拉尊南卡吉美伏藏法系对哲孟雄南嘉王朝初期宗教格局的影响 *

许渊钦

内容摘要：拉尊南卡吉美（ལྷ་བཙུན་ནམ་མཁའ་འཇིགས་མེད། 1597-1652 年）、阿大生巴钦波（མངའ་བདག་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ། 1592-1656 年）、噶陀仁增钦波（ཀཿཐོག་རིག་འཛིན་ཆེན་པོ། 17 世纪）三位宁玛派宗教人物通过法王升座仪式赋予彭措南嘉管理哲孟雄的权力，以此契机，开启宁玛派伏藏法系从卫藏中心向哲孟雄的传播与发展。初传哲孟雄的伏藏法系中，以继承大伏藏师贾春宁波法系并开创哲孟雄伏藏法系的拉尊南卡吉美为主要代表。彭措南嘉被升座为法王后，他在哲境内支持拉尊伏藏法系的传法活动并推进了该法系寺院的建设。在哲孟雄宗教发展的进程中，卫藏教权中心与哲孟雄地方的南卡吉美伏藏法系持续性双向互动，逐渐形成法脉继任、宗派隶属、主分寺从属等制度化发展模式。该伏藏法系对哲孟雄南嘉王朝初期的宗教格局产生了极大的影响。

* 本文系国家社会科学基金项目“17-20 世纪藏传佛教在锡金、不丹、拉达克的传播与发展研究”（18BMZ020）阶段性研究成果。

一、问题的提出

在藏传佛教发展史中，各宗派的历史叙事皆是以宗派法系继承者的传记为主轴所构成的，藉此展现法脉相续不断的清净传承。其中，前译宁玛派（སྔ་འགྱུར་རྙིང་མ་པ）[1] 有两种特殊的传播途径：“远传承—教言传承（རིང་བརྒྱུད་བཀའ་མ）”与“近传承—伏藏传承（ཉེ་བརྒྱུད་གཏེར་མ）”。而特点最突出、最鲜明的就是伏藏传承，伏藏师开取一系列的伏藏教法，再以此“伏藏教法”建构出一种具正统性与完整性的传承模式，形成一种在教法类型与传

1 宁玛派全称为“前译或旧译宁玛派（སྔ་འགྱུར་རྙིང་མ་པ）”，这是为了突显自身特色以及区别后译或新译（གསར་འགྱུར）而取名。传统的划分上，以“宗教人物”班智达弥底和大译师仁钦桑波（958-1055 年）两位为中心作为旧、新译派与前、后弘期的分界，班智达弥底进藏以前，莲花生、无垢友、南卡宁波、毗卢遮那译师等印度来藏的班智达们及藏族译师们共同译出的密续、仪轨、释论、大圆满等译本，从此形成具有译本特色的旧译派传承体系。仁钦桑波以后的卓弥、玛尔巴等后弘期的译师们赴印度学法，译出当时印度佛教著名的密乘文本而形成的新译派传承体系。这种以“前、后期密续”译本及据此文本而构建出不同的见地、修行风格，可以认为，这是从“前译和后译的差异性”而进行自他差别的必要性划分，事实上，这种必要性应是从 10 世纪末“黑暗时期”结束后藏族译师们再次引进当时印度佛教的主流密续文本才开始的。可以想象，“朗达玛灭佛”时期，毁坏寺院，僧人被逐，同时焚烧吐蕃时期的母本和译本。这也导致了朗达玛被刺身亡、属地平民起义，形成了“各地势力分割”的局面。在这割据混乱的一百多年中，不仅母本、译本可能被焚毁消失，就算是侥幸或特意保存的文本恐怕也会因密续讲说传承中断而导致对密续产生错误的认识。不难想象，当时会出现一些没有师承的在家咒师假借“度脱（སྒྲོལ་བ）”、“和合（སྦྱོར་བ）”密乘法门行持“邪法”的行为。随着译师们再次到印度求法，形成以当时印度文本为中心的认识并据此作为评判前译文本的标准，他们从对某些人邪行的反感开始转向对前期译本的全面怀疑，新译派译师们以自己的翻译文本为核心对比前期译本，又在无印度母本可兹证明的情况下，针对“前期译本”提出一种强烈的质疑声音——“是否根源于佛教的正统文本?”。拉喇嘛益西沃（ལྷ་བླ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད། 947-989 年）、仁钦桑波、桂译师枯巴拉则（འགོས་ལོ་ཙྪ་བ་ཁུག་པ་ལྷ་བཙས། 约 11 世纪）、萨迦班智达（ས་སྐྱ་པཎ་ཌི་ཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན། 1182-1251 年）、恰译师却吉贝（ཆག་ལོ་ཙྪ་བ་ཆོས་རྗེ་དཔལ། 1197-1263 年）、布顿 · 仁钦珠（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ། 1290-1364 年）等大师都撰写一类称为“驳斥邪说密法（སྔགས་ལོག་སུན་ཕྱིན）”，批判并质疑前译宁玛文本的正统性和真实性，主张大圆满不是传承自印度，《秘密藏续》不是译自梵本，甚至认为有些译本是藏人伪造的。最早回应“前译宁玛非正统”的宁玛派大学者是荣松却桑（རོང་ཟོམ་ཆོས་བཟང་། 1012-1131 年），他在自己的著作《密续之王秘密藏 · 宝疏》中，主张“前译译本是真实无误的”，吐蕃王朝时期印度文本与法门，已通过班智达入藏和文本翻译的过程而传承到了西藏，前译宁玛的译本传承的正统性毋庸置疑。后弘期译师们否定“前期译本正统性”，无疑是为了凸显从印度新引进传承的“合理性”及其文本的“真实性”，有意形成一种以“从印度引入西藏的新译本和新法统”的新趋势。可以认为，这是一种从印度前、后时期密续的传入、翻译及依此建立见修体系，发展出旧译派和新译派的两种历史叙事传统。土观 · 罗桑却吉尼玛著，刘立千译注:《土观宗派源流》，北京：民族出版社，2000 ：32 ；沈卫荣、侯浩然:《文本与历史：藏传佛教历史叙事的形成和汉藏佛学研究的建构》，北京：中国藏学出版社、北京大学出版社，2016：179-180。

播形式上极具伏藏师个人色彩的传承法系，称为“伏藏法系”[2]。据该派传统的说法，约从 11 世纪以后，伏藏师们陆续出现，发展出各具特色的伏藏法系。就“历代伏藏师持续开创了伏藏法系”这点来说，伏藏法系实际上扩大了宁玛派的传承形式、文本类型以及教义内容的多元性。在各支伏藏法系中，北伏藏约在 14 世纪最早传入了哲孟雄[3]。此后到 17 世纪建立地方政权，在此期间只有北伏藏法系（བྱང་གཏེར）的开创者伏藏师仁增贵登（རིན་འཛིན་རྒོད་ལྡེམ། 1337-1408 年）[4] 及他的转世阿里伏藏师仁增列滇杰（རིག་འཛིན་ལེགས་

2 伏藏法系传承究竟始于何时？据传统的说法，第一位伏藏师可以上溯到 11 世纪前后的桑杰喇嘛，不过其伏藏文本和人物传记到了 19 世纪末才由宗萨蒋扬钦哲旺波和贡珠云丹嘉措重新整理并保存。因此，有必要回到有日月伏藏祖师称号的娘热 · 尼玛沃色（ཉང་རལ་ཉི་མ་འོད་ཟེར། 1124-1192 年）和咕噜却吉旺秋来讨论，尼玛沃色是五大伏藏王的首位，取出九函《八大法行》等伏藏典籍，称为“上部伏藏”。不过奇怪的是，作为一位伏藏师，尼玛沃色为什么在自己的著作《娘氏教法源流》中却没有提到伏藏传承？同时代的新译派中的桂译师枯巴拉则、萨迦班智达只批评“前期译本是伪造的”，却没质疑伏藏文本的正统性。可见，尼玛沃色所处年代，宗教界对伏藏文本的情况应该还不是太了解。可以确定的是，伏藏文本传承最早始于娘热 · 尼玛沃色。咕噜却吉旺秋（གུ་རུ་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག 1212-1270 年）是第二位伏藏王，他是尼玛沃色之子卓滚 · 南卡巴的弟子，开取的伏藏文本，称为“下部伏藏”。两位伏藏师是目前记载中最早的伏藏传承，上、下伏藏对在当时宗教影响甚大，路上的修行者相遇时，就相互询问：“你属于上下伏藏哪一个传承？”虽然无法得知何时被称为上下伏藏？从名称看来，下伏藏是相对于上伏藏，咕噜却旺年代较晚，可以合理推断，上、下伏藏应在咕噜却旺的伏藏文本形成后才逐渐出现的。可能因“咕噜却旺伏藏文本在当时宗教界影响较大”，就在当时出现强烈质疑其伏藏文本的言论，同时代的恰译师批判“在桑耶寺等处伏藏邪法，后由咕噜却旺全部掘出的各种伏藏文本”，为了解释回应这类反对内容，咕噜却旺撰写了宁玛派第一部《伏藏教法广史》（གཏེར་འབྱུང་ཆེན་མོ）。不过，该书的面世并未平息“质疑伏藏文本真实性”的诤论，14 世纪布顿 · 仁钦珠继续斥责咕噜却旺的伏藏文本是“按他的教谕编造的诸邪法”“所造谎称挖掘于伏藏而造众多邪法”“从伏藏中挖掘出来的教法，则此法亦无灌顶教言的传承”。从“质疑伏藏文本的最早记载”和“为确立伏藏文本传承的正统性的专著”这两点看来，可以确定，在咕噜却旺的年代伏藏法系传承刚开始为当时宗教界所认识，这种认识从质疑批判开始，然而咕噜却旺对于伏藏文本批判声浪的正面回应也对伏藏法系的发展和完善产生了深远的影响。仁增 · 吉美林巴著，洛珠加措、肖干田译：《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，西藏人民出版社、鹭江出版社，2001 ：317 ；松巴堪布 · 益西班觉著，蒲文成、才让译：《松巴佛教史》，兰州：甘肃民族出版社，2013：387-388。

3 哲孟雄现称锡金，地处中国与印度之间喜马拉雅山南麓。藏传佛教中，常描述此地为秘境（སྦས་ཡུལ）、空行刹土（མཁའ་སྤྱོད）与莲花生的伏藏地。有关哲孟雄与秘境、空行刹土、伏藏地的关系，参见许渊钦：《试从伏藏文献解读哲孟雄的起源与特征》，《中国藏学》2013（4）：139 -141。

4 仁增贵登又称为“俄珠坚赞（དངོས་གྲུབ་རྒྱ་མཚན）”，其伏藏文献被称为“北伏藏”。他受到伏藏授记的启示下，进入哲孟雄“开取伏藏”、“开启圣门”。གུ་རུ་བཀྲ་ཤིས། གུ་བཀྲའི་ཆོས་འབྱུང་། པེ་ཅིན། ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་།1998: 487. མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་གཤོངས་གླིང་ཡངས་པར་སྣང་སོག་གོང་གསུམ་གྱི་བརྒྱུད་འཛིན་མཆེད་ཚུལ་དང་ཀུན་གཟིགས་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྔོས་སྔ་འགྱུར་རྙིང་བསྟན་ལ་ཕྱག་རྗེས་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ཚུལ་འཐོར་བ་བཏུས་པའི་ངོར་མཚར་རྟོགས་བརྗོད་སྐལ་བཟང་ཐར་གླིང་འདྲེན་པའི་ཤིང་རྟ། Published by Khenpo L. Tshering, Upper Shyari, Deorali Gangtok, Sikkim, 2006: 67.

