

藏传佛教的本地化及其早期特点

孙 林

(西藏民族学院人文学院 陕西咸阳 712082)

摘要: 佛教传入西藏时, 其发展并非如后世佛教徒撰写的教法史中所说的那样得到兴盛, 而是受多方面的影响, 吐蕃时期藏地佛教思想来源主要是汉地禅宗与印度佛教。11 世纪以后, 佛教逐渐本地化, 演变为藏传佛教各教派, 并且在理论和实践上都具有地方特色, 一些教派思想中, 仍然有禅宗的遗存, 而诸如活佛转世的出现, 亦与民众的宗教趣味相关。

关键词: 藏传佛教; 禅宗; 本地化

中图分类号: B94 文献标识码: A 文章编号: 1005- 5738(2008) 01- 060- 09

一、佛教传入西藏时间以及早期状况

佛教传入西藏的历史时间, 在古代藏文文献中主要有两种说法, 一是在松赞干布之前, 佛教有过传入吐蕃的历史, 二是松赞干布时期, 佛教从尼婆罗和汉地几乎同时被引进。

佛教的第一次传播主要在拉脱脱日年赞时期, 出现所谓的“天降神物”。对此, 大多数西藏传统历史著作都将其看作是一次“神启”事件, 并以之作为吐蕃佛教传播的开端。如《红史》记载:“拉脱脱日年赞 60 岁时, 从天空中落下了一肘高的黄金宝塔、大乘庄严宝王经、百拜忏悔经、六字大明心咒。赞达嘛尼泥塔。木叉手印等物, 并有声音说:‘五代以后将会懂得其意义。’拉脱脱日年赞虽然不懂其意, 仍把这些天降之物起名为‘玄秘神宝’而加以供养, 因此他活到一百二十岁。据说这是佛教在西藏的开始, 他是普贤菩萨的变化。”^[1]西藏也有一些史书对“天降神物”进行历史性的解说, 如《奈巴班智达教法史》认为其系天竺僧人李敬及吐火罗译师等带入西藏的, 并不是一般传说的“自天而降的神秘物品”。^[2]《贤者喜宴》则记载了有关“天降神物”的几种说法, 其中一种与奈巴说法类同, 谓这些佛教物品是印度僧人所献, 赞普为教化苯教徒而声称自天而降。^[3]总的看, 当时佛教虽然进入吐蕃, 却并没有获得传播。而且这种后期传说也显示出佛教在其开始阶段就

已经被进行某种改造了, 因为“天降玄物”实际是一种吐蕃一贯具有“天降神话”的另类表达, 而拉脱脱日年赞被视为“普贤菩萨”的化身也预示后来佛教进入西藏的本地化倾向。

佛教真正进入吐蕃并获得传播是在松赞干布当政时期, 也即公元 6- 7 世纪。这在西藏佛教史上被称为“前弘期”。

从藏文献记载看, 松赞干布早年信奉传统宗教苯教或者说他并不排斥苯教, 如《汉藏史集》记载说, 为了使愚昧之人也能理解佛法, 松赞干布曾经教以“仲”、“德乌”和苯波的教法, 可见他对于宗教态度是兼容并蓄。^[4]佛教进入西藏源于两个事件: 一个是大臣吞弥桑布扎到印度学习文字而带来一些佛教经典, 之后又招请了一些印度和尼婆罗的僧人进藏, 佛教在西藏开始初步传播; 再就是松赞干布本人与唐朝及尼婆罗和亲, 在迎娶了尼婆罗赤尊公主和唐文成公主以后, 深受这两位王妃的影响而对于佛教加以崇奉。关于这两位公主, 有的学者对于赤尊公主远嫁吐蕃的史实有一定的疑问,^[5]但文成公主与松赞干布的和亲却为大量的编年史所证实。传说两位公主在携带大量的陪嫁物品中就有珍贵的佛像和佛教经典, 公主们进入西藏后, 为西藏接受佛教打下良好的基础。传统文献记载说松赞干布为赤尊和文成公主携带来的两尊佛像即不动金刚佛像(即释迦摩尼八岁等身像)和释迦摩尼十二岁等身像(两尊佛像统称为“觉卧佛像”)以及其他佛

收稿日期: 2007- 12- 11

作者简介: 孙林(1963-), 男, 汉族, 安徽阜南人, 西藏民族学院人文学院教授, 宗教学博士, 硕士生导师, 西藏社会科学院特邀研究员, 主要研究方向为藏族宗教与历史文化。

像等分别修建了大昭寺和小昭寺加以供养。

需要强调的是,在松赞干布时期,佛教虽然进入了西藏,但并没有在西藏发展出一支僧侣集团,虽然王室成员有不少人皈依于佛教,但吐蕃的朝政大权依然在一批信奉苯教的大臣手中,同时,由于王朝初期的行政管理手段依然还保持了前吐蕃时期的一些惯例,其中赞普定期地与地方首领进行会盟就是吐蕃一直运用的一种管理方式。在这样的政治环境下,松赞干布以及那些来自域外的僧人们很难向吐蕃全境推行佛教,也就是说,当时的佛教寺院可能仅仅在拉萨一带建立,其他地方以当时的环境不大可能变成佛教的地盘。从敦煌吐蕃历史文书看,我们也可以发现诸如 P.T.1287 号文书《赞普传记》在叙述松赞干布至赤德祖赞这段时期,几乎没有一句涉及佛教的文字,反而留有松赞干布侍奉“恰神”的记载,从这里我们也能够确定当时佛教传播的情况远非后世佛教徒撰写的史书所夸张的那样。这个文本记载弘扬吐蕃佛教的主要是赤松德赞,称他奉行无上正觉佛陀之教法,广建寺院。

关于赤松德赞,一些藏文文献如《巴协》、《红史》、《贤者喜宴》等记载说他是赤祖德赞和唐朝金城公主所生之子,但这个说法受到现代一些学者的怀疑,^[6]不过这种看法表达了吐蕃传统史学的一种倾向,即对于自身文化与中原唐朝文化有共同的认同意识,唐和吐蕃的“舅甥关系”不仅是文化上的关联,也具有心理意识上的关联。与文成公主一样,在传统藏文史著中,金城公主同样为西藏带去大量的文化典籍以及佛教经典著作。^[7]并且据说她还将当年文成公主带到吐蕃的释迦摩尼佛像从所藏匿的大昭寺南镜门内迎请出来,建立了谒佛之供(zhal-mthong-gi-mchod-pa),今天民众到拉萨朝佛之习俗盖由此而形成,她还带来汉地的丧葬习俗,即“七期”吊祭(bdun-tshigs),吐蕃自此以后也遵循此超荐亡灵的佛事活动。^[8]金城公主下嫁吐蕃还为道教传播到吐蕃提供了契机,因为唐玄宗本人就是一位道教信徒,据说吐蕃使者在这个时期从唐朝带回“老子的书”。^[9]

