



宗教對西藏社會的影響

· 蒙藏專題研究叢書之三 ·

著 松金蕭

· 印會員委藏蒙 ·

宗教對西藏社會的影響

目錄

本資料純屬個人學術
研究性質僅供參考

一、前 言	一
二、西藏宗教的歷史發展	四
三、西藏宗教的政治運用	七
四、西藏宗教的經濟影響	一二
五、西藏宗教的社會功能	一六
六、西藏宗教的文化內涵	二一
七、宗教與轉變中的西藏社會	二五
八、結 語	三一
註 釋	三八

宗教對西藏社會的影響

一、前言

西藏的宗教有鉢教(Bon)和佛教二種。鉢教是西藏最早的信仰。後來又吸收了佛教的形式和教義加以改革，實際上是一種佛教化了的原始宗教或通俗信仰，已經不是早期鉢教的面目。過去在西藏、西康、青海都還有鉢教的寺廟，和少數的信徒。目前印度西姆拉、尼泊爾建有三座鉢教的寺廟，一五二個僧尼（其中二十三個女尼）^①。鉢教的勢力雖然很小，但留下來不少原始信仰或傳統，直到今天還在西藏社會造成一定的影響。

今天能夠代表西藏宗教的就是佛教。西藏的佛教，以前外人都稱它為「喇嘛教」，因為它的僧侶通稱「喇嘛」，喇嘛就是上師，猶如內地之稱「和尚」。內地的佛教既不稱「和尚教」；西藏的佛教，為什麼要叫它「喇嘛教」？原來西藏的佛教是密乘，又稱為金剛乘，主張顯密雙修，即身成佛的方便道。重視喇嘛的傳承與教授，所以他們是皈依四寶——先皈依師再皈依三寶——；即特別尊師重

道，所以以師為道而稱其「喇嘛教」。好像變成不是佛陀的教法了。實則西藏佛教是傳自印度的正統大乘佛法，歷經梵藏飽學大師譯師們的慈悲弘傳，形式與教義都乾乾淨淨地秉持佛陀聖教，除此之外別無喇嘛所杜撰。為糾正世人稱呼喇嘛教的不是，達賴十四世曾有所駁斥^②。現在多已習稱「西藏佛教」。

此外，跟西藏佛教派別有關的問題，也要先作個界說。西藏佛教分二個主要部份：一種是「因乘」，是「經」(Sutra)，是顯教，以教理為主；一種是「果乘」，是「咒」(Tantra)，是密教，以修證為主。其中「因乘」部份的理論體系，全藏只有一種，為各派所共宗，無分新舊；「果乘」部份才因各派主修不同，始有新舊之分^③。歷史上各教派偶有爭競，都是為世俗權力而發，絕非教理或修法層面之爭；更無像外人所想像竟至水火不容的情事。

西藏佛教以九世紀朗達瑪王毀法為階段，分成「前傳」、「後傳」二期，後傳期大師阿提沙的入藏，結合顯密，貫通觀行。其徒種敦巴始創「甘丹巴」(bKa'-gdams - Pa)，首開教派之端。一時密學稱盛，次第繼起的有「迦舉巴」(bKa'-brGyur - Pa)、「薩迦巴」(Sa - sKya - Pa)、「希解巴」(Zhi - Byed - Pa)、「壽南巴」(Jo - Nang - Pa)等教派。其中「迦舉巴」以特重傳承教授故復分成四大八小支派，以「帕木竹巴」(Phag - Mo - Gru - Pa)、「噶瑪巴」(Karma-

Pa) 為最盛。當新派競起之際，部份仍守前傳期形式之密法者遂別稱「寧瑪巴」(rNying - Ma - Pa, 舊派之意)。明初以後，又有宗喀巴 (Tsong - Kha - Pa) 直承阿提沙教法創「新甘丹巴」(bKa' - gDams - gSar - Ma)，又稱「格魯巴」(dGe - Lugs - Pa)，以戴黃帽故俗稱「黃帽派」。以上各教派後來互有盛衰，現在還盛行在西藏的佛教只剩下四派：格魯巴（黃教）、寧瑪巴（紅教）、迦舉巴（白教）、薩迦巴（花教）；再併上前述的鉢教（黑教），是即西藏宗教的五種主要教派。

本文論宗教對西藏社會的影響，重點是擺在傳統的西藏社會上，探討傳統社會各層面與宗教交互影響的關係。從歷史關係上看出宗教與所有層面結合的歷史背景；從政治關係上探討政教合一制度的形成與運用，介紹寺院集團與貴族結合而成的僧俗官僚體系；從經濟關係上探討為人詬病的寺院經濟形態；從社會關係和社會化過程看寺院、喇嘛在傳統西藏社會所扮演的角色；從文化體系看西藏佛教文化發展過程中的若干關鍵，進一步肯定西藏佛教在世界佛教史的地位，而我藏族同胞所做者為此。

一九五一年中共「和平解放西藏」以後，大力摧殘西藏宗教文化傳統，破壞社會政教制度。達賴喇嘛領導十萬流亡海外藏胞撫輯圖存，宗教與轉變中的西藏

社會如何自處？達賴喇嘛面臨中共統戰陷阱何去何從？本文將有簡單的說明。但因筆者對當前西藏社會情況認知相當貧乏，所能掌握的資料實在有限，錯誤疏漏之處，敬祈指正。

二、西藏宗教的歷史發展

(一) 鉢教信仰：早在西元第七世紀佛教還沒有傳入西藏以前，西藏已經有一種崇拜泛靈的原始信仰，稱作鉢教（Bon-Chos），此一泛靈信仰文化圈，包括了中亞、北亞和東亞的廣大地區，北亞的薩滿和中國古代的巫，都屬於這個系統，與道教的形成，或有相當的關係。根據西藏史前的傳說，距今二千多年以前，吐蕃的第一個贊普（王）尼赤贊普（gNya-Khri-bTsan-Po）從藏南拉日惹巴山頂下來的時候，就被信仰鉢教的十二個牧人迎立為王。有些西藏歷史學者則認為鉢教自中亞經象雄（Zhang-Zhung，以拉達克為中心的古部族名）傳入西藏的時間略晚，約在第六代藏王的時候。但不管怎麼說，鉢教是西藏境內最早的信仰，是不爭的事實④。鉢教是一種透過祭祀和巫術，引導或役使一切善惡鬼神或自然物靈，施加饒益或危害於人的教法。這種教法多係咒詛鬼神之術，並無若何深妙道理，其後受佛教影響，採仿佛經的教義，新編了不少經論⑤，反而掩蔽原來本質

，難以窺探其原始信仰情形。鉢教、神話傳說和占卜，同為古代藏王治理國政、維持社會秩序的三樣法寶^⑥。直到松贊岡布（*Srong-bTsan-sGam-po*）時代（七世紀上葉）以後，佛教逐漸傳入，並經歷代贊普的大力宏揚，鉢教才逐漸失勢，但迄今仍有少數信徒，散佈在青、康、藏各地，並且擔任重要的民間信仰的角色，藏族人民在日常生活中普遍受其影響。

（二）前傳佛教：吐蕃的興起，迅速征服了青康藏高原上的周邊部落，歷代贊普為抵制貴族地方勢力，強化王室力量，大量提倡佛教，爭取民衆，和那些固守鉢教傳統的貴族，進行長期的競爭，使西藏佛教的發展，從一開始就走向宗教與政治結合的路子。八世紀中葉以後，在赤松德贊王（*Khri-Srong-Deu-bTsan*）的經營下，勢力的擴張達於極致，佛教的推展邁向新里程，建立僧伽制度，大量翻譯佛經。接著到了九世紀初惹巴煎王（*Khri-Ral-Pa-Can*），扶植佛教更力，大小政權皆授於僧衆，又因頒定養僧新制，人民苦於負擔，對於佛法，激起反感。死後，群臣擁立同情鉢教的朗達瑪（*Giang-Dar-Ma*）為王，在反佛教貴族策動下破滅佛法，毀寺院，焚燒經典，殺害教徒，強迫僧侶還俗，使佛教幾於絕滅。朗達瑪在位三年，被僧人所殺，吐蕃王朝崩潰，西藏進入分裂、黑暗的時代。

