

陈庆英 陈立健 著

中国藏学出版社

活佛转世及其历史定制



陈庆英
陈立健
著

活佛转世 及其历史定制

中国藏学出版社

图书在版编目(CIP)数据

活佛转世及其历史定制/陈庆英、陈立健著. —北京:

中国藏学出版社, 2009. 12

ISBN 978 - 7 - 80253 - 208 - 3

I. ①活... II. ①陈... ②陈... III. 藏传佛教 - 研究 - 西藏
IV. ①B946. 6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 228260 号

活佛转世及其历史定制

作 者 陈庆英 陈立健
出版发行 中国藏学出版社
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
开 本 640 × 965 毫米 1/16
印 张 12. 25
印 数 5000 册
字 数 165 千
印 次 2010 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 80253 - 208 - 3/B · 83

定 价:23. 00 元

目 录

什么是活佛转世	(1)
活佛转世制度的产生	(8)
格鲁派早期的师徒传承	(34)
早期的达赖喇嘛	
——根敦珠巴和根敦嘉措	(41)
达赖喇嘛活佛转世的发展	
——索南嘉措和云丹嘉措	(65)
五世达赖喇嘛的认定及其事迹	(96)
围绕认定六世达赖喇嘛的斗争	(108)
八世达赖喇嘛的寻访和认定	(114)
金瓶掣签制度的制定	(121)
九世达赖喇嘛的认定	(132)
十世达赖喇嘛的寻访和认定	(139)
认定十一、十二世达赖喇嘛的经过	(149)
十三世达赖喇嘛的认定	(162)
十四世达赖喇嘛的寻访认定	(176)
结语	(183)

什么是活佛转世

活佛转世是藏传佛教所独有的一种宗教首领的传承方式，不仅在其他宗教中没有这种传承方式，在世界各地的佛教的不同流派中，即使是与藏传佛教同属于大乘佛教的汉传佛教、朝鲜佛教、日本佛教中，都没有发展出这种首领传承方式。简单地说，活佛转世是把佛教的基本教义、仪轨和西藏社会错综复杂的政治、经济、宗教等因素协调起来，在某一个重要宗教首领或者著名高僧去世之后，由其弟子和寺院通过一定的程序在各地新出生的儿童（在前一世首领去世以后出生的）中寻访、认定他的“转世”，然后接入寺院坐床，并且加以特别的培养教育，使其继承前一世宗教首领的地位及政治、经济权力。通过这样的继承和延续，在藏传佛教的各个教派中形成了许多活佛转世系统，也在藏传佛教中形成了“活佛”这样一个具有特别身份的僧人群体。

和绝大多数宗教一样，佛教主张人类的生命由肉体 and 灵魂组成，肉体可以消灭而灵魂不灭，由于灵魂不灭，所以人类的生命实际上是在六道中不断地轮回。这也就是说，实际上任何人都是处在不断的转世过程之中。只不过对于平常人来说，决定他下一世转世到六道轮回中的什么“道”，是善趣（天、人、阿修罗）还是恶趣（畜生、饿鬼、地狱），是由他在这一

世甚至以前许多世的生活中所作的“业”来决定的，因此一般的人自己对于他自己的转世是无法控制，甚至是无法知晓的。这种关于由“业力”控制的常人的转世过程的说教，也就是通常所说的佛教的因果报应理论。佛教宣传人类只有在无数次的转世中不断地做善业，不做恶业，才能够修成正果，成为菩萨或者成佛，也才能够达到脱离六道轮回的苦海的目的。

