

# 吐蕃佛教述略



王堯

本文作者根據「布頓佛教史」(1322)、「紅史」(1346)、「賢者喜宴」(1564)、「五世達賴西藏王臣史」(1643)等藏文史籍和敦煌寫經資料，對佛教傳入我國西藏的歷史與吐蕃時期的譯經、度僧、建寺、佛教與本教的鬥爭以及西藏佛教建立過程中的頓漸之爭作了比較全面的分析，提出了個人看法。

## 一、佛教的傳入問題

佛教究竟是在什麼時候傳入我國西藏的？這一問題一直是人們普遍關心的、有趣的問題，古代作家們根據傳說提出是在公元五世紀中葉、拉脫脫日年贊在位時傳入的。布頓·仁欽珠(1296—1364)在他的名著『善逝佛教史』(1322年成書)中說道：

未能了達究竟何義，乃名之爲「寧保桑瓦」，置諸寶座而供奉之……正法之始，實自此王」<sup>(2)</sup>。其他幾部重要史籍：『紅史』(1346成書)、『賢者喜宴』(1564成書)、『五世達賴西藏王臣史』(1642成書)，以及『土觀·宗派源流晶鑒史』(1801成書)，基本上都採取大致相同的說法。

『青史』(1476—1478年間成書)的作者管譯師熏奴貝(1392—1481)感覺到自天空降下經典的說法有點玄奧，於是作了一座在焉。乃名之爲「寧保桑瓦」——即「秘要」，供奉之。此王獲世壽一百二十歲。此爲正法之起始也」<sup>(1)</sup>。緊接着布頓之後，薩迦喇嘛索南堅參在他所著『西藏王統世系明鑒』(1388年成書)中說：「尺帶脫贊之子名拉脫脫日寧協——即年贊，爲普賢菩薩之化身，在位八十年，王坐於不建自成之雍布拉崗大宮頂時，正如往昔薄伽梵在竹林精舍所授記，佛教將於西藏弘傳，以此因緣，自空中下降『寶篋經』、『六字大明咒』、『懺悔百拜經』，長約一肘之金塔、贊達寶刻嘛呢泥塔、木叉手印等。隨同日光落於宮頂，空中並有聲授記云：「汝後五代，將有了達此義之王出世」。(原注：此謂松贊干布王)王於是等驚爲稀有，然，皆以本教護持國政。」

本教是西藏地方西部象雄地區的原初宗教，教主名叫賢若米保，是倭毛璽仁地方人。他對本教教義的系統化做過很多工作，因此本教徒也把他加以神化<sup>④</sup>。事實上，由於原始的藏民處於社會發展的低級階段，對高原上種種粗獷、剽悍的自然現象無法理解：風雨雷電的發生、日月星辰的運轉，地震、山洪、崖崩、林火、野獸襲擊、病疫侵害等等都使人們驚愕、恐懼、恐怖，爲了乞求平安，避凶趨吉，對自然現象加以崇拜，不敢有絲毫觸犯。於是這些自然物被賦予了人格（神格）。我們從奧地利學者奈貝斯基的專著『西藏的鬼怪與神靈』一書所列出的名單，也可以看出由原始的自然崇拜，逐步轉化成本教的過程。那時，可以肯定地說是談不上什麼佛教的。

史學家們又喜歡把松贊干布贊普（？—650）奉爲傳入佛教的藏王，在上面引述的六種藏文史部名著中都有這樣的傳說紀載，共同的根據有以下幾點：

（一）認爲松贊干布是觀世音菩薩化身，專門爲了解救藏人苦難而化現人間的，當然是傳播佛教的積極支持者。

（二）他的兩位妃子：唐朝文成公主和尼泊爾尺尊公主都是虔敬的佛教徒，都會把佛陀釋迦牟尼的像迎到西藏，並說至今供奉在大昭寺、小昭寺內的佛像就是她們的遺物。

（三）松贊干布根據佛教精神制定了十善正法，做爲人民行爲規範的準則。

（四）他和他的妃子建造了大昭、小昭和其他佛寺。

（五）他派遣了通米桑布扎到印度學習梵文，回藏後創造了藏文，就運用新創造出來的藏文翻譯了幾部佛教經典<sup>⑤</sup>。

這幾條理由缺乏旁證（觀音化現之類的神話是永遠得不到證明的）<sup>⑥</sup>。他的兩位妃子崇拜佛教可能是事實，帶去一部份佛像和法物也是自然的事。松贊干布本人承先人的餘緒，銳意經營，兼併四鄰小邦，建立了奴隸制的軍事部落聯盟，在軍事、政治、經濟、法律、生產等各方面有所建樹，同時想在文化、思想意識形態方面搞一點新政是不可能的。『新舊唐·吐蕃傳』讚揚他

