

Symposium

The Art and Cultural History of Central and Western Tibet, 8th to 15th century

Workshop

Cultural Heritage Preservation

University of Vienna, April 5–9th, 2011

Book of Abstracts

西藏贡嘎县贡嘎寺主殿一楼集会大殿《如意藤》壁画初探

熊文彬 中国藏学研究中心

夏格旺堆 西藏文物保护研究所

贡嘎寺，为萨迦派重要的属寺之一，位于西藏自治区山南地区贡嘎县岗堆镇。整个寺院由主殿、贡桑孜，哲蚌康赞等建筑组成。按《宗巴·贡嘎南杰传》等藏文文献记载，该寺由贡嘎宗宗本贡嘎南杰（1432-1496）始建于1464年（阳木猴年）。西藏钦孜画派的著名创始人钦孜钦莫大师参与了其中的艺术工程，领衔创作了雕塑和壁画作品，该寺因此也以钦孜画派的作品而著名于世。其中集会大殿回廊的《如意藤》故事壁画虽已引起学术界的注意，但其具体分布、内容和创作年代不甚清楚。2010年，笔者与西藏文物保护研究所的夏格旺堆先生一起对贡嘎寺壁画进行了比较全面的调查。现将集会大殿《如意藤》壁画的情况介绍于下。

一、集会大殿《如意藤》壁画分布

贡嘎寺中心的主殿坐东朝西，高二层。其中一层建筑由门道及其左右配殿、中心集会大殿和东面的后殿及其转经回廊三个大的部分组成。集会大殿现为48根立柱（6×8）面积，北面由西向东配置有典康、古如拉康、依怙殿和供品殿等四个配殿；南面配置有甘珠尔殿、大威德金刚殿和供品殿等四个配殿。现存集会大殿回廊绘有一周的《如意藤》壁画，其中壁画中心连续绘32身大型佛陀像（疑为35忏悔佛，但缺3身佛像），每身佛像周围为《如意藤》各品故事。每品故事都有墨书的序号和名字，虽未题写经典出处，但与《如意藤》对照，表现的是该经典记述的108个故事。现存各品壁画分布为：西北壁为第3品故事；北壁从东向西分别绘有第2和4-32品故事；对应的南壁从东向西依次绘有53-95品故事；殿门左侧、亦即西南壁从南向北绘有33-52品故事；殿门右侧、亦即西北壁从北向南绘有96-108品故事。有趣的是，除第98和99品的品名与《如意藤》经典的记载不同外，尚缺14品故事的壁画（分别为第1、8、17、23-24、27-28、33-34、46-47、49、55和69品）。

二、集会大殿配殿《如意藤》壁画分布

与此同时，在集会大殿南北两侧的配殿还绘有另外一套《如意藤》故事，并且均绘于各殿的外壁。其中的绝大多数壁画不仅题写有故事的名字、序号和内容简介，而且明确注明

这些壁画是按照印度善自在王所著《如意藤》故事绘制。从题记不同的字体和壁画风格来看，部分作品显然经过重绘。由于部分壁画和题记已斑驳，加上部分壁画为后期所供奉的大型雕像遮挡，因此难以对所有的壁画进行全部的了解。现将调查部分介绍如下：典康西壁和北壁现存壁画为《如意藤》93-98品；古如拉康北壁至少绘有103-105品；大威德金刚殿南壁绘有67-72品；甘珠尔殿南壁和西壁至少也绘有10品左右的故事，但由于题记剥落，难以确认。

三、壁画的年代

根据文献、现存建筑布局和壁画风格来看，这两套《如意藤》壁画创作于两个不同的时代。显而易见，其中之一系修建时所绘，而另外一个则为后来所绘。首先从《宗巴·贡嘎南杰传》来看，1464-1465年间修建的集会大殿的面积为64（8 x 8）柱，而现在实际面积为48柱，原来的空间缩小。其次，南北两侧配殿（就依怙殿和大威德金刚殿而言，指前室），系后来增建，因为各殿南北向的隔墙遮住了原集会大殿四周内壁上的壁画；再次，从壁画内容来看，集会大殿东北和东南壁除《如意藤》故事壁画外，同时绘有五世达赖喇嘛（1617-1682）和固始汗（1582-1654）等藏、蒙历史人物像。最后，从风格来看，集会大殿的《如意藤》作品具有浓郁的门塘派画风，为典型的清代作品，与桑耶寺、布达拉宫和大昭寺等清代壁画的风格类似，而两侧配殿中同一题材壁画的风格显然要早，应为钦孜大师领衔创作的作品。不过，值得提及的是，其中部分壁画后来经过重绘，仍然保留了早期的布局和特色。

综合文献、建筑布局、壁画内容和风格来看，集会大殿建于1464-1465年，但在17世纪末期增加了现在两侧的配殿。配殿外壁为集会大殿原来的回廊，其上壁画系15世纪中叶钦孜大师的作品，而现存集会大殿回廊上所创作的同一题材作品应是配殿增建之后所绘，即绘于17世纪末或此之后。

西藏西部石窟壁画中的卫藏和西夏风格

——以桑达石窟和帕尔嘎尔布石窟为例

霍巍 张长虹

四川大学中国藏学研究所

桑达石窟¹和帕尔嘎尔布石窟²是近年来在西藏西部象泉河流域考古调查发现的两处佛教石窟，对其石窟壁画年代、艺术风格等诸问题的探讨正在引起国内外学术界的关注。

从石窟壁画的题材上来看，这两处石窟具有某些共同特点。例如，桑达石窟北壁（也即正壁、后壁）绘有无量寿佛、药师七佛和释迦如来的题材在帕尔嘎尔布石窟也有发现。在帕尔嘎尔布 1 号窟西壁南段和东壁南段的壁面上，分两排绘制了十二尊像，题材分别为药师七佛、释迦佛、无量寿佛、绿度母、四臂观音等。其中西壁南段第一排第一位无量寿佛的造型与桑达石窟的几乎完全相同，四手的执物、身体右倾的姿势完全一致，甚至头冠的式样、下身穿着的条纹短裤也十分类似³。帕尔嘎尔布石窟中的药师七佛、释迦佛也与桑达石窟同类绘画十分接近，包括其胁侍菩萨的身色、执物等都有着非常多的共同之处，表明两地壁画的绘制或许有着相同的造像学依据和风格来源。

我们注意到桑达石窟和帕尔嘎尔布石窟壁画与黑水城西夏艺术之间的联系。如桑达石窟下排壁画主尊的第二位为佛顶尊胜，其造型特点为三面八臂，身白色，每面额上均有天眼，三面均头戴菱形三花宝冠。八臂中两只主臂置于胸前，其中右手持交杵金刚，左手作转法轮印。第二只右手手心向外，置于右膝前，作慈悲印，左手作禅定印，上置甘露瓶。第三只右手执箭，左手执弓。最上方右手持用莲茎支撑的佛像，左手结无畏印。此种造型与造像学上的规定完全一致⁴。有着完全相同执物的佛顶尊胜佛母发现绘于黑水城的木板上⁵。发髻顶部的大日如来像没有出现，但头顶有支提塔，塔两侧有位于云中的两身持明，手持长生甘露瓶，也与黑水城发现的绘于木板上的佛顶尊胜佛母曼荼罗中的表现方式类似。

¹ 此处石窟的调查资料尚在整理当中，尚未正式公布。

² 四川大学中国藏学研究所、四川大学历史文化学院考古系、西藏自治区文物局、西藏阿里地区文化广播电视局：《西藏阿里札达县帕尔嘎尔布窟遗址》，《文物》2003年第9期。

³ 西藏阿里札达县帕尔嘎尔布石窟遗址》，《文物》2003年第9期，第46-47页，图七、九、一一。

⁴ Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism: Their History and Iconography*, New York, 1988, 第135页。

⁵ 谢继胜：《西夏藏传绘画——黑水城出土西夏唐卡研究》，河北教育出版社，2002年1月，第94页，图版35。

同时，我们也注意到，在卫藏地区的早期绘画作品中，也发现有类似布局和构图的佛顶尊胜绘于丝绢之上⁶，双方头顶的佛塔、两身持明、主尊的造型、两侧的胁侍、莲座下的四身明王等布局和人物安排完全一致，仅在细节上有所变化。此外，桑达石窟北壁所绘的白色四臂观音也发现于帕尔嘎尔布石窟的东壁南段，共绘有两排六尊画像，其中第一排第三位即是四臂观音，身色、执物和印相与桑达石窟的几乎完全相同，只是两侧的胁侍呈跪坐状⁷。而值得注意的是，与西藏西部这两处石窟壁画类似的四面观音像也发现于早期的卫藏绘画作品中，如在两幅约 12 世纪早期的唐卡下方，均出现了风格极为类似的四臂观音像⁸。

需要讨论的问题是，在西藏西部石窟壁画中出现的卫藏风格与西夏风格究竟来源于何处？我们初步的研究意见认为，有可能西藏西部和黑水城有着共同的艺术风格来源——卫藏地区⁹，而其中敦煌则可能是联系卫藏与西藏西部艺术之间一个很重要的中转站。

⁶ Steven M.Kossak, Jane Casey Singer, *Sacred Vision: Early Paintings from Central Tibet*, New York, 1999, 第 64-66 页，图版 6。

⁷ 霍巍：《西藏阿里札达县帕尔嘎尔布石窟遗址》，《文物》2003 年 9 期，第 49 页，图一四。

⁸ Steven M.Kossak, Jane Casey Singer, *Sacred Vision: Early Paintings from Central Tibet*, New York, 1999, 第 73-77 页，图版 10、11。

⁹ 谢继胜先生通过对西夏藏传绘画与卫藏地区绘画的对比研究，认为西夏藏传绘画与夏鲁寺早期壁画有直接的风格继承关系。见谢继胜：《西夏藏传绘画：黑水城出土西夏唐卡研究》，河北教育出版社，2002 年，第 252 页。

统治者、译者和学者

——日瓦洛扎瓦殿部分壁画及题记研究

催可华（维也纳）

社勒寿（巴黎）

托林寺（Tholing）西面，有一座日瓦（藏文 *ri ba / ri pa*）村，该村坐落在什普奇拉山口（Shipki-la）和瑞迪斯（Radnis）之间的一小段距离中，这里正是仁钦桑波（*Rin chen bzang po*）的出生地。据文献记载，仁钦桑波修建的21座小圣境（*yul chung*）中即有日瓦村。

保存至今的四座寺院中，最为重要的是洛扎瓦殿（*Lo tsa ba lha khang*），也即是本文即将论述的核心内容。十分巧合的是，我们抵达日瓦村的时间2010年9月26日恰好与1933年吉尔西（Gherssi）和图齐（Tucci）二人的造访是同一天。

吉尔西和图齐曾述及洛扎瓦殿内的壁画，但对八身引人注目的画像却没有注意到。根据壁画附带的题记，这八身画像主要表现的是对佛教再次传入藏西起到重要作用的统治者、译师和上师们。

对这八个人，在《甘珠尔》的题跋中和诸如索南孜摩（*bSod nams rtse mo*）的《佛法入门》（*Chos la 'jug pa'i sgo*）、贡嘎多杰（*Kun dga' rdo rje*）的《红史》（*Deb ther dmar po*）抑或古格吉汤巴智吉祥（*Gu ge Khyi thang pa Jñānaśrī*）的《仁钦桑波传记》等历史文献中，都有详细记载。

从一些要素上看来，这些画像可能是晚期作品，在整体构图上也是受到了文献的影响。但是对于画像的特定排列似乎又反映了文本传统中的某种特定传承，对此本文将会提出质疑并作简短的论述。

