

喇嘛教形成的特點問題

丁漢儀、溫華、唐景福

喇嘛教是中國佛教的一支。它以西藏地方為中心，傳播於康藏高原和蒙古等廣大的地區，已有千餘年的歷史。對藏、蒙古等少數民族產生過重大的社會歷史作用，迄今仍有一定影響。本文試圖對喇嘛教形成的特點問題作初淺的探討。

一

喇嘛教是西藏佛教的另一稱謂。它的出現是佛教傳入西藏後比較後期的事。以「喇嘛」名其教，在經教上似乎是有點根據的，也反映了西藏佛教的某些實際情況。佛教規定佛徒修道的根本是必須敬信依止具德的善知識，即嚴格地信從師教，從初發善心到成佛都必須依靠瞻奉師長才能獲得。上師和佛是同等地位，與佛的教法合稱佛、法、僧三寶。

在西藏佛教中，對喇嘛的敬信尤為注重。「喇嘛」藏語意為「上人」、「上師」，原為藏人對佛教高僧和寺廟首領的尊稱，後來對一般出家的僧人（藏語稱為扎巴）也尊稱為喇嘛。喇嘛在過去的西藏社會具有特殊的地位。藏諺說：「無喇嘛上人，如何得近佛！」可見喇嘛受人敬信之深！佛教傳入我國西藏，形成具有自己特點的佛教後，又轉而逐漸傳播於蒙古、土、裕固、納西

等少數民族地區。

在佛教傳入吐蕃以前，人們信仰的是萬物有靈的本教。西藏本教的原始形態早失真傳，最早的有關記載又「晦而不彰」。『新唐書·吐蕃傳』說：「其俗，重鬼右巫，事羯羆為大神。」西藏宗教史籍的有關記載中亦約畧提到，從聶赤贊普到囊日松贊三十一代均以本教治國。本教神道分為天神和魔神兩大類，溝通人與鬼之路的巫人稱為「本」。在當時吐蕃社會生活中，這種原始的神靈崇拜的本教享有支配的權威，「上祀天神，下鎮鬼怪，中興人宅」，施行各種巫術。有燒施的修火神法，有用「色線、神言、牲血等而為占卜」的卜巫術，有「善為死者除煞，鎮壓凶厲、精通各種巫覡之術。據稱「有三百六十種禳祓法，八萬四千種觀察法，四冥想法，……三百六十種送葬法，八十一種鎮伏法」，還有「黑病書、華壽書、白醫書、黑禳解法」等①。社會生活的一切，舉凡「為生者除障，死者安葬，幼者驅鬼，上觀天象，下降地魔」，「納祥求福，禱神乞藥」，「興旺人財」，以至「指善惡路，決是非疑」，「護國奠基」②，都仰賴於本教，這種多神崇拜是原始的信仰。所以儘管佛教在毗鄰西藏的印度已流傳千餘年，但一直未能進入西藏，其基本原因在此。

公元七世紀，吐蕃奴隸制政權建立，幾乎在同一時候，佛教開始分別從我國內地、尼泊爾和印度三路傳入西藏。松贊干布（六五〇）時，尼泊爾尺尊公主和唐室文成公主（六三九年和六四一年）先後出嫁吐蕃，與此同時，松贊干布派出端美桑布赴迦濕彌羅學梵文歸來，隨着這兩件重要的歷史活動，佛像佛經開始傳入西藏。但是在意識形態領域裏，傳統是一種巨大的保守力量。佛教一開始傳入西藏，很自然地就受到本教的抵制，佛、本之間的鬥爭歷二百年而不息。由於社會經濟政治的需要，終於出現本教衰退，佛本融合，佛教在西藏傳播發展的歷史局面。