「爲人慷慨才雄。」『舊唐書·吐蕃傳』說他「弱冠嗣位，性驍武、多英畧、其鄰國羊同及諸羌併賓服之。」惟獨沒有提到他在佛教方面的貢獻。『敦煌本吐蕃歷史文書』贊普傳記第八節，赤松德贊（742—797）傳中說：「復得無上正覺佛陀之教法，奉行之，自首邑直至邊鄙四境並建寺宇伽藍，樹立教法，一切衆入於慈悲、念處、生死之間得以解脫，基業永固，壽元無彊<sup>⑦</sup>。」看來，這是人們能夠接受的說法。我們大致可以說，在拉脫脫日年贊時，由於偶然的因素，有人把梵文佛經帶到西藏，無人認得，被秘密收藏起來，未發生過任何影響。松贊干布時期佛教通過兩位妃子分別從唐朝和尼泊爾帶到西藏，但本教仍是當時思想和文化上的統治力量，佛教並未發生多大作用，其基本情況是沒有佛寺，沒有僧人，也沒有按照佛教規矩建立起來的宗教活動。後經好幾代人的时间<sup>⑧</sup>，外來佛教徒在西藏也沒有打開局面，真正開始佛教活動並且產生了影響，那是赤松德贊贊普的時期。因爲，只有到了這一時期才在西藏高原上修建了真正的佛教寺院，有了藏族青年出家剃度爲僧，建立了僧團，開始系統地翻譯了佛教經典。

## 二、佛教的建立

赤松德贊崇信佛法，推行佛教，史家們往往說成是神的意志，是一種超人的力量的安排。五世達賴『西藏王臣史』中說，赤松德贊是文殊菩薩的化現，弘揚佛法是宿世的因緣。其實，當他七五五年即位之時，年僅十三歲，國政概由本教信仰者、老貴族掌權，其中最著名的是「瑪尚春巴杰」。由他們制定了禁止佛教的禁律，大力推行由象雄傳來的系統化的本教，把社會上的不安、自然界災異都一股腦兒推在佛教身上。佛教的情況是很不妙的。巴桑希等四人從唐朝返回拉薩時，帶回一些漢文佛經和他們在長安動手翻譯的經稿，同時還請了幾位漢僧同來，老王已死，幼主無權，本教盛行，貴族當政，佛教處於被禁的狀態，只好把帶來的佛經埋藏在秦浦地方上的岩洞裏，把漢僧送回，赤松德贊也迫於權臣壓力，不敢公開閱讀佛經，更不敢公開討論興佛，只能跟幾位奉佛的臣下，秘密計議，相機行事。直到他年達二十歲

(761) 時才決心奉佛。這在『賢者喜宴』所載當時頒布的奉佛詔敕中得到證明<sup>⑨</sup>。赤松德贊用陰謀的手段翦除了奉行本教的權臣瑪尚春巴杰和達若路恭<sup>10</sup>。這是由於赤松德贊的父王被權臣毒斃，赤松德贊本人也幾乎遭到不測，歷史的教訓使他警惕，因而採取果斷的行動，公開站在佛教一邊<sup>11</sup>。他的幾項具體措施是：

(一) 派巴·賽囊（以後出家改名益西旺布）到長安取佛經、請漢僧。

(二) 頒布奉佛的詔令。

(三) 將先前被本教徒破壞的佛像迎回大昭寺。

(四) 組織青年赴印度或漢地學習，準備開展佛經翻譯工作。

(五) 派人（據說還是巴·賽囊）到印度迎請當時最著名的佛教者寂護（漢譯爲靜命）來藏傳佛。

(六) 準備興建桑耶寺，作爲根本道場。

在這些條件具備後，又準備選拔藏族青年出家和開辦譯場。

我們從藏文文獻看到一些矛盾的、混亂的記載：比方說：一方面派專人去迎請寂護來藏弘佛，另一方面又擔心他會給西藏帶來什麼不幸，寂護被秘密地引見於秦浦，在龍祖宮宣講佛教的基本道德和基礎理論，諸如：十善、十八界和十二因緣等。對於當時思想界來說，佛教的基本理論象新鮮空氣一樣，引起人們的注意，通過逐步滲透，爲人們所吸收。「菩提」、「涅槃」的觀念破除了人們對自然神的依賴，它的辯證邏輯動搖了長期在人們思想上起作用的靈氣主義。特別是其關於眼前的宇宙和現實世界統一，理性秩序和宏觀世界統一，人的感情、命運跟信仰的統一給西藏上層人士帶來強有力的刺激。這一股新風固然有人歡迎，也有人反對。反對者把本教作爲思想武庫，但又拿不出什麼有力的武器，就採取傳統的陰謀手段，故我們從這時期留下的碑文如『桑耶寺興佛證盟碑』中可以聞到當時鬥爭的血腥氣<sup>12</sup>。

所以，我們可以說，佛教的建立是在赤松德贊時期，但不是他一開始就擁護佛教，更不是什麼文殊菩薩化現能解釋了的。而是當他親政以後，即公元七六年，才採取了行動，主要還是因

爲本教徒代表了大貴族的利益，影響着吐蕃政權，左右着王室，在節骨眼兒上，常常支持貴族來壓制王室。赤松德贊爲了擺脫這種局面，尋求支持，尋求新的精神力量，才轉向佛教，支持、推行和提倡佛教，佛教始得以建立。

