

COLUMBIA UNIVERSITY
Woodruff School of East Asian Studies

MODERN
TIBETAN
STUDIES
COLUMBIA UNIVERSITY

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARIES



/ WAXING MOON /



Vol. 1 2021

A JOURNAL OF TIBETAN AND HIMALAYAN STUDIES



HIMALAYAN STUDIES

A JOURNAL OF TIBETAN AND HIMALAYAN STUDIES

WAXING MOON

Waxing Moon is hosted by
Columbia Libraries,
affiliated with the
Modern Tibetan Studies Program,
and formally endorsed by
the Weatherhead East Asian Institute.

CONTENTS

editorial

LETTER FROM THE EDITORS

Ling-Wei Kung & Riga Shakya, Columbia University

i

STATE OF THE FIELD

Eveline Washul, Columbia University

ii

articles

AN EIGHTEENTH-CENTURY TEXTUAL LABYRINTH:
THE NATURE OF TIBETAN BUDDHIST PRINTING IN QING INNER
ASIA DURING THE KANGXI PERIOD (r. 1661 - 1722)

Tenzin Yewong Dongchung, Columbia University

01

THE LEGACY OF BLA MA DKAR PO: AN UNSETTLED DISPUTE BETWEEN
CHONE AND LABRANG ON THE INNER ASIAN FRONTIER

Marnyi Gyatso, Columbia University

16

AN ANALYSIS OF THE RECENTLY DISCOVERED
AUTOBIOGRAPHY OF SURKHANG SICHÖ TSETEN

གསར་དུ་ཆེད་པའི་གྲིས་དཔེ་བཀའ་སློན་ཟུར་ཁང་སིད་བཙེད་ཚེ་བརྟན་གི་རྩམ་ཐར་བཀའ་གྲུང་སློན་གི་འཁྲུང་འཛིན་པའི་
རྟོགས་བརྗོད་བྱང་བའི་མགྲིན་སྐྱེ་ཞེས་པར་དབྱེད་པ།
Yungdrung Gyurme, Independent Scholar

57

A STUDY OF THE FAMILY NAMES OF THE ROYAL
HOUSEHOLD IN THE EARLY TIBETAN EMPIRE

དུས་རབས་ ༡-༩ པའི་བར་གི་རྒྱལ་སློན་ཁིམ་རྒྱུད་ཀྱི་རྩམ་ཐིང་གི་བྱང་འཕེལ་ལ་ཅུང་ཙམ་དབྱེད་པ།
Pema Dondrub, Minzu University of China

72

ANALYSIS OF THE HISTORY OF THE HOR CHOS RJE
AND THE THIRTEEN HOR MONASTERIES

ཧོར་ཚོས་རྗེ་དང་མདོ་ཁམས་ཀྱི་ཧོར་ཡུལ་གྱི་ཧོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ལ་དབྱེད་པ།
Drolma Choekyi, Minzu University of China

88

/ WAXING MOON /

111

THE HISTORICAL SIGNIFICANCE OF THE PRAYER
FLAG POLES IN LHASA AND NGARI

甘丹才旺白桑布收复阿里与所立“经幡杆”的象征符号及蕴意
Urgyen Gyaltzen, Tibet University

book review

119

REVIEW OF FRONTIER TIBET: PATTERNS OF CHANGE
IN THE SINO-TIBETAN BORDERLANDS

Xiaobai Hu, Nanjing University

125

REVIEW OF THE CHINESE REVOLUTION ON THE
TIBETAN FRONTIER

Elizabeth Reynolds, Washington University in St. Louis

exhibition review

131

COMPLEX MOTIVATIONS – REVIEW OF HUANG JIANPENG'S
PHOTOGRAPHY COLLECTION OF TIBET AT THE NATIONAL
ART MUSEUM OF CHINA

Victoria Liu, Columbia University

film review

140

REVIEW OF SONTAR GYAL'S ALA CHANGSO

Palden Gyal, Columbia University

conference report

142

DECOLONIAL/ANTI-RACIST INTERVENTIONS IN
TIBETAN/BUDDHIST STUDIES – AAR ROUNDTABLE, COLORADO 2019

*Natalie Avalos, Matthew King, Nancy G. Lin, Dawa
Lokyitsang, Karin Meyers, Annabella Pitkin, Sangseraima
Ujeed, Riga Shakya*

interview

151

INTERVIEW WITH NYEMA DROMA

Victoria Liu, Columbia University

translations

155

"THE NECKTIE" BY TSERING DONDRUB

Translated by Chris Peacock, Columbia University

158

"AN AMCHO'S RECITATION" BY PEMA BHUM

Translated by Tenzin Dickie, BDRC

Letter from the Editors

Waxing Moon grew out of conversations between the two of us and a number of interlocutors in Beijing, Lhasa, New York, and many other now distant international locales. In the summer of 2017 we held a seminar for young Tibetan and Inner Asian studies scholars at Renmin University where we were graciously hosted by Oyunbilig Borjigidai. The conclusion of the spirited program brought American, Mongolian, Tibetan and Chinese participants to a banquet table singing folk songs over libations. Later that year, we hosted the Beyond Empire and Borders: The 3rd International Conference on the Qing Dynasty and Inner Asia at Columbia University, where established scholars, junior faculty and graduate students participated in a truly global conversation. The spirit of intellectual exchange and camaraderie provided the seed of the project; Waxing Moon is envisioned as a platform for young and established scholars in Tibetan and Himalayan studies from both sides of the Pacific and Atlantic to share their work, with a strong commitment to diversity, multilingualism and meaningful dialogue. With guidance from Gray Tuttle and Lauran Hartley, we partnered with the Columbia University Libraries, and received endorsement from the Weatherhead East Asian Institute. Having worked closely over the past two years with the team at the Center for Digital Scholarship we are now finally able to bring this project into fruition.

We are proud that the line-up for our inaugural issue is testament to these aforementioned values. It is our pleasure to share with you the work of scholars working in English, Tibetan, and Chinese, based around the world. While the future of international research is an imperiled one, we hope that Waxing Moon will serve to fortify existing ties of community in our field and perhaps even nurture new forms of collaboration for the times ahead.

Friends and colleagues who have assisted us in our endeavor are innumerable but special thanks must be reserved for Michelle Wilson, Digital Publishing Librarian without whom this project would not have been possible. We are also most grateful for the work of our production and translation assistants; Celia Bui Lê, our primary typesetter; and Tiffany Yang, our graphic designer who has rendered Nyema Droma's artwork so beautifully for our cover.

Ling-Wei Kung and Riga Shakya, Editors, Columbia University

Introduction to the Issue

Eveline Washul, Columbia University

It is with great pleasure that I write for the inaugural issue of *Waxing Moon*. *Waxing Moon*, as its name so poetically illustrates, marks the coming into its own of a new direction of Tibetan studies scholarship. This new direction is one that takes steps toward the challenge of engaging the Tibetan studies community in “genuine dialogue” in spite of differences in native language, disciplinary training, or socio-political histories (Jacoby 2019). In her keynote address to the 14th International Association of Tibetan Studies Seminar in 2016, Sarah Jacoby raised a series of questions that pressed the international Tibetan studies community to consider who we engage with in dialogue and what our motivations are for doing so. She challenged us to push beyond our typical “monologue disguised as dialogue” (Buber, as cited in Jacoby 2019), in which we seek out those who are familiar and similar, and to engage in “genuine dialogue” that establishes active, mutual relations with those whom we may not otherwise easily interface due to linguistic, disciplinary, geographic, social, or other differences (Jacoby 2019).

Waxing Moon rises to this challenge with its commitment to multilingual publishing. This first issue brings together authors writing in English, Tibetan, and Chinese, from universities and academic institutions in the US, China, and the Tibetan Plateau. It is significant to note that these emerging scholars represent a new generation of Tibetan studies scholars who are fluent not only in multiple languages, but in navigating academic and social networks across Asia, Europe, and North America. Perhaps even more exciting is the fact that these authors reflect the rise of young Tibetan Tibetologists, who dominate the pages of this issue and hopefully future issues to come. Many, if not most, of the scholars represented here have spent time engaging in meaningful ways with their colleagues on both sides of the Pacific and Atlantic. Such engagements have been made possible, in pre-pandemic times, through the relatively open environment of scholarly exchange of the last several years, as well as the improvements in multilingual training of Tibetan studies students in programs in the US as well as China. International study, exchange programs, visiting scholar positions, and international research opportunities have created spaces for emerging and established scholars alike to deepen their engagements with one another through mutual dialogue, immersive studies, sharing resources, and collaborating in formal as well as informal ways. *Waxing Moon* brings to the fore some of the voices that have emerged from these multilingual, multicultural engagements.

It is also one of the hopes of the journal to be a platform to continue these exchanges, even in a post-pandemic world.

The contributions in this first issue take us from Tibet's imperial period up to the present day and cover topics as varied as religio-politics, material culture and history, local and clan histories, autobiographical writings, borderland studies, photography, decolonial studies, and contemporary film and literature. A common theme running through many of the research essays in this issue is one that breaks down our modern-day notions of ethnicity, language, and statecraft to see the various cosmopolitan and complex political engagements that characterize earlier historical periods. For instance, Tenzin Yewong Dongchung and Urgyen Gyaltzen each contribute close studies of 17th and 18th century material objects and their associated institutions that reveal the ways in which the Qing extended its influence in Inner Asia and the Ganden Phodrang consolidated its power in western Tibet, respectively. Meanwhile, Marnyi Gyatso and Drolma Choekyi examine local histories of regional powers that shed light on the lesser understood aspects of how secular and religious authorities negotiated their relations to lay claim to people and places in Amdo and Kham. Yungdrung Gyurme discusses an autobiography of Surkhang Sichö Tseten that has recently come to light in Amdo Trika, which highlights the dynamic relations between Tibetan, Chinese, and Muslim religious and political figures of 18th and 19th century Lhasa. Finally, Pema Dhondrup in his essay traces how royal clan and family names in the Tibetan Empire evolved from names of individual *tsbo ba*. Each of these studies complicates our understandings of how power was negotiated and exercised between various secular and religious centers of authority from imperial metropole to the Ganden Potrang hegemony to the Sino-Tibetan borderlands.

Other contributions in this issue include Xiaobai Hu's review of the recent publication *Frontier Tibet*, which collates the results of an important multi-year, international project studying the Sino-Tibetan Kham borderlands. Victoria Liu's review of a photographic exhibition from the National Art Museum of China introduces an English-reading audience to Chinese photographers documenting eastern Tibet in the 1930s and 1940s and provides a thoughtful analysis of their works. Liu also contributes an interview with Lhasa-based contemporary artist, photographer, and entrepreneur, Nyema Droma, whose work provokes questions of self-representation, culture, and Tibetan manifestations of globalization and is featured on the cover of this issue. Contemporary Tibetan film is also represented in this issue with Palden Gyal's insightful review of filmmaker Sonthar Gyal's recent film, *Ala Changso* (2018). The conference report makes accessible to a broader audience the proceedings of a roundtable session on decolonial approaches to Tibetan/Buddhist Studies from

the 2019 meeting of the American Association of Religious Studies. Such a topic could not come at a more apt moment and provokes our field to think deeply about our own embedded practices that might perpetuate structural inequities and how to take steps to redress them. The issue closes with an example of its dedication to multilingual publishing: two pieces of Tibetan contemporary literature written by two prominent Tibetan writers, Tsering Dondrub and Pema Bhum, translated into English by Christopher Peacock and Tenzin Dickie, respectively.

Waxing Moon, with its focus on interdisciplinary and transregional engagement and dialogue, is a welcome addition to the at-present small number of journals dedicated to Tibetan studies and will broaden the scope of scholarship represented in the field. With such diverse offerings found within this first issue, *Waxing Moon* now challenges readers to step outside our typical zones of comfort and interest and engage in meaningful “genuine dialogue” with topics, scholars, and languages we may not otherwise easily encounter.

Works Cited

Sarah H. Jacoby, “Tibetan Studies and the Art of Dialogue”, *Revue d’Etudes Tibétaines*, no. 48, April 2019, pp. 152-169.

An Eighteenth-Century Textual Labyrinth: The Nature of Tibetan Buddhist Printing in Qing Inner Asia during the Kangxi period (r. 1661 - 1722)

Tenzin Yewong Dongchung, Columbia University

Introduction

Printing the Buddhist canon was a continuous imperial practice that transcended dynastic changes. As early as the Yuan dynasty (1271-1368), the ruling Khans supervised the printing of Xixia canon in Hangzhou.¹ Later, in the Ming dynasty (1368-1644), the Yongle emperor (r.1403-1424) printed the first Tibetan-language canon in 1410. In 1606, the Wanli emperor (r.1572-1620) edited this canon and produced a new copy.² Despite this precedence, records illustrate that it was under the Qing emperors Kangxi (r.1661-1722) and Qianlong (r. 1735-1796) that the frequency of canon printing reached its highest peak. Only under Kangxi, the canon was edited and printed five times: 1684, 1692, 1700, 1717 and 1720.³ This was followed by further editions printed in 1737 and 1765 under the Qianlong emperor. Both the emperors also wrote prefaces for the canons.⁴ Compelling statistics such as the one presented above have led historians to the consensus that patronage of Tibetan Buddhist printing projects under the Qing dynasty was unprecedented in its scale.

In this paper, I seek to map out the key institutions that undergirded this patronage in the form of a Tibetan Buddhist printing network. Conceptualizing the printing activities as a network allows us to see that while the imperial palace and the inner court were driving this patronage, temples in Beijing city and individual monasteries on the Inner Asian borderlands formed the main circuits through which texts were sold and distributed on a mass scale. Recognizing the role of the other institutions outside of the palace shows that the nature of Qing imperial patronage and authority was not absolute that operated solely out of a singular center. The imperial patronage created an

¹ Heather Stoddard, *Early Sino-Tibetan Art* (Bangkok: Orchid Press, c2008), 42.

² Michael Hahn and Helmut Eimer, eds., *Subrlekkah: Festgabe für Helmut Eimer*, Indica et Tibetica 28 (Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1996), 155.

³ Hahn and Eimer, *Subrlekkah*, 155.

⁴ David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38, no. 1 (1978): 5–34, <https://doi.org/10.2307/2718931>, 23.

environment that was conducive to prolific publishing. Smaller institutions in Beijing were able to fill the demands for religious texts for visiting monks by opening their own bookstores. Further away, individual monasteries emulated the model of imperial patronage and independently worked with local stakeholders to start printing projects. It would therefore be more fitting to see the nature of imperial authority as fluid with multiple mobile centers in different parts of the empire.

To demonstrate the High Qing emperors' personal interest and patronage of Tibetan Buddhism, I begin by first describing the institutional development of new workshops and printing offices that started under their reigns. I then take the case study of the 1667 Kangxi Dragon Canon to demonstrate the human and material resources such projects demanded. I will then move outside of the palace and explain how temples in Beijing and adjacent bookstores printed smaller religious texts for visiting Mongolian and Tibetan monks and nobles, who in turn took these texts home and expanded this network from Beijing to the Qing borderlands. Finally, I will touch on how local monasteries worked independently to start their own canon productions which would lead to an increasing number of permanent printing houses on the Sino-Tibetan borderlands.

Literature Overview

How did this topic of studying Tibetan Buddhism at the Qing court emerge? Broadly speaking, until the 1980s, the conventional narrative of Chinese history in the United States was told through the Sinicization thesis which assumed there was a uniform Chinese culture from time immemorial. The peripheral regions of China were assumed to have assimilated to the influence of the Imperial center.⁵ The opening of central archives of the Imperial dynasties in the late 1980s and the availability of sources other than Mandarin, such as Manchu and Mongolian, led to an approach that was popularized as New Qing History.⁶

Calling for the importance of identity and ethnicity, these scholars saw that Qing was not just the last Chinese dynasty, rather it was a pluralistic and a multi-ethnic empire. Beginning with works that examined the Manchu identity of the Qing rulers, New Qing History

⁵ Pamela Crossley, Helen Sui, and Donald Sutton, eds. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2006.

⁶ Evelyn Rawski. *Early Modern China and Northeast Asia: Cross-border perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

has expanded to include studies of borderlands and Inner Asia.⁷ It is in this context that Tibet finds an intellectual space in Chinese history, albeit through the discussion of Tibetan Buddhism. From the architecture of Tibetan Buddhist monasteries in Beijing to the Qing emperor's relation to Tibetan Buddhist hierarchs, Tibetan Buddhism became one of the topics through which the idea of a multi-ethnic Qing empire was expanded upon.⁸ The study of Tibetan Buddhist printing network falls under the purview of this topic. However, as stated in the introduction, I will seek to use the imperial patronage as a way to better understand the nature of Qing imperial authority.

Development of Printing Institutions Under the Kangxi Emperor (r.1661-1722)

Beginning with Kangxi Emperor's reign, many new institutions and infrastructure were built to support the printing of Tibetan Buddhist works. By printing activities, I refer to three specific forms: carving, printing and dissemination. The first phase is most labor intensive for it is in this initial stage that wood is procured, artisans are recruited and then carving commences. Once the woodblocks are ready, the second stage involves the production of xylograph copies that are formed by pressing sheets of paper on the inked woodblock. In the final stage, compiled Buddhist texts circulate, either in the form of imperial gifts by the court or through purchases by monks for their monasteries. What these three stages demonstrate is the need for both material and human resources to complete such projects. Some of the texts such as Kangyur (Wylie: Bka' 'gyur) and Tengyur (Wylie: Bstan 'gyur) were each 108 and 226 volumes respectively and therefore would require significant investment.

The diagram below is a simplified form of Qing governance in which I have highlighted and categorized three main forms of institutions that were involved in the printing activities. First is the Imperial household department (Chin: *Neiwufu*) which was part of the palace and separate from the state. The palace usually comprises "the emperor, his immediate family, his empress and consorts, eunuchs and personal advisors."⁹ Second is the state bureaucracy which contains six formal ministries. Based on the original bureaucratic framework from

⁷ Mark C. Elliott, *The Manchu way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

⁸ Ruth W., Dunnell, Mark C. Elliott, Philippe Foret, and James A. Millward. *New Qing Imperial History: The Making of the Inner Asian Empire at Qing Chengde*. New edition. Routledge, 2004. Patricia Ann Berger, *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003).

⁹ Endymion Porter Wilkinson, *Chinese History: A New Manual*, Rev. ed., Harvard-Yenching Institute Monograph Series 84 (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2012). Wilkinson, 270.

the Han dynasty, the ministries were sometimes known as Boards during the Qing. The ministries were involved in appointments of staff and division of revenue as required under their jurisdiction.¹⁰ The last category includes semi-independent offices such as Censorate or the Court of Colonial Affairs.

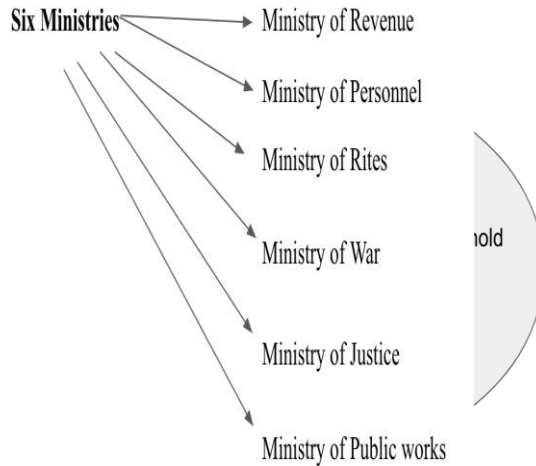


Figure 1: Three forms of Qing institutions

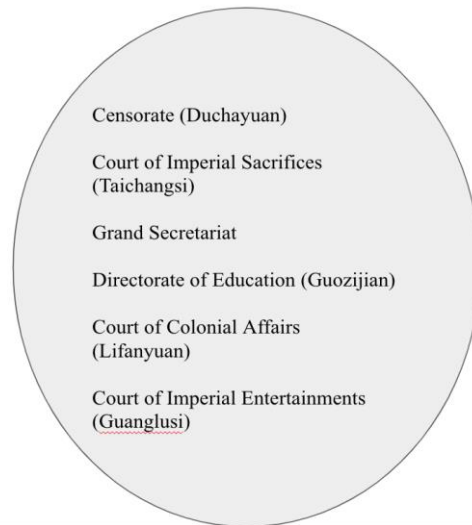


Figure 2 & 3: Six Ministries based on Jianze Song and Christine Moll-Murata's work cited below.

¹⁰ Wilkinson, 273.

One of the main shifts that occurred during the transition from Ming to Qing was the transference of religious work from the state to the Imperial palace. Under the Ming, religious rituals inside the Forbidden City were handled by eunuchs attached to three Scripture Printing Workshops, which was under the Ministry of Rites.¹¹ By Qing, the responsibility shifted to the Imperial Household department.¹² Primarily responsible for manufacture of goods for palace use, the Imperial Household department was created in 1661. Using rents from court's own estates and tribute gifts as their income, the household probably spent at least 15,000 ounces of silver every year on regular religious expenses.¹³ It was one of the most significant imperial infrastructures that facilitated the printing projects. Kangxi was initially a minor in the first five of his reign but beginning in 1667, he reordered and expanded the organization of the Imperial Household Department. Between 1662 and 1722, the total number of officials at the Imperial Household Department increased from 402 to 939.¹⁴

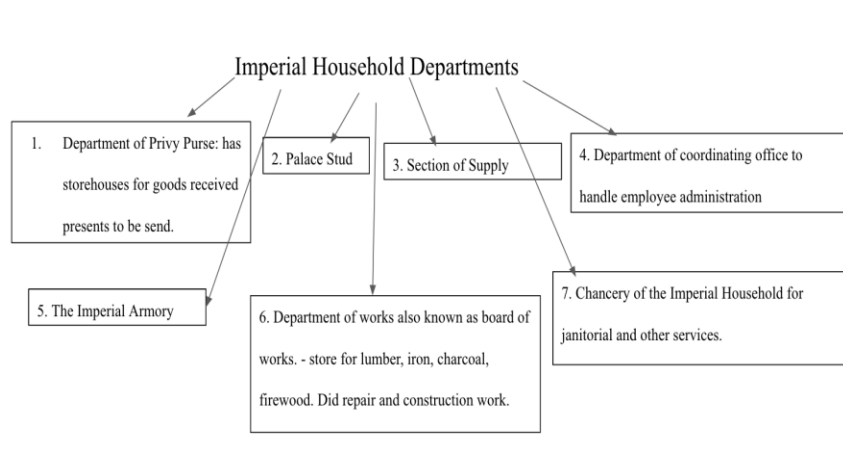


Figure 4: Based on *The Ch'ing Imperial Household Department: A Study of Its Organization and Principal Functions, 1662-1796* / by Preston M. Torbert, P30-37.

Under the Imperial household department, there were seven main sections. Guangchusi, which was the Section of Supply, administered craftsmen who manufactured goods for court use. Inspired by Joachim Bouvet (1656-1730) who was one of the six Jesuit

¹¹ Naquin, *Peking*, 54.

¹² Naquin, *Peking*, 51.

¹³ Naquin, *Peking*, 332.

¹⁴ Preston M. Torbert, *The Ch'ing Imperial Household Department: A Study of Its Organization and Principal Functions, 1662-1796* / by Preston M. Torbert (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University : distributed by Harvard University Press, 1977), 28-29.

sent by the King of France and a member of the Académie Royale des Sciences, Kangxi began establishing workshops in 1693 under the administration of the office of manufacture, Zaobanchu. He had craftsmen from all over China be brought to the capital to staff these factories.¹⁵ The workshops were based on a number of buildings across western section of the forbidden city. One was Yangxindian which had 3,279 craftsmen/workers and 196 artisans. The second location was Wuyingdian, which Kangxi established around 1680 in the southwestern section of the forbidden city. Wuyingdian also housed the Imperial Household Department printing office, book binding office, storehouses and the imperial library Yushuchu.¹⁶ These offices were famed for publishing the finest editions of scholarly works. For instance, the Imperial manuscript library had 36,000 volumes of Siku quanshu.¹⁷

The creation of these new workshops such as Wuyingdian was important because beginning in 1645, the system of hereditary artisan households was reported as abolished. During the Ming dynasty, the construction trades were under government control. Workers were registered as artisan households in the population registers and were obliged to do labor service. However, in the course of Ming, most artisans were relieved of their core obligations, and service was replaced by tax payment.¹⁸ All construction work for the dynasty was assigned by contract to private workshops and enterprises. This meant that the ministries no longer had access to artisans who could be recruited to work on printing projects. The creation of palace workshops fulfilled the vacuum created by lack of skilled laborers in the government registry.

At the same time, this is not to delineate a clean separation between the state bureaucracy and the Imperial palace/court. For instance, the Ministry of Works, which was one of the main ministries under the state bureaucracy and thus used the fiscal budget of the Qing state, was in charge of buying up materials and objects for the use of the Imperial palace. Their works also include management of state-owned agricultural lands as well as exploitation of mountains and lakes.¹⁹ For huge woodblock printing, there is a possibility that the

¹⁵ Pagani, *Eastern Magnificence & European Ingenuity*, 182.

¹⁶ Torbert, 32.

¹⁷ Torbert, *The Ch'ing Imperial Household Department.*, 39.

¹⁸ Song and Moll-Murata, "Notes On Qing Dynasty 'Handicraft Regulations and Precedents' (Jiangzuo Zeli), with Special Focus on Regulations on Materials, Working Time, Prices, and Wages," 102-103.

¹⁹ Jianze Song and Christine Moll-Murata, "Notes On Qing Dynasty 'Handicraft Regulations and Precedents' (Jiangzuo Zeli), with Special Focus on Regulations on Materials, Working Time, Prices, and Wages," *Late Imperial China* 23, no. 2 (2002): 87-126, <https://doi.org/10.1353/late.2003.0004>, 89.

ministry was involved. In fact, in the “Technical Instruction for Handicrafts” which was compiled by Yunli (1697-1738), the 17th son of Kangxi, the team listed wages for different works. The report has 74 chapters, 27 of which focuses on different types of wood constructions. In the *gonggong zhenben congkan*, different types of wood such as pine timber, wei timber and pine timber are listed.²⁰

Production Cost of Printing a Canon

Indeed, the first canon produced under Kangxi’s reign exemplifies the involvement of multiple departments. Although Kangxi was only 14 in 1667, his grandmother, Borjigit Bumbutai (1613-1688), also known as Empress Dowager Xiaozhuang, ordered the production of what would later be known as the Kangxi Canon or the Tibetan Dragon Canon.²¹ Below is the instruction that Empress Dowager gave on the Tibetan Dragon canon.

“The Grand Empress Dowager Xiaozhuang gave imperial orders that it be produced; that it be inlaid with pearls and gems, be done on midnight-blue paper, be written in gold ink, and have the Tibetan Dragon Canon in western Tibetan script, making for a total of 108 volumes, including various scriptures orally transmitted by Buddha Shakyamuni.”

- First Edition of the Palace Collection of Religious Works (Juan 24)²²

Of the 108 volumes, each volume had pages ranging from 300 to 500 leaves. This would be 50,000 leaves in 108 volumes. Moreover, each of the volumes would also have cover plans that were exquisitely designed with Buddhist miniature paintings.²³ The working team was divided into two groups. First was the lama team, who handled the scripture transcription. The three lamas at Imperial court: Emci, Mergen Corji and Coinpul Gelung led a group of 171 lamas. The laymen were high officials such as Imperial managers who instructed bureau directors and vice-directors of the Ministry of Works, supplies

²⁰ Jianze Song and Christine Moll-Murata, “Notes On Qing Dynasty ‘Handicraft Regulations and Precedents’ (Jiangzuo Zeli), with Special Focus on Regulations on Materials, Working Time, Prices, and Wages,” 92-93.

²¹ 馮明珠 and 盧雪燕, 殊勝因緣: 內府泥金寫本藏文龍藏經探索 = *A wondrous occasion predestined: unveiling the kangxi kangyur* (臺北市: 國立故宮博物院出版: 國立故宮博物院故宮文物藝術發展基金總代理, 2015), 6.

²² 馮明珠 and 盧雪燕, 6.

²³ 馮明珠 and 盧雪燕, 9.

office and palace storehouses.²⁴ As the Empress Dowager decreed, the canon was to be written on blue paper with gold ink. Therefore, the monks had to first write on white paper with regular ink and only then could copy it on the blue paper. Records show that they took one meal and two tea breaks. The Ministry also had to arrange for food and drinks of monks on a daily basis.²⁵ Another less obvious cost of the canon came from clothing that would be used as a protective wrap for the canon. Empress Dowager instructed the Imperial manager Bake and Tuba to use gold and velvet thread to weave the silk wrappings. In total, 1080 curtains of fabric were sourced from Jiangnan. The satin curtains had flower patterns with Sanskrit script in gold thread.

Perhaps, the most expensive part of Imperial canon production was the use of expensive raw materials. In the memorial submitted by Imperial manager Misihan on December 12, 1667, he estimated that the sum of gold powder required for the canon cost 371, 175 taels (forty grams) and 5 mace (four grams). This calculation was based on the number of flying gold pieces, which was a thin gold foil mixed with glue to make gold ink.

Pieces	Amount
108 pieces of front cover plank	540 pieces of flying gold
50,3000 pieces of paper	37,725 pieces of flying gold
756 Buddhist miniature on the cover plank	1,782 pieces of flying gold

Table 1: Breakdown of flying gold cost

The Tibetan canon was produced three more times by the imperial court: 1684, 1692 and 1700. Given the huge scale of each canon production, these projects also led to more infrastructure and institutional changes. For instance, between 1684 and 1692, a new set of wooden blocks were carved in Beijing for Kangyur.²⁶ This could either signify that the earlier wood blocks were well used or that the new blocks would allow for multiple productions to commence simultaneously. In 1690, Imperial Household Department created a new office called the Sutra Recitation office in Zhongzheng Dian, a

²⁴ The Imperial managers were named as Misihan, Baka, Tuba, and Hailasun. 馮明珠 *and* 盧雪燕, 8.

²⁵ 馮明珠 *and* 盧雪燕, 8.

²⁶ Evelyn Sakakida Rawski, “Book Culture in Qing Inner Asia,” in *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, ed. Kai-wing Chow, Studies on China 27 (Berkeley: University of California Press, 2005).

hall in the northwestern corner of Forbidden city. The office became the emperor's primary office for dealing with Tibetan Buddhist matters. One name that was featured in the directory of this office was Gombojab, a polyglot who was born to a Mongol noble family in southern Mongolia and is known for writing a book on the spread of Buddhism in Mongolia. He headed the Tibetan language school under the Court of Colonial Affairs. He was one of the officials who supervised the Beijing edition of Tibetan Buddhist canon translation.²⁷ It is possible that similar to the 1669 Kangyur, there were other court lamas actively involved in transcribing the scriptures. Susan Naquin writes that there were six Buddhist halls in the Imperial palace, six in the Imperial city and seven in suburban villas.²⁸ The growth of Buddhist institutions signifies that they were plenty of lamas that the court could recruit for the projects.

The Role of Temples and Monasteries in Printing:

The printing of Tibetan Buddhist texts also occurred in languages other than Tibetan. One prime example is the Mongolian canon that Kangxi produced between 1718 and 1720.²⁹ It was originally translated from Tibetan in the seventeenth century and the main sponsor was Emperor Ligdan.³⁰ In 1718, the Kangxi emperor decided to revise and edit it. The text was first collated in Dolonor in Mongolia, which was the seat of Lcang skya reincarnation line. Kangxi is believed to have recruited a commission of scholars from all the banners.³¹ Banners were the main socio-political unit created by the Qing to rule over Mongols, which was led by a "Jasagh," a title given to Mongol nobles who had surrendered to the Manchus.³² In terms of the wood blocks required to print the copies, this occurred in Beijing at the famous Miaoying Si or the White Stupa. Kangxi wrote the preface for the Kanjur.³³ Once the 108 volumes of Kangyur were printed in the Imperial city, it was stored at Songzhu Si.

²⁷ Wu, 157.

²⁸ Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley: University of California Press, c2000), 309.

²⁹ Vladimir Uspensky, "The 'Beijing Lamaist Center' and Tibet in the XVII-Early XX Century," in *Tibet and Her Neighbors* (Berkeley, Calif: University of California Press, 1937), 109.

³⁰ Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire," 17.

³¹ Rawski, *The Last Emperors [Electronic Resource]*, 255.

³² Frédéric Constant, "The Legal Administration of Qing Mongolia." *Late Imperial China* 40, no. 1 (2019): 154-155.

³³ Patricia Berger, Preserving the Nation: The Political Uses of Tantric Art in China. In *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850-1850*, 1st ed (Lawrence, KS : Honolulu, Hawaii: Spencer Museum of Art, University of Kansas ; University of Hawaii Press, 1994), 112.

What the Mongolian Kangyur demonstrates is that apart from the Imperial Household Department and the Ministry of Works, temples and monasteries also played a key role in the printing process. This was even more common for smaller texts that would not require extensive budgets. For instance, a new version of a Buddhist guidebook to Mount Wutai and its temples was edited by Blo bzang bstan pa in 1701. The blocks were cut at a government financed monastery at Mount Wutai, the Pusating and later carried to Beijing.³⁴ At the same time, the use of temples as printing workshops does not appear to be a new phenomenon. In fact, the site of the Songzhusi Temple had been the location of printing workshops in Ming dynasty, called Hanjing Chang (Chin.: 漢經廠) (Eng: Han canon) and Fanjing Chang (Chin.: 番經廠) (Eng: Barbarian, Tibetan canons).³⁵

One of the main differences between canon and other Buddhist production was also in terms of its dissemination. Given the scale of the project, the canons were usually printed by the Imperial printing center at Wuyingdian or by big monasteries such as Derge, Narthang or Chone. The books on the other hand were often made at smaller temples and monasteries. Vladimir Uspensky has written that while the temple bookstores in Beijing had a strong market in Mongolia, the copies of the Buddhist canon were not for sale and were only distributed as imperial gifts. Although the canon was fewer in number and not sold, it does not necessarily imply that it did not travel widely. Using the Emperors' wide network, copies of the canon were distributed throughout its geographical reach and also reached Central Tibet.³⁶ For instance, two editions of 1410 Yongle canon was given to Chos rje Kun dga' bkra shis (1349-1425), head of lha khang of Sakya in 1414 and Byams chen chos rje shkya ye shes (1325/54-1435), founder of Sera monastery in 1416.³⁷ Evelyn Rawski had found through a twentieth century survey that Tibetan, Mongolian and Manchu Tripitakas were present at eight great temples built by the Qianlong emperor at Rehe.³⁸ The survey also found Narthang imprints of Kangyur and Tengyur at Chengde. This points to the active gift making of canon that was happening across the Inner Asian network and also possibly points to the political currency of canon as gift making among powerful stakeholders.

³⁴ Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire," 30.

³⁵ "Lamas-and-Emperors - Canon Printing," accessed October 24, 2018, <https://lamas-and-emperors.wikischolars.columbia.edu/Canon+Printing>.

³⁶ Uspensky, "The 'Beijing Lamaist Center' and Tibet in the XVII-Early XX Century," 110.

³⁷ Silk, *Suhrlekkah*, 156.

³⁸ Rawski, 7.

The Tibetan Buddhist book market, on the other hand, functioned as a market in its original sense. Expansion of Tibetan Buddhism had already led to a demand for religious works. As Mongol groups were incorporated into the Qing banner system, schools were established in each *jasagh*, the administrative banner unit and in centers such as Beijing, Urga, Uliastai and Kobdo, students learned to read and write Mongolian and Manchu.³⁹ The Mongolians learned Tibetan during their schooling at Tibetan Buddhist monasteries. Given that there were more than 2,000 monasteries and temples in Mongolia and Qinghai province, the audience for religious books was vast to say the least.⁴⁰ With 221 Mongol language books published, Beijing was the center of Mongol language publishing. The books printed in Songzhusi Temple also had an adjacent bookstore called Tianqi. The Mahakala miao also printed religious texts. Mongolian books, along with Manchu and Chinese were also sold at Longfusi and Huguosi.⁴¹ As the temples and their book stores played a pivotal role in the distribution and sale of these books, they were often bought by either visiting Mongolian lamas for their home monasteries or by Mongol nobles.⁴²

Moving Beyond the Center: Printing outside of Imperial involvement

In studying the Inner Asian printing network, Beijing was undoubtedly an important center. However, not all religious works coming out of Beijing were directly related to the imperial court. Some of the texts found from Tianqi bookstore or the Mahakala miao had individual carver names written on them. Similarly, Lan Wu has shown that important Buddhist texts were also printed in Inner Asian centers farther from Beijing. For instance, In 1721, a monk called Jingjue, who came from a Tusi family in Gansu called the Yang was the abbot of Chone (Chin: Chandong) monastery. During his abbotship, he ordered the production of Kangyur from engraving to final printing. He employed 100 Buddhist scholars, craftsmen, painters and staff.⁴³ The Chone Kangyur took ten years to complete.

Similarly, in Mongolia, Charles Bawden has shown that many monastic printing houses developed that functioned without the patronage of Qing emperors.⁴⁴ In fact, just as the rich Mongol men and nobles bought the books in Beijing, they were the ones who also

³⁹ Rawski, "Book Culture in Qing Inner Asia," 304-305.

⁴⁰ Rawski, 305.

⁴¹ Rawski, 5.

⁴² Rawski, "Book Culture in Qing Inner Asia," 221.

⁴³ Wu, 156.

⁴⁴ Bawden, *Modern History Mongolia*, 23.

patronized local printing. For instance, between 1779 and 1783, Khorchin noblemens raised 140 taels of silver to pay for woodblocks of 130 texts of the collected works of the 18th century cleric called Mergen Gegen.⁴⁵

As historical evidence clearly demonstrates the role of monasteries and temples in facilitating the Inner Asian printing network, it also helps us to reconsider these institutions and shift our perspectives on monasteries, which as Weiwei Luo articulately states, are not merely public spaces and recipients of patronage but also “active agents with political and social power.”⁴⁶ They had their own bookstores, their workshops and often found local sponsors to build their influence as independent institutions. If the monasteries could exercise a certain degree of freedom and power, it also helps us to evaluate the implication of Qing sponsored Buddhist institutions and their impact on imperial authority. While this paper does not focus on construction of monasteries or conversion of existing institutions into Tibetan Buddhist sites, as briefly mentioned in the beginning, the sponsorship of monasteries was another important form of Imperial patronage. Of the 57 Imperial founded monasteries, 25 were of Tibetan Buddhists. The Kangxi emperor built monasteries in Wutaishan, Dolonor and Jehol.⁴⁷ Before him, Hong Taiji had built temples for Mahakala and Kalachakra in Shenyang. After him, Qianlong would build replicas of Potala and Tashilhunpo at Rehe.⁴⁸

Sabine Daringhuas has argued that building of Tibetan monasteries was a way of turning Tibetan eyes towards China by symbolically transgressing cultural boundaries between Inner Asia and China.⁴⁹ Pamela Crossley, on the other hand, has written of imperial sponsorship and regulation as a political strategy to neutralize institutions that could challenge “the ideological, political, or financial preeminence of the court.”⁵⁰ Crossley argument rests on the rationale that imperial institution opposed any formation of solidarities based on common features which she lists as below:

⁴⁵ Bawden, 84.

⁴⁶ Weiwei Luo, “Land, Lineage and the Laity: Transactions of a Qing Monastery,” *Late Imperial China* 36, no. 1 (June 29, 2015): 88–123, <https://doi.org/10.1353/late.2015.0003>, 1.

⁴⁷ Xiangyun, “The Qing Court’s Tibet Connection: Lcang Skya Rol Pa’i Rdo Rje and the Qianlong Emperor,” 127.

⁴⁸ James Louis Hevia, “A Multitude of Lords: The Qing Empire, Manchu Rulership and Interdomainal Relations,” in *Cherishing Men from Afar [Electronic Resource]: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 251.

⁴⁹ Dabringhaus, *China and Her Neighbours*, 131.

⁵⁰ Crossley, *A Translucent Mirror [Electronic Resource]*, 228.

“common descent, common age, common gender, common status, common habitat, common religion, common proximity, common skills, common pastimes, common occupation, common avarice, common security, common recreation, common indebtedness, or common dissoluteness.”⁵¹

However, in studying the printing activities of monasteries and temples, it in fact shows that the Qing while sponsoring some of these monasteries did not have direct influence on them all the time. Thus, Jonathan Hay’s description of Qing imperial authority fits better with the findings of this research. Hay writes that beginning from Kangxi, “imperial authority was reinvested in a mobile center, responsive to emperor’s movements and to contingent political needs. Power was free flowing, crystallizing in specific places around the emperor’s physical present.”⁵² His research is based on the emergence of multiple palace centers or the use of garden complexes as alternative seats of government.⁵³ Emergence of printing centers outside of the imperial palace in Beijing and in Inner Asian capital illustrate a wide and a complex network. This network was undoubtedly supported by the Qing emperors and spurred by their financial contribution but also had spaces and layers where smaller local powers could engage in printing activities independently.

Works Cited

馮明珠, and 盧雪燕. 殊勝因緣: 內府泥金寫本藏文龍藏經探索 = *A Wondrous Occasion Predestined: Unveiling the Kangxi Kangyur*. 臺北市: 國立故宮博物院出版: 國立故宮博物院故宮文物藝術發展基金總代理, 2015.

Bawden. *Modern History Mongolia*. Independence, UNITED KINGDOM: Routledge, 2004. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/columbia/detail.action?docID=1649078>.

Chayet, Anne, Mark C. Elliott, Philippe Foret, and James A. Millward. “Architectural Wonderland: An Empire of Fictions.” In *New*

⁵¹ Crossley, *A Translucent Mirror [Electronic Resource]*, 228.

⁵² Jonathan Hay, “The Diachronics of Early Qing Visual and Material Culture,” Lynn Struve Ed. *The Qing Formation in World-Historical Time*, accessed October 16, 2018, https://www.academia.edu/25757962/The_Diachronics_of_Early_Qing_Visual_and_Material_Culture, 210.

⁵³ Hay, “The Diachronics of Early Qing Visual and Material Culture,” 311.

Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde. Richmond, UNITED STATES: Routledge, 2004.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/columbia/detail.action?docID=200446>.

Constant, Frédéric. "The Legal Administration of Qing Mongolia." *Late Imperial China* 40, no. 1 (2019): 133-173.
 doi:10.1353/late.2019.0004.

Crossley, Pamela Kyle. *A Translucent Mirror [Electronic Resource]: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Dabringhaus, Sabine. *China and Her Neighbours : Borders, Visions of the Other, Foreign Policy 10th to 19th Century*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

Farquhar, David M. "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38, no. 1 (1978): 5–34. <https://doi.org/10.2307/2718931>.

Hahn, Michael, and Helmut Eimer, eds. *Subrillekhañ: Festgabe für Helmut Eimer*. Indica et Tibetica 28. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verl, 1996.

Hay, Jonathan. "The Diachronics of Early Qing Visual and Material Culture." Lynn Struve Ed. *The Qing Formation in World-Historical Time*. Accessed October 16, 2018.
https://www.academia.edu/25757962/The_Diachronics_of_Early_Qing_Visual_and_Material_Culture.

Hevia, James Louis. "A Multitude of Lords: The Qing Empire, Manchu Rulership and Interdomainal Relations." In *Cherishing Men from Afar [Electronic Resource]: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*. Durham: Duke University Press, 1995.

"Lamas-and-Emperors - Canon Printing." Accessed October 24, 2018.
<https://lamas-and-emperors.wikischolars.columbia.edu/Canon+Printing>.

Luo, Weiwei. "Land, Lineage and the Laity: Transactions of a Qing Monastery." *Late Imperial China* 36, no. 1 (June 29, 2015): 88–123. <https://doi.org/10.1353/late.2015.0003>.

Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley: University of California Press, c2000.

. <https://catalog.hathitrust.org/Record/004206886>.

Perdue, Peter C. *China Marches West [Electronic Resource] : The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

Rawski, Evelyn Sakakida. "Book Culture in Qing Inner Asia." In *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, edited by Kai-wing Chow. Studies on China 27. Berkeley: University of California Press, 2005.

———. *The Last Emperors [Electronic Resource] : A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California Press, c1998.

Song, Jianze, and Christine Moll-Murata. "Notes On Qing Dynasty 'Handicraft Regulations and Precedents' (Jiangzuo Zeli), with Special Focus on Regulations on Materials, Working Time, Prices, and Wages." *Late Imperial China* 23, no. 2 (2002): 87–126. <https://doi.org/10.1353/late.2003.0004>.

Stoddard, Heather. *Early Sino-Tibetan Art*. Bangkok: Orchid Press, c2008.

Torbert, Preston M. *The Ch'ing Imperial Household Department : A Study of Its Organization and Principal Functions, 1662-1796 / by Preston M. Torbert*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University : distributed by Harvard University Press, 1977.

Uspensky, Vladimir. "The 'Beijing Lamaist Center' and Tibet in the XVII-Early XX Century." In *Tibet and Her Neighbors*. Berkeley, Calif: University of California Press, 1937.

Wu, Lan. "Refuge from Empire: Religion and Qing China's Imperial Formation in the Eighteenth Century." Columbia University, 2015. <https://doi.org/10.7916/D8JS9Q58>.

Xiangyun, Wang. "The Qing Court's Tibet Connection: Lcang Skya Rol Pa'i Rdo Rje and the Qianlong Emperor." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60, no. 1 (2000): 125–63.

The Legacy of Bla ma dkar po: An Unsettled Dispute between Chone and Labrang on the Inner Asian Frontier

Gyatso Marnyi, Columbia University

Introduction

Mdo smad is a massive geographic region straddling Central Tibet and China proper. From the tenth century onward, the steppes, alpine meadows and valley alluviums nourished several powerful polities that took place through political, military and religious reconfigurations of hundreds of Tibetan *tsho ba* (group, clan or tribe). Historical accounts concerning such phenomenal powers are found rather scattered. Tibetan monastic narrative usually focuses on the history of eminent dharma and patron lineages instead of local political conflict and social change. Tibetan genealogical records construct idealized spiritual and secular lineages instead of reflecting the exercise of authority in reality. Chinese sources emphasize the Sino-centric political-cultural order on this frontier while paying little attention to the Tibetan management of community and the Tibetan principle of rulership on the ground. Hence, few available works in the academic literature on Mdo smad delve into the interactions between the coexisting regional polities and their respective control of *tsho ba*. However, a confrontation between the Chone Kingdom (1418–1950) and the regional authority centered in Labrang (1709–1950) showcases the complex politico-religious intercourse traversing *tsho ba* and the two polities' central administrations.

After decades of expansion, the religious influence of Labrang had infiltrated into Chone's jurisdictional borderland by the late nineteenth century.¹ Although the two Tibetan powers abutted each other and maintained an amicable relationship, the death of a lama, who was born in the Chone-Labrang borderland and spectacularly ascended to power in Xinjiang, brought his hometown and the two regimes into an intricate contestation over his material and immaterial legacies. The dispute, which was concealed and reinterpreted by local Tibetan communities, was witnessed by several Gospel missionaries. Their accounts, in addition to diverse genres of historical document,

¹ For Labrang's expansion and the change of religious identity affiliation of *tsho ba* and their communal monasteries from Chone to Labrang, see Marnyi Gyatso, "Home on the Margins: Tsho ba Societies of the Chone Kingdom on the Sino-Tibetan Frontier, 1862-1952," PhD diss., (The Chinese University of Hong Kong, 2020), 139–51, 184–94.

illuminate an inter-polity struggle for managing a federation and a monastery caught in-between Chone and Labrang, reveal the initiative of *tsbo ba* against temporal and ecclesiastic authorities, and imply the social, political and religious rationales behind the scenario. This article draws attention to the dynamic relations between the politico-religious centers, namely Chone and Labrang, and the eighteen *tsbo ba* in the lama's hometown. It examines how an influential religious authority came into being in local society, how the lay and religious rulers exerted control over a place, how the confrontation between Chone and Labrang was constrained in a covert and indirect way, and how *tsbo ba* as agents of social-political changes navigated themselves on the turbulent Sino-Tibetan frontier from the late Qing to early Republican period.

Politico-Religious Structures of Chone and Labrang

From the eighteenth century onward, Chone and Labrang were the most dominant Tibetan political-religious-trading centers in Mdo smad. The two regimes managed over 1,200 *tsbo ba* that neighbored the diverse Han Chinese, Mongol and Hui Muslim groups in the borderland of today's Gansu, Qinghai and Sichuan.² Although Chone Monastery (Ggon chen dga 'ldan bshad grub gling, Ch. Chanding si 禪定寺) and Labrang Monastery (Gge ldan bshad sgrub dar rgyas bkra shis gyas su 'khyil ba'i gling) were considered institutional extensions of the Lhasa Dge lugs monastic universities, the Lhasa government had no control of the two religious institutions and local Tibetans. The hierarchical governmental structure in China proper also reached the limit here. Although Chone and Labrang fell under the nominal jurisdictions of Taozhou 洮州 and Xunhua 循化 subprefectures (Ch. *ting* 廳), which were respectively administered by Lanzhou 蘭州 and Xining 西寧 prefectures (Ch. *fu* 府), the Chinese administration staffed by circulated officials (Ch. *linguan* 流官) was never established in either places before the late 1920s.³ The Qing and Republican political influences became even weaker westward. For centuries the region was

² Ma Dengkun and Wanma Duoqi, *Kan lho'i bod kyi tsbo sbog lo rgyus mdor bsdu* (Hezuo: Gannan baoshe, 1994).

