

藏文文獻中的孔子

林純瑜

西藏消災儀式的文獻中有一位引人注目的人物孔澤楚吉木波（簡稱孔澤），他被視為該儀式的創始人。儀式進行時，法師經常提到孔澤的權威，以威嚇或勸說的方式命令鬼怪儘速離去。孔澤的權威角色對於消災儀式費心營造的神秘效果頗具加強作用。

根據西藏命理學的傳承，孔澤楚吉木波就是中國的孔子（西元前五五一～前四七九）。然而，眾所周知，孔子並不好談論未知世界或非常現象。此傾向與孔澤的形象並不相符。西藏人如何轉化中國的孔子為孔澤？本文將自藏文文獻中尋求解答。

早期文獻

在現存年代最早的藏文文獻——敦煌藏文寫卷中，提到中國的孔子時，對應的藏文為 kong tse（孔澤）或 kong tshé（孔策）。這表示至少在十一世紀中葉以前，已有人使用前述藏文記載孔子的名字。十八世紀的西藏學者土觀羅桑却吉尼瑪（一七三七～一八〇二）在介紹中國儒家的創始人時說：「開始時，導師是以 Khung phu'u tsi 或 Khung tse 著稱。由於西藏人無法發出像中國話一樣的音，因此稱他作孔澤（kong

tse）。（註一）」這段描述對西藏人以孔澤稱呼孔子的原因提出合乎情理的解釋。從敦煌寫卷以至於土觀的敘述，可知自早期至近代，對應孔子的藏文通常記作 kong tse（孔澤）。

在藏文文獻中，孔澤經常附加楚吉木波（'phrul gyi rgyal po），或其簡稱楚杰（'phrul rgyal）。也經常見到孔澤楚吉布（kong tse 'phrul gyi bu）、孔澤楚瓊（kong tse 'phrul chung）或是孔澤楚布瓊（kong tse 'phrul bu chung）等名稱。這些稱謂中都有楚（'phrul）字，似乎暗示孔澤的形象

和「楚」字存在某種關聯。學者對「楚」字的詮釋各不相同：有將其理解為「具有特殊能力」者，也有指出其對應的中文為「聖」，應當意指「智慧」者。另有學者雖然承認在早期藏文文獻中，該字通常有神奇（magic）或幻象（illusion）的意思，卻認為「楚」字預示了自十二世紀起在西藏開始普遍的轉世制度。此看法被其他學者以無法在十一世紀之前的文獻中找到此種解釋的證據為由加以駁斥。（註二）對於從中文尋找對應藏文語詞的研究方法，有學者表示反對，認為藏文稱號的含意和其



圖1 明 《孔聖家語圖》 先聖像 明萬曆己丑（17年）武林吳氏刊本 國立故宮博物院藏



圖2 漢 山東嘉祥齊山村 《孔子見老子》畫像石 孔子和老子間之童子據考為項橐 引自張道一，《漢畫故事》，重慶：重慶大學出版社，2006年10月，頁8。

對西藏人的意義並不見得等同透過中文思維所瞭解到的含意。學者認為西藏人肯定會以最平常的解釋來理解「楚」，並與統治者的神話相結合，將他們的偉大統治者描繪為具有神奇力量的天神的化身。（註三）孔澤楚吉布與孔澤在敦煌寫卷中皆指孔子。（圖一）孔澤楚吉布也出現在一份內容與西藏占卜相關的敦煌寫卷中。此外，敦煌寫卷記載的孔策楚吉布（kong tshé 'phrul kyi bu）、孔澤楚（dkong tse 'phrul）吉杰波李三郎（'phrul kyi rgyal po li bsan blang）三個名字曾經引起學者的注意。有