### 三、興建桑耶寺

傳說中的松贊干布時修建的十二神殿、大昭、小昭，赤德祖贊時修建的五座神殿，都不能算作佛教的伽藍，因爲這些傳說中的神殿並不是真正的宗教活動場所，其中若干神殿是否真正建立過，還令人懷疑。

赤松德贊既然要支持並推行佛教，要拿它作爲思想武器跟本教作鬥爭，不得不按照正規的要求興建佛寺，這就是桑耶寺。可以毫不猶豫地稱之爲西藏第一座佛寺，以這座佛寺作據點，進行正規的、合乎戒律要求的佛教儀式活動，同時也是一種示範性的樣板。這座寺廟修得非常濶氣。『王統世系明鑑』的記載可能是過於理想化，從P.36至P.90裏，對這座寺院規模宏大、豪華的描述，真是極盡誇張之能事。我們曾經親臨其地（今屬山南、扎囊、桑耶區），該寺幾經火焚，幾度重修，但看不出書中所描繪的規模。當然也許是歷史的遺迹難以喚醒人們的想象。

據『賢者喜宴』、『王統世系明鑑』、『布頓佛教史』等書都一致認爲是卯年破土動工，下一個卯年落成，爲時十二載。這個卯年究竟應是哪一年？我們根據赤松德贊登位後的活動推算：午年（742）生；丑年（761）親政、行佛教；卯年（763）動工興建桑耶寺，下一個卯年（775）桑耶寺落成。也有的書說落成在未年（779）。

桑耶之名，有的書，如『喇協』（西藏檔案局藏手抄本）說是漢語『三羊』的譯音，取「三羊開泰」之意。有趣的是這本書還解釋爲「三樣」，與衆不同。它說原來是三羊，後人不解其意，妄改爲「三樣」，於是衍生出桑耶大寺的大殿「下層爲藏樣、中層爲漢樣、頂層爲印度式樣」的「三樣寺」之說。

把寺廟修在這裏有特殊的需要，據『敦煌本吐蕃歷史文書』

所記，贊普牙帳就在扎瑪，王室每年舉行的會盟經常在扎瑪進行。如『吐蕃歷史文書』大事紀年之58：

「及至羊年，（中宗景龍元年，丁未，707）冬……，贊

普駐於札瑪，牙帳遷徙。祖母及孫，二人均駐於來崗園，冬季會盟由大論乞力徐於溫江島召集之。」大事紀年之103：

「及至猪年（玄宗天寶六年，丁亥，747）……冬，贊普駐於札瑪。冬季大會，由大論窮桑、末·東則布，論莽布支、尚·沒陵贊等人於碴之寨卓召集之。」

這個札瑪，就是桑耶所在地札瑪真桑。由此看來，王室考慮到宗教活動必須牢牢掌握在自己手中，便於了解情況，參加活動。我們從桑耶寺的興佛證盟碑和大銅鐘的銘文中看到這方面的記載<sup>⑯</sup>，這座寺院的規模還可以從承德普寧寺的建築中得到啟發<sup>⑰</sup>。

#### 四、「七覺士」僧團的出現

桑耶寺建成，開光慶典整整搞了一年，擴大了宣傳的影響，度人出家、建立僧團也勢在必行。『賢者喜宴』說：「桑耶寺落成後，七人出家。以超岩寺說一切有部比丘十二人爲軌範師，於羊年（779）二月八日，在札瑪宮以菩提薩埵（即寂護）爲堪布，舉行儀式。其時，師承各尊均見於桑耶寺壁畫之上<sup>⑯</sup>。」該書還指出從第一批學習梵文的青年學生中先選擇了巴·赤色出家爲比丘，賜名拜揚。王對之十分喜愛，頂禮其足，稱爲藏中大寶，梵文名「若特那」，實爲藏族出家的第一人。接着又選擇了六名聰俊少年，剃度出家。稱爲「七覺士」，也有人解釋爲「七個試出家的人」。這七個人的名單幾本書不完全一樣，『西藏王統世系明鑑』的記載是：

- (一) 巴·桑希之子若特那（即巴·拜揚）
- (二) 秦·阿努之子釋迦札巴
- (三) 巴郭·若那之子貝茹雜那（即『王后遺教』中的「遍照」）

(四) 恩蘭·杰瓦喬揚

(五) 瑪·仁欽喬

(六) 昆·路易旺布（原注：另有史書云此人不在七覺士之中）

(七) 藏·來朱<sup>⑲</sup>。

這七個人僧團的出現象撒下的種子一樣，迅速滋蔓。就在同一年，羊年（779），在桑耶寺內以長妃甲茂贊（此人的名字見於桑耶寺鐘銘）與贊普姨母甲瑪爲首的一百名貴族婦女出家爲尼。這時，因爲寂護被馬踢傷而病故，遺言由巴·拜揚擔任堪布，主持這批人出家。後又有發展，一時竟達三百餘人<sup>⑳</sup>。

