

第一讲 绪 论

第一节 历史唯物主义对宗教的解释

宗教是一种上层建筑现象——产生宗教的自然原因和社会原因——宗教的实质和作用

宗教是一种社会意识形态，社会意识形态是建立在一定社会经济基础上的上层建筑。但是对宗教来说，更确切的概念应该说它是一种上层建筑现象，而不能只简单地把它说成是一种上层建筑。上层建筑现象是包括上层建筑的，它既包括旧上层建筑的残余，也包括新上层建筑的萌芽。作为一定的社会经济基础之上的上层建筑，是要为产生它的经济基础服务的，例如资本主义社会中的法律、政治等上层建筑，必定为资本主义社会的经济基础服务，但是上层建筑现象就不一定为它现在所依存的社会经济基础服务，例如奴隶社会的宗教可以长入封建社会、资本主义社会，社会主义社会中还有宗教存在。因此，把宗教看成是上层建筑现象，包括的面就更广一些，也便于对宗教有一个确切的理解。

产生宗教的原因有两个方面，一是自然原因，一是社会原因。自然原因也可以理解为自然压迫，恩格斯曾经指出。

“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西”。（《“反杜林论”材料》，载《马克思恩格斯全集》第二十卷，六七二页）过去有的译本把“异己的”译成“陌生的”，“超越一切的”译成“压迫人的”，似乎更易于理解。今天我们看待风、雨、雷、电等自然现象和原始人不同，因为科学发展了，我们知道这些自然现象的成因了，它就不形成对我们的自然压迫，而对原始人则不然，原始人对这些自然现象乃至人类生命的本身还不能科学地认识。因此，受到自然力的压迫是产生宗教概念的自然原因。

人类进入阶级社会以后，产生宗教的自然原因仍未完全消除。尽管社会进步了，但是人类对某些自然现象的认识的局限性仍然存在，也就是说自然界对人类的压迫并未完全消除，自然界还未被人类认识的问题仍然很多。因此我们不难理解一些自然科学家仍然程度不同地相信宗教的原因。

产生宗教的社会原因是阶级社会的出现。由于被压迫、被剥削的劳动群众陷于穷苦灾难的境地，社会存在着严重不平等的现象，因而使他们相信有支配着人类命运的神存在。于是人们就把种种压迫人的社会力量看成是神的意志。因此，产生宗教的社会根源，主要在于社会压迫的存在。

那么，宗教为什么能够在阶级社会里得到传播和发展呢？这要从两个方面去分析。首先是统治阶级对宗教的扶植和利用。他们把从原始社会继承下来的宗教加以改头换面，使之顺着他们的意图为他们的阶级利益服务。在阶级社会里，统治阶级操纵着整个社会的政治、经济、文化，统治阶级的偏见，有可能左右整个社会的观点，因此，统治阶级对

宗教的利用和扶植，可以使宗教得到发展。另一方面，在阶级社会里处于被压迫、被剥削地位的广大劳动人民需要精神上的安慰，或者说是现实生活使人民群众比较容易地接受宗教。这两个方面，成为宗教得以传播和发展的必不可少的条件，无论只有哪一方面的条件，宗教的传播和发展都是不可能的。

宗教是一定的社会条件下的产物，因此，没有一个现实的社会基础，就不会有这么一个社会意识形态存在。但是，宗教对现实社会的反映总是虚幻、荒诞的反映，有时也表现得是对现实社会的夸大化了的、歪曲的反映。不过，我们首先要认识到，宗教无论如何是现实的一个反映，现实是第一性的东西，现实世界的情况怎么样，宗教世界的情况也就跟着反映出来，尽管是有夸大、歪曲、虚假的成份。例如，原始社会中没有阶级，所以原始宗教中多神间的关系也是平等的。阶级社会出现以后，多神教就被一神教所代替，一神是主宰，在这个神之下的许多神之间，也出现了大小高低的差别，这正是现实世界的反映。甚至现实世界的婚姻制度、衣着习惯也会在宗教中得到反映。总起来讲，不是神按照自己的形象创造人，而是人按照自己的形象创造了神；现实世界不是宗教世界的翻版，相反，宗教世界却是现实世界的翻版。

在阶级社会中，宗教能够起到的作用最主要的就是麻痹劳动人民的斗志，在精神上奴役劳动者。宗教把宿命论的信条、前生注定今世的说法不断向人民群众灌输，就可以在一定程度上使劳动人民忍受、顺从，放弃改革现实生活的斗争。从佛教来说，就是把一个虚无缥缈的“极乐世界”应许

给劳动人民，用这个空头支票使劳动人民安于自己的被奴役的命运，以致轻视自己阶级的力量而信奉神佛的力量。当然，宗教麻痹劳动人民的斗志的作用，并不能消灭阶级意识，虽然统治阶级是企图用宗教来达到消灭阶级意识、消灭阶级斗争的目的的，但事实上阶级意识和阶级斗争是不可能因为宗教的作用而归于消灭的。因此，我们采用了麻痹劳动人民斗志的说法。

宗教和其他事物一样，有其自身发生、发展和消亡的过程。既然宗教是自然压迫和社会压迫的产物，那么它也就必然要随着自然压迫和社会压迫的彻底消灭而消灭。在社会主义社会中，人类对自然力量还不能达到完全控制，科学知识在人民群众中的普及还需要较长的时间，同时由于历史上宗教长期的影响，还会有一部份群众继续相信宗教。但是，根据历史唯物主义的原理，宗教的最后消亡是确定无疑的。

第二节 佛教在印度的兴起和发展

佛教的兴起——佛教的基本教义（灵魂转生、“三法印”、“四圣谛”）——小乘和大乘——显宗和密宗——印度大乘佛教的代表人物——中观论和唯识论——佛教在印度的衰落

根据公元一世纪前后的佛教历史文献记载，佛教的创始人是释迦牟尼（ सिद्धार्थ ），译成汉文意为“能仁”；以前许

多地方有“能仁寺”，就是从这里来的。释迦牟尼在世的年代，一般说成是公元前五六〇至四八〇年之间。佛教文献记载说，释迦牟尼生在印度的迦毗罗卫国（Kapilavasta），他的本名是悉达多，属于乔答摩王族，他本人是一个王子的身份。据说他看到人世间生老病死的痛苦，很想找一个解脱的途径，于是从二十九岁起，离开他父亲那条件优越的家庭，在外漂泊流浪了六、七年。他放弃一切欲望，拒绝了“恶魔”给以幸福生活的引诱，最后忍受住一切苦难，找到了一条“解脱”的道路。从这时起他就被称为“佛陀”（Buddha），佛陀的意思是觉者、知者、智者。后来他又在印度恒河流域一带传教。他创立的这个教，就是佛教。关于释迦牟尼的这些说法，在他的时代并没有任何文字记载，而是在他死后五百年之久，由佛教徒追溯着历史而记录的。世界各地的佛教徒，对这样的记载都不加怀疑，但是我们对这段记载有我们的理解。

我们认为，佛教是一种社会思潮，是一定社会条件的产物，它并不是某一个个人的创造。我们主要关心的不是释迦牟尼这个人的身世和他创立佛教的过程，我们要研究的是公元前六至五世纪，也就是佛教兴起的时期，印度的社会经济背景。

这一时期，在印度经济发达的区域内，农村公社进一步走向瓦解，奴隶主阶级赤裸裸地控制了社会的权力，残存的原始社会末期的农村公社的某些传统已被抛弃，这就使当时的阶级关系出现了激烈的对抗。在这个时期中，印度社会上出现了许多有关人类平等的言论，有的反映了破了产的、被奴

役的农村公社成员的不满情绪，也有的反映了奴隶主统治的城市中下层群众的不满情绪。象早期佛教关于一切众生在“解脱”的权利方面平等的思想，在这类言论里已有反映。很显然，佛教正是这一特定历史时期的产物。由于佛教的教义对于统治阶级——奴隶主阶级并没有什么危险，奴隶主阶级不但没有反对它，而且很快地利用了这一新的宗教教义，来代替旧的、在原始公社瓦解时就已经产生的婆罗门教（ ब्रह्मचै ，这是一种关门主义的早期奴隶制社会的宗教）。由于婆罗门教对于已经形成的大奴隶主专制的国家已不能作为满意的思想基础，才会由一个比较发达的奴隶制社会的思想体系来取代它，这就是佛教产生的社会经济背景。

适应比较发达的奴隶制社会的需要的佛教教义中，灵魂转生的思想占有重要的位置。它主要是说，一个人死了以后，他的灵魂不灭，或者投生为人，或者转生为其他动物，这也就是所谓的“轮回”。按佛教的说法，如果一个人的行为是正当的，也就是说他服服帖帖地忍受命运的支配，毫无怨言、毫无反抗地甘心被奴役的话，死后他的灵魂就可以得到一个幸运的转生，可以转生为帝王将相、贵族英雄，甚至可以超脱为神。如果一个人犯了“罪业”，也就是敢于反抗命运的摆布，那么他死后就要转生为动物、昆虫，甚至被打入地狱，永远不得转生。后期佛教中有所谓“六道轮回”之说，即是天（ सु ）、阿修罗（ सुरसिद्ध ）、人（ मनु ）〔这三道又总称为“三善趣”（ सुखदामनिर्वाणसुख ）〕，畜牲（ सुखदाम ）、饿鬼（ सुखदाम ）、地狱（ सुखदाम ）〔这三道又总称为“三恶趣”（ दुःखदामनिर्वाणसुख ）〕。能够在“三善趣”中轮回，要比“三恶

趣”好，但还不是极乐。佛教的教义说，生命就是苦难，每个人固然应该忍受、顺从以便得到来生的幸福，到“三善趣”中去轮回，但是转生就意味着开始新的生命，也就是意味着开始了新的苦难。而且即使在“三善趣”中，如果犯了“罪业”，还有坠入“三恶趣”的危险。因此，最高的境界是死后不再转生，不再受轮回之苦，佛教把这叫做“涅槃”（Nirvana或Nibbana）。到了涅槃这个境界，就算是入了不生不灭的世界。佛教教义还说，人之所以转生轮回，是因为有“贪”“痴”等欲望，因此，要想登上涅槃这个美妙境界，就要从根本上断绝一切欲望。

佛教教义中还有一个经常提到的概念：“三法印”。据说释迦牟尼在世时，弟子曾问他如何鉴别佛教的教理和非佛教的教理。释迦牟尼便提出了“三法印”的鉴定方法。“三法印”即如同佛教的三个印鉴，以某一说法和这三个印鉴相对照，符合的就是佛法，不符合的就是“外道邪说”。释迦牟尼提出的“三法印”有如下内容。

“诸行无常”。佛教对“行”的解释有三点，一是行动，二是迁流，即延续和承前启后，三是造作，即有所成就，有所作为。“诸行无常”的意思是说，凡是能够有所作为的一切事物，都不可避免地要经历“生住异灭”四个阶段，生即产生，住即暂时地维持不变，异即发生变化，灭即灭亡消失（有的人将这四个阶段简称为“生死”）。既然一切生物和器物，乃至至于依托在这些生物和器物之上的活动和作用，都不可避免地要经历“生住异灭”的阶段，那么，宇宙间一切事物便都算不得“常”（永恒不变），都是

无常的。这个法印是从时间的观念上来证明宇宙间一切有所作为的事物都是一瞬间的存在，它无时无刻不在发生着变化，而这些变化都是往完结的过程上发展。

“诸法无我”。“法”是指概括宇宙间的一切万有而言。佛教给“法”字下了一个定义——“任持自性 轨生物解”。通俗地说，就是一种东西，能自成一体（任持自性），并且有一种共同的法则产生（轨生），别的事物因而能够认识它（物解）。比如人，有各种各样的人，其间的区别不可谓不大，但所有的人都有一种相同的“体”和相同的规范，因而其他的物都能辨认出他们是人类。佛教又把法分为两种：一种叫“有为法”，即是有所造作并具有“生住异灭”的一切事物；一种叫“无为法”，即无所造作的，从“体”上来说，是寂静的没有挂碍而常住不变的事物。“我”，按佛教的解释，就是绝对的有，或者说有其自性的有。也就是说不需要任何外缘来构成它，它自身就存在着，而且有不同于其他事物的独特的性质。“诸法无我”的意思是说，一切有为法和无为法（总称诸法）就其终极的意义上来说，都是没有自性可言的。因为它们都是由于种种因缘凑合起来，才成其为法的。若不是种种因缘的聚合，事物（法）剩下的只是甲乙丙丁等等几个原素而已。例如一部车（佛教喜用车为例），看起来是车，拆散了就不是，是木材，是森林，是修造这部车的人和事。只有这些因素在一定的因缘关系下聚在一起，才成其为车的。“诸法无我”是说在最终极的意义上讲，根本就没有绝对的实有，也即是空间观念上来证明世界万物并非实有。

“涅槃寂静”。这个法印是说，既然一切事物没有绝对的存在和绝对的实有，那么每个人就应该破除对任何事物的欲望。如果真的断除了欲望（佛教把欲望叫做“痴见”），那就不会起贪心、憎恨心、痴心，也就不会做“恶业”，这样就可以永远免于跌到流转轮回中去，这就是超脱、解脱，也就是梵语里的“涅槃”。涅槃是与“诸行无常”、“诸法无我”的世俗存在截然不同的无上境界。佛教给涅槃规定了四个好处，即所谓“涅槃四德”：常、乐、我、净。“常”即是永恒不变，无始无终。“乐”即是永离轮回之苦。“我”即是真实、自在，并非登上涅槃就化为乌有了，而是诸法无我，涅槃有我。“净”也就是佛教所说的“无漏”。按佛教教义，轮回是由“惑”来推动的，惑的根本是愚痴，一切生物因愚痴而引起烦恼，因烦恼而造业，因造业而得苦果，因得苦果而更加烦恼，于是就更造业，更得苦果，这就是永远坠入轮回的一套因果。涅槃中的“净”就是永远离开惑，断除烦恼。实际上这个净是给“涅槃四德”中的“乐”作的注解。

也有的佛教徒说释迦牟尼提出的是“四法印”，除以上三个外还有“有漏皆苦”。佛教给有漏下的定义是“于有漏随增故名曰有漏”这是用定义解释定义，等于没有解释。我们理解，佛教讲的有漏和无漏的对象很广泛，既有精神，又有物质；既有生物，又有器物。简单地说凡是没有断绝贪憎痴的生物和贪憎痴所依托的对象，无论它是生物还是器物，都是有漏。例如某人贪爱黄金，则这人与黄金都是有漏。又如我恨某一个人，则这个人和我都是有漏，尽管他可能还不知

道被我憎恨。这样，恐怕人世间的一切都是有漏了。反过来，只有断绝了贪憎痴的生物，而且也不成为别人贪憎痴的对象，才能算是无漏了，无漏即是涅槃四德中的“净”。总之，凡轮回各界以内的一切有情之物与无情之物一概都是有漏，既是在轮回之中，那当然就是“有漏皆苦”了。

还有人把佛教教义归纳为四个字，即所谓的“四圣谛”——苦、集、灭、道。“苦”是说生即是苦，生死轮回都是苦。“集”，苦的原因以业为主，烦恼为辅。“灭”，就是寂灭，也就是断除苦的原因。“道”，得到登上涅槃后的解脱。佛教说达到涅槃的“道”是“心不着欲乐境，又不以不正思维苦身，离此苦乐两端而行中道，乃得解脱。”明明是要登涅槃，达到极乐，又说“心不着欲乐境”；既然“心不着欲乐境”，又要行求解脱之道。这样的“中道”，未免过于玄虚。

应该指出的是，佛教的教义并不是一下子就形成得如此完整和系统的，它有一个逐渐发展的过程。在这个过程中，印度奴隶制社会的统治阶级和佛教的思想理论家，逐渐地不断地对它进行修改和补充。同时，在这个时期，印度佛教本身也在逐渐地发展，出现了小乘和大乘、显宗和密宗的分别。

佛教从公元前五世纪兴起到公元一世纪的五百年间，是小乘佛教（श्रद्धा）。所谓乘，就是运度、运载的意思，也就是可以驾御着它到达另外一个世界的工具。小乘的意思，如果解释得简单一点，就是狭小的解脱范围，换句话说，修小乘的目的是为了救渡自己，独善其身。从大乘佛教的眼光

来看，小乘的旨趣是不够高的，就佛教意义内的“功德”来说，也是不够大的。早期的佛教是小乘佛教，反映了印度社会奴隶制经济在由确立到充分发展的历史时期中，佛教的教义还没有发展得完整和系统的情况。

和小乘相对的大乘，是在公元一世纪发展起来的，也可以说大乘佛教是小乘佛教的发展。它的简单解释应该是宽阔的解脱。修大乘的目的，除了救渡自己外，还要救渡一切众生。如果说小乘是独善其身，大乘则是兼善天下。大乘佛教兴起后，释迦牟尼由人变成了神，同时，对佛和菩萨的崇拜仪式，寺庙的建立，还有极乐世界和地狱的说法等等，也都随着大乘佛教的兴起而发展起来。

在印度大乘佛教中，又有显宗和密宗的分别，这是学佛的两大途径。显宗又叫显教，也有叫显乘或显修派。显，是用明显的教义来说明修证的途径，并通过这个途径来达到成佛的目的，这是一般人都能接受的学佛或修佛的方法。据说释迦牟尼在世时，有位名叫因扎菩提的王子问他，如果依照显宗的途径去修佛，需要多长时间可以成佛，释迦牟尼告诉他，需要三个阿僧企劫之久，阿僧企劫是一个数学上的名词，即六十位数。这样一个数字，起码在人世间是不可设想的，在这数字后面的量词无论是年月还是日时，都是没有什么意义可言的，所以说按照显宗所指示的途径去学成佛，那简直是可望而不可即的事。密宗又叫密教，也叫密乘或密修派。密，是说修习一种不能对外人说的密法来达到成佛的目的，这里所说的外人，据说是指那些“非法器”的人，也就是那些没有达到修行这个密法的程度的那些人。为什么不

能对外人说呢？因为据说密宗中有许多法术足以加害他人，所以对那些道根不足的人就不能不保守秘密。据说释迦牟尼又对因扎菩提王子说，如果以密宗的途径去修佛，有即生成佛的可能。当然，所谓释迦牟尼的这一段话，是后来搞密宗的人编造出来的。事实上密宗的出现是在大乘佛教兴起好几个世纪以后，它是大乘佛教吸收印度教的许多内容以后形成的一个派别。在小乘佛教中只有显宗而无密宗，大乘佛教则显密都有。

大乘佛教在印度兴起以后，先后有六个代表人物，被佛教徒称为“南瞻六庄严”（འཛམ་གླིང་རྒྱལ་བུ་དྲུག་）意思是说这六个圣贤把世界装饰得很美好。从这六个人的生平，可以大致看出大乘佛教在印度发展的情形，我们大概介绍如下。

龙树（ལུ་ལྷ་མོ་），一般认为他是公元二世纪时的人，有时也译作龙猛或龙胜。他是印度大乘佛教的头号代表人物，他的代表著作是《中（观）论》。印度大乘佛教中有两个最重要的派别，一是中观论，一是唯识论。龙树就是中观论这一派的鼻祖。西藏佛教中的格鲁派的教义，就是源于中观论的。

提婆（མ་ཡ་འཛོལ་མོ་）公元三世纪时的人，是龙树的门徒。他本是斯里兰卡人，到印度云游，拜龙树为师，是中观论的主要弘扬者。后被反对佛教的“外道”暗杀而死。

无著（ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་）是公元四至五世纪时的人，他是唯识论派最重要的代表人物。西藏佛教中的萨迦派，就是以唯识论作为其教义的基础的。

世亲（དབྱིག་ལ་ཉེན་མོ་），又译作天亲或宝亲，是无著的同母异

父弟，原宗小乘佛教，后改宗大乘佛教。他是帮助无著弘扬唯识论派的重要人物，他的代表著作是《俱舍论》。

陈那(ཅན་ལྷ་འགྲུག་པ་) ，是世亲的门徒，是公元五至六世纪时的人，他著了一部《集量论》，是印度佛教中“因明”（佛教逻辑学）的创始人。

法称(ཚན་ལྷི་འགྲུག་པ་) ，他主要活动在公元七世纪，是陈那的再传弟子。他关于因明的著作有七部之多，最著名的是《量释论》，是解释陈那的《集量论》的。

中观论和唯识论是印度大乘佛教中的两个对立的派别，双方经常争论甚至互相攻击。中观和唯识两派内，在公元六世纪时又有了分裂，如中观论派又分成自续中观和应成中观两派，自续中观派的创始人是清辨（ལེགས་ལྷན་ལ་འབྱེད་），有人说他是寂护的老师，也有人说寂护是他的五传弟子。而寂护在西藏佛教史上是很有名的人物。应成中观派的创始人是佛护（པད་པ་རྒྱལ་ལྷུག་པ་），佛护的再传弟子叫月称，写过一部《入中论》，在西藏佛教中很有影响。大乘和小乘之间，佛教和印度教之间也有斗争。佛教内部的分裂和斗争，各种宗派的相继出现，是大乘佛教兴起后佛教的一个特点。

到法称以后，大乘佛教中的显宗开始走下坡路，密宗有了一定程度的增长。一些人认为这是因为显宗总是争辩理论，徒尚空谈，密宗才上升了位置，这当然是一个方面的原因。另一个更重要的原因是在公元六世纪时，印度的封建制度终于形成了，佛教和婆罗门教融合以后形成的印度教，在当时的印度社会占了上风，佛教中的密宗因与印度教比较接近而有了一些增长。但总的来说佛教在印度的势力从六世纪

后是在下降的。佛教要寻找新的出路，必然要向外发展。公元七世纪时佛教传入吐蕃，就是佛教向外发展的一个方面。

到公元十世纪时，印度大乘佛教就已十分衰颓了，但密宗还继续残存了二百来年。到十三世纪初伊斯兰教统治印度，从此佛教在印度失却了它的作用。

第二讲

佛教在吐蕃的早期传播

第一节 吐蕃的原始宗教——本教

本教的一般情况 —— 本教的神祇 —— 祭祀和葬仪 —— 本教的巫师 —— 本教的社会作用

本教藏文称为ཐོན་ཐོན་，也有译为本波教的。这个宗教可以说是藏族地区固有的一种宗教，是生根于原始公社时期的宗教。当佛教还没有传播到吐蕃以前，本教就已经在古代藏族社会中传播起来了。藏文史料记载，本教最初是在今天阿里地区的南部，古代称作象雄的地区发展起来的，后来沿着雅鲁藏布江自西向东广泛地传播到整个藏族地区。据说它的祖师叫先饶米沃且（འགྲོ་མ་འཕགས་ལྷ་པོ་ཅེ་），意思是最高的巫师，他的生卒年代和事迹不详。本教从内容上看，是一种原始宗教，或者说是一种万物有灵的信仰，它所崇拜的对象包括天、地、日、月、星辰、雷电、冰雹、山川，甚至土石、草木、禽兽，包括一切万物在内。这种宗教在科学上称作灵气萨满教（Animist-Shamanism）。它本是流行在西伯利亚和亚洲腹地（包括我国东北、内蒙古地区）的一种原始宗教，因为这种宗教的巫师叫作萨满，所以称作萨满教，后来

ལྷ་བཙུན་པོ་) 是作为天神之子来到人间的。据说有一个天梯，他是顺着这个天梯从天而降的。聂赤赞普和他以后的六个赞普在完成了人间的事业以后，都顺着这个天梯回到天上。到第 7 个赞普止贡赞普 (ལྷི་གུམ་ལའཙན་པོ་) 时，因为他和他的大臣罗昂 (ལཱ་ལམ་) 比武，被罗昂杀死，这个天梯就被割断了，从此以后赞普就再也不能上天了。止贡赞普是第一个把尸体留在人世间的吐蕃王统的赞普，从此吐蕃历史上出现了埋葬的仪式。

灶神 (རྩལ་ལྷ་) 的位置也很重要。原始本教认为灶神十分容易被人冲犯，只要是把头发、羊毛、脏物失落在火里面，或者是烧溢了锅，或者是弄脏了灶台，那就要倒霉了，为了解除灶神发怒带来的灾难，必须请一个本教的巫师来进行消灾的仪式。

还有两种神，一种是阳神 (ལྷ་ལྷ་) ，一种是战神 (ལྷ་ལྷ་) ，这是两个附在人身上的保护神。阳神可能是祖先的魂灵，从这里反映出祖先是以男性为中心的。战神是帮助人打击敌人的神。如果阳神或战神从一个人的身上离开了，恶魔或者病魔就要乘虚而入，灾祸疾病就会降临，甚至会丢掉性命。这时就必须请一位本教巫师进行宗教仪式，把阳神和战神招回到他的身上来。

本教用动物作祭祀时的牺牲，这种祭祀方式在吐蕃王朝时代的典礼活动中占有很重要的地位。《旧唐书·吐蕃传》中记载，在吐蕃的盟誓仪式上，要宰杀羊、狗和猴子；在每三年一次的大祭祀活动中，要宰杀马、牛、驴甚至要杀人来祭祀天地。这种杀牲口或者杀人来作祭祀的牺牲，一般来说是佛教所不允许的，因为佛教禁止杀生。公元八二二年

（唐长庆二年），唐朝和吐蕃最后一次在拉萨会盟时，吐蕃方面的主持人钵阐布是个僧人，会盟根据传统习惯要歃血，即将所杀牲口的血抹在嘴上表示信守誓言，但是钵阐布是个佛教僧人，就不参加这个歃血仪式。其实，后来西藏佛教在形式上吸收了本教的这些东西，只是不杀活的牲口，而用牛羊的像或者用酥油捏一些供品，或者用木头刻一个鹿头等，来替代杀牲献祭。

和祭祀关联在一起的是丧葬的仪式。本教徒的埋葬仪式很复杂。他们用石片作棺材，尸体要用蓝色的绸子包裹起来，放在雍仲（ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་）形的位置上，有许多复杂的手续。此外，在史料中还有吐蕃赞普与大臣五六人结为“共命”，赞普死后这些人自杀殉葬的记载。在敦煌出土的古藏文文书中，还有赞普死后尸体停放好几个月，然后才真正进行埋葬的记载，这也是一种原始的丧葬习惯。从这些丧葬仪式中，可以看到本教在这方面的作用和影响，起码我们可以知道，吐蕃王朝的赞普是有陵墓的，而不是后期的天葬、火葬或其他葬法。

吐蕃赞普的陵墓在西藏山南穷结县，规模很大，其中以松赞干布墓为最大。墓下面还建造了巨大的墓室，里面贮藏着众多的金银珠宝，这也是当时人们对第二世界的认识，认为人死后是到另一个世界上去了。据记载，在松赞干布死后一年，还曾经举行过盛大的吊唁仪式。赞普的陵墓还专门有人守卫维护，以备定期举行扫祭活动。

本教虽有许多复杂的崇拜祭祀仪式，但是它的宗教建筑是比较简单的。从现有的资料看，原始本教只有一个简单

的祭坛。至于后期我们见到的本教寺院，是本教和佛教接触以至融合以后的情况，不属我们这里讨论的范围。

据藏文史籍《贤者喜宴》说，早期的本教可分为两大类，一类是可获成果的五种本教，是为获取天神善趣之果，一类是获财的四种本教，是为了卜卦、求福、人财两旺以及施授送鬼用品、克服违缘等。本教的活动主要通过巫师来进行，我们所见到的巫师的名称有天本波、地本波、大本波、神本波等，这些被称为本波的巫师，除了知道他们与祭天的仪式有关外，详细情况并不清楚。在新疆发现的古藏文木简中，有关于本教巫师在民间活动情况的记载，还有待进一步研究。在《西藏王统记》中记载着本教巫师“准”（ལྷན）或“德吾”（ལྷུ），这是和葬仪、占卜有关的巫师。而最常提到的最重要的本教巫师是“先”（ལྷནན）。本教的巫师还有一个特点就是他们在作法时离不开的法器是鼓。有的材料中记载着本教的巫师骑鼓飞行的神话传说，而萨满教的巫师萨满也是用鼓来作为法器的，这一点是我们把原始本教与灵气萨满教归于一类的一个参证。本教的巫师以鼓为法器，一直影响到后来的西藏佛教，在西藏佛教中，鼓也是重要的法器之一。

关于本教在吐蕃社会的作用，《土观宗派源流》援引西藏古代史料说，从聂赤赞普起，一直有二十六代赞普都是用本教来协助管理行政事务的。五世达赖著的《西藏王臣史》说，吐蕃宫廷中有一个名叫“敦那敦”（ལྷནན་ན་འདྲན）的职位，由一人充任，其职责是在赞普身边占卜吉凶。担任这一职务的人在赞普左右享有崇高的地位，并可借机参与部份政

治决策性的事务。除此之外，本教还利用宗教仪式等手法帮助统治者威胁、镇服属民。本教这种参与政治决策和精神镇压的双重作用，一直延续到公元八世纪中叶，本教在吐蕃的社会地位彻底削弱以前。

第二节 佛教的传入吐蕃

关于佛教传入的神话传说——藏文的创制——早期建寺与译经——松赞干布时期本教与佛教的对抗

西藏佛教史籍对佛教最早传到吐蕃的记载，几乎无一例外地都说是在松赞干布以前五辈，即拉托多聂赞（ལྷ་ཁོ་ལོ་ལྷ་མོ་རྩེ་བོ་）时期。拉托多聂赞的时代，我们估计约在公元五世纪。据说有一天当他在王宫的屋顶上休息时，忽然从天上降下来几件东西，第一件是“百拜忏悔经”，第二件是舍利宝塔，第三件是“六字真言”，第四件是“法教轨则”。在《青史》这部著名的著作中则说，这些东西很可能是印度人带到吐蕃的，因为当时还没有创立藏文，又没有人懂得这些东西的内容，于是这些东西被保存起来，而印度人又回到印度去了。我们认为这样的说法比较可取，这些东西并不是“从天而降”的。

在这几件东西中，“百拜忏悔经”是印度佛教密宗的经典；舍利宝塔也是印度佛教密宗中的东西，是作为对佛的供养而出现的；“六字真言”即嗡嘛呢叭咪吽（ཨོཾ་མཎི་པདྨེ་ཧཱུྃ།）

也是印度佛教密宗的“真宝言”。据莲花生说常念它可以免入地狱，还可以在死后进入“极乐世界”；“法教轨则”也是印度佛教密宗修习次第的一个法则。总之，所谓“天降四宝”的神话传说，其特点就是这“四宝”都是属于印度佛教密宗的东西。

对于这个佛教最早传入吐蕃的神话传说，我们如果加以仔细分析，可以得出以下几点推论。

第一，神话中说佛教最早是在公元五世纪时传入吐蕃的，这点很值得注意。五世纪时吐蕃四周的环境是；南面是佛教的发祥地印度，这时印度教虽然发展起来了，但大乘佛教还没有显得过于衰微，而且其中的密宗部分这时还有了一定的发展；当时内地正处在南北朝对峙的时期，这是佛教很发达的一个历史时期，尤其是北朝的魏（公元四世纪末至六世纪中）和南朝的梁，特别崇信佛教。存留至今的著名佛教艺术中心大同云冈石窟、洛阳龙门石窟以及敦煌千佛洞，都是在北魏时开始开凿的；吐蕃西北面的西域于阗（和田 بلخ ），佛教文化的影响也很深远。总之，公元五世纪前后的吐蕃周围都是信奉佛教的国家和地区，尽管当时藏族还没有创立和使用文字，但是佛教在这前后渗透到今天的西藏地区，是完全有可能的。

第二，神话中说，这些佛教的经典、法器、真言、轨则等所谓“四宝”，是从天而降的，而不是通过其他途径或其他方式传入吐蕃的。对于这一点，我们有理由怀疑这是受了本教的影响，因为本教对天十分崇拜，所以编造这个神话的人，把它说成是从天而降而不是从地下挖掘出来的，在一

一定程度上这是照顾了本教的传统观念，可以通过天，使这个神话令人信服。

第三，把印度佛教密宗的东西说成是从天而降的，这是后人有意意识的附会。事实上这时印度大乘佛教的显宗还未完全衰落，密宗还没有大发展，怎么可能密宗在五世纪时就传到吐蕃来呢？编造这个神话的人有意识地让佛教密宗先来一步，是为它在以后的传入吐蕃埋下一条伏线，使人们反对不得，因为这些是从天而降的。

最后，这则神话说，这些“从天而降”的东西，当时的藏族人都不知道是作什么用的，于是有神在空中对拉托多聂赞说：“在你五代以后，将有一个懂得这些物件的赞普出世。”这显然是指松赞干布，而佛教正式传入吐蕃，确实是在松赞干布时期。

我们并不排斥佛教在公元五世纪拉托多聂赞时有渗入吐蕃的可能，但是，大规模地、正式地传入，应该是从松赞干布建立奴隶制的吐蕃王朝的时期算起。这不仅因为有藏文文献的明确记载，还因为在这一时期藏族基本上统一于吐蕃王朝的统治之下，经济有了较大的发展，创制了藏文，使藏族进入了有文字记载的历史时期，王室与贵族势力的斗争使王室需要寻找新的思想工具，吐蕃王朝与唐朝及周围地区的政治、经济、文化联系迅速发展。社会的这些剧烈的变化，为佛教的大规模传入提供了社会的需要和实际的可能。

一般藏文文献都把藏文的创造者说成是吞米桑布扎（ཐོན་མི་སངས་བུ་མཚན་），有很多对藏语文有专门研究的同志怀疑历史上是否真有这个人，怀疑关于他的事迹的记载是后人假托

的。我们从历史的角度来看，从来认为文字是社会的群众的产物。退一步来说，即使有吞米这个人，他也只能是在创立藏文的过程中起过整理总结的作用，做出过比较大的贡献。把文字的创造完全归功于某一个人是不对的，文字是社会发展到一定阶段的必然产物。

藏族的宗教史学者们对于吞米创造了藏文这一点没有争议，但是对吞米是向谁学习、如何创造藏文，他们有不同的记载。白玛噶波（པོ་མ་གཡོ་པོ་）和布顿（བུ་ཏོན་）大师的记载说吞米是去克什米尔学习，回来后根据克什米尔文在拉萨木鹿宫创造出三十个字母、四个韵母的文字，但是《西藏王统记》和其他一些著作，认为吞米是向印度一位婆罗门李敬大师（ལི་ཐིན་）学习以后创造藏文的。《西藏王统记》说李敬是南印度人，也有人从“ལི”这个字认为他是南疆和田人（当时的西域于阗），因为藏族把于阗地区称为“ལི”。我们从藏文字母的形式看，发现它和七世纪时流行在印度西北部的笈多文（Gupta）有比较密切的关系，而古代西藏和印度的往来，并不是按照今天的习惯路线，即从帕里越过喜马拉雅山，经卓木河谷到印度，而是溯雅鲁藏布江西上，或经阿里穿越克什米尔到印度，或从尼泊尔到印度。由此我们可以推想，藏文的创制和印度西北部的笈多文可能有一定的渊源关系。

松赞干布时期佛教从印度和汉地两个方向传入西藏，可以用两个生动的例子来作为标志，这就是松赞干布与尼泊尔尺尊（ཁི་འཕེན་）公主和唐朝文成公主的联姻。也许是由于巧合，这两位公主都从自己的家乡带了一尊佛像到吐蕃。尼泊

尔公主尺尊是尼泊尔王盎输伐摩(Amshuvarman)的女儿。盎输伐摩虔信佛教，在玄奘的《大唐西域记》第七卷中有记载。尺尊公主带的佛像是不动佛像(མི་བརྟུང་ལྗེ་དཔེ，据说是释迦牟尼八岁等身像)，文成公主从长安带到拉萨的是觉卧佛像(རྗེ་འཕགས་ལྷ་མོ་པེ་མེ，据说是释迦牟尼十二岁时的等身像)。佛像本身算不了什么大事，但作为佛教分别从这两个方向传入的标志来看，就比较有意义了。

随着尺尊和文成公主嫁到吐蕃，佛教寺庙开始在吐蕃兴建。当时在吐蕃中部建立的四座大寺称为四如寺，四如寺之外建立了四厌胜寺，四厌胜之外又建了四再厌胜寺，起码有十二座寺。这些寺庙都是些小庙，佛教史籍记载说，它们是为了“制服藏地鬼怪，镇伏四方”而兴建的，其中并无僧人，只是一座庙中供一尊佛像，与以后建立起来的有出家人、有学经组织的寺院不同，我们称之为寺庙。

松赞干布时建立的著名的寺庙是拉萨的大昭寺和小昭寺。大昭、小昭都是汉名，昭是མོ་ལོ་的译音，意思是佛。实际上大昭寺的藏文名称是ས་མོ་འབྲུག་ལ་ལྷ་སྐོར་གཙུག་ལག་ཁང་།，小昭寺的藏文名称是ཐུ་བརྟུགས་ས་མོ་ལོ་ལྷ་ཁང་།。大昭寺是由尺尊主持修建的，殿门朝西，规模大一些，小昭寺是文成公主主持修建的，殿门向东，规模小一些，不过在修大昭寺的时候文成公主也出了力。在寺庙初建成时，文成公主带去的大佛像放在小昭寺，尺尊带去的小佛像放在大昭寺。后来到公元八世纪前半期金城公主嫁到吐蕃时，才把大小佛像相互搬了个家。

根据藏文史籍的记载，大小昭寺都是在和鬼怪恶魔的斗争中建成的，特别是在修建大昭寺时，白天奠立的根基，晚

土全被恶魔拆毁了。我们从这些神话式的说法中，可以找到一些历史的真实反映。这就是说生根在吐蕃社会中的本教，作为一种传统的观念，它在人民群众和统治集团中都是占有重要地位的。佛教传入吐蕃与本教接触，自然地要发生矛盾和斗争。佛教的传统说法是把非佛教的教派一律称为“外道邪魔”的，因此，对于所谓恶魔破坏建寺的记载，我们完全可以认为这是本教势力对佛教传入所采取的对抗行动。尽管这时的对抗还是早期的对抗，还没有发展到后期那么深刻，但是从规模来看，本教的对抗力量在当时还是很不小的。

关于松赞干布时期本教和佛教的对抗，法尊法师在他的《西藏民族政教史》第一卷有一段记载，说松赞干布提倡佛教引起了本教徒的反感，还谈到有些本教徒自改佛经为本教经典，于是松赞干布下令凡是私改佛经为本经的人要处以死刑，被杀的本教徒很多，迫使本教徒把已据佛经改成的本经埋藏在山洞中，以后挖出来就是伏藏（གཏེར་མ）本经。对于法尊的记载，我们同意他的前半段，但是后半段所说的本教徒改佛经为本经，估计应是一百多年以后赤松德赞的年代里发生的事情。

在松赞干布时期，翻译佛教经典的事业已经发端。西藏佛教史籍说这时佛经的翻译已很盛行，译师中有印度人古萨惹（ལུ་ལ་ར་）、尼泊尔人香达（མང་ལ་ར་）、汉族僧人大天寿和尚（ཏ་ལ་ལ་མ་ཏ་ལ་ལ་མ་ལ་）等。据说藏人的译师是吞米桑布扎，译出来的经典有小乘佛教经典，也有大乘显宗、密宗的内容。但是我们认为，松赞干布时的佛经翻译不过是一个开端，西藏佛教史家有意识地说在这时就翻译了大量的佛经，

是想给松赞干布的大力发展佛教，增添一些陪衬的色彩，事实上未必有那么多。

总起来看，在松赞干布时期佛教正式传入了吐蕃，这时创制了藏文，开始建立了一些寺庙，翻译了一些佛教经典。在这个时期里藏族社会开始接受了佛教，但是佛教内部派别很多，各种佛教的学说还没有被藏族社会理解和消化，佛教在吐蕃会怎样发展，这时还很不清楚。

第三节 佛教和本教的早期斗争

本教势力的抬头——赤德祖赞时汉地和西域僧人在吐蕃的活动——本教驱除西域僧人——第一次禁佛运动——赤松德赞力图发展佛教——寂护第一次到吐蕃

松赞干布死于公元六五〇年，从他死后直到八世纪初的半个多世纪里，佛教在吐蕃并没有获得多大的发展。这主要有两个方面的原因，一是松赞干布后面的两代赞普芒松芒赞（ལང་ལྷོ་ལང་བཙན་六五〇——六七六年在位）和都松芒波结（ལྷོ་ལང་ལྷོ་ཇེ་六七六——七〇四年在位）时都是贵族噶尔氏家族当权，吐蕃王朝的主要精力放在武力扩张上，王室虽然在扶植佛教，但王朝的实权把持在信奉本教的贵族大臣手中。二是松赞干布时遗留下来的佛教基础并不强大，而本教的传统势力是根深蒂固的，在贵族大臣和民众中有很大的影响。由于这两个原因，这一时期佛教在吐蕃不仅不能迅速发展，有时

还要受到压抑。

松赞干布死后本教势力抬头，公开反对佛教。藏文史籍中说，松赞干布死后文成公主带去的释迦牟尼像埋在地下有两代人之久，这是佛教徒为了保护佛像而采取的措施。在吐蕃王朝的各项祭祀、盟会的仪式中，本教一直起着领导的作用，这种传统的势力使佛教的宗教仪式等，在吐蕃的社会生活中无法得到发展。

在这一时期的吐蕃历史上，赞普王室与贵族大臣曾进行过激烈的斗争，特别是都松芒波结为了王室在政治上取得实权做过一番努力。他曾以“出猎”为名，调兵消灭噶尔家族，杀其亲党二千余人，接着又下令召还镇守青海的噶尔·钦陵。公元六九八年噶尔·钦陵起兵反抗赞普，结果兵败自杀，专权达半个世纪之久的噶尔家族彻底败亡。都松芒波结又远征云南，死于军中。都松芒波结为扩大王室权力的斗争取得了一定的成效，但是没有取得最后成功。值得注意的是，在这一时期的这些重大事件中，没有关于佛教的作用的记载，这说明当时佛教还没有发展到能够参与吐蕃政治的程度。

赤德祖赞(སྲི་ལྷོ་གཙུག་ལ་བཙན་ 公元七〇四——七五五年在位)即赞普位后，大力促进佛教的发展。他修建了不少的寺庙，也翻译了一些佛教经典，还派人去请在冈底斯山朝圣的印度法师佛密(ལངས་རྒྱལ་གལང)和佛寂(ལངས་རྒྱལ་ཞི་བ)，可是没能请来，派去的人带回来五部大乘佛教的经典。

公元七一〇年，赤德祖赞从唐朝迎娶金城公主，这对汉地佛教在吐蕃的发展起了推动作用。金城公主嫁到吐蕃后，

把原被封藏在小昭寺的文成公主带到吐蕃的佛像迁到大昭寺，并安排了汉族僧人管理一些宗教仪式、供奉佛像，可见随同金城公主到吐蕃的还有一部份汉族僧人，但是对这些人的作用缺乏记载。

在同一时期，西域于阗的佛教僧侣由于动乱向吐蕃逃跑，先到南疆的蔡吉（ཚལ་རྗེ，可能是唐朝在西域设置的毗沙都督府所在地，曾被吐蕃长期占领），当地吐蕃官员不敢收留，报告了吐蕃王室。王室不但答应为这批僧人解决衣食供养，而且请他们到吐蕃本部去。据说吐蕃为收容这批从于阗来的僧侣修建了七座寺庙（其中有一座是瓜曲寺ཀུ་རྗེ），可见这批僧人数目不少。另外，由于伊拉克的屈底波于公元七〇五年发动“东征”，中亚和新疆的一些地区（如喀什噶尔 Kashgar、拔汗那 Ferghana、布哈拉 Bukhara、撒马尔罕 Samarkand、多哈日斯坦 Tokharistan）的佛教僧侣也向西藏方向逃避。他们第一步先到了勃律（བལ་ལྗེ），似乎他们和于阗的僧人会合到了一起。因此，赤德祖赞时期到吐蕃的西域佛教僧人中可能还有中亚一带的僧侣。

吐蕃王室接纳外来的佛教僧侣，引起了贵族大臣们的不满和疑惧，他们很想寻找机会驱逐这些佛教僧人。公元七三九年吐蕃发生了一次大的天花瘟疫，据说金城公主就是死于这场天花的。这时信奉本教的贵族借口说这场天花是吐蕃境内的鬼神对这批外来僧人的愤怒所造成的，因而必须把他们赶走。这些被驱逐的僧人绝大部分向西，到乾陀罗国（Gandhara，在今巴基斯坦境内）去避难。有的材料说还有一些吐蕃僧人与他们同行。但是，按照西藏佛教史籍的说法，

这时吐蕃还没有出家的僧人。这里说的吐蕃僧人有两种可能，一是当时已有一些吐蕃人跟从这批外来僧人出了家，二是这批人并非僧人身份而是一般的佛教徒，被误记为出家僧人。

当时赤德祖赞也抗拒不了本教徒驱逐西域僧人的行动，但他本人仍在暗中扶植佛教。他晚年派桑希（མང་ཤི།）等四人去汉地取经，他们在汉地取得大量经典（包括金光明经、小乘戒律等）和一些医学著作，他们返回时还带来了一位汉族和尚。但这时赤德祖赞已死，拉萨的形势又对佛教不利，于是他们把同来的汉族和尚送回汉地，将取来的佛经藏到山南钦蒲（མཚོ་མཁའ་ལྗེ།）地方，等待有利时机的到来。

赤德祖赞公元七五五年死后，新赞普赤松德赞（འཇམ་མེད་ལྷུང་འཇམ་མེད་འཕྲུལ་།，公元七五五—七九七年在位）年幼，吐蕃王朝中信奉本教的贵族大臣打算把佛教势力全部铲除，发布了禁佛的命令。这是藏族历史上的第一次“禁佛运动”。这次禁佛的主要措施有：一、下命令在吐蕃王朝统辖的全部范围内禁止信仰佛教。二、驱逐汉族僧人和尼泊尔僧人。三、改大昭寺为屠宰场。四、把文成公主带到吐蕃去的佛像埋在地下。后来又取出来送到芒域（མང་ལུགས།）。五、拆毁寺庙，把赤德祖赞时建立的两座寺庙全部拆毁。

虽然本教采取了一切可能的手段来压制佛教，但是本教也感到了其自身的软弱性。因为生根于原始社会的本教，对于阶级社会的到来，还难于在一时之间适应得好。本教要适应形势，就得向佛教学习，制造出一套经典和教义。本教的改头换面，在象雄地区开始得比较早，因为这里受印度佛教

记”，而是因为从公元七世纪开始，印度大乘佛教显宗走向下坡路，寂护到吐蕃来，很可能是为大乘显宗找出路的一个代表人物。

寂护没有敢于直接到吐蕃的政治中心拉萨，而是先到了山南的钦浦。这里是吐蕃王朝的发祥地，紧靠着雅鲁藏布江，可进可退。寂护住下以后，由巴·赛囊推荐，和赤松德赞在钦浦进行了一次有意义的会见，他向赤松德赞讲了一些佛教的道德规范和佛教的基础理论。

但是，这时反对佛教的势力对赤松德赞迎请寂护以及从芒域运回佛像大力反对，在拉萨一带出现了规模不小的反抗活动。宗教史籍中说这一时期中“雷殛红山、洪水冲走旁塘宫、闹大瘟疫……”，实际就是反对寂护的活动。寂护这一次在吐蕃仅仅停留了四个月，就被反佛教势力给赶走了。

寂护初次传教遇到挫折，并没有动摇赤松德赞发展佛教的决心。他又连续派人分别到汉地和印度去请求派僧侣到吐蕃来传布佛教。赤松德赞如此热心于发展佛教，一方面固然是为了王室集中权力，削弱贵族和地方势力，另一个重要的方面是当时吐蕃社会中奴隶反抗奴隶主的阶级斗争激化。敦煌古藏文文书中记有赤松德赞时期发生过军人和奴隶起义的事件，这正是吐蕃奴隶制走向衰落的开端。赤松德赞在这种形势下采取大力发展佛教的做法，是不难理解的。

第三讲

印度佛教在吐蕃的得势

第一节 印度佛教战胜本教的过程

莲花生与寂护同来吐蕃——桑耶寺的建立——“七觉士”
出家——佛本斗争的起伏发展——南喀宁布等赴印留学——
桑耶寺内佛本并存的局面——佛本大辩论与禁本命令的颁行

据藏文佛教史籍的记载，寂护在受到反佛教势力的逼迫返回印度时曾表示，对于吐蕃境内的“魔障”他自己是无能为力了，必须把密宗大师莲花生请来，才能“调伏群魔”，使佛教得以在吐蕃弘扬。

莲花生(པདྨ་འཕམ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་梵文名为Padmasambhava)，是邬仗那(ཡུ་ཐུང་ལྷ་མོ་地在今巴基斯坦斯瓦特河谷一带)人，因而又被称为邬仗那活佛(ཡུ་ཐུང་ལྷ་མོ་མཁའ་མཁའ་)。他是寂护的妹夫，是印度佛教密宗的大师。寂护由于对吐蕃的反佛教势力无能为力，才想到去请他来吐蕃应付局势。但是在藏文佛教史籍上说是赤松德赞派人到尼泊尔重新迎请寂护大师回来，另外又派人去请莲花生，于是寂护和莲花生都接受了邀请，分别来到了吐蕃。这些史籍描写莲花生到吐蕃的经过时说，他预先知道吐蕃赞普要邀请他，于是主动动身，和迎请他的人在芒域相会，接着一路上逢妖捉妖，遇怪降怪，神乎其神；还说

他是人间最大的咒师，许多魔怪都被他用密咒“调伏”了。

对于以上的这些史料，我们可以这样来分析：一、寂护的被迫撤退，说明当时吐蕃社会对印度佛教排斥得很激烈，特别是寂护所代表的印度佛教大乘显宗的教法，更没有办法和吐蕃传统的本教观念相抗衡，所以才有寂护请莲花生到吐蕃的事情出现。莲花生搞的那一套咒法，可能会被接受下来，起码是较为接近吐蕃的传统观念的。二、这时赤松德赞对于佛教各个派别还没有重此轻彼的倾向，他派人去印度、汉地，邀请佛教各派代表人物，表现了兼容并包的态度。三、莲花生是印度大乘佛教中的密宗咒师，而根据印度历史记载，公元八世纪下半期佛教在印度早已衰微了，因此莲花生的主动进藏，同样也是为印度佛教谋求出路的。四、所谓莲花生一路“调伏”魔怪，其实是印度佛教的密宗战胜了本教的一个反映，起码也是反映了密宗在吐蕃社会上遇到的阻力较小的情况。

寂护和莲花生来到吐蕃后的第一件事，就是给印度佛教建立根据地，这就是兴建西藏佛教史上第一个剃度僧人出家的寺院——桑耶寺（བསྟན་ཡུལ་）。

据说桑耶寺的设计是由寂护主持的，主要是仿照印度的欧丹达菩黎寺（*Otantapurī*，又译作飞行寺）。主殿三层代表须弥山，四方有四个殿，代表四大洲（南瞻部洲、北俱卢洲、西牛贺洲和东胜神洲），还有代表八小洲和日、月的小殿，整个建筑是按照佛教对世界结构的想象来布局的。桑耶寺建寺地点是由莲花生选定的，在山南的札囊县雅鲁藏布江北岸，估计这是考虑到拉萨是吐蕃的政治中心，反对佛教的

贵族势力集中在那里。而远离拉萨的山南，则靠近赞普的发祥地，便于依靠赞普王室这个靠山。这比寂护第一次到吐蕃时根本未过雅鲁藏布江又前进了一步。桑耶寺的破土奠基是由赤松德赞亲自主持的，说明了他对于建立桑耶寺的重视。

桑耶寺有时也读成“三阳寺”或“三样寺”（གསལ་མཁའ་ལྷ་ཁོང་།），“三阳”估计是取“三阳开泰”的说法。“三样寺”据说是因三层主殿在建筑特点和雕塑风格方面各不相同而得名。下层依照西藏式样，中层依照汉族式样，上层依照印度式样。

据藏文史籍说，莲花生和寂护在主持修建桑耶寺的工程时又曾经和“恶魔”进行过多次的斗争，最后终于战胜了这些“妖魔鬼怪”建成了桑耶寺。这说明桑耶寺的修建过程是和本教势力作斗争、并取得胜利的过程。正是因为印度大乘佛教密宗的某些内容与本教的传统巫术咒法有某些相似之处，能适应吐蕃社会的传统观念，因而能为吐蕃社会所吸收，桑耶寺才得以建立起来。

关于桑耶寺建成的年代，有不同的说法。法尊法师认为是公元七六二年始建，七六六年建成；意大利学者伯戴克（C·Petech）认为是公元七八〇年始建，公元七八七年建成；王森先生认为是公元七七九年建成。总之，大体年代是在八世纪的后半期。

桑耶寺建成后，由寂护和莲花生主持“开光”（寺院落成典礼），由寂护担任寺院的堪布，并有七名吐蕃贵族青年随同寂护出家，他们在藏文史籍中被称为“七觉士”。但是这种为俗人剃度出家的事在佛教上是件大事，不是随便某一个人都能做的，即使象寂护这样著名的高僧，一个人也不

能为人授比丘戒。按照规定，给一个人授比丘戒（授比丘戒以后，才算是正式的出家僧人）必须有十个受戒十年以上的僧人在场。为此，赤松德赞还特地派人到印度请了十二位“说一切有部”的僧人（“说一切有部”是当时印度势力较大的一个小乘佛教教派，很多印度大乘佛教教徒都是跟随该派僧人受比丘戒），协助寂护完成了给“七觉士”授戒的仪式。

这七个第一批出家的藏族僧人，在法名上有一个特点，末尾的一个字都是“护”字（ལུང་），这表明了师兄弟和戒老师的关系。

桑耶寺建成以后，赤松德赞继续派人到印度去迎请佛教僧人，同时还派出一批人到印度去留学。这两项措施都和翻译佛教经典、传授印度佛教的教法有直接的关系。从印度请来的人当中有大乘密宗的无垢友（འཇིགས་པ་ལྷན་པ་ལྷན་པ་）、法称（ཚལ་གྱི་གྲགས་པ་པ་），还有克什米尔人阿难陀（Anānda），他在寂护来吐蕃以前就在拉萨经商。他们主要从事翻译佛教经典的事情。派到印度留学的人中有第一批出家的藏僧遍照护（ལྷན་པ་པ་ལྷན་པ་ལྷན་པ་），印度人称他为毗卢遮那若希达，他被认为是一个聪明敏慧并且具有语言天才，对佛教有虔诚信仰的人。遍照护到印度之后，看到当时印度大乘佛教密宗尚盛，而显宗已日益衰落了，于是他和密宗僧人联系，学到了印度佛教密宗中的“金刚乘”（རྣམ་ཐྱོད་ལྷན་པ་）的一些教法，此外还学了一些印度的语言文字。

遍照护从印度回到桑耶寺以后，受到了两个方面的人的反对。一个方面是寺里的印度僧人。因为桑耶寺的印僧主要

是学显宗的，莲花生也是先学显宗，而后兼通密宗的，而且他在寺院建成后不久就回到印度去了，在吐蕃一共只呆了十八个月；留下来的寂护，是大乘中观派；而“说一切有部”是小乘佛教，小乘佛教中没有密宗，只有显宗。因此遍照护学密宗回来，受到了印僧们的反对。另一个方面是吐蕃传统的本教的信徒。他们自从马尚仲巴结被佛教势力害死以后，并没有停止活动，他们实际上正在大力支持和推行从象雄地区传来的经过“化装”了的本教。这批贵族用这种本教作为工具，用它来和支持佛教的吐蕃王室进行争权夺利的斗争。遍照护从印度回到吐蕃时，正是这批推行新本教的贵族势力抬头的时候，他们给遍照护加上罪名，说他在印度学到的一切，将要给整个吐蕃社会带来灾难，他们甚至要求把他处以死刑。

赤松德赞虽然竭力提倡佛教，但是直到桑耶寺建成，甚至直到遍照护从印度返回时，他也还没有宣布本教是非法的宗教。这时他听到王朝里反对遍照护的呼声是如此之激烈，虽然他很想扶持遍照护，可是迫于压力，也不得不让他从公开活动转入秘密活动，让他秘密进行印度佛教密宗经典的翻译。后来，这个消息被王朝中掌握实权的贵族们知道了，他们直接向赤松德赞要求杀死遍照护。赤松德赞只好采取了一个移花接木的办法，暗地里找了一个乞丐作为遍照护的替身，远远地把这个乞丐处死，贵族们也未看清。但是这个骗局不久又被赤松德赞的王后蔡邦萨（ཚེ་མེད་པོ་ལོ་མོ།）揭穿，贵族们更加不依。最后赤松德赞只好把遍照护流放到康区去。

本教势力的这种回升，并没有影响到印度佛教势力在吐

蕃的继续发展。在遍照护以后，赤松德赞又派了以南喀宁布（ནམ་ལཱའུ་ལྷིང་པོ་）为首的五个青年人到印度去学佛教。这五个人到了印度，学的也是密宗金刚乘的教法，他们的老师是印度密宗的法师胡卡拉（Hukara）。这件事虽然不是公开进行的，但是也走漏了风声，结果贵族们强迫赤松德赞给这五个人写信，让他们不要学习印度佛教密宗的教法。由此可见，赤松德赞在一定程度上是屈从于这批贵族大臣的意志，他们能够威胁赤松德赞做他所不愿意做的事。

后来这五个青年留学回来，赤松德赞很喜欢他们，南喀宁布又曾经为赤松德赞治好了疾病，所以更受到赤松德赞的信任。但是，正因为这样，又一个反对印度佛教的浪潮掀起来了。这次仍是由蔡邦萨发动起来的，她揭露说印度佛教密宗是黑巫术，是邪法。从蔡邦萨所说的话来看，当时佛教密宗已经在使用人头骨、人肠、人皮、人血，以及女孩子的腿骨做成的法器或者祭品。蔡邦萨认为这样做是藏族人民所不允许，也是接受不了的。她要求赤松德赞赶紧结束这种魔法，如果再继续搞这些名堂，藏族人民的生命都没有保障了，时刻有被杀害的可能。在贵族们的压力下，赤松德赞只好把这五个人分别流放到不同的地方去。其实，这只是象征性的“流放”，后来他们又被陆续召回，参加了译经工作。

在本教徒竭力排斥佛教的形势下，赤松德赞为了减少兴佛所遇到的阻力，使佛教能逐步巩固地位，采取了一种新的方针。他为了表示自己的公允，从象雄请来了一位本教法师香日乌金（ཞང་མིའི་དབུ་ཅན་），委托他翻译一本名为《十万龙经》（ལུ་འབུམ་）的本教经典，而且把他安排在桑耶寺里和佛

教徒们住在一起。另外，赤松德赞在命令佛教徒为他修建一座佛塔的同时，又命令本教徒为他修建一座陵墓，两项工程同时在山南动工。这些资料都说明了两种宗教同时并存时期的一些情况。

在这一时期，佛经的翻译工作开展起来了，其中主要人物是印度人无垢友。他们利用赤松德赞推行的佛本共存的政策，把遍照护和南喀宁布都从流放地方召回来。还有一点值得提及的是，香日乌金翻译本教经典的地方是桑耶寺的观音殿，如果说这是因为本教没有自己的寺院的话，那不过是一个借口，显然这是赤松德赞故意制造的佛本并存的局面的标志。赤松德赞还进一步迷惑本教徒，让遍照护这个佛教徒参加了翻译本教经典的事情，这就更让本教徒无话可说，既然佛教徒都参加了本教经典的翻译工作，佛教徒要翻译佛教的经典，本教徒自然没有什么理由反对。正是在这样的做法之下，佛教的势力进一步得到了巩固。这一时期印度僧人来到吐蕃的人数大为增加，译经的规模扩大了，藏族人当中也出现了不少译师。这一时期翻译出来的经典从历史的角度来看是十分珍贵的，因为其中大部份佛经的印度原本已经失传，只有在西藏还能找到藏文译本，作为历史文物，对研究印度历史和佛教历史，当然是很有价值的。

很明显，由于佛教与本教并存的方针的实施，佛教势力有了很大的增长，以至于佛教徒可以向本教提出挑战了。有一次本教徒举行了一次比较大的祭祀仪式，他们在桑耶寺里公开进行血祭，宰杀了许多牲畜作为牺牲。佛教徒马上为此向赤松德赞提出抗议。他们说：一个国家里不能有两个国

王，一个地区也不能有两种宗教，如果不把本教废除，全部印度僧人就要离去，不再在吐蕃传教了。我们知道，在此以前一向是本教向赞普提抗议反对佛教，而这一次成了佛教向赞普提抗议反对本教了，这说明佛教的势力确实上升起来了。

赤松德赞本来就是支持佛教排斥本教的，到了佛教战胜本教的条件已经具备的时候，赤松德赞就要采取措施来打击本教了。

据藏文佛教史籍记载，赤松德赞提出让佛教和本教的代表人物进行辩论。辩论是在顿喀（ དོན་མཁའ་འགྲུ ）地方举行的，佛教方面的代表人物是以寂护、无垢友等人为首，本教方面是以香日乌金为首。他们互相辩论两种宗教的优劣，都是标榜自己的宗教是“正道”，竭力贬低对方。其实，对赤松德赞来说，这场辩论只是他表示自己是公正的不偏袒任何一方的一种手段罢了，是他做给那些信奉本教的贵族大臣们看的一种“障眼法”。当辩论终结时，赤松德赞宣布，他认为佛教徒是有理的，并且表示他自己是信奉佛教的道理的，也就是说，他认为本教是没有道理的，在辩论中是失败的一方。

紧接着，赤松德赞把信奉本教的僧人（这时本教的巫师已经改称僧人）集中起来，让他们选择出路。他给他们指出的出路有三条：一、改信佛教，当佛教僧人；二、放弃宗教职业，做吐蕃王朝的纳税的百姓；三、如果既不愿改教，又不愿当平民，就流放到边地去。据说赤松德赞指责本教僧人们说：“我怀疑你们是在试图把我的人民夺走”。这句话是有针对性的，是指贵族势力而言的，因为本教的背后是贵族势力在支持它，也只有贵族势力才能和王室争夺权势和人

民。

赤松德赞宣布禁止本教的命令以后，本教徒中的一些人迫于形势改信佛教了，另外有许多人选择了流放的出路，离开了吐蕃本部到边远偏僻的地方去了。这就形成了以后本教在西藏的东部和北部得到延续和发展的直接原因。赤松德赞还宣布，凡是把佛教经典篡改成本教经典的人要处以死刑。本教的神坛有的被摧毁了，有的被佛教徒接管了。在这些压力之下，本教徒不敢公开活动，他们到处埋藏他们的经典，这些经典也就是后期的所谓“伏藏”本经。

这里应该说明，赤松德赞并没有能通过这一次的禁止本教的命令把本教全部地消除掉，他只不过是把本教从原来的绝对优势地位上降下来，本教实际上一直保存着力量。就是在吐蕃统治集团内部，代表本教的贵族势力也只是暂时地收敛了一下气焰，一旦时机成熟，他们仍然会出来反对佛教的。

第二节 印度佛教与汉地佛教的斗争

汉地佛教在吐蕃——禅宗的兴起和发展——汉印佛教的矛盾和斗争——顿门巴与渐门巴的辩论——印度佛教在吐蕃取得优势地位

关于汉地佛教在吐蕃活动的情况，前面已经提到的有松赞干布时期的大天寿和尚、赤德祖赞时期金城公主带来的汉僧、赤德祖赞晚年派桑希到汉地请高僧取佛经、第一次禁佛

运动中汉僧被驱逐等事情。现在我们再补充两件有关的史实。

第一件是在寂护第一次到吐蕃传教受挫返回印度后不久，赤松德赞派出了以巴·赛囊为首的几个佛教徒到唐朝去请佛法。据藏文史籍《巴协》记载，赛囊到唐朝以后，受到唐朝皇帝的款待，最后请到佛法，带着唐朝赠送的大量佛经和给赞普君臣的礼品回到了吐蕃。在汉文史籍中也有关于吐蕃向唐朝请佛法的记载，在《册府元龟》卷九八〇外臣部通好建中二年（公元七八一年）二月条下记有“……初，吐蕃遣使求沙门之善讲者，至是遣僧良琇、文素，一人行，二岁一更之”。由此可知，公元八世纪后半期是有一部份汉族僧人，轮流到吐蕃去过的，他们在吐蕃也一定会有一些影响的。

第二件是在唐朝和吐蕃长期和战不定的局面下，吐蕃也曾俘虏过一批汉僧到吐蕃去，《太平寰宇记》卷一八五上记载过建中四年（公元七八三年）“夏四月，没蕃将士僧尼等至自沙州，凡八百人”；《新唐书·吐蕃传》中记载僧怀素被俘后遇徐舍人搭救的故事，都说明吐蕃军在战争中注意俘获汉族僧人到吐蕃的事实。另外在敦煌汉文写卷中有多处记载吐蕃赞普召请敦煌地区的汉族僧人到吐蕃去传布佛教的事情。

总起来讲，从松赞干布起，汉族僧人在吐蕃的活动一直没有间断过。虽然这批汉僧在吐蕃的活动缺乏详细的记载，可是从一些迹象说明，他们有的是讲经，有的是帮助藏族人译经，而且在藏族译师中有一些人对于汉文也很精通，他们

互相配合起来，将汉文佛经翻译为藏文，这应该说也是汉藏文化交流的一部份内容。至于当时汉藏合作译经的广泛程度，可以从敦煌藏文佛经写卷上写经人、校对人的署名为汉藏人名错杂排列的现象中得到反映。关于讲经的内容，汉族僧人讲的主要是汉地佛教禅宗这一派。让我们先介绍禅宗的一些情况。

佛教大约在公元前后传入汉地，传说东汉明帝（公元五八——七六年年在位）梦见十二个金人，臣下说可能是西方的“佛”，这是汉文关于佛教最早的记载。当时佛教是由中亚、西域传到中国内地来的。初期影响不大，到汉末三国、魏、晋时（公元三世纪初到五世纪初），社会上崇尚老庄哲学，士大夫喜谈虚无、清静、羽化登仙等。佛教利用这一时期的社会风尚，把佛教的“涅槃寂静”与道教的“无为”结合起来，使士大夫易于接受，从而获得了发展的机会，逐渐形成中国佛教的禅宗形式。

公元四七〇年前后，印度僧人菩提达磨由南印度经海路到广州，在中国内地活动了五、六十年（有人说他是五二〇年到中国的，此说有误，据杨衒之的《洛阳伽蓝记》记载，菩提达磨曾经到过洛阳永宁寺，而永宁寺毁于五一二年）。菩提达磨在中国传布佛教，成为禅宗的第一祖。他所传的教义可分两大部份，一是“理入”，就是“深信含生同一真理，客尘障故，令舍伪存真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一”。意思是说人的本性差别不大，只是由于后天的一些障碍，才出现了差别。现在不论哪一种人，不论是凡人还是圣人，如想得道，就须面壁修行，在面壁以后，自己去悟出一