³ Tibetan settlements ruled by the Chone kings were under the nominal jurisdiction of Taozhou Garrison 洮州衛 (Sub-prefecture since 1748) from 1418 onward. Tibetan groups in the realm of Labrang were managed by Hezhou 河州 (present-day Linxia 臨夏) in name only. In 1762, the Qing set up Xunhua Subprefecture to govern this region as it was too far away from Hezhou. From 1823, Xunhua was subordinated to Xining. Zhang Yandu, *Taozhou tingzhi* (Taipei: Chengwen chubanshe, 1970), 838, 842. Gong Jinghan, *Xunhua tingzhi* (Taipei: Chengwen chubanshe, 1968), 20–1.

governed by local Tibetan lay and religious authorities with various titles.⁴

Undeniably, the official recognitions from Lhasa and Beijing were crucial for frontier rulers to accumulate politico-religious capital. It is also noteworthy that secular and ecclesiastic powers were often associated with each other and not strictly distinguished by Tibetans.⁵ Both regimes promoted the centralized Dge lugs monastic education, institutionalized the hierarchical relation between central and communal monasteries with the prime-subordinate/mother-son monastic system (*ma bu dgon gyi 'brel ba*), and constructed the charismatic lineage to consolidate temporal and spiritual rule. Hence, Chone and Labrang are typically considered theocracies (*chos srid zung 'brel*) differing only in that Chone's secular power outshined its religious authority, while Labrang's religious power was absolutely dominant.⁶ This observative assessment, however, is quite overgeneralized. As this article will illustrate, the nature of the power held by the Chone and Labrang ruling lineages, respectively, differed in nature. They rose to power in disparate circumstances and set up dissimilar political infrastructures. Even though Buddhism was inseparable from the formation of local authorities, monastic leaders possessed varying political statuses and worked with lay officials differently. In contrast to what has been identified by Yudru Tsomu as the three categories of Kham politics, namely, the merging of religion with politics, the alliance between secular and religious powers, and the share of authority by secular ruler and monastic institution, Chone and Labrang offer two additional types of political structures in the eastern Tibetan Plateau.⁷

⁴ The titles include *rgyal po*, *dpon po*, *dgon po*, *sa skyong*, *nang so*, *mkhan chen*, *mkhan po* and *bla dpon* in Tibetan, and *zhibuishi* 指揮使, *zhibui qianshi* 指揮僉事, *tusi* 土司, *tuguan* 土官, *qianhu* 千戶, *baihu* 百戶, *dugang* 都綱, *senggang* 僧綱 and *sengzhang* 僧正 in Chinese. See Gray Tuttle, "Pattern Recognition: Tracking the Spread of the Incarnation Institution through Time and across Tibetan Territory," *Revue d'Etudes Tibétaines*, 38 (2017): 29–64; "An Overview of Amdo (Northeastern Tibet) Historical Politics."

⁵ Joseph Fletcher suggested that "religion in Tibetan eyes was not clearly distinguishable from political allegiances." Based on this point, Paul Nietupski elaborates how the Qing-Labrang relation was perceived by Tibetans. See *Labrang Monastery: A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709–1958* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2011), xvi–xvii.

⁶ Yang Shihong, *Zhuoni Yang tusi zhuanlüe* (Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1989), 1.

⁷ Yudru Tsomu categorizes the Kham political systems into three precise types whereby the ultimate power respectively lay in the hands of a religious leader, secular ruler, or both. See *The Rise of Gönpö Namgyel in Kham: The Blind Warrior of Nyarong* (New York, London: Lexington Books, 2015), 8–9.

By obtaining ratification from the Ming-Qing emperors, sponsoring eminent lamas, expanding Chone Monastery and founding the Chone *mkhan po* lineage, the Chone kings (*mgon po/rgyal po*) or Yang chieftains (Ch. Yang *tusi* 楊土司) steadily ascended to power in the Klu chu (Ch. Taohe 洮河) and 'Brug chu (Ch. Bailongjiang 白龍江) valleys. From the 1680s, they superposed a central political structure upon a layer of local authorities and exerted control over six hundred *tsho ba* in the present-day southern Gansu. This system had a secular government comprising the *yongs 'dus* Palace, also known as Chone chieftain yamen (Ch. *tusi yamen* 土司衙門), twelve inner base-villages (*nang grangs ka bcu gnyis*), four outer base-villages (*phyi grangs ka bzhi*) and forty-eight banners (*dmag ru*, Ch. *qi* 旗). The royal lineage's estates were concentrated in the base-villages. A banner comprised six to twenty-five settlements known by locals as village (*sde ba*) or *tsho ba*. It consisted of one, two or three sub-units. Local Tibetans used different names, which combined *kbag*, *tsho ba* or *sde ba* with number, to call their sub-units.⁸ In addition, the lay power was secured by a religious administration constituted of the Senggang yamen (*lhag gi nang*), Parish-Assembly Office (*spyi khang*, Ch. *shangshulou* 尚書樓) and estates (*nang chen* or *bla brang*) of eighteen reincarnations (*sprul sku*) in Chone Monastery. The abbot or *mkhan po* position at the apex of the religious administration was held by either the king or his younger brother who utterly appointed the dharma throne holders (*khri pa*) to communal monasteries. The abbot managed four colleges (*grwa tshang*), seventeen religiously affiliated communities (*chos sde*), fifty-four son/subordinate monasteries (*bu dgon*) and several dozens of hermitages (*ri kbrod*). This political structure is characterized as the merging of politics with religion in which the royal family held the ultimate secular power and relatively dynamic authority in the religious domain. It had a centralized secular government and a loose religious administration, supervising and working with *tsho ba* leaders.⁹

⁸ Each banner roughly coincides, in terms of its population and territory, with what are today recognized as town (Ch. *xiang*).

⁹ Brag dgon pa dkon mchog bstan pa rab rgyas, *Mdo smad chos 'byung* (Lanzhou, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1982), 660–66; Ma and Wanma, *Kan lho'i bod kyi tsho shog lo rgyus mdor bsdus*, 265–314. For a description of Chone's politico-religious system, see Marnyi Gyatso, "Home on the Margins," 81–95.



Map 1. *Chone and Labrang in Cultural Tibet*

In Labrang, the reincarnation lineage of the 'Jam dbyangs bzhad pa received recognition from the Dalai and Panchen lamas and gained political and financial support from the Manchu emperors. With the patronage of Henan Mongol princes and Tibetan local chiefs, the First 'Jam dbyangs bzhad pa rdo rje (1642–1721) built a monastery on the northern bank of the Bsang chu River (Ch. Daxiahe 大夏河). A monastic bureaucracy on the model of monastic universities in Lhasa was adopted at the outset for the purpose of internal governance. From the mid-eighteenth century on, the 'Jam dbyangs lineage allied with hundreds of *tsho ba* between the Dgu chu (Ch. Longwuhe) valley and northern Rnga ba (Ch. Aba 阿坝) grassland, forming a religious realm with over a hundred subordinate monasteries and thirty reincarnations' estates. According to Paul Nietupski and others' investigation, these *tsho ba*, which formed villages or larger federative units/military alliances (*shog pa* or *shog kha*, nomadic in most cases),

were arranged into divine communities (*lha sde*), human communities (*mi sde*) and religiously affiliated communities based on their relations with Labrang Monastery. The religious, political and military affairs of a divine community were managed by a Labrang-appointed administrator (*sku tshab*). A human community usually had its own lay or religious leader, and managed local affairs without direct interference of Labrang. The community occasionally donated money and goods to Labrang. For a religiously affiliated community, its communal monastery was often a subordinate/son institute of Labrang, the prime/mother monastery (*ma dgon*) that supervised local monastic education and religious affairs.¹⁰ Up to the 1890s, the monastic bureaucracy had evolved into a complex administrative body that managed the monastery's estates, arranged regional Buddhist education, designated dharma throne holders, maintained reincarnation lineages and exercise authority over lay people. Labrang's political system was based on the alliance between local secular and religious powers, which was supervised by the 'Jam dbyangs bzhad pa. It was an ecclesiastic polity resembling a mandala structure.¹¹

Speaking of the governmental systems, Chone and Labrang had few similarities. The Chone king inherited his official title and held a military position in the Qing bureaucracy. The *yongs 'dus* Palace was designed like a Chinese sub-prefectural yamen. The bureaucratic apparatus consisted of the secretariat, revenue and administrative departments that were respectively in charge of 1) advisory and clerical works, 2) revenue management, 3) and tax collection, militia conscription and judicial issue. The advisor (Ch. *shiye* 師爺), the head of the secretariat department, was a reputable Chinese intellectual from a near county. He and his clerks were responsible for drafting official documents. The revenue department was staffed by the superior manager (Ch. *da zongguan* 大總管), second manager or treasurer (Ch. *er zongguan* 二總管) and third manager or chamberlain (Ch. *san zongguan* 三總管). They decided issues concerning fiscal, trade and the royal revenue. Employees in the administrative department were in five ranks. A superior headman (Ch. *da toumu* 大頭目) and a vice superior headman (Ch. *fu toumu* 副頭目) in the highest two ranks took charge of most administrative and judicial issues in the kingdom. The third-rank official was a chief messenger (Ch. *chuanbao toumu* 傳號頭目) who

¹⁰ Here I borrow Nietupski's translation of the terms used in Labrang. *Labrang Monastery*, 66–80. Ma and Wanma, *Kan lbo'i bod keyi tsho shog lo rgyus mdor bsdus*, 165–264. Li Anzhai, *History of Tibetan Religion: A Study in the Field*, translated by Chie Nakane (Tokyo: The University of Tokyo, 1982), 8–16.

¹¹ Ma and Wanma, *Kan lbo'i bod keyi tsho shog lo rgyus mdor bsdus*, 165–264. For considering Tibet as a “galactic polity,” a metaphoric description of polity that resembles mandala structure, see Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993), 62.

supervised three messengers to deliver messages, collect information and issue orders on behalf of the king, and administered two wardens (Ch. *bantou* 班頭) to manage the yamen prison with ten jailers (Ch. *banyi* 班役). The fourth-rank officials consisted of thirty-two accountants (*grangs shes*). They were also called banner-chiefs (Ch. *qizhang* 旗長) and had the power to handle taxation, lawsuit and militia affairs for the forty-eight banners. The sixteen minor headmen (Ch. *xiaotou* 小頭) of base-villages were the fifth-rank officials. They dealt with communal affairs and assisted the five branches of royal lineage to run estates in the base-villages. All Tibetan officials were selected by the king from capable men of the twelve inner-base villages. In addition, there were seventy-two local managers (*tsung gon*, Ch. *zongguan* 總管), who were originally local leaders and recognized by the king, worked for banner-chiefs to manage affairs of the seventy-two sub-units in the forty-eight banners. Local managers, who did not receive any forms of salary from the king, were regarded as local representatives instead of yamen officials.¹²

The situation was more complicated in Labrang, as Li Anzhai, Ma Dengkun, Wanma Duoji and Paul Nietupski illustrate in detail, the political structures were dynamic and full of local variations across the expanding ecclesiastic realm of the 'Jam dbyangs lineage. Labrang exerted power in cases of religious affair, legal disputation, tax collection, corvée levying and militia enlistment primarily through the Central Office (*yig tshang*) of the aforementioned complex administrative body. The main estate of the 'Jam dbyangs was managed by his chief attendant (*sku bcar mkhan po*), treasure (*phyag mdzod*), internal affairs manager (*nang mdzod*) and tutor (*yongs 'dzin*). Under them were the representatives (*sku tshab*) nominated from the eighty monk-attendants (*zhabs phyi*) and assigned for three-year to manage divine communities. In addition, reincarnate lamas at Labrang were arranged into four ranks based on their achievements and influences. They were known as golden throne reincarnations (*gser khri*), teacher/vows-giver reincarnations (*mkhan po*), abbot reincarnations (*dgon bdag bla ma*) and normal reincarnations (*sprul sku*). With few exceptions, they owned estates (*nang chen*) at Labrang and properties elsewhere. According to the monastic regulation, these estates were managed by varying numbers of attendant of the *sprul sku* without any interference by the main estate. In each divine community, the representative assigned by

¹² Although messengers were likely unranked officials, they were considered more powerful than banner-chiefs by local people. The forty-eight banners were “eighteen banners within the pass” (’og sgang mar nang dmag ru bcu brgyad), “twelve banners beyond the pass” (’og sgang mar nang dmag ru bcu gnyis), “Brug chu four banners” (rol bad mag ru bzhi), “Upper The bo six banners” (the bo stod ma dmag ru drug) and “Lower The bo eight banners” (the bo smad ma dmag ru brgyad). See *Zhuoni wenshi ziliao*, vol.1, 4–6; vol.3, 32–5; Zhang Yandu, *Taozhou tingzhi*, 273, 943–51.

Labrang managed most communal affairs for three years. In human communities, *tsho ba* were the noncompulsory sponsors of Labrang and its lamas. Local secular authorities held substantial power. Labrang might ratify hereditary headmen or *gowa* ('*go pa* or '*go ba*) in human communities but did not appoint representatives to directly handle local affairs. The religiously affiliated communities sent local reincarnations and monks to study at Labrang and accepted the throne holders assigned by the 'Jam dbyangs.¹³

Apart from the central administrations, the mandala-like structures of local politico-religious authorities were identical in Chone and Labrang. On the one hand, for the physical distances between the central administration and different *tsho ba*, the direct and systematic control was largely restrained within a day's horse-riding radius. *Tsho ba* in this category were the base-villages of Chone or divine communities of Labrang. They were bonded to the lay or monastic estates. On the other hand, in areas reckoned as a three-day to one-week horse-riding trip, local leaders and communal councils either managed their *tsho ba* independently, or cooperated with expatriate officials such as Chone banner-chiefs and Labrang representatives. Local leaders obtained power through inheritance, election and selection. They were either nobles, hereditary leaders, elected prestigious figures or appointed and served in rotation. Normally, the mandala-like structure of authorities consisted of chiefs (*dbon po*) and minor chiefs (*dbon phran*, nomadic *gur gang bo* and sedentary *ming btags*) of *tsho ba*, religious mediators and lords (*mgon po*) of larger units, elder (*rgan po*) councils of temporary or fixed federative units such as *shog pa* and *shog kba*, as well as leaders of seasonal organizations like the encampment-circle (*ru skor*) and mutually obligated communal helping (*u lag*) group. They practically coped with various local matters.¹⁴

Tsho ba and Regional Rulers

Systematic research on *tsho ba* is scarce in comparison with its significance to understand Mdo smad Tibetan societies. Limited historical references and ethnographic data obstructs contemporary scholars from precisely examining this organization. The scattered

¹³ Nictupski, *Labrang Monastery*, 60–70. Ma and Wanma, *Kan lbo'i bod kyi tsho shog lo rgyus mdor bsdus*, 165–264. Li Anzhai, *History of Tibetan Religion*, 35–42. For the detailed account of the reincarnation lineages at Labrang Monastery, see Zha zha, *Labulengsi buofo shixi* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 2000).

¹⁴ Based on field research in Taozhou and near Amdo Tibetan areas during 1923–1927 and 1929–1935, the pioneering missionary anthropologist Robert Ekvall depicted the social organizations and political structures of the Tibetan communities in the Gansu-Amdo borderland during the 1920s and early 1930s in detail. See *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 4–82. For a survey on Amdo nomadic social organization, see Matthias Hermanns, *Die Nomaden von Tibet* (Wien: Verlag Herold, 1949), 231.

accounts up to date depict an oversimplified, idealized and inconsistent picture of *tsho ba*. What is *tsho ba*? When non-Tibetan anthropologists and historians raise this question, their informants often give descriptive answers mixing with the origin legends, migration histories and functions of *tsho ba*. These responses corroborate neither pre-modern Tibetan accounts nor historical works produced in the twentieth century. It is not easy to find written records showing that *tsho ba* comprised related patriarchal/matriarchal lineages, or households shared same founding ancestor. Few ethnographic data conform to the Tibetan conclusion that *tsho ba* is clan and the membership is primarily assigned through kinship.

In general, historians and anthropologists translate *tsho ba* loosely as lineage and clan, or cautiously as political unit, social group and territorial division.¹⁵ As some scholars notice that the Tibetan communitarian base of territory and practices of intimate relation in Mdo smad resemble a tribal society, they regard *tsho ba* as tribe.¹⁶ Since

¹⁵ For a review of the different translations of the term “*tsho ba*,” see Reinier Langelaar, “Descent and Houses in Rebong (Reb gong): Group Formation and Rules of Recruitment among Eastern Tibetan *tsho ba*,” in *Mapping Amdo: Dynamics of Change*, edited by Jarmila Ptáčková and Adrian Zens (Prague: Oriental Institute CAS, 2017), 155–83; “Historical and Social Organisation on the Eastern Tibetan Plateau: The Territorial Origins and Etymology of *tsho-ba*,” *Inner Asia* 21 (2019): 8. For accounts on *tsho ba* as descent-based groups, see Katia Buffetrille, “Some Remarks on Mediums: The Case of the *lha pa* of the Musical Festival (Glu rol) of Sog ru (Amdo),” *Mongolo-Tibetica Pragensia* 1, no.2 (2008): 15–6; Samten Karmay, “The Social Organization of Ling and the Term *phu nu* in the Gesar Epic,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58, no.2 (1995): 303. Emily Yeh, “Tibetan Range Wars: Spatial Politics and Authority on the Grasslands of Amdo,” *Development and Change* 34, no.3 (2003): 510. For considering *tsho ba* as clan, see Robert Ekvall, *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 79. For studies regard *tsho ba* as social groups and territorial units, see Graham Clarke, “Aspects of the Social Organisation of Tibetan Pastoral Communities,” in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989*, (Narita, Japan, 1992), 399; Stobs stag lha, “A Multi-Ethnic Village in Northeast Tibet: History, Ritual, and Daily Life in Chu cha,” *Asian Highlands Perspectives* 24 (2013): 33. Marie-Paule Hille, Bianca Horlemann and Paul Nietupski suggest that more detailed local ethnographic research needs to be done instead of simply translating the term. See *Muslims in Amdo Tibetan Society: Multidisciplinary Approaches* (Lanham: Lexington Books, 2015), 4–5.

¹⁶ For studies that generally treat *tsho ba* as tribe, see Fernanda Pirie, “Feuding, Mediation and the Negotiation of Authority among the Nomads of Eastern Tibet,” *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper* 72 (2005): 10. Lawrence Epstein and Peng Wenbin, “Ritual, Ethnicity and Generational Identity,” in *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, edited by Melvyn Goldstein and Matthew Kapstein (Berkeley: University of California Press, 1998), 120–138. Nancy Levine, “From Nomads to Ranchers: Managing Pasture Among Ethnic Tibetans in Sichuan,” in *Development, Society, and Environment in Tibet. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, edited by Graham Clarke (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998), 69–76.

the twentieth century, Chinese scholars under the influences of social Darwinism and Marxism replaced the terms clan (Ch. 族) and federation (Ch. 部) with tribe (Ch. 部落). The term connotes a strong sense of primitiveness and backwardness in the Chinese ethnopolitical context. Some Tibetan scholars in China also use “*buluo*” to translate *tsbo ba*, *tsbo shog* and *tsbo khang*.¹⁷ In addition, Langelaar employs Lévi-Strauss’ concept of “house society” (*société à maisons*) to analyze the internal structures and relations of Reb gong Tibetan *tsbo ba*. Focusing on household (*khang*), the most basic social unit, Langelaar demonstrates that *tsbo ba* is social networks overarching households.¹⁸ In short, the overall academic debate is about the presentation of *tsbo ba* as a unilineal descent-based unit, territorially defined unit or village intra-network centered unit.

Based on my fieldwork in Kan lho (Gannan) Tibetan Autonomous Prefecture, it seems that unilineal descent group(s) formed the base of *tsbo ba*. A *tsbo ba* consisted of several to around thirty households (tentholds in nomadic area). The households identified themselves as being descended from a legendary ancestor or brothers serving as frontier soldiers of the Tibetan Empire. Aside from such fictitious kinship, within a *tsbo ba*, there is a full category of terms for inter-household relation to explain Tibetan epistemologies of inclusion and exclusion. It is evident for all members that agnatic sibling (*sha nye*, *sha khrag*, *spun mched* and *gnyen nye*) and reciprocal assistant (*u lag*) relations among households played a crucial role in forming sub-*tsbo ba* organization—group of related houses (*tsbang*). The subgroup was critical for related households to organize agricultural or pastoral production. Households of a subgroup usually shared the same bone-lineage (*rus pa*) and bore the same lineage name (*rus ming*). They worshipped the same protector deity (*srung lha*) and the same mountain gods (*yul lha*). The lineage origin, mostly idealized, is typically traced back to the oldest four/six ancestral clans and their branches as referenced in Tibetan imperial histories from the seventh to ninth centuries. Keeping these mundane and divine relations alive was extremely important to define *tsbo ba* membership.¹⁹ Through

¹⁷ See Chen Qingying ed., *Zangzu buluo zhidu yanjiu* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2002), 1–21. For a brief comment on the Chinese translation of *tsbo ba*, see Marnyi Gyatso, “Home on the Margins,” 29–36. The two well-known books about *tsbo ba* in Mdo smad and particularly Kan lho by Zhouta (Brug thar) are mainly based on the accounts of Ma Dengkun and Wanma Duoji. The authors also consider Tibetan local communities as tribes. See Zhouta, *Mdo smad Rma khang tsha 'gram rong 'brog yul gru'i sngon byung mes po'i ngag gi lo rgyus deb ther chen mo zhes bya ba bzhangs so* (Pe cing: Mi rigs dpe skrun khang, 2005); *Gannan zangzu buluo shehui lishi yu wenhua yanjiu* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2013).

¹⁸ Langelaar, “Descent and Houses in Rebgong (Reb gong),” 156–79. Claude Lévi-Strauss, *The Way of the Masks* (Seattle: University of Washington Press, 1982), 173–74.

¹⁹ Marnyi Gyatso, “Home on the Margins,” 63–80. For studies examining the *rus*, see Jonathan Samuels, “Are We Legend? Reconsidering Clan in Tibet,” *Revue d'Etudes*

kinship, marriage, religion, political alliance and other strategies for resource management and self-preservation, subgroups were overarched by the *tsbo ba*. When it comes to inter-*tsbo ba* feuds, political matters and religious affairs, *tsbo ba* served as a basic organization. In the moment of a regional war, the *shog pa* of several *tsbo ba* became a basic fighting unit.²⁰

Although territoriality was significant for *tsbo ba*, the relationship between *tsbo ba* and territory was not unalterable. Social unrest and natural catastrophe oftentimes disturbed the stability of the tie between *tsbo ba* and land. A *tsbo ba* could move to a new place, recruit new households and even restructure (merging or dividing) itself after conquering adjacent *tsbo ba* or being defeated in feud. This practice of changing alliance from one *tsbo ba* or *shog pa* to another also applied to subgroup and single household. Turbulent nature of the Sino-Tibetan-Muslim-Mongol frontier led to the fluid relation between *tsbo ba* and land. As Hans Stübel found in Dme bo, which was common across Mdo smad, “often a certain family strives to shift from a less influential group to a more influential one; they can do this by presenting the group leader and several respected members of the group with a sheep and several chin (*jin* ཁྲི) of wine and inviting them to a meal.”²¹ In general, *tsbo ba* in agricultural area was more stable than those in pastoral area. External causes such as a regional ruler’s suppression, Mongol invasion, Manchu incorporation, Tibetan-Muslim conflict and Chinese integration all triggered territorial changes and internal reconfigurations of *tsbo ba* in Mdo smad. Territory was defined by not only the practical management of land, water, forest and pasture, but also the relations with territorial deities who were relevant to the communal good. Consequently, reserving the average number of households and maintaining diverse relations with the immaterial

Tibétaines 37 (2016), 293–314. Nancy Levine, “The Theory of Rū Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society,” in *Asian Highland Societies in Anthropological Perspective*, edited by Christoph von Fürer-Haimendorf (New Delhi: Sterling Publishers, 1981), 52–78.

²⁰ For how the small units were organized into *tsbo ba* or larger alliance in Rma lho and Songpan, see Dpal ldan bkra shis and Kevin Stuart, “Perilous Novelities: The Amdo Tibetan Klu-rol Festival in Gling-rgyal Village,” *Anthropos* 93 (1998): 38–40; Kang Xiaofei and Donald S. Sutton, *Contesting the Yellow Dragon: Ethnicity, Religion, and the State in the Sino-Tibetan Borderland* (Leiden, Boston: Brill, 2016), 25–6. Jack Patrick Hayes, *A Change in Worlds on the Sino-Tibetan Borderlands: Politics, Economics, and Environments in Northern Sichuan* (Lanham: Lexington Books, 2014), 22–3, 37–8. Emily Yeh notices that there are clans overarching *tsbo ba*. See “Tibetan Range Wars,” 510.

²¹ Hans Stübel, *The Menn Fantzu: A Tibetan Tribe of Kansu* (New Haven: HRAF Press, 1958), 56. For a similar account on Rma chu and Mgo log Tibetans, see Fernanda Pirie, “Feuding, Mediation and the Negotiation of Authority among the Nomads of Eastern Tibet,” 12.

world were crucial for a *tsho ba* to bond with new land and reestablish territoriality after relocation.²²

The notion that territory belonging to a regional ruler such as the Chone king or the 'Jam dbyangs bzhad pa, which was an assumption of Chinese frontier officials and gazetteer compilers, was uncommon among Tibetans. Similar to other Tibetan frontier polities, the political sway of Chone and Labrang was defined by a center instead of a fixed border. Spatial distance and mountainous topology were the major obstacles for the development of systematic and centralized control. The power of a ruler was based on his governance of, or broadly speaking, relationship with *tsho ba* rather than the size of territory. The ruler's influence on the number of *tsho ba* was pivotal to determine the scale of his realm.²³ To be specific, the relation between regional politico-religious center and *tsho ba* in Chone and Labrang was usually fourfold. First, *tsho ba* accepted the control of a regional ruler to receive military or political protection against Mongol raiders and other Tibetan marauders, as well as ward off Manchu, Chinese and Muslim integrations. Second, *tsho ba* joined the Chone banner system/Labrang alliance to benefit from trade that was managed by the ruler. Market activity was organized outside Chone and Labrang monasteries, Tibetans also combined trade with religious purposes. Third, *tsho ba* often forged ties with the ruler through patronizing a prestigious lama and branch monastery to fulfill the pragmatic and karma-oriented needs of rituals. Fourth, some *tsho ba* were absorbed into the regional polity through military conquest. The establishment of these relations were on the basis of Tibetan social, political and religious norms, historical precedents and local practices. Both regional rulers and *tsho ba* acknowledged certain rules. Leaving communal affairs in the hands of *tsho ba* leaders and elder councils was the principal base for regional authorities to exercise rulership. With the exception of large-scale range wars, open challenge to Chone/Labrang regime or revolts against Manchu-Chinese authorities, the regional rulers would not directly meddle in *tsho ba* matters. Even in extreme cases, the highest rulers more often than not were mediators instead of arbitrators.²⁴

²² For specific cases, see Marnyi Gyatso, "Home on the Margins," chapter 2–4.

²³ Many early twentieth century travelers noticed this situation. See Ekvall, *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*; Joseph Rock, "The Amney Ma-Chen Range and Adjacent Regions: A Monographic Study," in *IsMEO* 12 (1956); Reginald Farrer, *On the Eaves of the World* (London: Edward Arnold, 1916), vol.1, 164; Eric Teichman, *Travels of a Consular Officer in North-West China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), 134.

²⁴ This is elaborated in my dissertation. See Marnyi Gyatso, "Home on the Margins," 68–100. For the Qinghai Mongols' influence on Mdo smad, see Marnyi Gyatso, "The Ming, Tibetan and Mongol Interactions in Shaping the Ming Fortification, Multicultural Society and Natural Landscape in Mdo smad, 1368–1644." In *Revue d'Etudes Tibétaines* 55 (2020): 371–74. For an analysis of Tibetans' different needs of rituals, see Samuel, *Civilized Shamans*, 177–212.

The relation of regional ruler and *tsbo ba* was conditioned by the long self-ruled character of *tsbo ba* and federative units in Mdo smad. Since households of a *tsbo ba* had more or less equal social, economic and political status, in spite of the regional variations, the ruler had to pay attention to the self-managing power of *tsbo ba* members as a whole. The collective will and action of a *tsbo ba* or federative unit were not neglectable. Serious conflict between local alliance and regional ruler was not rare. Thus, the ruler-*tsbo ba* relation was not necessarily unilateral and dominated by regional ruler. A *tsbo ba* could separate itself from a military alliance, political federation, religious sovereign and kingdom according to the traditional norm and communal decision.²⁵ To sum up, *tsbo ba* was the basic Tibetan social, religious, political, economic and territorial organization in Mdo smad. It affected the formation of societal structure, political system and local politics on the Tibetan frontier. It was a non-negligible agent of local social and political change.

1. The Rise of Bla ma dkar po Kun dga' rgyal mtshan

Bla ma dkar po Kun dga' rgyal mtshan (1835–95) was born into a household of Zhing khams, one of the eighteen *tsbo ba* along Chas pa valley (Chas dpal zhing or Chab bu gshis, Ch. Chebagou 車巴溝/扯霸溝) in the northwestern corner of the Chone Kingdom. The eighteen *tsbo ba* constituted two semi-pastoral federative units: Ya 'gag and Ma 'gag.²⁶ Like elsewhere in Mdo smad, such units co-organized militias in moments of crisis and collaborated to tackle religious affairs. Meanwhile, inter-*tsbo ba* friction was quite common. Around the 1700s, the eleventh Chone ruler Dmag zor mgon po (Yang Rusong 楊汝松, b. 1686) incorporated these *tsbo ba* into Chone and organized them into one of the forty-eight banners. Chas pa Tibetans became the king's subjects (*mi ser*, Ch. *baixing* 百姓). In *Kun dga' rgyal mtshan gyi rnam thar*, the hagiography of Bla ma dkar po justified by Tibetan Buddhist values, the author Skal bzang legs bshad indicates that Bla ma dkar po's parents, who were devout Dge lugs pa followers, sent him to Chone Monastery in 1843. A local tale suggests that he ran away from his home after injuring a neighbor's yak with a spear. As the case was implicated in a three-year feud, he hid at Yid dga' chos gling Hermitage to avoid punishment. Afterwards, he became a disciple of Dge shes

²⁵ Kang and Sutton, *Contesting the Yellow Dragon*, 25. Pirie, "Feuding, Mediation and the Negotiation of Authority among the Nomads of Eastern Tibet," 12. Stübel, *The Mewa Fantzu*, 56.

²⁶ The eighteen *tsbo ba* were Brgya chad, Rme ru nin pa, Rme ru srib pa, Dga' tshang, Ske rgas and Yul dza tshe in Ya 'gag unit, and Dgon pa, Rgod tsang, Zhing khams, Gong gcod, Brag rtsa, Mra rtsa, Lung mdo, Mdo khog, Bya bug, Phan khyim, A rgyu nang and Stag 'gag in Ma 'gag unit.

Ngag dbang bstan 'dzin and received elementary monastic training at the hermitage.²⁷

At that time, Chone Monastery's Eighty-eighth *kbri pa* Mkhyen rab bstan pa, who was later recognized as the First Dbyi li tshang, established the patron-priest relation with Oirats Mongols in Dzungaria 準噶爾, or Lower Mongol (*smad phyogs sog yul*). He made routine trips to preach and collect donations in northwestern Xinjiang (Lower Mongol). In 1847, Bla ma dkar po was selected as an attendant to the aged Dbyi li tshang and to visit Hoboksar (Ch. Huobokesaili 霍博克賽里). In contrast to the time-consuming trip, his stay in Lower Mongol was brief. He returned to Chone and started to learn Tibetan medicine and healing rituals.²⁸ At this point, the Second Tshe smon gling *bo thog thu* 呼圖克圖 Ngag dbang 'jam dpal tshul khirms rgya mtsho (1792–1860), who was then serving as the Seventy-first Dga' ldan khri pa and the regent of Tibet, was deposed from all of his positions by the Daoguang 道光 Emperor (1782–1850). He was ordered to spend the rest of his life under surveillance in Chone.²⁹ Bla ma dkar po did not have any meaningful contact with the Second Tshe smon gling yet. In 1852, he embarked on the long journey again and travelled extensively in today's Ili 伊犁 and Altai 阿爾泰. He received abundant alms from two Uriankhai 烏梁海 Mongol banners and became known for magical rituals and efficacious Avalokiteshvara pills (*mani rilbu*). The healing skills brought him great fame after he stemmed the plague in Tarbagatai (Ch. Tacheng 塔城), the treaty port opened for Russia at the western edge of Qing China. The local jasagh (Ch. *zhasake* 扎薩克) became his sponsor and Mongols referred to him as the “White Master” (Tsha gan dge rgan). However, because of the

²⁷ Based on *Rje btsun byams pa mthu stobs kun dga' rgyal mtshan gyi rnam thar*, Lobsang Yongdan gives a detailed chronological description on his life experience and the invention of a new reincarnation lineage by war. Here I use, in addition to the hagiographic account, Qing official documents and various local records to supplement Lobsang Yongdan's paper, illustrate his life experience in Mdo smad and introduce the legacy he left to his hometown. See Lobsang Yongdan, “The Invention of a Tibetan Lama General: a Biographical Account of Bla ma dkar po (1835–1895),” 67–92.

²⁸ Skal bzang legs bshad, *Rje btsun Byams pa mthu stobs Kun dga' rgyal mtshan gyi rnam thar* (hereafter *Rnam thar*, Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 1994), 249–268. Gannan zhou wenshi ziliao weiyuanhui, *Rje btsun byams pa mthu stobs kun dga' rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar nor bu'i 'kbri shing las mdor bsdus kbrigs chags su bsdebs pa bzabugs so* (hereafter *Rnam thar nor bu*), 7–8; *Lama garao hufo zhuannlüe*, 4. This version of Bla ma dkar po's biography is extracted from *Rnam thar*, and trimmed by the *wenshi ziliao* committee. For a brief account on the Dbyi li tshang, see Danqu, *Zhuoni zangchuan fojiao lishi wenhua* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 2007), 197, 227. His source is from the co-authored book of Luosang Dunzhu and Bingjue Ciren, *Anduo gucha chandingsi* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1995).

²⁹ *Qingshilu (QSL)*, Xuanzong, j410.5a–7a; j414.2a; Wenzong, j142.13a–b; j154.6b.

Khoja Wali Khan's attack of Kashgar 喀什 (1851) and the increasingly strong presence of the Russian Empire along the border, tensions were high among the Manchu officials, Mongols, Russians and Kazakhs in Dzungaria in the early 1850s. Bla ma dkar po returned to Chone again for safety consideration.³⁰

Neither the hagiography nor Chas pa oral history gives too much detail about his experience in Chone, where his reputation among Mongols could easily incur critics from the local sangha with respect to his poor monastic training. Bla ma dkar po tried to elevate his position in the monastic community, as his biography shows, by building personal connections with famous lamas in Mdo smad. The narrow path for him to elevate his religious status was through advanced training, which required a series of ordinations.³¹ He managed to take the full vows of bhikkhu (*dge slong*) from the Second Tshe smon gling. Afterwards, he spent near ten years in Chone Monastery and a Chas pa hermitage, and joined Medical College (*sman pa grwa tshang*) of Labrang. He seemed to be uninterested in scholastic, philosophical or esoteric training. Whilst, he was incredibly sensitive to regional political circumstances.³²

In 1862, the Old Teaching (Gedium, Ch. *laojiao* 老教) and New Teaching (Jahriyya, Ch. *xinjiao* 新教) Muslim groups clashed in Xunhua (Ya rdzi), a subprefecture to the north of Labrang. As the Qing officials juristically discriminated against the Jahriyya followers and suppressed them with a joint force of official troops, Tibetan cavalries and Chinese militias (Ch. *mintuan* 民團), the Salar 撒拉 and Huasi *menbuan* 華寺門宦 Muslims began to massacre their non-Muslim neighbors. Worse yet, the Shaanxi Hui revolt quickly spread to Gansu. Rumors poured into the Sino-Tibetan borderland and caused extreme social anxiety. The interethnic tension simmering in Minzhou 岷州 (Minxian 岷縣), Taozhou, Lintao 臨洮 (Didao 狄道) and Hezhou soon evolved into vengeful reciprocal massacres. Nonetheless, in Xinjiang, the three assaults of the Khoja Wali Khan against Kashgar were defeated by the Qing force. Bla ma dkar po thereupon took up a mission to seek patrons for Labrang in Dzungaria and departed for the seemingly peaceful Xinjiang on the third time. In late 1863, he arrived at Tarbagatai and ushered his spectacular military-

³⁰ For the Khoja Khan's invasion of Kashgar and the Qing vengeance, see James Millward, *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang* (London: Hurst & Co, 2007), 115. Christian Tyler, *Wild West China: The Taming of Xinjiang* (London: Rutgers University Press, 2003), 68–9.

³¹ In Dge lugs monasteries, the basic requirement of each stage of monastic training strictly corresponds to the specific stage of one's ordination.

³² In accordance with his letter, Lobsang Yongdan suggests that Bla ma dkar po was a good writer. See "The Invention of a Tibetan Lama General," 72.

political ascendancy along with the full eruption of the Dungan (Hui-Muslim) Revolt.³³

In 1864, Hui refugees who fled from Shaan-Gan brought Hui-elimination (Ch. *miehui* 滅回) stories to their Xinjiang compatriots. Many believed that the Qing court instructed Xinjiang officials to massacre Hui people as a precautionary measure. Their panic rapidly flared up revolts to forestall Qing garrisons across southern Xinjiang. Being provoked by the Islam-extermination (Ch. *miejiao* 滅教) tales, the Turkish-speaking Muslims of Kuqa 庫車, Urumqi 烏魯木齊, Aksu 阿克蘇, Kashgar and Yarkant 莎車 strengthened local Hui insurrections. Meanwhile, the situation in northern Xinjiang was at stake. On the excuse of the ineptitude of the Qing in suppressing rebellion and protecting foreign traders, a Russian force attacked the Qing army in Dzungaria, looted Tarbagatai and sequentially besieged Ili. When the Qing and Russian plenipotentiaries finalized the Treaty of Tarbagatai 塔城議定書, local Muslims were bracing for revolt.³⁴

In the Chinese New Year of 1865, Tarbagatai Muslims killed the Manchu amban, looted the weapon depot and besieged the Qing garrison soldiers and non-Muslim civilians within the city. Witnessing ruinous battle scenes, Bla ma dkar po gave up the bhikkhu vows in front of the Maitreya statue at Zh'i ne yang Monastery (possibly a Chinese Buddhist temple) and organized a militia to counterattack the insurgents. Due to the long distance between Xinjiang and Beijing, the court confirmed the siege of Tarbagatai three months later. By then, Bla ma dkar po had raised the siege and rescued the garrison troop. Learning his success in battle, the emperor entitled him “*bo thog thu*.” Considering the Qing force in Xinjiang almost collapsed, the court instructed him to command non-Muslim militias. The court may be unclear about the secular identity of Bla ma dkar po since the *bo thug thu* title was only granted to the most outstanding Tibetan and Mongolian reincarnate lamas. This unusual reward likely followed the precedent of the Dbyi li tshang, who shortly acted as the leading commander when the Ili general 伊犁將軍 died in the critical moment of the War of the Seven Khojas 七和卓之亂 three decades ago.³⁵

³³ Yang Yuxiu et al., *Pinghui zhi* (Guangxu jichou edition, 1889), j3, 1a–2b. *QSL*, Wenzong, j347.15a–b; Muzong, j16.11b–12b; for local officials’ “faults”, see j18.32a–34a.

³⁴ Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 284–334. Ming Xu, “Zoubao hasake defang 奏報哈薩克地方,” 4 June 1863, National Palace Museum (hereafter NPM), Taiwan, 090528; “Zhaolu ji eguo zhaohui kanding liangguo bianjie shi 照錄給俄國照會勘定兩國邊界事,” 29 July 1863, NPM, 090228.

³⁵ *QSL*, Muzong, j134.14a–b; Skal bzang legs bshad, *Rnam thar* 281–82; *Rnam thar nor bu*, 11–2; *Lama garao huofu zhuanyue*, 7–8.

However, the situation continuously deteriorated as Yaqub Beg (Agubai 阿古柏, 1820–77) unified the revolting forces in Khashgar, Khotan 和田 and Urumqi and established the emirate to replace the Qing control of Muslims in Xinjiang. In the second month of 1866, the Hui and Kazakh insurgents besieged Tarbagatai again.³⁶ The remaining Qing troops and local militias in Ili and Tarbagatai withdrew to Uriankhai, Kobdo 科布多 and Uliyasutai 烏里雅蘇台, the only region in Xinjiang that was under the Qing control. The following years observed that Bla ma dkar po's influence on Mongols became irreplaceable. He was concerned with the conservative strategy adopted by Uliyasutai General and Temporary Ili General 署伊犁將軍 Li Yunlin 李雲麟 (1834–97). The relationship between Bla ma dkar po and this Han Plain White Banner 漢軍正白旗 official worsened when they had divergent opinions over the recapture of northern Xinjiang, the reinforcement of Bayandai 巴顏岱, and the acceptance of Daur (Suolun 索倫), Sibe (Xibo 錫伯) and Kazakh refugees from the Russia occupied areas. After Bla ma dkar po accepted these refugees without any imperial permission, the Ili general reported in the fifth month of 1867 to the emperor that the *ho thog thu* had centralized power for his own sake. To weaken Bla ma dkar po, Li suggested endowing the lama with Eleuths (Oirats) 厄魯特 Mongols and instructing him to resettle the Eleuths and Torghut 土爾扈特 Mongols along the Irtysh River 額爾齊斯河, the Qing-Russian borderland. Ideally, the Mongols would form a defensive line between Russia and Uliyasutai. The emperor turned down Li's suggestion while assuring him that the employment of Bla ma dkar po was an expedient.³⁷

From 1868 to 1871, the *ho thog thu's* militia of several thousand horsemen was repeatedly recruited to the battlefields in Tarbagatai and Bayandai. He also fought against the Muslim insurgents in Uliyasutai and the mutinied Chinese garrison soldiers in Burultokai 布魯爾托海. The war seemed not to cease in a short time. To settle his nomadic followers and ensure them pasture to herd, Bla ma dkar po obtained an Uriankhai grassland from the Qing court in the name of building monasteries. In the 1870s, he restored two monasteries known as Bkra shis chos 'khor gling and Bshad grub dar rgyas gling, where were named as Chenghua si 承化寺 and Puqing si 普慶寺 respectively by the Tongzhi 同治 Emperor (1856–75) and the Guangxu 光緒 Emperor (1871–1908). He invited religious teachers from Labrang to establish complete monastic curriculums. As he became the most influential figure among Eleuths and Torghut Mongols as well as Daur

³⁶ *QSL*, Muzong, j177.1b–3b.

³⁷ *QSL*, Muzong, j196.42a–b; j197.10b–12b; j201.9b–11b; j203.22a–b; j209.21a–22a.

and Sibe refugees, he controlled a huge military force in Dzungaria. Xinjiang officials regarded him as a threat to Qing control of northern Xinjiang. Consequently, Bla ma dkar po confronted the escalating political exclusion of Manchu and Chinese authorities. His reputation soared but his political career went nowhere.³⁸

Meanwhile, the Qing court preoccupied by the multifocal revolts across China proper finally arranged the expedition to recapture Xinjiang. By 1873, Zuo Zongtang 左宗棠 (1812–85) suppressed the Shaan-Gan Muslim revolts in multiple locales. Due to Russia reoccupied Ili and overtly penetrated into Tarbagatai and Altai, Zuo was concerned by the Russian Empire in the western borderland. He insisted on “inland frontier defense” (Ch. *saifang* 塞防) and debated with Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901) who tended to pour resources into “sea defense” (Ch. *haifang* 海防). Winning the court debate and gaining the support of the Empress Dowager Cixi 慈禧太后 (1835–1908), Zuo directed the expeditionary force to pacify Xinjiang unrest in 1876. Bla ma dkar po was required to contribute provisions to the Qing army. His militia was dismissed for “wasting grains without merits” in the course of Zuo’s campaign against the emirate of Yaqub Beg. After the Qing force seized Xinjiang by 1878, the lama general’s political career and even personal safety faced more serious risk. Especially when the Qing government tackled the Russian occupation of Ili through diplomatic means, he was caught in the swirl of the Qing-Russian negotiation.³⁹

In the midst of treaty negotiation with Russia to return Ili, the Russian government demanded the Qing representatives in Livadia to investigate a dusted incident. Two years ago, the Russian officer Potanin 坡塔甯 led an armed delegation to investigate the issue of Kazakh residents who fled from Russia to Altai. Because these Kazakhs were received by Bla ma dkar po, Potanin urged him to return the Russian residents. The delegation entered Chenghua si without dismounting from the horse in sign of respect. Such behavior was considered violating the basic etiquette to visit monastery. The offended disciples incited a fight. Two companions of Potanin were killed in a brief exchange of fire. Potanin was arrested and unarmed, then, expelled by Bla ma dkar po. Later, Tarbagatai Councilor Minister 參贊大臣 Yinglian 英廉 appointed the translator Bugai 布該 to assist

³⁸ *QSL*, Muzong, j249.17b; j269.17a–19a; j232.19b–20b; j316.13a–14a; j348.12a–13b; j366.24a–b.

³⁹ Zuo Zongtang, *Zuo wenxiang gong zoudu xubian* (Guxiangge, 1902), j74.1a–4a; j75.1b–5b; j76.3b–6a, 8b–10a. For using Chenghua si as a case to examine the Qing politics in this period and the relation between the lama and Xinjiang officials, see Ma Yun, “Chenghua si sengzhong qianxi shulun,” *Journal of Xinjiang Normal University* 29:3 (2008):26–9.

Russian official Wulasufu 烏拉索付 (Vlasov?) to investigate the case. Wulasufu arrived at Chenghua si earlier than Bugai and experienced a similar hostile treatment. As the Qing was busy in seizing Xinjiang, the case was shelved. In 1878, Russian officials intended to use this incident to bargain for the best political and economic interests with the Qing government. The Russian government urged the Zongli Yamen 總理衙門 (Office in Charge of Affairs of All Nations) to investigate the case and punish the leader who insulted Russian officials and detained their weapons.⁴⁰

The Qing court was quite cautious in dealing with this issue. As Xilun 錫綸 (d. 1886) was Bla ma dkar po's old acquaintance, the court appointed him as the new councilor minister of Tarbagatai to inquire into the case and seek a proper solution. The investigation was completed by the sixth month of 1878. The case was clear from the Qing court's point of view. It was the fault of the "vulgar and reckless" Bla ma dkar po, whose well-known anti-Russian attitude and actions gave Russia a vantage point to bargain in the treaty negotiation. He should be better ousted from Xinjiang. However, it was a difficult matter for Xilun to handle, for, the lama was honored by several hundred thousand of Dzungaria inhabitants. To prevent the imperial opinion from causing estrangement and enmity among the lama's followers, Zuo Zongtang, Jinshun 金順 (1831–85) and Xilun came up with a sophisticated solution. They implicitly persuaded Bla ma dkar po to petition the emperor for permission to leave Xinjiang and offer tea in Tibet. In the eleventh month of 1879, the Guangxu Emperor granted the lama general a three-year leave to visit Lhasa.⁴¹

It seems that an exchange of political interests was involved as well. In 1866, the religious authorities of Chone and officials of the Tshe smon gling estate in Lhasa identified Ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan (1861–1919), a five-year old boy from Zho tshang village near Chone town, as the Third Tshe smon gling.⁴² They petitioned the emperors time and again via the Lhasa amban and influential Ü-Tsang religious leaders for restoring the Tshe smon gling

⁴⁰ *QSL*, Dezong, j60.22a–23a.

⁴¹ *QSL*, Dezong, j104.13a. For the imperial order to instruct Bla ma dkar po to offer tea in Tibet, see "Gunga Zhalecan fengzhi ruzang aocha 棍噶札勒參奉旨入藏熬茶," 1883, Qingdai gongzhong dang zouzhe ji junjichu dang zhe jian 清代宮中檔奏摺及軍機處檔摺件, NPM, 408010038. For a similar account in the lama's biography, see Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 330. This record is not included in the shorter version of the biography.

⁴² The Second Tshe smon gling was prohibited from rebirth by the Qing government and his property was confiscated by the bKa 'shag in 1845. Utilizing the religious connection with Torghut princes, the Chone monastic authorities attempted to extricate the Second from custody, relocate him to Dzungaria and restore his position in 1860. However, the lama passed away before making the move.

lineage and his *nominhan* 諾門罕 status. Repeatedly declined by the Imperial Household Department 內務府 (*dorgi yamen*), they secretly enthroned Ngag dbang blo bzang at Chone Monastery. Since Bla ma dkar po was ordained by the Second Tshe smon gling and cherished this momentous relationship defined by the sangha tradition, he coordinated a petition from Xinjiang in 1879. The imperial memorial of Jinshun and Xilun indicate that Torghut Mongol princes contributed 1,000 horses and requested an imperial permit for Ngag dbang blo bzang to study in Lhasa. Although a similar petition sent through Lhasa Amban Songgui 松濼 (1833–1907) was just turned down by the *dorgi yamen*, surprisingly, the request from Xinjiang was approved by the emperor.⁴³

In 1881, Bla ma dkar po departed for Tibet with a huge fortune. He generously donated cash and religious objects to famous Buddhist sites along his slow pilgrimage journey en route to Lhasa from Lanzhou, Xi'an and Chengdu. He spent over 100,000 taels of silver on gilding the brass roof of an assembly hall and several hundred religious artifacts to Labrang Monastery. The story of his wealth had circulated among Lhasa residents before his arrival by the New Year of 1883. As he would deliver an imperial edict to the Dailai Lama on behalf of the emperor, the Bka' shag officials welcomed him with a high-standard protocol despite the fact that the basis for his official rank as *bo thog thu* was unclear. Having considerable political importance, Bla ma dkar po was immediately involved in Lhasa politics.⁴⁴

In the second month, a quarrel between a Nepalese jewelry dealer and two Tibetan women evolved into a Tibetan riot against all Nepalese traders in Lhasa, ending up with the destruction of their stores. The traders requested for the intervention of the Gurkha army. When the Nepalese king planned for an attack, the Bka' shag authorities consulted Bla ma dkar po about a solution. Learning the traders' demand of economic compensation, he suggested to pay off the Nepalis and contributed his own silver. His biography indicates that the lama borrowed 80,000 taels from the Sichuan general governor to settle the incident, and clarified that the compensation was paid by those who damaged Nepalese stores.⁴⁵ The Qing record suggests that the traders demanded for 183,000 taels. Sichuan Province paid 80,000 taels.⁴⁶ To reward his contribution to the resolution of the Tibetan-

⁴³ *QSL*, Dezong, j206.6a.

⁴⁴ Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 334–49.

⁴⁵ Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 376–78; *Rnam thar nor bu*, 31–2; *Lama garao hufo zhanlie*, 23–5. For a more detailed record of this event, see the imperial memorial of Amban Selenge 色楞額 in *Guangxu chao zhupi zouzhe* vol.111 (Beijing: Zhonghua shuju, 1996), 404–5.

⁴⁶ *QSL*, Dezong, j186.13b–14a.

