

藏傳佛教在元代政治中的作用和影響

王啟龍

清華大學文學院副教授

提要：一般認為，藏傳佛教對於蒙元時期政治產生過極其重要的歷史作用，主要在兩個方面：一是促進蒙藏聯盟；一是促進藏族地區納入元朝中央治下，完成祖國統一大業。於是，有元一代對藏傳佛教崇奉有加，彷彿是順理成章，無可非議之事，使人們大多忽略其在元代社會政治中產生的消極影響。本文據有關漢藏文史料，對元代藏傳佛教的歷史功過重新作一簡要闡述，認為藏傳佛教在蒙元時期對於促進蒙藏聯合、促進藏族地區納入元代中央政府治下固然有功，但在元代政治中始終產生著不可忽視的消極影響。這種影響是導致元代過早衰亡的主要原因之一。

關鍵詞：藏傳佛教 元代社會政治 （歷史）作用 （消極）影響

有元一代，雖然才短短百年時間，但卻使中華民族再度一統，國富民強，成就昭昭，其中在藏區治理上一大成就和特點就是「以蕃治蕃」，利用藏族地區的宗教領袖管轄或間接支配藏區的統治，使吐蕃王朝滅亡後長期處於分裂狀態的藏族地區（吐蕃）不再群龍無首，再度趨於團結，並隨之統一於元朝中央政府治下的中國版圖之內。對此史乘載譽者比比皆是。而同時由於元廷過分崇奉藏傳佛教，使佛教脫離了它應有的社會功能，遠離為國為民祈福，傳布佛教以推廣真善的佛教慣有的良好宗旨，使元代國家政治受到了極大的消極影響，逐漸失去了原有的活力，加速了元朝的衰敗。本文擬就此問題，即藏傳佛教之於元代政治發展進程的功過問題進行一番評述。

一、蒙古汗國的建立與蒙藏關係的開創

我們知道，自從秦始皇西元前二二一年兼併六國起，中國就形成一個中央集權的多民族的統一國家。此後，由於眾多民族之間錯綜複雜的關係所致，中國歷史上曾幾度發生由幾個民族政權同時並存，相互割據，彼此抗爭的局面。[註 1]這種局面到西元十世紀中葉至十三世紀中葉的宋朝，更為突出：北方，係契丹族的遼朝，女真族的金朝；西北為黨項族的西夏王朝，後來又是崛起於北方的蒙古汗國；西南有雲南古代白族的大理王朝，以及自朗達磨滅佛，

吐蕃王朝分崩離析後的極不統一的西藏地區。所以，多數史家認為，中國歷史上的宋朝，無論是北宋（九六〇—一一二七）還是南宋（一一二七—一二七九）均非統一的國家，當時由不同民族建立的上述地方性王朝競相存在，是民族政權林立並存的歷史時期。但是，我們必須認識到這些民族政權都是中國國內的地方性政權，以漢族為主體的宋朝也不例外。如果我們人為地把宋朝與其他各民族政權對立起來，把他們說成是外國政權，就勢必鑄下大錯，忽略了我國自古以來就是一個多民族國家的歷史事實。

長期分裂的中國版圖重新完整地組合在一起的功勞應歸之於蒙元王朝。蒙古汗國崛起後，前後吞併了諸王朝，之後又消滅南宋，直到一二七六年改國號為元，元朝從此誕生，才使祖國再度歸一。為此，我們有必要先談談蒙古汗國的建立和發展過程，然後再簡述蒙藏關係的開創及其開創者們的業績。

西元十一世紀上半葉，成吉思汗的六世祖——蒙古部首領海都攻滅斡難河南之強部——札剌亦部，從此「形勢寢大」。海都及其次子察刺哈寧昆（又譯察刺孩領忽）相繼任遼屬部官。金朝（一一一五—一二三四）初期，全蒙古各氏族和部落組成大聯盟，推舉海都長子之孫葛不律（又譯合不勒，成吉思汗之曾祖父）為汗（qan，意為君主），是為蒙古部首領使用「汗」號之始。

隨著無休無止的部落戰爭範圍的擴大，弱小的部落逐漸消失。到了十二世紀末，原來部落林立的蒙古高原上，只剩下蒙古、塔塔爾、克烈、蔑兒乞、乃蠻五大部落集團。其中蒙古部首領鐵木真善於用兵打仗，足智多謀。他先聯合札答蘭部首領札木合和克烈部首領王罕，連續打倒塔塔兒、泰赤烏、蔑兒乞三個敵對部落，又與王罕合兵擊敗反覆無常的野心家札木合。後來，由於王罕之子桑昆從中挑釁，聯盟破裂，鐵木真一舉擊敗王罕軍隊之後再滅克烈部（一二〇三），最後掃平乃蠻（一二〇四），終於統一了蒙古高原諸部。

一二〇六年，蒙古貴族在斡難河源舉行忽里勒台^[註 2]，一致推舉鐵木真為全蒙古的大汗，尊號「成吉思汗」，蒙古汗國宣告成立，結束了蒙古高原長期分裂和連年混戰的局面，促進了蒙古民族共同體的形成。

成吉思汗建國後，通過千戶的編組、護衛軍的擴建、蒙古文字^[註 3]的創制、大斷事官的設置、札撒^[註 4]的制定等全方位的施政，使汗國政權得到鞏固，軍力得到加強，緊接著就在「各分地土，共享富貴」（《元典章》卷九）的驅使下，開始發動了大規模的向鄰國的連綿不斷的掠奪性戰爭。在不到二十年的時間裡，征服了歐亞大陸大片疆土^[註 5]。一二二六年至一二二七年間，西征歸來的成吉思汗最後一次親征，滅西夏。

成吉思汗去世（一二二七年七月）後，由掌管著蒙古大軍軍權的幼子拖雷監國二年。一二二九年蒙古貴族召開忽里勒台，遵照成吉思汗遺命，推舉窩闊台^[註 6]為大汗，從此進入了窩闊台統治時期。即位後，窩闊台遵父遺命^[註 7]，於一二三四年滅金。在他的治下，真正開

創了與西藏的直接關係[註 8]，此人就是窩闊台汗幼子闊端，而不是某些藏文史籍中所說的成吉思汗。[註 9]

闊端，係窩闊台幼子（即第三子）。在蒙古滅西夏（一二二七）和金朝（一二三四）之後，窩闊台於一二三五年在和林召開忽里勒台，決議發動「長子西征」（亦稱第二次西征），貴由等隨即遠征東歐各地；而窩闊台則將原西夏轄區，及今甘肅、青海的部分藏區劃歸闊端份地。闊端築宮室於涼州，開始了對包括藏區在內的國內經營。

窩闊台卒（一二四一）後，闊端和貴由之母乃馬真皇后曾在成吉思汗次子察合台支持下稱制五年。其間，據《新元史》卷一一一說，貴由、蒙哥等在處理完窩闊台後事之後，繼續率軍隨拔都遠征東歐，國內唯有皇子闊端「開府西涼，承制得以專封拜」，權勢越來越大，政治上頗為活躍，自然就只有「承制得以專封拜」的闊端有資格和機會，以蒙古汗國在國內的最高統帥代表的身分，承擔起包括經營藏區、開創蒙藏關係在內的國內重大任務了。

一二三九年，闊端派部下多達那波率軍取道青海，直入藏北（拉薩一帶），燒毀了熱振寺（Rwa-sgreng，一〇五六年建）和杰拉康寺（Rgyal-lha-khang，一〇一二年建），殺害了五百餘名僧俗人眾，其中包括一名叫賽敦（Se-ston）的佛教法師。[註 10]除此而外，蒙古軍隊並未再開殺戒，而是短暫地駐守一段之後又突然撤軍北還[註 11]。這一過程一直為古代藏族史家們所描述和渲染，其中夾雜了不少猜測和虛構，這裡我們不必贅述。

實際上，多達那波進軍西藏並非意在武力攻佔西藏，正如某些宗教史書所說，多達那波之入藏，是受闊端之命尋找一位有學問的高僧去蒙古「傳布佛教」。這較為可信，因為闊端份地內之西夏故地以及甘、青廣大藏區篤信佛教，若要很好地經營好藏區，就必須因勢利導，以佛治佛，即「以蕃治蕃」方為上策，故而極有可能需要一位佛教領袖與自己配合。蒙古軍進入藏區之後，由於藏區僧俗勢力長期分割而治，自然意見不盡統一，多數懼於蒙古汗國之威力，早有歸降之意，但依然有部分人持反對意見，於是，在蒙軍入藏後就遭到了小規模寺院武裝的反抗。「道爾達（即多達那波）便以武力攻佔了熱振寺，屠殺僧眾數百人，繼（而）又燒毀杰拉康寺。從此以後，……再未與當地僧俗勢力發生武裝衝突，而且與他們開始了和平的接觸和頻繁的交往。」[註 12]

以武力反抗的寺院有可能就是被焚之寺，其他寺院未遭殺劫。而「被破壞的寺院都是西藏佛教噶當派的寺院，而達壘和止貢是噶舉派的兩個支系」，事實上後來「只有噶當派沒有受到蒙古統治者的布施，也沒有蒙古王公做它的後盾，可是薩迦派和噶舉派的一些支系都有蒙古族的統治階級做它們的靠山」[註 13]。這並不是一種巧合，說明了當時西藏各教派對蒙古入主持有不同意見，而蒙古對西藏佛教各教派的態度也有所傾向。

此外，「成吉思汗及其後繼者習慣於在進攻一個新國家之前就把其首腦召來投降，繼之就是索取質子、徵收貢賦，並任命蒙古官吏統治當地。」[註 14]如果不從，即發大軍征服之。

而闊端對西藏並沒有也不可能採用這套辦法，原因是當時分裂的西藏根本沒有一個名正言順的、正式的、能統治全藏的名王可召請；同時，用大軍征服西藏也不現實，因為西藏地域廣闊，自然環境惡劣，而蒙古軍隊數量有限，加上難於適應西藏特殊的嚴寒多變的雪域氣候，就難以攻克，縱使克之也難於守之。所以，「從當時的環境條件觀之，一二四〇年遠征（實為一二三九年發兵，一二四〇年焚寺）主要目標是偵察」[註 15]。其目的就近來說，是確定西藏政體的性質如何，誰能充當西藏首領，以便進一步採取措施降服西藏；就遠來說，這對未來蒙古從藏區進攻南宋的軍力調動來說，可能也會得到一份可靠的估價性的情報。當時闊端沒有親征這一事實也加強了此次遠征旨在偵察這一觀點的可靠性。蒙古大汗及其王室系統內的王子們親自指揮作戰早已成其慣例，而闊端這次卻例外地將「入藏」的統帥權交給了部將多達那波。如果只是為了入藏偵察，以瞭解藏區情況，以便延請合適人選作為西藏代表與闊端合作的話，因何要派軍隊呢？我們認為，在當時對西藏各教派勢力及其對蒙古的態度不甚瞭解的情況下，僅派幾位代表不帶武裝入藏是極其危險的，遇到意外（比如後來小股寺院的武裝反抗）就必定「客死他鄉」。故而這次入藏雖是偵察，卻又是特殊的偵察，帶上部隊以防意外是必要的。事實上後來焚燒寺院可能是對一小股反抗蒙古的噶當派寺院武裝採取的鎮壓行為，此後對其他寺院可謂「秋毫無犯」，據說被焚之寺後來又「由蒙軍所修復」[註 16]。

最後，我們還可以從入藏將領多達那波給闊端的信中明顯看出，此次入藏是為了探清西藏情況，尋覓合適的代表與闊端談判。這一點在《西藏王臣記》（第八十八—八十九頁）的記載相當清楚：「……在〈請示迎誰為宜的詳稟〉中說：在邊野的藏區，僧伽團體以甘丹派（即噶當派）為大，善願情面以達隆（即達壟）法王為智，榮譽德望以枳空·敬望大師為尊，通曉佛法以薩迦·班抵達為精。」多達那波提供了這些詳情之後，請求闊端作出最後抉擇。

