

《紅史》考述二則¹

雲南大學人文學院歷史系副教授 王璞

內容提要

藏族歷史名著《紅史》載有兩段鳩摩羅什和道宣的事蹟，說法卻與漢籍有所差異，以漢、藏文相關史料為依據，引入同情視角對之進行細緻考述即為本文的主體。

關鍵詞：《紅史》；鳩摩羅什；道宣

成書於藏曆第六繞迴水兔年（元至正二十三年，1363年）²的《紅史》（*Deb-ther-dmar-po*）是14世紀藏族史學復興期的經典著作之一。東嘎·洛桑赤列先生（Dung-dkar Blo-bzang-vphrin-las, 1927~1997）曾據國內外7種藏文本對《紅史》精校細注，這一藏文善本於1981年由民族出版社出版發行。由於西藏在元代正式歸屬中央統轄，藏區與中原即能在一個相對和平的環境中進行文化交流，其間一些善知識將部分漢文史籍節譯為藏文，這為蔡巴·貢噶多吉（TShal-pa Kun-dgav-rdo-rje, 1309~1364）寫作《紅史》提供了不少新史料，藏族傳統史學的視野亦得以拓寬。在此，筆者擬就《紅史》中的兩段漢傳佛教史料加以考證解析，以略見是時藏、漢史學思想互動之情狀。

一、鳩摩羅什

《紅史》有一段關於鳩摩羅什（344~413）的史事是這樣說的：

前秦時期，有一印度的老班智達對國王說道：“在印度和西羌之間的一個小國裏，有以前釋迦牟尼上升三十三天建立的佛祖十二歲時的等身像即覺臥像、佛的舍利以及名叫鳩摩羅室利（Ku-ma-ra-shri）的班智達，因其國狹小，此珍寶在彼處對眾生利益不廣，請陛下發兵取來，將對眾生大有利益。”此王駕前有一臣相及一統兵將軍，於是國王派將軍領兵四十萬眾前往。大軍到達該地時，該地之王問道：“上國與我等並無仇怨，大軍為何來此？”將軍回答說：“要取覺臥像、佛祖舍利、班智達三者，若不與即行交兵。”該地國王說道：“覺臥像和舍利此處實有，可以送上，班

¹ 拙文在修改過程中得到《正觀》雜誌編審委員的悉心指正，謹致謝忱！

² 蔡巴·貢噶多吉（2002）：《紅史·作者簡介》，陳慶英、周潤年譯，拉薩：西藏人民出版社，頁1-2。

智達已於去年去世，遺有一子，名叫鳩摩羅窮哇，年屆十八歲，也可送上。”於是將三者送出。將軍統兵將這些帶回，路上將軍想道：“佛祖舍利亦不知真假，此小孩帶回只恐也無多大益處。”因此一路不甚恭敬。一日，彼等正騎馬趕路，路邊有一匹母馬長嘶一聲，將軍所騎的戰馬也長嘶一聲，此時班智達不禁失笑，將軍問彼為何發笑，班智達答道：“此母馬有一馬駒因食草飲水滯留在後，母馬恐馬駒在眾軍隊列中迷路，故向馬駒喚道：我已至此，可速趕來，以免迷路。”將軍對班智達此語疑惑不信，片刻之後，果見路邊有一馬駒正在吃草，將軍之乘馬長嘶一聲，馬駒也嘶鳴一聲，立即奔跑過來，於是將軍傳令讓眾軍讓開道路，使馬駒跑到母馬跟前，將軍因此對班智達產生敬信。後來又有一日，軍隊在一座山的山腰上紮營，班智達說道：“我等不能在此紮營，今天半夜將發洪水，在此紮營恐眾軍將被洪水沖走。”於是將眾軍移至十里以外的山頂上駐紮。當夜果然洪水暴發，山的四周被洪水淹沒，變成大海。由此，將軍對覺臥像、班智達、佛祖舍利三者產生信仰。他們一行人在返回國王都城的途中，聽說前秦國王已死，後嗣斷絕，原來的丞相當了國王。於是將軍召集自己的四十萬軍隊，佔據四川（Si-chon）和二十四座州城，自己當了國王。後來，當了國王的丞相的後裔從當了國王的將軍那裏迎請覺臥像、佛祖舍利、班智達到長安，他對班智達十分優禮尊崇。因班智達有十位夫人，所以僧人們對他並不信服。有一天，當寺院裏敲響檀板，召集僧眾舉行誦經大會時，班智達不給僧眾供給飲食，而是給每個僧人發一碟鋼針。僧人們誰都不能把鋼針吃下，這時班智達說道：“你們這些潔淨僧人不能食針，我這戒律不淨的僧人卻能吃下。”說完將所有的鋼針吃下，從此僧