Nepali dispute, the Guangxu Emperor bestowed him the title of Devout Chan Preceptor (Ch. *duxin chanshi* 篤信禪師). Around the same time, Bla ma dkar po met the Third Tshe smon gling Ngag dbang blo bzang in Lhasa. In the principle of exchanging favors, he urged the Bka' shag government to return the Second Tshe smon gling's estate to the successor, the future Dga' ldan khri pa and regent of Tibet.⁴⁷

The pilgrimage of Bla ma dkar po was fruitful as well. The *Rnam thar* portrays him as a humble and devoted Buddhist. With the witness of the Thirteenth Dalai Lama (1876–1933), he took the bhikkhu vows and rejoined the monastic community. He patronized famous incarnations and reputable scholars, and even made the jeweled crown (*jo bo o rgyan*) to the precious statue of Jowo Shakyamuni at Jokhang Monastery. Yet, his stay in Lhasa was costly. He donated over 210,000 taels of silver in various occasions. A Lhasa complimentary saying highlights his presence in Central Tibet:

The 'Jam dbyangs bzhad pa satisfied Lhasans' need of dharma.
 The Khalkha Rje btsun dam pa satisfied Lhasans' need of silver.
 The Chone Nomen khan satisfied Lhasans' need of justice. Bla
 ma dkar po satisfied Lhasans' need of dharma, silver and justice.⁴⁸

In 1885, the lama general left Lhasa and travelled across southern China to Beijing. He met provincial governors, powerful Chinese officials and eventually had an audience with the emperor in 1886. A clear image of the collapsing Qing Empire emerged in his vision. For almost two years, he visited the central yamens from one to another and waited endlessly for the imperial appointment. The court was unwilling to give Bla ma dkar po a formal official position in Xinjiang. His political status was not decided even when he was permitted to return to Dzungaria in 1888. Yet, the journey to Xinjiang was suspended for another year because of the British campaign on the southern border of Tibet. Two years previously, Sichuan Governor General Liu Bingzhang 劉秉璋 (1826–1905) and his predecessor Ding Baozhen 丁寶楨 (1820–86) had suggested the emperor to assign Bla ma dkar po to deal with the Tibetan-British issue. Now, the lama general was recommended to serve as the regent of Tibet. Nevertheless, on the basis of the imperial bureaucratic evaluation that lasted for several months, it was decided the *bo thog thu* was not qualified. The Zongli yamen officials asserted that he was reckless and war-oriented, and therefore could spark trouble in Tibet. In spring 1890, Bla ma dkar po embarked on a trip across China from end to

⁴⁷ Dung dkar blo bzang 'phrin las, *Dung dkar tshig mdzod chen mo* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2002), 1707–08.

⁴⁸ *Rnam thar nor bu*, 35–6; *Lama garao hufo zhuanlie*, 28.

end. En route to Altai, he planned to return to the homeland that he had left nearly thirty years ago.⁴⁹

2. The Legacy of Bla ma dkar po

At this point, Bla ma dkar po's economic wealth, political achievement and religious reputation were well known by fellow-townsmen and religious authorities in Mdo smad. In the fourth month of 1890, he arrived at Lanzhou, where two opposite attitudes awaited him. On the one hand, the Fourth 'Jam dbyangs bzhad pa Skal bzang thub bstan dbang phyug (1856–1916), an enthusiastic traveler and progressive leader who had rapidly expanded the ecclesiastical realm of Labrang, dispatched a huge escort cavalry to greet the lama general. On the other hand, the Eighteenth King Tshe dbang bsod nams stobs rgyal (Ch. Yang Zuolin 楊作霖, d. 1902) was the least interested in this religious figure. Bla ma dkar po was a *mi ser* in his Chas pa Banner, registered as a monk in one of the seventeen parish residences (*khang tshan*), and ordained at Chone Monastery. Expecting recognition from his home institute, the lama general declined Labrang's protocol escort. Instead of using the northern road from Lanzhou to Labrang via Hezhou, he took the southern route and returned to Chone via Minzhou, where the etiquette team of forty-eight banners customarily welcomed prestigious religious teachers to visit Chone. Nonetheless, he was disappointed again. Only the escort cavalry of Labrang was in Minzhou.

Bla ma dkar po abided by traditional norms to visit the Chone king. The politico-religious atmosphere was intense in Chone. In 1880, the Eighteenth King, a complete layman, obtained the ratification of *senggang* from the Qing government. His predecessor was the founder of several colleges and monasteries in Chone. In contrast to this established monastic scholar, the new *mkhan po* barely spoke Tibetan language. He was cultivated into a Confucian scholar-official. His pose writing shows a sophisticated Chinese taste. He favored Chinese culture but condemned Tibetan tradition. His enthronement thus was strongly opposed by the local sangha, which was reputed to value systematic training over fancy titles. Yet, Tshe dbang bsod nams inherited the position of abbot anyway, which caused the segregation of the ecclesiastic power at Chone Monastery. The seven major and ten minor reincarnations organized themselves into five factions. Inter-faction quarrels and feuds erupted frequently. Without any prestige in the monastic community, the king scarcely ran Senggang yamen and mediated conflicts.⁵⁰ Therefore, Bla ma dkar po stayed

⁴⁹ *QSL*, Dezong, j235.6b–7b; j240.13b; j.261.17a–b. Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 348–60; 455–59.

⁵⁰ Based on the conventional inheritance law, the king's elder son held the secular authority and his younger son joined Chone Monastery to become the *mkhan po*. See

briefly at the *yongs 'dus* Palace. The king and religious authorities did not attach him enough importance. They treated him as a Chone lama working among the Dzungaria patrons of the Dbyi li tshang. They were unsatisfied with his association with the 'Jam dbyangs and his decision to transform Chenghua si and Puqing si in Xinjiang into the subordinate institutes of Labrang Monastery. Bla ma dkar po left Chone town for his *tsho ba* with disappointment. In a causal conversation with his disciples later, he clearly belittled Chone as a small place without foresight and erudite people. He further commented that Chone Monastery had no well-educated lama to properly teach the king so that Tshe dbang bsod nams simply gave up learning Tibetan texts.⁵¹

In the six month of 1890, Bla ma dkar po sojourned to Labrang and received a ceremonious welcome. The Fourth 'Jam dbyangs requested him to reside at Labrang and endowed him with a second-rank *nang chen*. Bla ma dkar po accepted the offer and sponsored the construction of a Shakyamuni hall. In the following year, the 'Jam dbyangs surveyed geomancy and chose a site inside the monastery to construct the residence for Bla ma dkar po. From the viewpoint of Labrang authorities, Bla ma dkar po studied in its Medical College, became a leading authority below the rank of the four *gser kbri* lineages and naturally belonged to its monastic community. It was a *de facto* practice for some Chone monks to study at Labrang in this period. Although advanced monks of Chone traditionally pursued higher degrees in Lhasa, joining Labrang was an understandable personal choice. However, being a *bo thog thu* from the parish of Chone, Bla ma dkar po's choice inevitably created regional political consequences. Tension between Chone and Labrang had risen in the religious domain.⁵²

In years when Bla ma dkar po was away from Xinjiang, local officials considered the lama as a political opponent and strived for weakening his influence in the Altai region. They reported to the court that Bla ma dkar po's followers concentrated around Chenghua si would eventually be in conflict with local Kazakhs. The Uriankhai leaders intended to take back their grassland and expel the Tarbagatai nomads. This event coincided with the power struggle between the Ili general (Manchu) and the newly installed Xinjiang governor (Chinese) in the course of the establishment of Xinjiang Province in the late 1880s. The demarcation of the administrative boundaries in Ili and Tarbagatai also made the Qing implementation of many policies

Taozhou tingzhi, 910. For the details of the reincarnation lineages in Chone, see Luosang Dunzhu and Bingjue Ciren, *Anduo gucha chandingsi*.

⁵¹ Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 649–54; *Rnam thar nor bu*, 107; *Lama garao bufo zhanlian*, 81.

⁵² Zhazha, *Labulengsi bufo shixi* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 2000), 240–43.

inefficient in northern Xinjiang. Hence, the Qing court designated him to resolve the brewing grassland dispute between the lama's Tarbagata followers and the Uriankhai and Kobdo Mongols and Kazakhs. In the ninth month of 1890, Bla ma dkar po left Gansu for Urumqi to carry on the imperial mission. He commanded Tarbagatai Mongols to be resettled. His monastery was relocated to Bayingou/Bayinggou 八音/英溝 that was subordinated to the Kharausu 庫爾喀喇烏蘇 Subprefecture. Bla ma dkar po lived among the Mongol patrons and followers as an eminent lama, a ritual master and a Buddhist teacher.⁵³

In the sixth month of 1894, he departed for his new monastery in Chone, which was given the name Bkra shis chos 'khor gling by the Thirteenth Dalai Lama. He had first started planning for this monastery ten years earlier during his stay in Lhasa. At that time, his fellow townsman, a *dge shes* who studied in Lhasa, informed him that Chas pa Monastery built and expanded since the fifteenth century was burned to the ground by Hui insurgents in the 1860s. This monastery had belonged to the Chas pa monk preceptor vested by the Ming and Qing governments. As the Muslim revolt severely disrupted the society and economy in Chone like elsewhere, neither the preceptor nor the local *tsho ba* could afford to rebuild the monastery. The *dge shes* requested a donation from the *bo thog thu*, who immediately made the decision to sponsor the construction. Bla ma dkar po conducted a fasting ritual at Pha bong kha Hermitage and consulted the highest religious authorities in Lhasa about the location and building protocol in the spring of 1884. He envisioned it as a Dge lugs university with four colleges and complete training systems. The Dalai Lama and the Oracle Gnas chung chose a site on the geomantic map of Chas pa valley and suggested to build the Kālacakravajra College (*sa ris grwa tshang*) first. Later that year, Bla ma dkar po gave the certificate letter and the authenticating objects of the Dalai Lama and “greet three monasteries” to his elder brother Dkon mchog bstan 'dzin, and entrusted him with the task to construct the Kālacakravajra College. In Chas pa, local monastic representatives, elder councils, *tsho ba* headmen and two Labrang reincarnated lamas organized the communal meeting to decide the building materials and labor to be apportioned for each *tsho ba*. In the eighth month of 1885, Chas pa people started the construction.⁵⁴

When the *bo thog thu* traveled across China, he sent funds time and again to support the construction. However, a shortage of funds occurred in 1888. With the completion of Kālacakravajra College, he planned to unify all hermitages along Chas pa valley, and established the other three colleges. After this plan was revealed to the public, it

⁵³ *QSL*, Dezong, j267.8a–9b. Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 550–68.

⁵⁴ *Rnam thar nor bu*, 57–66; *Lama garao bufo zhuaniüe*, 47–53.

was immediately challenged by *tsbo ba* leaders and local monks of different hermitages. Since Chas pa was located among three huge university monasteries, namely, Chone, Labrang and Lhamo, the necessity of a new central monastery was questionable. The villagers were also concerned that the plan would move their hereditary religious objects and monks to the new monastery in the territory of Dgon pa *tsbo ba*. The countless inter-*tsbo ba* feuds and enduring mutual hostilities impeded the formation of a religious unity on such a scale. At this time, Bla ma dkar po could not secure a stable income in Beijing. Because the construction stopped, he requested the Qing royal family to offer alms by stating that the monastery under construction was for the celebration of the sixtieth birthday of the Empress Dowager Cixi. The emperor assigned Encheng 恩承 (1820–92) to inquire into the matter. The investigation report from Taozhou confirmed that the monastery was being built in Chas pa Banner under the jurisdiction of Chone Chieftain Yang Zuolin. The *bo thog thu* thereby was bestowed with long-life tablets (Ch. *changsheng paiwei* 長生牌位) of Guangxu and Cixi, a plaque with “Longevity Monastery” (Ch. *wanshousi* 萬壽寺) in the emperor’s handwriting, and 7,000 taels of silver. The dissenting voices of some *tsbo ba* were silenced. The project was carried on with the imperial funds flowing in. In the early 1890s, Bla ma dkar po also sent the donations of the Mongol patrons back to hometown. By 1895, the construction of the exoteric, esoteric and medicine colleges were all completed.⁵⁵

In the tenth month of 1894, the *bo thog thu* returned to Chone and waited at the newly established Bkra shis chos ’khor gling for the coming sixtieth birthday of Cixi. He held a huge ceremony for the Empress Dowager and performed Buddhist initiation rituals in the eleventh month. Afterwards, he fell ill and anticipated recovery. In the fifth month of 1895, the Qing court instructed him to return to Xinjiang. Coincidentally, a sectarian conflict between the Yihewani and Khafiya orders led to a massive Muslim revolt in Xining and Hezhou. The Gansu-Xinjiang transportation was paralyzed. The Chinese, Tibetan and Muslim groups were coerced into revengeful killings again in Gansu and Qinghai.⁵⁶ Bla ma dkar po waited for a clear situation. A month later, however, the emperor ordered him to handle the issue concerning British trade with Tibet. At this point, the Thirteenth Dalai Lama assumed complete ruling power. The enmity between the amban and the Bka’ shag officials became irreconcilable. Lhasa authorities largely ignored the imperial instructions. As Qing China’s sway over Tibet declined sharply, the court needed a reliable Tibetan middleman. The “recklessness” of the lama general seemed no longer relevant for

⁵⁵ *QSL*, Dezong, j254.9b–10a. *Rnam thar nor bu*, 57–66; *Lama garao huofu zhuannlie*, 47–53.

⁵⁶ Jonathan Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997), 142–54.

the Qing government. From the seventh month to the tenth month, the Guangxu Emperor sent telegrams frequently to urge Bla ma dkar po to depart for Lhasa. The latter was prepared to make the long trek when his illness lightened. Unfortunately, his condition deteriorated again. He died on the thirtieth day of the tenth month, leaving behind the *ho thog thu* title, Bkra shis chos 'khor gling and a series of unsettled matters as his legacy.⁵⁷

3. Dilemma of the Chas pa Eighteen Tsho ba

The Glu shod eight-*tsho ba*, A la five-*shog pa* and Zam tsha six-*tsho ba* neighboring Chas pa were all subdued and donated to Lhamo Monastery (*dga' ldan bshad sgrub pad dkar grol ba'i gling*, Ch. Langmu si 郎木寺) by the Chone kings in the eighteenth century. These *tsho ba* used to be a buffer zone between Chone and Labrang. From the early nineteenth century onward, Labrang swayed religious opinion and waged wars to integrate Tibetan *tsho ba* and federative units across Mdo smad. After Lhamo Monastery was incorporated into Labrang's prime-subordinate monastic system, local *tsho ba* became the religious communities of Labrang Monastery.⁵⁸ Hence, Chone and Labrang shared a jurisdictional border drawing from the Dme bo pasture to upper Klu chu valley. The borderline was superposed on many controversial territorial boundaries of the *tsho ba* separately ruled by Chone and Labrang. Owing to the seasonal mobility, land dispute and robbery/theft/raid practice of the pastoral and semi-sedentary *tsho ba* in this region, inter-*tsho ba* feuds often broke out along the border. Peculiarly, no direct confrontation erupted between the two centers. As the Chone kings patronized every 'Jam dbyangs in the past two centuries, Chone yamen never meddled in local conflicts. In contrast to its aggressive incorporations elsewhere, Labrang also did not launch military campaign to capture the *tsho ba* along the outskirts of the Chone Kingdom. Most disputes were mediated by esteemed local leaders and lamas, and settled by involved *tsho ba* in accordance with traditional customs.⁵⁹

⁵⁷ *QSL*, Dezhong, j368.12b; j372.8b; j375.12a; j376.2b–3a. Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 568–683; *Rnam thar nor bu*, 100–126; *Lama garao buofo zhuantue*, 76–103.

⁵⁸ In 1747, the Chone king donated these *tsho ba* to the First Lha mo Gser khri rgyal mtshan seng ge (1678–1756) when he founded Stag tshang lha mo Monastery. See Grags pa mkhas grub, *Kbri thog lnga bcu nga gsum pa kbri chen rgyal mtshan seng ge'i rnam thar* in *Dga' ldan kbri rabs rnam thar*, 1–7b; Dkon mchog 'jigs med dbang po, *Co ne'i bstan 'gyur gyi dkar chag yid bzbin nor bu'i phreng ba* (Lanzhou: Lanzhou guji chubanshe, 1990), 233, 240; Mgon po dbang rgyal, *Co ne sa skeyong gi lo rgyus klu chu sngon mo'i gyer dbyangs ba* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1990), 43–6; *Xiabe xianzhi* (Lanzhou: Gansu wenhua chuabanshe, 1999), 38–54.

⁵⁹ Ma and Wanma, *Kan lbo'i bod keyi tsho shog lo rgyus mdor bsdu*, 120–24; *Zhuoni xianzhi* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1994), 158–61.

Yet, Labrang was the most attractive monastic university, pilgrim destination and market in the nineteenth century Mdo smad. By this time, the religious dominance of Chone had declined considerably. In the Chone-Labrang borderland, a shift of religious identity affiliation occurred among *tsho ba* under the jurisdiction of the Chone king. Tibetan householders and communal monasteries in 'Brug chu, The bo, Gzhong pa and Chas pa preferred to send pupils and advanced students to Labrang. Conventionally, prospective Dge lugs students in the Chone Kingdom furthered their studies at Chone Monastery and obtained the highest Buddhist degrees at the central monastic universities in Lhasa. The Parish-Assembly Office and the seventeen parish residences managed pupil monks from different *chos sde* across the kingdom. As receiving ritual and scholastic trainings at which institute was a personal choice, the Chone Parish-Assembly Office did not interfere with the decision of local monks like Bla ma dkar po. Although Labrang absorbed Chone monks, it never announced any subordination of Chone communal monasteries. There was never a problem as long as Labrang did not designate abbots to manage religious affairs in Chone. However, the spectacular ascendancy of Bla ma dkar po and the establishment of Bkra shis chos 'khor gling altered the policies of Chone and Labrang towards Chas pa.⁶⁰

Within three decades, the lama general accumulated remarkable military merit, economic wealth, political power and religious capital. In 1865, the Qing government conferred the *bo thog thu* title on Bla ma dkar po for his defense of Tarbagatai. The title was designed by the Qing to be bestowed only on the highest rank Buddhist *sprul sku*. Being confused by the imperial award, Bla ma dkar po sent an attendant to consult Labrang authorities about the unprecedented case. The 'Jam dbyangs confirmed that Bla ma dkar po was a reincarnation of the *sde srid* Sangs rgyas rgya mtsho (1653-1705), the regent of the Fifth Dalai Lama (1617–82). Thereby, the Thorgut and Eleuth Mongols revered the lama general as a *sprul sku*. In tales about his life experience, the line between legends and believed facts is unclear. He is usually portrayed as a spiritual figure with supernatural power. Following his death, the Mongol followers requested the Qing to ratify the search of an incarnation in 1896. The Shan-Gan governor-general forwarded their petition to the emperor, who issued an edict that approved the lama to reincarnate as the *bo thog thu* of Chenghua si in Xinjiang.⁶¹ The Dalai Lama and the Panchen Lama performed rituals to supplicate an early rebirth of Bla ma dkar po and predicted that the birthplace would be in Mdo smad. In the process of legitimizing the reincarnate lineage,

⁶⁰ For the cases of changing religious identity affiliation in the Chone Kingdom, see Marnyi Gyatso, "Home on the Margins," 139–51, 184–94

⁶¹ The attendant was sent to Labrang from Xinjiang much later mainly because the Hui Mulism Revolt was fully repressed in Gansu in 1872. Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 322.

twenty-eight famous kings and saints were identified as the previous lives of Bla ma dkar po. Hence, as Lobsang Yongdan concludes, a *sprul sku* lineage was invented.⁶²

A new spiritual lineage meant the inflow of political, religious and economic capitals and the reconfiguration of local human, material and immaterial resources. In such a border area, the situation was more complicated and sensitive. Chone authorities were long dissatisfied with the lama general for his generous donation of statues, silver, bronze roof and the construction cost of the Sakyamuni hall to Labrang while offering nothing to Chone.⁶³ After all, he was from Chas pa, a parish and a banner of Chone. Religious influence could easily turn into political power in the Tibetan areas. When Labrang led the construction of the new monastery in Chas pa, the lay and the ecclesiastic authorities in the Klu chu valley were alarmed. They were concerned with the interference of Labrang in all matters regarding Bla ma dkar po. Notwithstanding, the King Tshe dbang bsod nams could administer neither the reincarnation estates nor the Parish-Assembly Office. The brutality of factional feuds escalated time and again at Chone Monastery. The five factions also had no intention to contend with the issue and offend the Fourth 'Jam dbyangs. As a result, Chone authorities were discontented with Labrang while tolerating its religious infiltration.⁶⁴

In 1895, the concealed Chone-Labrang friction evolved into a multifaceted contention. The lama general never explicitly indicated the ownership of Bkra shis chos 'khor gling. In an official meeting with the *bo thog thu*, Encheng asserted that the emperor sponsored the construction and the monastery belonged to the Great Qing. He instructed the lama to treat it as a project of the state, build an enormous compact of halls and temples, and recruit all yellow-hat monks of the region to recite sutras for the emperor and empress dowager. What was being articulated by Encheng was the bureaucratic and euphonic cliché, but it seems that Bla ma dkar po took these words seriously. He was inclined to create another regional university rather than a monastery affiliated to Chone or Labrang.⁶⁵

However, local reality was complex. Driven by intricate rationales, Chone authorities, Labrang Monastery and the Chas pa eighteen *tsho ba* all seized some space to interpret the status of Bkra shis chos 'khor gling. The eighteen *tsho ba* and their Buddhist priests

⁶² Lobsang Yongdan, "The Invention of a Tibetan Lama General," 87–9.

⁶³ Zhazha, *Labulengsi huofu shixi*, 240.

⁶⁴ David Ekvall, *Outposts or Tibetan Border Sketches* (New York: Alliance Press Co., 1907), 148–49.

⁶⁵ Skal bzang legs bshad, *Rnam thar*, 423–25.

insisted that the monastery was their communal monastery. They contributed land, material and labor to build the monastery and dedicated it to the *bo thog thu*. The monastery was not a reconstruction of the old Chas pa dgon pa previously owned by the Chas pa *senggang* and subordinated to Chone Monastery. It was a regional Buddhist institute sponsored by the Qing emperor. For Labrang authorities, the *bo thog thu* was a second-rank reincarnation. The new monastery adopted the educational system, curriculums and monastic regulations of Labrang. It was established as a branch institute and managed by Labrang reincarnate lamas and religious teachers. Therefore, the 'Jam dbyangs assigned a dharma throne holder to Bkra shis chos 'khor gling after Bla ma dkar po passed away.⁶⁶ The appointment of the *kbri pa* would transform the Chas pa eighteen *tsho ba* into a religiously affiliated community of Labrang, effectively dissociating them from the banner system of Chone. Chas pa monks and villagers welcomed the decision of Labrang. Because the Chone king fielded militia time and again to assist the Qing army to repress the Muslim revolts, the eighteen *tsho ba* like elsewhere in Chone, lost many fathers and sons in battle and suffered miserably in the aftermath of the war. They wished to exempt themselves from the militia corvée by altering the religious identity affiliation.⁶⁷

The king and ecclesiastic authorities in Chone were alerted by the allied action of Chas pa Tibetans and Labrang leaders. The eighteen *tsho ba* were the subjects of the king and the *chos sde* of Chone Monastery, which granted the Senggang yamen unquestionable right to administer the communal monastery of Chas pa Banner as a subordinate institute. Moreover, the emperor granted an annual supply of 600 *dan* 石 of grain to Bkra shis chos 'khor gling from 1897 onward. Given that the grain was provided by Taozhou Subprefecture, the monastery became a registered monastery in Taozhou. It was a long tradition that Chone managed the Qing-vested Tibetan monasteries in Taozhou, not to mention that the *dgon pa* was built by congregating the hermitages managed by Chone Monastery. Chone authorities believed that the Fourth 'Jam dbyangs broke the oral assent on politico-religious boundaries agreed by his predecessor and the sixteenth king in the 1840s. Even though the contemporary Chone king barely maintained the patron-priest relation with the 'Jam dbyangs lineage, Labrang authorities could not tread on this agreement and transgress the politico-religious border. Thus, the *kbri pa* sent by Labrang retired from the contest. Chone appointed a throne holder straightaway in the

⁶⁶ Zhazha, *Jiayang butuketu shixi*, 243.

⁶⁷ *QSL*, Muzong, j109.25b–26a, j137.15b; j138.23a–b, j145.38a–40a, j153.8b–9a, j213.15a–16b; Pinghui zhi, j3.7a, 10a–b, 21a–b, 24a–b, 27b–28a, j4.2a; j5.7b, 21a; Zhang Yandu, *Taozhou tingzhi*, 985–86; *Zhuoni wenshi ziliao*, vol.7, 130.

late 1890s, which provoked a decade long resistance by Bkra shis chos 'khor gling and the Chas pa *tsho ba*.⁶⁸

The dispute was far from any foreseeable solution. Because the direct incorporation of Bkra shis chos 'khor gling was not an option, Labrang authorities tended to employ the Bla ma dkar po lineage to control the monastery and the eighteen *tsho ba*. Three years after the *ho thog thu's* funeral, the 'Jam dbyangs divined that the reincarnation was born in the Datong River valley. He urged the lama general's estate officials to seek the new reincarnation. In 1901, Skal bzang tshul khriims bstan pa'i rgyal mtshan (1896–1911) from Xining was recognized as the Second Bla ma dkar po and enthroned in Chone. However, the monks and Mongols in Tarbagatai learnt the news and requested the reincarnation to ascend the dharma throne at Chenghua si in accordance with the imperial edict. Urged by Gansu officials, the young *sprul sku* had to depart for Xinjiang in spite of Labrang's unwillingness to let him go. The influence of the imperial government was not absent from this frontier. Chas pa community and local monks could not count on Labrang to settle the case. They turned to Taozhou officials for help. Nonetheless, the Taozhou magistrate acquired plentiful gifts from the Chone king and dismissed the petition of the Chas pa eighteen *tsho ba*.⁶⁹

Opportunity knocked for Bkra shis chos 'khor gling when the first Gospel Church was erected in Taozhou by 1905. In order to free themselves from the Chone rule, the eighteen *tsho ba* sought help from the Gospel missionaries. In the local context, these foreign priests were clearly respected by the king and Chinese officials. Chas pa monks reached out to the church. David Ekvall commented on this bold move with a boastful tone:

A bitter animosity has for years existed between the lamaseries of Chone and Cheh pah kuh [Chaspa valley], for the heads of the former insist on exercising temporal power over the latter, which is the smaller *Gomba* [dGon pa]. This feeling was intensified when Chone *Gomba* authorities attempted to appoint the religious heads of Cheh pah kuh *Gomba*. Such authority was stoutly denied and resisted, and rather than yield to numbers and monies influence, Cheh pah kuh appointed a delegation to wait upon the missionaries at Tao cheo [Taozhou], for the purpose of offering, with properly drawn up deeds, the lamasery and all the property connected with it, to the *Fub yin Tang* [Gospel Hall].⁷⁰

⁶⁸ David Ekvall, *Outposts or Tibetan Border Sketches*, 188–93.

⁶⁹ Robert Ekvall, *Gateway to Tibet: The Kansu-Tibetan Border* (Camp Hill, Pennsylvania: Christian Publications, Inc., 1938), 54; Howard Van Dyck, *William Christie: Apostle to Tibet* (Shelbyville: Bible & literature Missionary Foundation, 1956), 64–7.

⁷⁰ David Ekvall, *Outposts or Tibetan Border Sketches*, 148–49.

Nonetheless, Ekvall and his colleagues knew the covert wrestling between the two predominant Tibetan political powers in this new horizon of evangelism. Another intention of Chas pa monks was to disgust and threaten Chone Buddhist authorities, who were antagonistic to the church and its workers. As the Tibetan mission relied on the acquiescence of the Chone king and the 'Jam dbyangs, the missionaries could not risk their Tibetan outposts to help Chas pa Tibetans. They turned down the delegation's request despite it being a dreamy opportunity for them to set up a station in the Tibetan hinterland beyond the Gansu-Amdo border.⁷¹

The case remained unsettled until a new twist emerged in 1911. On the one hand, the Second Bla ma dkar po died of an unclear cause in Ili (a source indicates in Xining).⁷² Following another round of divination, the Fourth 'Jam dbyangs engaged in the search of the *sprul sku* again. In 1915, Skal bzang 'phrin las lhun 'grub chos kyi rgyal mtshan (1911–1954) from Gla le'u khog of Chone was identified as the Third Bla ma dkar po. By then, the Manchu Empire had come to an end. Seeing no obligation to abide an order of the former dynasty, the Chas pa eighteen *tsho ba* never let the *ho thog thu* return to Tarbagatai. Local *tsho ba* monastic leaders needed the incarnation to manage the precarious situation of the valley, which was still caught in the midst of a covert conflict between Chone and Labrang. They enthroned the Third Bla ma dkar po as a local *sprul sku* at Bkra shis chos 'khor gling, and immediately escorted him to study at Labrang Monastery. They appropriated the Bla ma dkar po lineage of Chenghua si and expected the new incarnation to bargain with Chone authorities in the future.⁷³

On the other hand, the Chone King Tshe dbang bsod nams died without a male heir in 1902. Embracing the Chinese advisor's suggestion, he had utilized the Chinese inheritance rule and chose Blo bzang bstan 'dzin rnam rgyal 'phrin las rdo rje (Ch. Yang Jiqing 楊積慶, 1889–1937) of the royal lineage's third branch to be his successor in both political and religious titles. O rgyan rnying ma (Ch. Yang Ying 楊英) of the fourth branch, who was the nephew of the previous king and the uncle of Blo bzang bstan 'dzin, was dissatisfied with this testament. Based on Tibetan inheritance rule, he was the rightful successor. Meanwhile, as the nineteenth king was still a child, Consort Yang, Tshe dbang bsod nams' wife from a wealthy Chinese gentry family in Lintao, acted as the regent of the kingdom. She trusted the Chinese advisor and restrained the political influence of Chone Monastery. Abiding the official instruction to protect missionaries, she

⁷¹ David Ekvall, *Outposts or Tibetan Border Sketches*, 149.

⁷² Danqu, *Zhuoni zangchuan fojiao lishi wenhua*, 194; Lobsang Yongdan, "The Invention of a Tibetan Lama General," 89.

⁷³ Danqu, *Zhuoni zangchuan fojiao lishi wenhua*, 195.

allowed the evangelists to establish a Gospel outpost at the foot of Chone Monastery in 1905. The consort infuriated religious leaders in Chone. Their divergence became so extreme that some monastic factions supported O rgyan rnying ma to seize the throne.⁷⁴ The fourth branch thus provoked fights within the royal lineage and reported the arrogation of Blo bzang bstan 'dzin to Gansu officials. The report was ignored by the Taozhou magistrate who favored the first branch for gifts. After the Qing collapsed and the local official was displaced, O rgyan rnying ma requested the Republican government of Gansu to appoint him as the chieftain and depose his nephew in 1913. He went to Lanzhou and appealed for an investigation. Yet, his request was declined again. The provincial government did not wish to change the status quo and instigate chaos in the border region.⁷⁵

Already preoccupied by the discord concerning a legitimate successor, Consort Yang and the adopted heir also encountered other internal challenges. Over two hundred *tsho ba* of the The bo Eighteen Banners often organized themselves into small looting parties to raid caravans, travelers and Chinese villages. When the White Wolf (Ch. Bailang 白狼) insurgents swept across Shann-Gan and devastated the Klu chu valley in 1914, the 'Brug chu Four Banners were also in trouble with Xigu 西固 officials and Western botanists.⁷⁶ In 1915, The bo Tibetans clashed with the missionaries of the Christian and Missionary Alliance, China Inland Mission, Swedish Pentecostal and Assemblies of God at Ta rge dgon pa (Ch. Luba si 錄巴寺). The king and his militia were preoccupied with these events, which often turned into external troubles and led to the interference of Chinese officials.

[Thus] in recent years the neighboring Chinese mandarins have been unmercifully bleeding the present chief of Chone, who is but an unprincipled boy. The constant troubles between Chinese and Tibetans give the former many occasions, when hard up for money, to supply themselves from this never-failing source, and a systematic method of squeezing, facilitated by means of intimidation, is the result.⁷⁷

Hence, Chas pa Banner faced less strict control from Chone. Under the pressure of the Labrang reincarnations who closely worked with Bla ma dkar po, the *kbri pa* assigned by Chone was elbowed out of

⁷⁴ Robert Ekvall, *Gateway to Tibet*, 54; Dyck, *William Christie*, 64–7.

⁷⁵ *Zhuoni wenshi ziliao* vol.4, 5; *Taozhou tingzhi*, 841; Yang Shihong, *Zhuoni Yang tusi zhuanlüe*, 82–8.

⁷⁶ For the activities of the White Wolves and local reactions in south Gansu, see Mu Shouqi, *Gan qing ning shilüe* (Lanzhou: Guji shudian, 1990), j28.23b–33b; Jonathan Lipman, “The Border World of Gansu, 1895–1935,” PhD diss., (Stanford University, 1981), 191–203.

⁷⁷ David Ekvall, *Outposts or Tibetan Border Sketches*, 125.

Chas pa. Local monastic leaders even thwarted the banner-chief who was appointed by the king to collect tax. The Labrang regime slid into Chas pa valley again. The Fourth 'Jam dbyangs designated the second throne holder for a three-year term to Bkra shis chos 'khor gling. The eighteen *tsho ba* became *de facto* religious communities of Labrang.⁷⁸

Coincidentally, the Ma family warlords 馬家軍閥 dominated northwestern China at this point. To expand territory and increase revenue, they initiated the integration of Tibetan and Mongol areas in Gansu and Qinghai. After the Fourth 'Jam dbyangs passed away in 1916, a dispute between the Labrang Regent, who was the Third Dbal mang tshang (1854–1918), and Treasurer Li Zongzhe 李宗哲 gave Xining-based Muslim warlord Ma Qi 馬麒 (1869–1931) an excuse to seize this political center and regional market. His interference was strongly opposed by Labrang monks and the family of the Fifth 'Jam dbyangs 'Blo bzang 'jam dbyangs ye shes bstan pa'i rgyal mtshan (1916–47). Labrang authorities had been busy organizing a pan-Amdo Tibetan alliance to fight against Ma Qi for a decade. At the same time, Consort Yang transferred the official seals of the Chone chieftain and *senggang* to Blo bzang bstan 'dzin. In his early 20s, the nineteenth Chone potentate increasingly accumulated power to hold together the collapsing kingdom. The young ruler upgraded the cruel methods of punishment and intimidation to consolidate control over his subjects. He launched punitive campaigns against the disobedient *tsho ba* on the margins of his realm. The narrow Chone dungeon imprisoned Tibetans (including monks) who troubled the king by attempting to change religious affiliation. Prisoners were physically abused, sometimes crippled or beheaded. In doing so, he sustained considerable deterrence against troublesome *tsho ba* and defecting monasteries.⁷⁹

The Fifth 'Jam dbyangs' family (also known as the Huang 黃 family) was from Kham and thus new to the region and unfamiliar with the intricate politico-religious relationship between Chone and Labrang. With the Labrang militias being vanquished by Muslim troops several times, the 'Jam dbyangs' family requested the Chone ruler for military support. Knowing the political circumstances on the Sino-Tibetan frontier very well, and because of the religious incursion of Labrang, the nineteenth king refused to assist Labrang. He treated Labrang as a rival and a powder keg. Nonetheless, he was expected to respect the patron-priest relationship between his lineage and the 'Jam dbyangs bzhas pa. Similar to the retreat of Labrang from Chas pa in

⁷⁸ Dyck, *William Christie*, 90–5; Robert Ekvall, *Gateway to Tibet*, 58–66.

⁷⁹ Miao Zishu, *Labuleng si gaikuang* (Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1987), 17–24, 139–41; *Gannan wenshi ziliao xuanji* vol.3, 9–12. Nietupski, *Labrang Monastery*, 174–82.

the late 1890s, polite gesture was shown by the king in 1925. When the Fifth 'Jam dbyangs' family was under the tight pursuit of Ma Qi, Blo bzang bstan 'dzin allowed them to take refuge in northern Chone. Yet, the king did not meet the 'Jam dbyangs in person nor offered further help. To avoid souring relations between Chone and the Ma family warlords, he deployed all yamen officials and local managers to arrest whoever among his subjects were fighting for Labrang. Peculiarly, the Chas pa eighteen *tsbo ba* who had strived for the exemption from militia corvée were conscripted by the banner-chief and local manager to stop any The bo Tibetans from joining the war.⁸⁰

4. Further Remark: Unsettling as a Solution

To conclude, the ascendancy of Bla ma dkar po created a hot spot of local politics. His legacy was a pool of resource for Labrang to continue its politico-religious expansion, for Chone to maintain the hereditary control of a banner, and for the Chas pa eighteen *tsbo ba* to obtain better religious support and resist the military corvée. The situation showcases the ways in which local authority took shape, local politics functioned and local *tsbo ba* navigated themselves. The development of this case was conditioned by the politico-religious structures of Chone and Labrang, the dynamics of the changing regional ruler-subject relations, and the ebb and flow of powers in northwestern China. In years when the kingdom was disturbed by internal and external unrests, Chas pa monks succeeded in warding off Chone religious authorities. When Labrang was invaded by Muslim troops, Chas pa Tibetans failed to avoid the king's recruitment although they had a Labrang *kbri pa* in residence. When the eighteen *tsbo ba* were caught between Chone and Labrang, they sought solution from external authorities. The Qing magistrates, Republican officials and missionaries, instead of being frontier passengers, were never absent from local politics in Mdo smad.

Even though the dispute remained unsettled, like many unsolved local dissensions, an expedient practice was carried on until it became a tradition-wise solution. It is hard to know whether Chone and Labrang reached any new agreement prior to the 1950s. Neither side ever raked up the issue of Chas pa valley. Although Labrang Monastery appointed dharma throne holder to Bkra shis chos 'khor gling and recognized it as a subordinated institute, it never openly claimed that Chas pa Banner was its *chos sde*. Meanwhile, Chone yamen kept levying tax and corvée on the Chas pa eighteen *tsbo ba*. This arrangement seemingly conformed to the needs of Chone and Labrang. Perhaps it has also served the needs of these two communities to avoid any mention of their awkward relations during this period in local history.

⁸⁰ Li Zhenyi, *Gannan jianzhi* (Hezuo: Gannan ribao, 1986), 139.

Buddhist records, as usual, omitted the intertwined violent scenario, social-political struggle and long-lasting resentment in local society. Oral accounts, despite containing profound social and cultural meanings of the event, deep memory of the communal feeling, judgement based on the reinterpretation of the past, and justification of the present, often obscured and reconstructed the “historical fact.” As a result, the contest has been concealed from the outside world. The eighteen *tsbo ba* no longer regard it as a dispute. The latter generations have a new interpretation. Chas pa Tibetans nowadays assert with pride that they receive “Buddhist teachings from Labrang, political administration from Chone, and grain from Taozhou (*chos 'go blab rang, srid 'go co ne, 'bru 'go the rgyu*).”

Works Cited

Archives, National Palace Museum (NPM), Taiwan.

Brag dgon pa dkon mchog bstan pa rab rgyas. *Mdo smad chos 'byung* [The Religious and Political History of Mdo smad] (1864). Lanzhou, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1982.

Buffetrille, Katia. “Some Remarks on Mediums: The Case of the lha pa of the Musical Festival (Glu rol) of Sog ru (A mdo).” *Mongolo-Tibetica Pragensia* 1, no.2 (2008): 13–66.

Chen Qingying ed. *Zangzu buluo zhidu yanjiu* 藏族部落制度研究 [A Study on the Tibetan Tribal System]. Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2002.

Clarke, Graham. “Aspects of the Social Organisation of Tibetan Pastoral Communities.” In *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies 1989*, 393–411. Narita, Japan, 1992.

Danqu. *Zhuoni zangchuan fojiao lishi wenhua* 卓尼藏傳佛教歷史文化 [Zhuoni Tibetan Buddhist History and Culture]. Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 2007.

Diyi lishi dang'an guan (The First Historical Archives). *Guangxu chao zhupi zhouzhe* 光緒朝硃批奏摺 [Palace Midrange Rescript Memorials of the Guangxu Reign]. Beijing: Zhonghua shuju, 1996.

Dpal ldan bkra shis, and Kevin Stuart. “Perilous Novelty: The A-mdo Tibetan Klu-rol Festival in Gling-rgyal Village.” *Anthropos* 93 (1998): 25–79.

- Dung dkar blo bzang 'phrin las. *Dung dkar tshig mdzod chen mo* [Great Dictionary of the White Conch]. Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2002.
- Dyck, Howard Van. *William Christie: Apostle to Tibet*. Shelbyville: Bible & literature Missionary Foundation, 1956.
- Ekvall, David. *Outposts or Tibetan Border Sketches*. New York, Alliance Press Co., 1907.
- Ekvall, Robert. *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- . *Gateway to Tibet: The Kansu-Tibetan Border*. Camp Hill, Pennsylvania: Christian Publications, Inc., 1938.
- Epstein, Lawrence and Peng Wenbin. "Ritual, Ethnicity and Generational Identity." In *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, edited by Melvyn Goldstein and Matthew Kapstein, 120–138. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Farrer, Reginald. *On the Eaves of the World* vol.1–2. London: Edward Arnold, 1916.
- Gannan zhou wenshi ziliao weiyuanhui. *Rje btsun byams pa mthu stobs kun dga' rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar nor bu'i 'kbri shing las mdor bsdus kbrigs chags su bsdebs pa bzugs so* [The Summary of the Precious Biography of the Venerable and Almighty Tutop Künga Gyeltsen] and *Lama Garao Huofo Zhuanlie* 喇嘛噶繞活佛傳略 [A Short Biography of Lama Karpo], published as *Gannan wenshi ziliao xuanji* 甘南文史資料選輯 [A Selection of Gannan Historical Materials] vol.7. Hezuo: Gannan baoshe, 1990.
- . *Gannan wenshi ziliao xuanji* vol.3. Hezuo: Gannan baoshe, 1984.
- Gong Jinghan. *Xunhua tingzhi* 循化廳志 [Xunhua Subprefecture Gazetteer] (1790s). Taipei: Chengwen chubanshe, 1968.
- Grags pa mkhas grub. *Kbri thog lnga bcu nga gsum pa kbri chen rgyal mtshan seng ge'i rnam thar* [The Biography of the Fifty-Third Ganden Tripa Gyeltsen Sengge]. In *Dga' ldan kbri rabs rnam thar* [Biographies of Ganden Tripa]. Block printed edition, 1810.

- Hayes, Jack Patrick. *A Change in Worlds on the Sino-Tibetan Borderlands: Politics, Economies, and Environments in Northern Sichuan*. Lanham: Lexington Books, 2014.
- Hille, Marie-Paule, Bianca Horlemann and Paul Nietupski eds. *Muslims in Amdo Tibetan Society: Multidisciplinary Approaches*. Lanham: Lexington Books, 2015.
- Hermanns, Matthias. *Die Nomaden von Tibet*. Wien: Verlag Herold, 1949.
- 'Jam dbyangs 'jigs med dbang po. *Co ne'i bstan 'gyur gyi dkar chag* [A Catalogue of the Chone Tengyur] (1773). Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1990.
- Kang Xiaofei, and Donald S. Sutton. *Contesting the Yellow Dragon: Ethnicity, Religion, and the State in the Sino-Tibetan Borderland*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Karmay, Samten. "The Social Organization of Ling and the Term phu nu in the Gesar Epic." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58, no.2 (1995): 303–313.
- Langelaar, Reinier. "Historical and Social Organisation on the Eastern Tibetan Plateau: The Territorial Origins and Etymology of tsho-ba." *Inner Asia* 21 (2019): 7–37.
- . "Descent and Houses in Rebgong (Reb gong): Group Formation and Rules of Recruitment among Eastern Tibetan tsho ba." In *Mapping Amdo: Dynamics of Change*, edited by Jarmila Ptáčková and Adrian Zens, 155–183. Prague: Oriental Institute CAS, 2017.
- Levine, Nancy. "From Nomads to Ranchers: Managing Pasture Among Ethnic Tibetans in Sichuan." In *Development, Society, and Environment in Tibet. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995*, edited by Graham Clarke, 69–76. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Way of the Masks*. Translated by Sylvia Modelski. Seattle: University of Washington Press, 1982.
- Li Anzhai. *History of Tibetan Religion: A Study in the Field*. Translated by Chie Nakane. Tokyo: Institute of Oriental Culture, The University of Tokyo, 1982.

- Li Zhenyi. *Gannan jianzhi* 甘南簡史 [Gannan Brief History]. Hezuo: Gannan ribao, 1986.
- Lipman, Jonathan. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- . “The Border World of Gansu, 1895–1935.” PhD diss. Stanford University, 1981.
- Lobsang Yongdan. “The Invention of a Tibetan Lama General: a Biographical Account of Bla ma dkar po (1835–1895).” *Revue d’Etudes Tibétaines* 49 (2019): 67–92.
- Luosang Dunzhu, and Bingjue Ciren. *Anduo gucha chandingsi* 安多古剎禪定寺 [Amdo Ancient Monastery Chandingsi]. Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1995.
- Ma Dengkun, and Wanma Duoqi. *Kan lbo’i bod keyi tsho sbog lo rgyus mdor bsdus* (*Gannan zangzu buluo gaishu* 甘南藏族部落概述) [An Overview of Gannan Tibetan Tribes]. Hezuo: Gannan baoshe, 1994.
- Ma Yun, “Chenghua si sengzhong qianxi shulun 承化寺僧眾遷徙述論 [An Analysis of the Relocation of Chenghua si Monks and Followers].” *Journal of Xinjiang Normal University* 29:3 (2008):26–9.
- Marnyi Gyatso. “Home on the Margins: Tsho ba Societies of the Chone Kingdom on the Sino-Tibetan Frontier, 1862-1952.” PhD diss. The Chinese University of Hong Kong, 2020.
- . “The Ming, Tibetan and Mongol Interactions in Shaping the Ming Fortification, Multicultural Society and Natural Landscape in Mdo smad, 1368–1644.” *Revue d’Etudes Tibétaines* 55 (2020): 351–384.
- Mgon po dbang rgyal. *Co ne sa skyong gi lo rgyus klu chu sngon mo’i gyer dbyangs* [A General History of the Chone Rulers]. Lanzhou: Kan su’u mi rigs dpe skrun khang, 1997.
- Miao Zishu. *Labuleng si gaikuang* 拉卜楞寺概況 [The Basic Information of Labrang Monastery].Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1987.
- Millward, James A. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. London: Hurst & Co, 2007.

- Mu Shouqi. *Gan ning qing shilüe* 甘寧青史略 [The Essential History of Gansu, Ningxia, and Qinghai]. Lanzhou: Guji shudian, 1990.
- Nietupski, Paul. *Labrang Monastery: A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709–1958*. Lanham: Lexington Books, 2012.
- Pirie, Fernanda. “Feuding, Mediation and the Negotiation of Authority Among the Nomads of Eastern Tibet.” *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper 72* (2005): 1–30.
- Qingshilu* 清實錄 [The Qing Veritable Records]. Taipei: Taiwan zhongyang lishi yuyan yanjiusuo.
- Rock, Joseph. *The Amney Ma-Chben Range and Adjacent Regions: A Monographic Study*. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Serie Orientale Roma XII, 1956.
- Samuel, Geoffrey. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993.
- Skal bzang legs bshad. *Rje btsun byams pa mtshu stobs kun dga’ rgyal mtshan gyi rnam thar* [The Life-Story of Jétsün Jampa Tutop Künga Gyeltsen]. Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 1994.
- Stobs stag lha. “A Multi-Ethnic Village in Northeast Tibet: History, Ritual, and Daily Life in Chu cha.” *Asian Highlands Perspectives* 24 (2013): 1–130.
- Stübel, Hans. *The Mewu Fantzu: A Tibetan Tribe of Kansu*. New Haven: HRAF Press, 1958.
- Teichman, Eric. *Travels of a Consular Officer in North–West China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Tuttle, Gray. “Pattern Recognition: Tracking the Spread of the Incarnation Institution through Time and across Tibetan Territory.” In *Revue d’Etudes Tibétaines*, 38 (2017): 29–64.
- . “An Overview of Amdo (Northeastern Tibet) Historical Polities.” <https://collab.its.virginia.edu/wiki/aboutthl/An%20Overview%20of%20Amdo%20%28Northeastern%20Tibet%29%20Historical%20Polities.html> (Accessed 20 October 2019).
- Tyler, Christian. *Wild West China: The Taming of Xinjiang*. London: Rutgers University Press, 2003.

- Xiahe Xianzhi bianzuan weiyuanhui. *Xiahe xianzhi* 夏河縣志 [Xiahe County Gazetteer]. Lanzhou: Gansu wenhua chuabanshe, 1999.
- Yang Shihong. *Zhuoni yang tusi zhuannlie* 卓尼楊土司傳略 [A Brief Biography of the Yang Chieftains]. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1989.
- Yang Yuxiu, Wang Zhiyi, Zhang Rongze and Yang Cunze. *Pinghui zhi* 平回志 [Record of the Pacification of Hui]. Guangxu jichou edition, 1889.
- Yeh, Emily. "Tibetan Range Wars: Spatial Politics and Authority on the Grasslands of Amdo." *Development and Change* 34, no.3 (2003): 499–523.
- Yudru Tsomu. *The Rise of Gönpö Namgyel in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. New York, London: Lexington Books, 2015.
- Zhazha. *Labulengsi bufo shixi* 拉卜楞寺活佛世系 [The Genealogies of the Incarnations in Labrang Monastery]. Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 2000.
- Zhang Yandu. *Taozhou tingzhi* 洮州廳志 [Taozhou Subprefectural Gazetteer] (1907). Taipei: Chengwen chubanshe, 1970.
- Zhouta ('Brug thar). *Mdo smad rma kbug tsha 'gram rong 'brog yul gru'i sngon byung mes po'i ngag gi lo rgyus deb ther chen mo zhes bya ba bzugs so* [The Great Annals of the Mdo smad Agricultural and Nomadic Districts]. Pe cing: Mi rigs dpe skrun khang, 2005.
- . *Gannan zangzu buluo shehui lishi yu wenhua yanjiu* 甘南藏族部落社會歷史與文化研究 [A Study on the Gannan Tibetan Tribal Society and Culture]. Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2013.
- Zhuoni xianzhi bianzuan weiyuanhui ed. *Zhuoni xianzhi* 卓尼縣志 [Zhuoni County Gazetteer]. Lanzhou: Gansu minzu chubanshe, 1994.
- Zhuoni xian wenshi ziliao weiyuan hui ed. *Zhuoni wenshi ziliao* 卓尼文史資料 [Zhuoni Historical Materials] vols.1–7. Zhuoni, 1984–2003.