赤松德赞 13 岁继位为赞普,到土虎年(798 年)去世,在位时间有 43 年,按照藏文佛教史书的记载,他为佛教做了很多的事情,其中比较重要的有:

1、由大臣巴·赛囊远赴印度和汉地,迎请来著名僧人喜瓦措(寂护)、莲花生等以及汉地僧人摩诃衍师徒进藏传教;

2、历时 13 年建立桑耶寺,由寂护担任设计或监工,其结构布局仿照以须弥山与四大部洲为中心的佛教宇宙图式,规模宏大,寂护还在桑耶寺修成

后为 7 名立志出家的吐蕃人做了剃度,这被认为是首次由吐蕃人自己主动出家为僧的事件,因而这 7 个人被史书称为“吐蕃七觉士”;

3、召集僧人集体翻译佛教经典,据说当时译场有一定的规模,其首席译经师是克什米尔(kha-che)人阿难陀。^[10]

4、举行佛教和苯教的辩论会以及印度佛教渐门派与汉地佛教顿门派(禅宗)之间的辩论会,两场辩论结果晚期传说是佛教击败苯教,以莲花戒为首的印度渐门派胜过以摩诃衍为首的汉地顿门派。^[11]但敦煌汉藏文献却有证据显示吐蕃僧诤会并没有完全如后世史书所想象的那样进行了面对面的争论,而是一场持续很长时间的书面论战,汉僧摩诃衍有可能最先取得胜利,后来印度僧人也被判定胜利。结果摩诃衍后来离开吐蕃到敦煌授徒,但禅宗在吐蕃尤其是在安多一带仍然留下诸多影响。而以无住和无相(即新罗金和尚)为代表的禅宗“成都宗”也在吐蕃产生一定的影响,其遗留文献可能就是敦煌藏文手卷、现藏于法国巴黎图书馆的 P.T.116 号,其中主要内容就显示出禅宗在西藏的地位。^[12]

5、要求苯教徒弃苯信佛,打击苯教势力,拨给桑耶寺属民 200 户作为供养,并在朝中设立“却论”(僧相)一职,作为王家顾问。

总的说,在藏传佛教历史上的前弘期,关于佛教在吐蕃的影响,根据当时的一些文献,我们大致可以确定其存在两个阶段,在吐蕃王朝前期,也即松赞干布到赤德祖赞时期,佛教仅仅是外来僧人向吐蕃王室和上层贵族进行传布的一种思想观念,并没有完全吸引吐蕃上流社会成员的加入和崇信,吐蕃统治者应该也为佛教僧人修过一些寺院,比如拉萨的大小昭寺等,但其规模可能都不大。据《噶迺寺建寺碑》,可知松赞干布时期,主要的寺院有“逻些大昭寺及诸神殿”;赤都松时期,主要有“林之赤孜诸处神殿”;赤德祖赞时期主要是“扎玛瓜州寺”(gra-mar-gyi-kaw-cu)、“琛浦神殿”等。^[13]应该说,从松赞干布到赤德祖赞这一时期苯教的势力仍然非常大,而传统的信仰也不可能在较短的时间内就能消除,佛教在吐蕃主要处在一个正在推广的阶段。^[14]第二个时期从赤松德赞到吐蕃王朝末年,佛教经过前期的一定积累而获得昌盛,尤其是赤松德赞和赤德松赞父子、还有赤祖德赞这三位赞普,对于佛教大力推崇,对佛教在吐蕃的发展起到很大的促进作用。不过,我们仍然要注意,吐蕃王朝后期佛教昌盛并非后世佛教史书所夸张的那样遍及吐蕃全境,其影响力仍然有限,并且有些地方如林芝工布地区,佛教还几乎没有形成气候,所以我们可以

赤德松赞时期的《第穆摩崖刻石》中看到, 该刻石全篇行文几乎没有提到佛教半句, 可见当时佛教的影响区域仍然是有限的。在《赤松德赞墓碑》铭文中, 即便如这位非常崇信佛教的吐蕃君主, 其墓志铭中仍然还保留着古老的“天神化现, 入主人间”的信仰, 与之同时代《噶迥寺兴佛证盟碑》等属于佛教性质的碑文, 其中还保留着古老的证盟习俗, 证盟所面对的神灵, 仍然是古老的天神而非诸佛。^[15]对于这个问题, 美国学者 Reginald A. Ray 也做过研究, 他说即使在 9 世纪佛教在西藏获得大力提倡的时代, 佛教远非每个人都能接受, 事实上, 虽然佛教获得传播, 但反对它的力量存在于各处——包括王室家族、王朝官员以及贵族等等, “古老的前佛教西藏萨满教传统仍然在吐蕃人生活的各个方面扮演着重要的角色, 即使是 9 世纪, 仍有许多人认为接受佛教并不见得是最有意义的事情。”^[16]

一些西方藏学家如图齐 (G. Tucci) 和石泰安 (R. A. Stein) 认为赤松德赞时期西藏佛教实际上形成了两个派别, 即顿门派和渐门派, 其中一个倾向于汉地佛教, 一个倾向于印度佛教。两派之间曾经产生比较激烈的斗争, 在著名的吐蕃僧诤会上这种斗争达到一个高潮。图齐认为, 巴·赛囊作为吐蕃一位比较有影响的大臣, 皈依佛教后起名为益西旺布, 他属于亲印度教的渐门派代表人物。他曾经从印度请来寂护和莲花生, 通过建立寺院、讲经传教以及运用一些类似巫术性质的法术而赢得一定的社会地位, 但巴·赛囊遭受到一位倾向汉地佛教禅宗的僧人娘·定增埃的反对, 结果是益西旺布的势力遭到的铲除, 他本人也从桑耶寺的主持位置上被别人挤下来。^[17]同时, 学者们讨论莲花生作为密教大师在当时的影响力的问题, 认为莲花生对当时吐蕃所起的作用并没有晚期传说的那样大, 史料记载他有一度还受到暗杀的威胁而被迫离开吐蕃。^[18]从有关文献对于赤松德赞所宣布的吐蕃要信奉龙树的中观论的记载来看, 当时吐蕃上层对于印度和汉地的佛教实际都没有明确的排斥态度。只有一点可以肯定, 就是佛教在这个时期及其以后作为官方所支持的宗教, 基本建立在一个统一的由官方所护持的佛教机构的控制之下。最新的研究成果表明, 吐蕃王朝后期以及 10 世纪的一些著作如无垢友 (Dri-med-bshes-gnyen) 的《顿入无分别修习义》(Cig-car-vjug-pa-rnam-par-mi-rtog-pavi-bsgom-don)、奴钦桑杰益西 (gNubs-chen-sangs-rgyas-ye-she) 的《禅定目炬》(bSam-gtan-mig-sgron) 等书均表现出对顿门派和渐门派理论试图加以圆融的倾向,^[19] 而《禅定目炬》一书还将顿门派教理置于渐门派教理之上, 这也说