ལྷུན་རྗེ། 1500-1613 年）[5]、噶陀巴 · 侠拉益西本（ཀཿཐོག་པ་བཞག་བླ་ཡེ་ཤེས་འབུམ། 约 15、16 世纪）[6]、门 · 噶陀巴 · 索南坚赞（མོན་ཀཿཐོག་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན། 1466-1549 年）[7]、噶陀巴 · 南卓益西桑布（ཀཿཐོག་པ་རྣམ་གྲོལ་ཡེ་ཤེས་བཟང་པོ། 约 16 世纪）[8] 等宁玛派人物在哲孟雄活动的零星记载。这一时期，由于哲孟雄尚未出现能扶持宗教稳定发展的地方政权，同时当地民众也缺乏信仰藏传佛教的基础，因此宗教发展仍然处在未成熟阶段。就在 17 世纪固始汗率军消灭藏巴汗政权之际，三位宁玛派大师拉尊 · 南卡吉美（ལྷ་བཙུན་ནམ་མཁའ་འཇིགས་མེད། 1597-1652 年）、阿大 · 生巴钦波（མངའ་བདག་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ། 1592-1656 年）、噶陀 · 仁增钦波（ཀཿཐོག་རིག་འཛིན་ཆེན་པོ། 17 世纪）同时来到哲孟雄，通过“法王升座仪式”赋予当地藏族头人彭措南嘉[9] 统治哲孟雄的世俗权力。官方史书《哲孟雄历代王统史》就将南嘉王朝建立以后的时期，称为哲孟雄的“后弘期（ཕྱི་དར）”[10]。三位大师以此为契机，开启宁玛派伏

5 列滇杰全名为“仁增列滇敦迥多杰（རིག་འཛིན་ལེགས་ལྡན་བདུད་འཇོམས་རྡོ་རྗེ）”，他被认为是伏藏师仁增贵登的第二世，其兄阿里班钦 · 班玛旺嘉（མངའ་རིས་པཎ་ཆེན་པདྨ་དབང་རྒྱལ།1487-1542 年）亦是当时宁玛派北伏藏法系著名的大学者。列滇杰前往哲孟雄开启圣地之门，在拉日宁波洞中发掘出《寿成就 · 无死甘露漩》（ཚེ་སྒྲུབ་བདུད་རྩི་འཁྱིལ་བ）等伏藏法类。ཀུ་རུ་བཀྲ་ཤིས། གུ་བཀྲའི་ཆོས་འབྱུང་།1998: 540. མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་གཤོངས་གླིང་ཡངས་པར་སྣང་སོག་གོང་གསུམ་གྱི་བརྒྱུད་འཛིན་མཆེད་ཚུལ་དང་ཀུན་གཟིགས་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྲིད་སྐྱ་འགྱུར་རྩིང་བསྟན་ལ་ཕྱག་རྗེས་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ཚུལ་འཐོར་བ་བཏུས་པའི་ངོར་མཚར་རྟོགས་བརྗོད་སྐལ་བཟང་ཐར་གླིང་འདྲེན་པའི་ཤིང་རྟ། 2006: 17.

6 益西本是噶陀第八代座主旺秋巴（1332-1384 年）及第九代座主罗卓本（1342-1406 年）的弟子。当时卫藏地区宁玛教法衰微，第九代座主派遣益西本前往卫藏乌巴隆、桑俄岭等寺，弘扬经、幻、心等教法。后来，他“为了寻找秘境锡金，至卫藏地区”，最后于圣地中圆寂。མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། རྣམ་རྒྱལ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་ཉམས་ཞིབ་ཁང་། 2002: 19.

7 在侠拉益西本前受戒出家，戒名“索南坚赞”。追随益西本、第十一代噶陀派座主贡噶本巴、扎果 · 多杰巴、上师根敦罗卓等处学习宁玛派教言、伏藏文本传承。抵达卫藏后，首先于桑耶寺弘法。为了“拜见上师益西本，圆满学教求法”前往哲孟雄北门特秋却岗，见到上师后，益西本告诉索南坚赞说：“应依照莲花生的授记，开启秘境哲孟雄”。索南坚赞查阅众多哲孟雄圣地志，前往哲孟雄西门朝拜圣地，并住在此地 5 年（1494-1498 年）。关于这 5 年他在哲孟雄的具体情况，其传记中并无详细记载。他后来在不丹巴卓达仓（སྤ་གྲོ་སྟག་ཚང་）的首领邀请下，前往不丹弘法。མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་གཤོངས་གླིང་ཡངས་པར་སྣང་སོག་གོང་གསུམ་གྱི་བརྒྱུད་འཛིན་མཆེད་ཚུལ་དང་ཀུན་གཟིགས་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྲིད་སྐྱ་འགྱུར་རྩིང་བསྟན་ལ་ཕྱག་རྗེས་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ཚུལ་འཐོར་བ་བཏུས་པའི་ངོར་མཚར་རྟོགས་བརྗོད་སྐལ་བཟང་ཐར་གླིང་འདྲེན་པའི་ཤིང་རྟ། 2006: 109-117.

8 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་གཤོངས་གླིང་ཡངས་པར་སྣང་སོག་གོང་གསུམ་གྱི་བརྒྱུད་འཛིན་མཆེད་ཚུལ་དང་ཀུན་གཟིགས་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྲིད་སྐྱ་འགྱུར་རྩིང་བསྟན་ལ་ཕྱག་རྗེས་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ཚུལ་འཐོར་བ་བཏུས་པའི་ངོར་མཚར་རྟོགས་བརྗོད་སྐལ་བཟང་ཐར་གླིང་འདྲེན་པའི་ཤིང་རྟ། 2006: 17, 109-110.

9 法王彭措南嘉（ཆོས་རྒྱལ་ཕུན་ཚོགས་རྣམ་རྒྱལ），原名“夏俄阿巴多杰（ཞལ་ངོ་ཨ་པ་རྡོ་རྗེ）”，为当地藏族的头人。其祖先杰本萨（གྱད་འབུམ་བསགས）约在 13 世纪时从康木雅地区迁居哲孟雄。མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 199-201.

10《哲孟雄历代王统史》把哲孟雄的历史分为前弘、中弘、后弘三个时期：前弘期是关于哲孟雄起源记载；中弘期大约在 14 到 16 世纪，有伏藏师仁增贵登、阿里伏藏师仁增列滇杰、噶陀巴 · 侠拉益西本、门 · 噶陀巴 · 索南坚赞、噶陀巴 · 南卓益西桑布等宁玛派人物在此活动的记载；后弘期是 17 世纪南嘉王朝建立前后的记载。ལྷ་ཁྱུམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། བལ་ཡུལ་ཨ་མདོ་སྔོ་མང་ཀམ་པིའུ་ཊར་པར་ཁང་ནས་སྐྲུན་པ། 2003: 15.

藏法系向喜马拉雅山南麓哲孟雄系统发展的历程。南嘉王朝初期，由于拉尊南卡吉美伏藏法系与卫藏教权中心较为特殊的法脉联系与交往交流，因而对王朝初期的传承结构与宗教格局产生了极为深远的影响。

从上述史实出发，本文提出并尝试回应下列的问题：

首先，在南嘉王朝初期，有哪几支伏藏法系传入哲孟雄？以何种途径在当地传播？法脉传承采行何种继任模式？其次，南卡吉美伏藏法系对哲孟雄的宗教发展产生了什么样的影响？哪些因素影响了南卡吉美伏藏法系的发展趋势？是否受到卫藏地区宗派的影响？若是没有受此影响，此伏藏法系在境内是单向的发展模式？还是受到影响，形成双边联系的互动模式？宗教发展出现什么转变？形成什么样的格局与特征？本文基于上述问题，试图回应“拉尊南卡吉美伏藏法系对南嘉王朝初期宗教格局的影响”这一论题。对此研究论题，笔者运用哲孟雄出版的藏文文献，在历史文献的基础上，以南嘉王朝初期哲孟雄的伏藏法系、法系寺院的建构、法脉的继任模式、卫藏与哲孟雄宗派之间的互动影响等为切入点，探讨南卡吉美伏藏法系对哲孟雄的宗教发展格局所造成的影响及其形成特点。研究时间界定落在哲孟雄南嘉王朝初期：从法王升座仪式开始到第六代法王丹增南嘉（བསྟན་འཛིན་རྣམ་རྒྱལ།1769-1793 年）间的 150 年（约从 1642 到 1793 年），这一期间为西藏地方政权和哲孟雄维持传统宗藩关系时期，相当于第五世（1617-1682 年）到第八世达赖喇嘛（1758-1804 年）期间。另外，此研究主题可以突显藏传佛教的一体性与完整性，并为藏文化多元一体的交往交流交融特征提供历史文献的有效证明。

二、宗教新格局的开拓：拉尊南卡吉美伏藏法系在哲孟雄的推行与建构

在藏传佛教发展史中，宁玛派宗教人物创建以传播大圆满及伏藏法系为核心的主寺，主寺建立时间通常都被确立为该宗派发展的起点。宁玛六派中，除了噶陀派的主寺在 12 世纪就已建成外，其他五派主寺建成的时间是从 1632 年最早创建多吉扎寺到 1735

年最晚修建协庆寺的100多年间[11]。这个时期正是宁玛宗派化[12]极为关键且重要的时期，同时也是格鲁派第五世达赖喇嘛时期。就在这一时期，宁玛派以主寺为中心，依循法系传承的主轴向外传播与扩散，在各地部落信众的支持下建立较小规模的分寺。通过主脉与支脉传承一体性的重要联系，由“中心—六大主寺”向“周边—分寺”扩展宗派影响的发展模式，确立主寺、分寺的从属关系，发展出六大派。

就在固始汗帮助格鲁派消灭敌对势力及宁玛宗派化时期，三位宁玛派大师进入哲孟雄传播宁玛派，同时通过教权合理地赋予了彭措南嘉“法王”世俗政权。从“教权赋予政权”这点看来，法王属于一种“责任的赋予”。从另一方面来说，能以佛法治理哲孟雄，负有保护、发展宁玛派的责任，才能称为“法王（ཆོས་རྒྱལ）”。因此，法王成为哲孟雄宁玛派的倡导者与扶持者，当然，这为伏藏法系在哲孟雄的传播与发展创造了独占优势的局面。三人之中，噶陀 · 仁增钦波的相关文献记载缺乏，将不列入本文的讨论范围[13]。本文主要讨论的伏藏法系有二：（1）拉尊 · 南卡吉美所代表的伏藏师贾春宁波（གཏེར་སྟོན་འཇའ་ཚོན་སྙིང་པོ།1585-1656年）法系以及他自己开创的哲孟雄伏藏法系（2）阿大 · 生巴钦波所代表的南哲伏藏师仁增息波林巴（སྣང་རྩེ་གཏེར་སྟོན་རིག་འཛིན་ཞིག་པོ་གླིང་པ།1524-1583年）与北伏藏法系。在法王政权的扶植下，南卡吉美和生巴钦波为主的伏藏法系传播主要通过两大途径：一，传法活动。二，修建法系寺院。