從兩位公主入藏，松贊干布為她們修建佛殿起，佛教逐漸傳播，佛、本鬥爭也日趨激烈。以松贊干布的權威，他在這些修建佛殿時，也還有本教徒的干擾破壞。大昭寺的修建即是一例，「晝日所築，入夜悉為魔鬼摧毀，不見餘痕」③。「所謂「魔鬼」，實是指的本教徒。為了緩和佛本之間的矛盾，在大昭寺建成時，不得不「於四角畫卍字，以娛本教徒，畫方格以娛平民」，用以照顧傳統的信仰④。在松贊干布死後的半個多世紀內，不見佛教有什麼傳播的歷史記載，甚至文成公主帶去的覺臥佛像也被抬出大昭寺封埋起來。七二七年，唐僧慧超從印度回到西安，在其「往五天竺國傳」中也說：「至於吐蕃，無寺無僧，國王百姓等總不識佛法。」看來，在此時期佛教並沒有得到怎麼傳播，而本教似乎還有了發展，並「有本教之見可說」⑤。「到赤德祖贊（棄隸縮贊七〇四—七五四）時，金城公主出嫁吐蕃，贊普曾派桑布等人到長安求法取經，「於扎瑪的噶菊建寺」。赤松德贊（七五四—七九七）時，佛教又有進一步的發展。經過赤松德贊迎請印僧靜命、蓮花生和漢地僧人講經說法，以及下令臣民歸信佛教，禁止本教等一系列措施，本教受到重大打擊。本教的許多法術除占卜推算、祈福禳祓等外，大多從此逐漸失傳。赤松德贊的強制干預，加速了本教的衰落。為了使本教能長期存在下去，本教信徒們將佛經篡改為本經。篡改的本經稱為「覺本」，即翻譯的本教。如將「廣品波若改為康勤，二萬五千頌改為康窮，瑜伽師地改為本經，五部大陀羅尼改為白黑等龍經」⑥。「用無常、業果、慈

悲菩提心三身、十地以及戒律儀軌等佛教理趣修持來充實本教，從而本教也改變了自己原來的面貌，以致後來形成喇嘛教的一個旁系。但是本徒們這種篡改佛經的活動，因遭到贊普的嚴禁，只得將本經理藏起來，直到朗達瑪毀佛之後，才發掘出來，復得流傳。

佛教在鬥爭中也吸取了本教內容。他們宣稱蓮花生「收伏藏土諸惡毒天龍」，「調伏鬼魔」⑦，這實際是佛教將本教的某些神祇和法術吸收過來，虛飾渲染，用以自重的說法。過去，拉噶瑪霞寺（即拉薩垂仲殿）和哲蚌寺所屬的吹忠殿（護法殿）以及各地大寺廟中的「乃琼」也有女喇嘛，有的可以娶妻生子，受到人們的信仰。有趣的是敦煌等地的古藏文寫本文書卷中，發現有這樣一則祈願文：「嫫嫫敬獻髮辮一穗，祈賜福壽吉祥，願得安康解脫」⑧。「嫫嫫是吐蕃時期的本教女姓卜者的尊稱，也是贊普的乳娘。嫫嫫成了佛教的祈願人，這表明到公元九世紀佛教不但把本教的神祇、儀軌以及所謂「調伏」的方法，吸取改造成為自己者也拉進佛徒行列中來了。

喇嘛教的形成，還和內地佛教宗教關係一直綿延不斷。吐蕃向唐朝求經、學法、請僧，漢僧入藏傳經講法、譯經，都是有史可尋的。如松贊干布時，有漢法師安壽大和尚（一作大壽天和和尚）與端美桑布等共譯佛經⑨；赤德祖贊時自漢地翻譯佛經，迎請和尚多人⑩；赤松德贊時，有入藏漢人後裔桑希（即禪師之音譯）到長安取經，唐朝給予大批青紙寫金字的經籍⑪；漢僧大乘和尚（摩訶衍等）在這些傳播禪宗，七八一年唐朝廷應吐蕃請求，派僧人良琇、文素赴藏講法，兩年一換⑫；八二四年有吐蕃使者到靈武節度使求五台山寺廟圖⑬等等。這些史實均說明漢藏之間宗教關係的淵源。特別值得一提的是，大乘和尚等傳播禪宗和大乘顯教經籍的翻譯所留下的影響。禪宗是我國內地佛教宗派，有關宗教史曾評論禪宗頓悟成佛的禪定和西藏密教金剛乘的即生成佛「無有差異」⑭。赤松德贊時，在修建的桑耶寺內設有那禪部（靜慮州，專修禪定）與密宗部（真言州）同列。後來只是由於赤松德贊的干預，經過印僧蓮花生與摩訶衍的辯論，禪宗才據傳