闊端最終選定了薩迦·班智達貢噶堅贊貝桑波（下文簡稱薩班）。其原因一方面是闊端的確在想方設法尋找一位「具大法力」能威震全藏、統率人心的佛教領袖，想集政教大權於這樣一位代言人身上，令其代為統領藏區。薩班學富五明，且薩迦教派在藏區影響巨大，自然是最佳人選之一；另一方面，闊端需要的是一位將西藏政權拱手讓於蒙古統治者，即稱臣於蒙古汗國的這樣一位代表人物，應該說這樣的人物不會只有薩班一位人選，問題在於蒙古統治者希望這種臣屬關係具有長期性和穩固性。而在這一方面，其他任何教派的領袖人物都不比薩班的條件優越，因為其他教派的「活佛轉世」制度決定其宗教領袖是從僧院組織共同體中挑選出來的，具有一種偶然性，他們的繼承人在生前也是未知數，而薩班的領袖地位是與生俱來的，其繼承人也是法定不變的是薩迦本族人，這是由於薩迦派並沒有活佛轉世一說，向來是血緣傳承，宗教和經濟權力始終高度集中於一族，這種世代相傳的延續性為蒙古汗國統治者提供了可行的施政手段，邀請薩班就極有利於確保西藏長期臣服於蒙古汗國。

一二四四年，闊端再度委派多達那波和杰門入藏。不過，這次沒有帶上軍隊，而是帶上請柬（召請信）和禮物「邀請」薩班。所謂邀請，無疑是對薩班發出的一道最後通牒。無論願意與否，都得前往。這從信的內容和語氣可以看得明明白白：

長生天氣力裡，大福蔭護助裡，皇帝聖旨：

曉諭薩迦班智達·貢噶堅贊貝桑波，朕為報答父母天地之恩，需要一位能指示道路取捨之喇嘛，在選擇之時選中汝薩班，故望汝不辭路途艱難前來。汝若以年邁之故（不來），那麼從前佛陀為利益眾生而作的施捨犧牲無數又當如何？（相比而言）汝豈不有違學法時之誓願？而今吾已將各地大權在握，若依邊地法規大軍壓境予以追究必定禍及無數眾生，汝豈不懼乎？故汝若體念佛教及眾生，請儘快前來，吾將令汝統領西方僧眾。

賞賜與汝之物品有：白銀五大錠，鑲嵌有六千二百珍珠之珍珠袈裟，硫磺色錦緞長坎肩，靴子（連同襪子）環紋緞縫製的一雙、團錦緞縫製的一雙，五色錦緞二十匹等。著多爾斯袞和本覺達爾瑪二人齎送。

龍年八月三十日寫就。[註 17]

從信可知，闊端可謂軟硬兼施，考慮周密而又顯得迫不及待。若不前往，大軍壓境，危及眾生有情，這是硬的措施；又令「儘快前來，吾將令汝統領西方僧眾」，這是軟的手段。既恐嚇，又拉攏，還饋贈禮品以示友好，真是「無微不至」。看來是非去不可，而且必須儘快前往，否則後患無窮。而此時薩班已經六十有三高齡，在那個時代可算古稀老人了，要踏上從西藏赴涼州這樣一條漫長而又艱險的道路，是何其不易！儘管如此，爲了藏民族的生死存亡，迫於形勢的發展，薩班據其足智多謀和遠見卓識，認真分析形勢後，認准了只有迅速投奔才是唯一可行之舉。惟有如此，才能使已處於滅亡邊緣的藏民族在絕境中求得繼續生存和穩定發展，故而身爲藏區佛教領袖的他不顧年老體弱，毅然決定攜八思巴和恰那多吉二侄一同迅即前往涼州。是年八思巴十歲，恰那多吉六歲。

薩班一行於一二四四年從薩迦啓程，經過兩年的艱苦跋涉，終於在一二四六年八月抵達涼州。是時恰逢闊端赴和林參加推舉貴由即大汗位的忽里勒台去了，未能立時相見。貴由即大汗位後，闊端方於一二四七年返回涼州，與薩班進行了歷史性的會晤，揭示了蒙藏關係史上嶄新的一頁。

據史載，在薩班到涼州之前，闊端身邊已有數位藏族僧人，但因他們不甚精通佛學，在舉行祈願法會時均由也里可溫[註 18]和蒙古薩滿教[註 19]的巫師坐在僧眾上首。薩班到後，給曾經聽過維吾爾族僧人講論佛法的闊端再度說佛，其精到深邃而又明白曉暢的講授，使他對佛教教義更加明瞭，對佛教更加崇敬，於是下令從今往後在祈願法會上也里可溫和薩滿教巫

師不能再坐上首，而由薩班坐在僧眾之首，並由佛教僧人首先祈願。闊端還在涼州專為薩班修建了一座幻化寺（Vphrul-pavi-sde），作為駐錫之所。可見薩班來後，西藏佛教與基督教又再度接觸和較量，並終於占了上風。[註 20]另外，薩班精通五明，自然深諳醫道，據說闊端身患頑疾，久治不癒，最後由薩班治好，繼而對薩班倍加崇敬。兩人之間的感情交流得到進一步改善和昇華。在此基礎上促成了雙方順利協商西藏歸順蒙古事宜，一方代表蒙古王室，一方代表西藏地方僧俗勢力。雙方達成共識之後，由薩班寫了一封致西藏各地僧俗領袖的公開信，此即著名的〈薩迦班智達致蕃人書〉，[註 21]此信寫得風趣生動而又情懇意切，識大體，顧大局，以挽救民族危難為大義，有理有據地逐步陳述利害關係，力勸藏區歸順蒙古而免遭西夏似的民族滅亡之災。這封具有劃時代意義的公開信，是經過薩班長期努力、精心準備和苦心經營才誕生的。它的誕生標誌著蒙藏直接的政治聯合關係的正式建立，為蒙古統治西藏和西藏後來歸順蒙元中央政府，加入祖國懷抱奠定了基礎。

薩班和闊端的成功合作之後，西藏順利歸順蒙古王室，隨著後來忽必烈與薩迦派第五祖八思巴的繼續合作以及元朝中央政府的建立，中國的再度統一，使勤勞、勇敢、智慧的藏族人民最後終於正式加入了中華民族這個光榮的大家庭，成為祖國版圖不可分割的一部分。在歷史面前，我們可以理直氣壯地說，西藏地區歸入祖國版圖始於西元十三世紀蒙元統治時期。通過薩班、八思巴等人的努力，不僅使廣大藏族民眾免遭戰爭之難，並且使西藏內部實現了統一，結束了西藏數百年來的分裂局面，並以和平方式解決了祖國統一的大問題，保障了社會的安定，促進了生產的發展，維護了全民族的根本利益。還有一點值得一提，這種和平解決問題的方式還完好地保護了燦爛悠久的藏族歷史文化，使之避免了重蹈曾盛極一時而又毀於一旦的西夏文化之覆轍。這是薩班對藏族文化這一中華文明重要的組成部分的不朽貢獻。直到今天，薩班貢噶堅贊這位充滿智慧的藏族老人，視民族和國家利益高於一切的愛國者所創造的和平解決爭端的做法，在中國統一的大業上依然值得我們借鑑！

二、藏傳佛教對元代初創時期政治的歷史作用

真是天有不測風雲。正當薩迦班智達與闊端正式開創的蒙藏關係順利發展之際，蒙古王室上層一時巨變。貴由在薩班抵達涼州的當年（一二四六）被推舉為大汗，此後其弟闊端對吐蕃的經營自然是順水揚帆，暢行無阻；即使在短命的貴由一二四八年駕崩，蒙古大汗的繼承問題再度引起紛爭時，他也基本上未受到大的衝擊，因為從一二四八年起是由皇后斡兀立海迷失攝政，政權好歹還在窩闊台系手中。可是好景不常，長期的汗位爭鬥突然有了質的變化，一二五一年六至七月間，蒙哥[註 22]即大汗位，王權由此轉移到了拖雷系手中。宮廷的權力鬥爭是少不了刀光劍影，血流成河的。失敗者當然不甘失敗，但結局是悲慘的。窩闊台系（以及察合台系）的部下臣僚，被大批處死。《多桑蒙古史》稱：「遂誅三王（按：失烈門、火者斡兀立、腦忽）之黨與逆謀者凡七十人」。拉施特的《史集》稱：「被誅者共七十七人。」[註 23]

好在闊端與蒙哥關係較好，未受誅連，份地得予保留，直至元末；但權力卻被大大削弱，管理吐蕃的權力即刻被蒙哥奪走。這意味著薩迦派在蒙古王室取得的優於其他教派的地位受到動搖並時刻有被取代的可能。更傷腦筋的是，蒙藏聯合的兩位代表，闊端和薩班一二五一年相繼去世，可謂雪上加霜，使薩迦派年青的法主、十七歲的八思巴（一二三五—一二八〇）立刻懸於半空，上下不得，進退兩難。在這錯綜複雜、撲朔迷離的嚴峻形勢面前，八思巴經過艱苦卓絕、錯綜複雜的鬥爭，在維護藏區穩定與人民生命安全的前提下，積極配合蒙古王室（從蒙哥到忽必烈），經營吐蕃。最後取得忽必烈的信任，使蒙元王室完全篤信藏傳佛教，並被忽必烈尊為宗教上的老師。從此為他及其所代表的藏傳佛教在後來的元朝政治中的特殊而重要的地位奠定了基礎。不過，這一過程，是一漫長而痛苦的過程。

蒙哥即位，從歷史角度說來，具有劃時代的進步意義。因為它結束了窩闊台去世以後蒙古王室內部長達十年的分裂狀態。[註 24]使蒙古王室能在原有基礎上全面理政，尋求發展。為鞏固自己的統治，擴大蒙古括戶和投下[註 25]分封制範圍，蒙哥汗採取了一系列措施，其中最重要的是在壬子年（一二五二）進行了大規模括戶，除了「籍漢地於民戶」，「料民丁於中原」（到次年正月甚至「遣必闐赤別兒哥括斡羅思戶口」）之外，同年（一二五二）還派人入藏括戶徵稅，說明在蒙哥的全盤施政計畫中，吐蕃是其所關注的重要方面之一。蒙哥根據實情，一方面以武力征討吐蕃未降之部，[註 26]派人入藏括戶徵稅；一方面與各教派直接接觸，加強聯繫，確定歸屬關係，[註 27]欲將吐蕃完全納入蒙古勢力範圍之內。而就蒙哥在吐蕃括戶，八思巴給予了積極的配合，他在一二五二年二月三日從涼州王宮之佛殿寫給西藏涅塘巴·札巴僧格（sNye-thang-pa Grag-pa Seng-ge），邀請他前來為自己授比丘戒的信中提到此事，並強調「命薩迦派管理所有執事和僧眾」。[註 28]事隔兩天後（一二五二年二月五日）他在「涼州王宮之佛殿」（ling-chu rtsir-khab kyi gtsag-lag-khang）[註 29]寫的另一封信[註 30]中又再度重申了「所有僧人之事俱由薩迦派掌領」，並說：「汗王並宣諭於吾：『已派金字使者赴吐蕃各地清查戶口，劃分地界，汝可遣僧人同住。』」從信中可以看出，蒙哥即位之初即向吐蕃頒佈即位詔書，又另下詔免除僧人兵差、賦稅、勞役等，並承認了薩迦派在西藏佛教各教派中的領先地位，以確保蕃地政策之延續。

從八思巴信函可以看出，就括戶的形式而言，蒙哥汗對吐蕃之經營也比闊端進了一步。闊端是由薩迦派代理上報戶口清冊，而蒙哥卻是直接插手派遣政府要員赴吐蕃清查戶口和劃分地界。令薩迦代表協同前往，只是為了便利儘快熟悉當地情況，開展工作，同時形式上承認了薩迦的地位，也可減少當地不必要的驚慌和混亂。這次括戶使蒙古王室進一步摸清了吐蕃各教派和地方勢力的大致情況。進而擴大蒙古投下的分封制範圍，將藏區納入正式的管轄之下。促使了「西藏真正统一到蒙古汗國之中」，[註 31]並為西藏完全統一於忽必烈治下的中國元朝奠定了基礎。

