

藏傳佛教對生命禮俗的看法—以天葬為例¹

黃英傑

華梵大學東方人文思想研究所專任助理教授

提要

本文主要探討「宗教禮俗」中的別具特色的生死禮節——西藏天葬。其形成因素不僅是因藏區特殊的地理環境所使然，更與祜教和世界上許多民族曾有過的鳥葬有著不同宗教意義。雖然面對死亡的觀修，是印度佛教各個時期的主要修持法，但不能因此證明印度佛教有天葬的傳統。西藏天葬主要分為將亡者身心分離，以及解剖屍體佈施禿鷹兩大部份，前者是為安送死者亡靈，後者則有轉化凡俗肉身為聖餐，供養神聖賓客的特殊意義。十二世紀前後的施身法，雖與後來的西藏天葬儀式有密切關係，但西藏有明確歷史記錄的天葬，卻是從直貢噶舉創派祖師吉天頌恭建立直貢天葬台開始。這個傳統因為多重的神聖性而延續至今，對藏族喪葬文化有不可抹滅的貢獻與影響。此後，西藏天葬不僅是一套喪葬禮俗，更是佛教文化、轉世輪迴思想超越對軀體的關心、重視死後心識去處，轉化對死亡恐懼、對身體執著，獲得心靈究竟安樂與解脫的展現。

關鍵字：藏傳佛教、直貢噶舉派、直貢替寺、天葬、施身法、破瓦法

¹ 本文初稿於「宗教的生命禮俗」學術研討會(2009年11月7日，天主教輔仁大學·宗教學系主辦)發表，感謝與會的劉國威、王鏡玲、莊慶信教授等先輩學者專家，對本文所做的回應、批評與指導。

前言

今日藏族的喪葬禮俗是土葬(ལ་བུའུ།)、水葬(ལྷ་བུའུ།)、火葬(མི་བུའུ།)、天葬(གྲ་བུའུ།)等多種葬式並存的模式²。其中最為著稱與具有特色的當屬天葬。本文主要即是探討藏傳佛教著名的宗教死亡禮俗——天葬，這個特殊宗教現象與生命禮俗的歷史起源、宗教意義與儀式內涵，在藏人生命歷程中扮演的角色，從而體會宗教人對生命的情懷與超越性的追求。

「天葬」(Sky Buried)³不是藏族的辭彙，它所直接對譯的藏文ལམ་གྲུ་ལ།或ལམ་གྲུ།，事實上並不存在。藏文中也沒有精確的對應字詞，《西藏歷史文化辭典》與《藏漢對照辭典》中，共同使用的天葬藏文དུང་མོ་བུ་བུ་ལྷོ་ལ།意為「送至墳場」⁴，後者提供的另外一個字གྲ་བུའུ།意為「撕碎喂鳥」。藏族普遍使用的同一概念語則是གྲ་མོ་བུ།意為「施鳥」，也譯為鳥葬，其外在形式上是「將屍體運往葬場割碎喂鳥」，但宗教內涵是以整個佛教的佈施(梵dāna)，與密宗轉化凡俗為神聖的殊勝方便，配合無我性空的般若智慧為主。若以地、水、火、風等類型來區分，屬於風葬，也有學者稱做野葬。

雖然學者夏之幹在1996年的〈關於鳥葬產生的地域問題〉一文中，即主張過去一些學者將此種葬俗定名為「天葬」並不科學，也不能反映其基本特點，所以建議今後在學術研究上宜以「鳥葬」統一命名。⁵但十餘年來，採用此用語者實在太少，而且筆者認為鳥葬一詞，不足以顯示出藏傳佛教這種喪葬儀式的特殊性，因此本文仍採用約定俗成的「天葬」一詞。

² 宗政，〈西藏葬俗疏議〉，《西藏民俗》，1997年第3期(1997)：62-64。索朗仁稱，〈藏民族的喪葬習俗〉，《中國西部》，2001年第3期(2001)：38-40。

³ 天葬的說法很廣泛，此處筆者特指西藏所流傳的喪葬禮俗。但也有學者將樹葬稱為天葬的，見孫進已、于志耿，〈我國古代北方各族葬俗試探〉，《東北師大學報》，1982年第3期(1982)：98。及托卡列夫、托爾斯托夫，《澳大利亞和大洋洲各族人民》(上)，(上海：三聯書店，1980)，頁307-308。

⁴ 王堯、陳慶英主編，《西藏歷史文化辭典》，(杭州：浙江人民出版社，1998)，頁251。《藏漢對照辭典》，(北京：民族出版社，1991)，頁987。

⁵ 夏之幹，〈關於鳥葬產生的地域問題〉，《民族研究》，1996年第6期(1996)：40-44。

一、西藏天葬起源的探討

談到天葬，就不得不探討一下西藏天葬的來源，關於這點，多年來學界的主張十分紛歧，基本上可分為源自中亞、印度(東南亞)、西藏本土等幾種起源說。

1. 中亞起源說：

首先，學者霍魏在 1990 年的〈西藏天葬風俗起源辨析〉一文中，認為「西藏天葬起源可能是受到來自中亞古代民族，尤其是拜火教⁶的影響所致。」⁷而非學界過去主張印度來源與西藏本土來源的看法。他在該文中說：「西藏天葬風俗的真正源頭，有可能是來自中亞，尤其是南北朝至隋唐初傳入並流傳於中國的拜火教之間有直接的關係，而並非是源於西藏本土，或者是源於印度的林葬、野葬風俗及佛教的某些教義。」⁸1995 年霍魏在《西藏古代墓葬制度史》中，進一步說明其主張的理由是，西藏自古以來與中亞地區就有文化上的交流與聯繫，隨著祆教的傳入，天葬習俗在與西藏相鄰地區是有所流行的。而且祆教與西藏的天葬都設有專門的天葬場，有特定的餵飼物件——禿鷹，有專職的天葬師。⁹

因此學者李苗苗在 2008 年發表的〈藏族天葬源起及文化價值探析〉一文仍持此說，並據此推斷西藏天葬起源時間為西元五至七世紀。¹⁰

但 2009 年江祖在《西藏未解之謎：一部關於西藏的大百科全書》，第十一章〈天葬之謎〉中，特別針對上述西藏天葬與波斯祆教天葬的關係，提出反駁。江祖認為主張波斯的天葬傳入高原後，為苯教所接受，成為藏族的葬俗的觀點並不正確。因

⁶ 中國所稱的「祆教」，意為天意所授之教。「拜火教」是伊斯蘭教徒之貶稱，故本文以下皆改用祆教一詞。該教原為瑣羅亞斯德(B.C.628-551)所創，故亦稱為瑣羅亞斯德教(Zoroastrianism)，是古代波斯帝國的國教，在基督教誕生之前，為中東與西亞最具影響力的宗教。目前，全世界有約 13 萬名拜火教徒，大部分在印度，有少許散居在伊朗、美國和英國。

⁷ 霍魏，〈西藏天葬風俗起源辨析〉，《民族研究》，1990 年第 5 期(1990)：42。

⁸ 同上著作：44。

⁹ 霍魏，《西藏古代墓葬制度史》，(成都：四川人民出版社，1995)，頁 336-357。

¹⁰ 李苗苗，〈藏族天葬源起及文化價值探析〉，《西藏民族學院學報》(哲學社會科學版)，2008 年 29 卷 6 期(2008)：53。

為藏族與祆教的天葬有許多差異性。例如，「祆教視屍體為不淨，極端厭惡，棄置於塔中，任其腐爛，或讓鳥類食之，根本不是一種佈施行為。」他舉著名探險家斯文·赫定在《亞洲腹地旅行記》一書中，曾親自到過祆教天葬場的描述說，祆教徒們並不像藏族那樣將屍體處理乾淨，而是扔進塔（圍場）中了事。而主張顯然藏族佛教式的天葬與祆教的天葬間是涇渭分明，不能混為一談的。¹¹

由於祆教的教義認為，火、水、土都是神聖的，不得沾汙。教徒死後僅能放置特定聖域任由禿鷹食其屍體。例如，今日伊朗的雅茲德是伊朗祆教信徒集中地。現在雖已被禁止天葬，但從這裡遺留祆教徒舉行天葬的聖地——寂沒塔，可以得知過去祆教徒根據習俗，死後皆送至此處給老鷹啄食，數日後再由祭司將殘骸棄至於中央的土井中。¹²而現今仍在印度孟買地區進行天葬的帕西人(Parsis，意為波斯人)¹³，他們實行祆教天葬的過程，更能使我們瞭解到和藏傳佛教天葬間的差異。

帕西人根據祆教習俗，認為火焰是光明和生命的給予者，故亡者不能用火葬，否則就是褻瀆教義。依據祆教的《曾德——阿維斯陀經》(Zend-Avesta)，要求教徒「要把死者放在鳥獸出沒的山頂上，讓噬鳥喙」¹⁴的說法，其信徒死後須用白棉布把屍體裹起來，抬到瑪拉巴山頂上的5座寂沒塔中的一處。塔的四周是石塊和磚頭壘起的矮圍牆，塔的頂部搭著幾塊厚重的大理石板，中央開有一個小口。屍體先放在大理石板上，讓禿鷹啄食屍體，因為帕西人把禿鷹稱為靈魂鳥，認為禿鷹能

¹¹ 江祖，《西藏未解之謎：一部關於西藏的大百科全書》，(北京：中國廣播電視出版社，2009)。2009年6月24日流覽電子版 <http://xz.people.com.cn/BIG5/147280/154290/9319387.html>

¹² 古波斯今什葉伊朗探奇 16日(拜火教天葬)，2009年3月20日流覽電子版 <http://www.convoy.com.tw/files/iran/%E5%8F%A4%E6%B3%A2%E6%96%AF%E4%BB%8A%E4%BB%80%E8%91%89%E4%BC%8A%E6%9C%97%E6%8E%A2%E5%A5%8716%E6%97%A5%E8%A9%B3%E7%B4%B0%E6%96%87%E5%AD%97%E8%A1%8C%E7%A8%8B.pdf>