莫高窟 76 窟壁画《八塔变》与吐蕃、辽夏八塔八相图像

——11-13 世纪中国多民族艺术风格的纠结

谢继胜

北京 首都师范大学汉藏佛教美术研究所

莫高窟76窟东壁《八塔变》壁画是北宋西夏时期出现的一种新的佛教绘画题材，其浓郁的域外风格和典型的卫藏波罗母题使研究者努力将其与后弘初期的吐蕃绘画联系在一起，但吐蕃本土，尤其是藏区中部很难找到断代在11世纪、留存的“八塔变”壁画和雕塑。藏文文献记载的八塔图像与汉地图像传承有关，如桑耶寺。传世的12世纪前后的卫藏唐卡个案保留了东印度波罗原型的特征，但唐卡上面的图像样式并没有施造于11世纪广泛兴起的藏传佛教寺院壁画中。后弘初期吐蕃缺乏八塔变相的缘由在于新起的各派藏传佛教，如噶当派教法是非常侧重经典与义理的“高级”教法而非衰败的金刚乘大乘密法，造像重在表现金刚界曼荼罗五方五智如来，并非着意于单纯的释迦牟尼圣迹或舍利，所以西藏最早的佛塔是桑耶寺附近的五座石塔而非八塔。

76窟八塔图像的出现与北宋初年包含密教义理的佛教在宋辽西夏的兴起，佛教经典如《八大灵塔名号经》的传译有关；图像粉本的来源则与此时大量的汉僧前往印度求取贝叶经与舍利，朝觐八大圣地的活动相连。他们前往印度的时间恰好在波罗朝开始制作插图贝叶经的10世纪末至11世纪初，集中在11世纪后半叶。汉僧在印度拜访释迦牟尼八大圣地，回程取道尼泊尔经西藏返回丝路故道，途经瓜沙诸州回到京师与故地。这些取经僧人活动的年代也就是76窟突兀样式壁画出现的时间！可以说76窟的八塔图像与卫藏并无关系，当是汉僧直接取自东印度的插图贝叶经八塔图像，与卫藏波罗艺术没有直接关系。与此同时，从相关汉文史籍，如《吴船录》等观察，宋初的汉僧往来印度期间进入芒域，可能进入后藏与卫藏地区，11世纪建立的艾旺寺、聂萨寺以及夏鲁寺早期“于阗”样式的雕塑或壁画或许与大量汉僧入藏有关。

由于八塔信仰与中亚西域早期大乘对释迦牟尼的信仰相适应，与龟兹石窟体现的观念相吻合，与西州回鹘11世纪前后末法思潮流行的八王分舍利、建八大圣迹塔的信仰相关联，这些又与具有草原民族特质的辽、西夏、回鹘的宗教倾向合拍，辽、夏又能毫无障碍的接受汉地有关八塔的经典翻译，接受回鹘的舍利与佛塔信仰，因此八塔信仰在辽夏地方蔓延，并与追求纯密且糅合了华严信仰的辽代密教结合而形成了对八塔信仰的最新阐释。西夏佛教与辽代佛教有很大的共同性，有华严义理的西夏汉密应当是辽代密教观念的

发展，但更加侧重李通玄等所传五台山华严系统义理。1032年后的二百年间，西夏控制丝路与敦煌，近距离直接吸收来自东印度的典型波罗原型；在与噶举、萨迦等藏传佛教派别接触以后又汲取了来自卫藏的波罗图像样式，在造像体系中延续了东印度波罗与卫藏波罗样式，因而在榆林窟、东千佛洞、黑水城出土的唐卡中八塔八相图成为西夏早期的重要样式。西夏在与藏传佛教各派紧密联系以后，早期以“八塔成道”“降魔印金刚座释迦牟尼佛”为主的图像体系让位于以上师、本尊、护法、空行母、曼荼罗为主的造像系统。窥一斑而知全豹，通过对八塔变图像的分析，可以勾画出10至11世纪中印佛教和佛教艺术的交流、勾画出11至13世纪前后我国多民族佛教美术的相互影响。

西藏阿里地区聂拉康的法界语自在曼荼罗

张长虹

四川大学中国藏学研究所

正如金伯格教授已经注意到的那样，金刚界曼荼罗和法界语自在曼荼罗这对曼荼罗在11-12世纪的西喜马拉雅地区非常常见，几乎出现于目前所知的每一座寺院或石窟中¹⁰。2007年在西藏阿里地区考古调查发现的聂拉康中，同样也发现了这对曼荼罗以水平式布局出现，年代大致也在11世纪¹¹。聂拉康是一座带有转经道的小型寺庙，顶部已坍塌，这对曼荼罗就绘制于转经道的南北两壁。其中金刚界曼荼罗绘制于转经道北壁的西半部分，而法界语自在文殊曼荼罗则占据了整个转经道的南壁，共有200余尊形像。中央主尊法界语自在文殊四面八臂，四面均为白色，头戴五佛冠，双手于胸前持法轮，另外三只右手从上至下依次执剑、箭和金刚杵，左手执弓、经书和铃。八佛顶成对分布于中央主尊的上下左右四方，造型几乎完全相同，均于胸前持法轮。四角分布着四佛母，分别为我母（东方）、佛眼佛母（南方）、白衣母（西方）、度母（北方），亦为四面八臂。我母和白衣母分布于中央主尊的上方两角，佛眼佛母和度母分布于下方两角，这种方位的布局方式，即东方和西方在上、南方和北方在下，与塔波寺集会殿的法界语自在曼荼罗完全相同。蓝色的阿闍佛和黄色的宝生佛位于中央主尊的右侧，红色的阿弥陀佛和绿色的不空成就佛位于中央主尊的左侧（参见图表1），座下均有各自代表性的坐骑。

类似的曼荼罗在西藏西部的其它寺院和石窟中多有发现，最为接近的是塔波寺集会殿发现的法界语自在文殊曼荼罗¹²，绘于集会殿西壁的上部，似乎占据着不太重要的位置，并且没有完全绘出。塔波寺与聂拉康的法界语自在曼荼罗，两者在中央主尊的造型、手中的执物、水平式的布局、四佛母方位的布置等方面几乎完全相同。主要的区别仅在于四面的颜色，以及主要双手的印契。聂拉康的文殊四面均为白色，塔波寺的文殊四面分别为白色、蓝色、红色和橙色。聂拉康文殊的主要双手捧持法轮，而在塔波寺则作转法轮印。此外，传统的圆形构图的法界语自在曼荼罗也发现于东嘎1号窟和2号窟，阿契寺杜康殿、松达寺和那科寺。显见的共同特征是仍然是中央主尊的造型，均为四面八臂，主面均为白色，主双手均作转法轮印，其余各手的执物也大体相同。主要的区别在于其余三面的颜色，没有任何两个是完全相同的（具体的细节比较参见图表2）。

¹⁰ Deborah E. Klimburg-Salter, *The Dharmadhātu-vāgīśvara-manjuśrī-maṇḍala*, Tabo 'du khang, *Tabo Studies II*, Roma, 1999, p. 299.

¹¹ 霍巍、张长虹、吕红亮：《西藏阿里象泉河流域卡孜河谷佛教遗存的考古调查与研究》，《考古学报》2009年4期。

¹² Deborah E. Klimburg-Salter, *Tabo, a lamp for the Kingdom*, Milan, 1997, pp. 113-120.

吉尔吉特/西藏的文化传播：书籍装帧的艺术

黛博拉·克林伯格·塞尔特

维也纳大学

人们对后宏期视觉文化的重视，在很大程度上掩盖了西藏自7世纪开始对现属巴基斯坦北部地区的占领在西藏文化历史上的重要性，而这个传播得到了普兰古格王朝诸位国王全力支持。后来的史书资料大多来源于15世纪西部藏区古格王朝复兴时期。

只是到了近期才有学者（即Denwood和Scherrer—Schaub）开始探究与西藏王朝公元7世纪后期至10世纪在南亚次大陆东北部的影响相关的艺术文化。这个地区是西藏帝国的西部边界。那一个时期的视觉艺术是丰富多彩的，在同一个地区，至少有两种极为不同风格的岩刻佛像分别带有藏文或印度文的墨书。一种是相互关联的早期喜玛拉雅西部风格和西藏风格的墨书（如Shey），一种是立体的后期古朴的克什米尔风格，刻有萨拉达文的墨书（如Dras）。

早期喜玛拉雅西部风格壁画仅有的大量例证（Klimburg-Salter 2008）尚存于塔布建于公元996年的老入门殿(ago khang)。不论从风格还是从意象来看，都与11世纪以后普兰古格王朝的诸位国王所庇护的官方艺术十分不同，这些官方艺术作品可以在公元1042年对塔布集会大殿(du khang)壁画和雕塑的修复中看到。

其他幸存的早期喜玛拉雅西部风格绘画只能藏在吉尔吉特佛塔里书的封页上找到。这些封页大约创作于公元9世纪，因此是在西藏占领时期。但是我们无法判定这些封页的绘制得到了藏人的支持。这些书的封页与梵文的佛经一起被发现。这三套书的封页是最为近期的珍藏品，显然被同时收藏在吉尔吉特的佛塔中。这三套书封页的内页绘画大约创作于公元7到9世纪，已经多次出版。但对外页上的绘画只是作过研究(klimburg-Salter 1991)。我想回到这个题目上来，以便更详细地探寻吉尔吉特和西藏之间文化传播的意义。

在西藏地区公元7世纪到大约9世纪存有相当大比例的铁制雕塑。这些雕塑中不少来自于巴基斯坦北部地区。一些雕塑带有Sarada墨书，让人可以将其与吉尔吉特地区布达拉萨国王的统治联系起来。意象的特征（如捐助场景）展示出雕塑和书的封页属于同一类视觉文化。这些铁制雕塑有时体积很大，也很复杂，仍然得到了完好的保存，说明人们早年经过漫长而崎岖的道路运至西藏时是十分精心的，在西藏得到珍藏，一直到20世纪。

当年不仅是军队，朝圣的人也从西藏西部的冈仁波齐峰来到巴基斯坦北部(Uddiyāna)。与此相反，祭祀礼拜的物件，如来自圣地上师家乡Padmasambhāva的舍利则被带到了西藏。

最重要的人工制品是被译成藏文的梵文本，作为在西藏传播佛教的基础，这被认为是前宏期大量的传教活动和翻译工作的最根本的内容。而目前的讨论将集中于大量文化传播活动的一个方面，即“书籍制作的艺术”，注重书籍封面的装潢。

尽管迄今只有铁制雕塑被看作是这一文化传播的载体，有一点是明确的，即逻辑上这一努力并不仅限于铁制雕塑，而是包括其他有价值的祭祀物品。有理由认为，梵文的手稿和书的封页是从巴基斯坦东部带到西藏来的。

视觉艺术和知识系统之间的联系有很多例证，最令人惊奇和有说服力的例证之一就是这些书和封页的设计。这是一个重要的命题。书写的文字，也就是说“书籍”，是藏传佛教努力传播最精髓的部分，虽然当时绝大多数藏人是文盲。

当时这些书籍有着多种用途：首先，印度文，特别是梵文的文本证实达摩的真实性，有点可以阅读的内容，更多的是有一个可以崇拜的物件。那是一个以“书籍”的形式存在的可以祭拜的圣物。

书的外表，即它看上去的样子，对那些读书的人来说很重要，对那些不读书但观看这本书的人也很重要。特别是书的外观，木制的封页是最直观的部分。封页不仅保护书籍，同时也增加其内容的尊贵。这说明人们那时开始用书法、插图和封页装帧来装潢书籍，以此来表示对祭祀物件不断提高的重视度。

对于前宏期早期藏文手稿及封页的外观我们知道的很少。迄今，对12世纪初之前完整的手稿和原始装帧的封页情况，我一点也不了解。我所知道的最早的藏文手稿封页是11或12世纪的。