但是，蒙古的分封制並未解決，而是一定程度上加劇了吐蕃各教派和各地方勢力之間的矛盾和衝突，蒙古王室必須與西藏宗教領袖進一步合作，建立全藏統一、完整的政治機構和

組織制度，並加強吐蕃與內地的經濟、文化和宗教諸方面的聯繫，才有可能維持已有的穩定，推進已有的統一進程。這個責任很快就歷史性地落在了忽必烈與八思巴的肩上。

經過長期的接觸和交往，八思巴的人品學識、忠誠無畏^[註 32]終於贏得了忽必烈的完全信任。八思巴講論佛法、追述祖德、講述歷史時，乘機利用古代吐蕃、西夏諸地君王崇信西藏佛教的歷史傳統來影響、啓發忽必烈，使他逐步從利用西藏佛教轉變為崇信西藏佛教，使他逐步認識到仿照帝王崇佛的古制對安邦定國的迫切性和重要性。

於是，忽必烈皇后察必請求八思巴傳授薩迦派密法灌頂，之後十分信仰。從此，八思巴與王妃察必成為師徒關係。據信，這是薩迦派密宗喜金剛灌頂正式在蒙古王室傳布之始。而有趣的是，當忽必烈正式提出灌頂之時，八思巴卻未即刻同意，他非常聰明地借此良機向忽必烈提出名為宗教實為政治的條件，而察必絕妙地充當了出色的調停人：

（忽必烈）皇帝向上師（八思巴）請求灌頂時，上師道：「恐您不能遵守法誓，且此次又無精通翻譯者，且待將來。」帝曰：「須守何種法誓？」答曰：「灌頂之後，上師坐上首，以身體禮拜，悉聽上師言語，不違上師意願。」帝曰：「此不可為。」皇后（察必）在其中勸說道：「聽法及人少時，上師坐上首，皇子、駙馬、官員、百姓聚會時，恐不能鎮懾，由皇帝坐上首。吐蕃之事悉聽上師之教，不與上師商量不下詔書，其餘大小事項因上師心慈，難卻別人之請，不能鎮國，故大師不必過問。」上師道：「如此，汝蒙古以武力雄強不戰不可折服，我亦不能授依止修灌頂，可授近事修灌頂。」於是速遣使召譯師來，授近事修灌頂。皇帝在二十五名翁則陪同下，受薩迦派特有之吉祥喜金剛灌頂三次。此係金剛乘教法在蒙古傳播之始。……^[註 33]

正是在這樣的條件下，八思巴才於陰水牛年（一二五三）年末為忽必烈傳授了薩迦派吉祥喜金剛灌頂。^[註 34]年僅十九歲的八思巴成了業已三十八歲的忽必烈王子宗教上的老師。八思巴要求忽必烈灌頂之後遵守法誓，真正以弟子身分禮遇尊奉上師。這表面上是宗教教規，實質是將西藏佛教教權置於世俗王權之上，或者說能在一定程度上左右、影響王權的要求。自此以後，忽必烈始終對八思巴執弟子之禮，確實做到在「吐蕃之事悉聽上師之教，不請於上師不下詔命」。八思巴終於在皇權與教權這種複雜、微妙的關係縫中開始覓得一席安身之所，也可以說是他在爭取蒙古王室保護方面取得了初步的決定性勝利，這一勝利直接影響了有元一代的宗教政策，係元朝後來奉西藏佛教為國教，設立帝師制度之濫觴。另一方面，對忽必烈而言，他從此成為薩迦派施主，其勢力範圍自然伸展到了薩迦派所屬的後藏地區。

灌頂之後，忽必烈為八思巴頒賜了〈藏文詔書〉(vjav sa bod yig ma)，向後藏僧人宣告了他們之間的供施關係，承認了八思巴是自己宗教上的老師，這就意味著他承擔起了保護以八思巴為首的薩迦派的職責，這無疑具有不可估量的重要意義。這份詔書為歷代薩迦派僧人所推崇，直到今天，薩迦派有學問的僧人依然背誦全文，其影響由此可見一斑。

一二五九年九月，蒙哥汗在攻打四川時病死軍中。當時忽必烈軍進抵鄂州長江北岸，他立即採納漢人儒士郝經之計，匆忙與南宋丞相賈似道約和，渡江輕騎北返，於十一月底抵達燕京。不久，忽必烈於一二六〇年三月召集擁護自己的各路蒙古宗王在開平府召開忽里勒台大會，舉行例行的大汗選舉儀式，宣佈即蒙古大汗位，是為元世祖。忽必烈建號「中統」，意即中原正統。^[註 35]就在忽必烈宣佈即大汗位的一二六〇年末，忽必烈任命八思巴為國師，授玉印，令其統領天下釋教。這在《元史·世祖本紀》上也有記載，但卻將國師誤載為帝師：「(中統元年十二月)，……帝至自和林，駐蹕燕京近郊，始制祭享太廟祭器、法服。以梵僧八合思八為帝師，授以玉印，統釋教。」八思巴受封國師，與當年海雲、那摩一樣，至是一躍而為全國佛教的最高領袖。當時他年僅二十六歲，他的成功既有必然的因素，又有偶然的因素。

首先，蒙古王室一向需要宗教信仰，需要宗教領袖作為自己的精神支柱，忽必烈的元王朝也不例外。忽必烈時代與過去已有所不同，此時的國師不只是宗教上的領袖，而且是藏族地區政治代表；封授國師的目的是「以因其俗而柔其人」，也就是「以蕃治蕃」，順利而有效地統治吐蕃，故而國師人選必然在藏傳佛教界產生。

其次，忽必烈在選擇西藏佛教領袖時，並不是一開始就選中了八思巴，顯然曾在察巴派(蒙哥汗曾將此派分封給他)、噶瑪噶舉派和薩迦派當中尋覓，而噶瑪噶舉的噶瑪拔希曾真正構成了八思巴的強大對手。好在老謀深算、世故多變的噶瑪拔希錯誤估計了當時力量較弱的忽必烈王子的未來前程，棄他而走漠北，為八思巴留下了大展其才的自由場所。釋道辯論使八思巴大出風頭，名聲大振。在忽必烈和阿里不哥的鬥爭中，噶瑪拔希又站到了後者一邊，這更是加深了忽必烈對八思巴的信賴和喜愛，對噶瑪拔希的不滿和仇怨。看起來彷彿是噶瑪拔希在只能作一次試演的歷史舞台上的錯誤出演而偶然塑造了八思巴國師地位的崇高形象。

此外，在宗教地位上或許高於八思巴的海雲和那摩的先逝，當然也給八思巴的出場讓出舞台。^[註 36]然而由於時代的更替，形勢的變化，即使有如海雲、那摩之類的佛教高僧與八思巴同時存在，如果他們不是藏傳佛教僧人的話，就再不會成為八思巴「競選」國師的對手。他們一般不會再被封為國師，而只可能成為元朝幕府中的高級幕僚而已，如僧子聰(劉秉忠)等屬之。

自從有國師(以及後來晉封帝師)這一正式身分，八思巴既是忽必烈一家的宗教導師，又是元朝高級幕僚。作為國師，八思巴的主要職能和貢獻如下：

首先，是為帝后及其皇室成員傳法授戒，傳授灌頂，為國家強盛、社稷穩定告天祈福。身為國師（後為帝師），他必須履行聖職，不時地為帝王、后妃、皇室人員傳法授戒，傳授灌頂，講經說法，舉行法會；每逢新年之際，還要寫頗富佛教色彩的詩體祝辭向忽必烈全家祝賀新年等等。可以說，在八思巴為首的眾多僧人的直接影響下，忽必烈的元朝宮室從一開始就具有濃郁的佛教氛圍。關於元世祖忽必烈皇帝及其皇室成員、臣子等問經習法、守戒學佛的情形，在念常撰《佛祖歷代通載》中有栩栩如生的記載：

帝問帝師云：「施食至少，何能普濟無量幽冥？」帝師云：「佛法真言力，猶如飲馬珠。」

帝詔：遍天下，每一歲中行布施度僧，讀大藏經。隨處放光現瑞，禎祥不一。

帝詔十高僧內殿供養，帝端居不動，諸大德亦復默然。帝乃云：「此是真實功德。」

帝見僧有過，不加王法，止令閱教懺悔。

帝大內皆以真言梵字為嚴師，表行住坐臥不離捨佛法也！

帝萬機之暇，自奉施食，持數珠而課誦。

帝命僧念《無量壽王陀羅尼經》，能念者賜疋帛稱賞。

……今觀弘教集，載世祖皇帝實錄百餘篇，字字句句，以弘教為己任。如有云：「朕以本覺無二真心，治天下國家，如觀海東青取天鵝，心無二故。」由此論之，萬機之暇不離念佛、念法、念僧……。[註 37]

儼然是一代帝王身體力行，帶頭掀起了朝廷上下的一派習佛風氣！

此外在《元史·世祖本紀》裡也記載八思巴組織僧眾為皇室舉行法會的事件：一二六二年十一月丁亥，「敕聖安寺作佛頂金輪會」；十二月戊寅，「作佛事於昊天寺七晝夜，賜銀

萬五千兩」。一二六四年四月，因東平、太原、平陽旱災，朝廷還「分遣西僧求雨」。同樣，《釋氏稽古續略集》也說八思巴在一二六四年於中都（當時的北京）設會度僧，登座授秘密戒等。

據《元史·釋老傳》載，醮祠佛事（即「好事」）之目，在至元三十年間較少也「百有二」，到大德七年再立功德司，增加到五百多個。佛事之多，不勝枚舉，耗資之巨可以想見！

其次，八思巴不但是位高僧，更是一位教育家。他發現、培養了大批佛教人才，有些先從八思巴學佛，後經他舉薦給忽必烈委以朝廷要職，這些人對元朝及吐蕃的政治、經濟、文化發展作出過重要貢獻。他們中最典型的是八思巴胞弟恰那多吉。自從恰那多吉於一二四四年隨薩班離開薩迦赴涼州後，他先後得到薩班和八思巴始終如一的悉心照顧和培養，他大概與八思巴同時來到大都。作為國師之弟，蒙古王室之姻親，接受過良好的蒙古文化和藏傳佛教熏陶的恰那多吉，當然備受忽必烈器重，後於一二六五年受封白蘭王。[註 38]除薩迦款氏親屬外，八思巴也大力扶植其他有為之才，可謂桃李滿天下，其中著名者有如元代神僧膽巴（一二三〇—一三〇三）、著名譯師沙羅巴（一二五九—一三一四）、為中尼兩國文化交流作出巨大貢獻尼泊爾雕塑家阿尼哥（一二四四—一三〇六）、仕於元廷的維吾兒人阿魯渾薩理（？—一一三〇七）、敢於直諫不懼的青海人劉容，當然還有後來的元代權臣、毀譽參半的藏族宰相桑哥等等。

最後，作為藏族地區代言人，八思巴還直接參與或影響了中央王朝對吐蕃的施政，為藏區完全統一於祖國立下了汗馬功勞：

(一)協助建立吐蕃驛站 這在藏文史籍裡有明確記載。其目的在於聯結漢地至薩迦地方的交通路線，以便使藏區政令通達，「使上師八思巴前往吐蕃之時，一路順利」；「使我聽到人們傳頌強悍之吐蕃已入我薛禪皇帝忽必烈治下，大臣答失蠻已到達薩迦的消息」。「使朕聽到強悍之吐蕃已納入治下的讚頌」，是和中央政府通過八思巴為橋樑，對西藏地方實現全面統治緊密聯繫在一起的。只有驛站健全，道路通暢，元世祖中央王朝的政令方可通行無阻，達於「強悍的吐蕃人」。此外，負責建立吐蕃驛站的答失蠻入蕃，沿途都是憑藉「上師的法旨」和「皇帝的札撒（詔書）」在藏區發號司令而一路暢通。[註 39]這正與漢文史料中的「帝師之命與詔敕並行於西土」[註 40]相吻合。說明元朝統治者已充分「認識到藏傳佛教在藏族人民精神生活中的地位，作出了倚重薩迦教派首領協助朝廷統治人民的決策。他們充分利用宗教首領的威望對人民進行直接統治，朝廷的意旨（是）通過一身二任（即既是朝廷命官又是當地宗教首領）的帝師（開始稱國師）去貫徹執行，這樣做有時比元朝統治者自己親自出馬會更得體，收效也更大些。」[註 41]

(二)獲珍珠詔書、領總制院事 忽必烈自建立新王朝之初，就始終在思考其「思有以因其俗而柔其人」的治藏方略，一二六四年，忽必烈決定派八思巴和其弟白蘭王恰那多吉返回薩

迦去完成建立西藏行政體制的任務。臨行前忽必烈賜給八思巴一份酷似授權令的詔書，《薩迦世系史》等藏文史籍裡謂之為〈珍珠詔書〉（ vjav-sa mu tig-ma ）：

