

明朝政策与15世纪中期藏传佛教 在汉藏走廊的传播机制述论

胡箫白

[摘要] 明朝于15世纪出台的一系列政策刺激了藏传佛教在汉藏走廊地带的发展。宣德时期开始,藏传佛教僧人得以频繁赴京,汉藏之间的互动与联系因之加强。正统时期,朝廷允许藏传佛教僧人自在游方,藏传佛教僧人因之发挥能动性,借力地方军政系统的赞助以恢复、新建藏传佛教寺庙,从而确立并巩固了藏传佛教的在地影响。与此同时,明廷针对番僧的朝贡、护持与承袭政策为藏传佛教在汉藏走廊扩大影响力提供了制度基础。一方面,僧人将汉地的丰厚物资引入汉藏走廊用以营建寺庙,寺产更得到明廷敕赐护持保障。另一方面,明廷将番僧封号承袭与朝贡资格挂钩,激发了藏传佛教僧人以宗教安边、招抚番民的积极性。15世纪藏传佛教在汉藏走廊的发展是明朝中央政策的在地衍生物。

[关键词] 藏传佛教;汉藏走廊;朝廷政策;地方社会

[中图分类号] K248

[文献标识码] A

[文章编号] 1002-557(X)(2021)03-0043-10

元代以来,藏传佛教的影响力由青藏高原东向延伸,并得到不断发展。关于明代藏传佛教的东向传播,论者常以明朝汉人立国的属性而淡化其时藏传佛教的流行程度,但沈卫荣、安海燕在研读新见汉译藏传密教文献后提出:“明代前期藏传佛教之流行程度较之前朝有过之而无不及。”^①以此,藏传佛教于明代向东发展的原因及过程值得学者重新审视。由既有研究可知,学界对相关议题的讨论呈现出三个面向。第一类研究关注中央政府的宗教政策对藏传佛教东传的促进,如陈庆英先生曾在检审明代藏地政策的出台与实施时,对藏传佛教在汉地的传播态势进行考察。^②何孝荣厘清了明代皇室成员崇奉藏传佛教的原因及表现,^③杜常顺则关注宦官在引介藏传佛教进入明朝宫廷的过程中扮演的角色。^④第二类研究聚焦藏传佛教在具体地域,尤其是中原地区的传播。如赵改萍对藏传佛教在明代南京、北京与五台山地区的传播进行了细致爬梳,^⑤石硕则关注格鲁派崛起以后藏传佛教在蒙古地区的迅速发展。^⑥第三类研究侧重于藏传佛教传播的社会效应。如王尧、陈楠及海外藏学家卓鸿泽(Hoong Teik Toh)皆从社会史层面关注藏传佛教在明代的东向传播,考察了藏族文化在民间祈福、神山朝圣、文学小说与地

^① 沈卫荣、安海燕:《明代汉译藏传密教文献和西域僧团:兼谈汉藏佛教史研究的语文学方法》[J],《清华大学学报》(哲学社会科学版)2011年第2期,第84页。

^② 陈庆英:《论明朝对藏传佛教的管理》[J],《中国藏学》2000年第3期,第57—74页。

^③ 何孝荣:《明代皇帝崇奉藏传佛教浅析》[J],《中国史研究》2005年第4期,第119—137页。

^④ 杜常顺:《明代宦官与藏传佛教》[J],《西北师范大学学报》2006年第1期,第64—69页。

^⑤ 赵改萍:《元明时期藏传佛教在内地的的发展及影响》[M],北京:中国社会科学出版社,2009年,第202—263页。

^⑥ 石硕:《西藏文明东向发展史》[M],成都:四川人民出版社,2016年,第277—289页。

理观念重构中的渗透与表现。^①

以上研究丰富了学者对明代藏传佛教东向发展的认识,但一定程度上亦表现出“重中心,轻边地;重两头,轻中间”的特点。即较多关注藏传佛教在政治、文化中心的发展,较少探讨宗教在边疆地区的传播方式;较多考察明代前期、后期藏地文明向东发展的过程,较少瞩目明代中期的情况。基于对先行研究的以上认识,本文侧重考察15世纪的明朝政策对藏传佛教在汉藏走廊传播发展的促进作用。^②15世纪前期起,明廷礼遇藏传佛教僧人,出台一系列配套政策“怀柔远人”,刺激西藏文明的东向发展。在汉藏走廊,具备能动性的番僧群体一方面寻求藩王、卫所系统的政教赞助,一方面积极利用朝廷赋予的诸项政策特权,推动了藏传佛教的在地发展,从而重塑了地方社会的权力格局。由此,明代藏传佛教的东向传播很大程度上得益于明廷的制度设计,而非仅靠藏传佛教势力的自发传播便能完成。

一、交错于道:15世纪前期的西来番僧

赵轶峰在考察明代的藏传佛教政策演进时,将洪武至天顺时期视为政策发展的第一个阶段,并认为其时“藏传佛教作为边疆少数民族的信仰得到承认,日益增多的藏传佛教上层接受明朝中央政府授予的宗教和世俗管理权”^③。笔者认为,此一时期又可根据明廷的礼遇程度,再进一步细分为洪武—永乐和宣德—天顺两个时段。在洪、永时期,明廷对藏传佛教徒群体的赞助尚属节制。阴海燕指出,洪武时期以政教分离的原则基本建立起了藏族地区的职官体系,并确立了对藏传佛教尊崇与管理并行的总体方略。永乐皇帝全面继承并完善了洪武时期的藏传佛教政策,并以“多封众建”为原则确立了与三法王、五教王之间的辖属关系。^④但从宣德时期开始,明廷对番僧群体的礼遇程度大大提升。《明史》对此变化有如下概括:

初,太祖招徕番僧,本藉以化愚俗、弭边患,授国师、大国师者不过四五人。至成祖兼崇其教,自阐化等五王及二法王外,授西天佛子者二、灌顶大国师者九、灌顶国师者十有八,其他禅师、僧官不可悉数。其徒交错于道,外扰邮传,内耗大官,公私骚然,帝不恤也。然至者犹即遣还。及宣宗时则久留京师,耗费益甚。^⑤