¹³ 帕西人是西元8世紀為了躲避阿拉伯軍隊的屠殺，而從伊朗逃亡到印度的拜火教徒。他們首先到了印度西部海岸古吉拉特，以放棄波斯語，及婦女必須穿印度紗麗的兩個條件，得到印度土王賈迪拉納的接納。後於1640年遷徙到了孟買。

¹⁴ 林悟殊，〈中亞古代火祆教葬俗〉，《草原絲綢之路與中亞文明》，張志堯主編，(烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1994)，頁229。

幫助亡者的靈魂得到解脫，剩餘部分就讓灼熱的太陽蒸烤脫水。到了第四天，死者的靈魂過審判橋，善者的靈魂升入天堂，隨後剩餘的骨頭渣被投入塔頂中央小口內。

但在二十世紀末，帕西人的天葬卻因為禿鷹在南亞減少和滅絕而遇到了麻煩。爲了讓亡者靈魂早日升天，2003年，帕西人只好在寂沒塔上安置了4塊太陽能板來讓屍體儘快脫水。儘管正統祆教徒認爲，這種做法有違宗教傳統，但也不失爲一種辦法。只是沒有禿鷹，靈魂就會在天空中迷失方向。據說爲瞭解決禿鷹減少這個令人頭疼的問題，一些帕西人想出了訓練禿鷹的辦法，讓它們從飼養場裏飛到寂沒塔上。當它們啄食完後再飛回飼養場，以減少禿鷹誤食有害食物而喪命的機會。不過訓練禿鷹吃人肉並不容易，需要耗費上千萬印度盧比，至於能否達到預期效果尙難以預料。¹⁵

如此看來，藏族天葬禮俗並非直接傳承自中亞的祆教。也說明世界各地鳥葬間所存在的差異性，或許將祆教的鳥葬稱爲天葬，本身就有可議之處。

2. 印度起源說：

關於霍魏所質疑的西藏天葬印度來源說，最初以張窗等爲代表，他在1986年〈西藏喪葬風俗的演變及其原因〉一文中，以玄奘《大唐西域記》中「野葬，棄林飲獸」¹⁶所說棄之中野，爲鷓鴣所食的葬俗爲依據。認爲「今天(西藏)所流行的天葬，亦不過是林葬、野葬的延續和發展而已。印度早期葬俗和西藏所行葬俗的諸多相同之處和關聯，使我們有理由初步得出結論，即天葬風俗乃是從印度傳來的外來葬俗。」¹⁷

直到2009年，仍有學者焦寧在〈東南亞及西藏鳥葬的淵源及西藏鳥葬的本土化超越〉一文中支援張窗的觀點。主張喪葬方式是一個社會共同體精神文化內涵的外在體現，曾存在於東南亞地區和現存於我國西藏地區的鳥葬就是對印度佛教大乘密宗思想的反映。後來由於小乘佛教在東南亞的傳播，鳥葬失去了其存在的文化根基，

¹⁵ 〈禿鷹銳減，印度拜火教爲天葬犯愁〉，原載《環球時報》，2009年4月15日流覽電子版 <http://mil.eastday.com/epublish/gb/paper451/2/class045100002/hwz1162040.htm>

¹⁶ 玄奘，《大唐西域記》卷二·病死，(CBETA, T51, no. 2087, p.877, c26-28)。

¹⁷ 張窗，〈西藏喪葬風俗的演變及其原因〉，《西藏研究》，1986年第2期(1986)：90-91。

遂逐漸消亡。西藏的鳥葬，則因藏傳佛教地位的確立得以保存至今，並承載了更多本土內涵。¹⁸

焦寧說法的根據仍不出張窗所提之證據，主要是依據西元十世紀時，宋·李昉《太平廣記》卷四百八十二，蠻夷三·頓遜國條記，引唐·焦璐《窮神秘苑》（《搜神錄》）對屬扶南之頓遜國的記載：「其俗，人死後鳥葬，…。有鳥如鵝而色紅，飛來萬萬，家人避之，鳥啄肉盡，乃去。即燒骨而沉海中也。」¹⁹和李昉《太平御覽》說頓遜國：「疾困便發願鳥葬，歌舞送至邑外，有鳥啄食，餘骨做灰罐盛沉海，鳥吞不食，乃籃盛火葬者投火，餘灰函盛埋之。」²⁰以及姚思廉(A.C.557-637)在唐·貞觀十年(A.C.636)，所成的《梁書》中，對佔有現今東南亞大部份地區的扶南國：「死者有四葬，…。鳥葬則棄之中野。」²¹的描述，推論扶南國最遲在西元五世紀接受印度婆羅門教與佛教，印度喪葬制度也隨之傳入。

焦寧所舉頓遜國有鳥葬，且可能源自印度的證據，就是張窗所列的《大唐西域記》。但《大唐西域記》卷二與病死相關之文中，只提到過野葬，說：「終沒臨喪，哀號相泣，裂裳、拔髮、拍額、椎胸。服制無間。喪期無數。送終殯葬，其儀有三：一曰火葬，積薪焚燎。二曰水葬，沈流漂散。三曰野葬，棄林飼獸。國王殂落，先立嗣君，以主喪祭，以定上下。生立德號，死無議諡。喪禍之家，人莫就食；殯葬之後，復常無諱。諸有送死，以為不潔，咸於郭外，浴而後入。至於年耆壽耄，死期將至，嬰累沈疴，生涯恐極，厭離塵俗，願棄人間，輕鄙生死，希遠世路。於是親故知友，奏樂餞會，泛舟鼓棹，濟殞伽河，中流自溺，謂得生天。十有一，未盡鄙見。出家僧眾，制無號哭，父母亡喪，誦念酬恩，追遠慎終，寔資冥福。」²²從張窗列為根據的原文中，並無與天葬相關之實例說明，足以破除他對天葬起源於

¹⁸ 焦寧，〈東南亞及西藏鳥葬的淵源及西藏鳥葬的本土化超越〉，《唐山師範學院學報》，2009年第1期社科版(2009)：84-86。

¹⁹ (宋)李昉等編，《太平廣記》，(臺北：古新，1976)，頁1025。

²⁰ (宋)李昉等編，《太平御覽》，卷七八八·四夷部九·頓遜，(上海：上海古籍印書館影印本，1935-36)，頁3489。

²¹ (唐)姚思廉，《梁書》，卷五四·諸夷，(臺北：鼎文書局，1986)，頁790。

²² 玄奘，《大唐西域記》，(CBETA, T51, no. 2087, p.877, c24-p.878,a8)。

印度的主張。

此外，焦寧主張印度鳥葬與大乘密宗有關，證據卻僅有將印度佛教傳入扶南的天竺高僧那伽仙，上齊武帝書的「菩薩行忍慈，本跡起凡基，一發菩提心，二乘非所期。歷生積功業，六度行大悲，勇猛超劫數，財命捨無遺。」筆者認為據此將那伽仙歸入大乘密宗的可行性十分薄弱，因為此處內容以講說菩薩道之菩提心為主，二乘應解釋為聲聞與獨覺為宜，與密乘無關，這樣一來，後續之推論自然不可行。²³

雖然西藏現在的天葬風俗確實與佛教教義吻合，是與佛教發展息息相關的一種葬俗。但張窗與焦寧依據《大唐西域記》卷三中，「毘迦王，為求佛果，於此割身，從鷹代鵠。」²⁴的易肉貿鵠，及卷三·僧訶補羅國「昔摩訶薩埵王子，於此投身餓烏擇。其南百四五十步有石窠堵波，摩訶薩埵潛餓獸之無力也，行至此地，乾竹自刺，以血啗之，於是乎獸乃噉焉。」²⁵的捨身飼虎故事。並舉《要行捨身經》：「仰效菩薩苦行之蹤，捨身血肉至屍陀林。」²⁶勸人於死後分割血肉，佈施墳場之中，以及《眾經撰雜譬喻》卷上，「如昔屍毗王以身施鵠」²⁷等菩薩行的事蹟為證。其論證不但牽強，而且已為學者熊坤新如下反駁。

3.西藏本土起源說：

此說以熊坤新等為代表，他在1988年的〈天葬起源之探討〉一文中，認為「早在西藏的遠古社會，就已存在著原始的天葬形式。…若從宗教方面找原因，也應排除最初是受佛教影響的說法，實當追溯到自然苯教。」並以「捨身飼虎」故事中的國王死後土葬，釋迦牟尼圓寂後則行火葬，做出「天葬源於佛教的說法是靠不住的」結論²⁸。等於是反駁了上述張窗與焦寧的說法。

²³ 焦寧，〈東南亞及西藏鳥葬的淵源及西藏鳥葬的本土化超越〉，《唐山師範學院學報》，2009年第1期社科版(2009)：84-86。

²⁴ 玄奘，《大唐西域記》，(CBETA, T51, no. 2087, p.883, a14-18)。

²⁵ 同上著作，(CBETA, T51, no. 2087, p.885, c13-19)。

²⁶ 《佛說要行捨身經》，(CBETA, T85, no. 2895, p.1415, c20)。

²⁷ 比丘道略集，鳩摩羅什譯，《眾經撰雜譬喻》，(CBETA, T4, no. 208, p.531, b25)。

²⁸ 熊坤新，〈天葬起源之探討〉，《西藏研究》，1988年第3期(1988)：93。

此外，尕藏加、德吉卓瑪等學者，在〈藏族天葬起源窺探〉中，用「天葬」一詞的「天」，去比附苯教的天神崇拜，認為據此釀出了藏族天葬的源頭。主張「天赤七王相繼被巫師處死，實行秘密天葬之後，天神崇拜因國王強有力的反抗而退隱到歷史帷幕的後面，天神觀念下產生並剛剛起步的秘密天葬也因此而受阻中斷，在藏族天葬的發展進程中留下了一段空白的歷史。」但因為天葬無法像土葬或墓葬一樣，以古代遺跡的實物形式留存至今，所以筆者認為要證明或否認西藏古代就有天葬，並不是一件容易的事，上述的推論是否可行仍有待研究。對此他們自己也在結論中說：「探討藏族天葬的起源，是一項比較複雜的工作，需要更進一步對有關史料和文獻進行研究。」²⁹