Zuo Zongtang. *Zuo wenxiang gong zoudu xubian* 左文襄公奏牘續編
[The Continuation of Zuo Wengxiang gong's Imperial
Memorials]. Guxiangge, 190

༄༅། གསར་དུ་རྟེན་པའི་བྲིས་དཔེ་བཀའ་སློན་ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཚེ་བརྟན་གྱི་རྣམ་ཐར་ 《བཀའ་གྲུང་སློན་གྱི་འཕུར་འཛིན་པའི་རྟོགས་བརྗོད་བྱང་

བའི་མགིན་སྐྱེ། ཞེས་བར་དབྱེད་པ།

ཅོག་རོ་གཡུང་དུང་འགྱུར་མེད།

ནང་དོན་གནད་བསྟུན། ཉེ་བའི་ལོ་ཤས་ནང་རྟེན་པའི་བྲིས་དཔེ་འདི་ནི་དུས་རབས་བཅོ་བརྒྱད་ནས་བཅུ་དགུ་བར་བོད་ས་གནས་སྲིད་གཞུང་གི་བཀའ་སློན་ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཚེ་བརྟན་གྱི་རང་རྣམ་འཕུལ་མེད་ཅིག་ཡིན་ཞིང་། འདིར་ཡིག་ཚང་ཞིབ་འཇུག་དང་ལོ་རྒྱུས་རིག་པའི་སློན་ནས་མ་དཔེའི་བྲིས་རྒྱན་རྣམ་པ་དང་ཚེས་རིག་ཁྱད་ཚོས། ལོ་རྒྱུས་རིན་ཐང་སོགས་ལ་དབྱེ་ཞིབ་བཞིན་ཁུལ་དང་། རྣམ་ཐར་ལས་བརྟན་པའི་ཟུར་ཁང་གྲིམ་རྒྱུད་གྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་བཀའ་སློན་གྱི་མི་ཚོ། དེ་མིན་འབྲེལ་ཡོད་ལོ་རྒྱུས་གནད་དོན་འགའ་དང་། རྣམ་ཐར་དེའི་ཚོས་སྲིད་མི་སྣ་ལག་དང་ཨམ་བཅ། ལ་ཆེའི་ཚོས་དཔོན་སོགས་ཀྱི་གནས་ཚུལ་འཁོད་པར་དོ་སློང་དང་དབྱེད་སྲིད་ལུས་ཡོད།

བརྗོད་གཞི་ལོ། བཀའ་སློན། ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཚེ་བརྟན། རྟོགས་བརྗོད།

༄༅། །རྒྱལ་མཚོག་སྐྱེ་བྲེང་བརྒྱུད་པ་འཇམ་དཔལ་རྒྱ་མཚོ་དང་དགུ་པ་ལུང་རྟོགས་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་པ་ལ། བོད་ས་གནས་སྲིད་གཞུང་གི་བཀའ་སློན་གྱི་གོ་ས་བཞེས་སྲོང་བའི་ཟུར་ཁང་སྲི་བཅོད་ཚེ་བརྟན་(1766-1820)གྱི་རང་རྣམ་འཕུལ་མེད་ཅིག་མདོ་སྐྱེད་ཁྲི་ཀའི་ལྷགས་པ་ཞིག་གི་ལག་ན་ཉར་ཚགས་བྱས་ཡོད་ཅིང་། 2016ལོར་བོད་རིག་པའི་ཞིབ་འཇུག་པ་ཚེ་རིང་བསམ་གྲུབ་དང་དཔལ་མགོན་ཐར་གཉིས་ཀྱིས་ཡུལ་དངོས་ནས་པར་བཤུ་བརྒྱབ་ཡོད། དེ་རྗེས་འབྲེལ་ཡོད་ཞིབ་འཇུག་པ་རེ་བྱུང་ལ་མཁོ་སློང་བྱས་ཡོད་ཀྱང་། དེ་ཚམ་གྱི་ཁྱབ་རྒྱ་མ་བྱུང་སྟེ་རྒྱ་ཆེའི་རིག་གཞུང་ཞིབ་འཇུག་པ་དང་བོད་ཡིག་འཛད་སློང་པ་རྣམས་

གྱི་ལོངས་སྤོང་དུ་མ་གྱུར། 2017ལོར་རིག་དགའ་ཤུགས་སློག་རུལ་རྣམ་ཐར་དེ་ལོ་བོར་ཞིབ་འཇུག་གི་ཚུལ་དུ་མཁོ་སྤོང་བྱས་
 བྱུང་། དེ་རྗེས་ངེད་གཉིས་ཀྱིས་རྣམ་ཐར་འདིའི་རིན་ཐང་ཆེ་བར་མཐོང་ནས་ཞིབ་འཇུག་དང་སློག་སྐྱོད་དུ་ཕབ་པའི་ལྷ་གོན་
 ཚུགས། སྤྱི་ལོ་2017 ལོར་2018ལོར་ལོ་བོས་ཐེངས་མང་ལྷུ་དག་བཏང་རྗེས། 2019ལོའི་ཟླ་12པར་བོད་སྤོངས་མི་དམངས་དབེ་
 སྐྱོན་ཁང་ནས་དངོས་སུ་ཕར་སྐྱོན་བྱས།

དང་པོ། རྣམ་ཐར་མ་དཔེ།

ཁྱིམ་འདི་སྐྱེས་པའི་ལག་ཏུ་ཡོད་པའི་མ་དབེ་དེར་རྣམ་ཐར་སྤོང་སྐྱོད་གཉིས་དང་མཇུག་ཏུ་འཇམ་དབྱེངས་བསྟོད་པ་
 བཅས་པའི་དོན་ཚན་གསུམ་ལས་གྲུབ་ཡོད། ཡིག་གཟུགས་ཁྱོན་ཡོངས་དབེ་ཚུགས་ལམ་ནས་བྲིས་པ་དང་། ལྷག་ཆའི་སྤོང་སྐྱོད་སྐྱེས་
 ཐང་གཞུང་ཡོངས་ཁ་མདོག་ནག་པོ་ཡིན་ཡང་། ཚོས་སྤོངས་ཐ་སྐྱོད་གལ་འགངས་ཆེ་བ་དང་། ཞར་འདྲེན་ཡིག་སྐྱར་ནང་དོན།
 ཡིག་མགོ། ཀ་བཤད་ཡིག་འབྲུ་བཅས་སྐྱེས་ཚ་དམར་བོས་བྲིས་ཡོད། དེ་མིན་བོད་བརྒྱུད་ནང་བཟོན་དང་འབྲེལ་བའི་སྐྱེས་
 མཁས་གྲུབ་དང་། སྐྱེས་ཚེན་དམ་པ། ཚོས་སྤོང་སྐྱེས་མ། དེ་བཞིན་ས་གནས་ཡུལ་མིང་དང་དགོན་སྡེ་སྟེ་ལང་། ལས་ཁུངས་ཚན་
 པའི་མིང་སོགས་སྐྱེས་ཚ་སེར་སྐྱེས་གིས་བྲིས་ཡོད། འོན་ཀྱང་སྐབས་རེ་སྐྱེས་ཚ་སེར་དམར་གྱི་ནང་དོན་དང་འདྲ་ཤས་ཆེ། ཡིག་
 གཟུགས་ཆེ་ཆུང་ཐང་གཞུང་དངོས་གཅིག་མཚུངས་ཡིན་ཡང་། ཐོལ་བྱུང་ཚིག་བཅད་དང་ཞར་འདྲེན་ཡིག་སྐྱར་གྱི་གསལ་
 བཤད་དང་། མཇུག་བསྐྱེད་མཚན་བྱང་རྣམས་ཡིག་ཆུང་ཐོག་ནས་བྲིས་ཡོད།

རྣམ་ཐར་སྤོང་ཆ 《བཀའ་ཁྱུང་སློན་གྱི་འཁྱུར་འཛིན་པའི་རྟོགས་བརྗོད་བྱང་བའི་མགིན་སྐྱེ།》 ལ་ཐེབ་གངས་
 150ཡོད། དབེ་ཆའི་མཚན་བྱང་མཛོས་རིས་ཀྱིས་ལེགས་པར་བརྒྱུན་ཡོད་ལ། མཚན་བརྗོད་ཤོ་ལོ་ཀ་གཉིས་སྤོང་རྒྱ་གསུམ་གྱི་
 ལམ་ནས་བྲིས་ཡོད་ཅིང་། མཐའ་འཁོར་དུ་བེ་རྒྱུ་དང་ཚེ་པ་ཏ་བཅས་པའི་དར་འཕན་དང་དོ་ཤལ་རི་མོས་བརྒྱན། ཞབས་བྱང་
 ལྷ་སྐྱར་སྟོན་པ། རྩོ་བོ་རྗེ། རྗེ་བཙུན་མི་ལ། འཛིགས་མེད་སྐྱིང་པ། ས་སྐྱེ་ཀུན་དགའ་སྤོང་པོ། རྗེ་ཚོང་ལ་པ། རྒྱལ་པའ་གཉིས་བཅས་
 གྲུབ་མཐའ་རིས་སུ་མེད་པར་བཀོད་འདུག། སྤོང་ཆ་ནི་བྱུར་ཁང་སྤོང་བཅོད་ཚོ་བཟོན་རང་ཉིད་ཀྱིས་བརྒྱུ་མས་པ་སྟེ། གཙོ་བོ་བྱུར་

ཁང་ཁྱིམ་རྒྱུད་ཀྱི་འཕེལ་རིམ་དང་བཀའ་སློན་རང་ཉིད་ཀྱི་མི་ཚོའི་ལོ་རྒྱུས། དེ་བཞིན་སྐབས་དེའི་ཚོས་སྲིད་མི་སྣ་བར་བྱུང་བའི་
 ཡིག་སྐུར་འབྲེལ་འདྲིས་དང་། སླེར་དོས་ཀྱི་ཕྱག་མཚན་ཉམས་ལེན་སོགས་ཡིན་ལ། མཚུག་ཏུ་ཤོག་ལྷེ་གཉིས་ཀྱི་འབས་བྱང་ལྷ་
 སྐུར་དཔལ་མགོན་བྲམ་ཟེ། དཔལ་ལྷན་ལྷ་མོ། དམ་ཅན། བཟླ་ཤིས་ཚེ་རིང་མ་བཅས་འཁོད་འདུག འོན་ཀྱང་མཚུག་གི་ཤོག་ལྷེ་
 གཅིག་གི་ནང་དོན་གོང་དང་གཅིག་མཚུངས་ཡིན་ཡང་ལྷེ་བ་གངས་བཀོད་མེད་པར་རང་སོར་བཞག་འདུག གོང་འོག་ཡིག་
 གཟུགས་ལ་བརྟགས་ན་དེ་ནི་རྣམ་ཐར་གོང་དང་ཡིག་མཐུན་གཅིག་ཡིན་འདུག་ཀྱང་། ཕྱིས་སུ་འབས་བྱང་ལྷ་སྐུ་གསར་སློན་
 བྲམ་པའི་ཤོག་ལྷེ་དེས་བརྗེས་ཡོད་པར་རྟོགས་བྱུང།

རྣམ་ཐར་སྣང་ཆ 《བཀའ་བླུ་བླུ་ཁང་པ་སློབ་བཟང་ཚོས་འབྱོར་བཟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་སྣང་ཆ་སློབ་བྱ་
 རྣམས་ནས་ཕྱོགས་སྡེ་བས་སུ་བཀྲིས་པ་ཚངས་པའི་དྲངས་ཐིག》 ལ་ལྷེ་བ་གངས་21ཡོད་ཅིང་། གཡས་གཡོན་ཏུ་བཟླ་ཤིས་རྟགས་
 བརྒྱད་ཀྱིས་བརྒྱན་ཡོད། འདི་ནི་སྤྱི་བཅོད་ཚེ་བརྟན་སྐྱེ་ཚེའི་འཕེན་པ་རྣམས་རྗེས་འོང་གི་སློབ་མ་ཅེ་ཚོས་དགོ་སློབ་སྐུལ་བཟང་
 རབ་རྒྱས་ནས་སྐུལ་མ་མཛད་དེ། སྤུས་ཚེ་བརྟན་དོན་དང་གཡུ་རྒྱལ་དོན་རབ་བརྟན། གཟིམ་ཚེ་དབང་ལུན་ཚོགས་བཅས་ནས་
 གང་དེ་བཀའ་སློན་ནས་དགོངས་པ་ལྷུས་རྗེས་རབ་ཏུ་བྱུང་བའི་རྣམ་ཐར་མཚུག་འཕྲོ་རྣམས་ཕྱོགས་སྡེ་མཛད་པ་ཞིག་ཡིན་པ་
 དང་། སློབ་བཟང་ཚོས་འབྱོར་ནི་སྲིད་བཅོད་ཚེ་བརྟན་གྱི་ཚོས་མིང་དང་། ཡི་གེ་པ་ནི་སྤུས་ཚེ་བརྟན་དོན་ལེན།^①མཚུག་ཏུ་དུས་
 རབས་ཉི་ཤུའི་ནང་བླུ་ཁང་མི་རྒྱུད་རྣམས་ཀྱིས་བྲིས་པའི 《རྗེ་བཙུན་འཇམ་དབྱངས་ལ་བསྟོད་པ་དད་པའི་གོ་གསར་མཛོན་
 པར་འཇུག་པའི་པད་དཀར་རྒྱན་འཕྱངས》 ཞེས་པ་ཤོ་ལོ་ཀ་བརྟན་ཏུ་ཅན་གྱི་ཤོག་ལྷེ་གསུམ་ཞིག་བསྐྱར་ཡོད། དེའི་གོང་གི་ཤོ་
 ལོ་ཀ་བརྟན་ནི་བླུ་སྤུ་པ་སྐྱེ་དབང་ཚེན་(1917-1940)ཀྱིས་1940ལོར་བྲིས་པ་དང་། ལོ་དེར་ཁོ་རང་གཤེགས་རྗེས་དབང་
 ཚེན་ཚེ་བརྟན་(1891-1953)ཀྱིས་མཚུག་གི་ཤོ་ལོ་ཀ་བརྟན་དེ་ཁ་སློང་བྲམ་ཡོད།

གཉིས་པ། བླུ་ཁང་ཁྱིམ་རྒྱུད།

^① རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྣང་ཆ། ག། 21

རྣམ་ཐར་འདིར་འཁོད་པར་གཞིགས་ན། ཟུར་ཁང་མི་རྒྱུད་ནི་ལྷ་སྐྱ་མ་བྱང་ཚུབ་འོད་ནས་ཉེ་བར་བརྒྱུད་པའི་མངའ་
 རིས་གྲུ་ཁེ་ཚོས་རྒྱལ་གྱི་རིགས་ལས་ཟུར་དུ་ཚད་པས་ན་འབྲེང་སྒོ་ཟུར་ཁང་པ་ཞེས་མིང་དུ་ཚགས་ཟེར་བ་དང་། ① དེ་ནི་ཆེ་
 འདོད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་སྐྱས་པ་ཡིན་ནམ་ཡང་ན་དངོས་སུ་དེའི་མཚེད་རྒྱུད་ཡིན་མིན་བཤད་པར་དགའ། ཡང་བཤད་ཚུལ་གཞན་
 ཞིག་ལ་ལྷ་སའི་ཟུར་ཁང་གཞིམས་ཤག་ནི་བར་སྐོར་ཤར་སྒྲོའི་མཚམས་སུ་ཡོད་པས་ན་ཟུར་ཁང་ཞེས་མིང་ཐོགས་སོ་ཟེར།
 1993ལོར་བར་སྐོར་གྱི་ཁང་པ་དེ་བཤེགས་ནས་གསེར་ཁང་ཁྲོམ་ར (赛康商场) བརྒྱབ། གསེར་ཁང་ཞེས་པའི་མིང་ཡང་
 སྐབས་དེའི་ཟུར་ཁང་གི་སྐྱ་ཟུར་འཛིན་ཡོད་སྐད། དེའི་ཤར་དོས་ཀྱི་བཅུགས་པའི་མཚམས་སུ་ལྷ་མོ་ལོ་གྲོན་མའི་སྐྱོ་ཁང་ཞིག་
 ཡོད་པ་དེ་ད་ལྟ་ཡང་མཇལ་རྒྱུ་ཡོད།

ལུའུ་གྱི་ཡི་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ (Luciano Petech, 1914-2010) ཡིས་ཟུར་ཁང་དབང་ཆེན་དགེ་ལེགས་ཀྱི་ཡི་གེའི་ནང་
 དུ་འཁོད་པ་ལྟར། ཟུར་ཁང་གི་རྒྱུད་ནི་རྒྱལ་མཚོག་སྐྱེ་ཤང་བཞི་པའི་སྐུན་མཚེད་ཀྱི་རིགས་རྒྱུད་ཡིན་ཞེས་བཤད་ཡོད་ཀྱང་། ②
 དེར་ཁྱེད་པ་དག་གི་དབྱུད་གཞི་གང་ཡང་བཞུགས་མེད། འོན་ཀྱང་རྣམ་ཐར་འདིའི་ནང་འཁོད་པའི་ཟུར་ཁང་གི་རྒྱུད་ཀྱི་མི་སྣ་
 ལྷ་མོས་ནི་རྒྱལ་མཚོག་སྐྱེ་ཤང་ལྷ་སའི་སྐབས་སུ་བྱུང་བའི་ཟུར་ཁང་པ་གྲུ་ཡང་ཁ་ཤུག་ཟེར་བ་ཞིག་ཡིན་པ་དང་། གང་དེས་
 གཞུང་ས་ཆེན་པོའི་ཞབས་པད་བཞིས་པ་དང་། ལྷ་མོན་གཡུལ་འདྲེན་ནང་ཞུགས་ནས་རྫོང་ཁ་ཤུག་རྒྱུ་སྐྱེད་པའི་བྱས་རྒྱུ་
 བཞག་རྒྱུ། བསམ་གྲུབ་སྐྱང་དང་ཁུ་རིང་། ལྷེ་ལྷུ་སྐྱང་རྒྱུ་། དཔོན་གསར་སོགས་འདོན་བཅུ་སྐོར་ཟུར་ཁང་པར་ཇི་སྲིད་བར་
 གཏན་འཇགས་སུ་གཞིགས་གཞོས་སྐྱེལ་ཞེས་འཁོད། ③ དེ་བཞིན་《མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད》 རང་གསལ་བར། ཟུར་ཁང་གྲུ་
 ཡང་ཁ་ཤུག་ཟེར་བ་ཞིག་སོ་སྣ་ཐའི་ཇི་དང་བྲ་རིང་ཐའི་ཇི། མདོ་མཁར་བ། འབྲུམ་ཐང་པ་དང་མཉམ་དུ་རྒྱལ་སོ་སྣ་བཟང་
 ཉན་གྱི་བཀའ་མངགས་འོག་བོད་འབྲུག་དམག་འབྲུག་ ④ རང་ཞུགས་པ་འཁོད། ⑤ འོན་ཀྱང་《མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད》 རང་

① རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྐྱོད་ཆ། ཤོག་ངོས། 5

② [意] 毕戴克著，沈卫荣、宋黎明译，邓瑞玲校：《1728-1959 西藏的贵族和政府》，中国藏学出版社，1990（12），
 第二章注释 608 条，152 页。

③ རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྐྱོད་ཆ། ཤོག་ངོས། 6

④ 1714ལོའི་བོད་འབྲུག་དམག་འབྲུག

⑤ མདོ་མཁར་ཞབས་དུང་ཆེ་རིང་དབང་རྒྱལ། མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། མི་ཁྲོན་མི་དམངས་དབེ་བསྐྱེད་ཁང་། 2002ལོ། ཤོག་ངོས། 168

ཟུར་ཁང་གྲུ་ཡང་ཁ་ཤ་ཁའི་མིང་ཐེངས་གཅིག་ལས་མི་གསལ། དེར་བརྟེན། རྣམས་དེར་རིམ་པ་དམའ་བའི་འགོ་པ་ཞིག་ཡིན་གསུངས་མེད། དེ་ལྟར་ཟུར་ཁང་པའི་རབ་བྱུང་བ་ཞིག་རྒྱལ་མཚོག་ལྡ་པ་ཆེན་མོའི་མགོན་གཉེར་ཆེན་མོའི་གོ་སར་ལྷགས་ཏེ་ཞབས་ཕྱི་ལེགས་པར་ལྷུ་སྟབས། ཕྱིས་སུ་ཞོལ་མགོན་གཉེར་ཤག་ཅེས་གཙང་གསུ་སྟུང་། དེ་ནས་རིམ་པར་བརྒྱུད་དེ་མེས་པོ་སྣ་དབང་དར་རྒྱས་ལྷ་བའི་རྣམས་ནང་མའི་ལས་ཚན་དང་བཀའ་ཤག་མགོན་གཉེར་གྱི་ལས་ཁུར་མངོན་དེ་མཁར་ཐོག་སྲས་མོ་ཆོ་དབང་སྣ་མོ་ཞེས་པ་ཁབ་ཏུ་བཞེས་ནས་སྤོང་ཆོ་བརྟན་གྱི་ཡབ་སྣ་རྒྱལ་རབ་བརྟན་འཁྲུངས། ①

སྤོང་ཆོ་བརྟན་གྱི་ཡུམ་གྱི་མཚན་ལ་བསོད་ནམས་དཔལ་འཛོམས་ལྷ་ཞིང་། ཡོང་ཁུངས་ནི་མཁའ་པ་ཡེ་བཟང་ཚེ་པའི་ ② ཉེ་བརྒྱུད་ཚེ་མཚོད་མཚོད་དཔོན་དག་དབང་ཤེས་རབ་བྱ་བ་ནས་རྒྱལ་མཚོག་ལྡ་པ་ཆེན་པོར་རང་ཉིད་སྐྱེ་ཆོ་འདུག་སའི་བསྟོན་གནས་ཤིག་གསར་དུ་བསྐྱེད་འདོད་ཀྱི་རེ་ལྷ་ལྟར་བཀའ་འཁོལ་དང་རབ་གནས་ཐོབ་པའི་ཁེ་གསུམ་གཞིས་ཀ་ནས་ཡིན་པ་དང་། ③ རྣམ་ཐར་ནང་ཡུམ་གྱི་རྒྱུད་ལ་སོག་རིགས་འདྲེས་ཚུལ་འཁོད་ཡོད་ཅིང་། ལོང་མ་ཁུང་ཞི་རྣམས་སོག་པོའི་ཅང་ལུན་ཆེན་མོ་ཨེ་བྱས་པ་ལི (额 附 阿 宝) ④ ཡར་སྤུང་དུ་གནས་སྐོར་ལ་སྐྱོད་སྐབས་ཁེ་གསུམ་པའི་བྱ་མོ་ཕུན་ཚོགས་སྐོལ་མ་དང་བཟའ་ཚོར་གྱུར་ནས་སྲས་མོ་དོ་རྗེ་རྒྱལ་མོ་འཁྲུངས། དེ་དང་ཕྱིས་སུ་རི་བོ་ཚོས་སྤིང་གི་གྲ་པ་སྐོར་བཟང་འཕྲིན་ལས་མཐུན་རྗེས་སྤོང་ཆོ་བརྟན་གྱི་ཡུམ་བསོད་ནམས་དཔལ་འཛོམས་སོགས་འཁྲུངས། འོན་ཀྱང་རྣམས་དེར་ཁེ་གསུམ་པར་གཞིས་འཛིན་སྐྱེས་པའི་རིགས་མེད་རྒྱུན་ཟུར་ཁང་པ་དང་གཉེན་སྦྱིག་རྗེས་གཞིས་ཀ་གཉིས་གཅིག་སྦྱོགས་སུ་གཉེར། ⑤

① རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྤྲོད་ཆ། ཤོག་ངོས། 7

② (1392-1481)ལོང་ནི་སྣོ་ལ་འཕྱོངས་རྒྱལ་ལྷལ་རྒྱལ་སྐྱན་སྣ་ལང་གི་མདའ་འམ་པ་རའི་གོང་ནག་མེ་དགུ་ཟེར་བའི་ཁྱིམ་དུ་ཡབ་འགོས་སྟོན་འབྲུང་གནས་དོ་རྗེ་དང་ཡུམ་སྤོང་གཉིས་ཀྱི་སྲས་སུ་སྐྱེ་འཁྲུངས། དཀྱང་ལོ་དགའི་ཐོག་རབ་ཏུ་བྱུང་། དེ་ནས་ཚོས་ལུགས་གྲུབ་མཐའ་ལག་གི་དགོ་བའི་བཞེས་གཉེན་མང་དུ་བསྟེན་ནས་རིག་གནས་ལྡ་ལ་མཁས་པའི་པཱི་ཏ་ཆེན་པོ་གྱུར་ཏེ་《དུས་འཁོར་འགྲེལ་ཆེན་》དང་《དབ་ཐེར་ཚོན་པོ་》སོགས་གསུང་རྩོམ་པོད་བཅུ་ལྷག་ཙམ་ཡོད་ཀྱང་དབེ་རྒྱན་ཏ་ཅང་དཀོན། སྤོང་ཆོའི་སྤྲོད་དུ་ཀུན་བཟང་ཆེའི་རི་ཁོང་དུ་བལྟགས་པས་ཡེ་བཟང་ཚེ་པ་ཡང་ཟེར།

③ རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྤྲོད་ཆ། ཤོག་ངོས། 8

④ ཆིང་གོང་མ་ཆེན་མོ་ཁུང་ཞི་མཚོག་ནས་1721ལོའི་ལྷ9པར་གྱང་ཅང་ལུན་ཆོ་དབང་ལོར་བུ (策 旺 诺 尔 布) དང་ཅང་ལུན་ཆེན་མོ་ཨེ་བྱས་པ་ལི (额 附 阿 宝) སོགས་གཙོ་བོར་མངགས་སྟེ་གོང་མའི་དཔུང་ཚོགས་ལྷ་ཐུན་དུ་འབྱོར་ཏེ་ལུན་གར་བའི་སྟོབས་ལྷགས་བོད་ནས་མཐའ་སྐོད་བཏང་།

⑤ རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྤྲོད་ཆ། ཤོག་ངོས། 10, 11

ཟུར་ཁང་གི་ཁྱིམ་གཞིས་འཕེང་སློང་དགའ་ལྷན་སྤྱི་གཞིས་ཀའི་ཆགས་ཡུལ་ནི་དེང་དུས་སྡེ་གདོང་རྫོང་འཕེང་སློང་གང་
 འཕེང་སློང་གོང་ཚོར་ཡིན། ད་ཆ་ཟུར་ཁང་གཞིས་ཀའི་ཤུལ་ཚམ་ཡང་བསྐྱེད་མེད་ལ། ཡུལ་མི་རྣམས་ཀྱིས་པལ་ཆེར་ས་ཚོད་བྱེད་
 རྒྱུ་ལས་མ་འདས། ཁེ་གསུམ་གཞིས་ཀའི་ཆགས་ཡུལ་ནི་སྡེ་གདོང་རྫོང་ཁྱེད་འབྲུག་གོང་བརྒྱུད་ཁེ་གསུམ་གོང་ཚོར་མི་དམངས་
 ཐང་ཆེན་དུ་ཡིན། ཁེ་གསུམ་གོང་ཚོར་བོད་ཀྱི་དམངས་གཙོ་བཙུན་བསྐྱེད་གོང་ཚོ་དང་པོ་བྱ་བའི་འགྲེམ་སྟོན་ཁང་ཞིག་
 བཅུགས་ཡོད་པ་དང་། དེའི་རྒྱབ་ལོགས་སུ་ལྷན་གྱི་གཞིས་ཀའི་གྲུང་ཤུལ་ཁ་ཤས་ཀྱང་ད་ཆ་མཐོང་རྒྱུ་ཡོད།

རྒྱལ་མཚོག་ལྷ་པའི་སྐབས་ཀྱི་ཟུར་ཁང་གྲུ་ཡང་ཁ་ཤ་ཁ་ནས་ཟུར་ཁང་དབང་ཆེན་དགེ་ལེགས་བར་བརྟེན་པའི་ལོ་
 རྩ་245ཡི་ནང་ཟུར་ཁང་ཁྱིམ་རྒྱུད་ཀྱིས་གཞུང་སའི་ཞབས་པད་ཤ་སྟག་བཀྱིས་ཡོད་ལ། སྤུ་ཐེ་ཁེ་ཡི་ཞིབ་འཇུག་ལྷན་གཞིགས་ན་
 ཁྱིམ་རྒྱུད་ནང་བཀའ་སློན་གྱི་གོ་ས་ཐོབ་པའི་མི་སྣ་བཞི་བྱུང་ཡོད། དེ་ནི་ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཚོ་བརྟན། (1766-1820)
 དང་། ཟུར་ཁང་ཚོ་བརྟན་རྩི་རྩེ། (?-1844)^① ཟུར་ཁང་བསོད་ནམས་དབང་ཆེན། (?-1901)^② ཟུར་ཁང་དབང་ཆེན་དགེ་ལེགས།
 (1910-1977)^③ ལེགས་ཡིན།

གསུམ་པ། ཟུར་ཁང་སྲི་བཅོད་ཚོ་བརྟན།

① སྲིད་བཅོད་ཚོ་བརྟན་གྱི་བྱ། ཉའོ་ཀོང་ཁི་བཞུགས་དགུ་པ་ས་གྲང་ལོ་སྟེ་1829ལོར་བསྐྱོས། 1832ལོའི་ཟླ་11ལ་རིམས་པ་གཉིས་པའི་ཉྱལ་དང་མ་བུའི་སློང་མདོངས་བརྟེན། 《གཞུང་དགའ་
 ལྷན་པོ་བྱང་པོ་བྱང་པའི་ལས་ཚན་བྱིན་དྲོག་གནས་ཀྱི་གོ་རིམ་དེབ་ཐེར་རིན་ཆེན་ཕྱེད་བཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།》 བོད་རང་སྐྱོང་རྫོང་ས་ཡིག་ཚགས་ཁང་གིས་བསྐྱིགས། བོད་རྫོང་ས་མི་
 དམངས་དཔེ་སྟར་ཁང་། 2016ལོ། ཤོག་ངོས། 244

② 1893ལོར་བཀའ་སློན་དུ་བསྐྱོས། རྒྱལ་དབང་སྐྱེད་བསྐྱེད་གསུམ་པའི་རྣམ་ཐར། ཁ་ཤ་ཤོག་ངོས། 260

③ 1943ལོར་བཀའ་སློན་དུ་བསྐྱོས། 参见毕戴克著，沈卫荣、宋黎明译，邓瑞玲校 《1728-1959 西藏的贵族和政府》中国藏学出版社 1990（12），第二章注释 608 条， 152 页。

ལུའུ་སི་ཡི་འོ་སྤ་ཐེ་ལེ (Luciano Petech, 1914-2010) ཡི་བོད་ཀྱི་སྐྱེ་དྲུག་ཞིབ་འཇུག་ནང་གི་བཙའ་ཚེ་བཏུན་གྱི་ལོ་རྒྱུས་རབ་རིབ་ཚམས་ལས་འཁོད་མེད། ① ད་དུང་ཁོང་གིས་སྲིད་བཙའ་ཚེ་བཏུན་གྱི་མིང་ནི་དབང་ཚེན་དགེ་ལེགས་གྱིས་སྲིདས་པའི་ཡི་གེའི་ནང་མ་གཏོགས་ད་ཡོད་དུང་གཞིའི་ནང་མ་མཇུག་ཞེས་སྲུས་ཡོད། འོན་ཀྱང་རྣམ་ཐར་འདིར་གསལ་བར། ཟུར་ཁང་གི་བཙའ་ཚེ་བཏུན་ནི་1766ལོར་བལྟམས་པ་དང་། ལོ་བརྒྱད་དགུར་སོན་སྐབས་ལྷ་ལྷན་དུ་ཁོ་གསུམ་པའི་དུང་ཡིག་ཚེ་དབང་ལུན་ཚེགས་དགེ་ལེགས་ལ་བསྟེན། ལོ་བཅུ་བདུན་སྐབས་ཤག་བྱང་བུ་མོ་བརྒྱ་བྱེན་མདུན་ཐབས་སུ་བསུས། ཐོག་མར་གཞུང་སར་བཞུགས་རྗེས་རྫོང་ཁག་ལ་ཁྲུང་ལྷན་དུ་བཀར་བྱའི་ལས་ཀར་བསྟོད། ས་སྤྲེལ(1788)ལོར་འཕྲོངས་རྒྱས་འབྱིང་བ་ལྟག་ཅེད་ཡོད་ལྷན་དུ་བསྟོད། ས་བུ1789ལོའི་ལྷ་བཅུ་པའི་ནང་བོད་བཞུགས་ཨམ་བན་གྱི་བཀའ་བཞིན་བྲག་གཡམ་དུ་གོང་མའི་དུལ་དོས་གཡོར་ཚེན་པོའི་གདོང་བསུར་བསྟོད། ལྷགས་བྱི་ལོར(1790)གྱི་གྲུར་ཡོད་ལྷན་དུ་བསྟོད།

དེ་རྗེས་རྫོང་ལྷན་གྱི་ལས་རིམ་འགོ་ཚུགས། ཤིང་ལྷག་ལོར (1794) དར་མ་རྫོང་ ② དུ་གཞིས་མོད་བྱས། མེ་སྤུལ་ལོར(1796)རྒྱལ་ཅེ་དང་ལྷན་ཅེར་རྫོང་མོད་བྱས། དེ་རྗེས་རྫོང་ལྷན་དགོངས་པ་ལུས་རྗེས་ཨ་ལུ་སྤུལ་བཟང་རབ་བཏུན་མཚོག་ནས་དཀར་ཤག་མགོན་གཉེར་གྱི་གོ་ས་ལྷོ་ཅིས་བྱས་ཀྱང་། ཚོས་སྐྱོང་མདུན་དུ་མོ་ལྷང་ལུས་པ་ལྷར་དམག་གི་འགོ་བྱེད་ལས་སྤེར་ལུགས། དེ་རྗེས་ལྷགས་སྤེལ་ལོར(1800)བརྒྱ་དཔོན་གྱི་གོ་སར་གནས་འཕར་བྱང་། ལྷགས་བྱ་ལོར(1802)ཅུ་དཔོན་གྱི་གནས་འཕར་ཏེ་དུང་དུག་གི་དྲས་སུ་ཚུད།

འདིར་ལྷོ་དགོས་པ་ཞིག་ལ་སྲི་བཙའ་ཚེ་བཏུན་གྱི་ཨ་ལུ་སྤུལ་བཟང་རབ་བཏུན་ལ་ལྷ་སྐྱོང་དང་བརྒྱུད་པར (1797) དུས་མདའ་དཔོན་གྱི་གོ་ས་དང་རིམ་པ་བཞི་པའི་ཏོག་ཐོབ། དེ་རྗེས་ཨ་ལུ་སྤུལ་གཞིས་རྒྱུན་པས་དགོངས་ལྷོ་བྱས། དེའི་ས་ཤུལ་བུ་འཇུགས་ཚབ་དུ་སྲི་བཙའ་ཚེ་བཏུན་བརྗེ་ཚེན་ཁོ་གྱི་བཞུགས་བདུན་པའི་ལྷ་གཉིས་པའི(1802) ③ རང་མདའ་དཔོན་དུ་

① 毕戴克著，沈卫荣、宋黎明译，邓瑞玲校 《1728-1959 西藏的贵族和政府》中国藏学出版社 1990（12），第二章注释 608 条， 255 页。

② མཚོ་སྤུལ་རྫོང་གི་སྤོ་བྱུང།

③ དེའི་ཐོར་རིམ་ཚེན་འབྲོང་བར་ལྷ་གཉིས་པར་འཁོད་ཡོད་ཀྱང་། སྲིད་བཙའ་ཚེ་བཏུན་རྣམ་ཐར་ནང་ལྷ་གསུམ་པར་འཁོད་ཡོད། དེ་ནི་རྒྱ་ནག་པེ་ཅིང་ནས་ལྷ་སར་གོང་མའི་བཀའ་ལྷང་འབྱོར་གྱི་དུས་ཡུན་གྱི་ཉེད།

བསྐྱོན། ① བརྩ་ཆེན་ཁྲི་བཞུགས་དགུ་པར་(1804)བཀའ་སློན་གྱི་གོ་ས་ཐོབ། ལོ་དེའི་ཟླ་བ་བརྒྱད་པའི་ནང་བོད་བཞུགས་ཁྲིན་
 ཨམ་བན་(成林)དང་ལྷན་དུ་གཙུག་ཁྲི་ལུ་ས་མཚན་སྐྱོར་གཡེང་ལ་བསྐྱོད། ལྷགས་ཏུ་(1810)ལོའི་ཟླ་བ་དུན་པའི་ནང་
 གཡེང་ཨམ་བན་(阳春)གྱི་བཀའ་བཞེན་གཙུག་ཁྲི་ལུ་འཇུག་ལེ་ཁ་སའི་ ② མི་གསུམ་བྲོས་པ་དེ་འཛིན་བཟུང་དུ་སོང་།
 1813ལོར་རྒྱལ་དབང་གིས་སྐོར་མཇུག་གནང་། ལོ་དེར་པཌ་ཆེན་ལྷ་སར་བྱོན་པ་དང་ཞབས་བཅར་ཞུས། 1814ལོའི་ཟླ་བ་དུན་
 པར་ན་བའི་ཚུལ་གྱིས་བཀའ་ཤག་ལ་དགོངས་ཞུས་ལྷན་ཞུ་ལུ་སྤྲུལ། 1815ལོའི་ཟླ་དང་པོར་གོང་མའི་བཀའ་ལན་འབྱོར་ནས་
 དངོས་སུ་དགོངས་པ་ཞུས། 1815ལོའི་ཟླ་བ་དུན་པའི་ཚེས་ཉེར་གཅིག་ཉིན་རྒྱལ་ཚབ་སློབ་བཟང་ལྷན་འཛུགས་མེད་རྒྱ་
 མཚོའི་ ③ རྒྱུང་ནས་རབ་བྱུང་ལྔ་པ་བཞེས། ཚེས་མིང་ལ་སློབ་བཟང་ཚེས་འབྱོར་བཟུང་འཛིན་རྒྱ་མཚོ་ཞེས་གསོལ། 1820ལོའི་ཟླ་
 བཅུ་གཅིག་གི་ཚེས་ཉེར་གཅིག་ཉིན་དགོངས་པ་རྒྱུགས།

བཞི་པ། འབྲེལ་ཡོད་མི་སྣ་དང་ལོ་རྒྱུས་དོན་རྒྱུན་འགུལ།

གཅིག་ རྣམ་ཐར་ནང་འཁོད་པའི་འབྲེལ་ཡོད་མི་སྣ།

རྣམ་ཐར་ནང་བཀའ་སློན་དང་གྲུབ་མཐའ་ལག་གི་མི་སྣ་དགུ་ཙམ་དང་བྱུང་བའི་ཚེས་འབྱོར་ཡི་གེ་ཟིན་བྲིས་སུ་བཀོད་
 ཡོད། དེ་དག་ནི་ཞབས་དཀར་ཚོགས་དུག་རང་གོ་ལ་དང་གྲོང་དོལ་སླ་མ་དག་དབང་སློབ་བཟང་། རྒྱ་ཞབས་ཁྲི་སློན་རིན་པོ་ཆེ།
 མཚོག་སྤུལ་རིན་པོ་ཆེ། སེམས་དཔའ་རིན་པོ་ཆེ་སློབ་བཟང་བཤེས་གཉེན་གྲགས་པ། དོར་གྲགས་རིག་འཛིན་ཆེན་མོ། དངོས་ལྷིང་
 མཚན་པ་ཀུན་དགའ་ཚེ་མགོན། ཚངས་སྟོན་དགོ་བཟུང་དོ་རྩེ་རྣམ་རྒྱལ། འབྲུག་སྟོན་བཟུང་འཛིན་འབྲུག་རྒྱལ་སོགས་དང་།

① གཞུང་དགའ་ལྷན་པོ་བྱང་པོ་བྱང་པའི་ལས་ཚན་ཕྱི་ནང་ཉོག་གནས་གྱི་གོ་སེམ་དེབ་ཐེར་རིན་ཆེན་ཕྱིང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། བོད་རང་སྐྱོང་རྫོང་ས་ཡིག་ཚགས་ཁང་གིས་བསྐྱོད། བོད་
 རྫོང་མི་དམངས་དཔེ་སྟུན་ཁང་། 2016(11)ཤོག་ངོས། 2

② ཇམ་མཁའ་མེད་ལ་གོ་སྟེ།

③ དེ་མོ་ཏུ་ཐོག་ལྷན་ཕྱིང་བཟུང་པ་དག་དབང་སློབ་བཟང་ལྷན་འཛུགས་མེད་རྒྱ་མཚོ་(177-18819)ཡིན། 1808ལོར་གོང་མའི་བཀའ་ལྷན་རྒྱལ་དབང་སྐྱོང་དགུ་པའི་ཡོངས་འཛིན་
 མཚན་བཅའ་ཆེན་ཁྲི་ལོར་བཅུ་དུག་སྐབས་ཏུ་ཚོག་ཏུ་ཐོག་ལྷན་དགོངས་པ་རྒྱུགས་རྩེས་རྒྱལ་ཚབ་ཏུ་བསྐྱོན།

དེ་མིན་རྒྱལ་མཚོག་སྐྱེས་པ་དང་པོ་ཆེན་སྐྱེས་པ་དུག་པ། དེ་མོ་ཉོ་ཐོག་ཐུ་བཅས་ཀྱི་གམ་ནས་ཞར་ཞོར་ལ་ཚོས་ཀྱི་
 བཀའ་སློབ་ལྟུང་ཡོད། དེའི་ནང་ནས་པོ་ཆེན་སྐྱེས་པ་དང་བསྟོན་བཟུངས་ཡང་ཡང་ལུལ་ཡོད་དེ། “ཚོས་དང་འཛིག་
 ཉེན་གང་ལའང་སྐྱེན་རས་ཀྱི་གཟིགས་པ་ཡངས་ཤིང་། སྐྱེས་པ་དང་རོལ་ཆའི་རིགས། ལོ་ལོ་དུས་དུས་ཀྱི་སྐྱེས་པ་
 ཀྱི་རིགས་ཚང་མའི་དབྱེད་པ་ལ་ཤིན་ཏུ་ནས་ཐུགས་སྐྱེས་མངའ་བ་ཞིག་ཡིན་འདུག” ཅས་པ་དང་།^①ད་དུང་བཀའ་སློབ་བཤད་
 སྐྱེད་དང་དོ་རིང་པ་བྱ་བ་བསྐྱར་བའི་ཡིག་སྐུར་ཡང་བཀོད་ཡོད། དོ་རིང་ཡབ་རྗེས་ལུལ་བའི་གསལ་སྐྱེན་རྒྱུ་བཟང་ཞེས་པའི་ནང་
 འཁོད་པར།^②“དམའི་གཞུང་ལུགས་རྒྱ་མཚོར་བཞུགས་པ་ལ།དང་སང་ཐེག་ཆེན་གྱི་གཟིངས་ཀྱི་ཚམ་དཀོན་ལྟ་བུ་དོན་རིག་
 པའི་མཁའ་ལམ་བཟོད་བྱེད་ན།མཁའ་དབང་དོ་རིང་ར་ལུ་ལྟེ་ལས་སུ”^③ ཞེས་དོ་རིང་པ་རྟེན་ཏེ་ཟབ་ཡངས་ཡོན་ཏན་ལ་
 མངོན་པར་བསྟོན་ཡོད། ད་དུང་ཟུར་ཁང་གི་ཡི་གེ་གཅིག་ནང་དོ་རིང་ཞབས་པད་ནག་རྒྱུ་མི་གསོད་ཞེས་དཔྱད་དུ་བསྟོན་
 པའི་སྐབས། རྒྱ་སྐྱེས་ལ་ཐལ་ཆེན་མི་ལེགས་པའི་ཐུགས་སྐྱེས་དང་མངགས་ཆ་བྱས་ཡོད་པས། དེ་ནི་དོ་རིང་བསྟན་འཛིན་
 དཔལ་འབྱོར་གྱི་བྱ་མི་འགྲུར་བསོད་ནམས་དཔལ་འབྱོར་ཡིན་དགོས། སྤྱི་ལོ་འདི་ལྟར་ན་ཞོང་ན་ཞོང་
 བེ1809ནས་1810བར་ནག་རྒྱུ་བསྟོན་དུ་བྱེན་ཡོད།^④

གཉིས། སྐབས་དེའི་ལོ་རྒྱུས་དོན་རྒྱུན་གནད་འགག་ཆེ་བ་འགའ།

^① རྒྱལ་མཚོ་མ་དཔེ་སྐད་ཆ། ཤོག་ངོས། 82
^② དོ་རིང་པ་རྟེན་ཏེ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་(1760-1806)ཡིན་དགོས། གང་ལགས་ཞེ་ན། 1808ལོའི་སྐབས་དོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་གྱི་བྱ་མི་འགྲུར་བསོད་ནམས་དཔལ་འབྱོར་
 བཀའ་སློབ་དུ་བསྟོན་ཡོད་པས། ཟུར་ཁང་རྒྱལ་མཚོ་མ་དཔེ་སྐད་ཆ་དོ་རིང་ཡབ་རྗེས་དང་ཞབས་པད་དོ་རིང་ཞེས་ལེགས་སུ་འཁོད།
^③ རྒྱལ་མཚོ་མ་དཔེ་སྐད་ཆ། ཤོག་ངོས། 58-59
^④ [意] 毕戴克 著，沈卫荣、宋黎明译，邓瑞玲校 《1728-1959 西藏的贵族和政府》中国藏学出版社 1990(12)， 49
 页。引自《九世达赖传》，103b, 107b 页。

1. རྒྱལ་དབང་སྐུ་ཕྱེང་བརྒྱད་པ་ཞིང་ལ་ཕེབས་པའི་གནས་ཚུལ་དང་སྐུ་གདུང་གི་རྗེས་འཇུག་སྟེ། ཐོག་མར་རྒྱལ་
 དབང་ཉིད་ཆམ་ནད་ཐོག་སྟེ་བཀའ་སློན་ཟུར་ཁང་དང་བཅས་འཚམས་ཁྱུར་བསྟོད། དེ་རྗེས་ཤིང་བྱ་ལོ་སྟེ་1804ལོའི་ཟླ10པའི་
 ཚེས་18ཉིན་དངོས་སྤྱོད་གོངས་པ་རྫོགས། དེ་ནས་རིམ་གྱོ་རྒྱ་ཆེར་སྐབས་པ་ལུང། སྐུ་གདུང་རིལ་པོར་བཞུགས་པའམ་ཞུགས་འབུལ་
 གྱི་ཐད་ཐག་མ་ཚད་པར་གྲོས་སྒྲེང་མང་ཙམ་བྱུང་བ་མ་ཟད། དཔལ་ལུན་སྟོ་མོའི་མདུན་དུ་ཕྱགས་ཉུགས་ལྷ་རྩིས་བྱས་ཀྱང་།
 མཐར་མེ་འབྲས་ཀྱི་དགོངས་འདོད་ལྟར་སྐུ་གདུང་རིལ་པོར་བཞུགས། འདི་ནས་རྫོགས་ཕུབ་པ་ཞིག་ལ། སྐབས་དེར་རྒྱལ་དབང་
 མཚོག་གི་སྐུ་གདུང་རྗེས་འཇུག་ཐད་རིལ་པོར་བཞུགས་པའམ་ཞུགས་འབུལ་གྱི་ཐད་གཏན་འཇགས་ལམ་ལུགས་ཆགས་མེད་
 པར་སྤང་།

2. རྒྱལ་ཚབ་སྲིད་སྟོང་ཐད་རྟ་ཚགས་རིན་པོ་ཆེ་བསྐོས་ཡོད་པ་སྟེ། སྤར་དུས་ལོ་ངོ་བཅུ་བཞི་ཙམ་གྱི་སྲིད་སྟོང་ཉམས་
 སྟོང་ཡོད་རྒྱུ་བཀའ་སློན་རྣམས་ཀྱི་རེ་ལྷན་ལ། གོང་མའི་བཀའ་ལུང་འབྱོར་ནས་རྟ་ཚགས་སྐུ་ཕྱེང་བརྒྱད་པ་ཡེ་ཤེས་སློ་བཟང་
 བཟུང་པའི་མགོན་པོར་(1759-1810)ཚོས་སྲིད་ཀྱི་འགན་སྐུལ། དེའི་རིང་གོས་ཤམ་འབྲས་སྟོངས་སྤྱོད་འཇུག་བྱས་པ་
 རྣམ་ཐར་ནང་ཅུང་ཙམ་གསལ། དེ་རྗེས་1810ལོའི་ཟླ12པའི་ཚེས་30ཉིན་རྟ་ཚགས་རིན་པོ་ཆེ་དགོངས་པ་རྫོགས། དེ་
 བས་1811ལོའི་ཟླ3པའི་ཚེས་16ཉིན་གོང་མའི་གསེར་ཡིག་འབྱོར་ནས་དེ་མོ་ཉོ་བྱ་རྒྱལ་ཚབ་ཏུ་བསྐོས། ལོ་དེའི་ཟླ4པའི་
 ཚེས་11ཉིན་ཁྲི་འདོན་བྱས།

3. ཟུར་ཁང་བཀའ་སློན་རྒྱལ་མཚོག་སྐུ་ཕྱེང་དགུ་པའི་(1805-1815)ཁྲི་འདོན་མཛད་སྟོར་ཞུགས་ཡོད་པ་དང་། དེར་
 ཞབས་བཏན་མཚུལ་གྱི་རྟེན་འབྲེལ་བཤད་པ་ལུང།

4. ད་དུང་བོད་ལོ་སྟོན་ཨམ་བན་གྱི་ཕུལ་བྱུང་མཛད་སྟོན་སྟོར་འཁོད་པ། དཔེར་ན། “ཁྲིས་ཨམ་བན་ཆེན་པོས་ཀྱང་
 ཕེབས་བྱམས་ཀྱི་འགམ་ནས་བཀའ་སློན་དང་རྟེན་ཟུར་ཞིང་མི་སེར་ལ་བྱམས་སྟོང་ཆེ་བ་ཡོད་འདུག་པས། ད་དུང་མི་སེར་
 ཐོག་རྒྱ་བོད་ནས་ཟ་གོའི་རིགས་བྱེད་མ་འཇུག ངོས་ཀྱི་གཡོག་རྣམས་ལའང་གོ་ཆས་ཀྱི་མཐུན་རྐྱེན་མ་འཚོམས་པའི་ཐོག་ནས་
 བན་ཚུན་ཚང་མ་ཉེ་སྟོམས་དང་མགྱིས་ཞེས་ཡང་ཡང་བཀའ་ཕེབས”^①ཞེས་པ་ལྟ་བུ་ལས། སྐབས་དེའི་ཨམ་བན་གྱི་དང་རྟེན་ཟུར་

^① རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྤྲད་ཆ། ཐོག་ངོས། 42

དང་བྱམས་བརྗེའི་རང་བཞིན་གྱིས་བཀའ་སློན་གྱི་ཡིད་སེམས་འགྲུལ་བར་གྱུར་ཞིང་། དེ་ནི་ཆེད་རྒྱལ་རབས་སྐབས་ཀྱང་དབྱང་
སྲིད་གཞུང་གིས་བོད་སྲིད་གི་མཛད་རྒྱུས་ཐད་སློན་ཐོན་རང་བཞིན་གྱི་ཚབ་མཚན་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་སློབ་མི་དགོས་སོ། །

ལྷ་པ། བཀའ་སློན་དང་ཁ་ཆེའི་ཆོས་དཔོན་བར་གྱི་སྐྱེད་ཚོལ།

རྣམ་ཐར་འདིའི་ནང་ཟུར་ཁང་སྲི་བཙེད་ཆོ་བཏུན་དང་ལྷ་སའི་དབྱི་སི་ལན་ལྷ་ཁང་གི་སྐྱ་མ་ཏ་ཁིན་གཉིས་བར་བྱུང་
བའི་སྐྱེད་ཚོལ་དུམ་བུ་ཞིག་འཁོད་ཡོད་དེ། སྐབས་དེར་ལྷ་སའི་ཁ་ཆེའི་དུས་སྟོན་སྐབས་བོད་རིགས་མཐོ་རིམ་མི་སྣ་གདན་
འདྲན་བྱ་སྲོལ་ཡོད་པ་སྟེ། ལྷ་སའི་ཁ་ཆེ་འགོ་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཁ་ཆེ་ལྷ་ཁང་དུ་ཞག་ཤས་སྟོན་དགོས་པའི་མགོན་འབོད་བྱས་པ་
ལྟར། ཁ་ཆེའི་ལྷགས་སྲོལ་གྱི་ཞིམ་ཟས་ལོངས་སྤྱད་ལྟར། དེ་ནས་ཁོ་ཚོ་ནི་བཟའ་བཏུང་དུས་ཚོད་ལ་བསྐྱུན་པ་ལས་རང་རེ་བོད་
ལྷགས་ལྷ་བུར་མངར་སྐྱར་སྤྲོ་ཚོགས་འཕོ་བར་མི་འཇུ་བར་ནན་ཏན་ཆེན་པོས་ལྷ་ཚུགས་བྱེད་པ་སོགས་གཏན་ནས་མེད་པས།
ལྷས་སེམས་དལ་སྟོན་གྱིས་སྐྱེད་ཚོར་ཆེ་བ་བྱུང་ཞེས་བརྗོད་ཡོད།^① ཚུམ་པ་པོས་བཟའ་བཏུང་སྟོན་མའི་ལྷགས་སྲོལ་ཐད་རང་རེ་
བོད་དང་བསྐྱར་ནས་སྐྱེར་དོས་གྱི་བག་ཆགས་རྣམས་ཇི་བཞིན་སྟོན་པོར་བྲིས་འདུག་སྟེ། དུས་ད་ལྟའང་ཕན་ལྷ་བུར་དེ་ནི་ཅི་མི་
བདེན་ཨང་སྐྱམ་པའི་ཡིད་རྟོན་འཕེལ་བའི་གནས་སོ། །

ཁ་ཆེའི་མགོན་འབོད་སྐབས་སུ་འདི་ལྟར་འཁོད་འདུག་སྟེ། བཀའ་སློན་ཁོང་ཉེན་ལྷར་ཁ་ཆེའི་སྐྱ་མའི་དུང་དུ་བྱིན་ཏེ་
རྒྱ་གར་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ཁྱད་མཚར་བའི་རིགས་ལ་ཉན་པ་དང་། ཉེན་ཅིག་ཁ་ཆེ་སྐྱ་མ་ཏ་ཁིན་ལག་པའི་གྲུ་མོ་བཅུགས་ཏེ་འབོལ་
ལེར་བཟང་འདུག་པ་དང་། བཀའ་སློན་ཡ་མཚན་སྐྱེས་ནས་ཁྱེད་རང་ཁ་འདོན་ཡང་མི་བྱེད། གཉེད་འདྲ་ཡང་མི་ལོག་གང་བྱེད་
གྱི་ཡོད་ཅེས་དྲིས་པར། ཁ་ཆེ་སྐྱ་མས་མེ་རྟོག་ལ་ལྷད་མོ་ལྷ་ཡི་ཡོད་ཅེས་བཤད་པ་དང་། ཁ་ཆེའི་སྐྱ་མས་འཁོར་བའི་ཆོས་ཐམས་
ཅད་མེ་རྟོག་དང་འདྲ། སེམས་ཉེད་འདི་མེ་རྟོག་གི་དྲི་མ་དང་འདྲ་ཞེས་མི་རྟོག་པའི་ཆོས་ཉེད་བཤད་པས། རང་རེའི་ནང་ཚོས་
གྱི་ལྷ་བ་དང་མཚུངས་ཤས་ཆེ་བ་མཐོང་ནས་བཀའ་སློན་ལ་དད་སྐྱེད་སྐྱེས་ཏེ། ལྷ་མཐུང་དུ་སེམས་ཞེས་པ་འདི་གནས་ལྷུལ་དང་

^① རྣམ་ཐར་མ་དབེ་སྟོན་ཆ། ཤོག་ངོས། 114

དངོས་ཡོད་དངོས་མེད་ཅེ་ཞིག་ལ་ངོས་འཛིན་བྱེད་དགོས་པར་སྐད་ཆ་དྲིས། དེ་རྗེས་ཁ་ཆེའི་སྒྲ་མས་ཚས་ཟབ་པ་མང་པོ་ཁ་
 བས་ཤོད་མི་ཤེས་ཀྱང་ང་ཚོར་སྤྱད་འདི་འདྲ་ཞིག་ཡོད་ཅེས་ཚང་པ་དང་ཉེའུ་ཚོའི་སྤྱད་ཞིག་བཤད་ཡོད། ① དེ་ནི་པར་སིག་གི་
 ལྷན་དག་པ་གྲགས་ཅན་འཇུ་ལར་ཨ་ཏ་ཏིང་རུའུ་མི (Jalāl ad-DīnRūmī , 1207-1273) གྱི་ལྷན་དག་སྤྱད་ཚོམ་《སྐ་ས་རྒྱ་
 མེ》(Masnavi) ཞེས་པའི་ནང་གི་དུམ་བུ་གཅིག་ཡིན་ལ། ལྷན་དོན་ནི་སེམས་ཉིད་རྟོགས་པ་དང་རང་དབང་ལ་བརྩོན་པར་
 བྱ་དགོས་པའི་སྐུལ་མ་དང་། རྟོགས་ཆགས་ཉེའུ་ཚོ་ཡིན་ཡང་སེམས་ཀྱིས་སྤྱོད་བའི་ཚོར་སྤྱད་གཅིག་ཏུ་མཐུན་ནས། ཐབས་དང་
 ཤེས་རབ་ཀྱི་གོ་མཚན་ཐོགས་ནས་ཐར་པའི་ཕྱོགས་སུ་འཕུར་བུའི་གནས་ལུགས་བརྟན་ཡོད། དེས་བཀའ་སློན་ལ་བཀའ་
 ཆགས་ཟབ་མོ་བཞག་པ་དང་གནད་འགག་ཅན་དུ་གོ་ནས་ཡི་གེར་བཀོད། རུའུ་མི་ཡི་ལྷན་དག་སྤྱད་འཇུ་སྤྱོད་གི་སྐད་ཡིག་
 མང་པོར་ལྟར་ནས་བསྐྱར་ཡོད་ཀྱང་། བོད་ཡིག་སྤྱོད་འཁོད་པ་འདྲིར་ཐེངས་དང་པོ་ཡིན། དེ་བཞིན་སྐབས་དེར་ཡུལ་གཞན་
 བས་ཡོང་བའི་ཁ་ཆེ་ཚོ་ནི་བོད་པ་ཚོས་འཇུ་སྤྱོད་བརྟན་བའི་སྤྱོད་ཁུངས་ལྷ་བུ་ཡིན་ཞེས་ཀྱང་ཚོགས་

ད་དུང་ལྷ་སའི་ཁ་ཆེ་ཚོས་བོད་པའི་བྱ་སྤྱོད་ཁག་གི་མཐོང་ཚུལ་ཡང་ཤར་མར་བཀོད་ཡོད་དེ། “བཀའ་སློན་སོགས་
 ཚོས་སྤྱོད་ཆེན་མོར་སྐྱགས་རིལ་གྱི་བཀའ་ལུང་ལྷ་བར་ཁ་ཆེ་བ་དགོད་བྱོ་ཞིང་ཉང་སངས་ཏེ། གནའ་དུས་འདི་འདྲ་བྱེད་སོལ་བྱ་
 བོད་ཀུན་ལ་དག་གཏམ་དུ་ཡོད་པ་ལས་དེང་དུས་མིག་མཐོང་གཟུགས་བུའི་ལའང་མི་ཡོང་བས་སྐྱ་རྩེད་མ་མཛད།”②ཅེས་པ་
 ལྷ་བུ་ནི། རང་རེའི་ནན་ཏན་གྱི་མོ་ལུང་ལྷ་འབྲུལ་བྱེད་པའི་ཚུལ་དེ་ཁ་ཆེའི་མིག་ནང་བྱིས་པའི་རྩེད་མོ་ལྷ་བུར་མཐོང་། འདིས་
 ཀྱང་སྐབས་དེའི་ཚོས་སྤྱོད་བྱུང་འབྲུལ་གྱི་སྤྱོད་ཚོགས་འོག་བོད་རིགས་སྤྱི་ཡི་བསམ་སློབ་འདྲུ་ཤེས་དང་དམིགས་བསལ་གནས་
 ལྟངས་དེ་མཚན་བུའ།

དུག་པ། ལྷ་ས་ཐར་གྱི་ཚོམ་རིག་ཁུངས་

① ལྷ་ས་ཐར་མ་དབེ་སྤྱད་ཆ། ཤོག་ངོས། 115
 ② ལྷ་ས་ཐར་མ་དབེ་སྤྱད་ཆ། ཤོག་ངོས། 64

རང་རེའི་བོད་ལ་རྒྱ་གར་གྱི་སྐྱེས་རབས་ཚེས་རིག་དང་རྟོགས་བརྗོད་ཚུལ་རིག་གི་ཤན་ལྷགས་ཆེ་ཞིང་། སྤྱི་ལོའི་དུས་
 རབས་བརྟུ་གཅིག་ཙམ་ནས་རྣམ་ཐར་འབྲི་བའི་རྒྱུན་དར་ཡོད་ལ།^①དེ་ནས་དགའ་མཉམ་པོ་བྲལ་སྐབས་སྐྱེ་བོ་གཞུང་འབས་པའི་
 རྟོགས་བརྗོད་འབྲི་སྐོལ་དར་ཡོད། ད་ལམ་ཡོངས་གྲགས་སུ་མངལ་རྒྱུ་ཡོད་པ་ནི་མདོ་མཁར་འབས་དྲུང་ཆེ་རིང་དབང་
 རྒྱལ་(1697-1763) གྱི་《མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད་》དང་《བཀའ་སློབ་རྟོགས་བརྗོད་》 རྩོམ་རིམ་བཞུག་འཛིན་དཔལ་
 འབྲོར་(1760-?)གྱི་《དགའ་བཞེ་བའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་བཟོ་མེད་གཏམ་གྱི་རོལ་མོ་》 ལས་མེད། མདོ་མཁར་གྱི་མི་དབང་
 རྟོགས་བརྗོད་ནི་རྒྱ་བོའི་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་དང་པོར་གྱུར་ཡོད་ཅིང་། ཟུར་ཁང་དང་རྩོམ་སྐབས་ལ་ཤུགས་རྒྱུན་ཆེན་པོ་ཐེབས་
 བས་རྣམ་ཐར་འབྲི་བའི་སློ་སློ་ཕྱེ་བ་ལྟ་བུར་སྤངས། གང་ལགས་ཤེ་ན། ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཆེ་བརྟན་གྱི་རྣམ་ཐར་ནང་འཁོད་
 པར་སྟག་ལྷང་ག་ཟེའི་གདུང་རྒྱུད་ཀྱི་མཛད་མར་འཛིན་པ་བཀའ་སློབ་འབས་དྲུང་དེ་ཉིད་ཀྱི། བོ་རང་གི་སྐྱེ་རྒྱུད་མ་ཤེས་
 བ་ནགས་གསེབ་ཀྱི་སྤྱུ་འབྲུ་ཞེས་པའི་སྐད་ཆ་དུམ་བུ་ཞིག་ལྷང་དངས་ཡོད། དོན་དུ་དེ་ནི་དུས་རབས་བརྒྱུད་པའི་ནང་རྩི་
 འབངས་ཉེར་ལྗོད་གསུངས་དཔལ་གྱི་སེང་གའི་གསུང་ཞིག་ཡིན།^②

རྣམ་ཐར་ནང་ཟུར་ཁང་པས་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་དང་རིགས་ཅུས་ཆོ་འབྲང་འབྲི་བའི་ཀུན་སྲོད་ནི་རང་གི་རིགས་ཀྱི་སྐྱེ་
 ཀྱུར་གྱུར་པ་རྣམས་ལ་འདི་དང་འདི་བཞིས་སོ་ཞེས་པ་མེས་ཀྱི་བྱས་པ་བརྗོད་ན་སྤྱིར་མ་རབས་ངན་པའི་མིག་འགྲན་གྱིས་སྤང་
 མི་བྱས་ཤིང་། ལྷང་པར་དུའང་འདབ་ཆགས་རྣུང་བར་སྦྱོད་པའི་འདྲེན་བྱེད་ཡར་འདེགས་སུ་གྱུར་པ་ཞིག་མི་འགྱུར་རམ་སྟམ་
 བས་རགས་བསྐྱུས་སུ་བཀོད་ཅེས་པ་དང་། གཞན་ཡང་། རང་ཅག་འཁོར་བ་པ་ཡི་ཀུན་རྟོག་ནི། ཡི་གའི་ལམ་དུ་འགོད་པ་ག་
 ལ་ལང་། འོན་ཀྱང་སློ་གསར་འདབ་བརྒྱ་བཞད་པའི་ཆེད། ལོ་རྒྱུས་ཏེ་ལྷང་དབང་པོའི་འོད་སྤང་སློ་ཞེས་སོགས་ནས། འཇིག་
 རྟེན་གྱི་ཡོན་ཏན་ངེས་ཅན་ཞིག་རྒྱ་མཚན་དུ་དངས་ཏེ། སྐྱེས་ཆེན་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་འགྲན་རྒྱར་ནམ་ཡང་ལངས་སུ་མི་བོད་པར་
 པ་མེས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་མ་བརྗོད་པ་དང་། བ་གཞོན་རྣམས་ལ་མིག་དཔེ་བཟང་པོ་ཡོང་བའི་ཆེད་དུ་ཁོ་ན་ཡིན་ཞེས་བག་ཡོད་

^① འཚོལ་ཞིབ་དང་གསར་གཏོད། མདོ་མཁར་འབས་དྲུང་ཆེ་རིང་དབང་རྒྱལ་དང་ཁོང་གི་གསར་ཚུལ་གྱི་ཕྱག་རྒྱུ་སློབ་སྐོར་བ། དབང་རྒྱལ། བོད་རྫོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་རྒྱན་ཁང་།

^② རྫོངས་ཀྱི་ཕྱི་ལོ་ལོ་རྒྱུས་ལ། བོད་རྫོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་རྒྱན་ཁང་། 2013(2) གོ་ཤོག་ལོ་ལོ་ 7

འཛེམས་སྣང་གི་བརྒྱལ་ཞུགས་བཟུང་ནས་བྲིས་ཡོད་ཅིང་། སེར་མོ་བའི་རིག་གནས་རྣམས་ཁ་མཐུག་པའི་ཁོར་ལུག་དེར་བཀའ་
སློན་གྱི་འཁུར་འཛིན་པའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱིས་རྣམ་ཐར་འབྲི་བར་ཟབ་ནན་ངང་བསྐྱེད་དགོས་པའི་ཆ་མང་བོ་ཡོད་པ་ཤེས་ཐུབ།

རྣམ་ཐར་ཁྱོན་ཡོངས་བཅད་སྐྱུག་སྒེལ་མའི་ཐོག་ནས་བྲིས་ཡོད། ལྷག་ཏུ་ཉམས་མཁུར་དང་ཐོལ་བྱུང་འབོལ་ཚོམ།
མཚུལ་བཤད་པ། ཡིག་སྐྱར་ནང་དོན་སོགས་འཁོད་པ་རྣམས་བརྗོད་བྱའི་དོན་ཟབ་ལ་རྗོད་བྱེད་ཚོགས་སྐྱེར་བའི་ཆོས་པ་ཤ་སྟག་
སྣང་། དེ་མིན་རྣམ་ཐར་ནང་གཞུང་ཆེན་མདོ་ལུང་ལུང་《སྐྱེད་དག་མེ་ལོང་》 《ས་སྐྱེ་ལེགས་བཤད་》 《བཀའ་གདམས་པ་
ཚོས་བྱ་ཚོས་》 《འབྲུག་སྐྱོན་ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་རྣམས་ཐར་》 《མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད་》 སོགས་ཀྱི་ནང་དོན་ལུང་
འདྲན་བྱས་ཡོད། དེ་ཐོག་ནས་བཀའ་སློན་ཉིད་གཞུང་ལུགས་མང་ལ་གསན་བསམ་ཡོད་པའི་རིག་གཞུང་རྒྱབ་སྐྱོངས་མངོན་
ཡོད་སྟེ།

ད་དུང་གོ་སར་ཉ་རྒྱུག་གི་དཔེ་ཆའི་མཚུགས་འཕྲོ་ལུས་ཡོད་པ་ཞིག་བཀའ་སློན་རང་གིས་འཕྲོ་མཐུད་ནས་བརྩམས་
པའི་སྐོར་འཁོད་ཡོད། དེ་ལས་བཀའ་སློན་གྱི་ཚོམ་རིག་སློང་མཚོན་པར་མཐུད། དགུན་དུས་ཀྱི་བྱང་བ་དང་ཟབ་མཁུར་སྐྱ་
ཚོགས་ལེན་པའི་རྟོག་བཟོའི་རྣམ་པས། འཆར་ཡན་གྱི་ཉམས་སྣང་མང་དུ་བརྗོད་པ་སོགས་ཚོམ་རིག་གི་སྐྱེ་ཚུལ་ལ་མི་དམན་
པའི་བྱང་བ་མཆིས།

བདུན་པ། མཚུགས་བསྐྱེད་

རྣམ་ཐར་ཆ་ཚང་ཞིབ་པར་བཞགས་གྲུབ་རྗེས་སྤོང་ལ་སྐྱོང་བ་ཟབ་མོ་ཞིག་བྱང་བ་ནི། དུས་རབས་བཙོ་བརྒྱད་ནས་
བརྒྱ་དགུའི་གཡས་གཡོན་དུ་ཚོས་སྲིད་བྱུང་འབྲེལ་གྱི་དམིགས་བསལ་རྒྱབ་སྐྱོངས་འོག་སྐྱེ་བོ་གཞུང་ཞབས་པའི་མི་ཚའི་ནང་
ཚོས་ལུགས་ཉམས་ལེན་ནི་ཤིན་ཏུ་གལ་འགངས་ཆེ་བའི་གནས་བབ་ཟེན་ཡོད་ལ། དུས་དེར་སེར་མོ་བས་འཛིག་རྟེན་སྲིད་དོན་
ལ་ཞུགས་པ་དང་། སྐྱེ་བོ་གཞུང་ཞབས་པས་ཚོས་སྐྱོགས་སྲི་བྱུང་དང་ཉམས་ལེན་ལེགས་པར་སྐྱབ་པ་སོགས་ཀྱི་བྱང་ཚོས་ཡང་ཐུན།
ཐ་ན་བྱུང་ཁང་སྲིད་བཙོང་ཚོ་བརྟན་ལྷ་བྱ་སྲིད་ནས་དགོངས་པ་ཞུས་ནས་ཚེ་གཅིག་རབ་བྱུང་སྐྱབ་པ་ཡང་ཡོད་པས། དེ་ནི་

གང་ཟག་སྒྲིབ་པ་གྱི་གདམ་ཀ་ཞིག་ཡིན་པ་ཟད། སྐབས་དེའི་སྤྱི་ཚོགས་ཁོར་ཡུག་གིས་བསྐྱུན་པའི་སྐྱུ་བོ་གཞུང་ཞབས་པའི་
ནང་སེམས་ཀྱི་འགལ་ཟླ་ཡང་མཚོན་སྟམ།

དབྱད་གཞིའི་ཡིག་ཆ།

- [1] ཟུར་ཁང་སྲིད་བཅོད་ཚེ་བརྟན། བཀའི་གྲང་སྟོན་གྱི་འཁྲུང་འཛིན་པའི་རྟོགས་བརྗོད་བྱང་བའི་མགིན་སྟུ། མ་དབེ།
- [2] གཞུང་དགའ་ལྷན་པོ་བྱང་བའི་ལས་མཚན་བྱི་ནང་རྟོག་གནས་ཀྱི་གོ་རིམ་དེབ་ཐེར་རིན་ཆེན་ཐོང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། བོད་ལྗོངས་
མི་དམངས་དབེ་སྐྱུན་ཁང་། 2016(11)
- [3] 毕戴克 著. 沈卫荣、宋黎明 译. 邓瑞玲 校. 1728-1959 西藏的贵族和政府. 中国藏学出版社,
1990(12)
- [4] མདོ་མཁར་ཞབས་བྱུང་ཚེ་རིང་རྣམ་རྒྱལ། མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། སེ་ཁྲོན་མི་དམངས་དབེ་བསྐྱུན་ཁང་། 2002(3)
- [5] རྫོང་བསྟན་འཛིན་དབལ་འབྱོར། དགའ་བཞི་བའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཚོལ་མེད་གཏམ་གྱི་རོལ་མོ། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དབེ་སྐྱུན་
ཁང་། 2014(3)
- [6] དབང་རྒྱལ། འཚོལ་ཞིབ་དང་གསར་གཏོད། མདོ་མཁར་ཞབས་བྱུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་དང་ཁོང་གི་གསར་ཚོལ་གྱི་ཕྱག་རྒྱུ་རྒྱུ་སྐོར་སྐོང་
བ། བོད་ལྗོངས་བོད་ཡིག་དབེ་རྫིང་དབེ་སྐྱུན་ཁང་། 2018(10)
- [7] རྒྱལ་དབང་སྐྱེ་ཐོང་བཅུ་གསུམ་པའི་རྣམ་ཐར།
- [8] ཚོ་བརྟན་བཟླ་ཤིས། བོད་ལྗོངས་ཁ་ཆེ་ལྷ་ཁང་གི་དབྱད་བསྟུས། བོད་ལྗོངས་སློབ་ཆེན་རིག་གཞུང་དུས་དེབ། འདོན་ཐེངས་གསུམ་བ།
2014(5)
- [9] སུང་གྲོའོ་ལིན། ཅུང་སྤེ་ཡི་སྟན་དག་འདམས་བསྟུར། མི་དམངས་ཚོལ་རིག་དབེ་སྐྱུན་ཁང་། 1958ལོར་པར་ཐེངས་དང་པོ།

དུས་རབས་ ༡-༩ པའི་བར་གྱི་རྒྱལ་སྐོན་ཁྱིམ་རྒྱུད་ཀྱི་ཅུས་མིང་གི་བྱུང་འཕེལ་ལ་ཅུང་ཙམ་དཔྱད་པ།

པད་མ་དོན་གྲུབ།

ནང་དོན་གནད་བསྟུན། དཔྱད་ཚུལ་འདྲིའི་བོད་མིའི་སྐོན་འདུ་ཤེས་ཁྱོད་ཅུས་དང་མིང་གི་བྱུང་འཕེལ་བརྗོད་པ་དང་། སྐར་
ཡང་ཅུས་དང་མིང་དེ་ཚོ་བ་ག་གོ་མོ་ནས་མི་སྐོར་གྱི་མིང་དུ་གྱུར་ཚུལ། སྐོས་སུ་དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་དགུ་པའི་བར་བོད་
བཙན་བའི་རྒྱལ་སྐོན་བཙུན་མོ་དག་གི་མིང་འདོགས་སྟངས་དང་། སྐབས་དེར་དགོས་པ་ག་འདྲ་ཞིག་གི་འོག་ཞབས་སྐད་ཀྱི་
མཚན་གསལ་ཚུལ་སོགས་ལ་དཔྱད་པ་ཕྱན་ཙམ་བཏང་ཡོད།

གནད་ཚིག་ ལྷ། ཅུས། མིང་། ཞབས་སྐད།

དང་པོ། བོད་གནད་རབས་དུས་ཀྱི་ཅུས་མིང་གི་བྱུང་འཕེལ།

མིའི་ཤེས་རིག་གོང་དུ་འཕེལ་བས་ཚོ་བ་དང་ཚོགས་པ་ལ་བརྟེན་ཏེ་རང་བྱུང་ཁམས་ཀྱི་འཇིག་པ་ལས་བཞུགས་པར་ཐུན་
མིང་གི་སྟོབས་ཤུགས་འོག་རང་སྐྱུ་འཕེལ་བའི་འཚོ་བ་རོལ་འགོ་ཚུགས། དེ་ནས་རིམ་བཞིན་བཟའ་ཆས་འཚོལ་སྐྱབས་སོགས་
དངོས་ཡོད་འཚོ་བའི་དགོས་དབང་དང་། སྤྱི་ཚོགས་ཀྱི་ཐོན་སྐྱེད་གོང་དུ་འཕེལ་བས་མི་སྐོར་པན་ཚུན་གྱི་འབྲེལ་འདྲིས་ཆེ་ཅུ་
ཕྱིན་ལ་སོ་སོར་ངོས་འཛིན་གྱི་མིང་རེ་བྱུང་བ་ཡིན། མིང་དེ་ནི་

འདོད་རྒྱལ་ཙམ་མ་ཡིན་པར་མིས་རང་བྱུང་ཁམས་ལ་བརྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་ཟབ་མོ་མཚན་ཡོད། དབུ་ན་ཡོངས་
གྲགས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་ཡིག་ཚང་པལ་མོ་ཆེར་བྱུང་བའི་བོད་མིའི་གདུང་དུག་སོགས་ཀྱི་ཅུས་ཆེན་ཁག་ནི་གདོད་མའི་དད་མོས་དང་།
སྐབས་དེའི་རིག་གནས་ཀྱི་ངོས་འཛིན་ནམ། ཡང་ན་དང་སྐབས་ཀྱི་རིག་གཞུང་ཞིབ་འཇུག་གི་ཁྱབ་ཁོངས་སུ་ངོས་འཛིན་བྱེད་

བཞེན་པའི་སླེའི་དང་མོས་དང་འབྲེལ་བ་ཡོད། སླེའི་དང་མོས་དེ་ནི་མིའི་རིགས་ཀྱིས་རང་བྱུང་ཁམས་ཀྱི་བྱ་དངོས་ཐ་དག་ལ་
 ཤེས་རྟོགས་བྱེད་པའི་གོ་རིམ་ཚོད་བྱུང་པའི་གདོད་མའི་འདུ་ཤེས་འཛིན་སྟངས་ལྟར་པར་བ་ཞིག་ཡིན་ཏེ། “སླ”ནི་གཉེན་ཉེ་
 དང་མེས་པོ། སྤང་མ། ལུས་རྟོགས་བཅས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཅན”^① ཡིན་ཞེས་འཛམ་གླིང་ཤར་ལུབ་ཀྱི་རིག་པ་སྣ་བ་དག་གིས་
 བཞེད་ཅིང་། སླེའི་དང་མོས་དང་དེ་འབྲེལ་གྱི་རིག་གནས་སྣང་ཚུལ་ནི་མིའི་རིགས་སྤྱིའི་རིག་གནས་ལྟབ་ཁོངས་སུ་མཐོང་བྱས་
 པ་མ་ཟད། རིགས་རྒྱུད་སོ་སོའི་ཤེས་རིག་འཕེལ་བའི་ལོ་རྒྱུས་སུ་ཐོག་མའི་མེས་པོ་དག་གིས་སླེའི་དང་མོས་སམ་དེ་འབྲེལ་གྱི་
 རིག་གནས་འདུ་ཤེས་ལ་བརྟེན་ནས་འཚོ་བའི་རྒྱན་སྲིང་བ་ཡིན། ལྷག་ཏུ་བོད་ལ་མཚོན་ན་མིའུ་གཏུང་དུག་སོགས་ད་རྟེན་དོས་
 འཛིན་སྤྱོད་པའི་ལུས་ཆེན་དག་གི་མིང་གི་བྱུང་བ་དེ་ཡང་གདོད་མའི་དང་མོས་ཀྱི་ཕྱི་མོ་སྟེ་སླེའམ་སླ་ཐོག་རིག་གནས་དང་
 འབྲེལ་བ་རྟོགས། ཕྱིས་སུ་ལུས་རྒྱུད་ཚོ་བའམ་མི་སྐྱེར་གྱི་མིང་དེ་ལུས་རྟེན་བ་བྱས་ནས་སླེའམ་སླ་ཐོག་གི་མིང་འདོགས་པའི་སྲོལ་
 ཡང་བྱུང་ཡོད་པས། འདིར་བོད་མིའི་ལུས་མིང་གི་བྱུང་འབྲེལ་ཉེ་སླེའི་དང་མོས་དང་འབྲེལ་ནས་དུས་རིམ་འགར་དགར་ཉེ་
 རུང་ཅམ་སྟོས་ན།

གཅིག་སླེའི་འདུ་ཤེས་སྟེང་ལུས་བྱུང་པའི་གོ་རིམ།

གདོད་མའི་སྤྱི་ཚོགས་ནི་མིས་ཐོག་མར་རང་བྱུང་ཁམས་ལ་ངོས་འཛིན་གྱི་དུས་རིམ་ཡིན་ཞིང་བོད་མིའི་ཤེས་རིག་ལ་
 མཚོན་ན་འང་འཛམ་གླིང་གི་མི་རིགས་གཞན་དང་མཚུངས་པར་ལྷུ་གུའི་དུས་རིམ་དུ་སྟེབས་ཡོད། དུས་རིམ་འདིར་མིས་རང་
 བྱུང་གི་གཟུང་སྐར་འཁོར་འགོས་ཀྱི་སྣང་ཚུལ་དང་ནམ་ལྗོངས་འགྱུར་བ་སོགས་ལ་ཚན་རིག་དང་མཐུན་པའི་འབྲེལ་བཤད་བྱེད་
 པའི་ལུས་པ་དབེན། དེར་བརྟེན་འཛིན་རྟེན་གྱི་སྣང་ཚུལ་སྣ་ཚོགས་ལ་སྟོང་སྟོང་ཚོད་ཀྱིས་དང་མོས་བྱེད་ཅིང་། ལུས་སྟོབས་ཅན་གྱི་
 དངོས་པོ་དང་སོག་ཆགས་ག་གོ་མོར་དེའི་འཛིན་པ་ལས་སྟོབས་བྱེད་ཀྱི་ལུས་པ་ཡོད་པར་བསམ་པའི་འདུ་ཤེས་བྱུང་། འདུ་ཤེས་
 དེར་དང་དུས་ཀྱི་ཞིབ་འཇུག་པ་དག་གིས་“སླེའི་འདུ་ཤེས”ཞེས་ཟེར། དེ་ནི་རྒྱན་པར་སོག་ཆགས་ཀྱི་གཟུགས་སམ་ལྟར་མཚར་

① 牟钟鉴《中国宗教通史》上卷【M】中国社会科学出版社，2007年12月第1版，第23页。

གྱི་དངོས་པོའི་གཟུགས་སུ་སྒྲུང་། རང་རེའི་བོད་ཀྱང་གདོད་མའི་མི་རིགས་གཞན་དང་འདྲ་བར་ཐོག་མར་རྩོན་ལས་ལ་བརྟེན་
 བེད་། རང་བྱུང་ཁམས་ཆེན་མའི་འབྲེལ་འདྲིས་ཁྲོད་རང་བྱུང་གི་གཞོན་འཛོལ་དང་གཅན་གཟན་གྱི་འཇིག་པ་སོགས་གཡོལ་བྱིར་
 ལུས་སྟོབས་ཆེ་བའི་སྲོག་ཆགས་རིགས་ལ་སྐྱབས་བཙོལ་གྱི་འདུ་ཤེས་བྱུང་། དཔེར་ན། འབྲོང་དང་སྤྱང་གི་དོམ། ཤུ་བ་སོགས་ལུས་
 སྟོབས་ཅན་གྱི་སྲོག་ཆགས་དག་རང་གི་སྲོགས་སུ་བཀྱག་ནས་རང་ལ་སྤྱང་སྟོབ་བྱེད་པའམ། སྟོབས་པ་དང་མི་མངོན་པའི་སྟོབས་
 ཤུགས་བསྐྱེལ་བར་རེ་སྟོན་བྱེད། དེ་དག་རིམ་བཞིན་སྐྱོ་བ་ལྱུ་བཀྱར་ཞིང་ཅུས་རྟགས་སུ་བྱས་ཏེ་ཅུས་རྒྱུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་དབྱེ་བ་
 ཡིན། སྐྱོ་བ་དེའང་རང་གི་མེས་པོའི་འདུ་ཤེས་དང་མཉམ་ཏུ་བསྐྱེད་ཏེ་མེས་པོ་ལྟར་བཀྱར་ཞིང་། ལྷན་སྐྱུན་རང་ལ་སྤྱང་སྟོབ་
 དང་སྲོགས་བྱེད་པའི་སྤྱང་མ་ལྟ་བུའི་འདུ་ཤེས་ཤིག་ཀྱང་བྱུང་བ་རེད། དཔེར་ན་“ཤེས་རིག་གི་འབྱུང་ཁུངས་དེ་མའི་དོས་
 འཇིན་དང་སེམས་ཁམས། རང་བྱུང་། སྤྱི་ཚོགས་བཅས་ཕྱོགས་སོ་སོ་དང་འབྲེལ་ཡོད་ལ། དེའི་འཕེལ་རིམ་གྱི་ཐད་ནས་དང་ཐོག་
 རང་བྱུང་ལ་མཚོན་པ། དེའི་རྗེས་སྐྱོད་མེས་པོར་མཚོན་པ། དེ་ནས་རིགས་རྒྱུད་མཚོན་པའི་དངོས་པོར་མཚོན་པ་དང་། གནམ་
 ལྟར་མཚོན་པ་སོགས་བྱུང་།”^① ཞེས་སྐའི་འདུ་ཤེས་དེ་མེས་པོ་དང་རིགས་རྒྱུད་མཚོན་པའི་བྱ་དངོས་སམ་སྲོག་ཆགས། གནམ་
 ལྟ་སོགས་ཀྱི་སྤྱང་བརྟན་ལྟ་བུ་ཡིན་པས། སྐྱོ་བ་ལྱེ་ཅུས་རྒྱུད་མི་འདྲ་བའི་ཁྱད་པར་འབྱེད་བྱེད་ཏུ་མཐོང་བའང་སྟོན་གྱི་ལོ་
 རྒྱུས་ཡིག་ཚང་དུ་གསལ་ཏེ། 《དབུ་ནག་མིའུ་འདྲ་ཆགས》 ལུ་ “སྤྱང་དང་སྤྱང་དང་སྤྱང་དང་གསུམ། འབྲི་གཡོས་བཟུང་བའི་
 ལོ་སྟོན་བཞི། །”^② ཞེས་དང་། 《ཅུས་མཚོན་མེ་ཏོག་སྐྱེད་ཚལ》 ཏུ་“སྟོན་བོད་འདིར་ཅུས་ཆེན་ལྷ་བྱུང་བ་ནས་བཟུང་རང་རང་
 གི་སྐྱོ་བ་དེ། རྩོད་གི་ཤ་བ། འབྲིའི་གཡལ་གསུམ་རྒྱུད་། སྐའི་ལྷག་སྐྱ་ནི་ཤིང་ཁམས་ལྷག་ལ་སྐྱ། སྐྱོ་ནི་མེ་ཁམས་ར་ལ་སྐྱ། རྩོད་ནི་
 ས་ཁམས་ཤ་བར་སྐྱ། སྐྱོ་ནི་ལྷགས་ཁམས་རྒྱུད་ལ་སྐྱ། འབྲི་ནི་ལྷ་ཁམས་གཡལ་ལ་སྐྱ། །”^③ ཞེས་སྐྱོ་བ་དེ་རིམ་བཞིན་ཅུས་རྒྱུད་
 མཚོན་པའི་མིང་དུ་འཕོ་འགྱུར་བྱུང་ཡོད། །

① འབྲོང་བྱུ་ཆེ་རིང་རྟོ་རྟེ་ ཚོས་ལྷགས་དར་འཕེལ་བྱུང་བའི་ལོ་རྒྱུས་སྤྱི་དོན། 【M】 བེ་ཅིང་། མི་རིགས་དབེ་སྐྱུན་ཁང་། 2010ལོ། ཤོག་ངོས232
 ② Samten G.Karmay/Yasuhiko Nagano, *The Call of the Blue Cuckoo*, 【M】 The National Museum of Ethnology Osaka, 2002, pp.113.
 ③ Samten G.Karmay/Yasuhiko Nagano, *The Call of the Blue Cuckoo*, 【M】 The National Museum of Ethnology Osaka, 2002, pp.113.

གཉིས། རུས་རྒྱུད་ཚོ་བའི་མིང་ནས་སྐར་གྱི་མིང་དུ་འཕོ་འགྱུར་བྱུང་ཚུལ།

དེ་ཡང་ལྔ་དུས་སུ་འཚོ་བའི་དགོས་དབང་གིས་མཉམ་དུ་ཐོན་སྐྱེད་བྱེད་པའི་རིགས་རྒྱུད་གཅིག་པའི་ནང་པན་ཚུན་
 འཐབ་འཛིང་དང་འཁྲུག་པ་མེད་ཕྱིར། སོ་སོས་བཀྱར་བའི་སྐྱོ་བོ་དེ་ལྟར་མོང་གི་མིང་དུ་བཀོལ་བ་ཡིན། སྐྱོ་བོ་མི་འདྲ་བའི་
 ཚོགས་ཁག་ལ་འབོད་པའི་མིང་མི་འདྲ་བས་རུས་མི་གཅིག་པའི་འདུ་ཤེས་འཛིན་གྱིན་ཡོད། དེ་ནས་རིམ་བཞིན་སྐྱོ་ཚོགས་ཐོན་
 སྐྱེད་གོང་དུ་འཕེལ་བ་དང་མི་སྐར་གྱིས་ཐོན་སྐྱེད་བྱེད་འགོ་ཚུགས། དེར་བརྟེན་མི་སྐར་སོ་སོར་དབང་པའི་མིང་གི་དགོས་པ་
 བྱུང་། རུས་རྒྱུད་དམ་ཚོགས་པའི་མིང་དེ་མི་སྐར་གྱི་རུས་སུ་བཏགས་ཤིང་ཕྱིས་སུ་མིང་སྐྱུར་བའི་སྲོལ་ཡང་བྱུང་། མིང་དང་རུས་
 གཉིས་གཅིག་ཏུ་སྐྱུར་བའི་སྲོལ་དེ་དེ་ལྟར་བོད་བཙན་བའི་རྒྱལ་རབས་མ་འཇིག་པའི་བར་དུ་གནས་ཤིང་། དེའི་བར་ལ་བོད་
 མིས་གསུང་རུས་དེད་ནས་མིང་འདོགས་སྲོལ་ཡོད། ཕྱིས་སུ་བོད་སེལ་བར་ཐོར་རྗེས་ཡུལ་གྱ་སོ་སོའི་ཡུལ་སྲོལ་གོམས་གཤིས་གྱི་
 དབང་གིས་མིང་འདོགས་རྒྱལ་ཡང་སྐྱེས་པར་སྐྱུར་སྐྱེས་ཚོགས་པར་གྱུར། རང་རེའི་བོད་ལ་རིགས་རུས་ནན་ཏར་གཅིགས་ཆེ་བས་
 རུས་གྱི་བྱུང་བའང་ཤིན་ཏུ་གསལ་ཞིང་རུས་གྱི་ངོས་འཛིན་ནི་མིང་ལས་ལྷག་དེ་ལྟར་རུས་ལ་མཚོན་ན། སྐྱུར་རུས་ཆེན་བཞི་དང་
 རྒྱག་ཅེས་བཞེད་པ་མི་མཐུན་པ་མང་མོད། བོན་གྱི་ཡིག་རྟེན་《དབུ་ནག་མིའུ་འདྲ་ཆགས》 ལུ་མིའུ་གསུང་རྒྱག་སྟེ་“སྐྱུག་པོ་
 རྩོང་། སེ་ཁྲུང་དབུ། ཁྱི་གཟེ་འགྲུ་དལུ་ཚ་སྐྱ་དབའ་ལྷ།”^① བཅས་བཀོད་ཅིང་། གཞན་ཡང་ས་སྐྱ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་གྱི་
 《རྒྱལ་རབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང》 དང་དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་བློང་བའི་《ཚོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན》 སོགས་སུ་
 བ་སྐྱེའུ་བྱང་རྒྱབ་སེམས་དཔའ་དང་མ་བྲག་སྟོན་མོ་གཉིས་ལས་རིགས་རུས་དྲངས་མ་རྒྱག་ཆད་ཅིང་བསེ་སྐྱ་སོགས་མིའུ་གསུང་
 རྒྱག་ཕྱོན། དེ་ནས་རིམ་བཞིན་རུས་ཆེན་བཙོ་བརྒྱུད་དུ་གྲགས་པ་བྱུང་ཞེས་བོད་གྱི་ཐོག་མའི་རིགས་རུས་མཆེད་ཁྲུངས་དང་
 རུས་གྱི་དབྱེ་བ་གསལ་ལ། རུས་ཆེན་རྒྱག་དང་རུས་ཆེན་བཙོ་བརྒྱུད་སོགས་ཀྱན་ལ་སྐྱོ་ཏགས་དང་སྐྱེའུ་མིང་གི་ངོས་འཛིན་བྱུང་
 ཡོད། འོན་ཀྱང་སྐབ་པའི་བསྟན་པ་བོད་དུ་དར་བས་བོད་མའི་རུས་མིང་གི་འདོགས་སྐྱངས་ལ་འཕོ་འགྱུར་ཆེན་པོ་བྱུང་ཡོད་དེ།
 ལྔར་གྱི་རུས་ཏགས་སམ་སྐྱོ་ཏགས་གྱི་མིང་དེ་ཚོས་མིང་གིས་ཚབ་བྱས་ཤིང་། ད་ཡོད་གྱི་ཚོས་འབྱུང་ལོ་རྒྱུས་དང་གཏེར་མ།

① Samten G.Karmay/Yasuhiko Nagano, *The Call of the Blue Cuckoo*, [M] The National Museum of Ethnology Osaka, 2002, pp.91.

གདན་རབས་དཀར་ཆག་སོགས་ཚད་ལྷན་གྱི་དབྱེད་གཞི་ལག་ཏུ་འདེམ་སྒྲིག་གཞི་ཚུན་ཆེན་ལག་གི་མིང་ལ་རྩས་ཆེན་ལག་གི་མིང་
སྤྱར་བ་ནི་རིམ་བཞིན་མི་སྤྲོད་དོ།།

བོད་མིའི་མིང་འདོགས་ལུགས་ནི་དུས་ནམ་ཞིག་ལ་བྱུང་བ་མ་དེས་མོད། དབང་མཚན་བཅུ་གཉིས་དང་རྒྱལ་ཕྱོད་
སིལ་མའི་དུས་སྤྱི་མིང་ཡོད་པ་གསལ་ཏེ། མངའ་མཚན་བཅུ་གཉིས་ནི་མི་མ་ཡིན་ནམ་ཡང་ན་འབྱུང་བོ་ཡིན་ཞེས་ཚོས་འབྱུང་
དག་ལ་གསལ་ཡང་། དོན་ལ་གདོད་མའི་དུས་ཀྱི་སྤྱང་མའམ་སྤྱང་བཀའ་བ་དག་རྗེའི་མིང་དུ་ཐོགས་པ་ལ། མིའི་མིང་ཡང་སྤྱི་
སྤྱི་ནམ་སྤྱང་བཀའ་བ་དག་གི་མིང་རྩམ་ཆགས་ནས་བཏགས་པ་ཤེས། དབང་མཚན་བཅུ་གཉིས་དང་རྒྱལ་ཕྱོད་སིལ་མའི་
དུས་སྤྱི་མིང་བྱུང་ཡོད་པ་ནི་གཉའ་བྲི་བཅན་པོའི་རིགས་རྩས་མཚན་ལུངས་ལས་ཀྱང་ཅམ་རྟོགས་ལུས་ཏེ། གཉའ་བྲི་
བཅན་པོའི་མཚན་ལ་“འོ་ལྷེ་སྤྱ་རྒྱལ”ཞེས་ 《བཀའ་ཆེན་བཀའ་ཁོལ་མ》 རྩ་བྱུང་ལ། “སྤྱ་རྒྱལ”ཞེས་པའི་ཐ་སྤྱད་འདི་ལས་
གཉའ་བྲིའི་གོང་ནས་རྩས་དང་མིང་གི་འདོགས་སྤྲངས་ཡོད་པ་རྟོགས་ལུས་ཤིང་། རྩས་དེ་ཡུལ་མིང་ལའང་དོས་འཛིན་པ་
ཤེས། གཉའ་བྲི་བཅན་པོ་ནས་བཅན་པོ་རིམ་བྱོན་ལ་སྤྱི་གཤེན་རེ་ཡོད་ཅིང་། བཅན་པོ་སྤྱི་འཁུངས་པའི་ཚོ་སྤྱི་གཤེན་གྱིས་ལུས་
གསོལ་ཞིང་ཞབས་སྤྱད་ཀྱི་མཚན་གསོལ་བ་ཡིན། དེ་ལ་དགོས་པ་དང་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་རྒྱ་རྒྱུན་དེས་ཅན་ཞིག་ཡོད་པས་ལེའུ་རྗེས་མར་
ཞེས་པར་དབྱེད་དོ།།

གཉིས་ལ། དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་དགུ་པའི་བར་གྱི་རྒྱལ་སྤོན་བཅུན་མའི་མིང་འདོགས་སྤྲངས།

དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་དགུ་པར་བོད་བཅན་པོའི་སྤྱི་ཚོགས་དར་རྒྱས་ཡང་རྩེར་སོན་ཞིང་། ཚབ་སྤིང་དབྱེད་སྤོན་བས་
དང་རྒྱལ་ཁམས་རྒྱ་བསྐྱེད་པའི་གནས་ཚུལ་སོགས་ལ་གཞིགས་ཆེ་བུན་གཡོག་སྤྱི་ཚོགས་ནས་བཀའ་བཀོས་རྒྱུད་འཛིན་སྤྱི་
ཚོགས་སྤྱི་ཚོགས་བར་བཀའ་གྱི་དུས་རིམ་ (དུང་དཀར་སློབ་བཟང་འཕྲིན་ལས། 2000) དུ་སྤོབས་ཡོད། དེ་མཚུངས་སྤྱི་བོད་ཀྱི་
བཅན་པོ་རིམ་བྱོན་དང་སྤོན་བཅུན་མོ་དག་གི་མཚན་གྱི་ཁོད་དུ་འོ་དང་སྤྱི། བཅན། ལྷེ། ཞི་སོགས་བྱུང་ཞིང་། དེ་དག་གི་གོ་དོན་
ཐད་མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་འོ་རྩུས་“གཉའ་བྲི་བཅན་པོའི་མཚན་གྱི་རྩམ་གྲངས་ཏེ་འོ་ལྷེ་སྤྱ་རྒྱལ་ཞེས་པ་ནི་རྒྱལ་ཕྱོད་སིལ་

མའི་དུས་སུ་བོད་ཀྱི་བཙུན་པོར་མ་བཀུར་བའི་སྐབས་ཀྱི་མཚན་ཡིན་པར་གསུངས་ཤིང་། དེ་ཡང་“འོ་ཞེས་པ་ནི་གནའ་དུས་སུ་བོད་ཀྱི་བཙུན་པོ་དག་ལ་སྲས་འབྲུངས་པའི་ཚེ་བཙུན་པོའི་སྐྱ་གཤེན་གྱིས་ལྷ་བསང་ལུང་དེ་འོ་ཚབ་གྱིས་ལྷུས་གསོལ་ཞེས་བཙུན་པོར་འོ་མས་ལྷུས་གསོལ་བའི་ཚེ་ནས་བཏགས་པ་དང་། “ལྷེ”ནི་ལྷེའུ་དང་གཟུགས་འདྲ་བ་དང་སྐྱའང་ཉེ་བས་ཕྱིར་ན་གནའ་བོའི་བོན་བཟོན་དང་འབྲེལ་གནའ་བོའི་བོན་སྐྱང་ལྷེའུ་གསུམ་གྱི་ལྷེའུ་འབྲུལ་དུ་གྲགས་པ་” ① ཡིན་ཞེས་གསུངས་ལ། “གནའ་ཁྲི་བཙུན་པོ་ཡུལ་སློབ་པོར་སློབས་དུས་བོན་ཤེས་པ་ཅན་བཅུ་གཉིས་གྱིས་མཐོང་ཞིང་གཞན་དང་མི་མཚུངས་པའི་ཁྱད་ཚོས་མང་དུ་ལྡན་པ་དང་གནའ་ལ་མཚུབ་མོ་གེར་བས་ལྷས་བསྐྱུལ་བའི་རྗེ་བོར་དགོངས་ནས་གནའ་བར་ཁྲི་བྱས་ཏེ་གདན་དྲངས་པས་གནའ་ཁྲི་ཞེས་གསོལ།” ② ཞེས་སྐྱ་ཞེས་པ་ནི་གནའ་ཁྲི་བཙུན་པོའི་ཡུལ་སློབ་པོའི་མིང་རྩུར་ཆགས་པ་དང་ཕྱིས་སུ་གནའ་ཁྲི་བཙུན་པོའི་མཚན་ལ་ཆགས། “ཁྲི”ནི་རྒྱལ་པོའི་མཚན་གྱི་མགོར་སྐྱར་བ་ལ་བོན་བཟོན་དང་ཐུབ་བཟོན་གྱི་འབྲེལ་ལུགས་སོགས་མང་ཡང་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་གོ་གནས་དང་ཐོབ་སོགས་ལ་གོ་ནའང་འགལ་བ་མེད་པར་སེམས། གནའ་ཁྲི་བཙུན་པོ་ནས་བཙུན་པོ་རིམ་བྱོན་གྱི་མཚན་གྱི་ཐོག་མར་རུས་སྐྱེལ་བའི་སྲོལ་མེད་མོད། གནའ་ཁྲི་ནས་བོད་རྒྱལ་གདུང་རབས་རིམ་བྱོན་ལ་པ་མིང་སྐྱེལ་བའི་སྲོལ་བྱང་ཡོད། ཡང་“ལྷེ”ཞེས་པ་ཕྱི་ནས་བྱུང་བའི་སའི་ལྷེ་བརྒྱུད་ཀྱི་མཚན་རྩུར་དུ་བཏགས་པ་མ་ཟད་བཟོན་བཙུན་དང་མཁས་པའི་མཚན་ལ་བཏགས་པའང་ཡོད། “ཁྲི”ནི་བཙུན་པོ་ཕྱི་མ་དག་གི་མིང་གི་མགོ་དང་བར་དུ་བཅུག་པའང་མང་བོ་ཡོད་པའི་ཁར། བཙུན་པོའི་རྒྱལ་རབས་ཐོར་རྗེས་སུ་ཆབ་སྲིད་མངའ་མཛད་དག་གིས་ལྷུ་བཞེན་སྐྱུང་བ་ལས་ཀྱང་ཁྲིའི་གོ་དོན་ནི་གོ་ཐོབ་སོགས་ལ་གོ་བའང་མཚན་རུས། གཞན་ཁྲི་ནི་ལྷའམ་ལྷ་རུ་བཀུར་བའང་བཤད་དེ། རྒྱལ་པོ་སྐྱེ་སྐྱེའི་སྲས་མའི་རྗེ་བོར་གཤེགས་པས་དམངས་ཡོངས་ཀྱིས་གོང་བཀུར་བྱེད་ཅིང་། དེར་ལྷ་ཞེས་འབོད་པའང་རྒྱལ་ཁབ་དང་མི་རིགས་ཀྱི་ཡོངས་ཁྱབ་རིན་ཐང་ངམ་ཆེག་སྐྱིལ་གྱི་ཐད་ནས་བསམ་སློབ་བཏང་བ་ཡིན། དཔེར་ན། གནའ་བོའི་ཨེ་ཅེབ་ཀྱི་རྒྱལ་པོར་ལྷ་ལོ་(Pharaoh)ཞེས་སྐྱེའི་སྲས་པོར་བཏགས་ཤིང་། གནའ་བོའི་རྒྱ་གར་གྱི་ཉེ་མའི་རིགས་ཀྱི་རྒྱལ་རྒྱུད་ལ་མཚན་ནའང་སྐྱེའི་རིགས་རྒྱུད་དུ་བཤད། གཞན་ཡང་རྒྱ་ནག་གི་ལོ་རྒྱུས་སུ་ཁྲི་ལྷུང་ཀྱི་པོའི་དུས་སུ་རྒྱལ་པོར་གནའ་སྲས་ (天子) ཞེས་བརྗོད་པ་

① མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་རྗོར་བུའི་གསུང་འབྲུམ་པོད་གཉིས་པ། རྒྱང་ལྷེའུ་བོན་གསུམ་གྱི་གཏམ། 【M】 ཟེ་ཡིང་། མཚོ་ཕྱོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྱོན་ཁང་། 2015ལོ། ཤོག་ངོས79
 ② Research Materials from The Ye she De Project. TIBETAN HISTORY SERIES (Ancient Tibet). 【M】 Dharma Publishing 1986, pp.143.

