

「满洲」与「文殊」的渊源及西藏政教思想中的领袖与佛菩萨

王俊中

中央研究院近代史研究所集刊第二十八期，1997年12月出版

页 93-132

中央研究院近代史所计划助理。本文的完成，承蒙李师永炽、萧师金松，以及王吉林、张瑞德、张启雄、赖惠敏及两位评审等诸位教授赐予宝贵意见，谨此致上深深的感谢。计划主持人许文堂教授在所内时对学术问题赐教，并对研究惠予支援，谨此表达由衷谢意。

. [编者按：部份措辞为原刊所无，乃作者衡量上下文句与修辞后新增]

- 一、满洲族号的由来：研究回顾
- 二、对《满洲源流考》中的考证之追论和检讨
- 三、西藏政教观念中的领袖与佛菩萨
 - (一) 西藏独特的神权政教观
 - (二) 吐蕃时期的「天降赞普」到佛教后弘期的「赞普为菩萨化身」
 - (三) 菩萨化身论在政教上的扩大应用：国际上的王统观
 - (四) 「政教合一」与「活佛转世」在西藏的出现与运用
- 四、余论

顺治九年（1652），西藏格鲁派（dGe-Lugs-Pa）领袖五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措在清朝多次邀请之后，终于启程访清，并于同年十一月到达清帝国的首都北京，与顺治皇帝会见。次年四月，达赖在回程途中于塞北代噶（今内蒙凉城）获得清朝赐赠「西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛」的尊号，成为当时中原王朝赐封位阶最高的西藏喇嘛。五世达赖在获得清廷封号后，在（藏历）顺治十年（1653）三月二十八日向顺治帝投了一份「请安奏书」（汉译），其中值得注意的是，在抬头部分达赖写道：

达赖喇嘛致金光四射、银光普照、旋乾转坤、人世之

天、至上文殊大皇帝明鉴¹

这是笔者所见达赖称呼清朝皇帝为「文殊」的第一封奏书。从此而后，「文殊大皇帝」的名号成为西藏来书称呼清朝皇帝的惯例。文殊是佛教中被尊为智慧第一的菩萨。在西藏，明代时所著的佛教史书《青史》中，作者迅鲁伯即称汉地为文殊菩萨教化之地，而西藏则是观音菩萨的教化之地。²可见在西藏，称呼汉帝君主为「文殊」当有其历史渊源。由于日后满清朝廷在解释「满洲」族号的由来时，喜好比附于西藏来书「文殊」的尊称；藏人在书函中以宗教角度的敬称又牵涉到西藏长久以来的宗教 / 政治传统思想的发展，以下本文将就造成「文殊」与「满洲」相关联的史事，与其后所隐含的某些特殊意义作一讨论；并追溯此一尊号在西藏政教史上的地位。最后，将就满清朝廷接受尊号后的反应，与这个尊号在顺治年间对于满清统治西北边疆之蒙古民族的效用，做一个初步的观察。

一、满洲族号的由来：研究回顾

五世达赖在顺治十年三月会以「文殊大皇帝」来称呼顺治，除了西藏传统上惯将文殊视为在汉地教化的菩萨之外，自然与清朝以「满洲」为部族名号，两者发音相近有关。由于满洲这个名号在明末以前全不见于汉文的史册，在满文资料中学者们又只能找到一些读音相近的称名，那么，清人什么时候采用这个部族名号，又依据什么采用这个名号？在研究清史的学者间，很长一段时间都在追索，未有确然的定论。若我们往前追溯，则这个学术课题的提出，与乾隆四十二年，内阁大学士阿桂等奉帝谕而作的《满洲源流考》有密切的关系。

乾隆四十二年八月，帝颁下谕旨，言近阅《金史》〈世〉、〈纪〉，提及金之先人出于古肃慎地，而我朝初兴时旧称满珠，所属曰珠申，后更名为满洲，即与古肃慎同地，互为转音。但为了「昭传信而辟群惑」，特命大学士阿桂、于敏中等，就「建州之沿革，满洲之始基，与夫古今地名同异，并当详加稽考，勒为一书」，以「乘示天下万世」。³看来此书是朝廷为了要替皇家族号正名，所行

¹ 《一史馆藏文老档》，顺治十年三月二十八，见《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），中国藏学出版社，页 235。奏文如下：「今世积善，一尘不染之洁身辉体，耳聆梵音，北斗七星之首，百药之神，帅领四大部洲。芸芸众生沐浴在圣主光辉之下。从天而降之金身圣主，在兴世振业众神护佑之下，欢忭于上苍赐福之宫阙中。圣主犹如苍天，与日月同辉，与天地齐寿，小僧（汉译）恭请圣安。」其中达赖喇嘛使用甚多宗教上神圣化的譬喻来赞美顺治，这也是先前的书信中较少见的。

² 见廓诺·迅鲁伯着，郭和卿译，《青史》（*Deb-thersnon-po*）第十四辑〈大悲观音法门及金刚鬘等法类〉（西藏人民出版社，1985），页 657。

³ 阿桂等，《钦定满洲源流考》，〈上谕〉，《景印文渊阁四库全书》第 499 册，（台北：台湾商务印书馆，民国 72 年），页 451b-3a。关于这本书的研究，请参考（美）P.K.Crossley，"Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage"，*The Journal of Asian Studies*，Vol.46: 4，1987，11。该文主要自氏族史的角度来研究《满洲源流考》中的几个观念来源，文中强调乾

的考证之作。自诏谕中的「辟群惑」可知，在清朝建国百年之后，已有时人对于「满洲」之号的源流有所不解了。阿桂等人在卷一〈满洲〉一节的考证如下：

按满洲本部族名……以国书考之，满洲本作「满珠」，二字皆平读。我朝光启东土，每岁西藏献丹书，皆称「曼殊师利大皇帝」，翻译名义曰「曼珠」，华言妙吉祥也。又作「曼殊师利」。《大教王经》⁴云「释迦牟尼师毗卢遮那如来。而大圣曼殊师利为毗卢遮那本师。」殊、珠音同，师、室一音也。当时鸿号肇称，实本诸此。今汉字作满洲，盖因洲字义近地名，假借用之，遂相沿耳。实则部族而非地名，固章章可考也。⁵

按「曼殊师利」为「文殊师利」的汉文异译。依这段考证，则「满洲」名号实本诸西藏来书所称的「曼殊师利大皇帝」，与「文殊师利」佛号有关。但该书卷五又提供一项新的考证：「《北史》：『靺鞨，即古肃慎氏也。……渠帅曰大莫弗瞞咄。』」在案语中言「瞞咄二字与满珠音相近。」若再加上乾隆皇帝所作「为古肃慎氏名」的推论，则《满洲源流考》中至少提供了三个「满洲」可能的来源，即古部族名、文殊佛号，以及部落领袖称号。在较乾隆时期更早的史料，如成书于皇太极崇德元年的《清太祖武皇帝实录》中，把满洲名号托附于神话中的祖先，即仙女佛古伦食下神鹊所衔朱果，受孕而生的布库里雍顺所取定的⁶，但此类开国神话本即子孙们发达之后，高抬祖先伟业的「献谀之作」，并无确定的可信度，在《满洲源流考》中也只记载下来，聊备一说耳。⁷

在学术界最早提出这个论题的当是一些日本学者。明治 37 年（光绪 31 年，1905）市村瓊次郎至奉天崇谟阁，发现其中在清太宗天聪朝时朝鲜来书皆称皇太极为「金国汗」，而无满洲的称谓。市村氏于五年后发表了一篇名为〈清朝国号考〉的论文，将取材范围扩大到中国史料，指出后金朝在国际上的称谓皆为「后金」及「金」，连金廷自己置立的碑铭亦不例外，再经过进一步研究，市村氏指出，清朝始有满洲名号非如《满洲源流考》中所说的西藏来书之称，而是在崇德七年西藏来使之前的崇德年间，并疑《论语》中九夷之一的「满节」即为满洲名

隆是因为当代满洲人遗忘祖先故有语言和骑射技术甚为严重，为了统合满族意识而命编是书。王泛森在论及此书时亦指出，《满洲源流考》是乾隆于修《四库全书》之前就准备要撰写的，其目的旨在追溯满族从姓氏到种族之源流如何地与汉族不同。见氏着，〈从曾静案看十八世纪前期的社会心态〉，《大陆杂志》85：4，1992，10。本文自与蒙藏宗教关系的角度来看这个问题。

⁴在《大正藏》中经名中有「大教王经」四字的经典有十部，其中冠有文殊名号的有一经一品，分别是宋：慈贤译，《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》（大，20）；唐：不空译，《文殊师利菩萨根本大教王经金翅鸟王品》，皆属密教的经典。

⁵阿桂等，《钦定满洲源流考》，页 469b-70b。

⁶见（日）稻叶君山，《清朝全史》，（台湾中华书局，民国 49 年台一版），页 69-71。

⁷阿桂等，《钦定满洲源流考》，页 469b-70a。

称之所源。⁸市村氏的说法部分为日本清史学者稻叶君山所接受，并作了进一步的研究，在出版于大正 3 年（民国 3 年，1914）的《清朝全史》中，稻叶氏特立一小节讨论「满洲国号之伪作」，认为清人造「本号满洲，南朝误为建州」的说词，当是乾隆朝时讳言祖先臣服于明的说法。太祖曾自立为「大（后）金之汗」，直到皇太极崇德年间，始纂满洲之名，以前遗录中，均无此名号。稻叶氏认为满洲名号肇于太祖被尊称为「满住」，而「满住」两字，乃佛名「文殊」之对音。⁹他指出皇太极当时既弃大金名义，又撤女真旧称，是为了选择一最恰当的部族称号，内能对女真旧部，外可应新附蒙古诸部，乃采取曾用来自称太祖，带有文殊化身意味的尊称为部族的新名号。

中国学者方面，与稻叶氏同时即有人在《时事新报》上发表文章，认为「满洲即文殊之佛号」，以为建州女真尊长为佛名的惯俗。¹⁰民国十二年，年青的清史家萧一山发表他的成名之作《清代通史》，在新版的同名著作中，萧氏对满洲名号提出两个可能的来源，一方面萧氏认为文殊为佛教菩萨首座，蒙藏人极崇拜之，女真部落亦受影响，领袖中有尊称「李满住」、「满答失利」等皆为着例。太宗以此尊号名其部落，相信是有其历史因由的；另一方面，萧氏又考察《北史·室韦传》等史料，指出北方民族皆谓其酋长为「大莫弗瞞咄」。其中「大莫弗」似为后之巴图鲁，为勇敢之意，而「瞞咄」一词既然源流如此之早，则应为东胡民族久来对酋长的称呼，未必与佛名有关。¹¹这两说其实有所矛盾之处，显示萧氏在下笔著书时，面对纷纭的史证，尚无有最后定论。另一位明清史家孟森对此一论题亦有看法。在《清朝前纪》中他举出满洲与文殊、满珠、满住为同一词，为对部落酋长的尊称，自建州首领李满住之后，称用便非一世，后被误认为是部族之名，此系太宗之前即有之称，自非如日人所称，为皇太极所捏造。¹²孟森氏在另着《满洲名义考》中，又考证「大莫弗瞞咄」的称谓，认为「莫弗」两字，即女真人称长老之「马法」，「瞞咄」则为尊称，在隋唐时，夷人已有笃信佛教，「文殊」之称既为菩萨之最尊，即以之尊其酋长。此习到了清末，宫廷内官宫妾犹称至尊为「老佛爷」，即为此种习俗。¹³

以上的研究对「满洲」名义有佛名、部族名、酋长名等解释，多数学者都主张此名与佛号「文殊」有关，犹未脱《满洲源流考》中考证出的范围。另有一批学者尝试自新的角度进行研究，民国 23 年，吴晗从《朝鲜实录》中见李满住的

⁸（日）市村瓊次郎，〈清朝国号考〉，《东洋协会调查部学术报告》1，1909。

⁹（日）稻叶君山，《清朝全史》，页 68-9。

¹⁰〈满洲名称考〉，转载于《东方杂志》10-12，（民 3，6）.页 29-31。

¹¹萧一山，《清代通史》卷上，（台北，商务印书馆，1980 年版），页 52。

¹²孟森，《清朝前纪》，引自黄彰健，〈满洲国号考〉，《中研院历史语言研究所集刊》37：2，（1967，6），页 463-4。黄彰健认为，孟森氏指「满住」；名称为女真部落使用，非一时一世，但未找出历史事实为根据。据笔者所知，努尔哈赤即为族人尊称为「满住」努尔哈赤之前，满洲又有族长称「李满住」，似可以为孟森氏之佐证。

¹³孟森，《满洲名义考》，《明清史论著集刊续编》，（台北：南天书局，民国 76 年台一版），页 2-3。

居地婆猪江在实录中又作泼猪江、蒲州江或蒲州等名，疑满洲之名乃得自于地名。¹⁴陈捷先的研究亦朝地名的方向探寻，在民国 49 年陈氏作《满洲丛考》，书中有〈说满洲〉一文，指出明末女真各部多得名于所居地附近的河川，如浑河部、苏苏河部、鸭绿江部等十数部族皆是如此，在《朝鲜实录》中婆猪江有作「马猪江」之处，故有可能音变为「满珠」。¹⁵黄彰健于民国 56 年作〈满洲国号考〉，文对先前学者的研究提出回顾，再依《东国史略事大文轨》一书中提及努尔哈赤的住地为「万朱」，而在婆珠江东岸有一片土地以「曼遮」为地名，且该地位于扶余和高丽之间，正是李满住的居地。从地名发音而言，此可能方系满洲国号的由来。李满住虽为女真领袖，但未创有伟业，后金当不致将其称名来称其住地。¹⁶庄吉发则引满洲档中的「荒字档」，举出在万历四十一年太祖时代就有「女直满洲国」的字样，早于崇德七年即有「满洲」国号。「金」字译为满文为「爱新」，但其满语用法却为「满洲」，一者用于外，一者用于内。乃是因太宗时并服内蒙古，朝鲜、汉人，降者日众，以宋金前事为鉴，遂弃「大金」旧号，改易而称「满洲」。¹⁷