倒是西藏早期實行的是土葬(墓葬)，已為學者霍魏於《西藏古代墓葬制度史》一書中，以許多考古與藏文文獻所證實。³⁰漢文文獻方面，如成書於西元 656 年的《隋書》，就載有當時藏地蘇毗女國的土葬方式。³¹直到西元 945 成書的《舊唐書·吐蕃傳》，所載藏王喪俗仍為墓葬：「其贊普死，以人殉葬，衣服珍玩及嘗所乘馬弓箭之類，皆悉埋之，仍於墓上起大室，立土堆，插雜木為祠祭之所。」

至於從宗教儀式追溯的天葬來源西藏本土說方面，雖然宗教學家默西亞·埃裏亞德(M. Eliade)認為，現今西藏天葬所用的能斷儀軌(མཇུག)，「讓人聯想到薩滿教巫師被魔鬼和祖先靈魂肢解的入會禮」³²，故明確地將其確定為薩滿教的斷身儀軌。³³英國學者約翰·布洛菲爾德(John Blofeld)，也認為能斷儀軌最初，「可能出自一種

²⁹ 尕藏加、德吉卓瑪，〈藏族天葬起源窺探〉，《世界宗教研究》，1993年3期，頁89-95。

³⁰ 霍魏，《西藏古代墓葬制度史》，(成都：四川人民出版社，1995)。

³¹ 蘇毗女國的原始居地在今西藏日喀則地區的南木林縣一帶，之後逐漸東擴，一直抵達拉薩河流域和昌都的西北部一帶。《隋書》卷83，記載當時女國的葬俗盛行二次葬，「貴人死，剝取皮，以金屑和骨肉置於瓶內而埋之。經一年，又與其皮納於鐵器埋之。」(唐)魏徵等編，《隋書》，(臺北：鼎文書局，1986)，頁1851。

³² 默西亞·埃裏亞德(Mircea Eliade)著，董強譯，《世界宗教理念史》卷三，(臺北：商周出版社，2002)，頁300。

³³ M. Eliade, *Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974, p.420-437.

前佛教儀軌，於其形態中屬於對魔鬼的祭禮範疇，後來又獲得了一種使之與大乘教法相吻合的佛教內容。」³⁴但即使是將苯教與薩滿教視爲同一宗教，支持天葬西藏本土起源說的學者湯惠生，在 2001 年發表的〈藏族天葬和斷身儀軌源流考〉，也不得不承認「藏族早期文獻中沒有關於天葬的明確記載」³⁵臺灣學者沈赫周，在 2005 年的博士論文《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲爲例》中，也只舉出苯教經典中的人祭儀式，認爲與現在天葬的情形極相吻。³⁶

西藏天葬做爲一種宗教性的文化習俗，自然要追溯到佛教的祖國——印度。初期佛教，例如《增一阿含經》就有：「若見死屍、骨、青、瘡。無可貪者，或與灰土同色不可分別。如是。比丘，自觀身除去惡念，無有愁憂。」³⁷。《中阿含經》：「若以三屍死蛇、死狗及以死人，青瘡腫脹，極臭爛壞，不淨流漫。」³⁸以及《雜阿含經》：「若比丘於彼彼真實三昧相善守護持，所謂青瘡相、脹相、膿相、壞相、食不盡相，修習守護，不令退沒，是名隨護斷。」³⁹都是利用前往屍林墳場，隨時間觀察屍體青瘡、膿爛乃至化爲白骨等變化，而修持不淨觀(梵awubhasmrti)⁴⁰的描述。

中期大乘顯教如寂天(梵Santideva)的《入菩薩行論》(梵Bodhicaryavatara)中，也有類似觀修法：「禿鷹貪食肉，爭奪扯我屍；若汝不經意，雲何今愛惜？…貪身唯一因，為護狐鷲食；故應惜此身，獨為修諸善！…縱汝護如此，死神不留情，奪已施鷲狗，屆時復何如？」⁴¹、「昔隱惑君容，今現明眼前，鷲已去其紗，既見何故逃？

³⁴ 約翰·布洛菲爾德(John Blofeld)著，耿升譯，《西藏佛教密宗》，(拉薩：西藏人民出版社，1992)，頁 173-174。

³⁵ 湯惠生，〈藏族天葬和斷身儀軌源流考〉，《中國藏學》，2001 年第 1 期(2001)：67。

³⁶ 沈赫周，《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲爲例》，(臺北：國立政治大學，中山人文社會科學研究所，2005 年博士論文)，頁 134-135。

³⁷ 瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，(CBETA, T2, no.125, p.568, b 23-26)。

³⁸ 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，(CBETA, T1, no.26, p.453, c 8-16)。

³⁹ 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，(CBETA, T2, no.99, p.198, a 20-b4)。

⁴⁰ 不淨觀是觀想自他肉體之骯髒、齷齪，以對治貪欲煩惱之觀法。人的屍體隨時間而變化爲醜惡之形狀，故在諸經典中皆舉有多種不淨之觀屍法，以治貪欲之心。

⁴¹ 寂天，《入菩薩行論》，第五護正知品，第 59,66,67 偈。見釋如石譯註，《入菩薩行》，(高雄：諦聽文化出版社，1998)，頁 483。

昔時他眼窺，汝即忙守護；今驚食彼肉，吝汝何不護？既見此聚屍，驚獸競分食，何苦以花飾，殷獻鳥獸食？…垢身濁如此，親見若復疑，應觀寒屍林，腐屍不淨景。…寒林唯見骨，意若生厭離，豈樂活白骨，充塞寒林城？」⁴²

晚期大乘密教的八十四大成就者中，如Kankaripa, Syalip, Tilopa, Kalapa，⁴³以及Lilakilapa, Kapalapa, Laksinkara, Samudra等，⁴⁴都有居於寒林墳場修持、受法的傳統。

八世紀時將印度佛教傳到西藏的重要人物—蓮花生，他的傳記不但明確載有他在印度西南寒林墳、聚身墳墓、歡樂遍及墳、任運成就累墳、法輪楞伽累墳、蓮花累墳、大密幻術墳等墳場修持、教化的記錄。⁴⁵而且《蓮花生大士本生傳》還詳細載有當時印度的各種喪葬式。例如，將屍體包裹後置於墳場—「菩提迦耶西南方，…，該國法王的王妃一旦撒手去，或者頭面人物棄世走，屍體全都運到此墓地，身上裹著包屍布，所有人的屍體運來後，駝來的米飯放在屍枕下。」⁴⁶因此在墳場修行者，就食用送葬的駝米，身穿裹屍布做為苦行。火葬—「四周墳火在燃燒，火中尚存半個人身體，骨髓、頭、手、皮膚，已燃未燃盡。」⁴⁷亂葬—「墳山在東南，眾生屍骨亂拋灑」，甚至有重病將死者即被送至墳場—「這裏的眾生有的已死亡，有的疾病纏身奄奄餘一息，有的只剩一骨架。」⁴⁸

綜合上述，筆者認為藏傳佛教雖源自印度，後期西藏所稱世界兩大天葬場，其中一處就是印度菩提迦耶金剛座附近的清涼寒林(དུང་ཁོད་གསེལ་འཇི་ཚལ་)⁴⁹，但印度似乎沒有天

⁴² 寂天，《入菩薩行論》，第八〈靜慮品〉，第44-46,63,70偈。同上註，頁516,518,519。

⁴³ 《八十四大成就者傳》(上)，(臺北：正法眼出版社，2000)，頁52-55,156-159,160-164,184-189。

⁴⁴ 《八十四大成就者傳》(下)，(臺北：正法眼出版社，2000)，頁165-168,181-185,237-243,244-247。

⁴⁵ 烏金林巴取藏，洛珠加措、俄東瓦拉譯，《蓮花生大士本生傳》，(臺北：翻印版，1988)，頁100-102,120-141。

⁴⁶ 同上著作，頁100-101。

⁴⁷ 同上著作，頁120。

⁴⁸ 同上著作，頁137。

⁴⁹ 梵音譯為屍多婆那，印度神話〈神奇屍體講述的故事〉即以此為背景。筆者曾造訪菩提迦耶正覺塔附近，據說是這個清涼屍林的處所，只見遍地皆是十三世紀以後的伊斯蘭教徒墓碑，已無法窺知其原貌。

葬的傳統。雖然初期、中期到晚期印度佛教，都將墳場視為觀修無常、對治貪欲的神聖修行處所，佛教文獻中所描述印度的屍林墳地，也因葬法多元化而有點類似亂葬崗，常有屍體為鳥獸所食的情況，但都不足以做為印度有天葬傳統的證據。

從蓮花生在離藏之前，所指明的西藏各處修行殊勝地點，全都是所謂的聖山而沒有墳場，並留下「一切修行場地的聖地王，不修行也有空行母們會集地，…，相似于印度寒林墳」⁵⁰等語，可以推論在西元八世紀，佛教傳入西藏初期，藏地尚無天葬的傳統，或並不普遍。

西藏天葬源於印度佛教喪葬傳統的說法雖然靠不住，但西元十一、十二世紀以後的西藏天葬，確實與佛教有密切關係。天葬雖然得有一定的地理環境，但西藏天葬禮俗的意義並不只是讓鳥把死人的屍體吃光，因此筆者主張西藏天葬和把死者放在深山荒野，讓猛禽走獸啖食的鳥葬、野葬有所區別。而這個喪葬禮俗的特殊宗教意義，就是使西藏天葬不同於世界上多源地域、民族，如土耳其⁵¹、東南亞、印度、中亞、非洲東部、中國東北、貴州、臺灣等都會有過鳥葬⁵²的最大差異所在。

二、藏傳佛教施身法與天葬

如果在佛教最初傳入西藏的前弘期，沒有明顯的天葬證據，那麼，西藏的天葬是在何時開始流傳的呢？一般傳說西藏的天葬習俗，是由印度僧人帕當巴桑傑於十二世紀傳入的。楊輝麟在《佛界·神秘的西藏寺院》指出，「西元十一世紀印度成就者當巴桑傑鼓勵西藏民眾天葬，親自率領信徒圍繞天葬台念經超度死者。」⁵³學者英珍、孫曉青在〈藏族天葬習俗的起源與文化內涵〉文中，更明確地