（三）後傳佛教：十一世紀後，西藏佛教再度復興，由於分裂的局面並未改善，

宗教和割據的地方勢力交相利用，使得後傳期的西藏佛教，朝向派系發展。這些派系後來幾乎都成了大小不等，但性質一樣的「政教合一」的獨立王國^⑦。直到十三世紀初，元朝選定了薩迦派教主八思巴（'Phags-pa）為帝師，兼領西藏政務，也仍然祇是表面上的「共主」而已。十三世紀中葉，薩迦派的「共主」政權，為噶舉派帕木竹巴（Phag-mo-gru-pa）王朝所滅，絳曲堅參（Byang-chub-rGyal-mTshan）接受元順帝封為「大司徒」，接管西藏地方政務，建立「宗」（rDzong）和「谿卡」（gzhis-ka）^⑧等縣級以下的行政單位，逐漸強化了政教合一的西藏地方集權^⑨。帕竹王朝傳十二代，於一六一八年為後藏的藏第巴（gTsang-sDe-pa，通稱藏巴汗）王朝所取代。一六四二年五世達賴喇嘛邀游牧青海的和碩特蒙古顧實汗派兵滅藏巴汗，獲得全藏政教大權的供養，建立了「甘丹頗章」（dGa-IDan-Pho-Brang）王朝，由顧實汗子孫駐藏監守。直到一七一七年拉藏汗為從新疆侵入的準噶爾軍隊所殺，清廷派兵入藏平亂，正式建立在藏主權，一七二七年更設置駐藏大臣就近照看，藏政則由郡王總理。一七五一年清朝廢除藏王，建立噶廈地方政府，確立達賴喇嘛政教領袖地位；以及一七九二年頒訂西藏善後章程，明白確定中央對西藏地方權限。在清朝的扶植下，西藏佛教獲得空前的發展。

三、西藏宗教的政治運用

討論了西藏宗教的歷史發展，從史前傳說古藏王利用鉢教治國，上古吐蕃王加贊普的廣興佛教抑制貴族，到中古各教派結合地方勢力的建立政教合一小王國，乃至近代以後在中央扶植下統轄西藏地方政教大權的政教合一王朝的成立和發展，可以發現西藏宗教對政治的影響，已經到了合而為一的境界。宗教過問政治，政治服務宗教的觀念，深植西藏僧俗各階層人心，政權得教權之支持得以鞏固，教權得政權之保護得以發展，政權教權相得益彰，傳統社會的既得利益藉以維持。本節只簡單地就達賴喇嘛甘丹頗章的政教合一制度，探討西藏宗教的政治運用。

「格魯巴掌門人——「甘丹池巴」：宗喀巴晚年在拉薩東北百里地方建甘丹寺，死後由大弟子賈普杰（rGyal-T'shab-rJe）繼承甘丹寺方丈的法位，成為格魯巴的教主，藏語稱為「甘丹池巴」（dGa'-lDag-khri-Pa）。後來另一弟子克珠杰（mkhas-Grub-rJe）為第二任甘丹池巴，以後每任六年，退休後稱「甘丹池蘇」（dGa'-lDag-khri-Zur），由三大寺及上下密宗學院一定系統逐級升任，以迄於今，象徵格魯巴的最高權威。甘丹池巴沒有政治權力，但經常憑其崇高

之地位，於退休後擔任達賴喇嘛之經師，或獲選為攝政（Srid-sKyong），在達賴不在或未親政時期，掌理西藏政教合一之大權。

(二)「甘丹頗章」政權的建立：後來宗喀巴弟子儉樣却接（Jam-dByang - Chos-rJe）又建哲蚌寺於拉薩西郊；儉欽却接（Byams-Chen-Chos-rJe）建色拉寺於拉薩北郊；根敦蕭巴（dGe-'Dun-Grub-Pa）建札什倫布寺於後藏日喀則。哲蚌、色拉、甘丹合稱三大寺，併札什倫布合稱黃教四大寺。其中札什倫布寺方丈根敦蕭巴死後，僧徒模仿噶瑪巴（Karma-Pa）轉世制度^⑩，尋得靈童根敦嘉措（dGe-'Dun-rGya-mTsho）為其轉世，繼續為前生之職位，首創格魯派活佛轉世制度。根敦嘉措後來弘化於前藏，兼為哲蚌寺方丈，逝於該寺兜率宮，藏語「甘丹頗章」（dGa'-lDan-Pho-Brang），此為後來達賴喇嘛政權取名之由來。根敦嘉措的轉世索南嘉措（bSod-Nams-rGya-mTsho），後來應俺答汗之邀，弘教蒙古，受封「達賴喇嘛」尊號^⑪，遂為此一轉世系統歷輩之定稱。四世達賴雲丹嘉措生於蒙古。五世達賴阿旺羅桑嘉措（Ngag-dBang-Blo-bZang-rGya-mTsho）在顧實汗的授權及監督下，建立甘丹頗章政權，請其師羅桑却稽堅參（Blo-bZang-Chos-Kyi-rGyal-mTshan）主持後藏教法，成立札什倫布寺班禪轉世系統^⑫。順治九年（一六五二）達賴五世訪問北京，清廷以金冊金印

正式册封；康熙五十二年（一七一三）又以金册金印册封班禪額爾德尼。從而達賴、班禪的地位，才獲得中央政權的確認^⑬。康熙六十年（一七二一）清朝派兵平定準噶爾侵藏亂事以後，成立「噶厦」（DKa'-Shag）地方政府，設立四名噶倫（DKa'-Blon）共同主管政務，旋又因亂廢除，改由任命頗羅鼎（Pho-IHa-Nas）父子為郡王治理。乾隆十六年（一七五二）清朝平定珠爾默特那木札勒（Gyur-Med-rNam-rGyal）之亂後，又廢除郡王制度，恢復噶厦制度，明定噶倫四人，一僧三俗，由駐藏大臣會同達賴選定，奏請補放，集中噶厦公所會辦事務^⑭。此時清朝才正式授權達賴喇嘛管理西藏地方行政事務，務期藏事「達賴喇嘛得以專主，欽差有所操縱，噶隆（倫）不致擅權」^⑮。至乾隆五十八年（一七九三）頒訂「西藏章程」，更規定「駐藏大臣督辦藏內事務，應與達賴喇嘛、班禪額爾德尼平等；自噶布倫以下番目，及管事喇嘛，分係屬員，事無大小，均應稟命駐藏大臣辦理。」^⑯從而可知達賴、班禪的地位如此，清朝一方面以駐藏大臣與達賴、班禪表面平等而實際更高的地位，來控制以噶厦為主體的西藏地方行政；一方面以金瓶掣籤的認定和册封，加強一切政教權力來自皇帝的深刻印象。但由於駐藏大臣賢愚不齊，每多虧於職守，導致西藏自治權限的日益擴張，清季已諸多無力駕馭。民國以後，除曾派蒙藏委員會委員長吳忠信，代表中央政府主

持達賴十四世丹增嘉措 (bsTan-'Dzin-rGya-mTsho) 「坐床」①⑦外，西藏地方政教事務，半由達賴喇嘛和攝政逕行領導僧俗機構辦理之。

(II) 「甘丹頗章」的政教體制：宗教系統由布達拉宮總堪布 (sPyi-Khyab mkhan-Po) 協調指揮「宮中官」及「伊倉」(Yig-Tshang, 秘書處) 辦理。所謂宮中官，由基巧堪布領導，包括司鐸綾本 (gSol-dPon)、司寢森本 (gZim-dPon)、司祭却本 (mChod-dPon) 等堪布 (mkhan-Po)、及主管宮內招待總務的大車尼 (mGron-gNyer Chen-Mo)、財務收支的濟恰 (rTse-Phyag) 等所屬各級執事。均由僧官任之，辦理達賴喇嘛及布達拉宮事務。所謂伊倉，設大仲譯 (Drung-Yig Chen-Mo, 大秘書) 四人，執事若干，全部僧官。除保管達賴印信，掌理其文書業務，具監督噶廈之作用外；伊倉同時又接受噶廈之領導，掌理全藏僧籍、僧官遷調及僧衆罪犯之審判，並兼辦寺廟與各級地方政府有關之事務；負責候補僧官 (rTso Drung-'Khor) 之訓練。行政系統則由代表西藏地方政府的「噶廈」秉承達賴或攝政之命綜理之，大小政令都出於此。噶廈置噶倫四人，有時增為五、六人，採合議制。除前述之伊倉外，噶廈下轄「仔康」(rTsis-Khang, 設仔本三人，俗官，負責審核政府收支，及俗官的委派、調遣和訓練)，以及分別管理各項業務的許多機關 (Las-Khung) 和各地的基宗

