

青藏高原历史地理研究

主编 郭声波

康区藏传佛教历史地理研究

Kangqu Zangchuan
Fojiao Lishi Dili Yanjiu

王开队◎著



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION



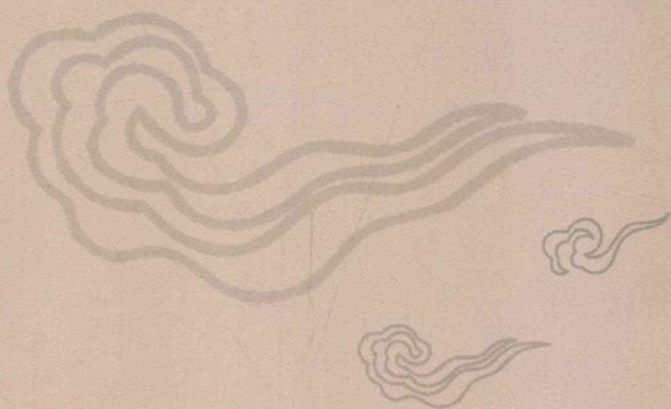
四川大学出版社

封面设计



／ 青藏高原历史地理研究 ／

康区 藏传佛教 历史地理研究



ISBN 978-7-5614-5537-1



9 787561 455371 >

定价: 238.00元 (全三册)

青藏高原历史地理研究

主编 郭声波

康区
藏传佛教
历史地理研究

Kangqu Zangchuan
Fojiao Lishi Dili Yanjiu

王开队◎著

国家出版基金项目

国家出版基金资助项目
教育部人文社会科学重点研究基地2002—2003年度重大项目
青藏高原历史地理研究（02JAZD840010）



四川大学出版社

特约编辑:贺思颢
责任编辑:庄 剑
责任校对:何 静
封面设计:墨创文化
责任印制:李 平

图书在版编目(CIP)数据

青藏高原历史地理研究. 康区藏传佛教历史地理研究
/ 郭声波主编; 王开队著. —成都: 四川大学出版社,
2011. 11

ISBN 978-7-5614-5537-1

I. ①青… II. ①郭…②王… III. ①青藏高原—历史地理—研究②喇嘛宗—佛教史—研究—西藏 IV.
①K928.6②B946.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 209374 号

书名 康区藏传佛教历史地理研究
(“青藏高原历史地理研究”丛书)

著 者	王开队
出 版	四川大学出版社
地 址	成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行	四川大学出版社
书 号	ISBN 978-7-5614-5537-1
印 刷	四川和乐印务有限责任公司
成品尺寸	170 mm×230 mm
印 张	59.5
字 数	940 千字
版 次	2011 年 11 月第 1 版
印 次	2011 年 11 月第 1 次印刷
定 价	238.00 元(全三册)

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科
联系。电 话:85408408/85401670/
85408023 邮政编码:610065

◆本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。

◆网址:www.scupress.com.cn

主编者言

在亚洲大陆中部，蓝天白云间耸立着一座面积达 250 万平方公里的“世界屋脊”——青藏高原，其 96% 在中国境内，包括今青海、西藏两省区全部，四川省甘孜、阿坝两州及木里藏族自治县，甘肃省甘南州，云南省德钦、香格里拉二县。

青藏高原是太平洋域的长江、黄河、澜沧江和印度洋域的怒江、恒河、印度河等大江大河的发源地，流域所及，诞生了古老的亚洲文明。但在高原内部，平均 4000 米以上的海拔，使这里的气候干燥少雨、空气稀薄，生态环境十分脆弱。尽管旧石器时代已经有人类在此活动，而发展到畜牧、农耕时代却经历了十分漫长的过程。

中国史籍与考古发现证明，早在四五千年以前，羌人已在这里从事畜牧业、农业生产。此后逐渐形成象雄、雅隆、苏毗三大区域文明中心。至公元 7 世纪初，诞生了统一而强盛的吐蕃王国，掀开了青藏高原历史发展辉煌的新篇章。吐蕃为了摆脱国土资源贫乏的状况，不断与唐朝、大食展开争夺，但连年战争的消耗，超过了高原资源的承受能力，王国大厦终于于 9 世纪中叶在王室与佛教内耗两败俱伤后轰然坍塌，随后进入小邦林立的分裂时期。一百多年后，佛教重新进入高原，控制了小邦的政治与社会生活，形成若干教派，直到 13 世纪中叶在萨迦派首领带领下集体归附蒙元帝国，纳入中国版图。此后一直到清初，历代中央王朝对青藏高原各邦各派采取了分而治之的政治策略，在经济、文化等方面则任其自由发展。职此之故，宗喀巴大师创立的格鲁派，于 17 世纪后成为藏传佛教的显宗，它所支持的甘丹颇章政权，取代了由噶举派支持的帕木竹巴政权，成为统一的西藏地方政权。清康熙年间，蒙古和硕特部、准噶尔部先后入据藏地，后为雍正帝派兵驱逐，格鲁派教宗达赖喇嘛成为甘丹颇章政权的实际首领，而清廷亦派驻藏大臣监督其军

政，并设西宁办事大臣。自此青藏高原享有 200 年和平安定，汉藏经济文化交流日益密切，农业、畜牧业得到恢复，交通干线扩展，工商业城镇兴起，藏族宗教文化走向成熟，但社会发展总体水平较之内地仍然十分落后。民国时西康、青海的建省，固然多出于政治、国防的考虑，然于高原地区的经济、商贸也有所推进。1951 年西藏和平解放，标志着青藏高原开始进入现代历程——青藏高原的历史发展过程大略如此。

20 世纪以来，青藏高原历史研究已经取得丰硕的成果，通史性专著如吴燕绍的《西藏史大纲》（1936）、王辅仁和索文清的《藏族史要》（1981）、黄奋生的《藏族史略》（1985）、国家民委组织编写的《藏族简史》（1985、2006）、郑汕主编的《西藏发展史》（1992）、石硕的《西藏文明东向发展史》（1994）、恰白·次旦平措的《西藏通史——松石宝串》（1996）、陈光国的《青海藏族史》（1997）、赵萍和续文辉的《简明西藏地方史》（2000）、得荣·泽仁邓珠的《藏族通史——吉祥宝瓶》（2001）、崔永红等主编的《青海通史》（2002）、陈庆英等主编的《西藏通史》（2003）、苏发祥的《藏族历史》（2003）等。此外，还有不少专题性论著。其共同特点是以区域历史或藏族历史为研究对象，而以青藏高原历史地理为研究对象者十分稀少。洪涤尘的《西藏史地大纲》（1936）和任乃强的《康藏史地大纲》（1942），为近代国人认识青藏高原的历史地理提供了一个读本，但仍偏重于历史，仅对当代地理略有介绍。日本学者佐藤长所著《西藏历史地理研究》（1978），也只是中原入藏交通沿线地名与古代羌、浑活动范围的专题考证著作。科学意义上的青藏高原历史地理学研究论著，可以说基本上还是一个空白。

不过，近年一些历史地理专题研究已经涉及青藏高原的历史地名及居民、政治、经济、文化、地理方面的某一区域或某一时段。而且，近年翻译出版的敦煌文献、明清藏族文献，中央及地方藏事档案、实录，清代以来兴修的地方志、民族志、文物志，中华人民共和国成立以来的社会历史、语言调查报告，近现代国内外青藏高原历史、文化研究专著，都或多或少地包括一些历史地理内容，加上历年的考古发现，青藏高原历史地理研究已具备了较为丰富的素材，为开展全面、系统的研究奠定了必要的学术基础。

有鉴于此，本丛书在教育部人文社科研究基地（四川大学藏学研究中心）重大课题“青藏高原历史地理研究”的支持下，试图通过系列性

历史地理专题研究，如青藏高原生态环境变迁与河湟地区的开发、吐蕃王国地方行政圈层结构、后弘期以来的宗教文化地理、清代民国时期（甘丹颇章政权时期）的经济地理等，填补青藏高原历史地理研究的空白。

本丛书旨在探索在地广人稀、自然条件较为恶劣的高原环境下，人地关系的作用机制，以及人类社会发展的特殊规律，为西部大开发中青藏高原的环境保护、经济可持续发展及国防建设提供决策支持，为制定和完善青藏高原的区域民族自治政策与法令，解决某些中外历史遗留问题提供历史地理依据。

本丛书努力探讨在青藏高原特殊环境下藏文化特别是藏传佛教文化起源、发展和成型的空间机理及其与中华文化的密切关系，探讨藏彝走廊的历史空间环境与民族流动的关系，以较为清晰完整的边疆地区历史地理发展全景，对全国人民进行爱国主义宣传教育，也可以让我们更好地把握这一地区的民族、宗教、文化政策。

本丛书以基本事实为依据，加以缜密的论证，弥补藏族宗教文献记载中历史地理背景含混不清的缺陷，消除由于历史地理背景不清造成的对某些史料的误解，客观、公正、科学地复原青藏高原历史地理面貌，批判国外反华、“藏独”势力及怀有偏见的学者在西藏历史问题上的谬论、错误。

四川大学出版社对本书的出版颇为关心，提出了很好的修改建议，付出了艰辛的劳动。在此谨致以深深的谢意！

郭声波

2011年10月1日于暨南大学

主
编
者
言



目 录

绪 论	(1)
一、选题缘起、主要研究内容及其意义	(1)
二、与本课题相关的学界研究成果	(3)
三、主要研究资料述评	(11)
四、本课题研究的主要理论依据及方法	(14)
五、本课题主要研究设想	(15)
六、主要创新及不足	(19)
第一章 形成、发展期康区藏传佛教的传播与主要寺院	
时空分布(公元8世纪中叶—17世纪中叶)	(20)
第一节 8世纪中叶—13世纪中叶康区藏传佛教的传播	(20)
一、前弘期佛教初入康区的过程	(20)
二、“黑暗时代”佛教从卫藏到康区的转移	
(朗达玛灭佛至978年)	(27)
三、后弘初期康区佛教的进一步传播及初步教派化	
(978年后弘期开始至元朝建立)	(32)
第二节 元明时期康区藏传佛教的传播	(36)
一、元代康区藏传佛教的发展及地域化的初显	(36)
二、明代康区藏传佛教传播的政教背景	(41)
三、明代康区的藏传佛教传播	(49)
第三节 17世纪中叶以前康区主要藏传佛教寺院的时空分布	
	(57)
一、本期康区主要藏传佛教寺院的时空分布	(57)
二、本期康区主要藏传佛教寺院的时空分布特征及其	
原因分析	(62)



三、本期康区藏传佛教主要寺院简介	(69)
第二章 成熟、定型期康区藏传佛教的传播与寺院时空分布 (公元17世纪中叶—20世纪中叶)	(76)
第一节 成熟、定型期康区藏传佛教进一步发展的时代背景	(76)
一、格鲁派政教合一地方政权的建立	(76)
二、明末清初康区政教格局的演变	(81)
三、成熟、定型期中央政府藏传佛教政策的奠定 ——清初的藏传佛教政策	(86)
第二节 清代康区藏传佛教的传播	(89)
一、本期康区主要教派的传播概况	(89)
二、本期康区新建的主要寺院	(99)
第三节 民国时期康区藏传佛教寺院的空间分布	(103)
一、统计资料的来源	(103)
二、定型期康区藏传佛教寺院的空间分布	(104)
第三章 历史时期康区其他主要藏传佛教文化因子的分布	(123)
第一节 历史时期康区藏传佛教传播及寺院空间分布的 一般模式	(123)
一、历史时期康区藏传佛教的传播模式	(123)
二、历史时期康区藏传佛教寺院空间分布的模式	(127)
第二节 康区历代高僧的分布状况	(133)
一、高僧与佛教历史地理研究	(133)
二、康区历代高僧的分布	(134)
三、历史时期康区主要藏传佛教高僧简介	(140)
第三节 康区佛教石刻的分布	(146)
一、藏传佛教石刻文化的主要类型	(146)
二、康区主要佛教石刻的分布	(148)
三、康区佛教石刻的分布与地理环境的关系	(154)
第四节 康区藏传佛教文化的传播中心——德格印经院	(156)
一、德格印经院的发展概况	(156)
二、德格印经院对藏传佛教在康区发展的贡献	(160)

三、德格印经院成为康区藏传佛教文化传播中心的原因	(162)
第四章 康区地理环境与藏传佛教	(165)
第一节 地理环境与藏传佛教的相互影响	(165)
一、青藏高原独特的自然、人文地理环境	(166)
二、地理环境对藏传佛教的影响	(167)
三、藏传佛教对青藏高原地理环境的影响	(175)
第二节 专题之一：生态文明视野下的藏传佛教	(179)
一、生态文明的界定	(179)
二、藏传佛教干预生态环境的主要途径	(181)
三、藏传佛教对藏区生态环境的影响及其评价	(187)
第三节 专题之二：藏传佛教影响下的康区人地关系	(189)
一、藏传佛教对康区土著人地观的影响	(189)
二、汉藏民族不同人地观在康区的冲突	(192)
三、点滴认识	(197)
第五章 康区藏传佛教文化区的划分及其特点	(201)
第一节 康区藏传佛教文化区的划分	(202)
一、康区藏传佛教文化区的划分原则	(202)
二、对康区藏传佛教文化区的具体划分	(206)
三、有关康区藏传佛教文化的文化中心问题	(218)
四、康区藏传佛教文化区的特点及其成因	(222)
第二节 康区藏传佛教在藏传佛教文化圈中的地位	(226)
一、藏传佛教文化圈的划分	(226)
二、康区藏传佛教在藏传佛教文化圈发展、传播过程中 的作用及意义	(230)
三、汉藏佛教文化分界于大渡河一线的原因	(233)
结 语	(237)
附录：定型期康区藏传佛教寺院一览表	(241)
主要参考文献	(277)
后 记	(294)

绪 论

一、选题缘起、主要研究内容及其意义

康区是藏族传统观念中的三大地理单元之一，在整个藏民族的历史发展中扮演着重要的角色。不同于卫藏及安多的是，康区除了居于主体的藏民族之外，还生活着众多的其他民族。复杂的民族状况加上复杂的地理环境，使得康区的文化发展呈现出不同于其他藏区的独特形态，因而也具有“民族走廊”的美誉。多姿多彩的文化是康区的一大特征，而藏传佛教就是其中最灿烂的仙葩。

众所周知，藏民族是个宗教民族，其所信奉的主要宗教就是藏传佛教。藏传佛教是印度佛教经历漫长的历史过程在青藏高原本土化的产物，为佛教主要流派之一。千百年来，藏传佛教以其独特的魅力而充当着藏民族的精神支柱。这一角色时至今日依然如此。康区由于是藏民族的主要聚居区之一，所以自8世纪以来藏传佛教便开始了在本地区的传播，并一度在后弘初期成为整个藏区的中心之一，即有名的“下路弘法”。元明以降，藏传佛教在康区的传播更是达到了一个新的阶段，高僧大德层出不穷，寺庙遍布各地，并形成了初具规模的学术中心。而伴随着藏传佛教在康区的传播，其在整个康区社会中所起到的作用也日渐凸显。人们的生产、生活、精神世界、现实世界等，无不受到藏传佛教的影响，藏传佛教成了康区社会中的支配性力量。

藏传佛教是青藏高原独特的地理环境的产物，而在康区，独特的民族环境加上独特的地理环境也使得康区的藏传佛教具有不同于其他藏区的一些特点。以时空演变为本位，从历史地理学的角度对康区的藏传佛教进行研究，进而探讨藏传佛教与康区其他地理要素之间的相互关系，无疑将是一个非常有意义的课题。

任何一种文化在其形成后，都会从一个地方传播到另外一个地方，造成文化在空间上的扩散，文化的扩散是文化现象的空间移动过程和时间发展过程的结果。文化的扩散和传播主要有扩展扩散和迁移扩散两种主要形式。扩展扩散是指某种文化在空间上通过该地居民而传播到另外一个地方，随着接受这种文化的人数的增多，该文化分布的空间就像滚雪球一样越滚越大。迁移扩散是指由于个人或集体从一个地方迁到另一个地方而把文化带到了新的地方，使得这种文化的分布空间得到了扩展。^①藏传佛教作为整个藏区的主导文化，也有一个产生、发展、扩散、传播的过程。康区作为整个藏区的三大地理单元之一，其接受藏传佛教文化也有一个过程。藏传佛教文化是如何在康区逐步进行空间扩散和传播的？在这一过程中具有哪些特点？又有哪些因素促成其扩散及特点的产生？这些问题是我们必须要探讨的。

除了主导文化因子——寺院之外，藏传佛教还有一些其他的文化因子，例如高僧、嘛呢石刻、学术中心等，也都是藏传佛教文化结构中具有重要意义的因素。这些文化因子在康区是如何分布的？是何种原因造成这些主要藏传佛教文化因子历史时期在康区的空间分布？从某种程度来说其也是康区藏传佛教历史研究的主要内容之一。

地域文化与本区域内地理环境密切相关。康区的藏传佛教文化既有藏传佛教的一般共性，同时，也具有康区自己的一些地域特性。无论是藏传佛教的一般共性，还是康区自己的个性，都是与地理环境密切相关的。由此，我们可以认为康区藏传佛教文化从某种程度上来说就是康区特殊地理环境下产生的文化现象。而当藏传佛教产生以后，它对康区的地理环境特别是生态环境也会产生一定影响。那么，历史时期康区藏传佛教与生态环境之间究竟是如何相互影响的？双方的这种互动发展轨迹对于我们今天建设生态文明有什么样的启示？显然，这也是现代历史地理学所应探讨的主题之一。

文化的分区无疑是文化地理学研究的最终归宿。对于任何文化因子的分析实际上最终都是为了文化分区的需要，只有对文化进行分区，才能体现区域文化的差异；通过对各个文化因子的研究，进而依据其进行文化区的划分，才能体现文化地理学研究的独特价值。从大的层面来

① 王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社2000年版，第35页。

讲,康区是整个藏区三大地理单元之一,但是康区内部各地之间的地理环境也是千差万别的,藏传佛教在康区内部进行传播时在各个地方也产生了一些具有特色的地域特点,换句话说,我们可以将康区藏传佛教视为一个有别其他藏区的文化区域,但是,在康区内部实际上也是存在着一些藏传佛教文化亚区的。因此,依据上述研究,结合文化地理学的相关理论与方法,对康区藏传佛教文化进行文化区的研究是必不可少的。

本书主要研究意义大致有以下两点:

首先,本书将是目前所知第一部有关康区藏传佛教历史地理的研究专著,其首要意义在于对康区藏传佛教进行历史地理学角度的研究,选取重要历史断面对康区藏传佛教寺院的空间分布进行大致复原,并在此基础上进行其他地理因素的探讨。这些基础性的工作对于以后更好地进行康区历史研究,尤其是藏传佛教史研究,无疑是具有一定的学术意义的。同时,由于国内历史地理学在这一领域的研究较为薄弱,缺乏系统性的研究,这一工作也是具有一定的填补空白的意义。

其次,藏传佛教在康区目前仍拥有众多的信众,其对康区的社会影响仍然较大,而康区又是一个民族地区,民族环境及地理环境均十分复杂,对藏传佛教在康区的空间发展过程进行研究也可以加深我们对这一地区历史发展的认识,为今天本地区的社会稳定及发展提供一定的历史借鉴。同时,了解藏传佛教的空间发展过程,认识藏传佛教的地理环境,也可以使我们更好地把握这一民族、宗教地区的发展政策。就此而言,也是具有一定的现实意义的。

二、与本课题相关的学界研究成果

长期以来,与卫藏及安多藏区相比,学术界对于康区的研究相对而言还是比较薄弱的。民族、语言、地理环境等均是制约康区研究的重要因素。正如著名藏学家王沂暖先生说过,他曾经拟过三个课题,都是关于藏学的,其中“第三个提议西藏地理志,现尚不知有人动手专搞没有?这可能是一个最难的工作。它不但要博览群书,主要的还要实地考察,广为探询。藏族居住区域之大,几乎占全国面积三分之一,而且峻山雪岭,有些地方人迹罕到。由一个人来搞这项工作,恐怕是难于办到的,由一个集体,也恐怕不是短时期就能搞成的,政府如能关照此事,

由政府组织人力，可能方便得多”。^①显然王先生在这里所说的不仅仅是今天行政区划上的西藏，而且包括康区在内的整个藏区的状况。由于这些困难因素的存在，藏区历史地理特别是历史文化地理研究向来被藏学界视为整个藏学研究领域的一大难点。即便如此，长期以来还是有部分研究论文、著作涉及本课题的。今就其较著名者列举如下：

1. 文化地理学的相关研究成果

文化地理学包含历史文化地理学，当然其中历史宗教地理学又包含于历史文化地理学当中。就整个文化地理学而言，东部汉族地区的研究则更为多些。通论性著作主要有周振鹤《中国历史文化区域研究》（复旦大学出版社 1997 年版），周振鹤、游汝杰《方言与中国文化》（上海人民出版社 1986 年版），卢云《汉晋文化地理》（陕西人民教育出版社 1991 年版），王恩涌《文化地理学导论》（高等教育出版社 1989 年版），赵世瑜、周尚意《中国文化地理概论》（山西教育出版社 1991 年版），张步天《中国历史文化地理》（湖南教育出版社 1992 年版），王会昌《中国文化地理》（华中师范大学出版社 1992 年版）等。区域性文化地理著作则有司徒尚纪《广东文化地理》（广东人民出版社 1993 年版）、《岭南历史人文地理》（中山大学出版社 2001 年版），蓝勇《西南历史文化地理》（西南师范大学出版社 1997 年版），张伟然《湖南历史文化地理》（复旦大学出版社 1995 年版）及《湖北历史文化地理》（湖北教育出版社 2000 年版），张晓虹《文化区域的分异和整合》（上海书店出版社 2004 年版）等。

自上个世纪以来学界有关宗教地理学方面的研究也有一些，不过这些研究主要集中于东部地区，有关藏区的宗教地理学研究成果则很少见，其主要代表有：梁启超《佛教与西域》、《中国印度之交通》（见梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局 1989 年版），汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》（中华书局 1955 年版），陈垣《明季滇黔佛教考》（中华书局 1962 年版）等著作中，都有和佛教地理相近的内容；另外，对于佛教地理较为集中的论述有辛德勇《唐高僧籍贯及驻锡地分布》（载《唐史论丛》第 4 辑，三秦出版社 1988 年版）、《长安城寺院的分布与隋唐时期的佛教》（载《文史知识》1992 年第 6 期），朱士光《试论中国佛

^① 见唐景福、朱丽霞编：《中国藏传佛教名僧录》序言第 2 页，甘肃民族出版社 2006 年 7 月版。

教与历史地理研究之关系》(《首届国际法门寺历史文化学术研讨会论文集选集》,陕西人民出版社1992年版),张弓《唐代佛寺群系的形成及其布局特点》(载《文物》1993年10期),李映辉《唐代佛教地理研究》(湖南大学出版社2004年版),严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》(上海古籍出版社2007年版),介永强《西北佛教历史文化地理研究》(陕西师范大学2004年博士学位论文,人民出版社2008年版),朱普选《青海藏传佛教历史文化地理研究》(陕西师范大学2006年博士学位论文)等,其中后两部可算作通论性区域历史宗教地理研究,而且都集中于西北地区,与本书所研究地区具有一定程度的相似性,对本书在方法论方面的启示尤大。

就国外宗教地理学研究而言,主要是西方宗教地理学界的相关研究。西方宗教地理学和历史宗教地理学往往是交织在一起的,这也是文化地理学与生俱来的特点。西方宗教地理学萌芽于16世纪以前,并且在16、17世纪形成了“教会地理学”和“圣经地理学”,但是近代意义上的宗教地理学则在18、19世纪方才产生,其思想先驱是康德、洪堡和李特尔等。^①20世纪以后西方宗教地理学开始进入成熟期。20世纪宗教地理学的进程可概括为一个“正面—反面—综合”的过程,使其最后成为一个辩证的产物。^②开始阶段是考察地理环境对宗教的影响,主要是在宗教信仰的特质和象征意义方面。第二个阶段始于20世纪60年代,认为应主要从地理学的角度考察宗教对地理环境的影响,例如从人类地理学的角度来考察聚落、迁移路线及人口,主要代表人物有特罗尔(Carl Troll)和德方丹(Pierre Deffontaines)及其后继者。第三个阶段则是两者的综合。因为宗教与地理之间存在辩证关系,无论从哪一方面单向入手研究都是不充分的,应该综合加以考虑。在这一时期,还出现了对宗教团体(或宗教社区)的研究热潮,因为它是宗教与地理环境间作用的一种新生力量。^③自20世纪50年代以来西方宗教地理学的主要著作有Pierre Deffontaines的*The Place of Believing*, Eric Isaac的系列著作*Religion, Landscape and Space*, *The Act and the Covenant*; *The*

① 卓新平:《西方宗教学研究导引》,中国社会科学出版社1990年版,第126~138页。

② Lily Kong. "Geography and Religion: Trends and Prospects", *Progress in Human Geography*, 1990 14 (3): 3355-3371.

③ 曹康、徐钧:《国外宗教地理学研究内容与发展动态》, <http://www.psychspace.com/psy/dhiti/00B.htm>.

Impact of Religion on the Landscape, On the Domestication of Cattle, Religious Geography and the Geography of Religion, D. E. Sopher 著名的 *Geography of Religions*, L. White, Jr. 的 *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, J. D. Gay 的 *The Geography of Religion in England*, R. King 的 *The Pilgrimage to Mecca—Some Geographical and Historical Aspects*, M. Büttner 的 “On the History and Philosophy of the Geography of Religion in Germany”, Lily Kong 的 *Geography and Religion: Trends and Prospects*, 以及 E. Diamond 的 *Places of Worship: The Historical Geography of Religion in a Midwestern City, 1930—1960* 等。

2. 有关藏传佛教的研究

教派史以及政教史研究是这方面的重点。自上个世纪以来这方面的研究成果很多,其中对于本题具有借鉴意义的也不少。

国内方面:

上个世纪初张其勤所撰《西藏宗教源流考》(原刊《东方杂志》1911年第八卷,西藏人民出版社1982年再版)体系相对完备,已具现代学科论著雏形。李翊灼《西藏佛教略史》(上海佛学书局1929年版)对西藏佛教发展历史进行了较为系统的考察。著名佛学家吕澂先生的《西藏佛学原论》(上海商务印书馆1933年版)则以一个佛学家的视角对西藏佛教的发展历程进行了研究。太虚法师的《西藏佛教略记》(上海佛学书局1931年版)、妙舟法师的《蒙藏佛教史》(上海佛学书局1935年版)等也都从不同角度对藏传佛教的发展进行了阐述。刘家驹1936年发表的《西藏历代藏王及达赖班禅史要》(《开发西北》第4卷第5期,1935年11月)一文简述了历代藏王世系、达赖班禅世系及其与中原中央政府之关系。这篇文章的可取之处在于它一反过去许多著述相互转抄、以讹传讹之弊,广泛参阅西藏历史论著,考究历代藏王业绩,分析达赖、班禅之间的关系及其与中央政府的关系,再辅以藏文史籍和历任藏政之大堪布口述材料而撰成。只是人名、地名多系音译,年代照藏俗以干支纪年,使用时稍有不便。同年,法尊法师也发表了两篇力作《从西藏佛教学派兴衰的演变说到中国佛教之建立》和《西藏佛教的建设》(《海潮音》第17卷4号,1936年)。在前一篇文章里,法尊法师旨在向国内佛教同仁介绍“西藏佛教之经过程次和他的建立”,“并

以之促进（内地）佛教之建设”。法师首先追溯隋唐以降之西藏佛教旧派略史，然后详尽描述西藏佛教中兴时期迦当派（噶当派）之略史、萨迦派之略史、迦举派（噶举派）之略史、复兴西藏佛教迦当派（格鲁派）之略史，并总论西藏佛教兴衰之原因，再叙述汉地佛教各宗过去之略史，最后提出今后建立中国佛教之意见。文章覆盖面广，叙述严谨有序，创见甚多，是迄今为止对西藏佛教教派发展史描述较为清晰、主次较为分明的学术论文。周长海的《西藏宗教研究》（《中央亚细亚》第1卷第2期，1942年10月）是综合论述西藏宗教概况的一篇力作，文章分四个部分。在第四部分“结论”中，作者认为西藏人口减少与喇嘛教有关，西藏宗教文化之所以能长期维系，与其高山环绕、相对封闭的自然环境有关。此文征引宏富、资料丰富，较有参考价值。陈健夫的《西藏佛教的过去与现在》（《新中华》第2卷第14期，1934年7月）涉及西藏佛教起源、教派及其势力消长、达赖班禅等方面，但其重点在描述教派及其势力消长、达赖班禅历史及西藏佛教现状，其中“达赖大师事迹表”、“班禅大师事迹表”以及拥有百名以上喇嘛的74所藏传佛教寺院统计表极有史料价值。法尊法师的《元明间中国有关之西藏佛教》（《文史杂志》第4卷第9、10期，1944年11月、12月）详细考述了自元代以来中央政府利用藏传佛教及其领袖人物统治藏区的历史渊源和发展过程，同时列述了元明两代藏传佛教在中原各地的传播与影响。王宜昌也从类似的角度对藏传佛教对中原文化的影响作了深入的研究，他于1941年发表了《喇嘛教在中国》（《力行》第4卷第5、6期，1941年11月、12月）一文，紧接着又在第二年发表《〈喇嘛教在中国〉补遗》（《力行》第5卷第2期，1942年2月），对上一篇文章之不足之处给予修订和补充。韩儒林先生（1903—1983）的《明史乌斯藏大宝法王考》（《真理杂志》第1卷第3期，1944年6月）也是藏传佛教史研究方面的杰作。^①

建国初期，虽从事藏传佛教史研究的学者不多，但多是学术功底深厚、精通汉藏语言的专家，如法尊、王森、牙含章等人，在教派史及藏传佛教典籍方面的研究取得了一定的成果。大量成果的出现是在“文化大革命”以后。1979年在北京成立中华全国西藏佛教研究会，1978年在西藏拉萨筹建西藏社会科学院，至1985年正式成立，1986年在北京

^① 参见王尧、王启龙：《1949年以前藏传佛教研究的回顾》，《法音》2001年第8期。



成立中国藏学研究中心,1987 年在北京成立中国藏语系高级佛学院,1988 年在甘肃夏河县成立甘肃藏学研究所等等。这些藏学研究机构的相继成立为藏传佛教的研究创造了良好的外部条件,尤其在人力和资金上给予了有力的支持,从而使藏传佛教研究进入全面的发展时期,科研成果纷纷问世。据估计,已发表有关藏传佛教的学术论文达数百篇,涉及藏传佛教的历史、教义、典籍、仪轨、考古、绘画艺术、建筑雕塑、宗教哲学、寺院经济、宗教现状等领域,可谓面面俱到。限于篇幅,在此不一一介绍。迄今出版的有关著作主要有:王辅仁编著《西藏佛教史略》(青海人民出版社 1982 年版)、彭英全主编《西藏宗教概说》(西藏人民出版社 1983 年版)、牙含章《达赖喇嘛传》(人民出版社 1984 年版)和《班禅额尔德尼传》(华文出版社 2000 年版)、丁汉儒等著《藏传佛教源流及社会影响》(民族出版社 1991 年版)、张羽新著《清政府与喇嘛教》(西藏人民出版社 1988 年版)、班班多杰著《藏传佛教思想史纲》(三联书店上海分店 1992 年版)、宿白著《西藏佛教寺院考古》(文物出版社 1996 年版)、王森著《西藏佛教发展史略》(中国社会科学出版社 1997 年版)、才让著《藏传佛教信仰与民俗》(民族出版社 1999 年版)、措如·次朗编著《藏传佛教噶举派史略》(宗教文化出版社 2002 年版)、赛仓·罗桑华丹著《藏传佛教格鲁派史略》(宗教文化出版社 2002 年版)、尕藏加著《吐蕃佛教——宁玛派前史与密宗传承研究》(宗教文化出版社 2002 年版)、德吉卓玛著《藏传佛教出家女性研究》(社会科学文献出版社 2003 年版)等。在藏传佛教研究的不少领域已达到国际水平,甚至在藏传佛教寺院、活佛以及密宗等某些研究方面已居世界领先地位。比如,在寺院研究方面取得的成果主要有:蒲文成主编《甘青藏传佛教寺院》(青海人民出版社 1990 年版)、苗滋庶等编《拉卜楞寺概况》(甘肃民族出版社 1987 年版)、冉光荣著《中国藏传佛教寺院》(中国藏学出版社 1994 年版)、陈履生编著《西藏寺庙》(人民美术出版社 1995 年版)、曹自强等编著《西藏的寺庙和僧侣》(中国藏学出版社 1995 年版)、金申编著《喇嘛庙——佛的世界》(四川民族出版社 1992 年版)和《布达拉宫》(文物出版社 1985 年版)、次旺仁青主编《色拉大乘洲》(民族出版社 1995 年版)、熊文彬著《中世纪藏传佛教艺术——白居寺壁画艺术研究》(中国藏学出版社 1996 年版)、杨辉麟《西藏佛教寺庙》(四川人民出版社 2003 年版),等等。这些作品从不同角度对藏传佛教寺院做

了介绍和分析。同时，还出版了大量的藏文版寺院志，这无疑为进一步研究藏传佛教寺院提供了丰富的第一手资料。

国外方面：

国外研究藏传佛教的主要是欧美和日本。欧洲学者对藏传佛教的系统研究始于19世纪30年代，其中最杰出的有两个人，分别为匈牙利人齐玛（1783—1842）和意大利藏学家图齐（1894—1984）。前者为藏传佛教在欧洲的传播做出了极大贡献。后者则在西方藏学界享有盛名，在其大量藏学著作中涉及藏传佛教的有十一部，著名的有《西藏的宗教》、《观现庄严论》、《金刚般若波罗蜜多经》、《钦则〈卫藏圣迹志〉译注》、《法称的〈量释论〉》、《红史》、《布敦活佛传》等。这一时期，对藏传佛教的研究除了前二人之外，还有德国人舒密特（1799—1847）和施夫耐（1818—1879）、法国的富科（1811—1894）、柔克义（1854—1914，美驻华大使）、劳费尔（1874—1939）等人，他们将许多藏文的藏传佛教典籍译成本国文字，进行研究和介绍工作。1959年西藏叛乱后，大批藏人流亡国外，并带走了大量藏文文献、档案和文物。一方面，达赖喇嘛在印度的流亡政府建立机构、创办刊物、整理和翻译出版藏文典籍；另一方面，在洛克菲勒基金会等西方财团的资助下，英、美、法、意、德、日等国用钱购买藏人的智力和流失海外的藏文文献，各大学和研究部门相继成立藏学研究机构，并聘请流亡藏人进行协作研究，各国学者充分利用这些珍贵的藏学资料开展研究，并到锡金、尼泊尔、印度等国外藏人聚居区进行实地考察，搜集藏文文献和藏族文物，藏学研究领域得以不断扩大，涌现出一批国际知名的藏学家，如意大利的伯戴克，法国的戴密微、巴考、石泰安、拉露，英国的托马斯、斯勒格诺夫，德国的海西希、弗兰克、霍夫曼，匈牙利的乌瑞、李盖提、罗纳塔斯，苏联的库兹列佐夫，捷克的高马士，荷兰的戴琮，日本的佐藤长、山口瑞凤，美国的威利、鲁埃格、米勒等，撰写出版了一大批藏学论著，掀起了国外藏学研究的一个高潮，对于藏传佛教的相关研究也不断深入。从近二十年主要的西文藏学论著可以看出，国外藏学的特点是厚古薄今，其研究重点是藏传佛教，脱离政治搞纯学术的学者占多数，这在欧洲藏学界尤为突出。^①

① 杜永彬：《美国藏学研究现状述评》，http://219.239.12.18/Ultimat_News.aspx?news_id=333&News_DroitTag=1&Judge_Tag=2；黄夏年：《20世纪欧美的佛教研究》，《少林文化研究论文集》，宗教文化出版社2001年。

总体来说,图齐的《西藏的宗教》、科彭的《佛教宗教及其形成》、施格特威特的《西藏佛教》、威尔的《西藏的佛教及喇嘛教》、波波夫的《西藏秘密喇嘛大观》、贝尔的《西藏的宗教》、舒尔曼的《达赖喇嘛传》、野上俊静等的《元帝考:关于基本佛教史的十篇资料》、山口瑞凤等的《西藏学和西藏佛学》、罗伯特·维塔利的《西藏中部早期寺院》等可视为欧美及日本藏学界对藏传佛教研究的主要代表作,芝加哥大学教授 Matthew Kapstein 所著的 *Assimilation of Tibetan Buddhism* 以及密西根大学 Donald S. Lopez, Jr. 的系列著作 *Prisoners of Shangri-La*, *Tibetan Buddhism and the West*, *Tibetan Buddhism in Practice*, *Chinese Buddhism in Practice* 不仅关注藏传佛教在西方的影响,对于其在中国当前的现实也进行了颇有深度的探讨,引起了当今藏学界普遍的重视。从相关研究来看,藏传佛教教义、艺术及其与政治、社会的关系是研究的重点。另外,这些研究多集中于卫藏地区,安多次之,有关历史时期康区藏传佛教的相关研究则少见。

3. 康区历史地理研究

除了宗教史方面的研究之外,1949年以前国内康藏史地的研究也取得了一定的成就。陈重为《西康问题》(1929年上海中华书局版),杨仲华《西康纪要》(上海商务印书馆1937年1月初版)、撰人未详《西藏考》(上海商务印书馆1936年版),任乃强《西康札记》(新亚细亚学会1931年版)和《康藏史地大纲》(西康省训团1940年印行)、《西康图经·境域篇》(新亚细亚学会1933年版)、《西康图经·民俗篇》(新亚细亚学会1934年版)、《西康图经·地文篇》(新亚细亚学会1935年版),李亦人《西康综览》(正中堂书店1946年版),陈浔观《西藏志》(巴蜀书社1986年版)等均是这方面的代表作。至于1949年以前对于康藏地区研究、介绍的文章则尤为众多,但多缺乏深度。^①1949年以后这方面则以格勒《甘孜藏族自治州史话》(四川民族出版社1984年版)、张云侠编《康藏大事纪年》(重庆出版社1986年版)和《阿坝藏族羌族自治州史略》(四川民族出版社1990年版)、杨学政《藏族、纳西族、普米族的藏传佛教》(云南人民出版社1994年版)、雀丹《嘉戎

^① 可参见王启龙、邓小咏《二十世纪上半叶藏区地理研究述评》(《西藏研究》2001年第2期)、张保见《民国以来青藏高原历史地理研究之回顾》(《菏泽学院学报》2008年第4期)以及王尧、王启龙、邓小咏编著《中国藏学史(1949年前)》等论著相关部分。

藏族史志》(民族出版社 1995 年版)、谢廷杰等《西藏昌都史地纲要》(西藏人民出版社 2000 年版)、石硕《藏族族源与藏东古文明》(四川人民出版社 2001 年版)及《藏彝走廊——历史与文化》(四川人民出版社 2005 年版)、格勒等《西藏昌都——历史·传统·现代化》(重庆出版社 2000 年版)、林俊华《康巴历史与文化》(天地出版社 2002 年版)、王川《西藏昌都近代社会研究》(四川出版集团·四川人民出版社 2006 年版)等为主要代表,其他零星涉及的著作亦较为繁多,这里就不一一列举。

国外涉及康区历史地理研究的著作不是很多,石泰安《川甘青藏走廊古部落》(四川民族出版社 1992 年版)和《西藏的文明》(中国藏学出版社 1999 年版)、图齐《西藏中世纪史》(中国社科院民族研究所 1980 年内部资料)和《西藏考古》(西藏人民出版社 1987 年版)、伯戴克《十八世纪前期的中原和西藏》(西藏人民出版社 1987 年版)和《元代西藏史研究》(云南人民出版社 2002 年版)、马高士的《德格土司传》等部分涉及了康区历史地理研究,可视为这方面的主要代表作。日本人对藏区历史地理研究颇多,可以佐藤长、山口瑞凤为代表,但是其主要集中于卫藏及安多,涉及康区的则不多。另外,也还有一些散见于各处的文章是对康区历史地理的专门研究,这里就不再列举。

三、主要研究资料述评

历史时期藏传佛教寺院在康区的空间分布无疑是本书的研究基础和重点,但是自公元 8 世纪后期佛教开始由卫藏向康区传播,康区藏传佛教开始形成、发展,直至清代、民国,康区藏传佛教进入成熟、定型期。由于各教派的形成及传入时间有先有后,各个教派势力在各个历史时期又各有消长,寺院在不同历史时期的改宗情况十分普遍,加之,宋元以后,教派势力与地方势力相结合,各自为政,因而使得对近代以前康区藏传佛教寺院的详细调查变得十分困难,以致在今天的汉、藏各种史籍中未见有关历史时期康区寺院之系统记载。

这种状况直到近代方才有所改变。民国时期,自西康建省委员会成立后,对康区寺院的调查工作得以逐步展开,才有了比较系统的康区藏传佛教寺院调查资料。目前我们所能见到的较为系统的民国调查资料大致有以下几种:1928 年,西康特区政务委员会有所属十四县藏传佛教



寺院调查表^①，涉及寺院名称、位置、所属教派、主持、人数等项；1932年，《新亚细亚》第三卷第四期刊载了《康藏寺院调查》一文，该文除粗略记述后藏藏传佛教寺院外，对康区（包括滇西北）的部分寺院也进行了简要记述；1934年，《开发西北》第二卷第二期刊载了《西康各县喇嘛寺调查》一文，但是文中仅对康定、道孚、炉霍、甘孜、瞻化、理化6县的大部分寺院调查进行了辑录；1935年，《西康建省委员会公报》（创刊号）刊载了《西康各县喇嘛寺调查表》，表中辑录了康定、道孚、甘孜、瞻化、石渠、白玉、雅江、理化、巴安、丹巴、九龙、稻城、得荣、炉霍、德格15县的295座寺院；1937年初，杨仲华所著《西康纪要》一书由上海商务印书馆出版，该书对西康藏传佛教及藏传佛教寺院做了专章记述，其中罗列了康定、九龙、雅江、理化、稻城、定乡、巴安、丹巴、道孚、炉霍、瞻化、甘孜、德格、白玉、邓柯、石渠16县的169座寺院。此外，还胪列了原属西康地区的盐井、察雅、昌都、宁静、硕督、三十九族地区的一些主要寺院。1937年，《边事研究》第五卷第二期刊载了《西康十六县喇嘛庙数目调查》，所列16县为康定、泸定、道孚、炉霍、甘孜、瞻化、丹巴、雅江、九龙、稻城、得荣、理化、巴安、白玉、德格、石渠，寺庙数为300座。1944年，《西康统计季刊》（创刊号）刊载了《康属的喇嘛寺庙》一文，文中附有《西康省省属各县局寺庙概况调查》，所列录的县局有康定、理化、巴安、丹巴、雅江、定乡、德格、稻城、道孚、瞻化、邓柯、白玉、石渠、甘孜、炉霍、义敦、得荣、九龙、泰宁19个县局，寺庙总数为355座。1946年，西康省政府统计处编印的《西康省统计汇编》第一集中，对西康省康属地区除泸定县之外的其余各县局的寺庙作了概况统计，其所统计的资料为1944年《西康统计季刊》中所载的《西康省省属各县局寺庙概况调查》。

中华人民共和国成立以后，50年代中期国家开展了对藏区的社会形态调查，其中就包括对藏传佛教的调查，在各个调查报告中多有一些寺院的概况，但是，这些调查报告缺乏系统整理，数据不够完整。至1989年，在四川省民族事务委员会的主持下，由周锡银、冉光荣主编的《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》一书得

^① 见四川省档案馆、四川省民族研究所合编：《近代康区档案资料选编》，四川大学出版社1990年版，第324~330页。

以内部资料的形式编印。该书是对各种调查资料的综合,使用资料较为丰富,对四川甘孜、阿坝地区藏传佛教寺院的记述较为详细,尤其值得注意的是,该书中附有《甘孜州喇嘛寺院》调查表,系以各种资料综合而成,所收录的寺院数量远多于以前各种调查资料,是目前所见数量最多的康区寺院调查资料。但是,该书中所附这一很有价值的调查表缺陷也是明显的。由于是各种调查资料的综合,相互之间难免出现重复与矛盾之处,而该书编者却没有对其加以考辨,应该说影响了其使用价值,这是颇为遗憾的。1995年,《甘孜藏族自治州志·宗教分志(送审稿)》以内部资料形式得以编印,其中对当代甘孜州藏传佛教寺院进行了罗列,亦较为详细,可惜的是目前还未见到该书正式出版。与此类似的是,2001年,《西藏自治区志·宗教志(征求意见稿)》也以内部资料形式编印,其中也有今天昌都地区藏传佛教寺院的详细名录,该书的终审稿也已经于2005年通过,与前者一样,目前也还未见到该书的正式出版。不过,值得欣慰的是,《昌都地区志》一书于2005年由方志出版社出版,其中的宗教部分也有昌都地区宗教发展概况及寺院状况,对于本书具有一定的参考价值。

除上述调查资料外,历代康区方志也有部分康区寺院的记述,如早期的《乾隆打箭炉厅志》等。其中尤其值得注意的是清末民初刘赞廷所编修的康区方志。由于刘赞廷长期在康区为官,其一生仕途多在康区度过,故对于康区的了解较之一般汉人要深刻得多,其所编修的康区方志数量较多,几乎涵盖了康区的各个县。^①在刘氏所编修的这批康区方志中均罗列了各县藏传佛教寺院的情况,由于在名称翻译上的不同,若想将其与今天遗存的寺院加以对照则较为困难^②,但通过其他途径的考查

① 有关刘氏所修康区方志之具体情况可参见拙作《刘赞廷与康区近代方志编修》(《中国地方志》2010年第3期)。

② 由于多种原因,康区、藏区地名、人名等专名屡有异译。20世纪中叶著名藏学家任乃强先生就坦言:“康藏地名之翻译最难:藏音已非汉字所能适应,汉音又各省各地不同,而藏文地名写法亦多歧异”,“汉方旧译既分歧不一,政府文书,又多新为异称”(参见任著《康藏标准地图提要》,载《康藏研究》月刊1948年第20期第30页),以致康藏地名出现“百千人书,有百千译字”(任著《三体译文康藏地图略说》,载《康藏研究》月刊1948年第21期第25页)。这一因素的存在使得我们今天在利用前人有关康藏文献时较为困难,尤其是地名方面,由于各自语言的变化,若想将古康藏地名一一落实到今康藏地名上是存在较大难度的,这一点可能也是造成今天青藏高原历史地理研究较为滞后的重要原因之一。

这些记载仍然可以为今天我们研究本地区寺院分布状况提供有价值的参考。这批方志显然是对前面所述调查统计资料的重要补充。

另外值得提出的是，由于涉及历史时期康区资料的分散，使得一般研究者对于专题资料的收集非常困难，而1949年以后康区各地进行的历史资料汇编、各高校及专门研究机构所进行的资料汇编将散见于各处涉及本题的资料进行了汇总，对于本课题的研究而言无疑提供了极大的方便。

四、本课题研究的主要理论依据及方法

1. 主要理论依据

宗教是文化的一部分，宗教地理学包含于文化地理学之中，从这一角度来讲历史文化地理学的相关理论也是历史宗教地理学研究所必须要注意的。历史文化地理学的相关理论是本书的主要理论基础。但是，正如著名历史地理学家周振鹤先生所说：“地理学的任一支，都几乎可以只研究当代，而不及于以往，唯独文化地理，若不追溯历史，则无从起手。就这个意义而言，文化地理已隐含着历史文化地理的内涵。当然这并不是说文化地理就等同于历史文化地理，后者有自己的独特的对象与方法，比起前者来，难度是更大，范围也更宽，线索是更长，不但要求研究者有地理学的根底，更要求他们有历史的识见，从而也就成为一门更加引人入胜的学问。”^①在学科分类中尽管历史文化地理学和文化地理学有所不同，但是有时候我们很难将其截然分开。二者在某种程度上具有较大的一致性。因此，历史文化地理学和文化地理学的理论很多情况下也是通用的。在文化地理学中通常以文化生态、文化景观、文化的扩散与传播、文化整合和文化区作为主要研究内容，历史文化地理学显然也应该包含这五个方面的主要研究内容。根据研究的需要，本书将会特别注意于文化的扩散与传播、文化景观以及文化区等相关问题。

文化学与宗教学相关理论显然是本书必须要依靠的。文化与宗教的定义是个见仁见智的问题。在康区这样一个特殊地区，藏传佛教几乎是民众生活的全部，一般文化与宗教所具有的涵义在这里显得更为宽泛。因此，应用文化学与宗教学的相关理论将康区藏传佛教的涵义进行普遍

^① 周振鹤：《中国历史文化区域研究·绪论》，复旦大学出版社，1997年。

化和特殊化处理是十分必要的，既要将藏传佛教在康区的存在看做一种文化的存在，同时，也要注意其在康区历史发展过程中起到了一般文化所难以起到的作用，对于这种现象，应将其与一般文化区别开来。

另外，就研究者个人而言，宗教地理学的研究要从两方面出发，即宗教学视角与地理学视角，从这一角度而言，研究者除了要具备地理学的相关背景之外，宗教学相关内容的学习也是必不可少的。只有在了解和学习了宗教学及其分支后，才能进行地理学层面的研究，即使不如此，也至少要学习一些宗教比较学或宗教学方面的知识。^①

2. 主要研究方法

历史地理学的研究方法是本书的主要研究方法。由于现实条件的限制，历史地理学中常用的实地考察方法于笔者而言存在较大的实际困难，不过，历史地理学中常用的其他方法笔者还是会尽量使用，主要包括：历史文献的梳理、考辨，将本书的基础研究尽可能地建立在坚实的文献基础之上；地图法，通过地理学的第二种语言将本书的研究与地图有机地结合起来，尽量使地图不仅是研究成果的体现，同时也能够成为一种较好的研究手段；图表法，由于历史佛教地理学研究的基点在于寺院的时空分布，因此将经过文献考辨而获得的不同历史时期的寺院以图表的形式反映出来也是十分必要的。

五、本课题主要研究设想

1. 研究内容的区域与时段

本书题为“康区藏传佛教历史地理研究”，显然康区是本书研究的空间范围，不过本书所要研究的地域范围与传统的康区概念在范围上又不完全一致。康，为藏族三大传统地理单元之一，正如根敦群培所言：“所言‘康’者，系指边地而言。如边地小国，名为‘康吉贾陈’。”^②这是据吐蕃时以卫藏为中心，以康区为边区而作出的推断。如果从康区地域广阔，四通八达的情况看，尤其是史书上常以“多康”来称的情况看，将康之得名归于此地广阔四通，亦有一定道理。^③

① M. Bütter: “On the History and Philosophy of the Geography of Religion in Germany”, *Religion* 1981 (10): pp86-119.

② 根敦群培著、王沂暖译：《白史》，西北民族学院 1981 年编译本，第 6 页。

③ 参见任乃强、泽旺夺吉：《“朵甘思”考略》，《中国藏学》1989 年第 1 期。

在传统的观念中将西藏丹达山以东的地区称为康，这一观点自傅嵩林《西康建省记》始，流传颇广，以至成为今日学界多数人的看法，各种著作中将丹达山以东称为康区的屡见不鲜，如丹珠昂奔等所编《藏族大辞典》即是如此。^①不过，早于傅氏的嘉庆重修《一统志》却认为当为“努卜公拉岭”，亦即今鲁共拉岭，而丹达山则为今协共拉岭。孰是孰非，著名藏学家任乃强先生对此早有论述，当以后者为是。^②笔者以为任氏之论说甚是。因此我们可以认为康作为一个地理概念，其大致上包括鲁共拉以东，大渡河以西，巴颜喀喇山以南，高黎贡山迤东以北的一片地方。从今天的行政区划来看即今西藏昌都地区、四川甘孜藏族自治州、青海玉树藏族自治州的全部及四川阿坝州、云南迪庆州的大部分地区。在地理上属青藏高原东南部和青藏高原向川西台地的过渡地带。

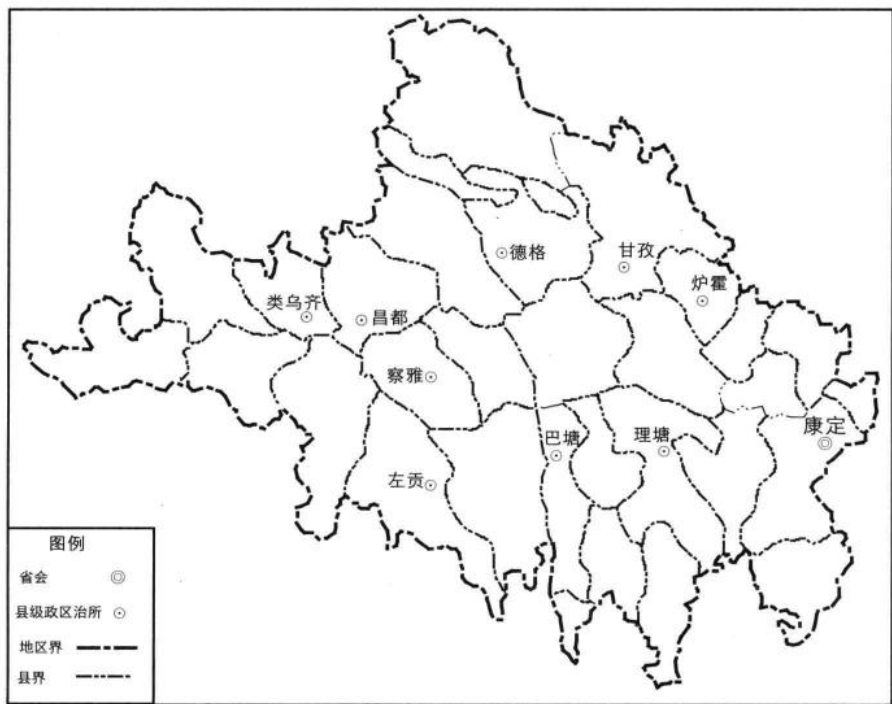
然而，由于康区只是一个藏族传统地理概念，其本身历史上从未有过明确的界限，也未形成过独立的行政区划，因此，可以说我们很难就不同历史时期康区的界限进行界定，尤其是其周边地区。但是，康区的中心地区则是基本固定的，正如著名民族史学家李绍明先生所言：“康区在历史上并无固定不易的疆界，但从今日四川的康定、甘孜、德格、新龙、巴塘、理塘以至西藏的昌都一线，历来都是康区传统的政治、经济、文化的核心地区。”^③有鉴于此，也为了本书在实际操作中的便利，本书研究的空间范围拟定于康区的中心地区，亦即今四川省甘孜藏族自治州（非藏族的泸定县除外）和西藏昌都地区。不管历史时期康区的边界如何，上述两个地区都是传统康区概念中的中心地区。尽管没有将历史时期康区的全部地域纳入本书的研究范围，但是对于其核心地区的研究也是可以大致反映其历史时期藏传佛教的空间发展面貌的。

本书对于康区藏传佛教的研究始自吐蕃佛教进入康区算起，即8世纪中期毗卢遮那进入康区弘法开始，下限至中华人民共和国建国之前为

① 值得提出的是尽管“康”为藏族传统地理概念，不过有关“康”、“藏”的具体地理界限在藏族史籍中却未有明确记载。如成书于明代嘉靖年间的《贤者喜宴》亦只认为卫藏的东界在工布江达一带，略相当于今鲁共拉岭一带（参见巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译《贤者喜宴》，《西藏民族学院学报》1981年第1期）。然而这也只是就康藏主要交通大道而作的大致划分，至于康藏在其他地区的具体分界则难以确定。故而康藏只是一种概括性的藏族传统地理概念。

② 参见任乃强：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社2000年版，第69页。任氏哲嗣新建先生对此也有详细阐述，参见任新建《论康藏的历史关系》（《中国藏学》2004年第4期）。

③ 参见王川：《西藏昌都近代社会研究》，李绍明序言，四川出版集团·四川人民出版社2006年版。



1949 年本地区政区简图

止。结合藏传佛教本身及其在康区的发展历史，我们可以将这段时间划分为两个大的历史时期，以五世达赖喇嘛为限，在其掌权以前（17 世纪中叶），我们可以将康区的藏传佛教定为形成、发展期。

1642 年，正值明清交替之际，在后藏扎什伦布寺的僧俗大众面前固始汗将以桑珠孜为首的藏地十三万户献于五世达赖，宣告了西藏蒙古和硕特部与格鲁派联合掌权之甘丹颇章地方政权的正式建立，不仅奠定了藏区近代政教格局的基础，同时，也将藏区历史推向了一个新的历史时代。因此，笔者将 17 世纪中叶五世达赖喇嘛掌权以后直至中华人民共和国建国以前（1949 年）定为康区藏传佛教的成熟、定型期。

2. 本书研究思路

著名的人文地理学家 D. Sopher 认为宗教地理学的研究课题有如下四类：①宗教体系及特定宗教制度发展的环境背景的意义；②宗教体系及制度对改变环境的作用；③宗教体系及制度占据地上空间的同时，进行各种组织化的途径；④宗教的地理分布与宗教体系扩展的相互作

用。这些都属于传统文化地理学范畴。^①就近年来的发展而言,宗教地理学的研究范围又有了进一步的扩展,新趋势的出现主要是由于新文化地理与生态学同宗教地理学的研究有了交叉,产生了新的研究主题。^②基于此,笔者初步将本书的研究思路拟定如下:

历史时期藏传佛教是如何在康区进行空间传播的?由于史料的限制,我们目前很难对这一问题进行全面复原。不过,就宗教文化而言,现实中的寺院、教堂等无疑是最具象征意义的代表^③,通过对这些物化形态的分析而实现对一些宗教历史时期空间传播过程的复原还是具有一定可行性的。就康区藏传佛教而言,历史时期康区藏传佛教寺院在空间上也经历了一个由点到线、然后到面的发展过程,这一过程实际上也反映了历史时期藏传佛教在康区的空间传播过程。根据各种相关资料以及藏传佛教自身的发展理路,我们可以对康区藏传佛教寺院的分布进行大致的复原。不过,由于本书研究时段较长以及资料不足等原因,我们很难对不同历史时期康区藏传佛教寺院的分布进行全面复原,本书只有着重选取一些具有代表意义的时段进行大致复原。重点选取两个历史断面:其一,鉴于藏传佛教在康区的发展历史,本书将对藏传佛教在康区的形成、发展期的一些主要寺院空间分布进行复原;其二,充分利用近现代康区有关调查资料以及方志等文献对成熟、定型期康区藏传佛教寺院的分布进行大致复原。然后针对这两个历史断面的复原图进行有关历史地理学的分析。

对于研究对象的选择,除了要对不同历史时期康区藏传佛教寺院的分布进行复原并分析之外,本书还将就藏传佛教的一些主要文化因子如高僧、嘛呢石刻、学术中心等进行分析,以进一步揭示历史时期藏传佛教在康区发展的时空特点。

人地关系论是现代地理学的理论基础之一,也是研究热点之一,笔者准备以其为基础来探讨历史时期康区藏传佛教与地理环境的关系,并就历史时期康区藏传佛教影响下的人地关系进行探讨。

最后是对历史时期康区藏传佛教的文化分区问题进行探讨,这一点

① D. E. Sopher. *Geography of Religions*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

② Lily Kong. "Geography and Religion: Trends and Prospects", *Progress in Human Geography*, 1990 14 (3): 3355-3371.

③ 吕大吉:《宗教学通论》,中国社会科学出版社1989年版,第68页。

主要是结合现代文化地理学以及历史文化地理学的相关理论进行。然后,在更广阔的视野下对康区藏传佛教在整个藏传佛教文化圈中的相关问题进行一定层面的分析。

六、主要创新及不足

由于目前国内还缺乏对康区藏传佛教历史地理相关方面的系统探讨,从历史地理学的视角对历史时期康区藏传佛教相关问题进行系统探讨无疑是一个新的尝试。历史时期康区藏传佛教的发展较为复杂,学界对这方面的研究较之卫藏和安多也相对薄弱,通过对大量原始文献的考察以及结合学界相关研究成果,本书将基本勾勒出藏传佛教在康区发展的时空脉络。大量调查资料及内部资料的运用也将是本书的一个特色,尤其是在对成熟、定型期康区藏传佛教寺院的空间分布上,本书尽量利用一些尚未正式出版的内部资料来进行基础数据的复原,并在此基础上绘制出本时期康区藏传佛教寺院的空间分布图,尽管其中存在的误差在所难免,但是相信对于学界以后在相关方面的研究将有参考作用。与此同时,笔者也就藏传佛教的现代生态文明意义进行了初步探讨。在这些基础研究之上,本书还对历史时期的康区藏传佛教进行了文化分区,并就各自特点及其成因进行了探讨,认为康区不仅内部各个藏传佛教文化亚区特点明显,而且就整个藏传佛教文化圈而言康区也具有较鲜明的特色。当然,在表现方法上本书也将力求多元化,尽量以图表等直观方式展现资料分析及研究结果等内容。

但是,也正是由于本书在这方面是一个新的探讨,可供借鉴的成果不多,加之课题本身难度较大,要牵涉民族、语言、宗教等一系列复杂问题,以及笔者身处南粤,难以对当地进行适当的实地考察等具体原因,本书的缺陷也是明显的。特别是由于历史时期缺乏康区藏传佛教寺院的相关具体记载,使得本书在历史时期康区藏传佛教时空复原上存在不可避免的误差。从这一角度来讲,更多的原始资料尤其是藏族史料的发掘将是笔者以后努力的方向。另外,由于笔者个人在理论及其他方面的缺陷,对于一些问题的分析例如历史时期藏传佛教影响下的康区人地关系等也还有许多不成熟的地方,这也是以后需要重点改进的地方。因此,本书总体上讲只能算做宏观的概述性研究,至于深层次的机制性研究则有待于将来进一步努力。



第一章 形成、发展期康区藏传佛教的传播与主要寺院时空分布 (公元8世纪中叶—17世纪中叶)

从公元8世纪中叶佛教从吐蕃本部传播到康区至17世纪中叶五世达赖掌权以前,康区藏传佛教经历了一个从无到有、从小到大、从单一到多元的发展过程,其境内寺院之分布也经历了一个从点到面的发展过程。但是,由于尚未进入其政教格局的大变革时期,与今天我们所看到的康区藏传佛教格局还有相当的差距,因此,我们可以称这一时期为康区藏传佛教的形成、发展期。这一时期康区藏传佛教是如何形成的?又是如何发展的?其主要寺院的空间分布又是怎样的?学界对这些问题的探讨尚有不少空白,系统地对这些问题加以探讨是有必要的。

第一节 8世纪中叶—13世纪中叶康区藏传佛教的传播^①

一、前弘期佛教初入康区的过程

1. 毗卢遮那在康区的相关史实

康区,相对于吐蕃本部卫藏而言,为边地之义,这一点前面已经有

^① 由于在13世纪以前康区尚未完全纳入中央王朝统治,其更多的是受卫藏地区的政治影响或处于较为松散的独立状态,所以在第一节的各小标题上笔者主要结合历史时期佛教在康区的传播轨迹来进行表述,即以公元纪年为准。而自元朝建立以后,包括康区在内的整个藏区开始纳入中央王朝的统治,其政教也更多的受其影响,并且萨迦、噶举、格鲁三派在藏区的政教嬗递也与元、明、清三代王朝的更替在时段上大致吻合,故在后文中标题的表述中则直接以朝代称之。特此说明。

所交代。至于佛教何时进入康区，根据佛教史的说法，一般认为当以8世纪中期吐蕃名僧毗卢遮那被流放到康区为标志。^①

毗卢遮那，又译作毗茹札那、白若扎那、白若咱那、白若咱纳等，公元8世纪时人，他既是藏传佛教史上最早正式出家的“七觉士”之一，又是赤松德赞时期二十五名密宗大成就者之一，同时也居吐蕃时期一百零八位大翻译家之首，后来更是以密宗大师的身份在藏传佛教特别是宁玛派中享有盛名。

毗卢遮那出生于吐蕃尼木地方，其家族称根加巴果，父名为巴果赫多，又名多杰加，母亲叫詹萨噶吉，又名卓玛吉，而他自己的本名叫甘迦唐达。当毗卢遮那年满八岁时，赤松德赞遵照莲花生的建议，将这位孩童招到桑耶。由于毗卢遮那是一位独生子，因此随之把父母二人也接到前藏并安排在气候适宜、环境优美的山南地区，由吐蕃王室承担他们的生活开支，直至养老送终。而毗卢遮那在桑耶独自专心致志地学习，吐蕃王室给他提供了优厚的生活条件，希望他早日成长为一名知识渊博的吐蕃本族的佛学家，并勉励他在寂护和莲花生两位大师座前学习文化。为此，毗卢遮那在桑耶的前三年在二位大师前学习声明学，即语言学；之后，他开始在二位大师与赞普之间当翻译，很快赢得三位大人的喜欢，特别是毗卢遮那能够翻译莲花生向赤松德赞讲授的密法，使赞普极为高兴。当毗卢遮那年岁稍长后，就让他受戒出家，做一名佛教比丘僧。因此，毗卢遮那成为吐蕃“七觉士”之一，起显宗法名为智军；同时，智军受到密宗灌顶，又成为吐蕃二十五名成就者之一，其密宗法名为毗卢遮那，后来以密宗法名毗卢遮那著称于藏传佛教界。这样，毗卢遮那在寂护和莲花生二位大师座前接受了完整的显密宗教法。正如《莲花生大师本生传》记载：

沙河堪布希瓦措
印度莲花生大师
二十五位班智达

① 毗卢遮那，此处指的是吐蕃名僧毗卢遮那，而非印度佛教史上的毗卢遮那佛。其为吐蕃早期佛教史上主要人物之一。尽管在毗卢遮那之前，康区可能就存在一些佛教史迹，例如文成公主路过康区开凿佛教石刻等，但是由于本书讨论的藏传佛教在康区的传播，而藏传佛教主要是在吐蕃本部即卫藏地区所形成，故而将康区藏传佛教的开始界定为佛教从卫藏传入康区，而不是在此以前从其他地区传入康区的佛教。

我向诸位致顶礼
八岁开始学翻译
到了一十五岁时
学会语言千六百
打开印度密宝库
佛经译成吐蕃文^①

由于先天的聪明伶俐和后天受到的良好教育，毗卢遮那成为当时吐蕃青年中最有发展前途的人物之一。于是，赤松德赞派遣毗卢遮那等两名吐蕃青年去印度留学。毗卢遮那到印度时，佛教显宗日趋衰落，而佛教密宗正日益兴隆，他遂在印度大菩提寺亲近一位密宗金刚乘大师，学习金刚乘等许多密法，不久便精通了密宗深奥义理。根据藏文史籍，毗卢遮那当时在印度树立了良好的个人形象。印度人认为，毗卢遮那是一位聪明敏慧并且具有语言天才的吐蕃青年，同时他对佛教又如此的虔诚，的确是一位难得的人才。因此印度人给他起了一个具有象征意义的大名字，也叫“毗卢遮那”，意为“遍照护”或“大光明”，这一大名与他的密宗法名不谋而合。^②

学成归来的毗卢遮那回到吐蕃以后，并非一帆风顺，而是经历了种种磨难。但是，也正是由于在吐蕃的种种磨难，才促成了毗卢遮那的康区之行，吐蕃佛教亦由此传入康区。

关于毗卢遮那康区之行的原因，史籍上多有记述。毗卢遮那回到吐蕃以后，实际上面临着两方面的压力，一方面是来自早先到吐蕃传法的印度僧人，他们认为毗卢遮那所传的金刚乘密法并非佛法；另一方面则来自吐蕃传统的苯教势力的代表人物，他们认为毗卢遮那所传播的密法会给吐蕃带来灾难。^③由于这两方面的原因，特别是后者，尽管有当时吐蕃赞普赤松德赞的庇护，但最后毗卢遮那还是不得不离开吐蕃本部即

① 洛珠嘉措、俄东瓦拉译：《莲花生大师本生传》，青海人民出版社1990年版，第480~481页。

② 关于毗卢遮那生平事迹，可参见尕藏加：《吐蕃名僧毗茹札那考述》，《西藏研究》2003年第4期。

③ 参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第12~13页。

卫藏地区而来到康区。^①

这里有必要对毗卢遮那在康区的流放地进行交代。关于毗卢遮那的流放地，学界一般有两种看法，一种看法认为当时毗卢遮那是被流放到今四川省阿坝藏族羌族自治州的嘉绒地区，如雀丹就认为“早在吐蕃兴旺时期，藏王赤松德赞时代，由西藏最早出家的，称之为‘七觉士’之一者的巴果毗卢遮那（今译为巴果白诺杂纳），从西藏来至嘉绒藏区的大渡河源头嘉绒本部地区的马尔康卓克基，松岗土司地方，进行译经传佛，招收弟子，并始建寺院”^②。尕藏加也认为毗卢遮那是流放到了今阿坝地区。^③但是，王森却认为，毗卢遮那当时是被流放到了康区察哇垄地方，在原西康宁静、盐井以西怒江河谷一带，即今盐井以西怒江河谷地区。^④上述两种说法的差别较大，孰是孰非呢？笔者以为，这一问题本身并不成为问题，理由是：我们今天所依据的史料多为后期的佛教史料和民间传说，其中的可信度并不是很高，而由于毗卢遮那对后世的巨大影响，可能在不同的佛教史籍中对其有不同的说法，同样的道理，在康区不同的地区也可能有不同的民间传说，这使得有关毗卢遮那的流放地传说不一；还有，既然是流放，这说明毗卢遮那在康区过的是一种流浪生活，其生活场所并不固定，而也有传说认为毗卢遮那是游历了康区的大部分地区和一部分安多地区，在康区的许多地区留下了足迹，这也从另一方面告诉我们，与其说毗卢遮那流放康区，倒不如说是吐蕃佛教通过毗卢遮那实现了从卫藏到康区的转移，这一点尤其值得我们注意。因此，从这一角度来看，既然毗卢遮那游历了康区的大部分地方，而甘孜和昌都作为康区的主体部分，自然是留下了不少毗卢遮那的足迹，吐蕃佛教从卫藏地区传入到康区这一史实是可以成立的。^⑤

① 关于毗卢遮那离开吐蕃的直接原因，一种说法是赤松德赞为了应付当时反对派的压力而找了个乞丐顶替毗卢遮那将其处死，事情被信奉苯教的王后才邦氏所发觉，赤松德赞不得不将毗卢遮那流放到康区一带；在藏文伏藏《五部遗教》之《王后遗教》里则是另一种说法，认为是当时王后才邦氏为了破坏毗卢遮那清修的形象，以美色引诱毗卢遮那，而毗卢遮那不为所动，最后以计逃离吐蕃本部而来到康区。

② 雀丹：《嘉绒藏族史志》，民族出版社1995年版，第324页。

③ 尕藏加：《吐蕃名僧毗卢札那考述》，《西藏研究》2003年第4期。

④ 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第13页。

⑤ 根据藏族传统说法，尽管整个嘉绒地区并不完全在康区范围之内，但是部分阿坝州嘉绒地区也是传统上的康区地域范围。从这点来讲，阐述阿坝州属于康区的这部分嘉绒地区的史实与本书论述的地域范围（甘孜、昌都）并不矛盾，而这也恰恰体现了历史地理学动态的观点。

上面谈到，与其说毗卢遮那流放康区，倒不如说吐蕃佛教是通过毗卢遮那实现了从卫藏到康区的转移，即通过毗卢遮那实现了对康区的传播。在流放地，毗卢遮那也历经了各种磨难。相传毗卢遮那刚到嘉绒地区时，当地的嘉绒王和苯教徒对他极不友好，甚至对他进行过精神和肉体上的各种折磨和摧残，曾将毗卢遮那投入装满青蛙的地牢里，企图以传说中的青蛙聚会能放出一种毒素将人毒死的方法来惩治他，可后来见毗卢遮那安然无恙，又放进许多虱虫和蚊虫去咬他。由于毗卢遮那修法功底深厚，在洞中不但不能伤害他，而且他能够照常念经不止，修法不息。最后毗卢遮那以过人的胆识和毅力，以及他对佛教的虔诚之心终于感化了嘉绒地区的王公贵族，将他从牢房里释放出来，并积极支持他在嘉绒一带建寺收徒和翻译佛经，毗卢遮那便成为第一位在嘉绒地区传播佛法的著名人物。这里的嘉绒地区就包括今甘孜东部丹巴、康定等地。又有传说毗卢遮那在康区多年，游历各地，他所到之处，不仅讲经说法，而且还与汉区佛教界和其他宗教界广泛友好交往，尤其是今之四川峨眉山、青城山等地都是他朝佛传法，同其他教派友好往来的去处。^①

总之，毗卢遮那成了“点燃东方（相对于吐蕃中心而言）佛教明灯的圣人”。而康区也因为毗卢遮那的到来成了吐蕃佛教传播之地，尽管这仅仅只是一个前奏，但毕竟是一个美好的开端。

2. 本期佛教在康区的其他相关遗迹

毗卢遮那进入康区弘法无疑是本期康区佛教史上最为重要的事件，除此之外，翻检史籍，我们尚能发现以下与佛教有关之史迹。

藏文史籍中有关佛教传入康区较早的记载，始自松赞干布时代。7世纪中叶，松赞干布先后迎娶尼泊尔赤尊公主、唐文成公主。两国公主十分敬信佛教，入藏时，都随身携带有佛教经卷、佛像、法物，另有少数印度、尼泊尔、汉地僧人也跟随入藏。《贤者喜宴》载：文成公主一行至康地为等候噶尔，“于山崖上雕刻佛之圆满头像，佛之善行以及八十寸长石佛像”，并教当地百姓“捕鱼耕田，建造水磨”。^②为安置携来的佛像，于吐蕃腹地兴建了大、小昭寺，并在吐蕃各地修建了众多厌胜寺庙。其中，在康区延请弭药工匠修建了“登隆塘度母寺”（今甘孜州

① 雀丹：《嘉绒藏族史志》，民族出版社1995年版，第325页。

② 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，《西藏民族学院学报》1981年第1期。

石渠县洛须镇的“卓玛拉康”^①。该寺可称得上是多康地区佛教第一道场。^②关于其来历，史载：

赞普松赞干布经与文成公主商议并镇密堪舆之后，得知雪域之地呈罗刹女堰卧之状，其头、肩、肘、髌、膝、足等部位非镇压不可。就像在四肢灸艾一样，需在“四如”修建神殿来镇伏罗刹女的四肢。于是，赞普又变幻出众多工匠，在乌如建噶采寺，置二十一居士道场以镇罗刹女右肩；在天如建昌珠寺，置八大星曜道场以镇其左肩；在也如建藏章寺，置四大天王道场以镇其右筋；在运如建准巴江寺，置喜金刚华博央智巴道场以镇其左髌。以上为建造在四如的四佛寺。接着又为镇压各关节部位，在东南方建贡布博切寺，置大黑护法道场以镇其右肘；在西南方建洛扎空塘寺，置五部佛道场以镇其左肘；在西北方建江察希昂钦寺，置大宝道场以镇其右膝；在西南方建门奔塘吉曲寺，置莲花灌顶本尊道场以镇其左膝。其结果仍未能镇伏罗刹女。继而又在东面的多康建隆塘度母寺，置伏魔道场以镇其右掌；又建泊尔切噶扎寺，置毗沙门道场以镇其左掌；在西北方建扎登则寺，置九神殿道场以镇其右足；在西南建绛巴镇寺，置土地神女道场以镇其左足。此外还建造了座仓巴朗伦寺，以镇其阴部。^③

尽管该寺不是严格意义上的寺院，只是一座供奉度母的庙或佛堂而已，但是在多康地区佛法的弘扬史上，该寺的建立却具有重要的意义。据成书于1283年的《奈巴教法史》描述该寺：“外有佛塔，内有佛堂，地基坚实，顶有飞檐。”^④一千余年过去，时至今日，其迹犹存，仍是当地信教群众的重要活动场所。

① 又称“丹垅塘”，即丹玛，位于多康下部的金沙江流域。近代的地理区划中把丹玛分为东西或上下两部，以金沙江为界，江西为上丹玛（西邓柯，今西藏自治区江达县辖属），江东为下丹玛（东邓柯，今四川甘孜州石渠、德格二县辖属。参见谢廷杰等编《西藏昌都史地纲要》，西藏人民出版社2000年版，第101页）。此地由于特殊的地理环境因素，后来发展成为康区的一个主要佛教中心，在后面的章节中笔者将对这一问题进行详细阐述。

② 尽管松赞干布时期康区兴建了第一座佛教道场隆塘度母寺，但是这并不能成为佛教传入康区的标志。关于这一点著名藏学家降白平措先生有详细的考述。参见降白平措《藏传佛教传入康区考》，《甘孜州史志》，甘孜州史志编辑委员会编，1989年第1期。

③ 阿底峡发掘，卢亚军译：《西藏的观世音（柱间史）》，甘肃人民出版社，2001年版，第231~232页。关于当时建寺一事，成书于其后的《布顿佛教史》、《红史》等均有所记载。

④ 札巴孟兰洛卓著，王尧、陈践译：《奈巴教法史》，《中国藏学》1999年第1期。

登隆塘度母寺无疑是本期康区最为重要的佛教场所之一。除此之外，在《奈巴教法史》中还记载有藏王赤热巴巾时期康区所修建的寺院，“于卫、康、多思麻三地修建十二座闻、思、修习的讲经院”，“康区有诺衣俄切、谐衣毕噶、恰衣龙须四座（原文缺——译注）”。“具有讲经持戒殊胜（特指修习）特点之六座寺庙”，“康区有噶曲雍仲孜、阔昆土孜仑珠二寺”。“断语修心之十二座寺庙”，“康区有丹笛山、彭木林昂龙、安穷四寺”。^①可惜的是由于年代久远，加之史料阙如，这些寺院已难以稽考。不过，1986年在昌都地区察雅县发现的仁达丹玛石刻中出现了俄欧寺的记载，这说明公元8世纪末9世纪初康区已经有了正规的寺院，这一寺院也有可能就是《奈巴教法史》中所说的十二座寺院之一。^②

受7~9世纪周边地区的影响，本区的佛教石刻也较为发达，其中较为著名的是位于昌都察雅县的仁达丹玛摩崖石刻造像^③、芒康县的扎果西沟和朗巴朗则石刻造像^④，以及四川甘孜州石渠县洛须的“照阿拉姆”石刻^⑤。其中仁达丹玛摩崖石刻凿于公元804年，是康区目前所存最早的吐蕃石刻。该石刻被当地群众称为仁达大日如来殿，其利用丹玛山峭壁岩石依山雕凿而成。可分为主供佛大日如来佛、陪衬佛八大随弟子和两个飞天女神，附加佛护贝龙王，以及殿堂上部的松赞干布和文成公主像等。造像下面还有吐蕃时期凿刻的藏文铭文和数十个汉字。造像右边刻有藏文的《普贤行愿品》经文。对于此处石刻，汉藏史籍中均有记载，《西藏王统记》载：“尔时，汉女公主同吐蕃使臣已行到邓马（丹

① 札巴孟兰洛卓著，王尧、陈践译：《奈巴教法史》，《中国藏学》1999年第1期。

② 恰白·次旦平措著，郑堆丹增译：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》1988年第1期（创刊号）。关于藏王赤松德赞时期在康区修十二寺院之事在藏文史籍《青史》中也有记载（参见廊诺·迅鲁伯著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社1985年版，第29页）。

③ 恰白·次旦平措著，郑堆丹增译：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》1988年第1期（创刊号）。

④ 这两处石刻的年代依据风格判断极有可能是吐蕃时期产物。参见霍巍：《试析西藏东部新发现的两处早期石刻造像》，《敦煌研究》2003年第5期。

⑤ 故宫博物院、四川省文物考古研究院：《四川石渠县洛须“照阿拉姆”摩崖石刻》，《四川文物》2006年第3期；[瑞士]艾米·赫勒著，杨莉译：《公元8—10世纪东藏的佛教造像及摩崖石刻》（节录），见王尧、王启龙主编《国外藏学研究译文集》十五辑，西藏人民出版社2001年版。

玛)岩。曾于岩石上刻弥勒菩萨像一尊,高约七肘,《普贤行愿品》两部。”^①《西藏图考》说:“仙女洞,在宫角(贡觉)路旁,千仞石壁中露窗隔形,其下依岩做碉房一间,内有石碣,仅存‘大蕃国’三汉字,余模糊不清。”^②这些指的都是仁达丹玛石刻。由于这一石刻的存在,使得我们了解、研究吐蕃时期的政治、经济、宗教、文化艺术有了可靠的实物依据^③。至于其他几处石刻,内容、艺术手法等均与仁达丹玛石刻类似,此处不再多做介绍。

总体来看,这一时期康区的佛教在发展广度和深度上都还很不足。但是由于特殊的地理环境因素,其又处于当时佛教文化区的包围当中,这使得康区佛教具备了较强的包容性。^④这一点对于康区佛教的发展十分重要,后来的“黑暗时代”康区佛教得以能继续发展,乃至最后康区形成了林立的宗教格局,可能都与这一特点有关。

二、“黑暗时代”佛教从卫藏到康区的转移(朗达玛灭佛至978年)

佛教在吐蕃中前期获得了长足的发展,但是,到了晚期以后,随着藏王朗达玛的灭佛运动,很快进入了一个低迷期。在藏传佛教史上,一般把朗达玛灭佛至“后弘期”开始之间的这段时间称为“黑暗时代”、“黑暗期”或者“灭法期”。那么,这段时间大概是多长呢?朗达玛禁佛的时间是比较明确的,即公元838年至842年,关键是“后弘期”开始于哪一年。在不同的藏文史籍中对于“后弘期”开始的具体年份记载也不相同。如《布顿佛教史》认为是911年,《增续正法源流》认为是921年,而《青史》则罗列了949年和978年两种说法。现代学者关于这一问题也有分歧,如《西藏通史——松石宝串》一书作者认为布顿之说较为可信^⑤,而著名藏学家王辅仁则认为《青史》中所说的978年较为可信^⑥。笔者以为,如以全部藏区历史发展整体考虑的话,以978年

① 索南坚赞著,刘立千译:《西藏王统记》,民族出版社2000年版,第72页。

② 黄沛翘著,《西藏研究》编辑部整理:《西藏图考》,西藏人民出版社1982年版,第136页。

③ 格勒主编:《西藏昌都——历史·传统·现代化》,重庆出版社2000年版,第41~42页。

④ 参见邹立波:《七至九世纪康区佛教及其特点研究》,《西藏研究》2007年第3期。

⑤ 恰白·次旦平措、平措次仁、诺章·吴坚著,陈庆英、何宗英、格桑益西、许德存译:《西藏通史——松石宝串》,西藏古籍出版社1996年版,第250~252页。

⑥ 参见王辅仁:《西藏佛教史略》,青海人民出版社2005年版,第52~53页。

作为“后弘期”的开始年份可能更为合适。

朗达玛灭佛期间，佛教在吐蕃本部遭到了沉重的打击，当时情形史籍上多有记载。如《西藏王统记》载：“尔时，常有冰雹，田地荒芜，旱魃饥谨，人畜病疫，恶王之心又为魔鬼所乘，遂以此借口，大肆摧毁佛教。令出家沙门或作屠夫，或改服还俗，或强使狩猎，苟不从者，则受诛戮。其毁坏寺宇，始自拉萨，命将二觉阿像，投于水中。”^①《汉藏史籍》言：“从朗达玛阴水猪年灭法开始，到乌斯藏六人或十人前去朵思麻出家，于阳铁马年返回桑耶寺吐蕃王擦拉父子身前，其间六十八年，整个吐蕃特别在乌斯藏四如地区连释迦牟尼教法的声音也不存在，戒律的传授中断，各个寺庙成为狐狗的巢穴，荆棘丛生，讲经院成为荒屋，塑像被乞丐们用来张挂帐篷和水桶，各种不善之业全都出现。”^②《新红史》也说：“赞普心中魔障，以各种方式使佛教之根本逐一消灭，以至搞得连僧侣的标志也不复存在了，佛教从根本上被毁灭。”^③那么，在这一特殊时期康区的佛教发展状况如何呢？

我们知道，在文化地理学中，一般将文化的扩散分为两种，一种是扩展扩散，另外一种则是迁移扩散，其中后者指的是某种文化现象与拥有这种文化现象的人或集团紧密联系，往往由于拥有这种文化的人、群体迁移到新的地方，遂将该文化传播到新地方。^④这种文化扩散方式在地域上的表现一般是该文化的原产地与扩散地有一定的距离间隔，导致这种扩散的主要原因是由于拥有这种文化的人的迁移。“黑暗时代”的康区佛教发展在很大程度上符合这一模式。尽管佛教在吐蕃本部（卫藏地区）遭到了巨大的打击，但是，这一时期，由于大量吐蕃本部的僧人逃到康区，康区的佛教在这一时期却获得了较快的发展，石硕将这一时期康区佛教的发展看做是由于朗达玛灭佛而产生的文化转移，是很有道理的。^⑤关于朗达玛灭佛后吐蕃本部僧人逃往康区史籍中记载得颇多。刺杀朗达玛的贝吉多杰，史载其在刺杀朗达玛后，“带上《对法藏》、

① 索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，民族出版社2000年版，第141页。

② 达仓宗巴·班杰桑布著，陈庆英译：《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》，西藏人民出版社1986年版，第125页。

③ 班钦·索南查巴著，黄颢译：《新红史》，西藏人民出版社1984年版，第32页。

④ 王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社2000年版，第35~37页。

⑤ 石硕：《达磨灭佛对佛教在藏区传播趋势的影响》，《中国藏学》1996年第2期。

《堵哇卧顿》、《勒呷玛辖达木》三部经书，逃往康区去了”^①。《布顿佛教史》在谈到玛·释迦牟尼等人外逃时说：“当朗达玛毁灭佛教的时候，江区（西藏西北一带）杰村的人士名章·饶色，及播东巴·约格迥和堆隆巴·玛·释迦牟尼（以佛名为己名）等三人，在吉祥河山中静修时，他们见到比丘僧打猎，彼此攀谈起来，才知道藏王毁灭佛法的情况。于是他们用一头骡子驮着《毗奈耶》经典，从阿里北部逃走，经俄洛地区找到出境的道路，逃到霍尔（今四川甘孜、炉霍等地区）。 ”^②其他藏文史籍如《红史》、《青史》等也均有类似记载。这说明当时由于朗达玛实行灭佛政策，卫藏地区已经不适宜佛教徒生存，大量卫藏地区的佛教徒逃往外地，其中尤以康区为多。

这批僧人来到康区以后，除了本身依然按照佛教徒的方式修行之外，同时，还进行卓有成效的传播，其中最为主要的方式就是收徒。藏文史籍《拔协》一书关于这一点有比较详细的记载，我们不妨将其摘录如下：

正当国王灭法的时候，玉如北部的玛·释迦牟尼，洛扎的约·格外琼耐、后藏的热赛等三个比丘正在吉祥丘卧山修行。他们看见僧人牵着狗，敲着鼓钹，头上插着鸟毛，胡乱穿着僧裙，追射野兽而来，感到非常惊奇，说道：“是我老僧看花眼了，还是僧人疯了？”问道：“看见什么了？”把看到的上述情况说了。答道：“大师没看错，僧人也没疯。”便对比丘详细地讲述了国王灭法的情况。说道：“那么，叫那些僧人到这里来。”来了问时，狩猎的僧人讲了灭法情况并说：“你没遭到赞普法令的任何迫害，真是好造化呀！”听说此情，三个比丘头裹黑布，身着丐装，逃往康区，他们到了坦笛协的寺庙，又穿起从前的僧衣。当地的人们都说：“啊呀，还有逍遥于国王法令之外的人呀！”三个比丘听了很害怕，便躲藏到森林中去了。在森林里无以为生，便出来乞讨。苯教徒孟祖拜巴的儿子叫孟祖格哇巴在放羊，看见他们，问道：“你们在那里干什么？”

① 拔塞囊著，佟锦华、黄布帆译注：《拔协译注》，四川民族出版社1990年版，第69页。

② 布顿·仁钦朱著，郭和卿译：《布顿佛教史》，民族出版社1986年版，第81页。笔者按：“霍尔”一词在藏语中除“霍尔五部”之外也有“北方民族”之意，是为泛称。但是考虑到三者在为孟祖格哇巴授比丘戒时人数不足，从打箭炉（今康定）找来汉地和尚凑数，可见其地离康定不远，译者在这里将“霍尔”注为“今四川甘孜、炉霍等地”还是有道理的。