སོགས་ལས་ཤར་རུབ་མི་རིགས་ཀུན་གྱི་རིག་གཞུང་དུ་རྒྱལ་པོ་སྣའི་འདུ་ཤེས་འཛིན་ཞིང་། མཚན་ལའང་དེ་ལྟར་དུ་འབོད་པ་
སོགས་ལས་“ཁྲི”དང་“ལྗེ”སོགས་ཀྱང་དེ་ལས་མ་འདས་སོ། །

གཞུང་ཁྲི་བཙན་པོའི་མིང་གི་མགོར་རུས་དངོས་སུ་མེད་ཀྱང་ 《ཚས་འབྲུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་》 ལས་ “ཕུགས་
རྗེས་ས་སྟེང་གཤེགས་ཏེ་མི་རྗེ་མཛད། །འདི་ལ་བསྒྲགས་པ་བོན་ལུགས་ཞེས་གྲགས་ཀྱང་། །ལྷ་དང་གནམ་ལ་དགའ་ཞིང་སྐྱོན་པ་
ཡི། །བོད་ཡུལ་གནའ་མི་སྤྱི་མཐུན་གཟུང་ཕྱིར་བསྟན། །”^①ཞེས་རུས་ནི་ལྷ་ཡིན་པ་རྟོགས་རུས། གཞན་གཞུང་ཁྲི་ནས་སྲིབས་ཁྲི་
བཙན་པོའི་བར་ཡུམ་གྱི་མཚན་ལས་བཙན་པོའི་མཚན་ལ་ཡི་གེ་གཅིག་བྱང་བ་དཔེར་ན་“ཡུམ་གྱི་མཚན་གནམ་མུག་མུག་
ཟེར། །དེ་ལས་སྐྱེས་པ་མུག་ཁྲི་བཙན་པོ། །དེ་བཞིན་དུ་ས་དིང་དིང་། །སོ་ཐམ་ཐམ། །དོག་མེར་མེར། །གདགས་སྣ་དཀར་མོ། །སྲིབས་
སྟོན་མོ་རྣམས་ཡུམ་ཡིན་པས་སོ་སོའི་མཚན་བཏགས་ཀྱང་གྲགས་གོ། །”^② ཞེས་མིང་མིང་མཚན་གྱི་ཐོག་མར་བྱང་བ་ནི་སྤྱི་
ཚོགས་བྲལ་རིམ་གྱི་ཕུགས་རྒྱུན་ཏེ་མ་རྒྱུད་རུས་རྒྱུད་གྱི་ཕུགས་རྒྱུན་ཅུང་ཅམ་སོར་བཞག་བྲས་པའི་རྒྱུན་ཡིན་ལ། རུ་ལས་སྐྱེས་
ཀྱིས་བཙན་པོ་སྤྱི་ལྗེ་གུང་རྒྱལ་ཁུ་བོར་བཀུར་བ་ལས་རུས་“ཁྲི”ཞེས་པའང་བྱུང་ཞིང་། སྐབས་དེའི་སྟོན་པོ་དག་གི་མཚན་ལ་
མཚན་ནའང་ཞང་རྟེན་གྱི་འདོགས་སྣངས་ཤིག་སྟེ་“རྟོ་རེ”ཞེས་མཐོང་བ་དཔེར་ན་གཞུབས་སྟོན་རྟོ་རེ་སྐྱུང་བཙན། གཞུབས་
གཞན་རྟོ་རེ་དམ་སྐྱུང་། གཞུབས་ཁྲི་རྟོ་རེ་མཐོང་པོ། རུང་ལྷ་རྒྱལ་རྟོ་རེ་ད་སྤྱི། མོང་ཁྲི་རྟོ་རེ་སྐྱུང་ཅབ་སོགས་མཁས་དགའ་
སོགས་ལས་བྱུང་བའང་ཕྱིས་སུ་མིང་འདོགས་སྣངས་འདི་རིམ་བཞིན་ཉམས་དམས་སུ་གྱུར་དོ། །

བཙན་པོ་སྟོང་བཙན་ཡར་སྟོན་གྱི་རྒྱལ་སྟོན་བཙན་མོ་དག་གི་མཚན་འདོགས་སྣངས་ལ་ཡོངས་ཁྱབ་ཏུ་བཙན་པ།
དཔའ་བ། རྟོན་པ་དང་དག་སྟེ་ཟེལ་གྱིས་གཞོན་རུས་པའི་ཁྱད་ཚོས་འཛོམས་པ་སྟེ། རྒྱལ་པོར་བཙན་པོ་ཞེས་གསོལ་བ། སྟོན་མིང་
ཁ་ཤས་ལ་སྟག་ཚབ་དང་གཟིགས་བཙན། ལྷ་གོང་། སང་མགོ་ཁྲི། བཞེར། སྟོང་བཙན་སོགས་བྱུང་། གཞུང་ཁྲི་བཙན་པོ་ནས་
བཟུང་བཙན་པོའི་མཚན་ལ་ཁྲི་དང་བཙན་སོགས་སྟེལ་ཏེ་རྒྱལ་པོ་མཐོ་སར་བཞུགས་ནས་སྟོན་འབངས་རྣམས་ལ་བཀའ་རྩལ་
བ་དང་སྟོན་འབངས་དག་གིས་རྒྱལ་པོར་བཀུར་བཞི་དང་བཙན་བཀའ་བཞིན་སྐབས་རུས་རྒྱལ་ཁབ་གྱི་སྤྱི་གཞི་བཙན་པའང་

^① དཔའ་བོ་གཞུག་ལག་བྱེད་བ། ཚས་འབྲུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་【M】 བེ་ཅིང་། མི་རིགས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2017ལོ། ཤོག་ངོས85
^② Research Materials from The Ye she De Project. TIBETAN HISTORY SERIES (Ancient Tibet). 【M】 Dharma Publishing 1986,pp.146.

མཚན་གྱི་ཟུར་ལས་རྟོགས་ལུས། “ཁྱི”དང་“བཙན”སོགས་མིང་གི་མྱ་རྗེས་གསོལ་སྤངས་ཀྱི་གོ་རིམ་ལས་གྲལ་རིམ་གྱི་དབྱེ་བ་
 གསལ་ཞིང་། “བཙན”ནི་ཚོལ་དུ་མི་བཏུབ་པའི་དོན་ཏེ། བཙན་པོ་རིམ་བྱོན་མཐུ་ལུས་དང་སྐྱ་ཆལ་ཆེ་བ། དཔའ་བ་སོགས་
 མཚན། སྲོང་བཙན་སྐམ་པོའི་མྱ་རྗེས་ཀྱི་བོད་མིའི་མིང་འདྲོགས་སྤངས་ལ་འགྱུར་བ་ཅུང་ཚམ་བྱུང་ཡོད་དེ། ཐུབ་བསྟན་དར་
 བས་དེ་མའི་བོན་བསྟན་གྱིས་བཞེངས་པའི་མིའི་འདུ་ཤེས་དང་བསམ་སྒོ་སོགས་ལ་འགྱུར་ཕྱོག་ཆེན་པོ་འབྱུང་འགོ་ཚུགས། ལྷག་
 ཏུ་བཙན་པོ་ཁྱི་སྲོང་ལྗེ་བཙན་གྱི་དུས་སུ་སང་མི་བཏུན་རབ་ཏུ་བྱུང་ཞིང་བོད་མིའི་མིང་ལ་ཚས་མིང་འདྲོགས་འགོ་ཚུགས། དེ་ནི་
 རའང་ཐོག་མར་ལོ་ལྔ་བ་དང་བརྗེད། དེ་ནས་རྒྱལ་བོའི་པོ་བྲང་ནང་ལུས་དུ་དར་ཞིང་བྱིས་སུ་བོད་ཡུལ་སྤྱི་ལ་སྤེལ། དང་པོ་ཐུབ་
 བསྟན་དར་མ་ཐག་ཡིན་པས་བཙན་པའམ་དགེ་བསྟན་དག་མ་གཏོགས་ཚས་མིང་སྟོན་པ་ཉུང་བར་གསལ་ཏེ། རྒྱ་མཚན་ནི་
 ཐུབ་བསྟན་དར་ནས་དུས་ཡུན་ངེས་ཅན་ཞིག་གི་རིང་རྒྱལ་བོའི་པོ་བྲང་དང་སྟོན་འཁོར་གཡོག་འགའ་ལས་དམངས་ཁྲོད་དུ་
 ཆེས་ཆེར་དར་མ་ལུས། དམངས་ཁྲོད་དུ་སྤར་བཞིན་བོན་བསྟན་ཤུགས་ཆེར་དར་ཡོད་དེ། དཔེར་ན། 《དབའ་བཞེད》 ལས་
 བཙན་པོ་ཁྱི་སྲོང་ལྗེ་བཙན་གྱི་ཟས་གཏང་ལུགས་ལ་བྱེ་བོན་ལུགས་དང་ནང་ཚས་ཀྱི་ལུགས་སུ་བྱས་པས་ཀྱང་བོན་གྱི་སྟོབས་
 ཤུགས་སྤར་བཞིན་ཆེ་བ་མཚན་ཞིང་མིང་འདྲོགས་སྤངས་ཀྱང་སྤར་བཞིན་བོན་ལུགས་ཤུགས་ཆེ་བ་གསལ། དེ་ལྟར་ཐུབ་བསྟན་
 བཙན་པོའི་པོ་བྲང་དུ་རྒྱལ་སྟོན་དག་གིས་སྤང་ཞིང་། ཚས་ལ་ཉེས་པའི་སྟོན་དང་སྟོན་མོ་བའི་སྟོབས་གཉེར་བ་དག་གིས་ཁོང་ཅག་
 གི་མིང་ལའང་ཚས་མིང་བཏགས། ཐོན་མིར་སམ་སྟོ་ཏེ་ཞེས་བཏགས་པ་ནི་བོད་མིའི་ལེགས་སྤྱད་ཀྱི་མིང་ཐོག་མ་ཡིན་ལ། སང་
 མི་བཏུན་རབ་ཏུ་བྱུང་བ་ནས་ལེགས་སྤྱད་ཀྱི་མིང་རྒྱ་ཁྱབ་ཏུ་དར། ཡིན་ཡང་ “བཙན་པོ་སྲོང་བཙན་སྐམ་པོ་ནས་བཟུང་“ཚས་
 རྒྱལ་”ཞེས་པའི་མིང་འདྲོགས་སྤོལ་བྱུང་”^①པ་དང་། བཙན་པོའི་མཚན་ཟུར་ལ་ཚས་མིང་བྱུང་བ་དཔེར་ན། 《ཚས་འབྱུང་མཁས་
 པའི་དགའ་སྟོན》 ལས་ “རིགས་ལྡས་དབུ་རྒྱན་བཅུ་གཅིག་ཞེས་དུ་མཐོང་། །མགར་དང་ཐོན་མི་བྱ་བའི་བྱིའུ་ཆུང་གཉིས། །སྟོན་
 པོ་ཞེས་འབྱུང་པའི་བྱིར་འབྲེངས་པས། །ཨ་མི་དྲ་ལྟའི་ཞལ་མཐོང་བྱིར་བསྟན་པས། །རྒྱལ་བུ་དབུ་གཉིས་ལྟན་པར་གྲགས་སོ་
 རྟེན། །དགའ་སྟོན་དཔག་ཡས་ལོ་སྟོ་མར་བྱས། །སྲི་སྲོང་བཙན་ཞེས་མཚན་དུ་གསོལ་བ་ལས། །ཡོན་ཏན་ཀུན་ལྟན་ཤིན་ཏུ་

^① Research Materials from The Ye she De Project. TIBETAN HISTORY SERIES (Ancient Tibet). 【M】 Dharma Publishing 1986, pp.210.

ལྷགས་སྐྱམ་པས། །མཚན་ཡང་སྲོང་བཙན་སྐྱམ་པོར་ཆགས་པར་གྱུར། །”^①ཞེས་བཙན་པོ་སྲོང་བཙན་ནི་ཆབ་སྲིད་ལ་ལྷགས་སྐྱམ་
 ཞིང་གྲུང་པ། ཚོས་ལ་སྦྱང་རྗེ་ཆེ་བ་སོགས་ཀྱི་བྱུང་ཚོས་ལྷན་པས་དེ་ནས་བཟུང་བོད་མིའི་མིང་ལ་ཚོས་ཀྱི་ཤན་ལྷགས་པ་རྟོགས་
 ལུས། གཞན་བཙན་པོ་འུ་དུམ་བཙན་གྱི་རྗེས་སུ་གུ་གའི་རྒྱལ་པོ་ཐོག་མ་སྦྱིད་ལྗེ་ཉི་མ་མགོན་ནས་བཟུང་བོད་མི་པལ་ཆེར་
 ལའང་ཚོས་མིང་འདོགས་པའི་སྲོལ་དར། འོན་ཀྱང་ལོ་རྒྱུས་ཡིག་ཚང་མང་པོའི་ཁྲོད་བཟུན་པ་ལྡེ་དར་གྱི་དུས་སུ་བྱུང་བའི་རྒྱལ་
 ཚོན་བཙུན་མོ་དག་གི་མིང་ལས་མང་ཆེ་བ་ནི་བོན་ལྷགས་ཡིན་པས། ཚོས་ཀྱི་མིང་འདོགས་ལྷགས་ནི་བཟུན་པ་ལྡེ་དར་ལས་ཉུང་
 བར་འདོད། དེར་བརྟེན་རྒྱལ་པོ་སྲོང་བཙན་ནས་བོད་མིའི་མིང་འདོགས་སྤངས་ལ་བྱུང་ཚོས་འགའ་ཡོད་པ་ནི་འདི་ལྟ་སྟེ།

གཅིག་ བོན་མིང་དང་ཞང་སྐད་ཀྱི་མིང་།

མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་རྗོར་བུས་ 《སྦྱང་རྗེ་འུ་གསུམ་གྱི་གཏམ་》 ལས་“བོད་ཀྱི་གནའ་བོའི་རྒྱལ་པོ་དེ་དག་ལ་
 ཞང་ཞུང་སྐད་ལས་དྲངས་པའི་མཚན་རེ་གསོལ་དགོས་པའི་རྒྱ་མཚན་ནི། དེ་དུས་ཀྱི་བོན་གཤེན་ཆེ་གཙོ་པལ་མོ་ཆེ་ཞང་ཞུང་
 ལས་བྱུང་བ་དག་ཡིན་པ་དང་། མ་ཟད་བོན་གྱི་སྟོན་པ་གཤེན་རབས་མི་བོ་ཆེ་སྐྱེ་འབྱུངས་པའི་གནས་དང་། ཁོང་གིས་གསུལ་བྱ་
 ལ་བོན་བཟུན་ཅིང་བཟུན་པ་རྗེས་སུ་བཞག་པའི་ཡུལ་ཞང་ཞུང་ལྷགས་པ་སྟེ། བོན་གྱི་ཆེ་བ་དང་བཟུན་པའི་འབྱུང་ཁུངས་
 བཟུན་པའམ། བོད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་དེ་དག་བོན་སྦྱོང་བའི་རྒྱལ་པོ་ཡིན་པའི་མཚན་རྟོགས་གསལ་བོར་བཟུན་ལུབ་པའི་ཆེད་དུ། ཞང་
 ཞུང་སྐད་ལས་དྲངས་པའི་མཚན་གསོལ་སྤངས་འདི་བྱུང་ཡོད་པར་མཛོན།”^② ཞེས་དང་། ཡང་ཁོང་གིས་ 《ཞང་བོད་ལོ་རྒྱུས་
 ཉི་མའི་འོད་》 ཏུ་“ཞང་ཞུང་སྐད་ཏུ་“ཁྱི”ཞེས་པ་ནི་བོད་སྐད་ཏུ་སྐལ་ལྷན་ལྷན་ལྷན་ལྷན་དང་། “སུ”ནི་ཀུན་ལྷན་ཅེས་པའི་དོན་
 ཡིན། “དིང”ནི་སྦྱོང་གི་དོན་དང་། “དར”ནི་ལེགས། “ཡེ”ཞེས་པ་ཐོག་མའམ་གདོད་མའི་དོན། “སེང”ནི་སེང་གེ་“ཨ་ཤོ”ཞེས་པ་
 བེ་དག་“དེ་ཤོ”ནི་བདེ་བ། “ཐེ་ཤོ”ནི་གསལ་བ། “གུ་རུམ་མས་གུ་ར”ནི་ཡོན་ཏན། “འབྲང་ཞེའམ་བེ་ཞལ”ནི་འཇའ་ཚོན། “ཨི་
 ཤོའམ་ལྷན་ཞེ”ནི་སྐྱེ་བྱུང་གསལ། “སྦྱང”ཞེས་པ་ནི་ཐོགས་མེད། “སྦྱང་མ་སྦྱང”ནི་རིག་པའམ་མཁུན་པ་དང་། “སུ་ནེ”ནི་ནམ་

^① དཔལ་བོ་གཙུག་ལག་སྲིད་བཞུགས་པའི་དགའ་སྟོན། 【M】 པེ་ཅིང་། མི་རིགས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2017ལོ། ཤོག་ངོས85 ཤོག་ངོས95
^② མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་རྗོར་བུས་འབྲུང་འབྱུང་པོད་གཉིས་པ། སྦྱང་རྗེ་འུ་གསུམ་གྱི་གཏམ། 【M】 ཟེ་ལིང་། མཚོ་སྐོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2015ལོ། ཤོག་ངོས68

མཁའ་ལྷ་བྱ་སྟེ། ཚུལ་དེ་དག་ནི་རྒྱལ་པོ་སོ་སོའི་མཚན་གྱི་གོ་དོན་ཡིན་པ་རྟོགས་ཐུབ།^① ཞེས་ཞབ་རྒྱུད་བཅན་པོའི་མཚན་ལ་
 སྐར་བ་ནི་དཔེར་ན་ཁྲི་བཅན་པོ་འོད་ཟེ། ལུ་ཁྲི། དིང་ཁྲི། སོ་ཁྲི། མེར་ཁྲི། གདགས་ཁྲི། སྲིབ་ཁྲི། བྱ་ཁྲི་འམ་སྐྱ་ཟེ་གུང་རྒྱལ། ཟ་ནམ་
 ཟེན་ཟེ། ཟེ་འཕྱལ་ནམ་གཞུང་བཅན། སེ་སྒྲོལ་གནམ་ཟེ། སེ་རྣོལ་པོ་ཟེ། ཟེ་རྣོལ་ནམ། ཟེ་རྣོལ་པོ། ཟེ་རྒྱལ་པོ། ཟེ་སྐྱེན་བཅན། ཁྲི་
 བཅན་ནམ། ཁྲི་སྐྱ་དཔུང་བཅན། ཁྲི་ཐོག་རྗེ་བཅན། ཁྲི་གཉན་གཟུང་བཅན། འབྲོ་གཉན་ཟེ་ལྷ། ཁྲི་ཟེ་གཙུག་བཅན། ཁྲི་ཟེ་སྲོང་
 བཅན། ཁྲི་སྲོང་ཟེ་བཅན། ལུ་ཁྲི། ལུ་ཏིག་ཁྲི་གཙུག་ཟེ་བཅན། ཁྲི་ཟེ་མགོན་བཅན། ཁྲི་ཟེ་རིག་པ་མགོན་སོགས་བསྟན་པ་སྲ་དར་
 མ་ཟད་ཕྱི་དར་གྱི་རྒྱལ་པོ་དག་གི་མཚན་གྱི་ནང་དུ་འང་“ཁྲི”དང་“བཅན”སོགས་བྱུང་བས། རིག་གནས་གྱི་གདུང་གཏུག་ཆེན་
 པོའི་ཁྲོད་བོན་གྱི་མིང་འདོགས་ལུགས་ལྟགས་ཆེ་བར་སྤང་ལ། ཕྱི་དར་གྱི་དུས་སུ་འདུལ་བསྟན་ཡང་བསྐྱར་དར་བས་སྐྱ་སེར་
 ཀུན་གྱིས་ཚོས་མིང་བཏགས་སོ། །

གཉིས། ཚོས་དང་ལེགས་སྐྱར་གྱི་མིང་།

སྐྱར་བོད་དུ་ཐུབ་བསྟན་དར་བ་དང་ལེགས་སྐྱར་གྱི་མིང་འདོགས་འགོ་རྒྱགས། འོན་ཀྱང་ཆེས་ཆེར་དར་མེད་དེ།
 དཔེར་ན་བཅན་པོ་རིམ་བྱོན་ལས་ཚོས་རྒྱལ་མེས་དཔོན་རྣམ་གསུམ་དང་སངས་ལེ་བདུན། ལོ་རྒྱུ་བ་དང་ཚོས་ལ་ཉེས་པ་འགའ་
 ཤས་ལས་བོད་མི་པལ་ཆེ་བའི་མིང་ནི་བོན་ལུགས་ལྟར་བཏགས་ཡོད། དེ་ཡང་བཅན་པོ་ཁྲི་སྲོང་ཟེ་བཅན་ནས་ཚོས་དང་ལེགས་
 སྐྱར་གྱི་མིང་ཐོགས་པ་དཔེར་ན་ 《ཚོས་འབྱུང་མཁའ་དགའ་》 ལས་“མྱ་རབས་མང་པོ་ཞིག་ནི་ཅ་མཚུ་ཤི་ལྷ་མ་(འཇམ་དཔལ་
 གོ་ཆ)། རྩངས་དེ་མེ(ལྷ་དབང་སྐྱང་བ)རྩ་རྩི་ཏ་བཟ་ཀ་ལྷ་ལྷ་(ར་ལྷི་ཏ)(སྐོའི་དབང་པོ་སྐྱང་བ)སྟེ་གན་གསུམ། བར་བ་
 རྩངས་ལམས་པ་གོ་ཆ། གཞོན་པ་(སྐྱའི་དབང་པོ)འཁོན་ན་གི་རྩ། པ་གོར་(རྣམ་སྤང) བེ་རོ་ཅ་ན། མ་ལྷ་ཅར་རིན་ཆེན་མཚན་སྟེ་
 གསུམ་རྣམས་སངས་ལེ་བདུན་དུ་འཆད་དོ། །”^② ཞེས་གསུངས་པ་ལས་རྟོགས་རུས་ཤིང་རིམ་གྱིས་མཁའ་པ་དང་ལོ་རྒྱུ་བ་དག་
 གིས་རྒྱ་བྱུང་བ་དཔེར་ན། ཁྲི་སྲོང་ཟེ་བཅན་གྱི་སྟོན་ལས་བན་དེ་ལྷ་ཏིང་འཛིན་དང་བན་དེ་བཟ་ཀ་དཔལ་གྱི་ཡོན་

^① མཁའ་དབང་ནམ་མཁའི་རྟོན་བྲ། ཞབ་བོད་ལོ་རྒྱུས་ཏི་སེའི་འོད། 【M】 པེ་ཅིང་། ཀུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2009ལོ། ཤོག་ངོས 230
^② དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་སྟེང་བ། ཚོས་འབྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་རྩོན། 【M】 པེ་ཅིང་། མི་རིགས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2017ལོ། ཤོག་ངོས85 ཤོག་ངོས95

ཉན་གཉིས་དང་། ལོ་རྒྱུ་བ་སྐྱེ་ཅོག་ཞིང་གསུམ་སོགས་ཀྱི་མཚན་ལས་བསོད་ནམས་དང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་གཉིས་དང་། ཤེས་
རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་དུག་སོགས་ཚོས་ཀྱི་དོན་མཚན་པའི་མཚན་བཏགས་པ་ལས་བོད་མིར་ཚོས་མིང་འདོགས་སོལ་བྱུང་
བ་གསལ་ལོ། །

གསུམ། མིའི་གཤེས་སྦྱོང་དང་དཔའ་བོའི་ཆེ་ཐབས་ལས་བཏགས་པའི་མིང་།

གཉའ་ཁྲི་བཙན་པོ་ནས་བཟུང་རྒྱལ་བོའི་མཚན་གྱི་མགོར་ཅུས་སྦྱར་སོལ་མི་སྤང་ཡང་། སློན་པལ་ཆེ་བའི་མཚན་གྱི་
མགོར་ཅུས་སྦྱར་བའི་སོལ་ཡོད་པ་དེར་དགོ་མཚན་ལྡན་ཏེ། དཔེར་ན། ཅུས་དབའས་དང་མགར། གཙོ་བུ། ལྷགས་སོགས་ཀྱི་
ཁྲིམ་རྒྱུད་དུ་བཙན་པོའི་རྒྱལ་རབས་ལ་མཛད་རྗེས་ཅན་གྱི་སློན་མང་དུ་བྱུང་བས་ཅུས་དེ་མཚན་གྱི་མགོར་སྦྱར་བ་ནི་ཕྱོགས་
གཅིག་ནས་ལེགས་བྱང་མཚན་བྱེད་དམ་མི་གཤེས་དང་ལ་རྒྱ། མཁས་མཛངས་སྤང་བའི་ཆེད་དུ་ཡིན། ཕྱོགས་གཞན་ཞིག་ནས་
མི་དཔའ་མཛངས་ཅན་སྦྱེད་སྲིད་བྱེད་པར་སློབ་གསོའི་རྣམས་པ་འདོན་རྣམས་པས་ཡིན། གཞན་བཙན་པོ་སྲོང་བཙན་སྐམ་པོས་
གཡུ་དང་སྤ་མན་སོགས་བཀའི་ཡིག་ཚན་གྱི་སོལ་བྱེས་ཏེ་སློན་རབས་འབྲིང་ཐ་གསུམ་དང་གཡུལ་ལས་རྒྱལ་བའི་དཔའ་བོར་
ལྷག་གཟིགས་ཀྱི་ཆས་གནང་བས། གཡུལ་ལ་འཇིགས་པ་མེད་པའི་སྡིང་སྡོལ་སྦྱེད་སྲིད་གི་རྣམས་པ་ཐོན་ཡོད། གཡུལ་སྲིད་གཡུལ་
ལས་པམ་བའམ་བོས་བྱོལ་བྱས་ཆེ་བདར་མའི་ཚོས་སུ་མ་བགས་བསྐྱོན་བ་ཡིན། དེར་བརྟེན་ཅུས་ཀྱི་ཆེ་བ་སྤང་བྱིར་མི་རྣམས་
ཀྱིས་མཛངས་པའི་ལས་ལ་འབད་དོ། །བོད་བཙན་པོའི་དུས་ཀྱི་མཁས་མཛངས་ཅན་གྱི་སློན་གཙོ་བུས་ལ་དཔེར་ན་མགར་སྡོང་
བཙན་ཡུལ་སྤང་། ཐོན་མི་སྦྱོར། ལྷང་ཞང་སྤང་། ལྷགས་ཁྲི་བཙན་ཡང་སྡོན། དབའས་ཉ་ར་ཁོང་ལོད། ལྷས་སྦྱེས་བཟང་སྡོང་
བཙན། ལྷག་ར་སྤུ་གོང་། མ་ཞང་ཁྲོན་བ་སྦྱེས། སང་མགོ་ཕྱི་ཆེན། ཞང་མཚམས་རྒྱལ་བཙན་གཞེར་ལེགས་གཟིགས། རྩང་རྗེ་སློན་
ཁྲུ་བྱུང་། ཞང་འབྲོ་ལྷག་ ཅོག་རོ་བཏན་གོང་སོགས་སློན་པོའི་མཚན་གྱི་མགོར་ཅུས་དང་དཔོན་གནས་ཡིག་ཚན་སོགས་སྦྱར་
ཡོད་པ་གསལ་ལོ། །མཁས་པའི་དགའ་སྡོན་སོགས་ལས་རྒྱལ་བོ་ཁྲི་སྲོང་ལྷེ་བཙན་གྱི་དུས་སུ་ཞང་སློན་དང་དབའས་སློན་གྱིས་ཕོ་
བྱང་དུ་སྲིད་ཀྱི་གོ་གནས་གལ་ཆེན་ཟེན་ཡོད་དེ། ཆབ་སྲིད་ཀྱི་བཀའ་ལ་གཏོགས་པའི་སློན་ཆེན་དུག་ལས་ཞང་དང་དབའས་ཀྱི་

ཅུས་ཅན་གྱི་སློན་གྱིས་གོ་གནས་ཟེན་པ་མང་བ་སོགས་ལས་ཅུས་གྱི་མཚན་གང་དེས་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་ཐད་མཛད་རྗེས་ཆེ་བ་མཚན་
ཞིང་། དེ་ལ་སློན་ཆེན་གྱི་ཁྲིད་དུ་སློབ་རིག་སྐྱེ་ཆུ་དང་དབང་སྲོལ་སོགས་ཡོད་པའང་མཚན་ནོ། །

བཞི། བཅན་མོ་དང་བཅུན་མོའི་མིང་གི་ཁྲུང་ཚོས།

གཞུང་ཁྲི་བཅན་པོའི་དུས་སུ་བཅན་པོའི་མཚན་ཟུར་དུ་ཡུམ་གྱི་མཚན་ལས་ཡི་གེ་གཅིག་བྱུང་བ་ནི་བཅན་མོས་བོད་
གྱི་ཆབ་སྲིད་ཐད་གོ་གནས་གལ་ཆེན་ཟེན་པ་མཚན་ཏེ། དཔེར་ན་བོད་ཀྱི་བྱུང་མེད་སྲིད་སྲྀང་ཐོག་མ་འབྲོ་བཟུང་ཁྲི་མ་ལོད་ལ་
མཚན་ན་ལྷ་རྗེས་ཐེངས་གཉིས་ལ་སྲིད་བསྐྱུངས་ཤིང་། སྐབས་དེའི་སྤྱི་ཚོགས་བརྟན་འཇགས་དང་ཡུལ་ཁམས་བདེར་འགོད་
ཐད་མཛད་རྗེས་ཆེ་བ་ཡིན། དེ་ཡང་《ཚོས་འབྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་སྟོན་》 དུ་“འདི་ཡན་ཡུམ་རྣམས་ལྷ་མོ་སྐྱེ་མོ་
ཡིན། །བཅུན་མོའི་རྟེན་དོག་ལ་མི་འཚར་ཞེས་སྤྱར་མི་ཡོང་སྐད། །དེ་ཕྱིར་ལྷ་སྤྱོད་ལྷེ་སྤྱོད་ཅེས་པར་གྲགས། །འབངས་དང་གཉེན་
བསེས་མན་ཆད་ལྷེ་སྤྱོད་བཞག་ །དེ་ཡི་དོད་དུ་ལྷ་སྤྱོད་བཅན་པོ་ཟེར། །”^① ཞེས་བཀོད་ཀྱང་དོན་ལ་སྐྱེ་མོ་སོགས་མ་ཡིན་དེ་
གདོད་མའི་སྤྱི་དང་མོས་གྱི་འདུ་ཤེས་ལས་བྱུང་བ་རེད། ཕྱིས་སུ་བཅན་པོ་གདུང་རབས་ཉེར་ལྔ་པ་ཁྲི་བཅན་ནམ་གྱི་བཅུན་མོ་
ནས་བཟུང་བཅུན་མོ་རིམ་བྱོན་གྱི་མཚན་ཟུར་དུའང་“སྐྱེ”“བཅན”“ཁྲི”སོགས་གསོལ་བས་དེས་བཅུན་མོ་དག་ལའང་རྒྱལ་
པོ་དང་འདྲ་བའི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་མིག་རྒྱང་རིང་ལ་སློབ་ཁོག་དང་སྲོལ་སྤྱོད་ལ། འཛོན་རྣམས་ཆེ་བ་མཚན་པ་མ་ཟད་གདོད་མའི་སྤྱི་
འདུ་ཤེས་སྣང་བྱུང་བའི་མཐུ་རྣམས་དང་དབང་དུ་གསོགས་ཀྱང་མཚན་ཡོད། གཞན་“ཁྲི”ཞེས་ཐོག་བ་རིགས་ཅུས་བཅན་པ་རྒྱལ་
རིགས་ལས་བྱུང་བའམ་ཡང་ན་མཛད་པའི་ཡོན་ཏན་གྱིས་ཆ་ནས་བཏགས་ཀྱང་སྲིད། བཅུན་མོའི་མཚན་ལ་བལ་བཟུང་དང་
རྒྱ་བཟུང་ཞེས་གསོལ་བ་ནི་རིགས་ཅུས་དང་ཡུལ་ཁྲུངས་སྟོན་ལ། འབྲོ་བཟུང་ཁྲི་མ་ལོད། འབྲོ་བཟུང་ཁྲི་རྒྱལ་མོ་བཅན། གཞན་ད་
དུང་མཚམས་བཟུང་སྐྱེ་རྒྱལ། མཚམས་བཟུང་སྐྱེ་མོ་བཅན། མཚམས་བཟུང་ལེགས་མོ་བཅུན་སོགས་ཅུས་རྒྱུད་གཅིག་དུ་བཅན་མོ་
དང་བཅུན་མོ་མང་དུ་བྱུང་བ་ཡིས་སྐབས་དེའི་དབང་བསྐྱུར་གྲུབ་རིམ་སྤྱི་ཚོགས་སུ་རིགས་ཅུས་དེའི་ཁྲུངས་བཅུན་པ་མཚན།

① དཔེར་ན་བོ་གཅུག་ལག་སྲིད་བཞག་ཚོས་འབྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་སྟོན། 【M】 བེ་ཅིང་། མི་རིགས་དབེ་སྐྱེན་ཁང་། 2017ལོ། ཤོག་ངོས90

བཅུན་མོ་དག་གི་མཚན་ཟུར་དུ་རྒྱལ། ལེགས། བཅན་དང་ཁྲི་སོགས་སྐྱུར་བ་ནི་ད་དུང་མཚན་གྱི་ཆེ་བ་འདོན་པའི་སྲིད་དུའང་
ཡིན་ནོ། །

ལ། སྤྱི་ཚོགས་གོ་གནས་ཀྱི་མཚན་རྟགས།

རྒྱལ་སློན་བཅུན་མོ་དག་གི་མཚན་འདོགས་སྐྱངས་ལ་ཁྱད་པར་ཆེན་པོ་ཞིག་ཡོད་པ་ནི་སོ་སོའི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་ཐོབ་ཐང་
དབང་གིས་ཡིན། དཔེར་ན། རྒྱལ་པོ་རིམ་བྱོན་གྱི་མཚན་ལ་ཡོངས་ཁྱབ་དུ་ཁྲི་དང་ལྡེ། བཅན་སོགས་བྱུང་ཡོད་པ་དང་། མཛེངས་
སློན་གྱི་སྲོད་དུའང་མགར་སློང་བཅན་ལྟ་བུ་དང་ཁོང་གི་གདུང་རྒྱུད་ཁ་ཤས་ཀྱི་མཚན་ལ་མ་གཏོགས་ཁྲི་དང་བཅན་གྱི་ཐ་སྲིད་
བྱུང་བ་ཉུང་། གཞན་མཚན་ཟུར་ལ་ལྡེ་བྱུང་བའང་ཉུང་སྟེ་ལྟ་ལྟ་ནི་བཅན་པོའི་སློན་ལྡེ་སྐྱེན་ལྡེ་ལྡེ་བྱུང་སོགས་རེ་འགའ་ལས་མེད།
བཅུན་མོའི་སྲོད་དུ་བཅུན་དང་ཁྲི་བྱུང་བ་ཅུང་མང་སྟེ། དེ་ནི་སྤྱོད་གསལ་གཅིག་ནས་རྒྱལ་པོས་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་དགོས་དབང་གིས་རྒྱལ་
རིགས་ཀྱི་བྱུང་མེད་བཅུན་མོར་བསྐྱུས་པས་ཁོང་ཅག་གི་ཕུས་བཅུན་པ་དང་། སྤྱོད་གསལ་གཞན་ཞིག་ནས་བཅུན་མོ་ལའང་ཆབ་སྲིད་
ཀྱི་དབང་ཆ་མཐོ་བ་ནི་འབྲོ་བཟུང་ཁྲི་མ་ལོད་ཀྱི་སྲིད་སློང་ལོ་རྒྱུས་དང་བཅུན་མོའི་ཁྱད་པར་གཏོགས་ཀྱི་ཁང་སློན་ཚོའི་ཆབ་སྲིད་
སློབ་སྲུག་ལས་གསལ། འདི་ལས་གསལ་བཤད་བྱེད་སྐབས་ཞིག་ནི་རྗེའི་དབང་བཅན་ཞིང་དབང་སྐྱུར་བཟུང་རིམ་གྱི་དབྱེ་བ་
གསལ་བ་མཚན་ནོ། །

མཇུག་སྒྲིམ།

བོད་བཅན་པོའི་དུས་ཀྱི་མིའི་མིང་འདོགས་ལུགས་ནི་བོད་ཀྱི་ཡུལ་སྲོལ་རིག་གནས་ཀྱི་གྲུབ་ཆ་གལ་ཆེན་ཞིག་སྟེ། དེ་
ལས་རིག་གནས་ཀྱི་དོན་སྟོང་གཏོང་ཟབ་ཅིག་མཚན་པ་ཡིན། བཅན་པོ་དག་གི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་སྤྱི་གཞི་གཞི་གསར་འཛུགས་དང་
རིགས་གནས་བཞེངས་སྐྱུན་ལས་བོད་མིའི་མིང་འདོགས་སྐྱངས་ལ་དབང་བཅན་མཛེངས་གསལ་གྱི་ཁྱད་ཆོས་མངོན་ཡོད། ཡིན་
ཡང་སྐབས་བཅུན་བོད་དུ་དར་བ་ནས་བཟུང་བོད་མིའི་མིང་འདོགས་སྐྱངས་ལའང་འགྱུར་བ་ཅུང་ཅམ་བྱུང་བར་སྐྱེད་ཀྱི་ཞི་རྒྱས་

དབང་དྲག་གི་ཚོས་མིང་འདྲེགས་པའི་སྲོལ་བྱུང་། སྐབས་དེར་ལེགས་སྦྱར་སྲོལ་མཁན་གྱི་བཅུན་པ་དང་དགེ་བསྟེན། ལོ་རྒྱུ་བ་
 དག་གིས་ཚོས་དང་འབྲེལ་བའི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་མིང་རེ་འདྲེགས་པ་ལས། ཡོངས་གྲགས་སུ་ཚོས་མིང་འདྲེགས་སྲོལ་ཆེར་མ་དར།
 ཚོས་མིང་འདྲེགས་པའི་སྲོལ་ནི་ཕྱི་དར་ནས་འདུལ་བསྟན་སྦྱར་གསོས་པ་དང་བསྟན་ནས་ཆེས་ཆེར་དར་བ་ཡིན། དུས་རབས་
 བདུན་པ་ནས་དགུ་པའི་བར་རྒྱལ་པོར་“བཅན”“ལྡོ”“ཁྲི”སོགས་གྱི་མཚན་གསོལ་བ་ལའང་གདོད་མའི་ལྷ་སྐྱ་གཉེན་བཅན་
 ལ་བཀུར་བའི་འདུ་ཤེས་སྣང་འབངས་ཀྱི་སེམས་རྩ་གཅིག་ཏུ་བསྐྱུ་བའི་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་དགོས་པའང་རྒྱ་ཆེར་ལྡན། རྫོན་པོའི་མཚན་
 ཀྱི་མགོར་རུས་དང་ཐོབ་སྦྱར་བ་ལའང་གང་དེའི་རིགས་རྒྱུད་ཀྱིས་འབངས་དང་རྒྱལ་ཁབ་ཀྱི་དོན་དུ་སྟོབས་ཤུགས་ཡོད་ཚད་
 འབྲུལ་རུས་པ་མ་ཟད། རང་གི་རིགས་རུས་ཀྱི་མེས་པོ་གོང་མ་ནས་བརྒྱུད་པའི་མཛད་རྗེས་སྤང་བ་སོགས་ཀྱི་དགེ་མཚན་ལྡན།
 བཅུན་མོའི་མཚན་གྱི་ནང་དུའང་བཅན། ཁྲི། རྒྱལ་སོགས་ཀྱི་ཐ་སྟངས་བྱུང་བས་སྐབས་དེའི་སྤྱི་ཚོགས་སུ་བུད་མེད་ཀྱི་ཐོབ་ཐང་
 དང་འཛོན་རུས་མཚན་ཡོད། མདོར་ན་བོད་བཅན་པོའི་དུས་ཀྱི་མཚན་འདྲེགས་སྤངས་ལ་དགའ་འདུལ་གཉེན་སྦྱོང་གི་རིག་
 གནས་ཀྱི་ཁྱད་ཚོས་ངེས་ཅན་ཞིག་ལྡན་ལོ། །

ཟུར་བཀོད། བོད་ཀྱི་རྒྱལ་སྐོན་བཅུན་མོ་དག་གི་མཚན།

རྒྱལ་པོ།	སྐོན་དང་སྐྱ་གཤེན་གྱི་མཚན།	བཅུན་མོ།	རྒྱལ་པོ།	སྐོན་དང་སྐྱ་གཤེན་གྱི་མཚན།	བཅུན་མོ།
༡ གཉའ་ཁྲི་བཅན་པོ།	བོན་ཤེས་པ་ཅན་བཅུ་གཉིས།	གནམ་སྐྱལ་སྐྱལ།	༡༡ རྩེ་སྐོན་བཅན།	འང་ཁྱུང་སྐལ་མ་ཏེ།	ཉེ་བཅུན་མང་མ་ཇི།
༢ རྩེ་ཁྲི་བཅན་པོ།	གཙོ་ལན་ཚ།	ས་དོང་དོང།	༡༢ ཏེ་ལོང་བཅན།	ཐོན་མེ་འབྲིང་པོ་རྒྱལ།	འོ་མ་ལྷ་ཟ་ཁྲི་བཅུན་བྱང་མ།
༣ དོང་ཁྲི་བཅན་པོ།	གཙོ་ལན་སྐྱེད་དཀར།	སོ་ཐམ་ཐམ།	༡༤ ཁྲི་བཅུན་ནམ།	སྐྱབས་གཉའ་དོར་གཙུག་སྐོན།	སྐྱེད་ཟ་ཁྲི་དཀར།
༤ སོ་ཁྲི་བཅན་པོ།	འོད་དཀར།	དོག་མར་མར།	༡༥ ཁྲི་སྐྱ་སྐྱང་བཅན།	མགར་སྐྱ་རྩེ་སྐྱེ།	སྐྱེན་གསུམ་སྐྱ་སྐྱང།
༥ མར་ཁྲི་བཅན་པོ།	མཚོ་མེ་རྒྱང་སྐྱེ།	གདགས་ཀྱི་ལྷ་མོ།	༡༦ ཁྲི་ཐོག་རྩེ་ཐོག་བཅན།	མགར་བཅན་གཉའ་ལྷེ་མ་བྱ།	རུ་ཡོང་བཟའ་སྐོང་རྒྱལ་མེ་མཚོ།
༦ གདགས་ཁྲི་བཅན་པོ།	དག་པ་མེ་ཚེན།	སྲིབས་ཀྱི་ལྷ་མོ།	༡༧ ལྷ་ཐོ་ཐོ་ཐོ་རེ་གཉའ་བཅན།	གཙོ་ལན་གཡང་སྐྱེས།	མོ་རྩོ་ཟ་མང་དགར།
༧ སྲིབས་ཁྲི་བཅན་པོ།	གཙོ་ལན་འཕེད་དཀར།	ས་བཅུན་སྐྱེ་རྩེ།	༡༨ ཁྲི་གཉའ་གཟུངས་བཅན།	མགར་ཁྲི་འབྲིང།	འབྲོ་བཟའ་མོ་དུར་ཡང་བཞིན།
༨ ལྷ་གུམ་བཅན་པོ།	ལོ་ངམ།	སྐྱ་སྲིང་མར་ལྷམ།	༡༩ འབྲིང་གཉའ་ལྷེ་ལྷེ།	སྐྱེས་ཐང་པ་ཡར་ཇི།	མཚོ་མས་བཟའ་སྐྱ་རྒྱལ།
༩ ལྷ་ལྷེ་གུང་རྒྱལ།	གཙོ་ལན་གཉའ་བཞེད།	འོ་ཐང་སྐྱེན་མཚོ།	༢༠ ལྷེ་ལྷེ་ལྷེ་གཉའ་གཟུངས།	སྐྱ་ནམ་མང་གཉའ།	སྐོང་བཅན་འབྲོ་དཀར།
༡༠ ལྷ་ཤོ་ལེགས།	ལྷ་བྱ་མགོ་དཀར།	སྐྱ་སྐྱེ་ཟ་མ།	༢༡ གནམ་རེ་སྲིང་བཅན།	དབའས་སྐྱང་བཞེད།	འབྲོ་བཟའ་ཐོང་དཀར།
༡༡ དེ་ཤོ་ལེགས།	མེ་མོ་རྒྱང།	སྐྱ་སྐྱེ་མར་མ།	༢༢ སྲིང་བཅན་སྐྱེ་པོ།	མགར་སྐོང་བཅན་ཡུལ་སྐྱང།	མང་བཟའ་ཁྲི་བཅུན།
༡༢ ལྷ་ཤོ་ལེགས།	འཛོན་བོན་ལོག	མཚན་མོ་གུང་སྐྱེ།	༢༣ མང་སྲིང་མང་བཅན།	མགར་སྐོང་བཅན་ཡུལ་སྐྱང།	འབྲོ་བཟའ་ཁྲི་མ་ལོད།
༡༣ ལོང་རུ་ལེགས།	མཚོས་པ་གནམ་འདུལ།	མཚོ་སྐྱེན་འབྲིང་མ།	༢༤ འདུལ་སྲིང་མང་པོ་ཇི།	འགར་བཅན་གཉའ་ལྷེ་མ་བྱ།	མཚོ་མས་བཟའ་བཅན་མེ་ཏྲིག
༡༤ འབྲིང་ལེགས།	ལྷ་བོན་གཤེན་བདུང་འདུལ།	གནམ་སྐྱེན་བྱ་མོ།	༢༥ ཁྲི་ལྷེ་གཙུག་བཏྲན།	སྐལ་སྐྱེས་བཟའ་སྐོང་བཅན།	ཀྱུམ་ཤིང་གོང་རོ།
༡༥ ལྷ་ཤོ་ལེགས།	ཨ་ལ་དུག་སྐྱལ།	སྐྱ་སྐྱེ་མང་ལེགས།	༢༦ ཁྲི་སྲིང་ལྷེ་བཅུན།	སྐྱེས་རྒྱ་གོང་མ་འང་ཁྲི་མ་པ་སྐྱོད།	སྐྱ་ནམ་བཟའ་མང་པོ་རྩེ་བཞི་སྐོང།
༡༦ ལྷ་ནམ་ཐེན་ལྷ།	འང་ཁྱུང་གཡུང་དུང་རྒྱལ་པོ།	མཚོ་སྐྱེན་ཁྲི་དཀར།	༢༧ ལྷ་ནེ་བཅན་པོ།	ལྷེ་སྐྱེན་ལྷུ་ལྷུང།	ཚོ་སྐོང་བཟའ་མེ་ཏྲིག་སྐོན།
༡༧ ལྷ་འཕྱལ་ནམ་གཞུང།	འང་ཁྱུང་མཚོ་མེ་ཀྱུན་སྐྱང།	སེ་གཉའ་མར་མོ།	༢༨ ལྷ་ཏྲིག་བཅན་པོ།	སྐོན་འང་དབུ་རེང།	ཚོ་སྐོང་བཟའ།
༡༨ ལྷ་སྐྱེ་ནམ་ལྷ།	འང་ཁྱུང་དོན་རྟོགས་རྒྱལ་པོ།	སྐྱ་མོ་མར་མོ།	༢༩ ཁྲི་ལྷེ་སྲིང་བཅན།	བཞེ་ཏྲིང་འཛོན་རབ་ལྷ།	ཚོག་རོ་བཟའ་བཅན་རྒྱལ།
༡༩ ལྷ་ནོར་ནམ།	འང་ཁྱུང་ཨ་ལ་དན་ཅི།	ཁྲི་སྐྱེན་རྩེ་མོ།	༣༠ ཁྲི་གཙུག་ལྷེ་བཅན།	བཟན་ལ་དབལ་དབའས་སྐྱེ་སྐྱ།	ཚོག་རོ་བཟའ་དབལ།
༢༠ ལྷ་སྐྱེ་པོ།	འང་ཁྱུང་ད་ར་མ་ཏྲི།	ཁྲི་སེ་བཅུན་གཉའ་མོ།	༣༡ ཁྲི་དུར་མ་ལྷུ་དུམ་བཅན།	དབའས་སྐྱེས་སྐྱ་ཅན།	སྐྱ་ནམ་བཟའ་ཚོ་སྐོང་བཟའ།
༢༡ ལྷ་རྒྱལ་པོ།	འང་ཁྱུང་ད་པ་ཏྲི།	སྐྱེན་བཅུན་ལྷུག་སྐོང།			