眾對班智達的疑惑全部消除³。

鳩摩羅什的這些事蹟，1376年（明洪武九年）成書的藏族史乘《雅隆尊者教法史》（*Yar-lung-chos-vbyung*）承襲了《紅史》的說法⁴。《紅史》裏說的前秦國王是苻堅（338~385），未道出的那個小國是龜茲，那位丞相應指姚萇（330~393），那位將軍則為呂光（338~399）。呂光的身份沒有問題，姚萇卻並未當過苻秦的丞相，史載“苻堅以萇為揚武將軍，歷左衛將軍，隴東、汲郡、河東、武都、武威、巴西、扶風太守，寧、幽、兗三州刺史，復為揚武將軍，步兵校尉，封益都侯。為堅將，累有大功。”⁵關於鳩摩羅什如何為中原人聞知，南朝釋僧祐（445~518）所撰《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）說道：“什道震西域，聲被東國。苻氏建元十三年（377年），歲次丁丑，正月，太史奏有星見外國分野，當有大德智人入輔中國。堅素聞什名，乃悟曰：‘朕聞西域有鳩摩羅什，將非此耶？’”⁶蕭梁釋慧皎（495/497~554）所著《高僧傳》及晚出的《晉書》也持此說⁷，《晉書》又說在太史奏報之前苻堅就聽過羅什大名，遂“密

³ 蔡巴·貢噶多吉（2002）：《紅史》，陳慶英、周潤年譯，拉薩：西藏人民出版社，頁11-12。蔡巴·貢噶多吉（1981）：《紅史》（藏文版），東嘎·洛桑赤列校注，北京：民族出版社，頁13-15。