“活佛”在藏语中称为“朱古”（sprul-sku）或者“朱贝古”（sprul-pavi-sku），是梵文 nirmanakaya 的对译，意思是“幻化”、“化身”，或者“自在转生者”、“乘愿再来者”^①。“化身”即是大乘佛教所说的佛的三身即“法身、报身、应身”之一的应身。藏文《百法明门》在解释三身佛的理论时说，法身佛，即修行所成就之究竟果位法身，具备诸多无漏功德者。报身佛，即法身中不动不起，但于化机菩萨圣众之前示现身形，成为化身之所依处，为诸相好所庄严者。应身佛，即增上缘报身所起，现于净与不净之化机中，为利益诸化机而随缘受生之色身。这也就是说，佛陀在成佛以后，可以具有三种佛身：一是真正的“涅槃寂静”的法身，这是具有“无漏功德”的佛身，与尘世没有任何关联，不显示任何的形象，尘世众生甚至无法想象其形象是什么样子的，因为与尘世发生任何联系，就不是真正的“无漏”。二是报身，即佛在他有缘进行教化的菩萨、圣众面前所示现的身形，这种身形尘世众生是看不到的，但是可以通过佛教经典描述的佛陀的“相好庄严”去想象报身佛的形象，或者通过各个佛教寺院中的佛像（塑像、画像）的形象去认识报身佛的身形。三是应身（即化身），是佛为了教化尘世中有缘的众生，因为其普度众生的誓愿而在“净与不净”的世间即我们常人所处的尘世间受生为“色身”（如菩萨、阿罗汉等，甚至可以是人、动物等），也就是我们常

^① 获原云来编纂：《梵和大辞典》，新文丰出版股份有限公司，1979年版，第690页。

人所能够看见、能够认识、能够理解的六道轮回中的众生的形象。一般人接触最多的佛的化身故事，是《佛本生经》中所说的释迦牟尼在以往的许多世中投生为各种人物或者是动物，用自己的行动和言论来教化众生的故事。^①大乘佛教的显密经典中对“三身”有许多种解释，《金光明经》中说：“善男子，诸佛之化身者，与诸佛同行”。这说明按照大乘佛教的观点，化身的所有行动、思维都应该和诸佛相同，也即是认为“朱古”（即一般所说的活佛）是佛的化身，也即是佛在人世间的化现。从10世纪末开始的藏传佛教后弘期，大乘佛教的菩萨住世的思想得到广泛的传播。按照这种理论，菩萨就是已经证得了佛的果位，但是由于其度尽六道众生才会涅槃寂静的誓愿而世世代代在人间弘传和保护佛教。而菩萨住世的形式，一种是住在尘世间的名山圣地，即菩萨自己的道场，在必要的时候以菩萨的身形来到人世解救众生的苦难，这即是俗语所说的“菩萨显灵”。但是“菩萨显灵”只是人们偶尔能够遇到的奇迹，人们还需要能够更经常地接触得到菩萨，因而人们希望菩萨以其分身的神通，以其一个分身转生为人世间的高僧大德。这种菩萨住世的理论，加上藏传佛教本身具有的显密并重尤其注重佛教密宗的传统，在密法的传承中特别强调弟子应当“视师为佛”，也就是密法的弟子应该把自己的密法上师认作与佛一样，这样才能获得密法的真传，得到真实的成就。这种传统的认识，就为藏传佛教的弟子信众把自己的上师和宗教首领作为“佛菩萨的化身”来崇拜奠定了思想基础。^②

藏传佛教活佛转世制度的建立和发展，还有其历史和社会的基础。在吐蕃王朝时期，西藏的佛教是在吐蕃王室统一管理

① 蔡志纯、黄颢：《活佛转世》，中国社会科学出版社，1992年9月版，第8~11页。廖祖桂、陈庆英、周炜《论清朝金瓶掣签制度》，载《中国社会科学》，1995年第5期。