失敗被禁，但其思想並未消失，且仍影响到後來的喇嘛教。

據「登噶爾瑪目錄」，前宏期翻譯整理的經籍多屬大乘顯教，這也和受漢地佛教傳播的影响是分不開的。唐、蕃之間的文化交流極其密切而廣泛，佛教經籍的翻譯傳播是其中重要的一部分。漢譯佛經在藏地廣泛流布，藏譯佛經也受此影响。棄隸縮贊時「自漢地甘肅翻譯金光明正法律分別品」^⑮。像這些見之於史籍的，我們已在上文提到了，又根據河西古藏文寫本文書，其中經卷「大乘無量壽宗要經」是照當時在河西廣泛傳抄的漢文卷子譯製的。「無量壽經」一直是喇嘛們特別注重，幾乎每天必須誦讀的經典。文書中的其他經卷如「十萬般若經」、「大寶積經」、「大乘經纂要義」、「吉祥偈」等，多係從當時普遍盛行於漢地和西域的這些經籍翻譯過去也是很可能的。公元九世紀時精通漢藏文的著名譯師管·法成，在河西就翻譯過包括「大乘無量壽宗要經」等大量經籍。西藏著名佛籍目錄「登噶爾瑪目錄」中開列的般若、寶積等經籍，在河西古藏文寫本文書中得到了證實。這不能不是漢地大乘顯教對西藏前宏期佛學的影响。後宏期，佛教在西藏的再度傳播，和前宏期佛教始入西藏的情況一樣，也幾乎是在同時（十世紀下半期和十一世紀初）分從漢地和印度兩路再度入藏。一路是由寶賢譯師等在上部阿里地區自印度傳入，多係密教，史稱上路弘傳。另一路是由喇欽貢巴饒賽從下部朵康地區（今青海西寧）重新點燃起佛教的餘火，經魯梅等傳入衛藏，史稱下路弘傳，較上路弘傳時間還早一些。貢巴饒賽在青海河源地區還曾從漢僧受戒，其佛教傳承為後來形成的寧瑪派和格魯派所承繼^⑯。以後西藏佛法大興，滙合兩路宏傳，產生了許多宗派。此時內地佛教却已日趨衰落。到了元代以後，藏漢之間宗教關係的發展出現了和以往相反的新情況，藏地僧人到內地傳法講經者反到頻繁起來。統治者多次邀請喇嘛教高僧到北京、南京等都城講法傳經，對蒙古族地區和漢族地區都產生過影响。在這里順便提及一件有趣的事，不知在什麼時候，漢族地區所崇拜的關雲長神像，竟也被喇嘛教加以「調化」，委為「護法神了」^⑰，在桑耶寺和扎什倉布寺等地建有其神殿，被藏人敬信祀奉，但却上

以「革塞結波」（藏語「格薩爾王」）的尊號^⑱，將其「藏化」了。

從這幾方面的關係來看，是否可以這樣說。西藏佛教是在長期的歷史過程中，把印度佛教、漢地佛教和本教兼容並包，互相融合，而形成具有自己特點的喇嘛教形式了。

① 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』，「畧說本教源流」篇，劉立千譯，王沂暖校本。

② 王沂暖譯『西藏王統記』。③④同上

⑤ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』，「本教之起源。」⑥同上

⑦ 王沂暖譯：『西藏王統記』。

⑧ 黃文煥：『河西吐蕃文書簡述』文物一九七八年，十二期。

⑨ 布敦：『西藏佛教源流』。

⑩ 『青史』。⑪同上

⑫ 『冊府元龜』卷九八〇外臣部通好。

⑬ 同上卷九九九外臣部請求。

⑭ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』

⑮ 五世達賴：『西藏王臣史』。

⑯ 劉立千：『印藏佛史』。

⑰ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』把這件事判為隋朝時三論宗的智者（吉藏？）「大師所調化，委為護法神。」

⑱ 參見『衛藏通誌』卷六。

二

注重密教，以密教為究竟，是喇嘛教各派的共同特點，故有西密之稱，它與稱為東密的日本密教是現今世界上僅存的兩個密宗派別。

密宗在公元二世紀時經印度的龍樹而得流傳，六世紀時廣為傳播。八世紀初印度密教僧人善無畏等來到長安（七一六年），翻譯經典，密教開始傳播，得到唐玄宗至德宗四代君主的信奉。共約經歷百年，到九世紀中期以後就漸告衰絕了。在此百年期間，正是唐、蕃交往極為頻繁的時期，是否有密教從內地傳入西藏