番道理来。二是所谓“行入”，就是从实行方面入道，其中又分为四行：第一“报怨行”，即“修行苦至，是我宿作，甘心受之”。也就是说一切苦恼、苦痛都是自己过去造下的，所以必须甘心忍受。第二“随缘行”，即“苦乐随缘，得失随缘”。这是说一切都是缘分注定了的。第三“无所求行”，即是“有求皆苦，无求乃乐”，仍是宣扬“无欲”。第四是“称法行”，主要是讲“性净”，大意是说用后天的行来断除思想上的不净，做到无漏，也就是做到净。从以上这些内容中，既可看到佛教教义的本色，又多少可以看出佛教和当时汉族社会思潮相结合的影子。这里面有苦修的“忍”，也有理智上的“悟”。它不仅让人逆来顺受、甘心受苦，而且要人去悟出必须逆来顺受的道理。这样的教义当然是对统治阶级有利的。

从公元六世纪初到八世纪末，二百年间禅宗在汉地传布，其传法世系是达磨——慧可——僧璨——道信——弘忍，到弘忍以后分为南北两派。据说禅宗五祖弘忍在湖北黄梅修行，他门下众多弟子中有神秀、慧能二人，神秀较有学问，很受宠遇，被认为是弘忍的继承人。慧能是广东人，还是个文盲，做砍柴烧火等劳动。弘忍要传衣钵，让弟子每人作一个偈语（就是佛家的暗语）。神秀写了“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”贴在墙上，弟子们看了连声称赞，认为衣钵无疑将传给神秀。慧能听别人念神秀的偈语，大不以为然，请别人代他写了一个偈语贴在神秀偈语旁边，他写的是：“菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃”。结果弘忍连夜传衣钵给慧能，让

他跑到广东去传教，神秀反而落了空。弘忍死后，神秀在北方传教，较有实力，慧能在南方传教，是弘忍真传衣钵，这就是禅宗六祖“南能北秀”的来源。

从这个故事看，神秀的偈语是从修行的方法着眼，而慧能的偈语是从对诸法的认识着眼，主张诸法皆空。他们的差别就在于是认识论重要还是方法论重要。弘忍把衣钵传给慧能，说明他是认为认识论重于方法论的。

慧能在禅宗的地位很重要，他是一个主张“顿悟”的人。“顿悟”简单地说，很有点“放下屠刀，立地成佛”的味道。它不承认渐变，只承认单一的突变，而这单一的突变是要排斥掉渐变的积累，只是企图通过“无念”来取得的。这种主张就是在形式逻辑的推理上也是讲不通的。传到吐蕃去的汉地佛教，从迹象上看都属于禅宗，而且和慧能的“顿悟”学说有关联。

在赤松德赞晚年，汉地佛教在吐蕃很有势力，这一支汉地佛教势力以大乘和尚（ $\text{ལུ་ཤེད་མ་རྒྱ་ལྷ་ནུ་ལྷ་$ ，也译作摩诃衍那）为代表。据敦煌汉文卷子《大乘顿悟正理诀要》中所录的摩诃衍那给赞普的表章中的记叙，他是在吐蕃占领河西陇右以后应赞普的召请到拉萨去讲经的。他在吐蕃很受重视，赤松德赞的一个妃子没卢氏（ $\text{འཇོ་ལོ་ལོ་ལོ་$ ）及贵族妇女三十多人跟他受戒，出家当了尼姑。此外，还有一些跟他出家的藏族僧人。当时吐蕃倾向大乘和尚的人多于倾向印度佛教的人。

在藏文佛教史籍（布顿、土观等人著的佛教史）的记载中，汉地佛教大乘和尚这一支被称为顿门巴（ $\text{ལྷོ་ནུ་མི་ནུ་པ་$ ），寂护为代表的这一支印度佛教被称为渐门巴（ $\text{ཚོ་ནུ་མི་ནུ་པ་$ ），因此

印度佛教和汉地佛教的斗争，被称为顿门巴和渐门巴的斗争。

寂护是在八世纪晚期死在吐蕃的（据说他是被马踢死的）。他死后桑耶寺的法位由白央（དཔལ་དབྱེས）继承。白央的声望远逊于寂护，汉地佛教又进一步扩大了势力，但印度佛教得到巴·赛囊等人的支持，力量也不小。两派之间的斗争有时闹到顿门巴的支持者拔刀相向的程度。赤松德赞自己也不好表示态度，结果巴·赛囊等人跑到南方去闭关坐静去了。

汉地佛教与印度佛教的斗争愈演愈烈，迫使赤松德赞不得不下决心来解决佛教内部的这场斗争。他三次下令要巴·赛囊回来。巴·赛囊回来后，竭力向赤松德赞宣传寂护传下来的渐门巴是正确的佛教，并劝赤松德赞派人去印度迎请寂护的亲传门徒噶玛拉锡拉（ཀ་མ་ལ་སྒྲིལ་ Kamalashīla，汉译莲花戒）到吐蕃来，因为噶玛拉锡拉是当时印度杰出的佛教哲学家，同时也因给寂护的著作作过注释而知名。结果赤松德赞接受了巴·赛囊的意见，派人去迎请噶玛拉锡拉。

噶玛拉锡拉到吐蕃后，由赤松德赞主持，召集印度佛教（以噶玛拉锡拉为首）和汉地佛教（以大乘和尚为首）的僧人在桑耶举行辩论，赤松德赞亲临监督。据说这场辩论断断续续进行了三年之久（大约自公元七九二年至公元七九四年，这时已到赤松德赞晚年），并按照印度的习惯，在辩论者中间布置花环，规定最后由失败者给对方献上花环，然后离开吐蕃。

大乘和尚提出的论点主要有两个，第一是一个人的成佛

不是依靠长期持守戒律修行佛法，而主要是靠突然地得到内在的“顿悟”——这正是禅宗慧能这一派“顿悟”教义的中心思想。第二是一个人应该排除各种思考，不许做恶念，也不许做善念，应该保持一种完全宁静的状态。作恶念固然不好，作善念、作善言、作善行也同样是罪过。他还作了一个譬喻，作恶念是以铁索自缚，作善念是以金索自缚，金与铁形式不同，其为索者一也，都是锁链，都是自缚。禅宗的顿悟思想就是要一个人宁静，什么都不想，以无为作为最高目的。

布顿(འབྲུག་པོ་)对于大乘和尚的论点还作了一些补充叙述：如果说行善就可以升入天堂，做恶事就会堕入地狱的话，那么仔细想想这两条道路都不免要引起烦恼。即使是好的思维，善的思维，也会使人有所牵挂，因而在成佛的道路上也就会随时遇到“魔障”。只有无想，无思维，没有任何尘障，才能彻底超脱烦恼，才能得到“大禅定”（将心注于一境，冥想而生妙果），并且通过这样的途径，进入突然的大彻大悟，也即是“顿悟”，这就是接近于成佛的最高境界了。

噶玛拉锡拉反驳大乘和尚说，假如一个人全部地放弃他的意识活动，仅仅是通过“瑜伽”（ལྷ་མ་ལ་འཇུག་པ་，也就是默坐，通过宁静，管束自己的思想，以期得到力量和良好的结果）来认识诸行无常，诸法无我，这实际上是不可能的事情。因为当一个人对他自己说我将不想一切法，我将不要有一切思虑时，这已经是一种思想、一种行动，这是任何人都能理解的。如果说完全没有思虑——无为、无想，才是一个人的最高目的的话，那么只有那些丧失知觉能力和醉汉才

接近于顿门巴的理想。归根到底，一个人根本不可能通过无思虑而达到成佛的目的。

巴·赛囊和白央完全支持噶玛拉锡拉的论点，否定突然顿悟，认为只有经过逐渐的修持，才能一步一步地取得成就。他们认为“立地成佛”的说法是荒唐的，犹之乎爬山，只能一步一步地爬上去，不可能一下子就到达顶峰。如果按顿门巴的教义，善恶思想在本质上没有什么分别，那也就用不着去克制情欲，积累善行，消除罪业了，因为反正有一天只要放下屠刀就可以立地成佛的。而且一个人如果真的照顿门巴的办法去做，不想、不行、真正无为和无思虑，按逻辑推理，那也只能是束手待毙，还谈什么成佛？

据藏文史籍记载，参加辩论的人采取各种方式辩驳，互相反复责难，大乘和尚这一派曾一度占上风，但最后还是归于失败，被迫向噶玛拉锡拉献上花环，返回内地去了。据传说他在回汉地途中，派遣四名刺客谋刺噶玛拉锡拉未遂。现在喇嘛寺中在作某种仪式时，大乘和尚的面貌还被装扮得狰狞可怖。从此，在吐蕃否定了汉地佛教顿门巴的教法。赤松德赞还下令，有关汉地佛教的经典也不许流通，不许吐蕃人学习禅宗的教法。但是禅宗的教法并没有断绝，并一直影响到后期西藏佛教宁玛派、噶举派的教义和修行方法。

在赤松德赞在位时期，印度佛教相继战胜了本教和汉地佛教，在吐蕃取得了优势地位。当然本教和汉地佛教都留下了“尾巴”，尤其是本教，在吐蕃社会根深蒂固，影响深远。本教史籍记载说当时“许多勉强改信了佛教的本教僧侣，在他们心里仍然是相信本教的”。

赤松德赞在印度佛教战胜本教和汉地佛教之后，决定以印度小乘佛教中的“说一切有部”的戒律为标准的戒律，禁止翻译其他宗派的戒律。同时明令宣布龙树所传的“中观论”是佛法的准则，在吐蕃不许学其他宗派的东西（龙树的中观教法到这一时期已经包括了无著、世亲的“唯识论”的一部份教法，但是公开的“唯识论”教法是被禁止的），这样，就基本上平息了印度佛教内部的宗派斗争。

赤松德赞在这一时期里在拉萨建立了札叶巴寺（བླ་མ་ལེ་པ་），在山南建立了钦浦寺（མཚོ་མཁའ་ལྗེ་པོ་ལྷ་སྐྱུ་），专门培养僧人，巩固佛教的势力。在赤松德赞时期藏人陆续出家的有三百人之多。赤松德赞还召集吐蕃的小邦王子、贵族大臣开会，决定吐蕃王朝辖区内一律崇信佛教，防止本教复辟。他还率全体大臣发誓，尊崇佛教，永不动摇（见“赤松德赞第二命令”）。由于这些措施的推行，印度佛教在吐蕃终于取得了优势，站稳了脚跟。

第四讲

佛教在吐蕃的发展和中衰

第一节 佛教势力的持续发展

牟尼赞普的“三均财富”——赛那累即赞普位——赛那累兴佛措施——僧人参政的发展

赤松德赞以后，佛教势力在吐蕃得到持续的发展，赤松德赞之后的牟尼赞普、赛那累、热巴巾三位赞普都热中于发展佛教。吐蕃王室扶植佛教的原因，主要是企图利用发展佛教，解决统治阶级内部王室和贵族之间的矛盾。当时王室主张和唐朝和盟，以巩固自己的集权统治，而贵族权臣则主张通过战争取得实际利益。佛教宣扬的反对战争，主张和平的教义，对赞普系统有利，也可以说王室主和的理论基础是佛教，并且利用这面旗帜来巩固自己的权力。另一方面，王室发展佛教也是为了对付敌对阶级，由于这时吐蕃奴隶制社会的全盛阶段已经过去，阶级矛盾，特别是对立阶级之间的矛盾更趋尖锐，奴隶反抗斗争的事件也逐渐增多，在这样的社会背景下，佛教必然成为王室用来对付被统治阶级的一个工具。

赤松德赞死于公元七九七年，赞普位由他的大儿子牟尼

赞普(ལྷ་མོ་འབྲུག་པོ་)继承。藏文史籍的记载说 牟尼赞普为了发展佛教，下令属下臣民向赤松德赞时期修建的一些寺院贡献布施。但是人民贡献给寺院的布施悬殊很大，有的人贡献的是金银珠宝，有的人贡献的是绸缎绉縠，有的人贡献的是旧衣破布。牟尼赞普以为人民对佛的信念明显地存在着不同。他的臣下告诉他，这并不是什么信念的不同，而是贫富不均的缘故。牟尼赞普表示，他的人民不应该这样贫富悬殊，于是他下令平均属民的财富，在一年当中就进行了三次。但是三次平均财富之后，问题并没有解决，贫者仍然贫穷，富者仍然富足。牟尼赞普对此大惑不解，佛教僧侣告诉他，这不是什么别的原因，而是由于贡献布施的人前生种下的因不同，所以才有今生贫富不同的果。牟尼赞普由此明白了因果关系的重要，因而更增加了他对佛教的信奉。

从牟尼赞普的“三均财富”，可以看出当时吐蕃社会上平民的两极分化的大致情况。吐蕃奴隶社会中的平民阶层是一个可上可下的社会等级，它既可以上升为奴隶主阶级，也可以下降为奴隶阶级。到牟尼赞普这一时期，平民的两极分化已经十分突出，它导致了吐蕃社会的动荡，也使阶级矛盾更加尖锐激烈。至于牟尼赞普平均属民财富的动机并不象宗教史上解释的那样，而是他企图用行政命令的办法缓和一下当时的阶级矛盾，以利于巩固他的统治地位。但是他的平均财富并没有成功，这样做的结果不仅没有缓和阶级矛盾，反而使对立阶级之间的矛盾以及统治阶级内部的矛盾都更加尖锐化了。我们还应该认识到牟尼赞普不是因为相信了什么因果关系才不再去平均财富了，实际上是他无法继续进行下去

了。

史籍上关于牟尼赞普提倡佛教的记载不多，只是说他如何对佛教僧人表示尊敬，亲自在桑耶寺参加重要的宗教仪式等。但是有一点比较重要，即从牟尼赞普开始，以王朝的收入，供给僧人们的生活开支。这是西藏佛教僧人依靠政府资助的一个先声。

根据佛教的规定，一个出家的僧人，可以依靠化缘为生。化缘在藏语中叫བསོད་སྦྱོར་མཉམས་པ།，意思是把幸福平均一下。不管地位多高的僧人 都可以伸手向人要求施舍 不以为耻 给布施的人给一文不为少 给千金不为多。佛家认为这是僧人的正当生活来源。但是，自从牟尼赞普开了先例以后，僧人的生活来源靠政府资助的情况越来越严重，到西藏民主改革前，西藏佛教僧人的生活，主要是靠西藏地方政府的资助，这种开支占了西藏地方政府经济收入的很大一部份。牟尼赞普的这个措施给后世的影响极为深远，西藏佛教之所以对藏族社会有那么深重的影响，很重要的一点就是它有经济后盾，有政府给它支持，而且它还直接地参加到政治、经济的事务中去。

根据史籍记载，牟尼赞普是在公元七九八年被他的母亲蔡邦萨毒死的，其原因有两种可能，一种可能是崇信本教反对佛教的贵族大臣指使蔡邦萨干的，另一种可能是赤松德赞死后，三个王子争夺赞普宝座的结果。

牟尼赞普死后，他的弟弟赛那累继为赞普。赛那累（ལའ་ན་ལེགས་པ།）在许多文献中又写作赤德松赞（འཇིག་ལྷོང་འབོན་པ།）。因和他父亲赤松德赞的名字只是中间两个字对调了一下，为

使于区分，我们采用了赛那累的名称。

赤松德赞共有三子，长子牟尼赞普，次子牟如赞普(མ་རུག་བཙའ་པོ་པོ་)，最小的是赛那累，又称牟笛赞普(མ་རྟིག་བཙའ་པོ་)。赤松德赞死后长子牟尼赞普继位，但是牟如和牟笛并不心甘，都有些活动。次子牟如赞普在小的时候曾经因杀死一名那囊家族的大臣而遭到流放及至牟尼赞普被他母亲毒死，才把牟如赞普从流放的地方接回来，准备立他为赞普，但是他又被那囊家的人所杀。剩下下来的就是三子牟笛赞普即赛那累了。赛那累能当上赞普，是和他手下的一批僧人对他的支持分不开的。赛那累幼年时期有一位“师僧”——娘·定埃增桑布(ལྷོ་རྟིང་འཇུག་མཁའ་པོ་)对于赛那累的上台可能出过不小的力。在赛那累时期所立的碑文中说，娘·定埃增桑布在赛那累幼年时，如父母亲舅一样养育救护他。估计在当时内争倾轧的险恶环境中，娘·定埃增桑布有功于赛那累，赛那累上台之后，对娘·定埃增桑布为首的一批僧人遂大加信用。赛那累除继承他父亲赤松德赞留下来的发展佛教的基础外，还采取了一些新的措施来扶植佛教。这些措施主要有以下几点。

一、修建寺院。赛那累时期，曾经修建过一座著名的寺院——甲德噶琼寺(ཇུལ་མེ་དགའ་རྒྱུང་)，在修建这座寺院的时候还留下了碑文(该碑文收入意大利学者图奇的《藏王墓》一书的附录部份)。现存的还有赛那累时期的另外两件文物，一是工布地区离林芝不远的第穆(དེ་མོ་)地方，有赛那累时期的一块摩崖石碑，记载了吐蕃王室与工布小邦的盟誓，以及工布小邦对吐蕃王朝的义务等关系。另一件是山南地区穷

结县的赛那累墓碑。这块墓碑现在露出地面的有二十五行，反映了公元九世纪初叶吐蕃奴隶制社会的某些情况，包括发生叛乱事件的记录。

二、翻译经典。在赛那累时期翻译佛经较前有了很大的发展。据记载，这时遍照护、噶玛拉锡拉、无垢友等著名僧人都还健在，他们翻译了不少赤松德赞和牟尼赞普时期没有译出的佛经，法尊说，这时“三藏经典，得以大备”。到以后热巴巾时期，译经活动更是到了登峰造极的地步。

三、优待僧侣。赛那累在修建噶琼寺的命令中明文规定：“对那些已经出了家的人，应当使他们不再受别人的奴役，不征他们重税，并使他们受到保护，不让他们做体力劳动，并由我给予他们以尊崇的地位”。赛那累还规定：“凡有‘三宝，（佛、法、僧）的地方，所需的供养都不得减少”。

四、王室成员出家为僧。为了表示对佛教的信奉，赛那累的大儿子臧玛（ལམ་དང་མཚོ།）出了家。赞普的长子等于未来的国王，现在居然当了佛教僧人，其影响是很大的。另外，从赛那累时期起，在赞普的王宫里设置供奉“三宝”的道场。

五、让僧人参与国政。僧人参政，从赤松德赞任命僧人担任“却论”（ཚལ་སྐྱོན།）以分减世俗贵族大臣的权势时就开始了。到赛那累时，参与国政的僧人地位更高。在《贤者喜宴》里所录的赛那累兴佛证盟誓文中，担任钵阐布（བན་འཇུག་པོ།，意即大僧人，是赛那累时期设立的僧官名称）的娘·定埃增桑布和勃兰伽·贝吉允丹排在王妃、小邦王子之后，大论（吐蕃的宰相）之前，可见其地位的崇高。关

钵阐布，汉文史料中也有记载：“钵阐布者，虜浮屠豫国事者也。”或称钵阐布为“国政蕃僧”。唐宪宗还在公元八一〇年五月写信给钵阐布，希望他为改善唐蕃关系继续努力。这些都说明当时钵阐布这样的僧人在吐蕃王朝中已居于举足轻重的地位。

赛那累还规定，以后的赞普子孙从年幼者到执掌国政者，都要从佛教僧人中委派“善知识”（དགེ་བའི་གཞུང་གཉེན）为师，尽可能多地学习佛法。新立王妃，新任大臣都要在立誓信奉佛法的人中选立和任命。这些规定说明了赛那累打算把僧人干预国政的措施，世代坚持执行下去。

然而，赛那累的兴佛措施也还是有阻力的，这从他修建噶琼寺的命令中可以看出。史料告诉我们当时“下面”有一些向赛那累提出的要求：“从占卜和从梦里得来的征兆说明，不应该信奉佛法，如果信奉，就会使赞普遇到灾难，并对国家不利。设在王宫中的‘三宝’道场，应该丢在一边加以封禁。总之，信奉佛法是不对的。”但是赛那累拒绝了这样的要求，采取了一系列发展佛教的措施。为了扼制反对佛教的势力的发展，赛那累再一次领导王妃、小邦王子、贵族大臣发誓尊崇佛教，这在建立噶琼寺的碑文里，有明确的记载。通过这件事也可以说明，本教势力在赤松德赞死后还是一直企图复辟的，不过由于这时佛教在政治、经济上的势力已经比较强大，又得到赞普系统的大力支持，本教复辟的行动才一时没有得到成功。

第二节 佛教势力的高度发展

热巴巾即赞普位——文字规范化运动——热巴巾的强力
兴佛——反佛势力的高涨——热巴巾被谋杀

赛那累共有五个儿子，长子臧玛信佛出家，二子三子早夭，四子就是朗达玛（ལྷན་དྭ་མཚོ།）。这个朗达玛据《新唐书·吐蕃传》说，是一个“嗜酒喜内，凶悖少恩”的人。赛那累死后，由管理吐蕃王朝政务的钵阐布和大论共同商议，立赛那累的第五个儿子赤祖德赞（ཐི་ལཱ་ཐོག་ལྷོ་བཙན།，唐书译为可黎可足）为赞普，藏文史籍常把他称为热巴巾（རལ་པ་ཐན།）。

如果说倡导佛教、大力发展佛教是松赞干布以来历代吐蕃赞普的共同特点，那么热巴巾在这些赞普中，又是一个登峰造极的人物。他与松赞干布、赤松德赞在藏文史籍中常被合称为“三大法王”。

在热巴巾时期，佛教高度发展的一个重要标志和条件，就是进行了藏文文字规范化运动。任何一个民族的文字规范化运动，或者叫作文字改革运动，都是基于社会发展的实际需要，基于本民族文化发展的需要。文字规范化必须以社会经济发生重大变革为前提。到九世纪中叶时，吐蕃社会的封建因素已经相当明显，而奴隶制度则趋于衰落了，就整个社会而言是前进了。因此，虽然这次文字规范化运动是靠强力推行的，但是能收到巨大的效果，是有其社会经济的和文化

的基础的。

藏文文字规范化的要求，首先是从翻译佛教经典的需要提出来的。吐蕃翻译佛教经典，从赤松德赞时起，主要是从梵文译成藏文，少量的是从汉文或其他文字译成藏文。内容上以大乘显宗为主，对翻译密宗经典是有一定的限制的。对于小乘佛教则限制在“说一切有部”的范围内。在翻译佛教经典时，经常出现翻译名词不一致的现象，这就必然地引起一些混乱。出现译名不一致的原因是很明显的，本来佛教传入吐蕃就不是来自单一地区，有从汉地来的，也有从印度、克什米尔、尼泊尔、西域于阗来的，甚至还有从中亚一带来的。把这些地区的佛经译成藏文的那些译师，也因为有各自不同的传统和背景，翻译出来的成品也往往各有不同的地方特色，这就难于使所有的人都能了解译文的内容。另外，当时的藏文的词汇和语法有时也难于表达佛教中的一些比较复杂以至是全新的概念。正因为如此，就很有必要对藏语文进行一番统一的改革。其实，这次文字规范化运动并不是始自热巴巾时期，而是在赛那累时期就开始了，只是在热巴巾时期才告一段落，因而我们习惯上说在热巴巾时期进行了藏文规范化运动。

这次文字规范化运动是通过集中起来的一批著名的佛教学者来进行的，主要改革内容有以下几点。

一、关于文字形式上的改革。适应语音变化的情况，删去一些不起作用的词素，并对拼写规则进行了统一规定。

二、制定标准译名，做到译名统一。规定新翻译的佛经都要按照统一的译名翻译，以便取得今后翻译体例的一致。

于这点有两种解释，一是说热巴巾在头发上系上两条长的丝带，丝带铺在僧人的座位上，然后让僧人坐上去，以此表示他对僧人的尊敬；另一种是说他见到僧人时，脱下自己的头巾铺在地上，让僧人们用脚踏过去，然后再把头巾戴上。这两种说法都是说他用自己的头部去顶礼僧人的脚。类似的做法在中原的帝王中也曾有过，如南北朝时北齐文宣帝（高洋）也“常布发于地，令上（尚）践焉”，这比热巴巾做得更直接。热巴巾除大力支持译经、礼拜僧侣、用玉石修建佛寺之外，在兴佛方面最突出最有名的事是“七户养僧”。他规定每七户平民负责供养一个僧人的生活，僧人可以坐吃现成，平民却加重了负担。他还把王朝对内对外的军政大权交给僧人钵阐布贝吉允丹去掌管，使他的地位高于其他的大臣。

热巴巾的这些兴佛措施引起了平民和奴隶对他的极大愤怒，而且也增加了贵族将领、地方势力对他的不满。热巴巾在遇到社会上的阻力以后，仍然看不到危机的严重性，反而采取暴力手段来推行他的兴佛措施，史籍上记载他曾规定：“凡以恶指指僧人者断指，以恶意视僧人者剜目”，这说明，热巴巾对于那些对佛教稍有一点不满情绪的人，也要用砍手、挖眼的残酷刑罚去镇压，而且也说明当时反对佛教的人确实是存在的。

据《布顿佛教史》（བླ་མ་འཕེལ་འགྲུབ་）记载，由于热巴巾把王朝的军政大权交给佛教僧人，引起了“爱做坏事”的贵族们的极大愤怒，于是，他们积极策划消灭佛教势力。他们先向热巴巾进谗言说他大哥臧玛虽然出家，但不守清规戒律，使热巴巾把臧玛流放到边远的地方去。接着这些贵族们又造谣

说在王朝里掌权的钵阐布贝吉允丹和王妃交绕萨贝吉昂粗（ཚག་རྩ་བཟའ་དཔལ་གྱི་དང་རྒྱལ།）私通，热巴巾一怒之下将钵阐布处死，昂粗也寻了自尽。当这些贵族清除了热巴巾的左右亲信以后，就发动了一场政变，乘热巴巾喝醉酒时，韦·甲多热（དབངས་རྒྱལ་ཉི་ལེ།）和交绕·烈扎（ཚག་རྩ་ལེགས་ལྷ།）二人用绳子缢杀了热巴巾。

关于热巴巾的卒年，一说是公元八三八年，一说是八四二年，一说是八四一年，我们采用《通鉴》的八三八年的说法。

对于热巴巾的评价，有的人认为他很愚蠢，一心只想发展佛教而不顾王朝的安危。其实，这种说法是不全面的，我们认为热巴巾并不笨拙，他在赞普位二十多年，无时无刻不在注意巩固自己在政治上的统治权力，他的顶礼僧人、发展佛教都是为了巩固自己的统治，在尖锐的社会矛盾中保住自己的赞普宝座。如果我们把他的兴佛说成是目的，那就失之于片面了。

第三节 第二次禁佛运动

朗达玛即赞普位——禁佛的措施——朗达玛遇刺——王室的分裂——对吐蕃时期的佛教的小结——本教的演变

热巴巾被谋杀后，朗达玛即赞普位。朗达玛本名达玛（དམ་མ།，《唐书》上记为达磨），因为他是禁佛的，宗教迷

信说他是牛魔王下界，所以在他的名字前加上一个“牛”（ལྷོ་པོ་）字，成了朗达玛（ལྷོ་པོ་ལྷན་པོ་），以表示对他的反感。他是赛那累的第四子，是热巴巾的哥哥。热巴巾死后，贵族大臣们就拥立他为赞普。从史料上看，杀死热巴巾、制造政变的并不是朗达玛，朗达玛登上赞普的宝座，也不是他自己所能决定的。这些都是贵族大臣们的安排，他只是贵族大臣们的一个傀儡，是他们打出来的一面旗帜。禁佛是否出于朗达玛本人的意愿，还值得怀疑。因为朗达玛一上台，韦·甲多热就当大了，王朝中的一些显要职位也都由反对佛教的贵族们把持起来，朗达玛的行动是要受这些贵族大臣的安排和规定的。西藏佛教史籍中说朗达玛禁佛是因为他是牛神下界，他来到人世间的使命就是毁坏佛教镇压佛教的，这当然是没有根据的编造。至于朗达玛本人是否崇信本教，依靠本教来打击佛教，因为没有可靠的史料说明，也难于得出结论。总之我们要认识到朗达玛是在前台的人物，在他的背后是有操纵者的。

朗达玛时期的第二次禁佛运动，在范围上比第一次禁佛运动要广大得多，在对佛教的打击上也比第一次禁佛运动要有力得多。这次禁佛的主要措施有以下几点。

一、停建、封闭佛寺。原来在热巴巾时期已经开工修建的寺院都停了工。桑耶寺、大昭寺等著名寺院都被封闭起来，小昭寺则变成了牛圈。其他佛教活动的场所也都被封闭。

二、破坏寺庙设施。寺内壁画在被涂抹掉后，又在上画僧人饮酒作乐的画。许多佛像被从寺庙里取出来，钉上钉子扔到河里。大昭寺内文成公主带来的那一尊释迦佛像，

据说也打算扔到河里去，但因不易移动而再一次被埋藏了起来。又因为是文成公主把释迦佛像从内地带来，才使吐蕃有了佛教，于是文成公主被说成是罗刹鬼的转世。

三、焚毁佛经。将多种、大量佛经或者烧毁，或者投之于水。但也有少数经籍被僧人埋藏在岩洞里保存下来，这就是以后发掘出来被称作“伏藏”的书。还有些僧人带着佛经逃往边远的地方。

四、镇压佛教僧人。朗达玛上台后，佛教僧人的遭遇是很悲惨的，印度僧人逃走了，也有一部份吐蕃的佛教徒跟着他们一起逃到印度去了，例如赛那累的师僧娘·定埃增桑布和最早出家的“七觉士”中的个别人是跟着印度人逃到印度去的，但是据说这些人都在半路上被韦·甲多热派去的刺客刺杀了。留在吐蕃的僧人被迫选择或者弃佛归本，或者还俗。如果不愿意放弃自己的信仰，就得带上猎狗，拿着弓箭去打猎。他们还被迫拿着本教的法器——鼓，去参加本教的崇拜仪式，而这些都是佛教绝对禁止僧人做的事情。

以上这几项措施，是针对佛教的所谓“三宝”——佛、法、僧，彻底毁灭佛教。因此，虽然这次禁佛运动时间不是很久（公元八三八——八四二年），但是对佛教的打击是非常沉重的，以致西藏宗教史籍上把朗达玛以后的近百年间称为“灭法期”。

在公元八四二年，有一些被迫去打猎的僧人到了拉垅（ལོ་གླང་ 在今西藏洛扎县一带）。在拉垅地方有一个名叫贝吉多吉（དབེ་ཇི་དོ་རྗེ་ལྷོ་ལྷོ་）的僧人，因为他在那里“修定”，对于外界的事情毫不了解，经这批打猎的僧人介绍，他才知道这

几年发生了禁佛的许多事情。贝吉多吉是个卫道士，决定去暗杀朗达玛，以便恢复佛教原来的势力。于是他暗藏了弓箭，从山南来到拉萨，正碰上朗达玛在拉萨大昭寺前看碑文，他上前佯作施礼，乘朗达玛不备，从袖中拿出弓箭射向朗达玛，一箭射中头部，朗达玛当即身死，贝吉多吉的衣服外面是白色，里面是黑色，他把白马涂上黑炭，在逃跑的路上他又将衣服反穿上，渡拉萨河时，洗掉了马身上的黑色。士兵到处抓白衣黑马上刺客，可是贝吉多吉现在成了黑衣白马，因此终于逃脱了追捕，跑到青海西宁一带去了。

朗达玛有两个儿子，一个是大王妃抱养的，叫做永丹（ཡུམ་འབྲུན་），一个是小王妃生的，叫做欧松（ཨ་ལོ་མོ་ལོ་）。朗达玛死后，在赞普的继承人问题上大臣们分成两派，分别拥护着永丹和欧松，从此吐蕃王室分裂成两支，交相混战。吐蕃在各地领兵的将领也拥兵自雄，彼此争伐不止，过去一些归属于吐蕃的属部也相继脱离了吐蕃的管辖。紧接着一场奴隶平民大起义爆发，席卷了多康、卫、藏广大地区，吐蕃王朝就在这样纷乱的局势下崩溃了。

关于对朗达玛禁佛问题的评价，有的人认为这是一个进步的事件，我们认为，就这次禁佛来说，谈不上是进步的事件，也谈不上是倒退的事件，因为它反映的是吐蕃大奴隶主阶级内部的斗争。朗达玛以前的历代赞普兴佛，都是为对付激烈的阶级矛盾和社会矛盾所采取的一种手段，朗达玛禁佛，同样也是操纵他的贵族势力对付激烈的阶级矛盾和社会矛盾所采取的一种极端的做法。这些人设想，如果煽起人民群众对佛教的僧恨，把社会的种种弊端和矛盾都归咎于王室的兴

佛，这样就可以继续维持他们自己的阶级地位。因此，对于兴佛和禁佛，我们都不能贸然地加以肯定或否定。如果仅仅因为朗达玛时期禁止佛教，就把他肯定为历史上起过进步作用的人物，理由是很不充分的。

从松赞干布时佛教传入吐蕃到朗达玛禁佛，在西藏佛教史籍上称为“前弘期”（མཛེས་ལོ་ལྔ་པ་）。我们虽然不用这样的划分体系，但是可以将吐蕃时期佛教发展的情况划分为几个阶段。

第一阶段是七世纪初叶至七世纪中叶，这是佛教正式传入吐蕃，并得到以松赞干布为代表的吐蕃王朝的大力倡导的时期。

第二阶段是七世纪中叶至八世纪中叶，包括从佛教势力在松赞干布死后受到压制，经过赤德祖赞倡行佛教，到第一次禁佛运动的全过程。这一个世纪中佛教的发展，值得我们很好地加以注意和研究。

第三阶段是八世纪中叶至八世纪末叶，这是赤松德赞做赞普以后，印度佛教和本教、汉地佛教进行斗争并取得胜利、从而占有绝对优势地位的全部过程。

第四阶段是八世纪末叶至九世纪中叶，这是佛教势力在吐蕃社会获得全面发展的一个阶段，包括牟尼赞普、赛那累和热巴巾在赞普位的半个世纪。

第五阶段是从九世纪中叶朗达玛禁佛算起，这是佛教在吐蕃中衰的阶段，在这个阶段中佛教的发展受到了很大的破坏，几乎被禁绝，所以佛教史籍把从朗达玛禁佛到佛教获得恢复和发展的这一时期称为“灭法期”或“黑暗时代”。

我们再介绍一下在这一历史时期中本教的演变情况。本教在和佛教的斗争中，自身也在变化，而且它的变化是向仿照佛教的方向去演变。出现这种情况的原因，一是因为佛教近在眼前，随时可以学习模仿，二是因为佛教是阶级社会的宗教，它有一整套的教义经典可供本教借鉴。

本教的改革从西藏西部象雄开始，传说中的教主是先饶米沃且。本来原始宗教认为万物有灵，是没有教主的，本教在改变的过程中，发现佛教有教主释迦牟尼，于是就创造了先饶米沃且这个传说中的本教教主。

经过改革后的本教，有一部经典叫“色尔尼”（གསེས་མཁོ་ལོ།），里面记述了先饶米沃且一生当中的十二件大事。从这十二件大事中可以看出他的一生和释迦牟尼的一生有很多相似的地方。例如说他也是一个王子，出生地在冈底斯山附近的象雄地区。冈底斯山是本教的圣地，所以就把先饶的出生地安排在那里。另外，在叙述先饶的事迹时，也说他如何普渡众生，如何受妖魔的迫害，还有汉地的国王——孔夫子和先饶降伏魔鬼，最后也有解脱、涅槃，这些很显然是抄袭佛经，略加改造而得来的。

本教是如何把佛教经典转化成本教经典的，这在《土观宗派源流》（德格版一六四——一六六页）中有一些记载，这些材料指出本教按时间先后可分成三派；一、笃本（དམ་མེད་ལོ།），这是原始时期，即聂赤赞普时期的本教；二、迦本（འགྲུ་མེད་ལོ།），这是止贡赞普时期的本教；三、久本（རྣམ་མེད་ལོ།），这是变革时期的本教。

久本又按时间先后分为三期，初期久本翻改佛教经典为

本教经典的时间不详，中期久本翻改佛教经典为本教经典是在赤松德赞禁止本教流传以后，后期久本翻改佛教经典为本教经典是在朗达玛禁佛以后。

在朗达玛禁佛以后，一度被压制下去的本教，又开始复兴。半个世纪前被赤松德赞流放到边地的本教徒，只要还活着的都回来了。据说从康区把本教带回拉萨的本教僧人是纳青里巧（ན་མེན་ལི་ལྷོགས།）。他把先前藏在岩洞里的本教经典取出来，加以传布。从这时起，本教创建了一些寺院，有了训练僧人的场所，这就使得本教和佛教更加接近了。

本教的神，由于模仿佛教而有所增加，也出现了等级的差别。本教的经典也同样有了增加，据《青史》的英文译者劳瑞茨（G·N·Roerich）在一九三一年提供的材料，得知他曾经在炉霍（ལུ་ཁོ་རྩེ།）寺发现了本教的甘珠尔经一百四十卷，丹珠尔经一百六十卷，这说明本教不仅有了一般的经，而且有了本教大丛书一类的巨著。

经过改革以后的本教，有了比较广泛的传播，在边远地区包括与汉族地区邻接的地带和与印度交界的地带都有这种本教流传。在新疆南部出土的木简中，也有本教徒活动的记载。另外，云南纳西族地区，也是受本教影响较大的一个地区。由此可见，改革后的本教向四面八方渗透的能量，也是很可观的，并非仅仅局限于吐蕃腹心地带。

总之，本教本身的变革也说明了佛教与本教的斗争是一个既互相斗争，又互相吸收、互相接近、互相融合的长期的复杂过程。

第五讲

西藏佛教的形成

第一节 西藏佛教的特点和形成时期

西藏佛教和佛教的区别——佛教转化为西藏佛教的时期 ——关于“后弘期”开始的年代的几种说法

西藏佛教一般人又通俗的称为喇嘛教，也有人称它为藏传佛教，它和一般所说的佛教既有其相同的一面，又有其不同的一面。我们不把吐蕃时期的佛教称为西藏佛教，而是把经过和本教长期斗争、吸收、接近、融合以后的佛教才称作西藏佛教。它和最初传入吐蕃社会并且获得一定发展的佛教无论在形式上还是在内容上都有很大的不同。它的出现是佛教和本教经过斗争达到融合的一个终结性标志，也是佛教西藏化过程完成的标志。

有的同志认为自寂护、莲花生那时起在吐蕃流传的佛教就是西藏佛教，我们觉得这一提法缺乏说服力。这是因为，第一，把刚刚传入不久的佛教就叫做西藏佛教，忽略了佛教和本教经过斗争而引起变革的一系列过程，也没有说清西藏佛教区别于佛教的特点。其次，我们还要看到西藏佛教的形成与藏族社会经济基础的变革之间的关系，这是很重要的一

点。历史唯物主义认为，宗教是一种社会意识形态，它的变化必须受产生它的经济基础的规定，或者说基础的变革是第一性的，宗教的变革是第二性的。西藏佛教的形成，我们定为公元十世纪后半期，这时期正是藏族社会进入封建社会不久，是从奴隶制进入封建制这一重大的社会变革以后不久发生的事情。这样划分时期，是有藏族历史发展作为根据的。第三，西藏佛教是在它的发展过程中形成它自己的特点的。在宗教形式上，是佛教吸收不少本教的色彩后才形成为西藏佛教的，这是佛教为了进入吐蕃社会而采取的必不可少的“化装”手段。在经济上，西藏佛教和它所控制的经济的关系是“二位一体”的。固然，阶级社会的任何一种宗教，都离不开统治阶级在经济上的大力资助，但是资助与“二位一体”是两回事。这一点也是衡量是否西藏佛教的一个尺度。还有的人认为活佛转世制度也是西藏佛教的一个明显特征，但是这个特征是以西藏佛教和经济的关系“二位一体”作基础的，是从这一基础性的特点派生出来的特征。首先是有西藏佛教和经济“二位一体”的关系，然后才有活佛转世制度的出现。活佛转世制度首创于十三世纪，而西藏佛教早在十世纪后半期就已形成了。我们所说的西藏佛教和经济关系的“二位一体”，在吐蕃时期即所谓“前弘期”的佛教里，并没有出现，或者说至多只有萌芽，这也是历史事实。

总之，西藏佛教是佛教的西藏地方形式，它是以前佛教教义为基础的，所以它在本质上是佛教，但是它又具有自己的特点。

也许有人会问，佛教在吐蕃的传播曾受到过严重的破坏，

为什么西藏佛教的形成却是以佛教教义为基础吸收本教的某些形式，而不是以本教的教义为基础吸收佛教的某些形式？

这是因为，一方面，从总的趋势来看，首先是本教向佛教学习，以弥补自己的“先天不足”，使自己去适应阶级社会的需要。佛教作为阶级社会的宗教，无论是在奴隶社会还是在封建社会，都是有着旺盛的生命力的。另一方面，统治阶级总是利用宗教作为它实现阶级斗争目的的工具，吐蕃时期的佛本之争反映了王室和贵族势力之间的斗争。朗达玛禁佛以后不久吐蕃王朝分崩离析，贵族势力、地方豪酋缺少了对立面。这时本教已经逐渐地和佛教接近了，贵族地方势力也逐步变成了新兴的封建领主阶级了。这些新兴的封建领主，根本没有必要死抱着一个和佛教十分相近的本教不放。为了对付被统治阶级，抓起曾经被吐蕃王室利用过的佛教就更直接一些，更方便一些。正因为如此，佛教才能够东山再起，成为西藏佛教的基础。

关于佛教在什么时候转化为西藏佛教，我们认为应把这个年代定在西藏佛教史籍上所说的“后弘期”开始的那一年。“后弘期”究竟始于哪一年，西藏佛教史籍上对此众说不一。

《布敦佛教史》认为是公元九一一年（辛未）。

《增续正法源流》（作者贡却伦珠 དུམ་ལོ་མཚོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ། 增补完成者桑结彭措 ལངས་རྒྱལ་ཕུན་ཚོགས།）认为是公元九一八年戊寅。

以上两种说法实际上没有差别，九一一年是喇钦（ལྷ་ཚེན་མཚན།）受戒之年，九一八年是卢梅（ལུ་མེ།）去找喇钦受戒的一年。

《青史》上罗列了三种说法，实际上是两个年代，一个是乃巴班智达·扎巴曼根（*ནེལ་པ་པཌི་ཏུ་གཤམ་པ་སྐོན་ཚུལ*）的说法，认为是公元九四九年（己酉），另外一个仲敦巴（*འབྲོག་མ་སྟོན་པ*）的说法，认为是公元九七八年（戊寅），还有一个是根据西藏杰拉康（*རྒྱལ་ལྷ་ཁྱེད་ཀྱི་འཁོར་ལེགས་ཀྱི་འཁོར་ལེགས་ཀྱི་འཁོར་ལེགས་*）的建立年代反证“后弘期”开始于公元九七八年（《青史》*ྱ*卷一一页下——一三页下）。

我们认为布敦的说法只是凭一个老年妇女的记忆，不可靠。《增续正法源流》实际上是根据布敦的说法推算出来的，也不足取。乃巴班智达记为公元九四九年，说是上距公元八四二年朗达玛禁佛一百零八年，这样推算出来便是公元九四九年，这可能也有问题，因为十八、三十六、七十二、一百零八等是佛教上认为吉祥的数字，大概有附会的成份。而两种公元九七八年的说法比较可信，尤其是以杰拉康建立人尚那囊·多吉旺秋（*འདྲེན་ལྷ་ལྷ་རྣམ་རྒྱུ་འཁོར་ལེགས་ཀྱི་འཁོར་ལེགས་*）的生平来考查则更具可信性。他生于公元九七六年，三岁（公元九七八年）佛教重新从多康地区传到西藏，十八岁时（公元九九三年）他从卢梅出家，三十七岁时（公元一〇一二年）他建立杰拉康寺，这一系列的事情都有年代可考。如果他在公元九九三年出家，那么卢梅于公元九一八年到多康地区向喇钦受戒学法便不可能，因为公元九九三年时卢梅就有一百多岁了。所以，我们认为西藏佛教形成于公元九七八年比较可靠，还有仲敦巴的说法作为旁证，而且从九七八年往后，《青史》一直记录到明代，中间历年不断。因此，我们就把公元九七八年作为“后弘期”开始的一年，并且把这一年作为西藏佛教形成的标志年代。

我们之所以采纳这样一种说法，也是和整个藏族历史发展结合起来认识的。根据藏族历史的分期，从公元十世纪初叶起，藏族就进入了封建制社会，各地封建割据的势力次第形成。如果说十世纪初叶藏族进入封建社会和西藏佛教的形成是同一节拍的话，似乎不完全合乎情理。因为事物的发展必须有个过程。一种宗教的发展一般需要两个方面的条件，一方面是统治阶级的需要，另一方面是人民群众具备相信这种宗教的前提。藏族社会中新兴起的封建领主阶级觉得需要借助于西藏化了的佛教来维持他们的统治，以常理衡量，总应该在藏族进入封建社会稍后一些的时期里。因此，把“后弘期”的开始定在公元九七八年，是比较合乎情理的。

第二节 佛教复兴势力从多康进入卫藏

吐蕃僧侣东逃多康——喇钦与多康佛教中心的形成——吐蕃王朝崩溃后的卫藏——意希坚赞派卢梅等人赴多康学佛——卢梅等人学佛取经的经过——卫藏地区佛教的恢复

朗达玛禁佛以后，佛教僧侣组织解体了，学经的活动停止了，经典的翻译停止了，寺院也被封闭或拆毁了，总之，佛教遭到了严重的破坏，再想在吐蕃本部存在下去已不可能。据说正当朗达玛消灭佛教时，有三名佛教僧人藏饶赛（གཙུག་པོ་གཞུང་ལ་）、约格琼（གཡོ་འདྲེ་འཕུལ་）、玛释迦牟尼（དམ་སྐྱོད་ལྷ་མོ་）正在曲卧日（རྒྱ་ལྷ་མོ་，地在今曲水县雅鲁藏布江南

岸)山上“坐静”，并不知道发生了禁佛的事件，后来他们看到有些僧人去打猎，经过询问才知道禁佛事件的原委。这三个人立即把他们的佛经，特别是关于戒律部份的经典收拾起来，驮在一匹牲口上，采取昼伏夜行的办法，向西部阿里地区逃亡。由于阿里地区也在禁佛，他们无法立足，便向北逃到今天的新疆，在那里他们受到当地佛教徒的接待。他们在新疆停留了一个时期，后因民族不同，语言不通，于是又往东走到青海，最后到达了多康地区的玛垅（མ་ལུང་）。这里虽然是藏族活动的地区，但是距离吐蕃本部已经很远了，而且吐蕃王朝已经崩溃，所以他们能在这一带住下来，并从事宗教活动。

以后的西藏佛教徒认为，佛教能够在公元十世纪后半期重新得到恢复和发展，主要是靠了这三个僧侣传戒授徒，把吐蕃时期的佛法延续了下来。其实这三个人不过是代表性的人物，类似的其他人还有不少。

藏饶赛等三人在多康住下来以后，有一个青海宗喀德康（ཅང་ཁ་བ་དེ་ཁ་མམ་，在青海省循化县黄河北岸）地方的藏族人，名字叫穆苏赛拔（མུ་སུ་སེ་བལ་འབར་），跟随着这三个僧人出了家，有的佛教史籍上记载他是拉萨以北盆地（འཕག་ལུང་）地方的牧民，原来是个本教徒，后来跟随藏饶赛等人出了家，信奉了佛教。其实他是何处人氏意义不大，说他是本教徒改信佛教这一点，倒是反映了本教和佛教互相接近的一些迹象。

穆苏赛拔出家时的授戒师，除藏饶赛三人外，又请了两位汉族僧人。按照佛教的规定，授比丘戒必须有十名出家十年以上的僧人在场，现因情况特殊，凑了五个人，据说这是

达到最低限度的条件了。穆苏赛拔出家的年份据说是公元九一一年，他的生卒年是公元八九二——九七五年，他出家时仅二十岁，这个人就是西藏佛教“后弘期”的著名人物喇钦·贡巴饶赛（ལྷ་ཚེ་ན་དགོངས་པ་རབ་གསལ།）。喇钦意为大师，贡巴饶赛的意思是明白佛教的教理教义，有些汉文宗教史籍译作显明大师，这是人们对穆苏赛拔的尊称。

喇钦出家以后，就在安多藏族地区活动，足迹还曾到过甘州（今甘肃张掖）。他曾打算到卫藏地区去复兴佛教，但是由于听说卫藏地区发生饥荒而未能成行，于是他就在西宁东南的丹底（དན་ཏི）地方住下来，得到当地藏族上层的大力支持，成为这一带很著名的僧侣。他在那里授徒传教，使丹底成了安多地区的一个佛教中心。由于喇钦在形成丹底佛教中心上做出了努力，后来的西藏佛教界对他十分尊崇，阿底峡（ཨ་ཏི་ཁྱེ།）大师就曾赞扬说，喇钦的成就不是一般人所能达到的。然而喇钦终生未到过卫藏，他传下来的教法又是怎样流布到了卫藏地区的呢？

在朗达玛死后，他的两个儿子永丹和欧松之间连年征战，谁也没当成赞普，王室分裂了。公元八六九年又爆发了一场奴隶平民大起义，冲击了王室永丹、欧松及其子孙，使得他们四处奔逃。地方贵族势力也发生了重大的变化，有的被起义军杀死，有的占据一片地方，成为割据一方的豪强，整个卫藏地区处在动乱之中。

在这一时期里，有的人开始占据寺庙，自称是寺庙的主人。其实，这是一种不僧不俗的人，他们无非是想乘机捞取些资本。另外，本教徒这时也比较活跃，他们分散各地，影

响较广；还有一些人自称是佛教徒，但是他们的所作所为又都是本教的一套。总之，这时宗教在卫藏地区的情况是混乱的。

王室后裔永丹这一支，在奴隶平民大起义中无法在拉萨呆下去，就向南发展，在山南桑耶寺附近扎下了脚跟。永丹的第六世孙名叫意希坚赞，宗教史籍上说他所处的年代是公元十世纪初叶的九一〇年左右，这显然是错误的。因为从朗达玛被刺的公元八四二年到公元九一〇年不过七十年，不可能下传六辈人。意希坚赞（ཡེ་ཤི་ཇམ་མཚན་）既是山南的一个地方势力的首领，又是桑耶寺的寺主，这已经体现了“政教合一”这一藏族封建社会的特色。据传说，意希坚赞对佛教十分虔诚，很想发展佛教，但是当时卫藏地区佛教被破坏得十分彻底，于是他就决心派人到多康的丹底去迎请佛教。很明显，意希坚赞迎请佛教是出于他的实际需要，他是个雄踞一方的新兴封建主，祖先是吐蕃王室，他所统治的属民有的是自耕农，有的是封建农奴，统治他们已不能象对待奴隶那样任意奴役了，因此，他需要佛教这样的精神武器来帮助他进行统治。

关于意希坚赞出资派遣卢梅·楚臣喜饶（ལུ་མེ་ཅུ་འཇིགས་ཤིག་མགྲོན་པོ།）等十人到喇钦那里去学佛教的年代，藏文佛教史籍记为公元九一八年，我们认为这个记载是错误的，应该是在公元九七〇年左右，其理由是：

一、只有在公元九七〇年左右，意希坚赞才有可能成为永丹的六世孙；

二、公元九一八年时喇钦才二十多岁，而丹底佛教中心

是九四〇年以后才形成的，因此，意希坚赞不可能未卜先知派卢梅到丹底去向喇钦学佛教，而只能是在公元九四〇年以后丹底佛教中心形成并影响到卫藏地区的时候才会派遣卢梅等人去多康；

三、卢梅等人会见喇钦应在喇钦的晚年而不是喇钦年青的时候，不然喇钦何以不与卢梅等人一起去卫藏传教？因此，卢梅等人在九七〇年左右到达多康是比较合理的。

卢梅等十人是分地区选派的，有卫地的五人，藏地的三人（或说五人），阿里地区的二人。由此我们可以看出，公元十世纪中叶以后，整个卫藏阿里地区已经普遍地进入了封建社会，新兴的封建领主都有利用佛教来维护他们的阶级利益的迫切要求，这是值得注意的。

卢梅等人到了丹底以后，主要是学习佛教的“律学”（又叫律藏 འདུལ་བའི་ལཱ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་）。律是佛教“三藏”之一，是僧徒应持守的准则。他们在学到了藏饶赛等人逃离吐蕃时所带走的戒律方面的经典以后，大约在公元九七五年左右返回卫藏。他们带回来的这部份律学，在藏文宗教史籍上称为“前期律学”，以区别于后期从阿里地区传来的“上派律学”。

当卢梅等人返回时，意希坚赞已经死了，由他的儿子额达赤巴（མངའ་བདག་ཁྱིམ་）继承他的位置。额达（མངའ་བདག་）意为领主，赤巴（ཁྱིམ་）意为法台、寺主，从他的名字可以看出他是又当领主，又当寺主。额达赤巴和他的父亲一样致力于发展佛教，卢梅等人在他和卫藏其他地方封建势力的资助下，在卫藏和康区各地建立了一批寺院，吸收门徒，传授戒律，使佛教势力得以恢复，并在不太长的时间内，超过了朗

第三节 佛教复兴势力从阿里进入卫藏

古格王朝的兴起——古格王朝的译经、建寺与传戒——
 拉德的兴佛措施——意希沃被杀——阿底峡应邀到古格——
 阿底峡在西藏佛教史上的地位——火龙年法会

朗达玛的小妃所生的儿子是欧松，欧松有个儿子叫贝考赞（དཔལ་ལཱ་ཤེས་བཅོན），于公元九二三年被起义军杀死。贝考赞有两个儿子，一个叫扎西孜巴（བཟུ་ཤེས་ཙཱ་པ），留在卫藏地区，另一个儿子叫尼玛衮（ཉི་མ་མགོན），在其父被杀后带了三名亲信随从及一百骑兵，向西逃到阿里地区布让（普兰ཤྲིང）地方，与当地地方官的女儿结婚，慢慢地在那里发展成为雄踞一方的新兴的封建地方势力。

尼玛衮有三个儿子，在尼玛衮死后，三人闹分裂，一个跑到拉达克去建立拉达克王朝，另一个在冈底斯山附近的普兰继续发展实力，第三个儿子德祖衮（ལྡེ་གཙུག་མགོན）到了象雄〔今象泉河谷的泽布隆（ཙུ་མྱེང或ཙུ་ལྷོང）地方，属札达县〕。德祖衮有两个儿子，大儿子叫柯日（ཁོ་རི），二儿子叫松艾（སྐང་རེ）。柯日继承了父亲的地位，还把他伯父所属的普兰地区，也归并到自己属下，建立起了古格王朝，基本上囊括了阿里南部富庶的农牧业区。柯日是一个热心于发展佛教的人，他不仅竭力提倡佛教，本人还以出家僧人自命，取了一个法名叫意希沃（ཡེ་ཤེས་པོད），而且将王位让给他的弟弟松

艾，但是从很多迹象看来，王朝的实权仍然掌握在幕后的意希沃手中。

古格王朝的意希沃与远隔数千里的桑耶寺的意希坚赞的情况颇有几分类似之处，都是一个“政教合一”的小天地，这是藏族进入封建社会以后的共同特点。这个特点一直影响到以后的藏族社会。

藏文史籍上记载，意希沃认为大乘佛教中显宗的教法是释迦牟尼的教法，但是他对大乘佛教中的密宗教法是否是真正的佛教感到怀疑。于是，意希沃从他的属民中挑选了二十一名有培养前途的青少年（从十岁到二十岁）到迦湿弥罗（今克什米尔）一带去学习，主要学习当地的语言文字和佛教密宗的教法，以便解决密宗是否佛教正宗的问题。当时克什米尔一带是佛教很发达的一个地方，那里有很多佛教经师，也有很多佛教流派在那里流传。但是，意希沃派去的二十一人因受不住克什米尔的炎热气候，又遇到瘟疫流行，二十一人中死了十九人，只剩下仁钦桑布（*རིན་ཆེན་འཕམ་པོ་*）和玛·雷必喜饶（*མ་ལེགས་པའི་རྣམ་པུ་*）二人活着回来。

仁钦桑布（公元九五八——〇五五年），是古格当地人，十三岁出家。由于人很聪明，被意希沃选中出国留学，第一次去了七年，学了不少显密教法，以后又连续出国，向印度的七十五位大师学习，回来后比较出名，人称洛钦（*ལོ་ཆེན་*，即大译师）。玛·雷必喜饶不如他有名，人称洛穷（*ལོ་ལྔ་*，即小译师）。仁钦桑布还请来许多印度、克什米尔的佛教师到古格协同译经，在意希沃的大力支持下，有很多佛教经典被译成藏文。据统计，仁钦桑布一生共翻译了十七

种经，三十三种论，一百零八种怛特罗（tantra，密宗经咒），还有医药、文法、工艺等方面的一些书。从沟通中印文化的角度来看，他是做出了贡献的。另外，他还对赤松德赞时期一些旧的佛经译本进行了修订，这也是一项很繁重的工作。他能做出这些成绩，与他本人的勤奋努力是分不开的。

仁钦桑布译经的特点，第一是数量多，第二是以密宗为主。西藏佛教史上把他当作一条界线，他和他以后翻译的密宗经典，叫做新密咒（གསང་ཐུགས་གསར་པ），而把他之前的叫做旧密咒（གསང་ཐུགས་རྒྱ་པོ་པ）。有人认为在“后弘期”出现的西藏佛教教派中密宗比较盛行，是和仁钦桑布翻译了大量的密宗经典有直接关系。

为了方便译经的工作，意希沃在泽布隆附近仿桑耶寺建立了一座托林寺（མཐོ་ལྗོང་），成为阿里地区著名的佛教寺院。此外，还建了一些比较小的寺院。

除了建寺译经外，意希沃还迎请戒律，他请来东印度的达摩波罗（Dharma—Pala）和达摩波罗的三个门徒，传授佛教的戒律，这在西藏佛教史上称为“上派律学”。

佛教在古格王朝的传播，也遭到过本教的反抗，例如佛教史籍上记载着仁钦桑布在芒域降伏了鲁噶甲（ལུ་ཀ་ར་ལྷུ་ཡ།）。主要是因为他在修建寺院时得罪了这位地方神灵。实际上这就是佛本斗争的一个反映。既然说降伏了鲁噶甲，证明本教对佛教的反对没有成功。但是这一带的确是本教的圣地，一直到十一、十二世纪米拉日巴时，本教在这一带还是很有势力的，只不过因为它逐渐向佛教靠拢，又没有统治阶级的支

持，它的声势就不可能和佛教相提并论了。

松艾在位时间不长，死后由他的儿子拉德（ལཱ་ལྷོ་ལྷོ་）继承王位，这时意希沃还没有死，不过拉德在处理行政事务方面要比他父亲有多一些的权力了。拉德也竭力发展佛教，对仁钦桑布也很尊敬，尊称他为金刚阿闍黎（རྣམ་རྒྱལ་འཇུག་པོ་），阿闍黎就是梵文的 ācārya，是道行高、行为可为规范的高僧。金刚阿闍黎是对密宗僧人的尊称，这可能是因为仁钦桑布在鉴别密宗、翻译密宗经典方面有功绩的缘故。拉德还为了表示对仁钦桑布的尊敬，把普兰的协尔（ཞེར་）地区作为一块封地封赐给仁钦桑布，名为“却谿”（མཚོ་དཀར་གཞིས་ལྷོ་ལྷོ་即供养庄园）这不仅是藏族历史上第一次出现“谿卡”即庄园这个名词，而且也是由政府给僧人封赠土地的一个先例。在吐蕃时期，不过是由王朝的行政收入供养僧人的生活，并没有直接把王田封赐给僧人。而现在僧人们有了自己直接控制和管理的封建庄园，这样的僧人应该说是喇嘛了，这是在十世纪后半期发生的事。

在拉德执政时期，意希沃仍然和过去一样为发展佛教而努力。这时孟加拉的僧人阿底峡（འཏི་ཁྱེ་ལྷོ་ལྷོ་）已经很有名气了，当时他正在做印度超岩寺（Vikramasila）的主持人之一。超岩寺当时属于摩揭陀国（即今印度比哈尔邦的南部，靠近孟加拉），是印度很著名的一座佛教寺院。意希沃听到阿底峡的名声，很想迎请他到古格来传教，但是阿底峡要用许多黄金才能请来，于是意希沃用武力在附近地区搜刮黄金。当他率兵到噶洛国（གཡ་ལོ་ལྷོ་ལྷོ་）搜刮黄金时，打了败仗，成为噶洛国王的俘虏。噶洛可能是汉文史籍上记载的葛逻禄国，是

厥语系的一个民族，信奉伊斯兰教，位置在西藏的西北方。噶洛国王指给被俘的意希沃三条出路：一是放弃佛教信仰，改信伊斯兰教；二是由古格王朝用意希沃等身重的黄金来赎回；三是如果既不愿改变信仰，又不愿以黄金赎身，就将他处死。这个消息传到古格后，拉德的第三个儿子绛曲沃（ཐང་ཐུག་པོ་也是个出家人），极力想营救他的伯祖父。他在附近地区搜刮到不少黄金，便到噶洛国去赎意希沃，但是据说这些黄金只够赎回意希沃的身体，还差赎取他的头的黄金。于是意希沃对绛曲沃说，我已经年老了，也起不了什么作用，不如拿这些黄金去迎请高僧大德阿底峡到古格来传教。绛曲沃无法，只好返回古格，派专人带着黄金到超岩寺去迎请阿底峡，而意希沃则被噶洛国王杀死了。

阿底峡（公元九八二——一〇五四年）是孟加拉达卡附近人，本名叫 Dipamkarashrijnāna，出身于王族，是个王子，二十九岁出家，他的老师有印度密宗比较著名的大师香蒂巴（Shantipa）、那饶巴（Naropa）等，他曾先后担任过十八个寺庙的住持。当古格王朝派去的人向他献上黄金，说明来意后，他接受了邀请，于一〇四〇年动身，一〇四一年到尼泊尔（他是借口到尼泊尔“朝圣”离开超岩寺的），一〇四二年到达古格。当时的古格王已是拉德的长子、绛曲沃的大哥沃德（པོ་ལོ་ལོ་）。他为阿底峡举行了隆重的欢迎仪式，以表示他对佛教的虔诚信仰。

附带要说明的是，阿底峡到古格来，并不是因为接受了黄金，也不单纯是为讲经传教，而是因为当时在印度佛教受伊斯兰教排斥的缘故。在这一历史时期为佛教寻找出路而来

西藏的印度僧人，不止阿底峡一人。

阿底峡入藏时，已经六十多岁了，而仁钦桑布已年近九十了，他们二人在托林寺会见之后，仁钦桑布还是拜阿底峡为师，并向他学习有关佛教密宗的一些教法。

阿底峡在古格大部分时间住在托林寺。他的活动包括讲经、译经和著述，做了不少的事情，当然，其中也有仁钦桑布的一份力量。阿底峡在西藏佛教史上的地位是很突出的，后人推崇他在发展佛教方面所起的作用，尊称他为“佛尊”（འཇམ་མཉམས་པོ།）。有人将阿底峡的作用归纳为两句话：教理系统化和修持规范化。所谓教理系统化是说在阿底峡以前在戒律和密宗方面没有一定的准则，到阿底峡才把戒律和密宗加以系统化。所谓修持规范化，主要是说阿底峡有一部名著《菩提道炬论》（ཐུང་ཐུང་པམ་སྒྲོན་པ།，又译作《菩提道次第明灯》）。这部书是他献给绿曲沃的，也是他到西藏后针对当时西藏佛教界在修持方面所出现的一些弊病而写的，主要是讲修持要有次第，一定要按书中阐述的规范去做。这部书对以后西藏佛教的影响是很大的，在西藏佛教史上占有重要的地位。

阿底峡在古格一共住了三年，到一〇四五年他动身回印度去，但是当他走到普兰时遇到了卫藏地区派去迎请他的人，于是他应邀又到卫藏地区。阿底峡到达卫藏可以算是复兴佛教的势力从阿里进入卫藏的一个标志。这在西藏佛教史上叫作“上路宏法”（ལོ་ནང་འཇམ་མཉམས་པོ་ལྷོ་ལྷོ་ལོ་ལྷོ།）。关于阿底峡在卫藏地区的活动及在卫地区去世的情况，在第六讲第三节中还要介绍。

由于古格王朝大力兴佛，无形中成了一个佛教中心。

一〇七六年，在当时的古格王孜德（མཇུག་པོ་，沃德之子）的大力支持下，在托林寺举行了纪念阿底峡去世的法会，康区和卫藏地区都有佛教徒前往参加。因为这一年是藏历火龙年（丙辰年），所以这次法会称为“火龙年法会”。这次法会是在西藏佛教复兴运动开展后不久举办的一次藏族各地区佛教徒的代表会议。虽然对这次法会的具体内容缺乏详细的记载，但是我们知道，在这次法会后，有很多人顺路到克什米尔和印度去留学，又培养了一批译师，对稍后一段时期内西藏佛教各教派的形成是有直接影响的。

第四节 佛教复兴势力的其他活动

弥底论师的活动——卓弥译师的活动——他们的弟子——
本讲结束语

除前述“上路宏法”和“下路宏法”以外，还有一些与此有关联但又不能划入这两路范围的佛教复兴活动，这些活动在西藏佛教史上也是有重要地位的，现简略介绍一下。

在公元十世纪后半期，有一个兼通梵文和藏文的尼泊尔译师，名叫烈如孜（ལྷུ་ལྷུ་མཇུག་པོ་）。他到印度去请了两位佛教大师到西藏来。这两位大师一个叫茶拉仁瓦（ཇལ་ལྷུ་ལྷུ་མཇུག་པོ་），一个叫弥底（མི་ལྷུ་མཇུག་པོ་）。烈如孜到西藏后得了一场暴病死了，这两位印度大师一不会藏语，二不了解情况，流落在西藏。关于茶拉仁瓦历史上没有留下什么记载，弥底在后藏达纳（ཏཱ་ལྷན་པོ་，在今

谢通门县)地方,靠给别人牧羊为生。后来有一个西藏译师索南坚赞遇到他,发现这个牧羊人是一位佛教大师,就把他请到曼垅(མན་ལུང)地方,向他学习佛法。后来弥底学会了藏语文,又到了康区,在丹垅塘(བན་ལུང་པང)地方讲经传教,并且从事翻译。他还用藏文写了一本《语言门论》(སྐད་མཚན་མཇུག),是一部著名的藏文语法书。