② 诺布旺丹：《生命之轮——藏传佛教活佛转世》，青海人民出版社，1996年10月版，第52~53页。

下的，佛教寺院和僧团要接受吐蕃王室的管理，并在经济上依靠王室的资助，俗人出家为僧要得到王室的许可。吐蕃王朝设有管理佛教事务的官员，而佛教高僧的传承是师徒继承，并由吐蕃王室授予他管理佛教和寺院的官职和权力。公元10世纪以后，西藏社会逐步向政教合一的封建农奴制社会过渡。在各地新兴的封建领主的大力扶植下，佛教在西藏复兴，各个教派和新的寺院纷纷建立，各教派的首领和地方世俗封建贵族紧密结合，教派依靠地方政权发展，地方政权依靠教派巩固。随着西藏各寺院的建立和教派的扩张，开始形成独立的寺院经济，教派和寺院拥有土地、牲畜、牧场和属民，寺院经济的发展最终导致各教派之间在政治上和经济上的激烈竞争和相互兼并。为了在这种竞争中站稳脚跟，并使教派兴旺发达，各教派都认识到必须要有一个有号召力的、相对稳定的教派首领，而且要有合适的教派首领的传承办法。师徒传承的方式在藏传佛教的各个教派中始终存在，并且一直发挥着重要的作用。不过在藏传佛教后弘期，由于教派和地方贵族首领的紧密结合，在师徒传承之外，萨迦派、帕竹噶举等掌握过西藏地方政治权力的教派实行了宗教首领家族传承制，即教派的宗教首领必须是该贵族家族出身的男子，而且自幼出家为僧，被培养成掌管宗教和世俗权力的政教合一的首领，这样在家族内部形成政教首领的地位由伯侄相传或者是叔侄相传的局面。而且萨迦派的家族传承制一直延续到近代。^①只是在师徒传承和家族传承出现某些不足和问题、不能完全适应西藏的宗教和社会的需要时，作为一种替代的选择，才出现了活佛转世这种宗教首领的继承方式。

对于活佛转世，从古到今，社会上不同的人群有不同的认识。信仰佛教的人士和不信仰佛教的人士有不同的说法，就是

^① 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社，1987年6月版，萨迦派、噶举派部分。

在信仰佛教的人士内部，其实对活佛转世也有不同的看法。我们把各种相关的观点综合起来，结合活佛转世制度发展的历史和现状，简要的说明应该是：活佛转世制度是把佛教的基本教义、仪轨和西藏社会错综复杂的政治、经济、宗教等因素协调起来，在某一个重要的藏传佛教的宗教首领或者著名高僧去世之后，由其弟子和寺院通过一定的程序在各地新出生的儿童（在前一世首领去世以后不久出生的）中寻访、认定他的“转世”，然后接入寺院坐床，并且加以特别的培养教育，使其继承前一世的宗教首领的宗教地位及政治、经济权力。通过这样的继承和延续，在藏传佛教的各个教派中形成了许多活佛转世的系统，也就是在藏传佛教中形成了“活佛”这样一个具有特别身份的僧人群体。因此，作为一个转世的活佛，一般需要具备以下几个方面的条件：第一，具有他以前的历辈的转世的传承，而且这些转世得到该系统所在的寺院和藏传佛教界多数人的认可；第二，这一转世系统具有明确的活佛名号及其身份，并有延续这一转世系统的经济基础；第三，他本人出生后通过一定的宗教程式，得到寺院和信徒的认可，承袭前世名号、地位等；第四，拥有一些固定的信仰和供奉该活佛系统的信徒，也即是要有世俗的施主；第五，如果是地区和教派中的重要活佛，则需要得到地方政权或者中央王朝的认可，特别是拥有参与政治的权力的重要活佛，得到地方政权或者中央王朝的认可和封授更是一个必须的条件。当然，这些条件在不同的时期会有一些变化，但是主要的部分是一致的。总起来说，我们可以这样认为，转世活佛是藏传佛教中这样一群身份特殊的僧人，是信徒出于对上师的信仰而将其与佛、菩萨比拟，加上高级僧侣的宗教和社会地位的继承的需要，因而一些僧人被寺院和信徒承认为前一世高僧的转世，而且这种承认往往还要经过相关的地方政权和中央王朝的认可。每一个转世活佛有自己所在的根本寺院，并拥有自己单独的住所和一些照管其生活、办理事务的侍从人员，有的还拥有自己的土地庄园和属民，他们