的情況，無記載可考。但西藏宗教史記載，正是這時期，密教從印度傳入了西藏。公元七六〇年左右^{①⑨}，吐蕃贊普迎聘烏仗那（今喀什米爾）密教僧人蓮花生入藏傳法，應是印度密教傳播的開始^{②⑩}。當時在桑耶寺設有眞言州即密宗院。以後入藏印僧無垢友、法稱等都傳播過密法，但傳播的情況如何，未知究竟。史載蓮花生宏傳密法，畢竟是多所附會，荒誕不經，連宗教家也認爲「難於取決^{②⑪}」。蓮花生的說教傳承既無可考，有關密教經籍亦未見流傳下來^{②⑫}。密教由於其本身的眞言儀軌近似本教，可以取得人們的一定信仰而得傳播，但遭到的阻力仍是不小的，赤松德贊的正妃才邦氏斥責密教的「所謂嘎巴拉，就是人頭骨，所謂巴蘇大，就是掏出來的人的內臟；所謂岡陵，就是人脛骨做的號；所謂興且央希，就是鋪開來的一張人皮；所謂囉克多，就是在供物上灑的血（人血）；所謂曼陀羅，就是一團像虹一樣的彩色；所謂金剛杵士，就是帶有人骨做的花曼的人」。這不是什麼教法，而是從印度進入西藏的罪惡^{②⑬}。「赤熱巴巾信佛，大力校訂和翻譯佛經，佛教有較大發展。但譯經多爲大乘顯教經論，密籍還是不多的。這可能是因密教本屬秘密修持，秘密傳授，翻譯自然受到限制。另一方面也由於當時藏王敕令不許隨意翻譯密經，因而譯經不多。

密教的進一步傳播和發展，特別是密教經籍的譯傳和研究，是在後宏期即十世紀中期以後。阿里僧人寶賢（仁欽桑皮）等赴印度學密法，迎請印度超行寺名僧阿底峽入藏講經以後，印、藏僧人彼此往來頻繁，所學所傳密法甚多，且以瑜伽密和無上瑜伽密的各種教法爲指歸，從此密法大興，密教經籍的翻譯也漸臻完備，至元代匯集顯密經籍創編大藏巨典。

喇嘛教所以特重密教，首先是與其傳播的歷史時代密切相關。公元六、七世紀大乘密教已傳遍了北印度，從印度傳入西藏的佛教一開始就是北印密教，以後，北印密教又繼續不斷地對西藏施加影響。十世紀北印度密教出現的時輪派，也傳入了西藏。大乘佛教發展到密教，是走向衰落的象徵，「迷信巫覡之風，日益增長」，它「與印度教相混合」^{②⑭}，和原來的釋迦教法相比，已

有天壤之別了。傳入西藏的正是這樣的佛教，進而又與西藏固有的原始本教相混合，更是一個混雜物了。

任何一種宗教在一個民族中傳播，主要不在於這個宗教本身能攝取人們的宗教心理，而是要以該民族的社會歷史條件爲根據。在西藏，由於長期的封建農奴制的社會壓迫，經濟、文化十分落后，人民生活極端貧困，這種社會條件，導致人們偏重教儀修持和迷信巫覡等宗教活動實踐，而不崇尚繁瑣的教理研究，這使可快速成佛的喇嘛教或密教得以傳播和存在的基本原因。誰只要一心誦念六字明咒，供花敬佛，祭祀燒施，就可升登佛界。這種密教的民間形式，是一種廉價而又省力的精神依托。

密教是所謂法身佛（大日如來即毗盧遮那佛，爲密教尊奉的最高神），對自己眷屬所說的奧秘大法，都是用隱語、咒語秘密傳授，藏語稱「桑俄」，又稱「眞言宗」、「密咒」、「金剛乘」。其最大特點是以宗教活動的實踐爲主要內容，從徹底的信仰主義出發，通過念誦、供養、作法、護摩等種種儀式活動，達到所謂解脫成佛。任何宗教都要求絕對的信仰，密宗尤甚。它宣揚：「眞言」是如來的直接教導，只要堅信並且多念咒經，就可治病捉鬼，消一切罪，生無量福；也可以用來咒詛冤家和惡人，解仇洩恨，因而迎合世俗者的一般迷信心理，容易流傳。作爲密教徒修行者則只要按其規定的儀軌，經過上師（阿闍黎）灌頂傳授，合乎修持方法，就可以即生成佛，不必累世修行，不要苦讀大量經籍。它以一種神秘的信仰主義代替那些煩瑣的顯教教條，從而使佛國的極樂幻境離得人們更近一些。密教適合西藏社會的特點，其巫咒幻術儀式比較符合原有「重鬼右巫」的傳統信仰心理，因而入藏後較易爲人們所接受。特別是即身成佛的快速成佛法，對於等級十分森嚴，生產非常落后的社會，是具有相當誘惑力的。雖然由於密教神秘傳授和他們自身經濟生活條件等的限制，而難以修持，但他們却可以通過向密教法師尋求符咒巫術以祈福禳災，實現擺脫現世苦難的願望，那種用念誦眞言、供燈燒施、布施功德等簡捷途徑而獲成佛的方法，也是他們樂於接受的。因此，密教一直成爲喇嘛教的主要內容，各宗派都很重視它。

