

藏傳佛教格魯派的發展 與傳教蒙古

—五世達賴喇嘛在西藏掌權的前夜（上篇）

王俊中 撰

目次

上篇

【壹】緒言

【貳】格魯派的創立與發展危機

【參】藏傳佛教在蒙古各部的「第二次傳教運動」

【壹】前言

在西藏⁽¹⁾的歷史上，藏傳佛教格魯派 (dge-lugs-pa) 的領袖五世達賴阿旺羅桑嘉措 (ngag-dbang blo-bzang-rgya-mtsho, 1617-1682) 可稱得上是一位極有大名的人物，在他的時代，西藏統一在蒙古汗王與格魯派所合組的噶丹頗章 (dgav-ldan-pho-brang) 政權之下，並由他為始建立政教合一的政體。西藏史家稱他為「阿巴欽波」(Inga-pa-chen-po)，漢文即「偉大的五世」之意，這類尊號在歷輩達賴喇嘛之中並非常見，可見藏人對他尊信的程度。事實上，五世達賴所領導的教派：格魯派，在西藏是經過一段長時間的艱苦經營，絕處逢生之後才獲得成功的。要瞭解這一段歷程，我們必須追溯到當時藏內與藏外複雜的局勢發展，尤其必須扣合蒙古各部與西藏教派的關係，才能有較全面的認識。

在五世達賴成長的年代，國際局勢正處於一個風雲變幻的時段，漢地的明朝與新興的滿洲刻在東北對戰；爾後滿洲又與蒙古各部合縱連橫，展開外交聯繫、軍事衝突與政治整合等多方面的往來；蒙古部落亦各自交戰不已，權力消長進行

(1) 西藏一詞，據隋皓昫的考察，是明代才開始採用的名詞，大約到清代中期之後，才逐漸廣泛用來指稱今日所劃定的地理區域。在元明之際，稱為「烏斯藏」，而清代早期稱之「土伯特」或「湯古特」，見隋著，《青海和碩特發展史》第一章中的「名詞解釋」，政大民族所碩士論文，1996.7，頁3。又稱前藏為「烏斯」（元明）或「衛」（清），後藏為「藏」，本書所用的「西藏」或「藏地」，是泛指原先在吐蕃政權統治下，後來又在藏傳佛教文化影響下的區域。

得極為迅速；同一時期，在西藏內部恰也是教派之間各自憑藉地方家族勢力，傾軋頗烈的時段，格魯派因為缺乏有力的地方家族在軍事力量上給予支持，雖創派後傳教進展頗速，但一百多年來一直被一些其他的藏傳佛教教派，如噶瑪噶舉派（karma-bkav-brgyud-pa），止貢噶舉派（vbri-khung-bkav-brgyud-pa）與仁蚌巴（rin-spung-pa）、辛廈巴（shing-shag-pa）兩家族的政權所欺凌；使得自三世達賴索南嘉措（bsod-nams rgya-mtsho，1543 - 1588）以來不得不積極地向外界的蒙古人傳教，且計劃到訪明朝宮廷，以獲得與敵派抗衡的力量；四世達賴雲丹嘉措（yon-tan-rgya -mtso，1589 - 1616）甚至是在蒙古土默特部貴族家庭轉世，其用意亦是在冀望得到蒙古的支持以維護教派利益。這種向外界，尤其是向蒙古各部傳教以獲取支援，自元代以來，已成為西藏各教派在藏地發展傳教，乃至掌握政治參與機會的共同經驗⁽²⁾，五世達賴亦是藉由衛拉特蒙古（Oirat，範圍約今北疆）和碩特部（Qosot）軍事力量的入藏，才能消除政敵，使格魯派在宗教上稱雄於西藏。格魯派是如何在蒙古傳教的過程中逐漸取得優勢，是這時段藏史發展關鍵性的課題。

(2) 日本學者矢崎正見在1979年著的《西藏佛教史考》中，對於西藏近世的權力結構不斷需要倚靠外力介入的情形有很精要的說明。（中譯：西藏人民出版社，1990）。本書的中譯者之一的石頭，據此觀念加以衍生，在1994年出版了一本《西藏文明東向發展史》，專門探討為何西藏近世外交往來的對象主要是向東方的「中原朝廷」，而非向南方的印度。由四川人民出版社印行。

若檢討這段歷程，還須注意到格魯派在藏地由危轉安，猶有賴派內諸多喇嘛的貢獻，如四世班禪洛桑卻吉堅贊（blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan，1570-1662）等通力與敵派斡旋，與新加入格魯派的蒙古僧侶，如內齊托音一世（naici toyin，1557(1587)?-1653）、咱雅班第達（caya pandida，1599-1662）⁽³⁾等致力在蒙古各部傳教，才能克盡其功。另一方面，協助格魯派達成在西藏成立政權的蒙古部落，不是三世達賴索南嘉措最早於1578年（萬曆6）傳教的漠南蒙古，亦非與藏地交通情況較便的喀爾喀蒙古（Kalha，範圍約今外蒙），而是與藏地中隔著高聳難越的崑崙山，亦在傳教過程中最晚接受格魯派的衛拉特蒙古之和碩特等部，這是出自怎樣的因由？這些課題，以下我們將在以下進行探討。

【貳】格魯派的創立與發展危機

一、藏傳佛教的教派發展概述：蒙元前後

吐蕃王朝滅亡後，西藏社會陷入分裂局面，佛教教義中的布施、輪迴、平等及極樂世界等思想，配合傳統苯教（bon-

(3) 兩位蒙古僧侶各有時人為他們作傳，分別是額爾德尼畢力袞達賴的蒙文著作《內齊托音一世傳》，以及喇德納巴德喇以托忒文（衛拉特蒙文）所著的《蘭占巴咱雅班第達傳》，兩份傳記皆已翻譯為中文，譯者為成崇德和申曉亭，見《清代蒙古高僧傳譯輯》，全國圖書館文獻縮微複製中心出版，1990年，頁87-164，1-86，可資參考。關於內齊托音的年歲是否有97歲，日本學者若松寬有不同之見，認為應是67歲的誤刻。見氏著《蒙古喇嘛教史上的兩位傳教者——乃濟托音與咱雅班第達》，收於氏著《清代蒙古的歷史與宗教》，黑龍江教育出版社，1994，頁245-247。

chos)神祕色彩濃厚的宗教儀式，因吸引著亂世的人心，得以迅速地發展，並與各個地方勢力結合，形成林立的教派。在十一世紀中葉以後，藏傳佛教可說是以三大教派，即噶當派，薩迦派(sa-skyapa)，噶舉派(bkav-brgyud-pa)為主。⁽⁴⁾要瞭解各教派與地方家族結合的情況，單看教派底下分成的支派即可明白一二，如支派最多的噶舉派之下，又分成所謂「四大八小」的支派。⁽⁵⁾各教派之間並無多少教義詮釋上的差異，但其背後都有不同家族勢力的支持，以此分支。⁽⁶⁾等到蒙古騎兵橫掃中亞，脅及西藏後，各教派又分別遣喇嘛向蒙古貴族傳教，以求蒙古人在政軍上的支持，如止貢噶舉派與蒙哥、薩迦派與闊端、以及蔡巴噶舉派和薩迦派與忽必烈等，都曾有傳教及支持的關係。⁽⁷⁾對於蒙古人而言，當時蒙古騎兵雖驍勇善戰，寡遇敵手，但是遭遇青藏高原自然環境中聳峻

- (4) 自1042年（一說1039年）印度僧人阿底峽(atisa)入藏，由於受到他思想的影響，西藏逐漸產生了噶當派、噶舉派、薩迦派等派別，其中噶當派即是直接為阿底峽的弟子所創。另有一寧瑪派(mying-ma-pa)，自稱舊派，以弘揚八世紀吐蕃時代密宗大師蓮花生(padma-sambhava)的密教為主，其大師許多亦為開發埋藏舊典的掘藏師。後來宗喀巴亦宗阿底峽的顯密次第宗風，吸收了噶當派的人士，自創一派，即為格魯派。
- (5) 四大是：噶瑪噶舉、蔡巴噶舉、拔戎噶舉、帕竹噶舉；八小皆自帕竹噶舉派分出的：其為止貢巴、達壘巴、主巴、雅桑巴、綽浦巴、修塞巴、葉巴、瑪倉巴。
- (6) 如蔡巴噶舉派在山南一帶獲得噶爾氏家族的支持；止貢噶舉派則在拉薩東北方與居熱氏家族結合；帕竹噶舉派則與朗氏家族結合等。
- (7) 見松巴堪布·益希班覺著，蒲文成、才讓譯，《如意寶樹史》，甘肅民族出版社，1994年，頁270。文中亦提到帕竹噶舉派與旭烈兀曾有建立關係，但是據王輔仁、陳慶英在《蒙藏民族關係史略》的說法，旭烈兀在伊朗一帶建立伊兒汗國，且於元廷關係良好，在《元史》中亦未有他與西藏有往來的記載，故作者疑這名支持帕竹噶舉派的蒙古貴族可能是察合台汗國的君主。

的高山和難行的交通，仍是力有未逮。⁽⁸⁾且藏傳佛教富神祕性的外衣與蒙古遊牧民族傳統的薩滿信仰頗能相合。見到西藏喇嘛前來軍帳之前傳教，蒙古人察覺這是不用武力而控制西藏的大好時機，多待之以禮。雙方的政教關係於焉建立。

由於在吐蕃王朝崩潰後，西藏缺乏強大的武力以抵禦外侮，最讓其自視的唯有發達的宗教組織和信仰，與宗教修行中繁複的儀式、修法與咒術。因此在藏人著作中，向外傳教被視為是建立「供施關係」(mchod-gnas yon-bdag)⁽⁹⁾的活動，此種關係將相對的兩方區分為上師和施主兩種身份，以傳教至蒙古為例，西藏上師提供蒙古人宗教與精神方面的指導，而蒙古貴族則充當施主，用物資供養和建築寺院以為布施，在藏人的看法中，雙方基本上是處於對等的地位。⁽¹⁰⁾這種

(8) 以成吉思汗為例，在《多桑蒙古史》上冊記載著，在1223年成吉思汗決定在西征之後取道印度、土番而返蒙古，「欲取道土番而進，行數日，因所經之途山岳起伏，森林偏佈，難於通行，遂返富樓沙，改循前赴波斯之來路退軍。」可見蒙古騎兵亦無法克服西藏的交通艱難，故西藏在當時不是一單用軍事力量即能治理之地。(馮承鈞譯，商務印書館，1962年台一版，頁132)。

(9) 供施關係在藏文亦作 mchod-yon，音「卻云」。mchod 是 mchod-gnas 的縮寫，意思是布施、供養的對象，即受施者，佛教語也作「福田」；yon 是 yon-bdaq 的縮寫，意指提供布施和供養的人，即施主。在外文著作中亦常引此詞來形容西藏的政教關係，在英文譯做：lamas and patrons 或 lamas and benefactors。關於「供施關係」的研究，見 Michael C. Van Praag, "The Status of Tibet-History, Rights and Prospects in International Law", Wisdom Publications, London, 1987.p12; 以及洛桑(黃顛)〈論西藏歷史上"供施關係"〉，《中國西藏》1990，夏季號。兩文以截然不同的立場來探討這個主題。