上段引文可见,从洪武到宣德,藏传佛教徒群体在京城享有越来越多的特权。洪武时期,来京藏僧人数不多;永乐时期虽然人数有所增长,但亦在短暂停留后即返回藏地。但是到了宣德时期,番僧开始长时间留驻北京。如宣德五年(1430)四月,“乌斯藏阐教王头目朵令遣来锁扎失思奏:‘愿居京自效。’命为所镇抚,赐冠带、金织袈衣、彩币、钞、布,仍命有司给房屋、器皿等物如例”^⑥。《明宣宗实录》中多见藏地僧俗来朝后提出留京诉求,皆得允准。与此同时,宣德时期亦多有归附蒙古人、女真人“愿居京自效”的记载,可见宣宗朝对包括满洲、蒙古、乌斯藏等地来京人员的政策存在内在一致性。“居京自效”是宣德时期朝廷对藏宽松政策的典型体现,其时王朝边境争端渐少,加之皇帝本人崇奉藏传佛教,西来番僧数量与日俱增。笔者曾据《明实录》记载,统计明代赴京番僧使团数量的历时性变化。由表格可见,洪、永时期,赴明番僧数量不多,成规模的跨地域互动尚未开展。而从宣德时期开始,番僧使团数量陡升,汉藏互动的热度持续近50年。番僧来朝最为热络的阶段是正统年间,其时来朝番僧的年平均使团数目一度超过20个,可谓络绎于途。

① 王尧:《〈金瓶梅〉与明代喇嘛教》[A],载氏著《藏汉文化考述》[C],北京:中国藏学出版社,2011年,第167—175页;陈楠:《论明代留京藏僧的社会功用》[J],《中央民族大学学报》2008年第5期,第19—25页;卓鸿泽(Hoong Teik Toh). *Tibetan Buddhism in Ming China*,哈佛大学博士学位论文,2004年。

② 本文使用的“汉藏走廊”概念,大体对应今日行政区划范畴中的甘肃东部、临夏回族自治州、甘南藏族自治州,青海省西宁市及其周边,以及四川阿坝藏族羌族自治州、甘孜藏族自治州的东部部分区域。

③ 赵轶峰:《明代国家宗教管理制度与政策研究》[M],中国社会科学出版社,2008年,第166页。

④ 阴海燕:《明代藏传佛教政策的转换与演进》[J],《西藏研究》2019年第3期,第59—61页。

⑤ 《明史》[Z]卷331,《西域三》,北京:中华书局,1974年,第8577页。

⑥ 《明宣宗实录》[Z]卷65,宣德五年四月壬午,台北“中央研究院”历史语言研究所1962年校勘影印本,第1537页。

表1 洪武到正统时期番僧朝贡使团数量的历时性变化

1371—1380	1381—1390	1391—1400	1401—1410	1411—1420	1421—1430	1431—1440	1441—1450
14	5	7	15	15	154	116	201

宣德年间大量藏传佛教徒由藏地东行,对京城、汉藏走廊的宗教景观皆造成了相当的影响。先看其时北京的情况。沈卫荣、安海燕认为,因为宣德朝的宽松政策,留驻在京的番僧对于藏传佛教在中原的传播起到了积极作用:“在藏传佛教于汉地传播中起了更重要作用的不是只在明廷作短期停留、喧嚣一时,然后很快荣归故里的那些大法王们,而应当是那些常住京城之西竺、西域寺内的番僧和那些隶属于西域僧团的西天僧、汉僧和来自其他地区的僧众……或还有不少来自汉藏边境的番僧。”^①出生于岷州地方的西天佛子班丹扎释是宣德时期驻京番僧的典型代表。贾维维的研究指出,班丹扎释曾于北京大慈恩寺、大兴国寺住坐,宣德二年(1427)起长年居于大隆善寺,诚心传法、译经、修习及处理僧录司日常事务。^②班丹扎释长时间活跃于京城宗教界,并着力推动北京与岷州之间的宗教互动,岷州籍藏传佛教徒遂频繁往来于西北边地与京城之间。^③此外,临洮宝塔寺大敏法王端竹领占及其门人亦长年驻锡京师大能仁寺,为明廷招降蒙古部众、出使藏地多立功劳。^④宣德时期番僧在京活动极大地刺激了藏传佛教在北京的传播。如宣德七年(1432)监察御史李得全便弹劾僧录司右觉义大旺“于庆寿寺擅创楼阁,擅披剃军民子弟,隐匿亡赖人冒僧籍”^⑤,说明大量汉族百姓冒籍加入番僧行列,藏传佛教已经具备相当的群众基础。其时在京番僧群体逐步壮大,数量日增,以至于引起朝臣反对。如礼部尚书胡濙在正统皇帝甫一登基时便抱怨“番僧数等……俱系光禄寺支持”造成了不小的经济负担,因此要求“减在京诸寺番僧”。^⑥而从事后史料记载来看,胡濙上奏并未取得太大效果。

宣德时期西来番僧亦在汉藏走廊社会留下颇多痕迹。邹立波曾考察《贤者喜宴》《安多政教史》相关记载,发现噶举派五世噶玛巴、萨迦法王、格鲁派释迦也失等高僧在永乐、宣德时期已多次受邀赴京,他们在汉藏通路上广泛参与圣地朝圣、收徒传教与兴建寺院等活动,亦因之强化了藏地腹地与汉藏走廊的政教联系。因此,“从乌斯藏远赴内地的朝贡往往不是一次单纯的旅行活动,而是与沿途藏区政教势力持续接触、交往、合作,加强宗教、经济联系的过程”^⑦。换言之,在明廷优礼政策的促动下,汉藏之间的交流愈加频繁,而汉藏走廊社会亦在此过程中得以与赴明藏僧产生更多接触。正统二年(1437),镇守河州都指挥同知刘永奏:“乌斯藏等处使臣自宣德间入贡,以道梗寓河州。”^⑧说明相当数量的西来番人已由“过客”转为“寓公”,长时间驻留汉藏走廊地区。其后刘永虽成功将部分番使发遣回还“至西宁札木地方散于丹的寺等簇寄住”,却意外发现内中“灵藏指挥软奴巴先居河州时尝娶妻本卫,因怀眷恋,窥黄河冰冻,复潜逃来”。就此,正统皇帝的态度则是“若番使仍在彼处安分守己,听其暂住……若止因恋妻逃来,亦可就彼安插”^⑨。无独有偶,雅州地区天全六番招讨使同样有“所部番僧多娶州民女为妻

① 沈卫荣、安海燕:《明代汉译藏传密教文献和西域僧团:兼谈汉藏佛教史研究的语文学方法》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2011年第2期,第89—90页。