虽然这三套书内封页上的绘画有很大的不同，但木制外封页上的绘画都是同一题材——如意藤。对书籍封页上的绘画做一个比较可以看出，将如意藤用作装帧书籍的封页发展成为一个装潢理念，后来发现的藏文苯教和佛教的书籍封页用的也是这样的装帧。但是这个取材在12世纪之后梵文手稿的书籍封页装帧上也很常用。因此，应该强调的是，我们还不能说这个传统起源于巴基斯坦北部的艺术。而是应该说，吉尔吉特书籍封页是一种传统的幸存物，这种传统曾在广大的地区流传（包括中亚西部和克什米尔）。

我的看法是，在吉尔吉特发现的第三号手稿上封页外观装帧代表着一个完整的装潢概

念传播到了西藏。不仅仅是如意藤上的棕叶装饰，还包括如意藤外面的一圈装饰珠。

这种装帧在佛教和苯教的手稿上都使用，直至现今一直是颇受青睐的装帧方式。

西藏中部-西部与于阗

10世纪末西藏中部-西部与于阗绿洲之间文化互动的多途径探讨

艾丽卡·美缇

维也纳大学

新疆的和阗绿洲与西藏之间的文化关联，特别是呈现于艺术中的互动关系，早在20世纪30年代初即受到图齐的关注，将其作为一个重要问题，在《梵天佛地》一书中提出来（还有在之后1949年的《西藏画卷》中也曾提到过）。通过对萨玛达寺（Samada）和艾旺寺（Iwang, Ye dmar）所藏塑像和绘画风格的观察，图齐指出了中亚特别是于阗在早期西藏艺术中的重要作用。图齐的此番论断得到了证实，一些题记，例如在艾旺寺，确实描述了绘画作品是按照称为“Li lugs”的李域（于阗）风格完成的。

对于西藏与中亚东部地区之间这种特殊的文化联系，可以用历史的变迁来解释，两地的一些直接交流，尤其是在7-9世纪吐蕃占领塔里木盆地时期的直接碰触，是这一文化联系得以形成的重要原因。在这样一个比较宽泛的文化交流的框架中来关注“于阗风格”所被赋予的重要性，饶有趣味，这就意味着与于阗相关的研究很大比重是在西藏文化史领域。

更为有趣的是，于阗风格的采纳看似是于阗人（艺术家、僧人、译师）在藏地实际出现后才有的结果。藏人将这些记忆保留在自己的文献中。除却这些认为西藏佛教艺术风格一支源于李域（即于阗）的传统性材料，还有其他一些参考文献也陆续出现，它们认为于阗艺术家在西藏出现的时间要早于10世纪。还有一些文献关注到10世纪末11世纪初中亚东部的喀喇汗人（Qarakhanids）扩张领土、并随即征服于阗，继而僧人为躲避一个不支持佛教的政权而来到藏地。

尽管有文献证明，但是于阗风格在前期（8-9世纪）传入西藏的特征还不是很清楚。这种含糊不清主要在于缺乏可利用的文献材料。

一方面存在晚期于阗佛教艺术的问题：以往以20世纪初考古发现为基础的于阗艺术研究表明于阗的佛教艺术作品主要属于8世纪（Williams 1973），并且好像也没有证据来证明后一阶段佛教艺术在于阗的存在。但有趣的是，在敦煌文献和绘画艺术中，却有这样的证

据，证明佛教活动即使在8世纪以后的确还在于阐存在着，并且得到统治阶级的全力支持。

另一方面是缺乏早期西藏佛教艺术的文献材料（现存最早的西藏中部-西部著作通常被确定在11世纪）。因此我们遇到的空白恰好就出现在应该是西藏和于阐之间重要的互动阶段、就文化交流来说因此也是最为重要的这一时期（8世纪晚期至10世纪）。

不同领域（考古学的、艺术史的、历史的）在过去数十年中所做的相关研究为进一步比较和研究提供了新的元素。尤其要提到：

1. 西藏与丝绸之路南部之间的传播路线问题。一条更直接地连接西藏北部、西部与于阐绿洲的通道（或多条）的存在已经被提出来，似乎也得到了考古与文献资料的证实，这些资料显示了早在佛教弘传之前于阐与西藏之间即已开始了直接的交流。

2. 20世纪80年代以来在于阐所进行的考古调查，特别是近10年来在绿洲东部和北部地区（丹丹乌里克古城、达玛沟）的，对于末期于阐佛教艺术的研究具有重要意义。在达玛沟南部（策勒县）发现的佛寺遗址，显示了与早先考察的其他于阐绿洲遗址（尤其是丹丹乌里克古城，还有巴拉瓦斯特的一些区域，通常年代在6-8世纪）不同的特性。考古学者对此作出推断，认为达玛沟这些佛寺直至10-11世纪仍然在被使用，这也为我们提供了一个很重要的线索，激发我们重新去审视于阐佛教末期的材料证据以及与同一时期相邻地区的佛教艺术演变的种种联系。

3. 近二十年来，西藏西部的考古研究提供了进一步的材料来寻找在风格学、类型学，雕塑和绘画的图像学内容等方面的联系和相似性，证明其与于阐直接的和相互的联系。

这篇论文大致介绍了由这些最新研究所揭示出的历史，使得我们不能否认于阐与西藏之间的关联。不过，这种关联十分复杂，需要通过不同层面的考察加以论证：和北印度生产的艺术作品加以比较，对于了解于阐和西藏，乃至西喜马拉雅地区更广阔的区域之间艺术的互动机制是十分必要的。

“早期木斯塘《甘珠尔》”及其衍变

赫尔穆特·陶切尔 布鲁诺·莱恩

维也纳大学

近年来，国际上对于《甘珠尔》的研究已经舍弃了经由蔡巴（Tshal pa）版(1347-51)和天邦玛（Them spangs ma）版(1431)《甘珠尔》传统传承下来的旧那塘（Nar thang）版《甘珠尔》(1310+)系一切已知《甘珠尔》版本之鼻祖的想法。除却蔡巴和天邦玛这两个主要的《甘珠尔》传承，一批“地方性的《甘珠尔》”正逐渐为世人所认知，这些《甘珠尔》不仅彼此之间而且与两个主要的《甘珠尔》传承都或多或少地存在着关联。版本的纷繁复杂主要是几个世纪以来对佛经不断地传抄、修订和合并而导致的结果，这些佛经自9世纪即已从梵文、汉文、中亚文字佛经陆续译入。然而，似乎大部分已知的“地方性的《甘珠尔》”更接近天邦玛版，而非蔡巴版。

“早期木斯塘《甘珠尔》”即是众多“地方性的《甘珠尔》”中的一部，这一命名是艾梅尔（Eimer）提出的，见于1999年出版的木斯塘《甘珠尔》目录（dkar chag）。这部《甘珠尔》是由洛曼唐（Lo man thang）的缔造者阿玛班桑波坚赞（A ma dpal bzang po rgyal mtshan）国王命制的，“因年久未修，数卷已废……尚不能找出完整的《甘珠尔》版本存留”。据俄尔钦·贡噶桑波（Ngor chen Kun dga' bzang po）的传记载，1436年至1447年间供给木斯塘王室的“金书《甘珠尔》”系传抄于萨迦派（佩塞尔Peissel 1970: 245）。萨迦派约从1272年即已开始，在蒙古皇室的资助下搜集大藏经材料，大规模的收集工作则在1285年至1287年间进行的（沙费Schaeffer/范德康van der Kujip 2009: 14f.）。

关于这部《甘珠尔》的信息最初来源于法国人类学家米歇尔·佩塞尔（Michel Peissel），他曾在1964年赴木斯塘考察。1996年“尼泊尔-德国手稿文献保护项目（NGMPP）”拍下了一些《甘珠尔》的样本照片，克劳斯-迪特·马提斯1997年发表了与其相关的初步研究和专题分析。1999年，赫尔穆特·艾梅尔（Helmut Eimer）根据1988年“尼泊尔-德国手稿文献保护项目”在尼泊尔西部木古（Mu gu）地区考察时所拍照片，出版了《显密<甘珠尔>目录》。

这部《甘珠尔》的遗迹（或称余脉）应该还在木斯塘的洛曼塘和扎让（Tsa rang）地区存留。一部是金书《甘珠尔》，为木斯塘最后一个王——洛曼塘的晋美帕巴比斯塔王（Raja

Jigme Palbar Bista) 财产。另一部同样是金书《甘珠尔》，属于他的儿子扎让地区的晋美比斯塔 (Jigme Bista)。这两部《甘珠尔》应该是1436年“早期的木斯塘《甘珠尔》”的摹抄本。

然而，1996年以后对于这部《甘珠尔》研究基本停止。因此艾梅尔的“早期的木斯塘《甘珠尔》”目录成为将木斯塘地区的《甘珠尔》与蔡巴、天邦玛以及其他版本《甘珠尔》进行结构比较性研究的唯一基础。

朗杰 (Nam gyäl) 国王世系，自1500年开始统治拉达克王国，直至19世纪王国覆灭，他们不仅是强有力的军事统帅，而且也是佛教的极力支持者。他们资助了一大批《甘珠尔》的编纂制作。由于木刻板印刷晚至国王尼玛朗杰 (Nyima Namgyal, 1680-1720) 统治时期才传至拉达克地区，因此手抄本的制作技艺积累到一个很高的水平，手抄本《甘珠尔》的制作一直持续到17-18世纪朗杰王朝的全盛时期才结束。

几部手抄本的藏品已经由我们项目组进行了数据化处理和研究，例如，拉达克的协 (Shey)《甘珠尔》手抄本和赞斯卡 (Zanskar) 的浦扎 (Phukdrag) 手抄本。最近拉达克黑美寺 (Hemis) 和巴斯沟 (Basgo) 的一些重要收藏逐渐引起人们的关注。在这些地区保存的几版 (不完整) 17世纪《甘珠尔》，彼此之间关系密切，至少可以说受到了“早期的木斯塘《甘珠尔》”重要影响。因此，它们形成了一个与同时代发源于不丹地区 (竹巴噶举流行) 的堆协 (Stog – Shey)《甘珠尔》群明显不同的群落。

由于15-16世纪木斯塘深受拉达克王国的影响，因而木斯塘和巴斯沟/黑美寺两地《甘珠尔》之间的这种关联，也就不足为奇。但另一方面，又有不解之处，按照藏传佛教的教派划分，木斯塘主要是一个流行萨迦派的国家，而拉达克则是以竹巴噶举为主。至少到目前为止，对于木斯塘手抄本如何传至拉达克的背景，我们还知之甚少。

黑美寺，由达仓惹巴阿旺嘉措 (sTag tshang ras pa Ngag dbang rgya mtsho) 和国王僧格朗杰 (Senge Namgyal, 1616-1642) 修建于1630年，该寺建立不久，第一版手抄本《甘珠尔》也即开始制作。

2007年5月，在该寺集会殿下面的一个密室里发现了《大藏经》手抄本。

显然，发现之初，这些手抄本对于研究佛教《大藏经》文献在拉达克的流传具有一定价值，然而由于这些手抄本的保存状况不佳，加之经页顺序被打乱，令进一步的深入分析难以进行。

后来乔格兰塞尔 (Choglamsar, 列城) 佛教中央研究所和维也纳大学“西藏手抄本项目”联合资助的一个当地调研小组，对其进行分类、清理和排序，发现这些《大藏经》材料主要

由三部《甘珠尔》的残卷组成。

有一部“金书《甘珠尔》”，其中只有15卷残卷的能够被修复；还有一些甚至并不属于《甘珠尔》，而是经部增补（mdo mangs）卷的。

大部分藏经可以归入另两套白纸黑字的墨书《甘珠尔》，一套是“标准的《甘珠尔》尺寸”（约70 x 20 cm），另一套尺寸略小（50 x 15 cm）。总共大约有50000叶经页，也就是两个整套《甘珠尔》中的一半。