⁴ 釋迦仁欽德（SHākya-rin-chen-bde）（1989）：《雅隆尊者教法史》，湯池安譯，拉薩：西藏人民出版社，頁18-19。

⁵ 《晉書》（1974）卷116《載記第十六·姚萇》，北京：中華書局，頁2965。

⁶ （南朝）釋僧祐（1995）：《出三藏記集》卷第14《鳩摩羅什傳第一》，蘇晉仁、蕭煉子點校，北京：中華書局，頁532。

⁷ （蕭梁）釋慧皎（1992）：《高僧傳》卷第2《譯經中，晉長安鳩摩羅什》，湯用彤校注，北京：中華書局，頁49。

《晉書》（1974）卷95《列傳第六十五·藝術》，北京：中華書局，頁2500。

有迎羅什之意”⁸，《紅史》卻將太史陳情一節換為一位印度老僧先向苻堅推薦羅什之父。鳩摩羅什的父親乃龜茲國師鳩摩羅炎（Kumārayāna，一譯“鳩摩炎”）⁹，非鳩摩羅室利，苻堅發兵西域的本意也不是為覺臥像、佛祖舍利及羅什之父，據湯用彤先生（1893~1964）考証：“苻氏出師，本亦在求什。但堅好大喜功，欲如漢帝之開通西域置都護（詳《晉書》），又得車師前部王等之誘勸，因以興師，則其動機故非專為迎什也。”¹⁰“鳩摩羅窮哇”原文為 Ku-ma-ra-chung-ba¹¹，《雅隆尊者教法史》漢譯本譯作“小鳩摩羅什”¹²，筆者認為這兩種譯法都不妥。《祐錄》說：“初什一名鳩摩羅耆婆，外國製名，多以父母為本。什父鳩摩炎，母字耆婆，故兼取為名云。”¹³《高僧傳》亦采此說¹⁴。“鳩摩羅耆婆”實際是梵文 Kumārajīva 的音譯，一譯“鳩摩羅什婆”，意為“童壽”，中原人省稱為“鳩摩羅什”或“羅什”。Ku-ma-ra-chung-ba 的 chung-ba 在藏語裏確有“小”義，稱其“小”殆因漢籍說呂光俘獲羅什時見其年少¹⁵。按秦軍西征的時間《祐錄》說是建元十九年（383年）¹⁶，

《高僧傳》作建元十八年（382年）¹⁷，羅什已屆39歲或38歲，如何談得上年輕。漢籍既誤，藏史亦訛，18歲之說自屬臆造。筆者認為，Ku-ma-ra-chung-ba 應是綜合梵、漢兩種語文之音、義特徵所作的藏譯，還當譯作“鳩摩羅耆婆”或“鳩摩羅什婆”。漢文史籍說苻堅命呂光等人率兵西伐龜茲，“光軍未至，什謂其王帛純（《高僧傳》作‘白純’）曰：‘國運衰矣，當有勍敵。日下人從東方來，宜恭承之，勿抗其鋒。’純不從而戰，光遂破龜茲，殺純獲什。”¹⁸與之相反，《紅史》裏的龜茲王是一位聰敏的識時務者。漢籍又載呂光戲弄羅什，強將龜茲王女許配與羅什，羅什不從，呂光就將二人飲以醇酒並關在一密室裏，羅什被逼，只好允婚云云¹⁹，《紅史》則無相應說法。《紅史》所述母馬喚駒一事未見諸漢文史籍。洪水事件《祐錄》的描述與《紅史》稍異：“光還中路，置軍於山下，將士已休，什曰：‘不可在此，必見狼狽，宜徙軍隴上。’光不納。至夜果大雨，洪潦暴起，水深數丈，死者數千，光始敬異之。”²⁰《高僧傳》僅將末句改為“光始密而異之”²¹，其餘和《祐錄》一字不差。《晉書》的記載又與《祐錄》及《高僧傳》基本一致。凡此預言成真之事，漢籍所列不一而足²²。《紅史》說由此類事情呂光對佛教

⁸ 《晉書》（1974）卷95《列傳第六十五·藝術》，頁2500。

⁹ 湯用彤（1997）：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，頁194-195。

¹⁰ 同上書，頁202。

¹¹ 蔡巴·貢噶多吉（1981）：《紅史》，東嘎·洛桑赤列校注，頁14。

¹² 釋迦仁欽德（1989）：《雅隆尊者教法史》，頁18。

¹³ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁535。

¹⁴ 釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁54。

¹⁵ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532。

釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁50。

¹⁶ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532。

¹⁷ 釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁49-50。

¹⁸ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532。

¹⁹ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532。

釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁50。

《晉書》（1974）卷95《列傳第六十五·藝術》，頁2500。

²⁰ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532。

²¹ 釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁50。

²² 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁532-533。

產生信仰，漢籍的看法恰恰相反，意謂呂光以至其後嗣皆非佛教徒²³。從另一個角度思考，與其將這些預言奇跡視為牽強附會、荒誕無稽之談，不如說其內多含有作者對羅什聰慧天性的隱喻。《紅史》談及呂光佔據“四川”屬一訛誤，如湯池安先生所說，應是姑臧才對²⁴。“當了國王的丞相的後裔”指的是姚萇之子姚興（366~416），漢籍說後涼亡于姚秦後，姚興迎羅什至長安，待以國師之禮。《紅史》繼言鳩摩羅什有十位夫人直至他吃鋼針一節，漢籍只有《晉書》寫得較完整：