答道：“我们就这么随便待着。”问道：“你们吃什么？”答道：“吃些野菜之类的东西。”问道：“要我向羊主人讨些吃的给你们拿来吗？”答道：“很好，但不要对别人说我们在这里。”牧童便把吃剩的食物拿来给他们。他们吃完，将吃剩的用刀切碎扔掉。牧童奇怪地问道：“这是做什么？”答道：“佛律讲不应吃剩食。”牧童对他们产生了敬信，说道：“有一个叫白吉多杰、像你一样的人也来到协地的寺庙一带。”问道：“这人在哪里？”牧童答道：“前些时，他来向我探问说：‘听说有三个僧人到这里来了，他们若都来到这里，你把这个给他们。’说完，放下三部经书就走了。至于他到哪里去，可就知道了。”比丘说道：“那么，把三部经书拿到这里来！”拿来看时，原来是《阿毗达摩俱舍论》、《堵哇卧顿》（《光明律》）和《呬玛辖达本》（《羯魔仪规》）三部经书。比丘对牧童略微讲了讲《卧顿》的大概内容，牧童说：“我也要做僧人。”答道：“如果能照这部经书所讲的去做，就可以当僧人。你先看看这部书吧！”牧童赶着羊，边读经书边走，生起信仰，将经书顶在头上，感动得流泪。请求道：“请让我做诸佛的出家人！从明天清早起，我若能照书中所说的做，那多好！”于是以约·格琼为堪布，后藏的热赛为亲教师授以沙弥戒，起法名叫做格哇热赛。随后牧童又要看《呬玛辖达本》。比丘说道：“这部经书沙弥不应该看，要看这部经，须受具足戒（比丘戒）。”牧童说：“我要做比丘。”说道：“要做比丘，在中部地区需要十个比丘为轨范师。在边远地区也需要五个比丘才行。这里只有我们三个，不够数。”牧童说：“我去找前几天拿经书来的那个人去。”去找时，在汉地的打箭炉（即康定）的市场上找到了白吉多杰。请求他帮忙凑足授比丘戒的轨范师数目。白答道：“我不行，因为我杀死了罪恶的国王，破了杀戒。但是，我可以帮你去找。”说完走了。随后，从汉地领来叫做“和尚”和金帕的两个比丘。和原有的三个比丘共五人做轨范师，给牧童授了比丘戒。之后，又有很多人当了比丘和出家人。^①

① 拔塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协译注》，四川民族出版社1990年版，第69~71页。

这个牧童就是对藏传佛教后弘期产生重要影响的大师喇钦·贡巴热赛。^①而这段记载也告诉了我们，这批吐蕃本部僧人来到康区以后，除了带来佛教经典，自身坚持修行之外，同时，还广为收徒，这无疑促进了佛教在康区的进一步传播。

除了吐蕃本部僧人之外，来自印度的僧人也是这一时期促进康区佛教进一步发展的重要力量。在“黑暗时代”行将结束的10世纪后半期，在邓柯一带也形成一个佛教复兴活动的中心，其核心人物为印度僧人念智称（即弥底）。

10世纪后半期，一位兼通梵藏文的译师，尼泊尔人，名字叫做巴德玛茹其，请了两位印度班智达到西藏来，一位叫作念智称，一位叫作查拉仍瓦。他们到了阿里以后，这位译师得急症死去，这两位班智达因为不懂藏话就流落藏地。查拉仍瓦没有留下什么记载，念智称流落到后藏达纳地方，为人牧羊为生，后来碰到了阶译师赛匝索南坚赞，发现他是一位班智达，把他请到曼垄地方从他学法。后来，念智称学会藏话，又到了西康。在西康丹垄塘长期为人讲《具舍论》、《四座》等显密经论，并且翻译了一些经。后来又与李曲色喀。由于他已经深通藏文，还写了一部藏文文法书，名叫《语言门论》。他的弟子中最有名的叫作赛尊。种敦和枯敦都曾在西康从赛尊学过经，后来才到西藏。10世纪晚期原有卫藏十人之一，曾到西康传法，但情况不详。由于念智称的活动，在西康似乎也形成了讲授佛学的小小中心。^②

由于众多高僧的努力，“黑暗时代”的康区佛教并没有停滞不前，反而是获得了长足的发展，后弘初期康区能成为“下路弘法”的主要源地，显然是与众多高僧在这一时期的努力分不开的。

① 喇钦·贡巴热赛（公元892—975），青海河源地区人。因对藏传佛教在后弘期的弘扬发挥了重要作用，被人们称为“藏传佛教东律初祖”。“喇钦”意为大师，为后人所加尊称。参见唐景福、朱丽霞编：《中国藏传佛教名僧录》，甘肃民族出版社2006年版，第13~14页。尽管贡巴热赛并不出生于康区，但是从史料记载来看其活动多与康区有关，故我们在记述康区佛教发展史时仍可将其记入。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第29页。

三、后弘初期康区佛教的进一步传播及初步教派化（978年后弘期开始至元朝建立）

公元978年，是藏传佛教史上后弘期的开始年份，与此同时，在经历过吐蕃时期的短暂辉煌和“黑暗时代”的潜伏之后，藏传佛教也开始了自己新的历史发展阶段，从这一年开始，也标志着藏传佛教的正式形成。^①而后弘期的藏传佛教其显著特点之一就是各个教派的形成，这一点也是与吐蕃王朝统治崩溃以后整个藏区所形成的封建割据局面所对应的。^②这一时期，康区也开始了藏传佛教教派化的历史进程。各个教派中与康区有关的主要是宁玛派和噶举派，兹简述如下：

宁玛派 宁玛，藏语中谓之“古、旧”之意，意即藏传佛教中的“古代的学派”，因该派僧人均戴红帽，故又称为“红教”或“红帽派”，形成于11世纪中期。^③关于其发展历史、教义等，各种著作中介绍颇多，这里就不再赘述。^④我们知道，这一派别长期以来由于缺乏统一的教义和组织等因素，并没有在卫藏地区形成强大的地方势力，但是，由于其信奉莲花生和毗卢遮那等人的旧密，在康区却有着较为广阔的发展空间。^⑤尽管如此，长期以来，宁玛派在康区的发展并没有获得什么大的突破，直至12世纪初，西藏宁玛派大成就者藏登作畏公布派其亲传大弟子、帕竹噶举派创始人帕木竹巴的弟弟噶当巴德西到康区弘扬宁玛教。噶当巴德西，1122年生于德格县城，本名格瓦批，又名协绕生格·波巴塔耶，卒于1192年。噶当巴德西来到康区后，他先后拜佛教各派大师为师，加之有帕木竹巴之弟的声望，所以得到了康区各部落首

① 关于藏传佛教的具体形成时间，王辅仁先生有较为详细的论述。参见王辅仁《西藏佛教史略》，青海人民出版社2005年版，第52~53页。

② 著名藏学家东嘎·洛桑赤烈先生在其《论西藏政教合一制度》一书中对这一问题有精辟论述，认为当时各个教派的出现是与吐蕃王朝统治崩溃以后各个地区所出现的封建割据统治局面相对应的。详见东嘎·洛桑赤烈著，陈庆英译《论西藏政教合一制度》（中国藏学出版社2001年版）第31~34页。

③ 李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，上海世纪出版集团2005年版，第40页。

④ 《西藏佛教发展史略》、《西藏佛教史略》、《藏传佛教》等书中均有详细阐述，可参阅。

⑤ 在藏传佛教史上有所谓旧密和新密之分，前者指的是朗达磨灭佛以前吐蕃所译之密教典籍，而后者则指的是仁钦桑波及其以后译师所译的密教典籍。根据这一划分标准，朗达磨灭法以前莲花生、无垢友等印度僧人和毗卢遮那等本土僧人所翻译之密教典籍均属旧密系统。前面讲到，康区在吐蕃时期是毗卢遮那的流放地，加之朗达磨灭佛时期大批吐蕃本部僧人来到康区避难传法，因而使得康区具有较好的宁玛派传法基础。

领的扶持。他曾去过康区许多地方，“29岁尊师嘱到呷拖”，“33岁至35岁到木雅、羌地和岭地”，“36岁在家乡坐静”，后带着弟子尼列泽成仁青和多吉隆村再到白玉呷拖，于1160年（宋高宗绍兴三十年）建立康区第一座宁玛派寺庙噶拖寺。^①建寺初期，受到当地苯教派势力的阻挠，由苯教派的郁珠达顶寺和根土寺联合起来念咒经，并派人拆墙毁地，但因受到木雅、岭、巴巴等地区部落首领的支持，方才站稳脚跟，得以在康区传承。1192年（宋光宗绍熙三年），噶当巴德西圆寂，由阿绒·益西布巴继任寺主。他才学超群，在任期间，不仅新建了一座经堂，在其努力下康区各地纷纷兴建宁玛派寺院，并奉噶拖寺为主寺。此后经过百余年的发展，噶拖寺声誉与西藏的敏珠林寺和多吉扎寺齐名，规模不断发展，并成为康区宁玛派发展的中心。^②

噶举派 噶举，藏语谓“口授传承”之意，因这一派所注重的密法修习，是通过师徒口耳相传继承下来的，故名“噶举派”。又因为该派僧人穿白色僧衣，故又俗称“白教”。形成于11世纪。^③该派传承比较复杂，最初分为香波噶举和达波噶举两个系统，但是香波噶举在14~15世纪就基本消失了，故如不加以说明，我们通常说的噶举派指的就是达波噶举。在达波噶举中又分为“四大八小”^④，其中在这一时期与康区关系较为密切的是噶玛噶举、帕竹噶举。

噶玛噶举派为达波噶举派四大支派之一，此派在藏传佛教各派中与康区的关系最为密切。该派创始人为都松钦巴，史籍上说他生于藏历第二饶迥之铁虎年（公元1110年，宋大观四年）^⑤，多康朱雪（或作“哲

① 关于噶拖寺的建寺年代，《汉藏佛学词典》（王沂暖主编，青海民族出版社1986年版，第1页）一书认为是1127年，有误。正确年代应当是1160年（参见陈永明、格桑《噶拖寺建寺年代考及其他》，《西藏研究》1988年第3期）。

② 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第10、68页。

③ 弘学编：《藏传佛教》，四川人民出版社1997年版，第67页。

④ 达波噶举中通常分为“四大八小”，“四大”指的是噶玛噶举、蔡巴噶举、拔绒噶举以及帕竹噶举，“八小”指的是帕竹噶举中的八个小派，分别是止贡巴、达垅巴、主巴、雅桑巴、绰浦巴、修色巴、耶巴和玛仓巴。

⑤ 藏历元年为公元1027年，它是从第一饶迥第一年开始的，是以天干地支加阴阳相配，以六十年为一个周期，即一个饶迥。

雪”)人。^①其生平事迹，各史籍中多有描述。^②其中与康区佛教发展关系密切之史实大致如下：十六岁时出家，在卫藏广学佛法。都松钦巴一生中花费了大量精力在康区弘法，多次回家乡传法收徒。传说他在康区“聚有徒众千人，曾调解当地头人之间的纠纷”。还到过木雅贡嘎，“在莲花生住过的白色扁形磐石上住修四个月”。^③在五十岁时曾不顾帕木竹巴的警告和劝阻，以不惜折寿的坚定决心赴朱倭讲经。七十四岁时，仍不顾年高去康区传法，先后在金沙江流域与朱倭等地为僧俗灌顶讲经。^④公元1185年主持修建了噶玛寺，后来发展成为康区噶玛噶举派的祖寺。^⑤元明时期，噶玛噶举派之所以在康区有着强大的势力并以此为基础向卫藏地区发展，一度与当权的萨迦、格鲁这两个教派分庭抗礼，可以说是与早期都松钦巴在这一地区所打下的良好基础分不开的。

帕竹噶举派亦为达波噶举派四大支派之一。其创始人帕木竹巴·多吉杰波于1110年出生于朵康金沙江流域的美雪吉达俄塞康，属于哇纳潘托氏家族，其父名瓦·俄纳阿达尔，母名日切妃·尊尼。据藏文史籍记载，其“7岁即开悟慧，9岁在甲奇寺从堪布林额元吐苏楚逞和阿黎林额畏色嘉措（意为光海）出家，取法名多吉杰波（意为金刚王），未从师学即娴文字绘画。在康地曾依大德16人，亦曾宣讲《入行论》等论典。19岁时，他到了前藏，在堆隆从嘉玛瓦和卡巴却季僧格闻法。25岁时，以顺浦甲杜为亲教师、嘉玛尔为轨范师、阿尔为屏教师，受

① 多康朱雪，“朱”即今甘孜州朱倭，“雪”意为下部，意思即“朱倭下部”，其位置相当于今甘孜州朱倭至新龙一带的康北地区。有的书直言其为新龙人[如甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本；谢廷杰等编《西藏成都史地纲要》，西藏人民出版社2000年版]，并不确切。

② 关于都松钦巴的生平事迹，在《布顿佛教史》、《红史》、《贤者喜宴》、《青史》、《藏传佛教噶举派史略》等史籍中均有所描述，可参阅。

③ 廓诺·迅鲁伯著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社1985年版，第313页。

④ 事见巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，《西藏民族学院学报》1986年第2期。

⑤ 又名噶玛丹萨寺，坐落于昌都以北130公里的噶玛区察拉乡加云山西麓海拔3800米处，历史上属于类乌齐，1959年民主改革后划归昌都。该寺是噶玛噶举派的祖寺，噶派亦因此寺而得名。该寺规模宏大，建筑风格别具特色，是噶玛噶举派在康区历史最悠久的寺院。关于噶玛寺建寺年代学术界颇有分歧，王森主1147年说（见王森《西藏佛教发展史略》第115页），措如·次朗主1160年之说（见措如·次朗编著，王世镇译注《藏传佛教噶举派史略》，宗教文化出版社2002年版，第59页），而旺拉·格勒等人主1185年之说（见格旺拉《关于噶玛寺几个问题的小考》，《西藏研究》1998年第2期；格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第44页），笔者此处从1185年之说。

具足戒。从亲教轨范二师学律学,从屏教师学《现观庄严论》,从娘镇(在拉萨色拉寺西边,噶当派古庙。这里娘镇可能是指娘镇颇翁喀巴,他是噶当派普穹瓦的弟子)学《入行论》,远成博学之名”。^①公元1158年(宋绍兴二十八年),他到现在西藏桑日县境内的帕木竹地区,修建了一座小寺,即后来著名的丹萨替寺,并一直住在这座寺里,亦因此开创了著名的帕竹噶举派。作为康区人,尽管帕木竹巴一生在康区传法的事迹并不是很多,但是他的弟子中则有很多康区人,据藏文史籍记载,言帕木竹巴的法嗣传承分布情况时“得道者娘热赛渥亦是此人(即帕木竹巴)的大弟子,后来他在多康地区徒众广大,继承其法嗣者亦是我们的门徒。法主玛尔巴(此指玛仓噶举派创始人玛仓·喜饶僧格而非噶举派祖师玛尔巴大师)亦是我们的门生。甚至连学尔寺亦是传承我们的教法。上至那雪堪钦巴均系曾莅临过吉祥帕木竹巴寺的门生,在多康下部地区(的僧人)没有不是我们尊者的门徒的。总之,在此雪域不是我们徒众(的僧人)和寺庙为数稀少”^②。这一记载可能有所夸张,但是其在康区拥有较强的势力确是不争的事实。尤其是其门下止贡、达垅、玛仓三个支派,不仅开创人为康区人,而且多将康区作为弘法的根据地,拥有较强的势力。^③

这一时期除了宁玛、噶举两派之外,噶当派似乎在康区也有一定的发展,例如在《红史》中记载:“他(指噶当派创始人仲敦巴大师)有很多弟子,著名的师兄弟三人,即普穷哇·宣奴坚赞、博多哇·仁钦色、京俄·楚臣拔尔,连同康巴龙巴[康巴龙巴,即格西康龙巴岗巴释迦云丹,藏史第一饶迥木牛年(公元1085)——第二饶迥木羊年(公元1115年),其详细事迹见赖钦贡嘎坚赞著的《噶当佛教史——贤者意

① 土观·罗桑却季尼玛著,刘立千译:《土观宗派源流(讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史)》,西藏人民出版社1984年版,第67页。另外关于帕木竹巴的生平事迹,在《朗氏家族史》、《红史》、《青史》诸书中均有记载,可参阅。

② 大司徒·绛求坚赞著,赞拉·阿旺、余万治译:《朗氏家族史(朗氏灵犀宝卷)》,西藏人民出版社1989年版,第71页。

③ 达垅噶举创始人达垅塘巴钦布出生于康区“羊雪朋热顶”地方的嘎斯家族,后来在1277年建立了著名的类乌齐寺,为噶举派重要寺庙之一。止贡噶举创始人觉巴·仁钦贝为康区邓柯(今德格)人,其高徒之一巴等·向秋能巴于1183年在德格创建了著名的止贡派寺庙八邦寺(该寺一度改奉萨迦派,后又改奉噶玛噶举派),据任新建调查康北四县(邓柯、德格、石渠、白玉)早期之寺庙多为止贡派寺院[参见任新建《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》,《康定民族师专学报(哲社版)》1995年第4期]。而玛仓噶举派创始人玛仓·喜饶僧格则于1167年在昌都地区察雅县创建了著名的肖袞寺。

乐》。] 则是四人, 普穷巴没有招收弟子”, “传说甲域哇有十四个大弟子, 即康地方的饶喀哇钦波和昂仓巴钦波二人”。^①另外, 位于昌都地区贡觉县的唐夏寺早期也为噶当派寺院, 后来才改宗萨迦派的。^②根据这些史实, 可知噶当派当时在康区也是应该有传播的, 后来可能由于噶当派被格鲁派所取代, 其在康区的传播事迹才没有为藏文史籍所更多的记载。

由于这一时期是藏传佛教教派化的初始阶段, 而大多数创始人为康区人的噶举派显然在康区的发展更具优势, 这一点对于元明时期康区的宗教格局也起着至关重要的作用。

第二节 元明时期康区藏传佛教的传播

一、元代康区藏传佛教的发展及地域化的初显

在 10~13 世纪, 整个藏区由于处于封建割据统治时期, 呈现出地方封建部族势力及教派势力林立的局面。这一局面随着 13 世纪中期以后元王朝的建立逐渐得到改变。元代是我国封建社会晚期第一个大一统时代, 同时, 也是第一个将整个藏区纳入统一版图的王朝。它的建立不仅对我国封建社会后期有着重要的历史影响, 对于藏传佛教的发展来说也意味着一个新的时代的开始。

在蒙古势力进入藏区以前, 经过数百年的发展, 在卫藏已经萌生了一套独特的行政体系, 即政教合一体, 当时主要有萨迦、帕竹、蔡巴、止贡、夏鲁、雅桑这六个政教合一体。^③蒙古统治者若想有效地将整个藏区纳入自己的统治之下, 就不得不考虑该地区这一特殊的政教格局, 从某种程度上来说, 甚至不得不依靠这些地方政教集团势力。而另一方面, 面对新兴崛起的蒙古势力, 藏区各个地方政教集团也在考虑如何应

① 蔡巴·贡噶多吉著, 东嘎·洛桑赤列校注, 陈庆英、周润年译:《红史》, 西藏人民出版社 2002 年版, 第 51、53 页。

② 唐夏寺为后弘期高僧噶顿·普布瓦 1096 所建, 参见格勒主编:《西藏昌都——历史·传统·现代化》, 重庆出版社 2000 年版, 第 43 页。但是, 该处又引《唐夏寺志(藏文本)》言该寺为噶顿·普布瓦 53 岁所建, 而其出生于 1011 年, 按此, 则建寺时间当在 1064 年。

③ 王献军:《西藏政教合一制研究》, 兰州大学出版社 2004 年版, 第 20 页。

对这一难以抗拒的势力。这样一来，便有了1247年成吉思汗之孙阔端与萨迦派领袖萨班的凉州之会。而随着萨迦教派的先行，其他教派也纷纷行动起来，寻找自己的依靠势力，以至于在西藏内部很快出现了这样的局面：以噶玛噶举派领袖噶玛拔希为代表的西藏其他各教派首领也随之纷纷趋往北方蒙古地区，通过各自渠道竞相依附于蒙古王室，其目的自然是借助外力以与萨迦派进行权力角逐。纵观整个元代，西藏各教派势力这种对元朝政治力量的主动依附始终未曾停止过，当时各教派均有各自的蒙古皇室后台，受到他们的庇护，如止贡派受到蒙哥汗保护，蔡巴派受到忽必烈保护，帕竹派和雅桑派托庇于忽必烈之弟旭烈兀，达垄派则托庇于阿里不哥。这些教派势力还分别从自己所托庇的蒙古统治者那里得到了封赐的土地和属民。^①经过13世纪后半期的一系列政教势力整合，藏传佛教在发展史上迎来了前所未有的机遇，帝师制度的确立、藏传佛教在蒙古以及汉地的大规模传播、僧人社会地位的空前提高，如此等等，将整个藏传佛教的发展推向了一个高峰。这一时期也是整个藏区历史发展的最大转折时期。^②

与卫藏地区政教集团林立不同的是，康区的政教集团势力并不发达。公元1260年，忽必烈即大汗位，尊八思巴为国师。1264年，在中央设置总制院（后改为宣政院），统一管理全国佛教事务和藏区政教事务。为了更有效地控制藏区，宣政院下设立了三个宣慰使司都元帅府统领全藏的军政事务。其中“吐蕃等路宣慰使司都元帅府”，简称“朵甘思宣慰司”，具体负责今西藏昌都地区、四川省甘孜州地区和阿坝州地区等藏区军政事务^③，康区从此正式纳入中原王朝统一版图之下。

有元一代，康区藏传佛教发展最为突出的就是噶玛噶举派的不断壮

① 东嘎·洛桑赤烈著，陈庆英译：《论西藏政教合一制度》，中国藏学出版社2001年版，第36页。

② 参见石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社1994年版，第五章相关内容；《西藏文明的东向发展——13世纪西藏与中原政治关系形成的必然性》，《中国社会科学》1994年第6期。

③ 关于其具体行政建置可参见张云：《元代吐蕃地方行政体制研究》，中国社会科学出版社1998年版，第五章相关内容。

大以及萨迦派的进入^①，至于其他教派则发展不大。

宋末以至整个元代噶玛噶举派之所以在康区拥有较大的势力，主要是由于该派黑帽系二世活佛噶玛拔希的出现。噶玛拔希，本名却吉喇嘛，他于藏历第三饶迥木鼠年（1204）出生于康区哲垄丹地方一户有名望的家族。^②相传噶玛拔希神通广大，是藏传佛教中仅次于莲花生的神通人物，因此人们尊称他为“朱钦”（意为大成就者）。关于噶玛拔希的生平，史籍中记载颇多。^③据藏文史籍记载，其五岁就能熟读藏文，对典籍具有过目不忘的本领，后来被噶玛噶举派开创人都松钦巴的弟子崩扎巴认为是“都松钦巴之转世”^④，为其传授佛法，特加培养。1225年，噶玛拔希开始在康区学经传教。1229年，他朝拜了噶玛噶举派祖寺噶玛寺并主持了噶玛寺的修复。^⑤经过噶玛拔希一段时间的努力，噶玛噶举派成为了康区第一大藏传佛教教派。后来，当忽必烈远征大理路过康区时，特意召见噶玛拔希，目的是对其加以笼络，以借助其威望而达到对康区进行统治的目的。但是他并没有应召，而是径直去了甘肃等地传教，这也成为后来噶玛拔希惨遭厄运的伏笔。1256年，正当噶玛拔希

① 实际上萨迦派进入康区严格来讲是在南宋末年，南宋萨班·贡噶坚赞在世时期，德格家族第二十八代兄鲁多吉从师萨班·贡噶坚赞，在遍修噶举、宁玛派教义基础上，精修萨迦经典教法。之后第二十九代索郎仁青亦为萨迦派名僧，被八思巴任命为膳食堪布，索郎仁青于1260年左右在今白玉县萨玛村创建萨玛寺，是今甘孜州境内的第一座萨迦派寺庙。参见甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第13~14页；另外还有人认为康定县雄居寺为11世纪萨迦派僧人夏加冷珠所建，依此，则雄居寺为康区第一座萨迦派寺庙（参见《康定县文史资料选辑》第3辑，中国人民政治协商会议甘孜藏族自治州康定县委员会1989年编印，第82页）。但是，此说颇值得怀疑，因萨迦派兴起于11世纪晚期的后藏萨迦地方，很难想象当时其有能力将萨迦派教法传入到康区最东部的康定。因此，这里仍将萨玛寺作为康区第一座萨迦派寺院。这里之所以将萨迦派进入康区放入元代来叙述，主要是考虑到这一时期正值宋末元初，历史分期界限并不明显。而萨迦大规模进入康区是在元王朝正式建立以后，为了突出重点及行文考虑，故此。

② 哲垄丹，有人认为是今昌都地区江达县（格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第51页），而有人认为是今甘孜州德格县（谢廷杰等编《西藏昌都史地纲要》，西藏人民出版社2000年版，第111页）。实际上这两个地方分居金沙江东西，古代长期同属一个地理单元，因此区分并不明确。

③ 关于噶玛拔希生平，在《红史》、《贤者喜宴》、《青史》、《土观宗派源流》、《藏传佛教噶举派史略》等史籍中均有所描述，可参阅。

④ 蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002年版，第78页。

⑤ 同上。

准备返藏时，得到了当时蒙古大汗蒙哥（元宪宗）的召请。这次召见，蒙哥赐给他诏书和印章，同时赠送他一顶金边黑色帽子。^①噶玛噶举派黑帽系亦因此得名。然而，1259年由于受到蒙古宫廷内部斗争的牵连，噶玛拔希被捕入狱，至1264年方被释放，重获自由，并得到忽必烈允诺：“请记住我，并请为我祈祷，为我祝福！你可悠然而去，可随意于任何地方传教。”^②正是由于噶玛拔希一生不断的努力，使得噶玛噶举派在康区拥有较强大的势力，即便是在整个藏区也有着举足轻重的地位，在宗教上的影响力相较于当权的萨迦派而言甚至于有过之而无不及。^③值得特别提出的是，这一时期噶玛噶举派把广建寺院作为拓展教派势力的一个重要手段。不仅噶玛拔希本人在康区广建寺院，他的弟子也多参与其中，如噶玛拔希的高徒扎布巴就于1285年（至元二十二年）在康区木雅贡噶（今康定沙德六巴）建立了第一座噶玛噶举派寺庙贡噶寺。^④

宋末元初萨迦派的进入也是这一时期康区藏传佛教史上的一件大事。萨迦派，亦称花教，形成于11世纪，经过数代的发展，至宋末元初其势力也仅局限于卫藏一带。但是，在蒙古统治者的扶持下，其势力迅速超出卫藏而进入康区。早在1244年，萨班接受阔端的邀请时，就注意到了其自身势力的局限性。但是，萨班并没有因此而放弃进入康区的计划，相反，他有意识地拓展在康区的势力。如当他接受阔端邀请而赴内地时，就有意识地经过康区，并说服了当时康区的首领之一白利头人共同归顺蒙古。^⑤上文提到的德格家族第二十八代兄鲁多吉从师萨班精研萨迦派经典也是一例。但是，总体来讲，这一时期萨迦派在康区拓展势力的步伐还是比较小的。萨迦派大规模进入康区是从八思巴时代开始的。1264年，八思巴首次返回萨迦，此时，忽必烈已正式任命他为“国师”，赐玉印及象征至高权威的珍珠诏书，并明确“封彼为国师，任

① 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，《西藏民族学院学报》1987年第1期。

② 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，《西藏民族学院学报》1987年第2期。

③ 藏文史籍中记载噶玛拔希和八思巴在蒙古宫廷内斗法，忽必烈也承认噶玛拔希技高一筹。参见阿旺·贡噶索南著，陈庆英译：《萨迦世系史》，西藏人民出版社1989年版，第110～111页。

④ 现存的贡噶寺为新贡噶寺，于1372年（明洪武五年）由木雅前五学者之一的马色登巴所建。

⑤ 参见阿旺·贡噶索南著，陈庆英译：《萨迦世系史》，西藏人民出版社1989年版，第91～92页。



命其为所有僧众之统领”^①。授予了八思巴以崇高的宗教和政治地位。在此之后，八思巴于1264年、1268年、1274年三次往返康区，通过种种手段着力拓展萨迦派在康区的势力。^②其不仅直接建立自己的统治据点^③，而且更是在康区广建寺院道场。不仅如此，八思巴还遣其弟子在康定东俄洛高尔士山建高尔寺。1268年萨迦派僧人卓根其帕在新龙甲拉西传播萨迦教义，并命雄巴桑珠为头人，负责萨迦佛事活动。在13世纪末期和14世纪初期，还有萨迦派僧人萨迦冷珠来到大渡河流域讲经传法，在鱼通雄居村建雄居寺，后在马呷山坐静修行，直至圆寂。萨迦派僧人贡噶洛珠在康定县沙德区建立康所扎萨迦寺。^④而据载，汉人寺、甲朗寺、弥勒寺等亦为八思巴所修。^⑤在金沙江以西昌都地区，萨迦派所修寺院也不少，例如东程寺、朶藏寺等。^⑥后来，萨迦派利用其在宗教及政治上的优势，通过发动宗教战争，又先后将一批康区寺院改宗萨迦派。^⑦

其他教派这一时期在康区的发展则并不是很快。只有宁玛派于1273年在甘孜州最东端（康定县跑马山麓）所建之金刚寺值得我们注意。此寺后来成为明正土司之家庙，乃是宁玛派名寺之一，元帝曾赐有汉文匾额，达赖送有法衣，班禅赠有印章。而噶拖寺与金刚寺之兴建，

① 参见阿旺·贡噶索南著，陈庆英译：《萨迦世系史》，西藏人民出版社1989年版，第102页。

② 格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第58~60页。

③ 公元1264年左右，忽必烈曾把今昌都地区的管辖权给予了八思巴，并建立了“亦思麻儿甘军民万户府”，曾任职于八思巴手下的康区董氏家族人新巴贝被任命为朵康的“谢本”（意为总管）。这一史实为藏文古籍《冉让宗教源流》所记载（可参见格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第50~51页）。另外，著名意大利藏学家L·毕达克对此也有论述（参见L·毕达克著，张云译《顿楚（ston-tshol）：萨斯迦主权在康区的出现》，《西北民族研究》1993年第2期）。

④ 康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州志·民族志》，当代中国出版社1994年版，第96页。

⑤ 冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社1994年版，第103页。

⑥ 格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第59页。

⑦ 如冉光荣认为：“1265年八思巴到康区德格后，先后将区内八邦寺、仲萨寺、汪堆寺、银南寺、龚埡寺、白埡寺、俄支寺、柯洛寺、嘎伦寺等寺改教为萨迦派寺庙。”（参见冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社1994年版，第103页）而任新建的研究，则认为这些寺院改宗萨迦派是在1290年萨迦派与止贡噶举派的战争之后所造成的。参见任新建《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》，《康定民族师专学报（哲社版）》1995年第4期，其他如《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》也认同这一说法。这说明在宋末元初止贡噶举派在康区也是拥有相当的势力的。

也大致表明了12~13世纪间宁玛派寺院在康区的分布。对此，冉光荣分析认为：“至元朝时期，由于宁玛派僧侣并不以寺院作唯一习法之所，有的自寻去处，独自修行，因之对发展寺院，似乎未付出更大努力。兼之萨迦派被尊崇，利用政治力量在各地大举建寺；而地方势力也力表支持，如德格土司便以此派寺院作为祖寺，宁玛派受到一定抑制，故无大型庙宇之兴建。”^①这是有一定道理的。

作为我国封建社会后期第一个大一统王朝，同时，也是整个藏区纳入中央王朝统治的开始，本时期康区藏传佛教的发展还是比较显著的，尤其是拥有政教优势的萨迦派的进入，使得康区藏传佛教的发展更为丰富多彩，也使得康区藏传佛教的地域化开始初显。例如噶举派在金沙江两岸、昌都北部、类乌齐以及萨迦派在德格地区及康东地区的发展，都具有一定的地域化趋势。究其原因，前者可能与噶举派大德多生于该地，以及康区作为噶举派早期起源地，故而该派注重利用金沙江两岸等地作为后弘期“下路弘法”策源地之一的地理优势有关，而后者则表明萨迦派注意到了德格及康东地区在连接汉地方面的交通优势。

二、明代康区藏传佛教传播的政教背景

1. 明代藏区政教格局的新变化

自元代以后，由于整个藏区开始纳入中原统一王朝的版图之中，因而藏区政教格局的变化也开始与内地中原王朝的政治变化紧密相连。1368年春朱元璋在南京即皇帝位，建立明朝。同年秋，明军北伐，夺取中原，进克大都，元顺帝妥欢帖睦尔退往上都，明王朝取代了元朝中央政权的统治地位。藏区政教格局也随着这一大趋势而产生了一系列的变化。

首先是萨迦派的式微以及帕竹派统治地位的取得。在元代，由于元王朝独尊萨迦一派，使其取得了藏区无与伦比的政治及宗教地位。元朝在前后藏地区建立了十三个万户，尽管这十三个万户均是由不同的教派

① 冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社1994年版，第101页。

和地方势力结合而成，但是，实际上这十三万户同时又均受萨迦本钦节制。^①不仅如此，元朝所封的帝师除个别身世未明之外，其他均为萨迦派昆氏家族人。元朝直接管理藏区的机构宣政院、地方机构宣慰使司官员的任免升迁俱由“帝师所辟举”，“帝师之命与诏敕并行于西土”。^②帝师实际上在很大程度上代表的是萨迦派的利益，帝师地位的显赫也正反映了萨迦派在元代藏区地位的尊贵。^③但是，萨迦派在藏区的优势地位并没有维持很久，这与萨迦派掌权后自身的变化有很大关系。萨迦派在政治上得势以后，其高僧门徒在中央和地方机构中多据要津，权势日隆，除个别几位在宗教史上著名的喇嘛之外，大量的僧众在宗教戒律方面的要求降低了，出家、在家的分别已不太严格。特别是进入仕途的一些僧人往往改着蒙古官服，贪求享乐，追逐利禄，形同俗人，大大影响了萨迦派在藏区僧俗民众中的形象。^④不仅如此，后期的萨迦派自身也陷入了分裂的局面。^⑤同时，其与卫藏地区各个教派的纷争也此起彼伏，以致后来萨迦派已经难以掌控卫藏地区的政治局面。^⑥而不可否认的是，后期萨迦派的领导者缺乏前期如萨班、八思巴等人那样的领导才华及个人学识，这也是导致后期萨迦派衰落的一个重要因素。不管怎样，所有

① 这十三个万户分别是：拉堆洛万户，治后藏西部拉堆地区的南部；拉堆绛万户，治后藏西部拉堆地区的北部；曲弥万户，治后藏日喀则西南；霞鲁万户，治后藏日喀则南偏东的霞鲁地方；绛卓万户，是稍后出现的新万户，绛卓的意思是“藏北牧区”，治香河流域的达那；羊卓万户，治前后藏之间的羊卓雍湖南部以西地区；止贡万户，治墨竹工卡东北止贡地方；蔡巴万户，治前藏拉萨东南蔡公塘地方；帕木竹巴万户，治前藏乃东地方；雅桑巴万户，治前藏乃东县雅桑地方；嘉玛哇万户，治墨竹工卡西南嘉玛地方；甲城哇万户；达垄巴万户，治所不明。参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第234~252页。

② 《元史》卷二〇二《释老传》。

③ 尹伟先：《明代藏族史研究》，民族出版社2000年版，第13~14页。

④ 关于元代萨迦派僧人的所为，在《青史》、《朗氏家族史（朗氏灵犀宝卷）》、《新红史》、《元史·释老传》等史籍均有所记载，可参阅。

⑤ 萨迦派法座统治全部萨迦派是在达尼钦波桑波贝及其以前的时期，在其子帝师贡噶洛追（即《元史》记载的帝师公哥罗古思坚藏班藏卜，1315~1327年任帝师）时萨迦派分裂为四个拉章，即细脱拉章、仁钦岗拉章、拉康拉章及都却拉章。参见阿旺·贡噶索南著，陈庆英译：《萨迦世系史》，西藏人民出版社1989年版，第108页。

⑥ 帕竹噶举派大司徒绛索坚赞所著《朗氏家族史（朗氏灵犀宝卷）》一书对于当时卫藏地区各个教派的纷争以及萨迦派对于时局的失控有较为详细的描述，可参阅。

这些内在因素都使得萨迦派的衰落不可避免。^①与此相反的是，作为噶举派的一个重要分支，帕竹噶举通过自身的不断努力却在逐渐勃兴。在前面我们谈到，帕竹噶举的创始人为帕木竹巴·多吉杰波，他随达波拉杰学法，于1158年在泽当地方创立丹萨替寺并发展为帕竹噶举派。后来该派通过与朗氏家族的结合，经过数代努力，发展成为一个颇具势力的地方教派集团，并在元代被封为乌斯藏十三万户之一。但是，由于早期帕竹噶举的继承者多为平庸之辈，在相当长的一段时期内并没有获得突破性的发展，以至元初“虽然名曰万户，却连半个万户的地盘也没有”^②。帕竹派彻底改变被动、弱小的局面是在绛求坚赞担任万户长之后。绛求坚赞上任后，针对弊端丛生的内政，大刀阔斧地进行了革新。他撤换了不称职的官员，提拔年轻有为的人才，建立了官寨管理的各种制度，避免苛捐杂税，与民休养，提倡种树，修缮房屋，修造桥梁，保护庄园，鼓励发展生产，还扩建了乃东宫，一举壮大了帕竹万户的声势。鉴于当时宗教戒律松弛，绛求坚赞率先垂范，严于律己。他专门在乃东宫内安设了三道门，最后一道门严禁妇女和醉汉出入。他平日生活俭朴，恪守戒律，过午不食，并让其左右官员亦照此而行，从而使帕竹噶举派的威望日益提高。^③尤其值得一提的是，绛求坚赞还大力推广溪卡（庄园制度），这在农奴制度尚处在上升时期的藏族地区无疑是一项具有非同寻常意义的改革措施。其作用是相当大的，它不仅极大地调动了农奴们的生产积极性，促进了帕竹地方经济的飞速发展，而且对以后藏族地区经济运作方式的影响亦十分明显。十余年间，帕竹的实力大为增强，为帕竹统一政权的最终建立奠定了较为坚实的基础。^④在加强自身实力的同时，帕竹噶举也在不断地进行对外的扩张行动。后来，通过一系列的斗争，尤其与当权的萨迦派的直接较量，终于在1349年确立

① 参见 Helmut Hoffmann, *The Religions of Tibet*, pp36—40, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1961); LiTieh-tseng, *Tibet: Today and Yesterday*, p18—21, (New York: Bookman Associates, 1960); David Snellgrove and Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet*, pp77—79, (New York: Frederick A. Praeger, 1968).

② 大司徒·绛求坚赞著，赞拉·阿旺、余万治译：《朗氏家族史（朗氏灵犀宝卷）》，西藏人民出版社1989年版，第78页。

③ 五世达赖喇嘛著，刘立千译注：《西藏王臣记》，民族出版社2000年版，第92页。

④ 尹伟先：《明代藏族史研究》，民族出版社2000年版，第17~18页。



了帕竹噶举派在乌斯藏地区的统治权。^①

其次，格鲁派逐渐兴起，以至后期彻底改变了藏区藏传佛教的格局，并最终奠定了今天藏区藏传佛教的大致格局。作为藏传佛教中的革新派，格鲁派的兴起无疑是明代藏传佛教史上最为重要的事件。关于宗喀巴及其创立的格鲁派在各种史籍及学术著作中都有较为详细的介绍，这里就不再赘言。至于格鲁派兴起的时代背景，由于关系到藏传佛教的历史发展走向问题，在这里则是应该交代的。我们知道，尽管藏传佛教在元代取得了很大的成就，但是，到了元代中后期，其危机已开始显现。这就是宗教戒律的日渐废弛和僧人的腐化堕落。元朝后期，以“帝师”为首的西藏僧人团体与元王室集团紧密结合，他们在元朝宫廷中所获得的特殊地位和权力，使得相当一部分以萨迦派为首的西藏僧人开始走上了追求世俗享乐与权力的道路。他们频繁地驱驰于乌思藏和元大都之间，出入权门，周旋卿相，纵情声色，醉心利禄。他们凭借朝廷的优待，或侵吞田产、干预选事，或擅殴职官、骚扰驿户。萨迦僧人的上述种种劣迹，在元代汉、藏文史籍中都有相关记载。入明以后，这种僧人不守戒律、追求世俗享乐的风气，不但未有根本性改变，反而在很大程度上延续了下来。克朱杰·格雷贝桑在其所著的《宗喀巴传》中就指出，当时红帽僧（指格鲁派以外的各教派僧人）的大多数僧人不论什么时候都喝酒，不论什么时候都进食（戒酒和过午不食为藏传佛教基本戒律），到处玩耍，沉湎歌舞，以至彼此争吵，与人斗殴。那些专修某一密法的喇嘛则称戒律乃为小乘僧人而设，自己无需管什么戒律不戒律，他们公开娶妻生子、酗酒、耽食、贪婪成性、淫荡自恣。^②至于其后果，石硕在其《西藏文明东向发展史》一书中分析道：“宗教戒律的废弛和僧人的腐化堕落所带来的严重后果，是僧人在民众中的威望下降，同时加剧了僧人与民众的对立。这一后果无疑是非常严重的，它不仅使宗教日渐丧失其社会和民众的基础，而且也导致了宗教在西藏社会中的凝聚力和影响力下降，从而使藏传佛教自身的发展陷入困境。从另一方面

① 尹伟先：《明代藏族史研究》，民族出版社2000年版，第49～51页。关于帕竹政权建立时间又有1354年之说（参见王辅仁、索文清：《藏族史要》，四川民族出版社，1984年版，第91页；恰白·次旦平措、平措次仁、诺章·吴坚著，陈庆英、何宗英、格桑益西、许德存译：《西藏通史——松石宝串》，西藏古籍出版社1996年版，第407页）。尹氏之说考证较为合理，此处从尹氏之说。

② 参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第301页。

看，西藏宗教所面临的这种困境还同当时西藏社会的政治发展进程发生了深刻矛盾和冲突。自元末以来，帕竹政权作为西藏人自己建立起来的一个地方政权，它的建立无疑标志着西藏地方政治力量的发展、壮大，标志着西藏社会政治进程向统一政权方向的迈进。但是，西藏这种向统一政权发展的政治进程，却因宗教凝聚力和影响力的下降而受到严重遏制。”^①分析非常精确。而若要改变这一局面，对于藏传佛教的改革就势在必行。正是在这样的环境下，宗喀巴及其创立的格鲁派逐渐走上历史舞台，而藏传佛教的这一“法难期”也正是通过宗喀巴的宗教改革来度过的。^②

2. 明王朝对藏区的招抚及其政策

明朝建立以后不久，即开始实施继承元代对藏区统治的历史任务，而向藏族地区派遣官员、招抚各地僧俗势力就成了首要工作。洪武二年（1369）五月初一，明廷首次派出官吏“持诏谕吐蕃”，诏曰：“昔我帝王之治中国，以至德要道、民用和睦推及四夷，莫不安靖。向者胡人窃据华夏，百有余年，冠履倒置，凡百有心，孰不兴愤。比岁以来，胡君失政，四方云扰，群雄纷争，生灵涂炭。朕乃命将率师，悉平海内，臣民推戴为天下主，国号大明，建元洪武。式我前王之道，用康黎庶。惟尔吐蕃，邦居西土，今中国一统，恐尚未闻，故兹诏示。”^③这一诏书，表示明朝已经开始继承了元代的统治，要求藏区各地即时归附。

但是，明朝统治者的初次招抚并没有得到藏区各地僧俗势力的立即响应。这主要是由于明朝还没有取得对元朝势力的完全胜利，尽管元顺帝已经北走漠北，但是元将扩廓帖木儿率领的十万蒙古大军尚盘踞在西北地区，镇戍藏区的元宗王镇西武靖王卜纳剌仍驻镇甘青一带，元朝在包括西藏在内的广大藏族地区的统治并未因元室北遁而宣告终结。因此，藏区各地僧俗势力这时采取了观望的态度。直至1370年春，明廷以“吐蕃之境未入版图”命大将徐达率师展开大规模的军事行动^④，进攻扩廓帖木儿的军队，并于是年五月在陇右定西沈儿峪地方（今甘肃定西县北）与之展开决战，明军大破元军，扩廓帖木儿败逃漠北，元在西

① 石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社1994年版，第274页。

② [日]矢崎正见著，石硕、张建世译：《西藏佛教史考》，西藏人民出版社1990年版，第108页。

③ 《明太祖实录》卷四二。

④ 《明太祖实录》卷五一。

北地区的军事力量丧失殆尽。明军分出一支，由左副将军邓愈率领从临洮西进，攻向河州。六月，进克河州，打开明军进入藏区的重要门户。在明军攻克河州后的一个月（是年七月），“故元陕西行省吐蕃宣慰使何锁南普等，以元所授金银牌印宣敕诣左副将邓愈军门降，……先是，命陕西行省员外郎许允德招谕吐蕃十八族、大石门、铁城、洮州、岷州等处，至是何锁南普等来降”^①。明军取得军事控制上的优势。元世祖第七子奥鲁赤的五世孙镇西武靖王卜纳剌眼看元朝在藏区统治大势已去，亦于洪武三年（1370）“率吐蕃部众诣征虏左副将军邓愈军门款附”^②。而“明朝为消除元王朝在当地的影 响，乘卜纳剌到南京朝觐、上缴元朝印信表示归顺的时机，将其家族移来京都，虚宠以显职，实则加以控制。作为藏族地区法理上的所有者，镇西武靖王的归降，对西藏各地僧俗势力归附明朝，也起了推进作用”^③。看到这一形势之后，藏区各地僧俗势力亦纷纷归附。对于来归附的这些僧俗势力，明朝也是多加敕封，其中以敕封帕竹章阳沙加、摄帝师喃加巴藏卜较为重要。明文献中“章阳沙加”、“章阳沙加监藏”，即帕竹噶举政权第司释迦坚赞，其为绛求坚赞之侄，在其任第司期间与明朝中央建立了直接的联系，并归附明朝。《明太祖实录》载，洪武五年（1372）四月“河州卫言：‘乌思藏怕木竹巴故元灌顶国师章阳沙加，人所信服。今朵甘赏竺监藏与管兀儿相仇杀，朝廷若以章阳沙加招抚之，则朵甘必内附矣。’中书省以闻。诏章阳沙加仍灌顶国师之号，遣使赐玉印及彩缎表里，俾居报恩寺化导其民”^④。释迦坚赞的归附标志着藏区政治势力代表的归附并得到了明王朝的认可。而随着帕竹政治势力的归附，藏区宗教势力的另一代表，故元摄帝师喃加巴藏卜随后也归附明朝^⑤。《明太祖实录》载，洪武五年十二月二十七日“乌思藏摄帝师喃加巴藏卜等遣使来贡方物”^⑥。明太祖对于喃加巴藏卜的归附和觐见也是相当重视的，这一点在史籍中也有所

① 《明太祖实录》卷五三。

② 《明太祖实录》卷八三。

③ 参见顾祖成：《明清治藏史要》，西藏人民出版社、齐鲁书社 2000 年版，第 26 页。

④ 《明太祖实录》卷七三。

⑤ 尽管在藏区的政治斗争中，萨迦派最终输给了帕竹噶举派，但是，由于帝师制度当时尚未废除，而帝师制度建立百余年的影响依然尚存，在没有帝师的情况下，作为摄帝师的喃加巴藏卜无疑是具有宗教上的象征意义。其以故元摄帝师的身份主动归附明朝并亲自觐见明太祖，可以说明当时藏区宗教势力对明朝的归附。

⑥ 《明太祖实录》卷七七。

记载。据《明实录》记载，太祖对喃加巴藏卜进行了隆重封赏，封其为“炽盛佛宝国师”，并赐给玉印，皇帝亲自督责造印之事，“初，玉人造赐喃加巴藏卜印既成，以进，上观其玉未美，亟命工易之”^①，直至达到完美之要求。有明一代不设帝师之职，摄帝师喃加巴藏卜受封国师，也标志着元朝帝师制度的正式废除。政教代表的先后归附使得明王朝在藏区的招抚变得十分容易，各地政教势力亦随之纷纷归附。在完成了收缴元朝所颁旧印并重新颁发明王朝的新印之后，明王朝大体实现了对整个藏区统治的继承工作。^②

在完成招抚之后，随之就是具体政策的实施。就对整个藏区而言，有明一代大体继承了元朝所树立的“因其俗而柔其人”的政策^③，就是说要重视依靠佛教领袖在广信佛教的藏区所具的化导、维系作用和号召力来招抚“制御”其地。而这一政策的理念在明初即已树立，“洪武初，太祖惩唐世吐蕃之乱，思制御之。惟因其俗尚，用僧徒化导为善，乃遣使广行招谕”^④。终明一代，对藏区的这一基本政策大体未变。但是，在具体政策方面，明代与元代又有所区别。我们知道，元代在对藏区的政策上，除了“因其俗而柔其人”之外，还有一个显著的特点就是独尊萨迦派，将其他各地方政教势力均置于萨迦派的掌控之下。而明朝与此不同的是，对各地政教势力实施了“多封众建，尚用僧徒”的政策，不再独尊某一派别，而是对于各地僧俗势力均加以敕封，其目的是“分其势而杀其力”^⑤。这一对藏政策的建立也是基于明朝藏区当时的政治形势所做出的判断，即表面上帕竹政权取代了萨迦政权在藏地的统治权，但是并没有从根本上改变各大教派割据各地、左右政教局势的形势。^⑥

在这一政策的指导下，明朝前期先后封了大宝法王、大乘法王、大慈法王，及阐化王、赞善王、护教王、阐教王、辅教王，并诸多大国

① 《明太祖实录》卷七九。

② 参见顾祖成：《明清治藏史要》，西藏人民出版社、齐鲁书社2000年版，第34页。

③ 《元史》卷二〇二《释老传》。

④ 《明史》卷三三一《西域三》。

⑤ 《明史》卷三三一《西域三》。

⑥ [日]佐藤长著，邓锐龄译：《元末明初西藏的形势》，见《民族史译文集·九集》，中国社科院民族研究所1981年编印。

师、国师等^①。关于明朝对藏区的上述政策，“从表面上看，明朝对西藏的政治统治似乎较元朝更为松散，更为放任和洒脱”^②。但是，在实际上并非如此。明王朝对藏区各地僧俗势力也不是一味放纵，在实行“因其俗而柔其人”、“多封众建”的同时，必要的硬性措施也成为辅助手段。例如，在《明太祖文集》里面收录了一篇《谕西番罕都必喇等诏》，与正式诏文不同的是，这是一篇非常口语化的诏文，或许正是由于其相当浓烈的口语化，更能说明明太祖的真实想法。兹录全文如下：

奉天承运的皇帝教说与西番地面里应有的土官每知道者：俺将一切强歹的人都拿了。俺大位里坐地有。为这般上头诸处里人都来，我行见了。俺与了赏赐名分，教他依旧本地面里快活去了。似这般呵，已自十年了也。此有西番罕都必喇拜桑他每这伙人，为甚么不将差发来？又不与俺马匹牛羊。今使差人将俺的言语去，开与西番每知道，若将合纳的差发来认了，送将来时，便不征他；若不差人将差发来呵，俺着人马往那里行也者。教西番每知道，俺听你说你每释迦佛根前、和尚每根前好生多与布施。么道那的十分好的勾当，你每做了者，那的便是修那再生的福有。俺如今掌管着眼前的祸福哩，你西番每怕也那不怕？你若怕时节呵，俺每礼拜着将差发敬将来者，俺便教你每快活者，不着军马到你地面里来。你众西番每知道者。明洪武十年六月二十四日^③。

这一非常口语化的诏文应该是明太祖个人真实的想法。可见，在罕都必喇拜桑等人朝贡不及时的时候，朱元璋并没有一味放纵，而是清楚地表明了自己的强烈不满以及武力应对措施。因此，我们可以认为，在明王朝对藏区的基本态度上，“软硬兼施，以软为主，以硬为辅”是较为确切的。

总体来讲，明王朝对藏区的政策是较为合理的，其治理也较为成功，富有成效^④，绝非如意大利藏学家杜齐所说：“明朝对西藏的事务的

① 作为另外一个措施，在任用藏区各地僧俗势力、“因其俗而柔其人”的同时，明朝在藏区还实行都武卫制度，以行使地方行政管理的职能。关于这一问题可参见顾祖成《明清治藏史要》相关部分内容。

② 石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社1994年版，第230页。

③ 朱元璋：《明太祖文集》卷一，影印文渊阁四库全书本，集部162册。

④ 有关明王朝对藏区的治理情况，可参见尹伟先《明代藏族史研究》、顾祖成《明清治藏史要》以及陈庆英《西藏通史》（中州古籍出版社2003年版）等著作相关部分章节。

干预就这样限于两件事：给予封文职衔和接受三年一贡。”^①

三、明代康区的藏传佛教传播

1. 各个教派在康区的发展概况

受整个藏区时代环境变化的影响，康区的藏传佛教在明代也产生了一些新的变化。入明以后，除了兴起于康区的噶玛噶举派继续强势发展之外，藏传佛教最后形成的一个派别——格鲁派也开始进入康区发展势力，这是尤其值得我们关注的。至于其他派别这一时期在康区的发展则不甚明显。下面我们就来对这两个派别在明代的发展情况略作叙述。

噶玛噶举派：前面我们讲到，元代噶玛噶举派在康区拥有极大的势力，特别是在噶玛拔希及其以后时期，它在康区的整体势力更是其他教派望尘莫及。这种强劲的发展势头在明代前中期依然保持着。尤其是在明初，噶玛噶举派黑帽系四世噶玛巴若白多杰和五世噶玛巴得银协巴将噶玛噶举派在康区乃至整个藏区的宗教地位推向了极致。在若白多杰为噶玛巴时期，虽然其本身并未亲自入朝觐见，但是，他先后于洪武年间数次遣使觐见皇帝，进表、贡物和奏举西番故官为宣慰、招讨等，均受到明王朝的赏赐^②。在洪武七年（1374）被封为“灌顶国师”。他在位期间，先后多次去康区弘法，进一步拓展了噶玛噶举派在康区的势力。据说为了调节“木雅热岗”地区“雅隆”（今新龙县境内）一带各部落的械斗，他两年间先后写了127封信给当地部落头人，终于化解了纠纷，获得了当地人民的共同信仰爱戴。于是，他乘机在木雅贡噶山麓兴建了森格岗寺（即曲噶寺），该寺后来成为噶玛噶举派在康区东部的重要寺院，为噶玛噶举派的宗教影响扩大到康区东部打下了基础。^③《青史》中说“康区诸酋长也都来很好地作迎送服役等事”，“此后法王来到康区上下许多地方而且在那里驻锡。”^④若白多杰在康区的威望及弘法区域之广可见一斑。

① [意] 杜齐著，李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》，中国社科院民族研究所（内部资料）1980年本，第44页。

② 参见《明太祖实录》卷八九、一二一、一二二、一四〇、一四二。

③ 任新建：《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》，《康定民族师专学报（哲社版）》1995年第4期。

④ 廓诺·鲁伯著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社1985年版，第326、329页。

五世噶玛巴得银协巴译言“如来”^①，本名曲贝桑布（1384—1415），藏历第六饶迥木鼠年（1384）生于娘波地区阿拉娘地方（今工布江达县境内）。其出生不久便被认定为黑帽系四世噶玛巴的转世灵童，随后接受了很好的藏传佛教教育。在其十八岁时前往康区贡觉地方传法，受到当地僧俗首领和百姓的盛大欢迎。之后，又到岭、噶玛及类乌齐等地方。将噶玛噶举派地位一举提高的事件是明王朝对得银协巴“大宝法王”的敕封。“因其俗尚，用僧徒化导”是明朝治理藏区的一个主要手段^②，而对藏传佛教领袖人物的敕封是其重要内容。在明王朝所封三大法王中，以大宝法王封授最早、礼遇最隆、地位最高，其所属教派的实力也最强。噶玛噶举派作为藏传佛教一个重要派别，早在13世纪中叶时其实力就与萨迦派不相上下。后来，萨迦派在元朝大力扶植下占据较大优势，但噶玛噶举派的实力在元代并未受到大的挫损。明朝建立后，萨迦派已经衰落，而噶玛噶举派的实力得到进一步发展。噶玛噶举派首领虽然很有地位，但无分地，与萨迦、帕竹噶举等教派不同，没有形成一个地方政权。噶玛噶举派以其特有的活佛转世方式，建立起庞大的寺院集团势力，其领袖人物以周游各地、传法收徒、调停争端、结交地方势力来不断扩大自己教派的影响和实力，从而成为明廷治理藏区不容忽视的一大政治力量。对于宗教上拥有实力、政治上未形成“政教合一”的噶玛噶举派，明廷当然很乐于扶植它。前面已经提到洪武时期就开始对噶玛噶举派多加敕封，至永乐帝登位后，明廷的态度更加积极，永乐元年（1403）二月即派遣司礼监少监侯显和僧人智光进藏召请噶玛噶举派黑帽系五世活佛曲贝桑布。后者接奉诏书后，决定遵行皇帝的“来此中原，弘扬佛教，利益国朝”的召请^③，率领几十名僧徒，同侯显等人起程入朝。1407年，曲贝桑布一行来到南京，受到了明王朝盛大的欢迎，据《明史》记载，永乐帝接见其时，“帝延见于奉天殿，明日宴华盖殿，赐黄金百，白金千，钞二万，彩币四十五表里，法器、衲褥、鞍马、香果、茶米诸物必备。其从者亦有赐。明年春，赐仪仗、银瓜、牙仗、骨朵、纱灯、香合、拂子各二，手炉六，伞盖一，银交椅、银足

① “如来”为明永乐皇帝对他的赐名，藏语音译“得银协巴”。参见廓诺·迅鲁伯著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社1985年版，第331页。

② 《明史》卷三三一《西域三》。

③ 班钦·索南查巴著，黄颢译：《新红史》，西藏人民出版社1984年版，第209页。

踏、银杵、银盆、银罐、青圆扇、红圆扇、拜褥、帐幄各一，幡幢四十有八，鞍马二，散马四”^①。赏赐物品中不仅黄金白银，还有手炉、拜褥等颇显温情关怀的小物件，实可谓礼遇优渥，极其隆重。随后，曲贝桑布也进行了一系列的法事活动。永乐五年（1407）三月初三日“封尚师哈立麻为万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛，领天下释教，赐印、诰及金、银、钞、彩币、织金珠袈裟、金银器皿、鞍马”^②。“大宝法王”原是忽必烈封授八思巴的名号，享有崇高的荣誉和地位，永乐帝将这一封号赐给曲贝桑布，表明当时噶玛噶举派的势力已压倒萨迦派，雄踞各教派之首。但明朝摒弃了元代“帝师”一名，以“法王”为封授藏族僧人的最高职位。^③其弟子也有数人被封为国师、大国师，《明史》中记载的就有四位，分别为灌顶圆通善慧大国师、灌顶圆修净慧大国师、灌顶通悟弘济大国师、灌顶弘智净戒大国师，皆赐印诰，赐银钞、彩币。^④此后，得银协巴一行回到藏区，受到了藏区僧俗各界的盛大欢迎，可以说这时噶玛噶举派在整个藏区的宗教地位达到了极致，以至于《贤者喜宴》说：“萨迦、止贡等各教派的首领被册封为王、国师等是哈立麻的功劳。”^⑤而作为噶玛噶举派的发祥地以及前期的主要传播地康区，噶玛噶举派此时的宗教势力也达到了最高峰。除了原来噶玛噶举派就占优势的金沙江以西的康区外，这一时期噶玛噶举派更是将势力大举拓展到了金沙江以东的康区。例如在德格地区，元朝统治崩溃后，藏区兴噶举派，德格土司是噶举教派的支持者，以至德格土司的几个家寺都变成了噶举教派的胜地。^⑥不仅如此，由于当时噶玛噶举派在藏传佛教界的崇高地位，整个康区似乎都成了其弘法的地域，“在滇西北属于‘绷波岗’和‘芒康岗’及‘察哇岗’范

① 《明史》卷三三一《西域三》。有关曲贝桑布一行在南京期间所受到的待遇，在《新红史》、《明太宗实录》等史籍中记载亦颇多，可参阅。

② 《明太宗实录》卷六五。其中的“哈立麻”为明代“噶玛”的译音。

③ 笔者按：法王原为元王朝敕封八思巴的封号，明朝把这个封号封给了噶玛噶举派黑帽系活佛，说明当时噶玛噶举派的实力已经超过了萨迦派。至于为何明朝统治者没有把这个封号再给萨迦派僧人，除了在实力上的因素之外，由于萨迦派为元朝所封藏传佛教各派之首，而其又与元王朝联系最为密切，从传统的正朔观念来看，明王朝对于这一点可能还是有所忌讳的。

④ 周齐：《明代佛教与政治文化》，人民出版社2005年版，第149页。

⑤ 转引自谢廷杰等编：《西藏昌都史地纲要》，西藏人民出版社2000年版，第122页。

⑥ 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第85页。

国内的迪庆藏区、以及巴塘、理塘、木里等康南部地区业已为噶玛噶举派弘扬之地，以德格为中心八邦寺为首寺的红帽系教区，和以类乌齐为中心连接金沙江以东的康西南部，以噶玛丹萨寺为首寺的黑帽系教区，都呈壮大趋势。即使在边远的木里也有噶玛巴的寺庙五座，势力较大的有中甸甲加、稻城阿称等家族”^①。噶玛噶举派势力的强盛也可以从当时明王朝的册封中看得出来。有明一代所封藏区五王中，赞善和护教二王均属噶玛噶举派系统，而二者也均在康区境内，前者在今甘孜州德格县一带，后者在今昌都地区贡觉县一带。^②但是，到了明代后期，噶玛噶举派在康区则由于受到格鲁派和蒙古势力的联合夹击而严重削弱，使得很多寺庙要么被毁，要么改宗其他教派。^③

格鲁派兴起于15世纪初，是藏传佛教最后形成的一个教派，也是发展最迅速、寺庙规模最大、僧侣最多、与政治联系最为紧密的教派。“格鲁”意思为“善规”或“善律”，这是从该派倡导严守戒律而来的；又因宗喀巴和这一派僧人戴黄色僧帽，所以又俗称黄教或黄帽派。创始人宗喀巴（1357—1419），原名叫罗桑扎巴，出生在今青海省塔尔寺地区。包括西宁、湟中在内的青海东部湟水流域，在吐蕃时期就被藏族称为宗喀。宗喀巴成名以后，藏族人民为了表示对他的尊敬，不直呼他的名字罗桑扎巴，而尊称宗喀巴，还有尊称他为杰仁波且（意为宝贝佛爷^④）。其七岁就入甲琼寺出家，师从噶当派僧人邓珠仁钦。十七岁到卫藏地区学经，用近十年的时间学习显宗，然后又系统地学习密宗，在接触各家各派显密佛教内容的同时，广泛与各教派人士交往。期间个人声望越来越高，为创立格鲁派打下了良好基础。从1400年到1409年，宗喀巴积极推行“宗教改革”活动，并得到当时当权的帕竹地方政权的支持。宗喀巴大力提倡大乘戒律，先后著有《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》，作为格鲁派创立的思想理论基础。1409年藏历正月，在

① 冯智：《明代丽江木氏土司与西藏噶玛巴派关系述略》，见陈庆英主编《藏族历史宗教研究》，中国藏学出版社1996年版，第51页。

② 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第260页。

③ 参见格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第116～118页；任新建《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》，《康定民族师专学报（哲社版）》1995年第4期。噶玛噶举派与新兴的格鲁派之间的斗争实际上决定了后来整个藏区藏传佛教格局的最终形成。关于这一点笔者在后面的章节会有论述。

④ 唐景福、朱丽霞：《中国藏传佛教名僧录》，甘肃民族出版社2006年版，第147页。

拉萨发起“默朗钦波”法会。同年，在拉萨东北三十公里地方建立甘丹寺，标志着格鲁派的正式创立。^①

宗喀巴“宗教改革”的成功以及格鲁派后来的发展，毫无疑问，都与他的几位重要门徒有关，其中主要的有贾曹杰、克主杰（班禅一世）、降央却杰（哲蚌寺的创建者）、绛钦却杰（色拉寺的创建者）、根敦主巴（扎什伦布寺的创建者，达赖一世）、堆·喜饶桑布、麦·喜饶桑布、喜饶僧格等。根敦主巴与克主杰后来发展成为格鲁派最大的两个活佛系统，即达赖和班禅系统。而将格鲁派首先传入康区的则是著名的麦·喜饶桑布。

麦·喜饶桑布，具体生卒年不详。他是康区人，他与堆·喜饶桑布同名，也是同时期人，所以在他们名字前冠以表示方位的“堆”、“麦”（上、下意）以示区别。^②麦·喜饶桑布原在色拉寺学经、讲经。后返回昌都，大约在1437年，建立了强巴林（慈氏洲）寺，并任寺主。关于其首先将格鲁派传入康区一事，在藏文史籍《土观宗派源流》一书中有详细的记载：

在多康麦首宏大师的教法的人则是麦喜饶桑布。当法主达吉桑布主持大慈法王的色拉大乘洲寺的法座时，麦绛森喜饶桑布即为其副讲，在群贤毕集众会中他正按照大师徒的规制作讲说时，忽然考虑到若是自己回到迦玛本乡，若也这样主持清净律仪之相则能改变我们的法统和宗见，对宏传大师正法和教化有情，可能有大利益。袞勤绛邦巴大师以神通力照知到他的心意，即邀请绛森巴前去，奉以上妙供养，并赐氍毹一匹，黄帽一顶，对他说道：“我并无其他请求，因君将速回康区，希尽大力有助于康地正法的弘扬。”喜饶桑布自念：“我并未提出要速回康地的话，为何这样说，难道我不便留住在这里吗？且往见杰曹大师，或许会暂时留下吧。”遂至甘丹寺拜见杰曹大师，说了上面的情况。大师非但不留，反为他授记说：“回康很好嘛！康地有驰名的日阿山，在它的附近，有你所教化的众生，你的佛事也将大大发展。”说毕并赐礼物。喜僧回康后便修建昌都寺，成立显教院，会僧徒三千余人，于朵麦中部康区，

① 参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，《宗喀巴传论》部分。

② 唐景福：《藏传佛教格鲁派史略》，甘肃人民出版社2006年版，第13页。在赛仓·罗桑华丹所著《藏传佛教格鲁派史略》相关篇章中也有记述。

大作饶益众生之事。这时他对袞勤绛曲邦有他心通才获得肯定。后来帕巴拉（圣天）投生为宗大师亲教弟子古交朵丹巴或名瑜伽师畏巴多吉（无量光金刚）之子，由他和其他以后的各代转世继承了法位。^①

从这段叙述我们可以看出，麦·喜饶桑布回到康区弘扬格鲁派教法并非单纯的个人行为，而是得到格鲁派上层的首肯和支持的。麦·喜饶桑布回到康区，在地方部族势力的支持下，于1437年在澜沧江和昂曲河交汇处的台地上创建了著名的昌都强巴林寺^②，这也是格鲁派在康区的第一座寺院^③。关于寺庙选址，藏文史籍中也有记载，据说宗喀巴大师在初次进入卫藏学法的时候路过该地就预言：“此两水交汇之地乃福田妙地，若在此建一大道场定能弘扬佛业。”^④事实是否如此，我们现在已经难以考证。不过，这一选址的确是颇具慧眼。由于其处于两河交界处，为交通孔道，后来很快就发展成为康区重要的政治、经济、文化和宗教中心。而昌都寺经过后来的发展，规模日益宏大，也成为格鲁派著名的寺院之一，刘赞廷形容其“依山而叠，僧舍千余，有大殿三座，高皆数层，金瓦宝顶，宏丽庄严”^⑤。其建立不仅对后来昌都地区的政治、经济、文化和宗教产生了重要的影响，也成为格鲁派向整个康区传播教法的重要基地，史称其“使格鲁派遍布于号称六冈、六绒、六雪、三茹

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第169页。

② 另外还有一种说法认为昌都寺建于1444年（参见格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第71页），此处从1437年之说[参见土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第169页]。建寺旧址原为类乌齐寺下属的一个密宗修行院，规模相对较小，当时已经衰败。后麦·喜饶桑布在当地类乌齐千户长的支持下将此作为建寺之用。

③ 实际上这一说法并不完全对，如果单从建寺年代来说的话，宗喀巴大师的弟子坚赞格所修建的位于类乌齐县的乃堂寺建于1433年，时间显然更早（参见杨辉麟编著《西藏佛教寺庙》，四川人民出版社2003年版，第311页）。但是，在后来的发展中其宗教地位远远不能和昌都寺相比，加之两寺建寺年代相距较近，故而后来昌都寺被认为是康区格鲁派寺院的代表即第一座寺院。另外，在《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》（参见该书28页）一书中认为康定县居里寺为14世纪所建格鲁派寺院，笔者以为亦不可信，推测其可能为后来改宗格鲁派之寺院。

④ 《西藏史籍五部》，西藏藏文古籍出版社1990年版，第355页。转引自根旺：《麦·辛饶桑布与昌都强巴林寺》，《西藏研究》2000年第3期。

⑤ 刘赞廷：《昌都县图志》，北京民族文化宫1962年油印本。

的整个康区”^①，可见其影响之广泛。

但是，在昌都强巴林寺建立后的相当长一段时间内，格鲁派在康区的势力发展并没有越过金沙江，在金沙江以东的康区仍然没有格鲁派势力的存在，这一状况直到三世达赖索南嘉措时方得到改变。关于这一问题的时代背景，在这里是有必要进行交代的。16世纪中期以后整个藏区的政教形势已经发生了改变。原先支持格鲁派的帕竹政权已经逐渐衰落，且日益受到新兴的仁蚌巴家族的挑战，而仁蚌巴家族则是支持噶玛噶举派的。由于利益上的冲突，仁蚌巴家族和噶玛噶举派所形成的联盟不断打压格鲁派的生存空间，这样一来，格鲁派的生存无疑受到了威胁。^②面对这一严峻形势，身为达赖的索南嘉措不得不采取应对措施。恰值蒙古经略青海并与藏传佛教发生接触，蒙古统治者对于当时藏传佛教中声望极高并拥有强大宗教优势的格鲁派也予以了充分的重视。《安多政教史》记载：“第十饶迥铁羊年（1571），察哈尔（引者按：应作土默特）部俺答汗处生起佛教的光明，他向当地一个名叫佐格阿升的喇嘛问法，喇嘛向他讲述了达赖三世索南嘉措的事迹，于是汗王生起不可改移的信心，派遣金字使者前往，说：‘请大师前来北方。’在汗王与达赖喇嘛施主与福田二者在青海湖边会见之前，特派尊迫桑布大师去做汗王临时的上师，授给戒律，送去的净水由汗王领头，一万人也没有喝完。”^③进入青海并有意经略整个藏区的蒙古统治者显然需要有强大宗教优势的格鲁派的支持，而格鲁派由于生存的困境也更需要蒙古统治者在政治上的支持，于是，二者一拍即合。对此，意大利藏学家杜齐分析道：“索南嘉措的蒙古之行，不可能只是为了传法。我们必须主要从西藏的形势和格鲁巴的利益来解释，当威胁迫近，危机一触即发的时候，格鲁巴下定决心，从新皈依的蒙古人那里取得援助。”“索南嘉措预见在这个多事之秋，他会得到在西藏边界上一个新兴的力量的支持。无论西藏内部事态和黄教红教之间、前藏与后藏之间的关系向什么方向发展，

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第170页。

② 参见陈庆英主编：《西藏通史》，中州古籍出版社2003年版，第五编第二章相关部分；陈庆英主编：《历辈达赖喇嘛生平研究（上）》，中国藏学研究中心2005年内部本，《三世达赖喇嘛索南嘉措生平研究》。

③ 智观巴·贡却乎丹巴绕吉著，吴均等译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1989年版，第35～36页。

在蒙古取得信徒总是符合黄教的利益的；蒙古的信徒们将不作为侵略者而作为朝圣者远来西藏寺院，不是来掠夺而是来供养。这样索南嘉措的传教事业就不单纯是一个宗教使命，它决定了西藏的未来的政治和历史的命运。”^①在这样的时代背景下，格鲁派和蒙古势力走到了一起。1577年11月索南嘉措接受了俺答汗的邀请前往青海与其会面，于1578年5月到达青海湖边的仰华寺与俺答汗等王公会见。而就在索南嘉措停留青海期间，又接受了云南丽江木氏土司的邀请，于1580年前往木氏土司的辖地康南理塘、巴塘等地。当时木氏土司的势力已经渗入康南理塘、巴塘等地，于是在木氏土司的支持下，索南嘉措于1580年将理塘城南的一座苯教寺庙“帮根寺”改宗为格鲁派寺庙，并亲自主持了该寺的开光仪式。这一寺庙就是长青春科尔寺，亦即后来著名的理塘大寺，是为格鲁派在康区金沙江以东的第一座寺庙。^②但是，理塘寺的修建并非一开始就是一帆风顺的，据史料记载，三世达赖喇嘛刚去康区理塘时也有一些教派出来反对甚至与之斗法。在他去理塘的路上，当行至林域时，该地一座石山摩崖上出现了吉祥天女主仆三尊的天然身像。索南嘉措功德赫然，声誉大振，这使继承日增钦布桑杰林巴教法传统的噶托巴师徒很不服气，他们认为索南嘉措像噶举派的噶尔巴喇嘛那样只有世间的力量，没有神奇法力，遂差遣山妖七兄弟，显示神变，索南嘉措派遣怙主作法，将其驱返，噶托巴们方才折服，前来拜谒。此后达赖喇嘛继续前行，并祈祷本尊神为理塘大寺的地基加持护佑。^③尽管在木氏土司的支持下，当时理塘寺建寺规模很大^④，但是在其建成以后对早期格鲁派在金沙江以东地区的弘扬实际上并没有发挥多大的作用；相反，由于缺乏当地的社会基础，以及受到在卫藏地区与噶玛噶举派斗法失败的影响，其发展并不理想，特别是由于当时木氏土司是噶玛噶举派坚定的支持者，加之信奉苯教的康区白利土司的仇视，理塘寺更是在康南地区缺乏

① [意] 杜齐著，李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》，中国社科院民族研究所（内部资料）1980年本，第83页。

② 参见甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第25、93页；陈庆英主编：《历辈达赖喇嘛生平研究（上）》，中国藏学研究中心2005年内部本，第90页。

③ 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙译：《三世达赖喇嘛传》，中国藏学研究中心2003年内部本，第327页。

④ 参见冯智：《理塘寺早期政教史初探》，《西藏大学学报》2005年第1期。

生存的空间，就连寺庙也一度被毁坏。在《五世达赖喇嘛传》里就清楚地记载：“遍知一切索南嘉措曾在阿喀理塘创建过寺院，在丽江木土司管辖时期，该寺也因改宗而逐渐衰败。此后，由于白利土司顿悦多吉仇视佛教僧人，特别是格鲁派僧人，所以该寺遭到（顿悦多吉）军队占领。他们掘出释迦牟尼佛像的胎藏，毁坏了佛像的莲花宝座等，寺院几乎名实俱亡。”^①这一状况直到明末清初整个藏区的政教局势有利于格鲁派时才得到改变。但是，不管怎样，由于理塘是整个康南的中心，理塘寺的创建终究是格鲁派在噶玛噶举派与萨迦派一统天下的金沙江以东康区建立了一个属于自己的据点，而这一点也为以后格鲁派在康南地区的发展打下了重要的基础。

第三节 17 世纪中叶以前康区主要藏传佛教寺院的时空分布

一、本期康区主要藏传佛教寺院的时空分布

历史研究的首要任务是对历史事实进行复原。作为历史地理学的重要分支之一，历史文化地理学的主要任务之一就是历史时期的文化景观进行复原。但是，对于过去发生的事情，由于史料的问题以及我们在表述手段上的局限，是难以做到百分之百的复原的，因此，这里的复原只能是利用一切可以利用的资料及手段尽可能的最大程度的复原。从这一层面来讲，历史宗教地理的研究对于历史时期宗教景观的尽可能复原也就成了历史宗教地理学研究的首要任务。

那么，这里就牵涉到一个问题，我们知道，景观一词来自德语，原意是指风景、景物。明确将景观概念引入地理学的研究始于德国的施吕特尔。现在，文化景观已被普遍认为是文化地理学研究的五大主题之一^②，但对它的概念阐述却并不是统一的。卡尔·苏尔在《文化地理的

① 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著：《五世达赖喇嘛传》，中国藏学出版社2006年版，第339页。

② 文化地理学所研究的主要课题，一般包括五个方面，即文化区、文化扩散、文化生态学、文化综合作用（或文化整合）与文化景观。参见王恩涌：《文化地理学导论——人·地·文化》，高等教育出版社1989年版，第9页。

新近发展》一文中指出：文化景观是附加在自然景观上的人类活动形态。中国人文地理学家李旭旦认为文化景观是地球表面文化现象的复合体，它反映一个地区的地理特征。沃姆利斯和刘易斯把景观看做是人们周围能见到的连续平面，它是人类利用环境的一种产物。波格诺夫则把文化景观解释为人类积极地有目的地参与而形成的景观。关于景观类型的划分，也根据不同的标准而有不同的类型，如城市景观和乡村景观，工业景观和农业景观，以及政治、宗教、建筑、人口等景观。传统上，文化景观的研究主要集中于文化景观的起源和变迁，文化景观的感知和解释，文化景观的构成和类型划分。近年来，不少学者将诸如社会学、行为学、心理学、生态学等不同学科的概念和方法融入景观研究，或关注社会文化和政治过程对景观的塑造，以及景观本身在这个过程中作用，或把景观研究应用到发展规划、遗产保护等领域，从而使景观的研究趋向现实性、综合性和多样化。^①通过上述诸家的表述我们不难看出，对于“景观”一词尽管大家的看法各异，但是，景观的综合性特征则是大家都予以承认的。那么，这里的问题在于，我们如何以有限的语言来表述综合的景观呢？显然，我们难以像录像机一样把过去发生的事情记录下来，我们只能从中选取自认为相对重要或者是自己较为关注的部分表述出来。

有人认为，“宗教作为一种文化现象，它的形成与文化内涵与地理环境有着直接关系，反过来宗教一旦形成，又会营造出独特的人文景观。这些人文景观与宗教信仰以及宗教氛围具有同一性，成为大地上最具特色、最具魅力、最具影响的文化表征。建筑是最具代表意义的宗教文化景观。由于人们对于神灵的崇拜，祈望寻求神灵的保佑，不惜花费巨资修建教堂、神庙。各类宗教建筑不但代表了当时最高的建筑水平，而且融各种艺术精品为一体，在大地上构成让人难以忘怀的艺术与文化宝库”^②。寺院作为佛教“佛、法、僧”中的三宝之一，显然是佛教最具代表意义的物化形式。其产生正如吕大吉先生所言：“有了宗教崇拜对

① 关于文化景观研究综述，请参见晏昌贵、梅莉：《“景观”与历史地理学》，《湖北大学学报（社科版）》1996年第2期；刘盛佳：《历史地理学的研究对象》，《华中师范大学学报（自然科学版）》1997年第2期；汤茂林、金其铭：《文化景观研究的历史和发展趋向》，《人文地理》1998年第2期；汤茂林：《文化景观的内涵及其研究进展》，《地理科学进展》2000年第1期等文章。

② 王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社2000年版，第215~216页。

象的偶像或其他象征系统，还必须有神灵安息之所或偶像供奉之地以及信教者进行信仰活动的场所，于是，金碧辉煌的寺庙、巍峨壮观的教堂便睥睨一切地傲然矗立在大地上。虚无缥缈的神灵，不仅具有物质性的象征系统，而且竟像一切物质客体一样取得了物质存在的形式，占有了物质才会占有的空间，以便让它的信徒瞻仰供奉，顶礼膜拜。”^①如此，物化的寺院就不仅是佛教教义、仪轨最集中的物化表现形式，它同时也是佛教徒们最集中的活动场所，尤其对于藏区来说更是如此，寺院在人们日常生活中所扮演的角色是难以替代的。因此，可以这么说，寺院是佛教文化景观最突出的代表。从这个角度来讲，若要进行藏区藏传佛教历史地理研究，研究历史时期藏区藏传佛教寺院的时空分布显然是我们的主要任务之一。康区作为藏区的一部分，自然也当如此。

从康区第一座具有佛教寺院特征的建筑物——“卓玛拉康”算起，至五世达赖以前（康区藏传佛教的形成、发展期），康区的藏传佛教寺院在空间分布上经历了一个由点到面的过程，寺院数量不断增多，建筑规模越来越大。但是，正如笔者在前面绪论部分所言，可惜的是，由于历史时期有关康区寺院的文献记载过少，而近现代的统计又十分匮乏且准确性较低，使得我们对于康区寺院进行尽全时空的研究十分困难。在这里，我们只能依据相关史料对五世达赖以前康区主要寺院的时空分布状况做一大概研究，当然，这种研究与历史实际肯定会有一定误差，但是，由于在此以前学术界即便连这种类型的研究也付之阙如，笔者于此略作探讨亦未尝不可。下面，笔者就将各种史料中所见且能确定建筑时代及地理位置的康区寺院大致罗列如下：

表 1-1 五世达赖以前康区主要藏传佛教寺院一览表^②

寺院名称	建寺年代	所属派别	寺院位置
卓玛拉康	7 世纪中期	不明	石渠县
塔公寺	7 世纪中期	不明	康定县
旁莫林寺	11 世纪	宁玛派	雅江县

① 吕大吉：《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 68 页。

② 因资料原因，此仅就目前康区各县遗存下来之主要藏传佛教寺院做统计。在文字表述时为了行文方便，均以该寺院今所在之县份表述，而在地图中则根据今天位置在当时行政区划中标出。以下章节相关内容亦如此处理。特作说明。

续表1-1

寺院名称	建寺年代	所属派别	寺院位置
唐夏寺	11 世纪晚期	噶当派	贡觉县
雄居寺	11 世纪 (?)	萨迦派	康定县
兵巴寺	1157 年	噶举派	得荣县
噶拖寺	1160 年	宁玛派	白玉县
肖袞寺	1167 年	噶举派	察雅县
奔波寺	1178 年	噶举派	稻城县
八邦寺	1183 年	噶举派	德格县
噶玛丹萨寺	1185 年	噶举派	昌都县
斯佐钦寺	1230 年	宁玛派	江达县
热乌寺	13 世纪中期	萨迦派	稻城县
萨玛寺	13 世纪中期	萨迦派	白玉县
汉人寺	13 世纪中期	萨迦派	甘孜县
朗甲寺	13 世纪中期	萨迦派	白玉县
弥勒寺	13 世纪中期	萨迦派	道孚县
正古寺 (后改名高日寺)	1250 年	萨迦派	康定县
则乌多顶寺	13 世纪中晚期	噶举派	康定县
拉姆则寺 (南无寺)	13 世纪晚期	噶举派	康定县
降卡寺	1270 年	宁玛派	巴塘县
亚所寺	1270 年	宁玛派	巴塘县
金刚寺	1272 年	宁玛派	康定县
类乌齐寺	1277 年	噶举派	类乌齐县
老贡噶寺	1285 年	噶举派	康定县
康所扎萨迦寺	1309 年	萨迦派	康定县
日库寺	14 世纪	萨迦派	康定县
冷古寺	14 世纪	噶举派	理塘县
康翁寺	1338 年	宁玛派	白玉县
措卡寺	1358 年	噶举派	新龙县
郭沙寺	1358 年	萨迦派	雅江县
新贡噶寺	1372 年	噶举派	康定县
松安寺	1410 年	不明	丹巴县

续表1-1

寺院名称	建寺年代	所属派别	寺院位置
翁佳寺	15 世纪	宁玛派	得荣县
乃堂寺	1433 年	格鲁派	类乌齐县
强巴林寺	1437 年	格鲁派	昌都县
岗乃寺	1441 年	格鲁派	丁青县
维色寺	1444 年	格鲁派	芒康县
更庆寺	1448 年	萨迦派	德格县
八宿寺	1473 年	格鲁派	八宿县
竹瓦寺	明洪武年间 (一说 1420 年)	宁玛派	巴塘县
雄登寺	明洪武年间	噶举派	稻城县
康宁寺	明洪武年间	噶举派	巴塘县
扎朗寺	明初	萨迦派	稻城县
金卡寺	1539 年	格鲁派	丁青县
贡噶朗吉岭寺	明初	格鲁派	稻城县
古瓦寺	1551 年	格鲁派	康定县
吉日寺	1567 年	格鲁派	九龙县
理塘寺	1580 年	格鲁派	理塘县
华邱寺	1582 年	萨迦派	九龙县
日依寺	16 世纪	噶举派	稻城县
龙绒寺	1609 年	格鲁派	得荣县
白日哈加寺	1620 年	格鲁派	昌都县
察雅寺	1621 年	格鲁派	察雅县
兴艾寺	17 世纪中叶	噶举派	得荣县

主要资料来源：周锡银、冉光荣编：《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》，四川省民族事务委员会 1989 年内部资料；冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社 1994 年版；东嘎·洛桑赤烈著，陈庆英译：《论西藏政教合一制度》，中国藏学出版社 2001 年版；杨辉麟编著：《西藏佛教寺庙》，四川人民出版社 2003 年版；《昌都地区志》：西藏昌都地方志编辑委员会编，方志出版社 2005 年版；《藏族大辞典》：丹珠昂奔等编，甘肃人民出版社 2006 年版。

另：本表所统计之寺院均以建寺时所属教派来定，至于后来改宗者则不再讨论。

以上述资料为主，结合其他相关文献，笔者对五世达赖以前康区的

主要藏传佛教寺院进行了统计。统计结果显示（如图 1-1），五世达赖以前康区主要藏传佛教寺院共计 55 所，其中宁玛派 9 所，占总数的 16.4%；噶当派 1 所，占总数的 1.8%；噶举派 16 所，占总数的 29.1%；萨迦派 13 所，占总数的 23.6%；格鲁派 13 所，占总数的 23.6%；不明教派者 3 所，占总数的 5.5%。

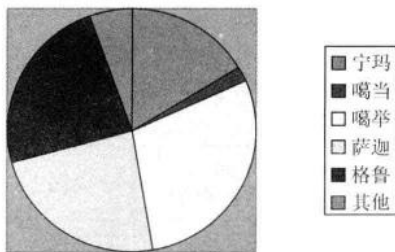


图 1-1 五世达赖以前康区藏传佛教各派主要寺院所占比例

从这一结果我们不难看出，噶举、萨迦、宁玛三派寺院在这一时期的康区寺院占有较大的比例，尤其是噶举派寺院，更是占到全部主要寺院的三分之一左右，这充分显示了噶举派这一时期在康区藏传佛教界所具有的优势地位，这也是与其在康区藏传佛教界的地位相对应的。其次的是萨迦派，这表明借助政治上的优势萨迦派在这一时期的发展也是比较快的。而宁玛派尽管在康区具有较好的基础，但是由于其早期僧侣并不注重寺院的修建，加之组织散乱，其寺院的数量尚不及噶举、萨迦两派。至于格鲁派这一时期在康区藏传佛教主要寺院中所占的比例不大，只有五分之一强，也表明了格鲁派这一时期还是处于一个发展期，其进入康区传教弘法的时间比较短，还难以同噶举等老教派在康区争雄。至于其他几类寺院在这一时期康区藏传佛教的主要寺院中并不占主要地位，例如，噶当派寺院在格鲁派兴起以后在康区基本消失，而觉囊派寺院也只是在与康区邻近的安多地区尚有一定的生存空间。^①

二、本期康区主要藏传佛教寺院的时空分布特征及其原因分析

1. 本期康区藏传佛教主要寺院创建的时间分布特征及其原因

^① 参见《阿坝藏族羌族自治州史略》编辑委员会编：《阿坝藏族羌族自治州史略》，四川民族出版社 1990 年版，第三章第三节相关内容。

在上述表格中，笔者大略统计了康区7~17世纪中叶的主要藏传佛教寺院。由于在这一时期内藏传佛教经历了“前弘期”及“后弘期”的形成、发展阶段，在不同的时空内各个教派寺院的发展也具有一些不同的特征。这一点在整个藏区如此，同样，在康区也是如此。

根据表1-1的统计，共计55所寺院的建寺时代跨越近11个世纪，而在这11世纪当中，有8个世纪当中建有寺院，各个世纪建寺的数量也具有一定的不均衡性。其中，7世纪建有2所，占总数的3.6%；11世纪建有3所，占总数的5.5%；12世纪建有6所，占总数的10.9%；13世纪建有14所，占总数的25.5%；14世纪建有7所，占总数的12.7%；15世纪建有13所，占总数的23.6%；16世纪建有6所，占总数的10.9%；17世纪建有4所，占总数的7.3%。从中我们不难发现，在这些世纪当中，以12、13、14、15、16这几个世纪中建寺数量最多，占到总数的83.6%。而其他几个世纪当中建寺数量较少，只占到总数的16.4%左右。更令人奇怪的是，在中间的8、9、10三个世纪竟然没有一所主要寺院的修建。这一时间分布特征的形成总体来讲是与康区这一历史时期藏传佛教的发展形势相关的。

我们知道，公元8、9、10世纪在藏传佛教史上是“前弘期”和“黑暗时代”。在“前弘期”，吐蕃佛教的发展主要是在卫藏地区，即吐蕃王朝的核心地带。尽管吐蕃王朝早在松赞干布时期就有一些寺院的修建，例如“十二魔胜寺”的修建，史载：