(10) 在西藏教史中極言此種關係中上師與施主地位平等，甚至在宗教地位上猶超越之。如強調忽必烈極為尊重八思巴，他同意在討論世俗事務時他們可以坐在平等的地位上，但在討論宗教事務時，八思巴可坐在較高的座位上。

「供施關係」在元代之後就成為藏人處理其外交關係的基調。日後，因被稱為薩迦班智達（薩迦派大學者）的貢噶堅贊（kun-dgav-rgyal-mtshan）前去會見蒙古遣藏將領闊端，以及貢噶堅贊之姪八思巴（vphags-pa）向元世祖忽必烈施諸藏密灌頂法，⁽¹¹⁾使得薩迦派在整個元代都有喇嘛被封為帝師，甚至名義上領有統治烏斯藏（西藏）十三萬戶的權力。⁽¹²⁾藏傳佛教借助藏外勢力在西藏獲得政治上的權力，即自元朝的薩迦派為始。⁽¹³⁾然而據札奇斯欽的研究，薩迦派雖被元室封為帝師，但元朝大體對其他各民族的宗教採平等的立場，並未限制臣下的信仰；且忽必烈和八思巴在灌頂前曾確立「在國事上，可汗作主，在宗教上，喇嘛為上」的政教分離原則，

- (11) 在昂旺貢噶索南，《薩迦世系史》(sa-skyavi gdung-rabs nga- mtsar bang-mdzod) 中言，陽鐵馬年（1270）八思巴36歲時，忽必烈第二度向他請求授灌頂之法，後賜封八思巴「皇天之下、大地之上、西天佛子、化身佛陀、創制文字、輔治國政、五明班智達八思巴帝師」，（民族出版社，1986），頁212。八思巴在十年前忽必烈即大汗位後即被封為「國師」，至此可說在宗教界位極人臣。
- (12) 《如意寶樹史》言當八思巴受封帝師後，元朝賜給詔書、印章之外，並將藏地的法（衛藏）、人（上部喀木）、馬（朵麥）三區十三萬戶獻給八思巴，這十三萬戶據《漢藏史集》中言，則為：前藏六萬戶—止貢、帕竹、甲瑪、雅桑、蔡巴、甲域三拉周；後藏六萬戶—南北拉堆、阿里、曲彌、夏魯、絳卓；以及非衛非藏的羊卓。見《如意寶樹史》，頁272。但忽必烈曾下旨在土番施政「帝師之命，與詔敕並行」，對此語可以有兩重角度的解釋。故薩迦派在西藏的統治力量到底有多大？現今的中外學者們對此多有爭議。如在西方早期曾有八思巴是西藏獨立國王的說法，大陸學者對此說則持相反之見，如沈衛榮曾著兩文，〈元朝中央政府對西藏的統治〉（《歷史研究》1988: 3）與〈元朝統治西藏對後代的影響〉（《西藏與中原關係國際學術研討會論文集》）可見其大致的觀點。
- (13) 相關資料，見昂旺貢噶索南著，《薩迦世系史》；關於八思巴的研究，見陳慶英，《元朝帝師八思巴》，中國藏學出版社，1992。

(14) 宗教基本上是不被允許干涉國政的。蒙古人支持西藏教派在西藏統有政教權力，但是在元帝國卻執行政教分離的政策，此即是蒙元時期蒙藏之間政教關係的大致樣貌。

自蒙元政權為明朝擊敗而退出漢地後，原先由蒙古王朝支持的西藏執政教派：薩迦派，亦因本身的紛爭與分裂，加上受到敵對勢力的打擊，在藏地逐漸淡出其影響力。(15)在蒙古，佛教勢力因受到譴責而大為失勢，連貴族們亦紛紛改宗傳統信仰，薩滿信仰又開始在蒙古草原大行其道。(16)在西藏，由元朝冊封十三萬戶之一的帕木竹巴 (phag-mo-gru-pa) 家族取薩迦派的政權而代之，在前藏乃東建立政權。(17)同時，各教派因久享蒙元厚賜，期冀漢地新朝亦能有所厚遺，

(14) 參見昂旺貢噶索南著，《薩迦世系史》，頁 247。對於政治與宗教在元廷的分野，蒙古史家達爾瑪 (Dharma) 於 1739 年寫成的《金輪千幅》有一段描述，由札奇斯欽翻譯如下：皇后……向可汗稟奏說：「喇嘛的法論是：捨去己身的惡念，不得違犯法旨，堅守誓約，愛惜生靈，發菩提心，終生想念成佛，我所皈依是如此。」可汗說：「若是那樣，我是可汗，怎能不違反他的話呢？可汗沒有低於任何人的道理。」不予同意。於是皇后對喇嘛回覆說：「關於朝廷政事，喇嘛對可汗，什麼法論都不要降下，還是到朝廷寶座之前，向可汗稟奏。」之後，又對可汗稟奏說：「喇嘛說：有關佛法的事，不要違背喇嘛的法論，在朝廷可汗為長。」可汗降旨。說：「若是那樣，還可受戒。」見札奇斯欽，〈佛教在蒙古〉，《華岡佛學學報》第五期，頁 149-150。

(15) 薩迦派因宗室權貴甚多，分裂為四大喇章，彼此不合。見五世達賴，《西藏王臣記》，拉薩，西藏人民出版社，頁 88；札奇斯欽，《蒙古與西藏歷史關係之研究》，正中書局，1978，頁 719。

(16) 在佛教向蒙古第一次傳教活動中，一般學者都指出，是限定在宮廷和貴族身份的蒙古人之中，在草原上放牧的蒙古人間主要的信仰，還是以「長生天」為對象的薩滿教，尤其流行祭拜翁衮以治病。元朝的政策又是尊重各個民族的信仰，故宮廷中也有景教、道教的信徒，等到蒙古人退居草原，薩滿教又開始在貴族間流行開來，佛教的儀式、佛像在許多蒙古竟如同消失一般，只猶留存在蒙古史書和傳說之中。雖然某些著作中仍列舉出北元初期與瓦剌有僧侶活動的例子，但是相對於元朝時期，仍猶如鳳毛麟爪。

又紛紛派遣僧使前往新成立的大明帝國要求通貢和封號。以明朝的立場而言，自明太祖時代即欲效法漢人傳統王朝「隔離羌胡」的政策，一方面置重兵於甘肅，以絕兩方交通，⁽¹⁸⁾另一方面又冊封西藏政教領袖，攏絡藏人。但因鑒於元朝獨重薩迦一派而產生諸多弊病，明朝改採「多封眾建」，⁽¹⁹⁾先後冊封了三大法王和五個王。⁽²⁰⁾諸派因獲利甚豐，乃各遣使者絡繹於途，使得明廷甚感國庫不敷，不得不頒旨加以限制。永樂四年（1406）帕木竹巴家族的成員受明朝封為闡化王，雖為五王之一，但實質上卻是西藏最有勢力的地方家族，領有最大的勢力範圍。

帕木竹巴家族主宗帕竹噶舉派，其領袖大司徒絳曲堅贊

（承上頁）

- (17) 帕木竹巴家族在信仰上屬於帕竹噶舉派，帕竹噶舉派在元朝時就有不小的勢力，在宗教上它是屬於噶舉派八個小分派之一，在十三萬戶之中有帕竹、止貢、達壘、雅桑四個萬戶是它的系統。元亡之後西藏各地方勢力曾有過激裂的奪權鬥爭，如1345年帕木竹巴萬戶長絳曲堅贊擊敗了薩迦本勤；兩年後，十三萬戶之一的蔡巴（噶舉）與帕木竹巴的政教勢力相抗，在失敗後大部分的領地為帕木竹巴所奪；再兩年，止貢萬戶亦為帕木竹巴所敗，至此前藏統歸帕木竹巴家族所有。1354年，絳曲堅贊趁薩迦派內訌率兵包圍薩迦寺，擒薩迦本勤，將薩迦派的富藏自藏而奪之於衛，薩迦政權崩潰，絳曲堅贊乃建立帕木竹巴政權，受元朝冊封為大司徒、靖國公、灌頂國師等稱號。
- (18) 見《明史》卷330，〈西番諸衛傳〉，原文為：「太祖甫定關中，即法漢武併河西四郡隔絕羌胡之意，建重鎮於甘肅，以北拒蒙古，南捍諸番，俾不得相合。」有關歷代中原政權與西、北民族的關係，可參考札奇斯欽的回顧，《蒙古與西藏歷史關係之研究》，頁715-734。
- (19) 《明史·西域三》卷219：「初，太祖以西番地廣，人獷悍，欲分其勢而殺其力，使不為邊患，故來使者輒授官。」但鄧銳齡指出，永樂皇帝最初確實有意讓他冊封的噶瑪噶舉派大寶法王得銀協巴任整個西藏的領袖，但因得銀協巴個性平等寬容，不願獨當首席，辭謝了永樂的建議。見《元明兩代中央與西藏地方的關係》，中國藏學出版社，1989，頁53。

(byan-chub rgyal-mtshan) 是位出家僧侶，自建立政權以來，俱守僧侶淨戒，為僧俗表率自任，⁽²¹⁾信仰風氣逐漸從專修密法而重視顯教。⁽²²⁾並從事行政改革，成立十三「宗」，首領為「宗本」，由絳曲堅贊任命。⁽²³⁾當時僧侶宗喀巴 (tsong-kha-pa, 1357 - 1419) 亦在教界主張嚴守戒律，改革寺院熱衷追逐政治權力，累積財物等腐敗風氣，強調顯密修行的次第，作風與帕木竹巴政權相合，故宗喀巴在改革過程中即受到帕木竹巴家族不少幫助。為了擴大影響力，宗喀巴於 1414 年 (永樂 12) 應明廷之邀，遣弟子釋迦也失至明朝受封為「大慈

(承上頁)

- (20) 明朝身為漢人朝廷，「懲唐世吐蕃之亂，思制御之，惟因其俗尚，用僧徒化導為善」(《明史》卷 330《西域 3·烏斯藏大寶法王傳》)，即以廣封為策。明代冊封的三大法王其所屬教派分別是：1. 大寶法王：噶瑪噶舉派 (karma bkah-brgyud-pa) 2. 大乘法王：薩迦派 (sa-skya-pa) 3. 大慈法王：格魯派 (dge-lugs-pa) 明英宗時為藏僧劃分等級，即法王、西天佛子、大國師、國師、禪師、都綱、喇嘛等七級。其他五王及其統轄地區分別是：贊善王：甘青；護教王：昌都；闡化王：山南、乃東；闡教王：拉薩、墨竹工卡；輔教王：日喀則、薩迦。五王的身份，既是宗教領袖，同時又是在一地區的政治首領。據牙含章統計自《明史》中猶出現有大善法王、大慶法王、大德法王等名稱。(《達賴喇嘛傳》，人民出版社，1984，頁 13。) 日本學者對明朝冊封有所謂「八大教王」說，見佐藤長，〈明代チベットの八大教王について〉(上)(中)(下)，《東洋史研究》21:3,22:2,22:4，1962,1963,1964；以及乙坂智，〈明朝チベット政策の基本的体制〉，《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》，淡大歷史系，1990。另明廷與藏傳佛教的關係，可自明宮殿中的英華殿等處供有西藏佛像，並設「番經廠」，習唸西方梵唄經咒等事可以看出，最早藏文大藏經的雕版印刷的版本，還是明朝宮廷所刻。
- (21) 於《續藏史鑿》言帕木竹巴政權在乃東「王城三圍，內圍俱嚴守淨戒，禁醇酒婦人；外圍依十善律，悉守王法。司徒 (絳曲堅贊) 自奉甚謹嚴，過午不食，不飲酒，為僧俗之表率，莫不遵為法王。」
- (22) 帕竹的主寺丹薩替寺專修密法，絳曲堅贊於 1351 年所修建的澤當寺已開始以講授顯教經典為主，且廣延諸派僧侶前來講經，待之一視同仁。
- (23) 見鄧銳齡，《元明兩代中央與西藏地方的關係》，頁 42。