密教還由於它尊奉多神偶像的特點，使它能和本教結合並適應西藏社會。這些神佛偶像多從婆羅門教轉來，傳入西藏後，又把某些本教神拉入其行列，其數量之多，形狀的千奇百怪，簡直不可名狀。從觀音中分化出二十一個女神叫度母。還有所謂供觀修的各種本尊佛，如大威德是牛頭，金剛亥母是豬頭，馬頭明王是馬頭。還有供觀修的雙身男女裸體合抱的所謂歡喜佛，如上樂金剛和金剛亥母就屬這類。主佛之外，還有各種各樣護法神。如表示殘暴兇猛的「憤怒」神，表示慈悲善良的「智慧」神，以及色相莊嚴、遍體圓光的「愛神」等，是難以具體統計的。法身佛大日如來被稱為：「諸法之法相」，「我即法界，我即毗盧遮那」，也即是造物主，這使理性的精神實體進而具體人格化了。在密教的「曼陀羅」中央大院，住的是這位最高的本尊佛。圍繞着中央大院的三重內外院，是其內眷及其它各種神像。如果說念真言還是以帶有抽象的信仰主義的密語布教，那麼，修壇城和修本尊佛則是進而以直觀主義施教，因為有了模特兒，就形象化了。灌頂入教受法完全是襲用古印度國王王子在繼承王位時所舉行的儀式。曼陀羅上所構想的諸佛、諸菩薩聚集團，以及寺廟所列佛、菩薩、護法神、魔神等地位高低不同的神像，實際上是世俗的帝王將相譜在佛國的反映。把佛作為偶像加以祀奉，本是原來佛教的，但對於皈依者來說，却比抽象的信條更為具體化、形象化和更有鼓舞性。這種樹立並崇拜偶像，進而由對佛像的崇拜變為對活佛的崇拜，說明密教更適合於西藏人神相通的原始觀念，是為統治者所需要的。

佛教原本是禁慾主義者，不論是小乘或大乘顯教都有不殺、不盜、不淫、不妄語四根本戒。至於女性是被岐視的，即使出家也不能成佛。婦女不能隨便進入寺廟，對女性的戒律規定比男僧的多。但密宗却有些特別，它把女性作為修習密法不可缺少的條件和伴侶。寧瑪、噶舉、薩迦等派是這樣，格魯派也是這樣。格魯派嚴禁娶妻生子，不近女色，但在學習顯宗之後，進入修密宗階段，並不禁男女性生活。說什麼密教徒受用女人，是為道助，非同俗人娶室，叫做「雙修」，說什麼「男是智慧，女是方便」

。所謂「方便」即方法，也就是「善巧」，意為取巧方法以達目的。密教修持中幾乎離不開女色，在曼陀羅裏有各種色相殊妙的「天女」作內眷，在佛菩薩中有「明妃」、「歡喜金剛」、「佛母」等本尊，受密教徒念誦、受持、修習、供養，此外還有專門講述男女如何結合雙修的密教儀軌，甚至宣稱攪女人是「攝護眾生」。佛教發展到密宗，一反禁慾主義而成了縱慾享樂主義。這種所謂「雙修」，既能滿足現世慾望，又能將來成佛作祖，帶着現世享樂進入來世享樂的佛國，物質的與精神的，出世的與入世的，它都佔有，越來越世俗化了。

①9 劉立千『西藏佛教史』。②0同上

②1 普慧法日：『宗教流派晶鏡史』。

②2 布敦：『甘珠目錄』中載『旁塘目錄』，然其籍已佚。

②3 『貝瑪噶塘』第七九，引自王森關於西藏佛教的十篇材料。

②4 呂澂：『印度佛教史畧·導言』。

三

在喇嘛教中盛行活佛轉世制，它是在西藏農奴制社會基礎上，喇嘛教寺廟僧侶集團為解決其宗教首領的繼承（法嗣）問題，取靈魂不滅說而建立起來的一種特殊的宗教傳承制度。

活佛，藏語一稱「阿拉合」，是對活佛的一般稱謂；另一稱「朱古」，是專指依轉世制度而取得活佛地位者。所謂活佛轉世，按喇嘛教的說法，係指大喇嘛和活佛生時修佛已斷除妄惑業障，證得菩提心體，生死之後，能不昧本性，不隨業而自在轉生，復接其前生之職位。藏語稱為「朱古」，蒙語稱「呼畢勒罕」。在清代，被中央政府授予封號的大活佛稱呼圖克圖（蒙語「佛陀」的音譯）。