學者將孔策楚吉布譯作「有神奇能力的孔策之子」。另有學者將楚吉布解釋為「有智慧的小孩」，同時提到孔子與項橐（生卒年不詳）的對話，指稱孔子對極具智慧的童子項橐謙虛求教，並被認為是一位儒童。（註四）根據《孔子項橐相問書》的描述，項橐雖然是個小孩，卻能以出乎意料的智慧回答孔子所提的各種問題。然而，從對話的內容看來，不僅孔子詢問項橐的態度很難以謙虛來形容，兩人的對話甚至明顯存在張力。以孔子與項橐對話的態度將孔子認定為儒童的說法並不具說服力。（圖二）

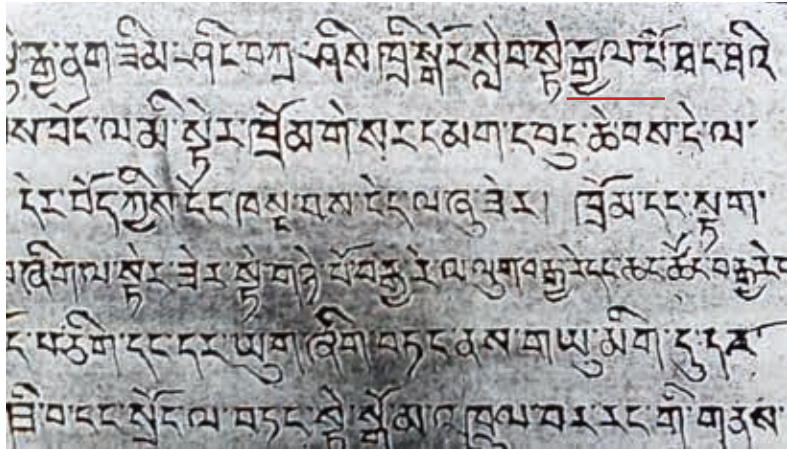


圖5 《賢者喜宴》提到唐太宗時冠上「杰波」頭銜 前引自《賢者喜宴》vol. Ja, 28v1.

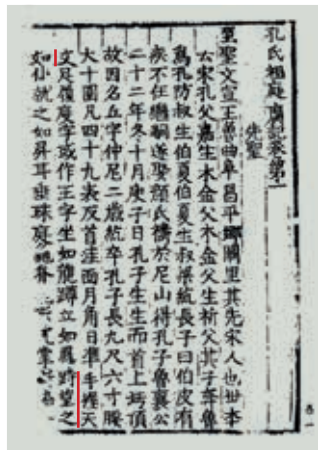


圖7 金 孔元措 《孔氏相庭廣記》卷1，頁1 引自中國哲學電子書計畫



圖6 苯教創立者仙饒米渦的一生 唐卡 局部 孔澤出生圖（取自圖8最上方）法國吉美國立亞洲藝術博物館藏 Thierry Olivier攝影 RMN-Grand Palais (musée Guimet, Paris)代理 東方IC接洽

孔澤，顯示對西藏學者而言，中國皇帝似乎與孔子存在某種關聯。（圖四）藏文文獻中尚有若干其他相關名字，譬如：孔澤杰波（*rKong rse'i rgyal po*）、孔澤拉以杰波（*rKong rse'i lha yi rgyal po*）。其中的杰波意譯為「國王」，都傳達孔子與君主身

分相關的概念。（圖五）或許這種關聯與苯教傳承中出身王室的人物孔澤有關。

苯教傳承

苯教的相關描述大約在與敦煌藏文寫卷同時或較其稍早的年代發展而成。在苯教教主仙饒米渦的傳記中，有若干段落提到孔澤。在十世紀末左右發掘的仙饒傳記略本《經集》中已載有關於孔澤的敘述。十一世紀所發現的仙饒傳記中本《塞密》對孔澤的出身與家鄉有詳細的描述（註八）：

賈拉歐瑪洲有上萬個城堡，每個城堡均有百戶人家。孔澤楚杰杰便是出生在其中最殊勝，以魔幻（*phul skyur*）佈局的城中。他的父親卡達拉色吉都堅國王，母親慕替拉塞歐瑪王后，擁有政權之寶等數量遠勝於世間人口數的財富。