法王」，⁽²⁴⁾此外，在當時的闡化王札巴堅贊(*grags-pa-rgyal-mtshan*, 1374-1432)的支持下，於1409年(永樂七年)的正月初一至十五日在拉薩大昭寺由宗喀巴主持了一場「大祈願法會」(藏文：*smon-lam chen-mo*，漢文亦作「傳大召」)，由於該會規模盛大，計有萬名僧人與會，前來參訪的群眾更達到數萬，帶給法會相當多的供養，使得宗喀巴的名聲大譟。自此，拉薩大祈願法會成為宗喀巴弟子們每年必舉辦的活動。由於此時宗喀巴及弟子們尚未有定居修持的寺院，於是趁著在拉薩舉行傳大召所造成的聲勢，宗喀巴與弟子們在拉薩東南達孜境內建立第一所根本寺院—甘丹寺(*dgav-ldan-dgon-pa*)，闡化王和地方地主皆布施了不少的土地和財物，此後宗喀巴一直在該寺居住，並藉著傳播嚴守戒律，顯密次第修行的宗旨，開創了藏傳佛教最後一個教派：格魯派。⁽²⁵⁾在藏

(24) 一般研究中所指的明代冊封之「三大法王」中，其地位高低次序是：1.噶瑪噶舉派之大寶法王 2.薩迦派之大乘法王 3.格魯派之大慈法王；明廷對其賞賜、待遇皆有差等。但據日本學者佐藤長的研究，明封法王是依照各宗派在西藏勢力大小而冊封。當時格魯派的實力還很微小，故釋迦也失的法王封號應與1452-1515年間明廷所封給北京藏僧的一些法王封號，視為一類。見氏著《明代チベットの八大教王について》(中)，《東洋史研究》，22:2，1963。

(25) 見王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，北京，中國社會科學出版社，1985，頁90-91。據《土觀宗派源流》的說法，格魯派或名格丹派，是因駐錫地而命名，宗喀巴晚年長住甘丹寺，時人稱其教派為「法主甘丹人的宗派」，簡稱噶魯派，因不順口，故更名格魯派。(西藏人民出版社，1985，頁125)蓋取藏文「善規」之意以合教義。格魯派之前的藏傳佛教諸教派，多重視密宗而勝於顯宗，其中寧瑪派自名為「舊派」，專門弘傳蓮花生大師的密宗為旨。但是，在格魯派的各寺學院，據言求學的僧侶必須要學習二十年顯宗的典籍，才可以習密。不過這是在學制已經制度化以後的情形，其中所反映的精神，即是宗喀巴，乃至之前來自印度的大師阿底峽所傳播之「顯密並重」的教義。

文的文義中，「格魯」兩字有「善規」之意。世人因為宗喀巴改革教派之初，以改戴黃帽以明己志，又多以「黃帽派」或「黃教」名之。⁽²⁶⁾

二、格魯派的發展及其面臨的難局

格魯派由於針對當時藏傳佛教世俗化過甚的積病而起，嚴守改革教風，教派成立後，遵守不涉俗務、禁止娶妻的戒律，⁽²⁷⁾成立學院，強調「顯密並重、先顯後密」的修行次第，

(26) 宗喀巴之前，喇嘛們頭上皆戴紅帽，因宗喀巴要標示改革的決心，其與弟子都改戴黃帽以明己志。明清兩代，好將藏傳佛教區分為改革派的「黃教」和未改革的「紅教」兩派，其實這是因對各教派未有深入瞭解的簡化分類所致。因除了帽色，各教派本有所宗的顏色和在藏地的俗稱，如：格魯派(dgclugs-pa)：俗稱黃教，黃帽派。寧瑪派(mnying-ma-pa)：俗稱紅教，以紅為僧袍色。噶舉派(bkahlrgyud-pa)：俗稱白教。薩迦派(sa-skya-pa)：俗稱花教。寺院以紅、藍、白三色排比，紅色代表智慧文殊；藍色代表大力金剛；白色代表慈悲觀音。

(27) 藏傳佛教各教派對男女的觀念並不一致，在明人的觀念中，藏人的佛教似乎是荒誕不經的，如明代閣臣梁儲等即言：「西番之教，邪妄不經，我祖宗朝雖嘗遣使，蓋因天下初定，藉以化導愚頑，鎮撫荒服，非信其教而崇奉也。」(《明史》卷331，〈西域〉23)蓋因元朝時，有喇嘛以密宗「雙修」之術教導元帝房中之道，給漢人印象不佳所致。以實際情形而言，各個教派並不皆禁止僧侶娶妻，甚至有的教派繼承方式還是父子相承，乾隆晚期任駐藏大臣的松筠在《綏服記略》中言及「黃教」與「紅教」之差別有三，一則衣冠異色，二則咒語稍別，三則轉生與傳子不同。然而這個分類有嫌以偏蓋全，因為並不是只有格魯派才禁止娶妻，噶瑪噶舉派的紅帽系和黑帽系亦不得娶妻；薩迦派雖不禁娶妻，但生子後就不得再近婦女，諸多不同。又據學者金峰的研究，宗喀巴頒行的《喇嘛戒律》中有「不好淫」條，但無「不娶妻」的規定，三世達賴在蒙古傳教的過程中才提出「不娶妻」，但此點一直到清初並沒有在法律上被規定下來。蒙古各部照舊有結婚的喇嘛。直到嘉慶22年(1819)清政府依據漢人地主的意圖，不顧蒙方的反對意見，正式頒行禁止喇嘛娶妻的法令，見《喇嘛戒律》；《蒙古源流》頁74上，《呼和浩特掌印札薩克達喇嘛印務處檔案》，嘉慶二十二年，字94項，蒙文付抄本。參見金峰，〈喇嘛教與蒙古封建政治〉，《內蒙古大學學報》1981:2。

重視寺院之組織管理和僧徒教育，⁽²⁸⁾加上受到當代最有勢力的家族政權扶助，創立之後發展很快，在宗喀巴及其弟子致力傳教、建寺下，在數十年內於各地大致建立了如下的寺院：

寺院名	所在地	建寺年代	建寺者	附註
哲蚌寺	拉薩西郊	1416	嘉祥曲吉	兩寺與甘丹寺並稱為格魯派拉薩三大寺
色拉寺	拉薩北郊	1419	釋迦也失	
隆務寺	青海同仁	1428		
札什倫布寺	桑主孜 (日喀則)	1447	根敦珠巴	根敦珠巴後被追稱為一世達賴，札寺成為歷任班禪駐錫地
絳巴林寺	昌都	不詳		

(表1) 15世紀上半葉格魯派所建立的重要寺院⁽²⁹⁾

可知格魯派的發展早期是以前藏(烏斯, dbus)為中心，再向外拓展至後藏和青海一帶。另一方面，早先承襲印僧阿底峽(atisha)的學說而發展出的教派噶當派(bkav-gdams-pa)，亦注重顯密修行的次第，但是疏於權力管理，寺院雖多，卻組織渙散，宗喀巴的「次第」宗風與噶當派相近，且亦稱遵循阿底峽之學，頗能吸引噶當派的信眾，故噶當派派下各寺多先後歸併於格魯派。格魯派遂逐漸發展至阿里(mngav-ris)及康區(khams)等地，成為一個有不小勢力的教派。⁽³⁰⁾對於當時的西藏佛教，史書中所言不多，在《明史·西域傳》中曾有

(28) 詳見朱解琳，〈藏傳佛教格魯派(黃教)寺院的組織機構和教育制度〉，《西北民族研究》1990:1，頁255-266。文中所引述的是已制度化的格魯派寺院，時間應在五世達賴之後。

(29) 見段克興、胡東柱、朱解琳編，《西藏歷史年表》，西北民族學院研究室，頁27-28；矢崎正見，《西藏佛教史考》，西藏人民出版社，1990，頁100-101。王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁91。

(30) 見樊保良，《蒙藏關係史研究》，青海人民出版社，1992，頁103—107。

一段記載著西藏僧侶的情形：

(烏斯藏)其地多僧，無城郭，群居大土台上，不食肉娶妻，無刑罰，亦無兵革，鮮疾病。佛書甚多，《楞伽經》至萬卷，其土台外僧有食肉娶妻者。(31)

所言「群居土台」者即近於格魯派的僧侶。其中的「大土台」當是漢人對藏傳佛寺的印象，藏地寺院不似漢地有燕脊瓦頂，多皆是平頂寺院，時若未上顏色，則就是一片土黃色的色系，形狀似於土台。「土台外僧」則應指與格魯派相對的舊派僧侶，兩者以娶妻與否相別。就格魯派傳教過程中所建築的寺院而言，核心的寺院是「拉薩三大寺」，這三寺的領導者自然居格魯派的領袖地位，但前後亦有變化：由於甘丹寺為宗喀巴所創，早期格魯派的領袖，如甲曹杰(rgyal-tshabdar-ma-rin-chen, 1364-1432)、克主杰(mkhas-grub-dge-legs-dpal-bzang)等，皆出身甘丹寺主，後由於哲蚌寺(vbras-spungsdgon-pa)發展規模最大，經濟勢力亦最厚實，故哲蚌寺的寺主日後就成為格魯派的實際領袖。(32)達賴喇嘛的系統即從哲蚌寺主所開始產生。

格魯派稍後的歷史發展，我們可以從 1. 西藏教派寺院的發

(31)《明史》卷 331〈西域傳〉。唯若按此說，則格魯派與其他舊派寺院的格式似有相當的出入，一形似「大土台」，另一則否。在歷史上是否真的如此，有待檢驗。

(32) 見王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁 91。樊保良，《蒙藏關係史研究》，105-106。格魯派最早的三位領袖，被稱為「師徒三尊」的宗喀巴、甲曹杰、克主杰，即為甘丹寺寺主。

展形式；與 2. 前藏和後藏的權力消長關係這兩個角度來作檢視。在宗喀巴的時代，藏傳佛教寺院發展已經走向類似「封建型態」的經濟模式，寺院土地由地方領主供給，除去建寺與學院的用地，寺院為求自給，多有自己的莊園、牧場，並轉供給農奴們在其中耕牧。發展教派寺院的資金來源大體有下列幾種：向在莊園耕牧的農奴抽取的租稅、舉行法會時信徒的捐獻、地方家族的布施、以及向漢地通貢獲得的利益，乃至於有些寺院還會經營一些買賣生意或錢莊等。一座格魯派的大寺，其外觀就如同一個具體而微的小城，有自己的佛堂、學院、商店、農莊、牧場，佔有大片土地。像這樣的寺院，必要有虔誠的領主做慷慨布施，否則不易存在。以哲蚌寺為例，1416 年（永樂 14）哲蚌寺在拉薩西方十里的北山山坡上建成，當時帕木竹巴家族在乃東的宗本南喀桑布即撥出土地和農奴，布施給格魯派，作為哲蚌寺的寺產。另外，格魯派在後藏最大的寺院—札什倫布寺（bkra-shis-lhun-po），亦是帕木竹巴政權在桑主孜（今日喀則，gzihs-ka-rtse）的宗本窮結巴·班覺桑布的大力支持下才於 1447 年建成的。⁽³³⁾

