎国家图书馆藏 P.T.960《于阗教法史》等等文书在勾勒具体历史时，运用当时较为流行的循环论历史观，表明作者试图从总体上概括历史发展的规律，虽然在现在看来这类历史观对历史的把握并不准确，但以当时的历史和文化发展背景论之，这类循环论历史观还是有值得肯定的地方的。

从历史的功用方面说，吐蕃的历史学家已经认识到历史的相应的社会功能，将历史与现实结合，让历史发挥其应具有的作用。

一般史学家认为历史的社会功能起源于原始社会的神话与传说。在没有文字的原始社会，人们通过讲述祖先流传下来的神话故事来教育后代，神话在那个时代乃是一种包罗万象的集体记忆或“集体意识”，大凡部落、氏族、家族的禁忌、规矩、伦理道德，自祖先传流下来的生产经验、生活经验都包容于神话故事之中，讲述神话并不仅仅是消遣或娱乐，而是教育后代、规范社会行为的办法和重要手段。神话在很长的历史时期内还被当作记载祖先事迹的可信历史，讲述神话就是讲述历史，史学家将之称为“口碑史”。从世界范围来看，几乎所有地区、所有的民族都有代代流传下来的神话故事，都曾经拥有根深蒂固的“口碑史”传统（讲史传统）。到了文明时代，这种讲史传统在许多民族那里得以继续发扬，所讲内容也予以丰富和变化，逐渐以文字记叙重大事件、人物等，并在故事主题上以人事代替神事，这样，“以记载人事为主”的历史就渐渐取代神话，神话的一些社会功能也渐渐转移到历史身上。历史在文明时代也逐渐形成一门学科，人们为它又制定一些原则、规范，让它在社会生活中发挥更大的作用。就古代吐蕃史而言，吐蕃统治者无疑是极其重视历史的，他们已经意识到历史具有载事、表功、教化的功能，因而任命管史记事的专职官员，将王朝大事系统、长期地加以记叙、总结，以作为夸耀于

后世的资本、规范子孙的教条。所以如《赞普传记》这样的著作一方面不惜笔墨，着力渲染历史上的著名人物如南木论赞、松赞干布、赤松德赞等等的功业、事迹，以表现赞普的神圣、崇高、伟大；另一方面，又特别强调赞普所遵循的历史惯例（如赞普与各地各大贵族家族的盟约关系），以历史上的做法和惯例（包括各种习惯法规、律例、社会规范等等）来提醒或警示后人。历史在吐蕃王朝史学家眼里具有重要的社会功能，历史可以教导后人，历史可以彪炳千古。因为在未来类似历史上曾经发生过的事情可能还会出现，类似的前因导致类似的后果，所以重大的、著名的历史事件有牢牢记住的价值，它是后人预先判断将要发生事情的一个借鉴与参考。同时，了解这些已经发生的历史，无疑就是一笔知识财富，可以增强一个人的智慧与判断能力。在吐蕃时代，显然诸如“历史是一面镜子”、“读史使人明智”这类观念应该说已经存在至于吐蕃知识阶层了解历史、熟知历史的程度恐怕已大大出乎我们的意料。

三、敦煌历史文献所具有的文献学价值

历史学自其诞生之日起就离不开它的两个姊妹学科，一是档案学，一是文献学。在吐蕃时代，官方对于档案文献相当重视，这可以从那个时期遗留下来的各类文献看得出来。专门负责这些档案的官员也有一套管理档案的办法和整理文献的操作规范。比如敦煌历史文献的保存、整理以及最后封闭于藏经洞达千年之久，其中是否包含吐蕃时代的档案管理和文献整理的信息和观念？这应该引起我们的注意。

据斯坦因、伯希和以及其他到敦煌盗窃这批文物的外国冒险家的说法，敦煌藏经洞在开启后，各类文书纸卷包括不同文字及图画的、纸质的、绢质的都基本是被混杂捆绑、堆放在一起的。因此，学者们推测，这批文献应该是为躲避战乱而临时

将一个档案库或图书馆搬到这里。^①那么在此之前，那个原先的档案库应该有专人负责整理和保管，这就是为什么许多纸本文献（藏文、汉文、于阗文等）都可以发现曾被人反复粘贴过的原因。比如《十二小邦王名表》、《赞普传记》、《大事纪年》原来是一个粘接长达4.34米的完整卷子，其中P.T.1286号文书据在巴黎图书馆工作的A·斯巴尼安女士所说，“是一件宽25cm，长92cm的长卷，它本身又由三件残卷对接而成。第一件残卷（1286、1和2）本身开始处就有剪接的痕迹，其上部是另一个卷子的几毫米长的残留部分”。斯巴尼安女士认为这份卷子系组合而成，“下面的三段，即其第二节第6~29行，第三节第30~41行，第四节第42~69行前面各自都附有一个段落起始符号，前两段的后面有剪贴的痕迹，在行末又附有两条长竖线。第1286号写本第三件残卷中的第四节已经不太完整了。……所以很难确定这四部分是否是同一人所抄写的。但后面三部分都是以精心书写的蝇头小字开始，然后越写越潦草，到了末尾字体就变得很大。因此，这三部分即使是由同一人所抄写的，那也不是一气呵成的，而是断断续续抄成，最后由辑录者、抄录者或其他什么人重新组合起来的”。^②

根据这一现象，这位藏学家与最早整理这份文书的巴科达成一致的意见，即这些手卷有可能是在逻辑上和年代上并不一致的互相独立的文书片段拼接起来的。巴科、图散甚至在他们关于这份文书的译注中也采取单独成立的做法，把各段落视为互不相关的完整体。

类似于P.T.1286号、P.T.1287号写卷也是由16个段落构成，斯巴尼安认为这16段是由独立的五片纸组成，分别写好后粘贴起来的，即：

^① 藤枝晃：《敦煌写本综述》，载《东方学报》1960年第9卷。

^② [法] 麦克唐纳夫人（斯巴尼安）著、耿昇译：《敦煌吐蕃历史文书考释》，41—42页，青海人民出版社，1991。

- 1) 1—62 行（第一段）
- 2) 63—314 行（第二段至第六段）
- 3) 315—327 行（第七段）
- 4) 328—397 行（第八段至第十段）
- 5) 398—536 行（第十至十六段）

显然，敦煌吐蕃历史文书经过了多次整理，也就是说，它最后的成型极有可能是经过档案保管人员之手的加工。这个推论如果成立，我们就可以发现当时在档案和文献编纂上是有一些原则和方法的：

首先，敦煌虽然地处祖国的西部，但由于受中原文化的长期影响，其档案学和历史文献学较为发达，对文献的保存和管理相当重视，即使是吐蕃占领时期也是如此。敦煌文献所具有的繁多的种类就很可能说明这个问题，因为这些文献年代跨度相当大，据考析既有魏晋时期的，也有五代至北宋初年（11世纪20—30年代）的东西，前后经历了580年左右。^①如果敦煌人不重视档案与文献，很难想象它们会被长期保存，并且在危难之际被封存隐藏。

无疑，各种各样的文书尤其是社会经济类文书的保存，反映了当时的档案库在收集资料方面的原则，即“世有史官，以司典籍”，档案库是史官管理文书典籍著作的地方，^②举凡有字之书、帖、卷、册均可收入，以备一时之需。所以在敦煌各

^① 姜亮夫：《敦煌学概论》，39页，北京，中华书局，1985。

^② 关于藏经洞纸本手卷的来源问题，国外一些藏学家认为是一个或几个寺院的图书室或档案库。此说有些牵强，因为这些纸卷内容太过复杂，比如私人信件、法律诉讼状、卖身契约、财产账本等等，寺院没有必要收藏，而且在成堆汉文文献中还有众多的藏文、于阗文、回纥文等等西部民族的文字写卷，内容也五花八门。因此我们推断，此藏经洞文献既有寺院档案库里的东西（大多为经卷及寺院账册），又有当时地方政府档案库的东西（大量的社会经济类文书就应出自这类档案库）。

类写本纸卷中，宗教经卷（有佛教的、苯教的、牟尼教的）、祈祷文、历史著作、占卜辞、箴言语录、法律诉状、卖身契、私人书信等等文献应有尽有。其中有的是洋洋万言的书册长卷，有的则仅是一些小纸片；有的装订精美，有的只是散乱包扎在一起。不管是什么样的东西，只要有文字的纸张（或图画），都被视为档案而保存下来。

其次，在敦煌汉文、藏文写本及其他文字的写本中，我们所能见到的具有档案学性质的编订工作，最常见的有以下几种：

1) 汉式以单页首尾粘接的长卷，常以一木棍作滚轴而包卷起来。

2) 汉式折叠的长卷。

3) 印度式贝叶装订法，即将长方形单页中间打孔（一个或两个孔），用线穿订，洞眼周围涂成黄、黑、红色。^①

4) 汉式蝴蝶装订法，即将双面写的纸本沿右边缘用线绳装订，类似线装书。

5) 印度及西域式的包扎法，即将纸本不做细致的装订，仅仅把单页纸张归拢在一起，用普通或价值较高的丝绸或布帛等包扎起来，主要对被认为是保存价值高的文本进行这种方式的包扎，此种方式还便于使用和增添新的内容。

6) 印度式“梵夹本”，即将文书以线装订好后，为便于长期保存和使用，又于其底其面装上木版封套，再用丝绸或布帛包裹，这是对档案、文件、书籍的最高档的一种编订与装帧手段。^②

这些种类分别来自不同的地区，具有不同的文化背景，他

^① 《敦煌古文献选集》，I页，导言，汉译文载王尧、陈践：《敦煌吐蕃文献选》，201—209页，成都，四川民族出版社，1983。

^② 林家平、宁强、罗华庆：《中国敦煌学史》，552、553页，北京，北京语言学院出版社，1998。

们对于敦煌的文献学与档案学肯定具有一定的影响，从上面几种文书的编订方法看，不同类型的书籍装订和保管都有一定的讲究。印度式的“梵夹本”是当时人们认为的最好的保存书籍的方法，这种方法在中国的流行开始于敦煌，后来在西藏盛行。

第三，一些文书被档案管理人员编目的事实可以证明吐蕃历史文书存在着较全面的档案学与历史文献学的操作方式。据敦煌学家研究，敦煌文书中有一批纸卷写本曾经被人编过号目，比如斯坦因本 328 号汉文写本《伍子胥变文》背面有“金孜列国传”字样，斯本 1258 号背面有“今文文维摩诘经卷下”字样，斯本 1257 号、1246 号、1279 号等背面也有类似字样。有人十分肯定地判断“金孜”、“今文文”并非文字，“而是记数符号，这在许多卷子背面的题名上都有”。^① 这些经卷写本在当时已被人做过整理，这就意味着档案编纂及文献学的校勘审验工作都被抄写人忠实地执行着。而事实也是如此，在唐代，敦煌有不少学问颇为高深的写经人，他们在抄写经文时，常常还进行一些属于文献学的版本考释工作。比如，北京藏阳字 21 号《佛说普贤菩萨证明经》，在每一卷开头十几行都有一段说明考证的文字，用以说明这部经的流传情况，其中此经从什么地方来，到中国怎样被翻译，现所抄经又依据什么译本而抄，写得相当详细。此外，敦煌写本有许多是经过细致校勘的，姜亮夫先生在长期整理敦煌文献时对此颇有体会，他认为当时的人在校勘写本时有着严格的操作方法，比如掉字时的勾勒法、漏行时的截补法以及校对注释说明等。^② 藏文写本中的校勘也严格遵行这类方法。比如 P.T.1287 号文书第 170—171 行之间、398 行上端等都使用了截补方法。敦煌藏文文书在校

^① 郭在贻、张涌泉、黄微：《敦煌变文集校议》，1 页，长沙，岳麓书社，1990。

^② 姜亮夫：《敦煌学概论》，43、99 页，北京，中华书局，1985。

对上有一校二校甚至三校，并签上抄写者、校对者的名字。^①

我们知道，在历史文献学中，版本、校勘乃是最主要的内容，敦煌历史文献在被封存前已经存在着版本与校勘的工作，这无疑表明当时的历史文献学的操作规范是被普遍遵循着的。藏文在吐蕃占领敦煌后很长时间内作为与汉文同时流行的文字，其写本、手卷无疑也遵循着同样的历史文献学的规范。

因此，敦煌藏文历史文献对史学的意义不仅在于它所具有的一般史料价值，而且还包含着它所具有的档案学的和历史文献学的价值。

史学的发展，必须要仰赖一个良好的学术环境，吐蕃时代的藏族史学无疑具备了这样的条件，因此在它的初期就呈现出一个较为健康的发展态势。

^① 黄文焕：《河西吐蕃文书简述》，载《文物》，1978（12）。

第三章 吐蕃时代的金石碑铭及木牍文书所具有的史学内涵

一、吐蕃时代的碑铭种类及其史学价值

吐蕃时代的金石碑铭保存到今天的已经不太多了，现被拓印、抄写及被人研究的主要集中在如下 14 件上：

1. 唐蕃会盟碑（823 年，现在拉萨大昭寺）。
2. 恩兰·达扎路恭纪功碑（763 年，现在拉萨布达拉宫广场）。
3. 第穆摩崖刻石（798—815 年间，现在林芝县米瑞乡）。
4. 谐拉康石碑（甲）（798—815 年间，林芝墨竹工卡县止贡乡）。
5. 谐拉康石碑（乙）（812 年，现在林芝墨竹工卡县止贡乡）。
6. 谐拉康刻石（798—815 年间，现在林芝墨竹工卡县止贡乡）。
7. 赤德松赞墓碑（815—836 年间，现在山南琼结县）。
8. 噶迥寺建寺碑（798—815 年间，现在拉萨若玛岗）。
9. 桑耶寺兴佛证盟碑（779 年后，现在扎囊县桑耶寺）。
10. 楚布江浦寺建寺碑（815—836 年间，堆龙德庆县楚布寺）。

11. 桑耶寺钟铭（779年以后，现在扎囊县桑耶寺）。
12. 昌珠寺钟铭（798—815年间，现在乃东县昌珠寺）。
13. 叶尔巴寺钟铭（779年以后，在达孜县叶尔巴寺）。
14. 昌都丹玛摩崖刻石（804年，在昌都察雅县香堆区丹玛山）。

以上14件碑铭就其内容来说，可以分为如下几类：

a) 会盟；b) 授盟；c) 证盟；d) 纪念；e) 祭献。

会盟类碑铭，主要为唐蕃之间议盟、划界、休战、和议之誓文，其代表性的碑文为《唐蕃会盟碑》(gtsug - lag - khang - mdun - gyi - rdo - rings)，该碑立于唐穆宗长庆三年（823年），碑高4.78米，宽0.95米，厚0.50米，上有碑帽，四面勒文，正面碑文为汉藏两体对照，左半边是藏文，横书，77行，有头字（楷书）体，右半边为汉文，直书，6列，正楷，现存464字。藏汉文文意相同，属同一盟约的两种文本。左右侧面主要以藏汉两体对照，刻勒了参加会盟双方的官员名字、位次。背面为纯藏文文辞，横书，78行。^①盟文内容正面主要就唐蕃长庆元年于长安会盟立誓、合和友好之事进行文字性的表述，目的是使“舅甥二主商议社稷如一结立大和盟约永无沦替，神人俱以证知，世世代代使其称赞，是以盟文节目题之于碑也”。背面内容不仅就唐蕃结盟之事继续加以表纪，而且还回顾了吐蕃自第一代赞普创业之历程以及唐蕃友好交往的历史。文末记录从会盟至树此碑之经过、时间。据统计，在整个吐蕃王朝时期，唐蕃间交往频繁，自705年—821年间，唐使入藏66次，吐蕃使者入唐125次，平均唐代各年间都有吐蕃使者往来，其间还有8次重大的会盟，每次均有勒石树碑立柱之举，只不过现今盟约实物所存者，只有这通立于大昭寺前的“唐蕃会盟碑”了。

^① 王尧、陈践：《吐蕃金石录》文物出版社，39—40页“解题”，1982。

授盟类或昭盟类碑铭，主要有《恩兰·达扎路恭纪功碑》，《第穆摩崖刻石》、《谐拉康碑（甲）》、《谐拉康碑（乙）》、《楚布江浦寺建寺碑》等。此类碑铭主要是赞普为使其臣属对自己忠诚无二，特沿用古老的盟誓制度，授昭勒石，双方结盟起誓，承诺彼此的权利与应尽的义务。誓词中臣属一方要表示永远效忠赞普，在赞普一方则要对臣属的功业加以肯定和赞扬，并立盟约表示对臣属的永远的支持与保护。《新唐书·吐蕃传》对此类盟约记录曰：“赞普与其臣一岁一小盟，用羊、犬、猴为牲，三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、鬘为牲。”《敦煌吐蕃历史文书》之《大事纪年》、《赞普传记》也多次记载赞普与臣属会盟情况及一些盟辞，可与这些碑铭相互印证，可见当时盟誓是为吐蕃一种重要的政治制度。

《恩兰·达扎路恭纪功碑》立于布达拉山对面（现布达拉宫广场），方柱形，俗称“外碑”（zhol - rdo - rings - phyi - ma），三面有文字，保存较好。正面藏文 68 行，左面藏文 16 行，背面藏文 74 行。正面碑文的主要内容是赞普赤松德赞为表彰达扎路恭的功业而昭示全藏人民，许诺给予达扎路恭及其后代、家族相应的地位与特权。左面碑文重点记录达扎路恭的官位名称及在朝政中的地位。背面碑文则记录达扎路恭所拥有的主要功绩。

《第穆摩崖刻石》是赤德松赞时期的摩崖石刻，所在地方原名第穆萨，现为林芝县米瑞区广久乡辖区。石刻文字横排书写，共 21 列。内容是赤德松赞即位后应工布小王的后代与家臣请求而颁诏刻石，以表记工布小王与赞普家族的同源关系以及赞普对神发誓，特别认可有关工布王的特权等事，还有赞普对工布小王许下的新的诺言。

《谐拉康石碑（甲）》，为赤德松赞所立，因坐落于乌如上部之谐拉康而得名。该石碑碑文横排刻写，共 62 行，保存比较完整。从全文内容看，基本是赞普的诺言，主要是赤德松赞为表彰当时著名的僧相（蕃阐布或蕃千波）娘·定埃增为吐蕃

及赞普建立的功绩，给予其本人及其家族相应的特权与地位。

《谐拉康石碑（乙）》仍是赤德松赞颁给娘·定埃增的盟书誓文，同样立于谐拉康院内，藏文正书，49行。据王尧1979年所见，此碑不知何时断裂为三段，存寺院北墙下，文字尚保存完整，内容意思与甲碑大体相同。文中明确标出此碑树立的时间为龙年，据考证是812年。

《楚布江浦寺建寺碑》为赞普可黎可足（赤祖德赞）颁赐给尚蔡邦·达桑聂多及其家族的授盟碑，原存江浦寺，后移堆龙之楚布寺，现又移回原寺址。碑刻藏文68列，内容是蔡邦·达桑聂多在上部江浦地区修建寺院，赞普授盟，批准当地农田、奴隶、牧场及各类财富均为该寺之供养，政府并免除赋税徭役。赞普在盟文中还表示，假如蔡邦·达桑聂多子嗣断绝，该地仍不收回，永为寺院之供养。赞普还给蔡邦家族大盟誓文两篇，准其永久保存。

证盟类碑铭，主要有《噶迺寺建寺证盟碑》、《桑耶寺兴佛证盟碑》等，此类碑主要是赞普为寺院所专立，目的是向众人显示兴佛之决心和对佛教保护的决策。与授盟类石碑不同的是证盟类石碑是在赞普、小邦诸王、尚论臣工等名义上表示支持的情况下树立的，这些支持者均要亲自起誓加盟，共护佛法永久。

《噶迺寺建寺证盟碑》是赤德松赞树立的石碑。史载赤德松赞在佛教徒支持下继承王位，因此他上台不久就建噶迺多吉英寺，召集邦王臣属会盟起誓，树立证盟碑。此碑现存拉萨河对岸之若玛岗，碑文藏文有57行，文字现比较清晰。碑文一开始即回顾自松赞干布起历代赞普对佛教的崇信情况，之后列文表述赞普及诸郡王臣属对佛教的坚决保护的态度和决心，最后说明参与盟誓的诸人名氏族等详细情况的文字已经被专门收藏，是为此碑之佐证材料。

《桑耶寺兴佛证盟碑》现完好保存于桑耶寺大殿正面墙下，碑帽、碑座俱全，碑上镌刻正字21列，字体苍劲有力。碑文

内容文字简洁，主要叙述赤松德赞父子及诸小邦王子、诸臣属起誓发愿，世世代代供奉佛法及桑耶寺所具资具，文末还说明此次证盟之详细文书正本已存于秘处之情况。

纪念类碑刻主要有《谐拉康刻石》、《赤德松赞墓碑》。其中后者立于该赞普去世后，该碑现在山南藏王墓群所在地，赤德松赞墓前，无碑座，下半部埋于地下，碑文在地面部分有47行，字迹因年久而湮漫不清，原有方形挑檐状碑帽。据王尧先生说，1975年碑顶石帽已坠。^①碑文内容大致是赞颂天神之子赤德松赞一生的丰功伟业。^②

《谐拉康刻石》，时间较《谐拉康石碑》（甲、乙）而早，此石在谐拉康右侧山后一岩石上，正文12行，字迹模糊难辨，文字大意是记叙赞普历代传承情况。文中提到的“曲”、“其”二代，“达尼”三代，“泽”三代，“秋波”三代，“金保”三代等所谓的“圣种”传承分化现在难以稽考，推测此碑主要纪念历史的某个事件或家族世系情况。

《丹玛摩崖刻石》位于昌都地区察雅县香堆区仁达乡丹玛山，既有佛像又有铭文。刻石的时间，从碑文记载来看，为猴年夏天，恰白·次旦平措认为应为公元804年，碑文记载修造此摩崖佛像缘由及赞助官员名氏身份，此外还刻下了主持修造的人名与刻工人姓名（包括两名汉族工匠）。该摩崖还有附刻的汉人姓名及似为表达愿望的几十个汉字。^③

祭献类铭文主要包括那些出于宗教因素在寺院还愿、供养之物上的铭刻，这方面代表性的主要是《桑耶寺钟铭》、《昌珠

① 王尧、陈践：《吐蕃金石录》，39—40页“解题”，北京，文物出版社，1982。

② 此碑文的不同摹本现有一些出入，如杜齐：《吐蕃陵墓考》中的录文与据称是根据18世纪的噶脱寺僧人仁增才旺诺布的摹本，但与王尧的抄本颇有出入，不尽相同。

③ 恰白·次旦平措：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》1988（1）。

寺钟铭》、《叶尔巴寺钟铭》等。这几类钟铭都比较短，全是赞普王妃的供养物献辞，其中昌珠寺钟铭还提到该钟由汉僧监铸，颇引人注意。桑耶寺钟也可能由汉僧或汉族工匠制造，因为其铭文中的“钟”字是借用了汉音 cong，并且有不应该有的正字法错误与标点错误。如果是藏僧监制，就不会出现这种情况。

吐蕃时代的石刻金铭的史学价值很高，仅就各碑铭行文来看，在书面用语、人物称谓、历史纪年方法等方面都有一定的规范，显然出自专门为赞普撰文记事的史职人员之手，从中我们可以寻找出当时的史学观念、纪年法、历史编纂学手段等方面的情况。

下面我们不妨通过几个例子来说明。

比如《唐蕃会盟碑》，在其背面藏文的具体行文中，我们可以发现撰写此文的作者十分精通吐蕃与唐朝的历史，在叙述此次会盟盛况时，首先回顾了过去，用精练的语言对吐蕃历史及唐朝与吐蕃的关系进行概括，文句间透露出一种自信的历史观：“圣神赞普鹄提悉补野自天地浑成，入主人间，为大蕃之首领。于雪山高耸之中央，大河奔流之源头，高国洁地，以天神而为人主，伟烈丰功，建万世不拔之基业焉。”作者还引用古老的“四天子理论”来论证吐蕃地处大地中心，赞普由此可以被称为威德无比的世界中心之王，可与大地四方之王相抗衡并使之顺从。在论及大唐建国史时，作者以准确而宏观的笔调将唐蕃关系加以渲染，其对历史年代的把握准确、专业：“初，唐以李氏得国，当其创立大唐之二十三年，王统方一传，圣神赞普弃宗弄赞与唐太宗文武圣皇帝和叶社稷如一，于贞观之岁，迎娶文成公主至赞普牙帐，此后，圣神赞普弃隶缩赞与唐主三郎开元圣文神武皇帝重协社稷如一，更续姻好。景龙之岁，复迎娶金成公主降嫁赞普之衙，成此舅甥之喜庆矣。”后面的大段文字又对唐蕃时战时和的关系以及几次重大历史事件讲得十分清楚，对于赤德松赞时期唐朝历经三代皇帝的情况

(在 798 ~ 815 年间, 唐朝经德宗、顺宗、宪宗三代) 也颇为熟悉。盟文最后还将此次会盟时间用了很专业的年号纪年法及吐蕃通行的五行阴阳配十二生肖纪年法, 可见当时吐蕃历史年代学之水准。

位于工布地区的《第穆摩崖刻石》铭文也具有宏观把握历史的风格, 该文作者在说明赤松德赞与赤德松赞二代赞普诏赐工布噶波小王之盟誓文约时, 从一种高屋建瓴的角度概述天神的后代鹄提悉补野赞普家族与工布王系的历史渊源关系, 同时, 该铭文还有一种独特的历史年代学的划分方法, 即将吐蕃第一代赞普聂赤以降直至赤松德赞的时期视为“人神未分的时代”, 这个时代被描述的十分美好, 完全是一个理想的时代。在其之后的阶段则是“内府官员”横行霸道的“收税与科赋的时代”。关于《第穆摩崖刻石》的历史年代学分期, 在这里不妨多说几句, 因为在敦煌吐蕃历史文献中, 类似这种分期我们多将之列入“历史循环论”的范畴, 有关“历史循环论”的定义和相关评析在本部分第一章和第二章已用了不少文字笔墨, 我们可以同前面所提及的藏于英国印度事务部图书馆, 编号为 S.733、S.734、S.370 (5) 号文书进行对比。在这些文书残卷中也有类似的历史分期法以及所用的术语, 如 S.733 号中对历史阶段的划分所用的名称就基本与《第穆摩崖刻石》相同, 该文书把最美好的时代叫做“神在人世的阶段”(即是神人未分的阶段), 最差的时代叫做“欠债与捐税的时代”, S.370 (5) 号文书还与《第穆摩崖刻石》一样, 确切指明所谓最差的时代就是在赤松德赞去世的时期。S.370 (5) 号文书的标题是《自天而降的达磨》, 这是一份佛教文献, 其所记载的内容涉及部分吐蕃历史, 开篇即声称: “人类之主, 天神之子, 杰出的统治者松赞(曾)神妙地表示他和赤松德赞将给西藏大地上所有众生带来智慧。”因而在他们的统治下, “西藏大地国泰民安, 五谷丰登, 痲疫休生, 人们完美的品质和端正的行为增多”, “无人进行盗窃和抢劫, 无人再干撒谎、私通之类的荒唐事,

诚实与优良的品质日见增长”，是为一个理想的时代。但是，当“父王（赤松德赞）去世时，因其幼子年幼，这种良好的宗教和古老的知识实际上式微了”。^①作为一种古老的思想，循环论之所以在当时被提起，而且没有招致赤德松赞的反感，有其特别的历史原因。因为赤松德赞去世后，即赞普之位的乃是赤德松赞的哥哥牟尼赞普，这位国王在历史上所做的最著名的事情就是“三均财富”，这一政治性的决策也许对老百姓有利，但对于王公贵族及广有财富者却无疑是厄运当头，再加上当时牟尼赞普在“均平财富”的过程中进行大规模的征税，因此其诏令一公布即招致吐蕃上下的反对。他本人仅在位三年就被谋杀，他死亡后，他的行为所留下的政治阴影一直延续多年，被人反复提起，他统治的三年成为当时人们眼中最无次序的时代，即便是吐蕃的历史学家也认为那是一个较为糟糕的历史时期。《第穆摩崖刻石》以及相关的敦煌吐蕃历史文献为我们昭示了一个颇为有趣的研究课题，即吐蕃的历史学家在评述历史时，可能带有相对独立的、不受权力因素制约的精神，这与汉族史学传统中所谓“秉笔直书”的思想有一脉相承的关系。

吐蕃金石文献的史料价值也相当高，可补藏汉史料的不足。比如后世一些史籍有的记载止贡赞普有三个儿子，有的记载为两个；有的认为长子为夏墀，次子为聂墀。根据《第穆摩崖刻石》，可知止贡后代的情况。又如赤祖德赞 63 岁时突然去世，一些藏文史料对之语焉不详，但根据《恩兰·达扎路恭记功碑》，可知赤祖德赞是被末·东则布与朗·迈色二人害死。再如，吐蕃时期从中央到地方有一整套职官制度，汉文史料记载了一部分，但远远不够全面，吐蕃金石文献正好可弥补汉文史料之不足，《唐蕃会盟碑》、《谐拉康石碑》及《恩兰·达扎路恭

^① 参见 Leslie S. Kawamura and Keith Scott: *Buddhist Thought and Asian Civilization*, California, 1977, PP219 - 229. 汉译文见《甘肃民族研究》1997 (1), 黎吉生《敦煌吐蕃文残卷“自天而降的达磨”》(杨富学等译)。

记功碑》在官员职衔上记载颇为明确，如果再参照敦煌历史资料，完全可以勾勒出吐蕃职官制度从上到下的大致情况，国内的一些藏学家已对此作了很好的研究。^①

二、吐蕃时代简牍文书的史料价值

简牍是中国上古历史时期汉族发明的一种书写材料，在唐代，吐蕃人也使用。吐蕃时期传流下来的简牍（藏文称 khram shing - gi - byang - bu）几乎全部来自考古发掘，因此在传统藏文历史著作中是难以见其芳踪的。吐蕃简牍最早由 A·斯坦因在新疆探险时于米兰故城遗址（位于罗布泊南部）与于阗北部的穆斯塔克遗址中发现，当时斯坦因获得简牍 398 支，后被影录出版。^②1916 年，俄国的马洛夫从新疆也获得 6 支简牍，并公布于世。1959 年至 1974 年，我国新疆维吾尔自治区博物馆组织工作组到若羌县米兰故城进行三次考古及文物普查工作，共出土藏文简牍 225 支（包括一批占卜羊骨），其中较完整的简牍先后在《文物》、《新疆出土文物》、《吐蕃简牍综录》等刊物及书籍上公布。现在，经过整理公布的有四百多支。据研究，这些木牍有以下几个特点：

其一，木牍右端有木槽，用来捆扎和加盖封泥。

其二，由于当时纸张缺乏，一些用于书信的木牍往往反复削刮使用，每削刮一次就在边缘刻上一个记号。

其三，许多木牍右端都有一个小圆洞，可以用绳子将单片

^① 参见陈庆英：《试论赞普王权和吐蕃官制》，载《西藏民族学院学报》1982（4）；陈楠：《吐蕃职官制度考论》，《中国藏学》，1989（1）；熊文彬：《〈两唐书·吐蕃传〉吐蕃制度补证》，载《中国藏学》，1989（3）。

^② 载于斯坦因的两部著作中，即：Serindia, Detailed Report of Exploration in Central Asia and Western Most China. London, 1921, pp.1475 ~ 1502. Innermost Asia Detailed Report of Explortions in Central Asia, Kansu and Eastern Iran, pp.1011 ~ 1117.

木牍串联起来，这就是所谓“纬编”。^①

以上这几个特点可以说明木牍的性质和使用情况，比如有些木牍右端的木槽是用来捆扎和加盖封泥的，王尧、陈践认为这种木牍是传递的书信，同时，一些封存入档的文书也带有此类封泥。多数木牍可以串编成册，表明当时木牍文书不受其形制的限制，可以根据需要，编成长短不同的文书。就木牍文书的内容看，有不少属于官方的诏令和信件，还有不少的木牍是账册、人名簿、地亩登录本等等，这些木牍完全可与《敦煌本吐蕃历史文书》的记载相互印证，这些木牍或可说就是《大事纪年》中所谓的红册、清册等。

值得注意的是，现所公布的新疆木牍中有几条木牍专门刻写出其文本类属名称，这种名称相当特别，叫“神幻宝镜”（灵异宝鉴）或“宝镜”（vprul - gi - mye - long 或 mye - long）。王尧、陈践注解为：“《灵异宝鉴》：指木简本身，是这类备忘性质文件的又一名称，因为作为记事的备忘册，清楚如镜，一览便知。”^② 考虑到出现这种专门术语的木牍的具体行文，王、陈二位先生的解释是颇有道理的。但如果我们从汉藏民族传统文献学和词源学的角度对之加以深究，则会发现这种以“宝镜”一类词汇来称谓某一类文书的做法又是颇不寻常。

据最新的一份敦煌文献学的研究成果，^③ 我们发现在敦煌汉文遗书中，有一批以“镜字缀尾”（即名称中带“镜”字者）的写卷，如《沙州城土镜》（P.2691 背）、唐杜友晋《书仪镜》（S.0329 + S.0361）、杜友晋《新定书仪镜》（P.2616 背、P.3637、P3688 等 10 个写本）、《寿昌县地竟（镜）》、《西天路竟（镜）》（S.0383）、《大乘稻芊经随听手镜记》（S.1080 等 23

① 王尧、陈践：《吐蕃简牍综录》，5页，文物出版社，1986。

② 《吐蕃简牍综录》，第36页。有关自称“宝镜”的木牍王尧、陈践编号为第49号、50号，原为斯坦因所掘木牍。

③ 李并成：《“镜”类文献识略》，载《敦煌研究》，1999（1）。

个写本)等等。据李并成先生研究,认为在汉文文献中,“镜”类著作在十六国时的西秦已大致定型,往后一直延续到清代及民国时期。以“镜”命名的写本、书籍的内容很杂,天文、地理、五行、诸子百家、政书类书、史籍传记、杂史故事、诗词曲谱等等应有尽有,涵盖了经、史、子、集四大部著作。“镜”类著作是以“镜”字假为概观、一览、察鉴、通鉴、指南之义,具有简明扼要、大处着墨、文省意赅、主旨鲜明、鉴古知今、简便实用等特点。作者在分析敦煌汉文遗书中的“镜”类著作时,还发现此类著作当是相对另外的全本而作的简本或节本,比如《沙州城土镜》即属此类。李并成的研究对于我们全面认识古代文献学很重要。同样,对于我们分析西域和敦煌吐蕃历史文献也颇具借鉴意义。史料记载吐蕃自唐龙朔二年(662年)就占有安西四镇,直到咸通七年(866年),整个西域在一百多年时间里一直为其所控制,这期间吐蕃又占领沙、瓜诸州约67年(自建中二年到大中二年,公元781—848年),在这么长的时间里,汉藏间文化交流当是必然的,所以在西域米兰故城中发现的类似汉族“镜”类文献的藏文本牒,当与汉文化影响有关。而且,在藏族传统史学著作中,也有不少以“宝镜”命名者。13世纪以后的著作如索南坚赞《王统世系明鉴》、班觉桑布《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》、桑结嘉措《格鲁教史黄琉璃镜》、善慧法日《宗教流派晶镜史》,还有《唐东杰布镜史》、《大昭寺志镜鉴》、《卫藏道场胜迹志鉴》等等,书名中均有“镜”字。这些藏文“镜”字类著作,经比较查对,有一点令人惊奇,即藏文“镜”类著作多数都自称是“撮要本”、“简要本”,^①以示同其他书的区别。一些不以

^① 如《汉藏史集》的作者自称将《佛陀降世记》、《松赞干布遗教》、《大臣遗教》、《拔协》、《红史》及各种王统记等个人著述文集收集起来后,将其要义编写成册。《宗教流派晶镜史》、《卫藏道场胜迹志鉴》的作者也自称是“举要宣说”或“简要文本”。

“镜”命名的著作如《红史》、《贤者喜宴》、《萨迦世系史》、《如意宝树史》等都没有这种说法。这种情况与汉文文献类似。看来，汉藏民族在古代的文化交流中，有关文献分类与编撰的相关理论方面曾经有过远远超出我们所了解的深入而系统的沟通与联系，尽管我们现在已不大清楚古代有关以文献命名来分类的知识在唐代及以后的历史时期内于汉藏两族的一些文人墨客中是如何不断地被继承下来，但是，在新疆吐蕃简牍中发现的以“宝镜”命名的文书，我们不能简单地将之与其他文书视为一类，而要从广泛的角度来对之研究与分析。

木牍文书作为档案与《敦煌吐蕃历史文书》中记载的“红册”、“清册”有关系。“红册”在 P. T. 1288 号文书中可以说就是一类户口名册，因为从该文书多次出现的诸如“依红册征集兵丁”、“清查后备之名册”、“统计查对禁军之红册木牍”等等文字看，“红册”显然与户籍名册有关。另外，从该文书的记载来看，红册的书写材料多是木制的简牍，并且这种简牍与新疆发现的用于寄送书信的木牍不同，在经过盟誓会议的统计查对后，就不能随便变更了（书信用木牍则可以多次削刮使用），成为重要的档案。

根据一些材料看，在吐蕃王朝存在一定的公文书写规范和档案管理原则，一些比较重要的文书，尤其是需要传告地方的诏令多书写于木牍上，这是因为木牍文书便于保存，比纸张更具有耐水性、耐损性、防虫性。再就是唐朝时造纸术刚传入吐蕃，吐蕃本土可能还不会生产制造纸张，需从汉地输入，因此纸是一种稀缺的物品，不能广泛使用。

据《贤者喜宴》的一些记载看，吐蕃木牍档案直到巴卧·祖拉陈瓦那个时代仍有存留。《贤者喜宴》在涉及吐蕃法律时，就曾经参考过《九类木牍法》（byang - bu - cha - dgu - bjos）这

样的木牍文书。^①所谓九类木牍，即为上呈文牍：强赛、蛇头、黑焰、添强、锥嘴，总称为“告状五签牍”；判决书有：桑雅、盖擦、咯玛三种，被视为“法律三简牍”；再加上“一般处罚签”，共计九种。^②《九类木牍法》据说是赤松德赞时期由大臣桂·赤桑雅拉制定的。在《贤者喜宴》时代，这类木牍仍可使用，足见其在吐蕃人心目中的影响力。木牍的产生都与议事会盟有关，从敦煌藏文写本的记载看，藏王及其臣属要定期举行会盟，最常见的有夏季议事会盟与冬季盟会（*dgun - vdun*, *dbyar - vdun*），此外还有春盟（*dpyid - vdun*）与中央盟会（*dbus - kyi - vdun - mo*）。其中地方盟会多在朵思麻这个地方举行所以又叫朵思麻盟会（*mdo - smad - gyi - vdun - ma*）。该盟会自673年开始由掌政大臣召集，会议内容以征调兵丁、任免官员、颁发诏令为主，会后形成文件，此类文件又是下次会盟的依据，如形成的军丁花名册就是以后会盟时点验查核的凭证。所以在《大事纪年》中我们可以常见诸如“点验红册”、“依红册征集兵丁”、“统计查对禁军之红册木牍”等字句。

由于盟会上的木牍文书是在众官员集体参与的情况下制定成的，所以这些木牍一旦确立成文就不能轻易变更，如果需要修改或补充相关内容，仍需一次或多次集会议盟，共同讨论方能决定。后来的一些历史著作如《贤者喜宴》之所以将一些法律文本称为“木牍法”，就是因为吐蕃人早就形成了视“木牍文”为不可改变的“判决法”这样的观念，木牍一词（*khram*）后来在藏语中引申为 *khra - ma*，意为“索引”、“判决书”、“记录册”、“书信”，从这些派生词还能窥见该词的“不可变更”方面的基本意义。另外，木牍一词的相关语词也与其“不变性”本义相关，如 *khram - kha*、*khram - shing*、*khram - khram -*

① 黄颖译：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》，1983（1）。

② 恰白·次旦平措等：《西藏通史》（汉译本），128页。

pa 等，其中 khram - kha 与 khram - shing 均指仪式上用于降神时的木牍形状的拘牌以及拘牌上的图画、刻痕，人们相信这些木牌与图画线条具有特别的法力，不可随意涂抹与改动，无疑，这种观念依然与木牍文书的原始含义相关。至于 khram - khram - pa，《格西曲札藏文辞典》解释为 sa - la - bkram - pavi - khram - khram - pa，即“向四方散布”。^①这无疑是吐蕃时期将赞普诏令（木牍）传发各地情况在文字上的一种反映。

档案作为长久保存的文书，在古代常被视为是与史书同等重要的东西，与史书一样同为王家之“宝器”，其作用正如汉文著作《国语》所形容的，“割今而言古”，以现有材料及事实，论证历史，以之为训，以之为规。吐蕃人对于木牍档案、木牍文书的观念，也应如此。

^① 《格西曲札藏文辞典》，北京，民族出版社，1981。

第四章 汉藏史学的交流

一、《唐书》等史书对吐蕃的记载情况

唐朝建立以后，高祖曾下令命人修撰前朝历史。但当时因组织不力，历经数年而未见成果。自太宗朝开始，由于专门设立史馆，广招人员，鼓励修史，故而写史纪事形成风气。当时，官府及私人编纂“实录”、“国史”、“典制”、“会要”等等类史书并行不悖，成一时之尚。

唐朝对于本朝历史十分重视，专门设“修撰”、“直馆”、“起居郎”、“起居舍人”等官职来记述本朝历史及皇帝言行旨意。太宗还招请一批著名文人执笔，参与史书编写。唐代史馆所修本朝史有四种：

一是起居注，由起居郎、起居舍人将皇帝每日临朝处理政事之情况详细记录，涉及各类国家大事。唐朝编出的著名起居注是温大雅的《大唐创业起居注》。

二是实录，为皇帝死后，史馆汇集其在位时的各种档案材料，按年代编订史实，详细叙述该皇帝在位时的作为。韩愈就曾主编过《顺宗实录》五卷。

三是时政记，该体裁自武则天时确立，规定由宰相每天将所经手处理的国家大事记录在案，按月汇送史馆，史馆再汇编整理成系统的文卷供使用、收藏。

四是国史，由史馆总辑各实录、时政记、起居注事迹，以

纪传体形式著述成史，供后人阅览。中唐时，刘知几、李峤、崔融等8人修成《唐书》80卷，是为当时较大的国史著作。

由于唐朝史馆编史的工作量很大，大量资料源源不绝地送入史馆，为保证史馆的工作质量，政府曾颁布针对史书编写的管理条例《诸司应送史馆事例》。从这一“事例”，我们可以发现唐朝廷对于周边民族政权的历史材料特别注重。

在这样的条件下，唐朝史馆无疑搜集了丰富的周边民族的材料，吐蕃自然也不例外。

现从五代及宋人依照唐朝国史、实录等编修的新旧《唐书》及《册府元龟》、《资治通鉴》、《通鉴考异》等史书中涉及周边民族的记录来看，有关吐蕃的材料是最详细的。分析其中原委，我们认为唐朝人对吐蕃的认识并不限于口头上的道听途说，唐朝的史学家应该掌握了一些来自吐蕃藏文的史料。这一点可以从杜佑的《通典》、苏冕的《会要》（后人将之与崔铉的《续会要》合编为《唐会要》）、陆宣公的《翰苑集》及清代董浩编的《全唐文》所收录的吐蕃官方文书译文得到印证。另外，唐朝还有人利用出使、巡游、守边之便而对吐蕃进行一定的考察。

从《新唐书·艺文志》、《册府元龟》的记载看，当时属于这类考察著作的有如下几种：刘元鼎《西蕃会盟记》（三卷）、戴斗《诸蕃记》（一卷）、《西戎记》（二卷）、《吐蕃黄河录》（四卷）、索宣《入蕃行记图》（一卷）、王玄策《中天竺国行记》（十卷）、刘元鼎《使吐蕃经见记略》（《全唐文》卷116）、郭元振《郭元振文集》、《图经》（八卷）。

当时属于鸿胪寺及职方司编的有关西南诸民族及吐蕃的史料与地理书有：

《西南蛮入朝首领记》（一卷）、《职方记》（一六卷）、高少逸《四夷朝贡录》（十卷）、《寻江源记》（五卷）、《地理书》（一百五卷）、《地记》（二五二卷）、《西征记》（一卷）、《长安四年十道图》（一三卷）、《开元三年十道图》（四卷）、《剑南地

图》(二卷)、《贞元十道录》。

以上这些著作的形成与当时唐蕃之间密切的来往及汉藏民族之间长期交流有直接关系。据史书记载,自唐太宗贞观八年(634年)吐蕃遣使入唐开始,直至唐末数百年间,唐蕃之间互派使者总数达191次,其中吐蕃遣使计125次,唐使入藏计66次,自705年—821年唐蕃间还有8次重大的会盟。在这样频繁的交往中,大量的吐蕃国书、表诏被唐朝史馆所收存,而吐蕃来使在与政事堂、礼宾院、鸿胪寺及职方司等等机构打交道时,也有公函文书上的来往传递,《全唐文》中就收录大量吐蕃送交的官方文书。因此唐朝的国史之所以对于吐蕃历史的叙述比较清楚,与编修者能直接接触有关吐蕃的各种档案材料有重要的关系。至于唐朝使者入吐蕃,他们在沿途的所见所闻也会在回朝后整理出来,供史馆使用。如《新唐书·地理志》鄯州鄯城条的注释记载了自鄯城(今青海西宁)到拉萨的详细程站里数,无疑其所参考的是唐朝使者的总结报告。又比如《新唐书·吐蕃传》专门引用了长庆会盟时唐使刘元鼎访吐蕃时的报告的部分内容。据王忠先生推断,《新唐书·艺文志》中所收录的《西蕃会盟记》三卷应该是刘元鼎的这份报告的全文(刘元鼎《使吐蕃经见记略》是该报告的一部分),其记载吐蕃历史社会情况颇为详细。^①另,《册府元龟》在记载刘元鼎在吐蕃议盟时的具体情形时,也参考或引用了《西蕃会盟记》的文字段落。文中描述唐使与可黎可足赞普会见的场面特别具体详实,没有亲身经历者是写不出来的。文中述及唐蕃双方设盟立誓时,有这样的记录:“使钵掣逋读誓文,则蕃中文字,使人译之”。据《册府元龟》所记的汉译文内容看,当时会盟的文本与现存拉萨的《唐蕃会盟碑》正面内容基本相同,由此可见当时汉藏之间文书交换的正规严谨。刘元鼎所带回的藏汉文

^① 王忠:《新唐书吐蕃传笺证》,139页,科学出版社,1958。

本自应存于史馆之档案库中。

现在我们虽然没有直接的文字证明《唐书》等国史的编撰到底参考了多少来自吐蕃的史料，但就《吐蕃传》、《册府元龟》、《资治通鉴》、《通鉴考异》等汉文史著对吐蕃历史的描述的周详细致的情形看，唐朝史官整理、翻译的藏文史料当不在少数，尤其是在永泰以后，《唐书》对吐蕃事情记载的颇为详尽，可推断唐史馆必有来自吐蕃官方或民间的史书或记录为本。比如在记叙吐蕃达磨赞普嗣位时，言“国中地震裂，水泉涌、岷山崩，洮水逆流三日，鼠食稼，人饥疫”等灾异现象，这实为晚一些的藏族史官记史所为，是当时舆论对达磨（也作达玛、朗达玛）赞普灭佛一事的评价之辞，因为在当时汉文史料中，还看不出汉史官已经知道达磨赞普灭佛的行为。类似《唐书》这种描述性的文字在藏文史著《贤者喜宴》、《红史》出现，这两部著作据作者说明是参考了大量的吐蕃时代的文献与档案，由此我们或可推断，《唐书》中的这种描述应参考了来自吐蕃的史料。又比如《唐书》记达磨死后吐蕃诸将争斗之事也颇为详细，像尚恐热与尚婢婢之间的矛盾斗争以及双方斗智斗勇之情形被描述得既生动传神又序次严整，时间、地点记叙准确，如没有第一手资料作参考，是难以写得如此出色的。

吐蕃王朝时期唐蕃之间的文化交流之密切程度前所未有的，这是唐朝史学家能深入了解吐蕃历史的极为重要的原因。《旧唐书·吐蕃传》记载在唐太宗时期，松赞干布数次“遣酋豪子弟，请入国学以习诗书，又请中国识文之人典其表疏”，当时，吐蕃朝中应有不少饱读《诗》、《书》，通晓历史的汉族文人任职，^①对于吐蕃文化以及吐蕃史学自然起了相当的推动作用。

文化的交流从来都是双向的，唐朝文化影响到吐蕃是一方

^① 从吐蕃递送唐朝的国书来看，有些书信是在吐蕃宫廷任职的汉官直接译成汉文的。见《全唐文》卷999。

面，另一方面吐蕃文化反过来也会影响到唐朝文化，比如吐蕃人赭面的习俗在唐朝中期从吐蕃传到中原后，很快成为长安妇女流行的时尚装扮。白居易诗《时世妆》对这种时尚有生动的描绘：“元和妆梳君记起，髻堆面赭非华风”。《册府元龟》还记叙说唐朝前期应吐蕃的请求每两年一次派讲经僧人二名轮换去吐蕃传法，这些僧人返回时必然带有不少有关吐蕃社会历史的见闻，并为史馆所记存。

由于唐朝国史对吐蕃史料保存甚多，因而很快反过来又引起吐蕃史学家的注意。据《白史》所说，吐蕃后期曾经有人阅读过唐朝的史籍（*thang - gur - gyi - rgyl - rabs*），并有译师万芒穆（*wan - mang - mu*）将《唐书》（*thang - zhis*）首次译成藏文。^① 13世纪时，又有汉地译师胡绛竹（*hu - gyang - ju* 或称 *gyang - dru*）同蒙古国师仁钦扎巴（*gu - shriva - rin - chen - grags - pa*）^② 将《唐书》译文于阳木牛年（1265年）刊行于世。著名的蔡巴《红史》就专门把《唐书·吐蕃传》所记吐蕃内容予以摘抄。^③ 除《红史》外，藏族史学著作中明确表示曾经引用了《唐书》的记载的还有《青史》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》、《新红史》等。关于《唐书》记载藏族史准确性的问题，《红史》的作者蔡巴·贡噶多吉认为“其中记年中有几处错误，将吐谷浑误为突厥，将和田误为沃田等。此外与藏文史籍记载大致相符，故摘其大要抄录在此。”^④ 可以看出，藏族史学家对汉族史学著作并不陌生，他们甚至能够从学术的角度来运用汉文史料进行学术研究，汉藏史学的交流并不像我们想象

① 《根敦群培文集精要》，汉译本，148页。

② 仁钦扎巴是忽必烈所封的国师，他精通汉、藏、蒙古三种语言，与八思巴关系甚好。

③ 蔡巴·贡噶多吉著，陈庆英、周润年译：《红史》第五部分，西藏人民出版社，1988。

④ 《红史》，第21页。

的那么简单。因此，探讨藏族史学发展的状况，不能不考虑汉族史学著作以及汉藏史学关系等问题。

二、敦煌学术传统与吐蕃史学的关系

敦煌自汉代设郡后，其地因地理位置特别重要而一直为历代王朝所重视。敦煌由于地处河西走廊地带，又是丝绸之路的重要中转站，因而在汉、唐、宋各时代都经济繁荣，民户兴旺，文化发达，学术空气浓厚。

从敦煌遗书以及相关历史资料看，唐朝及五代、宋朝时期，敦煌地区不仅崇佛之风浓郁，而且当地人颇重学术，吝纸惜字，对能识文弄墨、有文化的人十分尊敬。在对待历史的态度上，敦煌的文人墨客秉承了中国传统的尊史重志的习惯，学史、写史、讲史之风盛行。

在学史方面，最突出的是敦煌文人不惜耗时费力，抄录古代的历史著作以为学识之基础。在敦煌石室发现的古代敦煌人的历史抄本有不少，如《尚书》、《礼记》、《春秋经传集解》、《春秋谷梁传集解》、《春秋后国语》、《史记》、《汉书》、《晋记》、《间外春秋》等，在唐朝时期，对于唐代的当朝国史敦煌人也有抄录，如《唐开元天宝残史书》，^①《诸道山河地名要略》、《张延绶别传》、《张淮深传》、《大唐西域记》、《开元残地志》（敦煌市博物馆 583 号、法国巴黎图书馆 P.2511 号）等。

在写史方面，敦煌文人较注重对本地及相邻地区的方志编撰，如《沙州都督府图经》（又称《沙州图经》，有 S.2593，S.788，P.2995，P.2695 等），《西州图经》（P.2009，又称《西州志》），《沙州伊州地志》（S.367），《敦煌录》（S.5448），《沙

^① 罗福葆：《沙州文录补》，1924年；转引林家平、宁强、罗华庆：《中国敦煌学史》，13页，北京语言学院出版社，1992。

州城土竟（镜）》（P.2691），《寿昌县地境》，《地志》（S.5874）等等。^①

在讲史方面，敦煌文化人（包括读书人、能识文断字者、说唱艺人）多以变文、故事等通俗形式向广大民众说唱宣讲古代历史故事。敦煌遗书中有大量的变文、话本这一现象说明当时讲史之风盛行。藏经洞中保存的变文、话本中典型的有如下几种：《舜子变文》（S.4654）、《伍子胥故事》（S.328）、《季布骂阵文》（有 S.1156 背面，S.2056 背面，S.5440 等）、《捉季布传文》（S.5441）、《孝子董永传》（S.2204）、《秋胡戏妻》（S.133 背面）、《王昭君变文》、《韩擒虎话本》、《刘家太子传》、《唐太宗入冥记》、《孔子项托相问书》、《张议潮故事变文》（P.2962）、《张淮深故事变文》（P.3451）等等。讲史在传唱中为适应一般民众口味而增加了许多趣味性的内容，离历史之真实较远，可视为“戏说”类历史故事或历史文学。

敦煌尚学之传统并没有在吐蕃占领时期而衰微，这是因为吐蕃虽然在攻占瓜州、沙州初期对当地汉人实行较严厉的镇压手段，但为了长久统治，也要采取怀柔政策。比如，吐蕃委任曾率众抵抗吐蕃军队长达 11 年、最后不得已而降的唐将阎朝为“大蕃部落使河西节度”，就是其怀柔政策的典型表现。^②吐蕃还于 790 年对沙州实行部落制，使“百姓得入行人部落；标其籍信”（P.2449 号），并颁布法令任命汉藏官员对各藏、汉、吐谷浑部落进行管理。计口授田，分级造户册籍名，让百姓有所归依，民心趋于稳定。分部落制以后，吐蕃并没有如汉文史籍所记载的以及一些学者认为的那样严厉地禁止百姓说汉

^① 其中《沙州图经》写于玄宗时代，《西州志》写于乾元之后，见《中国敦煌学史》第 81—84 页。

^② 见 P.3481 号背面；王尧、陈践：《吐蕃占领敦煌时期的民族关系探索——敦煌写卷 P.T.1083, 1085 号研究》，载《敦煌吐蕃文书论文集》，42—53 页，成都，四川民族出版社，1988。

语、写汉字。依当时的条件，吐蕃军队也无法禁止。事实上，吐蕃占领瓜、沙州的整个时期（781—848年）^① 汉人仍然正常的使用汉语汉文。汉文在当时与藏文同被视为“正式的官方文字”，“汉藏文契约文书在当时社会上是有有效的证书”。790年以后，据《吐蕃子年沙州百姓记履倩等户籍手实残卷》，表明当时敦煌地区政治稳定、社会生活正常，生产有较好的恢复与发展。^② 除发展生产外，吐蕃还对敦煌寺院给以许多的照顾。寺院在古代多为其所在地的文化中心。吐蕃统治者礼敬寺院的行为表明其没有实行文化扼杀的政策，这样，敦煌由来已久的尚学重史的传统得以继续发扬。

在吐蕃占领敦煌的六十多年期间，敦煌汉民族文化对吐蕃的影响很大，这一点可以有许多例证可查。比如吐蕃王朝，只有贵族有姓氏而一般民众无姓，但在敦煌遗书中，我们可以见到不少冠以汉族姓氏的吐蕃人，如 P.T.997 号文书的王悉诺楞、郭悉诺山；王云悉顿（P.T.1297）、张达杰（*cang - stag - skyes*）、索累赞（*sag - legs - bzang*）、李僧正贝登（P.T.1003号）、安赞西村（P.T.1096）等等。吐蕃人还积极学习汉语及汉文化，在敦煌发现用藏文对一些汉文启蒙读物进行注音的文书如《千字文》、《百家姓》等，还编写汉藏日常用语对照词汇（如 P.T.1263、P.T.1262 号），表明吐蕃人对其后代文化学习的要求和趣味已经与吐蕃本土不同了。此外在敦煌的宗教生活中，汉藏语之间的共同使用也是十分紧要的事。为此，当时的吐蕃统治者组织人力将汉文佛经用藏文进行注音或对勘，如《般若波罗密多心经》等的注音（见敦煌文献 P.T.488 号），对

^① 关于吐蕃占领敦煌的时间有两种说法，一是建中二年（781年）说，一是787年说，二者各有敦煌文书所本，本处用781年说，因为《元和志》及遗书《沙州地志》、《寿昌县地志》均对此有记载。

^② 见李正宇《〈吐蕃子年沙州百姓记履倩等户籍手实残卷〉研究》，载《1983年全国敦煌学术讨论会文集》文史·遗书编上，210—211页。

《瑜伽师地论·菩萨地》进行汉藏词汇的对照(P.3301号)。吐蕃统治者还在寺院组织译经场(称坛坊),大量翻译汉文佛经,现存国内河西各地的所谓河西吐蕃文书(约9946份写经夹页,317卷手写经卷)中一大半的佛经几乎都是译自汉文。据统计,全部经卷的抄写、校勘有四百多人参加,这些人中有吐蕃人,约一百名,其余皆为非吐蕃人(他们中不少都起了吐蕃人的名字)。从这里可以看出当时汉藏及其他民族的文化交流之密切程度。^①在这样的背景下,汉族史学与吐蕃史学的交流必然会发生,并且相互间会产生深远的影响,下面我们再对双方的文化交流以及相互影响进行小结:

首先,我们可以肯定,敦煌的写史、学史、讲史传统影响了吐蕃人,加强了他们对历史的重视程度。吐蕃王室史官编写的诸如《大事纪年》之类的史书为什么会在敦煌出现并且有不同的写本,这是现代学者感兴趣的问题。有的学者推测,这是因为吐蕃受汉族史学的影响而形成的一种特殊的史学著作——史学指南,目的是首先要为政府和行政当局提供有关诏令的颁布、士兵的募集、政治决策、对外邦交等等方面的情况,同时也提供年代学的日期。^②也有的学者认为吐蕃政府的各地方机构抄录或摘录这类中央的史学著作,是因为地方官员要依照各自的需要、以其王朝中央的指令行事,故而对史书进行逐年的摘编和抄录。^③上述学者的推论无疑确有道理,因为对吐蕃王朝历史著作的抄录既是学史的重要手段,又是他们编写当地编年史的重要参考依据。同时,如《赞普传记》及《赞普世系》这类著作还可以作为远离家乡的吐蕃人讲史的参读本。

^① 参见黄文焕《河西吐蕃文书简述》,载《文物》,1978(12);《河西吐蕃卷式写经目录并后记》,载《世界宗教研究》,1982(1)。

^② 见[匈]乌瑞:《吐蕃编年史辨析》,原载《亚细亚学报》,1985年。汉译文见《国外藏学研究译文集》,第2辑,西藏人民出版社,1987。

^③ 王尧、沈卫荣:《试论藏族的史学和藏文史籍》(一),载《史学研究》1988(2)。

其次，在讲史方面吐蕃人与敦煌汉人之间相互影响，促进敦煌本地的史学及文学的发展。敦煌变文是市井流行的一类通俗文学，各类变文中包括不少对历史加以演绎的故事，这类变文是当地政府鼓励的一种文学形式，主要以历史教育群众、通过通俗地宣讲历史故事以达到劝善行化、有利于社会安定的目的。变文通常以说唱体形式出现，即以叙述性的散文加上有音乐伴奏的歌词为其特色。这种体裁表达的方式较为浅显，容易为群众所接受。敦煌变文说唱体的起源据向达先生所考证，至少当在唐开元、天宝年间（甚或在7世纪）。其主要受寺院俗讲文学的影响。而寺院俗讲文学追溯其源头则与南朝清商旧乐有关系。^①值得注意的是，敦煌藏文历史著作中的《赞普传记》也采用于散文叙述中插入歌词的类似说唱文体的方式。考其时间，其记事自松赞干布一直到赤松德赞时代，因而产生的时间当在赤松德赞之后，即8世纪末或9世纪初以后，较敦煌变文为晚，且出现于敦煌。联系敦煌变文的普遍流传的现象，《赞普传记》的说唱文体的存在是否可以认为是与敦煌变文有一定的关系呢？答案应该可以肯定。当然，这里有一个谁影响谁以及双方之间互相影响的问题。从历史渊源来看，吐蕃人自原始社会以来就有崇尚歌舞、喜唱祖先故事的传统，如文成公主入吐蕃事很早就民间以“朗达”的形式传诵说唱，“朗达”即“传记”之意，其起源据考当在7世纪左右。^②因而敦煌藏文本《赞普传记》的说唱文体在起源上很可能是在吸收变文的基础上再融合了本民族传统的“朗达”，然后又经过藏族史学家的加工而形成。从文化的交流角度来说，吐蕃的说唱文对敦煌的变文也有影响，如《虞舜至孝变文》（《舜子变》）、《王昭君变文》、《伍子胥变文》都是类似的散文加歌韵的形式，与

① 《中国敦煌学史》，110—111页。

② 边多：《当代西藏乐论》，22—24页、80—81页，西藏人民出版社，1994。

《王陵变文》、《捉季布文》等的纯粹的韵文形式不同，其句法与用韵也颇为特别，歌词中的长偈短句的句式、重复对句、叠韵等颇类《赞普传记》中的歌辞风格；尤其《虞舜至孝变文》中歌词通篇以六字句法叙述，与《赞普传记》中歌词的六字句法有相近之处。关于汉藏民族在文学方面的交流问题，法国学者石泰安也有他的独到发现，他在《西藏的文明》一书中就认为敦煌藏文古歌词中衬字、叠句、重复对称原则的使用来自相当古老的传统，与汉地文学有一定的关系，比如其最常见的衬字 hi 就与《楚辞》中的“兮”音义一致。^①近年来国内学者也有认为敦煌变文的源头来自《楚辞》，^②看来，在汉藏民族之间，藏文古歌与变文之间发生相互作用和影响的可能性确实存在。无疑，在汉藏这两种“史传文学”之间的“血缘关系”在基于敦煌这个独特的地方性的多民族的长期交流与融合的背景之中，已呈现其浓郁的多元文化的色彩。

三、附论：敦煌历日体系之一的九宫历对藏族史学纪年方式发生的影响

我们知道吐蕃本土所用的历史纪年为汉地所传的五行配十二生肖（十二支）之法，但在当时吐蕃本土却很难见到内地流行的俱注历以及九宫算、十二建除、七曜历等历算。尽管一些后来的藏文历史书籍中认为早在松赞干布时，文成公主就为吐蕃带来《博唐八十数理》、《九部续》等属于内地的历日书籍，但其当时是否被历史学家使用却无人能说得清楚。据国外一些

^① [法] 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，266—267页，西藏人民出版社。

^② 牛龙菲：《中国散韵相间、兼说兼唱之文体的来源——且谈变文之变》，载《敦煌学辑刊》第4辑，1983。

藏学家研究，九宫算法在西藏更多的是用在占卜术与星象学中，真正在历史著作中使用和引用九宫历的一般都不早于11世纪。法国学者麦克唐纳夫人甚至认为能够证明在吐蕃存在九宫纪年的文献我们不能追溯到14世纪之前。^①但在敦煌，运用五行法、九宫法、干支法以及建除直日、七曜直日、二十四节候、太岁星位算法等历法一应俱全。在敦煌所发现的历日中，除官方向全国颁行的所谓“官历”外，还流行当地自制的私历，这个现象尤其以吐蕃占领敦煌以后及归义军时期最为突出。在敦煌当地流行的自制历法中，现已经发现有用藏文书写的“推五姓法”残卷，这无疑提醒我们要充分意识到敦煌在汉藏文化交流中所具有的重要地位，西藏的历算之术应该通过敦煌这个平台而输入了许多内地以及其他民族的东西。

“推五姓法”在敦煌汉文俱注历中颇为普遍，俱注历是一种既显示日月节气同时又在每日的页面上提供日常生活各种规范和吉凶征兆解说文字的日历。所谓“五姓”即指宫、商、角、徵、羽五音配以金、木、水、火、土五行，用以建筑、占卜、命名及预测、解说征兆等方面。在敦煌发现的有关五姓的藏文文书现藏法国巴黎图书馆，编号P.T.127，原无标题，但行文中有“人姓归属五音经”（myivi - rus - pa - dgu - yim - gang - la - gtogs - pavi - mdo）的说法，故而可以此命名，我们简称为“推五姓法”。这份写卷以五姓、五行推算百家姓所属范畴，其中多数为迷信内容，但也有较具研究价值的说法，如其第10—14行，记录了五行合与克的关系，所谓：“行不合者，金与火不合，木与火不合，水与火不合；行合者，土与水配时合，土与火配时合，土与木配时合，土与金配时合，两水配时合，两火配时合，两木配时合，两金配时不合，火与金不合，

^① 麦克唐纳夫人：《〈汉藏史集〉初释》，载《国外藏学研究译文集》第4辑，注释第76，拉萨，西藏人民出版社，1988。

木与金不合，水与金合，水与木合。”^①从其说法看，五行之间的合与克的关系与汉族五行生克之原理基本一致，但也有其特别之处，如两水、两火、两木相配的说法就为其所独有。另外，这份藏文写本关于五行的名称与后世藏文略有不同，即其以 gser（黄金）来对译汉字的“金”字，这与后世藏文以 ljags（铁）译汉字的“金”相比，更切合汉字原意。由于敦煌文献中存在许多汉文的涉及阴阳宅基的五行卷子，其内容都是以阴阳配五行和天干，因此藏历中所具有的阳木、阴木对应甲、乙，以阳火阴火对应丙、丁，以阳土阴土对应戊己，阳铁阴铁对应庚辛，阳水阴水对应壬癸，还有以十二生肖对应十二地支的观念应该由敦煌这一方面又一次对吐蕃进行了传播。

推五姓法在敦煌的俱注历中往往与九宫算等并列，属于俱注历不可少的内容。这使我们联想到那个时期是否还存在有藏文的俱注历？因为后来西藏的历法形制无论外观结构以及相关内容都有许多与唐、五代、宋朝时期流行的俱注历类似的地方。而且敦煌历日中的九宫推算法的所用原理与后来藏历九宫算法原理也完全一致，这无疑能让我们联想到二者之间传播的可能性。

我们先看敦煌俱注历中的九宫推算法。该方法主要以九宫纪月或纪年，这种算法还被称为“九方色”。该算法早在汉代就已经产生，至少隋朝时期就开始在历史纪年中使用，而唐代则比较流行。唐以后，九宫算一直在官方历法书中以及民间占卜书中存在，并常常用来记录时间。是为一个颇为特殊的历算系统。敦煌文献中 P.4996 号卷子、S.1473、06812 卷子都带有此类历日体系，均标有“午年九宫”、“正月九宫”之图。

^① 高田时雄：《五姓说在敦煌藏族》，汉译文及藏文转写载《敦煌吐蕃学研究论文集》，第 756—767 页，上海，汉语大辞典出版社，1991 年。又，该手卷正面文字 184 行，内容有《火灸疗法》，反面 77 行，内容杂乱，论及阴阳五行的是第 2—28 行，见《敦煌古藏文手卷选集》第 I 辑，P.T.127, rocto § II I.

P.3403《雍熙三年丙午岁俱注历日》、P.0612《太平兴国三年戊寅应天俱注历日》等文献的起首也均配有“九方色”图。

这些九宫图中的数字1—9均以颜色区分，即一白、二黑、三碧、四绿、五黄、六白、七赤、八白、九紫。其与八卦、五行、天星的关系是：“一宫其神太一，其星天蓬，其卦坎，其行水，其方白；二宫其神摄提，其星天芮，其卦坤，其行土，其方黑；三宫其神轩辕，其星天冲，其卦震，其行木，其方碧；四宫其神招摇，其星天辅，其卦巽，其行木，其方绿；五宫其神天符，其星天禽，其卦离，其行土，其方黄；六宫其神青龙，其星天心，其卦乾，其行金，其方白；七宫其神咸池，其星天柱，其卦兑，其行金，其方赤；八宫其神太阴，其星天任，其卦艮，其行土，其方白；九宫其神太一，其星天英，其卦离，其行火，其方紫。”^①九宫推算时，年九宫与月九宫分别排列，月九宫不管哪一方均按九、八、七、六、五、四、三、二、一倒转循环，一般以中央宫（中央色）为主，如“月起九宫”，即正月始于中央五黄，按其排列规律，二月中央宫必是四绿，三月中央宫必是三碧，四月则是二黑，五月则为一白，六月则为九紫，七月就是八白……如此类推。至于五黄本身的运行，则有如下规律：中央、乾、兑、艮、离、坎、坤、震、巽、中央。其他数字以此类推。九宫纪月的规律是每年的十月、十一月、十二月与一月、二月、三月相同，如此与十二地支相配排列下去，15年重复一周，在九宫的排列运行的位置大致是：

五黄：	戌	丑	辰	未
二黑：	亥	寅	巳	申
八白：	子	卯	午	酉

^① 《唐会要·九宫坛》。

九宫纪年也是如此，从九至一倒转，其推算法是九宫配十二支（或十二生肖），“年起九宫”的排列规律是：

九紫 六白 三碧：辰 丑 戌 未
 八白 五黄 二黑：巳 寅 亥 申
 七赤 四绿 一白：午 卯 子 酉

九宫的运行如图所示①：

三木 碧星	八土 白星	一水 白星	八木 白星	四木 绿星	六金 白星	一水 白星	六金 白星	八土 白星
二土 黑星	四木巽 绿星	六金 白星	七金 赤星	九火离 紫星	二土 黑星	九火 紫星	二土坤 黑星	四木 绿星
七金 赤星	九火 紫星	五土 黄星	三木 碧星	五土 黄星	一水 白星	五土 黄星	七金 赤星	三木 碧星
二土 黑星	七金 赤星	九火 紫星	四木 绿星	九火 紫星	二土 黑星	六金 白星	二土 黑星	四木 绿星
一水 白星	三木震 碧星	五土 黄星	三木 碧星	五土中 黄星	七金 赤星	五土 黄星	七金兑 赤星	九火 紫星
六金 白星	八木 白星	四木 绿星	八土 白星	一水 白星	六金 白星	一水 白星	三木 碧星	八土 白星
七金 赤星	三木 碧星	五土 黄星	九火 紫星	五土 黄星	七金 赤星	五土 黄星	一水 白星	三木 碧星
六金 白星	八土艮 白星	一水 白星	八土 白星	一水坎 白星	三木 碧星	四木 绿星	六金乾 白星	八木 白星
二土 黑星	四木 绿星	九火 紫星	四木 绿星	六金 白星	二土 黑星	九火 紫星	二土 黑星	七金 赤星

一般九宫十二支与天干相配即成九宫六十甲子纪年月法。

① 笔者根据前人解说以及一些学者的研究复原制成。

其纪年干支与纪月干支的关系按敦煌历算学家的总结，有如下口诀：

甲、己之年丙作首
乙、庚之年戊作头
丙、辛之年庚次第
丁、壬还作顺行流
戊、癸既从中位起
正月须向甲寅求

——《五子六例正建法》（出于 S.0612 背面）

案：中国历法自汉代太初元年（公元前 104 年）起，以正月为岁首，建寅，千年不变，知此，则口诀的意思是凡有甲、己之名的年中，丙寅月即为正月，同样，乙、庚年则以戊寅月为正月，如此顺行推演，就可以将年干支与月干支推算出来。^①

在有关藏文历算的一些材料中，我们可以看到，自从唐代以降，汉地的五行、八卦、九宫、十二建除等概念不但被翻译成藏文，并逐渐成为藏文历算与占卜术中常见的术语。在西藏，五行占一类的书籍通称为“那宰”（黑算），其与天文历法结合紧密，在藏区长期流行。有关藏文对汉文五行占术语的翻译比较如下表：

^① 以上关于九宫算法的介绍主要引用了施萍亭：《敦煌历日研究》，载《1983 年全国敦煌学术讨论会文集》，兰州，甘肃人民出版社，1897。

八卦 spar - kha - brgyad		五行 khams - lnga		九宫 sme - ba - dgu		十二支 (生肖)		十二建除 bdag - sogs - sgyes - smis		十天干	
汉	藏	汉	藏	汉	藏	汉	藏	汉	藏	汉	藏
乾天	Khen - gnam	金	Lcags	一白	Geig - dkar	子鼠	Byiba	建	Dbang - byed	甲	阳木
坤地	Khon - sa	木	Shing	二黑	Gnyis - nag	丑牛	Glang	除	Sel - byed	乙	阴木
兑金	Dwa - lcags	水	chu	三碧	Gsum - mthing	寅虎	Stag	满	Vgeng - byed	丙	阳火
坎水	Khen - chu	火	me	四绿	Bzhi - ljang	卯兔	Yos	平	Snyom - byed	丁	阴火
离火	li - me	土	sa	五黄	Lnga - ser	辰龙	Vbrug	定	Gnas - byed	戊	阳土
艮山	Gen - ri			六白	Drug - dkar	巳蛇	Sbrul	执	Srung - byed	己	阴土
震木	Zen - shing			七赤	Bdun - dmar	午马	Rta	破	Bshigs - byed	庚	阳金
巽风	Zon - rlung			八白	Brgyad - dkar	未羊	Lug	危	Rdzogs - byed	辛	阴金
				九紫	Dgu - dmar	申猴	Sprel	成	Sgrub - byed	壬	阳水
						酉鸡	Bya	收	Sdud - byed	癸	阴水
						戌狗	Khyi	开	Vbyed - byed		
						亥猪	phag	闭	Dgag - byed		

敦煌文献中，藏文的九宫及五行占卷子较少，有一些残破的片言只语虽然涉及一些这方面的内容，但仍然需要细致的分析。不过，10世纪的一份藏文献透露了西藏在吐蕃时期开始使用九宫算的情形。该文献声称，象雄天喇嘛益西沃（10世纪古格王国国王，后出家）曾经为其臣民说过一个关于闰月的口诀，这个口诀当与九宫占有一些关系，其曰：“但逢马、鸡、鼠、兔之年，闰秋、冬、春、夏仲月”。这里的意思是闰月在马、鸡、鼠、兔等年之间都相隔三年而分别于四个季节中依次出现，这个排列是可以体现在九宫顺序上的，因为我们可以很容易地发现，将闰月依次安排在四个季节，实际也是以间隔三个月的方式进行的转换。当然，这个口诀比较精炼简短，应该

还需要配合九宫盘一类的工具进行操作。^①据说，在象雄以及西藏，九宫的藏语为 sme - ba - dgu，意为“九甲块”，它除了有指定四面八方的意思外，还蕴涵有把握时间的规范，了解宇宙的结构等意旨，其词汇学的内涵与外延意义与汉语相近。

另外，在一份年代较早的藏文文献《莲花生遗教》中，引用过几部据说是来自汉地的文本，比如有一篇名为《神变经典历史》，其中就有关于乌龟与九宫起源的神话故事：“无所不知的文殊师利，为了众生的利益，自己化生成一只黄金大龟，他自己身处水中，为了众生的利益服务。为了众生的利益，他变成了一只乌龟，从其四肢出来了八卦，宫叫九宫。”^②《莲花遗教》是在10世纪到13世纪在西藏出现的系列伏藏著作，据国外一些专家考析，其所涉及内容有的具有非常古老的背景。^③这里所提到的这部《神变经典历史》，其时间界限应该不晚于13世纪，其中所阐释的乌龟神话应该与后来西藏流传的乌龟与九宫神变神话有密切的渊源关系。

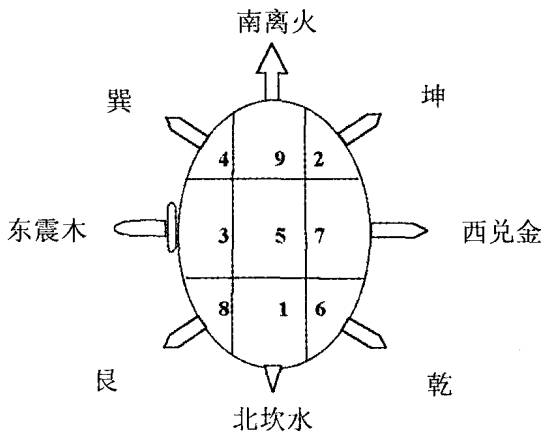
西藏九宫加干支纪年月法在17世纪时期，由第司·桑结嘉

① 从历法的角度说，这种置闰法有些简单，可能是一种九宫历的计算法。一般九宫历需要依托在真正的历法上，比如唐朝九宫历是以官方的历书为背景的，清代时宪历则是那时九宫历的依托。在益西沃的时代，藏历历算究竟如何，现在还不太清楚。

② 本藏文文本藏法国国家图书馆，尚未公布，对其进行研究者只有法国的藏学家斯巴尼安女士（麦克唐纳夫人）。参见她的长篇论文：《〈汉藏史集〉初释》注释第76条；耿昇的汉译文载《国外藏学研究译文集》第四辑，西藏人民出版社，1988。

③ 西藏的伏藏著作中，《莲花生遗教》是相对比较复杂的。莲花生是在9世纪到西藏传教的印度僧人，对西藏佛教密宗的发展影响巨大，西藏传统中，一般把莲花生的女弟子伊西措结撰写的《莲花生大师传》列为最早的遗教著作，自此以后数百年，许多僧人都声称他们发现了莲花生的传记与其他遗教，形成一系列的莲花生遗教。有人初步统计，类似著作大大小小现可能有两千多部。参见笔者论文《伏藏著作在藏族史学发展史上的史学价值与地位》，载《西藏研究》，2003（3）。

措在其《白琉璃》、《除锈》两部天文学著作中进行了十分具体而细致的总结和解说。根据比较，桑结嘉措所运用的体系、具体的算法、其中的九宫与五行八卦的关系都与汉地的九宫历没什么不同，甚至九宫的颜色也完全一样。当然书中也有其独特的地方，比如在阐述九宫八卦的起源时就引用了在中国西部以及西南少数民族地区长期流传的宇宙大金龟的神话故事，称世间大金龟被天神用九刃剑插于背部而出现九个洞（即九宫之格），由此出现九种颜色、数字，还有与之相对应的神灵及五行、八卦。天神又于其肋部插入智慧之刀，刀把在东、刀尖朝西，由此大龟的头尾四肢再加上这把智慧之刀就构成宇宙的八个方向与宇宙的八卦，如图所示^①：



^① 《白琉璃论除锈》，木刻本，德格印经院，138—141页。关于该书中涉及的宇宙乌龟神话，可参阅拙文《藏族乌龟神话及其神秘主义宇宙论散议》，载《民族文学研究》，1991（2）。另，该神话可与内地古老的龙山文化有极深的渊源，在春秋战国以后流行的龟占应是其神话的直接参考模式。

桑结嘉措对于汉地历算传入吐蕃的历史曾经进行过研究，在其著作中认为汉地天文学传入吐蕃的时间可以分为三个阶段（每个阶段又可分成四个小阶段）。他认为九宫八卦和五行、干支算法是在第一阶段逐步传入的。第二阶段主要传入《九执历》、《羊脂玉》等历法，这一时期八思巴编定《萨迦历书》；第三阶段主要是普巴·伦珠甲错结合汉地、印度及西藏传统的一些历算学创立普派历算体系。桑结嘉措所划分的三个体系中，第二个时代被认为是明确接受汉地的“正月建寅”的历算体制（藏语称此开端为杰布罗萨，王者年，或称霍尔达瓦，蒙古月）的阶段。也就是说，这个时期九宫算法在藏历中已经成为正规的一种历日系统。根据研究，元朝时西藏的九宫历是经蒙古引进，而蒙古的历算学又与西夏有关。^①历史上西夏曾经占领过敦煌，西夏历法中敦煌的影响还是较大的，在西夏的一些文献中，我们就发现一些类似敦煌流行的“推五姓法”的西夏文写卷。比如前苏联科学院东方研究所列宁格勒分所收藏的柯兹洛夫自黑城盗走的大批西夏文献中，编号 5282 号、8085 号历书残卷以汉字的“正”表示一月，配以十二支、五行以及汉字“首、孛、无(?)”，似为西夏人的姓氏或名号。元朝初年由藏族佛教大师八思巴与当时两位藏族历算大师雍敦·多吉白桑、贡噶白瓦编写的《萨迦历书》已经正式运用“正月建寅”之法。“正月建寅”是九宫历法的核心和标准，《萨迦历书》采用这种制度，就意味着汉地的九宫历在此之前已经成为具体的实践方法。故而我们推测，汉地九宫历曾经三次传入西藏，一次是在文成公主入藏之时，一次是在吐蕃占领敦煌期间，再一次即宋朝中后期至元朝前期，这一次传播是由西夏到蒙古再到西藏才得以完成的。后两次的传播追溯其源头皆与敦

^① 关于西夏天文学的介绍，可参见汤开建：《西夏天文学初探》，《中国天文学史文集》第 4 集。西夏与元朝的关系见史金波：《西夏文化》，吉林教育出版社，1986；杜建录：《西夏与周边民族关系史》，甘肃文化出版社，1995。

煌有关。

这里需补充说明的是，藏族历史著作中较为明确使用九宫历的是《汉藏史集》，其作者益西班牙觉在论说释迦牟尼之教法及三次结集后，总结教法的住世情况时，引用了法主萨迦班智达的纪年法，称从释迦牟尼到帝师贡噶洛追受具足戒之阳水狗年已经过了3453年，“从阳水狗年到今年阳木虎年（甲寅年），牛宿入于乌斯地分之年，又过了129年”。这里所谓的“乌斯”即藏语中的中央的意思，此中央即指九宫算法的九宫格的中央位置。以上所用的《汉藏史集》的版本是陈庆英依据北京民族图书馆藏藏文本刻影印本版所译。在记载这段话时，与法国学者A·麦克唐纳女士所拥有的《汉藏史集》的版本不同，描述的语言也有一些差异，该版本为：“自当年到今年阳木虎年，其中的白色‘八’字位于占星盘卦的中央，已度过129年。”^①不管版本怎样，《汉藏史集》引用《萨迦历书》中的九宫算法而推算历史年代是无可置疑的。与《汉藏史集》相对应的是蒙古史书《蒙古源流》，在这里我们可以找到在明末清初时期蒙藏地区使用九宫历的情况，比如该书的结尾原作者注明该书写于“胜生周第五十九年，忿怒九紫当官。”（ur ymal torogsen jil yisun ula yan killing gtu kemeku yin tabin yisuduger）^②在这里，原书作者使用了时轮历与九宫历相结合的方式，“胜生年”即为在藏区及信仰藏传佛教的一些地区流行的时轮历的开始历元，藏语为“饶迥”（rab-byung，梵文为prabdava），相当于六十甲子的火兔年，换算公元纪年则是1027年。胜生周一个轮回也是60年，其与汉地六十甲子基本相配，可以互相转换。胜生周第五十九年，在康熙二十四乙丑年，即公元1685年。乾隆

① 见麦克唐纳夫人著，耿昇译：《〈汉藏史集〉初释》，载《国外藏学研究译文集》第4辑，西藏人民出版社，1988。

② 本处译文采用黄明信的解释，与清初汉译本一致，即为“乙丑九宫值年”，见黄明信：《西藏的天文历算》，59—60页，青海人民出版社，2002。

四十二年，本书被翻译成汉文，书首提要 and 结尾处原译者都已经将时轮历纪年转换为汉历方式纪年：“小彻辰取各汗等源流……以讲解精妙意旨红册、沙尔巴胡土克图编纂之莲花汉史、杂噶拉斡尔弟汗所编之经卷原委古昔蒙古汗源流大黄册等七史，合订自乙丑九宫值年，八宫翼火蛇当值之二月十九日，角木蛟鬼金羊当值之辰告成。”^① 这里可以看到蒙古史书使用各种历书的情况，时轮历主要运用在西藏，《蒙古源流》使用这种概念，当受到西藏的影响，而其九宫历的使用，也与西藏相关。

藏族的金龟神话与内地的九宫八卦起源神话可能有一种共同的非常古老的源头，就其线索经初步考察，可以发现除了两汉前后中原楚地一带流行已久的“龟负洛书”故事外，考古学发现的一些实物也使人将之联系到一起。比如在安徽含山凌家滩发现的属新石器时代大汶口中期的墓葬中的玉龟和玉版，^② 据专家研究，就与《洛书》有关，玉版上四周的钻孔（上9下4，左右各5），中国社科院的冯时研究员认为这与《洛书》中的九五之数相当，二者的相似性恐怕不是偶然的巧合。^③ 另外，在江苏连云港尹湾汉墓群6号墓中出土有“博局占”木牍，此木牍正面画一龟，左下足下面注字曰“以此右行”，上部的九行文字为龟占的解说，文句中明确注出此龟尾向正北，头朝正南，“左肋”东“右肋”西，四足分别指向四维，其下方的六十甲子呈二十多角“复杂亚形”，类似龟甲形状，背面为博局占盘，上方注明南方，占盘中的六十甲子则从“左下

^① 李毓澍主编：“中国边疆丛书”第一辑，小萨囊彻辰译：《蒙古源流笺证》，17、397页，台北，文海出版社，1965。

^② 《安徽含山凌家滩石器时代墓地发掘简报》，载《文物》，1988（4）。

^③ 详见冯时：《中国考古天文学》，社会科学文献出版社，2001。

角”（东北）起，左行。^①无疑这个式盘也与九宫占有密切关联，而西藏的九宫起源神话，却恰似内地龟占式盘的注解一般。这方面的比较研究，仍有待深入。

值得我们注意的是，现在能看到的不少古旧的藏历的结构与版式与唐宋时期的俱注历十分相似，这里不能排除其二者之间的关系。试以敦煌乾符四年历书、宋太平兴国三年俱注历与西藏的一份历书的结构，并根据《白琉璃》所绘制的历算唐卡来做初步的比较。

敦煌乾符四年历书为雕印本，原件收藏于英国伦敦博物馆，无标题，根据内容被确定为乾符四年的俱注历日。全卷除卷首残缺外，基本保存完好。整个历书可以分上下两个部分，上部是历书，下部是俱注，历书部分主要使用当时通行的唐宣明历法，按照月份排列，注明日期与节气。同时还配以七曜周期，^②在俱注部分，内容丰富，有九宫历、五星占、八卦、十二支、十二建除、推五姓法（包括推五姓起造图、五姓终造图、五姓置门户并竈图^③）、相属甲乙厄法、推十干得病法等。这些俱注历日有的属于单纯的文字，有的则配以图表、图画，为民众提供各种所需要的占卜信息。宋太平兴国三年俱注历属

① 详见连云港市博物馆：《尹湾汉墓简牍概述》，载《文物》，1996；李学勤：《博局占与规矩纹》，载《文物》，1997（1）。

② 七曜周是来自西域的一种历算法，在敦煌，其常常与六十甲子相配，形成七周六甲循环，七曜名称分别是密（日）、莫（月）、云汉（火）、啞（水）、温莫斯（木）、那颡（金）、鸡缓（土）。

③ 此即汉代流行的五祀。班固：《白虎通德论》曰：“五祀者何谓也，谓门户井竈中竈也”，“祭五祀所以岁一遍何？顺五行也，故春祭户，户者人之所出入，亦春万物始触户而出也。夏祭竈者，火之主人，所以自养也，夏亦火王，长养万物。秋祭门，门以闭藏自固也。秋亦万物成熟，内备自守也。冬祭井，井者水之生，藏任地中，冬亦水王，万物伏藏。六月祭中竈。中竈象土，在中央也六月亦土王也。”见（明）程荣辑：《汉魏丛书》，明万历新安程氏刊本影印本，154页上、中，吉林大学出版社，1992。

于一份敦煌自制的地方历，在印有雕版图画与格栅中的空白历注本上手书有关历日和俱注文字。该历日卷首部分有雕版精美的当宫值神及十二生肖神^①，十二生肖神一律身穿官服，头戴属相帽冠，这种造型与唐朝时期流行的十二生肖人身兽头俑有一定的渊源关系。^②而后世西藏的历书首页或封面一般结构与唐宋时期的俱注历十分相似，也一般分上下部分，其最显眼的就是历书上部分的人身兽头十二生肖图，一般藏历十二生肖平行排列五组，构成六十循环之数。这些十二生肖造型与唐朝的十二生肖人身兽头俑像十分相似，仅仅是衣着换成藏装。十二生肖之下以不同颜色的五行与之相配，以五行的生克关系来占星卜命，并主要对寿命、身体状况、权势官运、运气（时运）、灵魂五个方面进行运占。第二部分，类似于唐历的俱注，主要有月占、七曜、二十八宿、五曜运行方位、九宫历占、黄道十二宫运行以及类似汉地的节气、五音纳甲（音韵占）、十二建除等，随编历书者的意愿，可多可少，但九宫历占基本普遍存在于藏历书之内。藏历逐日俱注的方式也与唐俱注历类似，分格细说，内容有定曜、定日、每日当值曜星、九宫紫白以及王土定事、顺避吉凶祸福等等解说。在《白琉璃》唐卡中，除了这两大部分外，还有更为复杂的日月食推算、佛教纪元验算、罗睺罗方位、黄白道二分点及夏至、冬至验算表等等内容。其中一些内容较唐宋历注更为复杂，当为藏历自身发展过程中产生的体系。总体来看，藏历书的结构受汉地俱注历的影响较大，至于汉历与藏历之间更为具体的关联现我们还需要更多以及更为细致的比较。

^① 这种布局即当中值神与周围12属相神形成13之数，其与藏历中的由1—13数字（13在中央）构成的一种星算图应该有关系。详见王尧《藏历图略说》，422页。

^② 唐朝十二生肖陶俑，著名的为湖南长沙牛角塘M1出土，十二具俑皆身着儒服，人身兽头，造型生动别致。

这里有一个相关的问题就是藏九宫历在受到内地影响而加以运用以后，随着藏传佛教向周边一些民族地区的传播，比如蒙古族^①、纳西族等，九宫历又与这些少数民族的传统文化发生关系，产生次级传播，逐渐地这种历算便成为他们传统历占的一个组成部分。

^① 蒙古族也有金龟神话，根据研究者调查所见到的内容，我们判断其应该受西藏的影响。在这个神话中，世界据说是由佛祖、格斯尔和洪君老祖三神共同创造的，金龟被格斯尔射杀后，化生构成世界的五种元素（即五行）。详见陈岗龙：《蒙古民间文学比较研究》，6页，北京大学出版社，2001。

第二部分 分裂时期
——藏族史学的积累
与嬗变时期

藏族史上所谓的分裂时期是指自公元843年—1247年这段历史时期,时间长约四百年。

公元842年,吐蕃赞普朗达玛(即达磨)因实行灭佛政策而遇刺身亡。吐蕃王朝政权很快崩溃,王族及外姓贵族借拥戴王嗣之名分成两派,彼此争夺权位,由此发生争战,一些拥有军权的将领也乘机加入混战,吐蕃境内烽烟四起,造成平民百姓的灾难。驻守河陇的吐蕃奴隶唃末^①部乘机发动起义,吐蕃东境朵甘思地区也爆发了平民大起义,并很快蔓延到吐蕃本土,整个吐蕃社会陷入动荡分化的时期,奴隶制渐渐解体了,社会逐渐向封建化方向发展。佛教在当时作为能够安慰人们所遭受苦难的一剂“良药”,又重新得到认可并在人们生活中逐渐取得重要位置,较之以前有更大规模的传播。藏传佛教各教派由此而形成,并在各地区与当地豪门望族及地方性封建集团势力相结合,演变成具有政教合一特点的地方政权。

在西藏分裂时期的前期,可以说是文化的相对停滞阶段,政权斗争、宗教斗争以及整个社会动荡不安,导致史籍典册的大量流失和毁坏。直到佛教兴起以后的“后弘期”,一批被称为掘藏(gter-ma)的书籍相继被公之于众,其中不少都是历史著作(包括人物传记),同时许多学者又重新整理学术典籍、著书立说,文化才逐渐得以复兴,藏族史学由此步入了一个新阶段。

总体上说,这一时期的藏族史学的发展水平较之吐蕃史学而略有进步,但因社会因素的影响,其史学相对还处于一个积累与嬗变的阶段,有些方面不如吐蕃时期的历史著述水平,但有些方面又有所超越,具体表现在以下两个方面:一是在史学的著述上、数量上产生得不太多,除了库顿·尊珠雍仲的《大事记》、萨迦三祖的《吐蕃王统记》、娘若·尼玛俄色的《娘若教法源流》、第吾

^① 唃末据考实为吐蕃掳掠的汉人,在吐蕃受长期的奴役而渐吐蕃化,在此过程中还融入了苏毗、羊同、党项、吐谷浑等。见刘建丽《宋代西北吐蕃研究》,59—60页,兰州,甘肃文化出版社,1998。

贤者的《第吾贤者宗教源流》、《奈巴班智达教法史》等若干专著外,其余基本都是所谓的掘藏作品(伏藏)——这种著作名义上被认为属于吐蕃时代的人所撰写,或被认为是传自于吐蕃或更早的年代,但实际这类著作往往掺杂不少掘藏者对当时所处的历史情况的记录,多以前人之口吻语气叙述,可谓真伪参半。不过伏藏著作也有它的特点,比如一般叙述历史较有系统性,并且还经过适当的编订,文本较为完整,比如《拔协》、《玛尼全集》、《国王遗教》等就属于这类伏藏著作。再就是在史学著作的撰写体例上,这时的史学著作相比吐蕃时代一些著作有继承、有发展,如《拔协》与《国王遗教》就有本纪体例的风格,对历史的叙述本着因年因史纪事的原则,风格古朴典雅,时有夸张铺陈之笔。《松赞干布遗训》及《五部遗教》中的《大臣遗教》等书则有传记之风,并且还在书中有专门的记录一些名表、寺庙建志等,丰富了史书的编写形式。不过,与后期史学著作相比,这一时期史书的编写体例还没有形成固定的写作规范,是为一个混杂、过渡的时期。

这一时期藏族史著作有一个总体的特征,即朗达玛灭佛的行为造成吐蕃文化的变异,在这个历史背景下,藏族史学中神权历史学和宗教历史学的观念趋于强化,宗教内容的东西在史学著作中开始增多了,尤其在“掘藏”著作中,这个特征更为明显。

第一章 社会大变动对藏族史学的冲击和作用

一、朗达玛灭佛与吐蕃王朝末期文化的变异

吐蕃王朝末期，赞普朗达玛对佛教加以禁止，引发吐蕃历史上一系列重大历史事件的发生。这次灭佛的行为是吐蕃王朝长期佛苯之争也即两种文化之间斗争的结果。

追究佛苯斗争的原因，我们不难发现，这其中的主要因素之一就是佛苯之间存在很大的宗教文化方面的差异。就这两种宗教自身的特点来说，苯教在佛教传入吐蕃之前尚处在原始宗教状态（兑苯），苯教巫师依靠占卜、禳神、祈福、跳神治病为生，没有什么宗教的理论，即使是辛饶米沃切创立的恰苯，虽说曾经吸收了大食的外道自在派（mu - stegs - dbang - phyug - pa）的观念而建立了囊索的理论，但其思辨的色彩也并不浓厚，其宗教根本上仍注重仪式、占卜、巫术的功用。苯教的这种宗教特性使它能够直接深入到民众的日常生活需要中，老百姓只要遇到生、老、病、死及婚嫁等等事情都要请苯教巫师进行打卦、占卜，并举行相关的仪式。王朝统治者遇有一些重大政治活动也需要巫师加以仪式性的操作才显其正式、隆重，此即所谓“国之大事，在祀与戎”。苯教作为吐蕃本土的宗教，

将藏族先民的精神世界与物质世界融合于一体，渗透到社会文化的各个方面。不过，苯教文化也有其局限性，即当社会转型时期，需要有一种能凝聚人们思想观念的说教和理论时，它那种宗教仪式、咒语、故事、卦谜等就不能适应这一种需要了。

佛教与苯教正好相反，它拥有一整套理论体系与实践体系，它的适应能力比较强，理论的说服力也比较大。在公元7世纪，佛教之所以很快传入吐蕃，就是因为此时吐蕃王朝奴隶制政权刚形成不久，苯教作为原始性的宗教，适应不了这种社会转型的局面，而佛教却正好顺应了这一需求。

佛教进入吐蕃后与苯教发生斗争是必然的，而且佛教的理论中还有反巫术的成分。但佛教对于长期盘踞于吐蕃人观念中的苯教并不能一棍子打死。于是吐蕃历史上佛苯之争便是你争我夺，此消彼长，长期对立，各方都难以将对手赶尽杀绝。佛教对于吐蕃人来说，它的理论和说教是新颖的、吸引人的，同时佛教提倡的“忍耐”、“宿业”、“轮回”等理论为社会不平等和等级分化作了一整套的解释，十分有利于统治者治理社会，因而吐蕃王朝的统治者是较为欢迎这种宗教的。但由于苯教作为在西藏的土生土长宗教，其对于藏民族心理的影响力是深远的，佛教很难在短时期内取代它。

总体上看，吐蕃王朝时期，其主流文化应该是以包括苯教在内的传统文化，外来的佛教文化在这时还没有完全被民众真正接受，尤其是当它的体系仍然保持外民族的特征时，就很难深入人心。

朗达玛灭佛是西藏佛教史上划时代的事件，也是西藏文化史上划时代的事件。这次对于佛教几近毁灭的打击对于那些劫后余生的西藏的佛教徒来说当是一次深刻的教训，使他们意识到宗教改革的必要性。该事件对于苯教徒来说也并没有讨得便宜，因为伴随吐蕃王朝的统治者内部争权夺利，以及王族、贵族之间派系斗争的白热化，加上奴隶平民大起义的滚滚浪潮，最终吐蕃王权统治崩溃了，奴隶制瓦解了，吐蕃社会陷入分裂

状态。佛苯之争导致双方两败俱伤，谁也没有真正取得胜利。自此以后，佛教与苯教都进行自身的改革，藏族文化进入一个新阶段。

据一些历史学家研究，10世纪后，苯教与佛教都想恢复与振兴，苯教比佛教恢复得要快和早一些，《藏族简史》说：“到吐蕃王朝崩溃境内大乱之际，苯教徒利用吐蕃人民因备受天灾战乱的折磨祈求社会安定的愿望，首先恢复，在民间大为发展。苯教徒接受了过去同佛教斗争中失败的教训，一方面把墀松德赞兴佛废苯前后苯教徒极少量的著作编成经典，一方面选择其信徒聚集之地兴建庙宇，由于这些教徒在复兴中将大量的佛经译改为苯教的十万白龙经、黑龙经，遂被称为苯教译述派。然而，苯教终究是一种较原始落后的土著信仰，缺乏政治活动力量，虽然传留下来，始终未能形成地方实力集团。”^①

佛教振兴的过程中，虽然比苯教动作慢，但却逐渐恢复成功，并且开始吸收苯教的教义、观念、神祇而走上本土化的道路，吐蕃佛教文化的内涵因而更加丰富。

据记载，9世纪中叶朗达玛灭佛后，吐蕃本土佛教徒或向西逃到象雄，或向东逃到湟水流域一带，在这些偏远的地方继续传教授徒。之后，当久经社会动乱的人们渴求和平与安定、希望得到精神的安慰时，佛教再度兴起，从象雄与湟水地区向吐蕃本土传播，在各地建寺度僧，迅速发展，由此进入西藏佛教史上的所谓“后弘期”。在“后弘期”的前期，受阿里古格王朝支持的大译师仁钦桑布翻译了一批新的密宗典籍，造就了一批徒众。而印度高僧阿底峡也被请至西藏进行传教，向西藏信众宣传系统的佛教理论，他在西藏传教近二十年，培养了不少僧人。后来，一些弟子以他的所传之法为印度佛教的正宗，创立了噶当派。

^① 藏族简史编写组：《藏族简史》，110页，拉萨，西藏人民出版社，1985。

在佛教重新传播的同时，一批佛教徒又声称发掘出吐蕃王朝时的埋藏于地下或建筑物中的佛教文献，是为伏藏，有人声称这些是莲花生所传之密咒，在这类密咒经典的基础上逐渐形成以侧重密法修习的宁玛派，这个派别大量吸收了苯教的神祇与仪轨，形成一套神灵体系和相关的宗教理论和实践体系，是为藏传佛教中较有特色的派别。继宁玛派之后，西藏又相继产生一些影响较大的佛教教派，如萨迦派、噶举派、觉宇派、觉囊派、希解派、夏鲁派等，佛教思想与文化逐渐影响广泛并为民众所采纳和信仰，渗入社会生活的各个方面。

西藏佛教本地化的过程延续了整个分裂割据时期。^①在这以后，曾经以苯教为主的藏族社会文化体系渐渐转化成以佛教为主体的文化体系了，而且佛教本土化的道路使它对民众、对藏族社会政治生活都发生影响。这种影响随着藏传佛教一些教派与地方政治势力日渐结合紧密而得到更进一步的加强，地方政治势力对佛教的支持，使佛教文化影响面也日渐宽泛，苯教文化的影响逐渐淡化，或者说苯教为自身的发展，一定程度上也开始对佛教文化让步，对佛教理论加以吸收，对佛教经典加以改造。苯教这种改变，使得在吐蕃王朝历史上曾经呈现的那种佛苯两种宗教水火不容的状况大大缓解，在以后的时代，激烈的佛苯之争几乎很少再出现过。13世纪元朝统一中国，西藏被正式纳入中国中央统一王朝的行政体系中，藏族文化进入一个新的阶段。

^① 创立于15世纪的格鲁派应该算是延续400年的藏传佛教本地化的一个汇总，该派基本以“噶当派”的理论、实践为主，同时也吸收了其他教派的一些思想和密宗修炼方法。

二、藏族史学的选择与走向

在文化的转变过程中，作为传统的学科，藏族史学无疑是受到影响的，尤其是当宗教因素成为社会文化的主导因素以后，过去传统的具有人文倾向的史学观念不可避免地会受到冲击。这使得在这样一个社会变动时期的藏族史学家不得不面临两种选择，或者恪守传统，或者适应形势。分裂时期，藏族史学家在这两方面都进行过尝试和努力，结果是藏族史学在新的环境下既有继承，又有发展。

我们先看吐蕃传统史学在分裂时期有多少被继承下来。

从现存的史籍中有关对当时历史情况的介绍来看，吐蕃传统的写史风范仍然被保留下来，一些文人、僧人写出了流传一时的历史著作。比如著名的掘藏师扎巴恩谢（即旺秋巴）的师父库顿·尊珠雍仲著有《大事记》、萨迦三祖扎巴坚赞（1147—1214年）也曾写有《吐蕃王统记》（又译为《西藏王统简述》），还有顿巴喜饶邦所写的《王统如意树史》、萨迦班智达·贡噶坚赞著《桑布扎传》、娘若·尼玛俄色著《娘若教法源流》、第吾贤者著《第吾贤者宗教源流》等。这些学者尤其是娘若与第吾在他们的著述中曾参考了吐蕃王室档案（bod - kyi - yig - tshang），还有类似《敦煌吐蕃历史文书》的官方史著。^①此外，分裂时期的藏族史学家还在他们的著作中将吐蕃时期的一些史书加以继承和摘录，如《第吾贤者宗教源流》就将吐蕃时期的五种历史著作《五史鉴》（can - lnga）进行了大段的摘录

^① 法国学者石泰安曾假设，类似我们所见到的敦煌藏文史书写本应该在吐蕃本土也存在。

和引用,《拔协》也提到这五部著作。^①据说《五史鉴》的前三册主要论述聂赤赞普出身的各种神话,后两部则着重于描述自聂赤以降的历代赞普尤其是松赞干布以后的历史与各类礼仪等。同时《五史鉴》还有一种重要的史学观念也被分裂时期的史著继承下来,即《五史鉴》将吐蕃的历史作了带有专业性的断代学的处理(在后面我们将具体阐述),并形成专有的概念。

由于在我们上面提到的书目中只有娘若、第吾和扎巴坚赞的著作被保留至今,其余的均已散失,仅见于一些后世的史书的零星摘引,所以我们现在还很难详细分析在分裂时期有关吐蕃史学的东西到底有多少被继承和遗留下来。有一个显然的事实是在分裂时期,凡是涉及宗教内容较少的史学著作都没有被很好地保存,这一点连后来的五世达赖喇嘛也看到了,他总结其原因,认为是这些史书由于其内容中涉及佛教较少,所以就不被后人看重,由此而逐渐失传。这个事实说明在这一时期,宗教的影响力已日益趋于强大,它造成当时的史学家不得不进行新的选择,实际上这也是在新的文化背景下藏族史学面临的必然走向。在这一个走向中,神权历史学观念被大大加以强化,宗教史著作在人们心目中所获得的文化认同已经大于一般的历史著作了。