長生天氣力裡，大福蔭護助裡，皇帝聖旨，

曉諭眾僧人及俗民等：

此世間之完滿，是由成吉思汗之法度而生，後世之福德，須依佛法而積聚。明察於此，即可對釋迦牟尼之道生起正見。朕善知此意，已向明白無誤之上師八思巴請授灌頂，封彼為國師，任命其為所有僧眾之統領。上師亦已對敬奉佛法、管理僧眾、講經、聽法、修習等項明降法旨。僧人們不可違了上師之法旨，佛教最根本的是善於講論佛法，年輕心誠者學法，懂得教法而不能講經聽法者可依律修習。如此行事，方合乎佛陀之教法，亦合乎朕擔任施主，敬奉三寶之意願。汝僧人們如不依律講經、聽法、修習，則法何在？佛陀曾謂：「吾子教法猶如獸王獅子，體內不生損害，外敵不能毀壞。」朕駐於寬闊大道之上，對遵依朕之聖旨，善知教法之僧人，不分教派一律尊重服事。如此，對依律而行的僧人，無論軍官、軍人、守城官、達魯花赤、金字使者皆不准欺凌，不准攤派兵差、賦稅和勞役，使彼等遵照釋迦牟尼之教法，為朕告天祝禱。並已頒發聖旨使彼等收執。僧人佛殿及僧舍，金字使者不可住宿，不可索取飲食及烏拉差役。寺廟所有之土地、河流和水磨等，無論如何不可奪占、收取，不可強迫售賣。僧人們亦不可因有了聖旨而做出違背釋迦牟尼教律之事。朕之詔書於鼠年夏五月一日在上都寫就。[註 42]

這份詔書不但告誡僧眾依律修習，講論佛法，聽法習經，確保僧界不受俗眾所擾，「使彼等遵照釋迦牟尼之教法，為朕告天祝禱」這一根本目的之外，還明示「僧人們不可違了上師的法旨」，表明了八思巴在西藏僧俗界至高無上的地位和忽必烈對他的絕對信賴。在過去，西藏佛教各派和地方首領基本上是分別從他的各自的保護者——蒙古諸王那裡獲得詔書和令旨，各行其事，各依其主。而現在忽必烈作為一代君王，授予八思巴〈珍珠詔書〉，其性質是截然不同的，它將八思巴置於所有教派和地方領主之上的總的領導者地位，要求西藏僧俗人眾通通遵從八思巴的管理。可見它實質上是一份委任狀或授權書。從此以後，元朝歷代皇帝即位都要賜給帝師珍珠詔書，這成爲一種定制。[註 43]

八思巴和恰那多吉走後不久，忽必烈頒佈〈建國都詔〉（一二六四年八月），以上都[註 44]爲都城的同時，改燕京爲中都（一二七二年改爲大都），升爲都城，年號改爲至元；並在中央政府設置總制院，領之於國師，掌管天下釋教和蕃地事務。

從當時的情況看，忽必烈命八思巴領總制院事，掌天下釋教和蕃地事務，建立西藏行政體制，絕不是象徵性的、名義上的；認為八思巴以及後來的帝師只是宗教領袖的觀點不甚貼切。[註 45]我們認為，如果說答失蠻藉「上師的法旨」和「皇帝的札撒（詔書）」在蕃地建立驛站制度是八思巴協助朝廷在藏區施政的側面反映的話，那麼他一二六四年獲〈珍珠詔書〉，領總制院事就是他既為皇室聖職人員，又為朝廷命官，一身二職身分的正式確立。

(三)建立西藏行政區畫——十三萬戶 阿旺·貢噶索南在《薩迦世系史》裡說，八思巴第一次為忽必烈灌頂（一二五三）時，忽必烈所獻的供養是十三萬戶。每一萬戶拉德四千戶、米德六千戶[註 46]。實際上當時並不存在十三萬戶的具體劃分，更談不上拉德和米德的劃分[註 47]。這裡記載的大概是後來的史實。也就是說，首先是劃分拉德和米德，然後在此基礎上劃分十三萬戶。這也正是八思巴一二六四年返回西藏要完成的建立行政體制的實質內容。

八思巴和恰那多吉是次回藏，通過聯合各地教派和世俗勢力的辦法，首先劃分了米德和拉德，然後劃分十三萬戶，最後在此基礎上建立了西藏地方的最高行政機構薩迦政權。作為掌天下釋教和蕃地事務的國師（後為帝師）和總制院使，他自然又是該政權的最高領袖。為了便於具體施政，薩迦政權的最高領導者，帝師和薩迦法主之下，還設有本欽、朗欽等重要職官。八思巴為了便於行使自己的政教大權，還設置了由十三種侍從官組成的拉章。在這個特殊的環境和時代裡，八思巴具有多重身分：一是作為元朝中央政權一名高官的國師（帝師），二是受元王朝封授的一名封建貴族領主，三是薩迦教派法主。八思巴建立的這套行政制度，始終是在元朝中央政府統治下，遵循既適應西藏社會實際特點又儘量與中原各地行政制度相一致的原則建立起來的。儘管八思巴去世後元朝中央政府又增設了烏思藏納里速古魯孫等三路宣慰使司都元帥府，以加強對藏區的管理，但是八思巴所建政制的核心部分並未改變，這充分說明這個制度順應了歷史發展潮流，對中國統一產生了積極的推動作用，對西藏的穩定、發展和繁榮產生了巨大的影響。

(四)創制「八思巴字」 一二六七年八思巴應詔返京。作為與皇上和朝廷已有一段久別的國師，八思巴的到來當然是轟動一時的，朝廷為此舉行的歡迎儀式也是隆重特別，禮遇無比的。漢藏文史料都把他當作佛的崇高代表的象徵來頂禮和頌揚。藏文史料所載繪聲繪色，使讀者彷彿如臨其境：「當八思巴到達朝廷時，大皇帝的代攝國政的長子真金、后妃、大臣等眾在印度大象背上安設珍寶瓔珞裝飾的寶座，以及用飄揚珍貴錦緞纓穗的傘蓋和經幡、旌旗以及盛大鼓樂前來迎接，用大供養迎入宮中，請教各種博大精深之教法，使佛法猶如月亮在蓮園中升起，分外明顯。」[註 48]漢文史料亦竭盡浮華而又典雅之辭，烘托出「一佛出世」的神妙圖景：「甲戌，師年三十六歲，時至元十一年，[註 49]皇上專使召之。歲抄[註 50]抵京；王公宰輔士庶離城一舍，結大香壇，設大淨供，香華幢蓋，大樂仙音，羅拜迎之。所經衢陌，皆結五彩，翼其兩傍。萬眾瞻禮，若一佛出世！」[註 51]

儘管如此，身為國師，掌天下釋教及蕃地事務的八思巴這次返京後的第一件大事，並非真是宣講佛法和傳授灌頂，而是向忽必烈進獻他奉詔創制的一種新型的蒙古文字，即通常所說的八思巴字（vPhags-pa script）。

八思巴受命造蒙古新字的時間，大概應是至元元年八月離京返薩迦的時候。[註 52]經過數年的努力，到至元六年（己巳，一二六九）八思巴自薩迦返京時字成，獻之。據說所獻字樣是用八思巴字所寫的一份〈優禮僧人詔書〉[註 53]，可見它當時已可使用，在語言學上已達到相當高的科學水平。由於八思巴字在一定程度上填補了元朝一統的一大缺陷，維護了大元帝國的國威，故而也就了卻了大皇帝忽必烈的一大心願！緊接著，忽必烈即於一二六九年二月下詔頒行天下：「朕惟字以書言，言以紀事，此古今之通制。我國家肇基朔方，俗尚簡古，未遑製作，凡施用文字，因用漢楷及畏吾字，以達本朝之言。考諸遼、金，以及遐方諸國，例各有字，今文治寢興而字書有闕，於一代制度，實為未備。故特命國師八思巴創為蒙古新字，譯寫一切文字，期於順言達事而已。自今以往，凡有璽書頒降者，並用蒙古新字，仍各以其國字副之。」[註 54]也正因為八思巴字成，八思巴國師晉封為帝師！帝師的地位又是無上崇高的，早在一二五三年八思巴（當時連國師都不是）就與忽必烈約定，聽法及人少時，上師可以坐上座；群臣聚會時，汗王坐上座。元朝朝儀形成定制之後，正衙朝會，百官班列，而帝師亦或專席於坐隅。從皇帝到后妃、百官，無一不對帝師頂禮膜拜，恭敬之至。新帝師嗣位，除封賜誥玉印外，還要宣諭天下；新君即位，也要重新佈告天下，降詔稟護帝師，而且詔書必須「以粉書詔文於青繒，而繡於白絨，網於真珠，至御寶處，則用珊瑚，遣使齎至彼國，張於帝師所居處」[註 55]。帝師從藏前來，要傾朝迎接；帝師圓寂，遺骨要派專使護送回藏。元朝只對一、二品級官員宣命玉印，而皇帝賜給帝師的全是玉印。在藏區，帝師法旨與皇帝聖旨並行無阻。可見，帝師地位在諸王百官之上；可是，雖然帝師法旨與皇帝聖旨並行西土，但法旨必須以「皇帝聖旨」開頭，他的權力無論再大也是皇帝賦予的，無論他的地位多高，他至多是皇帝任命的一名特殊的官員，他所掌領的蕃地行政機構永遠是皇帝治下的一級特殊機構，藏區始終只是皇帝治下的一個特殊的「行省」！

(五)支援元朝中央統一全國 這可從兩件事情得到充分的證實：一是在元朝攻打南宋之際，八思巴令其弟子膽巴作法事以助國威、軍威；一是攻克南宋之後，八思巴所撰的賀表。

八思巴命阿尼哥塑摩訶葛剌神殿並親自開光，又命膽巴修法以助元軍之事，在漢文史料中得到了準確的印證，無疑是真實的。膽巴是在一二六九年隨八思巴入朝的，詔居五台壽寧寺，[註 56]又在壽寧寺「建立道場，行秘密咒法，作諸佛事，祠祭摩訶伽刺，持戒甚嚴，晝夜不懈，屢彰神異，赫然流聞，自是德業隆盛，人天歸敬」[註 57]。從時間和情理上推斷，八思巴在至元七年令阿尼哥修神殿，爾後又令人稱「神僧」[註 58]的弟子膽巴修法，是有可能的。《佛祖歷代通載》載：「帝命伯顏丞相攻取江南，不克。遂問膽巴師云：『護法神云何不出氣功？』奏云：『人不使不去，佛不請不說。』帝遂求請，不日而宋降。」同書還載：「初，天兵南下，襄城居民禱真武。降筆云：『有大黑神，領兵西北方來，吾亦當避。』於是列城

望風歎附，兵不血刃。至於破常州，多見黑神出入其家，民罔知故，實乃摩訶葛刺神也。此云大黑，蓋師祖父七世事神甚謹，隨禱而應，此助國之驗也。」[註 59]由是觀之，膽巴修法助元軍滅南宋是確有其事。而這一切發生時儘管八思巴已再度離京在皇太子真金的護送下正在返藏的途中，但都是他預先安排好的。這一活動帶有明顯的政治意圖，祈佛保佑和支持元軍滅南宋。今天看來，這只是一種荒誕的神話，但在當時的社會歷史條件下，無論是百姓還是軍中將士，都堅信八思巴等修密法的藏族僧人們具有使喚和命令鬼神之超然能力，對於八思巴弟子膽巴的修法活動之神聖力量自然也堅信不疑，它對軍中將士起到了振奮人心、鼓舞鬥志的巨大作用。

一二七五年二月，南宋賈似道督師抵禦元軍，大敗而退。同年三月，元軍渡過長江直入建康，破臨安城指日可待。雖然此時還有南宋愛國將士文天祥、張世傑等率軍堅決抵抗，但要保南宋江山已不可能，南宋滅亡之勢已不可逆轉。七月八思巴行至馬爾康的贊多新寺時，獲悉元軍渡江南下勢如破竹、捷報頻傳的消息，興奮之餘揮筆為忽必烈寫下了〈賀平江南表〉。[註 60]