（羅什）嘗講經於草堂寺，興及朝臣、大德沙門千有餘人肅容觀聽，羅什忽下高坐，謂興曰：“有二小兒登吾肩，愆郭須婦人。”興乃召宮女進之，一交而生二子焉。興嘗謂羅什曰：“大師聰明超悟，天下莫二，何可使法種少嗣。”遂以伎女十人，逼令受之。爾後不住僧坊，別立解舍，諸僧多效之。什乃聚針盈鉢，引諸僧謂之曰：“若能見效食此者，乃可畜室耳。”因舉匕進針，與常食不別，諸僧愧服乃止²⁵。

《祐錄》、《高僧傳》、《十六國春秋》、《法苑珠林》、《翻譯名義集》以及《佛祖歷代通載》皆不載羅什吃針一事，《祐錄》和《高僧傳》也未說羅什主動請受婦女或先前已有十位夫人，釋慧皎如是論

釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁 50-51。

《晉書》（1974）卷 95《列傳第六十五·藝術》，頁 2500-2501。

²³ 釋僧祐（1995）：《出三藏記集》，頁 532-533。

釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁 50-51。

²⁴ 釋迦仁欽德（1989）：《雅隆尊者教法史》，頁 123。

²⁵ 《晉書》（1974）卷 95《列傳第六十五·藝術》，頁 2501-2502。

道：

什為人神情朗徹，傲岸出群，應機領會，鮮有倫匹者。篤性仁厚，汎愛為心，虛己善誘，終日無勸。姚主常謂什曰：“大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣。”遂以妓女十人，逼令受之。自爾以來，不住僧坊，別立廡舍，供給豐盈。每至講說，常先自說譬喻：如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也²⁶。

綜合漢、藏史料推斷，事實可能是姚興出於崇敬羅什之故而不想令其無後嗣，遂進十女，羅什不受而姚興逼他接納，由此一些凡心躁動的僧人對羅什不滿，羅什便以吃針之法對付，表面上是對諸僧嘲諷施壓：“你們如果能像我一樣吃針，也可養老婆。”其實羅什是欲以此猛法了斷諸僧的塵緣，他內心則不斷呼喊著：“我是生不逢時陷此污泥，自性是清淨的啊！”藏、漢史料進而形成了一點共識：羅什是有真才實學的高僧，他以實際行動征服了中原人。

二、道宣

《紅史》還記載了一段唐朝僧史：

唐朝時，有一名叫宋律師的僧人，持戒甚嚴。有一次，他從高山崖上跌入山澗，有一天神之子在空中將他接住，因而未受損傷。宋律師向天神之子問道：“你是何人？”答道：“我是多聞天王的次子，我兄弟十二人負責守護如來佛的十二部經典，我是守護戒律經藏者。”宋律師心生驕傲，又問道：“世界上像我這樣嚴格持戒

²⁶ 釋慧皎（1992）：《高僧傳》，頁 53。

者能找到多少？”天神之子答道：“像你一樣嚴守戒律的人，數目猶如恒河的沙粒。”又問：“密宗的經典是否真實？”答曰：“密宗經典真實，在金剛手菩薩的宮殿中，即安放有密宗經典，我的哥哥贊巴那波（DZambha-la-nag-po）即守護密宗經典，即使是我也不能隨便進入此宮殿，若不信仰密宗，罪過甚大，即須懺悔。”又問：“班智達鳩摩羅室利是何許人？”答曰：“他是見道菩薩，此刻已轉生兜率天蓮花座，正聽彌勒佛說法。”又問：“唐三藏何許人也？”答曰：“他是加行道弟子，此刻在兜率天宮院外聽彌勒佛說法，未見其身。”²⁷