上述的学者们所应用的史料有满文、汉文和朝鲜史料，蒙藏文的资料则较少被提及。个中原因大概是因为早在日本明治年间，市村瓊次郎即指出：西藏遣使来清最早见诸史册的是清太宗崇德七年，而满洲国号早于此时便已见于清朝的记载，故《满洲源流考》中推证此名号出自西藏文书为不可信，学者们仅靠这一据即可反驳《源流考》中的说法。但是，是否在初期的蒙藏来书中，即有「文殊皇帝」之称呢？据《一史馆藏蒙文老档》，清太宗时蒙藏领袖来书多称皇太极为「圣主」或「大吉大祥宽温仁汗」¹⁸，皇太极回书则自称「大清国宽温仁圣汗」¹⁹。并未见到有单独的「文殊」名号。及顺治朝，蒙藏初期来书多称顺治为「皇帝陛下」，或在之前附加一些表达尊敬的缀词，²⁰顺治发书外地亦多以「大清皇帝」

¹⁴吴晗，〈关于东北史上一位怪杰的新史料〉，转引黄彰健，〈满洲国号考〉，页 467。

¹⁵陈捷先，〈说满洲〉，《满洲丛考》，页 16-24。陈氏引石峻的考证，指出《满洲源流考》中「释迦牟尼师毗卢遮那本师」出于密教经典，但「大圣曼殊师利为毗卢遮那本师」此语却找不到经典来源。据笔者所知，在许多佛经中，确实给文殊师利很高的地位，如《心地观经》释迦佛向文殊赞叹：「汝今真是三世佛母，一切如来在修行地，皆曾引导初发信心，以是因缘，十方国土成正觉者，皆以文殊而为其母。」（《大正藏》三，页 326）此处的母字，取其「能生」，与师字类。既然是「三世诸佛」之母，毗卢遮那佛亦应入列其中了。其他经典亦多将文殊当作般若智慧的化身，称呼其为「法王子」。

¹⁶黄彰健，〈满洲国号考〉，页 468-472。

¹⁷庄吉发，〈清太宗汉文实录初纂本与重修本的比较〉，《清代史料论述》（一），（台北：文史哲出版社，1979 年），页 220-221。

¹⁸见《一史馆藏蒙文老档》，崇德二年八月摩诃撒麻都汗致书皇太极，及同月土谢图汗对皇太极的称谓，《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页 213。亦有在汗字前添加「圣」字者。

¹⁹《一史馆藏蒙文老档》，崇德二年 11 月 15 日条；《一史馆藏内阁国史院满文档》，崇德三年 8 月 12 日条。《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页 214-5。

²⁰如顾实汗在顺治三年 8 月 25 日上表向顺治帝请安，即以「幸福武威显赫人间高贵皇帝陛下」称呼顺治。《一史馆藏蒙文老档》，《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页 223。

或「奉天承运皇帝」启信²¹，亦未见有「文殊」称号。可见清朝之族号「满洲」，与早期蒙藏来使的奏书称呼根本无涉，《满洲源流考》中的考证，我们在史料中找不到相符的证据。在所见的资料中，蒙藏人士第一次以「文殊」名号称呼顺治帝的是西藏的第巴（sde-pa），即噶丹颇章政权时期藏地的行政长官。²²在五世达赖离开拉萨后，第巴向清朝皇帝奏明达赖赴北京的准备事宜，并献上吉祥哈达等多件礼品。在奏书抬头中，他写道：

第巴谨奏至上文殊菩萨圣主陛下²³

奏书日期值顺治九年五月初一日。之后，五世达赖于同年八月及九月在赴清途中上书顺治时，仍旧仅称「皇帝陛下」或「上」²⁴，并未立即跟进，可见以「文殊」来称清帝在顺治九年中尚不是藏人上书的惯例。达赖喇嘛正式以「文殊大皇帝」称呼清帝，就资料所见，还是在前面所述的在（藏历）顺治十年三月底的「请安奏书」中对清帝的称呼。

自此以后，「文殊菩萨皇帝」就成了西藏致书清廷时常用的启头语。²⁵显然地，称呼上的改变就清藏关系而言亦带有新的意味，用此称名表示达赖以宗教领袖的身份承认清主的政治权力，并将清朝整合入了西方蒙藏民族的宗教 / 政治世界，在此世界中的权力赋予方式除了军事和政治力量的强大外，还多了层属于宗教，跨越民族畛域的神秘面纱。如此的整合对于清朝困扰多时的与喀尔喀蒙古之紧张关系当会有所助益。这可算是五世达赖对于清帝承认他身居蒙藏宗教中至高无上地位的一种报答。

二、对《满洲源流考》中的考证之追论和检讨

²¹见《一史馆藏蒙文老档》，顺治元年正月15日条；顺治八年4月2日谕达赖喇嘛、班禅、诺门汗、第巴书；顺治九年2月5日敕谕顾实汗。《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页222-7。

²²第巴译自藏文sde-pa，据陈庆英的研究，第巴在西藏古代是指统治一方地域的地方领袖，亦泛指部落首长、小邦邦主等。1642年蒙古和硕特部顾实汗协同五世达赖在西藏建立噶丹颇章政权后，在蒙古汗王和达赖之下设置第巴一名，成为实际负责西藏地方行政的官员。见陈庆英，《五世达赖与第巴桑结嘉措关系探讨》，台北，蒙藏委员会，1996，2），页1。

²³《一史馆藏蒙文老档》，顺治九年5月1日。《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页228。

²⁴见《一史馆藏蒙文老档》，顺治九年8月1日；顺治九年9月27日条。《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（二），页229-31。

²⁵「文殊菩萨皇帝」在藏语中对音为「嘉木样贡玛」，在康熙、雍正、乾隆，乃至光绪等朝西藏来书多如此称呼清帝。到了乾隆时，乃至留下数幅乾隆扮作文殊的唐卡画像，至今犹可见。见（美）H.Kahn, "Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign", (Harvard Univ. Press, 1971)；《清宫藏传佛教文物》，紫禁城出版社、两木出版社，1992年初版；葛婉章，〈藏传佛教美术图像的有关问题〉，《西藏研究论文集》第二辑，（西藏研究委员会编，1989）。皆收有不同的乾隆 / 文殊唐卡画。

然而，百年之后，乾隆时期朝廷作正名之用的《满洲源流考》，在宫廷资料如此充沛，皇帝、大学士们又共同投注的条件下，居然会考证出一个年代明显不符的错误，其间的缘由颇值得细加追索。事实上，当今做为论证依据的《实录》、《藏蒙文档案》等资料，当时修《源流考》的清臣若要查看参见，当不是困难之事；若已参考这些资料，犹作出错误的考证，那么得出这样的论证很有可能即是出于「密探上意」的动机，假借此种名称的认同来助益清廷羁縻蒙藏。这种说法有无可资参考的证据呢？我们可概要性地以乾隆时期佛教政策的发展作为说明。

在乾隆即位之初，虽尽逐宫廷内的沙门，防止佛教干预政事，但由于乃父雍正帝的调教，乾隆少年时代曾玩习禅宗，对佛学是有根底的。²⁶中年之后，政教事务接触日广，衡顾国内各民族信仰佛教的状况，乾隆察觉满洲人虽有开创皇朝之功，但竟然没有满人专属寺院，亦无有国语大藏经，颇有及时弥补之想法。²⁷首先是建造满族寺院。在关外时期，因考虑兵源和徭役种种因素，清太宗皇太极对于满人私自出家、私建寺庙，都有严格的限制。到了顺治八年二月，为迎接五世达赖的来访，假「天下一家，法律怎可有异」的理由，曾颁下谕旨：「现满、蒙、汉军，诸官民等，若欲兴建寺庙，往寺庙上香、送孩童入教、随喇嘛斋戒受戒等，无论男女，皆可随意。」²⁸虽然日后的施政并未如此谕令般宽松，但满洲人在顺治年间以后，已有出家为喇嘛的记载。²⁹然而由于没有满文藏经译出，**早期并未有满人专属寺院出现。时至乾隆十五年（1750），某次乾隆向当时清朝的国师三世章嘉若必多吉询问对纯粹为满洲人建寺，有何意见？章嘉以「功德无量，皇恩浩荡」回答，使得龙心大悦。于是在香山建造了第一座满人专属的寺院—宝谛寺。**³⁰寺中自地位最高的达喇嘛到最低的德木齐，格斯贵等皆是满洲人。³¹三世章嘉亲

²⁶雍正晚年好在宫廷讲佛法，曾召开「当今法会」，集皇族大臣齐来参禅，乾隆在当时亦有参加，并被雍正评价颇高。乾隆即位后，对这段过去的经历犹颇为洋洋得意。见《清高宗实录》卷三。

²⁷如乾隆四十年作《殊像寺落成瞻礼即事成什（有序）》，中有诗句：金经蒙古犹常有，宝帙皇朝可独无？译以国书宣白业，习之修士翊浮图。又在《御制清文翻译大藏经序》中，乾隆指出译佛经为满文是因为：「盖梵经一译而为番，再译而为汉，三译而为蒙古。我皇清至中原百余载，彼三方久属臣仆，而独阙国语之大藏经可乎？」但于文后又言，译经之目的在「以汉译国语，俾中外胥习国语，即不解佛之第一义谛，而皆知尊君亲上，去恶从善，不亦可乎！」似乎在使人民「习国语」和「尊君亲上」，而不在解第一义谛。不过这要对照满、藏、蒙文的版本才能充分了解乾隆之意。上引的两条资料即解释了翻译满文藏经的理由；关于建立满洲寺院，见土观·洛桑却吉尼玛着，陈庆英译，《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社，1988，4，页205中乾隆与章嘉的对话。佛教的信仰，强调信佛要皈依佛、法、僧三宝，缺乏法（经）和僧两宝，总是一种信仰上的不圆满。

²⁸见中国第一历史档案馆编，《清初内国史院满文档案译编》，顺治八年闰二月二十一日条，北京：光明日报出版社，1988。转引自王家鹏，《乾隆与满族喇嘛寺院》，北京：《故宫博物院院刊》，1995：1，页64。

²⁹如特别建为五世达赖驻锡的北京西黄寺，就有出家的满洲喇嘛。

³⁰此段记载见土观·洛桑却吉尼玛着，陈庆英译，《章嘉国师若必多吉传》，页205。但书中并未标明年代和寺名。经王家鹏在《乾隆与满族喇嘛寺院》中与档案资料作一对比，证明时间当在乾隆十五年，地点是位在香山的宝谛寺。值得注意的是，该寺是仿自专门供奉文殊菩萨的五台山菩萨顶寺，应主祀文殊菩萨。然而在相关汉文的碑文中并未见有专为满洲人出家而建寺庙的文字，

任这座满洲喇嘛寺院的堪布³²，并为之翻译各种仪轨和修行的经典，修改各个不适于满语诵读佛典的西藏音调，仪轨则严格遵照藏传佛教的模式办理。

除了为满人建立专寺外，要编译一部本民族语言的大藏经，乾隆可说是按部就班的安排其准备工作。先是于乾隆二十二年（1757）出版了《蕃藏目录》，查考藏译全部的佛典；两年后又敕令编纂了一套满蒙汉蕃四译对照的《大藏全咒》，以供满族寺院诵经所用；乾隆三十七年（1772），以「清文较汉文句意明畅，以译佛教咒偈，较可得其三昧」为由，设清字经馆于西华门内³³，自乾隆三十八年（1773）起，才着手进行《国语译大藏经》的工作，译事持续了十八年之久，共译出一百零八函，计六百九十九部，二千四百六十六卷。乾隆亲撰〈清文翻译全藏经序〉，以满、蒙、汉、藏四体文字刊于卷首，并以朱色印刷，精致地处理全经的贝叶、夹装、写刻、刷印和装帧。译文句意，据懂得满文的学者言，亦相当清晰明确。³⁴事前有周详的计划，译经时间又如此漫长，可见乾隆帝对满译佛经之事绝非仅是突发奇想，而当有慎密的考量。乾隆三十九年（1774）始，在热河建成的殊像寺中，寺僧诵习佛经即全部使用满语。计乾隆总共在北京内外建立满洲寺院十二座，地点则散布于香山、圆明园、清漪园、清东陵（直隶遵化县马兰峪西）和清西陵（直隶易县城西永宁山）等处。³⁵从清朝主动在祖先陵寝

可见清人实有严格的民族之防。

³¹清代喇嘛寺中的喇嘛职衔有札萨克达喇嘛、副札萨克达喇嘛、札萨克喇嘛、达喇嘛、副达喇嘛、苏拉喇嘛、德木齐、格斯贵等八等，早期满洲喇嘛最高仅得四等，达喇嘛即可任寺院住持，且出身多为包衣或兵丁子嗣，可见满洲人出家发展之晚。

³²藏语称寺院中的学院为「札仓」，札仓以札仓会议管理之、堪布即札即札仓会议中的地位最高僧官，在寺院中主持授戒等事务。

³³见昭槿，《啸亭续录》卷一，九思堂藏本，台北，文海出版社影印。是书为昭槿任嘉庆朝礼亲王时所编，原文为：乾隆壬辰，上以大藏佛经有天竺番字，汉文、蒙古绪翻译，然其禅悟深邃，故汉经中咒偈，惟代以翻切，并未译得其秘指，清文句意明畅，反可得其三昧，故设清字经馆于西华门内，命章嘉国师经理其事，达天、莲筏诸僧人助之，考取满誊录、纂修若干员翻译经卷。先后凡十余年，大藏告藏，然后四体经字始备焉。初贮经板于馆中，后改为实录馆，乃移其板于五凤楼中存贮焉。

³⁴此译事的取材是藏文《甘珠尔》（bKah-hGyur：经、律），和一些藏文与汉文的论疏。皇帝和章嘉国师都参加校审工作，因工程浩大，直到乾隆五十五年始告完成。关于满洲的「国语大藏经」的译文情形，请参见庄吉发，〈国立故宫博物院典藏《大藏经》满文译本研究〉，《东方宗教研究》第2期，1990.10，页256。