---

11 在宁玛派发展史中，卫藏有两派：1632年，仁增阿格旺波（རིག་འཛིན་ངག་གི་དབང་པོ། 1580-1639年）建立弘扬伏藏师仁增贵登北伏藏（བྱང་གཏེར）的多吉扎寺（རྡོ་རྗེ་བྲག་དགོན）。伏藏师德达林巴（གཏེར་དག་གླིང་པ། 1646-1714年）于1676年建立自己伏藏法系的敏珠林寺（སྨིན་གྲོལ་གླིང་དགོན）。康区有四派，噶 · 当巴德协（ཀཿདམ་པ་བདེ་གཤེགས། 1122-1192年）于1159年建立噶陀寺（ཀཿཐོག་དགོན），直到17世纪中，伏藏师敦都多杰（གཏེར་སྟོན་བདུད་འདུལ་རྡོ་རྗེ།1615-1672年）及其弟子伏藏师龙萨宁波（ཀློང་གསལ་སྙིང་པོ། 1625-1692年）的伏藏法系成为噶陀派主要传承。1665年白玉寺（དཔལ་ཡུལ་དགོན）建成，仁增贡桑喜饶（1636-1699年）成为弘扬伏藏师明珠多杰的伏藏法系的第一任寺主。1685年佐钦白玛仁增（རྫོགས་ཆེན་པདྨ་རིག་འཛིན།1625-1697年）建立佐钦寺（རྫོགས་ཆེན་དགོན）。第二世冉江巴 · 久美根桑南嘉（རབ་འབྱམས་པ་འགྱུར་མེད་ཀུན་བཟང་རྣམ་རྒྱལ། 1713-1769年）于1735年建立协庆寺（ཞེ་ཆེན་དགོན）。两派法系相同，前期属伏藏师尼玛扎巴（ཉི་མ་གྲགས་པ། 1647-1710年）、后期属伏藏师吉美林巴（འཇིགས་མེད་གླིང་པ། 1730-1798年）的伏藏法系。

12 如何定义宁玛宗派化？宗派形成的时间如何确立？伏藏法系对宗派化有什么影响？首先就各宗派形成的时间来说，六大宗派都是创宗者建立以传播大圆满及伏藏法系为核心的主寺，主寺建立时间确立为该派发展的起点。我们若以六宗派建寺时间作为宗派化的起点，噶陀派就成为宁玛派最早的宗派。若以伏藏法系作为宗派化的标志，宗派化的时间应为1632年最早创建的多吉扎寺到1735年最晚修建的协庆寺的一百年间。结合这两个时间段，宗派化起始于12世纪噶陀寺的创建，各宗派的伏藏法系的弘传模式则成熟于17世纪，六大宗派最终确立于18世纪。

13 噶陀 · 仁增钦波，又称为“衮度桑布（ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ）”，他从哲孟雄的西门进入后，在诺布岗附近建立噶陀寺（ཀཿཐོག་དགོན）。寺旁有一湖泊据说是他以神通力凿开的小湖，称为噶陀湖（ཀཿཐོག་མཚོ），此湖亦是他的魂湖（བླ་མཚོ）。有关噶陀 · 仁增钦波的文献记载甚少，堪布拉次仁称：“没有他在此地弘法的详细记载。” མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 232.

阿大 · 生巴钦波是吐蕃王室后代，又称“彭措仁增（ཕུན་ཚོགས་རིག་འཛིན）”，“阿大（མངའ་བདག）”意为领主，是传自赞普后裔的尊号。他跟随祖父达香间（སྟག་ཤམ་ཅན）及父亲札西赤赞（བཀྲ་ཤིས་ཁྲི་བཙན）学习北伏藏与南哲伏藏师息波林巴的伏藏教法，由祖父特别为彭措仁增举行伏藏法系继承者的升座仪式，同时将来自息波林巴的伏藏宝瓶传给彭措仁增[14]。1642 年，生巴钦波父子进入哲孟雄后，随即展开建寺传法活动。其在哲孟雄的活动分为两类：一，开展宗教活动：1643 年，在玉桑（ཡུག་སམ）举行普巴金刚法会（རྡོ་རྗེ་ཕུར་པའི་དཀྱིལ་འཁོར་ཞལ་ཕྱེས），随后在札西町（བཀྲ་ཤིས་སྡིངས）举行《宁玛十万续》的传法活动。在他的推动下，开创了哲孟雄两项重要宗教活动：（1）将藏地“亿遍玛尼共修法会”（མི་ཎི་དུང་སྒྲུབ）传统宗教活动引入哲孟雄。他在境内总共举办了五次“亿遍玛尼共修法会”：第一次在玉桑的拉康玛波举行、第二次是在仁钦绷（རིན་ཆེན་སྤུངས）、第三次是在贝追（སྤྲས་སྦྲོས）、第四和第五次都在札西町举行[15]。从此之后，“亿遍玛尼共修法会”逐渐成为哲孟雄一项传统活动。（2）开创“饮用尝解脱宝瓶水”（མྱོང་གྲོལ་བུམ་ཆུ）的宗教活动。这个开创性的宗教活动的重要媒介是伏藏宝瓶（གཏེར་བུམ），这一宝瓶是生巴钦波传承自伏藏师息波林巴法系的重要伏藏圣物。每年藏历一月八日开始，在札西町举行息波林巴伏藏法《大悲观音 · 轮回中解脱》（ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་འཁོར་བ་ལས་གྲོལ་བ）法会。藏历十五日清晨开始，给予每一位信众举行宝瓶灌顶与饮用宝瓶水的宗教仪式。时至今日，每年藏历一月十五日来自哲孟雄、不丹以及其他各国游客都到会来到札西町参与这项传统宗教庆典活动[16]。二，建立法系寺院：生巴钦波修建驻锡地红殿（ལྷ་ཁང་དམར་པོ），如今当地仍然保存这座寺院的遗址[17]。确认了札西町为哲孟雄圣地的中心，并在此修建吉祥善乐殿（བཀྲ་ཤིས་དགེ་ལེགས）。1649 年，建立法系寺院压伏寺（ཟིལ་ནོན་དགོན）。1651 年，修建弥勒殿（འབྱམས་པ་ལྷ་ཁང་）与白哈（དཔེ་ཧར）护法殿，寺内安奉弥勒佛像，由生巴钦波亲自装藏并进行开光[18]。

拉尊 · 南卡吉美出生于山南，又称“根桑南嘉（ཀུན་བཟང་རྣམ་རྒྱལ）”或“拉尊钦波（ལྷ་བཙུན་ཆེན་པོ）”，藏文献中常记载为“贡布大圆满上师（ཀོང་པོ་རྫོགས་ཆེན་པ）”、“贡地疯子嘿如嘎（ཀོང་སྨྱོན་ཧེ་རུ་ཀ）”。师承贡波佐钦巴 · 索南旺波（ཀོང་པོ་རྫོགས་ཆེན་པ་བསོད་ནམས་དབང་པོ། 约 16、17 世

---

14 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་།མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 48, 81.

15 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 46-47.

16 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 48-49.

17 ལྷ་ལྕམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 49.

18 ལྷ་ལྕམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 53.

纪）、伏藏师贾春宁波、哲列那措让卓（རྗེ་ལེ་སྣ་ཚོགས་རང་གྲོལ། 约 17 世纪）等高僧，成为当时颇负盛名的宁玛派大师，有新伏藏（གཏེར་གསར）、净显（དག་སྣང་）、意伏藏（དགོངས་གཏེར）三种特殊的教法传承[19]。他前后六次修复桑耶寺并举行开光，前往印度朝圣期间展现许多神通事迹，使得一位印度国王转信佛教[20]。由于他在哲孟雄弘传大圆满，被誉为“哲孟雄大圆满宗主（འབྲས་ལྗོངས་རྫོགས་ཆེན་པ）”[21]，他的宗教影响力来自他本人的高深修为及其对宁玛派整体发展所做出的巨大贡献，直接影响宁玛派中敏珠林、佐钦两派传承体系的发展。南卡吉美分别将阿努瑜伽与大圆满的传承汇入了敏珠林、佐钦两派：一，在敏珠林派阿努瑜伽《密意集合经》（ཨ་ནུ་འདུས་པ་མདོ）灌顶传承体系中的康派传承（ཁམས་ལུགས）为：南卡吉美→桑达 · 程列伦珠（གསང་བདག་འཕྲིན་ལས་ལྷུན་གྲུབ།17 世纪）[22]→桑达之子敏珠林派的开创者德达林巴[23]。二，在佐钦派的大圆满体系中，以上师心滴（བླ་མ་ཡང་ཐིག）为主的宁体母子传承：南卡吉美→佐钦巴 · 隆佐塔哲（རྫོགས་ཆེན་པ་ཀློང་རྫོགས་མཐའ་གྲོལ།17 世纪）→佐钦派的开创者白玛仁增[24]。1646 年，伏藏师贾春宁波与伏藏师敦都多杰依伏藏授记指示南卡吉美：“前往哲孟雄开启秘境哲孟雄的圣门与开取哲孟雄的伏藏、修塔建寺等利益西藏的事业。”[25]

南卡吉美在哲孟雄的活动分为两类：一，开展宗教活动：1647 年，他在哲孟雄圣地中心札西町亲见本尊金刚亥母后，写下《金刚心要 · 妙云道歌》（རྡོ་རྗེ་སྙིང་པོ་སྤྲིན་གྱི་ཐོལ་གླུ）的伏藏教法。前往北方圣洞拉日仁钦宁波（ལྷ་རི་རིན་ཆེན་སྙིང་པོ），开取《持明命修》（རིག་འཛིན་སྲོག་སྒྲུབ）、《寿成就 · 无死胜义精要》、《威猛护法》等伏藏法，将自己伏藏法系《持明命修》首先传授给法王彭措南嘉、座主扎西南嘉贝桑布（ཁྲི་བཀྲ་ཤིས་རྣམ་རྒྱལ་དཔལ་བཟང་པོ）、门族头人帖工萨攘（མོན་ཐེ་ཀོང་ཟ་ལང）等人[26]。二，建立法系寺院：升座典礼后，南卡吉美为完成授记中的指示，以来自哲孟雄境内各地的泥土、石头为材料，在典礼地点玉桑诺布岗（ཡུག་སམ་ནོར་བུ་སྒང）建造哲孟雄第一座佛塔吉祥威光塔（བཀྲ་ཤིས་འོད་འབར）。建成

19 ལྷ་ལྡམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 37.

