

乾隆帝的黃教政策及其影響

林秋燕

摘 要

清代的宗教政策是其民族政策的重要部分，乾隆帝稟持「黜邪崇正」及「從俗從宜」的宗教觀，除尊重傳統的宗教並壓制異端邪說外，更重要是尊崇利用蒙藏民族虔信的黃教以統治邊民。乾隆帝時西北準噶爾問題的解決，及遠遷俄國的土爾扈特部之回歸、川康及西藏局勢之安定，皆有賴於黃教政策所發揮的影響力，因此乾隆帝時的黃教政策可謂清代的民族宗教政策成效最卓著之成就。

關鍵字：乾隆、黃教、喇嘛教、藏傳佛教、宗教政策

壹、前言

中國歷史上多有盛世，但許多盛世的成就實際上有限，若從內政到疆域擴展各方面做討論，清代的康乾盛世實足以為各代典範，其中尤其是乾隆皇帝，在內政上折衷於其祖康熙帝之寬和與其父雍正帝之嚴猛間而有適度的發揮，在外交及疆域擴展上則是真正確立了日後的中國疆域版圖，雖因為其晚年政風漸弛而使清代國勢由盛而衰，然而平心而論，綜合乾隆帝六十年(1736-1795)的施政成就，仍較大多數的皇帝要大且影響深遠，而吾人以為乾隆帝時期最明顯及最大的貢獻，應該是他總結了父祖的經驗，以「從俗從宜之道」¹在邊疆經營上使眾多外族歸於一統，故真正達成了歷代治理廣袤疆域眾多外族以建立民族聯合生命共同體的最高理想。

清代的民族政策早在入關前即已有雛型出現，但真正實踐並有所成就則在入關後的康乾時代，而在清代所實施的許多民族政策中，與其它朝代不同的是其針對少數民族習俗所訂立的宗教政策，特別是蒙藏地區虔誠信仰藏傳佛教中的黃教，更是清代政府不遺餘力拉攏扶植的主要對象，透過黃教的聯繫，讓清代蒙藏地區甚為安定，且蒙藏等族與滿族漸融為一體，蒙古族更因而成為清政府統治的最大輔佐者，所以要探討清代的民族政策，不能忽略宗教政策所發揮的重大力量，而經過多年的摸索，這種藉黃教以統治蒙藏等族的政策在乾隆時期發揮了最大的作用，因此乾隆帝的黃教政策更值得注意與研究。

亞洲北部普遍流行的是以自然崇拜、泛靈論為主體的薩滿信仰，薩滿(Saman)是阿爾泰語系通古斯語族對跳神巫人的稱呼²，他們是溝通人與神之間的橋樑，可以為人們跳神驅祟、過陰追魂、祭祀祈福，在北亞草原民族的生活中佔極其重要的地位，但這種以巫術為主流的文化現象，因並無理論系統與高深哲理，在儒、釋、道等信仰傳入草原地帶後，薩滿信仰逐漸退縮改變，日趨衰落而被其他信仰所取代，蒙古族的宗教信仰早期亦以薩滿信仰為主，《蒙古秘

¹ 《乾隆朝上諭檔》(北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月)，第八冊，乾隆四十一年九月三十日上諭，頁424。

² 莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》(台北：文史哲出版社，1996年2月)，頁1。

史》、《多桑蒙古史》等書中就多次提到薩滿作法之事，然明朝中葉藏傳佛教信仰透過各部族領袖進入蒙古後，不論是內蒙古或外蒙古，薩滿信仰逐漸為藏傳佛教所取代，蒙古成為西藏以外信仰藏傳佛教最虔誠之區，藏傳佛教深刻地影響蒙古族生活的每一部分，而滿族亦是北亞游牧文化圈之一環，故早期亦是以薩滿信仰為其生活中心，但在其崛起過程中訂下聯蒙攻明的戰略，因此綏服蒙古就成為滿族首要工作，就現實狀況而言，必得先掌握蒙古族的宗教心理才能得其助力，加上滿族自己本身亦漸接受了藏傳佛教，所以後來清代官方甚至視薩滿活動為異端邪教而加以禁止，對藏傳佛教則扶植利用，藉以統治蒙藏等少數民族。

藏傳佛教特別指流傳於西藏地區的佛教，因為其綜合印度傳統佛教與西藏原來的民間信仰本教，故與內地漢人佛教不同，過去一般人多因此教稱僧侶為喇嘛，因此訛稱為喇嘛教，這樣實在不符其宗教本義及歷史發展，所以仍應以藏傳佛教稱之較合史實；藏傳佛教因修行方法及儀式不同又分有寧瑪派(紅教)、薩迦派(花教)、噶舉派(白教)、格魯派(黃教)等，其中的格魯派因喇嘛著黃衣黃帽，故稱黃教，雖是最晚出現的宗派，但因其始祖宗喀巴倡導嚴守戒律以改革日益敗壞的藏傳佛教各教派，獲得藏民的普遍支持與信仰，故黃教因而成為藏傳佛教中最大的勢力，同時由於黃教各高僧積極向外傳教，因此蒙古各部族也紛紛成為黃教的信徒，至明末清初之際，黃教在蒙藏等地已成為不可忽視的力量。

在鞏固邊疆方面除以武力收服外，針對其俗而採取不同的對應方式是清政府最巧妙且成功的政策，入關前的天聰、天命崇德時期即對黃教既尊崇優禮又控制壓抑，這種基本的宗教政策走向，清初諸帝大致未變，但政策之運用往往還得視當時的政治形勢而又有不同之巧妙，其中在清高宗乾隆帝時，不僅多次在諭旨或文集中說明其宗教觀及黃教政策，更因其巧妙運用，終將困擾康熙二帝多年的西北準噶爾問題徹底解決，而且更由於清政府持續的尊崇黃教讓去國多年的土爾扈特部蒙古族於乾隆三十六年(1771)舉族遷回，特別在其十大武功中的大小金川之役與廓爾喀之役，乾隆帝的黃教政策亦發揮了不小的作用，但乾隆亦知若縱容黃教勢力過度膨脹，將造成清政府統治困難，因此藉由「金瓶

掣簽」制度的建立來改變傳統的活佛轉世方式，自此蒙藏等地區完全為清政府所控制，故乾隆時期可說是清代藉宗教政策來達其各民族統一目標的真正完成。

宗教在文化中是特殊且重要的範疇，對邊疆民族更有其特殊不可或缺的地位，由信仰薩滿教到信仰藏傳佛教之黃教的蒙藏地區歷史發展，宗教的影響力不只在信仰本身上，也在政治上、經濟上、社會上、風俗民情上有所改變，最重要的是透過黃教，使清朝統治者完成建立民族聯合共同體的理想，因此在討論近代邊疆歷史發展上，不只是政治或社會經濟，更應注意宗教在其中的重要性，特別在研究清代的民族統治政策時，宗教政策及宗教扮演的角色及代表性、影響性是絕對不能不加以論及的，台灣研究近代邊疆史者多著眼於政治或軍事層面，對宗教政策甚少留意，僅有李毓澍先生對此有較多論述，如此的邊疆史研究無法有全面性的概觀，而大陸學者近年來雖論者極多，但因意識型態之故，其論述則有所偏頗不太公正客觀，這樣又模糊了黃教的歷史定位，所以本文本試以較客觀的立場，從歷史發展中來觀察清朝統治者的黃教政策與邊疆事務的演變等各層面來討論，但由於清代歷史極長，實非本文能全然論及，限於時間、資料與能力，因此本文乃以政策明確的乾隆帝時期來作論述，在資料更充足之後，再將過去所作過的康熙帝時期的黃教政策研究與此篇文章作一綜合比較研究，希望對邊疆歷史研究能略有貢獻。

貳、乾隆帝的宗教觀及其黃教政策

從順治帝訂立「崇儒重道」國策後，清代諸帝皆以孔孟之道、程朱之學為其治國良方，因此諸帝多以「黜邪崇正」為其施政方針，而對宗教的態度亦是如此，在清代前期諸帝中，又特別以乾隆帝的宗教觀表現最為明顯，有清一代宗教雖多，但乾隆帝因受基本國策影響，故亦扶正斥邪，對傳統的佛、道等教，乾隆帝本無好感，他曾說：「夫釋道原為異端，然誦經讀書而罔顧行檢

³ 《清實錄(三)世祖章皇帝實錄》(北京：中華書局，1985年8月)，卷七四，順治十年四月甲寅，諭旨，頁585。

者，其得罪聖賢視異端尤甚焉。」⁴但乾隆帝也知佛道對安撫人心鞏固政權之力量極大，自不可能予以禁絕，但仍恐其勢力過度膨脹會影響經濟社會之秩序，故乾隆帝對佛道所採取的態度是一方面以刻經譯經表示尊重，一方面則屢以法令諭旨限制佛道的發展，乾隆四年(1739)六月初三日曾下諭旨：

往昔帝王之治天下，每有沙汰僧道之令，誠以緇黃之流品類混雜其間，閉戶清修、嚴持戒律者，百無一二，而游手無藉之人，借名出家以圖衣食，且有作奸犯科之徒，畏罪潛踪、倖逃法網者，又不可以數計。夫一夫不耕，或受之飢，一女不織，或受之寒，天下多一僧道，即少一力作之農民，若輩不耕而食，不織而衣，且甘食美衣，公然以為分所應得，而不知愧恥。是以上農夫二三人，肉袒深耕之所入，而不足以給僧道一人之用，既耗民財復溷民俗，在國家則為游民，在佛老教中亦為敗類，誠不可聽其日引日多，而無所底止也。惟是此教流傳已久，人數繁眾，一時難以禁革，是以朕令復行頒給度牒，使目前有所覈查，將來可以漸次減少，此朕經理之本意也⁵。

至於和佛道關係密切的民間秘密宗教，在明清時代甚為盛行，教派繁多，政府多認為民間秘密宗教夜聚曉散、男女不分，既違倫常又易聚眾叛亂，故明清皆制定禁師巫邪術等法令，視民間秘密宗教為邪教，每加以取締鎮壓，乾隆帝對民間秘密宗教的觀念亦同前人，屢言「邪教煽惑愚民，最易滋生事端，不可不嚴淨根株以靖地方」⁶、「此等邪教蔓延，最為風俗人心之害，多拏一人即少一傳習邪教之人，自應盡數查拏以冀搜除淨盡」⁷等語，特別對民間秘密宗教中的巫術符咒惑亂民心及燒香拜會聚眾斂財嚴格留意取締，例如乾隆四年(1739)五月十五日內閣曾奉上諭：