巴斯沟，位于列城西北约40公里，直至15世纪国王巴干（Lhachen Bhagan, 1460-1485）再次统一上部和下部拉达克时，这里一直是王室的宫廷。因此新建的朗杰王朝也将统一的拉达克的第一个首都定在这里，至少在17世纪初，巴斯沟仍然都是一个重要的居住地。

在巴斯沟城堡的院落中有三个寺院，其中之一是色桑拉康（gSer zangs lha khang 译言 金铜寺），国王嘉木样朗杰（Jamyang Namgyal, 1595-1616）统治时期建造，后经他的儿子国王僧格朗杰（Senge Namgyal, 1616-1642）扩建，寺内藏有：

一部完整的《甘珠尔》，白纸黑字、墨书，局部有装饰，放置在传统的藏式经书架上，保存良好，大部分品相极佳，极有可能是制作于17世纪；

数量可观的（约60000叶）同时代的、约有5到6套之多的《甘珠尔》残片，顺序完全混乱，还掺进了不同时代的手抄本《甘珠尔》和《丹珠尔》的残片；

一部“金书《甘珠尔》”（不完整），局部有装饰，以金、银、铜汁书写在黑蓝色的磁青纸上，极为奢华。

巴斯沟“残片”也同样由我们当地的合作者进行了处理，处理方式与黑美寺相同。

“残片”中的手抄本，甚至可以追溯至该寺建立之前，可能是14或15世纪早期的第一批的《大藏经》作品。[举例：古代拼字法和书写方式]

然而，大部分手抄本的时代始于17世纪。黑美寺和巴斯沟两处的藏经题跋中都提及了修订人南喀班袞（Nam mkha' dpal mgon），他是当时一位著名的人物，兼具学者和艺术家身份，与国王僧格朗杰和宗教领袖达仓惹巴（sTag tshang ras pa，主持修建黑美寺等寺院）一起形成了类似于“文化三杰”的同盟。

由于黑美寺和巴斯沟《甘珠尔》紧密相关，在各个方面都极为相似，因此在这里应将它们视为同一的文本传承来加以研究，尽管巴斯沟的《甘珠尔》目录尚未完成。

其中黑美寺的一部《甘珠尔》的整个经部（sūtra）已经做好编目分类，并与“早期的木

斯塘《甘珠尔》”、蔡巴（德格版）和天邦玛（堆版）《甘珠尔》群，以及浦扎《甘珠尔》做了结构分析的比对（参见陶切尔和莱恩 2009）。

黑美寺与木斯塘两版《甘珠尔》之间的一致性显而易见。然而木斯塘《甘珠尔》传播线路的中断，表明，一些文本正在遗失，或者确实曾从木斯塘集子中遗失的，也有可能它们就未曾被收进《甘珠尔》目录中。

检阅各个卷别之后，这一情形就愈发明显。卷Nya经文数量庞大，足可以展现经部经文的整体布局。巴斯沟、黑美寺和木斯塘在这一点上也是一致的。

卷Zha：除了这部完整的巴斯沟《甘珠尔》，从“残片”中拣选修复的一些有代表性的卷帙中还有一卷值得重视。这一卷虽然只有前半部分保存下来，但能够看出它与那部整卷和以及黑美寺那套是完全相同的。然而我们也发现了黑美寺和木斯塘两版之间的不符之处。这表明了巴斯沟是与黑美寺版，而非木斯塘版，直接相关，但同时也表明大量的经文压根就没有收录在木斯塘《甘珠尔》目录之中。因此它与德格版、浦扎版以及堆版之间的关系可以被排除。

关于《甘珠尔》的其他部分，我们（仍然？）不能提供一幅像这样清晰的图片——原因有多种，但最终归因于对这部文献主体的研究进展。特别是在续部中，情况更为复杂，几乎看不到它与任何一个已知的《甘珠尔》传统的任何关系。

a) 最初来自藏西（托林寺、塔布寺、Gondhla, Phukthar）的早期《大藏经》材料中，实际上根本没有续部的存在；在黑美寺中的一部《甘珠尔》中仅有少量的密续，另一部中也只有一卷宁玛坦特罗，通常不见于西藏的《甘珠尔》之中，也未收录在早期的木斯塘《甘珠尔》目录中（不排除会出现在木斯塘《甘珠尔》实际的经籍中）。然而在巴斯沟版《甘珠尔》中，却有大量的密续经典存在，其中也有数量可观的宁玛坦特罗，它们或单独成卷，标示出“rnying ma”，或与其他密续混编于一卷。值得注意的是，这些宁玛派经文中还保留了部分古藏语的拼写方式：myed, myi。

b) 显然，这部分已经被屡次重排，这从页码编排的多次变化上可以看出来，甚至偶尔在卷数的编排上也会出现变动。

在巴斯沟残叶中，例如《一切如来密大修习最胜平等无二本续王金刚吉祥殊胜第一种试验》（Sarvatathāgataguhyatantrayogamahārājādvayasamatāvijaya-nāma-vajraśrīparamamahākālpādi）即分别出现在不同的两卷，卷Nya和卷Tha。然而Nya卷中的排布可能是二次更改的：有迹象表明其前一次页码编排是在Tha卷。

同样，在巴斯沟《甘珠尔》中这一经文也是被放在卷Tha，但大量的经页仍然显示被删去的Nya卷的卷名。在德格和北京版中该经存于Cha卷，而在其他《甘珠尔》中，包括木斯塘版中，却未见收录。

尽管这些手抄本时代可以追溯至17世纪，但就巴斯沟《甘珠尔》本身而言，其编译时代却是十分晚近，它现在的形式可晚至上个世纪70年代，明显看出很大部分是从现存的17世纪的“残片”中整理出来的。为此，先前那些不同《甘珠尔》的经卷就被用到了新卷中。而这些《甘珠尔》中都没有的经卷则用新的来补充，而新加入的经卷无论在纸张还是书写上都十分逊色。

“合并”一词经常被用于与西藏《甘珠尔》发展有关的语境当中。而巴斯沟可能是一个实际地诠释了它的涵义的——极端的——案例，从中我们也可以看出《甘珠尔》如何从最初开始编译，如何尽可能的利用所有的资料，甚至不顾材料来源如何，等等。

c)至少有一个经文（目前我们所能知道的），在其他文献中——不仅是《甘珠尔》还有《宁玛十万续》——都未出现过，是为《吉祥秽迹金刚续》（梵文 Śrī Vajrabhūṛkumkūṭa-tantra, 藏文 dPal rDo rje sme brtsegs tantra），此经由我们熟知的《圣甚妙慧大本续》（Ārya Vidyottama-mahātantra）和一个不知名的经文混合而成，几处出现相互糅合的痕迹。这种合并的方式也见于其他手抄本经文中，主要是由于所抄录的经文底本页码错乱造成的。然而这里我们发现了三个此经的抄写副本，特征基本一致。这三个经文中，有两个完全一致，第三个在《圣甚妙慧大本续》部分与全文收录，但“不知名”经文部分却存在很多分歧。

在这一语境下，所有的问题已经不仅仅是17世纪拉达克《甘珠尔》的搜集与编撰的问题；它们关乎这些《甘珠尔》最初的历史和源头的问题。许多问题的答案也许就蕴藏在这些遍布于中国边境两侧的藏西边界地区、仍然未被发掘的早期《大藏经》手抄本中。我真诚的希望，通过未来与我们的中国同仁的合作，能够使这份材料发挥出它更大的效用，以贡献于国际研究领域。

西域僧团和明代中国的藏传密教

沈卫荣

北京 中国人民大学

最近，我分别在台湾故宫博物院和北京国家图书馆中很意外地发现了为数甚多的明代汉译藏传密教文献。其中的大部分以前鲜为人知，也有一部分虽然已为人知，但通常被错误地当成了元代的翻译作品。从今天我们掌握的全部汉译藏传密教文献来看，我们已知的明代汉译藏传密教文献的数量实际上已经远远超过了元代的同类文献。这一发现表明藏传佛教在明代中国的传播并没有因为元朝被明朝取而代之而中断，相反至少在明代（1368-1644）的前期和中期，藏传佛教继续在中原地区传播，其规模较之元朝有过之而无不及。

目前已知明代汉译藏传密教文献中的大多数是萨思迦派所传道果法的释论和仪轨。其中，我们见到有两卷《密哩斡巴道果卷》（现存于国家图书馆和《大乘要道密集》之中），但原先这部汇集萨思迦道果法的译文总集至少应该有十卷之多，其译者即是著名的译师“持咒沙门莎南屹啰”。按现存文献的内容推断，现存于藏文《道果弟子释》（Lam 'bras slob bshad）中的大部分文本有可能当时都已经被翻译成了汉文。这表明尽管萨思迦派的政治影响力在明代已经风光不再，但其宗教影响力则有增无减。当然，我们在国家图书馆内也发现了一批明代汉译的属于噶玛噶举派的本尊禅定仪轨，特别是大量观音菩萨修法，这和噶玛噶举派上师深得永乐皇帝青睐的历史事实相符合。很可惜，这些文本只是原本所翻译的大量同类文本中的一小部分，当时至少曾有五卷《修习要门》存在，而现存的只有其中的一卷（第五卷）。

当我们追溯这些译者和传承宗师的背景及其相互关系时，我们清楚地看到，在明代中国的首都曾经有一个被人称为“西域僧团”的佛教团体，他们非常积极地修习和推广藏传密教。在这个僧团中，有来自印度、西番、中亚的西域僧人，但更多的是中原的汉僧，也有一部分是来自安南的上师和僧众。其中心人物就是明初著名的西天佛子、大国师智光法师和来自西番的西天佛子、大智法王班丹扎实。在他们周围曾集结了一大批信众，他们在北京及其周围地区建立了好几座藏传佛教的寺庙，也翻译了一大批藏传密教文献，其中有的是从藏文翻译过来的，有点甚至是直接从梵文翻译过来的。很多译师能够熟练地运用汉、藏、梵三种语文。尽管这个僧团由来自不同民族的僧众组成，但他们中的很多人享有梵文或者藏文法号。例如智光法师也以其梵文法号雅纳啰什弥著称，他是明初著名的善世禅

师、印度班智达萨哈拶失里（即俱生吉祥）最著名的汉人弟子。他们两个人的名字几次同时出现在明代汉译萨思迦道果法仪轨的传承宗师名单中，这说明他们二人极有可能是萨思迦派的僧人。而那位最多产的明代译师莎南屹啰很有可能就是智光和大智法王的一位汉族弟子，莎南屹啰不过是他的藏文法号而已。

瑜伽师浦南吉尔考——从《六世班禅传》解读

陈庆英 王晓晶

中国藏学研究中心

浦南吉尔（Purangir，或者Purungir）是一名充满传奇性的印度瑜伽师，他曾跟随英国东印度公司的乔治·博格尔George Bogle入藏，到日喀则拜见六世班禅大师。几个月后他跟随班禅大师东行入京，会见乾隆皇帝。在六世班禅大师圆寂后，他又成为东印度公司的塞缪尔·特纳Samuel Turner的随行人员，再次来到扎什伦布寺并拜见六世班禅的转世灵童。

在清军反击廓尔喀扰藏到战争时，又有关于他到活动的记载。许多研究者认为他是一个被英国东印度公司收买的印度人，是听命于英国人的一个送信者。但他第一次登上那个时代的对外交往舞台时，身份却是六世班禅大师派到孟加拉去给东印度公司送信的信使。

