

# 明代藏传佛教政策的转换与演进

阴海燕

(西藏自治区社会科学院民族研究所,西藏拉萨 850000)

[关键词]明代;藏传佛教;宗教政策;边疆;治藏

[摘要]宗教事务管理是中国古代国家政治生活的重要内容。明代治藏一方面承袭元制、优待藏传佛教及其高僧,另一方面又使其在整体上不脱离国家的边疆民族政策,服务于国家统一和社会稳定的需要。明代藏传佛教政策总体上保持一致,但在不同历史时期受国家政治、社会生活、边疆形势等因素影响,不断地进行着调整和修复。

[中图分类号]K248 [文献标识码]A [文章编号]1000-0003(2019)03-0058-12

朱元璋深知“察于亡者然后可以图存,审于危者然后可以求安”的道理,重视历代封建王朝兴亡的经验和教训。《明史》有云“太祖惩唐世吐蕃之乱,思制御之。”<sup>[1]8572</sup>明太祖对藏族地区的治理,“思制御之”,得出的结论是,采取政教分离,“惟因其俗尚,用僧徒化导为善”<sup>[1]8572</sup>。一方面针对西藏地方的特殊性,不可不因俗以治,崇尚“僧徒化导”之利,对藏传佛教仍然尊崇并予以崇高封号,使其“率民为善”;另一方面,从治理边疆角度对寺庙、僧团人众施以管理,维护政治统一和社会稳定。明代藏传佛教在内地缺乏持续生存和发展的社会基础,只有依靠封建社会的皇权才有生存空间。明太祖与明成祖为明代国家治理藏传佛教定下了基本的政策基调,政教分离的原则和方针当作祖制被后来的明代统治者遵循下来。尽管如此,明中后期对待藏传佛教的个人态度至关重要,皇帝本人崇信往往利于其发展壮大,而一旦皇帝对其失去兴趣,藏传佛教则难有作为,甚至出现消亡态势。有明一代,受到国家综合国力强弱的变化、当政者个人个性以及政治斗争

等诸多因素的影响,国家的藏传佛教政策经历了一系列复杂的演变,给明代社会政治生活造成了诸多影响。具体地看,可以把明代藏传佛教政策的演变分为四个历史时期,对每个历史时期藏传佛教政策内容的主要调整、政策演变及其产生的原因和变化的后果等评述如下。

## 一、洪武至天顺时期对藏传佛教的尊崇与管理

朱元璋是封建改良主义的自觉推行者<sup>[2]</sup>。洪武时期,明代从稳定边疆的视角继承发展了元代尊崇藏传佛教高僧的做法,礼待藏传佛教僧侣之事屡见史册。同时,他并不像元代诸帝那样迷失于藏传佛教的法术,对其保持较为理性的态度,削弱西藏实力派政务与教权之间过于密切的关系,尽量使藏传佛教与朝廷的政务不要有太多的牵扯。鉴于此,朱元璋制定了一系列政策,对藏传佛教既在其利于国家边疆治理的基础上给予尊崇和优礼,又从国家政

[收稿日期]2019-01-28

[基金项目]本文系2018年西藏自治区社会科学院课题“明代治藏宗教政策研究”(项目编号:18DZHMZ28)阶段性成果。

[作者简介]阴海燕(1983—),河北内邱人,副研究员,主要从事藏族历史与民族理论政策研究。

治的角度进行有效监督和管制。一直到永乐、天顺年间,基本沿袭和完善太祖制定的藏传佛教政策。这一时期明代藏传佛教政策的主要特点有两点:一是随着新生的明代中央王朝接替元代对西藏及其他藏区的统治主权,藏传佛教作为西南边疆少数民族这些地区的基本信仰得到继承和承认;二是坚持政教分离的治理原则和方针。明代中央政府通过封授藏传佛教高僧获得对西藏及其他藏族地区的政治统治,日益增多的藏传佛教上层人士接受明代中央政府授予的宗教或世俗管理权。

洪武时期以政教分离原则基本建立起藏族地区的职官体系。从洪武四年(1371年)到六年(1373年),明廷陆续设置乌思藏、朵甘指挥使司以及宣慰使司、安抚司、招讨使司、万户府、千户所等行政机构,依照明代职官制度在藏族地区建立起军政统治秩序。值得特别注意的是,“在这一秩序之下,明廷不再把藏区封给任何地方‘王侯’,而是作为相当于省的行政区直辖于中央。行政机构的任务是‘绥镇一方,安辑众庶’,而且不干预宗教及政务,所设官吏,近于内地‘流官’。”<sup>[3]</sup>洪武时期对西藏地方僧俗官员的封授主要以军政职官为主,且封授藏传佛教僧人级别较低,人数也不多。石硕先生认为“明太祖对西藏僧俗首领主要授予官职而不是封给僧人首领以封号的做法,可能包含了削弱其宗教影响并以汉区方式来强调西藏对明代的政治隶属地位的意图……”<sup>[4]</sup>事实上的确如此,明初中央政府接替元代对藏族地区的统治,而这种接替最主要的是体现在政治统治上的角色转换。朱元璋通过在政治上广施诏谕和来者授职的做法,得到西藏地方及其他藏族地区僧俗上层的认可和响应,不起师旅之争就顺利地完成了中央王朝对西藏地方统辖主权的转换。洪武六年(1373年),故元摄帝师喃加巴藏卜等率众来归,朱元璋对此十分重视,并以此为契机设置朵甘、乌思藏等卫指挥使司,首次明确了明代中央政府以政教分离处理藏族地区宗教事务的原则。朱元璋诏谕说“我国家受天明命,统驭万方,恩抚善良,武威不服,凡在幅员之内,咸推一视之仁。近者摄帝师喃加巴藏卜以所举乌思藏、朵甘思地面故元国公、司徒、各宣慰司、招讨司、元帅府、万户、千户等官,自远

来朝,陈请职名,以安各族。朕嘉其诚达天命,慕义来庭,不劳师旅之争,俱效职方之贡,宜从所请,以绥远人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师,给赐玉印;南哥思丹八亦监藏等为朵甘、乌思藏武卫诸司等官,镇抚军民,皆给诰印。自今为官者,务遵朝廷之法,抚安一方;为僧者,务敦化导之诚,率民为善,以共乐太平。”<sup>[5]21-22</sup>在此,明代对藏传佛教采取政教分离的原则和方针得到鲜明体现,朱元璋有意对来归的故元僧俗旧吏做出了政、教两个方面的安排,使其二者权力不交叉,各司其责。当时,虽然帕木竹巴和萨迦等实力派在其统治范围之内仍然实行家族内部的政教合一制度,但明廷通过努力力求西藏整体不在一个家族、一个教派和一个人的控制之下。以摄帝师为首的故元官吏,自元以来大多是兼具政教两种身份的官员,显然这在明太祖的任命下多重身份很难再实现。洪武二十六年(1393年),在设立西宁僧纲司时,朱元璋再次以赐符的形式表明了中央政府对藏传佛教的政策“自古帝王致治,无间远迩,设官以理庶务。稽诸典礼,复有僧官以掌其教者,非徒为僧荣也,欲其率修善道,阴助王化。非真诚、寡欲澹泊、自守者,奚足以任斯职。今设僧纲司,授尔等以官,给尔符契。其体朕之心,广佛功德,化人为善,钦哉。”<sup>[5]96</sup>