赞普松赞干布经与文成公主商议并镇密堪舆之后，得知雪域之地呈罗刹女堰卧之状，其头、肩、肘、髌、膝、足等部位非镇压不可。就像在四肢灸艾一样，需在“四如”修建神殿来镇伏罗刹女的四肢。于是，赞普又变幻出众多工匠，在乌如建噶采寺，置二十一居士道场以镇罗刹女右肩；在天如建昌珠寺，置八大星曜道场以镇其左肩；在也如建藏章寺，置四大天王道场以镇其右筋，在运如建准巴江寺，置喜金刚华博央智巴道场以镇其左髌。以上为建造在四如的四佛寺。接着又为镇压各关节部位，在东南方建贡布博切寺，置大黑护法道场以镇其右肘；在西南方建洛扎空塘寺，置五部佛道场以镇其左肘；在西北方建江察希昂钦寺，置大宝道场以镇其右膝；在西南方建门奔塘吉曲寺，置莲花灌顶本尊道场以镇其左膝。其结果仍未能镇伏罗刹女。继而又在东面的多康建隆塘度母寺，置伏魔

道场以镇其右掌；又建泊尔切噶扎寺，置毗沙门道场以镇其左掌；在西北方建扎登则寺，置九神殿道场以镇其右足；在西南建绛巴镇寺，置土地神女道场以镇其左足。此外还建造了座仓巴朗伦寺，以镇其阴部。^①

位于康区的隆塘度母寺（即卓玛拉康）即是其中之一。但是，这些寺院实际上只是里面供奉佛像的小庙，没有常住僧人，因此还算不得严格意义上的佛教寺院。吐蕃第一座佛、法、僧三宝俱全的寺院是在藏王赤松德赞时期修建的。公元779年由莲花生亲自勘察决定、寂护亲自设计的桑耶寺建立起来，这是吐蕃第一座三宝俱全的寺院，一般也被认为是吐蕃第一座真正的寺院。^②这一时期吐蕃佛教的发展重心显然是在卫藏地区。尽管后来毗卢遮那一度来到康区弘法，并可能建立过一些小寺院，但是，这些寺院并没有为史籍所记载下来，在后来的历史发展中逐渐湮没。而自公元838年藏王朗达玛登上王位，开始禁佛运动以后，康区佛教由于大量卫藏地区僧人到来，在“后弘期”开始之前一度形成了相当规模的佛教中心。但是，值得我们注意的是，这一时期康区也并没有出现一些规模较大或者对后来康区佛教发展起重要影响的寺院。总结原因，我想可能主要有两点：其一，当时正处于佛教的恢复期，僧侣多注重经典的研读和传授，对于寺院的修建则缺乏应有的重视。由于朗达玛禁佛的影响，大量典籍被毁，对于当时的僧人们来讲，佛教经典是最为缺乏的，因此，多数僧人将主要精力放在佛教典籍的研读上，而对于佛教活动的场所——寺院，则暂时还没有足够的精力顾及，或者说被相对忽视了。其二，缺乏必要的经济基础以进行大规模的寺院修建。这一点非常重要。佛教寺院的修建需要雄厚的经济基础，而当时的僧人多属游方僧，基本处于自我恢复时期，因此缺乏相应的经济基础。同时，由于受吐蕃王朝晚期奴隶起义的影响，各地社会经济较为萧条，各地贵族们对于佛教的态度还较为模糊，而僧人们当时也尚未建立起同地方势力的良好关系，显然二者还难以形成紧密的结合。自身没有相应的经济基础，又缺乏地方势力的支持，这使得当时康区佛教寺院的修建难成气候。

但是，到了12世纪中期以后，康区藏传佛教的生存环境则发生了较

① 阿底峡发掘，卢亚军译：《西藏的观世音（柱间史）》，甘肃人民出版社，2001年版，第231～232页。关于当时建寺一事，成书于其后的《布顿佛教史》、《红史》等均有所记载。

② 参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第9页。

大的变化。其一,就康区佛教自身而言,随着藏传佛教“后弘期”的开始,康区成为了“下路弘法”的源地,藏传佛教这一时期在康区出现了一个发展的高潮。尤其是随着藏传佛教各个教派的形成,与康区关系较为密切的噶举派始终将在康区发展势力作为自己的重点,这一时期康区的噶举派高僧辈出,他们中的许多人在康区传法、收徒、建寺,极大地促进了康区寺院的修建。至13世纪中后期,萨迦派获得了整个藏区最高的宗教及政治地位,其依靠这一优势大举向康区拓展势力,再一次掀起了康区建寺的高潮。其二,经过一段时间的发展,康区各个地方势力也日益注重与藏传佛教各个教派的紧密结合,以更好地维护自己的统治并希望借助其向外拓展势力。藏传佛教“后弘期”开始以后,各个教派的形成是一大特点,除了因对经典的理解不同、传授方式不同而产生分化外,与各个地方势力的结合也是促进藏传佛教“后弘期”各个教派产生的重要因素。吐蕃王朝统治崩溃以后,藏区各个地方陷入了分裂割据的局面,在自身势力逐渐加强的同时,各个地方的统治者也看到藏传佛教对加强自身统治所具有的独特作用,因此,也都不遗余力地加强或扶植各个教派的发展。藏传佛教各教派为了获得更大的生存空间,也都十分注意同各个地方势力的联合,这样一来,双方关系日益密切。在各个地方势力的大力支持下,藏传佛教各个教派均展开了建寺运动。纵观这一时期康区藏传佛教主要寺院的修建无不与各个地方势力的大力支持有关。其三,就外部环境来讲,自13世纪中后期藏区被纳入中原王朝统一治理以后,元明两代均将藏传佛教置于很高的地位,这也造就了藏传佛教很好的外部发展环境。元代将藏传佛教定为国教,封萨迦派僧人为帝师。明代虽然没有将藏传佛教定为国教,但是也将噶举派僧人封为“大宝法王”,地位十分崇高。而两代也均奉行“因其俗以柔其人”的政策,将藏传佛教作为加强对藏区统治的有力工具,因此,只要不与中央对抗,中央政权对于藏传佛教自身的发展基本不加干涉,这就为藏传佛教自身的发展创造了较为宽松的环境。而与汉区相邻的康区,这一时期坐拥地利,又有良好的外部环境,加之噶举、萨迦等派均刻意经营此地,藏传佛教这一时期在康区获得较快发展是不足为奇的,其寺院的大规模修建自然也就顺理成章了。

2. 本期康区藏传佛教主要寺院的空间分布特征及其原因

五世达赖以前是康区藏传佛教的发展期,在寺院创建上也是如此。

由于康区内部各个地方的具体原因，在寺院创建的空间分布上也具有一些各自的特征。结合表 1-2，我们可以将五世达赖以前康区藏传佛教主要寺院在各县的分布情况绘成地图（如图 1-2）。

表 1-2 五世达赖以前康区主要藏传佛教寺院各县分布数量一览表

县名	数量	县名	数量	县名	数量	县名	数量	县名	数量
康定	11	炉霍		石渠	1	稻城	6	类乌齐	2
丹巴	1	甘孜	1	色达		得荣	4	丁青	2
九龙	2	新龙	1	理塘	2	昌都	3	察雅	2
雅江	2	德格	2	巴塘	4	江达	1	八宿	1
道孚	1	白玉	4	乡城		贡觉	1	左贡	

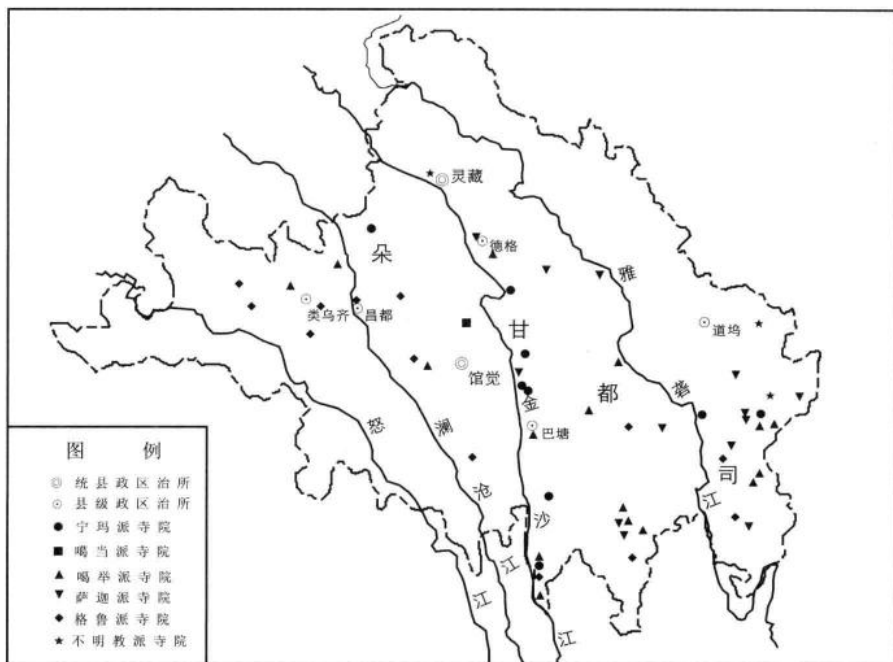


图 1-2 五世达赖以前康区主要藏传佛教寺院分布图

主要资料来源：周锡银、冉光荣编：《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》，四川省民族事务委员会 1989 年内部资料；冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社 1994 年版；东嘎·洛桑赤烈著，陈庆英译：《论西藏政教合一制度》，中国藏学出版社 2001 年版；杨辉麟编著：《西藏佛教寺庙》，四川人民出版社 2003 年版；《昌都地区志》，西藏昌都地方志编辑委员会编，方志出版社 2005 年版；《藏族大辞典》，丹珠昂奔等编，甘肃人民出版社 2006 年版。

从图 1-2 及表 1-2 中我们不难看出本期康区主要藏传佛教寺院的空间分布具有如下特点：

就康区内部各个地区来讲，形成了两个中心。其一是金沙江以东的康定、九龙、雅江、理塘、稻城、巴塘、得荣这几个县，占本期主要寺院的 56.4%。^①其二是甘孜州西北部与昌都地区东北部交界的金沙江中游地区，即德格、白玉、察雅、昌都、类乌齐这五个县，这五个县的寺院也占到本期康区藏传佛教主要寺院的 23.6%。尽管这一比例不如前者那样高，但是，值得注意的是这一地区的几个寺院却是非常重要的，如噶拖寺、噶玛寺、强巴林寺、类乌齐寺、八邦寺等，均是藏传佛教各个教派在康区的祖寺或较为重要的寺院。比较而言，虽然前者的寺院数量较多，但是，其宗教地位显然难以与后者相比。加之，考虑到这一时期金沙江中游地区高僧大德辈出，且地方部族势力强大，远非康南地区所能相比，因此，这一时期康区的宗教中心理应是在金沙江中游地区。至于为何这一时期金沙江中游地区会成为康区的佛教中心，我想原因大致有以下几点：良好的历史基础，吐蕃时期的“卓玛拉康”建于此地，对佛教徒而言无疑具有一种吸引力；当地地方势力的大力支持，如历代德格土司对于发展藏传佛教均是不遗余力^②；另外一点就是这一地区优越的地理位置，适中的地理位置使得这一地区较之康区其他地区更易于佛教文化的传播。这一点长期以来为学术界所忽视。从地理位置上来讲这一地区恰好处于康区中部，比较有利于佛教文化的传播。从传播学的角度来讲，不利文化传播的因素一般有两个，其一是距离因素，其二是时间因素。离发源地愈远，一项创新被接受的可能性就愈小，所谓的“创新波”就会变得越弱，并且传达给接受者所需要的时间越长，它们被接受的可能性就变得愈渺茫。因此，时间和距离一般会引起传播过程

① 由于康定为甘孜州的州治所在，且与汉区最为接近，在有关寺院的记载上较之康区其他各地可能稍多。因此，在统计时其所占的比例应稍做下调。不能因为其记载较多，就因此将其在康区的宗教地位估计过高。而稻城县的数据采自新编《稻城县志》，其对于境内寺院的建寺年代记载颇多，可惜由于限于资料缺乏，无从稽考。考虑到稻城长期以来并非康区的宗教中心所在，因此对于稻城这一数据所反映的历史事实亦不应做过高估计。康定、稻城两县由于资料原因所出现建寺数据较高，并不一定代表其在康区的宗教地位就最高，其他县份由于缺乏记载使得我们难以对其境内寺院建寺年代做出判断，另外，这两个县份的寺院其规模、影响等也无法与同期的德格等地相提并论。

② 参见格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社 1984 年版，相关部分。

中的时空衰减现象。^①我们知道,康区佛教的发展是从朗达玛灭法的“黑暗时代”才获得快速发展的,由于距离的关系,康区西部距离卫藏地区太近,无疑受灭法的影响更深,佛教生存的空间较小,而在金沙江以东的康区东部大部分地区由于距离卫藏地区太远,受文化传播距离递减效应影响,其接受卫藏地区佛教文化的影响力就较小,加之地方传统观念的影响,使得其对于“后弘期”革新后的佛教接受起来可能更难。宁玛派及苯教势力在康东地区的发达可能正是这一效应的体现。

从各个教派的地域分布来看,也具有一些特征。宁玛派寺院基本分布在金沙江以东,而在广大的金沙江以西康区则只有一所。这与早期毗卢遮那在金沙江以东康区打下的良好基础有关,这也说明了在朗达玛灭佛以后金沙江以西地区已经缺乏旧派生存的空间了。同时,金沙江以东沿岸宁玛派主要寺院的集中分布也对史载有关毗卢遮那的康区流放地做出了印证。^②噶举派寺院则广泛地分布于康区各个地区,这反映了噶举派这一时期在康区势力的强大,是康区藏传佛教的主导力量。尤其是在康定、理塘、巴塘、稻城等康南地区形成了较为集中的分布区域,这也表明了早期噶举派势力在这些地区的优势。萨迦派主要寺院均分布于金沙江以东的德格、白玉、康定等地,这应当是萨迦派依靠政治优势进行传教的反映,如二十七世德格土司乌金巴的弟弟索朗仁青为萨迦名僧,是元朝帝师八思巴的侍者,元代受封为多墨东本,即千户长,居住在今白玉县最南部接义敦之萨玛村,建萨玛寺,后来德格历代土司尊此寺为祖寺。^③而康定作为康区的重镇,与汉区最为接近,又是汉藏交界的交通枢纽,自然也是萨迦派着力经营的地方。格鲁派的势力主要在昌都及理塘,这两个地区分别位于康区的金沙江两岸,是格鲁派早期在康区经

① 参见[美]H·J·德伯里著,王民、王发增等译:《人文地理:文化社会与空间》,北京师范大学出版社1988年版,第110页。

② 关于毗卢遮那的流放地,学界一般有两种看法,一种看法认为当时毗卢遮那是被流放到了今四川省阿坝藏族羌族自治州的嘉绒地区,如雀丹就认为“早在吐蕃兴旺时期,藏王赤松德赞时代,由西藏最早出家的,称之为‘七觉士’之一者的巴果毗卢遮那(今译为巴果白诺杂纳),从西藏来至嘉绒藏区的大渡河源头嘉绒本部地区的马尔康卓克基,松岗土司地方,进行译经传佛,招收弟子,并始建寺院。”(雀丹:《嘉绒藏族史志》,民族出版社1995年版,第324页。)杂藏加也认为毗卢遮那是流放到了今阿坝地区(杂藏加:《吐蕃名僧毗茹札那考述》,《西藏研究》2003年第4期)。但是,王森却认为,毗卢遮那当时是被流放到了康区察哇基地方,在原西康宁静、盐井以西怒江河谷一带,即今盐井以西怒江河谷地区(王森:《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1997年版,第13页)。

③ 格勒:《甘孜藏族自治州史话》,四川民族出版社1984年版,第65页。

营的两个主要据点。

另外，从整体来看，本期康区除个别县份没有主要寺院分布外，其他绝大多数县份都有主要寺院的分布，这反映了藏传佛教在康区大部分地区都有一定的传统，同时，这也为以后藏传佛教寺院在康区的广泛分布打下了坚实的基础。

三、本期康区藏传佛教主要寺院简介

尽管从绝对数量上来看本期康区所创建的主要寺院并不是很多，只有区区的55所。但是这55所主要寺院中却包括一批对康区藏传佛教后来发展产生重要影响的寺院，例如噶玛寺、噶拖寺、八邦寺、更庆寺、昌都寺、理塘寺等，这批寺院不仅在康区藏传佛教寺院发展史上具有一定的地位，就是在整个藏传佛教界也具有相当的影响。下面我们就对这些寺院进行简要介绍。

1. 噶玛寺

又名噶玛丹萨寺，坐落在昌都县以北130公里的嘎玛区察拉乡加云山西麓海拔3800米处。为塔布拉杰的门徒都松钦巴于公元1185年主持创建，是塔布噶举（白教）传出的四大派之一——噶玛噶举派的祖寺，噶玛噶举派便因此寺而得名。该寺规模宏大、建筑风格别具特色，是康区历史最悠久的古刹之一。

寺庙创建人都松钦巴（意为知三世），本名却吉扎巴，1110年出生于康区朱倭下区（今四川甘孜州康北一带），1125年受出家律仪戒之事，剃度师为洽色格扎。1139年（藏历土羊年）赴前藏，学“中观”、“因明”及噶当派“道炬论”等，当年拜塔波拉杰学法。1187年，他又在堆龙地方修建了楚布寺，与噶玛寺并称为噶玛派上下二寺，1193年都松钦巴圆寂。卒年83岁。

噶玛噶举开创了西藏佛教独特的活佛转世制度，噶玛寺除黑帽系和红帽系以外，还有两个活佛转世系统：一是司徒活佛转世系统，这一系统的活佛从一世至七世住在噶玛寺，到八世司徒却吉迥乃于1727年在德格修建八邦寺以后，就以八邦寺作为司徒活佛的主寺；另一个是由黑帽系九世活佛旺曲多吉的弟子噶玛拉桑为首的一个活佛转世系统，一直住噶玛寺。

噶玛寺自创建以来，一直和中央王朝保持着密切的联系，其势力日

益强大，僧众与日俱增，噶玛噶举派的名声随之显赫全藏。该派在全藏有二百多座属寺，此外在不丹、锡金、尼泊尔、拉达克等地也有噶玛噶举派的寺院。噶玛寺在政治上也有左右一方的力量。17 世纪前半期，它曾一度操纵过西藏地方政权。它和楚布寺、乃囊寺的创立一起构成西藏佛教发展史上一个重大的里程碑，其历史影响较为深远。

噶玛寺虽然经历过 850 多年的沧桑和“文化大革命”的洗劫，但由藏、汉、尼泊尔、纳西等族工匠于 13 世纪修建的别具特色的主殿大部分建筑和不少文物仍保存完好，寺内古树参天，佛殿内香火旺盛，信徒络绎不绝。^①

2. 噶拖寺

全名噶拖多吉顶寺，位于白玉县河坡区白龙沟之多尼山腰，是甘孜州宁玛派寺庙中创建历史最早、规模最大、最有影响的寺庙，其属寺遍及西藏、四川、云南、青海等省区，以及蒙古、印度、不丹等国，共达 140 余座庙。在内地的上海、山西等地的汉传佛教中也有一定的声誉。该寺自创建以来，至今共经历了 84 代寺主。

噶拖寺于 1160 年（宋高宗绍兴三十年）由著名大德高僧噶当巴德西创建。建寺初期，由于旧派佛教的影响，加之当时政治、经济诸多因素，寺内除主持直接传法布道外，没有任何组织管理机构。以后随着寺庙经济收入的增加，规模不断扩大，特别是元代帝师八思巴尊噶拖寺主阿俄盖西布巴为师，声誉大增。后历代德格土司将该寺作为家庙，各组织机构逐渐形成。噶拖寺最高权力机构是“金座五首联席会议”，由寺主持，每 3 年召开 1 次选举会议，选出金座主。临时重大事宜由该会议决定。其下设有总“襄佐”1 人，协理管家 2 人，“喇钦”5 人，“协钦”3 人，塔布 22 人，活佛 12 人，“协巴”10 人，负责管理和解决寺内外一切大小事务。寺庙共分 4 个“甲学”，每个甲学选出“甲白生”1 人，负责“甲学”集团的内外联系；寺庙中的襄佐、喇钦、协钦均由“甲学”集团选举产生。以寺庙为中心的佛事活动均在寺主的领导下进行，分别设“屠扎”堪布 4 人，“写扎”堪布 3 人，“珠扎”堪布 3 人，“洛扎”堪布 2 人，以及各堪布之协理“更捡”、“拉尼”、“学术”等职进行具体管理。每年寺庙组织的各种宗教、祭祀活动由主寺活佛及大堪

^① 参见丹扎：《噶玛寺》，《西藏研究》1988 年第 3 期。

布、翁则、格贵、曲奔负责开展活动。

据寺史记载，龙沙尼波主寺时，寺内僧侣人数在1000人左右；斯灯切及甲磋主寺时，寺僧达到3000人左右。据中华人民共和国成立之初调查，寺内僧侣为680人左右，有活佛12名，堪布21名。^①

3. 八邦寺

公元1183年前后，止贡巴·仁钦贝遣其弟子巴登·向秋能巴由西藏止贡替寺赴八邦传播止贡噶举教义，并主持修建了八邦寺的前身兄里寺大殿一座，在大殿邻近的两个山头分别建起“着郎干”讲学院和“五且”坐经院。寺庙举行法会，则集合僧侣在曲池西（今乡政府驻地）讲经授法。此后一度改宗萨迦派，但因规模不大、僧侣不多未获发展。

清雍正六年（1728），出生于德格龚垭阿洛定日岗的噶举名僧却吉迥乃被噶玛第十世活佛益西多吉认定为昌都噶玛寺第八世司徒活佛。司徒却吉迥乃于25岁时征得土司登巴泽仁允准，以龚垭班觉寺为母寺，在原兄里寺地址亲自主持修建起噶玛噶举派的八邦寺，并在法王登巴泽仁的挽留担任了八邦寺主持，被尊称为八邦寺第一代司徒活佛。此后，历代转世的司徒活佛均任八邦寺主持，不再任昌都噶玛寺主持。

八邦寺建成后，在政教上都获较大发展。寺庙自称“国师庙”，以元代所封国师噶玛拔希（德格汪布顶人）曾任兄里寺主持，历代供奉元宪宗赐予噶玛拔希的金边黑帽。《旧西康省康属概况》记，第八世司徒曾得授朝廷“四宝法王”称号并划拨德格土司人民、土地一半与八邦寺。乾隆年间，乾隆皇帝亲笔书写“祈祷香根大益司徒”横匾赐予寺庙并两次诏请第八世司徒却吉迥乃赴京讲经。民国时期，国民政府亦十分重视八邦寺在藏区的政教影响。1938年，刘文辉聘任司徒活佛为“五明学院”的康北宣教师，德格县政府则安置司徒为县参议会副参议长。1940年，八邦寺清真一行人应邀赴重庆参加“抗战胜利祈祷法会”，蒋介石厚赠礼品并与清真一行合影留念。

八邦寺为德格土司第一家庙，在维护和巩固政教合一的土司统治中有举足轻重的位置。寺庙享有较高的政治特权，司徒活佛有权参加德格土司最高行政会议，土司辖区有关政治、经济、军事、文化等重大活动，制订重大政令，大小头人的升迁，以至土司嗣位等大事，德格土司

^① 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第67～71页。

均要征得司徒的意见并认可。同时，德格土司又以法王的身分号令八邦寺。

近百年来，八邦寺高僧云集，宗教人才辈出。许多活佛、喇嘛均为研习“五明学”多有建树的著名学者，留下不少从佛学到天文学、诗明学、文学、医药学、文法、历史、绘画等学科的著述。如第八世司徒却吉迺的《印度旅行记》、《诗学的解释与参考》、《司徒文法广释》、《如意藤标签》、《自传图名术》，尼麦曲杰翁波的《捉鬼记》、《花园里蜜蜂的遭遇》，贡珠颜登降错的《知识总汇》、白马德西翁波的《自传全集》，以及八邦寺近现代名僧降央郎杰嘉措、降根洛珠塔颜、斯郎热登、戈日降巴、白马根绒、巴登青则俄色等人的著述均为涉及学科广、颇有造诣和具有很大影响的优秀作品。八邦寺分母寺、子寺（分寺）两部分，母寺有大、小经堂各1座，设讲经院1所，设纳若、根仁、觉母3所坐经院。子寺有100多座，主要分布在青海、云南和四川甘孜州地区。寺庙设司徒、贡珠、清真、温根4个活佛转世系统。中华人民共和国建国初统计，全寺有僧侣725人，其中活佛4人，外地留学活佛2人，堪布5人，职事喇嘛18人，一般喇嘛83人，扎巴613人。^①

4. 更庆寺

地处德格县更庆镇，历史上分东、西两个部分，西院为汤甲经堂，东院为更庆主寺。更庆，藏语意为大寺，汉文文献中译音很多，有贡钦、工青、更且、伦珠顶、恩珠顶等译名。

公元1448年（明正统十三年），由德格家族第一代土司博塔·扎西生根会同香巴噶举著名大成就者汤东杰布在更庆选定司根龙地建立经堂，为颂扬大师汤东杰布的功德，命名为“汤甲”经堂。汤甲经堂建成后，得历代德格土司扶植，寺庙日渐兴盛。至第六代土司呷巴松时期，以汤甲经堂为母寺，在更庆欧普龙兴建更庆主寺。至明末第三十九代德格土司拉青时改宗为萨迦派。1729年（清雍正七年），第十二代土司登巴泽仁又大兴土木，在更庆寺西侧建起名闻藏区的德格印经院，由更庆寺管理。寺庙在清中叶鼎盛时期，僧侣达700~800人，直辖寺庙有县境内的龚垭寺、嘎伦寺、银南寺、温根寺、门渣寺、柯洛寺和西藏江达县的燃灯寺，另在白玉、石渠及西藏江达县等地分布有数十座半辖

^① 四川省德格县志编纂委员会编：《德格县志》，四川人民出版社1995年版，第498~499页。

寺庙。

更庆寺不设活佛，以德格历代土司兼法王直接任寺主。寺庙最高决策机构是更本会议室，会议室设更本1人，格古1人，堪布2人，东、西喇嘛各1人，会首1人，日常事务由更本召集并主持会议商议办理，重大事宜由法王决策。更本行使寺庙行政权力，下设洛古4人，负责监督检查寺规寺法的执行情况；设仲衣1人，配备助理3至4人，负责缮写翻译各类行文；设顿充3人，朱本10人，分管各拉空行政；设相子8人，配备西巴60人，管理寺庙财产，殿堂维修及土地、牲畜的出租；设麦醒3人，配备会首2人、帮办8人、办事员10余人，负责寺庙商业、高利贷资金及念经收入等经济管理。此外，更庆寺还负责向土司推荐，委派巴本（院长）、巴令（总务管家）、巴仲（秘书）等管理人员。东西大喇嘛掌管全寺教务，大喇嘛之下，设堪布2人，分别主持扎巴学校、讲学院、修行堂的教学和教务活动。另设“央勒”堪布1名，负责主持“央勒”期间寺庙念经、跳神、跳藏戏、灌顶等活动。堪布之下，设翁则4人，负责召集各殿堂僧侣并领头诵经；又设“司拉”4至6人，分别管理教务活动中司号、司鼓、司钹、跳神等人员。^①

5. 昌都强巴林寺

简称昌都寺，坐落于西藏东部重镇昌都城中，系藏传佛教格鲁派寺院。寺建于1437年，是格鲁派在康区建立的第一座寺院，也是格鲁派在康区的首要道场。昌都强巴林寺规模宏大，刘赞廷在《昌都县图志》中形容昌都寺：“倚山而叠，僧舍千余，有大殿三座，高皆数层，金瓦宝顶，宏丽庄严。”^②寺内大殿供有一尊慈氏佛像，已历五百多年历史，昌都寺因这尊著名的佛像而得名强巴林寺，即昌都慈氏洲寺。寺内还有一块乾隆皇帝于1791年御赐的“祝厘寺”三字匾额，悬于大殿之上。

昌都寺建寺地点位于澜沧江和昂曲河交汇的台地上，据史籍记载，这里原是一片荒野，大约在13~14世纪，藏传佛教噶玛噶举派的类乌齐寺在此建了座密宗修行院，称下密院，昌都寺就是在这一小庙的基础上建立发展的。关于昌都寺建寺，民间还有一种说法，传说这块两河交汇的台地原是类乌齐千户长的属地，是千户长家搭建黑牛毛帐篷的地

① 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第79~80页。

② 刘赞廷：《昌都县图志》，民族文化宫1962年油印本，第9页。

方，后来千户将此地赠给昌都寺的创始人麦·喜绕桑布作为建寺之用。

公元1373年，格鲁派创始人宗喀巴大师由青海赴卫藏学经路过昌都时，曾预言：“此两水交汇之地乃福田妙地，若建一大道场定能弘扬佛业。”宗喀巴的亲授弟子麦·喜绕桑布在拉萨色拉寺担任副讲时，产生了回康区兴教建寺的念头，得到格鲁派上层僧侣的大力支持和赞助。1426年，麦·喜绕桑布来到昌都，经过十余年不懈努力，多方筹措，最终于1437年建成昌都强巴林寺，为格鲁派在康区弘扬佛法奠定了基础。麦·喜绕桑布由于在康区兴教建寺，功绩卓著，被誉为宗喀巴亲授弟子中的边远护持圣教旗手。

昌都强巴林寺下属五个札仓：林堆、林麦、奴林、库久、加然，1930年又新建村尼札仓，即法相院，各札仓由一名主持导师负责。昌都寺计有帕巴拉呼图克图、锡瓦拉呼图克图以及江然活佛、衮多活佛、珠塘加然活佛等五位大活佛，自第三世帕巴拉通瓦墩丹起，帕巴拉世系主持昌都寺政教大事。昌都寺共有支寺和下属小庙五十余座，分布在昌都、类乌齐、左贡、丁青、巴宿、德格江达等县境内。据五世达赖时期西藏地方政府对格鲁派寺院规模的规定，昌都寺僧人数为二千五百人，但在清末最盛时达到四千余僧。著名的昌都寺法台座已传三十代，许多著名的格鲁派高僧都曾来昌都寺担任法台。1719年，清朝康熙皇帝封六世帕巴拉晋勉丹比嘉措为呼图克图，颁发了“阐讲黄教额尔德尼呼图克图”之印，自此，昌都及附近五宗（县）和十八百户成为帕巴拉活佛的采邑，形成昌都寺政教合一的地方政权。^①

6. 理塘寺

又名长春科尔寺（弥勒法轮），位于理塘县城仲莫拉卡山脚。寺庙前身系一个规模较小的苯波教寺庙——帮根寺（建寺年代不详）。1580年（万历八年）三世达赖索南嘉措应云南丽江纳西族木氏土司之请来到理塘，将帮根寺改为格鲁派寺庙。木氏土司出资延请噶举巴黑帽系活佛第十世却英多吉主持建立寺庙印经院。理塘本《甘珠尔》和《丹珠尔》成为藏文大藏经的重要版本之一。理塘寺的发展与出生在理塘的第七世、第十世达赖，以及第十一世达赖的灵童候选人有密切的联系。清乾隆以后，寺庙的宗教和政治地位逐步提高，经济实力逐渐增强，规

^① 根旺：《昌都强巴林寺及帕巴拉活佛世系源流简述》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1994年第6期。

模逐步扩大。

清末，寺庙遭受两次较大劫难，三分之一的建筑毁于大火。1927年，寺庙阿渣和擦打两活佛在毛亚土司、崇西土司、头人甲多等的支持下，在这些土司、头人辖区内搜刮大量钱财，又得到西藏、青海富豪的巨额布施，先后恢复了八马、拉绒、血格马、罗沙、阿候等西所和玉瓦康村。1936年二世香根任该寺第七十三任堪布，主持寺庙的建设，塑造大量佛像，绘制壁画，翻修大经殿、大佛殿，新建郎吉殿、五明学院和红宫。二世香根采取了一系列措施，“敦睦友邻”，“亲汉近藏”，整顿原有的经济机构，新设立了“下布”和“榨子”经济机构，设立了供讲经用的泽尼空（讲经院），以发布施吸引群众来寺当扎巴。寺庙极盛时，僧众达3700余人，占地500余亩，各种殿堂及僧房400余幢，成为康区最大的寺庙。

理塘寺最高统治者为主寺堪布。自1580年寺庙创建以来至民国时期，共77任堪布。第17任以前，任期无定例，以后为两年一任。堪布必须是寺庙活佛和格西才能充任。堪布、卸任堪布、下布、传号、铁棒、格桑会议是寺庙最高行政机构，掌握寺庙政治、经济、宗教权力。以下分宗教、经济、行政三个管理系统。教务管理系统由副堪布行使职权，下设泽尼堪布、翁则、八本、曲本等执事喇嘛，泽尼堪布除负责管理讲经院外，并协助副堪布执事。寺内活佛、格西参与宗教活动。教务系统还直辖讲经和坐经两院。行政管理系统由传号、下布、铁棒、格桑组成的会议行使职权，其下属组织为康村，分别为玉瓦濯桑、莫拉、拉波、龚坝、乡城、然娃、甲洼七个康村，其中玉瓦康村最大，下设三个牟村和麻当喇嘛寺，有僧侣2000余人。经济管理系统由寺内总管家和五大管家行使职权，总管家总揽寺庙的财经大权，其余管家除协理总管家外，还负责管理活佛的一部分私人财产。其所辖机构有西所、血马格、拉绒业空、榨子等。西所分别是罗沙、巴空、八马、毫登、拉绒和娃许六个西所。^①

① 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部分，第93～95页。

第二章 成熟、定型期康区藏传佛教的传播与寺院时空分布

（公元 17 世纪中叶—20 世纪中叶）

五世达赖掌权至中华人民共和国建国前这段时间，可以视为康区藏传佛教发展史上的成熟、定型期。在这一时期内，康区政教格局经历五世达赖时期的大变革，已经与今天我们所见到的康区政教格局相差不大。尤其是到了民国时期，康区内各个教派的发展已经较为成熟，其寺院的空间分布格局也基本固定。各个教派的政教中心以及康区内部各个宗教文化亚区也已基本形成。

第一节 成熟、定型期康区藏传佛教进一步发展的时代背景

一、格鲁派政教合一地方政权的建立

格鲁派是藏传佛教各派中最晚兴起的教派，也是发展最快、势力最大、对后世影响最大的教派。尤其是在公元 1642 年，格鲁派在蒙古准格尔部首领固始汗强大的武力支持下，建立了以拉萨为中心的格鲁派甘丹颇章政权，更是将格鲁派在藏传佛教各教派中的地位推向了登峰造极的地步。

格鲁派自宗喀巴创立以后，经过两个世纪的发展，已经成为一个寺院广布、教徒众多的大教派，但是，也正是在这一时期，格鲁派的生存遇到了前所未有的危机。17 世纪初，在卫藏地区大致形成了两大宗教势力集团，即以前藏为中心的帕竹政权支持下的格鲁派和以后藏为中心

的藏巴汗支持下的噶玛噶举派及止贡噶举派。前者以拉萨为基地，而后者则以桑主孜（今日喀则）为基地。这一时期，尽管格鲁派在宗教上取得了较大的成就，但是，它的支持者帕竹地方政权却日渐衰落，尤其是自1564年，当帕木竹巴的最后一位有效统治者阿旺扎西札巴去世后，帕木竹巴政权已名存实亡。^①而以支持噶玛噶举派和止贡噶举派相标榜的后藏藏巴汗地方政权的势力却不断强大，并直接威胁着格鲁派的生存和发展。为摆脱困境，谋求发展，战胜强大的对手，格鲁派自三世达赖喇嘛起，就为寻找强有力的保护者和同盟军而进行不懈的努力。当时明王朝已日渐衰落，无力经营边疆地区，而崛起于白山黑水之间的满族势力不断发展壮大，不仅对明王朝，而且对大漠南北的蒙古各部都构成了越来越大的威胁。经过与明王朝长期的对峙和战争，蒙古各部经济凋敝，人心涣散，厌战情绪日益明显。为抗击强劲的满族势力，摆脱日益加深的内部危机，稳固人心、安定部众便成为当时蒙古各部的当务之急。这样，出于各自的需要，蒙古诸部和西藏各教派的接触日渐加深，双方不约而同地走到了一起。

在前面我们已经提及，1578年三世达赖喇嘛索南嘉措与蒙古土默特部首领俺答汗在青海湖边的相会开创了格鲁派与蒙古族势力合作的一个新时代，其意义不仅在于格鲁派开始将拯救自身的目光放在了藏地以外，更重要的是其大力向蒙古各部传教，也使得藏传佛教文化圈得以大大向东拓展。^②后来，四世达赖喇嘛云丹嘉措降生于蒙古土默特部，又使得格鲁派与蒙古部落的联盟更加巩固。而在这一时期，格鲁派的生存危机也日益紧迫。1617年，年仅25岁的四世达赖喇嘛云丹嘉措圆寂，藏巴汗下令禁止寻找四世达赖喇嘛的转世，这一决定对同在噶玛噶举派的斗争中已经处于劣势的格鲁派无疑是雪上加霜。而藏巴汗的这一决定也使得支持格鲁派的蒙古势力非常不满。1618年，支持格鲁派的拉萨地方贵族吉雪巴联合蒙古军与第悉藏巴在拉萨交战，拉萨方面先胜后败，第悉藏巴又没收了哲蚌寺和拉萨贵族的许多庄园和属民。后来在四世班禅罗桑确吉坚赞（1567—1662）的多方努力下藏巴汗才同意格鲁派

① 五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措著，刘立千译：《西藏王臣记》，民族出版社2000年版，第124页。

② 石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社1994年版，第230~231页。

寻找四世达赖的转世。^①在此后的1621年，土默特部的小拉尊罗桑丹增嘉措和洪台吉率领的蒙古军队到达前藏，与藏巴汗的军队在江塘岗发生战斗，藏军败北，大约一万多人被包围在甲波山（药王山）上。就在藏军准备投降时，四世班禅罗桑确吉坚赞和甘丹池巴衰却曲培出面说和，才使藏军免于被歼，最后双方达成了如下协议：

重新划定拉萨至热地以下的土地属甘丹颇章；交付属于色拉寺和哲蚌寺的庄园；卫藏地区被强迫改宗的格鲁派寺院以及它们丧失的领地照旧全部归还，恢复原来教派。给第巴吉雪巴以潘域城作为德钦之替代。噶布仓穹、协教索南热丹进驻噶丹颇章等等。^②

这个协议使格鲁派在藏区有了很大的威望。至于为何这一时期格鲁派没有借助蒙古势力完全消灭敌对势力藏巴汗及噶玛噶举派，学界则有不同的看法。意大利藏学家杜齐认为：“首先他们以中间人的姿态换回了大部分为藏巴汗所吞并的庄园及在红帽派僧侣们的主张下被迫改宗的寺院。其次，他们并不愿意西藏仅有的武装——这支还可以依靠的力量完全被消灭。黄教的领袖们同蒙古人关系非常好，设法增进蒙古人的专诚和服从黄教的政策，可是这些领袖们知道蒙古人的心情也会变，因此他们想，最适当的办法是现在保住后藏的武装力量以防一切可能出现的侵略危险。”^③而我国学者苏发祥则认为：“实际上，四世班禅之所以在紧要关头奔走调解，主要原因有两点：一是四世达赖去世，五世达赖还未正式坐床，格鲁派群龙无首；二是当时土默特部四分五裂，不具备帮助格鲁派统一全藏的势力。换句话说，格鲁派之所以不想借机消灭藏巴汗的主要原因是，他们认为拉尊等不是他们要寻找的依靠力量，其势力还不足以完全消灭格鲁派之敌人，安定西藏。二十年后，当黄教势力集团与和硕特部固始汗结成联盟时，就没有任何犹豫。”^④尽管目前还没有史料明确地记载这一史实的原因，但是，笔者以为，如从历史经验推测的话，可能二者兼而有之。不可否认这时格鲁派还不具备完全消灭藏巴

① 陈庆英主编：《历辈达赖喇嘛生平研究（上）》，《五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措嘉措生平研究》，中国藏学研究中心2005年内部本，第137~138页。

② 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第42~43页。

③ [意]杜齐著，李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》，中国社科院民族研究所（内部资料）1980年本，第105~106页。

④ 苏发祥：《论西藏甘丹颇章地方政权的建立及性质》，《中国藏学》1997年第3期。

汗的实力，但是，从格鲁派自身的角度出发考虑，毕竟格鲁派与藏巴汗及噶玛噶举派的矛盾还是藏族内部矛盾，而蒙古势力作为外来者是否完全值得依靠、值得信赖还是一个不确定的因素，毕竟历史上曾经发生过蒙古势力对藏传佛教各教派的骚扰事件^①，而其影响或许在当时人们的印象中还未完全消除，这些也都是格鲁派当时不得不考虑的。

1622年在哲蚌寺举行了五世达赖的坐床仪式，标志着格鲁派最高领袖的再次诞生。但是，由于敌对势力藏巴汗的存在，格鲁派的发展依然困难重重。至17世纪40年代，双方的矛盾不可调和，终于达到了爆发的临界点。1634年信奉噶玛噶举派的蒙古喀尔喀部却图汗征服青海的土默特部，进驻青海，与卫藏地区的藏巴汗及康区信奉苯教的白利土司顿悦多吉联合起来，共同对付格鲁派，进一步挤压了格鲁派的生存空间。这时格鲁派又将目光转向了蒙古准噶尔部。1636年冬，巴图尔洪台吉率领固始汗及其一万多名准噶尔联军，出其不意地一举消灭了却图汗，占据了青海地区。此后固始汗扮作朝觐者进藏，会见了五世达赖及四世班禅。^②而信奉格鲁派的固始汗消灭却图汗无疑引起了藏巴汗及白利土司的恐慌。于是，二者决定合力对付格鲁派，“土兔年（1639）除夕，在举行施食法事时，白利土司给藏巴汗寄去一封信，内称：‘在神山上已插置神幡。由于甘丹颇章没能保证蒙古人不进攻康区，明年我将带兵到卫藏。那座称为觉卧仁波且的铜像是招致战争的根源，应当扔到河里去。把色拉、哲蚌和甘丹三大寺破坏以后，应在其废墟上各垒筑一座灵塔。藏巴汗应当与我亲善起来，一同供养卫藏和康区的佛教徒和苯教信徒’。”^③但是，当藏巴汗与白利土司还未有所行动时，固始汗已率先向他们发起了进攻。大约1638年左右，藏巴汗噶玛丹迥旺波开始在后藏格鲁派中心扎什伦布寺附近为噶玛巴修建新的大寺。当民工们在扎

① 指的是1240年蒙古军队对于热振寺及杰拉康的攻击，此段历史在《贤者喜宴》中有所记载。另外，意大利著名藏学家杜齐对此也有研究，参见Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Vol. 1, pp. 7-17 (Rome, 1949)。这次攻击使得大量热振寺僧人被屠杀，杰拉康被焚毁，尽管后者在不久又得以重建，但是据说至今墙上仍保留被焚痕迹。参见George N. Roerich, *The Blue Annals*, Part. 1, p. 91. (Calcutta, 1949)。

② 关于固始汗卫藏之行，藏文史籍有详细记述。参见五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第108~109页。

③ 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第126页。

什伦布寺后山上寻找石头时，从山上滚下来的石头不仅砸伤了人，而且危及扎寺，四世班禅对此敢怒而不敢言。当时，固始汗的使者噶觉喜饶嘉措坚恰好也在后藏。次年，固始汗听了噶觉喜饶嘉措坚的汇报后不禁大怒，立即发兵西藏。但就在人们认为固始汗要入藏进攻藏巴汗时，固始汗却在半途突然率军向白利土司发起猛攻。在1640年，固始汗就迅速地消灭了白利土司。对此，藏文史籍记载，“正当举行祈愿大法会之时，持教法王固始汗将朵甘六岗全部征服。白利土司虽然一时逃脱，由于命运的安排，正如俗语说‘沙子做的饼，油尽的灯’，最后还是被俘获。”^①1641年夏，固始汗率领蒙古大军向藏巴汗发动了最后的攻击。藏巴汗噶玛丹迥旺波虽进行了顽强抵抗，但最终还是败下阵来，向固始汗投降。据说开始时固始汗把藏巴汗囚禁在柳吾奚，并不想杀他。但后来从俘获的黑帽派第十世活佛却英多吉的熬茶厨师曲英佩戴的护身盒内发现了一份分别盖有黑帽系活佛、红帽系活佛和藏巴汗印章的秘密文件，其内容是他们计划联合起来发动叛乱，杀死固始汗，囚禁五世达赖和四世班禅，彻底摧毁格鲁派的寺院等等。固始汗阅此秘密文件后大怒，下令把藏巴汗用湿牛皮缝裹起来，扔进柳吾奚卡附近的河里处死，并下定决心彻底击垮噶举派。这样格鲁派依靠外部军事力量，终于消灭了自己强大的对手。^②

1642年，在后藏扎什伦布寺的僧俗大众面前，固始汗将以桑珠孜为首的藏地十三万户献与五世达赖，并向其馈赠了大量礼物。^③此举不仅表明了和硕特蒙古坚决支持格鲁派教寺院集团的态度，也宣告了以支持和发展噶玛巴为旗帜的藏巴汗地方政权的彻底失败，以及西藏蒙古和硕特部与格鲁派联合掌权之甘丹颇章地方政权的正式建立。^④后来，至

① 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第123、127页。

② 同上书第147页。

③ 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第137页。

④ 关于甘丹颇章政权的性质问题，学界历代讨论颇多，请参见[意]伯戴克著，周有秋译：《十八世纪的中原和西藏》，西藏人民出版社1987年版，第11页；王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第202~205页；苏发祥：《论西藏甘丹颇章地方政权的建立及性质》，《中国藏学》1997年第3期；顾祖成：《明清治藏史要》，齐鲁书社、西藏人民出版社2000年版，第86页；陈庆英主编：《历辈达赖喇嘛生平研究（上）》，《五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措嘉措生平研究》，中国藏学研究中心2005年内部本，第170~171页。

1654年固始汗去世以后，由于其后继者们不具备固始汗的才干以及五世达赖个人权力的膨胀等因素，终于建立起格鲁派政教合一的甘丹颇章地方政权。这是自三世达赖喇嘛以来，历代黄教领袖不懈奋斗的必然结果，也是西藏地方社会历史发展之必然趋势。而格鲁派甘丹颇章地方政权的建立不仅奠定了藏区近代政教格局的基础，同时，也将藏区历史推向了一个新的历史时代。

二、明末清初康区政教格局的演变

与卫藏地区政教格局相对统一不同的是，明末清初康区的政教格局显得更为破碎，教派林立，地方部族势力彼此争斗不休，而蒙古势力的进入则改变了这一局面。

蒙古势力的进入是本期康区历史上的一件大事。早在元代康北地区可能就有蒙古部族的存在，即后来“康北五霍尔”（即霍尔麻书、霍尔朱倭、霍尔章谷、霍尔东谷、霍尔孔萨）之先民^①，但是，直至明末这些蒙古人在康区并没有多大的作为。到了明末，随着整个藏区政教格局的演变，尤其是原居新疆地区的蒙古和硕特部进入藏区，康区也随之发生巨大的变化。对于和硕特部进入藏区的历史背景在前面的部分笔者已经做了交代。当时，随着支持格鲁派的帕竹政权的衰落，信奉噶玛噶举派的藏巴汗与青海却图汗以及康区信奉苯教的白利土司联合起来，对格鲁派形成了西、北、东三面包夹之势，尤其是康区的白利土司对于格鲁派更是恨之入骨。在这里有必要对白利土司的背景稍做交代。白利位于甘孜与德格二县之间的雅砻江畔^②，在元末明初，经过与林国长时期的争斗，到明初白利王终于压倒林国，拥有东至道孚，西至邓柯、石渠的大片领土，成为甘孜北部的新兴霸主。在宗教上，白利土司又是唯一推崇苯教、支持苯教的。传说白利王曾不惜一切手段镇压格鲁派教徒，排斥其他喇嘛教派，甚至设立监狱监禁其他教派的教徒。他的行动受到许多支持喇嘛教的土酋的谴责和反对。只因明代的白利土司背后有驻牧青

① 参见林俊华：《淹没在藏文化汪洋中的康北霍尔部落》，《康定民族师专学报》2004年第4期。

② 关于白利土司的地望问题学界也有人认为是在金沙江和澜沧江之间的玛尔岗地方，中心大约在今江达境内。参见〔德〕彼德·史卫国著，才旺南加译：《清代白利土司顿月多吉小传》，《西藏民族学院学报（哲学社会科学版）》2001年第1期。

海的蒙古族却图汗的支持，所以诸土酋无可奈何，只能任其称王称霸。^①明末白利土司的名字叫顿悦多吉，当时由于后藏地区的藏巴汗噶玛丹迥旺波对扎什伦布寺的不敬，促使固始汗发兵卫藏。但是，令顿悦多吉没有想到的是，正当人们以为固始汗要大举进军卫藏地区时，在1639年他却迅速将矛头指向了身在康区的自己。实际上这一行动早已在固始汗和格鲁派的谋划之中。顿悦多吉曾通过一个商人给西藏的藏巴汗带信，企图密谋推翻格鲁派的统治。他在这封中说：“明年我将在喀木集起一支兵，把它带到卫，同时你也应当带着后藏的兵来，我们共同消灭格鲁巴（黄教）派，让他们连个影子也找不到。”^②这一史实在《五世达赖喇嘛传》一书中也有记述。^③然而他做梦也没有想到这封密信却落到了黄教喇嘛的手中，不久又转到了固始汗手里。固始汗获得这封信后，决定进军康区，征讨白利土司，并且把他的这次军事行动计划，事先写信通知了五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措。五世达赖收到固始汗的这封信以后，感到事关重大，立即同大臣们讨论，写了一份联合声明给固始汗，声明中要求固始汗“摧毁白利酋长，因为他对康区的佛教进行破坏”^④。事实上这仅仅是宗教史籍上记载的理由之一，对和硕特部南征康区的主要目的，清人实际上已看得十分清楚。清雍正初年，曾任四川总督的抚远大将军年羹尧在条陈青海善后事宜时即称：“固始汗占据此地，以青海地面宽大，可以牧养牲畜，喀木地方人众粮多，遂将伊子孙分居此二处，伊则在青海游牧居住，喀木地方为伊等纳贡。”^⑤其分析可谓精辟。

1640年11月，固始汗很快就擒杀了顿悦多吉，并释放过去被白利土司监禁的许多佛教徒。进而又占领了德格、邓柯、白玉、石渠等地，同时派兵进入南路的理塘、巴塘，取代了云南丽江木氏土司在这一带的统治，征收赋税，使甘孜藏族地区又出现了新的统一局面。固始汗这次

① 参见格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1994年版，第116~117页。

② 夏格巴《西藏政教史》，转引自格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1994年版，第117页。

③ 参见五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著：《五世达赖喇嘛传（上册）》，中国藏学出版社2006年版，第126页。

④ 夏格巴《西藏政教史》，转引自格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1994年版，第117页。

⑤ 《清世宗实录》卷二〇。

对甘孜藏区的征讨，带了一部分来自青海游牧部落的役兵，为蒙军当向导、翻译，起了一定的作用。有人形容固始汗的这次进兵，“兵威所加，如庖丁解牛，曩时大国，迎刃皆灭”。然而事实上并非如此。从1639年固始汗进兵，到1641年末离开这一地区进入西藏，用了一年多的时间才统一了康区。这说明他的统一是有阻力的。在今甘孜县仁果附近有一座早已埋在荒土下面的寺院遗址。据当地传说这是一座噶举派寺院，名为“觉翁多项”寺。从遗址的布局可以看出这是一座规模不小的喇嘛寺，人们传说这座寺院就是因为不服蒙古人的统治而被丹津曲季甲尔布所摧毁。类似这种被固始汗的军队摧毁的喇嘛教寺院在巴塘扎金顶也有发现。这也证明当时仍有不少敢于同固始汗对抗的政教势力。^①经过一系列的斗争，康区大部分地区为固始汗所率领的蒙古势力所占领。后来固始汗将卫藏十三万户献与五世达赖的时候，又将康区作为青海蒙古诸部的赋税之地，当时“丹增法王（即固始汗）的名声传遍了多康六岗”，他以青海地面宽大，可以牧养牲畜，喀木地方（即康区）人众粮多，遂将伊子孙分居此一处，“令喀木地方，为伊等纳贡”。^②直至雍正年间，为了“平淮安藏”的需要，方将康区由青海划归四川所辖。

蒙古和硕特部进入康区，对于康区政教格局来说最为重要的影响大致有三点^③。

其一，德格土司取代白利土司成为康区最大的土著势力。在固始汗出兵康区以前，信奉苯教的白利土司无疑是康区最大的土著势力。白利土司是康区苯教的头领，其辖区的中心位于今四川甘孜州甘孜县生康乡。他在康北土酋中最具实力，人称“白利王”。元明以来，白利土司在康区最大的对手是其东部的林国。林国由格萨尔王创立，举国奉佛，因此，永乐年间，明成祖封其首领为“赞善王”。双方在历史上进行了长期的争斗。在史诗《格萨尔王传》中，格萨尔是“灭本兴佛”的英雄。在康区历史上，白利王则是唯一敢于同林国较量的势力。明初，白利土司终于取得了压倒性的优势，拥有东至道孚，西至邓柯、石渠的大片领土，成为康区霸主。明朝中后期，林国内部崛起了信奉佛教萨迦派

① 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1994年版，第118页。

② 《清世宗实录》卷二〇。

③ 赵心愚先生在《和硕特部南征康区及其对川滇边藏区的影响》[刊于《云南民族学院学报（哲学社会科学版）》2002年第3期]一文中分析和硕特部进入康南地区对当地政治、宗教、民族方面的影响，实际上从整个康区来看也主要存在着这三个方面的影响。

的德格土司。崇祯年间，德格第三十九代土司拉青·向巴彭措采用种种手段扩展地盘。为了对付白利土司，他与卫藏奉行“灭本兴佛”政策的格鲁派结成联盟。拉青向东攻占了麦宿，杀死了部落酋长冷却脱，触怒了白利王顿悦多吉。后者于崇祯五年（1632）发动大军，向西攻占了德格、邓柯、昌都、类乌齐和那雪措周的大片土地。他破坏了萨迦派、格鲁派、宁玛派的大多数寺庙，把喇嘛关入监狱，甚至扬言要用苯教统一卫藏。1639年，居住青海的蒙古和硕特部首领固始汗，向外扩展，藉保护格鲁派之名，率军进入甘孜藏族地区，消灭了白利王顿悦多吉。德格土司拉青为了扩张自己地盘，在这一事件中，是站在格鲁派和固始汗这边的，其与固始汗结为联盟，相互利用和支持。因此，当固始汗打下白利王后，就把白利王的很大一片辖地赠给了德格土司拉青。这些辖地包括今天的邓柯、石渠、玉隆、扎科、绒坝岔等地。此外，还有江西（即金沙江以西）、卡松渡等许多小地方被蒙古军征服后，亦交给了拉青。后来，也有不少部落酋长和地方头人经受不住蒙军的打击，纷纷依附德格土司，于是德格土司的版图不断扩大，一跃变成了康西霸主，直至清代成为康区势力最大的土司。^①

其二，噶玛噶举派势力在康区急剧衰退，而格鲁派则趁机崛起。通过前一章的叙述我们知道，在明末以前，藏传佛教各教派中以噶玛噶举派在康区的势力最大，不仅寺院众多，而且分布广泛。但是，自蒙古和硕特部进入以后，康区这一宗教格局彻底改变。11世纪中叶以来康区一直是噶玛噶举派重要的教区，尤其是进入明代以来，经过各代噶玛巴的努力其势力更是其他教派难以望其项背。至十世噶玛巴却英多吉时期，由于得到后藏藏巴汗的支持，势力更盛。当时不仅在康北地区得到白利土司的大力支持，在金沙江以西地区有噶尔巴等地方势力的支持，就是在康南地区也得到当时云南丽江木氏土司支持，并一度在木氏土司的支持下捣毁了格鲁派在康南的重要据点理塘寺。但是，这一局面很快因为卫藏地区政教局势的变化而改变。1639年固始汗进兵康区消灭信奉苯教的白利土司，同时，对于仇视格鲁派的噶玛噶举派也进行打击，很多寺院要么被破坏，要么被迫改宗。至1641年固始汗消灭后藏地区的藏巴汗政权，噶玛噶举派在卫藏地区的庇护者亦不复存在了。后来，

① 参见尹邦志：《论明末康区的“佛本斗争”》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》2001年第12期；格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1994年版，第87页。

工布地区的噶尔巴发动了反对格鲁派和蒙古和硕特部的叛乱，十世噶玛巴却英多吉又被怀疑参与其中，最后不得不流落到信奉噶玛噶举派的云南丽江木氏土司辖区。虽然在1660年，顺治帝曾经遣使致书并颁发印信赐予十世噶玛巴，但是，实际上其已经处于被流放在丽江的地位了。晚年的十世噶玛巴历经种种磨难终于回到后藏楚布寺，最后在格鲁派的监控下于1674年郁郁而终。^①尽管后来在十世噶玛巴的弟子杰曹钦波扎巴乔杰的努力下，部分为格鲁派所占据的噶玛噶举派寺院得以归还，并且于1727年在德格土司的支持下重建了噶举派的著名寺院八邦寺，但是，由于此时格鲁派势力的全面进入，加之所遭受的打击太深，其在康区已难以恢复到以前的势力了。随着噶玛噶举派在康区势力的衰退，格鲁派则迅速在康区崛起并占据优势地位，这一点在后面笔者将有详述。

其三，从更宏观的视角来看，加快了康区的一体化进程，为后来清王朝将其直接置于中央政府治理之下打下了基础。在固始汗进入康区以前，由于特殊的人文地理环境，康区呈现的是一幅教派、土司林立的景象，彼此之间争斗不休。而在固始汗领导下的和硕特蒙古大军的强大攻势下，康区很快为和硕特势力所占据，并成为游牧于青海和硕特部的赋税之地。从这一点来讲，固始汗的进入是促进了长期互不统属的康区一体化进程的。而更为重要的是，由于蒙古各部与清廷在其统一全国之前就建立起了牢固的联盟关系，和硕特部对康区的统一为以后清王朝将康区纳入其直接治理之下打下了良好的基础。雍正年间为了“平准安藏”的需要，将康区由青海划归四川所辖，即使得康区由和硕特部的赋税之地而变为清王朝的治理之区，进一步加强了中央王朝对康区的统治。不仅如此，在固始汗的支持下，格鲁派随后开始大举进入康区，从而使得整个藏地三区的民族认同感大为加强，并由此加速了我国封建社会后期大一统及多元一体民族格局的形成。

德格土司的强大和噶玛噶举派在康区的失势对康区的藏传佛教格局产生了重要的影响，随之而来的格鲁派在康区的壮大、德格宗教中心的最终形成、乃至宁玛派寺院的大量新建等导致康区近代藏传佛教格局最后形成的因素无不与此有关，而归根结底则是由于明末清初蒙古和硕特势力的进入所致。尽管在进入清朝以后，由于康区成为清王朝经营卫藏

① 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版，第126～127页。

的前沿阵地，历代统治者对其亦颇为重视，尤其是雍正年间为了“平准安藏”的需要将康区从青海蒙古部划归四川之后，更是不遗余力地加以经营，最终在康区金沙江以西形成了四大呼图克图（昌都帕巴拉呼图克图、察雅切仓罗登西饶呼图克图、类乌齐帕曲呼图克图、八宿达察济咙呼图克图），金沙江以东形成了四大土司（德格宣慰司、明正宣慰司、理塘宣抚司、巴塘宣抚司）统治的局面。但是，这些设置对康区宗教格局的影响已不是很大了。可以说，正是由于明清之际这几十年里，在蒙古和硕特部势力进入的影响下，才导致近代康区藏传佛教格局的大致形成，也即康区藏传佛教格局的奠定，当然，这也意味着康区藏传佛教的发展进入了成熟期。

三、成熟、定型期中央政府藏传佛教政策的奠定——清初的藏传佛教政策

17世纪中期是中国历史发展的转折时期，在藏区表现为格鲁派最终胜利的取得，甘丹颇章政教合一地方政权的建立；而在东部汉区则表现为明清王朝的交替，满人入关建立中国历史上最后一个封建王朝。也正是在这样一个特殊的历史时期，形成了清朝及民国政府对藏传佛教的基本政策体系，并贯穿于康区藏传佛教的成熟、定型期当中。

实际上在满人入关以前，其与藏传佛教中的格鲁派就发生了联系。当格鲁派势力与和硕特蒙古军事力量结成联盟，逐一击灭敌对势力，使西藏社会由政治上多元走向地方统一之时，东北地区满洲统治者所建立的清（其前身为“后金”）政权势力蒸蒸日上，正作为一支不可忽视的强大政治力量迅速崛起，已呈现取代明朝中央政权之势。而早期清政权为了迅速发展自己，首先采取的是西上政策，即联合蒙古各部以对明王朝形成包围之势。在争取蒙古各部的同时，其对蒙古各部的了解也日益加深。为了更好地团结蒙古各部，进一步加强对蒙古各部的影响力，本来信奉萨满教的清统治者对藏传佛教在认识上愈来愈重视，转而尊崇已为蒙古族广泛信奉的藏传佛教，尤其是形成较晚而发展最快的格鲁教派，逐渐推行一条“兴黄教，即所以安众蒙古”的政策。^①早在1639年，皇太极就曾遣使团与蒙古人一起前往西藏，并向蒙古土默特部人宣

^① 佚名著，《西藏研究》编辑部编：《卫藏通志》卷首《高宗纯皇帝御制喇嘛说》，西藏人民出版社1982年版。

称：“因汝等曾言请圣僧喇嘛甚善，故我等奉命来请，汝等亦宜遣人同往。”^①相关史实在满文老档中也有相关记载。^②但是，由于史籍缺载，使得我们今天难以了解这次遣使的具体详情。而差不多与此同时，1639年在固始汗的一手安排和促成下，以伊拉古克三呼图克图为首的使团开始长途跋涉赴盛京，拜见皇太极。伊拉古克三是固始汗侄鄂齐图之第三子，他自然首先是和硕特部首领固始汗的代表，当然也代表固始汗所支持的以达赖、班禅为首的格鲁派寺院集团。不仅如此，伊拉古克三之行还带有藏巴汗和噶玛噶举派红帽系活佛致清朝皇帝的书信，这表明其率领的朝清使团就不单是固始汗和格鲁派联合派遣的使团，而是具有和硕特蒙古首领和西藏地方主要政治势力共同和清政权建立直接联系的性质。^③而“双方几乎同时都分别向对方派出了一个通好的使团，这说明当时双方在政治上彼此需要的愿望和要求几乎是互相的和同步的”^④。

此后双方互派使团，联系日益密切。而其中最值得注意的就是清朝统治者对五世达赖的延请。早在1643年顺治帝即位后，固始汗遣使奏报：“达赖喇嘛功德甚大，请延至京师，令其讽诵经文，以资福佑。”^⑤但是似乎并没有实施。在此之后，顺治帝又数次延请五世达赖，但五世达赖也只是献礼、问安而已。对此，有人认为主要是出于政治上的考虑，以为当时的外部政治条件尚不成熟，是导致五世达赖难以成行的主要原因。^⑥除此以外，笔者以为当时藏地内部的因素也应该考虑进去，毕竟当时藏地内部的政教格局还处于一个整合时期，而五世达赖的地位也还没有完全巩固^⑦，在内部还没有取得完全的稳定之前，贸然以藏地最高政教领袖的身份去会见顺治帝显然也是不合时宜的。直至1652年，各方形势稳定以后，五世达赖开始准备朝见顺治帝。关于五世达赖的这次行程，在《五世达赖喇嘛传》里有详细的记载，“从二月份起直到我动身离拉萨之前，从卫藏上下各地赶来送行和拜会的贵贱高低各色人等

① 《清太宗实录》卷五一。

② 参见《元以来西藏地方政府与中央关系档案史料汇编（2）》，中国藏学出版社1994年版，第214页。

③ 顾祖成：《明清治藏史要》，齐鲁书社、西藏人民出版社2000年版，第90页。

④ 石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社1994年版，第311页。

⑤ 《清世祖实录》卷二。

⑥ 参见王辅仁、陈庆英：《蒙藏民族关系史略》，中国社会科学出版社1985年版，第139页。

⑦ [韩]金修成：《明清之际藏传佛教在蒙古地区的传播》，社会科学文献出版社2006年版，第127~128页。

很多,不计其数”^①。可见当时藏地各方对于此次行程的重视。至1652年12月14日,五世达赖一行到达京城。1653年元月15日,顺治帝与五世达赖“不期然”相会于南苑。^②在顺治帝一系列的宴请之后,又令“诸王依次设宴,就彼馆舍款之”^③。在达赖喇嘛进京还不到十天,固始汗即派人到朝廷表贡方物,并请达赖喇嘛回藏。这也是事先安排好了的,为的是使达赖在朝廷不多作逗留。接着,五世达赖便称“此地水土不宜,身既病,从人亦病,请告归”。顺治帝“令部臣往谕喇嘛,所云水土不宜良是,但我等始至,亦尝以水土不宜而病,后乃相宜。今喇嘛既来,且留此,从容往代噶。待草青时,更召外藩王、贝勒等与达赖相会”。^④而五世达赖此行最为重要的目的就是接受清朝的册封,至代噶后,清朝很快就给达赖赍送了满、汉、藏三种文字合璧的金册、金印,册封五世达赖喇嘛为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。这一长串封号是清朝政治上精心策划的结果。它是由两个部分组成,第一部分“西天大善自在佛所领天下释教”是沿用明朝对大宝法王封号的一部分,不同的是新加了一个“所”字。清朝沿用明朝这一封号,乃是表明对明朝以分封确立同西藏政教首领间的政治隶属关系的做法的历史承袭。第二部分“普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”,则是采用俺答汗赠予三世达赖的全部尊号。“普通”即“识一切”,“瓦赤喇怛喇”为“金刚持”(即“朵儿只唱”)的另一种译写。清朝以册封重新肯定蒙古所熟知的这一尊号,显然是为了保持和加强达赖对蒙古的影响,从而有助于清朝推行利用藏传佛教控制蒙古的政策。^⑤清朝对五世达赖的这一次册封也正式确立了其与藏地的统属关系,而其善于利用藏传佛教的这一策略也迅速地推动了清朝从一个区域性民族政权发展为真正意义上

① 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著:《五世达赖喇嘛传(上册)》,中国藏学出版社2006年版,第212页。

② 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著:《五世达赖喇嘛传(上册)》,中国藏学出版社2006年版,第242页。

③ 《清世祖实录》卷七一。

④ 《清世祖实录》卷七一。

⑤ 参见顾祖成:《明清治藏史要》,齐鲁书社、西藏人民出版社2000年版,第99~100页。另外,关于五世达赖此次进京之史迹学界历代论述颇多,可参见王森《西藏佛教发展史略》、石硕《西藏文明东向发展史》、牙含章《达赖喇嘛传》、陈庆英等《历代达赖喇嘛生平研究》、邓锐龄《关于1652—1653年第五辈达赖喇嘛晋京的两个问题》(刊《民族研究》1995年第3期)等相关论著。

的国家统治者。此后，历经康熙、雍正、乾隆三朝的不断努力，通过完善活佛转世制度、派遣驻藏大臣、进行政教分治、加强宗教管理等一系列手段，形成了有清一代直至民国时期中央政府对藏传佛教的基本政策体系。

清代所奉行的“兴黄教，即所以安众蒙古”从根源上来说还是元明“因其俗而柔其人”的延续，其利用藏传佛教来维护统治的基本思想是一致的，这一思想也是历代中央王朝对边疆地区羁縻思想的延续。但是，相较于元、明两代而言，清王朝对藏传佛教的管理更加严格，力度更大，也更加规范化、制度化，这是值得我们注意的。而为了自身的政教利益，藏传佛教中的掌权派格鲁派也十分乐意清王朝的这种安排，于是，二者联系日益紧密，内地对藏地的向心力也因此越来越强，直至后来成为整个中华民族不可分割的一部分。

第二节 清代康区藏传佛教的传播

一、本期康区主要教派的传播概况

五世达赖在位期间（1622—1682）是藏传佛教历史上一个重要的转折时期，格鲁派由原先的困难重重一跃而发展成为藏传佛教各教派中势力最强大的教派，并且在蒙古和硕特部固始汗的支持下建立了“甘丹颇章”地方政权，凌驾于各教派之上。格鲁派的最终胜利并建立政权标志着藏传佛教的最终成熟，同时，也使得近代藏传佛教的基本格局得以奠定。

明末清初的康区藏传佛教格局产生了根本性的变化，经过一系列整合，形成了有清一代以至近代康区藏传佛教格局的最终局面（康区藏传佛教格局的成熟、定型）。在这一时期，康区藏传佛教各派中最为重要的是格鲁派和宁玛派的大规模传播，当然，在德格土司的支持下，噶举派的八邦寺得以重建，使得噶举派在康区实现了局部复兴也是值得我们注意的。下面，我们就依据相关史料对这三派这一时期在康区的传播情况做一大致介绍。

1. 格鲁派

格鲁派势力在康区的崛起是从五世达赖阿旺罗桑嘉措时期开始的，这在金沙江以东的康区表现得更为明显。尽管早在1642年蒙古和硕特部固始汗就征服了康区，并将许多噶举派寺院要么毁坏，要么迫其改宗，但是，格鲁派自身在康区并没有展开大规模的扩张行动。直至1654年，五世达赖阿旺罗桑嘉措派遣其弟子曲吉·昂翁彭措到康区建寺弘法，扩展格鲁派势力。曲吉·昂翁彭措首先在德格，得到德格土司根嘎彭措的同意和支持，于1655年在中扎科同玛村建立了康北第一座格鲁派寺庙——更沙寺，并为该寺第一世曲吉活佛。创建更沙寺后，曲吉·昂翁彭措以更沙寺为母寺，在德格土司辖区内先后建起十多座格鲁派寺庙。^①后来他继续到康区各地讲经说法，广建格鲁派寺庙。1662年间，曲吉·昂翁彭措在甘孜县绒坝岔建立了大金寺。该寺建立初期规模较小，后经历世达赖和西藏地方政府的扶持，逐步扩大。极盛时期，寺庙僧侣达3700余人，教区势力达甘孜县阿都、昔色、卡公、仁果、纳林冲、贡隆、扎科等地。坐落于甘孜县城北的又一格鲁派大寺——甘孜寺，亦为曲吉·昂翁彭措所建，初为一小寺，名“岗子寺”，后得麻书、孔萨两土司扶持，迅速发展，极盛时期，所辖分寺达13个，寺内僧侣3300余人。此外，在甘孜县相继建立了东谷寺、孔马寺、侧松寺、桑珠寺、扎迦寺，在炉霍建立了觉日寺、寿宁寺，在道孚建立了灵雀寺等。据大金寺堪布《向巴克珠传集》载，大金寺存五世班禅罗桑益西的颁书及封文，中心内容是赞扬曲吉·昂翁彭措在康区创建霍尔十三大寺的功劳。^②至1727年（雍正五年），西藏发生了噶伦阿尔布巴、隆布雍、札尔鼐联合杀死当时的藏王康济鼐的事件，为了保护七世达赖的安全，

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995版，第479页。

② 关于霍尔十三寺之名称历来说法不一，格勒认为系大金寺、甘孜寺、白利寺、东谷寺、扎龚寺、桑珠寺、苦马寺、觉日寺、灵雀寺、惠远寺、则书寺、更沙寺、寿灵寺（见格勒著《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年出版，第119页）。徐铭认为是甘孜寺、桑主寺、棍萨寺、杂觉寺、大金寺、康玛寺、觉利寺、喀聂寺、章谷寺、尼错寺、白利寺、孜仓寺等（见《康区霍尔十三寺历史调查》，刊《民族论丛》第8辑，1990年）。还有材料说有曲德寺、召戈寺、嘎它寺等。均有待进一步核实。又朱革编《藏传佛教在康区的传播》一文中说，据甘孜州佛协会会长居里活佛所言，十三可能是泛指，为佛教中吉祥数字，并不一定实际就修了十三座寺庙（见《甘孜州文史资料》16辑）1998年4月版，169页）。考虑到佛教徒的习俗，后一种说法似乎更有道理。有材料认为“十三寺”中最后一寺则充寺中之“充”在藏文中为“足数”之意，也表明了“十三”在藏传佛教中为吉祥数字（参见靖唐《康北的重镇——甘孜》，刊于《康导月刊》1944年第1期）。

1728年吏部尚书查郎拉、西宁总兵官周开捷领兵5000，自拉萨启程护送七世达赖喇嘛赴理塘。其时，奉雍正皇帝旨，拨款16万两白银，在噶达（今道孚协德）修建寺庙，钦定“惠远寺”名。1730年，移七世达赖格桑嘉措住锡。该寺成为康东格鲁派又一大寺。1731年，雍正皇帝御制惠远寺碑文立于寺，此碑至今犹存。^①

除了自建寺院之外，利用有利的政治、军事、宗教优势吸引或迫使其他教派寺院改宗也是这一时期格鲁派拓展势力的有效手段。在康南巴塘、乡城、得荣、稻城等县，由于固始汗在康区的统治势力的影响，差不多在同一时期内，许多其他教派的寺庙均改为格鲁派寺庙，并形成较强的地方教派势力。巴塘的康宁寺，创建于明永乐年间，本系苯教寺庙，明万历年间从城东虎头山迁寺扎金顶，改宗噶举派，1639年改为格鲁教派，1703年，由西藏格木格爪寺活佛昂翁曲珠来寺主持。得荣县龙绒寺（又名浪藏寺），原与乡城桑披寺为一个寺庙，有老桑披寺之称，系噶举派寺庙，康熙年间改为格鲁派寺庙，迁址龙绒，称龙绒寺。乡城桑披寺于1669年建，原名“桑岭寺”，19世纪末住寺僧侣达1800余人。1905年“改土归流”时期，因该寺与巴塘康宁寺共谋作乱，赵尔丰派兵征剿，寺庙遭受严重毁坏。稻城县茹布乡的雄登寺，建于明初，系噶举派寺庙，后由该寺僧人格珍朗吉去西藏学习格鲁派教法后，改为格鲁派寺庙。康东的康定拉姆则寺，原是建于北末时期的噶举派寺庙，清初毁于战乱。1667年，该寺僧人降秋冷珠筹资，选址竹觉岗（现址），改宗格鲁教派，由五世达赖命名为“呷登竹批林”，清乾隆皇帝赐匾额，称“南无寺”^②。类似这样的例子在其他藏区也比较普遍，但是由于清代以来康区的宗教格局最为复杂，宗教斗争也最为剧烈，所以改宗的情况在康区最为常见。

作为格鲁派在康区早期的重要据点，清代以前格鲁派在康区所建立的几个寺院这一时期也获得了较快的发展。

理塘寺作为格鲁派在康南最重要的据点，明末的时候一度为信奉苯教的白利土司所毁坏。《五世达赖喇嘛传》记载：

① 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第27页。

② 甘孜州宗教事务局编纂：《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995年内部本，第26~27页。

遍知一切索南嘉措曾在阿喀理塘创建过寺院，在丽江木土司管辖时期，该寺也因改宗而逐渐衰败。此后，由于白利土司顿悦多吉仇视佛教僧人，特别是格鲁派僧人，所以该寺遭到（顿悦多吉）军队占领。他们掘出释迦牟尼佛像的胎藏，毁坏了佛像的莲花宝座等，寺院几乎名实俱亡。后来，丹增法王（固始汗）的名声传遍朵康六冈，由于其后继者达赖台吉的功德，在阿齐喀曲杰等人的主持下寺院开始兴盛。木马年（1654年）汗王和第巴商议，决定该寺和巴塘寺由西藏和当地共同管理，由直布达尔罕噶居替换所派遣的赛钦南杰才让主持修复寺院，并派仁达巴扎为监工的助手，由本坎卓担任施主，新辟土地，将释迦牟尼内殿和大殿扩建为六十四根柱子的殿堂，另外用巴塘捐助的一百多藏克铜修复了莲花宝座。在大殿的墙壁上绘制了释迦百行传，在八柱后殿内塑造了一层楼高的香泥弥勒佛像，由第穆活佛主持了装藏和开光仪式。此外还规定重新征派僧差，给所属四百五十名僧人发给八次定期法会的薪资，其间每天布施两次斋僧茶。由于设立了神变祈愿、五供、二十七供等法事活动，所以现在正是该寺的鼎盛时期。^①

可见，正是在固始汗和五世达赖的支持下，理塘寺才得以重建并不断发展壮大。后来由于七世达赖出自理塘，理塘寺更是获得了发展的良机。1729年藏历一月初八日，七世达赖喇嘛前往泰宁途中住进理塘寺，在该寺讲经说法，使理塘寺一时成为周边僧俗朝拜的圣地，也是清朝文武官员出入之所。二世章嘉呼图克图对理塘寺给予了很高的评价：“朵麦地区讲修格鲁派教法之众多道场中，理塘图钦强巴林寺系一切智索南嘉措所倡建，清净信守圣法戒律，为讲闻静修显密教法之楷模，该寺教证功德宏大之善知识众多，为堪可颂扬之圣地。该寺神变祈愿大法会规模宏观。”^②又说：“此为康区格鲁派诸讲修道场中最为殊胜的大寺。”到了雍正年间，理塘寺又有很大发展，此时共有僧1800人，信教群众更多，寺院得到的布施也大大增多。到了乾隆时期，规模更大，据《卫藏通志》记载：“巴塘东行五百四十五里，名里塘，有长吉春科儿寺（即

① 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著：《五世达赖喇嘛传》，中国藏学出版社2006年版，第339～340页。

② 章嘉·若必多杰著，蒲文成译：《七世达赖喇嘛传》，西藏人民出版社1989年版，第72页。

理塘寺），大堪布喇嘛居之，管喇嘛二千余名。”^①后来，理塘寺的势力大大超过了当地的理塘土司，成为康区著名的大寺之一。

而在金沙江以西的康区，清代所封四大呼图克图当中除类乌齐帕曲呼图克图外，其余昌都帕巴拉呼图克图、察雅切仓罗登西饶呼图克图、八宿达察济咙呼图克图皆为格鲁派僧人。而这三者当中又以昌都帕巴拉呼图克图势力最大、声名最盛。

第一世帕巴拉叫德青多吉，他的父亲是宗喀巴大师亲传弟子果纠多邓桑吉贝桑。果纠多邓 23 岁时，拜宗喀巴大师为师，学习佛法经典。有一次宗喀巴对他授记：“你将来会有一位特殊的孩子，他对我的佛法很有益处”。后来，果纠多邓返回波密贡，与桑吉措姆成亲。于土羊年（1439）生下了德青多吉。15 岁时，德青多吉在宗喀巴亲传弟子森巴青波曲帕驾前授沙弥戒，起法名为“帕巴拉”。这就是帕巴拉活佛世系名称的最初由来。“帕巴拉”意为天、圣天，最初指古印度大乘佛教中观学派创始人之一的阿耶提婆，后来才成为昌都强巴林寺第一大活佛帕巴拉世系的专有名称。^②在历代帕巴拉当中以六世帕巴拉济美丹贝甲措、七世帕巴拉益西晋美巴丹邓巴贡布及八世帕巴拉罗桑济美班垫丹贝尼玛在位期间强巴林寺发展最快。六世帕巴拉济美丹贝甲措在位期间，1717 年（康熙五十六年），康熙帝派遣“喇嘛楚儿沁藏布兰木占巴，理藩院主事胜任等，绘画西海西藏舆图，测量地形”^③，路经昌都时，昌都寺积极支应乌拉，为他们提供食宿等便利条件。当他们完成测量任务，返回朝廷后，康熙帝甚为高兴，于 1719 年颁发一道圣旨，赐给帕巴拉“阐讲黄法额尔德尼那门汗之名号、印信”。帕巴拉活佛世系由此开始受到清政府的正式敕封。1725 年，雍正帝又赏赐帕巴拉名号和印信。^④七世帕巴拉帕巴益西晋美巴丹邓巴贡布，1755 年生于四川理塘寺附近一户做官的人家。5 岁在昌都寺坐床。8 岁到卫藏，由班禅为他授沙弥戒。20 岁再次到拉萨，由六世班禅授比丘戒。22 岁时从拉萨返回昌都，着手加强整顿昌都寺的寺规。兴建 600 根柱子面积的大殿，新塑了众多佛像，使昌都寺的规模越来越大。31 岁时维修和扩建了昌都护法神殿。

① 佚名著，《西藏研究》编辑部编：《卫藏通志》卷六，西藏人民出版社 1982 年版。

② 土呷：《清代昌都的四大呼图克图》，《中国藏学》2001 年第 4 期。

③ 梅心如：《西康》，正中书店 1934 年（民国 23 年）版，第 45 页。

④ 张伯桢：《西藏大呼毕勒罕考》，中州古籍出版社 1986 年版，第 29 页。

1788年(乾隆五十三年),廓尔喀派军两千人侵入西藏。为此,清政府派军队五百人赴藏协同西藏军民反击侵略者。七世帕巴拉积极为清军支应乌拉,受到清廷的褒奖。为了痛击入侵的廓尔喀,1791年(乾隆五十六年),清朝再次派大军进藏。七世帕巴拉继续为清朝进藏部队支应乌拉,供给粮草,出力颇多。于是,乾隆皇帝将“从前赏给前辈帕巴拉呼图克图之铜印更换银印”^①,并为在强巴林寺内新修的一座庙宇书赐御笔“祝厘寺”^②。八世帕巴拉罗桑济美班垫丹贝尼玛,1795年生于四川理塘的达仓家。乾隆末年,清朝政府对西藏的管理体制作了重大的改革,制定了《钦定藏内善后章程二十九条》,其中第一条针对活佛转世灵童认定中存在的弊端,确立了“金瓶掣签”制度。据藏文《八世达赖喇嘛传》载:1796年8月1日,在八世达赖和达察济咙,以及两位驻藏大臣的率领下,从三位候选灵童中,经金瓶掣签认定理塘灵童为八世帕巴拉。^③据洛桑群觉先生考证,这是西藏第一位经金瓶掣签认定的大活佛。由此,我们可以说,最早实践金瓶掣签认定的是帕巴拉活佛转世系统。这应该说是藏传佛教史上具有重要意义的事件。在此以后,昌都寺几经发展,成为了康区首屈一指的格鲁派大寺,直至今日,仍在格鲁派寺院中占有重要位置。

察雅切仓罗登西饶活佛世系为察雅寺的主要活佛世系,常住察雅母寺——扎西曲宗寺。^④一世切仓嘎曲·扎巴江措,1572年生于察雅达瓦白贡的科岗地方。8岁时随舅父白马多吉学习文化及佛法。24岁时到卫藏学经求法,成为四世班禅和四世达赖的著名弟子之一。四世达赖对嘎曲·扎巴江措在昌都传教寄予了厚望,专门派人送给他一尊金质佛像和一条哈达。1621年,嘎曲·扎巴江措50岁时,在卡撒顶创建了察雅第一座格鲁派寺院扎西曲宗。^⑤察雅切仓罗登西饶得到清朝的册封是在四世切仓罗桑朗结在位时期。四世切仓罗桑朗结是一个有远见的高僧。1693年生于察雅学勒热奴仓家里。1719年(康熙五十八年),由于他积极支持清军进藏官兵驱逐入侵西藏的准噶尔部,康熙帝赏赐给他“讲习

① 张伯桢:《西藏大呼毕勒罕考》,中州古籍出版社1986年版,第29页。

② 张其勤原著,吴丰培增辑:《清代藏事辑要》,西藏人民出版社1983年版,第248页。

③ 西藏社科院、中央民院藏研所编著:《中国西藏地方历史资料选辑》所载《八世达赖喇嘛传》,西藏人民出版社1986年版,第621页。

④ 另一是察雅穷仓列必西饶活佛世系,常住察雅子寺——嘎登西珠曲科岭寺。

⑤ 土呷:《清代昌都的四大呼图克图》,《中国藏学》2001年第4期。

黄法那门汗之印”^①。这是清朝中央政府首次给察雅切仓活佛世系的封号。在后来，历代察雅活佛与清朝中央政府的关系均十分友好，并多次抗击外来侵略者，成为康区著名的爱国活佛世系。

八宿达察济咙呼图克图，简称为达察活佛或济咙活佛，属拉萨四大林之一的功德林活佛。^②但济咙活佛最初的驻锡寺庙是昌都八宿境内的桑珠德青岭。后来，随着济咙活佛的影响和地位上升，逐渐以拉萨的功德林为其驻锡寺院。济咙活佛世系中的八世和十世曾出任过西藏地方政府的摄政，说明济咙活佛世系的地位是很高的。藏族佛教史书中，一般把宗喀巴亲传大弟子甘丹寺第六任赤巴巴索·曲吉坚参追认为第一世达察济咙活佛，“达察”这个活佛世系专用的名称是从四世济咙开始的。八宿桑珠德青岭，也称为甘丹桑珠岭，简称为八宿寺、巴克硕寺或同卡寺。该寺最初由洛巴·江村生格于1473年奠基，当时称之为朱寺，后来他的侄子巴角桑布将原寺迁址到八宿同卡地方，寺名为桑珠德青岭。1580年，四世济咙拉旺曲结坚参应邀出任昌都寺第十二任法嗣。后来，四世济咙返回自己家乡，在达察伦珠德青寺悟禅静修，从此，“达察”成为该活佛世系的名称。以往学界对清朝政府封赐达察济咙活佛的时间存在不同看法，有康熙五十八年及雍正七年之说^③，而根据土呷先生的考证则可能是康熙四十二年（1703）^④。若此说成立的话，则达察济咙活佛就是康区四大呼图克图中受封最早的呼图克图。尽管济咙呼图克图受封较早，但是，其在后期的发展上则不如康区上述两个格鲁派呼图克图，实力亦稍逊一筹。

2. 宁玛派

宁玛派是藏传佛教各派中最古老的教派，但是在传播上，由于不重视自己的道场建设长期以来反而落后于其他教派。这一状况直到清初才得以改变。清初是宁玛派建寺的一个高潮，其中又以康区的表现最为明显。宁玛派六大道场中，康区就占了四座，其中竹庆寺、白玉寺和协庆

① 张伯桢：《西藏大呼毕勒罕考》，中州古籍出版社1986年版，第32页。另，在《清圣祖实录》卷二八五中记载康熙帝遣使持银牌等物晓谕之，对于封号一事则未提及。

② 拉萨四大林指的是拉萨四大活佛的私人拉让（公馆），除功德林外，其他三者分别为第穆活佛建立的丹结林、热振活佛建立的锡德林和策默活佛建立的策默林。四大林除了是四大活佛的私人公馆外，同时也是格鲁派重要的政教合一型寺院。

③ 参见李亦人：《西康综览》，正中堂书店1946年（民国35年）版，第138页。

④ 土呷：《清代昌都的四大呼图克图》，《中国藏学》2001年第4期。

寺均是在清初建立的。^①

1675年(康熙十四年)出生于白玉县安秋作列的持明大德法师格绒协绕创建了著名的宁玛派寺院白玉寺。在德格土司扶持下,白玉一带边坝的日黑寺、八姐的甲东寺、珠日扎玛多吉仲寺等许多寺庙并入白玉寺,白玉寺成为康区著名宁玛派大寺。白玉寺所传教法是由宁玛派和帕竹噶举的玛仓支派合流而成的。寺主以转世相承,称“噶玛阳赛”。历代噶玛阳赛都去德格八邦寺(噶玛噶举司徒活佛的主寺)受戒。^②对宁玛派而言,特别具有意义的是,1684年(康熙二十三年)五世达赖命其弟子、宁玛派高僧白玛仁增来康区传法,深受德格土司和林葱土司的青睐,调大量人力、物力支持白玛仁增建寺。1685年(康熙二十四年),白玛仁增以“宁玛祖师莲花生曾莅临竹庆,竹庆为宁玛派圣地”为由,在德格竹庆主持修建了竹庆寺,死后为该寺第一代任宝卿(意为宝贝活佛)。清雍正九年(1731)果亲王来康时,特赠镀金佛像100余尊。第三代任宝卿系达赖姨表兄弟,得西藏资助创设讲经院。不丹国不仅派僧人前来学经,而且礼聘该寺大喇嘛担任国师。第五代任宝卿获不丹国的捐献,开办高级部讲经院,免费为深造者提供食宿。竹庆寺因有种种特殊援助,发展神速,很快就成为四川藏区宁玛派四大主寺之一。^③在竹庆寺建立不久,1692年(清康熙三十一年)竹庆寺僧人然绛巴在离竹庆寺不远的地方又建立了协庆寺,其与竹庆寺无隶属关系,以弘传宁玛派“南藏”而著名。^④清初,康区宁玛派得到了较大规模的发展。随着白玉、竹庆、协庆这三大宁玛派寺庙的建立,形成了自宋初白玉县呷拖寺建立以来宁玛派在康区发展的又一高潮。

随着这三大寺院的建立,清初宁玛派在康区掀起了一股建寺的高

① 其他三个分别是位于西藏的敏珠林寺、多吉扎寺和四川的呷拖寺。

② 王森:《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1997年版,第49页。

③ 甘孜州宗教事务局编纂:《甘孜藏族自治州志·宗教分志(送审稿)》,1995年内部本,第75页。

④ 宁玛派经典传承,在演变中后来最重视“伏藏”(埋在地下或藏在山洞的经书,是记述印度大师通过口述传下来的教法)。从12世纪起,相继出现了不少的掘藏人(藏语称“德顿”)。著名的有娘尼玛斡色(1124年—?),他发掘出不少“伏藏”,称“上部伏藏”。古如却吉旺秋(1112—1273年)又发掘出不少“伏藏”,称“下部伏藏”。到15、16世纪,热特那林巴(生卒年不详)把“上部伏藏”、“下部伏藏”和继后发掘出的“伏藏”,以及他自己发掘的“伏藏”,一并汇刻在一起,称为“南藏”。另一位掘藏人仁增郭吉曲登坚(生卒年不详)于16世纪初也发掘出不少“伏藏”,汇刻在一起,称为“北藏”。