20 ཀོང་སྤྲུལ་ཀརྨ་ངག་དབང་ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ། ཟབ་མོའི་གཏེར་དང་གཏེར་སྟོན་གྲུབ་ཐོབ་ཇི་ལྟར་བྱོན་པའི་ལོ་རྒྱུས་མདོར་བསྡུས་སུ་བཀོད་པ་རིན་ཆེན་བཻཌཱུརྻའི་ཕྲེང་བ། ལྷ་ས། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། 2007: 235.

21 བདུད་འཇོམས་འཇིགས་བྲལ་ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ། བདུད་འཇོམས་ཆོས་འབྱུང་། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། 1996: 490.

22 程列伦珠生于洛扎，依止父亲东昂滇增、第三世贝林 · 慈诚多杰、拉尊 · 南卡吉美、佐千巴 · 南卡珠扎、贡饶大译师贤遍多杰等大师，他在卫藏、不丹等地事业广大，其主要弟子是敏珠林寺的德达林巴。སློ་ཤུལ་མཁན་པོ་འཇམ་དབྱངས་རྡོ་རྗེ། རང་བཞིན་རྫོགས་ཆེན་པོའི་ཆོས་འབྱུང་རིན་འཛིན་བརྒྱུད་པའི་རྣམ་ཐར་ངོ་མཚར་ནོར་བུ་བཻཌཱུརྻའི་ཕྲེང་བ། བོད་ཀྱི་ནང་བསྟན་དཔེ་ཚོགས་ལྔ་བ། 2002: 387-393.

23 བསྟན་འཛིན་ལུང་རྟོགས་ཉི་མ་བརྩམས། སྣ་འགྱུར་རྫོགས་ཆེན་ཆེན་མོ། ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། 2004: 280-281.

24 བསྟན་འཛིན་ལུང་རྟོགས་ཉི་མ་བརྩམས། སྣ་འགྱུར་རྫོགས་ཆེན་ཆེན་མོ། 2004: 193.

25 བདུད་འཇོམས་འཇིགས་བྲལ་ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ། བདུད་འཇོམས་ཆོས་འབྱུང་། 1996: 489-490.

26 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 78.

后，举行了 21 天的开光法会[27]。同年，在法王彭措南嘉与当地信众请求下，建立了哲孟雄第一座寺院。在伏藏的叙事中，伏藏授记是不可或缺的重要指示，指导了伏藏师应该行持的特殊宗教事业。《圣地志》中有一段有关伏藏授记与修塔建寺关系的描述：

> 此时，法王彭措南嘉及僧众等一同祈请，说："喇嘛仁波切 (南卡吉美)！如同往昔噶当派的格西或密勒、喀拉 (恭琼)、洛 (日巴) 果 (仓巴) 的传记中所载，他们经常游历各地，没有固定处所，却能无误地安置上、中、下根器之众生于成熟解脱之道，恩德甚大！就如同莲花生不断教敕浊世众生当前往秘境圣地，现在我们应当祈请在此处圣地建立一座修行驻锡地。况且在伏藏授记中：'在此地修寺、造塔、建修行处，藏地百年之中将安乐。'往昔证地者虽已断除我执，现在于此地建寺，无论如何应当修建。"一再请求下，(南卡吉美) 修建了寺院。[28]

在南卡吉美授意与指导下，法王彭措南嘉提供资助，新建哲孟雄第一座寺院珠第 · 桑阿多吉丹（སྒྲུབ་སྡེ་གསང་སྔགས་རྡོ་རྗེ་གདན），寺中供奉一尊非常灵验的金刚亥母像，寺内壁画主题为南卡吉美与贾春宁波伏藏法系的皈依境。此寺是历史最悠久、宗教地位较高的寺院，也可以认为，此寺是法系寺院建构布局的起始点，具有历史现实的重大意义和契合授记指示的宗教意涵。同年，南卡吉美与法王彭措南嘉一起勘察哲孟雄的整体地理情况，在札西町西方修建王宫拉滇哲（རབ་བརྟན་རྩེ）[29] 与贝玛扬哲寺（པདྨ་ཡངས་རྩེ）。贝玛扬哲寺内供奉导师释迦牟尼、莲花生大士、观音菩萨、长寿佛、金刚手菩萨等佛像，此寺与哲孟雄王室有着重要密切关系，是哲孟雄弘扬藏传佛教最重要的寺院。时至今日，寺院仍

27 ལྷ་ལྡུམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ།འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 48-49, 117-118.

28 原文作："དེའི་ཚེ་ཆོས་རྒྱལ་ཕུན་ཚོགས་རྣམ་རྒྱལ་དང་གྲྭ་རིགས་རྣམས་ཀྱིས་མགྲིན་གཅིག་ཏུ། བླ་མ་རིན་པོ་ཆེ་ལགས། སྔོན་གྱི་དུས་སུ་ནི་གནས་གཅིག་ལ་ངེས་པ་མེད་པའི་རྗེ་བོ་བཀའ་གདམས་པའི་དགེ་བཤེས་གཉེན་ལྟ་བུའམ། མི་ལ། ཁ་རག ལོ་རྒོད་ལྟ་བུའི་རྣམ་ཐར་ཁོ་ནས་དུས་འདའ་བའི་ངང་ནས་ཡངས་པའི་རྒྱལ་ཁམས་གང་དང་གང་དུ་མཆོག་དམན་བར་མ་དང་བཅས་པའི་གདུལ་བྱ་རྣམས་སྨིན་གྲོལ་གྱི་ལམ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་བཀོད་པར་མཛད་པ་ནི་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ལགས། ད་ནི་གུ་རུ་རིན་པོ་ཆེས་ཀྱང་སྙིགས་དུས་ཀྱི་འགྲོ་བ་རྣམས་སྲས་པའི་ཡུལ་ལ་སོང་ཞིག་པའི་བཀའ་ཆེམས་ནན་ལྟར་དུ་གནང་འདུག་པ་ལྟར། ད་ལམ་གནས་ཆེན་འདི་ལྟ་བུར་རང་ཅག་རྣམས་ཀྱི་གདན་ས་སྒྲུབ་སྡེ་ཞིག་ཅིས་ཀྱང་གསོལ་བ་འདེབས་སོ།། ཞེས་ཡང་དང་ཡང་བསྐུལ་བ་དང་། གུ་རུ་རིན་པོ་ཆེས་ཀྱང་། གནས་དེར་ལྷ་ཁང་མཆོད་རྟེན་སྒྲུབ་སྡེ་བཙུགས༔ བོད་ཡུལ་ལོ་བརྒྱའི་བར་དུ་བདེ་བར་འགྱུར༔ ཞེས་གསུང་འདུག་པ་བཞིན། སྔོན་ཆད་ས་ཐེབ་གང་ལ་བདག་འཛིན་སྤངས་པ་ཡིན་ཀྱང་ད་ལམ་འདིར་སྒྲུབ་སྡེ་ཞིག་ཅིས་ཀྱང་འདེབས་པར་བྱ་དགོས་ཏེ་ཇི་ལྟར་བསྐུལ་བ་བཞིན་བཏབ། " མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་།མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 124-125.

29 堪布确旺与堪布拉次仁却主张"拉滇哲"在第一代法王彭措南嘉时就已兴建完成。但是，阿扎桑滇蒋措却认为，"拉滇哲"是第二代法王登松南嘉所兴建，后来此处成为哲孟雄的首都。ཨ་ཙར་བསམ་གཏན་རྒྱ་མཚོ། འབྲས་ལྗོངས་ནང་དགོན་སྡེའི་ལོ་རྒྱུས་གསར་བཞད་ཚ་སྒྲིས་བུང་བའི་རོལ་མཚོ། རྣམ་རྒྱལ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་ཞམས་ཞིབ་ཁང་། 2008: 31.

遵循过去的传统，此寺的僧众、密咒师在整个社会名声威望较高，具有“扎仓巴（གྲྭ་ཚང་པ)”特殊称号。此寺每年举行重要的宗教庆典，特别是与王室相关的各项宗教活动皆由贝玛扬哲寺的金刚上师、僧众主持，这已成一种惯例[30]。

比较上述两者传播的路径、范围与对象，不难发现：一，南卡吉美是莲花生授记的伏藏师，“完成伏藏授记的宗教活动—开取伏藏”是他进入哲孟雄的主要目的与职责。在此活动的轨迹基本上是以授记的指示为主轴进行：举行法王升座典礼→修建吉祥威光塔→开取伏藏→伏藏法系的传法活动→修建法系寺院。其主要活动范围不大，只在北方诺布岗、圣洞拉日仁钦宁波、珠第寺、札西町到贝玛扬哲寺等玉桑附近地区活动。传法对象以法王、喇嘛等藏族上层精英阶级为主。在达成“伏藏授记”的任务后，就返回西藏。二，与此不同，阿大 · 生巴钦波父子移居哲孟雄，并没有返回西藏的计划。“定居哲孟雄地”为在当地推行、发展伏藏法系提供了有利条件。他们在此地的活动轨迹：确认圣地哲孟雄的中心札西町→修建吉祥善乐殿→压伏寺→弥勒殿→举行《宁玛十万续》的传法活动。活动范围较为广泛，以札西町为根据地，从玉桑到贝追、仁钦绷间。传法对象的普及度较高，传法活动是以人人皆可参与的基础性活动“亿遍玛尼共修法会”与“饮用尝解脱宝瓶水”为主，这已成为哲孟雄的传统宗教活动。

值得注意的，有以下有三点：第一，南卡吉美与生巴钦波在哲孟雄建寺传法，实际上是把伏藏法系的传法活动从卫藏、康区转移到哲孟雄，推动了宁玛派伏藏法系南向传播与扩散。第二，从宁玛派整体发展史与哲孟雄地方史来看，南卡吉美不仅是宁玛派大圆满传承的重要宗教人物，而且在哲孟雄广泛传播大圆满，成为哲孟雄大圆满宗主。另外，他在哲孟雄开取伏藏，建立属于哲孟雄本地的伏藏法系。这两点说明南卡吉美对哲孟雄宁玛派发展起着承先启后的重要作用，也可以说，他是当时哲孟雄宗教界最重要、最权威的人物。第三，生巴钦波的记载未见于宁玛派整体发展史，只出现在哲孟雄地方史中。其宗教的重要影响力是“最早在哲孟雄开展宗教活动”，哲孟雄历史学家堪布拉次仁评述说：“阿大生巴钦波是最早在哲孟雄传播伏藏法系的开宗立派者。”[31]

由上可见，南嘉王朝初期，宗教传播对象缺乏普遍的信仰基础，传播地域也缺乏广泛性，伏藏法系在哲孟雄社会中的发展属于初期阶段。从拉尊南卡吉美拥有“哲孟雄大

30 མཁན་པོ་ཆོས་དབང་། སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་དང་འབྲེལ་བའི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་བདེན་དོན་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། ནམ་རྒྱལ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་ཉམས་ཞིབ་ཁང་། 2003: 117.