還有不少漢地僧人來到吐蕃，如『太平寰宇記』卷185，載「德宗建中四年（783）夏四月，吐蕃將士僧尼等至白沙州，凡八百人。」又：『冊府元龜』外臣部980，載：「初，吐蕃遣使求沙門之善講者，至是（指建中二年，781年）遣僧良秀、文素二人行，歲一更之。」內地漢僧在吐蕃把內地佛教，特別是禪宗傳播到藏土佛教中去，產生了不少的影響，以至引起一場辯論。因爲在藏傳法的寂護來自印度，是釋迦牟尼故鄉來的，奉行瑜伽行中觀宗，內地漢僧所傳爲頓悟成佛的禪宗。這裏只表明「七覺士」出家是西藏僧團的最初嘗試，是繼桑耶寺修建後另一重要步驟。

#### 五、佛經的翻譯，三大目錄的形成

松贊干布時期翻譯『寶篋經』、『懺悔百拜經』，赤德祖贊時期翻譯『百業經』、『金光明最勝王經』，可能是一種傳說，也可能是對翻譯事業早期的回顧，真正的翻譯事業的開始應該是在桑耶寺建成之後。那時，派往印度學習梵文和派往內地學習漢文的學生已經回藏，造就了一批通曉兩種、三種語言的青年學者。據幾種史書記載，赤松德贊從印度迎請了聞名全印的學者班智達無垢友入藏，貝茹雜那和罽賓人阿難陀、旦瑪·別芒、聶·古馬若、瑪·仁欽喬、昆·路易旺布、噶瓦·拜則、屬盧·路易堅翻譯殿開闢譯場，廣譯經論。所譯出的經籍分別存放在秦浦龐塘和登迦三個宮殿之中，而且就這三個宮殿所藏翻譯的經籍，分別

編出三個目錄，都以宮殿命名：『秦浦目錄』、『龐塘目錄』和『登迦目錄』。布頓大師在編纂大藏經甘珠、丹珠目錄時，還親眼見到過這三種目錄，說明並非虛構<sup>19</sup>。可惜，前兩種已經佚失。至今，只能見到『登迦目錄』一種，收入丹珠爾目錄部中，所收經論約六七百種，其分類為二十七門，譯如下：

- (1.) 大乘經類(般若部)，(2.) 大乘經類(方廣部)，
- (3.) 大乘經類(寶積部)，(4.) 大乘經類(雜部)，又分為四種，(5.) 大經類，(6.) 大乘經譯自漢土者，(7.) 小乘經類，(8.) 論，(9.) 密咒續，(10.) 五大陀羅尼經，(11.) 廣畧陀羅尼雜經，(12.) 名號一百單八種，(13.) 各種禮讚，(14.) 各種誓願，(15.) 吉祥法門，(16.) 毗奈耶類，(17.) 大乘經疏釋，(18.) 大乘經疏譯自漢土者，(19.) 中論，(20.) 禪定語錄，(21.) 唯識論，(22.) 大乘論部雜錄，(23.) 小乘經論，(24.) 思索之宗，(25.) 赤松德贊贊普所造論著，(26.) 校對未完之文本，(27.) 翻譯未完之文本。其中第6, 18兩類標明系譯自漢土的經論，共計三十種(經部二十三種，論部八種)。除了屬盧·路易堅參、噶瓦·拜則是著名的漢文典籍譯師之外，據『賢者喜宴』所載，尚有勃闌伽·來恭、拉壘路恭、俄貢·衛恭和琼保·則則等。其實，在稍後一段時期還有管·法成長期定居在敦煌一帶，翻譯了不少經論，貢獻不少。至令人們常用的『賢愚因緣經』就是管·法成長譯自漢文者<sup>20</sup>。

『登迦目錄』標明成書於「龍之年」，據芳村修基氏考訂，應為公元八二四年<sup>21</sup>。

就在大量翻譯經論的同時，由於工作需要，為了避免重複，避免譯名上的混亂，着手進行編制了一種梵藏佛教術語辭典，稱之為『翻譯名義大集』，是由印度人、尼婆羅人的譯師與藏族譯師合作的成果，全書共分二百八十三個門類，收詞語共9565條，實在是非常了不起的著作。日本京都帝大神亮三郎教授，把此書補充成梵藏漢和四體對譯的鉛印本，一八五〇年在東京出版，成爲一部很好的工具書。

另，當時還產生過兩卷本『詞語集』也是因翻譯工作積累的

的詞匯集。

敦煌文獻P. 2046號，P. 3301號兩個卷子是漢藏對照的詞匯集，是『瑜伽師地論·聲聞地』漢藏對譯與『翻譯名義大集』屬於同一類型的文獻，說明當時吐蕃譯經大師們的工作做得何等細膩入微！翻譯事業的進展與佛教宣傳上的優勢成正比的，它使得本教徒們十分恐懼，掀起了一個把佛教經典篡改爲本教經典的運動。從赤松德贊到熱巴巾短短七、八十年中間，藏族的文化有了很大提高，思想界比較活躍，眼界打開了，頭腦靈活了，佛經故事的幻想與浮誇，把人世間的苦難比譬言傳，大大激發詩人和畫家的靈感。這一時期詩歌和壁畫的創作都是空前繁榮的。