弥底的弟子当中,最著名的有赛尊(བཞེ་བཙུན),噶当派的创始人仲敦巴,还有卢梅的再传弟子枯敦·尊追雍仲等人。

由于弥底的努力,在康区也形成了一个讲授佛学的小中心,时间是在公元十世纪后半期到十一世纪初。弥底是从上路(阿里一带)进藏的印度人,但他的活动又主要在康区,对“下路宏法”的重要人物枯敦等人也有影响,所以把他单独列出来,不归入上下两路之中。

贝考赞的长子扎西孜巴的后裔中的一支,在后藏拉堆(ལ་རྩུང,今昂仁一带)发展起来。当去多康学佛回来的卢梅十人中的藏地代表洛敦·多吉旺秋在后藏建寺收徒时,扎西孜巴的后裔请求洛敦派人到他们那里去建寺度僧。洛敦派了他的门徒释迦宣奴(སྐྱུ་གཞི་མ་ལུ)和意希尊追(ཡི་ཞི་མ་བཙུན་འབྲུག)等人到拉堆去。拉堆距离印度不远,若想在这里发展佛教,最好是选派一些人到印度去留学。于是他们从拉堆选派了几个青年到印度去。在这几个青年中有一个叫卓弥·释迦意希(འཕྲོ་མི་སྐྱུ་ཡི་ཞི་མ་),还有一个叫达罗·宣奴尊追(ལྷག་མ་གཞི་མ་ལུ་བཙུན་འབྲུག),这几个青年先后在西藏和尼泊尔学了一个阶段的梵文,然后才到印度超岩寺去。达罗·宣奴尊追注重朝山拜佛,

力 感到宣传佛教思想和帮助佛教徒搞宗教活动 对于维持他们的封建统治和封建剥削大有好处 所以都积极发展佛教。到阿底峡进入卫藏时 佛教僧人的人数已增加到数千人之多(这是噶当教派始祖仲敦巴告诉阿底峡的)。另一方面,这时藏族社会在政治上是分散的,各个地方势力各自为政,反映在佛教上就是佛教复兴势力的活动是分散的、自流的,这时期进藏的印度僧人流派不一,出外学佛的西藏僧人也是各学一套,佛教在这时固然是恢复了,终究还显得有些混乱。阿底峡到西藏后对教理和修持的系统化和规范化起了不小的作用,有一定的影响,但是他未能将佛教统一起来。随着藏族封建经济的发展,西藏佛教的这种混乱局面渐渐发生变化,开始进入各个教派形成和发展的阶段。

第六讲

西藏佛教各教派形成和发展简史

第一节 西藏佛教教派的形成

教派形成的时期 —— 教派形成的特点 —— 对西藏佛教教派形成的历史条件的认识

如前所说，西藏佛教形成的年代，是在公元九七八年，而西藏佛教教派的形成过程是从在此以后的十一世纪中叶开始，直到十五世纪初叶才完成，一直延续了三百多年。

认识西藏佛教教派的产生和形成的过程，必须与研究藏族历史的分期密切配合，这是一个原则。也就是说，我们不能脱离当时藏族社会经济条件去片面地、孤立地谈论西藏佛教教派的产生和形成，那样就势必对问题的理解发生错误。藏族社会自公元十世纪以来就进入了封建社会，而封建割据的地方势力也逐渐出现。在这些新兴起的封建领主的积极倡导下，首先是佛教势力复兴起来，接着在比较富庶的河谷地区建立了一些佛教寺院。这些人口比较集中、经济比较发达的河谷农业区，正是西藏佛教得以发展的基础。换言之，居住在这些农业区里的藏族群众，既是传教的对象，又是佛

教僧人经济来源的提供者，西藏佛教是扎根在这样的土壤上的。

从吐蕃王朝开始，藏族社会的统治阶级的不同集团就积累了利用宗教来进行政治、经济斗争的丰富经验。藏族进入封建社会以后，新的封建主阶级，基本上是从原来的奴隶主阶级转化而来的，他们自然会把他们过去的经验在新的历史条件下重新加以运用。

在长期的、多次起伏的宗教斗争中，人民群众对于各种宗教也都不再感到陌生了。统治阶级从来是打着维护属民的利益的招牌进行宗教斗争的。人民群众由于认识的局限性，由于受到社会压迫，所以在思想上有信仰宗教的要求。同时，西藏佛教寺院还控制着经济贸易、文化生活；僧人懂得历史、文学，懂得历算和医学知识；在农业生产方面他们掌握季节农时，在日常生活中他们为人医病、占卜、择吉，此外还有念经、念咒、祈福、禳灾、超荐亡灵、祈雨防雷等活动，这样，宗教便和藏族人民的生活紧密地联系在一起，使得人民群众难以摆脱宗教的束缚。

在奴隶制的吐蕃社会里，佛教从外部传入不久，还带有较多的“外来”色彩，刚刚能在藏族社会立住脚跟。而本教也刚刚开始改革，还不是一个成熟的阶级社会的宗教，它们都处在一个不稳定的发展阶段。佛教得到王室的扶植，本教得到贵族的保护，二者都在发展着。它们本身的体系都还没有发展得完整，因此还谈不上流派的形成。

到公元十世纪初，藏族进入了封建社会，佛、本二教也在十世纪后半期，在长期的斗争和融合的基础上形成为新

的西藏佛教。在这之后，情况发生了变化，西藏佛教作为一个完整的适合于藏族封建社会特点的宗教体系出现在藏族封建社会之上。新兴的封建主阶级与吐蕃时期的两家奴隶主（王室和贵族）既有共同之处，也有不同之处。利用宗教来巩固自己的统治，是他们的共同之处；新兴的封建主割据一方，各自为政，而吐蕃的奴隶主统一在吐蕃王朝之下，这是他们的不同之处。新兴的封建主在他们各自的辖区内，把持着当地的佛教势力，但是在开初，这些分别隶属于不同的封建主的佛教势力也还没有形成不同的西藏佛教教派。如卢梅等人从多康传入了喇钦的教法，阿底峡在阿里听到后，还表示了高度的敬意，并没有什么门户之见。只是在封建社会得到更进一步地发展，各个封建割据势力已发展到互相间开始发生争权夺利的斗争时，不同的封建主掌握下的西藏佛教势力之间，才产生了门户之见。也正是在这时，才逐渐出现了西藏佛教的教派。因此，我们认为西藏佛教教派产生的主要原因是藏族封建经济的发展。当然，也并不完全排斥宗教上的原因。随着经济的发展，作为经济基础之上的社会意识形态的宗教也在发展，在教义、仪式上出现分歧也是自然的趋势。在西藏佛教形成的时候，从印度传到西藏的显宗和密宗的各种主要经典都已译成了藏文，西藏佛教徒在显宗的教义和密宗的修法方面已经形成了体系，这也为西藏佛教出现各个教派准备了条件。

总起来说，西藏佛教教派的出现，实际上是封建经济发展在宗教方面的一个反映。我们对待任何一种宗教现象，应该有全面的、正确的分析。对待西藏佛教，不应该一提起

就是封建迷信，一无是处，那不是历史唯物主义的态度。我们认为西藏佛教作为唯心主义的思想体系来说，有它消极的一面，尤其是后期的西藏佛教对于整个藏族社会的影响是极其深远的，危害也是极其严重的。但是，和任何客观事物一样，西藏佛教本身也有其发生、发展、演变的过程，我们应该看到它在不同的历史时期所起的不同历史作用。同时，还要看到西藏佛教并不是一般的巫教，它有教义，有经典，有一整套的、以唯心主义为基础的思想体系，我们应该把它当作一种广义的文化来看待。十一世纪中叶以后西藏佛教各教派的次第形成，说明了西藏佛教的发展，而各教派对佛教的理解和解释——尽管这些解释没有本质的不同，却也造成了一种佛教文化欣欣向荣的局面。

第二节 西藏佛教教派之一 ——宁玛派

历史源流 —— 僧人分类及特点 —— 十一至十四世纪时的
代表人物 —— 和元朝的关系 —— 关于“伏藏” —— 和达赖五
世的关系 —— 重要寺院 —— 关于“九乘”和“大圆满法”
—— 神像 —— 在欧洲的传播

西藏佛教各教派中历史最久远的一派是宁玛派（ལོ་མ་པའི་བུ་པོ།）。宁玛有两个意思，一是古，二是旧。所谓古，是说这个教派

认为他们的一套教法，是从公元八世纪的时候由莲花生传下来的，而西藏佛教其他的教派是在十一世纪中叶以后新创立的，所以宁玛派的历史渊源要比其他教派早三百年。这样当然就是古了。所谓旧，在显宗方面不分新旧，只是在密宗方面，一般都以仁钦桑布为界，在他之前翻译过来的密宗经典算是旧派，他以后的算是新派。宁玛派的人自称他们是以传承并弘扬吐蕃时期所译的秘籍（如莲花生、无垢友、遍照护、娘·定埃增桑布等人的译本）为主，所以他们是旧派。如果我们也真的认为宁玛派就是吐蕃王朝时期的佛教，那就是形而上学地看问题了，实际上它是不断发展和演变的。应把它看成是“后弘期”中西藏佛教的一派，只不过他们遵循的是旧的传承罢了。

密宗是公元八、九世纪从印度传到西藏来的，当时翻译密宗典籍是有限制的，传授密宗也是秘密地单独传授。九世纪中叶的朗达玛禁佛，主要是摧毁佛教寺院组织，消灭佛教在政治上的势力以及在社会上的影响，所以密宗并未像显宗那样遭到毁灭性的打击。他们在家庭中以父子兄弟相传的方式延续下来，没有间断。但是这种由家族传承下来的佛教密宗，其中掺杂了不少本教的东西，这是因为密宗的神怪色彩和本教颇多类似之处。尽管佛教和本教在长期斗争中佛教是占了优势，但是在民间，本教还是有深厚的基础的，密宗沾染上一些本教的色彩就是自然而然的事了。由于这个原因，十一世纪以前翻译的密宗经典，就与后来的密宗有很大的区别。传授这些旧密教的人，既不像后期的其他教派那样有寺院、有僧伽制度，也没有形成系统的佛教教义。直到十一世

纪，有所谓“三素尔”的素尔家族的三个人出来，才建立寺院，并有了一定规模的活动，宁玛派作为一个教派来说，到这一时期才算形成。

宁玛派的特点是组织涣散，教徒分散各地，教法内容也不一致，各有各的传承。因此，很难作统一的系统的叙述。总的来说，宁玛派的僧徒大致可以分为两类。

第一类人叫做阿巴（ལྷགས་པ་），专靠念经念咒在社会上活动，不注重学习佛经，也谈不上有什么佛教理论，他们和本教徒很相近。在藏族社会上一直把这些人看成是真正的宁玛派僧人，在藏文史料中并没有关于这些人活动的记载。

第二类人有经典，也有师徒或父子的传授，根据他们所敬奉的经典的来源，又可以分成两种。一种叫做噶玛（གཞུང་མཁའ་མཁའ་），又称为口传，他们主要是根据公元八、九世纪以来翻译的密宗经典，在民间由父子或师徒相传而沿袭下来。另一种叫“代玛”（གཞི་རྩམ་མཁའ་），又称伏藏，据说是八世纪末由莲花生等人把密宗经典埋藏起来，几百年后被人挖掘出来，进行传授的。

西藏佛教其他教派的人看不起宁玛派中的阿巴，就是对第二类人也很轻视，认为他们的经典不是伪造的就是假托的，并不把他们看成是佛教的一支。直到十二、十三世纪以后，他们发现宁玛派的经书中的确也包含了一些比较古的内容，如一些古代史料和古代传说等，同时在后来发现的梵文经典中，的确有宁玛派弘传的几部经书的原本，这才把宁玛派看成是西藏佛教的一个教派。当然，后来宁玛派也受“新密咒”的影响，其僧人也重视学习显宗的理论，改变了

过去只重视密宗而不重视显宗理论的偏向。

宁玛派中最重要的代表人物是所谓的“三素尔”（བུས་གསུམ།）。他们是素尔家族的祖孙三代人，现分别介绍如下：

第一个是素尔波且（བུས་པོ་ཅེ། 一〇〇二——一〇六二），意为大素尔。他的本名是释迦迦迥乃（ཤུའུ་འཐུང་གཞན་པ།），因他建立了乌巴垅寺（ུ་པ་ལུང་།），所以又称乌巴垅巴。他曾向当时许多“旧密咒”的法师学到许多宁玛派的东西，并把宁玛派的经典整理成为系统。他的门徒很多，相传有一百零八人能够经常“修定”，其中有四名最好的门徒，包括他的养子素尔穷在内。

素尔波且曾向卓弥学习“道果”教授，还曾经和一个显宗法师、一个本教徒共同修建了一座寺庙，这说明他与其他教派以及本教发生过联系。史籍中还说他很富裕，一生没有结婚。

第二个是素尔穷·喜饶札巴（བུས་ཐུང་གིས་རབ་གྲགས་པ། 一〇一四——一〇七四），又称甲卧巴（ཇུ་པོ་པ།），也称拉杰钦波（ལྷ་རྩེ་ཆེན་པོ།，意为大医师）。他本是一个行乞僧人的儿子，后来被素尔波且收为养子，并向素尔波且学到了全部密法，继承了乌巴垅寺寺主的职位，后来他又把主持寺政的权力交给别人，独自到甲卧地方修法十三年。据说他在修法期间得到了“大圆满”（ཐོག་མཇུག་ཆེན་པོ།）的境界。他还拜见过阿底峡的一个门徒桂·枯巴拉哉（རྒྱལ་ཁོ་ཏུ་པ་ལྷ་འཕེལ།），听枯巴拉哉讲过《喜金刚经》。史籍上还说他在年若（ལྷན་རྩེ།）地方和四个学显宗的人辩论，四人同时向他问难，都辩不倒他，于是四人便拜他为师。他的弟子也很多，也有“四柱八梁”的说法，而继

承他宗教方面的事业的是他最小儿子濯浦巴。

第三个是濯浦巴·释迦僧格（ལྷོ་ལྷུག་པ་ལྷོ་ལོང་གེ། - 〇七四——一一三四），有时也称他为拉杰钦波·濯浦巴。他是素尔穷最小的儿子。他出生那年丧父，由母亲在舅父家养大，十五岁时开始学习佛教，十九岁以后家里财产更多了，以致因管理家产而没有时间到外地去求学，于是请他父亲的四位高徒在家里给他讲经，又向别人学了“大圆满法”，他慢慢地成了当时的一个有名人物。后来，他传法收徒，门徒达一千多人。因他曾在濯浦地方建寺，所以人们称他为濯浦巴。

从三素尔的生平事迹中我们可以看到，素尔家族虽然不是显赫的贵族，但是很富裕。这说明在十一世纪后半期，一些原来不是奴隶主贵族的人，也能靠积聚钻营而变得家资富有，家族成员也成了创立教派的人物。同时在三素尔中有两人享有“拉杰钦波”的尊称，说明他们是既传教又行医的人，这是巫、医结合的古代遗风。三素尔活动的年代是从十一世纪上半期到十二世纪上半期，他们属于有经典传承的“噶玛”系统。他们所传的内容以“幻变”、“集经”两部为主。

除三素尔之外，宁玛派的第四个代表人物是绒·却吉桑布（རྩོད་ཚེས་ལྷོ་ལོང་གེ།）。他出生在后藏的空绒（ལྷོ་ལོང་།），与三素尔同时。史料记载他从十二岁起就很通达佛教经典，懂因明（佛教逻辑）、吠陀（佛教知识）等佛教经典以外而又与佛教有关的知识。他还懂梵文，能译经，著有密宗典籍的注疏和其他论著，如给弥底的《语言门论》作注解，还著有几部藏文语法书。因为他学识渊博，享有“班智达”的称号。

“班智达”是印度对于通达“五明”的人的尊称，意即学者、老师。“五明”，又分为“大五明”（རྒྱ་མཚན་ཆེ་བ་ལྔ）及“小五明”（རྒྱ་མཚན་ཆུང་བ་ལྔ）。“大五明”包括：内明（ནུབ་དྲན་རིག་པ་，佛学）、因明（གཏུན་ཚིག་ལ་རིག་པ་，正理学，即佛教逻辑）、声明（མྱ་རིག་པ་，声律学）、医方明（གསོ་བ་རིག་པ་，医学）、工巧明（བསྐྱར་རིག་པ་，工艺学）。“小五明”包括“星象学（ཤར་ལྷན་，astrology）、修词学（ལྷན་དག་，rhetoric）、词藻学（མངོན་བརྗོད་，poetry）、韵律学（ལྷོ་བརྗོད་，prosody）、戏剧学（སྐྱོལ་གར་，drama）。

绒·却吉桑布所传承的宁玛派教法，又分成三个系统，即心部（ལམ་ལུ་ལྷོ་，Heart）、自在部（སྤོང་ལྷོ་，Freedom）和教授部（མན་དག་ལྷོ་，Teaching）。这三个系统各有师承，但彼此又互相影响。宁玛派的人把这三个系统，特别是最后的教授部，称为“大圆满法”，而大圆满法以后便成了宁玛派的主要教义，又是这一派所特有的教法。

宁玛派的第五个代表人物是隆钦饶绛巴（སྤོང་ཆེན་ར་འབྲུག་མ་པ་，一三〇八——一三六四）。他本名智美沃色（འཇིག་ལྷོ་འཇུག་པ་），十二岁时出家，向当时很多著名人物学习宁玛派和其他教派的密法。又在桑浦寺（གསལ་པུ་）内学习“慈氏五论”（འབྲུག་ཆོས་ལྷོ་ལྔ་，即印度高僧弥勒所著的以《现观庄严论》（མངོན་པར་རྒྱལ་ལམ་ལྷན་ཐུན་）为首的五部显宗著作）和“法称七因明论”（ཚད་མ་ལྷོ་བདུན་，即印度高僧法称著的以《量释论》（ཚད་མ་རྒྱལ་ལམ་ལྷོ་ལྔ་）为主的七部讲佛教逻辑的著作）等显宗经论，成为当时著名的显、密兼通的人物。

隆钦饶绛巴修订过宁玛派的密法，还写过很多宁玛派密法著作，后人对他的著作很重视。其中最著名的有《七宝藏

论》(ལྷ་ཚོས་བཏུན་ལྷན་གྱི་ལྟུང་)，是某些宁玛派寺院的僧人必读书。

隆钦饶绛巴生活的年代正是帕竹地方政权的绛曲坚赞掌权的时候，帕竹是噶举教派的一个支系，从元朝末年到明朝中叶以前，一直是卫藏地区的掌政教派。帕竹地方政权曾限制隆钦饶绛巴的活动，后来经人调解，隆钦饶绛巴才又收徒传教。

隆钦绕绛巴还到过不丹，并在不丹建立了一座塔尔巴林寺(བས་པ་ལྷོང་)。在不丹境内的宁玛派，是从塔尔巴林寺传授出去的。后来宁玛派又从不丹传到尼泊尔。在近代，不丹、尼泊尔的宁玛派僧人常到康区的佐钦寺(在四川省甘孜藏族自治州德格县)学习宁玛派的教法。

宁玛派在十三世纪时，由于三素尔等人大力传授教法，获得了一定的发展。这时，有一个名释迦沃(ལྷོ་ལོ་)的宁玛派僧人，曾经把一部挖掘出来的“伏藏”经典——才曲(ཚེ་རྩུ་)通过元朝的官员献给元世祖忽必烈，忽必烈封给释迦沃一个“拔希”(པ་ཤི། ，即法师)的称号。忽必烈之兄蒙哥曾封给噶玛噶举教派黑帽小支系的第二世活佛一个“拔希”的封号。在藏族人民的心目中，这是一个和元朝时期的帝师的等级相差不多的地位很高的封号。

稍后一些时候，另一个宁玛派僧人雍敦巴(ལྷུང་ལྷོ་ནེ་པ། ，一二八四——一三六五)曾到过北京，受到元朝政府的优厚款待。元朝政府还派他到一个天旱的地方去求雨。其他未见记载。

另外还有一个宁玛派僧人桑结札(སང་ལེ་རྒྱལ་ལྷ་གསལ།)也曾到

过北京，元朝的一位皇帝曾封给他大量的土地。

从这些零星的记载可以看出，元朝时宁玛派僧人已经和中央政权建立了联系，并且得到元朝的封赐和优待。

在宁玛派的经典中，有一个重要部份是所谓的“伏藏”。伏藏是从地下或山洞中挖出来的经典，它们有真有假，真少假多，自埋自挖的假托“伏藏”之名的伪书也不少。大约从十二世纪开始，宁玛派就陆续出现了不少挖掘伏藏的人，他们被称为གཏེར་སྟོན།。其中著名的有娘·尼玛沃色（ཉང་ཉི་མ་འོད་ཟེར།，一一二四——？）。他挖了不少伏藏，通称为“上部伏藏”（སྟོན་གཏེར།）。后来又有一个古如·却吉旺秋（གུ་རུ་ཚེས་ཉི་དབང་ལྷག།，一二一三——二七三），继续挖出不少伏藏，通称为“下部伏藏”（མཎན་གཏེར།）。娘·尼玛沃色估计是江孜一带的人，古如·却吉旺秋估计是康区德格一带的人，故有上下之称。在他们之后，到十五、十六世纪时，还有不少挖掘伏藏的人，如热特那林巴（རཏུ་མཛིང་པ།），将上下伏藏及他自己挖出来的伏藏汇集在一起，刻印出来，这就是“南藏”（སྟོན་གཏེར།）。到十六世纪早期，后藏拉堆绛地方一个统治者家族的成员仁增郭吉登曲坚（རིག་འཛིན་ལྷན་ཉི་ལྷམ་འབྲུལ་ཚན།），也发现了不少伏藏，并且刻印了出来，这就是“北藏”（བྱང་གཏེར།）。

这些伏藏中有一些是讲宁玛派传承的，可以当作史料来看，有一些可能保存了比较古老的关于吐蕃王朝时期的历史资料和传说，著名的有《五部遗教》（བཀའ་མཐོ་སྟོན་ལྔ།）和《莲花生遗教》（པུ་བླ་བཀའ་མཐོ།）等书，对于研究吐蕃历史有一定的参考价值。此外，还有一些医书，也是以伏藏的形式流传下来的。

作为一个教派，宁玛派不像萨迦、噶举等其他教派。萨迦、噶举等教派一直有一个中心寺院，并由这个教派的领袖人物一代接一代地传承下来，而宁玛派自十一世纪形成教派以来，一直是分散发展着的。宁玛派也不像其他教派那样和地方势力有比较密切的结合关系。宁玛派在元朝虽然和中央政权建立了联系，但是这也未能使它在藏族地区形成一个稳定的寺院集团势力。

直到十六、十七世纪，在前藏一带才出现了较为有规模的宁玛派的寺院。特别是在十七世纪由于五世达赖的大力支持，宁玛派在前藏的两个著名寺院敏珠林（ མིན་ལྷོ་ལྷོ ）和多吉札寺（ དོ་རྗེ་ལྷག ）才有了显著的扩展。五世达赖自己还创建了一座名叫南杰盘德林（ $\text{ནམ་པར་རྒྱལ་བ་པདྨ་ལེགས་འབྲེལ་ལྷོ}$ ）的寺院，专门传授宁玛派的教法。这座寺在一七一八年与敏珠林、多吉札一起被侵扰西藏的准噶尔蒙古兵摧毁。修复以后，南杰盘德林变成了格鲁派寺院。此外，五世达赖还把噶玛噶举教派创始人松钦巴（ $\text{བླ་མ་གཞུང་མཚོ་རྒྱལ་མཚོ}$ ）在山南洛扎建立的拉隆寺（ ལ་ལོང ）改为宁玛派的寺院，并且帮助建立了不少宁玛派的属寺。

众所周知，五世达赖是黄教的领袖，但他一直是支持宁玛派的，甚至他本人也修习一些宁玛派的教法，还著了一些关于宁玛派教法的书。估计这是因为宁玛派着重于密宗教法。它的仪式中，有不少野蛮的成份，如血祭、用人体器官进行秘密祭祀等等。这些内容对于五世达赖刚刚强化起来的封建农奴制的统治大有可以利用之处，于是五世达赖选中了宁玛派。应该指出，自十五世纪初叶格鲁派创立以后，格鲁派

上层对于宁玛派一直都是反对的，只是到了五世达赖时，才转而采取支持的态度。

五世达赖以后，西藏地方政权的一些掌权人物如颇罗 鼐 等，有的公开支持宁玛派，有的在修习格鲁派教法之外，还兼带修习宁玛派的教法。经过这些上层人物的带头提倡，宁玛派才得以延续发展下来，直到民主改革前，宁玛派在藏族地区还保存了一定的势力。

宁玛派的寺院，对后期藏族历史发生过较大影响的有以下几座。

一、多吉札寺 (ལུ་བ་བཟུན་རྗེ་འཇམ་གཤལ།)。十六世纪晚期，原十三万户之一的拉堆绛的统治者扎西道杰 (བཟང་གཤམ་ལྷོ་བཟུང་བླ་མ།)，被辛厦巴·才旦多吉 (རྒྱུ་མཚོ་ལྷན་རྒྱུ་མཚོ།) 打败，所辖土地都被辛厦巴家族占据，于是他就到处传教，集聚了一批僧人，他组织的这个僧团叫做“艾旺教团” (ཨ་མེད་ཚེས་འཁོར།)。后来扎西道杰在拉萨以南雅鲁藏布江北岸创建了一座多吉札寺，时间约在十六世纪末。这座寺院一直是宁玛派在前藏的主要寺院之一，它以传授“北藏”系统为主，附带也传授“三素尔”以来的一些佛教经典，寺主以转世的形式代代相承。

二、敏珠林 (ལུ་བུ་ལྷན་རྒྱུ་མཚོ།)。约在十七世纪中叶，一个名叫居美多吉 (རྒྱུ་མཚོ་ལྷན་རྒྱུ་མཚོ།) 的宁玛派僧人在前藏雅鲁藏布江以南的山南札囊县境内建立了一座敏珠林寺。这座寺院是宁玛派在山南的主要寺院之一，它以传授“南藏”为主，附带也传授“三素尔”以来所传承的佛教经典。敏珠林寺在寺主的继承上以父子或翁婿传承，并不完全限定在父系血统

关系上。另外，敏珠林寺还以文字书法优美著称，原噶厦政府下面的僧官学校（ལཱ་ལྷན་གྲྀལ་）的校长——“格根钦波”，向例是由敏珠林寺的僧人中委派。

敏珠林和多吉札因所传的伏藏不同而形成了宁玛派的两个小支系。十八世纪时这两座寺院都被侵扰西藏的准噶尔部蒙古兵所毁，后来由颇罗鼐资助修复。

三、噶陀寺（ཀ་ཐོག་）。该寺在宁玛派寺院中建寺最早，是在十二世纪时由帕竹噶举教派的始祖多吉杰布的姨表弟、濯浦巴的再传弟子伽当巴·德谢喜巴（ལྷ་དམ་པ་འདྲེན་གཞིགས་ཞེས་པ་，一一二七——？），在今四川省甘孜藏族自治州白玉县城以北四十里的地方修建。该寺以传授“南藏”为主，附带传授“三素尔”以来传承的宁玛派经典。这个寺受历代德格土司的支持，寺主以转世的形式世代相承。该寺是康区历史悠久、较有声望的一个寺院，有不少人到这里来朝山学经。在民主改革前，该寺是白玉县境内最富有的寺院。

四、佐钦寺（ཇོ་ཆོན་ཆེན་）。十七世纪晚期 当时的德格土司阿旺扎西（ངག་དབང་འགྲུ་གཞིགས་），为欢迎五世达赖的弟子白玛仁增（པལ་འཇིགས་འཛོམས་，一六二五——一六九七）的到来，于一六八四年在德格地区创建该寺，地址在德格东北不远。该寺后来成为宁玛派在康区最著名的一座寺院，其声望甚至要超过多吉札寺和敏珠寺。国内以及尼泊尔、不丹等地的宁玛派僧人，往往到佐钦寺来求学，该寺还为国外来的留学僧人设有专门的基金。佐钦寺僧人的学经制度 可能是受了格鲁派的影响，以十三部显宗经典为必读的教科书。此外，隆钦饶绛巴和钦孜沃色（མཐུན་ཅེ་འདྲེན་ཞེས་，十八世纪时人）所著的宁玛派经籍，

也是学习的项目。佐钦寺寺主采用转世的形式相承，第一世佐钦活佛就是白玛仁增。佐钦寺还有一百多座属寺，遍布阿坝、玉树、甘孜等藏族自治州。

和佐钦寺有关连的一座寺叫西钦寺（ ཞི་ཚེན ），是十八世纪中叶由佐钦寺的一个僧人西钦饶绛巴（ $\text{ཞི་ཚེན་རབ་འབྲུམ་མ་མེད}$ ）在佐钦寺以东不远的地方修建的。它比佐钦寺规模小，但不是佐钦寺的属寺。

五、白玉寺（ དཔལ་ལྷན ）。该寺大约建于十七世纪，地在白玉县城附近，创建人名叫仁增衮桑喜饶（ $\text{རིག་འཛིན་ཀུན་བཟང་ལྷོ་རབ་མེད}$ ）。该寺与噶举教派的帕竹、噶玛支系关系密切，因为它所传的教法是以宁玛派的教法和帕竹噶举的玛仓小支系的教法合流而成的；而白玉寺的活佛白玛诺布（ པོ་ལྷ་འོ་པོ ，又名噶玛阳赛 གམ་ཡང་ལྷོ ）的历代转世都要到德格县的噶玛噶举寺院八蚌寺（ དཔལ་ལྷོ་རྒྱུད་མོ ）去受戒。白玉寺有将近一百座属寺，分布在青海的果洛，四川的阿坝、甘孜，西藏昌都的江达（ རྒྱུ་མཉམ་པོ ）等地。

以上所说的噶陀、佐钦、西钦、白玉、八蚌等五个寺院，都在德格土司的辖区之内，世代受德格土司的支持。对这五个寺的寺主，德格土司都以师礼相待。由此可见康区的统治阶级对佛教的利用和扶植也是十分用心的。

此外，还有桑耶寺（ བསམ་ཡུལ་མོ ）。这是公元八世纪末叶由寂护和莲花生设计建造的西藏第一座正规的佛教寺院，又是最早传授宁玛派密法的一座寺院。在理论上它应属于宁玛派，不过因几次遭火灾而焚毁。有一次火灾之后，由萨迦派派人修整恢复，从那以后，桑耶寺的寺政权力有一大部份归

萨迦派掌握，只有护法神殿（མགོན་པོ་ལྷན་པོ།）归宁玛派僧人掌管。桑耶寺中的宁玛派僧人的首领，后来一直受到原西藏地方政府的重视，每逢发生大的政治事件，西藏地方政府都要请他去作祈祷，以求消灾免祸。

宁玛派的教义颇为庞杂纷乱，其中还有许多与本教类似的东西，难以一一详述。现仅对其主要者，即所谓“九乘”与“大圆满法”作简略的介绍。

宁玛派所说的“九乘”，一共包括：一、声闻乘（ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ།）二、缘觉乘（རང་རྒྱལ་གྱི་ཐེག་པ།）三、菩萨乘（བྱང་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ།）四、作密（བྱ་པའི་རྒྱུད།）五、行密（སྤྱོད་པའི་རྒྱུད།）六、瑜伽密（རྣལ་འབྱོར་པའི་རྒྱུད།）七、大瑜伽密（རྣལ་འབྱོར་ཆེན་པོའི་རྒྱུད།）八、无比瑜伽密（རྗེས་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་རྒྱུད།）九、无上瑜伽密（རྣལ་འབྱོར་ཐེག་པའི་རྒྱུད།）。

这九乘当中的一、二、三乘概括了显宗各派，宁玛派称这三乘为“共三乘”，意思是说无论显宗、密宗都要修习，是它们共有的内容。

九乘中的四、五、六乘，宁玛派称为“外密乘”（ཉན་རྒྱུད།）或“无上外三乘”（ཐེག་པའི་ཐེག་པའི་རྒྱུད་གསུམ།）。相当于其他西藏佛教教派对密法分为四部中的前三部；作部、行部、瑜伽部。

第七、八、九三乘，宁玛派称为“内密乘”（ནང་རྒྱུད།）或“无上内三乘”（ཐེག་པའི་ཐེག་པའི་ནང་རྒྱུད་གསུམ།）。相当于其他西藏佛教教派对密法分为四部中的第四部：无上瑜伽部。

第七、第八乘在“三素尔”所传授的教法内容中相当于幻化部和集经部。第九乘无上瑜伽密又分心部、自在部、教

授部，这就是宁玛派的人所说的“三部”。这三部在历史上各有各的传承，但后来又都包括在“大圆满法”里，又以教授部为中心思想。在思想上与内地禅宗的“明心见性”、“直认本真”等说法很相似，有一些顿悟派的色彩，这是西藏佛教受内地佛教影响的表现。

宁玛派的大圆满法，主张人的心体就其本质而言是纯净的，是“远离尘垢”的。修习的问题在于如何将这个远离尘垢的心体把握好。宁玛派认为要把握好自己的心体，就应该采取听其自然的做法，让这个心随意而住。如果能够做到在“空虚明净”当中把心安住于一境，那就是修习大圆满的成果。

任何大乘佛教的派别，都讲境、行、果（ཉམས་ལེན་འབྲས་བུ།）。简言之，境，是对宇宙万物本体的认识；行，是作为；果，是从行而得到的结果。对于境，宁玛派认为，这个本体既非世间之心所能了解，也不是超世间的心所能了解。这个本体是洁净的、永恒的，是不会被尘垢污染的。而一切法，都是从这个本体派生出来的，没有这个本体，也就没有世间万物。对于境有这样的认识，然后应该如何去行呢？宁玛派认为主要应该按大圆满法去修习，去行动。他们并且说，如果按大圆满法去修习，就能摆脱各种迷惑的思想，摆脱各种欲望和心意，也就会变得干干净净，这样，大圆满法的成果就得到了。

这是一种主观唯心主义的思想体系，他们根本不考虑修法的社会存在，不考虑由于社会存在的不同而产生的不同的思想意识，把人们的不同思想都看成是一个相同的“心

体”。至于不起分别心，让心安住于一境等说法，那就更是玄虚，事实上也是不可能的。

宁玛派寺院里的神像，千奇百怪，数目繁多，其中主要的也是各寺院共同供奉的有八种，藏语中称为 ལྷའུ་པ་བཀའ་བཀུད་ 。

- 一、文殊（འཇམ་དཔལ）代表身（སྐྱེ）；
- 二、莲花（པན）代表语（གསུང）；
- 三、真实（ཡང་དག）代表意（ཐུགས）；
- 四、甘露（བདུད་ཅི）代表功德（ཡོན་ཏན）；
- 五、金刚橛（ཕུར་པ）代表事业（ཐིན་ལས）。

以上五种称为“出世五部”（འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ལྷུ་）。

所谓出世，是指出世间，也就是所谓修道成佛时所用的本尊（གཙམ་མོ་ 许多书写作ལི་དམ）。比如一个人要修道成佛，就要把自己的身、语、意、功德、事业修成佛的身、语、意、功德、事业，修那一部份，就用代表那一部份的本尊神像。

- 六、差遣非人（མ་མོ་ཐོད་གཏོང）；
- 七、猛咒诅詈（དམོད་པ་དྲག་ཐུགས）；
- 八、供赞世神（འཇིག་རྟེན་མཚོད་བཟོད）。

这三种称为“世间三部”（འཇིག་རྟེན་པའི་ལྷུ་མ་མོ་ཐོད་གཏོང་དམོད་པ་དྲག་ཐུགས），实际上这三种是从本教学来的。例如“非人”（མ་མོ་）就是本教里的一尊凶神，宁玛派的人对此并不否认。

对宁玛派，我们还应注意到现代它在欧洲传播的情况。有一个十九世纪末叶出生在康区的宁玛派的甘珠尔（བཀའ་འཕྱུར）活佛，在印度大吉岭创建了一座宁玛派的寺院，叫乌金贡桑却林（ལུ་བྱུ་ན་ལུ་བཟང་ཚས་སྒྲིང），他一直住在那里传法，直到一九七五年死去。到乌金贡桑却林学法的人有国内外各

后来，由贡桑却吉多吉的门徒在法国南部的卡斯特朗市也建立了一座乌金贡桑却林寺，占地面积达一百二十公顷（近二千市亩）该寺地处河谷，建筑都仿照西藏式样，有城堡、经幡，还有一座西藏式的水磨，可以为寺院加工一部份粮食。每年夏季，也有数百名学生从各国到这里来学习宁玛派的密法。

为了扩大宁玛派的影响，他们还请了大吉岭的乌金贡桑林的活佛和不丹的宁玛派的活佛到欧洲去进行宗教活动；并以比利时为中心，出版一些书籍、资料、定期刊物等。

最后，关于宁玛派还有两点需要说明的。一是因为宁玛派僧人重密轻显，一般僧人也无正规的学经制度，他们既从事劳动，又娶妻生子，从不脱离生产来看，是件好事，但也因此而使宁玛派一直没有形成一个强大的寺院集团势力；二是由于宁玛派僧人习惯于戴红色僧帽，所以一般人又习惯于把宁玛派称为红教。

第三节 西藏佛教教派之二 ——噶当派

早期的历史 —— 教典派（怯喀寺、基布寺系统，纳塘寺系统）—— 教授派（京俄巴系统，内邬素巴系统）—— 关于桑浦寺的情况 —— 教义浅释（显密经论、菩提道炬论、三士道和六度）—— 影响和作用

除宁玛派（旧派）外，在“后弘期”中新出现的西藏佛

教的各个教派中，噶当派是时间最早的一个。本节着重对噶当派的历史发展情况作一些简略的介绍。

先解释噶当派(བཀའ་གདམས་པ)的名称。“噶”(བཀའ)是佛语的意思，根据佛教的说法，佛的一切教诲都是通过语言表达出来的，因此佛语就是佛的言教。“当”(གདམས)，字面直译是教诫、教授，也就是对学佛的僧人的行为持守、修习学法的指导和指示。把这两个字连起来，意思就是把佛的一切言教(显密经论)都看作是对于学佛僧人从日常行为到修法成佛的全过程的指示和教导。这种提法是从阿底峡开始的，溯本求源，噶当派源于阿底峡，但是噶当派的正式创始人是阿底峡的弟子仲敦巴。

仲敦巴(འབྲོ་བ་རྩོད་པ་རྒྱལ་བའི་འབྲུང་གཞན། 一〇〇五——一〇六四)，出生在堆垵(རྩོད་ལུང་། 今堆隆德庆县)地方一个富豪人家，幼年在谏(གཞུ། 今朗县)地方学习藏文，后来迁居到康区去，在半路上遇到赛尊，当时赛尊正要回尼泊尔去，于是仲敦巴就在路上拜他为师。等到赛尊从尼泊尔回到康区后，仲敦巴对他勤谨侍奉，为他干包括农牧业生产在内的各种劳动，还努力地向他学习佛教。后来听说阿底峡到了阿里，仲敦巴表示要去阿里向阿底峡学习，赛尊也很同意，并为他准备牲口、行李、书籍等，送他上路。仲敦巴走到拉萨附近的盆域(འཕན་ལུང་།)，遇到卢梅十人中的两个人的弟子噶哇·释迦旺秋(ཀ་འ་རྒྱུ་དབང་ལྷན།)。仲敦巴告诉他，自己要去阿里请阿底峡。两人商量好，如果阿底峡接受邀请愿意到卫藏来，就由仲敦巴写信回来，请噶哇和卫藏各地方领袖人物商量，共同迎请阿底峡。

○四五年初，仲敦巴到达布让，遇到正准备经尼泊尔返回印度去的阿底峡。仲敦巴向他介绍了拉萨、山南等地区的包括桑耶寺在内的各大寺院的情况，并且说那里的数千名僧人都迫切希望阿底峡前去指导他们。于是阿底峡改变了返回印度的打算，决心本着佛教徒弘扬佛法的心愿，应邀前往拉萨。仲敦巴立即写信给噶哇，噶哇把这一消息告诉了卢梅的四柱弟子之一尚那囊多吉旺秋（当时他正主持杰拉康寺）及其他有关的人，并且和卫藏各地方势力共同商议，派出代表去欢迎阿底峡。前去欢迎的代表与阿底峡、仲敦巴一行在后藏的贝塘（བཤམ་མཚོ་མོ་མོ་）地方相会，然后一同沿着雅鲁藏布江经过后藏来到拉萨。

阿底峡在卫藏地区进行传教活动一共达九年之久（一〇四五——一〇五四）在这期间他先后到过桑耶、拉萨的叶尔巴、盆域、聂当（ཇོ་མོ་གླང་མོ་）等地方和寺院，跟他学习佛法的人很多，其中著名的有枯敦·尊追雍仲、俄·雷必喜饶（རྒྱལ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་）及仲敦巴等人，而以仲敦巴追随阿底峡的时间最长，从一〇四五年迎请阿底峡直至一〇五四年阿底峡在聂当去世，他一直跟阿底峡在一起，在阿底峡诸弟子中以他年岁最长，所学最多，是个大师兄的地位。

○五五年，仲敦巴在聂当主持了悼念阿底峡的仪式，并且在那里建立了一座寺院。这以后他回家乡去了一次。不久，藏北当雄（འདམ་མོ་གླང་མོ་）一带的地方头人们集会，派人请仲敦巴到热振（རྟ་མཚོ་མོ་）地方去传教。一〇五六年初，仲敦巴到达热振，在那里建立了一座热振寺，噶当派就是以热振寺为根本寺院逐步发展起来的。

仲敦巴一生没有受过比丘戒，只能算是一个居士，但在建立热振寺以后，直到一〇六四年他去世为止的八、九年当中，一直以讲经授徒为业，常住在热振寺向他学经的僧人有五、六十人。仲敦巴死后，由阿底峡的另一个弟子南交钦波(ནལ་འཕྱེར་ཆེན་པོ། - 〇一五 —— 〇七八)任热振寺的堪布。南交钦波在任期间对热振寺进行了扩建。再后由阿底峡的另一弟子衮巴哇(དགའ་པོ་བ་པ། - 〇一六 —— 〇八二)继任堪布，衮巴哇死后，有几年热振寺没有堪布，以后才由仲敦巴的弟子博多哇继任堪布。

在仲敦巴的弟子当中最著名的有三人：一个是博多哇·仁青赛(པོ་ཏོ་བ་རིན་ཆེན་གསལ། - 〇三一 —— 〇五)，一个是京俄哇·楚臣拔(ལྷན་ཐོ་བ་རྒྱལ་ཁྱིམ་འབྲས། - 〇三八 —— 〇三三)，一个是普穷哇·宣奴坚赞(ཕུ་རྒྱུང་བ་གཞོན་ནུ་རྒྱལ་མཚན། - 〇三一 —— 〇六)。这三个人中，普穷哇不教学生，博多哇和京俄哇两人分别收徒传教，从这两个人发展成为噶当派的两个支派，即教典派和教授派。

由博多哇传出的一支称为教典派(བཀའ་གདམས་གཞུང་པ།)意思是说这一支派在噶当派中比较重视佛教经典的学习。博多哇是仲敦巴晚年(一〇五八年)收下的一个弟子，在他担任热振寺的堪布以前，跟随在他左右的门徒已有一千多人。后来他因为和热振寺的其他当权分子不和，就离开了热振寺，另外修建了一座博多寺，所以被称为博多哇。噶当派的名望和声势是在博多哇讲经传教时期，才在卫藏地区大大发扬起来的。

在博多哇的门徒中，以朗日塘巴(ལྷང་རི་ཐང་པ། - 〇五四 —— 一一二三)和夏尔哇巴(མཎ་བ་པ། - 〇七〇 —— 一一四一)

二人最有影响。朗日塘巴本名多吉僧格（ ལྷ་རྩེ་ལྷོ་ལྷོ ），他非常重视讲经传教，据说跟随在他左右的门徒有两千人之多。夏尔哇巴本名云丹札（ ཡེ་ཤེ་ལྷ་ལྷོ ），他也很重视讲经传教，在博多哇死后，他将其部份弟子收归自己代管。后来，追随他的弟子增加到三千六百人之多。继承夏尔哇巴的是他的两个门徒：一个叫甲·怯喀巴（ ཇམ་ཁྱེ་ཁྱེ་པ་ ，一〇一——一一七五），一个叫董敦（ གཏུ་མ་སྟོན་ ，一〇六——一一六六）。由他们两人，又分成了噶当派的教典派中的两个寺院系统。由甲·怯喀巴及其门徒传下来的是怯喀寺、基布寺系统，由董敦及其门徒传下来的是纳塘寺系统。

甲·怯喀巴本名意希多吉（ ཡེ་ཤེ་ལྷ་རྩེ་ ），甲（ ཇམ་ ）是他的家族名，因他在拉萨附近的墨竹（ མལ་གྲུ ）建立怯喀寺，并任该寺堪布，故有怯喀巴之称。他死之后，怯喀寺的堪布由赛·基布巴继任。赛·基布巴（ སེ་རྒྱུ་ལྷ་པ་ ，一一二——一一八九）本名却吉坚赞（ $\text{ཚེ་ལྷ་ལྷོ་ལྷོ་མཚན་}$ ），赛（ སེ་ ）是他的家族名，因他于一一六四年前后建立了新怯喀寺即基布寺（ རྒྱུ་ལྷ ）而得名赛·基布巴。在怯喀巴死后，他担任了这两个寺的堪布。

从一一九〇年开始，继赛·基布巴担任怯喀和基布两个寺的堪布的是拉·隆格旺秋（ $\text{ལྷ་ལྷོ་ལྷོ་དབང་ལྷོ་གྲུ}$ ，一一五八——一二三二）。他本名绛曲仁钦（ $\text{ལྷོ་ལྷོ་རྩི་ལྷོ་ཚེན་}$ ），出身于吐蕃王室朗达玛的儿子欧松一系的后裔雅隆觉卧（ ཡེ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ ）家族，所以在他的名子前面加上一个“拉”（ ལྷ ）字，这是西藏佛教中对王族出家的僧人的尊称。值得注意的是，自他开始，怯喀寺和基布寺的堪布都是由代表封建地方势力的雅隆觉卧家族的人担任。拉·隆格旺秋曾向一二〇四年进藏的喀

且班钦·释迦室利 (ཁ་ཆེ་ཡུ་ཆེན་གྲུ་བློ་བུ་ལྷོ་མེད་) 学过佛法。喀且班钦是印度那烂陀寺的最后一任寺主，他从印度带来的戒律是“说一切有部”的戒律，与上下两路宏法所传承的戒律都不相同，在西藏佛教史上占有较重要的地位。

继拉·隆格旺秋担任怯喀寺和基布寺的堪布的是他的侄子拉·卓微衮波 (ལྷ་འབྲོ་བའི་མགོ་ན་པོ་། 一一八六——一二五九)。拉·卓微衮波本名绛曲沃 (མུང་རྒྱལ་འོད་) 。在他任堪布的时期一二三三——一二五九) 所发生的一些事情，可以作为反映当时社会经济面貌的宝贵材料。例如，噶当派的历史上记载着他任堪布时的这样几件事：

博多哇修建的博多寺以及博多寺的一些属寺都献给了他，归他管理。

工布地方的以达巴 (ཉ་པར)、补曲 (ལུ་རྩུ)、甲垅 (ལྷ་ལྷ) 三座寺院为首的三十座左右的寺庙，也委托他管理；

塔布地方以喇达 (ལྷ་མདའ)、甘门雪 (ཀམ་མེན་གོད) 两座寺庙为首的一些庙及寺属农奴，也委托给他管理。后来在较长的一个时期里，由他指派这些寺庙的管家 (དགོན་པ་གཉེན) 和属民的长官 (མི་དཔོན) 。

有一次涅 (ལྷ་ལྷ) 地方的桑波且寺 (རང་ལ་པོ་ཆེ) 邀请他去主持一个大塔的开光仪式，这时桑波且寺的寺主把桑波且寺及该寺的属寺“奉献”给他，由他来掌管这些寺庙的钥匙。

有一次他应邀去绒孜噶寺 (རོང་རྩེ་དཀར) 主持该寺的大礼堂 (ལྷ་ལྷ་ཁང་ཆེན་པོ) 的落成典礼，他又接受了该寺及其属寺的管理权。

这些材料里所说的“奉献”、“委托”，其实是拉·卓

微袞波凭借自己家族的政治经济实力，再加上宗教上的“名义”兼并了这些寺庙和它们的属民。另外，我们从这些材料里还可以看出，十三世纪初在噶当派中形成了一个与雅隆觉卧地方势力关系密切的寺院集团，这个集团的管辖范围很大，东西直线距离达四百公里。

根据《青史》的记载，从拉·卓微袞波死后到一三七七年的怯喀寺和基布寺的四任堪布都是雅隆觉卧家族的人，看起来这一寺院集团一直都操纵在雅隆觉卧地方势力的手里。雅隆觉卧家族中有人与萨迦派的关系密切，因此在十三世纪晚期的萨迦和止贡噶举的长期纷争中，噶当派的怯喀寺、基布寺系统有可能和萨迦派站在一条战线上反对止贡噶举。

夏尔哇巴的另一个门徒董敦，原名罗追札巴（ $\text{ལྷ་ལྷོ་མ་ཐག་པ་$ ）。夏尔哇巴死后，他在纳塘（ $\text{ལྷ་ལྷོ་མ་$ ）地方讲经传教达十二年之久。他聚集了一批僧人，在一一五三年创建了纳塘寺，以后发展成为纳塘寺系统，它以传承喀且班钦所传的律学而知名于西藏佛教界。在十三世纪晚期，纳塘寺的一个名叫迥丹惹迟（ $\text{འཇམ་ལྷོ་ལྷ་ལྷོ་$ ）的僧人，曾把这个寺搜集到的大量藏译佛经编订为甘珠尔、丹珠尔，这是我们所见到的编纂藏文大藏经的最早记载。

除了上述的教典派以外，噶当派中另一个重要的支派是教授派（ $\text{འགྲུབ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་$ ）。这一支派偏重于师长的指点教授，注重实修。也分成两个系统，一个是京俄巴系统，一个是内鄂素巴系统。

京俄巴本名楚臣拔（ $\text{ཚུལ་ཁྲིམས་འབྲས་$ ），因他经常随侍在仲敦巴左右，故被称为京俄巴（ $\text{ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་$ ，意为眼前人）。他二

十岁时到热振寺拜仲敦巴为师，不仅学了一些秘密传授的佛法，而且学会了梵文，能进行翻译。他最重视的是三件事：念咒、供佛和静修，而这些也可以说是噶当派中教授派的显著特点。

在京俄巴的弟子中，最有影响的是甲域哇钦波（ $\text{མཁའ་ལྷོ་པོ་འཇམ་མཉམས་$ -〇七五— 一一三八）。他本名宣奴沃（ $\text{ཤམ་ལྷོ་ལྷོ་པོ་$ ），因创建并常住甲域寺（在西藏隆子县东）而被尊称为甲域哇。他侍奉京俄巴十分恭敬，学到了京俄巴所传的教法和经论。他在甲域建寺后，有门徒二千多人，连噶举派的重要人物塔布拉杰（ $\text{ཐ་བླ་རྒྱལ་ཇེ་$ ）也曾向他学习过佛法。

甲域哇的门徒中有两人比较有名，一个叫藏巴仁波且（ $\text{མཚན་པ་རིན་པོ་ཆེ་$ ），一个叫冲协仁波且（ $\text{ཚུལ་མཁའ་རིན་པོ་ཆེ་$ ）。藏巴仁波且在甲域哇死后担任洛寺（ $\text{ལོ་$ ，京俄巴所建）和甲域寺的堪布，冲协仁波且另建一岗岗寺（ $\text{ཀམ་ཀམ་$ ），他们都传承京俄巴的教法。

内邬素巴（ $\text{འོ་འུ་སུ་པ་$ -〇四二— 一一一八）本名意希拔（ $\text{ཡི་ཤི་པ་$ ），出生于内部素，是阿底峡的弟子、热振寺第三任堪布衮巴哇的门徒。据说他在佛家的“修定”和经典方面很有成就，而且还能替人看病，甚至治好过十几个僧人的麻疯病，所以很有名望。

内邬素巴的弟子中以皆贡钦波（ $\text{ཇེ་འོ་ཇོ་ལོ་པོ་$ ）和绛曲格哉（ $\text{ཇོ་མོ་གླང་མ་$ ）比较有名。皆贡钦波建立了仁钦岗寺（ $\text{རིན་ཆེན་གླང་མ་$ ），绛曲格哉常住在一座叫达坚（ $\text{ཏཱ་ཇམ་$ ）的寺庙，他们都是以传授内邬素巴传下来的修持和密法为主。

以上这些形成了噶当派教授派中的两个系统（京俄巴、内

邬素巴)、四个传承(甲域、岗岗、仁钦岗、达坚)。

桑浦寺(གསལ་པོ་)在西藏佛教历史上占有一定的地位,这个寺院位于拉萨以南,聂当以东,以提倡因明、辩论而著名。许多藏文史籍把它归入噶当派的寺院,所以我们将这座寺院以及与之有关的宗教人物放在这里加以介绍。

桑浦寺是一〇七三年由阿底峡的弟子俄·雷必喜饶建立的,最初叫做内邬托寺(ལྷོ་ཁྱེད་),后来改称桑浦寺。俄·雷必喜饶是十一世纪时的人,生卒年不详,通常称他为大俄译师。他幼年跟从卢梅十人中的征·意希云丹(འཇིང་ལེ་ཤེས་ལོན་ཏན་)出家,后来到康区向赛尊学法。一〇四五年他与同学枯敦·尊追雍中等人一起回到前藏,在拉萨附近建了一座札纳寺(གཟུགས་པོ་),在那里讲经传教。阿底峡来到前藏后,他拜阿底峡为师,在阿底峡身边学法。虽然他与仲敦巴是师兄弟,但是他十分敬重仲敦巴,在建立桑浦寺后曾几次去热振寺向仲敦巴求教。他翻译和修订过多种有关因明的书籍,所以得到译师的称号。

俄·雷必喜饶死后,由他的侄子俄·罗丹喜饶(རྗེ་ལྷོ་ལྷན་གསལ་པོ་,一〇五九——一〇九,即通称的小俄译师)继任桑浦寺的堪布。他十八岁时与热(རྗེ་ལྷོ་ལྷན་)译师和年(གཟུགས་པོ་)译师一起到阿里去参加过孜德举办的“火龙年法会”,会后又到克什米尔一带去留学,达十七年之久,约在三十五岁时返回西藏。他又曾到过尼泊尔,在那里作短期学习,学习密宗。他翻译了很多经典和有关因明的书籍,成为当时有名的译师。他在拉萨、桑耶一带讲经,有弟子二万三千多人。在佛教方面的成就,他超过了他的叔父大俄译师。后来还出现了他的

转世系统，转世的寺院是昌都察雅（མཁའ་ལྷོ་གཡུ་མར་）的马贡寺（མ་གྲོ་ལྷོ་ལྷོ་）。罗丹喜饶活佛是昌都地区著名的格鲁派活佛，这个活佛转世系统是何时建立的，我们还不清楚。

小俄译师的门徒中，以卓垵巴（ཇོ་ལྷོ་པ་）比较著名。卓垵巴原名罗追迥乃（ལྷོ་ལྷོ་ལ་འབྱུང་གཞུང་ལ་ལོ་ལོ་），曾为许多显密经论作过注疏，还根据阿底峡的《菩提道炬论》写成《道次第广论》和《教次第广论》。这两部书都是阐明噶当派的教义的，后来格鲁派创始人宗喀巴在这两部书的基础上写成了《菩提道次第广论》。

桑浦寺到恰巴却吉僧格（ཕྱ་པ་ཚོལ་གྱི་ལོང་ལོ་ - -〇九——一一六九）担任第六任堪布时，就已经十分盛行讲授因明。恰巴却吉僧格还写了不少关于因明的著作，据说西藏佛教各教派的僧人采用辩论的方法学习经典，就是从恰巴却吉僧格时开始的。

在桑浦寺极盛时，有西藏佛教各教派的许多僧人前来学习。大小俄译师所传的因明被称为“新因明”，而原来由玛·雷必喜饶（即洛穷）所传的因明被称为“旧因明”。在大小译师之后，经过恰巴却吉僧格和他的弟子们的宣传，桑浦寺直到十五世纪一直是西藏讲授因明的重要据点。此外，般若（以《现观庄严论》及其注疏为主）、中观（以《入中论》及其注疏为主）等学也多由桑浦寺传播发展。因此，桑浦寺不仅在显宗和因明方面对西藏佛教各教派发生过影响，而且在整个西藏佛教的发展史上都起过重要的作用。

恰巴却吉僧格之后，桑浦寺分为上下两院，在萨迦派掌握地方政权时，曾把该寺的几个札仓收归萨迦派管辖。到十

五世纪格鲁派兴起后，桑浦寺也随其他噶当派寺院一起并入格鲁派寺院系统。

噶当派是以显宗的修习为主的，该派修习的经论有所谓“噶当六论”和“噶当七论”的说法。“噶当六论”是指《大乘经庄严论》（མན་ལེན་རྒྱན་གྱི་འགྲུབ་པ་）、《菩萨地》（ཐུང་རྒྱལ་ལེན་པ་དཔལ་ལོ་སྒྲིབ་པ་）、《集菩萨学论》（བསྐྱབ་པ་ཀུན་ལས་བརྒྱལ་པ་）、《入菩提行论》（ཐུང་རྒྱལ་ལེན་པ་དཔལ་ལོ་སྒྲིབ་པ་འབྲུག་པ་）《本生鬘论》（སྐྱེས་པའི་རབས་ཀྱི་རྒྱན་པ་）、《集法句经》等六部经论，“噶当七论”是在以上六部经论之外加上阿底峡的《菩提道炬论》。当然，噶当派僧人修习的经论并不止于这六论或七论，还有“慈氏五论”（即以《现观庄严论》为首的五部经论）和龙树的以《中论》为首的一些经论，也都是噶当派的僧人修习的内容。

噶当派虽以显宗为主，但也不排斥密宗，而是调和了显密二宗的关系。它强调修习次第，主张先学显宗后学密宗，并且强调密宗只能传授给经过考验的少数有“根器”的人，因此噶当派并不广传密宗。此外，噶当派还主张显密二宗不当相互攻讦，而应当互相补充。

噶当派所传的密法，是以《真实摄经》（དེ་ཞི་ན་ཉིད་བརྒྱུས་པའི་ཚིག་ལེན་པ་བྱས་པ་）一系的密法为主。这部《真实摄经》属于四部怛特罗中的第三部即瑜伽部，对这一部的解释仍然是以显宗的教义为基础的。在阿底峡的时候，四部怛特罗中的第四部即无上瑜伽部的一些内容，如胜乐（འདི་མཚོག་）、大威德（འདི་གས་ཐུང་）、密集（གསང་འདུས་）等，已经在印度盛行，并且逐步传到了西藏。无上瑜伽部，除了搞一些狰狞、恐怖的色

彩之外，还有一些双身欢喜佛，描写男女性关系的内容，往往导致一些污秽的事情出现。因此，阿底峡在世时提倡遵循第三部怛特罗的《真实摄经》修密法。这样做既显示了噶当派和萨迦、噶举等派专门崇尚无上瑜伽部有所不同，又与宁玛派的密法中大量吸收本教的东西有着更大的差别。所以噶当派在西藏佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

为了比较清楚地了解噶当派的教义和教法，这里需要对阿底峡的《菩提道炬论》作一些必要的解释，因为噶当派来源于阿底峡，而阿底峡的宗教思想基本上都包括在他的这部名著之中。

阿底峡到达古格时，西藏佛教正从朗达玛禁佛所造成的佛教中衰中逐渐恢复起来，还没有一个公认的标准，学佛的人可以对佛教的修习方法加上自己的解释。在学法的僧人中有的重密轻显，认为从显宗学佛比登天还难；有的重显轻密，认为密宗所提倡的一套不一定是佛教的正统传承，里面一些杀生诲淫的内容都是佛教所反对的，因此形成了显宗和密宗的争论以至斗争。在修习的次第上也是各执己见，没有定规。阿底峡正是针对西藏佛教的这些情况，写了一本《菩提道炬论》奉献给绛曲沃，希望以此为准整顿当时在教义和修习上的混乱局面，可以说以后的噶当派的教法也基本上包括在这一部书中。

《菩提道炬论》一共七十七页，译成汉文约两千字。它把一个佛教徒从最初拜师学佛到最后修成佛果的整个过程中所应做的事情都详加罗列，让学习的人由浅入深，循序渐进，沿着他所说的阶梯逐步攀登。

按《菩提道炬论》的说法，人一共可以分成三类：一类叫做“下士”，这类人不希求解脱世间的痛苦，只求今生今世的“利乐”，佛教把这叫做“人天乘”（ལྷ་མིའི་ཐོག་པོ།）；第二类叫做“中士”，这类人只追求个人解脱世间流转轮回之苦，并没有普渡众生的想法，佛教上把这叫做“小乘”；第三类叫做“上士”，这类人不仅自求解脱，并愿普渡众生，佛教上把这叫做“大乘”。人既分三类，修习次第也分三道，即“下士道”、“中士道”和“上士道”，这三道合称为“三士道”。

“三士道”认为，一个人若想学佛，必须先访求名师，并且依照师长的指导，身体力行去修习，以免误入歧途，这是学佛法的一个先决条件，在具备了这个条件以后，才能从“下士道”依次做起。

“下士道”的内容是说，凡人皆有死，一到死的时候，人所有的名利、亲属、财产都不能带走，就连自己的身体也不能带走，因此修佛的人应该爱惜自己这难得的一生，必须努力学习佛法，以免死后堕入“三恶趣”之中痛苦难言。要自己发愿心 皈依佛、法、僧“三宝”努力做“止恶修善”的事，以便积德积福，远离地狱之苦。用佛教徒的话来说，这就是“下士勤方便，恒求自身乐”。

一个人如按照“下士道”的指导原则努力地修习佛法，虽然在来生可以不受地狱、饿鬼、畜生等“三恶趣”的痛苦，在人、阿修罗、天等“三善趣”中投生，但这并不是绝对的乐，不是终极意义上的乐，只是与“三恶趣”相对比意义上的乐。而且假如自己的“下士道”操持得不好，还有可

能堕入“三恶趣”的苦海之中。为了要超脱流转轮回之苦，就需要进一步遵循师长的指导，按照佛家规定的戒、定、慧“三学”，很好地进行修行，以求达到涅槃的境界。但是，这只是求得自身的解脱，还不能算是从根本上把苦灭掉，这就是“中士道”，用佛经上的话来说，即“中士求灭苦，非乐苦依故”。

“中士道”中所说的戒、定、慧“三学”是一切有情众生能够获得解脱的因，也就是说解脱是戒、定、慧“三学”的果，正如佛教所说：“欲得正果，须得正因。”戒、定、慧的次序是有一定的，照佛教的比喻来讲，戒学好象一道墙或一架屏风，可以用来挡住风，使外在的危害力量无从构成威胁。而由于风被挡住，屋子里的空气平静下来，这就是由戒到定。只有在这样一个定的环境里，我们的智慧之光才能象蜡烛的光亮一样，燃烧得明亮透彻，毫无障碍，这就是所谓的慧学。

“中士道”是说一个人沿着戒、定、慧“三学”的道路求得解脱之果，登上涅槃。但是，即使取得这样的成果也还不够，还应当下决心去普渡众生。要普渡众生，“三善趣”里的人、阿修罗、天以及菩萨都还不能做到，只有成了佛才行。有了普渡众生的愿望，佛教上叫“发菩提心”。但是如果只是发菩提心而没有菩提行还不行，还需要得“无上佛道”，还需要实行“六度”（ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་རྒྱལ་བ་），又叫作“六波罗蜜”。六度就是：布施（སྤྱིན་པ་）、持戒（རྒྱལ་བའི་སྤྱིན་པ་）、忍耐（བརྟུན་པ་），这称为前三渡（བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་པ་），精进（བརྩོན་པ་）、静虑（བསམ་གཏམ་）、智慧（ཤེས་རབ་），这称为后

三渡(ལེ་ཤིས་ཕྱི་རྒྱལ་ས)。这样既可以渡己，又能够渡人，可以成佛，可以普渡众生，可以永远离苦得乐。这就是“上士道”。用佛经的话来说，即“上士恒勤求，自苦他安乐，及他苦永灭，以他为己故”。

总起来说，“下士道”是要人们皈依佛、法、僧“三宝”，“中士道”是要人们持守戒、定、慧“三学”，上士道是要人们按“六度”的规定去做，以便成佛利益众生。

在《菩提道炬论》这部书的最后，又谈到密宗比显宗的地位要高，并且分别等次，划密宗经典为四部（作部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部）。该书还以佛教徒的修习次第为纲领，系统地安排了佛教教学的主要内容，它把十一世纪以前的所有佛书都安排到这个体系之中。当时西藏佛教还处在一个分散和杂乱无章的时期，于是这本书就成了当时唯一的对佛教有系统论述的书。它一方面成了后来噶当派的思想基础，另一方面也在西藏佛教徒中确定了以实修为主的精神。

从十一世纪到十二世纪这二百年，是西藏封建社会逐渐形成的过渡时期。在这期间，噶当派得到了一些地方割据势力的支持，获得了很大的发展，在西藏佛教各教派中以僧徒众多，寺院广布而著称。十三世纪中叶，受蒙古王室阔端派遣领兵进藏的将军多达那波(དང་ཏ་ལ་ལ་པོ)在写给阔端汗的信中说，“现在藏地以噶当派的寺院最多”，可见该派势力之盛。

噶当派中的怯喀寺、基布寺系统曾和雅隆觉卧地方割据势力结合在一起，形成了一个规模较大的寺院集团。但是噶当派整个教派并未去寻求掌管地方大权，甚至对后来萨迦派僧人掌政的情况还表示反对。看来噶当派似乎是注重从精神

上、思想上去麻痹劳动人民，以此为封建统治阶级服务，它没有在抓世俗统治权力方面作出努力，这就注定了它以后的命运。

十五世纪黄教（格鲁派）兴起后，由于黄教是在噶当派教义的基础上发展起来的，所以当黄教获得发展后，原来属于噶当派的寺院都变成了黄教的寺院，噶当派也就不再能单独地存在于西藏社会上了。

第四节 西藏佛教教派之三 ——萨迦派

早期的历史——和元朝的关系——在政治上的失势——
衰落后宗教活动的恢复——著名的寺院——教义

萨迦派（ས་སྐུལ་པ་）的创始人是贡却杰布（དགོན་མཚོ་གཞུག་པ་ལོ་པོ་，
· ○三四——· ○二），他自称是吐蕃时期的贵族款（འཕེན་
亦译作昆）氏家族的后代。赤松德赞时寂护剃度的“七觉士”
当中的鲁亦旺布梭（ལུ་ཡི་འཕྲུལ་པ་ལྷུང་）就是款氏家族的人，但这种说法并不一定可靠。