及宗政府。西藏地方政府規定的重要官員總數約三百四十人，其中僧俗各半。除少數規定只有僧或俗官缺外，通常是僧俗互相搭配。

四寺院集團的勢力：西藏寺院集團的政治勢力以三大寺、四大林^⑱、及其他呼圖克圖最大，攝政^⑲之推選，多由彼等產生。此外，西藏寺院都有大大小小的莊園或牧場，和依附其上的農牧百姓，他們向寺院納糧當差，儼然是一小王國，接受寺院的統治。這些大寺廟，尤其是三大寺和札什倫布，以及大部份在宗政府所在地的寺廟，都具有政治和軍事的功能，他們擁有的軍隊和槍械，比地方政府的還多。各大寺院負責維持秩序的喇嘛稱為「協裁」(Tshogs-Chen-Zhal-zgo)，權力很大，尤其是達賴選任的哲蚌寺協裁二人，一年一任，每年正月「攢大昭」(藏語「莫闌欽波」sMon-lam-Chen-po，意為大祈願法會)期間，拉薩市鎮全交由喇嘛管轄，即由二位哲蚌寺的協裁出任市長兼公安局長^⑳。此項傳統一直存續到一九五一年中共軍隊入藏，害怕引起暴動，為中共所禁止。

影響噶廈政府最有勢力的「民衆大會」(Tshogs-'Du-Chen-Mo)，亦由三大寺現任和退休堪布、札什倫布、薩迦寺代表及政府官員組成，但噶倫多不參加。民衆大會無一定之會期，多由噶廈要求召開，亦有由三大寺發起者，通常每年頂多開會二、三次，討論一些突發性或棘手問題，常被西藏地方政府用為轉寰

、推卸的工具，談不上什麼議會功能。但畢竟是宗教過問政治的另一管道，宗教參政權的進一步保障。

客觀而言，西藏政教合一制度下的地方行政運作，暴露了如下缺點：第一、權力為貴族及寺廟集團所壟斷，施政上難免以既得利益為優先考慮。第二、視用人為酬庸，重出身而不重能力，缺乏專業精神。第三、吏治敗壞、公開買官賣官，轉嫁搜刮於民。雖然如此，但對於西藏宗教和傳統文化的維護和尊重，使寺廟、政府和人民之間維持長期的安定和發展，亦提供了相當的貢獻。

四、西藏宗教的經濟影響

西藏的經濟，受到自然環境的限制，基礎原本就很薄弱、加上歷史、文化背景誘導，僧俗官員的剝削，使經濟更形凋敝，人民生活困難，若非精神生活在支撐，恐怕早已難求安定。其中受到多少宗教因素的影響，是本節討論的重點。

(一) 西藏傳統經濟形態，以農牧業為主：曾任西藏財政官員的夏古巴 (Tsepou W. D. Shakabpa) 氏在「西藏政治史」中，分析西藏人口的職業分布：有百分之四十八的牧人，百分之三十二的商人和農民（註：商人佔極少數），百分之二十的僧尼（包括百分之十八的僧侶和百分之二的尼姑）^②。西藏的全部土地和大

量牲畜，概為地方政府、寺院、貴族所有，其一般人民，分別隸屬於此三者，而為之耕種放牧，世守其業，不得擅離改隸，而仰其餘益以為身家之生活，故有服從其主之絕對義務^{②②}。其中地方政府是最大的領主，對土地有最高所有權，可以封賜、沒收土地，同時直接佔有近百分之四十的耕地和大部份牧場；寺院次之，佔有百分之三十六的耕地和大量牧場；貴族佔有百分之二十四的耕地和相當數量的牧場^{②③}。

(二)寺院的經濟活動：西藏的寺院，是除地方政府外，財富最多的擁有者，寺院像財團，喇嘛如富翁，管家們如一群財閥^{②④}。他們財富的來源，包括政府的封賜、民間的布施、貴族富豪的熬茶等正項，經營農牧業的農畜產品或其代金的收入，動用盈餘活動金經商的盈利，貸款、貸糧予民間生息的高利貸，和代替民人買賣的經紀收入等等^{②⑤}。扣除地稅、給養僧眾生活費的四分之一、僧職薪俸及其他雜項以後，每年收支相抵，總有十分之二的節餘，長期累積成一筆龐大的財富，形成一個個不可忽視的財經集團。僧侶們能優遊自在於方外而受人尊敬，其他五分之四人口的俗家信徒們功不可沒。他們犧牲享受努力工作，以完成服務宗教的神聖使命，只要能夠得到心靈的慰藉，追求來世的幸福，現實的痛苦算不了什麼。不幸的是大部份的民人，還得向政府和貴族們繳稅納租，提供烏拉徭役，和

應付更多的額外需索，除了從事落後的農牧以糊口，談不上學習商業或工藝技術，發展其他的求財活動。唯一可奮的，只有讓兒子出家，透過佛陀平等慈悲的教

育，使他們能獲得應有的機會。

(三)僧衆的生活資具：根據胡翼成「論康藏喇嘛制度」的分析：由(1)喇嘛的物質生活似優於平民，——至少較有保障——，而劣於貴族；(2)貴族子弟既不耐刻苦而少有當喇嘛的，足見多數喇嘛為窮家子弟；(3)有餘力的喇嘛多贍家。以上三點充分證明康藏居民的遣送子弟當喇嘛，有經濟的動機在內⁽²⁶⁾。如柯象峯「西康社會之鳥瞰」謂：「喇嘛雖入寺，却不似中土之出家入空門，與家庭斷絕關係。因西康喇嘛『出家仍在家』，與家庭不斷發生關係。初入寺則家庭供給之，迨其長成，如有餘力，亦多贍家。且常常返家居住，如媳婦回門然、其不肖者且有返家與婦女同居生子者，而喇嘛之還俗亦數見不鮮，僅受相當之懲罰而了事。」⁽²⁷⁾

既然喇嘛入寺初期，還得家庭供給生活資具，多數都能懷抱來之不易的心情，找有學問的師父和法侶，利用各種有利的環境，發奮研究經義，期不負父兄之所託，祇要學問好一點，過幾年就能靠着教經，多少彌補一點生活的開銷，略有名氣的喇嘛，自此終生不虞匱乏。一些缺乏家庭供給的窮喇嘛，祇能靠着寺院按期定量發給的有限生活費（據云祇夠正常維生的二分之一⁽²⁸⁾），勉強糊口，或出

費勞力，或趕趕經懺，彌補不足；少數苦學有成者，往往要付出更多的代價。絕大多數的僧尼都是志高行潔，把生活確在最高的理想境界，追求深遠的教理，致力於佛法修持，不重視現實生活的享受；然而一般精研未足的喇嘛，家庭供給較優或受用較豐的，難免驕奢淫侈，日趨浮華，隨着奢侈品的大量消費，助長貿易入超的經濟困難²⁹。

四宗教影響經濟與人口：西藏佛教戒律規定僧尼不得從事生產事業³⁰，使得佔五分之一人口的僧尼，成為不事勞動的受供養階級；而藏人視出家為神聖之觀念已根深蒂固。大量的出家人口，直接影響於經濟的，是勞動人口的短缺，使仰仗人力資源的農牧業發展陷於停滯。而一方面政府、寺院、豪族等大商家控制了全部的金融和商業，民間窮得沒有足夠的資金，投資於較易賺錢的貿易或手工業；一方面不合理的封建財產制度，又無法改善農牧業的經營方式；導致西藏財富的更分配不均，富者愈富，貧者愈貧。富者出家為了結合政教權勢，貧者出家冀望改善生活條件，儘管動機不一，却繼續導向「維護傳統宗教制度，大家才有希望」的一致看法，終於影響了西藏人口的長期減少，和經濟衰退的惡性循環。其實站在藏人的立場，人生是受苦，生不如無生為樂。對於人口問題並沒有旁觀者那麼緊張，「衣帶漸寬終不悔」也。