分裂时期的史学状况还呈现一个显著的特征,就是一批掘藏师及其所发掘出的“伏藏”成为当时史学的主流。

“伏藏”指埋藏起来的经典,找到这些经典的人物被称为“掘藏师”。据史书记载,自松赞干布开始就有往地下、岩洞以及建筑物隐蔽处埋藏书籍、宝物的习惯。最早埋藏这些东西应该与宗教祭祀仪式有关(类似内地道教的投龙简),但后来则

^① 《拔协》,75、11页、9—12页。关于《五史鉴》的介绍请参见卡尔梅·桑木旦著,李登贵等译《五史册披露的第一位藏王出身的神话》,载《西藏研究》(汉文版),1999年(2、4)。《第吾贤者宗教源流》关于《五史鉴》的记载见该书藏文版第227页。

因佛教与苯教激烈的斗争而促使埋藏伏藏的现象越来越多。在吐蕃王朝时期三次较大的灭佛事件（松赞干布去世后、赤松德赞前期、朗达玛时期）以及几次灭苯事件中，每次都有一批佛教或苯教的经典著作、塑像、财宝、法器 etc 被埋藏起来，待合适的时候这些东西又被挖掘出来，重新得到认可。

在分裂时期，有一批所谓吐蕃时代的经书、历史著作被掘藏师发现应该是可能的，因为朗达玛灭佛的确导致当时吐蕃各地的佛教徒将其经典著作隐藏于秘密之处。吐蕃王朝灭亡后，这些伏藏应该能够重新被找到。不过，在分裂时期以及后来的时代所发现的一些伏藏中，据说有一类伏藏较为特别，这一般都是一类经书，它们被看作是在问世的当时还不能被人所理解及认识，于是被埋藏起来，以待后人发现和学习。据考证，这类伏藏多数是后来宁玛派与苯教僧人的假托，意在根据需要，为宣传本派观念、扩大影响而采取的作伪手段。这类伏藏一般都打着莲花生的旗号，声称莲花生为了西藏的宗教利益，并替后人考虑，将一批当时还不宜传授的经典隐藏于西藏各处（据《莲花生广传》中说，西藏有 25 处有名的伏藏藏经地点，还有 108 处伏藏供有缘者发现），并留下授记，预言将来能发现经典的人。分裂时期，声称属于这类伏藏的经典有不少。12 世纪以后，所谓的经过莲花生授记的伏藏被发现的越来越多，据 19 世纪楚布寺僧人昆浦·洛追达雅所编的《伏藏宝库》收录的洋洋 63 卷的数目看，各类伏藏著作不下百部，有名的掘藏师也有上百人（昆浦有专门的《掘藏师百人传》记载了这些人的事迹）。

在各类伏藏著作中，有几部号称是松赞干布所传之吐蕃官方史书。就其内容看，虽然其中掺入了一些后期的事情，但总体上的确保留了不少吐蕃时代的史实，有的掘藏师生活的时间与吐蕃时代相距不远，这些史事可能来自其亲闻目见，自有其真实性与可靠性，与借莲花生之名的那些伏藏性质不同。这几部伏藏就是《拔协》、《玛尼全集》、《五部遗教》、《柱间史》

(《松赞干布遗训》)。

从这些伏藏叙述的线索与风格看，吐蕃时代重“人文”倾向的史学观念已经趋于淡漠了；相反，叙述宗教兴衰发展的历史成为各书的主题，这种现象表明当时人们的史学价值观念已经发生变化，有意义的历史首先应该是教法源流史，至于王统与世俗人物，甚至包括王权政治也要围绕宗教这一条线索叙述才有价值。与敦煌吐蕃历史文书相比，这几部伏藏在叙述吐蕃历史时已较为详细，利用了不少吐蕃时代的史料，比如在松赞干布时期的人口、军政制度、职官制度、法律规范等方面的记叙上，各伏藏著作不仅开列了详细的名表、清单，而且还收入了王家档案中不少统计数字。后世的一些史学著作在叙述松赞时期的有关内容时，基本是完全参照了这些伏藏著作的记载。根据这样一个特点，我们可以看到，分裂时期的藏族史学较之吐蕃时代的藏族史学还是有所进步的，在史书体例、记叙方式上较吐蕃史学也有所发展，吐蕃时代的简约的风格也发生了变化，开始向叙事的多线索方向转变和发展，著述文字喜欢繁复、铺张，讲究典雅的文风，注重事件的细节描绘等。这种风格尤其在《五部遗教》中的《王妃遗教》中最为突出，其叙述虽然以历史人物为主角，但叙事状物完全带有文学性色彩，其中关于赤松德赞王妃蔡絳氏与毗卢遮那之间的感情纠葛基本与历史事实无关了，只是借用了两个历史人物的名字而描述了一场男女之爱恋恩怨的故事。这种叙事风格显然对后世的历史著作的叙事方式产生影响，后来的一些历史著作如《贤者喜宴》、《汉藏史集》、《西藏王统记》、《西藏王臣记》等中，但凡涉及一些作者感兴趣的内容时，作者总喜欢加入一些个人的想象，运用华丽的歌辞、诗韵体文字加以铺张、显扬，这种风格最终形成藏族史学与众不同的特点。

第二章 佛教伏藏著作的史学特点与代表作品

一、《拔协》的著述特征与史学风格

关于《拔协》的作者现在还有争论，一说是巴赛囊，此人为赤松德赞时期著名的大臣，他曾经去印度请高僧菩提萨埵（寂护）来西藏传法，并从其出家，为吐蕃历史上所谓的“七觉士”之一，他本人曾经翻译过不少佛经。另一种说法认为《拔协》由多人所作，包括赤松德赞的著名汉族大臣桑希（松巴堪布《如意宝树史》持此论）与巴赛囊。第三种说法则认为该书作者是库顿·尊珠雍仲，即我们前面提到的掘藏师扎巴恩谢的老师，曾著《大事记》（今已散失）。他是唐保切寺的主持，阿底峡的弟子，同时也是“下路弘传”诸师徒中著名的人物。此外，又有人认为库顿主要写了《拔协》的增补部分。现在，多数人认为《拔协》的作者应该是巴赛囊，他的著作在流传过程中又被后人增加了一些内容。它作为伏藏，被发现后流传甚广，有多种抄本，并有所谓《喇协》、《嘉协》、《拔协》等三类所谓的详、中、略版本。^① 从一些史书对它的引用情况

^① 松巴堪布·益西班觉《如意宝树史》，汉译本，267页。

看，如娘若·尼玛俄色的《娘若教法源流》（或称《教法史——花蜜精滴》，写于1261年左右）、元朝时布敦·仁钦珠的《布敦教法史》（1322年）、蔡巴的《红史》都的确引用过这部史书，由此可以断定此书最晚出现的时间不会晚于12世纪。

《拔协》的作者如果明确是巴赛囊，对于藏族史学史来说有重要的意义：自这部史书以后，藏族的史学开始进入有作者署名的撰史时代。从中国史学史的一般情况看，个人撰史有三种前提条件：一是作者以史官或与之相关的官职的职业缘由，专门撰写历史，其著作相对较为专业，左公明写《左传》、司马迁写《史记》均属此类；二是作者个人受某个方面委托（官府或私人）而著史，如唐代刘知几撰《唐史》、宋欧阳修编《唐书》等即属此类；三是与官方毫无关联的独立撰史人以个人身份编撰史书，此类史书在中国史学史传统中被视为“野史”。《拔协》因其作者的身份，应该属于第二种情况即受官方委托由私人撰述，基本上仍然代表官方的立场与观点。

《拔协》的特点是正文主要依据时间顺序记叙赤德祖赞与赤松德赞父子事迹，包括迎娶金城公主；派使者去印度和唐朝求取佛经以及到五台山求取佛殿建筑图样；赤德祖赞去世后苯教大臣对佛教的迫害；赤松德赞成年后与苯教的斗争；大臣巴赛囊迎请寂护来西藏以及他到汉地取经和学习；莲花生、寂护进藏帮助修建桑耶寺；佛教兴盛的情况（如建立译场、请人译经等）；佛苯之间的辩论；佛教内部教派之间的渐顿之争等。增补部分又有牟尼赞普三均财富；摩笄赞普遇害、赤德松赞即位及修建噶迺寺；赤祖德赞即位及与李域（于闐）的关系；厘定藏文文法、制订度量衡制；吐蕃与唐朝会盟及立盟碑；达磨赞普灭佛；佛教的下路弘传与上路弘传等事迹。

与吐蕃时期的《大事记年》不同的是，《拔协》在按照年代记叙历史时，并没有运用严格的年代学规范，在时间记录上主要采用“概约法”，即以吐蕃赞普执政时期作为时间记录的大约界定，然后按时间顺序往下粗略排列，行文中经常使用

“赤松德赞时期”、“过了一段时期”、“过了一段时间”、“此后”、“不久以后”、“当此之际”等等。明确标明纪年的只有金城公主生子时的“兔年孟春月十三日”、桑耶寺奠基时的“兔年的春天”以及修筑完毕时的“兔年”，还有其后的“羊年春三月”等。值得注意的是，上面这几种纪年方式基本都是逢兔年或羊年才加以记录的，这也许是以十二年为一周期的“概约”纪年法，不过，因材料有限，目前只能作如此推测。

《拔协》在运用史料方面向来为史学家肯定，认为由于该书所记录的历史“都是作者亲身经历或增补者的耳闻目睹，所以记叙历史比较具体细致，翔实可信，从而成为后世藏族史学家写史时的重要依据。”^①

需要加以专门留意与研究的是《拔协》在吐蕃时代属于一个特别的文书系统，《拔协》的作者称此书为“王命文诰”(*btsan - povi - bkav - gtsigs - kyi - yi - ge*)或“译本文诰”(*bkav - gtsigs - kyi - yi - ge - zhib - mo*)，其增补本文中又将之称为*bkav - rtsis (gtsigs) - kyi - yi - ge - zhib - mo* (译本盟书)。^②从字面意思看，*btsan - povi - vkav - rtsis (gtsigs)*无疑与吐蕃碑铭中的盟誓文(*gtsigs - kyi - yi - ge*)是相同的。我们知道，吐蕃时代的盟誓文至少应该有两类，一是赞普与臣属的起誓盟约，二是对此盟誓之事的详细记录文书。第一种一般叫*gtsigs - ki - yi - ge*或*gtsigs - kyi - bkav - yig*，第二种叫*btsan - povi - bkav - gtsigs - yi - ge - zhib - mo*或*btsan - povi - bkav - gtsigs - chen - po*，或*gtsigs - chen - po*。吐蕃时代的《楚布江浦建寺碑》的一段记载可以说明这个问题。该碑第47行至68行说：“授予尚·蔡邦·聂多之子孙盟誓文书正本 (*gtsigs - gnang - bavi - bla -*

^① 佟锦华、黄布凡：《拔协（增补本）译注》（汉藏文版本），5页，成都，四川民族出版社，1990。

^② 佟锦华、黄布凡：《拔协（增补本）译注》，藏文部分，175、209页；汉译文，76页。

dpe), 置于琼瓦达寨之牙帐, 作另一大盟誓文 (gtsigs - chen - po) 与之配伍。与此相同之诸本之一, 作另一盟誓文 (gtsigs) 之配伍而置于玉府 (zla - la)。盟文副本 (gtsigs - kyi - vog - dpe) 置于颇罗弥之龛内, 安放于此神殿之库藏。”^① 这里可以看出存在这样几类文书, 一是盟书正本, 二是副本, 三是大盟誓文正本, 大盟誓文副本。这四类文书中副本应该与正本内容相同, 因此主要有两类文书, 即一般性的盟誓文, 大盟誓文。大盟誓文的内容显然比一般盟誓文要详细。《贤者喜宴》曾经引用不少吐蕃档案, 该书也提到了对同一盟誓加以详略记录的不同盟誓文本。如该书引用的赤松德赞《兴佛证盟诏书》中也有所谓的“详本盟书”(gtsigs - kyi - yi - ge - zhib - mo) 与“略本盟书”(gtsigs - kyi - yi - ge - che - long - tsam), “详本盟书”要存于秘密宝库中, “略本盟书”则是公布于世的文本(《贤者喜宴》抄录的桑耶寺兴佛证盟碑文就有详本与略本, 其中略本与现存桑耶寺的证盟石碑文字相同, 显然该石碑内容属于略本, 即可以公开的文本。)^② 详本盟书应该是作为王家档案长久保存的, 因而也可以被视为历史。《西藏王统记》所引用的《大盟誓文》(gtsigs - chen - po) 即属于此。同样的, 《拔协》在性质上被视为盟誓文诰一类, 表明它的写作目的与赤松德赞、赤德祖赞兴佛证盟有关。据其文中所称, 该书完成时就有三种文本: 即所谓“王命文诰有三份, 一份放在油漆皮箱里, 锁上铁锁, 存于国王宝库中, 交给护法黑印药叉看守; 一份简要对尚、论等诸大臣宣传看”^③。《贤者喜宴》在引用《拔协》时, 也提到该书有三种文本, 叫《大拔协》、《中拔协》、

① 王尧、陈践:《吐蕃金石录》, 179页藏文, 文物出版社, 1982。

② 《贤者喜宴》ja函, 110—111页下, 汉译文见黄颢译文, 载《西藏民族学院学报》1982(4)。

③ 佟锦华、黄布凡:《拔协(增补本)译注》(汉藏文版本)汉译文76页, 藏文209页。

《拔协》。《如意宝树史》对《拔协》的三种文本的称谓是《喇协》、《嘉协》、《拔协》，认为他们分别是给喇嘛、赞普与大臣看的，其名称来自于它们不同的使用者。总体上看，《拔协》在文体上被视为“盟誓文诰”类的文书，这类文书在吐蕃时代属于特殊的历史著作，其性质与档案相同，但在藏族传统上，对“盟誓文诰”的看法与我们现代意义上的档案完全不同，它的史学意义，可能与汉文史学文献《尚书》中收录的“汤誓”、“牧誓”等相当。后世的历史学家如布顿·仁钦珠、蔡巴·贡噶多吉、索南坚赞、巴卧·祖拉陈瓦、五世达赖阿旺·洛桑嘉措等等都将《拔协》看作是吐蕃时代最直接的王家档案库中的文本，有着极高的可信度，所以在写史的时候，对之大加引用，至于《贤者喜宴》则几乎将《拔协》全文引入书中，其史料价值于此可见一斑。

《拔协》记叙历史事件时，语言简朴，叙事生动，在文字风格上类似《敦煌吐蕃历史文书》中的《赞普传记》，详疏有别，繁简得当，文风典雅，显示出作者对于历史的整体把握能力极强。不过，在写作体例上，《拔协》与《赞普传记》有很多不同，《拔协》是编年体，比较重视时间序列，《赞普传记》则具有纪传体的特征，时间序列并不明显。其次，《拔协》文体主要是散文，而《赞普传记》是散韵结合。第三，在历史事件的叙述水准上，《拔协》应该超过了《赞普传记》，其对于一些重大事件都花费大量的笔墨进行描述，更具有深度。就其史学风格而言，《拔协》显然是将吐蕃时代的写史传统加以良好的继承的同时，又有相应的发扬。

二、《玛尼全集》与《柱下遗教》的结构、分类体系及写作体系

《玛尼全集》(ma - ni - bkav - vbum) 又名《大史》(lo -

rgyus - chen - po), 是释迦桑布和竺托欧珠分别由拉萨大昭寺的夜叉殿和马鸣菩萨脚下发掘出来的“伏藏”。竺托欧珠发掘出后传给娘若·尼玛俄色, 娘若自己又发现了一部分。此外, 掘藏师拉杰格瓦本也对《玛尼全集》的完善有贡献。关于《玛尼全集》的掘藏师, 现在仍然不能确定谁所起的作用更大, 因为这部“伏藏”的掘藏师除了上书三人外, 据说还有扎巴恩谢, 这位生于达布的僧人, 以建扎塘寺、扎吉寺而著名, 据《青史》、《贤者喜宴》说, 他也对《玛尼全集》的发现出力很大。

现在流传下来的《玛尼全集》声称该书系吞米桑布扎与拉隆·多吉白二人把松赞干布所讲述的观音菩萨的教诫、授记、修习法, 还有藏王的本生故事和临终遗言汇编而成。全书分上下两卷, 根据掘藏师的掘藏顺序, 全书各部分又有四个名称, 沙隆寺法座白玛旺杰的《众掘藏师传记珍珠》对此有记载:

“有关竺托欧珠的问题, 他说他很早就出现了, 由于他在人世间居住了六百年, 在他年满六百岁的时候, 掘出了伏藏, 并将其教义传给了八名大自在者。所以他圆寂了。在《秘密恒河之流》中, 五世达赖喇嘛指出他共活了三百岁, 我认为这可能是正确的。他‘请’来了《玛尼宝训集》中绝大部分经文, 由法王松赞干布用文字写成的徒杰钦保(大悲)经文集, 松赞干布向具有善业和天命的那些需要皈依的众生进行传授。他从经文中发现了《嘉言宝库》, 他还发现了被隐藏于大昭寺北大殿马头明王脚下的《论证集》、《王诰集》和《经文集》。他从类乌齐发掘出了《马头明王莲花大经教》的文集。”^①

显然, 《嘉言宝库》、《论证集》、《王诰集》和《经文集》是《玛尼全集》的另一类分类名称。将它们与现有的《玛尼全

^① 《宝贝晶石》, 137—138页; [法] 安娜·玛丽·布隆多: 《〈玛尼宝训集〉的掘藏师是苯教徒吗?》, 汉译文载《国外藏学研究译文集》第九辑, 78页, 西藏人民出版社, 1992。

集》上下卷 11 部本相对照，我们发现《全集》现在的 11 部的编排顺序与这四部分的发现顺序正好相反，即是说，当初竺托欧珠的掘藏是先发现《玛尼全集》下卷三部分，然后又发现上卷八部分。下面我们将《玛尼全集》11 部分按篇次和掘藏师的分类列举如下：

上卷八部

- | | |
|----------------------------|--------|
| 1. 《大悲观音千佛大史》 | } 《经文》 |
| 2. 《佛说大乘庄严宝匣经》 | |
| 3. 《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》 | |

- | | |
|---------------|---------|
| 4. 《法王松赞干布传》 | } 《王诤集》 |
| 5. 《吉登旺曲太子本生》 | |
| 6. 《松赞干布二十一行》 | |

- | | |
|-----------------|---------|
| 7. 《大慈悲修习法》 | } 《论证集》 |
| 8. 《注释分支大注释总纲要》 | |

下卷三部

- | | |
|--------------|----------|
| 1. 《誓愿阐微》 | } 《嘉言宝库》 |
| 2. 《国王夫妇的隐逝》 | |
| 3. 《对臣民的遗训》 | |

总体上看，《玛尼全集》内容比较繁杂，宗教性的东西比较多，属于历史的部分主要是松赞干布的传记与遗训。

《松赞干布王传》部分还曾经被人称为《大史》，有 36 章。其中前 16 章是松赞干布的传记，后面诸章主要叙述松赞干布的本生故事。在传记 16 章中，第一章讲吐蕃先祖族源，内容有雪域高原的发源、神猴与岩魔女结合繁衍后代及众小猴逐渐演化为吐蕃六族等。第二章讲从聂尺赞普到拉托托日年赞的世

系，佛教在吐蕃的开始等等。第三章到第十六章重点叙述松赞干布的出生、即位、派吞米桑布扎去印度学习及创制藏文、译经、建立十善法、十六根本法、迎娶尼泊尔赤尊公主与文成公主、修建大小昭寺及镇魔吐蕃地形女魔诸寺院、松赞干布临终遗诏及埋藏伏藏等一生的事迹。十六章以后，开始模仿释迦牟尼本生故事而以松赞干布向众大臣讲述的口气描写他前世修法与转世的情况。总共有 11 个本生故事，内容都是以王子为中心人物，宣传各种宗教的行善、求法、渡化众生等佛教思想，没有什么史学价值。

《松赞干布二十一行》共 21 章，写松赞干布一生的 21 个事迹，内容上与《传记》没有什么大的分歧（在叙述次序上略有变化），只是文字相对简略。这 21 章分别为：一、拉托托日年赞时天降佛经；二、观世音投生雪域；三、松赞干布出生；四、派吞米学习及创制文字；五、即赞普位；六、建十善法；七、派化身到印度迎请观音像；八、派化身到尼泊尔迎请观音像；九、松赞干布显神通、预言；十、迎娶尼泊尔赤尊公主；十一、迎娶汉地文成公主；十二、文成公主勘测解说地形风水；十三、为镇地煞修建寺庙；十四、十一面观音像的制作；十五、大昭寺的修建；十六、制定法律；十七、各王妃建寺院；十八、译经；十九和二十、埋藏“伏藏”；二十一、松赞干布同二王妃隐逝。

据学者研究，《松赞干布王传》与《松赞干布二十一行》曾经被人从《玛尼全集》抽出再作进一步的演绎而成为另一部著作《柱下遗教》（bkav - chem - ka - khol - ma，又称《柱间史》、《松赞干布遗训花鬘》），并以阿底峡在大昭寺瓶柱顶部发现的名义将之列为“伏藏”。^①《柱下遗教》在内容上与《玛尼

^① 中央民族学院藏族文学史编写组：《藏族文学史》，206 页，四川民族出版社，1985。另，据说阿底峡在大昭寺瓶柱顶端还发现有《如意明月》和《圣洁蜀索》等伏藏，分别为松赞干布的大臣与后妃所写。

全集》基本一致，但关于松赞干布的诸事迹的描写相当细致，行文也颇为生动。该书也分为16章（另有开篇赞辞和尾跋），其第一章至第七章主要为松赞干布出生以前的历史情况，包括十一面千手千眼观音的由来，释迦牟尼成道事迹，著名的佛祖八岁等身佛像与十二岁等身佛像的产生及在尼泊尔与汉地的经历，吐蕃诸族的产生与藏王世系，释迦族来源及族系，观世音菩萨降生为松赞干布等。第八章至第十六章主要是松赞干布的重要事迹，其中关于迎娶文成公主和修建大小昭寺的事迹写得最为详细，在娶亲的事件描述中，这时已经有“唐王为难吐蕃婚使”的故事，不过，在本书中，唐王出了七道难题，而不是后来史书所津津乐道的五个难题。^①

下面，我们再具体分析一下《玛尼全集》的结构。从史书编写的习惯传统看，《玛尼全集》将宗教内容与历史混于一处，看来是不符合吐蕃时代的编写原则与规范的，但仔细分析，我们却发现这部书似乎是有意而为之。从它的上卷八部著作看，这些著作可以被分为《经文集》、《王诰集》、《论证集》三个部分，其中，《经文集》部分的《大悲观音千佛大史》的内容是讲述观自在菩萨为普度众生而化现观世音的各种化身的历史；《佛说大乘庄严宝匣经》主要记载拉托托日年赞时从天而降的这部经典中的六字大明咒以及观音的名号、功德、法身、化身等情况；《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》中主要的文字乃是佛教修行中需要吟诵的真言与咒语的汇集。以上这三种经典据说是在松赞干布时期由吞米桑布扎迎请印度、汉地、尼泊尔的一些译师翻译成藏文的。由于松赞干布在《玛尼全集》产生时期已经被认定为观音的化身，所以在松赞干布的传记前加上三部重要的与观世音相关的经典，无疑是为

^① 此书现在已经有汉译文本，即卢亚军译：《西藏的观世音》，甘肃人民出版社，2001。

正式的传记作铺垫。传记之后的属于《论证集》的两部宗教修法著作也起着同样的作用。所以说，《玛尼全集》上卷八部著作有着确切的思路和用心，其编著者把宗教著作与史学著作放在一起，表面上是混杂散乱的，其实是出于其宗教上弘扬佛教之考虑。因此在下卷几个篇章中，重点表述松赞干布的遗训，其基本意向也是借松赞干布之口传达佛教将在吐蕃重新兴盛的预言，这样可以引导人们来注重当时佛教如何再度弘扬这一历史事实，以显示观世音所传佛教的神圣不可毁灭性。

从史学史的角度说，《玛尼全集》这种将宗教与历史混杂编排的结构相比吐蕃时期的史著编排（《敦煌吐蕃历史文书》）完全不同，当然我们也不能简单地认为它所具有的宗教气氛而认为是一种史学倒退现象。我们需要注意的一个事实是，自分裂时期以后藏族史学中的宗教意味越来越浓，宗教趣味逐渐成为藏族学术的主流意向。《玛尼全集》等伏藏著作可以算是这种取向的肇始性作品。

《柱下遗教》在结构上可以说是《玛尼全集》全书的浓缩本与局部放大本。所谓浓缩，是指《柱下遗教》16章基本包括了《玛尼全集》上下卷的主要内容。比如它的第一章至第三章讲千手千眼观音的由来以及对这位菩萨崇拜的好处，这其实就可以对应《玛尼全集》中前三部宗教经典，后面的松赞干布的遗训也可与《玛尼全集》下卷的遗训相对应。

所谓的局部放大正如我们前面所说的，《柱下遗教》在记叙松赞干布本事时用足了笔墨，在细节描述上极尽渲染之能事（同时在大的事实上却没有超越《玛尼全集》），将《玛尼全集》中的情节描写得更为细致。当然，二者间的一致性也有不少，这里不一一列举。^①

总体上看，作为《王诰集》的主体部分，《松赞干布王传》

^① 汉译文本即卢亚军译：《西藏的观世音》，甘肃人民出版社，2001。

第一章到十六章在记叙历史时所显示的体裁特点类似于后世的“王统史”（王统记），一般王统史所具有的要素在这两部史书中都可以找到。其中较为突出的有：

A 已经具备相应的历史断代学体系，比如书中就把吐蕃的历史分为“雪域吐蕃产生时期”、“吐蕃人种诞生时期”、“赞普统治时期”等，这种分期形式对后世史学有一定的影响。

B 在叙述松赞干布一生事迹时注重历史的编年顺序，具有个人传记的味道。《松赞干布王传》大约花了13章的篇幅叙述松赞干布从出生到隐逝的历史，总结其一生大事，史传的特征相当明显。

《松赞干布王传》的不足之处也很明显，即作为王统史，在书中掺杂完全是模仿佛祖释迦牟尼本生故事的有关松赞干布十一个本生故事来作为王统传记的内容，无疑其作者对于历史与宗教之间的不同特性是有意地加以混淆，这表明在分裂时期的藏族学者在对历史的认识与看法上与吐蕃时代的专职史学家完全不同。分裂时期的吐蕃史学在总体特征上属于在体例上还不够成熟与精细“混杂体”，看来，当时的史学家对于史书的编撰方式还在重新探索与思考。

《玛尼全集》中的《王诰集》的另一部分《松赞干布二十一行》较《松赞干布王传》，其历史的“味道”更浓厚一些。《二十一行》在叙述松赞干布个人事迹时内容与《王传》相同，但文字相对简洁，将松赞干布个人一生事迹概括、归纳为二十一件大事来进行描述，体例上还是颇有特色的。

同属于《王诰集》的《吉登曲旺太子本生》内容也与《松赞干布王传》相关，本生故事也与《王传》及《柱下遗教》相仿，这一篇章与《二十一行》一样，应为《松赞干布王传》的姊妹本或缩略本。

这里有一个问题需要专门讨论，即《玛尼全集》何以在有关松赞干布的传记上产生详略两类文本呢？其实这牵涉到吐蕃时代有关历史文献的分类与保管的传统问题。在吐蕃时代，官

方文书种类很多，当时的记事官（史官）对这些文书已经建立了相应的文献分类学（有关吐蕃的文献分类学见前面相关章节内容），如每年频繁举行的会盟（vdun - ma）所形成的文件被称为“木牍”文书（khram），这些木牍文书被分为红册、大红册、白册、木牍诏令等，木牍由专门的木牍文书官（khram - pa）管理。吐蕃王室还常与一些属臣、邦王以及寺院进行会盟，这种会盟的盟誓文被称为“盟誓文诰”（bkav - gtsigs - kyi - yi - ge），由“执掌宫廷内府文书”（khab - sovi - nang - yig - can）管理。“盟誓文诰”在吐蕃习惯上是根据盟誓情况而分为“详本”、“略本”等不同的文本。这些文本还被称为正本、副本或长本、短本。另外，盟誓文诰还经常有分为详、中、略三种文本的情况。这种分类与其保管、传布的方式有关，它是吐蕃王朝沿袭的一种传统，在分裂时期这种传统仍然保留下来，《玛尼全集》以及《柱下遗教》的详、略分类是符合这种传统习惯的。

《柱下遗教》的体裁与《玛尼全集》中的《大史》部分相似，即类似“王统史”，但二者也有区别。这表现在《柱下遗教》前几章主要讲述千手千眼观世音的由来以及化现情况，释迦牟尼成佛事迹，释迦族的世系与后来吐蕃佛教有重要关系的两尊佛像的神奇历程等故事，内容不同于《大史》，但与《玛尼全集》的《经文集》、《论证集》中的一些内容相关。所以我们说《柱下遗教》在某种程度上是《玛尼全集》的缩略本。这个特点反过来又说明《玛尼全集》的全书结构当属于历史著作而非宗教读物。

《柱下遗教》第一章讲述缘起及本书的伏藏及开掘情况，第二至第四章记叙世尊释迦牟尼圆寂前为雪域造设两尊佛像的故事、世尊化身在各个时期教化众生情形，还有雪域吐蕃四族的起源等事迹，从第五章开始按部就班地进行历史性阐述，不过在体例上与《大史》一样具有“混杂体”的特征，在具体行文中对于历史事实加以夸张的想象，甚至把松赞干布当作无所

不能的菩萨来看待，因而在具体的文字描述中有太多的离奇情节。反映出当时流行的神权历史学观念。比如《柱下遗教》讲松赞干布迎娶尼妃与汉妃是受到观音菩萨的神示，所谓“松赞干布祈祷蛇心自成旃檀十一面观自在本尊佛像，于是从自成观世音像眉间射出白、蓝两道光，白光如箭飞射西方，蓝光也如箭射向东方。松赞干布（眼睛）顺着白光朝西方张望，只见西方尼婆罗国的雅波与雅噶尔城中，其国王支罗哈有一个女儿叫赤尊公主……”类似这种描述比比皆是，甚至松赞干布还可以请观自在菩萨本尊佛由其佛像射出无数彩光，“组成光网缨珞”，帮助工匠们修建寺院。工匠们只需将方形石头放在光网上，石块就自动垒成墙基。松赞干布本人甚至亲自化身为5000名工匠，在一夜间将羊土大殿除了封顶外全部修完。^①

神权历史学的主要特征就是混淆了人事与神事，历史的起源被视为是神灵参与的结果，历史过程只有在神的参与下才有意义。

所以《玛尼全集》与《柱下遗教》中夹杂着大量的神话与传说，并不是如有些人所认为的是杂乱拼凑或粗制滥造的作品，而是经过精心组合的著作，它们的编排有着明确的目的，就是为宗教作注解。而吐蕃王统史，尤其是松赞干布之个人事迹，也是为宗教的兴盛作证明的历史。松赞干布被当作观世音的转世，无疑是出于当时佛教徒复兴佛教的需要。

三、《五部遗教》的特点与体例

作为伏藏著作，《五部遗教》据传为莲花生大师所作，但由于在书中有赤松德赞以后的历史大事，如朗达玛灭佛、吐蕃王朝的分裂、王权斗争、佛教再度于象雄兴起之事等，这些历

^① 见《柱下遗教》第14章。

史距莲花生时代已经过了一百多年了，所以该书应属于假托莲花生的一种伏藏。至于本书的真正作者，现在不少人认为就是伏藏的发现者邬坚林巴（1263 - ?）。传说邬坚林巴又叫雅杰·邬坚林巴，是一位宁玛派僧人，大致在 1285 年左右于雅垄水晶岩洞中发现此伏藏，放置七年以后才公布其发现。^① 由于《五部遗教》有着独特的发现地，它也被称为《水晶崖遗教》。^②

《五部遗教》本身由五部书组成，即《鬼神遗教》、《国王遗教》、《王妃遗教》、《译师遗教》、《大臣遗教》。

《鬼神遗教》有 24 章，分三部分，第一部分是关于六道轮回理论的解说；第二部分是关于邬坚莲花生大师的四十大功行的描述；第三部分是莲花生在吐蕃降魔驱怪的故事，还有各种关于鬼神信仰等，其中对汉地传来的“四兽”理论有较详细的解说。总的看，此书对历史的描述相对较少。

《国王遗教》有 19 章，一至六章主要讲述印度佛教史中常见的关于有情世间的形成，转轮王的出现，善逝国王的出现、诸佛经、教法产生情况等等。第七章以后开始进入吐蕃王统世系的历史，各章的主要内容是：“蕃域教王如何来临之说”、“译师圣者如何来临之说”、“持密咒得成就者如何来临之说”、“国王誓愿如何设立之说”、“王族根本大殿如何建设”、“直立陵墓如何供祀”、“端正身座如何筑起”、“文诏急令如何宣讲”、“度量石碑如何立起之说”、“未来王族财富如何分配隐藏”、“最后的时序如何发生”等。可以看出，《国王遗教》中大部分的内容都是历史性的，比如第七章关于吐蕃教王（即各代赞普

^① 《五部遗教》（藏文），538 页，北京，民族出版社，1986。

^② 以《水晶崖遗教》或《水晶崖经》为名的伏藏，还有南登若纳（gnan - then - re - nam）于 1067 年发现的一部苯教伏藏，14 世纪的一部佛教掘藏等。[法] 玛丽·布隆多：《〈玛尼全集〉的掘藏师是苯教徒吗？》，汉译文见《国外藏学研究译文集》第九辑，西藏人民出版社，1992。

及松赞干布、赤松德赞、赤德松赞三法王)的历史叙述按照时间的顺序先讲述蕃域由非人统治逐渐演化到鹞提悉补野赞普的出现,然后又叙述聂赤赞普到赤松德赞的世袭传承以及他们对佛法的贡献等事。“译师圣者如何来临”一章则叙述松赞干布与赤松德赞时的译师和邬坚莲花生大师来藏及译经情况。“吐蕃圣教如何发展”一章对于赤松德赞及莲花生在佛教上的贡献进行了详细的描写。至于“国王誓愿”、“王族根本大殿”、“直立陵墓”等各章都有描写上的偏重,这几章对于历代赞普相关的事迹进行叙述时,历史的真实与虚幻的想象相互混杂,其中还包括了各种各样的流行于吐蕃不同时代的“神秘知识”(比如关于赞普陵墓的一些神秘主义知识就是这方面的典型)在内,这是《五部遗教》的写作特色。

《王妃遗教》共有22章,其中历史性的内容不是太多,主要讲述桑耶寺建成以后,莲花生大师向众人诵讲解脱之道,引发信仰,国王赤松德赞不由唱起“十三欢喜歌”,众百姓也唱起了“受取内附歌”,汉地皇帝听说莲花生大师之名后,派其门徒毗卢遮那前往西藏讲经。毗卢遮那回来后在山洞修行,当他于王宫进食时,王妃才崩氏对之产生爱慕之情,便设计欲与之相欢,为毗卢遮那所拒绝,由此引发一系列的故事。直到最后莲花生出来引渡才崩氏,使之归入佛法。这一部书的文学意味浓郁,对人物、事件的叙述生动传神。书中历史人物都是真实的,但相关的故事内容显然有极大的渲染与夸张。

《译师法师遗教》有35章(另有序言及跋尾),其内容按六道因果、三福田、三世佛教法及宁玛派的九乘教法分类来阐述各种佛经著作传入吐蕃及翻译情况,其中揭示了不少来藏的印度、尼泊尔、汉地、克什米尔的译师的个人生平、传记,有一定的历史价值。这部书的叙述格式与历史著作不同,主要是没有年代的详细记载,许多译师的情况尤其是他们所处的年代方面的情况很难清楚地确定,造成许多模糊与混乱。

《大臣遗教》有33章,另有序言与跋尾。这一部分与《国

王遗教》相比，在历史叙事的笔法方面相似，内容也有相同处，但比《国王遗教》更为详细。如其第一章“解说人的根源的教法”中，有关于吐蕃“猕猴变人”的神话描述，这个神话在《玛尼全集》、《柱下遗教》中都有记载。第二章“国王如何来临之教法”中，又提及与《国王遗教》相同的“四方天子”的古代传说以及聂赤赞普的来历、出身问题。第三章“大臣的已有的根源之说”主要讲述自聂赤赞普到赤松德赞期间五种大臣“贡论”（gung - blon）、“纛论”（spyi - blon）、“旺论”（dbang - blon）、“囊论”（nang - blon）、“噶论”（bkav - blon）的根源。文中提及许多尚论家族的渊源，在涉及吐蕃东岱及“四茹”的军政制度时，所记载的四茹较为详细（第四章），不仅有管理部族、军官等，还有人口数字，是为难得的史料。在有关法律的制订方面，《大臣遗教》的记载也较《国王遗教》为详细。至于赤松德赞时期著名的印度僧人与汉地僧人的著名的辩论大会（渐顿之争）的历史详情，《大臣遗教》是所有藏文历史著作中记载最详细的，它不仅叙述了这次僧净会的缘由、过程，而且还以专门的篇章收录了渐门派僧人与顿门派僧人的辩论辞（第十二、十三、十四章）及其主张。自十五章以后，《大臣遗教》侧重于宗教内容的讲解，最后是有关伏藏著作埋藏情况的讲说。

总体上看，《五部遗教》中的与史学相关的内容主要集中在《国王遗教》及《大臣遗教》二书中。这两部书的写作及编排手法颇为相似，具体表现在以下几个方面：

1. 《国王遗教》与《大臣遗教》有关历史的记叙采用横向与纵向相结合的“混合编排”体例。

横向编排方面，这两部书将历史事物加以一定的分类，以章的形式分门别类进行排列，通过分章、命名、提要的方式对历史加以记叙，各章题目基本能概括清楚各章的主题。

纵向编排上，这两部书各章基本都按照时间的前后顺序加以排列，如《国王遗教》第一章是“关于有情世间如何形成之

说”、第二章“养成动物如何构成之说”、第三章“转轮王如何来临之说”等等，《大臣遗教》第一章：“解说人之根源的教法”、第二章“国王如何来临之教法”、第四章“东岱军马观察表”、第五章“教法戒律制订表”、第八章“地域边界扩张调伏诸军”等等，各章具体内容基本本着前后的时间次序来叙述，条理、线索是比较清晰的。

2. 《国王遗教》与《大臣遗教》的作者对于历史事件表现出的认识观念是只注重与宗教有关的事情，与宗教无关的事情则不太关心，往往一笔带过。因此在叙述吐蕃王统史时，对于曾经对于佛教做过贡献的松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞（又作赤热巴巾）大加赞颂，其事迹记载较为详细，对其他赞普尤其是对于佛教没什么贡献甚至是有害者则记载得较少。

3. 这两部书的主要内容是较为混杂的，王统史、教法史、佛教教义、古代神秘知识、神话传说、治理王国的政治格言等等都混杂于一体，没有严格的区别，表明其作者对于历史的认识与看法不同于吐蕃的历史学家。吐蕃的专业史学家（王家史官）因为与中原的汉族文化人（使者、僧人、文人）接触较多，他们对于历史的看法以及写史的观念都是比较正规的，王统史、教法史分得比较清楚。而分裂时期的藏族专业史学家已经不存在了，承担写史的人大都是宗教界人士，他们对于历史的认识水平并不是太高，但凡古代的一切知识与文字都被视为历史，而历史的以“人事”为中心的也即我们所说的“人文性”的史学意识在这时已经不复存在了。

四、《掘藏宝库》中的历史性文献

《掘藏宝库》是宁玛派僧人所编写的各类传记、授记、教法及宗教经典等，内容较为庞杂，其中有名的有《莲花遗教》、《莲花生传》、《大授记经》、《才旺嘉噶玛》（《印度长寿灌顶

法》)等等。

关于《掘藏宝库》的编撰，据历史记载，曾经经历了几个阶段。在12—13世纪时，有两位掘藏师，一是娘若·尼玛俄色，他被称为上掘藏师，另一位是古如·却吉旺秋，称下掘藏师，这两位掘藏师发现了不少大型的伏藏著作，如《玛尼全集》、《柱下遗教》等等。15世纪时，掘藏师热特林巴把所有的掘藏著作汇集起来，是为《掘藏宝库》之南藏。另一位掘藏师仁增郭季定楚坚也把许多伏藏书籍汇集成册，是为北藏。16世纪以后，宁玛派僧人扎西斗结在雅鲁藏布江北岸建立多吉扎寺，弘传北藏，居美多吉在雅鲁藏布江南岸建敏珠林寺，弘传南藏。19世纪，楚布寺僧人昆追·洛珠达雅(kon - sprul - blo - gros - mthal - ya)对这些伏藏重新编辑，最后形成现在所能见到的《掘藏宝库》。共有63卷，其中不完全是佛教的，还包括了一些苯教的仪轨书。

《掘藏宝库》中除了有关莲花生的传记以及《玛尼全集》等几部书之外，绝大多数著作都是宗教性的仪轨书或经文，没有真正的历史著作。由昆追所编的众伏藏师传记大概算是较有特点的历史著作了，但时间过晚(19世纪)，我们这里暂时不做讨论。一些与历史相关的文献，主要是在这部书的前言、跋语或本文中交代的有关伏藏发掘的情况，可以对历史提供一些证明材料，但对于这些材料仍然需要经过细密的考证才能使用，因为其中伪造的东西太多。现在有关《掘藏宝库》以及伏藏著作的研究在学术界还未展开，尤其是在国内藏学界，几乎就是空白。在国外，法国藏学家安娜·玛丽·布隆多夫人是醉心

于伏藏文献研究的少数几个学者之一。^①此外，诸如卡尔梅（法国）、克瓦尔内（挪威）、普拉特、卡波斯坦、珍妮嘉措（美国）等有一些研究。^②因此我们对于《掘藏宝库》的了解还有待于对之进行全面研究。

五、《莲花遗教》与藏族史学中的宗教性历史传记著作传统的形成

莲花生是藏传佛教密宗的奠基者，因此佛教僧人与信徒对他至为崇敬。9世纪以后，有关莲花生的传记与伏藏层出不穷。据学者研究，自9—19世纪，西藏历史上有名有姓的伏藏师多达2500人，按照《伏藏宝库》、《伏藏师传》、《宁玛派历代上师传》的说法，这些伏藏师每人至少发掘过一种关于莲花生的传记，也就是说，在历史上可能至少存在过2500种莲花生传记，即便到今天，仍然有大大小小400多部《莲花生传》流传下来。在众多的《莲花生传》中，由13世纪的大掘藏师

① 布隆多关于伏藏的研究著述有：1) 学术报告述要，《高等实验学院第五系年鉴》84卷、85卷、86卷、51卷。2) 《鬼神遗教》，载《纪念拉露藏学研究文集》1971年，巴黎，29—126卷。3) 《根据吐蕃传说对〈莲花生传〉的史料分析》，载《黎吉生藏学研究文集》，沃明斯特，1980年。4) 《〈玛尼全集〉的掘藏师是苯教徒吗？》，《西藏和佛教研究》，布达佩斯1984年。5) 《根据〈苯教密咒〉传说写成莲花生传及其史料来源》载《纪念杜奇东方学论文集》，罗马，1985年。

② 卡尔梅·桑木旦：A、《苯教著作目录》，东京东洋文库1977年。B、《苯教教理和历史概论》、《东洋文库论丛》第33卷，1975年。克瓦尔内：《西藏苯教经文》，载《印度—伊朗研究学报》第16卷第1期。普拉特：《早期掘藏师传记研究》，东方大学，亚洲研究部，小部集第17卷，纳波里，1982年。卡波斯坦：《〈玛尼宝训集〉及吐蕃对观世音的崇拜》，载《北美西藏研究会会刊》，伯克利，新德里，1983年。旅居国外的藏族学者对于伏藏也有研究，如Thondup, Tulku Rinpoche, Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism. London, 1986.

邬坚林巴掘出的有关莲花生传记的详本与略本最为典型。据说邬坚林巴与他的朋友玉贡噶拉瓦·霍尔恭巴释迦于水龙年四月初八日曜星翼宿出现时，于雅隆水晶崖莲花水晶洞中发现了一批伏藏，其中有七部莲花生的传记，这些传记中，由莲花生的女弟子、被人们尊为空行母的伊西措结写成的《莲花遗教》最好。

《莲花遗教》又被称为《莲花生大师广传》、《赤松德赞王遗训》，^①它的作者虽说是吐蕃时期的伊西措结，但文中“授记”有邬坚林巴掘藏的预言。所以本书的完成时间当在13世纪。由于书中保存了许多9世纪以来的传记材料，所以我们将之归为分裂时期的“伏藏”类史书之列。

《莲花遗教》的传世本非常多，在历史上几经校勘，最好的一次校勘是五世达赖主持下进行的，按照五世达赖喇嘛的校后记所说，他曾经对照包括从伏藏师手稿上抄录的许多版本，并依据其中最可靠的三种对勘而成，由第巴桑结嘉措主持刻版印刷，该版本刊印后流传非常广。这个版本也是我们进行研究的依据。五世达赖版本的《莲花遗教》总共108章，偈颂体，内容有九个部分：

第一部分叙述莲花生的前世化身转世历史，此部分包括第1章到第7章。

第二部分叙述佛祖释迦牟尼王族世系及莲花生将要出生的预言，此部分包括第8—11章。

第三部分叙述莲花生的出生及从政、娶亲事迹，此部分自第12章到20章。

第四部分叙述莲花生舍弃王位、出家修行、外出学习、修炼瑜伽等，此部分包括21—37章。

^① 此名称出自伊西措结，见伊西措结著，洛珠嘉错、俄东瓦拉译：《莲花生大师本传》，西宁，青海人民出版社，1990。

第五部分叙述莲花生调伏曼达拉瓦公主、使萨赫尔国归入佛门、度阿育王信佛、到白达国传教、夺孟加拉国王位、调伏并在乌仗那传教、在其他地方调伏神魔、国王事迹，包括37—53章。

第六部分叙述吐蕃赤松德赞诞生、信仰佛教、请菩提萨埵入藏、邀请莲花生入藏、莲花生到西藏调伏地方神魔、协助建立桑耶寺以及赤松德赞立法、译经、派人去印度学习、佛苯之争、整理佛教经典译著、桑耶寺志与佛教三藏书目的编撰等史实，包括第54—89章。

第七部分叙述莲花生的预言、授记与埋藏伏藏的情况，包括第90—97章。

第八部分叙述莲花生将要离去、对莲花生的颂赞、莲花生对弟子的教导、众弟子的修行、最后莲花生的调伏与讲经等，包括第98—106章。

第九部分叙述莲花生的离去及本书的缘起、伊西措结的记叙和本伏藏的开掘情况，自第107—108章及尾跋。

以《莲花遗教》为代表的各种莲花生传记可以说是藏族史学史上一类特别的宗教性历史人物传记。这种史书体裁在其他民族史著中是不多见的，尤其是围绕一个人物而形成的连续不绝的“伏藏”，其数目多达数千部，更是世所罕见。从史学史的角度考虑，我们可以把莲花生传记当作藏族史学史中一个单门别类的体裁来看待，因为各种莲花生传在写作体例上经过伏藏师的长期实践，已经形成其特有的规范。概括起来，这些规范有一个总的特点，即以历史人物的生平事迹作为宗教思想的阐释线索，加上相关的授记和伏藏的开掘的描述，主要来实现树立伟大的宗教人物的人格甚至神格的目标，进而达到宣传宗教、劝导人类向理想的范式努力精进等更深一层的目的。

莲花生大师本是一位真实的历史人物，他生于乌仗那（今巴基斯坦境内），与佛陀一样也是一位王子，曾继承王位，后又舍弃一切而出家。由于他精通佛教密宗理论及实践，并且将

密宗系统地传入西藏，因而在西藏获得极高的声誉。9世纪以后佛教在西藏再度弘传，当时的佛教徒出于宗教发展的需要而将莲花生塑造成理想和完美的神格形象，被尊为第二佛祖。传说莲花生在赤松德赞邀请他到西藏降魔时，一路上施展法力将许多妖魔收服，变成佛教的护法神，又说莲花生不仅帮助修建了西藏第一座真正有藏人出家的寺院——桑耶寺，而且还在离藏前埋藏了许多经典（《莲花遗教》详细列举了莲花生的伏藏及地点），因此我们有理由相信莲花生所传的教义对于后弘期藏传佛教本地化、民族化方面起了至关重要的作用，他在后弘期被神话与理想化应当是顺理成章的事情。有关他的传记的伏藏在这个时期出现乃是佛教借以宣传与传播宗教的手段。

众多的莲花生传记在藏族传统的学术观念中既被视为历史著作又被当作宗教著作，这反映出这个时期史学观念的变化以及史学著作对于宗教和社会作用的变化。在分裂时期，由于战争给人们的心理造成伤害，使人感觉“世事变幻无常”、“生死命运无定”等，对于人生价值、生活价值的评价与态度都与过去大不相同了，人们渴望获得心灵与精神上的安慰，佛教在这个时候恰能填补人们的精神需求。莲花生作为一位前弘期佛教的代表人物，他的学说和教义既能适合新时期的大众的精神追求和口味，也能适合宗教界对佛教的改造的社会需要，同时还能帮助人们对于历史加以相应的总结与回顾，并促使吐蕃王族的后裔意识到可以全盘借鉴过去吐蕃先祖如松赞干布、赤松德赞等利用佛教力量巩固王权、加强政治实力的先例。无疑，《莲花遗教》等众多的传记应当说对于社会各个方面而言都是适合的：新兴的佛教教派如宁玛派、噶举派等借打出莲花生的名字来传播自己的思想观念，西藏地方统治者也可以借助莲花生的名气与神格形象宣传其统治思想，甚至还可以将自己的家世进行神化，比如萨迦派昆氏族就自称其家族名号来自天神，而且在吐蕃最初的“七试人”（最早出家七位藏人）中也有其族人，据说此人不仅本人获得众多的莲花生的教诫，成为昆氏

家族第一位获“大教法”者，而且还带动其家族成员向莲花生学习教理及密法，从而使昆氏子嗣兴旺、名声远播、教法传承源远流长。^①无疑，历史著作在这里已经变成宗教典籍，历史的“教化”作用在这里与宗教的教化作用紧密结合，其价值由于宗教的介入而达到一个前所未有的高度——成为神圣传记及震慑人类灵魂的总的精神指南，成为以神秘的、至高的佛理奥义和大师非凡的生命历程指导世俗人类参悟和仿效的圣典。在世界文化史上，除了希伯来人的《圣经》、穆斯林的《古兰经》、古代印度人的《薄伽梵歌》外，历史传记著作中能达到这样的地位的实在不多，而西藏的系列《莲花生传》可以肯定已经完全达到了这种层次。

《莲花遗教》及分裂时期的其他伏藏著作如《玛尼全集》、《柱下遗教》、《五部遗教》对于藏族史学今后的发展方向而言可谓是至为关键的一个发展环节。在这几部著作中，宗教的价值观与史学观念开始紧密结合，古老的神权历史学在这个阶段不仅复苏了，而且又增添了新的内容，如我们前面所提到的，历史著作的价值由于宗教价值观的介入而发生变化，在这一时期的藏族史学家看来，宗教价值观介入历史著作中无疑是对历史价值的一种提升，由于有了宗教价值观，历史著作对于人生的指导意义加强了，其所叙述的历史内容成为启发人们思想的钥匙，它可以引导人们认识宗教的意义，历史在这里已经变成阐述宗教价值的注释与例证。从这个时期开始，在藏族史学史上，宗教性的历史传记著作渐渐成为藏族传统学术的主流之一，以至于后来人物传记大都带有对这个时期历史著作的模仿色彩，在元朝以后，为众多宗教领袖尤其是各寺院大小活佛和宗教导师的生平撰写传记已经成为必不可缺的惯例。各传记基

^① 阿旺·贡噶索南著、陈庆英译：《萨迦世系史》，第二章“无垢昆氏之世系”，拉萨，西藏人民出版社，1989。



本都以莲花生的传记为范本，最后形成宗教人物传记的传统规范，就这个意义而言，以《莲花遗教》为代表的众莲花生传实为一个响亮而绵长的序曲。

第三章 苯教伏藏及相应的历史观

一、9—13 世纪苯教的系统化及其历史断代学

苯教作为西藏本土的“原始宗教”，有着悠久的历史。公元 7 世纪佛教传入吐蕃以后，苯教受到冲击。为了与佛教相抗衡，苯教自身开始有系统的调整，形成与原始苯教不同的新的苯教。

新的苯教明确了该教的创始人，此人就是辛饶米沃（gsh-en - rabs 〈rab〉 - mi - bo）。据传辛饶米沃的出生地是大食（或象雄），后期的苯教著作（指 10 世纪以后的苯教著作）如《朵堆》、《色尔米》（《金钥》）等将他描绘得如同佛祖一样也有十二件重大的功行。不过，在吐蕃时代，敦煌文献也记载了一位辛饶米沃，文献中他是一位著名的巫师，而非教主。不过，他往往被尊称为父亲（pha）或先祖，已经显现出后来被神化的兆头。

现代学者多认为辛饶米沃是神话中的人物，后期苯教将他奉为创始人乃是为了应对佛教拥有自己的创始人而专门创造出来的。现在我们还没有明确的关于苯教在 7—8 世纪时进行系统化的任何史料，从敦煌吐蕃文献与新疆吐蕃简牍的记载看，吐蕃王朝时期，苯教巫师——辛在宫廷生活中起着一定的影

响，而且还作为吐蕃军队成员随军参战，并拥有一定的官职。^①另外，据挪威藏学家克瓦尔内的研究，8世纪时，吐蕃有一些苯教徒成就者，他们中有的来自象雄，其教义的核心是在吸取了印度的一些怛特罗思想后形成了一种被称为“大圆满”的教法。^②该“大圆满”教法在后来的苯教著述中得到一定的阐述，它被认为有三种传承：象雄耳传（zhang - zhung - snyan - brgyud）、大圆满（rdzogs - sa - chen - po）和阿赤（a - khrid），这三者习惯上被称为阿佐年三种（a - rdzogs - snan - gsum）：即经典传承、伏藏传承、口耳传承。其中，象雄大圆满传承历史悠久，据称由辛饶米沃亲口传出，公元8世纪时由杰蚌朗协龙波（gyer - spuangs - snang - bzher - long - po）传入藏区。另一说法认为象雄大圆满为普贤菩萨传出，经塔贝赤杂（又称 vod - kyi - khye）传给杰蚌朗协龙波。^③

苯教的史学家关于8世纪佛苯斗争的历史问题的描述还是比较客观的，他们承认当时受佛教徒的迫害，并认为赤松德赞这位被佛教徒推崇的“法王”的前半生信仰苯教，中前期信佛又废，中后期让佛苯两教并存。后来国王让佛苯两教比试法力、进行教理的辩论等，结果苯教获胜，但由于该王受信仰佛教的大臣的挑拨和谗言而改变态度，对苯教进行迫害。众苯教

^① 比如敦煌吐蕃手卷 P.T.1089 号中就有占卜师（sa - mkhan - zhes - vbyung）一职。见王尧、陈践：《吐蕃职官考信录》，载《中国藏学》1989（1）。新疆出土简牍中也有苯教总管 ce - se - ba - spon（stse - sje - ba - bon）、苯主（bon - rje）等职务。见王尧、陈践：《吐蕃简牍综录》，第436号、第418号，文物出版社，1986。

^② [挪]克瓦尔内：《西藏的佛教传说》，载《守护神》杂志第19卷第1期，1972。转引自石泰安：《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》，载《国外藏学研究译文集》第十一辑，西藏人民出版社，1994。

^③ 克瓦尔内：《西藏的佛教传说》，原载《守护神》杂志第19卷第1期，1972。转引自石泰安：《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》，载《国外藏学研究译文集》第十一辑，西藏人民出版社，1994。

徒被迫埋藏经典，有的皈依佛门，有的流落街头，或出逃到荒山野岭、人烟罕见的地方避难^①。苯教的记叙在佛教史著《拔协》、《贤者喜宴》等中得到印证。

公元9世纪，朗达玛灭佛对于苯教似乎是好事，但实际这个事件所造成的恶果却对苯教毫无益处，正如我们在第一节所指出的那样，朗达玛灭佛导致佛教徒的反抗，他本人被刺杀，吐蕃王室内部由此发生混乱，王公贵族彼此争权夺利，大动干戈，最后使王朝陷于分裂，造成严重的社会动乱。苯教与佛教都在这场大动乱中受到损害，因此在藏族史学著作中这段历史被称为“黑暗时代”。这段时期过去后，与佛教一样，苯教也迎来了其复兴时期，时间大约在公元913年，这一年，苯教最早的伏藏被三位香客（又有记载为行脚僧）发现，由此传出苯教的北藏。公元1017年，苯教大伏藏师辛钦鲁噶又一次发现了苯教经文，传出苯教的南藏，自此，苯教的“后弘期”开始。

“后弘期”的苯教相比吐蕃时代的苯教而言已经极其系统化了，具体就表现在这个时候产生了苯教几部重要的伏藏著作，即《朵堆》(mdo - vdus)、《色尔米》(mdo - gzer - mig)、《光荣经》(gzi - brjid)^②等。这些经典不仅将苯教教主辛饶米沃的神奇的一生作了详细的描述，而且还在教义、经典方面进行了系统的创造与加工，有的甚至直接把佛教的东西改写成苯教性质的。同时，苯教僧人还对苯教的发展历史进行了总结，指出苯教经过三个重要的时期：即前期宗教的兴起、中期的衰

^① 琼布·洛珠坚赞《世间苯教源流》(gling - gzhi - bstan - pavi - vbyung)，约15世纪成书，汉译本为多杰南杰译本，载《中国藏学》1999(2、3)。

^② 《光荣经》、《色尔米》按苯教的说法均属于辛饶米沃的传记，12卷的《光荣经》是详本，2卷本的《色尔米》是中本，还有一个1卷本的《集摄》(vdus - pa)属于略本。此说法见[英]施奈尔格鲁夫著，褚俊杰译：《〈苯教九乘〉导论》，载《国外藏学研究译文集》第六辑，西藏人民出版社，1989。

败以及后期的再度发展。

前期的兴起指辛饶米沃于圣地俄木垄仁创立苯教，使之在天界与龙域获得发展。当时苯教使用的语言是雍仲苯波之语。其后，该苯波语被译为大食语言而获得传播。按照苯教的说法，在吐蕃，苯教传播早于第一代赞普聂赤降世，据说当时苯教师辛饶南喀囊巴多坚于吐蕃居住，以教法统治当地，聂赤来到吐蕃后，建立王权，苯教便成为该王立国之道，发展出所谓的十二贤能之苯教（十二因本），并将大食语译为象雄语，又从象雄语译为吐蕃语，吐蕃文字也因此创立，此外，聂赤以后六代赞普修建了不少苯教寺院。

所谓的中期的苯教的衰败是指止贡赞普与赤松德赞时期对苯教的迫害，按照苯教的惯例，这一时期又分为六个小阶段：

第一阶段，止贡赞普因听信谗言，中邪受惑而赶走大批苯教法师及信徒，使苯教遭受灭顶之灾。

第二阶段，也叫中兴阶段，指在止贡死后苯教的重新振兴。

第三阶段，在拉托托日年赞时期，佛教进入吐蕃，苯教面临威胁，但还未失去辅政的地位。

第四阶段，在松赞干布时代，赞普对佛教较为推崇，苯教开始呈衰微之象。

第五阶段，松赞干布去世后苯教又有振兴之势。

第六阶段，赤松德赞灭苯兴佛，苯教遭受严重的打击，许多经典被埋藏，苯教徒也四散逃亡，这个阶段一直延续到吐蕃王朝灭亡，“黑暗时期”来临。

后期的苯教发展，主要是以发现伏藏为标志，开始苯教的“中弘期”与“后弘期”。众多的掘藏师中，对于苯教最有贡献的是辛（gshen）、颀（gyer）、玛（ma）、依（tbyil）四人。他们的后继者很多，其中卓（bru）、胥（zhu）、芭（spa）、麦戊（mnevu）四人最有名，他们著书立说，为苯教的复兴打下坚实

的基础^①。

关于苯教史的历史断代学，佛教方面有不同的说法，这就是最早出现于止贡巴·吉登贡保（1143—1207年）的《止贡教派史》。该著作认为苯教历史有三个阶段，即第一阶段的多尔苯；第二阶段的恰尔苯；第三阶段的交尔苯。止贡巴的这种断代法后来被土观活佛全盘收入其《宗教流派晶镜史》一书中。

据记载，多尔（兑）苯（brdol - bon）时期，是赤德赞普（khri - sde - btsan - pu）时期的以“黑水”、“因苯”而闻名的苯教。此一阶段的苯教的特征是重驱魔、祭献和兴人宅之法。

恰尔苯（vkyar - bon）时期，苯教被认为正处于相对较差的阶段，其理论粗拙，以重殡葬仪轨、放血术、鸟羽斩铁术、神谕、占卜术、杀牲祭献为特征，是为一种异常苯。

交尔苯（bsgyur - bon）时期，本身又分为三个阶段，即开始、中间与末尾阶段。开始阶段有蓝裙（又一说为绿裙）班智达，此人原为佛教徒，因受到因陀罗菩提国王的惩罚而投靠了佛教的敌人。他把许多佛教经典改造成苯教的经书并埋藏了起来。后来富有经验的国王发现了这些伏藏，据说其中包括了不少大家“直到现在”仍然在使用的方法。中间阶段正处在赤松德赞时代，佛教与苯教之间进行了辩论与斗法等，结果佛教徒取得了胜利。莲花生在这场比赛中彻底打败了苯教师。赞普命令苯教师改信佛教，并让嘉瓦强秋向阿闍梨仁青曲学习佛教，遭到拒绝，他受到惩罚后与苯教徒联合共同把苯教术语改造成佛教术语，把佛经改译为苯经。赞普知道这件事以后，下令割断这些人的喉咙，苯教因害怕而埋其经文，这就是后来苯教的伏藏。第三阶段即朗达玛灭佛后苯教在安多复兴苯教的时期，据说在这时有一个苯教师叫辛古尔鲁噶（也叫辛鲁噶波），在

^① 琼布·洛珠坚赞：《世间苯教源流》，《中国藏学》1999（2、3）。琼布·洛珠坚赞的著作写于15世纪，据此我们认为该书所包含的观念以及引用的苯教著作当属9—13世纪，是已经系统化的苯教思想。

藏地经常往来于秋末仁莫寺，并将达域的佐拉寺所在地改造成成为苯教寺院。在这里他将佛教重要经文比如大量的“陀罗尼”改写成为苯教经文。《十万龙经》就是这样在“五部陀罗尼”的基础上形成的，他将这些经书埋藏在地下，然后又亲自掘藏。辛古之后又有琼保南色等苯教徒，他们也篡改了不少，这些经典后来造就了白派果苯^①。

止贡巴的这种断代法因被土观活佛善慧法日全盘收入其著作而广为人知。这种断代法可能参考了苯教的一些说法，比如有关赤松德赞灭苯的说法就是苯教的传统断代学说。佛教的这类断代后来也为苯教所承认，比如较晚的苯教著作《金色镜史》(gser - gyi - me - long)，就几乎一字不差地将土观活佛的上述记载全文引用^②。

另外，苯教断代学与佛教的断代学都有一个共同之处，即二者都认为伏藏著作是苯教最后重新发展的重要环节。苯教徒认为其伏藏名副其实是本派古老的经书，佛教徒则认为这些伏藏多数是对佛经篡改。站在客观的角度说，后期所谓的苯教伏藏的确有不少佛教的东西，但其结构、思想、教义、理论也具有苯教的鲜明特色。因此，系统化的苯教并不能说就是佛教的拙劣的翻版，其实它也包含了不少西藏本土的古代神秘知识以及其他文化如中原、波斯、中亚一带民族的东西。

分析9—13世纪系统化的苯教的断代学体系，我们可以看到它对于历史的把握带有一定的总体性，在追溯苯教源流时，注重其内在的文化因素（语言）所发挥的作用。在历史阶段的划分上，苯教的说法自成体系，并且能够与客观历史现实相结合，它所谓的中间衰败期，后期复兴期与历史上苯教的实

^① 本书所引用的《止贡教法史》三个时期的断代主要是石泰安的总结，见其论文《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》，汉译文载《国外藏学研究译文集》第11辑，西藏人民出版社，1999。

^② 参见南喀诺布：《苯教研究二题》，载《中国藏学》1995（1）。

际境遇情况是一致的，这在佛教文献中也可以得到印证。同时，我们注意到苯教徒毫不避讳地认为其“现在”的教义状况与伏藏有关，并自认为伏藏著作是苯教教法体系建立的主要基础，这种说法也是与后来学者们的研究相符合的。苯教的这种断代学在各类苯教著作中都很明确，它没有佛教徒撰写的历史著作中所具有的那种复杂多重的断代学体系，而且还存在不少虚构的成分；相比而言，苯教体系简洁、明朗、真实。就这样的特点来看，苯教的历史观应该是我们研究藏族史学史的不可忽视的方面，它可以帮助我们吧藏族传统的两种宗教思想体系进行比较和分析，由此促进对藏族文化的深入研究。

二、苯教重要的伏藏著作

1. 苯教伏藏的发现与著名伏藏师

苯教历史学家认为，赤松德赞 45 岁时的牛年，发生对苯教的迫害，苯教徒被迫埋藏了其经文。现代学者研究，认为公元 785 年是吐蕃王朝官方正式废除苯教的时间^①。朗达玛以后，苯教后弘期开始，其所谓的“五大伏藏”相继掘出。公元 10 世纪，苯教伏藏中的“北藏”被三个苯教行脚僧发现，这三人是在桑耶寺转经堂找到虎皮、豹皮、熊皮等三个皮袋，于其中得到《朵堆》等一些苯教经书。此后，在西藏南北及多、卫等地出现众多掘藏师，其中最有名者是辛青鲁噶（gshen - chen - klu - dgav，公元 996—1035 年，又名辛鲁噶波），此人为系统发掘苯教伏藏的重要人物之一。他生于辛家族，为辛饶米沃之子贡查旺丹（kong - tsha - dbang - ldan）的直系后裔。辛

^① 卡尔梅·桑木旦著、向红笏译：《苯教历史及教义概述》，载《国外藏学研
究译文集》第十一辑，并见向红笏编译：《喜马拉雅的人与神》，117—161 页。

青鲁噶年轻时因背部受伤而以“畸形的辛”闻名，他发现了名为《卓埔》(mdzod - phug)和《格乌巴》(gab - pa)等一大批经文，这些经文装在一个大木箱中。后来辛青鲁噶把这些经文传给祖钦南喀雍仲 (bru - chen - nam - mkha - gyung - drung，此人于1072年修建叶如彭萨卡寺)、许易勒波 (zhu - yas - legs - po)、班敦贝却 (span - ston - dpal - mchog)，另外还有一个麦乌家族 (mevu) 的人接受过辛青鲁噶的教法。辛青鲁噶传出的伏藏一般被称为“南藏”^①。此外，在11世纪，还有著名的苯教史传记著作《色尔米》(mdo - gzer - mig)被发现，发现者是章杰尊巴 (drang - rje - btsun - pa)，1067年，年顿·喜饶森格又发现了《天子义疏》。

与辛青鲁噶齐名的伏藏师还有拉日年保(1024—1091年)、伦孜大师(1136—?)、本·塞琼管泽(1175—?)、雍仲林巴(1228—?)等，其中雍仲林巴发现的《才旺蕃域玛》(《吐蕃长寿灌顶法》，又译为《吐蕃长寿灌顶授记》)也是苯教著名的伏藏^②。

另外，据传8世纪时苯教有名的上师忱巴南喀也曾埋藏了一批经文，这些经文在后弘期被发掘出来，是为苯教“北藏”与“南藏”之外的“卫藏”。发现这批“卫藏”的是三名佛教徒，在这些伏藏中有《达奔》(bdal - vbum)、《奔尼玛古夏》(vbum - nyi - ma - dgu - shar)等。后来年敦·拉巴尔 (gnyen - ston - lha - vbar) 得到这些书，并将之传给解尔顿·倬塞(据说此人曾经当过米拉日巴的老师)。在桑耶寺发现的《卓埔五部》也属于“卫藏”系统。

后弘期的伏藏还有“康藏”与“新藏”。“康藏”是发现于康区的几个较小的伏藏，“新藏”则是苯教伏藏中数目最多、

① 卡尔梅·桑木旦：《苯教历史及教义概述》，《国外藏学研究译文集》第11辑，79—80页。

② 卡尔梅·桑木旦：《苯教史·导论》，汉译文见《国外藏学研究选译》，90页，兰州，甘肃民族出版社，1983。

来源与内容也最复杂的一类经典。自 9 世纪到 20 世纪，掘藏频频出现，一直不断有人声称他们找到新的经文。这些经文中有不少带有虚假的成分，但也有颇具价值的文献，比如著名的苯教经典《什巴卓埔》就属于此类伏藏^①。

苯教众多伏藏（加上耳传经典）后来也被编成《甘珠尔》与《丹珠尔》。在这些伏藏中，与历史相关的并不多，它们只有几部，即《多堆》、《色尔米》、《光荣经》、《什续》、《扎强》、《扎蒲》、《悉佐扎孜》等。

2. 《色尔米》的宗教史传特征

《色尔米》（《金钥》）是章杰尊巴于 11 世纪中期发现的伏藏，这是一部关于苯教创始人辛饶米沃生平事迹的传记著作，分上下两卷，共 18 章。

《色尔米》18 章内容在有关辛饶米沃的生平的描写上基本与释迦牟尼本生故事相似，并且也有所谓的十二件大事。本书的第 1 至第 3 章主要讲述辛饶米沃出生前的苯教祖师世系、宇宙状况、辛饶在人间的父母、他在天界受大神辛拉乌噶与桑波奔赤的指点而决定投生人间、最后化为白光与红光分别进入其父母的体内等事迹。第 4 至 14 章则概括了辛饶的出世、成长、授徒、点化诸神、传教、与妖魔恰巴拉仁的斗争等事。第 15 至 17 章主要讲述他出世间修行、隐遁、随后的圆寂和对众弟子的授记等。第 18 章是辛饶米沃的预言以及未来世界的情形^②。

严格说，《色尔米》与真正的历史著作相比还是有距离的，因为它涉及的真正的历史事件较少，主要是关于苯教教主的生平大事及一些相关教义。在有关辛饶米沃在西藏传教的章节

^① 关于苯教各类伏藏的介绍可参见才让太：《苯教文献及其集成》，《中国藏学》，1990（2）。

^② drang - rje - btsun - pa：《mdo - gzer - mig》，北京，中国藏学出版社，1991。

中，也没有具体的历史事件的描写，更多的是想象的或猜测性的概念，一些地理名称也难以稽考。尽管如此，《色尔米》也还有其史学史的价值，这就是该书在写作体例上基本遵循当时较为流行的史传著作的笔法，如在结构上，《色尔米》与《莲花遗教》就相同，即对传主的生平按照时间线索将之处理成“三段式”：前世、现世、来世预言及授记。我们已经知道这种结构来自佛教，具体说来自《佛本生经》。在内容上，《色尔米》中不能说没有真实的东西，比如该书对辛饶米沃在传教时所经过的一些地区的描写就具有一定的真实性。当然，与《莲花遗教》一样，《色尔米》中的故事更像是神话或小说而非历史。

值得一提的是，同佛教的佛祖、莲花生都拥有系列传记一样，苯教关于辛饶米沃的生平事迹也有系列性的传记。根据当代一些专家的研究，辛饶米沃的传记在苯教经典中属于其四部分类（经论、全集、密教经典、库）中的经论部，有略本、中本、详本之分。一般认为《朵堆》是辛饶的简略传记，《色尔米》是中等程度的传记，《光荣经》则是最为详细的传记（不过《光荣经》属于口耳传承的经文，与前两种传记在苯教文献分类法中不属一类）。把同一内容的文献分为详、中、略三类文本的做法是吐蕃时代比较通行的一种方式，它最先出现于官方的“盟誓文诰”一类文献中，后来又被广泛地应用于历史著作及宗教文献中。不同文本的详细区别与当时主要靠手抄形式完成文献有关。当印刷术传入西藏以后，这种文本写作传统也就渐渐不大流行了^①。

^① 当然，吐蕃的“盟誓文诰”一类文书的三种文本形式的产生除了与手书写条件的限制有关，还有一个重要因素是政治性的，即详中略文本所送交的阅读对象是有区别的，不同身份的人所能看到的文本的内容必须与其身份相符合。参见本书前面有关部分。

3. 《什续》、《扎强》、《悉佐扎孜》的叙事特点与年代学计算方法

《什续》据称是苯教一位神圣人物，曾被认为是莲花生的父亲，名为忱巴南喀的著作。它大概在 11 世纪后期至 12 世纪被玛氏家族的一位大师所发现。玛氏家族的几位苯教师是指爷孙三人，他们在掘藏方面的名气不下于辛钦鲁噶，第一位是玛敦悉增（*rma - ston - srid - vjin*），第二位是玛敦昌莫（*rma - ston - cam - me*），第三位是玛敦喜饶僧格（*rma - ston - ces - rab - sen - ge*）此人还有弟子名为比敦·本萨琼果恰，也是一名掘藏师。玛氏家族基本是忱巴南喀所有著作的掘藏者。不过，一些苯教学者认为《什续》的掘藏师另有其人，如扎西坚赞的《苯教史——嘉言宝库》就认为《什续》的掘藏师是野脱美（1280 年—？）。

《扎强》（*bsgrgs - byang*）也是一部伏藏，有关它的发现情况我们现在还不了解。它与另一部伏藏《悉佐扎孜》（*zhi - khro - rtsa - vgreI*）常常相提并论。这两部著作是苯教的史著，它们在内容上与后来一些署名的苯教师所写的宗教源流史相似。因而多次被后来的苯教史著作所引用。

作为历史著作，《什续》、《扎强》、《悉佐杂孜》叙述历史带有明显的苯教特点，它们将历史的源头追溯到宇宙的起源与创建时期，然后运用一种显然是来自佛教的“劫”的理论阐述世界历史的发展阶段，声称人类诞生之前，宇宙经历了“成”、“住”、“坏”、“空”四劫以及无数光明与黑暗的大劫。当圣域产生圣教时，吐蕃尚处在妖魔统治时代。后来人类世界出现众奉王（*gtsug - khri - btsan - po*），传九代而渐渐使瞻部洲人类的王统诞生。吐蕃王统就源自众奉王，《扎强》认为吐蕃王统四十二王之首聂赤是天神赤巴拉顿墀之子，《悉佐杂孜》则认为他是乌仗那王子。这些史书在划分吐蕃王统源流时，基本大同小异，即吐蕃王统历史可以分为八个时期，它们是：天赤七

王、中间二丁王、地上六列王、水中六德王、中六赞王、圆满四本王、五法王、末代六王等。其中“赤”、“丁”、“列”、“德”、“赞”等是赞普名称中相同的字音，比如所谓“天赤七王”就是这七位赞普的名字中都带有“赤”这个音字，“六赞王”的名称中都有“赞”这个音字。至于“四本王”“五法王”等称谓是指这些王对于宗教有贡献而得到共同的尊称。在这些赞普统治时期，苯教有着不同的待遇，因而有所谓“苯教兴衰史”。《扎强》把苯教所面临的兴衰作了三大阶段的划分：即我们前面介绍过的前期兴起、中期衰败、后期复兴和重新发展。这种断代学后来为苯教史学家所广泛采用^①。

《扎强》等书在涉及苯教在吐蕃的传播和发展情况时，使用了一套较为特别的概念：即苯教的兴旺与衰败与人世间不同时期人的寿命长短有关。最好的时期人寿长达百年（或百年以上），它是辛饶米沃降生时带到圣域俄木隆仁的福运，因而他被称为“人寿百年之圣尊”，并且在俄木隆仁，随着辛饶米沃年龄的增长，人寿还相应延长，比如辛饶长到31岁时，圣域人寿已经长达3100年。但苯教在世界各地传布时，则是因人寿递减而遭遇不同的待遇。苯教传到吐蕃后，人寿在100岁时，因苯出现，而果苯则出现于人寿90岁时。在人寿已经递减到60岁时，止贡赞普第一次灭苯教。在人寿递减到50岁时，出现赤松德赞第二次毁灭苯教。未来时期，人寿最终仅仅有10岁，在这个时期来临时，就会出现新的导师，开始新一轮的人寿时限的循环。这种“人寿循环”理论，从一些苯教著作的论述看，应属于苯教对于历史的具体年代换算的一种方法，其原理大概是：以辛饶米沃圆寂之日开始计算，苯教认为从这时起人寿逐渐递减。按照辛饶米沃的预言，苯教所存在的

^① 关于《什续》、《扎强》、《悉佐杂孜》等苯教史著的主要内容，由于我手头没有原书，主要据琼布·洛珠坚赞的《世间苯教源流》、扎西坚赞的《苯教史——嘉言宝库》、《雍仲苯教源流》等史著有关引文综合而成，特此说明。

时间总数是 3500 年（又有 5000 年说，9000 年说），苯教历史学家一般以这样的时限为参照来计算具体的年代。比如辛饶米沃圆寂于水阴羊年，当年李须（li - shu，辛饶米沃的化身）诞生，李须 82 岁时前往大食，这一年代就是换算时间的一个点。由此往下推算到赤松德赞时，认为已经过了 2500 年。如果再推算人寿时间，就再以这个时间点计算其他时间，并与辛饶米沃的预言相对照，推算出所谓的“人寿时间”，由此来衡量苯教所处的历史发展阶段。苯教的历法及相关计算方法我们现在还不太熟悉，总体看，类似于佛教的年代计算方法，但具体算法又有自己的特色，比如“人寿时间”算法就是其特色，各个“人寿时间”的确定可能是按照著名历史人物的寿命作为估量的一种标准，以此为基础划出相应的几个历史阶段（如 100 岁、90 岁、80 岁等，有些史书按照这种方式划出 5 个阶段），然后再查找出需要计算的王朝或某个家族的连续的传承与代系，结合“人寿时间”标准，推算出具体的年代与时间来。

年代学与历史断代学是历史学一个重要的基础，也是衡量历史学学术水平与发展状况的一种标准，苯教伏藏著作中产生的系统的断代学与年代学知识，无疑已经显示了它所具有的史学水平，与同时代的伏藏著作相比，苯教在这方面显得略强一些。比较而言，佛教的伏藏著作似乎不太注重年代学与历史断代学的系统化问题，只是将吐蕃时代以及印度佛经中的一些现成的东西照抄下来，并没有充分地建立自己有特色的体系。佛教史学家在这方面的工作成就主要表现在 12 世纪以后一批著名的历史著作中。苯教的年代学系统较佛教的自然相对要早一些产生，这方面的问题我们需要注意并加以进一步的研究。

第四章 分裂时期的吐蕃官方 史书的遗存及署名历史 著作的产生

一、吐蕃官方史书的遗存

在分裂时期，长期的社会动乱使吐蕃王朝宫廷档案库中保存的大量文献及官方文书损毁殆尽，仅有少数流传于民间，能直接通过转抄、收藏或埋藏的形式传留到现在的除了《拔协》外，几乎就再也没有了。我们只能在 11 世纪以后的一些历史著作的引文和摘录中见到这些文献的内容。

通过分析后期这些史著中关于吐蕃时代官方史书的摘引情况，我们发现一个有趣的现象：有些史书出于写作的考虑，对于古代文献只做零散的、片断的、不系统的摘录，有些史著则为了详尽表达或再现古代历史，而不惜耗费大量篇幅对一些重要的古代文献加以系统的引用和抄录。从史学史的角度说，这类著作对于我们研究现在已经失传的古代历史文献无疑是难得的、珍贵的资料。值得欣慰的是，在后期众多历史著作中，有不少史书都采用这种做法，并且逐渐形成藏族史学史上的一种写史传统。

在这样的情况下，我们通过研究后期史书中有关古代文献的摘录和引用的部分，或许能局部或片面地恢复一些现在已经失传的古代文献的面目，并由此开辟出一条藏族古代文献学研究的新途径。在这方面，我国汉族古代文献学的方法值得借鉴。比如东汉时期宫廷史官编写的《东汉观记》在经历隋唐和两宋以后，该书已失传，但清代学者姚之骅从各类著作中将《东汉观记》佚文辑出，重新编排成八卷本，后来朱筠又广察史书，详加厘正，将《东汉观记》扩充到二十四卷本，从而大致恢复了《东汉观记》的主要内容，为历史学研究提供了一部重要的史料集。藏族是一个比较重视历史的民族，11世纪以后的许多史著都保存有早已失传的古代文献的摘录与引文，如果我们采用类似《东汉观记》这样的手段来整理这些史书，相信会有许多收获。

就11世纪以后的一些藏族历史著作的引用情况来看，吐蕃时期官方史书中被引用最多的是《拔协》，其次是一些王统史著作，如《大史》、《盟誓文诰集》等，另外，在《第吾贤者宗教源流》、《娘若教法史》、《雅隆觉沃教法史》等书中引用的古代史书《五史鉴》(can - lnga)也颇值得人们注意。因为这几部史书年代古老，甚至《拔协》都引用过其中的内容。现代学者中，较明确地意识到《五史鉴》是古代早已失传的史书的人首推旅居法国的藏族学者卡尔梅·桑木旦，他于1988年开始对这部古代文献进行分析和研究，并试图恢复这部书的本来面目^①。应当说，卡尔梅的工作是颇有启发性的，他的研究方法也值得借鉴。下面，我们根据卡尔梅的研究，再对照《拔协》、《第吾贤者宗教源流》、《雅隆觉沃教法史》中的一些引文，对这部古代史书的遗存部分加以概述，并分析其中所显现的分裂

^① 卡尔梅·桑木旦：《雅隆王朝溯源中的问题》，载《西藏研究——国际藏学协会第4届研讨会论文集》，慕尼黑，1989年；卡尔梅·桑木旦著、李登贵等译：《〈五史鉴〉披露的第一位藏王出身的神话》，载《西藏研究》，1999（2、4）。

时代初期藏族史学家的史学观念。

《五史鉴》就像我们所熟知的《五部遗教》一样，本身由五部相对独立的史书构成，这五部书是：

1. 《瑜伽神离鉴》 yo - ga (yi - ge) - lha - dge - (gyes) - can
2. 《九重联脊鉴》 ltab - ma (vdab - ma) - dgu - tsag (brt-segs) - can
3. 《凌乱蓝首鉴》 zing - po - sna - tshogs - can
4. 《加印章秘密鉴》 gsang - ba - phyag - rgya - can
5. 《红铜缺尾鉴》 spun - po - can

括号内的拼写依据卡尔梅的研究（1988年），他是引自《拔协》所列书名^①。但据《第吾贤者宗教源流》，这五部史书的书名拼写是：

- a) yo - ga - lha - gyes - can
- b) zangs - ma - gzhugs - ral - can
- c) ltab - ma - dga - brtsegs - can
- d) ziang - po - mgo - sngon - can
- e) gsang - ba - phyag - rgya - can^②。

我们下面来看《五史鉴》的内容。

《瑜伽神离鉴》主要叙述吐蕃王统世系的三种传说，即“隐秘的苯教传说 (gsang - ba - bon - lugs)”、“公开的佛教传说 (grags - pa - chos - lugs)”、“极端秘密的传说 (yang - gsang - lugs)”。“隐秘的苯教传说”从创世之初讲述，详细历数了创世之神与众神的世系血统，并认为天神雅拉达珠是人间赞普的直系父祖神，他的七个儿子中的老四名叫巴吉顿孜，因与父亲发

① 卡尔梅依据的《拔协》是石泰安整理的版本，une chronique de bsam yas, 巴黎，1961。

② 《第吾贤者宗教源流》(藏文版)，227页，拉萨，西藏古籍出版社，1987。

生冲突而被放逐到穆氏舅舅统治之地，在那里与穆族女子哲摩杂赞姆结合后生下聂赤赞普。聂赤名称的由来概因他从母亲颈部出生，故名“颈座”。聂赤出生后，吐蕃正处在十二小邦时期，这些小邦彼此冲突不断，大家迫切需要一个真正的统治者，于是天神向十二小邦九个长老启示，将有一位君主自天而降，来做吐蕃人的首领。众长老希望聂赤来做人间君长，便请一位肋骨神帮忙，说服聂赤赞普降世，聂赤在众神的支持下，携带大量的宝物，历经从天国到人世的道路中的 27 个地方，沿途点化年神、降服凶神恶煞、收养三个流浪儿（这三个孩子后来成为娘氏族、洛氏族、那氏族的祖先）等，最后到帕布索章称王，建立雍布拉克城堡，将不服气的松巴囊王击败，统一十二小邦，成为人君与马主。从此以后，吐蕃的王朝历史就开始了。《瑜伽神离鉴》接下来的内容是列举了一种关于吐蕃王朝的历史年代的断代法，认为“王朝时期的历史被分为三个部分”，第一是“神下凡后的传承（stod - lha - rabs）”，其次是“王国的鼎盛（bar - mngav - dar）”，第三是“分裂或衰落（smad - gyes - mdo）”。据说此类隐秘的苯教传说来自瓦果热通坚（va - mgo - re - thong - can）的教义。

“公开的佛教传说”认为聂赤来自印度释迦氏族王系，在般度族格森王五子与提多罗吒族玛杰巴王 99 子之间的战争^①之后，玛杰巴王仅存第 99 子如巴吉，该王子被俘后，没有被处死，而是被装入一铜匣丢入恒河，频毗沙罗王将他救起，后来他逃入吐蕃，在这里被十二贤人奉为君主。

“极端隐秘的传说”主要认为吐蕃国王聂赤的身世不便让人知道，因为该传说表明聂赤是波沃（今林芝波密一带）的桃郎鬼（thevu - brang，该词又被翻译为“贴让”，民间传说中的鬼怪）的后裔，因出生时舌大可覆盖面部，手指间有蹼，力气

① 这无疑是印度史诗《摩诃婆罗多》的内容。

巨大而被众桃郎厌弃驱逐，最后来到吐蕃称王。

《红铜缺尾鉴》(zangs - ma - gzhugs - ral - can) 主要列举了众天神及神子聂赤赞普、穆杰赞普等神灵的名称和居住地，然后列出聂赤以后的赞普以及赞普王名表。值得注意的是，聂赤在这里的名称为 lde - gnyav - khri - btsan - po，这种称呼与敦煌吐蕃历史文书 P.T.1286 号中的拼写相近^①，后面的赞普名称及一些王后的名称也与敦煌文献相同，吐蕃王统世系中常有的故事如止贡被弑、其子为父报仇、布带恭甲称王等等历史以及松赞干布的著名功业皆有详细叙述。关于聂赤以来吐蕃的王统，《红铜缺尾鉴》用“突然出现之王”(bod - glo - bur - rgyl - po) 一词称谓，并指出对此论述占全书七成半之多^②。

《九重联脊鉴》与《凌乱蓝首鉴》主要是关于教法传承历史的记叙，这两部书（主要是前者）对于历史也有断代，即所谓“（前代）领主荣耀时期，中间君主兴起教法时期，（后期）韦松与永丹至现在的教法毁坏时期”。这两部著作的内容有十个部分，即“宫殿产生于何处者之一，父权产生者之二，王位掌握年限者之三，全部妻妾受取之四，儿子数目之五，全体大臣做事之六，方便事业该怎样做之七，寿命年限能掌握者之八，全体出世者可以出世之九，一切佛已无一切积累者之十”^③。关于《凌乱蓝首鉴》，第吾贤者又用了一句话对其内容做了评价：“这部书中显示出众多历史时代的混乱，善知识库顿大师在《大史》中持此说。”^④

《加印章秘密鉴》如其书名所提示的，是盖了封印而秘不示人的史书。其内容主要是描述在历代赞普身上所发生的一些

① 敦煌文献的拼写是 lde - nyag - khri - btsan - po，仅在“聂”字上“前加字母 g”变成“后加字母”。

② 《第吾贤者宗教源流》，374 页。

③ 《第吾贤者宗教源流》，374—375 页。

④ 《第吾贤者宗教源流》，375 页。

秘密的、不能让公众知道的事件。《第吾贤者宗教源流》对《加印章秘密鉴》做了如下问答式的概述（这也可能是按该书的目录概述的）：

1. 哪位国王天生是盲人？曰：达库年塞。
2. 哪位国王是麻风病患者？曰：仲年代如。
3. 哪位国王活着进了坟墓？曰：仲年代如身患麻风病后如此悲哀，他和两个仆人活着就像死在坟墓中一样。
4. 有多少国王被刀具等所杀？曰：有十位，他们是：止贡被罗昂所杀；赞松被烈马所杀；姜查拉本被赤桑羊顿所杀（为赤松德赞所指派）；牟尼赞普被其母用毒药杀害；赤德松赞被萨格（srag）于暗处用箭谋杀；牟尼赞普被佛教徒那囊氏用惊其坐骑的方式摔死；郎达玛因迫害佛教徒被拉隆·贝吉多杰用箭射死；朗日欧松因与二王后争吵被则如（王后）毒死；囊达培阔（也作贝考赞）（mngav - bdag - bpal - vkhor）因把涅氏（snyags）人和泽氏（vdre）人各一半人口分别放逐到藏地与雅隆，被涅达孜所杀；（第十位缺）。

第吾贤者认为还有一部小书可以作为《加印章秘密鉴》的补充，他把此书叫“半部”，该书书名是《极小秘密册》（gsang - ba - yang - chung），内容是关于历代赞普的天葬、石山葬、土山葬、山地与平原间葬、水中葬的仪式及其由来，还有安葬次序、名称、墓室建筑以及死于外地的王室成员名称、人身佛门的王后名单等，这些人按该书的说法均无墓地^①。《极小秘密册》看来主要是叙述自聂赤赞普以后的所谓天赤七王、上顶二王、地列六王、水德八王、赞字五王、中期二王、正法父子王（囊日松赞与松赞干布）等吐蕃赞普的不同墓葬历史。后期西藏历史名著《雅隆觉沃教法史》曾经引用过该书，说：“按《极小秘密册》所言：七王陵墓建于天上，神体无尸，似

^① 《第吾贤者宗教源流》，376—380页。

虹而逝”^①。从这里可知,《雅隆觉沃教法史》及《红史》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》等史书对于吐蕃诸王按照名号、葬仪进行排序、分类的做法,应该都源于这部《极小秘密册》的最先记叙。

总体来看,《五史鉴》是吐蕃王朝灭亡以后形成的历史文献。其作者同时参阅了大量的吐蕃史书,书中的许多材料今天看来还是比较宝贵的。关于该书具体完成的时间,我们认为,从《瑜伽神离鉴》与《九重联脊鉴》以及《凌乱蓝首鉴》对吐蕃王朝史的断代把时间下限放在“分裂时期”,《加印章秘密鉴》还把欧松、贝考赞的死亡放在书中这些情况分析,这些著作的形成时间当在10世纪或更晚一些。

另外,《五史鉴》内容比较庞杂,像是一些历史资料的汇编而不完全是正规的史书。当然,该书作者无疑参考了大量的吐蕃官方历史档案甚至还有一些官方著作。《瑜伽神离鉴》关于聂赤赞普自天而降的长篇神话是我们所能见到的同类故事中最长的一部,它极有可能是对吐蕃时代编定的有关赞普身世世统的某部专门著作的引征。根据现代学者的研究,吐蕃时代曾经存在一种号称为“贤明教法”(chos - lugs - bzan - po),但实际是对赞普神圣王权崇拜的宗教,它的特点就是神化赞普身世,崇拜神山,重视对祖先坟墓的祭祀和占卜。法国学者石泰安建议称这种宗教为“吐蕃巫教”^②。《瑜伽神离鉴》所引用的,应该就是这类“贤明教法”的著作。除此之外,诸如《极小秘密册》这样的著作,还有在《第吾贤者宗教源流》中与《五史鉴》一同被提及的《洛恩》(log - gnon),都极有可能是属于“贤明教法”之类的史书,它们是关于对赞普神圣权力的

^① 释迦仁钦德著、汤池安译:《雅隆尊者教法史》,29页,西藏人民出版社,1989。

^② 石泰安:《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》,汉译本载《国外藏学研究译文集》第十一辑。

由来，对赞普坟墓祭奠等的解释性的专门著作，在后来佛教重新昌盛时，由于内容古奥并且已经毫无实用价值而渐渐被人们所遗忘，只留下一些片言只语让人们费心猜测。

就史学观念而言，《五史鉴》最为突出的是它的断代学及神权历史观。在历史断代学体系上，《五史鉴》存在两种断代法：一是《瑜伽神离鉴》中的“三时段划分法”，一是《九重联脊鉴》中的“三时段划分法”，这两种划分法分别对应吐蕃王统历史与教法流传历史。王统史的“三阶段划分法”分别用如下三个短句表示：“stod - lha - rabs”、“bar - mngav - dar”、“smad - gyes - mdo”。教法史的三阶段划分法则用“mngav - bag - dpal - vkhor - yan - chad”、“bar - mngav - dar - bstan”和“(vod - srung - yum - brtan - chad) da - ltavi - btsan - po - ngan - po - yan - chad - du”三个短句表示。这两种断代体系彼此差不多是一致的，对于历史的把握也是客观的，说明该书作者对于历史比较熟悉和精通。不过，作者所使用的词汇与后世史学家的词汇有所不同，概念上也有一定的区别。关于像《五史鉴》采用的吐蕃王朝的有关“王统史”与“教法史”在断代上的不同划分体系，在后世就不被使用，后世史学家较热衷于佛教体系的历史年代学和断代法，比如我们所熟知的“前弘期”、“中弘期”、“后弘期”等。对于《五史鉴》中的有关年代学的问题，我们还很有必要在今后继续深入研究。

《五史鉴》中的神权历史观主要是以吐蕃王族血统来源不平凡为主线进行解说的，它所列出的三种说法，即苯教的、佛教的和密不示人的传说，在吐蕃时期是较为流行的，因为在敦煌发现的吐蕃文献中，就有记载。其中 P.T.1038 号文书也明确记录了第一位赞普聂赤的身世的三种传说，这份文献最先由法国的拉露女士和麦克唐纳夫人披露，以后被许多人使用。不过，人们对该文献深奥文句的解读上是有区别的，因而就有理解方面的偏差，我个人认为藏族学者卡尔梅·桑木旦的解读较为合乎原意，下面我先引用卡尔梅的翻译，再进行相关的分

析。

“这是一片带有城堡的国度，其中产生了一些独立的地方，（如同）四个邦国（sde - bzhi）。在这儿出现了迪（lti）的国王——托杰（thod - rgyal），苯——悉补野赞普，一些人说他的王国属于十二小邦国，另一些人说它不属于十二小邦国。

“关于这位赞普的世系起源：

“其一，据说这是一位在天国中叫“古基斯希”（ku - spyi - ser - bzhi）的神，他是所有玛桑的主人，他主宰着全宇宙，是‘恰’（phyva）神之‘恰’。

“其二，据说他不是出身于食肉者的下等种姓，便是出身于红脸国王，或是出身于诺井杂（gnod - sbyin - dza）——一位白雪为冠的山脉的主宰者。

“其三，据说他被称为‘赤巴拉顿迟’（khri - bar - la - bdun - tshigs），居住在天国十三重的最高处。

“另外还据说他是从天国下凡人世的神，做了黑头人的君主。他是包括无主之马在内的动物的主人，是大臣洛（lho）、俄（rngags）、苯波兹苯（mtshe）和觉苯（gco）以及仆人夏（sha）和布（spug）的主人。

“他变成了人、神和精灵的君主，到了一处名叫‘格雅六部’（bod - ka - gyag - drug）的地方。不管事实可能会怎样——谁知道呢？——他的世系被冠以‘布蕃’（spu - bod）之名，他悉补野（spu - rgyal），布（spu）的国王……”^①

敦煌文献的写作时间应该不会晚于9世纪，所以根据这个时间我们会看到在吐蕃王朝所流行的关于王族世系的种种传说与故事，乃是不同社会集团的人出于各种需要而“制作”的各类“王权政治神话”，这种“神话”无疑可以代表不同社会集

^① 卡尔梅·桑木旦：《〈五史册〉披露的第一位藏王出身的神话》（上），124—125页，载《西藏研究》1999（2）。

团的利益，或者说可以用来为不同的人做各种利益性的阐释。就吐蕃官方而言，聂赤赞普是天神赤巴拉顿迟的后代应该是比较正统的说法，这可以从《敦煌吐蕃历史文书》及现存的吐蕃金石碑刻铭文中得到证明。《五史鉴》中的所谓“秘密的苯教传说”就是吐蕃官方正统的理论。但《五史鉴》的第二种说法，即“公开的佛教传说”在上引文（敦煌吐蕃文献）中并没有提及，^①其他一些敦煌吐蕃文献也从未提到这种理论，卡尔梅认为这种神话是“由于它对于藏传佛教的宣传有着重要的意识形态及战略上的目的”，很对。在西藏历史上，曾经有一些学者出于某种“正义”或其他目的性的动机做过伪，他们有意修改史料、变更某一种传说，甚至篡改宗教经典，然后再加以重新解释，这在藏传佛教史上是人所共知的事情，我们对于这种号称“公开的”或“已知的”佛教传说的产生只能做如下猜测：它是在12世纪佛教重新兴起后，为对抗苯教传统的，也是吐蕃王朝官方的说法而专门改写的故事；改写的目的，可能还包含了为在后弘期佛教重新振兴做出贡献的吐蕃王族后裔（如阿里王系、雅隆觉沃王系、亚泽王系、拉萨王系都对佛教的再度兴起有功）做鼓吹，为其塑造一个来自印度传说中的神圣王族的光环的用意在内。历史著作在分裂时期有时相对失去了以前的那种约束力，为了现实的目的，被多多少少地加以改写，吐蕃王朝时期那种与内地史学家一样的秉承的“直笔”的传统在这时以及以后就已经有所失落了。

^① 卡尔梅·桑木旦认为所谓的“诺井杂”与印度王族有关，聊备一说，因为“杂”或“扎”（ṭsa、ḍza）在西藏是一个传说中相当复杂的氏族，据说格萨尔王也与该氏族有关联。见孙林、保罗：《玛桑格萨尔王及其相关氏族杂考》，载《中国藏学》，1996（4）。

二、分裂时期产生的署名历史著作

署名历史著作在史学史上有这样几类，一是官修史书中的主撰人或监修人（类似现代的主编）的署名，如宋代欧阳修监修的《新唐书》，这些即是所谓的正史；一是受官方委托写史而署名，再就是个人修史的署名，这一般都属于野史性质。

在西藏，吐蕃时期史书的编撰大都属于官方的行为，因此当时的史书即便署名也属于官书性质，比如我们前面所分析的《拔协》，这是藏族史学史上最早有署名的历史著作，从性质上说，它是一部官方委托的由个人撰写的历史著作，可以被视为正史。私人撰写的史书在吐蕃时代产生与否现在无法考证。现所能查证的由私人撰写的史书最早的就是10—12世纪的一批僧人所写的教法史和个人传记。这些个人著作中，比较有名的有：娘若·尼玛俄色的《娘若教法源流》、第吾贤者的《第吾贤者宗教源流》、芒日赤登瓦·室利甲聂那的《大译师仁钦桑布传》、扎巴坚赞的《吐蕃王统记》等等。

1. 《娘若教法源流》

《娘若教法源流》一书，藏文全名为 chos - vbyung - me - tog - sning - po - sbrang - rtsivi - bcud，作者为娘若·尼玛俄色 (nyang - ral - ni - ma - vod - zer)^①。关于这位作者，据考析，他大约生于阳木龙年（公元1124年），终于1192年。有关他的生平多属神幻一类故事，具体所知不多，其父名为娘敦曲几阔罗（也叫娘顿曲科），母名白玛德瓦孜，其出身地名为洛扎丹木雄。据称他是赤松德赞的化身，自小就有一些奇异特

^① 娘若·尼玛俄色：《娘若教法源流》（藏文版），西藏古籍出版社编辑，西藏人民出版社出版，“雪域丛书”第5辑，1988年。

征，13岁的时候得到空行母的授记。曾跟从持戒嘉色、康布羊益、古鲁召吴学习新、旧译密续的正法，并在俄珠那里获得观音和《佛说八部正法》的传承。据说他在玛吴日山隐修时得到伏藏目录，还有具体的一些伏藏经典。后来他还找到据说是益西措结（莲花生的女弟子）的虎皮箱，还发掘了《如来集王》等。他的弟子有五人最著名，即尼孜合杰、秀宝德则、米觉多杰曼文巴（大儿子，又名南喀维色）、塞顿赤觉及他的一个小儿子名昭贡南卡白（又名南喀白瓦、昭维贡布），在他去世后继承了传承衣钵。昭维贡布之子是阿达罗丹，阿达罗丹之子是阿达度德^①。

《娘若教法源流》属于分裂时期私人撰述的历史著作，本书长期以手抄本传世，在历史上非常有影响，后世许多史书都曾经使用过本书的材料。这部著作的编写方式可谓具有典型的分裂时期的特征，主要是行文结构大致分出三个部分，但不加标题，仅仅在文句中有所体现。但是，在内容上，本书可以说开创了后世的教法史内容的典范，本书所涉及的历史主要包括总论世界形成，分说释迦牟尼的生平以及佛教的创立、18部派形成、大乘佛教和密续传承等，还有印度王统、释迦王子本生的故事等，这些在《玛尼全集》、《柱下遗教》等书中已经具备，而本书一定程度上将之完善化，使之成为教法史的典型性的“必说”内容。当然，本书真正的价值在第三部分，即对于藏族的族源、王统世系、各赞普（尤其是赤德祖赞、赤松德赞、热巴巾等赞普）对于佛教的贡献、佛教在西藏的状况、六字真言的含义功能、吐蕃著名的僧诤会以及佛教的传播、毗卢遮那（又译为贝饶杂纳）、寂护、莲花生等印度等高僧到西藏传教授徒历史、朗达玛的灭佛以及后来的阿底峡入藏、上路和

^① 《娘若教法源流》，“作者生平介绍”，第9—10页。并见仁增吉林巴的《宁玛巴传承源流》中的“阿达娘·尼玛俄色传”部分。

下路佛教的再度弘传情况加以详细的记叙。从行文看，作者引用、抄录了不少现今已经失传的古代文献和著作，比如库敦的《大史》等，其学术价值应该很高，而书中对于许多印度、克什米尔等地的译师所做的集体传记应该是后世一些史书如《八十成就者传》的重要史料来源。

2. 《第吾贤者宗教源流》

《第吾贤者宗教源流》(mkhas - pa - ldevus - mdzad - pavi - rgya - bod - kyi - chos - vbyung - rgyas - pa)，在本书的题名中，作者直接署名，显然为其弟子或后人整理命名，一般本书还简称为 ldevus - chos - vbyung - rgyas - pa。

据藏族学者恰白·次旦平措考证，号称“贤者”(mkhas - pa)的这位第吾大师应该生活于 12 世纪，因学识渊博，获格西学位，所以又被人尊称为“格西第吾”(dge - bshes - ldevu)。关于他的生平及其他著述均不详。恰白根据本书第 103 页的一段话：“任何人都要顶礼膜拜熟知过去事物的贤者格西觉布，以及还有其后的琼囊贤者，子孙后辈不论谁都会对此书加以耳传学习的”^①，而认为此书的作者格西第吾应该就是格西觉布(dge - bshes - jo - vbum)，此人据《青史》所记，是旧密宗过渡时期管理玉热堆(gyu - ru - stod)这个地方的政教领袖美布达本旺扎(mes - po - rta - bon - dbang - grgs)的儿子。他幼年时到塞格仲布(gzad - kyi - grum - bu)地方跟喇嘛达强曲森巴学习布达瓦噶当教法，后又带领四个奴仆到拉杰蓝尼采的大弟子虐曲沃日巴那里，主仆五人一同入教门，学了许多宁玛派的经典，后来他还到帕木竹巴座前学习道果及手印密法。此外，他的老师还有许多，学成后到曲巴山静修，后来广收门徒。他有两个儿子，分别名为达顿觉益(rta - ston - jo - yes)和卫巴

^① 恰白所引用的这句话在原手抄本 103 页正面，印刷本第 182 页。

觉索 (dbue - pa - jo - bsod)，在觉益 12 岁、觉索 7 岁时，父亲觉布去世，终年 51 岁。觉益是在第三饶迥水羊年 (1163 年) 出生的，据这个时间推算，觉益 12 岁—13 岁那年应该是 1175 年，由此可知格西觉布的诞生年在第二饶迥水兔年即公元 1123 年左右。

格西觉布写了此书后，琼囊贤者又对其做了增补，这位琼囊贤者是桑普寺的一位住持，他生活的时代大致在 12 世纪后期到 13 世纪前期，恰白考证此琼囊贤者在 1230 年去世。^①