在政治分裂的時代，宗教教派和地方政權就好比有唇齒相依的關係，日本學者矢崎正見即言：「各地方豪族和土地領主在其相互的爭端中，都竭力想利用各教派及大寺院宗教性的權威；同時各教派也普遍以地方豪族的武力為後盾，以作

(33) 見樊保良，《蒙藏關係史研究》，頁 104。

為擴大大宗教權力的手段。⁽³⁴⁾然而因兩者關係密切，地方政權一但面臨危機，那麼其所支持的教派就要面臨無所倚恃的困境，尤其以格魯派發展的快速，必定會在傳教過程中使得其他教派感到覬覦，而成為眾矢之的。1434年(明宣德10年)，格魯派僧侶釋迦也失(shakya-ye-shes)前往明朝，獲得「大慈法王」(byams-chen-chos-rje)的封號，但是同一年，帕木竹巴政權發生內鬪，⁽³⁵⁾原先為絳曲堅贊家臣的仁蚌巴家族，其首領諾布桑波趁機控制後藏，並成為帕木竹巴的外戚重臣。46年後，即1480年(成化16)，仁蚌巴頓月多吉以帕木竹巴內亂進兵乃東，掌握實權，次年即控制了拉薩，掌握了格魯派發展的根據地。在十五世紀末，仁蚌巴家族已和噶瑪噶舉派作政教上的結合，當他們來到前藏，逐漸與寺院擴張頗速的格魯派發生磨擦。義大利藏學家杜齊(G.Tucci)稱兩派為期百餘年的爭執是「後藏與前藏之爭」，認為十五世紀以後西藏歷史是「後藏貴族支持的紅帽派(指噶瑪噶舉派)與經過巧妙策劃聯合貴族訂立聯盟的黃帽格魯派之間的對立。」「這種鬥爭不過是塗上一層宗教色彩的難於調和的利益衝突而已」。

⁽³⁶⁾指出兩者競爭的關係，是連結上地域、政治、經濟等因

(34) (日)矢崎正見著，石碩，張建世譯，《西藏佛教史考》，西藏人民出版社，1990，頁81。

(35) 帕木竹巴首領扎巴堅贊將宗本流官制改為世襲制，對下屬賞賜相當多的封地、莊園，造就新的權貴，在他死後兩年，家族內部就因爭奪權力而發生內鬪，大為削弱帕木竹巴家族的實力。

(36) G.Tucci, Tibetan Painted Scrolls, 大陸學者李有義，鄧銳齡將其第一冊的3-80頁翻譯成《西藏中世紀史》，中國社會科學院民族研究所，1980，第七章。

素，而不單純只是兩個教派的宗教之爭，這個說法是有其道理的。

因為，教派的生存有賴外界給養，故向外傳教的現象是一直存在的。早在釋迦也失受封「大慈法王」之前，噶瑪噶舉派即曾受明朝積極支持，尤其是1407年（永樂五年）噶瑪噶舉派黑帽系上師得銀協巴受到明朝封給「大寶法王」(rin-chen-chos-rje)名號，正式取代薩迦派而成為西藏最有勢力的教派，明代冊封法王地位的高低，是依其在西藏的影響力而定，當時噶瑪噶舉派已有相當多的信徒，如仁蚌巴、辛廈巴等家族，都信奉噶瑪噶舉派。其他藏內教派為求進一步發展，大約亦是採類似尋求外界支持的方式。但是，元明之際，藏傳佛教雖然教派林立，各擁地方支持勢力，在初期教派之間並非壁壘分明，彼此競爭意識亦未濃烈。如信仰帕竹噶舉派的絳巴堅贊在1351年於乃東近郊建立澤當寺，廣延諸派名僧前來講經，招待態度未因教派而有區別；1407年噶瑪噶舉派領袖得銀協巴到達南京為明太祖大修薦福法事，在集會時亦以平等寬容的風度與其他教派僧侶相處，不願獨居首席。⁽³⁷⁾這些證明了西藏教派的差異，並非彼此衝突的導火線。

數十年後，因為地方勢力更迭消長，各派又發展過速，為爭奪藏地有限的谿卡（莊園）與信徒，各教派間逐漸產生齟齬，進而結下日益加深的惡緣。如帕木竹巴政權衰微前後，後藏的地方領主與宗教教派產生的政教結合關係，來到前藏

(37) 鄧銳齡，《元明兩代中央與西藏地方的關係》，頁42-53。

之後，謀求更高利益的欲望開始高漲，格魯派在前藏發展的寺院在谿卡(莊園)的擴張上與噶瑪噶舉派產生了競爭關係，為了打擊格魯派，在仁蚌巴控制前藏後 20 年(1498，弘治 11)，頓月多吉下令禁止格魯派拉薩三大寺僧侶參加拉薩正月的傳大召法會，如此而來，格魯派即短少了與民眾傳教接觸的機會，並在物資布施上被截斷一重要來源。後來，經過一段長時期的困苦經營，一直到 1518 年(正德 13)，帕木竹巴家族的阿旺扎西扎巴勢力一時恢復，格魯派僧侶才重新可以參與法會。阿旺扎西扎巴並把自己在奈鄔棟(snevu-gdong)的一棟官邸贈與格魯派，日後官邸更名「噶丹頗章」(dgavldan-pho-brang)，⁽³⁸⁾「噶丹頗章」之名在日後蒙古顧實汗(guusi khan)協助格魯派建立政權時，格魯派為追念阿旺扎西扎巴在困境中施予的恩澤，乃成為新政權的名稱。

然而，這場鬥爭至此尚未結束，帕木竹巴政權的復興只是短暫的，當它再度勢力不振時，各教派向格魯派爭奪寺產的情況又開始激烈化。1526 年(嘉靖 5)，止貢噶舉派第巴貢噶仁欽即鼓動工布、雪卡的軍隊，奪去甘丹寺在止貢地區的寺院與莊園；1537 年(嘉靖 16)，止貢噶舉派又爭奪格魯派在墨竹和止貢地方的十八座寺院，且強迫僧人改宗，更換他們僧帽的顏色。此後多年，代表改革的黃帽不得在公共場合出現，格魯派僧侶皆戴著內外兩色(黃色在帽內)的帽子以

(38) 見東嘎·洛桑赤列著，陳慶英譯，《論西藏政教合一制度》，民族出版社，1985 頁 50-51。

避災禍。⁽³⁹⁾情況可謂相當悲慘。

1565年（嘉靖44），原為仁蚌巴臣子的後藏的家族辛廈巴取代仁蚌巴的地位，控制後藏地區，稱第悉藏巴，辛廈巴和噶瑪噶舉派與主巴噶舉派結合，與格魯派呈競爭的立場。當時前後西藏地區各地方勢力對教派支持的狀況大致如下表所示：

勢力領袖	權力範圍	支持教派
第巴雅覺巴	上部山南	噶舉派
第巴古熱巴	下部山南、達波、 工布、列、 洛若、甲臘	噶舉派
第悉藏巴	後藏	噶舉派
第巴吉雪巴	拉薩河流域與 墨竹之間	格魯派
第巴拉嘉里	山南地區	格魯派

表2·十六世紀末西藏的地方勢力與支持教派⁽⁴⁰⁾

由表中可見，格魯派在西（後藏）、南（山南）兩方受到支持噶舉派的地方勢力包夾，勢必要向北、往東發展，才能尋得活路。自十五世紀後半，格魯派僧侶便積極赴青海、蒙古傳教，以尋求外援。於是，藏傳佛教再度向蒙古借兵，以解決內部的矛盾衝突，甚至在蒙古形成傳教的競爭，乃於焉展開。

(39) 東嘎·洛桑赤列，《論西藏政教合一制度》，頁50-51。

(40) 東嘎·洛桑赤列，《論西藏政教合一制度》，頁52。

【參】藏傳佛教在蒙古各部的「第二次傳教運動」

如上所述，早期藏傳佛教在蒙古的影響力，隨著蒙元政權的失敗而漸趨消散，其活動事蹟雖仍見諸史冊，⁽⁴¹⁾但已顯得零星而片段。整個蒙古大草原又多為薩滿信仰(shamanism)所籠罩。到十五、十六世紀，由於西藏教派競爭在藏內日益激烈，各派喇嘛又紛紛前去向蒙古各部傳教以擴大教派的競爭力。本文中，將此前後兩次傳教區分為第一次與第二次藏傳佛教至蒙古的傳教活動。

若比較這兩次傳教，可知蒙古對佛教的接受程度有很大的不同。前一次的傳教活動正值蒙古大帝國快速擴張之時，蒙古貴族的大帳中簇擁著來自各地、各教的宣教士，藏傳佛教只是其中的一支，其傳教範圍也只限於貴族宮廷，對蒙古牧民的生活並沒有很大的影響；另外，傳統北亞遊牧民族的薩滿信仰，採取泛靈論或泛神論的觀點，使得領土擴張中的蒙古領袖們對各種不同的宗教，都一律視為泛靈論觀念中的一

(41) 《明太祖實錄》卷八七，洪武七年二月戊戌：駐和林的北元國師朵兒只怯烈失思八藏卜，曾遣講主至明朝進表，獻銅佛、舍利、哈丹布及玉印、圖書等物；《明英宗實錄》卷三七，正統二年十二月甲子，英宗任命「瓦剌順寧王脫歡使臣馬哈刺失力為慈善弘化國師，大藏為僧錄司右覺義。」卷一〇三，正統八年四月己酉，赤斤蒙古衛「奏請建寺其地山中，乞顏料及工匠。」卷一三七，正統十一年正月庚辰，瓦剌灌頂國師喇嘛禪全受遣朝貢，以「精通釋教，乞上賜封號」，並求賜銀印、袈裟、五方佛畫像，及鈴杵、鏡鼓、繆絡、海螺、咒施法食諸品物。

個支派，各教的神祇不過是泛靈觀念中的諸神靈之一，自然不會有什麼特殊的愛憎而予以差別待遇。⁽⁴²⁾但是第二次傳教運動中，藏傳佛教不僅結合蒙古政治勢力，將佛教經典、教義、不強迫殺生的生命觀帶到蒙古草原，且亦帶來許多新的文化訊息。⁽⁴³⁾這次其競爭的對手，就僅是同樣來自西藏不同的佛教教派，而少有外教的競爭者。對於蒙古人而言，早期對各教派前來宣教者採取著一視同仁的立場，並未干涉在藏內的教派之爭，但時至十六世紀末期，由於蒙古各部之間的爭執牽扯上西藏教派之別，衝突不但形諸戰火，甚至於之後訂立的法典中，都有標榜信仰單一教派的行文，與先前蒙古各部分教派即接受灌頂有顯著的差別。此種發展至日後，乃導致蒙藏勢力的重新改組。這些現象是如何產生的？以下我們就來探討。