然而以往为学界所知晓的这些事迹，都是出自英国人的记述，即【英】塞缪尔·特纳著的《西藏扎什伦布寺访问记》（汉文有苏发祥、沈桂萍译本，西藏人民出版社2004年版）和（英）克莱门茨·R·马克姆编著的《叩响雪域高原的门扉——乔治·波格尔西藏见闻及托马斯·曼宁拉萨之行纪实》（汉文有张皓、姚乐野译本，中国社会科学出版社、四川民族出版社2002年版）这两本书的记载，然而在清代的汉文档案中没有见到关于他的记载，藏文资料中是否有关于他的记载，学者们也并不了解，因此以往在中国学者中对英国人编写的有关这位瑜伽师的记载，有着许多疑惑，甚至怀疑历史上是否有过这样一位人物。我们最近在探讨六世班禅到热河和北京的历史记载时，在藏文《六世班禅传》中发现了若干与浦南吉尔有关的记载。在此基础上，结合英文史料的记载，对于浦南吉尔的认识加深一步，并因此对英国东印度公司和西藏地方的最早到交往有了一些新到认识。

一、浦南吉尔之名 Purangir（浦南吉尔）在藏文中被写为“ཕུར་གླི་ pu-rna-ghi-ri”¹³。“མྱེ་ giri”有时也写成“མྱེ་ giri”，是一种缀于瑜伽师名字之后表示所得修行次第等级的称呼。¹⁴

¹³贡觉晋美旺布著，《六世班禅白丹益喜传》（藏文）中国藏学出版社2002年版，第1090页

¹⁴ “a honorific N: given to one of the ten orders of the Das-nami Gosains (founded by ten pupils of Samkaracary; the word giri is added to the name of each member; cf. gairika)” see *Sanskrit-English Dictionary* by Moier-Williams, Oxford University Press, 1988, p.355

在《六世班禅传记》中常常有印度瑜伽师的名字中带“ གི་རི་ ghi-ri”(གི་རི་gi-ri)结尾到情况。据《梵藏词汇》，ལྷ་མོ་ purna的意思为俱足,因此Purangir（浦南吉尔）实际到意思是名叫俱足的瑜伽师。

Purangiri之后有时加Gosain一词，有的中文译本将其译为格西或哥沙因人，此译不甚准确。根据梵藏大辞典中的有关解释“go-svanmin：宗教上的乞食者”应译为托钵僧之类的化缘僧人。

二、浦南吉尔确实跟随六世班禅大师东行到了北京，这在藏文材料中得到了印证。就在六世班禅大师圆寂的前一天，他还被召见单独与大师会面，并接受班禅的嘱托：

དེ་ནས་ཨ་ཙ་ར་གཉིས་པོས་ཞིག་གསུང་པ་བཞིན་འདོད་མི་བཏང་བར།
ཅིག་ཤོས་མ་བཟང་པ་དང་ཐུགས་ཀྱང་ལུས་ལྷོ་རི་འབྱོར་བྱུང་བ་ལ་ཐུགས་དབྱེས་པའི་ཉམས་ཀྱིས་བྱ་གར་འཕམས་སྐད་དུ་བཀའ་འགའ་ཞིག་བསྩལ།¹⁵（尔后，（大师）派人去叫两位印度瑜伽师，一个不在而另一个浦南吉尔到了。（大师）高兴的为他用印度语赐教）。

虽然六世班禅在去世前给浦南吉尔到赐教的内容我们并不清楚，但是这一天没有其他外人拜见班禅大师，而病情严重到班禅大师却主动派人找来瑜伽师浦南吉尔，他们之间的亲密关系，显而易见。

三、根据哈佛大学的博士Schuyler Cammann的观察分析，Purangiri在西藏还有另一个名字，即Su-na-ko-li，这是他从汉文史料中推导而来。

在乾隆五十七年发生的廓尔喀战争中，当时福康安曾晓谕廓尔喀接壤的各部落发兵协剿。“惟批楞道路迢远，更在廓尔喀之外。达赖喇嘛、班禅额尔德尼特派阿杂拉喇嘛苏纳格哩一名、唐古忒通事一名，赉臣福康安缴文及达赖喇嘛、班禅额尔德尼谕帖前往，几及一载，尚无消息。昨据苏纳格哩等差伊侄喇嘛达齐格哩自批楞前来，于本年（乾隆五十八年）正月十三日到藏。据称：‘唐古忒通事中途病故，苏纳格哩因病留于批楞调养，不能行走，差我送禀帖前来。’”¹⁶

根据Diskalkar的观点，此次班禅喇嘛信件的原稿是由Purangiri携带去孟加拉，而且他因病未能回返回西藏复命，而让他到侄子达齐格哩带信到西藏¹⁷。因此Cammann得出结论汉文中所指的苏纳格哩就是浦南吉尔。¹⁸此观点可被认同。

根据梵日大辞典中的解释，Su-nibaddha的解释为：俱足成满，与ལྷ་མོ་之“俱足”的意思相同。因此两词通用也有可能。

¹⁵ 贡觉晋美旺布著，《六世班禅白丹益喜传》（藏文）中国藏学出版社 2002 年版，第 1090 页

¹⁶ （清）方略馆编，《钦定廓尔喀纪略》中国藏学出版社 2006 年版，第 771 页

¹⁷ See Tibeto-Nepalese War by Diskalkar,p.796,quoted by Cammann

¹⁸ Trade through the Himalayas: The Early British Attempts to Open Tibet, by Schuyler Cammann, Princeton University Press,1951 p140 footnote

如果此说成立，那么浦南吉尔不仅在六世班禅圆寂后参与过塞缪尔·特纳到扎什伦布寺会见七世班禅到活动，还参与了廓尔喀战争期间清朝和东印度公司联络到事务。他在早期的英国和清朝以及西藏地方到交往中，是一个值得关注到重要人物。

一部完成于15世纪的天喇嘛益西沃(947-1019/24)传记研究之一：

出家为僧之前的早期生涯*

范德康

哈佛大学

纪念卢恰诺·伯戴克(Luciano Petech)教授

在整个文化西藏政教历史的长河中，天喇嘛益西沃(Ye shes 'od, 译言 智光)的确可以堪称最杰出的人物之一，在这里请允许我用“文化西藏”一词来泛指深受藏族文化、宗教和语言影响的广大区域，从吉尔吉特-巴尔蒂斯坦至中国的云南、四川两省，从印度和尼泊尔的北方边地到中国的青海和甘肃的大片区域，均涵盖其中。九世纪四十年代初期，吐蕃王朝崩溃，自此王室的一支迁居阿里(Mnga' ris)，天喇嘛就降生在在这一支系中。“天喇嘛(Lha Bla ma)”意指他是一位天神(lha, deva)、也就是出身于王室的上师(bla ma, guru)， “益西沃(Ye shes 'od)”则是他的法名。他出家之前的名字尚不确定。当时，阿里所管辖的区域基本上和我称作文化西藏的西部地区的范围一致，而不是现在被称作阿里、地处中国西藏自治区西部的地区，这一点不应混淆。从地理学意义上来说，现在的阿里是一个已经受到过严重割截之后的区域，几乎与10世纪、11世纪以及此后这一地名所涵盖的区域，完全不同。佛教组织虽然绝不是彻底地消失在西藏文化的视野之中，但毫无疑问，因为缺乏上层社会的经济支持，它们当时正日趋衰弱。可能的结果是，很多相关的仪轨和修行都在广泛的意义上极度缺乏正统性。天喇嘛，由于他个人在物力上的投入，在社会地位上所具有的与生俱来的感召力，及其对佛教的由衷奉献，种种因素，致使他成为引领佛教复兴之人，佛教在教理与实修两方面再次复兴，所谓的正统性也在西藏文化区域重新回归，影响至今。古格班钦·扎巴坚赞班桑波(Gu ge Pañ chen Grags pa rgyal mtshan dpal bzang po, 译言名称幢善吉祥, 1415-86)在1480年完成了这位重要人物的传记。我在这里要感谢古格次仁甲布先生，慷慨而友善的向我提供了这部传记的草书(dbu med)写本，他本人即是阿里最杰出的历史学家，而这本传记也是现在这篇文章得以形成的基础。

据说天喇嘛是《甘珠尔》大藏经经典文献中两则授记的主要对象，一则是在《文殊根本续》(Mañjuśrīmūlakalpa)，一则是在《大乘悲分陀利经》(Kāraṇāpuṇḍarikasūtra)。自从萨迦二祖索南孜摩(Slob dpon Bsod nams rtse mo, 译言 福顶 1142-82)开始，古格班钦和其他西藏高僧均从《文殊根本续》中引用他们认为是预言天喇嘛降临的片段。现在看来，大概有差不多四个版本之多的《文殊根本续》藏文译本流传。然而，问题是这些不同版本的引

文几乎没有一个与其一致，并且在最终被收入印刷本《甘珠尔》大藏经的藏文译文中更找不到任何有关片段。

在这篇论文中，我讨论了这些授记以及天喇嘛的童年和青年时期直到他出家的这一阶段。古格班钦利用了他在托林寺——由天喇嘛在996年修建——所能找到的档案材料展开工作。事实上，就是在这个寺院中他写就了天喇嘛的传记！古格班钦（的著作）是目前为止唯一一部断言了天喇嘛是经一位名为旬奴沃（Gzhon nu 'od，童光）的持戒比丘（Gnas brtan 'Dul 'dzin）剃度的文献。当时他利用的一些文献材料与15世纪古格堪钦·阿旺扎巴（Gu ge Mkhan chen Ngag dbang grags pa，译言 语自在名）撰写《阿里王统世系》（Mnga' ris rgyal rabs）时所利用的材料一致，《阿里王统世系》这部文献，学者罗伯特·维塔利（Roberto Vitali）对其做过详尽地研究。在天喇嘛的传记和《阿里王统世系》中的确存在许多相同的段落，因此我们可以将两部文献中出现错误拼法，当然也难于理解的那些段落作为语言学上的参照物，好好利用一番。这篇论文也将会针对其中的一些段落加以研究。

自然灾害与重大维护

——试析地震与洪灾中传统藏式建筑的应对

安德鲁·亚历山大

柏林大学建筑技术学院

本文以近期发生在2010年的玉树地震和拉达克洪灾为切入点，看传统藏式建筑物的应对状况。2010年4月，青海省玉树地区的7.1级大地震对这一地区的历史遗迹造成了重大的破坏。然而有一座传统的泥石砖墙和木柱结构的古建筑却逃过劫难，很好的保存下来，而它周围的建筑物均纷纷倒塌。作为个案研究，其成因还有待挖掘。2010年8月，一场巨大暴雨引发的洪灾和泥石流席卷了印度拉达克地区。然而，古刹和传统民居却未受到影响。本文试图对其中的一些因素加以分析。最后得出结论，在这样一个全球变暖现象日趋严重的时代尤其是像喜马拉雅高地这样地质状况动荡不稳的地区，这些传统建筑对我们启示良多，成为我们学习的范式。

作者系柏林大学建筑技术学院副研究员、西藏遗产基金会(www.tibetheritagefund.org)董事之一

如何做好文化遗产保护工作

木雅·曲吉建才

西藏自治区建筑设计研究院

青藏高原蕴涵丰富的古代建筑文化遗产，很多处于濒危状态，甚至一部分已经从这个地球上消失了。

目前由于我国还是一个发展中的大国，经济发展的任务仍然艰巨，政府和老百姓都更多地强调发展是硬道理，追求经济效益的时候，文化遗产特别是那些破烂的建筑址就成了遗忘的角落。如果大胆地说，很多一大部分关心国内外颇具影响力的西藏名胜古迹的发展机构，从某种程度上，并不是真正地从文化、历史的价值出发，而是从每年能创造给当地带来多大的经济效益考虑其价值的重要性。换言之，一个名胜古迹该不该进行保护或维修，更多的是从旅游开发价值角度去考虑，并没有真正从文化价值，生态价值和历史意义去考虑。这样长期下去，位置相对偏远的“名不经传”的远古时期无数的建筑文化遗产就这样正在慢慢地从我们的眼皮底下消失，这是多么令人我们痛心的事情！过分地单纯强调旅游和经济发展，过分地开发景区都是对文化遗产和生态环境无疑是个“破坏”。这几年，过分地开发所导致的问题处处可见，特别是近些年来，众所周知长江、雅鲁江、大渡河流域到处修建水库和电站导致三江源头水源枯竭，有亚洲“水塔”之称的青藏高原的生态面临日益十分严峻的时刻。