དབུང་གཞིའི་ཡིག་ཆ།

[1] 牟钟鉴：《中国宗教通史》上卷，中国社会科学出版社，2007(12)

[2] འབྲོང་བུ་ཚེ་རིང་རྡོ་རྗེ། ཚོས་ལུགས་དར་འཕེལ་བྱུང་བའི་ལོ་རྒྱུས་སློབ་དོན། བེ་ཅིང་། མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 2010

[3] Samten G. Karmay/Yasuhiko Nagano, *The Call of the Blue Cuckoo*, The National Museum of Ethnology Osaka, 2002

[4] མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་འོ་འཕེལ་གསུང་འབྲུམ་བོད་གཉིས་པ། སྤང་ལྡུ་བོན་གསུམ་གྱི་གཏམ། ཟེ་ལིང་། མཚོ་སྨན་མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 2015

[5] *Research Materials from The Ye she De Project*. TIBETAN HISTORY SERIES (Ancient Tibet). Dharma Publishing 1986

[6] མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་འོ་འཕེལ་གསུང་འབྲུམ་བོད་གཉིས་པ། སྤང་ལྡུ་བོན་གསུམ་གྱི་གཏམ། ཟེ་ལིང་། མཚོ་སྨན་མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 2015

[7] མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་འོ་འཕེལ་གསུང་འབྲུམ་བོད་གཉིས་པ། ཞང་བོད་ལོ་རྒྱུས་ཏི་མེའི་འོད། བེ་ཅིང་། གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 2009

༄༅། ཉོར་ཚོས་རྗེ་དང་མདོ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་གྱི་ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ལ་དབྱུང་པ།

སྐོལ་མ་ཚོས་སྦྱིང།

ནང་དོན་གནད་བསྟུན། ཉོར་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་ནི་དུས་རབས་བཅུ་བདུན་པའི་དུས་སུ་ཉོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་
གྱིས་བཞེངས་པ་ནས་ད་བར་ལོ་ངོ་སུམ་བརྒྱ་ལྷག་གི་ལོ་རྒྱུས་ཡོད། ཚོམ་འདིར་དགོ་ལུགས་པའི་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་འདི་
བཞེངས་གྲུབ་ཡོང་བའི་མདོ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་གྱི་ཚོས་སྦྱིང་རྒྱུ་སྐྱོངས་ལ་དབྱུང་པར་བརྒྱུད་ནས། ཉོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་
ཕུན་ཚོགས་གྱི་བྱིམ་རྒྱུད་གྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་ཁོང་ཉིད་གྱི་འཇུག་འདུལ་འདས་ལོ་ཚོགས་བཅས་ལ་ཞིབ་ཏུ་དབྱུང་དེ་ལོ་རྒྱུས་གྲུང་དུ་
བསྒྲིགས་ཡོད། དེ་ནས་ཉོར་ཚོས་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་གྱི་བཟང་སྤྱོད་ཚུལ་ལ་དབྱུང་ནས་བཞེངས་གྲུབ་བྱུང་བའི་གནད་དོན་དག་
རེ་རེ་བཞིན་དུ་བརྗོད་ཡོད་དོ།

བད་ཚད་གཙོ་བོ། ཉེ་ཉོར། ཉོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས། ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ།

སྐོང་གཞི།

ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་ཞེས་པ་ནི་མདོ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་གྱི་དགོ་ལུགས་པའི་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་ཡིན་པ་དང་།
དུས་རབས་བཅུ་བདུན་པའི་རྣམས་སུ། རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ་དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་(1617-1682)སློབ་མ་ཉོར་ཚོས་རྗེ་
དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་(1668-1746)གྱི་ཕྱིན་ལས་ལ་བརྟེན་ནས་བྱུང་བ་ཞིག་ཡིན། ལོ་རྒྱུས་སུ་རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ་སོགས་རྒྱལ་
དབང་སྐུ་ཕྱིང་རིམ་བྱོན་གྱིས་ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་ལ་གཟིགས་སྦྱོང་ཆེན་པོ་མཛད་སྦྱོང་བ་དང་། བཤེན་སྐུ་ཕྱིང་རིམ་བྱོན་
དང་ཡང་འབྲེལ་ལམ་བྱུང་ཡོད་པས། ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་ནི་མདོ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་གྱི་ཚོས་སྦྱིང་ལོ་རྒྱུས་སུ་གོ་གནས་གལ་ཆེན་ཟིན་

ཡོད་པ་སྒྲོམ་མ་དགོས། དེ་ལྟར་ན་འང་། འདིའི་སྐོར་གྱི་དབྱུང་གཞིའི་ཡིག་ཆ་དཀོན་པ་སོགས་རྒྱ་རྒྱུ་དུ་མའི་དབང་གིས། ད་ལྟའི་
 བར་དུ་རྟོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་གནས་བབ་སྐོར་གྱི་དབྱུང་འབྲས་ཅུང་ཉུང་ལ། ལྷག་པར་དུ་རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་
 དབང་ཕུན་ཚོགས་གྱི་སྐུ་ཚའི་ལོ་རྒྱུས་དང་མཛད་པ་ཐོན་ལས་སོགས་གྱི་སྐོར་ལ་དབྱུང་པ་བཀྲིས་པ་ཕལ་ཆེར་མེད་པས། འདིར་
 རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་གྱི་སྐུ་ཚའི་ལོ་རྒྱུས་ལ་གཞིགས་ནས། རྟོ་རྟོར་ཡུལ་དུ་རྟོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་བའི་ལོ་
 རྒྱུས་རྒྱབ་ཚོལ་དང་། ཇི་ལྟར་བྱུང་ཚུལ། ཕྱིས་གྱི་གནས་བབ་བཅས་ལ་དབྱུང་པ་བཏང་བ་བརྒྱུད། དུས་སྐབས་དེར་མདོ་ཁམས་
 ལུ་དགོ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་དར་བའི་ལོ་རྒྱུས་དང་། ཡུལ་དེའི་མི་རིགས་ཕན་ཚུན་བར་གྱི་རིག་གནས་འབྲེལ་འདྲིས་གྱི་ལོ་
 རྒྱུས་སོགས་ལ་ཁུངས་སྣེ་གསར་པ་ཞིག་ནས་བཞུ་བའི་ཐབས་ལ་འབད་པར་བྱའོ།།

དང་པོ། རྟོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པའི་ཚོས་སྤྱི་རྒྱབ་ཚོལ་གྱི་སྐོར།

༡༥ རྟོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་དང་རྒྱལ་དབང་ལྡ་པའི་འབྲེལ་བ།

རྟོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་ཆགས་ཡུལ་ནི་རྟོ་རྟོར་ཡུལ་ཡིན་ཏེ། རྟོ་རྟོར་ཞེས་པ་ནི་རྟོ་ཤོད་ཡུལ་དང་རྟོར་རྒྱུང་
 གཞིས་ལས་བྱུང་དུ་འབྲེལ་བ་ལས་བྱུང་བར་འདྲ།^① རྟོ་ཤོད་ནི་མདོ་སྐད་ཤོད་ཆེན་བཙུན་གྱི་ཡ་གྲུལ་ཞིག་ཡིན་ལ། ས་
 རྒྱུ་པ་སྐབས་དང་དུས་རབས་བཅུ་དྲུག་པའི་སྐབས་སུ་ས་ཁུལ་འདིར་རྟོར་གྱི་བྱ་རྒྱུད་བྱ་དྲུག་བྱུང་བ་ལས་ལྡ་དཔོན་ས་
 བཟུང་བས་དེ་ལྟར་སྐོར་དུ་ར་ཁག་ལྡ་ཞེས་གྲགས། རྟོ་ཤོད་གྱི་ཡུལ་འདི་རྟོར་རིགས་སྡེ་དཔོན་གྱིས་བསྐྱེད་པས་རྟོར་
 ཁོག་ཀྱང་ཟེར།^② རྟོར་སྐོར་དུ་ར་ཁག་ལྡ་^③ ནི་རྟོར་རྒྱུད་ཡུལ་དཔོན་ལྡ་བཟུང་བའི་མངའ་ཁོངས་ཁག་ལྡ་ལའང་གོ་སྟེ།

① རྟོར་ཞེས་པར་བོད་ཡིག་ཏུ་གོ་བ་མང་པོ་ཞིག་ཡོད་ཚེ། སྐབས་འདིར་སོག་པོར་གོ་དགོས།
 ② རྟོ་ཤོད་ཡིན་པས་རྟོ་དང་། རྟོར་གྱི་སྐོར་རྒྱུད་སྡེ་དཔོན་རིམ་པས་སྐྱེད་བས་རྟོར་ཏེ། རྟོ་རྟོར་ཞེས་པའི་ཐ་སྐད་བྱུང་ཞེས་འཁོད་དེ། 《དཀར་མཛོམས་ཁུལ་གྱི་དགོན་སྡེ་སོ་སོའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་
 བར་བཤད་པ།》 བོད་དང་པོ། གྲུང་གོའི་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1995ལོ། ཤོག་གངས་3བར་གསལ།
 ③ དུ་ར་ཞེས་པ་ནི་སོག་སྐད་དུ་(ᠳᠠᠷᠤᠭᠠᠨ)daruG_aཡིན་ཏེ། འགོ་བཤམ་དཔོན་པོར་གོ་ Ferdinand D. Lessing et al., *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley:
 University of California Press, 1960; reprint, with supplements, by Mongolia Society of Bloomington, Indiana, 1973. 約 45, 000 項目.
 第 234 頁。 རྟོར་སྐོར་དུ་ར་ཁག་ལྡ་ནི་རྒྱ་ཡིག་ཏུ་“康北五霍尔” “霍尔五大地方官” “霍尔五大土司” བོད་འདུག་ 林信华：《淹没在藏
 文化汪洋中的康北霍尔部落》，载《康定民族师专学报》，2004(4)，第 21 页。

དང་དུས་ལྟར་ན་དཀར་མངོས་བོད་རིགས་སྤྱོད་ཁུལ་ཁོངས་ཀྱི་རྟོར་ཁོག་ལྗེ་སྟེ། བཀ་འགོ་དཀར་མངོས། ཉུང་ཉེ་བོ།^① ལྟོང་
 འཁོར་ཞེས་དུང་དཀར་ཚོག་མཛོད་དུ་གསལ།^② རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱིས་བཞེངས་པར་གྲགས་པའི་རྟོར་
 ཀྱི་དགོན་ལྗེ་བཙུ་གསུམ་ནི་རྟོར་སྐུ་རྒྱ་ར་ལག་ལུས་བཟུང་བའི་ཉེ་རྟོར་ཡུལ་དུ་ཆགས་ཡོད་པས་རྟོར་ཀྱི་དགོན་ལྗེ་བཙུ་
 གསུམ་ཞེས་གྲགས།

དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་སློབ་སྦྱོར་ནས་འཇམ་མགོན་རྗེ་ཚང་ཁ་པའི་ལུགས་ལས་འབྲུངས་པའི་སློབ་རྒྱུད་རྣམས་
 ཀྱིས་རི་བོ་དགེ་ལྡན་པའི་ལུགས་དེ་དབྱུས་གཙང་ཁུལ་དུ་དར་སྐྱོལ་བཏང་། དེ་ཡང་ཁམས་ཁུལ་དུ་རྗེ་སློབ་མ་སྦྱང་གེས་རབ་
 བཟང་པོས་ཆབ་མདོར་བྱམས་པ་སྤྱིང་བཙུགས་པ་ནས་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་ཡོངས་སུ་སྦྱིན་པའི་འགོ་ཚུགས་ལ། རྒྱལ་
 དབང་གསུམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོས་ཁམས་སྤོང་ཡུལ་དུ་ལི་ཐང་དགོན་བཏབ་པས་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་ལྟ་བུ་ཡང་
 ཁམས་སྤོང་ཕྱོགས་སུ་དར་འགོ་ཚུགས། བར་སྐབས་གུ་ཤི་ཉན་གྱིས་ཁམས་ཁུལ་དུ་དབྱུང་འཇུག་བྱས་པ་ནས་རིམ་བཞིན་དུ་མདོ་
 དབྱུས་ཁམས་གསུམ་གཅིག་གྱུར་གྱི་ཚུལ་གྱིས་དགའ་ལྡན་པོ་བྱང་གི་སྤིང་འོག་ཏུ་དྲིལ། རྒྱལ་དབང་ལྗེ་བ་མཚོག་ནས་བཟུང་
 ཁམས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་དགེ་ལུགས་པ་དར་རྒྱས་ལྡར་ན་མེད་པ་བྱུང་། རྟོར་དགོན་ལྗེ་བཙུ་གསུམ་ནི་དུས་སྐབས་དེར་བཞེངས་པའི་
 དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་ཡིན་ལ། དུས་རིམ་འདྲིར་ཁམས་ཕྱོགས་སུ་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་རྒྱང་ལྡར་གྲགས་པའི་འབྲས་
 ཉུགས་དོད་པོ་ཞིག་ཡིན།

རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ནི་སློབ་བརྒྱུད་ཀྱི་ཐད་ནས་སྐབས་དེའི་བོད་ཀྱི་ཚོས་སྤིང་གཞིས་ཀྱི་བདག་པོ་
 རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པའི་ཞལ་སློབ་ཡིན་པ་དང་། རིགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཐད་ནས་ཁོང་ནི་ཡོན་རྒྱལ་རབས་སྐབས་ཉེ་རྟོར་ཡུལ་དུ་བསྐྱེབས་
 པའི་རྟོར་དཔོན་གྱི་རྒྱུད་པ་དངོས་ཡིན་པས། བཞེངས་མཁན་གང་ཟག་རང་སྤོང་ནས་དགོན་པ་འདི་འདྲ་ཞིག་བཞེངས་པ་སྟན་
 རྒྱུས་ཀྱི་མཐུན་ཀྱིན་ཡོངས་སུ་སྦྱིན་ཡོད་ཚུལ་མདོན་སུམ་རེད། རྟོར་དགོན་ལྗེ་བཙུ་གསུམ་བཞེངས་པར་དམིགས་བསལ་གྱི་ལུས་
 པ་ཆེར་ཐོན་ཏེ། རྟོར་ཚོས་རྗེས་དགོན་པ་ལྡར་མེད་པ་གསར་བཞེངས་སམ་ལྡར་མེད་པ་ཉམས་གསོ། ལྡར་ཡོད་པ་རྒྱ་བསྐྱེད་

^① ཉེ་བོ་ལ་ཉེའོ་དང་ཉེ་བོ་ཞེས་འབྲི་སློབ་ཁ་ཤས་ཞིག་འདུག་ཀྱང་ཡོངས་ཁྱབ་ཏུ་ཉེ་བོ་ཞེས་འབྲི།
^② དུང་དཀར་སློབ་ཐུང་འཕྲིན་ལས། 《དུང་དཀར་ཚོག་མཛོད།》 གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 2002ལོ། ཤོག་གངས་2140གསལ།

སོགས་བརྒྱད་ནས་ཉོར་དགོན་ལྗེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་གྲུབ་བྱུང་། ཚས་རྗེ་ཁོང་ཉིད་སྐྱེ་ཚེ་རིང་པོར་མ་བུའགས་པས་ཁོང་གི་སྐྱེ་
ཚ་རྗེ་ཚས་རྗེས་ལེགས་བསྐྱེད་པའི་བྱས་ཏེ་དར་སྤེལ་བྱས་པར་དང་།

༡༥ དགའ་ལྡན་པོ་བྲང་དང་དགེ་ལུགས་པའི་རྒྱ་བསྐྱེད།

རྗེ་ཚོང་ཁ་པས་དགའ་ལྡན་དགོན་པ་བཞེངས་ཤིང་སྣོན་ལམ་ཚེན་མོ་འཚོགས་པ་ནས་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་
མཐའ་བཅུ་གསུམ་པ་དང་། རྗེ་ཚོང་ཁ་པ་དང་ཁོང་གི་སྐུགས་སྲས་རྣམས་ཀྱིས་ལྔ་རྟུ་ལ་གཙོ་བོ་དབུས་གཙང་ཕྱོགས་སུ་
འགོ་དོན་མཛད་པས་བོད་ཁུལ་གཞན་དང་ཁམས་ཕྱོགས་སུ་དགེ་ལུགས་པའི་དར་བྱེད་དང་འགྲུབ་ཀྱིན་དེ་བས་མི་ཚེ།
དུས་རབས་བཙོ་ལྔ་པའི་ལོ་རབས་སུ་ཅུ་བའི་སྐབས་སུ་རྗེ་རིན་པོའི་ཚེའི་དངོས་སློབ་སྦྱང་ཤེས་རབ་བཟང་པོས་(1395-
1457)ཚབ་མདོར་བྱམས་པ་སྤིང་བཞེངས་ནས་དགེ་ལུགས་པ་ཁམས་ཁུལ་དུ་དར་འགོ་ཚུགས་ཀྱང་དུས་རབས་བཙོ་
བདུན་པའི་དུས་དཀྱིལ་བར་དགེ་ལུགས་པ་ད་རྩུང་ཚེར་དར་མེད།^① དུས་རབས་བཙོ་དྲུག་པའི་བར་མའི་རྗེས་ནས་རིན་
སྐྱེད་པས་བཀའ་བརྒྱུད་པར་རྒྱབ་སྐྱོར་བྱས་པས་དགེ་ལུགས་པའི་དར་སྤེལ་ལ་དཀའ་ངལ་ཅུང་ཕྱད། དེ་ནས་སྤྱི་ལོ་
1578ལོར་རྒྱལ་བ་བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ་(1543—1588)སོག་བོ་ཨལ་ཐལ་རྒྱལ་པོས་གདན་འདྲུས་ལྟར་སོག་ལུལ་དུ་
ཕེབས་ཤིང་། སྤྱི་ལོ་1580ལོར་འཇང་ས་ཐམ་རྒྱལ་པོས་གདན་འདྲུས་ལྟར་ཕེབས་པའི་ལམ་དུ་ལི་ཐང་དགོན་བཞེངས་ཏེ་
དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་འབྲི་རྒྱའི་ཤར་ཕྱོགས་སུ་བསྐྱེད།^② འཇང་ས་ཐམ་རྒྱལ་པོའི་རྒྱབ་སྐྱོར་དུ་ལི་ཐང་དགོན་པ་ཐོག་

① འདིར་བཤད་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་འདུག་སྟེ། ལོ་ཚེགས་ནས་བརྟགས་ན་ཚབ་མདོ་བྱམས་པ་སྤིང་ནི་སྦྱང་ཤེས་རབ་བཟང་པོ་སྤྱི་ལོ་1437ལོའམ་1444ལོ་གཉིས་གང་ཅུང་དུ་བཞེངས་པར་གྲགས་
ཀྱང་ཕྱི་མ་ནི་གྲགས་ཚེ་ཞེས་སྟེ་སྤིང་སངས་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོའི་《དགའ་ལྡན་ཚས་འབྱུང་བྱི་རྒྱུ་ལེ་ལོ་ལོ་ལོ་》གསུངས་འདུག་དེ་ཡང་སྤྱི་ལོ་1630ལོར་བཟམས་པའི་《མཁའ་ནག་ཚས་འབྱུང་》
དུའང་མེ་མོ་སྐུལ་ཏེ་སྤྱི་ལོ་1437ལོར་བཤད་འདུག་ ཕྱིས་སྤྱི་ལོ་1801ལོར་འབྲུག་བཀའ་སློབ་མཐུན་ཚོས་ཀྱི་ཉི་མའི་《འབྲུག་བཀའ་སྐྱེད་མཐུན་ཚོས་འབྲུག་ལོ་ལོ་ལོ་》
འདུག་ འོན་ཀྱང་དེ་བུ་དེ་གཉིས་ལས་ཅུང་ཕྲ་བའི་པཎ་ཚེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པས་སྤྱི་ལོ་1529ལོར་བཟམས་པའི་《བཀའ་གདམས་གསལ་རྟོང་གི་ཚས་འབྱུང་ཡིད་ཀྱི་མཛེས་རྒྱན་》དུ་སྤྱི་
ལོ་1444ལོར་བཞེངས་ཟེར་བཤད་ རྒྱལ་མཚན་སེང་གོས་རི་བོ་ཚེར་སྤྱི་ལོ་1433ལོ་གནས་ཐང་དགོན་པ་བཞེངས་པས། རྗེས་མ་དེ་ལོ་ལ་ཤས་ཀྱིས་ཕྲ་ཡང་། ཕྱིས་སུ་འཕམ་འབྲུར་གྱི་ཁོད་དུ་
དགོན་པའི་སྣོན་གྲགས་ཀྱི་ཐང་ནས་ཚབ་མདོ་དགོན་གྱི་དོ་རྒྱར་མ་ལྟར་པས། ཚབ་མདོ་དགོན་ནི་ཁམས་ཁུལ་གྱི་དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་གྲགས་ཚེ་བར་བཟངས་བཞེན་ཡོད་དོ།

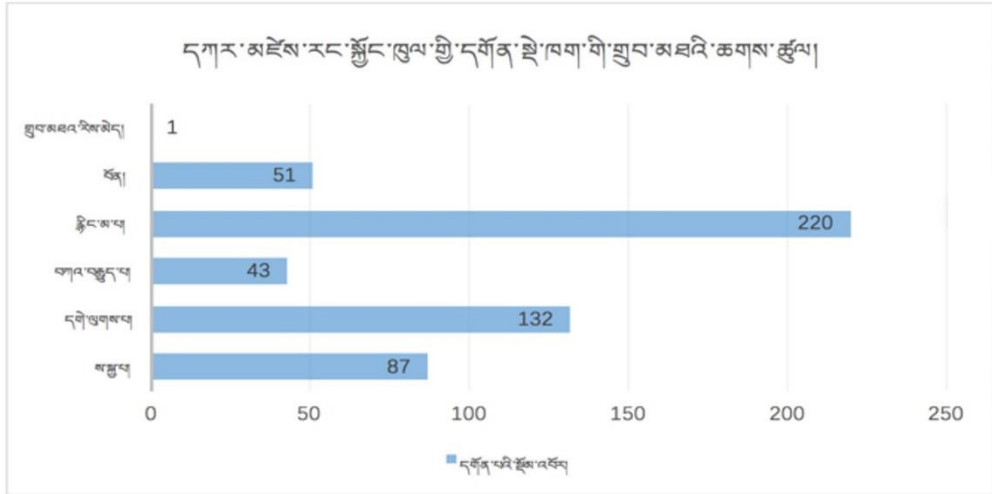
② ལི་ཐང་ཚས་སྤེ་དགའ་ལྡན་ཐུབ་ཚེན་ཚས་འཕོར་སྤིང་ནི་ཕྱགས་པོ་འབྲུག་གི་ལོ་ལ་བཞེངས་ཞེས་གསལ་ཏེ། ཕྱི་སྤིང་སངས་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོས་བཟམས། རྗེ་རྗེ་རྒྱལ་པོས་བསྐྱོགས། 《དགའ་ལྡན་
ཚས་འབྱུང་བྱི་རྒྱུ་ལེ་ལོ་ལོ་ལོ་》 ཀྱང་གོའི་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱེན་ཁང་། 1989ལོ། ཤོག་གངས་296ལེ་གསལ། 陈庆英主编：《历辈达赖喇嘛生平研究》
(上)，中国藏学研究中心，2005年内内部本，第90页。 འབྲི་རྒྱའི་ཤར་ཕྱོགས་སུ་དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པའི་ཐང་དགོན་ཐོག་མ་ཡིན་པའང་ཁ་ཚོན་བཅད་
པ་མིན་ཏེ། དེ་ལས་ཅུང་ཕྲ་བ་ནི་སྤྱི་ལོ་1551ལོར་དར་རྗེ་མདོར་རྒྱལ་དབང་དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོའི་དངོས་སློབ་གངས་རི་ལྷ་བཅུན་བཟུན་པའི་ཉི་མམ་མི་ཉག་འགོ་ཁ་དགོན་ཕྱག་བྱས་ཀྱང་། ཀྱང་།

མར་བཞེངས་དུས་སྟོབས་འབྱོར་ཆེན་པོ་ཡོད་ཀྱང་འཇང་ས་ཐམ་ཉིད་བཀའ་བརྒྱུད་པའི་སྐྱེན་བདག་ཆེན་པོ་ཡིན་ཞིང་བེ་
 རི་རྒྱལ་པོ་བོན་ལ་ཞེན་པ་བཅས་སྤྱི་ཚོགས་ཀྱི་ཞིང་ས་མ་འདང་བས་ཕྱིས་སྤྱོད་པ་ཉིད་ལ་དཀའ་ངལ་ཆེན་པོ་སྤང་
 ཅིང་དགོ་ལྷགས་པའི་དར་སྤེལ་ལ་ཤུགས་རྒྱུན་ཆེན་པོ་བཏོན་མ་ཐུབ་སྟེ།^① དེ་དུས་ཁམས་ཕྱོགས་སུ་དར་ཆེ་བ་ནི་བཀའ་
 བརྒྱུད་དང་ས་རྒྱ་ཡིན་ལ་དགོ་ལྷགས་པ་རྒྱ་ཆེར་སྤེལ་བར་ས་གནས་དཔོན་པོ་བཅས་ཀྱི་རྒྱབ་སྐྱོར་ཆེན་པོ་འདུག་མོད། དུས་
 རབས་བཅུ་བདུན་པའི་ཡར་ཚོན་དུ་དགོ་ལྷགས་པའི་དཔོན་སྡེ་མང་ཆེ་བར་འབྲི་རྒྱུ་ལྟུང་དང་ཉུས་ཤས་ཤིག་ཤར་
 རྒྱུད་དུ་གནས།^② གནས་རྒྱལ་འདིའི་འགྲུར་མཚམས་བསྐྱེབས་པ་ནི་དུས་རབས་བཅུ་བདུན་པའི་དུས་འགོར་དགོ་ལྷགས་པ་
 དང་སོག་པོའི་ཉ་ཤོད་ཤོག་དང་མཉམ་འབྲེལ་གྱིས་དགོ་ལྷགས་པ་ད་གཞོན་རྒྱ་ཆེར་དར་བའི་མཐུན་རྒྱུན་བསྐྱེད་ཏེ་གུ་ཤི་
 ཉན་སྤྱི་ལོ་1639ལོར་ཁམས་ཁུལ་དུ་དཔུང་འཇུག་བྱས་ནས་བེ་རི་རྒྱལ་པོ་དོན་ཡོད་དོན་རྗེ་བཏོངས་ཤིང་། སྤྱི་ལོ་1641ལོར་
 ཁམས་ཁུལ་གཅིག་གྱུར་བྱས། སྐབས་དེ་དུས་གྲུབ་མཐའ་གཞན་པའི་དཔོན་སྡེ་ཁག་ནམས་དགོ་ལྷགས་སུ་བསྐྱུར་བ་དང་རྒྱ་
 བསྐྱེད་བྱས། ཚོས་བརྒྱུད་གྲུབ་མཐའ་བརྗེ་བའི་གནས་རྒྱལ་ཕྱོགས་མང་དུ་མཐོང་རྒྱ་ཡོད་མོད། དུས་རབས་བཅུ་བདུན་པ་
 ནས་བཟུང་ཁམས་ཁུལ་དུ་ཚོས་བརྒྱུད་གྲུབ་མཐའ་སྣ་མང་དར་ཞིང་གྲུབ་མཐའ་བར་གྱི་འགན་ཚུན་ཀྱང་ཀྱེ།

ཁམས་ཁུལ་ལྟིང་མ། ས་རྒྱ། བཀའ་བརྒྱུད། དགོ་ལྷགས། བོན་པོ་བཅས་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་ཁག་རིམ་ཅན་དུ་དར་ཡོད་
 ཅིང་། སྤྱི་དབང་བརྗེ་རེས་ཀྱི་དུས་དང་བསྐྱེད་ནས་གྲུབ་མཐའ་ཁག་ཁམས་ཁུལ་ལའང་དེ་བཞིན་དར་རྒྱུད་རེས་མོས་བྱུང་
 ཡང་སྤྱི་བབ་ནས་བརྟགས་ན་གྲུབ་མཐའ་སྣ་མང་དར་ཞིང་ཁྱབ་པ་བྱུང་ཡོད་པ་ལས་གྲུབ་མཐའ་གཅིག་གིས་ས་ཁུལ་ཡོངས་
 བཟུང་ཞིང་གྲུབ་མཐའ་གཞན་གནས་མི་རྒྱུགས་པའི་དུས་ཤིག་བྱུང་མི་འདུག། 《ཁམས་ཕྱོགས་དཀར་མཛེས་ཁུལ་གྱི་དཔོན་སྡེ་

གོའི་བོད་རིག་པ་ཞེས་འཇུག་སྟེ་གནས་ཀྱི་ཚོས་ལྷགས་ལོ་རྒྱུས་ཞེས་འཇུག་སོའོ་དང་། གྲུང་གོ་བོད་བརྒྱུད་ནང་བཟུན་མཐོ་རིམ་སློབ་སྦྱང་། ཟེ་ཁྲོན་ཞིང་ཆེན་དཀར་མཛེས་ཁུལ་ཚོས་ལྷགས་རྒྱུད།
 དཀར་མཛེས་ཁུལ་ཡིག་རྒྱུ་རྒྱུད་བཅས་ལས་ཁྲུངས་བཞི་ནས་བཅུ་སྟེན་བྱས། 《དཀར་མཛེས་ཁུལ་གྱི་དཔོན་སྡེ་སོ་སོའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བར་བཤད་པ།》 བོད་གསུམ་པ། 1995ལོ་ ཤོག་ངོས་
 67ལར་གསལ།
 ① 冯智：《理塘寺早期政教史初探》，《西藏大学学报》，2005年第1期，第26-31页。
 ② མང་ཁའི་རྒྱའི་ལགས་ཀྱིས་རེའུ་མིག་ཅིག་བཀོད་ཡོད་པ་དེར་གཞིགས་ན་དུས་རབས་བཅུ་བདུན་པའི་བར་མའི་ཡར་ཚོན་དུ་ཁམས་ཕྱོགས་སུ་དགོ་ལྷགས་པའི་དཔོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་ཡོད་པ་
 ལས་དགུ་ནི་འབྲི་རྒྱའི་རྒྱབ་རྒྱུད་དང་ཤར་རྒྱུད་དུ་ལྔ་ཆགས། དེའི་ནང་དུ་ཉ་ཉོར་ཁོངས་ཏེ་དཀར་མཛེས་དང་བྲག་མགོ་ རྟུ་རྫོང་ཁོངས་སུ་གཅིག་ཀྱང་མི་འདུག། འདི་ལ་དོགས་གཞི་ཞིག་
 མཚོས་ཏེ་དཔེར་ན་རྫོང་རྫོར་དཔོན་པ་ནི་རྫོང་རྫོར་ཟེ་བ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་དུས་རབས་བཅུ་དྲུག་པར་བཞེངས་པ་གསལ། 王开队：《试论历史时期藏传佛教格鲁派在
 康区的势力扩展及其寺院空间分布》，《历史地理》，2011年第0期，第225页。

སོ་སོའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བར་བཤད་པ་ནང་བསྟན་གསལ་བའི་མེ་ལོང་། ཞེས་པ་ནང་འཁོད་པའི་གྲངས་ཚད་གཞིར་བྱས་ནས་
རེ་ལྷུ་མིག་བཀོད་པ་གཤམ་གསལ་ལྟར།^①



གོང་གི་གྲངས་ཚུལ་ལས་ཡུལ་སྤྱོད་ལྟར་འདྲིའི་གྲུབ་མཐའ་ལག་གི་དགོན་སྡེ་མང་ལྷུ་ལྟར་ན་མང་ཤོས་ནི་རྟིང་མ་དང་།
དེ་ནས་རིམ་བཞིན་དགོ་ལུགས། ས་སྐྱ། བོན་པོ། བཀའ་བརྒྱུད་བཅས་ཡིན། དུས་རབས་བརྒྱ་བདུན་པའི་བར་མའི་ཡར་སྤོན་དུ་ཉེ་
ཉོར་ཡུལ་དུ་དགོ་ལུགས་པའི་དགོན་སྡེ་གསལ་བ་དག་ནི་རྩོང་འཁོར་དགོན་དང་། བྲག་སྤོན་དགོན། ལོ་གོས་དགོན་གསུམ་
དང་། ད་ཅུང་ 《མཁར་ནག་ཚོས་འབྱུང་》 དུ་བཀོད་ཡོད་པར་བསམ་གྲུབ་དགོན། སྐས་མཁར་དགོན། ལུ་ཡུར་དགོན། ཀམ་
ཚེ་དགོན་བཅས་ཡོད་དེབ་འདི་སྤྱི་ལོ་1630ལོར་བརྒྱུས་པ་ཡིན་པས་འདིའི་ཡར་སྤོན་དུ་དགོན་སྡེ་འདི་དག་ཡོད་པར་ངེས།^②

དེས་ན་གཤམ་གྱི་རེ་ལྷུ་མིག་དུ་བཀོད་པར་ལྟར་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་འདིའི་ཁོངས་སུ་ཚུད་པའི་དང་གི་དཀར་མངོས་རྫོང་
དང་། བྲག་མགོ་ ཉུལ་གསུམ་ནས་བཏགས་ན་གྲུབ་མཐའ་དར་ཆེ་ཤོས་ནི་དགོ་ལུགས་པ་ཡིན་ལ་དེ་ནས་རྟིང་མ་དང་། ས་སྐྱ།
བཀའ་བརྒྱུད། བོན་པོ་ཡིན་ཉེ། འདི་ནི་ཉོར་དགོན་བརྒྱུས་གསུམ་བཞེངས་གྲུབ་བྱུང་བ་དང་དེས་འདི་སྤྱོད་ལྟར་ཐེབས་པའི་ཤུགས་
རྒྱུན་གཉིས་ཀྱི་གྲུབ་འབྲས་ཡིན་པའི་སྐབས་བྱེད་ཅིག་དུ་འགོ་བར་སྟམ།

① གྲུབ་ལོའི་བོད་རིག་པ་ཞིབ་འཇུག་སྡེ་གནས་ཀྱི་ཚོས་ལུགས་ལོ་རྒྱུས་ཞིབ་འཇུག་སོའི་དང་། གྲུབ་ལོ་བོད་བརྒྱུད་ནང་བསྟན་མཐོ་རིམ་སློབ་སྦྱང་། ཟེ་ཁོན་ཞིང་ཆེན་དཀར་མངོས་ཁུལ་ཚོས་
ལུགས་ཚུད། དཀར་མངོས་ཁུལ་ཡིག་སྐྱར་ཚུད་བཅས་ལས་ཁུངས་བཞི་ནས་བཅུ་གླིག་བྲས། 《དཀར་མངོས་ཁུལ་གྱི་དགོན་སྡེ་སོ་སོའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བར་བཤད་པ།》 1995ལོ།
② 《མཁར་ནག་ཚོས་འབྱུང་》 དུ་བསམ་གྲུབ་དགོན་ནི་མཁར་གྲུབ་རྫོང་དང་སྐབས་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བཏབ་ཅེས་གསལ་ཉེ་འདྲི་དང་ཉོར་དགོན་བརྒྱུས་གསུམ་གྱི་བསམ་གྲུབ་
དགོན་གཉིས་གཅིག་པ་ཡིན་མེད་གསལ་པོ་མི་ཤེས། སྐས་མཁར་དགོན་ནི་ཉེ་ཉོར་ཁང་དམར་དགོན་ལག་དུ་བཤངས་འདུག་པ་དང་། ལྱིས་སུ་ཉུས་རོ་དགོན་དང་ལོ་གོས་དགོན། རྩོན་སྡེ་དགོན་
གསུམ་དུ་བྱས་པའི་གསེར་ལ་དགོན་དང་གཅིག་པ་ཡིན་མེད་ཡང་དོགས་པ་ཞིག་རེད་འདུག མཁར་ནག་ལོ་རྒྱུ་བ་དཔལ་འབྱོར་རྒྱ་མཚོས་བརྒྱུས་སེར་གཞུག་ནང་བསྟན་དཔེ་རྟིང་འཚོལ་
བཅུ་སྤྱོད་སྤྱོད་ཀྱི་ཀའང་། ཀའངས་ཅན་ཉུང་ཞོར་དཔེ་ཚོགས། བོད་དང་པོ། 《མཁར་ནག་ཚོས་འབྱུང་》 ལྷ་ས། 2016 ཤོག་ངོས་219ལར་གསལ།

ཚམ་འདིའི་དབྱུང་གཞི་རྟོར་དགོན་ལྗེ་བཙུ་གསུམ་ཡང་དགའ་ལྷན་པོ་བྲང་སྲིད་དབང་བཙུགས་ཤིང་རྟོ་ཤོད་ཤོག་གིས་དབྱུང་གཞི་དབང་བཙུར་བྱས་དུས་བཞེངས་པའི་དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་ལྗེ་ཡིན་ཏེ། དགའ་ལྷན་པོ་བྲང་གི་སྲིད་དབང་བཙུགས་ནས་དགེ་ལུགས་པ་ཁམས་ཁུལ་དུ་དར་བའི་སྤྱོད་དང་རྒྱ་བསྐྱེད་ཡིན་ལ་མཚོན་བྱེད་ཀྱང་ཡིན།

ཉེ་རྟོར།	གྲུབ་མཐའ་ཁག་གི་དགོན་པའི་གྲངས་ཚད།					
	ས་རྒྱ།	དགེ་ལུགས།	བཀའ་བརྒྱུད།	རྗེ་མ།	བོན།	བཟོ་མས།
དཀར་མཛེས།	7	19	5	11	1	43
བྲག་མགོ།	1	5		12	3	21
རྟུ།		11		11		27
	8	35	5	34	4	

གཉིས་པ། རྟོར་དགོན་བཙུ་གསུམ་གྱི་བཞེངས་པ་པོའི་རྣོད།

༡༤ རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱི་གསུང་རྒྱུད།

རྟོར་དགོན་བཙུ་གསུམ་ནི་རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱི་ཕྱིན་ལས་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་པ་དང་། ཁོང་ནི་དུས་རབས་བཙུ་བཅུན་པ་ནས་བཙོ་བརྒྱུད་པའི་བར་དུ་འཚོ་བཞེས་གནང་བའི་ཁམས་ཕྱོགས་ཀྱི་མཁས་པ་གྲགས་ཅན་ཞིག་ཡིན། དེ་ཡང་ཁོང་ཉིད་ལ་རྟོར་ཚོས་རྗེ་ཞེས་བཏགས་པའི་རྒྱ་མཚན་ལ་ཁོང་ཉིད་ཀྱི་གསུང་རྒྱུད་དང་འབྲེལ་བ་ཡོད་དེ། འགྲོ་མགོན་འཕགས་པ་སེ་ཚེན་ཏུ་པི་ལི་(1215-1294)དབུ་ལྷན་བཀའ་རྒྱུ་རྗེ་ས་པའ་ཀྱིས་གདན་དྲངས་པའི་ནང་བསྟན་བྱིན་ཅན་རྣམས་སེ་ཚེན་ལས་ཕྱིར་བསྐྱངས་ནས་མདོ་ཁམས་ཀྱི་སར་དབལ་ལྷན་གུར་གྱི་མགོན་པོའི་ཉེན་ལྷན་པར་ཅན་ཞིག་བཞེངས་པར་དགོངས་ནས་བཟོ་བོར་སྦྱ་ཨ་གཉན་དམ་པ་དང་སྤྱིན་བདག་ཏུ་རྟོར་སེ་ཚེན་གྱི་སྤྱོད་མཐུན་ཚེན་པོ་དམག་དབྱུང་དང་བཅས་པ་བཀའ་མངགས། དེ་ནས་ཁོང་གཉིས་ཀྱིས་དཀར་མཛེས་རྟོ་ཤོད་མཚུལ་མཐིལ་དུ་རྟོན་བྱིན་

གོང་གི་རེའུ་མིག་ལས་གསལ་བ་བཞིན་མ་བསམ་བྱ་ལ་སྤམ་རྟོར་ནག་འཇའ་བྱུང་། དེའི་སྤམ་ཨ་རྒྱལ། དེའི་སྤམ་འབུམ་
 དགོ་རྒྱལ། དེའི་སྤམ་སྒྲ་མ་སྐྱབས། དེའི་སྤམ་རྟོར་ནམ་མཁའ་སྒོ་བཟང་། དེ་ལ་སྤམ་ཆེ་བ་རྟོར་པ་ཆ་ཆེན་(མ་བྱུར)ནམ་མཁའ་རྒྱལ་
 མཚན་དང་། རྒྱུང་བ་བཀའ་བཅུ་ནམ་མཁའ་འོད་ཟེར་གཉིས་བྱུང་། རམ་མཁའ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་རྟུ་ཡན་ཆད། རྩ་ལོག་མན་
 ཆད་དབང་དུ་བསྐྱུས་ཏེ། ས་ལུལ་འདྲིའི་རྟོན་སྐད་བར་གསུམ་དང་རྩ་ལོག་མན་ཆད། མགོ་ལོག་ལྷགས་མོ་ཚང་ཚུན་ཆད་དབང་
 དུ་བསྐྱུས།^① པ་ཆ་ཆེན་སྐྱ་ཐོང་ལྗེ་པ་དང་དུག་པ། རྒྱལ་དབང་སྐྱ་ཐོང་བདུན་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་དུ་ཉེ་བོ་ཡུལ་དཔོན་དང་
 འབྲེལ་བ་དམ་ཟབ་ཡོད་པ་གསལ་ཏེ།^② ལྷ་སར་མཇལ་ཁ་དང་མཚོད་འབུལ་ཐེངས་མང་བསྐྱབས་ཤིང་། རྒྱལ་བ་པ་ཆ་ཆེན་ཉེ་
 རྟོར་དུ་བྱོན་དུས་ཀྱང་བསུ་སྐྱེལ་བྱས།

༥༥ རྟོར་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱི་སྐྱ་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས།

རྟོར་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱི་དུས་ཚོགས་ལ་འདོད་ཚུལ་ཁ་ཤས་ཤིག་འདུག་སྟེ། གཅིག་ནི་བོད་རབ་
 བྱུང་བཅུ་གཅིག་པའི་ཤིང་སྤེལ་སྤྱི་ལོ་1644ལ་འཁྲུངས།^③ ཁ་ཤས་སྤྱི་ལོ་1608ལ་འཁྲུངས་ཤིང་སྤྱི་ལོ་1685ལ་
 འབྲས་སྐྱུངས་དགོན་དུ་ཞིང་དུ་གཤེགས་ཟེར།^④ ཡོངས་གྲགས་ཀྱི་ལོ་ཚོགས་ནི་ས་སྤེལ་སྤྱི་ལོ་1668ལ་འཁྲུངས་ཤིང་མེ་
 ལྷག་སྤྱི་ལོ་1746ལ་འདས་གྲགས་མོད།^⑤ ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་ལམ་དགེ་བཤེས་ཚུལ་དགའ། ཞིབ་འཇུག་པ་

① “ཤིང་ལོག་དང་བྲག་ཡན་ཆད་དབང་དུ་བསྐྱུས། དེ་ནས་ཡུ་ལོང་རྒྱ་སྐོ་མན་ཆད། རྒྱ་སྤམ་ལ་ཐོག་མན་ཆད་དང་ཚོ་ལོ་སྐྱ་ཡན་ཆད་ཀྱི་རྟོར་ལ་མགོ་བཏུགས། དེ་ནས་ཡང་འོད་སྤང་ཐོག་ཡན་
 ཆད་དབང་དུ་བསྐྱུས་རྩེས་རྟུ་མ་ཞབས་ཤིག་གཉིས་དང་ལྷགས་ཀང་ཤིག་གཉིས་བཅས་བཞི་པོ་རྒྱ་གཟི་སེང་གའི་མངའ་འོག་ཡིན་པ་ལ་དམག་དྲངས་ཏེ་རེ་ཞིག་མ་བྱུང་། ཚོང་པ་མང་པོ་
 བཏང་ནས་མགོ་སྐོར་བཏང་བ་དང་རྟོར་དམག་ཉག་རོང་བརྒྱུད་ནས་རྒྱ་གཟི་སེང་གི་བསའ་དེ་ཤིག་པ་བཞི་པོ་དབང་དུ་བསྐྱུས། དེ་ནས་མགོ་ལོག་ལྷགས་མོ་ཚང་ལ་དམག་དྲངས་ཏེ་དབང་དུ་
 བསྐྱུས།” ཞེས་གསལ་ཏེ། དགའ་མཚན་ཁྲི་བུ་ཐུགས་པ་ཚོས་གྲགས། 《ཁང་གསར་སྐྱབས་མགོན་ལོ་བཟང་ཚུལ་ཁྲི་སྤེལ་ཀྱི་རྣམ་ཐར།》 ཐོས་མ། ཤོག་གངས་11-13ལ་གསལ།

② 《པ་ཆ་ཆེན་སྐྱ་ཐོང་ལྗེ་པ་དང་རྣམ་ཐར།》 དང་ 《པ་ཆ་ཆེན་སྐྱ་ཐོང་དུག་པའི་རྣམ་ཐར།》 དུ་“རྟོར་སྐྱ་སྐྱེ་ཞེས་ཐེངས་6བྱུང་འདུག། “ཉེ་བོ་དང་འབྲེལ་བའི་ཐ་སྐད་ཐེངས་26བྱུང་འདུག།
 “རྟོར་ཚང་ངམ་ཉེ་བོ་ཚོས་རྩེ་”ཞེས་ཐ་སྐད་ཐེངས་གཉིས། 《རྒྱལ་དབང་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར།》 དུ་“ཉེ་བོ་དང་འབྲེལ་བའི་ཐ་སྐད་ཐེངས་10བྱུང་འདུག།

③ 《ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་མཚོས་ལུལ་གྱི་དགོན་སྤེ་མོ་སའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བར་བཤད་པ་ནང་བསྟན་གསལ་བའི་མེ་ལོང་།》 དེབ་དང་པོ། ཀྱང་གོའི་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་།
 1995ལོའི་ཟླ་10པའི་ཚེས་25ལ་པར་བསྐྱུན། ཤོག་གངས་5པར་གསལ།

④ 噶玛降称，泽仁邓珠：《康北“霍尔”及霍尔十三座寺院》[J]，《中国西藏》（中文版），1999年第2期，第43页。

⑤ ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ 《རྟོར་དགོན་སྤེ་བཅུ་གསུམ་ཆགས་ཚུལ་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་།》 རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྤེལ་ལོ་ལ་འཁྲུངས་ཞེས་བཀོད་འདུག། འོན་ཀྱང་འོང་གིས་ “སྐྱ་ཚོ་
 རིང་པོ་མ་བཏུགས་”ཞེས་གསུངས་པས་དེ་ནི་པ་མ་ཚེར་རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྤེ་བཟང་བསྟན་འཛིན་དང་འཁྲུལ་བར་སྐྱུས་སྟེ། 《རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྤེ་འབྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྐྱུས་
 འཛུལ་བའི་གསལ་བྱི་སྟེ་མའི།》 ཤོག་ངོས་39ལ་རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྤེ་བཟང་བསྟན་འཛིན་ “དགུང་ལོ་ཉེ་བུ་རྩ་བུ་གངས་ཚམ་ལས་ཡིན་པ་མི་འདྲ་ཡང་ཞིབ་པ་གཤེགས་”ཞེས་བཀོད་འདུག། དེའི་རྩེས་