活佛轉世制度始於喇嘛教的噶舉派噶瑪支系。轉世制創立之前，喇嘛教各派的傳承，有的是師徒衣鉢相傳，有的採取家族世襲。如薩迦派是昆氏貴族創立的教派，其宗教首領（法王）從教

派創始人衰喬杰波起，在該貴族中以封建宗法世襲制傳承，使宗教和政治、喇嘛上層和世俗貴族的統治利益統一了起來，既有利於教派之間的競爭，也能鞏固封建統治。公元十二世紀後半期噶舉派噶瑪支系形成，該支系第二傳承噶瑪拔希（本名却吉喇嘛）深習密法，曾受元帝忽必烈和蒙哥的召見，並被賜金印和金邊黑帽一頂，廣傳佛法於康、青、甘等地，使該派得到發展，為該派極有宗教地位的人物。一二八三年（元至元二十年），噶瑪拔希死後，噶瑪舉派為了同當時深受元朝信任的薩迦派進行政治角逐，維護本派利益，便以噶瑪拔希的傳承者央迥多吉為噶瑪拔希的轉世，稱為噶瑪噶舉派黑帽系第三世活佛，並追認其創始人都松欽巴和二傳噶瑪拔希為第一世，第二世，以後即世代轉生不絕。轉生制一經出現，其他各派繼起倣效，如法泡製，成為大喇嘛和宗教首領傳承的普遍通例。

十四、十五世紀之交，宗喀巴創立黃教。一四一九年宗喀巴彌留之際，以衣帽授其大弟子甲曹杰繼承甘丹寺第二任赤巴（大法台）。這時格魯派轉世制尚未產生。哲蚌寺、色拉寺和扎什倉布寺等建立後，黃教勢力發展很快。到十六世紀逐漸形成了龐大的寺廟集團，為噶瑪政權所支持的噶瑪噶舉派所不容，受到壓制，但當時格魯派又無有繼承宗喀巴威望的宗教領袖人物來維持局面。在此種背景下，一五四六年當哲蚌寺法台宗喀巴的再傳弟子根敦嘉錯死後，寺廟集團上層將從前藏堆龍地方找來年僅三歲的鎮南嘉錯作為根敦嘉錯的轉世靈童，充任黃教寺廟集團的繼承首領，這才開始了黃教的活佛轉世制。一五八〇年鎮南嘉錯在青海傳教，受到駐牧青海蒙古汗王俺答汗的寵信，並被贈以「聖識一切瓦齊爾達賴喇嘛」稱號，是為達賴名號的由來，以後即以達賴活佛名號世世轉生，為黃教的第一大活佛轉世系統。從五世達賴以後，在黃教中又相繼建立了班禪、哲布尊丹巴，章嘉呼圖克圖等大小眾多的活佛轉世系統。

喇嘛教採用活佛轉世傳承，開始僅限於在佛學上有高深造詣或對宗教發展有建樹的大喇嘛才可以，也比較符合佛教所稱的自在轉生的本義，但由於喇嘛一經轉生成為活佛，就具有特殊的社

會地位，所以一些並非佛法高深的僧人，也爭相擠入轉世活佛的行列，以取得僧侶貴族的地位，所以活佛轉世制愈來愈濫，活佛越來越多。

活佛轉世制的產生，也和西藏的原始本教信仰有一定的歷史淵源關係。本教神道崇拜日、月、星辰等天神，其最高者為父王天神，本教的萬物有靈論和天神與人君合一論——天人相通，是古代西藏人世代不易的信仰。佛教吸收本教的內容，把天神、佛和現世君王統治者合而為一。佛教的轉世輪回和化身說正好與本教的天人相通論相契合。這種結合，在八二三年（唐長慶三年）的「唐蕃會盟碑」（藏文）中就有所反映，已稱赤熱巴布贊普為轉世君王了。以後喇嘛教史籍乾脆把松贊干布說成觀音菩薩的化身，赤松德贊說成文殊菩薩的化身，把赤熱巴布說成金剛手的化身等等。以後，越來越離譜，化身說又發展為轉世活佛了。所以活佛轉世制的產生並非偶然，它是西藏社會傳統信仰的發展，是佛本的結合物。