31 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་གཤོངས་གླིང་ཡངས་པར་སྣང་སོག་གོང་གསུམ་གྱི་བརྒྱུད་འཛིན་མཆེད་ཚུལ་དང་ཀུན་གཟིགས་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྐྱེས་སྤྲུལ་འགྱུར་རྙིང་བསྟན་ལ་ཕྱག་རྗེས་བཀའ་དྲིན་ཆེ་ཚུལ་འཁོར་བ་བཏུས་པའི་ངོར་མཚར་རྟོགས་བརྗོད་སྐལ་བཟང་ཐར་གླིང་འདྲེན་པའི་ཤིང་རྟ། 2006: 80.

圆满宗主”与“哲孟雄伏藏的开取者”的重要宗教身份及修建哲孟雄第一座寺院、佛塔的史实看来，历史文献以“拉尊南卡吉美伏藏法系”为轴心进行叙事。此外，在现今哲孟雄寺祖师像的排列顺序中，拉尊南卡吉美位于最重要的位置，升座典礼法座也是拉尊南卡吉美的法座最高，表明当时在哲孟雄他具有最重要的宗教地位。因此可以说，南嘉王朝初创时，宁玛派伏藏法系在哲孟雄的传播是当时宗教发展的新趋势。在这一基本趋势中，显然，法王政权选择以拉尊南卡吉美的伏藏法系作为哲孟雄宗教发展的主轴，开拓了哲孟雄宗教新格局。

三、中心与地方：卫藏宗派扶植下，拉尊 · 南卡吉美伏藏法系在哲孟雄地方的发展

在宁玛派发展史中，法脉继任基本可以归纳为三种模式：（1）师徒继任制；（2）家族继任制；（3）转世继任制。在宁玛派的座主继任模式中，早期主要是采行家族继任与师徒继任的双轨制。后来，随着宁玛宗派化的发展，才开始逐渐采行转世继任座主的制度。就“六大宗派的座主采用转世系统的时间点”来说，最早从 17 世纪中期多吉扎派确立“仁增钦波（རིག་འཛིན་ཆེན་པོ）”的转世系统开始到 18 世纪末白玉派最后开启该派首位转世系统“噶玛古钦（ཀརྨ་སྐུ་ཆེན）”之间的 150 年，除了敏珠林派采行子嗣继任座主外，其它宗派的座主皆逐步转向转世继任制[32]。转世继任制具有延续法脉稳定性的特点，确保了主寺创建者的转世就是该宗派中最高活佛的宗主地位，同时符合世代信奉寺

32 就“宁玛派六大宗派的座主采用转世系统的时间点”来说，多吉扎派的创建者仁增阿格旺波（1580-1639 年）圆寂后认证其转世白玛程列（1641-1717 年），开启“仁增钦波”的转世系统。敏珠林寺的继任方式，长子继任座主（ཁྲི་ཆེན），次子出家继任堪钦（མཁན་ཆེན），属子嗣继承制。从噶陀派 1159 年建立，至 17 世纪中期约 500 年间，是以师徒相承的十三代上师（བླ་རབས་བཅུ་གསུམ）与家族传承的十三代仲巴（དྲུང་རབས་བཅུ་གསུམ）的座主继任制。17 世纪中叶，伏藏师龙萨宁波（1625-1692 年）之子嘉色 · 索南德赞（བསོད་ནམས་སྡེ་བཙན། 1670-1723 年）继任寺院座主，他圆寂后认证其转世，成为该派第一位转世活佛“直美信雄（དྲི་མེད་ཞིང་སྐྱོང）”的开启者。白玉寺从 1665 年建寺到 18 世纪末的 100 年间，采用师徒继任座主。直到认证第四任座主噶玛札西（ཀརྨ་བཀྲ་ཤིས།1728-1790 年）的转世噶玛久美（ཀརྨ་འགྱུར་མེད། 1794-1851 年），开启白玉派的转世制度。佐钦寺创建者佐钦巴白玛仁增圆寂后，他的两大弟子本洛 · 南卡俄萨（དཔོན་སློབ་ནམ་མཁའ་འོད་གསལ།?-1726 年）与冉江巴 · 滇贝坚赞（རབ་འབྱམས་པ་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན། 1650-1704 年）先后继任座主，很快就认证白玛仁增的转世久美帖秋丹增（འགྱུར་མེད་ཐེག་མཆོག་བསྟན་འཛིན། 1699-1758 年），开启“佐钦仁波切（རྫོགས་ཆེན་རིན་པོ་ཆེ）”的转世系统。冉江巴圆寂后，第二世佐钦仁波切的亲弟久美根桑南嘉（འགྱུར་མེད་ཀུན་བཟང་རྣམ་རྒྱལ།1713-1769 年）被认证为冉江巴转世，开启“协庆冉江（ཞེ་ཆེན་རབ་འབྱམས）”的转世系统，后第二世冉江于 1735 年（1713-1769 年）建立协庆寺，以寺名为派名发展出协庆派。综上所述，除了敏珠林派依照子嗣继承来传承法脉，从“最早 17 世纪中叶多吉扎派白玛程列被认证”到“最晚 18 世纪末白玉派噶玛久美被认证”的 150 年间，宁玛各宗派皆转向转世继承模式。

院活佛的部落家族的期望。这种具整体性和系统性的宗派发展模式，促进了宁玛宗派化的发展进程。

伏藏法系在哲孟雄的发展动力是建立在法系传承的继任模式、法系寺院体系的形成、法系传法活动等制度化的基础上。毫无疑问，为促进哲孟雄伏藏法系自身结构长期发展的稳定性与管理的有效性，必须在教义内容、宗派归属、继任方式、主分寺关系等方面与卫藏宗派中心相结合、相适应，才能建构起一种促进宗教稳固发展的最佳途径。南嘉王朝初创时期，伏藏法系的继任模式基本上依循师徒继任与子嗣继任两种方式，以确保寺院法脉传承的永续发展。其中，阿大生巴钦波伏藏法系传承是以子嗣继任寺主的方式：阿大生巴钦波→蒋巴丹增（བྱམས་པ་བསྟན་འཛིན）→阿大仁钦贡（མངའ་བདག་རིན་ཆེན་མགོན），其传承法系只记载到他的孙子仁钦贡，因此本节不予讨论。继任形式的重大转变是南卡吉美伏藏法系开始采行的转世继任制。1652 年南卡吉美圆寂后，在其日、月两大高徒之一却英伦珠（ཆོས་དབྱིངས་ལྷུན་གྲུབ）的请求下，第五世达赖喇嘛认证南卡吉美的转世，为其剃发并赐名“阿旺根桑吉美（ངག་དབང་ཀུན་བཟང་འཇིགས་མེད）”，在哲孟雄出现第一位转世活佛，形成拉尊南卡吉美转世系统。以下就师徒继任转向转世制度的过程，从两个方面进行探讨：一，卫藏中心宗派的扶植情况：南卡吉美历代转世的认证关系、师承宗派、法系传承等与第五、第六、第七世达赖喇嘛的关系。二，南卡吉美伏藏法系在哲孟雄地方的发展：第二世到第五世南卡吉美在哲孟雄的宗教活动。

一，卫藏中心宗派的扶植情况：在宁玛派发展史中，伏藏法系的传承主轴分为家族传承与转世传承两种。17 世纪中叶开始，伏藏法系的创建者开始被认证为转世活佛以继承法脉。与此相同，南卡吉美的转世活佛即是其法系的主要继承者。拉尊南卡吉美圆寂后，第五世达赖喇嘛认证出生于竹域（不丹）苯塘的查通 · 弥觉多杰（ཁྲག་འཐུང་མི་བསྐྱོད་རྡོ་རྗེ།1656-1675 年）为第二世活佛，从此开启南卡吉美的转世系统。此外，弥觉多杰还跟随多杰扎派仁增钦波白玛程列、敏珠林派堪钦罗钦达玛师利学习。不过，由于他较早圆寂 [33]，第五世达赖喇嘛为此特别举行两次迅速转世的祈愿法会 [34]。从“五世达赖喇嘛认证”及“因圆寂举行两次迅速转世的法会”这两点看来，第五世达赖喇嘛非常重视南卡吉美伏藏法系及转世继承者。事实上，第五世达赖喇嘛与拉尊 · 南卡吉美有着法脉相承的师徒关系，《哲孟雄历代王统史》中记载：

33 མཁན་པོ་ཆོས་དབང་། སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་དང་འབྲེལ་བའི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་བདེན་དོན་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། 2003: 120.

34 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 146-147.

> 抵达藏地后，拉尊向第五世达赖喇嘛传授以《持明命修》为主、《唵吽》相关的长寿修法等口诀，并授他为法主。第五世达赖喇嘛也（向拉尊）示现希有神变并传授口传深法。因此，（对拉尊）心生信心，（拉尊）成为第五世达赖喇嘛的上师。[35]

显然，“互为师徒”的法脉相承关系是拉尊南卡吉美转世系统形成的根本原因。第二世圆寂后不久，第五世达赖喇嘛再次认证出生于西藏香地（ཤངས）的吉美巴沃（འཇིགས་མེད་དཔའ་བོ།1682-? 年）为第三世活佛[36]。可以认为，第五世达赖喇嘛以西藏地方政教的领导者身份认证第二世、第三世的转世活佛，直接确立了南卡吉美的转世系统。敏珠林派创建者伏藏师久美多杰给他赐名“邬金却配（ཨོ་རྒྱན་ཆོས་འཕེལ）”，后来随第六世达赖喇嘛出家，戒名“洛桑多杰（བློ་བཟང་རྡོ་རྗེ）”。他师承多杰扎派白玛程列、敏珠林派伏藏师久美多杰、敏珠林派堪钦罗钦达玛师利，学习南卡吉美伏藏法系、北伏藏法系、敏珠林伏藏法系的教法。第二世、第三世的师承宗派与法系传承基本相同。吉美巴沃圆寂后，法系传承者仁增程列罗贝多杰（རིན་འཛིན་ཕྲིན་ལས་རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ）[37]、哲孟雄摄政拉滇夏巴（རབ་བརྟན་ཤར་པ）[38]及哲孟雄贝玛扬哲寺僧众代表一同认证出生在哲孟雄边界瓦隆堪巴间（ཡ་ལུང་ཁང་པ་ཅན）的灵童为第四世活佛，第七世达赖喇嘛赐名“根桑吉美嘉措（ཀུན་བཟང་འཇིགས་མེད་རྒྱ་མཚོ། 1741-? 年）”，他在敏珠林寺学习三年[39]。第五世南卡吉美白玛德钦嘉措（པདྨ་བདེ་ཆེན་རྒྱ་མཚོ），文献中仅记载了出生地为南贝查（རྣམ་པད་ཚལ）[40]。

对比前、后世的认证关系和师承宗派、法系传承，有两点值得注意的：一，拉尊南卡吉美转世系统形成的主要原因是建立在第五世达赖喇嘛与拉尊南卡吉美法脉继承的师

35 原文为：ལྷ་བཙུན་བོད་དུ་ཕེབས་ནི་ཞ་གོང་ས་ལྔ་པ་ཆེན་པོར་སྲོག་སྒྲུབ་ཆོས་བཀའི་དབང་ལུང་སྨྲི་དང་། ཇི་བྲག་ཧྲི་ཧཱུྃ་བྲེལ་མའི་ཚེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གདམས་པ་ཕུལ་ནི་ཆོས་བདག་ཏུ་གསོལ་བ་བཏབ་པས། ལྔ་པ་ཆེན་པོས་ཀྱང་ངོ་མཚར་བའི་རྫུ་འཕྲུལ་དང་ལུང་འབྲེལ་གྱི་ཟབ་ཆོས་ལ་ཐུགས་ཡིད་ཆེས་ནི་དབུ་ཡི་བླ་མར་བཟུང་། 见 ལྷ་ལུམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 55.