对于恰白有关第吾的考证，法国藏学家卡尔梅·桑木旦不同意，他认为此书就是《贤者喜宴》中经常被引用的《德敦教法源流史》，卡尔梅还根据《对法俱舍》的传说作出的创立教义的时间段的计算方法，以及译师恰·却吉白于火蛇年 (1257 年) 的年代计算而认为此书的成书时间大致在 1261 年，作者可能是一位噶当派的门徒，或一位对宁玛派颇感兴趣的噶当派僧人。^②

现在关于第吾贤者的身份还有待澄清与证实。比如第吾贤者与其后的另一位第吾，即所谓的第吾觉色有什么关系？因为第吾觉色这个名字中的“觉色”(jo - sras) 有“觉氏之子”的含义，而且觉色的著作《第吾觉色教法源流胜利幢》也基本参考了《第吾贤者宗教源流》，所以恰白·次旦平措认为觉色就是觉益，第吾贤者就是觉益之父，恰白的这种说法值得我们参考。不管怎样，第吾贤者生活在 12 世纪大致是不错的。《第吾贤者宗教源流》是 12 世纪一部重要的私人撰写的历史著作。

从内容上看，《第吾贤者宗教源流》作为私人撰写的史著，有一个明显的特征，就是全书在结构上经过了作者的推敲与构

① 恰白·次旦平措主编：《第吾贤者宗教源流》，1—6 页，西藏古籍出版社，1987。

② 卡尔梅·桑木旦：《〈五史册〉披露的第一位藏王出身的神话》(上)，载《西藏研究》1999 (2)。

思，体例完整、系统。作为教法史方面的专门著作，为了能把佛教在西藏的传播和演变历史，该书作者采用了较为独特的佛教系统的“三世”时间概念来作为本书叙事的主线。所谓的“三世”时间概念即把时间首先从大的方面划分为“过去”、“现在”、“未来”三个阶段，然后在具体环节上又加以细致的时段划分。

历史是过去所发生的一切事情的总和，该书作者在这一点上是十分明确的，因此在“过去”这一时间段上，作者又做了相当明确具体的时间段与空间区位的划分。全书总计有两大部分，五个篇章。

首先，作者认为本书是叙述宗教源流的史著，自然就应该将佛教的历史讲清楚，所以作者在书中的第一部分先概括佛陀教义及宗教经、论著作情况，主要包括“书首礼赞”、“第一总纲”、“概述”等。

其次，作者又着重叙述佛陀三身的历史，“两千种佛陀”的历史，释迦牟尼的传记及十二功行，佛教经论产生的历史，大、小乘及各种部派包括外道的产生、分支等等属于印度佛教史方面的内容。以上内容主要在该书第二部分的第一、二、三篇；在第二部分第四篇作者叙述了印度之外的宗教形成、流传情况。

第三，作者于第二部分第五篇，也是本书最长的一篇中详细叙述佛法在藏区流传的情况。本篇共分三章四节，第一章为礼赞及定义；第二章为随念恩德之发愿；第三章则名为“国王总相和世俗国王的历史”。

第三章是全书最长的，具体分四节：第一节，简介世界国王产生的总的特点。第二节，介绍众奉王之后裔国王的历史，包括转轮王、甘蔗王、爱江山王、释迦族的稀有传说、罗睺罗的姓氏等等。第三节，标题为《封王之史》，主要讲述西藏从远古到十二主宰者，再到四十二小邦的历史。第四节，阐述吐蕃王统史及佛教在吐蕃传布的情况，这一节文字占全书一半左

右；具体的叙述中，作者参考了古代史书《五史鉴》及现已失传的库顿·尊珠雍仲的《大史》而详细描述了关于聂赤赞普出身的三种说法以及诸赞普的历史、传说。文中对于松赞干布的历史、赤松德赞的历史以及云丹、欧松两派的政权斗争，随后发生的奴隶平民大起义的记载尤为详细，在时间线索上，从古代传说一直叙述到作者所在的时代，即“现在”这个时段上。

“现在”时段的内容结构仍然属于第四节的，具体的内容大致是“关于怎样复兴佛法和佛教支派的形成”、“关于旧密的转变”、“关于新密的初译”、“关于佛教的衰落”等四方面的内容的叙述。

“未来”时段的主要内容主要是第四节最后的“关于佛教存在的期限和弥勒佛出世”及第三部分、后记等。这一部分内容着重于提出几种有关佛教史的时间换算体系。作者自己也阐述了一套计算体系来作为本书的年代学基础。

从总体看，《第吾贤者宗教源流》作为藏族史学史中早期的教法史著作，在全书的结构和内容的叙述上都具有一定的独创性。作者知识渊博，在写作中参考了不少古代著作，其中库顿·尊珠雍仲的《大史》可能对该书的结构、章节布局有一定的启发。另外，如果作者如卡尔梅所言晚于娘若·尼玛俄色的话，那么《娘若教法源流》对他也可能产生影响。因为这部书也是从佛法的起源讲起，并重点阐述吐蕃王统及宗教的传布情况，二者有类似的结构。10—13世纪是西藏佛教再度弘扬的时期，这时的教法史为了展示和弘扬佛教思想，作者往往不惜笔墨对于与佛教有关的历史事件大加铺陈，而对于与佛教无关的历史事件则不愿多费口舌。《第吾贤者宗教源流》与这些著作相比，其独特的地方就是作者对于非佛教的东西还没有达到这种地步，全书保留了不少古代传说以及苯教的说法，对于历史的记叙如松赞干布的各项制度也花费了不少精力与笔墨。在今天看来，这些内容恰恰是难得和值得珍惜的。

3. 《大译师仁钦桑布传略》

该书藏文原名为 lo - chen - rin - chen - bzang - povi - mam - thar, 由其弟子昂日赤登瓦·室利甲查聂那 (mngav - ris - khri - steng - ba - shri - dzanyav - na) 著, 大约 11 世纪时期成书。该作者是仁钦桑布的八大心传弟子之一, 也称玛域瓦·贡却孜 (或赤当连那)。他于仁钦桑布在世时即着手为撰写本书作准备, 大师去世不久, 此书便完成。

《大译师仁钦桑布传略》篇幅不是太长, 书中不分章节, 前面有礼赞, 后有跋语, 这些是当时传记的典型结构特征。本传记的主要内容围绕着传主仁钦桑布而展开, 主要叙述仁钦桑布一生的重要事迹, 对于他 13 岁出家并被派往印度学习的历程以及回藏后对佛教经典进行潜心翻译的事迹, 传记叙述颇为详细。关于仁钦桑布的生年, 此书持土马年说, 认为该年距松赞干布诞生年 (火牛年) 已有 329 年, 据铁鸡年佛法灭尽有 57 年。《青史》的作者根据本书的时间再结合吐蕃时代唐蕃会盟碑记载的水虎年 (822 年), 考证当年据松赞干布的诞生年已有 254 年, 那么松赞干布诞生的时间是公元 568 年, 史传松赞干布享年 82 岁, $568 \text{ 年} + 82 \text{ 年} = 650 \text{ 年}$, 这一时间与敦煌吐蕃文书所记载的松赞干布的卒年 (鸡年或狗年, 公元 649 或 650 年) 的时间是完全相合的。由此可见《大译师仁钦桑布传略》在时间记录上较为准确, 这也说明其作者的确是传主的亲传弟子, 对于当时的历史时间不会搞错。根据松赞干布生于 568 年 (火牛年), 我们可以推算仁钦桑布的生年土马年大致是 898 年, 这一时间据朗达玛灭佛 (841 年) 有 57 年左右。现在不少学者认为仁钦桑布生于公元 958 年, 主要是按照后来的饶迥纪年逆向推算, 其时间晚了一个甲子。

《大译师仁钦桑布传略》除了在年代上记录准确、切实外, 另还有一条记录十分具有意义, 这就是关于古格王朝首领拉德为表彰仁钦桑布对于译经和佛教的贡献, 将扎布朗附近的三处

封地赠送给这位大译师作为供养地，这就是“谿卡”（庄园），一般认为这是西藏产生封建制的一个标志，颇具历史意义。

总的看，《大译师仁钦桑布传略》中传主的主要事迹都已叙述，同时此书基本属于编年史体裁，按照传主的诞生、成长以及一生所发生的事情逐段记载和描述，作者文笔古雅，想象力丰富，作为大译师的弟子，在有些部分不乏美化、夸张之词，是可以理解的。本书原为藏文手抄本，藏甘肃夏河拉卜楞寺书库。

4. 《阿底峡尊者传》

本书的作者是夹杜日娃赞巴、若·钦铺巴、若·昂巴日瓦、徐兰巴、居士嘉热顿结。^①此五人据本书结尾处所说，可知是阿底峡的弟子那措·楚臣甲瓦（又称格西罗杂瓦，即格西译师）的门徒名叫绒巴·恰索瓦的传人。他们大约在阿底峡圆寂后21年开始记写此书。因年代较近，因此书中记录的历史事件颇为真实可靠。现所见到的版本是噶丹彭措林寺刻版的印本，1962年段克兴依拉卜楞寺藏本译成汉文。

《阿底峡尊者传》在内容上具有早期人物传记的特点，即只有开篇礼赞，文末有一颂跋，中间传记不分章节，也没有标题进行分段。我们按照其内容，大致可以将全书分为三个自然部分。第一部分是关于阿底峡的教法传承源流，还有阿底峡本人知识学问水平的较为详细的介绍；第二部分介绍阿底峡一生主要大事，包括他的出身、青少年时期拜师学习、获得极大成就、西藏天喇嘛益西沃派人迎请他进藏传法、阿底峡在西藏的宗教活动以及最后的圆寂等。第三部分是阿底峡诸弟子情况、

^① 关于阿底峡的传记，除了本书外，早期还有由仁钦桑布亲笔撰写的一个传记，主要记叙阿底峡与仁钦桑布在阿里会面的情形。此书也长期以手抄本流传，现西藏博物馆藏有该书抄本。

本书写作的缘起。

总体上分析，本书文字朴实，真切，对于阿底峡的师承、成就和入藏传法情况基本没有太多的夸张铺衍之词，记叙历史十分细致，尤其对阿底峡自印度玛拉西拉到西藏的行程线索（从阿里到布让、藏、桑耶、聂塘、拉萨、叶尔巴）描述得相当清晰。全书语言生动、叙事传神，不仅十分真实地展现了传主所历经的历史过程，而且将阿底峡与几位西藏弟子之间以及众弟子之间的微妙关系和矛盾都表达的生动细致。

在体裁上，该书属于编年史，不过在时间和年代上不够注重，全书行文很少涉及具体的年代的记录，仅仅明确写出传主的生年（马年）、卒年（马年），更没有通常藏文史著中的一些繁琐的年代学考辨性文字。

值得注意的是，本书在开篇文字中简短论述了印度及西藏有关学者著述时所遵循的原则，这对我们研究本书及其他藏文史著是颇有助益的，而且这些原则也可以反映出历史上藏族学者的学术传统。

“据说印度是文化学术的发源地和有大乘佛法的地方，学者著书必须具备三个条件：

“一、亲见本尊、并得到本尊的许可；

“二、得到自己上师从佛以来传承未断的说法和修法的教谕，能指示他人并能自己修持；

“三、通达五明的学者。

“具有以上三个条件中任何一个条件，都能作补足经义的人，在印度是如此，但在藏地不能按照那样做；只对于三个条件相信，把他作为一个标准就可以了。”^①

作者列举这些著书的条件或原则的目的显然是想为自己的这部传记做铺垫，同时，在后文中作者认为阿底峡充分具备上

^① 段克兴译本，西北民族学院研究所，第1页，1981年内刊。

述三种条件中的至少两个，因此他传入西藏的教法以及阿底峡自己的著作也就是无可辩疑的对佛教经义的补充与完备的部分。

本书内容与《青史》、《如意宝树史》等史著中关于阿底峡的传记内容大致相同，看来，这两部书的作者应该参考了本书。

从史学史的角度说，《阿底峡尊者传》与前面所介绍的《大译师仁钦桑布传略》在藏族史学史上占有比较重要的地位，因为这两部传记在体裁上与吐蕃时代的纪传体著作如敦煌吐蕃历史文书《赞普传记》不同，也与同时代的伏藏类著作中的传记如《莲花生遗教》等也不同，是带有一定写实风格的个人传记，在写作手法上这两部书虽然有一些虚幻、夸诞之词，还偶尔掺杂了一些神奇的现象，但基本内容仍然以历史事实为根据，因此全书线索、结构、具体的行文就显得比较朴实、可信。自这两部书以后，各类高僧大德的传记都带有这一特点，以致最后形成藏族高僧传的独有的体裁与风格，就此而言，这两部传记可谓开先河之作。

5. 《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》

《奈巴班智达教法史》，藏文名为 sngon - gyi - gtam - me - tog - phreng - ba - zhes - bya - ba - nevu - pandi - tas - mdzad - pa - bzhugs，作者是奈乌（nevu）寺的主持，全名为扎巴孟兰洛卓（grags - pa - smon - lam - blo - gros 或称扎巴孟兰楚臣）。

该书在历史上一直以手抄本流传，《青史》、《西藏王统记》、《如意宝树史》、《红史》都引用或提及过它，是为藏族历史著作中的珍本。1947年，在国外的藏族学者才班哲康刊印了一部手抄本，经德国学者于伯赫考识，认为就是《青史》中提到的扎巴孟兰楚臣的《奈巴教法史》，于伯赫还考证本书书尾署名——扎巴孟兰洛卓与《青史》中记载的《奈巴班智达教

法史》的作者扎巴孟兰楚臣应该为同一人^①。该书作者出生于彭域的达域 (vphan - yul - gyi - dar - yul)，此地大致在拉萨北部的林周县境内。国内藏学家王尧、陈践认为该地应该是林周县境内达玉河纳马村 (snar - dmar)。此人在桑普寺出家，该寺属于噶当派^②。本书成书时间在阴水羊年十月十五日，考证其时应在公元 1283 年 11 月 6 日。该书在国外刊行后，引起人们极大的兴趣。1988 年，国内学者首次得到此书之影印件，1990 年，王尧与陈践将此书译为汉文发表于《中国藏学》杂志当年第 1 期上（藏文原文整理稿在 1989 年先期于《中国藏学》藏文版第 4 期发表）。1990 年 4 月，恰白·次旦平措主编之“雪域丛书”之九：《西藏史籍五部》(bod - kyi - lo - rgyus - deb - ther - khag - lnga) 中，此书被列为第一部作为印刷体文本而刊行。就版本来看，《西藏史籍五部》所收录的《奈巴教法史》与才班哲康刊印的抄本在个别字句上略有不同，但总体结构与行文则完全一致。在《西藏史籍五部》“序言”中，恰白·次旦平措也考证出此书完成于 1283 年。

按原本的叙述程序和内容，全书可以分三个部分，第一部分是为“古代吐蕃史”，内容主要包括：

- 1) 吐蕃地望及地理区划。有所谓十八采邑，一大王土，三大边地及五如，39 东岱，42 个桂东岱，5 个小东岱之说。
- 2) 赞普世系传承。从天降神子聂赤开始，有七赤、一丁、六列、八德、五赞等 27 王，再加上“美好八代半”、“殊胜幸福三代半”，总共有 40 代。此后有达磨（即朗达玛）灭法、吐蕃分裂、微松（即欧松）与永丹（也作云丹）两个王系的出

^① 于伯赫：《奈巴教法史考》，原文载马丁·伯劳恩和克瓦尔内编《西藏研究》，瑞士苏黎世大学人类学博物馆，1978 年，汉译文见《国外藏学研究译文集》第七辑，1990 年。

^② 王尧、陈践：《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》“译者前言”，载《中国藏学》，1990（1）。

现、吐蕃七贤臣事迹、诸赞普年代问题、去世因由以及相关不同说法。

第二部分主要是“吐蕃佛教弘传史”。内容主要包括：

- 1) 佛法未传之世。
- 2) 李天子与吐火罗译师及天竺李敬在拉脱脱日年赞时传入佛经，后世人将之视为天降神物。
- 3) 松赞干布对于佛教的贡献，主要有建寺院，组织人翻译佛经等。
- 4) 后继赞普对于佛教的功业。
- 5) 赤松德赞对于佛教的功业。
- 6) 牟尼赞普、赤德松赞的功业。
- 7) 赤热巴巾于佛教的功业。
- 8) 朗达玛对佛教的毁灭。
- 9) 王妃、诸大臣建寺院的情况。
- 10) 佛教的再度兴起情况。

第三部分可称为“教法纪年之辨析”，主要介绍佛教在世的时间，吐蕃佛教产生于佛历中的记载，作者扎巴孟兰洛卓有关佛历的计算方法等。

最后是颂跋。

第一，本书文字简洁，结构清晰，相关历史的记载与《第吾贤者宗教源流》及《娘若教法源流》相比，颇有自己的特色：一是本书的一些记载不同于上述两部书，也与后世史著不同，如关于拉脱脱日年赞时期“天降神物”（一些特别的经籍、宝塔、佛像等）的解释，本书认为系天竺僧人李敬及吐火罗译师等带入西藏的，并不是一般传说的是“自天而降的神秘物品”，此说仅此一家，而且有相当的可信度。另外，本书关于吐蕃诸东岱的名称也与其他史书互有异同，而关于“天赤七王”、“一丁”的赞普名称与排位也与《红史》、《青史》、《贤者喜宴》等不同，但与扎巴坚赞的《吐蕃王统记》相同。这似乎表现出古代吐蕃时期存在两类或更多的关于吐蕃王统世系的说

法^①。

第二，本书在行文中大量使用“表”的形式，将一些不需要长篇累牍加以解释的内容排列成行，简单明了，这无疑继承了敦煌吐蕃历史文书中的“表”这一体例。本书主要的“表”有“诸茹及东岱表”、“赞普世系表”、“七贤臣表”、“松赞干布所建诸寺院表”、“历代王后所建寺院表”、“历代大臣所建寺院表”等等。

第三，本书体裁属于“教法史”，但在具体结构编排上作者有意把“王统史”和“教法史”混合起来，从其内容看，作者对于历史著作的分类是相当明确的，这一点可谓超过了《第吾贤者宗教源流》和《娘若教法源流》，而且作者将“王统史”置于“教法史”之前，表明作者对于历史的看法是有独到见解的。当然，作为一名佛教信徒，本书作者自然也脱离不了以历史作为进行显示与弘扬教法的工具的窠臼。

总的说，《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》是分裂时期藏族史学史上一部重要的著作，它对于历史的简明文体叙述以及在体例与体裁上所具有的特别风格对于后来的藏族史著还是产生过一定影响的。

6. 《吐蕃王统记》

《吐蕃王统记》是萨迦第三祖师杰尊·扎巴坚赞的历史著作。据阿旺·贡噶索南的《萨迦世系史》记载，扎巴坚赞生于阴火兔年（1147年）十一月十八日。8岁时受近事戒，11岁已经能为众人讲解各种稀有佛经，故起名为罗追钦波（大智慧）。13岁开始修习密宗，直至70岁。最后精通显、密教法，并且聪达颖悟，辩才高超，特别善于将繁琐的经典进行言简意赅的

^① 恰白·次旦平措对此曾在《藏文古代史料举要》一文中第二部分有论述，见《西藏研究》（藏文版）1988（1）。

宣讲。在他一生中，著有各类著作（包括经典注疏）120部之多。其中与历史相关的著作有《至尊萨迦巴钦波之事迹》、《上师仁钦波且之事迹颂》、《释迦王统记》、《吐蕃王统记》、《汉藏部落之沿革》等。其中以《吐蕃王统记》最为有名。

《吐蕃王统记》(bod - kyi - rgyal - rabs - bzhuqs - so)主要是对吐蕃自聂赤赞普以来的王统世系传承及重大史事加以简要的叙记。该文与《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》一样，不分具体章节，有礼赞与颂跋，内容比较简短，篇幅精练。本书现收录于《萨迦五祖全集》中的《扎巴坚赞文集》ta函，没有单独列出，而是在《释迦王统记》之后。

该文对于王统的叙记时间跨度囊括了吐蕃王统所有的时段，并将之分成几个阶段：从聂赤赞普一直到拉脱脱日年赞26代为一个阶段；从拉脱脱日年赞之后的5代到松赞干布为“佛法流传时期”；从松赞干布之后5代到赤松德赞为“佛法兴盛时期”；从赤松德赞之后3代到热巴巾为“佛经译校时期”；从朗达玛到永丹、欧松及后裔父子三人为“祈福之王时期”。它的有关吐蕃41代王的时代划分既有自己的特色又有与其他史书相一致之处。所具特色的地方是关于吐蕃王统前26代赞普中的“天赤七王”的排列与《奈巴班智达教法史》大致相同（两书王名拼写略有出入），都把止贡赞普列入其中，与后来的史书中普遍流行的另外一套排列法相比，是为一个体系。本书关于吐蕃王朝后期的赞普年代记载相对比较准确，比如关于永丹、欧松的生卒年、贝考赞的生卒年等，据恰白·次旦平措等人所著《西藏通史——松石宝串》对各类史籍的对照比较，认为扎巴坚赞的《吐蕃王统记》的记载相对来说较为可靠^①。至于有关吐蕃王系与佛教的关系，本文的记叙与一般史书相同。

^① 恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著，陈庆英等译：《西藏通史——松石宝串》，199—202、212—215页，拉萨，西藏古籍出版社，1996。

据阿旺·贡嘎索南的《萨迦世系史》记载，扎巴坚赞的几部历史著作都是向弟子们讲述的科目，后来萨迦五祖八思巴有《彰所知论》，其中关于吐蕃王统的记叙与扎巴坚赞有极为密切的关系。就这一点而言，《吐蕃王统记》虽然篇幅简短，但其影响力还是很大的。

第五章 分裂时期藏族史学的 总体风格与特征

公元9至13世纪的分裂割据时期，是藏族历史上一个颇为特殊的阶段，从政治上说这一时期各地方势力集团拥兵自据、分治一方，难以形成统一的气候。但是这一时期与吐蕃王朝相比，各地方势力对学术的限制大大减小，十分有利于文化的发展。因此这一时期藏传佛教适应形势的需要再次兴起并形成不同的教派，各派学者思想上比较活跃，纷纷著书立说，各呈所长，形成学术空气的自由，产生了藏族历史上少有的“百花齐放、百家争鸣”的局面。藏族的史学在这样的文化气候中也孕育出其特别的风格与特征。

藏族学者历来就对撰述本民族及周边地区的历史颇为重视。9世纪吐蕃王朝崩溃分裂时，由于邦金洛起义及长期战乱缘由，吐蕃时代的史籍及王家档案遭到浩劫而毁坏遗失殆尽。但是10世纪以后，由于战争减少，社会逐步安定，一批学者开始重新写史修传并整理抄写古代残存的著作文献。经过近两个世纪的时间，逐渐积累了一批各具特色的历史著述。从总体上看，在藏族史学发展史上，这一时期的藏族史学不仅相对吐蕃的史学有所进步，而且在体例、体裁及写作体系上都呈现新的发展态势，并且这一时期藏族史学家对历史本身的观念

及看法也与吐蕃时期有所不同。对于后世史学的整体影响也很大，是为藏族史学史上的一个积累与嬗变的阶段。探讨这一时期藏族史学的总体风格与特征，无疑有助于我们对藏族史学发展史加以全面的把握与认识。

一、分裂时期史书体裁的多样化及对后世的影响

在分裂时期，藏族史学的发展表现在史学家于编撰历史时运用了多种体裁，这些体裁主要有王统史、教法史、个人传记、自传等。

王统史是藏族史学著作中相对较为古老的一种体裁。最早的王统史与口碑史时代的“历史神话”有关。比如在吐蕃王朝之前的十二小邦时代流行的“天降神话”一类故事就应当是古代口碑史的遗存。^① 这类神话在一定程度上可以说是“王权神化史”，它的产生与鹈提悉补野部落的崛起与强盛的历史背景是分不开的。在吐蕃王朝前期，专门的王统史著作产生，这就是敦煌吐蕃历史文书中的《赞普传记》，这份手卷的叙述方式类似于汉族的纪传体史书体例，但更着重于王统秩序、传承以及诸部族、臣属与赞普的关系。手卷现存的 536 行文字大致被分成 16 个自然段落，概括了止贡赞普至赤松德赞赞普的历史情况。^② 在它的文字叙述中，对于王权的强调与认同以及将王统传承的历史进行若干阶段的断代与分期是比较突出的特点，这些特点完全符合历史著作所应该具备的要素。由此我们可以认为在吐蕃时代王统史这一史书体裁的基本形式与写作规范已大致确定下来，并为史学家所遵循。

^① 此类神话在西藏广为流传，敦煌吐蕃历史文书中所记载的内容与后世各类说法大同小异，就其源流看，当属古老的口头传说。

^② 王尧、陈践：《敦煌本吐蕃历史文书》213 页以后的影印件，民族出版社，1992 年增订本。

在分裂时期，王统史得以继续发展。比如伏藏著作《五部遗教》中的《国王遗教》就是一部专门的王统史著作。此书在体式编排上颇有特色，它将吐蕃国王传承历史以及同赞普有关的各类礼仪、王家规则；能显示王权尊严的宫殿、寺院、陵墓、文诏急令、石碑、王家财富宝藏等等分门别类地横编竖排，逐次叙述，由此而展示吐蕃王朝赞普的统治史。^① 曾被《第吾贤者宗教源流》大段引用的另一著作《五史鉴》（can - lnga）也是专门的王统史著作，它的编排方式与《国王遗教》类似，而且在资料来源上也可能与《五部遗教》相同，因为《五部遗教》中也有与《五史鉴》类似的关于赞普起源的所谓公开、秘密、绝对隐秘的三种说法。^② 总体上看，《五史鉴》对于王统史的记录是把诸如国王血统来源（第一位赞普的身世）、国王居住地及王统世系、宫殿、父权、王妃大臣、儿女子孙情况、王统历史上一些秘密发生的大事（如国王的非正常死亡和王陵的修建情况）等等分门别类地加以编排，有关历史的叙述文字由此而展开。^③ 根据《国王遗教》与《五史鉴》这两部王统史著作的编排特点，我们大致可以了解在分裂时期的王统史著作的体裁的总体情况与特征。由于13世纪以后藏族史学的主流趋向于对宗教史的偏好，专门的王统史著作比较少，而且在体式编排上也受宗教史的影响，因而《国王遗教》与《五史鉴》的体裁及其写法就更显其重要性，它们应该能够代表这一时期王统史的发展水平。

教法史著作的体裁的产生与佛教在西藏的传播及兴盛有关。现在可确切证明吐蕃时代已经有了教法史著作，这就是在众多敦煌藏文写本中的几部有关西域于阗佛教传播情况的教法

① 《五部遗教》（藏文本），87—208页，民族出版社，1986。

② 《五部遗教》（藏文本）中之《大臣遗教》部分，第435页。

③ 《五史鉴》（又被译为《五史册》），见恰白·次旦平措主编“雪域丛书”第三辑《第吾贤者宗教源流》，226—243页、374—380页，西藏古籍出版社，1987。

史文本和诸如题为《自天而降的达磨》这样的残卷。

敦煌藏文写本 P.T.960 号题为 li - yul - chos - kyi - lo - rgy-us, 汉译为《于阗教法史》，它与收在藏文大藏经《丹珠尔》中的《于阗授记》(li - yul - lung - bstan, 同时期由管·法成译成汉文, 名为《释迦牟尼如来像法灭尽之记》^①) 一样都是译自于阗文的教法史著作。《自天而降的达磨》则是一份有关吐蕃教法史的抄件^②。尽管这三份文本叙述的有关佛教传承的地区不同(于阗和吐蕃), 但它们在记叙方式及结构形式上都具有共同的特点, 这类特点与印度佛教论著中的“授记”有极密切的关系。通常, “授记”(lung - ston 或 lung - bstan) 著作主要记叙佛祖及一些宗教大师对佛教的历史、教法等方面所做的预言和后来预言被证实之事, 在内容上常常是真假混杂, 历史与虚幻的故事并存。佛教“授记”著作有很多, 尤其是大乘佛教和密教兴起后, 为了让信徒相信其教法的纯正, 各类教派都想方设法把本门教法的源流追溯到佛祖那里, 并借用佛祖之口为自己设定预言, 把本门教法产生的历史纳入佛教史的整体系统中。《于阗教法史》、《于阗授记》行文中这类预言特征是相当明显的。从其记叙的内容看, 于阗地区佛教的传播、兴盛以及最后的衰落不仅与佛祖的预言相关, 而且也符合佛教史上的“大预言”, 即佛教《十万般若经》、《报恩经》、《贤劫经》等宣称的“佛法驻世期为 5000 年”的说法与分期^③。《自天而降的

① [日] 羽田亨:《敦煌遗书》第一辑, 京都, 1926。

② [英] 黎吉生著, 杨富学、李吉和译:《敦煌吐蕃文残卷〈自天而降的达磨〉》, 载《甘肃民族研究》, 1997 (2)。

③ 佛教关于佛法驻世的历史与分期有很多说法,《贤劫经》说佛法存在 1000 年, 分两个阶段,《十万般若经》说佛法存在 5000 年, 分十个时期, 即阿罗汉期、不复返期、常驻期、胜观期、禅定期、戒律期、论藏期、经藏期、律藏期、仅有表相期等。佛法毁灭时也是宇宙劫难来临之日。在用具体历史套用这些分期时, 则有种种复杂的说法与历算体系。

达磨》残卷也具有“授记”著作的特点，因为这份文献的开头首先将藏传佛教史上最著名的所谓“松赞干布临终遗嘱及预言”加以提示，声称“人类之主、天神之子、杰出的统治者松赞曾神妙的表示，他和赞普赤松德赞将给吐蕃众生带来智慧。”后面涉及的一些历史事件（如赤松德赞去世后佛教的一度衰微）都与前面的预言相关^①。

在分裂时代，产生了一些署名的教法著作，这类著作仍然保留了吐蕃时代教法史中的“授记”的基本特征，但在著录形式上有了很大发展，并且形成带有西藏特色的史书文本，《柱下遗教》、《第吾贤者宗教源流》、《娘热教法源流》、《奈巴班智达教法史》是此类著作之代表。

从这些教法史的结构看，“授记”模式仍然对它们有很大的影响力，所记叙的历史事件基本都按照佛教的“三时段”方式排列，其第一时段的历史除了记叙佛教在印度的产生、发展情况外，更重要的是记录佛祖及菩萨有关佛教史“大预言”以及佛教在雪域西藏传播的预言。《柱下遗教》在这方面有详细的叙说。所谓观世音菩萨点化雪域众生、“猕猴变人”神话、松赞干布是观音的化身等等说法一定程度上都可以被看作是佛教预言的“历史性验证方式”，至于藏族史上的“法王三尊”（松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞）对于佛教的贡献等等史实在《第吾贤者宗教源流》的作者看来，完全是对于佛教预言的具体演示与注释，同时也是构成其“第三时段”所要叙说的主要内容。关于“第三时段”也即未来时代教法存在的状况按照佛教“大预言”的说法，在 5000 年的时限来临之后而伴随世界的一同灭亡。为了对大预言加以验证，《娘热教法源流》、《第吾贤者宗教源流》、《奈巴班智达教法史》还有专门对于佛教预言的年代学考证的章节，列举有关佛教史驻世 5000 年的

^① [英] 黎吉生：《敦煌吐蕃文残卷〈自天而降的达磨〉》。

不同计算体系，这些作者一般还要说明自己所赞成的计算体系甚至提出自己的一套计算方法。

总体上看，“授记”著作模式基本上是分裂时期几乎所有的教法史都遵循的模式，而且像《五部遗教》、《玛尼全集》等伏藏著作以及同一时期的苯教著作也都带有这种结构与叙事特征，可以说“授记”型结构在当时是比较流行的一种著述体例，后世不少历史著作如《红史》、《青史》、《汉藏史集》、《如意宝树史》等等对于这种体例都有所继承。

个人传记在分裂时代是创新的体裁，在藏族史学史上意义很大。与吐蕃时代的传记相比，我们可以看到，吐蕃时代的《赞普传记》作为王统著作，仅仅在历史叙述过程中涉及某个历史人物时，只对其生平业绩大略介绍，文字简约、概括，不够详细，我们将之命名为“传记”，其实它的内容偏重于吐蕃王统的整体传承历史。在吐蕃现存的文献中，倒是一些石刻碑铭带有“传记”的风格，如《达扎路恭纪功碑》，可惜的是其文字也过简略，不成为体系。分裂时期产生的一批传记不仅数量很大，如《莲花生传》这样的系列性传记和《仁钦桑布传》、《阿底峡传》则已经单独成体，它们对于传主的生平、事迹及与之相关的各类历史人物与事件加以详细的交代、介绍。在叙述格式上多按照编年形式逐年记录历史人物的人生经历，侧重于年代、时间、事件内容的准确性，记写历史基本合乎历史事实。

前面曾经谈及在个人传记中，《莲花生传》系列传记在藏族史学史中颇为特别。传记基本形成了自成体系的著作形式，数量庞大，影响也较深远。一系列的《莲花生传》带动了藏族史学史上的宗教历史人物传记的发展，它们独特的体裁、写作手法和结构值得人们进行深入研究。比如在结构上，各种《莲花生传》都加入了预言和相关的验证（即该传记作为莲花生的伏藏被发现）的内容，这与分裂时期的“授记”型教法史有密切的关系。莲花生一生数不清的功行之所以被佛教徒一再书

写，其目的和用意很明显，就是希望以莲花生的德行为楷模，努力修为，终成正果。在藏族史学史上，宗教人物的传记大都带有类似的写作目的，《莲花生传》系列著作在其中所起的作用和影响，不可忽视。

值得我们重视的是在分裂时期，由仁钦桑布的弟子昂日赤登瓦·室利甲查聂那所写的《大译师仁钦桑布传》及夹杜日娃赞巴、若·钦蒲巴等人所写的《阿底峡尊者传》是个人传记中颇具史学意味的作品，这两部传记与《莲花生传》是完全不同的另一种风格，对于传主生平事迹的描写平实、真切，虚幻、夸张之笔虽然也有，但比《莲花生传》系列传记少得多。再一点就是这两部传记在体例上颇有特点，它不分章节，只有首赞与尾跋，中间的文字按照传主生平时代年代年限，运用平铺直叙的笔法一气呵成，篇幅不大，但相当的翔实^①。自这两部传记之后，各类高僧大德的传记都带有这种写实、平铺叙述的特点，以致最后形成藏族高僧传的独有的写作风格。就此而言，这两部传记可谓开先河之作。

自传体在史学史分类上应属于传记体裁的范畴。据藏族传统文献学的说法，自传体史书早在松赞干布时期就出现，《玛尼全集》与《柱下遗教》等伏藏著作据说就是松赞干布亲授的具有自传性质的传记。不过，由于伏藏著作产生的时间较晚，并且其中的内容又较为混杂，所以很难说这类著作中的传记部分就是真正意义上的自传。

现在我们可以查考的自传多是 11 世纪以后的作品。在阿旺·贡噶索南的《萨迦世系史》中，作者曾引用了萨迦五祖的几部自传，尤其是萨班的自传，由此可知萨迦派大德当时已经有了撰写自传的传统。《萨迦世系史》还列出萨迦五祖之外的

^① 这种写实手法尤以《阿底峡传》为突出，参见段克兴译本，西北民族学院民族研究所，1981年，内部刊行。

一些自传，如班丹却吉扎巴、罗追丹巴、喜饶迥乃白巴以及印度学者夏噶热南塔、玛瓦僧格等人的自传^①。自传著作在当时很少被公开，一般只作为传规（lung - rgyun）传给弟子。萨班的自传也带有这个特点。从体裁与体例来说，自传与后来的秘传应属同一类著作，它们都有共同的功用：即一方面作为文本传规传给弟子，老师可将自己的历史生平事迹通过自传为弟子树立学习与仿效的标准，另一方面这种传规在传承过程中可以被当作寺主或堪布的权力、地位的象征加以一代代的继承。此外，自传或秘密自传之所以要被传授，其目的是老师在自己圆寂后希望仍能够向弟子传授宗教修行中的秘诀与心要。自传传下去以后，受传弟子在为老师写传记时可以引用老师自传中的部分内容，这些是可以公开的，还有的内容是不能公开的，这些东西可能要在几代之后才能被允许使用。我们可以想见，在这种状态下，那些自传或秘传是很容易失传的，事实也是如此，我们现在所能见到的公开的自传不多，且年代多在15世纪以后。这些晚期的自传体例如《五世达赖喇嘛自传——云裳》、《四世班禅自传》、《五世班禅自传——白光珠链》等等大致与一般传记相同，多按年代叙记传主生平。与一般传记不同的是，宗教人士的自传常常加入很多作者自己对于宗教理论的理解与心得体会，还有进行密法修行中的秘密方法及心咒，其中有些是传主个人一生的宗教修行的经验总结，这类内容写于自传中当然是为了传授给弟子。

自传著作虽然在分裂时期就已产生，但因为宗教上的原因，我们现在还找不到这一时期的完整的自传著作，今后是否能够发现早期的自传，还有待文献学研究的深入开展。

^① 阿旺·贡噶索南著、陈庆英等译：《萨迦世系史》，64—66页，西藏人民出版社，1989。

二、关于藏族史书的详、中、略的分类问题

在藏文文献学的历史上，曾经流行一种文献分类传统，即将同类文献分为详细、中等、简略三种文本，该传统大致形成于吐蕃王朝时期。从敦煌吐蕃历史文献看，这种分类法最早用于吐蕃王室与诸小邦成员、地方首领、宗教领袖之间结盟立誓之文约上，这种文约在吐蕃时期有专门的名称，即“盟誓文诰”（bkav - gtsigs - kyi - yi - ge），由于吐蕃时期的盟誓文诰具有历史文书的性质^①，因此有关盟誓文诰的详、中、略分类法很快就被用于历史著作中。

在分裂时期，藏文史书已流行这种文献分类法则，并用于对传记、王统史、教法史、寺庙志等类著作的划分上。一般说，这一时期三分法的使用术语还没有统一，除了用译本（yi - ge - zhib - mo）、中本（yi - ge - vbring - nge - ba）、略本（yi - ge - che - long - tsam）这样的名词外，还使用诸如繁本（rgyas - pa）、中本（vbring - pa）、简本（bsdus - pa）；长本（ring - po）、中本（bar - ma）、短本（thung - po）等词汇。当时的佛教徒与苯教徒都使用这种方式进行写作或抄缮相关的历史文书，比如苯教伏藏著作就大量使用这种分类法则，尤其在传记、授记用得最多。苯教伏藏师比敦发掘的《嘉噶玛历史明释》中就有关于三分法的记录，说苯教大师枕巴南喀所作的授记被分为大、中、小三种文本传给后来的弟子；才旺仁增（枕巴南喀之子）的生命传记也有三个传记文本，即长本、中本、短本^②。佛教伏藏著作如一系列的《莲花生传》中也常有明确

^① 参见拙文《盟誓文诰——吐蕃王朝时期一种特殊的历史文书》，载《中国藏学》，2002（2）。

^② [法]安娜·玛丽·步隆多著、耿昇译：《根据〈苯教密咒〉传说写成的莲花生传及其史料来源》，载《国外藏学研究译文集》第九辑，16页，西藏人民出版社，1992。



标示出该传记是详、中、略中的哪一类文本，便于读者或使用
者进一步学习与教授。

详、中、略文本的分类法的产生最初与使用对象有关，比
如《如意宝树史》说古代著作《拔协》之所以曾被分成三种文
本，并具有详、中、略的分法，盖因此三种文本分别由僧人、
藏王、大臣阅读和收藏，所以其名称也可以称为《喇协》、《嘉
协》、《拔协》^①，另外，三分法也与文本的对外公布的内容相
关，比如吐蕃时代的大量的宗教类证盟被分为三种文本，第一
种最详细的文本因为有各方全体参盟人员的签名盖印，在当时
就被视为最珍贵的档案，要抄写若干份副本，分别由王室档案
库及参盟寺院收藏，一般这种档案不做公开；第二种文本是略
去签名的抄本，主要由王室负责抄送各地方行政机构与寺院览
阅收藏，此种文书后被视为中等文本；第三种是为便于公布而
经过文辞修饰和压缩简化的文本，该文书多铭刻于石碑或山崖
上。有关吐蕃时代档案文书的三种分类方法我们还可以从《桑
耶寺证盟碑》、《噶迥寺证盟碑》、《楚布江蒲寺建寺碑》、《谐拉
康碑》（甲、乙）的行文中找到证明（参见前面引用的有关碑
文内容）。可以看出，碑盟文献的行文中涉及盟誓文书的名词
有正本、副本，大本与一般本之别，各文书主要内容一致，但
文字的详略不同。《贤者喜宴》的著者巴卧·祖拉陈瓦还特别指
出，一直在桑耶寺保存的《桑耶寺证盟碑》是“略本文书”
（bkav - gtsigs - kyi - ge - che - long - tsam），他在《贤者喜宴》
中收录的另一文书则是“详本盟书”（bkav - gtsigs - kyi - yi - ge
- zhib - mo）^②。《拔协》增补本的作者对于古代文书的三分法

① 松巴堪钦·益西班觉著，蒲文成、才让译：《如意宝树史》，267页，甘肃民族出版社，1994。

② 《贤者喜宴》cha函，110页上—111页下。汉译文见《西藏民族学院学报》，黄颖摘译文，1982年第4期，著者用“详本文诰”称谓“大盟誓文”，用“略本文诰”称谓桑耶寺碑文。

也有较清楚的了解，在书末声称：“这本被称为《拔协增补本》的书，因为写有正文、补充和注释，文字比较多，所以这本《拔协》被称为‘增广本’（或补充本）。《拔协》原文只写到‘王命文诰有三份：一份放在油漆皮箱里，锁上铁锁，存放在国王的宝库中，交给护法黑印药叉看守，一份简本（che-long-gcig）对尚论等诸大臣宣布传看’一段文字为止。”^①《柱下遗教》在全书末尾跋语中也声称这部用蓝本金粉书写的遗训有详、中、略三种，而被称为《赞普松赞干布遗训金鬘》的这部著作属于详本。因为“智慧空行母授记说‘此书极为难得，且不可轻易示人。’故世人难以见到、难以听到、更难以得到”^②。并由此可见，吐蕃时代的文书存在所谓公开、秘密、极端秘密这样的文献分类法从文本角度看，应该是其通行的详、中、略三种文书分类法的另外一套称谓或术语。分裂时期的伏藏著作大量采用吐蕃的文献分类法，无疑是对古代濒于失传的学术的继承，《五部遗教》中的《大臣遗教》和《第吴贤者宗教源流》引述过的《五史鉴》中有关记录王统世系的所谓公开、隐秘、极端秘密三种说法在内容上本身就有详、中、略的区别，证明了这种分类名称与术语之间的统一性。

总的来看，自分裂时期开始，详、中、略文献分类法已被广泛采用，成为藏族史学家约定俗成自觉遵循的文本规范。

① 佟锦华、黄布凡译注：《拔协》（增补本），76页汉译文，209—210页藏文，成都，四川人民出版社，1990。

② 按照《柱下遗教》尾跋的说法，此书开掘以后，由阿底峡传承给旺顿，旺顿传多朗巴，多朗巴传坚阿巴（京俄大师），坚阿巴传内俄斯尔巴，内俄斯尔巴传直贡巴，直贡巴传噶玛巴，噶玛巴传热振巴，热振巴传贡桑，贡桑传多杰兹成，多杰兹成传给最后整理本书的作者（自称“我”，但名字不详，或是后面所说的格西那觉巴）。见《吐蕃赞普松赞干布传——遗训金鬘》（《柱下遗教》藏文铅印本），“跋语”，甘肃人民出版社，1987。并见卢亚军译：《西藏的观世音》，“跋”，甘肃人民出版社，2001。

三、分裂时期藏族史书的体例及写作风格

在分裂时期，藏族史学的发展与变化在史书体例上有特别的表现，这就是这一时期出现了一批贯通古今历史的“通史”体例的著作。这一体例在伏藏类史书及私家撰述的署名历史著作中均普遍被采用。

伏藏类史书如《玛尼全集》、《柱下遗教》、《五部遗教》，苯教的《扎强》、《多堆》、《什巴卓浦》、《黑头矮人的起源》等等，不管其历史的下限断代于何处，在叙述历史时，均能按照历史的前后时序，上下贯通。《玛尼全集》中的《松赞干布王传》与《柱下遗教》重点叙述了松赞干布的事迹，但也花费不少篇幅阐述雪域吐蕃自猕猴变人以来的历史过程，将吐蕃各部的源流、鹫提悉补野王族传承及主要事迹均加以历史性的贯通与解说。《五部遗教》中的《国王遗教》与《大臣遗教》在对历史的叙述上“通史”的特点更为明显，这两部史书都采用“横排竖写”的编写方法，如《国王遗教》各篇分别就器世间如何形成、有情众生如何构成、转轮王如何来临、善逝国王如何来临、蕃域教王如何来临、译师圣者如何来临、吐蕃圣教如何发展、王族根本大殿如何筑砌、直立陵墓如何供祀、文诏急令如何宣讲、未来王族财富如何分配隐藏等等方面加以历史性的阐述^①。《大臣遗教》30篇也从人的起源、国王的来临、教法与戒律、王法的制订、疆域边界的扩展、庶民传承、渐顿之争、历算医药起源等等按时间线索加以概括，其体例颇似汉文史书的纪事本末体通史^②。

在私人撰述的署名历史著作如娘若·尼玛俄色的《娘若教

^① 《五部遗教》(bkav - thang - sde - lnga)，藏文版，85—227页，民族出版社，1986。

^② 《五部遗教》(bkav - thang - sde - lnga)藏文版，8—227，303—423页，民族出版社，1986。

法源流》、第吾贤者的《第吾贤者宗教源流》、奈巴班智达的《教法史——古谭花鬘》等著作中，通史的特征较伏藏著作而更加明显与突出。由于这些史书的编撰者都是学问高深的僧人，他们在写作中间能够精心构思，细致编排，所以在对历史的叙述中，对历史的总体把握要比伏藏著作的作者高出一筹，能够将历史的线索、脉络叙述的清清楚楚，表述的明明白白。比如奈乌班智达的《教法史——古谭花鬘》虽然篇幅简短，但却分出上、下两品对王统史、教法史加以分别的叙述，拉出两条互为关联的历史主线，充分显示作者具有很高的历史眼光与大家气魄。

在人类的史学发展史上，通史体例是史学趋于成熟的一个重要标志，因为通史著作最能反映其作者对于历史的认知能力和把握能力，同时通史体例还可以反映作者所处的那个时代的整体历史观念、整体历史风格。就分裂时期的藏族史学而言，通史体例的出现已表明这一时期的史书编撰水平比吐蕃时代有了进步，史学家对历史的整体认识也有较大的提高。当然，与后来的元明时期的一些史著相比，这个时期的通史在形式上还没有完全形成学术性的规范，各家著述基本上呈现各自的特点与个性，风格独具，百花齐放。

在写作风格及文体编排格式上，分裂时期的史书的总的特点是尚处在探索性的阶段，对于史料的甄别、编排以及写作过程中运用的笔法、文体还没有达到规范、统一的地步，文章、著作的体例、记叙格式也没有明确的分类意识和分类理论，是为模糊、混杂的时期。相对于早期吐蕃时代崇尚简约，注重整体的记史风格，这一时期则向繁杂化、细致化方面发展，在记叙笔法上当时的史学家们比较喜欢采用一种混合性的形式，将宗教教义、宗教实践方式（如显、密二宗的道德戒律、行为的修行、打坐、瑜伽冥想）与历史混合处理，借以表达作者的宗教感情及其对宗教的认识。比如《玛尼全集》，全书分上下两卷共 11 部，内容十分繁杂，既有观世音的大史，相关经典密

咒，又有松赞干布的传记、本生故事及对平民的遗训。粗看起来似乎杂乱无章，但实际是经过编撰者比较细心的构思与编排。就《玛尼全集》的掘藏史看，珠托欧珠所发现的《玛尼全集》数十部曾被人分为《经文集》、《王诰集》、《论证集》、《嘉言宝库》四部分，观世音与松赞干布是此四部分的主角。考虑到在唐朝后期，松赞干布与观世音已经被人为地联系在一起加以崇拜^①，因此《玛尼全集》以他们的历史、传记、本生故事及预言来拉出一条历史的主线，是当时历史观念使然，在当时的历史学家看来，历史只有同宗教相关连才具有叙述的意义。《玛尼全集》中，松赞干布的个人传记生平按照佛陀本生故事来记叙，并辅之以《宝匣经》、《大悲陀罗尼》、《大悲修习法》等宗教经论，目的是弘扬宗教，将历史用于宗教，以宗教解释历史。《五部遗教》、传记类著作《莲花生遗教》也带有这一特点。至于那些署名的教法史著作，其对历史叙述的线索虽然清晰明了，但具体的行文、对史料的编排方式仍然类似伏藏著作，以《第吾贤者宗教源流》为例，该书在内容上有一个特点，即记史平实，忠于历史，为求全面，该书作者还不吝篇幅，大段引用古代著作《五史鉴》、《大史》。但该书作者不可避免的带有明显的宗教趣味，将佛教教义还有《佛所行赞》、《佛本行集经》和《阿含经》中的佛祖十二功行故事纳入书中，作为西藏历史开始的“缘起”，最后又加入佛教的“授记”理论及年代学的考证，以作为历史走向未来的根据，这种写作格式与伏藏著作在思路上一致的，我们可以将这种写作笔法概括为“混杂体”^②。由于宗教思想在分裂时期各类型的史书中

^① 见敦煌吐蕃历史文献《自天而降的达磨》。笔者有一篇对该文献分析的文章，即《敦煌写本 S.370 (5) 号残卷所涉及的吐蕃史的几个问题》，载《西藏民族学院学报》，2001 (1)。

^② 关于藏族史书写作笔法在历史上的发展变化，请参见孙林、张月芬：《藏族传统史学的体系及其史学观念的总体特征》，载《中国藏学》，1998 (3)。

占据重要的影响地位，就导致各种著作在叙述历史时亦真亦幻，真实的史实与奇幻的神话故事交织混杂，这种叙事风格我们姑妄言之“宗教史诗式的风格”。就藏族史学史整体看，这种风格对以后影响深远，元、明、清时代的不少藏文史书都有这种风格的印记。

总体上说，分裂时期的史书的体例既有继承，又有创新，这一时期的史学家对于历史的认识已经与吐蕃时代的史学家有所不同，历史在他们眼里不仅是记录祖先丰功伟绩的手段，同时也是弘扬佛教、教化众生的工具。

第三部分 元明时期
——藏族史学的继承
与创新阶段

1247年，西藏地方萨迦派领袖萨班·贡嘎坚赞与蒙古汗国阔端王子在凉州会见后，正式议定西藏地方归属蒙古汗国统辖，1264年，忽必烈在中央设总制院，管理佛教与西藏地方事务，1270年忽必烈封萨迦派领袖八思巴为帝师，“总领天下释教”，建元后在西藏设十三万户，并设立包括管理西藏在内的全国藏区的三个“宣慰使司都元帅府”，任命蒙、藏官员管理。自此后西藏纳入元朝中央政权统一管辖之下，结束了长达四百余年的分裂割据时代。元朝灭亡后，明朝通过“多封众建、尚用僧徒”的政策以及朝贡制度的实施，对西藏加强管理，西藏的社会、经济、文化在这一时期继续得到发展。

元朝与明朝是藏族史学发展的一个重要阶段，主要表现在：

第一，在社会环境方面，元明时期，全国统一，西藏正式纳入中国的统一行政管理范围内，民心安定，政治稳定，宗教发达，这些都有利于学术的发展。在这样的社会历史背景下，藏族史学呈现良好的发展势头，产生了一大批影响深远的史学家及历史著作。

第二，藏族史学在经过吐蕃时期与分裂时期的数百年的积累与嬗变，到了这一阶段就很快呈现创新的姿态，不仅在史书的体例、编写原则上产生变化，而且这时期的史学家们把握历史的整体水平也较以前提高了许多，比如蔡巴撰写《红史》，能以一种总揽式的眼光把握历史，并将西藏历史置于当时人所知道的那个世界的范围内，其开阔的胸襟与历史包容心是值得我们对之深入研究的。这样一种历史观念应当是史学思想走向成熟的基础。

第三，元明时期，藏族历史著作在主流风格上趋向于写实，对于历史的记叙也侧重于细致，产生了如《朗氏家族史》这样的一批当事人写“当代史”的历史著作，其历史水平达到一个新的高度。

第四，元明时期藏族史学不仅将古代史学遗产加以尽可能的继承，而且在文献、史料的甄别与运用上形成一套体系，对后世影响很大。

第一章 推陈出新的世界境 域观以及藏族史学家 眼中的“世界史”

一、西藏传统境域观形成的历史背景及其史学意义

境域观是一个民族对自己生活区域的专门看法，它的内容包括地理性的疆域概念，民族或国家性质的行政区划概念，另外还包括着相应的生活区域或势力范围概念。

境域观早在原始社会就已存在，从根本上说，这种观念或意识与动物对自己的生存区域的维护本能相关。据人类学家研究，在采集时代的原始人那里，相应的不同族群的势力范围的划分有利于大家的共同生存。原始农业产生后，社会生产力发展带动人口的增长，村落间的区域划分是避免因人口增加而导致在土地拓荒过程中所发生的村落战争的有效方式。当然，村落间、族群间的区域划分也包括在争夺地盘的战争之后达成的协议的成分。在民族与国家形成过程中，已有证据表明境域概念与民族概念有时是等同的，也就是说，民族及国家的产生一定程度上是经由地理因素所决定的，正如恩格斯认为的，地域关系是导致国家产生的一个重要条件。

关于生活在青藏高原的藏族先民的境域观，通过我们的考察，可以认定其主要内容基本是按照地理特征来确定不同区域的：藏族传统中所谓“上部”、“中部”、“下部”三大区域的划分主要按照地势高低为依据。《玛尼全集》、《贤者喜宴》等史书还记载了古代藏族先民的一些特别的境域概念，比如说在远古无人时期，雪域高原的“上部”是鹿、野驴区，“中部”是虎豹猛兽区，“下部”是飞禽鸣鸟区。另外，这些史书还有一类说法是，在吐蕃王朝建立前，吐蕃地方曾被称为“桑域坚美”、“堆域卡热茸古”、“森波那波古域”、“蕃卡年雅楚”、“蕃康九洲”、“十八东岱”等等。在十二小邦时期，政治性的境域观形成了，从敦煌文献看，十二小邦的名称都来自地域名称。

吐蕃王朝建立后，吐蕃整体性的境域观形成。这种境域观不仅包含着族群或民族区域意义，而且还具有政治、军事的内涵。吐蕃整个区域被划分为“四茹”，还有附属“茹”。此“四茹”在藏族史书中的记载基本一致，即以拉萨为中心的“乌茹”（中心区）、以雅隆昌珠（今乃东县）为中心的“约茹”（左区）、以香之雄巴园（今南木林县）为中心的“叶茹”（右区）、以柴之土巴那（今拉孜县）为中心的“茹拉”（分支区）。附属“茹”主要是被吐蕃征服的苏毗故地，称“苏毗茹”。各个“茹”下面又分为“支茹”和“东岱”（千户所），分别任命官员进行管理。

在吐蕃王朝时期，已经产生世界性的境域观，吐蕃统治者意识到吐蕃周边地区的民族与国家对于吐蕃政权的重要性，因而对之大感兴趣，积极收罗有关外界各地的信息。在这一心理动机驱使下，曾经在亚欧大陆广泛流行的一种宗教寰宇观与“四天子理论”被吐蕃人所接受。有关“四天子理论”的介绍我们前面有关章节已经涉及，这里不再重复。值得说明的是，在分裂时期以及元明时期，这种“四天子说”仍然存在于学者们的历史著作中，反映了藏族史学家看待世界的一种方式。

当然，我们在元明时期的史书中看到更多的是与这种古老

的宗教性境域观相对等的另外一类看待世界的眼光，它在元明时期比较流行，属于一种新的民族境域观，并被各史书一再运用，这就是中国大一统境域观。

大一统观是中国历史上长期以来形成的一种以容纳不同民族的统一的国家主权和疆土完整为中心内容的思想观念，是一种对于中央核心政权服从和认同的意识。这种观念的形成与以中原地区为中心的各民族区域之间的长期互动有关。历史上，自先秦时期起，中原地区（黄河与长江中下游区域）的从事农业生产的民族与西北方的以牧业生产为主的民族、南方的以稻作与渔猎采集生产为主的民族彼此之间有着密切的关系，不同民族之间在政治、经济、文化各个方面长期交流，互惠互利，互相影响，中原地区凭借其经济发达的优势，在这种互相往来的关系中居于中心的地位，其农业经济与周边地区的牧业、采集渔猎经济形成互相补充、彼此依存的关系，而各民族之间的混合、杂居、文化认同与融合又促成最终的多元一体格局的形成，谁也离不开谁，你中有我、我中有你。从秦朝统一中国开始，历代中央王朝凭借其政治的实力，对于周围各区域的影响像滚雪球一样不断扩展，吸引了周围各民族地区对中央王朝的政治上的归属与认同，这种局面到元朝时期达到一个高潮，元朝是古代中国疆域最大的一个时期，元朝统治者作为北方游牧民族而入主中原，却依凭中原文化来对全国进行管理 with 统治。在这个时期，不同区域民族的融合是继南北朝与五代时期的又一个高峰，因而在这个时期，在西藏的历史著作中产生一种新的民族境域观自然是水到渠成的事。

西藏自从萨班·贡噶坚赞与八思巴兄弟到凉州与蒙古汗王阔端会晤以后，西藏顺理成章的成为元帝国的一部分，也即中国的一部分。从这以后，西藏主权归属中国的事实伴随历代王朝更替而不断被强调，有关大一统的国家与民族意识也日益加强，因而反映在藏文历史著作中，就是国家统一疆域与民族区域观念已经为藏族史学家所认同，并于其著作中通过向藏区读

者介绍内地与周边地区历史宗教情况等方式加以表现。

随着汉藏各民族关系的加强，藏族学者这种积极反映与介绍外界的态度更加明确，在这一时期产生的许多历史著作中，都有关于藏族周边地区和民族的记叙。这些记叙表现的历史眼光与水准比过去又有提高，表明藏族史学到了元明时期已获得新的进步。八思巴的《彰所知论》、蔡巴的《红史》、廓若·达鲁伯的《青史》、绛曲坚赞的《朗氏家族史——灵犀宝卷》、巴卧·祖拉陈瓦的《贤者喜宴》等等一批著作的问世，是为新一代史学著作的代表，其所开创的史学新视野以及看待历史和世界的方式，对于后世藏族史学有很大的影响。

二、《彰所知论》对已知世界的描述与把握

元朝建立后，西藏正式纳入中国的版图。在整个元代的一百余年的历史中，藏族史学家的眼光已经从古老的传说模式方面转移到生动活泼的现实当中，寻找真实、依据真实书写历史已成为学术之风气。这方面的始作俑者，当推八思巴的《彰所知论》，其后的布敦·仁钦珠的《佛教史大宝藏论》、蔡巴的《红史》、释迦仁钦德的《雅隆尊者教法史》、索南坚赞的《西藏王统记》这几部著作在对于当时已知世界的了解也给予认真的研究和叙述。

八思巴(1235—1280年)，是萨迦派第五祖，本名罗追坚赞。据记载，他自幼就聪明过人，“幼而颖悟，长博闻思，学富五明，淹贯三藏”(《西藏王臣记》)。在1245年随叔父、著名大学者萨班·贡噶坚赞到凉州(今甘肃武威)同蒙古汗王阔端会晤，因他智慧超群，阔端及蒙古王室对他十分欣赏。1251年萨班与阔端去世后，八思巴成为西藏萨迦派的教主，并且是萨迦与西藏地方势力同元朝建立联系的关键人物。1252年他到六盘山(在陕甘宁交界一带)与准备南征云南大理的忽必烈相见，二人一见如故，八

思巴的学识、见解、宗教修养颇得忽必烈器重，便力邀八思巴伴随左右。1260年忽必烈成为蒙古大汗，八思巴被封为国师。1264年忽必烈迁都北京，当年设立总制院，管理全国宗教事务和藏族地区事务，八思巴即被任命为总制院院事。从1268年到1269年，八思巴奉忽必烈之命创造了“蒙古新字”，获得忽必烈嘉奖，加封他为帝师、大宝法王。

八思巴曾经为忽必烈之子真金太子讲学多年，后来应太子数次请求，将萨迦历代祖师所积累的著述和个人心得综合于一起，在1276年返回萨迦寺后就开始动笔，1278年（阳土虎年）写出具有开蒙启悟式的教本《彰所知论》。此书在当时有一定名气，有多种版本传世。

严格说《彰所知论》不完全属于历史著作，但有其特别的价值，并且本书在藏族史学史上也有相当的影响力。这部著作共分两卷，有五品：第一是器世间品；第二是情世间品；第三是道法品；第四是果法品；第五是无为法品。其有关世界境域地理和历史的叙述主要在前两品中。后三品则是对宗教修行与实践的叙述。

器世间品部分主要采用佛经论著《阿毗达磨俱舍论》（世亲著）、《阿毗达磨集论》、《大乘五蕴论》的说法，其中一些段落还直接摘录于上述著作。在内容上这一品主要讲述佛教的宇宙观，包括世界的成因、须弥山、四大部洲的结构等有关理论。其说法与具体行文没有什么特殊之处。

情世间品部分主要叙述六道轮回的理论和传说中的转轮王的起源、印度佛教兴盛情况、释迦牟尼家谱世系情况、吐蕃王统世系、蒙古王统世系情况等。这一品是《彰所知论》中涉及历史的最主要的部分。在叙述印度王统时，主要采用佛教史的一些传统说法，内容与分裂时期藏族史学名著《娘若教法源流》、《第吾贤者宗教源流》等大致相同。在对吐蕃王统世系的描述上，其文字和内容与萨迦三祖扎巴坚赞的《吐蕃王统记》相比，可以看出它们之间的密切关系。也就是说，八思巴对于吐蕃王统的简

略叙述大体上是遵循《吐蕃王统记》所提供的线索,再加上适当的补充而写成。所以有的研究者认为萨迦派所传承的学术著作是《彰所知论》的直接材料来源。^① 值得专门一提的是,《彰所知论》是较早叙述蒙古王统源流的著作,尽管它的文字比较简单,历史时代也很有限,仅从成吉思汗叙述到真金太子三兄弟,但其中的一些名称、术语却不同一般,影响很大。20世纪30年代史学家陈寅恪先生曾就这个方面的问题进行专门研究,写出《〈彰所知论〉与蒙古源流》的论文,认为“蒙古源流之作,在元亡后将三百年,而其书之基本观点及编制体裁,实取之于《彰所知论》”。^② 从境域观的角度说,《彰所知论》虽然还带有“四天子理论”的一些影子,但又有新的眼光,八思巴毕竟曾经到内地多年,长期跟随忽必烈,见多识广,当时元朝宫廷接待来自各地的人物无数,八思巴自然亦有参与;而且他主持总制院(宣政院),总领天下释教,与宗教有关的事务都少不了他的指导。故而我们可以说,《彰所知论》尽管只是一部综合佛教教理与历史传承的简明读本,但它显然具有非常特别的史学意义。尤其它第一次正式地把印度、西藏、蒙古的王统历史与佛教史并列,将眼光从雪域高原转向更大的空间。它传达出一种信息,即当时藏区的学者可以说又将失落了很长时间的“世界境域观”重新拾起,并加进了新的内容。在这以后,一些藏族学者将汉文史料译为藏文,并积极撰写汉地、吐谷浑、突厥、蒙古、回鹘(回纥)王统历史,表明在元朝统一中国以后,西藏的学术研究的界限与交流的渠道已经大大开放了。同时,国家统一、社会稳定,学术研究就有了深入展开的前提和条件。

① 王启龙:《〈彰所知论〉史料来源述略》,载《西藏民族学院学报》,1997(3)。

② 陈寅恪:《〈彰所知论〉与蒙古源流》,载《陈寅恪史学论文集》,70页,上海古籍出版社,1992。

第二章 综合体史书的历史观念和笔法

在元明时期，社会在较长时期保持稳定，学术研究也得到发展，产生了一批篇幅长大、内容充实且著述形式多有创新的史学著作。其中最突出的就是《佛教史大宝藏论》、《红史》、《雅隆尊者教法史》、《西藏王统记》、《新红史》等。这些史书在结构上具有共同的特征，就是内容不拘于常式，王统、教法、世系、传记统统加以包容，是为一类大型综合体史书。到了明朝后期，这种著述体裁又进一步得到发展，形成藏族史学史的一个著述传统，在写作手法、谋篇布局、运笔修饰等方面都具其特色，对于后世的史学著述影响深远。更重要的是，这些史学著作还展现了作者们所拥有的史学观、年代学等理论素养和著述实践上的突出成就，是为我们研究藏族史学的宝贵素材。

一、布敦·仁钦珠的《佛教史大宝藏论》以及作者的纵向世界史观

布敦·仁钦珠（1290—1364年），藏历第五饶迥金虎年出生于后藏莫布霞，少年聪颖，出家为僧，为噶举派大译师卓浦的

再传弟子。不过布敦并不满足一家之学，他还曾广泛游历各地，学习和深入钻研了西藏各派的教法和经典，对于萨迦派、噶当派的理论也颇有研究，因其博闻强记、论辩圆通、修学兼优、无所不知，因而被人们冠以“一切遍知者”的美誉。布敦在年轻时就扬名全藏区，很快受到在日喀则东南的夏鲁地方的封建领主的注意，被邀请到此地主持夏鲁寺。布敦在夏鲁寺设坛讲法、著书立说，很快使夏鲁寺名气大振，他所传之教法后被其弟子和其他人称为夏鲁派，他本人也成为夏鲁派的奠基人。布敦生前著述丰富，其文集有 26 函，论著计有 200 多种，内容广泛，五明之学皆有涉及。《佛教史大宝藏论》完成于公元 1322 年（第五饶迥水狗年），当时布敦仅 33 岁。该书完成后不久，他又应蔡巴万户贡嘎多吉之邀请，为蔡巴辑录的《甘珠尔》校订目录，由于布敦熟悉各类藏文文献，因而其所编目录两部（《蔡巴目录》与《语宝目录》）在当时较为完善，为世人称赞。

《佛教史大宝藏论》在内容编排上，据作者自己的分类，共有四卷：

- 第一卷 讲说与听闻之理
- 第二卷 总说佛法出现于世的情况
- 第三卷 正法传到西藏的情况
- 第四卷 佛教法典分类目录

不过，布敦在该书的“序言”中又认为本书包括了如下四个“总纲”：

- 第一总纲 明闻、说正法的功德
- 第二总纲 明所闻、说之法
- 第三总纲 如何闻、说及修学法
- 第四总纲 所修之法如何而来的情况

前三个总纲基本与第一卷一致，第四总纲与后三卷相一致。

从总体来看，本书内容包括三个方面，一是对佛教理论、

教法、重要名词术语的介绍和解释，这些是构成第一卷的主要部分；第二方面的内容主要涉及佛教在印度的产生以及后来在西藏的传播，其叙述方式与一般宗教史没有特别之处，主要围绕佛陀释迦牟尼的生平、创立佛教等重大事件来叙述，佛陀的十二功行自然是作者所关注的核心内容。在叙述佛教在西藏的传播时，作者采用较为简洁的笔法，叙事明晰、用词单纯、文笔简练，对于西藏佛教史的一些重大事件都有涉及。不过，本书有关历史的记叙相对《红史》、《西藏王统记》则显得较简略，与《彰所知论》倒有相似之处。在这一部分之后，作者又附有两个名录：一个是在吐蕃传法的93位班智达大师的名录，另一个是西藏著名的192位译经师名录。本书第三部分内容是将西藏当时传流于世的佛经和论典进行详细考析与编目，形成一个较为全面的佛教文献目录。

《佛教史大宝藏论》在结构上与一般史书不同，这是因为作者要叙述的内容并非纯粹的历史，而是试图从一种较高的视角来诠释藏传佛教的有关知识，因此，该书的第一部分先将与佛教相关的核心性概念以及作者对于这些概念、术语的理解进行讲说。对于历史的叙述，作者的历史观念总体上持一种我们姑且称之为“历史发生目的论”的看法，认为在人类历史上，佛教的产生是必然的，佛祖释迦牟尼的佛教是随同宇宙同时产生发展的，所谓前世佛、未来佛主理整个宇宙世界。在西藏，佛教的传入也是由其命运所决定，因为在神佛之光遍照世界各地之际，西藏这样一个雪域高原还处于蒙昧、黑暗的状态，连人类都不存在，最初的人类来自于神佛对猕猴与罗刹的点化，他们结合繁衍出众多后代，是为赭面黑头食肉者，品性存在善恶的分化的问题，雪域的境况只有佛教才能使之逐渐朝向有利于善的方面发展。所以，佛教在西藏的流传既是必然的，也是合理的。布敦的这种历史观并非他个人的发明，事实上，正如我们在前面有关章节所提示的，在吐蕃王朝的后期，藏族一些历史学家已经从宗教的立场上来看待西藏历史，将宗教对于历

史的作用进行人为的夸大，以宗教价值观作为衡量人类文明程度的标准。分裂时期，《玛尼全集》等伏藏著作也基本以宗教思想作为学术的主体，历史变成了宗教教理的具体诠释或补充。《佛教史大宝藏论》具有这种思想是毫不奇怪的，从藏族学术发展史的角度看，布敦大师在他的著作中还有试图创新的打算，这部著作在整体构思上类似《玛尼全集》，即将宗教学理、历史知识、核心经典融为一炉，形成“三位一体”的体系。这种安排的基本用意应该是：在开篇部分以宗教理论的阐释为主线，然后再以历史简述为补充，最后附录所有的藏文佛教经典、论著的目录，由此形成一种“宗教学”形式的，能够包容宗教全部知识的体系框架，读者（后学者）就可以从这部书中领略佛教知识的要义所在。更为重要的是，布敦大师在这部著作中以一种整体的眼光来看待历史的发展，他的“历史发生目的论”试图将历史的时间性进行整体的包容和概括，所以西藏的佛教史在他看来并不是孤立的，而是与佛教的整体历史密切相关的，历史事实在他的眼里是解释宗教发生和传播的合理性的注脚。布敦的著作之所以既要阐述历史，又要包容宗教理论和相关的知识，盖取决于他的这种世界观。由于布敦本人在佛教方面具有较深的功底，这使本书对于佛教概念、名词的解释精当、透彻，对于藏文佛教论著的考证全面，故自其完成之日起，就一直为学人所看重。

二、蔡巴·贡嘎多吉的《红史》的“世界史”笔法

蔡巴·贡嘎多吉（1309—？年），生于藏历第五饶迥土鸡年，是蔡巴万户长仲钦·门朗多吉的长子。自小聪慧非凡，5岁就能识文断字，15岁时（1323年，水猪年）继任为蔡巴万户长，并娶妻结婚。16岁时，进京朝见元泰定帝也孙铁木耳，得到册封蔡巴万户长的诏书和银印、银锭、黄金、绸缎等等。

在他担任万户长的 28 年中，除了对贡塘寺、大昭寺、布达拉山上的庙宇予以适当的管理与修缮外，还对当时较流行的纳塘版《甘珠尔》进行校对，组织人力用金银汁缮写出 260 函的《甘珠尔》，使之成为当时一套标准范本。为使其工作保证质量和水准，他在编《甘珠尔目录》（原书名为《佛之甘珠尔珍宝新编目录·白册》）时，专门迎请当时的大学者布敦·仁钦珠来对该目录进行校订。后来布敦本人在对其目录加以增补、说明之后又编成《语宝目录》，此目录与蔡巴的目录齐名于藏区宗教界。在第六饶迥火狗年（1346 年），蔡巴开始撰写《红史》，至水兔年（1363 年）完成。这期间蔡巴万户与帕竹万户间发生矛盾与冲突，蔡巴·贡嘎多吉于水龙年（1352 年）去职，将权力交给其弟扎巴西饶，自己则跟从堪钦顿夏巴·桑结仁钦出家，法名格微洛追，从此潜心于佛法和学术。蔡巴的著作除了《红史》、《甘珠尔目录》外，还有《花史》、《贡塘喇嘛传记》、《先父门朗多吉传记》、《红史续集——贤者喜乐》等。《红史》写成后，很快被学人所重视，广泛传抄、刊印，流行至今。

《红史》，藏文为 deb - ther - dmar - po - mams - kyi - dang - po，意为《红色史册第一部》简称为 tshal - bavi - deb - dmar，本书还有一个蒙古书名，叫 hu - lan - deb - ther，其意思就是“红色史书”，与藏文意思一样。作为一部“史册”（deb - ther），这部著作在体裁上与以前单纯的王统史、教法史相比有很大的不同，它基本是综合性的史书，结合了王统史与教法史所能囊括的内容，也即是说，《红史》的写法是在内容上既有专门叙述王统世系传承的，又有对于西藏各个教派发展历史的概述，尤其难得的是该书在叙述历史时，能站在一个较高的视角上，总揽全局，将当时所能了解的“世界”进行了专门的叙述，除了西藏卫藏历史外，还有阿里、印度、汉地、西夏、蒙古等地的王统历史。这种叙述方式无疑在当时是开创性的，从这部史书开始，藏族史学著作逐渐将叙述的对象从西藏扩展到周围地区，表明藏族的历史观与境域观都发生很大的变化。

《红史》全书分为 26 章，每章都设定了题目。其中第 1 章到第 3 章是有关印度众敬王世系、薄伽梵（释迦牟尼）的历史、佛祖寂灭后三次集结、印度王统和释迦牟尼灭寂的年代算法等内容。第 4 至第 6 章分别对汉地的从周代到唐朝、从梁至南宋的历史进行概述，尤其是第 5 章全文引用《唐书·吐蕃传》藏译文，并记下译者的身份与翻译的时间，颇为难得。第 7 章是对西夏史的简述；第 8 章是对蒙古历史的简述；第 9 章简述吐蕃王统历史；第 10 章是关于佛教后弘期开始的概述；第 11 章简述了阿里王统及佛教弘传情况。第 12 到 25 章，主要对藏传佛教各派尤其是萨迦派、噶当派、噶举派的历史加以系统的叙述。第 26 章把元成宗赏赐给西藏僧人的著名的《优礼僧人诏书》全文收录，全书跋尾亦紧接此章而作结束。

《红史》给人的第一印象就是它广收藏区周围各地历史并将之列在吐蕃历史之前加以系统叙述，从史书结构而言，这种由外到内的构成与叙述方式是颇为独特的，并且还反映出作者与众不同的境域观。如果与汉地史书的结构相比较，这种特点就意味深长。汉地史学自古以来一直就很发达，司马迁著《史记》，开一代新风。此书不仅在体例、体裁上颇有创新意识，而且《史记》还将汉地周边其他民族的历史加以关注和记录。司马迁下笔严谨，所记录的内容可信度高。自《史记》以后，汉地官私史书对于周围异国异民族的历史的记录形成了传统，代不绝书。不过，汉地史学家在记叙历史时常常沿用一种固定的模式，这个模式也表现出汉地史学家固有的境域观，即认为周秦汉唐，属于礼仪之邦、教化之地，此为世界中心，为“中国”，“中国”之外，基本都属于需要进行礼仪教化之地。因此，在叙述世界历史时，汉地的史学家基本上是先内而后外，即一般先讲述中原地区的历史，再叙述其他地区的历史。对于异邦民族的历史，中原史学家在叙述方式和结构上与中原历史叙述不相对等（往往列入传记之列，如《史记》的《大宛列传》，《唐书·吐蕃传》等等），而且将之置于全书的后面。这种结构

无疑反映了汉族史学家一贯遵守的文化内向的特点。《红史》的叙述层次和重点明显不以吐蕃为中心，不以吐蕃历史为重点，而是多线并重，印度、汉地、西夏、蒙古等的历史所花费的笔墨大致差不多。这表明作者看待世界历史的眼光与方式与汉族历史学家已经有一定的差异，作者对于外民族的文化怀有尊敬之心和学习之念，其文化外向性十分明显。自《红史》以后的各史书，但凡叙述吐蕃王统历史，一般都要对吐蕃以外的民族和地区的历史进行概述，并基本形成一个传统。同时，《红史》所摘录的《唐书·吐蕃传》藏译文也常为诸家史书所引用。

就史学史的意义而言，《红史》可以说在藏族历代的各类历史著作中较为彰显，带有“专门的世界史”（或民族史）意味。藏文史著中，《彰所知论》是最早开始系统记述除藏人和印度人以外的其他民族历史的著作。与《彰所知论》相比，《红史》除了记述中国其他一些民族的历史源流外，全书所表达出来的作者的历史眼光已经更具有“专业的性质”，毕竟《彰所知论》的成书原因是八思巴出于教学需要（为真金太子讲学），因此八思巴的这部论著的基本构思是以传授佛教整体的学问为主，历史仅属于这个知识体系的一部分。布敦大师的《佛教史大宝藏论》在著述的出发点上也不是“专门的”历史著作，作者主要立足于对佛教知识体系的建立上，显然，与这些著作相比，《红史》是作者经过多年准备，专门写成的历史著作，作者的构思完全是以阐述历史为中心出发点，这在史学史的学术价值上自然是有高低区别的。

而且，我们认为更为重要的是蔡巴在《红史》中表达了一种新的民族观。他那个时代，元朝统一中国，将各民族容纳于同一个政治体系之下，形成密切的多民族共同体。在这样的背景下，作者在撰写历史著作时，自然将眼光放开，而限于吐蕃一隅。作者着力对汉地、蒙古、西夏等地的王统进行阐述，无疑也表现出一种统一共同体意识。这方面还有待我们继续深

人研究。在藏族史学史上,《红史》开创了藏族历史著作的一个新的体裁,即史册。从这部著作开始,但凡涉及教法、王统、家族世系和人物传记等方面内容的史书往往都以“史册”作为书名,后世这方面的典型著作有《青史》、《朗氏家族史》、《西藏王臣记》等^①。

三、释迦仁钦德的《雅隆尊者教法史》的特色

释迦仁钦德是吐蕃王族的后裔,其所在家族来自朗达玛之后的欧松支系,吐蕃王朝灭亡后该族在西藏山南雅隆一带建立地方政权,形成雅隆王族世系。据研究者考证,作者雅隆尊者释迦仁钦德为雅隆王系释迦扎西(1250—1286年)的孙子,扎巴仁钦的儿子;扎巴仁钦曾经担任八思巴的侍者,到过内地,受元世祖忽必烈的诰封,后修建扎喀等宫堡。其幼子释迦仁钦德很小就被送往帕木竹巴处出家,出家后法名为拉尊·崔呈桑波。拉尊后来写下的这部著作,在稍晚的《西藏王统记》中又被称为《大王统史》。^②

本书对历史的叙述上简明扼要,作者参照了当时比较流行的一些史书及著作如《佛教史大宝藏论》、《彰所知论》、《王统如意树史》、《唐书·吐蕃传》(藏译本)等,还有大量的各教派的传记、文献,所以本书应该具有其相应的史学价值。从结构上说,全书在章节上分得并不是特别严密,仅有几个大标题,如,汉地五王朝、吐蕃唐朝交往及甥舅史、吐蕃王统世系源流、蒙古王统及其版图扩展史、俄译师之讲经传教、上师大主宰桑波贝之子嗣、大皇帝之喇嘛帝师次第、吉祥萨迦寺之座主

^① 这些著作的藏文名称中都带有 deb-ther 的名称。

^② 刘立千译:《西藏王统记》,154页,民族出版社,2000。释迦仁钦德著,汤池安译:《雅隆尊者教法史》“译后记”,西藏人民出版社,1989。

住持次第、康萨钦波之传承、萨迦本钦次第等。但实际上本书涉及的内容远不止这些，由于作者明确说明此书主要属于“佛教概要”，所以看起来作者对于全书的结构并不专门用心，这也可以从书后面的跋语中了解这一点，作者说：“若愿列出目录，则摘其红字部分即可，而王统世系与历代上师均能自成篇章。又，若另行摘出吐蕃王统等，亦可辑成史书。”^① 他说的“红字”部分其实也较为简单，主要包括上面那些大标题（并不是全部）及开篇颂赞词等，再就是行文中的一些名称、词汇，并不能真正做标题使用。本书有特色的地方还包括作者在阐述历史时，较注意其引文的出处，常常在页下加以注释，或在文中说明其引用的原本名称，反映出作者所具有的学术修养和品行。对于历史的叙述的方式，作者基本采用类似《红史》的顺序，先叙述世界的形成，再叙述印度众敬王、释迦世系及佛陀的生平事迹；然后再分别叙述汉地、弥药、吐蕃、蒙古等王统世系；最后对于萨迦历史进行相对细致的解说，总体上讲，层次是清晰的。另外，让我们感到惊奇的是，作者在引用材料时有很清楚的概念，他很注意把材料分成文献材料与口述材料，而且作者对这两类材料的引用都给予清晰的说明，这无疑可以反映作者以及当时的有关史学的学术水平发展状况。

四、索南坚赞的《西藏王统记》

索南坚赞（1312—1375年），出生于第五饶迥水鼠年，为萨迦派僧人，曾任萨迦四大喇嘛之一的仁钦岗喇嘛主持，1344

^① 释迦仁钦德著、汤池安译：《雅隆尊者教法史》，107—108页，西藏人民出版社，1989。

年又兼任萨迦大寺的座主（时间不长）^①。由于他本人学问高深、待人公正，加上他还师从过布敦大师，系出名门，因而生前就被民众尊称为“贤德大师”（班丹喇嘛当巴）。《西藏王统记》（rgyal - rabs - gsal - bavi - me - long）是作者一部史学力作。据刘立千先生考证，本书成书的年代据各家版本的后记记载，基本一致记录为土龙年（1388年）完成，这一年代距离作者去世已经有13年了，因此此书应为作者生前尚未完成，后由其他人补续而成的。《西藏王统记》藏文书名为《吐蕃王朝世系明鉴正法源流》，原书分为18章，按内容可以分成三个部分：第一部分是天竺法王的出现、释迦牟尼降临人间以及佛教在各地的传播；第二部分主要讲述吐蕃王统以及松赞干布的主要业绩；第三部分主要包括松赞干布以后诸赞普的事迹，概述从芒松芒赞到朗达玛10位赞普、朗达玛之后的吐蕃后裔王系（欧松、永丹、亚泽、亚隆觉沃等支系）的历史。刘立千在将此书翻译成汉文时，因藏文原书最后一章内容过于繁杂，故而将该章又细分为16章，合计33章，每章均配上标题，便于读者阅读和使用。

《西藏王统记》在写作中明显参照了《玛尼全集》、《柱间史》等伏藏著作。在内容上侧重于对历史上所说的“法王祖孙三代”，即松赞干布、赤松德赞、赤热巴巾的历史事迹的记叙，对于松赞干布尤为重视，关于他的业绩，用了九章的篇幅加以叙述。作者对于文成公主入藏完婚的事迹也很重视，有专门的篇章对这次唐蕃联姻的盛事进行记录，并且作者在对待该历史事件时显然兴趣浓厚。因为在书中，作者基本不拘泥于历史的严谨，反而热情洋溢地把民间传说完全照搬，把历史事件作了文学的加工。比如“五难婚使”、“勘查吐蕃地域”、“修建大小

^① 阿旺·贡噶索南著、陈庆英等译：《萨迦世系史》，384页，西藏人民出版社，1989。

昭寺”等等。这类传说在《玛尼全集》、《柱间史》中就已经存在,《西藏王统记》又将其系统收录,因而文成公主进藏的事迹基本就以这种传说或逸事的面目呈现在后来的藏族史书中,并且后期各史书对于这段历史的记叙差不多都以《西藏王统记》为参照。

在叙述方式上,《西藏王统记》的层次较为清晰,其体例基本属于编年史。同时,该书也有类似《红史》的结构,即叙述西藏历史时也注意照顾到周边民族的历史情况,本书第三章就专门记叙了汉地和霍尔(蒙古)两地的王统历史。不过,与蔡巴不同的是,本书作者索南坚赞的兴趣和热情更集中于佛教的传播和吐蕃王朝全盛时期的历史,因而对于西藏之外的地区、民族的记叙相比《红史》而少。当然,《红史》在对于吐蕃王朝历史的记叙上又比《西藏王统记》简单得多。

《西藏王统记》的史学价值无疑是很高的。首先,本书是14世纪出现的首部对于吐蕃王朝历史进行全面、系统地加以叙述的历史著作,对于藏族史学史来说,意义深远。作者能够利用当时所能见到的历史资料,同时合理吸收民间的逸事、传说,将吐蕃王朝的历史从远古的“猕猴变人”繁衍吐蕃六大部族开始,直到王朝灭亡后存留的吐蕃王系加以连续的记录,形成较完备的时代序列,这是十分难得的。

其次,《西藏王统记》作者较为注重年代,在第一章就对佛陀生年进行考证,对于布敦大师的年代换算十分赞同。后面的各章作者也尽量要求准确。在今天看来,尽管本书的一些年代计算仍然有错误,但以当时的条件而言,也是较为难得的。更值得赞扬的是,作者已经注意到汉文史料的年代记录与西藏的记载的不同体系问题,并且力图将汉文史料加以运用,对中原历代王朝历史进行提纲挈领式的概述,注明其史料来源,这种做法也使其叙述显得扎实、可靠。

第三,《西藏王统记》由于作者注意广采博取,兼容各类传说,加上文笔生动,对于吐蕃王朝历史的叙述可以说基本达

到当时藏族史学的最高水平，因而该书历来为藏族史学家所重视。在 20 世纪敦煌吐蕃文献被发现之前，本书是有关西藏王统历史的核心史书。

第四，作为一部在 14 世纪产生的王统史著作，本书更凸显其在藏族史学史上的重要地位，因为当时的学术趋向是重宗教史而轻世俗历史。在作者所处的时代，从吐蕃王朝流传下来的古代文献还有一些，如本书作者引用的《大盟誓文》和《王统如意宝树史》就是对于吐蕃王统和历代赞普生平叙述十分详尽的史书。但作者认为在他那个时代，人们仅重视与佛法有缘之王，所以那些与佛教无关的赞普，如自聂赤到拉脱脱日年赞的 27 代王，合计时间约 500 年的历史，就没有人特别加以重视了。虽然本书在对于王统历史叙述上没有免俗（仍然只重视与佛教有关的王统历史），但作者能意识到这个问题，当然是难能可贵的，而且作者对于自聂赤赞普到拉脱脱日年赞的 27 代王的历史尽力加以补充，比如其有关这 27 代王时产生的生产工具、生产技术和当时人们的一些发明的记载就较为精彩，其有关王陵墓葬的历史变迁的说法应该来自古老的与宗教仪式有关的传说，也具有文化人类学的研究意义。

五、索南扎巴的《新红史》所表现的民族史观

如果说蔡巴的《红史》所表达的“世界史”、“民族史”是一种宽线条的历史著作，那么班钦·索南扎巴的《新红史》则带有宽细兼备的特征，并表现出同样的历史统一认识。

《新红史》藏文原名为 rgyal - rabs - vphrul - gyi - lde - mig - gam - deb - ther - dmar - povi - deb - gsar - ma，《王统幻化之钥——红色史册新书》，简称 deb - ther - dmar - povi - deb - gsar - ma，《新红史》。本书成书于明朝时期的 1538 年，作者班钦·索南扎巴也叫泽塘巴·夏孜班钦索南扎巴，1478 年出生于泽

塘。少年出家，由其师钦波索南扎西为其取法名为索南扎巴。他先后到桑普寺和色拉寺等处求学，并于泽塘巡回辩经，于拉萨上密院学密法，取得格西学位，渐成一位大学者。曾任哲蚌寺洛塞林的听讲法台、甘丹寺夏孜扎仓法台、第十五任甘丹赤巴，还有色拉寺太清林、觉幕隆、帕姆寺、尼定、约纳、仁钦林寺等寺院的主管，还曾为三世达赖索南嘉措授戒。在他 77 岁时，也即 1554 年去世，其银质灵骨塔安置于哲蚌寺。^①

《新红史》作为史册类著作，文字记叙简略，但包括的范围则比较广，全书分五个部分，分别叙述印度、香巴拉、西藏、汉地和蒙古王统以及汉地蒙古佛教出现于西藏情况。与《红史》相比，《新红史》增加了香巴拉王统部分，对于元朝时期汉蒙在西藏的统治部分则将包括元朝确立的西藏十三万户在内的主要西藏地方政教首领和家族的历史情况，其中关于约卡、查嘎、琼结、桑岱、贡噶希佐巴、恰巴、仁蚌巴、内郎巴、聂等地方豪族的记载在《红史》中少见，是为比较难得的综合记录。元朝时期的十三万户在元明交替时代发生不少变化，如拉堆洛、拉堆绛万户的合并、帕竹的强盛、帕竹用兵雅桑、止贡、蔡巴、萨迦等，还有帕竹的衰落等《新红史》都作了交代。至于仁蚌巴等新兴家族历史，作者也给以相应的重视。

《红史》比较重视教法史，与之相比，《新红史》虽然也记载宗教活动，但更侧重地方家族豪强和政治势力的历史，这是其具有特色的地方。这种写法应该说有一定的创新，并且更符合其作为 deb-ther 即史册的体裁特点。另外，本书在写作方面还有几个优点。一是作者曾经编订过《佛历年表》，在年代学方面比较注意，一般大事均有清楚的年代、时间记载。二是

^① 以上有关索南扎巴的生平主要引用黄颢译《新红史》“前言”，西藏人民出版社，1984。

作者对于所记历史进行过考证，并不简单地引用前人的说法，人云亦云。比如，他就指出《西藏王统记》中存在的一些问题，并在自己的著作中进行更正。^① 第三，是在历史著作结构和对史料的选择上有自己的特点，不拘泥于前人的形式，按照自己的思路进行，表现出作者的眼光和勇气。他的这种历史叙述结构和方式对于后人还是有影响的，比如清代五世达赖的《西藏王臣记》基本就参照了这部著作。^②

《新红史》在历史叙述的结构上有其专门构思，其前两部分主要叙述与西藏宗教有密切关系的印度王统和香巴拉王统。第三部分记叙吐蕃王统，第四部分记叙汉地与蒙古王统，其中主要对汉地、西夏、蒙古王统进行简略记载。第五部分是本书的重点，其标题为“关于汉蒙在西藏的统治情况”，这里面主要对元明时期的西藏政治史以及与中央王朝的关系进行记载。这种章目安排显示作者对于元明时期天下统一、蒙汉藏各民族结成统一的多民族政治、经济、文化共同体的认识，显示作者的民族观与那个时代的中国民族观是一致的。

六、小结

以上几部著作从总的方面来说都很注重对事实描述的客观、真实性，但各书内容各有侧重与偏好，《红史》、《佛教史大宝藏论》、《彰所知论》、《新红史》在文字叙述方面注意文字描述与历史的结合，夸张、想象的描述比较少。《西藏王统记》则对于历史在总体符合具体事实的基础上进行文学性的叙述，相对前几种著作，比较注重文笔的优美和著述的可读性。当

^① 黄颢译：《新红史》，22、28、42—43页。

^② 有关《新红史》对于五世达赖的著作的影响，国内学者当属黄颢先生较早注意于此，见《新红史》“译者前言”，第4页。

然,《西藏王统记》的文学描述主要集中在对于松赞干布迎娶文成公主,修建大、小昭寺等事件上,这类事件在民间早就成为广泛流传的轶闻故事,作者在书中对民间故事加以完全的照搬,也有其相应的学术价值。

在历史观上,这几部史书作者均能以开放的眼光看世界。在他们的眼里,西藏与中央王朝还有周边各个地区都有着密切的联系,尤其是元朝统一中国以后,西藏作为大元帝国治理下的一个地区,更是直接的上下属关系,因而对于汉地、蒙古历史是十分重视的,尽管当时西藏的文献条件有限、可参考的资料少,译自汉文的文献材料严重缺乏,但这些著作都力图克服这些困难,展现中央王朝自古以来的历史情况,并在叙述与作者时代相接近的“近代”、“现代”历史时,能够充分反映中央王朝对西藏地方的各种治理政策和关系,比如《红史》专门在书后全文收录元成宗赐西藏僧人的《优礼僧诏书》,并且在结束语中从全方位的角度声称:“此乌兰史册(红史),聪明的青年阅读后即熟悉典故,成为学者。以前上古尧帝时定国号为‘唐’,‘唐’之意为‘国土胜乐’。此后在虞王时,定国号为‘舜’,‘舜’之意为‘具有治理国政之大智能’。汤王时,定国号为‘殷’,‘殷’之意义为‘办一切事情秉公正直’。此后各小朝代未有命名。成吉思汗之时,定国号为‘大元’,‘大元’之意义,在《周易》一书中有‘乾元’二字,意为‘宽广辽阔、牢固之土地’。”^①显然,蔡巴在这里解释中央王朝名号的用意是将《红史》与有着悠久传承的中原历史学体系联系在一起,并且提示历史著作具有为后人提供治理国政的经验的意义。《西藏王统记》对于汉藏关系也十分注意,在叙述吐蕃王朝历史时,除了一再强调汉藏的甥舅关系外,还对于汉藏和好

^① 蔡巴·贡噶坚赞著、陈庆英等译:《红史》,128—129页,西藏人民出版社,1988。

历史进行专门的解释，说：“以上概述（汉藏和好历史），若欲知藏汉媾和盟文，请阅拉萨石碑之文字。其后蒙古大将又来西藏，杀大臣穹夏，以此之故，汉藏又复失和。此汉藏史事之记录，乃出自汉主太宗皇帝时史家宋祈所编著史鉴，其后又略有修改，与及近时所出汉地译人胡降祖在新固德钦译成之藏文，其年代稍有不符，当时之人名，亦各自有译音不同，晚近国师仁钦扎大师住锡内地时，始将此汉藏和好史实，加以核对，于阴木鸡年（1345年）始在新固德钦付之枣梨，广为流布也。兹乃简略叙述，若欲知汉藏和好之情，及甥舅史事，则请阅彼碑文可也。”^①《彰所知论》、《佛教史大宝藏论》、《新红史》对于西藏与中央王朝的关系也比较注意，在其叙述中也都给以专门的说明。《新红史》的作者还提出历史著作对于安定社会的作用，我们发现，作者眼中的王统史是基于一个汉藏蒙等民族的统一共同体之上的王统史，也是宗教和政治完美结合的王统史，作者说：“对于善业，凡今日之一切地方首脑人士，均应按佛法而行，如是则广阔之王土即可求享安乐；如果蹈循邪恶之友的欺骗、引诱行事，则势必导致连绵战乱，毋庸说见到此类之事，即使听到亦可将耳弄聋。应以刚毅、英勇及智慧使属民步入慈悲境域。如是，政教完美之事将如圆月普照，一切众生则可平安矣！”^②这里作者所说的“广阔王土”按照其全书的意旨，无疑是指整个中国在内，这显示出作者具有开阔的历史眼光和心胸。

^① 索南坚赞著、刘立千译注：《西藏王统记》，139页，民族出版社，2000。

^② 见黄颢译《新红史》，116页。

第三章 史学的反思与 方法的求证

元明时期，藏族史学的总体发展趋势应当说是走向成熟。在这一阶段，史学著作已经具备较完整的体系并有共同的写作规范，一些藏族史学家也积极从学术研究的角度对于历史进行考证、分析和反思，并将之成果于其历史著作中进行展示。

作为历史学家，无论研究历史还是表述历史都要有明确的史学实施标准，这就是对历史的分类以及记叙历史时依据的基准性年代体系，元明两代的藏族史学家在这两个问题上当然不敢有半点马虎，他们有的通过研究，形成一些分类原则，有的则以自己的著述实践，开辟了一些新的标准。至于对年代学的考据，经过一些学者的长期研究，最终分别建立了一些年代体系，这方面比较突出的有大司徒绛曲坚赞、廓若·迅鲁伯、达宗仓巴·班觉桑布、巴卧·祖拉陈瓦等。

一、《朗氏家族史》所反映的史学观念

西藏地方自元朝以后归属中央管辖，当时中央采取的治理措施主要是依靠萨迦派总领全藏，利用藏传佛教对西藏地方产生多方面的影响。除此而外，还通过册封十三万户、设置宣慰

使司都元帅府等方式加以配合。在这种治理中，西藏一些地方势力依靠中央的扶持，大力发展经济，改善了分裂时期的社会动荡不安的局面。

在西藏山南一带，朝廷对于帕竹地方的豪族大户较为重视，1268年划分十三万户时，帕竹也属于其中之一。该地的政治、宗教主要由朗氏家族控制^①。这个家族据称来自吐蕃贵族，在帕竹一直是豪门望族，名气很大。该家族在扎巴仁钦时期，获得当地的政教大权。到扎巴仁钦的侄子绛曲坚赞时期，他与其叔父一样，以丹萨替寺座主的身份担任万户长，成为第二位喇本（僧官）。

绛曲坚赞是一位颇有才能和雄心的政治家和学者，他出生于1302年，在9岁时出家为僧，14岁在萨迦寺学习，因头脑精明、才思敏捷，很受其老师、萨迦寺主持达尼钦波贝的器重，认为他将来必然会担任万户长。他在萨迦寺学习六年后，回到帕竹担任丹萨替寺的座主，同时又废除俗官而自任万户长。后来，与雅桑万户及萨迦本钦之间发生冲突，互相间兵戎相见，结果在1354年左右，绛曲坚赞最终打败对手，并获得中央颁给的万户银印和金册玉符，还有可以世袭的大司徒封号。自此帕竹地方政权基本取代了萨迦，成为卫藏地区的首领。^② 绛曲坚赞平时很注意对各种大小事件的记录，在晚年时写下了《朗氏家族史——灵犀宝卷》，又叫《司徒绛曲坚赞遗教史册》(si - tu - byang - chub - rgyal - mtshan - gyi - bkav - chems - deb - ther)，叙述世界的起源、朗氏家族的种系和朗氏家族的历史以及他本人的生平，是一部把俱舍论知识、家族世系史与自传综合叙述的史书，在体裁上属于史册类。

^① 据《藏族简史》，朗氏家族控制帕竹噶举的时间是从1208年开始，这一年出身于该家族的扎巴迥乃（1175—1255年）作了帕竹噶举的主寺——丹萨替寺的座主，此后，座主的位置一直由朗氏家族代代承袭。

^② 《藏族简史》，160页。

《朗氏家族史》是元明时期产生的一部比较特别的历史著作。从体例上看，该书就不同于一般史书，具有相当的“个性”。比如，原手抄本全书在篇章的编排上并没有像《红史》、《西藏王统记》那样特别注明章节、次序和标题，但总体上并不混乱，仍然显得井井有条，因为作者清楚地在各大段落结束时专门有文字说明所叙述的篇章的名称（根据这种编排，西藏人民出版社在出版藏文铅印本时由整理者加上了相应的标题，使之更符合现代人的阅读习惯）。本书另外一个特别之处就是作者在书中为了强调该书的重要性，常常阐发其对于历史和历史著作的见解与看法，这种夹叙夹议的著述方式在藏族历代史学著作中是较为少见的，作者所阐述的观点无疑是我们研究当时藏族史学观念的重要依据。从各篇章内容看，全书可以分为三个部分，第一部分是朗氏家族世系族谱的汇编，主要收录了与《阿毗达磨俱舍论》有关的宇宙学知识^①和几部族谱，有所谓的《天神种姓朗氏世系》、《朗氏灵犀宝卷》和扎巴坚赞著述的《天神种姓朗氏家族单传传记》。第二部分是绛曲坚赞的自传，他本人将这部自传称为《详史明鉴》或《如意宝库》^②。第三部分是对自传的一些补充，具体有绛曲坚赞被对手囚禁时给其子侄的密信，绛曲坚赞对自传的短篇祈祷辞、长篇祈祷辞，给后人的遗嘱，绛曲坚赞搜集整理的京俄大师的教诫（两篇），萨班致京俄大师的邀请信，其老师为他写的教诫口诀，京俄扎巴迥乃时期的大事记等。

在第一部分的族谱的摘录中，按照绛曲坚赞的解说，完整的朗氏家族谱系由三部著作构成，这就是《天神种姓朗氏世

^① 但《朗氏家族史》的俱舍论知识又并非单纯是佛教的，其文字内容更接近苯教的宇宙论，比较有特色。笔者曾经分析过其中的苯教思维模式，见拙文：《藏族苯教神话及其象征思维概述》，载《西北民族学院学报》，1993（3）。

^② 见绛曲坚赞著、赞拉等译：《朗氏家族史》，253、287页，西藏人民出版社，1989。

系》、《情节出众的故事炬》、《支撑宗教的大象》。这三部书的内容各有侧重，《情节出众的故事炬》主要叙述外部器世间的构造和内部情世间的起源，《支撑宗教的大象》是叙述宗教教理的，《天神种姓朗氏世系》则是历史著作。在具体引用和叙述过程中，绛曲坚赞常常加上自己的评论，其中有一些评论反映了他个人的历史观，比如在“人主世系的由来”一节中，绛曲坚赞声称《朗氏灵犀宝卷》在赤松德赞时期就已经产生，但“由于此时尚需保密，且全体下流之辈孤陋寡闻之徒没有需求，固《朗氏灵犀宝卷》未流传开来”^①。接着作者又认为“由于编纂了（朗氏家族）上流者和证果者的世系，介绍（他们）整治疆土和役使鬼神的此巨著，因而人和非人不会逞凶，往昔证果者们的具誓和值方神将发挥威德。此《朗氏灵犀宝卷》若被朗氏的酋长、喇嘛和显贵们据而有之，视为珍宝，因（它）系珍宝，故会富足圆满；若被带兵长官据而有之，则会赢得战争；若被商贾据而有之，则会生意兴隆；若被地方官据而有之，则会吉祥；若崇拜（它），则会事事如愿。”^②这段话虽然是作者夸口之辞，但也反映了藏族史学传统中对于历史著作的重视。在藏族的史学传统中，历史著作除了具有通常人们所熟知的“借鉴、明智”等功用外，还常常被认为能够反映一个时代的具体发展状况。所谓“太平盛世必有美文圣言”，和平昌盛的时代人们总喜欢写史记事，而战乱动荡之日谁也没有功夫舞文弄墨。因此，藏族学者在著述历史著作时，常常在开始或结束时写上各种赞美辞，以示美好、吉祥。同时，还希望所写的著作能够给人们带来好运和祝福。所以像《西藏王统记》在结束语中说，完成此书后，“愿现今和一切时处悉呈吉祥”^③。绛曲坚赞在《自传》结束后也明确说：“倘若憧憬我们政权安

① 《朗氏家族史》，第2页。

② 《朗氏家族史》，第3页。

③ 刘立千译：《西藏王统记》，155页。

乐、美满和幸福，全体人员就应该杜绝丑恶行为，眼光不要朝下看，要铭记好人好事好榜样，如此才会有安乐、幸福、美满和吉祥”^①，意思是写作历史就是“铭记好人好事好榜样”，只有这样，这个世界才会趋于安乐和幸福。

《朗氏家族史》所反映的作者的史学观念上在有些方面的确有其独到之处。首先，在对于历史著作的分类上，绛曲坚赞有十分清楚的看法，他认为宇宙间的有情众生分为六道众生、四生和五蕴数种情况，“有情众生之王者治理人类的状况，即分君王世系和庶民世系两类”。祖先传下来的《朗氏灵犀宝卷》和他所写的《详史明鉴》应该属于“庶民世系”历史。其次，作者对于历史的功能也有其自己的看法，对于所叙述的庶民世系史，绛曲坚赞引用其先祖先朗·贝季僧格的话，进行如此的评论，“总之，生而为人，若不知自己的族属，则宛如林中的猕猴；人若不知自己的母系血统，则如虚假的苍龙；若不知祖宗的谱系，则像离乡背井的门巴孩子”^②。即家族世系谱是使家族成员能够找到“根”或归宿的一个最重要的方式，同时，家谱也可以作为后代子孙做事的参照，也就是说祖先定下的规矩乃是后人学习和模仿的对象。再次，绛曲坚赞还认为，撰写历史著作的功用，就是为尊贵荣耀之人传播声誉的，因为历史对于这些人来说是留得声誉的标志，所谓“此间活着的人需要有声誉，所做之事应该有结果，尊荣之人应有高尚的标志，进行诅咒要有实在的征兆，打仗的人应有的徽帜”。^③

对于写作历史的目的以及该著作的功能与作用，绛曲坚赞是十分清楚的，在《朗氏家族史》的“司徒之遗嘱”部分，绛曲坚赞进行过如下解释：“在（我）以往身体健康、感觉敏捷之时曾经缜密思考过，为了便于后人执行办理，（我）撰写了