³⁵乾隆朝所建满族寺院表列如下：

寺名	建时	地点	建筑原型与特点
梵香寺	乾隆十四年	香山	
实胜寺	乾隆十四年	香山	
长龄寺		香山	
宝谛寺	乾隆十五年	香山	仿五台山菩萨顶
大报恩	乾隆十五年	清漪园	
延寿寺			
宝相寺	乾隆二七年	香山	仿五台山殊像寺
方圆庙	乾隆二七年	香山	
正觉寺	乾隆三八年	圆明园	
功德寺		圆明园	
殊像寺	乾隆三九年	承德	仿香山宝相寺
隆福寺	乾隆四九年	东陵	仿盛京实胜寺
永福寺	乾隆五二年	西陵	

建造诵经祈福的寺庙，再对照皇太极对待僧人陈相子为努尔哈赤死后诵经的态度，可以明显感到满清朝廷对佛教接受程度的逐渐深化。

佛教信仰，首在敬信「三宝」。乾隆时期除了加强满洲人在佛教「法」和「僧」两方面的地位，早先亦在同为三宝之一的「佛」方面下过功夫，其方法是强调清初诸帝与佛教的因缘。在乾隆十七年所刻的《永佑寺碑文》中，行文先言昔如来以法王御世，宏济天人，遍现十方，然后话锋一转，提及建造永佑寺的康熙，道：

我皇祖圣祖仁皇帝，以无量寿佛示现转轮圣王，福慧威神，超轶无上……。³⁶

康熙竟被乾隆称作是无量寿佛的转世，不能不让清史学者感到惊异。八年之后，在《重修弘仁寺碑文》中，乾隆再度称呼乃祖为「再世如来，现转轮王相。」³⁷研究康熙帝的学者大多会承认，康熙对于儒学和西洋科学的兴趣，应会较对佛学来得浓厚。如黄进兴曾举康熙朝诸多文臣的文集中，记载着以康熙对儒学的精勤和躬行，称之以儒家奉为至高的「圣君」亦不为过，时臣李光地甚至还曾上书盛赞康熙帝已将向分为二的「治统」和「道统」合而为一，已实现古代三代的理想。³⁸可见康熙在儒臣心中的地位相当崇高。康熙自己从未表明自己信仰佛教，³⁹乾隆少年时代与祖父亲近，自不会不知晓康熙的喜好与品味，但是在佛寺的碑文中犹作此称，这种情形不得不归于乾隆有某些特殊的用意。⁴⁰

被乾隆追加为佛的不只是康熙，还有他信佛的父亲雍正。乾隆在九年所刻的《雍和宫碑文》中这样写道：

我皇考向究宗乘，涅槃三昧，成无上正等正觉。施恰万有，泽流尘劫，帝释能仁，现真实相，群生托命，于是

参见王家鹏，〈乾隆与满族喇嘛寺院〉，页 62 的表一，《故宫博物院院刊》，1995：1。

³⁶ 《永佑寺碑文》，见张羽新辑注，〈清代喇嘛教碑刻录〉，《清政府与喇嘛教》，页 369。

³⁷ 《重修弘仁寺碑文》，张羽新，前引书，页 405。

³⁸ 见黄进兴，〈清初政权意识形态之探究：政治化的「道统观」〉，《中央研究院史语所集刊》第 58 本，民国 76，3，页 108-111。

³⁹ 在早期的康熙起居注中，多次与其儒师表示对佛教感到恶感（见康熙十一年 2 月 18 日，十二年 8 月 26 日、10 月 2 日等，详见王俊中，《政教间的合作与纠结：明末清初西藏格鲁派掌柜过程中的藏、蒙满洲关系之研究》第六章一：1（台大历史学研究所硕士论文，1997.6）。康熙早年多把佛教视作异端。中年之后，态度稍宽，有主持建寺和赐匾给寺院之事，但极少涉及对佛教有信仰表示的活动。

⁴⁰ 乾隆为何要称康熙是无量寿佛化身，资料中全无记载。可能原因有二：一、康熙五十二年六十岁寿辰时，诸蒙古部落为其祝寿，在承德清朝夏宫避暑山庄的东南方建造溥仁寺，其中于后殿「宝相长新」中，雕有九尊大型的无量寿佛，为该寺的主祀，故称康熙为无量寿佛对蒙古人有象征意义；二、无量寿佛（阿弥陀佛）在西方世界为主尊，象征达赖的观音在西方为其陪侍，可以反映清朝利用佛教的宗教观念打压达赖在蒙藏世界「至高无上」的说法。

「能仁」就佛教来说，是释迦牟尼的名字 Sakya 的汉文意译，而「涅槃三昧」、「成无上正觉」一般而言，只有修行至成佛境界的行者才有用此语形容的资格。若比较乾隆形容乃祖和乃父的词语，可以发现一有趣的现象，康熙的前世是佛，此世是转轮圣王（Cakkavati）；雍正则是倚靠他致力地习佛修行（向究宗乘），所以在此世修成正果，达到佛业。这大约是乾隆对父祖两人在世时对佛教态度殊异，所作的解释吧。雍正确实对本身的禅学相当自负，声称早年开悟，在位最后数年曾利用对禅宗的了解打击政敌，多次颁布谕旨要出家人老实真修，甚有高抬佛教与强调「夷夏之防」的儒家互别苗头的意味。在公开的史料中雍正曾有诗自比为一「野僧」，但从未自称为佛。⁴²乾隆自己的禅学就是得自雍正晚年在宫廷讲法的「当今法会」，⁴³与乃父可说是即父即师的渊源。既然雍正曾自负可以开坛说法，其私下的态度就非我们所知了。

在乾隆多次为其父祖的「造佛活动」之余，至于乾隆自己，最多的时候他愿意扮成的是文殊菩萨，但相较于明白称呼父祖为佛的情况，对他自己却总显得遮遮掩掩，似假还真的姿态，⁴⁴在《满洲源流考》撰成的前一年，即乾隆四十一年，乾隆在承德供奉文殊菩萨的殊像寺提了一首诗匾：

殊像亦非殊，堂堂如是乎？
双峰恒并峙，半里弗多纤，
法尔现童子，巍然具丈夫，
丹书过情颂，笑岂是真吾。⁴⁵

全诗的前半在形容文殊的像貌堂堂正正，异常广大，法体有如山河大地。但以化身到凡世间行菩萨道时，却往往现各种变化身，有时是个孩童，也有时是个男子，没有定数。最后一句则是说，称呼我为文殊菩萨，皆是西藏的奏书情意过重了，我闻名笑着想，事实上我那里真的是文殊呢？在诗中婉转否认他为文殊的化身。然而，在雍正帝亲王时代旧居的府邸，即乾隆九年时改建为北京最大藏传佛教寺院的「雍和宫」中，至民初仍存放了一幅由清宫造像办事处之如意馆所绘的大型

⁴¹ 《雍和宫碑文》，张羽新，前引书，页 337。

⁴² 参见王俊中，〈雍正帝崇佛史事试析〉，《大专学生佛学论文集》（四），（台北，华严莲社，1994，10）；或冯尔康，《雍正传》，北京，人民出版社，1985。

⁴³ 雍正在位的最后三年曾经重新整理自僧肇以下十数名僧侣的著作及门人记述，编成《御选语录》，其中最后一卷即《当今法会》，内有乾隆帝所作的禅诗。台北：老古出版社有将之以四册装出版。

⁴⁴ 关于乾隆帝与文殊菩萨关系的建立，还可见（美）D.M.Farquar, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol: 38, 1978, pp.5-34.

⁴⁵ 《殊像寺诗匾》，张羽新，前引书，页 445。

挂图，名为「乾隆坐禅图」⁴⁶，在用藏文写成的像赞中，学者金梁的翻译后是这样写着的：

睿哲文殊圣，应化为人主。
广大难思议，善哉大法王。
安住金刚寨，坚固不退转。
随意大自在，殊胜世间尊。⁴⁷

读者一定会感到奇怪，明明是「乾隆」坐禅图，为什么赞语一开头却写下睿哲「文殊」圣呢？而且赞中的「菩萨」和「人主」之间有应化的关系，这位「文殊圣」又是「世间尊」，摆明着乾隆就是文殊菩萨的化身。赞诗就算不是乾隆自己所题，但至少也是出于清宫之作，获得他本人的首肯，才会明白置于雍和宫中。另一方面，在西藏首府拉萨的布达拉宫，也发现在「当今皇帝万岁万万岁」的满蒙汉藏四体文字牌位背后，有一幅乾隆帝着佛装的唐卡像赫然在佛殿上，其手式及持物等与文殊菩萨绘像完全雷同。⁴⁸和着上文与其他资料对照起来检视，似乎在汉文资料中，乾隆从来没有正面说明他与文殊菩萨的关系与否，然而在蒙藏文的文献中，乾隆却多次大大方方地将西藏的尊号具体化，以文字或图像的方式表达他正是文殊的化身。如此而来，《满洲源流考》的宫廷修撰者考证出年代明显不符的错误，认为「满洲」族号是依西藏丹书所称的「文殊大皇帝」，不为「揣测上意」，又为何者？依循各民族的风俗，因俗制宜地来统治大清多民族国家，本是清初诸帝相承的一贯政策，乾隆时期，由于与三世章嘉等西藏大呼土克图们熟稔往来，时而请益；加上因祖父的经营与他本人的多次军事功绩，边疆民族率多前来归顺，使得他更加了解「运用各民族权力赋予的方式来统治该民族领地」的妙处。顺治年间西藏第巴和五世达赖向清帝所献的尊号，在乾隆帝的手中拿来运用，巧玩得淋漓尽致。

西藏会以「文殊菩萨」的尊号称呼清朝皇帝，必有其政教上相因的传统。清朝到了乾隆朝对此一尊称会逐渐由「名义」上的称呼而转向「落实化」于图像和文字赞颂，一方面除了如美国学者 H. Kahn 所指出，乾隆帝爱好各式的「异国奇珍」，擅长使用「宏伟」的政治美学去激发或驱使人们对他的敬畏和忠诚⁴⁹之

⁴⁶在画像中乾隆戴着黄色的桃形帽，身穿黄色法衣，披上红色的哈达，做西藏格鲁派喇嘛的打扮高坐于莲花台座，在台座的左右和上下有「成千成百」的天竺菩萨和西藏喇嘛围绕着他，有的在云间，有的亦坐于莲台，有站，有跪。据太监们的传说，周围围绕的人除了少数是依传统佛像的描绘方式外，其余皆是取样于当时蒙藏各呼图克图或札萨克达喇嘛。见金梁，《雍和宫志略》，页 342。

⁴⁷金梁，《雍和宫志略》，（中国藏学出版社，1994年初版），页 344。

⁴⁸此幅唐卡画的照片请见蔡志纯，《活佛转世》本文前附的「图 26」，中国社会科学出版社，1992。

⁴⁹（美）Harold Kahn（康无为），Excursions in Reading History: Three Studies,（中译：读史偶得）（Taipei, Institute of Modern History, Academia Sinica, 1993），pp.44-45.乾隆在宫廷画师的墨彩下，确实有道士、隐者、维摩诘居士、沙场健骑者等诸多形象，不单只有文殊菩萨而已，关于乾隆喜欢表现出多重特异的身份，见 Kahn 早年另一本着作，"Monarchy in the Emperor's

外，由于乾隆 / 文殊的唐卡画或挂轴画出现的地方是在拉萨的布达拉宫和北京的雍和宫等政教地位显著之处，使得我们相信，如此意像之「清帝 = 文殊」的具体化和实有化，证明清朝在逐步统治蒙藏民族的过程中，其权力根基在乾隆中期曾在仪式和艺术中有西藏化，政教合一化的倾向，在当时清人的想法中，如此当有助于清朝在蒙藏社会建立威望，令蒙藏人士在敬佛的心态下易于归心。那么，西藏的历史中是如何产生及运用其政教观念呢？下一节我们就将从西藏政教思想中的佛菩萨与领袖观来出发。

三、西藏政教观念中的领袖与佛菩萨

（一）西藏独特的神权政教观

各民族古代的历史中，赋予政治权力有两种主要的方式：「神圣」任命的「神权」，与父子相继，统辖官僚体系以治理人民的「君权」。然而就历史的实际经验，这两种方式不能被断然区分成截然无涉的两种类型，许多时代，两者有相互交融，在必需的时刻宗教带有的神圣性所造成之「不可抵抗」的权力来源，会受到知识界、宗教界与统治者所借用，以增加君主统治的理由和方便。⁵⁰但随着经济与知识的发达，带有迷信色彩的神权统治方式渐渐不为人们所接受，历史的走向便逐渐有自「神权」朝「君权」过渡的倾向。在那些借用神权以行统治的时代，有时君王一身融合了两种方式的权力特征，而被视为是神的化身，其出身事迹被附加以相当多的神话与传说。西藏的历史发展亦不例外。

西藏政教史中较特殊的现象是：近一千年以来，其政教之间的势力差距并不像其邻近地区：如汉地一般悬殊。在九世纪朗达玛（达磨）（Glang-dar-ma）赞普（843-846）灭佛，造成吐蕃王朝分裂覆灭之后，基于西藏高原地形的高亢复杂，山谷交织，交通不便，各河谷地区经常保持相互对立的地方家族势力。⁵¹长期陷入分裂分治的状态，使得单一政治势力在近世西藏一直无法成为控制社会最主要的力量，另一方面，佛教寺院势力虽因遭受打击而一度沉寂了一个多世纪，但自十世纪以后，佛教又从青海和阿里东西两方朝西藏中部传播，且逐渐在各地

Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign".