五、西藏宗教的社會功能

(一) 佛寺的功能：~~藏地~~無論士農工商、貧富貴賤，無不虔誠信佛，~~皈依~~喇嘛（上師）和佛、法、僧——；獨盡所有，供養喇嘛，莊嚴佛寺。西藏到處都有佛寺，即使偏僻角落，甚至牧區也不例外，奉奉新寺廟當成自己的家，自己靈魂的歸宿。寺院都建築在靈地上，遠離人煙，依山傍水，經過長年累代的修葺，積聚無量功德，不斷美化，無一不是富麗雄偉的道場。寺院的表面與內容，五光十色，佛像、神像、法器、道具、壁畫、經幡等，可使人驚心動魄。單憑屋頂寶幢的灼目金光，數十里外就望而生敬^{③①}。

(二) 僧衆教育——「萬能博士」的培養：西藏僧侶社會地位甚高，人民樂於出家。通常有子三人，必使其一子或二子出家；三代無子出家，即引為不幸^{③②}。一般寺院的僧人，多是附近的人民出家，寺中有些事時，即到寺中做事，或誦經聽經研究學問；於無事時，則多回家，助理家務。有些家庭觀念薄弱，再愛修行的僧人，或在山野閉關，或往他處求學，不足經費，也多由家中供給^{③③}。段克興「西藏奇異誌」稱：川、甘、青、康諸處僧人，照例須到藏內住寺八年至數十年後，方可稱僧。如黃教徒須住哲蚌、色拉、甘丹及後藏札什倫布寺；如係紅教徒則須住

藏南多吉札寺；如係薩迦教徒則須住後藏薩迦寺；如係黑教徒則須住工布本砵寺^{③④}。西藏宗教留學風氣甚為盛行，即內外蒙古喇嘛和內地僧人，也經常進入三大寺學經。各教派對於僧侶養成教育都很重視，透過留學母寺的制度，既能提高僧人的學術水準，復可加強各教派寺院集團的聯繫，有其特定的功能。

以前述黃教四大寺為例，僧侶總數二萬餘人，十分之七以上都來自衛藏以外地區。各寺雖有總堂（Tshogs-Chen），供全體寺僧早課誦經之用，但教學活動都在各學院「札倉」（Gra-Tshang）中進行，哲蚌寺有四個札倉，色拉寺有三個，甘丹寺有二個，札什倫布寺也有四個，其中除哲蚌、色拉、札什倫布各有一個密宗學院（sNgags-Pa-Gra-Tshang）^{③⑤}外，都是顯教學院，施予黃教僧侶的正規教育。甘丹寺原為黃教首刹，規模較小，沒有設密宗學院，後來另在拉薩成立上、下密宗學院（rGyud-sTod Dang rGyud-sMad），招收三大寺顯教學院畢業考取頭等格西（dGe-bShes）學位名刺喇嘛，專研密宗教理，及一般僧徒研習密教儀執事相的最高學府。

西藏寺院有嚴密的組織，以哲蚌寺為例，除了經理全寺財產的正副總管、及糾察全體僧眾的二名協裁外，就是負責各學院教學及管理的堪布，和各級管財的當家，管僧眾威儀的「格梗」（dGe-rGan，教師）等執事。學院之下設各小分

所稱為「康村」(Khang-Tshan)，分管各路僧人，故名稱劃分係以地方判別。一般求學僧衆(藏語稱「扎巴」Grampa)入寺年齡並不限制，但須逐級研究五經、因明、現觀莊嚴、入中論、戒律、俱舍、因明、和每年冬令、至於沙彌戒，有人寺之前已出家受戒的，或入寺以後再受沙彌戒的，均不嚴格規定。在長達近二十年相當從小學到大學研究所的學經過程終了之前，還要通過格西學位考試，取得最高的榮譽。據說格西有四等，以每年正月拉薩大祈願法會考定的頭等格西最珍貴，每年才十六名，憑此出身，可以保送上下密宗學院，循序升任法王和甘丹池巴，或派任堪布僧官或教席。過去西藏沒有一般俗人的教育，稍有財力的、或設私塾，延師就家教育子女，授以書法、讀誦、算術等課程；即使訓練候補俗官的「孜康」，也祇教函牘和官家所需的數學。因此這套教育事業，精通五明的學問僧們，就順理成章地負起了重要的社教責任，上自天文曆算，下至夫婦之道；裏從身心疾病，外到調解仇隙；小至走失羊群，大到安邦定國；再不可知的事情，也得替民間解決，是名副其實的「萬能博士」。

(三)轉世喇嘛的深受敬重：除了有學問的喇嘛外，有一種「乘願再來」的轉世喇嘛，也深受西藏社會的敬重。包括達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴等在

內的轉世喇嘛，我們俗稱「活佛」，藏語叫作「朱古」(sPrul-sKu，意云化身)，是指「一個在身、口、意顯現出他是已經悟道成佛的人」^{③⑥}。而實際上誠如鄭金德「從佛教觀點看西藏轉世喇嘛」所稱：「轉世喇嘛傳統，是根據大乘佛教，尤其是密教的方便法，在西藏歷史文化的特定範圍內，逐漸形成的佛教傳統」。③⑦一個個轉世系統的成立和持續，須受宗教、社會、政治三方面的共同認定，所以它祇能是有限的（全蒙藏地區大概有五百到一千個轉世喇嘛，列於前清理藩院冊者不及其半），也因為不是大量，所以能受到特別的重視。根據一般的說法，通常前世喇嘛去世前後，會以各種預言的方式，暗示下一世喇嘛的出生時間、地理方位、家庭情況等線索，供尋訪團按圖索驥，有時找到的靈童不只一位，除了進行各種測驗外，還要透過「吹志」(Chags-sK Yong，護法^{③⑧})的降神指示，乃至乾隆皇帝頒訂的金瓶掣籤辦法來認證。轉世喇嘛都有一定群眾和財力的支持，可以請到較好的師資，施以嚴格的特別教育和訓練，著整個壽命完全投入，所以他的表現，往往是令人滿意的；偶而的不靈光，一般人也都能容忍。

③⑨西藏人民的宗教依賴，藏人不問窮至如何程度，家中都設有佛堂供奉佛像神像。不論是否識字，每天都唸誓願文或大小不等的咒語，以求却病延年、避禍徵福；尤其是西藏守護神觀音菩薩的六字明咒：「唵嘛呢叭彌吽」(Om Ma-ni

Pad-Me Hum)，經常不離於口。並信因果、業力、輪迴之說，期待來世福報，尊重現世生活享受。既不能出家修行，也得要維持家業，養活眷屬、止惡行善，禮佛誦經，巡禮聖地，廣行布施，積聚福德。即使流浪山林，劫掠謀生，也仍深信惡有惡報，終有懼心，甚至臨終捐產寺廟、懺求冥福。而寺廟就是智慧的寶庫，幸福的源泉；喇嘛是出苦的慈航，賜福的教星。藏人信奉三寶，仰賴喇嘛，已經到了入迷的程度。如日常所見的：藏人給三寶供最好的飲食，穿最華麗的襪服，戴最貴重的裝飾，住最豪華的房子，坐最高的寶座，點最亮的長明燈，走最寬廣的道路，致最崇高的敬禮，獻最謙恭的祝詞，做最隆重的聖誕，享最莊重的娛樂，作最神聖的款待，對所教示，要盡形壽，獻身命，信受奉行，對所求財物，要儘所有，儘所能，努力布施……等等。而藏人所祈望於三寶回報的，包括能夠得到三寶的眷顧，透過信仰而得到心靈的慰藉與寄託；希望在現實的生活中，能夠圓滿和諧；希望對不可知事物的加強了解，指示徼福免禍的可行途徑。這也是宗教的三種基本功能，任何一個宗教為了達成這些功能，自有其一套說詞和辦法。西藏自不例外。對於影響到藏人生命禮俗和歲時祭儀的，如：生育子女要喇嘛命名，婚姻須喇嘛占卜，疾病要喇嘛醫治，災難要喇嘛禳解，死亡要喇嘛超度，播種收穫要喇嘛定期，旱澇冰雹要喇嘛求禱，節慶祭祀跳神等要由喇嘛主持