一、黃金家族汗統的「立」與「破」

蒙元朝廷遁出長城以北後，最初雖仍標榜著大元帝國的一統性，但是內部實質的分裂已不可避免。長期以來，嶺北宗王、部長們，地位不及元室朝臣，及元廷北奔，兩者更是矛

(42) 札奇斯欽，〈佛教在蒙古〉，《華岡佛學學報》第五期，頁145-161。

(43) 蒙古語在東方的喀爾喀和西方的衛拉特有語音的差異，但兩部一直使用適合東方語音系統的回紇式蒙文，許多字詞對於衛拉特蒙古人而言有拼寫不符合發音的困難，故在1648年，咱雅班第達自西藏返回衛拉特後，在領主巴圖爾渾台吉的支持下，將原本的蒙古文中添加了一些字母，作較合衛拉特發音系統的改革，自此之後為西方的衛拉特蒙古所用，此即為托忒文。「托忒」在蒙語中為「明白、清楚」之意。

盾重重。汗廷一遷開平，再遷應昌，三遷和林。幾無立足之地。⁽⁴⁴⁾到了永樂初年，改明太祖對蒙古的經濟封鎖為開放邊市貿易，各部紛紛向明派遣貢使，請求敕封，明則在蒙古設立許多羈縻衛所，蒙古在利誘之下分裂成兩部：

— 東部：韃靼—蒙古本部（後漠南蒙古、喀爾喀蒙古）

— 西部：瓦剌—成吉思汗的臣屬⁽⁴⁵⁾（後衛拉特蒙古）

瓦剌首領馬哈木曾在永樂年間致力配合明朝，打擊北元，故在永樂七年受封為「順寧王」。但在他力量強大之後，仍然表現出蒙古民族的獨立意識，悍然與明斷絕關係。到了馬哈木之子托歡，積極向東拓展勢力，曾在東方擊殺北元實力大臣阿魯台，並廢去蒙古大汗，勢力擴張甚速。托歡之子也先，更是野心勃勃，1449年（正統14）甚至與明朝翻臉，率軍攻到山西大同，俘虜了御駕親征的明英宗，此即著名的「土木之變」。事變之後，也先志得意昂，殺北元大汗脫脫不花，自立為「大元田盛（天聖）可汗」，但是，未及一年即為臣下所弑，瓦剌勢力為之一挫，韃靼勢力稍稍上揚。⁽⁴⁶⁾

也先雄材大略，但為何被臣所弑？部分原因大致為他大膽打破了自成吉思汗以來，蒙古部族非「黃金家族」（altan-

(44) 詳見《蒙古民族通史》Ⅲ，內蒙古大學出版社，1991，頁9-11。

(45) 瓦剌，元代稱「斡亦剌」（Oirat），意為「同盟者」或「林中百姓」之意。詳見隋皓均，《青海和碩特發展史（1637-1724）》頁3中的解釋。政大民族所碩士論文，1996。

(46) 本段所述，見王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁84-85。

uragh) 不能稱汗的禁忌。在成吉思汗創建蒙古帝國後，依照北亞遊牧民族古老的傳統，將廣大的國土分封給親族宗室領有，且依薩滿信仰中「長生天」⁽⁴⁷⁾之命的儀式性活動，和蒙古軍隊在各處所戰無敵的戰績，將孛兒只斤家族為汗位的當然繼承人，後來又有嫡長子之限，以此相續，稱之為「黃金家族」，「黃金家族」的汗統，有「長生天」來護佑。據烏恩的研究指出，在成吉思汗之前的蒙古社會，只有「騰格里」(tenggeri, 天) 的概念，而沒有「蒙格騰格里」(mongke tenggeri, 長生天或永恆天) 的概念，時至成吉思汗之後，蒙古「天」的內容才發生轉變；當「天」是長生與永恆之時，同時也就意味著在「天」護佑下的「大汗系統」，也必然是長生、永恆的。⁽⁴⁸⁾這裡所提到的「蒙格騰格里」和「黃金家族」結合而產生的僵固概念，後來在北元時代愈益不符現實，大汗屢被臣弑，甚至連瓦剌亦曾稱汗，故逐漸產生變革的需要。在筆者的看法，汗統求變的需要，即是藏傳佛教第二次傳教運動在蒙古可以廣泛而成功的主要原因之一。以下即敘其詳。

1470年（成化16）黃金家族的巴圖蒙克繼大汗位，在他和

(47) 見烏恩，〈淺論蒙古族"長生天"思想產生及演變的根源〉，《蒙古族哲學思想史論集》，民族出版社，1987，頁176-181。原先「長生天」是蒙古負責生產活動的自然神，到了十三世紀左右，因社會的發展，長生天的性格逐漸變得專斷，變成控制人間貧富尊卑的社會神，人間地位皆由長生天安排，人自己不得更改。「黃金家族」即承長生天之命而生。

(48) 烏恩，〈淺論蒙古族"長生天"思想產生及演變的根源〉，頁175-176。

妻子滿都海努力之下，統一漠南、漠北，復興汗統，稱達延汗。⁽⁴⁹⁾達延汗完成統一之業後，將其子嗣分封至六個萬戶中。⁽⁵⁰⁾六萬戶再分成左右兩翼，⁽⁵¹⁾大汗掌領左翼三萬戶，⁽⁵²⁾濟農（副汗）則掌領右翼的三個萬戶，其配置如下：

- | | |
|-----|--|
| 左翼： | 察哈爾：錫林郭勒盟地區—大汗駐錫
（克什克騰部） |
| | 兀良哈：卓索圖盟地區
（連接鄂爾多斯、永謝布北方） |
| | 喀爾喀：喀爾喀河流域
（連接察哈爾北方，以喀爾喀河為中心） |
| 右翼： | 鄂爾多斯：鄂爾多斯高原—濟農駐錫
（今河套伊克昭盟） |
| | 土默特：大青山下的前套平原
（以歸化城為中心，延伸至烏蘭察布盟） |
| | 永謝布：張家口以北地區
（今察哈爾至蘇尼特部） ⁽⁵³⁾ |

(49) 即蒙文「大元可汗」的音譯。明人則稱之為「小王子」。關於學界的研究，請見（日）和田清，〈論達延汗〉，《明代蒙古史論集》（上），商務印書館，1984，頁335-408。

(50) 在《蒙古源流》中，有所謂左翼三萬戶和六翼三萬戶的說法，將整個蒙古稱六萬戶，最初見《蒙古源流箋證》卷五〈滿都古勒汗〉條。明初蒙古敗亡，元四十萬戶，僅得六萬戶遁於關外，「六萬戶」之名，據（日）和田清的研究，可能得之於此。見氏〈六萬戶考〉，《明代蒙古史論集》，頁406。

(51) 北方遊牧部族自古即有分翼而治的習俗。漢代匈奴分成「左右賢王」，鮮卑亦有同樣的制度，成吉思汗統治時，將蒙古分成左、右、中三個萬戶，但其中單于、大汗皆在翼及萬戶之上，與達延汗令大汗統領左翼有所不同。

(52) 蒙習尚右輕左，達延汗卻使大汗統領左翼，令學者們很難理解。和田清提出兩個可能性：1·因受瓦剌的壓迫，使大汗願選擇離瓦剌較遠的左翼；2·左翼原本即是蒙古勢力中心。《明代蒙古史論集》（上），頁407。

(53) 參考王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》，頁83-84；（日）和田清，《明代蒙古史論集》（上），頁407-408。

達延汗的時代可說是北元大汗子孫在塞外的一次光榮的復興，因此他也相當重視黃金家族的觀念。依黃金家族的汗統觀，六萬戶（通稱：部）之中以察哈爾部地位最高，是汗統的宗本之部，但就歷史實際的演變來說，數十年後，黃金家族的理論，就因各部發展的不同，而很難被妥善維持。如土默特部第三代的次子，⁽⁵⁴⁾雄材大略，當其兄接任土默特部長時，擔任其兄的助手，兩者勢力已相伯仲，及其兄死，繼掌土默特部，此後乃展現其領政率兵的才能：為求足夠的牧地，他向東驅逐察哈爾部的小王子，往西又威逼河套諸部，擊退宿敵瓦剌，揮軍所及，自東邊的遼東，直至西邊的甘肅、青海，橫亙千里。除卻蒙古草原之外，他屢次南犯明邊，席捲宣府、大同等地。自1541年（嘉靖20）起的數十年間，這位土默特部的領袖多次入寇陝晉冀諸邊劫掠人畜，造成明朝重大的傷亡和恐慌。明人將之視為北邊大患，稱之為「俺答」，以蒙古語來說，則稱他為阿勒坦汗（altan khan）。

(55)

阿勒坦汗屢寇明邊，不全是為著貴族奢侈品的需要，而是

(54) 為土默特部巴爾斯博羅特的次子，袁必里克之弟。

(55) 詳見珠榮嘎譯註，《阿勒坦汗傳》，呼和浩特，內蒙古人民出版社，1990；（日）和田清，〈俺答汗的霸業〉，《明代蒙古史論集》（下），頁598-642。黃麗生，《由軍事征掠到城市貿易的邊區社會經濟變遷（14世紀中至20世紀初）——以內蒙古前套平原和歸化綏遠城為中心的研究》，中有詳細提到阿勒坦汗建築歸化城的過程和涵意。師範大學史研所博士論文，1994。「阿勒坦」(Altan)在蒙語有「黃金」之意，阿勒坦汗是否用此稱名，挑戰「黃金家族」獨佔性的權力？是個值得探究的論題。

因為蒙古日用的不足。在達延汗統一東蒙古後，因與明朝關係緊張，自弘治年間始，明蒙之間以「朝貢」方式進行交易的關係一時中斷；又達延汗分封諸部，讓部際之間有了界線的限制，遊牧活動就被框限在己部之內。但蒙古各部多以粗放畜牧業為經濟的主體，不但需要廣大的牧區以確定可提供充足的牧草，亦特別需要以畜品來交易明朝的布帛、茶葉和鐵器，⁽⁵⁶⁾面對牧區縮小，明朝又單向地關閉市場，蒙古各部立即便遭遇供需失衡的危機。⁽⁵⁷⁾除了使用傳統劫掠的手段外，阿勒坦汗也曾仿效南方民族的經濟形態，以自力救濟。自1533年（嘉靖12）始，阿勒坦汗收容大同明朝逃兵與白蓮教徒，在河套和土默特平原上，積極發展農業、畜牧及手工業。有別於遊牧社會習俗，大量的「板升」（baishin，定居房舍）在新興的政治文化中心庫庫河屯（kokekhota，呼和浩特；青城）興建起來，「構宮殿，墾水田」，「連村數百」。雖如此，供給猶顯不足。自1541年（嘉靖20）以來，阿勒坦汗仍向明朝「無歲不求貢市」。⁽⁵⁸⁾儘管壓低身段，但所遣的使臣一次又一次遭明朝磔殺，自1541年到1571年（隆慶5）這

(56) 參考（法）R.Grousset（格魯塞），《草原帝國》，青海人民出版社，1991，頁2-4。

(57) 見樊保良，《蒙藏關係史研究》，青海人民出版社，1992，頁109-112。

(58) 《萬曆武功錄》卷七，〈俺答列傳〉上，見樊保良，前引書，頁114-5。據和田清的研究，蒙古侵寇中朝固能使散夷獲得掠物，但部長所得甚少，故蒙古首領為了謀求較大的獲利，在一旦建立政治秩序後，即要求與中原通商貿易，也先和達延汗便是前例。《明代蒙古史論集》（下），頁604。計阿勒坦汗請求貢市的時間有嘉靖20、21、26、27、29年等。