⁵⁰若神权时代是黑色，君权时代是白色，在科学时代的发展和传播之前，其间有相当长时期应属于灰色地带。其间有君主假借神权来扩张实力，消除异己。如中国自汉代以后，施政逐渐以儒家的伦理来作为施政的依据，以熟读经典的士人为官僚体系的来源。儒家虽然宗教色彩远少于人文色彩，但却保留了一个最后的权力神圣根源：「天」，历代君主，皆以天子之名来行使权力；在中古时代佛教传入后，北朝和唐代的君主亦有自称为佛的转世，然而其时代主要的施政团体仍然是官僚体系。君主之所以要称名为佛，绝大多数是因权力扩张的需要，这种时代，就应属于灰色时代。有关中古时代的政治如何利用宗教，见康乐，〈转轮王观念与中国中古的佛教政治〉中所举隋文帝和则天武后的例子，台北：《史语所集刊》67：1，1996，3，页109-143。

⁵¹如拉萨河谷、年楚河谷、尼洋河谷等，皆有各自的地方势力。

结合当地原有信仰，成为地方家族拉拢、联合与信仰的对象，在当地的政治、经济、文化上扮演要角；元代以后，外在强势政权欲掌控藏地，多与藏传佛教人士，如萨迦派、噶玛噶举派等教派接触，各教派自蒙元之后亦积极向外传播教义、展示教法，拉拢外在政权对其的支持。

由于修行佛法，喇嘛多必须藉由经典参修解证，使得一名中阶以上的喇嘛在养成过程中，藏文的学习与精熟成为必需；另外，为了维系地方信徒的宗教热忱和寺庙的日常支出，定期还需召开大型法会，以延揽信众，扩大寺院的影响力。这些因素使得藏传佛教的各个教派在青藏等地，独一地掌握了文化、仪式与教育的资源，成为藏人所可能接受文字教育的独家管道。近世政治力量的分裂，与宗教势力掌控文化资源，这些因素使得在周遭邻国皆已朝向君权时代迈进的同时，藏地的政治非但保留较多的神权色彩，甚至到后来，教派最高阶的喇嘛还成为当地执政的领袖，以宗教上师身份所获得的权威，在藏地同时掌握有教权与政权。

但是，就研究史学而言，这种「宗教团体掌握了全部的文字教育资源」的现象，加深了历史学者欲了解近世西藏史事的困难性，原因是自佛教在西藏弘传之后，相当部分的史书皆是「教史」(chos-kyi-hbyuntshul)⁵²，即是以藏传佛教的发展为主轴，涉及世俗史事，也多是以佛教史观来排比解释。书中神话、传说与史实并不检别的情形远较他地为之浓厚，相当多后期的著作重复先前教法史中的体例、题材和传说。且纪年概用藏历(rab-hbyun)的方式⁵³，有些先前的「伏藏」⁵⁴著作甚至未见有著者署名，这些因素令学者在断定史事或作品的年代上产生困扰。此类教史又多为「通史」性质，许多皆自劫初世界生成开始下笔，然后述及印度佛教的流传，再来才涉及佛教入藏的发展，⁵⁵更可见出这类教史的叙事方式许多皆局限于佛教的史观。到了近世，西藏史书又有一种以「王统」为主要内容的著作出现，以《西藏王统记》、《贤者喜宴》(洛扎教法史)与《西藏王臣记》等为代表，叙述藏人的王统观，若欲考察西藏的政教思想，将这些「王统」

⁵²在十四、五世纪以后，西藏出现了一批由学者署名的史着，其中可分为三种：即教史、王统世系史、地方贵族家族史等，在《安多政教史》中列名的书目即有二百多种，这些史着，多由佛教喇嘛们所著。欲较详细了解西藏佛教史料，请见(日)壬生台舜，〈关于西藏佛教史料〉，《印度学佛教学研究》vol.4: 1, 页 83-。

⁵³此种历法是采汉地的干支法和印度的 vrihaspoti-chakara 法混合而成，亦是以六十年为一周期，便于纪时代较近的事，时代一远，以西藏史书资料不足，就很难知道史事发生到底是在那一个周期。自西方学者布谢尔发表《旧唐书·吐蕃传》的译注以来，西方和日本学者皆以汉地史料辅助吐蕃史的研究，但发现藏文资料和汉文资料之间有许多矛盾不可解之处，最明显的问题就是王名和年代的不一致。见(日)佐藤长，《西藏古代史研究》，《国外藏学研究译文集》(一)，西藏人民出版社，1986，页 2-3。

⁵⁴朗达玛灭佛，同时也摧毁佛教典籍，佛教人士不忍教理失传，诸多将经典移往他处，有的伏藏之于山间地下，日后被许多「掘藏师」发掘出来，甚多珍视，即为「伏藏」，如宁玛派(rNying Ma Pa)就将伏藏视为立派所据。但今日学者发现亦有一些「伏藏」是后世伪托古人所作。

⁵⁵本段涉及西藏史料性质的部分，详见林传芳，〈西藏佛教史料的特质和种类〉，收入张曼涛编，《现代佛教学术丛刊》77，《西藏佛教教义论集》(一)，(台北：大乘出版社，1979)，页 159-161。

主题的作品与吐蕃时代的资料相互对照参看，仍多少可以观察出西藏在宗教影响下的王统观，其发展的蛛丝马迹。

(二) 吐蕃时期的「天降赞普」到「赞普为菩萨化身」

西藏王权神化的演变，最早可追溯至吐蕃时期，藏人在佛教传入之前，就把他们的王—赞普，视为是天神在人间的化现。美国学者 M. Walter 在研究吐蕃历史时发现，赞普们在碑铭上的尊号是 "phrul-gyi-lha-btsan-po"，其意思即为「神之化身的赞普」⁵⁶在苯教（Bon-Po）早期的典籍《修行分神》中，亦形容赞普是自上天下凡至世间的天神之子。⁵⁷于著名的〈唐蕃会盟碑〉中，藏人犹称他们第一个赞普—聂墀赞普（gNyah-Khri-bTshan-Po）为「以天神而为人主。」⁵⁸但是，自这些称名来看，此时期的吐蕃赞普权力是否已达独尊呢？其实不然。据林冠群的研究，由于西藏高原的地形复杂阻绝，民风争强好胜，使得于七世纪初吐蕃虽逐渐统一在雅隆部落的悉补野氏（sPu-rgyal）之下，但较早时期，仍是小邦林立，⁵⁹传统地方豪族，如所谓父王六臣与母后三臣的旧贵族势力，有时犹桀骜不驯。⁶⁰原始宗教—苯教虽宣称赞普为天神后裔，奉天神之命统治藏地，但亦认为吐蕃王室与贵族豪酋属兄弟关系，二者同为天神之子，君臣相处，少有礼节章法，饮酒对歌，并坐一堂，相当符合早期吐蕃的氏族部落联盟的体制。⁶¹这种情形，随着吐蕃与外界交往日渐频繁，国力逐渐强大后，逐渐面临着改变。

氏族部落联盟可说是地方家族与吐蕃赞普某种程度上在政治上联合的体制，赞普的崇高地位显示在部落间的会盟与会猎之盟誓中，⁶²但实际施政上，各地犹

⁵⁶见林冠群，《当前美国藏学界部分学者研究教学概况》，（台北：蒙藏委员会，1994，3），页 12。事实上不只悉补野氏家族，日后统治西藏的萨迦昆（款）氏家族、帕木竹巴朗氏家族，皆有创造祖先为天神的神话。

⁵⁷见《敦煌本吐蕃历史文书》，引自恰白·次旦平措等着，《西藏通史——松石宝串》，页 18。其中是这样说的：「天神（墀顿祉）自天而降，在天空降神之处上面，有天父六君之子，三兄三弟，连同墀顿祉共为七人，墀顿祉之子即为墀聂墀赞普，来作雅隆大地之主，降临雅隆地方。」文中赞普为天神之子，故有些赞普的名号为囊（天）日、囊（天）德，就是强调他们和「天」的关系。

《王统世系明鉴》亦将藏王依与天的关系分为 31 代，分别是天墀七王、上丁二王、中累六王、地岱八王、下赞三王和人间五王。但实际上吐蕃首次出现「王」的称呼是始于上丁二王中的布带贡野，野字在藏文中即意为「王」。又 Bon 是一种萨满教（Shamanism），主张万物有灵论，信仰自然神灵和精精神怪，擅以萨满行法祈福，以念诵咒语、杀牲祭祀、与恶灵沟通以避凶趋吉等方式为特色。此字在汉文翻译中有称「本教」，有称「蕃教」，颇不统一。此处以「苯教」代表 Bon，下同。

⁵⁸引自王尧编，《吐蕃金石录》〈唐蕃会盟碑〉，文物出版社，1982，页 43。原文为「神圣赞普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。」在北京民族出版社的《吐蕃碑刻钟铭选》中，亦有类似的史料。

⁵⁹包括古象雄、苏毗、悉补野吐蕃等国，有「十二列国四十小邦」之说。

⁶⁰见林冠群，〈墀松德赞父子时期吐蕃政情之分析〉，《西藏研究论文集》第四集，（台北，政大民族所）页 24-26，下同。当时的大家族有外戚上部没庐氏、下部琳氏、中部那囊氏、大臣贝氏等。

⁶¹这是林冠群在其论文中的用语，见林氏，注 58 引文，页 25。

⁶²详见王尧，《吐蕃文化》，吉林教育出版社，1989，页 21-25。

有许多延续百年的列国小邦，各有自订的法律，在吐蕃赞普的统治力之外各自为政，自理国事。于此情形下，吐蕃国势扩张后，王室自然欲仿效邻国，树立中央集权的体制，除了颁布「大法」，制定位阶制度外，还要在思想上，将赞普与地方贵族平等的观念一并铲除，由于所要破除的是苯教（Bon）中赞普与贵族为天上兄弟的神话，这势必要运用新的宗教观念才能淡化它的影响，故自慷慨才雄的松赞干布（Srong-bTsan-Sgam-Po）即位后，征服山南，讨平反叛部落，最后击败西方强敌羊同（象雄, Shan Shun），真正建立统一全藏的政权于赞普之下，吐蕃王室开始自中国、尼泊尔等国引进佛教。⁶³到了墀松德赞（Khri-Srong-lde-bTsan）时，因年幼即位，在支持苯教的贵族揽权下吃足了苦头，故掌权后裁抑苯教最力，利用佛教教义中「业」的观念，阐明今生为君为臣，皆经过累世积修得来，故君臣身份自有业定，不得逾越；在墀松德赞即位时，佛教虽已传入西藏有百余年，但是却没有专门从事传法的藏僧，亦没有喇嘛居住的寺院，与苯教相较，颇显得势单力薄。墀松德赞延请印度高僧莲花生、堪布喜瓦措等将佛经自梵文、汉文翻译为藏文，下令建造藏地第一座有出家僧侣的寺庙—桑耶寺（Sam-yas），选派七位贵族青年出家，称之为「七试人」⁶⁴，后由政府出资供应三百余人的僧团，分发每名僧人以三户属民，以资物质供养；更透过尼泊尔僧人寂护（zhi-ba-vtsho）与苯教巫士的辩论胜利的优势，制订了禁苯的政策。⁶⁵并且召集臣下盟誓，要求臣子皈依佛法。按：由于苯教受到藏族一般人民的信仰，各地方贵族甚至有自任萨满，以神权来与赞普争权的情形；墀松德赞的禁苯政策削弱了部分贵族的权力基础，亦加深了支持外戚和大相的苯教教徒之怨隙；在吐蕃时代后期，佛苯两教各拥支持势力，在朝廷对立，相互诋毁，终于造成反对派拱立的赞普一郎达玛（达磨）发起灭佛之举，使得吐蕃王朝因而崩溃，佛教也面临一个多世纪的无法时期。个中详情论者颇众，在此不再赘述。

这段在西藏佛教史上被称为「前弘期」（snga-dar）的时代，某些吐蕃赞普虽然是佛教弘传背后的主要支持者，但赞普与「佛」的关系为何，佛教在藏地的影响力又有多少？现今的研究仍有争议之处。⁶⁶成于本期的史料，如《敦煌吐蕃

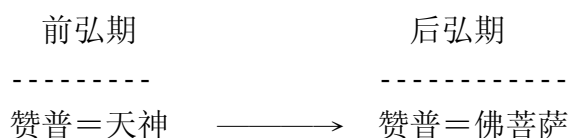
⁶³但是相对于西藏民间对松赞干布传播佛教的坚信不移，西方学界多认为松赞干布时期的佛教最多推广于宫廷，且只能算是初步的接触，谈不上有所信仰。法国学者戴密微认为吐蕃的佛教要到赤松德赞（755-797）及其继承人之后，才算真正有所推广。见戴氏着《吐蕃僧诤记》，页 188-189，其他学者如魏里、石泰安，亦有相似之见。

⁶⁴据了解，「七试人」之名是因为吐蕃在接受佛教之初视佛教极为神圣，不知吐蕃是否有足够的功德可让子民出家，便以七人为试。

⁶⁵详见林冠群，〈墀松德赞父子时期吐蕃政情之分析〉，页 25-31。

⁶⁶主要是对松赞干布时期的情形，资料中的记载相差颇远。传说是松赞干布所著的《十万宝诏》（ManibKa'-bum）中，言西藏是观音菩萨所选择的乐土，松赞干布赞普是观音菩萨的化身。但此书是否为松赞干布所著，犹有争议。（关于《十万宝诏》的西方研究及其对观音信仰在西藏的传播，见 M. Kapstein, Remarks on the Mani bKa'-bum and the Cult of Avalokitesvara in Tibet, Tibetan Buddhism: Reason and Revelation, state Univ. of New York Press, 1992, pp.79-93）又松赞干布据说有依佛教教义制定一套《十善正法》，但有学者认为是后人的附会，因在敦煌卷子中吐蕃法律《狩猎伤人赔偿罪》、《窃盗追赔罪》等皆不见佛教的影响踪迹；且松赞干布是七世纪中期的赞普，新罗僧人慧超于 721 年所著的《往五天竺国传》中犹记道：「至于吐蕃，无寺无僧，

文书》、《拔协》等中皆并未提及赞普世家与佛菩萨有何渊源。⁶⁷但到了后弘期（*phyis-dar*）时代，即十世纪之后，⁶⁸逐渐有著作借用之前「赞普为天神」的苯教思想而加以转换，产生了如下的观念转变：