明至少在 10 世纪之前, 顿门派在吐蕃仍然在传播, 受到僧人们的重视。在 10 世纪以后, 吐蕃佛教中逐渐形成了一种结合中观论以及禅宗顿悟思想, 同时又重视密宗瑜伽的教理, 这种教理后来成为宁玛派的理论基础。^[20]

赤德松赞和赤祖德赞 (赤热巴巾) 父子是吐蕃王朝最为虔诚的君主, 赤德松赞能当上赞普全赖一位对王朝有一定影响力的僧人班底娘·定埃增 (Ban-de Myang-ting-nge-vdzin)^[21], 因此对于佛教甚为推崇。他在位时期, 不仅修建了噶迥寺等, 还将佛教僧人的地位加以空前的提高, “却论 (僧相) 在这个时候已经能够干预朝政, 有的研究者认为唐蕃之间的和盟就是僧人们一手促成的。”^[22]赤热巴巾本人对于佛教尤其推崇, 他运用赞普的权势, 组织僧人将其父亲时代就已经进行的译经事业加以发展, 完成佛经术语和专有名词的规范统一工作, 收录于《丹珠尔》的著名的《翻译名义大集》(Mah-vyutpatti) 就是他这个时期编订的。藏文正字法也在这个时期得到规范化。他还规定全吐蕃都要信仰佛教, 并制定出所谓的“七户养一僧”和“尊崇僧人律例”等法律性条文, 要求普通民众不但要供养出家人, 而且任何对待僧人不礼貌的行为都会受到严厉的制裁。他当政时代, 朝中的班底钦波名为贝吉云丹, 他作为“却论”, 地位在“大论”之上, 主管军政大权, 长庆二年唐蕃于拉萨会盟, 吐蕃主持盟誓的就是此人, 他的名字在《唐蕃会盟碑》上位列其他吐蕃官员之首。^[23]

这里值得一提的是, 两《唐书》记载这次会盟的仪式在吐蕃佛教空前昌盛的情况下仍然无法根除古老的信仰和属于苯教的盟誓监护神灵, 在这种情况下产生变通, 即双重告盟——分别向天神以及佛教神灵发誓赌咒, 如《新唐书·吐蕃传》:

“盟坛广十步, 高二尺。使者与虏大臣十余对位, 酋长百余坐于坛下。上设巨榻, 钵掣逋升, 告盟, 一人自旁译授于下。已, 歃血, 钵掣逋不歃。盟毕, 以浮屠重为誓, 引郁金香水以饮, 与使者交庆, 乃降。”

《册府元龟》卷九八一: “所筑盟台阔十步, 高二尺, 汉使与蕃相及高位者十余人相向列位, 酋长百余人坐于坛下。坛上设一榻, 高五六尺, 使钵掣逋读誓文, 则蕃中文字, 使人译之。读毕歃血, 惟钵掣逋不预, 以僧故也。盟毕, 于佛像前作礼, 使僧讽文以为誓约, 郁金香水饮讫, 引汉使焚香, 行道相贺而退。”^[24]

赤祖德赞因为过分崇佛, 引起朝内大臣不满, 他本人长期患有心脏病,^[25]不能亲政, 朝中大事多委托钵阐布替他进行管理, 最终给反对他的人以口

实,后来他被吐蕃贵族谋害而死。赤祖德赞去世后,弟达摩(朗达玛)继位。藏文史传多认为达摩性格凶暴,他最初可能还对佛教有一定的好感,后来受信奉苯教的大臣挑唆而在吐蕃全境废除佛教,佛教寺院遭到拆除或者变成屠宰场,僧人被迫还俗或被强迫充当屠夫及猎人。朗达玛颁布禁佛令不久,他本人被一位僧人刺杀(公元842年),随后王朝内部围绕王权继承问题发生大规模的派势争夺,并演变为战争,结果引发民众起义,社会动荡,人祸四起,吐蕃王朝就此瓦解。

二、藏传佛教的后弘期及佛教本地化的过程

朗达玛灭佛以后,佛教遭到毁灭性的打击,统一的佛教机构不复存在,而社会也经历了一次较长时间的混乱和无秩序。在这种情形下,苯教寺院同样也因时局的混乱而受到严重破坏。

在公元10-12世纪左右,吐蕃王朝后裔分为两支,即沃松和云丹。沃松的后裔后来西部阿里一带,建立三个小的地方政权,即古格王朝、普兰王朝和拉达克王朝;另外一支即云丹的后裔盘踞在拉萨、山南以及朵康等地,其中一个支系后来在山南悉补野故土,也建立了一个小的王朝,即雅垄觉卧王朝。此外,以青唐城(今天的西宁)为中心还形成了一个小的地方政权,其首领在汉文史料中被称为角厮啰。据称其首领来自玛域,与王室有某种血缘关系。同时,角厮啰还在政治上隶属宋朝。除了这些相对较有名气的地方政权外,还有一些相对较小的地方势力,它们有的自称来自王室后裔,有的属于地方豪强,各自盘踞一方,形成割据分治的局面。这些小的地方政权彼此间尽管相对独立,甚至很少互通,但青藏高原征战互伐、战火遍地的局面渐渐得到控制,社会混乱也逐渐消除,这为宗教的重新兴起提供了必要的条件。