三十一年間，除 1550 年（嘉靖 29）「庚戌虜變」，蒙古兵臨北京城下，迫使明廷「開市大同，次及延、寧」，⁽⁵⁹⁾維持了短短兩年的貢市外，其餘的時間雙方多處於對戰狀態，若依阿勒坦汗自己的話：蒙古邊塞地方因戰火不絕而「衣用全無……野草盡燒，冬春人畜難過……膏腴之地棄而不耕」，⁽⁶⁰⁾明蒙雙方都遭受重大損失。

二、明蒙關係的轉機與格魯派與蒙古建立「供施關係」

為什麼要提這麼一段明蒙之間對戰的史事呢？因為經過這麼一番過程，為藏傳佛教第二次傳入蒙古，開啟了方便之門。1571 年（隆慶 5），阿勒坦汗與明廷終於達成貢市之議。據黃麗生指出，貢市的建立標示著明蒙的經濟關係由軍事掠奪轉為城市貿易，這項重大的歷史變革，直接促成了兩項重要的發展，其一是使土默特部於次年興建呼和浩特城⁽⁶¹⁾（明朝賜名：歸化城），此是蒙古在退出中原之後少有的建城之舉；其二是阿勒坦汗開始接受佛教的教說，在其領地宣揚佛法。⁽⁶²⁾為何阿勒坦汗信仰佛教，會在與明和解之後呢？以下我們將加以細說。

(59) 《明史》卷 327〈韃靼傳〉。

(60) 見《北狄順義王俺答等臣貢表文》，玄覽堂叢書（一）；《明穆宗實錄》卷五九，隆慶五年七月戊寅。

(61) 事實上，早在嘉靖 25-30 年（1546-1551）阿勒坦汗即建八板升，嘉靖 44-45 年（1565-1566）年阿勒坦汗就驅使漢人工匠為建「大板升城」，後毀與戰火。

(62) 黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，師範大學史研所等編，《中國邊疆史學術研討會論文集》，1995，頁 203-211。

在侵擾明朝的同時，阿勒坦汗也於1559年（嘉靖38）揮軍入青海（蒙語：庫庫諾爾 kuku-noor，指「青色之湖」）掠奪牲畜，並曾虜獲為數甚多的黃教（格魯派）喇嘛。⁽⁶³⁾後來阿勒坦汗還留子丙免於青海，時而掠奪西寧。這反映著最初蒙藏之間與明蒙之間相同，是保持在衝突的緊張狀態。1566年（嘉靖45），阿勒坦汗的姪孫，二十七歲的鄂爾多斯首領庫圖克台徹辰洪台吉領兵自青海入藏，曾以武力威脅僧侶們：「爾等若歸附於我，我等共此經教，不然，我即加兵於爾。」⁽⁶⁴⁾喇嘛們畏於兵威，於是率三部族圖伯特附降。自這段資料可知徹辰洪台吉最初接受佛教，非由於宗教需要，而是出自現實的考量。然而接受佛教之後，他受到宗教力量的影響，後來成為在蒙古社會推動佛教傳播的一位重要貴族。雖然如此，但是在史料中顯示，往後數年，雙方在青海猶衝突不斷。⁽⁶⁵⁾最初雙方關係的緊張，並未因蒙古名義上接受佛教而改變。

在明蒙於1571年（隆慶5）開貢市，國際氣氛漸趨和平的同一年，藏傳佛教亦希望與阿勒坦汗用宗教的方式加以和解。據蒙古史料《阿勒坦汗傳》中記載，黃教僧侶阿興喇嘛

(63) 見蒙文《阿勒坦汗傳》，引自李漪雲，〈從蒙古與西藏的關係看蒙古封建主引進黃教的原因〉，《北方民族關係史論叢》第一輯，內蒙古人民出版社，1984，頁153；黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，頁212。

(64) 薩囊徹辰著，沈曾植譯註，《蒙古源流箋證》卷六，頁22-24。

(65) 李漪雲，〈從蒙古與西藏的關係看蒙古封建主引進黃教的原因〉，頁153-4。

(66)來到六十六歲阿勒坦汗的帳下，教以禮敬三寶、六字真言咒、平等四無量道及八關齋戒等佛教教法。更重要的是，阿興喇嘛建議阿勒坦汗，應「若如先聖薛禪汗（忽必烈）、八思巴喇嘛二人一般，建立施行政治宗教並行之制」，史料中阿興喇嘛言道：

我圖伯特宗喀巴所建之喜樂莊嚴地，
有職掌釋迦牟尼教之師，
僧侶之尊觀音菩薩的化身，
索南嘉措識一切者達賴喇嘛，⁽⁶⁷⁾
彼喇嘛十幾歲時，
曾預言將與阿勒坦汗相見，
清淨佛教將於東方流傳發展，
有無比佛說甘珠爾、丹珠爾諸經，

.....

應向彼地召林寶齊（指釋迦牟尼）為首諸佛之像，
呼圖克圖達賴喇嘛為首眾僧，
遣人熬茶施捨稟奏迎請之情，
向神變而成的寺廟行善施捨，
請來甘珠爾、丹珠爾為首諸經，
如此佛教將廣泛流傳，

(66) 在《蒙古源流》作「阿哩克喇嘛」，阿哩克應為部族名。據考該僧是達賴喇嘛母親近親，阿興即有「舅父」之意。見珠榮嘎譯註，《阿勒坦汗傳》，128條，注釋，頁79。

(67) 此稱號當是其後1578年由阿勒坦汗所加封給索南嘉措的，當是作者記傳時為彰顯索南嘉措的曲筆。

清除一切眾生之愚暗，
（可汗）將如聖轉輪王般揚名，
獲佛陀之道往生極樂西天。⁽⁶⁸⁾

傳中記載，當時阿勒坦汗聞言「欣然贊同」。

這段蒙古資料所言或有誇張與名稱不符之誤，但應也反映出不少時人的想法。阿興喇嘛所言如忽必烈大汗「建立施行政治宗教並行之制」的提議，應當道中了阿勒坦汗心中隱藏已久卻不能施行的祕事，因為，即使阿勒坦汗半生倥傯，軍功無數⁽⁶⁹⁾，但是依照黃金家族的汗統邏輯，他是不能在蒙古稱汗的。忽必烈建立大元帝國後，改變了宗室互推的「忽里勒台」制，大汗嫡系後裔居合法繼承地位，長子在其中尤佔有優勢。到了達延汗時恢復汗統，仍只將汗位給與察哈爾部。反觀阿勒坦汗的處境，其父巴爾斯博羅特為達延汗之三子，不得繼大汗位；阿勒坦汗只為其父次子，於是連濟農（副汗）的資格也無有了。黃金家族的天命觀，是繼承薩滿信

(68) 《阿勒坦汗傳》，157條，頁88-94。數年後，徹辰洪台吉亦對他的叔祖有同樣的勸告：「從前失陷城池，與中國人結仇，以致出亡失統，今汗壽已高，漸至於老，事之有益於今生以及來世者，惟在經教，先賢曾言之。今聞西方純雪地方有大慈大悲觀世音菩薩出現，祈遣使請來，照從前神祖呼必賚徹辰汗與胡土克圖帕克巴喇嘛設立道教，豈非盛事乎？」阿勒坦汗深為嘉許。（《蒙古源流箋證》卷六，頁25。）

(69)（明）鄭曉，《皇明北虜考》：「成化間，北虜大抵瓦剌為強，小王子次之，二種反覆相殘。」阿勒坦汗不但西擊瓦剌，令通西北，且完成其祖達延汗未盡之業：經略外蒙古，與外蒙喀爾喀部聯手大敗瓦剌，在東蒙古部族中可稱居功甚高。

仰「長生天」的權威性而來的，但實際上，就連忽必烈汗本人獲得帝位亦非完全遵照蒙古的傳統，而是與阿里不哥競爭之後才獲得的。由於忽必烈是元代開朝之主，他與薩迦派建立的政教關係，在蒙古史中已成為眾人皆曉之事。阿勒坦汗深具有蒙古部族的歷史意識，時在言談間以成吉思汗與忽必烈為師⁽⁷⁰⁾，先前建造呼和浩特城，即是「仿造失陷的大都」⁽⁷¹⁾，明顯地已在做效法忽必烈自立門戶的準備，倘若在與明休戰這段期間仿照忽必烈汗與西藏教派建立政教關係，一方面可藉佛教的宗教性對擊薩滿教的政治觀；二方面亦可在青海得到和平，防止明朝懷疑西邊遭犯而擅罷貢市。⁽⁷²⁾但是，在藏傳佛教諸多教派中，蒙古土默特部所要選擇交結的是那一派呢，從上面引用的資料來看，在青海傳教的格魯派僧侶所佔似乎不少，原因當是因為格魯派創派者宗喀巴即是青海人，且此時格魯派在藏內受到當權家族的排擠，產生了往外傳教的壓力，勸說阿勒坦汗信佛的阿興喇嘛即是隸屬於格魯派。數年後，阿勒坦汗公開向格魯派領袖索南嘉措發出在青

(70) 見黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，頁 211。

(71) 《阿勒坦汗傳》，頁 85。

(72) 於嘉靖 29 年（1550）庚戌虜變後，明蒙開馬市，但嘉靖 33 年 9 月，明廷又以「俺答市畢，旋入掠」為由，詔罷馬市，自此西邊屢戰，邊人大困。見《明史》卷 327〈韃靼傳〉。可見明蒙之間的市貿關係，在用武多年之後，對彼此信任維持之不易。又，明朝在新建的歸化城中，協助建築弘慈寺，似有利用宗教軟化蒙古的意味。

海會面的邀請。(73)這也正是格魯派因藏內爭鬥，多年向北方傳教(74)，所要開花結果的時候。

1578年(萬曆6)，阿勒坦汗與索南嘉措在青海湖畔的仰華寺會面，在蒙、藏、漢、畏吾兒各族約十餘萬人的會場，徹辰洪台吉發表演說(75)，表示今後的蒙藏領袖將猶旭日皓月般結成「施主與福田」，盡棄前嫌，以化血海為乳海的厚恩大德，開闢佛法正道。令人感到詫異的是，藏文史料指出蒙古領袖在會場規定蒙古人日後的生活將採用佛教的方式，而放棄，甚至禁止傳統的薩滿信仰，這種行事方式，對於初接觸佛教未久的土默特部來說，實在顯得是別有深義。徹辰洪台吉在講說中表示：

過去蒙古人死後，按其身份高低，要妻子、奴隸、馬匹、牛隻等殉葬，從今以後，決心改正，供獻於上師和比丘，請求迴向和祝願。絕不能殺生，殺人者償命，殺牛馬者罰款，動手欺侮僧人者抄家。過去稱為「窩果爾」(翁哀或翁古特，薩滿信仰的

(73) 在1578年(隆慶5)之前，對阿勒坦汗為何要到青海，各方記載有所出入，詳見王俊中，〈近代黃教傳入蒙古因由初探〉，高雄，妙林雜誌，1996、1997，關於阿勒坦汗崇信佛教的細節，請見李毓澍，〈外蒙政教制度考〉，中研院近史所，1962，頁295-315。