前弘期被藏人尊称为「法王祖孙三代」的三位赞普：松赞干布、墀松德赞、惹巴瑾（*Ral-pa-can*），（赤祖德赞）因被认为致力佛法传播，在后弘期的史着中各别被尊为观音菩萨、文殊菩萨与金刚手菩萨的化身。在《娘氏宗教源流》中便有观音菩萨化身为松赞干布的描述。这三位菩萨之所以搭配三位法王，在藏人的观点，是因为他们之间有相近的气质，如松赞干布推广佛教，特具慈悲心，与观音「悲」的特征契合；墀松德赞雄材大略，东征西讨，深具智慧，符合文殊的「智」德；而惹巴瑾特具有威严，深得金刚手菩萨「勇」的特征。⁶⁹虽如此，但因赞普们是否真为菩萨转世，世间永远无法证明，在张福成的论述里，将此种称法归为藏地政教合一的「民俗形态」，而与「宗教形态」和「制度形态」有别。

70

（三）菩萨化身论在政教上的扩大应用：国际上的王统观

若察看藏人的著述，还可以发现他们尊称为菩萨化身的不仅是政治领袖，还有喇嘛上师，如萨迦派（*Sas-Kya-Pa*）认为其萨迦七祖为文殊菩萨化身。⁷¹格鲁

总无佛法。」可见在松赞干布之后近百年来吐蕃佛教的发展其实相当缓慢。见王尧，《吐蕃文化》，页 105-6。

⁶⁷ 《拔协》一书相传是一名拔氏的智者所著，专门记载桑耶寺的建造与吐蕃早期王统历史。又，英国学者桑木丹·噶尔美在其著作中曾引一段成于九世纪后半的古藏文文献，虽内容是弘赞墀松德赞的兴佛，但其中有「赤松德赞天神子」一句，可见至九世纪时藏人犹依苯教将赞普视为天神之子。见（英）噶尔美，〈赞普天神之子达磨及其后裔之王统世系述略〉，《国外藏学研究译文集》（五），1989，页 7。

⁶⁸ 布顿将 973 年视为后弘期的启始年，仲顿巴则将这个年代考证在 978 年，两者皆是以喇钦贡巴饶色传授进圆戒给三名藏僧为藏传佛教后弘期的开始，西藏从朗达玛灭佛一直到佛教复兴，共经过一百三十七年的时间。

⁶⁹ 见张福成，〈谈藏传佛教的「活佛转世」〉，《法光杂志》Vol: 66, 1995, 页 2。然而就史学的角度，三位赞普所配的三位菩萨，是否如此搭配，仍有可议之处。藏人史书中称为菩萨的西藏领袖并不只这三位，在朗达玛灭佛后上部阿里十世纪的古格王朝有位名益希沃的赞普日后出家为喇嘛，被藏人敬称「神喇嘛」，也以「菩萨」称颂之。自「神喇嘛」此名称可以见出藏地政教关系自苯教到藏传佛教转型的踪迹。

⁷⁰ 见张福成，〈谈藏传佛教的「活佛转世」〉，页 2。

⁷¹ 西藏史书中言，当阿底峡（*Atisa*）入藏后见萨迦山上的景状，曾预言记萨迦派未来将有「二大黑天」以为护持，并有七文殊和一金刚手为祖师。后来萨迦诸祖中的昆寂·衮噶拔、吉准、钦畏、萨班、桑查、索南坚赞、八思巴等七人被视为文殊化身，卡那被视为秘密主（金刚手）化身，萨钦被视为观音化身，故萨迦派的祖师有所谓「三护主之所变化」之说。见土观·罗桑却吉宁玛着，

派（dGe Lugs Pa）的开创者宗喀巴（Tsong Kha Pa）、达赖喇嘛与班禅额尔德尼，亦各有菩萨化身的传说。⁷²这种将弘扬佛教的领袖或上师尊称为菩萨化身的说法可以自两个角度来解释：在政治领袖为化身来说，显示藏传佛教在经过前弘期末年朗达玛赞普灭佛的惨痛经验后，欲藉由重塑历史，来扭转屈辱的记忆，由选择性地赞扬弘佛的吐蕃赞普，来鼓吹当代执政者继续弘佛的政策；至于宗教上师为佛菩萨转世的说法，则反映着在元朝之后，由于教派之间倾轧日烈，为标榜本派教义的纯正，塑造教派领袖的权威，各个教派逐渐利用密宗「即身成佛」的思想，发展出新的教派继承方式，此点我们稍后再谈。

此外，在藏地方面，后弘期的某些佛教史家基于信仰热情，将远古西藏神话以佛教的角度加以改写，一些著作便将藏人为猕猴和罗刹女婚媾繁衍的神话增添上该猕猴为观音授具足戒的弟子，为避免雪国化为魔城，在观音应允下与岩罗刹女婚媾，产六猴雏，后由猕猴变人，即为藏人祖先。⁷³故后世藏人以西藏为观音化度的国土，尊称松赞干布和达赖喇嘛为观音化身，即有最尊之意。另一方面，此段期间因萨迦派的上师曾历任蒙元朝廷的帝师，视野较能跨出藏地，而能遍及各国王统世系的源流，这期所产生的「王统」类的著述特色之一，即是增添了国际性色彩，除了讨论印度、吐蕃的王统外，还兼论藏人所理解的汉地、木雅、大食、霍尔（蒙古）等地的王统。在成书于十五世纪中叶，为萨迦派人士所撰的王统著作《贤者喜乐瞻部洲明鉴》中，很明显地运用佛教的史观来解释各国的王统。书中〈瞻部洲大部分王统之提要〉里即以佛教观念区分四大洲王族为纯净的「佛陀王」和不纯的「有情王」两种，其中佛陀王为有情王之导师，原文如下：

刘立千译，《土观宗派源流》，西藏人民出版社，1985，页 100。关于「三护主」，见本章三：4 之末。

⁷²在一般的论著中皆言宗喀巴被其弟子称为文殊菩萨化身，达赖喇嘛则被称为观音菩萨化身，班禅额尔德尼被称为阿弥陀佛化身。但在格鲁派的土观·罗桑却吉宁玛所著的《土观宗派源流》中，所言较为复杂。土观在书里多次言宗喀巴处理教义深奥难解时，便虔诚祈祷文殊菩萨，见菩萨化现，文殊并多次嘱咐他著述论典。到他六十三岁圆寂时，「往生兜率天弥勒座前，名佛子妙吉祥藏。」（文殊意译为妙吉祥）。在言及四世班禅洛桑却吉坚赞时，土观提到班禅自己承认他和莲花生、阿底峡、无等冈波瓦是「共一见地」，其前身曾是佛前问答第一的须菩提，又曾是文殊萨迦班智达等；五世达赖阿旺罗桑嘉措则被土观归纳其应化史有观音的化身松赞干布、噶当派的先祖仲敦杰卫炯乃等。可见藏人所谓的菩萨转世，其实还要考虑其较复杂的应化史。见《土观宗派源流》页 151-155；176-177。

⁷³在成书于 1322 年的布顿《佛教史大宝藏论》中，明白指出藏人的来历为猕猴与罗刹女交配所生是「传说故事」；（民族出版社，1986，页 167）但在义籍学者杜齐考证为 1508 年后写成的萨迦·索南坚赞《西藏王统世系明鉴》中，却将传说中的猕猴增加了观音菩萨授俱足戒的身份，不再言此作为一种传说，且篇幅较布顿远为加长。（华宇出版社译为《西藏王统记》，1988 年），页 203-206；此外，成书于 1564 年的《贤者喜宴》中亦有相似的记载。于布达拉宫和达赖夏宫罗布林卡，至今犹可见「猿猴变人」的壁画。王明珂研究史学界多认为与藏族有渊源的羌族，证实了西方和俄国的社会人类学家所主张，「民族」为居住在某地域的人群之主观认定，并非为文化传播与生物繁衍所生成，而是人群对内外的互动关系所造成的。因此新的祖源被强调，常是因各种政治组成的方式来维护或争取生存资源。王明珂，〈什么是民族——以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题〉，《史语所集刊》65：4，1994，12，页 1019-1025。我们思考这些藏族神话演变的过程，也可以用这个角度，来证明佛教在藏族社会发展之深化。

印度之王由于先世所积的福业，具有佛法之根器，故佛陀释迦牟尼作为其导师。汉地之王精于卜算，智慧之主文殊菩萨以其地为自己的教化之区，以三百六十卦图作其导师。格萨尔军王以勇武著称，为教化其地，天女般札年噶之五百儿子，化现为军旅作其导师。大食财宝之王以财宝著称，为教化其地，毗沙门天神化身作其导师，因此，印度王能除无明黑暗，汉地之王明察善恶如宝镜，格萨尔王能降伏敌军，大食之王能除贫困之苦。⁷⁴

如此，由于各地业果的缘由不同，各有佛菩萨或天女天神为各国导师，其关系如下：

地区	业报	导师
印度	佛法根器	释迦牟尼
汉地	卜算智慧	文殊菩萨
		三百六十卦图
蒙古	勇武	般札年噶五百儿子
大食	财宝	毗沙门天神

这种说法并非一家之言，同时代的藏族学者廓诺·迅鲁伯（1392-1481）在其名著《青史》中亦如此写道：

传说汉地是妙音（文殊）菩萨所摄受的地方，而西藏疆土则是观自在菩萨摩诃萨所教化的土地。⁷⁵

文中之所以用传说两字，应是代表廓诺·迅鲁伯作为学者的谨慎态度。但反映出至少在十四世纪左右，各菩萨分工教化赡部洲各国的观念已在西藏教界逐渐流行起来，而教化汉地的菩萨正是文殊。在《贤者喜乐赡部洲明鉴·汉地之王统》的篇首偈语中，还有这么两句偈：

文殊道场圣地五台山，它的周围是汉唐帝国。⁷⁶

认为文殊不但教化汉地，犹居止在山西代州的五台山。事实上，以五台山为文殊居处，在中国佛教史上早有经典、教派和历史渊源，《华严经·菩萨住处品》中

⁷⁴达仓宗巴·班觉囊布着，陈庆英译，《贤者喜乐赡部洲明鉴》，西藏人民出版社，页 10。

⁷⁵廓诺·迅鲁伯着，郭和卿译，《青史》第十四辑〈大悲观音法门及金刚鬘等法类〉，西藏人民出版社，1985，页 657。

⁷⁶达仓宗巴·班觉囊布，《贤者喜乐赡部洲明鉴》，页 61。

曾提及文殊菩萨与其眷属诸菩萨众一万人的宣法地是东北方有处之「清凉山」⁷⁷，在后译的密宗经典《佛说文殊师利法宝藏陀罗尼经》里又将文殊的居止处称为「五顶山」⁷⁸，加上后世灵验传说的流传、历朝帝王与华严宗和密宗僧侣的宣扬，「清凉山」和「五顶山」已被虔诚的信徒认定即是山西北方的五台山，自南北朝开始，五台山就已经是风闻东亚的国际性佛教圣山，唐长庆四年（824）吐蕃赞普赤祖德赞（惹巴瑾, RaI-Pa-can）遣使者来唐，还特别索取「五台山图」⁷⁹，可见这个新兴的佛教王国亦对位于汉地的菩萨圣地感到向往，故西藏著作中会因五台山而认定汉地为文殊教化之地，在藏地早有传统可循。

但明显地，在十五世纪，也就是中国明代中叶，在藏人的观念中处理佛菩萨和政教领袖的关系还有一附加条件，就是宣扬佛教者才会被尊称为佛菩萨。吐蕃三大法王因为弘佛，所以是菩萨化身，某些兴佛的汉地领袖，在后世藏文的史书中也获得了菩萨名号，⁸⁰其他的领袖就只是依其业果，以菩萨为导师，遵循菩萨的教导来行事。这时「佛陀王」和「有情王」之间，仍是有间隔的。此种情况，在日后各教派逐渐直接掌握藏地政权，与国际上逐渐建立复杂的关系后，又面临有所调整。

（四）「政教合一」与「活佛转世」在西藏的出现与运用

在清朝建国以前，西藏各教派所撰的史书中称呼各地区弘佛统治者的出身，考量的因素之一是佛教的「业」观。如《贤者喜乐瞻部洲明鉴》即言：「因先世积聚之各种福德，加以具神变之种姓之缘，各种条件因缘会聚，而产生四大洲之众转轮王。」⁸¹在佛教徒的看法中，要担任一位世间君主，本身即具相当福业，若真能于此世弘扬佛法，广积福善因缘，那其所具有的无量福德，就只有佛菩萨能够相比。但是，从佛教史的角度来看，称呼政治上的君主为佛菩萨却绝不是原始佛教的看法，因为在印度，宗教和政治是代表「出世」和「入世」的两端，性

⁷⁷见《大正藏》十，p.241，原文如下：「东北方有处名清凉山，从昔以来诸菩萨众于中止住。现有菩萨名文殊师利，与其眷属诸菩萨众一万人俱常在其中而演说法。」

⁷⁸见《大正藏》二十，p.791。原文如下：「尔时，世尊复告金刚密迹主菩萨言：『我灭度后，于此瞻部洲东北方有国名大振那，其国中有山号曰五顶，文殊师利童子游行居止，为诸众生于中说法。』」「振那」疑即指中国。

⁷⁹《旧唐书·敬宗本纪四》卷十七。对与五台山圣山化的经典依据和历史过程，我有做过一段考察，王俊中，〈五台山的「圣山化」与文殊菩萨道场的确立〉，华严莲社奖学金 84 年度得奖论文。又，顾炎武在〈五台山记〉中曾有段绍述藏人和五台山的渊源：至唐书王缙传始言，五台山有金阁寺，铸铜为瓦，涂金于上，照耀山谷，费钱巨亿万。缙为宰相，给中书符牒，令台山僧数十人分行郡县，聚徒讲说以求货利，于是此山名闻外夷，至吐蕃遣使求五台山图，见于（唐）敬宗之纪；而五代史则书，有胡僧游五台山，庄宗遣之使供顿，所至倾动城邑。见崔正森：《五台山游记选注》，山西人民出版社，1989，页 26。