等等³⁹，可以說是從晨至昏，由生到死，無不仰賴宗教。

六、西藏宗教的文化內涵

從早期原始信仰——鉢教——與遠古傳說、占卜技術共同發展了西藏文化的源頭開始，經過公元七至九世紀間相繼接受內地和印度的佛教文化，建立融攝原始信仰深具地方色彩的西藏佛教，到十一世紀以後紹承印度顯密諸說，開創金剛乘佛教新紀元至今，宗教對西藏文化發展的關係，顯然密不可分。本節擬從文字運用、文獻經典、民俗技藝、延續大乘佛學命脈等四個重點來探討。

(一)文字的運用：西藏位於內地、印度、中亞三大文化圈的交錯地帶，却由於青康藏高原和帕米爾地勢的隔絕，長久處於部落形態，祇有與外界零星的文化接觸。直到西元七世紀起，才隨着吐蕃國勢的擴張，開始大量接受外來文化。其中影響最為深遠的，就是根據梵文字母創造西藏文字，模仿梵文文法制定藏文文法，以及運用西藏文字訓練思想，翻譯佛經，弘揚佛法，甚至著書立說，發展文化。本來藏語與漢語同屬漢藏語系，與屬於印歐語系用來闡演大乘佛法的印度梵語，有很大的差距；可是透過彷彿註定用來發展佛教的西藏文字的制定，不但彌補了先天語言上的差異，而且加強了後天文字上的溝通，便於語意上的傳譯。就拼

音字母而言，梵文原有十六個母音，三十四個子音；藏文根據本身語言需要，從梵文中選用了五個母音（用四個音符來表達），二十三個子音，同時又把梵文第一個母音，用來當作藏文最後一個子音；另外又針對藏語特質，模仿相近的字形，創造出當時梵語所缺的六個子音；合共三十個子音，四個音符。至於原來梵文有而藏文沒有的十一個母音和十一個子音，為了翻譯佛經音譯梵語的需要，都利用原有的藏文字母變化標示，使用上甚為方便^{④〇}。另一方面，藏文創造者突米桑著有「松居巴」（Sum-Cu-Pa，三十頌）、「大全局巴」（rTags-Kyi-'Jug-Pa，性轉頌）二部文法論^{④1}，沿用至今，使藏文更適合於佛學發展。

松贊：據說松贊岡布時代，創製藏文以後，馬上就翻譯了佛經，但沒有流傳下來。赤松德贊時曾大量傳譯經典，亦多恃口傳而無寫本，改易脫略，多待訂正。直到惹巴煎王時，才開始有組織有計劃地譯經，為釐正譯語，統一名詞，並先編定「大辭彙」，及其釋論「聲明總義」。現存藏文大藏中顯乘要典，大半都是此一時期譯品；間有舊譯，也加校訂^{④2}。十一世紀佛教復興以後，密法大典，譯師輩出。到了元初（十三世紀末葉），譯籍既備，遂編大藏。善端大師（Bu-sTon-Thams-Cad-mKyen-Pa）予以編定目錄，對於藏譯全部佛典，大別

為「甘珠爾」(bKa'-Gyur, 教教譯典)和「丹珠爾」(bTan-'Gyur, 論述譯典)兩大部門，並依學術立場，判釋門類，為後代所遵循。藏文大藏，自元初世尊劍師徒募款雕成「舊納塘版」以後，歷明清至民國，經過七次翻刻；後來又有日本影印雍正北京版，美國影印德格版行世^④。在梵文原典殘缺，南傳佛典侷限小乘，漢譯大藏經缺少後期大乘顯密經論的情況下，藏文大藏經自有其一定的地位，頗受全世界佛學界的重視。而除了甘珠丹珠以外的西藏撰述更是汗牛充棟，涉及內容，除宗教理論和儀軌外，聲明、因明、文學、歷史、傳記、醫藥、曆法等，無不具備，是西藏珍貴的文化遺產，也是兼容並蓄的中華文化之一大支流。這些無一不是西藏博學多聞術有專精的僧侶們，為饒益有情，導向解脫的經典之作。

(三) 民俗技藝：至於神話、傳說、野史、典故、謎謠、寓言、格言、故事、詩詞、讚誦諸文藝；歌謠、梵唄、吟唱、史詩、戲劇、舞蹈、跳神、音樂等娛樂；書法、符籙、畫卷、塑像、彫刻、壁繪、版畫、彩鏤等藝術；建築、土木、冶鍊、陶瓷、服飾、金屬、工藝、農藝、畜養、獸醫、相馬等技術；占卜、占星、命相、勘輿、擇日、歷算、天文、地理、風土、民情、除雹、呼雨等雜藝。藏人視之雖皆雕蟲小技，遠於佛道，却能雅俗共賞，取悅人心。或博今以通古，或稽古

以諷今；或規諫於王庭，或訓誡於稚童；或取悅於神佛、或澤被於旁生；或留真蹟於廟堂，或傳口碑於市井；或察言觀色於人，或抉微研幾於玄；有心人為之著書立說，無情種憑以遊戲人間；上馬者據以直趨佛道，下馬者藉此無墮惡趣。民俗技藝最能表現傳統，保留很多無形的宗教、民間信仰和傳自遠古的信念——有些已被文明宗教吸收而改頭換面，有些已被逼到牆角，還偷偷在發芽。

（四）延續大乘佛學命脈：西藏佛教對於文化的最大貢獻，乃是集合了梵藏學者，在印度大乘佛學已成強弩之末時，及時移植西藏，開創顯密融合的嶄新局面。首先當八世紀印度大乘佛學盛極而衰，外受回教進逼，內受婆羅門壓擠，逐漸融攝外道世俗神鬼，競相發展密教之際。吐蕃王室積極提倡佛教，延清寂護、蓮華生等入藏，引進當時顯學「立量中觀」，克服漢僧異派學說及鉢教神鬼迷信，建立西藏僧伽制度，奠定前傳佛學基礎。繼而十一世紀初印度超岩寺一系密教主流，傳、瑜伽、無上瑜伽發展絢爛之極，漸有顯密兼融之勢時，西藏復邀請闍提沙等學者入藏，努力宣揚顯密。不久印度佛學遂絕，大師星散，入藏者越衆，一時競尚密法、各出傳承。後經宗喀巴改革，採擇各派所長，融成一家之說^④，綜貫顯密，襲舊創新，儼然獨立之體系，開創藏土佛學之嶄新局面。六百年來西藏成為密乘佛學的重心，自有其不巧的文化意義。

七、宗教與轉變中的西藏社會

(一)中共迫害西藏宗教：一九五一年五月二十三日中共與西藏當局簽訂了「關於和平解放西藏辦法的協議」，其第七條規定：「實行中國人民政治協商會議共同綱領規定的宗教信仰自由的政策，尊重西藏人民的宗教信仰和風俗習慣，保護喇嘛寺廟，寺廟的收入，中央不予變更。」比起當時中共在內地對佛教摧枯拉朽的暴力迫害，西藏人民的宗教信仰，似是得到了更多的「保障」。然而中共是無神論者，是唯物論者，對藏人的宗教信仰，基本上從開始就採取了否定的政策。因此，一九五九年三月拉薩反共抗暴運動以後，隨着殘酷的「鎮反」「平叛」，中共採取了類似迫害內地佛教的過程，更積極地迫害西藏宗教，並且有了過去的經驗和「紅衛兵」的助煽，摧毀得更澈底。

中共首先進行寺廟的「民主改革」，成立寺廟「民主管理委員會」，由其所培養的「積極分子」「愛國主義分子」喇嘛和匪幹組成，接管寺廟財產。接着迫令喇嘛離開寺院，加入「生產互助組」參加勞動生產；組織「政治學習會」，學習以馬列主義的觀點研究佛典，培養宗教界「新知識分子」。⁽⁴⁵⁾