36 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 153.

37 拉尊南卡吉美日月两大弟子之一领主却英伦珠的转世。

38 第四任法王久美南嘉逝世后，总管丹增与其它大臣共同掌控政权。1738 到 1741 年间，总管丹增（ཕྱག་མཛོད་ཏ་མགྲིན）以“法王久美南嘉无子嗣或非合法子嗣”为理由，拒绝承认王子南嘉彭措为法王合法继承人，自立为王。哲孟雄一再向西藏地方政府请求协助，最终委派拉滇夏巴（རབ་བརྟན་ཤར་པ）前往哲孟雄担任代理摄政。ལྷ་ལུམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 97-98.

39 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 187-188.

40 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 194.

徒关系上，再由卫藏教权中心的第五世达赖喇嘛直接介入、确立而形成的转世系统。转世系统并非哲孟雄内部自主寻找、认证而形成的。二，第二世、第三世、第四世活佛与第五世、第六世、第七世达赖喇嘛有着认证、受戒、学法等师徒相承的重要关系，在此期间，双方形成了一种历代师徒相承的宗教惯例。三，历代活佛都非出生于哲孟雄，都在宁玛派卫藏教法中心敏珠林寺和多杰扎寺完成佛学教育。法系传承以南卡吉美伏藏法系为主，兼具北伏藏法系、敏珠林伏藏法系。

二，南卡吉美伏藏法系在哲孟雄地方的发展。在第二任法王滇松南嘉（བསྟན་སྲུང་རྣམ་རྒྱལ། 1644-1699 年）统治期间，第二世被迎回哲孟雄。关于第二世何时进入哲孟雄？停留多久？史籍中并无记载，只载明第二世活佛年轻圆寂[41]。“年轻圆寂”这一点说明了二世在哲孟雄没有广泛的传法活动。第三世活佛吉美巴沃在王子恰多南嘉（ཕྱག་རྡོར་རྣམ་རྒྱལ།1686-1717 年）[42] 的邀请下，前往哲孟雄传法。《空行刹土哲孟雄顶严化身四瑜珈士及其持有者之传承源流》中，有一段描述敏珠林派伏藏师久美多杰劝导弟子吉美巴沃前往哲孟雄传法的描述：

> 由于哲孟雄王子恰多南嘉下令，佐钦活佛(吉美巴沃)应立即前往！过去蒙古军队入侵导致藏地不安，当时根桑南嘉(拉尊南卡吉美)为了利益藏地的教法与众生，前往秘境哲孟雄，开启圣地之门，因此雪域渐转安乐。恰多南嘉是受莲花生所加持护持佛教的法王，对大伏藏师(我久美多杰)也具足坚固的信心。(前往哲孟雄之事)不可推拖。[43]

可见继承前世宗教事业是转世活佛的主要责任，第三世通过转世继承前世伏藏法系与哲孟雄法系寺院，应承担对哲孟雄法系寺院、当地信众等利益佛教事业。先前王子恰多南嘉因法王继承问题无法返回哲孟雄，在西藏地方政府调解下，1709 年吉美巴沃陪同

---

41 མཁན་པོ་ཆོས་དབང་། སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་དང་འབྲེལ་བའི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་བདེན་དོན་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། 2003: 120.

42 姐姐奔丹旺姆（པན་ལྡི་དབང་མོ）不满由其弟恰多南嘉继承法王，在竹域（不丹）德布（སྡེ་པ་ཞི་དར）的支持下，派遣阿旺程列（ངག་དབང་ཕྲིན་ལས）与彭列（པན་ལས）率军入侵哲孟雄。公主奔丹旺姆与竹域军队的合谋控制哲孟雄政权长达五、六年。མཁན་པོ་ཆོས་དབང་། སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་དང་འབྲེལ་བའི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་བདེན་དོན་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། 2003: 125.

43 原文为：འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་སྲས་ཕྱག་རྡོར་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་བཀའ་ཕེབས་སུ་རྫོགས་ཆེན་སྤྲུལ་སྐུ་མྱུར་དུ་ཞབས་བསྐྱོད་དགོས་དང་། སྔོན་སོག་པོའི་དུས་ཟིང་གིས་དབུས་གཙང་སྙིང་འཇགས་མེད་ཚེ་རྫོགས་ཆེན་པ་ཀུན་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གནས་སྒོ་ཕྱེས་ཏེ་བསྟན་འགྲོའི་དོན་མཛད་པས་གངས་ལྗོངས་རིམ་བདེ་བྱུང་བ་དང་། བསྟན་པའི་ཞབས་འདེགས་རྒྱལ་པོ་ཕྱག་རྡོར་རྣམ་རྒྱལ་ཡང་སློབ་དཔོན་རིན་པོ་ཆེས་བྱིན་གྱིས་རླབས་ཞིང་གཏེར་ཆེན་ལ་མི་ཕྱེད་པའི་དད་པ་བརྟན་པས་དད་ཅན་སུན་ཕྱིན་མི་ཡོང་བ་དང་། 见 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་རྒྱན་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅས་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 159.

恰多南嘉返回哲孟雄[44]。第三世活佛在哲孟雄的活动主要为传法活动与修复寺院：一，新建、修复法系寺院。不丹军队入侵哲孟雄期间（1700-1705 年），破坏了寺院与舍利塔，吉美巴沃修复法系寺院桑阿却林、珠第寺与札西町附近的舍利塔，新建耶桑息德寺。二，传法活动方面，吉美巴沃从 1709 年到 1735 年间，在哲孟雄共有七次传法活动，其中传授大圆满有五次、南卡吉美伏藏法系六次、北伏藏法系一次、敏珠林伏藏法系一次[45]。第三世活佛多次往返西藏、哲孟雄两地，传授拉尊南卡吉美的伏藏法系，在藏、哲二地具较高的宗教地位。从这点看来，传承伏藏法系的确是南卡吉美转世活佛的主要目的与宗教任务。第三任法王逝世后，年仅 10 岁的久美南嘉（འགྱུར་མེད་རྣམ་རྒྱལ། 1707-1733 年）继任法王，当时第三世活佛吉美巴沃宗教声望最高，被选为法王摄政，成为哲孟雄的政教领袖，他把哲孟雄与宁玛派伏藏法系政教利益深度地联系一起。第四世活佛在第五任法王南嘉彭措（རྣམ་རྒྱལ་ཕུན་ཚོགས། 1733-1779 年）统治时期，被迎回哲孟雄，在各处圣地朝圣与修行，不久后圆寂[46]。第五世活佛从西藏至哲孟雄后，指导修法仪式，建立宗教规章制度，有一系列传法活动[47]。第五世之后的拉尊转世世系不见于史料记载。事实上，从第三世活佛吉美巴沃以后的转世记载已相当匮乏。

对比南卡吉美历代转世在哲孟雄的宗教活动，有两点值得注意：一，从“第二世年轻圆寂”“第四世在哲孟雄各圣地修行”“第五世只有一系列传法活动”这三条记载来看，第二世、第四世、第五世在哲孟雄没有大规模、大范围的宗教活动，对于哲孟雄伏藏法系的传播与发展的影响是有限的。二，宗教上，第三世活佛在哲孟雄的七次传法活

---

44 ལྷ་ལྕམ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ་དང་ཆོས་རྒྱལ་མཐུ་སྟོབས་རྣམ་རྒྱལ། འབྲས་ལྗོངས་རྒྱལ་རབས། 2003: 69.

45（1）第一次：1709 年，应第三代法王恰多南嘉与贝玛扬哲寺僧众邀请，传授了伏藏师咕噜却旺的《上师密集》、仁增贵登的《意成就 · 愤怒力》、拉尊南卡吉美的《持明命修》以及敏珠林伏藏师久美多杰的伏藏全集。（2）第二次：在吉美巴沃朝圣后回到贝玛扬哲寺时，向堪布罗贝多杰与贝玛扬哲寺僧众传授《娘氏八大法行 · 善逝总集》的灌顶与《大藏经》的口传等。（3）第三次：1714 年向珠第寺、敦炯寺、拉涡寺、贝玛扬哲寺的活佛、僧众传授南卡吉美的《持明命修》教授。同年，从藏历三月到五月期间，在桑阿却林寺向法王恰多南嘉传予《金刚心要》《大圆满应成续》《上师心滴》等法。（4）第四次：吉美巴沃与敏珠林寺主德达林巴之女敏久巴准（མི་འགྱུར་དཔལ་སྒྲོན།1699-1769 年）相互传法，敏久巴准传予吉美巴沃《上师心滴》、《空行心滴》的灌顶，吉美巴沃传予敏久巴准《持明命修》的灌顶。（5）第五次：1727 年在珠第寺传予《三宝总摄》《持明命修》的灌顶，传予堪布罗贝多杰《持明命修》、《七宝藏》灌顶与讲解。（6）第六次：1734 年在堪布罗贝多杰的请求下，传授《大幻化网 · 秘密藏》《阿努瑜珈 · 密意集合经》的灌顶及修行教授。（7）第七次：1735 年在桑阿却林寺传予珠脱罗滇巴《上师心滴》《无垢心髓》的灌顶。མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 159-185.

46 མཁན་པོ་ཆོས་དབང་། སྦས་ཡུལ་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་དང་འབྲེལ་བའི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་བདེན་དོན་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། 2003: 158.

47 མཁན་པོ་ལྷ་ཚེ་རིང་། མཁའ་སྤྱོད་འབྲས་མོ་ལྗོངས་ཀྱི་གཙུག་ནོར་སྤྲུལ་པའི་རྣལ་འབྱོར་མཆེད་བཞི་བརྒྱུད་འཛིན་དང་བཅའ་པའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བློ་གསར་གཞོན་ནུ་དགའ་སྟོན། 2002: 194.