谈到高原古代建筑文化遗产的时候，我谈一点不成熟的观点或看法，作为抛砖引玉，望各位专家指正。

从中华民族五千年的文明史里，就青藏高原几千年文明史来说空缺太多了。但是，西藏的历史演变过程同祖国内地也差不多，可惜文字记载少一点，没有汉书记载的那么连贯和系统，由此抢救和研究西藏远古建筑文化遗产的重要性更大。约西周、东周时期，西藏高原当时正处在远古时代，但至今对古代西藏建筑文化遗产的调查和研究寥寥无几，谁也不知道当时的建筑遗产在哪里？

从公元前117年到公元617年间第32代藏王松赞岗布期间，文字记载的有“云布拉克尔”和“琼瓦达孜宗”即琼杰宗（文革中彻底破坏），从公元617年松赞岗布时期到公元907的达尔玛赞布期间的近三百年的时间里除了藏区标志性建筑的布达拉宫和大昭寺、小昭寺、桑耶寺之外，文献记载里极有特色的多座建筑，如“帕丰卡”九层宫堡，“噶琼多吉英”九层宫，可以旋转的屋香九层宫，其中少部分还能大致知道遗址的方位，但大部分根本无从考证其遗址的方位，这些建筑都是吐蕃时期西藏建筑技艺术飞速发展期间的产物，但

可惜我们根本无从知道它真正的技艺术特点和风格？据我所知，至今没有人去调查和研究，根本谈不上这些建筑遗址的保护，哪怕我们能发现它们的基址也好。还有洛扎县境内的多少处具有高超技艺术的石头建筑遗址，318国道往林芝的路上朗色桥东边的古堡群，再说藏区许多地方能看到一些石墙或夯土墙的建筑遗址，但我们却无人知道它们是什么年代的建筑遗址，有什么样的研究价值，这些问题我们怎样去解决？我认为论坛是探讨理论的很好平台，但是仅谈理论而不付诸行动，这些珍贵遗产不能得到真正意义上的保护。

本人除了奔走全国各藏区开展古建筑维修工作外，这几年我在偏远西藏高原东部甘孜州利用假期时间做了一些古建筑遗产的调查和保护维修工作，如康定县古代八角碉楼，方形碉楼、古老的民居，还有古老佛殿建筑等，这些建筑的木构件经过碳试测结果，证明有900年到1200年的历史，经过多年的研究和多次实地考察，这些建筑风格独特精致，有显要的防御特点，不仅充分体现当时社会割据，地域纷争的社会状况，更是体现了木雅部落在不同时期高超的建筑技艺。以康定县木雅地区的情况为例，幸存的这些古老建筑，是“文革”中破“四旧”时幸存下来的极少的一部份，从年代和坚固性即使不经过任何修缮的角度来讲，其历史价值可以胜过现存的大昭寺和布达拉宫等著名建筑。但是，可惜的是这些原汁原味的远古建筑至今连县级文物保护单位都没被列入，在西藏自治区当然也存在这种情况。另外，随着人民生活水平的提高，年轻一代的老百姓想要顺应潮流拆除低矮的旧房盖崭新宽大的新房，由此，很有特点的古老民居也一一消失，寺庙年青的喇嘛也是喜欢有个崭新的寺庙，导致具有悠久历史的古老殿堂被无情拆除，这样痛心的事情每时每刻都在发生，以康定木雅地区为例，改革开放以来农村民居80%是新建的，以上说的那几座位于沙德乡瓦窑村900多年历史的古老民居也是20年来我个人影响和长期沟通下得以保存下来。公元1987年本人负责桑耶寺金顶修复时，桑耶寺当年翻译经书的殿堂院落根据寺庙的要求加以维修，院落的殿堂虽然出现较大裂缝，但经过维修完全可以保留这座建筑，但当时寺庙的负责人坚决要求拆除重建，虽然我做了很大努力，也没能保住。据我分析，这座被拆的小殿堂虽不是公元八世纪的建筑，但至少有三、四百年历史。

大概我们都知道蕴藏古代文化遗产的地区往往都是经济欠发达的偏远地区，地方政府无财力也无专业力量开展维修工作，也缺乏对老百姓关于古代文化遗产保护方面的宣传教育。所以，我希望我们的政府、科研机构，民间组织都能够联合起来，整合各自的优势，把现存的珍贵文化遗产保存和保护下来。甘孜藏族自治州康巴生态文化遗产抢救保护咨询协会(Plateau Heritage Association)是由我本人发起一个致力于文化遗产保护的民间组织，由热心于文化遗产保护的人士组成的，我们已经在木雅地区开展了一些文化遗产维修保护工作，今后希望能够拓宽到更多的地区开展项目。但是目前也面临资金，人员短缺等问题，我们希望能够得到政府及社会各界的大力支持，共同把我们这项伟大事业做好。

总之，古代建筑文化遗产的保护是关系整个民族，获益千秋万代，但又是任重而道远的一项伟大事业。建筑代表一个民族文化，它体现一个时代人们的生活水平、环境状况，自然气候的特点以及时代发展，是历史研究的重要依据。近年来，党中央国务院对文化遗产保护工作也日益重视，不仅制定了全国非物质文化遗产名录，而且我国的第一个文化遗

产日也才刚刚过去，我相信我们文化遗产保护事业将越做越好。再一次谢谢大家给我这样的机会，分享我的想法和要求，谢谢大家。

作者系中国西藏文化保护与发展协会理事、四川甘孜藏族自治州康巴生态与文化遗产、抢救保护咨询协会会长、西藏自治区建筑设计研究院高级建筑师

理解与沟通的空间

关于8世纪以降喜马拉雅西部文化史信息系统的若干思考

卡勒尔·克里兹

维也纳大学

导言

在维也纳大学，一支由奥地利科学基金会科研网资助的跨学科研究团队，正在对喜马拉雅西部的一系列课题展开重点研究，其团队成员包括制图工作者、艺术史学者、钱币学家、佛教哲学家以及藏梵语言学者。其主要目的在于着重对喜马拉雅西部文化史展开研究，并开发出一套在线地图信息系统，以期能够与专家及对其有兴趣的公众一起分享。

现状

文化史信息系统（简称CHIS，<http://www.univie.ac.at/chis>）这一项目的目标是要设计和建立一个可协作性的空间化系统，对文化史的数据库进行归档、分析和可视化等一系列操作。通过项目中多方参与下的跨学科合作模式，能够实现一个对广大区域（包括阿富汗、巴基斯坦、印度和中国）整个文化史的更为整体的认识。文化史信息系统因此作为一个信息传播交流的平台而发挥其效用。所有项目合作者的研究成果也会使其各自所涉及的学科得到更广泛的认知和公众关注度。

文化史信息系统——由于其设计和开发是在奥地利国家科研网（NFN）的第一个三年阶段（2007-2009）完成的——是一个基于网络的多维度、跨学科的地图信息系统，允许所有来自奥地利国家科研网的子课题以及外部的地图和地图化表现领域的供应商，对网页上的文化历史信息进行分析和展示。该系统受到了肯定，它基于人文学科的诉求为空间分布数据提供了新的视野。

文化史信息系统的主要重心是要提供一个以地图为中心的系统方法，以便能够根据目标对象的地理位置对其进行定位并显示其相关信息。该系统不仅是为文化史领域中不同学科的专家服务的。同时它又致力于向大众呈现和传播奥地利国家科研网的各项研究成果，进而推动相关学科的进一步发展，增强公众对这一偏远地区的认识。

在项目开始的第一个三年阶段（2007-2009），文化史信息系统已经完成计划、设计、执行直至系统的状态稳定几个环节。下一步研究也即项目的第二个阶段（2010-2012），也已进展顺利，个人研究和合作研究的基础准备已经完成，这也是整个系统建立的基石，此外，支持整个系统的多学科之间的链接也已搭建起来。

前景展望

在项目的第二阶段，对文化史信息系统的进一步开发主要集中在提高用户的个人参与方面。虽然该系统仍计划继续保留原有的基本性能，即一个具有对时空专题数据进行存储、分析与可视化性能的多维度、跨学科地图信息系统，但还是需要增添一些额外的功能，例如对如何使其自带的交互式决策支持工具实现个性化和个人化的研究，对如何使社会语义映射系统应用在Web 2.0中的开发，等等。

为了进一步实现与诸如信息访问、信息可用性、技术偶然性等方面相关的可视化和传播程序，对于方法和观念的检验将会成为下一步关注的重点，用户在这些程序中能够浏览到具有传送交互式的整合媒体库功能的网页，还能看到多种跨学科的专家/非专家用户群之间的差异。这样从一个单一的内容提供者向更加个性化、个别化的博物馆和科学图书馆的转变，势必会加速推动不同国家和不同学科之间的多层面的合作。

致谢

8世纪以降的喜马拉雅西部文化史项目，由奥地利国家科研网（NFN）主持，奥地利科学基金会资助，为期六年（2007-2012）。其研究对象涉及了喜马拉雅西部周边地区的四个亚洲地区文化——中国、印度、巴基斯坦、西藏。

塔布寺

“虚拟塔布寺”是在塔布寺的一个寺院中虚拟漫游：通过热点将若干个360°成像的活动图像连接起来。用户能够在图像之间穿行，并且还能对其在文化史信息系统中选择的对象（例如题记、塑像）进行信息检索。

那科寺

“虚拟那科寺”是在谷歌地球（Google Earth）上对那科寺的寺院结构进行多媒体展示。其中包含寺院和建筑的三维立体模型，不同来源的地图覆盖图，例如印度测量局（Indian Survey）、文化史信息系统的应用程序，建筑示意图，以及其他能够体现寺院结构和交互式全景照片等信息的重要内容。

下部阿里芒域孔塘(mang yul gung thang)王城

及其主要建筑遗址的历史考察

夏格旺堆

西藏自治区文物保护研究所

2009年5月下旬至6月上旬,由笔者主持的“吉隆县宗嘎曲德寺应急抢险维修工程前期考古清理”期间,对现被称作宗嘎“曲德寺”遗址开展考古发掘的同时,对孔塘王城及其周围主要建筑遗址的历史做了简单的考察。这些建筑主要包括现存“扎西琼宗噶莫(bkrashiskhyungrdzongdkarmo)”王城遗址、“曲德寺”(chosdedgon)【史书被称为“扎西国芒塔殿”(bkrashisgomangtsug lag khang)】、“卓玛拉康”(sgrol ma lhakhang)【历史上这座拉康是14世纪末至15世纪初期,在王城内形成的“孔塘曲德钦墨”(gung thangchosdechhenmo)寺院建筑群中的一座殿堂。尽管无从考证这座拉康何时、缘何被称作“卓玛拉康”,但它无疑与现被称作“曲德寺”一样,是扎西琼宗噶莫王城内王公贵族们重要的礼拜、供奉场所。】等。这些建筑都修建于孔塘王朝时期(11-17世纪)。