ལཱ་(Karl Debreczeny)བཅས་ཀྱི་ཡིག་ཆ་ཀུན་ཏུ་གཅིག་མཐུན་ཡིན་པ་ནི་རྟོར་ཚེས་རྗེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ནི་པཎ་
 ཚེན་ཀམ་མཁའ་རྒྱལ་མཚན་ལ་བཅུན་མོ་གསུམ་ཡོད་པའི་ཆེ་བ་འཇམ་དབྱངས་དཔལ་མོ་གཉིས་ཀྱི་སྐས་སུ་འཁྲུངས་པར་
 གསལ་ཏེ་གོང་གི་རེའུ་མིག་ནང་གི་རྟོར་ཚེས་རྗེ་དགའ་བཅུ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་དེ་ཡིན་དགོས། དེ་ཡང་ 《རྟོར་ཚེས་
 རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཇམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 ལ་ཞིབ་ཏུ་བཟླགས་ན་ས་སྤྱིལ་སྤྱིལ་
 1668ལ་འཁྲུངས་ཤིང་མེ་སྟག་སྤྱིལ་1746ལོར་འདས་པ་ནི་ཡུམ་དགེ་ཅེ་བཟའི་སྐས་སུ་འཁྲུངས་པའི་རྟོར་ཚེས་རྗེ་རབ་
 འབྱམས་བ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཡིན་ཏེ་དེ་ནི་རྟོར་ཚེས་རྗེ་ཉིད་ཀྱི་ཆ་བོ་ཡིན་པར་གསལ།^① ད་དུང་རྒྱལ་དབང་ལུ་བ་
 དག་དབང་སློབ་བཟུང་རྒྱ་མཚོས་(1617-1682)མཛད་པའི་ 《དག་དབང་སློབ་བཟུང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀུ་ལའི་གོས་
 བཟང་》 དུ་བཀོད་པ་ལྟར་ན་ལྷགས་ཡོས་སྤྱིལ་1651ལོར་“ཏེ་བོ་རྟོར་ཚེས་རྗེས་བསྐལ་བའི་དམག་ཐོར་མའི་
 བརྒྱུད་འདེབས་བྲིས་” ཞེས་བཀོད་ཡོད་པ་དང་། སྤྱིལ་1652ལོར་རྒྱལ་དབང་ལུ་བ་རྒྱ་ནག་ཏུ་བྱོན་དུས་འབྲི་ཕུ་ན་མ་
 མདོར་ཏེ་བོ་རྟོར་ཚེས་གིས་དངོས་འབུལ་གྱི་བསུ་མ་ཡིན་པ་གསལ་ཞིང་།^② 《རྟོར་ཚེས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་
 རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཇམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 དུའང་ཆུ་འབྲུག་ཟླ་བ་དུག་པའི་ནང་ཕུ་བོ་དགའ་བཅུ་དང་ལུ་བོ་
 རྟོར་ཚེས་རྗེ་སློབ་བཟུང་བསྟན་འཛིན་གཉིས་རྒྱལ་དབང་ལུ་བ་བསུ་མར་ཕེབས་ཤིང་རྒྱལ་དབང་ལུ་བ་ལས་དགེ་ཚུལ་གྱི་
 རྒྱུ་ལ་བ་བཞེས་པར་གསལ་ཏེ།^③ དེས་ན་དགའ་བཅུ་ཞེས་པ་ནི་རྟོར་ཚེས་རྗེ་དགའ་བཅུ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཡིན་པས་

གྱི་བརྒྱུས་ཚུལ་མང་ཆེ་བའི་འཁྲུངས་དུས་ལོ་ཚོགས་དེ་ས་སྤྱིལ་ལོ་སྤྱིལ་1668ལོར་བཟུངས་འདུག་ཟླ། དཔེར་ན་མེར་བྱེས་ཏེ་རྟོར་ལྷ་རམས་དགེ་བཤེས་ཚུལ་དགའ་ལགས་ཀྱིས་ 《ཏེ་རྟོར་
 བཟླ་ཤིས་དར་རྒྱས་དགོན་གྱི་བྱང་རབས་གསལ་བར་སྟོན་པའི་སྣང་བྱེད་སྟོན་མེ།》 དུའང་1668ལོར་འཁྲུངས་ཤིང་དགུང་ལོ་དོན་དགུ་ཕྱི་ལོ་1746ལོར་འདས་ཞེས་གསུངས། དགེ་བཤེས་
 ལུ་བ་བསྟན་དག་དབང་ལགས་དང་ Karl Debreczenyལགས་གཉིས་ཀྱིས་དེ་བཞིན་བྲིས་འདུག (མེར་བྱེས་ཏེ་རྟོར་ལྷ་རམས་དགེ་བཤེས་ཚུལ་དགའ་བརྒྱུས་བརྒྱུས་སྤྱིལ་ལོ་སྤྱིལ་
 རྒྱས་དགོན་གྱི་བྱང་རབས་གསལ་བར་སྟོན་པའི་སྣང་བྱེད་སྟོན་མེ།》 1999ལོ། འབྲས་སྤངས་སློབ་གསལ་སློང་དཔེ་སྟུན་ཁང་། ཤོག་ངོས་p15-16ལ་གསལ། ལུ་བ་བསྟན་དག་དབང་གིས་
 བརྒྱུས་སྤྱིལ་ 《ཏེ་རྟོར་བཟླ་ཤིས་དར་རྒྱས་དགོན་པའི་ལོ་རྒྱུས་ཏེ་མཐོ་ཀུན་བཏུས་》 1996ལོ། ཤོག་ངོས་7པར་གསལ། Karl Debreczeny. “Imperial Interest Made Manifest:
 sGa A gnyan dam pa’s Mahākāla Protector Chapel of the Tre shod Maṅḍala Plain.” Roberto Vitali, ed. *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for
 Elliot Sperling*. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2014, pp. 129-66., 2014.p148)

① དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུས་སྤྱིལ་ 《རྟོར་ཚེས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཇམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གངས་40དང་41དང་
 55བཅས་སུ་གསལ།
 ② རྒྱལ་དབང་ལུ་བ་དག་དབང་སློབ་བཟུང་རྒྱ་མཚོས་བརྒྱུས་སྤྱིལ་ 《དག་དབང་སློབ་བཟུང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀུ་ལའི་གོས་བཟང་》 བོད་ཚུངས་མི་དམངས་དཔེ་སྟུན་ཁང་། 1989ལོ། ཤོག་
 གངས་311དང་། 361ལར་གསལ།
 ③ དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུས་སྤྱིལ་ 《རྟོར་ཚེས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཇམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གངས་36དང་37ལར་
 གསལ།

སྤྱི་ལོ་1668ལོར་འབྲུངས་མི་སྲིད་ཅིང་། དེས་ན་ས་སྤྲེལ་ལོའི་རབ་བྱུང་བཅུ་པ་དང་བཅུ་གཅིག་པམ་ཚུན་ནོར་པ་འདྲ་བ་
 དང་། རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པ་ལས་ལྗོན་པ་བཞེས་དུས་ཧྲོར་ཚོས་རྗེའི་རུ་བོ་སློབ་བཟང་བཞུན་འཛིན་དགུང་ལོ་བདུན་པ་ལས་
 འབྲུངས་ལོ་སྤྱི་ལོ་1644ཡིན་པར་གསལ་མོད་བྱིས་སྤྱ་ཁ་ཤས་ཀྱིས་དེ་ནི་ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཀྱི་འབྲུངས་
 ལོར་འབྲུལ་བར་སྐྱམ། སྤྱི་ལོ་1653ལོར་ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་མཚོད་ལན་མཇལ་བར་བོད་དུ་བྱོན་པར་
 གསལ་ཞིང་།^① སྤྱི་ལོ་1654ལོར་གུ་ཤྱི་ཉན་གཤེགས་ནས་དེའི་དགོངས་རྗེས་སྤྱ་དམིགས་ཏེ་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་བཏབ་
 པའི་དམ་བཅའ་ལུས་བ་ཡིན་ཞེས་ཡོངས་གྲགས་སྤྱ་བཤད་དེ་སྐབས་དེ་དུས་སྤྱི་ལོ་1608ལོར་འབྲུངས་པའི་གཞིར་བྱས་ན་
 དགུང་ལོ་43ཡིན་པས་དངོས་དོན་དང་མཐུན་པ་ལས།^② སྤྱི་ལོ་1644ལོར་འབྲུངས་པ་ན་དགུང་ལོ་10ལས་སློབས་མེད་
 ཅིང་སྤྱི་ལོ་1668ལོར་འབྲུངས་པ་ཡིན་ན་དེ་བས་ཀྱང་རིགས་པར་མི་འགོ། སྤྱི་ལོ་1661ལོར་ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ལུན་
 ཚོགས་སྐར་ལྷ་ལྷན་དུ་འབྱོར་ནས་རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པ་ལས་དབང་ལུང་བྲིད་གསུམ་ལུས་པར་གསལ་ཞིང་། དེ་ལོར་“ཏའི་སི་
 ཏུ་དུ་དབེན་ཤའི་ལུས་ལས་ཐམ་ཀས་གཟེངས་བསྟོད་ཅིང་། ཟང་ཟིང་གི་སྟེར་སྤྱིན་དང་བཅས་རང་ཡུལ་དུ་སློན་”ཞེས་པ་
 བཞིན།^③ ཧྲོར་ལོག་སྟོད་སྐད་ཡོངས་རྗེས་ཀྱི་ཚོས་སྲིད་གཉིས་ཀའི་ཁྱར་བཞེས་འཛིན་སྟོང་དང་། གཞུང་ས་དགའ་ལྷན་པོ་
 བྲང་དང་། སོག་པོའི་རྒྱལ་པོའི་མཚོད་ཡོན་གྱི་ཞབས་འདེབས་བསྐྱབས་ནས་ལོ་ཤས་བཞུགས།^④

ཚོས་རྗེ་ལོང་ལ་ཧྲོར་གྱི་ཞབས་རྒྱུད་འདྲེས་པས་གུ་ཤྱི་བཞུན་འཛིན་ཚོས་རྒྱལ་དང་འབྲེལ་བ་དམ་ཟབ་ཡོད་མོད། གོ་ཤྱི་
 བཞུན་འཛིན་ཚོས་རྒྱལ་གྱིས་ཁམས་ལུས་དུ་བསད་བཅོམ་ཚད་མེད་བྱས་པའི་འགྲོད་བཤགས་ཀྱི་ཚུལ་གྱིས་ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་ལ་
 ཁམས་བྱང་ལུས་དུ་ནང་པའི་དགོན་སྡེ་རྒྱ་ཆེར་འཇུགས་པའི་རེ་བ་ལུས་པ་རྒྱ་མཚན་དང་། གོང་ས་ལྗེ་པ་ཆེན་པོའི་སྐུ་དུས་ཀྱི་

^① དབྱངས་ཅན་སྤྲེལ་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུལ། 《ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་སྤྱི་ལོ་འབྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཞུས་འཛིན་བུའི་གསེར་གྱི་སྤྲེལ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གངས་36དང་37ལར་
 གསལ། རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པ་དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་བརྒྱུལ། 《དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་》 བོད་རྒྱུངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1989ལོ།
 ཤོག་གངས་431ལར་གསལ།
^② ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་བརྒྱུལ། 《ཧྲོར་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་ཆགས་ཚུལ་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་》 བྲིས་མ། རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པ་དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་བརྒྱུལ། 《དག་
 དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་》 བོད་རྒྱུངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1989ལོ། ཤོག་གངས་471ལར་གསལ།
^③ རྒྱལ་དབང་ལྗེ་པ་དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་བརྒྱུལ། 《དག་དབང་སློབ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་》 བོད་རྒྱུངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1989ལོ། ཤོག་
 གངས་615དང་། 619ལར་གསལ།
^④ དབྱངས་ཅན་སྤྲེལ་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུལ། 《ཧྲོར་ཚོས་རྗེ་སྤྱི་ལོ་འབྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཞུས་འཛིན་བུའི་གསེར་གྱི་སྤྲེལ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གངས་44ལར་གསལ།

སྐད་ཅམ་ལ་ཁོང་གིས་བོད་སྤྱི་བཟོན་སྲིད་ཀྱིས་ཆེད་དང་། གུ་ཤི་ཉན་གྱི་དགོངས་ཚིགས་ཀྱི་ཆེད་དུ་མདོ་སྐད་ཁམས་ལུལ་གྱི་
 ས་ཚིགས་གཤམ་ཆེན་རྣམས་ལ་དགོན་ལྗེ་ལེ་འདེབས་དགོས་ཞེས་རྗེ་མའི་སྐུ་ཆེན་ཚོགས་ཆེན་བརྒྱ་རིག་འཛིན་སོགས་དང་།
 ཉོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ལའང་རྒྱལ་བ་ཙོང་ཁ་བ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྐད་ཀྱི་བཟོན་པ་གསེར་སྤྱངས་བཙོ་
 མ་ལྟ་བུའི་དགོ་ལྷན་པ་ཡུན་རིང་གནས་ཆེད་ཉོར་ཚོས་རྗེའི་པ་ཡུལ་གྱི་སྟོད་སྐད་ལ་དགོན་པ་འགའ་ཐོབས་ཤིག་ཅེས་བཀའ་
 གནང་བར་བརྟེན། ཉོར་ཚོས་རྗེས་ཉོར་ཁོག་ཀུན་ཏུ་དགོན་ལྗེ་བཅུ་གསུམ་འདེབས་པར་རྒྱལ་དབང་ལྗེ་བ་ཆེན་པོའི་མདུན་དུ་
 དམ་བཅའ་ལུལ་ཏེ་སྤྱི་ལོ་1661ལོར་རང་ཡུལ་སྤོགས་སུ་ཕེབས། ཉོར་ཚོས་རྗེ་རང་ཡུལ་དུ་ཕེབས་རྗེས་ཉོར་གྱི་དགོན་ལྗེ་བཅུ་
 གསུམ་རིམ་བཞིན་བཞེངས་གྲུབ་བྱུང་བའོ།།

ཉོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་འདི་ཉིད་རྒྱལ་དབང་ལྗེ་བ་ཆེན་པོ་དག་དབང་སྤོ་བཟང་རྒྱ་མཚོ་མཚོག་ནས་
 ངོས་བཟུང་ཞིང་རྗེ་དགོན་གསེར་གྱི་གསེར་བྱི་ལ་མངའ་གསོལ། ཕྱིས་སུ་སྐུ་ཆ་རྗེ་ཚོས་རྗེས་གདན་རབས་འཛིན་ཞིང་རྗེ་ཚོས་
 རྗེའི་སྐུ་སྲེང་རིམ་བྱོན་གྱིས་གདན་ས་བཟུང་བ་ལས་ཉོར་ཚོས་རྗེར་ཡང་སྲིད་བྱོན་མི་འདུག དེ་བས་ 《ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་
 གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྐྱས་འཛམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 ཅུ་བཀོད་པའི་ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་སྲེང་དང་པོ་ཉོར་ཚོས་
 རྗེ་རབ་འབྱམས་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་འཛམ་དཔལ་ནི་དོན་དུ་རྗེ་ཚོས་རྗེ་ཡིན་ཏེ། ཁོང་ཉིད་རབ་བྱུང་བཅུ་གཅིག་པའི་ས་
 སྤེལ་སྤྱི་ལོ་1668ལོར་འཁྲུངས་ཤིང་མེ་ལྷག་སྤྱི་ལོ་1746ལོར་གཤེགས།^① དེ་ནས་སྐུ་སྲེང་གཉིས་པ་ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་བཟང་མཐུ་
 སྟོབས་དཔའ་འབར་མཚོག་སྤྱི་ལོ་1746ལོར་འཁྲུངས་ཤིང་། རྒྱལ་དབང་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་ངོས་འཛིན་མཛད་ཅིང་གསེར་
 ཁྲིར་བཀོད། སྤྱི་ལོ་1796ལོར་ཏེ་བོའི་བསམ་གྲུབ་ལོ་བྱང་དུ་ཞི་བར་གཤེགས། སྐུ་སྲེང་གསུམ་པ་ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་བཟང་བཟོན་
 འཛིན་མཐུ་སྟོབས་ནི་རབ་བྱུང་བཅུ་གསུམ་པའི་མེ་སྤེལ་སྤྱི་ལོ་1797ལོར་འཁྲུངས། ཁོང་ཉིད་ཀྱི་མཚན་གཞན་ལ་དབྱངས་ཅན་
 སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོ་གསོལ་ཞིང་^② ཁོང་གིས་སྤྱི་ལོ་1849ལོ་སྟེ་དགུང་ལོ་ད་གསུམ་སྐབས་སུ་ 《ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་

^① དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུས། 《ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྐྱས་འཛམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྟེ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གྲངས་41དང་56ལར་
 གསལ།
^② དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱུས། 《ཉོར་ཚོས་རྗེའི་སྐུ་བར་བཏགས་པ་དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོའི་རྟོགས་བརྗོད་མདོར་ཅོམ་བཤད་པ་དྲུངས་ཤིག་སྟེ་མ།》 ཤིར་པར་
 མ། ཤོག་གྲངས་162དང་215ལར་གསལ།

ནམས་ཀྱི་ནམ་ཐར་མདོར་བཟུང་འཛམ་བུའི་གསེར་གྱི་སྒྲེ་མ།》མཛད།^① ཁོང་གིས་ནམ་ཐར་དེ་ཅུ་ཉེར་ཚོས་རྗེ་རབ་འབྱམས་
 ངག་དབང་ལུན་ཚོགས་འཇམ་དཔལ་ལ་རྗེ་ཚོས་རྗེ་ཞེས་གསལ་ཁ་དགོལ་མེད་པའི་རྒྱན་གྱིས་ཕྱིས་སུ་བརྒྱམས་ཚོས་སུ་ཁོང་ཉིད་
 ཉེར་ཚོས་རྗེ་ལག་དབང་ལུན་ཚོགས་སུ་འབྲུལ་འདུག་གོ།

གསུམ་པ། ཉེར་དགོན་བཅུ་གསུམ་བྱུང་རྒྱལ་གྱི་སྐོར།

༡༥ ཉེར་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་བགྲངས་རྒྱལ།

དེ་ཡང་ཉེར་གྱི་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་མཁ་བཅུ་གཉིས་སྐོར་ལ་བཤད་རྒྱལ་མི་འདྲ་བ་ཡོད་ལ། བཞེངས་པའི་དུས་ཀྱི་
 ཆ་ནས་ལྷ་ཕྱིའི་གོ་རིམ་ཅི་ཡིན་སྐོར་ལའང་བཤད་རྒྱལ་འདྲ་མིན་སྣ་ཚོགས་ཤིག་མཆིས་ཏེ། གཤམ་གྱི་རུ་མིག་ཏུ་དབ་དང་
 དབྱུང་རྩོམ་ཁ་ཤས་སུ་བཀོད་པའི་ཉེར་དགོན་བཅུ་གསུམ་ལག་བགྲངས་ཡོད་པར།

	《ཉེར་དགོན་སྡེ་བཅུ་གསུམ་ ཆགས་རྒྱལ་གྲུབ་གསལ་མེ་ལོང་》	《ཏེ་ཉེར་དར་རྒྱས་དགོན་གྱི་ བྱུང་རབས་གསལ་བར་སྟོན་པའི་ སྣང་བྱེད་སྟོན་མེ་》	《康北“霍尔” 及霍尔十三座寺 院》	《康巴史话》 ^②
1	དཀར་མཛེས་དགོན།	དཀར་མཛེས་དགོན།	དཀར་མཛེས་དགོན།	དར་རྒྱས་དགོན།
2	རྗེ་དགོན་གསར་དགོན།	བྲག་འགོ་དགོན།	རྗེ་དགོན་གསར་དགོན།	དཀར་མཛེས་དགོན།
3	རྗེ་བསམ་གྲུབ་དགོན།	དར་རྒྱས་དགོན།	ལང་དམར་དགོན།	བེ་རི་དགོན།
4	བྲག་ལྗོག་དགོན།	རྗེ་བསམ་གྲུབ་དགོན།	རྗེ་བསམ་གྲུབ་དགོན།	སྟོང་སྐོར་དགོན།

^① ཡི་གེར་སྤྱར་མཁན་ནི་དུང་ཡིག་ཚེ་དབང་ཚོར་བུ་ཡིན་ཞེས་གསལ། དབྱུངས་ཅན་སྟེམས་པའི་ལང་ཚོས་བརྒྱམས། 《ཉེར་ཚོས་རྗེ་སྐུ་འབྲེང་གོང་མ་ནམས་ཀྱི་ནམ་ཐར་མདོར་བཟུང་འཛམ་
 བུའི་གསེར་གྱི་སྒྲེ་མ།》 ཤིར་པར་མ། ཤོག་གྲངས་80ལར་གསལ།
^② 格勒著：《康巴史话》，四川美术出版社，2014年，第150页。

5	དར་རྒྱས་དགོན།	སྟེ་མཁར་མཉམ་དགོན།	དར་རྒྱས་དགོན།	བྲག་ཚྭ་གསུམ་དགོན།
6	ཁང་དམར་དགོན།	ཤིང་ཁོག་(ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན།	བྲག་ཚྭ་གསུམ་དགོན།	བསམ་གྲུབ་དགོན།
7	ཤིང་ཁོག་ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན།	རྩ་བྲག་ཚྭ་གསུམ་དགོན།	བྲག་ཚྭ་དགོན།	ཁང་དམར་དགོན།
8	སྟེ་མཁར་གཉེན་དགོན།	རྟུ་ཉ་མཚེ་དགོན།	ཤིང་ཁོག་དགོན།(ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན།)	ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན།
9	བྲག་ཚྭ་དགོན།	ཁང་དམར་དགོན།	མཁར་གཉེན་དགོན།	རྟུ་ཉ་མཚེ་དགོན།
10	རྟུ་ཉ་གཉེན་མཚེ་དགོན།	བེ་རི་དགོན།	རྟུ་ཉ་མཚེ་དགོན།	མཁར་ཐར་བུ་མས་པ་སྐྱིད་།
11	བེ་རི་དགོན།	རྩ་བྲག་གསུམ་དགོན།	ཉེ་བོ་བེ་རི་དགོན། ^①	ཚེས་ཚང་དགོན།
12	ཚེས་ཚང་དགོན།	(རྟུ་ཉ་མཚེ་དགོན) སྐྱིད་རི་དགོན།	ཚེས་ཚང་དགོན།	དགོན་གསུམ་དགོན།
13		ཕུ་ཡུལ་ཚེས་ཚང་དགོན།	སྟོང་སྟོང་དགོན།	བྲག་ཚྭ་དགོན།

ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་བཞེད་རྒྱལ་ལ་དང་བོར་དཀར་མཛེས་དགོན་བཞེངས་ཤིང་དེ་ནས་རིམ་བཞིན་ཡོངས་གྲུབ་བྱུང་མོད། དགོན་སྡེ་བཅུ་གཉིས་བཟངས་ནས་དགོན་སྡེ་གཅིག་ཙམ་ཞིག་རལ་སོང་བ་ཡིན་ནམ། གང་ལྟར་དུ་དགོན་བཅུ་གསུམ་མམ་བཅུ་གཉིས་བཟང་བཅས་གསུངས་ཡོད། དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་《རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྐྱེ་འབྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཛུལ་བྱུང་གསེར་གྱི་སྟེ་མ》 ནང་དུ་ “རྟོར་དགོན་ཁག་བཅུ་གཅིག” ཅེས་སྟེང་ཡོད་མོད་ཀྱང་དགོན་པ་གང་གང་ཡིན་པ་བཞོད་མི་འདུག^②

^① མ་ཡིག་དུ་ “朱倭班日寺（又称觉日寺）” ཞེས་བཞོད་ཡོད་མོད་དཀར་མཛེས་གསེར་མཁར་ཤང་དུ་ཡོད་པའི་བེ་རི་དགོན་ལ་ཟེར་བ་འདྲ་སྟེ། ཉེ་བོར་ཡོད་པའི་ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན་པ་མེན། ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ ཤེ་འཕེ་ལོ་ལོ་: 《康北“霍尔”及霍尔十三座寺院》 [J], 《中国西藏》 (中文版), 1999 年第 2 期, 第 43 页。

^② དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོས་《རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྐྱེ་འབྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བཟུས་འཛུལ་བྱུང་གསེར་གྱི་སྟེ་མ》 ཟེས་མ། ཤོག་གྲངས་73ལ་གསལ། ཁོང་གིས་མཛད་པའི་རང་རྣམ་《རྟོར་ཚོས་རྩེ་སྐྱེ་བཟང་བཟང་གསུམ་པ་དབྱངས་ཅན་སྟེ་མས་པའི་ལང་ཚོའི་རྟོགས་བརྗོད་མདོར་ཚམ་བཤད་པ་དང་སེལ་མེ་སྟེ་མ》 ནང་དུ་ཁོང་གིས་ཉེད་ཁྱིའི་འདོན་མངའ་གསོལ་མཛད་སྐབས་བྲག་ཚྭ་དགོན། དར་རྒྱས་དགོན། བེ་རི་དགོན། དཀར་མཛེས་དགོན། ཚྭ་གསུམ་རྡོ་རྗེ་དགོན་སོགས་ཀྱིས་ཁྱིའི་འདོན་ལེགས་སྐྱོས་ཕུལ་བ་ཟེར་བར་གཞིགས་ན་གོང་གི་དགོན་ཁག་དུག་དེ་ཁོང་གི་གདན་ས་རྩ་བྲག་སེ་དགོན་སེར་དགོན་དང་འབྲེལ་བ་ཟབ་མོ་ཡོད་པའི་རྟོར་དགོན་ཡིན་པར་གསལ། ཤོག་གྲངས་168ལར་གསལ།

དགོན་མེ་དེ་དག་ལས་ཁང་དམར་དགོན་དང་བེ་རི་དགོན། ལྷོང་སྐོར་དགོན་དང་ཉ་འགོ་དགོན་བཅས་ཉོར་དགོན་
 མེ་བཅུ་གསུམ་གྱི་གས་སུ་ཚུད་མིན་ལ་བཤད་ཚུལ་མི་འདྲ་འོང་། དེ་དག་ལས་ལྷག་པར་དུ་ལྷོང་སྐོར་དགོན་ནི་སྤྱི་ལོ་1474ལོར་
 འབས་དུང་ལྷ་བ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བཞེངས་ཤིང་འབས་དུང་སྐུ་ཤེང་རིམ་བྱོན་གྱིས་བདག་གིར་མཛད་མོད།^① ཉོར་ཚོས་ཇི་དང་
 འབྲེལ་བ་གང་འདྲ་ཡོད་པའི་སྐོར་གྱི་ཡིག་ཆ་ལག་སོན་མ་བྱུང་འོང་། ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ཀྱང་ལྷོང་སྐོར་དགོན་
 དེ་དགོན་མེ་བཅུ་གསུམ་གྱི་ཁོངས་སུ་བགང་མེད་དེ་དེའི་བཞེངས་མཐའ་ཡང་ལྷ་བ་རྒྱལ་མཚན་ཡིན་པ་གསལ་པོ་གསུངས་
 འདུག འོན་ཀྱང་དགའ་ལྷན་གྱི་བྱུང་བུམས་པ་ཚོས་གྲགས་གྱིས་མཛད་པའི་ཁང་སར་སྐབས་མགོན་སློབ་བཟང་ཚུལ་ཁྲིམས་གྱི་
 རྣམ་ཐར་ལས་ལྷོང་སྐོར་དགོན་འདི་ནི་ཁང་སར་སྐབས་མགོན་དང་ཚོས་འབྲེལ་མང་ཤོས་གྱི་དགོན་མེ་ཞིག་ཡིན་པ་གསལ།^②
 དེ་མིན་ཉ་འགོ་དགོན་པ་ནི་ཉོར་ཚོས་ཇིའི་ཚ་བོ་རྩ་ཚོས་ཇིས་བཞེངས་པ་ཡིག་ཆ་པལ་མོ་ཆེར་གསལ་བས་ཚོས་ཇི་དག་དབང་
 ལུན་ཚོགས་གྱིས་བཞེངས་པ་ཡིན་མིན་སོམ་ཉིའི་རྒྱ་ཏུ་ཚུད་དོ།

༡༥ ཉོར་དགོན་མེ་བཅུ་གསུམ་བྱུང་ཚུལ།

ཉོར་ཚོས་ཇི་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་གྱིས་རྒྱལ་དབང་ལྡེ་པའི་དུང་ནས་དམ་བཅའ་མཛད་དེ་མདོ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་
 དུ་ཆེབས་བསྐྱར་མཛད། ཁོང་ཉིད་སྤྱི་ལོ་1662ལོ་རང་ཡུལ་དུ་ལོག་ནས་ཉོར་དགོན་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་འགོ་བརྩམས་པ་ཡིན་
 ཉེ་དེ་དུས་ཁོ་བོ་དགུང་ལོ་དགས་ཡིན་ཞིང་སྤྱི་ལོ་1685ལོ་ལྷོ་དགུང་ལོ་དོན་དགུར་གཤེགས་པས། དུས་ལུན་ལྷང་ལྷའི་ནང་
 དུ་དགོན་མེ་བཅུ་གསུམ་མང་ནས་གསར་དུ་བཞེངས་དགོས་ན་ཁོང་གི་ཡབ་ཀྱི་སློབས་འབྱོར་དག་གང་འདྲ་ཆེ་ཡང་ཕྱོགས་གང་
 རས་ཀྱང་དགའ་ལས་ཡོད་མིན་ཅིང་། ཉོར་ཚོས་ཇི་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་གྱི་ཡབ་ཉོར་ནམ་མཐའ་རྒྱལ་མཚན་གྱི་དབང་
 ལྷོབས་དང་སྐྱེན་གྲགས་ཆེ་བ་དང་གཞན་ཚོས་ཇི་རང་ཉིད་ཀྱང་ན་སོ་གཞོན་སྐབས། དགོན་མེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པའི་སྐབས་

① 《ལྷོང་སྐོར་ལྷ་བ་རྒྱལ་མཚན་སྐུ་ཤེང་རིམ་བྱོན་གྱི་རྣམ་ཐར་》 ཀྱང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྱེན་ཁང་། 2005ལོ། ཤོག་གངས་15ལར་གསལ།
 ② དགའ་ལྷན་གྱི་བྱུང་བུམས་པ་ཚོས་གྲགས་གྱིས་མཛད། 《ཁང་གསར་སྐབས་མགོན་སློབ་བཟང་ཚུལ་ཁྲིམས་གྱི་རྣམ་ཐར་དང་པའི་བརྗོད་བཞེང་པའི་ཉིན་བྱེད་》 འབྲས་སྐབས་སློབ་གསལ་གསལ་
 མཛད་དཔེ་སྐྱེན་ཁང་། 2003ལོ།

ཡུལ་དེའི་ཁྲུལ་གྱི་རྗེ་མ་དང་བཀའ་བརྒྱུད། བོན་པོ་སོགས་ཀྱི་དགོན་གནས་མི་ཉུང་བ་ཞིག་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་
 བསྐྱུས། རྩོགས་གཞན་ཞིག་ནས་རབ་བྱུང་བརྒྱ་གཅིག་པའི་ས་ཡོས་སྤྱི་ལོ་1639ལོར། གཙང་པ་སྡེ་སྲིད་དང་བོན་གྱི་གྲུབ་མཐའ་
 ལ་ཞེན་པའི་བེ་རི་རྒྱལ་པོ་དོན་ཡོད་རྩི་རྩེ་བཀོད་མེད་ཤིང་གུ་ཤི་ཉན་གྱིས་སྡེ་དགེ འདན་སྤྲོད་ཚང་། དཀར་མཛེས་སོགས་ཀྱི་ས་
 ཁྲུལ་མང་པོ་བཙན་བཟུང་བྱས་ནས་དེར་ཡུལ་དཔོན་བསྐོས་བཞག་བྱས་ཏེ་ལོ་ཁྲུལ་སྤངས་ཏེ། ལོ་གཅིག་ཙམ་ལ་ཏེ་རྟོར་ས་ཆར་
 དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་རྒྱ་བསྐྱེད་བྱས། ལེ་ཐང་དགོན་པ་ནི་ཁམས་དཀར་མཛེས་ཁྲུལ་གྱི་དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་དང་པོ་
 ཡིན་ཞེས་དེ་ནི་རྒྱལ་དབང་རྒྱ་སྤེང་གསུམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོས་བཞེངས་པར་བཤད་དེ། རྒྱལ་དབང་གསུམ་པའི་དུས་
 རྒྱལ་ནས་བཟུང་དར་བའི་དགེ་ལུགས་པ་ཡུལ་འདྲིར་དར་འགོ་རྒྱུགས་ཤིང་རིམ་བཞིན་འཕེལ་རྒྱས་བྱུང་། འོན་ཀྱང་རྒྱ་ཆེའི་
 འཕེལ་རྒྱས་ཆེན་པོ་བྱུང་བ་ནི་གུ་ཤི་བསྟན་འཛིན་ཚོས་རྒྱལ་གྱིས་བེ་རི་རྒྱལ་པོ་བཀོད་མེད་ལྟེང་སྤྱོད་ཚོས་རྒྱལ་མདོ་
 ཁམས་སྤང་དུག་མཐའ་དག་དབང་བསྐྱུས་”^① རྗེས་ཡིན་ལ་ཁོང་གིས་ཁམས་ལྗོན་སྤྱོད་ལུ་རང་གི་སྟོབས་ཤུགས་ཀྱི་དབང་སྲ་བརྟན་
 གཏོང་ཆེད་དགེ་ལུགས་པའི་སྟོབས་ཤུགས་སྤེལ་བར་རྒྱབ་སྐྱོར་ཤུགས་ཆེར་བྱས་ལ། དར་རྒྱས་དགོན་པ་ཡོངས་གྲུབ་བྱུང་རྗེས་
 བཅའ་ཆེན་རྒྱ་སྤེང་ལྔ་པ་སློབ་པ་ལེ་ཤེས་གྱིས་བཀའ་ཤོག་བསྐྱུགས་ཏེ། རྟོར་ཚོས་རྗེའི་མཛད་པར་བཞུགས་ཤིང་ཆབས་ཅིག་ཏུ་
 ཤར་རྒྱ་ནག་དང་རྟོད་མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་མན་ཆད་ཀྱི་ཡུལ་དཔོན་དང་སེར་རྒྱ་མང་ཚོགས་ལ་དགོན་སྡེ་འདྲི་དག་ལ་
 བསྟེན་བཀའ་དང་སྤྱད་སྐྱོབ་བྱེད་དགོས་པའི་བཀའ་པལ་ཡོད།

དེ་བས་རྟོར་ཚོས་རྗེས་དགོན་སྡེ་འདྲི་དག་སོག་པོའི་རྟོ་ཤོད་སྡེ་བའི་རྒྱབ་སྐྱོར་དང་རྒྱལ་དབང་ལྔ་པའི་སྤྱད་སྐྱོབ་འོག་
 བཞེངས་པ་ཡིན་ཞེས། དགོན་པ་དེ་དག་དངོས་སུ་གསར་བཞེངས་བྱས་པ་ཉུང་ལ་མུར་ཡོད་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་གཞན་གྱི་དགོན་པ་
 དགེ་ལུགས་པར་བསྐྱུར་བའམ་མུར་ཡོད་ཀྱི་དགེ་ལུགས་དགོན་པ་མུར་བས་རྒྱ་བསྐྱེད་དེ་རྟོར་དགོན་སྡེ་བརྒྱ་གསུམ་ཞེས་པ་འདྲི་
 དག་བྱུང་བ་དང་། རྒྱ་བསྐྱེད་དང་གྲུབ་མཐའ་གཞན་ལས་བསྐྱུར་བ་ཤས་ཆེ་ལྟེ་རྩོགས་གང་ནས་ཀྱང་ཆ་རྒྱུན་བསྐྱུན།

^① རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ། 《རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ་དག་དབང་སྐོབ་བཟུང་རྒྱ་མཚོའི་རང་རྣམ་དུ་ལེའི་གོས་བཟང་།》 རྟོད་ཆ། བོད་རྒྱུང་མི་དམངས་དབུ་སྐྱེད་ཁང་། 1989ལོའི་ཟླ12ལ་པར་བསྐྱུན།
 ཤོག་གངས་199པར་གསལ།

དགོན་པ།	ཆགས་ལུལ།	བཞེངས་དུས།	བཞེངས་མཁུན།	གྲུབ་མཐའ།
1. དཀར་མཛེས་དགོན།	དཀར་མཛེས།	1662	རྟོར་ཚོས་རྗེ(རྒྱ་བསྐྱེད)	དགོ་ལྷགས་པ།
2. རྩ་དགོན་གསར།	ཕྱེ་དགོ་རྩ་ལོག		རྟོར་ཚོས་རྗེ(བཞེངས)	དགོ་ལྷགས་པ།
3. བསམ་གྲུབ་དགོན།	དཀར་མཛེས་རྩ་ལོག	1662	རྟོར་ཚོས་རྗེ(རྒྱ་བསྐྱེད)	ས་སྐྱུ བཀའ་བརྒྱུད། བོན་གསུམ་དགོ་ལྷགས་སུ་བསྐྱུར།
4. བྲག་ཚྭ་གསར་དགོན། ^①	དཀར་མཛེས་རྩ་ལོག	1410-1474	དགོ་འདུན་ཚོས་འཕེལ།(བཞེངས)	དགོ་ལྷགས་པ།
5. དར་རྒྱས་དགོན།	དཀར་མཛེས་རོང་པ་ཚ།	1662	རྟོར་ཚོས་རྗེ(བཞེངས)	དགོ་ལྷགས།
6. ཁང་དམར་དགོན།	དཀར་མཛེས།	1147-1207ཐོག་མར་བཞེངས།	1662ལོར་རྟོར་ཚོས་རྗེ(རྒྱ་བསྐྱེད)	བཀའ་བརྒྱུད་ནས་དགོ་ལྷགས།
7. རྩལ་རི་དགོན།	བྲག་འགོ།	755-780 ཚོག་རོས་བཞེངས།	1663རྟོར་ཚོས་རྗེ། (བསྐྱུར)	རྟོང་མ་ནས་དགོ་ལྷགས།
8. མཁའ་གཉེན་དགོན།	བྲག་འགོ།	1663	རྟོར་ཚོས་རྗེ(བསྐྱུར)	ས་སྐྱུ་ནས་དགོ་ལྷགས།
9. བྲག་འགོ་དགོན། ^②	བྲག་འགོ།	1663	རྟོར་ཚོས་རྗེ(བསྐྱུར)	རྟོང་མ་ནས་དགོ་ལྷགས།
10. ཉུ་ཉ་མཚོ་དགོན།	ཉུ་ཉ།	1663	རྟོར་ཚོས་རྗེ(བཞེངས)	དགོ་ལྷགས།
11. བེ་རི་དགོན།	དཀར་མཛེས་གསེར་ཁང་།	1648ལྷ་རྗེ་དག་དབང་ཡེ་ཤེས་བཞེངས།	1662ལོར་རྟོར་ཚོས་རྗེ།(ཉམས་གསོ)	དགོ་ལྷགས།
12. རྩེ་ཚང་དགོན།	དཀར་མཛེས་རྩེ་པ།	1662	རྟོར་ཚོས་རྗེ(བཞེངས)	དགོ་ལྷགས།

① 《དགའ་ཕྱན་ཚོས་འབྲུང་བེ་རྩུ་མེར་པོ།》 ཅུ་བྲག་ཀྲོག་དགོན་ནི་ཚོམས་དགོན་ལྷ་མ་རྒྱལ་མཚན་བཀའ་ཤེས་པས་བཏབ་ཅེས་འདུག་ལ་འདི་དང་བྲག་ཚྭ་གསར་དགོན་གཉིས་གཅིག་ཡིན་མེན་ཞེས་ཏུ་དབྱེད་དགོས་འདུག ཕྱེ་མེད་སངས་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོས་བརྟམས། 《དགའ་ཕྱན་ཚོས་འབྲུང་བེ་རྩུ་མེར་པོ།》 གྲུང་གོ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1987ལོ། ཤོག་གངས་302ལར་གསལ།

② 《དགའ་ཕྱན་ཚོས་འབྲུང་བེ་རྩུ་མེར་པོ།》 ཅུ་རྟལ་ར་བྲག་མགོ་དགོན་དབྱེད་པ་ནས་མཁའ་མེད་གསེར་བཏབ་ཅེས་ཡོད་དེ། བྲག་འགོ་དགོན་དང་གཅིག་པ་ཡིན་མེན་ཡང་ཞེས་ཏུ་དབྱེད་པ་དགོས་འདུག ཕྱེ་མེད་སངས་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོས་བརྟམས། 《དགའ་ཕྱན་ཚོས་འབྲུང་བེ་རྩུ་མེར་པོ།》 གྲུང་གོ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1987ལོ། ཤོག་གངས་305ལར་གསལ།

13. ལྷོང་ལྷོང་དགོན།	དཀར་མངོས་ལྷོང་ ལྷོང་།	1474	ཟླ་བ་རྒྱལ་ མཚན།(བཞེངས)	དགེ་ལུགས།
14. ཉ་འགོ་དགོན། ^①	ཕྱེ་དགེ	མི་གསལ།	རྩ་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ ལུན་ཚོགས།(བཞེངས)	དགེ་ལུགས།

གོང་གི་རེའུ་མིག་ཏུ་གསལ་བ་བཞིན་དགོན་ཕྱེ་བཅུ་གསུམ་ལས་ཉོར་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཉིད་ཀྱིས་གསར་
 ཏུ་བཞེངས་པའི་དགོན་པ་ནི་རྩེ་དགོན་གསར་དང་། ཏུ་ཉ་མཚོ་དགོན། རྩེ་ཚང་དགོན་བཅས་ཡིན་ལ། གཞན་ལས་མོ་ཆེ་ནི་
 རྩོན་གྱི་དགོན་པ་ཉམས་གསོའམ་གྲུབ་མཐའ་གཞན་ནས་བསྐྱར་ཅིང་རྒྱ་བསྐྱེད་བྱས་པས་གྲུབ། ཕྱིས་སུ་ཉོར་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་
 ལུན་ཚོགས་ཀྱི་ཚ་བོ་རྩ་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཀྱིས་ཁྱེད་ལོ་བྱ་གཞག་ཁྱེད་ཏུ་སྐྱབས་ནས་དགོན་པ་དེ་དག་ལ་བདག་
 ལྷོང་ལེགས་པར་མངོད།

དེ་ཡང་དཀར་མངོས་དགོན་ནི་ཉོར་ཚོས་རྩེ་དག་དབང་ལུན་ཚོགས་ཀྱི་ཁྱེད་ལོ་དཀའ་བཅུ་ནམ་མཁའ་འོད་ཟེར་འབྲས་
 ལྷངས་ནས་ཕྱིར་ལོག་རྩེས་དངོས་སུ་གནས་འདིར་སྐྱོས་ནས་དཀར་མངོས་དགོན་ཞེས་བྱུང་བར་གྲགས་མོད་དོགས་གཞི་ཡོད་པ་
 ཞིག་ལ། བྱང་བདག་རིག་འཛིན་དག་གི་དབང་པོའི་(1580-1639)རྣམ་ཐར་ལས་ཁོང་ཉིད་མདོ་ཁམས་སུ་ཕེབས་དུས་“གྲེ་
 པོའི་ཚུ་བཀལ། ཉོར་ཚང་གི་དགེ་ལུགས་ཀྱི་གམ་ཚེ་དགོན་པའི་འདབས་སུ་སྐར་མངོད། ཟླ་བ་གཉིས་ཙམ་བཞུགས་”^② ཞེས་པ་
 ལས་གམ་ཚེ་དགོན་པ་དེ་དུས་ཀྱི་ཕྱོགས་ནས་1630ཡན་ཡིན་ལས་ཆེ་ཞིང་། ཟླ་གདངས་ལས་དེང་སང་དཀར་མངོས་རྫོང་གི་
 ཐར་ཕྱོགས་སྟོ་པ་གོང་ཕྱེ་ཁག་ལས་དཀར་མངོས་དགོན་ལ་“གམ་ཚེ་དགོན་གྱི་སྐྱ་གདངས་དང་འབྲ་པོ་ཡོད། 《མཁར་ནག་
 ཚོས་འབྱུང་》 ཏུ་འང་“ཉོར་དཔོན་པོས་བཏབ་པའི་སྐྱ་ཚེ་དགོན་པར་གམ་ཚེ། ལུ་ཡུར་དགོན། གོ་ཤི་དབལ་ལུན་པའི་དངོས་

① 《དགའ་ལྷན་ཚོས་འབྱུང་བྱི་རྩུ་མེར་པོ་》 ཅུ་ཉ་མགོ་དགོན་ཞེས་པ་ཞིག་མེར་བ་གཞན་ཞེས་པས་ཐོག་མར་བཏབ་ཅེས་བྲིས་ཡོད་དེ། ལྷན་པས་འདིར་བརྗོད་པའི་ཉ་འགོ་དགོན་དང་གཅིག་
 ཡིན་མེན་ཡང་ཞིབ་ཏུ་དབྱེད་དགོས་འདུག ཕྱེ་ཤིང་སངས་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོས་བཅུ་མཚན། 《དགའ་ལྷན་ཚོས་འབྱུང་བྱི་རྩུ་མེར་པོ་》 གྲུང་གོ་བོད་ཀྱི་ཞེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1987ལོ་ ཐོག་
 གྲངས་304ལར་གསལ།
 ② མེར་གཅུག་ནང་བསྐྱེད་དུ་བྱིང་འཛོལ་བསྐྱེད་ཕྱོགས་སྐྱིག་ཁང་གིས་བསྐྱིགས། 《རྒྱལ་དབང་ལུ་པ་དག་དབང་སྐོ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་གསུང་འབྲས་》 པོད་བཅུ་གཅིག་ གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་
 དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 2009ལོ་ ཐོག་གྲངས་528ལར་གསལ།

སློབ་ཡེ་ཤེས་སླ་མས་ཀམ་ཅེ་དགོན་དུ་རྗེའི་ཚོས་ཚོགས་བཅུགས་”^① ཞེས་བྲིས་ཡོད་པར་གཞིགས་ན་གམ་ཚེ་དགོན་པའི་མ་གཞི་
 བེ་སྐ་ཚེ་དགོན་ཡིན་ཞིང་རྟོར་ཚང་ལ་དབང་བར་གསལ་ལུས་མོད། ཀམ་ཅེ་དགོན་ཞེས་པ་དེའང་དང་གི་དཀར་མཛེས་དགོན་
 དང་སྐྱ་གདངས་འདྲ་བས་ཡིན་ཤས་ཆེ་སྟེ། 《བཀའ་གདམས་གསར་རྙིང་གི་ཚོས་འབྲུང་ཡིད་ཀྱི་མཛེས་རྒྱན་》 དུ་ “སྟག་ལུ་
 ལུ་ལྷོ(1382-1466)དཔལ་ལྷན་དོན་གྲུབ་ཀྱི་སློབ་མ་སྟེ་དཔོན་ཡེ་ཤེས་སླ་མས་ཀྱི་བོའི་སྐམ་ཅེ་དགོན་པར་དགོ་ལུན་པའི་སློབ་
 བཅུགས་”^② ཞེས་བྲིས་ཡོད་པས་དེ་དང་གོང་གི་ཀམ་ཅེ་དགོན་དང་སྐམ་ཅེ་ཞེས་པ་གཉིས་གཅིག་ཡིན་པར་གསལ་ཞིང་། བཤ་
 ཚེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པས་སྟེ་ལོ་1529ལ་དེ་དེ་མཛད་པས་ལོ་དེའི་ཡར་ལྗོན་དུ་སྐམ་ཅེ་དགོན་ཡོད་ཅིང་གྲུབ་མཐའ་
 གཞན་ལས་དགོ་ལུགས་སུ་བསྐྱར་བ་ཡིན་ཚུལ་བཞུན་འདུག གལ་སྲིད་དེ་འདྲ་ཡིན་ན་དཀར་མཛེས་དགོན་པ་དང་ཐོག་ནས་
 དགོ་ལུགས་པ་མིན་པ་དང་བྲིས་སུ་བསྐྱར་བ་ཡིན་དགོས། ད་དུང་དེའི་ནང་གི་ལུ་ལྷན་དགོན་ཞེས་པ་དེའང་དབྱུང་གཞི་ཆེ་སྟེ་
 ལྷོ་ལོ་1749ལོར་རྒྱལ་བ་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་ལྷ་ས་ནས་“ཉེ་བོ་ལུ་ལྷ་དཔོན་སོགས་གསར་འབྱོར་རྣམས་ལ་མཛལ་ཁ་གནང་
 ”^③ ཞེས་རྣམ་ཐར་དུ་བཀོད་འདུག་པས། ཉེ་བོའི་དཔོན་ཁག་དག་རྒྱལ་དབང་ལྡེ་པའི་རྣམ་ཐར་དང་། བཤ་ཚེན་སྐྱ་ཐེང་ལྡེ་པ།
 དུག་པའི་བཅས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་དུ་ཐེངས་མང་བོ་བྱུང་བས་འདི་ལྟོགས་ཀྱི་ལུ་ལྷན་དཔོན་ལ་རྒྱུས་མངའ་ཡོད་པ་མཚོན་པ་ལས་ནོར་
 འབྲུལ་ཡོང་ཤས་ཚུང་། དེ་བས་ལུ་ལྷན་དགོན་ཞེས་པ་དེ་དང་སང་དཀར་མཛེས་ལུ་ལྷན་ནང་གི་དགོན་པར་གོ་བ་ཡིན་ན་ཅིས་
 ཚང་དགོན་ལས་གཞན་མེད་པས་དེའང་རྟོར་ཚོས་རྗེ་དག་དབང་ལུ་ཚོགས་ཀྱིས་དངོས་སུ་བཞེངས་ཡོད་མེད་དང་། རྟོར་
 དགོན་བཅུ་གསུམ་གྱི་ཐ་མཚུག་གི་དགོན་པ་ཡིན་མིན་ལ་གསལ་ཁ་དགོལ་ལུབ་རྒྱ་རེད།

དེ་ཡང་དགོན་སྟེ་བཅུ་གསུམ་ལས་ཆེས་ཐོག་མར་བཞེངས་པ་ནི་དཀར་མཛེས་དགོན་དང་རྗེ་དགོན་གསར་དགོན་
 གཉིས་ཡིན་མིན་དང་། མཐའ་མའི་དགོན་པ་ལ་ཡང་ཅིས་ཚང་དགོན་དང་བསམ་གྲུབ་དགོན་གཉིས་ཡིན་མིན་ལ་བཤད་ཚུལ་

① མཁར་ནག་ལོ་རྒྱ་བ་དཔལ་འབྱོར་རྒྱ་མཚོས་བཅུགས། བེར་གཞུག་ནང་བཞུན་དཔེ་རྙིང་འཚོལ་བསྟེན་ལྟོགས་སྟེག་ཁང་། གངས་ཅན་ཁྱེད་དཔེ་ཚོགས། བོད་དང་བོ། 《མཁར་ནག་ཚོས་
 འབྲུང་》 ལྷ་ས། 2016ལོ། ཤོག་ངོས་219ལར་གསལ།
 ② བཤ་ཚེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པས་བཅུགས། 《བཀའ་གདམས་གསར་རྙིང་གི་ཚོས་འབྲུང་ཡིད་ཀྱི་མཛེས་རྒྱན་》 བོད་རྫོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་རྒྱན་ཁང་། 2001ལོ། ