

「滿洲」與「文殊」的淵源及西藏政教思想中的領袖與佛菩薩

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

頁 93-132

中央研究院近代史所計劃助理。本文的完成，承蒙李師永熾、蕭師金松，以及王吉林、張瑞德、張啟雄、賴惠敏及兩位評審等諸位教授賜予寶貴意見，謹此致上深深的感謝。計劃主持人許文堂教授在所內時對學術問題賜教，並對研究惠予支援，謹此表達由衷謝意。

.[編者按：部份措辭為原刊所無，乃作者衡量上下文句與修辭後新增]

- 一、滿洲族號的由來：研究回顧
- 二、對《滿洲源流考》中的考證之追論和檢討
- 三、西藏政教觀念中的領袖與佛菩薩
 - (一) 西藏獨特的神權政教觀
 - (二) 吐蕃時期的「天降贊普」到佛教後弘期的「贊普為菩薩化身」
 - (三) 菩薩化身論在政教上的擴大應用：國際上的王統觀
 - (四) 「政教合一」與「活佛轉世」在西藏的出現與運用
- 四、餘論

順治九年（1652），西藏格魯派（dGe-Lugs-Pa）領袖五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉措在清朝多次邀請之後，終於啟程訪清，並於同年十一月到達清帝國的首都北京，與順治皇帝會見。次年四月，達賴在回程途中於塞北代噶（今內蒙涼城）獲得清朝賜贈「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」的尊號，成為當時中原王朝賜封位階最高的西藏喇嘛。五世達賴在獲得清廷封號後，在（藏曆）順治十年（1653）三月二十八日向順治帝投了一份「請安奏書」（漢譯），其中值得注意的是，在抬頭部分達賴寫道：

達賴喇嘛致金光四射、銀光普照、旋乾轉坤、人世之

這是筆者所見達賴稱呼清朝皇帝為「文殊」的第一封奏書。從此而後，「文殊大皇帝」的名號成為西藏來書稱呼清朝皇帝的慣例。文殊是佛教中被尊為智慧第一的菩薩。在西藏，明代時所著的佛教史書《青史》中，作者迅魯伯即稱漢地為文殊菩薩教化之地，而西藏則是觀音菩薩的教化之地。²可見在西藏，稱呼漢帝君主為「文殊」當有其歷史淵源。由於日後滿清朝廷在解釋「滿洲」族號的由來時，喜好比附於西藏來書「文殊」的尊稱；藏人在書函中以宗教角度的敬稱又牽涉到西藏長久以來的宗教／政治傳統思想的發展，以下本文將就造成「文殊」與「滿洲」相關聯的史事，與其後所隱含的某些特殊意義作一討論；並追溯此一尊號在西藏政教史上的地位。最後，將就滿清朝廷接受尊號後的反應，與這個尊號在順治年間對於滿清統治西北邊疆之蒙古民族的效用，做一個初步的觀察。

一、滿洲族號的由來：研究回顧

五世達賴在順治十年三月會以「文殊大皇帝」來稱呼順治，除了西藏傳統上慣將文殊視為在漢地教化的菩薩之外，自然與清朝以「滿洲」為部族名號，兩者發音相近有關。由於滿洲這個名號在明末以前全不見於漢文的史冊，在滿文資料中學者們又只能找到一些讀音相近的稱名，那麼，清人什麼時候採用這個部族名號，又依據什麼採用這個名號？在研究清史的學者間，很長一段時間都在追索，未有確然的定論。若我們往前追溯，則這個學術課題的提出，與乾隆四十二年，內閣大學士阿桂等奉帝諭而作的《滿洲源流考》有密切的關係。

乾隆四十二年八月，帝頒下諭旨，言近閱《金史》〈世〉、〈紀〉，提及金之先人出於古肅慎地，而我朝初興時舊稱滿珠，所屬曰珠申，後更名為滿洲，即與古肅慎同地，互為轉音。但為了「昭傳信而闢群惑」，特命大學士阿桂、于敏中等，就「建州之沿革，滿洲之始基，與夫古今地名同異，并當詳加稽考，勒為一書」，以「乘示天下萬世」。³看來此書是朝廷為了要替皇家族號正名，所行

¹ 《一史館藏文老檔》，順治十年三月二十八，見《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》(二)，中國藏學出版社，頁 235。奏文如下：「今世積善，一塵不染之潔身輝體，耳聆梵音，北斗七星之首，百藥之神，帥領四大部洲。芸芸眾生沐浴在聖主光輝之下。從天而降之金身聖主，在興世振業眾神護佑之下，歡忭於上蒼賜福之宮闕中。聖主猶如蒼天，與日月同輝，與天地齊壽，小僧（漢譯）恭請聖安。」其中達賴喇嘛使用甚多宗教上神聖化的譬喻來讚美順治，這也是先前的書信中較少見的。

² 見廓諾·迅魯伯著，郭和卿譯，《青史》(Deb-thersnon-po) 第十四輯〈大悲觀音法門及金剛鬘等法類〉(西藏人民出版社，1985)，頁 657。

³ 阿桂等，《欽定滿洲源流考》，〈上諭〉，《景印文淵閣四庫全書》第 499 冊，〔台北：台灣商務印書館，民國 72 年〕，頁 451b-3a。關於這本書的研究，請參考〔美〕P.K.Crossley, "Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage", The Journal of Asian Studies, Vol.46: 4, 1987, 11. 該文主要自氏族史的角度來研究《滿洲源流考》中的幾個觀念來源，文中強調乾

的考證之作。自詔諭中的「闢群惑」可知，在清朝建國百年之後，已有時人對於「滿洲」之號的源流有所不解了。阿桂等人在卷一〈滿洲〉一節的考證如下：

按滿洲本部族名……以國書考之，滿洲本作「滿珠」，二字皆平讀。我朝光啟東土，每歲西藏獻丹書，皆稱「曼殊師利大皇帝」，翻譯名義曰「曼珠」，華言妙吉祥也。又作「曼殊師利」。《大教王經》⁴云「釋迦牟尼師毘盧遮那如來。而大聖曼殊師利為毘盧遮那本師。」殊、珠音同，師、室一音也。當時鴻號肇稱，實本諸此。今漢字作滿洲，蓋因洲字義近地名，假借用之，遂相沿耳。實則部族而非地名，固章章可考也。⁵

按「曼殊師利」為「文殊師利」的漢文異譯。依這段考證，則「滿洲」名號實本諸西藏來書所稱的「曼殊師利大皇帝」，與「文殊師利」佛號有關。但該書卷五又提供一項新的考證：「《北史》：『靺鞨，即古肅慎氏也。……渠帥曰大莫弗瞞咄。』」在案語中言「瞞咄二字與滿珠音相近。」若再加上乾隆皇帝所作「為古肅慎氏名」的推論，則《滿洲源流考》中至少提供了三個「滿洲」可能的來源，即古部族名、文殊佛號，以及部落領袖稱號。在較乾隆時期更早的史料，如成書於皇太極崇德元年的《清太祖武皇帝實錄》中，把滿洲名號托附於神話中的祖先，即仙女佛古倫食下神鵲所啣朱果，受孕而生的布庫里雍順所取定的⁶，但此類開國神話本即子孫們發達之後，高抬祖先偉業的「獻諛之作」，並無確定的可信度，在《滿洲源流考》中也只記載下來，聊備一說耳。⁷

在學術界最早提出這個論題的當是一些日本學者。明治 37 年〔光緒 31 年，1905〕市村瓚次郎至奉天崇謨閣，發現其中在清太宗天聰朝時朝鮮來書皆稱皇太極為「金國汗」，而無滿洲的稱謂。市村氏於五年後發表了一篇名為〈清朝國號考〉的論文，將取材範圍擴大到中國史料，指出後金朝在國際上的稱謂皆為「後金」及「金」，連金廷自己置立的碑銘亦不例外，再經過進一步研究，市村氏指出，清朝始有滿洲名號非如《滿洲源流考》中所說的西藏來書之稱，而是在崇德七年西藏來使之前的崇德年間，並疑《論語》中九夷之一的「滿節」即為滿洲名

隆是因為當代滿洲人遺忘祖先故有語言和騎射技術甚為嚴重，為了統合滿族意識而命編是書。王汎森在論及此書時亦指出，《滿洲源流考》是乾隆於修《四庫全書》之前就準備要論撰的，其目的旨在追溯滿族從姓氏到種族之源流如何地與漢族不同。見氏著，〈從曾靜案看十八世紀前期的社會心態〉，《大陸雜誌》85：4，1992，10。本文自與蒙藏宗教關係的角度來看這個問題。

⁴在《大正藏》中經名中有「大教王經」四字的經典有十部，其中冠有文殊名號的有一經一品，分別是宋：慈賢譯，《妙吉祥平等祕密最上觀門大教王經》〔大，20〕；唐：不空譯，《文殊師利菩薩根本大教王經金翅鳥王品》，皆屬密教的經典。

⁵阿桂等，《欽定滿洲源流考》，頁 469b-70b。

⁶見（日）稻葉君山，《清朝全史》，（台灣中華書局，民國 49 年台一版），頁 69-71。

⁷阿桂等，《欽定滿洲源流考》，頁 469b-70a。

稱之所源。⁸市村氏的說法部分為日本清史學者稻葉君山所接受，並作了進一步的研究，在出版於大正 3 年（民國 3 年，1914）的《清朝全史》中，稻葉氏特立一小節討論「滿洲國號之偽作」，認為清人造「本號滿洲，南朝誤為建州」的說詞，當是乾隆朝時諱言祖先臣服於明的說法。太祖曾自立為「大（後）金之汗」，直到皇太極崇德年間，始纂滿洲之名，以前遺錄中，均無此名號。稻葉氏認為滿洲名號肇於太祖被尊稱為「滿住」，而「滿住」兩字，乃佛名「文殊」之對音。⁹他指出皇太極當時既棄大金名義，又撤女真舊稱，是為了選擇一最恰當的部族稱號，內能對女真舊部，外可應新附蒙古諸部，乃採取曾用來稱呼太祖，帶有文殊化身意味的尊稱為部族的新名號。

中國學者方面，與稻葉氏同時即有人在《時事新報》上發表文章，認為「滿洲即文殊之佛號」，以為建州女真尊長為佛名的慣俗。¹⁰民國十二年，年青的清代史家蕭一山發表他的成名之作《清代通史》，在新版的同名著作中，蕭氏對滿洲名號提出兩個可能的來源，一方面蕭氏認為文殊為佛教菩薩首座，蒙藏人極崇拜之，女真部落亦受影響，領袖中有尊稱「李滿住」、「滿答失利」等皆為著例。太宗以此尊號名其部落，相信是有其歷史因由的；另一方面，蕭氏又考察《北史·室書傳》等史料，指出北方民族皆謂其酋長為「大莫弗瞞咄」。其中「大莫弗」似為後之巴圖魯，為勇敢之意，而「瞞咄」一詞既然源流如此之早，則應為東胡民族久來對酋長的稱呼，未必與佛名有關。¹¹這兩說其實有所矛盾之處，顯示蕭氏在下筆著書時，面對紛紜的史證，尚無有最後定論。另一位明清史家孟森對此一論題亦有看法。在《清朝前紀》中他舉出滿洲與文殊、滿珠、滿住為同一詞，為對部落酋長的尊稱，自建州首領李滿住之後，稱用便非一世，後被誤認為是部族之名，此係太宗之前即有之稱，自非如日人所稱，為皇太極所捏造。¹²孟森氏在另著〈滿洲名義考〉中，又考證「大莫弗瞞咄」的稱謂，認為「莫弗」兩字，即女真人稱長老之「馬法」，「瞞咄」則為尊稱，在隋唐時，夷人已有篤信佛教，「文殊」之稱既為菩薩之最尊，即以之尊其酋長。此習到了清末，宮廷內官宮妾猶稱至尊為「老佛爺」，即為此種習俗。¹³

以上的研究對「滿洲」名義有佛名、部族名、酋長名等解釋，多數學者都主張此名與佛號「文殊」有關，猶未脫《滿洲源流考》中考證出的範圍。另有一批學者嘗試自新的角度進行研究，民國 23 年，吳晗從《朝鮮實錄》中見李滿住的

⁸（日）市村瓊次郎，〈清朝國號考〉，《東洋協會調查部學術報告》1，1909。

⁹（日）稻葉君山，〈清朝全史〉，頁 68-9。

¹⁰〈滿洲名稱考〉，轉載於《東方雜誌》10-12，（民 3，6）.頁 29-31。

¹¹蕭一山，〈清代通史〉卷上，（台北，商務印書館，1980 年版），頁 52。

¹²孟森，〈清朝前紀〉，引自黃彭健，〈滿洲國號考〉，《中研院歷史語言研究所集刊》37：2，（1967，6），頁 463-4。黃彭健認為，孟森氏指「滿住」；名稱為女真部落使用，非一時一世，但未找出歷史事實為根據。據筆者所知，努爾哈赤即為族人尊稱為「滿住」努爾哈赤之前，滿洲又有族長稱「李滿住」，似可以為孟森氏之佐證。

¹³孟森，〈滿洲名義考〉，《明清史論著集刊續編》，〔台北：南天書局，民國 76 年台一版〕，頁 2-3。

居地婆豬江在實錄中又作潑豬江、蒲州江或蒲州等名，疑滿洲之名乃得自於地名。¹⁴陳捷先的研究亦朝地名的方向探尋，在民國 49 年陳氏作《滿洲叢考》，書中有〈說滿洲〉一文，指出明末女真各部多得名於所居地附近的河川，如渾河部、蘇蘇河部、鴨綠江部等十數部族皆是如此，在《朝鮮實錄》中婆豬江有作「馬豬江」之處，故有可能音變為「滿珠」。¹⁵黃彰健於民國 56 年作〈滿洲國號考〉，文對先前學者的研究提出回顧，再依《東國史略事大文軌》一書中提及努爾哈赤的住地為「萬朱」，而在婆珠江東岸有一片土地以「曼遮」為地名，且該地位於扶餘和高麗之間，正是李滿住的居地。從地名發音而言，此可能方係滿洲國號的由來。李滿住雖為女真領袖，但未創有偉業，後金當不致將其稱名來稱其住地。¹⁶莊吉發則引滿洲檔中的「荒字檔」，舉出在萬曆四十一年太祖時代就有「女直滿洲國」的字樣，早於崇德七年即有「滿洲」國號。「金」字譯為滿文為「愛新」，但其滿語用法卻為「滿洲」，一者用於外，一者用於內。乃是因太宗時併服內蒙古，朝鮮、漢人，降者日眾，以宋金前事為鑒，遂棄「大金」舊號，改易而稱「滿洲」。¹⁷