严格地说来，萨迦派教法的创始人是卓弥·释迦意希，他的事迹前面已经讲过。他是由后藏拉堆地方势力派往印度学习佛法的，在印度学习多年，回西藏后修建了一座牛古垅寺，收徒传教，主要传授他在印度学到的一种密法——“道果”（ལམ་འབྲས་）。

贡却杰布是卓弥的门徒之一，但他并非僧人，而是个在家的居士。他的家族原来都是信奉宁玛派的，他本人开初也是学宁玛派教法，后来才向卓弥学了“道果”教授。一〇七三年，他在后藏仲曲（ལུམ་མུ་མུ་）河谷的萨迦地方修建了萨迦寺。萨迦（སྐ་མུ་）在藏语中意为灰白色的土地，是根据当地土质的颜色而起的地名，后来地名作了寺名，也作了教派的名称。

从贡却杰布起萨迦寺的寺主就采取家族家传的办法。他死的时候，他儿子贡噶宁布（ལུམ་དགའ་སྐྱེད་པོ་，一〇九二——一五八）年方十岁，于是将寺院暂时委托给巴日仁波且（པ་རི་རིལ་པོ་ལེ་མེ་）代为管理。贡噶宁布幼时曾向他父亲学过一些教法，但主要还是后来向巴日仁波且学法。另外他还从其他有关人士那里接受一些佛教的教育，甚至把卓弥没有传给他父亲而传给其他人的一些教法也学到了。可以说，贡噶宁布是把萨迦派真正发展起来，并使这个教派体系完整、势力扩大的第一个人。因此，萨迦派的人把贡噶宁布尊称为萨钦（སྐ་ཚེན་པོ་），把他算作萨迦五祖（萨迦派的五个重要祖师）的第一个，可见他的地位比他父亲还要重要。

贡噶宁布有四个儿子，大儿子贡噶拔（ལུམ་དགའ་ལའབ་པོ་）到印度去学佛教，二十二岁时在印度摩揭陀染瘟疫而死。二儿子索南孜摩（བསོད་ནམས་མཚོ་མོ་，一一四二——一一八二）继承了他的法位，当了萨迦寺主，是萨迦的二祖。索南孜摩除了向他父亲学习萨迦教法外，还向噶当派的桑浦寺第六任堪布恰巴却吉僧格等人学过一些显密教法，这可能就埋伏着后来萨迦派管辖桑浦寺的几个札仓的线索。贡噶宁布的三儿子叫札巴

坚赞(གཤམ་པ་རྒྱལ་མཚན་ , 一一四七 — 一二一六) , 继承二哥索南孜摩的法位, 是萨迦三祖。贡噶宁布的四儿子贝钦沃布 (དཔལ་ཚེ་རྟོ་དེ་པོ་ , 一一五〇 — 一二〇三) 未出家, 娶妻延嗣。长子跟随札巴坚赞出家, 并继承札巴坚赞任萨迦寺寺主, 这就是历史上著名的萨班·贡噶坚赞 (ས་པ་ཤེ་གུ་ན་དགལ་རྒྱལ་མཚན་ . . . 一一八二 — 一二五一) , 是为萨迦四祖, 也是萨迦派和元朝王室建立关系的第一个人。

萨班·贡噶坚赞二十三岁时随喀且班钦·释迦室利受比丘戒。因为他很有学问, 人们尊称他为精通五明的“班智达”(བརྩེ་ཉ)。以语言方面为例, 萨班不仅懂梵文, 还懂祝夏语 (ཐུ་བ་ཤེད , 祝夏即唐代的勃律, 在今克什米尔北部及新疆南部)。在佛学方面, 他除了精通萨迦教法外, 对其他教派如噶当派、希介派 (ལྷ་ཐུང་པ) 的教法也有比较深刻的理解。据说当时有一批以绰切噶瓦 (འཕྲོག་ཐུང་དགལ་པ) 为首的印度人, 他们并不是僧人, 也不是佛教徒, 要求和佛学知识渊博的萨班进行辩论。他们专程到西藏的吉隆和萨班辩论了十三天, 最后这些印度人失败, 都出了家, 信奉了萨迦派。传说他们出家时剃掉的头发还保存在萨迦寺的钟楼上。在文学上, 萨班也是很有名的, 著名的《萨迦格言》 (ས་རྒྱལ་ལེགས་པ་མཚན) 就是他的作品。这是以藏族社会的封建伦理观念为标准而写出的一套处世格言, 是一本流传很广的书, 对于藏族文学形式的发展有重大的影响。在内容上, 这本书吸收了不少藏族劳动人民生活斗争的经验, 有很多富于哲理性的名句, 其中自然也有一些糟粕, 在不苛求于古人的前提下, 我们应该看到这本书在藏族文学史上的重要地位。

萨迦派发展到萨班时，已是西藏地区的一支重要力量。虽然它在寺院的绝对数字上比不上噶当派，但是它是“政教合一”的割据势力，直接控制当地政治、经济权力，因此它的实力在卫藏地区是数一数二的，这也是萨迦派和元朝建立联系的基础和前提条件。

萨班生活的年代正是蒙古族军事力量在中国北方崛起的时期（十二至十三世纪）。《蒙古源流》记载成吉思汗在领兵西征的途中，于一二〇六年到过青海的柴达木，当时萨迦寺主是札巴坚赞。成吉思汗曾写信给他，表示愿意皈依佛法，这在蒙藏关系史上可算是蒙藏统治阶级第一次对话的记录。当时西藏也派出了代表与蒙古军首领见面，不过当时蒙古军队还顾不上考虑向西藏进军的事情。

到一二三八至一二三九年间，成吉思汗之孙阔端（ ཀོང་ཇུང་ ）领兵驻扎在凉州，他派大将多达那波领兵攻入西藏，一直打到藏北热振寺。多达那波在写信向阔端报告西藏的情况时说，萨迦教主萨班学富五明，声望很高，建议阔端请萨班到凉州去见面。这时蒙古族正在西征，很需要巩固后方，而且从成吉思汗时起，蒙古统治集团就有利用西藏佛教的想法。于是阔端采纳了多达那波的建议，在一二四四年写信邀请萨班到凉州去和他会面。一二四五年萨班派出他的两个侄子十岁的八思巴（ པཌ་སེའུ་མཆོག་ ）和六岁的恰那多吉（ $\text{ཅན་མགོན་ལོ་མཚན་འཇམ་གཏམས་ལྷན་དུ་སྐྱེས་པའི་མཆོག་}$ ）先到凉州，有的人认为他们俩实际上是送去的人质，表示萨班自己随后就来，这只是一种猜测。

萨班在和卫藏地区各地方势力进行了广泛的接触以后，于一二四六年赶往凉州，但这时阔端到蒙古选立大汗去了，

要的原因是因为噶玛拔希在会见忽必烈后，又转去投奔当时的蒙古大汗、忽必烈的哥哥蒙哥汗，所以后来忽必烈继承大汗位后，噶玛拔希不仅不能得宠，反而受到追究。

八思巴在见忽必烈后，一直追随忽必烈左右。一二六〇年忽必烈当了蒙古大汗，立即封八思巴为国师，赐玉印。一二六四年忽必烈迁都北京，同一年在中央政权设置总制院，掌管全国佛教和藏族地区事务，又命八思巴以国师的身份兼管总制院事。一二六五年八思巴回萨迦寺去，一二六八年他奉忽必烈之命创制一种“蒙古新字”，即八思巴蒙文。完成后回北京进献，忽必烈一面命令在全国范围内推行这种新字，用以译写一切文字，一面加封八思巴为帝师、大宝法王。以后大宝法王成为元、明两代对西藏佛教领袖人物的最高封号。一二七六年八思巴返回萨迦寺，一二八〇年去世。

八思巴在元朝朝廷中享有很崇高的地位。忽必烈对他的意见经常是听从的，据说八思巴要求免除西藏寺院对国家负担的捐税和差役，得到了忽必烈的允许；他还要求元朝派出的释使不要住在沿途的寺院里，也同样获得了允许，这些寺院特权以后一直继续了下来。不过有一点需要说明，当时的情况并不象某些宗教史籍所说，是元朝把西藏十三万户封赐给八思巴，作为对他的“供养”。八思巴实际上只是元朝中央政权的一个高级官员，萨迦是元朝在西藏划分的十三个万户之一，其他十二个万户并不是从属于萨迦的，只是因为萨迦是元朝扶植起来的各地方势力的头头，他们才承认萨迦的地位在他们之上，一旦元朝顾不上西藏的事务，他们就要和萨迦分庭抗礼、自行其事了。同时八思巴也并不是元朝分封

的西藏或全国藏区的领主，因为西藏作为一块封建领地是封给忽必烈的第七个儿子平西王奥鲁赤及其子孙（后封镇西武靖王）的。有些人无视历史事实，硬把八思巴说成是“教主兼国王”，这种说法是站不住脚的。

八思巴继承了萨班的事业，他一生的活动进一步巩固了西藏和祖国中央政权的关系，而且推动了藏蒙、藏汉民族之间的文化交流，这是有积极作用的，是值得肯定的。

萨迦派能达到盛极一时的地步主要是由于元朝中央政权的支持，所以它的兴衰是和元朝势力的强弱紧密相连的。元朝中期以后，蒙古皇室的统治力量衰落了，萨迦派在西藏的声势地位也很快低落下来，最后在元朝末年被帕竹地方政权取而代之。

大约在十四世纪前半期，萨迦款氏家族分裂成了细脱（བཞི་ལྷག））、拉康（ལྷ་ཁང）、仁钦岗（རིན་ཆེན་གླང）、都却（དུ་ཤེན་ཆོད）等四个喇章（ལྷ་གླང）。萨迦在政治上失势后，仍然偏安一隅，成为萨迦地方的小土司，被人称为萨迦贡玛（གོང་མ）或萨迦达钦（བདག་ཆེན）。萨迦派在宗教上还是有一定影响的，明朝时所封的大乘法王、赞善王、辅教王等都是萨迦教派的人，只不过在政治上是衰落下去了。

萨迦法王的继承是采取娶妻生子的办法，它的继承制度也很特别。由于在十四世纪前半期分裂的四个喇章中的三支后来都绝了嗣，只剩下都却喇章一支，而这一支又分成两房，一房叫彭错颇章（ཕུན་ཚོགས་ལྷ་གླང），一房叫卓玛颇章（ཇོ་མ་ལྷ་གླང），所以，萨迦法王就分别由这两房中的长子轮流担任。到西藏民主改革前，萨迦小土司的势力虽仅限于十

二、三个庄园，但是“百足之虫死而不僵”，排场还是不小，法王下面设有僧俗官系统，还有一位管事大臣。萨迦法王和世俗人并没有什么区别，可以说就是披着宗教外衣的封建农奴主。

萨迦派在政治上失势以后，从十四世纪后半期起僧人们逐渐恢复宗教生活，使得该教派得以维持下来。在显宗方面，萨迦派有两个系统，一个是雅处·桑吉贝（གཡག་ཕུག་སངས་རྒྱལ་དཔལ）绒敦·玛微僧格（རྩོད་རྒྱུ་རྒྱ་འཛིན་ལོང་གེ། 一三六七——一四四九）、饶绛巴·桑吉培（རབ་འབྱུང་མས་པ་སངས་རྒྱལ་འཕེལ）系统，这是师徒相承的三个人。雅处的生卒年不详，主要活动年代约在十四世纪末到十五世纪初，他在萨迦寺和泽当寺学过经，后来在萨迦寺讲经传教。绒敦是雅处的弟子，是四川金川一带的人。他出身于一个信仰本教的家庭，十八岁以前一直学习本教，可见在十四世纪末叶时阿坝地区本教还是很盛行的。绒敦十八岁到桑浦寺学显宗，二十七岁时才向雅处学习萨迦派的显宗教法，又向曾被明朝封为大乘法王的贡噶扎西（昆泽思巴）学习萨迦派的密法。后来他还在盆域地方建立了一座那烂陀寺。这时宗喀巴创建的格鲁派已经盛行起来了，绒敦对宗喀巴的经论曾提出过反对的意见，但是他的弟子和再传弟子有不少人改信了格鲁派。饶绛巴是绒敦的弟子，因他通晓很多经论，所以被人尊称为“饶绛巴”（意为博士）。他在一四四九年创建了哲域结蔡寺（འབྲས་ལུལ་རྒྱུད་ཚལ།，估计在今锡金境内），以后由这个寺发展出五个支寺，是晚期萨迦派重要的讲经寺院。

另一个系统是仁达哇·宣奴罗追（རིད་མདའ་ལ་གཞོན་ནུ་ལྷ་ལྷོ་ལྷ།，

一三四九——一四一二)的系统。仁达哇是十四世纪后半期萨迦派中比较著名的僧人,生于仁达地方(在萨迦和拉孜之间),在西藏佛教史上,他是布敦·仁钦朱(一二九〇——一三六四)和宗喀巴(一三五七——一四一九)之间的一个重要人物。仁达哇的重要性在于,为西藏佛教各教派所重视的印僧月称所传应成中观论(དབུ་མ་ཐལ་འགྱུར་བ)的唯心论哲学,在他以前的一段时期,几乎在西藏失传,由于他的努力宣扬,这一派后来才在西藏佛教界居于重要地位。另外,仁达哇是宗喀巴在显宗方面的主要老师,宗喀巴的两个最著名的门徒贾曹杰和克主杰起初也是仁达哇的弟子,后来才转到宗喀巴门下的。

在密宗方面萨迦派出现的三个支派是俄尔(རོ་རྩ་)、贡噶(གོང་དགའ་)、擦尔(ཚར་)三派。俄尔派由俄尔钦·贡噶桑波(རོ་རྩ་ཚེ་རྒྱལ་དགའ་བཟང་པོ་,一三八二——一四五六)创立。他是在萨迦生长、学习的,曾做过萨迦寺的堪布,相传各地来从他受戒的人有一万二千多人。一四二九年他四十八岁时创建了艾旺曲丹寺(ཨ་ལང་ཚུལ་ལྷན་)。该寺建在纳塘(སྤར་ཐང་)和夏鲁(ལྷ་ལུ་)之间的俄尔地方,通称俄尔寺,成为晚期萨迦派在后藏的重要密教传播场所。贡噶支派的创始人是图敦·贡噶南杰(བུ་ལྷོ་རྒྱལ་དགའ་ནམ་གྲུལ་,一四三二——一四六九),他于一四六四年在山南贡噶以东,建立一座多吉丹寺(གོང་དགའ་རྗེ་རྩ་གདན་),此寺逐渐成为在前藏传播萨迦密法的重要场所。擦尔支派的创始人是擦尔钦·罗赛嘉措(ཚར་ཚེ་རྒྱ་ལགས་ལ་བླ་མ་ཚེ་,一四九六——一五六六),他先在扎什伦布寺为僧,后改学萨迦的俄尔和贡噶两支派及此二派没有传过的密法。五世达赖也

说，就是“最初舍非福，中断于我执，后除一切见，知此为智者”。

“最初舍非福”的意思是，一个人应当想到他今生能投胎为人，而没有堕入地狱、饿鬼、畜牲“三恶趣”中去，是由于前世积善修得来的，是不容易的事情。要珍惜这个结果，就要勉励自己，防止做坏事。坏事在佛家来讲，就是“非福恶业”人应该把“非福”舍掉不做，而专心致志于行善做好事，起码可以指望来世投生在天、阿修罗、人“三善趣”之中，这就是“最初舍非福”。

认识了“最初舍非福”的道理，能够努力做止恶修善的事，下世可以转生到“三善趣”之中，这固然是好事，但仍然没有脱离苦恼，没有超脱轮回。要想完全脱离苦恼和流转轮回，那就必须断除“我执”（འདད་ལྷན་འཇུག་），所谓“我执”就是人们的思想牵挂于某件有形无形的事物之上。如果能把一切有形或无形的事物，从思想上断除掉，即是断除“我执”了。

一个人用什么样的办法才能断除“我执”呢？首先应该想到：我们的身体不过是众缘凑合而成，并非什么实有，假如没有父母的因缘巧合，自己的身体是不会存在的。人是如此，世间万物也是如此，所以宇宙间的万物都不是实有。能悟透这个道理，用佛家的话来讲就是由“无我空慧”来断除“我执”了。把“我执”一断除，烦恼苦痛就都无从生起，也就是从流转轮回的痛苦中解脱出来了，这就是“中断于我执”的解法。也就是把世间的一切都看穿看透，以便断除任何欲念，并靠着断除欲念来解脱痛苦。

那么，什么是“后除一切见”呢？当一个人有了“诸法无我”的看法（佛家称为“正见”）之后，假如他认为“宇宙万物皆非实有”，那他就犯了“断见”的毛病，因为当他确认这句话是真实的时候，这句话本身就变成是实有了，又怎么能说“宇宙万物皆非实有”呢？须知“皆非实有”的意思是说一切的“有”都是由于众缘凑合而成为“有”的，所以是“非实有”。因此，不能抓住“宇宙万物皆非实有”这句话去片面地解释。应该认为自然的、独立的“实有”固然是不存在的，但是由于因缘凑合而成的“有”还是存在的，说它不是“实有”，是从它的终极意义而言的。一个人如果只抓住“一切实无”、“一切皆非实有”的话语去认识世界，那就是犯了“断”的毛病，而这按佛家的说法是很危险的，因为一个人如果没有断除“我执”，固然断除不了烦恼、脱离不了轮回，但是只要他相信有因果报应生死轮回，他还可以想到不做恶事，以求得到来生的幸福。可是只知抓住“一切实无”的那些犯了“断见”的人，就会认为生无由来，死无去处，因果也是无，善恶也是无，引伸开去，他就可以不做善事，尽做恶事，这岂不是比没有断除“我执”的人更危险吗？

“断”的对立面是“常”，“断”可以理解为武断，“常”可以理解为平常。持“断见”有危险，持“常见”，即和平常人一般见解也不足取。佛家既反对“断”，也反对“常”，用他们的话来说就是“不落断常两边，方为无执之中道”^④。这倒和儒家的中庸之道有些近似。总起来说，一个人在断除“我执”以后，还必须防止“断见”，又要防

“常见”，要走中道，这就是“后除一切见，知此为智者”的意思。

在佛教哲学中谈到对“宇宙真谛”的认识论时，有两个常用的名词，一个是“世俗谛”（ ཤུན་རྒྱུ་བཞུགས་པ ），一个是“胜义谛”（ $\text{ནོན་པོ་མཁའ་ལོ་བཞུགས་པ}$ ），二者合起来就是大乘佛教里讲的“境”（ གཞི ）。这二谛并不是有高低之分，而是对同一件事物从两方面去理解。“世俗谛”，照佛教的解释就是“名义量所缘之境”，其体性为“名义量所缘之一切有为法”。讲通俗一些，世俗谛就是按照一般世俗的看法来认识宇宙真谛，也即是从相对意义上看待宇宙间的一切事物，比如我们眼所能见的一个茶杯，一把椅子等等都是从“世俗谛”的相对意义而言的。“胜义谛”，照佛教的说法就是“胜义量所缘之境”，其体性是“现见真实义圣智所缘之一切无为法”，就是用超乎世俗见地以上的一种见地来认识宇宙真谛，也就是从绝对的意义看待宇宙间的一切事物。例如，在“世俗谛”里的一把椅子，一间教室，到了“胜义谛”里，椅子、教室都是由树木、钉子、砖头、水泥，还有人工等等一些因缘凑合而来的。而树木又是从种子、泥土、水份、肥料、阳光等因缘凑合而来的。钉子也可以这样追下去。追到后来，世间万物，没有一件不是各种因缘凑合而成的，这就是从终极的、绝对的意义上的看法。

萨迦派虽然是一个教派，但是它的一些代表人物对“境之二谛”的认识也并不一致。萨班是“自续中观”的观点，仁达哇·宣奴罗追则是“应成中观”的观点，还有一些人根本不是中观论，而是唯识论。“自续中观”认为“世俗谛”

有，“胜义谛”无，即一把椅子从相对意义上看是存在的、实有的，但从终极或绝对的意义上看是没有的、是空的，说它有，即承认相对的有，是为着使人容易理解。这一派着重说的还是“诸法皆空”，之所以暂时地在“世俗谛”许为实有，关键是限于世俗人的水平。但是在“胜义谛”上，它就要强调“诸法皆空”，“宇宙万物皆非实有”了。“应成中观”则认为“世俗谛”无（但因果作用不失），“胜义谛”无，这更是“诸法无我”，全部都是空无自性的。只是在“世俗谛”上，虽然说它无，但因果关系不失，免得人们认为什么东西都是空的，而不去区别善恶。其实承认因果关系不失，还是等于承认“世俗谛”的暂时的“有”，不过是变换一个说法而已。

唯识论的观点恰好相反，他们主张“世俗谛”无，“胜义谛”有。例如一把椅子，他们说即使从相对意义上来讲，也应当把它看作是不存在的，这是把对“诸法无我”、“一切皆空”的认识提高了标准来说的。但是到了“胜义谛”，一把椅子从绝对的意义上看，本来应该是无，可是从“一切法空”、“诸法无我”的绝对意义上看，又是实有的。换言之，承认“一切法空”本身就是一种实有，不能连“一切法空”都说成是没有的。

萨迦派在“境之二谛”的认识上，早期可以说是各派都有，但是后期以唯识论为主。他们的看法多表现在认为一切外境都是空的，都不过是内心的一种显现罢了（这是意识决定存在论）而且连这个内心也是空的 犹如幻觉一样。这种外境是无，内心有显现的说法，都是典型的唯心主义哲学观点，也是

很接近唯识论的。因此，一般人认为萨迦派和格鲁派（主张中观论见地）在教义上是对立的看法，其实是不正确的。从唯心论和唯物论的区分来看，它们两家并没有什么本质上的不同。

最后，也有很多人称萨迦派为“花教”，据说这是因为萨迦派寺院的围墙上涂有红、白、蓝三色条纹的缘故。

第五节 西藏佛教教派之四——噶举派

派名简说——香巴噶举和塔布噶举——玛尔巴、米拉日巴和塔布拉杰——噶玛噶举（黑帽系、红帽系、其他小系）——蔡巴噶举——拔戎噶举——帕竹噶举——帕竹噶举的小支系（止贡巴、达垵巴、主巴、雅桑巴、绰浦巴、修赛巴、叶巴、玛仓巴）——噶举派教义浅释

噶举派（བཀའ་བརྒྱུད་པ་），顾名思义它是一个注重口传的教派。“噶”（བཀའ）的本意是佛语，也可以体会为师长的言教，“举”（བརྒྱུད）意为传承，合起来译为“口传”。这是因为，噶举派所学的东西都是用师长的言语亲自传授，再由门徒继承下来的。噶举派注重密法的修炼学习，而这些密法的修习，又必须通过口耳相传，这就是派名的由来。

另外，也有人把“噶”解释成白色（དཀར་），把“噶举”译成“白传”。理由是这一派的创始人玛尔巴、米拉日巴等人，在修法时都穿白颜色的僧裙，这是从印度学来的习惯。以后凡是修噶举派教法的人，都要穿白色僧裙。据此，又有

人把噶举派称为白教。

噶举派虽然支派繁多，但从最初算起，不过是两大传承，或称为两个系统，一个是从琼波南交巴（ཐུང་པོ་རྒྱལ་འབྲོང་པ།，一〇八六一—一〇九七）开始的，叫作香巴噶举系统（མངལ་པོ་བཀའ་བརྒྱུད་པ།），另一个是从玛尔巴（མར་པ།，一〇一〇—一〇九七）传下来的，叫作塔布噶举系统（ཏཱ་པུ་པོ་བཀའ་བརྒྱུད་པ།）。这两个传承的密法，都来源于印度，它们在印度的传承同源，所以把它们都叫做噶举巴。但是传到西藏以后，由于传播的地区不同，彼此的规模、声势相差悬殊。香巴噶举到十四、十五世纪已经衰落，塔布噶举中的一些支系则一直流传到现代。因此，一提到噶举派，基本上都是指塔布噶举，而在历史上，则不能忽略香巴噶举的地位。

香巴噶举的创始人是琼波南交巴。他十岁时学习梵文和密法，以后又直接到印度去学习。据说他曾七次去印度学法，从印度回到西藏后，他才正式跟随噶当派著名僧人朗日塘巴出家，受比丘戒。但是他的主要教法还是从印度学来的密法，是口传心受的那一套教授法，所以和噶当派不同，属于噶举派。后来他在盆域（འབྲུག་ཡུལ།）建寺，以后又用三年时间在香地（今南木林县 རྒྱལ་མྱེང།）建立了一百零八座寺院，收了很多门徒。因这一派在“香”地方有很大的势力，所以被称为香巴噶举。

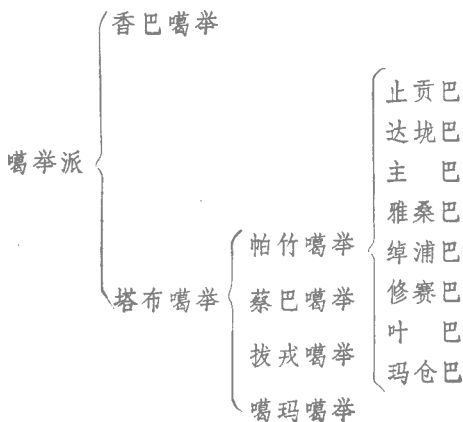
琼波南交巴的后辈又建立了甲（འཇག་）寺和桑定寺（བསམ་འཇག་），形成香巴噶举的两个支派。甲寺的情况不详，有人说“甲”在藏文中可能是འཇག་，口语读为འཇག་，即今西藏谢通门县（བཀའ་རྒྱུ་མཁོད་རྫོང་།）。甲寺是否确实在谢通门县，尚待考查。桑定寺在拉萨到江孜之间的浪卡子县（ལྷ་དཀར་རྫོང་།），寺

僧都是男人，唯独主持人是个女活佛，名为多吉帕姆（ཇུ་ཇུ་པམ་མོ་ལོ་མོ་），是西藏唯一的女活佛，地位很高。一九五九年多吉帕姆被裹胁到印度，后经苏联回国，任西藏自治区政协副主席。

十五世纪时，以修建铁索桥闻名的汤东杰布（ཐང་འཇུ་ཇུ་པོ་ལོ་མོ་，一三八五——一四六四），是个香巴噶举派的僧人。他本名尊迫桑布（བཙུན་འགྲུས་འབྲང་པོ་），是岗岗寺附近的人。相传他以藏戏作为募捐手段，利用募款修建了一百多座铁索桥。过去唱藏戏的剧团，都把他当作祖师供奉。西藏的一些寺院里也有汤东杰布的画像或塑像，特征是一个白须白眉的老人，手持几节铁索。

据说宗喀巴和他的门徒克主杰也曾向香巴噶举派的僧人学习过，但以后香巴噶举就不怎么听说了。

塔布噶举的派系很复杂，有“四大八小”的说法，“四大”是指从塔布噶举分出四个大支系，“八小”是指从塔布噶举中的帕竹噶举大支系又分出八个小支系，列简表如下：



塔布噶举虽然是塔布拉杰创始的，但是这个系统却渊源于玛尔巴、米拉日巴师徒。

玛尔巴（མར་པ།，一〇一二——一〇九七）本名却吉罗追（ཚམས་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ།），生于西藏山南洛扎县（ལོ་མག་རྫོང་།），家庭比较富足。他十五岁时开始向卓弥学习梵文，后因卓弥传授密法要很多钱，他便直接到印度去学佛法。先后去印度三次，去尼泊尔四次。他的师长有那饶巴（ན་རོ་པ།）、弥勒巴（མི་ལྷོ་པ།，或译梅只巴）及其他一些人。他所学的都是密教的“喜金刚”法（ལྷོ་རྩོད།，又译“双喜金刚”法）、“密集”（གཡང་འབྲུག་།）、“大印”（ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ།），还带回来一些经典从事翻译，所以又称他为玛尔巴译师。他回西藏后在卓窝垅（ལྷོ་ལོ་ལྷོ།）定居下来，教授学生。玛尔巴一生并未出家，除教学生外，他还从事经商、务农等活动。

据玛尔巴的传记记载，他脾气暴躁，但意志坚强，办事决心很大。他为到印度去学佛教，把家产都变卖成黄金。他的教法都传授给了他的主要门徒米拉日巴。

米拉日巴（མི་ལ་ར་ལ་པ།，一〇四〇——一一二三）是西藏佛教史上的一个重要人物，他出生在后藏的贡塘（གུང་ཁང་།，今西藏吉隆县以北靠近阿里的地方），原属琼波（རྩུང་པ།）家族，从他祖父时起，他家这一支改称米拉氏，定居在贡塘。米拉日巴的父亲除耕地外，还经商和行医，家道慢慢上升。到米拉日巴七岁时，父亲病死，母亲这时二十四岁。伯父为了侵占家产，强迫米拉日巴的母亲嫁给伯父的儿子。母亲不同意，其家产就被伯父全部霸占。于是米拉日巴的母亲带着他和一个妹妹，过着极其贫困的生活。

米拉日巴的母亲很恨迫害他们一家的仇人，一心教育米拉日巴长大要复仇。后来米拉日巴在藏绒地方（ལའོ་ཁོང་ལྗོངས་）学会了黑巫术（即本教的巫术）。他用这种巫术把他伯父的儿子、媳妇以及有关的亲友一共咒杀了三十五人之多，而且还祭起了冰雹，打毁了全村的庄稼。这当然只是一种附会的说法，他为了报仇而杀人是完全可能的；至于冰雹，在西藏高原更是常见的事。米拉日巴报仇后，他母亲很高兴，但是米拉日巴却为自己杀人毁稼，造下了恶业而悔恨。为了拯救自己犯下的罪过，他改信了佛教，先在绒（རྩོད་）地方向一位宁玛派的僧人学习“大圆满法”，没有学到精妙处，于是在一〇七七年他三十八岁时又投到玛尔巴的门下，成了玛尔巴的门徒。他在玛尔巴处一共学了六年零八个月之久。起初玛尔巴为了消除他以前的“恶业”，并不教给他什么佛法，只是让他从事种田、盖屋等劳动。后来由于米拉日巴能够毫无怨言地忍受各种繁重的苦役，玛尔巴才把自己的全部密法传授给他。据说米拉日巴从玛尔巴那里学到了“拙火定”（རྩོད་པོ་ལྷོ་མཚན་），冬天只穿单布衣就能抵御严寒，所以人们称他为“日巴”（རྩོད་པོ་ལྷོ་མཚན་，意为穿布衣者）。当米拉日巴四十五岁那年回到家乡探亲时，他的母亲已经去世，他的妹妹也讨饭到外地去了。于是米拉日巴到吉隆、聂拉木一带的深山里去“坐静”，通过坐静更加深刻地领悟了他所学到的各种教法。他这次坐静修炼长达九年，后来才下山收徒传教。

据说米拉日巴传教的独特方法是通过唱歌来教授门徒，他有一部道歌集（ལྷོ་མཚན་ལྷོ་མཚན་），是由他的弟子收集整理，在藏族人民中流传很广。他的道歌虽然都是佛教上的内容，

但在一定程度上反映了当时的社会情况和各阶层人们的思想状况。在写作技巧上多采用比喻的手法，无论是写景写人都很生动细腻，对后世藏族诗歌的发展也有一定的影响，在文学史上占有重要的地位。

米拉日巴在四出周游传教时曾到过冈底斯山一带，当时本教在那里还很盛行，相传他曾和本教的大巫师斗法，并取得了胜利，从那以后冈底斯山一带的本教势力才衰微下去。

米拉日巴在长年传教的过程中，声望也一天天高了起来，有许多人做他的施主，还有许多弟子门徒跟随他，他的传教活动一直进行到他八十四岁被人毒死时为止。米拉日巴一生的经历是很苦的，西藏佛教界也以他为苦行僧人的典范，后来的各教派都承认他是著名的高僧和宗教宣传家。封建统治阶级利用米拉日巴的“苦行”，极力宣扬忍受和顺从可以得到善果。由于这种宣传，米拉日巴在藏族人民中成了一个家喻户晓的人物。

米拉日巴有不少男女门徒，其中最著名的是热穷巴和塔布拉杰。热穷巴 འཇུག་ལྷོ་པ། ，一〇八三——一一六一）本名多吉札（ ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ ），是米拉日巴的同乡。他幼年丧父，母亲“转房”嫁给他叔父，他成了叔父的仆人。他在十一、二岁时就向米拉日巴学习佛教，十五岁时得了癩病（估计是麻疯病），于是他就离开米拉日巴，独自一人居住在深山里。后来有三个印度人路过那里，觉得他很可怜，就将他带到印度去。他在印度治好病后，在返回西藏路经尼泊尔时，学了密宗的“密集”、“胜乐”等教法，回西藏后又继续向米拉日巴学佛教。后来米拉日巴又派他去印度学习玛尔巴没有学完的

“无身空行母法”等密宗教法。他在印度向那饶巴和弥勒巴的弟子底布巴（ཉི་ཕུ་པ）学习后，回西藏把这些教法传授给他的老师米拉日巴。

后来，热穷巴离开米拉日巴到前藏去传教。他到过山南的稚隆、塔布的涅麦等地，还在香卜（ཤམ་ཕུ）的雪山中静修过一段时间。他在山南的洛饶（ལོ་རྟོ་རྩེ）地方停留时间最长，当地向他学习的弟子也最多，其中还有一个洛基头人（ལོ་ཕྱི་ལོ་མོ་པ），除跟他学佛外，还给他当助手约二十五年之久。热穷巴所传的教法后来在洛饶一带长期传承不断，但是没能形成一个支派，这主要是因为他只注重密法修炼，而不注重教法传承的缘故。

米拉日巴的另一位门徒塔布拉杰（ཏཱ་བླ་རྩེ་ལྷ་རྩེ།），本名索南仁钦（བསོད་ནམས་རིན་པོ་ཆེན།）。因他出身于塔布地方的尼（ལྷོ）氏家族，而且精于医道，故称塔布拉杰。又因他后期常住在他自己兴建的岗布寺（གཞུ་པོ་ལྷོ།），又称为岗布巴。他二十多岁时死了妻子，因而悲观厌世，在二十六岁时出家学佛。起初他拜甲域哇为师学习噶当派中教授派的经典，到三十二岁时听到米拉日巴的名字，他就去后藏拜见，米拉日巴教给他“多吉帕姆灌顶”（ལྷོ་རྩེ་ལག་ལོ་ལྷོ་དབང་འབྱུང་།）和“拙火定”。一一一年，他回到塔布的涅麦地方，先住在当地一个噶当派的寺院赛瓦垅（སེ་འལ་ལུང་།），后因他学了噶举派的教法，怕寺里僧人责备他，就离开了赛瓦垅，到外面去修习了三年，才证得了噶举派所说的那种境界。一一二一年，他在塔布地区的雅鲁藏布江北岸加查县和朗县之间的一个地方建立了岗布寺，并收徒传法。他在教授门徒时能够“因材施教”，按

徒的不同情况分别传授，对可以传密法的，就传给“方便道”，对可以显密兼传的，就传给“大印”法，而米拉日巴则是把“大印”和“方便道”同时传授的。塔布拉杰融合了噶当派的教法和米拉日巴所传的密法，形成了自己的以“大印”为主的体系，这就是噶举派中的塔布噶举支派。塔布噶举是和香巴噶举并列的噶举派的两大传承之一。后来香巴噶举衰微了，而塔布噶举又传出了四大支八小支，有些支派直到现在还传承不断。所以，现在凡是提到噶举派而不专门说明是指香巴噶举的话，那就都是说的塔布噶举。

塔布拉杰在岗布寺住了三十年之久，他一面讲经传教，一面著书立说，影响很大。当时西藏佛教界普遍重视讲经，和他的积极提倡是有关系的。塔布拉杰死于一一五三年，他死后岗布寺寺主由他的侄儿继承，以后多半由尼氏家族的后裔继承，偶尔也由寺主的门徒继承。但是岗布寺这一支没有发展得很兴盛，到清朝初年蒙古准噶尔部侵扰西藏时，岗布寺曾毁于兵火，后来又重建起来。

噶玛噶举是塔布噶举传出的四大支之一，这一支派的传承一直延续到现在。它的创始人是塔布拉杰的门徒都松钦巴（ $\frac{1}{2}$ ཏུས་གཤམ་མཚོ་རྒྱལ་པོ། 意为知三世，一一一〇——一一九三。他本名却吉札巴（ $\frac{1}{2}$ ཚུལ་ཤི་གྲགས་པ།），是康区哲雪（ $\frac{1}{2}$ ཇུ་ཤོད།）地方的人，十六岁时出家，十九岁时到前藏学法。开初他也是学噶当派的教法，到三十岁时遇见塔布拉杰，就改随塔布拉杰学习佛教。塔布拉杰既传给他噶当派的教法，又教给他噶举派的“拙火定”修法，并让他到桑日去静修。都松钦巴学习的范围较广，他还去找洛饶的热穷巴学过那饶巴、弥勒巴的教

大师的有“神通”的人物，往往把他称为“祝钦”（*ཐུབ་ཚེན*），意为大成就者。虽然在名义上他是都松钦巴的转世，但实际上他是在都松钦巴死后十一年才出生的。他出身于康区哲垆（*འཇི་ལུང*，估计在金沙江沿岸）地方的裁波务（*བཅོད་ཤུལ*）家族。他最初的老师叫崩扎巴（*ཐོག་བཞག་པ*），是都松钦巴的再传弟子。后来他到粗卜寺跟随喀脱巴（*ཁ་ཐོག་པ*）出家，慢慢有了名气，许多人说他“神通广大”，他回到康区收徒传教，门徒达五百人之多。一二四七年他又到粗卜寺去，此时他已是噶玛噶举的著名高僧了。一二五三年忽必烈在南征云南大理经过康区时，对一些在萨迦班智达时归附了蒙古、后来又不愿缴纳贡赋的藏族地方势力进行武力征服。忽必烈看到噶玛噶举在康区有较大的势力和影响，而噶玛拔希又是康区地方统治阶级出身，就派人到粗卜寺去召请噶玛拔希。就在这一年噶玛拔希到川西北的绒域色都（*རོང་ལུང་གཞི་རྩུག་གླིང*）地方会见了忽必烈。忽必烈要他随侍左右，他不愿意，终于离开忽必烈，到了宁夏和内蒙交界的地方，并在此地建立了一座吹囊朱必拉康廄（*འཇུག་ལྷོང་ཐུག་པའི་ལྷོང་ཁང*）。后来又灵州（今宁夏灵武）、甘州（今甘肃张掖）一带活动。一二五六年，当他想动身回西藏时，接到了蒙古大汗蒙哥召见他的诏书，于是他去蒙古的和林会见了蒙哥。蒙哥赐给他一顶金边黑色僧帽及一颗金印，这就是黑帽系名称的来源。

一二五九年蒙哥死，一二六〇年忽必烈在开平（今内蒙古多伦）自称大汗，而忽必烈最小的弟弟阿里不哥在和林也自称大汗，兄弟之间展开了争夺蒙古大汗位的斗争。经过了一年的战争，阿里不哥在一二六一年兵败。噶玛拔希因以前

诏书，他没有立即动身。一三三二年又接到催他进京的诏书，于是在这年十月到达北京，这时元文宗已经死了。他在北京曾经给元宁宗和宁宗皇后进行过密宗灌顶（དགའ་མཚན་གྱི་ལྷ་མོ་）的宗教仪式（灌顶是对被认为有“根器”、可以修习密宗的人进行的一种宗教仪式）。他还从北京往西藏带信，让他的弟子札巴僧格（མཚན་མཚན་ལྷ་མོ་）常住德庆登寺，这个札巴僧格就是红帽系的第一世活佛。

一三三四年，攘迥多吉在返回西藏的途中，曾经朝拜过五台山，还到宁夏去传过教，在路过康区对还平息过个别地方的战乱。在他回到西藏后不到两年，一三三六年，元朝末代皇帝顺帝又派人召他进京，他于是在一三三八年再次到北京，并于次年死在北京。关于他死的原因众说不一，有人说他是被喇嘛巴害死的，《元史》中未记载这个喇嘛巴是谁，不过元代的帝师在藏文中有时记成喇嘛，而元顺帝时的帝师贡噶坚赞是萨迦派款氏家族的成员。萨迦和噶玛噶举从来不和，元朝末年的几位皇帝一再起用噶玛噶举的人，萨迦派的人因嫉恨而害死攘迥多吉也是有可能的。

黑帽系第四世活佛名叫乳必多吉（རྣམ་པའི་རྣམ་པའི་ལོ་ལྷ་མོ་，一三四〇——一三八三），出身于工布地区的一个农奴主家庭。当他被认定为是攘迥多吉的转世以后，就被迎到粗卜寺接替攘迥多吉的法位。他主要是在塔布、工布地区活动，在政治上他受到帕木竹巴地方政权的建立者绛曲坚赞（མཚན་མཚན་ལྷ་མོ་མཚན་མཚན་）的信任，还受到蔡巴的最后任万户长格微罗追（ཚལ་པ་དགེ་བཤེན་ལྷ་མོ་，即贡噶多吉）的邀请，到过拉萨的蔡贡塘寺。元顺帝于一三五六年召他去北京，这时他还没有受比丘戒，还不能

算是一个正式的出家僧人，于是他在一三五七年受比丘戒，一三五八年动身去北京。他在路经康区时，受到沿途各地方势力迎送。一三五九年他经过青海宗喀地方时，刚满三岁的宗喀巴被领来见他，他给宗喀巴授了近世戒（即戒杀、戒盗、戒淫、戒妄语、戒酒），所以宗喀巴最早接触到的西藏佛教是噶玛噶举派。乳必多吉还曾到米聂饶岗（མི་ཉལ་རབ་སྐོང་），调停了当地两个部落之间的战争。

一三六〇年乳必多吉到达北京，他给元顺帝父子传授了一些密宗的教法，特别是传授了一些所谓的“方便道”。史籍上记载元顺帝的丑闻不少，可能与乳必多吉的这些传授有关系。乳必多吉不仅给皇帝传法，而且还给在北京的各民族的统治阶级人物传法。他在北京一住五年，于一三〇四年启程返藏，途中在甘州建立过一座寺院，到类乌齐时在噶玛丹萨寺为僧人讲过经，然后才回到粗卜寺。元朝灭亡后，明太祖朱元璋曾先后派人到藏族地区召请藏族僧俗领袖进京朝贡，乳必多吉也受到过召请，但他没有应召前往，只是从一三七四年开始派人去南京朝贡，一三八三年乳必多吉死在工布地方。

黑帽系第五世活佛名叫得银协巴（དེ་ལྷོ་ནུ་གཤེན་ལམ་མེད་པ་མཚན་མོ།，一三八三——一四一五），是西藏佛教史上的一个重要人物。他原名却贝桑布（ཚུལ་འཕེལ་ལམ་བཟང་པོ།），藏文史籍上说他是娘布（རྩུང་པོ།）地方的人。在西藏被称作“娘”的地方有两处，一处是江孜地区的年楚河流域，一处是工布以西的尼洋河流域，后者为区别于前者，有时写成ཉལ་）。估计这里所说的娘布是指工布地区的尼洋河流域，因为得银协巴七岁时是在工布地区的则拉

岗(ལོ་ལོ་ལོ་)出家的。得银协巴十八岁时到昌都地区的馆觉(ཀོ་ལོ་ལོ་,今写作ཀོ་ལོ་ལོ་)、类乌齐一带传教,后来又回到工布,二十岁时在则拉岗受比丘戒。明成祖派宦官侯显和和尚智光专程到西藏召请得银协巴去南京。他应召到南京后,一四〇六年冬在华盖殿受到明成祖的宴请。一四〇七年春,明成祖命他在灵谷寺为其父母(朱元璋夫妇)“荐福”。到三月间,明成祖赐给他“如来”的名号(དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་就是“如来”的藏译),并且封他为“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”。得银协巴的弟子中也有几个人先后被封为国师、大国师。明成祖又命得银协巴在五台山为他新故去的皇后“荐福”。一四〇八年,得银协巴返回西藏,到一四一五年,他三十二岁时死去。

自从得银协巴受封为大宝法王以后,这个封号就成为黑帽系的历代转世活佛专有的一个封号,一直到明朝末年他们都自称大宝法王,按期派人到京师朝贡。元朝时忽必烈封八思巴为大宝法王,明朝所封的大宝、大慈、大乘三大法王中,也以大宝法王地位最高,在藏族人士的心目中,这是个最尊贵的封号。噶玛噶举在它发展初期的二、三百年中,虽然在宗教、经济上很有实力,但是还没有形成一个地方政权,元代所封的十三万户中,没有一个万户属于噶玛噶举,它只是靠它的领袖人物周游各地,传法收徒,调停争端,勾结地方势力来扩大自己的影响和实力。直到十七世纪初叶,才出现了以该派的红帽系为主的噶玛噶举的领袖人物和后藏地方政权相结合的情况。

黑帽系第六、第七、第八、第九世活佛的事迹见于记载的不多，他们所处的时期，正是黄教力量发展成为藏族社会上的一个势力强大的寺院集团的时期。这几世黑帽系活佛虽然没有亲自到内地去过，但是他们和中央政权的来往一直不断，不论是粗卜寺派去朝贡的人员，还是明朝皇帝派往粗卜寺的官员，为数都不少。此外，当时噶玛噶举的领袖人物和蒙古族的一些统治阶级也有书信往来，黑帽系第九世活佛还加强了和云南丽江纳西族木土司的联系，这些都对以后噶玛噶举的历史发展有直接关系。

黑帽系第十世活佛却英多吉 རྒྱལ་ལྷོ་འཇམ་དཔལ་ལྷོ་ལྷོ་། 一六〇四——一六七四 所处的时期是藏族历史上发生重大变革的时期 这就决定了这一历史人物的重要性。当时，中央的明王朝渐趋衰落。在西藏，黄教和噶玛噶举正在进行争夺权势的角逐，而它们背后都各有蒙古族军事力量作后盾，蒙古族军事力量甚至深入到西藏来进行战争，最后以黄教寺院集团的胜利告终。却英多吉正是在这样的背景下展开他的活动的。他在八岁和十四、五岁时曾两次派遣专人向明朝万历皇帝朝贡，在十一岁和十七岁时又先后两次到蒙古族地区去传教，和蒙古族的领袖人物拉上了关系。更为重要的是 他和在十七世纪前半期曾短期控制西藏地方政权（一六一八——一六四二）的第悉藏巴建立了密切的关系，虽然和第悉藏巴结合起来与黄教敌对的 主要是噶玛噶举红帽系第六世活佛 但是却英多吉作为噶玛噶举的领袖人物与这种结合不能没有联系。却英多吉曾经承认第悉藏巴·彭错南杰的“王”的地位，并赠给彭错南杰一颗印。但是后来为却英多吉写传记的人，为了不开罪于

黄教，极力掩盖却英多吉支持第悉藏巴反对黄教的真实情形。

这一时期中参加到西藏地方的争权斗争中来的蒙古各部的领袖，有喀尔喀部的却图汗（ཚལ་བྱུ་）、察哈尔部的林丹汗（ལེགས་ལྷན་）、和硕特部的固始汗（ལུ་ལྷོ་）等人。却图汗是支持噶玛噶举的，他派他的儿子阿尔斯兰率兵到西藏去支持噶玛噶举，不料阿尔斯兰到西藏后被黄教收买，反而攻击噶玛噶举，噶玛噶举同样用贿赂的办法争取了阿尔斯兰，联合对付黄教。后来黄教再一次用大量的钱财收买他，当他反过来又想为黄教攻击噶玛噶举时，噶玛噶举向正在青海的却图汗提出抗议，最后却图汗于一六三六年处死了阿尔斯兰。察哈尔部的林丹汗原来是信奉黄教的，但却图汗说服了他，使他转而支持噶玛噶举。正当形势变得有利于噶玛噶举和第悉藏巴时，林丹汗病死在青海大草滩，却图汗又被从新疆南下青海的和硕特部固始汗杀死。一六四二年固始汗又进兵西藏，消灭了第悉藏巴，使黄教取得了绝对优势的地位。

黄教得势后，却英多吉处境困难，后经四世班禅罗桑却吉坚赞调停，噶玛噶举和黄教的关系才稍有缓和。但是时隔不久，一六四二年到一六四四年，在工布和山南地区又爆发了噶尔巴（གཤམ་པ་）反对黄教和固始汗的斗争，使却英多吉又卷入和黄教的斗争漩涡。噶尔巴原是康区类乌齐附近的一个家族，十五至十六世纪在西藏曾煊赫一时的仁蚌巴（རིན་པུང་པ་）就出自这个家族，历史上这个家族一直和噶玛噶举关系密切。仁蚌巴在十六世纪后半期衰落后，其属臣辛厦巴·才旦多吉（ཞིང་གཤམ་གཤམ་པ་ཚེ་བརྟན་རྗེ་ཞེ་）取代它成了卫藏地区的实际统

治者，辛厦巴与噶尔巴家族的关系仍然是很密切的。举兵反抗黄教的噶尔巴其人的父母，都是噶玛噶举教派中有地位的人，当支持噶玛噶举的第悉藏巴政权被消灭后，他就成了带兵反抗固始汗和黄教的主要人物了。一六四二年，噶尔巴在工布地区的代表雪喀巴（ཤཀཔལ）被固始汗击败，部下八千多人被消灭。一六四四年噶尔巴又在山南靠近不丹的地区再次举兵反抗，又被击败，最后噶尔巴逃到康区去了。

由于噶尔巴的叛乱，却英多吉的处境又危急起来，固始汗和五世达赖的军队把他包围在一座建筑物中，等于是当了人质。但是却英多吉居然从中逃跑出来，最后逃到云南丽江木土司的家中。木土司很久以来就信奉噶玛噶举，自然愿意接待他。可是却英多吉在木土司家住不惯，他先退隐到一座安静的寺庙里，后来又一个人想越过康区到青海的果洛去，半路上遇到强盗，被劫掠一空，最后被人找到又接回木土司家中。

一六五三年，清朝顺治皇帝刚刚送走到北京朝见的五世达赖就派人去邀请却英多吉到北京来，这说明清朝政府对噶玛噶举在藏族地区的实力还是很重视的。却英多吉迫于自己的困境，没有应召进京，只是派人上表朝贡，极力争取清朝的承认和支持。一六六〇年顺治帝封赐却英多吉，并颁发给他印信，承认他的地位，但是这时噶玛噶举的实际地位已远不如往昔了。

最后，经过西藏佛教界人士的斡旋，却英多吉得以返回西藏，但这时噶玛噶举不得不承认受达赖喇嘛的监管。一直到解放前，达赖喇嘛的译仓还派有一个官员常住粗卜寺，负

责监督噶玛噶举的事务。一六七四年，却英多吉死。在他以后的黑帽系各世活佛，仅仅是一个教派的领袖，再也没有干预西藏政治的能力了。

黑帽系第十一世活佛名叫意希多吉（ཡེ་ཤི་ལ་ཇོ་མཚོ།，一六七六—一七〇二）。他在世时，五世达赖的第巴桑结嘉措曾在一六八六年亲自去过一次粗卜寺。

黑帽系第十二世活佛名叫绛曲多吉（ཇུང་ཇུང་ཇོ་མཚོ།，一七〇三—一七三二），准噶尔侵扰西藏时他被叫到拉萨去和准噶尔将军策楞敦多布（ཚེ་ལོན་དྭན་གཤམ།）见面。到一七二〇年清军护送七世达赖到拉萨时，他也在场，会见过清军的各个将领和西藏地方的官员康济鼐、颇罗鼐等人。一七二七年西藏统治阶级内部发生内讧，噶伦阿尔布巴等人杀害了首席噶伦康济鼐。这次内讧平定后，清朝雍正皇帝下诏让绛曲多吉进京。一七三一年绛曲多吉和红帽系八世活佛一同到达北京。第二年，二人先后死在北京，很可能是感染天花致死的。

黑帽系第十三世活佛名叫堆督多吉（བུཅུ་དཔལ་ཇོ་མཚོ།，一七三三—一七九七）。政治上对他的记叙不多，宗教史上记录了他两件突出的事，一是说他是著名的发掘“伏藏”的人；一是说他善懂鸟兽语言。对他以后的黑帽系十四、十五世活佛也没有什么记载。

黑帽系第十六世活佛名叫日必多吉（རིག་པའི་ཇོ་མཚོ།，一九二四—一九八一）。他在西藏民主改革前曾任西藏自治区筹委会委员，一九五九年逃到印度。他曾到各国去进行宗教活动，印度政府给他拨了土地让他建寺传教。近年来他在印度和十四世达赖闹对立，他认为历史上是五世达赖篡夺了西

藏佛教的领导权，现在他要恢复黑帽系活佛在却英多吉以前作为西藏佛教领袖的光荣地位。总之，他是逃亡印度的西藏佛教界人士中的一个重要人物。

噶玛噶举红帽系（ལྷ་དམར་པ་）是因为它的第一世活佛札巴僧格（ལྷག་པ་ལེང་གེ，一二八三——一三四九）得到元朝帝室成员赐给的一顶红色僧帽而得名的。札巴僧格是黑帽系第三世活佛攘迥多吉的弟子，他除噶举派外，还学过噶当、觉囊等教派的教法，于一三三三年建立乃囊寺（གནས་ནང，在粗卜寺以东）。在红帽系于一四九〇年建立羊八井寺以前，乃囊寺一直是红帽系的主寺。攘迥多吉在北京的时候，曾写信让札巴僧格去住持他建立的德钦登寺，但是札巴僧格未遵师命，依然常住自建的乃囊寺。札巴僧格的弟子很多，以雅第班钦（གཡག་ལྷ་པ་ཏཱ་ཚེན་，一二九九——一三七八）最为有名。雅第班钦曾经建立过一座名叫艾瓦木（ཨ་ཨ་མ་）的寺院。

红帽系第二世活佛名叫喀觉旺布（མཁའ་ལྷོད་དབང་པོ་，一三五〇——一四〇五）。他是著名的黑帽系第五世活佛得银协巴的老师。红帽系第三世活佛名叫却贝意希（ཚས་དཔལ་ལེ་ཤེས་，一四〇六——一四五二），他曾得到明朝皇帝赐给的封号以及佛像、法器物品。红帽系第四世活佛名叫却扎意希（ཚས་གྲགས་ལེ་ཤེས་，一四五三——一五二四），有的史料上称他为沙玛尔却扎巴（ལྷ་དམར་ཚས་གྲགས་པ་）。他十岁时曾到青海西宁一带，并从西宁北上去蒙古地区云游，返回西藏后，又曾到康区、工布及前藏各地进行活动。后来他得到仁蚌巴·敦悦多吉（དཀར་ལོད་རྟེན་རྩེ་）的大力支持，于一四九〇年在拉萨西北的羊八井地方建立羊八井寺，并由仁蚌巴拨给羊八井寺谿卡（庄园）和农奴，

从这时起红帽系的主寺就迁到了羊八井寺。从却扎意希开始，红帽系与仁蚌巴家族的关系十分密切，他本人就是仁蚌巴家族的谋士。一四八一年仁蚌巴以武力打败帕竹地方政权、自一四九八年起仁蚌巴禁止黄教的哲蚌寺和色拉寺的僧人参加一年一度的拉萨祈愿大会（མོན་ལམ་ཆེན་མོ་）等事件，都是出自却扎意希的策划。直到一五一八年，哲蚌和色拉两寺的僧人才被允许重新参加传召大会，并由哲蚌寺的寺主持法会。

红帽系第五世活佛名叫贡却演拉（དགོན་མཚོག་ཡན་ལག་，一五二五——一五八三）。第六世活佛名叫却吉旺秋（རྩེ་ཚོག་གྱི་དབང་ཕྱུག་，一五八四——一六三五）。他们继续和黄教势力作斗争，先是和仁蚌巴家族拉关系，后来又和辛厦巴家族建立了联系，最后在却吉旺秋时又结纳上蒙古族军事力量。他们二人也是处在仁蚌巴和辛厦巴家族的谋士的地位，蒙古却图汗的军队也是第悉藏巴通过却吉旺秋引到西藏来的，后来当却图汗的儿子阿尔斯兰在西藏转而支持黄教时，将却吉旺秋杀死在藏北的当雄。

红帽系第七、第八、第九三代活佛的传记上没有什么重要的记载，因为这时五世达赖已经控制了西藏的实权，他们只能是作为红帽系的领袖人物而已。其中的红帽系第八世活佛曾与黑帽系第十二世活佛绛曲多吉于一七三一年一同到达北京，并于次年先后死在北京。

红帽系第十世活佛，也是最后一个红帽系活佛名叫却朱嘉错（མི་ལམ་ཚོག་གུང་རྩེ་མཚོ་，生于一七三八年以前的几年中，死于一七九一年）。他是六世班禅贝丹意希（དབང་ལྷན་ལེ་ལྷོག་）

七三八——一七八〇年)的同母异父兄,六世班禅的另一个哥哥是仲巴呼图克图(བློན་པ་ཉི་ཐག་ལྷན་པུ),他们三人的母亲是拉达克土王的女儿,他们三人的一个侄女是当时香巴噶举的桑定寺的女活佛多吉帕姆。六世班禅在一七八〇年乾隆帝七十寿辰时专程来内地庆寿,先住在热河的须弥福寿寺,当年冬,因出痘死在北京。乾隆帝以及满、蒙、汉各族王公大臣对六世班禅的馈赠和赙仪甚多,总计约值数十万两白银。仲巴呼图克图当时担任扎什伦布寺的总管,他借口教派不同,不愿将这笔钱财分给却朱嘉错,想全部据为己有。却朱嘉错对此愤愤不平。于是,他逃到尼泊尔勾引廓尔喀统治者发兵侵入后藏,抢劫扎什伦布寺的财宝。当清朝派遣大军进藏驱逐廓尔喀侵略军时,却朱嘉错畏罪自杀。清朝大将军福康安命令廓尔喀王归还却朱嘉错的尸骨及其妻子儿女、门徒随从等,作为停止战争的条件。后来乾隆帝命令把却朱嘉错的尸骨分别挂在前后藏及康区的各大寺院,以为叛国者戒;把以羊八井寺为首的红帽系寺院和所属的土地、牧场、农牧奴全部查抄归公;羊八井等寺的红帽系僧人一律勒令改宗黄教;禁止红帽系活佛转世,噶玛噶举红帽系从此断绝。

除了以上所说的黑帽系和红帽系以外,噶玛噶举派还有几个活佛转世系统,比较有名的是德格八蚌寺(དཔལ་ལྷན་པུ)的司徒活佛(སི་ཏུ)、乃囊寺的巴俄活佛(དཔལ་ལོ་པོ་)、粗卜寺的贾曹活佛(རྒྱལ་ཚབ་པུ),现将其简要情况分述如下:

司徒活佛转世系统原来住在昌都类乌齐的噶玛丹萨寺,到司徒却吉迥乃(སི་ཏུ་ཚོས་ལྷི་འབྲུང་པ་ལྷན་པུ)于一七二七年在德格修建八蚌寺以后,就以八蚌寺作为司徒活佛的主寺。司徒却吉

迺乃写过一本有名的著作《松达大疏》（*ཏུམ་ཉགས་འབྲེལ་ཆེན་*），是关于藏文文法的权威著作。八蚌寺是康区最大的一座噶玛噶举的寺院，在一九五七年时有五百多僧人，七、八十座属寺，甚至在云南丽江也有它的属寺。

乃囊寺的巴俄活佛第一世名叫却旺伦珠（*ཆེན་དབང་ལུན་ལུང་*）。第二世是巴俄祖拉陈瓦（*དབང་པོ་གཙུག་ལག་འབྲིང་པ་*，一五〇三——一五六五），他是著名的藏文历史著作《贤者喜宴》（*ལམས་པས་དགའ་སྟོན་* 一五六四年成书）的作者。该书材料丰富，保存了一些珍贵的古代藏文史料，作者对一些重大历史事件有自己独到的见解，是一部重要的藏文史料书。从巴俄祖拉陈瓦开始，这一活佛系统以洛扎的拉隆寺（*ལྷ་ལྷང་*）作为主寺。到五世达赖时将拉隆寺改为黄教寺院，这一活佛系统又不得不再以乃囊寺作为自己的主寺。

司徒、巴俄两个小活佛系统都是从红帽系中分出来的，而贾曹活佛就住在粗卜寺内，是从黑帽系分出来的小活佛。这个活佛系统中比较出名的有第五世贾曹活佛札巴乔央（*ཐུལ་ཚབ་ཆེན་པོ་གཉགས་པ་མཚོག་དབྱངས་*，一六一七——一六五八），他是黑帽系第十世活佛却英多吉的总管。在五世达赖胁迫却英多吉时，代表却英多吉向五世达赖交涉具体事宜的就是这个札巴乔央。

噶玛噶举活佛转世系统多，寺院也不少，据估计，解放初期，在前后藏及康区共有噶玛噶举寺院二百多座，此外在不丹、锡金、尼泊尔、拉达克等地也都有噶玛噶举的寺院。

噶举派的四大支中的第二支是蔡巴噶举（*ཚལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད་*）。这一支派的创始人是向蔡巴（*ལྷང་ཚལ་པ་*，一一二三——一一九

四)，他本名达玛札（དམ་མ་གཤམ་），二十六岁出家以后改名尊追札（བཙུན་འབྲུག་གཤམ་）。他是拉萨附近的人，十三岁时和帕竹·多吉杰波（པག་ལུ་རྗེ་རྩེ་རྒྱལ་པོ་）一同去拜见塔布拉杰，这时塔布拉杰已七十四岁，所以他主要还是向塔布拉杰的侄子贡巴楚臣宁波（གློ་མ་པ་རྒྱལ་ཤིམ་གཤམ་ལྷིང་པོ་）学经。后来他又向奥喀巴（འལ་ཁ་པ་）和帕竹·多吉杰波学习过。一一七〇年帕竹·多吉杰波死后，他在帕竹·多吉杰波创建的丹萨替寺（དཔལ་ལྷོ་མཁའ་མཁའ་）住了几年，就在这几年中他得到拉萨蔡谿地方（今蔡公堂附近）的一个有势力的噶尔家族（མགར་，这个家族自称是松赞干布时的大论噶尔·东赞域宋的后裔）的领袖人物噶尔·杰哇迥乃（མགར་རྒྱལ་བའི་འབྲུང་གཤམ་）的支持，于一一七五年在蔡谿建立了蔡巴寺，蔡巴噶举即由此寺得名。

向蔡巴建立蔡巴寺所用的材料、资金等，有一部份是别人自愿捐助的，有一部份是他向人索取的，如果索取不给就去抢夺，因此向蔡巴常和别人械斗。本来佛教是反对抢夺的，但是向蔡巴这种“一心为佛教”的抢夺却非但不被认为是“罪过”，相反的还以为是“功德”，甚至还把他和帕竹·多吉杰布、宗喀巴合称为西藏的“三宝”，足见西藏佛教界人士对他的敬重。直到他晚年，才接受了噶玛噶举的创始人都松钦巴的劝告，停止了抢夺行为。

一一八七年，向蔡巴在他的弟子们的帮助下，又在蔡巴寺附近建立了一个贡塘寺（གུང་ཐང་）。到一一九四年他死后，蔡巴噶举的宗教活动由蔡巴寺和贡塘寺的堪布主持。这两个寺的实权先是由向蔡巴的侍者达玛宣奴（དམ་མ་གཤམ་མཁའ་ལྷོ་）掌握，并且由达玛宣奴的后辈叔侄相承。到达玛宣奴的侄孙意希迥

乃(ལེ་ཤེས་འབྱུང་གནས) 时，蔡巴噶举又兼并了吉麦(ལྷི་མཛད, 指拉萨河下游地区) 的许多村寨，权势更加扩大，所辖地区有“四部八支”之称。意希迥乃的继任人是噶尔·杰哇迥乃的儿子桑结额朱(སངས་རྒྱལ་དངོས་བྱུང)，从这以后，噶尔氏家族就直接控制了蔡巴噶举教派。

桑结额朱继任蔡巴寺和贡塘寺的寺主时，正是忽必烈派人到西藏分封十三万户的时候，当时蔡巴受封为一个万户，万户长就是桑结额朱。桑结额朱的儿子仁钦坚赞(རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན) 继任万户长后，曾亲自到北京向元朝朝贡，忽必烈封赐给他土地，并赐给金印、诰命，于是蔡巴就成了在前藏一带实力最强大的三个万户之一（另外两个是帕竹和止贡），而蔡巴噶举教派已经成为蔡巴万户的附属物。

仁钦坚赞有三个儿子，长子叫尼玛喜饶(རྗེ་མ་ཤེས་རབ)，曾随八思巴到北京见过忽必烈，接受过忽必烈封给的封号和诰命。次子叫噶德衮布(དགའ་བདེ་མགོན་པོ་པོ)，据说他曾七次到内地。由于元朝对他的支持，他在地方上很有势力。他还把内地的刻板印刷的技术带回到藏族地区，从此藏族学者的著作也随着增多起来，在藏族文化史上是有贡献的。三子叫仁钦旺秋(རིན་ཆེན་དབང་ལྷུག)，是一个出家僧人。

噶德衮布的孙子蔡巴·贡噶多吉(ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་དོན་རྩེ) 是藏族史上一位著名的人物。他曾到过内地，亲自向元朝朝贡。他以编纂藏文大藏经的《甘珠尔》的目录而知名，后来有些《甘珠尔》的刻本是以他编纂的《甘珠尔》目录为蓝本刊行的。他在一三四六年写成了《红史》(རྩལ་ཐེན་དམར་པོ)，这是一部研究藏族古代历史的重要参考书。另外蔡巴·贡噶多吉

还是一个佛学知识十分渊博的人。他本人是一个僧人（出家后名叫格微罗追 དཀོ་ཤེ་ལའི་སྐྱེ་བུ།），与著名的布敦·仁钦朱（ཐུ་བླ་རིན་ཆེན་ལྷུང་།，一二九〇—一一三四六）是同时的人。有一次布敦·仁钦朱应邀到蔡巴寺去主持一项宗教仪式，他携带了很多佛教书籍，并在一路上抓紧时间阅读。有人问他为什么在路上还要看书，他回答说蔡巴·贡噶多吉很有学问，见面后他一定会问到佛学方面的问题，要是不在路上抓紧时间看书，必定会被他问倒。由此可见，蔡巴·贡噶多吉的佛学知识，使当时著名的佛学大师布敦·仁钦朱都很钦敬。