孔澤生於一個以魔幻佈局之城。「魔幻」一詞暗示了他名字中「楚」字的意義。《塞密》在這段敘述之後繼續闡述：孔澤的前世是一位國王，往生後投生為卡達拉色吉都堅國王之子。（圖六）他出生時，雙手掌心有三十個形成環狀的幻變字母，令其父王非常歡喜，為其取名「中國幻變之王孔澤」，因為他有中國王室的血統，且出生時雙掌上即有幻變字母。（圖七）

孔澤具有觀察手上的幻變字母以預測

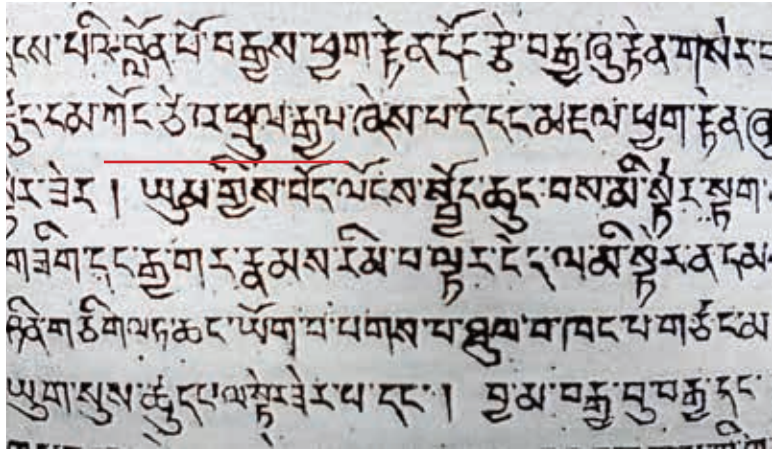


圖3 《賢者喜宴》提到唐太宗時以孔澤楚杰稱呼 引自罷渦祖拉陳瓦（*dPa' bo gtsug lag 'phreng ba*），《賢者喜宴》（*mKhas pa'i dga' ston*），New York: Institute for Advanced Studies of World Religions, vol. Ja, 28v2.

孔澤的修飾語楚杰布很可能原本指吐蕃國王（註五），也用來指特殊的人物，例如：楚杰杰波李三郎。有學者認為楚杰波李三郎可能是一位中國皇帝，因為根據公元八二二年立於拉薩的石碑，李三郎就是唐玄宗（七一二～七五六在位）。拉薩石碑刻文中確實有個對應中文「三郎開

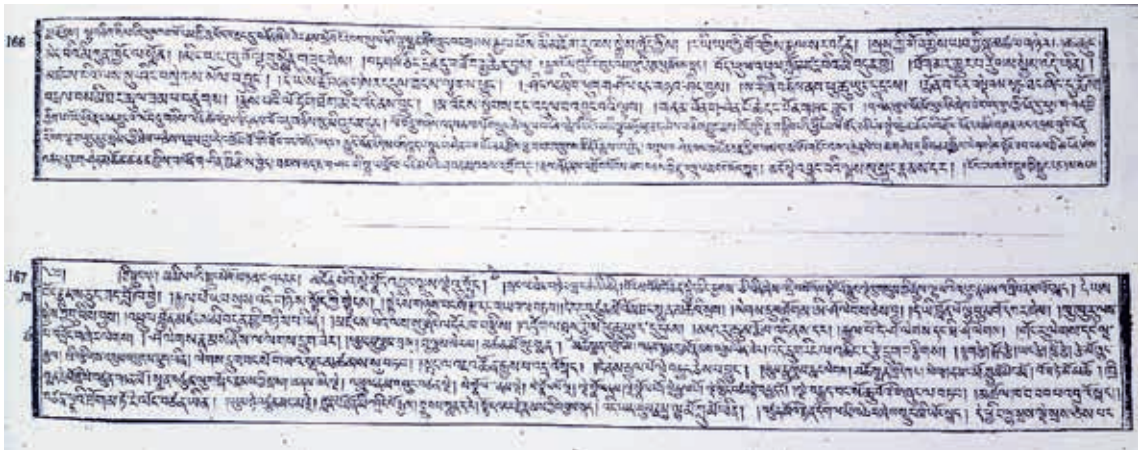


圖4 《賢者喜宴》書頁全貌 前引自《賢者喜宴》vol. Ja, 8v1-9r7.