(74) 詳見阿旺羅桑嘉措著，陳慶英譯，〈三世達賴喇嘛索南嘉措傳·成就大海之舟〉第五章〈到藏北蒙古傳法〉，全國圖書館文獻縮微複製中心，頁102-108。

(75) 史料對於「講者是誰」有些出入，《安多政教史》言是徹辰洪台吉，《三世達賴喇嘛索南嘉措傳》中卻言是索南嘉措，衡諸該講話的內容，多處有對蒙古人信仰發佈命令的味道，講者當是蒙古貴族較為合理。

神像)每年舉行的血祭及一年一次殺生祭祀的那些閻羅的偶像等，一律要火焚之，若不火焚者抄家，興修六臂護主(大黑天)聖像，作為它的替代者，用三白(乳、酪、酥油)供品奉祀。每月望晦及逢八日要持禁食齋。不得搶掠漢、藏人等。要像衛藏一樣對待。(76)

若分析上面這段引自《安多政教史》的文字，我們可以歸納出幾個重點：

1. 蒙古在土默特、鄂爾多斯兩部，將於 1578 年後廢止薩滿信仰的「殺生血祀」，並以原本作犧牲的牲口供養佛教法師；
2. 禁止薩滿信仰的神像，以佛像替代；
3. 尊敬法師，善待藏人、漢人；
4. 定期接受佛教食齋的儀式。

我們可以在這段文字中嗅出一種國際和平關係來臨後的新信息，並可得知土默特部欲以佛教取代薩滿信仰，以便解消「黃金家族」汗統根源思想的意圖。由於明人筆記中反映出日後佛教在蒙古部族傳播的狀況極盛⁽⁷⁷⁾，使得我們有理由相信，這次在青海的會面後阿勒坦汗確實全心在部內推廣佛教。稍後頒布的《阿勒坦汗法典·序言》中，法典的作者即將阿勒坦汗奉為「觀音菩薩為調伏眾生而化身」，索南嘉措則為「遍知一切之殊勝化身」，《法典》並言：

(76) 智觀巴·貢卻乎丹巴饒吉著，吳均、毛繼祖、馬世林譯，《安多政教史》，甘肅民族出版社，1989，頁 36。

佛教戒規之帛結如不壞金剛，世間法律如牛軛大金山，遍及廣大國土的政教兩法規中…

可知漠南蒙古政界在十六世紀末已將政教兩者用「化身說」來結合，且將佛戒與世俗法律等同對待，視為國土中的「兩法規」了。這是針對漠南蒙古執政者而言的，自另一個角度，就蒙古民間來說，佛教這一支「新興宗教」有何吸引力呢？據黃麗生指出：對明互市開放之後，蒙古人逐漸有將牲口當作商品的觀念，而提高其被看待的價值；過去薩滿信仰動輒在儀式、喪葬時殺牲血祭的浪費習俗，逐漸不合時宜⁽⁷⁸⁾，佛教「戒殺」的教義，正符合時代所需。另外，以往蒙古帝國的貴族對待一般平民極為殘忍，當貴族死亡時，因薩滿信仰相信陽世的階級觀念仍可應用於陰間，故愈多人隨伴同

(承上頁)

(77)(明)蕭大亨著，崔華畢校註，《夷俗記校注·崇佛》，遼寧大學出版社，1987，頁12-14中言：夷俗獷悍不可化悔，久矣！比款貢以來，頗尚佛教，其幕中居恒祀一佛像，飲食必祭，出入必拜，富者每特廟祀之，請僧諷經，捧香瞻拜，無日不然也。所得市銀，皆以鑄佛、鑄浮圖。自虜王以下至諸夷，見佛見喇嘛無不五拜五叩首者，喇嘛惟以左手摩其頂而已。且無論男女老幼，亦往往手念珠而不釋也。又有以金銀為小盒，高可二三寸許，藏經其中，佩之左腋下，即坐臥寢食不釋也。(明)鄭洛，《撫夷記略》，收於(明)項德楨編，《名臣寧攘要編》(四)，頁35-36中亦有相關的記載。明代官方對於蒙藏關係的新變化則完全用政治角度來解釋，如谷應泰，《明史紀事本末》卷六十〈俺答封貢記〉：萬曆五年三月，俺答請開茶市，九月俺答上書甘肅巡撫，復求茶市…巡茶御史李時成覆奏言，俺答今求茶市，意不在茶，在得番人耳…顧番人需茶最急，一日無茶則病且死。是番人之命懸於中國，俾世受約束，藩我西土。脫以茶市假之，俺答遂利而專意於番，番求生而制命於俺答，彼此合一，其遺患可勝道哉？上是之。兵部謂茶市不可許，但俺答稱迎佛，僧寺必須用茶，量給數十篋示恩，報可。

(78)黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，頁215。

死，在陰間的貴族即愈不乏僕役侍候，於是一名大汗的喪禮，必伴隨著一場殺戮。以成吉思汗和蒙哥大汗出殯時為例，護柩的士兵沿途殺死了所遇見的所有的人，數以萬計的人民慘遭屠殺⁽⁷⁹⁾。如此而來，1578年在青海湖畔的法會中蒙古貴族所宣佈的「絕不能殺生，殺人者償命」，以及「禁止殉葬」的說法，就更能迎合廣大蒙古民心，而使蒙古人樂於接受佛教了。

阿勒坦汗既然與格魯派領袖索南嘉措以忽必烈汗和八思巴喇嘛的來世自擬，很明顯地就以「建立呼和浩特城」和「引進佛教」兩者，做為其效法先祖忽必烈汗，正當化其以城市貿易轉換軍事掠奪之新政。⁽⁸⁰⁾引進佛教並有助於他改變薩滿信仰「天命觀」中命定論的難局，樹立新的政治上之權威基礎。故在1578年兩人會見的場合，蒙藏政教領袖舉行了互換尊號的儀式：

阿勒坦汗贈與索南嘉措尊號——「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」(wachir-dara dalai lama)

索南嘉措贈與阿勒坦汗尊號——「咱克喇瓦爾第徹辰汗」⁽⁸¹⁾
(tsakrawar sechen khan)

這兩個尊號，都頗有佛教的意味，阿勒坦汗假尊號之名稱索南嘉措為顯密精進，智慧如海的大喇嘛，索南嘉措則回稱

(79) 蔡志純等，《蒙古民族文化》，中國社會科學出版社，p.320-321。

(80) 見黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，頁211。

阿勒坦汗為聰明睿智的轉輪聖王（cakravarti）。事實上，阿勒坦汗在先前東逼察哈爾部遷移時，就曾被大汗賜以「索多汗」之號，⁽⁸²⁾已經有名份中較小的汗號了，在與索南嘉措會面之後，阿勒坦汗卻常自稱「格根汗」，⁽⁸³⁾「格根」兩字，在西藏，經常是尊稱僧侶的尾稱，⁽⁸⁴⁾亦有「管事」之意，在蒙語中則有「光明者」之意，代表受稱者具權威性。到了清朝加封蒙古僧侶尊號時，多有「格根」兩字。則我們當如何看待這件史事呢？

前輩學者們研究這段史事，皆未給我們一個論斷。以當時藏傳佛教在蒙古各部流傳不廣，索南嘉措所賜贈阿勒坦汗的「汗號」當只能算是一個尊稱，敬稱，應談不上是正式政治上的汗號，但是，阿勒坦汗是蒙古繼達延汗以來最有軍功的領袖，影響範圍遠超過土默特一部，很具有代表性和示範性。他在受西藏喇嘛賜贈尊號後，自己又將原有的政稱改為有宗教意味的汗號，表示他對與格魯派之間關係的珍視，如此一

（承上頁）

(81) 據陳慶英、王輔仁的解釋，兩個尊號的涵意如下：「咱克喇瓦爾第」是梵文 Cakravarti（轉輪聖王）意，「徹辰汗」：蒙語聰明睿智的汗王之意。索南嘉措的尊號中「聖」表超凡；「識一切」：藏傳佛教達致顯宗最高成就者的尊稱；「瓦齊爾達喇」，梵文 Vajradhara（執金剛）；西藏對密宗最高成就者的尊稱；「達賴」：蒙語大海；「喇嘛」：上師意。見《蒙藏民族關係史略》，頁 94。

(82) 見《蒙古源流箋證》，頁 327。

(83) 見（日）和田清，《明代蒙古史論集》（下），頁 638。

(84) 格根，藏傳佛教對喇嘛的尊稱，有師父、管事之意。

來，對於原本即分裂的蒙古各部領袖，不啻是一個無言的鼓舞，一時之間蒙古各部的汗號，變得相當「紊亂」⁽⁸⁵⁾。在阿勒坦汗去世後，索南嘉措到歸化城為他行火化儀式，1581年（萬曆9），遠駐漠北喀爾喀萬戶的首領阿巴岱賽音由內蒙古商人處得知土默特迎請藏傳佛教的巴克實（法師）傳教，對土默特部的政教大業表示景慕，特於1587年（萬曆15）前來會見索南嘉措，進獻貂皮、撒金帳房及萬計的幣帛牲畜，受喇嘛灌頂，賜封為「瓦齊賚汗」，⁽⁸⁶⁾迎經典歸。學者指出，此號為喀爾喀部汗號之始。⁽⁸⁷⁾汗號的冊封，使得格魯派能順利傳播，此後蒙古貴族皈依達賴，要求達賴去該部說法的即有十二土默特部那顏，青把都台吉等。⁽⁸⁸⁾時至1620年代，當打著黃金家族旗號的察哈爾部林丹汗欲積極重新統一漠南蒙古時，漠北蒙古向五世達賴請求汗號卻蔚然成風，外蒙古喀爾喀部的車臣汗、土謝圖汗、札薩克圖汗及科爾沁部的車根汗皆受到五世達賴冊封，⁽⁸⁹⁾使得當時在外蒙古喀爾喀有三部掌

(85) 和田清語，《明代蒙古史論集》（下），頁638。

(86) 「瓦齊賚汗」名號此處據《阿勒坦汗傳》之譯名（頁154）。此汗號在《蒙古源流》、《平定朔漠方略》、《蒙古逸史》、《蒙古遊牧記》中，各使用不同的譯名，如《蒙古源流》記此汗號為「大瓦齊爾巴尼汗」。妙舟，《蒙藏佛教史》則記做「斡齊賚巴圖汗」。學者李毓澍對此問題有做過考證，見《外蒙政教制度考》，頁316-8。

(87) 《阿勒坦汗傳》，頁153，注釋（3）。

(88) 《阿勒坦汗傳》，頁149、159。

(89) 內蒙古社會科學院歷史所編寫組，《蒙古族通史》（中），民族出版社，1991，頁599；見黃麗生，〈明代蒙古興建歸化城的文化史詮釋〉，頁223。

有汗號，它們由西至東分別是：

札薩克圖汗部——土謝圖汗部——車臣汗部

西藏格魯派的上師竟然形同取代傳統蒙古薩滿，可以為蒙古部族首長封汗，此皆是當年索南嘉措與阿勒坦汗互贈尊號所留下的前例所致。這反映出蒙古各部在分裂動盪的時局，欲借助宗教權威以團結本部，擺脫「黃金家族」不符現實之權力關係的努力，亦顯示數十年來格魯派致力於蒙古傳教的成功，和與蒙古政教關係的深化。