① 《朗氏家族史》，253页。

② 《朗氏家族史》，6页。

③ 《朗氏家族史》，21页。

《详史明鉴》，它犹如在黑暗之洲升起的太阳。就像我屡次向你们米俄（谓朗氏家族成员）、管家执事、身边的司膳官、侍寝官说过的那样，今后全体达官显贵和仆人应坚信《详史》，视为准绳，若不同它相左，即使我死后亦会得到部分的幸福，应牢记此话。以邓萨替寺住持和释迦坚赞为首的全体主仆应将《详史》视为本尊。书中对各种问题说得甚为清楚。”^①从《朗氏家族史》的结构来看，绛曲坚赞对于西藏传统上有关历史文献的认识价值也有着系统的了解。我们知道，在吐蕃时代，一般对历史的看法是将历史记录视为今后可供后人参照和仿效的对象，也就是说历史在吐蕃人眼中是较为神圣和公正的。分裂时期，人们对历史又赋予新的意义，即历史除了能够成为效法的对象外，还可以作为弘扬宗教的工具，最有价值的历史记录是有关宗教在一个地区如何传播和发扬的历史，后人学习或阅读历史文献，自然就可以感知教法的魅力，并由此得到证悟。因此像《玛尼全集》这样的著作还专门将宗教经典与历史著述共同编于一处，以供读者对于宗教有一个全面的认识和理解。元明时期，类似这种观念仍然较为流行，比如布敦大师的《佛教史大宝藏论》也具有这种倾向。绛曲坚赞对于这种来自传统的做法自然毫不陌生，他在其书中曾反复强调经他整理的《朗氏灵犀宝卷》“是瑰丽之珍宝，是先前出世的祖宗遗产之精英，故非朗氏家族的有权势的政教共主，部落首长等外人不得染指，不得让此文献流散。我朗氏家族权重位高的人们应崇敬之，将其奉为本尊神，如此则会获得加持。此系前辈证果者们的禁令，故为精深之法，珍贵的教诲”。^②我们在这里要注意的是，绛曲坚赞多次于其书中提到要将该书视为“本尊神”，这种说法是颇有意思的。本尊神是藏传佛教中个人的保护神，

① 《朗氏家族史》，287页。

② 《朗氏家族史》，65页。

绛曲坚赞要求其后代把《朗氏家族史》视为本尊神，自然是有着一种认为该著作能够保护子孙的想法，而且由于《朗氏家族史》是从所谓天神世系开始阐述的，同时其先祖还有许多人也都证悟了佛法，他们都有强大的本尊神护佑，所以这本书涉及的各类神灵在绛曲坚赞看来也在时刻关注着朗氏家族的后代，阅读本书自然就是唤醒各路神灵的一个方式。这种意识无疑属于一种“语言及文字崇拜”，这乃是大乘佛教尤其是密教的一种迷信。^①另外，作者为了制造一种“声势”，还把《朗氏灵犀宝卷》等前代世系史说成是祖先传下来的带有“授记”特点的“伏藏”著作，声称“发掘此伏藏者系朗氏珀、让、贝三人之子孔蛻。他得到空行母的授记和绛求渐桂的教言后，在西方红牦牛山山脚一个状似绿青蛙的磐石下掘出《历史宝炬》、《支撑宗教的大象》、《朗氏灵犀宝卷》、装有辩论文献的袋子、藏王（赤松德赞）的花色阴体本尊……”^②经过这种“包装”，本书就更具有非凡的性质了。

从《朗氏家族史》的写作语言和作者的写作风格来看，绛曲坚赞是一个非常有个性的人，他头脑清醒、做事果断、接人待事有条有理，同时还能言善辩，记忆力超强。在个人性格上，他既刚强又有些敏感，既自负又脾气暴躁。他本人受过良好的教育，但在写作本书中的《自传》（即《详史》）部分时，却完全采用当时流行的口头语言，不顾违背传统上对写文章要求达到的那种典雅风范，不怕别人会讥笑自己学识浅薄，应该是很有勇气的。当然，从其著述目的来看，本书主要是给自己的家人和属下看的，属于自传或“秘传”类著作，将个人一生所经历的事情进行回顾，总结处理大小事情的经验，希望家人

^① 密教有大量的“陀罗尼”经典，陀罗尼就是一类咒语、秘诀的总称，佛教密教认为念诵或默读这些神奇的密咒，可以发生神奇的功效，如召唤神灵、产生法力、驾驭各类神秘的力量等。这与原始信仰中的语言崇拜毫无二致。

^② 《朗氏家族史》，65页。

属下能从中获得教益，因此作者并不担心本书会被外人品头论足。

虽然本书属于“内部使用”的自传，但作者对于传统历史著作的一些规范仍然加以恪守，比如他很熟悉古代对于文献进行详、中、略的划分法，在书中他不仅专门解说前代世系史《朗氏灵犀宝卷》在向下传承的过程中经拉思陀巴改写为详、中、略三种文本，还在书中对于这些文本尤其是详、略这两种文本加以收录和摘要。对于自己要叙述的历史，也有意识地进行三种文体的共同叙述，根据全书涉及自传部分的各个标题段落，加上他本人的专门使用的文献术语，我们可以确定，其所谓的《详史》（或称《详史宝鉴》）就是其自传的详细文本，《长篇祈祷文》属于自传的中等文本，《短篇祈祷文》则属于简略文本。绛曲坚赞要求后代对于这三个文本细心阅读，“每天念诵并牢记在心，领会文中阐述的功过得失，今后应杜绝丑恶的行径，应把老翁的训示视作本尊神，每年应阅读《详史》，在那里可明白所有是非功过，撒巴们（朗氏家族子孙）去体会吧！”^①总的来说，《朗氏家族史》在藏族史学史上具有比较特殊的地位，尤其难能可贵的是，本书写作手法与众不同，作者在叙述过程中夹叙夹议，常常阐发个人对于历史的看法，其观点对于我们研究他本人以及那个时代的历史观都是珍贵的第一手材料。考虑到一般藏族历史著作重叙述不重议论的传统做法，绛曲坚赞的这种议论就更显其应具有史学价值。

二、《青史》及其年代考据学

《青史》的作者是廓若·迅鲁伯，他出生于后藏达纳普地方，曾经到印度和尼泊尔学习，精通梵文，学成后翻译了不少

^① 《朗氏家族史》，281页。

佛教经典，他对于佛教历史十分精通，曾广泛阅览各类佛教历史著作，经过多年钻研考证，最后于1358年著成《青史》初稿，1361年修订完成全书。

《青史》藏文名称为 deb - ther - sngon - po，在名称上我们注意这个 deb - ther，与《红史》相同，如前面我们所介绍的，deb - ther（史册）一类的著作从《红史》开始，就是那些试图包容教法、王统、传记、世系史著作的专门名称，并且也是一类综合体史书的体裁。从《青史》的内容看，它的确包容了 deb - ther 著作所应具有的内容，显示出本书所具有的综合著述性质。当然，本书也有与《红史》不同的特色。这就是在叙述体例上采用编年体，总分十五辑，虽然讲述了王统史，但侧重点是对佛教在西藏传播和发展的历史进行了系统的记载。全书叙述的中心主要在吐蕃以后的藏传佛教的教派及其传承方面，对于噶举派相对看重。

《青史》全书15辑，作者在每辑结尾或开头都对于本辑的主题进行注明，因此显得条理分明、次序井然。其第一辑主要叙述教法来源、吐蕃王统历史和前弘期佛教；第二辑叙述西藏后弘期佛教；第三辑为旧译密乘；第四辑是新密乘及随后的道果等法类；第五辑是阿底侠尊者传承录；第六辑是慈氏法类等如何而来的情况（汉译本题目为：峨若译师、巴操译师传承录及中观、因明）；第七辑为密续部说规如何而来的情况；第八辑为大译师玛尔巴对于噶举的传承及塔波噶举的情况；第九辑为廓乍巴与里姑玛的教法传承；第十辑是时轮续及其教授如何而来的情况；第十一辑叙述从能胜者麦炽哇所传出的大手印法门；第十二辑是希解派各个时期如何传承情况；第十三辑为能断魔境行者及喀惹巴的传承；第十四辑为大悲观音法门及金刚鬘等法类情况；第十五辑为往昔僧众来源及问答等类。从各辑的主题来看，《青史》的作者对于佛教在西藏的历史发展把握的十分全面，对于藏传佛教教派的各类传承也相当熟悉。尤其难得的是作者在历史年代十分重视，全书将有关涉及年代的古

代文献的记载进行考察，择其精要而用之。

对于历史年代的忠实记录在吐蕃时代是一项非常好的学术传统，但在分裂时期，由于古代史料遗失很多，造成有关古代历史史事的年代难以稽考，所以这一时期的藏族史学家在年代问题上就显得十分含糊。另外，分裂时期盛行伏藏著作，这类著作多数都带有预言、授记性质，因而涉及具体年代时也特别加以含糊的处理，使之具有“神秘感”，这也是这一时期历史年代发生混乱的因素之一。廓若·迅鲁伯能够运用现存的史料，对于历史年代加以专门的重视，无疑是对于古代吐蕃历史著述传统的重新继承与恢复，就这个意义而言，《青史》所反映的有关年代学的体系在藏族史学史上是十分珍贵的。

从现代学者对于藏族历史的研究看，《青史》有关一些历史事实的年代记录大多数较为真确，也有少量错误之处。正确的年代记录离不开作者广泛阅览历史资料，并进行细心的考证。在藏族史学史上，历史年代的考证依据经我们研究，存在两个体系，一个是宗教学的年代学体系，这个体系来自印度传统，主要以印度释迦牟尼的诞生日为时间换算的起点，再结合历史记载以及天文历算学进行一些年代的推算。由于释迦牟尼的诞生在佛教记载中本身存在区别，因此以佛诞日为时间换算点的这套年代学体系对于年代久远、或时间距离佛诞日很久的一些历史年代的记载就存在不够准确的问题。另外，宗教年代学体系还有利用佛教的“劫”的概念进行时间的推算的，这种算法自然主观臆想的成分比较大。西藏第二种年代学体系是从吐蕃就已经存在的用生肖纪年并结合汉文历史记载进行年代学的考查的体系。吐蕃的年代学我们前面已经作了评述，这里不再重复。这种年代学体系在分裂时期还不够受重视，因为许多伏藏著作的作者是有意回避年代的。使这个年代学体系得以继承或恢复的当从蔡巴之《红史》开始，到《青史》得以完成。《红史》对于一些历史年代问题采用汉文史料进行了对照，但限于一些因素，蔡巴对于年代问题并没有在《红史》中加以展

开。到了《青史》这部书中，我们可以看到廓若·迅鲁伯已经充分结合汉文史料，对于一些疑难的历史进行系统的考查。同时，迅鲁伯为了使自己的年代考析更加准确，还将宗教年代学的体系进行充分的应用，这使他有关藏传佛教的历史叙述更加全面。他喜欢用一种把不同著作的年代记录的放在一起互相印证的考据方法来进行某个历史时间的确定，这就使他的年代学体系相对比较可靠和准确，而且，他所依据的许多史书今天都已经失传，因而《青史》中所保留的各种年代和时间的考证材料就更显珍贵。

通读《青史》全书，作者关于年代的考证随处可见，比如第一辑关于佛陀释迦牟尼诞生时间的考证，“（菩萨）变化为白色小象而于十五日佛母正住长净斋戒时，而入于佛母胎中。如《广大游戏经》中所说：‘所谓望日是指氏宿月的望日’（即四月十五日）。菩萨住胎十月已，于翼宿月（藏历二月）十五日，在兰毗尼园林中而诞生，其时正值胜星（即鬼宿）出现之时。如广博仙人所说：‘能仁胜星现时生’。又，龙树也说：‘胜星出现时，从胁侧而生’等语。又诞生之年，有说汉地周代第四王朝敬王（译音）在位已过二十余年时，一切大地诸方隅，顿然金光普照，王命诸星算师查明是何征兆。诸星算师禀告王说：‘西方有一大王诞生一位如金宝贵之子，是彼王子之光。得知佛已出现于此世间中。’于是又复问：‘于我在位时彼之敕书是否能到此间？’答道：‘王在位时不能来到，从我们现在起，直至某一王朝、某年某月日，此间将有持此敕书如此这般装束模样的四人，来到此间。’王言：‘奇哉！’命将此事迹刻石立于庙前；而且说佛诞生之年为甲午年（木马年——引者，译者按为周灵王五年，公元前563年）。自此经过长久时间，庙已毁没，石碑也倒没无存。后来有一时间，有从印度负持许多佛经的四位比丘僧来到汉地（按上述说法许是汉明帝时印度僧白马驮经的故事）。那时皇帝命观察前来诸人是何装样时，他人谁也莫名其妙，有一老妇才说：‘此处旧有庙堂，庙前立

有石碑记载有如此这般的文字。’并建议说，掘出倒没的石碑来查看。掘出石碑查看时，所记年月一切都和现实符合，据说只差七天时间而已。”^①这段文字中，对于佛陀的诞生，作者引用了印度传统说法，同时又结合汉地的一些文献进行佐证，认为佛诞生之年是甲午年（木马年，公元前563年）。这一时间与汉地的《众圣点记》（说佛陀于周敬王35年圆寂，此年在公元前485年，其生年则在公元前565年）、北传佛教经典《善见毗婆沙律》的记录相差无多，是较为准确的。现代学者如荷兰的 Eggermont（埃格蒙特）、英国的 Warder（渥德尔）、我国的吕澂等认为佛陀出生的时间在公元前566年左右，与《青史》的记载差别较小^②。

在记载西藏历史时，鲁迅伯在年代考证上可以说花费了大量的时间和精力，他对于吐蕃王朝的历史年代有十分明确的认识，在松赞干布之前，西藏由于没有文字，对于历史主要通过口头传说而加以记忆保存；松赞干布以后，吐蕃历史年代线索就很清晰了，因此在《青史》中，他将松赞干布到朗达玛的历史年代进行细致的考察，通过与汉文历史文献进行对比，确定了西藏历史上一些重要历史年代，如唐贞观八年（木马年，公元634年）“藏王与唐皇帝互馈礼物结为友好”。铁牛年（贞观十五年，公元641年）文成公主与藏王松赞干布结婚。高宗继位时，松赞干布去世（铁狗年，650年）。“都松芒波杰继位时（679年），文成公主在藏已40年之久，于铁龙年去世（680年）”。“此后为木蛇年（705年），由高宗同王妃所生之子中宗继登王位。即于当年藏王都松之子赤德祖赞也继承王位。”类似这种在年代考证上较为精确的例子还有很多^③。不过，《青

① 廓若·鲁迅伯著、郭和卿译：《青史》，拉萨，西藏人民出版社，1985。

② 参见渥德尔著、王世安译：《印度佛教史》，北京，商务印书馆，1987。吕澂：《印度佛教学源流略讲》，5—6页，上海人民出版社。

③ 《青史》，31—35页。

史》在对照汉文献时，也因各种原因产生一些小错误，如“水鼠年（712年）藏王遣史来唐求婚，允赐金城公主到藏完婚”^①。712年金城公主已到达西藏完婚。在《唐书》以及《敦煌吐蕃历史文书》的《大事纪年》中，都很清楚地记载了吐蕃婚使在709年（土鸡年）就已经求婚成功，710年金城公主动身到吐蕃完婚。如果说对于距离作者相对时间较为久远的吐蕃年代《青史》把握得不是太完美的话，那么迅鲁伯的这部书对于后弘期的佛教历史和各教派的传承情况方面则把握得更好些。

《青史》从阿底峡于水马年（982年）来藏传法以后的年代是比较清晰准确的，比如关于阿里仁钦桑波的所谓上路佛教弘传的历史以及桑普寺的传承，作者叙述的时间线索十分清晰。在第六辑中，作者还进行相关的时间考证，指出峨若译师之后的传承是“峨译师逝世后由香泽邦瓦·却季喇嘛住持寺座三十二年，继来住持者有朗巴瓦住持八年；洽巴·却季生格住持十八年，洽巴逝世后十七年玛甲·绛准逝世。洽巴之后由扎·旺秋生格住持五年；继由章巴绛生住持十三年；梁巴·德巴桑波住持七年；丈真勒住持七年；色巴·达玛峨和色巴邓珠二人住持三十年；阿责黎觉朗住持十五年；若译师住持六个月；峨色贡波住持三十五年。以上住持年数共合一百五十九年，但住持前后交接中有一些耽误，实际多出三年，应该是一百五十六年。”^②再比如廓若·迅鲁伯对下路弘传的历史也记载详细，对于鲁梅大师著名弟子的传承之一嘉鲁特寺院世系就有很细致的年代叙述，该寺院宗教传承从纳囊·多杰旺秋（916—1060年）创建开始，据记载多杰旺秋18岁在鲁梅座前出家，于水鼠年（1012年）建嘉鲁特寺，这一年也是玛尔巴大师的出生时间。

^① 《青史》33页。

^② 《青史》，220—221页。

此后该寺在 465 年内经历了 26 位住持^①。对于 26 位住持的生卒年以及担任寺院住持的年代，本书交代得十分清楚，有一些时间显然还经过作者细致的考证。有一些教派或寺院的历史传承在史料上稍显混乱，对于这种情况，《青史》作者的做法是进行大的或总体的线条的梳理，时间上可以肯定的予以相应的记录，时间或年代模糊的则加以粗线索的处理，通常采用的方法有按照某个时间作参照进行时间年月的概略推算叙述，或忽略具体的年代与时间，只提供与所记人物或事件相当的时代情况。

在《青史》的最后一辑中，廓若·迅鲁伯还以专门的篇幅来考证“根本说一切有部”在西藏的传规的历史年代。作者认为“根本说一切有部”在西藏的传规有三部分，其中第三部分由克什米尔的大班智达释迦室利所传，关于这位大师的生年以及他入藏的时间，作者在书中提出自己的见解，认为：

“兹当考查第三部分系将成为未来佛明耀佛的克什米尔的大班智达释迦摩室利班扎是何年诞生，以及何年来到西藏和作如何的利益众生的事业。在大班智达本人于火兔年（丁卯）在西藏索纳汤波齐作出的佛教流传世纪计算法中有颂说：‘十月上弦日，初八中夜时，入定月西沉，能仁般涅槃。此后经一千，七百五十年，两月又半月，如是又五日。’这样的年数是以六十周年分算后还余十年之故，应知佛教的开始当是阴火蛇年（丁巳）。又应该知道那时的《时轮》诸位学者计涅槃之初年为阴火兔年（丁卯）后，六十周年的三倍，当是已过一百八十年。从汤波齐所算的阴火兔年（丁卯）起直至现在（著者当时）的阳火猴年（丙申）年，则是已过六十周年的四倍又三十年（共是二百七十年）。以此佛涅槃后，已经二零二十年。这是佛教的年数记法，以此大班智达的生年，应该是丁未年

^① 《青史》，58—62 页。

(阴火羊年)。措普译师所著赞颂中说：‘涅槃后一千，六百五二年，持教缙衣主，诞生师前礼。’这是说一千六百年，是以六十周年分算余十二年，这第十二年即阳土龙年（戊辰年），次年即阴土蛇年（己巳年），大班智达年届二十三岁。此说极为明显。因此说他二十五岁时是阴铁羊年（辛未年）是无可怀疑的。吉沃特巴等人的著述中说，大班智达是六十五岁时进入西藏的。此说是错误的。由于措普译师说：有大班智达来到西藏之年，是甲子年（阳木鼠年），因此甲子年大班智达已经是七十八岁了。从此直至丁酉年（阴火鸡年）在西藏住了十年后，于甲戌年（阳木狗年）由西藏回去，经一周年为乙酉年（阴木鸡年），大班智达享寿九十九岁，于当年的虚宿月初五土耀日示现圆寂。即百岁只欠一年。如颂说：‘酉年虚宿上弦日，土耀值星初五日，众生之日示西沉。’所说的土耀日，极为明显也是以大班智达本人所著《五位算法》而算出的。实际是：大班智达诞生于丁未年，己巳年二十三岁时岁次甲子年来到西藏。直到癸酉（阴水鸡年）之间在藏住了十年，甲戌年从西藏回到克什米尔广作利他事业后，于乙酉年享寿九十九岁而逝世。”^①

《青史》中类似的对于时间的准确可靠的记载在书中还有许多，深受后世学者推崇。《青史》的价值，也正是由于在年代学方面有与众不同的特色，使得这部著作在藏族史学史上得以扬名。《青史》所发明的年代考证方法——多重年代印证法也对于藏族史学影响深远，后世一些史书比如《如意宝树史》等在年代上的考证也大都采用《青史》的这种方法。

当然，《青史》在藏族史学史上的地位，除了其出类拔萃的年代学考证体系外，其对于藏传佛教各派源流的记叙亦可谓全面而精当，是当时最好的一部教法史。有关《青史》在这方

^① 《青史》，695—696页。

面的成就，学人多有讨论，这里不再赘述。

三、《汉藏史集》对于通史体裁的贡献

《汉藏史集》的作者是达仓宗巴·班觉桑布。关于这位作者的生平，现在知道得不多，只知道他是萨迦派僧人，其家乡在叶如达村，他还有一个梵文名字，叫毗尸利菩提跋陀罗，《汉藏史集》是他在1434年完成的一部历史著作^①。这部著作问世后似乎不太引人注目，只有五世达赖等少数学者在其著作中进行过引用。但这并不说明这部著作不重要，事实上，自从1904年西方学者达斯在其论文《吐蕃与中国鞑靼皇帝》中首次引用了这部书后，其史学价值很快就引起研究者的重视，^②因为这部著作记载了包括元朝时期朝廷对西藏进行数次人口普查等重要事件的材料，通过与汉文文献的对照，该书的记载还是比较可靠的。

这本书的版本现在有两种，一是法国学者麦克唐纳在锡金甘托克发现的一部手抄本，另一部手抄本在不丹王家图书馆，因此其完全可视为罕见的珍奇史料，现国内有该版本的影印本

^① 关于《汉藏史集》的作者及本书成书时间，法国学者斯巴尼安（麦克唐纳夫人）曾有较为恰当的考证，参见其长论文《〈汉藏史集〉初释》（耿昇译），载《国外藏学研究译文集》第四辑，1988年，西藏人民出版社。另，最近陈庆英先生也对本书作者有新的考证，认为班觉桑布就是周加巷《至尊宗喀巴大师传》中记载的达仓宗的大译师嘉乔贝桑，见《关于〈汉藏史集〉的作者》，载《西藏民族学院学报》，2004（2）。

^② 意大利藏学家杜齐在其著名的《西藏画卷》与《藏王墓考》中对于《汉藏史集》这部书也有论述。根据斯巴尼安与杜齐的说法，达斯最早使用的《汉藏史集》版本似乎与后来发现的版本不同。

及汉译本^①。

《汉藏史集》在结构上有其独到之处。首先该书有完整的目录，在开篇处详细列出本书各章的内容。该目录与全书各章的标题基本一致，虽然没有像《青史》那样各章有明确的以数字作标记的序列号，但这种编排也是一目了然的。其次，各章安排基本按照自分裂时期以来形成的并为一般史书所遵行的规范，也是我们常见的史书的编写顺序进行，即把宗教与印度的历史放在最前面，再叙述汉地、弥药、吐蕃、蒙古等王统，最后是吐蕃各教派的传承历史。这种规范我们已经在前面指出是受“授记”类著作的影响。

在内容上，《汉藏史集》显得有些庞杂。很显然，作者具有一种试图包含当时各种知识学问的倾向，因为在这部著作中，除了叙述历史外，作者还将有关茶叶和茶碗传入吐蕃的传说、吐蕃医学的发展历史、著名的吐蕃七贤臣的故事、刀剑在吐蕃的分布情况、蒙古在吐蕃设立驿站及调查人口情况、元朝两位著名丞相伯颜与桑哥的有关事迹、宇宙起源及其结构的知识（作者主要概述了八思巴《彰所知论》一书的说法）还有作者有关业果等宗教基本理论的心得体会等分章叙述，显示作者对这类历史传说和各种知识十分重视，同时也表明作者对历史的看法与众不同。

本书内容的这种庞杂性应该与其写作方式有关。本书作者在“书首礼赞和前言”部分中非常明确地说：“我在本书中用会使得伟人发笑的俗语记叙印度、汉地、格萨尔、大食、尼婆罗、吐蕃、蒙古、木雅（弥药）等王统，特别是克服千百种困难在雪域吐蕃之地使佛法发扬光大之萨迦班智达伯侄等贤哲建

^① 国内各出版社依据的版本是王尧教授在1980年从美国带回的基于不丹手抄本的影印本，国内首次刊出该书的藏文影印本于1983年由中央民族学院少数民族古籍整理出版规划小组出版；1985年四川民族出版社出版该书的藏文铅印本；1986年西藏人民出版社出版陈庆英的汉译本。

且进行某种程度的考证。当然，从现在的角度来说，作者对这些地区的历史的叙述未必都是那么准确，但我们不能因此来衡量作者的学术水平，因为在那个时代，限于交通、文献来源等诸多因素，几乎任何地区的历史学家在对其他地区及民族的历史进行描述时，都会产生偏差，即使是一向以严谨见长的汉地史学家也可能产生这种错误。

对于历史的处理方式，作为通史著作，《汉藏史集》也有其与众不同之处。这主要表现在作者对于专门史的兴趣。如我们上面所列举的，作者对于人们经常忽略的一般生活方式及生活经验（知识）较为注意，在这部著作中以专题的形式进行解说，我们且不谈这些专题的内容如何，仅就这种包含一些专题的史书的结构形式而言，该书也可算作是藏族史学史上比较独特的作品。作者对于历史也有其自己的看法，在书末的跋语中，我们可以看到作者的历史观。按照他的说法，历史既是知识的承载体系，同时也是了解佛法智慧的重要途径。

“以格言装饰妙欲宝库，以奇异的故事编成花鬘，佛陀出世作为栋梁，撑起华美的大厦，迄今各代执掌佛法之伟人，浊世众生依止之法王，彼等之传记如同竖起宝幢，其声名犹如飞幡飘扬，以善良心愿将各种史实编集，此书所集之深密佛意，将如虚空充满各处，成为所有佛法事业及修习之助缘。此书聚集一起成为妙欲之宝藏，分散开来成为珍贵之原料，无论如何它也会产生利乐，愿它鼓动众生建立善业。”^①

另外，我们还须注意作者对于历史时间所进行的考证。对于年代进行考证与计算这种做法当然是自萨迦·班智达、布敦大师以及廓若·迅鲁伯就开始并在以后逐渐形成的一种藏族的学术传统。作者对于这一传统有着良好的继承，他对当时流行的各种年代学知识是比较熟悉的，在书中经常提到并引用萨

^① 陈庆英译：《汉藏史集》，313--314页，西藏人民出版社，1986。

班、布敦、迅雷伯以及汉地的年代计算体系，作者自己也在年代上进行一些复杂的计算^①。在对于历史的具体叙述中，他十分注意年代问题，在《汉藏史集》全书中，我们可以发现作者有大量的有关年代的较准确的记录，尤其在有关各教派的传承的记录上，一般时间都相对确切、可信。让我们感兴趣的是作者在其著作中引用了九宫历来进行年代的考察。关于藏地的九宫历问题我们在前面的章节中已经作过论述，这里仅仅略作概述。从全书来看，班觉桑布引用九宫历主要是在第六章（此处所说章节系依据汉译本的划分）关于释迦牟尼之教法传世时间的考证部分，作者说，“据说，在此无畏怖世界，释迦牟尼之教法本应住世五千五百年，释迦牟尼本应享寿百年，但是由于（同意）众生之母等妇女出家的缘故，教法住世减少五百年，释迦牟尼享寿减少二十年，释迦牟尼八十岁时去世，教法住世期也减为五千年。若要计算这五千年已经过去若干，今后还剩多少年，按法主萨迦班智达的算法来计算，从释迦牟尼阳土龙年降生到帝师贡嘎洛追回吐蕃受具足戒的阳水狗年（1322年），其间过了三千四百五十三年，已入三千四百五十四年，还剩一千五百四十五年。在此计算的年数之上，从当年到今年阳木虎年（1434年），牛宿入于乌斯地分之年（指牛宿进入九宫中央的区域）其间又过了一百二十九年，总计过了三千五百八十四年，进入三千五百八十五年，现在领悟三期、修行三期俱已经过去，教法三期中的论藏期亦已经过去，经藏期也过去了八十四年。还剩的年代为经藏期四百一十六年，律藏期的五百年，仅有表相期的五百年，总计还有一千四百一十六年。此为

^① 按照麦克唐纳夫人的说法，班觉桑布有时会出现计算错误。见耿昇译：《〈汉藏史集〉初释》，载《国外藏学研究译文集》第四辑，西藏人民出版社，1988。

诸学者计算之结果。”^①关于《汉藏史集》中的九宫历，法国藏学家麦克唐纳（斯巴尼安）曾作过较详细的研究。她经过对照认为，九宫历传入吐蕃大致在松赞干布与梅阿充时代。这个判断基本是正确的，因为在隋唐两代，汉地已经使用九宫历。不过，现今我们所见到的藏文历史著作中采纳九宫历的，似乎是《汉藏史集》为最早。

班觉桑布虽然重视年代学，但他也经常犯一些错误，其原因是他参阅了不同的年代计算体系，造成他自己的计算错误。对此，麦克唐纳已予以辨析，这里不再重复。

《汉藏史集》还有一个与众不同的地方，就是作者身为佛教徒，却并不排斥苯教的一些观念和历史故事。比如第四章有关廷格王子的传说，就是来自苯教的说法。按照苯教传说，廷格王子是汉、吐蕃、霍尔（蒙古）的祖先，所谓的吐蕃六部，就是廷格的吐蕃儿子赤多钦波所生的六个儿子繁衍出来的。^②《汉藏史集》能够将苯教的东西纳入自己的著作中，说明作者并没有拘泥于宗教成见，这种态度是值得肯定的。

总的来说，《汉藏史集》作为一部15世纪产生的历史著作，无论在内容上或形式上都有其独具特色的地方，而且，该书由于收录了一些较重要的官方档案，如元朝对西藏的人口普查档案、驿站设置档案等，因而显得更加珍贵，为现代史家所重视。在体例上，该书属于通史类著作，它既继承了前人在这类体例方面的传统，同时又加以一定的创新，将史书的内容扩展得更为开放，不仅写政治史、宗教史及人物传记，也书写一些相关的文化或技艺的发展史，试图将历史著作变成能容纳各

^① 陈庆英译：见《汉藏史集》，45页，西藏人民出版社，1999年第二次印刷。

^② 见《汉藏史集》（陈庆英译），西藏人民出版社，1986年，1999年第二次印刷，第11页。卡尔梅·桑木旦《黑头矮人的起源》，《国外藏学研究译文集》第五辑，西藏人民出版社，1989年。

方面经验与知识的一个庞大体系。我们且不说它的这种尝试究竟能达到怎样的后果，仅就这种尝试本身而言，就已经具有重要的史学史的价值，因为这种做法实在是一种体例上的突破。从这部著作开始，在一段历史时期，又先后产生几部类似的著作，将它们加以比较，不难看出《汉藏史集》在藏族史学史上应该占有的特殊位置。

四、《贤者喜宴》在体例上的创新

《贤者喜宴》，藏文全文为 dam - pavi - chos - kyi - vkhor - los - bsgyur - ba - rnams - kyi - byuang - ba - gsal - bar - byed - pa - mkhas - pavi - dgav - ston - zhes - bya - ba，一般简称为 mkhas - pavi - dgav - ston，即《贤者喜宴》，由于其刊行的最初版本始于山南洛扎代瓦宗拉隆寺，所以又被称为《洛扎教法史》。该书作者是巴卧·祖拉陈瓦（dpav - bo - gtsug - lag - phreng - ba，1504—1566年），本名叫顿珠，为八世噶玛巴不动金刚的弟子，他本人据《土观宗派源流晶镜史》所说，是当时学问高深的僧人，他的修养被描述为“似应时代要求，专重研究外明之论”，“其学问可入善巧之数，著有八行论大疏、历数学论、佛教史等”^①。现存著作有《时轮要诀历算综论年表明解》、《贤者喜宴》等。本书据作者自述，先后于其42岁与60岁两次撰写，最后于阳木鼠年（1564年）定稿，于洛扎刻版。《贤者喜宴》问世后，很快就以史料详实、考证精当、内容丰富、引述全面而著称，许多地方都进行复制，现今其版本主要有洛扎木刻版、德格木刻版，还有流行民间的手抄本等。

《贤者喜宴》全书在体例编排上相比以前的诸史书要细致得多，在其原始的洛扎版本中，其内容就被很系统地分目编

^① 黄颢：《贤者喜宴摘译》（一），载《西藏民族学院学报》，1980（4）。

排，全书共分五大章，具体又分出 17 函。这 17 函目次分明、内容各异，较为全面地反映了作者撰写此书所持的构思与编撰原则。下面我们先列出这 17 函的名称（原书按照藏文字母顺序排列）：

- ka. 世间成因
- kha. 印度古代史（印度王统）
- ga. 释迦牟尼佛所行
- nga. 佛经结集
- ca. 修建三宝所依及印度王统
- cha. 大慈悲观音利益吐蕃众生史
- ja. 吐蕃王统史
- nya. 律学源流史
- ta. 译师、论师史
- tha. 金刚乘旧译史
- da. 噶当教史
- na. 噶举教史
- pa. 成就续部噶玛巴教史
- pha. 止贡噶举巴解脱心要
- ba. 各教派教史
- ma. 于阗、汉地古昔、西夏、蒙古、汉地晚近等王统及教法史
- tsa. 五明之学源流史

全书在整体构思上颇有用意，ka 函到 cha 函主要参照《玛尼全集》和《布敦教法史》的布局，对于佛教的宇宙论和历史观进行总体的概括，作者引用《世间施设论》、《阿毗达磨俱舍论》、《佛本生经》等佛教典籍，阐述世间（主要是南瞻部洲）地理和人类分布状况，进而引导出有关印度王统和教法产生发展的线索，并以《玛尼全集》、《柱下遗教》等伏藏著作特别强调的观世音对于雪域吐蕃特别关照的说法为契机，使其后面的有关吐蕃王统、教法源流等内容得以顺理成章的展开。

书中最有价值的部分是吐蕃王统史以下各函内容。从现有的有关研究看，作者搜集了当时许多吐蕃时代的档案与历史著作进行写作，有时也对于这些古代史料进行直接的引征。后面诸函中律学源流、译师论师史，还有金刚乘旧译史（宁玛教史），噶当、噶举教史以及“成就续部噶玛巴教史”、“止贡噶举巴解脱心要”这样的内容，也显示作者的匠心，其作为教法史在构思编排上力求要达到全面并符合教法传承规范的目的。这种安排无疑是本书较具特色的地方，应该说这种编写方式是对于分裂时期形成的如《玛尼全集》这样的布局的延续。从全书的结构看，木刻本总共 791 页，各函所占篇幅并不均匀，由于作者是噶玛派弟子，所以在篇幅上，以“成就续部噶玛巴教史”函为最大，有 253 页，几乎占全书的三分之一，叙述噶玛噶举源流较细致，其中也有一些虚诞夸大之辞，当然，这一函是研究噶玛派的极好材料。篇幅居于第二位的是“吐蕃王统史”，有 155 页。该函史料丰富，史学价值极高。再之后的诸函基本都在 70 页以下，其中“译师论师史”、“止贡噶举巴解脱心要”、“各教派史”属于篇幅短小者，这三函各仅有 12—14 页左右。另外，作者在最后一函中又对于传统的五明之学的源流进行叙述，显示作者试图将此书写成一部包容“百科”和“诸家之学”的意向。

本书作者在著述方面遵循着传统的“述而不作”的笔法，注重于对当时存在的各类历史资料的搜集与考辨，而且在引用各类史书时基本注明出处，因而我们可以看到作者在治学上的认真、严谨的态度。比如在“吐蕃王统史”一函中，作者用了大量的史料进行叙述，遇到史料间的疑难问题，作者会进行一定的比较和辨析，以传说中的拉脱脱日年赞时有所谓“年波桑瓦”（玄秘神物，指吐蕃出现的最初的几部佛教经典）自天而降事件为例，巴卧·祖拉陈瓦在记叙此事时，将传统说法进行记载，同时，又引述了一些密教著作的说法，说这些所谓的“玄秘神物”其实是由印度的僧人希瓦措献给吐蕃赞普的，当

时由于赞普为教化信仰苯教的大臣，故而将这类经典与佛塔等物说成是自天而降的神秘物品。^①作者在这里列出两种说法，显然倾向于认为这种说法当更符合情理。《贤者喜宴》不仅大量采用古代各类藏文史书和文献资料，同时对于翻译成藏文的一些汉文资料也加以采纳，与藏文资料相互印证。比如在叙述金城公主嫁入吐蕃时，作者除了引用藏文史书《雅隆觉沃教史》、《拔协》等，同时又采用了汉文史书《新唐书·吐蕃传》（作者称 rgyavi - deb），此书早在 14 世纪就已经被译成藏文，并为《红史》等采用。还有所谓的《王系》等汉文翻译著作。在年代上比较注重考证，对于一些有争议的年代他多有自己的意见。当然，他的考证正确与错误并存，比如关于松赞干布的生卒年的考证就既正确又有错误，作者认为松赞干布生于阴火牛年（617 年），这个时间据根敦群培在《白史》中的详细考证，是较为准确的，但作者关于赞普的卒年是阳土狗年（698 年）则是错误的，实际应该是阳铁狗年（650 年）^②。在《贤者喜宴》中，虽然作者没有专门对历史发表自己的看法，这使我们不太容易系统了解作者的整体史学思想。不过，在具体的著述中，我们还是可以找到一些相关观念，同时也可以从这部著作本身发现其所具有的史学特色。

纵观 9 世纪以来的藏族史学发展轨迹，从总体上看，《贤者喜宴》的史学成就主要体现在体例和写作笔法上，这两方面可以说是在充分吸收前人的成就和经验的基础上进行了创新。

第一，《贤者喜宴》是一部署名历史著作，作者出于学术研究以及对自己的声誉的考虑，不惜耗费心血，精心编排，力求使自

^① 黄颢：《贤者喜宴摘译》（一），载《西藏民族学院学报》，36 页，1980（4）。

^② 关于松赞干布的生卒年在过去与现在都是藏族史学家和研究藏学的人们最感兴趣的问题之一，今天许多学者根据汉藏文献比较研究，倾向于认为根敦群培所持的松赞干布享年 34 岁说，即生于火牛年（617 年），卒于铁狗年（650 年）。参见恰白·次旦平措等：《西藏通史——松石宝串》，第三章。

己的著作达到一个较高的水平。作者在“开篇颂辞”中曾明确表示自己对本书的态度，是搜罗古今材料，使其关于对历史表述能有益于众生。我们都知道，从分裂时期开始藏族史学进入明确的署名创作时代，产生一大批署名著作。署名著作在学术发展史上一般认为具有这样的意义，即这类著作的创作多数属于个人或私人的行为，所以在作品的结构上一般经过作者的一定的构思，都比较完整。同时在作品中还可以保持作者一贯的立场、思想、意识和方法。所以有人说在学术史上，署名著作的产生是学术走向成熟的标志，同时这还意味着古代官方操控学术的局面被打破，学术从官方、公学走向民间、走向个人（私学）。拥有署名著作的民族必然会有自己的思想家、哲学家，反过来，缺乏这类著作，则可能意味着学术的低水平和发展步伐的迟缓。在西藏，由于吐蕃王朝文献极少被保留下来，所以那个时期究竟有没有署名著作还需要考证，但分裂时期已有真正的署名著作，这标志着当时学术的进步。到了元朝以后，国家统一、学术昌盛，藏族史学无疑又前进了一步，产生诸如《红史》、《布敦佛教史》等一批影响力很大的署名著作。这些史学著作在对于历史材料的驾驭与把握上都有各自的特点，在历史叙述上也各有偏重，由此形成不同的著述风格，形成藏族学术史的自身传统。《贤者喜宴》无疑已经秉承了这一良好的学术发展势头，作为署名著作，能够对前人的成就进行充分的吸取，同时在此基础上青出于蓝而胜于蓝，这种局面自然是可想见的。

第二，体例对于史学史研究来说一般可以看作是一种写作规范和习惯守则，它具有民族性、地方性、历史性，也就是说，任何一种文字的写作体例的形成都是与本民族语言的表述方式、阅读习惯分不开的，同时像历史著作这样的著述体例还与一个民族整体的历史观念、文化观念（包括政治、经济、信仰、民族性格等等观念）、价值观念、学术观念以及时代风尚等相关联。所以对于历史著作的体例进行分析可以使我们了解

一个民族以及一个历史学家的某种内在的文化价值观念，进而可以增强我们对其学术思想和学术水平的认识。具体看，《贤者喜宴》相比以前的各类史著，有一个最明显的特点，就是作者对于历史的认识开始朝向于“功能主义性”的转移，就是说，作者将历史看成是一种非常重要的知识体系，它是前人智慧的总结，是无数教训、经验的集合体，历史著作就是“合理地”将人类所有的知识进行融会和合，从而获得或达到最终的智慧。所以本书在叙述框架上带有明显的试图包容天下所有知识的意向，我们由此可以看到全书 17 函对于作者那个时代的几乎所有的知识（由作者自身认定的有价值的那些知识）都有涉及，作者具有明显的企图，即力求将这部历史著作写成一部知识的总汇，一部“百科全书”、一个使智者乐在其中不能自拔的“学术盛宴”。与《布敦佛教史》相比，《贤者喜宴》不但把布敦大师的那种将宗教学理、历史知识、核心经典融合成“三位一体”性质的著作体例完全保留下来，而且又有创新，这突出体现在作者首次把前人于历史著作中很少提及的一些知识如律学、五明之学加以总结，并追寻这些学问的发展源流，以利益后学者。这自然显示出作者所具有的眼光与魄力。律学与五明之学严格讲属于佛教的学术系统，作者显然在《贤者喜宴》中提倡学人注意宗教的理论与学术史的发展体系的关系。作为一位宗教僧人，在史书中添加宗教义理方面的内容，他的这种学术趣味还是可以理解的，同时，我们还可以从这里找到作者对于印度、吐蕃学术思想发展史的认识和态度。在《贤者喜宴》中，作者在各函的编排上显然有一个整体设想与构思，即在叙述各个民族与地域的具体发展历史（如印度、吐蕃、汉地等王统史、世系史等）的同时，再勾勒出最有价值的教法的发展与传承历史，还有对于学者至关重要的学术思想的源流史。因而《贤者喜宴》的 17 函本身可以被分为三大块：一是起源于印度的宗教以及教法在吐蕃等地的流传继承情况；二是印度王统及吐蕃、汉地、于阗、西夏、蒙古等王统历史；三是

包括律学、因明学（逻辑学）、内明（宗教学）、声明（语言学与音韵学）、医方明（医药学）、工巧明（工艺美术）等在内的学术发展史。三大块内容基本是以相互穿插交错的方式进行编排，最后一函以 51 页的篇幅总体阐述五明的源流，将学术史作为全书的结尾部分，显示了作者对于西藏学术史的关注。当然，从藏族传统的学术思想史来看，自 10 世纪以后，对于印度佛学的继承与阐述（这其中大多数都是对大乘中观论与密宗的理论与实践相结合的方法、手段的注释性的东西）一直是学术的主流，其他思想基本都被视为外道，因而在藏传佛教传统的思想史中，各种所谓的思想的创新都是“有限度”的创新（在这方面，苯教可能要好一些，因为苯教徒虽然在宗教理论上大量抄袭佛教，但为了显示其与佛教的不同，也吸收其他民族的文化因素，甚至进行直接的学术“创造”），巴卧·祖拉陈瓦的学术价值观自然不可能脱离这种传统的学术背景，因此在他的叙述中，我们并没有看到他自己对于传统的学术的个人见解，忠实地阐述教法理论以及“叙而不作”是他一直坚持的写作原则。

第三，作为一位博学的学者，本书作者在历史著作的写作笔法上还是有一定的主见的。因而《贤者喜宴》从史料的充分运用、历史疑难问题的考辨分析、西藏与周边地区与国家等都可找到作者自己的看法。在这部著作中，作者显然不仅具有像蔡巴、班觉桑布的历史眼光，而且气魄似乎比前者更大，对于他当时所了解的“世界”进行总体的包容，在试图将本书写成一部“世界通史”或者说是“所有历史知识的总汇”的同时，作者对于历史的把握又力求达到比以前的作者要好。由于作者具有这种意图，因而我们可以看到他对历史知识已经有选择的意识，即作者在选择资料时始终围绕一个核心——《贤者喜宴》是一部史书，而不是其他著作，所以他无论是选择材料还是在具体撰写历史时都注重各种知识的历史性，即将历史事实与想象的事件进行不同的处置，这一点在他具体叙述中不厌其

烦地反复引征各类史书文献的做法就能看得出来。当然，在现代历史学中，历史性更多的是表现在现代历史学家对于历史的“人文性”认识。在古代，像巴卧·祖拉陈瓦这样的史学家虽然已经具有这种认识，但还不能排除当时作者对于“虚妄事件”的接受。所以对于古人，我们的评判需要从相对主义的角度出发，不能按照现代标准进行套用。在《贤者喜宴》整个著述中，我们可以发现作者在对待历史事件时，采取了两种标准。一方面，出于作者确定的非常明确地写史目的，作者对于切实肯定的历史事件与人物不避麻烦，尽量进行细致的描述和引证，力求达到真实；另一方面，对于自古以来或在民间广泛流行的传说及一些神奇或无法肯定的事件、人物，作者出于对传统的尊重，并不排斥，也忠实地按照他自己的见闻加以记录。对于这种双重标准，我们自然不能随便就下判断，在当时的条件和环境下，加上作者僧人的身份，他采纳这种处理方式，正好表明作者具备一定的历史理性，具有进步意义^①。

总的来说，在《贤者喜宴》中，透露出一种与众不同的风格。作者知识渊博、眼光独到、功底扎实，《贤者喜宴》虽然在后来被叫做“教法史”（即《洛扎教法史》），但它在体例和内容方面的宏大与广泛，却是一般教法史很难达到的。这部著作在藏族史学史上可以视为是一个里程碑，因为在这之前及以后，类似的著作并不多见，而它对于以后学术的影响却显而易见，比如清代松巴堪布的《如意宝树史》、近现代根敦群培的《白史》等。

^① 比如人类学家对于藏族史学家在历史著作中忠实记录的各类传说就非常欢迎，因为它们尽管不是历史事实，但都是当时人们真实的思想观念的体现。

第四章 人物传记

在元明两代,藏族史学史在人物传记方面继承了其前期的传统,并且加以一定的创新与发展。在这几百年的时间里,出现了不少有名的人物和相关的传记,著名的有《萨迦班智达自传》、《萨迦班智达传》、《玛尔巴传》、《米拉日巴传》、《汤东杰布传》、《珠巴庆喜妙传》、《宗喀巴传》、《根敦珠巴传》、《帕东班钦传》等等。这些传记在叙述传主的生平事迹时,虽然详略不同,但在历史资料的取舍选择上基本做到了以传主的生平年代为线索,进行比较确切的历史性描述。当然,有一些传记(除了继续被发现的莲花生系列传记等“伏藏”外)的具体行文中,神幻、夸张的笔法仍然占很大的成分,如克珠杰的《宗喀巴大师密传——珍宝之穗》就是这方面的代表。不过,对于这种笔法我们在这里需要说明的是,在元明时代,传记经过长期的实践,逐步形成一种写作的规范,即在具体的写作中,由于撰写传记的作者一般都属于传主的门徒或出自传主的门派,故而他们对于传主的生平经历往往以一种尊重的心情加以看待,都会自觉地对本门的这些师长的事迹给以认真的考证,唯恐错漏某件大事,所以各类传记基本没有出现严重的史实错误。那些神幻、夸张的描写在许多传记中仅限于诸如描写传主出身的不平凡、传主学习佛法后获得怎样的神通等等场合,一般不牵涉具体的历史事件。各传记但凡

叙述真正的历史事实时,往往会采用比较写实的笔法,比如《汤东杰布传》在美化传主方面运用了不少夸张、虚幻的笔法,但涉及他经商、学道、化缘修桥等实际情节时,则会有意识地少用这种笔法,类似《汤东杰布传》的这种写作方式在藏族各宗教人物的传记中是很普遍的,这应当是一种习惯性的写作规范。在这个时代的中后期,也出现不少的传记,它们在记叙上相对更忠实于历史和实际情况,想象的、夸张的成分少,如《米拉日巴传》、《宗喀巴大师传——信仰津梁》等。总的来看,与分裂时期的传记相比,元明时期藏文历史传记在记叙的笔法、体例、格式以及相应的史学观念等方面都有进步,而且在数量上这一时期的传记有显著的增长,同一传主的传记也经常会有不同的写法。一些传记在体例的创新、文笔运用、史料的取舍上都达到很高的水准,被后学者当作典范,对藏族的历史学、文学乃至整个文化的发展都具有影响力。以下我们主要分析几部典型的人物传记,总结其相应的规律。

一、八思巴、洛巴·仁钦贝等人的系列《萨迦班智达传》和其他传记

萨班·贡嘎坚赞(1182—1251年)是萨迦派著名大德,被尊为萨迦第四祖。贡嘎坚赞一生勤奋,在五明之学等各方面都取得很高的成就,故而以萨迦班智达的名号闻名于世。众所周知,萨班对于历史最重大的贡献就是与蒙古汗王会晤于凉州,使西藏归入全国一统,萨迦派也由此在整个元朝时期位列西藏诸教派之首。萨班在世时,对于自己的一生修为曾著有《自传》进行总结。根据萨迦派传统,大师的自传只传给亲教弟子,所以长期以来,该自传并不公开。他去世后,萨迦门徒为其立传,主要有八思巴的《萨班传》、还有出自萨迦住持显教的雅楚·桑结白一脉的班禅释迦乔登(ban - chen - shrikya - mchog - ldan,与宗喀巴同时

代人)的《萨迦班智达传奇幸运妙道》(sa - skya - pan - ti - tavi - rtogs - brjod - skal - ba - bzang - povi - legs - lam)以及他的弟子洛巴·仁钦贝(lho - pa - rin - chen - dpal)所著的《萨班传》,还有明朝时期的藏地纳普巴·绛央西饶沃色的《法王萨迦巴班智达传》,仁蚌巴王子昂旺色丹旺久扎巴(ngag - dbang - vzig - rten - dbang - phyug - grags - pa)的《萨迦班智达传——自在妙道》(成书于1639年),另外还有贤者官却伦珠的《萨迦世系史——贤者语饰》、西饶多杰的《萨迦世系》、穆赛巴·多杰坚赞的《世系史》、当巴索南坚赞的《道果源流史》、阿旺·贡嘎索南的《萨迦世系史》等著作中的班智达的传记。

系列的由萨迦派僧人和学者为本门祖师萨迦班智达撰写的传记在记叙传主的生平事迹时,基本遵照共同的原则和规范,即比较严格地按照传主的生平线索进行写作,而且在各章的编排上也采取早期的八思巴和洛巴·仁钦贝所创制的体例,不作大的改动。这样在结构上,萨迦班智达的传记于各家的写法都是类似的,一般除了开篇赞辞和跋语外,基本叙事顺序主要以传主的不平凡的降生、出家闻法、精通五明、修持三宝的过程、如何利益教法与教化众生的事迹(包括见证他出众的才能与德行的事迹、于蒙古地方传扬佛法等)、晚年的功行与示寂情况为脉络和主要内容。虽然在记叙中,各书详略不同,但出于对祖师的尊重,重大史实都不愿遗漏,与这类大事相关的重要文件如“阔端致萨迦班智达的邀请书”、“萨班致卫藏各大德与施主书”也多全文照录,其历史的可信度由此大为增强。系列的萨班传记可以说开创了元明时期藏族史学史传记写作的一个新的时代,因为这类传记在体例和笔法上“有意”对前辈的作品进行模仿,彼此的区别仅仅在于对传主的生活、学习、修法、悟道等细节的考证和引用方面。因而我们对于后来的这些“模仿”传记不可轻易认为其缺乏创新性,其实这种方式基本形成传记写作的一种传统,比如关于八思巴的传记也有这种特色。这种传统后来经过格鲁派对宗喀巴的传记的进一步规范而形成整个明清及近代在个人传记

写作方面一定要遵照的范式。

有关萨迦派高僧的传记在写作中除了这种规范性的体例外,也有一些比较特别的传记(一般多属于“广传”),其体例灵活,随作者的见闻和需要而写。比如全文收录于阿旺·贡嘎索南的《萨迦世系史》中的一部关于八思巴的传记就比较特别。该传记的作者是噶当派僧人南喀本,他在火兔年(1267年)61岁时与年仅33岁的八思巴相见,对这位年轻的萨迦派掌门十分敬服,专门写了八思巴的传记,名为《记法王八思巴的一些奇异事迹的传记》,全书仅有两章,在简略叙述八思巴的出生、成长后,着重详细记载八思巴与他本人在达木(当雄)相见以及相互对于佛教理论的讨论和答辩情况。作者在他与八思巴交往的短短的11天中,对八思巴的学识、辩论才能、为人、处事等方面细致观察,并进行忠实、详细的记录。作者在结束时专门说此书的由来是为了防止时间一长就将这件事遗忘,所以在八思巴刚走几天后,便动笔写成,以便自己能经常体会八思巴对他的教诫。这部小型传记著作在我们看来,其史学价值很高,因为作者在记录八思巴的言谈举止和思想、观念方面几乎没有任何虚饰或夸张之辞,完全可以看作是“实录”性质的。虽然这部传记所写的历史仅是一个短暂的片断,但从作者的叙述中我们基本可以了解八思巴的性格、为人和在佛学上的造诣等十分真实的情况。另外,这部书名也值得我们重视,即如此记录传主非常简短的生活历史片断的文字,也可以叫 mam - thar,这里面所传达的当时的学者有关史学的认识值得我们仔细回味和琢磨。在西藏,类似这种片断性的史书以 mam - thar 为名的还有不少,比如在德格印经院就保存有几部这样的传记,如《日琼多吉扎巴中间一次去前藏的详细传记》,该小书虽然自称为“详细传记”,但却是描写传主日琼巴(1083—1161年)三次到前藏的经历的第二次。这部小书的作者已经无从稽考,但从其所写的有关日琼巴的事迹和其自身所具有的宗教知识看,应该是噶举派僧人,而且作者对于米拉日巴的道歌和日琼巴的道歌也十分熟悉,在书中大量使用道歌,并

把该书称为“说唱体传记”。在描述日琼巴的这次出行方面,作者基本忠实于历史。不过,与前面我们讨论的南喀本的有关八思巴的传记有很大不同的是,这部传记带有一定的夸饰和细节描述上的想象成分。^①元明以后,这种片断性的传记仍然存在,写法没有什么规范,有的侧重于真实的历史,有的则带有很强的文学性,属于宗教布道、教化类的题材。另外,我们还要注意在古代和明朝时期出现的藏戏演出形式,据有的学者研究,这些藏戏也叫 mam - thar,不仅如此,藏戏的唱腔在民间一般多称为 mam - thar^②。我个人认为,西藏民间戏剧 mam - thar 的产生与僧人所创造的片断性历史传记是有一定关系的,如上面的关于日琼巴的传记,其说唱体笔法十分容易让我们联想到唐朝时期流行于敦煌的“说唱变文”,这是向民间宣传和教化的重要手段。在中国戏剧史上,“变文”与“讲史”等体裁是戏剧产生的一个基础。

二、克珠杰的《宗喀巴大师传——信仰津梁》与系列宗喀巴传记

克珠杰·格勒贝桑是宗喀巴的重要的弟子之一,于藏历第七饶迥的木牛年(1385年)出生于后藏的拉堆绛地区的朵雄地方(又说为“拉堆多雄绛曲下面的颇章盖波德丹地方”^③),其父名贡嘎色,据说他幼年时因能忆念自己是克珠·旺洛的转世而被人们称为“克珠杰”。少年出家,跟从兰哲巴、贡嘎坚赞、仁达瓦等

^① 该书的整体文风与桑结坚赞《米拉日巴传》的风格接近,桑结坚赞也写过《日琼巴传》,由于笔者未见到《日琼巴传》,不能对二者进行比较,所以这部书是否也属他的作品,待考。

^② 边多:《当代西藏乐论》,29页、80页,西藏人民出版社,1993。

^③ 松巴堪布·益希班觉著,浦文成、才让译:《如意宝树史》,442页,兰州,甘肃民族出版社,1994。

高僧学习,因其聪慧异常而深受老师赏识。17岁时于昂仁寺同当时著名大学者博东·乔勒南杰久美扎巴辩论《量理宝藏》而获胜,名气大振。23岁时往前藏跟从宗喀巴学习,亦深受宗喀巴器重,获得许多教导,并以师兄贾曹杰等人为上师。后回到家乡,建日沃当坚寺、贝科曲德寺等,任年堆江拉寺十难论辩师。在此期间,他多次战胜许多学者包括印度一些著名学者(如那烂陀寺的扩建者绒敦巴)对他论辩才能的挑战,获得相当的美誉。在铁猪年(1431年)与贾曹杰相会,经上师的推荐而担任甘丹寺主持,任职八年。克珠杰在世时,因才能出众,被认为是当时在讲、辩、著;闻、思、修方面以及贤、正、善三德等通达的善巧大成就师。生前著有《释量论注疏——教理之海》、《至尊上师宗喀巴大师最胜稀有传记——信仰津梁》^①、《宗喀巴大师密传——珍宝之穗》等,全集有13函。

《至尊上师宗喀巴大师最胜稀有传记——信仰津梁》(rje - btsun - bla - ma - tsong - kha - pa - chen - povi - ngo - mtshar - rmad - du - byung - bavi - mam - thar - pa - dad - pavi - vjug - ngogs - zhes - bya - ba - bzhuns - so,又被译为《宗喀巴大师略传——信仰之门》,这部传记还有一个书名叫 kha - mas - gsum - chos - kyi - rgyal - po - shar - tsong - kha - pa - blo - bzang - grags - bavi - mam - thar - dad - pavi - vjug - ngogs,意为《三界法王东方宗喀巴洛桑扎巴传》^②)是克珠杰关于导师宗喀巴生平历史的一部重要传记。据研究,今天传世的各种宗喀巴的传记有近三

① 克珠杰著:《宗喀巴传——信仰津梁》(塔尔寺木刻本),青海人民出版社,1982。

② 见[日]长尾雅人著,周炜译:《关于宗喀巴传记的考察和研究》,汉译文载《国外藏学研究译文集》,第十一辑,317页注(2),西藏人民出版社,1994。

十种^①，其中大多数在记叙中都要参照或引用克珠杰的传记，于此可见这部传记的价值。《信仰津梁》全书加开篇赞辞和跋语有八个部分，具体章节如下：

开篇颂词

第一章：于圆满家族如愿降生及孩童时代

第二章：依出离与皈依因果根出家人大乘与密乘之门

第三章：跟从经师以般若乘广闻求法

第四章：以密宗为主求法、供养三宝及首创教法心要，修清净教规等

第五章：成为法王后利益佛法和众生，在闻、思、修；讲、辩、著等方面的修持和成就

第六章：完成化度事业，示现圆寂

跋语和赞辞

《信仰津梁》的编年史特色十分突出，并且可以被视为是藏族传统传记中的优秀之作，其所运用的于各章中间与结尾插入诗歌的手法也对于后世的传记颇有影响（比如清代的多珂夏仲·才仁旺杰的世俗人物传记《颇罗鼐传》便将这种创作体例发挥到一个新的水平）。作者在年龄上比其师仅小 28 岁，又是亲传弟子，按照他自己的话说，经常会聆听到宗喀巴对其叙述故往的事情，故而对于老师的情况比较了解，在本传记中记录的事情自然真实可靠。比较难得的是，《信仰津梁》在年代的记录上比较细致和准确。比如宗喀巴的生年阴火鸡年（1357 年），虽然后来也有不同的说法，但一般史书都遵循本书的这个记载。宗喀巴 3 岁时由曲结·顿珠仁钦授近事戒，7 岁受沙弥戒而正式出家，法

^① 见郭和卿译，法王周加巷著：《至尊宗喀巴大师传》，“译者前言”，2 页，青海人民出版社，1988。另，于道泉教授在《译注明成祖遗使召宗喀巴纪事及宗喀巴复成祖书》一文中列出二十余部宗喀巴传记的书目，此文载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，北平，民国二十四年，1935 年。于道泉的书目与周加巷在其传记结尾列出宗喀巴的传记共 20 部相同，如再加上该书是为 21 部。

名为洛桑扎巴，顿珠仁钦为其亲教师。16岁以后，开始游学，向止贡京俄仁波且、蔡贡塘名医贡却加、极乐寺扎西僧格、益西僧格、德瓦坚巴的云丹嘉错、坚贝仁钦以及萨迦·索南坚赞等等当时名僧求教，逐渐显露其博学、通识和高水准的辩论才能。19岁以后，宗喀巴可以说是遍游卫藏各寺辩经场所，声名四起。同时还跟从夏鲁寺布敦教法传人仁钦南杰以及萨迦大寺、拉堆绛、昂仁、觉囊、尼宁、则钦等等寺院的名僧学习、讨论、修行以及讲经。在他的学习过程中，对他影响大的主要是在丹萨替寺跟从京俄仁波且·扎巴绛曲（却吉加布）学习密宗那若六法等，在则钦跟从仁达瓦·雄努洛追学习显宗的《俱舍论》、《入中论》、《释量论》等，都收获很大，逐渐在显、密各方面都得以贯通。31岁时，于极乐寺写成第一部著作，为《现观庄严论》的注释，即《善说金鬘》。33岁跟从“中观上师”乌玛巴（dbu - ma - ba，此人后又成宗喀巴的弟子）学习中观论以及与文殊相关的陀罗尼。在他36岁时，于沃卡曲隆寺与多丹·坚贝嘉错、白登桑布等八名僧人作为文殊授记弟子，放弃一切事务，潜心修炼，最终获得“见证”。自此以后，宗喀巴正式开宗立教，收授徒弟，并到各地讲经说法。39岁时，他在卓瓦寺拜见噶当派大师南喀坚赞，在涅多扎果拜见曲杰桑布，受到很多指点，得益良多。此时，他的弟子已有三十多人跟随。46—47岁时，他的最著名的两部著作《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》先后完成，51岁又完成《辨了义不了义论——美言心要》。53岁在帕竹第悉阿旺·扎巴坚赞等人的支持下主持大昭寺祈愿大法会，并促成该法会从此成为每年定期举行的定制。第二年，在琿·仁钦贝父子的资助下，宗喀巴的第一座寺院，也即格鲁派的母寺——甘丹寺建成。从此以后，宗喀巴以该寺为中心，使他所创立的格鲁派日渐显现其影响力。1419年（阴土猪年），宗喀巴大师将衣钵传给上首弟子贾曹杰，于当年十二月二十五日圆寂。

与这部主要叙述宗喀巴的生平史事的传记不同的是克珠杰的另外一部著作《宗喀巴大师密传——珍宝之穗》。由于克珠杰

是宗喀巴的心传弟子，所以《密传》主要围绕大师的前世、现世、后世等方面阐述大师的非凡经历以及在教法方面的学习经历、验证和心得体会和著述等。这两部传记在叙述传主生平时侧重点各不相同，《信仰津梁》着重于对历史事实的叙述，而《珍宝之穗》则重在叙述大师的身世及宗教造诣。从史学史的角度看，当然《信仰津梁》是真正的传记著作，史学价值更高，但对于这部密传《珍宝之穗》我们也不能忽视，因为该密传历来被看作是与《信仰津梁》同等重要的有关宗喀巴的传记，而且还被尊称为《宗喀巴大师广传》（但篇幅不长）^①，该书在叙述上也是按照时间顺序进行的，所以也应有其相应的史学价值。克珠杰在两部传记尤其是前者中叙述传主生平史实时，出于对上师的敬仰之心，可以说是用尽了心力，在年代、主要事迹、与大师发生关系的各类人物等方面都作了精心的考证和细心的描述。作者长期跟随传主学习，又是传主的心传弟子，书中记录的许多事情都是作者亲身经历过的，所以其写作的真实性与权威性都是毋庸置疑的。

关于克珠杰在《信仰津梁》中对于宗喀巴的生平成就的具体叙述已经有许多学者进行过研究，一般认为它的语言优雅流畅，散文与赞歌结合自然，夹叙夹赞，属于精雕细凿之作，其在文学方面的造诣我们这里不作重复。值得我们从史学史角度关注的是，克珠杰的这两部传记在藏族传记体裁写作上具有怎样的贡献，进而在史学史上占据怎样的地位？我们都知道，藏文传记体史书自从分裂时代以来有了相当的发展，这以伏藏著作——系列的莲花生传为肇始，开创了一种新的体例和写法。如本书上

^① 见法王周家巷著，郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，18页，西宁，青海人民出版社。另见《宗喀巴文集》，kha函，这部《密传》只有18叶，但其与该函后面的那些各具标题的文章有一定的联系，这些篇章有《法王宗喀巴大师单传一切智克珠杰之殊胜深密上师瑜伽法》、《至尊上师洛桑扎巴密传祈愿》、《问答书》、《至尊宗喀巴大师极密传记稀有殊胜史话》等等，也许文集的编辑者（克珠杰以及后辈弟子）将《信仰津梁》和《珍宝之穗》还有其他篇章编辑于一函，就是将之视为整体的宗喀巴传记。

一章所讲的,系列莲花生传有一个显著的特点就是把授记(预言)作为传记和历史著作的一个重要的内容进行书写和编排,把历史的时间线索进行“无限”的延长,过去、现世和未来在这种传记中具有整体的意义,传主在这样的时间过程中成为永恒、成为理想的楷模。这种笔法和结构对于后来的传记和其他历史著作的写作有很大的影响,其最直接的体现就是宗喀巴的系列传记。克珠杰在他的两部传记中有一个直接的倾向,就是有意将宗喀巴进行理想化和神格化。在《信仰津梁》中,他用了不少文字来描述和说明宗喀巴是文殊菩萨的化身,并历经转世而来到此世间,谓:“吾等极具胜德的先师,是佛法的大宗师,虽与世间有情众生无缘,但却有平等待人的仁慈,在遥远的过去当他达到佛之大菩萨行之次第时,至尊妙吉祥菩萨(文殊)心生光明而照射,使其慧莲开放,具备见一切的无量曼荼罗的慧眼。……至尊大师在无量劫来到之前已经达到圆满十地的功德,(但)却于各个并不净洁的世间进行转世,或者转生为转轮王,或转现为人间国王,或为因陀罗和大梵天之神,或为居士及出家人身相,根据有情众生的适当情况,进行无量身相的变化。就如同虚空之明月,在照耀山川大地的同时,自身亦自然地显现月中之影,大师是为了我们众生有情而主动受生(转世),作一切事业,向我们示现其善知识相,无可置疑,大师所做的一切都是顺理成章之事。对于这种情理,我本人当然有可靠的历史事实根据,并且也可听到(我的师兄弟们)所说的相关的故事。”^①比《信仰津梁》更进一步的是在密传中,克珠杰对有关宗喀巴的初、中、后三种事业的描述和相应的赞颂已经达到将这位宗教大师完全神化的地步。该《密传》对于宗喀巴的前世的历次转世进行较细致的解释,对于现世大师亲见诸位菩萨和佛主,主要是文殊菩萨和弥勒佛等也有特别的介绍。无疑,宗喀巴的所有重要史事和相关宗教的

^① 克珠杰:《宗喀巴大师传——信仰津梁》第一章。

理想化位格(神格)在他刚刚去世不久(甚至在他在世时,弟子与信众们已经开始对他进行神化)就由克珠杰完成。当我们看随后的各类宗喀巴的传记时,一个与《莲花生传》和《萨迦班智达传》类似的现象出现了,而且较前二者更具有典型性。在笔者所见的几部《宗喀巴传》中,克珠杰的传记所具有的笔法、体例乃至克珠杰的许多赞颂辞基本都被完全照搬,理由是克珠杰的传记已经经过“加持”,具有完全的可信度、权威性和唤起信仰的法力^①,所以可以使人产生敬信之心,应该引用。对于这种现象,我们当然不能简单加以评判,还需结合当时的历史和文化背景来综合论述。事实上,在西藏传统的史学观念中,宗教史被认为是最有价值的历史,与宗教史密切关联的宗教人物的传记则是这种价值观的直接体现。在这里,如果我们用现今一般的史学评判标准——比如人文主义的价值观来进行分析,似乎西藏的这种传统史学观还是有缺陷的,但我们切忌先入为主,因为在与我们所叙述的这个元明时代同一时期的西方,同样也存在着类似的观念,西方中世纪基督教史学是把《圣经》中的历史当作最权威、最具有价值的历史来看待的。对于历史上曾经存在的这种观念,的确需要进行全方位的认识,这样才会不失学术的公正性与客观性。

总的来说,克珠杰关于宗喀巴的两部传记在藏族史学史上应该占据比较重要的地位,是元明时期藏族传记写作传统的代表性作品。如我们前面所介绍的,从藏族传记写作的传统体例来看,莲花生传记的“授记”型作品开创了传记的比较特殊的写

^① 比如在周加巷的宗喀巴传记中就说克珠杰等的著述“是发心和加持的法流,所以有时在引证教言和正文诸节中,随其所宜,或广或略地引录之”。(见周加巷著,郭和卿译:《至尊宗喀巴大师传》,第22页,青海人民出版社,1988年。)益西班觉的《如意宝树史》中的有关宗喀巴的传记在结构上与克珠杰及周加巷类同,并表明其传记参考了克珠杰的两部传记以及妙音法王的《密传》等。见浦文成、才让译,益希班觉著:《如意宝树史》,398页,甘肃民族出版社,1994年。

作形式——即宗教大师的系列传记,而萨迦派的有关萨迦班智达的传记和格鲁派的有关宗喀巴的传记则是紧接前一历史时期的有系列传记体例的问鼎之作,开创了在传记写作中的新局面。而且,把有关萨迦班智达的系列传记同宗喀巴的系列传记相比,我们还能发现萨迦班智达的传记在对传主的相关“授记”方面进行的渲染远不如宗喀巴的传记,这除了能反映格鲁派在创教之际就特别注重对自己的宣传外,更主要的是说明当时宗喀巴个人的才学和能力已经达到很高的水平,被看作是继莲花生之后的对藏传佛教有巨大贡献的宗师,所以他的系列传记在形式上自然要把莲花生传记的形式拿来套用,由此来显示宗喀巴在历史上的非凡的智慧、能力和地位。

三、意悉孜摩的《根敦珠巴传——稀有珠链》

意悉孜摩,也被人们尊称为班钦·意悉孜摩(pan - chen - ye - shes - rtse - mo)是一世达赖根敦珠巴的弟子,曾任扎什伦布寺的住持。对于他的生平,现在所知的主要依据是莱钦·贡嘎坚赞的《大业噶当教法史》和现代学者的一些研究^①,据说他生于1433年(藏历阴水牛年)的后藏的赛地(srad)。幼年即被家人送往喀钦扎寺出家,在1458年前后投扎什伦布寺根敦珠门下学习,颇受老师的赏识。在跟随根敦珠学习多年后,意悉孜摩又到卫藏一些有名的寺院进行游学,在萨迦寺、纳塘寺、绛钦寺、热振寺等听受一些高僧大德讲经说法,得到许多指点,获益良多,之后回到扎什伦布继续受业,最终精通萨迦、噶当两派的教法,并在声明学上也造诣很深。大约在1487年(火羊年)被推任为扎什伦布寺的住持。1512年左右将住持位让予二世达赖根敦嘉

^① 见沈卫荣:《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,载《藏学研究丛刊——贤者新宴》,180—181页,北京出版社,1999。

措。在任住持期间,他搜集整理资料,撰写其师根敦珠的传记,于1494年完成。

《根敦珠巴传——稀有珠链》藏文全名为 rje - thams - cad - mkhyen - pa - dge - vdun - grub - pa - dpal - bzang - povi - mam - thar - ngoms - shar - mrad - byung - nor - buvi - phreng - ba - bzhugs - so(世尊一切智根敦珠巴贝桑波传——稀有珠链)。

本书主要分七章(品),再加上开篇导引和跋文赞辞,共计九个部分。具体章节概要名称如下:

1. 导引
2. 第一章:童年时代
3. 第二章:出家 and 受戒
4. 第三章:以说法授受利益正法
5. 第四章:建身、语、意三宝
6. 第五章:供养三宝
7. 第六章:示寂
8. 第七章:其事业的延续
9. 跋语和赞辞^①

本书在传记著作中,不算长篇著作,但对于传主的主要生平事迹的记叙仍然较为细致,传记基本按照时间的顺序,从传主的出生开始讲述,一直到最后的圆寂和后续一些事件,基本拉出一个完整的主线。按照本书说法,在藏历(第七饶迥)铁羊年(1391年),根敦珠巴于萨迦古尔玛域诞生,父名昆波多吉。在7岁时,师从纳塘寺珠巴西饶大师学习,15岁受沙弥戒,得法名为根敦珠巴贝桑波。25岁时,跟从宗喀巴学习,前后历经12年,后又广泛游学,在前后藏许多著名寺院修习以及讲经说法,在火兔年(1447年)于桑珠孜修建扎什伦布寺,两年后以此为根据地进行广泛的授徒和修道,木马年正月又开创了扎什伦布祈愿法会,使

^① 各标题按照沈卫荣的翻译,藏文本见《根敦珠巴全集》。

本寺的影响大为增强。在他 85 岁圆寂时,扎寺已经名声远播。

据研究,这部传记虽在叙述传主根敦珠的事迹方面比较详细,但在书名、体例、笔法上与系列宗喀巴传记一样,也几乎完全照搬克珠杰的《宗喀巴传——信仰津梁》,甚至在不少具体的段落以及所有的赞辞上完全是克珠杰著作的照搬照抄。有学者认为,“究其原因,或许是因为意悉孜摩亲得克珠杰两部宗喀巴传,即《起信津梁》和《密传》的直接文本传规(lung - rgyun),印象太过强烈,故免不了受其影响”,并认为虽然这部传记在体例、笔法上缺乏创意,倒也不会影响它本身具有的价值,反过来,这种模仿对于本书在史料、内容的取舍和编排上还能保证不失水准。^①这种判断有一定道理。不过,本书在年代和时间的记叙上也有其不足,即除了对传主的出生、建寺、圆寂等几个关键的时间环节上有清楚的年代记录,而在其他时候多用“此后”、“不久”、“过了一段时间”以及“两年后”、“一年后”等等概括性的时间概念,使人不好推算具体准确的时间,意大利藏学家杜齐甚至为此还对本书颇有微词,评价不高^②。尽管如此,本书也有其价值,因为本书不但对传主的一生与宗教相关的活动描述得详细生动,而且还提供了与传主建立密切联系的世俗人物——各类施主的较为详细的记载,比如为根敦珠巴提供修建扎什伦布寺所有经费和人力的达结巴·索本索南贝桑布,还有后来的仁蚌巴家族等,这对于研究格鲁派早期的宗教活动以及同世俗政治的关系无疑是第一手资料,而且其不多的年代记录有的也有其重要价值,比如国内研究过该传记的沈卫荣博士就认为,本书确切记录了在扎什伦布寺建立的前两年(1445年),后藏桑珠孜政权从穷

^① 沈卫荣《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,183页。

^② 杜齐:《西藏画卷》第3卷,1949年,罗马。转引自沈卫荣《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,199页。

结巴转移到仁蚌巴诺布桑波^①手中,这个说法比传统的1435年的说法更合理。^②另外本书全文在叙述传主学道、修法时经常使用神幻、夸张之笔,并加以神秘的渲染。这主要是由于传主是作者的老师,这种描写一方面是由于对师尊的崇敬的心理,另一方面也有为后学徒众修法学习的考虑,如我们前面所介绍的,传记在寺院中常常作为传规进行代代的传习,后学者会将传记中所描述的前辈形象当作学道的典范和修习的本尊。这种笔法自莲花生传记开始以来,一直是宗教人物传记中的一个传统,而作为格鲁派门下僧人,宗喀巴的传记在当时也被看作与莲花生传记的价值完全相等同,所以模仿宗喀巴的传记的写法和形式,也是自然的。当然,本传记在叙述传主的一些具体拜师、游学、修建寺院等活动以及个人人品修养时,这种夸张的笔法自然相对要少。这一点与传统的传记写作模式无疑也是一致的。

四、桑结坚赞的《米拉日巴传》和《玛尔巴译师传》

米拉日巴是生活于11—12世纪著名的僧人,被誉为“伟大的苦行者”,一生坚忍不拔,刻苦学道,成为噶举派的创始人。米拉日巴在世时名气很大,去世后,他的事迹很快便在民间广为流传,据说他的亲传弟子日琼巴曾为他撰写了一部传记,不过这部传记今天是否失传尚需考证,现在我们见到的最早的单行本传记^③当属桑结坚赞的所写的这部《瑜伽自在大士米拉日巴尊者传——一切遍知者之日矩》(mal - vbyor - gyi - dbang - phyug - dam - pa - rje - btsun - mi - la - ras - pavi -

^① 据《仁蚌巴世系》,诺布桑波于水羊年(1403年)出生,15岁时,开始对桑珠孜用兵,32岁左右完全控制该地。

^② 沈卫荣《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,201页。

^③ 比桑结坚赞的传记成书更早的《青史》,有关米拉日巴的传记也基本完整,且还有对传主的年代记录和考证,不过文字较简略。

mam - par - thar - pa - dang - thmas - cad - mkhyen - pavi - lam - ston), 简称《米拉日巴传》。

作者桑结坚赞 (sangs - rgas - rgyal - mtshan) (1452—1507年), 据考证, 其原名叫却吉伦布, 出生于后藏娘堆地方的扎西喀雅, 父亲名叫桑吉白登, 是一位持密咒修行者。桑吉坚赞七岁时被父亲送到噶举派大师贡嘎桑吉处受沙弥戒, 取法名为桑吉坚赞。学法若干年后, 他又广泛游学, 曾跟随萨迦派大师云登嘉措学习, 并遍游西藏各地, 拜访各地大小寺院, 还远游至尼泊尔。在长期的游学当中, 他以本门宗师米拉日巴为楷模, 在学习、授徒的同时, 还经常到高山岩窟中秘密苦修, 因爱挂骨饰又衣衫褴褛, 行为又不拘常规, 故而被称作“骨饰者” (rus - pavi - rgyan - can)、“后藏疯僧亥如伽” (gtsang - smyon - he - ru - ka)。桑吉坚赞对于米拉日巴敬仰无比, 经过长期对在本门耳授口传的米拉日巴的传规以及民间流传的米拉日巴的传记故事进行收集整理, 同时也参考文献记载的米拉的一些事迹, 最终于 1488 年 (阳土猴年) 写成这部《米拉日巴传》。除了写过这部米拉的传记外, 他还有《玛尔巴译师传》、《日琼巴传》等传记传世。

《米拉日巴传》在体例上比较特别, 按照作者的“赞文”所说, 本传记主要分两大部分, 即: “共同的轮回世间大行”和“不共同的殊胜出世间寂静涅槃大行”。第一部分分三章, 第二部分分九章, 合计十二章。作者在最后“跋语”中声称: “上述尊者共同的轮回世间三种大行, 殊胜的涅槃九种大行, 共为奇异的十二大行, 一生即身证得四身五智的主宰者遍主大金剛持果位, 严净一切佛土, 使一切众生得到成熟和解脱。”在第一章中还借日琼巴之口说: “上师尊者大宝! 过去诸佛, 为利益众生, 都曾宣说不可思议的十二大行的历史, 使世间佛法得以兴盛。……所以今天请你大发慈悲, 将尊者大宝您的身

世及一生的事迹为众人宣说吧!”^①看来作者在构思该传记时是把佛陀的十二功行或称十二宏化 (mdzad - pa - bcu - grñis) 拿来套用,把米拉日巴的生平比附于佛陀的生平。我们都知道,十二宏化是佛教传统上的对于佛陀的成道的生平进行的概括,这种做法主要是宗教宣传的考虑。在西藏,这种概括性的体例在分裂时期已经被用于宗教史著作中,比如《娘若教法源流》、《第吾贤者宗教源流》等,主要用来阐述佛陀的历史。在12世纪以后,这种体例也开始被用来叙述藏区一些著名的高僧大德,如布敦大师所说:“大慈悲观世音菩萨知世间,也见一切世,他离其法身,通过其可随机应化的法性,生而为人,并在浊世所有地方、所有世代显现这十二宏化。正因为如此,一位转世活佛的生平,也当如佛陀一样来描述。”^②从笔者现所了解的资料看,还不清楚哪一部著作是西藏的第一部仿照“十二功行”的模式为著名高僧撰写的传记。但有一个现象值得我们注意,就是在15世纪,西藏不少著名寺院都采用这种文本形式为本寺的高僧、活佛著文立传,比如南喀孜巴董美旺的《博东班钦·乔勒南杰传》(1453年)、比丘彭瓦巴·贡嘎坚赞的《上师一切智根敦珠传——十二宏化》(1497年),还有桑结坚赞的《米拉日巴传》(1488年)等。在这部传记中,十二功行被分为两大类,即共同的入世间轮回三功行和不共同的出世间九功行,这种划分法比较特别,与来自佛教传统经典著作如《大游戏经》等的分类不同,但与班觉桑布的《汉藏史集》大致相同。《汉藏史集》是按照入世间五功业、出世间五功业、特殊之二功业的三分模式进行的,仅将佛陀的圆寂和身化舍利看作属于特别的功业。桑结坚赞与班觉桑布的这种划分

^① 桑结坚赞著、刘立千译:《米拉日巴传》,20页,成都,四川民族出版社,1983。

^② 本处《布敦佛教史》的汉译文转引自沈卫荣《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,192页。并见《佛教史大宝藏论》汉译文。

所遵照的样本我们现在还不清楚，也许这是带有藏传佛教特色的一种解释。不管怎样，桑结坚赞的这部传记在藏族史学史上应该具有一定的地位。

在写作特点上，《米拉日巴传》的文本与整体构思是独具匠心的。与一般传记不同，这部传记的文学意味浓厚，作者开篇的“缘起”部分，以比较富有想象力的描述带领读者逐渐进入传记的主题，并通过米拉日巴的弟子日琼巴主动请求和发问，由米拉日巴亲口讲述其个人的生平的第一人称叙述模式来贯穿全书，以师徒间的问答来进行章节的承接和转换，以米拉日巴的道歌作为叙事过程中间的铺垫、渲染或过渡等，这种笔法风格独具，而且可读性很强。有人认为《米拉日巴传》的文学性大于其史学性，但我们认为这部传记作为现能见到的关于米拉日巴生平的比较早的作品，其史学价值还是较高的。

首先，这部传记虽然按照“十二功行”的模式叙事，有一定的公式化，但毕竟传主的生平与佛陀的生平完全不同，所以本书基本能够遵照历史事实，并具有编年史的特征。

其次，在一些关键年代上，本书的说法自成体系，比如米拉日巴的诞生年，本书持阳水龙年（1052年）之说。米拉日巴的享年一般都认为是84岁，本书将米拉日巴的卒年确定为阴木兔年（1135年）。桑结坚赞的这个年代体系与《青史》及后来的《白琉璃》、《如意宝树史》等书所持的阳金龙年和阴水兔年（1040年—1123年）之说相比较，晚了12年。目前学术界一般都以《青史》等的记载为准^①，但《米拉日巴传》的年代体系也必有其依据，待考。

第三，本传记在叙述米拉日巴的生平时，夸张、虚诞的文字较少，基本采用平铺直叙式的笔法，因而显得生动、真实。

当然，本书也有缺点，比如，作为传记作品，在年代方面

^① 《青史》在米拉日巴的年代上进行过多重考证，应该还是比较准确的。

的交代显得过少，比较清楚的年代仅有传主的生卒年和本书的完成时间，其余的年代记录几乎都是模糊的（这几乎是西藏传记类作品的通病），作者显然对于时间观念并不看重，在他的眼中，传主个人的生平经历、对于宗教的学习、修为及觉悟的过程是最重要的，所谓“此至尊无上大士米拉·协巴多吉的传记，能显示解脱和一切智者的道路，能赐予广大有情一切生死涅槃的福德受用，永不穷尽”。年代等时间概念在这里不过是说明所发生事情处在什么样的时期而已，相比传主的事迹的永恒性来说，时间在这里已经变得微不足道了。在西藏历史著作中，不看重时间的现象之所以大量存在，与这种历史观的流行是大有关系的。

桑结坚赞的另外两部传记是《玛尔巴译师传》与《日琼巴传》^①，这两部传记在影响方面不如《米拉日巴传》。《玛尔巴传》在体例上与《米拉日巴传》不同，其成书时间书中没有交代，据法国藏学家麦克唐纳夫人研究，当在1488年，与《米拉日巴传》同时完成^②。该传记共分五章，主要叙述传主的降生和早年学法、三次到印度求学、回西藏后进行潜心的修行、授徒与弘扬佛教以及最终的示寂等经历^③。这部传记在写作笔法上类似《米拉日巴传》，但在年代上却是比较模糊的，关键年代比如传主的生卒年，竟然没有提供，仅说他在88岁时的鸡年去世，但这个时间并不准确，《青史》很明确地记载玛尔巴是阳水鼠年（1012年）诞生，阴火牛年（1097年）去世，享年86岁。本书在涉及玛尔巴的生平时，对于玛尔巴青少年

^① 桑结坚赞的《日琼巴传》在后世史书中提到的人不多，现在是否失传，待考。

^② 见石泰安：《西藏的文明》一书中书尾列示的参考书目有关《玛尔巴传》的说明文字。

^③ 查同杰布（桑结坚赞）著，张天锁、申新泰、文国根、张家秀译：《玛尔巴译师传》，西藏人民出版社，1989年。

时期交代的过于简略，这可能与流传下来的关于传主年轻时代的生平资料不多有关。在叙述的文字中，作者对传主在印度学习“那若六法”以及获得的相应的神通能力着墨较多，这一点也与《米拉日巴传》有所不同。当然本传记也有与《米拉日巴传》相同之处，就是桑结坚赞对于噶举派的道歌相当重视，在其传记著作中，道歌是与传主的生平故事相互对应和配合的一个描述手段（当然这种安排也有宗教上的意义）。所以在这部传记中，我们同样可以看到玛尔巴的道歌被有机地安排到各个章节中，根据情节和需要而全文录出，使传记的说教性和阅读性都得到增强。

五、久弥德庆的《汤东杰布传》

传世的汤东杰布传记有好几部，其中久弥德庆（vgyur - med - bde - chen）的《汤东杰布传》是比较古老的一个版本^①。此书藏文名称为 dpal - grub - pavi - dbang - phyug - brtson - vgrus - bzang - povi - mam - par - thar - pa - kun - gsal - nor - buvi - me - long，有德格印经院的木刻本传世。本书最早的版本是类乌齐木刻本，曾经被认为失传已久，但1986年有两位藏学工作者在汤东杰布的故乡拉孜采风时，意外发现的“一本古色古香的木刻版藏文传记”（很有可能是传说中的类乌齐木刻本）。后来该书发现者于1987年将其翻译为汉文。按译者的说法，“它是由久弥德庆根据五位与汤东杰布同时代的有志者所著述的关于汤东杰布的传记，再结合实地考察有关古迹和搜集整理有关

^① 据王尧先生《藏文古代历史文献述略》（载《西藏民族学院学报》1980年第2期）一文介绍，本书完成于土鸡年（1609年），原有类乌齐刻本，后失传，现有德格木刻本传世。不过，1986年德庆卓嘎与张学仁在汤东杰布的故乡拉孜所得到的同一作者的《汤东杰布传》木刻本，则由作者在跋语中注明是阳土鼠年完成，与王尧先生所依据的版本不同。

史料、民间传说之后而写成的”^①。由于本书在翻译中两位译者将开篇颂词和跋语，还有书中的赞辞都予以删节，所以在汉译本中见不到作者的具体文字，仅有末尾的成书时间，是藏历阳土鼠年十月十五日定稿于土登曲林山寺。现在看起来作者距离汤东杰布生活年代还不太久远，当在16或17世纪左右（本书成书时间可能在1588年—1648年之间，以1588年最为可能）。

本传记结构为单篇编年体，从头至尾贯通，中间插有赞辞。从传主的出生到去世，有关的时间年代作者的记录相对还算清楚。比如汤东杰布的生年，该传记记为铁牛年（1361年）^②元月十五日清晨。不过，对于传主70岁以前有关的时间记录，这部传记缺乏准确性，基本是概括式的，多用诸如“5岁时”、“有一次”、“有一年”等等。当然，除去时间概念模糊这样的一般西藏传记的通病外，本传记对于传主的生平事迹的叙述文字是比较细致的，比如汤东杰布少年时期以牧羊为生、青年时期外出做生意不成功；又当三年差兵，最后到强定寺出家，到萨迦寺学习；回家后又常常外出无踪影、后闭关隐修，又往尼泊尔、印度取经学法历经18年，回乡后为慈母超度，进行7年的隐修，再到印度，之后在拉萨立志修桥，经过招收徒众、考查铁矿、教化珞巴人、化缘募捐等等事情后，终于在阴铁猪年（1431年）70岁的时候修建第一座铁索桥，以后历经数十年，总共修桥58座，完成了自己的夙愿。本传记对于70岁以后的汤东杰布的生平和时间线索比较清楚，这主要是因为汤东杰布成名后，他的弟子们开始对他的事迹进行探问、记

^① 见久弥德庆著，德庆卓嘎、张学仁译：《汤东杰布传》，151页，西藏人民出版社，1987。

^② 现在一般认为汤东杰布的生年当在阴木牛年（1385年）、卒年在阳木猴年（1464年）。按本传记，则要早，其卒年是1457年，即阴火牛年，汤东杰布活了96岁，则生年在铁牛年（1361年）。

录，并撰写传记。

总的来看，《汤东杰布传》的作者对于传主的生平事迹比较熟悉，叙述线索清晰，后期的时间记录相对准确。作者文字功底比较深厚，能将汤东杰布的个性生动地表现出来，从传记中我们可以看到汤东杰布是一个喜欢标新立异、性格倔强的人，他曾被家人、乡亲视为异类，于是渴望做出一番成就让别人刮目相看。虽然作者同时又想把汤东杰布塑造成一个拥有高深学问与道行的大德，但在字里行间我们仍然可以感受传主的那种强烈的个性特征。所以，这部《汤东杰布传》在文学水平上不下于《米拉日巴传》。就本传记结构而言，虽然本书没有分出具体的章节，但作者仍然仿照授记类著作的样式进行内容的安排，在开篇部分直接讲莲花生于500年前作授记说他在拉萨东南的杂日一处密宗殿堂中埋藏的伏藏（其中包括一部名为《明亮之烛》专门讲汤东杰布身世），将由汤东杰布掘出，即是说他修桥的功业乃是神意使然，不可违背；另外书中还充满对汤东杰布具有神通能力的描写，这是因为作者本人就是一位僧人，自然会有这种夸张、虚诞的文字。

在该传记中，后人传说的汤东杰布为修桥而请山南七姐妹出来表演藏戏之事本书并未记载，汤东杰布修桥全靠自己坚韧的性格以及不辞劳苦的化缘、游说和搜集造桥的铁块，这应该是符合历史事实的。从这一点也能看出本书成书年代比较早，否则就有可能受民间传说的影响。关于汤东杰布与藏戏的关系本书仅提到在火龙年（1436年）西藏发生旱灾时，他在拉萨救助“7000”名萨迦的流浪艺人，并为艺人们重整班子“做了大量的事情”，艺人们受其影响，“在拉萨给观众讲述（演唱）了六字真言和羌姆、桑、堆等经典”^①。汤东杰布最后在96岁时去世，按照本书的记载，时间在阴火牛年，即公元1457年。

^① 《汤东杰布传》，96页。

本书关于汤东杰布的时间记载基本自成体系，而且没有时间换算上的错误，这个时间体系与通常我们所了解的汤东杰布的生平时间 1385—1464 年大不相同^①，我个人认为该传记的时间体系更为可靠些。

六、集体传记

集体传记在分裂时期就已经产生，比如《五部遗教》中的《译师法师遗教》。这种体裁到了元明时期，由于各教派都在进行发展，产生系统的师徒传承关系，因而对于各教派的师徒进行系统的传记的记录在这一时期也成为各家历史著作中一个重要内容，比如《青史》、《贤者喜宴》，还有珠巴活佛白玛噶布的《珠巴教法史》等等著作中就有各派师徒传承的系列传记，这无疑可以视为是一类集体传记。除了这种大型历史著作中有集体传记，在这一时期还有单行本的集体传记，这方面的典型代表著作有拉堆·西饶贡布的《噶举派诸上师传》(bkva - bgyus - bla - brgyud - mam - thar)、雍曾·益西坚赞的《八十成就者传》(grub - chen - brygd - bcu'vi - rtogs - brjod)、噶玛·米久多吉的《日琼巴师徒简传》、多罗那他的《世尊、七代法师和七有缘者传》、绒孜嘎巴的《瑜伽师传承录》、扎雅·洛桑当巴的《圣父子三人传》(rje - yab - sras - gsum - gyi - mam - thar)，无名氏的《玛尔巴、米拉日巴与日琼巴传并道歌要义》(mar - mi - ras - chung - gi - mam - mgur) 等等。

在《青史》等著作中师徒传承这样的系列传记中，虽然相比单独的传记而有所简略，但这种系统的传承的叙述有助于我们了解一个教派以及同一教派内部的不同宗门的师承的整体情

^① 这个关于汤东杰布生卒年的时间体系可见恰白·次旦平措主编：《西藏通史》，第六章第三节，西藏古籍出版社。

况，其史学价值自然很高。在西藏许多教法史中，师徒传承的简略传记一般在这类著作中占有相当的分量，甚至有的史书基本就是这种师徒集体传记的汇编，这方面《青史》是比较典型的。据我们分析，《青史》中的师徒传记几乎占全书的三分之一强，比如关于噶举派的源流的叙述，基本就是把该教派的创始人以及门徒的传承分支以传记的方式拉出清晰的线索，其对于玛尔巴、米拉日巴的生平的叙述虽然比单独的传记在文字上要简单，但主要事迹几乎没有遗漏，而且叙述文字准确、清晰并且不乏生动。从藏族史学发展史的角度考虑，类似《青史》这类教法史中所包含的集体传记可以视为是一种简略传记，与那些单行本的集体传记相比来说，综合性的教法史著作中的集体传记突出表现在其系统性强、整体线索清楚完整等方面。

根据其内容，单行本的集体传记有的属于中等传记或详细传记，也有的属于简略传记。这类传记在写作动机上有的就是出于对综合性的教法史在一些教派或师承方面叙述不够而试图进行补正，比如拉堆·西饶贡布的《噶举派诸上师传》、《日琼巴师徒简传》就属于这类作品；也有的传记是将一些单独的传记综合汇编而成集体传记，比如扎雅·洛桑当巴的《圣父子三人传》、无名氏的《玛尔巴、米拉日巴与日琼巴传并道歌要义》，前者是对宗喀巴、贾曹杰、克珠杰的传记合编，后者其实是将桑结坚赞的三部传记合在一起，如此就将单独传记变成集体传记。另外，还有集体传记在写作动机上是专门为宣扬一类特别的群体而进行叙述的，比如多罗那他的《世尊、七代法师和七有缘者传》、绒孜嘎巴的《瑜伽师传承录》等。

多罗那他的《世尊、七代法师和七有缘者传》，这部著作也被人译为《七系付法传》，^①是他29岁时完成的一部重要集体性传记文本。主要对于印度佛教密宗的七类密法系统的主要

^① 《七系付法传》即是郭元兴汉译本书名。参见国内各大寺院流通本。

人物约四十人的生平事迹加以记叙，同时还兼带涉及印度密教各传承系统的人物有一百多人。按多罗那他的分类，印度密教的七法系统主要包括大手印、拙火瑜伽、业印（羯摩手印）、光明瑜伽、生起次第、密续释义、密续口传等，每一系统皆有著名密教大师，如大手印开始于大阿阇黎婆罗门罗闍罗（其教法来自马鸣），龙树是其系统的殊胜者；拙火瑜伽系统由阿阇黎流波开始；业印开始于因陀罗钵底王；光明瑜伽系由阿阇黎金刚铃于乌仗那国亲从金刚空行母请得，其殊胜者有马胜、毛衣师、那洛波等；生起次第传承开始于佛陀室利若那，燃灯贤、莲花生皆为其系统著名人物。本书主要是多罗那他结合自己亲闻的印度相传的事迹为主，同时糅合了西藏诸教法史著作中可信之说汇集而成。全书在结构上虽然没有明确的纲目，仅划分七个教法体系，但文字记叙线索清晰、条理分明。自问世后即被看重和推崇，即使在今天，此书仍被当作了解印度密教传承源流的重要参考资料。

集体传记中，噶举派的一些传记比如《日琼巴师徒简传》对于年代不太重视，我们只能找到零星几个人的年代记录，而且基本是卒年，基本没有交代各传主具体事迹的年代。这可能是由于噶举派在宗教修习中习惯于口耳传承，所以该派的历史著作相比萨迦派、格鲁派等教派来说，时间和年代方面的记载就不够。

《日琼巴师徒简传》的作者叫且当·米久多吉，该书原藏德格印经院，1989年有汉文译本，据汉译者考证，认为这个米久多吉应该是噶玛噶举黑帽系第八世活佛，阴火兔年（1507年）出生于昌都西北昂曲旁边的叶隆噶迪普巴当，木阳虎年（1554年）圆寂^①。本书对于日琼巴的生平叙述较详细，作者将日琼巴的传记分成三个部分：一、利他投生，厌离出世，敬

^① 见张新安译：《日琼巴师徒简传》“后记”，西藏人民出版社，1991。

信佛法情况；二、依止上师作闻、思、修情况；三、做众生义利善事，入寂佛土情况。该传记虽名为简明传记，但作为单行本传记著作，自然比《青史》等史书的同类传记要详细很多，基本将日琼巴的主要事迹交代清楚。日琼巴之后的其他徒众的传记则有详有略，总共叙述了九位师徒传承历史，基本把日琼巴门系的一些核心人物都包括了。有关这些人物的传记的依据，本书作者有时会进行说明，比如玛吉仁玛的传记，作者说明是根据其弟子曲结·色吉坚赞的传记而进行的摘要。

值得注意的是，噶举派的高僧大德的传记具有本派独特的写作传统，那传记与道歌有密不可分的关系。现今仍然流传的如玛尔巴、米拉日巴、日琼巴的传记中都给后世留下了大量的道歌，这些道歌内容基本是关于学习宗教、对教法的领会心得以及传法的说教辞等，可以说道歌是噶举派传授和宣讲宗教教义和理论思想的重要手段与工具。为了易于诵记，噶举派的道歌一般采用比较通俗的语言，形式上也吸收了民歌的不少成分，所以这些道歌能在民间广泛流传。除了民间流传的因素外，噶举派的道歌能长期保存，还有宗教上的缘由。根据历史记载，噶举派一位生活在13—14世纪的著名噶玛噶举黑帽系三世活佛噶玛·让琼多吉曾专门编著《证道道歌史》(do-havi-chos-vbyung)，这是一部专门讲述噶举派祖师和高僧大德传下的道歌源流的著作，由本书我们即可知道噶举派的道歌对于本门教法的重要意义。根据《证道道歌史》和桑结坚赞编的《米拉日巴道歌集》，我们发现这样一个有趣的现象：道歌在噶举派中不仅保存完整，而且还有细致的文字介绍和解释。在《米拉日巴道歌集》中，所收录的四百多首道歌，有许多都有关于该诗文的来由的解释，即什么样的道歌是米拉日巴在什么时候、什么场合唱的，其内容又具有怎样的意义等等。类似这样的解释在文字上虽然存在详略不等的情况，但几乎每首道歌都说得十分清楚，有许多甚至还配有故事性的情节。也就是说，这类《道歌集》并不是我们心目中认为的那种单纯的诗歌

集，而是具有宗教意义的著作，这一点在上述几位大师的传记中也有交代。看来，道歌及其由来应该一直是噶举派传规中一项重要的内容，桑结坚赞之所以在时隔玛尔巴、米拉日巴、日琼巴之后三百多年还能清楚地将这些道歌编撰并作出相关的解释，就是因为他能得到这种传规，这无疑也反过来证明以“口耳相传”为主要授徒方式的噶举派是把道歌作为承载本门教义的重要手段来看待的，否则为什么很多道歌都传有具体的细节故事这个现象我们就无法给以合理的说明和解释了。既然“道歌传规”是噶举派的一个传统，那么桑结坚赞在三部传记中大量使用道歌便具有其宗教含义，比如《米拉日巴传》的书末有对于这部书的性质的说明，所谓“这部《瑜伽自在大士米拉日巴尊者传》——乃指导解脱和成佛之路及道歌要义等”^①，道歌被看作是该传记的重要诠释，因此可以说这些传记中收录的道歌既具有我们前面说的文学修辞和写作的需要，同时还是传记的不可缺少的组成部分。在我们前面提到的那一部关于日琼巴的小型传记《日琼多吉扎巴中间一次去前藏的详细传记》中，道歌同样是其中重要的内容。道歌与传记密不可分，所以演唱道歌的调子在民间被叫做“传记”（mam - thar）也是自然而然的。

七、小结

关于传记著作的体裁、体例和写作传统，我们这里再作一简略小结。

从后代一些藏族历史学家所进行的总结来看，藏族的传记著作经过历史的发展，在元明时期基本形成一定的形式和写作规范。

^① 刘立千译：《米拉日巴传》，251页，四川民族出版社，1985。

首先是它的体例，现我们所知道的，一般一位高僧大德的传记至少可以有五种写作体例（或模式）：

一是外传（*phyi - mam - thar*，也被称为略传），这类传记一般主要记载传主的众所周知的生平历史以及对佛法的学习包括其所学过的经书等。我们要注意的，虽然有时候这种传记被叫做“略传”如克珠杰的《信仰津梁》，但在文字叙述的分量上，有时却是相当长大的。

二是内传（*nang - mam - thar*），主要记载传主的密教传承和所受的灌顶、依止的本尊等。

第三是密传（*gsang - bavi - mam - thar*，也叫广传），主要记载传主的转世、化身以及神秘的经历和相应的圣迹、征兆、神通能力的应现等，篇幅长短不一，短的仅有5—10页，长的也有数百页。

第四就是除了这三种模式外的自传（*rang - mam*），这主要是传主自己作传，其内容和性质都类似于密传，主要是传主个人对宗教的体认以及修行中获得的现观体验，另外也包括作者对自己生平的回顾。

第五，是我们补充的一个文体，即传记中的“史事”（*lo - rgyus*），*lo - rgyus*本来在传统的分类中多指那种编年史体裁的著作，但在元明时期一些传记类作品使用“*lo - rgyus*”的名称，却与编年体史书无关，其在文字记叙中，大多是一类对传主的生平事迹的片段或个别事件的叙述，属于最为短小的传记。这种文体名称在分裂时期就已经产生，并有一些作品传世。在那个时期，一般具有这种名称的传记，其篇幅都比较简短，比如12世纪的帕摩竹巴·多吉杰波撰写的《益西贡波史事》（*dpal - ye - shes - mgon - povi - lo - rgyus - bzhu - gs - so*）仅有10页，《毗耶瓦史事》有8页；同一时期的贡塘喇嘛香·尊珠扎巴写有《亲承语教史事》（4页）、《桑耶玛史事中的亲承语教》（4页）等。元明时期这种名称仍然间或使用，也多指简短的传记，比如多罗那他的《度母续源流显明史事》，随着

传记著作的增多，“史事”一名渐趋不用，以后到了清代，用 *lo - rgyus* 作传记的名称就比较少了。

根据我们前面的介绍，传记的写作规范在分裂时期已经初步的形成，而到元明时期，经过几个世纪的发展，逐渐定型。我们通过对各种传记的比较，大致总结出传记写作的一般程式。即无论何种传记，其一般都包括三部结构，即前世转生的授记、现世言行功行、最后的圆寂归向。授记部分往往要加入和附会大量的前人的授记、预言，以证明传主的非凡来历。这部分内容一般根据作者的身份而有详略的区别，如果是弟子，则其内容往往会比较详细，作者要引经据典，寻找各种授记材料来系统解说其师的前世转生经历。如果属于非弟子，作者在这部分就不会下特别大的功夫，一般仅引用该传主的弟子的材料。现世功行部分主要包括传主的闻思修和讲辩著方面的成就，还有对于宗教的体验、心理感受、神圣的经历和所获神通力等等，间或论及世俗的事务。所以在宗教人士的传记中，我们不必指望能从其传记中获得全部的非宗教事件的记叙，在西藏，只有少数几部传记在世俗事务方面记载详细，如大司徒绛曲坚赞的自传。圆寂部分主要记录传主的临终情况和总论传主的成就，这部分不同类型的传记侧重点也不同，一般都涉及传主的教法传承、弟子、著作等。内传、密传还涉及传主的本尊、止观成就、未来归向等。

总体上说，在这一时期，西藏各教派都很重视传记的写作，比如宁玛派重视伏藏（或称遗教）类的传记，并有系列的莲花生传记问世；噶举派则重视道歌传规，形成以传记与道歌相互印证、相互诠释的写作特色；而萨迦派和格鲁派则特别将传记看成是教派内部传规的必要手段，我们上面所列的传记的三种模式基本就是由萨迦派和格鲁派发展起来的，因而这两派的传记形式最发达，并各自拥有其“核心祖师”如萨迦派的萨班、格鲁派的宗喀巴等人的系列传记。萨迦派的几位祖师可能是现在我们所知道的最早撰写“自传”的人，也就是说，自传

体史书是由萨迦派发展起来的。不过，由于萨迦派祖师的自传出于宗教的考虑，一般都不对外公开，所以也很容易遗失，或造成外人根本不知道的情况。噶玛噶举祖师也有自传，比如著名的与萨迦班智达同时代的噶玛噶举黑帽系祖师噶玛拔希就有自传传世^①。不过整体上格鲁派在这个方面相对比较开放，从二世达赖根敦嘉措以后，自传种重要的传记体形式在格鲁派的著述中得到充分的体现和发展，并使传记这个史书体裁成为各类历史著作中的核心组成部分。到了清代，传记的几个主要形式经过格鲁派和其他教派的继续发展，最终形成藏族历史著作的一个特别重要的体裁，以至于在藏族传统的文献学分类体系中，传记常常被视为单独的一类，而且与历史（著作）平行并称。

传记这一体裁在元明时期之所以盛行，盖因这时人们已经将宗教价值观抬到最高的地位，人们看待事务时所依照的理想性的取舍标准是由宗教所倡导的道德标准，宗教价值观取向是重精神信仰、轻物质财富，重精神上的克制、轻物质性的享受，其所倡导的理想人格便是最能体现宗教价值观的那些高僧大德，他们的人生经历，他们的品德、操行、言谈、思想被奉为楷模。无疑，给这些伟大人物撰写传记就是让人们向这些理想人格学习、追求的必要方式，也是比较好的一种手段。从史学史的角度说，历史著作的教化功能在西藏的传记中已经得到完全的实现了。

^① 国外有对于该自传的翻译和研究，参见 Gonpo Tseten : Karma - paksi, The Autobiographical Writings of the Second Karma - paksi, and Spyi lan rin mo : a Defence of the Bka' - bryud - pa Teachings Addressd to G' yag - sde Pan - chen, Gantok, 1978.