元聖文神武皇帝」的頭銜，此頭銜的確指唐玄宗。由於唐玄宗排行第三，因此被稱為三郎。（註六）但是這並不代表所有三郎皆是指唐玄宗。實際上，藏文文獻提到唐玄宗時，常冠上（*gya re*）（中國皇帝），而非楚杰布。這也暗示楚杰杰波李三郎並不一定是一位中國皇帝。

藏文文獻提到中國皇帝的稱呼時，有時會與「孔澤」結合。史書《拔協》談及吐蕃國王與中國公主的婚姻時載道（註七）：「由於西藏人是猴子的後代，因此沒有人適合當王后。我們應當迎娶中國皇帝之女為后。」說此話的西藏國王是先祖父松贊岡布，他是觀音菩薩的化身。他的姻親是中國皇帝孔澤楚瓊，也是觀音菩薩的化身，其女為文成公主。他懂算學中的三百六十種占卜法。

松贊岡布的姻親唐太宗（六二六～六四九在位）在上文中被稱作孔澤楚瓊，且和算學中的三百六十種占卜法有關。五世達賴喇嘛（一六一七～一六八二）在其所著的《西藏王臣記》中也稱唐太宗為孔澤楚瓊。罷渦祖拉陳瓦（一五〇四～一五六四／一五六六）在《賢者喜宴》中則以孔澤楚杰稱呼唐太宗。（圖三）這些稱謂中皆有

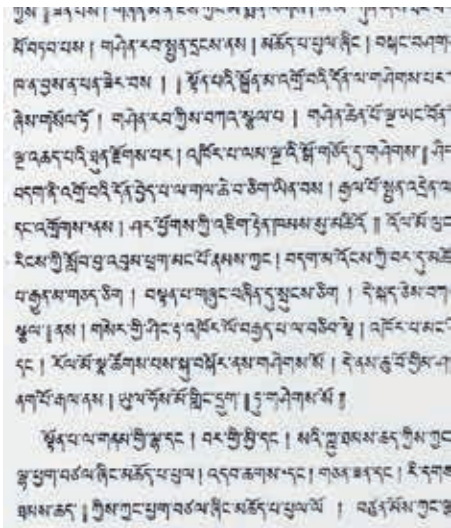


圖9 《塞密》 引自A. H. Francke (ed. and trans.), "gZer-miyig, A Book of the Tibetan Bonpos, Tibetan Text according to the Berlin-Manuscript," *Asia Major* 4(1927): p. 509.

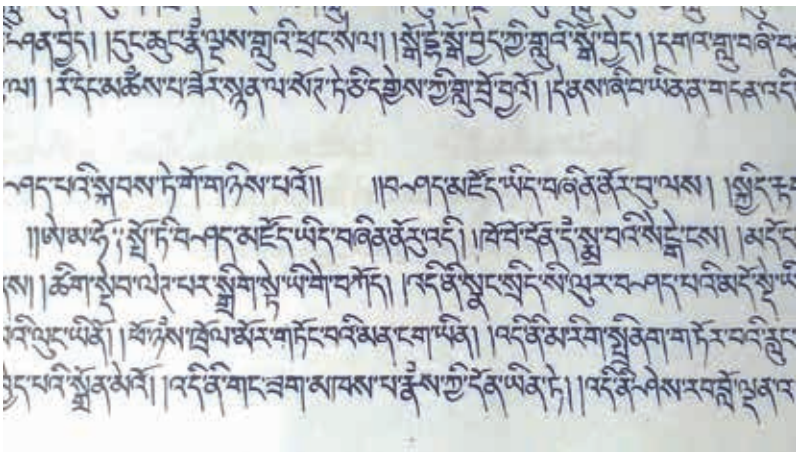


圖10 《格言集錦—如意寶石》 引自Don dam smra ba'i seng ge, *Bśad mdzod yid bžin nor bu*, reproduced from a rare manuscript from Bhutan, Thimphu, 1967, vol. Ka, 257r4-257v5.