上述的學者們所應用的史料有滿文、漢文和朝鮮史料，蒙藏文的資料則較少被提及。箇中原因大概是因為早在日本明治年間，市村瓊次郎即指出：西藏遣使來清最早見諸史冊的是清太宗崇德七年，而滿洲國號早於此時便已見於清朝的記載，故《滿洲源流考》中推證此名號出自西藏文書為不可信，學者們僅靠這條一據即可反駁《源流考》中的說法。但是，是否在初期的蒙藏來書中，即有「文殊皇帝」之稱呢？據《一史館藏蒙文老檔》，清太宗時蒙藏領袖來書多稱皇太極為「聖主」或「大吉大祥寬溫仁汗」¹⁸，皇太極回書則自稱「大清國寬溫仁聖汗」¹⁹。並未見到有單獨的「文殊」名號。及順治朝，蒙藏初期來書多稱順治為「皇帝陛下」，或在之前附加一些表達尊敬的綴詞，²⁰順治發書外地亦多以「大清皇帝」

¹⁴吳晗，〈關於東北史上一位怪傑的新史料〉，轉引黃彰健，〈滿洲國號考〉，頁 467。

¹⁵陳捷先，〈說滿洲〉，《滿洲叢考》，頁 16-24。陳氏引石峻的考證，指出《滿洲源流考》中「釋迦牟尼師毘盧遮那本師」出於密教經典，但「大聖曼殊師利為毘盧遮那本師」此語卻找不到經典來源。據筆者所知，在許多佛經中，確實給文殊師利很高的地位，如《心地觀經》釋迦佛向文殊讚嘆：「汝今真是三世佛母，一切如來在修行地，皆曾引導初發信心，以是因緣，十方國土成正覺者，皆以文殊而為其母。」〔《大正藏》三，頁 326〕此處的母字，取其「能生」，與師字類。既然是「三世諸佛」之母，毘盧遮那佛亦應入列其中了。其他經典亦多將文殊當作般若智慧的化身，稱呼其為「法王子」。

¹⁶黃彰健，〈滿洲國號考〉，頁 468-472。

¹⁷莊吉發，〈清太宗漢文實錄初纂本與重修本的比較〉，《清代史料論述》〔一〕，〔台北：文史哲出版社，1979 年〕，頁 220-221。

¹⁸見《一史館藏蒙文老檔》，崇德二年八月摩訶撒麻都汪致書皇太極，及同月土謝圖汗對皇太極的稱謂，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》（二），頁 213。亦有在汗字前添加「聖」字者。

¹⁹《一史館藏蒙文老檔》，崇德二年 11 月 15 日條；《一史館藏內閣國史院滿文檔》，崇德三年 8 月 12 日條。《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》（二），頁 214-5。

²⁰如顧實汗在順治三年 8 月 25 日上表向順治帝請安，即以「幸福武威顯赫人間高貴皇帝陛下」稱呼順治。《一史館藏蒙文老檔》，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》（二），頁 223。

或「奉天承運皇帝」啟信²¹，亦未見有「文殊」稱號。可見清朝之族號「滿洲」，與早期蒙藏來使的奏書稱呼根本無涉，《滿洲源流考》中的考證，我們在史料中找不到相符的證據。在所見的資料中，蒙藏人士第一次以「文殊」名號稱呼順治帝的是西藏的第巴〔sde-pa〕，即噶丹頗章政權時期藏地的行政長官。²²在五世達賴離開拉薩後，第巴向清朝皇帝奏明達賴赴北京的準備事宜，並獻上吉祥哈達等多件禮品。在奏書抬頭中，他寫道：

第巴謹奏至上文殊菩薩聖主陛下²³

奏書日期值順治九年五月初一日。之後，五世達賴於同年八月及九月在赴清途中上書順治時，仍舊僅稱「皇帝陛下」或「上」²⁴，並未立即跟進，可見以「文殊」來稱清帝在順治九年中尚不是藏人上書的慣例。達賴喇嘛正式以「文殊大皇帝」稱呼清帝，就資料所見，還是在前面所述的在（藏曆）順治十年三月底的「請安奏書」中對清帝的稱呼。

自此以後，「文殊菩薩皇帝」就成了西藏致書清廷時常用的啟頭語。²⁵顯然地，稱呼上的改變就清藏關係而言亦帶有新的意味，用此稱名表示達賴以宗教領袖的身份承認清主的政治權力，並將清朝整合入了西方蒙藏民族的宗教／政治世界，在此世界中的權力賦予方式除了軍事和政治力量的強大外，還多了層屬於宗教，跨越民族畛域的神祕面紗。如此的整合對於清朝困擾多時的與喀爾喀蒙古之緊張關係當會有所助益。這可算是五世達賴對於清帝承認他身居蒙藏宗教中至高無上地位的一種報答。

二、對《滿洲源流考》中的考證之追論和檢討

²¹見《一史館藏蒙文老檔》，順治元年正月 15 日條；順治八年 4 月 2 日諭達賴喇嘛、班禪、諾門汗、第巴書；順治九年 2 月 5 日敕諭顧實汗。《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》（二），頁 222-7。

²²第巴譯自藏文 sde-pa，據陳慶英的研究，第巴在西藏古代是指統治一方地域的地方領袖，亦泛指部落首長、小邦邦主等。1642 年蒙古和碩特部顧實汗協同五世達賴在西藏建立噶丹頗章政權後，在蒙古汗王和達賴之下設置第巴一名，成為實際負責西藏地方行政的官員。見陳慶英，《五世達賴與第巴桑結嘉措關係探討》，台北，蒙藏委員會，1996，2），頁 1。

²³《一史館藏蒙文老檔》，順治九年 5 月 1 日。《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》（二），頁 228。

²⁴見《一史館藏蒙文老檔》，順治九年 8 月 1 日；順治九年 9 月 27 日條。《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》〔二〕，頁 229-31。

²⁵「文殊菩薩皇帝」在藏語中對音為「嘉木樣貢瑪」，在康熙、雍正、乾隆，乃至光緒等朝西藏來書多如此稱呼清帝。到了乾隆時，乃至留下數幅乾隆扮作文殊的唐卡畫像，至今猶可見。見〔美〕H.Kahn，"Monarchy in the Emperor's Eyes：Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign"，〔Harvard Univ. Press，1971〕；《清宮藏傳佛教文物》，紫禁城出版社、兩木出版社，1992 年初版；葛婉章，〈藏傳佛教美術圖像的有關問題〉，《西藏研究論文集》第二輯，（西藏研究委員會編，1989）。皆收有不同的乾隆／文殊唐卡畫。

然而，百年之後，乾隆時期朝廷作正名之用的《滿洲源流考》，在宮廷資料如此充沛，皇帝、大學士們又共同投注的條件下，居然會考證出一個年代明顯不符的錯誤，其間的緣由頗值得細加追索。事實上，當今做為論證依據的《實錄》、《藏蒙文檔案》等資料，當時修《源流考》的清臣若要查看參見，當不是困難之事；若已參考這些資料，猶作出錯誤的考證，那麼得出這樣的論證很有可能即是出於「密探上意」的動機，假借此種名稱的認同來助益清廷羈縻蒙藏。這種說法有無可資參考的證據呢？我們可概要性地以乾隆時期佛教政策的發展作為說明。

在乾隆即位之初，雖盡逐宮廷內的沙門，防止佛教干預政事，但由於乃父雍正帝的調教，乾隆少年時代曾玩習禪宗，對佛學是有根底的。²⁶中年之後，政教事務接觸日廣，衡顧國內各民族信仰佛教的狀況，乾隆察覺滿洲人雖有開創皇朝之功，但竟然沒有滿人專屬寺院，亦無有國語大藏經，頗有及時彌補之想法。²⁷首先是建造滿族寺院。在關外時期，因考慮兵源和徭役種種因素，清太宗皇太極對於滿人私自出家、私建寺廟，都有嚴格的限制。到了順治八年二月，為迎接五世達賴的來訪，假「天下一家，法律怎可有異」的理由，曾頒下諭旨：「現滿、蒙、漢軍，諸官民等，若欲興建寺廟，往寺廟上香、送孩童入教、隨喇嘛齋戒受戒等，無論男女，皆可隨意。」²⁸雖然日後的施政並未如此諭令般寬鬆，但滿洲人在順治年間以後，已有出家為喇嘛的記載。²⁹然而由於沒有滿文藏經譯出，**早期並未有滿人專屬寺院出現。時至乾隆十五年〔1750〕**，某次乾隆向當時清朝的國師三世章嘉若必多吉詢問對純粹為滿洲人建寺，有何意見？章嘉以「功德無量，皇恩浩蕩」回答，使得龍心大悅。**於是在香山建造了第一座滿人專屬的寺院—寶諦寺。**³⁰寺中自地位最高的達喇嘛到最低的德木齊，格斯貴等皆是滿洲人。³¹三世章嘉親

²⁶雍正晚年好在宮廷講佛法，曾召開「當今法會」，集皇族大臣齊來參禪，乾隆在當時亦有參加，並被雍正評價頗高。乾隆即位後，對這段過去的經歷猶頗為洋洋得意。見《清高宗實錄》卷三。

²⁷如乾隆四十年作《殊像寺落成瞻禮即事成什〔有序〕》，中有詩句：金經蒙古猶常有，寶帙皇朝可獨無？譯以國書宣白業，習之修士翊浮圖。又在《御制清文翻譯大藏經序》中，乾隆指出譯佛經為滿文是因為：「蓋梵經一譯而為番，再譯而為漢，三譯而為蒙古。我皇清至中原百餘年，彼三方久屬臣僕，而獨闕國語之大藏經可乎？」但於文後又言，譯經之目的在「以漢譯國語，俾中外胥習國語，即不解佛之第一義諦，而皆知尊君親上，去惡從善，不亦可乎！」似乎在使人民「習國語」和「尊君親上」，而不在解第一義諦。不過這要對照滿、藏、蒙文的版本才能充分瞭解乾隆之意。上引的兩條資料即解釋了翻譯滿文藏經的理由；關於建立滿洲寺院，見土觀·洛桑卻吉尼瑪著，陳慶英譯，《章嘉國師若必多吉傳》，民族出版社，1988，4，頁205中乾隆與章嘉的對話。佛教的信仰，強調信佛要皈依佛、法、僧三寶，缺乏法〔經〕和僧兩寶，總是一種信仰上的不完滿。

²⁸見中國第一歷史檔案館編，《清初內國史院滿文檔案譯編》，順治八年閏二月二十一日條，北京：光明日報出版社，1988。轉引自王家鵬，〈乾隆與滿族喇嘛寺院〉，北京：《故宮博物院院刊》，1995：1，頁64。

²⁹如特別建為五世達賴駐錫的北京西黃寺，就有出家的滿洲喇嘛。

³⁰此段記載見土觀·洛桑卻吉尼瑪著，陳慶英譯，《章嘉國師若必多吉傳》，頁205。但書中並未標明年代和寺名。經王家鵬在〈乾隆與滿族喇嘛寺院〉中與檔案資料作一比對，證明時間當在乾隆十五年，地點是位在香山的寶諦寺。值得注意的是，該寺是仿自專門供奉文殊菩薩的五台山菩薩頂寺，應主祀文殊菩薩。然而在相關漢文的碑文中並未見有專為滿洲人出家而建寺廟的文字，

任這座滿洲喇嘛寺院的堪布³²，並為之翻譯各種儀軌和修行的經典，修改各個不適於滿語誦讀佛典的西藏音調，儀軌則嚴格遵照藏傳佛教的模式辦理。

除了為滿人建立專寺外，要編譯一部本民族語言的大藏經，乾隆可說是按部就班的安排其準備工作。先是於乾隆二十二年〔1757〕出版了《蕃藏目錄》，查考藏譯全部的佛典；兩年後又敕令編纂了一套滿蒙漢蕃四譯對照的《大藏全咒》，以供滿族寺院誦經所用；乾隆三十七年〔1772〕，以「清文較漢文句意明暢，以譯佛教咒偈，較可得其三昧」為由，設清字經館於西華門內³³，自乾隆三十八年〔1773〕起，才著手進行《國語譯大藏經》的工作，譯事持續了十八年之久，共譯出一百零八函，計六百九十九部，二千四百六十六卷。乾隆親撰〈清文繙譯全藏經序〉，以滿、蒙、漢、藏四體文字刊於卷首，並以朱色印刷，精緻地處理全經的貝葉、夾裝、寫刻、刷印和裝幀。譯文句意，據懂得滿文的學者言，亦相當清晰明確。³⁴事前有周詳的計劃，譯經時間又如此漫長，可見乾隆帝對滿譯佛經之事絕非僅是突發奇想，而當有慎密的考量。乾隆三十九年〔1774〕始，在熱河建成的殊像寺中，寺僧誦習佛經即全部使用滿語。計乾隆總共在北京內外建立滿洲寺院十二座，地點則散布於香山、圓明園、清漪園、清東陵〔直隸遵化縣馬蘭峪西〕和清西陵〔直隸易縣城西永寧山〕等處。³⁵從清朝主動在祖先陵寢

可見清人實有嚴格的民族之防。

³¹清代喇嘛寺中的喇嘛職銜有札薩克達喇嘛、副札薩克達喇嘛、札薩克喇嘛、達喇嘛、副達喇嘛、蘇拉喇嘛、德木齊、格斯貴等八等，早期滿洲喇嘛最高僅得四等，達喇嘛即可任寺院住持，且出身多為包衣或兵丁子嗣，可見滿洲人出家發展之晚。

³²藏語稱寺院中的學院為「札倉」，札倉以札倉會議管理之、堪布即札即札倉會議中的地位最高僧官，在寺院中主持授戒等事務。

³³見昭禿，《嘯亭續錄》卷一，九思堂藏本，台北，文海出版社影印。是書為昭禿任嘉慶朝禮親王時所編，原文為：乾隆壬辰，上以大藏佛經有天竺番字，漢文、蒙古緒繙譯，然其禪悟深邃，故漢經中咒偈，惟代以翻切，並未譯得其秘指，清文句意明暢，反可得其三昧，故設清字經館於西華門內，命章嘉國師經理其事，達天、蓮筏諸僧人助之，考取滿謄錄、纂修若干員繙譯經卷。先後凡十餘年，大藏告葺，然後四體經字始備焉。初貯經板於館中，後改為實錄館，乃移其板於五鳳樓中存貯焉。