第五章 专门史著作对于史料的应用和把握

在元明时期，藏文历史著作的著述进入一个比较兴盛的阶段，各种署名历史著作纷纷涌现，学术空气十分浓厚。在这种背景下，产生一批在体裁、体例、内容等方面都有创新的作品，其中一些典型著作我们上面几节已经做过介绍和分析。在这一时代的后期，有几部著作需要我们给以特别的关注，因为它们不仅在结构上、体例上有新的变化，形成一类专门史，而且在对历史材料的把握和应用方面具有一定的创新，代表了藏族史学在这一时期的发展方向。这几部著作是阿旺·贡噶索南（即达钦阿美夏）的《萨迦世系史》、比丘贡嘎坚赞的《噶当教法史》、白玛噶布的《珠巴教法史》、多罗那他的《印度佛教史》和《后藏志》等。

一、《萨迦世系史》在史料系统应用方面的贡献

阿旺·贡噶索南的《萨迦世系史》一书全名为《瞻部洲北部执掌佛法之大德具吉祥萨迦派珍贵世系历代之传记——满足诸愿的宝库》(vdzam - gling - byang - phyogs - kyi - thub - pavi - rgyal - tshab - chen - pos - dpal - ltan - sa - skya - pavi - gdung -

rabs - rin - po - che - ji - ltar - byon - pavi - tshul - gyi - rnam - par - thar - pa - ngo - mtshar - rin - po - chevi - bang - mdzod - dgos - vdod - kun - vbyung)。① 根据本书记载以及 18 世纪中期的贡嘎·罗追的《萨迦世系史续编》记载，可知本书作者出生于阴火鸡年（1597 年），父亲阿强扎巴坚赞，母名索朗结莫。少年时期，即性情温和，一举一动皆显出一副老成持重的模样，与其年龄完全不相称，所以人们送他一个雅号，叫“阿美夏”（意为爷爷，可意译为“小老头”）。他 14 岁正式受沙弥戒，出家为僧，25 岁担任萨迦派的“班钦”，63 岁时圆寂，时值阴土猪年（1699 年）。在他 32 岁时，完成这部《萨迦世系史》（藏历阴土蛇年，1629 年）。作者在开篇的“礼赞和誓愿”中，明确说明这部传记共分五个大的部分（可视为章），即：光明天界之世系；无垢昆氏之世系；萨迦昆氏家族之世系；由萨迦昆氏分出的四个喇章的世系；其他部分。在这种大的分章下，根据需要又有具体的小的节目的划分，因而全书在结构上安排得井井有条，从容不迫。在叙述中，各部分（包括下面的小的节目部分）都采用略说和详说两种记载，基本把萨迦派的历史从昆氏家族的起源一直到该派建立、发展、达到鼎盛时期以及后来分裂为四个喇章的过程进行系统而相对详细的叙述。时间跨度从远古时期（当然，具体的真实的历史叙述应该是从 11 世纪萨迦派创建开始）一直到作者生活的 17 世纪初，涉及众多的历史人物和历史事件。本书作者驾驭文字和史料的能力较强，基本做到大事不遗漏、小事不放过，可视为这一时期藏族史书的典范性作品。

在这部著作中，我们可以看到一个突出的特点，就是在写作中对于历史资料进行合理的处理和应用方面比过去的一些史

① 参见阿旺·贡噶索南著：《萨迦世系史》（藏文版），民族出版社，1985。并见陈庆英、高禾福、周润年汉译本，西藏人民出版社，1989。

书要进步，尤其在对于史料的系统运用上达到较高水平，显然作者已具有很强的对各类历史资料驾驭的能力，对于珍贵的一些史料，都力求在自己的著作中进行概述或说明，一些简短的史料还要全文收录，本书全文收录的蒙古及元朝统治者给萨迦派和西藏僧俗民众的各类诏书和信件就有四篇之多。而对于本书写作时所依据的其他文献，作者会进行综合的引用，比如在《萨迦世系史》的跋语中，作者对于自己在写作时所依据的史料的来源专门予以说明：

“（本书）在史料方面参阅了至尊扎巴坚赞著的《世系颂赞诗》等许多有价值的经典；其次还参阅了丹巴贡噶扎著的《世系史》；喇嘛当巴之亲炙弟子西饶多杰著的《世系史》；藏强巴多杰坚赞著的《世系史》；法王尼第瓦著的《世系史》；达仓译师扎巴扎西著的《世系史》。同时还搜集了诸位贤哲著的史籍中长短不同的格言，特别是依照我的根本上师的有关说法以及贤哲官却伦珠著的《萨迦世系史——尊者口饰》而写成的。”^①本书对于萨迦寺长期保存的各类文献都有涉猎，作者据说他所受的传记传规就有近二十部，按照宗教传规的操作程序，这些传记在由老师向弟子传授时，会进行一定的讲述，补充一些传记中没有的内容。也就是说，传记传规在萨迦派的宗教教育和教法传承体系中有着长期的传统，一代代接受这种传规的萨迦弟子无疑都是精通历史的学者，这些传记经过一代代传规而保留下来，其在史料学方面可谓是一种独特的继承与应用体系，在史学史上，也可谓是独一无二的。

不仅如此，作者在具体叙述中，还专门对在萨迦寺抄录的元朝时期的几件官方文书和公私信函的出处和收藏情况进行说明，这显示出作者对待历史的严谨态度。这种做法无疑是在《红史》、《青史》、《贤者喜宴》等史书中已经形成的优良的写

^① 陈庆英等译：《萨迦世系史》，387—388页。

作传统的继承基础上的发扬。因为如我们前面介绍的,《红史》对于《新唐书·吐蕃传》的大段引用、《贤者喜宴》对于吐蕃王朝时期一些“盟誓文诰”的全文收录在藏族史学史上都具有重要意义,从这一点既可以看出藏族史学家的治学之道,又能发现他们撰写史书所依凭的原则和方法。

《萨迦世系史》在藏族史学史上还有一个突出的特点,就是这部著作在体裁上具有与众不同的特征。从该书的题目,我们可以看到作者将本书看作是世系史与传记的“合体”,这一特点也在本书所显示的写作笔法上能表现出来,因为全书主要就是以萨迦历代祖师和法台的传记为主体结构,按照年代顺序分别记叙。在西藏的历史著作分类中,传记和世系史虽然属于不同的专门术语,但二者并不是如我们想象的那样在具体的历史著述中各自独立,事实上在《萨迦世系史》中这两者已经结合在一起,成为一种比较特别的著述方式。同一史书采用多种著述方式在元明时期的许多综合体史书中都有体现,但像《萨迦世系史》这样的著作直接在书名中注明其文体性质,则具有其用意。在这部书以后的另一部萨迦史书,贡嘎·罗追的《萨迦世系史续编》也按照这种传统的命名方式题名,写法也与前者相同。考虑到萨迦派撰写世系史已经形成的传统,我们可以认定萨迦世系史具有成熟的规范,是为藏族史学史中世系史体裁的代表^①。

^① 元明时期还有一些小型的世系史著作,比如记载藏地的拉堆绛的《叶如第巴绛氏王统世系》,其作者是贝单却吉桑布,这部书仅有22页,篇幅简短,但其史学价值较高。国外学者对此书已有研究,见艾略特·史伯岭《评〈拉堆绛世系〉》,汉译文见《国外藏学研究译文集》第十三辑,西藏人民出版社,1997。

二、专门教法史的著述特点

1. 《噶当教法史》、《珠巴教法史》的特点

《噶当教法史》一书藏文名称 bkav - gdams - kyi - mam - par - thar - pa - bkav - gdams - chos - vbyung - gsal - bavi - sgron - me - zhes - bya - ba - bzhungs - so, 《噶当派传记教法源流史明镜》作者比丘懒人贡嘎坚赞, 关于他的生平我们所知甚少, 据沈卫荣考证, 这位贡嘎坚赞当是一世达赖根敦珠的弟子, 也被人们称为拉钦贡嘎坚赞, 曾编撰过根敦珠的传记《十二宏化》(《十二功行》)。^① 本书完成于 1494 年, 篇幅属于比较长的作品, 手抄本四百多页。^② 本书除去赞辞和尾跋, 共计十品(章), 即: 总说噶当派之教法, 总说噶当巴的行持, 说阿底峡自身之大功德, 说阿底峡亲教弟子源流, 简述大瑜伽自在具吉祥京俄南觉结旺秋之传人, 以噶当教诫派著称者的传记, 大仙博东瓦的传人, 以噶当教典派著称者的传记, 菩萨讯努坚赞所传噶当宝卷之上师传承史, 噶当派零散教诫之上师传承, 合噶当教典, 教诫二派为一, 以新噶当派著称之历史。这部教法史是比较早的一部关于噶当教法如何于西藏传承以及阿底峡以后的众弟子的各自传承(如噶当的教诫派和教典派)和教法特色的著作, 通过对于阿底峡的教法源流的追溯而着重于强调噶当派的正统性, 全书的十章基本把该派的主要传承系统叙说清楚。本书最后一章专讲宗喀巴创立的新噶当派, 叙述了宗喀巴的生平传记, 还有其教法传承情况, 对于后继者克珠杰、根敦珠等一

^① 见沈卫荣:《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,载《藏学研究丛刊——贤者新宴》,187—190页,北京出版社,1999。

^② 见沈卫荣:《关于一世达赖根敦珠的三种传记》,载《藏学研究丛刊——贤者新宴》,194页,北京出版社,1999。

些有名的格鲁派徒众还有他们的继承者的传记都有交代。

与《嘎当教法史》类同的还有《珠巴教法史》(chos - vbyung - bstan - pavi - pad - ma - rgyal - pavi - nyin - byed), 这本书也在史料应用上具其独到处。该书作者白玛噶布(1526—1592年), 被人们尊称为珠巴活佛。据作者称本书完成于阳铁龙年(1580年)。全书可以分两大部分, 第一部分主要叙述佛教的宇宙论、教法在印度的兴起和传播等一般佛教历史, 作者引用了诸如《彰所知论》、《青史》等著作, 有关记述简明扼要, 文字清晰。第二部分是本书的重点, 主要讲述佛教在西藏的传播以及两次兴盛的情况, 尤其对后弘期上下两路的大译师们的个人传记进行大量的摘录, 文笔十分详细, 可视为是比较好的一部集体传记。

总的来看,《嘎当教法史》与《珠巴教法史》可以算作元明时期专门的教派史的典范著作。尤其是前者, 其作者的眼光虽然侧重于噶当派, 有某种门户观念, 但这并非意味他对于其他教派就抱有成见。实际上, 我们都知道在西藏, 寺院教育有一个好的传统就是对于任何教派的学生都是开放的, 学生和教师之间的关系甚至也可以颠倒, 或“互为师徒”。所以专门的教派史撰写的目的主要是为清理本派教法传承线索, 以弘扬教法、激励后学, 这类教法史一般不会对其他宗派评头论足、指指点点。

2. 《印度佛教史》与多罗那他的历史著述特点

多罗那他是觉囊派著名大德, 出生于阴木猪年(1575年), 父名南杰平错, 母为多吉布噶。幼年时即被认定为觉囊喇嘛贡嘎卓却的转世, 被送往觉囊寺学习。8岁受沙弥戒, 17岁受具足戒, 30岁时已经名气很大, 尤其在中观他空见方面形成了自己的理论体系, 此后开始在觉囊寺讲经说法, 建立自己的思想体系。由于他的空见与格鲁巴的思想不同, 所以受

到来自前藏的格鲁派排挤，最后到蒙古传法，并于圆寂当地（1634年）。他一生著述很多，历史方面的著作代表性的有《印度佛教史》、《后藏志》、《莲花生大师传》、《七系付法传》等。《印度佛教史》是他34岁完成的著作，全称为《明示吉祥生处佛法教宝在印度如何弘传情形——所愿遍生》，一般简称为《印度佛教史》（rgya - gar - chos - vbyun）。多罗那他虽然没有到过印度，但这部拥有44章的著作却对于佛教从第一次结集到公元13世纪前期的斯那王朝的传承历史^①进行系统的阐述，举凡关于佛教的三次结集、大小乘的分别、诸部派的分裂、大乘中观论与唯识论的源流以及印度各王朝对佛教的支持等等佛教史实都有述及，文字简明清晰，记事明白可靠，因此本书问世后，即获得普遍的称赞。尤为可贵的是，由于印度学术传统中不太重视历史，再就是佛教从13世纪在印度衰微后，受伊斯兰教的打击排挤，基本没有留下多少历史记录，研究印度佛教史，现今学者们只能依照汉文、藏文等文献，所以多罗那他的这部著作对学术研究而言就更为重要，因为其所叙述的历史恰恰是汉文文献所涉及较少的印度佛教中晚期的情况。多罗那他在写作本书时，是专门参考了来自印度的一些现今已经失传的诸如《佛陀普兰那》（Buddapurāna）^②这样的历史著作，其材料来源的权威性自然由此可见。

多罗那他在藏族史学史上也是一位不可多得的人物，他的

^① 实际上多罗那他的《印度佛教史》对于斯那王朝以后的历史还有涉及，按照该书第38章尾部的几百字的描述，佛教在印度还有一个小的弘扬，即在16世纪中印度的欧提毗舍的牟军陀提婆王（Mukundadeva）还对佛教小有贡献。最后多罗那他说明此王去世时间距离作者写书的年代仅过了38年。见多罗那他著、张建木译：《印度佛教史》，245页，四川民族出版社，1988。

^② Purāna是印度传统的一种文献体裁，一般我们将之翻译为“古事记”，最早多是记录一些天神的神话故事，如《伐育普兰那》（《风神古事记》），后来也记录历史事件。

《印度佛教史》本身所具有的史料价值早已为世所公认。他在这部书中，对于其著作的史料来源也抱有很严谨的态度，按照他自己的说法，他撰写本书的目的就是纠正西藏一些人对于佛教历史的谬解，谓：

“若能很好地了解这部史话中编辑地史实，就会对西藏一些名声很大的学者的错误说法，如认为导师释迦牟尼地的七代付法传承之后龙树等人立即出世、推想阿育王去世后大约旃陀罗王随即出世……等等，觉察到都是没有根据的说法。”

反过来作者对自己的著作显得十分自信，这主要是他手中有几部在当时应该是权威性的梵文著作，作者在文献学和佛教理论上的造诣也使本书解决了佛教史上一些含糊不清的问题，故而作者很骄傲、同时也很负责的将自己在撰写本书所依据的材料，在书后的跋语中给以详细的说明：“若有人问这部史话有何依据？那么在西藏虽然编写有许多教法史和零散的故事类的书，但是没有见过次第真实完整的，所以除了若干确实可靠的说法之外，本书不予收录。罗摩波罗王以前的史实，摩揭陀的班智达地自在贤曾编纂为两千颂，我曾经见到过，而且又从几位上师班智达那里听受过，本书即以此为据。王种班智达因陀罗达多（Indradatta, dbang - pos - byin）著有《佛陀古事记》（Buddhapurāna）把第四代斯那王以上的全部史实集为一千二百颂，婆罗门班智达跋荼迦致（Bhadāghadi）所写的关于阿闍梨师承的史书的颂数与前书差不多，我即依据这两部书对地自在贤的书善为增补。在各个时代的编排上，除了个别细节外这三部书是一致的，这三部书主要是记述阿波兰多迦国境内佛教产生的情形，至于迦湿米罗、乌仗那、吐火罗、南印度、拘基、诸海岛等各地佛教产生的情形，由于没有见到也没有听闻过详细的记载，因此未能写出。后来发生的零散的史实，虽然过去没有成文的记载，我也从可靠的传说中以及《华鬘》记载的故

事加以编排。”^①从这段引文我们可以看出多罗那他对待历史的方式，在他那个时期，西藏学者对于印度的文化基本抱着崇敬的心态，但是由于印度文化中具有重口传不重笔录的传统，所以印度人对于历史是不太重视的，结果以往的历史文献保存下来的相对来说数量较少，在这本书中，通过多罗那他的介绍，我们可以知道古代印度学者所撰写的几部佛教史著作。值得我们注意的是这本书在对印度波罗和斯那两个王朝时期的密教传承体系记录的比较系统，有关其密教师承方面的叙述还将印度的文献和西藏方面的有关史书进行对比，虽然在现代学者看来，这种比较仅是偶然为之，不够系统，但以当时西藏的学术环境而言，这种做法还是值得称道的。再就是多罗那他以一位西藏学者的身份撰写印度佛教的整体的教法传承历史，这还是藏族史学史上的一个创举，因为在一般西藏佛教徒的心目中，佛教圣地的历史似乎只可听受以及按照印度的著述照本宣科即可，尚轮不着由西藏人来做这些扒梳理疏、剔杂补缺的工作。但多罗那他是一位觉囊巴，他是敢于做出打破常规的事情来的，这部《印度佛教史》以西藏佛教信徒的身份，参考大量印度梵文、藏文文献，对于佛教自第一次结集以后在印度的发展历史进行一定的整理，并加以整体的概述，并把这部佛教史一直写到“当代”（离作者的时代最近的仅有38年），其驾驭史料的能力无疑很高，历史眼光也很独到。作者在写作中对于佛教史中的一些疑难问题还专门进行论证，这就是本书最后部分的两章：“略究四部义”和“真言乘起源辩略”。在这两章中，作者运用他所掌握的一些史料，对于西藏一些教法著作和一些学者的错误叙述和曲解之处进行批评和纠正，他对于佛教部派的分裂问题还提供了当时各种说法，这些材料对于我们的

^① 多罗那他著、张建木译：《印度佛教史》，273—274页，四川民族出版社，1988。

研究工作无疑具有重要的参考价值，所以许多佛教史研究著作涉及这个领域时，几乎都要引用本书。

《后藏志》是多罗那他的另外一部历史著作，其书全名为《年楚河上中下流域稀有善言——学者津梁》，一般称为《年地佛教史》或《后藏志》。这是我们现在所见到的比较早的一部系统介绍有关藏地寺院分布和传承源流的著作。传流至今的这部著作全书篇幅不长，有开篇赞辞，但没有尾跋，所以有学者认为本书可能有遗缺。多罗那他在这部著作中可以说充分显示了他的渊博学识，本书先从总体上叙述位于雪域腹地的年域名称的由来、历史沿革、地理概况等，然后以年楚河流域中心雪山岗瓦桑波开始，分别叙述年堆、年帕、年麦（即年楚河上、中、下流域）地区的地理特色、宗教圣迹和寺院（包括历史、教法传承、著名高僧等）的情况。在具体行文中，我们可以看到多罗那他介绍了一百多个寺院和佛教圣地，还有难以统计的相关修行岩洞等圣迹。作者对于一般寺院或宗教圣地采用扼要的文字，而对于江孜、白朗、日喀则等主要城镇则予以详细的叙述，举凡地方物产、历史名人、佛教源流都加以涉及，对于当地著名的寺院如白居寺、乃宁寺、嘎东寺、满隆寺、扎什伦布寺等更是进行细致入微的说明，大到各寺院的历史、传承，小到寺院收藏的镇寺之宝、珍贵的藏经等无不涉及，具有志书的写作特色。^①

三、苯教史书的历史观

元明时期虽然佛教迅速壮大，对于苯教有一定的遏制，但苯教在一些地区仍然有发展，通过对于佛教理论与经典的吸收与改造，苯教趋于系统化。在这个时期，苯教的著作也产生了

^① 多罗那他著、余万治译：《后藏志》，西藏人民出版社，1994。

不少，著名的有《斯巴卓浦》、《黑头矮人的起源》、《说库如意宝》等。下面我们主要以《黑头矮人的起源》为例来简要分析苯教的一些历史观。

《黑头矮人的起源》一部产生时间不早于13世纪中叶的苯教史书，书末的“跋语”中自称由赤松德赞所写，“用于阐述十二大相的功德以及其他大陆的故事以使未来众生能了解这一历史”。这种安排具有伏藏意味，因而其真正的作者不详。全书篇幅不算太长，用康巴方言写成，是一部非常罕见的手抄文献。最早全面披露此书手稿的是旅居法国的藏族学者卡尔梅·桑木旦，他在1986年于法国《亚细亚学报》对本文献做了评述和摘译。按照他的介绍，本书共分六个部分，绪论部分主要交代全书的写作的缘起，内容有对于“永久苯教历史”、“王法的历史”和“个人的历史”的交代。黑头矮人来自于光明神族，其世系源远流长。在这部分内容中还有专门阐述苯教的历史观的文字，虽然简略，但颇有意义。其谓，关于吐蕃的历史文献有十种，这些文献的目的是为了教育未来的几代人，在类别上，它们属于“人间宗教”和“王法”，其史料来源主要是《神续》、《鬼续》等。作者最后概述了本书的内容，有六个方面，即A. 宇宙起源的历史，B. 生灵起源的历史，C. 西藏的地理位置，D. 对异邦的列举及其地理，E. 分配土地，F. 黑头矮人的发祥血统。绪论之后的第一部分涉及宇宙的起源和西藏的地理概况，内容比较简单。第二部分详述了神灵和生灵的起源的神话，为全书最长。这里面历史性的内容不多，但其涉及的一个观念倒是比较特殊，即认为汉地、吐蕃、霍尔（还有南诏）都是人类之主廷格王子的后代，他们彼此间原来都是同血缘的亲兄弟。后来这些兄弟之所以在下部平原地区、中部草原和上部山地居住，主要源自一次重大的神话性事件。在这个事件中父亲自杀，三兄弟分割父亲的尸体而有了不同的习俗、居

住地和人口^①。第三部分和第四部分属于历史，但文字简单，主要交代了吐蕃、印度、汉地、霍尔、粟特和南诏人的习俗、文明以及地理状况。第五部分与第六部分对于传说中的吐蕃六部的世系尤其是东、札、祖、噶四大部族的世系进行相对详细的描述^②。

苯教的历史观总体上带有很强烈的神权历史学的味道，宇宙的起源是时间的开端，也是历史的开端，在人类创造出来以后，人类历史的主要表现就是部族和个人的血缘的延续，还有建立在这个基础上的教法传承和王统的延续。从本书叙述的重点内容来看，这部苯教史书显然要表达这样的历史观，即历史的价值在于对祖先源流的追溯，只要将祖先血统传承线索整理清楚，则人世间的社会秩序就会随之稳固地建立起来。历史，在苯教这里差不多就是一种神话的“仪轨”，对其反复的叙述就可以成为后人必然认可的榜样和规矩，当然也就是值得后人仿照执行的先例。历史的意义便会在祖先的行为被后人仿照和遵行中得到体现。

无疑，这部著作涉及的这种历史观念和说法在当时以及以后的史书中都可以找到，甚至一些佛教历史著作也有类似说法。至于其概括的历史的六大内容在以后的苯教教法史著作中也都要涉及，显然其历史观属于苯教的典型。在对于历史的分类上，这部著作提到的“永久苯教历史”、“王法的历史”、“个人的历史”其实就是藏族史学史上有关史书的三大分类法——即把历史分成教法史、王统史和世系史（传记）三种。在西藏，由于佛教和苯教都重视历史著述，故而在现有的资料不足的情况下，我们很难说这个分类体系最早是由佛苯两家中哪一

^① 对于这部分内容的神话学研究，参见拙文：《论宇宙原生物解体神话的程序主题及其内在意蕴》，载《西藏研究》1999（4）。

^② 详见卡尔梅·桑木旦著：《黑头矮人出世》，原载《亚细亚学报》1986年，汉译文见耿昇译文，载《国外藏学研究译文集》第九辑，西藏人民出版社，1989。

个首先提出的。考虑到属于佛教的《灵犀宝卷》曾有过王统史和庶民史的分类说法，而且这部世系史与《黑头矮人出世》都属于14世纪的著作，二者也都专门叙述廷格王子与吐蕃、汉地、霍尔兄弟的神话，依照这种情况，我们不妨认为，在14世纪时期，藏族史学关于史书的文献分类原则已经基本确定，并形成传统，以后佛苯两家的史书都基本依照这样的分类进行写作，并各自发展出其历史学的文献体系和相关理论体系。

第六章 西藏寺院的教育体系 与历史著述的传统

一、西藏各教派寺院教育的总体特色

藏传佛教在“后弘期”重新发展起来以后，形成不同的教派，各教派为了自身发展的需要，都对徒众的教育十分重视，经过长期的实践，形成颇有地方特色的教育体系。这种寺院教育虽然以宗教知识和理论为主要教学内容，但也涉及当时各科知识。从西藏寺院教育体系的构成及其源流来看，印度的五明学术体系对它的影响很大。根据许多学者的研究，印度自公元1世纪出现大乘佛教以后，一些著名的寺院如那烂陀寺、伐腊毗寺、毗俱罗摩什罗寺、雨丹陀普罗寺、苏摩普里寺、吉竭达拉寺、金刚萨那寺、垂迦荼加寺、法轮寺等等都成为佛教教育的中心或学者云集之地。正是这些寺院发展出佛教的一系列知识体系，形成包括逻辑学、天文学、历算学、语言学、音韵学、医药学还有绘画、雕刻、工艺制作、戏剧、诗歌等知识在内的所谓“五明之学”。僧人们在这些寺院的学院中除了要经过系统的学习外，还要经常进行辩论，以锻炼自己的思维和表达能力。印度的这种寺院的教学方式后来传到西藏，逐渐形成

西藏寺院的教学传统即：闻、思、修；讲、辩、著。

西藏传统的说法认为，西藏的寺院教育应该开始于吐蕃王朝赤松德赞修建桑耶寺时期。因为从那时起，西藏有了正式的出家弟子（即著名的“七觉士”），自然对于他们也要给以系统的教法传授。不过，寺院教育得以完善的时期是在吐蕃王朝以后的佛教的“后弘期”，从9世纪到15世纪，藏传佛教各教派相继产生，并逐渐形成各自不同特点的教育制度。

从总体上来看，西藏各教派寺院教育在组织和制度上并没有明显的差异，寺院作为宗教活动和教育的一个中心，自然存在老师和弟子之间的教学关系。不过，在西藏的佛教教育中，老师在弟子心目中的位置与其他地区的佛教所呈现的有很大的不同。由于藏传佛教形成的时间相对比内地、东南亚甚至东亚地区都要晚，故而受印度密教的影响特别大，密宗注重瑜伽术等宗教实践，按照其修炼的基本原则，老师是个人修行中绝对重要的人物，他们是精神上的导师，更重要的是，他们之所以能够直接从精神上与弟子相接触并对其进行引导，乃是因为老师被看成是“觉悟者”——即已经获得佛教的成就，成为佛陀。所以崇拜和信任佛陀就要崇拜和信任老师，反过来崇拜老师也就是崇拜佛陀。老师尤其是教派的祖师在弟子的心目中有时会高过佛陀，因为老师作为个人在密宗的瑜伽实践中精神上的引导者、保护者，也是帮助弟子选择合适于自己的“本尊神”的加持者，他们在弟子的学习、修行中不可替代，是弟子心中最崇高的角色，所以12世纪一位著名的僧人贡波巴就说“崇拜祖师的一根毫毛也要比崇拜三世所有的佛陀的功德还要大”。这种上师崇拜表现在教育上就是老师与弟子之间的关系除了一般的教学关系外，还有远远超出这个层面的密切的精神联系，弟子必须绝对服从或顺从老师，老师当然也要绝对对弟子负责。正如法国学者石泰安所评价的：“他们之间的关系是命中注定的，也是不可分割的，其特点既是父亲对儿子的宠

爱，也是君臣之间的忠顺。”^①一般师徒关系的建立是在慎重的情形下正式建立的，老师要经过考查而选择弟子，弟子当然也要可以慎重地选择老师。一位弟子一定要有这样一个（也可以有几个）最亲近的导师，他们常被叫做“亲授师”、古鲁（Guru，来自梵语，意为导师），对弟子的影响是终生的。除此外，弟子也可以广泛向其他有学问、有独特教法的高僧学习，这些被请教的老师的年龄与他们的水平和知识并不一定直接相关。

从许多历史文献中我们发现西藏的寺院教育在教法学习和传授中间，老师对于弟子的口耳相传是一个重要的方式。这种教学习惯最先当然与印度的教育传统有关，不过在西藏这种教学方式经过一定时间的发展后，与印度传统已经有很大的不同。“口传”教育在西藏各个教派都存在，宁玛派与噶举派相对来说更看重这种方式。在宁玛派，弟子进入寺院后，在跟从老师学习时，老师会根据弟子的资质和能力而确定他所能学习和修炼的内容，这总共有九个方面，也是高低不同的九个层次（宁玛九乘），即声闻、独觉、菩萨；事部、行部、瑜伽部；摩诃瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽。这九个层次的学习完全取决于学习者的天分，同时导师的能力也起相当大的作用。宁玛派认为前三乘属于理论性的或一般的教法，可以适用于资质略低的人，所谓声闻即弟子听受老师对教法的讲解，然后自己进行慢慢体会；独觉比声闻高一层次，弟子能对于教法的基础性理论如四谛和十二因缘学说方面获得独觉，最终可以证了阿罗汉果；菩萨乘是再高一个层次的教法，与前两乘相比，声闻与独觉乘则是小乘佛教，而菩萨乘则是大乘佛教，对菩萨乘的修习可以获得大乘佛教的智慧奥义，具有成就大菩提心的力量和完成最终成就的方便（即修行方法和途径），为以后的获得最终

^① 石泰安：《西藏的文明》（汉译本），177页。

的圆满打下根基，所以菩萨乘也叫因之乘。总的说前三乘注重理论和思维，所以属于所谓的“显教”，从事部开始的六乘属于“密教”，要求弟子要持诵密咒进行精进修行，这六乘一级比一级高，能够获得很大的成果，被叫做果之乘。其中这六乘中的前三乘属于外密咒，要通过身、语、意三方面的从外到内的苦行而获得瑜伽成就，即对三摩地的体认。摩诃瑜伽等三乘属于高级的内密咒，主要对于方便和智慧获得双运，最后了悟，不但见证三摩地，而且得到最终的乐、空之自然圆融，证得佛果。最高的阿底瑜伽在梵语中意为无比瑜伽、无上瑜伽，在这一阶段获得的成就是圆满无缺的终结性成就，所以该乘也叫大圆满乘或大圆满法。对于六部果乘的实践完全要由导师对弟子进行引导和护持，导师会在教导中既按照经书传授密咒，同时他还将个人经验和方法对弟子系统传授，通常老师的经验与修持方法并不写成文字，所以这种教学是口传心受，完全是心灵上的交流。一般老师在教授弟子时会讲述个人的故事和修法经历，这就是传记，但宁玛派的许多大师并不注重把个人传记写下来，即便被写成文字的导师传记，也带有简略的特征。

噶举派在“口传”教育方面与宁玛派类似，只不过噶举派导师所传授的瑜伽修行方法与前者不同。噶举巴同样注重弟子在学习中的天分和资质。不过噶举派在显教方面和密教方面有主张先显后密的倾向，比如该教创始人米拉日巴和塔布拉杰都重视经典的讲解和教法的宣传，尤其是塔布拉杰，他讲经三十多年，按照弟子的资质分别传授显教和密教的理论和实践方法，这种授徒方式对藏传佛教各派都产生影响。^① 在显教学习上噶举派比较注重所谓的由止观双运破“我执”而完成思维方面的认识，一般是按照经典进行讲授和学习。不过噶举派对于密教方面的重视程度与宁玛派不相上下，以至于有的学者甚至

^① 见王辅仁：《西藏佛教发展史略》，141页，青海人民出版社，1982。

说噶举派通密法的多而精通教理者则为数极少。^①在密教方面，噶举派主要传授包含着独特的“那若六法”等在内的一系列瑜伽大手印教法。“那若六法”以拙火定为入门瑜伽，但其他瑜伽似乎没有宁玛九乘那种严格的高低划分层次，因为弟子们资质不同，不需要对那若六法全部都精通，他们可以通过任何瑜伽而证得佛果。大手印教法总体上可以被分为因、道、果三者。^②因之手印要求树立正确的理念和思维，还原心性的本来自如的面目；道之手印要以“闻、思、修”三种道而通过择师、拜师、敬师，在上师的指导、护持下选择“那若六法”中合适于自己的方法进行正确的亲身体会式的瑜伽修行；果之手印是对最后的境界的见证，即“明心见性，见性成佛”，获得“佛我一如”的结果。在噶举派这里，上师对于弟子学习和实践所起的作用同样是绝对重要的。噶举派上师在教法传授上也比较看重“口传”，导师的个人传记同样属于口传的部分，不过弟子们也会对导师的传记加以记录而成文字性的东西，所以噶举派的宗教人物传记相对比宁玛派多，相对也要细致些。

一般学者都认为西藏的寺院教育的系统化当以噶当派为开始，以萨迦派和格鲁派为典型。噶当派注重教诫，这即是该派名称的由来。噶当派是藏传佛教后弘期继被视为“古旧”的宁玛派后而产生的新教派中最早的一个。这个教派由印度著名佛学大师阿底峡传承出来，经过仲敦巴等弟子在寺院教育方面的长期系统的实践，在寺院教育方面做了不少开创性的工作，对西藏其他教派的教育产生深远的影响。本派创始人仲敦巴有三名弟子，即博多瓦、京俄巴和普穷瓦，前两位分别开创了噶当派的教典派和教授派，普穷瓦则别开要门派，故而噶当派有三

^① 比如松巴堪布·益希班觉在《如意宝树史》中就持此论，但噶举派实际也未必如此。

^② 见班班多杰：《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》，152页，青海人民出版社，1996年。

个传承系统^①。教典派注重宗教经典的传授和学习，教授派则注重导师个人对弟子的经验性指导和宗教实践，要门派重在传授噶当秘密教法，如《噶当经卷》和《五随念》等。这三派在教育方面都具有系统的实践，彼此之间仅仅对教法讲授各有偏重，并无原则性的差异。总的来看，噶当派的教育实践成就主要包括如下几个方面：一是它的选择学生的“三士道”理论，二是其对佛教理论的思辨方法——因明学有突出成就，三是制定了先显后密的学习程序，四是确定宗教学习的基本教典，即著名的“噶当七论”。

噶当派的“三士道”理论来自阿底峡的《菩提道炬论》，主要按照个人的资质将人分成三类人，第一类是“下士”，这类人对教法没有认识，热心追逐今生的快乐，满足于眼前的利益。第二类叫“中士”，这类人已经认识了教法并能潜心修行，但最多仅能证得阿罗汉果，即只可自渡，不能渡人。第三类叫“上士”他们经过努力，在戒、定、慧三学的基础上引发菩提心，进而通过瑜伽六支（或叫六度、六波罗蜜）^②而完成自觉和普度众生的成就。“三士道”在噶当派的教育体系中具有很重要的地位，它所反映出来的教育思想与宁玛派的九乘教法是一致的，这就是因材施教、循序渐进。当然，这种因材施教在宁玛派与噶当派之间还是有区别的，宁玛派主张人在此生此世生来具有怎样的天分，虽然已经是命定的，但可以改变和提高，这就是要幸运地找到适合自己的上师，在导师的指导下刻苦修行密法，将自身的本来具有的“纯净心性”把握、还原，最后就可以得到觉悟。而噶当派主张“缘起性空”说，认为人

^① 见土观·洛桑却吉尼玛著、刘立千译注：《宗派源流晶镜》，52、56页，西藏人民出版社，1984。

^② 瑜伽六支来自印度古老的《瑜伽经》，主要包括六个方面，即布施、持戒、忍耐、精进、静虑、智慧。佛教密宗对之加以继承时，对于瑜伽观想的内容进行改造，但形式和步骤仍然保留原来的样子。

的资质天生注定、不可改变，要想提高仅有两个可能，一是广造善缘等到来世有更好的资质，再就是循序学习，渐渐获得成就。在噶当派看来，对下士道的人需要引导他们皈依佛法，对中士道的人需要引导他们精进修行，但最终提高与否要看个人修为，弟子有可能获得提高，也可能还要等待。当然对于上士道的人而言，只要精进、努力，最终必将获得觉悟。在这种观念指导下，噶当派寺院在学习程序上要先显后密，密宗只传授少数有根基的人（上士道者）。按照《菩提道炬论》，学生初入学途，要首先学习文字、语言、工艺、绘画、书法和其他一些动手性的技能，这个阶段的学习因人而异，有的人花费的时间会很长，有的人天分高，可以很快完成。这个阶段也是学生背诵基本的经典，初步掌握佛学知识的时期。在之后的理论学习上，噶当派注重于七大教典的传授，这些教典就是《菩萨地论》、《大乘庄严经论》、《集菩萨行论》、《入菩萨行论》、《本生论》、《集法句论》和《菩提道炬论》，此外必修的经典还有《现观庄严论》等所谓的“慈氏五论”及龙树的《中论》等。^① 在具体的教育中，老师的水平决定他所传的教法内容，水平高的老师对于学生要进行严格的选择，传授的内容会因人而异。这与宁玛派正好相反，宁玛派认为任何弟子都可以显密兼修，并且宁玛派还表现出重密不重显的倾向。噶当弟子在学习中，需要进行细致的思维和论辩，由此涉及教法的问难和答论的因明学在该派就获得昌盛，著名的桑普寺^② 从12世纪以来一直就以讲论因明学而扬名天下。噶当派由于在寺院教育上中规中矩，密教实践也剔绝一些容易导入歧途的男女双修法门，所以该派问世后对于西藏佛教徒的影响很大，后来各教派在创立以及发展过程中，都多少从噶当派思想体系和该派寺院教育制度方面吸

^① 参见王辅仁著：《西藏佛教史略》，115页，青海人民出版社，1982。

^② 该寺位于拉萨南部、聂当东部，由阿底峡的弟子俄·雷必西饶（大俄译师）于1073年创建。

取有益的成分。15世纪格鲁派兴起后，噶当派与格鲁派渐渐融合为一个派别，噶当派的教育体系也全盘被格鲁派继承和发扬。

萨迦派主要以传授“道果法”闻名，据史料记载，“道果法”来自印度，经萨迦派创始人卓弥·释迦益西发展而成一套教法体系。卓弥的弟子是贡却杰布，他最先学习宁玛派教法，后从卓弥学“道果法”并建立萨迦寺。贡却杰布以后将其教法传给自己的儿子贡嘎宁布。自此以后，萨迦派在寺主继承上基本就是以家族传承为主。有关寺院继承人的教育问题，我们从《萨迦世系史》中可以看到一种“父传子授”和“叔侄相传”的情况，同时昆氏家族内部也有一套严格的教育制度，用来培养继承人，这是萨迦派与众不同之处。比如萨迦班智达·贡嘎坚赞从幼年就受到教法方面的严格教育，他自己曾经写过一个偈语对这段学习进行总结，从该偈语我们可以了解萨迦派对僧人的早期教育内容：最先要听闻善逝之福德，研习《饰典塔尼扎》，然后要学习《如意宝库词藻论》以及各种注疏，之后再学习诗词三典籍等。可以看出这段学习主要是培养读写绘画和工艺制作的动手能力。在教法学习方面，首先要学《菩提勇识本生经》、《密集》、《般若》、《律藏》、《忿怒明王大教经》等几部大乘佛教显密宗的基础性著作，再就是萨迦派传承的各种密法和密咒著作，这些都属于“闻法”，对各种经典要求能全部背诵和理解。萨班在精通这些经典后，又在五明之学方面进行系统的学习，根据《萨迦世系史》所提供的书目，我们可以看到萨班修习五明的著作基本是翻译自印度的一些著名的五明类著作以及西藏一些大学者的注疏、论著等。^①从整体来看，萨迦派的教育程序与噶当派基本一致。这种教育的分阶段、分层次的教育属于印度佛教寺院的传统教育体制。这表明在西藏寺

^① 见阿旺·贡噶索南著、陈庆英等译：《萨迦世系史》，59—64页。

院教育体系的形成阶段，噶当派与萨迦派都参考印度寺院的传统教育方式，并将之进行了程式化和体系化。西藏各教派在以后建立学院，对弟子进行系统的教授，其在对弟子的启蒙阶段所采用的基本教育方式与萨迦、噶当大同小异。奠定西藏这种寺院教育的，追根溯源，我们应该可以认定就是噶当和萨迦两派。

格鲁派是兴起比较晚的教派，但其寺院教育体系也是比较完整的。格鲁派在教育上能达到这样的水平与宗喀巴在创教时所提出的思想原则是分不开的。我们都知道宗喀巴传教时期，西藏的一些教派在发展过程中出现问题，有些寺院的僧人过度追求物质财富和物质享受，甚至娶妻生子，过着世俗的生活，违反佛教基本教规的事情时有发生。基于此，宗喀巴打出重振教规、树立佛教出家人应有的形象的旗帜，对于当时西藏佛教存在的一些不正常的状况进行批评，因而宗喀巴也被誉为是西藏的宗教改革者。宗喀巴在许多方面都有出众的见解，在教育方面，他就以前一些教派在对僧人的传法、教育方面的做法是有自己的看法的，比如对于宁玛派的注重密宗修行、不重显宗理论就持批评态度。宗喀巴本人曾经受到噶当与萨迦两派的在当时比较有名的两位高僧的长期教授，一位是噶当派著名高僧顿珠仁钦，他从七岁起就在这位老师的严格指导下潜心学习九年，打下坚实的基础。另一位萨迦派仁达瓦·宣努罗追，这是他17岁后在西藏游学时期求教的导师，他曾经形影不离地跟随这位导师学习《俱舍论》、《入中论》以及因明学等等课程。可以说，宗喀巴以及格鲁派以后在教育方面所作的系统化工作是与噶当派及萨迦派的影响分不开的。宗喀巴在30岁（克珠杰的说法）时受具足戒，此后他开始自己的讲、辩、著的生

涯。据克珠杰的传记说，他在36岁正式开坛立教，收徒授业^①。当1409年甘丹寺建成以后，格鲁派的教育实践也就正式开始了。宗喀巴在其著作《菩提道次第广论》中对于寺院教育进行系统的论证，可谓是格鲁派教育体系的奠基之作，以后格鲁派的教育程序、内容基本都依此而定。宗喀巴在这部著作中全盘吸收噶当派的“三士道”理论和《菩提道炬论》的有关主张，极力强调对教法的学习一定要从显宗（理论）到密宗（实践），而反对当时流行的那种重密轻显的做法。认为学生一开始的学习（听闻）具有特殊的意义，所谓“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃”^②。听课是学生获得启发、得到理论思想上的指点的最基本的手段。学习是对佛教理论和世间各种有益的学问（善知识）的系统了解和掌握，这是继续深造的基础。学生开始阶段要学习的时间，《菩提道次第广论》虽没有明确规定，但也根据自己和其他一些学者的学习经历，提供了参考依据，认为在21岁以内最好学习并通晓声明、因明、工巧明、医方明，对于一些主要的善巧知识和技术都要了解。21岁到29岁在这个基础上再进行密宗瑜伽的修行，可以修《喜金刚续》、《智密金刚续》、《空行母续》、《律藏》等教法。到31岁时，要对《相学》、内明（主要是对《现观庄严论》、《中观论》等著作）以及各类显教理论等通晓。这些课程完成后，进行“证得”（实践）修行。主要在戒、定、慧三学方面进行严格、细致的修学。最后进入上士道层次的修习，最终得到正果。关于具体学习的科目、经典和修行的步骤，《菩提道次第广论》作了非常细致的解说和规定，可以说这部著作不仅是有关格鲁派宗教哲学的系统诠释，而且更是格

^① 但在其他学者所著的宗喀巴传记中，关于他开坛授徒的时间记载的并不一致。有主张他在32岁于扎西栋寺连续讲说17部经典是其授徒的开始。

^② 见宗喀巴著、法尊译：《密宗道次第广论》，15页，福建莆田广化寺印本，1991。

鲁派确定教规体制的代表作。以后格鲁派的寺院教育都依照本书所提供的方式进行。

从现在有关对格鲁派在教育程式和内容的一些研究成果看，尽管近现代格鲁派各寺院教授的经书和课程的内容不尽相同，但学生的基础学习和学习的阶段（年级和学位）都基本一致。我们以哲蚌寺为例，哲蚌寺果芒扎仓的学僧要花 16 年的时间从基础课一直学到高级的博士（格西）课程，主要有：

1. 《堆扎》（1—4 学年）
2. 《相学》（rtags - rigs）
3. 《心学》（blo - rigs）
4. 《七十要义》（don - bdun - bcu，属于《现观庄严论》的入门著作）
5. 《般若现观庄严论》（分 gzhung, gzhung - gong, skbs - dang - po, phar - phyin 四部。学习时间 4 年）
6. 《中观论》（分 dbu - ma - gsar - pa 和 dbu - ma - mying - pa 两部，学习时间 2 年）
7. 《阿毗达摩俱舍论》（mzod - gyi）
8. 《律藏》
9. 博士课程（因人而异，从第 16 年以后的这类课程也要花 4—12 年才能学完，得到学位。）

果芒扎仓学僧具体学习的课程，《堆扎》主要用阿旺扎西和曲拉悦色的著作当教科书，相学、中论一类的课程所用教科书是《绛央协白多杰全集》中相关的著作，包括他的《大教派史》以及宗喀巴的《金鬘》、《菩提道次第广论》等等。^① 学生在学习期间，除了听闻教法外，还需进行深入的钻研和领会，通常寺院会组织辩经活动来加强学生这方面的能力。格鲁派在

^① 见御牧克己著、周炜译：《藏文佛典概观》，载《国外藏学研究译文集》第十一辑，227—228 页。

创教以后不长的时间内就获得迅速发展，伴随僧人人数增多，其教育规模呈现扩大化倾向，产生专门的教学寺院，将显宗、密宗教学分开，如拉萨地区，甘丹寺等寺院之外就有密宗学院，这是由宗喀巴的第七大弟子吉尊·西饶僧格于1433年左右创建，吉尊去世后，他的弟子杰贡嘎顿珠又在拉萨建另外一个密宗学院，这两个学院就是以后所称的下密院和上密院。在西藏以外地区，受卫藏寺院的影响，也有分建教育寺院的，比如甘肃拉卜楞寺也有分设的专门性教学寺院，总共有六个，分别是教授基础课的闻思学院；根据社会需要以及学僧个人的情况设置的专科学院——时轮学院（教授天文历算之学）和医学院（教授医药学）；还有上、下密院，喜金刚学院等（当然，拉卜楞寺的这些学院建造时间比较晚一些）。在对学生的考试方面，格鲁派也有严格的制度，主要是每年定期考试，考试方式是在大庭广众之下当众背诵经文和对经文的答辩、问难。通过考试的学生就可升级，差的留级或调迁。升级的高级阶段就是学位，拉萨三大寺有四个等级的格西（博士）学位，即“拉然巴格西”，这是一等格西，其次是“措然巴格西”，第三等是“林赛格西”，第四等是“多然巴格西”。扎什伦布寺有两个格西学位，即“噶钦巴格西”（与拉然巴格西同等）和“噶居巴格西”。拉卜楞寺有三个等级，即“多仁巴格西”、“噶居巴格西”和“饶江巴格西”。塔尔寺也是三个，即“拉然巴”、“噶居巴”和“噶仁巴格西”。获得这些格西学位的僧人不但在教法方面都各有所长，而且他们也要在五明之学上具备相当的造诣，对佛教历史和教派历史自然也要相当熟悉。格鲁派在教育上的严格而规范的制度，对于该派的发展有极为重要的作用，因为在这种教育方式下培养的学生，宗教理论基础扎实、水平普遍较高，相对产生在全藏区著名的高僧大德的比率也比其他教派高。我们都知道，一个教派知名人物越多，其影响力就越大，格鲁派自创建开始到近代，出现许多名僧和名寺，自然也就成为藏区最大的教派。

二、西藏寺院史学与西方教会史学的比较

在西藏许多寺院的教育体系中，佛教史是其理论基础课中的一个重要环节。经过寺院的教育和培养，造就一批批精通历史的学者，进而形成西藏的中世纪（9—19世纪）的寺院史学体系。

从教育方面看，西藏各寺院在历史教学方面选择教法史教材各不相同，但都有其共同的目的，就是广闻、通达善知识。以格鲁派为例，格鲁派各寺院在教法史教材选择上共同的做法是对宗喀巴的著作要求弟子学习阶段必读，在安排其他教材方面，各寺院各有自己的惯行做法。明代时期格鲁派的教学现在不易稽考，但清代以来格鲁派各寺院的教学方法都比较有特点，以之推想明代后期格鲁派的教育情况，应该相差不大。比如哲蚌寺果芒扎仓在清代时期是以嘉木样协白多吉的《大宗义书》（grub - mthav - chen - po，《大教法书》）为教材^①，此书主要叙述和解释印度各学派的思想以及外道及佛教四大论派（毗婆沙师、经量部、瑜伽行宗、中观宗）的思想体系。洛色林扎仓主要以索朗扎巴（1478—1554年）的相关著作为主，德央扎仓则以五世达赖喇嘛的《全集》中相关著作为主（包括《西藏王臣记》等），色拉寺色杰扎仓使用曲杰坚参（1469—1546年）的《宗义书》和章嘉如必多吉的《章嘉宗义书》，这两部著作结构和主张都类似绛央协白多吉的著作。

各寺院对于历史教育方面的注重最直接的表现就是造就了一批水平比较高的史学家，这一点可以从如下的现象看得出来。自10世纪以后，藏族历史上开始产生署名的历史著作，

^① 有关西藏的《宗义书》的历史著作分类问题见本书第三章教法史部分的有关讨论。

这些著作的作者绝大多数都是僧人。在这个著述大背景下，整个藏族史学史就有了它的整体倾向，即西藏各类历史著述虽然在史料、时间、事件、人物、断代、叙述等方面各有取舍和侧重，但在历史价值观上都具有共同一致的地方，就是看重宗教史，轻视世俗史。对于这种现象，我们需要本着客观、公正的态度给以评价。因为藏族史学史的事实就是如此，就文化相对主义的眼光而言，藏族史学史的特色也因此而得以展现。在世界各民族史学发展史上，藏族史学史的这种特色也是难得的、不同一般的，在学术研究的价值方面可能更有意义。

从比较史学的角度看，西藏的寺院教育以及其历史著述的方式是不是可以和西方中世纪的经院史学相比较呢？我认为是可以进行比较的，因为二者有很多相似处，比如寺院和教会的严格的教育程序、宗教人员拥有在遵从宗教思想体系的前提下的某些自由的著述权力，将宗教历史观作为著述的必然主导思想等等。西方的经院学术虽然在文艺复兴时期遭到批判和贬低，但在今天的学人眼中，毕竟这是一个曾经存在的历史，它所建立的体系，曾经流行的思想、方法对于后来人必不可免地要产生影响。同时，基督教徒对于历史是比较看重的，他们把每一段时间都当作永恒的一部分，^①这一点也与西藏类似。基督教和天主教关注于教会历史和人类在上帝统治下的生存状况，教会神圣史与人间世俗史都被撰写出来，其中相应的历史观是以神学思想为主线的，最有价值的当然是来自《圣经·旧约》中的历史，其次是教会发展史，最后才是世界各民族历史。教会为了证明其历史的合理性，发展出一套比较严密的年代学体系，这个体系对于西方历史学的起始——希腊罗马史学的年代学进行一定的继承，其对于文艺复兴时期以及以后的西

^① 见J.W. 汤普森著、谢德风译：《历史著作史》，上卷第一分册，181页，北京，商务印书馆，1996。

方史学都有相当的影响。欧洲教会史学也造就一批出色的神甫历史学家，比如公元3世纪的S·J·阿非利加那（著作有著名的《编年史》）、4世纪的攸希比阿斯（著有影响深远的《教会史》和《大事年表》）、S·塞唯鲁（著有《编年史》2卷）、5世纪的奥洛西阿斯（著有《反异教史》7卷）和著名的圣奥古斯丁（著有《上帝之城》）6世纪的图尔主教戈雷高里（著有《法兰克人史》）、7—8世纪的人称“英国历史之父”的比德（著有《教会史》5卷）等等。对照西藏的寺院史学和西方的教会史学，我们还能发现它们之间在史学著作上的有共同体裁，比如西藏存在教法史，西方就有教会史；西藏有关于高僧大德的神秘传记，西方则是有“使徒传”，西藏有寺院志，西方则有“寺院年代记”；西藏有伏藏著作，西方有类似的对《圣经·启示录》的历史注释。下面我们列表对二者进行比较：

西藏寺院史学著作的类型		欧洲教会史学著作的类型		说 明
教法史	chos - vbyung, 侧重于印度佛教和西藏教派的传承历史。还有 grub - mthav, 侧重宗教学说的分析。	教会史	Church history (Hypomneta), 侧重于对所谓的“神圣史”即教会历史和教派历史。	还有地区教会史和教廷史之分。
王统记	rgyal - rabs, 侧重对吐蕃王族世系和世俗历史的记录。	编年史	Chronicle (Chronographia), 主要按照年代记载历史事件和知名人物。	编年史与西藏的王统记也有许多区别，如有的编年史是在教会教区的范围编订的，与西藏的王统记完全不同。

续表

西藏寺院史学著作的类型		欧洲教会史学著作的类型		说明
传记	mam - thar, 侧重于对历史人物尤其是宗教人物的生平和神圣事迹的记叙。	使徒传	Hagiography (Vitae sanctorum) 详细叙述圣徒的生平的传记, 带有明显的对神迹、圣物的偏好。 ^①	使徒传在写作动机上具有宣传的需要, 所以语言多通俗、简单, 故事性强。西藏的传记也有这种特点, 但在文句上未必如此通俗, 因为西藏传记的对象主要是弟子。
寺院志	dkar - yig, 主要内容多为寺院的历史沿革和寺院住持(法台)历史及传承。	寺院年代记	Annales ecclesiastici, 起源于英国的一种教堂依照年代简略记录寺院历史和教区事件的文本。 ^②	西方的年代记在涉及对寺院的描述时与西藏寺院志相似, 但其主要内容还包括对寺院的主持的节日等事件以及教区事件的记载。
世系史	gdung - rabs, 侧重于对名门望族的血统谱系以及家族领袖的历史生平的记录。	家族史	Family history, 对于家族谱系以及著名人物的细致记录。	这二者写法上基本类同, 仅有文化上的区别。

① 见 J.W. 汤普森著、谢德风译:《历史著作史》, 上卷第一分册, 221—223 页, 北京, 商务印书馆, 1996。

② 见 J.W. 汤普森著、谢德风译:《历史著作史》, 上卷第一分册, 230 页, 北京, 商务印书馆, 1996。

续表

西藏寺院史学著作的类型		欧洲教会史学著作的类型		说明
伏藏著作	Gter - ma, 侧重于对佛教预言和历史文本的神秘对应关系, 并将历史事件与预言联系在一起, 形成佛教循环论的整体。	圣经注释学	Glossography, 侧重于对《圣经》历史尤其是《启示录》的预言的解说, 将历史置放于宗教末世论的体系中。	在性质上属于同类著作。

从上表所列, 我们可以发现在欧洲和中国西藏的两类宗教史学的体裁方面, 彼此间相似的部分有很多, 而且, 这些著作体裁的写法或著述风格也有相似之处。比如在教法史和教会史之间, 西藏的教法史通常都采用一种复合式的写作手法, 将佛教的起源、创始人, 以及该宗教在本地的传播情况进行细致的、系统的表述; 西方的教会史也有这种同样的笔法, 从耶稣(或者从《圣经》记载的创世纪开始)创教、传教开始以及教会的历史发展讲起, 一直叙述到作者所在的时代, 有关教会的产生、教派的演变、教堂的建立、教区的重要历史事件等等都会涉及。使徒传与西藏的宗教人物传记在写作笔法上, 包括其写作目的也有某种相似性, 西藏的传记主要是老师通过口头或笔记的形式讲述自己的生平, 以作为弟子和信众的示范和榜样, 对宣传宗教具有重要的作用。西方的使徒传也带有这种宣传和传道的目的, 传记的主人公作为宗教圣徒, 通过自己的努力和信仰而达到极高的成就, 信众一般会以这些圣徒为榜样, 将自己奉献给上帝。两种传记在写作笔法上的共同处是倾向于细致的对传主的生平事迹进行表述, 对于突然发生的奇迹、神秘的事件、景物以及神圣事迹都有不同程度的偏好, 这种偏好主要来自于作者的写作动机——即将传主作为一种非凡的榜样和典范进行宣传, 因而使用大量的“奇迹”性一类的事件来加

强对读者的想象力的冲击，进而引发对宗教的信仰。在年代学体系上，西方教会史学和西藏寺院史学都各自拥有至少两套时间计算体系。西方教会在那里，出于对神圣历史的重视，教会刻意发展出一套比较完整的年代学体系，该体系以《圣经》的年代记载为历史的开端，上帝创造世界花费一个星期的时间，那么世界历史时间体系的起点就是始于这第一个星期，人类的历史纪元来自亚当、夏娃诞生的时期。同时耶稣作为救世主，他的诞生也是一个历史时间的坐标，由此就有“公元纪年法”。当然，西方教会年代学并不是完全按照创世纪的如此虚诞的时间建立其整体的纪年体系的，由于希腊罗马史学比较发达，所以中世纪的欧洲教会年代学也吸收了古典历史学的年代学成果，在涉及自希腊、罗马以来的历史时，还是能够比较忠实、细致、准确地进行年代的记录和历史的表述的，其所使用的“公元纪年历法”作为一种太阳历，借助于西方比较完备的天文学观测成就，对于时间的计算还是比较准确的，所以一直沿用至今。在西藏寺院方面，其寺院年代学也是一个比较完整的体系，这个体系的开端也是不太容易确定的，也有两种时间坐标，即宇宙开创的时间和佛陀诞生的时间。由于印度佛教对于佛陀年代的记录不够细致准确而且也不统一，所以佛教的历法及年代学的开端还存在一些争议，但佛教也有自己的历法体系，这个体系基于印度古代天文学成就，在年代、时间的计算上还是准确的，而且后来西藏又吸收中国内地汉历法和印度时轮历，在年代学的计算体系方面也有其可靠的科学基础。西藏寺院在年代学方面有时可能比西方教会搞得更复杂，因为按照其文献记载，西藏除了上述两种年代学外，还曾经流行一个所谓“火空海”纪年法，印度的经院天文学也对西藏有影响。

当然，毕竟欧洲宗教是一种属于一神教系统的基督教（天主教），而西藏是属于多神教系统的佛教，二者彼此间完全不同，再加上两地的社会、文化等方面的差异，上述所列示的历史著作的相似性仅仅是形式上的相似性、写作方法上的相似

性，而不是总体的或根本的同一。实际上，西藏的各类历史著述文本在写作和使用的过程中，还有该文本形式和结构方面的特征都与佛教的哲学、佛教的教育思想体系有很多内在的联系，西方的教会著作在这方面似乎并不突出。下面我们以宗喀巴和格鲁派为例，对这个问题进行进一步分析。

三、宗喀巴的教育观念及其历史哲学思想

在《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》两部著作中，宗喀巴系统而详细地论述了学习和修行的阶段、方法以及相关的判教理论和宗教哲学问题。在这两部著作中，宗喀巴经常会就一个突出的论点来表达他的教育观和历史观，这就是“一切经论皆是教授”。这句话本是阿底峡的弟子修宝喇嘛的立论，宗喀巴将其发挥，认为这是对教师的一个素质要求。“能知以四方道，摄持一切圣教者，谓我师长”，“若不具足定量释论及善教授，于佛至言自力趣者，密意莫获”。^①在他看来，佛法学习的根本只有两个字，即教和证，这二者具有因果关系。所谓教育就像跑马一样，要具备场地、方向、节奏、速度等，即为学习者确立正确的范围、目标、方法和手段。教授者本身对于学习者有着重要的示范作用。他的能力和学识可以为学习者导入正轨，证就是在正确的示范下进行实践，所谓“复次闻及思慧之所通达，即是修慧之所应修，非应修余，如示跑地，而应随跑”^②。在这里，示范是一个重要的概念，它意味着一种抉择。学生在求法时，自身对教法一无所知，导师的示范就是他必需的抉择，同样的，导师的个人生平经历也是对弟

^① 见宗喀巴著、法尊译：《菩提道次第广论》，12页，福建莆田广化寺印本，1991。

^② 见宗喀巴著、法尊译：《菩提道次第广论》，13页，福建莆田广化寺印本，1991。

子的美好示范。释迦牟尼无疑是世间最大的殊胜导师，他所传言的契经圣言，当然是必须学习的，而历代获得殊胜成就的宗教大师们的立论自然也可以传承教授。

历史也即佛教史是宗喀巴比较看重的一个在声闻方面必须向弟子传承的内容。他主张僧人求法必须要在广泛学习的基础上进行，其学习的结果就是通达圣教所有善说，谓“了知三乘道者，即是成辩菩萨求事所有方便”^①。在这些需要学习的知识中，教法在世间流传发展情况以及对教法的各种解说和修行方法需要加以系统的了解。这也是让弟子学会抉择的一个途径，并且还是弟子增加信心、修证经律神圣和见证自身圆满的必要手段。宗喀巴将佛教史的修证称为“五他圆满”，即“佛陀降世、向世人讲传正法、佛寂灭后宗教留驻世间、教法在历史上依次被教授传承、引发众生悲悯心和对教法的信心”^②。弟子对于五他圆满产生信念，由此会产生对自身的信心。按照佛教轮回理论，世间人类，此生能转为六道中的人趣，已经是比较难得的了，所以要珍惜这个机会，所谓“最初修道之身，人为第一”，但人作为有情众生，唯爱乐而不爱苦，故只有依赖正法，“外缘知识，内缘暇满之身，悉具足故”。

佛教在传统上对于一般的历史是不感兴趣的，因为一般的历史不外乎就是生命的生生死死，在轮回的圈子里不能自拔，所谓的帝王将相、才子佳人，所谓的王朝的更替、不同世间的荣华富贵、卑微贫穷的历史都是欲念作祟而演绎的不绝的轮回，这些不过就是滚滚红尘，转瞬即逝，不能永驻，根本不具有意义。真正有意义的历史应该是佛教史。佛教史属于“尊者之语”，它即是尊语的称转流传的历史，也是不可替代的善知识。所谓“尊语相称转，能生智者喜，能增中者慧，能摧下者

^① 见宗喀巴著、法尊译：《菩提道次第广论》，9页，福建莆田广化寺印本，1991。

^② 见宗喀巴著、法尊译：《菩提道次第广论》，60页。

翳”^①。宗喀巴认为学习佛教史首先是皈依佛门、皈依三宝的必要前提，“由不言余而皈依者，谓由了知内外大师及其教法，诸学法者所有胜劣，唯于三宝执为归处，不执与此相违师等，是所应归。”其次，学习佛教历史还有助于了解宗教的要义，产生对佛教的真实的认识，“若有了解圣教扼要，观此传记，于道扼要有大了解，若勤修此生真实心，虽施乌鸦少许饮食，由此摄持亦能坠入菩萨行教”^②。第三，史传对于发菩提心有重要意义，“初由见闻希有神变生希有想，念我当得入如是菩提；第二谓从说法师所，闻佛功德先生净信，次于此德发欲证心；第三由不忍大乘圣教迁灭于佛妙智发欲得心，此中由见圣教不灭则能灭除有情大苦，亦缘除苦而发其心。然发其心主要因缘，是由不忍圣教寝灭。”^③在这里，宗喀巴强调佛教史记载各宗教大师的奇异神变事情对于引发佛教徒的信仰之心很重要，这是皈依佛法的第一步骤，然后教徒跟从大师学习佛法，才会产生欲证之心。再就是宗喀巴特别强调佛教弟子的个人参与信念，即佛教教法是由众师徒弟子共同努力才得以延续的，弟子的“不忍圣教迁灭之心”就是发菩提心的主要因缘。宗喀巴的这种看重历史性参与的思想其实也是藏传佛教的一个特色，举一个例子，据国外一些学者研究，现今传流的西藏各派高僧所撰写的自传，有很大一部分并不仅仅是传主自己完成，而是在弟子的参与下完成的，弟子们参与老师自传的写作、修改、编辑、印刷。^④弟子参与老师自传的写作之所以可以被老师允许，就是因为自传将来会是老师向弟子传授的教法的重要附属内容。至于对活佛来说，这种自传的历史性参与就

① 《菩提道次第广论》，“下土道·皈依三宝”，101页。

② 《菩提道次第广论》，207页。

③ 《菩提道次第广论》，208—209页。

④ Janet B. GYATSO: *Autobiography in Tibetan Religious Literature: Reflections on Modes of Self - Presentation*. TIBETAN STUDIES, Volume I, NARITA1989.

更好理解了，活佛转世后，虽然两代人不同，但前世活佛的自传就是现世活佛的自传，这实在没有本质的区别。老师的历史是要被后学者加以延续的，佛教的历史也是如此，没有一代代师徒的教育和学习的互动关系，也就没有佛教。所以寺院教育、老师和弟子并不仅仅就是简单的教与学，而是具有长久的历史关联，佛教的延续就是在这种关联中存在并利益众生的。

宗喀巴在《菩提道次第广论》中基于“三士道”理论解说对佛教理论的教育和学习时，也对佛教历史在“三士道”的三个阶段的教育各有侧重。“下士道”阶段，重在“闻、思、修”的“闻”方面，这时导师的教导和导师的个人传记对于弟子更重要，所谓“如普穷瓦所言：‘我闻上师传记之时，自然升起向上之心’”^①；“中士道”重在思维和对三学的修行上，从发解脱心而思维四谛、十二因缘，去除不同的邪见而达解脱正道，就三学进行修证，在这个阶段，可以从教法史明了大小乘都持四谛、十二因缘理论，由此思考选择，“慈氏，若诸声闻，或诸菩萨，或诸如来，所有世间及出世间一切善法，当知皆是此奢摩他、毗卢舍那所得之果”^②。由教法历史分辨更为高明的大乘中观论具有胜见，从而使弟子对三学的修行达到初步的止观。在这时，世间的时间（包括历史）概念已经犹如幻戏，所谓“何时住水岸，药草满地中。数观浪起灭，同诸命世间。破萨迦耶见，一切恶见母。何时我不乐，三有诸受用。何时我通达，动不动世间。等同梦阳焰，幻云寻香城”^③。但历史并不是就此终结，因为到“上士道”阶段，菩提心已发，还需勤修证，并要从总体上把握“圣教扼要”，继续坚定自我的参与能对佛教久住具有贡献的信心，在导师的指导下，于发心学

① 宗喀巴著、大勇法师译：《菩提道次第略论》，14页，上海佛学书局，1991。

② 法尊译：《菩提道次第广论》，156页。

③ 法尊译：《菩提道次第广论》，192页。

处，了解因陀罗补底、龙猛、无著、勇识、寂天、大德月、静命等论师的思想各有差别，“说此诸轨，皆是经说，应随自师所传受持。说云：‘我师所说’，许彼一切皆是经义。”同时，对这些论释，要进行细致的分辨，从而不会归于“谬误”。^①可以看出，宗喀巴认为在这个阶段弟子必须要“多闻”^②，通过佛教史更深入了解诸派学说后能自觉产生正确的分辨力，选择完美的“方便”之道，而进行深入的“止观”见证。宗喀巴有一个论断，叫“定须求慧”，即“上士道”阶段重点在“止观双运”上，但由定而止时还要在观的方面明了佛教学派的观点，“故须先知了不了义所有差别，乃能解悟了义经义”^③。宗喀巴在他的著作中，也对于历史上佛教各派论宗思想进行阐述点评，表达了他自己的观点。另一方面，在这一阶段，弟子的修行中还会以上师的指导作分辨、以上师的经验作参照和激励自己的动力，上师的传记这时就是弟子的精神力量的源泉。这种观念在《密宗道次第广论》中也有反映。在这部著作中，宗喀巴认为在进入密宗修行时，以正确的方式判教对于修行者十分重要，“故当了知唯正等觉，及彼圣教，并于圣教如理行众。是诸乐解脱者大师正道趣解脱伴。离此法外，诸余大师教法学众则非如是。”^④宗喀巴在这本书的开篇花费不少笔墨，站在宗教史的高度对于小乘、大乘、唯识、中观以及自中宗论与他中宗论、密乘的分类、密乘四部等进行相当全面而概括的讲解。他要求弟子对各种理论和教法全面了解，为密宗瑜伽实践做准备。

总体上看，宗喀巴非常强调理论、学识修养对于其宗教体验的重要性，系统的教育和学习无疑是培养这种理论修养的最

① 法尊译：《菩提道次第广论》，244页。

② 法尊译：《菩提道次第广论》，326—329页。

③ 法尊译：《菩提道次第广论》，401页。

④ 宗喀巴：《密宗道次第广论》，3页，上海佛学书局，1993。

好途径。人们一般认为宗喀巴是藏传佛教的宗教改革家，我的看法是，宗喀巴创立格鲁派作为一次宗教改革，其最直接的体现就是他在教育方面的改革。宗喀巴是藏传佛教史上一位难得的极其重视寺院教育的大师，他参照印度和西藏其他教派的寺院教育模式而进行的教育革新，制定了一整套的寺院教育规范，并且在格鲁派进行推广，结果就是格鲁派在很短的时间内就涌现出一大批学识、理论造诣较高的僧人群体，他们以自身的声望，既提高了格鲁派的声誉，也使格鲁派的教育体系闻名天下。最后的结果是，西藏其他教派也纷纷仿效，就连一贯特立独行的宁玛派，在寺院教育上也采用了这种方式。^①宗喀巴对于寺院教育中的教授内容是有一定要求的，教法史就是他比较看重的方面，他自己就写过《菩提正道论》、《修行法门录》等带有教法思想介绍和点评的著作，向弟子传授。无疑教法史作为系统讲述佛教教法传承和教法宗派的著作，在这方面系统学习是弟子学会判教的必要门径。

^① 比如坐落于甘肃夏河拉卜楞王府村的宁玛派寺院桑钦满杰岭，在其大密咒学院开设三个次第的学经班：低级班学习黑白文字书写、多玛贡制作技艺等；中级班学习正字法、文法、声明等；高级班学习密宗生起次第（以理论为主）和圆满次第的密法等。见张庆有：《拉卜楞红教寺桑钦满杰岭述略》，载《中国藏学》，1997（2）。

第七章 元明时期藏族史学中的 文献目录学与档案管理意识

一、藏族文献目录学传统的形成

目录学是一种知识的分类学，主要是将已经成文字的著作、文献（包括手写书卷）进行分类与登记，方便管理与使用。从史学史的角度说，目录学是我们评判一个民族或地区的史学所具有的学术价值观和学术科学思维水平的一个凭据。因为任何民族的文化在其产生和发展过程中都离不开小到语言上的对于具体客观事物和非具体事物的概念方面的术语性的分类，大到对于整体事物的归纳、概括、定性等等，这可以充分反映人类的逻辑思维能力。分类本来就是人类认识自然、认识社会的一种高级思维活动，就人类的逻辑思维发展史来看，全人类的逻辑思维都是共同一致的，但由于人类之间存在语言上的差异，因而在对于外在事务的认识过程中形成不同的知识体系，虽然全人类的知识体系有着总体的共同一致性，但不可否认，语言差异所导致的知识分类的不同在各民族之间是普遍存在的，人类文化上的区别也是由此而出。因此，我们可以说，对于任何民族的文化认识完全可以从研究该民族的知识分类学入手，这不仅在逻辑研究中是一个重要的手段，在其他学科

的研究中也同一如此。目录学严格说是拥有文字的民族的关于其文字记载的文献的分类学，从目录学中我们不仅可以认识到一个拥有文字的民族有着怎样的科学思维和态度，而且也可以认识该民族的学术发展状况。所以，目录学并不简单就是一般人所理解的属于文献的管理的“小学”，而是有着深厚文化积淀的可以“以小见大”的学科。

在古代，目录学一般产生于一些档案部门、图书部门的历史学家、文献记录和管理人员之手。古代许多国家和地区都具有其独具特色的目录学传统，比如古代中国，早在周代就已经建立了一整套文献分类和管理的体系，各种文书与甲骨文都有不同的分类与管理办法。

在西藏，目录分类工作早在吐蕃王朝时期就已经产生，并形成自己的特色：由于吐蕃王朝时期宗教文献数量居多，因此吐蕃的文献目录学主要集中于对佛教文献的认识、分类和管理。从这以后，藏族传统目录学的基本面貌就大致定型。据历史记载，在公元8世纪，吐蕃赞普赤德松赞在位时，让译经师完德贝则热支达和却吉宁波完德贝吉伦布等人将存于旁塘噶麦佛殿的佛经按照8个音阶为1颂、300颂为1卷的方式计算，准确地登录了旁塘保存的佛教经典章节篇目，是为吐蕃第一部目录著作《旁塘目录》^①。此后，类似的目录著作又有贝则和昆·鲁易旺松波编订的《丹噶目录》、完德贝则对清浦宫的经典进行清点编成《清浦目录》。总的看，吐蕃时期是吐蕃的目录学形成时期，当时在官方的支持下主要是对佛教经典进行编目，由于佛教自身在长期的发展中早已有自己的一套著作分类体系，主要以经、律、论为核心，依照教派、传承对其著作进行分类和编目。因而吐蕃时期的目录学在建立之初基本有一个现成的体系做参照，所以一开始就比较完备。不过，藏族目录

^① 东嘎·洛桑赤列：《藏文文献目录学》（上），《西藏研究》1987（4）。

学的真正发展是在元朝及其以后的时期。

元朝统一中国后，西藏社会稳定，经济文化都呈现新的面貌。宗教在这个时期也获得发展。当时，随着藏传佛教发展的需要，西藏的一些高僧学者开始对各地所藏文献进行总体的分类登记。1312年，元朝仁宗皇帝迎请纳塘寺的格西嘉木噶拔希为上师，嘉木噶拔希又请自己的老师觉丹热智出山，组织一批有名学者对西藏各地能找到的大藏经原本进行搜集校订，编制了《大藏经目录论·典广说》和该目录的简本《甘珠尔目录·太阳之光》。此后，蔡巴·贡嘎多吉任蔡巴万户长时，组织人精心抄写了一套完整的《甘珠尔》，有260函，请著名的布敦大师进行校订，蔡巴本人则编成《新造佛说甘珠尔之目录——白册》。元以后，明清两代以及西藏地方统治者对于佛教的文献典籍和目录学比较重视，多次刊刻或组织人力抄写大藏经。在1410年明朝初期，明皇帝派太监侯景到藏区纳塘迎请了一部《甘珠尔》，在南京以此为底本刻印了南京版的大藏经，并建有相应的目录配套。1431年，江孜第悉热丹贡桑帕巴以纳塘本为底本，抄写一套金汁本《甘珠尔》，该套大藏经目录由大译师投杰贝编制。1594年（万历二十二年），在明朝廷的支持下，在北京将大藏经甘珠尔完整地刊刻出来，同时还刊刻了42函的《丹珠尔》，请噶玛巴六世红帽系活佛却吉旺秋校订。随后却吉旺秋又在丽江土司的邀请下，研究了儿种《甘珠尔》的版本后，选定以琼结秦达瓦孜的《甘珠尔》为底本，为丽江土司刻印了一部《甘珠尔》（共108函）并编制了目录《丽江土司所造存于理塘大寺的佛说甘珠尔目录》（1614年完成）。元明以后，西藏的文献目录学的继续发展基本仍然沿着这样的传统的既定轨道运行着，并到清朝中期逐渐完备，出现一些藏书量巨大的寺院的藏书目录和上师全集目录。

二、藏文献目录学的传统分类方法

根据著名藏族学者东嘎·洛桑赤列的研究^①，再结合我们对于藏文传统文献学的认识，我们认为藏文古籍目录学的传统分类法大致是遵循如下的原则：

1. 大类划分按照传统的《甘珠尔》与《丹珠尔》进行。
2. 中类划分按照经、律、论、密宗八部和大五明、小五明的学科进行。
3. 小类划分按照一些高僧大德的著作门类进行，一般以史传和全集形式出现。

大类划分，根据布敦大师、蔡巴大师等人的做法，基本是沿袭了来自佛教的传统方式，将宗教典籍归为不同的类别，一般佛教文献的传统划分是依据经、律、论三部进行的。在这个基础上，西藏发展出佛教两大文献结集，即《甘珠尔》和《丹珠尔》。《甘珠尔》本意为“佛语部”，主要收录佛教经典，即经和律两种。由于在西藏，各教派都修习显宗和密宗，因此就有显、密宗不同的经、律，《甘珠尔》中收录的这些文献这两种都有，在编排上大致将二宗分编，具体就是根据佛教文献的传统分类法，将经、律具体分出七类：戒律、般若、华严、宝积、经集、涅槃、密宗。其中密宗又按照密宗自己的文献传统分出胜乐、时轮、大轮、瑜伽、行部等等门类。《丹珠尔》意为“论部”，主要收录有关历代佛教高僧大德对于佛教经律典著（即佛语或佛陀的教诲）的注释、阐述、立论以及相应的宗教实践方式如仪轨、赞颂、咒语等等文献。在具体分类上，由于《丹珠尔》收录的文献彼此差异比较大，所以又将一些文献按照五种学科来划分，这就是大五明：内明、因明、声明、工

^① 东嘎·洛桑赤列：《藏文文献目录学》（中），《西藏研究》，1988（2）。

巧明、医方明。另外对于与声明、医方明等相关的学科又划出五种类别，即小五明：修辞学、辞藻学、韵律学、戏剧学、星象学。无法归入《甘珠尔》和《丹珠尔》的一些著作，如历史著作，就单独作为一类。拉卜楞寺的藏书目录基本就是按照这种方式分类。在后来，一些学者对于传统的藏文图书分类进行专门研究，也提出了不同的分类体系，见下面列表：

拉卜楞寺藏书 总目录分类	喜饶嘉措活佛 的图书分类	东嘎·洛桑赤列依据传统分类 提出的改进分类法	
甘珠尔	历史和传记类	甘珠尔	抄本和印本
丹珠尔	菩提道次第 修心	丹珠尔	抄本和印本
医方明	中观	内明	声明学四大著述之注释 藏汉文对照 文法
声明、两文 对照	现观庄严论	工巧明	尺度经 熏香 配方 工巧明 各种
韵律学	俱舍论	医方明	续部及注释 药书译注 产科 零散著作
工艺学	律经	诗歌	正文和注释 例句 公 文书信
星象学	释量论	辞藻学	正文和注释 零散
汉历	宗派	韵律学	正文和注释 例句
诗歌	密集	戏剧学	剧本 音乐论著 元音 字母
书信	阎摩敌	星象学	历算类译著 各种零散 图样
辞藻学	胜乐	历史类	王统记 传记 佛教源 流 法嗣 世系 寺庙 志 护照

续表

拉卜楞寺藏书 总目录分类	喜饶嘉措活佛 的图书分类	东嘎·洛桑赤列依据传统分类 提出的改进分类法	
戏剧学	时轮	目录	总目录 印刷厂目 录 图书目录
文法	大轮	性相学	释量论 现观庄严 论 中观 俱舍论 律经
佛教源流史	喜金刚	教派	
传记	各种	菩提道次 第修心	菩提道次第 修心 阅读指导
全集	修行轮	新密咒	续部注释 修行轮 讲义 手册
性相	声明	旧密咒	续部注释 修行轮 讲义 手册
律经	藏文	全集	各种教派分开和不 分开
俱舍论	诗歌	各种零散著作	各种不全类之汇集
中观	辞藻学		
现观庄严论	工艺学		
释量论	韵律学		
菩提道次 第修心	戏剧学		
密咒	星象学		
密集	医方明		
阎摩敌	全集		
胜乐			

续表

拉卜楞寺藏书 总目录分类	喜饶嘉措活佛 的图书分类	东嘎·洛桑赤列依据传统分类 提出的改进分类法	
时轮			
大轮			
黑忿怒金刚			
瑜伽部			
行部事部			
灌顶及随许			
手册			
旧译			

按照传统的习惯，上表的分类排列是有一些讲究的，东嘎·洛桑赤列教授对此的解释是：《甘珠尔》的排列次序与佛陀讲经的次序相符，即初转四谛法轮，二转无性相法轮，三转分别法轮，然后对于少数有根器的弟子讲密宗的教法，其次序是以说法对象的资质为依据。在排列《丹珠尔》时，次序与此不同，是按照论著的内容在佛法中的地位的高低为序，首先是颂词，然后是密宗类四续部、现观、经部、唯识、律、本生、书信、因明、声明、辞藻学、诗歌、医方明、工巧明、宗教故事、藏地著作、祈愿等。喜饶嘉措大师的目录将历史传记放在最前面，这是因为他认为了解先辈佛陀、菩萨、贤哲、君臣们的历史，以他们为榜样，能使人建立争取自己一生远大前途的决心。然后是道次和修心，这是因为在闻思广大经典方面显得智力低下的人们阅读这些后，能懂得调伏自己的心性。然后是五部大论和密续经典，这是因为他认为智慧广大而具备条件的人们主要应该学习大乘和小乘的共同的中观和大乘独有的般若、指引小乘之道的俱舍论、大小乘二者的根本戒律、作为佛

教经典入门的释量论、摄集这些教义的教派理论、讲解大乘深意的密宗等。而印度和藏文的声明学、小五明等，能附带学习则更好，如不能学，对于决心修法者也不能算是缺陷。^①

在这几个分类中，我们可以看到传统的分类法对于历史类著作的划分相对比较简单，多仅有传记和教法史两种。只有东嘎教授在研究了传统的历史著作的体裁后，提出了七个类别。总体上说，传统的文献目录分类主要考虑宗教的因素，所以有关宗教的文献分类比较细致，非宗教文献则基本粗略划分，不做更深入的研究。但这并不是说藏族传统学术史中就没有著述体裁的“规则”或标准。事实上，有关藏文历史著作的体裁分类，我们通过东嘎教授的研究以及他所提供的体系，再结合一些我们所见到的文献的书名，同时比较各种藏文著述，发现传统上也有习惯的称谓，比如我们经常可以见到的一些书名就冠以王统记 (rgyal - rabs)、传记 (mam - thar)、佛教源流 (chos - vbyung)、宗义书 (grub - mthav)、法嗣 (gdan - rabs)、世系 (gdung - rabs)、寺庙志 (dkar - yig)、圣迹志 (lam - yig)、地理志 (gnas - yig)、史册 (deb - ther)、编年史 (lo - rgyus)、年表 (revu - mig)、名录 (ming - grang) 等叫法或著作性的名词术语。这些名词有的是约定俗成地作为著作的书名而渐渐成为人们都知道的一种著作类别，以年表 (revu - mig) 为例，其藏文意思本是“山羊的眼睛”，引申为“格子”，这个名称如果单从字意是很难想象它与历史著作的表格之间有联系，由于藏文图书的表格常常是简单的双格形式，因而人们用该词来形象地称谓各种历史年表。再比如圣迹志（也被翻译为“路引”）原本是指行路指南书，它主要是为宗教徒朝圣用，有点像今天的旅行手册，具有很强的实用性，后来一些介绍宗教胜迹的著作也常常冠以这个名称。藏文史书中有的体裁还受到外民族的影

^① 东嘎·洛桑赤列：《藏文文献目录学》（中），《西藏研究》，1988（2）。

响，比如史册，藏语的 deb - ther 据考证此词来自波斯语 datar，意为文件、书本、记录。王尧等学者认为该词可能在元朝时由蒙古传入，因为蒙语中常有此词出现，对应的汉文音译是“迭卜贴儿”，像藏族史书《红史》蒙古文献就将之称为“忽兰迭卜贴儿”（“忽兰”蒙语意为“红色”），《青史》蒙语叫“阔阔迭卜贴儿”^①。史册在具体著述中可以以王统记为主，兼述教法史，如《红史》，也可以教法史为主兼论王统史，如《青史》，这种体裁并没有严格的限制，一般在综合述及王统、教法、教派和一些家族世系时，作者往往会冠以这个书名。

在藏文文献目录学的实际应用方面，通常由于寺院是藏文文献主要的收藏场所，所以寺院藏书、编制目录以及对文献的管理是西藏传统目录学的主体。在长期的实践中，藏族学者积累了不少经验，并且形成了一些操作规范。比如，对于图书的顺序编排多依照藏文字母进行。字母的使用一般主要体现在学科分支、各分支的类型以及具体的书目顺序上。在具体操作上每个图书馆都不尽相同：共同的仅是字母编排的主要顺序是先 用 30 个辅音字母即 ka、kha、ga、nag、da、ta、tha、na 等，然后是这 30 个字母分别加上元音（主要是 i、u、e、o）符号的字母，共有 120 个，再加上前面的单纯辅音字母，总计 150 个。这些基本够用。比如上表中拉卜楞寺的编目法，《拔协》一书可以做如此编排：第 13 种“na 类 ga 册”。这种编排法在管理上有它的好处，因为每个寺院或私人的图书馆都有自己一套编排体系，外来人员在借阅藏书时，对于这些字母所代表的分类不清楚，必须由管理人员来协助，由此可以避免图书的丢失。另外，管理人员对于藏文文献一书多名的情况要了解。一书多名是来自印度的著述传统，并在西藏成为普遍的现象。主

^① 见王尧、沈卫荣：《试论藏族的史学与藏文史籍》，载《史学史研究》，1988（2、3）。

要原因是印度以及西藏的学者们有一个约定俗成的传统，即完成一部著作后，要为之取一个既能体现本书内容、性质、类别又具有吉祥意义的书名，因而这种书名往往很长。由于一般人甚至包括许多学者都很难记住这些长书名，所以人们会给这些书再起一个短的简化书名，比如《纳塘版丹珠尔目录》的全名是：《佛说宝贝教语三界庄严神幻大乘之目录——记录奇幻大海之钥匙》，人们常常将之简称为《甘珠尔宝贝教语目录》或《纳塘版丹珠尔目录》。《贤者喜宴》的全称是《显明诸转正数法轮者的来历——贤者喜宴》，一般简称为《贤者喜宴》或《洛扎教法史》。简化书名一般是由外人所起，所以并不规范，常常会有针对同一本书的不同叫法。目录登记中还需要熟悉学者们的一人多名的情况。藏族学者大多有数个名称，一般有俗名与法名，还有笔名和专用的笔名以及秘密名。这些名称在目录编订时容易造成混乱，所以曾有一些学者对此要求统一，但并没有真正得到规范。

在实际的操作过程中，传统的目录学在提要、版本（包括底本、译本、抄本、印本）、图书大小（卷、函、页、章节数）等方面都有考虑，拥有完整的目录，包括管理目录（即图书总目录）和使用目录（即查找目录和相对应的安置于具体图书上的标签）。另外，在图书的保管方面，传统做法一般是重要的或珍贵的书籍（尤其是好的抄本）都使用上好的木质书夹，将书上下平整的夹住，再用夹板腰带系好，最后用丝绸或质量上好的棉布包裹好。丝绸包书的方式可用于一部书，也可用于多部著作，这一般是根据页数来决定。据研究，包书这种存书的方式来自印度，但在西藏经过长期实践，也有了自己的一套通行方式。在藏文献目录学中，一般包与经函是一样的类别，按照页数多少分三种：大包中的书页有 500—700 页（有一部或多部著作）；中包的书页有 300—400 页左右；小包在 150—200 页左右，100 页以下的不能单独打包，即便是单独的著作，也被视为与章节相同的类型，必须与其他类似的著作或“章节”

一起打包。对于包的管理，根据东嘎教授的研究，是比较细密的，一个包的标签差不多要有七种符号：章节符号、经函字母符号、横楣顺序符号、纸页符号、边框符号、书夹腰带符号、包书布的符号。

值得我们注意的是，在藏文正规的书名中，从一些关键词可以反映本书的分类和所属情况，比如《纳塘版丹珠尔目录》的全称书名，如上所列，在这个书名中，有几个关键词汇：宝贝教语、目录、奇幻大海、钥匙。这几个词实际已经点出本书的性质和所属类别。宝贝教语是指对佛陀的教义的论述，即佛教三藏中的论，也即“丹珠尔”的代名词；目录自然指本书的性质为丹珠尔书目的汇编；奇幻大海是指书籍或知识，因为书籍是知识海洋的汇聚处；钥匙一词点明本目录的功用，同时又表明本书的重要性。在历史上，藏族学者曾经受中原文献学传统的影响，在书名上有一些约定俗成的通行术语，比如将一本历史书取名为“……宝镜（明镜）”，这类书在性质上便属于概览、简写本、纲要一类的著作，如历史著作《智者喜乐瞻部洲明鉴》（即《汉藏史集》）、《王统世系明鉴》（《西藏王统记》）、《善逝宗教源流晶镜史》（《土观宗教源流》、《善说一切宗派源流晶镜》）等等^①。

另外，据东嘎教授的研究，藏文目录学还有一个传统，即在登录全集目录时会按照佛教各教派分类，而且这种分类也适用于教法源流史撰写中的分类和全书的编排顺序。一般所遵循的传统习惯是依照教派产生的顺序进行：首先是密宗上下两部分的伏藏；然后是噶当派三部传承；然后是萨迦派的俄尔、贡、宗三个支派；然后是噶举派的四大支、八小支；然后是格鲁派，按照卫、藏、阿里、安多、蒙古地区的顺序。^②

^① 参见笔者论文《盟誓文诰——吐蕃时期一种特殊的历史文书》，载《中国藏学》，2002（2）。

^② 见东嘎·洛桑赤列《藏文文献目录学》（中），《西藏研究》，1988（2）。

总的来看，藏族传统文献目录学在元明时期形成规模，在对学科、知识的分类上有自己独特的原则和规范。就历史学这个方面来说，总体上历史著作在其文献分类中被归为两大类：即教法源流和传记，但实际上王统史有时也被视为一大类。除此而外，在具体的实践中，历史著作还具有一些约定俗成的名称，形成习惯上的体裁类别，如我们上面说到的史册、编年史、世系、法嗣、寺庙志、地理志、圣迹志、年表、名录等。这些体裁有的虽然在传统的目录学大的分类中没有被开列出来，但实际上在许多藏书处它们也都被看作历史著作的体裁，被归于历史传记一类。藏文献传统目录学比较重视实践，在实际的操作中有其科学、合理的地方，但也存在不足之处，即各藏书处（寺院、官方图书馆、私人图书馆等）基本是各用自己的一套规则，彼此不大交流，更没有人从学术的角度进行总体的理论研究。当然，缺乏理论总结乃是藏族传统学术史上一个普遍存在的现象，也就是说，藏族文化在数千年的发展中，形成多种学科，有不少学科如医药学、星算学、因明学、声明学等等都有长期的理论研究体系，但也有不少传统的学科几乎没有人进行总体的理论性的研究和总结。文献目录学就属于这种仅侧重于对文献的管理，而没有系统的理论总结。在西藏和平解放以前，几乎没有人意识到这个问题，后来喜饶嘉措进行过一些研究，但不够系统。在 20 世纪 80 年代，经藏族学者东嘎·洛桑赤列多年探索，终于从理论上全面阐述了这个传统的知识门类的一些规范和原则，弥补了这方面的空白，为以后进一步展开研究打下基础。东嘎教授的目录学分类法总体上是对传统分类的总结，而且在各学科门类之下的一些分支科目的安排上显得相当合理。在他所提出的学科分类表中，我们不仅可以了解传统的学科分类情况，而且还能从这种分类中了解藏民族传统科学的整体状况，比如工艺学门类，我们从上表中就能知道除了绘画上已经具有的理论著作《尺度经》（又译为《度量经》）外，还有一些工艺类著作如《熏香》以及有关各类工

艺技术的“配方”等。戏剧学门类中我们也能看到既有戏剧学必不可少的“剧本”这种文献的存在，还有与戏剧有关的音乐论著和语言学的理论著作。

第四部分 清代藏族史学
——发展与成熟阶段

清朝是中国封建社会存在时间比较长的王朝，延续两百多年。有清一代，国家对于边疆的治理卓有成效，对于西藏的管理也颇见规模。清朝初期，顺治在 1653 年、康熙在 1713 年分别敕封了达赖和班禅两大活佛系统，使西藏的政教合一制度得到完善。乾隆时期清王朝又在西藏设立驻藏大臣，加强对西藏的管理。这样，西藏整个社会安定，经济、政治、文化各个方面稳步发展，历史学在这一时期也取得许多新的成果，走到成熟的阶段。

在整个清朝时期，甘丹颇章地方政权的核心——藏传佛教格鲁派——在清王朝的扶持下，成为西藏诸宗派的领袖，并且迅速发展扩大，在很短的时间里，该教派的寺院在整个藏区所有寺院中占有很大的比例。寺院增加，各寺院的僧人数目也跟着增加。在这种背景下，寺院教育发达，学术研究自然也空前的活跃。在这段时间里，藏区各寺院高僧大德人才辈出，涌现许多出色的学者，在历史著述方面也产生了一批颇受赞誉的作品，比如五世达赖的《西藏王臣记》，桑结嘉措的《黄琉璃》、《藏医史》，章嘉·乳必多吉的《章嘉教法史》、《七世达赖喇嘛传》，贡嘎罗追的《萨迦世系史续编》，松巴堪布·益希班觉的《如意宝树史》，土观活佛的《善逝宗教源流晶镜史》等等。同时，这一时期，世俗人物也开始投身于历史写作中，出现了如多喀夏仲·才仁旺杰的《噶伦传》（自传）、《颇罗鼐传》等出色的历史作品。在著作的体裁和种类方面，这个时期也显示出与从前大不相同的气象。比如传记作品，是这一时期最为兴盛的史著体裁，产生无数各类大小详略的传记。传记的各个类别如外传、内传、密传和自传都有杰出的代表性作品。以自传为例，在格鲁派那里，原先被蒙上一层神秘面纱的自传类作品这时在历辈达赖和班禅中得以昭显，出现一系列的自传作品，比如《五世达赖喇嘛自传》、《五世班禅自传》、《七世达赖喇嘛自传》、《六世班禅自传》等等。还有寺院志，这一体裁虽然早就存在，但在清朝时期这方面的著作比较兴盛，著名的作品有五

世达赖的《大昭寺志》、章嘉·乳比多吉的《圣地清凉山志》、钦则的《卫藏道场圣地志》、阿旺江巴的《四大寺志》、夏扎·旺秋杰布的《桑耶寺志》等等。这一时期也出现一些新的著述体裁，如独立的年表（revu-mig）得到发展，年表在元明时期就已经产生，但影响尚不大，但这时期桑结嘉措编著《白琉璃》、《除锈》（本属讨论历法的两部著作，但涉及历史年表），其后嘉木样协贝多吉（阿旺尊崔）编《佛历表》、松巴堪布·益希班觉编《年表镜鉴》（《方格年表》）等，而使年表成为人们学习历史、研究历史的工具书。此外，一些原先就有的体裁在这一时期也被发扬光大了，比如法嗣，在元明时期产生，多罗那他就曾写有《香巴法嗣——金鬘》，但这一体裁在清朝则被发扬，产生一批有名的作品，如丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》、仁增·吉美林巴的《宁玛传承法嗣——纯真白莲》等。

总的来看，清朝时期藏族史学在继承前人的学术成果的基础上，又达到一个新的阶段。在这个时期，藏族史学呈现几个鲜明的特点：一是历史著述呈现多样性；二是地方性历史著作如雨后春笋般产生，各具特色，尽显芳菲，成为藏文历史著述的独特景观；三是撰写佛教历史的作者群扩大，既有僧人，又有世俗人士，还有蒙古族人士，他们都使用藏文进行写作，并取得很好的成就；^①在以上基础上，这一时期的藏族史学不仅延续了元明时期史学著述的传统，而且还有进一步的发展，渐趋成熟，诸史家的历史眼光也有很大的扩展，从宏观角度出发，全面看待历史，并且自觉地将西藏与祖国内地历史进行总体的把握。涉及微观的具体历史时，也具有构建事实多方关系的意识，在佛教史、宗教人物传记的叙述中更加注意历史事实

^① 有关蒙古族学者到西藏学习并使用藏文写作的情况，蒙古国的学者们在这方面进行了一定的研究，参见[蒙古]官却扎布：《蒙古族藏文著作家简介》，汉译文请参见丁守璞、杨恩洪：《蒙藏关系史大系·文化卷》，西藏人民出版社和外语教学与研究出版社，1998。

的真实性和全面性。一些学者也于其著述中改变以往的“述而不论”的传统，对于历史、历史著作的体裁、体例进行理论的探讨，表达他们对于历史的独到认识。纵观整个清代的藏族史学，其总体著述风格趋向于严整、细致、多样化，史书体裁更加丰富，传统的写作手法经过具体的实践而得到发展，并呈现规范化的倾向。这表明清代史学是藏族传统史学发展的又一个高峰时期。

当然，在中国整个清朝两百多年的历史中，乾隆以后就呈现衰势，晚清时期则面临外强入侵、国家动荡、学术不振的处境，西藏远处祖国边陲，也并非平静之地，也先后经历外强的数次凌辱。这种国家、社会的动荡不安，波澜起伏的状况对学术界也造成影响，呈现相应的变化曲线，这一点可以从西藏不同时期的历史著述的数量、质量以及学者的关注问题等方面看得出来，这也说明学术的发展离不开社会基础及相应的环境条件，社会的状况决定了学术的走向和水平。在晚清时期，藏族史学中呈现各类传记的写作比较突出的情况，应该与社会的这种变化有关。因为在西藏，传记具有非常重要的“示范”和“教化”功能，是人们寻求理想人格的精神家园。这个时期传记突出，从侧面反映了社会动荡时人们对于理想人格的精神需要。

第一章 《西藏王臣记》 著述的新特点

一、五世达赖与《西藏王臣记》

《西藏王臣记》的汉译名称给人造成一个印象，似乎本书是一部属于王统记一类的著作，但实际上本书却属于一部综合性的史册（deb - ther）。说到王统记，在清朝时期，藏族学者在王统史方面的著述不多，主要有哲蚌寺格西羊卓巴·勒协嘉措的《王统记祖先准绳》、跋雪巴·柔智佶（spag - shod - pa - rag - sprual - sku）的《王统记》等。^①总体看，这一时期的王统记与元明时期一样，已不太为人所看重，原因还是宗教方面的趣味问题。五世达赖的《西藏王臣记》中包括了王统史的内容，在著述水平上已达到一定的高度，并呈现新的特点，作为一种综合体史书，本书显示这一历史体裁的发展趋向。下面我们重点介绍和分析五世达赖的《王臣记》。

五世达赖阿旺洛桑嘉措，1617年出生于琼结地方。父名霍尔·顿都热丹，是琼结地方的头人，母名贡嘎拉则。在他出生之际，西藏地方正值藏巴汗统治时期，藏巴汗信仰噶玛噶

^① 这几部书惜笔者未见，希望将来能有人进行整理研究。

举，对于黄教有一定的敌意。曾对四世达赖的转世灵童的寻访进行干扰，后经班禅洛桑却吉坚赞的调停才得以进行。在灵童6岁时，洛桑却吉坚赞以及三大寺僧众将之迎入哲蚌寺学习，1625年他在班禅大师的主持下受沙弥戒，法名为阿旺洛桑嘉措。洛桑嘉措经过数年学习后，于1637年获得比丘戒。在他成长的那个时代，西藏政局呈现复杂的局面，在卫藏地区拥有很大地方实力的藏巴汗对于格鲁派心怀不满，多方排挤。但格鲁派当时在西藏和蒙古等地已经拥有许多信众和寺院，信仰基础牢固，因此噶玛噶举和藏巴汗为打击格鲁派，便联合信仰噶玛噶举的蒙古喀尔喀部首领却图汗和康区甘孜信仰苯教的白利土司的力量，准备对格鲁派给以军事打击。班禅洛桑却吉坚赞和五世达赖一起向蒙古和硕特部首领顾始汗求援，得到顾始汗的支持。1637—1639年，顾始汗连续对却图汗和白利土司用兵，并消灭其有生力量，随后又兵发后藏，将藏巴汗消灭。此后，五世达赖与顾始汗又同清朝取得联系，在顺治帝入关登基后不久就到北京觐见，获得清朝的封号。自此，达赖喇嘛名号得到清朝中央的正式确认。与此同时，蒙古汗王顾始汗也受到清中央的册封。五世达赖返回西藏后，在顾始汗的支持下，兴建格鲁派寺院（他曾下令在前后藏建13座寺院，这就是著名的十三林），并组建一套管理西藏宗教行政事务的领导班子，形成西藏地方政权，因达赖喇嘛常在哲蚌寺甘丹颇章，故此地方政权常被称为甘丹颇章地方政权。

五世达赖在西藏政治、宗教方面做过许多事情，在学术方面，他也是一位多产的著作家和大学者。其主要历史著作有：《三世达赖喇嘛传》、《四世达赖喇嘛传》、《五世达赖喇嘛自传——云裳》、《西藏王臣记》、《拉萨指南》（即《大昭寺志》）等等。

《西藏王臣记》全名为《藏地雪域具行善趣王臣首领事叙史册——圆满时节青春喜宴春女王之妙歌》（gangs - can - yul - gyi - sa - la - spyod - pavi - mtho - ris - rgyal - blon - gtso - bor -

brjod - pavi - deb - ther - rdzogs - ldan - gzhon - nuvi - dgva - ston - dpyid - kyi - rgyal - movi - glu - dbyngs), 简称为《春华妙歌》(dpyid - kyi - rgyal - movi - glu - dbyngs) (又译为《杜鹃妙歌》)①, 或《西藏王臣记》。本书完成于阴水羊年(1643年), 按作者所说, 主要参考了《遗训首卷录》、《大悲观音法汇》(指包括《玛尼全集》在内的一批伏藏)、《青史》、《红史》等。除去开篇赞辞和尾跋, 本书藏文全书不加标题, 大体分成八个大的部分, 每部分又分若干章节, 主要按照佛祖本记、吐蕃先王、吐蕃诸王、吐蕃王系分支、萨迦、帕竹、藏巴汗和顾始汗入藏等历史次序进行叙述, 基本把历史记述到了“当代”。在内容安排上, 全书有五分之二的篇幅是叙述分裂时期之前的历史, 五分之三的篇幅则用来叙述分裂以后的各时期历史情况。作者博览群书, 在行文中基本以简练、明确的笔法记叙各类事件和人物, 同时用词古雅, 精心于文词的修饰, 其文笔明丽, 也不失为文学佳作。

从本书的标题看, 作者将这部史著称为史册(deb - ther), 史册在藏族的史书著述传统中主要指那些综合叙述历史的著作, 其内容一般都比较丰富, 王统、教法史、家族世系传承、教派源流等都要涉及, 著名的《红史》、《青史》都属于这类著作, 一般藏族学者也会把一些汉文史书如《史记》、《新唐书》等称为《汉地史册》(rgyavi - deb), 作者一般也会在书名中专门使用这个词语。如我们前面已经说过的, 在元明时期, 这种综合类史书已经发展到一个相对高的阶段, 当时几部出名的著作《红史》、《青史》、《朗氏家族史》等都属于这种体裁。

《西藏王臣记》作为综合体史册, 在内容结构上自然具备这类史书的必要特点。在藏区, 撰写史册类著作, 要求作者在

① 藏文 dpyid - kyi - rgyal - mo 是杜鹃鸟的藻词, 故汉译名称有春女王、春华及杜鹃等区别。

驾驭史料、掌握历史的主体脉络方面要有较高的能力，在这方面，五世达赖的个人学识自然可与之相切合。从本书的叙述方式看，五世达赖不愧是一位博学通识的学者，他能够站在一定的高度，自如地运用其所掌握的史料，对西藏吐蕃王统、教派历史以及地方家族等等历史如数家珍，逐次道来，显得自信而从容。