潮，以至后来成为康区藏传佛教各教派中寺院最多的教派。

3. 噶举派

除了上述两个派别外，噶举派在本期的发展也是值得我们注意的。在前面我们谈到，由于明末噶举派在与格鲁派斗争中的失败，使得噶举派在康区的势力大大下降，许多寺院要么被毁，要么被迫改宗。但是，到了清代以后，噶举派在康区的势力又有所恢复，这主要归功于八邦寺的重建。

八邦寺，又译为八蚌寺，位于德格麦宿区八邦乡，始建于公元1183年（南宋淳熙十年），初以创建人巴登·向秋能巴名为寺名。13世纪末，西藏萨迦政权派遣安朗威色到八邦，强令寺庙改教为萨迦派。八邦寺又成为康区萨迦派较早的寺庙之一。16世纪中叶，寺庙主要建筑因火灾焚毁，从此一蹶不振。清顺治十一年（1654），五世达赖为扩展其在康势力，派曲吉·昂翁彭措到康区建寺。他首先选择德格土司境内的中札柯地方建寺。次年格鲁派在康北的第一座寺院——更沙寺建成。随即又以更沙寺为基础向甘孜、炉霍等霍尔五土司辖地展拓，相继建立起桑珠、大金、甘孜寺等十三座格鲁派大寺院，这便是有名的“霍尔十三寺”。在格鲁派咄咄逼人的展拓声势下，德格土司出于维护自身权力的考虑，不得不采取扶持其他教派以抗衡格鲁派在其辖区内发展势力的对策。恰好此时噶玛丹萨寺的住持，属于红帽系分出的司徒活佛转世于德格的龚垭地方^①，于是德格土司登巴泽仁遂以卫藏地方不靖（当时正值拉藏汗与桑杰嘉措争权之际），灵童应留德格供养为由，将七世司徒的转世灵童却吉迥乃留于德格，送入龚垭之班觉寺学经，十四岁时送其入藏受戒。二十七岁返德格时的却吉迥乃已广学诸法，声誉甚隆。德格土司遂决心挽留其于德格住锡，于是1725年在原八邦旧寺的废墟上新建了八邦寺，移请司徒为住持。至此，司徒活佛系统由噶玛拉顶寺转移到八邦寺，八邦寺也取代了噶玛丹萨寺的地位和作用，成为噶玛噶举派在康区的主寺。

噶玛噶举派自八邦寺建成后，由于得到德格土司的全力支持，遂极

① 司徒活佛之称始于元末。元惠宗妥欢帖睦尔年间（公元1333—1368年），西藏昌都地方的嘎玛寺（噶举派）内嘎玛巴活佛已传至第五代。元惠宗授该寺第一代司徒活佛曲结坚赞以“圆流教灌顶大西度宝财敬礼”的称号。从此，嘎玛寺就建立起一个司徒活佛系统。至清康熙年间（公元1662—1722），司徒活佛共传承了七代。参见通拉泽翁、杨健吾：《八邦寺暨历代司徒活佛》，《西南民族学院学报（社会科学版）》1989年第2期。

力向多康地区扩大其影响。司徒·却吉迺(1700—1774)是一位学识极高、政治上十分敏锐的杰出宗教家。他非常注重吸取各宗派所长和各种文化素养。他在主持八邦寺修建时,便一反噶举派寺院大经堂较小的常规,仿格鲁派的办法把大殿修得十分宏伟,以增强寺院的气势。他交游广远,极力扩大影响,在丽江、中甸、波密等地建立了一批属寺。他还是一位博学的大学者,在藏文文法、藏医学、绘画方面都有卓越的研究成果。却吉迺生活的时代正值西藏政局动荡之时,就在八邦寺建立的当年,藏中发生阿尔布巴之乱。乱定后,清廷将达赖迁至康区的乾宁暂住。清王朝为加强对西藏的管理,建立了驻藏大臣之制。却吉迺深知宗教的发展离不开中央王朝的认可和支持,故他在依靠地方势力德格土司的同时,积极向清政府靠拢,坚定地站在中央政府一边,成为一位累受清政府嘉奖的“非常恭顺”的宗教领袖。他每年都要在寺内举行念“万寿经”的法事,祈祷大皇上万寿无疆,国泰民安。金川战役时,他派僧人多次去前线念“灭贼得胜经”,深得清军统帅们的嘉许。乾隆三十九年(1774),却吉迺已74岁高龄,且有病在身,但仍准备亲赴金川前线念经,行至道孚,不幸病逝于途。逝世前仍令该寺另派喇嘛前去军营为清军诵经祈胜。却吉迺乃效忠清王朝的态度和积极参与维护国家安宁活动的做法,为八邦寺的发展争取到有力的政治支持。^①后来,八邦寺还成了德格土司五大家庙之一^②,积极参与土司境内的政治、经济、文化事务。在八邦寺历代活佛的努力下,噶玛噶举派在康区的势力一度有所恢复,但是也仅限于德格、石渠、甘孜等地,至于康南、康东等地,由于格鲁派的兴起而改宗的寺院过多,噶玛噶举派的影响已经微乎其微了。

① 任新建:《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》,《康定民族师专学报(哲社版)》1995年第4期;康定民族师专编写组:《甘孜藏族自治州·民族志》,当代中国出版社1994年版,第101页;甘孜州宗教事务局编纂:《甘孜藏族自治州志·宗教分志(送审稿)》,1995年内部本,第21~22页。

② 为了巩固已经确立的统治地位和土司制度,更好地发展辖区的宗教势力并把它置于土司的政治统治之下,结合当时辖区境内各教派的特点和实力,德格土司把受过清朝皇帝册封而在德格地区势力较大的宁玛派的噶拖寺、白玉寺、竹庆寺、协庆寺,噶举派的八邦寺五座国师庙(“乌那卡额阿”)划为家庙。德格土司信奉萨迦派,因而该教派的势力在德格得到了很大的发展,其大寺更庆寺地居土司官寨,与土司的联系最为密切,因而被称为“家庙的家庙”。参见杜永彬:《德格土司辖区独特的宗教格局》,《西南民族学院学报(社会科学版)》,1992年第1期。

二、本期康区新建的主要寺院

清代是康区藏传佛教各教派的一个建寺高潮期，其间兴建了不少重要的寺院。下面我们就择要对其中几所进行介绍。

1. 更沙寺

清初，为进一步扩大格鲁派的势力和影响，五世达赖于公元1654年遣其弟子曲吉·昂翁彭措赴康区发展格鲁派，昂翁彭措于次年到达德格。在德格土司根嘎彭措的支持下在中扎柯主持修建了到康区后的第一座寺庙——格鲁派更沙寺，并担任了寺庙主持，成为更沙寺的第一代曲吉活佛。更沙寺建成后，在清代获得一些发展，先后在土司辖区建起十多座规模不大、名义上属更沙寺分寺的格鲁派寺庙。

更沙寺无任命活佛、格西、喇嘛的教权，设曲吉活佛转世系统，职事僧侣实行三年一换制度。寺庙戒律严明，对违戒僧侣实行罚款、罚物甚至肉刑处罚，在土司辖区享受其他教派一样的经济政治特权，按俗民出家规定在寺庙势力范围内招收僧侣。据新中国成立初统计，更沙寺共有僧侣550人，其中活佛1人，堪布2人，格西2人，喇嘛、扎巴322人。设扎巴学校1所，“曲热觉”佛学院1所；有枪100余支，可编用僧兵200余人，拥有50户科巴，500多亩耕地和1000多头牲畜。寺院长期从事商业和高利贷经营。

土司统治时期，更沙寺积极参与政治活动，自觉地充当德格家族统治德格地区的工具。寺庙长期建有武装力量，为扩张教派实力长期与苯教登青寺发生摩擦、争斗，曾在18世纪中叶联合甘孜大金寺僧兵，武装驱杀登青寺僧侣并破坏登青寺殿堂。^①

由于德格土司对境内其他几个教派的扶持力度较大，德格境内其他教派的势力也比较强大，格鲁派在德格土司境内的发展并不理想，所以，更沙寺的规模既比不了德格土司的五大家庙，也比不了康区其他几所格鲁派寺院诸如甘孜寺、大金寺和灵雀寺。但是，更沙寺是德格土司境内最大的格鲁派寺院，也是曲吉·昂翁彭措到康区后兴建的第一所格鲁派寺院，因此在康区格鲁派的发展史上还是具有一定的地位的。

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995版，第503～504页。



2. 惠远寺

该寺为清雍正皇帝钦赐所建，藏名“噶达强巴林”。“噶达”一词为寺庙所在地地名，它源于吐蕃时期著名大臣噶尔·禄东赞的一段传奇故事，其意为解脱；又因寺内有两尊由七世达赖亲自开光的镇寺镀金强巴林大佛，故名“噶达强巴林”。寺庙坐落于道孚县东南 98 公里处（原乾宁县协德乡），四面环山，状如八瓣莲花的椭圆形盆地中心，其地“……四面枯山，百物不产，岁多风，寒燠不时，其地为控扼诸藏要区……”^①因该处遗迹颇多，故此地藏族认为是诸大德所加持具有功德之圣地。^②

雍正五年（1727），西藏发生了阿尔布巴事件，噶伦阿尔布巴、隆布鼐、扎尔鼐等忌恨清朝所封的首席噶伦康济鼐（后藏贵族）掌权，他们联合暗杀康济鼐于拉萨，又派兵赴后藏欲害颇罗鼐，前后藏一片混乱。随后清朝平定阿尔布巴事件。为了防范新疆准噶尔部蒙古势力将七世达赖抢去，清朝不得不考虑七世达赖的个人安全问题。因此，将七世达赖转移到靠近内地之地区以方便保护就成了清廷的不二选择，于是，始有惠院寺之修。关于这一点，在《清实录》里有所记述：“从前令达赖喇嘛移驻泰宁，原因彼时藏中有阿尔布巴等事，恐准噶尔逆贼乘间来犯，是以令其移至近边地方，以便照看。”^③

雍正六年（1728）决定修建惠远寺，雍正八年建成。关于修建惠远寺，汉藏史料均有记载，《果亲王西藏日记》载：“泰宁番名格答。雍正八年，迁达赖喇嘛居此，赐今名。设副将及都司驻防其地并辖化林、德靖、阜和、宁安等营。城建于东山下，辟四关、南北羸而东西缩……惠远庙在城外之西北，南向建都纲楼三重，矩而平，顶上为睥睨以树幢幡，中无门，横辟小牖，下无牖。前辟一门，西南隅翼以小户，内皆露柱，无间隔。惟置天井以来白光。楼之上有复道通西楼，别建小室数楹，达赖喇嘛居之。”^④“敕建惠远庙，大噶达城，离城三百余里。雍正

①（清）允礼：《果亲王西藏日记》，见《北京图书馆古籍珍本丛刊》卷 21，北京图书馆出版社 2000 年版。

② 章嘉·若贝多杰著，蒲文成译：《七世达赖喇嘛传》，西藏人民出版社 1989 年版，第 139 页。

③ 《清世宗实录》卷一四五。

④（清）允礼：《果亲王西藏日记》，见《北京图书馆古籍珍本丛刊》卷 21，北京图书馆出版社 2000 年版。

六年奉敕建寺，移达喇嘛坐床于此。十三年，达赖喇嘛奉旨回藏，派堪布喇嘛一人率徒众七十一人住寺。□禅堪布三年更换。乾隆元年及六年、七年、十五年、三十年均因地震估修，至五十年地震尽圯。将军保（宁）、总督李（世杰）会奏，委员修建。五十八年七月地震损，总督惠（龄）奏明重修。”^①清末民初刘赞廷所编之《道孚县图志》载：“泰宁寺，距县治以东一百五里，原为打箭炉明正土司所辖之地。雍正西藏内乱，移第七世达赖喇嘛于此避难，以十万金建寺，赐名惠远庙。”^②又《七世达赖喇嘛传》记载，惠远庙面积为三百余步弓（一步弓约五市尺），经堂共三层，建筑奇特，围墙高二步弓，为方形，每边长四百步弓，大门三重，皆为釉子屋脊，建寺耗银四十万两，全部由清政府开支。修建大经堂时，与拉萨建大昭寺相同，亦移土填湖，由四川工匠修建。大经堂围廊如大昭寺，其巨柱须由30人扛抬。达赖喇嘛驻锡呈吉祥圆满夕圣地。^③雍正八年寺庙建成后，移七世达赖喇嘛驻锡，钦赐匾额曰惠远庙（意为具喜遍施经堂），还裁化林协，添惠远协，曰泰宁协，另驻兵1800名，作为达赖喇嘛之护卫。另外，又有僧格、马喇、前锋统领迈禄、散秩大臣周瑛并游击等官率兵2000镇抚藏地，察木多留滇兵1000，派提督等驻扎其地，以作藏兵声援。^④从上述记载我们可以看出，当时清朝对于惠远寺的修建是相当重视的。至雍正十四年（1735年），西藏已平，才由副都统福寿等带领驻防官兵500名，在章嘉呼图克图的陪同下，护送七世达赖回藏。七世达赖前后在惠远寺居住了五年半的时间。

因七世达赖曾住锡于此，加之清朝的重视，惠远寺因此成为了康区重要的格鲁派寺院。该寺为御赐寺院，雍正帝御制碑文尚存。^⑤

3. 竹庆寺

位于德格县竹庆乡更达村的竹庆寺，藏语意为“大圆满”，旧时记

① 《乾隆打箭炉志略》，转引自张虎生《御制惠远庙碑文校注——兼说七世达赖喇嘛移居惠远寺》，《中国藏学》1994年第3期。

② 刘赞廷：《道孚县图志》，北京民族文化宫1960年油印本。

③ 章嘉·若贝多杰著，蒲文成译：《七世达赖喇嘛传》，西藏人民出版社1989年版，第139～140页。

④ 佚名著，《西藏研究》编辑部编：《卫藏通志》卷一三，西藏人民出版社1982年版。

⑤ 碑文具体内容可参见张虎生：《御制惠远庙碑文校注——兼说七世达赖喇嘛移居惠远寺》（《中国藏学》1994年第3期。）



作“竹筍”、“佐青”，由五世达赖所遣在家弟子宁玛派名僧白马仁增于清康熙二十四年（1685）以“宁玛祖师莲花生大师曾在临竹庆，竹庆有红教圣地”为由，得林葱、德格土司护法，调拨差民，赐以大量钱物后主持修建。寺庙建成后，白马仁增任竹庆寺第一任活佛，俗称“竹庆仁布钦”。寺庙于清代扩建，新添协日孙佛学院、觉悟普佛学院、扎巴学校等建筑，形成了前有辽阔草坝，后有奇丽山冈，四周有雪峰森林衬托，地势开阔，风景宜人，殿堂、僧房错落有致的建筑群。

竹庆寺建寺以来，积极主动地参与土司辖区政治活动，竭力与德格土司、西藏地方政府、清廷包括国民政府建立政治关系，在土司辖区政教统治中占有相当重要的位置。在土司辖区，竹庆寺属土司五大家庙之一，在经济、政治、武装等方面享有较高的特权，一直紧紧追随并服务于土司家族。以竹庆寺创建人白马仁增与五世达赖为师徒关系，第三世竹庆活佛（“叶龙”）又与九世达赖为表兄弟关系之故，竹庆寺一直与西藏地方政府保持着特殊的政教关系，竹庆寺在西藏经商、化缘等亦备受西藏优待。寺庙还与不丹国长期保持有密切的政教关系。清咸丰元年（1851），第四世竹庆活佛当克多吉应不丹国聘请，遣派大喇嘛任不丹国师，不丹国也遣派僧侣前往竹庆寺留学。第五世竹庆活佛时，不丹国赠巨资与竹庆寺设讲学院基金和供高级讲学院僧侣膳宿开支。至1956年，尚在竹庆寺留学的不丹籍僧侣仍有30余人。

竹庆寺教规寺法较严明，订有寺规20条，每一条寺规又都订有处罚标准。寺庙招收僧侣奉行“子孙制”与“十方制”相结合的灵活方法，除在寺庙辖区按土司规定招揽僧侣外，寺庙还通过其他途径广拓僧源，每年例定的为德格土司、林葱土司念经，寺庙不收钱物，以土司负责送数十名俗家子弟入寺为僧作报酬，为贫穷百姓念经，若对方难以付酬，便以收取其家幼童入寺为条件。在教务活动中，寺庙鼓励各地区、各教派、各民族僧侣来寺学经修法，专设基金奖励留学僧侣，允许各教派僧侣在讲学院学习显教并讲经。灵活开放的教务活动长期吸引了四川、西藏、云南、青海等省区，不丹、尼泊尔等国大量的僧侣来此学经修法，使寺庙兴盛不衰，寺庙威望、政教势力得到迅速扩张。

竹庆寺设竹庆、邦洛、古学、班洛、布足、格松、钦则、汪波共8个活佛转世系统，以大小经堂、协日孙讲学院、当清岗护法院、登弄卡修法院、助扎修法院、印经院、扎巴学校为主寺，在四川省甘孜州，青

海玉树、果洛地区，西藏昌都地区辖近 200 座分寺。竹庆寺所辖分寺又分为半权直辖和名义所辖两类，石渠县的长江贡马寺、白玉县三岩寺和达摩寺，道孚县的玉科寺、色达县的火戈寺等寺庙属半权直辖；康定县的刀吉杜寺、青海玉树的益街寺、西宁的阿拉寺、西藏昌都的日乌寺属名义所辖寺庙。^①

第三节 民国时期康区藏传佛教寺院的空间分布

一、统计资料的来源

在前述绪论中笔者已经对主要研究资料的相关问题做了交代。由于缺乏系统而可靠的文献资料，使得我们对历史时期康区寺院的计量研究变得十分困难。可以这样说，在目前的条件下，若要将康区历史时期寺院的准确数字及空间分布全部搞清楚几乎是不可能的。也正因为如此，就包括康区在内的整个藏区而言，我们目前还难以对其进行如东部汉族地区那样精细的历史宗教地理学研究。但是，这并不意味着我们的学术研究只能止步于此。由于历史的遗存关系，今天存在的寺院基本为中华人民共和国成立前所建，1956 年民主改革以后所建的寺院非常少，通过对今天遗存寺院的调查以及结合清代、民国的调查资料、方志史籍等相关史料，我们还是可以对定型期康区藏传佛教寺院的大体数字及空间分布进行研究的。尽管我们今天统计的数字可能与历史上的实际数字有所差别，但由于使用的资料与今天相距不远，而这一期间康区佛教也未曾发生过影响全局的变动，加之近代中央政府多奉行宗教平等政策，各个教派之间并没有出现大规模此长彼消的状况发生。因此，有理由相信，依据今天遗存寺院的调查资料以及结合清代、民国的调查资料、方志等相关史籍，我们所做出的统计还是大体可以反映出定型期康区藏传佛教总体面貌及各个教派寺院的空间分布状况的。

笔者这种处理方法实际上也反映了目前历史宗教地理学研究在理论

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社 1995 版，第 499～501 页；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，1995 年内部本，第 73～79 页。

及方法上的无奈。近年来致力于历史宗教地理学研究的张伟然先生就明确指出：“由于资料原因，有关佛教地理的研究自来存在着两大重点，一是以高僧为中心，二是着眼于寺院。研究历史时期的寺院分布，已有的方法都是从现存的各类资料（历史文献和考古发现）中收集历史上遗留下来的寺院名称，加以必要考辨，然后对结果进行统计分析。这一方法当然存在着缺陷。表现为两个方面：（1）由于在文献中留下记载的不可能是历史上寺院的全部，因此，这种统计结果显然有缺漏，有时缺漏可能还为数不少；（2）从理论上来说，研究地理分布应该就同时存在的寺院进行比较，然而由于史料不可能满足要求，因而在实际操作中往往不得不将某一时期当作一个时间断面进行处理，将该时期可考的所有寺院进行累加，这样就有可能导致另一结果：有此寺院名很可能是前后继承关系，在统计中却变成了并存的关系。后一种情况出现的概率不可能很高，但从理论上不能排除。”^①这反映了由于资料原因给目前历史宗教地理学研究所带来的困难。不过，通过对相关资料的收集，尤其是对不同资料的甄别、对比，来反映某一时期宗教（主要是高僧和寺院）的大致地理分布还是具有一定的可信度的。更为重要的是，于本题而言，尽管这种处理方法产生的结果不是非常准确，但由于此前缺乏以历史地理学的视角对康区藏传佛教问题做系统性研究，故这种尝试仍不失为一种有意义的工作。

二、定型期康区藏传佛教寺院的空间分布

正是基于上述理由，笔者统计出了定型期康区各个县（宗）藏传佛教寺院的具体分布状况（由于表格较多，各个县详表见附录），并依据其汇总做出了定型期康区各县（宗）藏传佛教数目统计表。具体见下表：

表 2-1 定型期康区各县藏传佛教寺院数目统计表

县 名	各教派寺庙数量	小计
康定县（民国康定县）	宁玛派 9 所，噶举派 1 所，萨迦派 12 所，格鲁派 5 所。	27

① 张伟然、聂顺新：《也谈唐代佛教寺院分布的辑补——兼析敦煌文书〈诸山胜迹志〉的史料价值》，《世界宗教研究》2008 年第 2 期。

续表2-1

县 名	各教派寺庙数量	小计
九龙县(民国九龙县)	宁玛派2所,噶举派2所,萨迦派4所,格鲁派6所。	14
雅江县(民国雅江县)	宁玛派3所,噶举派2所,萨迦派13所,格鲁派6所。	24
道孚县(民国道孚县、乾宁县)	宁玛派13所,萨迦派2所,格鲁派9所(含尼寺2所)。	24
丹巴县(民国丹巴县)	宁玛派8所,萨迦派2所,格鲁派9所。	19
理塘县(民国理化县)	宁玛派7所,萨迦派9所,格鲁派14所,尼寺1所。	31
巴塘县(民国巴安县)	宁玛派14所,噶举派1所,格鲁派8所,尼寺1所。	24
乡城县(民国定乡县)	宁玛派3所,萨迦派1所,格鲁派5所。	9
稻城县(民国稻城县)	噶举派4所,萨迦派2所,格鲁派7所。	13
得荣县(民国得荣县)	宁玛派5所,噶举派5所,格鲁派2所。	12
炉霍县(民国炉霍县)	宁玛派14所,萨迦派1所,格鲁派10所(含尼寺2所)。	25
色达县(民国甘孜县部分)	30所全为宁玛派寺院。	30
甘孜县(民国甘孜县部分)	宁玛派14所(含尼寺1所),噶举派2所(含尼寺1所),萨迦派6所,格鲁派18(含尼寺4所)。	40
新龙县(民国瞻化县)	宁玛派35所(含尼寺3所),噶举派1所,萨迦派8所,格鲁派1所。	45
石渠县(民国石渠县、邓柯县部分)	宁玛派19所,噶举派4所,萨迦派4所,格鲁派18所。	45
德格县(民国德格县、邓柯县部分)	宁玛派15所,噶举派11所,萨迦派19所,格鲁派3所,尼寺1所。	49
白玉县(民国白玉县)	宁玛派30所(含尼寺1所),噶举派2所,萨迦派6所。	38
江达县(民国江达宗、邓柯宗)	宁玛派9所,噶举派23所,萨迦派17所,格鲁派5所,尼寺1所。	55
芒康县(民国江卡宗、盐井宗)	宁玛派8所,噶举派1所,萨迦派7所,格鲁派34所。	50
贡觉县(民国贡觉宗、三岩宗)	宁玛派48所(含尼寺2所),噶举派4所,萨迦派2所,格鲁派1所,尼寺1所。	56

续表2-1

县 名	各 教 派 寺 庙 数 量	小 计
丁青县 (民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗)	宁玛派 4 所, 噶举派 3 所, 格鲁派 15 所。	22
边坝县 (民国边坝宗、街顿宗)	宁玛派 3 所, 噶举派 4 所, 格鲁派 10 所。	17
洛隆县 (民国洛隆宗、硕督宗)	宁玛派 2 所, 噶举派 3 所, 格鲁派 13 所。	18
类乌齐县 (民国类乌齐宗)	宁玛派 8 所, 噶举派 1 所, 格鲁派 3 所。	12
左贡县 (民国左贡宗)	宁玛派 1 所 (尼寺), 格鲁派 16 所。	17
八宿县 (民国八宿宗)	宁玛派 1 所, 噶举派 7 所, 格鲁派 9 所。	17
察雅县 (民国察雅宗)	宁玛派 2 所, 噶举派 1 所 (尼寺), 萨迦派 6 所, 格鲁派 49 所 (含尼寺 3 所), 尼寺 3 座。	61
昌都县 (民国昌都宗、拉多宗)	宁玛派 2 所, 噶举派 15 所, 萨迦派 4 所, 格鲁派 14 所。	35
总 计	宁玛派 309 所 (含尼寺 8 所), 噶举派 97 所 (含尼寺 2 所), 萨迦派 125 所, 格鲁派 290 所 (含尼寺 11 所), 尼寺 8 所。	829

注: 1. 具体资料来源见附录各县 (宗) 藏传佛教寺院表格, 此处不再列出。

2. 可以确定教派的尼寺归入各个教派, 教派不明的则统称尼寺。

3. 本处所指定型期截至 1949 年建国。下文图表概同此例, 不再单独注出。

根据上述统计, 至 1949 年中华人民共和国成立前康区的昌都、甘孜两个地区的藏传佛教寺院数量达到了 829 所, 其中宁玛、噶举、萨迦、格鲁四大派为 821 所, 另有不明教派的女尼寺院 8 所。如果考虑到由于资料的原因而漏统的寺院, 民国时期康区藏传佛教寺院的总数当不止于此。单纯从数量上来看, 这一数字也是相当惊人的。

1. 定型期康区藏传佛教四大教派寺院的数量关系

就各个教派寺院之间的比例来看 (如图 2-1), 除去 8 所不明教派的女尼寺院之外, 其他 821 所寺院当中, 宁玛派 309 所 (含尼寺 8 所), 占四大教派总数的约 37.6%, 噶举派 97 所 (含尼寺 2 所), 占四大教派总数的约 11.8%, 萨迦派 125 所, 占四大教派总数的约 15.2%, 格鲁派 290 所 (含尼寺 11 所), 占四大教派总数的约 35.3%。

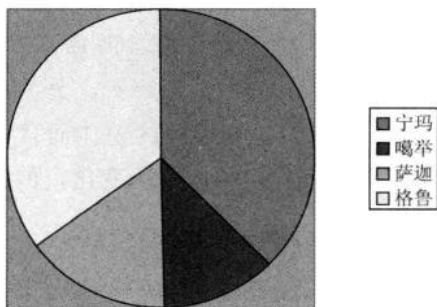


图 2-1 定型期康区藏传佛教四大教派寺院比例图

上述仅就康区整体而言，实际上，在不同的地区各个教派所占的比例也不一样，在这里我们不妨将康区分为昌都地区和甘孜州地区两个区域来进行分析。^①

在金沙江以西的昌都地区（如图 2-2），在藏传佛教的定型期四大教派共有寺院 355 所，其中宁玛派 88 所、噶举派 62 所、萨迦派 36 所、格鲁派 169 所，分别约占到总体比例的 24.8%、17.5%、10.1%和 47.6%，从这一数据来看，与本地区总体数据相比较，宁玛派所占整体比例有所下降，而格鲁派所占总体比例则有所上升，其余两派则变化不大。

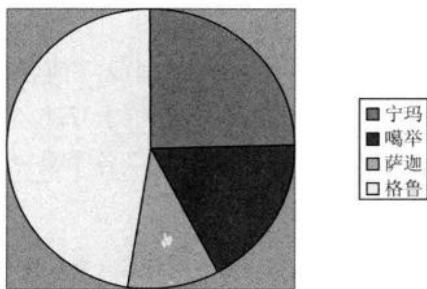


图 2-2 定型期昌都地区藏传佛教四大教派寺院比例图

① 清代以来，在康区的主体部分就形成了四大呼图克图和四大土司分辖的政教格局，而前者对应是今昌都地区，后者对应的是今甘孜州地区，因此，这两个地区在康区内的区域差异显然从清代开始就已经明朗化。这一分化对于康区作为相对统一的历史概念具有一定影响，尽管后来有川边特别行政区及西康省的筹建，但是，由于政治形势的变化，原本相对统一的康区其主体部分已不可避免的分化为昌都和甘孜两个行政区，这对于整个康区的历史文化发展走向具有重要的影响。

而在金沙江以东的甘孜州地区情况则刚好与此相反(如图2-3)。定型期甘孜州藏传佛教四大教派共有寺院466所,其中宁玛221所派、噶举派35所、萨迦派89所、格鲁121所,分别约占总体比例的47.4%、7.5%、19.1%和26%,相较康区整体而言,宁玛派所占比例上升,而格鲁派则明显下降,其余两派有所变化,但幅度不大。

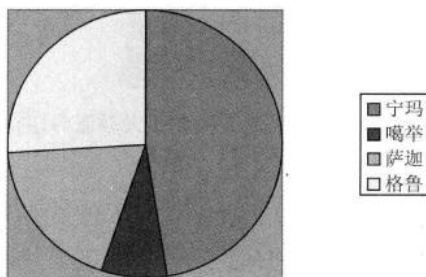


图2-3 定型期甘孜州藏传佛教四大教派寺院比例图

2. 定型期康区藏传佛教四大教派寺院的空间分布及其特点

上面我们就定型期康区藏传佛教各教派寺院数量关系做了简单分析,下面我们不妨再就定型期康区藏传佛教各教派寺院的空间分布及其特点做具体分析。

宁玛派:

根据笔者统计,截至中华人民共和国成立前,康区宁玛派寺院有309所(含尼寺8所),占四大教派总数的约37.6%。这309所寺院在康区的绝大部分县(宗)都有分布,但是,各个县(宗)之间的分布数量极不平衡。具体见下表:

表2-2 定型期康区宁玛派寺院各县(宗)分布一览表

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
康定县(民国康定县)	9	石渠县(民国石渠县、邓柯县部分)	19	类乌齐县(民国类乌齐宗)	8
丹巴县(民国丹巴县)	8	色达县(民国甘孜县部分)	30	丁青县(民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗)	4
九龙县(民国九龙县)	2	理塘县(民国理化县)	7	察雅县(民国察雅宗)	2

续表2-2

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
雅江县（民国雅江县）	3	巴塘县（民国巴安县）	14	八宿县（民国八宿宗）	1
道孚县（民国道孚县、乾宁县）	13	乡城县（民国定乡县）	3	左贡县（民国左贡宗）	1
炉霍县（民国炉霍县）	14	稻城县（民国稻城县）		芒康县（民国江卡宗、盐井宗）	8
甘孜县（民国甘孜县部分）	14	得荣县（民国得荣县）	5	洛隆县（民国洛隆宗、硕督宗）	2
新龙县（民国瞻化县）	35	昌都县（民国昌都宗、拉多宗）	2	边坝县（民国边坝宗、街顿宗）	3
德格县（民国德格县、邓柯县部分）	15	江达县（民国江达宗、邓柯宗）	9		
白玉县（民国白玉县）	30	贡觉县（民国贡觉宗、三岩宗）	48		

通过表2-2我们可以看出，如以现代行政区划为准，在我们所统计的28个县当中，只有稻城一县没有宁玛派寺院的分布，其他27个县份均有宁玛派寺院的分布，以总数309所计，平均每县11.5所。而在这27个县份当中又以炉霍、色达、甘孜、新龙、德格、石渠、白玉、贡觉八县最为集中，这八县总数为205所，每县平均高达25.6所，比整个地区的平均数高出一倍有余。特别值得我们注意的是，在这几个县份中，出现了如色达、新龙、白玉、贡觉四个几乎全为宁玛派寺院的县份，宁玛派寺院在各个县中不仅所占比例高，而且数量很大，分别高达30、35、30、48所。

为了更直观地反映定型期康区宁玛派寺院在各县（宗）的分布状况，笔者草制了“定型期康区宁玛派寺院分布图”（如图2-4），从该图中我们可以清晰地看出，定型期康区宁玛派寺院在炉霍、色达、甘孜、新龙、德格、石渠、白玉、贡觉八县形成了较为明显的集中分布区，其密度远远高于周边地区。

在前面笔者提到过，随着德格地区三大寺院的建立，清初宁玛派在康区掀起了一股建寺的高潮，以至后来成为康区藏传佛教各教派中寺院最多的教派，而最为集中的地区就是上述八县。那么，是什么原因使得

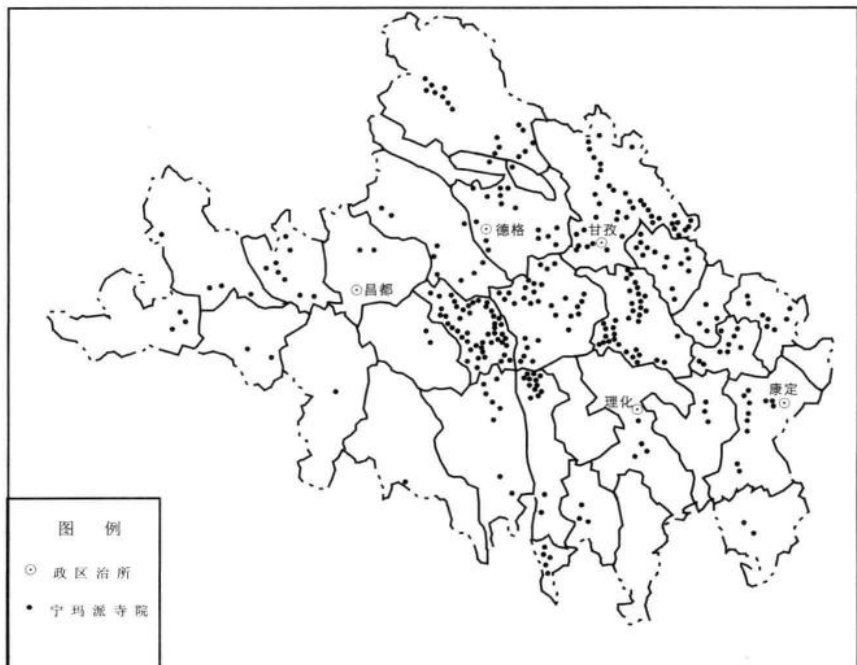


图 2-4 定型期康区宁玛派寺院分布图

定型期康区宁玛派寺院在这一地区形成如此密集的分布区呢？原因大致有以下几点：

其一，德格土司的支持。这一地区皆位于德格土司辖区内或者在其周围，而我们知道，历代德格土司皆是宁玛派的支持者，宁玛派六大寺院（分别是西藏的敏珠林寺、多吉扎寺和四川甘孜州的呷拖寺、白玉寺、竹庆寺、协庆寺）有四个在德格土司境内，这是与历代德格土司的大力支持分不开的。^①与此同时，清初随着格鲁派在整个藏区的得势，其也将触角扩展到了康区德格土司境内，大力支持宁玛派的发展可能也有抵制格鲁派势力的考虑。^②在德格宁玛派四大寺院的影响下，德格土

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社 1995 版，第 477 页。

② 任新建先生在《德格土司辖区内独特的宗教格局》[《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1992 年第 1 期]中认为清初噶玛噶举派能在康区实现局部的复兴其主要原因在于有德格土司的支持，其目的就是为了抗衡格鲁派势力的进入。笔者认为，宁玛派作为在康区具有深厚基础的教派，德格土司对这一教派的大力支持在某种程度上可能也是有上述目的的存在。

司境内及周围出现了大批的宁玛派寺院，以至形成了定型期宁玛派寺院在上述八县地区的集中分布。

其二，五世达赖喇嘛对于宁玛派在清初的发展也是大力支持的。五世达赖出生于信奉宁玛派的琼结家族，由于家族及其社会关系的原因，五世达赖上台以后对于宁玛派的发展是大力支持的^①，不仅在经济上予以扶持，而且还帮助其建寺并将部分从噶举派手里夺来的寺院交给宁玛派管理。而在康区，由于宁玛派深厚的历史渊源和群众基础及德格土司的支持，为了能够获得对噶玛噶举派斗争的胜利，以及获取支持宁玛派的德格土司的信任从而减轻格鲁派在康区扩展势力的压力，五世达赖也不得不对宁玛派在康区的发展采取支持的态度，这在某种意义上也为宁玛派在德格及其周围地区的发展创造了良好的外部条件。

其三，宁玛派在康区的深厚历史基础是其在清初获得巨大发展的重要原因，而上述八县多为交通不便之地，从而使得更易接受、保存在康区具有深厚历史基础的宁玛派。我们知道，在格鲁派势力大举进入康区以前，康区主要为噶举派所占据，但是随着清初噶举派在康区的逐渐失势以及格鲁派尚未大举进入康区，康区在宗教上一时出现了真空的局面。这一局面为宁玛派的发展提供了时机，这时候宁玛派在康区的深厚历史基础发挥了重要作用。这一点我们通过对定型期宁玛派在康区寺院的集中分布地区可以看得出来。宁玛派的集中分布地区在康区多是交通不便之地，例如贡觉，依笔者统计，中华人民共和国成立前大致有48所宁玛派寺院，在康区各县中最多，而“贡觉，为喀木最小的一县。地不当道，昔人多不注意记载，资料甚少。其地僻小而又必自为一区。自青海蒙古统治时，即已建成县级地方政权。其地联结三岩。其人不奉黄教，故巴塘与乍丫，皆未能慑服之。固始汗灭白利土司，以霍尔五部与巴塘、乍丫、察木多黄教寺院不能教化之地区划属德格，责其徐图化导。德格曾经兼并此地。后复叛离德格，直接亲附于青海。故康熙末年，青海设磬巴于此，倡兴黄教。宁静山划界后，西藏仍设宗本（营官）管理之。至清末叶，已经转为黄教地。而三岩则仍不奉黄教，被称

① 关于五世达赖喇嘛对宁玛派的态度问题，王森先生在《西藏佛教发展史略》（中国社会科学出版社1997年版）第三篇中有详细阐述，可参见。

为‘野番’。改流后，置贡觉县，民国曰贡县”^①。新龙县有 35 所宁玛派寺院，“新龙县，长时间受到西藏地方政权管理，又与霍尔、理塘诸黄寺毗邻，但仍排斥黄教”。“瞻对，属雅砻江中游一段河谷，介于康南康北两大道之间，山高谷深，道路险僻，民性强悍。接受喇嘛教甚晚，至今无黄教寺院，即白教、花教等宋代兴起的新派喇嘛教亦未得传入。全境至今只有黑教、红教的各派寺院。青海固始汗征服多、康、卫、藏全部地面，大力推行黄教，清朝延继之，亦未使其有所改变。其有清一代叛服不常，而黄教始终未能在该地得以推行”^②。这皆是与上述地区交通不便，而宁玛派又具有深厚历史基础有关。

噶举派：

噶举派是康区藏传佛教中的传统大派，在清代以前一直是康区的主要藏传佛教教派，但是，随着五世达赖时期与格鲁派斗争的失利，噶举派势力不仅在其他藏区遭到削弱，就是在噶举派的勃兴之地——康区也是大不如前，大量噶举派寺院那么被毁，要么被迫改宗，从而使得寺院数量大为减少。依据笔者统计，中华人民共和国成立前康区有 97 所噶举派寺院（含尼寺 2 所），占四大教派寺院总数的约 11.8%。噶举派的这 97 所寺院分布于康区的大部分县份中，各个县份之间的具体数据也有一定的差异。具体见下表。

表 2—3 定型期康区噶举派寺院各县（宗）分布一览表

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
康定县（民国康定县）	1	石渠县（民国石渠县、邓柯县部分）	4	类乌齐县（民国类乌齐宗）	1
丹巴县（民国丹巴县）		色达县（民国甘孜县部分）		丁青县（民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗）	3
九龙县（民国九龙县）	2	理塘县（民国理化县）		察雅县（民国察雅宗）	1

① 西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社 2001 年 12 月第一版，第 42 页。

② 西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社 2001 年 12 月第一版，第 26、107 页。

续表2-3

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
雅江县（民国雅江县）	2	巴塘县（民国巴安县）	1	八宿县（民国八宿宗）	7
道孚县（民国道孚县、乾宁县）		乡城县（民国定乡县）		左贡县（民国左贡宗）	
炉霍县（民国炉霍县）		稻城县（民国稻城县）	4	芒康县（民国江卡宗、盐井宗）	1
甘孜县（民国甘孜县部分）	2	得荣县（民国得荣县）	5	洛隆县（民国洛隆宗、硕督宗）	3
新龙县（民国瞻化县）	1	昌都县（民国昌都宗、拉多宗）	15	边坝县（民国边坝宗、街顿宗）	4
德格县（民国德格县、邓柯县部分）	11	江达县（民国江达宗、邓柯宗）	23		
白玉县（民国白玉县）	2	贡觉县（民国贡觉宗、三岩宗）	4		

通过上表统计我们可以看出，噶举派这 97 所寺院分布于 21 个县份当中，分布范围较宁玛派小。平均每个县约有 4.6 所。其中德格、江达、昌都三县数量较多，三县合计 49 所，占噶举派寺院总数量的 50.5%，平均每县高达 16.3 所，为各县总平均数的三倍有余。

为了更直观地反映其空间分布状况，依上例笔者草制了“定型期康区噶举派寺院分布图”（如图 2-5），从该图中我们可以清晰地看出，在自西向东排列的昌都、江达、德格这三个县境内噶举派寺院的分布点非常集中，而其他地区的分布点则较为稀疏。

造成这种空间分布特点的原因也是显而易见的。

首先，随着明末清初与格鲁派在政教斗争方面的失利，噶举派在康区很多地区的寺院要么被毁，要么被迫改宗，寺院数量大为减少。以原先噶举派势力非常强大的康东地区为例，在前面我们谈到，由于康定境内贡嘎寺的影响一度使得噶举派势力在康东发展很快，其他教派难以与之抗衡。但是，随着与格鲁派在政教斗争方面的失利，康东的噶举派寺院也大为减少，对此有人谈到“打箭炉地区，原是白教统治，排斥黄教的。经康熙三十九年（1700）用兵，镇压了白教徒（笔者按：此指噶举

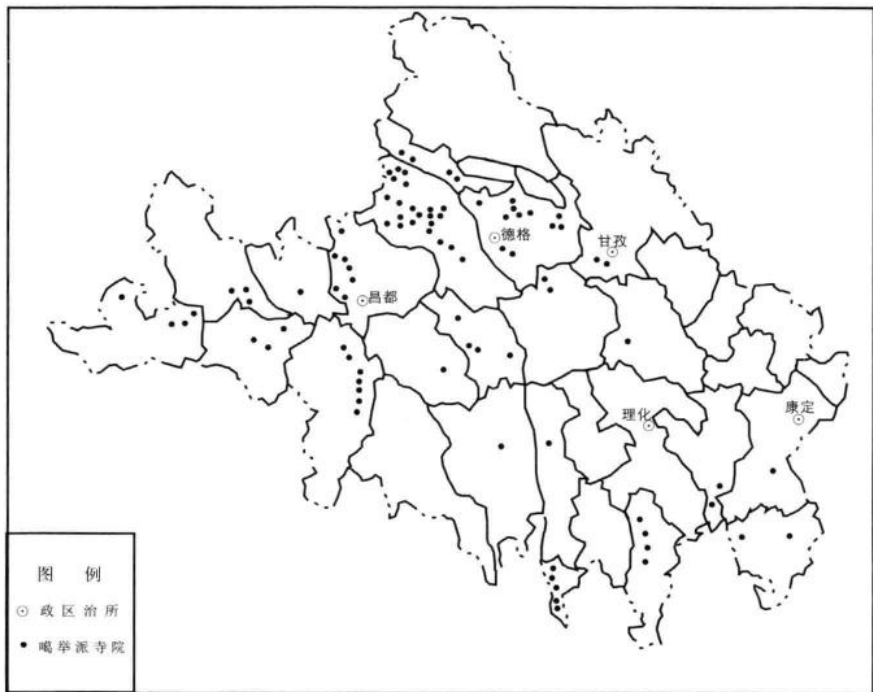


图 2-5 定型期康区噶举派寺院分布图

派打死明正土司而支持倡侧杰烈为王后遭清朝出兵镇压一事)，扶持起信奉红教的土司，才发展起一些黄教小寺。所谓炉城八寺，独无白教。但折多山以外的白教寺仍然存在。并且在达赖曾经坐床行化的泰宁地区（乾宁），白教寺也仍然存在”，“许多县区皆无白教道场，尤其是黄教兴盛的地区。这反映的是昔年宗教战争的残酷。”^①贺觉非谓“理化为白教发祥地，而县境无一白教古刹”^②，描述的正是这种状况。

其次，德格土司的大力支持以及后来获得清王朝的支持是噶举派得以在德格等地实现局部复兴的重要原因。前面讲到，为了抗衡格鲁派咄咄逼人的攻势，德格土司采取了扶持其他教派以削弱格鲁派影响的政策，扶持噶举派也是其主要内容之一。由于德格土司将噶玛丹萨寺红帽

① 西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社 2001 年 12 月第一版，第 26、27 页。

② 贺觉非：《理化县志稿》“佛教”条，西康省政府 1947 年（民国 36 年）编印本。

系七世司徒活佛的转世灵童留于德格并且加以扶持，后来重建八邦寺，使得康区噶玛噶举派的主寺由噶玛丹萨寺移至八邦寺，在其影响下德格土司辖区内兴建了一批噶举派寺院。^①而八邦寺在八世司徒活佛的努力下后来又赢得了清王朝的支持，这为噶举派在德格等地的局部复兴提供了良好的外部条件。^②

最后，昌都、江达、德格本为噶举派的勃兴之地，不仅噶举派高僧辈出，而且历代噶举派尤其是噶玛噶举、止贡噶举非常注重对该地区的宗教传播，故而该地区噶举派基础较好。因此，尽管在与格鲁派的斗争中失利，噶举派在该地的信徒仍有不少，并且后来随着八邦寺的重建实现了噶举派在该地区的局部复兴。

萨迦派：

萨迦派是宋末元初进入康区传播的。在元代，由于萨迦教派获得了藏区政教的领导权，借助这一优势一度在康区获得了长足的发展。明代以后由于统治权的丧失，逐渐失去了强劲的发展势头。尽管明末清初是整个康区政教格局发生重大变化的时期，但是这一变化对萨迦派在康区的发展影响并不是很大，其仍然保持了相对平稳的发展势头。根据笔者的统计，定型期康区有萨迦派寺院 125 所，占康区藏传佛教四大教派寺院总数的约 15.2%。与前两者相似，萨迦派寺院在康区大部分县（宗）也有分布，具体如下：

表 2-4 定型期康区萨迦派寺院各县（宗）分布一览表

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
康定县（民国康定县）	12	石渠县（民国石渠县、邓柯县部分）	4	类乌齐县（民国类乌齐宗）	

① 八邦寺在清代的崛起使得康区噶玛噶举的中心由金沙江以西的噶玛丹萨寺移至德格地区，原因可能以下几点：噶玛丹萨寺所处地区（昌都）离格鲁派中心比较近，该地区有江巴林寺等势力强大的格鲁派寺庙，使得噶玛丹萨寺的生存空间变小，而在德格地区由于德格土司所奉行的宗教自由政策，各个教派的寺庙均在该地区有很好的发展；同时，明末清初经过一系列的变化，德格土司战胜周围的势力，在该地区处于霸主的地位，其所统治的中心地区德格则在经济、交通、人口等方面获得了较大的发展，这些对于噶玛噶举派的发展来说无疑都是具有一定的好处的。因此，噶玛噶举派的中心由金沙江以西移至以东的德格地区是有一定的历史原因的。

② 参见任新建：《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》，《康定民族师专学报（哲社版）》，1995年第2期。

续表2-4

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
丹巴县 (民国丹巴县)	2	色达县 (民国甘孜县部分)		丁青县 (民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗)	
九龙县 (民国九龙县)	4	理塘县 (民国理化县)	9	察雅县 (民国察雅宗)	6
雅江县 (民国雅江县)	13	巴塘县 (民国巴安县)		八宿县 (民国八宿宗)	
道孚县 (民国道孚县、乾宁县)	2	乡城县 (民国定乡县)	1	左贡县 (民国左贡宗)	
炉霍县 (民国炉霍县)	1	稻城县 (民国稻城县)	2	芒康县 (民国江卡宗、盐井宗)	7
甘孜县 (民国甘孜县部分)	6	得荣县 (民国得荣县)		洛隆县 (民国洛隆宗、硕督宗)	
新龙县 (民国瞻化县)	8	昌都县 (民国昌都宗、拉多宗)	4	边坝县 (民国边坝宗、街顿宗)	
德格县 (民国德格县、邓柯县部分)	19	江达县 (民国江达宗、邓柯宗)	17		
白玉县 (民国白玉县)	6	贡觉县 (民国贡觉宗、三岩宗)	2		

根据上表统计,定型期康区萨迦派寺院分布于本地区 19 个县份当中,平均每县约有 6.6 所。值得注意的是,在这 19 个县份当中出现了两个比较集中的分布区域:第一个区域是康定、雅江、新龙、理塘四县,共有寺院 42 所,平均每县 10.5 所,高出总平均数约 60%;第二个区域是德格、江达两县,共有寺院 36 所,平均每县 18 所,高出总平均数约 170%。两地区共有萨迦派寺院 78 所,平均每县有 13 所,为总平均数的两倍左右。我们借助地图(如图 2-6:定型期康区萨迦派寺院分布图)能够更清晰地看出萨迦派这两个高度集中的分布区域。

通过对历史的考察我们便不难发现为何定型期康区萨迦派寺院集中分布于这两个地区。

前面提到,宋末元初萨迦派就已经进入了康区传播,至元代萨迦派掌权后势力飞速发展。作为掌权的教派,其对于以康定为中心的康东地

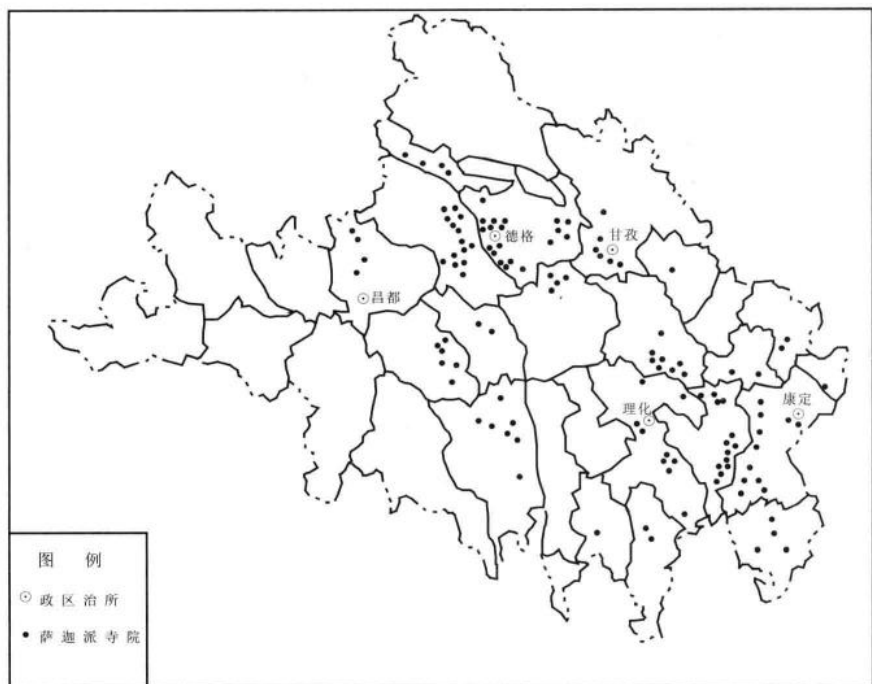


图 2—6 定型期康区萨迦派寺院分布图

区特别关注，因为这是与东部汉族地区交往的孔道。至于德格地区的萨迦派基础也较为深厚。所以，在元代萨迦派掌权期间，由于康东地区和德格地区的萨迦派基础较好，萨迦派寺院在这两个地区的分布也较多。

在此以后，由于萨迦派自身所奉行的各教派平等政策以及元代以后开始淡出康区政教权力斗争舞台的关系，其寺院在康区的空间分布变化不是很大。早在元初，萨迦派就对康区各教派基本上实行平等政策，藏文史籍记载：“初元帝拟下诏令藏地各派皆改宗萨迦，八思巴认为如此将成为爱憎烦恼之因，遂奏以各派仍旧不变为善。元帝下诏，允如所请。”^①此做法与后世格鲁派掌权后（五世达赖时期）大不相同。因出现的改宗情况较少，萨迦时期康藏地区宗教地理的空间格局变化相对较小。而后期格鲁派时期由于各种原因所出现的改宗情况较多，因此宗教

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第100页。

地理的空间格局变化也较大。元、明两代在藏区基本是以“众封多建”为原则的，即同时对多方的既得利益均加以承认，如元代十三万户之封、明代三大法王及五大护教王之封，从某种意义上讲都是对各个教派、地方势力既得利益的承认，其划分是具有一定的历史地理基础的。而到了清代，则转向大力扶持格鲁派，对其他各派关注较少。因此，清代以后格鲁派政教合一政权的建立，不仅是藏区内部各个教派势力斗争的结果，同时，外部的政治大环境的改变也是重要的原因之一。值得注意的是，至明代以后萨迦派在康区实际上已经逐渐淡出了权力的中心，即便是后来格鲁派进入康区后二者的利益冲突也并不大，这使得萨迦派的发展相对平稳。明末清初席卷全康的宗教战争也并没有对萨迦派寺院造成多大的损失。关于这一点前人论述到：“花教（萨迦巴）是元代统治者所扶持的教派。其时在川边兴建寺院颇多。明、清年代，仍能继续保存，但已式微。在德格地区，由于土司信奉，发展尚大。”“花教掌握政权时不排斥异派，丧失政权后，不争政权，所以它能不败。”^①这是有一定道理的。由于这一因素的存在，加之在德格地区有历代德格土司的大力支持，因此形成了在康北以更庆寺、康东以高尔寺为代表的萨迦派寺院集团。

格鲁派：

格鲁派是最后进入康区的藏传佛教教派。但是，其发展最快，对康区的影响最为深刻，也正是因为格鲁派的进入，康区的藏传佛教格局才发生了根本性的改变。在前面讲到，格鲁派在康区的崛起主要得益于蒙古和硕特部固始汗的大力支持，加之五世达赖十分注意对康区的经营，因此在五世达赖时期康区格鲁派的势力发展十分迅速，大量具有重要历史影响的寺院建立起来。至中华人民共和国成立前，尽管在数量上格鲁派寺院不及宁玛派多，但是就僧众及影响而言，格鲁派则稍胜一筹。根据笔者统计，至中华人民共和国成立前康区共有格鲁派寺院 290 所（含尼寺 11 所），其数量在四大教派中仅次于宁玛派。康区绝大部分县（宗）都有格鲁派寺院的分布，具体见下表：

^① 西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社 2001 年 12 月第一版，第 26 页。言萨迦派掌权时不排斥异己实际上是不完全对的，至少 1290 年其与止贡噶举派的宗教战争就是为了争夺势力范围的。

表 2-5 定型期康区格鲁派寺院各县（宗）分布一览表

县 名	数量	县 名	数量	县 名	数量
康定县（民国康定县）	5	石渠县（民国石渠县、邓柯县部分）	18	类乌齐县（民国类乌齐宗）	3
丹巴县（民国丹巴县）	9	色达县（民国甘孜县部分）		丁青县（民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗）	15
九龙县（民国九龙县）	6	理塘县（民国理化县）	14	察雅县（民国察雅宗）	49
雅江县（民国雅江县）	6	巴塘县（民国巴安县）	8	八宿县（民国八宿宗）	9
道孚县（民国道孚县、乾宁县）	9	乡城县（民国定乡县）	5	左贡县（民国左贡宗）	16
炉霍县（民国炉霍县）	10	稻城县（民国稻城县）	7	芒康县（民国江卡宗、盐井宗）	34
甘孜县（民国甘孜县部分）	18	得荣县（民国得荣县）	2	洛隆县（民国洛隆宗、硕督宗）	13
新龙县（民国瞻化县）	1	昌都县（民国昌都宗、拉多宗）	14	边坝县（民国边坝宗、街顿宗）	10
德格县（民国德格县、邓柯县部分）	3	江达县（民国江达宗、邓柯宗）	5		
白玉县（民国白玉县）		贡觉县（民国贡觉宗、三岩宗）	1		

在康区藏传佛教的定型期，格鲁派寺院分布于 26 个县份当中，在笔者所统计的县份中仅色达、白玉二县没有格鲁派寺院的分布，其分布范围之广也仅次于宁玛派。平均每县约有 11 所寺院，这一数字亦较宁玛派略少。在这 26 个县份当中有几个地区值得我们注意：在金沙江以西的昌都地区由于格鲁派居优势，各宗都有格鲁派寺院的分布，而昌都、察雅、芒康这一西北—东南向排列的地带格鲁派寺院特别多，这一地带共有格鲁派寺院 97 所，平均每县（以现代行政区划计）高达 32.3 所左右，约占金沙江以西昌都地区格鲁派寺院总数（169 所）的 57.4%，占康区格鲁派寺院总数的 33.4% 左右；在金沙江以东的甘孜

州，定型期格鲁派寺院的集中分布区主要有霍尔五部（笔者按：即道孚、甘孜、炉霍三县。后来合并于道孚的乾宁并不属于霍尔五部，其格鲁派寺院的发展也不是在霍尔十三寺的影响下发展的，而主要是由于七世达赖喇嘛时期在惠远寺的影响下发展起来的）和理塘、巴塘这两部分。在这两个区域内，多有五百以上至两三千人的大喇嘛寺，例如霍尔十三寺当中的大金寺、灵雀寺以及七世达赖在康区的住锡地惠远寺、康南格鲁派的中心理塘寺等。前者三县有格鲁派寺院 37 所，平均每县约 12 所；后者两县有格鲁派寺院 22 所，平均每县 11 所。尽管金沙江以东的这两个格鲁派寺院集中分布区在数量上远不及金沙江以西的昌都、察雅、芒康这一分布区，但是由于前者拥有一批非常有影响的格鲁派大寺，且金沙江东、西环境有一定差异，因此其也具有一定代表性。

为了更直观地反映定型期康区格鲁派寺院的空间分布特点，依上例笔者草制了“定型期康区格鲁派寺院分布图”（如图 2-7）。

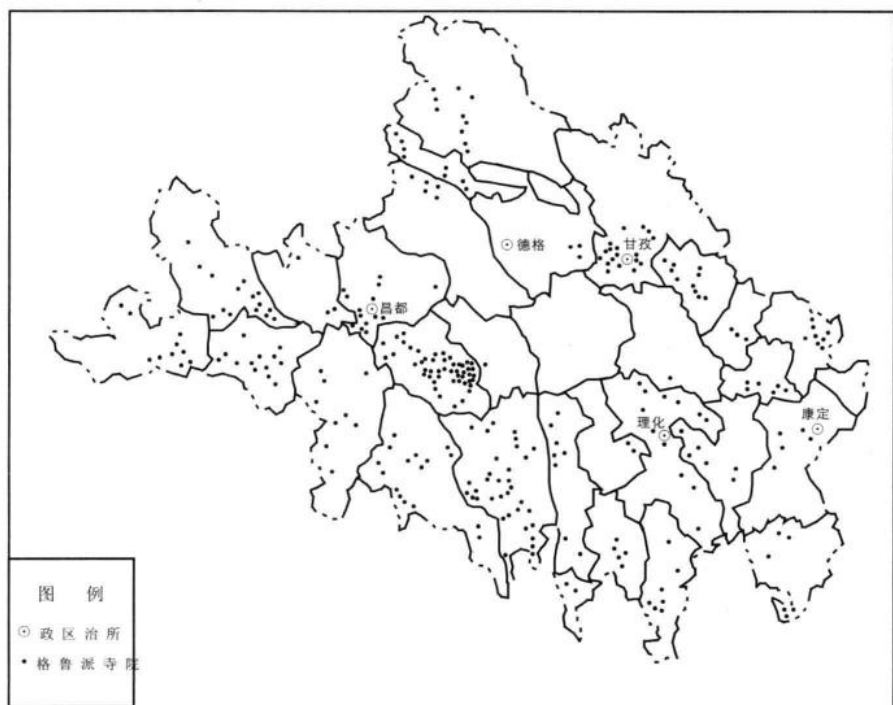


图 2-7 定型期康区格鲁派寺院分布图

从该图中我们可以清晰地看出定型期康区格鲁派寺院的空间分布特点：在金沙江以西的昌都地区，寺院总体分布较之东部甘孜州地区为密，其中尤以昌都、察雅、芒康一带为甚；在金沙江以东的甘孜州地区，则以霍尔五部（即民国甘孜、炉霍、道孚三县地域，乾宁虽不属霍尔五部，但也是格鲁派寺院重要的分布区）和理塘、巴塘两部分最为集中；另外还有一个地区值得注意，在原跨金沙江两岸的邓柯（今江达县东北、石渠县西南临近金沙江的交界地区）也形成了格鲁派寺院的一个集中分布区，而在这一地区周围的江达大部、德格等地则基本没有格鲁派寺院的分布。除了上述几个地区之外，在康区的其他各县（宗），格鲁派寺院的分布则相对稀疏。

形成定型期康区格鲁派寺院这一空间分布特点的原因比较明显。昌都、察雅是四大呼图克图中帕巴拉呼图克图及察雅呼图克图的化域，格鲁派在这一地区自然居于主导地位；而与之毗邻的江卡因交通不便，早期受其他教派影响不深，至清代以后交通条件好转，早已独大的格鲁派自然将其纳入化域。霍尔五部格鲁派寺院集团的形成主要是由于霍尔十三寺的建立，这也是非常明显的。清代中后期直至民国正是霍尔十三寺势力最盛的时期，如其中的大金寺，因有五世班禅的封文，其寺庙地位显然较高，历任堪布多由达赖直接任命，新中国成立前夕，有僧侣3750人，后来因助藏有功，西藏噶厦又大为奖赏，大金寺气焰更加嚣张，横霸一方。^①其余各寺也多势力强盛。在这种情况下，霍尔五部地区形成格鲁派寺院集团自然是顺理成章的。而乾宁由于七世达赖惠远寺的存在，格鲁派势力自然也就不会小。正因为此，今甘孜、炉霍、道孚三县才成为康北格鲁派寺院的主要分布区。理塘、巴塘从明代中期以后就是理塘大寺的化域，尽管理塘寺一度遭到毁坏，但是通过明末清初的宗教战争，理塘寺得以重建并在后来成为康区首屈一指的格鲁派大寺，在其带动下，康南理塘、巴塘等地也很快成为重要的格鲁派寺院分布区。邓柯地区缺少格鲁派大寺，但这一地区也形成了一个相对集中的格鲁派寺院分布区，并十分明显地嵌入原德格土司辖区内。笔者考虑可能

① 参见中国人民政治协商会议甘孜藏族自治州委员会编：《甘孜州文史资料第16辑》，1998年编印，第169～170页。



主要是由于九世达赖出生于该地的缘故。^①而在新龙、白玉等地，由于原有教派势力强大，百姓抵制，或者由于交通不便、较为偏僻等因素，形成了格鲁派寺院分布的空白区。以新龙为例，“瞻对，属雅砻江中游一段河谷，介于康南康北两大道之间，山高谷深，道路险僻，民性强悍。接受喇嘛教甚晚，至今无黄教寺院，即白教、花教等宋代兴起的新派喇嘛教亦未得传入。全境至今只有黑教、红教的各派寺院。青海固始汗征服多、康、卫、藏全部地面，大力推行黄教，清朝延继之，亦未使其有所改变。其有清一代叛服不常，而黄教始终未能在该地得以推行”^②。正是这一情况的反映。

① 九世达赖隆多嘉措（1805—1815）于1805年（清嘉庆十年）十二月出生于西康邓柯县春科土司家，父名丹增曲结，母名顿珠卓玛。经摄政第穆呼图克图向驻藏大臣玉宁、文弼报告：各地所报灵童以春科土司之子最为灵异，请转奏皇上免于掣签。嘉庆帝鉴于第穆呼图克图等以全藏僧俗名义恳请，作为特例批准免于掣签。1808年（嘉庆十三年）九月二十二日，九世达赖在布达拉宫坐床。嘉庆帝派都楞郡王、噶勒丹锡勒图呼图克图及侍郎、侍卫等入藏，参加主持坐床典礼，批准达赖坐黄轿，启用前辈达赖之印，赏银一万两。七世班禅奉旨为九世达赖剃度，授沙弥戒，取法名。1815年（嘉庆二十年）二月，九世达赖突然“暴亡”，年仅十一岁。

② 西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社2001年12月第一版，第107页。实际上历史时期新龙县境内也有格鲁派寺院的存在，在民国刘赞廷所著《瞻化县图志》一书中就记载有“阿穴寺”这一黄教寺院，其临近理塘县，这说明历史时期新龙境内还是有格鲁派寺院的存在，只不过可能由于规模较小以至于后来逐渐湮没了。

第三章 历史时期康区其他主要藏传佛教文化因子的分布

寺院是藏传佛教文化中最为重要的因子，本章我们将根据第一章、第二章揭示的阶段特点，就历史时期藏传佛教在康区传播及寺院分布的一般模式进行总结。除此以外，还有其他一些较为重要的文化因子，如高僧、嘛呢石刻、学术中心等。在进行文化地理学的研究时，这些文化因子都是我们必须要注意的。就历史时期的康区藏传佛教而言，这些文化因子在康区内部的空间分布、特点及其形成原因也是康区藏传佛教历史地理研究的重要内容。

第一节 历史时期康区藏传佛教传播及寺院空间分布的一般模式

一、历史时期康区藏传佛教的传播模式

1. 文化传播对历史文化地理学的意义

传播或者扩散无疑是文化的本质特征之一。文化扩散或传播是人与人之间的文化交流。它是文化的时间现象的集中体现。

众所周知，一切生物，特别是人类，初生伊始便具有群体性，它（他）们通过一定的行为方式和一定的感觉方式，构成从简单到复杂的通讯系统以保持密切的联系。如猿猴可以通过尖声大叫来告诉同类即将出现什么样的威胁；而人类这一社会性生物，更是通过表情、声音、动作，其后通过语言、文字等等进行相互间的交流，并通过这种交流得以生存和发展。这种存在于个体之间和群体之间的交流，就是传播或扩散。由

于无论传播内容还是方式都离不开特定的文化，我们把文化的传播或扩散称之为文化传播或文化扩散。因此，我们不能想象没有扩散或传播的文化。如果一种文化特性或一个文化复合体在产生之后没有扩散或传播，那么它就没有生命力。杜布赞斯基说得中肯：“文化不是通过基因遗传的，它是通过从其他人那里学习而获得的。”这个“学习”便是传播扩散的过程。在此基础上，我们说扩散或传播是文化的本质特征。^①

作为一种地理现象，毫无疑问，文化景观以及在此基础上形成的文化区都是文化传播或扩散的结果。在某一文化产生的源地，各个文化要素都会有一个从源地向外传播的过程，因此，文化地理本身无疑就蕴涵着一种历时性。文化地理学与历史文化地理学只是研究时段的不同，而构成文化地理学及历史文化地理学研究内容的文化区或文化景观皆是文化传播或扩散的结果，从这一关系来讲，研究文化地理学及历史文化地理学如果不研究文化的传播或扩散问题，那么无疑很多问题都难以进行下去。因此，传播或者扩散也就对文化地理学及历史文化地理学具有特别重要的意义。

正是由于文化具有这一本质特征，文化地理学界在文化地理学研究中早就开始关注这一现象。早在1952年，美国著名文化地理学家索尔在其《农业的起源》一书中就提出了文化的传播和扩散的观点。后来，这一观点得到文化地理学界不断的补充和完善。

就文化传播或扩散的形式而言，文化地理学界一般将其分为两类，即扩展扩散和迁移扩散。^②

扩展扩散是指某文化现象出现后，通过其居民，从该地向四周，不断地传递，其所占据的空间也就越来越大。这种扩散现象的特点是空间上的连续性，新的分布区由旧的分布区扩大而形成，旧的分布区较小，而位于新的分布区内。根据扩展扩散的传播情况的不同，扩展扩散可以分为三种类型：接触扩散（亦可称传染扩散）、等级扩散和刺激扩散。接触扩散（或传染扩散），这是指某种文化现象易于为接触者所接受，几乎接触该文化现象的人都如同接触到易于传染的病菌一样，就自然地

① 赵世瑜、周尚意：《中国文化地理概说》，山西教育出版社1991年版，第150页。

② 美国著名人文地理学家H·J·德伯里关于文化传播类型学说认为扩展扩散和迁移扩散是文化传播或扩散的两种主要形式。具体可参见德氏所著，王民等译：《人文地理：文化社会与空间》，北京师范大学出版社1988年版，第109页。

接受了这种文化现象，从而实现了其扩散；等级扩散，它是指该文化现象的传播，或接受该文化现象的人，在空间上或人群等方面，有一种等级现象；刺激扩散，是指某种文化现象，受某种原因而无法在另一地存在，不得不将原文化现象做某种程度改变，使其得以在当地存在，得到传播。这种受某种文化现象的刺激作用，为适应当地情况，使改变后的该文化现象得以传播的情况称为刺激扩散。

迁移扩散，是指某种文化现象与拥有这种文化现象的人或集团紧密联系。往往由于拥有这种文化的人、群体迁移到新的地方，遂将该文化传播到该地。

2. 历史时期康区藏传佛教文化的传播模式

正如前述，在吐蕃王朝时代，康区作为新征服的地区，其对于吐蕃王朝而言无疑是边疆地区。而康区最初所具有的这一人文地理特征对于康区藏传佛教的传播模式而言则具有一定的影响。

毫无疑问，迁移扩散应该是康区早期（前弘期及后弘期初期阶段，大致相当于13世纪以前）藏传佛教传播的主要模式。就藏区三大地理单元而言，卫藏地区是宗教文化中心，也是最早的策源地，“号称为藏土三区之一的卫藏圣法地区，乃持莲花手圣观世音菩萨广行净化之土，为吉祥雪山环绕之区，是雪域境中的唯一庄严”。^①“三区”具体指的是“卫藏法区、朵堆人区、朵麦马区”，^②“朵堆”指的是康区，而“朵麦”指的是安多地区。从这三区的划分我们不难看出，很早以前在藏民们的心目中卫藏地区就是整个藏区的宗教文化中心。而对于康区和安多地区而言，卫藏地区也的确是藏传佛教的源头。我们知道，藏传佛教作为藏民族地域化的产物，其最早是先传入卫藏地区的，然后在卫藏地区经过初步的本土化之后才开始向其他藏区传播的。例如在康区，最初将吐蕃佛教传入康区的毗卢遮那就是早期卫藏地区的“七试人”之一，他之所以将吐蕃佛教传入到康区，是由于佛教在吐蕃本部的发展遇到了困难而自己不得不避难于康区，吐蕃王朝的本部卫藏地区无疑是吐蕃佛教的中心和源头。康区之所以有佛教的传播也是由于毗卢遮那的个人迁徙行为所造成的。从文化地理学的角度来讲，毗卢遮那对康区佛教的传播无疑

① 钦则旺布著，刘立千译：《卫藏道场胜迹志》，西藏人民出版社1987年版，第1页。

② 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第99页。

是典型的迁移扩散模式。而在藏传佛教的前弘期及后弘期的早期阶段，由于康区佛教的发展多是高僧大德个人努力的结果，例如，尽管噶玛拔希是康区人，但是其在卫藏地区学法后一度对于在康区弘法并不热衷，“吉祥天女领众天女前来告诉噶玛拔希说：‘都松钦巴之法座将遇危险，故请你迅往卫地。’再三请求，噶玛拔希才到卫地，他不想去康区，准备教化阿里以下的僧人，但观世音说：‘你所教化之众生一半在康区，必须到康区’”。^①噶玛噶举派这才在康区得以传播。彼时康区的藏传佛教还缺乏稳定的基地，因此，这一时期康区藏传佛教的传播模式也基本为迁移扩散模式。

当然，值得我们注意的是，由于这一时期康区产生了众多的高僧大德，并且一度作为“下路弘法”的重要地区，噶玛噶举派等兴起于康区，扩展扩散这一传播模式在这一时期也是存在的，但是，由于这一时期教派势力并不算大，因此，这一模式并不是主要模式。

到了13世纪以后，由于后弘期的藏传佛教已经日益进入到成熟阶段，而其成熟的一个显著标志就是教派势力的发展，扩展扩散开始成为康区藏传佛教传播的主要模式。通过各种方式，借助于康区各个地方的部族势力，这一时期藏传佛教各教派在康区均建立起了一批相对稳固的基地，例如宁玛派在白玉等地，噶举派在昌都、江达、德格等地，萨迦派在德格、康定等地，格鲁派在昌都、察雅、理塘及康北的霍尔地区等，这批基地的建立相当于藏传佛教各个教派在康区具有一个个的传播源地，各个教派在这批源地的影响和带动下，势力不断向周围地区扩展。在前面的论述中，我们看到定型期康区藏传佛教各个教派的寺院多形成一个个的地域集团，就是扩展扩散这一传播模式的结果。而由于康区内部不同地区的差异，接触藏传佛教时间早晚的不同，即便在藏传佛教各个教派已经大规模进入康区之时，还是有个别地区接触得比较晚的，藏传佛教在这些地区的早期传播显然应该是存在迁移扩散这一模式的。

总体来说，迁移扩散和扩展扩散这两种文化传播模式在康区藏传佛教的传播过程中都是存在的。前期以迁移扩散为主，这表现了康区藏传佛教的源头因素；后期以扩展扩散为主，这是在前期源头基础上的进一步延展，也是康区藏传佛教各个源头自然发展的结果。

^①（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002年版，第72~73页。

二、历史时期康区藏传佛教寺院空间分布的模式

康区藏传佛教寺院在其不同的历史发展过程中，空间分布及其特征也各不相同，并在后期成熟、定型时产生了一些比较典型的空间分布模式。

1. 早期的点状分布

在早期尤其是在佛教初入康区及教派势力形成初期，由于缺乏有组织的大规模传教，其影响还不如后世那样深，加之苯教势力的阻挠以及还没有完全同康区各地部族势力完全结合起来等因素，佛教寺院在康区的建立及发展都存在不少困难。另外，从文化地理的角度来讲，当一种新文化从源地传播到另外一个地区时，其总是以点的形式出现的，不可能一开始即以面的形式出现。考虑到藏传佛教的源头在卫藏地区，而康区只是藏传佛教的传播区，佛教早期从卫藏传入康区也是以迁移扩散为主，那么，作为佛教文化物化的集中表现——寺院，这一时期在康区的空间分布也必然是呈点状的。这一点我们从图 1-2 中也可以大致看得出来。尽管笔者在图 1-2 中所标出的只是五世达赖以前康区主要藏传佛教寺院的分布，但是，从中我们不难发现，这一时期康区藏传佛教各个教派寺院还没有形成较为明显的地域集团，各个教派寺院多是以点状形式出现。个别地区由于个别教派的局部优势，也出现了一些线状或片状分布，例如康定县境内的噶举派寺院，但总体来讲表现不明显，整个早期康区藏传佛教寺院的空间分布模式仍然以点状分布为主。

2. 后期的面状分布

历史时期康区藏传佛教寺院在空间分布上经历了一个比较漫长的由点到面的过程。13 世纪以后教派势力大为发展是藏传佛教发展史上的一个特点，也正是从这一时期开始康区藏传佛教寺院在空间分布上开始了由点到面的转变。为何说是从 13 世纪开始，主要是基于以下理由：13 世纪以后整个藏传佛教开始逐渐成熟起来，教派势力开始发展，在康区经过一系列的整合，教派与地方部族势力结合日益紧密，各个教派的地域集团开始出现，康区藏传佛教各个教派的建寺高潮也由此出现。当然，在后弘期开始之初的 10 世纪以后实际上藏传佛教各教派的地域化端倪已经开始出现，但是，考虑到康区的实际情况（萨迦派在康区的发展是在 13 世纪以后，格鲁派在康区的出现则已是明代了），更重要的是，康区藏传佛教寺院的大规模兴建是在 13 世纪以后，因此，我们可

以将 13 世纪视作康区藏传佛教寺院在空间分布上由点到面转变的开始。

五世达赖以后，康区藏传佛教进入成熟期，至近代进入定型期。与此同时，康区藏传佛教寺院在空间分布上也完成了由点到面的转变过程。通过对定型期康区藏传佛教各教派寺院的分布图进行观察，我们不难发现其在空间分布上大致有以下两种主要模式。

单一型：

这类分布模式不难理解，即在一定地域空间内只分布有一种藏传佛教教派寺院，或者说某一藏传佛教寺院在一定地域空间内的分布占有绝对优势，其他教派寺院很少以至可以忽略不计。在康区藏传佛教的定型期，这类模式并不占主要地位，其中以色达、白玉、贡觉、左贡、察雅几县为代表。最为典型的是色达县^①，在笔者的统计中，定型期色达县共有 30 所藏传佛教寺院，全部为宁玛派寺院。具体见下图（图 3-1）：

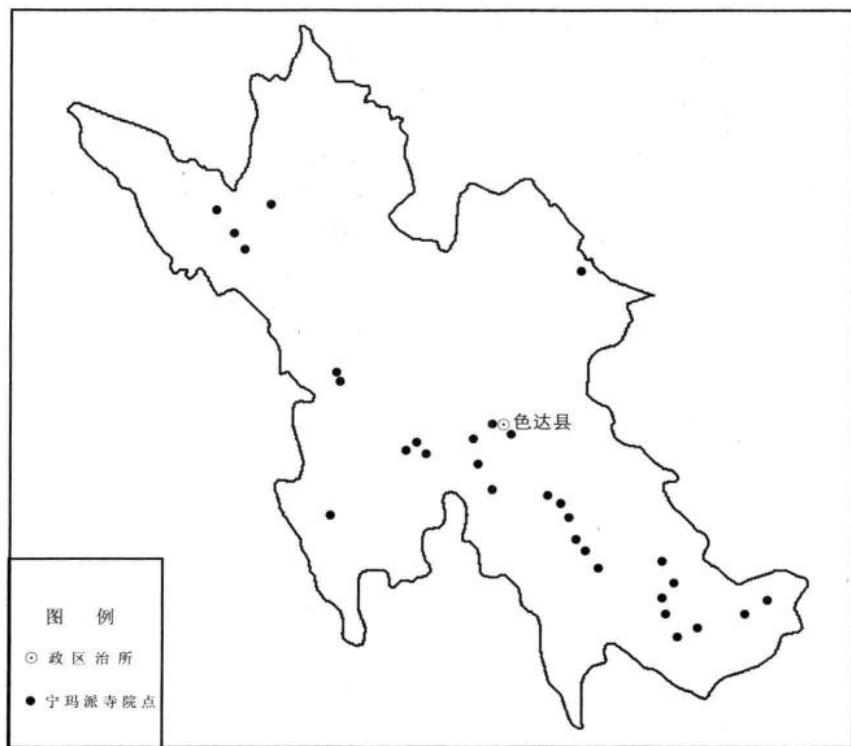


图 3-1 定型期色达县藏传佛教寺院分布图

① 为了突出藏传佛教在康区的地域分布特征，这里使用的色达是其置县以后的称谓，而在此之前，其一直属于甘孜管辖。

复合型：

复合型指的是某一特定区域内有藏传佛教几个教派的寺院共存且各自达到一定的比例，没有一种教派的寺院居于绝对优势地位。在康区藏传佛教的定型期，这种寺院的空间分布模式是最多的，绝大部分县（宗）都是这种情况。而这种模式里面又大致可以分为三种类型：

锋面型。顾名思义，指的是在某一特定区域内有两种主要的藏传佛教寺院，且双方在空间分布上势均力敌，大致呈锋面状态。我们以定型期昌都县藏传佛教寺院分布为例（如图3-2）。通过下图我们不难发现，

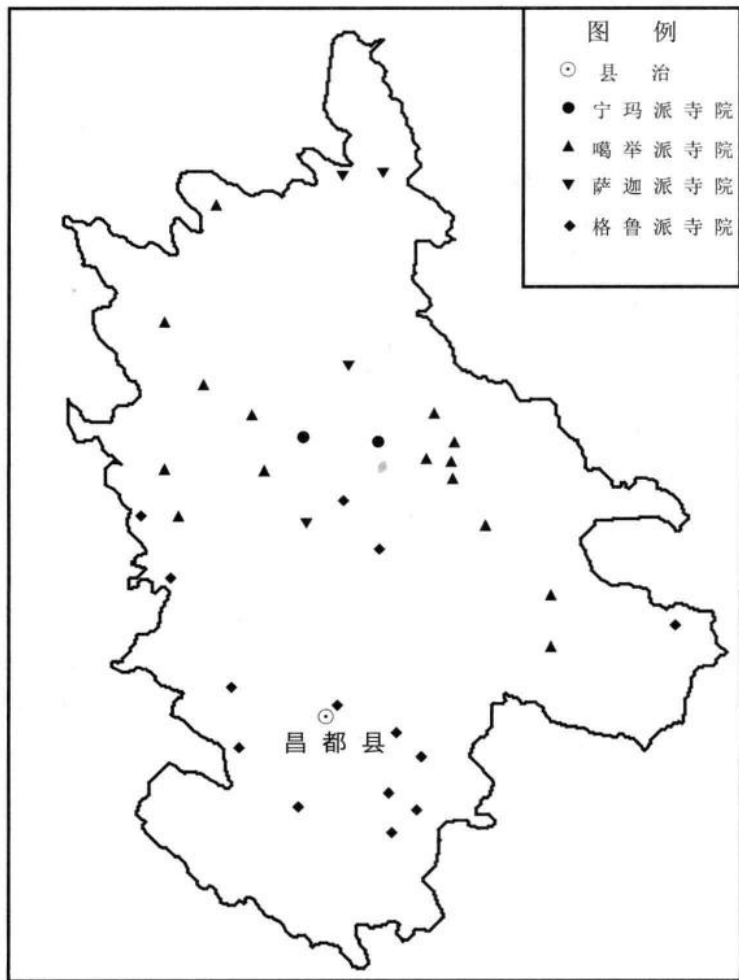


图 3-2 定型期昌都县藏传佛教寺院分布图

定型期昌都县藏传佛教寺院主要为格鲁派和噶举派，双方寺院就空间分布而言，自昌都县中部芒达、日通、妥坝为界分为南北两部分，双方各自占有约一半空间，格鲁派占有昌都县南部地区，而噶举派占有昌都县北部地区。在空间分布上，双方寺院大致呈锋面状态，势均力敌。这一分布格局是有其历史原因的。噶玛噶举派早期主寺噶玛丹萨寺位于昌都县北部（民国时期为拉多宗，而拉多宗基本为噶举派化域^①），尽管后期逐渐衰落，其地位亦让位于德格县境内的八邦寺，但是其历史影响仍在，基础较为雄厚，所以北部地区噶举派寺院仍然存在。而在昌都县的南部，则是强巴林寺的所在地，强巴林寺是康区主要格鲁派寺院之一，帕巴拉活佛是昌都地区四大活佛之首，势力强大，因而南部地区自然为格鲁派的化域。

楔入型。指的在某一特定区域内以藏传佛教某一教派寺院为主，但是却有另一教派之寺院犹如楔子一样楔入该区域。我们可以定型期巴塘县藏传佛教寺院分布为例（如图3-3）。

在该图中我们可以清晰地看出，巴塘县北部地区有一个非常集中的宁玛派寺院分布区域，而在中南部地区则以格鲁派寺院为主，在巴塘县宁玛派寺院犹如一个楔子一样楔入格鲁派势力范围。当然，就寺院的数量来说，定型期巴塘县格鲁派寺院尚不及宁玛派寺院多，言宁玛派寺院楔入格鲁派势力范围似乎不大妥当。但是，我们必须要考虑到这是有历史原因的。众所周知，巴塘县是格鲁派大寺康宁寺（又作丁林寺）的化域，其在清代是个四百余人的黄教大寺^②，在康南地区是有名的格鲁派大寺，巴塘县及其周边地区均是其化域，只不过后来由于和清政府的对抗活动，寺院遭到毁坏，势力大为受损^③。而在理塘县北部的茶洛、列衣、松多等乡，由于深受白玉县境内宁玛派势力的影响，早在宋元之际就建立有宁玛派寺院，并一直保留至今，即便是在清代格鲁派势力最盛时也未改宗。尽管说这批宁玛派寺院数量不少，但是其势力却难以与格鲁派寺院相抗衡，清代康宁寺有四百余众，而宁玛派寺院最多不过一百

① 参见《西藏昌都地区社会调查资料选》，《西藏通史》资料丛书（内部资料），西藏昌都地区地方志总编室、西藏昌都地区档案馆2004年编印，第13页。

② 参见刘赞廷：《巴安县图志》“寺庙”条，北京民族文化宫1962年油印本。

③ 指的是1905年巴塘地区因“风全案”遭到赵尔丰的镇压，后来又有反对赵氏改流之事，该地寺院多被焚毁，至后来方才有所恢复。

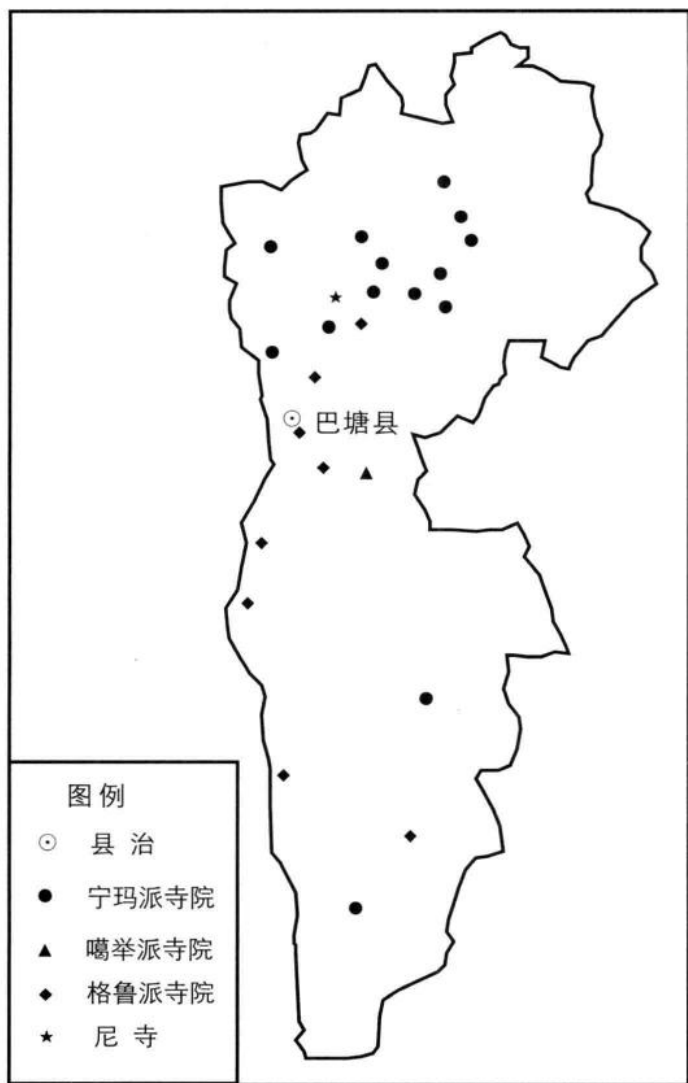


图 3-3 定型期巴塘县藏传佛教寺院分布图

余人^①，所以说就巴塘县境内藏传佛教各教派寺院空间分布而言，这一批宁玛派寺院也就像楔子一样楔入了格鲁派势力占优的巴塘县境内。

插花型。这一类型也不难理解，指的是在某一特定区域内藏传佛教

① 参见刘赞廷：《巴安县图志》“寺庙”条，北京民族文化宫 1962 年油印本。

各教派寺院交错分布，呈插花状态。这一模式在定型期康区各县（宗）藏传佛教寺院分布中最为普遍，是历史时期康区藏传佛教各派交融发展在空间上的直接反映。其中以德格县境内这一模式表现得最为明显（如图 3-4）。