天道：福善禍淫，書曰：作善，降之百祥；作不善，降之百殃。此乃萬古不易之理，從未有諂媚鬼神而即可以避災獲福者。無如小民知識短淺，往往惑於鬼神之說，祈求禱祀，為費不貲，雖仰事俯育之謀，皆所不計。而其中最為耗蠹者，則莫如越省進香一事，其程途則有千餘里，以及二三百里之遙，其時日則有一月，以及二三月之久，初春前往，暮

⁴ 《乾隆朝上諭檔》(北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月)，第一冊，乾隆二年三月十一日上諭，頁162-163。

⁵ 同上註，第一冊，乾隆四年六月初三日上諭，頁411-412。

⁶ 同上註，第十三冊，乾隆五十二年七月初五日上諭，頁908。

⁷ 同上註，第十四冊，乾隆五十三年六月十七日上諭，頁357。

春方歸。以鄉農有限之蓋藏，坐耗於酬神結會之舉，以三春最要之時日，消磨於風塵奔走之中。朕聞直隸、山東、山西、陝西等處風俗大率如此，而河南為尤甚。自正月至二月，每日千百為群，先至省會城隍廟，申疏焚香，名曰掛號，然後分途四出，成行結隊，填塞街衢，樹幟揚幡，鳴金擊鼓，黃冠緇衣，前後導引，男女雜還，奸良莫辨，鬥毆拐竊，暗滋事端，此等劣習在目前則耗費錢財，而將來即恐流於邪教。惟是相沿已久，若驟然加以懲治，未免又多擾累。著各省督撫，訪察所屬，有越省進香者，善為曉諭化導，徐徐轉移，俾知惠迪吉從逆凶之正道，時存善心勉行善事，必蒙神祇默佑，況神靈隨處降格，不必遠求，即欲奉佛酬願，亦止于本境祠廟虔誠行之，毋得呼朋聚眾，跋履山川，以致誤農耗財，漸成人心風俗之害，該部可即行文各省督撫知之，欽此⁸。

異端邪說，旁門左道的扶鸞占卜更是為乾隆帝所深惡痛絕，除下諭旨說：「周禮造言之刑，次於不孝不悌，而王制假鬼神、時日、卜筮以疑眾者，殺。誠以浮誕之言，易於煽惑人心，所關甚重。而敢於造作妄誕之說者，多係狂悖惡逆之徒，是以置之重典，以警頑愚而熄邪說。」⁹更在廓爾喀之役後作〈卜筮說〉以明其理：

卜筮則古聖人所以幽贊、尚占、開物、成務之為，奚敢輕措之辭？然而古今異宜，能行與不能行，亦不可以不辯，何則今之時非古之時，今之人非古之人也。洪範曰：擇建立卜筮，人乃命。卜筮，蓋古時必有習卜筮者，讀其書通其法，今其書其法何在？而讀而通之者又何在？且讀之通之之中，尚當擇而建立之，其亦難矣！夫所謂擇者，必擇其明通公溥、無適無莫之人，使其卜以靈龜，筮以神者，然後能通天地、愜鬼神、定吉凶。居今之世能得向之所謂乎？如漢之京房、唐之李淳風、宋之邵雍、明之劉基，或類其人矣，而間世一出，且無靈龜與神者，安可以卜筮？況三人占，則從二人之言，是其間有疑焉？以有疑定問疑，原無一準。故余不敢云古聖人卜筮之說為無，而實謂今之無卜筮之人與器，則亦可無卜筮之事也。且舜之命禹曰：卜不習吉。可知古之時已有不用者矣！至於盤庚之卜，稽大誥之卜陳，所謂世治聽人，世亂聽神，神道設教以安眾志耳，豈如大舜之志，先定而詢僉同哉！且國家大事，

⁸ 《乾隆朝上諭檔》（北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991.6），第一冊，乾隆四年五月十五日上諭，頁403-404。

⁹ 同上註，第一冊，乾隆五年十一月初二日上諭，頁662。

動資卜筮以定吉凶，則言吉凶者紛至，將何適從，豈不同待議論定，而敵兵早過河乎？茲故明言卜筮不能行於今，而以大舜不習吉之言為準，然舜豈無所本哉？濬哲文明溫恭允塞，具此德則通天地愜鬼神，動罔不吉，又何卜筮之足藉乎¹⁰？

取締邪教異說，不僅是符合「黜邪崇正」的基本國策，同時也顯現乾隆帝欲以正道齊整風俗，既尊重傳統民間信仰不予禁絕，又希望能導引信徒民眾為正軌而不為迷信所害的政治、宗教心態，後世對乾隆帝的宗教觀及作法常有過厲的負面評價，實乃未深思乾隆帝心態所致。

薩滿信仰雖亦是滿族原始信仰之主要成份，但因其包含濃厚的巫術內涵，其跳神唸咒又常致人於死，此與清政府之禁異端邪術律例相違，故薩滿中的巫術信仰在清代始終處於被取締的情況，只是宮廷依舊保留薩滿祭祀的儀式，直至乾隆帝時仍在東巡時尋求薩滿以祭神¹¹，因此可知乾隆帝的宗教觀中對傳統的濡慕佔了極大的比重，但對外來的天主教，乾隆帝雖深受其祖康熙帝影響，不過他並不像其祖般對天主教甚為寬容，多將其視同民間秘密宗教為邪教之一，常說：「西洋人私至內地傳教惑眾，最為風俗人心之害」¹²甚至錯誤以為「西洋人與回人同屬一教」而恐其聯合滋事¹³，所以乾隆帝對天主教所採取的政策與作法即與處理民間秘密宗教一般，禁止西洋人的傳教活動，一經查獲即發放邊疆為奴，然對同樣外來的伊斯蘭教的處理則又有所差異，主要還是乾隆帝深明「從俗從宜之道」，若欲安撫西北邊疆之回、維吾爾等族民心，勢必要允許伊斯蘭教的活動，只是基於扶正斥邪之理念，乾隆帝乃壓制新教而扶植舊教，認為「新教即邪教」¹⁴，故自從乾隆年間收天山南路並以寬容的宗教政策予以統治後，新疆大致安定，直至清末才爆發大規模的回變，足見乾隆帝的宗教政策在民族政策中所佔的角色之重。

¹⁰ 清高宗撰《御製文三集》（台北：國立故宮博物院，嘉慶間烏絲欄寫本），卷四，〈卜筮說〉，頁9-11。

¹¹ 稷若，〈試論清朝入關前後滿族宗教信仰與宗教政策的嬗變〉，收入王鐘翰主編，《滿族歷史與文化》（北京：中央民族大學出版社，1996年8月），頁200。

¹² 《乾隆朝上諭檔》（北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月），第十二冊，乾隆四十九年十二月十七日上諭，頁414。

¹³ 同上註，第十二冊，乾隆四十九年八月二十日上諭，頁253-254。

¹⁴ 同上註，第十一冊，乾隆四十七年六月初三日上諭，頁200。

乾隆帝「從俗而治」及「崇正黜邪」的宗教觀與政策，運用最徹底且體現最明白的應該就是藏傳佛教，由於在蒙藏地區流傳最廣、影響最大的是黃教，所以清朝統治者歷來皆以黃教為正統，而以同屬藏傳佛教的紅教為異端，因此在取締異端的政策前提下，振興黃教、壓抑紅教就成為清朝統治者治理蒙藏地區最重要的宗教政策，這樣的黃教政策至乾隆帝時發展最為成熟，除給予黃教許多特權外，還優待達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖及章嘉呼圖克圖等黃教四大活佛，並以廣建寺廟作為政府護衛黃教的標幟，此乃乾隆帝為安撫蒙藏民心所執行的基本黃教政策，他以為「黃教行於西北諸藩，無論貴賤，無不奔走信嚮。要其為說，主於戒惡從善。今使蒙古之眾，誦習其文，皈依佛諦，其興起於善也必易。」¹⁵，所以清朝政府崇奉黃教並非佞佛，而是「匪尊不二法，緣系眾藩情」¹⁶，若為了「綏靖荒服，柔懷遠人」¹⁷，則須「神道而設教」¹⁸，深明其理的乾隆帝自然會「因其教，不易其俗」¹⁹；然從歷史經驗得知過度崇奉佛教亦會動搖國本，乾隆帝唯恐黃教勢力太膨脹會威脅清政府在蒙藏地區的治理，更會形成國家政權的分裂，因此必得對黃教有所管理限制，不使教權超越政權之上，才能確保蒙藏地區的安全與國家民族的統一，所以雖給予黃教喇嘛許多特權，但對妨害國政破壞朝綱的喇嘛絕不寬容按律治罪，如乾隆帝即明言：

朕於黃教素雖愛護，但必於奉教守法之喇嘛等方加以恩遇，若為教中敗類，罪在不赦者，即當明正典刑，斷不稍為袒護。設如元季之供養喇嘛，一意崇奉，漫無區別，致有詈罵者割舌、毆打者截手之事，令喇嘛等無所忌憚，尚復成何政體²⁰！

度牒、朝貢制度的確立加強及黃教寺廟的管理限制都在乾隆帝時期透過理藩院得到極成功的效果，最重要的更是乾隆帝完全掌握了蒙藏地區的世俗政治權

¹⁵ 〈慶甯寺碑記〉，轉引自張羽新，《清政府與喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻錄》（西寧：西藏人民出版社，1988年），頁331。

¹⁶ 同上註，〈詣安遠廟作〉詩碑，頁414。

¹⁷ 同上註，〈詣安遠廟瞻禮書事〉，頁413。

¹⁸ 同上註，〈寶勝寺〉詩碑，頁333。

¹⁹ 同上註，〈普樂寺碑記〉，頁416。

²⁰ 《清高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年4月），卷1393，乾隆五十六年十二月乙丑，頁716-717。

力，剝奪黃教宗教領袖宗教權的其它力量。事實上，哲布尊丹巴呼圖克圖及章嘉呼圖克圖的地位在康雍年間得到清朝政府極度的推崇，就是因清朝統治者不願達賴喇嘛與班禪額爾德尼的影響力過分擴張，因此廣予敕封使其各有主宰領地，不致形成與清政府抗衡的統一力量，乾隆帝除遵而不悖外，尚不准活佛或其親族近侍管理世俗政事，對蒙藏地區人民欲進藏熬茶禮佛，也規定不能私往而須由政府核准才行，並對影響極深的活佛轉世制度進行變革，先是規定哲布尊丹巴呼圖克圖的轉世靈童須在西藏尋認²¹，章嘉呼圖克圖的轉世靈童則在甘肅青海尋認，其餘各地的寺廟住持喇嘛則由西藏或北京數年調派一次²²，目的即在防止宗教勢力與當地的世俗貴族勢力相結合，一可避免當地貴族為爭靈童發生分裂，二則可防地方政教結合進行叛亂，當獲得成效後，乾隆帝更進一步利用廓爾喀藉喇嘛內亂入侵西藏的契機，平亂後乃制定「金瓶掣籤」以指認轉世活佛之法，藉此杜絕蒙藏民族世俗貴族與宗教權力的聯繫，也欲根絕黃教信仰中對吹忠(即巫師)占卜降神作法的迷信思想，乾隆五十八年(1793)曾頒諭旨：