佛教「靈魂不滅」說發展為喇嘛教的活佛轉世制，也是喇嘛教越來越世俗化的表現。事實上這個制度的產生，就是封建農奴制度的組成部份。不管喇嘛教給活佛轉世以何種宗教根據或賦予它以怎樣怪誕的奇祥靈瑞，但它確是噶舉派和薩迦派進行教派鬥爭的產物。從噶舉派黑帽系和紅帽系建立活佛轉世系統後，便各依其第一世活佛所受封賜的職位和權力，代代相承，與元、明、清中央政權維持密切關係。這兩個派系的歷輩轉世活佛受封為「法王」、「國師」等稱號者俱不少，他們依靠中央朝廷的支持從而奪得了地方的權勢。黃教在達賴二世至五世和噶瑪噶舉派的鬥爭中，活佛轉世制對維護黃教內部團結，增強對外鬥爭的力量等方面，也是起了重要作用的。如三世達賴在內蒙古傳法死後轉生於俺答汗之孫蘇密爾岱青台吉，從而使黃教與蒙古統治階層結成密切聯繫，獲得了他們政治上的一定支持。當黃教寺廟集團和噶瑪噶舉派鬥爭激烈之際，一六一六年四世達賴雲丹嘉錯死去，噶瑪政權藏巴汗即以不讓達賴轉生，破壞黃教活佛轉世制手段來壓抑打擊黃教勢力。經四世班禪羅桑却吉堅贊的調解，才使藏巴汗

收回成命，五世達賴得以坐床，黃教首領得以後繼有人，其勢力也才得以鞏固。從噶舉、格魯和其他教派的發展歷史，都可以看到活佛轉世的傳承辦法，對於進行教派之爭，鞏固發展寺廟僧侶集團的政治經濟勢力，都具有重要意義。它可以使僧侶領導層保持相對穩定，並能名正言順地，繼承上世宗教首領的社會關係，使轉世者及其僧侶上層集團以承襲和維護其既得的特權地位，擴大影響，增添屬寺，壯大宗教勢力，甚而凌駕世俗封建主之上，與之抗衡。

喇嘛教寺廟一般都擁有獨立的寺廟經濟，活佛作為寺廟僧侶集團的首領，也是封建農奴制生產關係的體現者，較大的活佛還是地方的政教首領。正因為活佛具有宗教的、政治的雙層尊榮地位，所以僧俗農奴主為爭奪此一名位，或則賄賂串通作法降神者，私相指定轉世靈童；或則不惜重金捐買格西、堪布，以求轉世。由此造成活佛轉世的泛濫，轉世制也就成為僧俗統治者之間爭權奪利，進行權力再分配的一種手段了。

四

喇嘛教在其發展的過程中，它始終是得到統治階級的支持並與政治相結合的，最後乃至形成「政教合一」的制度，這是我國西藏宗教史上的特殊現象。

前面我們已經說過，吐蕃原以本教治國，本教師有很高的社會地位，彼認為是掌握部落的禍福興衰和農牧業生產豐歉命運的，他們可以主持祭祀參與會盟和軍政大事，佛教與本教鬥爭的結果，原來本教師們的社會地位，逐漸為佛教僧侶們所代替，國之政事，必以桑門參決²⁵。赤松德贊和赤熱巴巾時，已有僧人參政了。貝欽布雲丹增會執掌吐蕃軍政大權，位在大論之上，稱為本闡布，為唐蕃會盟吐蕃一方的主持者；其他一般出家僧人由於規定的每人獲得七戶平民供養和免賦免役的權利，也上升到特殊地位。這時佛教與政治的結合畢竟還是初步的。因為佛教的傳播還是有限度的，儘管倡佛和譯經的活動，使佛教文化包括文字、聲明、因明和宗教思想等得到人們的重視，逐漸成為吐蕃文化的一

部份，但它還沒有和吐蕃的典章制度結合起來。僧人參政和獲得供養的特權，主要並非由於他們是佛教徒，而是因為他們出身於奴隸主貴族的緣故。所以九世紀中頁隨着吐蕃奴隸制政權的滅亡，僧人參政和接受供養也就一起完結了。