这一时期还确立了对藏传佛教采取尊崇+管理(限制)的总体方略<sup>[6]</sup>,降低西藏地方宗教和政治领袖的地位,取消他们的政治特权。明太祖对摄帝师喃加巴藏卜的封授给予了极大优礼,从对制作玉印细节的关注上可知对其不可谓不尊崇,简直是关怀备至、信任有加<sup>[1]8572</sup>。然而,在享受极高尊崇和礼遇的同时,喃加巴藏卜的地位实际上由元代的“帝师”降为明代的“国师”,明廷不允许再出现像八思巴那样“皇天之下、大地之上、西天佛子、化身佛陀”、几乎与皇帝比肩“辅治国政”的特殊人物;喃加巴藏卜的权力被定位“务敦化导之诚,率民为善”,明廷不允许再把西藏地方的行政和宗教大权统统交给一个人、一个家族或一个教派掌管。在元代曾经具有崇高地位和权力的“帝师”,它的名号连同权力、地位在明代治藏过程中一并被取消了。在此八

个月之后,琐南监藏巴藏卜<sup>①</sup>又以元代帝师后裔请“名号、玉印”,尽管他出身尊贵、造诣高深、广受崇敬、主动请封,明廷却拒绝给予任何诰封。琐南监藏巴藏卜是朱元璋发布“诏谕未附土酋”诏文之后的第一位来朝的西藏地方宗教领袖,而朱元璋这次却不怕“有负远人归向之心”,拒不封授琐南监藏巴藏卜。对此,只有一种合理的解释“朱元璋在明初对西藏的了解恐怕并非是初步、有限那么简单,可能对西藏政教的情况已经有了相当程度的掌握和了解,而拒不封授琐南监藏巴藏卜,是有意要冷遇和抑制亲帕木竹巴的仁钦岗拉章,从而达到在对藏统治上实行‘多封众建’之策、改变帕木竹巴独揽西藏大权局面的意图”<sup>[7]23-24</sup>。

永乐时期全面继承并完善了洪武时期的藏传佛教政策。永乐皇帝将其父以授官为主的分封改为授予藏传佛教首领以崇高封号为主的分封,以更进取精神和更加有力的举措推进明代对藏传佛教的治理。永乐至宣德时期在短短八九年的时间里册封了“三大法王”和地方“五教王”,既明确地贯彻执行了朱元璋确定的在西藏及其他藏族地区实行政教分离的原则,又更加有力地推行了自朱元璋开始的削弱帕木竹巴政权、扶植萨迦派和止贡噶举派等其他地方势力分立而居的治藏方略。明成祖尽管对噶玛巴(哈立麻)给予很高尊崇,把忽必烈曾经赐予八思巴的“大宝法王”封号封授给他,并将其中的“西天佛子”升格为“如来”“西天大善自在佛”,但却把“大元帝师”直接取消。通过这样的一升一取消,成功实现了明代藏传佛教政策的转换和推进,一方面坚持对藏传佛教尊崇的基本国策,强化了“大宝法王”“领天下释教”的宗教职能,另一方面坚持对藏传佛教的限制和管理,取消藏传佛教在国家治理中的特权,剥夺了“大宝法王”“辅治国政”的行政权力,实现了对元代以来西藏地方势力政教两种权力的剥离。之后,对于“大乘法王”“大慈法王”等法王的封赐上也坚持上述做法。“三大法王的‘封建’,虽然地位尊崇,被封的宗教尊号甚至高于八思巴,但剥离了西藏最重要的宗教领袖在元朝时期享有的行政权力,这是对元朝治藏的基本原则和方针的重大纠正”<sup>[7]35</sup>。与此同时,明成祖封授了以世俗力量为主

的“五教王”,通过一系列举措继续扶植萨迦派、削弱帕木竹巴政权在西藏地方一家独大的政教权势。永乐十年(1412年)、十一年(1413年)明成祖两次派中官杨三保赴藏了解情况后,展开了其削弱帕木竹巴权势的行动:一是册封帕木竹巴的家臣势力,设立牛儿宗寨(又译作“内鄂宗”或“乃东宗”)、领思奔寨(又译作“仁蚌”)、擦力巴(又译作“蔡巴”)等行都指挥使司,“授锁巴头目刺咎[咎]肖、掌巴头目札巴、八儿土官锁南巴、仰思都巴头目公葛巴等俱为司徒”<sup>[5]152</sup>,以此分解帕木竹巴的行政权力。正如《藏族简史》所说“帕木竹巴的家臣如仁邦《明实录》作领思奔寨)、内鄂(牛儿宗寨)、贡喀(扎葛尔卜寨)诸宗宗本也都在永乐、宣德间(1403—1435年)受明帝委任为各寨都指挥使。这些人是帕木竹巴属下的新贵族,本身任帕竹的宗本,同时因接受明朝的敕封,又成为中央的命官。大司徒绛曲坚赞建立的宗本流官制,到阐化王札巴坚赞时又改成世袭制,明中央遣使授给诰印,更加强了他们尾大不掉之势,于此可见明朝的多封众建方针推行到如何彻底程度”<sup>[8]</sup>。二是册封萨迦派贡噶扎西为“大乘法王”,同时应其请求命令帕木竹巴政权把占据长达半个多世纪的萨迦大殿交还萨迦派<sup>②</sup>。三是在止贡派册封阐教王,在萨迦派册封辅教王、护教王和赞善王,在宗教上削弱帕木竹巴的势力,促使藏传佛教各教派宗教权力的均衡分布。有学者指出“对于阐教王

<sup>①</sup> 又译为索南坚赞(1312—1375年),在西藏历史上被尊称为喇嘛丹巴(意为“贤德大师”),是八思巴的侄孙,其父是八思巴的侄子、担任萨迦寺住持19年之久的达尼钦波桑波贝,其母为夏鲁万户长之女。索南坚赞是著名的西藏史书《西藏王统记》的作者,以佛学知识渊博闻名,是元末明初萨迦派昆氏家族中宗教修养最高的人。《萨迦世系史》以无以复加地美誉赞颂他“喇嘛丹巴成为内道与外道的学者们谁也不能与之相比的教法之王”“喇嘛丹巴从教证功德和利益他人的功业方面来说,是八思巴以后萨迦昆氏族裔以及他人谁也无法与之比拟的”。《汉藏史集》认定“他是所有诸佛的真实密意金刚持菩萨的真实化身。”《至尊宗喀巴大师传》尊崇他是“文殊的化身示现为人王”晚年他还为宗喀巴传授灌顶密法。参见罗昭《明朝在西藏的主权地位》,载《中国藏学》2011年第3期,第22—23页。

<sup>②</sup> 关于明廷派使者赴西藏令帕木竹巴交还萨迦大殿之事,正史缺载,藏文史书晋美扎巴的《江孜法王传》(西藏人民出版社1987年版)中详细记载了此事。亦可参阅陈庆英《论明朝对藏传佛教的管理》,载《中国藏学》2000年第3期,第62页。

和辅教王的赐封,与对‘大乘法王’的赐封紧密结合,共同构成明朝在西藏的一个整体性的政治和宗教的组合布局,是永乐皇帝压制阐化王和帕木竹巴政权、取消其西藏最高行政权力、扶植止贡派和萨迦派东山再起的重大战略部署。阐教王的赐封,让止贡派取得与帕木竹巴政权平起平坐的政治地位,在前藏的腹心地带给帕木竹巴的统治打进一根又大又粗又硬的楔子:辅教王的赐封,让后藏地区的半壁江山脱离了帕木竹巴政权的统治”<sup>[7]35</sup>。