前因廓爾喀三音諾彥部落額爾德尼班第達呼圖克圖圓寂後，其商卓忒巴那旺達什，有意營謀汗王子弟為呼畢勒罕，代求達賴喇嘛拉穆吹忠，附會妄指，已分別治罪，並明降諭旨，通飭各蒙古番眾等矣。朕自乾隆八年以後，即誦習蒙古及西番字經典，於今五十餘年，幾餘究心討論，深識真詮，況本朝之維持黃教，原因眾蒙古素所皈依，用示尊崇，為從宜從俗之計，初非如元人佞佛，優禮喇嘛，致有詈罵者割舌，毆打者斷手之事。近因黃教之習，愈趨愈下，蒙古番民等，失其舊時淳樸之風，惟知牟利，罔識佛教正宗不得不亟加整頓，是以製一金本巴瓶，派員賁往，設於前藏大昭，俟將來藏內，或出達賴喇嘛、班禪額爾德尼及大呼圖克圖呼畢勒罕時，將報出幼孩內，擇選數名，將其生年月日名姓，各寫一籤，入於瓶內，交達賴喇嘛念經，會同駐藏大臣公同簽掣，並於京師雍和宮內，亦設一金本巴瓶，如蒙古地方出呼畢勒罕，即報明理藩院，一體掣籤，其從前王公子弟內，私自作為呼畢勒罕之陋習，永行停止。朕之此旨，原因各蒙古汗王貝勒等，既有世爵承襲罔替，已極尊崇，何必復占一呼畢勒罕，又謀喇嘛之利，似此見小罔知大義，將來必

²¹ 《清高宗純皇帝實錄》(北京：中華書局，1986年4月)，卷943，乾隆三十八年九月乙酉，頁773。

²² 張羽新，前引書，頁158。

致謀奪財產，啟爭鬭畔，滋生事端，方今國家威稜遠播，各蒙古札薩克咸隸理藩院管理，遇有田產細故，俱為之秉公剖斷，若任伊等牟利不已，久而或致爭奪相尋，成何事體，是朕之整飭流弊，正所以護衛黃教，厚愛蒙古人等，使其各闢愚蒙，永除爭競。至從前五輩達賴喇嘛，及來京之前輩班禪額爾德尼，諳習經典，或尚能具有真慧，現在達賴喇嘛年紀尚輕，資質誠樸，甫學經卷，豈能真參上乘，先知一切，凡有求其指示呼畢勒罕者，惟憑拉穆吹忠之降神定奪，而吹忠不過如內地師巫之類，且內地師巫尚有用刀自扎，及舐刀吞劍，掩人耳目法術。今吹忠經和琳等面加演試，授以刀劍，俱各恐懼戰慄，並師巫之不如，是其所指呼畢勒罕，荒唐更屬顯然，乃番眾人等崇信已久，以其妄言休咎，小有效驗，遂傳為神奇，一時竟有牢不可破之勢，此亦習俗使然，自不必急於禁止，前已頒發金本巴瓶，於大昭供奉之宗喀巴前掣籤，所有找尋呼畢勒罕一事，永遠不准吹忠指認，其番民推問吉凶等事，暫聽仍舊，日久吹忠法術不行，亦將自敗。總之大端既得，默化潛移，一切積弊，亦無難逐漸革除。至藏地出產較少，布達拉商上，給與眾喇嘛養膳，及番兵口糧等項，需用繁多，所入不敷支給，向賴各蒙古番眾布施，以資用度，嗣後惟不准私指呼畢勒罕，其餘熬茶瞻禮，皆在所不禁，從此各蒙古番眾等，益當恍然於朕之掃除積弊，無非欲力挽頹風，振興黃教，保全伊等，俾安樂利，永息爭端，並非不令其尊崇佛教，不許布施達賴喇嘛、班禪額爾德尼，所有辦理此事緣由，著再通行曉諭各處蒙古番眾等，使共諭朕意²³。

為促進蒙藏地區的穩定，乾隆帝採取了懷柔的「護衛黃教」政策，然並不是無條件的寵任其發展，他多次與亦信藏傳佛教的元朝做比較，其以為「若我朝之興黃教則大不然，以蒙古奉佛最信喇嘛，不可不保護之，以為懷柔之道而已」²⁴，對此易惹民眾有恐國家專寵喇嘛而成虐民的政策，乾隆帝自信其作法是合於法制且得其所哉的：

較元朝之於喇嘛，方且崇奉之不暇，致使妨害國政，況敢執之以法乎？若我朝雖護衛黃教，正合於王制，所謂修其政不易其俗，齊其政不易其宜，而惑眾亂法者仍以王法治之，與內地齊民無異，試問自帕克巴創教以來，歷元明至今五百年，幾見有將大喇嘛剃黃正法及治罪者，天下

²³ 《欽定廓爾喀紀略》（台北：國立故宮博物院，乾隆年間內府朱絲欄寫本），卷五二，頁5-11。

²⁴ 清高宗撰《御製文三集》（台北：國立故宮博物院，嘉慶間烏絲欄寫本），卷四，〈喇嘛說〉，頁14。

後世豈能以予過興黃教為譏議乎？²⁵

綜前所述，站在清朝統治者「黜邪崇正」的基本宗教態度及有效控制邊疆地區維持多民族聯合共同體的理想上，乾隆帝的黃教政策已達到成熟且圓融的境界，他的〈御製喇嘛說〉可說為他「因俗而治」的作法下了最好的註解：

佛法始自天竺，東流而至西番，其番僧又相傳稱為喇嘛，喇嘛之字，漢書不載，元明史中或訛書為刺馬。予細思其義，蓋西番語，謂上曰喇，謂無曰嘛，喇嘛者謂無上，即漢語稱僧為上人之意耳。喇嘛又稱黃教，概自西番高僧帕克巴，始盛於元，沿及於明，封帝師國師者皆有之，我朝惟康熙年間，祇封一章嘉國師，相襲至今，其達賴喇嘛、班禪額爾德尼之號，不過沿元明之舊，換其襲敕耳。蓋中外黃教，總司以此二人，各部蒙古一心歸之，興黃教即所以安眾蒙古，所繫非小，故不可不保護之，而非若元朝之曲庇諂敬番僧也。其呼圖克圖之相襲，乃以僧家無子，授之徒，與子何異，故必覓一總慧有福相者，俾為呼畢勒罕，幼而習之，成乃稱呼圖克圖，此亦無可如何，中之權巧方便耳，其來已久，不可殫述。孰意近世其風日下，所生之呼畢勒罕，率出一族，斯則與世襲爵祿何異？予意以為大不然，蓋佛本無生，豈有轉世，但使今無轉世之呼圖克圖，則數萬番僧，無所皈依，不得不如此耳。去歲廓爾喀之聽沙瑪爾巴之語，劫掠藏地，已其明驗，雖興兵進剿，彼即畏罪請降，藏地以安。然轉生之呼畢勒罕，出於一族，是乃為私佛豈有私，故不可不禁，茲予製一金瓶送往西藏，於凡轉世呼畢勒罕，眾所舉數人，各書其名，置瓶中掣籤以定，雖不能盡去其弊，較之從前一人之授意者，或略公矣。夫定其事之是非者，必習其事而又明其理，然後可。予若不習番經，不能為此言，始習之時，或有議為過興黃教者，使予徒泥沙汰之虛譽，則今之新舊蒙古，畏威懷德，太平數十年可得乎？且後藏煽亂之喇嘛即正以法，元明曾有是乎？蓋舉大事者，必有其時與其會，而更在乎公與明，時會至而無公與明以斷之，不能也，有公明之斷而非其時與會，亦望洋而不能成。茲之降廓爾喀，定呼畢勒罕，適逢時會，不動聲色以成之，去轉生一族之私，合內外蒙古之願，當毫近歸政之年復成此事，安藏輯藩，定國家清平之基於永久，予幸在茲，予敬蓋在茲矣²⁶！

從乾隆年間邊疆版圖的擴展與社會經濟的安定進步，為其黃教政策之成功作了

²⁵ 同上註，頁17-18。

²⁶ 《清高宗純皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年4月），卷1427，乾隆五十八年癸丑四月戊寅，頁83-84。

十足的明證。

參、乾隆帝的黃教政策在邊疆事務中所發揮的作用

厄魯特蒙古中的準噶爾部一直是清初最頭痛的問題，從噶爾丹到策妄阿拉布坦，準噶爾的行動不僅造成西北動蕩，還影響至青海及西藏的安寧，雖然經康熙帝三次親征平定噶爾丹的叛亂，又以明快的決斷讓真假六世達賴喇嘛之爭落幕，冊立七世達賴喇嘛以安蒙藏民族之心，其中關鍵即在於巧妙運用黃教的影響力，但準噶爾的問題在策妄阿拉布坦死後仍未完全解決，其子噶爾丹策零的野心不小於其父，雍正帝曾多次進勦皆不成功，直至雙方勢衰力竭才遣使議和，卻因劃分界限互有意見而未有結論，乾隆帝初登基即面臨此與準噶爾的問題，其認為若繼續發動戰爭，是浪費國家兵力及財力的短視作法，且噶爾丹策零又呈遞國書表示與喀爾喀照現在駐牧，彼此兩安且可推廣黃教安撫眾民²⁷，因此乾隆帝見其言誠懇，乃在乾隆四年(1739)劃定阿爾泰山之界限，並且允許其入藏熬茶布施及進行貿易，清政府與準噶爾的問題才暫時打上休止符。

由於虔誠的黃教信仰，入藏熬茶布施成為信徒祈福消災非常重要的活動，以黃教護法者自居的清朝統治者，勢必對此活動要有適當運用，此外因隨熬茶活動的進行，沿途從事經濟貿易或政治軍事情報的刺探亦是主要的目的²⁸，所以在無法禁絕讓蒙藏等民族以宗教名義進入內地的情形下，管理與限制熬茶活動的人數、貨品及行動就成為清政府相當留意的事，乾隆帝自不例外，針對噶爾丹策零請求允增人數入藏熬茶之事，他即頒飭諭：