⁸⁰如元世祖忽必烈和明成祖永乐帝即在西藏史书中被称为文殊菩萨化身，见（法）Owen Lamotte，"Manjusri", T'oung Pao, Vol: 48.1-3, 1960.在五世达赖所著的《西藏王臣记》中，称呼忽必烈的抬头即是「天命之王，文殊皇帝薛禅汗」。页 120。

⁸¹达仓宗巴·班觉囊布，《贤者喜乐瞻部洲明鉴》，页 8。

质差异甚大，以故在原始佛教和早期大乘佛教的经典中，转轮圣王和佛菩萨是分得很清楚的，孔雀王朝的阿育王（Asoka, 约 B.C.273-232），贵霜王朝的丘就却王（Kujula Kadphises, A.D.50-78）、迦腻色迦王（Kaniska, A.D.187-212）虽弘扬佛法，但印度的佛教徒只以转轮圣王（Cakkavati）来称呼他们，并不会称他们为佛或菩萨。⁸²倒是在中国中古时代的北朝以迄隋唐，某些君主假佛教信仰的权威，自称为佛以行统治，而产生「转轮王即佛」的新政教观念。⁸³至于西藏著作是否在此是受到中国，而非印度的影响？这是另一个复杂的问题，在这里暂不讨论。

另一方面，不论是称「吐蕃三代法王」为菩萨转世，或是后世著作尊称元世祖忽必烈和明成祖永乐帝为文殊菩萨化身，皆是在统治者已去世多年之后的说法，与达赖喇嘛于顺治在位时，直接上书称清帝为「至上文殊大皇帝」有所不同，与达赖喇嘛自称「观音转世」，并使「转世」成为格鲁派累代的继承制度亦有区别。那么，是怎样的历史发展，造成藏传佛教开始以活生生的政教领导人为佛菩萨的化身，以下就是对此问题的探究。

在印度文化中，很早就有所谓「轮回」的观念，认为生命在死亡之后，并未真正的结束，还有依此生种种业报，不断地在六道之中各种生命形态之间，永无止尽的生死交替。佛教接受了这个传统，指出这种生死永恒的交替其本质本是一种无常之苦，只有觉察此种生命缘起的本质，累世修行，经过千百劫的积累，此种无常的生命轮回终究会在成佛的涅槃之后划下终点。因「佛」与「人」之间的位隔有相当之遥，在显教，习佛者要修至菩萨，需经「十地」的过程，⁸⁴要修行成佛，更需经历累世修行才可达致果位。佛菩萨若要下世间，则可以依三身中「化身」和「报身」的色身形态化众生，⁸⁵释迦牟尼虽然以肉身成佛，但涅槃之后便不再轮回转世，在佛教的「三世说」中，此后的娑婆大地一直是处于「无佛世

⁸²见 A.K.Warder 着，王世安译，《印度佛教史》（上），台北，1988，页 334-371，460；康乐，〈转轮王观念与中国中古的佛教政治〉，页 118-119。

⁸³见康乐，〈转轮王观念与中国中古的佛教政治〉中引《长阿含·转轮圣王修行经》和《佛说弥勒下生经》所做的考察，页 130。

⁸⁴南朝宋佛驮跋陀罗所译的《大方广佛华严经·十地品》中，提到菩萨十地，即菩萨修行的十个阶段。其中吸收了佛教四等六度的内容，扩大为十度，即布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智度、权方便度、誓愿度、势力度、慧度，以此十度，次第修行，成十地果位，分别是：欢喜地、离垢地、明地、焰地、难胜地、现前地、远行地、不动地、智慧地、法云地。此品在汉传佛教甚受重视，译本众多，西晋聂道真、西晋竺法护、后秦竺佛念等皆有不同名的译本。可见显宗佛教要修行到菩萨果位，已甚艰难，成佛亦然。即使是禅宗顿悟一派，也只言可顿间开悟，未言成佛。

⁸⁵根据佛教三身理论，佛有三身：法身、报身、化身。南传佛教在《阿含经》中虽有「七佛」之说，但于释迦牟尼灭度后，认为佛陀在世已不存在，将佛说经典视为佛之法身，尤以「说一切有部」主张最力。于大乘佛教发展后，逐渐把佛视为三世十方皆有的觉者，《贤劫经》即指此娑婆世界有千佛出世，但以为般若不但是佛所说，也是佛之所以成佛的依据，「法」的重要性在此突显。支谦译《佛说维摩诘经·法供养品》即言：「法生佛道，法出诸佛。」。简而言之，「法身」（自性身）是佛陀无垢的真实本性，是不可见的；报身（受用身）随佛业而出现的现身；化身（应身）则是以佛陀菩提心，现为人形的一种暂时性的现身。

界」，千年以来一直等待未来佛：弥勒的降世。相较而言，西藏最初形成于十四世纪的「活佛转世」体系，以佛菩萨化身为一教派领袖，亦经历人世间生老病死的完整生命过程，且入灭之后，犹转世再来，继续领导着教派，此种宗教继承方法，就成为整个佛教世界中独一无二的现象。

要明白西藏的「活佛转世」，首先要明白这个制度是一个历史情境下的产物，它是西藏佛教教派在面临发展转机，却又须守持不能婚娶的戒律，期望新的继承者能够承继原先的上师全部的威望、地位、财产，以能使教派完整的发展，不致因上师的圆寂而致分裂或中断，所成立的体制。由于有活佛转世的教派，如噶玛噶举派、格鲁派等，其教派的发展向与政治的关系皆相当紧密，因此有必要先了解西藏「政教合一」的近世传统。

早在十世纪末，吐蕃后裔益希坚赞占领前后藏的一部分地域，成为山南地方的政治领袖，同时他亦是吐蕃时代所建的第一座寺院：桑耶寺的寺主；同一时代，阿里地方古格王朝的领袖益希沃，甚至还出家当了喇嘛，这两个例子都指出近世西藏的「政教合一」萌发于吐蕃分裂之后的十世纪后叶，由于在藏地分裂的局势中，人心无靠，连政治领袖都冀望在宗教中寻求慰藉和支持。另外，在宗教发展方面，约至十一世纪中叶开始，至十五世纪初为止，藏地衍生出十余个佛教教派，⁸⁶分别在地方大家族的支持下在藏各地建立主寺和属寺，以地方贵族力量支持教派传教，亦以宗教力量维护地方家族的政治势力。其中著名的有萨迦派以萨迦寺为中心与昆（款）氏家族结合，在后藏发展、传教；蔡巴噶举派在山南一带与噶尔氏家族结合起来，一时成为拉萨地区最大的地方势力；此外，还有帕竹噶举派与朗氏家族结合；止贡噶举派则在拉萨东北方与居热氏家族结合等。⁸⁷事实上，由地方势力支持来发展宗教活动已是分裂时期各教派生存的必要方式，宗教为了发展寺院经济，掌控传教实力，实际上也无法关闭寺门，与世无涉，自十一世纪以后，分裂的西藏实质上是各别统治在政教结合的势力团体之下，到了十三世纪中叶，由于外来强大蒙古人的势力，使得藏地一度统合起来，蒙元朝廷设置新的政治机构：总制院（后名宣政院），管理全国佛教及西藏行政事务，命西藏萨迦派领袖八思巴（vPhags-Pa）总领总制院院务，在藏文史籍《新红史》中，则以宗教的角度言忽必烈将西藏三区当作灌顶的恩赏献给了八思巴。⁸⁸无论如何，萨迦派以一宗教教派在元朝支持下主持总制院达九十余年，为西藏的「政教合一」立下一个制度化的范例。

研究这段历史的学者王献军把西藏「政教合一」的历史分成两个阶段，第一个阶段是元明时期，实际的政教两权掌握在家族教派手中；第二个阶段是清代以

⁸⁶这些教派有：宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派（包含四大支八小支派）、希解派、觉宇派、觉囊派、布顿派、格鲁派等。

⁸⁷见丁汉儒等着，《藏传佛教源流及社会影响》，北京：民族出版社，1991，页 90-91。

⁸⁸见班钦索南查巴着，黄颢译，《新红史》，西藏人民出版社，1984，页 55。

至民国时期，政教的统治倾向由达赖喇嘛一人掌控。⁸⁹衡诸史事，这样的分段和归类当然是不够精确的，例如达赖喇嘛真正在藏地掌权，也只是五世达赖建立「噶丹颇章」后期和十三世达赖时才有的现象，不能不考虑到早期的和硕特蒙古汗王与中期清朝在西藏的影响力。但王献军指出的一个现象值得留意：在元代，政教虽统合在昆氏家族手中，但政教两权的职属是分离的，在宗教上，有帝师和萨迦座主各一，帝师常驻大都，主持总制院（后更名为宣政院）和京师诸多佛事；萨迦座主居萨迦寺内，在西藏虽可以「负全权之责」，即掌握政教大权，但主要的行事犹是讲经说法、授戒灌顶之类，实际上的行政事务则交由本钦（dpon-chen）和朗钦（nang-chen）负责，只是在位阶上教权高于政权而已。明代的帕木竹巴政权的政教两权亦是分开的，政权由第悉（sde-srid）掌控，教权则交给帕木竹噶举派丹萨替寺（gdansa-mthil）的京俄（sphyan-snga）来控制。⁹⁰在绛曲坚赞时，规定第悉需具有僧人身份，且需严守戒律，行为高尚。⁹¹自他开始，西藏政教两权皆牢牢控制在朗氏家族之手，较之元代的昆氏家族，权力集中的程度有过之而犹不及。但京俄与第悉，通常的情况皆是由两人来担任，如后期达赖喇嘛集政教大权于一身的情况，此时尚未明显出现。

西藏「政教合一」的情况是如此，那么其「活佛转世」制度是如何出现的呢？据美国学者魏里的研究，最早的活佛转世出现在十四世纪，首先出现的教派是噶玛噶举派的黑帽系。⁹²其发展的背景在于：西藏虽十一世纪陆续产生新的教派，但教派之间属于教义观点的差异其实相当有限，教派之间的倾轧，并非教义之争，而主要是对寺属庄园和属民的争夺，因此与各地方家族挂钩，甚至联系外在强势的政权，就成为各教派生存的基调。魏里的研究发现，十三世纪后半，蒙元朝廷虽将西藏政权交给当地的萨迦派僧侣，统领在乌斯藏的十三万户，但是到忽必烈去世后，萨迦派的达钦藏卜曾发生过骚乱，于1332年达钦藏卜过世后，其子孙又因继位问题而发生斗争，开始引起元廷对萨迦派的不满。⁹³

1333年，噶玛噶举派黑帽系第三代住持让迥多杰受朝廷邀请参加元顺帝脱欢帖木耳的登基典礼，在这位喇嘛的传记中提到他在大都受到当时萨迦派帝师功嘉坚藏的招待，并在席宴中赐以较帝师更高的座次，这个寓意显得颇不寻常。⁹⁴元顺帝虽为亡国之君，但他在位的时间达三十五年之久，此时犹有为君振作的念头，

⁸⁹王献军，〈西藏早期的家族式政教合一制〉，《西北史地》1996：2，页18。

⁹⁰王献军，〈西藏早期的家族式政教合一制〉，页19-21。「京俄」藏语意为「面前」，即前所谓的「座主」之意。

⁹¹绛曲坚赞着，《朗氏家族》，西藏人民出版社，1986年，页263-264。原文为藏文，转引自王献军，前引文，页21-22。

⁹²见（美）魏里，〈活佛转世制度：西藏佛教的一次政治改革〉，《国外藏学研究译文集》（三），西藏人民出版社，1987，页275-6。亦可见《土观宗派源流》，西藏人民出版社，1985，页64-65。但魏里所提及噶玛噶举派黑帽系转世的细节，与其他著作，如王辅仁、陈庆英，《蒙藏民族关系史略》中有一番出入。

⁹³魏里，前引文，页277-278。

⁹⁴魏里，前引文，页278。

顺帝是否有意要借由西藏的其他教派的力量，挽救藏地在萨迦派统治下的争权与骚动，如果顺帝正有此意，那么所选择的为何是噶玛噶举派？

魏里考察噶玛噶举派先前的历史后发现，其第二代住持噶玛八哈失（1206-1283）曾在1255年受到忽必烈的邀请到其驻地传教，当忽必烈请求喇嘛住留时，被喇嘛婉拒，但次年噶玛八哈失来到蒙古都城和林，却成为蒙哥汗的宫廷喇嘛，受到蒙哥与阿里不哥的宠信。这个机缘，使得日后当忽必烈成为蒙古大汗后，不但将噶玛八哈失以政敌之罪施以刑罚，噶玛噶举派亦失去了蒙古人的优礼，后来蒙古在西藏划分的十三万户中噶玛八哈失并未得到一万户，噶玛噶举派在蒙元初期的西藏政坛中亦没无闻，⁹⁵照此情况看来，噶玛噶举派应不会在蒙古大汗即位的场合受到礼遇才是。

但是魏里指出：当时西藏其他教派各遇着各自的难题，噶玛噶举派因过去极少参与西藏内部的政争，在此时反尔占有优势。噶玛八哈失冒犯忽必烈的往事至此相隔已七十五年，早被元廷所淡忘。现今西藏的情况不稳定，朝廷想要有解决之策，参考前例就成为重要的考量。噶玛八哈失曾任蒙哥朝的宫廷喇嘛，就任时间尚在八思巴之前，若以同为噶玛噶举派住持的让迥多杰来解决当前藏务，当是最合适的人选。⁹⁶元廷在给让迥多杰的邀请函中，附有一颗据闻为蒙哥汗赐给噶玛八哈失的金印，即表达了朝廷对此考量的暗示。

让迥多杰1336年之行是他第二次前来大都，1332年他曾在元都为元宁宗帝后行密宗灌顶，应带给元廷不错的印象。此番第二次来京，亦颇受礼遇，但在藏文资料中记载着：来京次年，让迥多杰为一名「妖怪」所伤，性命垂危，太师向让迥多杰问将于何处再生以便追随，（此为魏里原文所写，但如此似转世为先前教派的继承传统，有违让迥多杰为首次以转世方式继承的喇嘛），答以将在工布附近的地方转世，第四代噶玛噶举派的住持若贝多杰即于1340年于工布附近出生。⁹⁷