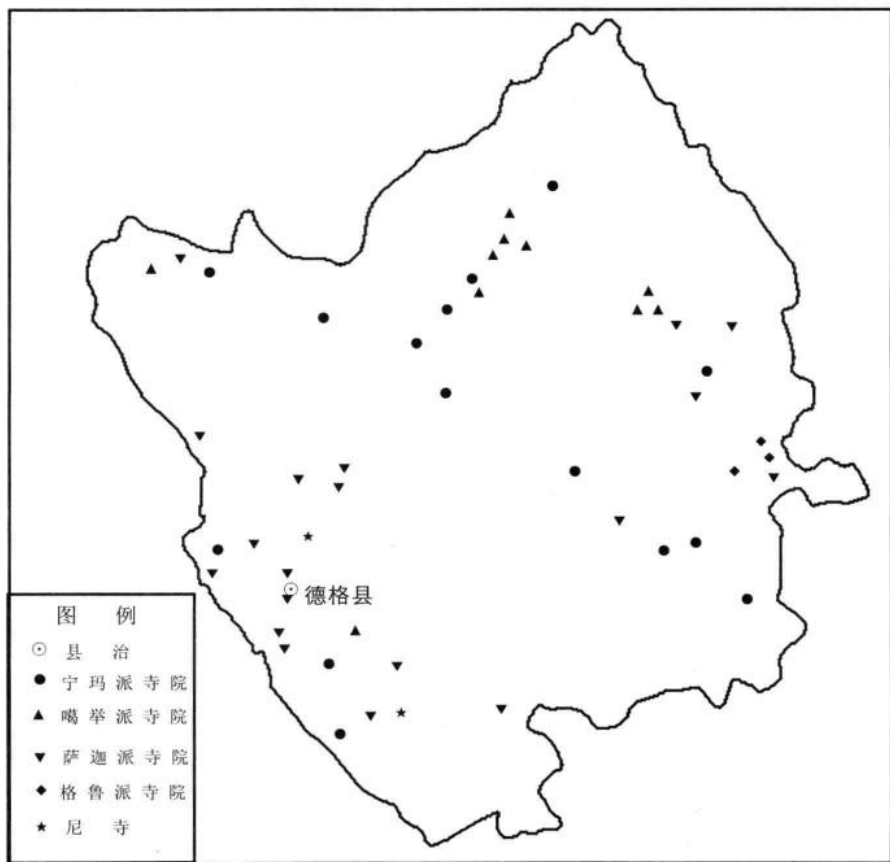


图 3-4 定型期德格县藏传佛教寺院分布图

从定型期德格县藏传佛教寺院的空间分布我们可以清晰地看出，宁玛、噶举、萨迦、格鲁这四大主要藏传佛教教派的寺院是交错分布的。尽管在个别地区有某一教派会形成局部集中分布，例如在更庆镇附近萨迦派寺院较为集中，在所巴乡附近噶举派寺院较为集中，在竹庆乡附近宁玛派寺院较为集中，但是，就全县而言，四大教派还是交错分布的，个别教派寺院只是形成了小范围的集中分布，远没有形成全县范围内的

绝对优势。而藏传佛教各教派寺院在德格县境内这一空间分布格局的形成,其原因也是非常明显的,历代德格土司在宗教上多奉行平等政策,各个教派在德格境内的发展基本是自由的^①,正是这一点才促使德格境内这一藏传佛教各派寺院空间分布格局的形成。而德格境内这一藏传佛教空间分布格局在某种程度上也是整个康区藏传佛教空间分布格局的缩影,是历史时期藏传佛教在康区空间发展的典型反映。

第二节 康区历代高僧的分布状况

一、高僧与佛教历史地理研究

一般而言,佛教仪轨由三大部分组成,即加行、正行与后行。在行中,只摄“皈依”与“发心”。然而在某种意义上讲,皈依是被认为由“外凡”转入“内凡”的阶段。^②而藏传佛教之皈依与汉传佛教之皈依的明显不同之处,就是在皈依法、僧三宝之上,更置一喇嘛(上师),皈依四宝为“四皈依”。西藏人说:“无喇嘛上人,如何得近佛?”可见喇嘛上师受到信仰者特别崇敬,具有很高的社会地位。西藏僧人及信徒确信上师及善知识乃理解金刚持之必备条件,不依上师引导,不知有佛;不从上师教诲传承,则无法入佛、成佛。过去诸佛皆由上师教授,而得信、解、行、证。上师乃救度众生之导师,是“三宝”的化身,而更在“三宝”之上。故皈依法、僧三宝,尚须皈依金刚上师。因此“四皈依”成为藏传佛教之特色。^③

在这里我们明显地能看出高僧(上师也是高僧之一种)在藏传佛教中的重要作用。“宗教领袖是一个或一派宗教的信仰旗帜,是它们最显著的标志,是构成宗教的最根本要素。”^④高僧不仅本身是佛教的实践者,同时也是佛教的组织者和传播者,在佛教中具有不可替代的作用。

① 参见四川省德格县志编纂委员会编纂:《德格县志》,四川人民出版社1995版,第二十二篇相关内容。

② 所谓“外凡”,即外道凡夫,但不含贬义。所谓“内凡”则是就已经皈依、发心学佛的行者而言。

③ 弘学主编:《藏传佛教》,四川人民出版社1997年版,第191页。

④ 冯天策:《宗教论》,山东人民出版社2005年版,第72页。

汉传佛教如此，藏传佛教也是如此，从“前弘期”的莲花生、寂护、毗卢遮那到“后弘期”的阿底峡、喇钦、玛尔巴、米拉日巴、帕木竹巴、都松钦巴、八思巴、噶玛拔希、宗喀巴等无一不是如此，这些高僧大德不仅本身是虔诚的佛教信仰者、实践者，而且本身也积极从事于藏传佛教的发展、组织、传播等活动，对于藏传佛教的成长以及在雪域高原的传播起到了极其重要的作用。因此，在藏传佛教的研究中，有关历代高僧的研究自然也成为一个重点。

鉴于高僧在佛教中的重要性，对于高僧的分布研究历来是宗教地理学研究的主要内容之一。这方面的研究，日本学者山崎宏《支那中世佛教之展开》、井上以智《六朝时代佛教之分布》及我国学者严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》、辛德勇《唐代高僧籍贯及驻锡地分布》是主要代表，另外朱普选在其博士学位论文《青海藏传佛教历史文化地理研究》中对于青海历代高僧的分布状况也进行了研究。介永强认为高僧籍贯的地理分布研究是历史宗教地理学研究的重要内容之一^①，显然是有一定依据的。张伟然认为对于佛教地理进行分层次研究大致有三个层面，即作为基础的佛教信仰层面，这是相对于普通民众而言的；处于核心的宗教实体层面，这是相对于僧侣、寺院、僧团组织而言的；层次最高的佛教学术层面，这是相对于高僧大德而言的。^②作为宗教的实践者、组织者和传播者，尽管说高僧大德在这三个层面的地理反映未必完全一致，但是，从某种角度来说高僧大德的地理分布既可以作为最基础的信仰层面的反映，同时，也可以成为考察宗教实体、佛教学术实际情况的参照。因而说，研究高僧大德的地理分布显然是历史宗教地理学主要的研究内容之一。

二、康区历代高僧的分布

历史时期康区曾经出现过一大批高僧大德，这些高僧们对于康区藏传佛教乃至整个藏传佛教的发展、组织、传播都起到了不可低估的作用。但是，由于史料记载的缺乏，更由于大批藏文史料我们目前还难以运用，使得我们对于藏传佛教中高僧大德的了解还不是很深，大批学问

① 介永强：《历史宗教地理学刍议》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》，2004年第3期。

② 张伟然：《中国佛教地理研究史籍述评》，《地理学报》，1996年第4期。

高深的大德们可能还不为我们所知。不过,就目前我们所掌握的材料来看,在整个藏传佛教发展过程中起到重要作用的高僧们的事迹大致还是可以了解的。从这批高僧的名录来看,其中籍贯为康区的高僧占到相当的比例,具有较为明显的地域特色,这就为我们从历史地理学角度来研究康区藏传佛教提供了一定条件。笔者现根据对藏传佛教高僧记载相对集中的几种主要材料将籍贯为康区的做一统计,列表如下:

表 3-1 康区历代高僧一览表

人物	籍贯	生活时代	主要业绩
帕木竹巴·多吉杰波	康区金沙江流域哲垅乃学地方	1110—1170	噶举派四大支系之一帕竹噶举派的创始人
都松钦巴	多康哲雪岗吉热哇地方	1110—1193	噶举派四大支系之一噶玛噶举派的创始人,该派黑帽系第一世活佛
止贡巴·仁钦贝	西康邓玛	1143—1217	帕竹噶举八小支派之一止贡噶举派的创始人
噶玛拔希	康区哲垄丹巴却秋地方	1204—1283	噶玛噶举派黑帽系第二世活佛,藏传佛教活佛转世制度开始的第一人
桑温杰大师	康区	1251—1296	达隆噶举派“下寺”类乌齐寺的创建者
扎巴僧格	甘孜州乡城县	1283—1349	噶玛噶举派红帽系第一世活佛
堪钦朵耶巴·日彼生根	木雅热岗布羽多朗普布也地方	1287—1375	木雅前五学者之一,撰写校勘《十万颂》
热地·玛孙登巴索南坚赞	木雅地方	1317—1383	木雅前五学者之一
塔涅钦布向沙巴·益西班	木雅察莫格地方	1318—1386	木雅前五学者之一
鲁俄·甲瓦仁钦	木雅木巴地方	1328—1356	木雅前五学者之一
堪钦·协莫登巴	木雅地方	1332—1392	木雅前五学者之一
若白多杰	昌都地区阿拉绒的扎热那宗地方	1340—1383	噶玛噶举派黑帽系第四世活佛

续表3-1

人物	籍贯	生活时代	主要业绩
麦·喜饶桑布	昌都县	1395—1457	昌都江巴林的建立者，宗喀巴著名弟子之一
通瓦敦丹	昌都县	1416—1453	噶玛噶举派黑帽系第六世活佛
曲扎嘉措	昌都地区坝县	1454—1506	噶玛噶举派黑帽系第七世活佛，明宪宗、孝宗时两次遣使朝贡
却扎益西华桑	康区哲雪康玛地方	1453—1524	噶玛噶举派红帽系第四世活佛，羊八井寺的创建者
弥觉多吉	昌都西北之昂曲河边叶垄噶迪普巴当地方	1507—1554	噶玛噶举派黑帽系第八世活佛
旺秋多吉	甘孜州朱倭	1556—1603	噶玛噶举派黑帽系第九世活佛，被明万历帝敕封为“西天大善自在佛如来大宝法王”
拉甲瓦江措	昌都县	1644—1712	昌都江巴林寺第五世帕巴拉活佛
司徒·却吉迺	甘孜州德格县	1700—1774	为噶玛噶举派第八世司徒活佛，是清代康区噶玛噶举派得以复兴的关键人物，与土司及清政府关系密切。学识渊博，著作颇丰，主编德格版《大藏经》
绛秋多吉	甘孜州德格县	1703—1603	噶玛噶举派黑帽系第十二世活佛
格桑嘉措	甘孜州理塘县	1708—1757	格鲁派第七世达赖喇嘛
吉美丹贝嘉措	昌都县	1714—1754	昌都江巴林寺第六世帕巴拉活佛
益西晋美登配贡布	甘孜州理塘县	1755—1794	昌都江巴林寺第七世帕巴拉活佛
白马尼西	甘孜州德格县	1774—1854	噶玛噶举派第九世司徒活佛
洛桑晋美白登顿佩尼玛	甘孜州理塘县	1795—1847	昌都江巴林寺第八世帕巴拉活佛
台巧多吉	昌都地区类乌齐县	1798—1868	噶玛噶举派黑帽系第十四世活佛
隆朵嘉措	甘孜州德格县	1805—1815	格鲁派第九世达赖喇嘛
工珠·云丹嘉措	甘孜州德格县	1813—1899	德格八邦寺第一世工珠活佛，噶玛噶举派著名学者
楚臣嘉措	甘孜州理塘县	1816—1837	格鲁派第十世达赖喇嘛

续表 3-1

人物	籍贯	生活时代	主要业绩
绛央青则旺波	甘孜州德格县	1820—1892	德格仲萨寺活佛，著名学者，著述颇丰，近代康区四大著作家之一，在仲萨讲学院培养了大批优秀学者
凯珠嘉措	甘孜州道孚县	1838—1855	格鲁派第十一世达赖喇嘛
局米傍·朗吉嘉措	甘孜州德格县	1846—1912	康区近代著名宁玛派高僧、学者
克珠阿旺洛桑晋美登巴江村	甘孜州理塘县	1849—1900	昌都江巴林寺第九世帕巴拉活佛
尕藏图旦旺徐	甘孜州德格县	1856—1916	格鲁派六大寺院之一的拉卜楞寺第四任寺主第四世嘉木样大师
白马翁秋	甘孜州理塘县	1886—1952	噶玛噶举派第十一世司徒活佛
阿旺嘉措	甘孜州甘孜县	1894—1959	色拉寺杰扎仓堪布，著名反帝爱国人士
洛桑土登米庞楚成吉村	昌都地区芒康县	1901—1937	昌都江巴林寺第十世帕巴拉活佛
洛桑登真·扎巴他那	甘孜州甘孜县	1903—1950	著名的“格达活佛”，学识渊博，后为解放西藏献身
昂旺罗绒登真赤乃	甘孜州理塘县	1905—1945	理塘寺二世香根活佛，在任期间重修理塘寺
丹贝坚赞	甘孜州理塘县	1916—1947	格鲁派六大寺院之一的拉卜楞寺第五任寺主、第五世嘉木样大师

资料来源：杨明贵、马吉祥：《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社 1992 年版；谢廷杰等编著：《西藏昌都史地纲要》，西藏人民出版社 2000 年版；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》（内部资料），甘孜州宗教事务局 2005 年编印；唐景福、朱丽霞：《中国藏传佛教名僧录》，甘肃民族出版社 2006 年版。注：此表只统计籍贯为昌都地区及甘孜州这一康区核心区的藏传佛教大师。另外，主要事迹为 1949 年以前的加以统计，以后的则不列入此表。

在上述四种记载康区藏传佛教高僧较为集中的资料中，依笔者统计，共记载了 41 位籍贯为康区的藏传佛教高僧。值得提出的是，由于使用资料的作者个人的取向不同，对于各地藏传佛教高僧关注程度自然也有所不同，在其所统计的资料中对于整个藏传佛教界各地的高僧难以面面俱到，这一点对于整个藏传佛教高僧资料的全面辑录势必有所影响。但是，考虑到上述资料尤其是《藏传佛教高僧传略》及《中国藏传



佛教名僧录》二书是目前所见对于藏传佛教高僧辑录较为全面的资料，其中所反映出的藏传佛教高僧整体信息还是相对可靠的。

从绝对数量上来看，上表罗列的康区历史时期藏传佛教高僧似乎并不是很多，但是，这并不是历史时期康区藏传佛教高僧的全部。不过，较为重要的基本在此了。从这 41 位籍贯为康区的高僧来看，也表现出一些比较明显的地域特点。

就康区内部各个地区来讲，历史时期康区藏传佛教高僧分布较为集中的地区有康东的康定^①、康南的理塘以及以昌都、德格为轴心的金沙江两岸地区，41 位高僧绝大部分位于这几个地区。康定之所以能成为高僧的集中分布区之一，主要可能得益于其长期以来为汉藏交界的“桥头堡”，为汉藏两个民族所重视，政治、经济、文化地位自然也不同一般，况且该地长期以来为汉藏孔道，交通地位十分重要，又长期受汉藏两个民族文化影响，高僧大德产生于此地也属正常；康南的理塘则是康区另外一个中心，这一地区土地肥沃，是康南主要的人口聚居区和经济中心，加之明代以来为入藏官道所经，因此长期以来为康南的重镇。正因为这一原因，该地也成为康区各个教派、部族势力争夺的重点地区，明代以来噶举、格鲁二派在这一地区的相争就是例证。由于各个教派势力大举进入该地，尤其是格鲁派势力战胜噶举派势力之后，该地的宗教地位上升很快，不仅理塘寺很快得到发展，成为康区首屈一指的格鲁派大寺，而且格鲁派一批重要的宗教领袖也出生于该地，如七世、十世达赖喇嘛，在这样一种情势下，理塘成为康区主要的高僧集中分布区之一也是不足为奇的。而以昌都、德格为轴心的金沙江两岸地区之所以能成为高僧辈出的地区其原因也是十分明显的，康区第一座寺院——“登隆塘度母寺”就位于该地区，著名的仁达丹玛摩崖石刻也位于该地区，藏王热巴巾时代所修建的十二座“闻、思、修习”的讲经院之一的俄欧寺亦位于该地区。^②这些都说明该地区在早期就具有较为深厚的佛教传统，其宗教地位在康区自然也较高。而该地区由于处于金沙江两岸，又为康藏交通孔道，可谓南东北西交通交会之所，其交通地位在康区亦无出其

① 值得指出的是，以康定为中心的康东地区，由于资料统计的原因其高僧主要以木雅五学者为代表，而这一类型与本表中统计的绝大部分为藏传佛教中某教派开山之祖或宗教首领有很大不同，其地位可能亦较其他不同。

② 札巴孟兰洛卓著，王尧、陈践译，《奈巴教法史》，见《中国藏学》1999 年第 1 期。

右者；加之这一地区长期为康藏各个政教势力所重视，各个部族、教派无不着力经营该地，后期又得到康区霸主——德格土司的大力经营，这一地区的宗教、政治、经济、交通地位自然为康区翘楚，高僧大德多出生于该地亦为自然之事。

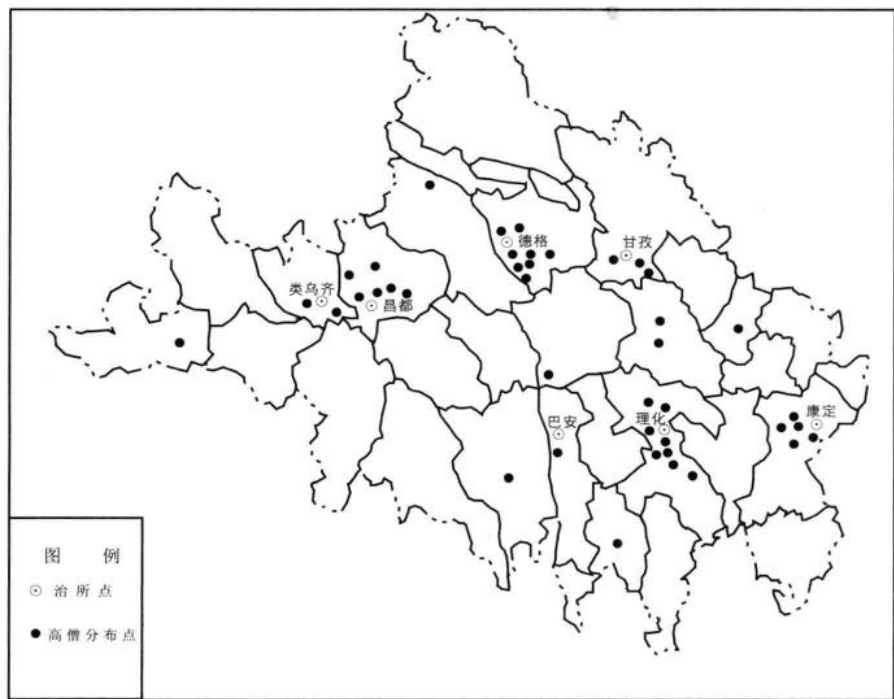


图 3-5 康区历代高僧分布图

就各个教派的高僧分布来讲，地域特征亦较为明显。从上表中我们不难看出，在所统计的 41 位高僧中，以噶举派和格鲁派高僧居多，这一方面反映了可能由于资料的原因而出现的对于其他教派高僧的漏统情况，另外一个方面也从侧面反映了康区高僧中以噶举、格鲁二派居多的事实。噶举派高僧主要分布于金沙江两岸地区，其他地区亦有零星分布，这主要是由于噶举派作为藏传佛教四大教派中与康区关系最为密切的教派，金沙江两岸地区是康区传统的宗教中心所在，这正反映出了作为立足于康区的藏传佛教教派，噶举派将金沙江两岸地区既作为其源地又作为其传播地的这样一种双向关系。例如，早期的噶举派大师出生于金沙江两岸地区的非常多，这些大师多是早期于卫藏地区学法，学成以

后又返回这一地区进行传法或者十分关注在其出生地的传法，并且大肆兴建寺院，像都松钦巴、止贡巴·仁钦贝、噶玛拔希都是这类情况。除了金沙江两岸地区是噶举派高僧的集中分布区之外，在康区内的其他地区也有一些噶举派高僧的分布，这反映出了五世达赖以前噶举派在康区的优势地位；通过残酷的宗教斗争，格鲁派在五世达赖以后在康区取得了优势地位，格鲁派高僧在康区也开始大规模出现，其中以昌都县周围及理塘县出现最多，而后者尤为突出，特别是自七世达赖以后，理塘县出现了一批格鲁派高僧。昌都县格鲁派高僧的出现可能与麦·喜饶桑布出生于该地及强巴林寺的作用有关，而理塘县格鲁派高僧的大规模出现则应该是理塘作为康南宗教、经济、政治中心的综合反映。

总体来讲，康区高僧大德往往以集中分布的形式出现，这一方面与康区长期以来就具有几个较为重要的政治、文化、经济中心并且较为固定有关；另一方面也与部族势力、教派势力及藏传佛教特有的活佛转世制度有联系，尤其是在活佛转世制度形成以后，某一教派的活佛往往可能为某一家族或者地方势力所控制，高僧大德就极容易出现集中分布的现象，像七世达赖以后理塘连续出现了七世帕巴拉、八世帕巴拉、十世达赖喇嘛及九世帕巴拉可能就是这一状况的反映。

三、历史时期康区主要藏传佛教高僧简介

历史时期康区出现了一批藏传佛教高僧大德，其事迹在康区广为传颂，在各种藏文史籍中也多有记载，现择要对其中几位加以介绍。

1. 帕木竹巴

全名为帕木竹巴·多吉杰波（1110—1170），也简称为帕竹·多吉杰波。康区金沙江流域哲垅乃学地方人，属韦哇那盘托家族。他是帕竹噶举派的创始人。

“七岁即开悟慧，九岁在甲奇寺从堪布林额元吐苏楚逞和阿黎林额畏色嘉措（意为光海）出家，取法名多吉杰波（意为金刚王），未从师学即娴文字绘画。在康地曾依大德十六人，亦曾宣讲《入行论》等论典。十九岁时，他到了前藏，在堆隆从嘉玛瓦和卡巴却季僧格闻法。二十五岁时，以顺浦甲杜为亲教师、嘉玛尔为轨范师、阿尔为屏教师，受具足戒。从亲教轨范二师学律学，从屏教师学《现观庄严论》、从娘镇

学《入行论》，遂成博学之名。”^①后来，又依玛尔·确吉坚赞、大吉祥瓜译师、萨钦贡宁（即萨迦初祖贡噶宁布）、降森·达瓦坚赞等广闻诸显密教授。到了1152年，他到岗布地方参拜达波拉结，得其教授，特别是传给他《俱生和合法》的大印法门，顿然契悟大印法门。他感到昔日所学诸法皆是表皮。从此，他便拜达波拉结为“根本上师”，同时他也就成了达波拉结最著名的弟子。^②

公元1158年，他到现在西藏桑日县境内的帕木竹地方，修建了一座小寺，即后来著名的丹萨替寺，并一直住在这座寺里。所以，人们称他为帕木竹巴。从他开始的这个支派也由此而得名，简称帕竹噶举。从此，帕木竹或帕竹就成了地名、人名、教派支系名和以后出现的帕竹家族名、地方政权名五位一体的名字了。

帕木竹巴，“自诩为是和释迦牟尼共一体性”，“他的及门有成就的俊彦不可胜计。常有弟子八百人，执伞盖者五百人。此中入室弟子有诚敬第一的达隆塘巴·扎西贝、证悟第一的林惹·白玛多吉、智慧第一的柏浦·罗珠僧格（慧狮子）、咒力第一的青堡·嘉热。以上为‘四大第一’的弟子”，还有“四大教授”弟子、“四大心传”弟子等。^③公元1170年，帕木竹巴在丹萨替寺圆寂，他的弟子达隆塘巴、止贡巴、白玛多吉等分别在康藏各地建立寺院，传法授徒，自成体系，遂形成了八个小支派，其中达隆噶举和止贡噶举两个支派一直延续至今。

2. 都松钦巴

都松钦巴（1110—1193），“都松”意思是三时，或译三世，“钦巴”意思是知者，是藏传佛教噶举派四大支系之一噶玛噶举的创始人。

《红史》说他“出生于多康哲雪岗吉热哇地方，家族为达东噶波氏，父亲贡巴多杰衮布，母亲拉加明寨玛，他俗名格培，十一岁时祈请父亲授吉祥天母法，修行之时，亲见吉祥天母，征服鲁如之魔鬼。十六岁

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第67页。

② 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第67～68页。

③ 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第68页。

时，在噶扎寺中随从堪布觉拉大师恰森格扎出家，取法名却吉扎巴”^①。“十九岁时到了卫部，依堆隆·嘉玛哇、卡巴·却吉僧格学‘弥勒法’及‘中观’、‘因明’等，已得精进。又从夏惹瓦学噶当‘道次第’，从巴曹·尼玛扎译师学‘中观’，从墨社增受具足戒并学律学。”^②都松钦巴三十岁时，拜见杰达布仁波且，逐次祈请授一切怨顶教诫，依次证悟拙火定。在岗波苦修三年，成为八百僧人中著名的苦修者。又去后藏东布地方拜见了米拉的几位弟子，祈请顿格楚二兄弟、顿茂日巴、宾晋巴、加洛邦康巴、谢巴热加等人传授教法，他还到益域甲桑扎拜见精通幻化的岗波，到蛮地任部落首领的受供喇嘛，此后又返回请求热琼巴传法，在尼木地方依止喇嘛宗巴，向喇嘛比若、成就者贝增、见喀罗（吉祥喀译师）和成就者阿僧等人学法，住在许地方朱赐寺。此后在卫藏三十年，其中十七年闻思，十二年修行。又按达布叔侄之授记，五十多岁时至多康，五十五岁时居于岗波圣地，给卫藏地方送来五十头犏牛驮的茶叶等布施。七十四岁返回止垄召集一千僧人，于达麦罗乌如地方建噶玛寺。曾多向上师的各个法座奉献大量财物，又经珞巴到卫地，建堆垄粗卜寺（地在拉萨西北堆垄地方，时为公元1187年）。调解查巴和喀热两家族之间的纠纷，并亲见沙乐和、麦智巴和米拉等尊者。他有无数的奇特之事迹，使无数僧徒成熟解脱，遵循喇嘛米拉一生之教言执事，于八十四岁土牛年（公元1193年）圆寂。^③

都松钦巴的弟子有多巴达尔官、涅麦释迦益喜、杰瓦岗巴、怙主日巴、仁波且笨扎巴、绎林杰瓦松巴、喇嘛桑耶巴、匝尼贡桑、喇嘛拉、达堆康萨瓦、恰普那仁、藏巴楚森、藏巴敦巴、喇嘛达吐巴格西衮觉森格、贡巴楚臣杰波、格西拉杰松巴、格西释迦、明格觉色等人，上述弟子各自都有其亲见本尊之事迹，还有其他奇特事迹的大弟子难以计数。^④

①（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002版，第76页。

② 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社1984年版，第64页。

③（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002版，第76~77页。

④（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002版，第77页。

从都松钦巴开始的噶玛噶举派，是藏传佛教各派中最早采取活佛转世制承袭的，而且也是这种制度一直延续至今的一个支派。

3. 止贡巴·仁钦贝

止贡巴·仁钦贝（1143—1217），是帕竹噶举八小支派之一止贡噶举的创始人。他是西康邓玛人，属于“居热”家族，所以也称为“居热大师”。

止贡巴·仁钦贝的家族世代传习宁玛派教法。在他幼年时，家乡邓柯一带遭受自然灾害，他就到康区南部给人家念经维持生活。后来闻知帕木竹巴之名，遂去丹萨替寺从帕木竹巴学法，“得其教授，心生智慧，现见诸法真实之义”。后来，“曾患癩病，修大悲心。见龙魔及其眷属均离身而去，于是得愈”。“二十五岁时以杜托巴（或称向·松托巴，帕竹弟子）为师，受具足戒。三十七岁去止贡寺（系帕木竹巴弟子木雅贡仁创建的一个小庙），后逐渐扩建寺宇”，取名为止贡替寺。后来便成为西藏著名寺院之一。止贡巴的名字就是由他建止贡替寺而得来的，所传的教派也就被称为止贡噶举，他亦成为该派的创始人。

止贡是一个很富庶的地方，它处于农牧业交叉的地带，又是康藏交通的要道，商贾来往很多。据说，止贡替寺有一次举办法会，止贡巴大师说法时“听法徒众就达 55525 人。某次安居，比丘受筹者达 10 万人，名声遍于南瞻部洲”^①。

止贡巴·仁钦贝所在的居热家族后来势力非常强盛，成为元代所封藏地十三万户之一，一度与萨迦派争雄。1290 年，萨迦本钦阿迦伦调集了几个万户的兵力，并奏请忽必烈派兵进藏，才打败了止贡噶举的武装力量。在这次战争中，止贡替寺被焚毁，藏史称为“林变”（即寺院事变）。从此，止贡势力大大衰落，但在宗教方面，仍然有一定的影响，一直延续至今。^②

4. 噶玛拔希

噶玛拔希（1204—1283），本名却吉喇嘛，意为法师。他是藏传佛教噶举派噶玛噶举黑帽系第二世活佛，13 世纪前半期噶玛噶举的一位重要代表人物。藏传佛教所特有的活佛转世制度即从此人开始。虽然在

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社 1984 年版，第 70 页。

② 唐景福、朱丽霞：《中国藏传佛教高僧传略》，甘肃民族出版社 2006 年版，第 73 页。

名义上他被说成是噶玛噶举派创始人松钦巴的转世，但他是在松钦巴去世后十一年才出生的。《红史》说他：“出生于康区哲垄丹却秋地方，家族为哉波普氏，称为‘麦多冬齐’。其父为楚查加旺，母亲叫桑仁萨朗吉，他的俗名叫却增。六岁时学识字，九岁至十岁时，对所有经论、典籍浏览一遍即能领悟，遂自然而然地即会修定。他在去卫地学法途中遇见松钦巴的再传弟子仁波且崩扎巴时，显现许多奇兆，仁波且崩扎巴认为他为松钦巴之转世，为其灌顶授一切教诫，此后受沙弥戒，起法名达尔玛喇嘛。此后由仁波且噶托巴绛巴本任堪布，仁波且崩扎巴任阿闍黎授比丘戒。”^①出家后先入噶玛丹萨寺，后到拉萨附近的粗卜寺，逐渐有了名望，成为噶玛噶举派的著名高僧。此后，返回康区传法，其教派遂成为康区势力最大的藏传佛教教派。

公元1253年，忽必烈南征云南大理，看到噶玛噶举在康区势力较大，派人召他到川西北的绒波域色都地区会见。忽必烈要他长期随侍左右，他不遵命，而前往甘肃、宁夏和内蒙古等地传教说法。公元1256年，当他动身返回西藏时，接到元宪宗蒙哥召他前往会见的诏书，他即随使臣们到达和林，受到蒙哥以及阿里不哥的崇信。蒙哥赐给他金印、白银等，据说还赐给他一顶金边黑色僧帽，这就是藏传佛教噶玛噶举黑帽系名称的来源。公元1259年蒙哥去世后，忽必烈于公元1260年即大汗位，后来又战胜了与他争位的阿里不哥。忽必烈想起以前噶玛拔希不愿留侍身边的旧事，又因噶玛拔希有帮助阿里不哥的嫌疑，于是下令将噶玛拔希逮捕。这一段历史《红史》是这样记载的：“王子忽必烈是最初邀请他的人，但他未往彼处，故忽必烈对他不满，他又站在蒙哥汗一边，得到大量奉献。故忽必烈下令对他施行火烧、抛入水中、用兵器砍、喂毒、头上钉铁钉等刑罚，并派人分三班轮流看守，七天不准进食。”^②据说有金刚亥母、四部智藏空行母等神灵的救护，没有对他造成伤害。后来因为“灾异迭生”，估计主要是因为忽必烈考虑到噶玛噶举派影响，才没有杀掉他。《红史》说：“汗王（忽必烈）要他去蛮子地方（指南方，即江浙一带），他请求回西藏，得到汗王同意。到达秋玛城

①（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002版，第78页。

②（元）蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社2002版，第82页。

(地址不详)和兴贡(指甘肃临洮)地方时,二十四宗的全体百姓聚集,祈请修建寺庙,但未建”,只进行传法收徒。“之后逐步返回西藏,居粗卜寺,发展无数弟子僧人。”“怙主八思巴任皇帝之帝师,由朝廷返回西藏,在粗卜寺二人会见,二人法座相平,不分上下。噶玛拔希对八思巴说:‘以前我任蒙哥汗之供应喇嘛时,我看到你是菩萨降世,是多么高兴!’”^①

公元1283年噶玛拔希涅槃,享年八十岁。

5. 格桑嘉措

格桑嘉措(1708—1757),是第七世达赖喇嘛。今四川理塘人,生于公元1708年(清康熙四十七年),父名索南达结,母名索南曲措。他八岁时在理塘寺出家。

第巴桑结嘉措被杀后,仓央嘉措被废黜,拉藏汗立益西嘉措为六世达赖。但是,西藏各阶层僧俗群众,尤其是拉萨三大寺上层喇嘛们对拉藏汗擅自决定废立达赖喇嘛的做法坚决反对,他们坚持仓央嘉措是真正的六世达赖,但仓央嘉措已经去世,应当寻找他的转世灵童。三大寺的僧人们从仓央嘉措写的一首情歌“洁白的仙鹤,请把双羽借我,不到远处去飞,只到理塘就回”^②得到了启示,既然他是“只到理塘就回”,于是他们就到理塘寻找仓央嘉措的转世灵童,结果找到了一个名叫格桑嘉措的儿童。此子后被选为七世达赖喇嘛。^③

公元1720年,清康熙帝正式颁发给格桑嘉措一颗金印,印文是“弘法觉众第七世达赖喇嘛之印”,另外还有金册等物品,由第十四皇子代表清朝中央颁给七世达赖喇嘛。这时,格桑嘉措才十三岁,一切事务都由其父索南达结代为处理。公元1720年4月,七世达赖格桑嘉措随同平逆将军延信的军队从青海启程进藏。9月初抵拉萨,9月15日,在布达拉宫举行了坐床典礼,拜五世班禅罗桑益西为师,受了沙弥戒。然后,入哲蚌寺学经。公元1727年,格桑嘉措二十岁,又从五世班禅受比丘戒。

① (元)蔡巴·贡噶多吉著,东嘎·洛桑赤列校注,陈庆英、周润年译:《红史》,西藏人民出版社2002版,第82页。

② (清)仓央嘉措、阿旺伦珠达吉著:《洁白的仙鹤》,见《仓央嘉措情歌及其秘传》,民族出版社1981年版,第28~29页。

③ 唐景福、朱丽霞:《中国藏传佛教高僧传略》,甘肃民族出版社2006年版,第228~229页。

格桑嘉措入藏后，其家属也随同前往拉萨，清朝政府封其父为公爵，西藏地方政府又给了很多庄园和农奴，后成为西藏一大贵族，即今之“桑珠颇章”家族。

公元1727年，因西藏发生叛乱，其后达赖之父索南达结又干政，清政府决定将七世达赖移住理塘。七世达赖格桑嘉措在理塘居住了一年后，于公元1730年又奉诏移驻泰宁惠远寺。其间，雍正帝曾召达赖之父索南达结自理塘进京，面斥其干预藏政的错误，索南达结承认错误，保证不再重犯。于是雍正帝为安抚达赖，进而加封索南达结为辅国公。公元1735年春末，清廷命达赖七世自泰宁返拉萨，其职权严格限制在宗教事务方面。令其父索南达结常驻桑耶寺，每年只许到拉萨一次，期限为一个月，以防其干预藏政。西藏一切行政事务，由驻藏大臣监督。委任颇罗鼐全权办理。颇罗鼐尽职尽责，直到公元1747年他去世止，二十年间，西藏社会出现了安定和繁荣的局面。

公元1747年西藏又发生准噶尔部之乱。清朝政府很快地于公元1751年平定了这次叛乱。在这次平叛中，七世达赖格桑嘉措表现比较好，于是在公元1751年清朝政府下令由第七世达赖喇嘛格桑嘉措掌管西藏地方政权。格鲁派政教合一的地方政权就是从这时候开始的。

七世达赖格桑嘉措亲政后，仍然把主要精力放在宗教事务方面，弘扬佛法。西藏地方的行政事务，主要由清朝驻藏大臣掌管。格桑嘉措一生谦逊俭朴，颇得僧俗人民爱戴。

公元1757年，格桑嘉措在布达拉宫逝世，享年五十岁。

第三节 康区佛教石刻的分布

一、藏传佛教石刻文化的主要类型

在藏传佛教文化中，除了寺院、经籍、僧侣等表现形式之外，还有一种重要的表现形式，那就是以石头为载体的表现形式，我们大致可统称为石刻。佛教石刻文化有着源远流长的历史，其早先发源于古印度。

早在阿育王时代，佛教石刻文化就已经出现，彼时已有摩崖、石柱及石板^①，这些可能就是后来蓬勃发展的佛教石刻文化的源头所在。而“阿育王在位的四十余年中，他曾亲自巡礼佛迹，到处树立宏伟的石柱，刻敕纪念”^②。佛教传入中国以后，石刻这一特殊的宗教表现形式在中国也得到了很好的发展，自东汉以后，魏晋南北朝、隋唐、两宋是其鼎盛时期，石窟、摩崖、石经等形式多样。

与内地相似，在佛教传入青藏高原以后佛教石刻也随之产生。根据藏文史籍记载，松赞干布“王又思维，若于布达拉山巅修建宫室居之，则四邻邦主，仰慕于我，必油然来归；八种自在功福，亦任运可成也。思已遂即启程，来至格热场，亲睹自然出现之六字大明咒。旋即沐浴净身，虔诚祈祷。忽从自现之六字大明咒中放出虹霓彩光，五色缤纷，照射对面岩山自然出现之观音菩萨，救度佛母，马头明王三尊圣容之上。复由观音等像，放出光明，亦照射于六字咒上。彼此光鬘，如虹彩相连，为众目共睹，构成稀有奇观。因之众遂名其地为稼当。其后由尼婆罗工匠，运用灵巧之手指，将佛身密之所依靠，与语密之所依等，如其所现，雕之使其愈加明显”^③。从这段宗教传说较为浓厚的记载中，我们可以发现早在7世纪佛教石刻在吐蕃就可能已经出现了。

佛教石刻文化自吐蕃时期产生以来在青藏高原上得到了不断地发展，其主要形式为摩崖石刻和被称为“嘛呢”的石刻。摩崖石刻，是利用天然石壁以雕刻佛像或刻写经文为主的一种石刻类型，其给人的艺术感较强，在佛教盛行地区此种形式较多。在吐蕃时期摩崖石刻发展较快，其中以拉萨药王山的摩崖石刻为代表。“嘛呢”石刻，是广泛流布于藏族民间文化中的一种群众喜闻乐见的宗教石刻艺术，也是藏族民间美术众多形式中具有独特表现手段和最具有代表性的雕刻艺术形式之一。藏族“嘛呢”石刻泛指雕刻在石块上的佛语、造像和图符，是极具本土地域风格特色和民族民间风采神韵的藏族石刻文化的特殊形式。它有着古老而悠久的发展历史，在藏传佛教美术和民间民俗美术中具有十分重要的教化功能、审美意义和神圣而独特的宗教文化地位。“嘛呢”，即佛经观音六字神咒的略称，汉字音译为嗡、嘛、呢、叭、咪、吽，是藏传

① [英] 渥德尔著，王世安译：《印度佛教史》，商务印书馆1987年版，第65页。

② 温成玉：《中国石窟与文化艺术》，上海美术出版社1993年版，第16页。

③ 五世达赖喇嘛著，刘立千译：《西藏王臣记》，民族出版社2000年版，第14~15页。

佛教最受尊崇的一句祈祷语。藏传佛教密宗认为这是秘密莲花部的根本真言，也即莲花部观世音所传的真实言教，故又称六字真言或六字箴言。这六个字，概括了大乘佛教的全部价值观念和奋斗目标。在藏传佛教看来，雪域高原是观世音菩萨发愿度化之地，表示对观世音菩萨度化的最主要的方法就是祈祷诵念“六字真言”。“六字真言”所宣示的内涵又正与密教修行成佛的各种途径相符合，是诸佛思想的集成，是一切善法功德的本源，是涅槃解脱的大道。故藏传佛教信徒相信，对于“六字真言”只要一见一闻一触，就能证悟清净菩提心，除却一切烦恼，具足一切功德。所以，在藏传佛教信徒生活中“六字真言”无处不在。^①

从大的范围来讲，摩崖石刻与嘛呢石刻都是佛教文化石刻的一种，二者之间既有区别也有联系。二者的区别在于，摩崖石刻顾名思义主要是利用天然石壁然后人工加以雕刻而成，一般对材料条件要求较高，非有符合条件的石壁不可，故而其分布地域较受地理环境影响；而嘛呢石刻由于是利用石刻或石板雕刻而成，对于载体的要求就不像摩崖石刻那么高，故而材料易得，可以较为普及，这也是藏区嘛呢遍布的主要原因之一。从联系来看，在青藏高原上，摩崖石刻主要是吐蕃时期的产物，而嘛呢石刻在内容和形式上则是藏民族远古自然崇拜、山崇拜、大石崇拜意识和高原远古岩画刻画、摩崖石刻造像的承袭和发展。

二、康区主要佛教石刻的分布

作为藏区三大历史人文地理单元之一的康区，其佛教石刻文化也较为发达，无论是摩崖石刻还是嘛呢石刻，在康区都有一些值得注意者，其中比较重要的有：

1. 仁达丹玛摩崖石刻

该石刻位于昌都地区察雅县旺布乡境内丹玛山崖。当地群众依据造像主供佛而称之为仁达大日如来殿。造像利用丹玛山峭壁岩石依山雕凿而成。可分为主供佛大日如来佛、陪衬佛八大随弟子和两个飞天女神，附加佛护贝龙王，以及殿堂上部的松赞干布和文成公主像等。造像下面有吐蕃时期凿刻的藏文铭刻和数十个汉字。在造像右边刻有藏文的《普贤行愿品》经文。藏文部分 95% 的文字很清楚，汉文部分除“匠浑

^① 康·格桑益西：《“玛尼”：藏族民间石刻文化》，《世界宗教文化》2004年第2期。

天”、“同料僧阴”、“大蕃国”等以外，大多已漫漶不清。^①尤为难得的是，该摩崖亦为不少汉藏史籍所记载^②，这是藏区其他石刻很少见的。

在仁达丹玛摩崖石刻中保存了部分题记铭文，是研究吐蕃历史文化的重要资料。该文在《西藏昌都——历史·传统·现代化》一书中有重译，较为精详，兹录如下：

圣教之意，乃一切众生皆有识念佛性之心。此心非亲教师及神所赐，非父母所生，无有起始，原本存在，无有终了，虽死不灭。此心若广行善事，利益众生，正法加持，善修自心，可证得佛果与菩萨提，便能解脱于生老病死，获无上之福；若善恶间杂，则往生于天上人间；多行罪恶与不善，则入恶界有情地狱，轮回于痛苦之中。故此心处于无上菩提之下，亦有情于地狱之上。若享佛法之甘露，方可入解脱一切痛苦之地，获永久之幸福。故众生珍爱佛法而不得抛弃。总之，对于自己与他人之事的长远利益，则向亲教师讨教，并阅读佛法经典，便能领悟。

猴年夏，赞普赤德松赞时，宣布比丘参加政教大诏令，赐给金以下告身，王妃琛莎莱莫赞等，众君民入解脱之道。诏令比丘阉卡云丹及洛顿当，大论尚没庐赤苏昂夏、内论□论赤孙新多赞等参政，初与唐会盟时，□亲教师郭益西央、比丘达洛添德、格朗嘎宁波央等，为愿赞普之功德与众生之福泽，书此佛像与祷文。安居总执事为窝额比丘朗却热、色桑布贝等；工头为比丘西舍、比丘□□松巴辛和恩当艾等；勒石者为乌色涅哲写及雪拉公，顿玛岗和汉人黄崩增父子、华豪景等。日后对此赞同者，也同获福泽。

益西央在玉、隆、蚌、勒、堡乌等地亦广□写，□者为比丘仁多吉。

若对此佛像及誓言顶礼供养者，无论祈愿何事皆可如愿，后世也往生于天界；若恶语戏骂，即得疾病等诸恶果，永坠恶途；法律也对反佛者，从其祖先亲属起施行□□□。故无论任何人都不得詈骂讥讽！

① 格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社2000年版，第40页。

② 《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《西藏图考》诸书均有记载，参见同上书。

仁达丹玛摩崖石刻是康区一带唯一可以确定为吐蕃时代的造像铭文^①，它对于研究吐蕃时期昌都地区的政治、宗教、法律、文化及书法雕刻艺术，均有重要的意义。它的发现不仅填补了昌都地区吐蕃时期金石铭文的空白，丰富了吐蕃金石文化的内容，而且帮助人们澄清了吐蕃历史上的某些疑惑，深化了学界对于吐蕃史的研究。另外，对于部分史籍记载的讹误之处也起到了纠正的作用。

2. 扎果西沟石刻造像

此处石刻造像位于芒康县纳西乡扎果西沟内。“扎果西”藏语意为“石门峡”，造像所处位置的地理环境一如其名，为一东西向的狭长山沟，沟内有一条小溪由西向东流过，小溪的南北两岸为对峙的峭壁，如同两道石门扼守溪沟。

造像雕凿在一朝向南面的大石崖上，海拔高度 2820 米。石崖高出地表约 1.5 米，崖面宽 2.31 米，高度约 2.17 米。石崖上部略向前倾，与地表呈 20° 的夹角。崖面正面以减地浅浮雕的技法雕出并列的二尊人像。

正中一尊，当地传为松赞干布像。雕像通高 1.05 米，座宽 0.78 米，头缠头巾，呈高桶状，长发从双耳处下垂至肩，发端稍向上卷，身穿长袍，衣领呈三角形大翻领向外翻出，右衽交叠于左衽上呈交领状，腰间似束宽带，结跏趺坐于莲台上，双手相交于腹前。身后隐约可见头光与背光，背光阴线卷石纹饰。左侧一尊传为赤尊公主像，通高 1.05 米，宽 0.32 米，头上也缠有呈高桶状的头巾，头发从耳后下垂至肩，身穿三角形大翻领长袍，腰间束扎衣带，直身站立，衣袍下摆处露出勒头靴，一手下垂，一手上举齐胸，手中原似持物。此像上身略长，下身较短，不成比例。与赤尊公主相对的另一侧传为文成公主像，通高 0.88 米，宽 0.54 米。头巾与衣饰特点与赤尊公主完全相同，也是一手自然下垂，另一手上举齐肩，手中执物，已漫漶不清。

崖面的东侧，另有一块高约 1.40 米，宽 0.90 米的崖石，上面也雕有一坐像，像高 0.96 米，莲座高 0.21 米，传为陪同文成公主进藏的吐

^① 根据恰白·次旦平措研究，仁达丹玛摩崖石刻为赤松德赞在位内猴年夏建造。赤松德赞公元 798 至 815 年在位，其间只有 804 年为猴年，故仁达丹玛摩崖石刻当造于 804 年。参见恰白·次旦平措：《简析新发现的吐蕃摩崖石刻铭文》，《中国藏学》1981 年第 1 期（创刊号）。

蕃著名大臣禄东赞像。其衣饰特点与正面崖面的三尊像完全相同，半趺坐于莲台上，一手屈置于双腿，另一手自然下垂平置于膝前。

造像的面部被破坏，但身体大部尚完好，头饰、服饰以及衣纹均清晰。附近未发现任何文字题铭，无直接的断代证据。上述4尊造像，雕刻技法与风格特征相同，当为同时期的遗存。根据艺术风格及雕刻内容判断，扎果西沟这一摩崖造像也极可能为吐蕃时代产物。^①

在该处石刻的河对面石崖上还有部分石刻、雕塑、佛塔等，但系后期所造。

3. 朗巴朗则石刻造像

此处石刻造像位于芒康县邦达乡让堆村境内，海拔高度3880米。“朗巴朗则”汉语意为“大日如来佛殿”，现存造像与其名称相符。

殿内现有9尊造像，均为圆雕。殿堂的正中为大日如来造像，像高4.23米，头戴莲花宝冠，手结契印，身穿大翻领交领宽袖袍服，结趺坐于莲花座。莲座高1.70米，下承须弥座，座高1.30米。须弥座的四角各雕立姿狮子。大日如来雕像的两侧各有4尊菩萨像，合为8菩萨。八大菩萨均游戏坐姿，像高2.60米，下承仰覆莲座，莲座高0.90米。

此殿在“文化大革命”中殿堂建筑被毁坏，雕像面部也多被砸烂。1981年当地群众在原址恢复了寺院殿堂。近年又从内地请来工匠对雕像面部等敷泥涂彩，但幸而仍保持了原像的其他雕刻部分，我们可以观察到造像的几个重要特点：第一，像的头饰，除大日如来像为莲花宝冠式外，其他八大菩萨像均为高桶式的头巾，周饰莲花冠叶；第二，雕像的服饰特点，均着三角形大翻领的交领宽袖长袍，腰间束腰带；第三，八大菩萨之座，均为高台式的仰覆莲座，仰覆莲间以柱状莲茎相接。

该处造像依霍巍先生判断也可能为吐蕃时代产物。^②

4. “照阿拉姆”摩崖石刻

石刻位于石渠县洛须镇北15公里的丹达沟内，洛须镇通往石渠县城的公路侧。“照阿拉姆”是藏语音译，“照阿”是山崖石的意思，“拉姆”是仙女的意思，“照阿拉姆”即“崖石上的仙女”。崖石所在地海拔约3800米，石刻坐北朝南，方向为南偏西45°，最高约28米，最宽约

① 霍巍：《试析西藏东部新发现的两处早期石刻造像》，《敦煌研究》2003年第5期。

② 霍巍：《试析西藏东部新发现的两处早期石刻造像》，《敦煌研究》2003年第5期。

7.2 米,崖石西侧为公路和丹达河。崖石和石像上涂抹有酥油,酥油上粘有纽扣、头发和衣襟等物。当地藏族民间传说,此像是文成公主进藏时途经此地,骑在马上用马鞭在石头上抽出来的。石像身上原有鬼神涂抹的神油保护,后不知何故脱落,现藏民们膜拜的时候就用酥油代替以前的神油,涂抹在岩石出现裂缝的地方,藏民在途经此地时,把自己身上的纽扣粘在酥油上,不管走到多远的地方都能得到菩萨的保佑。

“照阿拉姆”造像内容为一佛二菩萨。阴线条,线条宽度约 0.8~2.2 厘米,现存深度 0.2~0.4 厘米,风化痕迹明显。从线条雕刻痕迹来看,着力点分布规律整齐,线条边缘流畅,手法熟练。崖石上刻有藏文题记和汉文题记,藏文字母雕刻标准,为横书,排列十分整齐;汉字雕刻竖书,笔画不流畅,字体歪斜。

该石刻发现于 1980 年,此后瑞士藏学家艾米·赫勒博士曾对其进行过专门研究。^①从造像风格来看,“照阿拉姆”石刻属于藏传佛教造像系统。内容为一佛二菩萨,主尊为菩萨像,头戴塔婆宝冠,且手合于腹部结法界定印,应为密宗胎藏界大日如来,即毗卢遮那佛,是释迦牟尼的法身佛;主尊左侧菩萨为金刚手菩萨,汉语中又称为大势力至菩萨,其左手上持有法器,可能为金刚杵;主尊右侧菩萨头戴塔婆宝冠,冠上有释迦牟尼坐像,右手上举持莲花,应为观世音菩萨。

该石刻还有题记,其中内容对当时雕刻情况有所反映。据推测,该石刻可能刻于公元 755—804 年之间,但由于缺乏明确的记载,具体时间还难以确定。

从“照阿拉姆”造像所处的位置来看,洛须地处金沙江宽谷台地,适宜农作物种植,自然条件非常优越,与西藏的昌都地区隔江相望。“照阿拉姆”石刻与青海玉树贝考石窟、勒巴沟石刻,西藏昌都地区的仁达丹玛石刻以及扎果西沟石刻造像、朗巴朗则石刻造像一起构成了金沙江上游地区 8~9 世纪重要的吐蕃王朝佛教艺术遗存。^②

5. 松格嘛呢石经城

石经城位于距石渠县城呢呷镇东北约 70 公里处的阿日扎乡境内,

① [瑞士] 艾米·赫勒著,杨莉译:《公元 8—10 世纪东藏的佛教造像及摩崖刻石》(节录),见王尧、王启龙主编《国外藏学研究译文集》十五辑,西藏人民出版社 2001 年版。

② 故宫博物院、四川省文物考古研究院:《四川石渠洛须“照阿拉姆”摩崖石刻》,《四川文物》2006 年第 3 期;《照阿娜姆石刻古迹概况》,见《四川省甘孜藏族自治州石渠县地名录》(石渠县地名领导小组 1985 年编印)第 198 页。

坐落在雅砻江支流洛曲河西岸一处两山对峙的宽谷之间，背靠一座浅丘并建于浅丘的山脚，前面是一片地势开阔的草原，正前方再远处则又是一座平缓、浑圆的山丘，其地形环境给人一种既有遮蔽又较开阔的感觉。因石经城所在的地方藏语叫“松”，故当地群众将其称作“松格嘛呢”（“格”为语气助词，无含意）。“嘛呢”指嘛呢石刻。所谓嘛呢石刻，即是藏区随处可见的将佛教经文、六字真言及各种佛像镌刻于石板、石块或卵石上，并集中堆放以供人膜拜的一种属民间信仰体系的石刻文化。城的方位坐北朝南，整座城呈一长方形。

据对城的准确测量，城东西长 73 米，南北宽 47 米，城的外墙高度约为 9 米，城的中心主体部分的最高点为 15 米。在城四周外墙上布满了一排排重重叠叠看上去像无数“窗口”的神龛，神龛内大多放置着各种雕刻精美的彩绘石刻佛像与神像。有浅浮雕，也有线刻，雕刻技法极为精致，佛像和神像的种类繁多，千姿百态，神态各异。其中有新刻的彩绘佛像，看上去色彩鲜艳，也有不少石刻像历经岁月风雨的侵蚀而褪去了颜色。神龛中的石刻像大多制作精美。根据实地勘察统计，仅石经城外围城墙的神龛就有 383 处，其中正南面墙 204 处，东面墙 68 处，西面墙 62 处，北面墙 49 处。除此而外，城内同样布满了难以计数的神龛，均供奉着雕刻精美、神态万千的各种石刻佛像。所以，松格嘛呢石经城堪称是一座草原上的石刻艺术博物院。

该石经城建造奇特，全城没有任何框架做支撑，也没有使用任何黏和剂，完全由一块块嘛呢石刻堆砌而成。但是，从城内中心点即由五个石圆圈重叠起来的中央小洞所能感到的空灵、从城内迷宫一样的通道和石经城的方位选择等迹象看，这座嘛呢石经城不像是人们随意堆砌出来的。它很可能从一开始就进行过某种规划与布局，而且从城所处环境看，其选址颇讲究。

关于该城的建造年代由于缺乏相关史料记载，只了解到该城的建造与格萨尔王的传说有关，另外，从当地民间传说及该城发现的部分文物来看该城极有可能是 11 世纪以后逐渐建造起来的。^①

该城可以说是康区乃至整个藏区嘛呢石刻文化的代表，具有很高的历史、宗教、文化及建筑价值。限于材料，目前学界对于这一晚近发现

① 石硕：《雅砻江源的奇观——石渠松格嘛呢石经城》，《四川文物》2005 年第 1 期。



的文化奇观还缺乏深入的认识和研究。

6. 巴格嘛呢墙

位于石渠县城西北 50 公里左右。始建于 1640 年，距今已有 360 多年的历史。这座嘛呢墙总长为 1.7 公里，宽度 2 米，高度 2.5~3.5 米。在这段长墙上，每隔 3~4 米就有一个用刻有经文的石块砌成的长方形龛窟，里面放有佛、菩萨、神祇的刻石像，据当地僧众讲，该嘛呢墙的石刻上共刻有藏文大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》各两部，《贤劫经》1000 部，《解脱经》5000 部，有各种佛、菩萨、神祇石刻像 3000 余尊。此外，还有难以计数的、大大小小的“六字真言”的石刻，堪称为当今世界上最长的嘛呢墙。^①

三、康区佛教石刻的分布与地理环境的关系

限于资料，我们目前还难以统计出康区佛教石刻的具体数据。当然，由于石崇拜在康区的广泛盛行以及长期以来藏传佛教的影响，以嘛呢形式出现的石刻在康区各地均可见到。以常见之嘛呢堆为例，有史料记载，“吗密堆者，堆碎石于路旁，高数尺许。石片上亦有刻作半体佛像及番字者。番人云，摸之可以除病，过者必合掌顶礼。又云番地雪深，堆石可以辨路，此说近是”^②。“业刊石者，岁刊数千石，一石藏币一枚。番人不远千里，驮运经石，沿途磊加。自折多迄于西藏，弥漫山谷。”^③这样的嘛呢堆在康区十分常见，我们难以对其进行具体统计。就比较著名的佛教石刻而言，大致有上述所言的几处，即察雅县境内的仁达丹玛摩崖石刻，芒康县境内的扎果西沟石刻造像和朗巴朗则石刻造像，石渠县境内的“照阿拉姆”摩崖石刻、松格嘛呢石经城以及巴格嘛呢墙，就这六处主要佛教石刻的分布来看，其与康区的地理环境也是有一定关系的。

首先，就前四处石刻的分布来看，基本分布于金沙江上中游这一带状地区，其可与金沙江上游的青海玉树地区连接起来，而玉树地区则拥有贝纳沟及勒巴沟两处重要佛教石刻，这些石刻大致可以归入密教系

① 杨嘉铭：《四川藏区的石刻文化及其保护和利用》，《西藏研究》2006 年第 1 期。

② （清）周霭联著，张江华、季垣垣点校：《西藏纪游》卷二，中国藏学出版社 2006 年版，第 36 页。

③ （清）查骞著，林超点校：《边藏风土记》卷二“麻弥经堆”，中国藏学出版社 1990 年版，第 42 页。

统。瑞士藏学家艾米·赫勒博士认为吐蕃王朝时期东部西藏（略相当于康区中西部）存在着毗卢遮那佛的崇拜，并将其存在与当时存在的吐蕃与唐、中亚各国及东南亚各国的商业交通路线联系起来考虑。^①这是十分有见地的。这说明在早期沿金沙江流域就可能不仅仅是一条众所周知的民族迁徙走廊，还有可能也是十分重要的商业路线及文化传播路线。除此之外，重要佛教石刻在该地区的密集分布也应该是与该地区吐蕃时期的宗教地位有关的。我们知道，这一地区除了石刻外，吐蕃松赞干布王时期所建的十二镇厌寺之一的登隆塘度母寺及后来赤松德赞王所修的十二座闻、思、修习的讲经院之一的俄欧寺皆位于该地区，至于当时因何原因在该地区建寺由于史料未载我们不得而知，但至少表明了该地区在吐蕃时期的宗教地位是很高的。重要佛教石刻的密布应该是该地区宗教地位的一种体现。至后弘初期该地区能成为下路弘法的中心之一亦与此不无关系。简言之，该地区重要佛教石刻的密集分布是与该地区特殊的人文地理环境密切相关的。

其次，从这六处佛教石刻来看，大致可分为摩崖石刻和嘛呢石刻两种，而摩崖石刻均分布于金沙江两岸，嘛呢石刻则分布于雅砻江的上游地区，这也是与上述地区的自然地理环境相关的。我们知道，摩崖石刻是利用天然的石壁加以人工雕凿而成的，其生成的首要条件是要具备符合条件的天然石壁，而金沙江两岸的自然地理环境是以高山峡谷为主，地势落差较大，为典型的高山大川地貌。从这一点来讲，该地区是具备开凿摩崖石刻的良好自然地理条件的。而后两处嘛呢石刻所在的雅砻江上游地区则是典型的高原草原地区。草原上开凿摩崖石刻的自然条件显然并不具备，但是，就对藏传佛教的信仰来说草原上的藏民也是丝毫不低于其他地区的藏民的。不能开凿摩崖石刻，另外由于是逐水草而居，建造固定寺院不合适，帐房寺院也不方便，如何表达自己对藏传佛教的虔诚呢？一块块的嘛呢石显然是不错的选择。这样一来，日积月累，雄伟壮观的嘛呢石经城与嘛呢墙便形成了。因此，我们可以这样说，不管是摩崖石刻还是嘛呢石刻，都是这些地区的人们为了表达对藏传佛教的虔诚信仰而充分地、有效地利用当地自然地理环境的结果。

① 参见〔瑞士〕艾米·赫勒著，杨莉译：《公元8—10世纪东藏的佛教造像及摩崖刻石》（节录），见王尧、王启龙主编：《国外藏学研究译文集》十五辑，西藏人民出版社2001年版。

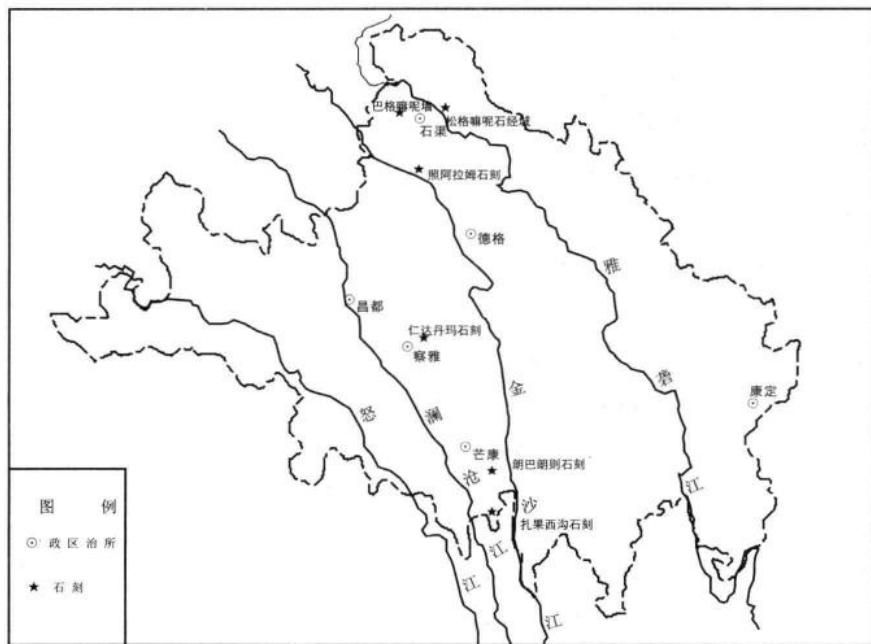


图 3—6 康区历代主要佛教石刻、嘛呢分布图

第四节 康区藏传佛教文化的传播中心 ——德格印经院

佛教在传入康区以后，经过长期的历史发展，在传播上，除了僧侣的传教之外还形成了另外一个重要的传播途径，那就是通过印经的方式来传播佛教文化，并由此形成了康区佛教文化传播的中心——举世闻名的德格印经院。

一、德格印经院的发展概况

素有“藏族地区璀璨的文化明珠”、“雪山下的宝库”盛名的德格印经院，全名“札西果芒大法库印经院”，又称“德格吉祥聚慧院”，始建于1729年。^①德格印经院是藏区三大印经院之一（其他两所分别是拉萨

印经院和日喀则印经院，另有说法为拉萨印经院和拉卜楞印经院），在藏区享有盛名。

德格印经院为德格第四十二世土司却吉·登巴泽仁所建。18世纪初叶，德格家族政治势力进入极盛时期，统治区域已超出康北五县（邓柯、德格、白玉、石渠、江达），逐步渗入今西藏昌都和青海西南地区。其时，德格家族之统治者正是第四十二世土司却吉·登巴泽仁。^①有关却吉·登巴泽仁在《德格土司世谱》（又称《德格世德颂》）中有较详细的记载：

四十二世，丹巴策零（笔者按：即登巴泽仁），汪青工布次子。生于康熙十七年（1678）戊午，六十一岁卒于乾隆四年（1739）乙未，兄寺主，早卒，故以土司兼寺主，擅文学，通医方，参习俄日、祝靖诸派法义。其治德格，善于以身教民，弘法不遗余力。雍正四年（1726），受松潘镇兵周瑛招抚，降清，受德格尔忒格安抚司。十一年，晋宣慰司。于时清廷新定青海，青海蒙古诸部落之不愿降清者，多来投附德格，德格新收属地益多，臻于极盛。曾从藏中迎请俄日寺堪布来康定（笔者按：可能是德格）弘法。又从类乌齐迎白教大活佛司徒仁波齐到德格，建八邦寺居之，遂成为康藏白教传法的大寺。又创德格印经院，开雕一百零三函的《甘珠尔经集》和二百零九函的《丹珠尔经集》，及《萨迦五代帝师文集》十五函，并其他经、论、文集与造像，使德格更靖成为康藏最大的文化中心。式微之萨迦教派（花教）由是弘扬于康地。丹巴策零之伟大，尤在于他虽世习萨迦教旨，而亦能扶植其他教派，如红教之祝靖寺、噶拖寺，黑教之定青寺，白教之八邦寺、汪卜顶寺，黄教之更萨寺等，或是他一手扶植起来，或是在他境内的别派古寺亦俱受到他的资助，弘法无替。这在喇嘛教的历史上，是绝无仅有的法王。所以他能受到广大康、青、藏人民的一致称道。他还创立许多

① 有关德格历代统治者有不同称谓，有以世系称谓者，也有以土司及法王称谓者，其代表不同含义。称世系者以噶尔东赞域宗（《旧唐书》作“薛禄东赞”）为第一世，称土司者以德格家族第三十六代博塔·扎西生根为第一世土司，称法王者以第七代德格土司向巴彭措为第一世法王。参见四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995年版，第442~443页。

规章制度，要求他的子孙和人民，永远保存他这样的制度。^①

这段文字对于登巴泽仁一生功绩的概况颇为周详。而在其一生的诸项事迹中，创建德格印经院无疑是十分重要的一件。

登巴泽仁时代正是德格土司日趋强盛的时期，其于清雍正四年（1726）降清，受德格安抚司之职。登巴泽仁从小受佛教的熏染，是一名忠实的喇嘛教徒。登巴泽仁执掌德格地区政教大权期间，在归顺清政府后，继续扩展家族统治区域。同时在辖区内继续奉行不分教派、一概积极扶持的宗教政策。出于家族政教统治的需要，登巴泽仁决意修建一座颇有规模的藏文印经院，以弘扬佛法、传播藏传佛教各教派经典教义的方式来平衡、控制、利用宗教势力，达到巩固其家族统治的目的。

清雍正七年（1729），登巴泽仁得授清政府封赐的安抚司后，将印经院地址选定在土司官寨西南 30 米被称作尼干普绒的一个小山包上。相传，登巴泽仁选址依据有二：一是登巴泽仁曾在日暮时分出官寨信步游走，梦幻般耳闻官寨南小山包后隐约的小孩诵经念书之声；二是金沙江西库（今江达县）叶绒地方有个叫拉翁的差民，刻制了一部叫《称多》的经版奉献土司，当驮牛行至土司官寨南小山包时，驮牛突然受惊，致所驮经版抛撒满地。于是，登巴泽仁决定在官寨南铲平小山包，修建印经院。

印经院兴建之初，土司征集的逾千工匠和差民的主要工作是刻制经版，建筑工程仍处于在辖区内征派差民砍伐运输木料、平整地基的筹备阶段。1739 年，登巴泽仁逝世。1740 年，清廷准登巴泽仁次子彭措丹巴袭土司职。为便于印刷和存放经版，由彭措丹巴主持，经打卦卜算，选择姓名含有“永恒长寿”和“功德圆满”字义的三个喇嘛定基踩线，又选择姓名含有“金刚”字义的三个喇嘛破土挖基，再由法王彭措丹巴亲自安放奠基石，然后以免差的方式征集了 500 多个差民，大兴土木，正式修建印经院。

彭措丹巴执政期间（1740—1752）印经院工程尚未竣工。直到 1756 年左右，历经第十二代土司登巴泽仁、第十三代土司司郎贡布、第十四代土司彭措丹巴、第十五代土司洛珠降措，前后费时近三十年，

^① 任乃强：《德格土司世谱》，见西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社 2001 年 12 月第一版，第 456 页。

经逾千差民子换父、弟代兄的长期艰辛劳作，无处不凝聚着德格地区藏族人民心血与智慧结晶的印经院工程方告竣工。

印经院建成后，取更庆恩珠顶地形“八吉祥征”（吉祥吉、妙莲、宝垒、右旋海螺、胜利幢、金轮、宝瓶、金鱼共八吉）含义，再取印经院地处两水汇集处（色曲、欧曲），其右如龙上天，左面如象负宝，前似孔雀展翅，后如雄狮腾跃之象（预示前程无量），定名为“德格吉祥聚慧经院”，简称“德格巴宫”。继洛珠降措之后，经历代土司兼法王主持印经院的续建和扩建，逐步形成三楼一底，大小房间数十个，规模宏伟，古朴壮观，集德格地区藏族文化特色和人民群众智慧于一体的德格印经院古建筑面貌。^①

印经院在建造及以后的发展过程中，雕刻了大量的经版。在建造初期，登巴泽仁主持雕刻了一百零三函《甘珠尔》经和二百零九函《丹珠尔》经，其中《丹珠尔》只完成了一半。传说《甘珠尔》是把原来藏区很多地方的零星木版收集起来，聘请曾在印度留学十多年的著名学者噶举派活佛司徒却吉迺，对释迦牟尼本人及其弟子的全部著作进行整理而成。经过整理的经典分为独得经、洛瓦经、协新经和足得经四部，藏于德格印经院。司徒却吉迺还为《甘珠尔》撰写了目录、说明，共二百多页。这次刻制的《甘珠尔》，全部经过由司徒却吉迺审阅校订。

除《甘珠尔》和《丹珠尔》两大藏经之外，还刻制了《黑白花十万龙经》^②、《萨迦干布》、《俄青干布》等。登巴泽仁死后，他的儿子司郎贡布和次子彭措丹巴、洛殊加措等，继承父亲的未竟事业继续主持刻制经版。此时八邦寺著名活佛司徒却吉迺已不在印经院内任职，故司郎贡布等人又从邓柯聘来有名望的萨迦派喇嘛葱青·次称仁青，整理经典。这次又新镌成经论数十部，分足得（密宗）、洛得（显宗）、采玛（哲学）、黑星（空门论理）、独磋（祈祷诗）、扎惹（语文学）、喜热（文艺学）、纳磋（医学、天文学、工艺、占卜等杂集）等共八部。其经版之丰富，无有能逾者。葱青·次称仁青还为《丹珠尔》编写目录和序言共五百多页。其中包括《丹珠尔》经的作者和译者之简单传略，是今

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995年版，第422页。

② 是为苯教最根本的经典，相当于藏传佛教的《甘珠尔》。格勒在《甘孜藏族自治州史话》（四川民族出版社1984年版，第150页）中将其写作《花、白、花十万龙经》，查相关资料未见此种写法，不知何据。

天研究佛教历史的宝贵资料。除此之外，还刻制了《噶当白干布》、《麻里干布》共六部，《卓他根都》三十二部，《足得根都》四十八部，以及《葱青·次称仁青全集》。以后，历代德格土司又增刻了一些经版，如第四十五世土司泽旺多吉仁增，刻制《墨庞干布》三十二部，但为数都不多。到新中国成立前夕，整个德格印经院有经版二十一万七千多块。^①

二、德格印经院对藏传佛教在康区发展的贡献

德格印经院建成以后，对藏传佛教文化在康区的弘扬起到了极大的推动作用。

我们知道，任何文化的传播总是需要一个传播的中心，即传播的源地，然后由这个中心通过一定的媒介向外传播。媒介对于文化的传播是至关重要的。在古代，文化的传播除了人们的口耳相传之外，还有一个主要的途径，那就是通过书籍的形式。一个书籍印制中心往往就是文化传播的中心。以我国历史上的宋朝为例，当时有三个主要印书中心——杭州、建阳及眉山，恰好三者所在地也都是文化发达之地。这说明印书中心对于所在地和周边地区的文化的传播及普及是具有推动作用的。

德格印经院作为康区最重要的藏传佛教书籍印制中心，其对于康区藏传佛教的传播和发展，乃至整个藏区藏传佛教文化的传播和发展都是具有推动作用的。综合来看，德格印经院对藏传佛教在康区发展的贡献主要表现在以下几个方面：

其一，对藏传佛教文化的汇集功能。由于德格历代土司在辖区内长期实行兼容并纳、开明灵活的宗教政策，积极扶持藏传佛教各派势力，使藏传佛教各教派在德格地区得以共存和繁荣发展。印经院也奉行不分教派，兼收并蓄的做法，结果形成了藏传佛教各个教派经典文献在德格印经院得以广泛收藏，使其有别于藏区其他印经院独尊格鲁、排斥其他教派的奇特历史现象。除《甘珠尔》、《丹珠尔》等宗教经典外，其还收藏了宁玛派经典代表作《宁玛干布》、萨迦派经典代表作《萨迦干布》、噶举派经典代表作《当波文集》、格鲁派经典代表作《宗喀巴文集》、苯教经典代表作《鲁布》等特色各异的经典著作。^②除此之外，德格印经院还汇集了藏族大量的宗教、历史、文化、语言、藏医药、文集等各方

① 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第150~152页。

② 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995年版，第426页。

面文献。在经版雕刻的操作过程中，对于所雕刻文献也大多经过当时著名的高僧大德的整理，可称得上是“精本”，如对于藏文《大藏经》的印制，就先后延请了当时著名高僧司徒却吉迺及葱青·次称仁青担任整理工作，先后经历数年方才完成。在经版雕刻之前，对于所要雕刻之书籍也是要经过反复校对，前后达十余次。而在经版雕刻时也是精益求精，力求准确无误。在这样的操作程序下雕刻出来的经版素有“康巴地区最标准经典版本”的美誉。从这一点我们不难看出，德格印经院对于康区藏传佛教文化而言无疑是具有较强的汇集功能的。

其二，对藏传佛教文化的传承功能。书籍作为文化的主要载体之一，其对于文化的传承功能是明显的，某种文化的存在与否有时候往往取决于传承这种文化的书籍的数量与质量。德格印经院作为康区最大的印经院，其保存了大量的藏传佛教文化书籍。印经院数目庞大，内容极为丰富的藏版大都有二百多年的历史。最古老的印版，如《刻般若八千颂》（有藏文、梵文、乌都尔文三种文字）据记载为康熙四十二年（1703）刻制，距今有三百多年的历史。《丹珠尔》、《甘珠尔》等大部分经版是在18世纪中叶前后刻制完毕的。这批内容和数量都极为浩繁的珍贵印版，既是当今藏区具有重要价值的文物，又是一份丰富多彩的藏族文化遗产。另外，印经院现藏二十多万块印版中，不仅兼收并蓄了藏传佛教各教派代表性经典著作，而且包罗了藏族文化大、小五明学的各个方面。同时，印经院还以收藏有一批稀世孤本、珍本著称，既有在印度早已失传的《印度佛教源流》，也有《汉地佛教源流》和早期藏医学名著《居悉》等稀世珍本。^①而德格印经院的经版又是以特殊材料经过特殊工艺制成的，经久耐用。在印版的使用和日常保护上也具有一套十分严格的规章制度。因此，可以这样说，汇集了大量藏传佛教文化的德格印经院对于藏传佛教文化的传承无疑是极具意义的。

其三，对藏传佛教文化的传播功能。德格土司建立印经院的目的是更好地维护其家族在德格地区的统治，从这一点来讲，印经院建立以后，获得土司支持的藏传佛教各教派可以更方便地在德格地区传播，德格土司的这一目的显然是达到了。可以说，德格印经院的建立无疑是促进了藏传佛教文化在德格地区的传播和发展的。另外，由于德格印经院

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1995年版，第425页。

印本精美且较为准确，而德格土司又利用其辖区内的资源（包括人力资源和物质资源）进一步压缩了印经的成本，使得德格印经院的印经成本非常之低，因而对外又具有较大的商业空间。其所印制的经书不仅行销康区各地及青海、西藏、新疆、蒙古等处，就是尼泊尔、不丹、印度等亦有来订购者。据《德格县图志》记载，清乾隆六十年（1795），清政府还在藩库拨银十八万两，责成四川总督委派监经委员，在德格印刷《甘珠尔》、《丹珠尔》各一千部，供清廷赏赐蒙古王公及各大寺院用。^①德格印经院对于藏传佛教文化的传播功能于此可见一斑。

三、德格印经院成为康区藏传佛教文化传播中心的原因

印经院的存在使得德格成为了康区藏传佛教文化的传播中心。^②实际上康区除了德格有印经院之外，在其他地区也有，例如理塘印经院，也具有一定的知名度。法国传教士古伯察在《鞑靼西藏旅行记》一书中对康区的印经院有所记载，其中就谈到“理塘的最大喇嘛寺中拥有一个很大的印经厂。附近地区的喇嘛们于节日期间前往那里寻求经书”^③。另外，该书中还提到“我们在硕般多发现了两个佛教寺院，其中居住有属于黄帽派的大量喇嘛。在这些寺院之一中，有一个很大的印经厂，它向康地的喇嘛庙提供经书”^④。这说明当时康区并不是仅仅只有德格一所印经院存在的。但是，这些印经院无论是规模还是影响力都难以与德格印经院相比，只有德格印经院才能称得上是康区藏传佛教文化的传播中心。那么，为何德格印经院能具有如此大的影响力而成为康区藏传佛教文化的传播中心？其原因是多方面的。

首先是得到了当时雄霸一方的德格土司的大力支持。在前面我们谈到，明末清初整个康区的政教格局发生了根本性的变化，其中一个重要的内容就是德格土司取代白利土司成为康区最有势力的土司。尤其在当时德格第四十二世土司登巴泽仁执政时期，继续扩大其势力范围，征服了石渠的大小二十五个部落和江西、“新卓”牧场的五个部落，还征服

① 刘赞廷：《德格县图志》“寺院”条，民族文化宫1962年油印本。

② 实际上，除了藏传佛教文化的传播中心之外，包括今德格、白玉、石渠、江达等地的原德格土司辖区还可以称得上康区最主要的藏传佛教学术中心。这要结合高僧、寺院等相关因素来考察。在后面康区藏传佛教文化区的划分中笔者将会对这一问题做专门考察。

③ [法]古伯察著，耿昇译：《鞑靼西藏旅行记》，中国藏学出版社1991年版，第672页。

④ [法]古伯察著，耿昇译：《鞑靼西藏旅行记》，中国藏学出版社1991年版，第628页。

了白玉县境内的呷衣、竹庆地区的马绒等地。同时，他积极靠拢清朝中央政府。雍正四年（1726）德格土司受清松潘镇总兵招抚，受封德格安抚司之职，隶属打箭炉管辖。雍正皇帝授给他金质印一颗，绸缎一百疋，白银五千两。雍正十年（1732）加宣慰司职衔。^①而当时，德格土司与在西藏执政的格鲁派也保持了不错的关系。这表明当时德格土司的势力不仅限于德格、白玉、石渠、邓柯、江达，而且在其外围也具有相当的影响力。登巴泽仁在德格印经院的建造过程中给予了其最大的人力、物力支持，这是十分重要的。在登巴泽仁之后，执掌德格家族的历代土司对于印经院的发展也是倾注了大量的心血，这使得德格印经院的发展具有充分的人力、物力保障。以德格土司雄厚的势力全力支持德格印经院的发展，就这一点来说是康区其他印经院所不能比拟的。可以这样说，历代德格土司的大力支持是保持德格印经院不断发展并最终成为康区最主要的藏传佛教文化传播中心最主要的因素。

其次，德格地区深厚的藏传佛教文化基础以及历代德格土司在藏传佛教方面的宽松政策为印经院的发展提供了优越的社会条件。关于这一点，学界论述较多。^②德格地区是康区藏传佛教发展较早的地区，其在康区的宗教地位一向较高，具有较深厚的历史传统。而历代德格土司对于境内藏传佛教的发展也基本采取自由宽松的政策，对于各个教派一般任其自由发展，这使得德格地区较康区其他地方的宗教氛围更为自由，也更为优越，因此，各个教派在德格地区也都能找到合适的发展土壤。在这样的环境中，德格印经院的发展自然也就具有其他印经院所不具有的社会条件。德格印经院在建成以后对于各个教派的典籍也是一视同仁，均加以刊布，而有别于藏区其他印经院。可以说这也正是德格地区发展藏传佛教优越的社会条件。

再次，德格地区物产丰富，为德格印经院的发展提供了充足的物质条件。德格地区地处金沙江和雅砻江上游，地形复杂，既有高山峻岭，又有深沟河谷，既有广阔的草原，又有奔腾不息的江流，气候带谱多

① 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第88页。

② 相关论述可参见根旺：《德格佛教文化中心的形成原因及其特征》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1992年第1期；杜永彬：《德格土司辖区独特的宗教格局》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1992年第1期；刘先毅：《藏传佛教的特异区域》，《西藏研究》1993年第1期；杨嘉铭：《德格——雪域藏族文化中心论要》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1999年专辑。

样，自然生态环境较好，故物产较为丰富。德格印经院所需的印版、墨、纸等原料皆出自德格地区，如果没有当地的自然资源作保证，在当时藏区土司各自为政以及落后的交通运输条件下其发展难度是可想而知的，而这一点也是当时康区其他地区所不具备的。德格土司利用其辖区内的丰富物产，同时，又拥有大量差民可用，因而能够将印经院所印书籍的成本压到最低，从而使得其所印书籍在外面具有很强的竞争力。关于这一点，清人查骞在其《边藏风土记》中记载到：“经板管领权，德格土司主之。巴空隆其家庙，诸夷刷经，工本楮墨皆自备外，亦给土司银十秤八秤。土司岁入刷印金约数万。经文音义，虽无差讹，夷人终以未若西藏大昭印刷精善。就德格印经者，途费、工本，较入藏减倍蓰，是以诸夷乐德格经。”^①可谓中肯。

最后，德格地区优越的地理位置和交通条件为德格印经院的书籍销售提供了便利。德格地区无论从大康区的角度，或是从全藏区的视角来审视，都处于一个较为适中的位置。这个地理位置，使德格作为文化中心为东、西、南、北四方聚散服务，半径大体相差不大。从文化传播的角度来讲，以卫藏为中心的藏传佛教文化在向东的传播过程中也是需要—个中间的支点，而德格这一适中的位置是适宜于藏传佛教文化的传播的。这是德格地区先天的自然地理优势。另外，从交通条件来讲，康区传统的商道也恰好经过德格地区，《炉藏道里最新考》记载道：“闻由炉赴藏，又有北道，亦曰商道，出关北行，由霍耳、竹窝、甘孜、瞻对、德格、热丫前进，经类乌齐至纳克书、三十九族等处，即可直达前藏，沿路俱系草地，无高山峻岭，既平且稍近，偶有山，亦平衍易行。唯居民少有，行路程而无人烟者，必须自携帐篷饮食各物，盖地非孔道，驿递不通，故荒僻如此也。藏中有数喇嘛曾由此道赴炉，询之所言皆同，他日铁路兴筑，若由此道，则工费省多矣。”^②所言正是这一条道路。处于这条道路上的德格地处金沙江中游地区，介于川、青、藏三地结合部之间，于三地交通皆较为方便。这样的地理位置及交通条件自然为德格印经院所印书籍的销售提供了极为便利的条件。

① (清)查骞著，林超点校：《边藏风土记》卷二“雕板经文及麻弥经幡”，中国藏学出版社1990年版，第38页。

② 张其勤撰，豫联补记：《炉藏道里最新考》，见吴丰培编《川藏游踪汇编》，四川民族出版社1985年版，第390页。

第四章 康区地理环境与藏传佛教

宗教地理学的基础是宗教及与之相适应的地理环境。^①研究宗教与地理环境的关系无疑是宗教地理学的主题之一。藏传佛教作为藏区最重要的文化现象,其与所处的地理环境是一种什么样的关系呢?作为一种文化存在,藏传佛教在其信仰者处理与所处自然环境关系中起了一种什么样的作用呢?而当异质文化(汉文化)进入这一地区时,由于双方在对待环境观念上的差异,又产生了什么样的结果呢?其中有哪些问题值得我们今天思考呢?本章将主要集中于这些问题的探讨。在本章,笔者将对青藏高原地理环境与藏传佛教的关系进行一般性的探讨,同时,也将通过康区的个案研究来审视这些问题。

第一节 地理环境与藏传佛教的相互影响

任何宗教无论其中含有多少虚幻的内容,但本质的东西仍要在人们生存的环境中提取。特定的地理环境既构成了人们对世界的认识基础,也决定了人们的行为规范与宗教范围。同样,任何一种文化一旦产生以后,也会对所在地区的地理环境产生影响。宗教作为文化的一个重要组成部分,其产生以后也是如此,主要表现是通过影响人们的思维方式和行为方式来间接影响所在地区的地理环境,进而对所在地区的政治、经济、文化、生态以及其他方面在地理上的表现施以影响。因此,在宗教地理学的诸多研究内容中,探讨宗教与地理环境之间的关系就成为现代

① E. Isaac. "Religious Geography and the Geography of Religion", In *Man and the Earth*, University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences No. 3, Boulder: University of Colorado Press, 1965.