這篇賀表充滿了濃郁的宗教色彩和亢奮的壯志豪情，字裡行間無處不在敘說著「先前之帝王未有」而當今的「佛化天子」大皇帝忽必烈以轉輪之威所創立的赫赫功績，使國家一統，社稷穩固；無處不在讚頌大皇帝既以法度治國，又以教法利益眾生之偉業！從而表達了作為「告天人」的八思巴對元朝中央政府消滅南宋統一中國的堅決支持和真情祝禱，表達了他對佛化天子轉輪王忽必烈皇帝的絕對忠誠，表達了他熱切期望國家統一、強盛壯大，人民安居樂業的矢志不移的政治立場！

三、藏傳佛教對元代政治的消極影響

藏傳佛教領袖薩迦班智達開創了蒙藏聯合的偉業，以及八思巴在元朝初立時的特殊貢獻，對其後繼者及藏傳佛教在中原的勢力擴張奠定了堅實的基礎。帝師制度的建立及其賦有之特權為歷代薩迦法主所承襲，總制院之設立以及後來改制為宣政院，都可視為藏傳佛教勢力在元朝政治地位之逐步加強。君不見忽必烈建元一統天下，「雖亦以儒術飾治。然帝師佛子，殊寵絕禮，百年之間，所以隆奉敬信之者，無所不用其至！」[註 61]於是本有功於元代政治建設的藏傳佛教因為地位獨尊、過分受寵於元廷而逐步走向另一極端，對元代政治造成了極大的消極影響。

(一) 權勢過大，中央難以掌控

宗教勢力之侵入政府，始於元朝歷代君王之接受宗教教育。久之，宗教思想則無形中指導政治地位。自忽必烈之後，元朝君王及其家眷，須受戒皈依，為佛弟子。尤其皇帝本人，更是如此，即位之先，復有受戒九次之說。《南村輟耕錄》卷三「受佛戒」條云：

累朝皇帝先受佛戒九次，方正大寶，而近侍倍位者必九人，或七人，譯語謂之「煖答」，此國俗然也。

新君即位，例頒〈珍珠詔書〉，以示尊崇。帝師至京，復往受戒，皇后亦然，並且頒詔天下臣民齊受佛戒。[註 62]法會（元稱好事）名目之多，前所未有的，僅《元史·釋老傳》具體羅列出名稱的就有三十多種：

序號	《元史》音譯	藏文轉寫	《元史》漢譯
1	鎮雷阿藍納四	Byin rlabs rab [tu] gnas [pa]	慶贊也
2	（亦）思滿藍	sman bla	藥師壇也
3	溯思弗卜	Chos skyongs chen po	護城也
4	朵兒禪	Gtor [ma] chen [po]	大施食也
5	朵兒只列朵四	rdo rje mdos	美妙金剛迴遮施食也
6	察兒哥朵四	vchar kavi mdos	迴遮也
7	籠哥兒	rlung vkhor	風輪也
8	嚙朵四	bzavi mdos	作施食也
9	出朵兒	chu gtor [ma]	出水濟六道也
10	黨刺朵四	thang lha mdos	迴遮施食也
11	典朵兒	gtan gtor [ma]	常川施食也
12	坐靜/魯朝	gtso chen (klu bcos)	獅子吼道場也
13	黑牙蠻答哥	Krisna-yamantaka	黑獄帝王也
14	溯思江朵兒麻	chos skyong gtor ma	護江神施食也
15	赤思古林搆	phyivi sku rim chos	自受主戒也
16	鎮雷坐靜/吃刺察坐靜	byin rlabs gtso chen	秘密坐靜也
17	斟惹	vjam dbyangs	文殊菩薩也
18	古林朵四	sku rim mdos	至尊大黑神迴遮施食也
19	歇白咱刺	Hevajra	大喜樂也
20	必思禪	punya gzung chen	無量壽也
21	靚思哥兒	gdugs dkar	白傘蓋咒也
22	收札沙刺[註 63]	bsrung bya([Ingavi] tsa kra) tsa kra	《五護陀羅尼經》也
23	阿昔答撒哈昔里[註 64]	Astahasrika	《八千頌般若經》也
24	撒思納屯	lha srung gzungs	《大理天神咒》也
25	闊兒弗卜屯	vkhor lo chen po gzungs	《大輪金剛咒》也
26	且八迷屯	tshe dpag med gzungs	《無量壽經》也
27	亦思羅八	vod zer pa/ vod zer can ma	《最勝王經》也
28	撒思納屯	同 24	《護神咒》也
29	南占屯	[rdo rje] nmam [par] vjos [pavi] gzungs	懷相金剛也
30	卜魯八	[rdo rje] phur pa	咒法也
31	擦擦	tsha tsha	以泥作小俘屠
32	答兒剛	star khang/ gtor khang	

◎此表據《元史》卷二〇二〈釋老傳〉和野上俊靜《元史釋老傳的研究》製。

而實際上據《元史》所載，佛事最多時達五百餘種！凡大婚、出行，凡百興作，無不受戒，亦無不作好事。凡祈雨、祈風、止雨、鎮雷、榮星、修疫、超度等，均須番僧佛事祈禱。[註 65]凡帝后駕崩，佛事齋僧既竣，乃奉祀御容於喇嘛寺，塑影堂為祀。[註 66]據《元史·祭祀志》載，各位帝后之影堂並非一處，往往各據一寺，耗資之巨，誰能知曉！

王室崇佛如斯，勢必影響其施政方略。早在八思巴時代，忽必烈就專設總制院，領之於帝師，專管全國釋教和蕃地事務。人們只知藏區政教合一，殊不知元廷中央事實上早已是僧尼與吐蕃之政合一。八思巴圓寂（一二八〇）以後，到了至元二十五年（一二八八，戊子），院使桑哥還嫌其位不尊，以「總制院統西番諸宣慰司軍民財粟，事體甚重，品秩宜崇」為由，「奏改為宣政院」。宣政之名，源於唐時吐蕃來朝見於宣政殿故。宣政院立後，仍命桑哥以開府儀同三司尚書右丞相兼宣政院使領功德使司，其位甚崇，宣政院「秩從一品，三台銀印」，「使位居第二者，必以僧為之，出帝師辟舉，而總其政於內外者，帥臣以下，亦必僧俗並用，而軍民通攝」[註 67]。

宣政院之職，大致為二，一為僧尼之政，一為吐蕃軍民事務。茲不贅述。惟其特殊之處在於，自從改制宣政院之後，不但品秩大大提高，而且與中書省、樞密院、御史台一樣享有院政官司人「自為選」之特權！僧尼之訟，也自行處理，無須御史台過問。此外，還有單獨用兵之權。這使得擁有中央人事、行政、司法大權的中書省、樞密院和御史台根本不能或者很少能夠插手宣政院大小事務，中央權力架空，造成體制上對宣政院所轄之僧尼事務（釋教）和蕃地事務沒有監控空間。勢必會造成宣政院及其所轄勢力範圍之不法行為。

(二)影響社會治安，破壞國家法度

帝師之尊，前已述及。帝師之外，僧侶上層西僧多有享受特權者。翻檢《元史》，我們可以發現上層西僧受爵之多，非色目人與漢人所能相比。這裡略舉數例，可資為證：至大元年十月，教瓦班受封翰林承旨左丞相知樞密院事；至大六年十二月，迷不韻子受封寧國公，賜金印；至大三年閏七月，亦憐真乞烈思受封司徒；至大三年十月，亦憐真乞烈思受封文國公，賜金印；至大六年二月，從吉祥受封榮祿大夫司加榮祿大夫司徒，文吉祥受封開府儀同三司；至治元年十二月，唆南藏卜受封白蘭王；至治二年正月，羅藏受封司徒等。

自古以來，絕大多數僧尼是守法守戒，為民為國祈福的。但由於藏傳佛教在元朝過於受寵，宣政院（以及行宣政院）權勢顯赫，本已備受尊崇的僧尼階層更加得勢，少數僧人目無法紀，影響社會治安、破壞國家法度之事時有發生。狐假虎威，作威作福，魚肉百姓。據《元典章》載：

照得各處僧道衙門所設書吏、貼書、祇候曳刺人等俱無定額，多係無賴潑皮過經日斷之人，不惟影占戶役，僧道被擾多端。各衙門已行革罷，切恐又於路府州縣營求勾當，侵漁百姓，非理生事。[註 68]

雖然「（僧道）各衙門已行革罷」，到了至元中諸山主僧再度請求復設僧司，稱僧人「為郡縣所苦，如坐地獄」。脫脫答曰：「若復僧司，何異地獄中復設地獄。」[註 69]由此可見元代僧俗官衙，機構繁多，功能重疊，互相矛盾，彼此衝突之處尤多，而最終受苦者是普通僧人和百姓！

於部分僧人之詬病，專事僧尼與蕃地事務的宣政院並沒有予以制止和妥善解決，相反，是火上澆油。武宗至大二年（一三〇九，己酉）宣政院且請：「（凡民）歐（毆）西番僧者，截其手；詈之者，斷其舌」之旨。[註 70]對此成宗、仁宗曾試圖加以限制，然而收效甚微。[註 71]到了皇慶延祐以後，情勢更加嚴峻：「……宣政院……恃寵怙威，公行賄賂。僧道詞訟數倍民間，如奸盜殺人不法事往往見告。」[註 72]僧人恣意犯法、屢禁不止之根源在於元制法律之不平等，對僧俗失之不平，對僧訟失之放縱。僧人犯法，例歸宣政院受理，偏頗之處比比皆是：

諸僧道儒人有爭，有司勿問，止令三家所掌會問。

諸僧人但姦盜詐偽致傷人命及諸重罪，有司歸問，其自相爭告，從各寺院住持本管頭目歸問。如僧俗相爭田土，與有司約會，約會不至，有司就便歸問。[註 73]

僧人犯罪，可以大事化小，《元典章》四十九刑部十一刺字：大德三年三月行中書省劄付：「……該先為僧人董譚兒等作賊，秉奉帝師法旨，免刺斷罪外，追元籍收保為民。」

僧人不但享有上述特殊的法律地位，而且可以無視法律之嚴肅與公正，操縱法律。其最大的表現在於是帝師或上層高僧常常以佛事為由請求釋放重囚，謂之「禿魯麻」，當然所獲重囚不會是百姓犯法者，均是達官與豪民：

西僧為佛事請釋罪人祈福，謂之「禿魯麻」，豪民犯法者皆賄賂之，以求免。有殺主、殺夫者，西僧請被帝后御服，乘黃犢出官門釋之，云可得福。[註 74]

又每歲必因好事奏釋輕重囚徒，以為福利，雖大臣如阿里，閩帥如必實呼勒（別沙兒）等，莫不假是以逭其誅。宣政院參議李良弼，受賂鬻官，直以帝師之言縱之。其餘殺人之盜，作奸之徒，夤緣倖免者多。[註 75]

只要賄賂僧人或打著帝師之名就可逃之夭夭，不受法律制裁！

僧人請釋重囚之數量，僅據《元史》與《新元史》所載就不下數百人，而沒有記載的何其之多！釋放囚犯（好些是死囚）的理由五花八門，有「用帝師奏」者，「皇帝即位用帝師奏」者，皇室人員有疾、祭日或誕辰請釋囚者，帝師或皇室修佛事者，為皇室祈福者，甚至某高僧圓寂也得釋囚等等，真是不一而足，令人望而生畏：