由於翻譯事業的發展，新的語詞大量出現，新的概念不斷被吸收到藏語中來。難免出現各翻譯工作者之間用詞的歧異，甚至引進語法上的新的表現手法，諸如此類，語言上一方面是活躍了，繁榮了，另一方面也出現了混亂。於是，就由王室和翻譯大師們商討決定，發起一個叫做『釐訂譯語』的運動，廢除一些已經失去意義的東西(包括語音上和詞匯上的)，規定新的正字法規範原則。這是公元826—827年之間進行的一件大事，從那以後，藏文的結構和文字組合法得到基本穩定，一直至今，變動不大。因之，規範化的工作是成功的<sup>22</sup>。

## 六、佛教與本教的鬥爭

本教是在原始的、自然崇拜的基礎上發展開來的宗教，是一種自然宗教，自然宗教是一種動物式的意識，是人類對自然界異己力量完全處於屈服狀態下產生的一種形態，本教的先知們幾乎都成了神，本教的巫師成了神的代言人，而且照例由幾家老貴族擔任，他們就控制了神權，贊普王室也得聽從神的代言人的擺佈，這樣矛盾也就日益尖銳。爲了奪回神權這一思想武器，贊普王室向佛教開了門，儘管它是外來的宗教，是一種「異端」，但是它的新的一套理論跟本教那種自然崇拜的靈氣主義不同，具有更大的吸引力。王室於是在宮廷內部允許佛教徒講經、說法，做一些宗教宣傳活動。本教徒當然抱着警惕的眼光注視着這一切，每

當自然災害發生時，就對「佛教」發起猛烈的進攻，進行嚴厲的指責。比方說：由於雷殛、洪水和瘟疫引起了人們的恐慌時，本教徒立即說：「雷劈紅山，水湧龐塘，瘟疫流行都是佛教教義在吐蕃激怒了山神、水神和瘟神所帶來的災難。」贊普也擋不住這種批評，只好讓佛教徒撤退、掩旗息鼓。像這樣的往復幾次之後，佛教徒吸取了教訓，由烏長國請來的蓮花生大師發起佛教西藏化的運動，大量引用本教的崇拜，作為佛教的護法神，吸收本教的儀式使佛教通俗化、地方化，這樣很快就產生了良好的效果。

因之我們見到西藏佛教中既有印度正統佛教的道理，也有印度教的某些成份，又有西藏原始崇拜的因素，就是這個原因，人們習慣地稱之為喇嘛教。實際上是西藏化的佛教。

本教徒目睹這種新的變化，他們在驚愕、猶豫一陣之後，也吸取了教訓，改變了策略。於是本教的法師們動手篡改佛教經典，有的換幾個名子就貼上本教經典的標簽，甚至宣佈本教也有自己的大藏經——甘珠爾和丹珠爾。這種鑽進肚皮裏的戰術使佛教徒感到十分為難，不得不由贊普出面宣佈「禁止本教徒妄改佛教經典，違者處死！」命令十分嚴厲，效果並不十分明顯，本教徒在新的系統化的教義統領之下，聚集力量，等待時機，並且利用老貴族的傳統力量與佛教徒進行殊死的鬥爭。人們熟知的朗達瑪滅佛運動（842—846）是有其深刻的歷史背景和社會背景的。可以說吐蕃佛教與本教的鬥爭使它們逐漸靠攏，彼此吸收，儘管九世紀中頁最後一次流血的、殘酷的衝突使佛教處於劣勢，轉入了地下，但是本教也沒能形成獨佔的局面，政治上的勝利不一定帶來思想上的成功。最後，本教却幾乎成為佛教的一個流派而保存下來。

## 七、佛教內部的鬥爭——頓漸之爭

在吐蕃時期，在赤松德贊贊普支持下，佛教對本教的鬥爭取得初步勝利，剛剛站穩了腳跟以後，佛教內部派別的鬥爭又成為主要矛盾。這就是著名的「頓漸之爭」。

藏文幾部重要史籍都提到這一事件，爭論的一方是漢族僧人

摩訶衍及其追隨者，另一方是印度僧人蓮華戒和他的門徒，按照藏文的說法是：雙方齊集在赤松德贊座前，分坐左右，贊普居中，展開辯論，各抒自己論點，進行交鋒。結果是代表頓門派的漢僧摩訶衍宣佈失敗，這一派的觀點、教法被禁止，漢僧被遣回內地，其追隨者有的憤而自殺，有的宣佈改宗。代表漸門派的蓮華戒獲勝，他的教派被宣佈為正宗，得以傳佈。但蓮華戒本人卻被敵對者刺殺。