³⁴此譯事的取材是藏文《甘珠爾》〔bKah-hGyur：經、律〕，和一些藏文與漢文的論疏。皇帝和章嘉國師都參加校審工作，因工程浩大，直到乾隆五十五年始告完成。關於滿洲的「國語大藏經」的譯文情形，請參見莊吉發，〈國立故宮博物院典藏《大藏經》滿文譯本研究〉，《東方宗教研究》第2期，1990.10，頁256。

³⁵乾隆朝所建滿族寺院表列如下：

寺名	建時	地點	建築原型與特點
梵香寺	乾隆十四年	香山	
實勝寺	乾隆十四年	香山	
長齡寺		香山	
寶誦寺	乾隆十五年	香山	仿五台山菩薩頂
大報恩	乾隆十五年	清漪園	
延壽寺			
寶相寺	乾隆二七年	香山	仿五台山殊像寺
方圓廟	乾隆二七年	香山	
正覺寺	乾隆三八年	圓明園	
功德寺		圓明園	
殊像寺	乾隆三九年	承德	仿香山寶相寺
隆福寺	乾隆四九年	東陵	仿盛京實勝寺
永福寺	乾隆五二年	西陵	

建造誦經祈福的寺廟，再對照皇太極對待僧人陳相子為努爾哈赤死後誦經的態度，可以明顯感到滿清朝廷對佛教接受程度的逐漸深化。

佛教信仰，首在敬信「三寶」。乾隆時期除了加強滿洲人在佛教「法」和「僧」兩方面的地位，早先亦在同為三寶之一的「佛」方面下過功夫，其方法是強調清初諸帝與佛教的因緣。在乾隆十七年所刻的《永佑寺碑文》中，行文先言昔如來以法王御世，宏濟天人，遍現十方，然後話鋒一轉，提及建造永佑寺的康熙，道：

我皇祖聖祖仁皇帝，以無量壽佛示現轉輪聖王，福慧威神，超軼無上。……。³⁶

康熙竟被乾隆稱作是無量壽佛的轉世，不能不讓清史學者感到驚異。八年之後，在《重修弘仁寺碑文》中，乾隆再度稱呼乃祖為「再世如來，現轉輪王相。」³⁷研究康熙帝的學者大多會承認，康熙對於儒學和西洋科學的興趣，應會較對佛學來得濃厚。如黃進興曾舉康熙朝諸多文臣的文集中，記載著以康熙對儒學的精勤和躬行，稱之以儒家奉為至高的「聖君」亦不為過，時臣李光地甚至還曾上書盛讚康熙帝已將向分為二的「治統」和「道統」合而為一，已實現古代三代的理想。³⁸可見康熙在儒臣心中的地位相當崇高。康熙自己從未表明自己信仰佛教，³⁹乾隆少年時代與祖父親近，自不會不知曉康熙的喜好與品味，但是在佛寺的碑文中猶作此稱，這種情形不得不歸於乾隆有某些特殊的用意。⁴⁰

被乾隆追加為佛的不只是康熙，還有他信佛的父親雍正。乾隆在九年所刻的《雍和宮碑文》中這樣寫道：

我皇考向究宗乘，涅槃三昧，成無上正等正覺。施捨萬有，澤流塵劫，帝釋能仁，現真實相，群生托命，於是

參見王家鵬，〈乾隆與滿族喇嘛寺院〉，頁 62 的表一，《故宮博物院院刊》，1995：1。

³⁶ 《永佑寺碑文》，見張羽新輯注，〈清代喇嘛教碑刻錄〉，《清政府與喇嘛教》，頁 369。

³⁷ 《重修弘仁寺碑文》，張羽新，前引書，頁 405。

³⁸ 見黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院史語所集刊》第 58 本，民國 76，3，頁 108-111。

³⁹ 在早期的康熙起居注中，多次與其儒師表示對佛教感到惡感（見康熙十一年 2 月 18 日，十二年 8 月 26 日、10 月 2 日等，詳見王俊中，《政教間的合作與糾結：明末清初西藏格魯派掌櫃過程中的藏、蒙滿洲關係之研究》第六章一：1（台大歷史學研究所碩士論文，1997.6）。康熙早年多把佛教視作異端。中年之後，態度稍寬，有主持建寺和賜匾給寺院之事，但極少涉及對佛教有信仰表示的活動。

⁴⁰ 乾隆為何要稱康熙是無量壽佛化身，資料中全無記載。可能原因有二：一、康熙五二年六十歲壽辰時，諸蒙古部落為其祝壽，在承德清初夏宮避暑山莊的東南方建造溥仁寺，其中於後殿「寶相長新」中，雕有九尊大型的無量壽佛，為該寺的主祀，故稱康熙為無量壽佛對蒙古人有象徵意義；二、無量壽佛（阿彌陀佛）在西方世界為主尊，象徵達賴的觀音在西方為其陪侍，可以反映清朝利用佛教的宗教觀念打壓達賴在蒙藏世界「至高無上」的說法。

「能仁」就佛教來說，是釋迦牟尼的名字 Sakyā 的漢文意譯，而「涅槃三昧」、「成無上正覺」一般而言，只有修行至成佛境界的行者才有用此語形容的資格。若比較乾隆形容乃祖和乃父的詞語，可以發現一有趣的現象，康熙的前世是佛，此世是轉輪聖王〔Cakkavati〕；雍正則是倚靠他致力地習佛修行〔向究宗乘〕，所以在此世修成正果，達到佛業。這大約是乾隆對父祖兩人在世時對佛教態度殊異，所作的解釋吧。雍正確實對本身的禪學相當自負，聲稱早年開悟，在位最後數年曾利用對禪宗的瞭解打擊政敵，多次頒佈諭旨要出家人老實真修，甚有高抬佛教與強調「夷夏之防」的儒家互別苗頭的意味。在公開的史料中雍正曾有詩自比為一「野僧」，但從未自稱為佛。⁴²乾隆自己的禪學就是得自雍正晚年在宮廷講法的「當今法會」，⁴³與乃父可說是有即父即師的淵源。既然雍正曾自負可以開壇說法，其私下的態度就非我們所知了。

在乾隆多次為其父祖的「造佛活動」之餘，至於乾隆自己，最多的時候他願意扮成的是文殊菩薩，但相較於明白稱呼父祖為佛的情況，對他自己卻總顯得遮遮掩掩，似假還真的姿態，⁴⁴在《滿洲源流考》撰成的前一年，即乾隆四十一年，乾隆在承德供奉文殊菩薩的殊像寺提了一首詩匾：

殊像亦非殊，堂堂如是乎？
雙峰恒並峙，半里弗多紆，
法爾現童子，巍然具丈夫，
丹書過情頌，笑豈是真吾。⁴⁵

全詩的前半在形容文殊的像貌堂堂正正，異常廣大，法體有如山河大地。但以化身到凡世間行菩薩道時，卻往往現各種變化身，有時是個孩童，也有時是個男子，沒有定數。最後一句則是說，稱呼我為文殊菩薩，皆是西藏的奏書情意過重了，我聞名笑著想，事實上我那裡真的是文殊呢？在詩中婉轉否認他為文殊的化身。然而，在雍正帝親王時代舊居的府邸，即乾隆九年時改建為北京最大藏傳佛教寺廟的「雍和宮」中，至民初仍存放了一幅由清宮造像辦事處之如意館所繪的大型

⁴¹ 《雍和宮碑文》，張羽新，前引書，頁 337。

⁴² 參見王俊中，〈雍正帝崇佛史事試析〉，《大專學生佛學論文集》（四），（台北，華嚴蓮社，1994，10）；或馮爾康，《雍正傳》，北京，人民出版社，1985。

⁴³ 雍正在位的最後三年曾經重新整理自僧肇以下十數名僧侶的著作及門人記述，編成《御選語錄》，其中最後一卷即《當今法會》，內有乾隆帝所作的禪詩。台北：老古出版社有將之以四冊裝出版。

⁴⁴ 關於乾隆帝與文殊菩薩關係的建立，還可見〔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 《殊像寺詩匾》，張羽新，前引書，頁 445。

掛圖，名為「乾隆坐禪圖」⁴⁶，在用藏文寫成的像讚中，學者金梁的翻譯後是這樣寫著的：

睿哲文殊聖，應化為人主。
廣大難思議，善哉大法王。
安住金剛寨，堅固不退轉。
隨意大自在，殊勝世間尊。⁴⁷

讀者一定會感到奇怪，明明是「乾隆」坐禪圖，為什麼讚語一開頭卻寫下睿哲「文殊」聖呢？而且讚中的「菩薩」和「人主」之間有應化的關係，這位「文殊聖」又是「世間尊」，擺明著乾隆就是文殊菩薩的化身。讚詩就算不是乾隆自己所題，但至少也是出於清宮之作，獲得他本人的首肯，才會明白置於雍和宮中。另一方面，在西藏首府拉薩的布達拉宮，也發現在「當今皇帝萬歲萬萬歲」的滿蒙漢藏四體文字牌位背後，有一幅乾隆帝著佛裝的唐卡像赫然在佛殿上，其手式及持物等與文殊菩薩繪像完全雷同。⁴⁸和著上文與其他資料對照起來檢視，似乎在漢文資料中，乾隆從來沒有正面說明他與文殊菩薩的關係與否，然而在蒙藏文的文獻中，乾隆卻多次大大方方地將西藏的尊號具體化，以文字或圖像的方式表達他正是文殊的化身。如此而來，《滿洲源流考》的宮廷修撰者考證出年代明顯不符的錯誤，認為「滿洲」族號是依西藏丹書所稱的「文殊大皇帝」，不為「揣測上意」，又為何者？依循各民族的風俗，因俗置宜地來統治大清多民族國家，本是清初諸帝相承的一貫政策，乾隆時期，由於與三世章嘉等西藏大呼土克圖們熟稔往來，時而請益；加上因祖父的經營與他本人的多次軍事功績，邊疆民族率多前來歸順，使得他更加瞭解「運用各民族權力賦予的方式來統治該民族領地」的妙處。順治年間西藏第巴和五世達賴向清帝所獻的尊號，在乾隆帝的手中拿來運用，巧玩得淋漓盡致。

西藏會以「文殊菩薩」的尊號稱呼清朝皇帝，必有其政教上相因的傳統。清朝到了乾隆朝對此一尊稱會逐漸由「名義」上的稱呼而轉向「落實化」於圖像和文字讚頌，一方面除了如美國學者 H. Kahn 所指出，乾隆帝愛好各式的「異國奇珍」，擅長使用「宏偉」的政治美學去激發或驅使人們對他的敬畏和忠誠⁴⁹之

⁴⁶在畫像中乾隆戴著黃色的桃形帽，身穿黃色法衣，披上紅色的哈達，做西藏格魯派喇嘛的打扮高坐於蓮花台座，在台座的左右和上下有「成千成百」的天竺菩薩和西藏喇嘛圍繞著他，有的在雲間，有的亦坐於蓮台，有站，有跪。據太監們的傳說，周圍圍繞的人除了少數是依傳統佛像的描繪方式外，其餘皆是取樣於當時蒙藏各呼圖克圖或札薩克達喇嘛。見金梁，《雍和宮志略》，頁342。

⁴⁷金梁，《雍和宮志略》，〔中國藏學出版社，1994年初版〕，頁344。

⁴⁸此幅唐卡畫的照片請見蔡志純，《活佛轉世》本文前附的「圖26」，中國社會科學出版社，1992。

⁴⁹（美）Harold Kahn（康無為），Excursions in Reading History：Three Studies，（中譯：讀史得得）〔Taipei, Institute of Modern History, Academia Sinica, 1993〕，pp.44-45.乾隆在宮廷畫師的墨彩下，確實有道士、隱者、維摩詰居士、沙場健騎者等諸多形象，不單只有文殊菩薩而已，關於乾隆喜歡表現出多重特異的身份，見Kahn早年另一本著作，"Monarchy in the Emperor's

外，由於乾隆／文殊的唐卡畫或掛軸畫出現的地方是在拉薩的布達拉宮和北京的雍和宮等政教地位顯著之處，使得我們相信，如此意像之「清帝 = 文殊」的具體化和實有化，證明清朝在逐步統治蒙藏民族的過程中，其權力根基在乾隆中期曾在儀式和藝術中有西藏化，政教合一化的傾向，在當時清人的想法中，如此當有助於清朝在蒙藏社會建立威望，令蒙藏人士在敬佛的心態下易於歸心。那麼，西藏的歷史中是如何產生及運用其政教觀念呢？下一節我們就將從西藏政教思想中的佛菩薩與領袖觀來出發。

三、西藏政教觀念中的領袖與佛菩薩

（一）西藏獨特的神權政教觀

各民族古代的歷史中，賦予政治權力有兩種主要的方式：「神聖」任命的「神權」，與父子相繼，統轄官僚體系以治理人民的「君權」。然而就歷史的實際經驗，這兩種方式不能被斷然區分成截然無涉的兩種類型，許多時代，兩者有相互交融，在必需的時刻宗教帶有的神聖性所造成之「不可抵抗」的權力來源，會受到知識界、宗教界與統治者所借用，以增加君主統治的理由和方便。⁵⁰但隨著經濟與知識的發達，帶有迷信色彩的神權統治方式漸漸不為人們所接受，歷史的走向便逐漸有自「神權」朝「君權」過渡的傾向。在那些借用神權以行統治的時代，有時君王一身融合了兩種方式的權力特徵，而被視為是神的化身，其出身事蹟被附加以相當多的神話與傳說。西藏的歷史發展亦不例外。

西藏政教史中較特殊的現象是：近一千年以來，其政教之間的勢力差距並不像其鄰近地區：如漢地一般懸殊。在九世紀朗達瑪〔達磨〕〔Glang-dar-ma〕贊普〔843-846〕滅佛，造成吐蕃王朝分裂覆滅之後，基於西藏高原地形的高亢複雜，山谷交織，交通不便，各河谷地區經常保持相互對立的地方家族勢力。⁵¹長期陷入分裂分治的狀態，使得單一政治勢力在近世西藏一直無法成為控制社會最主要的力量，另一方面，佛教寺院勢力雖因遭受打擊而一度沈寂了一個多世紀，但自十世紀以後，佛教又從青海和阿里東西兩方朝西藏中部傳播，且逐漸在各地