或者是该寺的寺主，或者是该寺有影响的上层人士，具有担任本寺院或者本教派的高级僧职和完成重要宗教使命的备选资格。他们在自己的寺院和信徒中被认为是佛、菩萨的化现，享有崇高的宗教威望。在整个藏传佛教中，转世活佛和通过家族传承、师徒传承而继承前辈高僧的地位的宗教领袖人物是同样被承认的高级僧人，而且往往比后两种传承方式产生的宗教领袖更容易得到僧俗信徒的广泛接受。

从历史发展的过程看，师徒传承、家族传承、活佛转世这三种宗教首领的传承方式各有其优势和缺陷。

师徒传承使得高僧大德能够在自己众多的弟子中选择优秀的弟子，并且亲自加以培养指导，保证自己的佛学教理的主张和密法修行的规则等能够准确地延续和发展。但是师徒传承容易出现一个名僧门下的几位高足不相上下，各自发展，甚至自立门户，在一个教派之中又形成许多支派支系，不利于教派集中力量，甚至可能出现教派的内讧。藏传佛教的宁玛派、噶当派、噶举派中都出现过因为师兄弟分散自立门户而影响教派发展的事例。

家族传承便于教派和世俗贵族势力的结合，便于教派中形成一个固定的领导集团，有利于本教派在竞争中积聚力量，参与地方的政教事务，但是家族传承使教派的发展受制于家族势力的兴衰，家族内部的矛盾冲突往往会造成教派的分化和内争，影响到教派在佛教教理和修习方面的发展。萨迦派和帕竹噶举派在掌握西藏地方政教权力的几百年中，充分暴露出家族传承的弱点。

而活佛转世制度有利于教派和寺院形成一个固定的领导人物的世系，同时新的领袖人物可以在不同的地区和家庭中乃至在不同的民族中产生，便于教派的领导集团和社会各方面的政治势力建立关系，协调利益，而且活佛转世制度和佛教的化身佛、菩萨的理论结合，增加了领袖人物的宗教神圣性，在信徒和社会上增加宗教领袖人物的神秘感，加上这种制度的实施可

以对领袖人物从小加以系统的培养，便于提高宗教首领的宗教和政治威望，从而有利于本教派和寺院的稳定和发展。另外，活佛转世使得本教派的领袖人物可以在很年轻的时候就具有很高的声望，便于有活力和朝气的新一代领袖人物迅速成长起来。不过，由于新的领袖人物的来源的不确定性，加上从上一代活佛圆寂到下一代活佛成长起来担当领导职责，容易形成一个领导权力的空缺期，也容易产生围绕活佛转世的认定和培养问题的激烈斗争，加上各种政治势力的参与，影响到藏传佛教和西藏政治的稳定。越是影响范围广、政教权力大的活佛的转世过程，就越是如此。下面我们通过活佛转世在噶举派中的产生和格鲁派的最大的达赖喇嘛活佛转世系统的历史来考察这一问题。

活佛转世制度的产生

藏传佛教的活佛转世最早出现在噶举派的一个支派噶玛噶举教派中。噶举派在西藏的祖师是玛尔巴（1012—1097）、米拉日巴（1040—1123 或者 1052—1135）等人。米拉日巴有许多弟子，其中的塔波拉杰（1079—1153）在塔布的塔拉岗波地方（在加查县和朗县交界的地方）建寺授徒，传出了塔波噶举教派，因此人们称玛尔巴译师为塔波噶举派的初祖，米拉日巴为二祖。

1151年，塔波拉杰在他去世前两年，把塔拉岗波寺交给其侄子塔波·贡巴楚臣宁波管理。贡巴楚臣宁波生于1116年，是塔波拉杰兄长加瓦色日的长子，也是塔波拉杰的付法弟子之一。他在任期间，扩建了塔拉岗波寺，新建了佛殿和禅院。由于塔拉岗波寺在雅鲁藏布江边的高山上，交通十分不便，所以他后来又在堆龙修建了楚布拉龙寺，曾将卫藏康三地的大量僧人集中于此地。