⁵⁰ 烏金林巴取藏，洛珠加措、俄東瓦拉譯，《蓮花生大士本生傳》，頁 359。

⁵¹ 湯惠生，〈藏族天葬和斷身儀軌源流考〉，《中國藏學》，2001 年第 1 期(2001)：51-67。

⁵² 關於鳥葬產生地域的多源性，學者夏之幹曾指出世界上鳥葬的分佈面相當廣，東南亞、印度次大陸、中亞、非洲東部和中國的東北地區、西藏、甘肅、青海、四川、雲南、貴州，臺灣都會有過。因此做出鳥葬產生的地域並非是一源，而是多源的結論，並據此對西藏的鳥葬分別來源於印度和中亞的說法提出了質疑。夏之幹，〈關於鳥葬產生的地域問題〉，《民族研究》，1996 年第 6 期(1996)：40-44。

⁵³ 楊輝麟，《佛界·神秘的西藏寺院》，(西寧：青海民族出版社，2007)，頁 169-170。

說：「在藏文史籍中也有關於(西藏天葬源於印度)這方面的記載，並明確地說天葬之俗是在 11 世紀末 12 世紀初，由在藏區創立希解和覺宇兩教派的著名印度僧人唐巴桑杰帶來的。據說他在西藏傳法時，大力提倡這種葬俗，並親自到天葬台為死者超度。」⁵⁴不過英珍等並未具體列舉出其「藏文史籍」為何？而且在《西藏斷法(施身法)祖師當巴桑結傳》中，筆者未見相對應的天葬記載。

帕當巴桑傑(པ་དམ་པ་སངས་རྒྱལ། 賢佛，?—1117 年)⁵⁵是十二世紀初，來自南印度的佛教僧人，他在西藏所傳下的獨特般若中觀修法，形成了息覺派(ཞི་ཞེད།)⁵⁶。從帕當巴桑傑著名的女弟子—瑪姬拉准(མ་གཅིག་ལབ་རྒྱལ། 一母說燈，1049-1144)⁵⁷，則傳出了覺域派(གཙོད་ཡུལ།)⁵⁸。

⁵⁴ 英珍、孫曉青，〈藏族天葬習俗的起源與文化內涵〉，《康定民族師範高等專科學校學報》，第 16 卷第 3 期(2007.06): 14。

⁵⁵ 雖然過去如蔣揚協巴(ཀུན་མཁེན་འཇམ་དབྱངས་ལའགན་པ། 1648-1722)等藏漢人士，多有帕當巴桑傑，與漢地禪宗初祖菩提達摩是同一人的說法。但《青史》記載，帕當巴桑傑是第五度赴藏時，到漢地住了十二年，這是發生在阿底峽尊者(982-1054)入滅二十六年以後的事。加上從帕當巴桑傑曾與密勒日巴(1040-1123)會面來看，他確是十一、十二世紀時人，但《中國禪宗通史》中，認為菩提達摩在華活動最大跨度為 421-537 年，當時他自稱一百五十餘歲。如此看來，帕當巴桑傑就是漢地禪宗初祖菩提達摩的說法，仍有待進一步證實。不過，薩迦派榮敦謝嘉昆利(འོང་རྫོན་ཤེས་བྱ་ཀུན་ཡིག་ཤོག་པོ། 所知普明，1367-1449)大師傳中，有他的過去世是寂護、帕當巴桑傑的說法。而且帕當巴桑傑精通奪舍法(འཕོ་བ་གྱིང་འཇུག།)，其神識可以不經中有轉世過程而自在進入其他剛死的人身，據說因此而三次以不同身份到西藏。這樣的話就很難論斷他與菩提達摩是不是同一人了。

⁵⁶ 息覺派或譯息結、息解、希解、息解。該派的教法在十八世紀以後就很衰微，不見有特別修持者的記錄，目前僅見收錄於《口訣藏》(གདམས་རྒྱལ་མཛོད།)中的一些教法。在西藏僧侶的努力下，最新集結的息覺派文集，2009 年已由馬來西亞檳城唯悟法師承諾助印 200 套。其教史可見土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯註，《土觀宗派源流》，第四章 希解派源流，(臺北：福智之聲出版社，1994 年)，頁 120-130。

⁵⁷ 有關瑪姬拉准的生卒年另有 1031-1129 等多種說法。帕當巴桑傑傳瑪姬拉准後，由她所傳的稱為母系施身法。

⁵⁸ 也有一些藏文史籍把覺域派，當做帕當巴桑傑所傳下息覺派的另一個分支或支派。覺域派的教法後來融入於寧瑪、噶舉等派。

帕當巴桑傑曾五度造訪西藏，根據《當巴桑傑傳》記載，他最初是在第四次進藏(也有史籍記載第三次入藏)時，將覺域(即能斷教法)，諸如聖天的《大乘能斷小經義導釋》，《能斷泄障六部》、《教誡親訓十一》及《虛空啓門心識》等傳給釋迦益希(ལུག་ཡེ་ཤེས།)和藏巴達欽(གཙང་པ་བདག་ཚེ།)、藏巴達瓊(གཙང་པ་བདག་རྒྱུ།)等人。如果說是帕當巴桑傑創建了藏傳佛教息覺派，那麼真正廣泛傳播弘揚發展覺域「息結能斷教授」者，應歸功於瑪姬拉准。她一生著述立說，撰寫了《般若波羅蜜多覺域派教法理義和秘訣精髓奧義心要》、《般若波羅蜜多秘訣覺域派教理佛經大品》、《精髓品》、《心要品》等許多覺域派重要論典法本，使其教理更加完善和體系化。由於覺域派之教法，主要源於廣、中、略三品《般若經》和《集經》等，所以瑪姬拉准又稱其教法為「大中觀」。⁵⁹

特別的是，瑪姬拉准的傳記中記載：「由於來自尼泊爾的朝拜者絡繹不絕，由此，其(瑪姬拉准)福澤和教法震響印度。印度金剛座的許多班智達聚集便道：佛法的正源在此處(印度)，創立了此處前所未聞的大手印覺域教法，將整個尼泊爾攝於其教法之下，…，藏區已被她折服，印度亦開始趨向她。」⁶⁰因此，瑪姬拉准的母系施身法不僅在藏族人民心中有著巨大的影響力，而且成爲這個萃取佛法精要後，再反傳佛教祖國印度、尼泊爾的特例，這是藏傳佛教其他教派所未見的，所以廣爲藏人所津津樂道。⁶¹

瑪姬拉准主張依般若斷除無明我執，依密宗本尊現證法報化三身，她力弘來自帕當巴桑傑的息覺甚深支分——《能斷教授》，依《施身法》及《黑色忿怒母》爲主要教授，亦稱《息結覺域能斷教授》。是以慈心、悲心、菩提心斷除愛自所有的耽著，以空性見斷除我執及執有的根本而成立的，是般若乘與密乘相結合的教授。

修習此法之尼僧一生沒有固定的修行場所，她們以洞穴、廢墟、雪山、老林、

⁵⁹ 德吉卓瑪，〈獨樹一幟的藏傳佛教尼僧〉，《中國藏學》，2002年第4期(2002)：41-48。
德吉卓瑪，〈藏傳佛教覺域派及其教法特點〉，《宗教學研究》，2003年第1期(2003)：21-27。

⁶⁰ 崗巴著，《瑪久拉仲傳》，(西寧：青海人民出版社，1992)，頁306。

⁶¹ 確吉桑格著，法燈譯，《西藏斷法(施身法)祖師當巴桑結傳》，(未出版，1999)。2009年6月20日流覽電子版 <http://www.duozhiqu.com/forum/archiver/?tid-47032-page-1.html>

墓地為修行地，游方各地，風餐露宿，以苦行為重。其中，修持「以飼施身」法者，是以墳場墓地為修行地，夜間在屍林曠野修持的一種法門。⁶²修習此法雖然強調最好在屍陀林，也就是在墳地或僻野苦修。瑪姬拉准的施身法也成為今日藏傳佛教某些教派天葬儀式的重要部份，但是瑪姬拉准的傳記中，並沒有明確的提到天葬禮俗。

《施身法》的具體內容，是將身心分離——遷轉心識離開身體之後，將身體觀想為葷素的各種飲食，上供諸佛、下施冤親債主，令皆得到滿足而達到懺悔罪業、積聚資糧，體會無我的空性智慧。⁶³因此也有人單修此法就得到一般修持遷識法——遷轉心識前往佛國淨土，才有的頭骨頂門開啓徵相。這樣的修持內容，使施身法很自然的與天葬結合在一起。

西藏天葬不僅是一種喪葬禮俗，而且是佛教文化的展現，由於深信輪迴轉生與解脫可能的教義，因此藏人對死後心識的去處的重視，超越對軀體的關心。解脫前的心識都必須輪迴，而亡靈將前往善趣或惡趣，則取決於其生前所作善惡業。因此天葬之前，不管是用遷識法或施身法等等，將身心分離，為亡者修施食煙供，以滿足其飲食所需，再進一步指引亡靈的心識摒棄任何誘惑、拋開一切塵俗眷戀，前往善道才是重點所在。

在佛教對死亡不是生命終結，心識仍將相續轉生的認知下，死後肉身以天葬的方式來處理，分為由修行者將亡者身心分離，以及天葬師解剖屍體佈施禿鷹兩大部份。這個禮俗的外在形式，不僅可以達到佈施的目的，也是為亡魂去向行善積德的途徑。內在來說，是透過修法者安送死者亡靈前往佛國淨土，再藉由天葬師的修法，以咒語、觀想、禪定與祈禱的力量，將剩餘凡身的血、肉、骨等一一轉化為聖餐，召請來自虛空的神鷹——空行母化身，而供養神聖賓客。從而達到使死者超出有限肉體的死亡限制，提昇亡者生命價值，令生者正視死亡、轉化對死亡的恐懼、除去對身體的執著，從而度過哀傷，獲得心靈的安樂。