敦煌石室寫卷的 P. 4646 號卷子，是一個非常有趣的漢文寫本。題名『頓悟大乘正理決』，這個漢文卷子共三十二頁、六十四面，漢文直書，首尾俱全，是一個流落在吐蕃的漢人官員奉摩訶衍大師的委托寫成的。文字流暢，字迹娟秀，前面有一段序文，題「頓悟大乘正理決敘前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰。」王錫，就是這位不知名的作家。法國漢學研究大師戴密微教授（1894—1979）一九五二年在巴黎出版了關於這個卷子的詳細考證，書名『拉薩的會議』（也有人譯作拉薩僧諍記），他在寫作過程中曾得到我國已故王重民教授的幫助。戴書問世以來，快三十年了，至今仍是研究吐蕃思想史、漢藏關係史、禪宗入藏史等方面的一部重要著作。近幾年來這方面的研究又有了發展<sup>23</sup>。日本上山大峻教授一九六四年的文章『大乘二十二問本』指出了同一內容的另一寫本<sup>24</sup>。尤其重要的是，這個寫本還有相應的藏文寫卷，『拉魯目錄』的藏文 823 號就是其中之一。日本的今枝由郎先生，把 P. 4646 漢文寫本與藏文 823 號寫本對照比較，發現其內容同出一源<sup>25</sup>。可以說 823 號藏文卷十三組問回答，除最後一組以外，全部與漢文 P. 4646 號卷子一致。引起人們巨大的興趣。現在我們介紹『大乘二十二問本』的主要內容。

### 『二十二問』序：

夫至教幽深，下凡不測，微言賅遠，上智猶迷、況曇曠識量荒唐、學習膚淺，博聞既懵於經論，精解又迷於事理。臥病既久，所苦彌深；氣力轉微，莫能登涉。伏枕邊外，馳戀聖顏，深（辰）間忽臨，心神驚駭，將欲辭避，恐負力（功）課。疾苦之中，恭答甚深之義，敢中狂簡，竊效微誠，然其

問端，至極幽隱，或有往年會學，或有昔夙不聞。所解者，以知而釋之；未曉者，以通理而暢之。所懼不契聖情，乖於本旨、特乞哀恕，遠察衷勤。

此序爲 P. 2287 號，卷末繕寫人注明丙申，即 816 年；又一件爲 S. 2674 號，卷末寫明丁卯年（847？）三月九日寫畢，比丘法燈。二十二問本文：

第一問云：菩薩離世俗之地，不問聲聞緣覺之行，欲令一切衆生除煩惱苦，作何法者？

第二問云：又不退入行菩薩，內所思意，外身顯現法中，內修第一行法，何是外行？第一行法是何？

第三問云：修身口意，從初至終行。行如何？

第四問云：今又處五濁惡世，自旣無縛，彼亦無解，義如何者？

第五問云：佛有餘無餘涅槃此二涅槃爲復實有，爲復假說？

第六問云：佛有三身，其法身者周遍法界，化身各各在一切佛，而應身有一有異？

第七問云：佛有一切智，因行是修修行六波羅密，但本性清淨，湛然不動，是一切智，比二種如何？

第八問云：衆生若行諸菩薩行，發菩提心，如何發行？

第九問云：十地菩薩，幾地有相？幾地無想？有相無想，何者是行？

第十問云：菩薩具修諸解脫門，行法如何？

第十一問云：菩薩法身與佛法身，同不同者？

第十二問云：菩薩涅槃及與輪迴，並不分別，義如何者？

第十三問云：菩薩所知，不善涅槃，不染世間，依何法者？

第十四問云：又大乘法，智慧方便，二種雙行，衆生欲行，如何起行？菩薩自在則可能行。衆生不然，何能行者？

第十五問云：聲聞、緣覺、菩薩三乘，於六塵境各如何見？第十六問云：緣覺、聲聞、菩薩三乘，初發心相行法如何？第十七問云：又此三種，皆入涅槃，聲聞緣覺菩薩涅槃，各如何者？

第十九問云：經說聲聞所得涅槃與佛無異，俊智三身一切並滅，猶如燈焰，滅卽無餘，此是定說，是不定說三乘皆得成佛，或說二乘不得成佛，義如何者？

第二十問云：大乘經說，一切諸法皆無自性，無生無滅，本來涅槃，既示，如何更須修道？一切自然得涅槃故。

第二十一問云：其含藏識與大智慧雖有清濁，是一是異，義何如者？

第二十二問云：佛在世時，衆僧共行一法，乃佛滅後，分爲四部不同，於四部中何是一法？

以上『二十二問』集中起來其中心問題是有關菩薩的修行，即菩薩如何把動和靜結合起來，折衷調合起來的問題，動與靜本來是漢地思想領域中最古老的二難推理，到了禪宗裏又分別稱之爲「頓」和「漸」，藏譯爲「Cig-car-ba」和「Rim-zyis-pa」。頓與漸之爭，開始是對待如何理解通達真理的途徑和不同派別的理解不同，形成了最終的尖銳對立。急進主義的認爲從直覺出發，包羅一切，信仰就是一切，毋需通過各種儀式、手段、修習，可以急遽地達到目標。漸進主義的認爲必順多方面，長時期地進行實踐、修身養性、反省和實踐的積累，才能逐步接近以至最後達到目標。