② 贾维维:《大智法王班丹扎释北京活动及相关史事再考》[A],载沈卫荣主编:《文本中的历史:藏传佛教在西藏和中原的传播》[C],中国藏学出版社,2012年,第580—584页。

③ 李志明、洲塔:《新发现的两件班丹扎释法旨及相关史实考述》[J],《中国藏学》2016年第3期,第21—30页。

④ 杜常顺:《明代临洮宝塔寺及其法王史实考述——明代(宝塔寺报恩传流碑)笺释》[J],《青海师范大学学报》2015年第3期,第50—52页。

⑤ 《明宣宗实录》卷87,宣德七年二月癸丑,第2010页。

⑥ 《明英宗实录》[Z]卷17,正统元年五月丁丑,第333页。

⑦ 邹立波:《贡回市茶:明代朝贡贸易与藏区社会经济的变化》[A],载周伟洲主编:《西北民族论丛》[C](第二十二辑),社会科学文献出版社,2021年,第69页。

⑧ 《明英宗实录》卷30,正统二年五月乙未,第596页。

⑨ 《明英宗实录》卷65,正统五年三月乙卯,第1245页。

妾”的记载,^①可见番僧与汉藏走廊百姓在日常生活层面的互动程度。及至正统十二年(1447),河州地方军卫官员再次试图清理留驻番僧,然因引起社会动荡作罢,朝廷只得允许番僧继续于地方社会活动:“原留河州居住国师、刺麻、使臣人等二百五十七人,今止余一百六十二人,欲便发回,缘各僧生拗惊疑不肯行,现在西宁等地自在游方化缘,宜听其便。”^②可以说,正是因为宣德以来明廷对藏地僧众的优礼政策,使得15世纪藏传佛教于汉藏走廊的快速传播成为可能。下文谈及的诸多面向及个案,便都在此一宏观语境下具体展开。

二、百废待兴:汉藏走廊的藏传佛教复苏机制及其赞助网络

自宣德朝开始,明廷给予藏传佛教僧人较为宽松的政策空间,从客观上为番僧群体的社会活动提供了便利。前引“各僧……现在西宁等地自在游方化缘,宜听其便”即是一例,正统八年(1443),皇帝又敕谕长河西番僧簇克林藏卜“听尔于汉人、西番各寺院自在修行”^③。《明实录》中类似记载颇为常见,说明宣德、正统时期的明廷对于番僧自在游方的行为常持开放心态。在汉藏走廊地区,番僧群体少受限制的社会活动成了刺激藏传佛教在地发展的催化剂。

15世纪中期,汉藏走廊的番僧群体利用宽松的政策空间,逐步通过修复、新建寺庙的方式促进了藏传佛教的在地传播,今甘肃靖远地区法泉寺的恢复即为一例。该寺本为宋代古寺,然经元末战乱,寺庙已经倾颓。正统四年(1439),恰逢格鲁派大慈法王释迦也失弟子桑迦班丹游方至此,惋惜古刹斑驳,遂募资重修,所谓“我大明开国,兵火之余,殿廊颓圮,佛像剥落,基址蓬蒿,石殿瑶室俱为土人畜牧之篱……僧桑迦班丹,其性慈而纯,其质沉而静,为京师大慈法王徒,西游至法泉,观其山幽而林茂,石冽而泉清,诚修行之善地,证道之胜境也。乃为鸠材庇工,撤其卑陋,廓其故址,始创大佛殿,次葺天王殿、伽蓝殿、观音堂以至山门、僧舍、栋楹、椽桷,一皆美材而又坚以砖石,涂以丹膜,可以耸人观瞻”^④。由碑文可见,法泉寺的恢复很大程度上得益于桑迦班丹于自在游方之间的发心结缘。针对法泉寺的恢复,谢继胜评价道:“在藏传佛教影响较弱的宁夏和甘肃建立如此规模的藏传寺院,本身就是一件非凡的事件。”^⑤

游方番僧多在汉藏走廊寺庙恢复的过程中扮演重要角色,但这并不意味着此类工作可以脱离地方势力的参与。事实上,宣德、正统时期藏传佛教于汉藏走廊的发展得到了包括藩王、卫所军、地方官及地方士绅等不同身份、阶层的汉人的赞助。如法泉寺重修工程便得到了包括“守备靖远都指挥房贵、本卫指挥常敬、陈遵……连荣、张正倡率僚属暨乡人之好善者”的军卫系统官员与地方大族的资金支持,时人称其“举百余年之废坠而重新之”。^⑥就15世纪汉藏走廊的宗教赞助网络而言,其时武威地区藏传佛教的复苏过程可称典型。武威明时称凉州,为河西锁钥,蒙藏交通频密之地,从西夏时代开始,便具有深厚的藏传佛教根基,史载“凉州为西域襟衽之地,而番僧杂出其间”^⑦。而经元末战乱,寺庙坍塌,僧众流离,地方藏传佛教势力颇受打击。15世纪初开始,边境争端日少,地区内的藏传佛教得到恢复,其中典型为凉州白塔寺。白塔寺为萨班与阔端1247年凉州会谈之地,亦是萨班圆寂、八思巴成长之所,在汉藏关系史上扮演了重要角色,极为殊胜。然至明初,白塔寺几成废墟。宣德五年(1430)所立《重修凉州白塔寺碑记》中即有“凉州为河西之重镇,距城东南四十里有故寺,俗名白塔……元末兵燹,颓毁殆尽,瓦砾仅存”的记载。^⑧然而至宣德四年(1429),白塔寺因番僧游方活动而得到复兴契机,《重

① 《明武宗实录》[Z]卷162,正德十三年五月癸亥,第3121页。

② 《明英宗实录》卷158,正统十二年九月癸巳,第3071页。

③ 《明英宗实录》卷107,正统八年八月乙酉,第2165页。

④ 李金财、白天星总校注:《靖远会宁红水县志集校》[Z],《靖远县志》卷6(中),《碑记》,兰州:甘肃文化出版社,2002年,第247页。

⑤ 谢继胜:《宁夏固原须弥山圆光寺及相关番僧考》[J],《西夏研究》2013年第1期,第75页。

⑥ 李金财、白天星总校注:《靖远会宁红水县志集校》,《靖远县志》卷6(中),《碑记》,第247页。

⑦ 张澍辑录,周鹏飞、段宪文点校:《凉州府志备考》[Z],西安:三秦出版社,1988年,第797页。

⑧ 乔高才让:《〈重修凉州白塔寺碑文考略〉》[J],《中国藏学》1993年第4期,第144页。

修凉州白塔志》载：

西僧妙善通慧国师锁南坚参因过于寺，悯其无存，乃募缘重修寺塔，请命于朝，赐寺名曰庄严。宣德五年六月，塔先成，所费甚重，肃王殿下捐泥黄金，特命锁南监参等缮写大般若经一部……仍造小塔十万，实乎大塔之心，及钦镇甘肃太监王安、平羌将军都督刘广、都指挥吴升及诸檀善等，由是书此志于塔中。^①