如此，具有特殊宗教意義的西藏天葬禮俗，便在這樣的身心認知下形成了。不過這個傳統似乎是稍晚形成的，而且並不是每個天葬場都修持施身法的儀軌。例如

⁶² 德吉卓瑪，〈獨樹一幟的藏傳佛教尼僧〉《中國藏學》，2002年第4期(2002)：41-48。

⁶³ 蔣貢康楚羅多它耶著，《施身法—遍歡喜園之簡要講解》，未出版之譯本，1999。

前幾年，筆者幾位青海直貢噶舉寺院的寺主活佛與喇嘛友人，到了直貢天葬台，在那修了一場施身法，就被直貢替寺(འབྲིག་པ་མཐིལ་དགོན།)的僧人誤以為是寧瑪派的行者。顯示出西藏天葬在佛教上的意義雖然一致，但各地所用的儀軌，卻有隨其教派之不同而使用遷識法或施身法等多元化的展現。

三、直貢噶舉派的天葬傳統

天葬台或天葬的壇城(དུང་ཐོང་གི་དུའི་ལ་ལོང་)是實行天葬的場所，藏傳佛教最早專門建立天葬台的記載，是號稱世界兩大天葬台之一的直貢替寺天葬台⁶⁴。這裡每日要處理 1 至 10 具屍體，雖然沒有正式統計是否為世界規模最大的天葬台，但做為西藏最著名的天葬台是當之無愧的。

1. 西藏史上首座天葬台的建立

直貢天葬台至今已有八百多年的歷史，是由直貢噶舉派第一任法王——覺巴吉天頌恭(འབྲིག་པ་རྒྱལ་པ་འཛིན་རྟེན་གསུམ་མགོན། 怙者三界怙主，1143-1217)⁶⁵所創立。義大利著名的藏學家圖齊(Giuseppe Tucci, 1894-1984)，甚至認為西藏的天葬制度就是由覺巴吉天頌恭在十二世紀所創立的。⁶⁶

直貢天葬台的名稱也與眾不同，稱為丹恰(དོན་ བྱལ།)，「丹」(དོན།)為珍貴的所依，此指舍利，「恰」(བྱལ།)是掃，故二字之意為「掃舍利」。⁶⁷

這個特殊的名稱與由來，在〈直貢替密嚴刹土菩提苑的歷史〉(འབྲི་མཐིལ་འོག་མིན་བྱང་རྒྱལ་གླིང་གི།

⁶⁴ 直貢天葬台位在西藏墨竹工卡縣，若在前面印度菩提迦耶的金剛座天葬台之外，加上位在西藏山南桑耶寺的青浦天葬台，就是世界三大天葬台。

⁶⁵ 其梵文法名中譯為寶吉祥，拼音為仁欽貝(རིན་ཆེན་དཔལ།)。因他在 1179 年於現今西藏墨竹工卡縣建立直貢替寺，為其法座所在，故被視為直貢噶舉派的創始人與第一任直貢法王。

⁶⁶ 圖齊、海西希著，耿升譯，《西藏和蒙古的宗教》，(天津：天津古籍出版社，1989)，頁 124-125。

⁶⁷ 此處「恰」(བྱལ།)是掃(བྱལ་བདད།)的縮寫，但因為該字也可做手的敬語，所以學者劉哲安在《直貢替寺與直貢噶舉派教法》，(臺北：國立政治大學·民族研究所，2001 年碩士論文)，頁 41。理解為拾獲的舍利數量溢逾手掌，而譯為「收攏到的舍利，手上手下(བྱལ་མཐམ་བྱལ་ནས།)滿滿皆上，故而稱此處作丹恰。」沈赫周不察而援引，故有同樣之訛誤，見其《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲為例》，(臺北：國立政治大學·中山人文社會科學研究所，2005 年博士論文)，頁 143-144。

ལོ་རྒྱུས།)中說：「某日，至尊仁欽貝特意來到先前稱作達恰的山崗上，對眾弟子說：『各自顯現一下神變吧！』此時弟子們各自顯法、各顯其相。然而近侍⁶⁸卻無法展示神變，因羞愧之情，使生命瀕臨終結。此時至尊以手杖頂著近侍的胸口，唱著道歌，頓時近侍的身軀粉碎為如雨滴般的殊勝舍利(རྩེན་འོང་བསྐུ་ལ།)，並放出虹光，出現了許多稀奇景象。當時出現的舍利多到只有用掃把才能收攏，故而稱此處為丹恰，一般不以天葬場稱之的原因即在於此。」⁶⁹

對此，第二十九任直貢法王滇津貝瑪嘉稱(བསྐྱེད་འཛིན་པ་ རི་རྒྱུ་ལ་མཚན།持教蓮花幢，1770-1826)在1803年定稿的《直貢法嗣·金鬘》70一書中記載：「近侍仁欽札因無能示現神變，羞愧而死，但因眷戀上師，屍體許久不化。法主寶至尊仁欽貝親臨現場，用手杖頂著仁欽札(寶稱)胸口，並唱了達恰山崗道歌。結果屍體立刻溶化，並出現了彩虹飛舞，降落花鬘等不可思議的奇兆。其舍利多得可以摟掃。以後該天葬場稱為達恰天葬台。」⁷¹

但不管上述「身軀粉碎為如雨滴」或「屍體立刻溶化」，這樣的描述，都不容易為現代人所理解。因此這個故事的英譯本中，譯者Khenpo Konchog Gyaltsen (ཀུན་མཚོ་གླུ་ལ་མཚན། 寶幢，1946-)，依據該教派流傳說法的翻譯，對我們就有一定的參考價值。他指出，這位長期隨侍在上師身邊，以致未感上師聖德、尚無證悟，未能回應上師要求，從而頓時羞愧而死的仁欽札，他的屍體被帶到附近的一處遛馬地(རྟ་ཚལ།)⁷²，但是

⁶⁸ འཕྲི་གུང་བསྐྱེད་འཛིན་པ་ རི་རྒྱུ་ལ་མཚན། (直貢·滇津貝瑪蔣稱)，འཕྲི་གུང་གདན་དཔལ་གཟེང་མེད།(《直貢法嗣·金鬘》)，(拉薩：西藏藏文古籍出版社，1989)，頁92，記載此位近侍之名為仁欽札(རིན་ཆེན་གྲགས།大寶稱)。

⁶⁹ དགོན་མཚོ་གུ་ལེལ་རྒྱལ།(貢覺佩傑著)，འཕྲི་མཐིལ་འོག་མིན་བྱང་རྒྱུ་ལ་གྲིང་གི་ལོ་རྒྱུས།(《直貢密嚴剎土菩提苑的歷史》)，བོད་ལྗོངས་ནང་བསྟན།，(《西藏佛教》)，1987期(1987)，頁77。熱斯·貢覺嘉措(ར་མེ་དགོན་མཚོ་གླུ་མཚོ།)編，霍嘎爾·努木(རྟ་མེ་དགའ་རྩེ་མོ།)譯，《直孔替寺簡介》(འཕྲི་གང་མེལ་དགོན་གྱི་ལོ་རྒྱུ་ལ་རགས་པ།)，(拉薩：西藏人民出版社，2003)，藏文頁36-38，中文頁19。

⁷⁰ 全名《了義佛法心要怙主大直貢傳承法源·金鬘》。

⁷¹ 直貢·丹增白瑪聖參，《直貢法嗣》，(拉薩：西藏人民出版社，1995)，頁78。

⁷² 熱斯·貢覺嘉措(ར་མེ་དགོན་མཚོ་གླུ་མཚོ།)編，霍嘎爾·努木(རྟ་མེ་དགའ་རྩེ་མོ།)譯，《直孔替寺簡介》(འཕྲི་གང་མེལ་དགོན་གྱི་ལོ་རྒྱུ་ལ་རགས་པ།)，(拉薩：西藏人民出版社，2003)，藏文頁36-37中寫做「餵馬地、馬食處」(རྟ་ཚལ།)。此處係依據2010年1月21日，第37任直貢法王昆秋滇津貝桑聽列倫珠(ཀུན་མཚོ་གུ་བསྐྱེད་འཛིན་གུན་བཟང་འཕྲིན་ལས་ལྷུན་འབྲུག་པོ།寶持教普賢事業任運，1946-)於北印度對筆者所述，丹恰

因為執著的緣故，他的屍體用刀都切不開。直到吉天頌恭(仁欽貝)走到仁欽札遺體的旁邊，以其柱杖置於屍體的心間，唱了一首〈捨棄執著道歌〉⁷³，屍體才得以切開，並出現無數的舍利。由於數量太多，大家只好用掃帚把它們掃集在一起，所以該地便改稱為「丹恰」(རྟེན་ལྷག་, 掃舍利)，而不像一般天葬台稱為墳場(རྟེན་ལྷག་)。

這樣一來，這個西藏最早的天葬台切割屍體記錄，告訴我們在十二世紀時就已有類似現今的天葬傳統了。而且天葬時解剖屍體的過程，使歷代天葬師與藏醫很早就有實地觀察人體器官、經絡、血脈，藉以判斷病症與死因的機會，除使亡者家屬得以寬慰之外，也讓藏醫在解剖學、胚胎學與臨床病理診斷上，有獨步於世界醫學史的精確發展。⁷⁴

2. 直貢替寺天葬台的特殊超薦法

另一點值得注意的是，當時第一任直貢法王吉天頌恭為仁欽札所修的超薦法，既不是施身法，也不是著名的直貢大遷識法(འཕྲི་གྲུང་འཕམ་བ་ཆེན་པོ། 或 འཕྲི་གྲུང་འཕམ་གྲུག་མཁའ།)，而是為他開示佛法，使能捨棄對世間俗事、親友、自身、才能、財富、惡行、只求自我解脫、對因果錯誤看法等邪見與執著，令亡者生起大慈悲心並與上師心意合一。透過亡者的心開意解，從而使他超越對死亡的恐怖與執著，將死亡轉化為祥瑞徵兆。因此可以說是另一種遷轉心識或轉念的方法。

直貢噶舉派雖在吉天頌恭時代就有《那洛六法》(ནལ་ལོ་མཁའ་དབྱེ།)⁷⁵中的遷識法，但現今流行的著名直貢大遷識法，原是寧瑪派的伏藏法教，到了十六世紀時，才由直貢楊日噶寺住持彭措南傑(ཕུན་ཚོགས་རྟེན་གུ་ལ།)傳入。後由十七世紀的兩位直貢噶舉大師——第