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

⁵⁰若神權時代是黑色，君權時代是白色，在科學時代的發展和傳播之前，其間有相當長時期應屬於灰色地帶。其間有君主假借神權來擴張實力，消除異己。如中國自漢代以後，施政逐漸以儒家的倫理來作為施政的依據，以熟讀經典的士人為官僚體系的來源。儒家雖然宗教色彩遠少於人文色彩，但卻保留了一個最後的權力神聖根源：「天」，歷代君主，皆以天子之名來行使權力；在中古時代佛教傳入後，北朝和唐代的君主亦有自稱為佛的轉世，然而其時代主要的施政團體仍然是官僚體系。君主之所以要稱名為佛，絕大多數是因權力擴張的需要，這種時代，就應屬於灰色時代。有關中古時代的政治如何利用宗教，見康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉中所舉隋文帝和則天武后的例子，台北：《史語所集刊》67：1，1996，3，頁109-143。

⁵¹如拉薩河谷、年楚河谷、尼洋河谷等，皆有各自的地方勢力。

結合當地原有信仰，成為地方家族拉攏、聯合與信仰的對象，在當地的政治、經濟、文化上扮演要角；元代以後，外在強勢政權欲掌控藏地，多與藏傳佛教人士，如薩迦派、噶瑪噶舉派等教派接觸，各教派自蒙元之後亦積極向外傳播教義、展示教法，拉攏外在政權對其的支持。

由於修行佛法，喇嘛多必須藉由經典參修解證，使得一名中階以上的喇嘛在養成過程中，藏文的學習與精熟成為必需；另外，為了維繫地方信徒的宗教熱忱和寺廟的日常支出，定期還需召開大型法會，以延攬信眾，擴大寺院的影响力。這些因素使得藏傳佛教的各個教派在青藏等地，獨一地掌握了文化、儀式與教育的資源，成為藏人所可能接受文字教育的獨家管道。近世政治力量的分裂，與宗教勢力掌控文化資源，這些因素使得在周遭鄰國皆已朝向君權時代邁進的同時，藏地的政治非但保留較多的神權色彩，甚至到後來，教派最高階的喇嘛還成為當地執政的領袖，以宗教上師身份所獲得的權威，在藏地同時掌握有教權與政權。

但是，就研究史學而言，這種「宗教團體掌握了全部的文字教育資源」的現象，加深了歷史學者欲瞭解近世西藏史事的困難性，原因是自佛教在西藏弘傳之後，相當部分的史書皆是「教史」〔chos-kyi-hbyuntshul〕⁵²，即是以藏傳佛教的發展為主軸，涉及世俗史事，也多是以佛教史觀來排比解釋。書中神話、傳說與史實並不檢別的情形遠較他地為之濃厚，相當多後期的著作重複先前教法史中的體例、題材和傳說。且紀年概用藏曆〔rab-hbyun〕的方式⁵³，有些先前的「伏藏」⁵⁴著作甚至未見有著者署名，這些因素令學者在斷定史事或作品的年代上產生困擾。此類教史又多為「通史」性質，許多皆自劫初世界生成開始下筆，然後述及印度佛教的流傳，再來才涉及佛教入藏的發展，⁵⁵更可見出這類教史的敘事方式許多皆侷限於佛教的史觀。到了近世，西藏史書又有一種以「王統」為主要內容的著作出現，以《西藏王統記》、《賢者喜宴》（洛扎教法史）與《西藏王臣記》等為代表，敘述藏人的王統觀，若欲考察西藏的政教思想，將這些「王統」

⁵²在十四、五世紀以後，西藏出現了一批由學者署名的史著，其中可分為三種：即教史、王統世系史、地方貴族家族史等，在《安多政教史》中列名的書目即有二百多種，這些史著，多由佛教喇嘛們所著。欲較詳細瞭解西藏佛教史料，請見（日）王生台舜，〈關於西藏佛教史料〉，《印度學佛教學研究》vol.4：1，頁 83-。

⁵³此種曆法是採漢地的干支法和印度的 vrihaspoti-chakara 法混合而成，亦是以六十年為一週期，便於紀時代較近的事，時代一遠，以西藏史書資料不足，就很難知道史事發生到底是在那一個週期。自西方學者布謝爾發表《舊唐書·吐蕃傳》的譯註以來，西方和日本學者皆以漢地史料輔助吐蕃史的研究，但發現藏文資料和漢文資料之間有許多矛盾不可解之處，最明顯的問題就是王名和年代的不一致。見（日）佐藤長，《西藏古代史研究》，《國外藏學研究譯文集》（一），西藏人民出版社，1986，頁 2-3。

⁵⁴朗達瑪滅佛，同時也摧毀佛教典籍，佛教人士不忍教理失傳，諸多將經典移往他處，有的伏藏之於山間地下，日後被許多「掘藏師」發掘出來，甚多珍視，即為「伏藏」，如寧瑪派〔rNying Ma Pa〕就將伏藏視為立派所據。但今日學者發現亦有一些「伏藏」是後世偽托古人所作。

⁵⁵本段涉及西藏史料性質的部分，詳見林傳芳，〈西藏佛教史料的特質和種類〉，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》77，《西藏佛教教義論集》（一），（台北：大乘出版社，1979），頁 159-161。

主題的作品與吐蕃時代的資料相互對照參看，仍多少可以觀察出西藏在宗教影響下的王統觀，其發展的蛛絲馬跡。

(二) 吐蕃時期的「天降贊普」到「贊普為菩薩化身」

西藏王權神化的演變，最早可追溯至吐蕃時期，藏人在佛教傳入之前，就把他們的王—贊普，視為是天神在人間的化現。美國學者 M. Walter 在研究吐蕃歷史時發現，贊普們在碑銘上的尊號是 "phrul-gyi-lha-btsan-po"，其意思即為「神之化身的贊普」⁵⁶在苯教〔Bon-Po〕早期的典籍《修行分神》中，亦形容贊普是自上天下凡至世間的天神之子。⁵⁷於著名的〈唐蕃會盟碑〉中，藏人猶稱他們第一個贊普—壘墀贊普〔gNyah-Khri-bTshan-Po〕為「以天神而為人主。」⁵⁸但是，自這些稱名來看，此時期的吐蕃贊普權力是否已達獨尊呢？其實不然。據林冠群的研究，由於西藏高原的地形複雜阻絕，民風爭強好勝，使得於七世紀初吐蕃雖逐漸統一在雅隆部落的悉補野氏〔sPu-rgyal〕之下，但較早時期，仍是小邦林立，⁵⁹傳統地方豪族，如所謂父王六臣與母后三臣的舊貴族勢力，有時猶桀驁不馴。⁶⁰原始宗教—苯教雖宣稱贊普為天神後裔，奉天神之命統治藏地，但亦認為吐蕃王室與貴族豪酋屬兄弟關係，二者同為天神之子，君臣相處，少有禮節章法，飲酒對歌，並坐一堂，相當符合早期吐蕃的氏族部落聯盟的體制。⁶¹這種情形，隨著吐蕃與外界交往日漸頻繁，國力逐漸強大後，逐漸面臨著改變。

氏族部落聯盟可說是地方家族與吐蕃贊普某種程度上在政治上聯合的體制，贊普的崇高地位顯示在部落間的會盟與會獵之盟誓中，⁶²但實際施政上，各地猶

⁵⁶見林冠群，《當前美國藏學界部分學者研究教學概況》，（台北：蒙藏委員會，1994，3），頁 12。事實上不只悉補野氏家族，日後統治西藏的薩迦昆（款）氏家族、帕木竹巴朗氏家族，皆有創造祖先為天神的神話。

⁵⁷見《敦煌本吐蕃歷史文書》，引自恰白·次旦平措等著，《西藏通史——松石寶串》，頁 18。其中是這樣說的：「天神（墀頓祉）自天而降，在天空降神之處上面，有天父六君之子，三兄三弟，連同墀頓祉共為七人，墀頓祉之子即為壘墀贊普，來作雅隆大地之主，降臨雅隆地方。」文中贊普為天神之子，故有些贊普的名號為囊（天）日、囊（天）德，就是強調他們和「天」的關係。《王統世系明鑒》亦將藏王依與天的關係分為 31 代，分別是天墀七王、上丁二王、中累六王、地岱八王、下贊三王和人間五王。但實際上吐蕃首次出現「王」的稱呼是始於上丁二王中的布帶貢野，野字在藏文中即意為「王」。又 Bon 是一種薩滿教〔Shamanism〕，主張萬物有靈論，信仰自然神靈和精靈神怪，擅以薩滿行法祈福，以唸誦咒語、殺牲祭祀、與惡靈溝通以避凶趨吉等方式為特色。此字在漢文翻譯中有稱「本教」，有稱「蕃教」，頗不統一。此處以「苯教」代表 Bon，下同。

⁵⁸引自王堯編，《吐蕃金石錄》〈唐蕃會盟碑〉，文物出版社，1982，頁 43。原文為「神聖贊普壘墀自天地渾成，入主人間，為大蕃之首領。于雪山高聳之中央，大河奔流之源頭，高國潔地，以天神而為人主，偉烈豐功，建萬世不拔之基業焉。」在北京民族出版社的《吐蕃碑刻鐘銘選》中，亦有類似的史料。

⁵⁹包括古象雄、蘇毗、悉補野吐蕃等國，有「十二列國四十小邦」之說。

⁶⁰見林冠群，〈壘墀德贊父子時期吐蕃政情之分析〉，《西藏研究論文集》第四集，（台北，政大民族所）頁 24-26，下同。當時的大家族有外戚上部沒盧氏、下部琳氏、中部那囊氏、大臣貝氏等。

⁶¹這是林冠群在其論文中的用語，見林氏，註 58 引文，頁 25。

⁶²詳見王堯，《吐蕃文化》，吉林教育出版社，1989，頁 21-25。

有許多延續百年的列國小邦，各有自訂的法律，在吐蕃贊普的統治力之外各自為政，自理國事。於此情形下，吐蕃國勢擴張後，王室自然欲仿效鄰國，樹立中央集權的體制，除了頒佈「大法」，制定階級制度外，還要在思想上，將贊普與地方貴族平等的觀念一併剷除，由於所要破除的是苯教〔Bon〕中贊普與貴族為天上兄弟的神話，這勢必要運用新的宗教觀念才能淡化它的影響，故自慷慨才雄的松贊干布〔Srong-bTsan-Sgam-Po〕即位後，征服山南，討平反叛部落，最後擊敗西方強敵羊同〔象雄,Shan Shun〕，真正建立統一全藏的政權於贊普之下，吐蕃王室開始自中國、尼泊爾等國引進佛教。⁶³到了墀松德贊

〔Khri-Srong-lde-bTsan〕時，因年幼即位，在支持苯教的貴族攬權下吃足了苦頭，故掌權後裁抑苯教最力，利用佛教教義中「業」的觀念，闡明今生為君為臣，皆經過累世積修得來，故君臣身份自有業定，不得逾越；在墀松德贊即位時，佛教雖已傳入西藏有百餘年，但是卻沒有專門從事傳法的藏僧，亦沒有喇嘛居住的寺院，與苯教相較，頗顯得勢單力薄。墀松德贊延請印度高僧蓮花生、堪布喜瓦措等將佛經自梵文、漢文翻譯為藏文，下令建造藏地第一座有出家僧侶的寺廟——桑耶寺〔Sam-yas〕，選派七位貴族青年出家，稱之為「七試人」⁶⁴，後由政府出資供應三百餘人的僧團，分發每名僧人以三戶屬民，以資物質供養；更透過尼泊爾僧人寂護〔zhi-ba-vtsho〕與苯教巫士的辯論勝利的優勢，制訂了禁苯的政策。⁶⁵並且召集臣下盟誓，要求臣子皈依佛法。按：由於苯教受到藏族一般人民的信仰，各地方貴族甚至有自任薩滿，以神權來與贊普爭權的情形；墀松德贊的禁苯政策削弱了部分貴族的權力基礎，亦加深了支持外戚和大相的苯教教徒之怨隙；在吐蕃時代後期，佛苯兩教各擁支持勢力，在朝廷對立，相互詆毀，終於造成反對派拱立的贊普一郎達瑪（達磨）發起滅佛之舉，使得吐蕃王朝因而崩潰，佛教也面臨一個多世紀的無法時期。箇中詳情論者頗眾，在此不再贅述。

這段在西藏佛教史上被稱為「前弘期」〔snga-dar〕的時代，某些吐蕃贊普雖然是佛教弘傳背後的主要支持者，但贊普與「佛」的關係為何，佛教在藏地的影響力又有多少？現今的研究仍有爭議之處。⁶⁶成於本期的史料，如《敦煌吐蕃

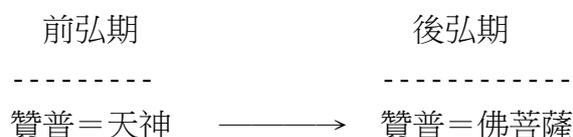
⁶³但是相對於西藏民間對松贊干布傳播佛教的堅信不移，西方學界多認為松贊干布時期的佛教最多推廣於宮廷，且只能算是初步的接觸，談不上有所信仰。法國學者戴密微認為吐蕃的佛教要到赤松德贊〔755-797〕及其繼承人之後，才算真正有所推廣。見戴氏著《吐蕃僧諍記》，頁 188-189，其他學者如魏里、石泰安，亦有相似之見。

⁶⁴據瞭解，「七試人」之名是因為吐蕃在接受佛教之初視佛教極為神聖，不知吐蕃是否有足夠的功德可讓子民出家，便以七人為試。

⁶⁵詳見林冠群，〈墀松德贊父子時期吐蕃政情之分析〉，頁 25-31。

⁶⁶主要是對松贊干布時期的情形，資料中的記載相差頗遠。傳說是松贊干布所著的《十萬寶詔》〔ManibKa'-bum〕中，言西藏是觀音菩薩所選擇的樂土，松贊干布贊普是觀音菩薩的化身。但此書是否為松贊干布所著，猶有爭議。（關於《十萬寶詔》的西方研究及其對觀音信仰在西藏的傳播，見 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）又松贊干布據說有依佛教教義制定一套《十善正法》，但有學者認為是後人的附會，因在敦煌卷子中吐蕃法律《狩獵傷人賠償罪》、《竊盜追賠罪》等皆不見佛教的影響蹤跡；且松贊干布是七世紀中期的贊普，新羅僧人慧超於 721 年所著的《往五天竺國傳》中猶記道：「至於吐蕃，無寺無僧，

文書》、《拔協》等中皆並未提及贊普世家與佛菩薩有何淵源。⁶⁷但到了後弘期〔*phyis-dar*〕時代，即十世紀之後，⁶⁸逐漸有著作借用之前「贊普為天神」的苯教思想而加以轉換，產生了如下的觀念轉變：