在此,笔者根据文献记载与实地调查相结合获得的信息,在确认文献提供的建筑遗址的基础上,重点梳理出这些建筑修建的年代及其粗略的历史沿革。

一、维色德(vodzerlde)——第一位孔塘王系国王

根据噶托·仁增次旺诺布(kathog rig vdzintshedbang nor bu, 1698-1756)的《孔塘王系源流》,在芒域孔塘落脚并建立政权根据地的国王算是孔塘王系的第一国王,那么从维色德时期的11世纪开始,迄至17世纪时期的赤嘉索南旺秋德(khirgyalbsodnamdbangphug lde,1577-1620?),孔塘王系先后有23代国王掌政。

对孔塘王系第一国王的界定,有如下不同看法:

第一,维松(vodsrungs)→贝廓赞(dpalvkhorbtsan)→赤扎西则巴贝(khribkrashisbrtsegs pa dpal)→长子贝德(dpallde)→1、长子维色德[幼子得觉德(bdespyodlde)]。

第二，与上述世系排列不同的另一种说法认为，贝德的长子为玛波德（dmarpolde），玛波德儿子为维色德。不管哪一种说法，噶托大师的《孔塘王系源流》中认为，最初被请到孔塘来继承吐蕃王室血脉的是维色德【见参考文献1，第91页】，所以，笔者认为孔塘王系的第一位国王当为维色德。

第三种说法认为，最初来到孔塘地方当国王的为赤扎西则巴贝，而后继承者为贝德。这种说法被噶托·仁增次旺诺布（1698-1756）所否定，且在其编纂的《孔塘王系源流》中指出，否定这种提法的证据，来自于他所看到的一部古老的文献，并指出了这部古老文献中的提法所具有的权威性和准确性。可惜，噶托大师在他的史书中并未提及这部古老文献的名称与具体出处【见参考文献1，第91页】。

二、塘堆托列（thangstodtho le）台地——孔塘王系最早的王宫城堡修建地

维色德被蔑波堆吉赤杰（mespostodkyikhrirje）和祥继典仍墨（zhangbrjidldan ring mo）【这位贤者恰是“古格王国第六任执政者‘孜德[1076年他在托林寺举行了全藏区的“火龙年大法会”]’时期的四大臣之一，古格堪乾阿旺扎巴所著《阿里王统记》（藏文）1996年版，第72页中，将他的名字写为‘zhang rung ljidldan ring mo’”】两位贤哲迎请到孔塘地方之后，便修建了孔塘王系最早的王宫城堡。根据噶托大师的史籍记载与笔者实地调查采访【文献中记载的地名核对工作中，承蒙宗嘎镇村民普乌坚老人、宗嘎曲德寺民管会主任阿旺、原吉隆县民宗局长扎西等人的大力协助】，彼时修建王宫城堡的具体地点并不是现位于宗嘎镇南面、被称为“篋多塘（me rdothang）”的三角台地南端的孔塘王城及其附属建筑遗址所在地，而是位于其西面萨荣藏布（zaronggtsangpo）隔水相望之对岸、宗嘎镇西南面被称为“塘堆托列”的二级台地上。换句话说，孔塘王系最早的王宫城堡并不是现在孔塘王城遗址所在地，而是有另外地点。

关于这处孔塘王系最早王宫城堡修建地点的地形描述上，在《孔塘王系源流》中有着较为明确的记载：“以孔塘之地中心，其西面之山峻峭而高耸；塘堆托列右面山犹如国王坐在宝座；其左面山形似王妃抱一王子【见参考文献1，第91页】”。通过笔者实地调查采访，这段文字中叙述的“其西面之山峻峭而高耸；塘堆托列右面山犹如国王坐在宝座”所指的地形特征，实际上不仅是指同一山，而且是根据不同地点参照来做了介绍。前一段话指出的正是以孔塘地方的中心，即现在宗嘎镇为参照来说，其西面为“觉卧古拉贝宗（joboskubladpalrdzong）”神山，其山形“犹如国王坐在宝座”。而后一段是以修建王宫城堡所在地“塘堆托列”二级台地为参照，且其隐含的话语中指出了的王宫城堡为坐西向东的方位来进行介绍后，“犹如国王坐在宝座”的神山觉卧古拉贝宗自然就位于其右面也即南面。而在塘堆托列的左面也即北面，到现在恰好有一座“山形似王妃抱一王子”的山。尽管这座山的具体名称未出现在《孔塘王系源流》的记载中，但直到现在当地人将这座山被谓之“阿瓦塞哇（A babzasba）”。这一名称可直译为“吃掉父亲者”，但在此其准确含义应

解为“失去父亲的孤儿寡母”，这种含义其实已较为明确地反映出了“山形似王妃抱一王子”的山形特征与“阿瓦塞哇”这一山名的来由与历史衍变。

在塘堆托列的坪坝上，目前我们仍然可以见到已经被风化成土堆的原建筑基址遗存。

三、沃普（vomphug）、董普（gdungphug）、普拉（phu lag）三个小地名构成的山谷——孔塘王系的第二座王宫城堡“颇章契卡空”修建地

第5代国王拉确德（lhamchoglde）约于1097年【这一时间可根据《孔塘王系源流》中记载的一段内容来进行大致推测，书中载：拉觉德修建完王城之时，恰为大成就者米拉热巴修成正果后前往位于现宗嘎镇东南面、玛拉山南面山腰的萨沃普（zavogphug）洞时间是同时【见参考文献1，P.92】。米拉热巴最初修行时为45岁，他生于1040年，故其最初修行的时间当为1085年。最初修行的地点应在他的故乡“嘉俄扎（skyamgartsa）”或“扎隆（rtsa lung）”西北面山腰的“刚祖普（rkangbtsugphug）”洞，按照修行时间的规定，此处他至少应当修行3年时间。他修行的第二地点在“查噶尔（brag dkar）”山，这里他修行的时间一般认为是9年，这样在1085年上加上12年后，就可以推算出他修成正果、前往萨沃普洞的时间约为1097年。】左右，修建完成了被称为“颇章契卡空（pho brangphyiskhab gong）的王宫城堡”。此城堡筑有围墙及壕沟。

笔者最初在宗嘎镇开展工作时，怀疑修建这座城堡的地点估计在塘堆托列台地、彼时被称为“顶布且”山脚的平缓地方。在《孔塘王系源流》中记载：“坪坝中部（这里所指当为现在吉隆县城所在的三角形大台地，具体地名包括宗嘎曲德寺所在的篋多塘（me rdothang），发现的所谓“旧石器地点”的确德塘。）之西山如被修剪的巨幅帷帘之地，修建了被称为颇章契卡空之王宫城堡，其周围筑有围墙及壕沟【见参考文献1，P.92】”。但吉隆县党校校长、《吉隆县志》主编边巴据文献与实地调查结合，认为沃普（vomphug）、董普（gdungphug）、普拉（phu lag）三个小地名构成的山谷平坡可见的一些遗址为“颇章契卡空”修建的地方。后来，笔者重新审视后，暂且同意上述地点的确认。

国王拉确德之后，在《孔塘王系源流》中，我们再次看到了与“卡空”城堡有关的记载。

第九代国王，尊巴德（btsun pa lde，1236年-？）时期，他的父亲袞波德，被邦雪确扎（spang shod chosgrags）从耶茨（ye tshe）地方请来的门巴（mon）军队的冲突战斗中去世。其父死后的第二年就出生了尊巴德，此时孔塘王系的朝政，由已经皈依佛门当上尼姑的其最小姑姑拉仁青措（lharinchenmtsho）来治理。小姑姑拉仁青措是一位爱憎分明、深谋远虑的人，遂竭力撮合自己姐姐拉季载玛（lhagcigmdzes ma）与萨迦寺法主桑擦·索南坚参（1183-1239）所生女尼玛崩（nyi ma vbum）与侄子尊巴德的婚姻，最后尼玛崩成为了尊巴德

妃子。并且，她依靠萨迦寺在全藏的势力，为报杀兄之仇与洗王国雪耻，引兵进入到耶茨之地杀掉了许多人。但她后来念杀生之罪，为忏悔积善，修建了卡空[宫殿]（khabkong）之拉康玛波；诺乃萨（nor gnasgsar）之拉康；沃普（vomphug）之旧密乘道场（rgyudgsangrmyingbshadgrwa），在董普（gdungphug）之地建寺后（sgosgzhisgdungphugtumdza）作为自己余生念佛修行的场所。【见参考文献1，p.92、93。沃普和董普的大致地理位置在现吉隆县城所在西北距4-5公里的“普拉”行政村的范围内——据宗嘎镇普乌坚老人、原县民宗局局长扎西、宗嘎曲德寺民管会主任阿旺丹塔尔讲述。并于2009年6月7日，原县民宗局局长扎西、宗嘎曲德寺民管会主任阿旺丹塔尔、民宗局司机云丹的带领下，到实地对沃普、董普、普拉等地进行了实地调查和确认。】

尽管尊巴德的生卒时间不清楚，但假设尊巴德娶妻年龄在虚岁18岁左右，那么可根据他的儿子赤嘉崩德衮出生时间为1253年来推算，1253年减去17年，尊巴德出生时间大约为1236年。

四、赤嘉崩德衮与“扎西琼宗噶莫”——孔塘王系的第三座王宫城堡的修建

第十代国王赤嘉崩德衮（khrirgyalvbumldemgon，1253-1280）于1270年国王18岁时，在宗嘎镇三角形大台地的南端被称为“篾多塘（me rdothang）”坪坝之地，开始兴建了被称为“扎西琼宗噶莫”（意为吉祥白色鹏鸟城堡）或“阿里宗噶尔（mngavrisrdzongdkar）”的王宫城堡，这座城堡即为现位于宗嘎镇南端的孔塘王城遗址及其附属建筑宗嘎曲德寺等建筑群。

据《孔塘王系源流》记载，自1270年奠基兴建扎西琼宗噶莫王城，于1277年竣工的8年时间内，崩德衮修建的建筑群有被称为“颇章噶尔波”或“白宫”的国王宫殿，这座建筑位于整个建筑群的中心或中部；妃子殿（参考文献1中未提及其在整个建筑中的方位）；13座城垛碉房建筑；外围城墙；王城内的扎西果芒祖拉康（即现在被称为的宗嘎“曲德寺”）；王城城墙南角外面的赤美确典塔（意为“无垢塔”）等【见参考文献1，p.95-107】。

彼时，宗嘎曲德寺的建筑共为主供佛殿与前庭集会大殿，关于这座建筑是否有两层楼在参考文献1中没有明确指出。因其主要供品为里面土石结构修建，外面有银、珠宝等稀世珍品装饰的吉祥多门塔，故估计其名称因此而得。这座吉祥多门塔修建于主供佛殿之中心，主供佛殿有24柱面积；前庭集会大殿有36柱。整个佛殿共为60柱的面积。

五、“扎西琼宗噶莫”王城建筑群的填建、改建与衰落

1、第十三代国王赤扎西德（khribkrashisde, 1300? -1365）。假如其父亲确迺德于1284年生，则其16岁左右可能会有其子扎西德。如此以来，赤扎西德的生年应当在其父亲确迺德生年1284年加16年的话，赤扎西德的生年估计应为1300年。

赤扎西德期间，修建（维修？）了扎西琼宗噶莫王宫之外围墙、王城之外围墙、达仓贝乌钦碉房（stag tshangsbevuchengyilcagskhang）、王城外围墙下通向城外的暗道，另外在曲贝乌宗碉房（chusbevurdzong）内和曲德寺院内开挖井水【根据实地调查，此处所谓“曲德寺院内开挖水井”之遗存目前所见者，仅在现被称为的“卓玛拉康”外门入口处，由此证明“卓玛拉康”名称的出现应是很晚进的事情。同时，我们可推测至少14世纪时期，对王城内的寺院建筑群开始有“曲德寺”的统称。这种称谓并非指一座殿堂，而是王城内所有具有寺院功能建筑的统一名称。】，以供饮用【见参考文献1，P.113】。