一地原為放馬地，寫做(རྟེན་ལྷག་)或(རྟེན་ལྷག་པོ།)，前者意為遛馬地，後者是臨時的馬差，總之都與放馬有關。

⁷³ Khenpo Konchog Gyaltzen, *Prayer Flags: The Life & Spiritual Teachings of Jigten Sumgon*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1986. 歷代直貢法王著，黃英傑譯，《見即解脫—直貢覺巴吉天頌恭生平與道歌》，(臺北：大手印出版社，1995)，頁 135-142。

⁷⁴ 溫志大，〈天葬習俗與醫學科學的發展〉，《西藏民俗》，1997 年第 1 期(1997)：17-18。
付強，〈古代藏醫與西醫解剖論理的比較研究〉，《西藏民族學院學報》(社會科學版)，1998 年第 2,3 期(總 74,75 期)(1998)：39-42,56。

⁷⁵ 傳承自印度祖師那洛巴的六種甚深密法。

二十三任直貢法王嘉旺昆秋仁欽（ཐུལ་དབང་དཀོན་མཆོག་རིན་ཆེན།佛王大珍寶，1590-1654）及第二十四任直貢法王仁津卻札（རིག་འཛིན་ཚོས་གཤམ།持明法稱，1595-1659）所發揚光大的。

在這之前，吉天頌恭為仁欽札所唱的〈捨棄執著道歌〉⁷⁶，可能就是直貢天葬場的超薦法，並成為直貢噶舉的不共傳統，收錄於該派的日修課誦本。⁷⁷此後與直貢大遷識法結合，也是直貢噶舉派弟子為亡者修持遷識法時，必須加入其中的重要開示。

依據藏族天葬習俗，當病人彌留咽氣後，趁其屍體尚未完全僵硬之前，脫去所有衣服，用其腰帶（或白布條或繩索），按規矩取出生時的屈肢姿勢⁷⁸以布嚴密包裹，以示意希願死者再次投生為人的良好祝願。⁷⁹

送往直貢天葬台的亡者，遺體在天葬前一天的下午，就會被送到直貢替寺的拉耶講經院前，由一些閉過關、具有相應法力的資深僧人輪流主持遷識等法的修持，第二天再運往直貢天葬台。傳說至尊仁欽貝曾發下誓願：「凡是來過拉耶講經院者，將斷滅投生惡趣之門。」⁸⁰

⁷⁶ 同上註，〈棄執之歌〉全文如下：「頂禮榮耀帕摩竹巴足！吾子仁欽札請諦聽：喂！

人生無常生必死，凡俗世事儘是謊，世間八法色如虹，能否信賴應深思！
眼見朋友聚別離，親情友誼皆非真，貼心忠言似迴響，能否信賴應深思！
身體四大有增衰，才情力量幻如謊，青青之花逢秋萎，能否信賴應深思！
財富方聚瞬散盡，慳貪吝聚皆非真，食財猶如草朝露，能否信賴應深思！
放眼生死諸般苦，天人諸樂都是謊，輪回苦樂時輪轉，能否信賴應深思！
菩提心樹如父尊，弟子偏見皆是謊，不善諸行與惡友，能否信賴應深思！
了知眾生如父母，愛己我執都是謊，聲聞乘之自解脫，能否信賴應深思！
因果業力真信服，無修能證都是謊，如雷鳴空雨不降，能否信賴應深思！
具德上師加持力，諸魔邪見礙如謊，鸚鵡學語誦祈請，能否信賴應深思！
當下了悟汝自心，三劫方證亦如謊，俗諦之乘未了義，能否信賴應深思！
吾子屍林孤悲否？誰人無死何物留，勿生貪著仁欽札，轉化執著入師心！」

⁷⁷ ཚོས་ཐུན་ཕྱོགས་བསྐྱེད་པའི་འཛིན་པ་ལུང་།（《法行彙編珍寶口授》），Derha Dun: Drikung Kagyu Publication, 2002，頁 209-211。但題名為 རིན་ཆེན།而非棄執之歌。

⁷⁸ 將上下腹部兩個三角形對折的姿勢，猶如母腹中的胎兒。

⁷⁹ 儻，〈青海藏族喪葬文化〉，《青海民族研究》，1996年第4期(1996)：143-186。

⁸⁰ 格央，〈西藏藏密一類瓦法〉，《西藏民俗》，2003年夏季號(總 113 期)(2003)：34。

在天葬之前必須要為亡者修持遷識法的原因，是爲了使亡者的身心分離，除將亡者心識送往佛國淨土之外，也是確保天葬師不會犯下殺生罪業的保證。

3.直貢替寺天葬台不可取代的多重神聖性

天葬的地點—天葬台，據說在西藏就有超過三百個⁸¹。其中，直貢天葬台不僅年代最早、聲名遠播，而且有不可取代的神聖性。因爲吉天頌恭曾在這地方的一塊神聖大石板下，建立了一座用以淨治下道眾生罪業的壇城，並在這石板下造了一個將會燃燒到此劫終了明燈，藉之利益一切遺體被帶到該處的眾生之心，使他們得以避免轉生下劣惡道。《直貢法嗣·金鬘》一書中記載：「至尊仁欽貝對眾有情懷有無限慈悲，在天葬台石板下開設淨除惡趣的大壇城，點燃劫火，據說還有五個骷髏，為送到這兒來的所有屍體的心識不墮惡趣，而創造因緣條件。」⁸²這塊石頭就是《直貢替寺簡介》所說：「直貢丹恰…，地下有能夠淨除惡趣輪迴的金剛壇城。」

83

《直貢替寺簡介》還指出這個天葬台有以下幾點特殊之處：「上方的寶座是至尊仁欽貝的法座，放置著至尊仁欽貝留下足印的石板。天葬臺上的奇異石頭稱為虹光屍林石。傳說是空行母⁸⁴從印度清涼寒林運來的，據說在石頭上面不同的人可以見到不同的彩色咒語，天葬師還可以看到與印度清涼屍林天葬台維繫的虹光飄帶。此地具有眾多寂靜與忿怒的祥瑞地相：有印度狼狗留下的腳印；…；能防止傳染病的具有加持力的紅色石。」⁸⁵

上述位居丹恰中央，埋有不墮惡趣金剛壇城上面的大石頭，代表法身。據說是不動佛壇城所加持，由四位空行女從龍樹菩薩開闢的印度清涼屍林，以彩虹結網運來供養吉天頌恭的。四周有四位空行母所化現，在四方成爲四顆代表四無量心，與

⁸¹ 馮智，《慈悲與紀念—雪域喪葬面面觀》，(西寧：青海人民出版社，1998)，頁 90。

⁸² 直貢·丹增白瑪堅參，《直貢法嗣》，(拉薩：西藏人民出版社，1995)，頁 78。

⁸³ 熱斯·貢覺嘉措(རལ་དཀོན་མཚོ་གྲུ་མཚོ།)編，霍嘎爾·努木(ཨོ་དཀར་ལོ་རྩོ་མོ།)譯，《直貢替寺簡介》(འཕྲིན་ལུ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ།)，(拉薩：西藏人民出版社，2003)，中文頁 18-20。

⁸⁴ 簡單而言，是類似女性菩薩的概念。

⁸⁵ 熱斯·貢覺嘉措(རལ་དཀོན་མཚོ་གྲུ་མཚོ།)編，霍嘎爾·努木(ཨོ་དཀར་ལོ་རྩོ་མོ།)譯，《直貢替寺簡介》(འཕྲིན་ལུ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ།)，(拉薩：西藏人民出版社，2003)，中文頁 18-20。

息災、增益、懷攝、忿怒四種事業相符形狀的紅石頭。它們的作用在於引導亡魂無阻礙地穿越地獄之路。死者中有患傳染病的，她們將負責不使疾病傳播，可見天葬已考慮到阻絕瘟疫流行等公共衛生的問題。⁸⁶據說直至今日，印度與西藏這兩座天葬台之間仍有一絲虹光連結相通，連綿不絕，空行母等可藉此活動於印度與西藏這兩座天葬台之間。⁸⁷

這些就是〈直貢天葬場〉(འཇིག་རྟེན་ཡུལ)所載的：「在直貢替寺西北方有墳場，有一由空行母們自印度摩揭陀國金剛座所帶來的巨大聖石，石上有自然顯現的咒字，其字會因各人業力而見為「喻啊吽」、或六字明等不同咒字。石下有一淨除三惡趣壇城，若將頭髮、指甲投入此處，可得其加持，免墮三惡趣。佛子死後舍利多。」⁸⁸該文還指出，丹恰所在之山與印度的靈鷲山相同，丹恰就坐落在老鷹的右翅上。此地四周有很多聖山，東方有觀音山、南方大日如來山、西方金剛手山、北方文殊山。丹卡周圍還有密乘的八大屍林，蓮花生大士更說此地與密乘八大屍林中的東南吉祥寒林(ལྷན་པ་དགའ་པོ)是一樣的。

如此，和一般天葬場只是處理屍體的地方比起來，直貢天葬台不但有能清除亡者惡業，令不墮惡趣的金剛壇城等聖跡，還有歷代直貢法王等得道高僧的加持力，與具有徹底清淨天葬屍體以及不受周圍汗穢所污染的功德。加上直貢大遷識法威名遠播⁸⁹，藏人都願亡者在天葬前能得到該法的超薦，神聖性自然不同凡響。因此雖然直貢天葬場交通條件惡劣，且所費不貲⁹⁰，但自古以來，就有藏人從遙遠地方專

⁸⁶ 同上著作，頁 38 說：「早先至尊覺巴仁欽貝選擇此地建寺時，曾說：『將來此地屍體、兀鷹增加之時，我將於此施行遷識法』。語既說畢，四方立刻出現了代表四無量心的紅石，即是空行母的化現。(空行母)對仁欽貝說：『因未來病死之屍將日趨增多之故，我等發誓不讓此處的傳染病蔓延他處』。稱作語降屍林石的典故為此。」