朕為大君，統一中外，眾生一體愛育，今為廣教安民，罷息干戈，彼此既咸歸於好，當各飭所屬，毋違定約妄生事端，若遵守勿替，則黃教自此愈興，眾生永享安康之福。爾又奏稱前請往藏熬茶，實為敬信喇嘛之故，豈敢生事，但帶往什物甚多，百人難以運致，故此次不能與哈柳同來，伏乞許用三百人，爾前以班禪額爾德尼圓寂之故，欲使人入藏熬茶，誠心奏請，朕已諭行，止令人數無過百，今爾又以運物百人未敷，

²⁷ 莊吉發，《清高宗十全武功研究》(台北：國立故宮博物院，民國71年6月)，頁13-14。

²⁸ 陳又新，〈清代前期經營西藏之研究〉(台北：國立師範大學歷史系博士論文，民國87年6月)，頁404。

請增至三百人，朕更加恩允准，爾須選擇曉事之人，其赴東科爾，朕當遣人護送至貿易至貿易之事，朕令大臣與哈柳定議，亦如俄羅斯例，四年貿易一次，人數不得過二百，限八十日還部，來京者道出肅州西安，其往肅州者，亦以四年為限，數不得過百人，除禁物外，買賣各從其便，再爾部人來若與俄羅斯同在一年，恐與爾等無益，今定於寅午戌年來京，子辰申年至肅，先期以起程之日，與何日可入境，報知邊境大臣，俟其奏到，當更遣官護理，爾亦宜擇信實之人，來時更明白曉諭之，無得滋事，再台吉若別有奏請之事，仍更遣使減省僕從，勿攜貨物，既入我境更令馳驛前來，此次台吉一一恪尊朕旨，實心恭順，朕甚嘉之²⁹。

既以宗教羈縻，又給予其貿易便利，但亦不是漫無法紀，乾隆帝的民族、宗教政策適度的發揮了作用，此後雖因準噶爾與清朝進行貿易常不遵法令多攜貨物，甚至「以無用之物耗內地之財」，致使雙方亦因此多有嫌隙，但並無大規模變亂，準噶爾反因頻繁的熬茶而削弱了實力³⁰。至乾隆十年(1745)噶爾丹策零死，準噶爾內部因爭奪領導權而發生長期內亂，篡奪相尋，先是噶爾丹策零次子策妄多爾濟納木扎爾被眾人擁立但卻殘暴嗜殺，引起部眾反抗，於乾隆十五年(1750)被弑，噶爾丹策零庶出長子喇嘛達爾扎奪得汗位，由於報復殘忍，遭到在準噶爾部很有影響力的大策零敦多布之孫達瓦齊與輝特部台吉阿睦爾撒納的聯合反對，原本達瓦齊與阿睦爾撒納的同盟屈居弱勢，但至乾隆十七年(1752)他們偷襲伊犁攻殺喇嘛達爾扎，達瓦齊繼為準噶爾部首領，後又與精明能幹的阿睦爾撒納發生衝突，乾隆十九年(1754)雙方戰於額爾濟斯附近，阿睦爾撒納大敗乃投歸清政府，成為乾隆帝第一次平定準噶爾的勝利先聲。

清朝西北地區的安定與否，關鍵在於能否遏制準噶爾勢力的膨脹，雖然康熙時期藉宗教力量安撫及以武力攻伐，然問題始終未徹底解決，此成為乾隆帝的心底陰影，在噶爾丹策零死後的汗位之爭使西北大亂，乾隆帝自然想利用此一大好時機來完成父祖未竟之事業，故獨排眾臣議和之論而於阿睦爾撒納降清後的成熟時機決定出兵，由於達瓦齊早已眾叛親離、勢衰力竭，所以清軍勢如破竹，乾隆二十年(1755)五月即已大定準噶爾，達瓦齊被執送京師，而乾隆帝

²⁹ 何秋濤纂輯《朔方備乘》(台北：文海出版社，民國55年6月)，卷首二〈聖訓二〉，頁34。

³⁰ 周峰，〈略述清政府平定準噶爾戰爭中的藏傳佛教〉，《西藏研究》，1996年，第4期，頁64。

爲懷柔遠人，免達瓦齊一死且加恩封親王，同時繼續實行崇奉黃教安撫蒙古民族的策略，除因「蒙古向敬佛，興黃教」而「依西藏三摩耶廟之式」³¹興建普寧寺以滿足準噶爾僧眾外，在準噶爾亦只征收足供養喇嘛的賦稅，其餘一概豁免³²，這可說是贏得廣大準噶爾民心的最佳良方，然準噶爾的動亂尚未完全結束，乃是阿睦爾撒納有獨霸準噶爾的野心，乾隆帝爲先發制人，要其進京覲見以便控制，卻被阿睦爾撒納半路脫逃，準噶爾地區因此騷動，一時「伊犁諸喇嘛、宰桑劫掠軍台，蜂起應之」³³，清軍措手不及，天山北路棄守，變亂四起，乾隆帝只得於乾隆二十一年(1756)調整人事安排，展開第二次征準之役，經屢次互有勝負的戰爭，由於叛軍發生內亂及傳染病流行，清朝軍隊日漸取得優勢，阿睦爾撒納逃往俄羅斯，清政府多次要俄羅斯交出阿睦爾撒納，但因俄羅斯欲利用他作爲擾亂我國西北的工具，所以不是否認，即是搪塞拒絕，直到乾隆二十二年(1757)九月阿睦爾撒納因傳染病而死，俄羅斯才將其屍體還清，第二次征準之役結束，至此，準噶爾問題完全解決。

第二次征準之役的過程中，曾發生足以影響政府統治權穩定的「撒驛之變」，若非乾隆帝的黃教政策在此時適時發揮了作用，第二次征準之役或許會廢時曠日，甚至會進一步影響滿蒙關係的。如前所述，乾隆帝在阿睦爾撒納野心漸露時，曾先令其入京覲見，但卻被其乘機脫逃，而由於當時監視阿睦爾撒納的是喀爾喀蒙古土謝圖汗部札薩克親王額琳沁多爾濟，所以乾隆帝對額琳沁多爾濟的失誤極爲震怒，便下令賜死，雖然如此處置本無不當，可是卻因額琳沁多爾濟的特殊身份造成蒙古諸部的震憾，因爲其是成吉思汗子孫，本例不治罪，再加上他又是二世哲布尊丹巴呼圖克圖的異母兄弟，以哲布尊丹巴呼圖克圖在喀爾喀蒙古的至高無上地位，乾隆帝處死額琳沁多爾濟自然就造成了喀爾喀人心浮動，而二世哲布尊丹巴呼圖克圖對清政府當然亦會產生不滿，此時與阿睦爾撒納交好且屢因懈怠違規而遭乾隆帝訓斥懲處的喀爾喀蒙古和托輝特部郡王青滾雜卜，便利用此一混亂情勢煽動喀爾喀各部進行叛亂。對清政府心懷

³¹ 〈普寧寺碑文〉，轉引自張羽新，《清政府與喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻錄》，頁384。

³² 周峰，〈略述清政府平定準噶爾戰爭中的藏傳佛教〉，頁64。

³³ 魏源，《聖武記》(台北：台灣中華書局，民國51年5月)，卷四〈乾隆蕩平準部記〉，頁5。

不滿的青滾雜卜將其所管轄的驛站予以撤毀，而喀爾喀各地相繼響應，其餘各管理驛站的台吉們亦解散服役人員，任意撤兵歸牧，造成喀爾喀境內「十六驛至二十九驛一時盡撤，羽書盡斷」³⁴，由於清政府在蒙古軍事要地所設的軍台驛站負有運輸軍用物資、轉遞軍書文報的重要任務，所以鎮守之軍民對任務的繁重與需索甚多早有怨言，一經青滾雜卜煽惑自易釀變，但喀爾喀的驛站全部癱瘓，對緊鑼密鼓的征伐準噶爾之役有嚴重的影響，倘若置之不理，更可能使整個漠北喀爾喀蒙古離心離德而去，乾隆帝了解此一嚴重性，醒悟前此之政策失誤，便改弦易轍透過宗教上的影響力進行撫慰調解。在「撤驛之變」後能左右喀爾喀蒙古的動向者，只有身為其精神領袖的二世哲布尊丹巴呼圖克圖，舉足輕重的他對異母兄弟額琳沁多爾濟被處死自有所不滿，青滾雜卜也多次遣使請其參與叛變，但二世哲布尊丹巴呼圖克圖態度尚猶豫不決，深受乾隆帝敬重信任的三世章嘉呼圖克圖因與二世哲布尊丹巴呼圖克圖交誼甚篤，請乾隆帝勿憂心，願利用其個人影響力進行斡旋，《嘯亭雜錄》中記載：

皇上勿慮，老僧請折簡以消逆謀。因夜作札，備言：國家撫綏外藩，恩為至厚，今額自作不軌，故上不得已施之于法，乃視蒙古與內臣無異之故，非以此盡疑外藩有異心也，如云元裔即不容誅，若宗室犯法又若之何？況吾儕方外之人，久已棄骨肉于膜外，安可妄動嗔念，預人家國事也。遣其徒白姓者，日馳數百里，旬日始達其境。哲敦已整師刻日起事，聞白至，嚴兵以待，坐胡床上，命白匍匐而入，白故善游說，備陳其事顛末，折敦以折服，更讀師札，乃善諭白歸，其謀乃解³⁵。

乾隆帝還派三世章嘉呼圖克圖親赴喀爾喀與蒙古王公及二世哲布尊丹巴呼圖克圖會盟，代其聲明若復差協拿青滾雜卜將加恩寬宥之意，喀爾喀局勢漸定，乾隆帝乘機派兵追捕青滾雜卜，將其擒獲處死，使清政府能順利繼續進行征準之役。「撤驛之變」的順利解決，有賴於黃教的力量，乾隆帝更深切體會宗教政策在民族政策中的重要性，他不追究二世哲布尊丹巴的曖昧不決與代青滾雜卜求情之罪，反而以其勸撫有功之名，另加「敷教安民眾喇嘛」名號且多有賞賜，但對哲布尊丹巴呼圖克圖在喀爾喀的影響力，乾隆帝為限制其過度發展