《雅隆尊者教法史》宗《紅史》此說。《紅史》漢譯本所說之“宋律師”在藏文本中寫作 Zon-klu-sri，湯池安先生在《雅隆尊者教法史》漢譯本中依原文 Zon-glu-sri 譯為“宣律師”²⁸，湯譯確然，宣律師即唐代南山律宗的開創者道宣（596~667）。“贊巴那波”在《雅隆尊者教法史》又譯為“黑瞻巴拉”，DZambha-la 亦作 DZam-bha-la，即密教的財神（寶藏神），DZambha-la-nag-po 是為黑財神，其形象為一面二臂，體短腹圓，裸身光耳，褐髮捲曲，獠牙齜咧，右手持骷髏碗，左手執吐寶獸，八龍繞身。藏族信奉的財神較著名的還有黃財神（DZam-bha-la-ser-po）和白財神（DZam-bha-la-dkar-po），他們與司掌寶藏財富的多聞天王（托塔天王）都源自印度的財福之神俱吠囉（Kubera）²⁹。釋贊寧（919~1001）的《宋高僧傳》對道宣的相應事蹟敘述如下：

（道宣平日）三衣皆紵，一食唯菽。行則杖策，坐不倚床，蚤蝨從遊，居然除受，土木自得，固已亡身。……貞觀中，曾隱沁部雲室山，人睹天童給侍左右。于西明寺夜行道，足跌前階，有物扶持，履空無害。熟顧視之，乃少年也。宣遽問：“何人中夜在此？”少年曰：“某非常人，即毘沙門天王之子那吒也，護法之故，擁護和尚，時之久矣。”宣曰：“貧道修行，無事煩太子。太子威神自在，西域有可作佛事者，願為致之！”太子曰：“某有佛牙寶掌雖久，頭目猶捨，敢不奉獻。”俄授于宣，宣保錄供養焉³⁰。

南宋釋志磐所撰《佛祖統紀》關於那吒（那拏天）在西明寺夜護道宣一節與《宋高僧傳》的說法一致，前此《佛祖統紀》補充說道宣於雲際寺行般若三昧，“前後二十會，常感天童為之給侍。”又言“永徽元年（650年）復居紵麻，心勞疾發，忽毘沙門天王授以補心之方，復告師曰：‘時當像末，不修禪誦，但起伽藍，恐非比丘之正業。’”³¹毘沙門天王即多聞天王，漢傳密教說毘沙門天王次

四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 217-219。

《毘沙門天王經》（1990）：（唐）不空譯，《大正藏》第 21 卷《密教部四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 215-216。

久美卻吉多傑（2004）：《藏傳佛教神明大全》，曲甘·完瑪多傑譯，西寧：青海民族出版社，頁 577-586。

Graham Coleman (1994): *A Handbook of Tibetan Culture*, Boston: Shambhala, p. 326.