「文革」期間，中共利用「紅衛兵」，企圖以藏人「自覺」的幌子，唆使無

知的西藏青年迫害西藏文化和宗教。有計劃地拆毀寺廟、搗毀神像、壁畫、法器和聖物，焚燒經典文物，或塗上糞便丟棄。經過這場浩劫，西藏二千三百多座古老的寺廟，殘存的不過幾十座。其餘有的像黃教最重要的甘丹寺一樣已被澈底剷平；有的只留下空房子，被機關、學校、部隊等佔用為辦公室、教室、軍營、醫院、倉庫、彈藥庫、屠宰場。原有的二十萬僧尼，遭到不斷的清算、鬥爭、羞辱、拷打、囚禁、殺戮、學習、勞改、強迫結婚、從事違教職業等迫害後，倖而不多死的大多逃亡（很多參加了遊擊隊⁽⁴⁶⁾）或還俗。現在全藏只剩下幾百個年長喇嘛在少數寺廟裏頭當廟丁。難怪西方記者們說在拉薩七天看不見一個喇嘛。具有高度藝術價值，無一不是西藏歷史文化遺產的經典，神像、畫卷、寶物等，完全被破壞被掠奪。中共經常用這些沒收充公的宗教寶物和尼泊爾商人交易，出賣西藏人的尊嚴。

(二) 達賴喇嘛 撫輯流亡：就在中共積極迫害西藏宗教的同時，將近十萬的藏胞隨着達賴喇嘛先後流亡到印度、尼泊爾、不丹和歐美等地，繼續為維護西藏宗教文化傳統而努力。其中有七千名佛教徒的僧衆，大部份都是博學的喇嘛，負有復興西藏宗教文化的任務。其中二千人後來住進西孟加拉省北部的「布沙喇嘛學院」(Buxa Lama Ashram)，該學院於一九七〇年代解散。但一九六七年又在

薩爾拿特 (Sarnath) 建立一高級西藏研究中心；同時有名的西藏三大寺（哲蚌、色拉、甘丹）陸續在南印度重建起來；其他各教派也紛紛在各地建立起自己的弘法道場^{④7}。布沙出來的喇嘛等亦分赴各地，甚至到外國建立中心、學院、寺廟。藏僧他們已在歐美十九個國家成立了一百五十多個佛教推廣中心；在印度、尼泊尔、不丹等地建了一五二座寺廟，分屬寧瑪、格魯、迦舉、薩迦和鉢等教派。

寺廟經濟方面，根據聯合報記者陳澤禎、林元輝民國七十二年十二月一系列「達蘭薩拉去來」的報導，以白洛庫比難民營兩座擁有一千一百名僧衆的新色拉寺為例，他們從一磚一瓦建寺，到每一喇嘛每天日課之餘都要下田耕作，以維生計；並組成「色拉合作產業協會」便於經營；連餐廳的跑堂、掌櫃，也由出家人擔任。以及小喇嘛除接受傳統寺院教育外，也要到寺外學校吸取新知^{④8}。唯一照傳統實施的是嚴格的學經過程，辯論還很重要。

此外西藏流亡當局也在政治上作了很大的改革。首先成立「西藏民衆代表議會」，議員十二名，除保留一席給在藝術、科學、文學上有特殊貢獻的藏人，由達賴選任外；由青、康、藏三地區流亡藏胞各選二名，五大教派各選一名。議會代表與噶廈成員合組「行政執行委員會」，推動政務，而由四位噶倫分領七個一級單位：包括內務、宗教文化、教育三個商議會，廣報、財務二部，與海外工作

處、達賴喇嘛安全室。二個二級單位：服務管理部、一般審計部。人事上完全突破了傳統必須貴族的限制，噶倫中已有三位是平民出身，有助於才智出頭，用比較開放的眼光來看西藏前途⁽⁴⁹⁾。

在教育方面，每年教育經費佔全部流亡當局總經費的百分之七十。一方面為了維持西藏的文化，宗教和傳統，列有藏語文和宗教的必修課程，一方面為了讓學童能適應現代的生活，還要學習英文和其他科學。另外設有西藏醫藥中心、辯經學院、音樂舞蹈戲劇學校等專門學校，施以特殊的教育，便於到世界各地弘揚西藏宗教文化。

為保存文物、加強文化交流，一九六五年在新德里成立「西藏之家」，分博物館、圖書館、商業中心三部份；現在也延聘外國及西藏學者講授世俗及宗教事物。一九七一年又在達蘭薩拉設立「西藏資料及檔案圖書館」，下設博物館、西藏資料公文檔案室、交換資料室、參考書室、研究室、演講討論室、照片圖書室、口述歷史紀錄室、西藏藝術學校（繪製畫卷、彫刻）、研究翻譯出版等部門。

⑤0

(三)各方矚目的新動向：藏人深受佛法的薰陶，習於六種波羅密多（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），知道忍辱的精義，並不是怯懦畏縮，而是伺機

而動。一千三百多年培養的宗教意識，由移植、生根、茁壯、發展、西藏佛教這一棵大樹已經碩果累累，並不是輕易可以砍倒的。即使暫時倒了，它的每一小塊根莖葉，都具有堅強的再生能力。何況它的碩果早已掉落滿地，包括青康藏高原周邊、內外蒙古、甚至蘇聯境內，早已成樹成林，仍在與馬克思信徒爭地盤。還有被達賴喇嘛帶到印度、歐美等地的，已經一棵棵在發芽待長。

在中共的高壓控制下，表面上馬克思主義現在似乎已代替了佛教，而成為一個很活躍的信仰，然而佛教並未停止其對藏人的影響力，例如達賴喇嘛的代表團幾次返藏都受到群眾如醉如痴的瘋狂包圍。如天寶一九七八年在拉薩的談話：「民族與宗教是西藏的一把乾柴，階級敵人希望我們在政策上犯急心病，讓他們有機會點一把火把西藏整個燒翻掉，把共產黨趕出西藏，把社會主義燒光。……因此在此某些問題上我們必須要有耐心，甚至可以在某些方面做必要的讓步。這不是妥協，這是社會改革在某個歷史時期所做關係上的調整。」⁽⁵¹⁾

當中共覺得高壓不足服藏人之心，達賴喇嘛長期在外終非善策時，中共決定讓步，並施展統戰陰謀，藉此引誘達賴喇嘛回藏。其中對宗教政策的放寬，最為顯著，說明如下：

一九七九年中共中央頒定「宗教信仰自由政策」後，次年五月復派「總書記

「胡耀邦等赴藏考察，提出「治藏六件大事」，第五項是「在堅持社會主義方向的前提下，大力恢復和發展西藏的文化、教育、科學事業」。內容稱：「藏族歷史悠久、文化豐富。西藏有世界聞名的藏書古文化，有很好的佛學經學，優美的音樂、舞蹈，還有藏醫、藏戲等，這些都值得認真研究和發展。任何忽視和削弱西藏文化的思想都是錯誤的。對西藏文化要好好繼續和發揚。現在西藏的教育事業發展不好，要考慮西藏的特點，辦大學、中學和小學教育。現在寺廟裏的一些文物經典搞壞了，要認真保護、整理和研究。在西藏工作的漢族幹部必須學習藏語、藏文。要把藏語藏文當成必修課，否則就脫離觀眾。熱愛少數民族不是一句空話，要尊重藏族人民的風俗習慣，尊重藏族人民的歷史文化。」提及佛學經學、寺廟文物經典，仍然沒有正面提及宗教。

今年五月陰法唐強調宗教工作在西藏的重要意義，以及民族宗教界人士的特殊作用，提出「一切從實際出發」、「深刻認識西藏的特殊性」。由於西藏是建立在佛教文化上的社會，喇嘛與人民群眾有密切的關係，呼籲中共幹部要「尊重和保護正常的宗教活動」、「通過他們，做團結信教群眾的工作」。並宣布要在五年內開放二百多所寺廟，及修復於文革期間被毀的甘丹寺。陰法唐強調：修復寺廟也是「落實黨的宗教信仰自由政策的一項內容」。為落實其宗教政策，西藏

各地也正陸續清退過去被佔用的宗教團體的房屋。

中共在西藏除於表面上和形式上做了很多放寬宗教限制工作，但另一方面却更加強對宗教事務的掌握，陰法唐即曾表示要「充分發揮中國佛教協會西藏分會和宗教界愛國人士的積極作用、認真辦好西藏佛學院、積極開展對內對外的交往活動。加強對宗教工作的領導，建立健全地、市宗教事務局、成立地、市佛教協會，積極引導支持宗教界人士舉辦一些社會公益事業和服務事業。」仍然是放一手、抓一手^{⑤2}。