由碑文可知，番僧锁南坚参于此地游方时，路过寺址，惋惜名刹颓败，遂募缘修塔，然而很快面对资金不足的问题。所幸肃王赞助，给以财政支持。在白塔寺大塔恢复后仅一年，肃府内臣又出资于塔林内起菩提宝塔一座，宣德六年(1431)《建塔记》记有：

清信奉佛肃府内臣黄潮宗，法名福聚，感戴四恩覆荫，三宝维持，无由答报，谨发诚心，喜舍资财，于凉州重兴白塔寺内，命工起建菩提宝塔一座。所集福利，专为祝延圣寿肃王千秋。更祈风调雨顺，五谷丰登……大明宣德六年岁次辛亥六月初吉日立石。肃府内臣黄潮宗、化主妙善通慧国师伊尔吉锁南坚参。^②

由以上碑文可知两点：首先，白塔寺之恢复过程，共涉及三类人群。其一为以皇帝为首的皇室周边成员，碑文中赐予寺名的宣德帝及镇守太监王安即为典型；其二为活跃于地方的宗教人士，此处指番僧锁南监参；其三为地方实权人物，在白塔寺个案中，此一群体由肃王(据碑文时代，当为肃康王朱瞻焰)及其属僚、地方卫所军官构成。此三类人群在明代前中期的凉州地区，乃至河西地区的藏传佛教恢复过程中扮演了关键角色。2001年，乔高才让与李占忠在天祝县华锐地区百灵寺遗址寻得残碑数块，后吴景山再访其地，对残碑内文进行识读。据调研报告，碑文部分文字可提供关键信息：

敕赐普福寺纪功德碑……御马监太监李公……敕使西域，历览山□□□□捐舍资财，躬督夫匠。剪茅鳩工，石……朝赐名普福寺……公□□□□□□□□骑将军都指挥使朱君通……肃□□□□□□□□锁南监参，住持答里麻室利凡十……^③

据《安多政教史》，是碑立于正统七年(1442)。^④而以残碑文字论，上举三类人群在百灵寺恢复过程中再次一一出现。御马监太监李公，《安多政教史》将之记为李贵，为活跃于永、宣时代的太监。李贵又名鲁安，以勇武称，曾随陈诚出使西域，嘉靖《宁夏新志》将其判为第一任镇守内臣，^⑤因此可称皇权的典型在地化身。锁南监参，即白塔寺恢复者，其人具体事迹后文详论。又文中“肃”字当指肃府某位内臣，文末“凡十”可补为凡十余位云云，加之都指挥使朱通，合为参与重建寺庙的地方当权人士。百灵寺复兴过程，当与白塔寺类似。

白塔寺碑文传递的第二种信息，是三类人群参与寺庙恢复的目的各不相同。对于以皇帝、太监为代表的内廷而言，支持走廊寺庙的修缮，一方面有以宗教手段保障边地安宁的考量，另一方面亦出自皇帝、太监的个人信仰。先就宣德帝言，据才让研究，宣宗对藏传佛教密法有相当的了解，其征大量藏僧进京译经，皆与个人的宗教信仰、修持有关。^⑥与《重修凉州白塔记碑》同样立于陇东、同样立于宣德四年的岷州《御制大宗教寺碑》中有“朕君主天下，一本仁义道德，以兴治化。至于内典，亦有契于心，故礼致

① 乔高才让：《〈重修凉州白塔志〉碑文考略》，《中国藏学》1993年第4期，第144页。

② 王其英主编：《武威金石录》[M]，兰州：兰州大学出版社，2001年，第99—100页。

③ 以上碑文综合乔高才让、李占忠《百灵寺考察记》、吴景山《涉藏金石碑刻研究议：以甘肃涉藏碑铭为例》而得。可参乔高才让、李占忠：《百灵寺考察记》[R]，载政协天祝县文史资料工作委员会：《天祝文史》[C]，第7辑，2001年，第217页；吴景山：《涉藏金石碑刻研究议：以甘肃涉藏碑铭为例》[J]，《中国藏学》2012年第2期，第69页。又吴景山录文为“锁南监参”，据《百灵寺考察记》《安多政教史》，当为“锁南监参”。

④ 智观巴·贡却乎丹巴饶吉著，吴均译：《安多政教史》[M]，兰州：甘肃民族出版社，1989年，第136页。

⑤ [明]胡汝砺纂修，[明]管律重修、陈明猷校勘：《嘉靖宁夏新志》[Z]卷2，《镇守内臣》，银川：宁夏人民出版社，1982年，第115页。

⑥ 才让：《明宣宗与藏传佛教关系考述》[J]，《中国藏学》2007年第3期，第18页。

觉王”句,^①可见宣德皇帝个人对藏传佛教的崇奉。至于太监,则如何孝荣所论,在君主专制的绝对权威压迫之下,有寻找精神寄托、追求虚渺幸福的需求,^②所谓“假藉佛宫垂不朽”。^③就杜常顺的研究可知,明初大量宦官在出使西域的过程中,得以结识藏僧,接触藏传佛教,因而成为佛教徒。^④