蔡巴噶举在蔡巴·贡噶多吉控制时，曾联合萨迦、雅桑的势力，共同和帕竹作战。这时帕竹已是西藏地区最强大的地方势力了，最后蔡巴、萨迦、雅桑都被帕竹击败，蔡巴的辖地也几乎全被帕竹夺取，蔡巴的势力从此一蹶不振。

蔡巴·贡噶多吉的儿子格雷桑布（དཀོ་ཤེ་ལེགས་ལམ་འཇམ་ལོ་།）曾经接受过元朝的司徒封号，其子孙在明朝时仍有都指挥使（འཇམ་ལོ་།）的官衔，但已经没有多大实力了。蔡巴噶举也随着蔡巴领主的失势而衰落下来。蔡巴寺和贡塘寺在元朝末年改为桑浦寺的属寺，黄教兴起后，又改成了黄教的寺院，这一支派的传承就此断绝。

噶举派的四大支中的第三支是拔戎噶举（འབའ་རོམ་འགྲུལ་བརྒྱུད།），它的创始人是塔布拉杰的弟子达玛旺秋（དམ་མ་དཔའ་ལྷུང་།，约十二世纪时人）。他是拉萨以北盆域（འཕགས་ལྗུང་།）地方的人，属于达噶哇（མདན་ཀྱི་ཤར།）家族。据说塔布拉杰很喜欢他，传授给他一整套教法。后来他在绛地方（ཅུང་།，今西藏昂仁县）建立了拔戎寺（འབའ་རོམ་།），拔戎噶举即由此寺得名。达

玛旺秋在拔戎寺收徒传法，很有名气。在他的众多门徒中，有一个名叫热巴（རལ་པ）的帝师（不是元朝的帝师，因为十二世纪时元朝尚未建立。估计是西夏或金的帝师，但又未见于史载，还有待查考）。

达玛旺秋死后，拔戎寺的堪布职位由他的家族世代相传，后来这个家族内部纷争迭起，堪布也不断易人，拔戎举和拔戎寺就慢慢地衰落了。

噶举派的四大支中繁衍最多的是帕竹噶举这一支。这个大支派已经不存在了，但是从它分出来的八个小支系中，有两三个一直延续到解放以后。帕竹噶举在历史上是显赫一时的大教派，从一三五四年开始，它取代萨迦派掌握西藏地方政权达两个多世纪，因此它的历史很值得我们注意。

帕竹噶举的创始人是塔布拉杰最著名的弟子帕木竹巴·多吉杰波（པག་ཚུ་བུ་པ་རྗེ་རྒྱལ་པོ། 一〇——一一七〇），通常也简称为帕竹·多吉杰波，或帕木竹巴。他出生在康区金沙江流域的哲垅乃学（འབྲི་ལུང་ལྗོན་པོ།）地方，属韦哇那盘托家族（དབུ་མ་ལ་ལ་ལ་ལ་ལ།）。他九岁时在甲奇拉康（མཁའ་ལྷ་ལྷ་ལྷ།）出家，起法名为多吉杰波。十九岁以前在康区家乡跟十六位老师学习《入菩提行论》（ཕྱང་རྒྱལ་ལེམས་དཔའི་རྒྱུད་པ་འདུག་པ།），他学得很好，能够给人讲授这部论。十九岁时他到了前藏，在堆垅地方的嘉玛寺（རྒྱ་དམར།）学习中观、因明，后来跟从噶当派的一些高僧如甲域哇等学习显宗经论。一一三四年他向甲律师（མཁའ་ལྷ་ལྷ།）受比丘戒，学习戒律本论。在密宗方面，帕木竹巴也向当时一些知名人士如玛尔·却吉坚赞（洛穷的弟子）瓜译师（ཀུ་ལོ།）、萨钦（ལ་ཚེན།，即萨迦初祖贡噶宁布）等

学习过不少教法。总之，帕木竹巴在显密宗各方面接触的范围很广，包括当时的噶当、萨迦、宁玛各派的教法。

一一五二年，他和向蔡巴一同去拜见塔布拉杰。虽然在塔布拉杰处学法的时间不长，但帕木竹巴认为塔布拉杰传授给他的密法胜过他以前学到的各种教法，于是他把塔布拉杰奉为“根本上师”。一年以后，塔布拉杰死了，帕木竹巴到萨迦去看望他的密法老师萨钦，报告了他学噶举派教法的事，可是萨钦对此很不以为然，再不和他谈论佛教问题，看起来这时各教派之间的门户之见已是越来越深了。于是帕木竹巴只好回到康区去，住在蔡岗（མཚལ་རྒྱུད་）地方，招收门徒，传授他从塔布拉杰那里学来的教法。跟他学法的人一天天增多，他的名望也逐渐增高。值得指出的是，他的教法融合了噶举和噶当两个教派的特点。

一一五八年，帕木竹巴在现在西藏桑日县境内的帕木竹（པམ་ལུ་མུ་ལུ་）地方修建了一座小寺，即是后世著名的丹萨替寺（གདན་ས་མ་མཐོག་ལུ་）。从这以后的十三年间，帕木竹巴一直住在这座寺里，直到一一七〇年他死去。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、地方政权名这五位一体的名字了。

一一六五年，有一个名叫达垅塘巴（ལྷག་ལུང་ཐང་པ་）的人，来拜帕木竹巴为师，由他发展成帕竹支系下的一个小支派，名叫达垅噶举。还有一个名叫止贡巴（མཐོག་གུང་པ་）的人，在帕木竹巴晚年时前来投靠，从而发展成另一个小支派，名叫止贡噶举。以上这两个支派都一直延续到解放以后。帕木竹巴在传教时很能笼络僧众，他把靠自己名望得来的施主捐赠的

财物都平均分给僧众和门徒，他自己却很节俭，过着清苦的生活。因此他在各地的名望很高，经常跟随他的门徒多达八百余人。

一一七〇年帕木竹巴死后，有六、七年间丹萨替寺没有主持人，向蔡巴曾短期地管理过寺院的事务。一一七七年至一一七九年间，帕木竹巴的弟子止贡巴担任了寺主，但因没有经济来源，难于维持，止贡巴只好于一一七九年离开丹萨替寺，到现在墨竹工卡县的止贡地方建寺传教，创建了止贡噶举，但是他仍未断绝和丹萨替寺的关系。一一九八年，止贡巴和达垅塘巴共同努力在丹萨替寺内帕木竹巴以前修法的一个“日楚”（རྗེ་ཅུ་པ་，修法小院，或译茅蓬）的基础上盖了一座大殿，有很多人为此向丹萨替寺奉献了不少财物作布施。在这次修建大殿的过程中，显露出止贡巴是一个善于耍弄权术、很有些手腕的人。修大殿时达垅塘巴在经济上花费较多，止贡巴绌于财力，只能跟着共同筹划，等到大殿落成，很多人贡献财物、经书、佛像时，止贡巴以怕这些东西在当地地方势力的斗争中受到损失为借口，又说要准备一些钱来重修附近的桑耶寺，而把很多财富转移走了，其中很大一部份经书转移到了塔布拉杰建立的岗布寺。这样一来就引起了丹萨替寺僧众和达垅塘巴的不满，双方因而失和。到一二〇八年由一个名叫札巴迥乃（མཉམས་པ་འབྲུང་གཞུང་།，一一七五——一二五五）的人出面调解，而札巴迥乃又是止贡巴的门徒，结果止贡巴在这场纠纷中占了上风。为了报答札巴迥乃，止贡巴把丹萨替寺寺主的宝座让给了札巴迥乃，达垅塘巴愤郁成疾，到一二一〇年就死了。

札巴迥乃是当时山南地区的一个实力人物，是帕木竹地方著名的大贵族，当时担任着地方官的郎拉斯（ལངས་ལྷ་གཞིགས་）家族的子弟。这个郎氏家族自称是吐蕃时期的大贵族的后代，从札巴迥乃开始，丹萨替寺的寺主职位就被郎氏家族的成员占据了。因为札巴迥乃是止贡巴的得意弟子，经常随侍在止贡巴的眼前，所以被人称为“京俄”（ཇུན་ལེ།，意为眼前），以后丹萨替寺历任寺主都有“京俄”的称号。另外，从札巴迥乃开始，郎氏家族也常被人称为帕竹家族了。帕竹噶举发展的历史是先由宗教活动家创立教派，后来被一个地方显贵家族篡夺了教派的领导权，然后形成教派和地方势力二位一体的关系。

当元朝在一二六八年分封卫藏十三万户时，帕竹是一个万户，万户长墀本（ཐི་དཔོན་）是由丹萨替寺的京俄荐举、由宣政院加以任命，自然帕竹家族对于万户长的任命是暗中掌握着实权的。到札巴迥乃的侄子札巴仁钦担任丹萨替寺的“京俄”时（一二八九—一三〇〇），他又自己兼任万户长，并改称墀本为喇本（ལྷ་དཔོན་），严格地说，西藏的政教合一应该从这时算起。萨迦时代的政教合一，远不如帕竹由一人兼任政治、宗教领袖这样典型。

到十四世纪中叶，帕竹的实力更加发展。札巴仁钦的侄子大司徒绛曲坚赞（ཇུང་ཐུབ་རྒྱལ་མཚན་，一三〇二—一三六四）是藏族历史上一个重要的人物。他在一三五四年击败萨迦派地方政权，统一了卫藏地区，建立起帕竹地方政权。在此以前三年，即公元一三五一年，他在泽当（ཇུང་གནང་）建立了泽当寺，这是一座专门传授显宗经典的寺院。来这里学经的僧人

不局限于帕竹噶举，西藏佛教其他各教派的僧人也可以来这里讲经或学经，而丹萨替寺则成为主要传授帕竹密宗经典的寺院。帕竹地方政权的领导人藏语叫做第悉（ལྷ་སྲིད），第悉必须是先在泽当寺做过寺主的人才能担任。泽当寺的第一任寺主，是由绛曲坚赞的侄子担任的。绛曲坚赞的侄孙札巴坚赞（ཡལ་ལྷ་མ་རྒྱལ་མཚན，一三七四—一四三二，任过泽当寺第五任寺主），于一四〇六年被明成祖封为阐化王，这时可算是帕竹在政治上达到顶峰的时期。此后，帕竹的权势便逐渐衰落，家族内部也发生纠纷，宗喀巴在世时还曾经调解过帕竹家族内部的争端。后来，帕竹虽然还维持着西藏地方政权的名义，但它属下的贵族与它分庭抗礼，帕竹地方政权名存实亡，最后到一六一八年被第悉藏巴取而代之。

止噶贡举（འགྲི་བྱུང་མ་ལ）的创始人是帕木竹巴的弟子止贡巴仁钦贝（འགྲི་བྱུང་མ་རིན་ཆེན་དཔལ་ལ，一一四三—一二一七），他是四川邓柯县（འདད་ན་མ་）人，属居热氏（བྱུ་ར་）家族。他家世代信奉宁玛派。他青年时期，邓柯一带遭到自然灾害，他就到康区南部靠给人唸经维持生活（据说在他九岁时就能为别人讲经）。后来他听说帕木竹巴在丹萨替寺传教，名望很高，便于二十五岁那年前往丹萨替寺向帕木竹巴学法。帕木竹巴传授给他一种特殊的密法。两年多以后帕木竹巴去世，止贡巴的名望逐渐升高，常有各地的人请他去主持法会。一一七七年至一一七九年他曾短期主持丹萨替寺，后来因与寺僧不和而离任，于一一七九年到墨竹工卡县的止贡地方，在原有小寺（帕木竹巴的弟子米聂贡仁མི་གྲག་ལྷོ་མ་རིན་པོ་ལ་所建）的基础上增建了许多建筑，成为一座大寺，这就是著名的止贡替寺

(འཇིག་གུང་ལྷོ་ཡུལ་)。止贡巴的名字就是由他建止贡替寺而得来，他所传的教派也就被称为止贡噶举。

止贡地方很富庶，这里处于农牧业区相交的地带，又是康藏交通的要道，商旅来往很多。据说有一次止贡替寺举办法会，各地前来参加的人多达五万五千五百二十五人。止贡巴仁钦贝所属的居热氏家族，从一开始就直接掌管止贡替寺的寺政，但在开初的四代，居热氏家族主要管理的是宗教方面的事务，还设有管理当地地方行政事务。元朝分封十三万户时，止贡是一个万户，这时居热氏家族的成员多吉札(ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་)既是止贡噶举教派的首领，又是地方行政的主持人——万户长。

止贡噶举在西藏佛教界有一定的地位，止贡万户在十三万户中也是实力比较强大的。在元朝初年，止贡得到元世祖忽必烈的弟弟旭烈兀的特别支持，不服萨迦派在西藏的领袖地位，到十三世纪晚期常和萨迦派发生纠纷。一二九〇年萨迦本钦阿迦仑(ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་)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力。在这次战争中，止贡替寺被焚毁，历史上称这次事件为“林变”(ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་，即寺院之乱)。这次“林变”由于和忽必烈与其弟旭烈兀、阿里不哥的皇位之争有关系，可以说是元朝皇族内部斗争在西藏的反映，而不单纯是宗教或地方的叛乱问题。

止贡噶举在“林变”以后实力大为衰落，但在宗教方面仍有一定的影响。到十四世纪中叶，止贡噶举的实力又逐渐恢复，并且联合雅桑、蔡巴等万户与当时新兴起的帕竹万户作战，结果被帕竹打败，实力又一次削弱了。到明代，止贡

噶举的领袖人物旺仁波且仁钦贝杰（དབང་རིན་པོ་ཆེ་རིན་ཆེན་དཔལ་བྱུང། 止贡替寺第十三任寺主）在一四一三年被明成祖封为阐教王。十五世纪黄教兴起以后，止贡噶举又抵制势力迅速扩张的黄教集团，在十六世纪后半期双方斗争得很激烈，结果止贡噶举又被黄教打败。到五世达赖受清朝顺治皇帝正式册封以后，止贡噶举不得不处于达赖喇嘛的管辖之下。大约就是从这时起，止贡噶举也采用了活佛转世制度。止贡噶举这一教派一直延续到解放以后。

达垅噶举（ལྷག་ལུང་པ།）的创始人是达垅塘巴扎希贝（ལྷག་ལུང་ཐང་པ་བརྟ་ཞི་པ་དཔལ།，一一四二——一二一〇）出生在羊学崩热登（གཡམ་བོད་ཐོང་ར་ལྷངས།），属扎斯征波（དབ་ཞི་འབྲིང་པོ།）家族的鲁格（ལུ་དག།）支系，这个支系是当时比较有势力的一个家族支系。达垅塘巴十八岁时出家，起初学的是噶当派教法，后来山南地区拜帕木竹巴为师。一一七〇年帕木竹巴去世后，他又去墨竹工卡跟随噶当派的怯喀巴学法。他曾经反复学习过噶当、噶举两派的教法。一一八〇年，他在藏北建立达垅寺，达垅噶举支派的名称即由此而来，他本人也因此被称为达垅塘巴。

达垅塘巴所处的时代正是藏族社会向封建社会过渡的时期。他的传记中记载了他调解达尔域（དར་ལུང།）和绒（རོང།）两个地方的封建势力的争端、从而使这两个地方的人民归附于他的情况。达垅塘巴生前曾不断把财物和经书送到他的老师帕木竹巴建立的丹萨替寺去，但是这些财物和经书都被他的师弟止贡巴夺去，最后他于一二一〇年因心情郁悒而病死。

达垅塘巴在当时被认为是一个“最有德行”的高僧。他死

后，由他侄子古叶仁钦衮（སུ་ཡལ་རིན་ཆེན་མགོན། 一一九一一—一二三六）继任达垅寺的堪布。古叶仁钦衮是个很会经营的人，他不仅把达垅寺治理得很好，而且还以契约的形式，使农奴为他服劳役。据记载，他在短时期里就把他的居民从八十二户增加到五千人。

达垅寺的第三任堪布是桑结雅军喜饶喇嘛（སངས་རྒྱལ་ཡན་ཅན་གྱིས་རབ་ལྷེ་མ། 一二〇三—一二七二），他与八思巴同时。八思巴从北京返藏路过达垅时，曾和他行碰头礼，这在西藏佛教界是地位相等的人所行的一种见面礼，由此可见喜饶喇嘛的地位也是很高的。

喜饶喇嘛死后，他的两个侄子争夺堪布职位，其中的芒噶拉古奴（མང་གཤམ་འབྲུག་པ། 一二三一—一二九七）因得到八思巴的支持而获胜，正式担任堪布。失败的一个叫桑结温（སངས་རྒྱལ་དཔལ་ལོན། 一二五一—一二九四），在失败以后于一二七六年到康区的类乌齐建立了一座类乌齐寺（当地俗称扬贡 ཡང་དགོན།）。这座寺成了达垅噶举在康区的重要寺院，被称为“下寺”，而达垅寺则算作“上寺”。据说最盛时这两座寺院各有僧人三、四千人。二寺都采用活佛转世制度，估计是从十七、十八世纪时开始的。

达垅也是元朝分封的十三万户之一，但早期记载十三万户的一些材料中没有达垅的名称，后期的材料中却都有达垅。到明朝时，达垅寺的第九任堪布扎西贝孜（བརྒྱ་གྱིས་དཔལ་འཕྲོད་པ། 一三五九—一四二四）曾被明成祖封为国师，接受过银印和诰命，地位比较低。达垅噶举也曾和止贡噶举相互征伐过，这可能和这两个支系的创始人不和有关，不过它们的

争战在教派斗争中不占突出的地位。达垅噶举的传承一直延续到了近代，但在黄教的强大压力下，它的势力已是很微弱了。

主巴噶举（འབྲུག་པ་）创始于帕木竹巴的弟子林热·白玛多吉（ལིང་རེ་པོ་ལྷ་མོ་འཇམ་དཔལ་ལྷན་པོ་，一一二八——一一八八），形成于林热·白玛多吉的弟子藏巴甲热·意希多吉（གཙུག་པོ་ལྷ་མོ་འཇམ་དཔལ་ལྷན་པོ་，一一六一——一二一一），后来又由藏巴甲热的两位弟子洛热巴（ལོ་རེ་པོ་）和郭仓巴（གྲོ་ཅང་པོ་）分别形成上主巴和下主巴。

林热·白玛多吉生于娘堆（ལྷོ་རྩེ་ལྷན་པོ་，今江孜）地方，属下林麦（ལིང་མེ་ལྷན་པོ་）家族，林热的意思是林家族中一个能穿布衣御寒的人。林热·白玛多吉的父亲是以行医和占卜为业的，林热·白玛多吉幼年时曾把自己的一块土地奉献给惹医师（རེ་ལྷན་པོ་），跟随他学习医道。这说明在十二世纪前半期，西藏的土地是私有的，可以作为馈赠送给别人，而在此以前和以后都是不允许的。

林热·白玛多吉在三十八岁时拜帕木竹巴为师。在此以前，已经出家学佛教，但又娶了妻子。帕木竹巴本来不喜欢娶妻的佛教徒，据说对林热·白玛多吉却又十分喜爱。后来林热·白玛多吉还是把妻子送走了，而在丹萨替寺附近找了一个妇女一起修“大手印”密法，不久这个妇女又被他遗弃。帕木竹巴死后，他便到卫藏地区去云游，曾帮助蔡巴噶举的向蔡巴打过仗，这期间他获得了大量财富。他把财富的一半自己留下，另一半帮助向蔡巴造了一个大佛像，又把得到的全部佛经送到丹萨替寺去。他晚年在那浦寺（ན་པུ་ལྷན་པོ་）

收徒传教，直到他去世。

藏巴甲热·意希多吉也是娘堆人。娘堆属后藏，故称藏巴，甲是家族名，甲热即是甲氏家族能穿布衣御寒的人。他早期接触过本教、宁玛派和噶举派其他支系的教法，二十二岁拜林热·白玛多吉为师。为了学佛，他献给林热一匹马，还有茶叶和红糖，并帮助林热修建房屋。他在那浦寺一共学了五年，学会了噶举派的“拙火定”教法。林热死后，他又接触了止贡噶举、蔡巴噶举的一些人，在三十三岁时从向蔡巴受戒，正式出家。他出家后先在热垅（ར་ལུང，在江孜境内）地方建热垅寺，后来又在拉萨西南修建了一座“主”寺（འབྲུག），主巴噶举即因此得名。主巴噶举起初以“主”寺为根本寺院，后来转到热垅寺。从热垅寺传出来的这一系被叫作中主巴，从中主巴又分出一些支系，其中以上、下主巴比较有名。

下主巴（སྐད་འབྲུག）的创始人是洛热巴·旺秋尊追（ལོ་རེ་པ་པ་འཕགས་ལྷན་པ་ལོ་རྒྱུས་，一一八七——一二五〇），他出生于雄（གཞུང）地区的札钦（གཟུགས་ཆེན）地方，属洛囊（ལོ་ནང་）家族，故称洛热巴。他十六岁跟随在藏巴甲热身边作侍者，两年后因为家里要给他娶妻，他逃到了拉萨附近的觉摩垅寺（ལྷོ་ར་ལོ་ལུང），但是家里人找到了他。他依照藏巴甲热的指示跟随家里的人回到家中。过了不久，当他父亲为他筹办婚事时，他又逃到藏巴甲热处学法，学到了“拙火定”。藏巴甲热死后，他于一二四一年在雅隆河谷东面修建了一座噶波却垅寺（དགའ་པོ་ཆོས་ལུང），这座寺成了下主巴的主寺，据说当该寺举办较大法会时，参加者可达一万人之多。洛热巴后来还到

过不丹，在不丹的本塘（འབྲུག་མ་ཐང་）建立了一座塔尔巴林寺（ཐར་པ་ལྷིང་），这可能是主巴噶举在不丹建立的最早的寺院。洛热巴死后，由他的侄子杂日哇（ཅ་རི་བཟང་）主持噶波却垅寺，其他弟子分头出去收徒建寺，形成了下主巴这个小支系。

上主巴（ལྷན་འབྲུག་）的创始人是郭仓巴·衮波多吉（མཚན་པ་མགོན་པོ་ལྷན་ལྷན་།，一一八九——一二五八），他生于山南洛扎地方，十九岁时到热垅寺跟随藏巴甲热出家，在那里学经三年。后来在征得藏巴甲热的同意后，又向止贡巴学密法。他也曾到过热振寺，并曾拜见过达垅塘巴和向蔡巴等人，此后他又回去跟随藏巴甲热。藏巴甲热死后的第二年，郭仓巴开始云游各地，从山南到后藏、阿里的冈底斯山都有他的足迹，他还到过克什米尔和印度的阁阑达罗（在今旁遮普邦）等地。他在云游七年之后回到热垅寺，当时热垅寺的主持人是藏巴甲热的侄子温热·达玛僧格（དཔལ་ལྷན་པ་ལྷན་པ་ལྷན་པ་།）。郭仓巴在征得温热·达玛僧格的同意后，在后藏协噶尔（ཤེལ་དགའ་）的郭仓地方建立了寺院，所以被人称为郭仓巴。郭仓巴在佛学方面的知识是很渊博的，他到后藏又接触到希解派的教法，因此在他的教法中，融合了各教派的教法。他晚年就在后藏建寺授徒，由他开始形成了上主巴支系。

郭仓巴的弟子中著名的有两人，一个是羊衮巴·坚赞贝（མཚན་པ་མགོན་པོ་ལྷན་པ་ལྷན་པ་།，一二一三——一二五八），他是后藏拉冬（ལྷ་གཤོང་）地方的人，属东氏（ལྷ་མོ་）家族，他的家族历代都有宁玛派的著名僧人。他五岁时开始学密法，接触过宁玛、噶当、希解、觉宇、萨迦各派的密法。可能是由于他的家族在当地很有势力，他在九岁时就当上了拉冬寺的堪布。

他的老师除了郭仓巴以外，还有其他教派的人，如著名的萨迦班智达·噶贡坚赞，也当过他的老师。他建立过一座名叫室利日南定（ $\text{ཤི་རི་གན་མ་གླིང་པ།}$ ）的寺院，他在四十六岁那年死在这座寺院里。他的门徒很多，据说他讲经时参加听讲的人多达万余人。

郭仓巴另一个著名的弟子是邬坚巴·仁钦贝（ $\text{ལུ་རྒྱལ་པ་རིན་ཆེན་དཔལ།}$ ，一二三〇——一三〇九），他与噶玛噶举支派关系密切，噶玛噶举黑帽系二世活佛当过他的老师，他本人又当过黑帽系三世活佛的老师。他在“时轮金刚”（ ཏུལ་འཕྱུར་ ）方面继承了西藏佛教中关于“时轮金刚”的三派传承〔由卓译师（ འབྲོ་མ་ ）、恰译师（ ཆག་མ་ ）、杂弥（ ཅ་མི། ）分别传扬〕，是当时在“时轮金刚”方面的权威。他还到过邬坚（即邬仗那，在今巴基斯坦斯瓦特河谷），他的传记里有关于他到邬坚求法的旅行记，成为研究这一带古地理的重要资料。又因为他到过邬坚，所以被人们称为邬坚巴。他还曾应元世祖忽必烈的召请，到过北京，给忽必烈授“时轮金刚曼陀罗灌顶”。忽必烈要他留在北京，但他不辞而别，因此没有得到封号和赏赐。

在主巴噶举中还有一个支系叫作南主巴，它主要在不丹境内传播，其领袖后来掌管了不丹的政教大权。他们又和拉达克土王有密切的关系，拉达克土王也是信奉主巴噶举的，而且以当地主巴噶举的领袖人物作为自己的老师。黄教在西藏得势后还曾经因为与主巴噶举的斗争而和不丹发生战争，并且牵涉到拉达克，又引起拉达克和西藏之间的战争，在这里不作详细介绍。

主巴噶举深入民间下层，信徒众多，传布很广，西藏流行的谚语说：“天下人一半是主巴，主巴中一半是乞丐。”生动地反映了主巴噶举的这一特点。

雅桑噶举 (གཡམ་མར་དཔལ་) 开始于格丹意希僧格 (ཀུན་ལྷན་ཡེ་ཤེས་ལྷོ་གྲོ་མེད་ ? —— 二〇七)，他是门隅 (མོན་ལྷན་) 人，幼年替人放羊，后来拜帕木竹巴为师学法。他有一个弟子叫却闷朗 (རྒྱལ་ལྷོ་ལྷན་ལམ་ , —— 一六九 —— 一二三三) 是雅桑噶举真正的创始人，因为雅桑噶举的主寺雅桑寺是他建立的。

却闷朗是藏协 (གཙང་ལྷོ་) 地区玛尔木 (དམར་མོ་) 地方的人，属于努氏 (ལུ་བུ་) 家族。他幼年出家，向噶当派的怯喀巴学过噶当派的教法，后来拜格丹意希僧格为师。一二〇六年他在山南乃东西南建立了雅桑寺。第二年格丹意希僧格死，却闷朗就把他的门徒都收罗到自己门下，势力发展得很大。却闷朗活动的范围很广，山南各地的封建主常请他去主持法会。

却闷朗死后，雅桑噶举和当地一个地方势力结合。元朝时雅桑是十三万户之一，虽然势力不很大，但很活跃，十四世纪中叶曾和止贡、蔡巴联合起来共同与帕竹为敌。到一三四九年前后，帕竹绛曲坚赞把雅桑万户灭掉，将其辖地并入帕竹，雅桑噶举从此一蹶不振。黄教兴起后，在帕竹和雅桑这两个地方势力的争斗中，黄教是明显地偏袒帕竹、排斥雅桑的。雅桑地方势力衰亡后，雅桑噶举的教法也逐渐消亡失传了。

绰浦噶举 (རྩོལ་པ་) 的创始人是帕木竹巴的两个弟子贾擦 (ཇུ་ལམ་ , —— 一八 —— 一一九五) 和衮丹 (ཀུན་ལྷན་ , —— 一四八 ——

一二一七)。贾擦意为王甥，这是因他母亲是个小土王的女儿而得名。他出生在夏卜(ཤཔ)地区的杰(ཇེ)地方，属于弩氏(ལུའམ)家族。他家里有钱，每一代都有学习宁玛派教法的人。他本人在十九岁前曾拜过十八位老师，学过包括觉宇派在内的各派教法。而在他一生当中曾先后向八十二个人学过法，其中的帕木竹巴是他主要的老师。约在一一七一年，他遵照帕木竹巴的指示回家乡收徒传教，并在这一年正式出家受比丘戒。他从尚尊温穷(ཤང་འཕུལ་དཔོན་ལྷུང)手中买得绰浦地方一块地基，在那里盖了一个经堂和一些僧舍，聚集了约二十名僧人作为门徒，后来在此基础上发展成绰浦寺。

袞丹是贾擦之弟，又称袞丹热巴(ལུན་ལུན་རལ་པ)。他曾从后藏给在帕木竹巴处学佛的哥哥送粮，适逢帕木竹巴讲米拉日巴的故事，他很感兴趣，就留在帕木竹巴身边做弟子，而且学有成就。袞丹回家乡时，正碰上一个荒年，据说他用手杖凿绰浦寺门前的土地，并念了咒语，于是从这里生出大量青稞，以之施舍饥民，五天都没有放完，宗教史籍上很赞颂他的“神通广大”，这种说法也正好说明了他是拥有很多钱财和粮食的大富豪。

贾擦和袞丹的弟子就是有名的绰浦译师，他本名楚臣喜饶(ལུའམ་ཁྱིམ་ལོ་ལོ་འཕྲུལ་པ་，一一七三——一二二五)，是贾擦和袞丹的侄子，十岁出家受沙弥戒，十九岁受比丘戒并开始学习梵文。他先后跟随贾擦兄弟学习佛教显密二宗经论，与萨迦派的关系也很密切，但主要还是学以修定为主的噶举派教法。他又是一个著名的翻译家，曾请过三位印度佛教大师来西藏

讲经传教，著名的喀且班钦·释迦室利就是其中之一，他还曾在绰浦寺内修造了一座慈氏大像，成为以后西藏佛教的一个重要圣迹。

绰浦噶举由于绰浦译师的一系列活动而有了一些名气。从他以下四代，绰浦噶举又出了一位有名的人物，即布顿仁钦朱(བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་བླུང་, 一二九〇——一三六四)，而从布顿仁钦朱又另外形成了一个夏鲁派，此后绰浦噶举就逐渐衰微了。

修赛噶举(ལུ་གསེབ་པ་)的创始人是帕木竹巴的弟子结贡·楚臣僧格(ཆེད་སྟོན་ལྷུ་ལ་བྱིམ་ལ་མེད་གེ་, 一一四〇——一二〇四)，他出生在山南雅隆，是昌珠(ཁྲ་འབྲུག་)土王王族的后代，他十九岁随帕木竹巴学佛法，一一八一年在涅浦(ཉེ་ཕུ་)地方建立修赛寺。修赛噶举比较重视希解派教法的修习，也有人把它归并到希解派。修赛噶举从一开始就没有多大实力，后来逐渐销声匿迹了。

叶巴噶举(ཡེ་ལ་པ་)的创始人是帕木竹巴的弟子意希孜巴(ཡེ་ལེས་འཇོག་ལ་པ་, 生卒年不详)，他建立叶浦寺(ཡེ་ལ་ཕུག་), 形成此派。据说著名的藏族英雄史诗《格萨尔王传》的主人公格萨尔王曾信奉过这一支派，格萨尔王的后裔又把格萨尔王用的兵器存放在叶浦寺。后来这一支派和其他教派合流，早已湮没无闻了。

玛仓噶举(མཎ་ཚང་པ་)创始于玛仓·喜饶僧格(མཎ་ཚང་གེས་ལ་མེད་གེ་, 生卒年不详)，他把这一支派的教法传给了意希坚赞(ཡེ་ལེས་ལྷུ་ལ་མཚན་)和仁钦林巴(རིན་ཆེན་ལྷིང་པ་)等人，后来这一支派和康区白玉地方的宁玛派合流，而不复单独存在。

噶举教派的教义是传承应成中观论的，它最主要的教法

是讲“大印”。噶举派重视密宗，而且是采取口耳相传的传授方法。西藏佛教认为显宗注重修心，密宗则注重修身。修身是指在呼吸、风息（脉）等生理方面下功夫。主要的内容是从类似“气功”的修炼入手，修到一定的程度能得到一种感受，再把这种感受和用佛教唯心主义哲学训练所得到的某种“境界”结合起来。其中又分若干步骤，大体说来，噶举派是从“拙火定”入手，从调整呼吸做到全身发热，以至穿单衣就可以抵御严寒，所谓“日巴”（རྩལ་པ།）就是指修“拙火定”有成就者。修“拙火定”以后，再进一步修“那饶六法”等离奇的教法，最后得到所谓“万有一味”、“怨亲平等”、“净染无别”的境界。

再进一步地说，通过修“拙火定”，使自己的心（思想）不趋散乱，不起分别，即不去区别善恶，这样持久地修下去，就会得到“禅定”。得到“禅定”以后，再观察一下自己安住于一境的心到底在身内还是在身外，如果寻找的结果是哪里也找不到这颗心了，于是就会明白这颗心并不是一个实有的东西，也就是在这一个本非实有的心上“专一而住”，这就是“大印”修法给人们的最高启示。这种方法也叫“修空性”的方法，也是噶举派最独特的内容。

噶举派教义的内容，当然是无根据的空话，但是我们应该注意到它的一套唯心主义说教是和一个人的精神作用联系在一起的。比如说气功，能够使人的身体发生变化，这种变化是唯物的，但是噶举派把这种人体的变化归结为修法以后得到的结果，认为是什么“验证”，用这种“验证”再去欺骗别人，有些人就会受骗。

噶举派还有一个特点，就是把一些人们生活中不如意的事当作修道的“助缘”也就是提倡人们在逆境中忍受和顺从，而且从这里得到磨炼，以利于学法修炼，这自然又是有利于统治阶级的一套说法。

总起来看噶举派的特点，一是分布广。西起阿里，东至康区，全国藏族地区都有它的分布，在元、明两代其势力还到过内地。一九五九年以后，噶举派在国外的活动也增多了，目前在印度、尼泊尔、不丹共有二十四座寺院，一千多僧尼；在加拿大、法国、英国、美国也有零星的噶举派寺院。二是派系多。有四大支八小支，这是西藏佛教其他任何一个教派都不曾有过的。三是实力强。历史上噶举派的个别支系直接掌握过西藏地方政权（帕竹噶举），有的间接控制过西藏地方政权（噶玛噶举），有的是独占一方的地方封建势力，对西藏的政治有重大的影响，噶举派在经济上的实力也是很强的。最后，噶举派在教法上重视密宗，但显宗也占有一定的地位。

第六节 西藏佛教其他教派

希解派——觉宇派——觉囊派——觉囊派教义简说——
郭扎派——夏鲁派

西藏佛教的各个教派除了前已述及的宁玛、噶当、萨迦、噶举等派以及后面还要重点介绍的格鲁派以外，还有一

些比较小的教派。

希解派 (ཞི་མེད་པ།) 是从印度僧人帕当巴桑结 (པ་དྭགས་པ་པ་སངས་ལྷན་དུ་བྱེད་པ།——一一一七) 传下来的。帕当巴桑结是南印度人, 从当时许多印度高僧学到显密教法。据说他先后到西藏来过五次, 主要活动于卫藏的南部, 教授了不少的门徒。因他设教因人而异, 传授的内容也较复杂, 所以没有形成一个统一的教派。现在只知道他以修行为主要的教授内容, 让门徒们在荒山老林中, 或是在坟墓、葬场等一些人迹罕至的地方长期苦修, 很少建立寺院。他虽曾于一〇九七年在定日建了一座寺, 但这寺也未成为他的教法的一个中心。他也不组织僧人以形成社会上的一派势力。相传帕当巴桑结还到过山西省五台山, 但未见过相应的汉文记载。

希解从字面上解释, 是能寂的意思, 也就是能止息, 意思是说他们这一派能够依靠对般若性空的认识和一系列的苦行修法, 做到停止生死流转, 做到息灭一切苦恼及其根源。

如何做到能寂, 按希解派的说法就要去除“我执”。据说帕当巴桑结为了使弟子们懂得什么叫嗔恨心, 就设法使他们生气, 等到他的弟子们生了气, 帕当巴桑结就对他们说, 这就是嗔恨心, 也就是产生烦恼的根源, 甚至采取舍身的做法, 以断除烦恼, 这是希解派教义的一般情况。

关于希解派教法的传承, 藏文史料说有前、中、后三传, 即帕当巴桑结在三个时期向不同的藏族人传授了希解派的三种教法。据说前传传给喇穷沃色 (ལྷ་མཚན་ལོ་ལོ་ལོ།) ; 中传传给玛·却吉喜饶 (མ་ལྷོ་མཁུ་ཞུས་པ།, 一〇五五——?)、索穷。

根敦拔(སྐྱུང་དགེ་འདུན་འབར་) ○六二——一一二八)冈·意希坚赞(སྐམ་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན)等,从冈·意希坚赞又分出上传和下降;后传给绛森贡嘎(བྱང་སེམས་ཀྱན་དགའ་)——○六二——一一二四)、巴擦贡巴(པ་ཚབ་སྐྱམ་པ་, —○七七——一一五八)、杰哇登内(རྒྱལ་བ་ཉེན་ནེ་, —一二七——一二一七)等。

由于希解派的教徒绝大部份都是在旷野过着简朴的宗教生活,在社会上没有什么势力,和地方政治力量也没有直接的联系,所以到十四世纪末十五世纪初时,上述一些传承大部份都失传了。

希解派的一些修行法,曾经为其他教派一些僧人接受,因此在其他教派中也有一些希解派教法的流传,但是希解派作为一个单独的派别到十四、十五世纪时就已经消失了。

觉宇派(གཙོད་ལུལ་པ་ 或སྤྱོད་ལུལ་པ་)也是从帕当巴桑结传下来的。相传他在第三次进藏时,把觉宇派的教法传授给交·释迦意希(རྩུ་བྱུ་ཡེ་ཤེས)和雅隆·玛热色波(ཡར་ལྗོང་མ་ར་སེར་པོ་)。雅隆·玛热色波传下的后辈弟子多为男子,这一系称为“颇觉”(ཕོ་གཙོད་)。交·释迦意希传授给他侄子交·索南喇嘛(རྩུ་བཙོད་ནམས་ལྷ་མ་),交·索南喇嘛传给他的女弟子劳准玛(ལབས་སྤྱོན་མ་),从劳准玛开始后辈弟子多为女子,这一系被称为“摩觉”(མོ་གཙོད་)。此外,还有喀饶巴(ཁ་རག་པ་)一系的传承。

“觉”(གཙོད་)意为断,意思是说这一派的教法能够断除人生的苦恼,能够断除生死的根源。“宇”(ལུལ་)意为地方,即佛家所说的“境”,亦即人们心理活动的对象。佛教徒认为一切烦恼是起惑造业、流转生死的根源。它们产生于

人们对认识对象的误解和由此引起的爱憎，因而他们认为用真正的智慧和对一切人的慈悲，可以断除这些烦恼。换言之，他们认为他们这种教法¹⁷⁸有断除人们由于不能认识所面对的对象（境）而生起种种烦恼的功用的，所以这种教法名叫“觉宇”。还有的人把“觉宇”的“觉”字写成“སྤྲོད”，意思是“行”。“行”是指思想对所认识的事物的分析、判断等活动。觉宇也就是说他们的“般若空性见”和慈悲心等，对所认识的境界有把错误的认识转化为正确的认识的功能。但是比较常见的说法，“觉宇”是断除烦恼的意思。

觉宇派与希解派不仅有共同的教祖，而且教义也差不多。它除了主要传授显宗的般若教义外，也有密宗的内容，主张苦修苦练，象劳准玛的弟子往往夜半到山上去受苦，进行念经、修炼等活动。

觉宇派流传的时代大致是十一世纪末期以后。它与希解派一样，由于缺乏强有力的经济后盾，组织松散，因而没有出现过繁荣兴旺的局面，到十五世纪以后便逐渐失传了。它的教义中的一些内容，后来也为其他一些教派所吸收，融入其他教派之中。

觉囊派（རྫོག་པོ་མཆོག་གི་ལུང་།）的渊源，可追溯到域摩·弥觉多吉（ཡུ་མ་ལི་འཕྲོད་རྒྱུ་རྩེ།，约十二世纪初叶时人）。他曾向许多人学习过时轮金刚（རྣམ་འཁོར་འཁོར་འཁོར་།）和密集（གསལ་འཁོར་།），后来创立了“他空”的见解，这是觉囊派独特的见解。据说域摩·弥觉多吉活了八十二岁。

域摩·弥觉多吉的五传弟子衮邦突结尊追（ཡུ་མ་ལི་འཕྲོད་རྒྱུ་རྩེ་གི་ལྷན་སྐྱེས་པ་།）

ཇོ་མོ་གློ་མ་འཕེལ་བ།，一二四三一三一三）在拉孜东北建立了觉囊寺（ཇོ་མོ་གློ་མ་ལུང་།），简称觉囊寺，这一教派即因此得名。突结尊追的弟子叫凯尊云丹嘉错（ལལས་འབྲོ་མ་ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ།，一〇六——一三二七）是学习卓译师传授的“时轮金刚”的一位法师，他曾到过北京。他的弟子叫笃补巴（དུ་བུ་པ།，一九〇——一三六一），到笃补巴时觉囊派才兴盛起来，而笃补巴又是从萨迦派学来的教法，所以有的人说觉囊派是十四世纪初叶时从萨迦派分出来的。

笃补巴原名喜饶坚赞（ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན།），因他出生在笃补地方，所以被称为笃补巴。他早年在萨迦寺讲经，讲的内容包括噶当派的《入菩提行论》。因萨迦寺禁止讲授其他教派的经书，所以得罪了萨迦派的上层，于是他就离开萨迦，在前后藏各大寺云游。他三十一岁时到觉囊寺，向凯尊云丹嘉错学习有关“时轮金刚”等内容，三十五岁时就继任了觉囊寺的寺主。笃补巴的著作很多，除了论述“他空见”之外，还有许多有关密宗、历算等方面的著作。他的弟子也不少，据说经常跟随他的就有两千多人。觉囊派在笃补巴时比较兴盛，但是在他以后的一段时间没有什么起色，也没有什么著名的僧人出现。

到十六世纪后期至十七世纪初，觉囊派又出了一个有名的人物，即多罗那它（ཏཱ་ལའ་བོ་ལྷ་མོ།，一五七五——一六三四）。约在十六世纪晚期，觉囊派改为活佛转世相承，据藏文史料记载，觉囊派僧人衮噶卓乔（ཀུན་དགལ་གྲོལ་མཚོ།）死后的转世就是多罗那它。多罗那它原名叫衮噶宁波（ཀུན་དགལ་ལྷོ་པོ།），出生于卫藏交界处的喀热琼尊（ཁ་ལག་ལྷོང་བཙུན།）地方，相传是嘉译

师(ལྷོ་མོ་)的后代,幼年在觉囊寺学经,三十岁时受比丘戒。一六〇八年他著了一部《印度佛教史》,其主要材料是从西路进藏的印度人的口述中得来的。这部著作以讲述印度佛教晚期历史而知名于世。由于印度缺乏历史文献记载,这部《印度佛教史》便成为研究印度佛教历史的重要资料,被译成几种外文,在印度本国也有一定的影响。除此以外,多罗那它还著有其他一些书籍。

本来,觉囊派是受拉堆绛地方势力支持的,到十六世纪后期拉堆绛地方势力衰落后,觉囊派又受到第悉藏巴的支持。第悉藏巴·彭错南杰在一六一二年以武力统治后藏,到一六一八年又以武力控制了前藏,他和他的儿子第悉藏巴·丹迥旺布都是支持觉囊派的。由于他们的支持,再加上多罗那它的声望,所以觉囊派在这期间又出现了一个比较兴旺的局面。

一六一四年,多罗那它在觉囊寺附近创建了一座达丹彭错林寺(ཉལ་འཁྱེད་ལུང་ཚལ་གླིང་)。建寺后不久,外蒙古喀尔喀部的统治者派人来西藏迎请高僧到外蒙古去传教(当时外蒙古已有属萨迦派的寺院),第悉藏巴为了扩张自己的势力,请多罗那它去蒙古传法。多罗那它到外蒙古后,在库伦(今乌兰巴托)一带活动了大约二十年,得到喀尔喀部汗王的信奉和支持,尊称他为哲布尊丹巴(རྗེ་འབྲུན་དཔལ་པ་),他在外蒙古建立了不少寺院。一六三四年多罗那它死去,恰好一六三五年喀尔喀部土谢图汗的王妃生了一个儿子,一些蒙古汗王就把这个孩子认定为多罗那它的转世,这就是哲布尊丹巴一世。一六四九年哲布尊丹巴一世进藏学经。当他学业结束准

备返回外蒙古时，痛恨觉囊派的五世达赖已经掌握了西藏地区的宗教大权，便勒令哲布尊丹巴一世改奉黄教，否则不承认他的活佛身份和他在外蒙古的宗教地位。迫于五世达赖的权势，哲布尊丹巴一世只好接受了这些条件。于是五世达赖加给他“哲布尊丹巴呼图克图”的尊号，紧接着外蒙古地区普遍地改信了黄教。

与此同时，五世达赖还运用他的权势在西藏把觉囊派的经书和经版全部没收，封存起来，只有多罗那它的《印度佛教史》和其他一些零星著作除外。还把达丹彭错林寺改名为噶丹彭错林（དགའ་ལྷན་ཕུན་ཚལ་གླིང་），把它改成一座黄教寺院。由于五世达赖把觉囊派看作是黄教的敌对派别，对它施加巨大的压力，觉囊派很难流传下去。因此，从十七世纪后半期起，觉囊派就已经不复存在了。

觉囊派提倡的佛教观点是“他空见”（གཞན་སྤོང་གི་ལྟ་བུ་）。这种“他空见”认为，事物有它的真实体性，也就是说，世间一切事物的本质，是一种至高无上的真^{མཁ}，这个真谛是永恒不变的，因此不能认为事物本身是“性空”的（这和唯识派提倡的“胜义谛有”有些相似），只是由于人们在认识上增加了一些“虚妄分别”的成分，才使得人们无法认识这事物的真实体性，而只认识到一些虚妄的表面的东西。因此，所谓“性空”，不是事物的本体。事物的“本真”是事物的“自”，加在事物身上的“虚妄分别”是事物的“他”，因此说“性空”只能说是“他空”，而不能说是“自空”。觉囊派的这种说法是和西藏佛教其他派别，特别是和黄教的观点相对立的，但是和印度教中的一个叫作“湿婆

派”的派别的说法很有共同点，所以西藏佛教各派都极力驳斥“他空见”的见解，认为它是异端邪说，不是正宗的佛教。

郭扎派(ཀོ་བོ་གཤམ་)的创始人是郭扎巴·索南坚赞(ཀོ་བོ་གཤམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་,一一八二——一二六一)他与萨迦班智达同时，他曾向喀且班钦·释迦室利学过佛教，还向当时一些有名的佛教界人士学过佛法，后来他在江孜的郭扎地方建立了郭扎寺。郭扎巴·索南坚赞是当时一个著名的高僧，他的门徒很多，但他的门徒并没有把他的学说发扬光大。他的学说在其他教派中都有一些，但是哪一派也包括不了他的学说。因此有的人把郭扎派算作一个单独的教派，有的人不把它当作一个独立教派，后来郭扎派也就不存在了。

夏鲁派(ལུ་ཤུ་པ་)又叫布顿派。他的创始人是西藏著名的佛教大师布顿·仁钦朱(བུ་ཏོན་འཛིན་ཆེན་ལུང་,一二九〇——一三六四)。他的佛学知识广博，写了不少关于佛学和历史的著作，他的全集有二十六函，共二百多种书。在西藏佛教史上，有两件最著名的关于他的事迹的记载，一件是他是藏文大藏经《丹珠尔》的目录的编纂人，后来《丹珠尔》的几种版本，基本上都是根据他编订的次序刻印的；另一件是他在二二二二年写了一部佛教史，通常译作《布顿佛教史》或《善逝教法源流》。这部书有一半的篇幅是讲佛教在印度、尼泊尔传播的历史，还有一半篇幅是记述佛教在藏族地区的发展情况，包括西藏佛教“后弘期”初期的历史，最后还有一部份是《甘珠尔》、《丹珠尔》的总目录，这是研究西藏佛教史的主要参考书之一。

布顿·仁钦朱在早期除了学绰浦噶举的教法外，还学习

过噶当、萨迦等派的教法。他在成名以后，受到日喀则东南的夏鲁地方的封建领主的支持，把他请到夏鲁寺去做寺主，这样，夏鲁寺的名声就扩大了，有的人把布顿·仁钦朱传下来的教法称为夏鲁派。而夏鲁寺原来和萨迦派的关系比较密切，它们相距不远，萨迦派又是一个占优势的教派，所以又有人把夏鲁派算作萨迦派的一个支派。

布顿·仁钦朱有不少弟子，其中有几个还曾当过宗喀巴的老师。元朝的末代皇帝元顺帝曾经邀请布顿（元人译作卜思端）到北京去，可是布顿没有奉诏进京。他在西藏佛教历史上有一定的影响，但是在政治上没有什么势力。

第七节 佛教著作的翻译和整理

“后弘期”著名的译师——藏文《大藏经》的编辑——
藏文《大藏经》的版本和内容——藏文《大藏经》对其他民族文字《大藏经》的影响

在吐蕃时期，已经有不少的佛教经典被译成了藏文，到了“后弘期”，佛教经籍的翻译和整理又重新得到发展，在规模和数量上都超过了吐蕃时期。

在“后弘期”中最负盛名的译师是仁钦桑布，他是“后弘期”的译师中最早的一个前辈。和他同时的还有一位玛·雷必喜饶，但名气远远赶不上仁钦桑布。仁钦桑布和玛·雷必喜饶又被称为洛钦和洛穷（ལོ་མཚོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་），即大译师和小译

师。

在仁钦桑布之后，有所谓四大译师的说法，即卓、玛、桂、俄四大译师。除这四大家之外，还有年（ལྟན་ལྟན་ལྟན་）、热（རྟ་）、嘉（རྟ་）、绰浦（འཕྲུལ་）等人，也都是当时有名的译师。他们的具体情况在以上各讲中已分别作了介绍。

在十一世纪到十二世纪期间，先后从事翻译佛教经典的人，仅知名的即有三百多人，由此可见译经的规模。另外，吐蕃时期翻译的佛经，虽然在朗达玛“禁佛”时遭到了巨大的损失，但是仍然保留了一部份。佛经的数量多了，自然就有对所有译出来的佛教经籍分类整理和编排目录的必要，于是编纂藏文《大藏经》总目录的任务被提上了日程。

藏文《大藏经》和汉文《大藏经》不同 汉文《大藏经》分为经（མདོ་）、律（འདུལ་པ་）、论（བསྟན་པ་བཅོམ་）三个部份，即通常所说的“三藏”。所谓经，是指佛所说的话语由弟子记下来的部份；所谓律，是僧徒所应守护之法，即通常说的戒律；所谓论，是指后来的大师们对经所作的注释或是对佛教教理所作的说明和发挥。藏文《大藏经》虽然基本上也是这三部份，但它分为两部，一部份是《甘珠尔》（གཏུམ་འཕྲུལ་），一部份是《丹珠尔》（བསྟན་པ་འཕྲུལ་）。《甘珠尔》包括经和一部份律，《丹珠尔》包括论和一部份律，虽然内容上也是经、律、论“三藏”，但是在具体安排上有所不同。藏文《大藏经》的《甘珠尔》部份的目录是蔡巴·贡噶多吉编纂的，《丹珠尔》部份的目录是布顿·仁钦朱编纂的。

从版本上看，藏文《大藏经》的版本很多，部数也不一致，例如有纳塘版、北京版、德格版、拉萨版、卓尼版、理

塘版（刻于云南中甸）等，不丹的普那卡也有一版。一六八三年的北京版，《甘珠尔》计一〇五五部，《丹珠尔》计三五二二部，共计四五七七部；一七三〇年的德格版《甘珠尔》计一一一四部，《丹珠尔》计三五五九部，共计四六七三部。从藏文《大藏经》版本和部数之多，也可以想见它在藏族地区传播的广泛和影响的深远。

藏文《大藏经》的《甘珠尔》和《丹珠尔》的内容分类情况如下：

《甘珠尔》（德格版）：

- | | |
|--------|--------------------|
| 1. 律部 | འདུལ་བ |
| 2. 般若 | ཤེས་ལྱིན |
| 3. 华严 | ཕལ་ཚེན |
| 4. 宝积 | དཀོན་པ་རྩེགས |
| 5. 经部 | ཕན་ལྗེ |
| 6. 续部 | རྒྱུད་ཤེ (密宗经典怛特罗) |
| 7. 总目录 | དཀར་ཆག |

《丹珠尔》（德格版）：

- | | |
|-------|--------------|
| 1. 赞颂 | བརྗོད་ཚུགས |
| 2. 续部 | རྒྱུད་ཤེ |
| 3. 般若 | ཤེས་ལྱིན |
| 4. 中观 | དབུལ |
| 5. 经疏 | ཕན་འགྲེམ |
| 6. 唯识 | ཤེས་ལ་ཚམ |
| 7. 俱舍 | ཕའོན་པོ་ཕའོན |
| 8. 律部 | འདུལ་བ |

- | | |
|------------|----------------------------|
| 9. 本生 | ལྷོས་རབས |
| 10. 书翰 | ལྷོང་ཡིག |
| 11. 因明 | ཚད་མ |
| 12. 声明 | མཁའ་མཛོད |
| 13. 医方明 | གཞི་བའི་རིག་པ |
| 14. 工巧明 | བཟོ་རིག་པ |
| 15. 修身部 | བྱ་མང་བ་ལུགས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས |
| 16. 杂部 | ལྷ་ཚོགས |
| 17. 阿底峡小部集 | ཇོ་པོ་ལྷོ་ཚོས་བྱང |
| 18. 总目录 | དཀར་ཆག |

《丹珠尔》中的类别虽然较多，但其实不外是印度和西藏的一些佛教徒，对于佛教教理和哲学的论述作品，其中也有一些关于文法、诗歌、艺术、逻辑、历算、天文、医药等方面的作品，不完全是宗教经典方面的内容。

虽然各种版本的藏文《大藏经》的《甘珠尔》、《丹珠尔》的部数不同，内容也有差异，特别是《丹珠尔》部份，在后期的版本中，又陆续增加了一些新的内容，但是它们主要的部份还是蔡巴·贡噶多吉和布顿·仁钦朱在十四世纪中叶分别整理目录时就已经有了的那些内容。

最后，我们谈藏文《大藏经》对其他民族文字《大藏经》的影响。

汉文《大藏经》成书时间比藏文《大藏经》早，在唐朝时就已编成，到宋朝时第一次刻了版。藏文《大藏经》的目录是在十四世纪中叶编成的，但是藏文《大藏经》的基本内容在十四世纪中叶以前就有了。藏、汉文的《大藏经》曾经

在元世祖忽必烈时进行过一次相互校勘，校勘以后互相作了补充和修订。如汉文《大藏经》缺乏密宗的内容，便由藏文《大藏经》中译出加以补充。藏文《大藏经》也吸收了汉文《大藏经》的一些内容，共计七百四十部之多。

把藏文《大藏经》翻译成蒙古文是在元代一二九四年到一三〇七年间开始的。到明代末年四世达赖时察哈尔部的林丹汗(ལེགས་ལྷན)把《甘珠尔》全部译成蒙古文。清朝初年，由章嘉呼图克图(ཅན་ལྷ་ལོ་གཤམ་བུ)把全部《丹珠尔》译成蒙古文，并加以刻印。章嘉呼图克图还著有一部蒙古、藏、汉三种文字对照的字典，名叫《贤者之源》(ལམ་ལམ་པ་ལི་འབྲུང་གནས)，也是一部沟通藏、蒙古、汉族文化的著作。

把藏文《大藏经》译成满文是在一七九〇年即清朝乾隆皇帝晚年完成的。参加这项工作的藏族学者有《善说诸宗源流晶镜史》的作者土观·罗桑却吉尼玛(ཐུགས་ལྷན་ཐོ་བཟང་ཚལ་ལྷི་ཉི་མེ་)。

第七讲

格鲁派（黄教）的兴起 和发展

第一节 格鲁派兴起的社会背景和宗 喀巴早期的宗教活动

十四世纪的卫藏社会——黄教得以兴起的原因——宗喀
巴的家世——宗喀巴在西藏的学经活动

格鲁派是西藏佛教各教派中最后兴起的一个大教派，它兴起于十五世纪初叶。与其他教派不同，它是在其他教派充分发展以后才出现在藏族社会上的，而且势力迅速扩张，很快就取代了其他各教派的地位，成为在藏族社会上长期占统治地位的一个教派。十五世纪以后的西藏历史是与格鲁派的历史密不可分的。因此，在以后的篇幅中，我们主要以格鲁派的历史为线索，介绍后期西藏佛教的概况。

格鲁派这个教派是在宗喀巴进行的“宗教改革”的基础上建立起来的。宗喀巴的“宗教改革”并不是由于少数佛教僧人的主观愿望而开展起来的一个运动，它具有深刻的社会历史背景，是宗喀巴针对十四世纪后半期到十五世纪初叶藏族社会的实际情况，以及西藏佛教界出现的一些弊端而发起的

一场改良西佛藏教的运动。

藏族社会到十三世纪初叶时，已经普遍确立了封建制度；从十三世纪初到十四世纪末这二百年，是藏族封建社会进一步获得发展的历史时期。在这一时期，先是元朝统一了西藏，分封十三万户，扶植萨迦地方政权。元朝衰落后，强大的新兴封建主势力帕竹·绛曲坚赞兴起，于一三四八年灭掉蔡巴，一三五〇年灭掉止贡，最后在一三五四年攻下萨迦寺，取代了萨迦地方政权，建立起控制西藏大部分地区的帕竹地方政权。史籍记载帕竹·绛曲坚赞对忠于他的贵族分封谿卡（封建庄园），使封建等级制度进一步完整。他还整修了四个宗，新修了十三个宗。宗（རྫོང་）原义为城堡，这时已成为帕竹政权的地方统治机关。另外，帕竹地方政权注重发展庄园制度下的农副业生产，植树造林，整修驿路交通，创立“十三法”。这些措施使得封建经济有了发展，封建制度也得到加强。因此，格鲁派是在封建社会进一步获得发展的特定历史条件下创立的。

随着封建制度的普遍确立，西藏佛教的一些教派也得到了发展。萨迦、噶举等教派先后达到了它们权势极盛的阶段，这些教派的上层僧人直接参与掌握政治、经济权力的活动；他们享有特权，免税免差，积聚财富，追逐利禄；有的还饮酒作乐，蹂躏妇女，欺压百姓，横行不法；为了争权夺利，各教派之间还经常发生争斗。史籍记载，到十四世纪后期，西藏佛教各教派由于戒律废弛，僧人腐化，出现了“颓废萎靡之相”，换言之，即一些原来占统治地位的教派渐渐丧失民心，走向衰落，丧失了宗教的号召力量和帮助封建统

治阶级进行统治的功能。在此情况下，封建统治阶级逐渐认识到需要有一个有号召力量的能帮助自己进行统治的新教派来代替那些已经颓废的旧教派，这是统治阶级支持宗教改革的原因。另一方面，人民群众虽然厌恶那些不守戒律，胡作非为的僧人中的权势分子，但是由于他们还是具有信仰宗教的思想前提，因此当宗喀巴出来提倡佛教僧人应斩断与世俗社会的联系，严守戒律，过僧人的宗教生活时，他的这些号召与标榜是能够得到群众的支持的。宗喀巴的“宗教改革”能够收到成效，并在此基础上创立格鲁派，其原因也在这里。

宗喀巴(ཙང་ཁ་པ་ལ། 一三五七——一四一九)本名罗桑札巴(ལྷ་འབྲུང་ལྷགས་པ་ལ།)，出生在今青海省湟中县塔尔寺地方。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崇，不愿直呼他的名字罗桑札巴，而尊称他为宗喀巴，还有的人尊称他为杰仁波且(རྗེ་རིན་པོ་ཆེ།，意为宝贝佛爷)。

宗喀巴的父亲是元朝兼管当地军民政务的官员——达鲁花赤(དར་ཁ་པོ་ཆེ།)，是一个有实力的地方官员。宗喀巴三岁时，正赶上噶玛噶举黑帽系四世活佛乳必多吉从西藏路过青海到北京去，宗喀巴的父亲就带着他去和乳必多吉相见，并给宗喀巴授了近事戒(དཀོན་འབྲུན་གྱི་རྩོམ་པ་ལ།)，从这里我们知道宗喀巴最早是和噶玛噶举教派发生关系的。

宗喀巴七岁时，在西宁正南偏西黄河北岸的一个小寺——甲琼寺(མཁོ་ལྷོ་དགའ།)正式出家，他的老师是该寺寺主、当地著名的噶当派僧人顿珠仁钦(དུན་གྲུབ་རིན་ཆེན། 一三〇九——?)。顿珠仁钦曾去卫藏学过经，他不仅在西宁一带有名，就是在

卫藏也是比较有名望的一个高僧。

宗喀巴向顿珠仁钦学了九年佛教，在佛学方面打下了比较坚实的基础。以后，他在十七岁时到卫藏地区去学经。这是藏族地区的一个传统，不论家乡在哪里，学佛学到一定阶段，必须到卫藏去深造，另一方面也是去朝拜西藏佛教的圣地拉萨。

宗喀巴到卫藏后的第一个目的地是第瓦巾寺（བདེ་མ་ཅན་，在拉萨西南郊），这是座噶当派的寺院，也是顿珠仁钦的母寺。宗喀巴在那里住了不到两年，一三七五年他就到萨迦去投奔当时著名的萨迦派僧人仁达哇·宣奴罗追。仁达哇·宣奴罗追在佛教观点上属于应成中观派，这对以后宗喀巴的影响是很大的。

宗喀巴在卫藏地区学经，总的来说是先显后密。他从一三七三年到十四世纪八十年代初，用了近十年的时间学显宗，各教派的内容几乎都接触到了，以后他又转入系统地学习密宗。教他学密宗的老师中比较有名的一个是布顿·仁钦朱的弟子却吉贝（ཚལ་ལྱེ་དཔལ་）。到十四世纪八十年代末，宗喀巴把西藏佛教显密宗各派的教法几乎全部系统地学了一遍。

宗喀巴早期的宗教社会活动，是和他的学经交织在一起的，在他接触各家各派的佛教内容时，就已经和有关的佛教界人士发生了接触。

一三八五年，宗喀巴在雅隆地区的南杰拉康寺（ནལ་རྒྱལ་ལྷ་ཁང་）从楚臣仁钦（ཚུལ་ཁྱིམ་ལ་རིན་ཆེན་）受比丘戒。此后，他就经常给别人讲经，到一三九〇年左右，据说他已能够讲十七

部经，包括了大乘显宗各派的代表著作，而且不发生混乱和遗漏，当时的人对此都表示钦佩，认为这不是一般人的才智所能达到的，宗喀巴的声望也从此越来越高。

大约从一三八八年开始，宗喀巴改戴桃形尖顶的黄色僧帽，这种帽原名“班霞”（པ་ཤམ་མོ་མོ།），在印度只有获得班智达称号的人才能戴，但颜色不是黄的。在西藏佛教史上只有两个人戴过黄帽，一个是喇钦·贡巴饶赛，另一个是喀且班钦·释迦室利，这两个人都是以重视戒律闻名的，宗喀巴戴上黄帽，也是表明他是以重视戒律来作号召的。

宗喀巴受比丘戒以后，开始在卫藏地区招收门徒，讲经传教，慢慢地有一批僧人追随他，但是初期他的门徒并不多，到一三九六年时也只有三十多人。

第二节 格鲁派的创立

宗喀巴的“宗教改革”活动——拉萨的祈愿法会——甘丹寺的建立——格鲁派的名称

从一四〇〇年到一四〇九年，这十年可以算是宗喀巴积极推行“宗教改革”活动的时期。

一四〇〇年春，宗喀巴在拉萨西郊的噶瓦栋寺（དགའ་ལྷོ་གཙང་པོ།，这座寺后来成为西藏专管雨水的降神人——噶东却窘དགའ་གཙང་པོ་ཚལ་ལྷོ་པོ།的寺院）给四百五十多人讲大乘戒律方面的一些内容。在此以前，西藏佛教在戒律方面一直遵从吐蕃王朝

赤松德赞赞普的规定，戒律的传授都是由小乘佛教的“说一切有部”的人来传授。宗喀巴从这时起改讲大乘戒律，原因在于当时西藏佛教各教派的僧人都不愿受比丘戒的约束，理由是他们都是学大乘佛教的，不该用小乘佛教的戒律来约束他们，其实这不过是一种借口。这种情况在当时已经形成一种习惯势力，如果勉强用比丘戒来约束僧人，是会有困难的，所以宗喀巴就改用大乘戒律来说教，意思是说不管学显宗还是学密宗，都须遵守僧人应该遵守的生活准则，要受戒律的限制。宗喀巴提出：如果僧人的生活不受戒律的约束，那僧人和俗人又有什么区别呢？

在大力提倡严守戒律的同时，宗喀巴又通过著书立说为“宗教改革”建立理论基础。一四〇一年，他开始写作他的第一部重要著作《菩提道次第广论》（*བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚུན་པོ་*）。到一四〇二年完成，一四〇六年他又写成他的另一部重要著作《密宗道次第广论》（*གསལ་ལྷགས་ལམ་རིམ་ཚུན་པོ་*）。宗喀巴还有其他许多著作，但这两部书是他的代表作，体现了宗喀巴的思想体系，也是他创立格鲁派的理论基础。

对宗喀巴的“宗教改革”支持得最积极、给以援助最多的是帕竹地方政权。虽然帕竹政权的掌权者是噶举派，而宗喀巴当时算是噶当派，但是宗喀巴提倡的那一套，对恢复西藏佛教在人民群众中的号召力，加强西藏佛教作为统治阶级统治人民的思想工具的功能，是有好处的，因此，帕竹地方政权对宗喀巴的“宗教改革”还是采取了支持的态度。同时，由于宗喀巴佛学知识渊博，在当时佛教界有很高的声望，而他的追随者还没有形成能与其他教派相抗争的政治经

济力量，因此，宗喀巴的“宗教改革”也没有遇到来自其他教派的反对和敌视。

在帕竹地方政权的掌权人、明朝册封的阐化王札巴坚赞和内部宗（今拉萨西郊）宗本南喀桑布及其侄班觉桑布的大力支持下，宗喀巴于一四〇九年的藏历正月间，在拉萨发起了一个大型的祈愿法会。这个祈愿法会藏语为“默浪钦摩”（མེ་ལམ་ཆེན་པོ་），汉语称为传大召或传召大会。这一年从各地来到拉萨参加法会的僧人有一万多人。这是一次不分教派、不分地区的西藏佛教徒的大集会，声势之大是过去所没有过的。宗喀巴能够发起这样一个大法会，说明这时他已经被公认为西藏佛教界的一个领袖人物。