就这样,从八思巴时开始享有的、后来被帕木竹巴政权夺取的西藏地方最高权力,被明中央政府所分解。经过明初朱元璋、朱棣两朝的治理,通过实行“多封众建”之策,把政教分离的新策略贯彻执行于对西藏及其他藏族地区的治理之中,明代西藏及其他藏族地区逐渐进入各教派、各地区分立的局面。明代册封的众多“法王”,虽然拥有崇高地位和荣誉的名号,但只是宗教人士,没有行政权力。朝廷册封的“五教王”,依照地域、家族和教派较为均衡地分布,互不统辖,虽然他们在各自统治的范围内仍然实行着家族式的政教合一制度,但直至明代灭亡在西藏及其他藏族地区再也没有出现一个家族、一个教派、一个人集中掌握地方最高权力的情况。在之后的宣德、正统、景泰时期,较好地沿袭遵守了明初以来的藏传佛教政策。正如宣德皇帝所言“祖宗建置已定,惟当谨守”<sup>[5]225</sup>。地方首领们也十分珍惜明代中央政府封赐的法王、王、国师等名号,将皇帝颁授的诰命和印信视为权力的合法性依据,有明一代西藏及其他藏族地区的首领们朝贡、请袭等队伍不绝于途,明代对西藏地方统治的主权尽显无遗。

## 二、成化至正德时期藏传佛教僧人在内地 活跃及社会矛盾激化

在一家一姓的王朝之内,各朝的统治政策的相对不同,法律疏密或者礼教的松紧,都会导致生活、风俗、宗教政策等方面的改变。改变的前提或者说决定因素,乃在于“世道”或者“人心”。但如果以明代人自己的切身感受来表达,这种风俗的转变,是一个从“盛世”向“衰世”的变化过程。太祖、成祖之后的明代君主基本遵行明初制定的藏传佛教政策,但

是有些时期皇帝以个人对宗教的好恶而任意封赏或罢黜僧官,致使藏传佛教政策在执行中面临着巨大的困境。其中,尤以“鬻牒制度”和“官禁戒坛”两项政策,直接导致了明中叶以后佛教的衰微。正如明人陆容在《菽园杂记》中所言“胡僧有名法王不国师者,朝廷优礼供给甚盛,言官每及之,盖西番之俗有叛乱仇杀,一时未能遥制,彼以其法戒谕之。则磨金钵,顶经说誓守信惟谨,盖以取夷之机在此。故供给虽云过侈,然不烦兵甲刍粮之费而阴屈群丑,所得多矣。新进多不知此,而朝廷又不欲明言其事,故言辄不报,此盖先朝制远取夷之术耳,非果神之也。后世不悟,或受其戒,或学其术,或有中国人伪承其绪而篡袭其名号,此末流之弊也。”<sup>[9]</sup>

这一时期明代藏传佛教政策的突出特点是:一是朝廷对藏传佛教和内地佛教的控制意识大大削弱,皇室成员普遍信奉各种宗教,包括藏传佛教,皇帝看待藏传佛教的方式也逐渐由从政治角度向信仰态度转变;二是较前一时期的藏传佛教政策并未有大的改变,但大批上层藏传佛教僧人借助对皇室影响的增强而在朝廷和北京一带成为拥有特殊尊崇地位的宗教群体;三是明代国家的西部边疆基本稳定,但藏传佛教僧众在朝廷地位的增强激化了他们与汉族士大夫之间的矛盾和后者关于国家基本文化精神的忧虑。

(一) 加强对藏传佛教僧众朝贡的管理,但朝廷对藏传佛教的控制意识逐渐削弱

明中后期宗教政策的执行不及前期,朝廷对藏传佛教的控制能力变弱,这既与皇帝个人的才智和态度有关,也与明代整个国家的中央集权统治相关。在明代中央集权制度强化的大背景下,明代的中枢政体在更为集中和专制化的名目下实际趋于权力分散和效率低下。废除丞相使官僚系统对皇帝的制约能力大为降低,于是皇帝以及皇室的宗教行为就更难于被纳入既定的普遍的宗教制度之中。明代皇室宗教活动与国家制度的大量矛盾现象就是在这种体制矛盾中累积起来的<sup>[10]</sup>。明代中后期,虽然自洪武时期设置的制度和颁布的法令依然有效,但是政策的精神实质却在执行中大打折扣。正如有的学者所说“要确保洪武皇帝确立下的佛教管理原则得到遵守,必须由超常的官僚式警惕。但是,实际上这样

的监管是不大可能的。洪武帝曾希望度牒制度可以成为佛教内部的一种监管机制,使佛教能代表国家利益行事,但是这一制度的设计似乎并不成功。”<sup>[11]</sup>造成这种不成功或不可能的原因就在于,明初设置的僧官级别普遍较低,除府一级的僧纲司都纲外,所有僧职都在六品以下,是“未入流”的官员,这就使得当初设计的制度体系无法深入到社会基层,从制度长期运行来看没有权力的执行其效能也必然不尽人意。明中期以后,明初制定的许多宗教管理制度不同程度地遭到破坏,虽然名义上没有被废除,但执行情况与之前已经颇有差异了。明代中后期僧录制度在许多地方已经不复存在。例如,皇帝对藏传佛教度牒的执行趋于松散,动辄数万度牒,或是任由自放度牒,与明初制度设置的初衷大相径庭。至成化初年,明初制定的中原之人不得修习藏传佛教的规定遭到破坏,因此不得不针对当时的情况下诏“中国人(指中原地区之人—引者注)先习番经有度牒者已之,无度牒者清出。今后中国人不许习番教。”<sup>[5]672</sup>

大规模的藏传佛教僧团赴京朝贡,这是在政治上体现西藏地方与明代中央政府之间政治隶属关系的重大制度安排,但是这一时期在朝贡使团的管理上却遇到了很多问题。因此,成化元年(1465年)九月,新朝伊始就不得不下诏对朝贡的年限、人数、路线等作出明确规定:

定乌思藏番僧三年一贡例。礼部奏“宣德、正统间,番僧入贡,不过三、四十人。景泰间,起数渐多,然亦不过三百人。天顺间,遂至二、三千人。及今前后络绎不绝,赏赐不赀,而后来者又不可量,且其野性暴横奸诈。今乌思藏刺麻蜡叭言千等来朝,贡方物,乞降其敕谕,使三年一贡。”上从其请,因蜡叭言千等归,敕谕阐化王曰“尔父祖以来,世修职贡。洪武年间,三年一贡,来朝不过三、四十人,往来道途亦守礼法。近年以来,增加渐多,络绎不绝,侍朝廷柔远之意,所至骚扰。察其所以,多有四川等处不逞之徒,买求印信,冒作番僧,贪图财利,坏尔声名。尔居遐僻,何由得知?兹特敕谕尔,今后仍照洪武旧例,三年一贡,自成化三年为始。所遣之人必须

本类,不许过多。所给文书,钤以王印,其余国师、禅师等印,皆不许行。惟袭替谢恩者不在三年之限。仍戒来人,毋得夹带投托之人。朝廷已敕经过关隘官司盘诘辨验,如有伪冒,即便拿问。如此,则事有定规,人无冒滥,庶不失尔敬事朝廷之意。”<sup>[5]633-634</sup>

如上所述,成化初年对越来越多的冒贡及僧人违法事件作了调查,虽说大多为四川等处冒诈所为<sup>①</sup>,但已经不得不引起朝廷重视。为了使朝贡之事有定规,朝贡之人无冒滥,又不失朝贡僧俗“敬事朝廷之意”,明廷对僧团朝贡事宜作出调整:一是自成化三年(1467年)始严格执行自洪武以来的定制,定乌思藏番僧三年一贡例。二是敕令阐化王等在西藏地方严格朝贡手续的办理,使其“所遣之人必须本类,不许过多”。三是坚持政教权力的分离原则,以明廷封授的王印及文书为通行许可,而给予僧众的国师、禅师等印不得通行。四是责令边隘官吏加强查验,防止伪冒。成化三年(1467年)七月又规定“凡番夷进贡,务将年貌、簇分及所贡物一一审核开报,勿令冒名作弊。”<sup>[5]656</sup>朝廷尽管针对时弊调整了朝贡政策,藏传佛教僧众违规朝贡之事仍是不绝于史册<sup>[5]649、661、664-665、679、682-683</sup>,成化六年(1470年)四月不得不再次议定入贡事宜:

工部奏“四夷朝贡人数日增,岁造衣币,赏赉不敷。”上命礼部议减各夷(人)入贡之数,尚书邹千等具例以闻。上曰“其移文各边,今如已定年数入贡,不得违越。”千等以乌思藏原无定立则例,议请乌思藏赞善、阐教、阐化、辅教四王三年一贡。每王遣使百人,多不过百五十人,由四川路入。国师以下不许贡。其长河西、董卜韩胡二处,一年一贡,或二年一贡,遣人不许过百。松、茂州地方住坐番僧,每年亦许三、五十人来贡。其附近乌思藏地方,入贡年例如乌思藏,亦不许(过)五、六十人。乞行四川镇守等官,俱要委官申辨有印信文字者,方许放入。仍乞降敕各番王谕以番僧入贡定数,至期各王将番僧姓名及所贡方物各具印信番文,以凭验入。从之。”<sup>[5]688-689</sup>

这次议定朝贡事宜之后,一段时间情况有所好

<sup>①</sup> 陕西按察司副使郑安言“进贡番僧,其自乌思藏来者,大率三分之一,余皆洮、岷近境寺僧、番民诡名希赏。”参见顾祖成等《明实录藏族史料》,西藏人民出版社1982年版,第654页。

转,藏传佛教僧众皆能遵守相关规定如例朝贡,但自成化十年(1475年)之后违例朝贡之事又开始多起来。明廷对此处置往往是“暂宥之”“今后如例行之”再来亦违例<sup>[5]717-719,742,761,785</sup>。作为明代最高统治者的皇帝,坚持明初以来抚治结合的治理策略,对朝贡僧众在赏赐上“赐例从轻”,申斥“今后务遵敕书榜例”,但藏传佛教僧众违例违规之事仍是时有发生,朝廷颁定的朝贡定例随之也就不断遭到破坏,朝廷对藏传佛教的控制意识逐渐松懈。

(二)在京藏传佛教僧众借统治阶层的崇信而形成拥有特殊尊崇地位的宗教群体

自天顺以后,明代皇室的天潢贵胄日益溺佛、烧丹,求其肉体长生,于是四方佛、道、方士、丹客纷纷投入王府。之后虽然有很多藏传佛教僧人得到“法王”“佛子”等崇高名誉的封号,但与此前大宝法王、大乘法王、大慈法王等西藏边疆地区的政教代表不同,他们已经成为明中后期新的一类近幸术士。对这类人物的提拔和封授,也多出于“传奉”。到成化年间,“传奉”已经很为盛行,《明实录》记载“时僧道官传奉寔盛,左道邪术之人荐至京师,吏部尚书君旻等无旬日不赴左顺门候接传奉。每得旨则次日依例于御前补奏。后内官亦自讳其烦,密谕令勿复补奏,至废易旧制而不恤云。”<sup>[5]731</sup>据弘治初期大臣上疏所言,成化年间“上传陞大慈恩寺法王、佛子、国师等职四百三十七人,及刺麻人等共七百八十九人,光禄寺日供下程并月米,及随从、馆夫、军校动以千计。”<sup>[5]803</sup>不仅如此,这些被崇信的藏传佛教僧人,生前享受朝廷给予的优厚待遇和崇高地位,“一授之职,辄请诰敕”<sup>[5]763</sup>,死后还要建塔斋醮<sup>①</sup>。

弘治皇帝登基之初,降低在京藏传佛教僧人名号,驱逐多余之僧人,然而后来“倖门复开”“夤缘效尤,不可杜塞”<sup>[5]830-831</sup>,被驱逐的藏传佛教僧人又辗转返回。弘治皇帝效仿他的父亲继续传奉藏传佛教僧人<sup>[5]841,848,851,861-862</sup>,甚至在新建的清宁宫内设坛作法,“亲制赞辞,识之御宝”<sup>[5]852,865</sup>。成化、弘治、武宗时期,由于皇帝对藏传佛教崇信,“西僧以秘密教得幸,服食器用僭拟王者,出入乘棕舆,卫卒执金吾杖前导,达官贵人莫敢不避路。每召入大内诵经咒,撒花米赞吉祥,赐予骍蕃,日给大官酒饌牲饩至

再,锦衣玉食者几千人。中贵人见辄跪拜,坐而受之。法王封号有至累数十字者。”<sup>[5]663-664</sup>武宗时封授的“法王”数量最多,甚至他还自封为“大庆法王”,铸成金引,定为“天字一号”<sup>②</sup>。明人王世贞有《正德宫词》20首存世,其中对武宗造豹房、延番僧讲经之事亦有反映“玉水垂杨面面栽,豹房宫邸接天开。行人莫爱缠头锦,万乘亲歌压玉杯。”“西师入座讲莲经,敕许姪娥取次听。纓络宝珠从密施,莫留余障在宫廷。”<sup>[12]</sup>

其后藏传佛教虽经世宗时期的整饬,但一直到明末宫中仍保持有番经厂,为内宫习念藏传佛教经典之处,遇事且行跳鬼仪式。据明末刘若愚所著《明宫史》所载“宫中英华殿所供西番佛像,皆陈设近侍,司其灯烛香火。其隆德殿、钦安殿亦各有陈设近侍也。凡做好事,则悬设幡榜。惟此番经厂,仍立监斋神于门傍。本厂内官,皆戴番僧帽,穿红袍,黄领,黄护腰。一永日或三昼夜圆满。万历时,每遇八月中旬,神庙万寿圣节,番经厂虽在英华殿做好事,然地方狭隘,须于隆德殿大门之内踏步吒,而执经颂念梵呗者十余人;妆韦驮像,合掌捧杵,向北立者一人;御马监等衙门,牵活牛、黑犬围侍者十余人。而习学番经踏步吒者数十人,各戴方顶笠,穿五色大袖袍,身披纓络。一人在前,吹大法螺;一人在后,执大锣;余者左持有柄圆鼓,右执弯槌,齐击之。缓急疏密,各有节奏。按五色方位,鱼贯而进。神庙时,亦选老成有行者,教宫女数十人,亦如汉经厂能做法事,惟弓足不能踏步吒耳。监斋神者,傀儡体制法真,盔甲器械,高于人等,犹门神焉。黑面竖须,灵威可怖,于本殿门宫门安之,事毕即收于本殿库中。”<sup>[13]</sup>

(三)儒家士大夫与藏传佛教僧人之间的矛盾显现

在历史上,时不时地总能听到儒家反击佛教的

① 诸如,成化十七年(1481年)十月“大隆善护国寺西天佛子班卓顿卜死。命摘官军一千五百为建塔治葬。”参见顾祖成等:《明实录藏族史料》,西藏人民出版社1982年版,第759页。

② 参见顾祖成等《明实录藏族史料》,西藏人民出版社1982年版,第907页。好武、斗鸡、打毬、造豹房、嗜酒、延番师讲经,这是明武宗生活的主要内容。对于好武方面,明武宗曾经封加给自己“总督军务威武大将军总兵官”“后军都督府太师镇国公”两个武职封号。