对于诸如锁南监参一类的游走于汉藏走廊的番僧而言,恢复地区内废弛佛寺无疑是其扩大在地影响、提升宗教影响力的重要手段。白塔寺以南约一百里处有地曰黄羊川,为天梯山石窟所在地,旧有古刹广善寺。据武威天梯山石窟管理处藏《重修凉州广善寺碑》“先时有番僧伊尔畸者,居于此,能以其法劝人”“赐号妙善通慧国师锁南监藏,寺名广善”等句可知,^⑤锁南监参本与白塔寺无干,是黄羊川旁广善寺内番僧。惟宣德四年向北游方、经过白塔旧址后,锁南监参方与白塔寺建立法缘。然至于正统八年(1443),因为参与对白塔寺的恢复,锁南监参已经成为白塔寺僧众领袖,非但如此,他还在正统八年时将白塔寺管辖权传与侄子锁南巴,而仍派另一弟子住坐广善寺,所谓“命陕西凉州卫庄严寺[即白塔寺]番僧索南巴袭妙善通慧国师”,“命妙善通慧国师锁南监参侄锁南巴袭封妙善通慧国师,赐诰;刺麻绰失吉监聚于陕西广善寺修行,赐敕谕并图书”^⑥。由此可见,锁南监参通过自在游方,恢复古刹,逐步扩大了自己的在地影响:一方面将广善寺法脉牢牢掌握在手中,一方面在白塔寺中确立宗教权威,并将寺院管辖权传与本家子侄,从而将宗教影响力扩展到本地区的其他寺庙。又相关史料虽未明言锁南监参教派背景,但据《安多政教史》,其涉足之百灵寺本为噶举派寺庙,^⑦而白塔寺则长久为萨迦派阵地,且意义非常,有元一代久为地方首刹。以此,锁南监参在获得跨地域影响之外,更通过恢复白塔寺,影响力兼及数个藏传佛教教派,得到了宗教地位的大幅提振。

对于包括藩府与卫所的地方大员群体而言,恢复藏传佛教寺庙意义非常。王岗曾在检审明代西北道教信仰时提出:“藩王和军人这两组人分享着共同的宗教文化,而这一事实也很可能揭示出了藩王作为边境军功贵族的身份认同”^⑧,此一观点对于我们认识藩王、卫所系统对藏传佛教寺庙之赞助颇有助力。对于此一群体而言,赞助藏传佛教寺庙的修建一则与个人精神寄托紧密相关,二则有利于稳定边方、以便施政。以前者论,在白塔寺恢复过程中,肃王发心捐金眷般若经,黄潮宗建塔祝愿肃王长寿即为典型。以后者论,凉州广善寺碑文“[凉州]边境之冲,去中州数千里,自昔以来,人皆习弓矢战斗,为御侮计,诗书之数,罕有习者,迨我朝建治立学,而人有士行,况朝夕事佛,渐磨慈爱,其于事亲敬长,无不尽力以赴之”^⑨,可资证明。又边地卫所系统与藏传佛教僧团交涉颇深,有时竟被利用,甚至达到造成边患的程度。甘肃镇番卫有寺庙圣容寺,先是,“宣德九年夏月,有司依令颁发客民寓居户照,镇邑共发给三十四枚,圣容寺番僧二名两枚”^⑩,说明圣容寺中从宣德年开始便有寄住番僧。而圣容寺与游方番僧僧团一贯以来的频密交集,甚至差点造成正统时期的一次地方动乱,《镇番遗事历鉴》中有:

英宗正统六年辛酉。二月,番寇阿吉台所部以四兵卒假饰僧徒,传贴入境谒庙。镇抚司李洪迎于圣容寺,谈辩默契。次日,番僧诵经,梵呗时击,声闻市衢,好事者咸倚门窥视,间有怯议,群呼阿弥陀佛。午时,洪偕千户黄义汉公、百户张名公谒访,观者因渐自散。宾客暇谈间,

① 汪元衲修,田而穰纂:《康熙岷州志》[Z]卷17,《艺文上·纶音》,载甘肃省岷县志编纂委员会办公室编:《岷州志校注》,甘肃省岷县志编纂委员会,1988年,第282页。

② 何孝荣:《明代宦官与佛教》[A],载氏著《明代佛教史论稿》[C],北京:宗教文化出版社,2016年,第336—337页。

③ 沈榜:《宛署杂记》[Z]卷20,《书·志遗三》,北京:北京古籍出版社,1983年,第256页。

④ 杜常顺:《明代宦官与藏传佛教》,《西北师范大学学报》2006年第1期,第64—67页。

⑤ 王尧、陈践:《〈凉州广善寺碑〉藏汉文释读》[J],《西北民族研究》1990年第1期,第70、73页。宣德六年《建塔记》中有“伊尔吉锁南监参”语,证明所谓“伊尔畸”即锁南监参。又引文中锁南监参写作“锁南监藏”,为求录文准确,不改。

⑥ 《明英宗实录》[Z]卷101,正统八年二月戊子,第2032页;《明英宗实录》[Z]卷103,正统八年四月庚子,第2085页。又两引文中“索南巴”“锁南巴”原文互异,而据内文,当为同一人。

⑦ 智观巴·贡却乎丹巴饶吉著,吴均译:《安多政教史》,第136页。

⑧ 王岗著,秦国帅译:《明代藩王与道教:王朝精英的制度化护教》[M],上海:上海古籍出版社,2019年,第248—249页。

⑨ 王尧、陈践:《〈凉州广善寺碑〉藏汉文释读》,《西北民族研究》1990年第1期,第70页。

⑩ 谢树森、谢广恩著,李玉寿校订:《镇番遗事历鉴》[Z],香港:天马图书公司,2000年,第14页。

忽报南城门失火。洪急欲退,不意四僧忽然跃起,阻于洪前,以短刀胁之曰:“洪贼休走!汝杀死我家弟兄铁木耳穆,早该偿命,今既遇此,则必死无论矣。”言未毕,四刃已入身。洪即死,义汉乃赤手与斗,锐不可当……恰值城守备彭铉巡警在市,闻其诉,因率军围寺。然寺中主持玉山老愚出而告之曰:“贼已亡去。”铉即兵分二支,一搜寺,一追剿。至夜归而询及,皆报不见贼。铉疑圣容寺旧僧与贼通,令捕之刑讯,虽玉山老愚力止弗允,亦枉然,而贼竟走。^①

由引文可见,镇番卫的军卫官员与番僧群体一向交好。在游方番僧到来“入境谒庙”之时,还组织前往拜谒。虽然这样的互动差点为北边蒙古势力利用并酿成大祸,但15世纪汉藏走廊军卫系统与藏传佛教势力的紧密关系已可见一斑。

本节以陇东地区一系列寺庙的恢复为例,检审15世纪上半叶汉藏走廊藏传佛教的复苏机制。因应于宣德以来的礼遇政策,汉藏走廊的藏传佛教徒自在游方,从而得以主持恢复地区内诸多年久失修的寺院。在此过程中,番僧的诸项工作多能得到朝廷支持,在地活动亦可获得以藩王与卫所系统为代表的地方势力的鼎力赞助。此“中央—地方”的赞助网络构成了15世纪汉藏走廊藏传佛教复苏的重要基础。