1160年拉萨地方的巴、热二派发生长期混战，贡巴楚臣宁波依靠雄厚的财力和宗教声望，出面调解，并把遭战火摧毁的大昭寺维修后交给当时在拉萨和山南地区经济和军事实力最强的弟子贡塘喇嘛尚（即蔡巴噶举派的创始人）。

1169年，贡巴楚臣宁波去世，由他的弟弟塔波贡穷·喜饶

绛曲（1130—1173）继任。但是塔波贡穷·喜饶绛曲在任仅一年，就因意外事故从悬崖上掉下而去世。

看来塔波噶举派在开初也和萨迦派等教派类似，教派首领的传承采取家族传承的办法，由前一任首领的出家的侄子或者兄弟继承。不过到塔波贡穷·喜饶绛曲时，因为他是突然去世的，而家族中又没有男性成员继承，所以在他以后由塔波拉杰的一个弟子塔波都增继任塔拉岗波寺的住持。但是他继任后遇到了许多困难，寺内出现一些矛盾，一些僧人离寺出走，他不得不宣布自己要去闭关修行8年。这时塔波拉杰的弟子帕木竹巴的弟子止贡巴·仁钦贝出来帮助他，把他从闭关地迎请回来，支持他担任塔拉岗波寺的住持。塔波都增卸任以后由止贡巴·仁钦贝的侄子温·喜饶迥乃继任。这样造成了塔波噶举派的主寺塔拉岗波寺的住持职务要由其分支教派止贡噶举的止贡寺来委派的局面。^①作为噶举派的最主要的一支，它的分支帕竹噶举、蔡巴噶举、噶玛噶举，乃至帕竹噶举的分支止贡噶举、达隆噶举都发展成为大的教派，而塔波噶举的主干本身却衰落到仅限于塔拉岗波寺的系统。这表明宗教首领由其家族传承的办法，往往与该家族的兴衰密切相关，当家族衰落的时候，寺院就会受到很大的牵累，甚至也可能会随之衰落。

塔波拉杰的大弟子都松钦巴是噶玛噶举派的创始人。他1110年出生在西康者雪（tre-shod）。即今四川省甘孜藏族自治州新龙县境内的朱倭下区热达地方。他自幼从父母学佛法，16岁时即1125年随阿闍黎恰·僧格扎出家，取名却吉扎巴。在他成名以后，弟子们宣称他能知过去、现在、未来的事情，所以号称都松钦巴（dus-gsum-mkhyen-pa“都松”意思是三时，或译三世，钦巴意思是知者），而不称其名讳。

1128年他动身前往西藏，次年到达堆龙德庆之嘉玛寺，拜噶

^① 桂译师·宣努贝著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社，1985年版，第297~302页。

当派桑浦寺系统的著名善知识嘉玛哇和恰巴·曲结僧格为师，学习中观、因明和慈氏诸大论，在显教方面打下了坚实的基础。所以他开初是噶当派的僧人，并在噶当派中受了比丘戒。堆松钦巴 30 岁时即 1139 年来到塔拉岗布寺，与塔波拉杰叔侄相见，拜塔波拉杰为师，从此改学噶举派教法，成为塔波噶举派的僧人。他在 38 岁（1147）时，曾到康区的类乌齐（ri-bo-che），并在该地附近的噶玛地方（今属昌都县）建噶玛丹萨寺（karma gdan-sa），噶玛噶举派的名称即来源于此寺。晚年，他又到前藏，劝说向蔡巴（zhang tshal-pa）勿复与人争斗。1187 年，他 78 岁时（一说 1189 年 80 岁时）在堆龙（地在拉萨西北）建楚布寺（mtshur-phur），并住持此寺，一直到 1193 年在楚布寺去世。^①

都松钦巴去世后，楚布寺住持的职务由他的弟子继承，“由达拉冈波来的拉雅巴任住持三年。他离开后堆松钦巴的弟子堆龙真巴哇和让迥桑杰住持寺院六七年。继由甲瓦冈巴，继由温波嘉措喇嘛任住持。此后由温波嘉措喇嘛的温波仁钦扎任住持”^②。