後宏期，佛教與政治的結合又揭開新的一頁。自吐蕃政權瓦解後，藏區社會開始向初期封建制過渡。吐蕃本部和其屬部各自為政，分裂割據，西自拉達克、古格（阿里），東至桑耶、雅隆，地方勢力最大者為阿里王、桑耶王，都各自雄據一方。各地方雖然是分散的，但政治上比較穩定。十一世紀中頁，地方割據勢力的統治已經鞏固。新的封建主為了鞏固他們建立起來的制度，需要一套新的上層建築為他們服務。他們各自派人到安多區和印度學法求師，特別是在阿里王意希沃和桑耶王意希堅贊的提倡下，朗達瑪毀法後曾經一度中斷數十年的佛教，再度在西藏傳播並更為發展起來，所以復興的佛教從一開始就和地方封建勢力緊密結合起來。如桑耶王意希堅贊自稱「阿大」（藏語領主、君、王之意），又是桑耶寺寺主；阿里王意希沃本人又出家為僧，稱為「拉（天）喇嘛」，喇嘛僧徒依附他們而獲得供養，寺廟得到他們的資助而修建。由於各封建領主割據分散，依附於不同領主集團的喇嘛僧徒之間也出現了門戶之見。本來進藏傳法的僧徒有青、康、河西，于闐等地的，也有印度、喀什米爾等國的，法派不一；藏僧學佛譯經，收徒傳法，也都各有門庭。這些不同的流派和門戶，「設道佈教，各化一方」，「各標一勝，各樹一幟」²⁶，以歸附者多，便形成自己的宗派。從十一世紀起陸續出現了二三十種教派和教派支系。這些教派「絕少有如印度宗派，純依見地而立宗名」²⁷，而是根據某種政治需要，隨地方名稱，祖師名稱或某一宗教學者之名而立為宗派名。教派的創始者大多是出身於舊貴族依附領主的僧人，或本人就是領主集團的代表人物。一〇七三年因建薩迦寺而立的薩迦派，實際上是封建領主昆氏家族的教派，薩迦寺是其家廟；噶舉派的蔡巴噶舉支系，後來（十三世紀）也與領主噶爾家族結合為一了；帕竹噶舉支系創立後，其法嗣後被當地朗氏封建家族子弟所繼承，不久即轉為朗氏家族

所世襲了，帕竹萬戶長兼帕竹噶舉派的宗教首領，稱爲「喇本」（喇嘛萬戶長），後來干脆規定，帕竹政權的繼位者必須是出家僧人。總之，政教合一的雛形已經在這些割據地區和教派中出現，不過還沒有形成全藏統一的組織。元朝封薩迦派首領八思巴爲帝師，西藏政事「設官分職而領於帝師」、「帥臣以下，亦必僧俗並用，軍民通攝²⁶」，結束了封建割據狀態。薩迦派代表元朝中央政府實現了對西藏的政治統一，但宗教上薩迦派並未駕凌他派之上，各教派寺廟僧侶仍然各自依附其地方勢力，自行其是；各地方萬戶長只是接受薩迦派的政治領導（也即元朝中央政府的領導），其所屬宗教組織與薩迦派是並行而獨立的，這就是說，喇嘛教與政治還未達到完全的統一的結合。

宗喀巴創立的黃教，經過約二百餘年的發展，至一六三九年在和碩特蒙古固始汗的幫助支持下，取得了對全藏喇嘛教的領導權。一六五二年經清朝政府敕予五世達賴「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇嘛喇達賴喇嘛」封號，作爲喇嘛教的最高宗教首領得到中央政府的正式確認。五世達賴採取一系列措施，如清理各教派寺廟、僧徒人數和屬民戶口，規定寺廟經濟制度，建立黃教寺廟組織機構和僧官任免以及喇嘛學經等宗教制度，爲建立全藏的統一的政教合一制度，使黃教寺廟統治集團取代全藏的政治統治權力，建樹了巨大的「功績」。但是在五世達賴之時，西藏的政、教二權至少在形式上仍是分立的，分由固始汗和達賴執掌。只是到後來，經過黃教寺廟集團首領桑結嘉錯和固始汗子孫的爭奪，以及清朝平定珠爾默特那穆扎藏王的叛亂，政治權力才轉移到宗教寺廟即達賴活佛轉世系統手裏，一七五一年清朝改革西藏政制，設置駐藏大臣，並授予七世達賴政治權力，建噶廈政府，規定各級機構僧俗并用，僧高於俗，歸駐藏大臣和達賴統一領導。這樣，由黃教寺廟僧侶統治集團和世俗貴族聯合統治西藏的典型政教合一制度，便從此完善地確立了。

²⁵ 『新唐書·吐蕃傳』。

²⁶ 劉立千：『印藏佛教史』。

²⁷ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』「別說各宗之創立」。

²⁸ 『元史·百官誌』。

廣備蓮位蓮龕

方便安置先靈啓事

鑒於近年新界土地發展迅速，部份寺院庵堂面臨遷拆；對於歷年所設之靈位、骨灰位，恐一時不知如何安奉。敝寺有見及此，乃增設大量蓮位及骨灰龕位，方便諸大小道場提供遷奉之需。如蒙垂詢，請電：

〇一四〇八〇一七 釋聖演洽商

南天竺敬啓