在这次法会以后，宗喀巴又在帕竹地方政权属下的贵族仁钦贝（རིན་ཆེན་དཔལ་ལོ་）和仁钦伦布（རིན་ཆེན་ལུང་པོ་）父子的大力资助下，在拉萨以东偏北三十公里的地方创建了一座寺院，命名为甘丹寺，全名为甘丹南结林（དགའ་ལྷན་རྒྱལ་གྲུ་གི་ལོང་）。这座寺院有两个显宗札仓，一个叫绛孜（ཉན་ཙེ་），一个叫夏孜（མན་ཙེ་），后来规定全寺僧人定员为三千三百人。这座寺后来与哲蚌、色拉二寺合称为格鲁派在拉萨的三大寺。在建立甘丹寺以前，宗喀巴进行“宗教改革”并没有固定的寺院作为基地。甘丹寺的建立，标志着宗喀巴及其追随者以独立于其他教派的姿态出现在西藏佛教界。再加上建寺这一年还有拉萨祈愿法会这件大事，因此，我们把一四〇九年作为格鲁派创建的一年。

甘丹寺建立后，宗喀巴和他的弟子们经常住在这座寺里，因此有人把他们叫作甘丹寺派，他的宗教理论称为甘丹

必鲁（དགའ་ལྷན་པའི་ལུགས།），简称为甘鲁派，后来这个词变成为格鲁派（དགེ་ལུགས་པ།），意思是善规（或善律）派，这是从该派倡导严守戒律而来的。此外，还有的人称他们为新噶当派，因为宗喀巴原来的师承出于噶当派，而且在他的教派创立后，噶当派就合并到他的教派中来，不再单独存在了。宗喀巴的教派又俗称为黄教或黄帽派，这是因为宗喀巴和这一派的僧人戴黄色的僧帽，黄教的名称不仅是汉人这样称呼，清代官书中也称格鲁派为黄教，就是在藏族内部也有把格鲁派称为黄帽派（ལྷ་མོ་པ།）的。本书有时也采用黄教这个名称。

第三节 格鲁派势力的发展

宗喀巴重要门徒的宗教活动——格鲁派重要寺院的建设——格鲁派发展的几个特点

“宗教改革”运动是由宗喀巴和他的门徒们共同努力才得以完成的。宗喀巴一四一九年去世时，黄教的僧人已有几千人之多。他的一些重要门徒，不仅在黄教的历史上占有重要地位，就是在整个藏族历史上也占有一定的地位。本节着重介绍一下宗喀巴创教时期，他的几个重要门徒的事迹。

贾曹杰（ཇུ་ལ་ཚབ་མེད།，一三六四——一四三二）。贾曹（ཇུ་ལ་ཚབ།）是国王代理人的意思，杰（མེད།）是尊贵的意思，因为他是宗喀巴最大的门徒，宗喀巴死后由他接替了法位，所

以他被尊称为贾曹杰，意思是“接替宗喀巴法王地位的人”。贾曹杰本名达玛仁钦（དམ་མ་རིན་ཆེན）起初他也是仁达哇的门徒，以擅长辩论著名。他与宗喀巴本来应是师兄弟的关系，但是当他发现宗喀巴在佛学方面的确比他懂得深透得多的时候，就心悦诚服地拜宗喀巴为师，由过去的师兄弟变成了师徒关系，这是一三九七年左右的事。

贾曹杰追随宗喀巴之后，积极参加了“宗教改革”的活动。建立甘丹寺的时候，他出了不少力，因此，甘丹寺往往被说成是宗喀巴和贾曹杰共同主持建立的。宗喀巴一四一九年在甘丹寺去世时，将自己的衣帽传授给贾曹杰，于是贾曹杰继承了甘丹寺寺主的法位。甘丹寺寺主在藏语中称为甘丹赤巴（དགའ་ཕྱན་ཁྱིམ་），又被尊称为赤仁波且（ཁྱིམ་རིན་པོ་ཆེ），在藏族社会中享有很崇高的地位，实际上是黄教的教主。宗喀巴被认为是甘丹赤巴的始祖，而贾曹杰算是第一任甘丹赤巴。贾曹杰任甘丹赤巴达十一年之久，他在这期间继承宗喀巴的宗教传统，大力宣传黄教教义，尤其注重维护戒律，因此，宗喀巴的门徒们都把他当作宗喀巴一样地尊敬。一四三〇年贾曹杰把甘丹赤巴的法位传给了宗喀巴的第二位大门徒克主杰，两年后他就去世了。

克主杰（མཁས་གྲུབ་རྗེ，一三八五——一四三八）。克（མཁས）是说 he 显宗学得精通，主（གྲུབ）是说 he 密宗修得有成就，这个名字也是个尊称。他的本名叫格雷贝桑（དགེ་ལེགས་དཔལ་འབྱུང་），原来也是仁达哇的门徒，一四〇七年仁达哇把他推荐给宗喀巴，从此他成为宗喀巴的仅次于贾曹杰的门徒。贾曹杰任甘丹赤巴时，克主杰到江孜的乃宁寺（གནས་

宗喀巴去传播佛教，直到一四三〇年回甘丹寺做第二任甘丹赤巴。后期黄教寺院集团形成后，建立班禅活佛系统时，克主杰被格鲁派上层僧侣追认为一世班禅。

宗喀巴和贾曹杰、克主杰三人，被西藏佛教徒尊称为“师徒三尊”（རྗེ་ལྔ་གསལ་གསུམ་）。我们在参观格鲁派寺院时，经常见到有三尊塑像在一起，都是头戴桃形黄色僧帽，当中的一尊是宗喀巴，他的右边是贾曹杰，左边是克主杰。他们三人的著作，被编成全集，内容主要是阐明黄教的教义。这部全集有拉萨版（三十八函）、日喀则版（三十六函），其中以宗喀巴的著述最多，克主杰次之，贾曹杰最少。

绛央却杰（འཇམ་དབྱངས་ཚལ་རྗེ་，一三七九——一四四九），这也是个尊称，意思是妙音法尊。他本名扎西贝丹（བཟ་ཞིས་དཔལ་ལྷན་），出身于桑耶地方的一个大农奴主家庭。据说他幼年很聪明，在帕竹噶举学显宗的大寺院泽当寺出家，后来他又到桑浦寺、觉摩垅寺学习过，最后又回到泽当寺。绛央却杰是跟随宗喀巴师徒受比丘戒的。据说绛央却杰擅长于背诵佛经，但是对于佛学的理解并不是最好的，宗喀巴与其说是欣赏他的聪明，莫如说是注意到他出身于富豪之家，结交的朋友也都是当时有钱有势的人。当宗喀巴建立甘丹寺以后，又命绛央却杰另外再建立一座寺院。绛央却杰和内邬宗宗本南喀桑布交往密切，他在南喀桑布的支持下在拉萨以西五公里的北山山坡上修建了哲蚌寺。建成的年代是一四一六年，建成后宗喀巴为表示重视，曾亲往主持“开光”的仪式。

哲蚌寺的全名是“吉祥米聚十方尊胜洲”（དཔལ་ལྷན་འབྲས་བུངས་ཚུགས་འཕམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་གླིང་），简称为哲蚌寺。哲

蚌意为米聚，是象征繁荣的意思。初建立时该寺有七个札仓，后来逐渐合并为四个札仓，即共茫（སྐྱ་ཡང）、罗色林（ལྷ་གསལ་གླིང）、德央（བདེ་ཡངས）、阿巴（ཨ་པ་པ་པ་）四个札仓，其中前三个是显宗札仓，后一个是密宗札仓。哲蚌寺规模宏大，房屋众多，建寺初期僧人就不少，一四一九年宗喀巴死前不久，还到过哲蚌寺，当时僧人已有两千多人。后期该寺僧人定员是七千七百人，但是灵活性较大，有时多于定额，有时少于定额。哲蚌寺建成后，绛央却杰就当了该寺寺主，一直到他去世。

绛钦却杰（འཇམ་མཁའ་འགྲུབ་ཅེན་ཚལ་རྗེ་，一三五二——一四三五），即明朝册封的大慈法王的意译。他本名释迦也失（ཤེ་ཤེ་ལེ་ལྷུ་ཤེ་ལོ་ལོ་ལོ་），是经常代表黄教和其他民族的统治阶级打交道的人物。一四一三年至一四一四年间，明朝永乐帝派专人去拉萨迎请宗喀巴进京，当时宗喀巴一方面考虑到黄教正是创教初期，自己作为教主不便离开，另一方面又考虑到需要争取中央政权对自己教派的支持，以扩大黄教的影响，于是他派遣绛钦却杰作为自己的代表到北京去。一四一四年，永乐帝封绛钦却杰为“西天佛子大国师”。他返回西藏后，于一四一八年在拉萨北郊七、八公里的山脚下修建了色拉寺。

色拉（ལེ་ཤེ་）有两种解释，一种说法说是雹子（ལེ་ཤེ་པ་），口语读成ལེ་ཤེ་，据说在建寺时曾降冰雹，另一种说法是野生蔷薇花生长的地方。前一种解释更为普遍些。色拉寺还有一个正名，叫做大乘洲（ལེ་ཤེ་ཅེན་གླིང་，泰青林），不过人们知道这个名字的不多，叫的人也不普遍。该寺初期有五个札仓，后来归并成三个，即结巴（ཅེན་པ་པ་པ་）、麦巴（མེད་པ་པ་）、阿巴札仓

(ལྷགས་པེ) 前两个是显宗札仓 后一个是密宗札仓。后期规定该寺僧人的定员是五千五百人，是仅次于哲蚌寺的黄教第二大寺。寺中存有绛钦却杰从北京带回的金写藏文《大藏经》一部和旃檀木雕十六尊者像一套。

绛钦却杰建立色拉寺后，又到北京去过，一四三四年明宣宗封他为大慈法王，他的绛钦却杰的尊号也是由此得来的。关于绛钦却杰，还有两点应该指出，一是内地和蒙古一些地方的黄教最先是由绛钦却杰传来的，据说山西五台山有五座黄教寺院，是绛钦却杰修建的。第二是黄教与明朝建立关系也是从他开始的。一直到现在色拉寺正殿的四面墙壁上还有绛钦却杰两次到内地传播黄教，受到明朝皇帝封赠的一些壁画。他的这些活动，从沟通藏汉、藏蒙民族关系的角度看，是起到过一些有益的作用的。他临终前，还以八十多岁的高龄往返于条件艰难的西藏到内地的释路上，最后，他死在回藏的旅途中。

根敦主 (དགེ་འདུན་ལྷན་པོ།, 一三九一——一四七四)，他是宗喀巴弟子中年纪最小的一个，有人考证他是宗喀巴的外甥，根据不见得确凿。他是后藏萨迦附近一个牧区的人，家庭出身并不寒微，不过他出生以后，家道衰落下去了。幼年时他曾经帮助家中放牧过羊群，十五岁时在纳塘寺出家，二十岁时受比丘戒。一四一五年他投到宗喀巴门下当弟子，后来又跟贾曹杰、克主杰学习过。一四四七年，他在日喀则附近修建了扎什伦布寺 (བཀྲ་ཤིས་རྒྱུན་པོ།)。这座寺是在帕竹政权的桑主孜 (གཤིས་ལྷ་པོ་བསམ་མཁུ་བ་མཚོ། 即今日喀则) 宗本穷结巴·班觉桑布 (འབྲོངས་རྒྱལ་པོ་དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོ།) 的支持下修建起来的，建成以

后，阿里地区的一些过去“上路宏法”时遗留下来的老寺院，如托林寺等，也都被黄教势力渗透了进来。从十五世纪后半期开始，黄教在阿里地区也得到了广泛的传播。

麦·喜饶桑布(མཇན་ཤེས་རབ་བཟང་པོ།)，他与上面的堆·喜饶桑布同名，又差不多同时期，所以在他们的名字前冠以表示家乡方位的堆、麦(上、下)以示区别。他是康区人，原在色拉寺学经，并曾在色拉寺讲经。后来他回到昌都，大约在一四三七年，建立了强巴林(རྩམ་མ་པ་གླིང་ཅེས་པ།)。他死以后，宗喀巴另一个门徒沃贝多吉(འོད་དཔལ་རྗེ་ཤེ།)的弟子帕巴拉(པ་པ་ར་ལ།)继承了他的法位，后来帕巴拉成了昌都强巴林寺最大的转世活佛。帕巴拉有几个弟子后来也都成了强巴林寺的转世活佛，即是俗称的二活佛、三活佛、四活佛等。帕巴拉的传承一直延续至今，现世帕巴拉，是西藏佛教界著名的爱国进步人士。

喜饶僧格(ཤེས་རབ་མེང་ལེ།)，后藏人，以发展密宗寺院著名。他除了向宗喀巴学习佛法外，也向贾曹杰学习过，重点学习的是密宗经典。一四一九年，绛钦却杰向宗喀巴提出修建专门学习密宗经典的寺院的建议，宗喀巴表示赞同，并询问诸弟子，有谁愿意承担这项任务，起初，没有人敢于承担，宗喀巴连问了三次，这时喜饶僧格表示愿意承担，于是宗喀巴就把修建密宗寺院的任务交给了他。

喜饶僧格先在后藏萨迦附近一个叫赛(སེང་)的地方修建了一座传授密宗的寺院，以后他又到拉萨修建了举麦札仓(ཇུང་མེད་གླ་ཚང་།，下密院)。后来喜饶僧格的一个弟子贡噶顿珠(ཀུན་དགའ་དོན་གྲུབ།)因与举麦札仓意见不合，从它里面分出

来，另建了一座举堆札仓（ཐུང་ལྷོ་དུང་ལྷོ་མང་པོ་，上密院）。只有在拉萨三大寺的显宗札仓学习完毕的人，才有资格进入这两个密宗寺院学习。虽然哲蚌、色拉两座寺院有密宗札仓，但是上、下密院比它们的密宗札仓高一级。三大寺中的甘丹寺没有密宗札仓，因此，上、下密院在名义上是属于甘丹寺的密宗札仓。但是实际上上、下密院与甘丹寺的关系是平行的，互不相属的。就是上、下密院的“上”、“下”也是指方位而言，在西面的称上密院，在东面的称下密院，它们之间也没有从属的关系。

格鲁派是西藏佛教中最后兴起的一个教派，它的形成和发展与其他教派的形成和发展相比，有一些不同的特点，大致可以归结为如下几点。

第一，黄教从创教开始，就以要求僧人严守戒律，过严格的宗教生活为号召。这样，它便在一段时间内，不会成为与世俗统治阶级争夺权势的力量，同时人民群众也欢迎守戒律的僧人，信任戒律严密的黄教，因此黄教的出现对统治阶级缓和阶级矛盾、麻醉劳动人民是有好处的，所以黄教在早期发展阶段得到了世俗统治阶级的大力支持。其实，在“宗教改革”中兴起的黄教与其他教派并没有什么本质上的区别，它不过是宗喀巴吸收各家各派的内容，加以调整组织，融合为一个更完整的宗教体系罢了。黄教尽管有不同于其他教派的学程和修习方面的特点，但是在总体上说，它并没有在原来的西藏佛教上增添新的实质性的内容。

第二，黄教打破了以往各教派只和某一地区的某一封建势力相结合而形成二位一体的政教不分的局面的局限性，它

所采取的策略是和各地区、各个不同的封建领主广泛联系的做法。这在一定程度上反映了藏族社会随着封建经济的发展而出现的打破地方势力的割据而走向统一的要求。黄教在整个藏族地区寻求发展，它与卫藏、阿里、康、安多各地区的封建势力广泛联系。同时，黄教还和蒙古族、汉族、满族的封建统治者联系，这表现了它的活动的广泛性和在宗教上统一西藏佛教各派的趋势。

黄教禁止僧人娶妻生子，禁止僧人参加农业生产劳动，为了保证僧众的来源和养活数量众多的僧人，它在经济上必须依靠世俗统治阶级，只有在统治阶级的大力支持下，它才能得到迅速的发展。另一方面，黄教把僧俗界限划得很清楚，它并不是单一地依靠某一个地方封建势力，而是依靠整个的封建统治阶级。正因为如此，它才能具有相对的独立性，才有可能建立自己独立的寺院经济，进而发展成为藏族社会上独立的寺院集团势力。当然，等到黄教形成了单一的寺院经济势力，而且发展到在政治上经济上能够和各地方势力分庭抗礼的地步时，这些地方势力就要转而采取压制黄教发展的态度了。

第三，黄教调整和改革了寺院的组织和规章制度。首先，黄教把学经制度规定得比较严格，它除了强调严守戒律以外，还特别注重修习的次第，强调要先学显宗，后学密宗，显宗人人可学，而密宗只能传授给少数所谓有“根器”的合格的人。黄教还强调学习时要循序渐进，不允许跳跃等级。在显宗方面，黄教规定了五部必须学习的经典，即现观庄严论（མཛེན་པ་རྟོགས་པའི་རྒྱན་པ་）、入中论（དབུ་མ་འབྲུག་པ་）、量释

论(ཚད་མའི་རྒྱུན)、戒律本论(འདུལ་ལ)、俱舍论(མངོན་པའི་མཛོད)、在密宗方面,规定要系统地学习四部密宗法,即作密(བྱ་རྒྱུན)、行密(སྤྱོད་རྒྱུན)、瑜伽密(རྣལ་འབྱོར་རྒྱུན)、无上瑜伽密(ཐཱ་ཎ་ཟེ་དཔའི་རྒྱུན),不允许只学一种密法而不学其他密法。

其次,在寺院管理制度方面,界限也划分得很清楚,管理人员各有专职,谁也不得超越职权。在寺院中学经的有学经的一套组织,管理寺院经济的又是另一套组织。母子寺院的从属关系也限制得比较严格,彼此的责任、义务都规定得很明确。还应指出的是,格鲁派寺院是采用委员议事的形式来处理日常事务的,向例不允许个人专断,各种僧职还有一定的任期,这样可以避免某一个世俗封建统治者完全操纵寺院事务的现象。黄教寺院严密的组织制度,一方面是由于它自身发展的实际需要,另一方面它也是藏族封建制度完整化的这一社会情况在宗教方面的反映。

最后,关于黄教的发展,还有两点需要指出:一是当黄教创立以后,原来散布在各地的噶当派寺院都一变而成为黄教寺院。由于宗喀巴自称新噶当派,而噶当派当时又缺乏有声望、有影响的领袖人物,于是在宗喀巴的号召之下,噶当派都统一到黄教中来了,这种情况当然加快了黄教发展的速度。第二点是宗喀巴个人的声望也是黄教得以迅速发展一个因素。如果我们仅就宗教范围以内来观察,宗喀巴的确是个有作为的宗教活动家,他对佛学理解之深、组织能力之强、阐发佛教哲学的著作之多、声望影响之大,都是西藏佛教史上少见的。他的出现固然主要是由当时的社会决定的,但是

对他个人的作用，我们也应有恰当的估计。他出身于统治阶级，他的“宗教改革”也是为封建统治阶级服务的。但是我们不能把黄教寺院集团出现以后黄教对藏族社会的各种影响都归咎于他。对宗喀巴的评价应从黄教形成和初期发展阶段的藏族社会情况出发，根据历史的实际情况去得出结论。

第四节 达赖、班禅活佛系统的建立

黄教采用活佛转世制度的开端——根敦嘉措时期的黄教——索南嘉措时期的黄教——云丹嘉措时期的黄教——班禅活佛转世系统的建立

达赖喇嘛（ ལྷ་མཚན་ལྷ་མཚན ）是格鲁派中最大的一个活佛，被认为是观世音菩萨（ $\text{ཐུན་རྒྱལ་པཌ་ལོ་ལོ་པཌ}$ ）的化身，但是这个活佛转世系统并不是黄教一创立就有的。我们习惯上把黄教采用活佛制度的时间确定在第三世达赖索南嘉措的时期，同时也把他四岁时进入哲蚌寺的一五四六年当作黄教寺院集团形成的标志年代。当然，黄教采用转世制度是有一个发展过程的，它的酝酿和萌芽也肯定不是从三世达赖才开始的。

有的人认为，从根敦主开始，黄教就有了活佛转世的萌芽。但是在后人给根敦主写的传记中并未记录过有关他要转世的文字。在他死后十一年，才有人把后来被迫认为二世达赖的根敦嘉措（ དགེ་ལུན་མཚན་མཚན ，一四七五——一五四二）送到扎什伦布寺，把他说成是根敦主的转世。虽然根敦嘉措是刚

好在根敦主死后一年即一四七五年出生的，但是他并不是在幼儿时被认作根敦主的转世“灵童”，而是在十一岁时才被当作“灵童”送到扎什伦布寺去的。在根敦嘉措的传记中也没有说他是根敦主的“灵童”，也没有坐床的记载。而且根敦嘉措进扎什伦布寺后还受到僧人们的冷淡和排挤，最后在二十岁时，因和寺院的另一个领导人意希孜摩（ཡེ་ཤི་ཙམ་ལྷོ་མ་）不和而出走，到拉萨哲蚌寺去学经。这件事是达赖活佛转世系统与哲蚌寺发生联系的开端，从此历代达赖喇嘛都以哲蚌寺作为自己的母寺。

我们认为，二世达赖根敦嘉措很可能是黄教实行转世制度的萌芽和先声，他虽然出身于一个农民家庭，但是背后可能有有势力的人支持他，把他送到扎什伦布寺去当根敦主的转世，而且由于在是否采用转世制度上存在分歧，所以延迟到根敦嘉措十一岁时才把他送入寺中。根敦嘉措进入扎什伦布寺后，还是有一些人不承认他是前任寺主根敦主的转世，意希孜摩可能就是这些人的代表，他们终于在根敦嘉措二十岁时把他从寺里排挤出去了。

根敦嘉措到哲蚌寺，是以一个学经僧人的身份去的，而不是领导人的身份。后来由于黄教寺院经济有了进一步的发展，活佛转世制度对黄教来说已成为迫切需要，于是他的转世地位才被肯定下来，而他后来的一些活动与他作为根敦主的转世的地位被肯定下来是有密切关系的。

根敦嘉措所处的时代，黄教势力已经经过了初期迅速发展的阶段，这时，支持黄教的帕竹地方政权已经衰落，而新兴起的仁蚌巴家族已经开始采取措施来限制黄教的发展了。

从一四九八年到一五一七年的近二十年间，仁蚌巴剥夺了黄教主持拉萨正月祈愿法会的权力，把它交给了噶玛噶举教派。在这近二十年间，根敦嘉措又离开哲蚌寺到西藏各地去云游。这是黄教在受到限制的情况下，试图打开新局面，保持其已经取得的对其他教派的优势地位而采取的一项积极措施。根敦嘉措作为黄教的领袖人物外出活动，既是去找寻新的支持力量，也是去接收其他教派在战乱中废弃了的寺院，设法把它们改成黄教寺院以扩大黄教的势力。另外，他在游历中也到处向群众宣传黄教的教义，笼络人心，扩大黄教的影响。根敦嘉措在这二十年云游生活中，足迹遍及前藏、后藏、山南、塔布等地。

一五〇九年，根敦嘉措在塔布地区的加查宗（ ཁྲ་ཅོང ）拉摩南错（ ལྷ་མོ་གཞན་མཚོ ）湖滨建立了一座名叫却科杰（ ཅེ་ཀོ་ཇེ་རྒྱལ ）的寺院。这座寺建成后，他每年夏秋两季都要来此居住。后来却科杰寺和拉摩南错湖都被认为是黄教的圣地，许多人认为未来的事情能够在湖水中显现出来，后世达赖喇嘛去世后寻找他的转世“灵童”时，西藏地方政府往往派人到这里来看拉摩南错湖中的显现。另外，却科杰寺在建寺和大修时，根据佛教上“魔胜”的说法，寺院上层分子要在该寺大殿的四个角落活埋四个男孩。这是事实，并没有丝毫夸大，最后一次是在一九五七年，当时还要活埋儿童，被救了下来。

根敦嘉措在修建却科杰寺以后，在一五一二年被扎什伦布寺请回去任堪布，他把扎什伦布的大殿扩修为八十二根柱子。后来，在仁蚌巴家族衰落后，格鲁派争回了主持拉萨正

月祈愿法会的权力，他又回到哲蚌寺，任哲蚌寺的寺主，他冬春两季住在哲蚌寺，夏秋两季住在却科杰寺，他的主要身份虽然是哲蚌寺的领导人，但是实际上已成为全格鲁派的领袖人物。

约在一五三〇年，根敦嘉措在哲蚌寺的西南角修建了一座名叫甘丹颇章（དགའ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་）的建筑，它建成以后成了第三、四、五世达赖喇嘛居住的地方，直到五世达赖扩建布达拉宫以后，达赖喇嘛的住处才迁到布达拉宫去。有一段时间，甘丹颇章成了西藏地方政府的同义语。过去西藏铸造的藏币上都有 དགའ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ 的字样，意思是“甘丹颇章诸方事业获得胜利”。在此同时，根敦嘉措设立了一个叫第巴（ལྷེ་པོ་）的职位，这是达赖系统设立总管达赖日常事务的第巴（当时主要是管黄教寺属庄园农奴）的开始。

根敦嘉措时期黄教与其他教派和地方势力开始发生矛盾和冲突。一五三七年止贡噶举以武力迫使黄教的十八座寺院改为止贡噶举的寺院，说明一些地方势力对黄教加紧了排挤打击。

一五四二年根敦嘉措死后，哲蚌寺正式寻找他的转世灵童。在一五四四年认定了堆垅地方的一个贵族子弟为根敦嘉措的转世，并于一五四六年把这个年仅四岁的幼童迎接到哲蚌寺，让他接替根敦嘉措的法位，称他为活佛，这个幼童就是三世达赖索南嘉措（བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ།，一五四三——一五八八）。这件事可以说是黄教采用活佛转世制度的正式开端，因为索南嘉措确实是以公认的活佛转世“灵童”的身份进入哲蚌寺的。

索南嘉措的家族，据说是吐蕃王朝赤松德赞在位时最早出家的“七觉士”之一玛·仁钦乔（མ་རིན་ཆེན་མཚོ།）所属家族的后裔。索南嘉措的祖上在萨迦地方政权时期就担任官职，到帕竹地方政权时期仍然当官。索南嘉措的父亲名叫南杰扎巴（ནམ་རྒྱལ་ལགས་པ།），是地方上的实力派，担任过第巴职务，索南嘉措的母亲是帕竹噶举一个上层僧人的女儿，所以他的家庭一直是比较有权势的。

索南嘉措所处时代的形势大体和根敦嘉措相同，但是他作为黄教领袖的地位比根敦嘉措要稳固得多。当时在拉萨和山南地区的一些世俗贵族和黄教的关系比较好，只是在后藏，无论是仁蚌巴家族还是后来兴起的辛厦巴家族都是反对黄教、支持噶玛噶举教派的，黄教和噶玛噶举教派之间的关系此时已十分紧张，黄教所依靠的帕竹家族，这期间已分崩离析，一蹶不振，不能再给黄教以强有力的保护和支持。因此，黄教要想求得继续发展，就必须再找强大的盟友和靠山。正是在这种情况下，索南嘉措跨出了民族的界限，和北方的蒙古族统治阶级渐渐结合起来。

元朝的统治被推翻以后，退到塞北的蒙古族分裂成若干部，各部汗王互不统属，有时互相征伐，有时进攻明朝。后来瓦剌部（明代称瓦剌，清代称卫拉特或厄鲁特）强大起来，在明英宗时向明朝进攻，在土木堡之战中俘虏了明英宗，还曾围攻过北京。后来瓦剌部遭到土默特、鄂尔多斯、喀尔喀等部攻击，西迁到新疆北部一带。土默特部的汗王俺答汗的势力又强大起来。俺答汗是成吉思汗的第十七世孙，他在明朝中叶臣服明朝，于一五七一年被明穆宗封为顺义

王。他在西征瓦剌部后，于一五五九年率领部众驻牧于青海湖一带。

有的史料上说，俺答汗因一生征战，杀人很多，到晚年时有了悔悟之心，想皈依佛法，这才和黄教的领袖索南嘉措建立了联系。其实，俺答汗信奉黄教不过是一种手法，他是想在长年征战之后，利用黄教来安定部众，避免部众叛离。而这时索南嘉措也正需要为黄教再找寻一个有力的靠山，这样，在彼此需要的基础上，黄教和俺答汗才建立起关系来。

一五七六年，俺答汗派人到西藏邀请索南嘉措来青海。索南嘉措接受了邀请，于一五七七年冬动身，到一五七八年五月间在青海湖东面的仰华寺与俺答汗会面。他们二人相见后，追忆了元世祖忽必烈和帝师八思巴的历史往事，显然一个以忽必烈自居，一个自比为八思巴，把他们的会见与忽必烈和八思巴在六盘山的会见联系起来，这更说明他们之间的关系不止是宗教关系，更主要的是彼此在政治上的需要。这次会见以后，索南嘉措向土默特部宣讲黄教教义，劝说俺答汗废除了一些蒙古族的落后习俗，如人死后大量杀牲送葬以及夫死妻殉的陋习等，因此，黄教在蒙古族中获得了良好的印象，也为以后在蒙古族地区广泛传播打下了基础。

一五七八年，俺答汗和索南嘉措二人互赠尊号，俺答汗赠给索南嘉措的尊号是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”。

“圣”，在佛教里是表示超出世回的意思；“识一切”，即འཇམ་མཐོག་ཡེ་ཤེས་པ།，是西藏佛教界对在显宗方面取得最高成就的人的称号；“瓦齐尔达喇”是梵文vajrodhāra的译音，藏文是ལྷ་རྩེ་འཇམ་མཐོག་པ།，即执金刚，这是西藏佛教界对在密宗方面取得最

高成就的人的称号；“达赖”是蒙语大海的意思；“喇嘛”是藏语上师的意思。总起来讲，这个尊号的意思是说索南嘉措在显教密教两方面都修到了最高成就，是个超凡入圣学问渊博犹如大海一样的大师。这就是达赖喇嘛名号的开端。由此往前追认，根敦主成了一世达赖，根敦嘉措成了二世达赖，而索南嘉措本人就是三世达赖了。索南嘉措赠给俺答汗的尊号有两种说法，一种说是“咱克喇瓦尔第彻辰汗”，“咱克喇瓦尔第”是梵文 Cakravarti 的译音，即佛教经典上记载的转轮王，是佛典上说的能够统一全印度的君王；“彻辰汗”是蒙语，意思是聪明智慧的汗王。这个尊号把俺答汗说成是有能力统一全中国的王，实际上俺答汗在全盛时期也没有这样大的能力，何况这时他的实力已经衰落，更不会有这样的可能。因此，这只是一个在政治上加以推崇的尊号罢了。还有一种说法是索南嘉措赠给俺答汗的尊号是“法王梵天”（ཚལ་ཉི་ལྷ་པོ་ལྷ་ཚངས་པ་），这就是纯粹的佛教尊号了。

在索南嘉措会见俺答汗的同一年，他在随同俺答汗到内蒙古土默特去的路上，在宗喀巴出生的地方修建了一座寺院（那里原来已有一座纪念宗喀巴的塔），后来这座寺院逐渐扩大规模，形成著名的塔尔寺（ལྷ་འབྲུལ་ཉམས་པ་གླིང་）。路经甘州时，索南嘉措和帕竹家族袭封阐化王的阿旺扎西札巴（ངག་དབང་བཀྲ་ཤིས་གྲགས་པ་）派来的官员商议如何向明朝进贡，这是俺答汗提出的建议。索南嘉措还给当时的明朝宰相张居正写了一封信，信中说他愿效忠于王朝，为明朝皇帝念平安经，还说明他劝说俺答汗率部返回土默特的情况，并请求准许他定

期朝贡。后来明朝接受了他的请求，允许他定期入贡，看来明朝已把他当作国师对待，因为明朝对西藏佛教规定，国师以下的人员不得朝贡。索南嘉措一行到达土默特后，俺答汗在土默特川建立了一座名为大乘法轮洲（*ཐིག་ཚེ་ཚུལ་འཕྲོད་སྒྲིབ་*）的寺院，这是蒙古族地区第一座黄教大寺院。

索南嘉措在土默特部停留了一段时间以后，又接受云南丽江地区纳西族木土司的邀请到云南去。他于一五八〇年到达康区的巴塘、理塘一带，这里当时是木土司的辖区。索南嘉措在理塘时主持建立了理塘寺，然后就从理塘直接返回西藏哲蚌寺去了。经过这一次青海、内蒙、康区之行，索南嘉措的声望大大提高，成为远近皆知的著名黄教领袖了，《明实录》上对他的活动也有记载，说他法术灵验，神通广大。

俺答汗死于一五八三年。他死以后他的子孙特地写信给索南嘉措，请他到土默特去参加俺答汗的葬礼。索南嘉措接受了这一邀请，于一五八六年再次到达土默特。他一路上到处讲经传教，有许多蒙古族跟随他成了黄教的信徒。俺答汗的葬礼是在一五八七年举行的，随后，明朝派人到土默特来，封他为“朵儿只唱”（即执金刚 *རྣམ་འཛིན་*），还专门邀请他去北京。他接受邀请动身进京，不幸在途中一个叫卡欧吐密的小地方病死（一五八八年），没有能够到达北京。后来，在塔尔寺内安放了他的灵塔。

索南嘉措死后一年，俺答汗的孙子苏密尔的儿子出生，这个幼童被认定为索南嘉措的转世“灵童”，是为四世达赖喇嘛云丹嘉措（*ཡན་ཏན་ཐུ་ཡཚོ་*，一五八九——一六一六）。

达赖喇嘛转世到蒙古王公家中，这是黄教上层和蒙古

统治阶级在当时的形势下做出的对双方都有利的微妙安排。它使黄教在与西藏其他教派和地方势力的斗争中，可以依靠蒙古族的军事力量，这对缺少军事斗争经验的黄教是十分重要的；同时它又使蒙古族统治者可以用支持黄教的名义向西藏逐步渗透。值得注意的是，当时黄教的领袖们居然都同意云丹嘉措为索南嘉措的转世灵童，毫无异议，从这里更反映出黄教寺院集团在当时争取外族军事力量支援的心情是如何急切。

一五八九年，西藏方面派出代表到土默特去完成认定达赖喇嘛的转世“灵童”的手续，同时迎请四世达赖到拉萨哲蚌寺去坐床。一六〇二年蒙古方面派遣军队护送云丹嘉措进藏，在路上走了一年多，一六〇三年才到达拉萨。

四世达赖和护送他的蒙古军队的到来，使后藏地区的新兴起的辛厦巴家族十分不安，它加紧了以武力控制前藏的努力。一六五〇年辛厦巴家族的丹松旺布（འགྲུ་ལྷ་ལྷོ་དཔལ་ལོ་ལོ།）占据了拉萨北部的盆域，一六一〇年辛厦巴家族的领袖，第悉藏巴政权的建立者彭错南杰（ཕུན་ཚོགས་ལྷ་མོ།，一五八六—一六二〇）切断了拉萨的黄教势力和山南帕竹家族的联系，并且击败了帕竹家族和山南其他地方势力的联军。一六一二至一六一三年间，彭错南杰的势力扩展到了拉萨周围，与黄教势力和支持它的蒙古军队产生了一些磨擦。在这一时期中一些蒙古族上层人物以朝佛的名义来到拉萨，他们带着大批随从，是来支持黄教的。双方都意识到冲突不可避免，都在为打击对方做准备，在这种紧张的敌对形势下，一六一六年年底，四世达赖云丹嘉措突然死于哲蚌寺，有说这是因为

彭错南杰得了一场重病，怀疑是由于云丹嘉措念了咒经的缘故，所以派人刺杀了云丹嘉措。并说在四世达赖死后，彭错南杰还下令禁止达赖喇嘛转世，后来蒙古族军事力量于一六一七年、一六二一年两次进藏与第悉藏巴交战，彭错南杰又于一六二〇年病死，五世达赖才得以转世。

扎什伦布寺的寺主罗桑却吉坚赞（ལྷ་བཟང་ཚེས་ལྱི་ལྷལ་མཚན་，一五六七——一六六二）即第四世班禅。班禅活佛转世系统是从他开始的。他在黄教历史上是一个十分重要的人物，在四世达赖死后，五世达赖年幼期间，他实际上主持黄教教务。当时西藏各种势力的斗争非常复杂，情况随时变化，他都以灵活的政治手腕应付裕如，终于使黄教寺院集团在藏族社会上取得了绝对优势的地位。四世班禅确实为黄教开辟基业立有卓越功勋。一六四五年蒙古和硕特部的固始汗在控制西藏以后赠给他一个“班禅博克多”的称号，“班禅”（པཎ་ཅེན་）是班智达钦波（པཎ་ཉི་ཏེན་པོ་）的简称，意思是大学者，原来在后藏地区习惯于用来称呼学识渊博的高僧，并不是一种专门的称号，只是在固始汗赠给罗桑却吉坚赞这个称号以后，“班禅”才成为他的历代转世的专有称号，其他人不再有这个称号了。“博克多”是蒙语，是对有智有勇的英雄人物的一个尊称。班禅活佛转世系统从这时正式建立起来了。

关于班禅活佛转世系统的辈数问题，藏文资料中可以见到两种说法。一般认为克主杰是一世班禅，二世班禅是索南乔郎（བསོད་ནམས་ལྷོགས་ཤེང 一四三九——一五〇四），三世班禅是恩萨巴·罗桑顿主（དབེན་ས་པ་ལྷ་བཟང་ནོན་ལུག，一五〇五——一五六六），而罗桑却吉坚赞是四世班禅。我们也采用这种说

法，当然我们应该看到，前三世班禅都是后来追认上去的。把一世班禅说成是克主杰，这是为了把班禅活佛系统的起源，上推到宗喀巴的弟子的时代。至于二世和三世班禅，从他们的传记上看，都和扎什伦布寺无关，和拉萨三大寺也没有关系，他们是离日喀则八十里的一个黄教小寺恩贡寺（དཔེན་དགོན）的活佛，也没有关于他们参与重大活动的记载。因此我们可以估计，他们是后期黄教僧人为了把克主杰和罗桑却吉坚赞联接起来，而从黄教僧人中按生卒年代凑上去的人物，或者他们的生卒年代是后人编排的。前藏有一些人把罗桑却吉坚赞算作一世班禅，不承认前三世班禅，这往往和前藏系统的人有意贬低班禅活佛系统联系在一起。我们没有采纳这种说法，因为达赖活佛系统也往前追认了两世，为什么承认达赖系统的追认而不承认班禅系统的追认呢？

班禅活佛在西藏佛教界中都认为他是无量光佛（འདྲ་ཡེ་མཛེས）的转世。

第五节 格鲁派寺院集团的得势与掌政

五世达赖坐床前后的西藏形势——蒙古各部与西藏各教派的关系——固始汗略定西藏——西藏地方代表团抵达盛京——固始汗统治西藏的政策——五世达赖的受封——黄教掌政的经过

五世达赖名叫阿旺罗桑嘉措（ངག་དབང་ལྷ་འཕེན་འཛུགས་མཚོ།），一六一七——一六八二），出身于穷结巴家族。穷结巴家族原是

山南地方 的一个封建主，也是帕竹地方政权属下的贵族，日喀则是帕竹政权封给穷结巴家族的领地，他家世袭日喀则宗本的职务。一四三五年仁蚌巴家族曾经打击过穷结巴家族，但稍后不久穷结巴家族的实力又恢复起来，这个家族的成员班觉桑布曾大力支持根敦主修建扎什伦布寺。穷结巴家族对黄教一贯是采取支持和同情的态度的。

主持认定阿旺罗桑嘉措为四世达赖的转世“灵童”的，除了四世班禅以外，还有蒙古土默特部的拉尊（*ལྷ་བཙུན་ལོ་བཟང་པོ་*）和琿台吉（*ཁུ་ཐའ་ལྷོ་ལོ་*）两个贵族代表。他们于一六二一年特地从青海带领两千名蒙古军队赶到拉萨参加认定五世达赖的事务，这时刚好第悉藏巴彭错南杰已经死了，由他十六岁的儿子丹迥旺布（*བཟུན་རྩེད་དབང་པོ་*，一六〇六——一六四二）继任第悉藏巴。拉尊和琿台吉到拉萨以后就和第悉藏巴的军队发生冲突，结果丹迥旺布的一万军队被两千蒙古军打败，逃到夹波里山（*ལྷགས་པ་རི་*）。这时四世班禅、甘丹赤巴和达垅噶举的“晓仲”（*ཞབས་བྱེད་*）等人出面调停，促使双方停战，只是要第悉藏巴把前此侵占的黄教寺院和土地等交还给黄教。四世班禅采取这种办法，一方面为西藏地方保存了一万多军队，另一方面也为黄教争得了实际利益，这说明四世班禅对蒙古军队有所戒备，他是处处从黄教的自身利益出发来考虑对策的。接着这两个蒙古族的代表又和第悉藏巴·丹迥旺布谈判，确定在一六二二年迎请五世达赖到哲蚌寺坐床。

第悉藏巴·丹迥旺布受到这次挫折后，并没有善罢甘休，也没有因为四世班禅为他保全了一万多军队而改善与黄教的

关系，他看到了蒙古军以保卫黄教为名渗入卫藏地区的严重性，于是加紧联络黄教以外的各教派以及与黄教关系不深的老贵族。大约在一六三〇年左右，他利用土默特部的拉尊和琿台吉发生内讧的机会，发动了一次反对黄教的高潮，使黄教的发展在一定程度上受到挫折，以致使五世达赖在拉萨都无法立足，只好逃到山南地区帕竹家族的根据地暂时躲避起来。

也正是在十七世纪三十年代，蒙古族各部之间发生了一系列的冲突和新的组合，蒙古部的这种变动突出地表现在青海地区。青海从十六世纪后半期起，就是土默特部驻牧的地方。到一六二八年，由于蒙古察哈尔部的领袖林丹汗侵扰邻近各部，影响到外蒙古各部之间的纷争，喀尔喀部的一部份在却图汗的率领下向南迁移，于一六三二年到达青海地区，征服了留居在青海的土默特部众，据记载当时却图汗的兵力约有四万之众。却图汗在对待西藏佛教各教派的态度上，是支持噶玛噶举派反对黄教的。

当时却图汗所处的形势是，他的东面是察哈尔部的林丹汗，他的西面新疆地区是卫拉特蒙古。蒙古卫拉特部分为四部，即和硕特部、准噶尔部、杜尔伯特部和土尔扈特部，这四部都是信奉黄教的，而直接与青海相连的和硕特部的领袖固始汗更以笃信黄教而知名。当时林丹汗也信奉黄教，因此，支持噶玛噶举的却图汗是夹在信奉黄教的固始汗和林丹汗两个势力之间的。

一六三五年，却图汗派他的儿子阿尔斯兰领兵一万多人进入西藏，同时他积极与林丹汗联络。由于他们都对和硕特

部的固始汗感到疑惧，却图汗说服林丹汗放弃了对黄教的信仰，改宗噶玛噶举，并和却图汗共同反对固始汗。这时形势对格鲁派极为不利，它在西藏受到第悉藏巴丹迥旺布的压制，在青海原来支援他的蒙古土默特部也因却图汗的入据青海而中断。但是却图汗派到西藏的阿尔斯兰却是一个唯利是图和反复无常的人。他领兵入藏主要是为了掠夺财富，因此，尽管他入藏时噶玛噶举就派人和他联络，他还是在黄教的重金收买下改变了态度，转而支持黄教，并把与却图汗有联系的噶玛噶举红帽系六世活佛杀死在当雄。于是噶玛噶举向青海的却图汗申诉，结果却图汗在一六三六年派人将阿尔斯兰处死。在青海方面，林丹汗本想与却图汗合兵进攻固始汗，但林丹汗在进军青海的途中病死（一六三五年），部众返回察哈尔，而固始汗却乘机从新疆南下青海，于一六三七年一举消灭了喀尔喀部在青海的势力，杀死却图汗。这样青海地区就从支持噶玛噶举的却图汗手中转移到了支持黄教的固始汗手中。据说固始汗南下青海是由于黄教领袖人物的请求，其实当时和硕特部受西面的准噶部的威胁，早有把势力伸张到青海地区的企图，不管黄教寺院集团邀请与否，固始汗终归是要到青海地区来的。

固始汗本名图鲁拜琥（*ཐཱ་ལྷ་པའི་བྱུང་།*，一五八二——一六五四），是个英武善战的汗王，在蒙古各部中威望较高，因为他成功地调解过喀尔喀部和卫拉特部之间的争端，被黄教的东科尔（*ལྷོ་ལྷོ་པའི་བྱུང་།*，青海省湟源县一座寺院名，它的活佛在三世达赖期间是黄教派往蒙古进行联系的代表活佛）和喀尔喀部的汗王共同尊称为大国师，固始汗即是由国师汗音转而

消灭以后，从根本上解除了对黄教的威胁，黄教在藏族社会上的优势地位遂最终确立。

同在一六四二年，西藏地方各派势力派出的人员到达盛京，向清太宗皇太极递交了西藏各派领袖人物的信件，其中有五世达赖、四世班禅和固始汗的信，也有第悉藏巴·丹迥旺布和噶玛噶举红帽系活佛的信件。他们分别向清朝统治者表示良好的祝愿，并积极争取清朝的支持。西藏派出人员的首席代表是伊拉古克三活佛，他是固始汗的侄孙，和硕特部留驻新疆的领袖鄂尔齐图的第三子。由此可见，这批蒙古族和藏族的领袖人物的政治嗅觉都是很灵敏的，尽管当时清朝还没有入关，但是他们已经预感到明朝即将覆灭，清朝取而代之的形势已是指日可期，所以他们才派人越过沙漠、草原去和远在东北的清朝统治者结纳关系。

在西藏派出的人员到达盛京时，清太宗皇太极亲自主持欢迎仪典，并向天行三跪九叩礼。皇太极除设宴招待以外，还分别给西藏的领袖人物写了回信。给达赖喇嘛的信要热情得多，回赠的礼品也多；给噶玛噶举活佛的回信和回赠就要差些。尽管当时第悉藏巴已经被固始汗消灭，但由于消息隔绝，皇太极也给第悉藏巴写了信，勉励他好好做事，还要他把西藏的情况写个奏章上报。对固始汗的信则显得有所戒备，措词模棱两可，不着边际。另外，皇太极还给萨迦、主巴噶举，达垅噶举等教派的领袖人物写了信，大有对佛教各教派一视同仁，无所偏颇的意味。

其实，早在一六三九年，清廷就已经派人到西藏去见第悉藏巴和“掌佛法大喇嘛”（没有说明是指格鲁派还是其他教

派)，清朝皇帝还分别给他们写了信，要求他们派高僧到清朝去传播佛教。但是清廷派出的人员与西藏派往盛京的人员在路上错过，没有相遇。

固始汗的兵力消灭第悉藏巴控制了西藏地方以后，他并没有离开西藏，也没有把西藏交给黄教寺院集团，而是由他自己直接控制。这时固始汗已成为包括青海、康区、西藏的全国藏族地区的汗王。他原来是作为黄教的施主的身份出现的，现在却把整个藏区囊括在他的统治之下了。

固始汗让他的十个儿子率领部众驻牧青海一带，以这里作为他的根据地，他还规定除青海本身的农牧业收入以外，再加上康区收缴的赋税，用来养活他在青海的部众。他自己则在拉萨建立了地方政权，他把一批为他的地方政权和黄教出过力的蒙藏有功人员封为贵族，封给他们庄园和农奴，并任命这批贵族任各级官员。在他的地方政权中，有相当一批藏族高级官员，其中最重要的职位是第巴，固始汗当时任命五世达赖的第巴索南群培（འཕམ་དྭ་རྒྱལ་མ་ཚེ་ལ་འཕེལ）为地方政权的第巴，在由固始汗地方政权发布的命令上，除了盖有固始汗的印之外，还有第巴的印。这里的第巴不是以达赖为首的黄教势力的代表，而是以固始汗地方政权的高级官员的身份出现。在军事方面，固始汗直接掌握着指挥权，他留下八个旗的蒙古军队驻扎在拉萨以北的当雄，这是当雄蒙古驻军的由来，当时叫做当雄八旗（འདམ་མུ་རྩོག་འཕུད）。后来和硕特部在西藏的统治结束后，这部份军队又归驻藏大臣指挥，当雄又成为清朝驻藏大臣的直接辖区。

此外，固始汗还在前藏和德格地区分别建立了十三个规

模比较大的黄教寺院，费用自然还是从藏族人民身上刮取来的。他还规定把卫藏地区的赋税赠给达赖喇嘛，以作为对黄教的“供养”。一六四五年固始汗赠给四世班禅以“班禅博克多”的尊号，把日喀则周围的土地划归四世班禅管辖，这显然有分减达赖权势的意味。后来清朝政府也沿袭了这种作法，使达赖和班禅成为两个平列的活佛系统，使他们相互牵扯，不使一人过于集中权力。

固始汗控制西藏和黄教得势，也遇到了敌对势力的反抗，其中尤以噶玛噶举的噶尔巴反抗最力，最后还是被固始汗的兵力镇压下去了。这一事件前已述及，这里不再赘。

固始汗于一六五四年去世后，和硕特部失去了一个强有力的领袖，对西藏的控制力渐渐减弱，而这时五世达赖的政治作用却越来越大。五世达赖曾经清查过黄教和其他教派的寺院，规定僧人人数，确立寺院的组织制度和经济制度，对寺属属民也进行了清查，让每个寺属注园向黄教寺院集团交纳一定数量的实物地租，称为“拉庸”（ལག་ཡོང）或“拉拔”（ལག་འབྲུག）。通过这些措施，更加巩固了封建农奴制度，也为黄教寺院集团在政治上取得独占地位准备了条件。

一六四四年，顺治帝在北京做了入关后的第一个清朝皇帝。之后不久，一六五二年五世达赖就在顺治帝的邀请下到达北京，受到清朝的优厚款待。在五世达赖到达北京之前，清廷就做好了接待的准备。在五世达赖到达城郊时，有意安排顺治帝去南苑打猎，使他们在不拘礼节的形式下相会。清朝又专门修建了黄寺，作为五世达赖在北京期间的住所。五世达赖离京返藏前，顺治帝赠送给他大量的礼品和金银。一

六五三年，顺治帝派礼部尚书和理藩院侍郎带着金册金印到代噶地方（今内蒙古自治区凉城县，当地有个名叫岱海的湖），追上正在返藏途中的五世达赖，册封他为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。当时册封的金册金印一直保存到现在的，在历史博物馆内还有它们的复制品展出。

“西天大善自在佛所领天下释教”的封号在明永乐帝册封噶玛噶举黑帽系五世活佛得银协巴为大宝法王时，就已经使用过，顺治帝只是多加了一个“所”字。这个字在藏文中作“མུ་ཚེ་ན་ལྷོ་ན་ལ”，意思是“在很大范围内”，在清廷的心目中专指蒙藏地区的佛教，并不包括汉族地区的佛教。因此，加上一个“所”字后，“领天下释教”的范围就有了一定的限制。“普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，是沿用了俺答汗赠给三世达赖的全部尊号，其中的“普通”即“识一切”，“瓦赤喇怛喇”即“瓦齐尔达喇”。

清朝在册封五世达赖的时候，又派专人进藏封固始汗为“遵行文义敏慧顾实汗”。金册上还有两句话。“作朕屏辅，辑乃封圻”，即是说做好皇帝保卫边疆的帮手，把封给的地区治理得平安和睦。这说明清朝是把固始汗封为有封地有政治权力的汗王的，而对五世达赖只是封为西藏佛教的领袖。可见在十七世纪中叶时，黄教尚未掌政，这是不容篡改的历史事实。

五世达赖受清廷册封以后，号召力较前更大。一六四四年年底，固始汗病死在拉萨，由其子达延汗继承汗位，主持西藏政务。一六六八年达延汗病死，由其子达赖汗继位（藏

文史籍中称达赖汗是达延汗之弟)。到一七〇一年达赖汗死，由其子拉藏汗继位。固始汗死后，和硕特蒙古和黄教联盟由于共同的敌对势力的被消除而逐渐瓦解，而且由于争夺在西藏地区的统治权双方产生了矛盾和摩擦，它们都在为排挤掉对方以便独掌西藏政治权力而加紧准备。

还在一六四五年三月，五世达赖就下令动工修缮并扩建布达拉宫，作为黄教的首脑机关。五世达赖从北京返藏以后，又几次巡游卫藏各地委任宗本，制定法规和服饰等级，这些措施都是为了巩固自己的地位，把权力集中到自己手中，以削弱蒙古汗王在西藏的势力。一六七九年五世达赖任命由他多年教育培养的桑结嘉错（མངའ་མཁའ་ལྷན་པོ་ལྷ་མཚོ།，一六五三——一七〇五）为第巴，为自己安排了继承权力的人。一六八二年五世达赖死后，第巴桑结嘉错秘不发表达十五年之久。在这期间，第巴桑结嘉错一方面继续用五世达赖的名义掌管黄教事务，并向清廷要求封自己为王，以取得与和硕特蒙古汗王分庭抗礼的地位，另一方面他利用与新疆的蒙古准噶尔部汗王噶尔丹早年相识的关系，加强与准噶尔部的联系，企图利用准噶尔部的力量驱逐和硕特蒙古汗王的势力出西藏。

拉藏汗是个昏愤无能而又独断专横的人，他继位后在处理西藏政务时，和第巴桑结嘉错的矛盾越来越尖锐，终于发展到兵戎相见的地步。

一六九七年，第巴桑结嘉错在清廷的责问下，宣布五世达赖早已去世，转世“灵童”也早已找到，并已按宗教规程进行“供养”。同年十月，把十五岁的“灵童”迎至布达拉宫，正式坐床，是为六世达赖。

六世达赖仓央嘉措（ཚངས་དབྱངས་ཀྱི་ལྷོ་མཚོ།，一六八三——一七〇五）是门隅宇松地方人，出生于宁玛派喇嘛家庭，十五岁被迎进布达拉宫后，厌倦在深宫中当黄教领袖的生活，经常微服夜行，一心追求浪漫的爱情生活；他还是一位风流倜傥的诗人，写了不少热情奔放的情歌。他的这些活动立即被拉藏汗所利用。拉藏汗向清廷不断上报第巴桑结嘉错与准噶尔噶尔丹的勾结和六世达赖的放浪行为，加深了清朝康熙帝对第桑巴结嘉错的怀疑。

一七〇三年，拉藏汗和第巴桑结嘉错双方的部下在拉萨正月的祈愿法会上发生冲突，第巴桑结嘉错集合自己的兵力迫使拉藏汗退出拉萨。拉藏汗到藏北后集合当雄蒙古八旗的军队组织反攻，爆发了军事冲突。虽然在三大寺代表和嘉木样协巴（འཇམ་མཉམས་འགྲུ་ལོ་མོ།，他后来回甘南修建拉卜楞寺，成为嘉木样一世活佛）的调停下暂时停战，但到一七〇五年冲突又起，第巴桑结嘉错兵败被杀，拉藏汗奏报清廷后，康熙帝决定废黜仓央嘉错，把他解送北京，结果仓央嘉错在被解送北京途中死在青海湖畔。

拉藏汗虽然战胜了第巴桑结嘉错，但是西藏的政局并不稳定。他扶植的达赖喇嘛意西嘉措得不到西藏人民的承认，也引起青海的蒙古和硕特部汗王的反对。一七一七年准噶尔部乘虚而入，发兵侵扰西藏，拉藏汗在拉萨被杀，西藏陷入战乱之中，人民遭受巨大的灾难。

一七二一年清朝派兵护送七世达赖格桑嘉措（ཀུན་འགྲུ་ལོ་མོ།）进藏，驱除侵扰西藏的准噶尔军队，平定战乱以后，逐步加强了对西藏的统治。这时统治西藏的和硕特汗王已经不

存在了，第巴桑结嘉措也早已被杀害，因此，清朝决定废除第巴总管政事的制度，实行由几名噶伦共同执政的新制度。但是西藏各地贵族之间派系斗争激烈，终于酿成了一七二七年的阿尔布巴事件。从一七二八年起清朝又采用了由颇罗鼐个人掌权的办法。到颇罗鼐的儿子珠尔墨特那木札勒上台以后，又一次与准噶尔部联络准备发动叛乱。这次变乱平息后，清朝才感到西藏这一远离内地的边远地方，放手给地方势力以行政大权是很不安全的，个人掌政容易专断，集体掌政又容易发生纷争，于是在一七五一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。黄教的政教合一的地方政权是从一七五一年开始的，从这时起噶厦政府归于达赖喇嘛的领导之下。西藏地方政府的僧官系统和俗官系统也是从这时开始逐渐发展起来的，只是在七世达赖时还不象后来那样完整和严密。

黄教掌政以后的历史，与西藏地方的政治、经济史紧密交织在一起，更多的应属于藏族史的范围，因此这里不多作叙述，现在仅就黄教掌政的后果略作说明。

黄教取得了政权，就利用政权来扩大神权，再利用神权来巩固政权，二者相互为用，造成的后果是极其严重的。解放以前藏族社会迟滞不前，广大人民生活在落后的以至是灾难的处境中，佛教僧人占到人口的百分之十，使社会呈现一种畸形形态，这都是在黄教掌政以后才出现的。

黄教提倡的“二不”戒律即不准僧人参加生产劳动和不准僧人娶妻生子的戒律是影响藏族社会发展、为害最大的两条戒律。不参加生产劳动即不创造社会财富而这部份不创造

社会财富的人占到人口总数的相当可观的比例，可以想见其影响是何等严重。再者 如此众多的僧人都不准娶妻生子 这势必严重地影响到人口的增长，一千年来藏族人口锐减到了可怕的地步，说濒于民族灭绝的危机是不过分的。这之中，黄教掌政是有不容推诿的责任的。而且总人口的锐减和不创造财富的人口所占的比重的持续增加又是彼此影响，呈恶性循环的，因而更加严重地影响到藏族社会的发展。我们研究黄教的历史，要认识黄教在各个不同历史时期所起过的不同作用，对它的消极作用的一面，应当采取科学的、说理的、令人信服的批判态度。

第八讲

格鲁派教义浅析

第一节 格鲁派的缘起性空见地

黄教破各宗之见（黄教对其他各宗见地的批驳）——黄教的缘起性空见——对缘起性空见的简评

佛法可以说有两大部门，一个是教正法，一个是证正法。

教正法的教，即据理言说，正，是不偏不倚，联接在一起说，教正法即指佛教界前辈高僧的传授，这些传授都包括在“三藏”经、律、论之中。按照佛教徒的说法，一个学佛的人，对这些前辈的正确传授是必须知晓的，这可以说是一种客观的外境。

证正法的证，佛家认为是依理修习所得的证悟就是证，证正法就是遵循着教正法的指示而去求得证悟，其中包括学习、领会、实行等方面的内容。对比教正法，则证正法是一种主观的内境。证正法包括在“三学”戒、定、慧之中，“三学”即学习“三藏”的方法。黄教的教义也可从“三学”入手。为了方便起见，这里以慧（见地）、定（修习）、戒（操守）为次序来作说明。

黄教的“见地”本于龙树的《中观论》，提倡缘起性空。它和西藏佛教其他教派一样，也是大谈“性空”，但是又与其他各宗派有差别。这里先介绍黄教对其他教派的见地是怎样批驳的，然后再说明黄教自己的见地。

在西藏，乃至佛教的发祥地印度，佛教内部对一切法的见地上，有一派认为所谓空，是说万物的本体是空的，这个空是绝对的空、绝对的无；不但我们所见所闻是绝对的空和无，就是佛家所说的善恶因果，也是绝对的空和无。他们举例说，红花、黄花是谁把它们染成红色和黄色的呢？谁也未曾染过，但开出来的花就是红花、黄花，根本无所谓因果。他们认为凡是学佛的人，只要能够懂得“万法皆空”的道理，就是正确的见地，赤松德赞时期的汉地佛教顿门巴的大乘和尚，基本上即属于这一派的观点。

黄教批驳说，这样的说法是犯了“断”的弊病，是一种“断见”，它与“常见”一样是错误的，是走到与“常见”相反的另一极端。换言之，把世俗间的一切都看作永恒长久是错误的，把万法断然说成是绝对的无也是错误的。这一派否认善恶因果，但又承认有解脱（立地成佛）的结果。而因果关系是佛家的基本说素，果由因而起，无因果不生，无始无终，循环不已。现在这一派既然说一切善因是没有的，但又说解脱之果是有的，那么，这种解脱之果是从天而降的吗？因此，黄教认为这是一种站不住脚的“断见”。

第二种说法主张一切法世俗谛无，胜义谛有，即一个东西的本体——真谛是有的，是存在的，但是你所看到的只是个“外境”，是一时的假象，并不是绝对的有。觉囊派提倡

的“他空”，就是这样一种见地。

黄教认为这一派主张胜义谛有，是犯了“常见”的弊病，因为一般人一向认为“诸行有常、万法皆有”，与这一派的胜义谛有是一样的见地，这岂能是正见呢？这一派把空当成实有，认为事物本体是一个存在着的真谛，这不仅是错误的，而且是很危险的，因为它抓住空当作实，认为万事到头都是实有，而不是空，这样势必会忽视了善恶因果，从而忽视了僧人在戒学方面应有的努力，再进一步就可能什么坏事都做，而这对一个佛教教徒是很危险的，正如龙树所说：“若于空起执，斯人无可救”。另外，黄教认为这一派主张的世俗谛无，即把明明存在的东西说成是绝对的没有，又是犯了“断见”的弊病，也是错误的见地。

第三派是个折衷的见地。这一派主张一切法既不是有，又不是无，可以是空，也可以是不空。这种见地模棱两可，互相矛盾，有与无、常与不常、是与非、同与异是正好相反的概念，不是有便是无，不是常便是无常。因此黄教认为这种意见是一种“戏论”，是一种站不住脚的见地。

黄教认为以上各派的见地都不是“正见”，正确的见地应是缘起性空。缘起，藏文是 རྟེན་འབྲེལ ，性空，藏文是 $\text{རང་བཞིན་གྱི་ཐུབ་པས་ལྷོད་པ}$ ，缘起性空是黄教对一切事物的根本观点。这是中观派的一种见地，莲花生和米拉日巴都是秉承这一见地的，只是他们没有著书立说，到宗喀巴才把缘起性空的内容著书立说，并加以发扬光大，把它作为黄教的见地。

宗喀巴曾经写过一部书，叫作《缘起赞》（ རྟེན་འབྲེལ་བཟླ་བ ）

4)。书中说世上一切烦恼都是从无明而生，缘起性空就是对付这烦恼的根源——无明的方法，意思是懂了缘起性空的道理，就可以从无明到明（智慧）。宗喀巴认为，缘起性空乃是佛教教义的“心要”（ལྷོད་ལྷོད་）。

所谓缘起，即“待缘而起”，也就是说一切法的产生都是有原因的，一切法的出现并能够让人们认识，都是从缘起而来。宗喀巴说：“如果不是从缘起而生，任何事物都是无有”。人是由于父母的因缘结合而生的，树是由树种、土壤、日光、水份诸种因缘巧合而成，甚至连最后不能再分解的微尘，也是从缘起而生的。

性空并不是说什么都没有，而是说一切法都没有自性，性空是“自性空”的略写。假如有一种法是不待缘而生的话，那它就是有自性了。因此说一切法无自性，就是说一切法都是从众缘而生，结论是缘起即是性空，性空即是缘起。

这种缘起性空的见地，换言之，即在最后的和绝对的意义上说，一切事物都没有实体可言、没有自性可言，所以是空的，然而在相对的意义，一切事物又都是因为缘起的关系而存在着，这是不容否认的。但是这种“有”，并不是“实有”，因为世间一切“实有”之物，都不过是暂时地维持着它们的功能、形状，而又无时无刻不在变动着。所以黄教遵循的《中观论》认为，在终极和绝对的意义，一切事物都是空的。所谓空，就是指一切事物必须是等待许多因缘齐备了才算有，凡是这些因缘没有齐备或齐备后又分散了，事物也就没有了，所以一切事物的本身不能说成是实有。缘起之有和性空之空，二者非但不矛盾，反而是相辅相成

的。

如果从表面现象来看，从形式逻辑的推理来看，缘起性空的见地也有一定的辩证法，又如承认事物有产生、发展和消亡的规律等，这也是历史唯物主义所承认的。但是缘起性空的见地是唯心论的，它不承认物质是第一性的，它的辩证法脱离了唯物论，就成了诡辩论。黄教批评其他各派不是犯了“断见”就是犯了“常见”的错误，黄教自己虽然使用了缘起性空的障眼法，但是它最根本的见地是强调“空”的，是不承认物质的自性的，我们也可以批评它所说的“性空”是犯了“断见”的毛病。它强调的缘起而有，同样也可以批评是犯了“常见”。黄教在这里使用的诡辩，其实不能自圆其说。西藏佛教各教派之间的这些争论至今仍未解决，而且也是不可能解决的，因为它们都没有站在客观真理一边，都否认物质的客观存在。

其次，黄教强调因果关系，强调善恶有报，其目的是要人们不做“恶事”，不要反抗斗争，因为这些都会带来恶果。在把因果关系推出以后，忍受和顺从就比较容易贩卖出去，也就能比较有效地替封建统治阶级服务了。

最后，黄教强调胜义谛无，即任何事物在它的终极意义上都是空的，这是麻痹、瓦解劳动人民的斗志，使大家对现实和未来都不抱任何希望，因为到头来一切都非实有，也就没有必要为今生今世的生活改善去做努力了。这种说素和因果论紧密地联系在一起，便成为使人们放弃争取幸福生活的思想武器。

第二节 格鲁派的止住修和观察修

修习方法概说——各宗修习方法举例——黄教对各宗修习方法的批评——黄教的修习和戒律

佛教的修习方法，一般分成两种，一种叫止住修，一种叫观察修，或简称为止（བསམ་གཏན）和观（ལྟག་མཐོང་）。

止住修是修心，是指思想的静止状态而言，只要把自己的心（思想）专住于一境，暂时地不做任何思虑，即是止住修。观察修是对事物作观察思维，是指心的动的状态而言。下面先简单地解释一下观察。

佛教把观察分成两种：一种叫现量（མངོན་ལྟམ་ཚད་མ་），另一种叫比量（རྗེས་དཔག་ཚད་མ་）。现量指一般人的认识和鉴别，就是直观；比量是从人们的已知来推测未知，也就是推理。比如当我们看见火时，直接体验到火的光亮、火焰以及能够燃烧物体的特点等等，这就是对火的现量；假如我们看到远处在冒烟，有烈焰腾空，因而根据以往对火的认识，推测那里有火正在燃烧，这就是比量。现量和比量结合起来就是一切思维，也就是观察修的内容。