³⁰（吳越-北宋）釋贊寧（1987）：《宋高僧傳》卷第 14《明律篇第四之一·唐京兆西明寺道宣傳》，範祥雍點校，北京：中華書局，頁 329。

³¹（南宋）釋志磐（1990）：《佛祖統紀》卷第 29，《大正藏》第 49 卷《史傳部

²⁷ 蔡巴·貢噶多吉（2002）：《紅史》，陳慶英、周潤年譯，頁 13-14。

蔡巴·貢噶多吉（1981）：《紅史》，東嘎·洛桑赤列校注，頁 16-17。

²⁸ 釋迦仁欽德（1989）：《雅隆尊者教法史》，頁 20。

²⁹ 《佛說毘沙門天王經》（1990）：（北宋）法天譯，《大正藏》第 21 卷《密教部

子名獨健，其常領天兵護佑大唐國界。那吒乃是毘沙門天王之三太子（一說為天王孫子），捧塔常隨天王左右，晝夜守護僧俗人等不受侵害。那吒子承父業，與毘沙門天王一樣皆為護持佛法之善神，道宣得天神扶助自在佛情佛理之中³²。然則藏文史書對道宣言行的表述竟與漢籍大相逕庭，此點確實讓人費解：藏史的內容是暗示這位“持戒甚嚴”的僧人得天王之子救護還心生傲慢，不知佛法無邊，對密宗也茫然，甚至不識中原名僧，當然他可能想借這幾個問題考考對方，總之像個井底之蛙。漢籍則說道宣雖是清苦修持的悟道高僧，卻並不恃神護而自傲，且為西域興佛牽線搭橋，令神子倍增崇敬之心，《佛祖統紀》更借天王直言反襯道宣持戒實修乃像末時代稀有的正業正行。彌勒的話題《宋高僧傳》只說：“復次，庭除有一天來禮謁，謂宣曰：‘律師當生觀史天宮（兜率天宮）’，持物一苞，云是棘林香。爾後十旬，安坐而化，則乾封二年（667年）十月三日也，春秋七十二，僧臘五十二。”³³《佛祖統紀》及《佛祖歷代通載》則寫得繪聲繪影：

一》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 297。

³² 《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌》（1990）：（唐）不空譯，《大正藏》第 21 卷《密教部四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 224-225。

《毘沙門儀軌》（1990）：（唐）不空譯，《大正藏》第 21 卷《密教部四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 227-230。

《佛說最上祕密那拏天經》（1990）：（北宋）法賢譯，《大正藏》第 21 卷《密教部四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 358-367。

³³ （吳越-北宋）釋贊寧（1987）：《宋高僧傳》，頁 329。

“乾封二年（667年）春，天人告師曰：‘師報緣將盡，當生彌勒內宮。’十月三日，眾見空中，幡華交列，異香天樂，天人同聲請師歸觀彌勒。上聞之，詔天下寺院，圖形奉祀。”³⁴

按《紅史》的觀點，鳩摩羅什是已生無漏智的聖者，即所謂見道菩薩，故能在彌勒座前聽法，而《道宣律師感通錄》（以下簡稱《感通錄》）對羅什的評價又自不同：

余問（天人）：什法師一代所翻之經，至今若斯受持轉盛，何耶？

答云：其人聰明，善解大乘，以下諸人皆俊。又，一代之寶也，絕後光前，仰之所不及。故其所譯，以悟達為先，得佛遺寄之意也。

又問：俗中常論，以淪陷戒檢為言？

答：此不須相評！非悠悠者所議。羅什師今位階三賢，所在通化。然其譯經，刪補繁闕，隨機而作。故《大論》一部，十分略九，自餘經論，例此可知。自出經後，至誠讀誦，無有替廢，冥祥感降，歷代彌新。以此詮量，深會聖旨。又，文殊指授令其刪定，特異恆倫，豈以別室見譏，頓亡玄致，殊不足涉言耳！

³⁵

³⁴ 釋志磐（1990）：《佛祖統紀》卷第 29，頁 297。

（元）釋念常（1990）：《佛祖歷代通載》卷第 12，《大正藏》第 49 卷《史傳部一》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 582。（按：此段記述《佛祖歷代通載》將道宣坐化之十月三日誤為“十月三十日”，其餘文字與《佛祖統紀》無有差別）。