这样看来，楚布寺在都松钦巴去世时采用的还是当时通行的师徒传承的继承办法，并没有考虑到要给都松钦巴寻找转世或者都松钦巴的转世会来住持寺院的问题。如果不是后来发生的一个康区的青年僧人噶玛拔希被宣称为都松钦巴的转世，并且在楚布寺十分困难的情况下来到楚布寺，可能这种师徒传承的方式还会在楚布寺一直继续下去。

在都松钦巴去世十年以后，噶玛拔希出生在康区。噶玛拔

① 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社，1997 年修订版，第 117～118 页。桂译师·宣努贝著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社，1985 年版，第 310～314 页。达察·次旺杰：《洛绒史籍》，西藏藏文古籍出版社，1994 年版，第 228～234 页。

② 达察·次旺杰：《洛绒史籍》，西藏藏文古籍出版社，1994 年版，第 234～235 页。

希 (karma pakshi, 1204—1283 年, 《贤者喜宴》说是生于火虎年, 即 1206 年, 《青史》认为是生于木鼠年, 即 1204 年), 汉文又译噶玛巴什、噶玛八合失, 旧译哈立麻拔希等。“拔希”是蒙古语“八合失”之音译, “八合失”据说来源于汉语的“把式”, 就是“师傅”之意, 因此“噶玛拔希”实际上是其本名却吉喇嘛之意译。噶玛拔希出生在康区金沙江流域的止垄丹巴却秋 (vbri-lung dam-pa chos-phyug) 地方, 大约在今四川省甘孜州石渠县, 他 11 岁时跟从都松钦巴的再传弟子崩扎巴出家, 取名却吉喇嘛, 听闻《大手印俱生导引》等噶举派教法。后来由噶托巴强巴崩作亲教师, 仁波且崩扎巴作轨范师, 京俄芒布哇为屏教师, 受比丘戒。

在都松钦巴去世 20 年之后的某一天, 当在康区传法的崩扎巴第一次见到虚岁 11 岁的噶玛拔希的时候, 一件将来会对后世发生重大影响的事件悄悄地发生了。《青史》记载当时的情形说: “本来他 (噶玛拔希) 未和崩扎巴见过面, 可是崩扎巴一见就认识他。当崩扎巴和他见面时, 崩扎巴对他说: ‘今天虚空中现见勇士空行如云来集, 你是一位由空行加持的人士。’ 当天晚上崩扎巴给他灌顶后说: ‘你是一位有福缘者, 都松钦巴等噶举派诸师都明显地来到了。现在我给你传授的教法, 你去修持吧。’”^①

如果我们假定《青史》的这一段记载是准确的, 我们就可以看出, 崩扎巴在这里实际上正是要表示噶玛拔希是都松钦巴的转世的意思。对一个十来岁的还没有受沙弥戒的幼年僧人, 立即宣称他是“由空行加持的人士”, 这在注重密法修持的噶举派中是不同寻常的, 因为受空行加持的人应该就是像都松钦巴这样的有成就的上师, 而崩扎巴这样称赞一个刚刚见到的幼童, 显然是把这个幼童作为一个非常特别的重要人物来看待

^① 桂译师·宣努贝著, 郭和卿译: 《青史》, 西藏人民出版社, 1985 年版, 第 318 页。

的。在以后的几年里，崩扎巴一直把噶玛拔希当作都松钦巴的事业的继承人来培养。《洛绒史籍》说，从崩扎巴与噶玛拔希见面后，崩扎巴就没有离开过噶玛拔希，一直到崩扎巴在康区的寺院中去世。^①当崩扎巴去世时，还对噶玛拔希叮嘱说：“你应该思考如何努力来弘扬法王都松钦巴的教法。现在，直至楚布寺以下的都松钦巴的这一教法，你应当抚育一下。”又说：“噶举派这一教派，弟子比上师的事业还大。我以前的噶举派的一切事业，都将会比不上你的事业大。”^②在这里，他念念不忘的仍然还是要噶玛拔希继承都松钦巴的事业。至于如何继承，显然崩扎巴考虑过噶玛拔希是都松钦巴的转世的问题，也想到噶玛拔希总有一天要到楚布寺去继承都松钦巴的事业。