本书给人的第一深刻印象，就是在具体的写作过程中，作者采用夹叙夹议的手法，对于以前学者的历史著述一边引用一边加以点评，是为其写作的一个特点。客观地说，他的这些点评多数都是经过他本人对照多部史书反复考证而得出的看法，因此相对比较正确，但也有的分析存在错误，比如关于“年波桑瓦”，内邬巴（奈巴）班智达曾经在《花鬘》中有很切合历史实际的说法，五世达赖则认为他的看法是“见闻不广”^①。另外，五世达赖但凡点评到巴卧·祖拉陈瓦和《贤者喜宴》时，基本抱着完全批评的态度，显示出他对于巴卧·祖拉陈瓦及其所属噶玛派的成见，其实《贤者喜宴》的有些记载和说法不见得有他所认为的那种错误。本书的另外一个特点是，与西藏许多史家不同的是，五世达赖在叙述中，十分擅长于将其所参考的史书的有关内容的那种冗长段落简化为精练的文句而不失其本意，而一般著作往往会大段抄写史料或别人的史书，比如《贤者喜宴》就有这个特点，五世达赖之所以对于巴卧·祖拉陈瓦十分瞧不上，也许还有这方面的原因。

《西藏王臣记》作为综合性史册，主要包括了四个方面的内容，即教法史、王统史、家族史和个人传记。对于这四个方面的调度、安排，这部著作也显示作者的独具匠心。首先，作者并没有按照过去同类史书惯例，对于作者感兴趣的方面加以

^① 五世达赖阿旺罗桑嘉措著、刘立千译：《西藏王臣记》，12页，民族出版社。

特别的侧重，比如《青史》对于教法史的侧重，《红史》对于王统史的侧重，《朗氏家族史》对于自传的侧重等，而是以比较合理的篇幅将四部分作了安排，呈现基本均衡的结构。这种结构有其优点，也存在缺点。优点是，各部分篇幅均衡，有利于勾勒历史的整体脉络，使读者从全局对历史进行把握，同时也便于查阅和阅读。再就是这种布局也使全书的文字叙述避免繁杂、啰嗦、不够准确的毛病，显得凝练、周正。当然，对于历史著作来说，凝练既是优点也是缺点，因为过于凝练反而不利于保存史料的那种原始性，也容易忽略细节而失却历史的全面、真实性。这实在是历史著述的两难选择，对于这个问题，古今中外诸史家仍然仁者见仁、智者见智，悬而未决，所以我們也不必因此对本书在这方面过于刻薄。其次，作者显然对于“古代史”和“近代史”、“现当代史”的安排有一定的考虑，年代近的历史所花费的笔墨自然比古代略多，有的学者认为这显示作者的“厚今薄古”的态度，但我认为这与可以利用的史料有关。吐蕃王统史，从分裂时期以后，因为史料有限，在西藏诸家史著中基本就是一些同类史事的翻来覆去的记载，文字叙述彼此相差不多，历史细节也没有更大的区别。后期的作者要想突破前人的框架很难，五世达赖是一位求新的学者，他为了显示本书的新颖，在记叙吐蕃王统时，将不少民间传说和神异情节纳入历史的记叙中，这虽然看似新鲜，但于历史研究用处不大，这些新增的内容仅仅具有文学史的某些价值。对于五世达赖来说，离其年代较近的历史则要好写的多，因为这方面的史料十分丰富，就看作者怎样选择了。从本书在这方面的叙述情况看，作者显示了他对于史料的遴选和驾驭能力。比如，在叙述帕竹噶举和帕木竹巴地方政权时，作者依据《朗氏家族史》、《青史》以及帕竹的一些传记等著作，将帕竹各个时期的有关重要史实和朗氏世系传承、著名人物的生平传记等都表述得清楚而准确，显示其极高的写作功力。作者在史料的运用上也很能够根据实际著述需要而有的放矢，比如《红史》等作为

史册体裁的史书，对于汉地王统、蒙古王统都作叙述，而本书在涉及这方面的内容时，却以一种完全是纲要性的文字极其简略的一笔带过，这种安排是与全书风格相统一的，有其合理性。

本书还有一个特点，这也是该书的价值所在，就是对于晚近的一些政教合一的地方势力、豪门家族予以特别的关注，基本把元明以降的这方面的主要势力都包括进来，其中如止贡万户、蔡巴万户、浪卡子巴万户、降巴万户、琼结巴、第巴达孜巴、谿卡内邬巴、江孜巴、加瓦巴、甘丹巴、第巴拉加里等在别的史书（尤其是综合体史书）中都涉及不多，有的记叙简略，有的一笔带过，有的连提都不提，而五世达赖能耐心搜集这些家族的有关文献和史料，进行精心的编排，将各家族的历史传承、著名人物和有关历史事迹作了比较清晰的表述。比如关于谿卡内邬巴，从本书的记载中，我们得以明确该家族的世系线索，其祖先为钦波仁钦桑布，此人在《朗氏家族史》中被称为钦波仁桑巴^①，曾被帕竹首领司徒绛曲坚赞任命为代理赤本，因对萨迦作战有功，而获殊荣，其后代得到内邬一带的庄园，内邬在汉文史书中叫“牛儿宗寨”，在拉萨西边，此地古名机雪，所以又被叫做“机雪谿卡”。该家族因此也被称为“机雪巴”。在经过若干世系后，该家族在1605年左右被仁蚌巴顿月多吉以武力剥夺其宗谿和权位^②，此后该家族衰落，而“机雪巴”则又成了别的家族的名号了。总的来看，这些地方豪门家族彼此之间关系错综复杂，从萨迦直到帕竹时代的几个世纪中，在西藏的政治舞台上各自扮演形形色色的角色，或兴或亡，或隐或显，对其家世历史的驾驭无疑是一件颇费功夫的工作，五世达赖能以清晰的线索对这些家族历史和世系进行梳

① 赞拉、余万治译：《朗氏家族史》，211页，西藏人民出版社，1989。

② 该家族被仁蚌巴击败的史事见《仁蚌巴世系》，又见刘立千译《西藏王臣记》，注释【1203】，302页。

理，其所下的工夫之大当可以想见。

从本书的整体叙述体例来看，具有纪事本末体的特征。纪事本末体史书记载历史一般着重于历史的连贯性、完整性，叙述事件有始有终，详略得当。南宋杨万里曾对这一体例的开创者袁枢的《通鉴纪事本末》评价说：“予读之，大抵纂事之成，以后于其萌；提事之微，以先于其明。其情匿而泄，其故悉而约，其作窈而瓠，其究遐而迩。”^①意思是纪事本末体史书的特点是提出往事以启发后人，列举细微的史实，来作为证明既成事实的先例。其纪事过程中情感有隐有显，文字记录完备但又简略，文章整体苗条而又宽大，对于事实的梳理既舒缓又严密。这段话用来评价《西藏王臣记》也是比较贴切的。

二、五世达赖的史学观念

五世达赖本人对于历史比较看重，虽然他没有专门的就历史而作长篇议论，但从他在本书的几十首诗歌中所涉及他写这本书的动机和有关历史的言论看，他对于历史也有他自己的看法。首先，他认为历史当如智慧花蕊，层层秀丽，学者才俊犹如身在花园，尽可以随意浏览，并将之作为彻见法性、启发悟心的途径。所谓“善说史事源流水，智者随处生喜乐”^②。在这里我们要注意的是，他提出，历史具有两重性：一方面是“智慧花蕊，层层秀丽，少年多英俊；观察诸法，如钩牵引，扣入美女心”。另一方面，历史又是一种明心见性的方式，所谓“彻见法性，明镜自观，变化千戏景”。作者作为宗教人士，从宗教哲学的角度提出历史与世俗谛的“戏论”的关系，读者

^① 袁枢：《通鉴纪事本末》卷首叙，另见周秋生选注：《江西古文精华丛书——史学卷》，107页，江西人民出版社，1996。

^② 刘立千译：《西藏王臣记》，2页。

既要从历史中得见智慧，但又不可被历史所局限。“戏论”是佛教认识论的一种重要观点，认为世界的本质本是空，因而人们的所见所闻不过是无常的变化，最终都会消逝，因此智者要在根本上把握历史。理解历史虽然是一种知识或智慧，但这种智慧相对于教法的绝对真理而有其限制，这就是它本质的变化无常，还有书本、概念、语言等作为传达这种智慧的载体的局限性和片面性。明了这一点，最终才不会在意识、精神上被其所束缚。所以拥有真正智慧的人就要像吠陀女神那样达到“身如亿日网，映照珊瑚山红色，统领动静世，具足圆满诸功德。凝睇如箭锋，震颤善色与无为”^①的境界。其次，历史虽然如过眼烟云，但它毕竟有利于增长智慧和开阔心胸，并具有表记过往先贤，记叙教法事迹，从而使人升起敬信之心进而利益众生的功能。所谓“掘出清净妙论词，涤除众生烦恼根”^②。第三，历史还可以树立理想规范，以此消灭那种粗恶暴戾品性，达到其教化的作用，所谓“借用藤附娑罗喻，詮表大王统四海。消灭粗恶暴戾气，十善戒招圆节来”^③。应当说五世达赖对于历史的认识还是有一定的水平的，西藏的史学在其发展过程中，由于佛教等宗教的介入和影响，宗教历史观比较浓郁，对于这种历史观，我们需要站在客观的角度予以分析和评价，从上述五世达赖的史学观念来说，他对于历史的理解从他所处的时代来看，角度还是比较高的，他看待历史的视点也有其个性，他在《西藏王臣记》中首尾罗列的44首诗歌并不仅仅是表面上对佛陀、菩萨的赞颂和对于历代赞普、名人的感怀，其实也表现了他的主张和个性。

五世达赖对于历史的态度和观念，与现代哲学所强调的“在场”有某种契合。所谓的在场，作为今天的哲学概念，是

① 刘立千译：《西藏王臣记》，1页。

② 刘立千译：《西藏王臣记》，134页。

③ 刘立千译：《西藏王臣记》，134页。

相对于古典哲学的那种“不在场”而言的。古典哲学在看待事物时，过分强调主体与客体的对立，因而哲学的阐述就是主体独立于客体之外的认知，似乎主体的语言、主体的逻辑都完全超越于甚至凌驾于客体之上。在这种认识论的层面上，哲学只是对于客体的分析，而不是解释和表述。而现代哲学则通过语言学而发现主客体的对立是一种简单的二律背反，或简单的二元论，实际上哲学的解释依赖于语言的结构，而语言在形式上又是有差别的，在本质上又与现实不平等同。因此现代哲学就提倡理论架构的主体在场。

以五世达赖的讲述为例，我们说《西藏王臣记》的作者在讲述历史时具有在场的意义，是指他在对待具体历史时，保持一种讲述者的心态，力求将历史进行正确、真切的表述，营造一个历史的语境。作者在书中所进行的一系列引证、考据都体现出他对待历史的这种态度。同时，他也是一位喜怒溢于言表的著述者，在他的书中，我们可以发现作者的倾向性，比如历史上噶玛噶举派与格鲁派有过深深的过节，甚至使格鲁派几乎陷于灭顶之灾，所以本书关于该教派就基本不提，对于历史上属于噶玛噶举派大学者巴卧·祖拉陈瓦也常常给以人为的贬低，这种处理虽然有失历史的公正性，但我个人认为也是可以理解或谅解的，因为正由于作者以在场的讲述者身份表现他的个人情感爱好，才使我们真正能认清作者的个人主张，比起有些史著的作者有意隐讳自己的观点，还有无意犯下的错误，这种“缺陷”是明明白白的，可以接受的。另外，作者以在场的眼光看待历史，其记叙内容就能表现出一种“当代的意识”，也就是说，一切历史都是当代史，历史严格说在讲述者那里是不能全部还原的，因为历史的发生和讲述并不是同时态的，今天我们见到的历史基本都是从“后历史”的时态表述的历史，这种历史属于一种主观的记忆，相对于历史的本来面目来说，这种历史表述会受作者的个人学识、经验、见闻的限制，而且还有个人选择造成的历史表述的片面性，使历史容易失却其应当

接近真实的必然性，而仅仅具有最大的可能性。所以今天的历史哲学在对待历史的表述问题时，提出一种在场的视角，即历史既然无法全面的还原或再现，那么历史就是建立在“一切事实的真实包含着理论的真实”上面的一种思想意识的框架。

从历史知识的本质来说，历史知识与物理事实，或者说历史事实和物理事实是有区别的，物理事实是看得见、摸得着，并且可以观察、实验、测量并得出一种符合事实的判断——这种判断就是我们所说的客观真理。但历史事实是一去不复返的东西，如德国哲学家恩斯特·卡西尔所说：“我们不可能重建历史，不可能在一种纯物理的客观意义上使它再生。我们所能做的一切就是‘回忆’它——给它一种新的理想的存在。理想的重建，而不是经验的观察——乃是历史知识的第一步。”^①这就意味着，历史表述的话语本身的构建是在历史存在之上的，即语言的历史高于存在的历史。法国哲学家福柯基于这种语言的建构，甚至还提出“话语通常都是历史的”这样的命题。^②由于历史具有成为观念的理想模式的倾向，因而历史就在一定程度上同真实保持一种距离，这使历史的架构有了同现实相链接的必要性，所以历史研究和历史写作就在这种链接中形成既“约等于”真实又“大于”真实的情况。历史著作同样如此，作为历史学家试图再现历史的产物，历史著作已经与真实、存在形成这种复合关系：

$$A \langle \{H\} \approx A$$

这里 A 就是 actuality；真实，H 就是 history；历史，包括历史著作、历史观念。历史著作有接近真实的一面，但它不是真实，在它与真实之间有一个观念和语言的链条，这个链条我

① 恩斯特·卡西尔著、甘阳译：《人论》，221—222 页，上海译文出版社，1985。

② Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, éditions Callimard, 1969, p168. 转引自 M·福柯著、莫伟民译：《词与物》，5 页，“译者引语”，上海三联书店，2001。

们可以将之称为必然性，无疑这个必然性是历史能够成为最大程度反映历史真实的必要前提，不过它受到语言的限制，即受到事实的反映层——信息承载体的限制。对于这种限制在进行一定的理性的验定后，它就具有合理性。当这种限制被哲学家认定为是合理的时候，历史就在一定程度上具有了一种自由，这是人类理性顾及的主要部分，也属于相对的真。所以，历史架构只要在其基本的层面比如当事人的述说、具体的历史物证、史料、前人积累的可靠的文献等等属于可以验定的部分，那么历史就与真实不相脱离，这种历史当然就是合理的，可确认的。

就西藏的传统史学而言，尽管宗教历史观念几乎笼罩整个史学，但它其中也表现出合理的历史理性，如宗喀巴、五世达赖等人将历史视为明心见性的途径和无常的幻戏，这种西藏佛教哲学的内涵——戏论在哲学史层面上讲，已经具有现代哲学所主张的“语言为通体的历史”的意义。戏论视名言为工具，借此追求那本质的永恒；现代哲学视概念为衣装，以之证得思维的本体要素，它们彼此之间有相通之处。因此对于宗教哲学的思维，我们也不可戴着某种有色眼镜来观察，严格说，迄今为止，在哲学史上，古今中外的哲学思想尚没有一个可以作为放之四海而皆准的衡量体系，或评价标准，真正的以人为本的哲学本身就没有高低贵贱之别，这类哲学思想都属于人类的智慧的结晶。

第二章 历史人物传记的成就

一、清朝时期藏文传记创作的总体情况

在清代,长期的社会稳定使宗教获得发展,因此宗教类历史传记的写作进入一个兴盛时期。

清代藏文传记呈现这样的特点:一是数量多,二是种类全,三是分布广,四是资料细。

传记数量多主要由于清代寺院数量尤其是格鲁派寺院数量比以前大为增长而形成。据有关文献统计,明朝时期,卫、藏、康、阿里、山南、塔布、工布等地区的寺院有 1807 所,清朝时期,这个数字翻了一倍,有三千多所,直到民主改革前,西藏还有 2711(一说 2676)所寺院。这些大小寺院几乎都有活佛或名气不等的高僧,许多活佛生前或去世后其弟子为其编著传记,故而形成数量庞大的传记著作。随着历史的流逝,有些传记消亡湮灭,但仍然有不少传流于世,我们今天所见到的传记的大多数都属于这个时期的。

说传记的种类全是指在这一时期,传记已经发展到完全成熟的阶段了,其鲜明的表现就是传记的划分种类已经形成完整的体系,这时的传记从内容上分,有神圣传记、宗教人物传记和世俗人物传记;从形式上分,有本生、譬喻、功行;外传、内传、密

传、自传^①、大传；本因传(圣传)。这些传记在形式和内容上都彼此配套,形成固定的著述体例,它们的对应关系如下表:

神圣传记		宗教人物传记		世俗人物传记	
本生 (Jātaka)		密传 gsang - bavi - mam - thar	也叫广传或不共传记(thun - mong - ma - yin - pav - mam - thar),主要记载传主转世、化身等神秘事迹。		
譬喻 (Avadāna)		外传 phyvi - mam - thar	也叫共同传记(thun - mong - mam - thar)或略传,记载一般的生平历史和学习、传教经历。	本因传 (或圣传) rtogs - brjod	强调个人体验,一些片断性的传记也用此名称。
功行 (mdzad - pa)	指有关佛陀的十二功行的事迹。	内传 nang - mam - thar	记载传主的密教传承、传规及依止的本尊等。		
		自传 rang - rnam, nyid - kyi - mam - thar	也叫 mam - thar zhal - gsungs - ma,即依别人口所说解脱故事,有时也叫外传。		
		大传 mam - thar - chen - po	将密传、外传、内传加以合编而成的传记,内容详细而丰富。		

在表中有一种新提到的传记体裁,即本因传 rtogs - brjod,这个词是 ngon - par - rtogs - pa - brjod - pa 的简称,原本是对应

^① 自传有时也被叫做外传 phyvi - mam - thar,比如五世达赖的自传《云裳》第4函,就有“共通外传”(thun - mong - phyvi - mam - thar)之名称。

于梵文词 Avadāna, 该词有譬喻、本因、因缘、出曜等意思, 我们意译为本因传, 美国藏学家珍妮特·嘉措认为这个词汇“涉及在西藏专有的那种强调宗教体验的自传, 但该词也可被归为圣者传 (hagio - biography), 梵文中也有这个意思”^①。此类传记在这个时期主要代表作就是多喀夏仲·才仁旺杰的两部世俗人物的传记, 即《颇罗鼐传》和他自己的自传《噶伦传》。这两部传记在名称上均使用 rtogs - brjod, 表明作者亲身经历了书中所叙述的历史事件。

传记著作除了这种个人传记外, 集体传记也比较流行, 比如 18 世纪雍增益西嘉措的《道次师承传》, 作者对于噶当、格鲁派的教法传承以师徒传记的方式予以系统的叙述, 可视为集体传记。还有《掘藏师百人传》, 作者是 19 世纪的楚布寺僧人昆追·洛珠达雅 (kon - sprul - blo - gros - mtha - ya), 共收集历代有名的掘藏师数百名。再就是一类名人录 (ming - grang), 也具有集体传记的性质, 比如 18 世纪的隆多喇嘛阿旺罗桑的《佛教名人录》、《佛教教主名人录》, 这种名人录可以视为集体传记。也有学者将其视为一种独立的体裁。^②

清代传记创作的范围还呈现分布广泛的特点。分裂时期和元明时期, 传记的创作区域还是比较集中于西藏卫藏地区, 因为这里属于藏传佛教的文化中心创作地带。但格鲁派兴起以后, 严格而有序的寺院教育造就了一批批学问僧, 他们在藏区各地兴建寺院、维护教规和教法传承然后再著书立说, 形成一种风尚。格鲁派的这种教育体系以及注重“讲、辩、著”的做法很快被其他教派参照和仿效, 这样, 就连一贯看重口耳相传的宁玛派、噶举派诸弟子也纷纷拿起笔来, 为先师大德立传。

① Janet B. GYATSO: Autobiography in Tibetan Religious Literature: Reflections on Modes of Self - Presentation. TIBETAN STUDIES, Volume I, NARITA1989. Japen, 1992.

② 见王尧、沈卫荣:《试论藏族的史学和藏文史籍》(续), 载《史学史研究》, 1988 (3)。

一时间，几乎所有的寺院都有活佛，而几乎所有的活佛都有传记。传记的创作已经大大超越了原先的地理范围，成为全部藏区的寺院都热衷的一种著述形式。

值得我们特别注意的是，清代还出现一些高僧大德的传记，其运用史料之细致，已经达到一种前所未有的程度，这在格鲁派宗教领袖的传记中最为明显。比如《五世达赖喇嘛自传》，作者自己写了洋洋三大函（弟子桑结嘉措又补充一函），其对于大小事情不分巨细，只要有记写的价值，一概在传记中加以反映。类似《五世达赖喇嘛传》这种详细的情节和实录式的传记还有《七世达赖喇嘛传》、《四世班禅洛桑确吉坚赞自传》、《五世班禅洛桑益西自传》、《六世班禅洛桑丹巴益西传》等。这一类资料详细的传记反映了这样一种情况，就是清王朝统治者对于藏传佛教加以特别的看待，册封格鲁派两大活佛系统，使之成为全藏区共同敬奉的政教领袖。由是甘丹颇章和扎什伦布寺都组建一个文书班子，对于达赖和班禅的饮食起居、大小事情都予以详细的笔录。正是这种“起居录”为这些宗教领袖的传记提供了基本的资料。有关这种实录形式的传记的价值，我们后面有专门分析。

二、清代藏文传记的典型文本

在整个清朝时期，藏区各地藏传佛教寺院均有传记传世。在拥有庞大数量的传记的基础上，我们可以看到一大批无论在内容上还是在写作手法上都具有相当水平和特色的传记。下面我们仅举出五世达赖和桑结嘉措的《五世达赖喇嘛自传》、阿旺多吉（阿旺晤珠道吉）的《六世达赖仓央嘉措密传》、章嘉·乳必多吉的《七世达赖喇嘛传》、土观·洛桑却吉尼玛的《章嘉国师乳必多吉传》、多仁·丹增班觉《多仁班智达传》、多喀夏仲·才仁旺杰的《颇罗鼐传》和《噶伦传》等几种典型的传记

进行介绍和评说。

分析这些著名的传记，我们可以看到这些传记都带有一个共同的特点，这个特点也代表着这个时期传记著作所取得的成就，就是与现实结合紧密。清代的西藏历史，可以分为两个阶段，前期阶段是在总体的社会稳定的间隙发生系列的历史事件，使清朝逐步加强对西藏的管理。这些事件主要集中在康熙到乾隆时期，先是五世达赖圆寂后桑结嘉措与蒙古汗王达赖汗及拉藏汗的矛盾斗争，随后是准噶尔蒙古入侵西藏，又有罗卜藏丹津之乱和阿尔布巴事件。此后颇罗鼐掌政近二十年，西藏社会秩序稳定，经济、文化都有发展。乾隆时期，廓尔喀两次入侵西藏，对社会又造成短暂的不安定，清军入藏击退侵略者，颁布《钦定藏内善后章程》，加强中央对西藏地方的管理，使西藏社会治安得到恢复。此后直到19世纪30年代，西藏社会基本无大事（但也有波密民众抗税等小规模事件发生）。自乍丫之争和森巴战争开始，西藏也开始进入一个多事之秋。康区的乍丫（即察雅）两个寺院的活佛为了争夺地盘，从1835年到1852年长期对立，经常互相挑起争斗，驻藏大臣和拉萨噶厦政府几经调解均无效果。而1834年，森巴人（藏族对在克什米尔高原的道格拉族的称呼）入侵并攻占西藏属地拉达克，随后在英国的支持下于1842年发动对西藏本土阿里的侵略，在几次大战后，双方互有胜负，最后谈判订约，西藏失去对拉达克的宗主权。此后，西藏又先后经历了瞻对之变（1848—1865）、尼泊尔入侵后藏（1855年）、西藏上层内部一系列矛盾斗争（有1844年诺门汗噶勒丹锡赤巴革职事件、1862年热振革职事件、1872年甘丹寺班垫顿柱事件）等。19世纪80年代以后，西方列强尤其是英国对于西藏采取直接的武力侵略手段，经过两次对藏的侵略，西藏也陷入半殖民地的境地。在这种历史背景下，藏区的各类学者尤其是僧人学者的学术活动，这时不得不将其关注点从精神世界逐步转向现实世界。各位高僧大德的传记，无论其对于宗教投入怎样的精力，

世间的各种变故也使其不得不直接面对。

1. 达赖喇嘛和活佛的传记

清代各种传记中，达赖喇嘛的传记已经形成体系。五世达赖本人曾经撰写了《三世达赖喇嘛传》、《四世达赖喇嘛传》，还有他自己的自传。在他之后又有桑结嘉措的《五世达赖喇嘛密传》、《六世达赖喇嘛传》（包括《密传》），章嘉·乳必多吉的《七世达赖喇嘛传》，第穆土丹晋美的《八世达赖喇嘛传》、《九世达赖喇嘛传》，嘉旺活佛洛桑赤列南结的《十世达赖喇嘛传》、《十一世达赖喇嘛传》，普布觉洛桑楚成强巴嘉措的《十二世达赖喇嘛传》等。其中《五世达赖喇嘛自传》、《六世达赖喇嘛传》、《七世达赖喇嘛传》比较有代表性。

《五世达赖喇嘛自传——云裳》，由五世达赖和桑结嘉措共同完成，全书木刻版本共分四函，是一长篇巨著^①。在这部著作中，我们在了解五世达赖的成长和学习等经历的同时，还可以看到当时的复杂政治局势对传主本人的深刻影响。五世达赖于藏历水鼠年（1672年）开始动笔写作其自传《云裳》，其材料来源为他自己的日记、身边近侍的“实录”以及其他各类文献，他著述认真仔细，执著而客观，写其自传直到去世。由于众所周知的原因，五世达赖去世后，第悉桑结嘉措执掌西藏政教大权，并向外界隐瞒达赖去世的消息，因而《云裳》的第四函是由桑结嘉措仿五世达赖的语气续写的。虽然在情理上第四函不属于自传，但我们都知道西藏活佛的自传往往可以由弟子参与完成。所以《云裳》最后刻印付梓时，桑结嘉措也并没有

^① 本书现在已经有藏文铅印本，西藏人民出版社1989年出版，全三册；还有汉译本，由陈庆英、马连龙、马林翻译，中国藏学出版社出版，全三册。藏汉文本主要是五世达赖自传的前三函的整理和翻译，第四函即桑结嘉措撰写的未译。另，据说由桑结嘉措主持编印的还有六函本，后两函是桑结嘉措写的《五世达赖喇嘛传》和《五世达赖喇嘛密传》，惜笔者未见。

太多的遮掩，而将之合集。

从《云裳》的内容来看，本书记载全面，一方面侧重于传主在宗教方面的学习、修行和宗教实践的活动，另一方面则涉及当时的各种事件和政治斗争。总体上看，作者对于经历过的所有史实在文字记叙上可谓细腻、真实，为我们展现出一幅既有惊心动魄的重大事件，又有细致入微的生活情节的动人历史画卷。比如传记一开始就交代藏巴汗怀疑四世达赖对其施咒、不许寻访四世达赖的转世，后几经周折才寻访到灵童，其后藏巴汗本人在五世达赖成长阶段一再对于黄教进行威胁和逼迫，甚至最后决定联合喀尔喀却图汗和白利土司共灭黄教。年轻的五世达赖和班禅罗桑却吉坚赞面临危机紧急向蒙古和硕特部顾始汗求救，顾始汗入藏说动带兵入藏的却图汗之子回心转意，其后顾始汗带兵消灭却图汗的势力，打击康区的白利土司，然后用兵西藏，最后消灭藏巴汗^①。在对于这一系列事件的叙述上，《自传》几乎是一气呵成，毫无东拉西扯的做作。至于其后的一些历史大事，如派使者与清王朝的联系、五世达赖入京觐顺治帝、获得中央的册封、班禅与第悉索南群培的矛盾、修建13林及布达拉宫的白宫、制定13种官位、规定官服服饰30种、驳回平西王吴三桂叛乱时想让西藏给以帮助的要求等等，《自传》也有清晰而全面的记录。这部自传还能反映作者本身的学识素养，比如关于水鼠新年（1672年）颁布对贵族官服服饰的规定，五世达赖就其颁布缘由而写道：

“在西藏，世俗贵族被称为噶尔，它又分为希噶尔（外世族）、囊噶尔（内世族）和朱托噶尔（得道的世族）三部分。据说，囊噶尔热巴增从突厥地方带回了七个水池的璁玉，在吐蕃祖孙三王（指松赞干布、赤松德赞、热巴巾）的时代，就有

^① 见《五世达赖喇嘛自传——云裳》，拉萨木刻版，第一部（函），第167—169页，并见陈庆英等汉译本上册相关内容。

佩戴璵玉耳饰和神魄璵玉等各种宝饰的习俗。曾几何时，由于雪域四分五裂，各地豪酋随心所欲无所不为。天命成吉思汗夺取汉地众敬王所居的宝座后，出身王族的阔端汗派遣杰门和霍尔多达波征服了西藏、尼泊尔和门隅等很多地方。自从忽必烈汗将西藏的三个区给法王八思巴以后，久夏帽、法规等按汉地例规，出现了适合上流阶层的十三职司及人们穿戴的衣服、官帽和装饰开始流行起来。特别是在天命之王帕木竹巴、被封为国公、大元国师的绎巴日丹、冲木格萨尔之婿江喀孜巴、贵族仁蚌巴等地方首领的时代，黄金首饰、长耳坠、斗饰、红白念珠、制服、制帽、顶帽等奇特的服饰也很流行。旧密派在举行供神仪式时，口含金玉，以此为世间最大之荣耀，据说在供献神饮时如果收不到璵玉耳饰，则以此代替。究其原因，有种说法认为男人佩戴璵玉耳饰，身边有众战神围绕，以藏区九山神、十三尊大威德和庶民的生命神为主的西藏的具大威力的神都喜欢这种装束。后来，第悉藏巴（藏巴汗）也继承了这种风俗，使之流传不衰。但是，自从铁蛇年（1641年）之乱以后，名存实亡了。”^①

这段文字言简意赅，为我们勾勒出一个西藏的官府告身制度的简明发展历史。

《云裳》还有一个最大的优点，就是在传主的自我叙述中，对于历史事件和历史时间把握得细致入微。这体现在作者除了将自身经历过的较大的历史事件的发生时间加以准确的记录外，全书还从头至尾都对于各类小事如官员来访参拜、传主会见各类人物以及与其他寺院高僧活佛的书信往来等等不厌其烦的加以记录，其发生时间及地点、过程都完整而详备。这种写作方式是历代传记类著作少见的现象，对于我们研究传主和当

^① 五世达赖著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛自传——云裳》（中册），749—750页，中国藏学出版社，1996。

时的社会历史都是极具史学价值的。

《自传》的前三部基本为五世达赖亲笔所著无疑，第四部则经过桑结嘉措编辑，全书除了追述传主所经历的重大事情外，还涉及五世达赖任命桑结嘉措为第悉后所发生的历史事件，并有传主专心宗教修行情况。总的看，五世达赖这部《自传》三函对于历史事件能给予详细周全的记叙，无疑达到了前所未有的水平。当然我们要注意，《云裳》毕竟是自传，作为自传，作者最主要的关注点还是与其个人身份相关的宗教活动，所以自传中各种宗教活动的记录十分详细而完备，包括举行法事时使用何种法器贡品、参加人员的身份、施主布施物品的清单等等都有交代，对于历史的记叙是在其主要记录宗教活动的中间插入的文字。《自传》中的这类文字我们也不要认为是多余的，其实这些琐碎材料和清单对于研究当时寺院的宗教活动、经济生活甚至社会经济状况都是第一手材料。历史学家、人类学家对于这种材料一般都倍加重视，如果我们想要了解当时寺院日常活动以及高僧大德的日常生活，这类材料也是能直接体现其实际情景的，所以它们在研究者眼中乃是学问的“至宝”。

与《五世达赖喇嘛自传》同一时期的传记作品还有《四世班禅罗桑却吉坚赞自传》、桑结嘉措的《五世达赖喇嘛自传》等等，这几部著作涉及的历史事件记载可以互相参证，这里不多赘述。

如果说《五世达赖喇嘛自传》开创了一种传记写作的文风，就是记录历史详而备，那么这种文风在如《六世达赖仓央嘉措密传》和《七世达赖喇嘛传》等著作中也有体现。

有关六世达赖的传记现在主要有两部，一是桑结嘉措写的《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传——极明金穗》，再就是蒙古喇嘛阿旺多吉的《六世达赖喇嘛仓央嘉措密传——殊胜妙音》。桑结嘉措的传记我本人尚未见过，学术界对该传记也缺乏介绍，据说该传记对于仓央嘉措的所有离经叛道的行为和风流韵事均

照史实而记，所以被认为内容不宜公开，故而从未刊刻，仅有手稿和若干抄本^①，这里忽略不说。阿旺多吉的《密传》则在问世后即被刊刻传世，流传较广。该传记作者自称是仓央嘉措的亲传弟子，蒙古名为额尔德尼诺门汗阿旺伦珠达吉，又名拉尊·阿旺多吉，他本是贵族出身，曾任阿拉善旗第一大寺广宗寺的喇嘛坦。他在 1757 年写下这本传记^②。本书篇幅不大，除去赞辞和尾跋，主要分三品，以作者亲历的口气详细讲述了有关仓央嘉措生平的另外一种说法，即他于 1706 年并未病逝于青海湖畔，而是化名出走，在一番游历后落脚于蒙古广宗寺（在今天内蒙古阿拉善旗境内），直到去世。这部著作自问世后一直被人们所看重，并引起史学界的长期关注，有人主张可信，有人表示怀疑。这里我们且不谈其史学的争论，因为 1957 年内蒙阿拉善旗一份实地调查报告提到了六世达赖在本地的活动的传说以及调查者之一的贾敬颜先生亲眼见到广宗寺收藏的仓央嘉措的遗物，可知阿旺多吉的《密传》并非空穴来风。^③《仓央嘉措密传》主要对于传主 1706 年的出走和游历记载颇为详细，主要叙述传主到峨眉山、康区、尼泊尔、印度、拉萨、青海、北京等地的游历以及在阿拉善的宗教活动^④。作者在开篇跋语中赌咒发誓声明本书“凭天理报应为证，出自自己一片赤诚，谨修此上师尊者的本生传记。本文资料一部分来自尊者口授时的记录；一部分来自笔者的见闻经历，凡尊者言

① 见庄晶：《仓央嘉措情歌及秘传》“导言”，载黄颢、吴碧云编：《仓央嘉措及其情歌研究》，481 页，西藏人民出版社，1982。

② 本书藏文全名为《thams - cad - mkhyen - pa - ngag - dbang - chos - grags - dpal - bzang - bovi - mam - par - thar - pa - phul - du - byung - bavi - mdzad - pa - bzang - povi - gtam - snyan - lhavi - tamburavi - rgyud - kyi - sgra - dbyang - zhes - bya - ba - bzhugs - so》。

③ 同上书，第 481 页。

④ 详见庄晶译：《仓央嘉措情歌及秘传》，载黄颢、吴碧云编：《仓央嘉措及其情歌研究》，474—552 页，西藏人民出版社，1982。

谈所及，笔者脑海所藏，俱加荟萃，而成此文”^①。

《七世达赖喇嘛格桑嘉措传——如意宝穗》是由与传主同时代的高僧章嘉国师乳必多吉撰写，乳必多吉（1717—1786年），又名益西丹贝仲美，出生于凉州，其家族据称原是宗喀的祈家多尔达纳波族后裔，父名祈家仓巴古如丹增。他4岁时被认定为青海佑宁寺第二世章嘉活佛阿旺罗桑却丹的转世灵童，经清朝皇帝批准而成为第三世章嘉呼图克图（活佛）。他本人因学问渊博、对清廷忠心而受封为“灌顶普善广慈大国师”，管理北京、内蒙等地佛教事务。1735年，他奉旨护送七世达赖进藏，与七世达赖建立了深厚的友谊。1757年七世达赖圆寂后，受乾隆帝之委派到西藏负责灵童的寻找事宜，在1758年进行寻访灵童事务的同年，也根据原七世达赖的父亲、侍从还有其经师等的实录、回忆和口述以及本人亲阅的事情而动笔写作，在1759年写成这部传记。

根据北京版本刻本，这部传记整体篇幅总计558叶，1115页。主要内容依照传主生平经历分八章，比较细致地叙述了七世达赖的降生、坐床、学习、移居康区、重返拉萨、修习密宗以及主持各类宗教活动等等。由于七世达赖成长时期正是西藏的一个特殊时期，因此他与政治的关系可以说是虽然他身处政治的漩涡之中，但本人却基本不过问政治，传记在这一点上也十分注意。所以我们可以看到，当时与七世达赖有关的各类政治事件本传记都有提及，但具体记叙则详略不一，有些当时的政治大事传记仅仅一笔带过，盖因这类事件真正并不需要七世达赖来处理，比如阿尔布巴事件、珠尔墨特那木扎勒事件等等。但也有的事件则有真实的记录，比如他被认定为灵童后，在1714年，拉藏汗派人询问灵童真假，引起七世达赖父母及

^① 详见庄晶译：《仓央嘉措情歌及秘传》，载黄颢、吴碧云编：《仓央嘉措及其情歌研究》，486页，西藏人民出版社，1982。

身边人的恐慌，害怕被拉藏汗加害，便秘密将之护送到德格，随后又被护送到青海塔尔寺。传记对于这段历史的记录十分详细，其行程路线、支持和保护他们的施主的作为，还有康熙帝派使者问候等情节均有清晰的交代。^① 由于本传记的直接材料来源是达赖身边的近侍笔录，所以文字叙述有时显得过于琐碎，再就是文字记录的大多数内容主要是传主的宗教活动，所以一些研究该传记的学者（比如汉文译者）认为本传记有些像是一部编年史实录，或史料长编。^② 不过，根据藏文传记的传统写作笔法，这种传记属于“外传”（*phyi - mam - thar*，本传记的藏文全名中也使用了该词，^③ 据记载，章嘉活佛在后来还专为七世达赖写过一部“密传”，书名叫《七世达赖喇嘛密传——引来慈悲太阳的黎明》^④），而且基本是严格按照外传的笔式进行写作的，所以还不能简单将之判定为实录类或长编类著作。同时传记中列出许多达赖生活中看似细枝末节的小事，却也具有历史学的重要意义，我们不妨举个例子：比如 1374 年藏历六月，西藏动乱已经平定，乾隆帝使者传旨告知皇帝准备让在甘孜噶达的达赖返藏，传记对此事记录非常细致，我们可以看到整个事情的过程：

使者到达后，先通报仲尼然坚巴罗桑班觉，仲尼又禀告格桑嘉措之父，其父亲方亲自向格桑嘉措禀告，当时达赖正听喇嘛讲经，正讲到“量等虚空”句，得到这个消息。第二天清朝

① 见章嘉·乳必多吉著、浦文成译：《七世达赖喇嘛传》，18—26 页，西藏人民出版社，1989。

② 章嘉·乳必多吉著、浦文成译：《七世达赖喇嘛传》“出版说明”和“译者后记”，西藏人民出版社，1989。

③ 即该传记具有典型的传记三部结构：一、传主前世转生的授记；二、传主今世的功行；三、传主的圆寂及归向。不过，由于章嘉活佛不是达赖的弟子，所以在授记部分的讲述比一般弟子为老师所作传记的同类部分简单。

④ 土观·洛桑却吉尼玛著，陈庆英、马连龙译：《章嘉国师若必多吉传》，266 页，民族出版社，1988。不过，此《密传》很少被人提及，笔者也未见过。

官员当众公布来自佐康的信件内容，称皇帝第十七子和硕康赛亲王、大国师章嘉呼图克图等将前来馈赠礼品并护送达赖回藏。之后达赖派近侍到西藏传递喜讯，使者快马加鞭，50日便走了一个来回。到十一月，中央的使团到达达赖的驻跸处，按照礼节，使团以仪仗队依次而来，最先是汉式乐队，稍后由马队簇拥皇帝金字圣旨，其后是大皇帝之第十七皇子和硕康赛亲王、章嘉活佛、三位和硕安巴鼐格、六位克雅、许多小官以及手持兵器的士兵等。仪仗队到达赖寝宫距离40步时，皇子下马，由供奉圣旨者前导，行至中门，与迎候的达赖相见。这次会见，皇帝还嘉奖达赖的堪钦持金刚，封其为“阐明黄帽派圣教阿齐图诺门汗”。之后是各种会见以及宴会、辩经、吉祥乐舞等，达赖还为皇子讲说教法等等。^①

这种细节的记录与五世达赖的著作相仿，但我们切不要认为这些文字琐碎而无价值，实际上这些难得的细节可以使我们得知当时达赖在外游居时的礼仪以及学习的具体情况，对于全面了解当时的达赖喇嘛的生活是非常重要的。

章嘉呼图克图的弟子，也是著名的学者土观·洛桑却吉尼玛所著的《章嘉国师乳必多吉传——具善教法严饰》同样是一部出色而详细的个人传记。作者本人出生于1737年，卒于1801年。他6岁时被认定为青海佑宁寺二世土观活佛的转世灵童，成为三世土观活佛。在佑宁寺学习至19岁时，于卫藏游学7年，返回佑宁寺后潜心学问，并被推选为佑宁寺第36任法台，1763年奉旨入京，担任一些宗教管理的职务，并拜章嘉国师为师，学习显密教法。此后他还在塔尔寺驻留，任该寺主持。他一生勤奋，在讲辩著等方面俱有成就，在史学方面的主要著作有《善说一切宗派源流晶镜》、《佑宁寺志》以及

^① 章嘉·乳必多吉著、浦文成译：《七世达赖喇嘛传》，158—161页，西藏人民出版社，1989。

这部传记。

这部传记原木刻本藏塔尔寺，不计赞辞和后记总共有 25 章，比较详细地记载了章嘉国师乳必多吉的一生事迹。^① 在写法上，该传记基本属于“外传”（共通传记），是按照西藏传统的传记三部结构程式，先记叙传主的前世转生情况，再记叙传主现世功行，最后讲述传主的圆寂和归向（包括弟子对上师回向的感激和发愿赞文）。在授记部分，作者花费很大精力来引经据典，寻找各类授记、道歌说明传主的经历的非凡。这部分作者所下的功夫是比较细致的，可以依次证明作者对于其师的虔敬之心。在结尾两章，作者采用一种与一般“外传”（略传）不同的写法，而是将密传（或内传包括自传）的写法引用，即记叙了章嘉梦中闻听文殊师力菩萨传法以及传主一生的功德的总论，显得有些新意。这里我们要注意，现代有些传记的研究者和翻译者对于藏文传记中的梦幻和神异内容不感兴趣，认为与历史无关，这其实是一个错误看法。在西藏，传记的写作如我们前面所揭示的，在长期的流传和演变中，已经不仅仅是单纯的历史文本，而是一种兼具多种功能的信息载体，也就是说，西藏的一部历史传记自其问世开始，就不是躺在故纸堆中等待别人去翻阅的“死的”书本，相反，它却是一部“活的”在弟子中被一代代传授的著作，传记的主人——众弟子所敬仰的导师也并没有被认为真正的故去，而是成为转世的活佛，所以书本中的导师与现实中的导师是可以相应相合的，传记所记载的导师的“过去”时间的经验当然对于现在的弟子有重要的指导作用、示范作用、榜样作用。传主的人格既是理想人格，也是现实人格，需要弟子亲自去模仿、去体验和领会。所以传记中的梦境、幻象也是提示弟子的一种重要信息。在这方面，

^① 汉译文请参见陈庆英、马连龙译：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社，1988。

国外一些藏学家已经意识到这种观念的价值，并进行一些研究，读者有兴趣可以参阅。^①

在传主生平记载方面，土观洛桑却吉尼玛还是按照历史实际进行比较细致的叙述，虽然间或穿插一些神异事迹，但并不扰乱有关真正的历史事件的内容。比如在记叙罗卜藏丹津之乱时，清朝对于曾经支持罗卜藏丹津的青海大通的色科寺进行惩罚，连累了佑宁寺，迫使当时仅有七岁的灵童与近侍逃往附近的恰斯山避难，后来岳钟琪的清军部众发现章嘉等人，将其解往西宁，一路上受了一些罪，到西宁后，得到雍正皇帝礼待的诏书，方获得优厚的待遇，并奉诏入京，同皇帝相见。传记在记录这一段历史时，以详实而细腻的笔触加以适当的描绘，读来生动传神。总体看，本传记在驾驭史料的方面显出一定的水平，虽然在细节的记录上总体不如《七世达赖喇嘛传》，但就作者在甄选史料，架构全书，突出传记人物的事迹、生平、个人性格和能力以及在文字上所用功力方面则要高出其师一筹。

值得注意的是，在清代，藏传佛教宁玛派也很注重传记的传承与写作，如万宁德青宁波且的《亲教笔记》，荣增策汪罗布的《佛法大事次第》等都对于宁玛派的历史传承有叙述。康区著名学者、被尊为宁玛巴第五大掘藏师、宁玛巴法王的绛央钦则旺布^②还编著有《八十四大成就者传》、《法本总集》等著作，以弘扬宁玛派的理论和著述。比如《八十四大成就者

^① 参见 Hubert DECLEER: *The Melodious Drumsound All - Pervading Sacred Biography of Rwa Lotsawa: about early Lotsawa "mam - thar" and "chos - vbyung"*. TIBETAN STUDIES V.1, NARITA1989. JAPAN, 1992.

Janet B. CYATSO: *Autobiography in Tibetan Religious Literature: Reflections on Modes of Self - Presentation*. TIBETAN STUDIES, Volume I, NARITA1989. JAPAN, 1992.

^② 绛央钦则旺布生于公元 1820 年（藏历第 14 饶迥阳铁龙年），圆寂于 1892 年。他通晓五明之学，曾广拜萨迦、噶举、格鲁派诸位高僧大德为师，在显密教法方面造诣颇高，在当时德格一带声名卓著，受到信众的崇拜，在其他藏区也颇有名气。

传》，按照宁玛派的传统说法，该传最先来自印度的口传——“是依据明吉·金贝巴班智达所传给其弟子孟竹·谢拉的口授传承而来”。其后经几位宁玛巴先后开掘伏藏而流传，后来由绛央钦则旺布著成文字，揭示宁玛派在历史传承方面有系统的口传历史传统。这类历史传记在宁玛派的教法中，能促进学者在修法方面的提高，所谓：“在大乘教法中，功德的产生与否完全仰赖上师。密续有言曰：‘于六个月中，行者能对上师一心信仰无疑，即可得到金刚总持的果位。’如果我等相信上师即是佛，那么我们所得到的即是如同佛陀大海般的加持。如果吾人认为上师如同凡人，所得到亦如同凡夫的加持。为了能见到诸法的根本究竟实相，没有任何法门能和对上师的信仰心相提并论（即上师瑜伽）。所以，那些对八十四大成就者的生平故事和甚深教授，能生起大信心者，并能进入金刚乘的修行次第中者，如接受成熟灌顶，并努力遵守相关戒律者，将能直接证得佛果位。”^① 传记的作用在这里不仅是历史的记录，还是增进信仰和修行的极好的精神食粮。

2. 世俗人物传记

清代开始出现世俗人物撰写自传和共同外传的情况，如著名的《噶伦传》、《颇罗鼐传》和《多仁班智达传》都属于世俗人物传记。这三部传记在写法上和内容分量上虽有所不同，但都有一个共同的特点，就是对于具体的历史记叙十分细致切实，那种高僧大德传记中常见的梦幻、神通故事和文字仅有略微的涉及（主要是《颇罗鼐传》）。在世俗传记中不提梦幻、神通事迹一般都是作者有意按照规范进行的，乃是世俗传记与宗教传记的写法上的区别性标志，比如多仁·丹增班觉在《多仁

^① 萨迦诺尔旺·遍德夏仲绛央贡桑曲吉嘉措撰：《八十四大成就者传》“序言”，收入“贡噶精舍丛书”。

班智达传》中就多次提到他作为凡夫俗子不必在传记中尽写这些梦幻事迹。所以我们倒不可从表面轻易判断没有梦幻、神通的世俗传记就一定会比宗教传记水准高，这里面实在有一个藏族传统史学观念的价值取向问题。

《噶伦传》和《颇罗鼐传》的作者都是多喀夏仲·才仁旺杰。此人是吐蕃王朝显要贵族噶尔·东赞之后人，1697年出生于达隆（在今西藏林周县），6岁被送到色拉寺学习藏文拼写、文法、书法、历算、声明等知识，15岁在敏珠林寺深造，系统学习五明之学。1714年左右，在其家人的安排下，开始在政坛上谋求发展。在他那个时代，西藏政治风云多变，他经历不少事件，均因其为人平和、善良而幸免遭祸。他在年轻时期曾创作了被誉为“西藏古典小说第一部”的《勋奴达美》。后来他仕途多险，但颇罗鼐均对他给以支持和帮助，比如他在拉藏汗手下担任过桑珠孜收税官、宗本等官职；在准噶尔兵犯西藏时担任过准噶尔所立的达孜第悉政权的宗本、卓尼等职务，后清兵入藏平准保藏，他本人限因在达孜第悉手下任职而被查办，幸得颇罗鼐保奏方得皇帝谅解等，因而特别感念颇罗鼐多次恩及他以及他的家族，便为其立传，是为《颇罗鼐传》，完成于1733年。在阿尔布巴事件以后，他被任命为噶伦，自此政途顺利，终于1763年，写成自传《噶伦传》。

《颇罗鼐传》和《噶伦传》作者都以 *rtogs - brjod*（譬喻、本因、出曜）为名，对于该词我用“本因传”来翻译，作者使用此词的目的，据笔者个人推测，是专门针对于给尚没有去世的人立传而特别使用的名词，意思是这种传记乃是作者自认为幸得福缘，经历了非凡的一生，因而以亲身经验和见闻写成传记，实为“实话实说”。再者，用这个名词可能也主要是对世俗人物传记的一种称呼。因为按照西藏的宗教价值观，高僧大德的传记 *nam - thar* 具有“解脱”的意义，所以是弟子们的传规（the subject's demise）。世俗人物的传记当然还够不上这个价值，要想使世俗人物传记能够达到某种教育意义，需要在这

种传记中采用格言诗的譬喻手段,^①对传主的事业加以一定修饰,使之能与真正的传记——佛陀以及高僧大德的 mam - thar 相媲美。另外,国内还有学者认为这种传记强调片断记载,与 mam - thar 的强调记录传主一生所有事迹的写法不同。^②

《颇罗鼐传》和《噶伦传》虽然同属本因传,但作者在具体的运笔上则以完全不同的方式进行。前传传主颇罗鼐可以说是作者的恩主,因此作者对于传主生平(主要是从颇罗鼐出生到 1733 年的历史)在基本符合历史真实的前提下给以相当的文学性渲染和适当的夸张,力求将传主塑造成一个高大、威严但又不失人情味的领袖形象。为了对传主表示崇敬,作者还模仿宗教人物传记的做法,即在传记的开始部分加入转世的情节以及相关的授记,在文中也常常插入一些神异、梦幻的“事件”,以示传主的与众不同。当然,这种“修饰笔法”并没有影响作者对于真实历史事件的刻画,有关颇罗鼐从出生到被清朝朝廷加封其为“郡王”的主要历史作者都予以清晰的记载,至于许多颇罗鼐生活中的细节,传记也有出色的描述。在结构上,本传记也有其特色,除去开篇赞辞和尾跋,中间部分不加标题,按年代顺序叙述,为便于阅读,用诗歌进行段落的划分,即在叙述一段历史后,插入几首诗歌作叙述的间歇,诗歌形式也不拘一格,有“勒谐”体(格言体)、“鲁体”(民歌体)、多段回环格律体等等。^③这种诗文合璧体在写法上可能

^① 关于世俗传记需要譬喻来装点,多喀夏仲·才仁旺杰在《颇罗鼐传》中开篇赞辞中已有说明,谓“往事的记载如同甘露,装在智慧的宝瓶之中;那蜜汁般的醒世格言,怎不叫学者满心舒畅。映在心中的神圣偶像,使人们不禁引吭高歌,为了让世人能够瞻仰,还得绘出庄严的形象。”见多喀夏仲·才仁旺杰著、汤池安译:《颇罗鼐传》,9页,西藏人民出版社,1988。

^② 见王尧、沈卫荣:《试论藏族的史学和藏文史籍》(续),载《史学史研究》,1988(3)。

^③ 汤池安先生翻译的《颇罗鼐传》在结构上作了调整,主要为便于现代学者阅读而将其分为19章,并加上标题。

受《米拉日巴传》和《珠巴袞雷传》等噶举派传记的体例影响，因为这几部传记都插入大量的道歌。但具体说《颇罗鼐传》还是有创新性的，这主要表现在作者采用诗歌作为叙述的段落划分的间歇和过渡，而《米拉日巴传》等则有自己明确的章节划分和相应的标题。

在《噶伦传》中，多喀夏仲·才仁旺杰就显得比较谦虚，作为自传，采用与《颇罗鼐传》完全不同的笔法，以朴素而平实的文笔记述自己的成长和作为。在对自己经历的选择上，详略参半，该简单的简单，值得细说的则予以充分的叙述。在篇幅和结构上，《噶伦传》比较短小，也不分章节，作者只着眼于自己平生一些重要事件，因此全书基本是一气呵成，像《颇罗鼐传》那样的中间的诗歌插叙也很少使用。作为世俗人物的自传，我们可以看到与传统的高僧大德的自传完全不同的写法，这就是梦幻、神异和授记一类的事件基本不涉及。对此种安排，作者在开篇赞辞和尾跋中进行过说明，谓：“（正如《朗氏族谱》所云）‘活着的人需要有声誉，入佛门需要有教派，富贵之人应有高姿态。’……对历史虽然不能高谈阔论，但我辈仅依需要而了解本人之家族世系及先辈历史的教导。为了让后代铭记祖先是怎样作为，故而我在此说我之简略情况。”又说：“在此，我之行为以及对他人所做的有益之教诲，所有这一切在殊胜者面前，自绝不敢任意妄言。”并认为，记载伟大事业的历史，并不是戴在身上的珍珠黄金一类的美饰，不必随意进行装扮。不顾羞耻而胡乱著述，只能徒劳无益。^①

《多仁班智达传》全名为《噶锡与祖辈的善业铭刻在心，继而如实记叙自己的往事》，是由多仁·丹增班觉（也叫多仁班智达·索南丹增次仁、丹津班珠尔、措琼吉巴）撰写的一部著

^① 见拉萨木刻本《噶伦传》前言和尾跋，汉译文全文参见李凤珍译注，载中国社会科学院民族研究所与西藏历史档案馆编：《藏文史料译文集》，40—88页，1985。

作。该书在习惯上被人们称为《多仁世系》(rdo - ring - gdung - rabs), 但其实本书内容的绝大部分是多仁丹增班觉对其自身经历的自述, 带有很强的自传色彩。之所以被称为世系, 盖因作者在第一章概述了雪域高原地理、名胜以及作者的家乡江孜噶锡情况, 有些像世系史的笔法。第二章开篇又有这样的议论, 即“前人历来重视各氏族家谱的研究, 而今则如《如意藤》所说, 君王智者爱好广博高深的学识, 威武者则依恋着战场上的拼杀, 愚昧者痴呆狡诈而且行事粗鲁, 是什么主子就有什么样的仆从。自汉、蒙政令行使吐蕃以来, 除《萨迦世系》等少数众所周知者以外, 其他家族史则寥若晨星。”^①使人觉得本书类似世系史, 但从全书结构和内容看, 其作为传记的特色还是比较突出的。^②

本书记载的噶锡巴家族也叫多仁家族, 原属于藏地贵族, 但其兴盛始于17世纪至18世纪时期, 其家族最显赫者为康济鼐, 是本书作者的曾伯祖父, 为其曾祖父策丹扎什的亲兄弟。本传记对策丹扎什到其祖父的历史记载比较简略, 主要交代其祖父公班第达获得皇帝封号以及最后担任噶伦40年的情况。由本书记载, 我们看到作者的祖辈的功业始于曾祖父的为国家建立的功劳。策丹扎什因在阿尔布巴事件中与颇罗鼐联合抗击阿尔布巴的军队, 其本人战死, 所以之后为表彰其战功, 颇罗鼐上表朝廷封其子穆扎尔色卜腾(作者的祖父公班第达的哥哥)为一等台吉, 后又加封辅国公。乾隆五年, 公班第达因其兄去世而被皇帝准许承受其兄的“辅国公”封号。珠尔默特那木扎勒事件后, 公班第达名望、地位很高, 成为清朝任命的四位噶伦之一。

本传记从作者出生的1760年开始, 对于该家族的大事以

① 见丹津班珠尔著、汤池安译:《多仁班智达传》, 中国藏学出版社, 1995年。

② 关于西藏的传记与世系史的写法, 本部分第三章有专门阐述, 请参阅。

及当时西藏的各类事情进行详细的叙述。作者出生时，正值其祖父的事业鼎盛时期，所以作者以第一人称的方式不仅讲述自己的事情，实际也对于其祖父和父亲的事迹进行细致的描述。作者文笔动人，其才情比多喀夏仲·才仁旺杰不相上下，所以他写史叙事都带有一种从容不迫气质，娓娓道来，引人入胜。所写所记由于均为其本人观察，再加上该家族的常年记载积累、保存良好的文书材料，因而这部传记对于噶锡家族的大小事情均有完整、细微而准确的交代。本书被视为世系史，也与此种对家族活动的详细记载不无关系。在笔法和结构上，本书可以说与《颇罗鼐传》一样，属于诗文合璧文体，但比其更规范，《颇罗鼐传》的插叙的诗歌几乎没有规律性，随作者心意而安排。但本传记因全书篇幅巨大，所以便在对一些小事件叙述时根据需要仅插入简短的诗歌，而在一大段记叙后以插入长篇多段回环格律体诗歌作为间歇和段落总结，由此自然就分出若干章节（按照这种布局，全书计有 29 章）。^①

总的来看，《颇罗鼐传》等三部世俗人物传记代表了清朝时期藏文传记的一个新的发展方向。在这类世俗传记中，着重于具体真实的历史的描写，提倡诚信中肯的文风，对于历史研究而言，这类传记的史学价值自然很高。另外，这几种传记，尤其是《颇罗鼐传》和《多仁班智达传》还有一个倾向，就是侧重传记的可读性和通俗性。过去高僧大德的传记往往用词古奥，虽然文法精湛，但藻词盈纸，一般人读来颇费力。但这类世俗传记则看重用口语写作，希望由此增加其阅读的界面，而扩大影响力。这种倾向主要由于西藏传统的对待文献的价值观念。世俗传记在价值取舍上先天就比高僧大德的传记为低，所

^① 丹津班珠尔对于多喀夏仲·才仁旺杰是比较尊重的，在其传记中多次提到前者的著作。

以就有不被人看重的危险，为了避免这种情况，^①一方面这类传记要强调其传主生平的非凡，另一方面则以通俗易懂的语言和优美的诗文合体形式，引发读者的兴趣。世俗传记的这种写法也反映了当时藏族社会和文化中的“市井文化”、“通俗文学”的兴起。

三、有关传记创作的史学理论——以周家巷的《宗喀巴传》为例

传记创作的活跃首先带动了学者们对这一体裁的理论思考。可以说在清朝的藏族史学理论的整体结构中，传记理论经过一些藏族史家的探讨而达到一定的高度，从而占据其理论体系的首位。

对于传记从比较高的层面并且经过一定系统的研究的作者当属色拉寺麦扎仓妥桑罗布林僧人、达赖喇嘛的近侍、达尔汗堪布活佛罗桑陈勒朗杰（法王周家巷）。当然，除周家巷而外，其他一些传记作者也都或多或少对于传记进行过理论的阐述。

周家巷活佛关于宗喀巴的传记著作全名为《与遍主至尊导师能仁金刚持体性无别之文殊怙主法王宗喀巴大师传——佛教惟一美妙庄严稀有宝鬘》，一般简称为《至尊宗喀巴大师传》。^②在这部传记中，作者为格鲁派祖师立传，严格依照克珠杰所开创的体例，将宗喀巴的事迹进行系统的阐述。传记的结构基本仿照克珠杰的《信仰津梁》，但又有自己的构思。传记在结构上分为三大部分，第一部分为开篇赞辞，包括四种赞

^① 《多仁班智达传》的作者就说他之所以用通俗语言撰写本书，其目的之一就是不致被人们读不下去而丢入烂纸堆。见汤池安译本，579页。

^② 值得一提的是这部传记的汉译文也比较出色，这就是由著名藏学家郭和卿老先生翻译的，由青海人民出版社出版。郭先生在译完本书后不久即去世，并没有看到此书的出版，是为憾事。

辞，还有论说写作本传记的缘由。第二部分为传记正文，分出三节，分别讲述授记、宗喀巴的过去转世情况和此生的史实，在这第三节部分，作者完全按照克珠杰的传记结构，分为七章，主要对宗喀巴的诞生、入教、受戒学习、游学和创教、获得的成就、圆寂以及大师的弟子和传承情况进行系统而详细的阐述。第三部分是回向和发清净誓愿，并讲明作者撰写传记所依据的材料来源等。

在这部著作中，作者在第一部分专门开辟一个单独的章节来论述传记写作的价值和意义，十分难得，也十分珍贵。因为纵观藏族史学史，吐蕃王朝的史学家虽然历史见识比较高，但年代久远，并没有留下有关历史的真知灼见。吐蕃以降，分裂时期以后，经过长期的写作实践，逐渐形成藏族自己的历史著述传统，其主要特点就是崇尚“述而不论”的笔法，少有作者专门撰文或在其著作中阐发自己关于写史记事的思考和看法，更遑论有关于历史观念、历史写作以及史学理论的专题讨论。所以在许多历史著作中，我们往往看到的是作者依循前人约定俗成的写作惯例，将历史的一般意义略作说明，并没有细说的打算。当然，这种缺乏论述的写作传统并不意味着藏族没有自己的史学理论，其实一些著名的大学者关于历史都有自己的观点和看法，只不过没有形成专著，其思想不够集中，需要学者们进行专门的整理和考析。

应当说这部传记作者周家巷在传记的理论研究方面是比较全面的，代表了他那个时代藏族有关传记的史学理论的整体水平。在这第一章中，周家巷首先总体分析了传记作为历史著作的价值，他说：

“总的来说，所谓诸圣贤大德的传记，不管是写其往昔历代转生的本生故事，或是写此生之史事，都必须写其较其他一般普通人士更为殊胜超越，及其稀有的身、语、意功德；尤其是必须述说他对于佛法所作闻、思、修三者的清净事业的情况，以及依此三者而获得善巧之功德，即精于讲说、辩论、著

作三者。还有戒严之功德，即不违越‘三律仪’所制定的界限，以及成就之功德，即地、道的殊胜证达在心中生起的情况。其次为贤善之功德，即以善巧和成就对佛教和所有众生，作出了如何伟大的成熟事业的情况等。《赞颂语义解释》中说：‘必须能使凡是见、闻的应化有情众生心中，生起真实信仰和礼敬，从而辗转增上，并依于此（信敬）使诸应化有情亦对此种传记所说的情况，能做到发愿效法。这样的传记嘉言，才能认为是传记’。”^①

这段文字主要论述了传记写作的宗旨，包括两层意思，一是认为传记只有记录圣贤大德的事迹才有意义，因为这些人比一般的人有更为出色的能力和品德，其作为（功德）也更为超越殊胜，读他们的传记能使人产生信仰和礼敬之心。第二，传记所记载的殊胜超越的事迹主要包括：1）过去的以及现世的稀有的身、语、意功德；2）个人的闻、思、修和讲、辩、著等方面的成就；3）在宗教实践上和品德上的超凡成就；4）对于别人的无私帮助以及教化众生的业绩。所谓的传记嘉言，需要符合以上这些条件才可称得上是真正的具有价值的传记。

在论述了传记写作的价值以后，周家巷又提出了关于传记与传说、野史等的区别，谓：

“除此之外，其他传记中如说一般普通人士在此生中所作摧伏敌人，爱护亲友，以及由经商谋利等而发财的情况，对其所做一些相似的善事，以附会虚构的词句来作夸饰。这不过是使世人产生惊奇的方法，仅属于传说、稗史之类，怎能入传记之林。”

作者在这里提出了传记确定的标准，即一般人的生平事迹如果采用附会虚构的词句来作夸饰，这种文体就不能算作传

^① 见周家巷著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，12页，青海人民出版社，1988。

记。至于如经商发财等事情则更不具备写入传记的资格，这类事情本属于佛教所轻视的行为，因为经商与谋财很容易使人产生欲望，从而陷入无明和轮回的深渊。所以这类记叙不管如何都不能入传记之列。

对于传记写作的方法，作者也进行思考，认为适当的结构、合适的文笔、良好的语言表述是传记的基础，否则，仅仅罗列一些流水账式的事情，不但于读者无益，也不具备传记的意义：

“写作传记的对象，虽然应当是圣贤大德，然而由于写作者具有不详细考虑的作风，没有广泛地写出大德的功德如善巧、戒严、贤善等功德，而主要述说该大德从某地到某处为徒众讲说，由某处到某地安住，允许哪些人谒见，收到哪些贡物等，仅这样的述说是不能使徒众心中生起极大的敬信的，这些述说虽然可充传记之数，然而并未具备传记的真实意义。若问这是为什么？应知所谓传记的真实意义，必须是依靠所说的意义和表达的言词，使见闻的徒众们获得一种能成为解脱和一切种智的因素。因此，后世的诸人士若是想到应该为各自的上师服务，虽然在写作中难免没有虚构和夸大的成分，然而必须以如上所说的那些功德作为主要内容而进行写作，否则，仅以许多‘无记’（无善恶可言的）言词来充塞，是否能为上师服务？”^①

周家巷在这里提出了传记写作形式与其内容和主题的关系问题，这是一般文章写作理论普遍关注的和讨论的问题，形式与内容经过适当的结合，才能够使一部作品具有可读性、可信性，这样才能达到作品写作的意图和宗旨。对于历史著作来说，这个问题可能更重要，如周家巷所指出的，历史著作写的不好，就很容易成为简单的事件的罗列，平庸乏味，让人生

^① 见郭和卿译本，12—13页。

厌。一部真正的有价值的传记应该是在完善的构思和良好的语言的阐述基础上，对于具有圆足功德的上师的一生所做的传记。在这样的传记中，上师的功德业绩可以使人产生向之学习和努力上进的心愿，处处以上师的言行思想为榜样。所以学习上师的传记既有助于自己的进步，又可以完成对上师的服务。

关于上师的传记对弟子的意义，我们前面已经进行过讨论。在西藏，只有被公认为成就很高或者被其弟子诚心敬仰的一代高僧大德才有立传的资格，巴俄大师在《释迦牟尼本生》中就说：“那些以各种善行而具有声望的人，向众生显示出各种善逝解脱的道路，甚至能使没有信仰的人产生信仰，进而高兴愉快地接受教法的教诲。”所以为上师立传就成为弟子徒众必须要完成的功业，这就是对于上师的供奉：“人若供奉上师，佛陀菩萨必佑护之”（《三摩地本续》），这是一种在藏传佛教中普遍流传和长期推崇的观念，也是其传统的史学理论的一个重要的立论点。历史的价值是利益众生，而上师作为德行超众的人物，对于一般人就是典范，对于衷心敬仰的弟子还是重要的示范——上师生前以自己的言行引导弟子，去世后仍然通过传记继续与弟子做伴，对其身心进行引导。

土观·洛桑却吉尼玛在《章嘉国师若必多吉传》中有一段偈语，谓：“走上善逝解脱之道的众人，需要伟人指示前进的道路，最能显明笔直道路的向导，乃是尊胜上师的生平传记。”^①对于格鲁派的僧徒来说，他们认为应该被视为最好的向导、并处处向其学习的就是祖师宗喀巴。因此宗喀巴的传记一直是格鲁派反复进行精心编排和撰写的著作，据不完全统计在几个世纪里，格鲁派弟子为宗喀巴编撰的比较大的传记，将近三十部，至于在教法史著作中涉及的宗喀巴的简传则难以统计。周家巷在撰写这部宗喀巴的传记时，为了使自己的工作

^① 见陈庆英、马连龙译本，4页。

不至于被人指责，而具有新意，就对于有关宗喀巴的传记进行一番研究。他认为现今之世正处在“时逢劫运、佛教面临坏灭”的时期，“因此对佛法和说法者，能生敬信之人亦寥若晨星！由于如是因缘、善巧、成就等兼备的大德出现于世，亦是罕见”。所以宗喀巴能产生于藏地实在是非同寻常，千年难求。为这位大师作传不仅对别人有好处，也对于自己有极大的利益，“绝对能泛起（自己）广大敬信的海潮”，所以以前诸先辈之反复为宗喀巴撰写传记，也有如此原因，当然，将宗喀巴的功业进行广为宣传，可以连根拔除世人心中邪知恶念，使之受到无上导师的魅力的感召。比较以前宗喀巴的各种传记，周家巷经过总结，认为可以作如下归类：

详细——简略

不共通——共通

详细传记指对于导师的事迹进行细致的记录和阐述的密传（广传），如降伯嘉措、勒林、贡嘎、邓勒、尚勒仁瓦·齐麦饶杰、克纳译师等的传记。简略传记主要是对传主的那些在世俗人眼中属于真切可信的事情的记载，如克珠杰的《信仰津梁》等。作者认为，详细传记由于在内容上涉及内心的证道体验和亲见的神佛本尊等形象以及非常的授记等等，因而就属于不共通的史事。而简略传记则记录传主一般的生活程式——即降生、入道、学习、成就事业、广济众生、圆寂等，这是所有的高僧大德共同经历的道路，所以属于“共通”的传记。这里的分类显示了藏族史学史理论的发展，即原来的详、中、略等分类体系在经过长期实践以后，又有新的概念的叠加，即共通、不共通。按照我们今天的哲学概念来说，共通是一般的，不共通是特殊的，或者说共通是历史的，不共通是非历史的。

这种归类显示了西藏传记写作的一种重要的概念，就是传记涉及的历史性事实内容与非历史性的事实（宗教体验）内容在价值判断上的一致性。

在我们今天的价值概念中，符合真实的文字描述被看作是

可以相信的历史，而反之则是不可相信的虚构。但在西藏的传统历史著述中，传记中的一切，只要是传主亲自作、亲自说的事情，都具有可信性。以我们前面多次提到的传记中的梦幻内容为例，在西藏的寺院教育中，老师为弟子说法时经常会讲述自己的前世、各种梦幻、自己在宗教的冥想中所见到的场景。导师常常会对于这类“幻觉体验”给以非常生动、细致、形象性的描述，这种教学方式实际源自佛教古老的教学传统。据《长阿舍经》等记载，佛陀为其弟子讲学时，经常会谈及自己的幻觉体验，比如他悟道时的心理感知以及从禅定的四种境界（四禅定）等。在佛教史学家看来，这些心理体验的“现观”既然是由老师亲口讲出的，自然就是切实可信的。按照这种逻辑的思路，德高望重的老师的言行从不具有欺骗性、虚伪性，所以是可信任的，既然老师所说的一切都可信任，那么出于老师之口、入于学生之耳的所有的语言概念以及包含其中的思想意识，都是在一定场合发生的“现实”，故而都是真实可信的，所以将这些言行视为历史而进行书写、记录自当是合理的和真实有效的。

从历史哲学的意义来看，这种逻辑推理或者说是一种思维的模式是以对导师的言论的可信性的判断为前提条件的，只要这个前提能够成立，则后面的一切都具其合理性、真实性及有效性。当然，关键的问题就是如何得知这种口述的语言在怎样的情况下属于真实可信，又在怎样的情况下既不真实也不可信。这又需要一种非逻辑学的条件才能得到保证。在佛教这里，宗教的虔诚信仰心理就是保证。一切均取决于这种虔敬之心。这里给我们留下的问题就是，在佛教徒所异常相信的虔敬心理下，导师与弟子的心灵上发生真切的交流，并且形成成果——被记载下来的文本，这种材料到底具不具备真实性和历史性？

我们多次谈到历史的要素，主要包括时间性、空间性、主体性以及合理性。在西藏的宗教哲学（大乘佛教）中，历史的

时间性属于一种扩大的时间属性，这包括静止的时间（永恒）和流动的时间（无常），也包括回溯的时间（过去）和延续的时间（现在与未来）。大乘佛教对于概念和术语有自己比较深入的看法，在其语言中，永恒（或长住）与无常是一组重要的概念，这组名词虽然是对一种时间状况的意指，但它是可以与其他概念相互替换的：

永恒 = 长住 = 静止 = 寂灭 = 非有 = 非非有 = 空 = 无限真理
 无常 = 短暂 = 变化 = 生死 = 有 = 名色 = 法 = 有限真理

西藏的宗教哲学在宗喀巴的格鲁派那里是以“缘起性空”作为立论的基础命题。空是最终的实相、最终的真理，是自性——即自在的本性。而世间所见所闻的事物因其无常，便属于名言范畴，虽然可以判断为有，但却无自性。从认识论的角度来说，对于最终真理的感知可以有两条道路，一个是像佛陀那样以超凡的智慧直接感知那最终的真理，但这可能是旁人难以企及的；所以对于大多数人来说，必须通过另外一条道路就是从世俗真理（俗谛）——即现有的各类名言概念入手，这些是世俗眼中的现象，是存在（有），是法的缘起，也是依凭，即通过对这些有限的智慧和知识的掌握，来达到对最终真理或无限智慧的体悟。对于这类世俗智慧的学习和训练之所以必要，是因为人们赖以思考的逻辑就与这些名言、概念、语言密切相关，即人的思维一直依赖语言，所以认识的第一途径也缘于语言。只有学习、体会这些语言概念所承载的知识、智慧之后，再将其看破（证其假有）、抛开，从禅定、现观方面去进行心理的感知，最后见证这一切皆空，达到对那无限真理的认同。

时间是有方向性的，它有开端与终结，方向本身就是一种空间的状态，所以大乘佛家在讲“缘起有”的时候，已经把时间纳入空间的范畴。由此历史的空间性就是时间的源头、存在的起点、事物的变化过程以及现在的状态。认识主体通过一个时间点切入——他对事物的认知便不同于另外的认识。因为时间在范畴上是流动的，过去、现在或未来的事物状态都不一

样，所以事物本质上属于无常。但如果认识主体在切入的时间点上是一致的，比如数千人同时看到一颗大树倒下，那么他们对于这个事件的过程都有共同的认知，这就是相对的共同性。这种共同性就属于合理的范畴。当一个人开始描述事件的过程中，他能够获得人们普遍的认同，进而，他的描述就具有合理性。历史是一种在可以计量的时间范围中发生的事情的描述，瞬间的时间组成可以计量的时间，既然瞬间可以被合理描述，那么发生于可以计量的时间的事件就更能合理解说，历史的合理性就是这样成立的。

依照这种推因，藏传佛教对于传记中的心理性事件的处理其实也是将其列为在可以确定的时间和空间范围内的合理事件，从哲学判断上说，这种推导逻辑并无对错之分。当然，如果我们从自身的立场来对于这种历史哲学进行估量，可以站在唯物主义的高度评判其核心性的逻辑结构所存在的问题，即宇宙的最终的极限是“空”还是“有”？这在佛教那里尚未说清或解决。现代的哲学家常说，主观逻辑判断代替不了事实的因果关系，而人类对于事实的因果关系的认知也需要漫长甚至是无限的时间才能接近那个本来的真相。对于西藏传记中的关于心理幻象的相关文本，佛教理论是支持并证明其具有合理性的，但这种主观判断能否与事实相符合，不需我们多说，读者自可以做出结论。

需要我们注意的是，如果我们对于西藏传记中的这些虚幻的描述进行系统分析，我们可以将那些属于导师确实讲出、弟子照实记录的心理体验看作是历史性的，因为这的确是在时空范围发生过的事情。而对于那种导师将自己的身世同过去人物以“转世”理论而加以联系的说法，我们当然可以看作是非历史性的。虽然其产生于可确定的时空场合，但它打破了佛教自己所倡导的时间切入点的不同必然导致对事物的认知的不一致的逻辑判断，造成一种矛盾，佛教徒对于这种矛盾最后只能借助于超自然的神灵来进行解决。

总的来看，藏传佛教在对于我们眼中的历史事实和非历史事实（宗教经验）的处理上，具有自己的一套哲学理论和逻辑，其中不乏哲学上的合理阐述。对于这类思想体系，我们需要客观、细致地予以分析和评价。在佛教徒的眼中，一切发生的事情在相对的时空状态中都是合理的，也都具有历史性，所以他们可以在各种传记和历史著作中对于宗教性的经验进行详细记载。从史学史的角度而言，这种事实也是存在的事实，我们在史学史上只能面对，无法回避，也不必回避。如果要对历史上的藏族史学理论给以公正、完整的评判，还需要我们去掉有色眼镜，抛开先入为主的成见。

第三章 教法史在清代的写法

一、教法史编撰的特色和取得的成就

在清代,随着藏传佛教走向昌盛,有关宗教源流的历史著作自然也产生许多,如第巴·桑结嘉措的《黄琉璃》(也作《格鲁教史黄琉璃》)、松巴堪布·益希班觉的《如意宝树史》、土观·洛桑却吉尼玛的《善逝宗教源流晶镜史》、智观巴·贡却乎丹巴绕吉的《安多政教史》、嘉木样协白多吉的《畏怖金刚教法源流》、甘丹巴·益西土登嘉措的《多康教法史》、阿莽苍·贡乔坚赞的《汉藏蒙古教法史》、葛登嘉措的《安多教法史总纲》、阿而瓦·贡却伦珠与桑吉彭措的《教法史教海巨舟》、贡·官布加的《汉地教法史》、阿旺洛追扎巴的《觉囊派教法史》、扎西坚赞的《西藏苯教源流——嘉言宝库》等等。总体看,清代的教法史不但继承了元明时期的传统,而且还有发展,其中不少著作无论在著述水平上还是在历史观念上都比以前上了一个台阶。在众多的教法史著作中,比较

突出的,当以第巴·桑结嘉措的《格鲁教史黄琉璃》^①、松巴堪布·益希班觉的《如意宝树史》、土观洛桑却吉尼玛的《善逝一切教法源流晶镜》、智观巴·贡却乎丹巴绕吉的《安多政教史》、夏察·扎西坚赞的《西藏苯教源流》为代表,这几部教法史在编撰上各有特色,足能够反映这个时代的藏族史学的成就和水平。其中,土观活佛的著作我们应当特别注意,因为这是西藏第一部以“宗义书”(grub - mthav)的名类评判藏传佛教各教派的理论体系的著作。同时,在清朝,教法史中一种比较特殊的体例,法嗣(gdan - rabs)已经成为比较完善的形式,在整个清朝时期,所撰写的法嗣类著作也比较多,著名的有止贡·丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》、《俄尔法嗣》,尼塘·曼嘉瓦的《桑浦法嗣》,昌都巴·帕巴的《昌都法嗣》,扎西坚赞官人的《阳登法嗣》等等,为教法史增添了新的血液。

以上所列的教法史的作者虽然处在不同的历史时段,所运用的历史史料也各有侧重,但它们在以下几个方面是一致的,拥有共同的特点,也代表这个时期教法史的发展倾向:

第一,清代教法史部数多,写法普遍都经过严密的构思,其作者十分注重著作内容的系统性,全面性,总体撰述水平高。

我们前面曾介绍说,从文献著述的发展历程看,署名的历史著作是史学史的关键点,因为署名著作是个人著述行为,其作者在史书的写法上一般都有预先的构思和编排,通过研究史书的

^① 第巴桑结嘉措的《黄琉璃》是一部大部头的著作,其木刻本有419页,近年,此书已经有现代版本。这里将王尧先生在1980年对此书的简介引述如下:《格鲁教史黄琉璃镜》,全名为dpal - mnyam - med - ri - bo - dgav - ldan - pavi - bstan - pa - zhv - ser - cod - pan - vchang - bavi - ring - lugs - chos - thams - cad - kyi - rtsa - ba - gsal - bar - byed - pa - beeduurya - ser - povi - me - long,第巴桑结嘉措(1653—1705年)著,成书于1692—1698年之间。本书拉萨木刻本共419页,叙述黄教——格鲁派的兴起经过,并记录了当时卫藏朵康各地黄教寺院分布及这些寺院的兴建和沿革。见王尧:《藏文古代历史文献述略》,载《西藏民族学院学报》,1980(2)。

结构,我们就可以窥见作者对于史料的掌握、作者的个人爱好、趣味以及理论素养以及著书立说的能力、水平等,在这个基础上我们进而还可以把握作者那个时代的学术状况。

从清代一些藏族史学家的著述情况看,当时藏区的学术研究气氛是比较浓厚的,卫藏地区几个大寺院,如哲蚌寺、扎什伦布寺、甘丹寺、色拉寺、拉萨上下密院、萨迦寺,甘青藏区的拉卜楞寺、塔尔寺、佑宁寺、夏琼寺;康区的曲科强巴林寺、大金寺等等都是学者云集之地,这些寺院都有不少身份为地方豪强、富商和大庄园主,他们给予寺院强有力的经济的支持。寺院本身也拥有土地、农奴以及钱庄,在这种经济基础条件下,这些寺院的僧人们著书立说的风气甚浓,出现不少富有名望的学者,他们著述丰富,多被刊刻为分量不等的全集。历史研究和写作在藏传佛教学术活动中一向是比较重要的一个方面,学术气氛的活跃自然成为促进历史著作写作的良好背景。当时的情况是,当某一位学者的著作完成,便有施主出资为其著作进行刻版印刷,刊行于世,这样,藏区各地的学者很快都能见到这部著作。至于其他经典论著,也刊刻得比较频繁。逐渐的,藏区产生一些著名的印经院,如拉萨雪康印经院、纳塘寺印经院、扎什伦布寺印经院、四川德格更青寺印经院、甘肃拉卜楞寺印经院、青海塔尔寺印经院等等,应当说印刷事业的繁荣和进步是学术繁荣的表现之一,反过来它也会进一步促进学术的发展。

教法史在格鲁派等教派的寺院教育中是很重要的科目,出于具体的教学需要,一些大寺院都有自己的教法史教材。在撰写这类教材时,作者都要广泛参考别人尤其是同代人所撰写的著作,并且多方收集史料,最终提高了教法史的总体撰述水平。

第二,作者使用考据手法,对于历史事件以及相关的史料、文献进行细致的比较,广征博引,力求达到准确和对于事件的全方面阐述。

清代中国的学术传统主流是崇尚考据方法,比如内地学术界名震一时的乾嘉学派当是持这种考据学方法之执牛耳者。受

这种学术主流的影响,藏区学者这时也注重这种方法,尤其是哲蚌寺以及靠近内地的几个寺院更有这种风气,并且形成其学术研究和著述的气候,我们甚至也可以将之视为藏族的考据学派。这几个寺院便是甘肃的拉卜楞寺、青海的佑宁寺、塔尔寺,尤其以佑宁寺为最。我们都知道佑宁寺在清代曾受中央特别的器重,在一世与二世章嘉活佛时期,在康熙和雍正帝的支持下,章嘉呼图克图成为驻京掌印扎萨克大喇嘛,不仅在青海,而且在蒙古获得很大影响,形成章嘉活佛系统,该系统拥有青海佑宁寺、蒙古多伦诺尔汇宗寺(1701年建)、北京嵩祝寺(1712年建)等寺院81处,管理京师地区呼图克图7名,管理漠南蒙古呼图克图、呼毕勒罕115位,包括哲里木盟10名,卓索图盟8名,锡林郭勒盟22名,察哈尔部28名,多伦诺尔地区13名,乌兰察布盟9名,归化城土默特部18名,伊克昭盟1名,阿拉善旗3名。^①清朝支持章嘉活佛系统的建立,主要目的是借助宗教而加强其在漠南蒙古的统治。章嘉活佛一世和二世都长期在北京活动,自然受到内地学术空气和研究潮流的影响,所以出自章嘉活佛系统中以及曾经受章嘉活佛教诲的一些学者如松巴堪布·益希班觉、土观·洛桑却吉尼玛、顾始噶居巴·洛桑泽培等的教法史一致提倡严谨考据、细心求证的治学方法,并不是没有缘由的。

至于哲蚌寺与甘肃拉卜楞寺的治学风格,以及嘉木样活佛系统影响下的学者的治学,也类似于章嘉系统,盖因在清朝,藏区各地寺院多数都属于格鲁派,一些有志学僧在本地寺院学习一个阶段后,总要到卫藏地区以及其他地区的著名寺院去游学,所以藏区各寺院所进行的学术交流还是比较频繁的,一世章嘉活佛就曾是西藏哲蚌寺的弟子,而拉卜楞寺与西藏的哲蚌寺关系尤为密切。主要是一世嘉木样活佛21岁在哲蚌寺学习,后担

^① 妙舟:《蒙藏佛教史》,转引赵云田:《章嘉和清朝的藏传佛教政策》,载《西藏研究》,1987(2)。

任哲蚌寺果芒扎仓的堪布,1709年建立拉卜楞寺,寺院教育制度完全仿照哲蚌寺进行。所以一个寺院的某位有名学者一旦在治学方面有一定声誉,那么他所影响的就不仅仅是本寺院的学僧了,有可能扩展至全藏区。清朝时期,我们可以发现达赖喇嘛、班禅喇嘛、章嘉活佛、嘉木样活佛等大活佛系统彼此都曾经建立过互为师徒的关系,这种关系对于学术交流而言既是重要的纽带,也是促进学术活跃的平台。

第三,借鉴并发扬了元明史学的年代学体系,在写史叙事时,十分注意年代学的运用,将之视为史书的经脉。

元明史学是藏族史学史上的发展时期,在元明两代三百多年的时间里,经过几代藏族历史学家的实践,不但将写史立传的固有传统加以发扬,而且还进行体裁和体例等方面的创新,产生许多有名的史学家和历史著作。这些著名的史书在写史记事时,多注重年代的准确性,并形成其年代学的体系。而如廓若·迅鲁伯在《青史》中所运用的多重年代印证法(一种年代考据学的基本方法)则在清代得到发扬,其杰出代表就是一世嘉木样协贝多吉和松巴堪布·益希班觉。这两位高僧都在年代学上下过很大的功夫,并在其教法史著作中进行周密的年代对照和考证,还专门编写了《历史年表》,将之作为研究和学习历史的工具。他们的工作,无疑是对元明时期的年代学的发展,并奠定清代藏族史学年代学的基本面貌。对于年代学的重要性,一世嘉木样活佛在其《佛历表》中就说:“完善的佛历表中的格言言简而意义广博,其以当今众生作为首要的记载,贤明学者著此简明殊胜的年表,是使之如同森林中的如意宝树,绝美无双装点教诫的宝鬘。”^①年表在他们眼中,既是历史的根本线索又是清理历史叙述脉络的必要手段。

^① 嘉木样协白多吉:《佛历表》(bstan - rtsis - revu - mig),藏文本刻版,第26叶。

二、松巴堪布·益希班觉的《如意宝树史》以及其在藏族史学史中的地位

松巴堪布·益希班觉(1704—1788年),1704年出生于当时属于顾始汗之孙——青海额尔德尼台吉仓巴扎布之旗,少年时代在贡瓦孜噶美隆处学习,被一世嘉木样认定为二世松巴罗桑丹贝坚赞的转世灵童,铁虎年(1710年)在塔秀寺受沙弥戒,正式出家,后又在佑宁寺学习,20岁赴卫藏,在哲蚌寺果芒扎仓学习,由第五世班禅为其授比丘戒,获得林赛格西学位。他在1727年卫藏战争时期,支持颇罗鼐,反对阿尔布巴对于僧人的强行征调,而获得达赖喇嘛和朝廷的嘉奖,被任命为吉采寺的堪布。由此以“松巴堪布”扬名。1731年,他回到家乡,一方面在贵德上寺、拉摩德庆寺等处求法,另一方面则为当地僧众讲授密宗理论和灌顶仪轨等。1737年到北京朝觐皇帝,返回后于1740年开始重新修建佑宁寺,1746年担任该寺的法台(他总共三次被选任为佑宁寺法台)。松巴堪布一生著述勤奋,写有多种著作,后来二世章嘉活佛尊他为“额尔德尼班智达”(意为“宝贝学者”),可见他的学问的精深。他除去对佛教通达以外,还在教法史、历算、医药方面见长,其著作《甘丹新历》、《历算母子三部》、《如意宝树史》、《青海史》、《松巴堪布自传》等都颇具影响力,为人所推崇。

《如意宝树史》完成于1748年,藏文全名 dpag - bsam - ljon - bzang - zhes - bya - bavi - vphags - yul - rgya - nag - chen - po - bod - dang - sog - yul - du - dam - pavi - chos - byung - tshul,意为《印藏汉蒙教法史如意宝树》,一般简称 dpag - bsam - ljon -

bzang,《如意宝树》^①。根据作者在书中的开篇赞辞和跋语,我们可以知道作者撰写本书的缘由,按他自己所说,当他博览群书时,发现前人著述中存在许多问题,有的是记载有误,有的是没把事情叙述清楚,有的过于简略,由此他立志要写一部能纠正传统的错误的著作。在撰写这部教法史时,益希班觉首先进行了非常系统的史料搜集工作,现今我们很难说清作者在撰写此书时究竟使用了多少著作,但有一点可以肯定,就是作者在编写本书时,基本是将各类历史著作进行过系统的比较,这从本书作者随时随地引用一些历史著作并拿来进行比较分析可以看得出来。

《如意宝树史》全书在结构上经过作者的精心的构思和运筹,具有很强的历史感。他的这部著作在编排上本就有体现佛教的那种大历史观和大宇宙观的含义,主要被分成两大部分,第一部分标题为“简论佛陀出世说法以及佛法住世情形”,此部分包括“总说佛于何劫出世”、“分说于此贤劫中佛陀于何时何地出世”、“释迦牟尼出世说法情形”等三章,每一章下面又有细致的小目划分。第二部分标题为“详说法王持教及学派等的形成情况”,此部分包括“印度佛教史”、“藏地佛教史”、“摩诃支那大汉地法王、佛教大师、佛法宗派之历史”、“霍尔地区法王、佛教大师、佛法源流概述”等四章,每一章具体也有小目划分。

在第一部分前两章,作者主要介绍佛教《俱舍论》和《施設论》有关宇宙构成的宗教知识,还有佛教的历史循环论理论,作者在这部分所依据的主要是《贤劫经》、《大悲妙法莲花经》和《秘密不可思议经》的说法。这部分内容作者的叙述虽然简略但线索清晰,但可以与八思巴的《彰所知论》相媲美。比较全面地交代了佛教有关宇宙空间和时间的种种说法。作者采用这种以佛

^① 本书主要使用的版本是松巴堪布·益希班觉著,浦文成、才让译的《如意宝树史》,兰州,甘肃民族出版社,1994。

教的时空理论作为历史著作的前奏的做法,很明确的用意,就是第三章释迦牟尼出世和传法的内容作铺垫,并为本书建立总体的历史观。

第三章关于释迦牟尼身世与创教的历史,作者按照佛教传统说法而归纳十二功行和 125 种大事,并对佛陀的年代进行解说和考证。佛陀的生卒年以及佛教传世的时间一直是佛教徒特别关注的问题,因为这牵涉到佛教历史的整个年代体系。作者在这部分十分详细地介绍了历来有关佛陀年代的典型说法和年代计算体系。关于佛陀的生年和计算,主张《时轮经》、《大方广游戏经》、《顶髻经》等的说法为正确,作者自己倾向于布敦和克珠杰的说法,即佛陀诞生年确定于距离作者所在的第十三饶迥火兔年(公元 1747 年)之前的 2662 年(即公元前 914 年),佛陀 80 岁圆寂,即 2581 年前(公元前 834 年)^①。作者还发挥自己在历算学方面的特长,专门提供了一些历算表来论证。本章最后作者将佛教住世 5000 年的历史观进行总结,将生肖纪年法与火空海纪年体系和饶迥纪年体系所具有的年代进行相互的换算,作出结论,认为各类年代体系都可以确证《十万难经疏》中所说的佛教住世 5000 年左右是确实可信的。这个 5000 年^②,分为前后两大时期,每一期都按照佛教的历史循环论而分为四期,即圆满期、三分期、二分期、斗争期。作者说他所在的时期(截至公元 1747 年)是属于前期的斗争期,此时期已经过去 180 年零 6 个月。作者预言佛教今后还能住世 2430 年^③。

关于佛教的历史循环论我们在前面已经有过介绍和论述,这种循环论将历史视为一种周期性的循环,一般一个周期都被分为若干阶段(通常都是四时段),第一阶段总是最好的,然后依次变差,最后经过一个混乱、斗争期而导致毁灭。此后,一切

- ① 见浦文成、才让译:《如意宝树史》,82—84 页。
- ② 作者按照《时轮经》算出佛教住世共有 5054 年。
- ③ 见《如意宝树史》,94 页。

又在毁灭后重新开始一轮新的循环。佛教许多著作都将其历史视作有 5000 年的存在期,但在对于这期间的阶段划分上,不同佛教经典和教派还是有一定的区别。藏传佛教在这个问题上也有不太统一的地方,比如关于 5000 年具体的分期,因时间体系问题而有种种说法。本书作者采用西藏比较流行的说法,就是布敦的《善逝教法源流》的时间体系。这个时间体系与廓若·迅鲁伯的体系略有不同,主要区别就是佛陀生卒年的计算问题。《如意宝树史》的作者对于这个问题非常重视,多次在书中对于不同年代体系进行比较,有时这种年代和时间的计算作者自己也有些混乱,不过他始终坚持布敦的意见。

在本书第二部分,也是本书篇幅最大的部分,是对于佛教史分地区进行系统而全面的叙述,共分四章。第一章介绍印度佛教史。这部分作者又按照印度王统、诸王时代的授记(包括各时代名僧及其施主的业绩、八十四位大成就者事迹等内容)、印度佛教派别的形成(包括派别、显密宗、法承等内容)等三个章节进行叙述,条理十分清晰。第二章讲藏地佛教史,这是本书的重点,作者将这一章又分为两大节,第一节主要叙述吐蕃王统和法王世系,时间从远古一直到颇罗鼐去世。这一节作者叙述笔法虽然简略但大事不遗漏,叙事明确。第二节题名为“藏地佛教传播等情况”,是本书重点,主要分如下四个方面进行:即“前弘期佛教”、“后弘期佛教”(包括后弘期佛教的产生、律统和教派的形成、译师班智达及其所译经论)、翻译成藏文的经论典籍目录、饶迥大事年表等内容。作者在“后弘期佛教”部分系统叙述新旧噶当派历史,同时对于格鲁派的寺院分布、以宗喀巴为首一些高僧大德的传记作了比较全面的介绍;对于其他教派文字相对较简,但也不失全面。本书在这部分提供的典籍目录和大事年表是比较特别的方面。经典目录主要是将布敦·仁钦珠的目录和北京版《大藏经》新旧版本编排次第及函数进行抄录和介绍,还有作者自己关于文献学和目录学的评论。大事年表部分是松巴堪布的多年研究成果,也曾以单独的形式印刷,与 1716 年产生的一

世嘉木样年表齐名。其内容有三：一是对饶迥纪年前的部分年代的记录；二是按照饶迥纪年记录的大事，从 1027 年直到 1746 年；三是对于部分年代的评论。

第三章关于汉地佛教史，也被分成二节，先叙述王统，再叙述教法源流。在王统部分，本书可以说是综合的教法史书中首次系统将汉地的地理面貌与王统历史结合叙述的藏文著作，概述了内地的山川河流以及各省名称，以及上启三皇五帝、下至乾隆元年的王朝和有名的君王情况。教法部分的写法也比较新颖，先综述汉地宗教，提到了佛教、道教、天主教还有可能是伊斯兰教等宗教^①的情况。然后从内地传说中的周昭王预言开始，对佛教在内地的历史进行综合概括。这部分对于我们研究汉藏学术交流史实在是比较难得的材料，因为当时在西藏流行的说法有一些还是比较有意思的，比如对于禅宗，称其为“顿门心要传宗”、天台宗被叫做“深观派”、玄奘创立的法相宗被称为“广行宗”等。作者对于玄奘西天取经也情有独钟，花了不小的篇幅作了介绍。这说明《大唐西域记》或《大唐高僧传》这样的著作在那时已经被翻译为藏文，并为人们所熟知了。这一章的最后部分对于汉藏历史上的文化交流进行专门的叙述，这类文字无疑也颇有价值。

在蒙古教法史一章中，作者仍然按照王统和教法进行分别的叙述。在蒙古王统部分作者异乎寻常地叙述得相对详细，而且线索清晰，配有几个关于准噶尔世系卫拉特蒙古和硕特部世系和土尔扈特部世系的表，比较难得。作者手边一定有不少有关蒙古历史和世系的著作，也有可能是藏文的。这些对于研究

^① 作者在本书中提到唐朝时 ra - mangar - thor - dkar 的军队来到内地，留下的人信仰不同的宗教。案，ra - mangar - thor - dkar 显然是一种音译词，不知所指，这可能就是土观的《宗教流派晶镜》中所记的 tho - gar，吐火罗（实为回纥）援军在安史之乱后留而不去而成信伊斯兰教的回回的另一说法，也可能指西亚和中亚的宗教，比如摩尼教。

蒙古历史和部族首领家族世系有很高的参考价值。教法部分相对要简单些,主要介绍了萨班、八思巴、噶玛拔希与蒙古王室的关系以及元朝推崇萨迦派的情况,对于元以后的佛教主要提到在蒙古的佛教寺院及其传承。

总观松巴堪布的《如意宝树史》,有几个突出的成就,使之能够特立于藏文历史著作之林而彰显其异彩。

第一,《如意宝树史》是在藏族史学史上继《红史》、《贤者喜宴》、《汉藏史集》等综合性史书之后的又一部扛鼎之作。其内容广博,叙述详实,大到佛教的整体宇宙观,小到一个家族的世系传承,都有清楚而完整的交代。前人著作中所出现的内容本书也都尽量予以显现,使得这部教法史完全不限于其体裁的限制,成为一部百科全书式的作品。

在藏族史学史上,大部头的百科全书式的作品并不太多,而内容广泛又不失精当的著作更少。《五部遗教》、《第吾贤者宗教源流》、《布敦教法史》、《红史》、《青史》、《汉藏史集》、《贤者喜宴》等著作在内容和形式上算是这类著作的代表作。如我们前面所介绍的,这几部著作都各有其特色和长处。《五部遗教》和《第吾贤者宗教源流》上启吐蕃史学,在保存古代史书和史料方面别的任何史书均无可替代。《布敦佛教史》和《青史》侧重于宗教源流,其以细密的历史叙述见长,在藏族史学史上独步一时。《红史》是藏族史学著作中第一部将眼光放开、尝试进行“世界史”写作的史书,为以后藏族史学的发展打开了大门。《汉藏史集》和《贤者喜宴》则是继《红史》之后的两部重要著作。《汉藏史集》带有百科全书性质,不仅叙述历史,还对于工艺、园艺和一些民族风俗习惯的起源都进行描述,虽然作者的知识、眼光有很大的局限性,但毕竟这也是藏族史学史上的第一次,其意义自不可小觑。《贤者喜宴》是一部真正的大部头的百科全书式著作,作者力图把当时的所有知识都容纳于这部著作中,因而使这部著作内容广泛、篇幅庞大,包容的历史文献和材料在那个时代可谓最为全面。在整个藏族史学史上,论篇幅和收录的文献材料的丰

富,很少有超乎其右者。《如意宝树史》同这些著作相比,我们认为在篇幅和内容上它完全可以和《贤者喜宴》相提并论,而在叙述的准确和精当方面,又长于《贤者喜宴》,其水平不下于《青史》、《布敦佛教史》这样的著作。比较藏族史学史上各类教法史著作,在风格和布局上《如意宝树史》都与《贤者喜宴》相似,甚至我们可以说,如果单从分量和包容的内容而论,《贤者喜宴》与《如意宝树史》在史学史上可谓双峰并峙,各领风骚。

第二,本书在形式和结构上以《贤者喜宴》为典范,但又有颇具特色的创新。作者在编排时,总体上的构思和设想一目了然,尽管在具体叙述的内容上偏重不一,使其总体构思的布局显得不够平衡,但瑕不掩瑜。

从整体布局看,本书在大的章节标题的安排上保持着一种平衡,两大部分有详有略,具体的章节细目也都编排处置合理。但在内容的调度上,本书又有其侧重点,而且与前辈的史书有一定的关联,这表现在其对于《贤者喜宴》的继承。尽管《如意宝树史》的作者有时会在其书中举证巴卧·祖拉陈瓦的错误,但在谋篇布局方面本书受《贤者喜宴》的影响是很大的。我们比较这两部教法史的结构,就可以发现二者有许多相同处。首先,在整体构思上,《贤者喜宴》开始的几函即“世间成因”、“印度古史”、“释迦牟尼出世和传教”、“佛经结集”、“诸王时代的佛教传承”等在《如意宝树史》这里都有体现。我们说这种开端部分的写法表现了一种受宗教影响的“历史发生目的论”,虽然早在分裂时期开始,到元明时代已经渐渐成为教法史的写作惯例,但在操作上,毕竟各家有所不同,比如布敦的写法就与蔡巴的写法有别,《汉藏史集》与《西藏王统记》也不相同。因而,但凡有些类似的布局和内容安排上的相似情况时,我们便可以判断存在前者对于后者的影响的可能性。当然,毕竟《如意宝树史》是比《贤者喜宴》晚几百年的作品,作者的历史眼光、掌握的史料和文献都有不同,因而在章节和内容的安排上,二者的差别自然很大,《贤者喜宴》在叙述吐蕃历史时,王统史单列,教法史则分成律学史、译师

论师史、旧译史、新译史(包括噶当史、噶举共史、噶玛噶举史、止贡教史以及各派教史);至于于阗、汉地、西夏、蒙古等王统教法史则合在一函叙述,最后以五明源流史作结束。《贤者喜宴》这些内容在《如意宝树史》都被继承,但在安排上完全不同。《如意宝树史》安排的顺序是,关于藏地的律学,将之与教派的产生安排在同一章节,对律学的叙述内容既有参照《贤者喜宴》等史书的,又有新的补充。至于教派则较《贤者喜宴》而有很大的更新。作者侧重于新噶当派(即格鲁派)的教法史,对这部分内容进行详细记叙,包括教法源流,祖师宗喀巴与其主要弟子传记,历任噶当堪布传承,格鲁派主要寺院及其传承,后藏、阿里、康区、安多等地区的寺院与传承(这部分文字更详)等。接着格鲁派教法叙述的,就是对于其他教派的源流的综述,这部分文字比较简略,相比放在“各教派源流”一章的最后部分的有关宁玛派的历史,作者进行了较多的记叙,同时作者还进行适当的考证和评说。其后作者安排了来到藏区的有名的译师的介绍,这部分内容(包括印度部分的有关八十四位大成就者介绍)作者充分使用了《五部遗教》、《贤者喜宴》、《娘若教法源流》、《布敦佛教史》等史书所提供的材料,并有一些补充和更正。在西藏教法史这一章的最后,作者插入文献目录是受到《布敦佛教史》的启发,而插入年代表则属于一种创新,作者的用意自然是凸现其在年代学方面的能力,但这种安排使本书在章节的总体布局在形式上平衡的结构被打破。从著述的形式来说,这种不平衡虽然使人感觉到一种不完美或不够协调,但它并不特别影响阅读。

第三,本书精于考证方法的应用,作者在史料甄别、比较方面有自己的一套方法,在年代学上有高深的造诣,纠正了过去史书中的一些年代错误,并且作者通过一套自成体系的年表而建立了自己的年代学体系。当然,这个体系在今天看来,并不完美,其有关吐蕃的年代错误较多,在后弘期以后的年代考证方面尚可,虽然有一些错误,但多数都有依据,其考证还可以接受。

作为一部在考据方法上比较突出的著作,如我们前面所

说,《如意宝树史》可以被当作清代藏族史学的代表作,这部藏文史书承应当时中国史学的考据风尚,在考据方法上颇有自己的特色。从这部著作的写作背景来说,它是一部形成时间相对晚近的史著,因此作者可以在对前代史书进行充分搜集的基础上进行系统的比较和分析,从而使其研究更接近历史的真实。从整部著作看,作者在书中进行的系统考证随处可见,至于一些教法史和藏族史比较核心的问题,比如对松赞干布的生卒年,作者在这个问题上的考证对错参半,主要原因是传统说法谓松赞干布活到82岁去世,造成许多推算错误。下面我们引证其关于松赞干布的生卒年的讨论来看一看松巴堪布所运用的考据学方法有何特色。在本书第二部分第二章第一节阐述了吐蕃王统后,作者对于吐蕃诸王的时间问题进行考证,说:

“关于上述诸王的生卒等年代,笔者曾经查阅教法史、传记、历史著作等十余部,但多不相同。兹将一些主要观点列举如下:

布敦仁颇且的佛教史主要依据《拔协》的观点认为:脱脱日六十岁时正法传入西藏,他于一百二十岁去世。松赞干布于火牛年降生,土牛年登基,土狗年八十二岁去世。”