三、自上恩典:明廷政策与汉藏走廊藏传佛教的在地发展

与在地的赞助网络互为表里,明廷出台的一系列政策是15世纪藏传佛教于汉藏走廊快速发展的制度保障。具体而言,汉藏走廊的番僧群体通过朝贡制度积累了大量财富,从而得以兴修寺庙,广纳信徒;明廷为藏传佛教寺庙颁发护持,从法律层面保证了僧团的在地权益。又自15世纪中期开始,为求控制赴京僧团规模,明廷对番僧法号之承袭提出了诸种要求,亦在客观上提升了番僧与汉藏走廊社会的互动程度。明廷诸种政策强化了番僧势力的在地权威,促进了藏传佛教在汉藏走廊的发展。以下分别展开论述。

1. 明廷政策刺激藏传佛教在汉藏走廊传播的第一种方式是朝贡制度。先行研究多将朝贡制度视作一以贯之的指导方针。石硕便指出:“朝贡制度对于明朝是至关重要的,甚至可以说是明朝全部西藏政策的核心……以经济手段加强对西藏各实力派首领的政治凝聚,这一作法始于明初。”^②尹伟先则强调朝贡制度是明廷统御藏地的重要手段,认为朝贡体系的政治职能和经济职能互相促进,相辅相成,对于藏地僧俗来说,进京朝贡乃是中央王朝赋予西藏地方的一种权利。^③由两位学者的观点可见,朝贡体系是明代对藏行使主权的重要制度工具。

由前述表1可见,及至15世纪中期,由藏地赴京朝贡的番僧数量与日俱增。与此同时,僧人团体在赴京朝贡的藏地使团中的比例也越来越高。表2统计了从洪武到正统时期朝贡使团中僧人团体比例的变化。由数据可见,洪、永时期僧人在全部来朝使者中占比不大,平均三成有余。然而从宣德时代开始,僧人所占比例急剧飙升至全部使团总数的四分之三,在正统年间甚至超过80%,即每十个藏地朝贡使团中,有8个都是来朝僧人使团。15世纪中期来朝番僧数量的指数级增长,在一则成化元年的史料中反映得淋漓尽致。其时明廷礼部官员上奏,言:“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,赏赐不费,而后来者又不可量。”^④

表2 洪武到正统时期番僧朝贡使团占朝贡使团总数的比例变化

1371—1380	1381—1390	1391—1400	1401—1410	1411—1420	1421—1430	1431—1440	1441—1450
35.9%	20%	33.33%	35.71%	46.88%	78.17%	75.32%	84.1%

① 谢树森、谢广恩著,李玉寿校订:《镇番遗事历鉴》,第17—18页。

② 石硕:《明朝西藏政策的内涵与西藏经济的东向性发展》[J],《西藏研究》1993年第2期,第70页。

③ 尹伟先:《明代藏族史研究》[M],北京:民族出版社,2000年,第234页。

④ 《明宪宗实录》[Z]卷21,成化元年九月戊辰,第421页。

数量巨大的番僧赴明朝贡,一方面给明廷造成了沉重的经济负担,另一方面,亦对朝贡通路沿途,尤其是汉藏走廊社会产生影响。首先,朝贡活动使得番僧得以将大量物资由中原携至汉藏走廊,从而加速藏传佛教的在地传播。朱丽霞检审了明代经由川藏道入境的番僧与“长江一大运河水道”沿途社会的互动形式,并指出茶叶贸易占其大宗。^①事实上,除却茶叶贸易以外,尚有多种多样的物品经由朝贡孔道流通至汉藏走廊。任小波曾从东洋文库本、巴黎本《西番馆来文》中检出以下3条史料:

乌斯藏永安寺禅师臣星吉等奏:臣等本寺系成化二年敕建,至今年久损坏,臣等修理缺少颜料,因此前来进贡佛像、骨塔、舍利、氍毹等物,望朝廷可怜见,乞与金箔、颜料、供器,回还便益。

乌斯藏广德寺番僧班卓儿奏:臣等为报圣恩事,比先年间敕建本寺,年久损坏,各出自己货财,照例修理,货买各色颜料、供器等物。望朝廷可怜见,乞赐过潼关勘合一道。

陕西都司岷州卫弘教寺番僧舍刺星吉等奏:我等赴京进贡,蒙朝廷给与赏赐,今要回还本处,欲将赏赐换买供器、颜料、胡椒、靴帽等物,望朝廷可怜见,乞与勘合一道,回还便益。^②

据任小波考证,以上3条“来文”中的乌斯藏永安寺、乌斯藏广德寺以及岷州弘教寺都是岷州地区的藏传佛教寺庙。可见岷州番僧充分利用朝贡机会,向朝廷要求汉藏走廊地区得之不易的物品,尤其是颜料、金箔与供器。颜料与金箔都是建筑、修理藏传佛寺的重要原材料,颜料用于彩绘,金箔用于装饰。而供器,亦即宗教用品,则是寺庙中不可或缺的重要陈设。既往研究多着眼于番众从朝贡体系中获得经济利益的巨大体量,岷州地区的例子则提醒我们关注其用途:汉藏走廊的番僧从朝贡体系中获得的丰厚的经济、物质回报往往被运用于本地的寺庙建设之中,因之刺激了藏传佛教的在地发展。

番僧朝贡不仅裨益于寺庙建设,更推进了僧徒的吸纳。因为朝贡活动丰厚的物质回报,大量汉藏走廊百姓开始习学番语,以便加入朝贡番僧行列。史料中对此类活动多有记载,如正统七年(1442)十月“敕四川都布按三司曰:比来朝贡番僧刺麻,其中多有本地俗人及边境逃逸无籍之人诈冒番僧名目投托跟随者”^③,正统十年(1445)七月“敕陕西都布按三司查审番僧进贡的实,但系逃军、逃民诈冒,即收候具奏区处”^④，“成都等处军民将子侄义男跟随番僧,并云南、陕西、山西等处逃军、逃民投托为害,着落该管官司邻佑赴官首告,问以私自下番重罪,并着落关隘官兵严加盘诘”^⑤。由这些引文可见,相关社会现象广泛发生于陕西、四川的藏边社会,所涉人众性质多元,包括逃离兵役的汉人军丁、逃离赋税的汉人百姓,以及居住在边地的各族群众。纵然他们加入番僧行列的初衷是经济考量,但不得不承认的是,随着与番僧群体接触的频率愈高、程度愈深,相当一部分混入朝贡队伍的俗家人士对宗教信仰逐步产生了解,最终也会成为藏传佛教徒。