止住修和观察修互相循环、互相发挥，就是正确的修习方法。通过这样的方法，佛家认为就可以得到证悟。但是西藏佛教各派在修习上也是各有差别，各有偏向的，大致来说有以下五种不同的对修习方法的理解。

第一派意见认为，一切思想（在佛教术语中叫分别心）都应该去掉，主张断除一切思维作用，这与内地禅宗的主张很相近。这一派提出“语言道断，心行处灭”的说法，意思是说宇宙真谛的微妙，决不是人类能用语言、思维去表达、认识的。能用语言、思维去表达、认识的就不是宇宙的真谛。因此，必须在断除思维分别之后，才能得到彻底的证悟。

第二派和第一派的主张近似，也是主张不应起分别心，但是提出的理由更直截了当。他们说，“分别大无明，能堕生死海”。意思是说思维就是迷惑（无明），由迷惑而起烦恼而造业，结果就要堕入具有生、住、异、灭的生死海中，摆脱不了流转变化的痛苦。这两派都是强调止住修，彻底反对观察修的。

第三派的观点与以上两派截然相反，主张“分别心即法身现相”，意思是说人的思维活动就是宇宙真谛的涌现，所以不但不应该断除，而且应该鼓励，越多越好。

第四派与第三派差不多，也主张多起分别心，只是更直截了当一些。他们说：“分别即是法身”，根据佛教哲学的解释，法身是人们在彻底认识了宇宙真谛，即悟得了一切法俱非实有之后所得到的果。第三派还只是说思维是这种果的现象，而第四派则径直说思维就是这种果的本体，虽然程度不同，他们都是强调观察修。

第五派主张“意未散动明了安住之时，便是佛陀，亦名涅槃；意略散动即是众生，亦名生死”。所谓意未散动，就是没有分别心的意思，明了安住之时，就是安定自如的时候。换言之，假如你的心未起思维作用，处于安定自如的时

候，这时你已经是超脱了轮回，到达了佛陀的境界；反过来，如果你的心一起思维作用，你便是生死轮回中的一个众生了。这第五派的意见，还是主张不要有分别心的，只是其中既有第一派的内容，又有第二派的内容，可以说是第一派和第二派的结合。

以上只谈了五派，其实不止这五派，法尊法师在《西藏民族政教史》中就列了七派，不过无论如何划分，总的说来只是两大派，一派注重止住修，轻视观察修；一派注重观察修，轻视止住修。

黄教认为以上各派的意见都是不对的，并分别地进行了批驳。对主张一切思维都应该断除的第一派，黄教指出语言和思维是人们用来了解宇宙真谛的必要工具，佛教中有“因指见月”的譬喻，意思是说现在有人用手指着月亮，你顺着他指的方向望去，就看见了月亮。当然手指并不是月亮，但是你是顺着他的手指指的方向才看见了月亮的。在这里，手指就好比是语言和思维，而月亮就是宇宙真谛。一个学佛教的人，假如把一切思维分别心都断除了，那也就等于把能够通过其了解佛教教义的工具都排除掉了，试问这个学佛的人怎么还有可能最后证悟宇宙的真谛呢？

对于主张“分别大无明，能堕生死海”的第二派，黄教认为这种主张太笼统，因为佛教把分别心大体分为两类，一类叫作正分别，就是指正确合理的思想，所以也叫作如理分别；另一类叫作不正分别，就是指不正确的不合理的思想，所以也叫作不如理分别。那么，所谓“分别大无明”是专指不正分别呢，还是也包括正分别在內呢？不正分别自然是无

明，但是正分别又怎么能说是无明呢？例如善恶因果关系之类的正分别，不仅不是堕入生死苦海的原因，反倒是使人不致堕入生死苦海的原因。

对于主张“分别心即法身现相”的第三派，黄教认为他们也是犯了不区分正分别和不正分别的错误。试问不正分别是不是也能算作法身现相呢？那自然是木能算的。黄教还进一步认为，即使是正分别，也不过是一个了解宇宙真谛的工具而已，谈不到是宇宙真谛的现相。因为宇宙真谛是一种客观的境，而分别是去认识这种客观的境的主观的心，这二者是不能混在一起的。根据同样的道理，黄教认为主张“分别即是法身”的第四派更是不值一驳的。

对于主张意未散动即是涅槃。意略散动即是众生的第五派，黄教认为也是站不住脚的。例如意未散动即是涅槃，一般人也有偶尔的机会处在“意未散动明了安住”的状态，你能说他这时已经涅槃成为佛陀了吗？又例如即使是超脱了轮回的菩萨，当他入定的时候固然不起分别心，但是当他出定的时候，也有起分别心的时候，你能说菩萨也是众生吗？而且成了佛陀就是摆脱了轮回，再不会降下来成为众生，怎么可能一会儿是佛陀，一会儿又是众生呢？

黄教认为，止住修和观察修就象一只鸟的双翅，应该兼修而不应偏废。对于什么时候应该修止，什么时候应该修观，以及修止观的次第和方法，黄教都有自己的安排和规定。它认为修止就是把心安住于一境，如果得到“轻安”（轻松安适）之感，这就是“止”的本体。又说在得到“轻安”之感以前，只能说是止的“随顺”，而不是止的本体。所谓“随

顺”，就是说在通往止的路途之中，还没有达到止的目的地。黄教的修观，就是对一事物进行观察思维，通过观察思维而得到“轻安”之感时，这就是观的本体。黄教认为止和观是互相配合的，由止到观，由观到止，靠这样的办法来控制思想的动静。

修习方法是个方法论的问题，它是由认识论决定的，一般的情况下，总是有什么样的认识论，就有什么样的方法论。黄教的缘起性空的认识论是一种二元论，本质上是唯心论，它的修习方法也同样具备这样的色彩。象缘起性空，一个是有，一个是无，是两个截然相反的概念，黄教却能够设法把它们调和在一起，而且最后得出缘起即性空，性空即缘起的结论。在修习方面，一个止，一个观，二者也是截然对立着的，黄教也能照自己的要求，把它们调和到一起，让它们互相配合，互相补充。这一点对我们认识黄教采用的《中观论》是心物二元论也有帮助。尽管黄教在认识论和方法论方面调和的色彩很浓，但是它的唯心主义的本质是调和不掉、掩盖不了的。

以上是黄教在慧学和定学方面的简单情况，下面再简单地介绍一下黄教的戒学。

戒律(ཚུལ་ཁྲིམས་)是指佛教僧人应该遵循的行动准则，它有时也可作防护解释。戒可分成止持和作持两大类，简单地说法止持只限于消极的防护，作持则是指积极的防护。在一般人的心目中以为戒律只是禁止做某些事的，实际上佛教的戒可以分成开、遮、持、犯四种情况，开，是为了某种特殊原因而准许的例外；遮，是指禁止做某些事情，以保证自己学

佛的条例；持，是指应该加以推行实践的条例；犯，是指违犯了以上三种情况的规定。也就是说，在戒律中规定了哪些是应该做的，哪些是禁止做的，哪些是在特殊情况下才允许做的，以及违犯了这些规定怎样处理和挽救的条例。

西藏佛教各教派形成以后，由于斩不断和世俗社会的关系，所以对戒律多数是没有严格持守的，有的甚至还要为他们不守戒律寻找借口，以修大乘的人不应受小乘戒律的约束，来为自己不遵守戒律辩解开脱。实际上大乘和小乘的戒律有许多是共同的，是僧人必须遵守的，只是在大、小乘戒律互相冲突时才允许开戒，而不能以大、小乘的不同随意开戒。

黄教是以要求僧人严格地持守戒律来作标榜的。它主张持守戒律是修行的根本，对犯戒的行为制定了很重的惩罚措施。正是由于黄教采取了这种做法，才争取了人心，从而获得了迅速的发展。所以一般人把戒律的严格持守作为黄教的一个重要特点。

除了持守戒律以外，黄教还调整了显密二宗的关系。显宗和密宗是学佛的两条不同的途径，显宗是指通过明显的教理去修证，密宗是通过修习一种不使外人知道的秘密法最后获得正果。黄教以前的各教派对于显、密二宗都各有侧重，有的重显轻密，有的重密轻显，学显宗的人和学密宗的人有时还互相排斥，斗争得很激烈，甚至形同水火。宗喀巴在创建黄教时已经注意到这种情况，他强调先显后密的修习次第，主张只有显宗学到一定程度的人才能学密宗。在黄教寺院里显、密二宗的调和关系，是以往各个教派所没有过

的。

总起来说，黄教在教义和修行上有两个突出的地方，一是调整，就是安排修习的先后次序，使之系统化。一是调和，就是在佛教理论上调和各方面的矛盾，使之成为统一的规范化的教理。黄教的这些特点既反映了宗喀巴的佛学观点，也反映了十五世纪以后西藏佛教发展的趋势。

关于黄教的教义，我们了解得不多，今后还需要进一步去认识它，研究它。

第九讲

格鲁派的寺院和僧侣组织

第一节 格鲁派寺院的组织机构

拉萨三大寺的特点——三大寺的三级组织（札仓、康村、喇吉）——三大寺的各级僧职人员

黄教寺院的组织机构大同小异，其中最完整、最典型的是拉萨三大寺。如果我们对三大寺的组织机构有了比较清楚的了解，那么对黄教一般寺院的组织机构也就能有一个大概的认识了。

拉萨三大寺是哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺，有时也合称为“色哲甘松”（ཁེ་ཤེ་གའ་སྐོ་གཞུང་།）或“丹萨松”（དང་ས་སྐོ་གཞུང་།）。没有到过三大寺的人，很可能以为它们和内地的佛教寺院差不多，其实不然。拉萨三大寺，或者更广泛一点说，藏族地区的大寺，从远处望去是一片楼阁重叠的建筑群，进入寺内，就会觉得与其说它是个寺院，不如说它是个城镇更合适一些。在寺院的范围内除了殿堂、僧舍、佛塔、经幡外，还有街巷，有私人宅第，有一个个小院落。三大寺的规模很大，就是最小的甘丹寺，用一天的时间也不可能

走遍全寺，它们都是由一些单独的小建筑合在一起构成的。

如果我们进一步认识三大寺，就会发现它们的作用并不局限于宗教范围以内。它们是掌管原西藏地方政权的黄教寺院集团的根本寺院，在政治上起着举足轻重的作用。西藏的噶厦政府有僧官系统和俗官系统，俗官由世俗贵族担任，而僧官系统的成员从达赖喇嘛开始，无一例外，都是三大寺的成员。从经济上着眼，三大寺是西藏最重要的寺院领主，它们都占有为数众多的庄园、牧场和农牧奴，以封建农奴制的形式剥削农牧奴群众。正是因为三大寺有强大的政治、经济力量，它们才能发展成为全世界僧人人数最多的僧侣组织。当然，这也是西藏佛教，尤其是格鲁派发展的历史特点以及“政教合一”的特殊作用所造成的局面。

三大寺的组织机构可以分为三级，中间的一级叫做“札仓”（ལྷན་ཁང་），意思是僧舍，是一个由僧人组成的集体，它本身是一个完整独立的组织，一个札仓实际上就是一座寺院。一座寺院应该具备的内容如经堂、佛像、僧众等，札仓都具备，而且札仓还有自己的经济，有自己管辖的土地、房屋、农奴。在一些小的寺院，一座寺院只有一个札仓，那么寺院的名字和札仓的名字就是一致的，例如堆隆德庆县有一个觉摩垅寺（ལྷན་ཁང་ལྷན་ཁང་），它只有一个札仓，所以它又被称为觉摩垅札仓。象拉萨三大寺这样的大寺院，是由几个札仓联合组成的，这几个札仓虽然同属于这座寺院，但是，各札仓之间仍有它们的独立性和自主性。札仓有大有小，有穷有富，有专学显宗的札仓，也有专学密宗的札仓，有的寺院还

有专学藏医的曼巴（མཁའ་པོ་）札仓，专学时轮金刚和历算的丁科（དུས་འཇོག་）札仓。

札仓的主持人在藏语中称为堪布（མཁན་པོ་），相当于大地佛教寺院的住持或方丈。三大寺中任何一个札仓的堪布，地位都是很显赫的，他主管整个札仓乃至整个寺院的学经、行政、财务，并且具备了转世的资格。同时，作为三大寺中的一个堪布，向例要代表寺院出席噶厦政府的重要会议。由此可见，堪布虽然不是正式的僧官身份，但是实际上他能参加原西藏地方政府的各项决策，是黄教干预政治的重要代表人物。因此，担任三大寺的堪布的人都是受到噶厦政府信任的人。

堪布的任命，一般是由札仓中公推出几名具有格西学位的人，报请达赖喇嘛（或摄政）圈定。据说有时达赖喇嘛还要让这几名候补的人到他居住的夏宫罗布林卡去，当场由达赖出题，进行辩论，选择其中优秀者担任堪布。这其实是一个形式。凡是担任三大寺堪布的人，总是达赖集团的亲信。堪布的任期，哲蚌寺为六年，甘丹和色拉寺为七年，有时可以连任一届。任满卸职的堪布称为堪苏（མཁན་ལྷན་），仍然留在札仓内，享有一定的荣誉。

堪布以下，札仓中还有一些僧职人员，现分别介绍如下。

喇让强佐（ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་）一人，是堪布的总管，他手下还有几个强佐（又称恰布 ལྷན་པོ་），他们在札仓中有专门的办事机关，叫做强佐康（ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་）。以喇让强佐为首的这批人专门负责札仓的财产、属民和对外联系的事务，接待来

札仓的施主等。札仓里设的喇让强佐和活佛公馆的强佐不同，其不同之处在于他既管理堪布的私人财产，又管理整个札仓的公共财产。一般担任喇让强佐的人都是堪布的亲信，而且是由堪布任命的。

格贵（དགེ་བསྐྱེས་）一人，俗称铁棒喇嘛。他的例行公务是当札仓的僧众念经或辩论时，手执一根方形空心铁棒维持秩序。在平时，由他负责札仓僧众的纪律，检查犯戒的行为；全札仓僧人的花名册由他掌管，僧人入寺、离寺、死亡，由他登记。他还有权处理札仓的僧人中的一般纠纷，因而有机会敲榨勒索、收受贿赂，被一些人视为肥缺。格贵的任期，三大寺各不相同，哲蚌寺一年一任，色拉、甘丹寺则是四个月一任。

翁则（དབུ་མཚན་）一人，他的职责比较单纯，是全札仓念经时的领颂人。念经时，先由他领个头，其他僧众随声跟上，犹如合唱团中的领唱者一样。

雄来巴（མཁུ་ལའ་པ་）一人，是札仓中管理僧众学经事务的人。僧众学经、辩论以及考取格西学位等事务，向例由雄来巴协助堪布管理。

格贵、翁则、雄来巴合称为“翁却松”（དབུ་ཚེན་གསུམ་），他们各有专职，分工细致，行“委员制”的领导，但都由堪布任免。其中的翁则和雄来巴虽是札仓的领导，但是他们不掌握政治、经济大权，生活来源主要靠念经、布施等，是宗教职业者的身份。

三大寺的各个札仓在僧众的生活、学经等管理制度方面，还有自己独特的规定，就是在同一座寺院中，札仓间也

不是整齐划一的。

在札仓下面的一层组织是“康村”（ཁམས་ཚན།），意思是按地域划分的组织。凡是一个僧人进入札仓，就要按照他家乡的地域编到一定的康村中去，例如古格人进入古格康村，阿坝人和汉族僧人进入甲绒康村，康定一带的人进入米聂康村等。康村是僧人学经的地方，与僧人紧密相关，而且不允许任意转康村。

康村也有大小和贫富之别，富有的康村比一个穷札仓还有地位。大一点的康村还分成若干个米村（相当于小组）。也有的札仓因为太小，下面不设康村，而有的大札仓包括很多康村，如哲蚌寺的罗色林札仓，有二十三个康村，是康村最多的札仓。

康村的僧职办事人员，也实行“委员制”，康村的首席办事人员称为吉根（གྱི་རྒན།），向例由全康村中资历最老的僧人担任，吉根二字也含有长老之意。在吉根之下有下列僧职人员：

欧涅（འཇམ་གཉེན།）四人，是管理康村财产和其他经济事务的人，象产业经营、放高利贷等事务都归他们管理，任期三年。

拉冈（ལག་སྒྲམ།）一人，负责康村的柴草、用具以及对外应酬、接待客人等事务，任期一年。

卡太格根（ཁ་བྱིག་དགེ་རྒན།）二人，负责督促轮流给康村支差办事的人，顺带管理康村中的一些杂务，任期一年。

康村格根（ཁམས་ཚན་དགེ་རྒན།）二人，负责保管康村的一切动产，照料康村的会堂、宿舍、院落、厨房的一应物件，协

助拉冈应酬接待，还要顺带管理康村僧众在念经时的纪律，任期一年。这是一件谁也不愿于的苦差事。

巴夏哇(བཀ་ཤར་བ)二人，意思是处在普通僧众和康村的僧职人员之间的人，是康村中的低级僧职人员，和康村格根相仿，主要是管理各个宿舍的纪律，任期也是一年。

在札仓之上管理全寺院的磋钦(ཚགས་ཚེན་, 大经堂)一级事务的组织叫喇吉(ལ་གུ་), 是全寺院的最高管理委员会。

在这个委员会中，各札仓的堪布是当然的委员，而且从他们当中选出年资最高的人做首席委员，即赤巴堪布(ལྷི་པ་ཕྱེད་ལྔ་པ་, 也叫法台)。除此之外，喇吉还有几个重要的僧职人员。

吉索(གུ་གཤོ་)二至四人，是全寺性的大总管，一般十年一任。由各主要札仓的堪布推荐，再由噶厦政府正式任命。这是一个十分重要的职位，负责全寺的庄园、属民、经商、房产、放高利贷等行政和财务事项，也是一个比较容易获取经济利益的职位。

磋钦协敖(ཚགས་ཚེན་ལྔ་པ་)二人，是全寺性的铁棒喇嘛，所执的铁棒比格贵大一号，俗称为大铁棒喇嘛。其职责是管理全寺僧众的纪律，审理全寺僧人、属民的重大案件，权力很大。在三大寺中又以哲蚌寺的协敖权力最大，以前每年正月拉萨祈愿法会一个多月的时间里，例由哲蚌寺的协敖接管拉萨的市政，维持法会秩序，这也是黄教寺院的一项封建特权。哲蚌寺的协敖依靠这个特权，往往向市民勒索大量的钱财。这个职位一般是一年一任，是由喇吉委员会推荐，田噶厦政

府任命。

磋钦翁则（ཚགས་ཅེན་དབུ་མཛད，或称磋钦钦摩）一人，是引导全寺僧众在磋钦大殿（全寺的大经堂）上念经的人，虽不是一个显要职位，但也是一个上层宗教职业者，任期不定。

有的寺院里还允许退职的堪布，即堪苏参加喇吉委员会，有的则不允许堪苏参加。

以上这三级组织，都各有自己的办事机构，喇吉在磋钦大殿里办公，札仓、康村的办事人员在各自的杜康（འདུ་ཁང་，会堂）里办公。拉萨三大寺里每一个实权的肥缺，都要花钱活动，才能谋到。比如当一任堪布，大概要花一万元大洋的活动费，而札仓的格贵，也得花一千元大洋。当然，只要他们在任上搜刮，是完全可以收回这笔花费的，而且还能捞到更多的利益。但是对于出身劳动人民的僧人来说，是拿不出这样多的活动费用的，因此，这些职位对他们是完全没有份的。

第二节 格鲁派的活佛系统

黄教活佛的概况——拉萨三大寺活佛的类别——三大寺活佛的喇让

在黄教的僧人当中，有一种特殊身份的僧人，叫做活佛，藏语称为朱古（朱贝古）ཐུག་པོ་（ཐུག་པོ་འཇིག་ལྷན་པོ་），意为化身。

西藏佛教中活佛转世制度始于噶玛噶举派，黄教正式采用活佛转世制度是在十六世纪中叶三世达赖索南嘉措时。以后由于黄教禁止僧人娶妻生子，全靠活佛转世来解决寺院集团各领袖人物的继承问题，所以这个制度最后颇为泛滥。一是由于地域辽阔，普遍实行，二是在等级上有大、中、小活佛之分，所以各黄教活佛究竟有多少，很难作出精确的统计数字。但是不管黄教的活佛数量怎样多，一般都属于两大系统，即拉萨三大寺系统和日喀则扎什伦布寺系统，这是由于黄教母子寺院的连锁关系形成的。这里只着重介绍拉萨三大寺的活佛系统。

三大寺活佛系统的活佛，不一定都在三大寺中，三大寺所属众多的分支寺院的活佛，都属于三大寺的活佛系统，并且都是和三大寺的某个札仓中的某个康村挂上了钩的。

在黄教掌政以后，活佛的数量又有了进一步的增加，有时甚至可以花钱买到一个活佛的地位。同时黄教还打破民族界限，出现了汉族、蒙古族、土族的活佛。

黄教的活佛除了达赖、班禅等最大的活佛转世系统以外，一般可以分为两类，即磋钦朱古和札仓朱古，前者是全寺性的活佛，后者是札仓以内的活佛。

若想当一个磋钦朱古，必须通过三大寺向噶厦政府提出申请。申请人有新有旧，新磋钦朱古是申请批准他的地位，即申请在原有的活佛以外再增加新的活佛，旧磋钦朱古是申请认定他是某个活佛转世的地位。不管新旧，申请人都是要花费一大笔钱财的。

磋钦朱古中也有大小的分别，其中最高级的叫做甲波朱

古(ལུལ་པོ་ལྷོ་ལྷོ)，具备甲波朱古身份的人，有在达赖死后或新达赖未满十八岁以前担任噶厦政府的摄政的候选资格。西藏关于甲波朱古有所谓“四大林”之说，四大林是指四大活佛的私人喇让，但对四大林的说法不一，最常见的说法是指：

功德林(ལུན་འདེལ་ལྷོ) 济咙活佛(རྟུང་) 属哲蚌寺共芒札仓(ལྷོ་མང) ；

策默林(ཚམ་མཚན་ལྷོ) 策默活佛(ཚམ་མཚན་) 属哲蚌寺罗色林札仓(ལྷོ་གསལ་ལྷོ) ；

锡德林(ལྷོ་འདེལ་ལྷོ) 热振活佛(རྟ་ལྷོ) 属色拉寺结巴札仓(ལྷོ་པ) ；

丹吉林(བཟུན་ལྷོ་ལྷོ) 第穆活佛(དེ་ལྷོ) 属哲蚌寺罗色林札仓；

另外，还有：

策觉林(ཚམ་མཚན་ལྷོ) 策觉林活佛(ཚམ་མཚན་ལྷོ) 属色拉寺麦巴札仓(ལྷོ་པ) ；

木鹿寺(ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ) 第朱活佛(དེ་ལྷོ) 属哲蚌寺罗色林札仓。

以上这些大寺院的主持活佛都取得了甲波朱古的名号，都有当摄政的可能。虽然他们都有自己的喇让，但他们是三大寺的磋钦朱古，分别属于三大寺的不同札仓。此外，甘丹赤巴也具有当摄政的资格。

至于那些不是甲波朱古的磋钦朱古，虽然没有当摄政的资格，但是在政治、经济和宗教上的地位都是很高的，可以享有种种封建特权。

札仓朱古不必通过噶厦政府批准，申请人在三大寺内部即可提出申请，然后给本札仓的全部僧众放一次茶和布施，免不了还要给主事人员送礼行贿，经过寺院喇吉批准，就可取得札仓朱古的地位。札仓朱古地位比磋钦朱古低，内中也有大、中、小之别。所有这些活佛系统中的等级差别，都是封建农奴制社会中的等级制度在寺院内部的反映。

如前所说，达赖、班禅是不在磋钦朱古和札仓朱古之列的，达赖是三大寺系统的最大的活佛，班禅是扎什伦布寺系统的最大的活佛，他们远超出其他活佛之上，可以说他们是一种特殊情况。除此以外，甘丹赤巴以及他的两名候选人夏孜却杰和绛孜却杰也可以算是例外的情况。

凡是具备活佛资格的人都有各自的喇让（ལྷ་གྲངས་），即上层僧侣的公馆。严格地说，喇让是上层僧侣私人公馆中一个管理行政事务的机构，后来人们把这个机构的名称的涵义扩大了，于是连同整个的公馆都叫作喇让了。

一个普通的活佛，他的喇让由一名强佐（ཕུག་མཛོད་）主持一切事务，强佐以下还有管理具体事务的小管事。而大活佛，例如甲波朱古，他的喇让的主管人就不叫强佐，而叫札萨（པོ་སྐུ་ལྷན་པོ་，原为蒙语，是一种官职名），在札萨以下还有许多大小管事。

达赖、班禅的喇让叫作颇章（པོ་མང་，意为宫殿），如布达拉宫（པོ་པོ་མང་）是达赖的颇章，德钦颇章（དཔེ་ཆེན་པོ་མང་）是班禅的颇章。颇章中主管事务的人叫基恰堪布（ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་），都是由达赖、班禅最亲信的人来担任。基恰堪布手下还有索本堪布（གསལ་བླ་མ་ལྷན་པོ་管理饮食）、森本堪布（གསལ་བླ་མ་

དཔོན་མཁན་པོ་(管理起居)、却本堪布(ཚོག་དཔོན་མཁན་པོ་, 管理法事)等三个堪布, 合称“索森却松”(གསལ་གཟིམ་ཚོག་གསུམ), 在他们手下, 又各有一些办事人员。

第三节 格鲁派的僧侣组织

僧人的来源和分类——僧人中特殊身份的取得——学经
僧人的班级递升——僧人的日常生活——学年和考核制度

黄教僧人的来源, 归纳起来不外以下几种情况: 有的是封建农奴主以支“僧差”的名义强迫来当僧人的; 有的是受人雇佣, 代替别人来当僧人的; 有的是从小被虔信宗教的家长送来当僧人的; 有的是出于宗教信仰真心为学佛修善自愿来当僧人的; 有的是生活无着, 到寺院来寻求生活出路的; 还有的是藏族农奴主为了统治人民群众而出家为僧的; 此外, 还有汉、蒙古、土等民族的僧人以及个别外国僧人, 他们分别基于不同的目的而来出家为僧。

僧人进入寺院以后, 按其学习、生活及其他具体情况, 可分为以下几类:

1. 专门接受当宗教职业者的一套训练, 这部分人包括学念经、念咒、降神、打卦的一些僧人;
2. 学习某些专门知识和技术的人, 例如学习藏医、历算、绘画、雕塑、铸佛像、刻经版、印经等行业的僧人;
3. 专门做寺内的体力劳动及杂务的, 还有一部分是武装

僧人，即“朵朵”（ ཕྱག་ཕྱག ）；

4.担任寺院各级组织机构的僧职人员；

5.正规的学经僧人，即贝恰哇（ དཔལ་ཇ་བ ），意即念书的人，他们约占全体僧人的四分之一。这批贝恰哇专门学经，一步一步地升班，最后考取格西学位。这部分人虽然人数少，但他们是黄教僧人中的正统派。

当然，其他僧人在开始进寺学习时，也可以叫作贝恰哇，只是逐渐地就许多人由于经济力量不足或其他原因而不得不停止学经了，真正能走完贝恰哇僧人学经的全部过程的人是不多的。

从以上僧人的分类，可以想象到黄教僧人内部的复杂性。他们之间的差别十分悬殊，从程度上来说，有的在入寺以前就已经在佛学上有了比较深厚的基础，有的入寺几年后仍然是文盲；从年龄上看，有六、七岁的小孩，也有六、七十岁高龄行止困难的老人；从阶级出身看，有的是转世活佛，有的是大贵族子弟，也有一贫如洗的农牧奴。因此，对黄教僧侣集团，绝不能因为他们每个人都披着一件红色僧衣，而把他们看成是一个超阶级的人们集合体，也不能把他们看成是一个阶级相同的人们集合体。有的人把黄教僧人统统说成是剥削阶级，那是不对的。我们可以一点也不过分地说，僧侣集团的内部即是世俗社会的翻版，在僧侣集团中可以找到封建农奴制社会的影像。世俗社会等级森严，僧侣集团中也是一样；世俗社会存在阶级剥削和压迫，僧侣集团中也有同样的内容。当然，僧侣集团与世俗社会是有一些差别的，我们下面具体介绍它的一些特点。

拉萨三大寺向例对来寺院当僧人的人不收学费，而且还给宿舍和一部分生活津贴。只是寺院不负责提供老师，老师要由僧人自己花钱去找。还有，寺院虽然不收学费，但是作为一个僧人是需要向寺院尽一定的义务的，要给寺院当差。前面提到的康村中的格根和巴夏哇，就是当差服劳役的性质，这种还算是比较高级的差，称为“根差”（རྒྱལ་ཁྲུག་པོ།），意思是具有一定资历的人当的差。巴夏哇以下的普通僧人当的差，名叫“宣差”（གཞུང་ཁྲུག་པོ།），意思是年资浅的人当的差。一个僧人要想不当差，就得花钱买上一个资格，免掉一部分乃至全部的差役。对于这种不平等的待遇，西藏佛教是承认其合法性的，因为它可以用佛教的因果说教来加以解释。

在三大寺中，能够免掉差役负担的具有特殊身份的人主要有两类：一是活佛，凡是朱古就可以免掉一切差役负担。二是群则（ཆོས་ལཱ་ལོ།），群则的意思是说能够贯彻佛教教义，足以为人师表，这是为那些虽没有活佛身份，但又有一定财力的富裕人家出身的僧人设立的。根据出钱的多少，群则分为磋钦、札仓和康村三级，前两级可以免除全寺性的一切劳役，康村群则只免康村一级的劳役。

得到豁免差役的特殊身份的僧人，在学经方面当然比没有豁免差役的人方便得多。一般僧人从入寺到考取格西学位要二十年，从字母学起的幼童要二十五年，但是如果免除差役，可以提早十年的时间完成全部学程。在一些人看来，花上一笔钱来买一个免掉差役负担的资格，还是合算的

学经僧人进入三大寺以后，寺院不考虑他们的年龄和学

历，一律以札仓为单位把他们编入预备班“堆札”（དུལ་མེད་མཉམས་སྲོལ་）学习。由预备班升入正班，有的只需几个月，有的则要好几几年。拜老师一般要根据自己的经济情况，富裕的找个好一些的老师，经济力量不足的只能找个差一些的老师，根本没有力量请老师的，只好替人干活，从一开始就当不成贝恰哇。对于僧人的学经情况，寺院方面从来不加督促、不加考核。

一个学经僧人从预备班转到正式班，主要是由自己的老师推荐，一旦升入正班后，就可以逐年升级。各寺的班级划分不同，哲蚌寺分十五级，色拉寺和甘丹寺分十三级。升级的办法很机械，不是根据学问的大小、程度的高低，而是到了时间就升级，没有跳级或留级的。升到最高一级“增札当波”（འཛིན་གྲུ་དང་པོ་）后，无法再继续升级，因此，在“增札当波”中没有年限的限制，应该学习的经典都学完了的，要在这一级中等候考取格西；没有学完应学经典的，也要在这一级中补学，以准备考取格西；无法补学课程的，就从这一级转到其他部门去，或是回乡另谋出路，有的就在这最高班级里终老一生。

三大寺的僧人每天早晨要上早殿。上早殿时有噶厦政府发放的酥油茶，僧人们可顺便解决早饭问题。早殿以后，如果有施主发放布施，僧人们就排队领取布施，如果没有，便回自己的康村去念经，然后到法园去听堪布传经和练习辩论。

黄教很重视辩论，这种辩论就是因明的三支体系（即宗 ལུགས་, 因གཏན་ཚིགས་ 喻 དེ）的逻辑推理，用这种办法来辩证佛教

的教义。比如先立一宗——“凡人皆有死”，接下来，第二支是因——“因为人是具有生、住、异、灭的一个生物”，但这还不够，还要有个喻，即譬喻——“牛、羊、犬、马都是具有生、住、异、灭的生物，也都有死”，这样才算完整。黄教就是采取这样的方式互相辩论，以使学经的人思想清楚，立论不倒，这可算是黄教的一个特色。

黄教寺院的辩论主要有两种方式，一种叫立宗辩，一种叫对辩。立宗辩（དམ་འཇགས་བཞག）是最常见的辩论，由立宗人树立一宗，并且为此而进行辩论。特点是立宗人只能就对方提出的问题加以解答，不得反问和发挥。往往问难的人拍掌高呼，挥舞念珠、帽子，手拉立宗人衣角或拍打他的身体，或作各种奚落揶揄姿态，有时还转过身来请观众定评，有时两三个人你拉我扯争相问难。对辩（ཚེགས་འབྲེལ），由两个人进行，先由甲提问乙回答，告一段落后，再由乙提问甲回答，问答的方式和立宗辩差不多，只是不象立宗辩那样经常举行。

在这两种辩论中，答辩人必须保持高度的镇静，集中精力回答问题，不能因为问难的人态度不好而发火。特别是立宗辩时，问难的人有时做得过头，近乎人身攻击，但立宗人都要忍耐得住，不能因辩论而发生纠葛。

在法园的课业结束后，僧人们又回到自己康村的大殿中成排坐下，由康村再放一次酥油茶，僧人自己带糌粑就可解决午饭问题。康村之间贫富相差悬殊，不是每个康村每天中午都放茶，在康村不放茶时，僧人们就回宿舍有己熬茶吃饭。

约在下午五点钟，僧人们又要到札仓的法园中，由札仓的翁则领着念一遍经，念完以后，有的还要在那里进行辩论，时间长短不一，有时可能拖到晚上九点以后，然后僧人们回到各自康村的院子里，背诵经文，必须等康村格根检查以后，才能回到宿舍去睡觉。

三大寺的学经僧人，一个学年分成两个学期，学期称为“却拉”（ཚལ་རྩ་），意为法园，因为学经活动都是在法园进行，所以却拉引伸为学期的意思。上期却拉从藏历新年以后开始，色拉寺是从正月二十六日开始，哲蚌、甘丹两寺是从二月初三开始，一直学到六月中旬。在这四个半月里，除了二月中、下旬僧人们要到拉萨参加十二天的“奉献会”（ཚལ་ལ་མཚན་པོ་，汉名传小召）以外，还有四个月，分成为四个单元，在每个单元完毕以后，都有一段长短不一的休假，藏语叫“却仓”（ཚལ་ལ་མཚན་པོ་），到六月份学期终了，有一个半月的大休假，藏语叫“却仓钦波”（ཚལ་ལ་མཚན་པོ་ཚལ་པོ་ལོ་ལོ་པོ་）。

从藏历八月初到腊月下旬是下期却拉，具体的日期各有不同，哲蚌寺从八月初三开学，色拉寺是八月初八，甘丹寺是八月初十。下期却拉也分几个单元，每个单元结束时也有休假，到腊月中下旬便告结束。这时僧人们便忙于准备参加一年一度在拉萨举行的祈愿法会了。祈愿法会结束后，僧人们各自回寺，新的学年又将开始了。

寺院对僧人学经并没有正式的考核制度，学满一年即随班升一级，各班在法园里都有固定的座位，不许混杂。升到最后一级时，如果学经僧人认为自己学完了应该学的功课，

具备了一定的水平，希望寺院对自己有所了解而不致怀才不遇，他可向札仓中管理学经事务的雄来巴请求准许他参加一次辩论，得到允许后，还要等很长时间，有时须等两年之久才能参加辩论。这种辩论的过程是，从第一学期起就在各康村间辩论，到学期将结束时，由两个关系比较密切的札仓互相交换这些要求表现自己才能的僧人，进行一次札仓内的辩论，这些辩论都是立宗辩。到七月中旬，这两个关系密切的札仓还要在磋钦大殿上进行一次正式辩论。这次是两个札仓的僧人进行对辩，全寺的僧人都可以参观。通过这一系列的辩论，对那些完成学业的僧人的水平高低，似乎可以得出一个比较共同的认识，这可以算是寺院对学经僧众的唯一的学业考核了。应该说，黄教的这种通过辩论学经的方法，对促使僧人熟读和背诵经典，锻炼口头表达能力是有作用的，但是采取这种单一方法培养出来的僧人，往往只是背诵和重复经论上的说法，缺乏主动钻研和创造性的发展。

第四节 格鲁派学经僧人的学位制度

黄教僧人显宗经典的学习——格西的等级——格西的考取——举巴札仓的概况——甘丹赤巴：黄教学经僧人的最高进阶

黄教僧人的学位总的名称叫格西（དགེ་བཤེས་），即དགེ་བཤེས་བཤེས་གཞིའི་的简称，意为善知识，或良师益友。这个名称的起

这部书也需要二年时间。

4. 《戒律本论》（འདུལ་བ），作者功德光（ཡོན་ཏན་འོད་）。这部书是专讲僧人行动规矩的，包括佛教各部的戒律在内，比“说一切有部”的戒本广泛得多，是一部戒律通论性质的书。其中分为十七事三科，即未得戒如何得戒之法，既得戒后如何守护之法，若有违犯如何遵律还净之法等三部分。辅助读物有根敦主为此书写的注解。学习此书，需时五年。

5. 《俱舍论》（མདོན་པའི་མཛོད་），作者世亲（དབྱིག་གཉེན་）。主要讲佛教徒的世界观和人生观。全书分为八品，前二品解释世间与出世间所共之法；次三品解释流转轮回之因果及次第；后三品讲证得解脱之法及次第。以根敦主对这部书写的注释为辅助教材。学习这部书没有规定具体的时间。

除以上“五部大论”以外，其他课程内容可以按照札仓的不同情况自行安排，并无硬性规定，而这“五部大论”则是各显宗札仓共同的必修课程。

格西的等级拉萨三大寺与扎什伦布寺不大相同，这里以三大寺系统为例。三大寺的格西共分四个等级：

第一等是拉然巴（ལྷ་རམས་པ་），意思是拉萨的博学高明之士；

第二等是磋然巴（ཚོགས་རམས་པ་），即全寺性的卓越高明的人；

第三等是林赛（ལྷིང་པ་ལྷེ་），意思是从寺院里选拔出来的有才学的人；

第四等是朵然巴（རྫོགས་རམས་པ་），意思是在佛殿门前石阶上经过辩论问难考取的格西。在色拉寺这一等格西又叫日然巴

(རྒྱལ་པོ་འཕེལ་བའོ།)。

格西中的一、二两等需经噶厦政府最后审定，拉然巴每年取十六名，第一名至第七名按名次排列，第八名以后不列名次顺序。磋然巴每年十名，水平比拉然巴低。

第三、四等格西，林赛每年每寺八名，朵然巴每个显宗札仓每年一名。这两种格西的考试和认定，不必经过噶厦政府，由各寺自行掌握。

以上这些格西的名额的规定，并非一成不变，有时也可突破，多录取几名。

考格西大致在每年八月份，以札仓为单位在法园里举行。考试的方式仍然是辩论，由札仓的堪布主持。每个考格西的人都要经过五位高级僧侣的问难，每个高僧主问一部大论，一般的顺序是先问《俱舍论》、再《戒律本论》、再《入中论》、再《现观庄严论》，最后问《量释论》。考题由堪布决定，考试时口授给问难的高僧，每部经典只问一次，围绕一个中心进行问答。考后的第二天，堪布把全体参加考试的人员召集在一起，名义上是按照他们的考试成绩宣布被录取为哪一个等级，实际上寺院的当权分子往往在事先就作了决定。考取格西固然要看佛学知识，但是以送礼、行贿等手段买通寺院上层，也是很重要的一个关键。

凡考取第一、二等格西的，都要经过两次复试，一次是十月间在罗布林卡举行，第二次是在正月的祈愿大会期间复试拉然巴格西，在二月的传小召会上复试磋然巴格西。其实这些复试大多是走走形式而已。在祈愿大会上复试拉然巴格西时很讲究排场 复试结束后 由甘丹赤巴率领考取拉然巴格

西的人从大昭寺出来绕行大昭寺一周，以示荣耀，参观的人也很多。到复试磋然巴时，盛况就不如拉然巴了。至于林赛和朵然巴，在寺院考试一次就决定了，不用复试。

考取格西以后，新的格西要向全札仓的僧众每人放茶一碗、冒尖的干粥一碗，还要发放布施。三大寺每个札仓的僧人人数少的也在千人以上，光是这一次茶饭和布施，花费就很可观了。但是最大的花费还不在此，花在贿赂上级、请客送礼上的钱比布施给僧众的要多得多。有人统计，考一个拉然巴格西，前前后后花去的钱，有时可达四万两藏银。象磋钦朱古这类大活佛考格西，向例都是拉然巴格西的前几名，这主要还是因为他们花的钱多，有时一个人的花费可达二、三十万两藏银。象林赛、朵然巴花钱虽然比拉然巴、磋然巴少些，但也绝不是一个普通僧人所能负担得起的。

获得格西学位的人，尤其是拉然巴格西，在藏族社会中享有很高的地位，受到极大的尊敬。藏族人民对考格西的人也尽力布施供养，并认为这是一种“功德”。

最后，介绍一下黄教僧人修习密宗的情况。如前所说，拉萨有两个专修密宗的札仓，即上、下密院，它们共有五个康村，僧人定额为五百人。凡是三大寺的僧人，在得到格西学位以后，若有志于在密宗方面进一步深造，就必须进上、下密院学习。

上、下密院也称为举巴札仓，它们与三大寺里的阿巴札仓不同。阿巴即是俗称的巫师，他们吃噶厦政府的俸禄，专管念咒、挡风、防雹、祈雨、降神等。三大寺的阿巴札仓中学习密宗的僧人叫作阿巴札巴（ལྷན་པོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་），表明他们

是普通僧人的身份，只是他们不学显宗而专攻密宗，而进入举巴札仓的人都是显密兼通的僧人，所以他们被称为“喇嘛举巴”（ལ་མ་རྒྱལ་པ།），说明他们已经是喇嘛而不是普通的僧人了，他们的身份已经比阿巴札仓的僧人高一级了。

上、下密院里的僧人，有一部分在入寺以前已考取了格西学位，他们是密院的正宗僧人，称为“佐仁巴”（རྩོག་པོ་རྣམ་པ།）；另一部分是具有三大寺的僧籍，或从其他黄教寺院里来的僧人，他们虽学过显宗，但没有取得格西学位，他们被称为“介仁巴”（བཞུ་རྣམ་པ།），类似“旁所生”。

上、下密院的喇嘛，生活制度十分严格，十分注重苦修。他们每天要上四堂殿，第一堂殿半夜两点就开始了，无论寒暑，都得坐在用鹅卵石铺的固定的位置上修炼，而且一律赤足，可见十分艰苦。因此，有许多已经考取格西学位的人，没有勇气来这里深造；也有的人到这里来报个名便退学，上、下密院里退学的人很多，随时都可离去，寺院方面并不加以限制。但是，作为一个喇嘛举巴，在藏族社会上受到人们的普遍重视，因为黄教的教主——甘丹赤巴照例是从上、下密院里产生的。因此，前来密院求学的，依然不乏其人。

从宗教意义上讲，甘丹赤巴是黄教的教主，同时也是黄教的第一个根本寺院甘丹寺的法台。这个职务开始是终身职，后来由于黄教寺院制度发展得逐渐完善了，建立了上、下密院，甘丹赤巴就从这两个密宗寺院里产生，并且规定七年一任。到民主改革时，甘丹赤巴已经是第九十七任了，这是因为有许多人任期满就因老病去世的缘故。

一个黄教的学经僧人，要想高升到甘丹赤巴，首先要在三大寺学完显宗课业，取得拉然巴格西学位，然后进入上或下密院，做一名佐仁巴。这样，就可以按照年龄资格，等候升级。上、下密院中升级的次序是，由佐仁巴升为格郭（དགེ་བསྐྱོད།），再升为喇嘛翁则（ལྷ་མ་དབྱེ་མཛད།），也有不经格郭而直接当上喇嘛翁则的。从喇嘛翁则开始，任满三年可以升为堪布，三年后，再升为堪苏。然后，上、下密院的堪苏分别有各自的升级机会，上密院的堪苏可以按照年资升补为夏孜却杰（མཎ་ཙཱ་ཇེ་ལྷ་མ་ཚེ།），下密院的堪苏可以按照年资升补为绛孜却杰（ཇམ་ཙཱ་ཇེ་ལྷ་མ་ཚེ།），这两个职位名义上分别是甘丹寺的两个札仓的法尊，到了这一步，就算当上了甘丹赤巴的候选人。双方轮流，七年一届，升任为甘丹赤巴，任满后，给予一个荣誉称号，叫作“赤苏”（ཁྱིམ་མཚོ།），一般到了当赤苏时，也就没有几年寿命了。

一个学经僧人，全凭自己的学问升级，即使在一帆风顺的情况下，升到甘丹赤巴也要五十年时间，许多人往往还没有登上这个宝座，在升级的过程中就死掉了。正因为如此，一般大农奴主、贵族出身的僧人并不热中于追求这个地位，他们在学经完成之后，就去谋求其他出路了。

当上了甘丹赤巴的人，生前是教主的地位，死后便是活佛，具有转世资格，因此，又有人把甘丹赤巴按对活佛的称呼叫作“赤仁波且”（ཁྱིམ་མཚོ་ལྷ་མ་ཚེ།）。甘丹赤巴受到的社会礼遇是很高的，他出行时有人给他开道，有人给他捧着檀香炉，还有人给他打一把杏黄色的伞盖，在西藏除了达赖、班禅和萨迦法王以外，只有甘丹赤巴才能享有这种待遇。普通人见到

他要跪倒叩拜，请他摩顶消灾，一些大贵族也常把他请到家里去念经，对他进行供养。就是达赖喇嘛见到他，也要站立起来，向他致敬，他还可以和达赖坐在一起，这在西藏封建农奴制社会中，是很崇高的特殊优待了。

我们认为对甘丹赤巴的优待不过是有意标榜。其用意是向僧俗群众表示，一个普通的学经僧人，只要他好好地学经，就可以逐步地升到这一崇高的地位。这也是让那些不能当活佛、不能当僧官的普通学经僧人安于寺院的清苦生活，埋头学经的一个手段。

第十讲

结 束 语

在民主改革以前，对西藏佛教来说存在着两类不同性质的矛盾：一类是人民群众的宗教信仰问题，这是认识问题，属于人民内部的矛盾；另一类是反动、落后的社会制度，以宗教外衣作掩护，这是民主改革的对象，属于对抗性的矛盾性质。

根据中国共产党的一贯政策，对于人民内部的矛盾，主要是分清是非的问题。无产阶级政党丝毫不隐蔽自己的观点，对于千百年来在精神上麻醉、毒害劳动人民的包括西藏佛教在内的阶级社会中的宗教，是持否定态度的。无神论的马列主义的世界观同有神论的唯心主义的世界观是截然对立的两种世界观，二者之间，绝对没有调和、折衷的余地。但是宗教信仰毕竟是人民群众的认识问题，企图用一纸行政命令来取消宗教信仰，不仅是不现实的，而且还会产生有害的后果。因此，始终贯彻和坚持宗教信仰自由，是党和国家的一项长期的、基本的政策。

我们在坚持宗教信仰自由政策的同时，对于反动的统治阶级企图利用宗教来维护他们的阶级利益、维护他们在封建农奴制社会中享有的一切特权则是绝对不能容许的。因为反动、落后的旧制度是革命的对象，不改革它，我们各民族就

不能发展繁荣，就不能共同走社会主义道路。因此，改革旧的社会制度，也是党和国家的既定政策。

在实际生活当中，反映在宗教问题上的两类不同性质的矛盾，往往是错综复杂地交织在一起的。由于西藏佛教对藏族社会的长期影响，人民群众对佛教的信仰比较普遍。在国内，信仰西藏佛教的还有蒙古、土、裕固等民族的人民群众，涉及到六、七百万人，这的确是一个政策性很强的问题。我们在具体处理有关西藏佛教的问题时，必须严格区分两类不同性质的矛盾，认真细致地注意政策。

民主改革前，西藏佛教和西藏佛教寺院是有区别的，前者是宗教问题，而后者就不单纯是宗教问题了，它们还是封建农奴主阶级的一部份，在政治上、经济上它们享有封建特权，对群众进行封建剥削。因此，西藏佛教寺院除了它正当的宗教活动以外，还是民主改革的对象之一。对这两点我们都不能忽略。

西藏的寺院是三大领主之一，它占有西藏全部耕地的三分之一左右，还占有几十万人口的农奴。而寺院里掌握实权的上层分子，如堪布、吉索、协敖、喇让强佐等，则是寺院里的农奴主阶级。寺院的财产一般可分为两类，一类是公产，即各级组织（如札仓、康村等）的公有财产，这些财产归各级组织的全体僧人共同所有，但实际上是控制在上层分子手中的，在收益的分配上是很不平等的。另一类是私产，主要是主佛，另外也有上述上层分子的私产，这些是归他们私人所有的，一般僧人是沾不上边的。

十分明显，这些公产和私产都是民主改革的对象，只有

把披着宗教外衣的农奴制度改掉，才能使寺院恢复它的本来面目。以前黄教的僧人是不参加生产劳动的，他们的生活来源主要靠噶厦政府的资助和寺院财产的接济。民主改革后，噶厦政府不存在了，寺院也不再是拥有财产和农奴的封建农奴主了，黄教僧人只能够靠自己的劳动来维持自己的生活。至于民主改革后僧人的去留，完全由他们自己决定，其中大多数都自愿还俗了，这使黄教僧人的数量大幅度地减少了。留下来的僧人，除进行宗教活动外，还组织起来，依靠自己的双手，参加各项劳动和工作，生活过得很好。

过去西藏佛教和政治的关系十分密切，这是有其历史渊源的。对于僧侣集团干预政治的问题，我们认为一方面它不是偶然出现的，另一方面也必须指出这是一种反动的倾向，在西藏历史上起了消极的作用，是必须通过民主改革加以废除的。西藏佛教的僧人和教徒，在反帝爱国、遵守宪法、接受中国共产党的领导的前提下，以个人身份参加政治活动是可以的，但是绝对不能以宗教干预政治阻止西藏社会的发展进程。达赖的噶厦政府和班禅的堪布会议厅委员会，都是封建农奴主阶级的“政教合一”的地方政权，民主改革后，已经不存在了。达赖和班禅作为与人民群众有联系的领袖人物，我们和他们之间可以存在或争取建立统战关系，他们也可以为祖国的统一和建设事业贡献力量，因而得到人民群众的尊重，但是这并不意味着不能触动西藏佛教寺院的封建特权和封建剥削。

正是在这个原则下，在西藏的民主改革中，废除了“政教合一”制度，废除了寺院的封建特权和封建剥削。西藏历

史上曾经存在过的僧官系统，由乃琼降神决定地方大事以及借修密宗的名义残害人命，用宗教的名义向人民勒索大量财物等现象，随着民主改革的胜利，统统成了历史的陈迹。

民主改革以后，西藏走上了社会主义道路。在社会主义制度下，真正的宗教信仰自由具备了全面实行的条件。人民群众的正当的宗教信仰和宗教活动受到国家法律的保护，僧人也根据自己的愿望决定留在寺院或还俗。后来，在十年浩劫当中，国家的政治生活和社会主义建设事业受到林彪、“四人帮”的严重破坏，党和国家的宗教信仰自由政策也被践踏，这些都给我们的工作造成了严重的后果。粉碎“四人帮”以来，党的民族政策、宗教信仰自由政策、统一战线政策在西藏逐步得到了恢复和贯彻落实，西藏的形势也越来越好。我们在今后的工作中，一定要坚持党的包括宗教信仰自由在内的各项方针政策，因势利导，团结各阶层的人士，齐心协力搞“四化”，为建设文明幸福、繁荣昌盛的新西藏而努力奋斗。

一九八一年三月脱稿

附录（一）

吐蕃赞普世系表

一、松赞干布以前

聂墀赞普 (གཉེན་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

牟墀赞普 (མུ་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

丁墀赞普 (དིང་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

索墀赞普 (སོ་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

梅墀赞普 (མེར་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

德墀赞普 (དལ་གལ་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

塞墀赞普 (སེལ་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

——以上合称“天墀七王”

止贡赞普 (ཇི་གུ་མ་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

布带贡甲 (ཕུ་དེ་གུང་རྒྱལ་)

——以上合称“上丁二王”

托列赞普 (ཐོ་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

肖列赞普 (ཤོ་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

高茹列赞普 (གོ་རུ་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

仲西列赞普 (འབྲོང་ཞི་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

梯笑列赞普 (ཐི་ཤོ་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

义笑列赞普 (ཡི་ཤོ་ལེགས་ཁྲི་བཙུན་པོ་)

——以上合称“地列六王”

萨南木森帝	(ལ་གནམ་མིན་ཉི)
岱处保南木雄赞	(ལྷོ་འཕུལ་པོ་གནམ་གཞུང་བཙན)
岱管	(ལྷོ་ལོལ)
南木岱诺南木	(གནམ་ལྷོ་རྫོལ་ནམ)
色诺保	(འཕམ་ལ་རྫོལ་པོ)
岱甲吾	(ལྷོ་རྒྱལ་པོ)
甲森赞	(རྒྱལ་ལྷན་བཙན)
甲多日龙赞	(རྒྱལ་ཉི་ལེ་མོང་མ་བཙན)
墀赞论木	(ཁྲི་བཙན་ནམ)
墀扎邦赞	(ཁྲི་རྩ་ཕུང་བཙན)
墀脱赞	(ཁྲི་ཐོག་བཙན)
拉脱脱聂赞	(ལྷ་ཐོ་དོ་ལྷོ་བཙན)
墀聂松赞	(ཁྲི་ལྷོ་ཕུང་བཙན)
没卢年岱如	(འཕམ་ལ་ཉིན་ལྷོ་ལྷོ)
达布聂西	(ལྷ་ག་ཕུ་ལྷོ་གཞིགས)
朗日伦赞	(གནམ་རི་རྫོང་བཙན)

二、松赞干布至朗达玛的历代赞普

松赞干布 (ལྷོ་བཙན་ལྷ་མ་པོ , ཁྲི་རྫོང་བཙན , 朗日伦赞子 , 公元 ?
—650年在位 , 唐代译为弃宗弄赞、弃苏农)

贡松贡赞 (ལུང་རྫོང་ལུང་བཙན , 松赞干布子 , 先松赞干布死 ,
似未即位)

芒松芒赞 (ཁྲི་མང་རྫོང་མང་བཙན , 松赞干布孙 , 公元 650—676
年在位 , 唐代译为乞黎拔布)

赤都松 (ཁྲི་འབྲུག་མ་ཚོང་། འབྲུག་མ་ཚོང་མངའ་སྡེ། 芒松芒赞子，公元 676—704 年在位，唐代译为器弩悉弄)

赤德祖赞 (ཁྲི་ལྷོ་གཙུག་བཙུན་། ཁྲི་ལྷོ་གཙུག་བཙུན་། ལམ་ལོག་ཚམ། 赤都松子，公元 704—755 年在位，唐代译为弃隶缩赞)

赤松德赞 (ཁྲི་ཚང་ལྷོ་བཙུན་། 赤德祖赞子，公元 755—797 年在位，唐代译为娑悉笼腊赞、乞立赞)

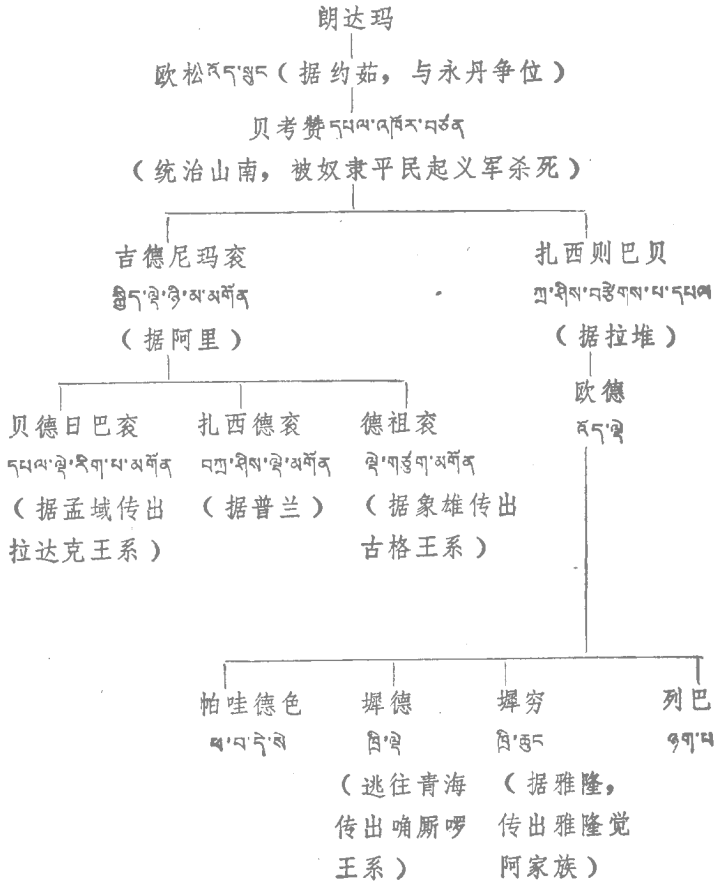
牟尼赞普 (ལུ་ལྷོ་བཙུན་པོ། 赤松德赞子，公元 797—798 年在位，唐代译为足之煎)

赤德松赞 (ཁྲི་ལྷོ་ཚང་བཙུན་། ལག་ན་ལེགས་མཇེང་ལོན། 赤松德赞子，公元 798—815 年在位，通常称为赛那累)

赤祖德赞 (ཁྲི་གཙུག་ལྷོ་བཙུན་། རལ་པ་ཙན། 赤德松赞子，公元 815—836 年在位，唐代译为可黎可足，《唐蕃会盟碑》称彝泰赞普，通常称为热巴巾)

朗达玛 (ལྷང་དར་མ། དར་མ་འཁྱུ་བཙུན་། 赤德松赞子 亦译达玛吾东赞，公元 836—842 年在位，唐代译为达磨)。

三、朗达玛之子欧松的后裔



附录(二)

历代达赖喇嘛世系表

辈数	名字	出生地	生年	卒年	享年
1	དགེ་འདུན་བྱུང་པ། 根敦主巴(僧成)	གཙང་གཤམ་རྩེ་དར་མཚོ། 后藏协多达错	1391	1474	84
2	དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ། 根敦嘉措(僧海)	གཙང་རྩ་འག་ཕྱེག་མི། 后藏达那塞米	1475	1542	68
3	བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ། 索南嘉措(福海)	རྩེ་ལུང་ཙོ་དགའ་ཁང་། གསལ་གོང་། 堆龙泽噶康塞贡	1543	1588	46
4	ཡན་རྩ་རྒྱ་མཚོ། 云丹嘉措 (功德海)	内蒙古土默 特部王族	1589	1616	28
5	དགེ་དཔལ་སྤོ་བཟང་། རྒྱ་མཚོ། 阿旺·罗桑嘉措 (善慧海)	འབྲུང་ས་རྒྱས་འབྲིང་བ་ ལྷག་ཙུང་། 琼结秦瓦达则	1617	1682	66
6	ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོ། 仓央嘉措 (梵音海)	ཨོན་ལ་འོག་ཡུལ་གསུམ། 门地沃域松	1683	1706	24
7	བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོ། 格桑嘉措 (贤劫海)	ཕི་བང་། 四川里塘	1708	1757	50

辈数	名字	出生地	生年	卒年	享年
8	འངམ་དཔལ་ལྷ་མཚོ 强白嘉措 (妙吉海)	གཙང་ལྷོད་ཐོབ་ལྷ་ལྷོ་ རྩ་གླང 藏堆托嘉拉日岗	1758	1804	47
9	ལུང་རྟོགས་ལྷ་མཚོ 隆朵嘉措 (教证海)	མདོ་ཁམས་ལྷན་ཚོས་འཁོར 多康丹却科	1805	1815	11
10	ཚུལ་ཁྱིམས་ལྷ་མཚོ 楚臣嘉措(戒海)	ཁི་ལང 四川里塘	1816	1837	22
11	མཁས་བྱུབ་ལྷ་མཚོ 克主嘉措 (善成海)	མདོ་ཁམས་མི་རྟག་ མགར་ཐང 多康木雅喀塔	1838	1855	18
12	འབྲིན་ལས་ལྷ་མཚོ 成烈嘉措 (事业海)	ནང་པོ་འོལ་དགའ་ལྷོ་བྱི 娘布沃噶章细	1856	1875	20
13	བྱུབ་བསྟན་ལྷ་མཚོ 土登嘉措 (佛教海)	དུགས་པོ་མང་མདུན 达布朗敦	1876	1933	58
14	བསྟན་འཛིན་ལྷ་མཚོ 丹增嘉措 (持教海)	ཇི་ཤུ་འབྲམ་ཐང་མྱད་ ལུལ་ལྷག་འཚོར 青海湟中祁家川	1934		

附录(三)

历代班禅世系表

辈数	名 字	出 生 地	生年	卒年	享年
1	ཕ་ཁས་ཐུབ་དཔེ་ལེགས་ དཔལ་བཟང 克主·格雷贝桑	གཙང་ལ་ཚྭ་ལྷོ་གཞུང་ 后藏拉多朵雄	1385	1438	54
2	དཔེན་ས་བསོད་ནམས་ ཚུགས་མང 恩萨·索南乔郎	གཙང་དཔེན་ས་ 后藏恩萨	1439	1504	66
3	དཔེན་ས་ལྷོ་བཟང་དྲན་ ལུང 恩萨·罗桑顿珠	གཙང་དཔེན་ས་ 后藏恩萨	1505	1566	62
4	ལྷོ་བཟང་ཚལ་ཤི་རྒྱལ་ མཚན་ 罗桑却吉坚赞	གཙང་ཚྭ་ལྷོ་ལྷོ་བཟང་ 藏堆兰周甲	1567	1662	96
5	ལྷོ་བཟང་ཡི་ཤེས་ 罗桑意希	གཙང་ཐོབ་རྒྱལ་བྱལ་ཚང་ 后藏托嘉竹仓	1663	1737	75
6	ལྷོ་བཟང་དཔལ་ལྷན་ཡི་ ཤེས་ 罗桑贝丹意希	རངས་བཀྲིས་ཤེ 襄地扎西孜	1738	1780	43
7	བཟུན་པའི་ཉི་མ་ 丹白尼玛	གཙང་ས་རྩམ་རྒྱུད་གཞོངས་ 后藏萨南木吉雄	1782	1853	72

辈数	名 字	出 生 地	生 年	卒 年	享 年
8	བལྟན་པའི་དབང་ལྷག 丹白旺秋	གཙང་ཐོབ་རྒྱལ 后藏托嘉	1854	1882	29
9	ཚལ་གྱི་ཉི་མ 却吉尼玛	དུགས་པ་རྒྱལ་པ 达布准巴	1883	1937	55
10	ཚལ་གྱི་རྒྱལ་མཚན 却吉坚赞	ཕྱི་ཁྱིམ་ཁོངས་མ་ཕྱེད་ལྗེ 青海循化	1938		

附录(四)

西藏前弘期佛教

法 尊

西藏前弘期佛教，是指西藏佛教发展的前一个阶段，约从公元六四〇年开始，到八四〇年为止共二百余年。就在这个时期，佛教开始传入西藏，并建立寺庙、塑绘佛像、渡人出家、建立僧伽制度、传译经典、讲习弘布，据西藏人所著的史籍，把这时期称为“西藏前弘期佛教”。

一、前弘期政教概要

前弘期间掌握政权的藏王，各书记载有所不同。《布敦佛教史》中记有九人，“松赞岗薄（原名弃苏农伦赞）、芒松芒赞、贡松贡赞、都松芒薄结、墀得祖敦、墀松得赞、牟尼赞薄、墀得赞、墀惹巴仅”。这和滚却伦主的佛教史和《青史》所记王名相同，唯贡松在前，芒松在后罢了。《青史》引庆喜金刚所记，则为“松赞、芒松、都松、墀得祖敦、墀松得赞、牟尼赞薄、举来赞薄、墀得松赞、墀惹巴仅”，也是九人。《藏王纪》则为“松赞、贡日贡赞（亦作贡松贡赞）、芒松芒赞、都松芒薄结、墀得祖敦、墀松得赞、牟尼赞薄、牟底赞薄、墀得松赞、敦墀、惹巴仅”，共

十一人。

在时间上，诸书记载的出入也很大。据《布敦佛教史》和《伦主佛教史》两书所记，松赞王生于六一七年（丁丑），墀惹巴仅被害于八四一年（辛酉），共有二百二十八年。《青史》记，松赞王生于五六九年（己丑），墀惹巴仅被害于八三六年（丙辰），共有二百六十八年。《西藏历书引言》所记，松赞王生于六二九年（己丑），（贞观三年的己丑），朗达玛灭法于九〇一年（辛酉，害墀惹巴仅后即灭法），共有二百七十三年。《藏王纪》中所记，松赞王生于六一七年（丁丑），墀惹巴仅被害于九六一年之辛酉，共有三百四十五年。以上诸书所记，约有一百二十年的出入。但依《唐书》所记考之，《青史》所记较为合理。例如松赞岗薄王(ལྷོ་བཙུན་གླུ་མ་པོ། 作弄赞甘普，音讹)的生年，布敦、伦主、福幢（造《藏王纪》者）皆记为丁丑（六一七），皆记寿八十二岁，其卒年为戊戌（六九八，福幢说是庚戌，误）；但唐书记永徽元年，弄赞卒（《唐书》记松赞王，名“弃宗弄赞”，亦名弃苏农，亦号弗夜氏。有时简称“弄赞”）。若由永徽元年（六五〇），逆推八十二年，则为陈宣帝太建元年己丑（五六九），适与青史所记生年相合。再一个例子，如历书引言记松赞王生于贞观三年、己丑。果如所记，则贞观十五年文成公主出嫁时，藏王只有十三岁，但《唐书》记的是，贞观八年，藏王遣使求婚，帝不许；如历书引言所记为实，则那时藏王还只有六岁，如何会遣使求婚？如何会连战八年？这显然是错误的。总之，西藏古书的记年，只附记地支，如鼠年、牛年等，松赞王生于丑牛年，

诸书相同，但究竟是丁丑或己丑，又是第几个己丑（依《青史》推算为五六九年的己丑，历书引言推算为六二九年的己五）？难衷一是。依据《唐书》所记，文成公主于贞观十五年（六四一）出嫁藏王，于永隆元年（六八〇）卒；松赞王于永徽元年卒（六五〇），当无大的错误。最近根敦群培（僧法增）所编的《西藏政治史册》中，关于松赞王生年，采取布敦所记六一七年之说；其卒年，则取《青史》所记（亦即《唐书》所记），六五〇年之说，得三十四岁；即王于六一七年生，六二九年即位，六四一年娶文成公主，六五〇年卒。但《唐书》说：“永徽元年弄赞卒... 弄赞子早死，其孙继位，复号赞普，时年幼，国事皆委禄东赞”。若松赞只活三十四岁，其子又早死，而其孙继位，似亦不可能。