摩訶衍是敦煌地方漢族和尚，年輕時在長安修業。根據禪宗

史家宗密（780—841）的記載，摩訶衍是神會（670—762）的弟子。摩訶衍在吐蕃王廷傳布禪門取得一定的成功，據戴密微氏考證可能是787年後不久抵達拉薩，從中年到成年之間舉行辯論會。他的弟子當中已有：贊普妃沒廬氏、贊普姨母那囊氏等三十多位貴婦人以及部落王子、教宗領袖、青年子弟共五千多人了。從辯論結果上看禪宗頓門派是失敗了，退出了吐蕃舞台，但是禪門的思想方法繼續在影響着吐蕃以至後來的佛教。

### 註釋

① 『布頓佛教史』拉薩木刻本第二章，123—4頁。

② ③ 『西藏王統世系明鑒』（以下簡作『明鑒』），德格木刻本第26頁，全書104頁，全十八品，書末署爲戊辰年。漢譯本題名『西藏王統記』，王沂暖譯，商務印書館，1949年出版，1955年重印。

『明鑒』頁278。

④ ⑤ 『明鑒』第25—26頁，有一段關於本教的敘述，茲畧譯如下：

「布帶策杰贊普之時，已有卍字本教，大師名賢若米保，生於大食之倭毛壘仁，將天界八部等本教一切法譯自象雄而弘傳之。本教之法分九派；因乘四派。果乘五派。果乘五派者以入卍字爲無上乘。即能得樂趣天界之身，因乘四派者不外納祥求福，禱神乞藥，增益吉祥，興旺人財，息災送病，護國奠基，指善決疑，爲生者除障，爲死者安葬，爲幼者驅鬼，上觀天象，下降地魔等祓禳之事也。」

⑥ 翻譯經典的名稱說法不同。『明鑒』說是「通米大臣於班智達神種師子處學習一切聲明盡通五大明處，翻譯『寶集頂經』、『寶篋經』，『觀自在經續』二十一部。又謂曾譯『十萬頌般若波羅密多經』。」『布頓佛教史』說是翻譯了「『寶篋經』、『懺悔經』和『寶雲經』等。」

⑦ 大昭、小昭兩寺，當初僅僅是供養佛像的神殿，沒有僧人，沒有經典，更沒有常規的宗教活動，至今找不出一部當時翻譯的經典，也令人懷疑當初是否真有過譯經的活動。公元721年，唐朝的新羅籍僧人慧超自印度返回西安，他沿途對民情風俗有所了解。

『敦煌本吐蕃歷史文書』出自敦煌石室的藏文手卷，原卷爲公元九世紀間寫本，1907年被伯希和劫運海外，現藏法國巴黎圖書館

，巴高、杜散、托瑪斯等人譯爲法、英文，1940年在法國出版。

唐朝中宗皇帝（705—710在位）於公元710年遣金城公主嫁吐蕃贊普赤德祖贊（701—755），傳說赤德祖贊曾爲西域佛教僧人安排生活出路，在這些外來的僧人幫助下，由勃蘭伽氏、羣氏的學者翻譯出『百業經』，『金光明最勝王經』，但是古譯本並未流傳，還傳說這位贊普曾派遣巴·桑希等人到長安取佛經，因又被本教徒指控，終於未攬出什麼像樣的名堂。見『巴協』，（十四世紀出世，托名九世紀的僞書，可能有所本）。值得注意的是這些嘗試性的佛教活動，都有漢族僧人參加，其中大天壽和尚、梅果等人名字見於記載。

『賢者喜宴』Ja卷，109頁。杜奇·『吐蕃諸贊普之墓』（1950），亦錄有此詔。

『明鑒』85頁，載有赤松德贊與信佛大臣計議，生埋瑪尚春巴杰，流放達若路恭於北方荒原，掃除了障礙，始能奉佛，

見赤松德贊在位時頒佈的『恩蘭·達扎路恭紀功碑』，今攝譯如下：「棄隸縮贊普時，恩蘭路恭忠誠，業績卓著。時，末氏東曹與朗氏蔑色正任大相，忽生叛逆之心，由是，父王棄隸縮贊飲恨賓天，王子赤松德贊政躬亦瀕危境，蕃境黔首政事大亂。」見筆者所輯印的『吐蕃金石錄』，第八五頁。

『桑耶寺興佛證盟碑』：譯如下：「邏些及札瑪之諸神殿建立三寶之所依處，奉行緣覺之正法，此事，無論何時均不離不棄，所供資具，均不得減少，不得匱乏。今邇後，每一代子孫均需按贊普父子所作之盟誓發願。其咒誓書辭不得棄置不顧，不得變更！祈請一切諸天、神祇、非人來作盟證。贊普父子與小邦王子，諸論臣工，與盟申誓，此詔敕盟書之詳細文字另本，存之於別室。」這一碑刻中不憚其煩，一再詔告，不得這個，不得那個，都從側面反映佛教徒戰戰兢兢的心理。