宗教地理学的主要研究内容之一。如张文奎先生认为,宗教地理学为文化地理学的一个分支,它研究不同宗教的区域分布、宗教的源地、教义与环境的关系,以及不同宗教习俗对社会的影响等问题。^①在王恩涌先生看来,探讨宗教景观区域性发展特点以及宗教体系的空间变化过程是宗教地理研究的主要内容。^②《人文地理学词典》一书则认为,宗教地理学是“对宗教现象与信仰习俗的空间关系、景观特征及其地理位置等进行描述解释的一门文化地理学分支学科”^③。尽管三者在宗教地理学的研究内容上各有侧重,但都认为宗教与地理环境之间的关系是宗教地理学研究的主要内容之一。

藏传佛教作为佛教与青藏高原相结合的产物,双方之间具有密切的联系。然而,由于种种原因,长期以来对于青藏高原地理环境与藏传佛教的相互关系的探讨并没有在藏学界及历史地理学界深入展开。这几年来,随着人们对环境问题的日益重视,一些学者开始从生态环境学的角度来探讨环境与藏传佛教之间的关系,例如才让、朱普选、南文渊、尕藏加等人的一系列论著均是这方面的代表^④,而从现代宗教地理学的角度来探讨这一问题的则不多见。因此,从现代宗教地理学的角度探讨青藏高原地理环境与藏传佛教之间的相互关系,对于深入拓展藏学及历史地理学研究无疑是具有一定的学术意义的。

一、青藏高原独特的自然、人文地理环境

作为“世界屋脊”的青藏高原有着独特的自然、人文地理环境。结合藏族传统观念及现代地理学的区域划分原则,青藏高原大体上可以划分为三个区域:南部山原湖盆谷地区——卫藏、北部高原湖盆地区——羌塘、东部高山河谷地区——朵康。三大区域的地理范围,大体上是这样划分的:就南北而言,冈底斯山脉与念青唐古拉山连接起来,形成一

① 张文奎:《人文地理学概论》,东北师范大学出版社1987版,第366页。

② 王恩涌、赵荣:《人文地理学》,高等教育出版社2000年版,第198页。

③ [英]约翰斯顿主编,柴彦威译:《人文地理学词典》,商务印书馆2004年版,第604页。

④ 可参考才让:《青藏高原对藏族社会的影响》,《西北民族研究》1988年第2期;朱普选:《佛教入藏及其演变的环境考察》,《西藏民族学院学报(社会科学版)》1996年第3期;《中国藏传佛教传播的文化生态学考察》,《民族研究》1997年第2期;尕藏加:《浅谈藏传佛教与青藏高原》,《西藏研究》1998年第3期;南文渊:《高原藏族生态文化》,甘肃民族出版社2002年版;尕藏加:《藏传佛教与青藏高原》,江西教育出版社、西藏人民出版社2004年版。

条东西向的自然分界线,把青藏高原划分成南北两大地理区域,其北部为藏北高原湖盆地貌区,藏语称“羌塘”,大部分是草原地区,也是青藏高原的最高层区;其南部为藏南山原湖盆谷地貌区,藏语称“卫藏”地区,喜马拉雅山向西向东绵延在卫藏与印度、尼泊尔、不丹等国之间;西藏昌都及其以东地区是横断山区,也就是藏族的“康”区。青海境内的巴颜喀拉山以东地区主要是“安多”地区,包括甘、青两省和四川省的部分藏族地区。“康”和“安多”为东部高山河谷地区。在这三大区域之间,高山大川纵横交错,高原湖泊星罗棋布,整个高原对内、对外都处于一种比较闭塞的状态,其地理环境之特点正如法国著名藏学家石泰安在其名著《西藏的文明》一书中所描述的:“由于山谷的走向和条条山脉的重叠,同时也是由于纬度和相对海拔高度,所有这一切就使西藏地区产生了一系列的小气候和悬殊甚大的地域环境。”^①这一独特的自然地理环境使得青藏高原不同于周边地区。不仅如此,高原上气候也较为恶劣,降水较少,不利于生产。

独特的自然地理环境也造就了独特的人文地理环境。由于缺乏足够的可耕地,高原上的农业相对落后,农业主要分布在高原上的河谷地区及边缘区,南部的拉萨河流域、年楚河流域、雅隆河流域及东北部的湟水、洮水流域是主要的农业区。高原北部的羌塘高原是主要的牧业区。而东部的横断山区则是农牧兼有。受空间经济分布格局的影响,高原上的人口也主要分布在农业区,以南部雅鲁藏布江及其支流河谷地区最为集中,多沿河谷呈线状或点状分布。众多的高山大川也极大地限制了高原的交通发展,沿河河谷及为数不多的山口是主要的交通线。相对封闭的地理环境使得早期高原各地的人们多处于相对封闭、独立的发展状态,各个地方的交流相对较少。不仅如此,由于高原地理环境具有较强的封闭性,在早期生产力不甚发达的情况下,高原内部居民想出去或外面的人想进来都不是件容易的事情,这使得早期高原的对外交通也异常困难。

二、地理环境对藏传佛教的影响

地理环境是宗教产生、发展的基本物质条件,^②任何一个宗教的产生、发展无不打上地理环境的烙印。从以下几个方面我们可以大致看出

① [法] 石泰安著,耿昇译:《西藏的文明》,中国藏学出版社1999年版,第18页。

② 李悦铮:《试论宗教与地理学》,《地理研究》1990年第3期。

青藏高原地理环境对藏传佛教的影响：

1. 地理环境对早期佛教传入的影响

我们知道，佛教起源于古印度，是一种农业文明的产物。尽管古印度的佛教中心离青藏高原比较近，但是直至公元7世纪佛教方才传入吐蕃^①。在松赞干布及其以后几代赞普时期，佛教在吐蕃得到了很好的发展，藏传佛教史上称之为“前弘期”。而在7世纪之前的汉地、中亚、西域等地却都已经是佛教盛行的地区了，并且佛教传入这些地区的时代也都比较早，佛教传入汉地是在西汉末，传入中亚、西域的时代则更早。但是，按照传播学的理论，离源地越近的地方应该越早、越容易得到传播才对。那么，是什么原因使得离佛教发源地如此之近的青藏高原接触佛教如此之晚？又是什么原因使得早期高原接触佛教如此之难？在这里，我们就不能不考虑青藏高原特殊的自然地理环境的影响。“文明的产生和发展不仅需要能够生产出足够剩余产品的适宜气候和土壤条件，还需要有不同地区的物质交流，以及个人和群体之间的信息交流。不同地区间的交往不仅是信息沟通和互通有无，在大多数情况下还是不同人类基因的结合和交融。而在偏远地区，交通、通讯所需时间太多或所需成本太高，使这种至关重要的交往要么根本不可能，要么代价太大，以至于对文明的萌生和成长完全失去了意义”^②。在历史早期，青藏高原与南亚次大陆在地缘上的先天优势并没有转化为促进双方交流的现实条件，其原因正是由于青藏高原地理环境的限制。我们知道，对外的整体封闭及高原内部的局部封闭是青藏高原地理环境的一大特征。就整个高原的外围而言，高原的西南边是高耸的喜马拉雅山脉，这条庞大的山脉不仅阻碍了印度洋暖流进入高原地区，在自然地理环境上使得高原高寒少雨，同时，对于南亚文明向高原内部的传入也起了极大的阻碍作用。尤其是在早期，由于交通的不发达，人们要想越过高大的喜马拉雅

① 关于佛教传入西藏的时间问题学术界也有不同看法，参见弟吴贤者：《弟吴宗教源流》（藏文），西藏人民出版社1987年版，第247页；王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1997年版；[法]麦克唐纳夫人著，汪萍译：《松赞干布时代的西藏宗教：作为历史的神话》，《国外藏学研究译文集》第三辑，西藏人民出版社1987年版；王尧：《藏传佛教文化十讲》，见《西藏文史考信集》，中国藏学出版社1994年版；霍巍：《关于佛教初传吐蕃传说的一个新版本——兼论藏传佛教在西域的传播》，《世界宗教研究》2000年第4期；仲布·次仁多杰：《佛教传入西藏时间考》，《西藏研究》2003年第3期。由于这一问题并非本书探讨的重点，笔者在这里采取学界一般的看法，即传入时间为公元7世纪。

② 阮炜：《地缘文明》，三联书店2006年版，第79页。

山是极其困难的。这样我们就不难理解，为什么在古印度佛教最为兴盛的孔雀王朝、贵霜王朝时期，而同时期高原上所受到的佛教影响却微乎其微了。南部有高大的喜马拉雅山，在北部及东部也存在着高大的山脉，例如昆仑山、阿尔金山、祁连山、横断山脉等，这些高大的山脉在阻止外来文明进入的同时，也极大地限制了藏族先民的对外交往。对于佛教何以迟迟难以在藏域传播的原因，藏文史籍早有记载，据《柱间史》所载：“据说，往昔吐蕃先民之所以不为如来佛祖所化，是因为他们生息繁衍在冰峰雪岭、森林湖泊、野兽出没、鬼魅猖獗之地的业缘所至。”^①《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》对此也说：“大慈大悲的圣者观世音菩萨前来无畏布世界南瞻部洲，在布达拉山顶，面朝北方观看，思考引导雪域有情众生的方法。通过日夜六时的观察，看到雪域吐蕃乃是南瞻部洲五个或九个大地面最坏的一个地方，佛陀未曾到过，佛语之光未曾照到，没有佛法，众生还够不上教化的对象，充满了无边的黑暗。吐蕃上部的三个地方，被雪山和石山包围，像一个水池，被鹿、石羊等野兽占据，吐蕃中部的三个地方，山崖和草地紧接，像一条水渠，被猴子和岩魔女占据，吐蕃下部的三个地方，满是草滩和森林，像一块平整的田地，被大象和飞禽占据，没有人类，还不到教化的时机。”^②地理环境对佛教在雪域传播的限制可见一斑。在早期，要想突破这些自然地理条件的限制进行对外交往，没有强大的政权为依靠是不行的。然而由于高原内部的局部封闭性，早期的青藏高原上又是处于四分五裂的时代，部族力量是各个地方的支配力量，还没有足够的力量进行对外的大规模交往。直至吐蕃王朝的兴起，才开始有能力进行对外的大规模交往，也正是在这个时期，在吐蕃王室的大力支持下，佛教才开始在青藏高原上慢慢传播开来。^③佛教的藏族本土化过程也由此开始。

2. 地理环境对藏传佛教形成的影响

藏传佛教是印度佛教在青藏高原上本土化的产物。在这一过程中，

① 阿底峡著，卢亚军译：《柱间史》，甘肃人民出版社1997年版，第4页。

② 达仓宗巴·班杰桑布著，陈庆英译：《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》，西藏人民出版社1986年版，第79页。

③ 仲布·次仁多杰认为应该将佛教传入西藏民间的时间与得到王室认同的时间加以区别，这是很有必要的。参见仲布·次仁多杰：《佛教传入西藏时间考》，《西藏研究》，2003年第3期。佛教得到吐蕃王室的认同是在七世纪，这是没有问题的。至于在何时传入民间，由于缺乏相关史料，目前还难以定论。

其与高原早期已有的宗教（包括苯教及一些原始宗教）的斗争、融合是一个非常重要的内容。也可以这么说，正是在与苯教及其他原始宗教的斗争、融合中，藏传佛教才得以形成、确立，因而藏传佛教也带有许多高原早期宗教的烙印。而高原早期宗教的形成却是与其特殊的自然地理环境密不可分的。我们知道，宗教是一种颠倒了的世界观，是人们对客观世界的虚幻的、不正确的认识，这种不正确的认识来自于两个压迫，一是自然压迫，另一个是社会压迫。青藏高原地势高亢，干旱寒冷、自然灾害频繁是其环境的主要特征。“藏地高下不一，寒暄各异，平壤则热，高平则冷，有十里不同天之语，晴雨靡常，风霾无定。”^①是对高原环境的绝好写照。由于高原民族的生活、生产较大程度的依赖于自然环境，即自然对人有较大的压迫，因此，“牧畜农业，人民所资以为生者，而恒遭造物之摧毁。藏族竭其智能不足以争，于是将所祈求之愿望与要求，寄托于宗教神幻世界，以求于鬼神”^②。正是这一点催生了高原早期的苯教及其他原始宗教。地理环境是催生藏传佛教及高原其他宗教的一个重要因素，前人论述道：“是故西藏者，天然之佛地也。”^③“这种喇嘛寺的产生有种种原因，其根本原因是地理的。”^④正是对这一问题的认识。自然环境影响下产生的苯教及其他原始宗教的某些特征则在后来通过融合也部分地为藏传佛教所继承下来，例如对于高山大湖的敬畏及对于白石的崇拜等等。而这些并非早期佛教固有的内容，因此可以将其视作自然环境在藏传佛教形成上的间接影响，即自然地理环境通过对高原早期苯教及其他原始宗教的影响而间接影响藏传佛教的形成。除此之外，朱普选认为，“佛教的轮回之说，因果报应，把世间的苦难和各种现实矛盾，且幻化的佛国世界加以解决，追求人生的解脱，以一种‘超然世上、看破红尘的态度来主张’、‘出世’，否定现实的人生和世界，追求永恒的幸福彼岸世界。这种出世宗教非常适合当时藏区社会的文

① 佚名著，西藏研究编辑部编：《西藏志·卫藏通志》，西藏人民出版社1982年版，第19页。

② 周止礼：《西藏社会经济研究蠡测》，北京财贸学院1979年编印本，第12页。

③ 李翌灼：《西藏佛教略史》，原刊于《佛学丛报》1913年第3、4、5期，见中国社会科学院民族研究所图书室、西藏社会科学院汉文文献编辑室编：《西藏研究丛刊之六：藏事论文选·宗教集（上集）》，西藏人民出版社1985年版，第15页。

④ 胡翼成：《论康藏喇嘛制度》，原刊于《边政公论》1941年第一卷第3、4合期，见中国社会科学院民族研究所图书室、西藏社会科学院汉文文献编辑室编：《西藏研究丛刊之六：藏事论文选·宗教集（上集）》，西藏人民出版社1985年版，第422页。

化生态,因此,佛教得以在藏区传播和发展。”^①特殊自然地理环境下的高原生态文化使得佛教易于在高原生存下来,这一点可以看做是自然地理环境在藏传佛教形成上的直接影响。

3. 地理环境对藏传佛教传播和分布的影响

传播是一个过程,文化的传播实际上是文化的一种时空现象,即文化的扩散现象。就文化扩散的两种主要形式而言,不管是扩展扩散还是迁移扩散,都是文化现象在空间上的展开,因此空间地理因素必然会对文化的扩散产生一定的影响。宗教作为一种文化现象,其在传播的过程中也必然会受到地理环境(包括自然地理环境和人文地理环境)的影响。在青藏高原这一独特的地理环境中,这种影响表现得就更为明显。人是宗教的载体,既是创造者、传播者,也是被传播对象,宗教的传播不能不考虑人口分布的因素。青藏高原独特的地理环境使得人口的分布具有一定特点。高原的西北部是牧区,人口比较少,且分布较为分散,流动性比较大。主要的人口集中在东部和南部,尤以南部河谷地带为主,这里也是高原上最主要的农业区。大致来说,高原人口的分布格局是南部、东部集中且呈线形。除了人口分布格局之外,交通分布格局也是分析宗教传播与分布时必须要考虑的因素。与高原人口分布格局相对应的是高原交通路线的分布格局。正如前述,由于受高原多高山大川地势的影响,山口河谷是天然的交通线,而加上人口也多分布于河谷地带,连接各个居民点的交通线也必然是以山口、河谷地区为主。高原人口、交通多集中于南部、东部且呈线形分布的特点对于藏传佛教的传播与分布具有重要的影响。藏传佛教最初的产生地就在南部的雅隆河谷地带,后来才开始向高原上的其他地区传播。但是,其传播既非扇形传播也非圆形传播,基本上是以线形传播为主,这主要就是由于高原上最主要的居民点及交通线是沿着雅鲁藏布江、拉萨河、年楚河、雅隆江、湟水、洮水等河谷地带展开的。翻开今天的西藏地图,我们就会发现最主要的藏传佛教寺庙多位于沿河河谷地区,如拉萨、日喀则、萨迦、乃东、昌都等地,其原因正在于此。至于康区,这种现象表现得更为明显,康区的主要藏传佛教寺院大多位于其境内的南北两条主要交通线上。除此之外,康区境内大大小小的河谷地带也是藏传佛教寺院分布的

① 朱普选:《中国少数民族宗教信仰的地理基础》,《贵州民族研究》1997年第2期。



主要区域。以康北地区为例，其境内的藏传佛教寺院多呈带状分布（如图 5-4 所示），如果结合现代地形图我们就会发现这些寺院多集中分布于雅砻江、泥曲、鲜水河等大小河谷地带。

4. 地理环境对藏传佛教习俗及教义的影响

宗教既然是一种信仰，因而它必然会产生许多的习俗和教义，这其中就有不少深受自然地理环境的影响。我们知道，佛教最初产生于古印度的时候，佛教徒是不食肉的，但是，当其传入到青藏高原以后，这一习俗却得到了改变。因为青藏高原地势高寒，肉类食物在人们日常的饮食结构中占有重要的地位，如果还是像以前那样不食肉，显然不大可能。尽管允许食肉，但是佛教徒却不像藏区早期的苯教徒那样盛行以杀死牲畜为主的各种各样的祭祀。为什么呢？因为整个青藏高原的生产环境相对来说不大理想，人们获取食物比较艰难，如果还是像苯教徒那样实行各种各样大规模以杀死牲畜为主的祭祀，显然对地方的畜牧业生产十分不利。^①对于食肉这一固有习俗的适度改变就使得佛教在青藏高原上相对于苯教而言具有一定的优势，其对于民众的吸引力自然也就大了。而藏民族在特定自然地理环境影响下形成的习俗也因此渗入到藏传佛教的习俗中。还有，“由宗教而产生的文化是多方面的，除了在视觉、听觉上可以感到的文化类型外，观念与特定崇拜物也会造成一种文化现象。有时在一些宗教以及地方信仰中往往有选择地将本地区的某种环境要素神圣化。根据对各种宗教信仰与习俗的分析，凡是被人们神圣化的对象多具有这样的特征。其一，直接影响到当地社会经济发展与人们生活的环境要素。印度人将恒河作为自天而降的圣河予以崇拜就是一个这样的事例。其二，对人们有保护作用（包括事实和心理两方面）或在当地自然条件下罕见的自然事物”^②。由于青藏高原上的自然环境较为恶劣，给早期高原人民的生产、生活带来了很大的困难，正如史书所说：“国多霆、电、风、雹、积雪，盛夏如中国春时，山谷常冰。”^③尤其到八九月份正值收割季节，一场冰雹就会使一年的辛苦刹那间化为乌有。加之青藏高原上的生态环境相对脆弱，一旦破坏，恢复起来就比较困难，所以自古以来，藏族先民就比较注意生态环境的保护。在这种敬畏

① 恰戈·多杰才让：《佛教传入藏区若干因素试探》，《西藏研究》1996年第1期。

② 王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社2000年版，第214页。

③ 《新唐书》卷二一六《吐蕃传》。

与珍惜的双重情感之下，藏民族建立起了各种各样的自然神体系，在意识形态上一个突出的表现就是对各个高山、大川、大湖的崇拜。可以说，这既是万物有灵的原始崇拜的体现，也是对于自身生存环境有意识地加以保护的体现。佛教在进入藏区以后，对这些思想也进行了很好地吸收。例如，在藏传佛教影响下藏区习惯法中有一项叫“赔偿命价”，看起来与现代法律、制度不相适应，但是，其却是佛教爱惜生命、不杀生观念的体现，而这一观念与藏区脆弱的生态环境则是相适应的。因此，可以说这些习俗、教义乃至由这些因素区分的教派种类正是藏区特殊的地理环境在宗教上的反映。

5. 地理环境对藏传佛教寺庙建筑的影响

在文化景观中，宗教景观的形象是很鲜明的，其影响也是很深远的。然而，各个宗教往往各有特点，彼此差异较大，表现较为突出的是寺庙建筑、墓地布置、聚落结构以及地名特征等方面。寺庙建筑在宗教景观中占有重要地位，它是为神和信徒们所建的建筑物。这些建筑物在规模、风格、装饰、用材以及作用上，无不表现出自己的特征。当然，在这些特征中也或多或少地反映了地理环境的影响。在藏区，凡是有人居住的地方就会有大小不等的寺庙，这些寺庙可以视为藏区最有特色的宗教景观，其也体现了地理环境的影响。自7世纪佛教传入藏区开始，藏传佛教寺庙开始发展，直至17世纪藏区佛教寺庙大致定型，藏区佛教寺庙建筑经历了一个长期的发展过程。藏区寺庙从整体设计、建筑工艺与技能、艺术风格、坐落地形布局等方面进行分析，大致可分为城堡宫殿式建筑、依山式建筑、平川式建筑、园林式建筑、塔寺合一式建筑、沟丘散式建筑和帐篷式建筑七大类。^①在这几类藏传佛教寺庙中，前两类是最为常见的。城堡宫殿式寺庙建筑是在藏族传统的宫殿建筑的基础上发展起来的，其一般都位于小山的山头上，有效地利用了小山的高差对比，既体现了威严，又具有防御上的便利，像早期的雍布拉康及后来的布达拉宫都是这种寺庙建筑类型的代表。依山式寺庙建筑是在城堡宫殿式建筑基础上发展起来的。由于藏族居民居住地地势多高低不平，寺庙建筑便有效地利用了这一地形。寺庙建筑多依山势而起，层层升高，上下衔接，给人一种错落有致的感觉，如拉萨的哲蚌寺、甘丹寺等。为何藏传佛教的寺

① 杨辉麟：《西藏佛教寺庙》，四川人民出版社2003年版，引言第4页。

庙多依山而建呢？据史载当初佛法还未传入雪域之时，“菩萨心想，要教化没有法器利根的雪域各地，首先应当派遣一个能衍化成人类的化身前往。这时，菩萨面前出现了一个名叫哈努曼陀罗的猴子力士，菩萨对他说：‘你能在雪域吐蕃修定吗？’猴子答：‘能！’于是观世音菩萨授给他近事五戒，教给他不净相禅定法，遣其前往。此猴子到雪域吐蕃中部一个大山崖地下修定”^①。除了宗教修行自身需要宁静之外，青藏高原多山也自然是个重要的原因。而在一些河谷平川地带，由于地势相对开阔，便发展出了平川式寺庙建筑，整个寺庙建筑布局较为对称。还有，由于藏区沟壑众多，一些寺庙也很好利用了当地的地理环境，发展出沟丘散式寺庙建筑，这些寺庙多依山傍水、风景秀丽，别有一番情趣。而在广大的牧区，由于广大牧民的生活方式是依环境变化逐水草而居，反映在寺庙建筑上就是发展出了帐篷式寺庙建筑，帐篷既是牧民的居所，又是僧人安放佛像之处。从上述这几类主要的藏传佛教寺庙我们不难看出，无论哪一种寺庙，都是寺庙建筑与当地地理环境的具体结合。

当然，就历史时期康区藏传佛教寺院建筑而言，也具有自身的一些特色。由于康区整体地形是以高山峡谷为主，平坦之地相对较少，因而在寺院建筑上多与山地结合，因地制宜，这样一来依山式寺院就成了康区寺院最主要的建筑方式，现存康区主要藏传佛教寺院如噶拖寺（如图1-4所示）、强巴林寺（如图1-7所示）等均为依山式建筑的代表。除现在依然存在的寺院外，近年来的考古发现也证明了这一点。2008年10月由四川省考古研究院、日本九州大学、甘孜藏族自治州博物馆、炉霍县旅游文化局联合组成的发掘队对位于四川省甘孜州雅德乡晏尔龙村的晏尔龙石棺葬墓地进行了考古发掘，其中就发现了一座寺院基址。该寺院基址位于鲜水河支流——达曲河左岸的二级台地上，背靠山岭，为典型的依山式寺院。^②另外一点，由于康区寺院建筑多与山地有关，所以在不同地区寺院建筑对于山地具体位置的选择也就有了差异，既有白玉寺这样依据小山山顶而建的寺院，也有南无寺这样建在半山腰的寺院，同时，也有建在山脚的寺院如色须寺，当然，还有建在平川的寺院

① 达仓宗巴·班杰桑布著，陈庆英译：《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》，西藏人民出版社1986年版，第79页。

② 唐飞、金国林：《四川甘孜晏尔龙石棺葬墓地发掘获新成果》，《中国文物报》，2009年1月9日。

如惠远寺。这些依山势高低不同而建的寺院在建筑地形上具有较为强烈的层次感,反映了康区不同地区各地寺院在建筑选址上因地制宜的特点。

实际上,除上述所论外,藏区独特的地理环境对于藏传佛教还有其他一些影响,这里就不再一一论述。

三、藏传佛教对青藏高原地理环境的影响

地理环境与宗教的影响是双向的,地理环境对宗教的产生、发展、传播、分布等有着重要的影响,而宗教本身一旦产生后对于它所存在的地理环境也会产生一定的反作用。

就自然环境而言,藏传佛教的不杀生、崇拜自然山川等思想客观上起到了保护青藏高原自然地理环境的作用。有关藏传佛教与生态学的关系问题,笔者将在下一节中重点论述。除此以外,藏传佛教对于青藏高原地理环境的影响还表现在人文地理环境上。作为一种客观存在,藏传佛教既根植于藏区特定的人文地理环境,其产生以后又以特定的方式反作用于藏区的人文地理环境。当然,藏传佛教对藏区地理环境的影响是全方位的,在这里我们不妨择要从以下几个方面略加分析。

1. 藏传佛教对藏区文化景观的影响

对于文化景观的定义,学界有着不同的看法。^①卡尔·苏尔在《文化地理的新近发展》一文中指出:文化景观是附加在自然景观上的人类活动形态。中国人文地理学家李旭旦认为文化景观是地球表面文化现象的复合体,它反映一个地区的地理特征。二者均注重人文性、综合性及区域性。青藏高原作为人口非常少的一个区域,人类社会活动所形成的文化景观与纯粹的自然景观对比是十分明显的。藏传佛教在形成以后,其本身所具有的物质形态,包括寺庙建筑、嘛呢墙、石刻等一切与藏传佛教有关的物质形态,都是对藏区已有文化景观的丰富。不仅如此,藏传佛教在长期的发展过程中,形成了教派林立的局面,历史时期,各个教派的物质与非物质文化在空间上有一个相应的变化过程,这些对于藏

① 关于文化景观研究综述,请参见晏昌贵、梅莉:《“景观”与历史地理学》[《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1996年第2期];刘盛佳:《历史地理学的研究对象》[《华中师范大学学报(自然科学版)》1997年第2期];汤茂林、金其铭:《文化景观研究的历史和发展趋向》(《人文地理》1998年第2期);汤茂林:《文化景观的内涵及其研究进展》(《地理科学进展》2000年第1期)等相关文章。



区文化地理的丰富也是十分重要的。整个历史时期，藏区的发展是与藏传佛教密切结合的，而众所周知藏传佛教一个重要的特点就是教派林立，不管是卫藏、安多还是康区，不同教派的同地相处现象大多存在，这一点在康区表现得尤为明显，其中德格地区就是很好的代表。而这一点对于深化藏区文化地理的分区研究具有很重要的学术意义。由于文化地理的研究主题包括语言、宗教、风俗、文学、艺术等，在诸多要素中，语言首当其要，“次于语言的重要文化要素一般而言是宗教。无论在东方或者西方，宗教的不同，甚至教派的相异有时就是势同水火的事，因此以宗教的差异来表示文化的区别通常是可行的”^①。但是，由于历史时期汉族地区的宗教氛围并不是很浓厚，所以目前国内学者在进行历史文化地理分区研究时通常是以风俗来取代宗教的位置。而藏区则完全是宗教影响下的地区，如果能以宗教视角来进行藏区历史文化分区研究，则不仅有利于藏区文化地理的深入研究，同时，对于整个中国历史文化地理研究的丰富也是有所裨益的。

2. 藏传佛教对藏区政治地图的影响

宗教不仅是一种文化现象，更是一种政治力量，因而各种宗教及教派的对立与组合也是政治地图形成、变化的重要原因。对于一般宗教而言如此，对于藏传佛教而言更是如此，这是因为藏传佛教的一项重要特征是“政教合一”制度。藏传佛教的“政教合一”制度经历了一个长期的发展过程，13世纪中叶，萨迦派受元朝中央的正式册封，掌握了西藏的政治权力，在此以后，藏传佛教的“政教合一”制度开始逐渐形成。^②但是，正如上述，藏传佛教是个教派林立的宗教，从11~15世纪，藏传佛教先后出现了宁玛、噶当、噶举、萨迦、格鲁等大小不等的十几个教派，它们都各自依靠地方的政治和经济力量来发展自己的教派，同时，各个地方的封建主也利用宗教来巩固和发展自己的政治权力。这样一来，各个教派的矛盾和冲突不断，先后登上历史舞台作为主角的有萨迦、噶举及格鲁派，直至1642年固始汗将卫藏的土地和人民奉呈给格鲁派的五世达赖喇嘛，五世达赖成为全藏最高的政教统治者。在这一段时期内，各个教派的彼此斗争实际上也是藏区政治地图不断变化的过

① 周振鹤：《中国历史文化区域研究》，复旦大学出版社1997年版，绪论第5页。

② 阿旺旦增：《藏传佛教的起源与文化特征》，《西藏大学学报（哲学社会科学版）》1996年第2期。

程。政治与宗教的结合使得整个藏区历史时期政治地图变化频繁，颇具一番意味。

在藏传佛教尚未进入到康区以前，康区基本上是部族势力的天下，长期处于分裂状态。佛教进入康区以后，为了能够迅速地在康区立足，很早便开始寻求与地方部族势力的结合。进入藏传佛教后弘期后，地方部族势力开始意识到藏传佛教各教派对于其统治的巨大作用，双方更是有意识地相互结合起来，噶举、萨迦、格鲁乃至苯教均积极寻求与地方势力的结合，并因此绘制了历史时期康区的一幅幅政治地图。以明末清初的康区为例，正如前面所述，噶举、格鲁和苯教等教派的宗教斗争推动了固始汗、白利土司和德格土司等地方部族势力的政治斗争，斗争的结果也使得原先噶举、苯教势力占优的康区不得不接受格鲁派势力大举进入并占据优势的现实，同时，这一宗教格局的改变也使得康区的政治地图因此改变，原先为白利土司及其他地方势力占据的土地转而为固始汗及德格土司所占据。

3. 藏传佛教对藏区城市及区域经济的影响

城市是人类活动的中心舞台，具有很强的区域性及综合性。城市所扮演的角色也是多种多样的，政治、经济、文化、军事等功能是城市的主要功能。在藏区，由于藏传佛教强大的影响力，其对于藏区的城市及区域经济也有着相当的影响。以拉萨为例，早期拉萨的政治、经济、文化中心地位并没有后来那么显赫，但是由于藏传佛教的作用，特别是明代以后全藏宗教中心地位的确立，才使得拉萨的城市地位日益提高，以至后来成为全藏最主要的政治、经济、文化、宗教中心。藏传佛教能够加强一个城市及区域经济的影响力，同样，也能削弱一个地区的影响力。以萨迦地区为例，由于元代萨迦派在藏区的显赫地位，萨迦地区实际上是全藏的中心所在。但是，进入明代以后，随着萨迦派的衰弱及其他教派的兴起，萨迦地区在全藏的影响力就远不如元代了。除了能在宏观上影响一个地区的经济发展外，更为重要的是，由于藏传佛教寺院具有相对独立的政治、经济权力，自成体系，其往往在藏区的经济生活中占有比较重要的位置，因而也往往能在很大程度上影响一个地区的区域经济发展。如康区非常著名的格鲁派寺院理塘寺，“商业活动地区相当广泛，叛乱前远及印度、西藏、昌都、昆明、丽江、木里、青海的玉树

及甘肃藏族地区。在印度的加尔各答及上海等地还有其分支机构。多经营印度之纸烟、布匹、毛料、手表及茶叶、鸦片、枪支等”^①。而康区另外一所著名格鲁派寺院大金寺，“设有专门的经商组织，除寺庙外，上层喇嘛亦多有经营商业的，其商业活动远达国外，国内则远至上海、重庆等地”^②。商业上的盈利除了部分供上层喇嘛使用之外，还有相当部分会用于寺院的日常开支，尤其是寺院的建设方面。而寺院规模的不断扩大在一定程度上则带动了区域城镇的经济发展。另外，在藏区大型寺院往往会有一些定期的宗教活动，由于高原居民的居住一向比较分散，这些大型寺院的定期活动往往能起到聚集人群的作用，因而也会带动所在地区的商业贸易及区域经济发展。

由寺院发展带动所在地区城镇形成、发展的例子在康区比较多。以甘孜州甘孜县为例，据说，“甘孜”是藏语的译音，即“白”和“美”的意思。这个名称是清朝以后才出现的。据传，清康熙癸卯年间（1663）修建甘孜喇嘛寺时，发现地基中心有一个很大的石头，洁白而美丽，故寺院建成后取名甘孜寺。以后，寺院的名称变成地名，进而变成城镇名、县名，到1955年，又由县名变作州名，始有甘孜藏族自治州这个称谓。^③

再如白玉县，其形成、发展就与著名的宁玛派白玉寺息息相关。如图4-1所示，白玉寺建于白玉县城北边的小山顶上，从县城整个建筑布局来讲，白玉寺及其附近之扎孔（僧房）几乎占到整个县城的一半左右。而为数众多的僧人的存在使得其对于日常生活物资的需求大为增加，从而为白玉县城的经济发展带来了一定的动力。另外，由于白玉寺为德格土司五大家庙之一，白玉寺的存在也使得该地的政治、文化聚集功能大为增强，由此也推动了白玉县城的形成和发展。可以说，白玉县城的形成和发展正是康区大型寺院对于当地城镇发展产生影响的绝好例证。

① 中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《甘孜藏族自治州理塘寺、大金寺、甘孜寺、八邦寺调查材料》，中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组1963年编印本，第10页。

② 中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《甘孜藏族自治州理塘寺、大金寺、甘孜寺、八邦寺调查材料》，中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组1963年编印本，第28页。

③ 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第2页。

一个地区的文化总是一个地区地理环境（包括自然地理环境和人文地理环境）影响下的产物。藏传佛教作为藏区文化重要的组成部分，在产生、发展过程中受到了青藏高原独特地理环境的影响，可以说，藏传佛教上的地理环境烙印几乎无处不在。而作为一种外来文化，佛教能在藏区长期存在并发展成独具特色的藏传佛教，也是适应当地环境的结果。反过来，在藏传佛教的形成、发展过程中，其对藏区地理环境也产生了一定的影响，纵观藏地三区，无论是外在的人文景观、城镇形成发展，还是内在的经济发展、政治形势无不受到藏传佛教的深刻影响。双方这种相互间的影响，由于发生在青藏高原这一特殊的地理环境中，可以说双方之间的相互结合与渗透几乎是全方位，远非三言两语所能说清，笔者这里亦只是一个概说而已。

第二节 专题之一：生态文明视野下的藏传佛教

就近年来的发展而言，宗教地理学的研究范围又有了进一步的扩展，新趋势的出现主要是由于新文化地理与生态学同宗教地理学的研究有了交叉，产生了新的研究主题。^①因此，从这一视角对藏传佛教进行相关专题研究无疑是符合现代宗教地理学的发展趋势的。

一、生态文明的界定

作为雪域高原最主要的历史文化遗产之一，藏传佛教与人类未来文明的发展关系如何是藏学研究不得不关注的课题。正如有的藏学专家所预言：“从历史上看，藏传佛教在保护自然环境方面作出过特殊贡献。由于全球自然环境的进一步恶化，人们越来越关心对自己赖以生存的自然环境的保护或改善。因而藏传佛教与自然环境的的关系问题，也将成为今后研究的焦点。”^②近年来有关藏传佛教与生态文明关系的探讨正在日渐深入，出现了一批相关的研究文章与专著。但是，甚为遗憾的是，在

① Lily Kong. “Geography and Religion: Trends and Prospects”, *Progress in Human Geography*, 1990 14 (3): 3355-3371.

② 尕藏加：《新中国的藏传佛教研究——回顾与展望》，《世界宗教研究》2000年第2期。

这批文章与专著中,对于什么是生态文明这一基本概念进行界定的却不多。^①有鉴于此,要探讨藏传佛教与生态文明之间的关系,对于什么是生态文明进行界定就是十分必要的。

生态文明是人类社会继原始文明、农业文明和工业文明之后一个新的文明形态,是一种依靠自然、利用自然而又特别注重保护自然的新文明形态,是对原始文明、农业文明和工业文明的超越,它主张人类要尊重自然,要与自然和谐相处。^②这是国内目前对于生态文明内涵的一种主要界定方式,其主要是从人类文明发展序列的角度来进行界定的。除此之外,还有从内在要素的角度来进行界定的。^③生态文明主要体现在两个方面:其一是人类对人与自然关系的觉悟所产生的新理念,如人与自然共生的思想,环境容量、土地承载力、生态平衡的思想和可持续发展理论等等。其二是这种新理念所派生的人类在人与自然关系方面的价值观和行为修养,即生态伦理、生态善恶观、生态正义、生态良心、生态责任等新的价值体系。人类承认并保护物种的生存权,以法律的形式绝对保护濒危物种的生命权,反对对无害生物的虐待。把破坏环境视为丑恶的行为,把保护环境看成是人类应有的责任和义务,把维护建设环境和与破坏环境丑行作斗争看成是人类应有的良心和正义的行为。生态文明把人类的自身素质提到一个崭新的高度,成为现代人类文明的基本标志。是人类最普遍、最重要的进步。它使人类不仅能够能动地改造自然,创造文明,又能理性地处理与自然的关系,与自然共生共荣,这是人类又一个本质上区别于动物的伟大的文明进步,对人类生存发展具有根本性的意义。^④

显然,生态文明是人类历史发展的必然选择。历史时期藏传佛教作为生活于青藏高原之上的藏民族的主要精神信仰,在处理藏民族与青藏

① 在这方面的一些主要著作如南文渊《高原藏族生态文化》(甘肃民族出版社2002年版)、尕藏加《藏传佛教与青藏高原》(江苏教育出版社、西藏人民出版社2004年版)等,均没有对生态文明进行必要的界定,从而在一定程度上影响了读者对藏传佛教与生态文明具体关系的理解。这也显示出,对藏传佛教与生态文明关系的探讨目前还处于初始阶段,概念的界定及其他相关方面的探讨还需要一个逐步深入的过程。

② 是丽娜、王国聘:《生态文明理论研究述评》,《社会主义研究》2008年第1期。

③ 如尹成勇《浅析生态文明建设》(《生态经济》2006年第9期)、张云飞《试论生态文明在文明系统中的地位和作用》(《教学与研究》2006年第5期)等文均是將生态文明与物质文明、精神文明及制度文明并列的,认为四者共同构成了社会的文明系统。

④ 白光润:《论生态文化与生态文明》,《人文地理》2003年第2期。

高原生态环境的关系上起到了不可忽视的重要作用。从现代生态文明的视角探讨藏传佛教毫无疑问是青藏高原历史地理研究不可避免的主题之一。^①

二、藏传佛教干预生态环境的主要途径

文化作为一种存在,其若想对现实有所影响,毫无疑问要具有干预现实的具体途径。那么,藏传佛教作为藏区最为重要的文化因素之一,其对于藏区生态环境的干预途径主要又有哪些呢?通过对藏区相关史实的具体考察,我们不难发现历史时期藏传佛教主要通过以下几个途径来干预藏区生态环境:

其一,通过宗教宣传对大量高山大川赋予宗教含义,进而加以保护。自古以来自然崇拜之风在藏区就较为浓厚,这一点是与藏区独特的地理条件有关的。我们知道青藏高原十分险峻,冬则严冰酷寒,夏则燥热乏雨,可以说自然环境相当恶劣。生活在这里的藏族先民们,无论是以采集、狩猎为生,还是以畜牧、农耕为生,均要时刻与恶劣的自然环境相搏斗。在这种自然环境下,一方面藏族先民们对恶劣的环境感到压抑和无奈而又不得不面对自然带来的挑战;另一方面,自然力量也会给人们的生活带来希望,送来光明。在这种双重效应下,藏族先民们对自然感到难以理解,认为其背后必然为种种神秘力量所主宰,于是时间一长,高原上的各种自然物都有了自己的神秘力量,山川大地、日月星辰、风雨雷电、鸟兽虫鱼乃至宇宙的一切无一不具有灵性,各种各样超凡的神灵便开始产生了,藏族先民们对自然的各种崇拜也开始日渐形成。大体来讲,藏族的自然崇拜可以分为山崇拜、天崇拜、水崇拜及动植物崇拜这几类^②,其中又以山崇拜最为重要。有学者认为,山崇拜是古代藏族最重要的自然崇拜之一,它是藏族原始信仰中最具个性特征的

① 近年来对于藏传佛教与生态环境关系的探讨除了前面提到的一些专著之外,尚有不少相关论文,如章克家《藏传佛教与野生动物保护》(《森林与人类》2000年第2期)、桑杰端智《藏传佛教生态保护思想与实践》(《青海社会科学》2001年第1期)、赵珍《清代青藏高原上的生态保护和宗教习俗》(《中国藏学》2005年第4期)、邹志伟《藏传佛教寺院僧侣制度与藏区生态环境——以民国甘南藏区为例》(陕西师范大学2006年硕士学位论文)等相关文章。

② 周锡银、望潮:《藏族原始宗教》,四川人民出版社1999年版,第二章。

崇拜形式，是构成藏族整个原始信仰体系的基础。^①的确，在藏族先民世代繁衍生息的青藏高原，不论大小，各个山脉皆有其山神，而且这些山神也各有自己的领地和势力范围，各司其职。在这些山神当中，最为重要的是雅拉香波山神、念青唐古拉山神、沃德巩甲山神、阿尼玛卿山神和年保贡则山神。除此以外，在佛教进入藏区以前还有很多土著山神，比较重要的是统治六岭地区的十二位山神，分别为色米冲日素保、念钦玉载、柴冲多吉雍钟、念姜多杰洛珠、嘉杰多帝康嘎、玛桑亚邦咋杰、古杰喜乃、敖杰措扎、赛衣玛姆女神三姊妹、达赞念保次旺载、多吉柴嘎达脱兼和擦喂滇姆钦姆。^②可以说，以山崇拜为基础发展起来的自然崇拜在藏族先民中是由来已久。在佛教传入藏区以后，又将自身原有的宗教观念与藏族先民的这些自然崇拜观念很好地结合在一起，其中一个非常重要的内容就是将藏区一些比较重要的高山大湖宗教化。这一点在一些藏传佛教史籍中有不少相关记载，著名的《莲花生大师本生传》中就有关于莲花生大师进入藏区后将藏区原有土著山神收为佛教护法神的记载，其他如《五部遗教》中也有类似记载。例如藏区最为重要的山神雅拉香波山神原为苯教护法神，莲花生入藏时曾为其所阻止，后来被莲花生所收服才成为佛教的护法神。除了山神之外，水神也多是如此。以玛旁湖为例。位于冈底斯山主峰岗仁布其峰下的玛旁湖最早和冈底斯山一同被视为苯教活动中心，分别被苯教徒视为神山和神湖。而自11世纪苯教祖师那邦若般穷与藏传佛教噶举派祖师米拉日巴斗法失败后，该湖及冈底斯山就被佛教徒宣布为他们的圣地。^③再如康区非常著名的墨尔多神山。墨尔多山脉位于大小金河之间，南北走向，山脉在马尔康、丹巴、大金、小金境内伸展，连绵数百公里，是嘉绒地区的一座名山。8世纪中叶，在吐蕃辅佐藏王赤松德赞的大译师白若杂纳（毗卢遮那）被流放到嘉绒地区，当时就住在墨尔多山上修行传教，留下许多佳话和遗迹，为墨尔多山增添了许多传奇色彩。后人为了赞颂怀念这位圣贤，把墨尔多山上很多自然景物说成是白若杂纳师徒及其祖师莲花生

① 谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，《西藏研究》1988年第4期。

② [奥地利]内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪与神灵——比较宗教学研究》，见《国外藏学研究译文集》第三辑，西藏人民出版社1987年版。

③ 刘立千：《格萨尔王传·天岭篇译注》，西藏人民出版社1986年版。转引自藏族原始宗教资料丛编小组编：《藏族原始宗教资料丛编（征求意见稿）》，四川藏族研究所1991年编印，第60~61页。

留下的遗迹和封记。按照佛教的说法,墨尔多山是莲花生大师在西藏秘密埋藏经典(伏藏)的四个地方之一,许多经典埋藏于墨尔多山上百余处地方。传到末劫最后五百年佛教衰微之时,有缘之士就会把经书发掘出来,用以振兴佛教。本来此山早就被藏族苯教徒奉为圣地,由于白若杂纳的到来,并长期在那里传经修道,又使此山增添了浓厚的佛教色彩,令信徒们倾倒,尊为佛教圣地。^①类似这样的例子在藏区还有很多。正是通过这样的方式,藏传佛教在其形成、发展过程中,将原有的宗教教义与藏族先民原有的自然崇拜很好地结合在一起,将藏区许多重要的高山大湖宗教化,赋予其宗教含义,使其在宗教上变得神圣不可侵犯,进而在客观上起到了对这些高山大湖自然地理环境很好的保护作用。

其二,通过僧侣及寺院本身这样的实体来进行实际的生态保护。生命轮回学说是佛教的基本学说之一,其认为世间所有生命体都要根据自己所造的业力在无尽的生死循环之中流转往返,直到自我的幻想被驱散和涅槃得以实现。在这一学说支配下,佛教徒认为众生生来是平等的,有情众生,皆为生我养我之父母,杀生是为第一大罪。这一学说在整体上将生命主体与生态环境视为统一体,认为天地同根、众生平等、万物一体、依正不二,宇宙中的一切生命都是相互联系、相互制约,并依靠大自然而生存。自然界中任何局部的因素受损都会危及自然界整体的利益。既然大自然给了生命赖以生存的环境,那么,人类作为大自然的一份子就应顺从自然并融于自然。佛教的这一学说可以说是正好契合了现代社会的生态文明思想。

藏传佛教作为佛教的一个重要分支,自然也秉承了这一思想,而将这一思想落实到实处的正是僧侣及各个寺院。为了使这一思想落实到实践当中去,藏传佛教亦专门制定了有关爱护生物的戒律,表现了它对生态环境的重视。如在《律藏注疏》中所描述的比丘、比丘女之五类犯罪中有:不得在未得到僧伽开许的情况下,便于有蜚藏动物、有净、有灾三种不净之地营造度量超越十八肘、宽十肘半的房舍,营造容纳四比丘以上人数的大房舍;不得饮用有鱼类动物在内的水泽而伤害它们;不得在树茂草丰的地方重建房舍;不得乱砍滥伐花草树木;不得故意杀生;不得自己或启动别人去挖掘坚实地四指以上或取土一掬以上;不得伐树

^① 中国人民政治协商会议丹巴县委员会整理:《丹巴文史资料选辑第3辑·墨尔多神山志》,四川民族出版社1992年版,第3页。

割草以及炒青稞等损坏种子。^①在实践中,僧侣将其作为日常行为准则,对于这些戒律是绝对不能犯的。由于戒律的制约,更为重要的是通过长年累月的学习,这些对待有情众生的基本思想已经深入到大多数藏传佛教僧侣的日常生活中,使其自觉地承担起维护生态环境的责任。值得注意的是,由于藏传佛教在整个藏区社会中的主导地位,僧侣及寺院在社会中具有较高的社会地位,其在实践中所奉行的不杀生、关爱万物的行为准则所取得的实际效果也较为明显。在这一点上,甘肃著名格鲁派寺院拉卜楞寺就是一个较为典型的代表。在拉卜楞寺对面的山上有一片茂密的松林,“相传,这里原来是一片荒地,没有树木,第一世嘉木样大师于1710年开始建寺时将自己的头发散步于山上,便成了森林。这当然是神话色彩极浓的一种传说。实际上,此树林栽培于第一世嘉木样大师创建拉卜楞寺后,给寺院三百多名僧人,按照年龄大小,每人分配栽植三至五株树的任务,并亲自带头植下了第一棵树。从此定为制度,每年如此,一直延续下来。此后寺院僧人增加,所植树木也逐年增加。这样,年复一年,经过了二百多年,便成了今日的约有一千多亩的茂密森林”^②。除此以外,每年的正月初八还是该寺的“放生节”,届时将牛、马、羊等动物放归自然。在康区寺院对于土地垦殖的态度也是例证。著名藏学家任乃强先生在谈到民国时期康区的土地开垦时说:“西康土旷人稀,地力未尽,若使荒地尽垦,殆可新增10万民户,尚不拮据。昔日喇嘛教禁人开垦,仅矿夫萃集与军台所在之地,恃有政治势力保护,能垦一部而已。”^③从这一点我们不难看出僧侣及寺院将藏传佛教教义中有关环境保护的思想落实到实践中的效果。因此,我们可以说,以僧侣及寺院为实践主体的生态环境保护者是历史时期藏区生态环境得以实现较好保护的主要力量之一。

其三,通过宗教教义影响普通民众,从而使普通民众成为生态环境的保护者。由于藏区是全民信教地区,可以说藏传佛教对人们的影响是无处不在,大到生、老、病、死,小到人们的日常生活琐事,从政治、经济、文化到人们的思维方式、行为方式,无一不带有藏传佛教的烙

① 措那巴·西热桑布:《律藏注疏》,转引自桑杰端智《藏传佛教生态保护思想与实践》,《青海社会科学》2001年第1期。

② 罗发西:《拉卜楞寺概况》,甘肃民族出版社1987年版,第15页。

③ 任乃强:《西康图经·民俗篇》,西藏古籍出版社2000年版,第438页。

印,长期深受藏传佛教影响的藏民对藏传佛教笃信不疑。在藏传佛教教义的影响下,藏民们自觉地担当起保护藏区环境的重任。除此之外,由于藏区恶劣的生存环境,使得藏族先民们不得不珍惜大自然所赐予的一切,进而也使得长期以来藏族先民们就具有良好的生态意识,这也是促使其能较好地贯彻藏传佛教有关生态环境保护教义的一个重要因素。史籍中有关藏族先民们对环境保护的记载屡见不鲜。民国时期是康区工矿业发展较快的时期,但是,开矿时遭到藏民们反对的例子也较多,如有人在谈到炉霍等处金矿难以开采时说:“普通康人迷信甚弥,目藏金处所为神明之所自托,不敢擅动,即有汉人从事开发,亦不惜用任何手段,加以破坏阻挠,是以汉人出关淘采者,多在大道附近,安全上有保障处所,欲深入边僻地域,则非有相当武力,或得当地土酋之允许庇荫不为功。”^①这非常明确地指出,康人之所以不愿意汉人于所在地区开采金矿,一个很重要的原因就是这些地区是神明所在的地方,而这些神明所在之地区的界定自然大多是在藏传佛教影响下产生的。再如,晚清康区历史上非常著名的“凤全事件”也是一例,当时巴塘为西康中心,气候温和,土地肥沃,但是开垦较少。凤全见该地适于耕种,便咨川督请移民开垦。彼时丁林寺喇嘛以神山不可侵犯为由鼓动当地百姓向凤全请愿,而凤全竟答责其代表,遂至激变。^②时人及其后来的研究者多认为这一事件的主要起因在于官府与当地土司及寺院贵族的利益冲突,但是,寺院能以保护神山环境为由鼓动百姓不惜走上和官府对抗的道路,这一方面说明了丁林寺在当地世俗社会中具有较大的影响力,另一方面也说明了当地百姓对于寺院宣扬的佛教思想中的环境保护思想是深信不疑的。

其四,通过影响地方政府在生态环境相关方面的政策措施而达到保护生态环境的目的。众所周知,自7世纪以来,佛教对于吐蕃王朝就具有一定程度的影响力。在其后的历史发展过程中,随着藏传佛教的逐渐成熟,其对于藏区各个地方部族政权的影响力也与日俱增,以至进入清代发展成为“政教合一”的格鲁派西藏地方政权,藏传佛教对西藏政治的影响力达到顶峰。在这一过程中,历代藏区地方政府无不深受藏传佛

① 张伯颜、唐尚炯:《西康省地质调查报告》,见《西康省建设丛刊第一辑第一类》1941年,第30页。

② 参见吴丰培编:《赵尔丰川边奏牍》(四川民族出版社1984年版,第2页)、冯有志编《西康史拾遗(上册·未定稿)》(政协甘孜藏族自治州委员会1993年编印,第11页)等相关史料。

教的影响，在大政方针政策制定方面藏传佛教具有相当的发言权，可以这样说，假如没有藏传佛教的参与，历代藏区地方政府的政策法规几乎难以制定，更毋论贯彻执行。在这样的一种政教形势下，地方政府的政策法规必然要体现藏传佛教的教义，而对于环境的保护就是其中重要的一项。在历代藏文档案中不乏地方政府为了保护生态环境而制定的法规政策，颇能说明这一问题。下面试举两例，一为“五世达赖喇嘛颁给贵昌地方禁猎之法旨”，试录如下：

（藏历阳土鼠年，公元1648年，清世祖顺治五年）

犹如芸香树高大无比、弘扬佛法、外力所不可战胜的举世闻名之年青大成就者阿旺罗桑嘉措，无畏地护持佛法，现颁布法旨如下：

在辽阔的国土之上，特别是居住在南方万户土地上的大小拉本、教民和俗民的管理者、西藏牧区之一切众生周知：

拉堆杰给斯曾受持咒大轨范师白玛嘎惹的加持。圣地得道者八十四人，是歇萨多吉等前辈上师光临之圣地。尤其是贵昌地方，乃是尊者贵昌巴贡波多吉之习修之所，一切庄严的供养与众不同，对此早已众所周知。因此，圣山的占有者不可乘机至圣山追扑野兽，不得与寺中僧尼进行争辩和对僧尼进行侵掠、阻碍僧尼化缘等，以免给静修带来烦恼。要为供养提供方便。

土鼠年五月上旬

盖印

金刚持达赖喇嘛之印^①

另外是一封“噶厦关于禁止打猎之命令”，全文如下：

嘛嘛求神预示：为了西藏怙主及僧众最佳之护持者达赖喇嘛长寿，广大地区的所有山川河流，要严格禁止打猎，命令已不断下达，对于此事，每年的“日垄法章”规定很严格，不仅连续补发了补充令，特别是去年，此处也动员要进行全面管理，但各宗谿头目们，不严格执行命令，接受贿赂，与行贿人同流合污，不加管理，重要大事，没能尽职。

① 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，中国藏学出版社1997年版，第24页。

为了使鸟兽、鱼、水獭等水中与陆地栖息的大小生物的生命得到保护，日喀则、仁孜、南木林、拉布、甲错、领嘎等地方，“年厄”^①依法禁止打猎，要继续加强管理，此重任交于尔等。为此，各宗谿和地方政府、寺庙、贵族三者，要认真宣读法令，使全体往来的农牧民知晓，索取共同管理之甘结。违犯者无论轻重，不偏不倚，立即抓起，进行惩罚，并将情况上报。

凡借故向百姓进行勒索，或失职者，进行内外查明，严加惩处。否则悔之晚矣。因此，为了恩赐者达赖喇嘛，勿忘所负之职责，应宣告于他人。^②

这两份档案对于制定法规的原因及具体措施都有比较明确的交代，较为清晰地表现了藏传佛教对于地方政府在制定有关生态环境保护政策法规方面的影响力。

三、藏传佛教对藏区生态环境的影响及其评价

自1967年美国史学家怀特《生态危机的历史根源》一文发表以来，有关宗教与现代生态环境之间关系的讨论便日趋热烈。^③显然，现代生态环境问题已经不是一个纯技术的问题，而是牵涉人类社会的政治、经济、文化、宗教等相关方面的综合性问题。表面上来看，现代生态环境危机是一场自然危机，但是在实际上却反映的是人们的社会道德危机和精神危机，是长期以来人类社会各种潜在隐患的综合体现。不能否认，数百年来现代社会所奉行的科技至上的理念为今天人类社会的进步和发展做出了重要的贡献，而值得注意的是，本身不含任何价值判断的科技，随着人类对于它的使用方式的改变也会给人类社会带来截然不同的后果：合理的使用可以给人类带来福音，而不合理的使用则会给人类带来灾难。今天的生态环境危机在某种程度上表明我们在长期对科技的使用上至少是部分不合理的。其根源不在科技本身，而是在人们的价值观念和精神观念，是我们长期以来奉行“人类中心主义”、“科技至上”等

① “年厄”，达赖喇嘛转世确定，举行坐床大典后，由生辰年开始，每十二生肖为一“年厄”。每逢年厄连同前后各一年计三年，依法禁止兴建土木和打猎。

② 中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，中国藏学出版社1997年版，第141~142页。

③ 陈霞：《宗教与生态学的对话与互动》，《世界宗教研究》2004年第4期。



价值观念的结果。那么，解决这一问题的关键在哪里呢？显然，还是要从人类基本的价值观念入手。尽管随着科技的不断进步，近现代以来的世俗化趋势越演越烈，宗教对人类社会的影响在不断下降，但是，我们始终不能否认，宗教曾帮助人们形成对个人、生命、社会、自然的认识 and 态度，各种宗教都提供了人“从哪里来、要到哪里去”的终极答案，这一曾经影响人类社会历史发展的客观存在在今天仍有广泛的基础。而在应对生态危机的今天，重新阐释传统教义中关于人与自然关系的丰富内容，毫无疑问将为生态思想提供资源和历史背景，为生态哲学奠定坚实的人文基础。

在这样的一种背景下，我们展开藏传佛教与生态文明之间关系的探讨显然更有意义。基于上述，我们不难看出藏传佛教对藏区生态环境的影响：一是通过软性（教化）和硬性（立法）的结合，为藏区生态环境的保护做出了应有的贡献；二是结合藏区独特的自然、人文地理环境，对历史时期藏族先民的价值观念、生活方式及生产方式的生态化产生了重要影响，从而使得历史时期藏区社会在精神文化和制度文化两个层面上与现代生态文明相契合。

如何评价这一历史事实，显然是一个见仁见智的问题。生态文明关注的有两个最重要的方面，一是生态环境的状况，二是人的状况，一味地强调生态环境或者一味地强调人都是失之偏颇的。从藏传佛教对生态环境的影响这一角度来讲，由于历史时期藏区的高度宗教化，藏传佛教对整个藏区社会的影响力是其他势力所难以比拟的。在这样的一种状况下，我们有理由相信，藏传佛教完全有能力建立起符合其教义的社会秩序，同时，也能够对于不符合其教义的社会秩序适时、适当地加以调整。可以说，历史时期藏区生态文化的建设正是基于上述事实的结果。当然，从客观效果来说，其对于藏区生态环境也起到了一定程度的保护作用，同时，其中藏传佛教对生态环境保护所具有的意义也值得建设现代生态文明者所注意。不过，这里面有一点是我们所必须要注意的，那就是，上述所言历史时期藏传佛教对藏区生态环境的保护毕竟是建立在其对整个藏区社会具有高度影响的基础之上的。这里面包含两层意思：其一，历史时期藏传佛教对藏区生态环境的积极效应是其为了在藏区取得主导地位的大前提下所取得的客观结果，藏传佛教教义自然是藏区生态文化建设的主要因素之一，但是，藏区独特的自然地理环境所产生的

藏族先民的价值观念、生产方式和生活方式也是产生历史时期藏区生态文化的主要因素。从这一点来讲,历史时期藏传佛教对藏区生态文化的贡献可以说是佛教进入藏区以后为了生存发展而进行必要的适应和改变的结果;其二,历史时期藏传佛教对藏区生态文化的贡献从某种程度上来讲是其主导藏区社会的体现,尤其是在政教方面的影响力使得其可以较为容易地推行藏传佛教教义,从而使其教义中与现代生态文明相契合的内容得以实现。但是,进入现代社会以后,藏传佛教在整个藏区影响力的不断下降却是不争的事实,其对于藏区生态环境的影响是否还如历史时期那样重要是值得我们再考虑的。另外,我们再从藏传佛教对人的影响角度来讲,就精神世界而言,历史时期的藏传佛教对于藏区人民来说无疑是最大的精神慰藉,为藏区人民带来了精神上的满足。但是,我们也应该看到由于对物质生活的要求相对较低,历史时期藏区人民的物质生活水平却并不理想(尽管生活水平的理想也只是相对而言),直至今天,藏区人民的物质生活水平仍相对较低亦是不争的事实。讲求生态文明并不代表物质生活的贫穷。里面是否有因藏传佛教对生态环境的保护而出现的难以合理地开发藏区自然资源,从而适度改善藏区人民生活的因素呢?我想应该是有的。以前面所举凤全之事为例,凤全对有关问题的处理自有不当之处,然若对巴塘进行合理开发,以改善当地百姓之生存状况,亦未尝不是功德一件。

总体来讲,如何从现代生态文明的角度,合理地发掘藏传佛教中有益于现代生态文明建设的文化资源,从而更好地平衡藏区生态环境与人类的关系并为藏区以外的其他地区的生态文明建设提供有益的借鉴,这其中还有许多的问题有待于我们进一步研究。

第三节 专题之二:藏传佛教影响下的康区人地关系

一、藏传佛教对康区土著人地观的影响

1. 历史时期康区土著的土地利用模式

在未进入现代工业社会之前,土地无疑是一个社会的财富之源。就

此而言，一个地区的土地利用模式如何往往决定着一个地区的经济文化发展水平。那么，什么是土地利用模式呢？就一般意义而言，我们可以将其理解为：某一地区的居民在一定观念的支配下根据所处地区的地理环境特点而形成的对该地区土地的利用。在这里有几个要素较为关键，即居民、土地观及地理环境。如果将三者看作变量的话，显然，土地利用模式是这些关键要素综合作用的结果，其中任何一项的改变都有可能对一个地区的土地利用模式产生影响，这样我们就不难理解，为何拥有相似地理环境的地区在土地利用模式上会产生差异。而实际情况也正是如此，历史时期拥有类似地理环境的地区往往在土地利用模式上会有较大的差异，或者不同的地理环境也可能产生较为类似的土地利用模式，正是这种综合作用的反映。

作为学术规范，在这里对本书所使用的“土著”一词进行界定显然是必要的。“土著”一词本身无疑是个含义丰富的词语，在不同的语境中具有不同的含义。在本书中将其界定为清代中期以前康区的居民。至于为何如此界定，主要是基于清代中期以来康区逐渐真正纳入中原王朝治理之下的考虑，也正是在这一时期大规模的汉族移民开始进入康区，从而才对康区的社会产生了较为明显的影响。由于康区的土著民族主体为藏族，因此，在这里笔者所谈的康区土著居民土地观在某种程度上可以视为藏族土地观。

那么，历史时期康区土著居民的土地利用模式是什么样的呢？我们知道，由于地理条件的制约，历史时期康区土著居民对于土地的利用主要是以牧业或农牧间作为主的。隋唐以前，康区主要为诸羌所居，史载其“所居无常，依随水草，地少五谷，以产牧为主”^①，描写今巴塘地区的《白狼歌》亦言“食肉衣皮，不见盐谷”，表明当时该地在土地利用上是以畜牧、狩猎为主的，农业较少。至隋唐时期，该地为吐蕃所治，则“土宜小麦、青稞”^②，而伴随着唐代西山八国的出现，本地区的康东地区则很有可能已进入到半农半牧时期。至元明以后，康属土司林立，各地农业发展不平衡。相传元代德格地区已使用牦牛耕地，康定一带至明代也开始种植“水陆田”。^③但多数地方的农业发展较为缓慢，明代松

① 《后汉书》卷八七《西羌传》。

② 《隋书》卷八三《附国传》。

③ 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第93页。

州置屯田的时候,当地还因“山多田少,耕种不能赡军”^①,《蜀中广记》卷三二引《四夷风俗记》亦云维州诸番、董卜(今宝兴、小金一带),金川、杂谷(今理县、汉川西部)诸族以畜牧牦牛、绵羊为主,嫁娶时,富者以猪、羊、毛毡、布匹、粟、麦为礼,反映种植业尚不如畜牧业发达。而位于其西的康区其他地区,种植业当更为落后。

这些客观事实的存在,再结合康区特殊的地理环境特点使得我们可以对历史时期康区藏族土地利用模式特点加以概括。其一,以牧为主、农牧结合的生产方式。康东、康南等部分地区由于存在面积大小不一的河滩坡地及小盆地,使得这些地区具有发展农业的地理条件,这些地区也成为整个康区最为主要的农业分布地区。但是,即便是这些农业发展条件较好的地区也不是纯粹的农业地区,而是存在着一定程度的农牧结合生产方式。其二,对于生存空间的立体利用方式。这一点不管是在生产还是在生活上都表现得较为明显。在生产上,由于康区具有较为明显的立体地理环境特点,所以,历史时期的康区居民就形成了高山为牧、河谷为农的生产空间布局特点。即使在纯牧区,牧民们也十分注重不同季节对于海拔高度不同牧场的利用。在生活上,表现最为明显的居住房屋的选址。在康区,由于平地有限,民众多将房屋选址于山坡上,依山而建。不管是民房还是寺庙,多遵循这一规则。其三,在观念上主要表现为与自然环境共生的态度。这一点值得特别提出。康区藏族与其他地区藏族一样,在生活上讲究维持最基本的生活即可,从自然界中索取财富的观念相对较弱。

2. 藏传佛教对历史时期康区土著人地观的影响^②

上述历史时期康区土著居民的土地利用模式除了因适应自然地理环境因素而自发形成之外,就观念层面而言,更为重要的是还受到了藏传佛教的影响。有学者认为:“佛教传入藏区,最根本的意义在于:它在藏区建立了一种人与环境同生共存的系统思想,从理论上对人与环境的关系作了阐述,从而使藏族民间保护环境的思想纳入了佛教博大的思想

① 《明史》卷一三四《丁玉传》。

② 土地观可以理解为一个地区的居民对待所在地区土地的理念,强调的是对土地的理念,从字面来看指向单一,其中指向对象为土地,而居民则为能动者。人地观则从较为客观的角度来双向界定,可以理解为人对人类活动与地理环境客观关系的认识。因此,二者在内涵上还是有一定区别的。从某种程度上来说人地观可以包含土地观。

体系中。”^①这是有一定道理的。藏传佛教有关世界与人生的一系列观点如“缘起性空”^②、“依正不二”^③、“六道轮回”^④等对于康区居民的土地利用观念产生了一定的影响。毫无疑问,普通民众是土地利用的主体,与土地关系最为密切的也是普通民众。但是,由于11世纪以来佛教在整个藏区优势地位的不断取得,其对整个藏区社会的影响也与日俱增,藏区普通民众的生活方式与生产方式基本在藏传佛教的影响之下。作为整个藏区最为重要的权威思想,藏传佛教自然也会以各种方式介入普通藏民生活的各个方面。在这样的一种关系下,历史时期康区民众的土地利用观念及模式受到藏传佛教上述思想的影响也就是自然而然了。

简言之,就历史时期康区藏族的土地观而言,由于深受藏传佛教思想的影响,在对自然环境的态度上主要表现在,将生活于其中的自然环境视为与自己融为一体的整体,不管是对其中有生命的动物、植物,还是对其中无生命的土地、矿产等,均等同视之;同时,对于土地的利用,并不单纯以索取财富为目的。

因此,从上述历史时期康区藏族的土地观我们可以看出其在人地观上也是深受一系列藏传佛教思想诸如重视生命、倡导人类与其他生命体的和平相处、提倡人类与自然环境的整体和谐、崇尚简约、注意对自然界的适度索取等影响的,使其具有一些较为明显的特点,其中和谐性与可持续性表现得最为突出,当然这也是最值得我们今天借鉴的地方。

二、汉藏民族不同人地观在康区的冲突

1. 历史时期康区民族的变迁与汉族人口的进入

汉藏民族不同人地观在康区的冲突,如果借用文化人类学的术语,可以视为外来民族与土著观念的冲突。然而,汉藏民族的这一观念冲突并非一开始就存在,而是直至清代中期汉民族大规模进入康区以后这一

① 南文渊:《高原藏族生态文化》,甘肃民族出版社2002年版,第75页。

② 佛教认为世间一切事物都是在相应的条件和相应的关系中产生并发展的。事物不可能以一种独立的不依赖他物的状态而生存,而是必然依赖他物而生存,由于种种因缘关系而存在,所以称为“有此必有彼,此生则彼生;无此则无彼,此灭则彼灭”。

③ “依正”是指依报、正报,依报即生命主体所依赖的生存环境,正报即生命主体。“依正不二”即生命主体与生存环境作为同一整体,是相辅相成、密不可分的。

④ “六道”指天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道、地狱道,是为佛教十类生命体中的“六凡”(其他为“四圣”,即声闻、缘觉、菩萨与佛)。

问题才开始逐渐凸显出来。实际上,在清代中期汉族移民大规模进入康区以前,康区的民族结构也经历过几次较为明显的变化,最终大约在清代中期才形成以藏族为主体的民族结构,只不过汉族较少参与这一过程。

7世纪初,当松赞干布以武力统一吐蕃本土各部并建立吐蕃王朝之际,今天的康区尚是一个由众多羌族部落居住的地区。其中较大的部落主要有党项、白兰、东女以及后来形成的西山八国等。同时,在这些较大的部落组织之间,还错落分布着众多的小部落。如《隋书》所载,其地“往往有羌,大、小左封、昔卫、葛延、白狗、向人、望族、林台、春桑、利豆、迷桑、婢药、大碇、白兰、叱利摸徙、那鄂、当迷、渠步、桑悟、千碉,并在深山穷谷,无大君长,其风俗同于党项”。^①这些部族较为分散,互不统属,在政治、经济上也较周边地区落后,尤其是夹于中原王朝及新兴崛起的吐蕃王朝之间,势必成为双方争夺的对象。唐初,崛起于青藏高原的吐蕃势力逐步渗入康区,在唐蕃交往之初,“其邻国羊同及诸羌并宾伏之”。^②贞观八年(634),吐蕃大军挥师东进,先破吐谷浑,后攻党项及白兰诸羌,顿止于松州(今四川松潘一带),其境直接与唐王朝接壤。此后,吐蕃常袭扰唐朝边地。至上元(674—676)年间,吐蕃已“尽收羊同、党项诸羌之地,东与凉、松、茂、嵩等州相接……”^③此后,唐、蕃双方于此地互有胜负。直至公元783年,唐蕃双方订立“清水会盟”,规定沿岷江、大渡河画线,以东属唐朝,以西属吐蕃。这条新边界的划定标志着康区诸羌之地完全纳入了吐蕃王朝版图,唐、蕃双方对康区的争夺以吐蕃的完胜而告终。而吐蕃的胜利则直接导致了藏民族对康区的大举进入,康区之名亦因此而得来。

吐蕃时期是康区发展历史上的一个重要时期,其主要原因在于藏民族的进入改变了本地区原有的民族结构,并使得日后藏民族在这一地区居于人口的优势。此后,13世纪蒙古人也进入了这一地区。当然,由于历代中原王朝对这一地区多有经营,部分汉族人口也通过种种途径进入到该地区。但是,这些外来人口要么最后不得不退出该地区,要么为

① 《隋书》卷八三《附国传》。

② 《旧唐书》卷一六九《吐蕃传上》。

③ 《旧唐书》卷一六九《吐蕃传上》。



当地原有居民所同化，并没有从根本上改变这一地区的民族结构。^①

自吐蕃王朝瓦解到清代正式确立对康区的统治这段时间，介于汉藏之间的康区在社会政治、经济、文化等方面基本为独立发展，受外界影响不大。尽管自元代起康区就已经纳入中央王朝的统治，但是直至清前期，中央政权对这一地区的统治仅为羁縻性质，因而对这一地区本身的社会发展影响并不是很大。而自清代前期开始，中央政权对康区的统治开始具有实质意义，设官、驻军、移民、屯垦、开矿等一系列对当地社会具有实际影响的措施开始展开。伴随着中央政权针对该地区一系列措施的展开，大量汉族移民开始进入该地区。据相关统计，自乾隆至道光的一百余年来，进入甘孜藏区的汉族人口就达 1.6 万人。^②进入清末以后，尤其是赵尔丰实施“改土归流”以来，大量的汉族人口开始进入康区。这些汉族人口或从事农垦，或从事商业，对康区社会原有的生活方式、生产方式带来了不同程度的影响和冲击。民国以后，在内外形势的影响下，康区更是得到了国家前所未有的关注，国家在康区的建设和开发上倾注了大量的人力、物力，农业、商业、工矿业蓬勃发展，更多的汉族人口也随之涌入康区。由于资料原因，我们目前还难以精确统计出当时康区汉藏人口的比例，但是汉族人口以史无前例的规模进入康区则是可以确定的，其在整个康区的民族人口结构中也可能达到了历史的最高峰。

2. 汉藏民族人地观的冲突

外来居民与土著居民在观念上既有适应性的融合，有时可能也会有根本性的冲突。事实上，自清代中期以来汉族人口大量进入康区，这些作为外来人口的汉族在生活方式、生产方式等方面与康区原有居民是有较大区别的，有些甚至是有一定冲突的，其中汉藏民族在人地观上的冲突表现得尤为明显。

通过前面的叙述我们知道，历史时期康区土著居民在土地利用上主要是以牧业用地为主，辅之以部分农业用地及居住用地，十分注重对所在地区的环境保护，在人地观上的和谐性及可持续性表现得十分明显。

① 这一点可以今天甘孜州的康北地区为例。甘孜、炉霍、道孚地区自 13 世纪以后有相当部分蒙古人进入，以至被称为“康北五霍尔”（“霍尔”一词原意指“北方人”，这里主要指蒙古人）。但是，在其后的历史发展中，其原有民族特性越来越弱化，而是更多地带有藏民族色彩，在政治、经济、文化等方面日益趋同于藏族。

② 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社 1984 年版，第 131 页。

但是,伴随着大量汉族人口的进入,整个康区在土地利用上却发生了一系列变化,主要表现为:首先,农业用地的大量增加。早期进入康区的主要汉族人口为军队,为解决交通不便所带来的供给问题,军队不得不在所驻地区实行屯垦。其后,由于生活所迫以及国家的号召,大量汉族普通百姓也进入康区实行屯垦。这就使得康区原有荒地大量开垦,农业用地也因此大为增加。其次,工矿业用地的产生及增加。由于观念及技术的原因,清代中期以前康区基本不存在工矿业用地的问题。而清末以后尤其是民国时期,由于技术的进步以及时政的改变,尤其是后来国家在抗战方面的需要,康区在整个国家战略地位获得提升,国家对于开发康区丰富的资源倾注了大量的人力、物力,康区的工矿业亦随之大规模发展起来,而工矿业的大规模发展则使得康区的工矿业用地大为增加,从而也改变了康区在土地利用上原有的相对单一的结构。^①

深受藏传佛教思想影响的康区土著居民具有千百年来适应当地特殊地理环境的土地利用观念,大量汉族人口以获取财富为目的的土地利用方式自然会与康区土著居民原有的土地利用观念产生冲突,而这一点在历史上则往往为当时特殊的政教形势所遮蔽,从而使得学界对于当时某些历史事件的解读往往以政治为最终归宿,在某种程度上忽视了不同民族在土地利用观念上的差异这一重要因素。有关这一点我们可以清末发生于康区著名的“凤全事件”为例。“凤全事件”为清末康区的重要政治事件,它的发生不仅成为其后赵尔丰实施“川边改流”的主要借口,也为以后中央政府加强对川边地区的整治拉开了序幕。有关这一事件的具体原因在各种资料中多有记载,如《赵尔丰传》说:

巴塘为西康中心,气候温和,地土肥沃,……(凤全)见东西洛俄宜耕种,巴塘水草茂美,尤宜屯垦,乃咨川督请移民开垦,遂驻巴塘,筹划经营。时七村沟番众受丁林寺喇嘛唆使,谓神山不可犯,请勿开采。凤全性烈如火,竟笞责其代表,遂激变,远近骚然,围凤全于土司寨。^②

① 近年来学界从历史地理学角度对清末以来康区开发进行研究的主要有张保见《民国时期青藏高原经济地理研究》(四川大学2006年博士学位论文)、张龙《二十世纪前期的西康农业开发》(西南师范大学2005年硕士学位论文)及刘祥秀《1903—1949年国家边疆开发政策下的康区土地利用及环境变化》(陕西师范大学2007年硕士学位论文)。另外,从其他角度对这一问题进行探讨的著作也较多,这里就不一一列举。

② 吴丰培编:《赵尔丰川边奏牍》,四川民族出版社1984年版,第2页。

将主要原因归结为“七村沟番众受丁林寺喇嘛唆使”，而“风全性烈如火，竟笞责其代表”。今人对于这一事件则描述为：

风全是清室一位亲王的驸马，奉钦命出任帮办驻藏大臣，行抵巴塘，见巴塘气候温和，水草丰美，宜于开垦，遂留驻巴，计划从四川移民开垦。这样就触动了丁林喇嘛寺贵族的切身利益。因为土司贵族和喇嘛贵族的社会基础是农奴制度，平日剥削农奴，养尊处优，生杀予夺，任意施为。若进行开垦，迁住者必源源而来，设置官府，必不接受他们的统治。并将引起农奴觉悟，威胁其统治基础。同时风全向川督建议，制喇嘛寺权力和减少喇嘛人数的密函，也被丁林寺大喇嘛等得知，对风全更加怀恨，必欲杀之，于是丁林寺堪布坝哥朱格和大喇嘛格桑洛朱等煽动垦区附近的七村沟老百姓，说开垦触犯神山必将招来灾害，应起而阻止。七村沟群众对喇嘛煽动之词深信不疑，遂推派代表，向风全请愿，要求停止开垦。风全地位显赫，性情粗暴，对请愿代表不但不予以抚慰，反而加以责笞，致令民心愤激，聚众鼓噪，向风全进攻。^①

也将主要原因归结为丁林寺僧人的煽动和风全的处置不当。显然，清朝地方政府官员和丁林寺僧人的矛盾是导致“风全事件”的主要原因。但是，这里面我们却忽视了这样一个问题，即丁林寺僧人为何能够轻易煽动当地百姓不惜以生命为代价走上和官府对抗的道路？^②这里面除了受丁林寺的影响之外，屯垦计划与长期以来巴塘居民所形成的观念发生冲突毫无疑问也是主要的原因。在巴塘百姓的传统观念中，其自身所处的地方是不能够随意开垦的，特别是一些具有特殊宗教含义的地区更是禁地，不要说开垦，就是进入也不是那么随意的。可以这样说，巴塘百姓千百年来所形成的具有自身特点的自然观念是支配他们在对待自然方面的主导因素。而风全所要实施的大规模开垦计划显然是与巴塘百姓的传统观念相违背的，请愿未果，其代表反被笞责，加之丁林寺僧人的煽动，“风全事件”的发生就不是偶然的了。从这一事件的分析中我

① 冯有志编：《西康史拾遗（上册·未定稿）》，政协甘孜藏族自治州委员会 1993 年编印，第 11 页。

② 如以任新建先生《风全与巴塘事变》（《中国藏学》2009 年第 2 期）为代表的研究文章，分别从当时的时代背景、社会背景以及风全个人的性格因素等方面分析了巴塘事变的原因，对于当地百姓传统的环境保护理念则未予注意。

们不难发现,除了政治斗争之外,汉藏百姓固有的土地利用观念的冲突在这一政治事件中也扮演了重要的角色。

而随着清末以后中央政权在康区开发的不断深入,规模日益扩大,也日益多元化,康区汉藏民族在土地利用观念上的冲突也不断发生。如民国时期是康区工矿业发展较快的时期,但炉霍等处金矿却开采颇难,至于原因,则是“普通康人迷信甚弥,目藏金处所为神明之所自托,不敢擅动,即有汉人从事开发,亦不惜用任何手段,加以破坏阻挠,是以汉人出关淘采者,多在大道附近,安全上有保障处所,欲深入边僻地域,则非有相当武力,或得当地土酋之允许庇荫不为功”^①。类似这样的例子还有不少,这里就不一一列举。

三、点滴认识

不唯在人地观上康区民众深受藏传佛教的影响,实际上,历史时期的藏传佛教也起到了调节康区人地关系的作用。有关藏传佛教对藏区人地关系的调节作用前人也早有认识,如周长海在《西藏宗教研究》中分析到,“西藏之高原,因一万二千尺及一万二千尺以上之高度而冻至不毛,因干燥饶确而无森林,土地既瘠确,生产遂不丰饶;人口之繁殖仍与日俱增,积久远超过土地营养之可能数目,饥谨之事遂不可免。加以外出移民,高山之阻碍,不得果行,因是寺院始演为最有效之制度以减少人口,世界上其他各地之独身者皆无如此之多。西藏全境人口三百万人,而僧侣有十三万四千人至五十万之多。据利特尔之估计,僧侣之数目,约占男子三分之一。且西藏各地数男共娶一妻,由长兄择之,且被认为家中之主妇。此风俗与宗教禁欲相辅而行,以限制人口之增长,俾适合自然环境之情况”^②。这里虽然说的西藏的情况,但康区实际情况则与此相差不大。

汉藏民族何以在康区会产生这一冲突?这与双方传统人地观的差异有着密切的联系。

康区藏族的人地观是在特殊的地理环境条件下,经过长期的历史过程,在藏传佛教的长期影响下而形成的;是适应当地特殊的地理环境

① 张伯颜、唐尚炯:《西康省地质调查报告》,见《西康省建设丛刊第一辑第一类》1941年,第30页。

② 周长海:《西藏宗教研究》,见《中央亚细亚》1942年10月第一卷第二期。

的，具有相当的合理性。而汉民族由于自身的历史原因，历代王朝均将土地的广袤和人口的众多看做衡量一个王朝兴盛与否的主要标志。另外，在“人定胜天”思想的支配下，一切自然都是为了人类的生存而服务，这种观念也长期占据着汉族统治者及普通百姓的内心。在这样的一种思维下，长期以来历代王朝是以土地和人口为最终追求目的的，因此只要一有机会就会尽量扩大自己的可耕地及人口。至于普通汉族百姓，由于农耕民族的习惯，长期以来也是将耕地的尽量扩大化作为自己一贯的追求目标。换言之，土地即是财富这一观念是汉族上至政府、下至普通百姓的共同认识。所以，在这样的一种观念下，上至中央政府、下至普通百姓，对于人地关系的平衡与否则并不重视，或者说重视不够。因此，当汉族地区的人地关系因为种种因素而变得非常紧张时，其对于康区这块尚未大量开发的处女地自然是倾注了极大的热情，一心想将康区能够开发的土地都开发出来，以缓解内地紧张的人地关系。而对于康区特殊的地理环境特点及康区民众长期以来所形成的适应本地区的人地观念则了解不深，于是，双方观念上的冲突不可避免。我们还是以清末为例，在《西康建省记》中记载了这样一则事例颇值得我们玩味。当光绪三十二年（1906）丙午岁秋八月时，边务大臣赵尔丰至理塘，僧人迎之，赵氏便与僧人交谈，其间有这样一段对话：

赵又问喇嘛曰：“汝等禁人打猎，免伤生命，慈悲之心可嘉。”喇嘛曰：“所以为喇嘛者，为此慈悲之心也，禁人打猎，乃分内事耳。”赵曰：“鸟兽之命与人之命孰重？”喇嘛曰：“人命重。”赵曰：“人命少者重，多者重？”喇嘛曰：“多者重。”赵曰：“人命既重，杀人者有罪否？”喇嘛曰：“有。”赵曰：“用木用石用刀杀人者有形之杀人，人知其有罪，而未尝用木用石用刀杀人，而无形之杀人，杀一人犹杀数十数百人，有罪否？”喇嘛曰：“无形杀人，若用毒药杀一人，只计一人，惟杀孕妇，杀一人，亦只计二人，能知其用药之由，得其实据，则用药者有罪。若杀一人犹杀数十数百，未之见也。”赵曰：“不用药而无形杀人，且杀之多者，即汝等也。”喇嘛曰：“并无其事。”赵曰：“汝等三年一次令人以幼子为喇嘛，为喇嘛者，汝等虽未治之死，而不令婚娶，多一喇嘛，即多一无夫之女，使男女均无后嗣，虽未见杀一人，而实杀人多矣。汝等之杀人亦巧矣！有罪耶？无罪耶？”喇嘛曰：“番人见识少，此言闻所未闻

也。自来喇嘛为大皇上诵经，祝朝政兴旺，大皇上未以为罪。”^①

显然，影响人口的正常增长成为赵氏责难僧人的一个重要理由，这也恰恰反映出了普通清朝官员的一般思维，即人口的多寡是衡量一个地区社会发展的主要标准之一，而对于当地的人地关系是否协调则不是特别关心。^②

另外，在清末内地人地关系日益紧张的情况下，在普通汉族百姓看来，康区能吸引他们的一个重要因素就是大量肥沃的、未开垦的土地。赵尔丰在康区实施“改土归流”以后，曾大力招揽内地汉族百姓前往康区垦殖，但是由于汉族固有的“安土重迁”思想的影响，一开始并未有多少百姓愿往，以致光绪三十一年（1905）三月至三十三年（1907）七月间过打箭炉厅出关前往康区垦殖之民不到二百人。^③后来，由于宣传等具体方法的改变，出关垦殖之民才逐渐增多。其中特别值得注意的是当时蓬州知州的做法，针对“盖安土重迁，我国民久成习惯，举田园亲族而去之，时人既无此远志；无田园产业之人，即去未必愿垦，垦者又未必能去。即或能垦又愿去矣，人数又不甚多，千里投荒，不免道远势孤之惧；只身异地，易起去而复返之心”的状况^④，知州戴氏前后连出三道白话布告，劝导百姓今去康区垦殖，其中一段口语话的语言颇有意思，不妨摘录如下：

这个机会，是不轻易遇到的，如今不去，那时再想要去，就莫这样优待。本州仔细一想，却又不得再说巴塘那一带地方，现准插占为业，就像你们前辈的人，初到四川一样，看着那些田地，就管那些田地，并不要个钱买，头几年连正粮都不要完。但是到川占地的时候，强的占强，弱的占弱，不及巴塘今日的规矩。你要插占那

① 傅嵩林撰：《西康建省记》卷下《说番人喇嘛》，中国藏学中心1988年影印。

② 中国古代有所谓“花甲生藏”习俗，即年逾六十之老人应起“生藏”（参见马长寿：《中国古代花甲生藏之起源与再现》，《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版）。如以古代传统道德伦理角度而言，是为不孝之举，但是，在特定的社会发展环境下其却在一定程度上起到了调节社会生产与人口消费需求的矛盾，对整个族群的持续发展具有一定的好处。从某种程度上来说，在青藏高原特定的地理环境及由此产生的社会环境下，藏传佛教也起到了类似的调节生产与人口消费需求的矛盾。

③ 《炉厅禀报各县垦丁出关人数一览表》，见赵心愚、秦和平编：《清季民国康区藏族文献辑要（上）》（四川民族出版社2003年版），第27~28页。

④ 《蓬州知州戴廉唐呈送垦丁出关文》，见赵心愚、秦和平编《清季民国康区藏族文献辑要（上）》（四川民族出版社2003年版），第29页。

个地方，就准插占那个地方，纵有豪强，争不去的；你莫有牛耕，就请官给牛；你莫有屋住，就请官给屋；你莫有籽种口食，并可请官给些籽种口食。想你前辈的人，当时来川，那有这些好处呢？你纵莫有妇人，亦准看个蛮家女子，成个家室。若是初去的时，莫有盘缠，准到本州衙门领些银子。年壮的人每站路领银一钱；随带女眷，每站路领银一钱；随带孩儿，每站路领银五分。过了打箭炉的地方，格外更加多些，每丁给银一钱五分，每口也给银一钱五分，每孩给银一钱。^①

文中不仅为百姓描绘一幅前往康区垦殖从而发家致富的美好前景，并且说明了政府对于百姓前往康区垦殖的种种优惠政策。可见，正是在可任意占地并能发家致富的诱导下，内地汉族百姓才逐渐愿意前往康区垦殖的。而汉族百姓这一利用当地大量未开垦之土地以发家致富的观念显然也是与康区土著居民原有的不以土地开发为致富手段的观念相冲突的。

毫无疑问，观念的差异是导致清末以来中央政府在康区开发效果不理想的重要原因之一。同时，这也是历史时期中央王朝在其他民族地区开发中普遍存在的问题。这就提醒我们，在今后致力于民族地区的社会经济发展时，尤其要注意民族地区自身特殊的自然社会条件，同时对于民族观念也要有足够的认识。当然，从另一个角度来讲，历史时期康区的人地观念也存在一定的问题，这也是造成历史时期康区社会经济发展落后的主要原因之一。如何协调观念是今后要着力解决的问题。

① 《蓬州知州戴唐招垦白话布告》，见赵心愚、秦和平编《清季民国康区藏族文献辑要（上）》（四川民族出版社2003年版），第32~33页。

第五章 康区藏传佛教文化区的划分及其特点

文化作为一种地理现象，由于产生原因和传播机制的不同，往往表现出时间和空间上的差异性。于是在地理学者的研究中往往以“文化区”这一概念来体现文化的地域差异，而文化区的划分正是文化地域差异的体现，是文化地理研究的归宿。^①文化区是人文地理学研究中最为常见的词汇之一，也是人文地理学研究最为重要的主题之一。对于这一概念中外学者有着类似的定义，我国著名地理学家王恩涌先生将其定义为：“是指某种文化特征或具有文化特征的人的群体在空间上的分布。”^②也有国内学者认为其“是人们根据文化传统在地域上的本质不同而客观划定的”^③。而国外学者则将其定义为“是指文化特征在均质程度上可被识别的区域”^④。在通常情况下，一般可将其分为形式文化区、功能文化区和乡土文化区。基于文化区在文化地理学研究中的特殊作用，因此，在这里有必要以地理学的区划形式对康区藏传佛教进行文化区的划分，并在此基础上对其特点进行分析。

① 周振鹤：《中国历史文化区域研究·绪论》，复旦大学出版社 1997 年版。

② 王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社 2000 年版，第 32 页。

③ 赵世瑜、周尚意：《中国文化地理概说》，山西教育出版社 1991 年版，第 10 页。

④ [英] R. J. 约翰斯顿主编，柴彦威等译：《人文地理学词典》，商务印书馆 2005 年版，第 138 页。

第一节 康区藏传佛教文化区的划分

一、康区藏传佛教文化区的划分原则

为了揭示文化的地域差异，在研究过程中学者们通常依据一定的原则对所研究区域的文化进行空间上的划分。在我国历史地理学界已有的相关研究成果中，多循此途径。^①由此看来，在对文化进行空间划分时，依据研究对象和目的确立一定的划分原则是首要前提。“康区藏传佛教历史地理研究”是藏传佛教文化区的重要组成部分，我们在对其进行文化空间划分时，显然，既要遵循历史文化地理学界的一般准则，同时也要照顾到康区独特的区域特点。^②综合上述考虑，我们大致可用以下原则作为划分康区藏传佛教文化区的基本准则。

其一，主导因子选择和其他文化因子选择相结合原则。

就康区藏传佛教文化区的划分而言，主导因子的选择显然应该是教派。藏传佛教作为佛教的重要组成部分，在后弘期因来源、修习方法不同而形成了藏传佛教中各具特色的教派。10世纪为藏传佛教历史上后弘期的开始，当时，多康地区为下路弘法的发源地，高僧大德聚集此地。也正是由此时开始，经过重新整合的藏传佛教各个教派开始次第产生。有关藏传佛教各个教派的产生情况，著名的松巴堪布在其著作《如意宝树史》中是这样描述的：“由五明大班智达阿底峡尊者如播种奠基开头，仲·杰维迥尼开创，后来由普穹哇、博多哇、京俄哇三同门弟子

① 在历史地理学界有关历史文化地理的研究成果中，如卢云《汉晋文化地理》，周振鹤、游汝杰《方言与中国文化》，司徒尚纪《广东文化地理》，张伟然《湖南历史文化地理》、《湖北历史文化地理》等，均是以文化因子作为主要依据来进行文化区的划分，当然，具体因子的选择则因为研究者各自不同的需要而定。同样的道理，在有关历史宗教地理的研究中，也基本遵循这一原则，如严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》、介永强《西北佛教历史文化地理研究》等。

② 在以往学界中有关康藏历史文化的研究著作中，例如陈庆英《中国藏族部落》、林俊华《康巴历史与文化》、曾国庆《藏族历史与文化》、丹珠昂奔《藏族文化志》和《藏族文化发展史》、格勒《藏族早期历史与文化》、佟锦华《藏族传统文化概述》、石硕《藏族族源和藏东古文明》和《藏彝走廊——历史与文化》、王辅仁《藏族史要》等，均是以纵向叙述为主，而缺少以文化地理学的区划视角对康藏历史文化进行分区研究。