这几个地方政权对于佛教都予以一定的支持,经过一段时间,佛教重新在青藏高原得到恢复。不过,如一些研究者所言,这时的西藏佛教“肯定不再由宗教中心进行指导了,它遭到随心所欲的解释,僧众当局和宗教团体也不再对它行使控制权了。这种残余的佛教越来越脱离了正统的路线。”^[29]实际上,在这个时期,吐蕃王朝那种纯粹的印度佛教和汉地的禅宗佛教都不能完全适应当地的社会需要,因而我们看到在藏文史书所记载的所谓西藏佛教的“后弘期”;也即在朗达玛灭佛后佛教的重新振兴的过程中,一方面古老的成就派——即吐蕃王朝后期逐渐形成的融合顿悟思想和密宗实践活动的一

种教理在这个时期重新得到解释,并与苯教的思想 and 实践方式加以结合;另一方面,各个地方政权都派出大小规模不等的僧团到克什米尔、印度、尼泊尔等地学习和求取佛教经典,结果,重新发展起来的藏传佛教已经变成一种杂糅式的集合不同宗派的宗教体系,其与南传上座部佛教、北传大众部佛教以及汉传佛教等都有所不同,也比吐蕃时期的佛教有所变化。无疑,正是这种变化和不同之处,才显示出藏传佛教具有很强烈的本地化倾向。

据一些历史学家研究,10世纪后,苯教与佛教都想恢复与振兴,苯教比佛教恢复的要快和早一些,如《藏族简史》所说:“到吐蕃王朝崩溃境内大乱之际,苯教徒利用吐蕃人民因倍受天灾战乱的折磨祈求社会安定的愿望,首先恢复苯教,在民间大为发展。”^[27]

佛教在重新振兴的过程中,虽然比苯教动作慢,但却逐渐恢复成功,并且开始吸收苯教的教义、观念、神祇而走上本土化的道路,吐蕃佛教文化的内涵因而获得丰富。

据记载,9世纪中叶朗达玛灭佛后,吐蕃本土佛教徒或向西逃到象雄,或向东逃到湟水流域一带,在这些偏远的地方继续传教授徒。之后,当久经社会动乱的人们渴求和平与安定,希望得到精神的安慰时,佛教再度兴起,从象雄、朵康和湟水地区向吐蕃本土传播。大约在公元978年,山南桑耶地方首领益西贤闻知朵康一带基本没有受到战乱冲击,佛法昌盛,就派遣7个人到康区去求取戒律,他们学成返回卫藏后即广建庙宇,佛教由此得以重新传入吐蕃。故而这一年被视为后弘期的开始,^[28]也是所谓的佛教的“下路弘传”的开始。

在“后弘期”的前期,与“下路弘传”几乎同时进行的就是受阿里古格王朝“天喇嘛”益西沃支持的仁钦桑布等人在公元970年左右到克什米尔学习,经过数次求学后,仁钦桑布延请了很多印度僧人为西藏翻译了一批新的密宗典籍,并造就了一批徒众,他本人则被尊称为大译师。天喇嘛益西沃还将印度高僧阿底峡请至西藏进行传教,向西藏信众宣传系统的佛教理论,阿底峡在西藏传教近9年(一说20年),培养了不少僧人。后来,一些弟子以他的所传之法为印度佛教的正宗,创立了噶当派。

在佛教重新传播的同时,一批佛教徒又声称发掘出吐蕃王朝时的埋藏于地下或建筑物中的佛教文献,是为伏藏,有人声称这些是莲花生所传之密咒,在这类密咒经典的基础上逐渐形成以侧重密法修习的宁玛派,这个派别大量吸收了苯教的神祇与仪轨,形成一套神灵体系和相关的宗教理论和实践

体系,是为藏传佛教中较有特色的派别。继噶当派、宁玛派以后,西藏又相继产生一些影响较大的佛教教派,如萨迦派、噶举派、觉宇派、觉囊派、希解派、夏鲁派等,明朝时期又产生贯通显密的新噶当派也即人们通常所称谓的格鲁派,佛教思想与文化逐渐影响广泛并为民众所采纳和信仰,渗入社会生活的各个方面。

在西藏 10 世纪以后,新译密传承出来的密教经典众多。这些密典在不同的寺院中逐渐形成不同的教学和实践体系,由此产生藏传佛教的不同派别。历史上,除了我们上面说过的宁玛派以外,其他藏传佛教主要派别还有:噶当派、萨迦派、噶举派(此派又分为 4 大 8 小 12 个宗派)、觉囊派、夏鲁派、觉宇派、息解派、格鲁派。各派都有自己的创始人,其中觉宇派、息解派后来因传承中断而消失,噶当派在 15 世纪宗喀巴格鲁派产生后逐渐与之融合,二宗合一,其他教派至今仍然在活动。

总体上看,藏传佛教各派在教理与实践方面主要以印度大乘佛教龙树的中观宗与无著的瑜伽行宗为基础,同时吸收大量印度佛教密宗与非佛教密宗的相关理论与实践方法。法尊法师认为,“若以印度有部、经部(小乘)、唯识、中观(大乘)之四部见解衡量之,则西藏之初期佛法,可谓顺瑜伽行之中观见。至阿底峡尊者时,逐一而变为应成派之中观见。唯萨嘉派(即萨迦派——引者)之见解,则介乎顺瑜伽行与应成派之间。此外,尚有觉囊派之他空见。然以新迦当派(即格鲁派——引者)之普遍深入,故目前西藏佛徒之见解渐趋一致,即皆为应成派之中观见也。”^[29]

三、本地化以后的藏传佛教之特色

从其特色上说,藏传佛教以其密宗修炼和活佛转世制度而闻名遐迩。有人甚至说藏传佛教就是以密宗文化为代表或为核心,^[30]这种说法虽然有些绝对,但也大致合乎实际情况。

密宗强调宗教实践对个人达到宗教终极目标的重要性,认为如果没有具体的宗教实践,宗教理论的理解也就缺乏根基,个人修为也就仅仅停留在表面上,如此,宗教信徒就无法获得圆满,也就无法去进行普度众生。西藏藏传佛教的密宗的实践特色或意义大致可以归纳为以下几点:

- 1、为藏传佛教即身成佛观念的具体实践。
- 2、以金刚乘、时轮乘为核心发展衍生出独具雪域色彩的宗教实践体系。
- 3、不同教派拥有不同的瑜伽修炼方法及相应

的指导理论体系。

4、结合了西藏本土宗教的实践方法和巫术。

密宗实践是所谓藏传佛教“即身成佛”观念的具体实践,主要是说密宗修行可以帮助信徒达到最终的解脱。这里涉及有关成佛的道路问题。佛教自释迦牟尼圆寂后,在几次经义“结集”大会上产生了在有关成佛道路问题上的长期的争论。这种争论在吐蕃王朝时期也发生过,这就是“渐顿之争”。在这场争论之后,吐蕃实际上将大乘佛教的“即身成佛”观念加以一定的发展,“即身成佛”观念的核心主张是人人都有佛性,人人都有成佛的机会,即心即佛,人心本来就具如来藏,只不过人是否能成佛还要取决于个人的前世修为和现世的努力。对佛的领悟不可能毫无基础,禅宗所说的那样刹那觉悟对于悟性极高、具有广大佛缘的人才有效,而一般人则需要逐渐开发其心性中佛的潜能。因此成佛的道路是漫长而艰辛的,不仅需要个人严守戒律、遵从八正道,还要通过一步步、一个阶段接一个阶段的瑜伽修炼来获得“亲见”,才能达到解脱。

藏传佛教密宗金刚乘在西藏经过几个世纪的发展,形成一些独特的体系,这表现在各宗派那里就是,各家都拥有自己的宗教实践的“看家本领”,比如宁玛派的九乘判教法及“大圆满”法、还有噶当派的“三士道”法、萨迦派的“道果”法、噶举派的“大手印”法、觉囊派的“六支瑜伽”法、息解派的“坟墓瑜伽”、噶鲁派的“显密双修”学等等,这些教法都有各自的长处,同时难能可贵的是彼此之间在教理上又不完全对立,因此在西藏,佛教内部所导致的因宗教原因引发的宗教冲突的事例比较少见。^[31]反过来的现象则是,藏传佛教各教派互相间虽然有一些门户之见,但并不互相排斥,不同教派的僧人可以自由地到处游学,不受门户的约束。任何教派的寺院大门都自由的敞开着,只要愿意,就可以到里面学习和讨教。比如格鲁派创始人宗喀巴年轻的时候一直受噶当教法的熏陶,后来他曾经广泛游历卫藏地区各寺院,拜萨迦、帕竹噶举、噶玛噶举、夏鲁等诸派高僧大德为师,最终对于各家显密教法都达到非常熟悉的境地,格鲁派能在他这里诞生,自然与他广泛游学、善于吸纳诸家所长有关。

从佛教本地化的角度说,藏传佛教各派的密宗实践及特长比较能反映其所包含的非佛教的东西。宁玛派的九乘与八大法行自不必说,而象萨迦派的“道果法”、噶举派的“大手印”等就带有浓郁的西藏特色。

萨迦派的“道果法”传自其教派开派人贡却杰波 dKon-mchog-rgyal-po,该法最先由卓弥译师释

迦迦西传给贡却杰波,他在听闻卓弥教法的基础上加以发展而成为萨迦的专门密法。^[32]在 1073 年,贡却杰波建立萨迦寺,道果法自此一直是该派的主要密法。^[33]道果法在理论上比较注重宗教实践过程中因、道、果之间的辩证关系,认为修法的最终结果就是获得永恒的解脱——佛果,而要获得这个佛果需要有其内在的发端和前提条件,这就是“因”,它是事物发展的根本,它也是事物包括人的本体、本性、本身、本位、本所。萨迦派对于“因”的阐释一向比较看重,它既是原因、也是本体、并且还包括环境和条件对于物体影响的综合因素等在内。按照萨迦派的逻辑思辩,任何事物并不能仅仅有“因”就可以转化、发展,“因”还需要以外在的形式、方法为依托,这个形式、方法就是“道”,无疑,正确的道是因获得正果的必然途径。萨迦派的“因”,有的学者将之解释为“心”,也是有道理的,因为在萨迦派的主要哲学思想中,本因就是心,“万法唯心”,此即萨迦派五祖之一的萨迦班智达所谓的“呈现之事是心性,外境无有如此所现,依及不依习气中,安立真实与虚妄。”^[34]根据研究,道果法也比较强调显密兼修,在实践方面,其以喜金刚作为本尊修持,具体有所谓的十瑜伽、四灌顶、十三金法等。十瑜伽基本是根据人的一天中的睡眠起居饮食活动而设定的修行方式,具体为睡眠瑜伽、起定瑜伽、沐浴瑜伽、供施瑜伽、生起次第瑜伽、圆满次第瑜伽、食物瑜伽、威仪瑜伽、随贪瑜伽。^[35]四灌顶即宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、金刚鬘灌顶。十三金法,即所修本尊有 13 种:空行 3 种、大红 3 种,小红 3 种,再加上无死金刚天女、红财神、狮面目、黑文殊等,如果这十三种法门再加上上师狮子吼法,就被叫做十四种龙金法。^[36]道果法在萨迦派传承中,以著名寺院、著名的上师以及主要经典为核心,形成所谓的 2 大派,18 中派,24 小派。这些派别在传承上各有特点,有的师徒口传心授,有的为经典作详尽的诠释和注解,有的则依凭听法笔记而加以发挥和扩展,形成新论和新的教派,因而这些大、中、小派可以说就是萨迦派内部的不同学术体系,西藏宗教哲学的发展,就体现在这类教派的争论和不间断的传承中。

再比如噶举派的纳若六法及其核心“大手印教法”(mdo-lugs-phyag-chen)也带有自身特点。根据 1935 年英国学者伊万·温兹主编出版的《西藏瑜伽及其秘密教义》(Tibetan Yoga and Secret Doctrines),^[37]“那若六法”也叫“六瑜伽”,其主要包括心瑜伽、洁净光明瑜伽、梦境瑜伽、幻身瑜伽、中阴瑜伽、迁识瑜伽。^[38]张澄基(Chen-Chi Chang)在为该书所写的《瑜伽解说》中,对于那若六法做了准确的介

绍,按照他的解释,所谓的心瑜伽和幻身瑜伽是“六瑜伽”的基础,心瑜伽主要教授对于佛的法身的认识,幻身瑜伽则是对报身的体认,梦境瑜伽强调对那个生死流转的世俗世界的主导者的辨识,并能超越世俗的境地(这个瑜伽是进入入定状态的入门方法);洁净光明瑜伽主要是提供了认识所谓的“先验智慧”的方法(这是对于大手印的初步实践和补充方法),中阴瑜伽是对于死后世界的体认,迁识瑜伽是转移心识,即心的能量的瑜伽,修炼成功者可以迁移心识到任何地方,并有助于其获得死亡后的完美的解脱。张澄基还认为大手印和禅宗彼此有相通之处。比如大手印被视为一种方便法门,同时西藏在大手印的具体教授方面又经过长期的传承而有较为得当的方法,他认为这是大手印与内地的禅宗可以相媲美的地方。另外,禅宗的教授与大手印密教都注意对于弟子思想和意识的加以特别的启迪,以使之容易获得觉悟;二者都以《般若波罗密多经》(Praj·apqramitq)作为个人成长和对于自性空的体认的最基本的教学实践方式,而且二者还都有如来藏的主张,强调对于内心佛性的开发和认同,如萨惹哈在《多哈大手印》(Do-ha Mahqmudrq)中说,“轮回与涅槃并没有根本的区别,所有显现的和感知的同心性(the essence of mind)都是相同的,正如大海与其海水不可区别,佛陀与其他可感知的东西也没有什么不同。”^[39]很明显,噶举派的佛教哲学比较讲究般若性空理论,认为一些事物皆与内在心性相同,即心是外在诸存在物(诸法)的本原,而心性本是自性空的,故而万法皆空。而敦煌文献所揭示的当时的禅宗尤其是北宗禅特别主张“看心”之禅,与大手印有相通之处。从历史来看,禅宗在吐蕃时期传入西藏,其对于西藏的佛教发生过深远的影响。根据卡博斯坦(M.T.Kapstein)等人的研究,在著名的“吐蕃僧诤会”以后,以摩诃衍为代表的汉地禅宗并没有在西藏销声匿迹,而是在藏东北地区(安多)得到延续,在敦煌及其周围的地区,禅宗仍然在活动。甚至禅宗一度在藏东地区广泛运作,还影响到赤松德赞之子的监护人及王位继承者(grand-successor)赤德松赞或他的代表人物那里,其所宣传的刹那觉悟和羯磨教义伴随着一些密宗仪式和冥想教学实践也在当地获得传播,禅宗世系或许一直到 11 世纪佛教的再兴时代仍然得以存留。^[40]卡博斯坦还认为宁玛派和苯教的大圆满教法思想中,有禅宗的直接影响。同样的,在噶举派的大手印教法中,也大量的采纳了禅宗的思想。其表现之一就是 Vajrasam dhis tra 作为唐代非常流行的一部经典,是从汉文译为藏文的。而这部经典中,作伪的部分

有很多,但它流入西藏后却成为西藏有用的第一批佛典之一。在这部经书中,含有禅宗的一些观念,顿悟思想在这里并没有被屏弃,而被认为是来自印度密续的权威教法。敦煌著名的藏族翻译家管·法成,也曾经将十五部汉文经典译为藏文,如《解深密经疏》(圆测撰,十卷)、《楞伽阿波多罗宝经》、《楞伽经》、《善恶因果经》、《锡杖经》、《千手千眼陀罗尼》、《观音陀罗尼经》、《十一面神咒心经》(玄奘译)、《百字论颂》等,这些经典均收入藏文《大藏经》中。对后世一直产生影响。^[41]

在11世纪,米拉日巴由冈波巴弟子那里记录的听法笔记中,“大手印教法”就带有“通过导师的协助以断然的方式导致使根本自性(心)直接达到内在的觉悟”的教导,而不需要依照密教和瑜伽修炼方法按部就班的逐步修持到这个境界,这种思想与禅宗无疑是相同的。^[42]

四、活佛转世与普通民众的宗教趣味

活佛转世是藏传佛教最为独特的地方,开创活佛转世的是噶举派中的噶玛噶举支派。

噶玛噶举之所以能够开创活佛转世,主要是首创活佛继承制度的噶玛拔希精通那若六法中的夺舍法。

活佛转世产生的因由现在仍然在讨论和探索中,一般认为这其中既有复杂的社会历史背景和特别的政治环境等外部因素,又有藏传佛教自身的宗教因素。就宗教方面而言,佛教的三身理论、灵魂转世说及藏传佛教噶举派的独特的密宗瑜伽修炼方法应是活佛转世产生的基础。佛教有所谓“三身”(即:法身、报身、应身(化身))。法身具有两种含义,一是指人先天具有的“法性”,或叫“如来藏”、“真心”、“本觉”,《大乘义章》卷十九谓:“后息妄想,彼法显了,便为佛体;显法成身,名为法身。”另一说谓:“身具一切佛法,是为法身。”报身“指通过修行而证知佛性所达到的境界,在这个境界可以享受其最终的成就。”应身“指佛为救度人类与自然众生,随三界六道的不同情况和需要而化现之身。活佛——藏语为“朱古”,意思是神佛化现为肉身。主要指宗教领袖在圆寂后其灵魂又重返人世间化现为肉身形象。西藏的活佛转世开始于噶玛噶举派领袖噶玛拔希,这不是偶然的,而是与噶举派的一些密法有直接的关系。噶举派从其先驱玛尔巴、米拉日巴那里开始,就拥有一类独特的瑜伽修行方法,如著名的“那若六法”就是其中的典型,这六种方法里有据称能够将灵魂迁移到任何物体上的“迁识法”,有能够在未

死亡时体验临终的感受与境界的“中阴救度”法,还有可以通过幻境与梦的体认而证悟佛性的“幻身”瑜伽与“梦境”瑜伽。这些无疑对活佛转世思想的产生具有启发作用。传说噶玛拔希对噶举派的所有密法都很精通,他曾经将自己的灵魂迁移到一只鸽子身上,他圆寂前就已经有所预感,对其弟子进行了安排。此后其弟子找到一位儿童宣布为噶玛拔希的再生肉身,开创了一种宗教领袖的继承制度,此后其他各教派纷纷仿效。