⁸⁷ 楊輝麟，《佛界·神秘的西藏寺院》，(西寧：青海民族出版社，2007)，頁 169-170。

⁸⁸ དཀོན་མཚོག་ལཱེལ་རྒྱལ་(貢覺佩傑著)，འཇིག་རྟེན་ཡུལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ལྟོ་མཉམས་ཡིག་(〈直貢上部德仲聖地志〉)，བོད་ལྗོངས་འཇིག་རྟེན་(《西藏佛教》)，1991 年第 2 期(總第十期)(1991)：3-58。

⁸⁹ 例如，2004 年在西藏直貢舉行十二年一度的猴年大法會，雖然西藏拉薩民族宗教事務局只批准了三天的活動，仍創下約 45 萬人與會的記錄。與著名的時輪金剛並稱世界佛教兩大法會。

⁹⁰ 例如運送屍體的運費較貴，天葬前要供養直貢替寺做遷識法的僧眾等等，大約是其他天葬

程送來此地天葬的。現在交通較古代稍微便利，送葬者不僅遍及全西藏，連青海、甘肅、四川、雲南等地，甚至遠及海外，將頭髮、指甲、遺骨等送來超薦者大有人在。⁹¹

如前所述，在直貢替寺天葬場，打開包屍布前照例要由閉關修士們做一會供輪，供養上師與佛、法、僧三寶等聖眾，此後再打開包屍布進行天葬。對於西藏天葬的解剖、支解屍體的過程，過去已有許多文章描述且非本文重點，加上篇幅限制，筆者就不再贅述。

要補充的是，有些人以為天葬前點燃桑煙是爲了引來禿鷹。⁹²但天葬時做煙供的宗教意義，其實是爲了下施亡魂，使能飲食飽足、受用不缺。根據學者沈赫周的實地觀察，烏鴉比禿鷹更早發現死屍，禿鷹則是盤旋在高空，見到發現死屍烏鴉群的吵鬧信息才飛落下來的。⁹³所以禿鷹是否以直接看到點燃桑煙爲標誌而前來，仍有待進一步的科學驗證。

一般西藏佛教徒認爲禿鷹是空行母的化身，能幫助死者心識找到理想的轉世投生境界，普通人也認爲把屍體供養、佈施給它們，就能贖生前的罪孽，所以死者的家人都希望亡者的遺體能被禿鷹吃乾淨。直貢天葬台因爲每日都有一定數量的屍體要處理，固定前來的鷹群也因而龐大到約 200 多隻⁹⁴，絕對能夠吃盡所有屍體，這也是藏人特別衷愛直貢天葬台的原因之一。

可是天葬場有時也會出現鷹群不來的尷尬場面，因此召喚禿鷹就很重要。關於這點，各種遷識法中都沒有召喚禿鷹的儀式，倒是在蘇曼噶舉(ཟུང་མང་བཀའ་བརྒྱུད།)派的《日修短施身法》(ལྷན་ཁྲེང་གྱི་ལུས་སྤྱིན་པ་ མ་པ།)中載有一小段運用手鼓與腿骨笛等聲音

場費用的兩到三倍。

⁹¹ 沈赫周，《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲爲例》，頁 146-147。

⁹² 林繼富，〈生命的歸宿——藏地佛教密宗的喪葬觀〉，《西藏藝術研究》，1999 年第 4 期(1999)：72-76。

⁹³ 沈赫周，《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲爲例》，頁 141-142。

⁹⁴ 同上註。

來召喚賓客的過程。

鷹群不來，或來的數量不夠多，不能吃盡所有的屍體固然令人失望與困擾。如果召來的禿鷹太多，屍體不夠吃，又該怎麼辦呢？根據筆者實際訪問過的幾位天葬師表示，這時候要適時地在剖開的屍體血肉中混以糲粑等食物，以增加份量，來滿足所有到場禿鷹的食量。至於禿鷹來不來，他們認為其實是個人修行功力的問題，不是只有燒煙、搖鼓、吹笛就會奏效的。⁹⁵

西藏天葬將屍體施予鷹鳥，十分符合現代所重視的環保概念，也顯示藏傳佛教與大自然的高度和諧性。但這是因應藏區的地理與自然環境等外在條件所形成的，⁹⁶佛教經典中並沒有規定神聖的賓客非屬禿鷹不可。不過禿鷹本來就以腐肉與屍體為主食，一般不攻擊活的動物，而且呼之即來、飽食即去，遠離人群，和其他可能啃食屍體的猛獸比起來，更令人感到安心。如果天葬場附近住的是一群猛獸，那必定會對人類產生某種程度的恐懼與壓力。

其實對天葬而言，屍體就算沒有被鳥獸吃掉，也不是嚴重的問題。因為現代西藏天葬所普遍使用儀軌之一的施身法，本來就是生者修持的法門，在世時透過分離身心與支解身體的過程，分析得知所謂的「我」只是身心的聚合概念，從而去除我執，並將體驗無我後殘餘身體的骨、肉、腦、髓、內臟等，以咒語、手印、觀想加以轉化，上供神聖賓客、下施冤親債主，以達到解冤釋結、積聚福德與智慧資糧的目的，為亡者修持時也是如此。所以在西藏甚至有無鷹的天葬場。例如，崗底斯山海拔高度 6656 公尺，已經遠高於禿鷹的主要棲息高度 2000-4500 公尺⁹⁷，這附近很

⁹⁵ 筆者所屬的青海巴麥寺在 1980 年代起就設有一座天葬場，天葬師是由閉過三年關的出家喇嘛們兩人一組輪流派任，一位負責修法、召喚神鷹，另一位解剖屍體。通常是由一位較有經驗的資深喇嘛，帶領一位資淺的新手進行，以傳承天葬師的實務經驗。一般青藏高原的高山禿鷹的體長約 120-140 公分，體重約 8-12 公斤，初次見到體形這麼巨大的猛禽，頗令筆者震撼。

⁹⁶ 韋韌、吳殿廷、王欣、王紅強、陳向玲合著，〈喪葬習俗的地理學研究——以西藏天葬為例〉，《人文地理》，2006 年第 2 期(總 92 期)(2006)：31-34。焦治平、陳昌文，〈論地理和宗教在藏族喪葬風俗中的作用〉，《西藏研究》，2003 年第 3 期(2003)：58-64。

⁹⁷ 鄭作新編，《中國經濟動物——鳥類》，(北京：科學出版社，1993)，頁 133。

難見到禿鷹的身影。附近的四座天葬場在修持施身法後，就是由天葬師將屍體支解棄置而已。不過亡靈既已得度，剩下的肉身如泥土一般散落何處也就不重要了。⁹⁸

結論

本文首先指出西藏的天葬，其形成因素不僅是因藏區特殊的地理與自然環境因素所使然，更與一般地區的鳥葬風俗及祆教之鳥葬有著不同意義。對佛教徒來說，凡夫苦於生死無常，害怕死，是不瞭解什麼叫做死亡；但對覺者來說，生命是緣起的和合，本質上無生亦無滅，死亡絕非生命的全面結束。面對死亡的觀修，是印度佛教各時期的主要修持法，但不能證明印度佛教有天葬的傳統。

西藏天葬主要分為將亡者身心分離，以及解剖屍體佈施禿鷹兩大部份。十二世紀前後的施身法，雖與後來的西藏天葬儀式有密切關係，但直貢噶舉創派祖師吉天頌恭建立直貢天葬台，是有明確歷史記錄的開始，這個傳統並且因為多重的神聖性而延續至今，對藏族喪葬文化有不可抹滅的的貢獻與影響。

在這以後的西藏天葬，不僅是一種喪葬禮俗，而且是佛教文化的展現，由於深信輪迴轉生與可能解脫的教義，因此藏人對死後心識的去處的重視，超越對軀體的關心。解脫前的心識都必須輪迴，而亡靈將前往善趣或惡趣，則取決於其生前所作善惡業。因此天葬之前，不管是用遷識法或施身法等等，將身心分離，為亡者修施食煙供，指引亡靈的心識摒棄任何誘惑、拋開一切塵俗眷戀，從而得以前往善道才是重點所在。

在這種心識超越此生來世相續不斷的認知下，死後肉身以天葬的方式來處理，外相上不僅可以達到佈施的目的，也是為亡魂去向行善積德的途徑；內在來說，是透過天葬師的修法，將肉身轉為聖餐來供養空行母化身的禿鷹，轉化對死亡的恐懼、對身體的執著，獲得心靈的究竟安樂與解脫。在這樣的生命認知下，形成了西藏特殊的天葬禮俗。

但這個生命禮俗，並不總是被其他民族所理解。像滿清的駐藏官員就認為天葬「無倫無理，殘忍為甚」、「此等行事，下同畜類」。2006年1月，西藏自治區政府發佈了關於《天葬管理暫行規定》的通知，這是中國地方政府自1985年以來第三

⁹⁸ 塔熱·次仁玉珍，〈無鷹的天葬台〉，《西藏民俗》，1997年第1期(1997)：12-14。

次專門發佈關於保護西藏天葬台的公告和通知。《規定》中禁止對天葬活動現場進行圍觀、拍照、攝影、錄影；禁止在報刊、雜誌、廣播、影視、網路上刊登、播放與天葬活動有關的文字、圖片、報導等。雖然用意是爲了保護這個特殊的喪葬禮俗，但是否會造成反效果仍有待觀察。

在台灣，因爲儒家「全屍」的觀念影響，天葬的行爲，可能觸犯刑法第 247 條一侵害屍體罪，侵害遺骨、遺髮、殮物、遺灰罪等遺棄屍體的罪行。漢藏之間對於天葬這樣佈施遺體、昇華性靈層次的生命禮俗稍能溝通者，或許只有近年來慈濟推動捐贈大體的慈悲莊嚴佈施吧。