魏里在文中举出在十四世纪活佛转世会为统治者接受的三个「基本原因」：

- （1）、转世是将一位有超凡魅力的住持权力披上一个「人形神」的外衣，但继承方式是抽象地过渡给另一位新的住持，如此将可避免萨迦派家族陷入血缘系统的兄弟之争。
- （2）、转世喇嘛原则上是一位受佛教戒律的僧侣，没有家族纽带，将不会涉入敛财而引起反叛。

⁹⁵魏里，前引文，页278-279。

⁹⁶魏里，前引文，页279-280。

⁹⁷见李冀诚，〈藏传佛教与五台山〉，《五台山研究》1988：4，页18；魏里，前引文，页276-277。

(3)、转世累代更迭，将会使所创造的人形神失去个性，但在此种继承方式下的社会，促使具有神授能力的人朝向神授能力的机构过渡，使得一个具宗教形式的组织能长保神圣性质。⁹⁸

这三个「基本原因」，以笔者之见，当然是活佛转世制度能维持并为蒙藏人士接受的因素，但是解释的范围偏向于此制度发展后期的现象。让迥多杰在当时之所以选择「转世」作为教派继承方式，当是为着掌握一个让其教派能重获生机的「时机」。噶玛噶举派在元顺帝时有时机可以一扫第二代住持噶玛八哈失以来在政治参与上的低靡，但是这全倚仗噶玛八哈失过去和蒙哥汗往来的前例，现今让迥多杰或因敌手施暴，「遇袭」将死，又尚未有合适的继承者，那么让「噶玛八哈失」这个因素传递下去的除了同教派之缘外，还必须加上「转世」，令噶玛噶举派历代住持皆为「同一人」，才会更加有力。以故第四代住持若贝多杰在幼年回答母亲问题时答道：「我将再次走向国王的宫殿。」这个记载就反映出噶玛噶举派「转世」说的用意。

达赖喇嘛所属的格鲁派选择「活佛转世」作为教派继承方式亦是「时机」因素使然。十六世纪中叶，格鲁派的寺院发展相当迅速，拉萨的哲蚌寺逐渐形成拥有千计僧侣的大寺，为适当解决教派领袖继承可能引起的纠纷，哲蚌寺上层僧侣于1546年认定出生拉拢地方的四岁孩童索南嘉措为已去世的寺主根敦嘉措的「转世灵童」，正式以「活佛」为教派继承人。这个体制之所以维系下去，犹得部分归因于1578年索南嘉措在青海仰华寺与蒙古土默特部阿勒坦汗及鄂尔多斯部彻辰洪台吉会面，双方建立「供施关系」，互赠尊号（达赖喇嘛之名始称于此），化解多年的冲突后⁹⁹，索南嘉措复至内蒙古传教，沿途弘法，获致丰硕的成果。当他于1586年抵达土默特部，并在次年为阿勒坦汗举行葬礼后，因受到其他蒙古诸部邀请，犹满怀宗教热情地要到察哈尔部，甚至明朝布教，但事与愿违地，突然于1588年春以46岁的英年在卡欧吐密圆寂。¹⁰⁰索南嘉措的去世，对于在西藏受迫的格鲁派犹如一致命的打击，因若他在内蒙古传教的成果因他的死而化为乌有，则日后在西藏政军上居弱勢的格鲁派在藏地的教争中将得不到足够的蒙古奥援。以故格鲁派的僧侣和蒙古王公在选择继任人选时，把在1589年出生的阿勒坦汗之曾孙奉为四世达赖喇嘛¹⁰¹，称之为索南嘉措的转世。自此之后，

⁹⁸魏里，前引文，页280-281。

⁹⁹详见王俊中，〈近代黄教传入蒙古之因由初探〉，高雄：《妙林杂志》，8：12，1996，12。

¹⁰⁰王辅仁、陈庆英，《蒙藏民族关系史略》，页97。

¹⁰¹四世达赖云丹嘉措是阿勒坦汗之孙：苏密尔（Shu-dMir）的妻子所生。见萨囊彻辰，《蒙古源流》，页411。至于为何索南嘉措本是第一位接受「达赖喇嘛」名号的格鲁派领袖，却被称为三世达赖，这就与格鲁派僧侣们希望他们转世的上师，能与创教的祖师：宗喀巴有所渊源所致。故一世达赖的头衔，就加给宗喀巴的弟子，建设札什伦布寺的根敦珠巴（1391-1474）所有，二世达赖则理所当然加给前任哲蚌寺寺主根敦嘉措（1475-1542），两人关系的选定盖取其生卒年份相近之故。宗喀巴圆寂之前，受传授衣帽的继承人实际上是弟子甲曹节（1361-1432），他继承宗喀

蒙古人所崇仰的喇嘛上师，同时亦为自己部族的王公贵族。这个精巧的安排，使得格鲁派在蒙古部族间的势力，乃坚深而不坠，而活佛转世亦成为日后格鲁派选定教派继承人之制度化的方式。

虽然如此，但迟至五世达赖阿旺罗桑嘉措掌教的早期，犹未接受现任统治者可以为佛菩萨的观念。在1640年蒙古和硕特部顾实汗入藏，协助格鲁派击败支持噶玛噶举派的政权，重新将藏地统合在政（蒙）教（藏）合作的政权之下，五世达赖为表心意，特别在1643年为顾实汗作了一部《天神王臣下降雪域陆地事迹要记》¹⁰²，书中虽然称呼忽必烈为「天命之主，文殊皇帝薛禅汗」¹⁰³，但提到索南嘉措传教蒙古，惟一提到传播到厄鲁特蒙古的佛经是《金光明经》¹⁰⁴，言及对格鲁派有大恩的顾实汗，也仅以「能与运转无边政教金轮之大王相匹也」¹⁰⁵的措词来形容之。《金光明经》是一部相当鼓励统治者礼敬佛教经典和法师的佛典，如在〈功德天品〉即言：

尔时功德天白佛言：世尊，是说法者，我当随其所须之物，衣服饮食卧具医药及余资产，供给是人无所乏少，令心安住，昼夜欢乐，正念思惟是经章句，分别深义。¹⁰⁶

经文中清楚的划分出「说法者」和「布施者」两种身份，颇符合印、藏传统佛教中「供施关系」的类型。而在格鲁派极需求助的时刻，即使顾实汗对格鲁派有再造的恩惠，亦无法在政教关系中超越「布施者」的转轮圣王，而可被称菩萨。但是数年后，格鲁派却出现独惠于满清皇帝的举措：五世达赖访问北京在回程途中获得清朝赐赠名号及金册金印，表示承认达赖在蒙藏既有的宗教权力后，达赖在回书中，对清帝称呼的抬头改成「至上文殊大皇帝」，首次以在世的统治者冠以佛菩萨名号。这在西藏政教观念的发展中可称一件创举，如此作为对于清朝化解与西北蒙古部族的紧张关系当会有所助益。西藏这种宗教外交化的做法不只运用在清朝，据美国学者 J.Hevia 的研究，后来蒙古的大喇嘛哲布尊丹巴呼图克图亦被藏人称呼为密迹金刚菩萨（金刚手），使得在西藏的著作中，清、藏、蒙形成如下的三人组合（triumvirate）：

巴甘丹寺池巴的职位，继之为甘丹寺主的是克主杰。相较而言，根敦珠巴是宗喀巴最年轻的弟子，论及对早期格鲁派的影响力并不十分突显。关于达赖喇嘛转世，西藏史书率自根敦珠巴言起，本文的说法是据蔡志纯，《活佛转世》（中国社会科学出版社，1992；与王辅仁、陈庆英，《蒙藏民族关系史略》，页91）。

¹⁰²汉译本译名：《西藏王臣记》。

¹⁰³五世达赖着，刘立千译，《西藏王臣记》，拉萨：西藏人民出版社，页120。

¹⁰⁴五世达赖，《西藏王臣记》，页122-123。

¹⁰⁵五世达赖，《西藏王臣记》，页124。

¹⁰⁶《大正藏》十六，页345。在〈四天王品〉中，亦有：「是金光明微妙经典，于未来世在所流布。若国土城邑郡县村落随所至处，若诸国王以天律治世，复能恭敬至心听受是妙经典，并复尊重供养供给持是经典四部之众……除其患难悉令安稳，他方怨贼亦使退散。」（《大正藏》十六，页341）

清朝皇帝： 文殊菩萨（Manjusri）——智
达赖喇嘛： 观音菩萨（Avalokitesvara）——慈
哲布尊丹巴： 密迹金刚（Vajrapani）——力¹⁰⁷

史料中并未言及这三位菩萨的组合在佛教的角度有何意义，但三位菩萨的选择与本文第二节所提，吐蕃时代三大法王所由化身的三位菩萨皆同，显示在西藏处理政教关系时，似乎有一脉络可循。而若翻查藏传佛教其他的资料，我们可以知道：在修行密宗事续部¹⁰⁸时需礼敬三护主，这三护主就是：

佛部：文殊菩萨
金刚部：金刚手菩萨
莲花部：观世音菩萨¹⁰⁹

另外，在元朝曾受封为「帝师」，在西藏政教合一发展上有带头作用的萨迦派，将本派寺院的外墙，以红、蓝、白三色排比，据学者们的研究，其中的三色即代表三位菩萨：

红色：代表智慧文殊；
蓝色：代表大力金刚；
白色：代表慈悲观音。¹¹⁰

萨迦派的祖师们，亦被视为是「三护主」所化现。¹¹¹三例所关涉的菩萨，与前面所提的两种政教组合完全相同。由于我们就建筑布达拉宫、熟谙宁玛密教等史事来推论，五世达赖很有可能是第一位称呼「达赖喇嘛世系」为观音菩萨化身

¹⁰⁷（美）James Hevia, "Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies", pp.250-251. 另在札奇斯钦的著作中，则这么写道：「由西藏宗教政治家所制造的政治谣言：达赖喇嘛是观音菩萨化身，满洲皇帝是文殊菩萨化身，蒙古可汗是金刚手菩萨化身……更增加满洲皇帝在这一个同盟中的领导力量。」《蒙古与西藏历史关系之研究》，页 740，将金刚手菩萨的化身由哲布尊丹巴转为蒙古可汗，但札着并未指出此种说法是出自何出处，亦未描述此「同盟」的细节。

¹⁰⁸密宗修行，要经过四个次第，称为「四续部」，即：事部，行部，瑜伽部，无上瑜伽部。事部（事续）是第一次第，以盥洗、清法、仪表行密乘为修行方式。

¹⁰⁹见《如意宝树史》p.547. 注 1. 原文为「按佛陀就自己的教法来弘扬于何地的授记般，藏区得到总的众佛、菩萨，尤其是三护主等的加持，并特别属于大悲观音化身所教化的区域。」这里所言的「观音化身」，指的就是达赖喇嘛。《如意宝树史》是乾隆年间的藏文作品，作者是青海佑宁寺第三世活佛松巴堪布·益希班觉。甘肃民族出版社于 1994 年出版汉译本，译者为蒲文成、才让。

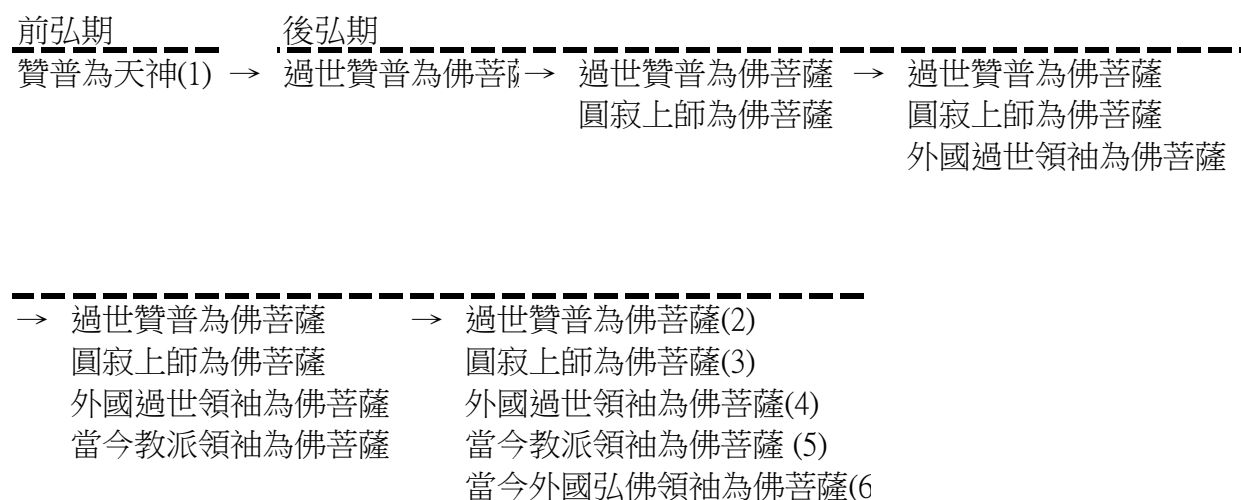
¹¹⁰见王森，《西藏佛教发展史略》，北京：中国社会科学，1987。另，于《萨迦世系史续编·总纲》前的祈祷文中，是如此写的：愿得吉祥！向十方三世一切佛之师——文殊菩萨和观音菩萨来顶礼向金刚手菩萨之化身——具德萨迦世系来致敬！只提到这三位菩萨。（西藏人民出版社，1992，页 1）

¹¹¹见土观·罗桑却吉宁玛着，刘立千译，《土观宗派源流》，页 100。或见注 68。

的西藏宗教领袖，如果此点属实，那么他是否亦利用所熟知的密宗「即身成佛观」来作为处理政治外交的考量，而将外国领袖亦赐予佛菩萨的名号？事实如何，尚有赖进一步的研究。

四、余 论

自上面的探讨可知，西藏的政教观念大体曾经过六阶段的发展，今作一略表以示之：



顺治十年五世达赖在代噶的回书中以「文殊大皇帝」启信，可算是一个新阶段的独创，给予清朝相当的面子。然而，清朝获得此称呼后有何反应呢？史料中并未记载在顺治十年满清朝廷在获知达赖致予称号的态度，但我们自《清凉山新志》中可以知道，自顺治十二年开始，顺治帝开始遣大臣及喇嘛往五台山朝礼，且清室诸帝遣使，乃至亲身前往五台山祈福的现象，较前代诸帝要高出许多¹¹²。现就顺治、康熙两朝清廷在五台山上的活动制成下列的简表：