前弘期被藏人尊稱為「法王祖孫三代」的三位贊普：松贊干布、墀松德贊、惹巴瑾〔*Ral-pa-can*〕，〔赤祖德贊〕因被認為致力佛法傳播，在後弘期的史著中各別被尊為觀音菩薩、文殊菩薩與金剛手菩薩的化身。在《娘氏宗教源流》中便有觀音菩薩化身為松贊干布的描述。這三位菩薩之所以搭配三位法王，在藏人的觀點，是因為他們之間有相近的氣質，如松贊干布推廣佛教，特具慈悲心，與觀音「悲」的特徵契合；墀松德贊雄材大略，東征西討，深具智慧，符合文殊的「智」德；而惹巴瑾特具有威嚴，深得金剛手菩薩「勇」的特徵。⁶⁹雖如此，但因贊普們是否真為菩薩轉世，世間永遠無法證明，在張福成的論述裡，將此種稱法歸為藏地政教合一的「民俗形態」，而與「宗教形態」和「制度形態」有別。

70

（三）菩薩化身論在政教上的擴大應用：國際上的王統觀

若察看藏人的著述，還可以發現他們尊稱為菩薩化身的不只是政治領袖，還有喇嘛上師，如薩迦派〔*Sas-Kya-Pa*〕認為其薩迦七祖為文殊菩薩化身。⁷¹格魯

總無佛法。」可見在松贊干布之後近百年來吐蕃佛教的發展其實相當緩慢。見王堯，《吐蕃文化》，頁 105-6。

⁶⁷ 《拔協》一書相傳是一名拔氏的智者所著，專門記載桑耶寺的建造與吐蕃早期王統歷史。又，英國學者桑木丹·噶爾美在其著作中曾引一段成於九世紀後半的古藏文文獻，雖內容是弘讚墀松德贊的興佛，但其中有「赤松德贊天神子」一句，可見至九世紀時藏人猶依苯教將贊普視為天神之子。見（英）噶爾美，〈贊普天神之子達磨及其後裔之王統世系述略〉，《國外藏學研究譯文集》（五），1989，頁 7。

⁶⁸ 布頓將 973 年視為後弘期的啟始年，仲頓巴則將這個年代考證在 978 年，兩者皆是以喇欽貢巴饒色傳授進圓戒給三名藏僧為藏傳佛教後弘期的開始，西藏從朗達瑪滅佛一直到佛教復興，共經過一百三十七年的時間。

⁶⁹ 見張福成，〈談藏傳佛教的「活佛轉世」〉，《法光雜誌》Vol： 66，1995，頁 2。然而就史學的角度，三位贊普所配的三位菩薩，是否如此搭配，仍有可議之處。藏人史書中稱為菩薩的西藏領袖並不只這三位，在朗達瑪滅佛後上部阿里十世紀的古格王朝有位名益希沃的贊普日後出家為喇嘛，被藏人敬稱「神喇嘛」，也以「菩薩」稱頌之。自「神喇嘛」此名稱可以見出藏地政教關係自苯教到藏傳佛教轉型的蹤跡。

⁷⁰ 見張福成，〈談藏傳佛教的「活佛轉世」〉，頁 2。

⁷¹ 西藏史書中言，當阿底峽〔*Atisa*〕入藏後見薩迦山上的景狀，曾預預記薩迦派未來將有「二大黑天」以為護持，並有七文殊和一金剛手為祖師。後來薩迦諸祖中的昆寂、袞噶拔、吉准、欽畏、薩班、桑查、索南堅贊、八思巴等七人被視為文殊化身，卡那被視為祕密主（金剛手）化身，薩欽被視為觀音化身，故薩迦派的祖師有所謂「三護主之所變化」之說。見土觀·羅桑卻吉寧瑪著，

派〔dGe Lugs Pa〕的開創者宗喀巴〔Tsong Kha Pa〕、達賴喇嘛與班禪額爾德尼，亦各有菩薩化身的傳說。⁷²這種將弘揚佛教的領袖或上師尊稱為菩薩化身的說法可以自兩個角度來解釋：在政治領袖為化身來說，顯示藏傳佛教在經過前弘期末年朗達瑪贊普滅佛的慘痛經驗後，欲藉由重塑歷史，來扭轉屈辱的記憶，由選擇性地讚揚弘佛的吐蕃贊普，來鼓吹當代執政者繼續弘佛的政策；至於宗教上師為佛菩薩轉世的說法，則反映著在元朝之後，由於教派之間傾軋日烈，為標榜本派教義的純正，塑造教派領袖的權威，各個教派逐漸利用密宗「即身成佛」的思想，發展出新的教派繼承方式，此點我們稍後再談。

此外，在藏地方面，後弘期的某些佛教史家基於信仰熱情，將遠古西藏神話以佛教的角度加以改寫，一些著作便將藏人為獼猴和羅剎女婚媾繁衍的神話增添上該獼猴為觀音授具足戒的弟子，為避免雪國化為魔城，在觀音應允下與岩羅剎女婚媾，產六猴雛，後由獼猴變人，即為藏人祖先。⁷³故後世藏人以西藏為觀音化度的國土，尊稱松贊干布和達賴喇嘛為觀音化身，即有最尊之意。另一方面，此段期間因薩迦派的上師曾歷任蒙元朝廷的帝師，視野較能跨出藏地，而能通及各國王統世系的源流，這期所產生的「王統」類的著述特色之一，即是增添了國際性色彩，除了討論印度、吐蕃的王統外，還兼論藏人所理解的漢地、木雅、大食、霍爾〔蒙古〕等地的王統。在成書於十五世紀中葉，為薩迦派人士所撰的王統著作《賢者喜樂瞻部洲明鑒》中，很明顯地運用佛教的史觀來解釋各國的王統。書中〈瞻部洲大部分王統之提要〉裡即以佛教觀念區分四大洲王族為純淨的「佛陀王」和不純的「有情王」兩種，其中佛陀王為有情王之導師，原文如下：

劉立千譯，《土觀宗派源流》，西藏人民出版社，1985，頁 100。關於「三護主」，見本章三：4 之末。

⁷²在一般的論著中皆言宗喀巴被其弟子稱為文殊菩薩化身，達賴喇嘛則被稱為觀音菩薩化身，班禪額爾德尼被稱為阿彌陀佛化身。但在格魯派的土觀·羅桑卻吉寧瑪所著的《土觀宗派源流》中，所言較為複雜。土觀在書裡多次言宗喀巴處理教義深奧難解時，便虔誠祈禱文殊菩薩，見菩薩化現，文殊並多次囑咐他著述論典。到他六十三歲圓寂時，「往生兜率天彌勒座前，名佛子妙吉祥藏。」（文殊意譯為妙吉祥）。在言及四世班禪洛桑卻吉堅贊時，土觀提到班禪自己承認他和蓮花生、阿底峽、無等岡波瓦是「共一見地」，其前身曾是佛前問答第一的須菩提，又曾是文殊薩迦班智達等；五世達賴阿旺羅桑嘉措則被土觀歸納其應化史有觀音的化身松贊干布、噶當派的先祖仲敦杰衛炯乃等。可見藏人所謂的菩薩轉世，其實還要考慮其較複雜的應化史。見《土觀宗派源流》頁 151-155；176-177。

⁷³在成書於 1322 年的布頓《佛教史大寶藏論》中，明白指出藏人的來歷為獼猴與羅剎女交配所生是「傳說故事」；（民族出版社，1986，頁 167）但在義籍學者杜齊考證為 1508 年後寫成的薩迦·索南堅贊《西藏王統世系明鑒》中，卻將傳說中的獼猴增加了觀音菩薩授俱足戒的身份，不再言此為一種傳說，且篇幅較布頓遠為加長。（華宇出版社譯為《西藏王統記》，1988 年），頁 203-206；此外，成書於 1564 年的《賢者喜宴》中亦有相似的記載。於布達拉宮和達賴夏宮羅布林卡，至今猶可見「獼猴變人」的壁畫。王明珂研究史學界多認為與藏族有淵源的羌族，證實了西方和俄國的社會人類學家所主張，「民族」為居住在某地域的人群之主觀認定，並非為文化傳播與生物繁衍所生成，而是人群對內外的互動關係所造成的。因此新的祖源被強調，常是因各種政治組成的方式來維護或爭取生存資源。王明珂，〈什麼是民族—以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《史語所集刊》65：4，1994，12，頁 1019-1025。我們思考這些藏族神話演變的過程，也可以用這個角度，來證明佛教在藏族社會發展之深化。

印度之王由於先世所積的福業，具有佛法之根器，故佛陀釋迦牟尼作為其導師。漢地之王精於卜算，智慧之主文殊菩薩以其地為自己的教化之區，以三百六十卦圖作其導師。格薩爾軍王以勇武著稱，為教化其地，天女般札年噶之五百兒子，化現為軍旅作其導師。大食財寶之王以財寶著稱，為教化其地，毗沙門天神化身作其導師，因此，印度王能除無明黑暗，漢地之王明察善惡如寶鏡，格薩爾王能降伏敵軍，大食之王能除貧困之苦。⁷⁴

如此，由於各地業果的緣由不同，各有佛菩薩或天女天神為各國導師，其關係如下：

地區	業報	導師
印度	佛法根器	釋迦牟尼
漢地	卜算智慧	文殊菩薩
		三百六十卦圖
蒙古	勇武	般札年噶五百兒子
大食	財寶	毗沙門天神

這種說法並非一家之言，同時代的藏族學者廓諾·迅魯伯〔1392-1481〕在其名著《青史》中亦如此寫道：

傳說漢地是妙音〔文殊〕菩薩所攝受的地方，而西藏疆土則是觀自在菩薩摩訶薩所教化的土地。⁷⁵

文中之所以用傳說兩字，應是代表廓諾·迅魯伯作為學者的謹慎態度。但反映出至少在十四世紀左右，各菩薩分工教化瞻部洲各國的觀念已在西藏教界逐漸流行起來，而教化漢地的菩薩正是文殊。在《賢者喜樂瞻部洲明鑒·漢地之王統》的篇首偈語中，還有這麼兩句偈：

文殊道場聖地五台山，它的周圍是漢唐帝國。⁷⁶

認為文殊不但教化漢地，猶居止在山西代州的五台山。事實上，以五台山為文殊居處，在中國佛教史上早有經典、教派和歷史淵源，《華嚴經·菩薩住處品》中

⁷⁴達倉宗巴·班覺囊布著，陳慶英譯，《賢者喜樂瞻部洲明鑒》，西藏人民出版社，頁 10。

⁷⁵廓諾·迅魯伯著，郭和卿譯，《青史》第十四輯〈大悲觀音法門及金剛鬘等法類〉，西藏人民出版社，1985，頁 657。

⁷⁶達倉宗巴·班覺囊布，《賢者喜樂瞻部洲明鑒》，頁 61。

曾提及文殊菩薩與其眷屬諸菩薩眾一萬人的宣法地是東北方有處之「清涼山」⁷⁷，在後譯的密宗經典《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》裡又將文殊的居止處稱為「五頂山」⁷⁸，加上後世靈驗傳說的流傳、歷朝帝王與華嚴宗和密宗僧侶的宣揚，「清涼山」和「五頂山」已被虔誠的信徒認定即是山西北方的五台山，自北朝開始，五台山就已經是風聞東亞的國際性佛教聖山，唐長慶四年〔824〕吐蕃贊普赤祖德贊〔惹巴瑾,Ral-Pa-can〕遣使者來唐，還特別索取「五台山圖」⁷⁹，可見這個新興的佛教王國亦對位於漢地的菩薩聖地感到嚮往，故西藏著作中會因五台山而認定漢地為文殊教化之地，在藏地早有傳統可循。

但明顯地，在十五世紀，也就是中國明代中葉，在藏人的觀念中處理佛菩薩和政教領袖的關係還有一附加條件，就是宣揚佛教者才會被尊稱為佛菩薩。吐蕃三大法王因為弘佛，所以是菩薩化身，某些興佛的漢地領袖，在後世藏文的史書中也獲得了菩薩名號，⁸⁰其他的領袖就只是依其業果，以菩薩為導師，遵循菩薩的教導來行事。這時「佛陀王」和「有情王」之間，仍是有間隔的。此種情況，在日後各教派逐漸直接掌握藏地政權，與國際上逐漸建立複雜的關係後，又面臨有所調整。

（四）「政教合一」與「活佛轉世」在西藏的出現與運用

在清朝建國以前，西藏各教派所撰的史書中稱呼各地區弘佛統治者的出身，考量的因素之一是佛教的「業」觀。如《賢者喜樂瞻部洲明鑒》即言：「因先世積聚之各種福德，加以具神變之種姓之緣，各種條件因緣會聚，而產生四大洲之眾轉輪王。」⁸¹在佛教徒的看法中，要擔任一位世間君主，本身即具相當福業，若真能於此世弘揚佛法，廣積福善因緣，那其所具有的無量福德，就只有佛菩薩能夠相比。但是，從佛教史的角度來看，稱呼政治上的君主為佛菩薩卻絕不是原始佛教的看法，因為在印度，宗教和政治是代表「出世」和「入世」的兩端，性

⁷⁷見《大正藏》十，p.241，原文如下：「東北方有處名清涼山，從昔以來諸菩薩眾於中止住。現有菩薩名文殊師利，與其眷屬諸菩薩眾一萬人俱常在其中而演說法。」

⁷⁸見《大正藏》二十，p.791。原文如下：「爾時，世尊復告金剛密跡主菩薩言：『我滅度後，於此瞻部洲東北方有國名大振那，其國中有山號曰五頂，文殊師利童子遊行居止，為諸眾生於中說法。』」「振那」疑即指中國。

⁷⁹《舊唐書·敬宗本紀四》卷十七。對與五台山聖山化的經典依據和歷史過程，我有做過一段考察，王俊中，〈五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，華嚴蓮社獎學金 84 年度得獎論文。又，顧炎武在〈五台山記〉中曾有段紹述藏人和五台山的淵源：至唐書王縉傳始言，五台山有金閣寺，鑄銅為瓦，塗金於上，照耀山谷，費錢巨億萬。縉為宰相，給中書符牒，令台山僧數十人分行郡縣，聚徒講說以求貨利，於是此山名聞外夷，至吐蕃遣使求五台山圖，見於（唐）敬宗之紀；而五代史則書，有胡僧遊五台山，莊宗遣之使供頓，所至傾動城邑。見崔正森：《五台山遊記選注》，山西人民出版社，1989，頁 26。