不管怎麼說，中共的本質仍是無神論，反宗教的。目前的放寬政策，不過是基於宗教問題的具有長期性、群衆性、民族性、國際性和複雜性，為了其他特定目的，不得不隨着歷史需要，作階段性的調整。原則上共產黨早已擺出與宗教誓不兩立的姿態，祇要宗教存在一天，他們就要跟宗教鬥爭一天。

八、結語

(一) 宗教對西藏傳統社會的影響，是全面而深入的，無論是歷史的變遷，文化的發展，乃至政治、經濟的運作，社會、人心的維繫，宗教都擔任了重要的角色，而且居於支配的地位。文化人類學家探討人與宇宙的關係有三：從人與人的關

係發展人文社會科學，從人與自然的關係發展自然科學，從人與超自然的關係發展宗教。另一方面功能學派認為宗教具有生存、整合、認知的三種功能：信仰宗教能彌補安慰人類與自然奮鬥求生存過程中所產生的挫折與憂慮心理，使人類社群生活得到更和諧完滿，和維持人類認知過程的持續發展。宗教原本是人類社會文化體系的一部份，它接受文化其他層面的影響，也影響文化的其他層面^{⑤3}。西藏宗教力量高於一切，自有其地理環境、歷史背景和文化因素使然；但是宗教的一枝獨秀，進而支配整個文化體系，畢竟是畸形發展。強調人與超自然的關係，而忽略人與人、人與自然的關係，終於導向知識的象牙塔；過分依賴宗教的功能，而囿於傳統制度與保守觀念，自然引入思想的牛角尖。正如民國二十七年歐陽無畏「藏尼遊記」附記之所言：「西藏民衆宗教使其愚蠢，官吏使其貧苦。愚蠢則知識謏陋，貧苦則生活墮落，鞭策桎梏到處皆是，不但無抵抗壓迫之能力，抑且無奮鬥前進之志趣。」^{⑤4}遇有偶發事件遂無肆應之方，故一九〇四年榮赫鵬攻抵拉薩，達賴十三逃入內地；一九一〇年川軍入藏，達賴出奔印度。一九五九年拉薩反共抗暴運動，達賴十四終於流亡印度迄今。佛教與西藏人民的關係，和世紀以前基督教與歐洲人民的關係極為相似，一切都在宗教籠罩之下。然而，自民族國家興起、工業革命發生，西方走上了政教完全分離的道路。此後西藏政教

分離是必要的，如此社會、文化、政治、經濟各層面才能獲得應有的發展，適應時代的需要。

(二)根據馬克思主義的說法，宗教產生的根源，是來自自然力量 and 社會力量對人們生活的壓迫。宗教是對這些壓迫感到無能為力的恐懼所產生的一種虛幻錯誤的反映（把地上的、現世的問題，反映成天上的、來世的問題）。宗教意識形態使人們沈溺於宗教幻想之中，起一種自我安慰和麻醉的作用，進而妨礙改造社會和與自然作鬥爭。所以馬克思說：「宗教是人民的鴉片」；列寧說：「宗教是一種精神上的劣質酒」；毛澤東也學著說：「宗教是束縛中國人民的東西，是農民最大的繩索」。宗教既然這樣有百害而無一益，馬克思主義者當然不能利用宗教，而且要同宗教鬥爭，直到宗教消滅。有趣的是：在宗教未曾被消滅以前，馬克思主義却先創造了自己的宗教。從共產主義的宗教觀，可知中共對待宗教信仰、基本上是採取否定和敵對的態度。但儘管他們如此仇視宗教，仍不忘高談「宗教信仰自由」。原因是中共深知宗教現象不可能從人類社會中普遍消滅，再則也可以此對外宣傳，掩飾其迫害宗教的罪行，達到統戰的目的。雖然中共在表面上已逐步開放宗教信仰，却仍然設了許多戒條，譬如必須是有助於「四化」的，不能在教堂外傳教，黨員和共青團員不能信教……超出這些範圍都是違法、反動、反革

命的。所以中共一切宗教放寬措施，都祇是一種階段的調整，欲擒故縱，逐漸消滅宗教於無形，把宗教信仰的自由，轉變成祇有信仰「馬列共產主義」的自由^⑤。所以藏人要求中共全面解除宗教禁令，簡直與虎謀皮，在共產制度下，西藏宗數萬難起死回生。

(三)處理西藏事務首要了解藏人的心理，藏人把一切都投入宗教，其他可以認為不太重要。他們滿足於上蒼給付的一切，習慣於宗教支配下的傳統文化、社會、政治、經濟制度結構。他們需要的是找個強大有力的施主，幫助他們弘揚佛法，而不要干擾他們傳統的生活方式，至於這個施主是誰並不重要。達賴十三世始終依違於中、英、俄三方面關係之中，多少表露此種心態。西藏與中共簽訂「關於和平解放西藏的協議」，也是基於這種心理。萬沒想到中共食言而肥，視宗教為眼中釘，認為是西藏黑暗、落後、腐敗、罪惡的淵藪，應該連根拔除的最大「毒草」。基本上中共反對西藏宗教，輕視西藏文化，一副征服者的姿態，處心積慮要消滅西藏傳統文化，瓦解一切政教社會制度。打着「改變封建落伍社會」、「促進人民幸福」的口號，進行接二連三的「改革」，不但沒有給人民帶來幸福，反使藏人陷入痛苦的深淵。一如達賴喇嘛所言：「西藏具有自己獨特文化與生活方式，過去物質生活雖不豐裕，差可自足而已，但若加上精神生活，我們自信日

子還過得相當滿足。」又說：「當大家了解到藏人必須過藏人的生活，才能真正幸福時，我們已經無法立足於自己的土地了。」⁽⁵⁶⁾不錯，幸福就是滿足，它來自社會的和協，心靈的歡愉，昨天的舊憶和明天的新釋。中共從根本上剝奪了藏人的精神生活，是對藏人的最大侮辱。希望藏人恩怨分明，不要錯把敵人當朋友，也不要錯把朋友當敵人。吾人更應放大眼光，扶持藏人於患難之中，當今能為主者，舍我其誰。

(四)三十年來中共在西藏的倒行逆施，傳統的西藏社會已經有種種重大的轉變，今後的西藏可能完全改觀。流亡海外的藏胞也面臨着物質與精神、現代與傳統的衝擊，在維護傳統宗教文化之餘，不忘調整其現代生活的適應力。事實證明，在轉變的西藏社會中，要恢復傳統的社會制度來維護宗教已不可能；如何使宗教適應於轉變中的西藏社會，難免有種種揣測：包括達賴喇嘛的政教地位問題，能否轉世的問題，能否與共產黨攜手合作的問題，佛教與馬克思主義如何共存的問題。根據胡耀邦對「讀賣新聞」社長的談話，儘管中共爭取達賴回歸大陸，却想把他留在北平，不讓他與藏民發生密切關係，不要他介入西藏的政治，理由是「統治西藏的達賴喇嘛政權，已不符合中國的國情」。如此一來，「離水的魚兒」不僅不能重新成為藏民的政治領袖，連精神領袖的地位也將不保；其他「轉世」

、「合作」、「共存」的美夢，更不用去想了。達賴一再重提他一九六〇年說過的一句話：「中共把西藏硬吃了下去，日後必然會讓他們難以消化，逼得他們要吐出來」、也不止一次地安撫主張用暴力給中共一點顏色的西藏青年，無非期望一次對其有利的和平解決，其實都是緣木求魚。達賴喇嘛應該了解，中共一向陰險狡猾，所有放寬措施與談判佈局，自有其一切都在控制之中的絕對把握，跟中共打交道不會討到任何便宜；與其冒然回去當階上囚，不如保其自由之身，還能予苦難中的藏人以無窮的希望。當前最可靠的還是我中華民國，我們政府一向尊重西藏固有的政治社會組織，保障西藏人民宗教信仰和傳統生活的自由。對於西藏未來的政治制度與政治地位，先總統 蔣公更鄭重的聲明：「一俟摧毀匪偽政權之後，西藏人民能自由表示其意志之時，我政府當本民族自決的原則，達成你們的願望。」⁽⁵⁷⁾