年 月	釋 囚 人 數	理 由	史 料 出 處
至元 31 年(1294)12 月	釋京師大辟 30 人，杖以下百人。	用帝師奏	《元史》
元貞元年(1295)9 月乙亥	釋大辟 3 人，杖以下 47 人。	用帝師奏。	《元史》、《新元史》
元貞 2 年(1296)	罪囚 26 人。	用帝師奏。	《新元史》
元貞 4 年(1298)4 月己丑	重囚 38 人。	用帝師奏。	《新元史》
元貞 6 年(1300)4 月庚辰	重囚疑重者。	用帝師奏。	《新元史》
元貞 9 年(1303)	上都囚 3 人。	用帝師奏。	《新元史》
元貞 10 年(1304)	大辟囚 3 人，杖 100 人。	武宗即位用帝師奏。	《新元史》
至大 2 年(1309)	釋大辟囚 100 人。	皇太后有疾。	《元史》、《新元史》
皇慶 2 年(1313)秋 7 月癸巳	釋囚徒 29 人。	作佛事。	《元史》、《新元史》
延祐元年(1314)3 月	釋釋獄囚。	作佛事。	《新元史》
延祐元年(1314)7 月甲戌 (《元史》記為延祐 6 年)	釋全寧府重囚 27 人。	皇姊大長公主祥哥喇吉作佛事。	《元史》、《新元史》
延祐 5 年(1318)9 月	釋重囚 3 人，輕囚 53 人。	作佛事。	《元史》
延祐 6 年(1319)3 月丁巳	釋重囚 1 人。	以天壽節。	《元史》
延祐 6 年(1319)9 月癸巳	大辟囚 7 人。流以下囚 6 人。	作佛事。	《元史》、《新元史》
至治 2 年(1322)2 月	詔為釋大辟囚 1 人、笞罪 20 人。	西僧亦思喇蠻普疾。	《元史》
至治 3 年(1323)	大辟囚 3 人，杖 69 人。	同上。	《新元史》
泰定元年(1324)	笞罪囚。	為兩宮祈福。	《新元史》
泰定 3 年(1326)12 月	重囚 3 人。	命帝師修佛事。	《元史》、《新元史》
至順 2 年(1331)冬 10 月	釋在京囚，死罪者 10 人，杖罪者 47 人。	為皇子古納答喇作佛事。	《元史》(死罪 2 人)、《新元史》
至順 3 年(1332)夏 4 月	釋御史台所囚定興縣尹及刑部囚 26 人。	作佛事祈福。	《元史》、《新元史》
元統元年(1333)冬 10 月丁丑	釋放罪囚 27 人。	依皇太后行年之數。	《元史》
至正 13 年(1353)春正月庚午朔	釋放在京囚犯。	用帝師請。	《元史》
至正 14 年(1354)11 月	釋京師死罪以下囚。	皇太子修佛事。	《元史》

這種破壞法律、擾亂政紀之事，元廷並非毫不知曉，也有人屢次提出過反對：

（大德七年）夏四月……中書左丞相答喇罕言：「僧人修佛事畢，必釋重囚。有殺人及妻妾殺夫者，皆指名釋之。生者苟免，死者負冤，於福何有？」帝嘉納之。

（大德十一年）中書省臣言：「……刑法者譬之權衡，不可偏重，世祖已有定制，自元貞以來，以作佛事之故，放釋有罪，失於太寬，故有司無所遵守。今請凡內外犯法之人，悉歸有司依法裁決。……」皆從之。[註 76]

雖然皆得到皇上採納，但收效甚微。到大德十二年（至大元年，一三〇九），又提出一個折中的辦法：「敕內廷作佛事，毋釋重囚，以輕囚釋之。」[註 77]這無異於五十步笑一百步耳！

針對這種惡劣情況，有時皇帝也怒不可遏，皇慶元年（一三一二）冬十月，雲南行省右丞算只兒威有罪，國師搠思吉斡節兒奏請釋之，仁宗皇帝斥之曰：「僧人宜誦佛書，官事豈當與耶！」[註 78]

皇慶二年二月，功德使亦憐真等以佛事奏釋重囚就未曾得允。同年夏四月乙酉，御史台臣言說，「西僧以作佛事之故，累釋重囚。外任之官，身犯刑憲，輒營求內旨以免罪。諸王、駙馬、寺觀、臣僚土田每歲徵租，亦極為擾民。請悉革其弊。」所請獲准。而遺憾的是就在當年秋七月癸巳，「以作佛事，釋囚徒二十九人」。[註 79]可見事態並沒有得到遏制。西僧釋囚始終禁而不止：泰定三年（一三二六）十一月癸卯，「中書省臣言，西僧每假元辰疏釋重囚，有乖政典，請罷之」。可同年十二月照樣「命帝師修佛事，釋重囚三人」[註 80]。

我們上文已經談過，元朝初立時忽必烈曾在八思巴的配合下派專人健全了驛站制度。而後來西番河西僧人往往以赴京為辭，任意來往。而運輸的都是將要販賣營利的私貨，選擇最好的馬匹，並超負荷地役使人畜。如此濫用，驛站制度必壞。其橫行霸道之狀有如《元史·釋老傳》所載：

泰定二年西台御史李昌言：「嘗經平涼府、靜、會、定西等州，見西番僧佩金字圓符，絡繹道途，馳騎累百，傳舍至不能容，則假館民舍，因迫逐男子，姦污女婦。」

這濫用驛站還不算，更有甚者是連皇室人員也敢非法毆打：

（至大二年），……有僧龔柯等十八人與諸王合兒八剌妃忽秃赤的斤爭道，拉妃墮車毆之。且有犯上等語，事聞，詔釋不問。

平民百姓與下級官吏就更不在其眼裡了：

至大元年，上都開元寺西僧強市民薪，民訴諸留守李璧。璧方詢問其由，僧已率其黨執白挺突入公府，隔案引璧髮，摔諸地，捶撲交下，拽之以歸，閉諸空室，久乃得脫。
[註 81]

世祖遣通事脫脫護送西僧過真定，僧箠驛吏幾死。[註 82]

天子腳下，居然都可以明目張膽地毆打王妃、欺壓百姓，那麼，在杭州的江南釋教總統楊璉真加掘舊宋徽宗以下諸陵寢，竊取墓葬珍寶之惡劣行爲，當然「順理成章」而讓人們「見怪不怪」了！[註 83]

（三）影響朝廷政治，導致國家衰敗

元廷崇佛，可謂「國策」之一。因此，凡與僧尼之事相關者，無不大開綠燈，毫無節制：自忽必烈始，歷朝經常舉行各種耗資巨大的佛事活動；動用國庫修建各式各樣的佛寺；對僧人的賞賜錢帛土地、金銀財寶樣樣不少，而且數量有增無減；刊印佛經，所費金銀無度等等，使國庫漸空，民用不足。《新元史》載鄭介夫有「今國家財賦半入西番」之驚呼不無道理！[註 84]

經濟衰頹，國本喪基，國之將亡！此大勢也。然而，導致這一結果主要原因之一還是藏傳佛教地位至尊、元廷皇室崇佛無度所致。關於藏傳佛教對元代經濟的影響，我們將有專文討論，這裡只就元廷崇佛、荒廢國政，換言之，藏傳佛教影響朝廷政治方面作一描述。

正如上文所述，皇帝對帝師之尊寵，至高無上。百官朝會，帝師有專席於坐隅，「王公大臣，見必伏首為禮」。[註 85]不但帝師法旨與皇帝詔令並行西土方為有效，而且其所頒「法旨，護持各路寺廟，居然宣示，其始修辭理，竟與綸音相似」[註 86]。對於上文所說，僧人犯罪，帝師金口一開，即可免罪之事就是「小菜一碟」了！

中國傳統的帝王尊嚴在元代可謂備受藏傳佛教之侵蝕，儒術之臣無不為之憤慨，鄭介夫對帝師至京，傾城朝野相迎就頗有微辭：「往年帝師之死，擇取小帝師來代，不過一小庸廝耳，舉朝郊迎，望風羅拜。」[註 87]對於皇帝要臣僚百姓都受佛戒，身為色目人的元代廷臣廉文正就毫不客氣地頂撞了元世祖忽必烈：

世祖一日命廉文正受戒於國師，正對曰：「臣已受孔子戒。」[註 88]

當然，這些都是混濁的大海裡扔下一兩顆石頭子而已，不會有什麼作用。元廷崇佛之風照樣一代勝過一代。到了元朝末代皇帝順帝之時，已經是不可收拾了！

順帝，即元惠宗妥歡貼睦爾，甚喜藏傳佛教薩迦派的秘密戒法，即位後，愈加癡迷。當時的宣政院使西僧哈麻為了討皇上歡喜，陰進西番僧以秘密法媚帝，為此哈麻之妹婿集賢學士秃魯貼本兒得寵於帝，而朝廷卻成了君臣不分、淫態百出之所，君臣男女整天沈溺於斯，皇帝長期不理政事：

初，哈麻嘗陰進西天僧以運氣術媚帝，帝習為之，號演揲兒法。演揲兒，華言大喜樂也。哈麻之妹婿集賢學士禿魯貼本兒，故有寵於帝，與老的沙、八郎、答喇馬吉的、波迪哇兒禡等十人，俱號倚納。禿魯貼本兒性奸狡，帝愛之，言聽計從，亦薦西番僧伽璘真於帝。其僧善秘密法，謂帝曰：「陛下雖尊居萬乘，富有四海，不過保有見世而已。人生能幾何，當受此秘密大喜樂禪定。」帝又習之，其法亦名雙修法。曰演揲兒，曰秘密，皆房中術也。帝乃詔以西天僧為司徒，西蕃僧為大元國師。其徒皆取良家女，或四人，或三人奉之，謂之供養。於是帝日從事於其法，廣取女婦，惟淫戲是樂。[註 89]

爲了修習上述戒法，所謂「倚納」輩成了十足的幫兇，他們在皇帝面前，男女裸居或君臣共被。且爲約，相讓以室，名曰些郎兀。他們還用高目刺探公卿貴人之命婦、市井臣庶之麗配，媒入宮中，數日乃出。此外，還專門建造了上都穆清閣，連延數百間，並秘密室於修文殿旁，好事房於鹿頂殿側，取婦女實之，以備修習之用。[註 90]

在濃郁的佛教氛圍熏陶下成長起來的順帝太子，當然也是迷戀佛法，他「嘗坐清寧殿，分佈長席，列坐西番高麗諸僧」[註 91]。令人啼笑皆非的是，元順帝居然擔心其子不曉秘密法，對他說「秘密可以益壽」，並令禿魯貼本兒教之，未幾，太子亦悅此道。寢假而傳遍內廷，而傳之宮外，蔚爲時尚。真是朝野內外、廷內宮外無不充斥著這股邪氣淫風：

元時婦人一切受戒，自妃子以下至大臣妻室，時時延帝師堂上。戒師於帳中受戒，誦咒作法。凡受戒時，其夫自外歸，聞娘子受戒，則至房不入。妃子之寡者，閑者間數日則親自赴堂受戒，恣其淫污，名曰大布施，又曰以身布施，其風流行中原。[註 92]

真可謂空前絕後！只聞皇帝老兒惟恐太子接不了天下的，而未聞有擔心兒子不能知曉「秘密法」之糊塗皇帝！對於元順帝時期這種淫褻之風，元人多有爲文嘲諷者，周憲王的〈誠齋新錄元宮詞〉云：

安香薰壇建眾魔，聽傳秘密付宮娥。
自從受得毗盧咒，日日持珠念那摩。

而《張光弼詩集·輦下曲》亦云：

似將慧日破愚昏，白晝如常下釣軒。
男女傾城求受戒，法中祕密不能言。

除此而外，還有所謂「十六天魔舞」者，皇帝可謂百看不厭，樂此不疲，還專門為此建造高閣，「飛橋舞台於前，四欄引翼。每幸閣上，天魔歌舞於室，繁吹導之，自飛橋西升，市人聞之，如在霄漢」。[註 93]天魔舞者，本西番佛曲，法式淫蕩，《元史》卷四十三〈本紀〉有載：

時帝怠於政事，荒於遊宴，以宮女三聖奴、妙樂奴、文殊奴等一十六人按舞，名為十六天魔，首垂髮數辮，戴象牙佛冠，身被纓絡、大紅綃金長短裙、金雜襖、雲肩、合袖天衣、綬帶鞋襪，各執加巴喇般之器，內一人執鈴杵奏樂。又宮女一十一人，練槌髻、勒帕、常服，或用唐帽、窄衫。所奏樂用龍笛、頭管、小鼓、箏、碁、琵琶、笙、胡琴、響板、拍板。以宦者長安迭不花管領，遇宮中讚佛，則按舞奏樂。宮官受祕密戒者得入，餘不得預。

《元史·哈麻傳》裡亦有詳述：

又選采女為十六天魔舞。八郎者，帝諸弟，與其所謂倚納者，皆在帝前，相與褻狎，甚至男女裸處，號所處室曰皆即無，華言事事無礙也。君臣宣淫，而群僧出入禁中，無所禁心，醜聲穢行，著聞於外，雖市井之人，亦惡聞之。