2、第16代孔塘王赤拉旺建参（1404-1464）或其之前的时期里，较大规模地对“曲德寺”建筑做了改建，填建。如，原有主供佛殿扎西果芒殿的二层以上填建了以被称为“乌孜殿”为主的其他建筑群，并且乌孜殿的南墙收缩到北面，其他墙基是在原主供佛殿的内墙之上修建后，面积比原主供佛殿变小了。

3、第十九代国王赤贡桑尼达扎巴贝（khri kun bzangnyizlagragsbavidpal, 1514-1560），16岁时即王位，时年1529年，曾经对孔塘王城及宗嘎曲德寺进行过一定程度的维修【见参考文献1，p.134】。

4、第二十三代国王赤嘉索南旺秋德（khirgyalbsodnamsdbangphug lde, 1577-1620?），据《孔塘王系源流》的p.140中记载，该王于藏历火阴牛1577年出生，其卒年为藏巴第斯平措南杰（gtsang pa sde pa phuntshogsrnamrgyal, 1550-1620）攻占孔塘王系领地后的第二年，此年当为1620年，故其卒年应为1620年，与藏巴第斯平措南杰卒年是同一年。至此，孔塘王系覆灭。

六、结余

维修和重现宗嘎曲德寺的工作目前还在继续，并且已经列入到了西藏自治区文物保护“十二五”规划项目中。作为这一座寺院遗址保护项目内容之一的考古发掘工作的负责人，笔者将尽全力开展好这项工作。同时，也希望关注和对这一区域历史、文化研究感兴趣的国内外学者们，若能提供有益于复原和重现这座寺院原貌的图片、文字等相关任何的资料或线索，我将表示衷心地感谢。预祝大会圆满成功！

参考文献

- 1、噶托·仁增次旺诺布（1698-1756）著，成书于1749年的《吐蕃王室在下部阿里孔塘之世系源流明镜》（藏文，kathog rig vdzintshedbang nor bu 《bod rjelhabtsadpovigdungrabsmngavrissmad gung thang du jiltarbyungpavitshul deb therdwangshelvphrulgyi me long zhesbyababzhugs so》简称《孔塘王系源流》，收录于《藏文史籍五部》（bod kyi lo rgyus deb therkhaglnga），拉萨：西藏藏文古籍出版社，1990年第1版，2005年12月第二次印刷
- 2、熊文彬：《中世纪藏传佛教艺术——白居寺壁画艺术研究》，北京：中国藏学出版社，1996年
- 3、周生文、卓玛措编：《公历藏历汉历对照表》，西宁：青海民族出版社，2002年版

文本、艺术、表现与传播

——一个“苯教仪轨项目”的相关介绍

查里斯·兰博

巴黎实用高等研究学院

该项目旨在对学术研究尚不充分的苯教仪轨进行文档整理工作。大部分二手的苯教文献与宗教的历史、哲学和禅定体系有关，而涉及到仪轨方面研究的作者较少（也不乏一些例外的情况）。然而即使是在这些为数较少的仪轨研究的学者中，也大多是从从事文本方面的研究，这一点可以理解。当然对于“苯教仪轨项目”来说，文本也是极为重要的一个组成部分，但是对于艺术与表现、以及对于这些融入到地区经济和社会环境中的仪轨我们如何提升其价值，等等，这些组成部分，我们也应给予足够的重视。这项研究设定的主要位置——至少在该项目的最初阶段——是在鲁扎（Lubrak）群落，即一个坐落在尼泊尔木斯塘地区、以藏语为方言、世袭苯教上师的村落中。在鲁扎村，苯教仪轨或由单个上师完成，为他们私人的供养人服务；或由整个僧团群体来完成，也即集体性质的。

作为调查对象的这些私人仪轨构成了这个村落最古老的代表性僧侣传承——雅艾（Yan-gal）派——的僧侣们所用仪轨的全部。雅艾族裔是在12世纪初从西藏移居至现在的尼泊尔木斯塘地区，并由其中的一个族人在此建立鲁扎僧侣驻锡地。当时的雅艾派掌门人，扎西坚赞（Trashi Gyaltzen），得到了周边地区的资金赞助，（为宗派的发展）奠定了坚实的基础，据其传记记载，他有时会运用幻术来击败佛教对手。该传承的一支向西迁移至多波（Dolpo）地区，直至今日在此地仍然兴盛。雅艾族裔则在19世纪鲁扎地区消亡了，它的最后一个族人——一个尼姑——将全部的财产遗留给了一个私生子。经过五代，到了楚钦上师（Lama Tshultrim），也即该族裔现在的头人和遗产的继承人，这些遗产包括家族档案资料、仪轨的文本和其他法器用具、以及供养人的关系网。

楚钦上师所用的全部仪轨被收录在一部大约900叶、分为89个标题章节的手抄本（此称手册）中。许多仪轨的实际操作是应顾主的特殊要求有所变通的。通常一户人家由于受到某些灾难的困扰，例如家庭成员的病痛、家畜的疾病、以及幼子的夭折，等等，这时上师就会受邀前去了解情况，经过一番占卜过后即会断定出困扰的根源。之后他会进行一个或者多个仪式来消除病苦之因。必要的驱魔办法涉及到以下一个或多个要素：禳灾仪式（bzlog pa）、替身（glud）以及称为“垛”（mdos，灵器）的一种供物。在这些供物中最为常见（事实上集合了以上三个特点）的是所谓的“三面黑”，在手册中收录了若干个关于它的变体

，包括“三面黑人”(Mi nag mgo gsum)和“三面黑世间仪轨”(Srid pa'i gto nag mgo gsum)。仪式分为招魂(bla 'gug)，也即将受到魔鬼或女巫挟持的魂魄召回；伏魔(sri mnan)，即降服各种恶鬼；禳灾，即阻止因业力而起的灾祸；去除诅咒(mi kha)；驱散毛虫(bu nag mgo dmar，红面黑子)瘟疫。手册也包含了一个极为重要的部分，名为“一切密教仪轨”(gTo thams cad)，用于祛除一些恶的东西。此外，在一些吉时，例如大婚和新房奠基仪式时，所举行的仪式，如彩箭仪式(mda' dar，箭上带有女人的长发)和肉与黄油的礼赞(phyedmar bstod pa)。

大多数的仪式被制作成视频记录下来。该项目的目的之一即是尽可能利用这样的影像资料，将其呈现在专门的网站上，便于利用。大部分的藏文文本已经被转录，翻译工作则在筹备中。力争做到给仪式表演的影像配上包含用原本的藏文和英文解说的礼拜仪式的译文字幕。

除去这部仪轨全集外，还有许多仪轨是被作为年度仪式的一部分，由整个团体表演的。这些仪式的物质支持并不是来自单个供养人的布施，而是源于一个由大量出资人构建成的长期的投资体系。而这些来自不同出资人的积累资本，基本上全部分散到僧侣阶层，他们又将这些资金投入到了交易风险投资中。10%的资本用于团体仪式，仪式中出资人会以自己的名义，获得相应的福德(bsod nams)。超出这10%的所有利润均为喇嘛所有。因此，这就是喇嘛们自己的职责，即用他们祖先即已获得的只收不还的投资利息，终身为这些仪轨提供资金。数量可观的资金投入，意味着仪式表演的奢华程度，不可小觑。大多数的支出是用于消耗品上：喇嘛们的膳食、酒饮(chang)，尤其是面和黄油制作的塑像，食子(gtor ma)。这些代表仪轨过程中所祈请的神性的食子，与供奉神灵的食物供品一样，有着精妙复杂的结构，至今未引起学术研究的足够重视。“苯教仪轨项目”的一个组成部分即是为此用于鲁扎(继而是其他苯教寺院和团体中制作的食子)仪轨体系的食子创建一个数据库。所有食子制作的细节照片将与制作过程的影像搭配使用，同时附上从一本介绍苯教食子构造的藏文手册(Phyi nang gsang gsum gtor ma bca' thabs，即《如何制作外、内、密三种食子》)中节选的片段。

在此衷心希望此项研究能够有助于加深对苯教仪轨的学术理解，激发日后的研究学者投身于这一罕为人知却又极具魅力的西藏文化研究中。

社会团体倡议的文物保护计划

黛博拉·克林伯格·塞尔特

维也纳大学艺术史系

当我谈及西藏文化圈一词时，意指整个西藏文化区域，即包括巴基斯坦北部、印度北部及中国西藏、云南、四川、青海、甘肃。在我看来，安德鲁文中对于这一问题的提出，说明西藏文化特别是西藏建筑的保护已经成为全球性的问题，逐渐成为一个西藏文化区域内各个国家间的共同事业。

国际上对此评价，西藏的建筑遗产是关乎西藏文化存留与否的重要因素。许多受过良好教育的精英们都相信在保持西藏文化认同感上，建筑遗产起到重要作用。

就以往经验，西藏建筑遗产的保护可以通过以下三种途径来实现：

- (1) 建筑遗迹及其装饰艺术的保护与维修
- (2) 有意识地运用传统技术和建筑材料及国际上的保护标准
- (3) 提高和促进全世界对这一问题的意识和支持，这一问题即将建筑艺术遗迹与传统建筑工艺的重要性及对其保护作为保持西藏文化认同感

对于继续关心西藏文化遗产保护的其他建议：尤其要鼓励与西藏遗迹、传统建筑、工艺技术的保护相关信息的传播

建筑形式是视觉语言中至关重要的一方面，与西藏文化等同。

由于自然灾害或者缺乏对西藏文化地区的足够重视，这些遗迹经常遭到损毁。2010年4月青海玉树和2008年四川两地的灾难性地震对人身财产造成巨大损失，因此多方呼吁，联合当地人民与国外捐赠团体和专家，毫不夸张地说，彻底地重建受损建筑，其中包括大量的遗址。

在基层，资源的调动是一个复杂的过程，我认为从印度的西藏文化地域的两

个案例中有很多值得我们借鉴之处。

即斯比蒂河谷（Spiti）的塔波寺（Tabo）和金脑尔地区（Kinnaur）的那科寺（Nako）。在遗迹物理结构上所发生的惊人的转变，最终使各个地区的整个社会文化结构也发生了改变。

这些地方的历史遗迹所具有的独特的价值首先吸引了全世界及全国的关注，而这些关注反过来又增强了本地人民追求他们目标的自信心。

在塔波寺（996 年修建，1042 年重修），30 年前还近乎于废墟的建筑物，如今俨然成为西藏文化区域的中心，经济潜力日益显现。但是却没有旅游业。

1992 年藏族主持索南旺堆和三个村庄的头人在寺院资助和政府支持下，联合举办了一个为期两周的千禧年法会。国家政府在法会广告中加入了寺院。塔波寺的遗址为世界所认识。

因此在 1996 年，26000 个朝圣者来到塔波寺，其中大部分是印度人，也有来自国际上的佛教朝圣者和全世界的游客。

寺院住持向西姆拉政府和全世界各个地区的支持者提供了所需物品的清单。因而医疗、教育设施建立起来。

如今一所具有千年历史的绘画学校专门培养合格的西藏绘画专业人才。它有两层，包括寄宿设施，来自地方的男女学生共计 150 个。

从塔波寺取得的经验很快被运用到那科寺中。村民们要求一个全面的维修方案。然而，同样也是从塔波寺中吸取的经验教训，他们否决了中央政府维修计划（印度考古局），因为他们不想放弃对属于自己的历史遗迹的控制权。继而他们通过努力，在那科村委会、那科佛教委员会与印奥保护专家小组之间建立了合作。这一来自基层的倡议不仅促成了佛教遗迹的全面转变，而且也推动带来了村庄经济。

通过遗迹维护技术的传播，村民已经能够翻修他们自己的家园，开始制作小型工艺品，开发药用植物的市场，吸引更多的游客，开发更多的项目。