子。事實上，《塞密》中有關孔澤遠離家鄉，雲遊各地的描述令人聯想起孔子周遊列國的記載。（圖九）他在旅途中與童子洽肯則嵐眉的對話，學者認為，是改編自孔子與項橐的故事。（註九）

完成於十四世紀的仙饒傳記長本《昔寂》描述孔澤的故鄉位於「聖地歐摩隆仁的西方，黑色金商江畔，大山大拉波山山腳，大海當拉棲千岸邊，一個稱作詭傑賈以域的地方。」這個詭傑賈以域就是孔澤父王的王國所在地，位於苯教聖地—教主仙饒的出生地—歐摩隆仁的西方。至於孔子，則來自中國，根據苯教文獻，位於歐摩隆仁的東方，與孔澤家鄉的方向恰好相

反，顯然有混淆的情形。（註十）假使仔細審查前文中所提到金商江、大拉波山，會發現這些名稱很可能是中文的音譯。這些跡象或可視為《昔寂》作者有意將孔澤與中國相互聯結的線索。苯教學者將鄰國的知名人物加以改裝重塑之後，創造出一位新人物，並將之納入自己的傳統中。其中

未來的能力，且擅長誦咒。為了宣揚苯教教法，他建造了一座苯教寺廟。然而，他卻無法對抗蓄意破壞的鬼怪。幸賴教主仙饒協助，寺廟得以保全，孔澤也因此成為

仙饒的弟子。仙饒後來娶孔澤之女楚姬為妻，並生有一子，取名楚布瓊。仙饒並將三百六十種占卜法全數傳給楚布瓊。（圖八）有趣的是：孔澤的女兒和孫子名字中

都有「楚」字，與他出生於幻變之城以及他雙手掌心中的幻變字母中的「楚」字完全相同。

有西藏學者認為：孔澤的原型就是孔



圖8 苯教創立者仙饒米渴的一生 唐卡 法國吉美國立亞洲藝術博物館藏 Thierry Ollivier攝影 RMN-Grand Palais (musée Guimet, Paris)代理 東方IC接洽

的過程與結果充分展現西藏文明對於異文化的容受度與轉化能力。

孔澤在苯教傳統中扮演重要角色：他擅長占卜，是苯教四位重要大師之一；也有文獻將他視為教主仙饒的化身之一。（註十二）《塞密》中孔澤可依雙掌上的神秘字母預測未來的特殊能力使他與占卜產生關聯。苯教文獻對孔澤或其孫楚布瓊的描述都與占卜有關。這和敦煌寫卷中孔澤楚吉布總結各種算學的學問，並確認其相關內容的描述互相呼應。

《苯教大藏經·丹珠爾》所收的若干文獻被認為是孔澤、孔澤楚吉杰波或孔澤楚杰所作。（註十二）這些文獻均和儀式有關。孔澤與儀式產生關聯的源由令人好奇。

《塞密》中關於孔澤擅長誦咒的描述或可視為此發展的來源線索之一。孔子曾經修訂包括《禮記》在內的《五經》也可能與此聯想有關。這些儒家經典在中國極受重視，以致於甚至有人以為《五經》是儒家所尊之至聖先師孔子所作。（註十三）此認定和《禮記》的主要內容在記載儀式細節都可能是導致孔澤與儀式產生關聯的來由。至於孔澤與占卜或命理的關聯，極可能也是在類似的情形下產生。《易經》在中國

命理學的發展上佔有舉足輕重的地位。據說孔子曾經修訂《易經》。孔澤很可能因此與占卜以及中國文化產生聯結。後來西藏佛教學者運用其中的關聯，經過巧妙轉換，建立了西藏命理學的系統。孔澤便在其中扮演要角。

佛教傳承

佛教傳承對於孔澤的描述主要出自西藏命理學的文獻記載。西藏命理學據說起源於中國。十六世紀的藏文著作《格言集錦——如意寶石》有載（圖十）：

居住在中國皇帝領土上的人民顯然喜好外道的知識，對於佛陀的教法無法深入。於此，佛陀對文殊師利預言：「居住在中國領土上的人民無法信受我的勝義諦教法。屬於世俗諦的五行均匯集於算學之中。因此，文殊師利！你就以算學降伏他們吧！」

在佛教中象徵智慧的文殊師利菩薩所運用的降伏法門即是將五行算學的理論和佛教的教義互相聯結。藉此，算學也被納入佛教的範疇中。具體例證如：五行相當於五智；八卦相當於八正道；九宮相當於九乘；十二生肖相當於佛陀十二行相；十二

月份相當於十二緣起；八曜相當於八識；二十八星宿相當二十八自在天女等。（註十四）

根據五世達賴喇嘛，文殊菩薩在五臺山將西藏命理學傳給眾人之後，命理學便在中國大為流行。（圖十一）相關文獻後來由文成公主帶至西藏。文殊菩薩曾經傳給孔澤許多命理學的基本概念，如：年、月、日、時、生命力、身體、財富、運勢、八卦、九宮等。後來西藏人在這些概念的基礎上發展出許多運算模式。（註十五）

相關敘述在五世達賴喇嘛的攝政桑結嘉措（一六五三—一七〇五）的算學經典巨著《白琉璃》中卻有些許改變。孔澤從追隨文殊菩薩聽聞、學習五行算學的角色，在該書中轉變為僅只見了文殊菩薩一面，便自然領悟稱作「解」的治療方法和稱作「道」的消災儀式。（註十六）此聯結令人想起《苯教大藏經·丹珠爾》中作者為孔澤或孔澤楚杰的文獻之中有兩篇與「道」儀式有關。《白琉璃》在西藏算學領域佔有重要地位，後繼的學者，尤其是格魯派的專家，無不依循其記述。

桑結嘉措在另一部著作《白琉璃釋疑》中宣稱算學在西藏的開端可回溯至藏王朗日松贊之時，亦即六世紀末、七世紀初。

不過，如果將某些「道」列入考量，其開端可能更早，或可回溯至傳說中的第一位西藏國王聶赤贊普時期。（註十七）在聶赤贊普之前，人和鬼神的關係極受關注。孔澤因此以外來大師的身分被邀請到西藏，創作平息不明外力的「道」儀式。就消災儀式文獻而言，這段描述提供以孔澤楚杰為創始人的立論根據。聶赤贊普自天上升至西藏被視為是觀音菩薩悲心的示現，孔澤造訪西藏也同樣被認為是因觀音菩薩悲心所致。桑結嘉措並指出：另一傳承系統認為孔澤是在臧杰退嘎時期到達西藏，他所創作的儀式經常與苯教儀式混淆。此陳述清楚傳達了作者區分苯教與佛教傳承的明顯意圖，暗示苯教與佛教關於孔澤的記載屬於不同傳承。

《白琉璃》和《白琉璃釋疑》中的觀點被認定為西藏算學領域中的標準。與中國有頻繁接觸的西藏學者卻無法認同其論調。土觀羅桑却吉尼瑪認為（註十八）：

西藏人將孔澤楚杰塑造造成一位具有神變能力的國王，並且在某些屬於西藏命理學的消災法術中始創現觀孔澤的修持法門等等，……這些都有如在黑暗中取物一般，全屬穿鑿附會之說。