呼声,儒家抱怨寺院带来了经济重负和对异族信条的接受。早在洪熙元年(1425年),在朝廷尊崇藏传佛教僧众的同时,汉中府学训导李蕃在上奏的《端本策》中就已经提出“汰僧道为端习俗之本”<sup>[14]156</sup>的观点,可见封建士大夫早期对尊崇僧道显示出的忧虑。景泰初期,朝廷大开言路。太学生西安姚显疏言“王振竭生民膏血,修大兴隆寺,极为壮丽,车驾不时临幸。夫佛本夷狄之人,信佛而得夷狄之祸,若梁武帝足鉴前车。请自今凡内臣修盖寺院,悉行拆毁,用备仓廩,勿复兴作,万世之法也。”<sup>[14]182</sup>当时方建隆福寺,不为停止。在寺庙建成之时,嘉靖皇帝方议临幸,有司夙驾除道,太学生济宁杨浩疏言“陛下即位之初,首幸太学,海内之士,闻风快睹。今又弃儒术而重佛教,岂有圣明之主事夷狄之鬼,而可垂范后世者邪?”<sup>[13]182</sup>正好仪制郎中章纶亦以为言,上即日罢行。二疏既上,名震京师,筮仕河东运司判官。英庙复辟,用荐擢知顺德府。陛辞日,召至文华殿,亲赐戒谕及宝辇以行。累迁右副都御史,巡抚延绥,而显不究于用云。自正统至天顺,京城内外建寺赐额者二百余区,谏官不言,故二生取重于世焉<sup>[13]182</sup>。自中官崇尚释氏,为奸凶道逃藪,妖书讖纬,惑民扇乱,正统间尤甚<sup>[14]236</sup>。

明代中期以后,由于成化、弘治、正德时期皇帝崇信藏传佛教,在京藏传佛教僧人多因“传奉”而被提拔和封授。皇帝崇信藏传佛教,一方面使藏传佛教服务于边疆治理的政策遭到破坏,另一方面由于获得最高统治层面的支持,在京藏传佛教僧众处于极度活跃状态,并且逐渐形成为养尊处优的拥有某种特权的官僚僧团阶层。而对于此,封建士大夫出于对近幸左右皇帝的担心,也引起了关于信仰的担心。成化四年(1468年)九月,一大批儒家士大夫接连给皇帝上疏反对藏传佛教,并以辞官之言上奏,明中后期皇帝对僧众的崇信和过度封赏引起了封建士大夫的警觉。

(六科给事中魏元等)又言“朝廷于僧徒过于信持。每遇生愍(忌)之辰,辄费无限资财,建无益之斋醮。而西番札实巴等又加以法王名号,赏赉丰厚,出乘棕轿,导用金仗,其所奉养过于亲王。乞革去法王等号,发回本国(指原地,相对于中原地区而

言——引者注)追回赏赐,以赈饥民。仍敕寺观不得请建醮修斋。”又言“天下之财,不在官则在民。今则公私俱困矣!盖由赏赉无节,玩好太多。或印施经忏(讖),或填写佛经,或为绘画之像,或造宝石之具。夫自古人君未尝不赏,但赏合于理则人心喜,赏当于功则人心欢,赏不易则人心荣。伏愿屏绝玩好,罢黜游赏及诸不急之务……”又言:“……臣等滥居言路,无补于时,亦望罢归,以戒不职。”上曰:“所言有理。宫中事朕自处置,其余所司即拟行之。尔等宜勉于修职,不允辞”。

十三道监察御史康永韶等亦奏:“……佛自汉明以来,始入中国。梁武事之甚谨,得祸尤惨。今朝廷宠遇番僧,有佛子、国师、法王名号,仪卫过于王侯,服玩拟于供御,锦衣玉食,徒类数百,竭百姓之脂膏,中外莫不切齿,特朝廷未之知耳。又况期间有中国(指中原地区——引者注)之人习为番教,以图宠贵。设真是番僧,尚无益于治道,况此欺诈之徒哉!宜令所司查审,果系番僧,资遣还国。若系中国者,追其成[戒]命,使供税役,庶不蚕食吾民而异端斥矣……臣等职司耳目,不能尽言开导,乞罢归田里,别选贤能以充任使。”上曰“所言有理。所司即议行之。尔(等)其勉尽言职以称朕意,不准辞”。

追回西天佛子札实巴所求田地,归之于民。札实巴先因造寺奏讨河间府静海县地为寺田,仍乞宛平县民十户为佃户,上皆许之。既而户科左给事中丘弘等劾其妄请之罪,上命户部核实。至是户科复奏,以为田皆民间地,宜还民耕种。诏是之,仍追其佃户,令当民差。<sup>[5]667-668</sup>

如上所述,包括监察御史在内的封建士大夫们对藏传佛教受到以皇帝为首的统治阶层崇信感到担忧。监察御史隶属于御史台,是封建国家为自身设立的监督约束机构,这种机构主要有两大功能:其一,监察百官,弹劾任何工作不力或徇私枉法的官员;其二,上疏皇帝批评政府中的决策者,甚至规谏皇帝本人。有明一代,御史大夫不计任何代价履行自己的职责,常常给自己招来酷烈的惨祸,其事迹在历史上是著名的。这一时期除了上述的奏报,更有甚者,一些儒家士大夫将当时藏传佛教僧人视为有违正道之“异端”,言其对社稷危害大,一再上奏降

低藏传佛教僧众的名号。如《明实录》“成化六年(1470年)三月条”记载:

翰林院编修陈音言:“……异端者,正道之反,害治之大者也。当今号佛子、法王、真人者,无片善寸长可采,名位尊隆,赏与滥溢。伏愿降其位号,杜其恩赏。继今凡有请修建寺观者,悉置于法,永为定制,则妖妄绝,正道明,而明兴行矣。”事下礼部,复奏。上曰“此事累有人言,俱已处置矣。佛子、真人名号,系祖宗旧制,如何辄更?”<sup>[5]687</sup>

又如,成化十二年(1476年)二月所陈藏传佛教僧人造塔、熬茶之事:

礼科都给事中张谦等以南京灾异奉旨修省,上言:“……僧道司官定额八员,僧官今几四倍,道官今几三倍,异端太盛,名器太滥。甚者为朽骨造塔院,因病死修斋醮,假祈禳以冒厚赏,皆靡费不赀。近复许番僧熬茶陕西等处,沿途供廩甚为骚扰。今后宜不得更增僧、道官,祈禳等事一切罢去,及熬茶勿令劳费有司……”疏入,诏曰:“……熬茶、造塔已有成命。刑狱止以律断。余悉付所司处之。”<sup>[5]723</sup>

尽管封建士大夫对藏传佛教僧人的行为多有批评,但所奏之事往往不了了之。由于得到最高统治者的崇信,这一时期藏传佛教在北京地区迅速发展并日益走向官僚化和特权阶层化。对此,明代国家的统治集团内部关于对藏传佛教及其僧众的政策也开始产生分歧。弘治初期,封建士大夫把整饬藏传佛教的希望寄托于新登基的皇帝,于是发起了新一轮的上疏奏报热潮。例如,成化二十三年(1487年)的连续上奏:

(九月丁未)礼科等科给事中韩重等上疏曰:“……及照法王领占竹扎巴坚参等、佛子释迦哑儿答、国师黜刺星吉等,俱以西番星羴之徒,污我中华礼仪之教。玉食锦衣,坐受上方之赐;棕舆御仗,僭用王者之依。献顶骨数珠,进骷髏法碗,以秽污之物,冒陞赏之荣……”。