⁸⁰如元世祖忽必烈和明成祖永樂帝即在西藏史書中被稱為文殊菩薩化身，見（法）Owen Lamotte，"Manjusri", T'oung Pao, Vol: 48.1-3, 1960.在五世達賴所著的《西藏王臣記》中，稱呼忽必烈的抬頭即是「天命之王，文殊皇帝薛禪汗」。頁 120。

⁸¹達倉宗巴·班覺囊布，《賢者喜樂瞻部洲明鑒》，頁 8。

質差異甚大，以故在原始佛教和早期大乘佛教的經典中，轉輪聖王和佛菩薩是分得很清楚的，孔雀王朝的阿育王〔Asoka, 約 B.C.273-232〕，貴霜王朝的丘就卻王〔Kujula Kadphises, A.D.50-78〕、迦膩色迦王〔Kaniska, A.D.187-212〕雖弘揚佛法，但印度的佛教徒只以轉輪聖王〔Cakkavati〕來稱呼他們，並不會稱他們為佛或菩薩。⁸²倒是在中國中古時代的北朝以訖隋唐，某些君主假佛教信仰的權威，自稱為佛以行統治，而產生「轉輪王即佛」的新政教觀念。⁸³至於西藏著作是否在此是受到中國，而非印度的影響？這是另一個複雜的問題，在這裡暫不討論。

另一方面，不論是稱「吐蕃三代法王」為菩薩轉世，或是後世著作尊稱元世祖忽必烈和明成祖永樂帝為文殊菩薩化身，皆是在統治者已去世多年之後的說法，與達賴喇嘛於順治在位時，直接上書稱清帝為「至上文殊大皇帝」有所不同，與達賴喇嘛自稱「觀音轉世」，並使「轉世」成為格魯派累代的繼承制度亦有區別。那麼，是怎樣的歷史發展，造成藏傳佛教開始以活生生的政教領導人為佛菩薩的化身，以下就是對此問題的探究。

在印度文化中，很早就有所謂「輪迴」的觀念，認為生命在死亡之後，並未真正的結束，還有依此生種種業報，不斷地在六道之中各種生命形態之間，永無止盡的生死交替。佛教接受了這個傳統，指出這種生死永恆的交替其本質本是一種無常之苦，只有覺察此種生命緣起的本質，累世修行，經過千百劫的積累，此種無常的生命輪迴終究會在成佛的涅槃之後劃下終點。因「佛」與「人」之間的位隔有相當之遙，在顯教，習佛者要修至菩薩，需經「十地」的過程，⁸⁴要修行成佛，更需經歷累世修行才可達致果位。佛菩薩若要下世間，則可以依三身中「化身」和「報身」的色身形態度化眾生，⁸⁵釋迦牟尼雖然以肉身成佛，但涅槃之後便不再輪迴轉世，在佛教的「三世說」中，此後的娑婆大地一直是處於「無佛世

⁸²見 A.K.Warder 著，王世安譯，《印度佛教史》(上)，台北，1988，頁 334-371，460；康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁 118-119。

⁸³見康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉中引《長阿含·轉輪聖王修行經》和《佛說彌勒下生經》所做的考察，頁 130。

⁸⁴南朝宋佛跋陀羅所譯的《大方廣佛華嚴經·十地品》中，提到菩薩十地，即菩薩修行的十個階段。其中吸收了佛教四等六度的內容，擴大為十度，即布施度、持戒度、忍辱度、精進度、禪定度、智度、權方便度、誓願度、勢力度、慧度，以此十度，次地修行，成十地果位，分別是：歡喜地、離垢地、明地、焰地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、智慧地、法雲地。此品在漢傳佛教甚受重視，譯本眾多，西晉聶道真、西晉竺法護、後秦竺佛念等皆有不同名的譯本。可見顯宗佛教要修行到菩薩果位，已甚艱難，成佛亦然。即使是禪宗頓悟一派，也只言可頓間開悟，未言成佛。

⁸⁵根據佛教三身理論，佛有三身：法身、報身、化身。南傳佛教在《阿含經》中雖有「七佛」之說，但於釋迦牟尼滅度後，認為佛陀在世間已不存在，將佛說經典視為佛之法身，尤以「說一切有部」主張最力。於大乘佛教發展後，逐漸把佛視為三世十方皆有的覺者，《賢劫經》即指此娑婆世界有千佛出世，但以為般若不但是佛所說，也是佛之所以成佛的依據，「法」的重要性在此突顯。支謙譯《佛說維摩詰經·法供養品》即言：「法生佛道，法出諸佛。」。簡而言之，「法身」（自性身）是佛陀無垢的真實本性，是不可見的；報身（受用身）隨佛業而出現的現身；化身（應身）則是以佛陀菩提心，現為人形的一種暫時性的現身。

界」，千年以來一直等待未來佛：彌勒的降世。相較而言，西藏最初形成於十四世紀的「活佛轉世」體系，以佛菩薩化身為一教派領袖，亦經歷人世間生老病死的完整生命過程，且入滅之後，猶轉世再來，繼續領導著教派，此種宗教繼承方法，就成為整個佛教世界中獨一無二的現象。

要明白西藏的「活佛轉世」，首先要明白這個制度是一個歷史情境下的產物，它是西藏佛教教派在面臨發展轉機，卻又須守持不能婚娶的戒律，期望新的繼承者能夠承繼原先的上師全部的威望、地位、財產，以能使教派完整的發展，不致因上師的圓寂而致分裂或中斷，所成立的體制。由於有活佛轉世的教派，如噶瑪噶舉派、格魯派等，其教派的發展向與政治的關係皆相當緊密，因此有必要先瞭解西藏「政教合一」的近世傳統。

早在十世紀末，吐蕃後裔益希堅贊佔領前後藏的一部分地域，成為山南地方的政治領袖，同時他亦是吐蕃時代所建的第一座寺院：桑耶寺的寺主；同一時代，阿里地方古格王朝的領袖益希沃，甚至還出家當了喇嘛，這兩個例子都指出近世西藏的「政教合一」萌發於吐蕃分裂之後的十世紀後葉，由於在藏地分裂的局勢中，人心無靠，連政治領袖都冀望在宗教中尋求慰藉和支持。另外，在宗教發展方面，約至十一世紀中葉開始，至十五世紀初為止，藏地衍生出十餘個佛教教派，⁸⁶分別在地方大家族的支持下在藏各地建立主寺和屬寺，以地方貴族力量支持教派傳教，亦以宗教力量維護地方家族的政治勢力。其中著名的有薩迦派以薩迦寺為中心與昆〔款〕氏家族結合，在後藏發展、傳教；蔡巴噶舉派在山南一帶與噶爾氏家族結合起來，一時成為拉薩地區最大的地方勢力；此外，還有帕竹噶舉派與朗氏家族結合；止貢噶舉派則在拉薩東北方與居熱氏家族結合等。⁸⁷事實上，由地方勢力支持來發展宗教活動已是分裂時期各教派生存的必要方式，宗教為了發展寺院經濟，掌控傳教實力，實際上也無法關閉寺門，與世無涉，自十一世紀以後，分裂的西藏實質上是各別統治在政教結合的勢力團體之下，到了十三世紀中葉，由於外來強大蒙古人的勢力，使得藏地一度統合起來，蒙元朝廷設置新的政治機構：總制院〔後名宣政院〕，管理全國佛教及西藏行政事務，命西藏薩迦派領袖八思巴〔vPhags - Pa〕總領總制院院務，在藏文史籍《新紅史》中，則以宗教的角度言忽必烈將西藏三區當作灌頂的恩賞獻給了八思巴。⁸⁸無論如何，薩迦派以一宗教教派在元朝支持下主持總制院達九十餘年，為西藏的「政教合一」立下一個制度化的範例。

研究這段歷史的學者王獻重把西藏「政教合一」的歷史分成兩個階段，第一個階段是元明時期，實際的政教兩權掌握在家族教派手中；第二個階段是清代以

⁸⁶這些教派有：寧瑪派、噶當派、薩迦派、噶舉派（包含四大支八小支派）、希解派、覺宇派、覺囊派、布頓派、格魯派等。

⁸⁷見丁漢儒等著，《藏傳佛教源流及社會影響》，北京：民族出版社，1991，頁 90-91。

⁸⁸見班欽索南查巴著，黃顯譯，《新紅史》，西藏人民出版社，1984，頁 55。

至民國時期，政教的統治傾向由達賴喇嘛一人掌控。⁸⁹衡諸史事，這樣的分段和歸類當然是不夠精確的，例如達賴喇嘛真正在藏地掌權，也只是五世達賴建立「噶丹頗章」後期和十三世達賴時才有的現象，不能不考慮到早期的和碩特蒙古汗王與中期清朝在西藏的影響力。但王獻軍指出的一個現象值得留意：在元代，政教雖統合在昆氏家族手中，但政教兩權的職屬是分離的，在宗教上，有帝師和薩迦座主各一，帝師常駐大都，主持總制院〔後更名為宣政院〕和京師諸多佛事；薩迦座主居薩迦寺內，在西藏雖可以「負全權之責」，即掌握政教大權，但主要的行事猶是講經說法、授戒灌頂之類，實際上的行政事務則交由本欽〔dpon-chen〕和朗欽〔nang-chen〕負責，只是在位階上教權高於政權而已。明代的帕木竹巴政權的政教兩權亦是分開的，政權由第悉〔sde-srid〕掌控，教權則交給帕竹噶舉派丹薩替寺〔gdansa-mthil〕的京俄〔spyan-snga〕來控制。⁹⁰在絳曲堅贊時，規定第悉需具有僧人身份，且需嚴守戒律，行為高尚。⁹¹自他開始，西藏政教兩權皆牢牢控制在朗氏家族之手，較之元代的昆氏家族，權力集中的程度有過之而猶不及。但京俄與第悉，通常的情況皆是由兩人來擔任，如後期達賴喇嘛集政教大權於一身的情況，此時尚未明顯出現。

西藏「政教合一」的情況是如此，那麼其「活佛轉世」制度是如何出現的呢？據美國學者魏里的研究，最早的活佛轉世出現在十四世紀，首先出現的教派是噶瑪噶舉派的黑帽系。⁹²其發展的背景在於：西藏雖十一世紀陸續產生新的教派，但教派之間屬於教義觀點的差異其實相當有限，教派之間的傾軋，並非教義之爭，而主要是對寺屬莊園和屬民的爭奪，因此與各地方家族掛鉤，甚至聯繫外在強勢的政權，就成為各教派生存的基調。魏里的研究發現，十三世紀後半，蒙元朝廷雖將西藏政權交給當地的薩迦派僧侶，統領在烏斯藏的十三萬戶，但是到忽必烈去世後，薩迦派的達欽藏卜班曾發生過騷亂，於1332年達欽藏卜班過世後，其子孫又因繼位問題而發生鬥爭，開始引起元廷對薩迦派的不滿。⁹³

1333年，噶瑪噶舉派黑帽系第三代住持讓迥多杰受朝廷邀請參加元順帝脫歡帖木耳的登基典禮，在這位喇嘛的傳記中提到他在大都受到當時薩迦派帝師功嘉堅藏的招待，並在席宴中賜以較帝師更高的座次，這個寓意顯得頗不尋常。⁹⁴元順帝雖為亡國之君，但他在位的時間達三十五年之久，此時猶有為君振作的念

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

⁹⁰王獻軍，〈西藏早期的家族式政教合一制〉，頁19-21。「京俄」藏語意為「面前」，即前所謂的「座主」之意。

⁹¹絳曲堅贊著，《朗氏家族》，西藏人民出版社，1986年，頁263-264。原文為藏文，轉引自王獻軍，前引文，頁21-22。

⁹²見〔美〕魏里，〈活佛轉世制度：西藏佛教的一次政治改革〉，《國外藏學研究譯文集》（三），西藏人民出版社，1987，頁275-6。亦可見《土觀宗派源流》，西藏人民出版社，1985，頁64-65。但魏里所提及噶瑪噶舉派黑帽系轉世的細節，與其他著作，如王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》中有一番出入。

⁹³魏里，前引文，頁277-278。

⁹⁴魏里，前引文，頁278。

頭，順帝是否有意要借由西藏的其他教派的力量，挽救藏地在薩迦派統治下的爭權與騷動，如果順帝正有此意，那麼所選擇的為何是噶瑪噶舉派？

魏里考察噶瑪噶舉派先前的歷史後發現，其第二代住持噶瑪八哈失〔1206-1283〕曾在1255年受到忽必烈的邀請到其駐地傳教，當忽必烈請求喇嘛住留時，被喇嘛婉拒，但次年噶瑪八哈失來到蒙古都城和林，卻成為蒙哥汗的宮廷喇嘛，受到蒙哥與阿里不哥的寵信。這個機緣，使得日後當忽必烈成為蒙古大汗後，不但將噶瑪八哈失以政敵之罪施以刑罰，噶瑪噶舉派亦失去了蒙古人的優禮，後來蒙古在西藏劃分的十三萬戶中噶瑪八哈失並未得到一萬戶，噶瑪噶舉派在蒙元初期的西藏政壇中亦沒沒無聞，⁹⁵照此情況看來，噶瑪噶舉派應不會在蒙古大汗即位的場合受到禮遇才是。

但是魏里指出：當時西藏其他教派各遇著各自的難題，噶瑪噶舉派因過去極少參與西藏內部的政爭，在此時反爾佔有優勢。噶瑪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。現今西藏的情況不穩定，朝廷想要有解決之策，參考前例就成為重要的考量。噶瑪八哈失曾任蒙哥朝的宮廷喇嘛，就任時間尚在八思巴之前，若以同為噶瑪噶舉派住持的讓迥多杰來解決當前藏務，當是最合適的人選。⁹⁶元廷在給讓迥多杰的邀請函中，附有一顆據聞為蒙哥汗賜給噶瑪八哈失的金印，即表達了朝廷對此考量的暗示。

讓迥多杰 1336 年之行是他第二次前來大都，1332 年他曾在元都為元寧宗帝后行密宗灌頂，應帶給元廷不錯的印象。此番第二次來京，亦頗受禮遇，但在藏文資料中記載著：來京次年，讓迥多杰為一名「妖怪」所傷，性命垂危，太師向讓迥多杰問將於何處再生以便追隨，〔此為魏里原文所寫，但如此似轉世為先前教派的繼承傳統，有違讓迥多杰為首次以轉世方式繼承的喇嘛〕，答以將在工布附近的地方轉世，第四代噶瑪噶舉派的住持若貝多杰即於1340年於工布附近出生。⁹⁷