2. 明廷政策刺激藏传佛教在汉藏走廊传播的第二种方式是护持颁赐制度 汉藏走廊的番僧群体在利用朝贡赏赐兴建寺庙以后,往往通过向朝廷乞请护敕赐额的方式,强化僧团的在地权益。赞助藏边大寺是明初以来一贯的治边方针。自永乐至正统,明廷在汉藏走廊着力扶持“三大寺”——瞿昙寺、大崇教寺与弘化寺,并通过敕建寺庙建筑、赏赐宗教法器、许诺宗教特权、划拨护寺瞻寺军民等方式,大为提振三大寺在地方社会的地位。除却三大寺以外,明廷在15世纪前中期还对大批次级体量的藏传佛教寺庙进行赐名认证并施以赞助,就此,民国时期著名金石学家张维曾评论道:“盖明自太祖怀柔西番,尊崇佛教,历世因之不改。故边域寺宇多有护寺敕谕。”^⑥而赞助过程中的重要一项,则是以颁赐护持的方式保障佛寺寺产。此类护持诏谕或散见于《明实录》、地方志、寺庙志中,或由博物馆、档案馆收藏,甚至仍在民间,因此具体数量无法统计。但可以肯定的是,自永乐、宣德直至景泰、天顺时期,明廷向汉藏走廊地区的寺庙颁布了大量诏谕,从而以官方名义保证了寺庙对丰厚寺产的合法持有。台北“中央研究院”

① 朱丽霞:《明代藏僧在内地的社会经济活动及其意义》[J],《暨南学报》2019年第11期,第101—109页。

② 任小波:《明代西番馆与西番馆来文——兼论〈四夷馆考·西番〉在清代的变异》[D],中央民族大学硕士学位论文,2007年,第40—41页。

③ 《明英宗实录》卷97,正统七年十月癸巳,第1942页。

④ 《明英宗实录》卷131,正统十年七月癸未,第2606页。

⑤ 姚夔:《姚文敏公遗稿》[Z]卷10,四库全书存目丛书集部第34册,济南:齐鲁书社,1997年,第603页。

⑥ 张维:《陇右金石录·校补》[Z],甘肃省文献征集委员会校印,1943年,第16349页。

历史语言研究所内閣大庫档中藏有宣德二年明廷颁赐岷州朝定寺诏谕,为此类敕赐护持典型:

……各遂其……安于泰和之世,上足阴翊皇度,下足劝善化俗,功德所及,岂不远哉。今特颁勅□(岷)州朝定寺护持,所在官员军民人等务要□起信心,尊崇其教,听从本寺刺麻铺敦领占等及僧人自在修行,并不许侮慢欺凌。其常住一应寺宇、田地、山场、园林、财产、孳畜之类,诸人不许侵占骚扰,庶俾佛教兴隆,法门弘振,而一方之人亦得以安生乐业,进修善道。若有不遵朕命,不敬三宝,故意生事,侮慢欺凌,以沮其教者,论之以法。故谕。宣德二年三月二十二日^①

诏谕明确了朝定寺番僧群体自在修行的权力,禁止地方官府、卫所系统随意插手寺院生活,并且确认了寺庙对所辖田宅地产的所有权与支配权,以避免经济纠纷。更为重要的是,获颁护持的寺庙得以享受寺产免税的特权。自元代以来,藏传佛教寺庙一直在寺庙经济的层面上享受王朝福利,因之产生了百姓将田土“捐”给寺庙、再以佃户身份耕种土地的避税做法。索端智曾披露其家族收藏之洪武初期事涉瞿昙寺的契约文书一则,内有“为因开荒耕种瞿昙寺大国师老爷戎马水旱地……自立凭据之后,代代子孙求远耕种为业”文字,^②笔者以为,即反映了藏传佛寺免税、百姓因之投捐土地的社会行为。因为朝廷敕谕所意味的免税特权,大量地方百姓因之将田产“挂”在寺庙名下。在这个过程中,寺庙强化了在地权威,并提升了对地方社会的控驭、吸附能力。

明代前中期由明廷颁赐给汉藏走廊藏传佛教寺庙的诏谕格式相通,内容大同小异,有的诏谕上还明确了寺产的规模与数量。对寺庙来说,此类诏谕便是护身符,因此不少寺庙将诏谕勒于庙门石碑之上,以展现寺庙所享之皇家特权。凭借这些特权,寺庙一方面可从朝廷得到巨量赏赐,另一方面亦得以于地方购买田土、山林、草场,逐步做大。以弘化寺的发展为例。弘化寺在正统前期仅为一塔,藏大慈法王佛骨;正统七年建寺,得敕赐寺名及护持。至清初,其所领部落已经成为河州地区19个中马番族之一,乾隆时则有地四千余段,史书以虎踞一方称之。^③笔者于甘肃永登连城的田野调查过程中甚至听闻,直至20世纪初,地方政教家族在处理田产纠纷时,仍以明代诏谕为根据行使财产裁判权,由此可见明朝政策持久的生命力。

3. 明廷政策刺激藏传佛教在汉藏走廊传播的第三种方式是僧号承袭制度 除却贡方物、获封赏以外,番僧频繁赴明的另一重要事项是袭职,即继承前任僧人的朝廷封号及其背后所捆绑的物质利益及政治资本。为达“怀柔远人”之意,明廷对来朝番僧授以都纲、禅师、国师、大国师、西天佛子乃至法王称号。当年老僧人去世以后,称号便多由其徒弟继承,并由明廷认证。《明实录》中有大量相关记载,如成化七年(1471)十二月“西宁卫普法等寺番僧锁南儿坚判等……来朝,贡马及佛像等物”、成化八年(1472)正月“命陕西西宁普法寺妙善通慧国师锁南巴侄完卜锁南尔坚判……各袭其叔原职”便是反映这一过程的典型例子。^④从明初直至15世纪前期,朝廷对番僧封号继承仅做形式上的监督,并不深入介入传承过程。