碑文已如上註，茲將銅鐘銘文譯如下：「王妃甲茂贊母子二人，爲供奉十方三寶之故，鑄造此鐘，以此福德之力，祈願天神贊普寧寺乃倣自桑耶寺。實際上是用佛教徒想象中的所謂世界結構做建築的基本概念的。中心主殿是一座三層大殿，代表所謂須彌山，四方有四個殿，代表所謂四大洲，四方四殿的附近又各有兩

(偶)像中。事實上，形像可以爲體認大於形像的「真實」的工具。如果一個人不能認得一把麥子，給他一袋麥子又有什麼用呢？

可是，當我們向神像行禮時，如果心不也跟着行禮，外表的禮拜行爲是沒有意義的。外、內必得合一：「我崇拜濕婆主的濕婆靈根形像，爲之行儀式之浴，將之置於不息的流水中；但是如果當我行此儀式時，我禪定之流不會同樣不斷，這儀式有什麼價值呢？」——那麼濕婆靈根只是一塊（頑）石，而我是另一塊。這只意味着兩塊石頭彼此相逢⑥。

這位現代的印度教徒在結束其演講時，強調神的中心性，這神的中心性一直是印度教的特色。印度教教人放棄其意志，放棄其自我中心的掙扎而求庇護於神。不要讓任何人的欲望在心中昇起；安頓於「必所踐履者，非我之意志，而乃彼之意志」的想法。人應存如是之感：「我不存在，只有你存在，你是存在的一切。」如威諾巴所寫的：「當一隻山羊活着時，牠的叫聲是『咩：咩：咩』（譯按：諧音 Me，意爲我）。」牠整個的生命繞着其一己的利益轉，以滿足其自私的欲望。但是當山羊死了，牠的腸子製成線綁在弓上爲弓弦，那時牠就唱着「騷、騷、騷而已」（譯按：騷諧音 thou，意爲你）⑦。所有願爲有德者之人都應奮勉以達此境界——自解免於「我」之一念。

### 註釋：

① 威諾巴 A. Vinoba Bhave，「談吉達 Talks on the Gita」（一九三二年在杜利亞 Dulia 鹽獄，對政治難友們講道；重印於一九五六七年馬德拉斯、孟買及德里的「星期日標準 Sunday Standard」），一九六四年印度 Sarva - Seva - Sangh Prakashan, Rajghat Varanasi 出版，頁一四一一六九。

同書頁一四七—四八。  
同書頁一四八。

關於蛇的宗教意義，可以參看金默，前引書（譯按：指金默 H. Zimmer，「印度哲學 Philosophies of India」）；其中頁六二一六七，頁七七一九〇對此有更詳盡的闡說。

⑦ ⑥ 威諾巴，同書頁三〇六—三〇七。

(上接第 18 頁吐蕃佛教述略)

個小殿，共八座，代表所謂八小洲，主殿兩旁又建有兩個小殿，代表日、月。圍牆代表鐵圍山，佛教密宗的壇城也往往採取這種形式，所以也有說這座寺廟的建築，是倣照密宗的曼陀羅而建造的。見《文物》1975 年，12 期。

「賢者喜宴」ja 卷 103 頁。

「布頓佛教史」把七覺士分爲三長、三幼、一中年，他們的名字是：巴・文殊室利，藏・德文札，勃闍伽・牟迪噶，昆・那噶因陀羅，巴郭・貝茹雜那，瑪・阿雜若耶仁喬和朗・噶旦。還有的記載把這七個人名字上都加了一個「護」(Srung)字。

藏族第一批僧團從根本說一切有部僧人出家是當時印度佛教界流行的規矩。說一切有部是當時在印度勢力大的一個小乘佛教派，當時，印度大乘佛教徒，無論顯密，受比丘戒，多半是從說一切有部僧人受戒。

習慣上稱之爲三老年，三青年，三中年九大譯師。見《布頓佛教史》。

請參看拙文：『藏族翻譯家管・法成對民族文化交流的貢獻』，載《文物》1980 年第七期。日本上山大峻氏有『大蕃國大德三藏法師沙門法成的研究』一文載《東方學報》38 卷（1967），39 卷（1968）。

芳村修基・The Denkama, An Oldest Catalogue of The Tibetan Buddhist Canon 1950 沈氏。

請參看『賢者喜宴』ja 卷 132 頁下，載與此有關的內容，今譯如次：……將往昔所譯經文，改正釐訂，章節判明，古昔難懂之詞語，盡行捨棄，以合於地區、時代及通俗易懂者爲準，爲減少字母綴音，乃將 ma - mya - da - dag 及後加單體小 va 三者盡行取消……。其中最主要的幾種是：

戴密微：『有關中國禪宗的兩卷敦煌文書』，載《塚本善隆教授佛教史論文集》1961 年，京都。

今枝由郎・『有關吐蕃僧諳會的新敦煌文書』，載於《法國亞洲學報》1975 年。

見上注今枝由郎的文章，漢譯文由耿升同志譯出，待刊。