崩扎巴去世后，噶玛拔希并没有直接到楚布寺去继承都松钦巴的事业，而是继续在康区传法授徒，积聚力量。直到1240年蒙古军队进入西藏之前几年，楚布寺由于管理不善而衰败，殿堂坍塌而无力修复，寺院的僧人不少离寺出走。在这种情况下，噶玛拔希才能够从康区来到楚布寺，顺利地从小温波仁钦扎的手里接过楚布寺住持的职务，并把小温波仁钦扎送到宗布寺去当住持。^③噶玛拔希在担任住持的6年中，运用自己的财力和能力，完成了修缮楚布寺殿堂的工作。看来噶玛拔希是得益于楚布寺遇到经济困难的机会，才顺利地实现了崩扎巴对他的期望的。

当噶玛拔希进入楚布寺并顺利地继承了都松钦巴的事业，也即是成为噶玛噶举派的新的领袖人物的时期，在青藏高原的

① 达察·次旺杰：《洛绒史籍》，西藏藏文古籍出版社，1994年版，第235页。

② 桂译师·宣努贝著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社，1985年版，第317页。

③ 达察·次旺杰：《洛绒史籍》，西藏藏文古籍出版社，1994年版，第236页。

东北方向也在发生重大的历史变化。1206年成吉思汗成为新兴的蒙古汗国的大汗，1239年驻守在凉州负责管理西夏故地的蒙古皇子阔端派部将多达那波带领一支蒙古军队，从甘、青藏区出发，到达西藏。约在1240年蒙古军队在拉萨北面今天拉萨市林周县春堆乡地区击破以噶当派的寺院为主的抵抗力量，摧毁了杰拉康寺，杀死抵抗的僧人500名，同时还给噶当派的另一个重要寺院热振寺造成了严重的破坏。杰拉康离楚布寺不远，蒙古军的到来对于楚布寺的僧人自然会产生极大的震动，噶玛拔希离开了他刚刚住持了6年的楚布寺，经过工布地区返回康区。

1253年蒙古大汗蒙哥汗派他的弟弟忽必烈带兵出六盘山，穿过藏族地区的东部远征云南大理，以实现对接南宋的包围。可能是考虑到进军大理正要经过噶玛拔希活动的康区，因此忽必烈在驻兵六盘山时，除了召请在凉州的八思巴以外，也派人去召请噶玛拔希。噶玛拔希接到忽必烈的召请书后，对于是不是应召前往仍犹豫不决，他一路走走停停，直到1255年忽必烈已从云南军中返抵汉藏交界的绒域色堆地方时，他才到达忽必烈的营帐。忽必烈对噶玛拔希也很感兴趣，要求他长期留在自己身边。但是噶玛拔希可能是看到忽必烈的地位并不太稳固，考虑自己的寺院楚布寺在蒙哥汗的幼弟阿里不哥在西藏的封地之内，因此想与蒙哥汗和阿里不哥直接建立关系，就没有答应忽必烈的要求，而是辞别忽必烈到凉州、甘州一带传教。然后到了噶举派以前就有传教基础的宁夏一带，修复了许多被战争毁坏的佛寺。^①此时蒙哥汗得知他的行踪，几次遣使前来迎请，噶玛拔希经过反复考虑，终于接受邀请，于1256年到达在漠北蒙古的昔刺兀鲁朵的诸王会聚之所。^②当时蒙哥汗正在那里召集诸王百官商议大举进攻南宋事宜。据《红史》记载，噶玛

① 《历辈噶玛巴传略》，藏文本刻本，第25~37叶。

② 蔡巴·贡噶多吉著，东噶·洛桑赤列校注：《红史》，民族出版社，1981年藏文本，第91页。