(五) 西藏佛教在世界佛教史上有其特殊的地位與貢獻，不僅是西藏文化的中心，也是中華文化的一環，世界文化的瑰寶。不管中共如何迫害，宗教意識仍將牢固於藏人心中，遲早會是一顆瓦解共產暴政的定時炸彈。本世紀初以來，國內及歐美、日本等地佛教學者逐漸重視西藏佛教，以研究因明、中觀、密宗為時尚，影響頗為深遠。近二十餘年來，達賴喇嘛僕僕風塵於世界各地，政治方面雖然一

無所成，宗教方面却大有斬獲；隨着各地喇嘛寺廟或弘法中心的設立，使西藏佛教更趨向國際化的發展。我政府擁有西藏合法主權，却礙於種種主客觀因素，暫時無法與西藏流亡當局取得正式的溝通；唯一能夠做的是，對於受到共黨劫難的西藏同胞，給予更多的關懷，對同在中華文化佔一席之地西藏宗教文化，盡到努力保全與發揚的責任。因此應該建議政府寬籌經費，在國內建立大喇嘛寺院及西藏文化研究中心，廣泛搜集佛教經典及有關文獻，邀聘滯留海外的西藏學者高僧共同參與，透過嚴格的語文、教理和辯論訓練，厚植高深的佛學研究基礎，加強保存並弘揚西藏宗教文化，自能號召藏胞歸心，阻止中共統戰陰謀，開創反共復國重建西藏的有利環境。

註釋

三八

1. Tibetans in Exile : 1959 - 1980, Dharamsala : The Information office of His Holiness the Dalai Lama, 1981. P. 251.
2. 夏古巴著「西藏政治史」(藏文本)，頁三九—四〇。
3. 同註2，頁三三—三四。
4. 同註2，史稱鉢教有三派，一、稱「兌鉢」(rDoi-Bon，意為「自然有」；二、稱「恰鉢」(‘Khyar-Bon，意為「別地携來」；三、稱「珠鉢」(bsGyur-Bon，意為「改革而成」)。實際代表三種來源和沿革。
5. 法尊著「現代西藏」，頁八。
6. 同註2。
7. 楊許浩「簡析西藏的政教合一制度」，刊「西藏研究」一九八三年第二期，頁八七，一九八三年五月。
8. 「宗」的藏文語義是堡壘，西藏地方長期分裂，爭戰頻仍，人口密集各地，均擇於形勢較高之地，築樓建碉為堡壘，敵來據以自保。帕竹王朝選擇其中重要的「宗」設置為次級地方行政單位，委派「宗本」(rDzong-dBon)，管理各

莊園（即「谿卡」）。

9. 同註7，頁八七—八八。

10. 噶瑪迦舉巴第一世都松欽巴（*Du-Sum-mKhen-Pa*）死後開始有西藏的第一位轉世喇嘛。

11. 「達賴」係蒙語「大海」之義。藏語「嘉措」（*rGya-mTsho*）。

12. 班禪轉世系統，內地與西藏算法不同，藏地以羅桑却稽堅參為第一世；內地以之為第四世，第一世為宗喀巴弟子克珠杰云。見乾隆皇帝「喇嘛說」，衛藏通志卷五。

13. 牙含章著「西藏歷史的新篇章」，頁七九。

14. 「大清高宗實錄」卷三八五，頁一五。

15. 同註14，卷二八三，頁二三。

16. 衛藏通志卷一二。

17. 轉世大活佛如達賴、班禪等之靈童舉行就職之典禮。

18. 「四大林」為西藏著名之世襲大寺院，除策覺林（*Tshe-mChog-Gling*「萬壽寺」）為達賴八世所封外；其餘丁吉林（*bsTan-rGyas-Gling*，「廣法寺」）、澤墨林（*Tshe-sMon-Gling*，「壽寧寺」）、功德林（*Kun-bDe-Gling*）。

，「衛藏永安寺」等「三林」，均為乾隆皇帝御賜寺名，見張其勤著「西藏宗教源流考」。

19. 「攝政」(Srid-skyong)，達賴圓寂至下一世未親政之期間內，向由三大寺、四大林等推定一高級喇嘛，掌理達賴之職權，此一職稱即名「攝政」。
20. 歐陽無畏「拉薩的年景」，刊「蒙藏通訊」第一期，頁一四。
21. Tsepon W.D. Shakabpa, Tibet, A Political History. P.6。
22. 孔慶宗「行憲與西藏及西藏問題」，刊「邊政公論」第七卷第一期，頁九。
23. 李維漢「關於民族理論和民族政策的若干問題」，一九八〇年五月，頁八。
24. 奪節「寺院與喇嘛生活」，刊「康導月刊」六卷二、三、四期，頁二五。
25. 同註24，頁二四—二五。
26. 胡翼成「論康藏喇嘛制度」，刊「邊政公論」第一卷三、四期，頁一二一。
27. 同註26，頁一二一—一二二，引文。
28. 同註5，頁八五。
29. 同註24，頁二八。
30. R、A、スタン著，山口瑞鳳、定方晟譯「チベットの文化」，頁一四二。
31. 同註24，頁二三。

32. 黃奮生著「蒙藏新誌」，頁二五二。
33. 同註5，頁五三—五四。
34. 段克興著「西藏奇異誌」，頁三〇。
35. 研究密咒持誦，不講學。
36. 鄭金德「從佛教觀點看西藏轉世喇嘛」，刊「內明」第一一一期，頁六。
37. 同註36，「內明」第一一二期，頁二四。
38. 「護法」類內地之巫師，娶妻（嫁夫）生子（女），世傳其術。每月初二、十六降神作法、藏民咸信之，日常有疑難，往往求問之。卽活佛轉世、政府有碍難大事，向亦求其指示。最具威名之西藏四大護法卽：「內窘吹接」（*gNas-Byung-Chos-rGyal*），「噶東吹忠」（*dGa'-gDong-Chos-sKyong*），「薩穆葉吹忠」（*bsam-Yas-Chos-sKyong*），「拉穆倉巴」（*La-Mo-Tshang-Pa*），其中「內窘吹接」為西藏地方政府之護法、廟在哲蚌寺附近，衛藏通志，頁一二〇。
39. 同註26，頁一三。
40. 蕭金松「西藏文法典松居巴及大金局巴研究」，刊「國立政治大學邊政研究所年報」第十二期，頁二五九—二六一。

41. 據文獻稱：突米桑著札著有八部文法論，現僅存松居巴及大金局巴二部，餘六部目亦未存。
42. 歐陽無畏「喇嘛教」，刊「西藏研究」，頁三八—四〇。
43. 同註42，頁一八—二三，國內有日本影印北京版三部，美國影印德格版數部，及新納塘、卓尼、德格、拉薩等版微片全套。
44. 同註42，頁四五；呂澂著「西藏佛學原論」，頁二〇—二四；頁三六—四一。
45. 「中共竊據下之蒙藏近況」，頁九六—九七。
46. 香港時報六十七年一月廿一日報導。
47. Tibet-84, 25 Years of Struggle & Reconstrution.
48. 陳澤禎「曼陀羅式的政教改革」，刊聯合報，七十二年十二月八日；林元輝「哭泣的海潮音」第八期，刊聯合報，七十二年十二月二十八日。
49. 同註48，陳澤禎文。
50. 同註1，P. 209 ~ 218。
51. 「蒙藏地區敵情月報」第一七三、一七四期，頁一〇九。
52. 蒙藏專題研究叢書「共匪對流亡海外的達賴喇嘛統戰的分析」，頁二七；「中共治藏政策之研究」，頁三二—三三。

53. 李亦園著「信仰與文化」，頁一〇；頁三二—三三。

54. 歐陽無畏著「藏尼遊記」手稿本，頁二一五。

55. 「中共怎樣對待宗教」，黎明文化事業公司，七十三年一月；下冊頁一〇一—一〇二。

56. 陳澤禎「法王府內訪達賴喇嘛」，聯合報，七十二年十二月六日。

57. 民國四十八年三月二十六日 蔣總統告西藏同胞書。