再谈一下墀松得赞（འཇམ་མེད་འཇམ་མེད་པོ་འཇམ་མེད་པོ་，旧作乞墀双提赞，音讹）生年。布敦记为七一八年（戊午），伦主和历书引言记为七三〇年（庚午），《青史》记为七四二年（壬午），福幢记为七九〇年（庚午），其间有七十三年出入。但诸书皆记为午马年生，又共许为金城公主之子。考《唐书》记金城公主于睿宗景云元年（七一〇）出嫁，（《藏王纪》为睿宗三年，当系到藏之年），玄宗开元二十九年（七四一）死。墀松既是金城之子，则当生于金城未死前之午年。故《布敦佛教史》之戊午、《伦主佛教史》等之庚午，较为合理；而《青史》之壬午、福幢之庚午，皆在金城去世之后，皆有乖误。

墀惹巴仅（འཇམ་མེད་པོ་འཇམ་མེད་པོ་，旧作徠巴瞻，音讹）的年代，布

敦、伦主，记为八〇六年丙戌生，八四一年辛酉被害。《青史》未记其生年，仅记甲午（八一四）即位，丙辰（八三六）被害；灭法在辛酉年，历书引言未记墀惹巴仅之事，但记朗达玛灭法为九〇一年之辛酉；福幢则记为九二六年丙戌生，九六一年辛酉被害。布敦与福幢所记，相差有一百二十余年。考《唐书》的汉藏和盟碑，为长庆元年（八二一；西藏史书为长庆三年）事；立拉萨盟碑者为墀惹巴仅，可知墀惹巴仅应生于长庆前，被害于长庆后。故布敦、伦主、青史等所说较为合理；历书引言错六十年，福幢藏王记错一百二十年。

西藏史书对于这一段时间的记年，虽多有参差，但依《唐书》所记的文成公主进藏与卒年，金城公主进藏与卒年，并长庆和盟碑事，已可楷定西藏佛教前弘期，为贞观初年至唐会昌元年，共有二百余年。

二、本期佛教弘扬情形

西藏佛教前弘期，二百余年立九位藏王，其中主要的，有三个时期，

1. 松赞岗薄时期（初兴佛教）松赞岗薄以前的藏王，所统属的区域狭小，到松赞扩张疆土，成为当时我国西南一强国。《新唐书》说：“其地东与松茂嵩接，南极婆罗门，西取西镇，北抵突厥，幅员万余里，汉魏戎狄所无也”。

传说松赞以前，西藏无文字，人事往还但凭语言或信物。松赞既征服诸部落，建立规模，为与邻国往还，治理民

众及颁布法令等，迫切地感觉到文字的需要，便派遣了屯弥三博札（ཐུ་མི་སྐད་ལ་ལྷོ་ཏུ་，旧作端美三菩提，音讹）往印度学习文字。屯弥先从南印度梨仅（ལི་ལྷི་ནུ་）婆罗门，学习各种字书；又从天明狮子（ལྷ་འཛིན་གྱི་ལ་ལེད་ལྷོ་）学习声明等论，乃仿梵文略事删补，造藏文四韵、三十字母，并制定前音、后音、添头、系足等结构法（见《藏王纪》三十、三十一页，《青史》二十页，及《西藏王臣史》等）也有说是：往迦湿弥罗国学书，仿迦湿弥罗的字形而造藏文（《布敦佛教史》一二四页，《伦主佛教史》十七页）。并著八部论，解释藏文的用法（《布敦佛教史》及《西藏王臣史》）。

西藏原有一种名笨教（ཕོ་བླ་笨，在古语中即是法字义）的神教，专作祈禳等法。到松赞王时，造成藏文后，才开始翻译佛经，提倡佛教。

同样，西藏原没有一定的法律制度，对人民的善恶行为没有一定赏罚的标准。松赞王时，乃依照佛经所说的十善戒，制定为人民应当遵守的法律，即斗殴者处罚，杀人者抵偿，盗窃加八倍的罚款，奸淫者刖肢体而流放，欺妄者割舌（《藏王纪》三十三页）。又制定十六种原则性的社会伦理法轨：一敬信三宝、二修行正法、三孝敬父母、四恭敬有德、五敬重尊贵者长、六对亲有信义、七对国人作利益、八心性正直、九仰瞻贤哲、十善用资财、十一以德报恩、十二秤斗无欺、十三不相嫉妒、十四勿用妇言、十五婉和善语、十六心量宽宏（《西藏王臣史》十六页，《藏王纪》所说略异）。

松赞王时，又教民凿池疏沟、垦荒耕田、习学文字、改

恶修善，使藏民的生活渐趋于文明。

松赞王遣人往锡兰请来蛇心旃檀的十一面观音像，又往印度和尼泊尔交界处请来诃利旃檀的观音像（此像现尚供奉在布达拉宫），供奉供养。

松赞王初娶尼泊尔公主，携有不动佛像、弥勒菩萨像、度母像等（不动佛像现供在惹摩伽寺、弥勒像等现供在大昭寺）；后娶唐朝文成公主，携有释迦佛像（传为佛在世时所铸造，现供在大昭寺正殿中）。

松赞王又使尼泊尔塑像匠人，依照松赞王的身量，塑一尊观音像（现供在大昭寺北厢殿中）。

又为供奉诸圣像，尼泊尔公主建筑大昭寺（传说建大昭寺处，原系一海眼，是拉萨的中心点），文成公主建惹摩伽寺，松赞王建迦剎等十二寺于拉萨四周供人民礼拜。各寺供奉的圣像甚多，如释迦、弥勒、观音、度母、鬘鬘佛母、光明佛母、妙音天女、马头金刚、甘露明王等。此外，又建筑了许多的专供修定的道场，传说因修定而得定发通的人也很多（《青史》二十页）。

那时翻译经典的译师，有印度人孤萨惹（ཀུ་སཱ་རྩ་མཚོ།）论师、响迦惹（ལྷ་མཚོ།）婆罗门，有尼泊尔人尸罗曼殊（ཤུ་ལྷ་མཚོ།）论师，有汉人大天寿（མ་ལྷ་མཚོ།）和尚，也有西藏人屯弥三博札、达摩廓霞（ཏཱ་མོ་ལོ།）、拉垅金刚祥（ལྷ་མཚོ་ལྷ་མཚོ།）等（《伦主佛教史》一一七页）。

这时翻译出的经典有：宝云经，观音六字明、阎曼德迦法，摩诃哥罗法、吉祥天女法（《青史》二十页）。又有：集宝顶经、宝篋经、观音经续二十一种，百拜经、白莲花

经、月灯经；并有说这时曾译出过十万般若经（《藏王纪》三十一、七十二页）。

总之，西藏开始弘扬佛教，建筑寺庙，创造文字，翻译经典，制定法律，教育民众，都从松赞王时开始，由于他的领导和臣民们的努力，使西藏的文明大大地推进了一步。因之西藏史书都称颂松赞王是观音菩萨，是特为饶益西藏民族而示现为国王身的。

2. 墀松得赞时期（建树佛教）继松赞王之后的有芒松芒赞（མང་སྐྱོང་མང་བཙུན་ 亦作མང་སྐྱོན་མང་བཙུན་ 芒垅芒赞，即松赞王之孙）和都松芒薄结两代，他们只是继承松赞王遗旨奉事佛教，对于佛教事业，没有新的建树，并迭经战祸，将释迦佛像封闭在大昭寺密室中，松赞王所建的布达拉宫亦毁于兵火。墀得祖敦即位后，初原为其子绛刹拉闻（འཇུང་ཚལ་དབོན་）请婚于唐朝，可是金城公主到藏时，他的儿子已死，墀得祖敦纳为己妻，生墀松得赞，后来大弘佛教。由于金城公主的入藏，造成了汉藏的和平局面。金城公主把文成公主带到西藏所供奉的释迦佛像从暗室中请出，供在大昭寺正殿。将尼泊尔公主请来的不动佛像移到惹摩伽寺供奉。墀得想步武乃祖弘扬佛教事业，曾派使臣往冈底斯山邀请佛密和佛静二大论师，未得圆满结果；他又遣使到唐朝及西域（新疆），请来了弘法大德及经典，并建拉萨喀札（ལྷ་ས་ཨ་ཁར་བླ་མ་）等寺以安置之。

这时译经的译师，有账迦牟拉廓霞（བུ་ཇ་ཀ་ཐ་ལ་ཏེ་ཤ་）、娘若那鸠摩罗（གཉེན་ལ་ལྷ་མོ་འཇུ་མ་ར་）；而从汉文译出了百业经、金光明经以及历数、医学等书籍（《布敦佛教史》二十五

页)。到这时为止，还只有汉僧和西域（新疆）僧。西藏人民虽已信仰佛教，尚未有出家为僧者。

墀得祖敦的臣属中，信佛的固然很多，但也有不信佛教的，其中有掌握重权左右一切朝政的，如：舅氏仲巴结（མ་ཞང་ལྷ་མ་པ་ལྷུ་མ་）及达惹陆贡（ལྷ་གུ་འཇུག་གོང་）等，但慑于墀得的权威，没有明目张胆的反对罢了。

墀得去世后，仲巴结等便借口过去几代藏王的短寿，和国家的兵连祸结，都归罪在弘扬佛法上。并把释迦佛像说成为引祸的根源，将释迦佛像埋在地下，后又改移至芒宇；进而改大昭寺为屠宰场，毁墀得所建的喀迦寺和真桑寺；驱逐那些修行佛法的信众，把各国的僧人也都遣回其原籍。这时墀松得赞王年幼，只好听凭权臣的摆布，在初期尚未长成的佛教，就遇到了这样一场挫折。

西藏民间，原盛行笨教，松赞王虽曾制定法令，教人民信敬三宝，学习佛经，并禁止那时笨教徒阴改佛经为笨经的行动。可是部份臣下及民间仍有信奉笨教、反对佛教的。经过芒松芒赞、都松芒薄结、墀得祖敦三代，似都未加禁止，其权臣中反对佛教的似即为笨教徒。

在墀得王时，曾派臣下桑希（སང་ཤི）等到内地学佛法。等到桑希们学成要回藏时，墀得已死，反对佛教势力抬头，桑希得到一位圣者的指示，授以金刚经、十地经（有作十善经）、稻杆经等三部经，嘱以等待时机，并邀请印度萨贺国的馨达惹只达（ཤིང་ཇེ་མཚོ་ལྷོ་）到西藏弘法等预言。桑希等携有汉文经书千余卷，到藏时正遇着法难，只得将经书隐藏在钦朴（མཚོ་ལྷོ་པ་ལྷུ་）的石窟里，然后回到拉萨。

墀松得赞王年龄渐长，阅前代诸王史籍，知道先代曾致力于弘扬佛教，建立制度，于是引起对佛教的信仰，便与一部份臣属讨论复兴佛法的事宜。桑希认为时机已至，遂将隐藏在钦朴的汉文佛经取出，进呈藏王，略述大义。藏王听了很欢喜，遂教桑希同汉人梅摩果（མེ་མ་གོ་མོ་）、迦湿弥罗阿难陀共同翻译。这事为舅氏仲巴结所反对，并怪桑希多事，贬桑希于芒宇。史书并记下：诸信仰佛法者，为保护桑希故，把他送往芒宇以避难。

另有一个大臣名萨囊（སཱ་སངས་ལྷུང་），信仰佛教，藏王派他为芒宇守。他在那里建立了两座佛寺。萨囊去过印度朝礼大菩提寺，那烂陀寺等圣迹，他在尼泊尔遇见静命（ཇིང་མེད་མཚོ།，有译为寂护的）论师，邀请静命赴藏弘法而得到许可。于是萨囊先返拉萨见藏王，陈述静命论师的智德，劝藏王请他来藏弘法。藏王遂诏诸信仰佛法的大臣，如漾娘桑（ལྷང་ལྷ་མཚོ།）、廓墀桑（འཕྲོ་སྐྱི་མཚོ།）等密议，结果是除去舅氏仲巴结、达惹陆贡等反对佛教的权臣，颁布敕谕，令一切臣民皆须奉行正法（佛教）。把释迦佛像从芒宇请回拉萨，仍供在大招寺正殿，派人到尼泊尔迎接静命论师。对于民间有信笨教反对佛教者，同阿难陀等和笨教徒展开辩论，战胜了笨教徒。对笨教的处理是：除部份有关禳灾法外，将笨教书籍废毁，禁止流传。

静命论师到藏后，在龙粗（ལུང་རུ་ལྷོ།）宫中，安居四月，为藏王和他的重要大臣讲述十善业、十八界、十二因缘等法门。时雷击玛波日（མ་པོ་ལྷོ་ལྷོ།）、洪漂庞塘（འཕམ་པོ་ལྷོ།）宫，这些地方瘟疫流行，不信佛教的借口说是弘扬佛教之过，引

起了民间喧扰。藏王询问静命大师，静命说是西藏山神等所为。须请莲华生大师来方能降伏，他自己暂回尼泊尔。藏王又遣萨囊等往迦莲华生大师。传说莲华生大师到前藏时，沿途降伏了许多鬼神，没有多久又接静命论师回藏。

藏王和臣民们共议决定建桑耶寺，由莲华生大师加持地基，根据静命论师仿照印度飞行寺规模图样来建筑。寺的构图规模是：中分须弥峰、十二洲、日月二轮，外有垣墙围绕，四角建四舍利塔，四门立四碑。藏王三妃，各添建一殿。从壬寅年奠基，至丙午年建成（《西藏王臣史》如上说，布敦则说是丁卯年奠基，己卯年建成），并请静命论师、莲华生大师等开光，君民举行庆祝法会。

丁未年，迦请印度说一切有部的十二位持律比丘到藏，以静命论师为亲教师，开始度西藏人出家受戒。第一次受戒的有七人，为宝护、智王护、宝王护、善逝护、遍照护、龙王护、天王护（七人之名多诸异说）被称为七觉士。稍后，复有官民子弟三百余人，出家受戒，并从中选拔出优秀的学习梵文，目的是为造就翻译经典的人才。又在耶巴（ཡེ་པ།）、钦朴等处，设立专修道场，得成就的很多。

在这个时期翻译经典的：印度人有静命、无垢友、佛密、静藏、清净狮子等诸大论师；西藏人除初出家的七人外，有法明、虚空、宝军、无分别、释迦光等诸大译师，协同从事广译三藏教典。在这同一时期中，又请密宗大德法称论师，传授瑜伽部金刚界大曼荼罗等灌顶，请迦湿弥罗国的胜友、施戒等大德，传授戒法；并请汉僧传授参禅修定。在这个时期，可以说对于整个佛教尽量吸收，不论大小、显

密、禅教、讲修，兼收并容，盛极一时。

这时所翻译出的典籍，依据辰年在登迦（ལྷན་དྭགས）官所编的目录（《布敦佛教史》说这目录是墀松王时所编）中所记载的，密教方面除无上瑜伽部，显教方面除阿含经类及一部份中观、因明论外，其余的显密经论，大体粗备。但考现在旧派（རྣམ་མཁུན）所弘扬的一部份无上瑜伽部的经论，也是由无垢友等所传来；或因当时对于无上部教法，只是秘密传授，故未编入目录之内。

这时所传的戒律，是根本说一切有部。为防止部派的纷争，藏王曾命令不许翻译他派的律典。这时大乘教典中的唯识宗，已相当完备。因弘法的主要人物，多是中观宗的大德，如静命、莲华戒就是中观顺瑜伽行派（世俗中不许有离心外境，胜义中许一切法皆无自性）的创始人；莲华生、无垢友、佛密等也是中观宗人；加上墀松得赞末年在息灭顿渐之争端后，曾明令宣布：只许学静命所传龙树的中观见与修十法行和六度行，不准学顿门的见行。因之，使唯识宗以及其他宗义缺乏活动的余地。

总之，西藏佛教在墀松王时，始有西藏人出家受戒，建立僧伽制度，广译经论，讲学修行。佛教的规模这时才算建立起来。后来阿底峡尊者赞颂这个时期说：“尔时佛法兴盛，虽印度似亦未有。”

3. 墀惹巴仅时期（发扬佛教）墀松逝世后，牟尼赞薄（མུ་ཉི་བཙའ་བོ་དེ་མོ་）与牟尼赞薄（མུ་ཉི་བཙའ་བོ་དེ་མོ་）先后继位，绍承父业，弘扬佛法。尤其是在牟尼赞薄时，他建立金刚界寺，请无垢友等论师、遍照护等译师，将父兄两代未译完的经论，尽

翻译（据伦主的佛教史记此时无垢友、莲华戒论师和龙王护、宝胜等译师尚住世弘法），因之，三藏教典，得以大备。

历墀松、牟尼、牟底诸王时期，他们一面虽尽为弘扬佛法，一面亦常以武力威胁邻国引起战争，尤其历与唐朝，时而和好，时而战争。到了墀惹巴仅时，由诸佛教大德从中调停，在唐穆宗长庆元年，汉藏和好，建立和盟碑，才平息了战争。

墀惹巴仅藏王，深信三宝，护持十善制。因见前代译师所译出的经典中，有许多西藏不通行的名词；加之从汉地、西域（新疆）、萨货（印度）等处所译来的名词也多不一致，感到在学习上极为困难。于是特请当时的印度大德，如胜友、天王菩提、戒王菩提、施戒、菩提友等和西藏的宝护、法性戒、智军、胜护、妙吉祥铠、宝王护诸译师，依据大小乘教义及声明诸论，重新整理译典，务令道理无所乖违，名词统一，便于修学；并将大小乘教各种名词详加审定，汇成专册，对从事译经者使有所遵循；并指出倘必需立新名词的，也须将该名词的训诂及定名的理由，详细注明，呈报译经院、讲经院，转呈藏王批准后，才得编入目录以便通行。关于密部典籍，尤其无上瑜伽部，未经藏王批准，不许随意翻译。制定关于所译三藏教典，每部在礼敬文上要加以区别，即凡属律藏者，为“敬礼一切智”；凡属经藏者，为“敬礼一切诸佛菩萨”；凡属论藏者，为“敬礼曼殊室利童子”。这样，以便读者睹敬礼文，即知为某藏所摄。对于戒律，仍是只准弘一切有部，不准弘译余部，以免争端。

这个时期对于翻译方法，也制定了一定的规则。若遇有梵名（即印度的名词）不可训译的，则应以声为主，直译其音（如人名、地名、草木名等）；至于有义可译的，则应以译义为主，依义立名。若依梵文次序而译，文义相适合的，照原文次序而译，若必须改动次序，方能了解其义理的，在颂文中可把四句或六句，合为一段，随文便利，而改动其次序。在散文中，以便利易解为准则，随在一段何处，即可改动。若梵文一语可译多名者（如诃利，可译狮子、劫夺等），则统观全书中前后诸名，随宜而译。若梵文一语，能诠多义（如瞿字含多义），仅翻一名而不能全收的，则存原音。若藏文有类似之名能通多义的，亦可翻之。若一名词，通于国、人、花、物等者（如邬陀延，人名、村名等），则可增一“国”、“人”等字，以示区别，庶免滥误。若一名只表一义，不与一义相混淆者，则不可增加字。又关于数字的，例如在梵文“十二百半比丘”，应译为“千二百五十百比丘”，这要看文句虽异而义理无差者，应依藏语之便来译。又如形容词、连续词，照文译出义可通用者，即当直译（如跋日译遍、三译正、邬波译近等）。若一法的异名，不在一处者，则可随通用者译之。若诸异名，聚在一处者，则各依含义个别翻译。又对佛菩萨声闻等所属的名词，应加恭敬词，对余人的，则译通常的名词（如佛眼名 ལྡོག་མེད་ ，常眼名 ལྡོག་མེད་ 等）。

由于墀惹巴仅藏王深信佛法，每一僧人，规定七户庶民瞻养，使僧人能安心行道，不事旁务。每逢斋僧法会的时候，王把自己的头巾敷地请僧众在上走过，然后顶戴。并把

大小朝政，也都请决于高僧；行政制度都以经律所说为准则；下至国家通用的度量衡等，也都依照印度的而改制。前代所建的寺院，都善加修葺；并新建札喜格培寺。以恭敬三宝，奉行十善，教育人民；对侮慢三宝者，刑罚特重，即凡诟詈僧人者割舌，恶心指僧人者截指，怒视僧人者剜眼，对于三宝表达了非常恭敬之情，但以刑法强迫臣民的政策，不免要引起一部分臣民的嫉忌和反感，后来朗达玛的灭法，不能说不是这个政策的结果之一。

三、这个时期所弘的佛教

从松赞王时创制文字，翻译佛经，至墀惹巴仅王时整理译典，广事讲修，这阶段，史称之为西藏佛教前弘时期。在这约二百年间，所弘扬的佛教，可就教典文献及见修行证两方面总结一下：

译出的教典文献，包括了大小、性相、显密，大体都已完备。今依登迦目录（德格版论藏_藏字函），略列如下。

（一）大乘经典分六类：

- 1.般若经类，有般若十万颂等大小十六种。
- 2.大方广类，佛方广经等大小七种。
- 3.大宝积经，四十八品。
- 4.各种大乘经、贤劫经等大小一百六十七种。
- 5.大经类，大集经等九种。
- 6.从汉文转译者，大般涅槃经等大小二十四种。

（二）小乘经，正法念住经等大小三十九种，又有“集

法句经”等，属于论著的七种。

（三）密咒续，不空羂索经等，并有四部注疏，共十八种。其中只有事部行部，缺瑜伽部和无上瑜伽部。

（四）各种陀罗尼，一百零一种。

（五）名号，佛及八大菩萨百八名经等，九种。

（六）赞颂，不可思议赞等十八种。

（七）愿文，回向愿王等十二种。

（八）吉祥颂，大吉祥颂等七种。

（九）律藏，根本说一切有部十七事、毘奈耶等，并诸注释，大小三十一种。

（十）大乘经的注释，般若十万颂大疏等五十二种。内有般若经、深密经、三摩地王经、宝积经、十地经等的注释。又有从汉文译的，解深密经大疏等八种。

（十一）中观宗论，中论等三十三种。

（十二）禅修类，修次第论等八种。

（十三）唯识宗论，瑜伽本地分等四十一种。

（十四）各种大乘论，集菩萨学处论等三十一种。

（十五）小乘论，俱舍论等九种。

（十六）因明类，观业果论等二十五种。

（十七）藏王等撰述，圣教正量论等七种。

（十八）已译而未校正者，般若四千颂、念住经二种。

（十九）未译完全者，中观精研论及释等九种。

统观此目录所载，从一类至八类，属于经藏；第九类属于律藏；第十以后属于论藏。又第三第四两类，属于密教，余者皆属显教。小乘经律论，大小乘共学。所余经论，概属

大乘。唯识宗的经论，已相当完备；中观宗的经论，除月称之论疏外，多已具足。此目录中所载密部典籍虽只有事行两部，但在擢松王时，特请印度密宗大德法称大师传授了瑜伽部灌顶。又有无垢友、施戒、遍照护、吉祥积等，已翻译集密意经、幻变密藏、黑茹迦格薄等无上瑜伽部密法多种。故在密教方面，也可说是粗备了。

另一方面，这一时期表达在见修行证的是：从印度请来的译经大德，多系中观宗的，在见解上是中观正见，即说一切诸法皆无自性的见解。诸法既无自性，则诸法存在而有的理由，必属于依赖条件而生灭的缘起。就是说有一定的条件，诸法方得生起，若条件不具备，即不能生。以这样来说明、来观察宇宙万有，世间出世间一切因果，乃至证解脱、成菩提，重点都是依赖一定的条件——缘起而有的。这就是缘起性空的中观见。深信这是构成世间出世间的因果道理，从而所修的行，也就是合于这道理的严持净戒，依戒修定，由定发慧的三增上学。依着中观正见和戒定慧三学所引起的身语行为，也就是正语业命的十法行及六度等正行。由此见修行证所得的果高下，是根据发小乘心者证四沙门果，发大乘心者，经过三阿僧祇劫，圆满福德智慧二种资粮，证得无上正等正觉。这是就显教说的。在密教方面，如佛密论师所传的事行会部，法称论师所传的瑜伽部密法，也都是依着中观正见，在发大菩提心的基础上传授灌顶，严守各部的三昧耶戒。进修有相瑜伽的增上定学和无相瑜伽的增上慧学，由此而得世间出世间的各种悉地。如无垢友论师所传的无上瑜伽部密法，现在所流行的旧派佛教，判佛法为九乘：一声闻

乘、二独觉乘、三菩萨乘。说这三乘教法属于显教，名共三乘，是化身佛所说。四事部、五行部、六瑜伽部，说这三部名密教外三乘，是报身佛所说。七大瑜伽部、八阿耨瑜伽部、九阿底瑜伽部，说这三部名无上内三乘，是法身佛所说。此派说自己所传的即是后三乘的密法，其中尤偏重于阿底瑜伽，即现在流行的大圆满教授，力主一切众生现前离垢的明空觉了，即大圆满。意谓生死涅槃一切法，皆本具于此明空觉了之中；由于知此心性本来无生无灭，具足一切功用，安住在这种见解上，远离一切善恶分别，渐次消灭一切无明错觉，最后证得永离一切戏论的究竟法界，即是修此教授所证得的果德。

参考资料

- 一、布敦佛教史（拉萨版本）
- 二、土官佛教各宗派源流（德格版本）
- 三、董祥青史（拉萨版本）
- 四、福幢藏王纪（德格版）
- 五、伦主佛教史（德格版）
- 六、西藏历书引言（拉萨版）
- 七、新旧唐书中的吐蕃传
- 八、藏文经藏目录（拉萨版）
- 九、藏文论藏目录（德格版）
- 十、登迦目录（德格论藏_三字函中）
- 十一、西藏王臣史（五世达赖著，拉萨版）
- 十二、拉萨大昭寺目录（拉萨版）
- 十三、西藏佛教原论（吕澂著，商务印书馆版）一
- 十四、西藏民族政教史（法尊编，汉藏教理院版）

索 引

A

- a 阿坝州(地区)100, 124, 244.
 阿底峡72, 75—76, 79—82, 85, 88, 92, 106—108, 112—116.
 阿尔布巴151.
 阿尔斯兰149, 153, 217—219.
 阿迦仑164
 阿里15, 23, 71, 74, 76, 78, 81, 83—84, 88, 106, 113, 137, 169, 175, 200, 201, 203.
 阿里不哥143—144, 164.
 阿难陀35
 阿旺罗桑嘉措(参五世达赖)215—216
 阿旺扎西札巴(阐化王)211.
 aī 艾瓦木寺152.
 艾旺曲丹寺128
 an 安多(地区)72, 129, 203
 俺答汗209—212.
 ang 昂仁83, 158.
 盎输伐摩24.
 ao 奥喀巴156.

奥喀赤(镇西武靖王)126.

B

- ba 八蚌寺100, 154—155.
 八思巴(罗追坚赞)123, 125—126, 144—147, 166, 210.
 巴擦贡巴177.
 巴俄活佛154—155.
 巴俄却旺伦珠(巴俄一世)155.
 巴俄祖拉陈瓦(巴俄二世)155.
 巴基斯坦16, 18, 32, 170.
 巴日仁波且121
 巴·赛囊30—31, 41, 45, 47.
 巴塘212.
 《巴协》41.
 拔汗那28
 拔戎寺158—159.
 bai 白利土司·顿月多吉219.
 白玛噶波23.
 白玛诺布100.
 白玛仁增99—100.
 白央45, 47.
 白玉99—100, 173.
 白玉寺100.
 ban 班觉桑布194.
 bao 宝亲 即世亲。
 bei 北京95—96, 125, 145—146, 150—154, 157, 166, 170, 179, 183—185, 190, 198—199, 209, 212, 222,

224—225.
 北齐文宣帝(高洋) 58.
 贝吉多吉 61—62.
 贝吉云丹 53, 58—59.
 贝考赞 76, 83.
 贝钦沃布 122.
 贝塘 107.
 ben 《本生鬘论》 115.
 本塘 169.
 beng 崩扎巴 143.
 bi 比哈尔 79.
 比利时 104—105.
 bian 遍照护(毗卢遮那若希
 达) 35—38, 53, 90.
 bo 波斯 即伊朗。
 伯戴克 34.
 勃兰伽·贝吉云丹 即贝吉云丹。
 勃律 128, 122.
 博多寺 108, 110.
 博多哇·仁青赛 108—110
 般若因陀罗茹箕 84.
 钵阐布 18, 53—55, 58—59.
 bu 卜思端 183.
 补曲 110.
 不丹 95, 99, 105, 150, 155,
 169—170, 185.
 布达拉宫 208, 224—225, 249.
 《布敦佛教史》 58, 68, 182.
 布敦·仁钦朱 23, 44, 46, 69,
 128, 158, 173, 182—184,
 191.
 布哈拉 28.

布鲁塞尔 104.
 布让 76

C

ca 擦尔钦·罗赛嘉错 128—129.
 cai 才曲 95.
 蔡巴·格雷桑布 158.
 蔡巴·格微罗追 145, 158.
 蔡巴·贡噶多吉 145, 157—158,
 184
 蔡巴寺 156—158.
 蔡邦萨 36—37, 51.
 蔡岗 160.
 蔡公堂 156.
 蔡贡塘寺(参贡塘寺) 145.
 蔡吉 28.
 蔡谿 156.
 cang 仓央嘉措(参六世达赖) 225.
 ce 《册府元龟》 41.
 策觉林 248.
 策楞敦多布 151.
 策默林 248.
 cha 茶拉仁瓦 82.
 察哈尔 218.
 察雅 114.
 chai 柴达木 123.
 昌都 201
 chang 昌都(地区) 100, 114,
 147, 154.
 昌珠寺 75.
 昌珠土王 173.

长安 24, 30.
 chao 超岩寺 79—80, 83—84.
 chen 陈那 13, 257.
 cheng 成吉思汗 123.
 chi 尺尊公王 23—24.
 赤德松赞 即赛那累。
 赤德祖赞 26—27, 29, 40, 63.
 赤松德赞 25—26, 30—41, 44—45,
 47—57, 63, 65, 78, 193, 209.
 229.
 赤祖德赞 即热巴巾。
 敕色寺 200.
 chong 冲协仁波且 112.
 chu 楚臣仁钦 191.
 chui 吹囊朱必拉康 143.
 chuo 绰浦 172.
 绰浦寺 172—173.
 绰浦译师·楚臣喜饶 172—173, 184.
 绰切噶瓦 122.
 ci 慈氏 257.
 “慈氏五论”, 94, 115.
 慈氏洲 201.
 cu 粗卜寺 142—146, 148, 150—
 152, 154—155.

D

da 达巴 110.
 达丹彭错林寺 180—181.
 达尔域 165.
 达噶哇氏 158.
 达坚寺 112—113.

达卡 80.
 达赖汗 223—224
 达垅寺 165—166.
 达垅唐巴·扎希贝 160—161, 165, 169.
 达垅·晓仲 216
 达罗·宣奴尊追 83
 达玛 即朗达玛。
 达玛旺秋 158—159。
 达玛宣奴 156.
 达玛札 156.
 达磨 即菩提达磨。
 达磨 即朗达玛。
 达摩波罗 78。
 达摩寺 200。
 达纳 82。
 达延汗 223—224。
 达扎路恭 30
 大草滩 149
 《大乘顿悟正理诀要》 44。
 大乘法轮 洲 212
 大乘和尚 (摩诃衍那) 44—46, 229。
 《大乘经庄严论》 115。
 大乘洲 198。
 大俄译师 113—114。
 大吉岭 103, 105。
 大理 124, 143。
 大菩提寺 30。
 《大唐西域记》 24。
 大天寿和尚 25, 40。
 大同 21。
 《大藏经》(汉文) 187。
 《大藏经》(藏文) 183—187, 199.

- 大昭寺:24, 28—29, 60, 260.
- dai 代噶223.
- 岱海223.
- dan 丹底:72—74.
- 丹噶57.
- 丹吉林:248.
- 丹垅塘83.
- 丹萨替寺:158, 160—163, 165, 167
《丹珠尔》182, 184—187.
- dang 当雄:107, 153, 218, 221,
225.
- dao 《道次第广论》114
- 道信43.
- de 得银协巴:146—147, 152, 223
- 德格64, 95—96, 99—100, 129,
154, 184—185, 221.
- 德格·阿旺扎西99.
- 德格·坚巴彭错129.
- 德格印经院129.
- 德国16.
- 德钦登尔144, 152.
- 德钦颇章249.
- 德祖衮76.
- deng 邓柯163.
- di 底布巴140.
- 第巴·桑结嘉措:151, 224—226.
- 第穆i2
- 第瓦巾寺191.
- 第悉藏巴:148—150, 153, 163,
180, 214, 216, 219—221.
- 第悉藏巴·丹迥旺布180, 216,
218—220.
- 第悉藏巴·彭错南杰148, 180,
213—214, 216.
- ding 定日176.
- dong 东北15.
- 东汉明帝42.
- 东科尔寺218.
- 东氏169.
- 东印度78, 84.
- 董敦·罗追札巴:109, 111.
- du 都松芒波结:26—27.
- 都松钦巴·却吉札巴:97, 141—143
156
- 笃补179.
- 笃补巴·喜饶坚赞179.
- dui 堆督多吉151.
- 堆垅:106, 142, 159, 208.
- 堆隆德庆:106, 241.
- 堆·喜饶桑布:200—201.
- dun 敦煌:18, 21, 31, 41—42,
44.
- 顿喀39
- 顿珠仁钦:190—191.
- duo 多达那波:119, 123.
- 多哈日斯坦28.
- 多吉丹寺128.
- 多吉札164.
- 多吉札寺:97—99.
- 多杰帕姆:136, 154.
- 多康(地区):62, 69—71, 73—75,
83, 88.

多伦 143.
多罗 耶它 179—181.

E

e 俄尔 128.
俄尔 钦·贡嘎桑波 128.
俄尔寺 128.
俄·雷必喜饶(大俄译师) 107,
113.
俄·罗丹喜饶(小俄译师) 113.
俄译师 184.
额达赤巴 74.
鄂齐尔图 220.
en 恩格斯 1.
思贡寺 215.
思萨巴·罗桑顿主(参三世班禅)
214.
er 二世班禅(索南乔朗) 214—
215.
二世达赖(根敦嘉措) 205—206,
211.

F

fa 法称 13, 94, 257
法称 35.
“法称七因明论” 94.
法国 106, 175.
法尊 25, 34, 53, 235.
fan 《反杜林论》 2.

fei 飞行寺 33.
fu 福康安 154.
ufo 佛护 13.
佛寂 27.
佛密 13.

G

ga 噶波却垅寺 168—169.
噶丹彭错林 181.
“噶当六论” 115.
“噶当七论” 115.
噶德衮布 157.
噶东却窠 192.
噶尔巴 149—150, 222.
噶尔丹 224—225.
噶尔·东赞域宋 156
噶尔·杰哇迥乃 156—157.
噶尔·钦陵 27
噶尔氏 26—27, 155.
噶洛 79—80.
噶玛 142.
噶玛拔希 124—125, 142—144.
噶玛丹萨寺 142, 146, 154.
噶玛拉登寺 144.
噶玛拉锡拉(莲花戒) 45—47, 53
噶玛阳赛 100.
噶琼寺(甲德噶琼寺) 52—54, 257
噶陀寺 99—100.
噶哇·释迦 旺秋 106—107.
噶瓦栋寺 192.

- gai 盖乌曲 144
- gan 甘丹赤巴 216.
甘丹南结林(甘丹寺) 194.
甘丹颇章 208.
甘丹寺 192, 194, 196—197, 202
240, 242—243, 253, 255, 262.
甘门雪 110
甘南(地区) 225
甘肃(省) 72, 143—144.
甘州 72, 143, 146, 211.
《甘珠尔》 157, 182, 184—187
《甘珠尔·丹珠尔》 111.
甘珠尔活佛 103—104.
甘孜州(地区) 95, 99—100, 124
219.
- gang 冈底斯山 27, 64, 139,
169.
- 冈·意希坚赞 177.
岗布巴(塔布拉杰) 140.
岗布寺 140—141.
岗岗寺 112—133, 136.
- gao 高洋 58.
- ge 格丹意希僧格 171.
格萨尔王 173.
《格萨尔王传》 173.
格桑嘉措(参七世达赖) 225.
葛逻祿 79.
- gen 根敦嘉措(参二世达赖)
205—209, 211.
根敦主(参一世达赖) 199—200,
205—206, 211, 216, 258.
- gong 工布(地区) 62, 110,
144—147, 149—150.
功德光 258.
功德林 248
贡巴楚臣宁波 156
贡噶 128, 144.
贡噶拔 121.
贡噶顿珠 201.
贡噶坚赞 145.
贡噶宁布 121—122, 159.
贡噶扎西(大乘法王) 127.
贡钦寺 129.
贡却杰布 84, 120—121.
贡却伦珠 68
贡却演拉 153.
贡桑却吉多吉 104—105.
贡塘 137.
贡塘寺 156—158.
- gu 古尔摩 75
古格 76—82, 116, 244.
古如·却吉旺秋 96.
古萨惹 25.
古叶仁钦衮 166.
固始汗 149—150, 214—215 217—
224.
gua 瓜曲寺 28.
瓜译师 159.
guan 馆觉 147.
guang 广东 43—44.
广州 42.
gui 贵由汗 124.
桂·枯巴拉哉 92.
桂译师 184.

gun 衮巴哇 108, 112.
衮邦突结尊追 178—179.
衮丹 171—172
衮噶宁波 即多罗那它。
衮噶卓乔 179.
guo 郭仓巴·衮波多吉 167, 169—
170
郭笛 144.
郭扎 182.
郭扎巴·索南坚赞 182.
郭扎寺 182.
果洛州(地又) 100, 150.

H

han 汉地(参内地) 23, 26—
27, 29—31, 33, 40, 42—45,
47—48, 56, 64—65, 129, 242
he 河西 44.
和林 143.
和田 21, 23.
hei 黑帽系一世(参都松钦巴)
142.
黑帽系二世(参噶玛拔希) 95,
142, 170.
黑帽系三世(参攘迥多吉) 144,
152, 170.
黑帽系四世(参乳必多吉) 145,
190.
黑帽系五世(参得银协巴) 146,
152, 223.
黑帽系九世 148.
黑帽系十世(参却英多吉) 148,
155.
黑帽系十一世(参意希多吉) 151.
黑帽系十二世(参绛曲多吉) 151,
153.
黑帽系十三世(参堆督多吉) 151.
黑帽系十六世(参日必多吉) 151.
heng 恒河 5.
hong 红帽系一世(参札巴僧格)
145, 152.
红帽系二世(参喀觉旺布) 152.
红帽系三世(参却贝意希) 152.
红帽系四世(参却扎意希) 152.
红帽系五世(参贡却演拉) 153.
红帽系六世(参却吉旺秋) 153,
218
红帽系八世 151, 153.
红帽系十世(参却朱嘉措) 153.
红山 31.
《红史》 157.
弘忍 43—44.
hou 侯显 147.
后藏(参藏) 75, 82—83, 93, 96,
107, 120—121, 128, 137, 144,
154—155, 168—169, 179—180,
199—201, 207, 209, 213, 219.
hu 忽必烈(参元世祖) 95, 124—
126, 143—144, 147, 157, 210.
胡卡拉 37.
湖北 43.
hual 怀素 41.
huang 黄河 71, 190.

黄梅43.
 黄寺222.
 湟水190.
 湟源218.
 湟中190.
 hui 慧可43.
 慧能43—44, 46
 hun 琿台吉216—217.
 hun 霍夫曼16

J

ji 基布巴109.
 基布寺105, 109—111, 119.
 吉隆 122, 137—138, 200.
 吉麦157.
 吉祥米聚十方尊胜洲(哲蚌寺)197.
 《集法句经》115.
 《集量论》13, 257.
 《集菩萨学论》115.
 寂护(静命、喜瓦错)13, 26,
 30—36, 39, 41, 44—45, 66,
 100.
 jia 加查140, 207.
 加拿大175.
 伽当巴·德谢喜巴99.
 迦毗罗卫国5.
 迦湿弥罗(参克什米尔)77.
 迦耶达惹84.
 嘉玛寺159.
 嘉木祥协巴225.
 嘉木祥一世225.
 嘉译师179, 184.
 夹波里山216.
 甲德噶琼寺 即噶琼寺。
 甲垅110
 甲律师159.
 甲奇拉康159.
 甲·怯喀巴·意希多吉109.
 甲琼寺190.
 甲绒244.
 甲氏109, 168.
 甲寺135.
 甲卧92.
 甲巴92.
 甲域寺112—113.
 甲域哇·宣奴沃112, 140, 159.
 贾擦171—172.
 贾曹活佛154—155.
 贾曹杰·达玛仁钦126, 195—197,
 199, 201, 257.
 贾曹札巴乔央(贾曹五世)155.
 jiang 江达100, 135.
 江孜96, 114, 146, 167, 182, 196,
 绛(地)158.
 绛钦却杰·释迦意希(大慈法王)
 198—199, 201.
 绛曲多吉151, 153.
 绛曲格哉112.
 绛曲坚赞(参帕竹·绛曲坚赞)95,
 145, 162—163.
 绛曲仁钦 即拉隆格旺秋。
 绛曲沃80—81, 116.

绉曲沃 即拉卓微袞波。
 绉森贡嘎 177。
 绉央却杰·扎西贝丹 197—198。
 jiao 交饶·烈扎 59。
 交饶萨·贝吉昂粗 6份
 交·释迦意希 177。
 交·素南喇嘛 177。
 《教次第广论》 114。
 jie 皆贡钦波 112。
 杰(地) 172。
 杰拉康 69, 75, 107。
 杰仁波且 190。
 杰哇登内 177。
 结贡·楚臣僧格 173。
 《戒律本论》 204, 258—259。
 jin 金城公主 24, 27—28, 40。
 金川 127。
 金沙江 143, 159
 jing 京俄巴(哇)·楚臣拔 105,
 111—112。
 静命 即寂护。
 jiong 迥丹惹嘛 111。
 jiu 《旧唐书·吐蕃传》 16—17。
 ju 居美多吉 98。
 居热氏 163—164。
 举堆札仓(上密院) 202, 260。
 举麦札仓(下密院) 201—202,
 260。
 《俱舍论》 13, 204, 258—259。
 jue 觉摩垅寺 168, 197, 241。
 觉(摩)囊寺 179—180。

K

ka 喀觉旺布 152。
 喀且班钦·释迦室利 110—111,
 122, 173, 182, 192。
 喀饶巴 177。
 喀热琼尊 179。
 喀什噶尔 28。
 喀托巴 143。
 卡斯特朗 105。
 kai 开平 143。
 凯尊云丹嘉错 179。
 kang 康定 244。
 康济鼎 151。
 康区 36, 65, 74, 82—84, 95—96,
 99—100, 103—104, 106, 113,
 124, 129, 141—146, 149—150,
 152, 154—155, 159—160, 163,
 166, 173, 175, 201, 203, 212,
 219, 221。
 康熙帝 225
 ke 柯日 76。
 可黎可足 即热巴巾。
 克什米尔 23, 35, 56, 77, 82,
 113, 122, 169
 克主杰·格雷贝桑 128, 136, 197,
 199—200, 214—215, 257。
 kong 空绒 93。
 孔夫子 64。
 ku 枯敦·尊追雍中 75, 83, 107,
 113。

库伦 180

kuan 款氏 120, 126, 145.

kun 昆氏 120

昆泽思巴(大乘法王) 127.

kuo 阔端 119, 123—124.

L

la 拉卜楞寺 225.

拉达克 76, 155, 170.

拉达克土王 154, 170.

拉德 72, 79—80.

拉冬 169.

拉堆 83, 120

拉堆绛 96, 98, 180.

拉杰钦波(素尔穷) 92.

拉杰钦波(濯浦巴) 93.

拉·隆格旺秋 109—110.

拉隆寺 97, 155.

拉垅 61.

拉摩南错 207.

拉萨 18, 23—24, 29—31, 33—35,

44, 48, 62, 65, 71, 73, 98,

106—107, 109, 113, 135, 145, 151—

153, 156, 158, 168, 184, 191—

192, 194, 197—198, 200—202,

206—207, 209, 213, 215, 219,

221, 225, 240—241, 245—247,

258, 260.

拉萨河 82, 157.

拉托多聂赞 20, 22.

拉藏汗 224—225.

拉·卓微 衮波 110—111.

拉孜 84, 128—129, 179.

拉尊 216—217.

喇达 110.

喇嘛巴 145.

喇钦·贡巴饶赛 68—70, 72—74,

88, 192.

喇穷沃色 176.

lang 朗(拉斯)氏 162.

朗达玛(达玛,达磨) 55, 59—63,

65, 68—70, 72, 74, 76, 90,

109, 184.

朗日塘巴·多吉僧格 108—109, 135

朗县 106, 140.

浪卡子 135.

lao 劳瑞茨 65.

劳准玛 177—178.

lei 雷必喜饶 200.

类乌齐 142, 144, 146—147,

149, 154, 166.

类乌齐寺 166.

li 李敬 23.

理塘 185, 212.

理塘寺 212.

lian 莲花戒 即噶玛拉锡拉.

莲花生 21, 32—34, 36, 66, 90—

100, 142, 230.

《莲花生遗教》 96.

《莲花生传》 30.

liang 良琇 41.

凉城 223.

凉州 123—124.

《量释论》13, 94, 203, 257, 259

lie 烈如孜 82.

lin 林丹汗 149, 187, 217—218.

林麦氏 167.

林热·白玛多吉 167—168.

林芝 52.

林周 75.

ling 灵谷寺 147.

灵武 143

灵州 143.

liu 六盘山 124, 210.

六世班禅(贝丹意希) 153—154.

六世达赖(仓央嘉措) 224—225.

long 龙门石窟 21.

龙树(龙猛、龙胜) 12, 48, 115,

129, 229—230, 257.

隆钦饶绛巴 94—95, 99.

隆子 112

陇右 44.

lu 卢梅·楚臣喜饶 68—70, 73—75, 83, 88, 106—107, 113.

炉霍寺 65.

鲁噶甲 78.

鲁格 165.

鲁亦旺布松 120.

lun 伦珠顶(贡钦)寺 129.

luo 罗昂 17.

罗布林卡 242, 259.

罗丹喜饶 即俄·罗丹喜饶.

罗桑却吉坚赞(参四世班禅) 214—215.

洛敦·多吉旺秋 75, 83—84.

洛基头人 140.

洛囊氏 168.

洛钦 77, 183.

洛穷 77, 114, 159, 183.

洛饶 140—141.

洛热巴·旺秋尊追 167—169.

洛寺 112

洛阳 21, 42.

《洛阳伽蓝记》 42.

洛扎 61, 97, 137, 155, 169

M

ma 马贡寺 114.

<马克思恩格斯全集> 2.

马尚仲巴结 30, 36.

玛仓·喜饶僧格 173.

玛尔巴·却吉罗追 84, 134—135
137—139.

玛尔木 171.

玛尔·却吉坚赞 159.

玛·雷必喜饶 77, 114, 183.

玛垅 71.

玛·却吉喜饶 176.

玛·仁钦乔 209.

玛·释迦牟尼 70

玛译师 184.

mai 麦·喜饶桑布 201.

man 曼垅 83.

mang 芒噶拉古如 166.

芒松芒赞 26.

芒域 29—32, 78, 200.

mei 梅只巴(弥勒巴)137.
 美国175.
 men 门隅171, 225.
 门隅字松225.
 meng 蒙哥95, 125, 143.
 蒙古123—124, 129, 143, 180.
 《蒙古源流》123.
 孟加拉79—80.
 mj 弥底82—83, 93.
 弥勒(慈氏)94.
 弥勒巴(梅只巴)137, 140—141.
 米拉日巴78, 134, 137, 139—141
 230.
 《米拉日巴道歌集》138.
 米拉氏137.
 米聂244.
 米聂贡仁163.
 米聂饶岗146.
 《密宗道次第广论》193.
 mln 敏珠林(寺)97—99.
 ming 明太祖(参朱元璋)146.
 明成祖(参永乐帝)147, 163,
 165—166.
 明宣宗199.
 明英宗209.
 明穆宗209.
 mo 摩揭陀79, 121.
 摩衍衍那 即大乘和尚。
 没卢氏44.
 墨竹109.
 墨竹工卡161, 163, 165.

mou 牟笛赞普·即赛那票。
 牟尼赞普49—53, 63。
 牟如赞普52。
 mu 木鹿宫(寺)23, 248。
 木土司148, 150, 212。
 穆苏赛拔(喇钦)71—72。

N

na 那烂陀寺(印)30, 110。
 那烂陀寺(藏)127。
 那囊氏52。
 那浦寺167—168。
 那饶巴80, 137, 140—141。
 纳青里巧65。
 纳塘111, 128, 184。
 纳塘寺105, 111, 199。
 nai 乃巴班智达·札巴曼粗69。
 乃东75, 171。
 乃囊寺152, 154—155。
 乃宁寺196
 nan 南疆23, 28。
 南交钦波108
 南杰拉康(寺)191。
 南杰盘德林(寺)97。
 南杰札巴209。
 南京146—147。
 南喀宁布32, 37—38。
 南喀桑布194, 197。
 南木林135。
 南印度23, 42, 176。

南苑222.

nei 内地(参汉地)61, 157,
175, 199.

内蒙古15, 143, 211—212, 223.

内邬素112.

内邬素巴·意希拔105, 111—112.

内邬托寺(桑浦寺)113.

内邬宗194, 197.

ni 尼玛衮76.

尼泊尔23—24, 29—30, 32, 80,
82—83, 95, 99, 104, 106—
107, 113, 137, 139, 154—155,
182.

尼氏140—141.

尼洋河146.

nian 年楚河146.

年若92.

年译师113, 184.

niang 娘布146.

娘·定埃增桑布52—53, 61, 90

娘堆167—168

娘·尼玛沃色96.

nie 聂赤赞普16—17, 19, 84.

聂当107, 113.

聂拉木138.

涅(地)110.

涅麦140.

涅浦173.

ning 宁夏143—145.

nlu 牛古垅84, 120.

nu 努氏171.

弩氏172.

O

ou 欧丹达菩黎寺(飞行寺)33

欧松62, 72, 76, 109.

欧洲89, 104—105.

P

pa 帕巴拉201.

帕当巴桑结176—177.

帕里23.

帕木竹160, 162.

帕木竹巴159—161, 163, 165,

167, 171—173.

帕竹·多吉杰布(参帕木竹巴)99,

156, 159.

帕竹·绛曲坚赞95, 145, 171, 189

帕竹氏(参朗氏)160, 211, 213,

217.

pang 旁塘(宫)31, 57.

旁遮普169

pen 盆域71, 106—107, 127,

135, 158, 213.

pi 毗卢遮那若希达35.

毗沙28.

po 颇罗雍98—99, 151, 226.

pu 菩提达磨(达磨)42—43.

《菩提道次第广论》114, 193.

《菩提道次第明灯》81.

《菩提道炬论》81, 106, 114-117, 119.
 《菩萨地》115.
 普兰76, 79, 81.
 普那卡185.
 普穷哇·宣奴坚赞108.

Q

qi 《七宝藏论》94.
 七世达赖(格桑嘉措)151, 225-226
 qia 恰巴却吉僧格114, 121.
 恰那多吉123
 恰译师1170.
 qian 千佛洞21.
 前藏(参卫)97-98, 113, 128, 140-141, 144, 152, 154-155, 159, 179-180, 207, 221.
 乾隆帝154, 187.
 乾陀罗28.
 qing 强巴林(寺)201.
 qiao 乔达摩5
 qie 怯喀巴(参甲·怯喀巴)109, 165-171.
 怯喀寺105, 109-111, 119.
 qin 钦陵 即噶尔钦陕.
 钦浦29, 31, 57.
 钦浦寺48.
 钦孜沃色99.
 qing 青海27, 62, 71, 100, 144, 146, 149-150, 152, 190, 210,

212, 217-219, 221.
 青海湖210, 225.
 《青史》20, 65, 69, 111.
 清辨13, 30.
 清太宗皇太极220
 清顺治帝 即顺治帝。
 清康熙帝 即康熙帝。
 清雍正帝 即雍正帝。
 清乾隆帝 即乾隆帝。
 qlong 穷结18, 52.
 穷结巴215.
 穷结巴·班觉桑布199, 218.
 琼波南交巴135.
 琼波氏137.
 qu 曲水70.
 曲沃日70.
 屈底波28.
 que 却贝桑布 即得银协巴。
 却贝意希152-153.
 却吉贝191.
 却吉喇嘛 即噶玛拔希。
 却吉旺秋153.
 却科杰寺207-208.
 却闷朗171.
 却图汗149, 153, 217-219.
 却英多吉148-152, 155.
 却扎意希152.
 却朱嘉错153-154.

R

rang 攘迥多吉144-146, 152.

rao 饶绛巴·桑吉培127.
 re 惹医师167.
 热巴159.
 热巴巾(赤祖德赞、可黎可足) 49,
 53, 55—60, 63.
 热河154.
 热垅168.
 热垅寺168—169.
 热穷巴·多吉札139—141.
 热特那林巴96.
 热译师113.
 热振107.
 热振寺75, 107—108, 112—113,
 123, 169.
 ren 仁蚌巴149, 152—153, 206—
 207, 209, 216.
 仁蚌巴·敦悦多吉152.
 仁达128.
 仁达哇·宣奴罗追127—128, 132,
 191, 196.
 仁钦贝194
 仁钦岗寺112—113.
 仁钦坚赞157.
 仁钦林巴173.
 仁钦伦布194.
 仁钦桑布77—79, 81, 90, 183—
 184.
 仁钦旺秋157.
 仁增衮桑喜饶100.
 仁增郭吉登曲坚96.
 ri 日必多吉151.
 日喀则183, 197, 199, 215—216,

219, 222, 247.
 rong 绒(藏绒)138.
 绒165.
 绒敦·玛微僧格127.
 绒·却吉桑布93—94.
 绒域色都143.
 绒孜噶110.
 ru 乳必多吉145—146, 190.
 《入菩提行论》115, 159, 179.
 《入中论》13, 114, 203, 257,
 259.

S

sa 萨班·贡噶坚赞122—124,
 132, 143, 170, 182.
 萨迦84, 121, 125—126, 128—
 129, 144, 160, 191, 199, 201
 《萨迦格言》122.
 《萨迦世系》124.
 萨迦寺121—122, 125, 127—128,
 179, 189.
 萨钦121, 159—160.
 撒马尔罕28.
 sai 赛(地)201.
 赛·基布巴·却吉坚赞109.
 赛那累(赤德松赞)49, 51—56,
 60, 63, 257.
 赛氏109
 赛瓦垅140.
 赛尊83, 106, 113.

- san 三世班禅(恩萨巴·罗桑顿主)214—215.
三世达赖(索南嘉措)208, 211, 218, 247.
三阳(三样)寺 即桑耶寺。
sang 桑波且寺110。
桑定寺135, 154。
桑结额朱157。
桑结嘉措(参第巴桑结嘉措)224。
桑结彭错68。
桑结温166。
桑结雅军喜饶喇嘛166。
桑结札95。
桑浦寺94, 105, 113—115, 121, 144, 158, 197。
桑日141, 160。
桑希29—30, 40。
桑耶寺(三阳寺、三样寺)32—38, 45, 51, 60, 73, 77—78, 100, 107, 113, 161, 197。
桑主孜199。
se 《色尔尼》16, 64。
色拉寺153, 194, 198—199, 201—202, 240, 242—243, 248, 253, 255, 258。
seng 僧璨43。
sha 沙玛尔却扎巴152。
shan 山南(地区)18, 29, 31, 33—34, 38, 48, 52, 62, 73, 75, 97—98, 107, 128, 137, 140, 149—150, 162, 165, 169, 171, 173, 207, 213, 216—217。
山西(省)176, 199。
《善逝教法源流》(参《布敦佛教史》)182。
《善说诸宗源流晶镜史》(参《土观宗派源流》)187。
shang 上密院(举堆札仓)202, 260—262。
尚那囊·多吉旺秋69, 75, 107。
尚尊温穷172。
she 阐烂达罗169。
shen 神秀43—44。
沈阳219。
sheng 盛京215, 219—221。
shi 十四世达赖151。
《十万白龙》16。
《十万龙经》37。
世亲(天亲、宝亲)12—13, 48, 258。
室利日南定170。
释迦牟尼4—5, 7, 9, 11—12, 24, 64, 77。
释迦沃95。
释迦宣奴83。
shun 顺治帝150, 165, 222—223。
si 司徒活佛154—155。
司徒·却吉迺154。
斯里兰卡12。
斯瓦特32, 170。
四川(省)95, 99—100, 124—127, 129, 163, 219。

四如寺 24.
 四世班禅(罗桑却吉坚赞)149.
 214, 216, 219—220, 222.
 四世达赖(云丹嘉措)187, 208,
 212—214.
 四庆胜寺 24.
 四再庆胜寺 24.
 song 松艾 76, 79.
 《松达大疏》155.
 su 苏联 136.
 苏密尔 212.
 素尔波且·释迦迥乃 84, 92.
 素尔穷·喜饶札巴 92—93
 素尔氏 91—93.
 suo 索南嘉措(参三世达赖)
 205, 208—213, 247.
 索南坚赞 83.
 索南乔朗(参二世班禅) 214.
 索南群培 221.
 索南孜摩 121—122.
 索穷·根敦拔 176.

T

ta 塔布(地区)110, 140, 144—
 145, 207.
 塔布拉杰·索南仁钦 112, 134,
 137, 139—141, 156, 158—160.
 塔尔巴林寺 95, 169.
 塔尔寺 190, 211—212.
 tai 《太平寰宇记》41.
 泰青林(大乘洲)183.

tang 汤东杰布 136.
 唐波且寺 75.
 《唐书》59.
 唐宪宗 54.
 tj 提婆 12.
 天亲 即世亲
 tong 《通鉴》59.
 tu 图丹根培寺 129.
 图敦·贡噶南杰 128.
 图鲁拜琥(固始汗) 218.
 图奇 52.
 土观·罗桑却吉尼玛 44, 187.
 《土观宗派源流》16, 19, 64.
 土默特 211—213
 土木堡 209
 土谢图汗 180.
 吐蕃 14—36, 38—41, 44—45, 48—
 50, 52—53, 55, 57, 59, 61—
 63, 65—68, 70—71, 73, 79,
 87—88, 90, 96, 109, 120, 162,
 183—184, 190, 192, 209, 257.
 tun 吞米桑布扎 22—23, 25.
 tuo 托林寺 78, 81—82, 201.

W

wai 外蒙古 180—181, 217
 wang 王森 34.
 旺仁波且仁钦贝杰(阐教王)
 165.
 wei 韦·甲多热 66—61

- 韦哇那盘托氏159.
 卫(地区)62, 74, 81.
 卫藏(地区)70, 72—76, 81—82,
 84—85, 95, 106—108, 123,
 129, 149, 162, 167, 176, 188,
 190—192, 203, 217, 219, 222
 wen 温热·达玛曾格169
 文成公主23—24, 27—29, 60
 文素41
 wo 沃贝多吉201.
 沃德80.
 wu 乌巴垅巴92.
 乌巴垅寺92.
 乌金贡桑却林(寺)103—105.
 乌兰巴托180.
 邬坚170.
 邬坚巴·仁钦贝144, 170.
 邬仗那32, 170.
 邬仗那活佛 即莲花生。
 无垢友35, 38—39, 53, 90.
 无著12—13, 48.
 “五部大论”257—258.
 《五部遗教》96.
 五世达赖(阿旺罗桑嘉措)19, 89,
 97—99, 128, 150—151, 153,
 155, 165, 181, 208, 214—215,
 217, 219—224.
 五台山145, 147, 176, 199.

 X
 xi 西伯利亚15.
 西宁62, 72, 152, 190.
 西钦饶绛巴100.
 西钦寺100.
 西域21, 23, 26, 28—29, 42, 56.
 《西藏的宗教》16.
 《西藏民族政教史》25, 235.
 《西藏王臣史》19, 124.
 《西藏王统记》19, 23.
 希腊104.
 锡德林248.
 锡金127, 155.
 《喜金刚经》92.
 喜马拉雅山23.
 喜饶巴200.
 喜饶僧格201.
 喜瓦错 即寂护。
 悉达多5.
 xj。下密院(举麦札仓)201—
 202, 260—262.
 夏卜172.
 夏尔哇巴·云丹札108—109, 111.
 夏鲁128, 183
 夏鲁寺183.
 xlan 先饶米沃且15, 84.
 《贤者喜宴》19, 53, 155.
 《贤者之源》187.
 《现观庄严论》94, 114—115,
 203, 257, 259.
 xiang 香(地)135.
 香卜140.
 香达25.
 香蒂巴80.

香日乌金 37—39.
向蔡巴·尊追札 155—156, 160—
161, 167—169.
象泉河 76
象雄 15—16, 29—30, 36—37, 64,
76.

xiao 小俄译师 113—114

小昭寺 24, 28, 60.

xie 协尔 79

协噶尔 169.

谢通门 83, 135.

xin 辛厦巴 150, 153, 209.

辛厦巴·才旦多吉 98, 149.

辛厦巴·丹松旺布 213.

新疆 19, 28, 65, 71, 122, 149.

209, 217—218, 220, 224.

新怙厦寺(基布寺) 109.

《新唐书·吐蕃传》 16, 41, 55.

xiong 雄(地) 168.

xiu 修赛寺 173.

xu 须弥福寿寺 154.

徐舍人 41.

许(地) 106.

旭烈兀 164.

xuann 玄奘 24.

xue 雪喀巴 150.

xun 循化 71.

Y

ya 雅处·桑吉贝 127.

雅第班钦 152.

雅典 104.

稚隆 140, 168, 173, 191.

稚隆觉卧 109, 111, 119.

稚隆·玛热色波 177.

雅鲁藏布江 15, 23, 31, 33—34,
70, 98, 107, 140.

雅桑寺 171.

亚洲 15.

yang 羊八井寺 152—154.

羊衮巴·坚赞贝 169.

羊学崩热登 165.

扬贡寺 166.

杨衒之 42.

仰华寺 210.

ye 叶尔巴 107.

叶浦寺 173.

yi 一世班禅(克主杰) 197, 214—
215.

一世达赖(根敦主) 200, 211.

伊拉克克三 220

伊拉克 28

伊朗(波斯) 16.

意大利 34, 52.

意明大师(喇钦) 72.

意希多吉 151.

意希嘉措 225.

意希坚赞(桑耶) 70, 73—74, 77.

意希坚赞(玛仓) 173.

意希迥乃 156—157.

意希沃 76—80.

意希孜巴 173.

意希孜摩 206.

意希尊追 13

yin 因扎菩提 11—12.

印度 4—5, 10—14, 20—23, 29—42, 44—45, 47—48, 56, 61, 63, 65, 77, 79—85, 88, 90, 94, 103—104, 107, 110, 115, 120—122, 128, 134—137, 139—140, 151—152, 169, 172, 175—176, 180, 182, 186, 192, 211, 229, 257.

《印度佛教史》180—181.

ying 英国 175.

yong 雍敦巴 95.

雍正帝 151.

永丹 62, 72—73.

永乐帝 (参明成祖) 198, 223.

永宁寺 42.

yu 于阗 21, 23, 28, 56.

《语言门论》83, 93

玉树州 (地区) 100.

域摩·弥觉多吉 178.

yuan 《元史》145.

元世祖忽必烈 (参忽必烈) 95.

164, 170, 187, 210.

元文宗 144—145.

元宁宗帝后 145.

元顺帝 145—146, 183.

《缘起赞》230.

yue 约格琼 70

月称 13, 128, 257.

yun 云丹嘉措 (参四世达赖)
205, 212—214.

云冈石窟 21.

云南 (省) 27, 65, 124, 143,
148, 150, 155, 185, 212.

Z

za 杂弥 170.

杂日哇 169.

zai 哉波务氏 143.

zang 藏玛 53, 55, 58.

藏 (地区) 62, 74.

藏巴甲热·意希多吉 167—169.

藏巴仁波且 112.

藏饶赛 70—71, 74.

藏绒 138

《藏王墓》52.

藏协 171.

ze 则拉岗 146—147.

泽布隆 76, 78.

泽当 162.

泽当寺 127, 162—163, 197.

zeng 《增续正法源流》68—69.

zha 扎什伦布寺 128, 154, 199—200, 205—207, 214—216, 249—257—258.

扎斯征波氏 165.

扎西贝孜 166.

扎西道杰 9

扎西孜巴 76, 83.

- 札巴坚赞(萨迦) 121—123.
 札巴坚赞(帕竹、阐化王) 163,
 194
 札巴迥乃 161—162.
 札巴乔央 155.
 札巴仁钦 162.
 札巴僧格 145, 152.
 札达 76.
 札纳寺 113.
 札囊 33, 98.
 札钦 168.
 札叶巴寺 48.
 zhang 张居正 211.
 张掖 72, 143.
 章嘉 187.
 zhe 哲蚌寺 153, 194, 197—
 199, 202, 205—208, 212—
 213, 216, 240, 242—245,
 248, 253, 255.
 哲布尊丹巴一世 180—181.
 哲垅 143.
 哲垅乃雪 159.
 哲雪 141.
 哲域结蔡寺 127.
 zhen 《真实摄经》 115—116.
 zheng 征·意希云丹 113.
 zhi 止贡, 161, 163—164.
 止贡巴·仁钦贝 160—165, 169.
 止贡替寺 163—165.
 止贡赞普 17, 64.
 智光 147
 智美沃色 94.
 zhong 中甸 185.
 《中观论》 12, 48, 115,
 229, 231, 257.
 中亚 28, 42, 56.
 仲巴呼图克图 154.
 仲敦巴 69, 83, 85, 106—108,
 111—113.
 仲曲 121.
 zhu 朱元璋 146—147.
 珠尔墨特那木札勒 226.
 主梅·楚臣迥乃 75.
 主寺 168.
 祝夏 122.
 zhuo 卓垅巴·罗迥迥乃 114.
 卓弥·释迦意希 82—84, 92, 120—
 121, 137, 170, 179, 184
 卓木 23.
 卓尼 184
 卓窝垅 137.
 濯浦 93.
 濯浦巴·释迦僧格 93, 99.
 zi 孜德 82, 113
 zong 宗喀 146, 190.
 宗喀巴·罗桑札巴 114, 127—128,
 136, 146, 156, 163, 183, 188,
 190—202, 204—205, 211, 230—
 231, 238—239, 257.
 宗喀德康 71.
 zun 尊追桑布(汤东杰布) 136.
 尊追札(向蔡巴) 156.
 zuo 佐钦寺 95, 99—100.