监察御史陈穀等亦上疏曰:“……领占竹扎巴坚参等以妖髡而受法王之名;释迦哑儿答、著儿领占等以胡丑而窃佛子之号。锦衣玉食,后拥前呵。斫枯髑以为法盃,行净至宫,穿朽骨而作念珠,登坛授戒。遂使术误金丹,气伤龙脉,一时寝庙不宁,旬日

宫车晏驾,百官痛心,百姓切齿。虽擢发莫数其罪,粉身犹有余辜……”。

河南等道监察御史谢秉中等上疏曰“近年倖门大开……番僧入中国多至千余人。百姓逃避差役,多令子弟从学番教。僧道官自善世、真人以下不下百数。佛子、法王、大国师例铸金印,供用拟于王者。”<sup>[5]801-802</sup>

(九月戊申)吏科等科给事中王质等上疏陈四事“一曰斥异端。欲将僧道衙门额外官员并真人、禅师之类,尽黜罢之。不许交结势要,营求修建,奏讨庄田。其左道乱政之人,悉投鞴屏逐,不使浑浊京师……”<sup>[5]802</sup>

(十一月巳酉)南京、陕西等道监察御史缪橐等言八事:“……八曰斥异端。谓迺者儉邪之士,每假方术,游懒之民,多投释老。甚至番僧夷种接迹中华,上渎先皇,售其邪说。遂致崇移名号,大创法场,靡费财力。乞将一切左道冒宠之徒,悉置典刑。其原系中国者,编籍为民,系外夷者,屏归本土。禁止左右不得诡词引进,创盖寺观。仍敕两京礼部并各处抚按等官,将中外寺观并僧道名籍一一查勘,照例量留,其不系古迹,不守清规者,悉令拆毁还俗。”<sup>[5]805</sup>

在奏疏中,封建士大夫们痛批在京藏传佛教僧众之“异端”,不仅把皇帝宫车晏驾(这里特指成化皇帝死亡的讳辞)归咎于此,还罗列出破坏儒家礼仪、导致百姓差役沉重、“交结势要”“左道乱政”等弊害。封建士大夫为新皇帝提出了整饬的建议和对策“请一切禁革,命法王、佛子降国师,国师降禅师,禅师降都纲,自讲经以下革职为僧,各遣回本土、本寺或边境居住。仍追夺诰敕、印信、依仗,并应还官物件。内降职留为大慈恩等寺住持者五人,革职留随住者十人。集汉人习学番教者,不拘有无官职度牒,俱发回原卫有司当差。如隐冒乡贯自首改正者,许换与度牒。”<sup>[5]803-804</sup>此后,大部分在京藏传佛教僧人都被遣回,但又有许多潜住京师,再次上奏皇帝请求继续居住于京师<sup>①</sup>。正如《明实录》所载:

<sup>①</sup> 比如,弘治二年(1489年)正月,“先是,西僧锁南坚参为言官所劾,自法王降国师,勒还本土,久而未发。至是,其徒为之请留京师大能仁寺。许之。”参见顾祖成等《明实录藏族史料》,西藏人民出版社1982年版,第813页。



“初，番僧既逐去，止留乳奴班丹等十五人。后多潜住京师，转相招引，斋醮复兴，靡费渐广，六科十三道再劾。下礼部会议，请如前旨逐之。得旨‘斋醮此后俱减省，番僧留一百八十二人，余悉遣之。’”<sup>[5]824</sup>弘治皇帝的做法前政清明，而后又将藏传佛教僧人请回，甚至比起父亲有过之而无不及。

到明武宗时，仍然沿袭了弘治时期的宗教政策，统治者上层对藏传佛教尤为崇信。在弘治皇帝宾天，“西番灌顶大国师那卜坚参及班丹罗竹等各率其徒，假以袂除荐扬，数入乾清宫，几筵前肆无避忌。京师传闻，无不骇愕。”<sup>[5]881</sup>也正是如此，封建士大夫认为“方今邪说，僧道为甚，煽惑都人[人心]极力崇信”<sup>[5]882</sup>。在明武宗登基之初，封建士大夫们同样是上疏言及崇信藏传佛教之弊端，“屏逐法王、番僧”，而明武宗信奉藏传佛教更为尤甚，“诵习番经，崇尚其教，常[尝]被服如番僧，演法内厂”<sup>[5]925</sup>，可谓把明代皇帝崇信藏传佛教推向了登峰造极的地步。刑部主事李中上言：“……善治一无可举，盖陛下之心惑于异端也。夫以禁掖严邃，岂异教所得杂居！今乃于西华门内豹房之地，建护国禅寺，延住番僧，日与亲处，异言日沃，忠言日远，则用舍之颠倒，举措之乖方，政务之废弛，岂不宜哉！昔我宪宗偶为妖僧继晓所惑，随悟其诬，即斥逐之。孝宗即位之初加以诛戮，人心痛快！伏望陛下远监汉唐中主之失，近发（法）我宪宗、孝宗之明，毁佛寺，出番僧，以谨华夷大防。”疏入，不报，寻降广东通衢驿驿丞<sup>[5]923-924</sup>。由此，可见武宗崇佛程度之一斑。

### 三、嘉靖时期对藏传佛教的忧虑与限制

明武宗晚年可能已经意识到后来之君要对他崇信的藏传佛教僧人进行打击和限制，因此留有遗旨“……豹房番僧……俱放遣。”<sup>[5]955</sup>嘉靖时期，明世宗对佛教的反感与士大夫对藏传佛教僧人在朝廷中影响力的忧虑，对藏传佛教采取限制方针，在京藏传佛教僧人封号多被降低，大批僧人被从北京送回边疆地区。这一时期，藏传佛教僧人的朝贡被限制到很小的规模，其在朝廷中已无明显影响，藏传佛教政策服从于边疆政策。

明世宗，即嘉靖皇帝，他在位时以崇道排佛而著

称。由于明代诸帝多崇信佛教，所以在宫中也雕塑了许多佛像，并供奉佛骨等物。明世宗对佛教的整饬，首先即从毁刮宫中佛像之金开始。沈德符的《万历野获编》和清代人谷应泰的《明纪事本末》都记载了嘉靖初年下令毁刮宫廷金属之事，“毁刮金属一千余（两），悉给商以偿宿逋”<sup>[15]</sup>。对于藏传佛教，他查革在京藏僧封号，予以淘汰斥逐。早在他即位之初，就下令对正德年间“传升”“乞升”藏僧“尽行查革，各牢固枷钉，押发两广烟瘴地面卫分充军，遇赦不宥”<sup>[5]956</sup>。世宗对于藏传佛教僧众发往“烟瘴地面卫”充军，“遇赦不宥”<sup>[16]</sup>，从明代充军的历史看是相当严厉的<sup>①</sup>。同时，禁苑北墙下大慈恩寺，“为西域群僧所居”。明世宗“诏所司毁之，驱置番僧于他所”。终嘉靖一朝，基本上没有再封授藏僧，京中藏僧斥逐殆尽。史称“世宗立，复汰番僧，法王以下悉被斥。后世宗崇道教，益黜浮屠，自是番僧鲜至中国者。”<sup>[1]8579</sup>