应当说,活佛转世除了可以解决宗教继承问题外,大众宗教趣味也是不可忽略的一个因素。西藏民众一直有对于未知世界的好奇心,而变化多端的天气和难以预测的灾难加深了民众对于神秘莫测力量的恐惧。所以在西藏,普通民众多具有宗教性的情结和宗教惯习心理,会为一切未知的事情寻找“宗教的合理化论证”。藏传佛教在西藏长期发展中,由于密宗的作用,特别看重个人的行为,尤其是高僧、大喇嘛的个人作用被提高到一个前所未有的高度,他们常常被奉为祖师、精神导师和领袖。12世纪一位上师贡保巴(1079-1153)就向其弟子转述一位空行母的论断:“崇拜导师的一根毫毛也比崇拜三界所有的佛陀的功德还要大。”^[43]按照密宗修炼的基本原则,老师是个人修行中绝对重要的人物,他们是精神上的导师,更重要的是,他们之所以能够直接从精神上与弟子相接触、并对其进行引导,乃是因为老师被看成是“觉悟者”——即已经获得佛教的成就,成为佛陀。所以崇拜和信任佛陀就要崇拜和信任老师,反过来崇拜老师也就是崇拜佛陀。老师尤其是教派的祖师在弟子的心目中有时会高过佛陀,因为老师作为个人在密宗的瑜伽实践中精神上的引导者、保护者,也是帮助弟子选择合适于自己的“本尊神”的加持者,他们在弟子的学习、修行中不可替代,是弟子心中最崇高的角色,这种上师崇拜表现在教育上就是老师与弟子之间的关系除了一般的教学关系外,还有远远超出这个层面的密切的精神联系,弟子必须绝对服从或顺从老师,老师当然也要绝对对弟子负责。正如法国学者石泰安所评价的,“他们之间的关系是命中注定的,也是不可分割的,其特点既是父亲对儿子的宠爱,也是君臣之间的忠顺。”^[44]

在这种环境中,图齐就认为,“当喇嘛教在那些巫术——神秘教派(我们可以用一种并不完全正确,但在佛教教派与在湿婆教派中都一样基本合适的名称称呼他)追求和发展印度传统时,大师起到中流砥柱的作用,他是直接的神秘修持的支柱。”实际上,藏传佛教通过不断的追求印度的密宗传统的

同时而使其本身又汇合了西藏许多神秘主义观念,这些都因为符合大众的宗教口味,得以在西藏建立稳定的信仰基础。大喇嘛作为已经达到解脱和觉悟境界的菩萨一级的神灵,他们重新转世不但契合佛教的菩萨教义,也因其神秘的法术诸如破瓦法、迁识法、中阴救度法等等而在民间取得尊重。同样的,寺院也为了顺应大众宗教趣味,不但营造一些宗教仪式来满足普通人对于佛法的向往和追求,而且还通过大量的文本尤其是高僧大德以及活佛的传记来作为弟子的修行指南。在这些传记中,大量的梦幻内容并不是平白无故的废话,这是神谕的表达和进入神通境界的必要指引,也为弟子提供了打开神秘的证悟之门,感受那终极喜悦的钥匙。^[4]

注释及参考文献

- [1]蔡巴·贡噶坚赞. 红史[M]. 陈庆英,周润年,译. 拉萨:西藏人民出版社,1988:47.
- [2]奈乌巴·扎巴孟兰洛卓. 奈巴班智达教法史——古谭花鬘[J]. 王尧,陈践,译. 中国藏学,1990(1).
- [3]巴卧·祖拉陈瓦. 贤者喜宴摘译(一)[J]. 黄颢,译. 西藏民族学院学报,1980(4):36.
- [4]班觉桑布. 汉藏史集[M]. 影印本,104.
- [5]图齐. 松赞干布的生平[J]. 远东杂志,1962(9):121-130;图齐,海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 耿昇,译. 天津:天津古籍出版社,1989:14;任乃强. 松赞干布年谱[J]. 西藏研究,1981(创刊号):8-20,说尼泊尔史书记载,约在公元606年继位的阿姆苏·瓦尔马国玉(Amshu Varman)将女儿布里库蒂·德瑞公主(Bhrikuti Deri)嫁给了吐蕃松赞干布.
- [6]Matthew T.Kapstein, The Tibetan Assimilation of Buddhism[M], London: Oxford University Press Inc, 2000: 28-29. 据敦煌吐蕃历史文书,金城公主在在739年去世,741年吐蕃为其举行葬礼,赤松德赞则在742年出生,其生母确与金城公主无关.
- [7]旧唐书·吐蕃传[M]:金城公主进藏以后,还曾经嘱咐到达长安的吐蕃使者告要文化典籍:“时吐蕃使者奏云,‘公主请毛诗、礼记、左传、文选各一部,秘令秘书省写与之.’”
- [8]巴卧·祖拉陈瓦. 贤者喜宴[M]. ja函,72叶上;黄颢. 贤者喜宴摘译(四)[J]. 西藏民族学院学报,1981(3):18-19.
- [9]拔赛囊. 巴协(石泰安收藏手抄本)[M]. 巴黎:出版社不详. 1962:10.
- [10]索南坚赞. 西藏王统记[M]. 刘立千,译. 北京:民族出版社,2000:120.
- [11]据沈卫荣的研究,10世纪的一份宁玛派著作:禅定目炬[M]. 表明西藏高僧对于顿门的推重甚至大过渐门. 因此11世纪以后各教法史中对于渐顿面对面的争论以及顿门派被驱逐的描述其实乃是一种“人为制造的历史传统”,具体原因可能与对于顿门派资料的缺乏和门户之见有关. 参见沈卫荣. 西藏藏文文献中的和尚摩诃衍及其教法[M]//金雅声,束锡红,才让. 敦煌古藏文文献论文集(下). 上海:上海古籍出版社,2007:600-627.
- [12]Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson, Tibetan Buddhism: Reason and Revelation [M]. Delhi: Sri Staguru Publications, 1992: 57-78.
- [13]王尧. 吐蕃金石录[M]: 153-154(藏文), 160.
- [14]王森也认为在吐蕃王朝前期苯教仍然占据统治地位,其势力左右着赞普的决策. 王森. 西藏佛教发展史略[M]. 北京:中国社会科学出版社,1997:2;慧超. 往五天竺国传[M]. 在721年自印度返回时到达安西时说“至于吐蕃,无寺无僧,总无法法”。反映了当时人们对于西藏宗教信仰的认识,也说明当时佛教并没有普遍传播开来.
- [15]王尧. 吐蕃金石录[M]. 北京:文物出版社,1982:159(藏文),161(汉文). 其中扎玛瓜州寺,王森认为非安西的瓜州寺,就是桑耶附近的扎玛瓜曲寺//王森. 西藏佛教发展史略[M]. 北京:中国社会科学出版社,1997:6.
- [16]Reginald A. Ray, Secret of the Vajra World: The Tantric Buddhism of Tibet[M]. Boston: Shambhala Publication, Inc. 2001: 34.
- [17]图齐,海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 耿昇,译. 天津:天津古籍出版社,1989:19-20.
- [18]图齐. 论西藏历史传说的真实性[M]. 古代印度,莱敦:出版社不详,1947:309-322;图齐,海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 耿昇,译. 16-23;石泰安. 西藏的文明[M]. 耿昇,译. 拉萨:西藏社会科学院,1985:58-63.
- [19]沈卫荣. 无垢友尊者及其所造“顿入无分别修习义”研究[M]//金雅声,束锡红,才让. 敦煌古藏文文献论文集(下). 上海:上海古籍出版社,2007:574-599.
- [20]Matthew T. Kapstein, The Tibetan Assimilation of Buddhism[M]. London, 2000: 75-78;戴密微. 吐蕃僧诤记[M]. 耿昇,译. 拉萨:西藏人民出版社,2001.
- [21]其“班底”为名号,藏文全称为 ban- de- chen- po(载“唐蕃会盟碑”),王森认为汉文史书中的称谓“钵阐布”,与这个名号有一定关系,但王尧等学者认为钵阐布的藏文对等词汇是 dpa- chen- po, 根据研究,唐书[M]中的这个称号所指总共2人,一是娘定埃,二就是贝吉云丹.
- [22]王森. 西藏佛教发展史略[M]. 北京:中国社会科学出版社,1997:16.
- [23]王尧. 吐蕃金石录[M]:14(藏文).
- [24]册府元龟·外臣部[M]. 981:“盟誓”.
- [25]通鉴考异[M]. 二十,“会昌二年十二月”,云:“丁卯,吐蕃赞普卒,遣使告丧,废朝三日. 赞普立仅三十余年,有心疾,不知国事,委政大臣焉。”
- [26]图齐,海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 耿昇,译. 天津:天津古籍出版社,1989:33.
- [27]藏族简史编写组. 藏族简史[M]. 拉萨:西藏人民出版社,1985:110.
- [28]关于藏传佛教的后宏期时间传统史籍一直有争论,青史[M]. 主张在978年(阳土虎年),西藏王统记[M]. 则认为在901年(阴金鸡年).
- [29]法尊. 西藏佛教概要[J]. 康导月刊,1945,6(2-4).