³⁴ 魏源，《聖武記》（台北：台灣中華書局，民國51年5月），卷三〈國朝綏服蒙古記二〉，頁14。

³⁵ 昭槤，《嘯亭雜錄》（台北：文海出版社，民國56年），卷八〈章嘉喇嘛〉，頁810。

及與喀爾喀王公貴族勢力相結，當二世哲布尊丹巴呼圖克圖圓寂時，即指示此後哲布尊丹巴呼圖克圖的轉世靈童當於西藏尋認，為不使蒙古王公貴族內部傾軋及教權越於政權之上，進一步則設庫倫辦事大臣奪取原為哲布尊丹巴呼圖克圖掌有的行政權，喀爾喀自此少有動亂，故乾隆帝的黃教政策經過事變後更加靈活的運用可說是收效甚宏，當準噶爾完全平定後，乾隆帝亦接受三世章嘉呼圖克圖的建議，利用宗教以密切與邊疆民族上層人物的聯繫，來加強鞏固國家統一³⁶，乾隆二十年(1755)建普寧寺，乾隆二十七年(1762)建天山南北路第一座藏傳佛教寺廟一興教寺，乾隆三十年(1765)建安遠廟，乾隆三十二年(1767)建普樂寺，黃教寺廟的大量興建，主要即是因為乾隆帝有要藉宗教信仰來維繫蒙古族民心以穩定政局的企圖，從清中葉至清末的滿蒙關係來看，乾隆帝的黃教政策所發揮的作也就不言而喻了。

清政府針對邊疆民族所實施的民族政策範圍很廣，宗教政策並非其中最突出或最特殊的，但不能否認宗教政策的運用影響力深遠且無遠弗屆，此從乾隆三十六年(1771)土爾扈特部蒙古舉族自俄羅斯遷回即可明證。土爾扈特原與準噶爾同屬厄魯特蒙古之一部，游牧於塔爾巴哈台附近，由於受準噶爾欺凌，於明末崇禎年間徙往俄羅斯的伏爾加河流域，但其雖身處異地卻仍保持蒙古習俗，信仰上亦崇信黃教，因有共同的語言、信仰及風俗習慣，故與厄魯特蒙古保持婚姻等聯繫，特別是因崇信黃教，為入藏熬茶禮佛，所以從順治帝時期起就和清政府保持往來，在軍事上及道義上曾支持協助清政府對準噶爾的戰事，更多次不遠千里入貢於清，即使往來通道曾因清準關係緊張而受阻塞，但土爾扈特亦另覓途徑，取道西伯利亞等地和清政府聯繫，康熙帝亦願與忠誠的土爾扈特表達清政府的關懷，曾於康熙五十一年(1712)派使節團赴俄探視土爾扈特，此即歷史上著名的「圖理琛出使」。從內閣侍讀圖理琛所留的記載《異域錄》中，可以了解身處異域的土爾扈特對清朝的孺慕與對黃教的崇信，土爾扈特的阿玉氣汗曾對使節表示：「滿洲、蒙古大率同類，想起初必係同源」³⁷，又說「我雖係外夷，然衣帽服色略與中國同，其鄂羅斯國乃衣冠語言不同之

³⁶ 張羽新，《清代四大活佛》(台北：雲龍出版社，1991年6月)，頁85。

³⁷ 莊吉發校注，《滿漢異域錄校注》(台北：文史哲出版社，民國72年8月)，頁132。

國，難以相比」³⁸，同時亦探詢清政府的黃教政策，曾問：「達賴喇嘛可遣使往來否？」在得到使者「達賴喇嘛不時遣使。我等來時，途中又遇達賴喇嘛使者」³⁹的回答後，肯定了清政府尊崇黃教的作法，不僅熱誠的招待圖理琛等人，此後更密切同清政府聯絡，雍正帝時期亦曾二次遣使探視，至乾隆帝時仍多次進貢請求入藏熬茶。然而俄羅斯對土爾扈特多所限制，不僅徵調土爾扈特民眾充當兵役，更欲強迫其改信東正教，使得土爾扈特人民痛恨俄羅斯而更加懷念故國，阿玉氣汗之孫渥巴錫在眾人鼓動要求下即決定舉族回歸，沿途遭俄羅斯、哈薩克等阻擊，歷經半年才達伊犁，土爾扈特來歸在清政府內部有不同看法，有人疑之而主張不予收容，有人則以為其投誠屬實，乾隆帝則從土爾扈特本身的習俗、宗教信仰及其與清、俄的關係去作分析，認為他們應是真誠歸化，所以盡心予以安撫救濟，除緊急命各部會給予糧食衣裝等日常用品及金錢補助，並敕封渥巴錫等上層貴族為汗或親王，令各有其遊牧地，自此土爾扈特成為清之臣屬。論土爾扈特歸國之因，或有不同分析，但其中的宗教因素是絕對不容忽略的，乾嘉時老於邊疆事務的松筠即記載土爾扈特來歸是因「俄羅斯又屬別教，非黃教比，故渥巴錫與合族台吉密謀，挈全部歸順」⁴⁰，他又更深入分析說：「我聖皇，澤及八荒，恩被四表，西北一帶振興黃教，故所有蒙古無不傾心向化，歸誠者土爾扈特，本係準噶爾四衛喇特之一，與都爾伯特無異，雖遠居俄羅斯地，曾遣使朝貢輸誠，既聞天兵平定伊犁，振興黃教，復憶都爾伯特歸順，久享昇平，不禁仰慕傾城，率眾內附。」⁴¹，而土爾扈特來歸正逢乾隆三十六年(1771)承德外八廟中最大的普陀宗乘之廟完成時，乾隆帝除在碑記中記述此事：「而久入俄羅斯之土爾扈特，以其為外道，非黃教所概，舍久牧之額濟勒，率全部數萬人，歷半年餘，行萬有數千里，傾心歸順，適於是時蒞止瞻仰」⁴²，更著〈土爾扈特全部歸順記〉明白昭示黃教在土爾扈特歸

³⁸ 同上註，頁 148-149。

³⁹ 同上註，頁 148。

⁴⁰ 松筠，《西陲總統事略》(台北：文海出版社，民國 54 年 12 月)，卷十一〈土爾扈特源流〉，頁 684。

⁴¹ 同上註，〈附綏服紀略圖詩〉，頁 860-861。

⁴² 〈普陀宗乘之廟碑記〉，轉引自張羽新，《清政府與喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻錄》，頁 431。

國中所扮演的角色：

土爾扈特者，準噶爾四衛拉特之一，其詳已見於準噶爾全部紀略之文。溯厥始率，亦荒略弗可考。後因其汗阿玉奇與策旺不睦，竄歸俄羅斯，俄羅斯居之額濟勒之地。康熙年間，我皇祖聖祖仁皇帝，嘗欲悉其領要，令侍讀圖麗琛等，假道俄羅斯以往。而俄羅斯故為紆繞其程，凡行三年又數月，始反命。今之汗渥巴錫者，即阿玉奇之曾孫也。以俄羅斯徵調師旅不息，近且徵其子入質，而俄羅斯又屬別教，非黃教，故與合族台吉密謀，挈全部投中國興黃教之地，以息肩焉⁴³。

離國移居近百年後卻舉族來歸，在中國歷史上僅此一例，這不得不說是清初以宗教政策經營邊疆最了不起的成就。

黃教自宗喀巴改革以來，經數百年的傳播，並不僅於蒙古西藏青海等地，實際上在川康一帶藏族中亦有黃教勢力。川康等地在清初是沿襲明例採土司制，其中以金川土司較為不馴，乾隆十二年(1747)大金川土司莎羅奔奪小金川土司之印，欲併其地，且將前往鎮壓之清軍擊敗，乾隆帝認為有損天威，乃發兵進攻金川，由於金川地勢險要，防守有道，清軍歷經艱險，損失慘重，至乾隆十四年(1749)莎羅奔求降，清政府為撫邊民乃赦免其罪，乾隆帝乃望以宗教化導：

朕以天德好生，伊等既伏罪輸誠，姑寬其既往，詔經略大學士，准其納降，莎羅奔、狼卡以六條自誓，永無滋事，稽賴軍門革心悔過，深感朕不殺之恩。莎羅奔以年老龍種，狼卡以未經出痘，不能赴闕，叩謝呈稟總督策楞，進番童番女各十名，代伊服役，朕本不利其土地人民，伊等既已誠心內屬，所有番眾皆吾百姓，何分遠近？已諭令總督，發還欽頒敕諭，使其守法安分，毋得仍蹈前轍，敢圖并吞爾等地方。今命總督提督為爾等籌畫防範，兼加獎賞，以慰爾等急公效命之忱。莎羅奔、狼卡經此懲創，自不敢再有侵犯，倘故違約，誓啟釁端，爾等即控告，總督提督必為爾等分別曲直，斷不令其逞。爾等本屬同類，皈奉黃教，所當共相和睦，承受天朝德澤，自今以後，務宜各守疆域，休養眾生，安居樂業，遵奉佛法，長享太平，亦不必復念前隙，有傷和氣⁴⁴。

⁴³ 同上註，〈土爾扈特全部歸順記〉，頁433-434。

⁴⁴ 《乾隆朝上諭檔》（北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月），第二冊，乾隆十四年二月三十日上諭，頁297-298。

第一次金川之役順利解決，但乾隆三十六年(1771)大小金川又聯合為亂，乾隆帝只得又命清軍進剿，然清軍未記取教訓，在對地勢不能掌握的情況下，屢遭金川偷襲，因此費時長達五年且損兵折將數萬人，才在乾隆四十一年(1776)告成此役，為一勞永逸，乾隆帝將大小金川「改土歸流」，使川康在政治上直屬於清政府，另一方面乾隆帝仍持續不斷執行黃教化民的策略，因「第思番人習尚素奉佛，今附近兩金川之各土司均有喇嘛，而該處獨無，似尚非從俗從宜之道」⁴⁵，故多建黃教寺廟，由京師派黃教喇嘛擔任住持「闡揚正教」⁴⁶並「順番人之情」⁴⁷，使川康人民「遠近皈依，共知感化」⁴⁸，因此若以軍事成就來論乾隆帝之大小金川之役，可說是失過於得，但若從國家民族的統一鞏固而言，仍應給予正面評價的。

清政府和西藏的關係變化與其黃教政策的推行運用關係極為密切，康熙年間因真假六世達賴喇嘛之爭，使青藏擾攘，清政府以政治力量介入，解決爭端並冊立七世達賴喇嘛，並改革藏政，廢原有第巴之職而改設噶倫以主管地方政務，使西藏不只是藩部，進而建立清政府與西藏的直屬關係。至雍正時期，又因噶倫五人互分派別互鬥引起動亂，清政府再度介入，派兵平亂後，便改組噶倫，以頗羅鼐總管全藏事務，並正式設立駐藏辦事大臣，更進一步增進清藏關係。乾隆帝未改父祖作風，尊崇黃教，倚重頗羅鼐，使西藏獲得安定，頗羅鼐曾說西藏「黃教興盛，民生亦日益安樂，此皆大皇帝興黃教，撫輯群生所致」⁴⁹，雖稍嫌阿諛奉承，但亦可見出黃教政策推行之成效。頗羅鼐因得乾隆帝倚任，故地位逐漸提高且權限勢力越形擴大增強，使其與掌西藏政教大權的達賴喇嘛關係逐漸緊張，乾隆帝雖加以勸解而使之暫時緩和，然頗羅鼐死後，其子珠爾默特那木札勒弑兄虐下，更與達賴喇嘛不和，發動公開叛亂，由於乾隆帝