土觀認為孔澤是個創造出來的人物。他的



圖11 元 元人文殊洗象圖 軸 國立故宮博物院藏

註釋

1. Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' shel gyi me long* (Lan kru'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1984), p. 394.
2. 有關學者對 'phrul 字含義的看法，見 Ariane Macdonald, "Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290: Essai sur la Formation et l'emploi des Mythes Politiques dans la Religion Royale de Sro -bcan sgam-po," in Ariane Macdonald ed., *Études tibétaines: dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1971), pp. 337-339, 336 fn. 492; Fang-kuei Li, "The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821-822," *T'oung Pao*, 44 (1956), pp. 52, 57; Rolf A. Stein, "Un ensemble sémantique tibétain: créer et procréer, être et devenir, vivre, nourrir et guérir," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36, 2 (1973), pp. 418, 421; Hugh E. Richardson, "A New Inscription of Khri Srong Lde Brtsan," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1-2 (1964), p. 12.
3. David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism, Indian Buddhists and their Tibetan Successors* (London: Serindia Publications, 1987), pp. 381-382.
4. Ariane Macdonald 前引文，pp. 282, 283, fn. 3541; Rolf A. Stein, "Tibetica Antiqua VI: Maximes confucianistes dans deux manuscrits de Touen-houang," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 79, 1 (1992), p. 11.
5. Samten G. Karmay, "An Open Letter by Pho-brang Zhi-ba-'od," in *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet* (Kathmandu: Mandala Book Point, 1998), pp. 23, 38; Hugh E. Richardson, "Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the Eighth and Ninth Centuries," in *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture* (London: Serindia Publications, 1998), pp. 224, 227; Helga Uebach, *Nel-pa Panditas Chronik Me-Tog Phren-ba* (München: Kommission für Zentralasiatischen Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1987), p. 59; Erik Haarh, *The Yar-Lun Dynasty* (København: G. E. C. Gad's Forlag, 1969), p. 54.
6. Ariane Macdonald 前引文，註 529; Hugh E. Richardson, *Ancient Historical Edicts at Lhasa and the Mu Tsung / Khri gtsug lde brtsan Treaty of A.D. 821-822 from the Inscription at Lhasa* (London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1952), p. 56; Fang-kuei Li and Weldon S. Coblin, *A Study of the Old Tibetan Inscriptions* (Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1987), pp. 48, 108. 有關「三郎」，參見 Jacques Bacot, Frederick W. Thomas, and Gustave-Charles Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet* (Paris: Paul Geuthner, 1940), p. 122; Hugh E. Richardson, "Further Fragments from Tun-huang," in *High Peaks, Pure Earth, Collected Writings on Tibetan History and Culture*, pp. 31-32. 《資治通鑑》提到唐玄宗時也使用此暱稱，參見王堯，《吐蕃金石錄》，北京：文物出版社，1982，頁 58-59。
7. Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger, *dBa' bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's*