时 间	帝 龄	事 项	附 注
顺治 (1655)	顺治 12 年， 帝 18 岁	发帑遣大臣、喇嘛至五台建「祝国佑民道场」， 历四十余日 ¹¹³	

¹¹²元代有成宗、英宗曾亲自上五台山朝礼，明代则没有皇帝上五台山，清朝有很大的不同：康熙帝朝五台 5 次，雍正在皇子时代也有随父前往的经验，乾隆则朝五台 6 次，嘉庆 1 次。肖文在《五台山佛教简史》中言清代康熙、雍正、乾隆、嘉庆共巡幸台山 13 次，《五台山研究》1992：4，页 18）在三世章嘉若必多吉着的《圣地清凉山志》（原文藏文）中，亦言「雍正皇帝也对五台山进行过多次朝拜。」（王璩译，《五台山研究》1990：2，页 45）三世章嘉是雍正刻意培养的喇嘛，少年时代即游走宫廷，不知他是否掌握一些汉文资料所缺乏的证据。

¹¹³高文登在《五台山的“奉旨道场”》一文中，叙述始于清代，每年六月在菩萨顶举行的「奉旨道场」，主要活动是「跳布扎」，有「镇鬼」、「跳神」、「斩鬼」的法事过程，可以参看，唯始于何朝作者未言。见《五台山研究》1988：4，页 36、49。

(1657)	顺治 14 年， 帝 20 岁	发帑遣大臣、喇嘛至五台建「百日道场」	
康熙 (1673)	康熙 12 年， 帝 20 岁	派一等待侍卫往五台拈香礼佛，后至菩萨顶建「祝国佑民道场」	
(1683)	康熙 22 年 2 月，帝 30 岁	发帑修建「上祝太皇太后延寿无疆道场」	帝亲幸
(1683)	康熙 22 年 9 月，帝 30 岁	至菩萨顶供奉布施，祝太皇太后万寿无疆，沿途帝与随从咸遵佛教戒律，皆勿杀生。	帝亲幸
(1687)	康熙 26 年， 帝 34 岁	遣臣在五台修建「上祝太皇太后道场」	
(1688)	康熙 27 年， 帝 35 岁	遣裕亲王到五台修建「报太皇太后慈恩道场」	
(1690)	康熙 29 年， 帝 37 岁	皇太后差太监到五台作法事四十九日，祈康熙万寿	
(1693)	康熙 32 年 5、6 月，帝 40 岁	清廷连续派遣三次大臣上五台，祈康熙万寿	
(1698)	康熙 37 年 3 月，帝 45 岁	建「护国佑民道场」	帝亲幸
(1702)	康熙 41 年 2 月，帝 49 岁	携三皇子同往胤禛 (雍正) 以贝勒身份随行	帝亲幸
(1710)	康熙 49 年 2 月，帝 57 岁	携六皇子同往	帝亲幸

114

清代确实在顺治十年五世达赖自北京返藏后，才开始注意到五台山，顺治十六年，帝还选出北京西山喇嘛阿王老藏等僧侣上五台山，总理番汉佛经旧译之误¹¹⁵，足见顺治对佛教的接受逐渐脱离祈福禱禳之流。时人吴梅村因顺治好亲近僧人，崩逝时又过于英年，曾作一首〈清凉山赞佛诗〉，隐称顺治并非英年早逝，而是于五台山行遁空门。¹¹⁶康熙及太后后来屡幸五台，在汉地也被人疑作必有所为。到光绪庚子年间，两宫西狩，道经晋北，地方当局无所措备御用器具，甚至得借用于五台山，时人见五台山的器用宛然内廷法物，乃愈坚信此中必曾为王者

¹¹⁴参考：老藏丹巴，《清凉山新志》，康熙四十年刊版；张羽新，《清政府与喇嘛教》，页 193-196；肖雨，〈清朝诸帝与五台山〉（二），《五台山研究》1986：1，页 12-15。

¹¹⁵见〈清五台清凉山寺沙门释老藏传〉，《新续高僧传》（上），卷二，台湾印经处，1991，页 141。

¹¹⁶全诗及注释请见肖雨，〈清凉山赞佛诗注释〉，《五台山研究》1987：5，页 29-31。因原诗甚长，有四首 176 句，今不兹引。又《清宫遗闻》中特立专节探讨「世祖入五台山之原因」，谓顺治确实在董妃死后，入五台山出家为僧。可见清人对顺治出家的传闻已流传民间，被编为野史。见《清朝野史大观》，卷一。

所居。¹¹⁷于是顺治出家五台山就成为清初历史的一大疑案。学者孟森曾作〈世祖出家事考实〉一文，多方征引史料，证明在顺治十八年正月确有「朕躬少安」的情事，正月七日，顺治驾崩，二月初二，移殡景山，史料历历可考。¹¹⁸但孟森为文中，也发现有疑点，因时官张辰在记载史事时，犹记有顺治十八年正月初二，内珰吴良辅祝发，顺治尚赴悯忠寺观礼一事；¹¹⁹显示在帝崩前五日，龙体犹似康健。另外，亦有学者以官方史志和时臣回忆录为皇太后所掌控，故记事不可信为由提出反驳，举康熙帝的贴身侍卫纳兰成德在伴帝于康熙二十二年赴五台山时所做一诗，诗句中有言帝在五台山「既闲陵阙望，亦谢主宾答」一句，而疑其中「陵阙」两字或有蹊跷。¹²⁰总而言之，因史料中诸多疑点，顺治帝是否出家五台山这个谜团，犹如在山坡上滚动的雪球，令人益发产生疑惑。

事实上，这些历史上的事件，由于史料的不载，后人的隐讳，以词意笼统的诗句或可提出有趣的问题，但很难作为史事研究之最终解答的。但另一方面，在此我们是否可以作另一角度的思考，为何清初诸帝较之前朝皇帝，皆有较高的毅力，能多次不辞劳远的来到坚寒的五台山巡幸？¹²¹从时间上来观察，我们发现这与顺治九年五世达赖来访，并于顺治十年奉予「至上文殊大皇帝」的称名这一事件，有时序上的先后关系。至于顺治会被后人追想于五台山出家，康熙被视为上五台山祭父，当是由于顺治本人确好亲近僧侣，而清初诸帝又喜爱在五台山祝寿祈福，视五台山如家族道场这几个条件有关，加上满清朝廷将五台山做法事这种宗教 / 外交活动的运用范围界定在拢络西北蒙藏民族，汉人对此并不熟稔，故视清廷有逾于前朝的举动，心中不解，乃至有此联想。

最后，为了了解「文殊」尊号在当时外交场合上的成效，我们要用一些篇幅来关心一下蒙古的情况。清朝邀请五世达赖到北京，当是希望藉宗教的力量来安抚西北蒙古不安的势力，五世达赖果真来访，对于蒙古人有归化之效吗？从史书看来，顺治末年清蒙之间确实没有大规模的冲突，但是在康熙元年（1662），内蒙古鄂尔多斯部的贵族萨囊彻辰（Sagan Sechen）着了一本有名的史书：《蒙古源流》（Erdeni-yin tobchi），¹²²这是一本记载蒙古王统的著作，与《蒙古秘

¹¹⁷见孟森，〈世祖出家事考实〉，《明清史论著集刊续编》，台北：南天书局，1987，页 217。

¹¹⁸孟森，〈世祖出家事考实〉，页 218-225。

¹¹⁹孟森，〈世祖出家事考实〉，页 225。

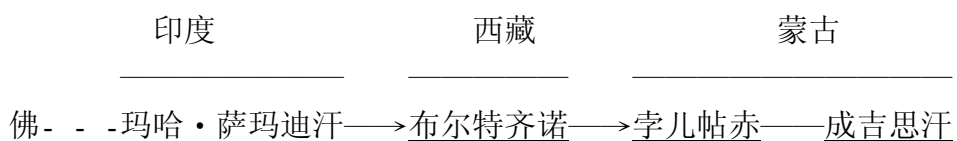
¹²⁰马乃骧，寇宗基，〈读纳兰成德“代北、五台山诗”漫笔〉，〈读吴梅村《清凉山赞佛诗》随笔〉，两文分载《五台山研究》1986：1，页 26-28；1987：2，页 23-27。

¹²¹五台山之难登，可自史载康熙二十二年 9 月帝为太皇太后祝寿一事为例。9 月庚寅，帝亲自从菩萨顶至龙泉关迎太皇太后，因帝知长城岭地势险绝，恐銮舆登陟艰难，特赴当地亲试，每至陡峭处，步履欹侧，不能径上，帝乃告太皇太后，太皇太后表示既积诚来五台瞻礼，行半而退，于心不安，愿于明日一试再言。次日行队经岭路数盘，因山势巉峭，险隘殊甚，太皇太后只得告帝曰：岭路失险，五台诸寺，应虔礼者，皇上代我行之，犹我亲诣诸佛前也。以皇室人力物力众多，尚不能令太皇太后上五台山，可见斯山攀登之不易。事见《清圣祖实录》卷一百七。

¹²²据札奇斯钦指出，此书在乾隆时始有汉译本，定名为《蒙古源流》，但汉译本与蒙文原书有些出入。札先生未明言于何处出入较大。蒙文本方面，1955 年由西德海尼士（E·Haenisch）教授

史》共被学者称为蒙古古典文献的「双璧」，足见其在蒙古史著作中的份量。书中处理王统的方式，让学者们多认为是蒙古政治思想的一个转折的代表作。¹²³

《蒙古源流》在于卷一追溯成吉思汗的祖源时，是从第二十二代祖孛儿帖赤开始的，处理汗权，是结合了灵魂转世和天授汗权的两种思想。书中认为：帖木真即汗位，得玉玺，是天授予的。天授权的原因，是由于帖木真是孛儿帖赤的后代，孛儿帖赤是布尔特齐诺的后代，布尔特齐诺原来不是蒙古人，是土伯特（西藏）汗之子，以此根基才成为蒙古汗，而土伯特汗的根基是来自印度的玛哈·萨玛迪汗，印度的汗是佛的化身。这一连串的汗位权力的基础原来是由佛教的「业果」这一思想贯穿起来的。因此，《蒙古源流》中汗权的逻辑是：



学者们用「印、藏、蒙汗统同源」¹²⁴来形容这种政治思想。之前的蒙古史着，如《大黄册》、《黄金史》、《黄金史纲》等，因受到藏传佛教影响，都有提及印、藏和蒙古汗统，且将三地的汗统用血缘关系联系起来，但若比较其内容之全面，情节之完整、思想之丰富，仍是以萨囊彻辰为总其大成。但是，之前的蒙古史着多是在满清统治蒙古之前所著¹²⁵，现今满洲已入主中原十八年，且继续统治

于柏林影印出版库伦本。至于本书的思想，自史家陈寅恪着《彰所知论与蒙古源流》（见《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980）一文以来，多数研究这本蒙古史着的学者多认为《蒙古源流》的基本观念和编制体裁，取自八思巴的《彰所知论》，苏鲁格对此核对《蒙古源流》中的文字结构，发现是书中有关「印、藏、蒙汗统同源」的观念，是取材自西藏布敦大师的《布敦佛教史》（汉译名《佛教史大宝藏论》）。而《彰所知论》中根本尚无同源的观念。见苏鲁格，《「印、藏、蒙同源说」之我见》，《内蒙古社会科学》1987：6，页 63-67。

¹²³语出巴干：《「印、藏、蒙汗统同源」论分析》；另可参见乌兰察夫，《萨囊彻辰思想简论》，苏和，《萨囊彻辰汗权思想的历史地位》，三文收入《蒙古族哲学思想史论集》民族出版社，1987，10。

¹²⁴见巴干：《「印、藏、蒙汗统同源」论分析》，作者指出，最早提出「印、藏、蒙汗统同源」的蒙文著作是佚名的《黄金史纲》，而《十善法门正典》将创立和实行政教并行制度的领袖，如玛哈·萨玛迪、松赞干布、忽必烈声称为佛或佛的转世的说法，则是《黄金史纲》将三地汗统连系一起的思想来源。

¹²⁵据巴干的论文指出：《蒙古源流》之前的印、藏、蒙汗统同源论相关的著作，其著作年代如下：

- 1·《大黄册》：1643-1662
- 2·罗氏《黄金史》：1628-1634
- 3·《黄金史纲》：1604-1634
- 4·《本义必用经》：十六世纪末（分开叙述三地汗统）
- 5·《十善法门正典》：元忽必烈时代（忽必烈制定政教制度的实录，明言实行政教合一制的可汗为佛或佛的转世）。
- 6·《红册》：1363（藏文著作，未言汗统同源）
- 7·《彰所知论》：忽必烈时八思巴所著（未言汗统同源）故除了《大黄册》成书于清代外，其余皆清以前的著作。但之前的史着，情节简略、线条单一，不如《蒙古源流》详细，且包含较多佛教源流和传播史。

着内蒙古，此时萨囊彻辰犹守着「印、藏、蒙汗统同源」这个观念，有什么政教上的意义呢？

萨囊彻辰是内蒙古鄂尔多斯部的贵族，其曾祖父即 1578 年协同土默特部阿勒坦汗在青海湖畔于三世达赖相见的鄂尔多斯部彻辰洪台吉，对于当时在内蒙古传播藏传佛教起了相当大的作用。清领内蒙古之后，萨囊彻辰坚决不仕，拒绝与满清当局合作。书中他并未明言反清，在记述完毕察哈尔部林丹汗后，犹简述了顺治朝的历史。但是他在王统部分的记述论点，明显地以佛教的角度，拉近了蒙藏之间的距离，这样的思想，已经将满洲从蒙藏关系中拉开，而是否会为蒙藏日后的政教合作，埋下伏笔？笔者后将为文继续探讨。