參考書目

*藏經古籍

(宋)李昉等編，《太平御覽》，上海：上海古籍印書館影印本，1935-36。

(宋)李昉等編，《太平廣記》，臺北：古新，1976。

(唐)姚思廉，《梁書》，臺北：鼎文書局，1986。

(唐)魏徵等編，《隋書》，臺北：鼎文書局，1986。

《佛說要行捨身經》，《大正藏》卷 85，經號 2895。

比丘道略集，鳩摩羅什譯，《眾經撰雜譬喻》，《大正藏》卷 4，經號 208。

玄奘撰，辯機編次，《大唐西域記》，《大正藏》卷 51，經號 2087。

求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》卷 2，經號 99。

直貢·丹增白瑪堅參，《直貢法嗣》，拉薩：西藏人民出版社，1995。

瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》卷 85，經號 26。

瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》卷 2，經號 125。

*論文專書

དཀོན་མཚོག་ལེལ་རྒྱལ་(貢覺佩傑著)，འཕྲི་གུང་གཞུ་ལྷོད་གཏེར་རྩོམ་གྱི་གནས་ཡིག(《直貢上部德仲聖地志》)，བོད་ལྗོགས་ནང་དུ་རྒྱན་，
《西藏佛教》，1991 年第 2 期(總第十期)(1991)：3-58。

དཀོན་མཚོག་ལེལ་རྒྱལ་(貢覺佩傑著)，འཕྲི་མཐིལ་འོག་མིན་བྱང་རྒྱལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་(《直貢替密嚴刹土菩提苑的歷史》)，བོད་ལྗོགས་ནང་དུ་རྒྱན་，
《西藏佛教》，1987 期(1987)：61-83。

- འབྲི་གུང་བསྟན་འཛིན་པ་ འི་རྒྱལ་མཚན། (直貢·滇津貝瑪蔣稱)，འབྲི་གུང་གདན་དགས་གསེང་གྲེང་(《直貢法嗣·金鬘》)，拉薩：西藏藏文古籍出版社，1989。
- ཚོས་སྤྱོད་ཕྱོགས་བསྒྲིགས་པ་ འི་ཞལ་གྲུང་། (《法行彙編珍寶口授》)，Derha Dun: Drikung Kagyu Publication, 2002。
- 〈第二屆現代生死學理論建構學術研討會〉，嘉義：南華大學生死學系所，2002年10月18-19日。
- 《八十四大成就者傳》(上、下)，臺北：正法眼出版社，2000。
- 《藏漢對照辭典》，北京：民族出版社，1991。
- Khenpo Konchog Gyaltsen, *Prayer Flags: The Life & Spiritual Teachings of Jigten Sumgon*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1986.
- M. Eliade, *Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.
- 王堯、陳慶英主編，《西藏歷史文化辭典》，杭州：浙江人民出版社，1998。
- 付強，〈古代藏醫與西醫解剖論理的比較研究〉，《西藏民族學院學報》(社會科學版)，1998年第2,3期(總74,75期)(1998)：39-42,56。
- 托卡列夫、托爾斯托夫，《澳大利亞和大洋洲各族人民》(上)，上海：三聯書店，1980。
- 江祖，《西藏未解之謎：一部關於西藏的大百科全書》，北京：中國廣播電視出版社，2009。
- 李苗苗，〈藏族天葬源起及文化價值探析〉，《西藏民族學院學報》(哲學社會科學版)，2008年29卷6期(2008)：53-56。
- 沈赫周，《中共改革開放之後西藏傳統文化之變遷與發展—以前藏地區之天葬與藏戲為例》，臺北：國立政治大學·中山人文社會科學研究所，2005年博士論文。
- 宗政，〈西藏葬俗疏議〉，《西藏民俗》，1997年第3期(1997)：62-64。
- 林繼富，〈生命的歸宿—藏地佛教密宗的喪葬觀〉，《西藏藝術研究》，1999年第4期(1999)：72-76。
- 約翰·布洛菲爾德(John Blofeld)著，耿升譯，《西藏佛教密宗》，拉薩：西藏人民出版社，1992，頁124-125。
- 英珍、孫曉青，〈藏族天葬習俗的起源與文化內涵〉，《康定民族師範高等專科學校學報》，第16卷第3期(2007.06)：13-20。

- 韋韜、吳殿廷、王欣、王紅強、陳向玲合著，〈喪葬習俗的地理學研究——以西藏天葬為例〉，《人文地理》，2006年第2期(總92期)(2006)：31-34。
- 夏之幹，〈關於鳥葬產生的地域問題〉，《民族研究》，1996年第6期(1996)：40-44。
- 烏金林巴取藏，洛珠加措、俄東瓦拉譯，《蓮花生大士本生傳》，臺北：翻印版，1988。
- 索朗仁稱，〈藏民族的喪葬習俗〉，《中國西部》，2001年第3期(2001)：38-40。
- 尉遲淦，《生死學概論》，臺北：五南圖書，2000。
- 張志堯主編，《草原絲綢之路與中亞文明》，烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1994。
- 張窗，〈西藏喪葬風俗的演變及其原因〉，《西藏研究》，1986年第2期(1986)：90-91。
- 曾煥棠，《認識生死學—生死有涯》，臺北：揚智文化，2005。
- 湯惠生，〈藏族天葬和斷身儀軌源流考〉，《中國藏學》，2001年第1期(2001)：51-67。
- 焦治平、陳昌文，〈論地理和宗教在藏族喪葬風俗中的作用〉，《西藏研究》，2003年第3期(2003)：58-64。
- 焦寧，〈東南亞及西藏鳥葬的淵源及西藏鳥葬的本土化超越〉，《唐山師範學院學報》，2009年第1期社科版(2009)：84-86。
- 馮智，《慈悲與紀念—雪域喪葬面面觀》，西寧：青海人民出版社，1998。
- 塔熱·次仁玉珍，〈無鷹的天葬台〉，《西藏民俗》，1997年第1期(1997)：12-14。
- 楊輝麟，《佛界·神秘的西藏寺院》，西寧：青海民族出版社，2007。
- 溫志大，〈天葬習俗與醫學科學的發展〉，《西藏民俗》，1997年第1期(1997)：17-18。
- 慄，〈青海藏族喪葬文化〉，《青海民族研究》，1996年第4期(1996)：143-186。
- 熊坤新，〈天葬起源之探討〉，《西藏研究》，1988年第3期(1988)：93-98。
- 劉哲安，《直貢替寺與直貢噶舉派教法》，臺北：國立政治大學·民族研究所，2001年碩士論文。
- 德吉卓瑪，〈獨樹一幟的藏傳佛教尼僧〉，《中國藏學》，2002年第4期(2002)：41-48。
- 德吉卓瑪，〈藏傳佛教覺域派及其教法特點〉，《宗教學研究》，2003年第1期(2003)：

21-27。

熱斯·貢覺嘉措(ར་མེ་དགོན་མཚོ་ག་རྒྱ་མཚོ)編，霍嘎爾·努木(ཉོར་དགའ་རྩོད་མོ)譯，《直孔替寺簡介》(འབྲི་གང་ཐེལ་དགོན་གྱི་ལོ་རྒྱུ་རགས་བཤམས།)，拉薩：西藏人民出版社，2003。

確吉桑格著，法燈譯，《西藏斷法(施身法)祖師當巴桑結傳》，未出版，1999。

蔡明田，《佛教的死亡教育》，古晉：居士林出版社，2004。

鄭作新編，《中國經濟動物——鳥類》，北京：科學出版社，1993。

歷代直貢法王著，黃英傑譯，《見即解脫—直貢覺巴吉天頌恭生平與道歌》，臺北：大手印出版社，1995。

霍魏，〈西藏天葬風俗起源辨析〉，《民族研究》，1990年第5期(1990)：40-44。

霍魏，《西藏古代墓葬制度史》，成都：四川人民出版社，1995。

默西亞·埃裏亞德(Mircea Eliade)著，董強譯，《世界宗教理念史》卷三，臺北：商周出版社，2002。

薛華克攝影、編著，《天葬巡禮》，台南：心靈藝術出版社，1997。

釋如石譯注，《入菩薩行》，高雄：諦聽文化出版社，1998。

初稿收件：2009年11月15日

初審通過：2009年12月29日

二稿收件：2010年01月19日

二審通過：2010年01月20日

勘誤小啓：

本文作者第十九期〈上師生命的聖與俗—諾那活佛轉世身份初探〉(2009年秋)文章：頁190第三疑議改為第四，頁191第四與第五改為第五與第六疑議。

作者簡介：

黃英傑(Ying-Chieh Huang)

學歷：華梵大學 佛學博士

現職：華梵大學 東方人文思想研究所 專任助理教授

地址：台北縣石碇鄉華梵路1號，華梵大學 東方人文思想研究所

94 《輔仁宗教研究》第二十期（2010 年秋）

重要著作：國燃巴《辨別見地》的中觀思想研究

A Study on Gorampa's Madhyamaka Thought in “The Moon Rays of
the Highest Mahayana Core Analytic Views”

E-mail : rinpoche@cc.hfu.edu.tw

A Rite of Passage in Tibetan Buddhism: Sky Burial

Huang Ying-Chieh

Assistant Professor, Graduate Institute of Asian Humanities, Huaan University

Abstract

This paper is about Tibetan sky burial. It points out that sky burial arose not merely due to the geographical features of Tibet. Religious doctrines provided a unique meaning to make the differentiation from Zoroastrianism and other nationality's bird Buried. Though the practices of facing death are found in all periods of Indian Buddhism, yet there is no evidence of sky burial in India. The rite of Tibetan sky burial has two parts: the separation of the body and the mind of the deceased, and the dissection of the corpse to feed vultures. The first step delivers the mind to a better state. The second transforms the ordinary dead body into a holy meal for distinguish guests.

Although the rite is connected to the 12th century practice of Chod, yet the first clear historical record of Tibetan sky burial is related to the founder of the Drikung Kagyu School—Kyobpa Jigten Sumgön—who established the first place for sky burial. This tradition with its many sacred meanings has been handed down to the present. Tibetan sky burial is not only a funeral rite, but also a presentation of Buddhist culture which says that beyond the physical concern to emphasize the peace of mental consciousness, there is a transformation of the fear of death and attachment to one's own body, so as to attain ultimate spiritual happiness and liberation.

Keywords: Tibetan Buddhism, Drikung Kagyu, Drikung Thel Monastery, Sky Buried, Chod, Powa