雖市井之人，也「惡聞之」，但皇帝並未有所收斂，在他的心中，此時根本沒有所謂國家社稷，更不會考慮什麼國計民生，而是專心耽於是好，於是政務荒廢，民間視聽紊亂，朝廷臣僚信心不穩，皆源於此。縱有臣僚勸諫，皇帝不但不聽，反而想方設法躲避，其法之荒謬可笑到了掘地道以躲「宰相以舊制為言」的地步：

（帝）建清寧殿外為百花宮，環繞殿側。帝以舊例五日一移宮，不厭其所欲，又酷嗜魔舞女，恐宰相以舊制為言，乃掘地道。盛飾其中，從地道數往就天魔舞女，以晝代夜，外人初不知也。[註 94]

這樣的皇帝，豈能掌持一國之政，這樣的昏君統治之下，民心豈能安穩？臣僚豈能安心？天下豈能不亂？人民豈能幸福？國家豈能強盛？

——概言之，這樣的朝廷不垮才怪！只待時日而已。據《元史》載：

至正二十七年（一三六七）八月丙午，元順帝見大勢已去，詔命皇太子總天下兵馬。至正二十八年（一三六八）閏月，元順帝自己北集三宮后妃、皇太子、皇太子妃，逃到應昌府。同年八月，大明兵入京城，國亡。明洪武三年（一三七〇）五月癸卯，大明兵襲應昌府，皇孫買的里八喇及后妃並寶玉皆被獲，皇太子愛猷識理達臘從十數騎遁。大明皇帝以帝知順天命，退避而去，特加其號曰順帝，而封買的里八喇為崇禮侯。[註 95]

好一個「順」字了得！一語道破元亡之玄機而令後人浮想聯篇、感慨萬千！而在筆者看來，元順帝之「順」，其功勞之一在充斥元朝百年朝野的藏傳佛教。明朝開國皇帝朱元璋能如此迅速的奪取天下，實際上應該給藏傳佛教記上一個頭等功！

【註釋】

- [註 1] 如西元二二〇—二八〇年三國鼎立時期；東晉末年西元三〇四年劉淵稱王（同年另建有永安、永興、建興等地方政權）起到西元五八九年隋文帝平陳，南北對峙將近三百年；隋、唐兩個統一王朝之後，唐末西元七五五年安祿山之亂起，南北再度分裂，時間長達五百餘年，一直到西元一二七六年趙宋政權覆滅，元朝正式建立，全國才又告重新統一。
- [註 2] 忽里勒台（Quriltai / Qurilta），又作「忽鄰勒塔」、「忽裡台」，即蒙古和元朝的諸王大會、大朝會。最初，蒙古人的忽里勒台是部落和各部落聯盟的議會，用於推舉首領，決定征戰等大事。後來歷朝大汗即位，都由忽里勒台推戴。入元以後，歷代皇帝即位都要召開忽里勒台，舉行儀式，頒發賞賜。
- [註 3] 蒙、元時期先後行用兩種蒙古文字。一是蒙古畏兀字，一是八思巴蒙古字。這裡指的是前者。
- [註 4] 札撒（Jasa），據《元史》、《華夷譯語》等書，係意為法令、法度之蒙古語。為中古蒙古語 Jasak 之不完全音譯。元太祖成吉思汗制定的札撒，大致有四類：一、軍事制度；二、怯薛（宿衛）制度；三、律令；四、訓言。可參閱日本東京平凡社一九六〇年出版的《亞洲歷史辭典》卷四，第二三四頁。
- [註 5] 詳細情況，可以參閱韓儒林主編《元朝史》上冊、《中國大百科全書·歷史卷》有關元朝部分條目等。
- [註 6] 窩闊台（Okodei，一一八六—一二四一），又譯兀窟、月古歹、月可台、月闊歹、斡歌歹等，蒙古汗國第二代大汗，成吉思汗正妻孛兒台所生第三子。
- [註 7] 成吉思汗臨終時給兒子們留下了聯宋滅金之重要戰略部署，《多桑蒙古史》第一卷第一章有載：「金精兵在潼關，南據連山，北限大河，難以遽破。若假道於宋，宋金世仇，必能許我。則下唐、鄧，直搗大梁。金急，必徵兵潼關，然以數萬之眾，千里赴援，人馬疲弊，雖至弗能戰，破之必矣。」（轉引自梵保良《蒙藏關係史研究》第九頁）。
- [註 8] 此是雙方正式締結政治關係之始。如果說藏族人與蒙古人的相互接觸，早在成吉思汗時代，已經有部分僧人（薩迦、止貢噶舉、蔡巴噶舉等派）在西夏王室活動，有人還到過蒙古。蒙古崛起於北方的消息通過這些人傳至西藏。西夏亡後，已有甘青部分藏區屬於蒙古治下，並有一些西藏僧人歸順蒙古。另據《元史》卷一二三〈趙阿哥潘傳〉和《元史》卷一二一〈按竺邇傳〉，西元一二三六年闊端命宗王末哥以按竺邇為先鋒分兵由甘南藏區入川時，曾於途中招降了臨洮藏族首領趙阿哥昌、趙阿哥潘父子和文州藏族首領勘拖孟迦。亦可參見《藏族史料集》（三）（四川民族出版社，一九八七年）第八十四—八十五頁，第八十八—八十九頁。
- [註 9] 《如意寶樹史》、《蒙古教法史》、《新紅史》等史載，一二〇六年成吉思汗曾組織了一次向藏區的進軍。各書記載互有出入，矛盾之處頗多，不足為據，僅可參考。
- [註 10] 蒙古此時不攻南宋而入西藏是自有道理的。在此之前，蒙古軍隊已經正面進攻過南宋，未遂。而滅宋是其最終目標，於是入藏可能是戰略上常用的迂迴手段：先穩南宋西方屏障西藏，之後再圖南宋。這個問題不在本文討論之列，故從略。
- [註 11] 一二四〇年突然撤軍的問題，有學者認為是與闊端之父窩闊台病重有關。窩闊台病重時曾召貴由和闊端回和林，估計是闊端赴和林前召多達那波回師鎮守涼州。（陳慶英，一九九二年）。

[註 12] 樊保良，《蒙藏關係史研究》，第十六頁。

[註 13] 王輔仁、陳慶英，《蒙藏民族關係史略》（北京，中國社科出版社，一九八五年），第七頁。

[註 14] Turrell V. Wylie，〈蒙古初次征服西藏史實再釋〉，載《哈佛亞洲研究院學報》（一九七七年六月第三十七卷第一號），第一〇三—一三三頁。

[註 15] 同 [註 14] 。

[註 16] 同 [註 14] 。

[註 17] 《薩迦世系史》藏文版第一一八頁，漢譯本第八十一—八十一頁。另，《薩班傳》（*Sa-pan rnam-thar*）第十九至二十頁也有載，但文字略有不同。

[註 18] 也里可溫（*erkehun*），又譯作也里克溫、也立喬。或稱迭屑（*Tarsa*），即唐代《大秦景教流行中國碑》所見之「達娑」，是襲用波斯人對基督教徒的稱呼。語源迄無定說，較流行的說法認為源自希臘語 *ερχων*。原意為有福緣之人，係蒙元時代對基督教教士的通稱，故蒙元時代傳入中國的基督教，也被稱為「也里可溫教」。

[註 19] 薩滿教，原始宗教的一種晚期形式。因通古斯語族各部落的巫師稱為「薩滿」而得名。形成於原始社會後期，具有明顯的民族部落宗教特點，沒有共同經典和統一組織，但基本特點相同。相信萬物有靈和靈魂不滅；認為宇宙萬物、人世禍福均由神鬼主宰，因此民族內部常選派自己的代理人和化身——薩滿，並賦予其神格，為本族消災求福。曾流行於十三世紀前的蒙古。

[註 20] 如前文所述，薩班之前，已有數位藏族僧人在闊端身邊，西藏佛教與基督教等的接觸肯定先已有之，故而這裡說「再度接觸」。

[註 21] 此信藏語原文完整地保存在《薩迦世系史》（*Sa-skya gdung-rabs*）德格木刻版第七十八至八十一頁裡，全稱是〈薩迦班智達·貢嘎堅贊致烏思藏善知識大德及諸施主的信〉。

[註 22] 蒙哥（*Mongka / Mongke*，一二〇九—一二五九年），大蒙古國第四代大汗，成吉思汗幼子拖雷之長子，母克烈氏唆魯禾帖尼。「蒙哥」，在蒙古語裡意為「長生」。

[註 23] 轉引自樊保良，《蒙藏關係史研究》（西寧：青海人民出版社，一九九二年八月），第四十頁。

[註 24] 一二四一年窩闊台去世後，乃馬真六皇后稱制（一二四一—一二四六），變亂舊章，殘害大臣；一二四六年貴由即位，但仍受乃馬真牽制。乃馬真死後不久，貴由汗也於一二四八年去世，其妻斡兀立海迷失皇后又稱制（一二四八—一二五一），但無能治國，誤國亂政。這十年中王室內部權力鬥爭激烈，彼此攻殺不已，顧不上汗國發展。這種局面《元史》卷二〈定宗本紀〉有載：「然自壬寅（一二四二）以來，法度不一，內外離心，而太宗之政衰矣。」一二五一年蒙哥即汗位，這種亂局才告結束。

[註 25] 括戶，即清查並登記屬於蒙古（所征服）領土的戶口，確定其歸屬；其中劃給諸王、后妃和功臣的民戶成為封戶，隸屬本主，不可遷出，這些領主的封邑，謂之投下。

[註 26] 《元史》卷三〈憲宗本紀〉載：「以和里 統土番等處蒙古、漢軍，皆仍前征進。」估計和里 奉命進藏，依然命曾於一二三九年入藏殺擄的多達那波（又稱多達那，道爾達）部為其先鋒，故云「皆仍前征進」。此外忽必烈遠征大理往返途中，也對吐蕃造成了很大的威懾力。故而〈憲宗本紀〉又載：「兀良

合台既平大理，遂入土番，其酋懼而出降。土番有民戶三十萬戶。兀良合台簽發土番軍為前鋒，進取其
他諸部。」可謂以蕃治蕃了。D. Ohsson 在《歷史》Histoire 卷 II，第三一六頁也提到了兀良合台「攻佔
了藏人的吐蕃(Tou-po)。」亦請參閱史爾彌(Janos Szerb):(Glosses on the Oeuvre of Bla-Ma, Phags-pa, II:
Some Notes on the Event of The Years 1251-1254)，載《匈牙利東方學報》卷三十四(一九八〇，二六
三—二八一)，第二七二頁。此文的漢譯文〈八思巴遺著考釋之二：一二五一—一二五四年事件的某些
解說〉(王啓龍、鄧小詠譯)載於《國外藏學研究譯文集》第十三輯，(西藏人民出版社，一九九七年
版)，第一—二十七頁，可參閱。

[註 27] 《朗氏家族史》藏文本，第一〇九—一一〇頁，對蒙哥接管西藏，確定歸屬關係等描述如是：「多達那
波前來西藏，大約是在成吉思汗子窩闊台統治時期。窩闊台和貴由汗王歸天之後，王室兄弟們集會議事，
商議由誰繼位，一致認為蒙哥汗合適，故推舉為王。當時吐蕃由涼州王子闊端治理，於是就從闊端阿嘎
(蒙古語對兄長之稱)那裡取了上師，由蒙哥汗管理止貢派，由薛禪汗管理蔡巴派，由王子旭烈兀管理
帕木竹派，由王子阿里不哥管理達壘派。四位王子分別管理各個萬戶。」當時沒有劃分萬戶，這似為作
者絳曲堅贊根據後來劃分的萬戶冠之。