动中，传授六次前世南卡吉美伏藏法系的教法，对南卡吉美伏藏法系在哲孟雄的发展发挥了关键性的重大作用。在政治上，第三世代理法王摄政，维持哲孟雄的政权稳固和社会稳定发展。从这两点来说，在整个转世世系中，第三世吉美巴沃是历代转世系统中对哲孟雄政教最有影响力的活佛。

上述内容说明了两点：第一，在卫藏中心的政教首领五世达赖喇嘛的扶植下，拉尊南卡吉美伏藏法系的继任模式从师徒继承转向转世继承，这一模式的转变，使得第二世、第三世、第四世的活佛首先都在卫藏中心宁玛派的多杰扎寺与敏珠林寺学习前世的伏藏法系后，再前往哲孟雄传播教法。南卡吉美伏藏法系从原本以哲孟雄为重心的传播脉络转入继任方式、寺院建构、传法活动等制度化的宗派之中。在《哲孟雄寺院历史》中，说明了伏藏法系归属宁玛宗派的情况："拉尊传规属敏珠林派，阿大生巴钦波传规属多杰扎派。"[48] 伏藏法系归属宁玛六派的宗派化趋势，是在宁玛宗派化及采行转世制度过程中逐步形成的。第二，伏藏法系归属宗派后，从卫藏中心的宁玛两大派敏珠林、多杰扎向地方哲孟雄普遍转移伏藏法系，促进哲孟雄法系传承的持续发展。可以认为，在哲孟雄宗教发展过程中，其伏藏法系持续与卫藏中心宁玛敏珠林、多杰扎两派间发生相互适应、相互融合，这种双向的交流互动的发展模式，使得藏传佛教宁玛派的教义内容与传播发展形式逐渐地根植于哲孟雄的土壤之中。

四、结论

综上所述，可以得出以下的认识：

第一，南嘉王朝初期，宁玛派伏藏法系在哲孟雄整的传播与发展的过程中，发生了两个重大转变：（1）伏藏法系由过去师徒继承与子嗣继承的继任模式发生了变化，开始出现转世继任制。哲孟雄第一个活佛转世系统的形成是受到卫藏教权中心五世达赖喇嘛的介入、确立而促成的。（2）宁玛宗派化及采行转世制度的过程中，各支伏藏法系逐步归入各派的传承法脉之中，各宗派建构出各具特色的教育制度、修行体系、活佛世系等模式以促使整体宗派的兴盛发展，同时肩负促进分寺各项宗教发展的义务与责任。宁玛六派形成后，导致哲孟雄的伏藏法系从单一结构的发展模式向整体系统性发展模式的转变。

48 ཨ་ཅར་བསམ་གཏན་རྒྱ་མཚོ། འབྲས་ལྗོངས་ནང་དགོན་སྡེའི་ལོ་རྒྱུས་གསར་བཞད་ཆུ་སྐྱེས་བྱུང་བའི་རོལ་མཚོ། ནམ་རྒྱལ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་ཉམས་ཞིབ་ཁང་། 2008: 83.

第二，伏藏法系传入哲孟雄后，传播的内容与形式开始发生变化。这一过程持续了150年，这一期间在卫藏教法中心第五世、第六世、第七世达赖喇嘛与宁玛敏珠林派、多杰扎派的扶植下，促使伏藏法系逐步渗入哲孟雄社会。这并非是在哲孟雄境内自主发展的结果，而是在卫藏教法中心的支持与推动下形成的藏哲双向交流互动的发展模式。

卫藏与哲孟雄之间的宗教发展并不是相互毫无关联的割裂状态，两者之间存在密切的法系继承的重要关系，这个关系表现在两点：一，法脉传承是两地宗教发展的重要纽带：从拉尊南卡吉美到第五世活佛皆与第五世、第六世、第七世达赖喇嘛有着传承伏藏法系、认证转世活佛、受戒赐名等法脉相联的师徒关系。二，伏藏法系归属于宁玛派的宗派中：由卫藏中心敏珠林派、多杰扎派主寺指导、提供哲孟雄地方分寺各方面宗教事务的协助与传承法脉的交流，使得南卡吉美伏藏法系归入敏珠林派，阿大生巴钦波伏藏法系归入多杰扎派。从上述伏藏法系的相互联系、主寺分寺的互动模式及转世继任模式深受卫藏教法中心影响的实情看来，各宗派、各法系并非是彼此藩篱的割裂关系，而是呈现出宗教文化多元一体的密切关系。

◆ 许渊钦　四川大学中国藏学研究所副教授

ABSTRACTS

Notes on the Transmission of the *Dharmacakrapravartanasūtra* and Related Texts

Saerji

(School of Foreign Languages, Peking University)

Based on the various narratives and related works on the Buddha's first discourse on turning the wheel of the Dharma, this paper surveys cognate descriptions in different Buddhist traditions. It especially focuses on two Tibetan texts entitled the *Dharmacakra* (*pravartana*) *sūtra* that are preserved in the Kanjur. The essay points out that one work, the **Dharmacakrasūtra*, is not an independent translation, but an extract from the *Saṃghabhedavastu* of Mūlasarvāstivāda Vinaya. Yet another work, the **Dharmacakrapravartanasūtra*, reflects the influence of Theravāda Buddhism. The paper aims to provide deep understanding of the history of the redaction, transmission, and translation of the *Dharmacakrapravartanasūtra* and related works.

A Glimpse of the Battle between Tang and Tubo in the Middle Kaiyuan Period: Details from the Excavated Epitaphs

Wei Yingchun and Ma Zhenying

(Institute of Dunhuang Studies of Lanzhou University)

The paper provides a comprehensive examination of four newly unearthed epitaphs related to Hexi 河西 in Tang Dynasty, while making references to historical records, Dunhuang manuscripts, Tibetan literature and other records, it aims to reproduce several details of the battle between the Tang and Tubo in the middle Kaiyuan period. The Battle of Yumen 玉门 between the Tang and Tubo was recorded in the "epitaph of Li Li" 李礼墓志 , which has not been attested elsewhere. The "epitaph of Yu She" 鱼涉墓志 , records the tragic battle between the Tang and Tubo in Qilian City 祁连城 , and that the tomb owner Yu She died on the day of victory, which can be supplemented with the official historical record. Research on the historical facts contained in epitaphs may be helpful to the future study of the relationship between the Tang and Tubo as well as the history and geography of Helong 河陇 in the Tang Dynasty.

The Epitaph of Zhao Hong'an and Tang Jiuzheng's Southern Expedition ——On the Tang-Tubo Relations during the Reign of Tang Zhongzong

Yuan Enda and Lu Li

(Department of History, Nanjing Normal University)

Tang Jiuzheng's 唐九征 southern expedition was a military campaign in the southwest of the Tang Dynasty during the period of Tang Zhongzong (r.705-710). The historical records pertaining to these events are relatively brief and often contradictory, leaving gaps in our understanding. But the epitaph of Zhao Hong'an 召弘安 housed at the Tang West Market Museum offers valuable insights for addressing these issues. Through an examination of this epitaph, it becomes apparent that the primary target of Tang Jiuzheng's southern military campaigns was the tribal groups in the Yaozhou 姚州 region, roughly corresponding to present-day Yao'an County in Yunnan Province. These expeditions had limited, direct involvement with Tubo. Furthermore, during the southern expedition of Tang Jiuzheng, both the Tang and Tubo made concessions to maintain their relationship, but the Tibetan side made larger concessions than the Tang. This suggests that, despite the restoration of peace between the Tang and Tubo during the reign of Emperor Zhongzong, Tubo was still in a relatively disadvantageous position in their practical interactions.

An Exploration of Reasons of Geshu Han's Recapture of Shibaocheng

Li Xuedong

(School of History, Beijing Normal University)

In the twenty-ninth year of Emperor Xuanzong's reign during the Tang Dynasty (741), Tubo launched an attack on Shibaocheng 石堡城 . Recognizing its crucial strategic importance, starting from the fourth year of the Tianbao era (745), the Tang court successively appointed Huangfu Weiming 皇甫惟明 , Wang Zhongsi 王忠嗣 , and Geshu Han 哥舒翰 to lead military campaigns to manage Shibaocheng. Ultimately, Geshu Han defeated the Tibetan forces and brought Shibaocheng back under Tang control. During Tianbao period of the Tang Dynasty, there was an increasingly intense power struggle between Prime Minister Li Linfu 李林甫 and Crown Prince Li Heng 李亨 . Although Huangfu Weiming and Wang Zhongsi were loyal to the Crown Prince and were stationed in the borderlands, they could not stay aloof from the political turmoil. The successive military campaigns launched to recover Shibaocheng were affected by the power struggle at the imperial court, resulting in Tang forces returning without success. Geshu Han, as an outsider of the court politics, due to his background as a minority leader, was able to avoid the detrimental influence of the central power struggle on frontline military operations. Additionally, the personal relationship between the participating general Abusi 阿布思 and Li Linfu shielded this campaign from the effects of political rivalries. Furthermore, Geshu Han had a relatively strong military force when he attacked Shibaocheng. The Tang army had already launched an offensive against Momi Cheng in Jiannan which distracted Tibetan forces and provided support for Geshu Han's campaign to retake Shibaocheng. This strategy ultimately led to the successful recovery of Shibaocheng. After the battle, Geshu Han gradually built a defensive system centered around Shibaocheng, thereby strengthening its defenses.

A Study of the Official Position of Ngan lam Stag sgra Klu khong

Zhang Xu and Zheng Hongxiang

(School of History, Hebei University; Institute of Silk Road Studies, Northwest University)

Ngan lam Stag sgra Klu khong played a significant role in a series of interactions between the Tang Dynasty and Tibet, making him an influential figure during the later period of Tang-Tibetan relations. According to the *Zhol* Pillar, Klu khong's rise in government positions was marked by a series of promotions due to his role in reporting and suppressing rebellions. He was initially appointed as *nang blon* and later promoted to the positions of *nang blon chen po* and *yo gal 'chos pa chen po*. But Klu khong faced a challenging path to his advancement, as he did not come from a noble background and adhered to the Bon religion, which created obstacles for his career. Despite the triumph of the capture of Chang'an, Klu khong did not receive further promotions and, in fact, experienced a prolonged period of stagnation in

his official career. Over a decade later, he reemerged in the public eye and assumed the positions of *nang blon and yo gal 'chos pa*, holding one of the highest-ranking positions in the Tubo court, second only to the *Blon chen*. This was the highest office he held throughout his career, as he never served as the *Blon chen*.

A Brief Discussion of the Classification of Madhyamaka Tenets in the Treasure Text Titled *Gsang sngags lung gi bang mdzod*

Yang Jie

(Remin University of China)

Being crucial for the study of the early period of treasure tradition, Nyang ral Nyi ma 'od zer and his famous treasure cycle *Bka' brgyad bde gshegs 'dus pa* have drawn considerable attention from quite a few scholars. Following in the steps of earlier research that has illuminated the origins of some of the tantric texts in this cycle, the author focuses on the classification of Madhyamaka tenets within the *Gsang sngags lung gi bang mdzod* — a doxographical work that also belongs to this cycle. Through comparative studies, what becomes clear is that this classification has its Indian precedent and is deeply rooted in the doxographical background of Nyang ral's time. In the author's view, this nominally revealed treasure text obviously absorbs the doxographical framework prevalent during the early *phyi dar* period, and is quite important for our further study of the development of doxography of that period.