魏里在文中舉出在十四世紀活佛轉世會為統治者接受的三個「基本原因」：

- 〔1〕、轉世是將一位有超凡魅力的住持權力披上一個「人形神」的外衣，但繼承方式是抽象地過渡給另一位新的住持，如此將可避免薩迦派家族陷入血緣系統的兄弟之爭。
- 〔2〕、轉世喇嘛原則上是一位受佛教戒律的僧侶，沒有家族紐帶，將不會涉入斂財而引起反叛。

⁹⁵魏里，前引文，頁 278-279。

⁹⁶魏里，前引文，頁 279-280。

⁹⁷見李冀誠，〈藏傳佛教與五台山〉，《五台山研究》1988：4，頁 18；魏里，前引文，頁 276-277。

〔3〕、轉世累代更迭，將會使所創造的人形神失去個性，但在此種繼承方式下的社會，促使具有神授能力的人朝向神授能力的機構過渡，使得一個具宗教形式的組織能長保神聖性質。⁹⁸

這三個「基本原因」，以筆者之見，當然是活佛轉世制度能維持並為蒙藏人士接受的因素，但是解釋的範圍偏向於此制度發展後期的現象。**讓迥多杰在當時之所以選擇「轉世」作為教派繼承方式，當是為著掌握一個讓其教派能重獲生機的「時機」。**噶瑪噶舉派在元順帝時有時機可以一掃第二代住持噶瑪八哈失以來在政治參與上的低靡，但是這全倚仗噶瑪八哈失過去和蒙哥汗往來的前例，現今讓迥多杰或因敵手施暴，「遇襲」將死，又尚未有合適的繼承者，那麼讓「噶瑪八哈失」這個因素傳遞下去的除了同教派之緣外，還必須加上「轉世」，令噶瑪噶舉派歷代住持皆為「同一人」，才會更加有力。以故第四代住持若貝多杰在幼年回答母親問題時答道：「我將再次走向國王的宮殿。」這個記載就反映出噶瑪噶舉派「轉世」說的用意。

達賴喇嘛所屬的格魯派選擇「活佛轉世」作為教派繼承方式亦是「時機」因素使然。十六世紀中葉，格魯派的寺院發展相當迅速，拉薩的哲蚌寺逐漸形成擁有千計僧侶的大寺，為適當解決教派領袖繼承可能引起的糾紛，哲蚌寺上層僧侶於1546年認定出生拉攏地方的四歲孩童索南嘉措為已去世的寺主根敦嘉措的「轉世靈童」，正式以「活佛」為教派繼承人。這個體制之所以維繫下去，猶得部分歸因於1578年索南嘉措在青海仰華寺與蒙古土默特部阿勒坦汗及鄂爾多斯部徹辰洪台吉會面，雙方建立「供施關係」，互贈尊號〔**達賴喇嘛之名始稱於此時**〕，化解多年的衝突後⁹⁹，索南嘉措復至內蒙古傳教，沿途弘法，獲致豐碩的成果。當他於1586年抵達土默特部，並在次年為阿勒坦汗舉行葬禮後，因受到其他蒙古諸部邀請，猶滿懷宗教熱情地要到察哈爾部，甚至明朝佈教，但事與願違地，突然於1588年春以46歲的英年在卡歐吐密圓寂。¹⁰⁰索南嘉措的去世，對於在西藏受迫的格魯派猶如一致命的打擊，因若他在內蒙古傳教的成果因他的死而化為烏有，則日後在西藏政軍上居弱勢的格魯派在藏地的教爭中將得不到足夠的蒙古奧援。**以故格魯派的僧侶和蒙古王公在選擇繼任人選時，把在1589年出生的阿勒坦汗之曾孫奉為四世達賴喇嘛¹⁰¹，稱之為索南嘉措的轉世。自此之後，**

⁹⁸魏里，前引文，頁280-281。

⁹⁹詳見王俊中，〈近代黃教傳入蒙古之因由初探〉，高雄：《妙林雜誌》，8：12，1996，12。

¹⁰⁰王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁97。

¹⁰¹四世達賴雲丹嘉措是阿勒坦汗之孫：蘇密爾〔Shu-dMir〕的妻子所生。見薩囊徹辰，《蒙古源流》，頁411。至於為何索南嘉措本是第一位接受「達賴喇嘛」名號的格魯派領袖，卻被稱為三世達賴，這就與格魯派僧侶們希望他們轉世的上師，能與創教的祖師：宗喀巴有所淵源所致。故一世達賴的頭銜，就加給宗喀巴的弟子，建設札什倫布寺的根敦珠巴（1391-1474）所有，二世達賴則理所當然加給前任哲蚌寺寺主根敦嘉措（1475-1542），兩人關係的選定蓋取其生卒年份相近之故。宗喀巴圓寂之前，受傳授衣帽的繼承人實際上是弟子甲曹節（1361-1432），他繼承宗喀

蒙古人所崇仰的喇嘛上師，同時亦為自己部族的王公貴族。這個精巧的安排，使得格魯派在蒙古部族間的勢力，乃堅深而不墜，而活佛轉世亦成為日後格魯派選定教派繼承人之制度化的方式。

雖然如此，但遲至五世達賴阿旺羅桑嘉措掌教的早期，猶未接受現任統治者可以為佛菩薩的觀念。在 1640 年蒙古和碩特部顧實汗入藏，協助格魯派擊敗支持噶瑪噶舉派的政權，重新將藏地統合在政〔蒙〕教〔藏〕合作的政權之下，五世達賴為表心意，特別在 1643 年為顧實汗作了一部《天神王臣下降雪域陸地事蹟要記》¹⁰²，書中雖然稱呼忽必烈為「天命之主，文殊皇帝薛禪汗」¹⁰³，但提到索南嘉措傳教蒙古，惟一提到傳播到厄魯特蒙古的佛經是《金光明經》¹⁰⁴，言及對格魯派有大恩的顧實汗，也僅以「能與運轉無邊政教金輪之大王相匹也」¹⁰⁵的措詞來形容之。《金光明經》是一部相當鼓勵統治者禮敬佛教經典和法師的佛典，如在〈功德天品〉即言：

爾時功德天白佛言：世尊，是說法者，我當隨其所須之物，衣服飲食臥具醫藥及餘資產，供給是人無所乏少，令心安住，晝夜歡樂，正念思惟是經章句，分別深義。¹⁰⁶

經文中清楚的劃分出「說法者」和「布施者」兩種身份，頗符合印、藏傳統佛教中「供施關係」的類型。而在格魯派極需求助的時刻，即使顧實汗對格魯派有再造的恩惠，亦無法在政教關係中超越「布施者」的轉輪聖王，而可被稱菩薩。但是數年後，格魯派卻出現獨惠於滿清皇帝的舉措：五世達賴訪問北京在回程途中獲得清朝賜贈名號及金冊金印，表示承認達賴在蒙藏既有的宗教權力後，達賴在回書中，對清帝稱呼的抬頭改成「至上文殊大皇帝」，首次以在世的統治者冠以佛菩薩名號。這在西藏政教觀念的發展中可稱一件創舉，如此作為對於清朝化解與西北蒙古部族的緊張關係當會有所助益。西藏這種宗教外交化的做法不只運用在清朝，據美國學者 J.Hevia 的研究，後來蒙古的大喇嘛哲布尊丹巴呼圖克圖亦被藏人稱呼為密跡金剛菩薩〔金剛手〕，使得在西藏的著作中，清、藏、蒙形成如下的三人組合〔triumvirate〕：

巴甘丹寺池巴的職位，繼之為甘丹寺主的是克主杰。相較而言，根敦珠巴是宗喀巴最年輕的弟子，論及對早期格魯派的影響力並不十分突顯。關於達賴喇嘛轉世，西藏史書率自根敦珠巴言起，本文的說法是據蔡志純，《活佛轉世》（中國社會科學出版社，1992；與王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁 91）。

¹⁰²漢譯本譯名：《西藏王臣記》。

¹⁰³五世達賴著，劉立千譯，《西藏王臣記》，拉薩：西藏人民出版社，頁 120。

¹⁰⁴五世達賴，《西藏王臣記》，頁 122-123。

¹⁰⁵五世達賴，《西藏王臣記》，頁 124。

¹⁰⁶《大正藏》十六，頁 345。在〈四天王品〉中，亦有：「是金光明微妙經典，於未來世在所流布。若國土城邑郡縣村落隨所至處，若諸國王以天律治世，復能恭敬至心聽受是妙經典，并復尊重供養供給持是經典四部之眾……除其患難悉令安穩，他方怨賊亦使退散。」（《大正藏》十六，頁 341）

清朝皇帝： 文殊菩薩〔Manjusri〕——智
達賴喇嘛： 觀音菩薩〔Avalokitesvara〕——慈
哲布尊丹巴： 密跡金剛〔Vajrapani〕——力¹⁰⁷

史料中並未言及這三位菩薩的組合在佛教的角度有何意義，但三位菩薩的選擇與本文第二節所提，吐蕃時代三大法王所由化身的三位菩薩皆同，顯示在西藏處理政教關係時，似乎有一脈絡可循。而若翻查藏傳佛教其他的資料，我們可以知道：在修行密宗事續部¹⁰⁸時需禮敬三護主，這三護主就是：

佛部：文殊菩薩
金剛部：金剛手菩薩
蓮花部：觀世音菩薩¹⁰⁹

另外，在元朝曾受封為「帝師」，在西藏政教合一發展上有帶頭作用的薩迦派，將本派寺院的外牆，以紅、藍、白三色排比，據學者們的研究，其中的三色即代表三位菩薩：

紅色：代表智慧文殊；
藍色：代表大力金剛；
白色：代表慈悲觀音。¹¹⁰

薩迦派的祖師們，亦被視為是「三護主」所化現。¹¹¹三例所關涉的菩薩，與前面所提的兩種政教組合完全相同。由於我們就建築布達拉宮、熟諳寧瑪密教等史事來推論，五世達賴很有可能是第一位稱呼「達賴喇嘛世系」為觀音菩薩化身

¹⁰⁷ (美) James Hevia, "Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies", pp.250-251. 另在札奇斯欽的著作中，則這麼寫道：「由西藏宗教政治家所製造的政治謠言：達賴喇嘛是觀音菩薩化身，滿洲皇帝是文殊菩薩化身，蒙古可汗是金剛手菩薩化身……更增加滿洲皇帝在這一個同盟中的領導力量。」《蒙古與西藏歷史關係之研究》，頁 740，將金剛手菩薩的化身由哲布尊丹巴轉為蒙古可汗，但札著並未指出此種說法是出自何出處，亦未描述此「同盟」的細節。

¹⁰⁸ 密宗修行，要經過四個次第，稱為「四續部」，即：事部，行部，瑜伽部，無上瑜伽部。事部（事續）是第一次第，以盥洗、清法、儀表行密乘為修行方式。

¹⁰⁹ 見《如意寶樹史》p.547. 註 1。原文為「按佛陀就自己的教法來弘揚於何地的授記般，藏區得到總的眾佛、菩薩，尤其是三護主等的加持，並特別屬於大悲觀音化身所教化的區域。」這裡所言之「觀音化身」，指的就是達賴喇嘛。《如意寶樹史》是乾隆年間的藏文作品，作者是青海佑寧寺三世活佛松巴堪布·益希班覺。甘肅民族出版社於 1994 年出版漢譯本，譯者為蒲文成、才讓。

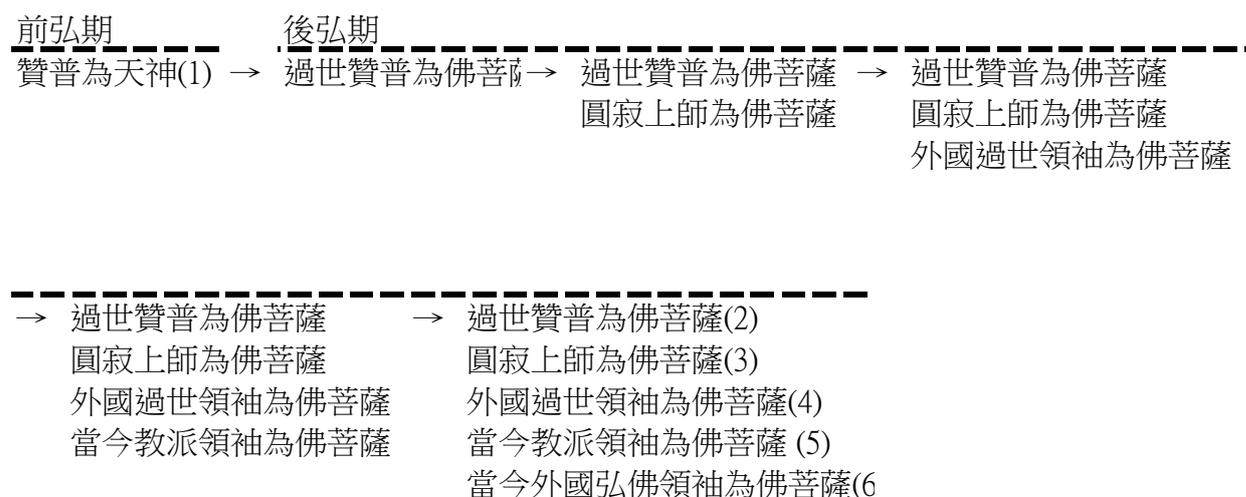
¹¹⁰ 見王森，《西藏佛教發展史略》，北京：中國社會科學，1987。另，於《薩迦世系史續編·總綱》前的祈禱文中，是如此寫的：願得吉祥！向十方三世一切佛之師——文殊菩薩和觀音菩薩來頂禮向金剛手菩薩之化身——具德薩迦世系來致敬！只提到這三位菩薩。（西藏人民出版社，1992，頁 1）

¹¹¹ 見土觀·羅桑卻吉寧瑪著，劉立千譯，《土觀宗派源流》，頁 100。或見註 68。

的西藏宗教領袖，如果此點屬實，那麼他是否亦利用所熟知的密宗「即身成佛觀」來作為處理政治外交的考量，而將外國領袖亦賜予佛菩薩的名號？事實如何，尚有賴進一步的研究。

四、餘 論

自上面的探討可知，西藏的政教觀念大體曾經過六階段的發展，今作一略表以示之：



順治十年五世達賴在代噶的回書中以「文殊大皇帝」啟信，可算是一個新階段的獨創，給予清朝相當的面子。然而，清朝獲得此稱呼後有何反應呢？史料中並未記載在順治十年滿清朝廷在獲知達賴致予稱號的態度，但我們自《清涼山新志》中可以知道，自順治十二年開始，順治帝開始遣大臣及喇嘛往五台山朝禮，且清室諸帝遣使，乃至親身前往五台山祈福的現象，較前代諸帝要高出許多¹¹²。現就順治、康熙兩朝清廷在五台山上的活動製成下列的簡表：