等所信奉的前噶当派将在下文论及。从卓弥传出三支道果传规，出现萨迦派的九类道果等；从玛尔巴传出噶举派的方便道等的讲说传承，从麦、俄、粗三师起修法道统得到弘广，到岗簿哇时期，将此二者和教印二水结合，其弟子传承分有止贡、达垅、噶玛、主巴等系。从琼波（南觉钦布）形成香巴噶举；从麦智哇等形成大手印的上下学规等。后来，宗喀巴尊者师事许多教印及萨迦派上师，在行的方面主要循从无著，如同噶当派；在见的方面主要循从龙树师徒，从而形成新噶当派。”^①后弘期形成的这几派再加上前弘期所传下来的宁玛派，就形成了藏传佛教著名的五大教派。有关藏传佛教各教派的形成，阿芒·贡却坚赞在其著作《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》中也有阐述：“佛教后弘期以后，先后产生了萨迦派、噶举四支系、觉囊派、噶当派、格鲁派等。这些宗派是以清静之显密经论作为立论之证据，正处在佛教的讲修之中，所以，以上所述的各宗派并非根本不同的宗教，而是因为对于某些教诫之规矩及某些名词之差别产生了不同的理解，所以按照圣域——印度佛教四宗派之破立，诸噶举派等破萨迦派之道果法，诸萨迦派则破噶举派之大手印法，萨迦班智达及米拉日巴尊者嘲讽某些噶当派所实施的教法。有关破斥觉域派和希解派亦无续部之源流，并与续部之义相违等之论述，在萨班的《分辨三律仪论》中已有记载。”^②上述大德之论述告诉我们，藏传佛教各教派之不同主要在于其源流传承及修习方式不同，这一点也成为我们今天区别藏传佛教不同教派的主要依据。

有关藏传佛教各个教派的特点在各种著作中介绍颇多，这里就不再一一介绍。藏传佛教各个教派之间的差异是较为明显的，不仅表现在各自的来源、传承及修习上，同时还表现在其他方面。就空间视角而言，各个教派在进行传播时，自然也会因时因地加以选择，在寺院建筑等具体景观上也会表现出明显的地域差异。由此，我们可以认定，在进行康区藏传佛教文化区的划分时，根据不同教派的地域分布状况来进行划分显然是最为主要的依据。从直观来讲，寺院作为教派教义传播现实的代表，研究不同教派寺院的空间分布就大致可以看出不同教派的空间分布状况。

① 松巴堪布·益西班著，蒲文成、才让译：《如意宝树史》，全称为《印藏汉蒙佛教史如意宝树》，又简称为《松巴堪布佛教史》，甘肃民族出版社1994年版，第331~332页。

② 转引自班班多杰：《藏传佛教思想史纲》，三联书店1992年版，第143页。

与此同时，由于文化区是一个复合体，任何单一的文化因子都不能构成独立的文化区，这就提示我们，在进行文化区的划分时，除了要考虑主导因子的选择之外，还应该要注意其他相关文化因子的选择，即要注意综合的原则。其他相关文化因子包含多个方面，如语言、风俗等，这些因素同样对一个文化区的形成具有相当的意义。著名民族学家马长寿先生就将康区康语系部落依据语言分为康定部、德格部、猛康部、昌都部及定乡稻城部。^①这说明语言在界定康区文化区时也具有重要的作用。

其二，历史地理相对一致性原则。这一原则包含两层意思：地理环境相对一致性和历史传统相对一致性。

地理环境相对一致性，指的是该文化区的划分应遵循地理环境的相对一致性。康区的地理环境可以说是整个藏区中最为复杂的，其主要特点表现为破碎和山川相隔。藏人习惯上依据不同环境将地形分为“塘、捉、冈、龙”四类^②，而这四类地形在康区均有分布并呈交错之势。康区的这一地理环境特点对于康区各地的社会发展有着深刻的影响。有关这一点，著名藏学家任乃强先生有较详细论述：

康藏为挟有多数狭谷之大高原。故其地势，约可分为草原、溪谷之二类。草原为游牧部落所据，其地荒凉寂寞，其人飘忽不定，其部落渺小而不相隶属，其政治呈小部独立状态而受操纵于溪谷之酋长。故其面积虽大，实非康藏重要部分。康藏溪谷面积甚小而多深狭，时有绝壁束江，分划全河谷为无数破碎之小部分。峡之巨而长者，又约束若干小部为若干较大部分。其各小部分之形势，为整一之河谷平原者甚少，大多数为参差出现于岩壁间之小平地。以其地在深谷内，地位低，能育谷麦，有农业，有庄屋；故此大小各部分之酋长，大多富裕有力。局面愈宽者，酋长之势力愈大，每能管辖其附近之小部落。^③

① 马长寿：《康藏民族之分类体质种属及其社会组织》，见《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第228页。

② “塘”为荒寒不生产之平野，大致为荒原之属。“捉”为高原之牧场，为草原之属。“冈”为河谷两侧之山原，其义为段丘。“龙”为深邃狭长之河谷。参见任乃强《西康图经·地文篇》，西藏古籍出版社2000年版，第519页。

③ 任乃强：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社2000年版，第4页。

从这段论述我们不难看出,地理环境不仅决定了康区各地的经济状况,同时,对于其在康区的政治地位也有着直接的影响。而文化作为构筑于经济基础之上的产物,显然也受到了所在地区地理环境的影响。在进行康区藏传佛教文化区的划分时,地理环境因素自然是我们不能忽视的。故而,在康区破碎的整体地势中尽量把握相对一致的地理环境是划分康区藏传佛教文化区时必须注意的。

除了要注意相对一致的地理环境之外,历史发展的相对一致性也是一个重要的方面。历史发展的相对一致性包含多个方面,其中较为重要的一点是行政区。行政区对于区域文化尤其是区域亚文化的形成具有重要的促进作用,有关这一点著名历史地理学家周振鹤先生有精辟论述:“至于省以下的文化亚区,行政区划的规范作用就更加明显,因此文化亚区往往与历史上的统县政区的范围相一致。”^①周先生这一论述尽管主要是针对东部地区的,但是在康区仍然值得我们借鉴。当然,康区也有自己的具体特点,那就是,康区严格意义上的政区设置相对较晚,不像东部地区那样,有些基层政区设置久远甚至具有几千年的历史。康区严格意义上的政区设置是清代中期以后的事情,而在此之前中央政府在当地的统治多为羁縻性质,在实际上起到政区规范作用的主要是一些羁縻部族。因此,在进行康区藏传佛教文化区的划分时,应对历史时期康区不同部族的地域分布状况予以足够的重视。而这一点也是在研究历史时期民族地区文化区时应特别注意的问题。

尤其值得注意的是,我们如将康区的地理、历史特征加以综合考虑,康区在整个藏区中可算作是最为独特的区域。地形的破碎使得康区内部各个单元之间的地域特色非常明显。同时,由于历史的因素,康区藏族本身形成了多元化的特点,不仅形成历史长,而且比之卫藏和安多更多地保留了自身的历史特色,历史痕迹遗留较多。^②这一特点本身就告诉我们,康区内部实际上已经存在一些先天的历史地理单元,这些历史地理单元是地理、历史、文化等方面的综合体现,自身具有较为明显

① 周振鹤:《中国历史上自然区域、行政区划与文化区域相互关系管窥》,见《历史地理》第十九辑,上海人民出版社2003年版,第7页。周先生在该文中还分析了自然区域与文化区域的关系,认为在一定尺度范围内自然区域与文化区域也具有一定程度的依存关系,这一见解同样值得我们注意。

② 石硕:《试论康区藏族的形成及其特点》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》1993年第2期。

的特点。这些历史地理单元的存在理所应当是我们划分康区藏传佛教文化区要考虑的因素。

二、对康区藏传佛教文化区的具体划分

文化区的划分是研究者为了研究本身的需要而划分的，具体标准依研究对象和研究目的而定。概念性的文化区划分似乎颇为困难，在实际操作过程中研究者往往只能依据研究的文化因子对所要研究的区域进行文化区的划分，而这一点，则可能主要是由于文化本身具有复合的特点所决定的。作为社会科学中最为重要和最为复杂的概念之一，文化本身的定义就是众说纷纭的。到目前为止，研究者只能从不同角度对文化进行定义，而很难得到一个学界一致认同的文化定义。在实际的操作中，目前我们对于文化的研究也只是依据研究者本身的知识结构和意愿而从不同的角度入手，不同的研究者眼中文化也呈现出不同的姿态。正是由于这一客观状况的存在，使得我们可以依据研究者自身的需求和标准来对所感兴趣的文化来进行研究。对于文化区的划分也是如此，研究者可以依据自身的需求来选择划分文化区的主要标准和文化因子，这样一来，在不同研究者的研究视野中将会出现不同的文化区。

根据上述原则，我们可以理出划分康区藏传佛教文化区的大致思路：由于寺院是藏传佛教文化最具代表性的因素，它的分布很好地反映了各个教派的地域差异，而康区藏传佛教各个教派寺院的实际分布也具有相当明显的地域差异，根据主导性原则我们理应将各个教派寺院的地域分布差异作为划分康区藏传佛教文化区的主要依据，这样最能直观反映康区各个地区在藏传佛教文化上的差异；根据历史地理相对一致性原则，康区内部原本存在的各个相对完整的历史地理单元既是康区藏传佛教文化赖以生存、发展的基础，也应当是划分康区藏传佛教文化区的重要依据。如此一来，康区早已存在的一些地理概念例如康东、康南、康北等，以及以往有关康区历史地理研究的相关成果就对划分康区藏传佛教文化区具有一定的借鉴意义。综合以上考虑，结合康区内部各地具体情况，我们可以将康区大致分为以下几个藏传佛教文化亚区，即以康定为中心的康东区，以巴塘、理塘为中心的康南区，以甘孜、炉霍、道孚为中心的康北区，以德格为中心的德格区，以及以昌都为中心的昌都区。当然，需要说明的是，之所以说“大致”是因为康区内部的情况实

在过于复杂，相互交织情况较多，这里的划分只是一种概略式的。除此之外还需指出的是，由于文化自身的复杂性，这里我们对于康区藏传佛教文化区的划分，各个文化区之间的边界也是较为模糊的，它不像行政区划那样具有较为明确的边界，绝大多数文化区的边界是一条带而不是一条线。

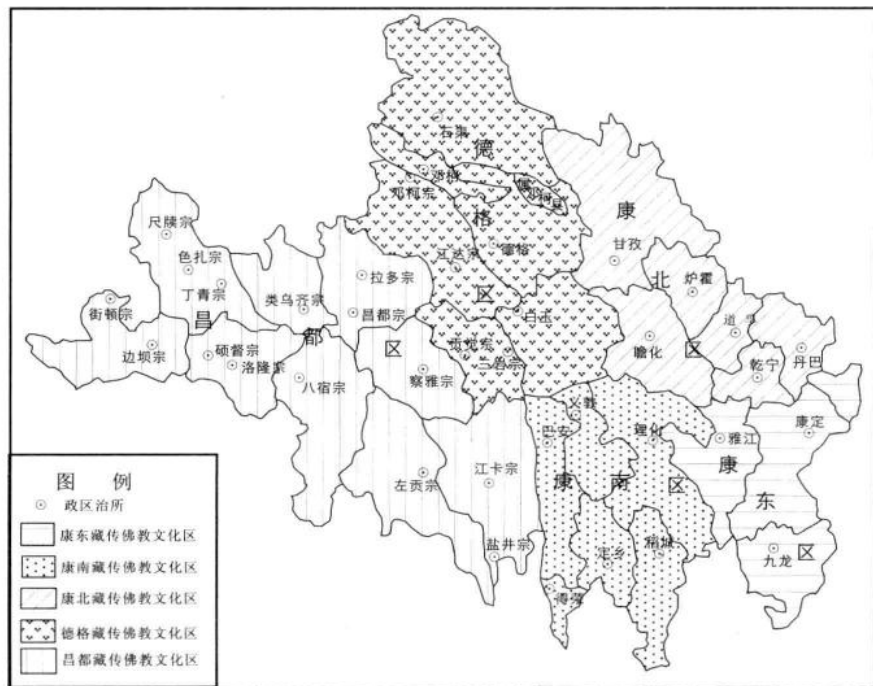


图 5-1 康区藏传佛教文化分区图

下面我们就分别看看康区内部这五个藏传佛教文化亚区。

1. 各派势力相对均衡的康东区

从今天的行政区划来看，本区具体包括康定、雅江、九龙三县。这一区域基本位于雅砻江、大渡河流经康区的下部之间，境内主要河流有大渡河、雅砻江及其支流九龙河等，主要山脉有大雪山、折多山等，其中康区最高山峰贡嘎山也位于本区。本区位于康区最东部，故与汉族地区接触较多。唐宋之后本地为汉藏交汇之处，“茶马贸易”之主要地区之一。元代时，本地区为吐蕃等路宣慰使司都元帅府下辖之碉门、鱼通等处军民宣抚司所辖。至明代则为长河西、鱼通、宁远宣慰使司辖地。

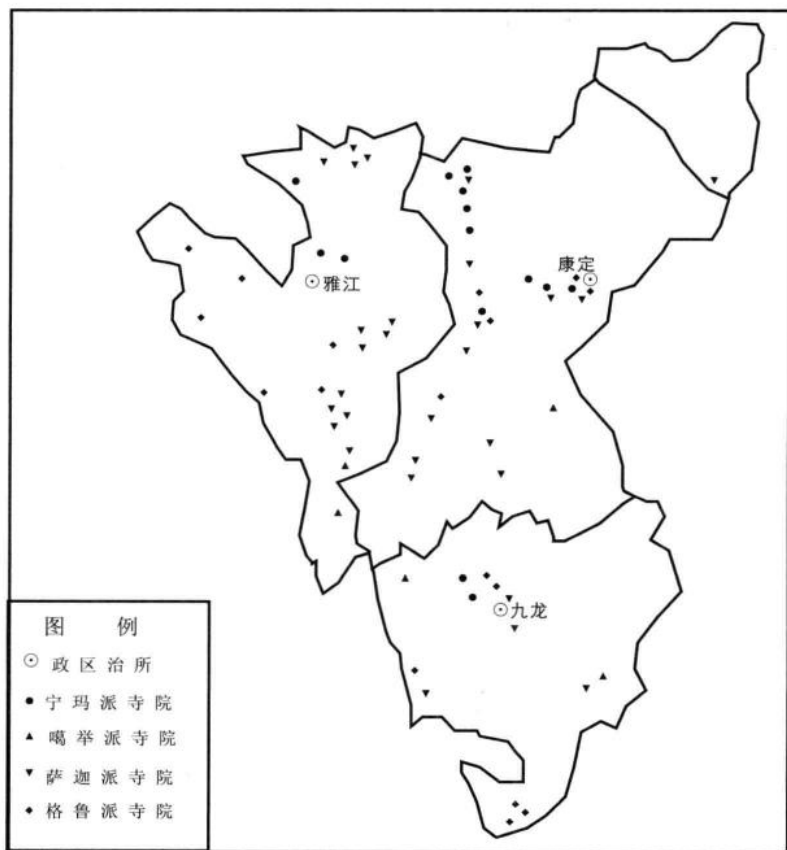


图 5-2 定型期康东区藏传佛教寺院分布图

清代以后本地区为明正宣慰司所辖，驻打箭炉。民国以后多为康区之政治中心所在。本地区是嘉绒藏族的主要聚居区之一。本地区是较早接触藏传佛教的地区之一。早在公元 8 世纪末，著名的毗卢遮那大师就曾到过本地区北部的嘉绒地区。此后在卫藏佛法陷入低潮的“黑暗期”，刺杀朗达玛的白吉多杰也在康定活动过，这表明当时这一地区也是有佛教传播的。^①到了元初康定境内则建立了著名的噶玛噶举派寺院老贡嘎寺，而萨迦派势力这一时期也进入到本地区，高尔寺等一批重要的萨迦派寺院先后建立起来。此后经过不断变化，直至近代本地区藏传佛教各

① 拔塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协译注》，四川民族出版社 1990 年版，第 71 页。

教派之间发展相对均衡，四大教派中除噶举派略少之外，其他宁玛、萨迦、格鲁三派寺院相差不大。就本地区藏传佛教各教派寺院地域分布特征而言，宁玛派多分布于北部，萨迦派多分布于中部，噶举派多分布于南部，而格鲁派则各地皆有。这一特征反映了本地区藏传佛教发展的历史轨迹。北部属嘉绒藏区，对于宁玛派而言是早期毗卢遮那教化的地区，具有较好的宁玛派传法基础。中部地区为康藏交通要道所经之地，而元代萨迦派位居各教派之上，这一地区正是萨迦派在康区扩展势力的必争之地。南部以贡嘎山为中心的地区相对偏僻，正好符合噶举派清修的教义习俗。而格鲁派作为后来进入该地区的教派，则只能见缝插针，从而难以形成相对集中的分布区域。有些地方甚至还有各派插花交错的情况，如在雅砻江中游木雅地区，新近的文物普查工作发现，不少私人经堂雕的明代壁画中表现了众多的祖师情况，“根据这些祖师所表现的教派传承关系，我们可以确定为其分别属于萨迦派、宁玛派、噶举派和格鲁派，反映出这一地区藏传佛教的活跃程度以及佛教信仰的复杂性”^①。

2. 格鲁派占优的康南区

本区以理塘、巴塘为中心，还包括稻城、乡城、得荣三县。这一区域位于雅砻江、金沙江流经康区的下部之间，境内主要河流有雅砻江、金沙江及其支流理塘河、稻城河、硕曲河等，沙鲁里山为本区主要山脉。康区比较著名的理塘平原和巴塘平原均位于该区。特别是巴塘平原，“能于 3000 米以下之峡谷区域中，特创异例，平坦开阔，可育百谷，而面积达 500 平方公里以上。亦如西藏高原中之有拉萨平原，足为本区域中适当之政治中心”^②。由于拥有相对优越的自然地理环境，所以该区很早以来就成为康区主要的人口聚居区之一。元代开始将本地区正式纳入中央管辖之后，本地区属于吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖，明代则归朵甘卫都指挥使司管辖。入清以后本地区置有理塘宣抚司及巴塘宣抚司，均位列康区四大土司之列。本区由于很早就为康区主要的人口聚居区之一，且位于康藏大道上，明清以来更为入藏之官道，所以很早以来就受到了藏传佛教各教派的重视。早在 12 世纪晚期噶玛噶举派创

① 万娇等：《第三次康巴地区民族考古综合考察取得重大成果》，《中国文物报》2009 年 1 月 2 日。

② 任乃强：《西康图经·地文篇》，西藏古籍出版社 2000 年版，第 533 页。

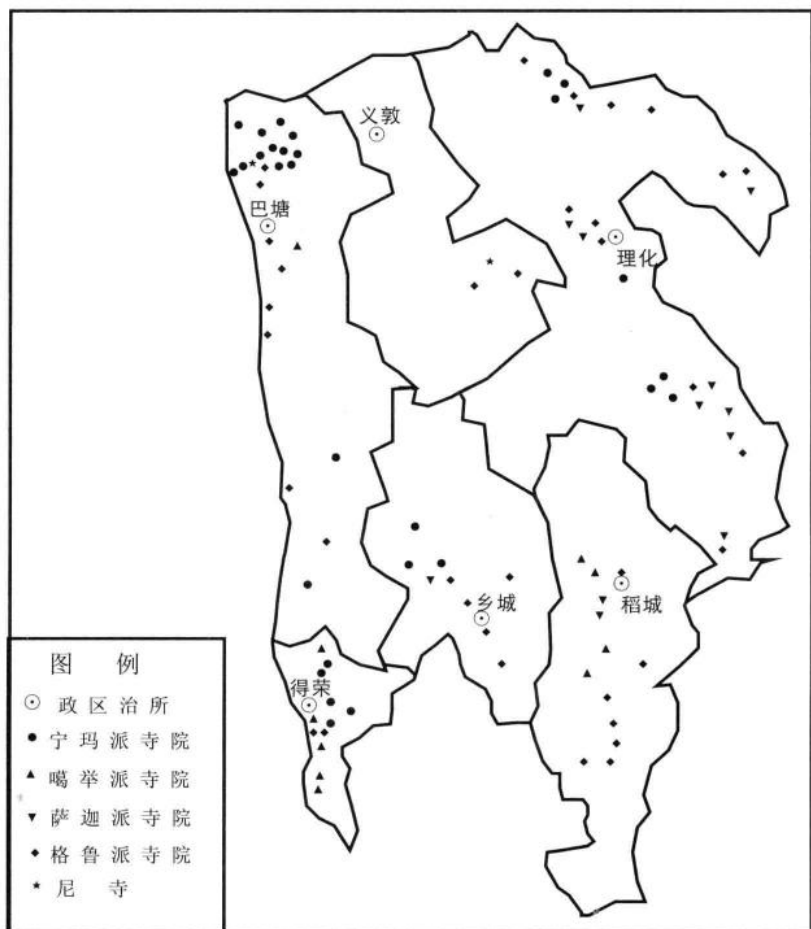


图 5-3 定型期康南区藏传佛教寺院分布图

始人都松钦巴就曾在理塘建立起噶玛噶举派寺院冷古寺。此后这一地区始终是噶玛噶举派传法的主要地区之一。而这一地区宗教格局的改变主要是明代中期以后。1519 年三世达赖在路过理塘的时候在理塘建立了著名的长青春科尔寺，这是格鲁派在金沙江以东的康区所建立的第一座寺院。在经过明末清初的宗教战争之后，由于固始汗的大力支持，格鲁派在康南地区取得了一定优势。七世达赖和十世达赖在理塘出生，也加强了理塘在整个藏传佛教界中的地位。而长青春科尔寺经过长期的发展尤其是清末民国的发展，也一跃成为金沙江以东地区首屈一指的格鲁派

大寺。与此同时，其他教派的势力在本地区则逐渐衰弱。但是，在清末，由于赵尔丰等着力经营本地区并较彻底地实施了“改土归流”政策，对本地区的藏传佛教势力尤其是格鲁派势力有一定打击，这对于本地区藏传佛教各教派的空间分布有一定的影响。因此，本地区藏传佛教各教派寺院的空间分布特征也较为明显。宁玛派寺院主要分布于巴塘北部地区，这主要是由于靠近白玉的缘故。而格鲁派寺院多分布于主要交通要道及城镇周围。其他噶举、萨迦等派寺院则多插花分布。

3. 格鲁、宁玛平分秋色的康北区

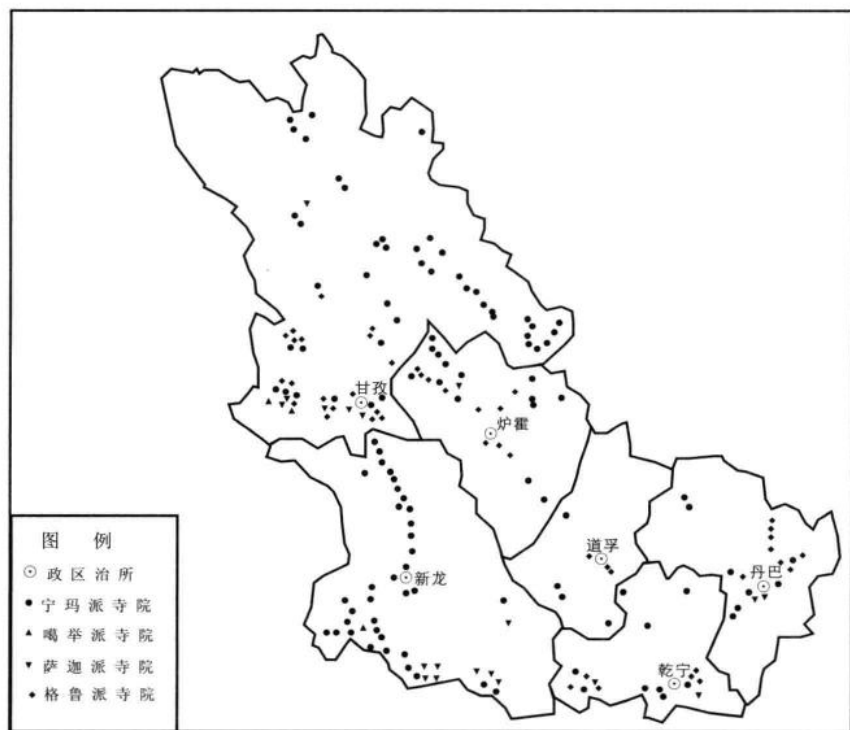


图 5-4 定型期康北区藏传佛教寺院分布图

这一区域以甘孜、炉霍、道孚为中心，还包括新龙、丹巴及色达三县。该区位于雅砻江、大渡河流经康区的上部之间，境内主要河流有大渡河、雅砻江及其支流泥曲、达曲、鲜水河等，主要山脉有大雪山、沙鲁里山、罗科马山、工卡拉山及牟尼芒起山等。就地形来说，北部色达较为平坦，多为草原，中南部基本为山川相间的高山河谷地形，而这些

河谷中就有康区著名的甘孜平原、鲜曲平原等，为康区中人口较为稠密的地区之一，是全区的精华之一。本地区元代属于吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖，明代则归朵甘卫都指挥使司管辖。值得注意的是康北地区蒙古人的进入。元代蒙古人在本地区就有活动，但是直至明清之际，蒙古和硕特部进入本地区，才开始逐渐占据优势，以致后来形成了著名的“康北五霍尔”之地^①，成为整个康区一个较为特殊的地区。就佛教在本地区的传播而言，由于本地区北部属于嘉绒藏区的一部分，是早期毗卢遮那的教化之域，所以具有较好的佛教传播根基。在后弘期之后，噶举派在本区也有一定的传播，但影响一直不大。元代以后萨迦派借助自身的政教优势也进入本地区，主要集中在主要交通线附近。明清之际，和硕特蒙古进入本地区，而和硕特蒙古又是格鲁派的支持者，所以格鲁派也趁机进入本地区。特别是五世达赖时期派其弟子曲吉·昂翁彭措到康区传法，在德格土司根嘎彭措的支持和帮助下建立起康北第一座格鲁派寺院——更沙寺，其后又先后建立起著名的格鲁派康北“霍尔十三大寺”，是对康北地区宗教格局的一个重大改变。至雍正年间道孚惠远寺的建立则进一步加强了格鲁派在康北地区的政教地位。清末民国以来虽然康区经历了一系列的政局变化，特别是清末实施的“改土归流”政策，对康区社会影响颇巨，但是由于这些政策在康北地区实施得并不彻底，康北地区原有的政教格局并未发生根本性的变化，大体延续了清代前期以来的格局。从定型期康北地区的藏传佛教来看，各教派寺院在空间上还是表现出了较为明显的差异。宁玛派在整个康北地区都具有较大的影响，因此，其寺院在各地也分布较多，尤其是北部的色达和南部的新龙两县，宁玛派寺院更是占据绝对优势。造成这一特征的原因是多方面的，如前面提到的本地区为早期毗卢遮那的法域，因而具有良好的宁玛派传法基础，各地对于宁玛派教法均有相当程度的认同。明清之际宗教战争开始后，部分地区如新龙也对格鲁派教法进行排斥，使得本地区一些被迫改宗的寺院宁愿改为宁玛派寺院，也不愿改为格鲁派寺院，因而使得宁玛派寺院数量在总体上占据优势。北部与青海果洛宁玛派寺院

① “康北五霍尔”指的是霍尔麻书、霍尔朱倭、霍尔章谷、霍尔东谷、霍尔孔萨。参见林俊华：《淹没在藏文化汪洋中的康北霍尔部落》，《康定民族师专学报》2004年第4期。

群连为一体^①，南部新龙也成为宁玛派寺院的天下。格鲁派寺院则主要占据本地区中部的交通沿线及城镇附近。这主要是由于格鲁派是最后进入本地区的教派，该派寺院主要是依靠土司、部落头人等建立起来的，其对于广大相对偏僻地区的普通民众则缺乏足够的号召力。

4. 各派自由发展的德格区^②

这一区域指的是原德格土司辖地，大体包括今德格、白玉、石渠、江达及贡觉北部地区。今贡觉南部地区历史时期虽不属德格土司管辖，但其藏传佛教文化也基本受德格藏传佛教文化影响，故可将其一并纳入。本区位于雅砻江及金沙江上游地区，境内主要河流有雅砻江、金沙江及其支流，主要山脉有沙鲁里山、芒康山等。从地形地貌上看，北部石渠、江达等部分地区地势较为平坦，与青海玉树草原连为一体，是本区的主要畜牧业区。中南部则是典型的高山峡谷地貌，山高谷深，同纬度海拔差异较大。自元代开始本地区正式纳入中央王朝统治，归吐蕃等路宣慰司下辖之朵甘思田地里管民都元帅府管辖。^③明代置朵甘卫都指挥使司于此。^④明清之际由于蒙古和硕特部固始汗打败了盘踞此地的白利土司，使得在这场冲突中站在固始汗这边的德格土司势力大增，一跃成为康北地区最大的势力集团而雄霸一方。清代以后经过德格历代土司的努力，更是成为康区四大土司之首，并一直延续到民国时期。德格地区是康区中一个十分特殊的地区，尤其是在藏传佛教文化方面。著名藏学家任乃强先生就曾指出“德格则西康佛教文化之中心也”^⑤，可谓灼见。德格地区的藏传佛教无论是寺院规模、影响力还是学术文化水平，

① 蒲文成主编：《甘青藏传佛教寺院》，青海人民出版社1990年版，第3页；年治海、白更登主编：《青海藏传佛教寺院明鉴》，甘肃民族出版社1993年版，第17页；朱普选：《青海藏传佛教历史文化地理研究》，陕西师范大学2006年博士学位论文，第215页。

② 在第二章第二节我们谈到清初德格土司为了抗衡格鲁派在德格、康北地区的发展采取了大力扶持噶举等教派的政策，在这里有必要说明，扶持其他教派并不代表限制格鲁派的发展，只不过在政策层面给予其他教派更多的关注。格鲁派势力在德格地区难以与其他教派相抗衡，从某种意义上说是不同教派间传教竞争的结果。因此，我们这里将德格地区的藏传佛教定义为各派自由发展与前述并不矛盾。

③ 张云：《元代吐蕃地方行政体制研究》，中国社会科学出版社1998年版，第223页。

④ 学界也有灵藏赞普王封于德格的说法，如任乃强（《德格世系谱》，载《任乃强民族研究文集》，民族出版社1990年版，第244页）、王森（《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1987年版，第241页）等，不过有关灵藏王之封地学界还有其他不同说法，如尹伟先（《明代藏族史研究》，民族出版社2000年版，第178页）则认为其当封于安多地区。

⑤ 任乃强：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社2000年版，第69页。

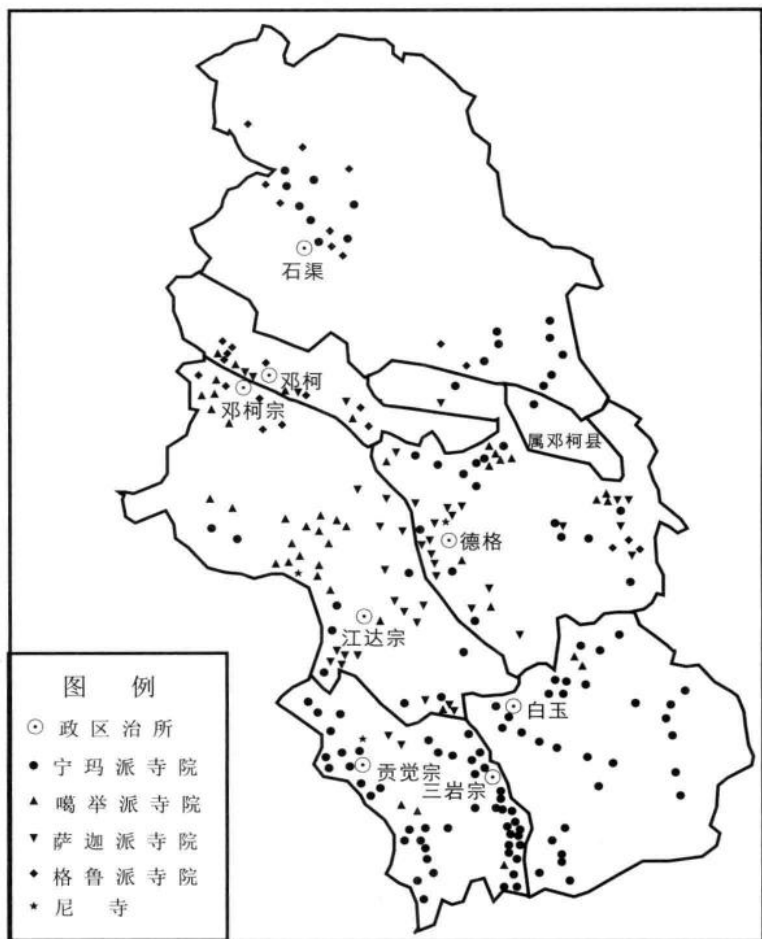


图 5-5 定型期德格区藏传佛教寺院分布图

都是康区内其他地区所难以企及的。德格地区的佛教发展是有着深厚的历史基础的。康区第一座寺院——丹垄塘度母寺就位于本区，因而使得其比康区其他地区更有宗教上的号召力。唐代以后本地区更是高僧大德辈出，大量佛教石刻不断涌现，一些著名的教派寺庙如呷托寺、八邦寺、仲萨寺等也纷纷于本地区建立。值得特别提出的是，作为本地区历史时期最有影响力、持续时间最长的势力——德格土司家族对于藏传佛教发展的支持一直是不遗余力的。早在 12 世纪初德格家族就与宁玛派寺院呷托寺有着密切的交往。元代德格家族也与萨迦派建立了良好的关

系。德格土司对藏传佛教各派的支持随着明清之际取得康北霸权之后也开始达到顶峰，更庆寺、更沙寺、白玉寺、竹庆寺、协庆寺、八邦寺等一批具有重要影响的藏传佛教寺院纷纷建立起来，著名的德格印经院也开始创建。这一时期，德格土司辖区成了整个康区藏传佛教文化水平最高的地区。而尤为重要的是，德格土司对待藏传佛教各派的政策基本是平等的，对德格境内各教派的发展均采取支持的态度，很少加以限制，这使得藏传佛教各教派在德格境内总能找到自己的立足之地和发展空间，这一点也是历史时期藏传佛教各教派能在德格境内和平相处、共同发展的主要原因。当然，作为康区藏传佛教文化水平最高的区域，德格境内藏传佛教各派在空间分布上也具有自己的特点。白玉、江达及石渠主要以宁玛派寺院为主，这主要是由于宁玛派在德格、白玉拥有著名的呷托寺、白玉寺、竹庆寺和协庆寺而形成的；石渠是康区宁玛派向青海传法的前沿，与青海果洛地区的宁玛派教区相连。^①噶举派寺院主要位于江达北部、石渠南部及德格北部的交界地区，这显示出噶举派在这一地区具有较为深厚的历史基础。萨迦派寺院主要位于江达中南部和德格西南部交界的地区，显然这是由于仲萨寺及更庆寺的影响所致。而格鲁派寺院则主要位于德格东部与甘孜县交界的地区及石渠西南部与江达东北部交界的地区，这里也可以看出格鲁派作为最后进入本地区的藏传佛教教派，在空间占据上的一种典型的楔入型表现。

5. 格鲁派占绝对优势的昌都区

这一区域包括今昌都地区除江达、贡觉以外的其他部分，即昌都、芒康、左贡、察雅、八宿、类乌齐、洛隆、丁青、边坝诸县，从地理位置上来讲是康区最西部，也是离藏传佛教的中心——卫藏最近的地区。本地区处于澜沧江及怒江的上游位置，境内主要河流有澜沧江、怒江及其支流扎曲、昂曲等，主要山脉有唐古拉山及他念他翁山等。就地形地貌来讲，本区和德格区有相似之处，北部和西部地势相对平坦，多为草原，以畜牧业为主，中南部则是典型的高山峡谷地貌，特别是南部为著名的三江并流区。与康区其他地区一样，昌都区纳入中央王朝的正式统治也是在元代。元代此地区归吐蕃等路宣慰司管辖，置有亦思马尔甘军

^① 蒲文成主编：《甘青藏传佛教寺院》，青海人民出版社1990年版，第3页；年治海、白更登主编：《青海藏传佛教寺院明鉴》，甘肃民族出版社1993年版，第17页；朱普选：《青海藏传佛教历史文化地理研究》，陕西师范大学2006年博士学位论文，第215页。

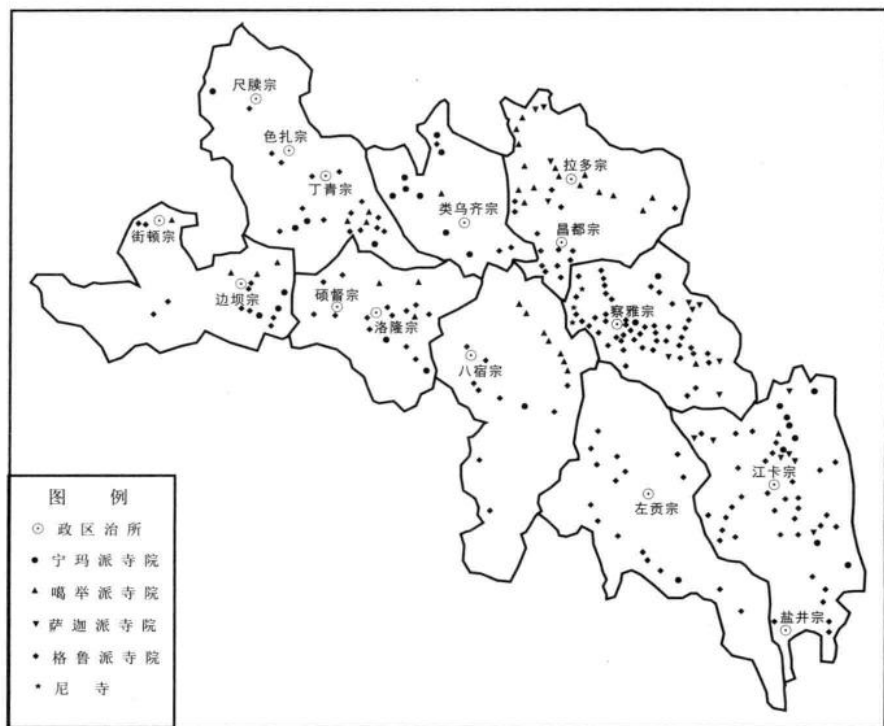


图 5-6 定型期昌都区藏传佛教寺院分布图

民万户府。明代本地区属朵甘卫行都指挥使司管辖，中央册封之大宝法王、护教王之辖地皆位于本区。明清之际蒙古和硕特部固始汗进入本地区，一度占据该区并派营官镇守，征收赋税。在经过清前期几十年的经营之后，昌都区形成了四大呼图克图与部族头人统治并立的局面。由于距离卫藏最近，所以昌都区接触佛教也是比较早的，这一点可以从目前察雅等地遗留下来的唐代佛教石刻得到证明。^①不过，自朗达玛灭佛以后，昌都区的佛教发展亦随之一度沉寂下来。进入后弘期以后，作为康区的一个组成部分，昌都区也成为“下路弘法”的重要基地之一，并由于接近卫藏的缘故而成为“下路弘法”的前沿所在。11 世纪是藏传佛

① 参见恰白·次旦平措著，郑堆丹增译：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》1988 年第 1 期（创刊号）；霍巍：《试析西藏东部新发现的两处早期石刻造像》，《敦煌研究》2003 年第 5 期。

教各教派逐渐形成的时代，噶举派则开始在本区兴起。此后昌都区陆续建立起了一批具有重要历史影响的寺院，如噶玛噶举派的祖寺噶玛寺、玛仓噶举派祖寺学寺、达垄噶举派重要寺院扬贡寺等，一时间使得昌都区成为了佛法宏盛之地。元代以后，尽管萨迦派利用政教上的优势在昌都区拓展了一定的势力，但是总体上看昌都区还是噶举派的势力范围，尤其是经过噶玛噶举前几代法王的苦心经营，昌都区更是成为噶举派的大本营。明代亦是如此，中央政府所册封的大宝法王位居三大法王之首，其封地就在昌都区，可见彼时本区噶举派地位之显赫。不过明代前期新兴的格鲁派也开始进入昌都区，特别是著名的宗喀巴高徒麦·喜饶桑布建立的昌都寺，经过一段时间的发展以后成为康区著名的大寺。后来三世达赖索南嘉措为了格鲁派教法在康区的弘扬，也数度来昌都区传法，对格鲁派教法在昌都区乃至整个康区的传播起到了极大的推动作用。不过，当时噶举派势力在昌都区仍然占有优势。昌都区宗教格局发生根本性转变是在明清之际。当时由于明王朝统治的崩溃以及卫藏支持噶举派的几个地方政权的陆续倒台，特别是后来信奉格鲁派教法的蒙古和硕特部固始汗的进入，使得噶举派在与格鲁派的政教斗争中彻底失败，其在昌都的势力绝大部分丧失，大量寺院要么被毁，要么被迫改宗。进入清代以后，经过陆续调整，昌都区最终形成了四大呼图克图联合统治的局面，格鲁派在昌都区占据了绝对优势。这一形势一直维持到民国时期。与上述康区其他几个地区一样，昌都区藏传佛教各教派寺院在空间分布上也是具有明显的差异的。宁玛派在昌都区没有什么特别出名的寺院，其势力在昌都区也不大，只有个别地区有零星分布。噶举派本来在昌都区势力最强，寺院也较多，不过后来由于在与格鲁派的斗争中失败，其势力损失较大，其寺院也只有在类乌齐县、昌都县中北部等地区有分布，这一地区的噶举派寺院也与青海玉树地区的噶举派寺院群连为一体。^①萨迦派在昌都的势力一直不大，所以寺院只在察雅、芒康等个别地区有零星分布。至于格鲁派，由于在昌都区占据绝对优势，所以其寺院的地域分布最广，特别是在昌都、察雅、芒康形成了一个非常集中的分布区。

① 蒲文成主编：《甘青藏传佛教寺院》，青海人民出版社1990年版，第4页；年治海、白更登主编：《青海藏传佛教寺院明鉴》，甘肃民族出版社1993年版，第14页；朱普选：《青海藏传佛教历史文化地理研究》，陕西师范大学2006年博士学位论文，第216页。

上述对于康区藏传佛教文化区的划分只是一个大致的划分。当然，如果对康区藏传佛教各个文化因子进行更深一步的研究，我们还可以对康区藏传佛教文化区进行再细一步的划分。但进行这一工作还有待于相关资料的进一步整理与挖掘。

三、有关康区藏传佛教文化的文化中心问题

康区作为整个藏区的重要组成部分，其藏传佛教文化大致可以视为一个相对独立的整体，有关这一点在一些藏传佛教的传统史籍中也可以得到印证，如松巴堪布在其《如意宝树史》中对于格鲁派寺院的描述就是以地域为单位的，其中一个主要组成部分就是康区^①，显然，其是将康区视为一个完整的藏传佛教文化地理单元的。既然康区可以视为一个相对独立的藏传佛教文化区，那么，随之就会产生另外一个问题，即有关康区藏传佛教文化的文化中心问题。

文化中心是文化传播发展过程中的一个重要问题，也是历来文化地理学者所关注的问题。在一个大的文化区中如果对该区内不同区域之间的文化发展水平差异进行区分，则文化中心必然是其中值得关注的焦点。^②文化中心又称文化核心或者文化重心，这一概念首先是由美国著名地理学家索尔（Sauer, C. O.）创造的，它是“随着特定文化景观的创造特定群体的起源地”，“它代表了扩散过程的中心地区，在扩散过程中新的文化实践通过人类作用向外扩散并创造新的文化区域”。^③在文化区的三个层次（核心区、外围区和边缘区）中居于主导地位。文化中心是一个文化区的文化源点，也是一个文化区最富有动力的区域，对于一个文化区的发展走向及发展水平起决定性的作用。那么，如何对文化中心进行识别呢？文化中心既然代表着文化发展水平的差异，显然，我们可以通过对不同区域之间文化因子发展水平差异的比较而获得，即文化中心可以通过不同区域之间文化因子的量化及影响对比来获取。早期

① 松巴堪布·益西班觉著，蒲文成、才让译：《如意宝树史》，全称为《印藏汉蒙佛教史如意宝树》，又简称为《松巴堪布佛教史》，甘肃民族出版社1994年版，第515页。

② 张伟然在《中国历史文化地理研究的核心问题》（《江汉论坛》2005年第1期）中认为中国历史文化地理研究的核心是“文化水平”和“文化面貌”，而前者可以通过对不同区域内文化因子的量化对比而获得。对于文化区的研究显然可以归入“文化水平”的研究中。

③ [英] R. J. 约翰斯顿主编，柴彦威等译：《人文地理学词典》，商务印书馆2005年版，第133页。

从事历史文化地理学研究的卢云先生对文化中心的界定确立了两条标准：“第一，从文化地理学的角度看，它应指一个文化特别发达的区域，而非指某个文化教育、艺术活动的中心地点（如都市等），尽管两者有着密切的联系。第二，从文化发展史的角度看，该区文化代表着那一时代的主要精神与中心内容，并向着周围地区逐渐传播，产生影响。因此，同一时代中文化发达区域往往有许多块，而文化中心（重心）多数情况下只有一个”^①。这一论述直至今天仍为国内大多数历史文化地理学者所认可^②，对于我们确立康区藏传佛教文化中心无疑也具有重要指导意义。

自公元8世纪以来，佛教自卫藏传入康区，经历了一个从无到有、从小到大、从点到面的发展过程，最后在康区蔚为大观，形成相对独立的藏传佛教文化区，在传播过程中也逐渐形成了一个足以影响全康的藏传佛教文化中心。如何确定历史时期康区藏传佛教文化区的中心，我们需要对历史时期康区藏传佛教文化的各项主要因子进行综合考察。

其一，寺院。寺院是佛教文化在现实中的综合载体，是宗教文化最直接的体现，因此，对康区内部各个文化亚区之间寺院的数量进行比较具有重要参考价值。除此之外，由于藏传佛教区别于其他佛教最显著的特征在于其发展过程中所形成的各个宗派，而各个宗派的祖寺对于该宗派的发展又起到了特别重要的作用，所以，各个宗派祖寺的分布对于我们考虑文化中心、文化源头也具有特殊意义。顺着这一思路，我们不妨对康区内部各个藏传佛教文化亚区之间的上述文化因子进行比较。

表 5-1 定型期康区各藏传佛教文化亚区寺院密度、比例明细表

区名	面积（平方公里）	寺院数量（所）	密度（/km ² ）	所占比例（%）
康东区	25792	65	0.0025	7.8
康南区	36774	89	0.0024	10.7
康北区	41515	183	0.0044	22.2
德格区	65811	243	0.0045	29.3
昌都区	90698	249	0.0027	30

注：各地区面积的具体数字来源于今天官方公布数据。

① 卢云：《汉晋文化地理》，陕西人民教育出版社1991年版，第51页。

② 如介永强《西北佛教历史文化地理研究》（人民出版社2008年版）就是运用这一原则对西北地区历史时期的藏传佛教文化中心进行了界定。

就寺院数量而言,依据相关资料统计定型期康区共有藏传佛教寺院829所,其中康东区(康定、雅江、九龙)计有65所,约占总数的7.8%,每平方公里约0.0025所;康南区(理塘、巴塘、稻城、乡城、得荣)计有89所,约占总数的10.7%,每平方公里约0.0024所;康北区(甘孜、炉霍、道孚、新龙、色达、丹巴)计有寺院183所,约占总数的22.2%,每平方公里约0.0044所;德格区计有寺院243所,约占总数的29.3%,每平方公里约0.0045所;昌都区(昌都、芒康、左贡、察雅、八宿、类乌齐、洛隆、丁青、边坝)计有寺院249所,约占总数的30%,每平方公里约0.0027所。从上述五区的比例来看,以昌都区所占比例最高。不过,昌都区的面积也是最大的,从政区来看其辖有九个县份。其次则为德格区,德格区所占总数比例与昌都区相差不大,但是其所占面积则要小得多,只有五个县份。相较而言,五个亚区中以德格区寺院密度最大。

除了数量和密度大之外,德格地区的藏传佛教寺院还有另外一个特点,那就是多祖寺或多重要影响之寺院,例如,宁玛派之呷拖寺、白玉寺、协庆寺、竹庆寺,萨迦派之仲萨寺、更庆寺,噶举派之八邦寺,格鲁派康北十三大寺之首更沙寺。这些寺院在康区都具有举足轻重的地位,要么为各教派在康区之祖寺,要么为影响全康之大寺。如此众多的重要寺院在德格地区的高度集中,这一现象不仅在康区绝无仅有,就是在整个藏区其他地方也很少见。

其二,高僧。高僧是佛教文化学术的代表,他们往往是佛教教义的实践者、传播者,也是佛教活动的组织者,在整个佛教的发展历程中具有不可替代的作用。因此,一个地区高僧数量的多少往往是衡量该地区佛教文化水平的一项重要标志。当然,对一个地区高僧数量的讨论应该包含出生地和驻锡地两个方面。重要寺院往往是高僧的驻锡地,前面我们已经讨论了德格地区重要寺院的高度地域集中,现在我们再来看看康区历史时期主要高僧的出生地情况。在第三章的第二节笔者讨论了历史时期康区主要高僧的地域分布情况,指出康区高僧最为集中的地区是金沙江两岸的德格地区和康南的理塘地区(见图3-5),并且德格地区以噶举派高僧群为主,而理塘地区则主要以格鲁派高僧群为主。值得注意的是,由于所选资料的原因,历史时期德格地区还有许多其他教派的高僧未统计进去,例如著名的萨迦派高僧索朗仁青等,因此,我们可以说

德格地区所出高僧更具有广泛代表性。

其三,石经、石刻。石经、石刻是佛教文化景观的特殊表现形式,也是佛教艺术与所在地区特殊地理环境的完美结合形式,在整个佛教文化体系中也占据一定的位置。石经、石刻是一个地区佛教文化水平的代表之一,尤其是保留至今的一些佛教石经、石刻,更是我们了解历史时期一些地区佛教文化水平的绝好材料。在藏区,历史时期最为主要的是摩崖石刻及“嘛呢”石刻,其中后者在藏区随处可见,是广泛流布于藏族民间文化中的一种群众喜闻乐见的宗教石刻艺术,也是藏族民间美术众多形式中具有独特表现手段和最有代表性的雕刻艺术形式之一,代表了佛教与藏区特殊的人文地理环境以及生活艺术传统的完美结合。在本书的第三章第三节笔者对历史时期康区的佛教石刻也进行了讨论,同时考察了遗存至今的康区主要佛教石刻(见图3-9)。从上述我们可以得知,目前康区遗存至今的历史时期主要佛教石刻有察雅县的仁达丹玛摩崖石刻,芒康县的扎果西沟石刻造像和朗巴朗则石刻造像,石渠县的“照阿拉姆”摩崖石刻、松格嘛呢石经城和巴格嘛呢墙。这些石经、石刻主要分布于金沙江上游两岸的这一带状地带,是各自地区民众利用所在地区自然地理条件以表达对佛教虔诚信仰的表现。从这些石经、石刻的地域分布来看,分别位于昌都区东部和德格区北部,从某种程度上说也可以视为本地区早期佛教文化发展水平的代表。

通过上述比较,笔者认为在康区各个藏传佛教文化亚区中,以德格地区藏传佛教文化水平最高,表现也最为明显,综合考虑可以将其视为康区藏传佛教的文化中心所在。另外,值得提出的是,除了上述几个主要藏传佛教文化因子之外,德格区还有举世闻名的德格印经院,是为藏区三大印经院之一,是康区乃至整个藏区藏传佛教文化的主要传播中心之一,这一点也为德格区作为康区藏传佛教文化中心的确立增加了重要砝码,而此点则是康区其他几个藏传佛教文化亚区所不具备的。当然,这里所说的藏传佛教文化中心只是依据现有资料对康区藏传佛教文化中心的一个综合概况,是根据藏传佛教各项主要文化因子对比相较而言的,并不意味着德格地区的藏传佛教文化在康区具有绝对统治的地位。

另外值得说明的是,由于藏传佛教本身具有教派林立的这一特点,加之资料方面的原因,我们目前还难以对不同历史时期康区藏传佛教各个主要文化因子进行量化研究。因此,实际上,历史时期康区藏传佛教

文化中心可能还存在一定范围内的空间移动，只是限于资料我们目前还难以进行更深一步的研究，希望在不久的将来随着资料的丰富与细化，这一问题能够得到进一步的探讨。

四、康区藏传佛教文化区的特点及其成因

在文化地理学中，划分文化区是研究者为了更好地认识区域文化的手段之一，从本质上来讲其只是为了达到一定的目的而采用的研究方法。但是，这并不意味着这一方法是对事实本身的杜撰。这与自然科学在方法论上有着本质的不同：自然科学如果在试验方法上出了问题，可能会与客观事实完全相悖；而作为一种研究手段，地理学者对文化区的划分其本身是建立在相关事实的基础之上的，即文化区本身的存在是客观的。这是由文化现象的空间差异所决定的，对于这些本身存在的文化空间差异问题，地理学者只不过是借用区划的方法将其揭示出来，在实际操作过程中特别注重对各种文化因子的分析，尽可能地以数据来说明问题。这样一来，地理学者对文化区的划分尽管会有一定的差异，但是只要文化因子选择得当并且能够以客观事实说话，就能使地理学者对文化区的划分具有一定程度的合理性而不致偏离事实太远。笔者对于康区藏传佛教文化区的划分正是基于上述理由。

由于康区藏传佛教文化区的客观存在，从方法论的角度来讲就使我们得以对康区藏传佛教文化区的特点及其成因进行简单分析。从历史地理学的视角来看，康区藏传佛教文化区大致具有以下几个特点：

其一，中心长期以来较为稳定。“德格则西康佛教文化之中心也”^①，对此前辈藏学家早有认识。就康区藏传佛教文化的发展而言，其中心长期以来基本稳定在德格地区及其附近，偶尔有所偏离，但也不会太远。自公元8世纪佛教在康区传播以来，德格地区由于特殊的地缘优势，在佛教传播过程中就扮演了重要的角色，早期康区最早的寺院——丹垄塘度母寺（卓玛拉康）就位于德格区即是很好的证明。早期的主要佛教石刻——察雅县的仁达丹玛摩崖石刻、芒康县的扎果西沟石刻造像和朗巴朗则石刻造像、石渠县的“照阿拉姆”摩崖石刻，均位于该区及其附近，也说明了早期本地区佛教文化的发展水平居于康区其他地区之

^① 任乃强：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社2000年版，第69页。

上。至朗达玛灭佛之后，卫藏部分僧人逃到康区为本地区佛教文化的发展带来了新鲜血液。^①后弘期开始以后，本地区又作为“下路弘法”的主要地区之一从而成为康区佛教文化的重镇。在此后的历史发展过程中，德格地区的佛教由于得到了历代德格土司的大力支持，始终处于较为兴盛的状态，直至清代前期德格地区由于取得了康区的霸权，其境内藏传佛教无论在寺院级别，还是在佛教学术文化水平等方面更是康区其他地区所难以企及，从而成为整个康区佛教文化最为发达的地区。^②德格地区的这一佛教文化发展历程证明其在整个康区中文化中心地位长期以来是相对稳定的。德格地区之所以长期以来能作为康区的藏传佛教文化中心，是与其自身所处的特殊地理环境所分不开的。就位置而言，德格处于康区中部偏西，位于康区最大河流金沙江上游地区；从地缘上讲，在整个康区的文化传播中刚好处于居中位置，这对于其在康区藏传佛教文化传播中承担中转和交流作用是有好处的；另外，就地形而言，德格区位于山谷河流和高原草原的交界地区，本身在文化上具有多元特点，在交通上是东西南北交会之处，在文化上自然也能起到各处交流之桥梁作用。如此的地理环境是康区其他地区所不具备的，德格地区之所以能长期保持康区藏传佛教文化中心的地位显然是与其自身这一独特的地理环境分不开的。

其二，尽管中心长期以来相对稳定，但是具有多元化特点，并且这一特点随着历史的发展越到后期表现得越明显。著名前辈藏学家任乃强先生认为西康“文化中心有五：打箭炉，汉化输入之总汇也。巴塘，其次也；昌都，藏化输入之总汇也。甘孜其次也。德格则西康佛教文化之中心也”^③。尽管任先生这里所使用的“文化中心”概念与本书的稍有不同，但是其对康区几个主要藏传佛教文化区域的定位还是较为准确的，即在德格之外，康区还存在一些藏传佛教文化较为发达的地区，换言之，康区藏传佛教文化在区域发展上具有多元化的特点。由于佛教文化并非康区的原生文化，实际上在其从卫藏向康区传播之时，在地域上的多元化趋势便开始显现。这一道理非常简单。众所周知，卫藏地区是藏

① 石硕：《达磨灭佛对佛教在藏区传播趋势的影响》，《中国藏学》1996年第2期。

② 杨嘉铭：《德格——雪域藏族文化中心论要》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1999年专辑。

③ 任乃强：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社2000年版，第69页。

传佛教文化的源点，无论是康区还是安多，在藏传佛教文化传播上都是以卫藏地区为中心的。^①而当佛教文化从卫藏向康区传播时，由于各种各样的原因，其在康区并非只是沿着一条线路进行传播的。以康区的交通路线为例，远在吐蕃时期，吐蕃与中原王朝的交通在康区的就有“西山道”和“灵关道”两条，而前者在今德格、玉树地区还与吐蕃通西北地区的大道相交会，并且在康区内部沿着山川也早就形成了错综复杂的小道。^②交通路线的多元化自然会带来文化传播的多元化，这是不难想象的。另外一点值得提出的是，7、8世纪的时候，卫藏也并非康区佛教文化的唯一来源，当时无论是南诏、唐王朝还是西北地区的各个部族政权，佛教都相当兴盛，康区处于这一包围之中，其佛教文化来源的多元化也是非常自然的。因此，不管怎样，我们认为早期康区各地在接受佛教文化时是多元的，作为一种次生文化，佛教文化在康区一开始并没有找到一个能够足以影响全康的据点，而是呈现各个地区共同发展的趋势，尽管这里面有发展水平的差异。这一点我们可以从康区早期主要藏传佛教寺院的地域分布看出来。在康区藏传佛教的发展时期，各个教派的主要寺院在地域分布上也是相当广泛的，除康北地区较少以外，其他几个地区均有相当数量的寺院分布。^③由于这些寺院均是藏传佛教各教派在康区的主要寺院，其分布在一定程度上也反映了藏传佛教文化在康区传播的空间特征。这一多元化的趋势越到后期表现得更为明显。直至清代中期以后，康区内部形成了五个最为主要的文化区域，即以康定为中心的康东区，以理塘、巴塘为中心的康南区，以甘孜、炉霍、道孚为中心的康北区，以德格为中心的德格区，以及以昌都为中心的昌都区。上述五区皆有自己的特色，主要教派也有自己的主要寺院，这些寺院往往是影响这一地区藏传佛教文化的主导因素。至于为何康区藏传佛教文化区会有这一特点，笔者认为也是与康区独特的地理环境分不开的。与

① 文化传播的途径是多种形式的。一般是从中心向边缘地区传播，但是有时候也有从边缘地区向中心地区传播的形式，像藏传佛教后弘期开始后多康地区作为“下路弘法”的源地即是典型的代表。不过，从长期来看还是以中心向边缘地区传播为主。从这一点上来讲，卫藏作为整个藏区藏传佛教文化的中心所在，其他地区的藏传佛教文化基本上都是在其影响下产生的，其他藏区自然是其长期的传播区域。

② 参见西藏自治区交通厅、西藏社会科学院：《西藏近代交通史》第四章相关内容，人民交通出版社2001年版。

③ 参见本书第一章第三节。

卫藏地区和安多地区不同的是，康区缺乏卫藏地区如拉萨平原、安多地区如河湟流域那样足以影响全区域的自然地理基础，相对而言，康区的自然地理环境更为破碎，尽管就面积而言，康区并不算小，但是在其内部则缺乏适合足够人口生活的较为完整的自然地理基础。我们知道，在早期人类社会，适合足够人口生活的自然地理基础对于一个地区的社会发展至关重要。缺乏这一自然地理基础，则没有足够的人口；没有足够的人口，自然难以产生足够的生产力、经济基础；而缺乏这些条件，一个地区的文化影响自然也就难以足够强大，这是不言自明的。康区内部破碎的地理环境是无需多言的。这一先天的自然地理缺陷使得康区内部始终难以形成一个足以统治全康的强大的政治、经济、文化体，其各方面自然呈现出多元化的局面。因此，长期以来康区无论是经济、文化、政治还是在民族上都形成了多元化的局面，这些局面的形成在某种程度上说均是由康区这一独特的地理环境所决定的。

其三，各个文化亚区内寺院以带状分布为主，这反映出康区藏传佛教文化在传播时主要是沿河流进行。在传统的藏文史籍中有关藏传佛教文化具体传播路线的记载较少，不过在部分史籍中还是有一定记载，例如《安多政教史》中是按河流流域进行记述的，而在《如意宝树史》和《卫藏道场胜迹志》中则是按区域进行记述的，不过可惜的是由于地名变迁的关系我们今天很难对这些相关地名及寺院名进行详细考证。然而通过今天寺院的遗存我们仍然可以发现历史时期康区藏传佛教文化在康区传播的某些轨迹，这一点主要是通过对今天寺院的空间分布考察来实现的。以定型期康区藏传佛教寺院分布为例，绝大部分寺院是沿康区境内大小河流展开的。流经康区的几个主要河流大渡河、雅砻江、金沙江、怒江及其主要支流是康区寺院分布最为集中的地带。不仅如此，就是一些小的支流也成为寺院的集中分布地带，例如炉霍和道孚境内的鲜水河、甘孜和色达境内的达曲、白玉境内的赠曲、巴塘和得荣境内的定曲、察雅境内的麦曲、贡觉境内的热曲等。这一分布特点从侧面说明历史时期康区境内藏传佛教文化应该主要是沿着大小河流传播的。为何如此？这也是由康区独特的地理环境所决定的。康区是著名的高山峡谷区，历来被称为“多康六岗”^①，居民主要的生活、生产场所多沿大小

① 智观巴·贡却乎丹巴绕吉著，吴均等译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1989年版，第3页。

河流展开，这就使得藏传佛教在康区传播时不得不顺从康区这一先天因素，从而决定了其在传播时必然要沿着大小河流进行，并最终在各个文化亚区中形成以带状分布为主的特点。

第二节 康区藏传佛教在藏传佛教文化圈中的地位

康区藏传佛教文化是整个藏传佛教文化的组成部分，我们在整篇文章中从历史地理学角度对康区藏传佛教进行了各相关方面的探讨，那么，其在整个藏传佛教文化圈中是处于一个什么样的位置呢？这就需要借助文化地理学的相关理论与方法然后再结合整个藏传佛教发展历史本身来加以分析。

一、藏传佛教文化圈的划分

文化圈也即文化区，是为不同学者的异称，类似的称呼还有文化带、文化层等，均是文化地理学、文化人类学及文化学中使用非常普遍的概念，从实质上来讲都是文化的空间单位。这一概念的产生主要是相关学科的研究者为了更好地对文化的地理现象进行分析。如何界定文化圈这一概念？对文化区内部的划分或许有助于我们对这一概念的理解。一般来讲，根据研究的需要，研究者们通常会将文化区划分为三个相邻的亚带（圈层）：核心区，该区域文化毫无疑问具有绝对的或主要的影响；外围区，该区文化识别特征居于主导地位，但却不是居于绝对重要的地位；边缘区，该区文化特征可以被找到，但是这些特征却从属于其他文化。^①这一对文化区内部各个层次的划分实际上与我们对文化圈的理解相差不大。顾名思义，文化圈自然是不同文化圈层的组合，组合的结果即是文化圈或者文化区。如果就其内部的圈层结构而言，文化圈这一称谓比之文化区更为直观。当然，这里面牵涉研究者各自对文化空间地理单位的认知和理解。如上节中笔者使用的是文化区的概念，主要原因在于笔者对康区藏传佛教文化块状空间地理单位的认知。而在本节中

① [英] R. J. 约翰斯顿主编，柴彦威等译：《人文地理学词典》，商务印书馆 2005 年版，第 138 页。

笔者则从另外一个角度——圈层角度来看待康区藏传佛教文化在整个藏传佛教文化中的地位，自然以文化圈这一概念更为合适。

既然是以圈层视角来看待康区藏传佛教文化在整个藏传佛教文化中的地位，显然，首先要解决的问题是对整个藏传佛教文化进行一个相对合理的圈层划分。那么，如何才能对整个藏传佛教文化进行相对合理的圈层划分呢？法国著名藏学家石泰安先生对西藏的地域曾经有过如下论述：

作为一种非常明确文明的持有者，西藏地域的旧址基本划分如下：南部是喜马拉雅山麓弯曲的弧形地带，这一地带自西向东依次由尼泊尔、锡金和不丹所占据，最后与阿萨姆（印度）、上缅甸和云南的交界处接壤。在西部，这一弧形地带一直延伸到克什米尔和巴尔蒂斯坦；再偏北，便蜿蜒到吉尔吉特以及喀喇昆仑山。在北部，喀喇昆仑山和昆仑山把西藏的疆围与新疆分隔开了，而后者除了一些有人栖身的绿洲之外，便是戈壁大漠。最后是东部，西藏与甘肃走廊接壤，那里是从中国中原到新疆的必经之地，它还包括青海湖地区。再向南紧傍中国西部的山区和汉藏走廊地带，其中大部分地区都居住着土著人，其语言与藏语相似。所有的东段地区很久以来就形成了中国的省区（青海和新疆）。从政治角度来讲，西藏的其他地区也早就纳入了中国的版图。^①

这一论述尽管并非专门就文化圈而言，但是其中对于地理要素的重视却值得我们注意。笔者以为要对藏传佛教传播地域进行文化圈的划分这里面有两点需要重点把握：

其一，藏传佛教本身的传播历史。佛教自公元7世纪传入吐蕃，在艰难的前弘期其传播的地域范围基本不出卫藏地区，对周边影响不大。这一时期显然吐蕃还处于一个以接受外来文化为主的时期，其自身佛教文化向外传播的实力还很有限。而在进入黑暗期后，由于卫藏地区佛教生存环境的改变，其不得不被动进入其他藏区，这一时期多康地区开始相对较多地接受卫藏地区传播的佛教文化。当然，我们不能对这一时期

① [法] 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，中国藏学出版社1999年版，第14页。需要指出的是，石氏这里将西藏与藏区这两个概念完全等同起来是值得商榷的。西藏更多的是作为一个政区概念，而藏区则更多是指一个文化地域概念。二者并不等同。

多康地区佛教文化水平有过高估计,因为据史籍记载也只是卫藏少数僧人进入该地区,其本身并非专为弘法于多康,更多的是为了避难。不过,经历一番努力,多康地区还是形成了一个小小的佛学中心^①,并最终成长为“下路弘法”的基地。自10世纪后弘期开始以后直至16世纪中期,佛教的藏族本土化趋势开始加快,今天藏传佛教的各个教派大部分也开始次第产生,在今天的绝大部分藏区藏传佛教开始得到了广泛的传播,尤其是在卫藏和康区,宁玛、噶当、噶举、萨迦、格鲁等派先后产生,一批著名的高僧出现,大批具有重要历史影响的寺院也先后建立起来。由于封建割据的影响,教派的地域化倾向较为明显,这些教派大多拥有自己较为稳固的一批支持者和传法基地。不仅如此,在藏区以外的部分地区藏传佛教也开始得到了一定程度的传播,这一时期无论是东部汉区抑或其他地区都出现了藏传佛教的身影。特别需要提出的是在蒙古地区的传播。^②13世纪以后,由于蒙藏民族各自的需要,藏传佛教开始得以在蒙古族地区传播,至16世纪以后藏传佛教在蒙古族地区的传播达到了高潮,其不仅成为蒙古上层贵族维护统治的有效工具,在普通蒙古族民众的精神世界中也占据了重要的位置。16世纪以后,藏传佛教逐渐走向成熟、定型,其传播的地域范围更加广大。近代以后,除我国以外,国外锡金、不丹、尼泊尔等南亚地区以及西欧、北美等地区也开始出现了部分藏传佛教的信众。

其二,藏传佛教的信众分布及其所处地理环境。佛教作为一种外来文化,最后形成了独具特色的藏传佛教文化,这是其适应藏族文化并很好地完成了本土化的结果。既然冠之以“藏传”名义,毫无疑问,藏区既是藏传佛教的发源地,也是其最基本、最主要的信众所在地。“世界屋脊”这一特殊地理环境是孕育藏传佛教的土壤,而作为藏传佛教的创造者,同时也是藏传佛教最主要的信仰者,藏族民众则是这一文化最基本的载体。除了这一最主要的载体之外,在青藏高原的周边有着类似生存地理环境的蒙古族、土族、裕固族、纳西族、门巴族、珞巴族等民族生活的地区,以及不丹、尼泊尔、印度北部等地区也是藏传佛教传播较

① 王森:《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1997年版,第29页。

② 参见王辅仁、陈庆英:《蒙藏民族关系史略(十三至十九世纪)》(中国社会科学出版社1985年版);樊保良:《蒙藏关系史研究》(青海人民出版社1992年版);乌力吉巴雅尔:《蒙藏关系史大系·宗教卷》(外语教学与研究出版社2001年版)相关内容。

为广泛的地区，藏传佛教在上述地区也有着相当大的影响，显然这些地区的民众是仅次于藏族民众的藏传佛教的信仰者。至于上述地区之外的其他地区，由于环境差异较大，传播起来较为困难，则藏传佛教的影响有限，信众亦较少。

把握上述两点，结合文化地理学的相关理论，我们可对藏传佛教文化圈进行如下大致的划分：

处于核心圈层的显然是藏族人所居住的藏区。由于藏传佛教是在藏民族的历史文化土壤中创造的，并且藏民族也是持续至今最大的藏传佛教信仰群体，这一群体可以说是藏传佛教得以产生、发展和存在的最基本依靠，自然，这一群体在整个藏传佛教的信众中理应处于核心的位置。就藏传佛教文化圈而言，这一群体所在的生存空间在整个藏传佛教文化圈中显然也应该是核心的圈层。长期以来藏民族主要生活于青藏高原，从某种程度上来讲，我们可以将青藏高原视为藏传佛教文化圈中核心的圈层。但是，值得提出的是，我们需要将藏区与青藏高原这两个地理概念加以区别，二者并不等同。作为自然地理概念的青藏高原，并不只有藏民族生活于其中，至于其他民族的生活空间则不应列入这一圈层中。当然，这一比例不是很大，这需要我们在实际的研究中加以把握。这一圈层在整个藏传佛教文化圈中处于核心的位置，是藏传佛教文化的发源地，是最富有创造力的地区，也是藏传佛教信仰群体最大、持续时间最长和信仰最虔诚的地区，可以说，藏传佛教在这一地区的生活中扮演了核心角色，是民众日常生活和精神世界的主题。

处于第二圈层的为对藏传佛教信仰较为虔诚的地区，主要包括国内的蒙古族、土族、裕固族、纳西族、门巴族、珞巴族等民族生活的地区，以及蒙古人民共和国、不丹、尼泊尔、印度北部等地区。这些地区的民众接受藏传佛教文化稍晚于藏族，但是对藏传佛教的信仰亦较为虔诚，藏传佛教对这些地区也具有较大影响。从地缘上讲，这些地区多位于青藏高原周边，甚至有些本身就生活在青藏高原，例如青海的蒙古族、土族、裕固族以及西藏的门巴族、珞巴族等，在生存环境、文化习俗等方面与藏民族有着较大的相似性。以蒙古族为例，长期生活于蒙古高原的蒙古族在生存环境以及文化习俗等方面与藏族有着一定程度的相似性，所以在13世纪与藏族接触以后就能很快地接受藏传佛教文化，

并将其作为本民族最主要的宗教信仰之一。^①而作为传播的一方，藏传佛教在这些有着相似环境与文化习俗的地区传播也相对容易。经过几百年的发展，这些地区的藏传佛教文化日益发达，终于成为仅次于藏区的藏传佛教文化圈层。

处于第三圈层的为上述两个地区之外的其他有藏传佛教文化因子存在的地区。除上述两个地区之外，藏传佛教在其他地区也有一定的传播。例如，早在13世纪元代建立大一统王朝开始，藏传佛教在东部汉族地区就有所传播，明清两代藏传佛教在东部汉族地区的传播也未曾中断。鉴于其在藏区政教方面的地位，元代以至民国时期的历代中央政府对藏传佛教在传播和发展方面的政策都是较为宽松的，应该说藏传佛教在东部汉族地区的传播还是取得了一定的成就的。今天的河北、山西、北京等地区都还有藏传佛教文化的遗存。但是，由于环境及文化方面的差异，藏传佛教在这些地区的发展始终未能形成大的气候，其在这些地区的文化谱系中也只是处于从属的地位，而难以同传统的儒、释、道等相争长。在北美、西欧等地区也同样如此，尽管藏传佛教文化在这些地区有一定的传播，但是在人们的精神世界中并不占主导地位，也只是从属于其他文化。总体来讲，处于第三圈层的藏传佛教文化无论在文化广度上还是在深度上都难以同第一、第二两个圈层的藏传佛教文化相比，从某种程度上讲仅仅是作为在这些地区存在的一种文化因子而已。

二、康区藏传佛教在藏传佛教文化圈发展、传播过程中的作用及意义

通过上述对藏传佛教文化圈的划分可以使得我们对于不同地区藏传佛教文化在整个藏传佛教文化区的地位有更清晰的认识。在三个藏传佛教文化圈层中，康区藏传佛教文化显然属于第一个圈层，这一点主要是由康区主要为藏族聚居区所决定的。那么，康区藏传佛教在藏传佛教文化圈的发展、传播中又起到过怎样的作用以及具有怎样的意义呢？通过对藏传佛教历史发展的考察，我们可以对这一问题进行概述。

自7世纪吐蕃时代开始，佛教在开始在藏族地区传播。当时最为重

① 朱普选：《中国藏传佛教传播的文化生态学考察》，《民族研究》1997年第2期。

要的佛教中心无疑是卫藏地区，通过“祖孙三法王”的努力^①，佛教开始逐步打败吐蕃地区原有的苯教势力，在卫藏中心地区获得了长足的发展。但是，这一状况很快因为朗达玛的灭佛运动而告结束，卫藏地区的佛教也因此陷入低迷。自朗达玛灭佛至10世纪下半叶后弘期开始的这一阶段，在藏传佛教史上被称为“黑暗期”。不过，虽然佛教在卫藏地区遭到了沉重打击，但是，也因此而发生了一系列转变，其中重要的一项就是向其他藏族地区的传播，康区、安多、阿里等在这一时期成为了佛教继续发展的中心地区。^②在后弘期的初期，以康区为主要中心的“下路弘法”成为佛教在藏区复兴的关键因素之一。在10世纪下半叶至13世纪之间，康区藏传佛教是后弘期藏传佛教发展最为重要的中心之一。这一时期，康区不仅高僧大德辈出，而且成为一些藏传佛教教派的发源地和基本教区，噶举派在康区的发展尤其引人瞩目。在此之后的相当长一段时间内，直至明末清初格鲁派的大规模进入，噶举派在康区的势力都是最为强大的，这一点即便是元代萨迦派掌控整个藏区政教大权时也未有改变。而在13世纪以后，由于整个中华大一统趋势不断加强，康区也因此成为整个藏区与东部汉族地区联系的重要通道，萨迦、噶举、格鲁等教派先后利用这一地区进入东部地区。战略地位的上升使得各个教派对康区的争夺日益激烈，可以说在整个历史时期康区藏传佛教教派间的斗争远较安多地区激烈，在某些时期比之卫藏地区也更为激烈。随着明末蒙古势力进军卫藏，整个藏传佛教界的格局发生了根本性的转变，格鲁派开始逐渐确立、巩固了自己在政教方面的优势，并最终建立起甘丹颇章政权。也正是在这一时期，格鲁派在蒙古人的支持下大举进军康区，蒙古和硕特部与格鲁派联合打败了康区的主要政教势力白利土司及噶举派，康区的政教格局也在这一时期发生了重大变化。不过，与其他藏区不同的是，格鲁派势力在康区始终未能占据绝对优势，宁玛、噶举、萨迦等派在康区仍然具有相当的势力，因此，清初以后的康区在政教格局上形成了藏传佛教各教派分立的局面。这一分立局面表明藏传佛教各教派在康区都各有自己的发展空间。尤其是在德格地区，

① “祖孙三法王”指松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞，这三位吐蕃赞普在位期间为了统治的需要，将佛教引进吐蕃，对佛教在吐蕃地区的发展起到了重要的作用。参见恰白·次旦平措等《西藏通史——松石宝串》（西藏古籍出版社1996年版）第三章相关内容。

② 石硕：《达磨灭佛对佛教在藏区传播趋势的影响》，《中国藏学》1996年第2期。

宁玛、噶举、萨迦各派一些重要的寺院在这一地区获得很大的发展空间，对整个藏传佛教产生了相当大的影响。显然，作为整个藏传佛教重要组成部分，康区藏传佛教这一各派平等发展的局面就当时来说不同于其他藏区格鲁派独大的局面，是难能可贵的，这对于藏传佛教的长期发展也是有好处的。

结合上述分析，笔者认为可将康区藏传佛教在藏传佛教发展、传播中的作用及意义大致作一下概括。

其一，就藏传佛教本身而言，作为整个藏传佛教文化的重要组成部分，康区藏传佛教文化本身的存在就是对藏传佛教的极大丰富。毫无疑问，缺失了康区藏传佛教文化的藏传佛教文化是不完整的。在历史时期，康区藏传佛教文化的发展伴随着藏传佛教文化发展的始终，是整个藏传佛教文化的有机组成部分。

其二，就藏传佛教的发展而言，在某些特殊时期，康区藏传佛教对整个藏传佛教文化的发展起到了重要作用。在朗达磨灭佛之后，佛教从卫藏地区转移到了多康地区。假如没有在多康地区的发展，后弘期的“下路弘法”是不可能的。而如果没有后弘期的“下路弘法”，藏传佛教的形成、发展会存在较大的困难，其是否会如后弘期发展得那么迅速，乃至其是否会形成我们今天所看到的藏传佛教，都会是一个比较大的疑问。格鲁派掌权以后，在卫藏地区实行一教专制，其他教派在卫藏地区的发展面临着很大困难。而在康区却有着各个教派平等发展的良好土壤，于是许多教派纷纷将发展重心转移到康区。例如当时康区的八邦寺被看做是与西藏楚布寺相当的噶举派“下主寺”。宁玛派原本无大寺，自西藏多吉札、敏珠林寺衰败后，康区的宁玛派竹庆、噶拖、白玉、协庆四大寺便成为宁玛派之中心，与西藏不相干。萨迦派的更庆寺由于印经院的存在其宗教地位也得到提升。显然，康区当时的宗教环境对于维持藏传佛教各派别之间的均衡发展以及保持整个藏传佛教的活力都具有重要意义。

其三，就藏传佛教的传播而言，13世纪以后，康区充当了藏传佛教向外传播的“桥头堡”，对于藏传佛教文化的向外传播起到了重要作用。在13世纪以前藏传佛教还处于形成期，其发展、传播基本限于藏区内部；而在13世纪以后藏传佛教各教派渐次形成，其与东部地区的交往也日益紧密。在这样的一种历史形势下，地处汉藏交界地区的康区

就显得异常重要，不仅卫藏地区的藏传佛教有通过康区向东部地区传播的，康区内部噶举等派在这一时期也积极向东部传播。因此，可以说13世纪以后的康区是藏传佛教文化圈向外扩展的重要通道，其对于整个藏传佛教文化的对外传播起到了极其重要的作用。

除此以外，值得我们注意的还有，就藏族的形成来说，康区藏传佛教对于康区藏族的形成也起到了重要作用。在康区藏族的形成过程中有两个必须解决的问题：第一，如何解决康区内部藏族之间的认同问题；第二，如何解决康区藏族与藏族发源地卫藏之间的认同问题。破碎性是康区地形的一大特点，破碎的地形使得康区内部各个地区之间民众的来往非常不易，长期以来难以形成强大而稳定的政治、经济体。而藏传佛教的存在则使得康区各地民众的文化认同感加强，这对于康区藏族的形成和团结无疑具有重要意义。另外，众所周知，康区是著名的“藏彝民族走廊”的主要地带，其境内高山大川主要为南北走向，这样一来其内部地区间的往来南北则较东西容易得多。而藏族最主要的发源地卫藏却在康区的西部，康区与卫藏的交往面临极大的交通阻碍。自吐蕃统治瓦解以后，卫藏地区对康区的政治、经济已经失去了控制，双方之间这方面的关系已较弱。显然，通过政治和经济手段将康区和卫藏紧密联系在一起已经不可能。但是，“康区藏族具有文化西向性和经济东向性相统一的特点”^①。其文化上西向性的主要表现就在藏传佛教。藏传佛教的主要发源地在卫藏地区，毫无疑问这一地区是藏传佛教的“圣地”，这一宗教中心的确立对于其他藏区也产生了很大的向心力，使得其他藏区的民众对于卫藏地区的文化认同感大为加强。因此，我们可以说藏传佛教的存在不仅将康区内部之间各个分离的区域在文化上联系起来，使得康区藏族得以形成；同时，也将康区与卫藏在文化上联系起来，使得康区藏族对于其作为整个藏族一份子的民族认同感大大加强。

三、汉藏佛教文化分界于大渡河一线的原因

著名学者童恩正曾经指出，在我国从东北到西南存在一个边地半月

① 石硕：《论康区藏族的形成及其特点》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1993年第2期。



形文化传播带。^①在这一文化传播带的两旁是两种不同的文化类型。康区正处于这一文化传播带的西南部。显然，就文化类型而言，康区正处于汉藏文化圈的交汇地带。一般来说，处于交汇地区的文化多具有双重特色，但是，令人疑惑的是，在康区似乎很难发现汉传佛教文化的痕迹。即便是个别地区在明清以后随着汉族的进入有了部分的汉文化，但是汉文化一般在当地很难占主导地位，而且很多地区有藏化的现象，更遑论汉传佛教文化的立足。以川康交界处的康定为例，康定是汉藏交往最主要的孔道，历来汉藏多于此经营，而汉人藏化的情况亦较常见，在康区将这种汉藏混血的藏族人称为“扯格哇”。据1929年调查，康定的“扯格哇”有1000余人，约占全县人口1/5。^②从今天的地形来看，在大渡河以西是藏传佛教文化居于绝对主导地位，而大渡河以东则是汉传佛教最主要的发展区域，我们常见的文化过渡特征在康区似乎并没有明显地体现出来。那么，藏传佛教对于这一状况的形成起到过什么样的作用？是什么原因造成这一状况？都是值得我们思考的。

实际上，历史时期这一地区的汉藏佛教文化交流是存在的。有传说认为毗卢遮那在康区多年，游历各地，他所到之处，不仅讲经说法，而且还与汉区佛教界和其他宗教界广泛交往，尤其是今之四川峨眉、青城山等地都是他朝佛传法，同其他教派友好往来的去处。^③藏文史籍《拔协》中也记载，朗达玛灭佛后，被白吉多杰所弑，其逃往康区。在为一个苯教徒的儿子孟祖格哇巴授比丘戒的时候因白吉多杰杀了人有罪孽，不能做规范师，临时从汉地找来两个比丘，才凑足五人之数。其中提到白吉多杰在打箭炉（康定），据此可知，当时这一地区在毗卢遮那之后藏传佛教一直有流传，并且当地还有汉传佛教的存在。^④这说明10世纪

① 童恩正：《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》，《文物与考古论文集》，文物出版社1987年版。

② 任乃强：《康定县视察报告》，《边政》1929年第2期。

③ 雀丹：《嘉绒藏族史志》，民族出版社1995年版，第325页。

④ 拔塞囊著，佟锦华、黄布帆译注：《拔协译注》，四川民族出版社1990年版，第70页。

以前康定等地是有汉传佛教的存在的，汉藏佛教界也存在一定的交流。^①但是，在以后的历史发展中，双方的交流似乎并没有一直持续下去。康区逐渐成为藏传佛教的天下，汉传佛教则逐渐消失。直至清代以后，汉藏佛教文化基本定型，双方之边界也大体定于大渡河一线。这一状况的形成，笔者认为可能由以下原因所致。

首先，汉藏文化的本质差异。汉族文化从本质上来说是一种平原农业文化，而藏族文化则是一种典型的高原文化。佛教如果要想在藏区生存就必须要做适应高原环境的改变，同样的道理佛教要想在汉族地区生存也必须要做适应汉族文化的改变，这一点使得佛教在进入两个地区传播的伊始便因为要适应两个截然不同的地理环境而产生了不同发展方向的改变。尽管早期不管是藏地还是汉地的佛教，由于均来源于印度佛教，两者在思想体系以及其他方面都差别不大，不过随着后来的发展两者逐渐融合了所在地区的一些其他文化元素，如藏传佛教对于苯教思想以及日常仪轨的吸收，汉传佛教对于儒家思想、道家思想以及汉族传统民间宗教相关方面内容的融合，使得二者在后期的发展中差异逐渐增大，最终导致二者的发展轨迹完全不同。

其次，大渡河以东地区缺乏藏传佛教发展的基础。长期以来，由于生存环境的关系，藏民族的生存地区基本上在大渡河以西地区，很少有越过太渡河的时候，这就使得大渡河以东地区藏民族聚居区较少且规模不大。而由于缺乏基本的载体，藏传佛教文化自然在大渡河以东地区难以大规模发展起来。

再次，大渡河以西的恶劣自然环境是汉族人所难以适应的，所以大渡河以西长期以来缺乏汉传佛教文化存在、发展的基本载体。汉族的土地利用观是典型的农业观念。但是，大渡河以西地区适应农业耕种的地区非常少，加之其地形条件复杂，交通困难，使得长期以来不管是政府还是普通汉族民众对于这一地区的热情不高，因而，缺乏向这一地区发

① 2000年于荷兰举行的第九届国际藏学讨论会上德国波恩大学博士候选人 Meinert Carmen 提交的论文《汉地禅宗和西藏大圆满的糅合：一些属于大乘和尚的敦煌藏文文献注释》，作者在敦煌藏文写卷中找出两份卷子作为汉地禅宗早期传播和9世纪在汉藏交界地区藏人接受禅宗的证据。这两份卷子分别是藏于大英博物馆的ST689-I（2叶）和巴黎国家文献图书馆的PT699（5叶），2份卷子都可以断代至9世纪初，可以看做是吐蕃统治西域时期的早期翻译作品。这说明9世纪时汉藏佛教的交流是存在的。[见谢继胜：《国际藏学研究新动向（续完）——第九届国际藏学讨论会综述》，《中国藏学》2001年第3期]。



展的动力。^①由于汉族人口长期以来没有在大渡河以西地区大规模存在，没有存在、发展基础的汉传佛教文化自然就难以在大渡河以西地区立足并发展下去。

最后，值得提出的是，就历史时期佛教在汉族地区的发展而言，除了极个别时期由于过于泛滥而遭到中央政府的打击之外，总体来说其在汉族地区的发展还是比较顺利的。而由于汉族地区的广大也为佛教的发展提供了足够的空间，其自然没有向环境差异极大的藏族地区发展的迫切需要。

除此以外，可能还有其他原因的存在。不过，文化本质及其载体的差异性应当是造成这一状况的最主要因素。而由于地理环境是一切文化产生、发展的基础，汉藏佛教文化在大渡河一线的分界从根本上讲与双方赖以生存的地理环境的巨大差异有关，即大渡河东西地理环境的巨大差异是造成汉藏佛教文化分界于其东西的根本性原因。

① 由于环境的差异，使得无论是政府还是普通民众对于康区的热情都不高，因而也降低了汉族向这一地区发展的动力，汉族文化自然在这一地区也就缺乏了最基本的生存土壤。参见王明珂《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台湾允晨文化实业出版公司1997年版）相关内容。

结 语

康区藏传佛教在空间上的发展经历了一个从无到有、从小到大、从点到面的过程，这完全是佛教与青藏高原包括康区独特的人文、自然地理环境相适应的结果；除此之外，历史时期康区各个地区不同的政治、民族、经济等环境也与康区藏传佛教地理分布的形成有着密切的联系。本书以寺院为中心，结合其他文化要素从宏观上对历史时期以甘孜、昌都为中心的“康区藏传佛教历史地理”这一命题进行了大致考察，深知其中不足之处及可探讨之处尚多，但是，由于这毕竟是在国内较为薄弱的领域做出的尝试，因此，作为学术规范，在全文行将结束之际，还是有必要对本书研究的主要结论作一简要概括。

首先，就历史时期康区藏传佛教的时空规律而言，在康区藏传佛教的发展历史上大致形成了三次高潮。第一次高潮出现在 10 世纪前后。这一时期由于佛教在吐蕃本部被禁，部分卫藏僧人逃往康区，由此推动了康区佛教的发展。与此同时，印度僧人如念智称等人的到来也使得康区一时间成为了一个讲授佛学的中心。^①后来，在此基础上，康区成为了藏传佛教后弘期“下路弘法”的策源地，第一次将康区的佛教地位在藏地三区中置于一个突出的位置。第二次高潮出现在 12~13 世纪之间。这已经是藏传佛教的后弘初期，在这一时期内藏传佛教的一些教派诸如宁玛、噶举、萨迦等已经逐渐形成。宁玛派高僧噶当巴德西带着弟子尼列泽成仁青和多吉降村在白玉境内于 1160 年（宋高宗绍兴三十年）建立康区第一座宁玛派寺庙噶拖寺。^②而与康区关系密切的噶举派在帕木竹巴、都松钦巴、止贡·仁钦贝等高僧的努力下也获得了较大的发展，丹萨替寺等一批噶举派寺院建立起来，噶举派成为康区势力最大的教