“萨迦·八思巴认为:松赞干布火牛年诞生,十三岁即王位后中间曾由其子芒松执掌国政五年,后复由父王松赞干布掌政,直至八十二岁的土狗年。芒松芒赞火狗年生,从十三岁至二十七岁的水鼠年任国王。”

“善言历史的耶则瓦(即迅鲁伯)在《青史》中说:松赞干布土牛年生,十三岁执掌国政。中间由其子贡松从十三到十八岁之间执政,尔后复由松赞干布掌政直到铁猪年去世。芒松土狗年生,从铁狗年起任国王,铁马年汉藏再次交战,汉兵败(土兔年)。”

“上师仁颇且第五世则说:佛灭后一千五百零八年的土牛年,松赞干布降生,至铁狗年去世,其间如《青史》所说。”

“嘉木样协巴大师则说:法胤妙吉祥称说法(铁马年)后

四十一年（木鼠年）聂赤（赞普）出现，松赞干布火牛年降生，七岁时即创蔑戾车教第三年时即位，娶尼婆罗公主为妃，木牛年居红山宫，二十岁时汉公主抵藏，土猪年建大昭寺，土狗年（八十二岁）去世。”

作者在罗列各种年代说法以后，对这种不统一进行解说，谓：“出现这些情况的根本原因是，巴塞囊和巴桑希等人整理出的桑耶寺志分别置于僧伽、藏王、大臣那里，各有所加减，出现《喇协》、《嘉协》、《拔协》三种版本，后来文字亦有长有短。因此，纯净的《拔协》虽然正确，但是在藏区莫说《拔协》，即使是佛语也有掺杂，讲着龙树等人的名号，对其能遮的文句以及松赞干布时期所埋阿底峡尊者挖掘的三部遗嘱等均敢于掺杂，这更不待说。从而到后来出现正确与不正确的各种本子。对此，有的学者不善加分辨，有的不是看著述总义，而是当需要讲说其附论时，仅以手头的材料录出。如我智劣之辈，不辨石玉相混鬻饰之真伪，也可能以铜绿杂色之刀刻画了历史图画。上述著作中，《青史》认为从木马年起汉藏之王（汉唐太宗、藏松赞干布）建立了联系，自此汉臣开始记写汉藏双方之王的年代，似乎觉得这比较可信。但也有人认为唐得到的藏地消息，亦有真假混杂的情况。因此，这方面的记载虽然很多，但每一种都如‘豹皮的兄弟’，值得怀疑，都难说某种记载有某种可信的根据，若无理性的分析，则难置信。”然后作者给出自己的说法，他以佛陀寂灭的年代作为一个时间标尺，再设定另外一个的时间标尺——朗达玛被杀时间——铁鸡年，进行两相印证的换算，于是得出自己的结论，谓：

“佛于火兔年示寂，其后四百一十八年的木鼠年，若为聂赤的生年，则其后六百六十年脱脱日降生，再越六十年，正法传入藏地，脱脱日再住世六十年后去世。其后二百五十余年的火牛年，普遍认为松赞干布降生，松赞干布十三岁即位，六年后的木羊年建红山宫，两年后的火鸡年汉文成公主抵藏，一年后的土狗年填卧塘湖，第二年的土猪年大昭寺奠基，中间松赞

干布之子执政（5年），去世后复由父王松赞干布执掌国政，土狗年去世（在位70年，享年81岁）。……其后，生于水羊年的朗达玛即位，铁鸡年被杀（在位5年，从佛灭的火兔年至铁鸡年，共经历1734年；从松赞干布降生的火牛年至铁鸡年，共经历284年）。其后，朗达玛之子欧松等的情况，不仅与纯正《拔协》相合，也与前辈诸学者的说法基本一致。”

在上述松巴堪布的考证（包括括号里松巴所加的注解）中，其有关松赞干布的生年是比较正确的，按照其说法，火牛年即是公元617年（隋大业十三年丁丑），十三岁即位为土牛年（己丑，629年）。但也有错误，即文成公主在其21岁时（公元637年）入藏，有误，这一年是噶东赞到唐朝第一次求亲的时间。朗达玛被杀的时间在汉藏史书的记载中多有混乱，松巴堪布采取传统的鸡年之说，但按照其注释的时间计算，从公元617年以后经历284年即公元901年，是朗达玛被杀的时间，这个时间可能有一个甲子的误差，且与汉文史料不合，但在本书中，作者一直坚持这个说法。该书对后弘期的开始时间等作者都有专门的讨论，其他一些年代和史实问题作者还在其“年表”的第三部分进行集中的讨论。总体上看，作者的考证主要方法是确定一些关键的时间坐标点，然后通过不同的史书的记载来对照，对一些时间进行推算。用这种方法，他对吐蕃时期的一些年代的推算，结果基本是对错参半，比如关于松赞干布的生年，作者正确考证为火牛年（公元617年，不过对于这个时间，作者有时又犹豫不决，因而还以《青史》所说的土牛年——公元629年作参照），但松赞干布的卒年，作者认为是土狗年（公元698年），则存在错误，现今学者依靠《敦煌吐蕃历史文书》和《新唐书·吐蕃传》的记载，确定其卒年是公元650年。作者以松赞干布的生年为坐标，依靠这个时间，将藏族史书中长期争论的佛陀寂灭的时间（火兔年）定在离松赞干布生年之前的1450年左右，即公元前833年。这个时间后来成为《如意宝树史》的一个决定性的坐标。作者采用的另

外的时间坐标还有拉萨“唐蕃会盟碑”所记会盟时间——水虎年（822年壬寅），大译师仁钦桑布的生年——阳土马年（958年），后弘期的开始——土虎年（978年戊寅），第一饶迥纪年开始火兔年（1027年丁卯）等。这几个时间现在看来还是基本准确的，所以作者在关于分裂时期的一些事件和人物的年代的考证上也基本正确。比如作者在考证后弘期时间时，说：

“又，从松赞干布时期的土牛年（629年）起，经三百二十九年后的阳土马年，大译师仁钦桑布降生，此时上距灭佛的铁鸡年（901年），中经五十八年。……或从灭佛之年起经一百四十一年，即奥德时期的水马年（1042年），尊者阿底峡来藏，上溯六十四年，即后弘期开始的土虎年（978年），由卫藏六弟子或十弟子复兴佛教，至尊者来藏时，十弟子中的松巴·益西罗哲和十弟子的门徒库顿、俄敦等人尚在人世。尊者来藏时，大译师（仁钦桑布）八十五岁，琼波（南觉巴）五十四岁，卓弥五十岁，仲敦三十九岁，那措三十二岁，玛尔巴和扎巴三十一岁，扎瓦的亲教师赞喀波且二十三岁，昆·官却杰布九岁，米拉日巴三岁。这时，尚敦·曲拔之侄即杂塘寺（仲敦的著述中说当时有此寺）的创建者具足神通的扎瓦·西饶嘉措（从彦须出家）和隋译师二人任住持；《青史》中虽言这时贾杜增开始学习《毗奈耶经》，但一般认为此师生于此后的火猪年（1047年），铁猴年（1080年）始学律经。……”^①

我们从这段引文中可以看到作者在这里运用了至少两种手法进行考证，首先是以其确立的时间坐标进行推算，然后使用各种传记所记载的时间进行重复对照，使各类史书和传记中的时间得以吻合，从而形成正确的结论。作者在考证时也对于一些有问题的记载进行更正。

作者对于自己的历算之学颇为自豪，所以在《年表》中，

^① 见《如意宝树史》，321页。

作者又集中讨论了藏族史上常见的年代问题，这部分内容涉及的年代相当复杂。大致看来，作者在对于吐蕃年代的考证上错误较多，原因就是前面所说的，松赞干布这个关键的时间点（生卒年）存在问题，所以其后面的推算都会发生错误。不过，从978年以后的时间的推算和考证基本正确。作者依据第一饶迥纪年时间坐标而结合各类史书建立其年代学的体系，对于其他学者的许多问题和错误进行辨析，比如《青史》中关于成吉思汗的生年为火虎年的问题（本书更正为水马年即公元1162年）；《贤者喜宴》关于噶玛·米久多吉与其师年成就师之间的时间记载的矛盾；嘉木样一世的《佛历表》中的多处问题；桑结嘉措的《黄琉璃》的史实和年代错误等等，一一进行考辨，显示其博览群书、精心钻研的治学态度。

第四，除了上述的一些特点外，本书在写作模式上也有其长处，即采用写史记事与随机的考证相结合的方法，同时适当加上作者的评说，颇有其单独的章法，显示了这部大部头著作所具有的价值。在这方面，《如意宝树史》相比《贤者喜宴》有进步。我们都知道《贤者喜宴》以收录古代文献和涉及历史内容博大而著名。但巴卧·祖拉陈瓦是一位比较谦虚的学者，其著述特点倾向于“述而不论”，全书在写史纪事方面不惜笔墨，但唯独在议论评说方面作者显露得不多，多数都是寥寥数语，大段评论比较少见。而《如意宝树史》在这方面就显得比较突出，全书几乎每个章节都有作者的考证和评述的文字，作者考证的主要方面或兴趣点多是年代和一些历史的细节问题，这些问题对于一部史书来说无疑很重要，因为史书的描写只有越接近历史的真实才越有其价值。

第五，本书的文体风格总体倾向于写实，虽然还有那种不可避免的涉及佛陀本生的神变、授记等内容，但在进入对于西藏历史尤其是作者能够把握的后弘期的历史叙述以后，作者表现出明显的写实趣味，很少见到夸诞的描写，甚至连历史著作所允许的那种适当的渲染的文风都很少见到，几乎就是对于历

史的平白而切实的记录。虽然这种文风在文采方面可能略有不足，但却是历史写作中值得提倡的一种风格，这种形式符合我们今天的历史文本审美趣味。

另外，本书的史料来源也有其特点，就是书中内容有不少部分是作者对于前人的著作进行直接的摘引或概要，根据笔者研究，本书摘录部分可以明确确定的有巴卧·祖拉陈瓦的《贤者喜宴》、多罗那他的《印度佛教史》、克珠杰的《宗喀巴传——信仰津梁》、且久美贝的《八十四大成就者传》、五世达赖的《西藏王臣记》等。许多教法著作和传记都被作者参考引证，但只有少数列书名和出处，多数都略而不计。在这一点上，本书不如《贤者喜宴》。因为《贤者喜宴》但凡引用了别的史书，几乎都要列出被引书名，这种做法十分有利于后人对该书的参考和引用。《如意宝树史》在这个方面显然存在缺陷。不过，作者涉猎的文献比较广泛，本书也保留了一些难得的史料，比如关于蒙古一些家族的世系源流和谱系，有些可能今天已经失传。无疑，《如意宝树史》在藏族文献学上是有其特别价值的，对于其中引用史料的研究，有助于我们更进一步了解藏族史著的总体面貌。

三、土观的《善说一切宗派源流晶镜》作为“宗义书”所具有的史学价值

本书作者土观活佛洛桑却吉尼玛在前面已有介绍。这位青海佑宁寺第二辈转世活佛，一生著述丰富，其传记著作《章嘉国师乳必多吉传》、寺院志《佑宁寺志》都有一定名气。但他的历史著作中，影响最大的还是这部《善说一切宗派源流晶

镜》^①。本书完成于1801年，按照作者自己的说法，由于晚年身体多病，这部著作原本要对西藏各教派进行全面系统总结，而最终感到不够完整。

1. 《善说一切宗派源流晶镜》的著作类型

《善说一切宗派源流晶镜》的藏文全名为 grub - mthav - thams - cad - kyi - khungs - dang - vdod - tshul - ston - pa - legs - bshel - shes - gyi - me - long，该书也被称为 bod - kyi - grub - mthavi - byung - tshul - shel - dkar - me - long，《藏地宗派源流晶镜》。

按照本书的编辑者的附言，作者土观活佛自认为本书是西藏第一部评讲教法宗派教义的著作，而非一般的教法史。“洞察一切事物了如指掌的一切智者洛桑却吉尼玛贝桑布，他曾多次说过：‘我是首先写此宗派论的，在此之前藏中尚无宗派论著的作者，因之困难甚多，但是也应当把各派的立论详细写出来，应不混杂对各派的立论，不作应不应理的是非判别，不作正面叙述。在谈到噶当派时，应该把为什么将各派一切应理之处均归纳在格鲁派的见、修、行三者和显密枢要之中的道理，与及在此上再加述格鲁派有哪些不共特法的道理；因为善于了解宗派的立论，方能分别胜劣差别，这是最重要之处的道理；若了解这些对其他方面也是直接有利的事，则不应妄起爱憎及讽刺诽谤的道理等等，这些都是要阐述的’。”^② 这里的引文使我们有一个问题需要明确，就是本书在藏族史学史上究竟是否属于教法史而非其他类型？

从土观的自述看，他把这部著作看作是一种特别的著作，

^① 本书主要参考刘立千译注《土观宗派源流》，西藏人民出版社，1984；必要时再参照藏文原文。

^② 刘立千译注：《土观宗派源流》，246页。西藏人民出版社，1984。

其书名中以 grub - mthav 为核心词。案：grub - mthav 这个词字面意思指“宗派”，但在西藏的宗教文献术语中，该词还专门指一种著作体例，就是“宗义书”（也有人翻译为“宗印”），这种著作主要对宗教派别的思想、理论、立论基础等进行评述分析。在西藏，这种著述也叫 grub - mthavi - byung - tshul，（宗派源流），这方面有名的著作有 14 世纪的魏巴塞著的《罗塞宗义书》（blo - gsal - grub - mthav）、二世达赖根敦嘉措的《宗义正论》，还有我们前面提到的嘉木样·协白多吉的《大宗义书》（也译为《宗印正论与注释》）、二世章嘉活佛的《章嘉宗义书》、曲结坚赞的《曲结宗义书》等。

从上述所列著作看，在土观之前的各“宗义书”主要是对于印度的教派的理论和思想进行评说，比如嘉木样的《大宗义书》以偈颂体写成，作者又对本书进行细致的注疏，其主要阐释列国时代印度流行的诸外道思想以及佛教四大派别——毗婆沙师^①、经量部、唯识宗、中观论派。各类“宗义书”属于佛教教育体系中一个重要的环节，这主要是帮助学生深入了解宗教理论及历史源流，从而使之能够将自己所学的教理进行确定，这就是我们通常所说的判教方式。

佛教很早就注重判教的教育，释迦牟尼在传教时，经常同弟子谈及佛教之外的各教派，当时弟子对于如何辨别本教与其他宗教的差异有不少疑问，佛陀为此还专门总结外道的思想，进行判教，如其概括的自在化作因说、宿作因说、结合因说、生类因说、偶然因说等；还有前际分别论、后际分别论、执常见论、自生论、不可知论等等。判教教育对于开拓学生的视野、心胸，增长其悟性都有益处。所以早期佛教经典《长阿舍经》、《维摩经》等就已经包含佛陀对于当时所谓“六派”、“六十二见”思想的论说。佛陀寂灭后，这种教育传统一直被保存

^① Vaibhāsika，对正统的说一切有部僧众的称呼。

下来，在佛教结集以及分出部派以后，佛教内部也发生争论，出现不同的判教标准，形成不同的立论和派别（十八部）。其中比较重要的有：大众部、上座部、说一切有部（此派由上座部分出，其所有经论注疏都称“毗婆沙”）、经量部（从说一切有部分离出）等。各派围绕法我有无等问题展开争论，出现各自的观点。1世纪以后，大乘佛教兴起，产生唯识宗（与经量部有渊源关系）和中观论。这些宗派各有不同的判教方式，并形成各自的教育体系。藏传佛教在其形成过程中，主要吸收大乘佛教的理论，尤其推崇中观论，但说一切有部、经量部、唯识论的经典教义也都被引进，构成包容般若中观、瑜伽唯识、如来藏佛性、密教实践为一体的地区性佛教流派。因此，藏传佛教各派对于佛教四大派别均十分重视，特别是噶当派与格鲁派在其寺院教育体系中，将对于佛教部派的判教基本就锁定在这四大派上面。因此，我们上面所开列的各《宗义书》在内容上可能详略不一，但基本内容都要包括佛教四大派。

不过，以上这些著作基本都不涉及西藏各派别思想和理论，所以土观活佛将自己的著作侧重于对他所了解的所有宗教的思想进行分类、介绍，尤其是对西藏的各教派理论进行评介，的确算是创新之举。从它在藏传佛教哲学理论方面的创新性来看，我们认为土观活佛在这部《宗义书》中把以前各类宗义著作所使用的术语大量用于对西藏各教派的分析上，由此对于佛教理论在西藏的发展而做出自己的认识。比如他认为前弘期来西藏传播佛教的论师有少数属于唯识论，但多数都属“中观自续派”。后弘期阿底峡来藏，复传中观应成派理论，噶当与格鲁派的理论都属于这个“中观应成派”。土观所使用的这些分类概念，还有他所进行的教派系统的分析，可以说是对藏传佛教进行理论性的整体梳理，应当说这种工作对于藏传佛教的哲学和思想史都具有重要意义，而其在史学史上也当占据重要位置。这部著作以传统的“宗义书”的写法而系统撰述藏传佛教体系和思想，无疑开辟了藏族史学史的新体例，为以后这

方面的研究打下基础。

那么，“宗义书”属于怎样的著述类型呢？传统上对这种著作的分类并没有固定的标准，有将之列为内明著作的，但一般多将之看作一种教法史，如上面所列举的《土观宗派源流》的另外一个藏文名称中，就有 grub - mthavi - byung - tshul，即“宗派源流”，一般认为这种著述与教法史 chos - (v) byung 并无特别大的区别。传统的文献分类中，比如拉卜楞寺的目录分类，就将“宗义书”列在教法源流史中（chos - vbyung - deb - ther）。^①只是晚近的喜饶嘉措分类和东嘎·洛桑赤列的目录分类主张将“宗义书”（宗派）单列。grub - mthav 在写法上与一般教法史相比，有相同处，但也有其特别处。比如有的宗义书如嘉木样二世·晋美旺波的《宗派建立宝鬘论》对于宗派历史源流叙述不多，也有的宗义书在按照历史顺序叙述了教法源流后，就会进行大篇幅的立论方面的点评和分析，侧重理论的发展。这种写法或体例还是不同于一般教法史的。不过，在藏族史学史上，教法史的写法本身也并非仅有一两种形式，而是变化很多，所以基于这种情况，我们这里暂且按照传统的看法，将 grub - mthav 视为教法史一类，土观的这部“宗义书”著作也就放在本部分进行评说。

2. 《善说一切宗派源流晶镜》的体例

土观活佛在其著作的开头——开篇赞辞第一颂中，就明确表示他撰写本书的宗旨是：“遍观一切宗派的差别处，破除了邪说宗派的谬论，揭示正确宗派的真实义，向宗派之主——释迦能仁前敬礼。”其后他又声明：“本书特别对于梵藏汉地等所有宗派源流及其立论，加以简略的叙述。”这几句话已经揭示本书的所具有的体例形式属于“略本”史书。作为略本史书，

^① 见东嘎·洛桑赤列：《藏文文献目录学》（中），《西藏研究》1988（2）。

主要目的在于通过对历史上曾经存在并具有影响力的各教派源流及其思想立论高度概括，从而使读者对教法史获得整体的感受，进而提高其理论分辨能力。

这部著作在写法上与一般的“宗义书”是一致的，即先按照历史的顺序叙述教派的源流，然后再概括该教派的教义思想，根据需要，对于某些教派最后还要评论其思想的特点及其优劣等。在结构上，本书总共分为五个部分（五章），第一部分简述印度的宗教源流，先对于外道各派进行概要，按照佛教传统的对外道的分类（常见、断见）而简述数论、弥曼差、胜论、顺世论、正理派等九个派别的核心思想；之后阐述佛教四大宗派的源流，即说一切有部、经量部、瑜伽行派和中观派，集中于各宗在有无和自我问题上的看法。第二部分是本书的重点部分，最见作者的学术功力，主要对藏地前后弘期佛教源流、不同的宗派的产生、各教派在显密教法上的立论以及苯教的源流思想进行介绍。在对每一个教派的叙述上，作者不仅以一种高度概括的文笔对各宗主要历史和教法传承予以全面的反映，而且对所有的教派的思想都加以总结和评述，显示作者对于西藏各教派进行过深入的研究。值得一提的是作者能在本书中为苯教留有一定的篇幅进行介绍，从作者的态度看，作为佛教徒，作者在本书并没有表现怎样的偏见，反而以比较客观的眼光系统阐述苯教的源流，他能忠实地采用苯教徒运用的教派的分类方式，并集中概括了苯教的教义宗旨，这在西藏学术史上可谓难得，显示了作者的大度和气魄。作者在插叙的诗歌中还专门表明了他对于佛教、苯教的认识：“佛和苯是矛盾的一家，佛中掺苯，苯中亦杂佛，如我不具出尘的法眼人，懒于去分辨他们二者的差别。有人口头虽然骂苯教，但遇到紧要的时候，又到占卜家前去请问祸福休咎。如苯教徒一样喜爱凝视

法。”^①

本书的第三和第四部分主要对于汉地儒、道以及佛教教派，还有蒙古、于阗、旃婆罗（香巴拉）的教法源流进行介绍，甚至对于伊斯兰教也加以简略的介绍和评论。作者在对上述各地教派的具体阐释的文字中，对汉地解说比较细致。因为土观活佛曾经到过北京，接触不少汉地教法文献，所以对于内地的文化源流以及佛教各宗派情况掌握得较全面，其概括虽有一点小问题，但大体准确。^②

本书最后一部分用诗文对于全书进行最后的总结。这部分内容虽然简短然而作者在这里却阐发了自己的许多见解。作者首先明确他写作此“宗义书”的目的，并宣布他对待各家各派的态度是：“抛弃偏见而用公正之心，找出正确错误和胜劣之差别，以如来圣典作凭证，凭仗自力运用理智作观察，则对宗喀佛的教派正确，由明其理而产生诚信。若不如此，只凭贪嗔用事，对自宗赞扬而对他宗毁谤，自许为佛教作了破立，在识者看来只是一种可耻的行径。”作者治学严谨，态度公正，本书交代内容全面，应该说达到作者的对自己要求的水准。

总的来说，虽然土观活佛自己认为本书还有些粗糙，但从其具体文字叙述看，作者对于各教派的思想概括基本没有多大的偏差，并且还有自己的创见。其对于一些教法史中不加注意或不太了解的派别如藏传佛教希解派、觉宇派、觉囊派、拔绒噶举、达隆噶举等都有叙记，对其教法思想也加以概括。这些对于后人确切判断这些小教派的立论和主张无疑帮助很大。

不过，本书也有其局限，即作者过于拘泥于“宗义书”的体例，而对于历史年代忽略过多，所以本书的文字叙述虽然表

^① 刘立千译：《土观宗教源流》，199页。

^② 读藏族学者对于汉文化的介绍是比较有意思的事情，我们作为汉族人每每觉得这些藏族学者具有令人惊异和值得敬佩的概括能力，他们对于汉文化的总体领会和认识往往既独特却又不乏准确和深入，而且把握得也比较全面。

现得严整有序，但却缺乏具体年代的对应。与作者的另一部著作《章嘉国师若必多吉传》对于传主年代记录清晰的情况相比，我们认为本书的情况表明作者应该是有意规避历史年代，目的是不愿受藏族史学著作中常见的那种在一些关键年代问题上缠绕不清，导致要花费较多的文字用以争论和考证。因而我们可以看到这样的现象，即本书即使花较多的篇幅述及宗喀巴的传记时，也基本不提传主的一些关键年代（如生年），文中仅偶然引用别人的说法时略提时间，或一带而过。对于佛陀的年代这种所有教法史都必须面对的问题，作者采用在介绍汉地教法源流时，介绍内地的年代学体系，但他理解的并不准确。^①

本书最后一章以偈颂做总结，在这部分作者简单表述了自己的历史观。据土观看来，佛教教理作为世间的真理，需要适当的手段进行讲说，才能让世人理解。但犹如种田引水一样，虽然水没有本质的不同，但引导水的河渠以及将要把水引导去的目的地都是有区别的，这就是源头惟一，而流向分支。各宗派各有各的引流方法，其中有优异的，其河水自然清明，而不当的方法则会使水流混浊，导致最后的污染。所以宗义书（教法史）就是溯本正源，还真理以本来面目。在这种还原的过程中，非佛教的外道之说虽然说都远离真理，但一般人对其分辨得并不清楚，所以需要比较才可确证。因此教法史的作用就是“正见”——这是佛陀提倡的八正道的第一正道。再就是虽然佛陀说了了义不了义，最后都可以归结为一种旨趣，但毕竟人有资粮根器的区别，还需要进行反复的教育和研习修行才可融

^① 土观介绍说汉地认为佛陀降生时间是周昭王二十六年木虎年。他认为这一年距离藏历饶迺火兔年（1027年）有2773年之久，这一算法并不符合汉地的计算体系。但随后他又提供一个内地的说法，即佛陀涅槃时间距离东汉明帝永平八年（公元65年）有1013年，这一说法倒确实是内地唐代法琳的伪书《周书异记》所提倡的观点（我们一般称之为公元前1027年说）。

会贯通，故而教法史要引导学人深入对宗教理趣的体会，通过对前人的实践和经验的了解，也即通过对历史的学习，而学会正确的抉择。作者说：“三世如来所走过的妙道，若人对其中的理趣消极冷淡，只满足于明心见性，希望马上就能获得解脱，这只能是自己欺骗自己。求了解宗派的重要性，讲说宗派历史的意义，抉择修行要义的道理，要修道者自己铭记。”^①作者还强调教法著作在教法宣传和传播方面的重要性，认为历史著作就是“三学珠宝为顶饰，三藏彩绶作帷幔，十方高坚佛教幢，一切时中不降落。”对于众生而言，历史著作（属于善知识）就是永久的启蒙和传布佛祖以及显密洁净的格鲁派教法的正道。

四、作为地区教法史的《安多政教史》的史学价值

《安多政教史》一书作者智观巴·贡却乎丹巴饶吉，公元1801年出生于拉卜楞寺附近的合作丹增部落，6岁时被认定为惹卜察奇合日寺桑丹林静修院智观巴·洛桑西饶的转世灵童，被迎请至该寺坐床。9岁时到拉卜楞寺跟随阿莽·贡却坚赞学习，20岁以后便到西藏游学深造，以其学识广博、戒行严谨、能说善辩著称。后回到家乡，历任多噶尔却典夏寺、拉卜楞寺时轮学院和密宗学院还有阿姆去乎寺、泽仓寺、杂义寺等处的堪布。他曾受其师贡却坚赞的托嘱，立志写出一部有关安多地区佛教发展情况的著作，于水蛇年（1833年）完成初稿。在经其师审阅后复又进行结构的调整和大量的材料的补充，在65岁时（1865年）最终完成全书，由阿姆去乎寺（噶当曲科

^① 刘立千译：《土观宗教源流》，243页。

林寺)刻版刊印。^①

《安多政教史》全名为《详论多麦地区佛陀圣教发展史海》，一般皆简称为《史海》(deb - ther - rgya - mtsho)，或《多麦教法史》(mdo - smad - chos - vbyung)，全书分三卷(函)，包括书末的祝愿词和尾跋在内共分18章，木刻本计有九百多叶。本书常被人们以deb - ther相称，这主要是因为其内容涵盖面比较广泛，史料充足，是为篇幅宏大的一部历史著作。

《安多政教史》的结构有自己的特点，第一卷涉及河湟流域的教法历史；第二卷专门对于拉卜楞寺兴建和传承进行详细的介绍；第三卷则对于从洮河到康区金川一带地区的宗教发展情况进行描述。在总体布局上，第二卷自然显得突出，表明作者之意趣所在。其他两卷在篇幅上相当，对于各地寺院举征全面，大小寺院几乎都有涉及。

在开篇的第一卷的内容编排方面，作者采取一个比较特殊的做法，即于第一章简略概述藏族地区情况后，紧接着的一章直接把作者撰写本书所用参考数目全部罗列出来，有六百余部，这可谓在体例上有所创建，这种方式不但对于我们了解本书的史料来源有重要的参考价值，而且也有助于我们了解当时的藏族历史文献的流传、发展概况，具有一定的文献学研究价值。

作为地区性的教法史，本书当然侧重于对安多藏区的宗教历史的叙述，其第一卷的内容主要就青海蒙古、湟水、黄河南北以及玛多、果洛、贵德、隆务河流域的宗教源流进行系统而全面的表述。作者凭着多年致力于教法源流的史料积累以及个人对于历史文献的研读，对于上述地区的寺院的兴建和发展、

^① 智观巴·贡却乎丹巴饶吉著，吴均、毛继祖、马世林译：《安多政教史》，“译后记”，兰州，甘肃民族出版社，1989。值得一提的是，本书汉译本非常出色，译者们还对于关键词标注藏文，以方便读者。

地方政教实体或豪强势力以及中央王朝与当地各方政教领袖的关系、寺院之间的合并、著名历史人物的传记生平等等无不涉及，内容广博而且不失精当。作者在叙写这部分历史时，对于历史资料的驾驭能力非常高超，十分懂得如何处理内容的详略问题，并时常旁征博引，为本书增色不少。比如叙述松巴堪布·益希班觉的个人生平时，作者插入松巴小时候的一段小趣闻，并对于松巴一名进行考证，说“松巴系藏族十八大姓之一。这里所谓松巴者，乃是明万历皇帝的母后曾用金液书写了一百部《甘珠尔》大藏经，请求皇帝在多麦地区兴修寺院多处，并分别划拨寺属庄园，这里是颂誉她作为寺主的十三座寺院之一。有大小松巴阿阁黎、大小甲科等。”^①

作者把他最看重的拉卜楞寺的历史沿革和宗教传承放在专门部分进行单独的叙述，这就是第二卷的内容。本卷主要分四章，分别阐述寺院的建立、嘉木样活佛系统和寺院堪布的传承，还有从属寺院下密院、医学院、时轮学院的建立和传承历史。作者撰写该卷时，曾参阅许多传记著作以及拉卜楞寺的寺院档案等材料，所以其有关该寺的一些高僧大德的传记的描写十分生动传神，这部分文字在本书最为出彩。同时，本卷在年代方面也交代得清晰完整，并且比较准确。

第三卷主要记录拉卜楞寺系统的一些寺院，以及从佑宁寺到康区大小金川一带的寺院，涉及的地域范围相当广泛。我们都知道，多甘思（朵康）一带部落众多，土司林立，头绪比较纷杂，不好概括。但本书对于这个地区的宗教源流的叙述并不显得混乱，可见作者对于这个区域一定经过多年的史料的研究和积累，所以他的文字叙述便具有一种从容不迫、条理井然的气度。作者对一些历史年代和事件都交代得清晰明白，比如本书记述的关于大金川嘉摩戎区域的卓囊地方有格鲁派、宁玛

^① 吴均等译：《安多政教史》，68页。

派、苯教僧人共同住持的一个小寺，作者就很特别而且清楚的提到第十四饶迥水猴年（1812年）该寺被扩建为浪钦寺却科林，以供奉纳塘版的《甘珠尔》而在本地出名。再比如，本书对于大金川苯教寺院雍仲拉顶寺在乾隆年间（1776年）被皇帝下令改为格鲁派的寺院的记叙也比较清楚，说皇帝将该寺改宗后，赐名为广法寺并题写匾额，该寺从第一任堪布（哲蚌寺果芒扎仓的藏哇桑吉鄂赛，又译为藏瓦桑结维色），到第十三任堪布均由皇帝委派，以后的历任堪布由西藏地方政府委派，各堪布的名姓均交代得清楚明白。

作者在叙写历史的观念上，基本遵照传统的“述而不论”的习惯，着重历史的表述而较少议论和阐发。不过，作者还是在单独的尾跋一章中表达了他的一些历史观。作者自称“无量数众广大佛堂中，三宝圣像犹如行星园，遍满持宝坛城各去处，此编将是幸运信徒之精华。对于讲修正义甘露味，对于圣哲正行不加景仰者，此编亦可充作格萨尔稗史，提供消磨长夏谈论的资料”。作者的这种说法表现出一般藏族史学家所特有的一种传统观念，即历史主要是对圣贤哲人、高僧大德的业绩进行讲说纪念的记忆，其价值主要体现在对于世人的教化、引导的方面。作者自称本书可充作人们消磨长夏的谈资，将本书视为与民间传奇史诗《格萨尔》相类似。这虽然是一种谦虚的说法，但也透露出历史著作在那个时代的人们心目中的地位。

至于本书在学术上的真正价值，主要表现在以下几个方面：一是本书是一部十分出色的地区史，就其内容来说，是第一部全面叙述多麦藏区一带政教历史发展的史书，其史学价值自不待言。其二，本书被人们视为“史册”（deb-ther），说明其内容充实而细致，同时包容的范围比较广，宗教源流、人物传记、家族世系、王统史要等藏族史学一般所涉及的内容本书都有涉及，并且叙述细致而完整。第三，写法上也有其特别之处，这就是作者一改原来的史学著作中常见的惯例或套路，即讲述历史要交代“缘起”，比如教法史要从宇宙的形成开始，

再叙述印度的历史以及宗教传承，之后才进入正题。这种套路一般多表现在涉及全藏区的教法史、王统史等著作中，尤其是那些被叫做“史册”的史书中，应该是一种约定俗成的规范。但本书虽然也被人们称为“史册”，却不见这种模式，以一种直接概括性的介绍藏区山川地理的笔法作为叙述的开始，改变了藏史书中“缘起”部分常见的做法。当然，这里面也不排除存在地区教法史的写法与整体的教法史的写法上具有的不同体例的可能性。因为我们所见到的一些地区教法史，比如《木里政教史》（mu - li - chos - vbyung）等著作基本都是在“缘起”部分交代简略。有的作者还直接说，详细了解教法缘起，请读者自己去参阅布敦、迅鲁伯、巴卧祖拉陈瓦或五世达赖等的著作。^①

曾经有不少学者都发现，像多麦、康区这些地区，在学术传统上一一直怀有一种“卫藏中心论”（正统论）的倾向，或者说是一种心理情结。但凡学经求法，卫藏之外的寺院诸如塔尔寺、拉卜楞寺、佑宁寺、大金寺等尽管高僧林立、人才众多，但在这些地方的学僧总要到卫藏去游学，方觉得可以最终获得正统。因此在历史著述方面，卫藏的高僧大德的著作似乎也多被人们所看重，非卫藏的学人要想尽显自己的学识水平，也要到卫藏进行讲说论辩以及授徒著述。卫藏正统论对于其他藏区的学术影响很大，其在历史著述上的影响已经在诸如《木里教法史》这类著作那里见得到。所以对于《安多政教史》的体例，我们一方面要确认其所具有的创新性，但也不能不考虑上述的这种正统论的影响。^②

^① 参见阿旺钦饶：《木里教法史》（汉译《木里政教史》），四川民族出版社，1993年藏汉文合璧本。

^② 我们要注意，卫藏正统论虽然的确存在，但其影响力也并不是说就能起主导作用，因为在非卫藏地区，还是有诸如《如意宝树史》这样的结构宏伟、气势庞大的作品。

《安多政教史》还有一个可圈点的优点，就是在年代学和谱系方面基本形成自己的体系。作者阅览广泛，精心于年代的求证，因此在其记述中，年代多数都准确无误，比如关于松赞干布的生年，作者就坚持火牛年说（617年）。与多麦的宗教政治历史有关的时间，本书记录十分详尽清楚，且多数准确，尤其是对于一些大的寺院的传承世代（法嗣）的记录，都加以全面的考量，一般多计有年代与时间，由此就形成一个个简略而全面的历史谱牒，为人们了解各寺院的历史沿革而提供可靠的资料，后世研究西藏史的学者，对这部分评价甚高。

五、中小型教法史史书的成就

清朝时期，除产生了一些大部头的著作外，也产生了不少中小型教法史著作，这些篇幅中等偏短，章节不多、简明扼要的教法史一般都是些地区性的寺院以及在当地有一定名望的学问僧、活佛的作品，虽然其问世以后，在传布和影响方面不如前面我们分析的一些高僧大德的著作，但其中也不乏精品，而且有几部在产生后就一直被人们所看重，它们是阿旺钦饶的《木里政教史》、阿旺罗追扎巴的《觉囊派教法史》、阿莽·贡却坚赞的《汉藏蒙古教法史》^①、顾始噶居巴·洛桑泽培的《蒙古佛教史》等。

阿旺钦饶的《木里政教史》是一部讲述地方教法源流的著作，篇幅简短，记述的历史内容主要自1580年到1735年格鲁派在木里，即今天四川凉山州木里县发展的情况。本书对于明末清初以及清代前期的一些大事如顾始汗攻打白利土司、准噶

^① 见阿莽·班智达：《汉藏蒙古教法史》（rgya - bod - hor - gi - lo - rgyus - nung - dur - brjod - pa - byis - pa - vjug - pavi - vbab - stegs - bzugs - so），青海民族出版社，1990。

尔叛乱、打箭炉事件（1701年）、桑结嘉措与拉藏汗的权力之争、“凉山保保事件”、阿尔布巴事件之后七世达赖移驾乾宁等都有涉及，所以本书虽然是地方史，但对于研究明清两朝治理西藏的历史有重要的史料价值。本书作者根据“尾跋”的交代可知，阿旺钦饶严格说只是一位最终的定稿人，在他之前还有热江喇嘛·巴登嘉措和饶迥巴·扎巴彭措以及洛桑吐都等人整理的初稿。对于这位作者现在所知甚少，他自称是一位出身于医生世家的人，于1735年左右完成本书^①。

再看阿旺罗追扎巴的《觉囊派教法史》。在清朝，由于格鲁派的迅速发展，使其他教派受到一定的遏制，因而各教派对于本门教法的历史沿革的阐述比起元明时期而有所减少，而像觉囊派的教法史更是稀少难见，所以阿旺罗追扎巴的这部《觉囊派教法史》虽然在问世以后，当时的影响力仅限于康区部分地区，长期不为人所知。但今天它在史学史上却非常珍贵，或可视为学术研究的“孤本”。对于作者阿旺罗追扎巴，现在我们对其中生平了解不详，仅知他是康区壤塘寺（在今四川阿坝州壤塘县）的觉囊派高僧，在18世纪90年代完成本书，后由他的弟子洛桑群培等人编辑并经一些施主资助而于土马年（根据书中所记载的内容，可确定为1798年）刻版。本书的全名为《吉祥觉囊派教法史佛法明月灯》，分三个部分介绍觉囊派推崇的中观他空见思想在印度的兴起，在西藏的发展以及于朵康、多麦区域的传播情况。本书虽然篇幅不长，但内容却比较丰富，尤其在觉囊派的源流和传承次第方面特别侧重。为了强调觉囊派的密宗教法渊源的正统，本书采用一种特别的叙述方式，即通过对传承次第的依次排列来表现并勾画出该教派的历史源流，先概述他空见的思想特点和显教的源流传承，之后以萨乐和其弟子龙树大师作为觉囊派理论的前两代开山祖师，进

^① 见《木里政教史》，四川民族出版社，1993。

行系统叙述，然后从都夏钦波开始依次进行对时轮怛特罗传承者的生平和传记进行介绍，这个传承次第的链条始终贯穿全书，从龙树、都松钦波到第43代阿旺多吉杰波，时间跨度有一千三百多年。在叙述完这个传承体系后，作者对于朵康和多麦的觉囊派历史和传承又加以专门的补充介绍，虽然简略却十分重要，因为本书涉及的都是其他教派史书尤其是格鲁派史书从未提及的历史史实。本书自第三饶迥水兔年（1243年）开始在年代上有了明确的记录，并成自己的年代体系^①。

顾始噶居巴·洛桑泽培的《蒙古佛教史》。^② 顾始噶居巴·洛桑泽培本是蒙古族喇嘛，现在有关他的生平事迹所知甚少，只知道他出生于内蒙的卓索图盟，在第十三饶迥铁鼠年（1780年）由六世班禅授比丘戒。作者在拉卜楞寺赤钦萨木查活佛晋美南喀到蒙古讲学时，前去拜会，受活佛委托而撰写了这部《蒙古佛教史》，于第十四饶迥土兔年（1819年）完成。《蒙古佛教史》虽然作者虽是蒙古族，所写内容为佛教在蒙古族地区的传播，但因为在清朝，清廷为治理蒙古而推举佑宁寺章嘉活佛以及拉卜楞寺嘉木样活佛系统在蒙古建寺立宗，使蒙古广传格鲁派教法，与藏区结成紧密的关系。作者所在的寺院就属于拉卜楞寺系统，因而晋美南喀数次委托他撰写佛教在蒙古传布的历史实为顺理成章的事情。《蒙古佛教史》的篇幅比上面所列的两部教法史都要长一些，应该算是中等略偏小的一部史书。本书内容作者自分为两章，第一章介绍历代王统传承，涉及印度、吐蕃、蒙古（包括汗国以及元朝两个时期）、汉地（主要是明清两代）王统。其中作者对于蒙古王统与明清王统的叙述有意识地连贯起来，这是本书比较有特色的地方。第二

^① 见阿旺罗追扎巴著、许得存译：《觉囊派教法史》，西藏人民出版社，1993。

^② 参见顾始噶居巴·洛桑泽培著，陈庆英、乌力吉译注：《蒙古佛教史》，天津古籍出版社，1990。

章主要讲述佛教源流和传播情况，内容比较丰富，有佛教产生与传播，萨迦派、噶玛派、格鲁派的教法源流以及在蒙古的影响，对于佛教有贡献的人士如顾始汗、历辈达赖喇嘛、班禅喇嘛、嘉木样活佛以及拉卜楞寺其他系统活佛（赤钦活佛、德哇活佛）还有蒙古高僧、著名寺院等都有涉及。最后三节作者安排比较特别，属于内容上互不关联的三个部分，即蒙古人特别尊崇的旃檀觉卧佛像历史、五台山寺院简介、七世达赖的长篇道歌以及内在哲理。

比较有意思的是，本书最后部分作者在抄录了七世达赖的道歌后，对佛教的循环论历史观进行总体的概述，先就佛教住世 5000 年的 5 阶段 10 期的理论进行说明，然后列举各种密教经典中有关教法传播的授记，最后又总结受持佛法的方法。这些文字看似没有什么关联性，但认真分析，我们发现作者有比较强的历史意识或历史感，在他看来，佛教思想本是世间最难得的真理，也是永恒的真理，经佛陀宣讲，被弟子及后人们写成经典进行传授。但是这些东西只能住世 5000 年，终要泯灭，所以要珍惜这些既有的一切，勤奋精进，才能跳出三界，获得觉悟。他在这几段文字中暗示，教法史实际就是为世人提供先哲的事例，以作为榜样来激励后学。他列举的各种授记也想表达一个意思，就是佛陀曾经反复预言只要信仰纯真，必将获得成就，这当然也是为佛教弟子加油鼓劲，增强信心。作者虽然在历史观上没有什么创新，但采用这种史书的编排方式，倒有其新意。

六、法嗣——一种特别的教法史体例史书的成就

以法嗣（gdan - rabs）作为书名的一类著作在清代著名的有止贡·丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》、《俄尔法嗣》，仁增·吉美林巴的《宁玛派法嗣源流》，尼塘·曼嘉瓦的《桑浦法嗣》，

昌都巴·帕巴的《昌都法嗣》，扎西坚赞官人的《阳登法嗣》，深夏堪布·洛桑克衷的《达布扎仓法嗣》（上册）及其弟子阿旺曲扎的《达布扎仓法嗣》（下册）和《且噶尔禅林法嗣》，仲钦巴的《壤瓦麦传承史及其教派支属》等等。

这类著作以法嗣为名，主要侧重于对教派内部的教法传承关系进行讲说，一般的写法是围绕着承载教法的上师的传记进行，按照时间顺序，将传承的主要线索显现出来。这种写法最为典型的著作是仁增·吉美林巴的《宁玛派法嗣源流》、止贡·丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》。

仁增·吉美林巴的《宁玛派法嗣源流》^①。仁增·吉美林巴于土猴年（1728年）出生在山南琼结的嘉扎巴家族，6岁时在琼结巴热寺学习，法名为白玛钦则维色。13岁时，以仁增图曲多杰为根本上师，学习密法，并跟随掘藏师智美林巴、香贡达摩格日德等学习经典和伏藏正法，31岁时在桑耶清浦山得到《心伏藏大法》等伏藏^②。后来他在琼结藏王墓南部的东可苟饶建立白美莲光明大乘林，作为自己的依止寺院，授徒讲经多年，有名的弟子有萨迦法王阿旺·白丹曲江兄弟，多杰扎仁增活佛、洛扎松活佛、康区大部分宁玛派活佛、门域错那寺活佛，安多学者吉美·赤烈维色、吉美·嘉白尼格、门域学者吉美·贡珠等等。他本人在土马年（1798年）去世。

《宁玛派法嗣源流》是这位宁玛派高僧中年时期的著作，总计分九章，另有赞辞，但无尾跋。关于本书的成书时间，作者在第七章有说明，说此书是在藏历第13饶迥阴铁兔年

^① 参见仁增·吉美林巴：《真实义白莲——宁玛巴法嗣源流》，西藏人民出版社藏文版，并见洛珠加措、肖干田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，西藏人民出版社、鹭江出版社联合出版，2001。

^② 在宁玛派的伏藏中，除了发掘文字性的经典这类伏藏外，还有在梦境中或冥想状态中得到的“心伏藏”。在伏藏方面有突出成就者，一般都被称为“林巴”。

(1771年)开始写作,一年完成。第一章主要是佛陀的传记,第二章是对佛教传统的所谓“二殊胜、六庄严、四伟人”^①等12位论师的传记。第三章和第四章概述宁玛派在吐蕃王朝的流传以及密宗经典流传、掘藏情况。第五章篇幅最长,主要按照宁玛派密典《金刚桥》、《精义(诀窍)》还有《经、幻、心等三部》对各传承次序的继承人的传记分别概述,另外还有本尊传承、金刚概密法传承、两位宁玛派上下伏藏师的传记、象雄大班智达班玛旺杰及其弟子传记等。第六章在写法上有些模仿布敦仁钦珠的著作以及一般的“宗义书”的写法,对于宁玛派的教义理论进行总结,并专门阐述了作者的对于佛教典籍的有关理论。第七章主要概述佛教的知识体系,第八章则开列作者整理的宁玛派的25包计400部密典,第九章是作者对回向发愿文的解说^②。

本书的写法虽然形式上有仿照《布敦教法源流》的痕迹,但其自身的特色还是比较突出的。前五章基本遵照了法嗣著作的写作格式,根据宁玛派的宗派特点,系统叙述了各传承体系的主要继承人的生平。由于宁玛派多以口传形式传承教法,对于历史不太重视,所以其所列举的各论师、密典传人的年代多数都没有记载,学者要想深入研究,还需对比其他教法史才能对有些人的年代进行估计或粗略推定。不重视年代也是其他宁玛派史书和传记常见的现象,故而我们也不能因此判定宁玛派史书缺乏历史价值。

本书的写法已经超越法嗣这种体例,基本是一部将法嗣、宗义书混合一体的著作。本书颇有价值的内容在第八章,即作者对于佛教典籍从理论上作了一种全面的阐释,我们不妨将之

^① 二殊胜指赞扎果密、寂天;六庄严指龙树、圣天、无著、世亲、陈那、法称;四伟人指萨乐和、马鸣、功德光、达摩巴拉(护法)。

^② 这里主要依据洛珠加措、肖千田译《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》,西藏人民出版社和鹭江出版社,2001。

视为是佛教的历史文献学理论，其中的内容我们在本章最后一节进行专门的介绍，这里不多赘述。

实际上，在清朝，真正具备法嗣的体例并有某种规范的写作方式的当属止贡噶举的法嗣。下面我们来看止贡派的法嗣著作。止贡派很注重法嗣的写作，其中最完整的法嗣就是止贡·丹增白玛坚赞的《止贡法嗣》。

《止贡法嗣——金鬘》^①完成于金猴年（1800年），作者止贡·丹增白玛坚赞是止贡大寺第28任法台，生于金虎年（1770年），出生于工布地区阿达年氏咒师家族，7岁时被迎入止贡大寺，被认定为第26辈止贡法台丹增珠堆的转世灵童，受教于第27辈法台曲吉尼玛座下，19岁被授权为第28代止贡政教继承人，由曲吉尼玛亲自培养，1792年曲吉尼玛去世后，独掌止贡事务。本书是在作者30岁时完成的著作，在水猪年（1803年）又经过校对而由埃地的一个施主出资刻写，在第35辈止贡法台时又重新刊刻。

在内容上本书可分出两大部分，第一部分主要从被认为是密教的源头——一切部共主、众曼荼罗主尊金刚持开始叙述，然后简述噶举派的教源、底洛巴的上师“四教海”师的传记，还有底洛巴、那若巴、玛尔巴、米拉日巴、塔布拉杰、帕竹·多吉杰布等的生平成就。第二部分从止贡派的创始人止贡觉巴·仁钦白开始，以止贡大寺的第一任堪布古热瓦起，一直到作者本人共28代，作者将历代止贡法台均以编年体的传记的形式进行系统的介绍和交代。其中，各法台的传记生平详略不等，主要决定于作者所掌握的历史资料的情况。《止贡法嗣》在写作上比较注意年代的问题，第一部分有关的传主的年代，尤其是玛尔巴以前，因史料缺乏，作者并不记录年代，但从米

^① 本书已有汉译本，见止贡·丹增白玛坚赞著、克珠群培译：《止贡法嗣》，西藏人民出版社，1995。

拉日巴开始，年代的交代就十分清楚，包括各传主的生卒年、就任止贡法台的时间期限等，很容易形成清晰的止贡传承历史纪年表。

《止贡法嗣》的写作形式比较有特色，就是行文简洁清晰、内容单纯，充分体现“法嗣”这种体例的特点。gdan - rabs，其中的 gdan 本意就是“座位”，指寺院中的主持（chos - gdan），所以 gdan - rabs 作为史书的体例，其所涉及的内容就是寺院堪布（法台、主持）的传承世系。在 17 世纪之前，这种体例主要出现在一些综合的教法史著作中，单独的体例很少，即便有也比较简单，比如在本书成书之前，止贡派已经有一些法嗣文本，如第 22 辈止贡法台贡觉仁钦的《宝鬘》、第 23 辈法台曲吉扎巴的《莲花鬘》、第 25 辈法台顿珠曲吉杰波的《水晶鬘》等，但都过于简单，仅有若干页，尚不足以成为单独的著作。^①。而综合体史书《青史》、《贤者喜宴》等等有关一些寺院和教派的传承的系统记录也属于这种法嗣，但在这些著作中，还没有出现就其体例而形成的相应写作规范，所以我们可以看到各类教法史的传承系统的描写详略不等，有的注重史实，有的仅交代世代次序而无年代，有的年代不全。只有运用这种体例写作，使之真正地单独成为一部著作时，才具有一定的写作规范，内容也趋于完整，所以我们认为这部著作是清代法嗣类体例的代表作。

七、夏察·扎西坚赞的《苯教源流——嘉言宝库》

夏察·扎西坚赞是一位比较晚近时期的苯教论师，他于第 14 饶迥土羊年（1859 年）出生于康区的夏察地区的大霍尔族系（chen - po - hor - gyi - rigs），其家庭属于苯教世家。他自幼

^① 见《止贡法嗣》第 267 页对这些著作的介绍。

出家，跟从大成就师兰藏巴东堆等学习教法，还受到扎噶洛桑丹增年扎等高僧的指点，学业大进，在大圆满等教法上颇有所得，最终成为精通五明、博学多识的苯教大学者。他还曾经将一些格鲁派僧人吸收到苯教门下，为苯教信众所称道。其一生著述丰富，重要著作被称为“五部论藏”，这部苯教史位居五论藏之首。他于1933年去世，苯教徒相信他不留肉身，虹化而去。^①本书是他在1922年完成的一部著作。

本书全名为 gyung - drung - bon - gyi - bstan - pavi - vbyung - khungs - legs - bshad - rin - po - chevi - mdzod - dpo - ldan - dgav - bavi - char，《雍仲苯教源流嘉言宝藏智者喜雨》，一般简称为 legs - bshad - rin - po - chevi - gter - mdzod，即《嘉言宝库》。本书主要包括七章（品），即：

礼赞与前言

第一章：讲说所化情器世间的形成（包括世间总说、分说娑婆世界、南瞻部洲形成、瞻部洲之主宰王系等节）

第二章：讲说化身佛陀（指辛饶）的来临（暗明二劫的出现、何者于善劫出世、导师如何达于菩提正道）

第三章：广说密咒之教法（简述、总说、根本密续、讲说三身之密续）

第四章：圣教教主“辛”的世系谱（印度王统世系、吐蕃王统、汉地王统、弥药王统、霍尔王统、东方帕仓王统）

第五章：总说苯教起初从沃摩隆向所有地区的弘传（前弘期的象雄圣教、苯教于印度的发展、苯教于汉地的发展、苯教于吐蕃的发展、苯教何时于吐蕃传播、吐蕃传播何种苯教、最终的衰落）

^① 关于夏察·扎西坚赞的卒年有不同说法，旅居法国的卡尔梅·桑木旦在他的博士论文中认为扎西坚赞卒于1935年，但国内1985年出版的藏文铅字版《西藏苯教源流》的书尾的由阿雍写的作者小传中却指出这个时间是1933年。本书暂从1933年说。

第六章：中间圣教的发展衰微（布代贡甲时期苯教的发展、赤松德赞时苯教的衰落、埋藏圣典、复兴教法）

第七章：最后伏藏教法如何弘传（法相讲说、其他经教、苯教伏藏的埋藏发现史、教法住世的期限）

尾跋

扎西坚赞这部苯教著作应当说是苯教教法史的一个代表作。根据法国学者卡尔梅·桑木旦的研究，本书除了使用苯教的教义经典著作外，还引用了许多苯教的历史著作和资料，其中有不少属于比较早期作品，如《扎迥》、《根本续日光矩》、《什续》、《象雄年续》、《隐语》、《大传》、《金钥》、《才旺吐蕃授记》、《光荣经》、《无垢》等等，^①而且作者在写作中有一个非常值得称道的做法，就是将其引用和摘录的文字注明文献出处。对于现代的研究者来说，这种处理办法是颇为宝贵的，非常有利于人们研究苯教的历史文献的种类和流传情况。

从全书的结构来说，这部教法史也属于那种意图包容苯教整体知识的鸿篇巨制，它与扎西坚赞其他四部著作形成一个总括苯教思想的整体，而内容上各有侧重。据阿雍介绍，扎西坚赞其他四部著作分别是：《无上显密等之道次第论藏宝藏》（*mdo - sngags - bla - med - dang - bcas - pavi - lam - gyi - rim - pavi - gzhung - sde - snod - rin - po - chevi - mdzod*）、《明显一切乘之宗派要义经教宝藏》（*theg - pa - thams - cad - kyi - grub - mthavi - gnas - gsal - bar - stod - pa - lung - rigs - rin - po - chevi - mdzod*）、《广明无上乘之境、道、果三法界明宝藏》（*bla - med - theg - pavi - gzhi - lam - vbras - gsum - gyi - cher - gsal - ba - dbyings - rig - rin - po - chevi - mdzod*）、《大圆满三部心要密意最胜虚空宝藏》（*rdzogs - chen - sde - gsum - gyi - snying - povi*

^① 参见卡尔梅·桑木旦：《苯教史——嘉言宝库》，汉译文见王尧、陈观胜译《苯教史·导论》，载《国外藏学研究选译》，甘肃民族出版社，1982。

- dgongs - bcud - yang - zab - nam - mkhav - mdzod)。①

这四部著作中，《明显一切乘之宗派要义经教宝藏》比较特别，类似于佛教的《宗义要旨》、《土观教派源流晶镜》等著作，属于苯教的“宗义书”，也是一部历史著作。《嘉言宝库》着重于历史的叙述，这部“宗义书”着眼于苯教的判教方式和对其他宗派的理论、教义等的介绍方面。

《嘉言宝库》在苯教系统的著作中也叫“丹迥”（bstan - vbyung），即“教法源流”，这类著作在苯教的历史上也产生过一些，比如我们前面介绍过的《扎迥》，还有《雍仲苯教源流》等，但比较集中和全面的还是这部史书。

在内容上，本书前三章主要介绍苯教的宇宙论、苯教祖师辛饶米沃的传记、苯教的密宗传承等，其中关于辛饶米沃的传记基本是对于佛陀释迦牟尼传记的模仿，真正具有历史性的文字不多。后四章则开始涉及历史的记述，关于吐蕃、弥药、蒙古王统史和教法史的记述多有不同，其中真实的与虚构的同时存在。而汉地王统则主要围绕孔子（苯教文献将孔子视为神幻王）等先王进行叙述，虚构的成分不少。苯教著作总的特点是在具体的历史记述上对于吐蕃史比较清楚，但对于其他地区的历史则比较凌乱，有抄袭佛教著作的，也有编造的，并且文字中带有大量的涉及神幻、通灵、奇异的情节，这一点相比佛教著作尤其显得非常突出。无疑，这个特点对于我们判断苯教教法史的历史价值具有决定的作用。

不过，本书在对历史的宏观把握方面还是有其长处的，其对于吐蕃历史的分期以及对于苯教在西藏的传播和遭受打击的记述都比较细致。本书的分期，主要包括总的分期即前期苯教从沃摩隆仁传向象雄（至止贡赞普时期）、中间苯教的兴盛和

① 见夏察·扎西坚赞：《嘉言宝库——西藏苯教源流》（legs - bshad - rin - po - chevi - gter - mdzod），341页，民族出版社，1985。

衰落（从布代贡甲到赤松德赞）、后期掘藏以及再度复兴（分裂时期以及至作者的时代）三段。这是本书最具有史学史价值的地方，我们可以从这里确知苯教所拥有的历史观念。本书还涉及一些分期，如关于苯教不同的教法的传播时期的划分，这一类分期一般都依照苯教自己的一种体系，即设定一系列的苯教师的传承体系，然后再根据这些传承而确定教法传播的时期。苯教早期的历史基本没有纪年，几乎完全按照这种方式进行时间的定位，因而比较笼统。后期苯教的历史纪年也并不是一个容易理清的问题，一方面，其采用了佛教史书中的一些年代，但为了表示自己的不同，又有许多变化。不过，苯教的历史时间还算是自成体系的，其所使用的辛饶米沃的生平时间虽然不足信，但也有其时间计算的意义，而涉及历史的最重要的时间应该以“牛年”作为一个时间坐标点。按照本书的说法，这一年正值赤松德赞 45 岁，其对应的公元纪年是 785 年。许多苯教徒因遭受迫害而出走，经典被埋藏起来。^① 蛇年（1017 年）苯教掘藏师辛钦鲁嘎重新发现《卓浦》（*mzdod - phug*，《斯巴卓浦》）和《噶布巴》（*gab - ba*）而开始苯教的复兴历史。其时间距离灭法有 232 年。

本书的断代下限虽然放在作者的时代（本书在传承方面一直记到其亲教师德钦林巴那里），但对于政治性的事件记录比较少，诸如苯教曾经遭受顾始汗的打击，还有乾隆时期将雍仲拉顶寺改为黄教寺院等对苯教属于大事的历史事件都没有记载，这可能取决于作者的兴趣。从全书看，作者更注重苯教寺院修建和在各地扩展的历史。

^① 见夏察·扎西坚赞：《嘉言宝库》，202 页以下。

八、清代教法史中有关教法著作的文献学理论

清代的藏区史学从发展趋势来看，随着各类教法史书的著述实践的频繁以及著作数量的增多，有关的文献学理论也开始有人进行系统的阐述。在这方面比较突出的就是宁玛派高僧仁增·吉美林巴。

仁增·吉美林巴在他的《宁玛派法嗣源流》一书中专门花费两章的篇幅对于本派的教法，更主要的是对藏传佛教的一些文献学进行介绍，虽然在著作结构上，这种安排与一般教法史不同，但我们还是看出布敦的著作对他的影响。作为宁玛派的一位高僧，仁增·吉美林巴采用这种编排史书的方式自然有其用意——通过一种学术的研究来提高宁玛派的教法史的学术地位，我们现在还不知道当时其他教派的学问僧对于本书究竟如何评价，但可以看到，作者因为有这种用心，这促使他在讲解佛教的文献理论时，颇花费了一番功夫，进行了比较深入的钻研。

1. 佛教的文献学理论宗旨

关于藏传佛教的文献学理论，虽然在西藏一些学者的著作中都有介绍，另外，在《大智度论》等一些论著中也有系统的说明，但仁增·吉美林巴在其著作中则给了比较完整且具有其个人观点的系统解说，将藏传佛教的文献学理论提高到一个新的层次。在《宁玛派法嗣源流》一书中，为了从总体上囊括佛教在文献学方面的内在宗旨，仁增·吉美林巴先从佛教的基本概念入手，然后将佛典文献和佛学的有关语言学和文字学的思想进行总结。

作者首先提出佛教正法中一些概念的意义，他提出的第一个词就是“达摩”（Dharma，法），其本意是“执持”，那么，

持什么呢？就是持所有的知识和“性相”。性相在《注疏明论》中被分为十个方面，即知、正道、涅槃、意境、福、经文、寿、当有、定、法轨。这十个方面，福、正道、涅槃是性相的内容，经文则是指叙事的语言和正法典籍，这具体分又包括教和证两部，教法，就是指十二契经；证法就是指戒定慧三学。

教法分为属于俗谛的世间词藻语言以及非俗谛的“词藻”。世间语言和词藻所记录的知识还可以包括“八品”等传记，这些虽然有缺陷，属于“戏论”，但是是人们“证法”的必要途径，所以必须学习和掌握。至于由佛陀或薄伽梵讲说的正法，当然属于“善说”，即正确的并准确的解说了正法宗义，有助于受众通往涅槃之路。“善说”来自世尊的教诲，是一种完美的教法。按照《中论》的说法，世尊的教言分两种情况，一是以世俗可以理解的方式讲解，或者说讲的是世俗的内容，这叫“了不了义”；另一种则以殊胜的内容为主，为“了义不了义”。由于世尊的教言也是采用人间的语言，而名言一类的东西总有偏差，所以佛法的语言往往使用一些独到的方式进行全方位的对教法的诠释，这些方式有十二种（十二部经、十二分教），按照《八千经注释殊胜》的说法，分别是：“契经（Sūtra）、应颂（Geya）、授记（Vyākaraṇa）、讽诵（Gāthā）、自说（Udāna）、因缘（Nidāna）、譬喻（Avadāna）、本事（Itivṛttaka）、本生（Jātaka）、方广（Vaipulya）、希法（Adbhutadharma）、论议，共十二部。”契经是以诗歌和散文的形式简要叙述，容易安立，容易讲述，容易记住，这有助于学者很快了解正法和佛陀。应颂是对所讲内容的中间或结尾，用诗歌的形式去表达，需要分析的地方，则运用不了义的契经的形式。授记（记别）是针对过去已经发生的事情和对未来将要发生的事情予以叙述记录和预言，而对主要的精神则运用了义契经形式作分类解释。讽诵部是以两行、三行至六行为止的偈颂体形式讲述契经，或讽喻或歌颂，视情形而定。自说部是为了佛教长期存在和发展下去，薄伽梵在法界中专门向比丘僧们传授的正法契

经，而并非应人请求所传授的经典。因缘部则是针对某一实际情况或是为了弄清楚某些疑难问题，围绕中心进行阐述，规定了这样或那样的学处。《声明要领》第二卷中就说“经部和戒律等是从那里开始的”。譬喻，为使听经的人很好的理解所讲的内容，就援引过去的一些故事进行类比，使闻者明白无误地接受三藏。本生，指薄伽梵在做菩提行时，在何时何地出生，做何种苦行之类的契经。方广部，指佛所说的波罗蜜多等极为方广和深奥的契经。希法，指讲解声闻、菩萨、圆满佛陀们的智慧、神通、加持等奇异稀罕的契经。议论部，指一总体和具体的议论一切法的自性，正确讲解经文内容等等契经。

佛经一般被分为三藏 (Tri - pitaka)。作者解释说，藏 (pitaka) 意思是汇集或微集，佛教把“一切所知”皆视为藏。如此，三藏与十二部经的关系就是，十二部的前五部属于声闻的经部藏；中间三部属于声闻的戒律藏；因缘部主要包括堕罪、学处等内容，它是主要的契经；本事部只是因缘部的辅助和随机部分；最后四部的本生部是菩萨戒律的随从，方广和希法则是菩萨契经之藏，议论部为声闻和菩萨两者所共有，包含在法藏里。独觉佛没有独自的藏，而包含在声闻藏里。^① 一般按照佛家对于经典的体裁分类，十二部经的前三种是基本的体裁，其余为从属体裁，多按照内容定名（见《大智度论》）。但作者在这里结合宁玛派的“九乘”而将十二部归纳为“九乘”中的前三乘，即声闻、独觉、菩萨，比较独到。

作者在论述三藏方面还花费不少笔墨讲解了三藏所包括的“性相、范例、释名”三者，还有划分三藏的九个原因等。然后作者根据对大乘佛教的一般理解，指出佛教三藏的传授分两种情况，基于学习者的根基，如果学生根基浅，只适应以因作

^① 见洛珠加措、肖于田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，364—369页，西藏人民出版社和鹭江出版社，2001。

道，就传授波罗蜜多；如果学生具有利根并适应以果为道，就传授金刚密乘。

金刚密乘的传授也分两种，即密宗乘与因乘的较之比较，这就需要让学生了解各宗派的共同观点，并全面讲述第二佛陀遍知语大自在的观点。对于第二项内容，首先要交代比小乘殊胜的宗派是大乘，大乘不舍弃因缘，并把因缘当作道，所以方便正是它的殊胜之处，通过做广泛利他的事业，就可以尽快获得成佛的方便。作者这里将教法史容纳到佛教经论体系之中，认为辨别各种教派的思想，才能确知自己的方向和目标。

作者还总结了佛教所有的文献都离不开以下四个方面，即范例、性相、词义和名言（释名）。

范例和性相，在佛教的一些论著中将之归为两种，一是三藏中的范例，指对应性相的部分，如经藏中的性相为那些增加学习范围的契经，范例就是如《十万颂大般若经》，论藏中性相指增加智慧的契经，范例就是《对法七论》等论典。第二种范例是指在闻、思、修过程中所要学习和仿照的对象，这其中就包括佛本生、本事以及各高僧大德和上师的传记。宗派和宗义也属于这种范例，因为这是有助于分辨和对性相进行全面把握的内容。

词义和名言是对于密续的深入解释，按照佛教密宗对于词义的逻辑学定义，词的诠释可以细分为三个阶段：因、方便、果。这几个阶段既有分别又有联系，既是阶段的，又是连续的。词义与释名的因是引发的意义，这对证于性相就是方便，然后在这样的基础上才会有果。密宗作为直接修果位的法门，当然是一种方便之乘，但学者大都要掌握密宗之道（正确的方法），并对于一切知识也要了解。只有少数人根器优异，直接修果而达到解脱。不过胜义谛是绝对用语言表达清楚的，所以最终的证悟只有方法，作者在这一章的最后部分在解释其宁玛派各部经典之前，重点引述《普贤佛的功德在自性里的存在之续》的一段论断作为总结，谓：

“没有证悟之前，连佛陀的这一名词都不存在。证悟如此重要，说来有如下意义：重要的证悟并非学问，学者的语言一片旱象，证悟的境地则是法性；重要的事在于修行，决不在于讲解生动；讲解只停留在言词里，修行则与本尊无二；从时间界限说来，证悟比修行更长；如果得不到彻底证悟，获得证悟之前，必须加以切实的修行。”^①

作者引用这段话大有深意，在他看来，所有的言词和著作都属相对真理，但对于佛法的领悟又要必须从这些相对真理入手，最后通过密宗的方便法门，才能剥离一切名言词义的束缚，达到对于最深的真理的领悟。所以总结这些相对真理，建立论宗的框架，是一件必须要做的工作。

作者在第七章对于佛教的五明之学进行阐释，也是出于上述这种考虑。他对于佛教的理论体系了解的比较清楚，所以一开始就做如下判定：五明之学是智慧的功德，作为主人翁，要借此而转动教法事业的法轮。

作者解释五明时，思路很明确，前面所说的十二部经作者根据《庄严注释》而认为属于内明，因明和声明是增加自己对佛语的准确的理解和把握的知识。工巧明是佛教和众生的根基（可以带来财富），可以使人间接成为获得一切遍知色身的相好的果位。医方明则是解除众生的疾患痛苦，有助于积累善业。作者比较看重语言和文字，认为正法的形成离不开文字，由文字记载的契经和其他类型的著作当然就是佛法的不可分离的组成部分。那么，藏文作为一种文字，其所翻译和记载的佛教典籍与论著是否有其可信性呢？作者引用《大方广庄严经》、《无垢光广释》和《三昧地王经》论证说，佛陀在讲说教法时，曾经用过不同的语言，而佛教经典在结集以后，也有不同的文

^① 见洛珠加措、肖干田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，387—388页，西藏人民出版社和鹭江出版社，2001。

字，比如用摩揭陀语文写成三藏经，用信都语写其中的经部，用梵语写波罗蜜多和密宗的典籍。所以佛法可以由不同的声音和文字来宣讲，所以不必拘泥于认为只有梵文所记录的才是最纯正的教法。藏文翻译的佛教经典和论著应该是可信的。从历史来看，藏文佛典论著可谓汗牛充栋，由此有必要对这些进行认识和整理。作者基于这样的判断，便专门对于藏文的产生和演变、藏文经典文献的历史以及发展线索进行清理和概括，提到吞米桑布扎创制藏文、藏文书写的规范以及书法情况、赤松德赞时期厘定藏文和规范翻译名词术语等。作者比较注意对于藏文典籍的整理，提到了最早两部大藏经的目录《旁唐目录》和《丹噶目录》；同时批评西藏的一些人故意把一些前译派的经典当作争论的对象，提出蔡巴版的《大藏经》受这种派性的毒素影响较小。^①

总的来看，文献学在佛教理论体系中属于一个特殊的部分，在这方面佛教不同的教派有一些不同的“立宗”（即判断和看法），作者眼光独到，从一个较高的角度总结了文献（包括历史著作）对于佛学的意义，并为文献学作了定位。作者在其著作中这些细致论说和解释佛教的文献学要义，反映了他已经完全把握了佛教传统的有关文献性质的理论，而且还有自己的见解。

2. 宁玛派的文献学

作者在这部《宁玛派法嗣源流》中，花了一定的篇幅着重就宁玛派的文献学进行综述，涉及宁玛派的经典传承、保存状况，还有目录编制、分类情况，最后作者对于他所写的这部著作的编写缘由、依据文献以及编写的原则甚至抄写的文字体式

^① 见洛珠加措、肖干田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，409页，西藏人民出版社和鹭江出版社，2001。

都作了详细的交代。这是本书在文献学方面非常有价值的地方。

A. 版本

作者根据自己所了解的文献情况，大致介绍了宁玛派一些密典的保存情况，对于我们了解宁玛派的文献学很有意义。作者提到两种宁玛派的文献，一是他指出在后藏的吾加龙寺院藏有一套《前译密续》，由贡邦札加出资书写。这套密续在发生了后藏与蒙古人的事件（可能是指准噶尔军入藏与藏巴汗军的战争，或阿尔布巴与颇罗鼐的战争）之后转移到贡保，并在塘卓保存下来。在龙珠颇章保存的《前译密续》后经壤那林巴父子以及众多施主资助而补充了许多伏藏，扩充到40包。第二，保存在敏珠林寺的宁玛派密续有23包，本书就是在这套经典的基础上进行重新汇编的。

B. 目录

作者提到的宁玛派密典目录有：

有关心部、广部、诀窍部（精义部）的《宗轮藏目录》（作者在第六章最后一部分详细列举了这些密续）；

由荡玛隆保存的包括上下伏藏的目录《伏藏正法目录》；

以佛语传承为主的《接受传承目录》，来自阿里大班智达传承，由五世达赖编写，与敏珠林的密续的编排方式一致；

蔡巴版《大藏经目录》（即《蔡巴·贡嘎多吉目录》）。

C. 作者汇编的密续目录以及作者所在寺院抄写这些密续情况

仁增·吉美林巴根据敏珠林的密续对于宁玛派的密典进行

重新编目和分类，将原来的 23 包增加到 25 包，扩充了宁玛派的经典密续，还组织人将这些密典用金银珍珠等墨汁书写，为其白美莲光明大乘林寺院增加了藏书，对于宁玛派无疑有其贡献，也为后人研究宁玛派提供了资料。在本书中，作者还很具体地记述了他如何组织人缮写抄录经文以及最后又寻找施主刻印经书著作的详情，这既是当时西藏文献保存和传播方面的一段史实的记录，同时自然也是我们研究西藏历史文献学的一个有意思的具体事例，其学术价值无疑很高。

通过仁增·吉美林巴的叙述我们可以看到，一般学者通常会认为宁玛派不重视教典的研究，或认为宁玛派经典比较混乱、伏藏和密续混杂难分。这种判断有一些先入为主，虽然对于宁玛派的伏藏的意义还可以进行学术争论，但我们注意到在清代，即便像宁玛巴这样的宗派都已经非常重视文献学的研究了，那么其他教派的这方面的工作应当也不会逊色。也就是说，清代的藏区，学术活跃程度应该是相当高的，一些相关的学科在这时也开始趋于完善。比如文献学，这个与历史学和宗教佛学都密切相关的学科可能达到一个全新的高度，可惜迄今我们还没有在这方面展开研究。关于其他教派的文献学，我们现在所能知道的是拉卜楞寺、萨迦寺、哲蚌寺、德格印经院等都编制有自己的目录。但有关文献学方面的理论研究在这一时期开展得如何，还需有关专业人员进行深入的探讨。

文献学的发达对于历史学来说是一种促进，如果我们把仁增·吉美林巴所总结的文献学作为这个时期藏族文献学的代表，那么我们可以发现，自元明时期形成的那种认为历史和传记属于佛教教法中一个重要的学习和接受环节的认识仍然被继承下来，同时又有一定的发展。从吉美林巴的阐释中，我们可以得出这样的判断，即历史和传记在佛学的总的知识框架中，属于对契经等的阐发和归纳，即也是论的一部分。历史著作和传记同名言、词义一样，都是针对于契经本意（性相）的文字和语言的解说，也就是范例。所以在形式上，历史著作和传记也可

以有十二部经那种写作手段，诸如应颂、授记、讽诵、因缘、譬喻、本事、本生、方广等等都可以运用。所以藏文史书所具有的那种结构，如开篇的赞辞与结尾的赞语（属于应颂和因缘的要求）、中间的颂歌（属于讽诵的写作格式），还有教法史中常采用譬喻、授记、本事等笔法，再就是传记中为什么以本生、譬喻等为书名这类疑问也就找到了答案。

作为范例的历史著作总体上属于“正言”，在佛学的理论框架中，正言代表相对的真理。所以从理论上说，历史著作是不能轻易进行写作的，需要其作者有端正的态度、精深的学问和较高的文学写作素养。作者在写书立传时不可无根无据地编造历史，而要本着利乐众生的目的去撰写真实的信史。只有这样，历史著作和传记才不会误导他人，对读者造成伤害。这种带有宗教意味的史学观念在藏族史学史上可谓是一直被坚持的原则，仁增·吉美林巴在这里又为我们进行了总结和再一次的强调。

第四章 世系史以及专门史的成功

一、世系史的写法

在清代,世系史这一比较成熟的史书体裁得到发展,产生不少著作,比较有名的有贡嘎罗追的《萨迦世系史续编》,札勋陈岭仁钦的《萨迦世系史接续》,凯巴·噶夏巴的《仁蚌巴世系》、被称为《多旺传》的《大小苏耳世系》,阿喀扎西和夏仲阿旺仓白央的《第巴吉雪巴世系》(上下册)、《第巴拉嘉日瓦世系》,达隆俄觉巴·阿旺却吉班觉的《达隆世系》(附《噶伦传》)、《夏鲁孤向(舅父)世系》,扎西顿珠的《夏鲁杰氏世系》,达隆俄觉巴·阿旺丹白尼玛的《热喀厦世系》,强巴·贡嘎坚赞的《德格土司世系》(《德格土司传》)等等。在各类世系史著作中,有一部分是对于前代著作的续编,如贡嘎罗追的世系史就是对阿旺贡嘎索南的《萨迦世系史》的续编,而札勋陈岭仁钦的著作又是对贡嘎罗追著作的续编。除此外,在清代,我们注意到还有一些著作属于一些在西藏地方政府任高官的世俗贵族的家史,说明在这一时期世俗人物也热衷于著书立传,有了为自己和家族扬名的意向。

1. 萨迦世系史连续编写成就

萨迦派作为西藏历史上一个大教派,在历史上曾经有过辉

煌。如我们前一部分所说，这个教派除了在政治和宗教方面具有其特点外，还在记写历史方面有着良好的传统，自萨迦三祖开始，历代萨迦派高僧都曾经撰写过历史著作，如扎巴坚赞的《吐蕃王统记》、《世系赞颂》，萨班的《至尊扎巴坚赞传》、《萨迦班智达自传》，八思巴的《彰所知论》、《萨迦班智达略传》，萨迦喇嘛·索朗坚赞的《雅隆大国师转法轮佛教大事记》、《西藏王统记》，萨迦·阿旺曲扎的《大宝语教源流笔录》、《具德上师传》等等。而有关萨迦世系的著作也是该派一直坚持写作、续接不断的传统。从前面我们的介绍中，可以看到在1629年阿旺贡嘎索南（阿麦修）著《萨迦世系史》之前，已经有丹巴贡噶札的《世系史》、其弟子西饶多杰的《萨迦世系》（14世纪）、达仓译师的《道果源流》、穆赛巴多杰坚赞的《世系史》，还有官却伦珠（阿麦修的老师）的《萨迦世系——贤者口饰》等。阿旺贡嘎索南的《萨迦世系》其实是对于以前的世系著作的汇编。这部著作上溯萨迦的族源，下至作者本人，依照世代传承而将萨迦派的建立兴起的历史线索交代的清楚明白，是一部史学价值比较高的名著。

阿旺贡嘎索南以后一百余年，萨迦派传记不断，但还没有一部良好的世系史，所以阿旺罗追在汇集各传记的基础上，紧接阿旺贡嘎索南的《世系史》而写了续编著作。

《萨迦世系史续编》全名为《圣主萨迦世系宝精彩传记诸事如意宝库之补遗——取之不尽珍宝世出世间圆满天成》，作者达钦·贡嘎罗追，生于第12饶迥土鸡年（1729年），死于第13饶迥水兔年（1783年），是萨迦世系嫡系传人。他12岁坐床，13岁其父去世，独立支撑起萨迦的政教事业。14岁受居士戒，法名为阿旺罗追典巴坚赞。后出家受比丘戒，法名阿旺贡嘎罗追桑结典巴坚赞。29岁退戒还俗，结婚生子，有子女三人，长男旺堆宁波出生于水羊年（1763年），后继承其法位。据说阿旺贡嘎罗追桑结典巴坚赞著述有13部，这部世系

史为其最出名者。^①

《萨迦世系史续编》分总纲和十章，每一章为一位萨迦法主的传记，主要接着《萨迦世系史》中的达钦·南喀扎西的都却喇让开始叙述，着重于对加央贡嘎索朗伦珠（达尼钦波）及其以后的总计9代包括孜东喇让和萨迦嫡系传人生平事迹^②。这部著作在写作方形式上相比《萨迦世系史》而言，完全继承了萨迦派的世系史体例，按照世代时间顺序，把各孜东喇让的传承历史交代得完备而细致。作者依据的史料，主要是各喇让法主的传记和家族档案，所以记录的史实应当基本准确。而且，从本书的具体行文看，作者有时直接抄录前辈喇让巴的自传，因此本书在细微处还记录了一些传主的心理体验和梦幻，这些虽然对历史史实没有助益，但也不一定是作者的杜撰。

应当说世系史（gdung-rabs）这一体裁在萨迦派的长期实践过程中已经形成规范和传统样式。在形式上，萨迦派的世系史主要分两大类：偈颂体世系简史、散文体世系详史。

萨迦五祖之一的扎巴坚赞的《世系赞颂》是萨迦派比较早的偈颂体世系史，此后这类著作不断问世，比如上面提到的官却伦珠的《萨迦世系——贤者口饰》、还有《续编》作者贡嘎罗追自己所写的《萨迦长官必备之文件优秀的众生义利世系补遗》等都属于这个文体。

散文体世系详史主要是一些萨迦学者所编订和校对的著作，如西饶多杰的《萨迦世系》（14世纪）、达仓译师的《道果源流》、穆赛巴·多杰坚赞的《世系史》，还有阿麦修的《萨迦世系史》等。在近代，札勋陈岭仁钦还著有《萨迦世系史接续》，直接继《续编》往下续写萨迦的历史，一直写到1932年。其文体主要以散文为主，但也时常插入赞颂和诗歌，行文

^① 以上作者生平引用木雅公布为贡嘎罗追著、王玉平译《萨迦世系史续编》所写之“跋语”，444页。西藏人民出版社，1990。

^② 本书第九章是记录其兄弟的传记，与作者为同代人。

笔法严谨而不乏适当的修饰。

偈颂体和散文体世系常常被人们称为传记，这是因为其写法就是将一个家族的领袖（尤其是政教领袖）按照辈分进行生平的介绍，着重于其继承主位的情况以及整个历代主位传承历史。世系与法嗣在写法上有相同之处，只不过前者注重家族血缘，后者注重教法体系。在藏族史学史上，世系、法嗣虽然以传记为写作的核心部分，甚至可以视为集体传记，但毕竟其在文献分类上被单独列出，我们说散文体世系详史在萨迦派形成良好的传统，是因为该派能连续运用世系史来记载本教派、教区以及全藏的所有大事，这对于人们系统了解萨迦派当然非常有助益。上述各萨迦世系史，几乎从吐蕃时期开始，一直到20世纪，为我们展现了近一千年的萨迦接连不断的历史状况，这种详细而完备记录一个家族及其地区的著述传统，恐怕在世界上都是少见的，基于此，萨迦世系当之无愧地可以作为藏族史学史中“世系史”这一著作类型的典范。

2. 神圣家族和世俗家族的历史

在清代，除了以往的拥有政教大权的“神圣家族”如萨迦派昆氏等持续撰写本族世系史外，其他一些与宗教关系密切的“神圣家族”的世系史也有出现，比如夏鲁杰氏家族、仁蚌巴家族、林仓土司家族、德格土司家族等等^①。另外，在清代中期及以后，一些世俗贵族家族随着其在政治舞台上崭露头角，各领风骚，也纷纷仿照“神圣家族”而为本族著书立传，以求光宗耀祖，所以清代各类家族世系产生的比较多。

神圣家族世系，我们重点以夏鲁杰氏家族为例。我们都知道夏鲁派是藏传佛教一个有一定影响的宗派，为元朝十三万户

^① 学术界尤其国外不少学者对于林仓土司家族和德格土司家族比较注意，有一些研究成果，并刊印了一些有关这两个家族的世系史藏文文献。

之一，在孤尚葛拉思巴监藏父子时期，也是布敦仁钦珠任夏鲁寺法主时，是该派最为兴旺时期。以后夏鲁派在这个根本道场一直传承延续，直到清代。夏鲁派的延续和发展离不开杰氏家族，这个家族并不像萨迦昆氏那样，以本族人充任夏鲁住持^①，而是选聘有才德的高僧到夏鲁寺主持宗教，杰氏族人担任世俗万户长和夏鲁的喇本，并控制夏鲁寺的附属寺院。因此夏鲁有两支传承，夏鲁万户长和夏鲁寺住持传承。关于夏鲁派有名的著作有《夏鲁巴历代高僧传》^②、扎西顿珠的《夏鲁杰氏世系》^③、《夏鲁孤尚（舅父）世系》^④等。

《夏鲁杰氏世系》，主要讲述杰（Ice）家族的神圣源流。按照其说法，该家族来历不凡，母系为天界龙族，其先辈自天界下凡，在大食为王，其后代曾迁移到霍尔。并有在汉地、象雄等为王者。后来杰家族来到吐蕃，有名叫杰邦钦的先辈任赞普松赞干布的囊论，由此开始了杰氏族在西藏的世系。吐蕃末年属民造反时期杰氏族几乎被杀尽，只有杰珠西饶迥乃幸存，他在兔年（可能是1039年）建造夏鲁寺，开始夏鲁的教派历史。杰珠为夏鲁派开创了基业，设立了一些规范，使夏鲁具备四大特点：拥有四个领地、以赞普为怙主、寺院法规取自印度、家族属于杰氏。元朝建立后，夏鲁杰氏因其政教影响而被封为万户。杰氏与萨迦有联姻关系，因而是萨迦白兰王的舅舅，故被尊称为孤尚（舅父），所以杰氏族长常常以孤尚为名

① 但杰氏家族对于夏鲁寺的几个属寺有直接的控制，做法与昆氏相同，长子或次子出任住持。

② Dpal - ldan - zhalu - pavi - bstan - pa - la - bkav - drin - Chevi - skyes - bu - mams - kyi - mnam - thar - lo - rgyus - ngo - mtshar - dad - pai - vjug - dogs.

③ 《夏鲁杰氏世系》或称《夏鲁世系》系手抄本传世，在国外流传，曾由意大利人杜齐在其《西藏画卷》第二卷全文收录，国内有桑珠译本，载于中央民族学院藏学所编：《藏学研究》（论文集），1987年。

④ 藏文书名为Zha'w - lu - sku - zhang - gdung - rgyud.

号。在孤尚葛拉思巴监藏父子当政和布敦任法主期间，曾扩修夏鲁寺。《夏鲁世系》记录杰氏家族的历史一直到清朝初年为止，作者自称参阅了顿珠杰衮、孤尚犛真钦饶却珠班藏卜（夏鲁第23任住持）的著作。

属于神圣家族世系的历史著作在写法上有其共同的特点，即喜好追根溯源，将家族历史比附以远古神圣血统传承，其祖先多是神灵或出身高贵的圣族，比如萨迦昆氏来自玛桑神族，夏鲁氏来源于龙族，仁蚌巴也是属于玛桑族系的分支，康区林仓土司和德格土司都与年神有关^①。这种写法目的是将其家族的族系源头加以提升以神化其在此世俗社会中的地位，为其家族增添神圣的光环，产生非常的影响力。当然，神圣家族的世系史最看重的还是其在此世俗社会中所拥有的权力以及对其权力的占有的历史，因此其记写历史也要细致而全面，以求能充分体现家族的应有的荣耀和权势。

世俗家族世系中的出名者，如我们前面介绍过的，有达隆（刀喀）家族、噶锡家族、吉雪巴家族、林仓土司家族等等。其中达隆噶斯家族著有《达隆世系》，噶锡家族有《多仁班智达传》（《多仁世系》）、吉雪家族有《第巴吉雪巴世系》^②、林仓土司家族则有《林仓土司世系》等。这几部世俗家族的世系都有一个共同的特点，就是在篇幅和撰写的内容方面比较庞大，往往超过那些神圣家族的世系，比如《达隆世系》近五百页；《吉雪巴世系》分有上下两册，亦属史学长篇。

《达隆世系》最早由达隆俄觉巴·阿旺却吉班觉（阿旺仓巴）著，他是多喀夏仲·才仁旺杰的父亲，因其家族也叫达隆

^① 林仓土司更将传说中的格萨尔神族（年玛桑氏）比附为本家族的血统之源，见达西次仁著，陈庆英译：《康区林仓土司历史试探》，载《国外藏学研究译文集》第十三辑，西藏人民出版社，1997。

^② 有关吉雪巴家族的历史我们在前面介绍《西藏王臣记》时已有引证，这里不多重复。本书一般被称为 sde - ba - skyid - shod - pavi - gdung - rabs。

的噶斯家族 (stag - lung - ga - zivi - gdung - rigs)，所以他的这部著作又有《噶斯世系》一称。阿旺仓巴之后，1763 年才仁旺杰又撰写《噶伦传》，为了避免重复，才仁旺杰在其《噶伦传》中基本不提其祖先世系情况（见前面本书对于《噶伦传》的介绍）。在 1827—1831 年间，本书又被噶斯家族的后人刀喀·菊美才旺班觉作了增补，将才仁旺杰的《噶伦传》与《噶斯世系》汇编成一部著作，名为《吉祥达隆噶斯世系》^①，内容以达隆寺的传承和噶斯家族的起源、延续的历史为主。据说该家族属于吐蕃远古时期六部之一的札氏 (Dbra) 的分支嘉噶木札氏，名为噶斯家族。在吐蕃王朝与分裂时期，该家族名气并不大，在帕竹地方政权时期，曾成为帕竹的第巴。帕竹衰微后，噶斯也经过一番曲折，在 18 世纪时，复开始出名^②。此时该家族最有名气的人，即多喀夏仲·才仁旺杰，这位一生政治命运沉浮而才华横溢的噶伦，著有《颇罗鼐传》、《噶伦传》、《勋奴达美》等历史和文学作品，对于藏区的史学和文学都有深远的影响。《达隆世系》基本写到 19 世纪为止，其中对于 18—19 世纪的五代人的历史的记载详实，颇有史料价值。

噶锡家族的《多仁班智达传》（《多仁世系》）前面已有介绍，这里略作重复。总体说，这部传记性质的著作常常被人们叫做世系史，原因就是虽然本书的核心内容是作者的自传，但因其也涉及噶锡家族几代人的历史，便被一些藏族学者归入世系史之列。这部著作篇幅巨大，撰写历史详尽周密，是研究当时社会历史的不可多得的一本书。

世俗世系史在体例上不拘一格，因为作者都是世俗人物，

① 原书全名为 dpal - stag - lung - ga - zivi - gdung - rabs - zam - ma - chad - par - byon - pavi - mam - thar - ngo - mtshar - nor - buvi - do - shel - skye - dguvi - yid - vphrog。

② 见毕达克著，沈卫荣、宋黎明译：《西藏的贵族和政府》，中国藏学出版社，1990 年，第 57 页。

所以一方面可以模仿像《萨迦世系》那样的使用神圣家族系列传记的笔法，比如《达隆世系》就有这种特点；另一方面，则根据需要而进行比较灵活的处理，尤其在著述的宗旨方面，作者可以不考虑是否一定要将其家族塑造成被人们学习和仿效的崇高范例和榜样，所以更侧重于历史的具体事实。笔法形式也不受拘束，可以采用如《萨迦世系》那样的谨严、规范的风格，也可以运用譬喻（本因）、讽诵、本事等手段，使其文字更具有可读性。内容上，作为世俗世系史，基本的历史叙述中不大搀杂神圣家族世系史那种神幻、梦境之类的内容。只有《达隆世系》因为牵涉到达隆寺的传承而比较特别，属于一种合法嗣、神圣世系以及个人传记等为一体的著作。

二、志书类著作的写法

清代藏族史学家对于志书类史书比较看重，从而使这一体裁得到前所未有的发展，产生众多著作。

志书是地方性或专门性的历史著作，这一著述体裁在内地十分发达，自唐代以降而渐趋兴盛，形成内地史学的一个重要形式。在藏区，单独的志书体裁于元明时期产生^①，多罗那他于16世纪撰写的介绍后藏地区寺院分布以及历史沿革的著作可谓是现在我们知道的比较早的一部属于志书的著作，人们常常将该书称为《后藏志》（见前面我们的介绍）。此外明朝时期还有《墨尔多神山志》^②、六世噶玛红帽系活佛却吉旺秋

^① 有的人把《拔协》看作是《桑耶寺志》，但这实属误解。因为《拔协》在分裂时期被视为“盟誓文诰”，这是吐蕃时期一种特别的历史文书。见笔者论文：《盟誓文诰——吐蕃时期一种特殊的历史文书》，载《中国藏学》2002（2）。并见本书有关部分。

^② 见《墨尔多神山志》(rgyal-mo-rong-gi-gnas-chen-dmu-rdo)，四川民族出版社，1992。此书原系手抄本，为宁玛派伏藏著作，由杨秋多吉掘藏。

《工布圣地志》等，这两部书也有一定名气。不过，那时这类书在藏族史学家的手中似乎还没有专门的分类，有时统称为 *dkar - chag*。多罗那他的《后藏志》也被人们看作这种类型的著作，因为在其书的具体描述中侧重于地域人文和名人雅士的历史，这无疑与内地的志书的着重点是一致的。到了清朝，我们可以看到格鲁派僧人在大力发展佛教时，对于这种以地域人文为主的著述形式兴趣倍增，开始大力“培植”这种体裁，产生许多作品，形成专门的术语，除了 *dkar - chag*（寺庙志）以外，还有 *gnas - yig*（地理志）、*lam - yig*（行路指南书）等分类名称和体例。

藏区的志书类著作形式可能受到汉地著作的影响，尤其是如一些高僧所作的西行求法的著作，比如玄奘的《大唐西域记》。这部著作在元代已经被翻译成藏文，所以多罗那他的《后藏志》在写法上就有些类似《大唐西域记》也并不是奇怪的事情。至于唐僧之名在清代更是广为人知，因而清代产生的地理志书如果说没有受其影响，大概是不可能的。地方志书的产生还有一些社会性的原因，比如像 *lam - yig* 这种著作，作为一种行路指南书只有在信徒们频繁的出行朝圣时，才会产生，而频繁的到印度、拉萨、五台山、冈底斯山或其他地方去朝圣正是西藏长期存在的一种宗教传统，所以西藏的朝圣指南书种类比较多，也比较流行，与这个传统密切相关。

dkar - chag（圣志、寺庙志）的本意是目录，用在著述术语上则取其目录、名单、善德等引申意^①，专指那种对于神圣区域和寺院的记载、描述的历史体裁。以 *dkar - chag* 为名的著作在西藏数量最多，盖因清代藏区寺院兴盛，各地都有大型的寺院，因此为寺院撰写志书在这个时期成为一种风气。圣志或寺庙志中比较著名的有美杰成瓦和夏扎·旺秋杰布分别撰写的

^① 见《格西曲扎藏文辞典》，20页，民族出版社，1957。

《桑耶寺志》、空顿的《布达拉志》、五世达赖的《大昭寺志》，阿莽班智达的《拉卜楞寺志》、《塔尔寺志》，强巴喇嘛《四大寺院及上下密宗学院形成记》等。从内容上看，寺院志本身在著作形式上有两种：一是以记载寺院历史沿革、住持的传承和传记，还有寺院的组织、分属情况等为主要内容的志书，一般篇幅比较大，比如成书于公元1800年的《拉卜楞寺志》，全书24章，全面叙述拉卜楞寺的建寺、活佛系统的建立、法座传承、分属寺院的历史和传规等，对于寺院的相关各类宗教活动也都有记录，印刷藏文本达576页，原木刻本应该更长^①；另一类是专门志书，主要是一些灵塔志，比如索南僧格《扎什伦布寺灵塔志》、第悉桑结嘉措的《五世达赖喇嘛金塔志广记》、六世班禅的《七世达赖喇嘛金塔志》等等，这类著述专门记叙为圆寂的大德修建金塔的缘由经过和具体耗费财力情况。篇幅一般不会太长，有的仅有几页，这种著述主要是带有对先辈的纪念意义。

gnas - yig (地理志)，这种类型的著作在清代比较著名的有章嘉·乳必多吉的《圣地清凉山志》、松巴堪布的《南瞻部洲总志》、敏珠儿诺门汗的《瞻部洲志》，钦则的《卫藏道场胜迹志》、《德庆山志及其传承世系》等。西藏的地理志一般内容上主要记载与宗教有关的遗迹、胜景、寺院和遗物等。这些地理志与寺庙志的不同在于其不局限于具体的一地一寺，而是以一个地区、甚至整个人类的居住区域范围来记叙，比如《南瞻部洲总志》(1777年成书)和《瞻部洲志》(《世界广说》)是从佛教的《阿毗达磨俱舍论》的理论来构建一个世界的地理、人种、国家、地区、物产、宗教等等的构成分布及历史源流等，这类著作在述及非吐蕃的地理时主观臆想的成分较多，历史价值不高。最有价值的多在吐蕃部分的内容，其中所涉及的一些

^① 见《拉卜楞寺志》藏文版，甘肃民族出版社，1987。

地理分类概念和术语、名词,还有作者所表达的对雪域高原的地理知识比较独特。另外,由于敏珠儿诺门汗曾在北京待过很长时间,他与俄国人有过接触,因此他的著作《瞻部洲志》还增添了一些世界各大洲的知识。不过,因为各种原因,该书涉及世界各地的记载准确性并不高,有关风土人情的叙述常有失实之处。在地理志中,水准较高的应当是《圣地清凉山志》和《卫藏道场圣迹志》。章嘉活佛的《圣地清凉山志》以五章的篇幅对西藏宗教信徒长期景仰的被认为是文殊菩萨的圣地、山西的五台山的历史沿革、地理状况、寺院分布和著名高僧事业作了系统的记载。作者使用了不少汉文史料,因此对于五台山各台风景名胜。记载十分细致,小到山溪林木、药草奇石,大到山峰布局、名寺古刹无不叙述,对于五台山的高僧大德和相关著名历史人物叙述更为详细,当属藏文志书中记载汉地地理历史的优秀著作。^①《卫藏道场圣迹志》的作者是康区著名高僧钦则旺布·贡嘎丹白坚赞(于一般简称为钦则,1820—1892年),系多甘思谐末岗人,在1840年到卫藏游学,并在敏珠林寺任住持。他曾广泛游历卫藏各地,遍访各处名寺古迹,沿途详录笔记,最后形成这部带有游历性质的地理志书。本书篇幅不长,对于卫藏大小寺院以及地名方位的记载比较切实可靠,所记录的有关历史沿革和典故也颇有学术价值,是一部比较重要的历史地理著作。

lam - yig (行路指南书)类著作是去印度或拉萨以及其他圣地的朝圣者编写的旨在指导行走路线、介绍宗教圣迹和道场的志书,有些类似地理志。这种志书按照内容可以分为两类,一是到境外地区和国家朝圣的指南书,比较著名的著作有恰译师的《印度指南》,拉唐译师的《尼婆罗指南》、《乌仗那指

^① 见《圣地清凉山志》藏文版(zhing - mchog - ri - bo - rtse - lngavi - gnas - bshad),青海民族出版社,1993。

南》、《金刚座指南》，满龙古鲁与曲吉觉尔登扎巴的《香巴拉指南》，六世班禅的《香巴拉指南》等等；再就是到拉萨和其他著名佛教道场的一些朝圣指南，如《拉萨志晶镜》、噶脱司徒的《圣地巡游》等。在这类著作中，比较特别的是对于佛教传说的密教圣地香巴拉的行路指南。香巴拉（shambhala）是传说中的时轮乘的发源传承之地，但这个地方究竟在何处却莫衷一是。因此像《香巴拉指南》这样的著作着重描写的是香巴拉的地理布局，这种结构完全是一个理想的圆形世界，中心是大雪山，围绕此山形成的中心岭（dbu - ling，洲）以两个圣湖、两个（或四个）城堡和四条大河构成；在中心岭周围又有形如莲花瓣状的八个岭，每个岭都有 12 个完美的城堡，最外部则有轮围山环绕。虽然西藏的指南著作认为香巴拉在北方，但具体的行走路线似乎没有哪一部著作能够描述清楚，地名总是难以确定和模棱两可。另外，《香巴拉指南》还涉及香巴拉的王统，但这些国王的名称也多带有理想主义的色彩，有些不太真实。对于香巴拉的种种描述很明显的可以让我们联想到苯教的圣地俄木隆仁，因为二者的结构几乎完全一样。而且西藏的苯教徒也相信俄木隆仁在雪域的西北方，直到 20 世纪仍然有人前去圣地朝圣。我曾经在一篇论文中首次提及俄木隆仁与伊朗古城古尔有密切的关系，这个古城由公元 2 世纪的萨珊波斯国王阿尔达西二世建立，是对于波斯宗教神话中理想世界的完全仿照^①。无疑，这个城市也许是佛教密宗一些派别在 11 世纪缔造时轮乘时进行参考的依据，现实中的北方香巴拉可能并不存在；如果有，也只能是古尔这样的宗教城市。《香巴拉指南》这类志书到底应该具有怎样的学术价值，可能还需要专家对于其进行专门而详细的考察后，才能作出最终的结论。也

^① 参见拙文：《俄木隆仁与古尔——藏族苯教思想与波斯的关系》，载《西藏大学学报》，2004（2）。

许,《香巴拉指南》作为 lam - yig 著作,只是一种精神上的朝圣指南。

总的来看,在藏族史学史上志书这类体裁形式上比较特别,与内地的志书有一定的关系,但经过长期实践,又具备自己的特点。其中,以 dkar - chag 为名的志书最为发达,对于这种志书有的学者用内地志书中的“寺庙志”来与之相对应,但“寺庙志”所具有的汉语语意并不能完全涵盖其藏文的那种内在意思或主题,我个人建议用“圣志”来意译 dkar - chag,可能更合适些。志书著述在藏区之所以发达与其具体的功用有关,各种志书对于一般的信教群众和朝圣者而言即是学习宗教的指导书,也是朝圣的指南书;对于寺院来说,撰写诸如圣志、地理志一类的著作自然是光显寺院名声、扩展宗教的影响力的重要手段。藏族史学为宗教服务的功能,在志书这里得到完全的体现。

三、年表的编制及其水平

在今天研究史学史的学者看来,年表具有重要的意义,因为这既是衡量史学家的历史意识和研究水平的尺度,也是评析一个民族的历史学发达程度的标志之一。年表的编制需要对历史有足够把握和高度的精练能力,尤其是要有完备的年代学体系来打底。

年表属于表类。在中国史学史上,表的编制一般是对史著的辅助和补充,如清代史学家万斯同所说:“史之有表,所以通纪、传之穷。有其已入纪、传而表之者,有其入纪、传而牵连以表之者。表立而后纪、传之文可省。”^①在万斯同看来,表可以弥补文字叙述的不足,并能以清晰的编排方式使人对历

^① 见《潜研堂文集·万斯同传》。

史一目了然，节省篇幅和笔墨。表及年表在中国史学史上，开始于西汉司马迁，以后一直被运用于纪传体史书中，自《史记》到《清史稿》，举凡二十六史皆有表，可见这种体裁的重要性。

在藏族史学上，表在吐蕃时期就已经产生，当元明时期藏族史学趋于成熟之际，年表亦应运而生。年表，藏文为 *revi-mig*，本义是“山羊的眼睛”，因为在藏文历书和史书中的年表都用墨线勾勒出方格，形同羊眼，故而名之，一般也叫方格表。在14世纪布敦编制过《佛历表》^①、16世纪巴卧祖拉陈瓦也编写过《时轮要诀历算综论积年表明解》，这些算是比较早的年表^②。但那个时期年表与历史著作并没有完全契合，真正使年表在历史记叙和研究中发挥作用的当属清朝一些史学家编订的年表，这其中以第巴·桑结嘉措的《浦派历算法——智者颈饰白琉璃》和《白琉璃除锈》、嘉木样·协白多吉的《阐明西藏圣教大德年表——黄金日光》及《佛历表》、松巴堪布·益希班觉的收录在《如意宝树史》中的《年表》、绒达·洛桑丹曲嘉措的《历算论·重要算表新编》（19世纪后期）等比较典型。

清代的年表采取的时间尺度（历元）主要是饶迥纪年体系（以“时轮历”为主），但在年代计算方面，各家各有不同，一方面是佛陀纪年，另一方面则是饶迥纪年，再就是每一位历算家（也是历史年代学专家）还都有自己的历元时间。第巴桑结嘉措的两部历算著作篇幅浩大，是藏族历算学的代表作，这两部书主要讲述浦派历算和星占体系，但也涉及不少历史年代，比如释迦历元问题，藏传佛教的前弘期、后弘期时间问题，莲

^① 嘉木样在其《佛历表》中认为第五饶迥水狗年（1322年）布敦编“佛历表”，但《松巴年表》则只说这一年是布敦著《佛教史》，虽然《布敦佛教史》确在此时完成，但可能布敦也著有年表，暂从嘉木样说。

^② 敦煌吐蕃文献 P.T.1288 号《大事纪年》有些像年表，但其行文和记叙情形决定它与后来的藏文年表有区别，所以我们认定其为编年史，而非年表。

花生、阿底峡入藏时间问题，还有西藏历史的分期问题等等。其书中开列的各类年表对于研究西藏历史纪年还是有一定价值的。绒达的《历算论》年表主要是一种“回算表”，有助于对一些历史时间的计算、换算等，与桑结嘉措的著作可同作历史年代计算方法的重要参考书。

嘉木样·协白多吉的两个年表以及松巴堪布《年表》应当是清代前期西藏的真正的史学年表的代表。关于嘉木样·协白多吉的两个年表，后人对于他的《佛历表》更为重视，因为其篇幅比《大德年表》长一倍^①，内容也比较丰富。《佛历表》(bstan - rtsis - revu - mig)完成于第12饶迥火猴年(1716年)，主要将1027年到1715年近六百年的藏区各类政教大事以及著名历史人物的生卒年按照年代顺序，以表格的形式进行排列，线索清晰。作者本人对于年表也有一定的认识，按照《佛历表》最后的结语，谓：“完善的佛历表中的格言言简而意义广博，其以当今众生作为首要的记载，贤明学者著此简明殊胜的年表，是使之如同森林中的如意宝树，绝美无双装点教诫的宝鬘；其间佳话的音声义理宛若瑰丽的花朵。往昔之事均以千万种言语的彩画加以装点，此一目了然之幻化镜鉴极其珍贵罕见。”^②由于在藏区各寺院和学者个人都有自己的一些历元体系，所以在最后嘉木样活佛还将其所知道的不同的纪年换算法作了排列，以本书完成的第12饶迥火猴年(1716年)为历元，说这一年正处佛诞生后2631年^③、释迦成佛后的2586年、讲《根本续》后的2585年、佛涅槃后的2531年(这个时间有误)、作《集续》后的1999年、蔑栗车(kla - klo)在世的