- Doctrine to Tibet* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000), p. 1; Rolf A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-b'zed* (Paris: Publications de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 1961), p. 2.
8. Nam mkha'i nor bu, *Zhang bod lo rgyus Ti se'i 'od*, (Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996), p. 75.
 9. Samten G. Karmay, "The Interview between Phyva Kengtse lan-med and Confucius," in *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, pp. 6, 171; "A General introduction to the History and Doctrines of Bon," in *The Arrow and the Spindle*, pp. 107, 171-172.
 10. Nam mkha'i nor bu 前引書，p. 76; Samten G. Karmay, "A General introduction to the History and Doctrines of Bon," p. 107.
 11. Samten G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings, A Tibetan History of Bon* (London: Oxford University Press, 1972), p. xxxiv.
 12. Samten G. Karmay and Yasuhiko Nagano eds., *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts* (Osaka: National Museum of Ethnology, 2001)，見編號 084-5, 088-32, 104-10, 157-8, 157-9, 157-37, 157-45, 230-49, 253-19, 253-35 文獻。
 13. 這種認知甚至影響某些西方學者的看法，例如 Macdonald 曾經指稱孔子是《易經》的作者，參見 Ariane Macdonald 前引文，p. 283 fn. 359。
 14. Don dam smra ba'i seng ge, *A 15th Century Tibetan Compendium of Knowledge: the B'ad mdzod yid b'zin nor bu*, edited by Lokesh Chandra (New Delhi: Sharada Rani, 1969), vol. 78, p. 418.2: 209v6-210v4.
 15. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, *rTsis dkar nag las brtsams pa'i dris lan nyin byed dbang po'i snang ba*, in *Gsung 'bum*, reproduced from Lhasa edition (Gangtok: Sikkim Research Institute of Tibetology, 1991-1995), vol. wa: 568, 3v6, 10r1; Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols. (Bangkok: SDI Publications, 1999), p. 136.
 16. Sangs rgyas rgya mtsho, *Phug lugs rtsis kyi legs bshad bai dur dkar po*, (Beijing: Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996), sTod cha, p. 237. 根據苯教傳統，「解」與醫療有關。至於「道」，則是一種去除災難，召來吉祥的儀式。
 17. Sangs rgyas rgya mtsho, *Baidur dkar po las 'phros pa'i snyan sgron dang dri lan g.ya' sel*, *The Vaidurya g.Ya' Sel of sDe-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho* (New Delhi, 1971), 147v1, 147r1; Erik Haarh, *The Yar-Lun Dynasty*, pp. 12, 17, 18; Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 223.
 18. Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' shel gyi me long*, p. 395.
 19. 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, *Shes bya kun khyab mdzod* (Delhi: Shechen Publications, 1997), vol. E, folio 220.
 20. Ferdinand D. Lessing, "Bodhisattva Confucius," in *Ritual and Symbol: Collected Essays on Lamaism and Chinese Symbolism* (Taipei: Oriental Book Store, 1976), pp. 94, 92.

見解透露西藏學者對於孔澤的看法存在歧見的事實。著名的近代學者蔣貢龔珠洛追塔耶（一八一三～一八九九）卻在《知識寶庫》中對於孔澤抱持延續傳統觀點的態度

孔夫子是文殊師利菩薩化身的概念見於一份以《孔澤祈請供養文——妙欲雲聚》為題名的儀軌中。該文獻收於雍和宮，可能出自十八世紀中葉。孔澤在其中被描繪為接受供養的主要神祇：菩薩或未來佛孔澤坐在宇宙大龜背上，周圍環繞百萬仙人，以算學怙主的身份接受禮敬。儀式一開始

藏文文獻中與孔澤相關的記載描繪了西藏人如何以他們對中國孔子的印象為基礎，塑造出一位屬於自己系統中的人物。此過程不僅忠實呈現西藏人的創造力，也揭示西藏佛教徒採納鄰國文化中的重要成份，以達傳播佛法目的的意圖。西藏佛教徒在傳播佛法的過程中，藉由文殊師利菩薩和一位起源於高度發展文明中的聖人形象，確保他們所新創的，融入佛教理念的西藏命理學系統的威信。

作者為佛光大學佛教學系助理教授



圖12 清 乾隆 松花石河圖洛書硯 國立故宮博物院藏

儀式文獻傳承的創始者。

以百科全書的形式呈現的《知識寶庫》著作的宗旨在提供讀者相關主題的基本認識。龔珠在該書中對孔澤的扼要說明所傳達的極可能是普遍存在於西藏知識份子之間的共識。（圖十二）

結語

即先祈求智慧怙主文殊菩薩庇護，學者認為這代表孔子相當於文殊菩薩的化身。（註二十）自敦煌藏文寫卷出現孔澤一詞為最早的文獻證據以來，孔子在藏文文獻中歷經數百年的演變，在其故鄉中國再次受到禮拜。相對於中國人視孔子為至聖先師，加以禮拜的傳統，西藏人將這位中國聖人融入佛教的系統中，使他以象徵智慧的菩薩身份，接受信徒禮敬。