这一时期，封建士大夫对于统治阶层越来越严重的崇信宗教等事表现出较多忧虑。嘉靖二年（1523年）四月，大学士杨廷和等上疏曰：

人君一身，天下根本，欲令出入起居事事尽善，惟在前后左右皆用正人。臣等先尝具启请于昭圣慈寿皇太后，务选老成谨厚内臣以待陛下任使，其曾经先朝随侍遗奸不得滥与。又尝极言异端左道亟宜痛绝。顷条奏慎始修德十二事，其一谓斋醮祈祷必须预绝，其端不可轻信。累千百言，具书殿庑。今乃无故修设斋醮，日费不貲，至屈万乘之尊亲莅坛场。此皆先年乱政之徒芟锄未尽，妄引番、汉僧道试尝上心。夫斋醮之事，乃异端诬惑，假此为衣食之计。佛家三宝、道教三清，名虽不同，一虚诞诬罔，圣王所必禁也。昔梁武帝、宋徽宗崇信尊奉无所不至，一则饿死台城，一则累系金虎，求福未得，反以召祸。又如近日刘瑾、钱宁辈崇信佛道，建造寺宇极其华美，皆杀身忘（亡）家，略不蒙祐，则其无益有损不待辩矣。

<sup>①</sup> 《明会典》中所录嘉靖、万历充军条例中，均是按照充军的轻重等级排列。嘉靖条例从轻到重的充军封赐列有充军终身、边卫充军终身、极边烟瘴边远沿海口外充军、边卫永远充军四等；万历充军条例下则分有附近终身、边卫终身、边远终身、极边终身、边卫永远、极边永远六等。

然则行香拜籙之劳,孰若移之以御讲筵?设蘸修斋之费,何不移之以周穷困?臣等职在辅导,不敢不尽其愚。惟陛下留神采纳,斥远左右奸人及远人僧道,罢停斋蘸,清查一切冒滥恩赏,实万世无疆之休。<sup>[5]972-973</sup>

九卿乔宇等亦言:

陛下登极诏书首正法王、佛子、国师、禅师之罪,搜访内府宫观出入诱引之人,裁革善世、真人爵号,及新建寺宇尽行拆毁,邪正之辩了然甚明。今一旦信用妖幻,九重之内建立坛场,溷渎神明,烦劳圣体,不可之大者也!且夫天生圣人,为天地神人之主,心和则气和,气和则天地神人之和应之。即如往者祷雨乞雪之事,皆由陛下一念精诚,随感随应,何必佛力可以禳灾,道经可以修福!今天灾屡见,四方多警,民贫岁凶,官无赢积,而斋宫赏赉日增月益,此其去正德末年复能几何?臣等窃为陛下忧之。<sup>[5]973-974</sup>

嘉靖皇帝即位之初,对于自正德以来认为太监误国、诱引皇帝崇信藏僧之恶事,在御史等官吏上奏后,虽稍有宽大,但对犯事太监及藏传佛教僧众均给予了较为严厉的处罚<sup>[17]</sup>。诸如:

初,御史李美、给事中陈江劾奏取佛太监刘允等。上召还允,命疏番僧姓名以进。允既至,有诏勿问。于是,江西道御史陈克宅等数允十罪,请下允狱,及诸随行取佛者并付理官正其罪。六科给事中许复礼等亦以为言。上曰:“此曹蛊惑引诱,欺君虐民,骚扰地方,亏损国课,罪诚深重。允姑降四级,罢还家。奸僧已获下狱者,亟论罪如法;未获者,令所在捕得,械系至京重治之。诸从行取佛者,悉下发司问。”<sup>[5]958-959</sup>

礼部参奏刺麻禅师领占札把(巴)等二十七人及通事序班金通诸不法事,请逮治以彰国法。上乃命抚按官械送法司严鞫,既而获,具法当论死。得旨:“俱法烟瘴地方充军,遇赦不宥。”<sup>[5]959</sup>

同时,藏传佛教僧人的朝贡在这一时期仍是多有违例。嘉靖二十八年(1549年)五月,以乌思藏等处番僧领占坚参等三十八名各袭国师、禅师、都纲、刺麻职事,驳回查勘喃哈坚参等三十一名。礼部对此事分析并作出如下建议:

今岁入贡番僧中,多去年已赏,今次复来。或同

一师僧,而袭职异名;或同一职衔,而住坐异地。请以后新袭诰敕,俱开住坐地方及某师某名,不得混冒。又诸番节年袭职,守候诰敕日久,辄令带原赉诰敕回番,待后入贡之年赴京补给,以故诸番得假借冒顶,夤缘行私。及今不处,则旧诰、旧敕终无销缴之期,非但夷情怠玩,抑且国体未尊。请以后番僧袭职,令将原赉诰敕纳还内府,不得如故赉文簿一扇,将各僧赉到旧给诰敕所载师僧职名、颁给年月及今袭替僧徒名字、住坐地方,分别已未领有新诰、新敕,逐一登记,备行布政司,照式置造。如系应贡年分,即以前册查对。如系年代久远,果有老病,方得起送承袭。如已袭未领诰敕,许起送一、二人。其余无得滥放。<sup>[5]1031-1032</sup>

在明廷的整治下,藏传佛教僧人的朝贡被限制到了弘治以前的水平,大致依照礼节接待。藏传佛教僧众朝贡大多能依例行事,但违例之事仍然不时有之,鉴于西藏地方和其他藏族地区的特殊性也一般不予以追究。嘉靖四十三年(1565年)十二月,“番僧蛇牙藏等入贡至一千一百余人,礼部以人数多,请量给赏,而严各边传送之禁。”<sup>[5]1056</sup>为此,嘉靖皇帝专门下诏:“自今边臣起送番僧入贡,悉遵成化、弘治故事,限数入边。如有违例滥送者,罪之。”<sup>[5]1056</sup>

#### 四、隆庆以后蒙藏等民族关系中的藏传佛教

明代前期的社会制度和社会结构基本上是唐宋元制度和传统状况的复合。由于中央集权制度的强化,明代国家的社会管理体系呈现出鲜明的直接有效的中央辐射格局特点。国家对西南、西北、东北的边疆地区实行比较松散的羁縻形式的管理,虽然这一时期社会的弊病也很多,但国家对社会的控制是相当严格的,宗教生活也处在严格的管理之下。尽管明中后期朝廷腐朽,面临诸多难以应付之事,但朝廷对藏传佛教僧众仍然给予了严格管理。如隆庆三年(1569年)六月,“以番僧违例朝贡,坐起送官罪,讨(夺)四川三司赏(掌)印官署都指挥金事槐寅等俸各二月。”<sup>[5]1064</sup>万历十九年(1591年)闰三月己丑,礼部题:“异端之害,惟佛为甚……又有番僧亦

乞内地造寺,为通番之计……合严行禁逐。”上命严逐重治之<sup>[5]1168</sup>。隆庆时期,基本沿袭了嘉靖时期的藏传佛教政策。另一方面,藏传佛教在明代后期明蒙等民族关系的处理中发挥了积极而重要的作用。明代在稳定对鞑靼部蒙古的羁縻关系中很大程度上得力于藏传佛教,与藏传佛教上层的关系改善,但并未恢复驻京藏传佛教群体先前极为活跃的局面。