時 間	帝 齡	事 項	附 註
順治 〔 1655 〕	順治 12 年， 帝 18 歲	發帑遣大臣、喇嘛至五台建「祝國佑民道場」， 歷四十餘日 ¹¹³	

¹¹²元代有成宗、英宗曾親自上五台山朝禮，明代則沒有皇帝上五台山，清朝有很大的不同：康熙帝朝五台 5 次，雍正皇帝在皇子時代也有隨父前往的經驗，乾隆則朝五台 6 次，嘉慶 1 次。尙文在〈五台山佛教簡史〉中言清代康熙、雍正、乾隆、嘉慶共巡幸台山 13 次。(《五台山研究》1992：4，頁 18) 在三世章嘉若必多吉著的《聖地清涼山志》(原文藏文)中，亦言「雍正皇帝也對五台山進行過多次朝拜。」(王璐譯，《五台山研究》1990：2，頁 45) 三世章嘉是雍正刻意培養的喇嘛，少年時代即遊走宮廷，不知他是否掌握一些漢文資料所缺乏的證據。

¹¹³高文登在〈五台山的「奉旨道場」〉一文中，敘述始於清代，每年六月在菩薩頂舉行的「奉旨道場」，主要活動是「跳布扎」，有「鎮鬼」、「跳神」、「斬鬼」的法事過程，可以參看，唯始於何朝作者未言。見《五台山研究》1988：4，頁 36、49。

〔1657〕	順治 14 年， 帝 20 歲	發帑遣大臣、喇嘛至五台建「百日道場」	
康熙 〔1673〕	康熙 12 年， 帝 20 歲	派一等侍衛往五台拈香禮佛，後至菩薩頂建「祝國佑民道場」	
〔1683〕	康熙 22 年 2 月，帝 30 歲	發帑修建「上祝太皇太后延壽無疆道場」	帝親幸
〔1683〕	康熙 22 年 9 月，帝 30 歲	至菩薩頂供奉布施，祝太皇太后萬壽無疆，沿途帝與隨從咸遵佛教戒律，皆勿殺生。	帝親幸
〔1687〕	康熙 26 年， 帝 34 歲	遣臣在五台修建「上祝太皇太后道場」	
〔1688〕	康熙 27 年， 帝 35 歲	遣裕親王到五台修建「報太皇太后慈恩道場」	
〔1690〕	康熙 29 年， 帝 37 歲	皇太后差太監到五台作法事四十九日，祈康熙萬壽	
〔1693〕	康熙 32 年 5、6 月，帝 40 歲	清廷連續派遣三次大臣上五台，祈康熙萬壽	
〔1698〕	康熙 37 年 3 月，帝 45 歲	建「護國佑民道場」	帝親幸
〔1702〕	康熙 41 年 2 月，帝 49 歲	攜三皇子同往胤禛〔雍正〕以貝勒身份隨行	帝親幸
〔1710〕	康熙 49 年 2 月，帝 57 歲	攜六皇子同往	帝親幸

114

清代確實在順治十年五世達賴自北京返藏後，才開始注意到五台山，順治十六年，帝還選出北京西山喇嘛阿王老藏等僧侶上五台山，總理番漢佛經舊譯之誤¹¹⁵，足見順治對佛教的接受逐漸脫離祈福禱禳之流。時人吳梅村因順治好親近僧人，崩逝時又過於英年，曾作一首〈清涼山讚佛詩〉，隱稱順治並非英年早逝，而是於五台山行遯空門。¹¹⁶康熙及太后後來屢幸五台，在漢地也被人疑作必有所為。到光緒庚子年間，兩宮西狩，道經晉北，地方當局無所措備御用器具，甚至得借用於五台山，時人見五台山的器用宛然內廷法物，乃愈堅信此中必曾為王者

¹¹⁴參考：老藏丹巴，《清涼山新志》，康熙四十年刊版；張羽新，《清政府與喇嘛教》，頁 193-196；肖雨，〈清朝諸帝與五台山〉〔二〕，《五台山研究》1986：1，頁 12-15。

¹¹⁵見〈清五台清涼山寺沙門釋老藏傳〉，《新續高僧傳》（上），卷二，台灣印經處，1991，頁 141。

¹¹⁶全詩及注釋請見肖雨，〈清涼山贊佛詩注釋〉，《五台山研究》1987：5，頁 29-31。因原詩甚長，有四首 176 句，今不茲引。又《清宮遺聞》中特立專節探討「世祖入五台山之原因」，謂順治確實在董妃死後，入五台山出家為僧。可見清人對順治出家的傳聞已流傳民間，被編為野史。見《清朝野史大觀》，卷一。

所居。¹¹⁷於是順治出家五台山就成為清初歷史的一大疑案。學者孟森曾作〈世祖出家事考實〉一文，多方徵引史料，證明在順治十八年正月確有「朕躬少安」的情事，正月七日，順治駕崩，二月初二，移殯景山，史料歷歷可考。¹¹⁸但孟森為文中，也發現有疑點，因時官張辰在記載史事時，猶記有順治十八年正月初二，內璫吳良輔祝髮，順治尚赴憫忠寺觀禮一事；¹¹⁹顯示在帝崩前五日，龍體猶似康健。另外，亦有學者以官方史志和時臣回憶錄為皇太后所掌控，故記事不可信為由提出反駁，舉康熙帝的貼身侍衛納蘭成德在伴帝於康熙二十二年赴五台山時所做一詩，詩句中有言帝在五台山「既閑陵闕望，亦謝主賓答」一句，而疑其中「陵闕」兩字或有蹊蹺。¹²⁰總而言之，因史料中諸多疑點，順治帝是否出家五台山這個謎團，猶如在山坡上滾動的雪球，令人益發產生疑惑。

事實上，這些歷史上的事件，由於史料的不載，後人的隱諱，以詞意籠統的詩句或可提出有趣的問題，但很難作為史事研究之最終解答的。但另一方面，在此我們是否可以作另一角度的思考，為何清初諸帝較之前朝皇帝，皆有較高的毅力，能多次不辭勞遠的來到堅寒的五台山巡幸？¹²¹從時間上來觀察，我們發現這與順治九年五世達賴來訪，並於順治十年奉予「至上文殊大皇帝」的稱名這一事件，有時序上的先後關係。至於順治會被後人追想於五台山出家，康熙被視為上五台山祭父，當是由於順治本人確好親近僧侶，而清初諸帝又喜愛在五台山祝壽祈福，視五台山如家族道場這幾個條件有關，加上滿清朝廷將五台山做法事這種宗教／外交活動的運用範圍界定在籠絡西北蒙藏民族，漢人對此並不熟稔，故視清廷有逾於前朝的舉動，心中不解，乃至有此聯想。

最後，為了瞭解「文殊」尊號在當時外交場合上的成效，我們要用一些篇幅來關心一下蒙古的情況。清朝邀請五世達賴到北京，當是希望藉宗教的力量來安撫西北蒙古不安的勢力，五世達賴果真來訪，對於蒙古人有歸化之效嗎？從史書看來，順治末年清蒙之間確實沒有大規模的衝突，但是在康熙元年〔1662〕，內蒙古鄂爾多斯部的貴族薩囊徹辰〔Sagan Sechen〕著了一本有名的史書：《蒙古源流》〔Erdeni-yin tobchi〕，¹²²這是一本記載蒙古王統的著作，與《蒙古秘

¹¹⁷見孟森，〈世祖出家事考實〉，《明清史論著集刊續編》，台北：南天書局，1987，頁 217。

¹¹⁸孟森，〈世祖出家事考實〉，頁 218-225。

¹¹⁹孟森，〈世祖出家事考實〉，頁 225。

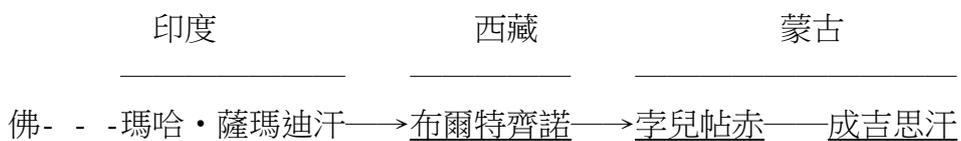
¹²⁰馬乃驩，寇宗基，〈讀納蘭成德“代北、五台山詩”漫筆〉，〈讀吳梅村《清涼山贊佛詩》隨筆〉，兩文分載《五台山研究》1986：1，頁 26-28；1987：2，頁 23-27。

¹²¹五台山之難登，可自史載康熙二十二年 9 月帝為太皇太后祝壽一事為例。9 月庚寅，帝親自從菩薩頂至龍泉關迎太皇太后，因帝知長城嶺地勢險絕，恐鑾輿登陟艱難，特赴當地親試，每至陡峭處，步履欹側，不能徑上，帝乃告太皇太后，太皇太后表示既積誠來五台瞻禮，行半而退，於心不安，願於明日一試再言。次日行隊經嶺路數盤，因山勢嶮嶮，峻隘殊甚，太皇太后只得告帝曰：嶺路失險，五台諸寺，應虔禮者，皇上代我行之，猶我親詣諸佛前也。以皇室人力物力眾多，尚不能令太皇太后上五台山，可見斯山攀登之不易。事見《清聖祖實錄》卷一百七。

¹²²據札奇斯欽指出，此書在乾隆時始有漢譯本，定名為《蒙古源流》，但漢譯本與蒙文原書有些出入。札先生未明言於何處出入較大。蒙文本方面，1955 年由西德海尼士〔E·Haenisch〕教授

史》共被學者稱為蒙古古典文獻的「雙璧」，足見其在蒙古史著作中的份量。書中處理王統的方式，讓學者們多認為是蒙古政治思想的一個轉折的代表作。¹²³

《蒙古源流》在於卷一追溯成吉思汗的祖源時，是從第二十二代祖孛兒帖赤開始的，處理汗權，是結合了靈魂轉世和天授汗權的兩種思想。書中認為：帖木真即汗位，得玉璽，是天授予的。天授權的原因，是由於帖木真是孛兒帖赤的後代，孛兒帖赤是布爾特齊諾的後代，布爾特齊諾原來不是蒙古人，是土伯特〔西藏〕汗之子，以此根基才成為蒙古汗，而土伯特汗的根基是來自印度的瑪哈·薩瑪迪汗，印度的汗是佛的化身。這一連串的汗位權力的基礎原來是由佛教的「業果」這一思想貫穿起來的。因此，《蒙古源流》中汗權的邏輯是：



學者們用「印、藏、蒙汗統同源」¹²⁴來形容這種政治思想。之前的蒙古史著，如《大黃冊》、《黃金史》、《黃金史綱》等，因受到藏傳佛教影響，都有提及印、藏和蒙古汗統，且將三地的汗統用血緣關係聯繫起來，但若比較其內容之全面，情節之完整、思想之豐富，仍是以薩囊徹辰為總其大成。但是，之前的蒙古史著多是在滿清統治蒙古之前所著¹²⁵，現今滿洲已入主中原十八年，且繼續統治

於柏林影印出版庫倫本。至於本書的思想，自史家陳寅恪著〈彰所知論與蒙古源流〉（見《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社，1980）一文以來，多數研究這本蒙古史著的學者多認為《蒙古源流》的基本觀念和編制體裁，取自八思巴的《彰所知論》，蘇魯格對此核對《蒙古源流》中的文字結構，發現是書中有關「印、藏、蒙汗統同源」的觀念，是取材自西藏布敦大師的《布敦佛教史》（漢譯名《佛教史大寶藏論》）。而《彰所知論》中根本尚無同源的觀念。見蘇魯格，〈「印、藏、蒙同源說」之我見〉，《內蒙古社會科學》1987：6，頁 63-67。

¹²³語出巴干：〈「印、藏、蒙汗統同源」論分析〉；另可參見烏蘭察夫，〈薩囊徹辰思想簡論〉，蘇和，〈薩囊徹辰汗權思想的歷史地位〉，三文收入《蒙古族哲學思想史論集》民族出版社，1987，10。

¹²⁴見巴干：〈「印、藏、蒙汗統同源」論分析〉，作者指出，最早提出「印、藏、蒙汗統同源」的蒙文著作是佚名的《黃金史綱》，而《十善法門正典》將創立和實行政教並行制度的領袖，如瑪哈·薩瑪迪、松贊干布、忽必烈聲稱為佛或佛的轉世的說法，則是《黃金史綱》將三地汗統連繫一起的思想來源。

¹²⁵據巴干的論文指出：《蒙古源流》之前的印、藏、蒙汗統同源論相關的著作，其著作年代如下：

1. 《大黃冊》：1643-1662
2. 羅氏《黃金史》：1628-1634
3. 《黃金史綱》：1604-1634
4. 《本義必用經》：十六世紀末（分開敘述三地汗統）
5. 《十善法門正典》：元忽必烈時代（忽必烈制定政教制度的實錄，明言實行政教合一制的可汗為佛或佛的轉世）。
6. 《紅冊》：1363（藏文著作，未言汗統同源）
7. 《彰所知論》：忽必烈時八思巴所著（未言汗統同源）故除了《大黃冊》成書於清代外，其餘皆清以前的著作。但之前的史著，情節簡略、線條單一，不如《蒙古源流》詳細，且包含較多佛教源流和傳播史。

著內蒙古，此時薩囊徹辰猶守著「印、藏、蒙汗統同源」這個觀念，有什麼政教上的意義呢？

薩囊徹辰是內蒙古鄂爾多斯部的貴族，其曾祖父即 1578 年協同土默特部阿勒坦汗在青海湖畔於三世達賴相見的鄂爾多斯部徹辰洪台吉，對於當時在內蒙古傳播藏傳佛教起了相當大的作用。清領內蒙古之後，薩囊徹辰堅決不仕，拒絕與滿清當局合作。書中他並未明言反清，在記述完畢察哈爾部林丹汗後，猶簡述了順治朝的歷史。但是他在王統部分的記述論點，明顯地以佛教的角度，拉近了蒙藏之間的距離，這樣的思想，已經將滿洲從蒙藏關係中拉開，而是否會為蒙藏日後的政教合作，埋下伏筆？筆者後將為文繼續探討。