⁴⁵ 同上註，第八冊，乾隆四十一年九月三十日上諭，頁424。

⁴⁶ 《宮中檔乾隆朝奏摺》(台北：國立故宮博物院，民國74年7月)，第三十九輯，頁304，乾隆42年7月7日，四川總督文綬〈奏報番地與黃教相宜摺〉。

⁴⁷ 《乾隆朝上諭檔》(北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月)，第八冊，乾隆四十一年十月初四日上諭，頁426。

⁴⁸ 《宮中檔乾隆朝奏摺》(台北：國立故宮博物院，民國74年7月)，第五十九輯，頁276，乾隆49年2月9日，特成額，〈奏請恩賜新建黃教大寺寺名並匾額事〉。

⁴⁹ 楊學琛，《清代民族史》(成都，四川人民出版社，1996年8月)，頁382。

始終相信珠爾默特那木札勒不會作亂，故駐藏大臣只得冒抗旨之風險，先發制人襲殺叛黨，雖不幸犧牲，但在達賴喇嘛的協助下，終將局勢穩定，乾隆帝得知藏情，深感先前政策的錯失，決定乘機整頓藏政，制定《酌定西藏善後章程》，其中最特別的是將原本的政教分離政策改爲由最高宗教領袖的達賴喇嘛兼有行政權力的政教合一政策，由於達賴喇嘛是轄屬於清朝皇帝的，故透過政教合一制度，使西藏已是直隸於中央政府的地區，而乾隆帝之所以作出如此大的改革，即是他體會到達賴喇嘛的宗教、政治影響力越來越大，尤其達賴喇嘛在珠爾默特那木札勒叛變時，保護滿漢官兵商民及維護清藏聯繫，發揮平息叛亂、安定藏區的貢獻，因此乾隆帝在原有的黃教政策上，更加强倚靠達賴喇嘛在西藏崇高的威信及政經勢力，來安定西藏，增強西藏與中央關係，此屬必然之理，所以《酌定西藏善後章程》的制定頒布，絕不是爲解決西藏叛亂所留下的問題，而是乾隆帝推行興黃教以安蒙藏之策略的時勢所趨。

乾隆四十三年(1778)六世班禪額爾德尼請章嘉呼圖克圖代奏，願於乾隆四十五年(1780)來京爲皇帝祝其七十大壽，乾隆帝甚喜，允其所請，除遣使迎接護送，隆重接待外，更在承德仿扎什倫布寺建須彌福壽之廟作班禪額爾德尼居住誦經之處，乾隆帝之所以如此重視六世班禪額爾德尼入京覲見，是有多種目的及意義的，一來六世班禪額爾德尼曾多次對英國東印度公司欲藉通商西藏侵入內地予以拒絕打擊，乾隆帝對其作法甚爲贊賞⁵⁰，二來六世班禪額爾德尼主動進京朝覲，對加強西藏行政管理，防禦外來侵略，密切與西藏僧俗上層貴族關係及維護國家統一，都有重要的意義，此外也會影響虔誠信仰黃教的蒙藏等邊疆民族對清政府更傾心服從，在〈須彌福壽之廟碑記〉中，乾隆帝即如此承認：

今之建須彌福壽之廟於普陀宗乘之左崗者，以班禪額爾德尼欲來覲，而肖其所居，以資安禪。且遵我世祖章皇帝建北黃寺於京師，以居第五達賴喇嘛之例也。然昔達賴喇嘛之來，實以敦請。茲班禪額爾德尼之來覲，則不因招致而出於喇嘛之自願來京，以觀華夏之振興黃教，撫育群生，海宇清宴，民物寧敕之景象。適值朕七旬初度之年，并爲慶祝之舉

⁵⁰ 張羽新，《清代四大活佛》(台北：雲龍出版社，1991年6月)，頁91-93。

也。夫朕七旬不欲為慶賀繁文，已預頒諭旨。而茲喇嘛之來則有不宜阻者，蓋國家百餘年升平累洽，中外一家。自昔達賴喇嘛之來，至今亦百餘年矣。且昔為開創之初，如喀爾喀、厄魯特，尚有梗化者。今則重熙休和，喀爾喀久為世臣，厄魯特亦無不歸順。而一聞班禪額爾德尼之來，其歡欣舞蹈，欲執役供奉，出於至誠，有不待教而然者。則此須彌福壽之廟之建，上以揚歷代致治保邦之謨烈，下以答列藩傾心向化之悃忱，庸可已乎⁵¹？

六世班禪額爾德尼來京祝壽，可以說是乾隆帝尊崇黃教高度發揮影響力的肯定，但乾隆帝既為清政府黃教政策的執行者，當然不會過度佞寵，該限制管理之處還是絕不放鬆，如地方官不敢處理喇嘛值年班進京時惹事端之例，乾隆帝即說：

歷觀史冊，漢唐宋明之世，於外國之使，往往上下相蒙，曲意優容，以致恣睢橫肆，此漢人畏縮之性，恐生邊釁，而更致大患者不可勝數。今我朝中外一家，德威遠被，四夷罔不賓服，豈肯反效漢人畏縮之為，即衛藏不遠萬里向化而來，朕撫馭番夷，加恩賞賚，如果來使喇嘛等不知自愛，有滋事妄為之處，亦祇可將伊等治罪，以示警懲，經過地方官又何所畏憚，而不嚴加約束乎？若封疆大吏不知大體，有意因循，外間無識之徒，不幾疑本朝於喇嘛過事尊崇，如元季之庇護番僧，致有詈罵割舌，毆打截手之事乎，更復成何事體？為此再行明切曉諭⁵²。

而對六世班禪額爾德尼來京沿途，地方官詢問是否該叩頭行禮之事，更是嗤笑斥責地方官之不懂節制：

朕所以加恩班禪額爾德尼者，念其為後藏大喇嘛，又因朕七旬萬壽，跋涉萬餘里，遠來瞻謁，誠悃可嘉，且係吉祥善事，是以加恩體恤，然亦祇遵世祖章皇帝時，達賴喇嘛來京入覲章程，量為倣照一切，並無所加。蓋恩意雖可從優，而禮制必當有節也，勒爾謹身為總督，舉動係通省觀瞻，若令所屬知總督尚且叩見，必致效尤滋甚，成何體統？不幾如元代之厚待喇嘛乎？至臣工之敬奉喇嘛，原不禁止，亦不便預聞，總之私向跪拜，固無不可若明目張膽為之，且以形之奏牘，則斷不可，況叩見之禮，不但喇嘛為然也，即接待親王，亦不宜叩見，甚至皇子過境，

⁵¹ 〈須彌福壽之廟碑記〉，轉引自張羽新，《清政府與喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻錄》，頁462-463。

⁵² 《乾隆朝上諭檔》（北京：中國第一歷史檔案館，檔案出版社，1991年6月），第十三冊，乾隆五十年四月二十九日上諭，頁604。

亦只可依理申敬，不得於眾所屬目之處，妄行叩見，并以入告也。不料勒爾謹如此不曉事體，著傳旨申飭，至明年班禪額爾德尼過境時，該省大小文武各員，只可排立迎待，即微末員弁，亦不得令其望塵叩謁⁵³。

乾隆四十五年(1780)六世班禪額爾德尼抵達熱河行宮，乾隆帝多次接見，與其交談講經，王公大臣無不欣喜布施以求活佛摸頂祝福，九月時六世班禪額爾德尼至北京雍和宮、妙應寺等拈香禮佛，但不幸在十一月時染上天花於北京圓寂，乾隆帝除親往致祭外，並派人護送其屍身金塔回藏安放札什倫布寺，然而卻因此引發一場政治風暴。六世班禪額爾德尼來京朝覲期間，乾隆帝所賞賜的金銀、珍貴物品極多，加上虔誠信徒布施奉獻的物品不計其數，如此龐大的財富，後來都被六世班禪額爾德尼之兄仲巴呼圖克圖所吞，而其弟沙瑪爾巴未能瓜分，心有不甘，加上沙瑪爾巴為紅教喇嘛，時受排擠壓抑，因此意圖報復，逃入廓爾喀(今之尼泊爾)，唆使廓爾喀出兵，廓爾喀就以貿易稅過重及由藏運入之食鹽摻土為藉口，在乾隆五十三年(1788)派兵侵入西藏，清政府亦派兵進藏抗擊入侵者，不過清入藏大臣反以每年贈送金銀為地租與廓爾喀私下議和的方式解決，並向乾隆帝謊報廓爾喀歸順，但隔年廓爾喀再來要地租時遭到拒絕，廓爾喀即於乾隆五十六年(1791)二次入侵西藏，並在沙瑪爾巴的唆使下大肆劫掠札什倫布寺，由於寺內喇嘛竟以在吉祥天母前占卜為不應打仗而不加抵抗，札什倫布寺乃被廓爾喀搶掠一空，廓爾喀更進佔各地，焚燒劫掠藏民村寨牛羊，造成藏生產經濟上的大災難，七世班禪額爾德尼更因此被迫離開後藏，全藏騷動。當乾隆帝得知此事，大為震怒，乃以福康安為大將軍，命其率軍入藏擊退侵略者，乾隆五十七年(1792)八月廓爾喀請降，兩次廓爾喀入侵之役至此告一段落。

廓爾喀之役暴露了清政府對西藏行政管理和邊防的弱點，以及黃教中巫術成分仍濃厚且清政府黃教政策仍有缺失的問題。對前者，乾隆帝制定《欽定西藏章程》，提高駐藏大臣的地位和職權，加強中央對西藏地方的管理；對後者，乾隆帝稟持著「黜邪崇正」的宗教思想，將原由拉穆吹忠指認靈童的原有活佛轉世制度，改革成中央政府監督主控的「金瓶掣籤」制，去除黃教中原有