从15世纪中期开始,明廷逐渐开始对封号承袭提出具体要求与条件,抬高封号获得的门槛。正统三年(1438)“安定国师桑出邻真老疾,其徒掇刺藏卜奏乞嗣之。上以桑出邻真招徕叛亡,效劳朝廷,故授国师,以示嘉宠。今掇刺藏卜何功欲承斯职?不允”^⑤。可见朝廷开始将“有功”与封号承袭挂钩。正统十年亦有类似记载,所谓“大慈恩寺禅师也失哩监判自陈乞升授国师。上曰:国师方外重职,必其人戒行纯洁,焚修勤苦,而又有功朝廷,斯以是宠异之。今也失哩监判何功德可称,遽欲得是职乎?且恩典宜锡自上,岂在下所可覬觐邪?不允”^⑥。那么在明廷眼中,究竟何谓“有功”呢?正统、天顺时期的一系列记载就此进行了解答。“命番僧端竹为禅师,答儿麻失里为都纲,竺儿监察为刺麻。俱赐敕命、图书。以其

^① 台北“中央研究院”历史语言研究所内閣大庫档案,登录号:038107—001。

^② 索端智:《从民间地契印信文献看瞿昙寺建寺及其他》[J],《中国藏学》2016年第4期,第144页。

^③ 杨德亮:《弘化寺:一个藏传佛教寺院的兴衰与区域演变史》[J],《西北民族研究》2017年第4期,第86页。

^④ 《明宪宗实录》卷99,成化七年十二月庚寅,第1914页;卷100,成化八年(1472)正月乙卯,第1942页。又两处原文中袭职番僧姓名写法略有出入,但无疑为同一人。

^⑤ 《明英宗实录》卷40,正统三年三月壬辰,第772页。

^⑥ 《明英宗实录》卷136,正统十年十二月辛酉,第2708页。

在边有招抚番人向化之功也”^①，“命番僧温卜监参于容为都纲。给印。以其尝为向导入若巴、赍归诸寨招谕生番也”^②，“命刺麻赏思隆为崇教禅师，给银印，救命。赐彩币。以其有预征回回之功，故加旌擢，令其协助头目抚治人民也”^③，“辅教王南葛坚祭巴藏卜等奏举刺麻沙迦星吉为禅师。事下礼部议。尚书姚夔等以为禅师乃朝廷崇奖番僧之有化导番夷功绩者，今沙迦星吉未知其果能然否，宜行四川布政司、按察司复实奏闻处分”。^④显然，在明廷眼中，协助朝廷招抚生番、平息边境纠纷即为功劳，是授予番僧封号的充分条件。正统十四年(1449)，明廷甚至将边功定为番僧获得、继承封号的必要条件：“命今后番僧效劳边境显立功效者，方许其袭”。^⑤其后更进一步规定，不立边功的番僧，无法获得进京朝贡的资格：“以至陕西洮、岷、四川松潘诸寺，令化导夷人，许其朝贡”^⑥，“乌思藏三年一朝贡，而禅师不得径遣”^⑦，“国师以下不许贡”^⑧。

明廷对番僧封号的获取、承袭提出越来越苛刻的条件，究其原因，其实与15世纪中期朝贡番僧太多、朝廷不堪经济重负有关。因此，对来朝番僧的身份和职务等做出限制，对于明廷而言，是合乎逻辑的制度调整。而从地方社会的角度而言，明廷将边功与封号升降、朝贡资格挂钩，调动了番僧深入地方社会、宣扬佛法仁善的积极性，以达到招抚番众以安定边疆的目的。在这个过程中，藏传佛教亦随之扎根地方、广纳信徒，形成了“番俗惟僧言是听”^⑨的文化传统。

明廷以多重政策羁縻、统御藏地，而政策框架下的若干制度规定，则以不同方式刺激了藏传佛教于15世纪的东向传播及其在汉藏走廊的生根发芽。可以认为，明代的制度设计很大程度上重塑了地方社会文化景观，以“无心插柳”的方式促进了藏传佛教于汉藏走廊的在地渗透。15世纪中期藏传佛教在汉藏走廊的发展，其实是朝廷政策在边疆地区的衍生物。

四、结语

与元代、清代相比，明代藏传佛教于中原地区的流行程度一直以来都被学界低估。本文提出，明朝针对藏传佛教僧人的一系列政策，实质上刺激了藏传佛教在汉地，尤其是汉藏走廊的发展与传播。宣德时期开始，藏地使团频繁往来于中原及藏地之间，汉藏之间的跨地域联系随之加强，番僧亦就此展开与汉藏走廊社会的多元互动。及至15世纪中期，一方面，朝廷允许藏传佛教僧人自在游方，为他们构建社交网络、传播佛法教义提供了政策空间。游方僧人则发挥能动性，借力地方军政系统的赞助以恢复、新建藏传佛教寺庙，从而确立并巩固了藏传佛教的在地影响。另一方面，明廷针对番僧的朝贡、护持与承袭政策为藏传佛教在汉藏走廊扩大影响力提供了制度基础。朝贡体制将汉地丰厚的财富、物品输送到汉藏走廊，用以营建寺庙。护持赐额保障了寺庙的独立性与僧团的在地利益，而明廷将朝贡资格与番僧封号传承系统挂钩的制度改革，更激发了藏传佛教徒以宗教安边的积极性。推动藏传佛教的在地发展并非明朝政策初衷，15世纪中期藏传佛教在汉藏走廊的发展传播其实是明廷中央政策的衍生物，却殊途同归地保障了藏地百余年间的安定和平，促进了汉藏人民之间的融合团结。

[本文责任编辑 徐绍强]

[作者简介] 胡箫白，南京大学历史学院副教授(南京 210023)。

① 《明英宗实录》卷127，正统十年三月己卯，第2530页。

② 《明英宗实录》卷128，正统十年四月壬子，第2555页。

③ 《明英宗实录》卷128，正统十年四月庚申，第2557页。

④ 《明英宗实录》卷357，天顺七年九月己巳，第7119页。

⑤ 《明英宗实录》卷185，废帝郕戾王附录第三，正统十四年十一月戊子，第3682页。

⑥ 《明武宗实录》卷125，正德十年五月戊戌，第2503页。

⑦ 《明宪宗实录》卷125，成化十年二月甲戌，第2392页。

⑧ 《明宪宗实录》卷78，成化六年四月乙丑，第1516页。

⑨ 《明史》卷331，《西域三》，第8588页。