Gri gum btsan po and the Bon Treasure Historical Narrative: An Analysis of Sga ston's (14th C.) *History of Bon Treasure*

Naljor Tsering

(Doctoral Student, Southwest Minzu University; École Pratique des Hautes Études, PSL, CRCAO)

The treasure text or *gter ma* is a cultural phenomenon that is mainly popular in the Buddhist Nyingma school and the Bon tradition in Tibet. Bon *gter ma*-s began to emerge in the 11th century, and a special historical narrative regarding their burial, discovery, and transmission already took shape in the 14th century. The origin of a given *gter ma* and the reason for its transmission usually constitute the very first topics to be explained in these narratives. Regarding these topics, Nyingma scholars usually provide the story of Padmasambhava as the historical background for the formation of Tibetan Buddhist *gter ma*-s whereas the Bon tradition connects its origin to the two transition periods of religion and politics during

the Tubo period (also known as the two “extinction periods” in the history of Bon). This article focuses on the first extinction period in the history of the Bon, that is, the story of the eighth king *Gri gum btsan po*, as a case study and explores how the later generations of Bon scholars use legends and stories regarding the period of the Tibetan Empire to construct *gter ma*-origin stories for their own tradition. Furthermore, through the analysis of this story, we can understand how the narrative tradition of the Bon *gter ma* is the result of the interaction between the historical process of the continuous improvement of the Bon doctrinal knowledge system and the inspiration it received from the Buddhist narrative (on the “extinction of dharma”), while inheriting many unique indigenous elements and cultural contexts.

从娘热·尼玛沃色所掘《八教善逝集》来看早期《四普巴续》及其与远传法及伏藏法统之间的关系

凯西·坎特维尔

（英国牛津大学、德国波鸿鲁尔大学）

娘热·尼玛沃色在十二世纪所掘出的《八教善逝集》（*bka' brgyad bde gshegs 'dus pa*）成为了宁玛派以八密教尊神为核心修行的范本。在此前发表的一篇论文中，我提出《八教善逝集》中关于“事业普巴”（*'phrin las phur pa*）的部分可能形成于娘氏之前的时代，并保留了古时的修习传统。本文结合远传法（*bka' ma*）文献中属于娘氏传承的教法，进一步对这些与《四普巴》或《四普巴续》（*phur pa'i rgyu bzhi*）相关的普巴文献进行探讨。《四普巴续》教法在这些文献中的中心地位很可能影响了此后的金刚普巴传承，因为它们也强调这些教法的重要性。本文主要探讨远传法和娘氏法中的《四普巴续》教法的关系，以及它们与早期四普巴教法之间的联系。《堡岩》（*rdzong 'phrang*）中只有《八教善逝集》是很早期的，而四普巴中的一篇简短教言很有可能是源自历史上的莲花生大师。此外，《四普巴续》中引用的同一主题也被收录进了《八教善逝集》中的权威文献。娘氏将《八教善逝集》称为伏藏，使得藏王墀松德赞被重新纳入该传承体系之中。墀松德赞原本并未在此传承序列之内，而是作为《堡岩》的主要授记对象而被新加入的。因为娘热是墀松德赞的转世，《八教善逝集》伏藏中的关键文献据称是来自墀松德赞的写本。

以药为经：医药伏藏中的炼金术与藏地的佛教医学

麦伟哲

（美国纽约大学）

伏藏师在伏藏文献中能够以叙事的方式建构宇宙观层面的教说。如藏地的医师与仪轨师多将服石法（bcud len）认为是莲花生大师的伏藏法，是佛陀原初的教法，或是藏地医学的经典。本文旨在对藏地的医药伏藏进行简要介绍，尤其是以相传为衮邦达沃（Kun spangs zla 'od，又名 Kusasmanpa 或 Sku sa zla 'od）所传之《因陀罗手服石》（*Dbang po lag pa'i bcud len*）、《阿育吠陀》及《医学四续》等文献中的相关教法为中心来解读，将这些医药文献构建为佛教经典的叙事框架。总的来讲，本文提出医药经典不一定总是指向一个真实存在的过去，而是以叙事来规范其所期许的起源。与此类似，在佛教医学中，医学理论与实践指导也成为了诸佛的教诲，疗愈与菩萨戒相融合，医药也成为了成佛之道。将药书作为佛典来解读，便可以将医学实践根植于一个叙事所创造的世界中。本文探究了佛教医药伏藏的叙事世界，并讨论了其在后弘期（约950-1250年）兴起的历史背景。

U rgyan pa Rin chen dpal's Speech as a Source of the *Blon po bka' thang*

Sun Penghao

(Doctoral Student, Harvard University)

Inquiries into the textual sources for O rgyan gling pa's influential treasure cycle, the *Bka' thang sde lnga*, have long fascinated scholars. It is now widely accepted that it contains authentic ancient materials. This paper identifies a passage in the twenty-ninth chapter of the *Blon po bka' thang* as being an adaptation of a speech preserved in a fourteenth-century biography of U rgyan pa Rin chen dpal (1230–1309). The intertextual relationship lies hidden, as O rgyan gling pa transfers U rgyan pa's diction and metaphors from its original context into the mouth of the legendary eighth-century figure Padmasambhava. Furthermore, the speech was modified from a general defense of the traditions of Rnying ma, *gter ma*, and Zhi byed traditions to a specific defense of the *gter ma*. This identification not only adds a fourteenth-century material to the current pool of the known textual sources of the *Bka' thang sde lnga*, but it also gives us an example of creative textual reuse and the microscopic manner of in which this treasure-revealer compiled his work. Furthermore, the inter-textuality offers us a rare opportunity to reflect on the readership and reception of U rgyan pa's biography, as well as on the transmission of polemical rhetoric in general.

The Impact of Lha btsun Nam mkha' 'jigs med's (1597-1652) *Gter ma* lineage on the Religious Pattern during the Early Period of the Rnam rgyal Dynasty of 'Bras mo ljongs

Xu Yuanqin

(Center for Tibetan Studies of Sichuan University)

Three great masters belonging to the Rnying ma school, Lha btsun Nam mkha' 'jigs med (1597-1652), Mnga' bdag Sems dpa' chen po (1591-1656), and Kaḥ thog Rig 'dzin Chen po (17th C.) empowered Phun tshogs rnam rgyal (1604-?) as he was enthroned in 1642 to become the first religious king (*chos rgyal*), also Rnam rgyal, of 'Bras mo ljongs or 'Bras mo gshongs, that is, Sikkim. This opened the path for the dissemination and development of the Rnying ma pa gter ma-revelatory tradition, from the central region of Ü-Tsang to the southern region (*lho phyogs*), Sikkim. Lha btsun Nam mkha' 'jigs med was the main representative of the initial transmissions of this tradition, which he had received from the great *gter ma* master 'Ja 'tshon snying po (1585-1656). Upon his enthronement as religious king, Phun tshogs rnam rgyal supported the propagation of Lha btsun's tradition throughout 'Bras mo ljongs and promoted the construction of monasteries that would be affiliated with it.

In the process of religious development in 'Bras mo ljongs, there was a continuous and interactive relationship between the central religious authority of Ü-Tsang and Lha btsun's tradition. This gradually formed a pattern of institutionalized development involving the succession of the lineages of transmission, sectarian affiliation, and hierarchical relationships among the main monasteries and branches. The influence of this *gter ma* tradition had a profound impact on the religious landscape of the early Rnam rgyal dynasty in 'Bras mo ljongs.

Prohibition and Recognition: Dissemination of the *Gter-ma* Literature of the Nying ma School in Mongolia (1607-1738)

Giigch Borjigin

(Doctoral Student, School of Chinese Classics, Renmin University of China)

Since the late sixteenth century, Tibetan Buddhism has been widely accepted in Mongolia through the spread of the Gelugpa School, which continues to the present day. Tibetan Buddhism in Mongolia undoubtedly has a strong Gelugpa presence, the relevant historical classics and literature are mostly written after the Gelugpa school began to dominate Mongolia, and the historical records of other schools are very rare. However, there is no doubt that before and after the Gelugpa School was introduced to Mongolia, other schools also spread in Mongolia. In this article, I will survey the literature of the Nyingma School that was translated from Tibetan to Mongolian from 1607 to 1738, and explore three

types of non-canonical texts dealing history, ritual and commentary, and thus provide an outline of an enhanced picture of the spread of Tibetan Buddhism in Mongolia.

叙事生活世界：《格萨尔王传·地狱救母》与伏藏的社会功能

娜塔莎·麦克斯

（美国德州州立大学）

本文以《格萨尔王传·地狱救母》篇为例，探讨伏藏在创造一个“叙事生活世界”（这一理论是本文作者专门在此提出并使用的）中起到的社会功能。正如霍莉·盖利（Holly Gayley）、戴维·杰玛诺（David Germano）及其他人所指出，伏藏并非单独存在的现象，而是由复杂的社交互动连接过去与未来而形成的、具有丰富意义的网络。伏藏师通常被认为是文化英雄：他们以过去的意义来涵盖当下的时代，并通过他们与过去的联系建构出一个充满意义的符号宇宙。格萨尔史诗传统尽管在藏地解读中很少被认为是伏藏，但是其传承与伏藏传承多有相似之处，其中最显著的即是经启示而被发现并创制出的新文献范式，这一范式有着超越原初讲述的社会影响。

尽管有这些相似之处，但只有一份格萨尔文本自我认同为伏藏，即由丹喇嘛·却吉旺秋（'Dan bla ma Chos kyi dbang phyug）所著、格萨尔伏藏师扎册多吉（Drag rtsal rdo rje）掘出的《地狱救母》篇。通过对比阅读这一格萨尔传承与伏藏传承所重叠之处，学者们可以通过格萨尔传承来更清晰地解读伏藏的社会功用。在介绍这一重要文本之上，本文更提出通过伏藏基于一个持续有意义并有效的过去而建构出的叙事生活世界，这让个人得以与这一叙事创造出来的过去产生联系，并能在其中构建出自己当下有意义的世界。叙事生活世界因此便成为了伏藏在当代西藏取得社会关切和关联的驱动力。

A Review of the *Symposium on the Eastern Qinghai-Tibet Plateau and the Cultural Heritage of Yushu*

Zhu Ming

(Doctoral Student, School of History and Culture, Sichuan University)

To celebrate the 100th anniversary of the founding of the Communist Party of China and the 70th anniversary of the establishment of Yushu Tibetan Autonomous Prefecture, the People's Government of Yushu prefecture and the school of history and culture of Sichuan University jointly held the "Symposium on the Eastern Qinghai-Tibet Plateau and the Culture Heritage of Yushu" in Chengdu from October 18 to 19, 2021. This symposium received a total of forty papers and nearly one hundred representatives from Beijing, Qinghai, Sichuan, Hebei, Gansu and Shaanxi attended the conference. There were twenty-seven scholars who delivered presentations during eight sessions, focusing on topics such as "New archaeological discoveries and early human activities in the Eastern Qinghai-Tibet Plateau", "Discovery and research of rock art in the Eastern Qinghai-Tibet Plateau", "Cultural exchange and interaction between the Qinghai-Tibet Plateau and its surrounding areas", "Grottoes, images and texts in Buddhist art", "Transportation and routes in the Eastern Qinghai-Tibet Plateau" and "Environmental governance and conservation in the origin region of the Three Rivers", etc.This symposium provided a levelplatform for academic exchange and greatly promoted interdisciplinary and cross-disciplinary academic communication and dialogue, playing a significant role in strengthening communication, exchange, and integration among various ethnic groups.