⁵³ 同上註，第九冊，乾隆四十四年十一月初三日上諭，頁859。

的巫術成份，防指世俗權力藉掌控活佛而形成尾大不掉的情況，此外並訂立許多規定來管理黃教事務：達賴喇嘛及班禪額爾德尼在世時，其親屬不得參預政事；達賴喇嘛所轄寺廟的活佛及喇嘛，全藏各呼圖克圖所屬寨落人戶，須詳填名冊存於達賴喇嘛及駐藏大臣處；各寺喇嘛不領護照不得外出；青海蒙古王公迎接西藏活佛，須由西寧辦事大臣行文駐藏大臣發給護照才允通行⁵⁴。乾隆帝認為對廓爾喀用兵是「不得已之舉」，但為振興黃教、杜其後患，絕不可「將就了事」⁵⁵，所以曾對這些針對黃教而行之改革作了鄭重的說明：

前因達賴喇嘛等示寂後，所有呼畢勒罕，應令拉穆吹忠作法降神指出，將其生年日月各寫一籤，貯於金本巴瓶，令達賴喇嘛等會同駐藏大臣對眾拈定一事，現據福康安奏，與和琳之意，俱以如此辦理，可除積弊而服眾心。是此次辦理廓爾喀，不特衛藏救瓶，而於呼畢勒罕一事，亦可革除舊習，為護持黃教之良法，實屬一舉兩得，想達賴喇嘛等，並聞藏僧俗及各蒙古番眾，諒必心服皈依也⁵⁶。

《欽定西藏章程》的頒布及黃教政策的改革及再確立，使清政府直接管轄西藏，西藏政局穩定，與內地關係加強，民族融合得到群眾認同的基礎，社會經濟得到發展，也可說是廓爾喀之役所帶來的意外結果。

乾隆帝晚年對其十全武功甚為自得，然常遭後世論者評以「好大喜功」、「窮兵黷武」、「勞民傷財」之負面說法，但平心而論，其中的準噶爾、大小金川、廓爾喀等戰役，或許是損失了無數的人力物力財力，可是若不對進行叛亂的邊疆民族予以武力制服及宗教安撫，恐怕蒙藏等民族將不再是中華民族的一分子，中國的疆域版圖亦將不會是完整的秋海棠葉，甚而影響到內地的安寧，說不定更會形成四分五裂的局面，故對乾隆帝時的邊疆經營不可以全然否定其正面貢獻，尤其他善用黃教影響力，以宗教羈縻邊民，既促進民族融合，又鞏固國家統一，如此功績可說前無古人、後無來者，所以乾隆帝的歷史定位不該只是嘆息其為「清代由盛轉衰的關鍵人物」，而該給其應得的評價及掌聲！

⁵⁴ 王戎笙，《清代全史》（瀋陽：遼寧出版社，1991年10月），第四卷，頁289-290。

⁵⁵ 〈『札什倫布廟誌事』匾〉，轉引自張羽新，《清政府與喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻錄》，頁466。

⁵⁶ 《廓爾喀檔》（台北：國立故宮博物院），乾隆五十七年九月十六日，寄信上諭。

肆、結語

清朝雖是邊疆民族建立的朝代，但其在內政及開疆拓土上均有較其它朝代突出之處，特別是針對邊疆的經營與開發，清朝能以撫御並用之策使之安定，除鞏固邊防統一政權外，更逐漸融合了其它民族，達成了建立民族聯合生命共同體的理想，在中國歷史上尚無其它朝代能與之相比。

清朝政府要安定邊疆，首要在擬定民族策略，政治社會上清朝政府以聯姻、封爵、賞賜等法使蒙古各部族逐漸歸心，行政管理實施盟旗、土司、伯克等制使四夷綏服，最特別且與其他朝代不同的是清朝統治者多諳「因俗而治」之道，所以宗教政策就成為清代民族政策中重要的一個手段。蒙古等北亞草原民族原本崇信薩滿信仰，薩滿信仰其實是以巫術為主流的泛靈信仰，雖具有助人祈福驅祟的社會功能，但因其無哲理系統與官方視其為異端邪教而取締，故當明代中葉以後，原本流行於西藏地區的藏傳佛教中之黃教經蒙古王公貴族引入蒙古，因黃教重色彩尚法術符合蒙古草原民族的需要，便迅速取代薩滿信仰而成為蒙古民族信仰的重心，而黃教也透過蒙古王公貴族的力量，在西藏、青海、川康一帶，取代紅教及原始信仰的本教，成為最有勢力的宗教派別，更以活佛轉世制度將宗教領導權持續下去，由於蒙藏等民族的虔誠信仰，站在清朝統治者的立場而言，若能掌控黃教即能控制蒙藏等地，因此自清太宗時期起便極力拉攏黃教，形成一套利用黃教增強蒙藏對清朝政府的向心力，最終目的在建立民族聯合的生命共同體，這套以民族利益為出發點的宗教政策一直到清末都是清朝統治邊疆的主要策略，近人姚明輝在《蒙古志》中明白說出了清政府黃教政策的用意及成效：

蒙古昔無宗教，自明初以降而喇嘛盛行，人民奉之維謹，政府遇之甚厚。蓋蒙古好殺而喇嘛戒殺，且託名神異能降服其心，政府利用之以撫馭蒙古也，不然以一百餘旗，數百萬之眾，土地遼闊，民俗強悍，豈一二駐防大臣所能鎮服哉？⁵⁷

「尊崇黃教以撫御邊民」之手段實施最徹底最有成效則在清初諸帝時期，尤其

⁵⁷ 姚明輝，《蒙古志》（台北：學生書局，1969年9月），卷3，〈宗教〉，頁435。

在清高宗乾隆時期，因其綜合父祖之經驗及個人政治智慧及「黜邪崇正」宗教觀，善用黃教之號召力，解決邊防危機，鞏固國家民族統一，真可謂不朽之功績。

乾隆帝繼承崇正道黜邪崇的治國的理念，在宗教上亦然，傳統佛道雖不予禁絕但有所管理，視「夜聚曉散」的民間秘密宗教與易「惑亂人心」的西洋天主教為邪教予以嚴禁，只有針對邊疆民族的心理，要「神道設教」「因俗而治」，故允維吾爾、回民等族信仰伊斯蘭舊教，最重要的是其了解若欲降服眾蒙古，並解決西藏、川康等地的問題，宗教政策的妥善運用勢不能免，所以乾隆帝仍與清代前期諸帝相同，以尊崇黃教作為羈縻之策，如優待四大活佛、給予黃教許多特權、於邊陲廣建黃教寺廟等，如承德避暑山莊的外八廟大多數即完成於乾隆時期，天山北路及川康的著名喇嘛廟亦有多所是由乾隆帝所敕建，這些作法其實都以爭取蒙藏邊民歸心，進一步構築良好民族關係，《嘯亭雜錄》中的這段話最能表達乾隆帝的想法與作法：

國家寵幸黃僧，並非崇奉其教以祈福也，祇以蒙古諸部敬信黃教已久，故以神道設教，藉使誠心歸附，以障藩籬正王制，所謂修其教不易其俗，齊其政不易其宜也⁵⁸。

然而乾隆帝一如前人，亦恐懼黃教勢力過大不易控制，也欲削弱黃教對蒙藏地區的控制權，所以在尊崇黃教、廣建寺廟的同時，也有度牒、朝貢、派駐喇嘛於各寺等管理限制之法，對不法喇嘛亦嚴加懲治，並剝奪活佛們的世俗行政權力，且不允許他們享有超越政權的力量，更改變其轉世傳承之法，杜絕宗教勢力與世俗力量相聯結的機會，而由於乾隆帝之巧妙運用此等宗教策略，使蒙藏民族對清朝政府撫首稱臣，北方邊防以蒙古為屏障，西藏也直轄於中央政府，滿蒙藏一體，民族生命共同體事實上已產生，奠定清朝盛世基業。

從史實而言，黃教與乾隆時期的邊疆經營息息相關，準噶爾問題是康雍乾三帝最關注的焦點，乾隆初年雙方議和，乾隆帝允其入藏熬茶並進行內地貿易，後準噶爾發生內亂，乾隆帝乃利用西北擾攘，二征準噶爾，由於其深刻明白黃教的影響力，乾隆帝征準後，雖懲處為亂喇嘛，但廣建黃教寺廟及減收賦

⁵⁸ 昭槤，《嘯亭雜錄》（台北：文海出版社，民國56年），卷八，〈章嘉喇嘛〉，頁808。

稅以穩民心，尤其第二次征伐準噶爾期間因乾隆處理不慎，爆發「撤驛之變」，後有賴章嘉呼圖克圖說服二世哲布尊丹巴呼圖克圖，發揮其在蒙古部族的影響力，得以順利解決叛亂，使征準之役順利完成，黃教所發揮的作用更使乾隆帝不敢輕忽。乾隆三十六年(1771)已遠離故國近百年的土爾扈特，因受俄羅斯政治及宗教上之壓迫，舉族千里歸國投奔「興黃教」之清朝，這可說是對乾隆帝黃教政策實施得法最高的禮讚。除蒙古外，川康地區曾發生大小金川之亂，乾隆帝在派兵平亂後，也利用黃教進行宣化教導，對此地的社會經濟開發，黃教應有開化促進之功，至於黃教源流的西藏，乾隆帝在平定珠爾默特那木札勒之亂後，制定《酌定西藏善後章程》將西藏原來的政教分離改為由清朝統治者直屬的政教合一，使西藏局勢穩定，而乾隆帝興黃教之用心，更使六世班禪額爾德尼主動進京朝覲，雖然因諸多因素，後來引發廓爾喀入侵西藏之風波，但廓爾喀之役結束後，乾隆帝則乘機以「金瓶掣籤」改革黃教的巫術成份及防止蒙藏地區宗教領袖易與地方勢力聯結的弊端，更制定《欽定西藏章程》加強中央對西藏地方的行政、宗教管理，使西藏自此成為清政府可管轄之區。乾隆帝的十大武功中，多是邊疆事務的推動，其能順利完成，並不在於武力強大而已，黃教在其中許多清政府與邊疆民族互動上扮演著舉足輕重的角色。

綜而言之，乾隆帝的黃教政策在清朝歷史上經營邊疆開發及民族融合互動關係中佔有極其重要的地位，而黃教在蒙藏地區的政治、經濟、社會、文化發展也與清朝盛衰關係密切，就本文而言，僅從乾隆帝個人來討論他的黃教政策及在邊疆事務上的發揮，實無法看出清代前期黃教政策推行的動向及成果之全貌，希望日後能就此再深入討論。