明初以来效仿汉武帝隔绝匈奴的做法,花费很大力气阻隔蒙藏联系,使得蒙古族和藏族各部在近两百年的时间里只能与明代朝廷交往联系,将其分别纳入明代的统治之下。明中后期以后,随着明廷实力的下降以及控制蒙藏地区力量的衰弱,蒙古族一些首领开始凭借军事实力突破阻隔进入青藏高原。俺答汗(1507—1583年)向朝廷乞请印信和佛经,为明后期利用藏传佛教对蒙古各部落的羁縻管理带来了契机。隆庆六年(1572年)十月,总督尚书王崇古奏“顺义王俺答纳款之初,即求印信互市。之后累求经、僧,节蒙朝廷允给,既足夸示诸夷,尤可大破夷习。虏王既知得印为荣,必将传示各部落珍重守盟,永修职贡;虏众既知奉佛敬僧,后将痛戒杀戮,自求福果,不敢复事凶残。是朝廷给印、赐经之典,真可感孚虏情,诸转移化导之机,尤足永保贡市。议者乃谓印器不可轻假,佛教原非正道,岂知通变制夷之宜。查祖宗朝敕建弘化阐教寺于洮河,写给金字藏经,封以法王、佛子,差法阐教等王分制西域,无非因俗立教,用夏变夷之典。今虏王乞请鞑靼字番经,以便诵习,似应查给,照天朝一统之化,其刺麻西番等僧开导虏众,易暴为良,功不在斩获下。宜给授各僧录司官,仍给禅衣、僧帽、坐具等物,以忻虏众。庶诸虏感恩遵教,贡盟愈坚,边圉永宁。”<sup>[5]1077</sup>在此之后,明廷按照王崇古的奏请,由于暂时没有蒙古文字的经文,在万历元年(1573年)三月给俺答汗赐予了佛像、经文,并“授在虏番僧九人官”<sup>[5]1080、1082</sup>。在此之前,明廷对藏传佛教僧众给予尊崇优礼,并不包括蒙古地区。在明后期,朝廷内忧外患,无暇顾及,把对藏传佛教的优待推至蒙古地区,利用蒙古族对藏传佛教的信仰,维系了自身的统治。在俺答乞请佛像、僧人及经文之后,明廷对于其请封、请赐等按

照对待其他藏传佛教僧人的做法,给予尊崇和优待,正如山西巡抚方逢时称“虏王年来奉佛诵经,忏悔戒杀,既坚从善之心,当施因俗之治。”<sup>[5]1083</sup>尽管明廷对于俺答汗给与优待,但对于请开茶市始终甚为严格,始终未敢轻易允许,并将其上升为“防虏保番”的策略层面。万历五年(1577年)九月己未,俺答汗投书甘肃军门,乞开茶市。巡按陕西御史李时成言“番以茶为命,若虏得籍以制番,番必转而从虏,遗患匪细。”部复“茶市岂容轻许,但虏王既称迎佛(即三世达赖喇嘛——引者注),僧寺必须用茶,难以终拒。宜行该镇,如虏王请以马易茶,直以官茶无多,原以招番纳马正支,天朝自有法制,谁敢与市。惟量给百数十篋,以示朝廷赏赉(厚待)之恩,”上是其议<sup>[5]1100—1101</sup>。

明廷对蒙古部落的羁縻统治得力于藏传佛教僧众的劝化之善。万历七年(1579年)二月,命辅臣张居正勉纳贡夷乌思藏僧人锁南坚错等馈物,即以其“因教以作善戒杀,阻其西掠,劝之回巢”<sup>[5]1105</sup>之功。崇祯元年(1628年)五月丁亥,在西北纷乱的过程中,明廷派遣王哈喇嘛宣谕,以使其止战。<sup>[5]1260</sup>当时,兵部尚书王在晋曰“大同燹掠,宜以按臣勘报,不烦旗尉。”上曰“疆事仗一哈(喇)嘛僧讲款,不将轻我中国哉!”刘鸿训曰“讲款权也。”<sup>[5]1260—1261</sup>可见,藏传佛教僧人确实在维系日暮西山的明王朝的统治发挥了重要作用。与此同时,自从俺答汗驻牧青海,并在青海地区筑寺迎佛,之后蒙古各部纷纷向这里移动,自明初设置的隔绝蒙藏的藩篱防线逐渐被突破。末期的明王朝尽管尽力维系对西北地区的统治,但对于“西藏一路往来自由,听之奉佛,则南北诸番交通无禁”<sup>[5]1086—1087</sup>,对蒙古各势力向青藏高原地区的发展已经无能为力。

在东北地区,明廷也曾利用藏传佛教僧众侦探敌情。天启六年(1626年)闰六月,明军在与后金的战斗中也用到藏传佛教僧人,时称“王、李二喇嘛出入虏巢,玩弄夷虏于股掌”“盖夷狄之族敬佛一如敬天,畏僧甚于畏法。而若辈亦闻有密咒幻术,足以摄之。”<sup>[5]1253</sup>与后金打仗的明末著名将领袁崇焕也曾遣藏传佛教僧人潜入后金,“以奴(即努尔哈赤——引者注)死,虏信未的,奏遣喇嘛僧李锁南以烧纸为

名往侦之”“令僧阅其兵马、器械”“欲乘奴子争立，乘机进剿”<sup>[5]</sup>1255—1256。

#### [参考文献]

- [1] (清)张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [2] 张显清. 从《大明律》和《大诰》看朱元璋的“锄强扶弱”政策[M]//明史研究论丛(第二辑), 南京: 江苏人民出版社, 1983: 59.
- [3] 罗广武, 何宗英. 西藏地方史通述[M]. 拉萨: 西藏人民出版社, 2007: 375.
- [4] 石硕. 西藏文明东向发展史[M]. 成都: 四川人民出版社, 1994: 255.
- [5] 顾祖成. 明实录藏族史料[M]. 拉萨: 西藏人民出版社, 1982.
- [6] 张生寅. 元代以来藏传佛教寺院管理研究[M]. 西宁: 青海人民出版社, 2016: 169.
- [7] 罗绍. 明朝在西藏的主权地位[J]. 中国藏学, 2011(3).
- [8] 藏族简史编写委员会. 藏族简史[M]. 拉萨: 西藏人民出版社, 2006: 140.
- [9] (明)陆容. 菽园杂记[M]. 台北: 广文书局, 1970: 6.
- [10] 赵轶峰. 明代国家宗教管理制度与政策研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 20.
- [11] [加拿大]卜正民. 明代的社会与国家[M]. 陈时龙, 译. 黄山: 黄山书社, 2009: 221—222.
- [12] (明)朱权, 等. 明宫词[M]. 北京: 北京古籍出版社, 1987: 12.
- [13] (明)刘若愚. 明宫史[M]. 北京: 北京出版社, 1963: 47.
- [14] (明)黄瑜. 明代笔记小说大全·双槐岁钞[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [15] 周钧韬. 关于《金瓶梅》的时代背景的再思考[M]//明清小说研究. 北京: 中国文联出版公司, 1987: 185.
- [16] 吴艳红. 明代充军研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003: 14.
- [17] 巴卧·祖拉陈瓦. 《贤者喜宴》噶玛噶仓译注(二十五)[J]. 周润年, 韩觉贤, 译. 西藏民族大学学报, 2015(2).

## The Transformation and Evolution of Tibetan Buddhism Policy in the Ming Dynasty

Yin Hai – yan

(The Institute of History, Tibet Academy of Social Sciences, Lhasa, Tibet 850000, China)

**Keywords:** Ming Dynasty; Tibetan Buddhism; Religious Policy; The Frontier; Governing Tibet

**Abstract:** The management of religious affairs is an important part of the political life and spiritual culture history of ancient Chinese. On the one hand, the rule of the Ming Dynasty inherited the Yuan system, preferential treatment of Tibetan Buddhism and its monks; and on the other hand, made it not separated from the country's frontier ethnic policy as a whole and serving the needs of national unity and social stability. The policy of Tibetan Buddhism in the Ming Dynasty remained the same on the whole, but it was constantly adjusted and modified under the influence of national politics, social life and frontier situations in different historical periods. The Religious policy on Tibetan Buddhism during the Ming Dynasty can be divided into four stages: 1) the Hongwu to Tianshun period, 2) the Chenghua to Zhengde period, 3) the Jiajing period, and 4) the Longqing to Chongzhen period. The context of the development and evolution of the Tibetan Buddhism policy in the Ming Dynasty was reviewed and commented.

[责任编辑: 尹欣桐]

[责任校对: 刘红娟]