三、格魯派在衛拉特蒙古的傳教

十五世紀初葉，蒙古分裂出的瓦剌（Oirat，後稱衛拉特或厄魯特）⁽⁹⁰⁾經馬哈木祖孫三代的發展，一度統合東西蒙古，勢力達到極盛。「漠北東西萬里，無敢與之抗者。」⁽⁹¹⁾但於也先稱汗後，內部發生權力之爭，也先並為臣下所弑，瓦剌回復到四分五裂的狀態。後來在達延汗復興東蒙古後，因阿勒坦汗聯合喀爾喀蒙古的攻擊，衛拉特主力逐漸西遷，與東方聯繫漸少。關於此一時期衛拉特的漢文、蒙文、突厥文史料，多片斷而零星。⁽⁹²⁾有些大陸學者據有限的材料指出，也先死

(90) 瓦剌在《蒙古秘史》中作「斡亦剌惕」，清代史書作「四衛拉特」。據札奇斯欽指出，清人俗稱瓦剌為「厄魯特」，時與「衛拉特」混用，但其實「厄魯特」（Ogelud）只是準噶爾（Jegun Ghar）的異稱。見《蒙古與西藏歷史關係之研究》，頁592。

(91) 《明英宗實錄》卷一四九，正統十二年正月庚辰。

(92)（俄）雅金夫甚至言「（衛拉特）將近兩個世紀不見於史書記載」，氏著，《從十五世紀迄今衛拉特或卡爾梅克人的歷史概述》，聖彼得堡，1934，頁23。

後之初，衛拉特部依然有相當實力，一方面為了貿易路線、牧場、政治心結等因素，猶多次與東蒙古發生軍事衝突，另一方面，兩蒙古之間仍保持著通婚、貿易等活動繼續交往。

(93)瓦剌後為阿勒坦汗所擊而遷徙到西方，逐漸發展成為四個部的聯盟形態，這四個部為：

部名	淵源	活動區域
和碩特部	成吉思汗之弟哈布圖哈薩爾的後裔	遊牧於烏魯木齊
綽羅斯部	又稱準噶爾部(94)	遊牧伊犁地區、天山以北、巴爾喀什湖附近
杜爾伯特部	與準噶爾二部是元大臣孛罕的後裔。亦有說綽羅斯部是也先次子額斯墨特達爾罕諾顏(95)之後，杜爾伯特部為也先長子博羅那哈勒之後	遊牧於額爾濟斯河兩岸
土爾扈特部	元大臣翁罕的後裔	遊牧於塔爾巴哈台一帶。(96)

由於與東蒙古長時的呈敵對狀態，當 1578 年藏傳佛教在東方蒙古各部再度掀起熱潮時，衛拉特各部卻甚少佛教傳入的記載。大約遲至十七世紀初，在史書中衛拉特各部才逐漸

(93) 見大陸學者杜榮坤，白翠琴的研究，見氏著〈東西蒙古紛爭及瓦剌西遷〉，收入《西蒙古史研究》，新疆人民出版社，1986，頁 121-122。

(94) 據王輔仁、陳慶英指出，「準噶爾」在蒙文原意為「左翼」，原是四部的統稱，後因綽羅斯部地位提高，時常成為四部代表，故準噶爾又成為綽羅斯部另一個稱呼，《蒙藏民族關係史略》，頁 86。

(95) 諾顏，指有貴族血統的人，後成為領主的通稱。包括汗、濟農、渾台吉、台吉、塔布囊等，以及臣僚系統中的宰桑、札爾固齊等。

(96) 祁韻士，《皇朝藩部要略》卷九，〈厄魯特要略一〉；《蒙藏民族關係史略》，頁 86。關於此四部的聯盟，詳請見馬曼麗、胡斯振，〈四衛拉特聯盟初探〉，《中國蒙古史學會論文選集》1981，頁 201-209。

接受格魯派。據《四衛拉特史》的記載，四部當中最先信奉格魯派的是土爾扈特部的諾顏賽音特納斯墨爾根特木納，他於1610年（萬曆38）向當時的四部盟主一和碩特部首領拜巴噶斯提出信仰格魯派的意見，為拜巴噶斯接受。⁽⁹⁷⁾乃開始了衛拉特部與格魯派關係的緣起。值得注意的是，當時衛拉特四部並沒有前往西藏的直接通道，兩者之間橫亙著崑崙山，險峻難行；既有的舊道——青海又為宿敵鄂爾多斯及土默特部系統所控制，不易借行。因而拜巴噶斯在動念後，還得遣人在阿克蘇和巴里坤開闢出兩條越過崑崙山可通西藏的道路。⁽⁹⁸⁾如此，五年之後，達賴喇嘛的代表察罕諾們汗⁽⁹⁹⁾才來到準噶爾。⁽¹⁰⁰⁾由此可知，衛拉特四部的信仰佛教，尤其是其亦選擇格魯派作為信仰對象，當是因格魯派在東蒙古傳教成功所受到的影響，而非西藏主動前往傳教所致。

當時四世達賴年約二十三歲，四世班禪年約四十五歲，整個西藏正為辛廈巴家族的藏巴汗所掌控，與格魯派時而發生衝突。故格魯派自然不會放過這個向外傳教以爭取外援的機

(97) 特希克譯，〈四衛拉特史〉，《蒙古學資料與情報》1990:3，頁28；（俄）茲拉特金，《準噶爾汗國史》中據加班沙拉勃，《關於衛拉特人的故事》（頁11），及巴圖爾烏巴什丘編，《關於杜爾本·衛拉特人的故事》（頁66-67）兩書討論此事，馬曼麗翻譯作「賽英台奈思麥根台曼奈」，北京：商務印書館，1980，頁160。

(98) 特希克譯，〈四衛拉特史〉，頁28。

(99) 在蒙語中「察罕」意為白色，「諾們汗」意指法王或經書汗，得此名是因他以白經教化衛拉特領袖們歸依格魯派。

會。據俄國學者茲拉特金指出：1615年（萬曆43）察罕諾們汗向拜巴噶斯說佛法，當喇嘛講到人和天地皆是無常，不可能永恆存在的佛理時，竟使得拜巴噶斯有所感觸，起了出家的念頭，但當時四部之一的準噶爾部勢漸跋扈，盟主一但出家，貴族們恐怕各部間會發生動亂，於是就請教察罕諾們汗：「是拜巴噶斯一人出家為好，還是由衛拉特四部貴族分別出一子為僧好？」結果察罕諾們汗回答：「是眾人積德比一人積德更好一些。」於是，杜爾伯特的達賴台吉，綽羅斯的哈喇忽喇、楚琥爾；土爾扈特的鄂爾勒克、和碩特的昆都倫等各衛拉特領主各獻出一子當「朵內」，⁽¹⁰⁰⁾至此可說衛拉特四部皆皈依格魯派。經過如許歲月的傳教經營，到此時格魯派的傳播已經遍布蒙古的三大地區，我們以下列的簡表以示之：

（承上頁）

(100) 喇德納巴德喇著，成崇德譯註，《咱雅班第達傳》，頁63（註）9。特希克譯，《四衛拉特史》，頁28。加班沙拉勃，《關於衛拉特人的故事》中稱，來向拜巴噶斯詳述經典的喇嘛是東科爾，滿珠習禮呼圖克圖，日本學者若松寬曾為文考證，認為察罕諾們汗即是棟科爾，滿珠錫爾呼圖克圖，包賚譯，《西寧東科爾呼圖克圖的事蹟》，《西北史地》1983:4，頁121。察罕諾們汗又被譯作徹甘諾門罕。「諾們汗」在蒙古語中有尊號之意，如後來清朝賜給轉世活佛的封號有國師（漢語）、呼圖克圖（滿語）、諾門汗（蒙語）、綽爾濟（藏語）等。

(101) 「朵內」，蒙語稱貴族喇嘛的音譯。這次共有三十二位衛拉特貴族子弟去當朵內。本段資料，見（俄）茲拉特金，《準噶爾汗國史》，頁160-161。

蒙古部名	時間	首領	傳教喇嘛	分布地區
鄂爾多斯	1566	徹辰洪台吉	不詳	漠南蒙古
土默特	1578	阿勒坦汗	索南嘉措	漠南蒙古
外喀爾喀	1587	阿巴岱	索南嘉措	喀爾喀蒙古
察哈爾	1603	林丹汗	邁達里諾們汗	漠南蒙古
土爾扈特	1610前	諾顏賽音	不詳	衛拉特蒙古
四衛拉特	1615	拜巴噶斯	察罕諾們汗	衛拉特蒙古

蒙古各部接受格魯派情況簡表

四衛拉特部以貴族子弟出家格魯派的做法，對格魯派在各部蒙古的傳播極有助益，日後為格魯派傳教的蒙古喇嘛，如咱雅班第達為拜巴噶斯的義子、內齊托音一世的父親即剛才所提倡議信佛的土爾扈特部領袖諾顏賽音特納斯墨爾根特木納。這兩名喇嘛，對於格魯派深入蒙古社會居功甚偉。以下我們即探討兩位衛拉特部貴族喇嘛在蒙古各部傳教的情形。

四、兩位著名的蒙古僧侶：咱雅班第達與內齊托音

格魯派在蒙古各部的推廣，有勞於蒙古王公和喇嘛們的努力，當時除了三世達賴索南嘉措之外，在蒙古各部傳教見諸史料有影響力的蒙古王公及蒙藏喇嘛計有：

- 阿勒坦汗：在右翼蒙古倡教；

· 東科爾·滿珠錫里呼圖克圖（又有史料作東科爾·雲丹嘉措）：在土默特、喀喇沁等部傳教，為三世達賴駐蒙古的代表；

· 邁達哩諾們汗：在漠南蒙古、喀爾喀蒙古傳教，為四世達賴駐蒙古的代表；

· 內齊托音：在漠南蒙古、喀爾喀蒙古傳教；

· 達因墨爾根喇嘛、三世東科爾活佛（察罕諾們汗）、咱雅班第達：在衛拉特蒙古傳教。

其中咱雅班第達與內齊托音兩位喇嘛，皆身兼衛拉特貴族與西藏格魯派僧侶兩種身份，他們皆曾至西藏寺院習經，其貴族的身份使得兩人回蒙後容易遊走於蒙古社會的上層人士，對於運用政治勢力來推廣佛教較有便利，對於格魯派能迅速傳播有很大的影響。

咱雅班第達出身自和碩特部古魯格沁鄂托克桑噶斯家族。當厄魯特各部決定各部貴族需出一子出家時，因拜巴噶斯無子，故收咱雅班第達為養子，使他拜察罕諾們汗為師，受沙彌戒。次年，十八歲的咱雅班第達經青海赴藏，越一年到藏，即進入佛教寺院學習經典，因其見解出眾，精通顯宗，曾在大昭寺獲拉讓巴格西學位⁽¹⁰²⁾，五世達賴與他頗為親近，不但親自為授比丘戒，使之成為業坐中的十格隆之一，令他在跟前誦經多年。經過二十餘年的訓練調教，1638年（明崇禎11·清崇德3）五世達賴與四世班禪乃命咱雅班第達歸返