^① 按照木刻本，《大德年表》长11叶，《佛历表》长26叶。

^② 《佛历表》德格版，第25—26叶，本引文参见黄颢译文，载中国社科院民族研究所与西藏档案馆合编《藏文史料译文集》，1985年。

^③ 嘉木样持佛陀诞生于公元前915(或前914)年说，此说与布敦、克珠杰相同。

自然毫不奇怪，但从两位作者都共同对汉藏关系的大事予以关注和记载来看，这两部年表所表现的思想倾向无疑也代表了当时的藏区的普遍意识。

四、桑结嘉措的《藏医史》

藏医史属于专门史的写作范畴。在古代西藏，曾经出现一些藏医史著作，比如常底·班丹措结的《光辉藏医史》、切几祥顿细布的《佛光编照——藏医史》、强拉扎西白桑的《医学史》等等。这些书曾经流行一时，但因为诸多原因，大多失传或者仅仅存下片言只语。到了清代，第巴·桑结嘉措历经数年时间而写成的一部藏医史著作，成为专门史方面的典范。

桑结嘉措的《藏医史》全名《医学概论·仙人喜宴》(dpal - ldan - gso - ba - rig - pavi - khogs - vbugs - legs - bshad - ba - dur - yavi - me - long - drang - srong - dgyes - pavi - dgav - ston - bzhugs - so)，大约完成于 1703 年。本书在写法上基本属于通史体例，作者将所能见到的材料悉心加以收集整理、融会贯通，最终写成洋洋大观的一部专门史巨著。

在内容上，《藏医史》从医药的起源开始说起，以古代印度著名神话“天神搅乳海”为开始，说众神以喜马拉雅山（或曼陀罗山）为搅棒，以龙王为转绳，将宇宙最初的大海乳香海进行搅动，产生世界上各种珍宝和药物，包括毒药与神奇的苏摩酒，还有一些拥有特别功能的神灵等等。书中对于在医药历史上有过重要地位的传说人物和历史人物都予以讲说和赞颂，作者还特别选出其中 30 个加以专门的讴歌，认为他们是藏医史上最具贡献者。这 30 个医学史的典范包括佛陀释迦牟尼、药王菩萨、耆婆、龙树、马鸣、达瓦恩噶、莲花生、罗桑扎巴、毗卢遮那、观世音、牟尼赞普、扎巴恩谢、宇妥·云丹贡布、松顿益喜松、常底班丹措结、强巴囊结扎桑、米尼玛通瓦顿登、涅巴曲桑、舒卡年木尼多吉、香

论多几顿堆等,他们是医药学的明灯。对于藏医的源流,桑结嘉措从过去西藏的历史典籍中收集各种记载,总结了来自汉地、印度、尼泊尔、波斯等地的医药学著作对于西藏所产生的影响,对于古代医药学著名的典籍如《八支心要》、《月光论》、《医学大全》、《无畏武器》、《月王药诊》等的产生也加以叙述,提到汉僧亨文杭德(heng-wen-hang-de)、印度僧人巴拉达扎、大食人嘎列诺等在西藏共同编著《无畏武器》,翻译汉地、印度和波斯的医学著作情况。对于藏医史上最著名的著作,也是藏医的奠基石——《四部医典》,桑结嘉措以浓重的笔墨进行叙写,详细阐述其产生历史,认为此书在吐蕃王朝产生后,由莲花生伏藏,后来被发掘出来,传布世间。他对于(新)宇妥·云丹贡布重新修订《四部医典》一事也有专门的记录,并列举了这部医书的传承世代(主要是北方学派的观点)。^①

作为专门史著作,本书从藏医起源的传说开始,一直叙述到作者所处时代。时间跨度大,运用的资料比较详细,对于一般历史著作中忽略的一些历史情况能够予以补充,比如书中提到的吐蕃时期的有关对于医生的法律条文的记载,就为别的史书所不载。无疑,《藏医史》一书在藏族史学发展史上应该具有相应的地位。

^① 参见蔡景峰:《藏医学通史》,141—148页,青海人民出版社,2002。

第五部分 民国以来的藏族史学
——新史学的引入和发展

无论何时，学术的昌盛和繁荣，还有学术趣味、学术主流的流向总是与社会状况密切相关。在中国，1840年以后，西方列强开始以武力入侵中国，导致我国国力衰弱，反映在学术上就是旧学渐渐湮没、学术趣味渐趋于对于社会现实的关注。内地自1840年以后民族危机加深，学人思想由此跟着产生转变，这反映在历史学方面就是封建史学的藩篱开始被动摇，进而被冲破，史学家的学术方向开始从脱离现实的繁琐的考据转向“经世致用”，注意研究实际问题，魏源、徐继畲等人注意关注外国史地和边疆问题，开创了“中国史学”的新风气。1901年，梁启超发表《中国史叙论》，1902年又发表《新史学》，明确提出史学革命。自此，新的学术研究进入中国史学史，近现代史学开始兴起并发展^①。

在这一历史大背景之下，西藏虽然地处祖国的西陲，但也不是死水一潭，在整个中国遭受内忧外患、陷入危机的时刻，西方列强当然不会放过这块土地，英国等老牌帝国主义对于西藏数次发动武装侵略，迫使西藏地方政府和清王朝与之签订屈辱的条约，对于藏区的经济、政治和文化产生重要影响。在这种危机的状况之下，藏区的学术自然也开始发生转变。在原先那种一味的埋头经论、痴迷于宗教精神世界的沉郁的治学空气中，渐渐开始透露一丝清新的微风，带来思想变革的气息，而这股微风将带动整个空气的流动，形成学术的新潮流。在西藏学术史上，根敦群培无疑就是改变近代藏族史学风气的第一人。从他开始，藏族史学的走向从原来的单一一途转变为多线分流，过去一贯的保守、封闭的治学方式逐渐被突破，运用新的材料、新的研究方法以及新的眼光来研究和评判历史逐渐成

^① 见尹达主编：《中国史学发展史》，379—382页，郑州，中州古籍出版社，1985。

风。1949年新中国建立、1951年西藏和平解放以后，许多受过传统教育的学者开始纷纷转变思想，积极学习新的理论和方法，产生诸多新著作，使藏族史学呈现前所未有的新面貌。

第一章 根敦群培的学术实践 以及《白史》的成就

一、近代藏区社会的变革与民族“自省”意识

近代以来，随着中国遭受不间断的外强侵略和内部的社会动荡，西部边陲原先的宁静、安定的状态被打破，可谓风波骤起、经久难平。在西藏，自1841年英国唆使道格拉族首领对西藏发动侵略战争开始，藏族人民也陷入长期内忧外患的局面。从1841年到1951年的一百余年时间内，藏区经历大小动乱性事件多达数十次，其中“森巴战争”、“尼泊尔商人纠纷”、英国两次侵略西藏的战争、“康青藏战争”、“热振事件”等等都对社会造成相当的影响。在这些政治事件中，几乎都有国外势力插手其中，或暗中策动、或制造声势，将藏区搅得处处风雨声。尤其是1888年和1904年英国发动的两次侵略西藏的战争，敲响了民族危机的警钟，最终迫使有识之士对西藏的政治、经济、文化等各方面的状况进行思考，筹划改革。1906年具有资产阶级思想意识的张荫棠进藏“查办藏事”、推行新政，建立工商局、路矿局、警察局、牧放局等九个新的行政机构，还提出修建铁路、公路，建立银行、邮局等公共设施，对西藏各界人士启发很大。辛亥革命以后，清王朝垮台，结束了

延续两千多年的封建帝制，开始了中华民国的历史。孙中山所宣传和推行的对于民族地区实行资产阶级的民族平等政策，使长期封闭、保守的西藏有所触动，新思想开始深入人心。1912年十三世达赖从印度返回西藏以后，着手进行改革，希望学习西方的军事、经济以改进西藏的落后状况。这次改革自1913年起，直到十三世达赖去世为止，历经20年，但最后以失败而告结束。其中原因，主要是十三世达赖作为政教领袖，所进行的改革仅仅是引进一些新型设备、建立一些新的机构等，不愿意也不可能进行深层次的思想意识的改革。同时，在改革过程中他还着力于建立自己的权威，剪除异己，而一些保守势力也经常阳奉阴违，并不真心配合改革，所以改革的成效并不明显。

尽管如此，毕竟改革为西藏带来了一些新的想法、新的观点和新事物，“拉萨的天空也因此透亮了许多”。受改革的驱动，藏人中一些有识之士也渐渐萌发对于本民族命运的思考，并试图进行一些变革。在十三世达赖以后，我们看到有一些事件发生，如“土登工培被捕与邦达昌家族的反叛”、“龙厦的求幸福者同盟改革”、“西藏革命党事件”等。据一些研究者所提供的材料看，这些事件都具有一个共同的特征，即希求对于西藏的旧的政治体制进行变革，探索改变藏民族命运的途径和道路。1934年，“土登工培被捕与邦达昌家族反叛事件”起因于十三世达赖去世后，西藏的保守势力得势而迫害十三世达赖的“坚赛”（意为“红人”）土登工培，并对康巴人“不公正”而引发来自西藏康区的邦达昌家族公开的对于噶厦的敌对。这一事件带有强烈的反对噶厦专制的味道，但很快被噶厦政府压制下去。同年发生的龙厦组织“求幸福者同盟”事件，相比“邦达昌家族事件”而更有直接的民主意味。其领导者龙厦是一位曾经留学英国，受到西方资产阶级思想影响的官员，他秘密组织一些中下层僧俗官员，意图在西藏建立一个带有一定的民主色彩的政治体制，将西藏的政治权力转移到“民众大会”。这

种思想虽然还很难说是否带有资产阶级的民主性质，但毕竟在西藏这是一种创建性的主张，并且可以看出是受到西方民主思想的直接影响的。参加龙厦的“求幸福者同盟”的有一百多名僧俗官员，最后因为其内部有人告发而使保守派势力先下手为强，将改革计划扼杀在摇篮中。

龙厦的改革虽然没有得以实施，但这被看作是对于西藏的未来有深远影响的事件。美国学者 M·戈德斯坦认为，这次改革的失败是第二次世界大战前改革和复兴西藏传统政治制度的最后一次尝试，它的失败成为西藏现代史的重大转折点^①。龙厦意图建立一个新西藏的梦想虽然不为当时保守派所容忍，但对于一些有为青年仍然具有启发意义。1939年，曾经是“土登工培被捕和邦达昌家族反叛事件”的几个受害者，土登工培、邦达绕嘎、江乐金以及安多的“浪荡僧”根敦群培等在印度秘密组织了“西藏革命党”，该党的宗旨是“将西藏从现存的专制制度中解放出来”，并对西藏的政治制度和社会进行革命性的改造和重建^②。

西藏革命党，藏文名称为 nub - bod - legs - bcos - skyid - sdug（意为“西部西藏进步党”），英文名称为 Tibet Improvement Party（西藏进步党），西藏革命党是该党党徽上的汉文名称^③。根据该党的一份文件《噶伦堡西藏革命党简要协定》，该党的目标是“为了西藏的改良和进步”，其行动纲领是“把三民主义和蒋介石总统的命令付诸行动，我们必须在一切实言和行动方面同三民主义和中央政府保持一致”；“我们必须尽最大的努

^① 见 M·戈德斯坦著，杜永彬译：《喇嘛王国的覆灭》，217页，北京，时事出版社，1994。

^② 见 M·戈德斯坦著，杜永彬译：《喇嘛王国的覆灭》，462页，北京，时事出版社，1994。

^③ 见 M·戈德斯坦著，杜永彬译：《喇嘛王国的覆灭》，468页“西藏革命党党徽”插图，北京，时事出版社，1994。

力使西藏从现存的专制政府中解放出来。我们还必须遵循世界上其他进步和民主的民族和国家，特别是民主的中华民国中央政府的方法行事。为此，本党全体党员都必须同舟共济”；“我们必须同同情本党的人进行合作并予以帮助，必须结成统一战线反对本党的敌人”^①。很显然，西藏革命党受到当时代表中国的南京国民政府的支持，并在其组织领导下进行一种具有资产阶级民主革命性质的活动，三民主义是这个新型政党的指导思想^②。相对于当时西藏社会体制的保守和落后，西藏革命党的思想具有相当进步的意义，对于唤醒藏族民众的民族意识，具有很大的启发性。值得我们注意的是，在这个打着彻底变革西藏社会的旗帜的政党中，有一位活跃的僧人根敦群培。这位僧人何以会加入一个与其宗教信仰完全不一致的组织？这需要从根敦群培的个人经历以及他的思想查找原因。

二、根敦群培思想和学术上的“离经叛道”与周围环境的关系

根敦群培出生于1903年，其家乡是青海热贡（今同仁县）双朋西村，父亲本是加吾祈家村宁玛寺的活佛，后来到双朋西亚玛扎西齐寺。其母名白玛吉，根敦群培在其父母到西藏朝圣返回的途中于湟中县附近的宗喀吉日山降生，出生后取名叫仁增朗杰。4岁开始随其父亲学习文法，并从阿绕丹巴学习诗词。他幼年即被认为是西藏多吉札寺院的活佛吉美·索朗多杰活佛的转世，故而在启蒙阶段就被送入亚玛扎西齐寺出家。7

^① 见M.戈德斯坦著、杜永彬译：《喇嘛王国的覆灭》，472—473页，北京，时事出版社，1994。

^② 该党负责人邦达绕嘎曾翻译孙中山的《三民主义》为藏文，他本人还准备将《共产党宣言》翻译成藏文。

岁时，其父亲去世，他与母亲和姐姐相依为命。少年的根敦群培聪明敏锐，9岁就能做出难度很大的回文诗，赢得师长的称赞。14岁（或16岁）到甘肃夏河甘加寺学习，不久又到化隆的底察寺（属格鲁派寺院）学习，受比丘戒后，得法名为根敦群培。20岁时，自称底察寺的小河已经容不下他这条大鱼，遂到拉卜楞寺闻思学院学习因明学，因其身体瘦小，被师兄弟们取外号为“底察瘦子”。他在拉卜楞寺学习时，以其思维敏捷、能言善辩，更兼计谋百出、不循规蹈矩而显得十分出众。在因明学的毕业考试中，他的辩论技巧高超，甚至使一位德高望重的嘎然巴格西当众出丑，后来又在最终的大考中质疑拉卜楞寺的传统教材而使学僧大为震惊，冒犯了大多数的思想保守的格西和僧众，受到各方的刁难，最后迫使他在1927年离开拉卜楞寺到哲蚌寺游学。在拉萨学习期间，他仍然保持一种与众不同的处世风格，一边为拉萨的贵族达官画像作为收入和消遣，一边学习经书，不时以他独有的机智与其他学经僧及学者辩论，击败一些很有名气的人物。在哲蚌寺待了七年以后，他已对哲蚌寺的学习生活感到不耐烦了，于是在1934年，当一位印度的佛教学者罗睺罗到西藏搜集抄录古代梵文经典而结识根敦群培时，邀请他到印度进行合作，根敦群培就立即决定奔赴印度去进行研究、学习并考察佛教圣迹。根敦群培在印度待了很长时间，在印度期间游历许多地方，写下许多作品^①。他大多数文章和著作都基本在印度完成，如《入行论（广本）》（藏译英）、翻译梵文《欲经》为藏文，还有《印度诸圣地朝圣指南》，与俄国学者罗列赫合作翻译《青史》为英文，翻译《薄伽梵歌》为藏文，撰写《智游列国漫记》、《锡兰纪事》、《印度语言志》、《敦煌藏文文书解读》、《雪山论》、《喜马拉雅

^① 有关根敦群培的生平主要依据杜永彬著：《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，中国藏学出版社，2000。

论》、《汉文史籍所载吐蕃王统》、《世界广说》等等，这些著作无论在作者的趣味上，还是在体裁、内容题材和文笔方面都显得与藏族传统学术不同。

根敦群培之所以具有强烈的“离经叛道”思想，除了他本人的个性和天赋外，也与其青少年时期生活的环境有关。据国内研究根敦群培的学者杜永彬的说法，在他成长的时期，辛亥革命推翻了清王朝，他的家乡此后一直在马家军阀的控制之下，社会动荡不安，这养成他的自强不息的性格。而在安多藏区这个时期涌现的几位学者如夏嘎巴·措周仁卓对他的思想有重要影响。这位僧人学者一生疾恶如仇，性格率真，对于社会始终予以关注，喜欢云游四方，善于用通俗的语言写作。夏嘎巴的继承人夏嘎巴二世是根敦群培父亲的好友，还是亚玛扎西齐寺的寺主，根敦群培幼年入寺，应该得到夏嘎巴所开创的法统的影响，因此根敦群培一直把夏嘎巴奉为自己的精神上的导师，尊其为“米拉日巴第二”。

除了上述的环境外，根敦群培的思想还受到其他各种思想意识的影响。第一是西方哲学和科学的影响。早在19世纪末，西方基督教的势力就渗透到拉卜楞地区，美国的传教士还在洮州建立“甘南宣道会”，后又在拉卜楞建立“神召会”。根敦群培在拉卜楞学经时，美国基督教牧师格雷贝娄（Griebenow），又名季维善，藏名喜饶丹培，在拉卜楞传教，这位美国牧师会藏语，常与拉卜楞僧人探讨哲学问题。根敦群培因此也结识了这个美国人，双方曾经互相教对方藏英文，结下友谊。这位美国人可能给根敦群培讲解过西方的机械、物理等知识，据说根敦群培在拉卜楞寺就曾拆开旧钟，用其零件制造小型机械船和会动会飞（拍翅膀）的小鸟^①，这说明他曾得到一些机械学方

^① 见杜永彬的《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，61—62页，中国藏学出版社，2000。

面的指点。在拉萨学习期间，正是十三世达赖推行新政时期，西藏上流社会青年也有追逐西方生活方式的倾向，比如根敦群培在给那些有钱人画肖像、壁画和唐卡时，就曾经吸收和学习了西洋画的技法。印度文化以及印度的西方文化对于他的影响也是很大的，印度上层人士经过英国长期的殖民统治，基本形成西化的生活方式，说英语、穿洋服、使用西方工业用品、以欧洲流行的一切为时尚。根敦群培在印度经常与这些上层人物打交道，自然受到影响。

第二，他在拉卜楞和印度期间，还与一些汉族学者如张澄基、李有义结下友情，了解了许多汉文化知识。内地知识分子的忧国忧民、发愤图强的精神当然也激发了根敦群培的爱国主义热情，他之所以在印度参加以“三民主义”为宗旨的西藏革命党，无疑说明他有着对于中华民族统一整体的认同意识。他在印度期间，印度 20 世纪前半期的波及全国的反对殖民主义的民族运动也引起他的强烈关注和兴趣。他的好友罗睺罗不仅是一位学者，也是一位民族主义者，并信仰共产主义。根敦群培的一些政治主张与罗睺罗类同，显然受到这位好友思想的启发。他的另外一位朋友俄国人罗列赫也是热心政治的学者，曾经积极支持前苏联，在二战爆发时还准备加入红军，保卫他的祖国。由于根敦群培与罗列赫有长期的学术合作关系，后来噶厦政府指控根敦群培与布尔什维克有关系，盖因罗列赫的缘故^①。

根敦群培在拉萨尤其是印度的数十年，是他进行学术和政治活动的主要时期。在这一阶段，从学术思想到研究方法，他都因为接触了许多内地、西方、印度的学者的治学之道，对于新的学术思想和研究方法有了很全面的了解，因此在他后来进

^① 以上关于根敦群培的思想根源的介绍详见杜永彬的《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，第十章，中国藏学出版社，2000。

行自己的学术工作时，便一反传统的惯例，而吸收西方人文主义的意识形态，撰写出以客观的考证、实在的分析为特色的历史学名著——《白史》，取得藏族史学前所未有的成就。

三、根敦群培的学术实践与《白史》的创新成就

根敦群培一生是一个不墨守成规的人，他不喜欢安定乏味的书斋，一生放浪不羁、四海为家。所谓行万里路、读万卷书，用在他的身上十分贴切。他14岁就离开家乡到处游学，又曾经与俄国学者罗列赫两次漫游西藏各地考察，还数次在印度各地旅行，写下许多游记。本着爱国精神，他曾冒着生命危险化妆成朝圣者单独考察“麦克马洪线”，进行地图的绘制工作。他一生著述丰富，以深邃的思想、精到的考证和分析、优美的文笔和自由浪漫的文体风格而博得后人的一致好评。

这位安多的大学者对于历史情有独钟，一生的著作中，与历史相关的数量不少，如《智游列国漫记》、《边境地区地名的演变》、《拉萨与逻些考》、《唐蕃会盟与吐蕃攻占唐都城简述》、《吐蕃王统述要》、《外道宗派广论》、《汉文史籍所载吐蕃王统》、《喜马拉雅山论》等，其中最重要的历史著作就是《智游列国漫记》和《白史》。

1. 《印度诸圣地旅游纪实》对于藏族史学史志书类的贡献

《印度诸圣地旅游纪实》是一部按照西藏传统的著述体gnas-yig和lam-yig的形式写成的志书，详细介绍了在佛教徒心目中拥有至高地位的印度的八个佛教圣地的历史沿革、典故，行走旅行的路线，还有印度佛教徒朝圣时遵循的大曼荼罗路线等。在印度出版的这部著作还附有三幅地图，标出各圣地在印度铁路线上的位置、王舍城等地的地形特点和信仰佛教的亚洲各国要览等。作者还细心地为阅读者提供了铁路、公路等

各站点名称与相应的票价。

这部朝圣指南在藏族史学史上应该占据重要地位。如我们前面的介绍，在藏族史学史上，圣迹志、地理志和朝圣指南的写作有悠久的历史，这些著作写作的目的之一就是便于信徒的学习和朝圣需要。明清两代有关藏区的圣迹、寺院、名胜古迹的志书不少，但关于佛教徒心目中所向往的藏区以外的圣地，虽有一些指南性质的著作，比如六世班禅的《香巴拉指南》，但是由于有的作者没有亲自前往，所以其文字介绍比较笼统，基本是引经据典写成的，具体的行走路线、各圣地的详细情形肯定不会涉及。有的作者亲自到过印度，但限于古代的交通条件，他们朝圣和旅行的地方也是有限的，而且其所标明的路线、地名经过几个世纪的演变早已今非昔比，难以确定。因此，根敦群培的这部朝圣指南无疑弥补了这方面的不足，成为相当实用的佛教徒的参考书。这部著作在出版后，获得印度佛教徒以及西藏信徒的欢迎，再版了数次。

2. 《智游列国漫记》所表现的全新的治学方法和史学观念

《智游列国漫记》是根敦群培进入印度以后就着手进行的一项研究成果，是作者经过长期的资料搜集和实地考察以后完成的。据根敦群培的弟子霍康·索朗边巴所说，本书曾在印度出版（但出版时间不详）^①，后来该书手稿被寄到西宁由阿拉果让保存，霍康手中也有一份，于1962年交给西藏少数民族社会历史调查组，现收藏于中国社科院民族研究所^②，1990年西藏古籍出版社依据该手稿在国内正式出版了本书。

《智游列国漫记》共包括13章，每一章都就一个专题进行

^① 见格桑曲批译：《根敦群培文集精要》，霍康所写的“作者生平简介”，中国藏学出版社，1996。

^② 见杜永彬：《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，173—174页，中国藏学出版社，2000。

研究，各章基本独立，如同单独的专题论文，只有第 11 到 13 章具有连贯性。各章篇目如下：1. 自拉萨启程；2. 印度的地理环境；3. 地名的由来；4. 印度北部的雪山及其相关问题的考证；5. 历代名胜古迹；6. 关于男女饮食及器物；7. 树木与花卉的认定；8. 各地古今文字；9. 关于藏文的结构；10. 阿育王石碑；11. 笈多王朝世系；12. 波罗王朝世系；13. 佛祖涅槃以后的 16 世纪至今^①。

根敦群培在本书的第一章“自拉萨启程”中仿照传统藏文著述习惯而写了开篇赞辞和序文，表达了作者的基本观念和思想。他首先表明写作本书的宗旨，说：“眼见昔日雪域之良规，育成多种高尚的品德，犹如圣境人类之三门，高大形象投影之图画。故从古代智者之学说中，领会得来其中之要义，详细议论此地之状况，有益于丰富人们的知识。未曾耳闻目睹之事物，居家卧思岂能知究竟？今将巨细事物诸差异，以明确之实例讲述之”^②。作者认为，过去西藏的民众无论何种人都对于印度有着一种无限敬仰之情，以至于“言必称印度”，即便是与印度无关的诗文中也会拿印度的河流山脉花卉名称作譬喻，但最终因对于印度不是真正了解，结果错误百出，闹出笑话。所以他写本书的目的，就是通过自己的亲身考察，将西藏的各种愚蠢的错误和主观臆断的东西予以矫正和清除。作者声称，未曾亲眼见到的事物，躺在家中空想一番，只能是“自我吹嘘，强不知以为知，则无疑会成为谎言的编造者”。作者很推崇实地考察，认为这是做学问的最好手段。对于本书，作者自己认为是“摒弃了所有的主观臆断，摒弃了为哗众取宠，随意杜撰一些毫无根据的离奇古怪故事的行为；摒弃了为讨好他人连讲

^① 这是 1990 年西藏古籍出版社的篇目，但据杜永彬说，《智游列国漫记》还包括《锡兰纪事》、《古代藏人的发展阶段和规律》、《论外道的教义》以及最后的尾跋计 17 章。见《根敦群培评传》，315 页。

^② 引自格桑曲批译文，1—2 页。

真话的勇气都没有的行为；摒弃为保住自己的糌粑口袋，置一切是非界限于不顾以图个好人名声的行为，专为几个正直的智者，以极平常的谈论形式，将所获得的所有材料分成章节，汇编成卷。如若唯恐违背他人观点而心生畏惧，岂能增强发展智慧的领悟能力。”^① 根敦群培这段话表现的那种对待学问的态度和勇气今天读来也颇有启发和警示作用。

根敦群培的治学方法与一般的引经据典、埋头故纸堆的考据法有很大的不同，他的手段明显受到西方新史学的影响。在《关于男女饮食及器物》中，他通过对于当时的西方书籍的大量阅读和学习，了解了全人类在体质、人种、语言、文化等方面都有各自的特点，因而用藏文进行专门的介绍和讨论。这篇论文一开始就直入主题，对于两大人种（他称之为雅利安人种和蒙古人种）进行比较研究，从人类学的体质特征到语言特征，还有文化上的差异等分门别类地进行阐释，叙述中结合他自己所了解的历史知识以及实地考察材料进行大量的解说，论述严密而周详。《各地古今文字》和《关于藏文的结构》两篇是根敦群培的文字学研究的论文。在一开始他就判断说，在远古时期无论任何地方都肯定没有文字，他以现今印度东部地区的洛巴和非洲的锡若等地还生活着没有文字的民族作为这个论点的证明，由此表达了一种进化论思想。他认为文化是逐步产生的，诸如文字这种书写手段也经过由低到高、由简单到复杂的过程。令人惊奇的是，根敦群培在这篇论文中提到了许多文字，比如古代埃及象形文字^②、汉字、俄罗斯文、德文等。作

^① 引自格桑曲批译文，3页。

^② 他认为埃及文字后来演化为 khrosta 文，即怯卢文，这是一种在印度北部和中亚流行的古代文字，俗称“驴唇文”。根敦群培显然读过当时西方的语言学著作，因为 19 世纪到 20 世纪西方已经发现古代埃及象形文字与两河流域文字对于古代菲尼基字母的影响，菲尼基字母被西方文字学家认为是后来各文明拼音文字的源头，南亚的婆罗米文、怯卢文也不例外。

者尤其对于印度的几种文字进行了深入的研究，并根据自己的实地考察，提出当初吞米桑布扎创制藏文时是以笈多文字为蓝本，而不是传统所认为的藏文楷书源自印度梵文兰札体（天城体）、行书源自乌尔都体。根敦群培还通过自己在学习梵文中的实践和体会，发现西藏的声明学中存在许多有关梵语和文字拼写的错误，他对这些作了毫不客气的批判。

在本书的最后三章，根敦群培通过自己的实地调查和在印度的资料搜集，对于笈多王朝、波罗王朝以及印度历史进行综述，补充了多罗那他的《印度佛教史》的失记或误记的一些史事。作者显然参考了一些西方学者有关印度历史的著作，对于伊斯兰教进入印度以及后来的一些王朝等都进行了解说。

总体看，《智游列国漫记》是根敦群培学习西方和国外新的治学方法后对西藏和印度的历史、文化进行系统研究的一部著作。从书中的有关文字看，作者的思想带有鲜明的进化论色彩，他通过对于世界各国尤其是印度和西藏的文化、语言、文字的研究，主张历史是在逐级演进的观点。他说，“早在雅利安人之前，印度已经历了若干年代的乌坚人与大食人^①共同生活的时期，故印度人称大食人为叔伯兄弟。后来的某一时期，这一种族中的很多人便迁徙到印度七河流域，在那里定居生息繁衍若干代。当时，生活在那里的皮肤黝黑、英勇善战的土著种族，十分仇视雅利安人神像以及宗教供施仪式等诸多行为，因此经常与雅利安人发生战斗。故雅利安人称该种族为达萨瓦尔纳^②，即奴仆，或称雅利安为高贵的种族子嗣。……但是在历史演变中雅利安人的血统亦逐渐与奴仆互相混杂，变成了黑色皮肤。迄今，只有印度西北部地区还可以见到皮肤白

^① 大食，在西藏古代主要指波斯。

^② 此词是根敦群培用藏文拼写出的名词，作 dbyude，最后的 d 字母疑为 na 字的错排，如果是 na，则此词发音为“玉那”，类似印度梵语“瓦尔纳”（种姓、肤色）发音。

哲、体格高大的雅利安人。”^① 根敦群培这段描述看似简单，但却是当时学术界对于印度学研究的最新成果。印度传统史籍一般都将雅利安人视为印度的固有民族，但 20 世纪前期一系列考古发现表明印度河流域存在古代文明，因此学术界对于印度文明的历史开始重新认识。在语言学、人类学、历史学、宗教学等方面都进行全方位的探讨。语言学方面，自从英国语言学家琼斯于 18 世纪认识到梵语与欧洲语言之间的关系后，经过许多学者的长期探索，确立了印度语言与欧洲各国语言同属于一个很大语系——印欧语系，梵语被视为与古代波斯语同属一个语族（即印欧语系印度伊朗语族）。在 20 世纪前期，学术界对于印度和伊朗文化的关系进行一系列的比较研究，得出这两个民族在远古时期同属一个族群（ethnic group），后来在公元前 2000 年左右分别迁徙到伊朗高原和南亚次大陆。雅利安人到达南亚后，与当地居民（如达罗毗荼人）长期战争，最后将其征服，称其为达萨瓦尔纳，建立了一套种姓制来进行统治。根敦群培的描述无疑是建立在这种学术背景上的。在研究方法上，根敦群培受西方新史学影响，采用了实证与历史语义学相结合的手段，从这本书以后根敦群培研究学问一直使用这种方法，并在其史学名著《白史》中将之运用得圆熟而老道。

3. 《白史》的学术成就

《白史》是根敦群培从印度返回西藏以后从 1946 年开始创作的一部历史专著。据有关根敦群培的传记介绍，根敦群培写这部著作经过较长时间的准备，在印度期间就搜集了许多材料，并对包括当时还没有公布的敦煌吐蕃历史文书和新疆发现的吐蕃木牍进行搜集和研究。在动笔之前，还由其弟子霍康·索朗边巴陪同到热玛岗和乌香多考察吐蕃时期的碑铭，以求对

^① 参见格桑曲批译文，第 26 页。

于历史获得全面的认识。

《白史》的写作历经曲折。据根敦群培的弟子霍康先生说，根敦群培在他的安排下，于1946年2月开始在罗布林卡的一间办公室（即霍康自己的办公室）撰写本书，写作两个多月后（完成45页）就因为西藏革命党的问题而遭到噶厦政府的逮捕。根敦群培在监狱中待了三年的时间，出狱后身心遭受极大的伤害，而且手稿资料遗失许多，无法写作，《白史》终不得完成。^①

尽管《白史》是一部没有完成的著作，但在20世纪50年代初经霍康出资将之刻版刊行以后，却很快在藏区以及国内外造成很大的影响，先后计有藏文、汉文、英文和法文等12个版本问世^②。其中1953年由法尊法师翻译的汉译本是最早将根敦群培的这部著作向西藏以外的学者进行介绍的，英文版于1978年完成，在印度出版。

《白史》在内容上主要涉及吐蕃王朝的政治、经济、文化，还有吐蕃的族源、风俗习惯以及一些吐蕃史相关学术问题，时间从远古直到芒松芒赞时期。

现存的《白史》分两大部分，第一是开篇部分，第二是正史部分。开篇部分作者先进行文字和历史语义学的考证，对于“蕃”的名称来源以及阿里、多麦、李域等等地名意义作了解说。然后又考析西藏的王臣名称的来由和历史上的习惯用法。还对于吐蕃的服饰、建筑进行讨论，并引用、翻译（将古藏语翻译为现代藏语）了几份敦煌藏文写卷以及新疆出土的个别的吐蕃木牍。此后作者又就敦煌写卷涉及的一些吐蕃历史问题进行考析，作者运用他在印度等地搜集的一些碑刻铭文，还有汉文史料来论证吐蕃征战尼泊尔、印度等在当时不为人知的一些

^① 见霍康·索朗边巴：《根敦群培大师传——清静显相》，《西藏研究》，1983（2）。

^② 见杜永彬：《根敦群培评传》，172—173页，2000。

史事，显示作者独到的历史眼光。开篇的最后部分作者专门讨论历史纪年，主要按照传统的佛陀纪年体系来确立本书的历史时间坐标。佛陀纪年体系在西藏有多种，但根敦群培一个都不用，而专门采纳斯里兰卡上座部佛教纪年体系。按照这个纪年体系，佛陀圆寂于公元前 544（或 545）年。根敦群培认为这个体系算法理由最为可靠，而且有着印度、斯里兰卡、克什米尔等寺院每年记录佛灭后所过时间的习惯做法为保证。

本书第二部分的一开始，作者就说明史料来源，主要是敦煌吐蕃写卷、汉文史书《旧唐书》和《新唐书》中的“吐蕃传”，还有《语合二卷》^①、《红史》、《青史》等大量的藏文史书。在具体叙述文字中，我们很容易发现根敦群培十分熟练地将《唐书》、敦煌吐蕃写卷（尤其是《大事纪年》、《赞普传记》）所叙述的有关吐蕃族源、王统、风俗习惯融合到一起，其考证和引述史料都比较准确，而且多有创新性的见解，显示出作者出色的研究功力。

根敦群培的《白史》在藏族史学史上占有特殊的地位，这主要是因为这部著作有如下几个突出的成就：

1) 作者拥有近现代人文历史观，对于一般的佛教思想进行批判，从而使他看待历史的眼光更加客观和科学。

根敦群培是一个追求自由和人性解放的人，他个性鲜明，放浪于形骸之外，翱翔于精神的自由天空之中，更兼之勇于求新、积极思考、勤于探索，喜欢尝试新思维和新方法，因此他大量吸取近现代科学知识，用于自己的研究。对于传统的“旧学”，往往保持一种批判和怀疑的态度。关于他的这种人文思想，我们可以从他的一些著作中找到许多例证，比如在《智游列国漫记》中，他曾以一首诗表达了自己的精神追求：“使愚人惊愕的浮夸之词，向显贵谄媚的奴颜媚骨，让信徒呻吟的种

^① 吐蕃时期的关于翻译术语和语言学的著作，收录于《丹珠尔》声明部。

话故事，统统抛开走我正直之路”^①。可见他虽然是一位宗教徒，但却不相信神幻的故事，而注重真切的合乎情理的事实。研究根敦群培的法国学者海德甚至认为“根敦群培已经成为、或者正在成为一名改革家和不信仰宗教的人”^②。根敦群培对于传统的佛教有着其独到的看法，而且带有很大的批判性，比如他在哲学著作《龙树中论奥义疏》（全名为《中观甚深精要嘉言——龙树意趣庄严论》）中，就批判一些藏地的学者对于佛教的盲目崇敬的心理：“现在所有的藏族学者，当听到某种‘非有’、‘非无’的教言时，首先询问此教言的持论者是谁，倘若此教言是昔日某位藏地的贤者所说，就把此说蔑视为愚笨之断见论者，如果此说被说成是佛陀教言或龙树所说，则（不管对错）而进行辩解……想办法弥补该言论的缺陷。”^③ 在对待宗教思想上，他对于一般的佛教有一种怀疑的态度，提出从佛陀到宗喀巴所倡言的佛教真理如果仅仅听从他人的讲解而自己不去体会，结果就使真理最终被曲意理解，造成无法确知的情況，因此学法的人只有依凭自己的心性来体认和把握。他以一种层层推导的逻辑思维来论证这个观点，说：“倘若我们依据佛的决定就可以不受欺骗，那么谁又决定了佛就一定不受欺骗？假如说确定佛不会受骗的人是龙树等先贤，那么龙树的判断又怎么得来，由谁决定？如果说龙树不受欺骗是由宗喀巴所确定的，那么是否有人知道宗喀巴所说的就不是谎话？如果判定宗喀巴一定不会骗人的人是对我们具有恩德的至尊上师，那么最后你只能自行断定自己所依止的上师尊者的确没有骗人。这里面的意义乃是，用老虎的话来证明狮子的存在，用犏牛的话证明老虎的存在，用狗的话证明犏牛、用老鼠证明狗、用毛

① 格桑曲批译：《根敦群培文集精要》，3页。

② 转引自杜永彬：《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，356页。

③ 《根敦群培文集》第二册，287页。

虫证明老鼠，结果就是一切的归结证明之点，落在毛虫这里。所以，追究确定（判断）的本源，只有自己的心来的可靠，即是说一切具由心，此外无他物。”^①他这段话虽然是对于一种逻辑判断的举证，但这里面却表现了他的不迷信、怀疑一切的观念。怀疑宗教的虚假，自然使他对待历史时具有一种认真和科学的态度。而且，根敦群培的这番论证，还很容易让我们联想到德国宗教改革时期马丁·路德的“新教”学说，也许根敦群培在印度期间真的读过有关西方宗教改革的著作。

2) 采用历史实证方法，对于西藏历史进行细致周密的考析。根敦群培在研究中十分喜爱并善于运用实证方法，他几乎在其所有的著作中都采用了这种研究方式。

实证方法在中国史学史上是学者们擅长使用的方法，比如刘知几、章学诚以及清代的乾嘉学派；在藏族史学史上，一些学者如蔡巴、廓若·迅鲁伯、巴卧·祖拉陈瓦、松巴堪布·益希班觉也都使用过这种手段。传统的实证我们有时还称其为考据方法，因为传统的史学家的研究方法主要是搜集同一事件或人物的多重史料，进行反复的对比求证，从而达到辨伪求真还原历史的整体面貌的目的。此即如清代文献学大师阮元所说的“论学的宗旨在于实事求是，自经、史、小学、历算、舆地、金石、辞章，巨细无所不包，尤以发明大义为主”^②。在西方，自19世纪以降，德国历史学家兰克开创了实证主义史学，兰克提出历史研究要“说明事实的真相”，“历史的根据无论如何要比一切浪漫小说更美、更富有趣味。我对浪漫小说感到厌恶

^① 《根敦群培文集》第二册，277—278页。关于这段著名论断的翻译，还可参见班班多杰著：《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》，317页，青海人民出版社，1996。

^② 《清儒学案》卷121，《仪征学案》上。



并决心在我的著作中避免一切虚构和捏造，始终坚守事实”^①。实证主义主张历史由史料构成，历史的叙述就是在进行“史料的批判”基础上还原事实的本来面目。兰克的新史学在西方影响很大，并引发西方史学界在理论上进行积极的思考，带动史学的革命，促成现代史学理论生成。实证主义在19世纪末、20世纪初也影响到中国，康有为、梁启超以及后来的王国维、胡适等也在中国倡导新史学并展开争论。

应该说根敦群培的实证主义既有藏族传统史学中的优良的学风的影响，也有近现代新史学的影响，在此基础上还有所创新。他在《白史》以及其他著作中采用的考证手段主要表现在：

第一，运用多重文献资料，进行互相的比较，确定真实的历史。

蔡巴、廓若·迅鲁伯、巴卧·祖拉陈瓦在撰写历史时，就很注意搜集多方史料来对证史实，他们还首次借用汉文史料来研究西藏历史，取得较好的成果，对后人影响很大。根敦群培无疑在《白史》中吸取了这个良好的传统经验，他明确指出自己的史料来源中就包括《红史》和《青史》本身以及这两部书中引用的汉文史料。同时，他又将敦煌古藏文文献和新翻译的汉文史料、印度方面的史料加以吸纳，广征博引，细心考辨，力求还原历史面貌。

第二，他擅长将自己实地考察所取得的材料同文献资料进行对比和参照，积极发现新问题，勇于打破传统的旧说，创新求实，敢成一家之言。

多重文献考据法虽然有其长处，但对于历史事实并不能完全形成有力的根据。比如经常就有这样的情况，对于久远的某

^① 兰克：《全集》，A. Dove 编辑，卷 53，第 61 页。转引 E. 卡西尔著，邯日译：《人论》，220 页，上海译文出版社，1985。

个历史事件有时虽然找到各种文献，但这些文献可能就是最早的一条记载的来回传抄，以至于最后错漏百出、无法落实。根敦群培在这方面深有体会，他在研究藏文的起源时，就发现古人几乎一致认为藏文起源于梵文的兰札体，但有何依据？不知所云。最后当他到印度旅游时，才发现梵文笈多文体与藏文有密切的关系，传统的说法乃是来源于以讹传讹的错误。所以他非常推崇学者做学问要亲身访察，认为这是避免这种缺陷的惟一办法，是使历史不被曲解的最好手段。他曾两次在西藏大范围的进行游历考察，还孤身一人前往麦克马洪线一带实地勘查。而在印度 12 年则几乎年年都外出旅游、探访古迹、寻求古代碑铭石刻等第一手资料。通过这种田野作业方法，他力争使自己的研究达到真实、确切的程度。应当说根敦群培作为一位天才的学者，他在这方面的努力在藏区完全是创新之举，并与现代科学倡导的方法相契合，几乎超越他那个时代至少 20 年，与今天的历史人类学、历史社会学研究可谓有异曲同工之妙。

第三，他擅长历史语义学（Historical Semantics），并将之运用于历史研究中。历史语义学是西方语言学家在进行比较语言学的研究中开创的研究方法。最早使用这种方法的可能是英国东方学家 W·琼斯爵士，他通过这种方法发现波斯、印度与欧洲语言上的共同点，为印欧语系的建立打下基础。后来的语言学家通过长期的研究，对于印度、伊朗民族的语言进行比较，找到二者的源头，使历史语义学大为发展，并获得一些可行的研究方法，如格里姆定律、维尔那定律还有索绪尔的结构语言学等等。随后这种方法就扩展到其他人文科学领域，一些历史学家、宗教学家、人类学家都渐渐采用这种方法来研究本学科的一些问题，常有令人惊异的发现。比如德国宗教学家马克斯·缪勒在研究宗教时，就将印度古代经典四部《吠陀》进

行语言学的考析，发现了印度古代宗教的深层意义^①。法国学者乔治·杜梅吉尔在 20 世纪前期还根据印欧各民族语言的原始意义，发现了印欧民族拥有共同的神话思维模式，即所谓的“三元结构”^②，杜梅吉尔还提出印欧民族的祖先最早居住于中亚地区，后来分化迁徙，到达欧洲、伊朗、印度、俄罗斯大平原以东地区。以上这些成就对于根敦群培造成影响，他在《智游列国漫记》中就将这些研究结论进行引述，在《白史》中，他又全面使用历史语义学的研究方法来进行藏族古代历史和文化的探讨。分析《白史》的所有文字，我们发现根敦群培基本都在使用语言学方法，他对于“蕃”、赞普、论钦，以及一些人名和地名的语义学的研究有些是非常精彩的，不乏真知灼见。他的研究结论在今天也深得学者的赞同，比如关于蕃 bod 的名称缘由、蕃与苯 bon 的关系等。

四、根敦群培在藏族史学史上的地位

根敦群培是一位勤奋的学者，他通过自己的学术实践活动，孜孜以求，成果累累，使自己的一生没有虚度。他本人是一位僧人，我们也可以将他列在学问僧的行列。但这位学者与一般学问僧大不相同，他才华横溢，拥有别人所没有的那种既与传统学术相承继，又与现代相接轨的才能。

在继承传统方面，如我们前面说过的，藏族传统史学具有一种认真、严谨的治学态度，一些优秀的学者还倡导细致全面

^① 参见马克斯·缪勒著、金泽译：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社，1989。

^② G. 杜梅吉尔在他的洋洋洒洒的三卷本巨著《神话与史诗》中将这种印欧三元结构进行全面的探讨。这种思维模式也对西藏的神话和史诗有影响。参见笔者：《藏族苯教神话及其象征思维概述》，载《西北民族学院学报》1993（3）；《〈格萨尔王传〉中的三元象征观念解析》，载《西藏大学学报》1996（1）。

的考据研究，这种优良的学风根敦群培无疑全盘继承下来。就他本人的学术造诣来看，他在佛教哲学、诗学、历史学以及绘画方面都有骄人的成就，他的哲学著作《龙树中论奥义疏》立足于传统的哲学思维模式，但又不拘一格，而发前所未发之论，他提倡的“个体心性论”^①主张哲学的认识应该建立在实际的个体认知之上，这种理论脱胎于中观应成观念，但与之有很大的不同，相比唯识宗有些类似但又别有意味，因而引起佛学界长期的争论。当代学者班班多杰对根敦群培的评论我认为还是比较贴切的：“根敦群培从心学的立场出发，认为判断是非真理的终极权威和最高标准是作为道德的良心，从而使主体性的地位高于外在的客体性的权威”^②。从根敦群培的思想及其世界观来看，他所倡导的“个体心性论”与现代的人文主义思想在本质上是一致的，追求人性、追求人的主体性、追求个体的主动认知，这是根敦群培的思想境界，而他本人也终其一生在实践着这一理念。

除哲学外，他在诗歌方面也拥有很出色的作品，其语言优美、极善于从俗语白话中发掘词句，改编而为富有哲理和机智幽默的诗句，至今仍被人们传咏吟诵。他在因明学方面的成就也很高，这从他年轻时期学经辩论没有对手就能看得出来，他还有一些因明学论著，如《中观因明释难》、《无我问难》等。就传统的教育方面看，根敦群培无疑基本通达五明，对于佛学

^① 这是笔者对于根敦群培哲学见解的一种表述，因为根敦群培主张个体意识的伸展。在佛教理论中，他的这种思想既传统又有些现代，所谓的传统就是大乘佛教也提倡个体的了悟，宗喀巴在《辨了义不了义》中对于这个问题有明确的见解。所谓的现代，就是他提出的个体带有现代哲学的意味，并不是传统佛学中的那种抽象性的个体，这个个体有七情六欲，有喜怒哀乐，更重要的是有自己的理性，他能够自己辨别是非，他既主动又被动，是个活生生的个体，而不是安静的、自觉的、只在理论上存在的个体。

^② 见班班多杰：《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》，317页。

理论已经达到融会贯通的地步。

但是，根敦群培又是一位不安分、思想活跃、积极主动的人，他喜欢求新、求变，对于现代新思想能够积极汲取，这种素质在当时的藏族学者中是少见的。正因为如此，他的一系列著述都与现代精神相契合，但在当时的西藏却是惊世骇俗的，并为持有传统保守思想的学者所不容。他的好友喜饶嘉措在《龙树中观奥义疏》发表后，即撰文予以批驳，便是一个鲜明的事例。就喜饶嘉措而言，他是在捍卫他认为正确的真理，但这其中究竟谁是谁非，历史自能证明。只是这个现象能够反映藏区社会的精神面貌，在当时的藏区，思想的禁锢与保守，于此可见一斑。

不管人们怎么评说，时代毕竟在前进，社会毕竟在变革。在今天，当我们对于藏族传统的史学进行全面的总结时，根敦群培在这里就显得十分突兀，他给我们的感觉是那不一样的、那样的富有个性，不由我们不对他另眼相看，不由我们不尊敬他，去仔细研究他。我个人认为，根敦群培带有双重的身份，或双重的角色，就是说，他一方面沿袭了传统，但又叛逆了传统。他的学术素养是传统教育所给予的，他无疑对于他的民族、他的家乡以及他的文化深深的热爱着，但他终究反叛了传统，反叛了他热爱的传统文化。他以他特有的敏锐感觉感知到世界的变化，察觉到西藏的传统气息已经很难与时代合拍，所以这位出家人大胆地背离所谓的教规戒律，大胆地体验人生、追寻真理，为的是最终拯救传统、解放思想。立足于这样的层面，对于根敦群培在藏族史学史的地位的确立，就很重要。

总的来看，根敦群培是藏族史学史上一个承前启后的人物。在他之前，传统史学经过千年的发展，取得过辉煌的成绩，但也因自身的弊病走到停滞、终结的阶段。根敦群培似乎是应运而生的一位思想家，他继承了传统的优秀遗产，同时也看到了传统的弊病，所以进行大胆的突破和创新，力求通过自

己的努力来改变局面。他在历史方面的实践取得一些不俗的成果，对于后人有很大的影响，更重要的是，他那种求新的精神无疑也对于后学是一种鼓励和启发，他所提倡的研究方法开创了史学研究的新风尚，引领了学术的潮流。从他开始，传统的史学发展告一段落，藏族史学史走向了一个全新的时代。

第二章 新时期的藏族新史学

一、新中国成立前的藏族新史学

新中国成立之前，除了根敦群培等藏族学者积极运用新方法研究西藏历史以外，一些汉族及其他民族的学者也加入藏族历史研究的行列，促进了藏族史学的发展，并使藏族史学从封闭的环境走出来，融入中国史学的整体之中。

非藏文的藏族历史成果，在辛亥革命之前主要就是官方史书中有关西藏历史的记载，还有一些驻藏大臣等撰写的笔记、志书等等^①。但这些尚算不上新史学。辛亥革命前后，内地关心西藏的问题的人逐渐增多，主要是1904年英军侵略西藏，引发民众对于西藏的注意，但此时清朝岌岌可危，学者多无暇深入研究西藏。真正的导致国人对于西藏历史的全面关注的是在1913年西姆拉会议召开，西藏面临被帝国主义阴谋攫取的危机，在这样的历史情况下，许多爱国的知识分子纷纷拿起笔，投身于对西藏历史的研究中。为了深入研究历史，从

^① 比如乾隆时期的《西藏志》、杜昌丁的《藏行纪程》、焦应旌的《藏程纪略》、张海的《西藏记述》、王我师的《炉藏述异记》、萧腾鳞的《西藏见闻录》、马揭和盛绳祖的《卫藏图识》、许光世等的《西藏新志》、驻藏大臣松筠的《卫藏通志》和《西招图略》、黄沛翘的《西藏图考》等。

1920年以后，内地出现一些专门的研究机构，组织人员学习藏语文，培养研究人才。在当时，北京北洋政府一些人通过武昌内学院，选送一部分僧人及汉族青年，由大勇和尚率领，前往西康、西藏学习^①。后来这些人中产生了一些在藏学研究方面的杰出人才，如大勇、法尊、妙舟等。一些汉族学者也积极主动地学习藏文、搜集西藏的资料，比如北京就有年轻的语言学工作者张怡荪在雍和宫拜藏族喇嘛学习藏文，20年代黎丹在青海创办西宁藏文研究社（1929年改为青海藏文研究社），也招收许多有为青年学习藏语文，这个研究社后来涌现一批出色人才，如扬质夫、陈显荣、龚瑾、贡桑、欧珠群培等。1927年还有川康边政训练所，主要培养地方工作管理人员。1932年，释太虚在重庆创建汉藏教理学院，招收汉藏学生学习藏文、历史、佛学等。1937年，张怡荪在成都创办“西陲文化院”，1941年，由李安宅倡议又在成都建立了“华西边疆研究所”，1946年，康藏研究会（社）由任乃强担纲组建，吸收两百多名学者参加。

在20世纪20年代至50年代初，国内一些国立科研机构 and 高等学府如北平研究院、中央博物院、清华大学、燕京大学、四川大学、华西协和大学、西南联合大学、兰州大学等等也有许多学者积极参与西藏方面的研究，出现诸如林耀华、吴丰培、任乃强、李安宅、马长寿、李方桂、洪涤尘、段克兴、刘立千、黄奋生、李有义、吴均、黄明信、王沂暖、丁实存、姚薇元、郑允明、陈永龄、谢国安、韩儒林、吕微、朱绣、谢彬、陈观浚、沈与白、于式玉等等数百名在藏学研究方面颇有建树的学者。各研究机构以及民间社团还创办许多报刊杂志来作为藏学研究的阵地，当时著名的杂志刊物如《东方杂志》、

^① 吴均：《从藏文翻译说到青海藏文研究社》，青海政协编《青海文史资料选辑》，第六辑第80页。

《申报》、《禹贡》、《国闻周报》、《清华周刊》、《清华学报》、《燕京学报》等都刊载有关西藏研究的文章，有的杂志还不定期开设西藏方面的专题，还有一些刊物属于专刊，专门为西部民族研究提供阵地，比如《新亚细亚》、《边政》、《新中华》、《开发西北》、《蒙藏旬刊》、《西陲宣化》、《边政公论》、《康藏前锋》、《康导月刊》、《边事研究》、《边疆通讯》等。

在 20 世纪前 50 年，有关藏族历史的主要成果有：

- 张其勤：《西藏宗教源流考》（1911 年）
许光世：《西藏新志》（1911 年）
沈与白：《西藏社会调查记》（1914 年）
朱绣：《西藏六十年大事记》（1925 年）
陈观浔：《西藏志》（1925 年）
扬中华：《西康纪要》（上下册，1927 年）
吴沚元：《川藏史地》（上中下，1928 年）
刘赞廷：《西藏历史择要》（4 卷本）
白眉初：《西藏始末纪要》（1930 年）
尹扶一：《西藏纪要》（1930 年）
吴燕绍：《西藏史大纲》（1931—1933 年，讲义）、《蒙藏回史略》（北京大学，民国时期）
刘家驹：《西藏政教史略》、《康藏》（1932 年）
谢彬：《西藏交涉略史》（1932 年）
吕徽：《西藏佛学原论》（1933 年）、《汉藏佛教关系史料集》（1942 年）
妙舟法师：《蒙藏佛教史》（1935 年）
洪涤尘：《西藏史地大纲》（1936 年）
陈建夫：《西藏问题》（1937 年）
吴丰培：《清代西藏史料丛刊》（1937 年）、《清季筹藏奏牍》（1938 年）等
西康通志馆编：《西康通志纲要》（1940 年）
刘曼卿：《康藏招征》（1938 年）

法尊：《西藏民族政教史》（1940年）、《现代西藏》（1937年）、《宗喀巴大师传》等

任乃强：《康藏史地大纲》（1941年）、《康藏交通考》、《西康图经》（1933年）等

马鹤天：《甘青藏边区考察记》（共3编，1947年）

李翌灼：《西藏佛教史》（1943年）

丁实存：《驻藏大臣考》（1943年）

李霖灿：《西藏史》（1953年）

李安宅：《西藏宗教史之实地研究》（1948年完成，1988年在国内首次发表）

除了这些论著外，各刊物所发的论文也有很多属于精彩之作，如陈志明《西康沿革考》、张法隐《西藏种族沿革地理考》、刘光汉《西藏族正名》、姚薇元《唐蕃会盟碑跋》等等。宏观来看，清王朝倒台后，中国进入民主革命时期，这时中华民族的族体意识大大增强，因而人们对于国家、民族的关心达到前所未有的程度，民国时期学术界对于西藏的研究之所以产生如此的热情，这种新的民族意识可以说在其中起着关键的作用。据专家统计，从1905年到1920年，研究西藏的文章有696篇，但在1924年至1939年的16年间，各类报刊发表的关于西藏的研究文章就达到1822篇之多。抗战爆发后，研究学术受到影响，数字有所下降。但1940年至1949年，藏学文章仍然有1011篇。在民国时期藏学研究中，有关藏族历史的研究占有最大的分量，据统计，从1872年到1949年，藏学研究的总篇数有3842篇，其中历史类共计1986篇，占总数的51.692%。^①

在上述著作中，法尊的《西藏民族政教史》、《现代西藏》，

^① 以上所有统计均引自刘洪记、孙雨志：《从报刊论文资料统计看中国藏学的发展》，《中国藏学》，2002（2）。

任乃强的《康藏史地大纲》，妙舟的《蒙藏佛教史》，吕徽的《西藏佛学原论》等影响比较大，主要是这几部书的作者懂得藏文，其史料来源广泛，既有汉文史料，又有藏文以及英文史料，内容比较丰富。民国年间的其他的历史研究也各有所长，比如丁实存的《驻藏大臣考》充分挖掘汉文资料，对于驻藏大臣的设置、沿革、职能等都有详论；李安宅的《西藏宗教史之实地研究》依据作者在甘青等藏区的实地考察，从历史和现实两个方面对于藏区的宗教情况作了深层次的研究。虽然有的著作因篇幅或史料方面限制，有所不足，但其作者多怀着一腔爱国热情，积极探索历史和相关的现实问题，其学风足可鼓励后学。总体上，民国时期的藏史研究成果显著，开创了学术研究的空间，扩展了历史研究的领域，为新史学奠定一个良好的基础。

二、新中国成立后的藏族新史学

1951年西藏和平解放以后，国家实行民族平等政策，积极鼓励开展民族文化研究，藏区的学术研究相应发生本质的变化。新时期的藏族史学有过三个历史发展阶段。

第一个历史发展阶段是1951年到1959年。这一时期，根据“十七条协议”，西藏原有的封建农奴制暂时保留，这时期的民族文化研究处于起步阶段，党和政府主要把培养具有新思想的年轻人才队伍放在工作的首位，选送藏族青少年到内地学习，组织西藏的政教领袖、官员到内地参观，为将来的建设打基础。

但这个时期在学术研究上也有重要的成果产生，并为新时期的藏学研究奠定基础。20世纪50年代的学术研究工作分两个阶段，第一时期是1950年到1952年，中央人民政府派出工作访问团，到少数民族地区进行调查访问，宣传党的民族政

策。对于西藏，也抽调林耀华、李安宅、于式玉、宋蜀华、谢国安、王晓义等专家进行调查和访问。他们的工作对于西藏的和平解放是有贡献的，并为以后的藏区调查和藏学研究打下了良好的基础。第二阶段开始于1956年，这一年中央民委正式启动了在全国范围内开展大规模的少数民族地区的民族识别和社会历史调查工作。这次大规模的调查获得许多资料，各地分别编写了少数民族地区概况、少数民族地区简志和简史。藏区方面，经过中国社会科学院、中央民族学院等单位专家的调查研究，1959年编写了《藏族简史》的初稿（1963年印发征求意见稿）。这部初稿在藏族史学史上应该具有一定的地位，因为这是第一次运用马克思主义的立场、观点和方法研究西藏历史。调查者通过亲身的实地调查，并结合大量的藏汉文历史文献，对于藏族历史进行了比较全面的描述，尤其在社会形态、生产力和生产关系、经济基础和上层建筑之间的关系以及藏民族的历史文化成就方面下了很大的功夫，勾勒出一个时间跨度从远古到1951年和平解放的藏族历史发展的清晰线索，很有启发意义。与《藏族简史》同时进行的还有《藏族文学史》，这是一部阐述藏民族文学发展进程的专门史，但可惜后来由于“四人帮”、林彪等干扰破坏，这个课题在当时没有完成初稿。

第二时期是1959年—1976年。1959年3月28日，国务院宣布解散原西藏地方政府，由西藏自治区筹备委员会行使地方政府的职权，西藏的封建农奴制寿终正寝，进入民主改革和社会主义改造的阶段。但在这一阶段由于极左思潮的影响，学术研究受到打击，基本没有产生什么有价值的学术成果。

第三时期是1976年至今。1976年打倒“四人帮”，1978年召开十一届三中全会，中国的学术迎来一个春天，藏史学也从近二十年的“冬眠”中醒来，步入一个百花齐放、百家争鸣的时期。在二十多年的发展过程中，藏族史学呈现如下的特色：

首先，传统的藏族史学的保守壁垒被打破，历史唯物主义以及历史研究的新思潮、新方法被广泛用于历史写作和研究

中，产生众多论著。历史研究具有了明确的方向和目的，就是让历史为现实服务，让学术研究发挥其在维护祖国统一、增进民族团结和民族关系方面的特殊作用。

历史唯物主义是经过实践证明的具有科学性的思想，按照历史唯物主义的思想和方法研究历史，可以突破前人看待历史的主观局限性，找到历史发展的规律和线索，认识历史的本质。在这一时期，从历史唯物主义的理论方法出发研究西藏历史的第一部藏文著作就是东嘎·洛桑赤列的《论西藏的政教合一制度》。这本书是东嘎教授在中央民族学院任教期间通过学习马克思主义，结合西藏历史资料，而对藏区的长期存在的政教合一制度这一现象进行深入研究的开创性成果。本书最先以藏文完成，内部传阅，1981年，由陈庆英翻译为汉文公开发表，1985年民族出版社正式出版。50年代就已经完成的《藏族简史》经过重新的修改补充于1985年由西藏人民出版社出版，使之对国内的藏学研究产生更广泛的影响。同一年，历经20年而完成的《藏族文学史》也正式由四川民族出版社出版。这部著作因其完全根据藏文材料写成，并且在这之前几乎没有这方面的专著，因而出版后影响较大，与《藏族简史》一样，同属填补学术空白之作。1989年，由西藏社会科学院恰白·次旦平措主编，由诺章·吾坚、平措次仁参加编写的《西藏通史——松石宝串》藏文版正式由西藏古籍出版社出版。这部著作同样是一部采用历史唯物主义的理论与方法，以实事求是的科学严谨的治学态度撰写西藏历史的权威性史书。该书作者对于藏文史料进行比较全面的把握，运用了许多手抄本著作，比较全面地反映了藏族社会的历史变迁，被认为是当代藏学的突出成果。1993年获得国家图书奖。1996年西藏人民出版社出版了其汉文版，2000年，又由五洲传播出版社出版了该书的压

缩版，名为《西藏通史简编》^①。1996年，由中国藏学研究中心总干事多吉才旦主编的《西藏封建农奴制社会形态》一书，是一部对延续千年的西藏封建农奴制的历史、社会形态、内在本质和外在规定进行全面剖析的专门著作，本书坚持以马列主义为指导，通过不同的专题就封建农奴制问题展开探讨，揭露了许多问题。2003年，由陈庆英、高淑芬主编的《西藏通史》作为“中国边疆通史丛书”这一种由中州古籍出版社出版，这部书基本是由中国藏学中心牵头下、汇集国内几家科研单位优秀研究人员共同完成的一部较有分量的通史著作，运用材料丰富，是目前所能见到的较全面反映藏族历史的史书。除了以上这几部权威的著作外，二十多年来，还有许多论著也比较突出，比如王辅仁、索文清编著的《藏族史要》（1980年）、《西藏佛教史略》（1981年），牙含章的《达赖喇嘛传》（1984年）、《班禅额尔德尼传》（1987年），黄奋生编著的《藏族史略》（1985年出版），王森的《西藏佛教发展史略》（1987年），东嘎·洛桑赤列的《西藏文献目录学》（1988年），陈庆英等的《中国西藏部落》（1991年）、《元以来西藏地方与中央政府关系研究》（1994年），石硕的《西藏文明东向发展史》（1994年），班班多杰的《藏传佛教思想史纲》（1995年），张云的《丝路文化·吐蕃卷》（1995年），沈开运等主编的《西藏地方与中央政府关系史》（1995年），薛宗正的《吐蕃王国的兴衰》（1997年），陈庆英、丁守璞主编的《蒙藏关系史大系》系列丛书，江村罗布主编的《辉煌的20世纪新中国大纪录》（西藏卷）（1999年）等等。此外，近年出版的一些专门史和传记中也有一些选题新颖或颇见功力的著述，如才旦夏茸的《藏族历史人物年代手册》（藏文）、索南才让的《西藏密教史》、蒲文

^① 2004年，本书的汉文版经过重新修订再版，应该在以后的藏学研究中发挥更好的作用。

成的《青海佛教史》，丹曲、谢建华的《甘肃藏族史》等。

20世纪后半叶，旅居国外的一些藏族学者也著有一些比较出色的历史著作，如宁玛派高僧敦珠活佛扎康巴的《西藏古代佛教史》（藏文名称 bod - snga - rabs - pa - gsang - chen - mying - ma - ni - chos - vbyung - legs - bshad - ba - zhugs，即《西藏往昔大法宁玛巴教法史》），藏文出版于1965年，梵文版完成于1969年。其对于宁玛派历史传承叙述详尽，是现代宁玛派教法史方面的杰出著作，此书迄今已经被翻译成汉文、英文、法文、日文等多种文字，在海外影响很大。旅居意大利的著名藏族学者南喀诺布的《古代象雄与吐蕃史》（zhang - bod - lo - rgyus - ti - sevi - vod）^①运用古代文献和考古学材料，对于西藏古代历史和文化进行考析，书中所分析的问题比如象雄苯教、古代“料珠”、象雄文、吐蕃人种、吐蕃王统、藏文等等都是藏族古代史的热点，南喀诺布对这些问题都提出个人独到的见解。法国藏学家卡尔梅·桑木旦也是海外藏族学者中的佼佼者，他长于苯教历史研究，所出版的《苯教史——嘉言宝库》、《苯教源流概述》、《黑头矮人的起源》等等在国际藏学界有很大的影响。

其次，在经历了长期的学术发展后，藏族史学已经不再停留在藏族人写藏族史这样的圈子上，藏文也不再是藏族史学的惟一表述文字，在国内，藏文、汉文成为史学（包括整个藏学）的主流语言，国外则有英、法、意大利、德文等其他文字，这有利于开展更广泛的、多民族的学术交流。

藏学包括藏族史学的学术研究，在一千多年的发展过程中，基本都是藏族学者运用本民族的语言文字研究和写作，但这种局面在近代随着新藏学的兴起，并成为一门“显学”而发生改变，汉语文的论著越来越多。追究其主要原因，乃在于近

^① 南喀诺布：《古代象雄与吐蕃史》（藏文版），中国藏学出版社，1996。

代以来，西方列强长期觊觎西藏、不断制造所谓的“西藏问题”，引起中国各民族以及各界爱国人士对于西藏的关心，大家纷纷投身于西藏的研究并使用汉语文撰写有关论著，使汉语成为藏学的一门重要表述语言。这种学术局面自民国以后基本定型，并延续至今。藏学和西藏历史研究使用非藏语，对于带动藏学进行广泛的交流、促进更多的人加入藏学和藏族史学的研究队伍是有很大大益处的。当然，从阅读群来说，运用汉语文写作的藏学论著会赢得更大范围的学术回应，但是，我们需要注意的是对于像历史、宗教、文学、哲学等属于比较深层的意识形态的研究，运用藏语文也非常重要，毕竟一个民族语言中的一些概念的内在意义只有靠本民族的语言才能解释得明白，仅仅靠别的翻译的文字来表述，不管怎样都与原文有区别。所以在今天，藏学研究除了继续使用汉语文进行学术研究和写作以外，藏语文著述也越来越被提倡。近二十多年以来的一些史学论著，同时拥有汉文与藏文版本，是比较好的做法。

第三，藏史学形成历史写作和学术探讨双管齐下的格局。与此同时，大量的藏族历史著作和文献得到整理、翻译和出版，为史学的进一步发展确立了基础。

近代以来，学术的发展使过去那种单纯的表述性的研究得到极大的改变。在今天，历史著述基本可以分两大类，一种是长篇大著的写作，主要根据一定的思想理论构建出一种结构框架，对于历史进行系统的描写和表述；另外一种就是对于历史上的一些具体问题（诸如事件、人物等）进行研究和探讨，有时还需要学者们集体参与讨论，在争鸣中达成对问题的共识并最终解决问题。历史的描述和历史问题的研究讨论都属于史学史要涉及的方面，从学术发展的角度看，历史问题的讨论对于促进史学的发展是必要的一个步骤。可喜的是，在今天，中国的藏学界在这方面是比较活跃的，近二十年来，专门的藏学类

杂志及定期出版物约有 6 种^①，以藏学稿件为主的刊物至少有 7 种^②，这其中既有影响很大的核心期刊，也有具有专题性和地方性的杂志，可以说藏族历史的研究有了比较广阔的学术平台。据统计，从 1980 年至 1990 年，藏学研究的文章基本以每年 10% 的速度递增，1980—1990 年的 10 年间发表历史类（包括人物）论文 1474 篇；1991 年到 1995 年，5 年时间内历史（包括人物）发表 889 篇^③，相信 2000 年以后这个数字会超过前十年。

为了保证学术研究的进行，新中国成立以后党和政府就十分重视对于民族历史文献的搜集、发掘、抢救、保护、整理、翻译和出版近二十年来，这个工作的力度逐年加大，经过各方努力，藏族古籍和历史档案得到全面的保护和抢救。据初步的统计，自 20 世纪 80 年代以来，被抢救出版的藏文古籍至少有 500 种，其中诸如《娘若教法源流》、《第吾宗教源流》、《第吾史记》、《汉藏史集》、《奈巴班智达教法史》、《安多政教史》等都属于孤本或濒临失散的本子；而像《苯教大藏经》（有 308 部）一类几乎绝版的书集也被整理出版。这些工作不但对保留民族文化遗产是一大功绩，也对于更多的人投身藏学研究提供了基础。值得一提的是，在文献搜集和出版中，一些老专家、老前辈做出了很大的贡献，比如中央民族大学的王尧先生，自 20 世纪 80 年代以来，就致力于搜集国内外的古代藏文资料，他与合作者陈践先生多年来，连续在国内出版《吐蕃金石录》、

^① 这些刊物和定期出版物有《西藏研究》、《中国藏学》、《中国西藏》、《安多研究》、《章恰尔》、《西藏民俗》、《西藏旅游》、《贤者新宴》、《国外藏学研究译文集》、《藏学研究论丛》等。

^② 这些刊物有《西藏民族学院学报》、《西北民族学院学报》、《西部民族研究》、《西南民族学院学报》、《青海社会科学》、《青海民族学院学报》等等。

^③ 参见刘洪记、孙雨志：《从报刊论文资料统计看中国藏学的发展》，《中国藏学》，2002（2）。

《敦煌吐蕃历史文书》、《敦煌吐蕃文献选》、《吐蕃简牍综录》、《敦煌吐蕃文书论文集》等等，还撰写了《藏文古代历史文献述略》、《论藏族的史学和藏文史籍》等重要论文，为藏族史学史的研究奠定基础工作。东嘎·洛桑赤列的《西藏文献目录学》也是现代藏族史学史研究的奠基之作。西藏社科院的藏学专家恰白·次旦平措在藏文古籍的整理出版方面也立下汗马功劳，自20世纪80年代开始，恰白就主持西藏古籍的整理出版工作，西藏人民出版社和西藏古籍出版社连续出版的“雪域丛书”几乎部部都是珍本，为藏族历史研究提供了宝贵的资料。

一些出版社比如西藏人民出版社、中国藏学出版社、民族出版社、青海人民出版社、青海民族出版社、甘肃人民出版社、甘肃民族出版社、四川人民出版社、四川民族出版社、云南人民出版社等在文史资料汇编、藏汉文学学术论著、藏文古籍的翻译出版等方面也作出突出的成绩。据初步统计，现在经过搜集并得到确认的古代藏文历史著作的数目有二千一百多种^①，现今正式出版的大约是其中的四分之一到三分之一左右，今后这方面的工作量还需加大。1998年在拉萨召开的甘、川、青、滇、藏五省区藏文古籍编目协作会议制订了今后十年的协作规划，使古籍整理工作有了明确的目标。

第四，史学传统的优良方面基本得到继承，并在不断创新。

在新时期，一方面运用新方法、新观点、新思维研究藏族史学，取得丰硕的成果。与此同时，继承传统史学的优良和精华，进行历史写作和研究的工作也得到鼓励和提倡。1949年以来，一批受过系统的传统教育的藏族老知识分子能立足新时代，继承和发扬传统，写下不少堪与传统的史书相媲美的作品，这其中比较突出的有才旦夏茸活佛以及中国藏语系高级佛

^① 索朗顿珠：《西藏史学书目》，西藏人民出版社，2002。

学院的诸位大德。才旦夏茸是青海丹斗寺和才旦寺的活佛，在新中国成立后，投身于教育事业，培养了许多人才。他一生撰写了不少历史著作，其中《藏族历史年鉴》表现出作者细致、严谨的治学方式，对于西藏历史进行线索清晰的叙述，是为一部对传统有较好的继承的藏文新著史书。此外《夏琼寺志》、《丹斗寺志》、《堪仁颇且传》、《喇钦贡巴饶色传》、《历代玛尼仁波且传》、《才旦夏茸自传》等也是他的代表作。

中国藏语系高级佛学院自成立后，得到已故的人大常委会副委员长、十世班禅的鼓励，从1985年开始编写一套新的教材，经过两年完成，这套教材从1987年开始出版，属于“雪域知识百科金钥”丛书。问世后，以其内容详实、体系完整而闻名。其中属于历史的有措如·次朗的《藏传佛教噶举派史略》、赛仓·洛桑华丹的《藏传佛教格鲁派史略》等。这几部著作比较好地继承了传统，比如使用传统教法史的一般结构、对于教派的教法宗义进行切实的讲解和评述等。与传统教法史不同的是，新编的这些教法史基本去除神幻、奇异的事情，治学态度严谨、方法得当，可谓是对传统的继承基础上的创新。

进入21世纪后，中国的藏族史学研究可谓又进入到一个较好的学术丰产期。目前中国藏学研究中心历史研究所主持的国家级重大项目《西藏通史》已经启动，并顺利按照计划在进行当中。该项目除了组织专家编写包括各类断代史、专门史等在内的通史体著作以外，还同步出版相关的历史研究系列丛书以及历史资料汇编等。此外，已经启动的国家级专项科研项目还有西藏社科院牵头组织的《藏文文献古籍编目》；西藏自治区有关领导牵头的《西藏通鉴》等，相信这些大型史学研究项目在全部分完成后，会使我们对于新时期藏族史学有一个全新的认识。

参考书目及文献

国外部分

- 1.[法]伯希和:《四天子说》,《通报》1923年第22期,冯承均:《西域南海史地考证译丛》第三编。
- 2.[法]麦克唐纳著、耿昇译:《四天子理论在吐蕃的传播》,载《国外藏学研究译文集》第二辑,拉萨,西藏人民出版社,1986年。
- 3.[法]麦克唐纳著、耿昇译:《敦煌吐蕃历史文书考释》,西宁,青海人民出版社,1991年。
- 4.[法]麦克唐纳著、耿昇译:《〈汉藏史集〉初释》,《国外藏学研究译文集》第4辑,1988年
- 5.[英]克林武德著、何兆武译:《历史的观念》第一编,北京,中国社会科学出版社,1986年。
- 6.[法]石泰安著、耿昇译:《西藏史诗和游吟诗人研究》,拉萨,西藏人民出版社,1993年。
- 7.[法]石泰安著、耿昇译:《西藏的文明》,西藏社会科学院,1985年。
- 8.石泰安著、耿昇译:《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》,载《国外藏学研究译文集》第十一辑,西藏人民出版社,1994年。
- 9.[法]石泰安著、耿昇译:《西藏史诗与说唱艺术的研究》,

拉萨,西藏人民出版社,1993年。

10. 石泰安著、耿昇译:《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》,载《国外藏学研究译文集》第十一辑,西藏人民出版社,1994年。

11. [日]羽田亨:《敦煌遗书》第一集,京都,1926年。

12. [英]托马斯:《新疆藏文文书及资料集》(Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan)全4卷,伦敦,1935,1951,1955,1961年出版。(并参见刘忠译注该书第二卷的汉译本:《敦煌西域古藏文社会历史文献》,北京,民族出版社,2003年,第42—43页)

13. [英]柏尔(C. Bell)著、宫廷璋译:《西藏史》,上海,商务印书馆,1935年。

14. [英]查里士·柏尔(即 C. Bell)著、宫廷璋译《西藏的过去和现在》,上海,商务印书馆,1936年。

15. [英]渥德尔著、王世安译:《印度佛教史》,北京,商务印书馆,1987年。

16. [法]卡尔梅·桑木旦著、耿昇译:《黑头矮人出世》,《国外藏学研究译文集》第九辑,拉萨,西藏人民出版社出版,1989年。

17. [法]卡尔梅·桑木旦著:《苯教著作目录》,东京东洋文库,1977年。

18. [法]卡尔梅·桑木旦著:《苯教教理和历史概论》、《东洋文库论丛》第33卷,1975年,汉译文见向红笏,《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社。

19. [法]卡尔梅·桑木旦著:《苯教教理和历史概论》、《东洋文库论丛》第33卷,1975年。

20. [法]卡尔梅·桑木旦著、王尧等译:《苯教史·导论》,《国外藏学研究选译》,甘肃民族出版社,1983年。

21. [法]卡尔梅·桑木旦著:《雅隆王朝溯源中的问题》,载《西藏研究——国际藏学协会第4届研讨会论文集》,慕尼黑,1899年;《〈五史鉴〉披露的第一位藏王出身的神话》汉译文(李登贵等译)见《西藏研究》1999年第2/4期。

22. 克瓦尔内:《西藏苯教经文》、《印度—伊朗研究学报》第16卷第1期。

23. 普拉特:《早期掘藏师传记研究》,东方大学,亚洲研究部,小部集第17卷,纳波里1982年。

24. 卡波斯坦:《〈玛尼宝训集〉及吐蕃对观世音的崇拜》,载《北美西藏研究会会刊》,伯克利,新德里,1983年。

25. [德]霍夫曼著,李有义、邓锐龄译:《西藏的宗教》,北京,中国社会科学院民族研究所,1965年。

26. [法]列维-施特劳斯著,李幼蒸译:《野性的思维》,上海,商务印书馆,1987年。

27. [德]恩斯特·卡西尔著,甘阳译:《人论》,上海译文出版社,1985年。

28. [意]杜齐、[德]海西希著,耿昇译:《西藏和蒙古的宗教》,天津,天津古籍出版社,1989年。

29. [意]杜齐:《吐蕃陵墓考》,《藏学研究译文集》第1集,中央民族学院。

30. [意]杜齐著、向红笏译:《西藏考古》,拉萨,西藏人民出版社,1987年。

31. [英]L. V. 普散:《印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本目录》,伦敦,牛津大学出版社,1962年。

32. [日]藤枝晃:《敦煌写本综述》,载《东方学报》1960年第9卷。

33. [澳]A. L. 巴沙姆主编,闵光沛、陶笑虹等译:《印度文化史》,北京,商务印书馆,1999年。

34. [美]艾略特·史伯岭:《评〈拉堆绛世系〉》,汉译文见《国外藏学研究译文集》第十三辑,西藏人民出版社,1997年。

35. [美]M. 戈德斯坦著、杜永彬译:《喇嘛王国德覆灭》,北京,时事出版社,1994年6月。

36. [美]克里福德·格尔兹著,纳日碧力戈、郭于华等译:《文化的解释》,上海,上海人民出版社,1999年。

37.[意]毕达克著,沈卫荣、宋黎明译:《西藏的贵族和政府》,北京,中国藏学出版社,1990年。

38.Leslie.S.Kawamura and Keith Scott: *Buddhist Thought and Asian Civilization*, California, 1977.

39.O.Stein, *Serindia, Detailed Report of Exploration in Central Asia and Western Most China*. London, 1921. *Innermost Asia Detailed Report of Exploration in Central Asia, Kansu and Eastern Iran*, London, 1921.

40.[英]斯坦因(O.Stein)著,姜波、秦立彦译:《发现藏经洞》,桂林,广西师范大学出版社,2000年。

41.Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans Turks Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*, by Princeton University Press, New Jersey, 1987.

42.Sven Hedin, *A conquest of Tibet* (translated from the Swedish by Julius Lincoln), New York, Halcyon House, Garden City, 1941.

43.D. 斯内尔格罗夫著,褚俊杰译:《苯教的九乘·导论》,载《国外藏学研究译文集》第六辑,西藏人民出版社,1989年。

44.[匈]乌瑞:《吐蕃编年史辨析》,原载《亚细亚学报》,1985年。汉译文见《国外藏学研究译文集》,第二辑,西藏人民出版社,1987年。

45.[日]高田时雄:《五姓说在敦煌藏族》,汉译文及藏文转写载《敦煌吐蕃学研究论文集》,第756—767页,上海,汉语大辞典出版社,1991年。

46.[法]安娜·玛丽·布隆多著,耿昇译:《〈玛尼宝训集〉的掘藏师是苯教徒吗?》,《国外藏学研究译文集》第九辑,拉萨,西藏人民出版社,1992年。

47.[法]安娜·玛丽·布隆多的主要著述:1)《学术报告述要》,《高等实验学院第五系年鉴》84卷、85卷、86卷、51卷。2)《鬼神遗教》,载《纪念拉露藏学研究文集》1971年,巴黎,29—126

卷。3)《根据吐蕃传说对〈莲花生传〉的史料分析》,载《黎吉生藏学研究文集》,沃明斯特,1980年版。4)《〈玛尼全集〉的掘藏师是苯教徒吗?》,《西藏和佛教研究》,布达佩斯1984年。5)《根据〈苯教密咒〉传说传说写成的莲花生传及其史料来源》载《纪念杜奇东方学论文集》,罗马,1985年。

48.[日]御牧克己著,周炜译:《藏文佛典概观》,载《国外藏学研究译文集》第十一辑,西藏人民出版社。

49.[日]宇井伯寿、铃木宗忠、金仓圆照、多田等观:《西藏大藏经总目录·索引》,东北大学出版社,昭和九年(1934年)初版,昭和四十五年(1970年)再版。

50.于伯赫《奈巴教法史考》,原文载马丁·伯劳恩和克瓦尔内编《西藏研究》,瑞士苏黎世大学人类学博物馆,1978年,汉译文见《国外藏学研究译文集》第七辑。1990年。

51.[英]J.W.汤普森著、谢德风译:《历史著作史》全4卷,上海,商务印书馆,1996年。

52. Janet B. GYATSO: *Autobiography in Tibetan Religious Literature: Reflections on Modes of Self - Presentation.*, TIBETAN STUDIES, Volume 1, NARITA 1989.

53. Gonpo Tseten : *Karma - paksi, The Autobiographical Writings of the Second Karma - paksi, and Spyi lan rin mo : a Defence of the Bka' - brgyud - pa Teachings Addressd to G' yag - sde Pan - chen*, Gantok, 1978.

54.[英]黎吉生:《敦煌吐蕃文残卷〈自天而降的达磨〉》,汉译杨富学、李吉和,载《甘肃民族研究》1997年第二期。

55.[法]M.福柯著、莫伟民译:《词与物》,上海,三联书店,2001年12月。

56.[日]长尾雅人著、周炜译:《关于宗喀巴传记的考察和研究》,载《国外藏学研究译文集》第十一辑,西藏人民出版社,1994年。

57. Hubert DECLEER: *The Melodious Drumsound All - Pervading*

Sacred Biography of Rwa Lotsawa: about early Lotsawa “mnam - thar” and “chos - vbyung”. TIBETAN STUDIES V.1 , NARITA19 - 89. JAPAN, 1992.

58. [德] 马克斯·缪勒著、金泽译:《宗教的起源与发展》,上海人民出版社,1989年。

59. 穆根来,汶江,黄倬汉译:《中国印度见闻录》北京,中华书局,1983年。

60. Nik Douglas, Tibetan Tantric Charms and Amulets, New York, 1978.

61. Donald S. Lopez, Jr., Editor, Religions of Tibet in Practice, New Jersey, 1997.

62. Thondup, Tulku Rinpoche, Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism. London, 1986.

国内部分(藏文翻译著作)

1. 黄颢译:《贤者喜宴》,《西藏民族学院学报》自1980起连载。

2. 索南坚赞著、刘立千译:《西藏王统记》,拉萨,西藏人民出版社,1985年。并见刘立千译,民族出版社重印本,2000年。

3. 蔡巴·贡噶坚赞著,陈庆英、周润年译:《红史》,西藏人民出版社,1988年。

4. 廓若·迅鲁伯著、郭和卿译:《青史》,西藏人民出版社,1985年。

5. 大司徒绛曲坚赞著,赞拉·阿旺译:《朗氏家族史》,西藏人民出版社,1989年。

6. 班觉桑布著、陈庆英译:《汉藏史集》,西藏人民出版社,1989年。

7. 伊西措结著,洛珠嘉错、俄东瓦拉译:《莲花生大师本生传》,西宁,青海人民出版社,1990年。
8. 段克兴译:《阿底峡传》,西北民族学院研究所,1981年内刊。
9. 释迦仁钦德著、汤池安译:《雅隆尊者教法史》,西藏人民出版社,1989年。
10. 王尧、陈践:《奈巴班智达教法史——古谭花鬘》,《中国藏学》1990年,第1期。
11. 阿旺贡噶索南著、陈庆英等译:《萨迦世系史》,西藏人民出版社,1989年。
12. 佟锦华、黄布凡译注:《拔协》(增补本),四川人民出版社,1990年。
13. 班钦·索南扎巴著、黄颢译:《新红史》,西藏人民出版社,1984年。
14. 法王周加巷著、郭和卿译:《至尊宗喀巴大师传》,青海人民出版社,1988年。
15. 松巴堪钦·益西班觉著,蒲文成、才让译:《如意宝树史》,甘肃民族出版社,1994年。
16. 桑结坚赞著、刘立千译:《米拉日巴传》,四川民族出版社,1983年。
17. 查同杰布著,张天锁、申新泰、文国根、张家秀译:《玛尔巴译师传》,西藏人民出版社,1989年。
18. 张新安译:《日琼巴师徒简传》,西藏人民出版社,1991年。
19. 多罗那他著、张建木译《印度佛教史》,四川民族出版社,1988年。
20. 多罗那他著、余万治译:《后藏志》,西藏人民出版社,1994年。
21. 久弥德庆著,德庆卓嘎、张学仁译:《汤东杰布传》,西藏人民出版社,1987年。

22. 土观洛桑却吉尼玛著、刘立千译注:《宗派源流晶镜》,西藏人民出版社,1984年。
23. 宗喀巴著、法尊译:《密宗道次第广论》,福建莆田广化寺印本,1991年。
24. 宗喀巴著、法尊译:《菩提道次第广论》,福建莆田广化寺印本,1991年。
25. 宗喀巴著、大勇法师译:《菩提道次第略论》,上海佛学书局,1991年。
26. 五世达赖阿旺罗桑嘉措著、刘立千译:《西藏王臣记》,民族出版社,2000年2月。
27. 章嘉·乳必多吉著、浦文成译:《七世达赖喇嘛传》,西藏人民出版社,1989年。
28. 土观·洛桑却吉尼玛著,陈庆英、马连龙译:《章嘉国师若必多吉传》,民族出版社。
29. 多喀夏仲·才仁旺杰著、汤池安译:《颇罗鼎传》,西藏人民出版社,1988年。
30. 多喀夏仲·才仁旺杰著、李凤珍译注:《噶伦传》,载中国社会科学院民族研究所与西藏历史档案馆编:《藏文史料译文集》,1985年。
31. 丹津班珠尔著、汤池安译:《多仁班智达传》,中国藏学出版社,1995年。
32. 智观巴·贡却乎丹巴饶吉著,吴均、毛继祖、马世林译:《安多政教史》,甘肃民族出版社,1989年。
33. 阿旺钦饶:《木里教法史》(汉译《木里政教史》),四川民族出版社,1993年藏汉文合璧本。
34. 止贡·丹增白玛赞著、克珠群培译:《止贡法嗣》,西藏人民出版社,1995年。
35. 阿旺罗追扎巴著、许得存译:《觉囊派教法史》,西藏人民出版社,1993年。
36. 顾始噶居巴·洛桑泽培著,陈庆英、乌力吉译注:《蒙古

佛教史》，天津古籍出版社，1990年。

37. 贡嘎罗追著、王玉平译：《萨迦世系史续编》，西藏人民出版社，1990年。

38. 洛珠加措、肖千田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，西藏人民出版社、鹭江出版社，2001年。

39. 《墨尔多神山志》(rgyal - mo - rong - gi - gnas - chen - dmu - rdo)，四川民族出版社，1992年。

40. 阿底峡尊者掘藏、卢亚军译：《西藏的观世音》(即《柱间史》)，甘肃人民出版社，2001年。

41. 东嘎·洛桑赤列：《西藏文献目录学》(上、中、下)，载《西藏研究》1987年第4期，1988年第2—3期。

42. 东嘎·洛桑赤烈著、陈庆英译：《论西藏政教合一制度·藏文文献目录学》，中国藏学出版社，2001年。

43. 更敦群培著、格桑曲批译：《根敦群培文集精要》，1996年，中国藏学出版社。

44. 阿旺·贡噶索南：《萨迦世系史》，西藏人民出版社，1989年9月。

45. 琼布·洛珠坚赞：《世间苯教源流》(gling - gzhi - bstan - pvi - vbyung，约15世纪成书，汉译本为多杰南杰译本，载《中国藏学》1999年第2、3期。

46. 南喀诺布：《苯教研究二题》，《中国藏学》1995年第1期。

47. 恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著，陈庆英等译：《西藏通史——松石宝串》，拉萨，西藏古籍出版社，1996年。

藏文著作：

1. 《五部遗教》，民族出版社，1986年。

2. drang - rje - btsun - pa: 《mdo - gzer - mig》(《色尔米》)，中

国藏学出版社,1991年。

3. 第吾贤者:《第吾宗教源流》,西藏古籍出版社,1987年。

4. 娘若·尼玛俄色:《娘氏教法源流》,西藏古籍出版社编辑,西藏人民出版社出版,“雪域丛书”第5辑,1988年。

5. 克珠杰:《宗喀巴传——信仰津梁》,青海人民出版社,1982年。

6. 阿旺·贡噶索南:《萨迦世系史》,民族出版社,1985年藏文版。

7. 五世达赖喇嘛:《五世达赖喇嘛自传——云裳》,拉萨木刻版,全六函。

8. 嘉木样协白多吉:《佛历表》(bstan - rtsis - revu - mig),拉萨木刻版。

9. 阿莽·班智达:《汉藏蒙古教法史》(rgya - bod - hor - gi - lo - rgyus - nung - dur - brjod - pa - byis - pa - vjug - pavi - vbab - stegs - bzhugs - so),青海民族出版社,1990年。

10. 仁增·吉美林巴:《真实义白莲——宁玛巴法嗣源流》,西藏人民出版社,1989年。

11. 夏察·扎西坚赞:《嘉言宝库——西藏本教源流》(legs - bshad - rin - po - chevi - gter - mdzod)藏文版,民族出版社,1985年。

12.《拉卜楞寺志》,甘肃民族出版社,1987年。

13. 章嘉·乳必多吉活佛:《圣地清凉山志》(zhing - mchog - ri - bo - rtse - lngavi - gnas - bshad),青海民族出版社,1993年。

14. 索朗顿珠:《西藏史学书目》,西藏人民出版社,2002年。

15. 索朗龙智:《岗波瓦传》,青海民族出版社,1993年。

16. 洛桑丹巴嘉措、葛登丹巴达杰:《塔修葛登曲江嘉措传》,青海民族出版社,1994年。

17. 多喀·菊美才旺班觉:《吉祥达隆噶斯世系》(dpal - stag - lung - ga - zivi - gdung - rabs - zam - ma - chad - par - byon - pavi - mam - thar - ngo - mtshar - nor - buri - do - shel - skye -

dguvi - yid - vphrog), 拉萨木刻版。

18. 《浦派历算白琉璃》, 中国藏学出版社, 1996 年。

19. 《红史》, 民族出版社, 1981 年。

20. 巴卧·祖拉陈瓦《贤者喜宴》, 德格木刻版; 并见根据木刻版出版的铅印本, 民族出版社, 1986 年。

21. 《玛尼全集》, 德格木刻版。

22. 昂日赤登瓦·室利查聂那(mngav - ris - khri - steng - ba - shri - dzanyav - na):《大译师仁钦桑布传》(lo - chen - rin - chen - bzang - povi - mam - thar), 拉卜楞寺藏书, 另有微缩胶卷翻拍本在印度流传, 翻拍年代不详。

国内部分(汉文著作及论文)

1. 《唐会要》

2. 《旧唐书·吐蕃传》、《新唐书·吐蕃传》

3. 吕澂:《印度佛教学源流略讲》, 上海人民出版社, 1979 年。

4. 王国维:《观堂集林·生霸死霸考》。中华书局, 1959 年。

5. 王辅仁:《西藏佛教史略》, 青海人民出版社, 1982 年。

6. 王尧、陈践编译:《敦煌本吐蕃历史文书》, 民族出版社, 1992 年第 2 版。

7. 王尧、陈践:《敦煌吐蕃文献选》, 四川民族出版社, 1983 年。

8. 王尧、陈践:《吐蕃职官考信录》, 《中国藏学》1989 年, 第 1 期。

9. 王尧、陈践:《吐蕃简牍综录》, 北京, 文物出版社, 1986 年。

10. 王尧、陈践:《吐蕃金石录》, 文物出版社, 1982 年。

11. 王尧、沈卫荣:《试论藏族的史学和藏文史籍》, 载《史学

- 史研究》，1988年第2期、第3期。
12. 王尧：《藏文古代历史文献述略》，载《西藏民族学院学报》1980年第2期。
13. 陈寅恪：《〈彰所知论〉与蒙古源流》，《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992年。
14. 班班多杰：《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》，青海人民出版社，1996年。
15. 孙林、张月芬：《藏族传统史学的体系及其史学观念的总体特征》，载《中国藏学》1998年第3期。
16. 孙林：《盟誓文诰——吐蕃时期一种特殊的历史文书》，载《中国藏学》2002年第2期。
17. 孙林、保罗·玛桑格萨尔王及其相关氏族杂考》，《中国藏学》1996年，第4期。
18. 才让太：《苯教文献及其集成》，《中国藏学》1990年第2期。
19. 黄颢、吴碧云编：《仓央嘉措及其情歌研究》，西藏人民出版社，1982年。
20. 庄晶译：《仓央嘉措秘传》，载黄颢、吴碧云编：《仓央嘉措及其情歌研究》，西藏人民出版社，1982年。
21. 边多：《当代西藏乐论》，西藏人民出版社，1993年。
22. 沈卫荣：《关于一世达赖根敦珠的三种传记》，载《藏学研究丛刊——贤者新宴》，北京出版社，1999年。
23. 葛兆光：《中国思想史》全2卷，复旦大学出版社，1998年。
24. 尹达主编：《中国史学发展史》，中州古籍出版社，1985年。
25. 杜永彬：《二十世纪西藏奇僧——人文主义先驱更敦群培大师评传》，中国藏学出版社，2000年。
26. 霍康·索朗边巴：《根敦群培大师传——清净显相》，载《西藏研究》，1983年第2期。

27. 张云:《丝路文化·吐蕃卷》,浙江人民出版社,1995年。
28. 王尧、王启龙、邓小咏:《中国藏学史》(1949年以前),民族出版社和清华大学出版社,2003年。
29. 陈遵妣:《中国天文学史》,台北明文书局,民国七十七年(1988年)。
30. 《敦煌吐蕃学研究论文集》,汉语大辞典出版社,1991年,上海。
31. 黄明信:《西藏的天文历算》,青海人民出版社,2002年10月。
32. 李毓澍主编:中国边疆丛书第一辑,小萨囊彻辰译:《蒙古源流笺证》,台北,文海出版社,民国五十四年(1965年)。
33. 中国社会科学院历史研究所、敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编委会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编:《英藏敦煌文献(佛经以外部分)》(精装影印本全套),四川人民出版社,1996年。
34. 《法藏敦煌文献》(精装影印本全套),上海古籍出版社,1998年。
35. 王启龙:《八思巴生平与〈彰所知论〉对勘研究》,北京,中国社会科学出版社,1999年。
36. 丁守璞、杨恩洪:《蒙藏关系史大系·文化卷》,西藏人民出版社和外语教学和研究出版社,1998年。
37. 王忠:《新唐书吐蕃传笺证》,科学出版社,1958年。
38. 乌力吉巴雅尔:《蒙藏关系史大系·宗教卷》,西藏人民出版社,外语教学和研究出版社,2001年。
39. 蔡景峰:《藏医学通史》,西宁,青海人民出版社,2002年。

后 记

《藏族史学发展史纲要》的研究撰写工作开始于1998年，一转眼七年时光飞逝而去，这其中的艰辛自不待言。“藏族史学史”作为对于传统文化的总结，事关一个民族文化的继承和发扬的问题，按说应该由学问、水平更高的贤达大家主持完成会更好，无奈笔者对于这个课题窃痒难耐，只好不揣冒昧，自行其是了。

在数年的时间里，笔者利用数次进藏和到北京大学做访问学者的机会，在北京各大图书馆以及一些地方图书馆、博物馆和档案馆留意于历史资料的搜集，同时不断研修藏文，努力弥补自己在藏文阅读方面的不足。自1999年开始撰写，历时两年完成部分初稿，之后在2003年下半年，笔者集中精力，对于完成部分进行补充修改，在此基础上将全书扩充到35万字左右，最终形成本书的现有面貌。本书力求全面反映藏族史学的历史发展线索，并对传统的史学理论和著述方式给以系统的表述。书中所用的材料，大多经作者亲阅。本书因用汉文写成，为了便于大家查阅，有汉译文的藏文原著一般多注汉译文出处。

在撰写本书时，自己常常有一些想法，因而这本书中就有作者对于古代史学观念和理论的一些议论。这种写法可能与一般的史学史的体例有所不同，但考虑到本书属于民族史学方面

的第一本专著，这其中有许多问题学术界均无涉及，保留下来，也许会抛砖引玉，引起大家的注意和学术的争鸣。本书之所以用《纲要》这样的书名，也有这个意思在里面。

藏学研究要为现实服务，今天学术界关注的热点多是与现实有直接关系的问题，那么像史学史这类课题究竟与现实怎样联系，当是一个值得好好考虑的课题。我个人认为，现实的一切离不开历史。藏民族有着历史悠久、辉煌灿烂的文化，有着丰富的民族文化遗产，对于历史遗产的整理、挖掘当然有利于我们以更加清晰的眼光看待现实，意大利史学家克罗齐曾说过，“一切历史都是当代史”，这个意思就是说我们每个人都不是生活在真空里面的，我们的背后、也即我们的思想意识的深处，都承载着历史的积淀，一个人从小到大，他所生活的环境、他所受的教育、他所使用的语言，无不具备历史的经验和智慧，更何况他所了解和掌握的文化、语言、习俗和信仰的深处还决定他对于自己和周围的人的认同意识及族群意识，毫无疑问这是事关重要的问题。因此，历史与现实之间的关系虽然不是让人一下就明了的，但却是有内在的直接关联性。我们要认识西藏、建设西藏，不懂历史不行，不认识历史更不行。

本书或许是国内乃至国际藏族史学史研究领域的开篇之作，但作者并不敢自视为这方面的专家。当今有关藏族史学史的研究工作，基于各方面的缘由，并没有展开全面的研究，参与这方面工作的学人也不多，无疑属于学术的空白和冷门。而现今还有许多传统的历史古籍尚未整理出版，因此作者期待能有更多的学者加入研究的行列，也准备着在将来能看到更为全面的同类著作问世。

作为一部史学史著作，通览各个时期和各种相关历史著作和文献是必须要进行的工作。遗憾的是，作者没有对藏区一些大寺院的藏书如德格印经院、萨迦寺、拉卜楞寺、哲蚌寺、扎什伦布寺、塔尔寺等等的相关历史资料进行系统搜集和查阅，当然做这样的工作需要花费大量的资金、精力和时间，非凭个

人之力就能完成。因而本书在总结藏族史学成就方面可能会有许多遗漏。比如，本书一直持有一个论点，即藏族史学家有一个“述而不论”的传统，这是从现有的所能见到的史书中得出的结论，并且迄今为止还没发现相关的用藏文写成的历史理论方面的专门著作。那么，在藏族历史上难道真的没有人写过史学理论探讨的专著？对此我还抱有一丝希望，因为毕竟许多藏文传统文献还没有整理，也许将来有一天真能发现一本或更多的藏文史学理论著作。本书作者期待着将来在对藏文古代文献藏书进行系统的编目和整理后，会有全新的材料发现，这可以引发我们对于藏族传统史学更为全面、更为深入的认识，到那时我最乐意做的事应该就是更正自己的论点。

在本书即将出版之际，作者怀着感激的心情，首先要对于高等教育出版社在经费上鼎立资助表示尊敬和谢意！同时特别对于中国藏学中心陈庆英先生、张云先生、郑堆先生，还有中国藏学出版社汉编室主任冯良女士表示感谢！因为没有我的学友郑堆先生的积极引介、没有张云和陈庆英先生的审稿、肯定和积极运作，本书也不会被列入《西藏通史》研究系列丛书而获得顺利出版。同样，冯良女士在本书的策划、设计、排版、审校、印刷等方面也做了大量的工作。

在我的感谢名单中，还有西藏民族学院的顾祖成教授、陈立明教授、索南才让（许得存）教授，我亲爱的友好西藏社科院的保罗先生、西藏大学的丁玲辉教授、西藏人民出版社的李海平主任，我的导师张泽洪先生，我的师兄弟霍克功、程群、张俊、张明学、邓鸿烈等，还有上海复旦大学的刘明今教授。他们一直关注我的著作的写作情况，始终给以鼓励，这是我完成本书的一个动力。对于许多曾经帮助我查找和借阅藏、汉文图书，或在资料上提供便利条件的朋友和同事们，如孔宪凤、索南才让、小巴桑、尼玛次仁、孔繁秀、庞元弟、王峰等等，还有许多为本书提供各种不同帮助的朋友们表示衷心的感谢！

还要感谢西藏民院科研处、教务处的领导，特别是科研处

的周爱玲女士，一直对本书出版予以关注和支持；感谢《中国藏学》、《西藏研究》、《西藏民族学院学报》、《西藏大学学报》的编辑们，本书的一些阶段性成果得以在这些刊物上先行刊发，并获得学术界的回应，这给了我极大的信心和鼓励。

最后我还要郑重感谢我的妻子张月芬和女儿笛笛。她们常常会给我的文稿挑文法、字句的错误，会在我疲惫和倦怠时讲笑话，以各种方式激励和加油，让我能以饱满的精神继续投入工作；我的史学史研究生专业毕业的夫人还会在史学史理论上给我良好的建议。可以说没有她们的支持和心理上的安慰，这本书或许不能最终完成。

史学史属于基础性科学研究。需要认真、扎实的水磨功夫。在现今中国人人文社会科学各研究领域，要作水磨功夫类的研究，可能被有人讥笑为傻瓜。毋庸讳言，虽然今天有不少学者都能潜心学术、兢兢业业、苦心钻研，可是目前学术界的确存在一股浮躁的暗流，并有扩大化的趋势；有些人受各种不良作风的影响，急功近利、热衷声名，不能安心做学问，只求表面功夫，这种风气自然不利于基础性的学科深入进行。然而任何时代、任何国家的科学研究，如果没有人安心做基础性工作，其整体研究实难全面发展。本书作为基础性研究成果，不敢说已经达到同类学科的某个高度，但作者可以自信地说，这本书至少经过作者的全心投入，希望我的论述不至于使读者感到肤浅和无味。当然，本书涉及的内容对于大多数读者而言或许专业性太强，作者在这里衷心盼望读者能耐心研读，提出宝贵意见，共同为藏族史学史的学科建设而努力。

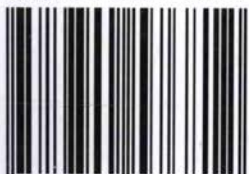
孙 林

2005年11月于渭城寓所



这是一部专门研究藏族史学史的著作。充分借鉴国外史学史研究的一些理论和汉文传统史学的理论与方法，以翔实的资料、精辟的论述和系统合理的编排，分析藏族史学的理论特色、史学体例，对历史名家、历史名著也多有准确、到位的叙述与分析。该书实乃藏族史学史研究领域的填补空白之作，全面反映了藏族史学的历史发展线索，并对传统的史学理论和著述方式给予了系统的表述。

ISBN 7-80057-681-7



9 787800 576812 >

ISBN 7-80057-681-7/K · 123 定价：26.00 元