[註 28] 《薩迦世系史》藏文本，第一六九頁；漢譯本，第一一九頁。

[註 29] Ling chu 是涼州的一種常見的漢語音寫形式，見石泰安《吐蕃詩人與史詩的研究》(*Recherches sur l'épopée
et le barde au Tibet*)一九五九年巴黎版，第二四〇頁，註五十一。Ling chu 這種寫法(見 E. Obermiller
譯《布頓佛教史》卷十一，一九三一—一九三二年萊比錫版，第二一五頁)估計是受漢語某些方言影響
之故，這一形式也出現於 aPa'-bo 第四四七頁及其以下(如 Li chu khab)等，這與 aPa'-bo 和 RA 裡將
蒙哥都寫為 Mu-gu-du 和 Mo-go-du 相似，「蒙」字的鼻韻尾-ng(即藏文字母第四個字母)給省去了。
對 rtser，八思巴也有不同的拼寫法，其他的書寫形式還有 rtse-khab，見羅列赫譯《青史》(*Blue Annals*)
第一〇八〇頁將 rtse 譯為「宮殿」；石泰安(同 [註 28])；E. Obermiller(同 [註 28])等。此外，
八思巴在有個地方(十五函葉 310B)將蒙哥寫成了 Mo-go。

[註 30] 此信全文載《薩迦五祖全集》十五函第三二〇—三二一葉時題為〈法主示寂時八思巴致衛藏地區高僧大
德書〉。

[註 31] 東嘎·洛桑赤列著，陳慶英譯，《論西藏的政教合一制度》(民族出版社，一九八五年七月版)。

[註 32] 八思巴的學識，在他為了獲寵於忽必烈而與噶舉派僧人噶瑪跋希的鬥法中，在釋道辯論中展現得至為充
分；八思巴的人品，表現在忽必烈在危難之際，他並沒有離他而去，而是始終隨其左右。詳情可參見《薩
迦世系史》、《漢藏史籍》等藏文史籍，《元史·釋老傳》、《至元辯偽錄》等漢文典籍。

[註 33] 《薩迦世系史》藏文本，第八十八—九十三頁。漢譯文轉引自王輔仁、陳慶英編著《蒙藏民族關係史略》，
第三十四頁。

[註 34] 《薩迦世系史》說：「八思巴十九歲的陰水牛年新年時」為薛禪汗灌頂。誤，因八思巴不可能「牛年時」
前往宮中，爾後又在「牛年新年」為忽必烈灌頂。故應為陰水牛年(一二五三)末或者更可能是陽木虎
年(一二五四)初。

[註 35] 見《元史·世祖本紀》。同年五月，阿里不哥也召集一些擁護自己的宗王在阿勒台的駐夏之所舉行大會，
宣佈即蒙古大汗位，隨即率軍南下，與忽必烈展開了激烈的汗位之爭。這一爭鬥以兵戎相見長達四個春

秋，忽必烈憑藉漢地雄厚的人力和物力為後盾，幾經親征，終於在一二六四年打敗阿里不哥，坐穩了大汗江山。

[註 36] 見陳慶英，《元朝帝師八思巴》（中國藏學出版社，一九九三年版）第八十七頁。

[註 37] 詳見頻伽精舍校刊《大藏經》史傳部、致十一《佛祖歷代通載》卷三十五，第五十九B—六十七葉A。

[註 38] 關於恰那多吉，可參閱本著有關各處。亦可見 T. V. Wylie 之文 “Khubilai Khagan’s viceroy of Tibet” 載 L. Legeti 所編 *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Koros*, Budapest 1984, II, P.391~404；陳慶英，〈元朝在西藏所封的白蘭王〉，載《西藏研究》一九八三年第四期。除恰那多吉外，八思巴任國師後，還將異母弟仁欽堅贊和意希迥乃帶到大都，並給予大力培養和舉薦，前者後來繼任八思巴帝師之職；後者則被忽必烈子忽哥赤迎去藩邸，奉為上師，後隨其赴雲南（一說逝於雲南，一說逝於朵甘思），將薩迦派的影響擴展開去。

[註 39] 忽必烈派人建立吐蕃驛站系統的詳細記載，可見《漢藏史集》藏文本卷 I，第一九五葉上—一九八葉中；漢文本，第一六〇—一七〇頁。有關元朝吐蕃驛站方面的研究，請參閱祝啓源、陳慶英，〈元代西藏地方驛站考釋〉，載《西藏民院學報》一九八五年第三期，第二十六—三十六頁；蔡志純，〈元代吐蕃驛站述略〉，載《西藏研究》一九八四年第六期，第五十二—五十六頁；L. Petech 上揭書，第六十一—六十八頁。

[註 40] 《元史·釋老傳》。

[註 41] 祝啓源、陳慶英，〈元代西藏地方驛站考釋〉。

[註 42] 《薩迦世系史》藏文本，第一六〇—一六一頁，漢譯本，第一一二—一一三頁；這裡鼠年當為藏曆第四饒迥陽木鼠年，即一二六四年。

[註 43] 《元史》卷二〇二〈釋老傳〉曰：「且每帝即位之始，降詔褒護，必敕章佩監絡珠為字以賜，蓋其重之如此。」又，天台陶宗儀（九成）著《南村輟耕錄》（中華書局，一九八〇年）卷二，第二十五頁「詔西番」條曰：「累朝皇帝於踐祚之始，必佈告天下，使咸知之。惟詔西番者，以粉書詔文於青縑，而繡於白絨，網於真珠，至御室處，則用珊瑚，遣使齎至彼國，張於帝師所居處。」關於元朝為什麼單單對西藏用珍珠詔書，史籍缺考，陳慶英認為（一九八五）可能是沿用藏族的藝術形式以示尊崇，稱：今西藏山南昌珠寺存有一件珍珠「唐喀」（西藏佛教的一種卷軸畫），即是用數千粒大小珍珠在青色錦緞上網成佛像，相傳造於宋代，珍珠詔書大約即是由此演變而來。

[註 44] 上都是元朝的夏都。遺址位於今內蒙古正藍旗東二十公里閃電河之北岸。關於元朝上都，可參閱賈洲傑〈元上都〉，載《內蒙古大學學報》一九七七年第三期。亦請參見 S.W. Bushell, “Notes on the Old Mongolian Capital of Shangtu”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 7 (1875) P.329-338 Harada, Yoshito, “Shangtu: The Summer Capital of the Yuan Dynasty in Dolon-Nor, Mongolia” (Tokyo: Toa-Koko Gakuka, 1941- Impey) Laurence’s “Shang-tu, Summer Capital of Khubilai Khan” in *Geographical Review* 15 (Oct. 1925), P.584-604。

[註 45] 關於元朝吐蕃的施政措施和行政體制，沈衛榮（一九八八）有文認為，是中央的宣政院和地方的烏思藏宣慰司、烏思藏十三萬戶等三個不同層次的行政機構對烏思藏地區進行統治，與元朝統治者在全國推行

的各項行政制度同出一轍等等。陳慶英對沈文有不同看法，曾撰長文與之討論，請參閱陳慶英〈元代薩迦本欽辯析——兼論元代西藏地方的行政體制〉，《藏學研究論叢》第二輯第九十四—一三八頁（西藏人民出版社，一九九〇年版），可資參考。

[註 46] 《薩迦世系史》漢譯本，第一〇八頁。

[註 47] 拉德 (lha - sde) 是佛教寺院和宗教領袖所領屬的民戶。米德 (mi - sde) 是世俗封建領主所領屬的民戶。

[註 48] 《薩迦世系史》藏文本，第二一二頁；漢譯本，第一四六—一四七頁。據《元史》載，真金中統三年封燕王，守中書令，四年兼判樞密院事。至元初，省臣奏請諸王署敕，每月必再至中書等。故藏文史料有「代攝國政」之說。關於真金太子，亦請參閱本書「下篇」；王啓龍〈熱愛漢文化的元朝皇太子真金〉，載《貴州文史叢刊》一九九七年第一期，第十八—二十三頁。

[註 49] 當爲己巳，陰土蛇年，至元六年。這是由於漢文史料常把八思巴生平誤爲一二三九年之故。

[註 50] 刻版誤，當爲「歲杪」。

[註 51] 〈拔思發行狀〉，《佛祖歷代通載》卷三十二，第四十六葉。

[註 52] 也有人認爲是至元二年，請閱徐連達〈論八思巴在歷史上的作用與貢獻〉，載《西藏研究》一九八五年第三期（五十四—六十二）第六十頁。

[註 53] 《薩迦世系史》藏文本，第一七二頁；漢譯本，第一二二頁。

[註 54] 《元史》卷二〇二〈釋老傳〉。

[註 55] 《南村輟耕錄》卷二，第一二五頁。

[註 56] 《佛祖歷代通載》卷三十五，第六十四葉 A。

[註 57] 趙孟頫書〈大元敕賜龍興寺大覺普慈廣照無上帝師之碑〉，即〈膽巴碑〉。引自《元·趙孟頫書膽巴碑》（文物出版社，一九八二年版）。

[註 58] 關於膽巴，請參見王啓龍《巴思八評傳》第四章第三節第一小節以及有關注釋（北京民族出版社，一九九八年）。

[註 59] 《佛祖歷代通載》卷三十五，第六十四葉 A。

[註 60] 此文題爲〈讚頌應讚頌之聖事〉，全文載《薩迦五祖全集》ba 函第三八五葉 A，內容上即是《元史》中提到的八思巴爲元軍渡江滅南宋時所寫的賀表，故又漢譯爲〈賀平江南表〉。

[註 61] 洪鈞，〈《元史》譯文證補二九元世各教名考〉，引自《東方雜誌》第四十二卷第四期（一九四五年十月）第十七頁。

[註 62] 見《元史·本紀》二十九、三十三、三十五。

[註 63] 「收札沙刺」顯係梵語譯音。梵語「五」，佛典中通常譯寫爲「般遮」、「般奢」；「沙刺」即「護」。疑「收」爲「般」之誤。

[註 64] 「阿昔答撒哈昔里」，梵語，意爲「八千」，指《八千頌般若經》，即《大般若波羅蜜多經》第五會。

- [註 65] 見《元史·祭祀志》，楊允孚《灤京雜詠》，《輦大曲》。
- [註 66] 本文所舉喇嘛寺作者均經考證，詳拙撰《中藏關係通考》卷三中「文化篇」。
- [註 67] 據《元史》、《新元史》百官志，《蒙兀爾史記》百六桑哥傳。
- [註 68] 《元典章》（三十三「釋道僧道教門清規」條）引皇慶二年中書省咨文。
- [註 69] 《釋氏稽古略續集》卷一。
- [註 70] 《元史》卷二十三〈武宗本紀〉。
- [註 71] 見《元史》卷二十三〈武宗本紀〉、卷三十〈泰定帝本紀〉。
- [註 72] 《新元史》卷一九三本傳。
- [註 73] 《元史》卷一〇二〈刑法制〉之「職制上」；《元典章》六禮部尚書和尚頭目條錄原詔。
- [註 74] 《元史》卷一三〇〈不忽木傳〉。
- [註 75] 《元史》卷二〇二〈釋老傳〉。
- [註 76] 《元史》卷二十一〈成宗本紀〉。
- [註 77] 《元史》卷二十二〈武宗本紀〉。另《元史》卷二十八〈英宗本紀〉也有類似記載：（至治二年）十二月，西僧灌頂疾，請釋囚，帝曰：「釋囚祈福，豈為師惜。朕思惡人屢赦，反害善良，何福之有。」
- [註 78] 《元史》卷二十四〈仁宗本紀〉。
- [註 79] 以上均見《元史》卷二十四〈仁宗本紀〉。
- [註 80] 《元史·本紀》卷三十。
- [註 81] 以上引文均見《元史》〈釋老傳〉。
- [註 82] 《新元史》〈不忽木傳〉。
- [註 83] 關於楊璉真加之惡行，我們將在他文詳述。
- [註 84] 《新元史》卷一九三〈鄭介夫傳〉。
- [註 85] 《新元史》卷二一七〈樊執敏傳〉。
- [註 86] 《元書》卷七十五〈索咬兒哈的迷失傳〉。
- [註 87] 《新元史》卷一九三〈鄭介夫傳〉。
- [註 88] 《南村輟耕錄》卷二。
- [註 89] 《元史·哈麻傳》。《南村輟耕錄》卷二亦有類似記載：「陛下雖貴為天子，富有四海，不過保有見世而已。人生能幾，當受我秘密大喜樂禪定，又名多修法，其樂無窮。」
- [註 90] 見蕭洵《故宮遺錄》。
- [註 91] 《元史·本紀》卷四十六。
- [註 92] 《百知錄之餘》卷三僧尼之濫。

[註 93] 蕭洵《故宮遺錄》。

[註 94] 《權衡庚申外史》卷下。

[註 95] 《元史》卷四十七〈順帝本紀〉。