³⁵ （唐）道宣（1990）：《道宣律師感通錄》，《大正藏》第 52 卷《史傳部四》，臺

這段文字不僅對羅什的譯經風格予以嘉評，且明確了羅什的「三賢」階位，即他的修行境界只是未達見道的內凡，《紅史》倒是將其階位提高了一級。玄奘呢？在《紅史》裏連見道的階位都未達到，仍須努力修行。道宣曾輔佐玄奘譯經，與天人同請道宣歸觀彌勒之成就相比，虔心往生彌勒內宮（兜率內院）並發願追隨慈尊的玄奘³⁶在《紅史》裏就只有在兜率天宮外聽法的份兒。兜率內院是即將成佛者（補處菩薩）的修習處，外院則是欲界天眾享樂之所，對修行者來說，二者差異不言自明³⁷。如此說來，《紅史》是否有意壓低玄奘的成就？對此我們難以一言斷之。道宣雖曾與玄奘共事，但漢文史料表明道宣對玄奘並無妒慢之心，相反多有讚頌之詞；而羅什的行証在天人看來確乎不高，這或許是《紅史》對玄奘修為定性的間接依據所在——《紅史》中的玄奘和《感通錄》裏的羅什在階位上可謂半斤八兩。《紅史》和《感通錄》是不同民族人士用不同文

北：佛陀教育基金會印贈，頁 437-438。

³⁶（唐）冥詳（1990）：《大唐故三藏玄奘法師行狀》，《大正藏》第 50 卷《史傳部二》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 214-220。

（唐）慧立、彥棕（2000）：《大慈恩寺三藏法師傳》，孫毓棠、謝方點校，北京：中華書局，頁 1-233。

（唐）道宣（1990）：《續高僧傳》卷第 4，《大正藏》第 50 卷《史傳部二》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 446-459。

³⁷《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（1990）：（劉宋）沮渠京聲譯，《大正藏》第 14 卷《經集部一》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 418-420。

（唐）基（1990）：《西方要決釋疑通規》，《大正藏》第 47 卷《諸宗部四》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 106-107（按：此書作者只題為“基”，一般認為指的是窺基，但也有學者質疑這種觀點）。

字撰述的作品，對羅什和玄奘的評價卻都有過於苛刻之處，無論是出於巧合、借用還是張冠李戴，總不免令人慨嘆！

漢、藏史籍裏的道宣故事自然都有些神異的味道，但藏史顯然是借題發揮，為的是突出密乘較他宗殊勝。有意思的是，對彌勒的尊崇成了漢、藏史家探討羅什、玄奘及道宣修行境界的話語紐帶。再結合《紅史》的相關信息推斷，這段文字實際是一位名叫贊婆羅多室利袞的人（DZambha-la-sto-shri-mgon）閱讀漢史後³⁸寫出的藏式版本的道宣傳，其問答風格蓋由《感通錄》舶來，前述鳩摩羅什的事蹟也出自他筆下。美國藏學家范德康（Leonard W. J. van der Kuijp）認為，贊婆羅多室利袞可能是元廷派往西藏的一位欽差，其名之“多室利袞”（sto-shri-mgon）或即漢語“斷事官”（蒙古語稱“札魯忽赤”）的另一種拚法³⁹。

三、餘論

有關鳩摩羅什的記載，藏史與漢籍就主題而言尚無二致，道宣的故事在藏族史家寫來卻與中原史乘頗多相左之處，究其因，可能是贊婆羅多室利袞在逐譯漢籍時對部分史事理解有誤，抑或其書所本史料雜有口傳成分，有些表述（黑財神，密宗經典）則明顯是他基於本土思維特點所作的文本改編。退一步說，儘管史料學素養難

³⁸ 蔡巴·貢噶多吉：《紅史》，東嘎·洛桑赤列校注，頁 17。

³⁹ Leonard W. J. van der Kuijp (Oct-Dec 1993), "Jambhala: an imperial envoy to Tibet during the late Yuan", *The Journal of the American Oriental Society*, Vol. 113 No. 4. Retrieved August 22, 2007, from <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-EPT/kuijp.htm>.

稱上乘，但彼時藏族史家在一定程度上已能認識到漢文史料的價值，實屬可貴，要知道西藏歸屬中原王朝至蔡巴寫作《紅史》之間不過百餘年。至於預言應驗、感通神佛之類的描述，筆者覺得多一點湯用彤先生主張的同情式考證，或許更能體會先賢的心性。