徵引書目

一、檔案資料

- 1.《乾隆起居注冊》，台北，國立故宮博物院。
- 2.《宮中檔乾隆朝奏摺》，台北，國立故宮博物院。
- 3.《清史稿校注》，台北，國史館，民國 77 年 8 月。
- 4.《乾隆朝上諭檔》，北京中國第一歷史檔案館編，檔案出版社，1991 年 6 月。
- 5.《廓爾喀檔》，台北，國立故宮博物院。
- 6.《欽定廓爾喀紀略》，台北，國立故宮博物院，乾隆年間內府朱絲欄寫本。
- 7.清高宗撰，《御製文三集》，台北，國立故宮博物院，嘉慶間烏絲欄寫本。
- 8.《乾隆起居注冊》，台北，國立故宮博物院。

二、官書典籍

- 1.《清高宗純皇帝實錄》，北京，中華書局，1986 年 4 月。
- 2.《清世祖章皇帝實錄》，北京，中華書局，1986 年 4 月。
- 3.《欽定四庫全書》，台北，台灣商務印書館，民國 75 年 3 月。
- 4.羅振玉，《清代史料叢編》，台北，大通書局，民國 62 年 8 月。
- 5.《文獻叢編》，台北，台聯國風出版社，民國 53 年 3 月。
- 6.清 姚明輝，《蒙古志》，台北，學生書局，民國 58 年 9 月。
- 7.清 和甯修，《衛藏通志》，台北，文海出版社，民國 54 年 12 月。
- 8.清 松筠，《西陲總統事略》，台北，文海出版社，民國 54 年 12 月。
- 9.清 趙翼，《皇朝武功紀盛》，台北，台灣商務印書館，民國 28 年 12 月。
- 10.清 魏源，《聖武記》，台北，台灣中華書局，民國 51 年 5 月。
- 11.清 黃鴻壽，《清史紀事本末》，台北，三民書局，民國 62 年 7 月。
- 12.清 何秋濤纂輯，《朔方備乘》，台北，文海出版社，民國 55 年 6 月。
- 13.清 福格，《聽雨叢談》，台北，台灣商務印書館，民國 56 年。
- 14.清 昭槤，《嘯亭雜錄》，台北，台灣商務印書館，民國 56 年。
- 15.清 趙翼，《簞曝雜記》，台北，台灣商務印書館，民國 56 年。
- 16.清 王錫祺輯，《小方壺輿地叢鈔》，中國西北文獻叢書第二輯，西北稀見叢書文獻第二卷，蘭州古籍書店影印出版發行，1990 年 10 月。

三、專書著作

1. 莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》，台北，文史哲出版社，民國 85 年 2 月。
2. 妙舟法師編，《蒙藏佛教史》，全國圖書館文獻縮微復制中心出版，1993 年 1 月。
3. 李毓澍，《蒙事論叢》，台北，李毓澍，民國 79 年 11 月。
4. 李毓澍，《外蒙政教制度考》，台北，中研院近史所專刊，民國 51 年 6 月。
5. 何耀彰，《滿清治蒙政策之研究》，台北，師大歷史研究所專刊(2)，民國 67 年 1 月。
6. 莊吉發，《清高宗十全武功研究》，台北，國立故宮博物院，民國 71 年 6 月。
7. 金兆豐，《清史大綱》，台北，學海出版社，民國 69 年 9 月。
8. 劉學銑，《蒙古論叢》，台北，金蘭文化出版社，民國 71 年 11 月。
9. 札奇斯欽，《蒙古文化概說》，台北，中央文物供應社發行，民國 75 年 2 月。
10. 札奇斯欽，《蒙古史論叢》，台北，學海書局，民國 69 年 9 月。
11. 黎傑，《清史》，台北，九思出版社，民國 64 年 3 月。
12. 蕭一山，《清代通史》，台北，台灣商務印書館，民國 56 年 7 月。
13. 孟森，《明清史講義》，台北，里仁書局，民國 71 年 9 月。
14. 但燾譯，《清朝全史》，台北，中華書局，民國 59 年 12 月。
15. 羅運治，《清高宗統治新疆政策的探討》，台北，里仁書局，民國 72 年 12 月。
16. 札奇斯欽，《蒙古之今昔》，台北，中華文化出版事業委員會，民國 44 年。
17. 李毓澍，《中華民國史民族志》，台北，國史館，民國 84 年 3 月。
18. 黃金河，《哲布尊丹巴與外蒙古》，台北，嘉新水泥公司文化基金會研究論文，民國 57 年 12 月。
19. 張羽新，《清代四大活佛》，台北，雲龍出版社，民國 80 年 6 月。
20. 莊吉發校注《滿漢異域錄校注》，台北，文史哲出版社，民國 72 年 8 月。
21. 唐文基、羅慶泗，《乾隆傳》，台北，台灣商務印書館，1996 年 8 月。
22. 孟森，《清代史》，台北，正中書局，民國 79 年 5 月。
23. 黎東方，《細說清朝》，台北，文星書店，民國 51 年。
24. 劉正國，《乾隆的人生哲學》，台北，漢揚出版股份有限公司，1997 年 2 月。
25. 李尚英，《中國清代宗教史》，北京，人民出版社，1994 年 4 月。
26. 翁獨健主編，《中國民族關係史綱要》，北京，中國社會科學出版社，1990 年 2 月。
27. 李民勝等編，《中國少數民族宗教概覽》，北京，中央民族學院出版社，1988 年 8 月。

28. 杜繼文主編，《佛教史》，北京，中國社會科學出版社，1993年9月。
29. 江應梁主編，《中國民族史》，民族出版社。
30. 郭松義主編，《清代全史》，瀋陽，遼寧人民出版社，1991年。
31. 孫文良、張杰、鄭川水，《清帝列傳—乾隆帝》，吉林文史出版社，1993年6月。
32. 錢宗范，《康乾盛世三皇帝》，南寧，廣西教育出版社，1992年8月。
33. 戴逸，《乾隆帝及其時代》，北京，中國人民出版社，1992年8月。
34. 趙雲田，《清代蒙古政教制度》，北京，中華書局，1989年11月。
35. 《蒙古族通史》，內蒙古社會科學院歷史所，民族出版社，1991年9月。
36. 袁森坡，《康雍乾經營與開發北疆》，北京，中國社會科學出版社，1991年12月。
37. 馬汝珩、馬大正主編，《清代的邊疆政策》，北京，中國社會科學出版社，1994年4月。
38. 楊余練等編著《清代東北史》，瀋陽，遼寧教育出版社，1991年。
39. 岡田茂，《清代蒙古社會制度》，北京，商務印書館，1987年4月。
40. 張羽新，《清政府與喇嘛教，附清代喇嘛教碑刻錄》，西藏人民出版社，1988年。
41. 張羽新，《清代四大活佛》，台北，雲龍出版社，民國80年6月。
42. 王鐘翰編，《滿族歷史與文化》，北京，中央民族大學出版社，1996年。
43. 若松寬，《清代蒙古的歷史與宗教》，哈爾濱，黑龍江教育出版社，1994年5月。
44. 楊學琛，《清代民族史》，成都，四川民族出版社，1996年8月。
45. 烏云畢力格等著，《蒙古民族通史》，呼和浩特，內蒙古大學出版社，1993年8月。

四、期刊論文

1. 張羽新，〈清政府對喇嘛教的政策〉，《清史研究集》，第二輯，北京，中國人民出版社，1982年6月。
2. 金峰，〈喇嘛教與蒙古封建統治〉，《內蒙古大學學報》哲學社會科學版，1981年，第二期。
3. 薄音湖，〈關於喇嘛教傳入內蒙古的幾個問題〉，《內蒙古社會科學》，1982年，第二期。
4. 袁森坡，〈清代口外行宮的由來與承德避暑山莊的發展過程〉，《清史論叢》，第二輯，北京中華書局，1980年8月。
5. 汪玉明，〈從土爾扈特部的歸來看各民族的關係〉，《中華民族關係史研究》，北京，中國社會科學出版社，1984年12月。
6. 蔡志純，〈清代蒙古金瓶掣簽制度的形成初探〉，《中國民族史研究》，北京，中央民族學院出版社，1987年12月。

7. 陳東升，〈從貝子廟看清代蒙古族的喇嘛教〉，《中國民族史研究》，北京，中央民族學院出版社，1987年12月。
8. 楊紹猷，〈我國歷史上的宗教與民族關係初探〉，《中國民族關係史研究》，北京，中國社會科學出版社，1984年12月。
9. 盧明輝，〈論近代蒙古社會狀況及清末民族運動的幾個問題〉，《蒙古史研究論文集》，北京，中國社會科學出版社，1984年7月。
10. 王輔仁，〈略論清朝前期對西藏的施政〉，《清史研究集》，第二輯，北京，中國人民出版社，1982年6月。
11. 馬大正，〈清政府對蒙古族土爾扈特部的安置〉，《清史研究集》，第二輯，北京，中國人民出版社，1982年6月。
12. 陳國千，〈清朝利用喇嘛教統治蒙古的政策〉，《中國蒙古史學會論文選集》，內蒙古人民出版社，1986年8月。
13. 康右銘，〈清朝政府對蒙古的宗教政策〉，《中國蒙古史學會論文選集》，內蒙古人民出版社，1987年9月。
14. 蔡家藝，〈西藏黃教在厄魯特蒙古的傳播和發展〉，《民族史論叢》，第一輯，北京中華書局，1987年1月。
15. 王玉平，〈活佛轉世的產生和金瓶掣籤的制定〉，《西藏研究》，1996年，第一期。
16. 吳云岑，〈金瓶掣籤的設立及其意義〉，《西藏研究》，1996年，第一期。
17. 石碩，〈清朝前期治藏特點及相關問題〉，《西藏研究》，1996年，第一期。
18. 盧明輝，〈略析清代前期治理蒙古的幾項重要政策〉，《內蒙古社會科學》，1991年，第四期。
19. 王鐘翰，〈清代民族宗教政策〉，《中國社會科學》，1992年，第一期。
20. 石碩，〈蒙古在連結西藏與中原政治關係中的作用〉，《西藏研究》，1993年，第四期。
21. 周峰，〈略述清政府平定準噶爾戰爭中的藏傳佛教〉，《西藏研究》，1996年，第四期。
22. 張書敏，〈從承德外八廟的乾隆御製詩看清政府的民族宗教政策〉，《西藏研究》，1995年，第五期。
23. 呂士朋，〈清代的理藩院〉，《中國史學論文選集》第三輯，台北，幼獅文化事業公司印，1979年8月。
24. 莊吉發，〈清代政治與民間信仰〉，《清史論集(一)》，台北，文史哲出版社，1997年。
25. 莊吉發，〈廓爾喀之役與藏傳佛教的改革〉，《清史論集(二)》，台北，文史哲出版社，1997年。
26. 陳又新，〈清代前期經營西藏之研究〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，民國87年6月。