① 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社 1997 年版，第 29 页。

② 陈永明、格桑：《噶拖寺建寺年代考及其他》，《西藏研究》1988 年第 3 期。

派。此后，萨迦派也开始进入康区。一时间，康区藏传佛教出现了繁荣的景象。第三次高潮在17世纪中叶至18世纪之际。这一时期可以说是整个藏传佛教发展史上的一个大转折时期，格鲁派在五世达赖的领导下，通过联合蒙古和硕特部势力打败了反对自己的藏巴汗、噶举派及白利土司联盟，使得格鲁派在整个藏区的政教上取得了优势，并在此基础上建立了甘丹颇章政权。在这一时期，格鲁派也开始了大举进入康区，一批重要的格鲁派寺院在康区建立，在康北、康南以及昌都地区格鲁派都取得了较大的优势。而宁玛派在这一时期由于五世达赖的大力支持，在康区也兴起了一股建寺高潮。与此同时，在德格土司统辖的德格地区，其长期以来在康区所形成的宗教中心地位得到进一步巩固，各教派在德格地区都得到了一定发展，著名的德格印经院也于此时建立。

历史时期康区藏传佛教发展的三次高潮也推动了其在康区的空间扩展，尤其是后两次。从历史时期康区藏传佛教的寺院分布来看，形成、发展期康区藏传佛教的寺院尽管数量不多，但在绝大多数地区都有，不过就其主要寺院的分布而言在康区尚有一些盲点，例如康北北部及昌都西南部（如图1-2）。到了17世纪中叶以后，由于康区的藏传佛教已经进入其发展史上的成熟、定型期，康区内部各个县（宗）都有了一定数量的分布，并且在一些地区形成了较为密集的分布（参见第二章第三节）。这一过程表明康区藏传佛教寺院经历了一个由无到有、由少到多、由点到面的空间扩展过程，而这一过程也正是历史时期藏传佛教在康区的空间扩展过程。另外，历史时期康区藏传佛教在空间扩展上多由点到线，线式扩展的方式最为常见。从前述康区藏传佛教寺院各个分布图不难看出各个地区寺院分布多呈线式，这主要是由康区特殊的自然地理环境所决定的，高山大川的阻隔决定了历史时期康区藏传佛教的传播只能沿着各个河谷地带及主要交通线进行。

其次，就历史时期康区藏传佛教空间分布的主要特点而言，从成熟、定型期康区藏传佛教寺院的分布来看，大群居、小聚居的特点表现得十分明显，即各个教派寺院的分布总体上是插花交错的，但是个别教派在部分地区又形成了局部优势。这是由于康区特殊的人文、自然地理背景，使得历史时期没有一个藏传佛教教派能够在康区一统天下，各个教派不得不因时因地选择一些适合自己发展的地区，因而总体上的交错分布与个别教派局部优势的形成是为必然。例如宁玛派在德格地区

及康北地区大量寺院的存在以及格鲁派在昌都地区优势的形成都是这种状况的反映。依据各个教派寺院的分布状况和康区各地具体的人文、自然地理环境,结合文化地理学的相关理论与方法,笔者将康区藏传佛教文化区分为康东、康南、康北、德格及昌都五个亚区,这五个亚区在藏传佛教文化因子的构成上也都呈现出了多元性的特点,当然,个别地区也有主导文化因子的存在,这又与藏传佛教个别教派在康区内部个别地区优势地位的取得相对应。另外,以今天的行政区划来看,各个县(宗)的藏传佛教寺院在空间分布上也形成了一些较为鲜明的特点,复合型模式为主要模式(参见第三章第一节),这也表明了康区藏传佛教在空间上的共生性特点。这一主要特点的形成既表明了康区独特的人文、自然地理环境对藏传佛教在康区传播的影响,也是康区内部各地政治、经济、民族等因素作用于藏传佛教的结果,同时,也与藏传佛教各教派在康区的传教理念、宗教教义密切相连。

最后,就历史时期藏传佛教在康区传播的历史影响来看,主要表现为两个方面,其一是对康区内部,其二是对整个藏文化圈。就前者而言,藏传佛教在康区的传播使得原本分散的康区有了文化上的联系纽带,使得康区作为一个整体的凝聚力大为加强;同时,也大大丰富了康区的历史文化内容,为今天的康区留下了宝贵的历史文化遗产。而在后者,藏传佛教在康区的传播则使得以藏传佛教文化为主要特色的藏文化圈大为拓展,使得藏地三区有了共同的文化纽带和民族心理,这一点对于藏民族的形成和发展具有非同寻常的意义。

历史时期藏传佛教在康区的传播不仅确立了其作为藏族三大传统人文地理单元之一的地位,同时,由于其具有山川相间的地理特点,在地理环境、人文环境上显得更为丰富,而不同于卫藏及安多在人文、自然地理环境上的相对单一,也使得其以藏传佛教为代表的文化上较之其余二者更为丰富多彩。

作为新领域的尝试性研究,本书尽管在宏观上对历史时期康区藏传佛教地理的相关问题进行了大致探讨,但是,由于史料、语言以及个人学术水平等具体原因的存在,有关这一论题还有很多有待继续探讨的地方,例如,如何在深入挖掘史料的基础上加强对个案的研究,如何借助民族学、人类学及社会学的相关方法与理论进行综合性的全方位研究,如何进一步细化有关这一论题在现代历史地理学领域各个方面的专题研



青

藏高原历史地理研究

究，如何借助多学科的研究方法在小尺度的空间范围内开展与本题相关的综合性研究以及如何开展更为深入的机制性研究等方面，都是将来努力的方向。

附录：定型期康区藏传佛教寺院一览表^①

表 1：康定县（民国康定县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
安觉寺	炉城镇	格鲁	18 世纪末由罗桑格勒所建
南无寺	城郊乡	格鲁	13 世纪晚期建，一说 11 世纪由竹庆桑吉所建
金刚寺	城郊乡	宁玛	1477 年由曲吉扎西达吉建
塔公寺	拉弄乡	萨迦	建于唐文成公主进藏时
僧格寺	拉弄乡	宁玛	
八郎寺	龙古乡	宁玛	
业郎寺	龙古乡	宁玛	
达卡寺	龙古乡	宁玛	
巴日寺	龙古乡	宁玛	
高日寺	东俄洛乡	萨迦	1250 年建
燃梯寺	呷巴乡	宁玛	

① 本附录表格中寺院具体数据的获得主要以近现代方志、调查报告以及各地地名录所载为主。历史时期缺乏有关康区藏传佛教寺院具体数目的资料，所以在资料的处理上颇费周折。由于建国以前有关康区寺院的数据多缺乏可靠依据且各种资料之间矛盾较多，而其记载的寺院数量又较之建国以后调查为少，考虑到建国以前康区藏传佛教已经定型，建国以后并没有多大发展，各地也基本没有新的寺院修建，可以说今天康区遗留下来的寺院在建国前基本已出现。因此，在寺院的选择上是以建国后的调查报告或者各地方志为基础，另外对于建国前资料上出现的加以补充。具体方法是：对于建国前资料中出现的今天仍然存在的一律计入；对于建国前资料中出现的而今天不存在的，如错误明显则不计入，如无明显错误仍一律计入。限于资料，我们目前实难对建国前康区藏传佛教的具体寺院数量进行统计。但是，依据上述方法统计出来的数据当大致可以反映出建国前藏传佛教寺院在康区各地的分布情况及整体格局。

续表1

寺院名称	所在地	教派	备 注
冷古寺	呷巴乡	格鲁	
曲木寺	瓦泽乡	萨迦	
居里寺	瓦泽乡	格鲁	14 世纪玛色杜巴建
日库寺	朋布乡	萨迦	14 世纪白登西绕降泽建
古瓦寺	沙德乡	格鲁	1551 年由登比尼玛建
吉真呷寺	吉居乡	萨迦	
苦觉寺	普沙绒乡	萨迦	
唐卡寺	普沙绒乡	萨迦	
贡嘎寺	六巴乡	噶举	明朝时扎比巴建
司库寺	六巴乡	萨迦	
可思章寺	六巴乡	萨迦	
雄居寺	前溪乡	萨迦	
杜渣寺	马市街	宁玛	
萨迦寺	子耳坡	萨迦	
俄巴寺	子耳坡	萨迦	
玉龚寺	士日堡	宁玛	

共计 27 所，其中宁玛派 9 所，噶举派 1 所，萨迦派 12 所，格鲁派 5 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州康定县地名录》；康定县宗教局 1989 年 4 月上报的《康定县藏传佛教寺庙情况统计表》；《康定县志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 2：九龙县（民国九龙县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
吉日寺	汤古乡	格鲁	1567 年杜仁尼玛建
白台寺	八窝龙乡	格鲁	
甲坝寺	魁多乡	格鲁	
江射寺	魁多乡	格鲁	
拖尼寺	魁多乡	格鲁	

寺院名称	所在地	教派	备 注
波岗寺	三岩龙乡	萨迦	
华邱寺	城关镇	萨迦	1582 年阿拉启君建
洛莫寺	城关镇	萨迦	
尼则寺	斜卡乡	萨迦	
放马坪寺	上团乡	噶举	
庙儿寺	斜卡乡	噶举	
三思寺	三思沟	宁玛	
三垭寺	三垭	宁玛	
大孔寺	大孔	格鲁	

共计 14 所，其中宁玛派 2 所，噶举派 2 所，萨迦派 4 所，格鲁派 6 所。

资料来源：《甘孜州九龙县藏传佛教历史和现状》；《四川省甘孜藏族自治州九龙县地名录》；《九龙县图志》；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 3：雅江县（民国雅江县）藏传佛教一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
旁莫林寺	八角楼乡	宁玛	据传已建寺九百余年
比共寺	普巴绒乡	宁玛	
白孜寺	呷拉乡	宁玛	
地达寺	波斯河乡	噶举	
郎吉寺	牙衣河乡	噶举	
南真寺	祝桑乡	萨迦	
生根寺	波斯河乡	萨迦	
日洛寺	祝桑乡	萨迦	
热日寺	八衣绒乡	萨迦	
次阿寺	八衣绒乡	萨迦	
洛多寺	米龙乡	萨迦	
亚叶寺	恶古乡	萨迦	

续表3

寺院名称	所在地	教派	备 注
班东寺	恶古乡	格鲁	
郭沙寺	西俄洛乡	格鲁	建于 1358 年, 1884 年理塘活佛各若扩建
崇新寺	红龙乡	格鲁	
米珠寺	瓦多乡	萨迦	
亚多寺	木绒乡	萨迦	
灵威寺	木绒乡	萨迦	建寺历史约 200 年左右
根则寺	木绒乡	萨迦	
土巴寺	米龙乡	萨迦	
日雷寺	八衣绒乡	萨迦	
苏洛寺	柯拉乡	格鲁	
昌都寺	德差乡	格鲁	
扎西寺	米龙乡	格鲁	

共计 24 所, 其中宁玛派 3 所, 噶举派 2 所, 萨迦派 13 所, 格鲁派 6 所。

资料来源:《四川省甘孜藏族自治州雅江县地名录》;《雅江县图志》;《西康纪要》下册“西康宗教”篇;《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》;《甘孜藏族自治州志·宗教分志(送审稿)》。

表 4: 道孚县(民国道孚县、乾宁县)藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
色卡曲登	色卡乡	宁玛	为一破旧的寺庙
惠远寺	协德乡	格鲁	建于清雍正七年(1729)
灵雀寺	鲜水镇	格鲁	意为“阳海寺”
杜干寺	亚卓乡	萨迦	意为“白螺寺”
洛拉寺	亚卓乡	宁玛	意为“连山寺”
金龙寺	八美乡	宁玛	意为“第一寺”
沙冲寺	沙冲乡	宁玛	
德卡寺	上甲乡	宁玛	

续表4

寺院名称	所在地	教派	备 注
赛多寺	八美乡	格鲁	
各他寺	孔色乡	宁玛	
红顶寺	红顶乡	格鲁	
扎拖寺	扎拖乡	宁玛	
然吓寺	色卡乡	宁玛	
古鲁寺	色卡乡	宁玛	
甲板寺	各卡乡	宁玛	
高日卡寺	八美乡	格鲁	
劳吾通寺	灯龙乡	宁玛	
色康寺	八美乡	萨迦	康定县塔公寺支寺
呷卡寺	木茹乡	宁玛	
杜呷寺	埡单乡	格鲁	
卡拖寺	下拖乡	格鲁	
勒须寺	下甲乡	宁玛	
铜佛山觉母寺	格西乡	格鲁	
菜子坡觉母寺	麻孜乡	格鲁	

共计 24 所，其中宁玛派 13 所，萨迦派 2 所，格鲁派 9 所（含 2 所尼寺）。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州道孚县地名录》；《道孚县图志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 5：丹巴县（民国丹巴县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
彭措寺	巴底乡	格鲁	
里然龙寺	中路乡	格鲁	1632 年建（当为重建年代）
松安寺	巴旺乡	格鲁	1640 年改格鲁派
布科寺	革什咱乡	格鲁	
波合龙寺	中路乡	格鲁	



续表5

寺院名称	所在地	教派	备 注
柯尔金寺	岳扎乡	格鲁	
曲登沙寺	半扇门乡	格鲁	
木恩卡寺	半扇门乡	宁玛	
革什咱寺	革什咱乡	宁玛	
丹东寺	丹东乡	宁玛	
金龙寺	丹东乡	宁玛	
宁青寺	东谷乡	宁玛	
盘德寺	东谷乡	宁玛	
若阿卓寺	水子乡	宁玛	
沙拉科寺	中路乡	宁玛	
巴底寺	巴底乡	格鲁	
巴旺寺	巴旺乡	格鲁	
多古寺	章谷镇	萨迦	
牟依寺	章谷镇	萨迦	

共计 19 所，其中宁玛派 8 所，萨迦派 2 所，格鲁派 9 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州丹巴县地名录》；《丹巴县图志》；《丹巴县志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 6：理塘县（民国理化县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
长青春科尔寺	高城镇	格鲁	又名理塘寺
冷谷寺	格则乡	格鲁	
彭措林寺	上木拉乡	格鲁	
俄日寺	甲洼乡	格鲁	
向阳寺	甲洼乡	格鲁	
纳呷寺	曲登乡	萨迦	
萨迦寺	村戈乡	萨迦	
梅吉寺	下木拉乡	萨迦	

续表6

寺院名称	所在地	教派	备 注
满洲寺	中木拉乡	萨迦	
贡沙寺	上木拉乡	萨迦	
日拉寺	甲洼乡	萨迦	
贡松洛布林寺	藏坝乡	萨迦	
更沙寺	拉波乡	萨迦	
格木寺	格木乡	宁玛	
绕吉扎仓	禾尼乡	格鲁	
安觉扎仓	禾尼乡	格鲁	
宁玛扎仓	奔戈乡	宁玛	
亚多寺	雄坝乡	格鲁	
甲须绕吉寺	格木乡	宁玛	
柯日寺	拉马乡	宁玛	
绒须扎仓	格则乡	格鲁	
江久寺	君坝乡	格鲁	
阿衣寺	呷柯乡	格鲁	
曲扎寺	亚火乡	宁玛	
塘麻寺	亚火乡	宁玛	
黑达寺	莫坝乡	宁玛	
萨迦寺	觉吾乡	萨迦	
麻塘寺	觉吾乡	格鲁	
仲扎喇嘛寺	拉波乡	格鲁	
觉母寺	中部	尼庵	
登河寺	下木拉	格鲁	

共计 31 所，其中宁玛派 7 所，萨迦派 9 所，格鲁派 14 所，尼寺 1 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州丹理塘（理塘县）地名录》；《理化县图志》；《理化县志稿》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 7: 巴塘县(民国巴安县)藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
康宁寺	夏邛镇	格鲁	原名丁林寺、丁宁寺, 建于明永乐年间
降卡寺	沙溪乡	宁玛	建于 1270 年
亚所寺	茶洛乡	宁玛	建于 1270 年
竹瓦寺	亚日贡乡	宁玛	
仁波寺	中咱乡	格鲁	建于 1837 年, 康宁寺之分寺
哈然寺	中心绒乡	宁玛	竹瓦寺分寺
彭吉林寺	松多乡	宁玛	另有 20 名尼
扎呷寺	波戈溪乡	宁玛	
日登寺	夏邛镇	格鲁	建于 1820 年, 康宁寺分寺
土登尼夏林寺	苏哇龙乡	格鲁	
郎根寺	拉哇乡	宁玛	
曲冷寺	波戈溪乡	宁玛	竹瓦寺分寺
布日寺	松多乡	宁玛	彭吉林寺分寺
曾仁寺	松多乡	宁玛	
则然寺	党巴乡	宁玛	神山庙
恶曲寺	竹巴龙乡	格鲁	神山庙
自岭共寺	竹巴龙乡	格鲁	
汤央寺	甲英乡	宁玛	郎根寺分寺
莫多寺	莫多乡	格鲁	康宁寺分寺
桑登寺	党巴乡	格鲁	康宁寺分寺
错音寺	茶洛乡	宁玛	亚错寺分寺
曲呷寺	德达乡	宁玛	降卡寺分寺
平结寺	郎多村	噶举	
觉母寺	北部	尼庵	

共计 24 所, 其中宁玛派 14 所, 噶举派 1 所, 格鲁派 8 所, 尼寺 1 所。

资料来源:《四川省甘孜藏族自治州巴塘县地名录》;《巴安县图志》;《西康纪要》下册“西康宗教”篇;《巴塘县志》;《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》;《甘孜藏族自治州志·宗

教分志（送审稿）》。

表 8：乡城县（民国定乡县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
桑披寺	桑披乡	格鲁	原名桑岭寺
立禅寺	喇嘛丫	格鲁	
申角寺	申坝	格鲁	
上珠寺	上乡城	格鲁	
正斗寺	上乡城	宁玛	
树里寺	下乡城	格鲁	
乃噶寺	下乡城	宁玛	
冲色寺	下乡城	宁玛	
亚冲寺	热打乡	萨迦	

共计 9 所，其中宁玛派 3 所，萨迦派 1 所，格鲁派 5 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州乡城县地名录》；《定乡县志》；《乡城县志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 9：稻城县（民国稻城县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
雄登寺	金珠镇	格鲁	明初始建，原为噶举派
奔波寺	桑堆乡	噶举	建于南宋 1178 年
日依寺	桑堆乡东南	噶举	建于明代中期
赤登寺	木拉乡	噶举	明末
扎郎寺	傍河乡	萨迦	建于明初
热乌寺	色拉乡	萨迦	建于南宋末年
热乌上寺	色拉乡	噶举	建于南宋末年
曲岭寺	巨龙乡南	格鲁	建于明末
贡嘎郎吉岭	赤土乡	格鲁	建于明初
阳顶寺	南部（稻坝）	格鲁	
春交寺	南部	格鲁	

续表9

寺院名称	所在地	教派	备 注
冲古寺	日瓦乡	格鲁	觉母寺
措吉寺	日瓦乡	格鲁	

共计 13 所，其中噶举派 4 所，萨迦派 2 所，格鲁派 7 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州稻城县地名录》；《稻城县图志》；《稻城县志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 10：得荣县（民国得荣县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
龙绒寺	日龙乡	格鲁	又名液藏寺、老桑披寺，建于 17 世纪，原为噶举派。1643 年改今名，并改宗格鲁派。
翁佳寺	松麦乡	噶举	又名花家寺，建于 15 世纪（一说 8 世纪后半叶）。为白玉县噶陀寺支寺，原信奉红教，后改宗白教。
兴艾寺	古学乡	噶举	建于 17 世纪
得炯寺	奔都乡	噶举	
新街寺	古学乡	噶举	
固顶寺	白松乡	噶举	
兵巴寺	白松乡	宁玛	
恶来寺	城东	宁玛	
克不寺		宁玛	
新噶寺	城南	格鲁	
德莫筒寺		宁玛	
那莫寺		宁玛	

共计 12 所，其中宁玛派 5 所，噶举派 5 所，格鲁派 2 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州得荣县地名录》；《得荣县志》；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 11：炉霍县（民国炉霍县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
寿灵寺	新都镇	格鲁	1650 年建
热哈寺	宗塔乡	宁玛	1650 年后建
马居觉母寺	旦都乡	格鲁	
瓦达觉母寺	斯木乡	格鲁	
钮吉寺	泥巴乡	萨迦	
修公寺	更知乡	宁玛	
木娘寺	旦都乡	宁玛	
灵龙寺	仁达乡	宁玛	属圣山寺
牛角寺	雅德乡	宁玛	
宗达寺	泥巴乡	宁玛	
卡娘寺	卡娘乡	宁玛	
觉底寺	卡娘乡	宁玛	
柯洛洞寺	卡娘乡	宁玛	
所格日车	朱倭乡	格鲁	蒙古人在此建而得名
觉日寺	充古乡	格鲁	1650 年后建
阁青寺	卡娘乡	宁玛	
生根寺	宗麦乡	宁玛	
多蒙寺	下罗科马乡	宁玛	
恰龙寺	宜木乡	宁玛	
学日寺	朱倭乡	格鲁	
洞木寺	下罗科马乡	宁玛	
噶良寺	噶良村	格鲁	
牛基寺	静土村	格鲁	一说在银巴村
泽登寺	曲洼村	格鲁	
日竹寺	苍龙沟	格鲁	

共计 25 所，其中宁玛派 14 所，萨迦派 1 所，格鲁派 10 所（含 2 所尼寺）。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州炉霍县地名录》；《炉霍县图志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审



稿)》。

表 12: 色达县 (民国甘孜县部分) 藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
洛若寺	洛若乡	宁玛	始建于清雍正六年 (1728)
年龙寺	年龙乡	宁玛	始建于清嘉庆初年 (1796)
打隆寺	塔子乡	宁玛	始建于清雍正八年 (1730)
亚龙寺	亚龙乡	宁玛	建于清乾隆二十一年 (1756)
色拉寺	克戈乡	宁玛	建于清乾隆初年 (1736)
然充寺	然充乡	宁玛	建于清雍正年间
普吾寺	泥朵乡	宁玛	建于清道光十五年 (1835)
吉龙寺	大则乡	宁玛	建于清嘉庆初年
西青寺	霍西乡	宁玛	
康勒寺	克戈乡	宁玛	
吉峨寺	翁达乡	宁玛	
珠日寺	亚龙乡	宁玛	
龙泻寺	大则乡	宁玛	
拉则寺	甲学乡	宁玛	
吾查寺	杨各乡	宁玛	
洛若寺	洛若乡	宁玛	
单吉寺	旭日乡	宁玛	
普吾寺	泥朵乡	宁玛	
约若寺	色柯乡	宁玛	
甲修寺	洛若乡	宁玛	
金俄寺	翁达镇	宁玛	
迟当寺	杨各乡	宁玛	
康马朗多寺	泥朵乡	宁玛	
霍西寺	霍西乡	宁玛	建于清顺治七年 (1650)
洞嘎寺	色柯乡	宁玛	建于清康熙二十四年 (1685)
大则寺	大则乡	宁玛	建于清乾隆初年
加东寺	杨各乡	宁玛	
都吾寺	霍西乡	宁玛	
孟龙寺	泥朵乡	宁玛	建于藏历第十四“绕迥”初期 (1846)
纳折贡巴	甲学乡	宁玛	建于清顺治七年 (1650)

共计 30 所，全为宁玛派寺院。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州色达县地名录》；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 13：甘孜县（民国甘孜县部分）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
甘孜寺	甘孜镇	格鲁	建于 1662 年
大金寺	卡攻乡	格鲁	建于 1662 年
桑珠寺	扎科乡	格鲁	建于 1662 年
扎曲寺	扎科乡	格鲁	
绒岔寺	绒岔乡	格鲁	
孔马寺	色俄乡	格鲁	
扎拉寺	查龙乡	宁玛	
东谷寺	四通达乡	格鲁	
牧青寺	泥柯乡	宁玛	
西且寺	泥柯乡	宁玛	
白利寺	生康乡	格鲁	建于 1662 年，格达活佛纪念堂设于此
古鲁寺	生康乡	宁玛	
则色寺	色俄乡	宁玛	
弄拉寺	来马乡	萨迦	
格沙寺	昔色乡	萨迦	
严绕寺	生康乡	萨迦	
夺拖寺	呷拉乡	萨迦	
彭戈寺	色西底乡	萨迦	
卡龙寺	卡龙乡	萨迦	
亚格寺	昔色乡	宁玛	
冷达寺	昔色乡	宁玛	
阿色夺龙寺	来马乡	宁玛	
然果寺	查龙乡	宁玛	
白格寺	来马乡	噶举	

续表13

寺院名称	所在地	教派	备 注
康多寺	扎科乡	格鲁	
中山寺	扎科乡	宁玛	
祷珠寺	扎科乡	宁玛	
榨科寺	扎科乡	格鲁	
哈都觉母寺	昔色乡	格鲁	
严吉觉母寺	昔色乡	格鲁	
卡攻觉母寺	卡攻乡	噶举	
扎呷觉母寺	色西底乡	格鲁	
尼莫觉母寺	拖坝乡	格鲁	
则色觉母寺	下雄乡	宁玛	
纳日寺	麻书乡	宁玛	
朱苏寺	麻书乡	格鲁	
滚益寺	生康乡	格鲁	
隆纳寺	生康乡	格鲁	
春科寺	生康乡	宁玛	
亚拉寺	生康乡	格鲁	

共计 40 所，其中宁玛派 14 所（含尼寺 1 所），噶举派 2 所（含尼寺 1 所），萨迦派 6 所，格鲁派 18（含尼寺 4 所）。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州甘孜县地名录》；《甘孜县图志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 14：新龙县（民国瞻化县）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
土木寺	大盖乡	宁玛	
牙窝寺	沙堆乡	宁玛	又译“牙乌寺”、“亚俄寺”
俄巴寺	沙堆乡	宁玛	
松它寺	沙堆乡	宁玛	
汤波寺	日巴乡	宁玛	

续表 14

寺院名称	所在地	教派	备 注
巴如寺	大盖乡	宁玛	
珠登寺	大盖乡	宁玛	
将觉寺	乐安乡	宁玛	
尼姑寺	乐安乡	宁玛	为尼寺, 又译“艾古寺”
俄沃寺	绕鲁乡	宁玛	
俄若寺	色威乡	宁玛	
甲孜寺	甲孜乡	宁玛	
主贡寺	如龙镇	宁玛	
则热寺	如龙镇	宁玛	
阿嘎寺	甲拉西乡	宁玛	又译“阿噶寺”
羌堆寺	如龙镇	宁玛	
嘎绒寺	雄龙西乡	宁玛	又译“呷绒寺”
供觉寺	雄龙西乡	宁玛	
古洛寺	通宵乡	宁玛	
值日纳瓦寺	通宵乡	宁玛	
措普寺	友谊乡	宁玛	
友谊古洛寺	友谊乡	宁玛	
所登寺	通宵乡	宁玛	又译“锁登寺”
俄普寺	皮擦乡	宁玛	
安乐寺	博美乡	宁玛	
安古寺	博美乡	宁玛	
如几寺	博美乡	宁玛	
格日寺	和平乡	宁玛	
洛古寺	洛古乡	宁玛	
郎村寺	子拖西乡	宁玛	
然勤寺	拉日马乡	萨迦	
扎宗寺	拉日马乡	宁玛	
措卡寺	麻日乡	噶举	又译“错喀寺”
甲西寺	和平乡	萨迦	



寺院名称	所在地	教派	备 注
麻西寺	和平乡	萨迦	
格桑寺	尤拉西乡	萨迦	又译“格酒寺”
阿吾托寺	子拖西乡	萨迦	
觉戈寺	尤拉西乡	萨迦	
尾衣寺	子拖西乡	宁玛	
吉呷寺	子拖西乡	萨迦	
日巴觉母寺	日巴乡	宁玛	
甲孜觉母寺	甲孜乡	宁玛	
甲衣寺	乐安乡	宁玛	
日莱寺	子拖西乡	萨迦	
仁恩寺	噶坝村	格鲁	按：今新龙县无格鲁派寺院，《瞻化县图志》记载有阿穴寺，为黄教，可能为该寺

共计 45 所，其中宁玛派 35 所（含尼寺 3 所），噶举派 1 所，萨迦派 8 所，格鲁派 1 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州新龙县地名录》；《瞻化县图志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 15：石渠县（民国石渠县、邓柯县部分）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
直呷寺	长须干马乡	宁玛	又译“则呷寺”
普公寺	阿日扎乡	宁玛	又译“普空寺”
长须寺	长须贡马乡	宁玛	又译“东呷寺”
则庆寺	长须贡马乡	宁玛	又译“则青寺”
它须寺	虾扎乡	格鲁	
觉悟寺	起坞乡	格鲁	又译“菊伍寺”
龙拉寺	起坞乡	萨迦	又译“龙亚寺”、“龙郎寺”
宜牛贡巴	宜牛乡	宁玛	

续表15

寺院名称	所在地	教派	备 注
本日贡巴	宜牛乡	宁玛	
蒙宜寺	蒙宜乡	宁玛	又译“蒙义寺”
蒙格寺	蒙宜乡	格鲁	
俄日寺	蒙宜乡	格鲁	又译“俄热寺”
蒙沙贡巴	新荣乡	格鲁	又译“蒙洒寺”
志玛拉空	洛须乡	格鲁	建于唐朝
得根贡巴	洛须乡	格鲁	又译“德更寺”
马达寺	真达乡	格鲁	又译“麻达寺”
呷伍寺	真达乡	格鲁	又译“呷坞寺”
则然寺	真达乡	噶举	又译“则热寺”
正琼贡	真达乡	噶举	又译“正通寺”
芒能贡巴	奔达乡	萨迦	又译“帮来寺”
训球贡巴	奔达乡	格鲁	又译“向秋寺”
然足寺	正科乡	萨迦	又译“然角寺”
朗即寺	麻呷乡	噶举	又译“郎吉寺”
扎巴贡巴	长沙贡马乡	宁玛	
色须贡巴	瓦土乡	格鲁	建于1760年，又译“色许寺”
格孟寺	格孟乡	宁玛	
格贡寺	格孟乡	宁玛	又译“格共寺”
呷衣贡巴	呷衣乡	格鲁	又译“呷衣寺”
八若寺	呷衣乡	格鲁	
居楼寺	长沙贡马乡	宁玛	
格楼寺	长沙贡马乡	格鲁	
龚玛寺	瓦土乡	宁玛	
格干寺	格孟乡	宁玛	
虾扎寺	虾扎乡	宁玛	
阿色寺	虾扎乡	宁玛	
洛龙寺	起坞乡	宁玛	
茶加寺	长须贡马乡	宁玛	

寺院名称	所在地	教派	备 注
巴龚寺	长须贡马乡	宁玛	
欧茶寺	瓦须乡	宁玛	
自巴寺	真达乡	格鲁	
勒机寺	正科乡	噶举	
尼仲寺	正科乡	格鲁	
须然寺	洛须乡	萨迦	
呷普寺	麻呷乡	格鲁	
昌托寺	麻呷乡	格鲁	

共计 45 所，其中宁玛派 19 所，噶举派 4 所，萨迦派 4 所，格鲁派 18 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州石渠县地名录》；石渠县宗教事务局 1989 年 12 月上报的《石渠县藏传佛教寺庙情况统计表》（一）、（二）；《石渠县图志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 16：德格县（民国德格县、邓柯县部分）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
俄支寺	俄支乡	萨迦	
八邦寺	八邦乡	噶举	始建于南宋淳熙十年（1183），重建于清雍正五年（1727），为藏区噶举派两大圣地之一
甲曲寺	俄支乡	噶举	
欧曲寺	浪多乡	噶举	
仁古寺	温拖乡	噶举	
单丕寺	所巴乡	噶举	
仲萨寺	达马乡	萨迦	
白瓦寺	八邦乡	萨迦	
年古寺	中扎柯乡	格鲁	
麻根寺	温拖乡	噶举	

续表16

寺院名称	所在地	教派	备 注
拉萨顶寺	温拖乡	萨迦	
登批寺	温拖乡	噶举	
萨迦寺	温拖乡	萨迦	
白尼寺	阿须乡	噶举	
嘎拖寺	打滚乡	宁玛	系白玉嘎拖寺之分寺
格萨尔王庙	阿须乡	噶举	十九世纪初建
岔岔寺	阿须乡	噶举	
竹庆寺	竹庆乡	宁玛	建于 1662 年，为康区四大宁玛派寺庙之一
协庆寺	竹庆乡	宁玛	宁玛派第二大寺庙
门查寺	柯洛洞乡	萨迦	
康多寺	卡松渡乡	萨迦	
更沙寺	中扎柯乡	格鲁	
申九寺	中扎柯乡	萨迦	
然姑寺	上然姑乡	宁玛	
扎西寺	玉隆乡	宁玛	
拉夏寺	马尼干戈乡	萨迦	
腰日寺	马尼干戈乡	宁玛	
窝公寺	窝公乡	宁玛	
汪堆寺	汪布顶乡	萨迦	
拉仲寺	汪布顶乡	宁玛	
交哑寺	龚垭乡	萨迦	
更庆寺	更庆镇	萨迦	康区萨迦派主寺
占马寺	更庆镇	萨迦	又译“麦芒寺”、“扎马寺”
甲拉寺	甲拉村	宁玛	
柯洛寺	柯洛洞乡	萨迦	
噶勒寺	噶勒村	宁玛	
多吉咱寺	八邦乡	萨迦	又译“白檀寺”
绒戈寺	俄支乡	宁玛	
嘎伦寺	柯洛洞乡	萨迦	

续表16

寺院名称	所在地	教派	备 注
银南寺	汪布顶乡	萨迦	
绒达寺	年古乡	萨迦	
觉母寺		女尼	
崩东寺	中扎柯乡	格鲁	
勒干寺	浪多乡	宁玛	
厄乌寺	垄垭乡	宁玛	
多扎寺	八邦乡	宁玛	
日照寺	错阿乡	宁玛	
垄垭寺	垄垭乡	萨迦	
班觉寺	垄垭乡	噶举	

共计49所,其中宁玛派15所,噶举派11所,萨迦派19所,格鲁派3所,尼寺1所。

资料来源:《四川省甘孜藏族自治州德格县地名录》;《德格县图志》;《德格县志》;《西康纪要》下册“西康宗教”篇;《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》;《甘孜藏族自治州志·宗教分志(送审稿)》。

表 17: 白玉县(民国白玉县)藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
白玉寺	建设镇	宁玛	建于康熙十四年(1675)
达科寺	建设镇	宁玛	
咱嘎寺	麻绒乡	宁玛	又译“扎嘎寺”、“札噶寺”
嘎拖寺	河坡乡	宁玛	又名“呷多寺”,原名“噶拖寺”、“噶托寺”
热加寺	热加乡	宁玛	白玉寺分寺
绒学寺	热加乡拉巴村	噶举	又译“仲学寺”
生日寺	热加乡	宁玛	原名“色尼嘎”
仲学寺	热加乡	噶举	
打莫寺	赠科乡	宁玛	拉洗卡日寺分寺
朗结寺	赠科乡	萨迦	又译“朗杰寺”

续表17

寺院名称	所在地	教派	备 注
热拖寺	赠科乡	萨迦	原名“让通寺”，西藏俄日寺分寺
孔马寺	登龙乡	宁玛	
康翁寺	盖玉镇	宁玛	原名“刊贡寺”
扎马寺	沙马乡	宁玛	原名“杂马冈”
辽西寺	辽西乡	宁玛	原名“廖西根巴”，尼姑一人
伊勒寺	辽西乡	宁玛	原名“伊力”
安章寺	麻邛乡	宁玛	原名“昂藏寺”，建于乾隆七年（1742）
昌根寺	纳塔乡	萨迦	原名“昌根根巴”
巴金寺	绒盖乡	宁玛	白玉寺分寺
俄通寺	章都乡	宁玛	白玉寺分寺
龙通寺	章都乡	宁玛	
更普寺	章都乡	宁玛	白玉寺分寺
仲衣寺	麻绒乡	宁玛	
德青寺	盖玉镇	宁玛	德格噶拖寺分寺
觉母寺	盖玉镇	宁玛	
尼根寺	山岩乡	宁玛	
用勒寺	热加乡	宁玛	
祚妥寺	赠科乡	萨迦	
达科寺	阿察乡	宁玛	
甲居寺	纳塔乡	宁玛	又名扎泽寺
用乃寺	热甲乡	宁玛	
乍奔寺	盖玉镇	宁玛	
乐力寺	色俄	宁玛	
辽西寺	辽西乡	宁玛	
用能寺	辽西乡	宁玛	
多可寺	阿察乡	萨迦	
达摩寺	赠科村	宁玛	
绷宗寺	赠科乡	萨迦	西藏俄日寺分寺

共计 38 所，其中宁玛派 30 所（含尼寺 1 所），噶举派 2 所，萨迦

派 6 所。

资料来源：《四川省甘孜藏族自治州白玉县地名录》；《白玉县寺庙情况花名册》，白玉藏传佛教调查小组编《藏传佛教研究》1987 年第一期；《白玉县志》；《西康纪要》下册“西康宗教”篇；傅真元《三十年来之白玉》，《康导月刊》第二卷第三期，民国二十八年（1939）；《四川藏传佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》；《甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》。

表 18：昌都县（民国昌都宗、拉多宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
强巴林寺	城关镇	格鲁	简称昌都寺
约达寺	俄洛乡	格鲁	
珠古寺	俄洛乡	格鲁	
沙贡寺	沙贡乡	格鲁	
奶多寺	芒达乡	噶举	
芒达寺	芒达乡	格鲁	
日奶寺	芒达乡	噶举	
拉丁寺	约巴乡	噶举	
噶玛仁青林	噶玛乡	噶举	简称噶玛寺，1185 年由噶玛·堆松钦巴创建
泽尼寺	柴维乡	噶举	
根塘寺甘丹协珠班觉林	柴维乡	格鲁	
丁青寺	柴维乡	宁玛	
德丁寺	格荣乡	宁玛	
车寺	柴维乡	萨迦	
多普寺	柴维乡	噶举	
岭达寺	面达乡	萨迦	
崩亚寺	面达乡	噶举	
色然寺	面达乡	萨迦	
格荣寺	格荣乡	噶举	
嘎来寺	格荣乡	噶举	
左字寺	拉多乡	噶举	

寺院名称	所在地	教派	备 注
珠巴寺	拉多乡	噶举	
吉日寺	拉多乡	噶举	
向达寺桑珠林	日通乡	萨迦	
贡普寺	加卡乡	格鲁	
江岗寺	加卡乡	格鲁	
德约寺	若巴乡	格鲁	
莫乃寺	加卡乡	格鲁	
增贡寺	若巴乡	格鲁	
康巴寺	妥坝乡	噶举	
珠古寺	妥坝乡	噶举	
字庆寺	妥坝乡	噶举	
白日哈加寺	妥坝乡	格鲁	1620年由四世帕巴拉·帕巴曲吉加布创建
杂普寺	埃西乡	格鲁	
格崩寺	埃西乡	格鲁	

共计 35 所，其中宁玛派 2 所，噶举派 15 所，萨迦派 4 所，格鲁派 14 所。

资料来源：《昌都县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 19：察雅县（民国察雅宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
色多寺	荣周乡	格鲁	
根妥寺	荣周乡	格鲁	
夏林寺	荣周乡	格鲁	
夏桑寺	荣周乡	格鲁	
日帮寺	荣周乡	格鲁	
卓修寺	荣周乡	格鲁	
遵桑寺	荣周乡	格鲁	
萨迦寺	荣周乡	萨迦	

寺院名称	所在地	教派	备 注
泽穷寺	荣周乡	格鲁	
布嘎寺	荣周乡	格鲁	
扎宗寺	荣周乡	宁玛	
乃德寺	荣周乡	格鲁	
所岗寺	吉塘乡	格鲁	
诺扎寺	吉塘乡	格鲁	
察益寺	吉塘乡	格鲁	
曲瓦寺	卡贡乡	格鲁	
察多寺	察拉乡	格鲁	
格顿寺	新卡乡	格鲁	
塘妥寺	王卡乡	格鲁	
沙迦寺	王卡乡	格鲁	
吉奶寺	王卡乡	格鲁	
达热寺	王卡乡	格鲁	
邦嘎寺	王卡乡	格鲁	
嘎吉寺	扩热乡	宁玛	
龙拉寺	岗卡乡	格鲁	
东冲寺	岗卡乡	格鲁	
旺布寺	旺布乡	格鲁	
觉克寺	旺布乡	格鲁	尼寺
则松寺	则松乡	格鲁	
白娘寺	则松乡	萨迦	
珠寺	则松乡	萨迦	
拉布寺	则松乡	萨迦	
巴日寺	巴日乡	格鲁	
巴日尼姑寺	巴日乡	格鲁	
江嘎寺	阿孜乡	萨迦	
宗沙寺	宗沙乡	萨迦	
德松寺	宗沙乡	格鲁	

续表19

寺院名称	所在地	教派	备 注
班觉寺	宗沙乡	格鲁	尼姑寺
向康寺	香堆镇	格鲁	
拉西寺	香堆镇	格鲁	
学龙寺	香堆镇	格鲁	
达多寺	香堆镇	格鲁	
左古寺	香堆镇	格鲁	
坤达寺	香堆镇	格鲁	
拉帕寺	香堆镇	噶举	尼寺
香堆寺	香堆镇	格鲁	又称布贡寺, 1653 年由阿旺·索郎伦珠创建
列寺	香堆镇	格鲁	
益寺	烟多乡	格鲁	
嘎多寺	烟多乡	格鲁	
叶伍寺	烟多乡	格鲁	
约子寺	烟多乡	格鲁	
扎果寺	烟多乡	格鲁	
色卡寺	烟多乡	格鲁	
多瓦寺	烟多乡	格鲁	
察雅寺	烟多乡	格鲁	
江达寺	烟多乡	格鲁	
苏布寺	烟多乡	格鲁	
扎西央恰寺	烟多乡	格鲁	又称察雅玛贡寺, 1621 年由嘎曲·扎巴江村奠基
素穆寺	西部	尼庵	
捉角寺	西部	尼庵	
真却寺	北部	尼庵	

共计 61 所, 其中宁玛派 2 所, 噶举派 1 所 (尼寺), 萨迦派 6 所, 格鲁派 49 所 (含尼寺 3 所), 尼寺 3 座。

资料来源:《察雅县图志》;《西藏自治区志·宗教志(征求意见稿)》;《昌都地区志》。



表 20: 八宿县(民国八宿宗)藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
八宿寺	同卡乡	格鲁	又称嘎登桑珠林寺或同卡寺, 1473 年由洛巴·坚赞生格创建
卡灯寺	同卡乡	格鲁	
俄琼寺	夏里乡	格鲁	
沙绕寺	瓦乡	格鲁	
果口寺	郭庆乡	噶举	
嘎空寺	郭庆乡	噶举	
益青寺	益青乡	噶举	
亚寺	益青乡	噶举	
集中寺	集中乡	噶举	
新贡寺	集中乡	噶举	
邦达寺	邦达乡	格鲁	
格寺	邦达乡	噶举	
色布寺	觉久乡	格鲁	
琼根寺	拉根乡	宁玛	
乃然寺	白马镇	格鲁	
亚龙寺	吉达乡	格鲁	
休登寺	然乌乡	格鲁	

共计 17 所, 其中宁玛派 1 所, 噶举派 7 所, 格鲁派 9 所。

资料来源:《民国恩达县志》;《西藏自治区志·宗教志(征求意见稿)》;《昌都地区志》。

表 21: 左贡县(民国左贡宗)藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
志嘎寺	美玉乡	格鲁	
田妥寺	田妥乡	格鲁	
土卡寺	田妥乡	格鲁	
左贡寺	田妥乡	格鲁	
巴拉寺	田妥乡	格鲁	
果字寺	沙玉乡	格鲁	

寺院名称	所在地	教派	备 注
日果寺	仁果乡	格鲁	
拉日寺	加卡乡	格鲁	
江玛寺	觉玛乡	格鲁	
吾同寺	吾同乡	格鲁	
伦珠寺	吾同乡	格鲁	
乌雅寺	乌雅乡	格鲁	
平措寺	乌雅乡	格鲁	
郎志寺	乌雅乡	格鲁	
尼姑寺	乌雅乡	宁玛	
雅达寺	中林卡乡	格鲁	
吾塘寺	下林卡乡	格鲁	

共计 17 所，其中宁玛派 1 所（尼寺），格鲁派 16 所。

资料来源：《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 22：类乌齐县（民国类乌齐宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
类乌齐格培林	类乌齐镇	噶举	又名类乌齐寺、扬贡寺
日巴寺	卡多乡	宁玛	
甲桑卡寺土登达吉林	甲桑乡	格鲁	
乃登寺	甲桑乡	宁玛	
群可寺	吉多乡	宁玛	
嘎吉寺	卡马多乡	宁玛	
江江寺	长毛岭乡	宁玛	
珠姆寺	长毛岭乡	宁玛	
达卡寺	岗色乡	宁玛	
郭钦寺	岗色乡	宁玛	
乃塘寺	滨达乡	格鲁	1433 年创建
宗洛乡	滨达乡	格鲁	



共计 12 所，其中宁玛派 8 所，噶举派 1 所，格鲁派 3 所。

资料来源：《民国恩达县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 23：洛隆县（民国洛隆宗、硕督宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
夏普寺多安达吉林	腊久乡	格鲁	
八美寺甘登曲林	腊久乡	格鲁	
八堆寺桑林	腊久乡	宁玛	
孜托寺伦珠曲登林	孜托镇	格鲁	
贡龙寺格吉向巴林	孜托镇	格鲁	
俄多寺朗加德青林	孜托镇	格鲁	
曲尺寺向巴林	孜托镇	格鲁	
板来寺特秋曲扩林	孜托镇	宁玛	
义章寺协珠特松曲扩林	康沙乡	格鲁	
旺寺土登培杰林	康沙乡	格鲁	
色寺土登曲林	康沙乡	噶举	
格龙寺噶玛欧珠林	马利乡	噶举	
硕督寺甘登协珠林	硕督乡	格鲁	
贡日曲德布都玛寺	中亦乡	格鲁	
土登达吉林	俄西乡	格鲁	
拉卡寺甘登曲培林	新荣乡	格鲁	
布达寺向秋曲林	达荣乡	噶举	
旺格贡松登林	玉西乡	格鲁	

共计 18 所，其中宁玛派 2 所，噶举派 3 所，格鲁派 13 所。

资料来源：《民国硕督县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 24：边坝县（民国边坝宗、街顿宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
江措林	金岭乡	格鲁	
巴登阿益寺	金岭乡	格鲁	

寺院名称	所在地	教派	备 注
然玛塘寺	拉孜乡	格鲁	
拉孜寺	拉孜乡	格鲁	
夏欧寺	拉孜乡	宁玛	
甘旦寺	热玉乡	噶举	
德钦伦珠寺	马秀乡	噶举	
周塘向钦明珠林	尼木乡	格鲁	
边坝寺	尼木乡	格鲁	
当普增登寺	边坝乡	宁玛	
加然桑培罗布林	边坝乡	格鲁	
颇章寺	沙丁乡	噶举	
长卡寺	草卡乡	格鲁	
曲宗寺	草卡乡	格鲁	
巴雄寺	草卡乡	格鲁	
曼遮寺	松许乡	宁玛	
达瓦寺	都乡	噶举	

共计 17 所，其中宁玛派 3 所，噶举派 4 所，格鲁派 10 所。

资料来源：《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 25：丁青县（民国丁青宗、色扎宗、尺牍宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
昂索寺	觉恩乡	噶举	
觉寺	觉恩乡	格鲁	
崩寺	觉恩乡	格鲁	
乃直寺	觉恩乡	噶举	
金卡寺	觉恩乡	格鲁	1539 年由噶久瓦·桑登生格创建
绒塘寺	觉恩乡	宁玛	
巴当寺	当堆乡	宁玛	
吉桑寺	当堆乡	格鲁	
白果寺	当堆乡	格鲁	

寺院名称	所在地	教派	备 注
列崩寺	当堆乡	宁玛	
扎培林	当堆乡	格鲁	
查仲德钦 绕吉林	尺牍乡	格鲁	
岗乃寺	协雄乡	格鲁	1441年由向生·西绕桑布创建
芒荣寺	协雄乡	格鲁	
强宗寺	桑多乡	格鲁	
迪果寺	桑多乡	格鲁	
然热寺	沙贡乡	格鲁	
根沙寺	沙贡乡	格鲁	
拉妥寺	沙贡乡	噶举	
扎西林	色扎乡	格鲁	
林宗寺	色扎乡	格鲁	
白邓寺	巴邓乡	宁玛	

共计22所，其中宁玛派4所，噶举派3所，格鲁派15所。

资料来源：《民国丁青县图志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 26：贡觉县（民国贡觉宗、三岩宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
加然寺	莫洛乡	宁玛	
查日寺	莫洛乡	宁玛	
乐普寺	莫洛乡	宁玛	
龙普寺	莫洛乡	宁玛	
西泊寺	莫洛乡	宁玛	
根嘎寺	莫洛乡	宁玛	
达登寺	莫洛乡	宁玛	
索龙寺	莫洛乡	宁玛	
羊寺	莫洛乡	宁玛	尼寺
乐曲寺	莫洛乡	宁玛	

续表26

寺院名称	所在地	教派	备 注
塘夏寺	相皮乡	萨迦	11 世纪晚期由噶顿·普布瓦创建
色都寺	相皮乡	萨迦	
扎郎寺	相皮乡	宁玛	
底玛寺	相皮乡	噶举	
娘拉寺	相皮乡	宁玛	
卓珍寺	哈加乡	格鲁	
奴寺	哈加乡	噶举	
多宗寺	哈加乡	噶举	
曲吉寺	哈加乡	宁玛	
可青寺	哈加乡	宁玛	
然果寺	哈加乡	宁玛	
俄然寺	哈加乡	宁玛	
卡来寺	哈加乡	宁玛	
根果寺	哈加乡	宁玛	
扎玛乌金桑邓林	敏都乡	宁玛	
扎芒寺	敏都乡	宁玛	
巴日寺	雄松乡	宁玛	
噶举寺	雄松乡	噶举	
朗日寺	雄松乡	宁玛	
麻西贡寺	木协乡	宁玛	
江村寺	木协乡	宁玛	
曲持寺	木协乡	宁玛	
根沙寺	哈加乡	宁玛	
德色寺	阿旺乡	宁玛	
果空寺	阿旺乡	宁玛	
达莫寺	拉妥乡	宁玛	
帮果寺	则巴乡	宁玛	
乐旺寺	则巴乡	宁玛	
塔然寺	则巴乡	宁玛	

寺院名称	所在地	教派	备 注
下塘寺	则巴乡	宁玛	
根沙寺	敏都乡	宁玛	
拉多寺	沙东乡	宁玛	尼寺
贡嘎寺	沙东乡	宁玛	
朗措寺	沙东乡	宁玛	
仁青丁寺	沙东乡	宁玛	
达松寺	罗麦乡	宁玛	
亚杰寺	罗麦乡	宁玛	
罗根寺	罗麦乡	宁玛	
列根寺	罗麦乡	宁玛	
果根寺	罗麦乡	宁玛	
卡洪寺	克日乡	宁玛	
多卡寺	克日乡	宁玛	
莫扎寺	克日乡	宁玛	
牛卡寺	克日乡	宁玛	
西德寺	克日乡	宁玛	
郭觉卓真寺	堆达村	尼寺	

共计 56 所，其中宁玛派 48 所（含尼寺 2 所），噶举派 4 所，萨迦派 2 所，格鲁派 1 所，尼寺 1 所。

资料来源：《民国贡县志》；《民国武城县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 27：芒康县（民国江卡宗、盐井宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
维色寺	嘎托镇	格鲁	1444 年由根钦·向秋布巴创建
克巴龙寺	嘎托镇	格鲁	
曲嘎桑丁林	嘎托镇	格鲁	
根萨寺	嘎托镇	格鲁	
巴然寺	嘎托镇	格鲁	
格各可秀寺	拉乡	格鲁	

续表27

寺院名称	所在地	教派	备 注
荣布寺	如美乡	格鲁	
如美根萨寺	如美乡	格鲁	
拉瓦寺	如美乡	格鲁	
尼丁寺	登巴乡	格鲁	
仁青林	曲登乡	格鲁	
嘎拉寺	曲登乡	格鲁	
帮岗寺	曲登乡	格鲁	
罗布林	邦达乡	格鲁	
江古寺	邦达乡	萨迦	
郭龙寺	邦达乡	宁玛	
娘国寺	莽岭乡	格鲁	
扎丁寺	莽岭乡	格鲁	
琼仓寺	索多西乡	格鲁	
色志寺	徐中乡	格鲁	
拉迪寺	吾巴乡	格鲁	
拉康寺	吾巴乡	格鲁	
塘杂寺	吾巴乡	格鲁	
维成寺	措瓦乡	萨迦	
崩囊寺	措瓦乡	宁玛	
伦珠寺	措瓦乡	格鲁	
吉日寺	措瓦乡	萨迦	
乐然寺	洛尼乡	格鲁	
向邓寺	门巴乡	格鲁	
扎那寺	门巴乡	格鲁	
达海寺	格良西乡	宁玛	
宗洛布寺	上盐井乡	格鲁	
岗达寺	上盐井乡	格鲁	
拉贡寺	曲孜卡乡	格鲁	
嘎普寺	朱巴龙乡	格鲁	

续表27

寺院名称	所在地	教派	备 注
色崩寺	尼增乡	格鲁	
查然寺	戈波乡	宁玛	
朱巴寺	宗西乡	噶举	
色登寺	宗西乡	宁玛	
吉色寺	宗西乡	宁玛	
乃果寺	宗西乡	宁玛	
扎麦寺	宗西乡	格鲁	
果那寺	宗西乡	萨迦	
扎堆寺	宗西乡	萨迦	
康玛寺	宗西乡	萨迦	
帕瓦仁青寺	宗西乡	格鲁	
达琼寺	宗西乡	宁玛	
卡托寺	古通乡	格鲁	
日寺	古通乡	格鲁	
多强寺	古通乡	萨迦	

共计 50 所，其中宁玛派 8 所，噶举派 1 所，萨迦派 7 所，格鲁派 34 所。

资料来源：《民国宁静县志》；《民国盐井县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

表 28：江达县（民国江达宗、邓柯宗）藏传佛教寺院一览表

寺院名称	所在地	教派	备 注
巴纳寺	清泥洞乡	宁玛	
根普寺	娘西乡	噶举	
古日寺	娘西乡	宁玛	
日郭寺	卡贡乡	宁玛	
宗玛寺	卡贡乡	宁玛	
色列寺	卡贡乡	萨迦	
佐龙寺	卡贡乡	萨迦	
宗杂寺	卡贡乡	萨迦	

续表28

寺院名称	所在地	教派	备 注
车所寺	卡贡乡	萨迦	
旺巴寺	卡贡乡	萨迦	
江普寺	江达镇	噶举	
字嘎寺	字嘎乡	噶举	
古普寺	字嘎乡	噶举	
夏吉寺	德登乡	噶举	
朝日寺	德登乡	噶举	
各次寺	德登乡	噶举	
地普寺	德登乡	噶举	
耐多寺	德登乡	噶举	
根沙寺	德登乡	噶举	
多丁寺	龙巴乡	噶举	
衣日寺	沙嘎乡	格鲁	
沙嘎寺	沙嘎乡	噶举	
康果寺	沙嘎乡	噶举	
次仁寺	沙嘎乡	噶举	
青稞寺	青稞乡	格鲁	
益嘎寺	青稞乡	格鲁	
朗吉寺	青稞乡	格鲁	
东宗寺	青稞乡	格鲁	
达吉日	青稞乡	噶举	
根沙寺	汪布堆乡	萨迦	
邦扎寺	汪布堆乡	噶举	
格土寺	汪布堆乡	萨迦	
扎西寺	汪布堆乡	萨迦	
饶登寺	汪布堆乡	萨迦	
达龙寺	白玛乡	噶举	
觉乃寺	白玛乡	噶举	
本青寺	白玛乡	噶举	

寺院名称	所在地	教派	备 注
巴钦寺	白玛乡	噶举	
斯佐钦寺	生达乡	宁玛	1230年由斯喇嘛·旦曲单增创建
娘龙寺	生达乡	噶举	
香拿寺	生达乡	宁玛	
仲让寺	生达乡	噶举	
香托寺	邦格乡	萨迦	
德登寺	查吾通乡	噶举	
卓东寺	岩比乡	宁玛	
藏托寺	岗托乡	萨迦	
郎扎寺	岗托乡	宁玛	
波罗寺	波罗乡	萨迦	
贡则寺	波罗乡	萨迦	
木桑寺	波罗乡	宁玛	
色炯寺	波罗乡	萨迦	
瓦然寺	同普乡	萨迦	
东都寺	同普乡	萨迦	
都生寺	同普乡	萨迦	
寿母寺	城西二百四十里阿色牛长	尼寺	

共计 55 所，其中宁玛派 9 所，噶举派 23 所，萨迦派 17 所，格鲁派 5 所，尼寺 1 所。

资料来源：《民国同普县志》；《民国太昭县志》；《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》；《昌都地区志》。

主要参考文献

一、藏文资料

巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，见《西藏民族学院学报》1980—1987年各期。

根敦群培：《白史》，西北民族学院研究所编译本，1981年。

班钦·索南查巴著，黄颢译：《新红史》，西藏人民出版社，1984年。

土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流（讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史）》，西藏人民出版社，1984年。

廓诺·迅鲁伯著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社，1985年。

布顿·仁钦朱著，郭和卿译：《佛教史大宝藏论（布顿佛教史）》，民族出版社，1986年。

达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》，西藏人民出版社，1986年。

钦则旺布著，刘立千译：《卫藏道场胜迹志》，西藏人民出版社，1987年。

阿旺·贡噶索南著，陈庆英译：《萨迦世系史》，西藏人民出版社，1989年。

大司徒·绛求坚赞著，赞拉·阿旺、余万治译，陈庆英校：《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1989年。

智观巴·贡却乎丹巴饶吉著，吴均译：《安多政教史》，甘肃民族出版社，1989年。

释迦仁钦德著，汤池安译：《雅隆尊者教法史》，西藏人民出版社，1989年。

章嘉·若贝多杰著，蒲文成译：《七世达赖喇嘛传》，西藏人民出版

社，1989年。

洛珠嘉措、俄东瓦拉译：《莲花生大师本生传》，青海人民出版社，1990年。

拔赛囊撰，佟锦华、黄布凡译注：《拔协译注》，四川民族出版社，1990年。

贡嘎罗追著，王玉平译：《萨迦世系史续编》，西藏人民出版社，1992年。

松巴堪布·益西班觉著，蒲文成、才让译：《如意宝树史》，甘肃民族出版社，1994年。

直贡·丹增白玛坚赞著，克珠群培译：《直贡法嗣》，西藏人民出版社，1995年。

札巴孟兰洛卓著，王尧、陈践译：《奈巴教法史》，《中国藏学》1999年第一期。

索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，民族出版社，2000年。

五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，刘立千译：《西藏王臣记》，民族出版社，2000年。

阿底峡发掘，卢亚军译：《西藏的观世音》，甘肃人民出版社，2001年。

蔡巴·贡噶多吉著，东嘎·洛桑赤列校注，陈庆英、周润年译：《红史》，西藏人民出版社，2002年4月第二版。

五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙译：《三世达赖喇嘛传》，中国藏学研究中心2003年内部本。

五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传》，中国藏学出版社，2006年。

二、中文史籍及文史资料

李翊灼：《西藏佛教略史》，上海佛学书局，民国18年（1929）。

陈重为：《西康问题》，（台北）南天书局影印1930年版。

任乃强：《西康札记》，上海新亚细亚月刊社印行，民国21年（1932）再版。

撰人未详：《西藏考》，上海商务印书馆，1936年。

杨仲华：《西康纪要》，上海商务印书馆，民国26年1月（1937年1月）初版。

李亦人：《西康综览》，正中堂书店，民国 35 年（1946）。

（民国）贺觉非：《理化县志稿》，西康省政府民国 36 年（1947）编印本。

全国人大民族事务委员会办公室编：《甘孜藏区社会调查资料汇编》，1957 年。

刘赞廷：《宁静县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《嘉黎县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《太昭县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《察雅县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《武城县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《同普县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《邓科县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《义敦县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《白玉县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《炉霍县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《石渠县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《定乡县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《九龙县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《道孚县图志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《得荣县志》，北京民族文化宫油印本，1960 年。

刘赞廷：《贡县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《定青县图志（康藏资料）》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《九族县志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《硕督县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《瞻化县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《雅江县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《甘孜县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《康定县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《稻城县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《泸定县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《丹巴县图志》，北京民族文化宫油印本，1961 年。

刘赞廷：《理化县图志（康藏资料）》，北京民族文化宫油印本，1961年。

刘赞廷：《冬九县志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《波密县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《盐井县志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《科麦县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《察隅县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《昌都县图志（康藏资料）》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《恩达县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《巴安县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

刘赞廷：《德格县图志》，北京民族文化宫油印本，1962年。

中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《甘孜藏族自治州理塘寺、大金寺、甘孜寺、八邦寺调查材料》，1963年。

中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组：《中国少数民族社会历史调查资料丛刊——藏族社会历史调查（四）》，1963年。

中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《昌都地区社会历史调查专册（初稿）》，1963年。

中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《甘孜藏族自治州玉隆、色须、昌台、塔公、大塘坝、宗德等牧区材料》，1963年。

中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组：《甘孜藏族自治州德格更庆、甘孜麻书社会调查资料》，1963年。

《西藏研究》编辑部编：《西藏志·卫藏通志》，西藏人民出版社，1982年。

顾祖成等：《清实录藏族史料（1—10）》，西藏人民出版社，1982年。

不著撰人，吴丰培校订，张其勤撰：《番僧源流考·西藏宗教源流考》，西藏人民出版社，1982年。

（清）松筠等：《西招图略·西藏图考》，西藏人民出版社，1982年。

顾祖成等：《明实录藏族史料（一、二、三）》，西藏人民出版社，

1982—1985年。

陈燮章等编：《藏族史料集（一、二、三、四）》，四川民族出版社，1982、1983、1987、1993年。

张其勤原著，吴丰培增辑：《清代藏事辑要》，西藏人民出版社，1983年。

吴丰培编：《赵尔丰川边奏牍》，四川民族出版社，1984年。

政协道孚县委员会：《道孚县文史资料选辑（1）》，1985年。

中国社会科学院民族研究所图书室、西藏社会科学院汉文文献编辑室编：《西藏研究丛刊之六：藏事论文选·宗教集》，西藏人民出版社，1985年。

吴丰培编：《川藏游踪汇编》，四川民族出版社，1985年。

色达县地名领导小组编印：《色达县地名录》，1985年。

陈观浔：《西藏志》，巴蜀书社，1986年。

康定县地名领导小组编印：《康定县地名录》，1986年。

雅江县地名领导小组编印：《雅江县地名录》，1986年。

道孚县地名领导小组编印：《道孚县地名录》，1986年。

丹巴县地名领导小组编印：《丹巴县地名录》，1986年。

巴塘县地名领导小组编印：《巴塘县地名录》，1986年。

石渠县地名领导小组编印：《石渠县地名录》，1986年。

稻城县地名领导小组编印：《稻城县地名录》，1986年。

得荣县地名领导小组编印：《得荣县地名录》，1986年。

甘孜县地名领导小组编印：《甘孜县地名录》，1986年。

石渠县地名领导小组编印：《石渠县地名录》，1986年。

白玉县地名领导小组编印：《白玉县地名录》，1986年。

政协甘孜州委员会：《甘孜州文史资料选辑（5、7、8、16、18）》，1986、1988、1989、1998、2000年。

九龙县地名领导小组编印：《九龙县地名录》，1987年。

理塘县地名领导小组编印：《理塘县地名录》，1987年。

乡城县地名领导小组编印：《乡城县地名录》，1987年。

炉霍县地名领导小组编印：《炉霍县地名录》，1987年。

新龙县地名领导小组编印：《新龙县地名录》，1987年。

德格县地名领导小组编印：《德格县地名录》，1987年。

政协甘孜州康定县委员会：《康定县文史资料选辑（1、3）》，1987、1989年。

傅嵩炆：《西康建省记》，中国藏学中心，1988年影印。

资料丛刊编辑组：《藏族社会历史调查》，西藏人民出版社，1988—1989年。

政协九龙县委员会：《九龙县文史资料选辑（1）》，1989年。

周锡银、冉光荣主编：《四川藏川佛教调查研究丛书之一·藏传佛教寺院资料选编》，四川省民族事务委员会内部资料，1989年。

（清）查騫著，林超点校：《边藏风土记》，中国藏学出版社，1990年。

四川省档案馆编、四川省民族研究所合编：《近代康区档案资料选编》，四川大学出版社，1990年。

丁世良等：《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，北京图书馆出版社，1991年。

政协丹巴县委员会：《丹巴文史资料选集（3）·墨尔多神山志》，四川民族出版社，1992年。

四川省德格县志编纂委员会编：《德格县志》，四川人民出版社，1995年。

康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州·民族志》，当代中国出版社，1994年。

多杰才旦主编：《元以来西藏地方政府与中央关系档案史料汇编》，中国藏学出版社，1994年。

四川省人口普查办公室：《四川藏族人口》，中国统计出版社，1994年。

四川省康定县志编纂委员会：《康定县志》，四川辞书出版社，1995年。

杨嘉铭主编：《四川省甘孜藏族自治州志·宗教分志（送审稿）》，甘孜州宗教事务局内部资料，1995年编印。

李涛等：《嘉戎藏族研究资料丛编》，四川藏学研究所（内部资料），1995年。

武振华主编：《西藏地名》，中国藏学出版社，1996年。

四川省丹巴县志编纂委员会：《丹巴县志》，民族出版社，1996年。

四川省乡城县志编纂委员会：《乡城县志》，四川大学出版社，1997年。

四川省稻城县志编纂委员会：《稻城县志》，四川人民出版社，1997年。

政协炉霍县委员会：《炉霍县文史资料选辑（1）》，1997年。

中国社会科学院民族研究所、西藏自治区档案馆编：《西藏社会历史藏文档案资料译文集》，中国藏学出版社，1997年。

平措次仁、陈家璜编：《西藏地方志资料集成（1、2）》，中国藏学出版社，1999、1997年。

四川省得荣县地方志编纂委员会：《得荣县志》，四川大学出版社，2000年。

西藏自治区社会科学院、四川省社会科学院合编：《近代康藏重大事件史料选编》，西藏古籍出版社，2001年。

西藏自治区志·宗教志编写组：《西藏自治区志·宗教志（征求意见稿）》，内部资料，2001年编印。

赵心愚等：《清季民国康区藏族文献辑要（上、下）》，四川民族出版社，2003年。

赵心愚等：《康区藏族社会历史调查资料辑要》，四川民族出版社，2004年。

西藏昌都地区地方志总编室、西藏昌都地区档案馆：《西藏昌都地区社会调查资料选》，内部资料，2004年。

西藏昌都地方志编辑委员会编：《昌都地区志》，方志出版社，2005年。

赵心愚等：《康区藏族社会珍稀资料辑要（上、下）》，巴蜀书社，2006年。

（清）周霭联著，张江华、季垣垣点校：《西藏纪游》，中国藏学出版社，2006年。

三、近人著作（含译著）

[意] G. 杜齐著，李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》，中国社会科学院民族研究所（内部资料），1980年。

王辅仁等：《藏族史要》，四川民族出版社，1981年。

牙含章：《达赖喇嘛传》，人民出版社，1984年。

格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社，1984年。

李旭旦：《人文地理学概说》，科学出版社，1985年。

王辅仁、陈庆英：《蒙藏民族关系史略》，中国社会科学出版社，1985年。

张伯桢：《西藏大呼毕勒罕考》，中州古籍出版社，1986年。

张云侠编：《康藏大事纪年》，重庆出版社，1986年。

张文奎：《人文地理学概论》，东北师范大学出版社，1987年。

[意] G. 杜齐著，向红笳译：《西藏考古》，西藏人民出版社，1987年。

[意] 伯戴克著，周秋有译：《十八世纪前期的中原和西藏》，西藏人民出版社，1987年。

[美] H. J. 德伯里著，王民等译：《人文地理——文化社会与空间》，北京师范大学出版社，1988年。

王恩涌：《文化地理学导论——人·地·文化》，高等教育出版社，1989年。

叶启燊：《四川藏族住宅》，四川民族出版社，1989年。

吕大吉：《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年。

《阿坝藏族羌族自治州史略》编辑委员会编：《阿坝藏族羌族自治州史略》，四川民族出版社，1990年。

[日] 矢崎正见著，石硕、张建世译：《西藏佛教史考》，西藏人民出版社，1990年。

任乃强：《任乃强民族研究文集》，民族出版社，1990年。

蒲文成：《甘青藏传佛教寺院》，青海人民出版社，1990年。

佟锦华：《藏族传统文化概述》，中国藏学出版社，1990年。

赵世瑜、周尚意：《中国文化地理概说》，山西教育出版社，1991年。

[法] 古伯察著，耿昇译：《鞑靼西藏旅行记》，中国藏学出版社，1991年。

陈庆英：《中国藏族部落》，中国藏学出版社，1991年。

丁汉儒等：《藏传佛教源流及社会影响》，民族出版社，1991年。

[法] 石泰安著，耿升译：《川甘青藏走廊古部落》，四川民族出版社，1992年。

杨贵明、马吉祥：《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社，1992年。

班班多杰：《藏传佛教思想史纲》，上海三联书店，1992年。

冯有志编：《西康史拾遗（上册·未定稿）》，政协甘孜藏族自治州委员会1993年编印。

年治海、白更登：《青海藏传佛教寺院明鉴》，甘肃民族出版社，1993年。

杨岭多吉：《四川藏学研究》（第二辑），中国藏学出版社，1994年。

王钟翰主编：《中国民族史》，中国社会科学出版社，1994年。

冉光荣：《中国藏传佛教寺院》，中国藏学出版社，1994年。

雀丹：《嘉戎藏族史志》，民族出版社，1995年。

曹自强、毛翔、喜饶尼玛：《西藏的寺庙和僧侣》，中国藏学出版社，1995年。

张伟然：《湖南历史文化地理研究》，复旦大学出版社，1995年。

恰白·次旦平措等著，陈庆英等译：《西藏通史——松石宝串》，西藏古籍出版社等联合出版，1996年。

陈庆英：《藏族历史宗教研究》，中国藏学出版社，1996年。

弘学：《藏传佛教》，四川人民出版社，1996年。

宿白：《藏传佛教寺院考古》，文物出版社，1996年。

周振鹤：《中国历史文化区域研究》，复旦大学出版社，1997年。

王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社，1997年。

王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台湾允晨文化实业出版公司，1997年。

丹朱昂奔编：《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，中央民族大学出版社，1998年。

张云：《元代吐蕃地方行政体制研究》，中国社会科学出版社，1998年。

丹珠昂奔：《藏族文化志》，上海人民出版社，1998年。

潘显一、冉昌光主编：《宗教与文明》，四川人民出版社，1999年。

[法] 石泰安著，耿升译：《西藏的文明》，中国藏学出版社，1999年。



曾国庆：《清代藏史研究》，西藏人民出版社，1999年。

顾祖成：《明清治藏史要》，齐鲁书社·西藏人民出版社，1999年。

周锡银、望潮：《藏族原始宗教》，四川人民出版社，1999年。

任乃强著，西藏社会科学院整理：《康藏史地大纲》，西藏古籍出版社，2000年。

任乃强著，西藏社会科学院整理：《西康图经·境域篇》，西藏古籍出版社，2000年。

任乃强著，西藏社会科学院整理：《西康图经·民俗篇》，西藏古籍出版社，2000年。

任乃强著，西藏社会科学院整理：《西康图经·地文篇》，西藏古籍出版社，2000年。

牙含章：《班禅额尔德尼传》，华文出版社，2000年。

谢廷杰等：《西藏昌都史地纲要》，西藏人民出版社，2000年。

格勒主编：《西藏昌都——历史·传统·现代化》，重庆出版社，2000年。

石硕：《吐蕃政教关系史》，四川人民出版社，2000年。

伊伟先：《明代藏族史研究》，民族出版社，2000年。

刘立千：《印藏佛教史》，民族出版社，2000年。

刘立千：《刘立千藏学著译文集·杂集》，民族出版社，2000年。

王恩涌、赵荣：《人文地理学》，高等教育出版社，2000年。

张伟然：《湖北历史文化地理研究》，湖北教育出版社，2000年。

司徒尚纪：《岭南历史人文地理》，中山大学出版社，2001年。

苏发祥：《清代治藏政策研究》，民族出版社，2001年。

张永江：《清代藩部研究：以政治变迁为中心》，黑龙江教育出版社，2001年。

东嘎·洛桑赤列著，陈庆英译：《论西藏政教合一制度》，中国藏学出版社，2001年。

丹珠昂奔：《藏族文化发展史》，甘肃教育出版社，2001年。

石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社，2001年。

西藏自治区交通厅、西藏社会科学院：《西藏古近代交通史》，人民交通出版社，2001年。

南文渊：《高原藏族生态文化》，甘肃民族出版社，2002年。

[意] 伯戴克著, 张云译:《元代西藏史研究》, 云南人民出版社, 2002 年。

尕藏加:《吐蕃佛教——宁玛派前史与密宗传承研究》, 宗教文化出版社, 2002 年。

林俊华:《康巴历史与文化》, 天地出版社, 2002 年。

措如·次朗编著, 王世镇译注:《藏传佛教噶举派史略》, 宗教文化出版社, 2002 年。

赛仓·罗桑华丹著, 王世镇译注:《藏传佛教格鲁派史略》, 宗教文化出版社, 2002 年。

尕藏才旦:《藏传佛教文化概览》, 甘肃民族出版社, 2002 年。

杨辉麟:《西藏佛教寺庙》, 四川人民出版社, 2003 年。

陈庆英等:《西藏通史》, 中州古籍出版社, 2003 年。

马长寿:《马长寿民族学论集》, 人民出版社, 2003 年。

王尧、王启龙、邓小咏:《中国藏学史(1949 年前)》, 民族出版社·清华大学出版社, 2003 年。

德吉卓玛:《藏传佛教出家女性研究》, 社会科学文献出版社, 2003 年。

[英] 约翰斯顿主编, 柴彦威译:《人文地理学词典》, 商务印书馆, 2004 年。

马菁林:《清末川边藏区改土归流考》, 巴蜀书社, 2004 年。

张世文:《亲近雪和阳光——青藏建筑文化》, 西藏人民出版社, 2004 年。

尕藏加:《藏传佛教与青藏高原》, 江苏教育出版社·西藏人民出版社, 2004 年。

曾国庆:《藏族历史与文化》, 民族出版社, 2004 年。

李映辉:《唐代佛教地理研究》, 湖南大学出版社, 2004 年。

王献军:《西藏政教合一制研究》, 兰州大学出版社, 2004 年。

王辅仁:《西藏佛教史略》, 青海人民出版社, 2005 年。

陈庆英主编:《历辈达赖喇嘛生平研究》, 中国藏学研究中心(内部资料), 2005 年。

周齐:《明代佛教与政治文化》, 人民出版社, 2005 年。

李安宅:《藏族宗教史之实地研究》, 上海世纪出版集团, 2005 年。

石硕：《藏彝走廊——历史与文化》，四川人民出版社，2005年。

冯天策：《宗教论》，山东人民出版社，2005年。

（韩）金修成：《明清之际藏传佛教在蒙古地区的传播》，社会科学文献出版社，2006年。

王川：《西藏昌都近代社会研究》，四川出版集团·四川人民出版社，2006年。

赤列曲扎：《西藏风土志》，西藏人民出版社，2006年。

唐景福：《藏传佛教格鲁派史略》，甘肃人民出版社，2006年。

唐景福、朱丽霞：《中国藏传佛教名僧录》，甘肃民族出版社，2006年。

格勒：《藏族早期历史与文化》，商务印书馆，2006年。

胡箬：《生态文化——生态实践与生态理性交汇处的文化批判》，中国社会科学出版社，2006年。

阮炜：《地缘文明》，三联书店，2006年。

严耕望：《魏晋南北朝佛教地理稿》，上海古籍出版社，2007年。

姚振海：《生态文明论》，人民出版社，2007年。

四、重要论文（含译文、学位论文）

王煦桢：《试论文化地理学的性质和内容》，《南京师范大学学报（自然科学版）》，1985年第1期。

卢云：《论文化的传播与文化区域的变迁》，《复旦学报（社会科学版）》，1986年第3期。

〔奥地利〕内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪与神灵——比较宗教学研究》，见《国外藏学研究译文集》第三辑，西藏人民出版社1987年版。

童恩正：《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》，载《文物与考古论文集》，文物出版社，1987年。

恰白·次旦平措著，郑堆丹增译：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》，1988年第1期（创刊号）。

西朗：《类乌齐的祖拉康》，《西藏研究》，1988年第4期。

陈永明、格桑：《噶拖寺建寺年代考及其他》，《西藏研究》，1988年第3期。

才让：《青藏高原对藏族社会的影响》，《西北民族研究》，1988年

第2期。

通拉泽翁、杨健吾：《八邦寺暨历代司徒活佛》，《西藏民族学院学报（社会科学版）》，1989年第2期。

李悦铮：《试论宗教与地理学》，《地理研究》，1990年第3期。

王兆明：《中国文化地理研究的回顾与展望》，《人文地理》，1991年第1期。

张晶：《中国佛教的文化景观》，《人文地理》，1991年第3期。

劲夫：《西藏佛教发展的几个阶段及特征》，《西北民族研究》，1991年第1期。

冯学成：《清代及其以后的四川藏传佛教》，《文史杂志》，1991年第6期。

杜永彬：《德格土司辖区独特的宗教格局》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1992年第1期。

任新建：《德格土司辖区内独特的宗教格局》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1992年第1期。

根旺：《德格佛教文化中心的形成原因及其特征》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1992年第1期。

石硕：《试论康区藏族的形成及其特点》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1993年第2期。

刘先毅：《藏传佛教的特异区域》，《西藏研究》，1993年第1期。

刘先毅：《德格地区藏族文化的源流及特色》，《中国藏学》，1993年第2期。

[意] L. 毕达克著，张云译：《顿楚（ston-tshol）：萨斯迦主权在康区的出现》，《西北民族研究》，1993年第2期。

赵钦和、潘玉君：《宗教地理学引论》，《齐齐哈尔师范学院学报》，1994年第3期。

根旺：《昌都强巴林寺及帕巴拉活佛世系源流简述》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1994年第6期。

张虎生：《御制惠远庙碑文校注——兼说七世达赖喇嘛移居惠远寺》，《中国藏学》，1994年第3期。

任新建：《从八邦寺文物看噶玛噶举派在康区的兴衰》，《康定民族师专学报（哲社版）》，1995年第4期。



刘沛林：《文化地理学与历史地理学的关系》，《衡阳师专学报（社会科学版）》，1995年第3期。

石硕：《达磨灭佛对佛教在藏区传播趋势的影响》，《中国藏学》，1996年第2期。

朱普选：《佛教入藏及其演变的环境考察》，《西藏民族学院学报·社会科学版》，1996年第3期。

王衍用、曹诗图：《试论宗教的地理背景》，《人文地理》，1996年增刊。

张伟然：《中国佛教地理研究史籍述评》，《地理学报》，1996年第4期。

朱普选：《中国藏传佛教传播的文化生态学考察》，《民族研究》，1997年第2期。

崔森、施东颖：《藏传佛教宁玛派（部分寺庙）现状调查》，《宗教学研究》，1997年第4期。

尕藏加：《浅谈藏传佛教与青藏高原》，《西藏研究》，1998年第3期。

旺拉：《关于嘎玛寺几个问题的小考》，《西藏研究》，1998年第2期。

杨嘉铭：《德格——雪域藏族文化中心论要》，《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1999年专辑。

[俄] 克拉斯尼科夫著，李国海译：《宗教生态学》，《国外社会科学文摘》，1999年第10期。

根旺：《麦·辛饶桑布与昌都强巴林寺》，《西藏研究》，2000年第3期。

尕藏加：《新中国的藏传佛教研究——回顾与展望》，《世界宗教研究》，2000年第2期。

王启龙、邓小咏：《1949年以前藏族文化研究综述》，《中国文化研究》，2000年冬之卷。

[瑞士] 艾米·赫勒著，杨莉译：《公元8—10世纪东藏的佛教造像及摩崖刻石》（节录），见王尧、王启龙主编《国外藏学研究译文集十五辑》，西藏人民出版社2001年版。

[德] 彼德·史卫国著，才旺南加译：《清代白利土司顿月多吉小

传》，《西藏民族学院学报（哲学社会科学版）》，2001年第1期。

刘志庆：《论世界三大宗教与地理环境的关系》，《殷都学刊》，2001年第1期。

王启龙、邓小咏：《1949年以前藏传佛教研究的回顾》，《法音》，2001年第8期。

王启龙、邓小咏：《二十世纪上半叶藏区地理研究述评》，《西藏研究》，2001年第2期。

尕藏加：《宗教世俗化和藏传佛教》，《青海社会科学》，2001年第3期。

尹邦志：《论明末康区的“佛本斗争”》，《西南民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第12期。

赵心愚：《和硕特部南征康区及其对川滇边藏区的影响》，《云南民族学院学报（哲学社会科学版）》，2002年第3期。

郑耀星、袁书琪：《我国宗教地理学发展大势与前景》，《福建地理》，2002年第2期。

王启龙、邓小咏：《20世纪上半叶藏区政治研究评述》，《西藏研究》，2002年第2期。

胡昌升：《藏传佛教在甘孜州德格地区的历史、现状及对策——德格地区藏传佛教的调查和分析》，《宗教学研究》，2002年第2期。

土呷：《康区格鲁派第一寺——昌都向巴林寺》，《西藏艺术研究》，2003年第1期。

白光润：《论生态文化与生态文明》，《人文地理》，2003年第2期。

霍巍：《试析西藏东部新发现的两处早期石刻造像》，《敦煌研究》，2003年第5期。

王启龙：《1950—2000年的中国藏传佛教研究》，《法音》，2003年第8期。

介永强：《历史宗教地理学刍议》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》，2004年第3期。

康·格桑益西：《“玛尼”：藏族民间石刻文化》，《世界宗教文化》，2004年第2期。

任新建：《论康藏的历史关系》，《中国藏学》，2004年第4期。

陈霞：《宗教与生态学的对话与互动》，《世界宗教研究》，2004年

第4期。

介永强：《西北佛教历史文化地理研究》，陕西师范大学博士研究生学位论文，2004年。

张伟然：《中国历史文化地理研究的核心问题》，《江汉论坛》，2005年第1期。

梁璐等：《神话与宗教理想景观的文化地理透视》，《人文地理》，2005年第4期。

张保见：《近十余年来青藏高原历史地理研究综述》，《康定民族师范专科学校学报》，2005年第3期。

石硕：《雅砻江源的奇观——石渠松格嘛呢石经城》，《四川文物》，2005年第1期。

朱普选：《青海藏传佛教历史文化地理研究——以寺院为中心》，陕西师范大学博士研究生学位论文，2006年。

李亚娟：《20世纪80年代后期以来明代藏族史研究综述》，《西藏民族学院学报（哲学社会科学版）》，2006年第4期。

故宫博物院、四川省文物考古研究院：《四川石渠洛须“照阿拉姆”摩崖石刻》，《四川文物》，2006年第3期。

刘勇：《“藏传佛教”概念分析》，《西藏研究》，2006年第2期。

尕藏加：《藏传佛教寺院宗教文化的功能及特性》，《学习与实践》，2006年第12期。

尹成勇：《浅析生态文明建设》，《生态经济》，2006年第9期。

张云飞：《试论生态文明在文明系统中的地位和作用》，《教学与研究》，2006年第5期。

冯海燕：《康南第一寺——长青·春科尔寿》，《文史杂志》，2007年第2期。

杨嘉铭：《四川藏区藏传佛教的基本特点》，《西南民族大学学报（人文社科版）》，2007年第2期。

邹立波：《7~9世纪康区佛教及其特点研究》，《西藏研究》，2007年第3期。

张伟然、聂顺新：《也谈唐代佛教寺院分布的辑补——兼析敦煌文书〈诸山圣迹志〉的史料价值》，《世界宗教研究》，2008年第2期。

五、外文文献

Giuseppe Tucci. *Tibetan Painted Scrolls*, Vol. 1. Rome, 1949.

George N. Roerich. *The Blue Annals*, Part. 1. Calcutta, 1949.

Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 2nd ed., Leipzig 1958.

LiTieh — tseng. *Tibet: Today and Yesterday*. New York: Bookman Associates, 1960.

Helmut Hoffmann. *The Religions of Tibet*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1961.

E. Isaac. "Religious Geography and the Geography of Religion", In, *Man and the Earth, University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences* No. 3 [C], Boulder: University of Colorado Press, 1965.

D. E. Sopher. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

David Snellgrove, Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet*. New York: Frederick A. Praeger, 1968.

M. Bütter. "On the History and Philosophy of the Geography of Religion in Germany", *Religion* 1981 (10).

Lily Kong. "Geography and Religion: Trends and Prospects", *Progress in Human Geography*, 1990 14 (3).

M. T. Kapstein. *Assimilation of Tibetan Buddhism*, Oxford University Press, 2000.

后 记

本书系我的博士学位论文修改而成，也是“青藏高原历史地理研究”项目子课题之一。

记得是在2002年，当我对“学术”一词的理解还处于懵懂之时，决定考研，于是便与时在四川大学的郭声波教授联系，令我感动的是，郭师很快就回了我第一封信并鼓励我走下去。考研如愿，但是未曾想因工作调动原因，彼时郭师已至暨大。待硕士毕业之时，我再次选择了考郭师的博士，其原因有二。我生于淮河岸边，自小便了解淮河之害于家乡父老所造之痛苦。“有益于世”是为历史地理学治学之宗旨，郭师所著之《四川历史农业地理》恰好体现这一宗旨。若能学郭师而治淮河流域历史农业地理以为家乡尽绵薄之力可算学得其所，此其原因一。另外，自己深感向来浮躁，难以坐得住板凳，而郭师治西南羁縻府州之严谨沉着向得学界推崇，如能学得郭师点滴功夫以使自己归于平实亦算得一桩造化，可谓原因二。

后蒙郭师不嫌我资质愚鲁而招至门下，心中着实高兴了一番。不过由于当时暨大并无历史地理学博士点，只能在专门史下边疆民族与中外交通范围内选择题目，故而治淮河流域历史地理之初衷并未实现。后在郭师的建议下参加由他主持的教育部人文社会科学重点研究基地项目《青藏高原历史地理研究》，转而治康区历史宗教地理。治藏学者皆知，藏区史地尤其难做。而在历史地理学界，藏区历史地理之研究向来也被视为畏途，尤其是在目前东部汉族地区历史地理研究已呈精耕细作之势，在一般学者看来，从事由于目前条件限制而造成的低水平的藏区历史地理研究工作似乎并无多大意义。而郭师则认为，任何研究领域皆有其初始阶段，今天的不成熟正是为了明天的成熟，从这一层面来讲，今天不成熟的研究也是有其意义的；况且，任何研究领域皆是无止境的，

成熟与不成熟实际上也只是个相对的概念。正是在郭师的启发下，我才选择了这一题目。而由于此前并未做过相关研习，因此在毕业论文的写作过程中遇到了不少原未想到的困难，幸而得郭师多加帮助、指点，才得以艰难完成。论文完成后郭师又数阅本书，于结构、段落、文字皆有斧正，本书才得以最后定稿。因此，本书的完成实凝聚了郭师大量心血。我不仅在学业上受益颇多，平时生活亦得郭师多加照顾，不胜感激！

由于身处岭南，于所治题目材料之获取多有不易，幸得硕士导师四川大学李勇先教授以及四川师范大学王川教授、河南大学张保见博士、四川大学邹立波博士等多多帮助，于此深表感谢！在暨大学习期间，暨南大学历史地理中心的陈伟明、吴宏岐、王颀、王元林诸教授平时亦关爱有加、多有指点！

感谢论文外审专家蓝勇教授、华林甫教授、安介生教授所给予的指导和鼓励！在论文的答辩过程中，陈春声教授、纪宗安教授、马明达教授、吴宏岐教授、李庆新研究员给予了本书中肯的意见和细心的指导，深表感谢！

2009年7月来到安徽大学历史系工作以后，历史系张子侠教授、徐国利教授、周怀宇教授、陆发春教授、张金铨教授等以及学校吴春梅副校长、文科处张启兵处长等在平时的工作、学习中多有照顾，于此一并致谢！另外，进入安徽大学工作以来，正是在“安徽大学211文科青年基金”和“安徽大学博士科研启动经费项目”的支持下，本书的修改工作才得以顺利进行，这也是必须要感谢的。

远在家乡的父母养育了我，坚定地支持我在求学的道路上一直走下去，心中之感激难以言表！而相恋十余年的女友任媛媛（现已为妻）多年来对我的支持也远非一个谢字所能表达！

回想这些年走过的路，收获不少，亦有些许遗憾，不过想到父祖辈皆不识诗书，只知终日劳作，自己出身一贫寒农家而能读到博士并执教于高校，辛酸？快乐？其中滋味颇为复杂。过去的都过去了，希望这些辛酸或者快乐都能成为自己以后成长和前进的营养、动力！

王开队

己丑年初夏识于暨南园

庚寅年深秋再识于安徽大学