- [30] 尕藏加. 西藏佛教神秘文化——密宗[M]. 拉萨, 西藏人民出版社, 1996: 17.
- [31] 历史上因宗教导致的冲突只有几起, 这几起冲突的因素还不完全归为宗教争论, 政治因素可能起到的作用更大: 比如萨迦派与止贡噶举的冲突、帕竹噶举与萨迦的冲突、格鲁派与康区苯教的冲突等都属于这一类。
- [32] 达隆巴·阿旺曲吉. 达隆教法史[M]; 多罗那他. 印度佛教史[M]. 认为道果法的传承源流是: 最先由金刚持传给无我佛母, 无我佛母之后依次是比瓦巴、那波巴、达罗玛如波、中脉师、键耶陀罗, 键耶陀罗进藏后将其九大教授传与卓弥译师. 索南才让. 西藏密教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998: 349.
- [33] 王森. 西藏佛教发展史略[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997: 74- 75.
- [34] 班班多杰. 拈花微笑——藏传佛教哲学境界[M]. 西宁: 青海人民出版社, 1996: 108- 109.
- [35] 索南才让. 西藏密教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998: 388- 390.
- [36] 土观·罗桑却吉尼玛. 土观宗教源流[M]. 刘立千, 译. 拉萨: 西藏人民出版社, 1984: 104.
- [37] W.Y.Evans- Wenz , Tibetan Yoga and Secret Doctrines or Seven Books of Wisdom of the Great Path [M]. According to the Late Lama Kazi Dawa- Samdup 's English Rendering , London: Oxford University Press, Second Edition , 1958.Republished , 2000. 此书是首次以西方的研究方式对纳若六法加以完整的介绍和分析的著作, 虽然今天该书有些解释还有商榷的余地, 但其为学者提供的相关的资料还是比较系统的, 而且该书依照格西达瓦桑都的提供的英文文本编撰, 其内容比较全面。
- [38] W.Y.Evans- Wenz , 2000, " Yoga Cmmentary ": xxx- xxxi..
- [39] W.Y.Evans- Wenz , 2000, " Yoga Cmmentary ": xxxiv.
- [40] Matthew T.Kapstein, The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory[M]. Now York: Oxford University Press, inc. 2000: 75.
- [41] 王尧. 藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献[M]// 金雅声, 束锡红, 才让. 敦煌古藏文文献论文集(下). 上海: 上海古籍出版社, 2007: 554- 565.
- [42] Matthew T.Kapstein [M] . 2000: 76- 77.
- [43] 石泰安: 西藏的文明(中文本) [M]. 北京: 中国藏学出版社, 2005: 185.
- [44] 石泰安: 西藏的文明[M]. 北京: 中国藏学出版社, 2005: 185- 188.
- [45] 对于梦幻在西藏宗教中的意义, 美国学者珍妮·嘉措曾做过全面的研究, 参见 Janet Gyatso, Apparitions of Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary [M]. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

The Localization of Tibetan Buddhism and its Early Features

Sun Lin

(School of Humanities, Tibetan Institute for Nationalities Xianyang, Shanxi 712082)

Abstract: The development of Buddhism in Tibet when it was introduced into Tibet was not as prosperous as the depiction in the history of Buddhism by late Buddhists. The idea of Buddhism in the reign of Tubo was mainly from the Zen and Buddhism in India. After 11 century, Buddhism was localized and became different schools of Buddhism with local feature on its theory and practice. Some ideas in certain schools of Tibetan Buddhism still traces the idea of Zen while the appearance of reincarnation was pertinent to the favor of people.

Key words: Tibetan Buddhism; Zen; localization

[责任编辑: 蔡秀清]

[上接第 55 页]

it refuses to sign the agreement of betraying Tibet with England through the diplomatic and international routines and adjusts government agencies by changing the policy of killing to comforting to get the support of Tibet. Yuan 's policy for Tibet renders early " modern China " takes some privileges concerning the sovereignty of Tibet.

Key words: media; Yuan Shikai; policy for Tibet; sovereignty

[责任编辑: 拉巴次仁]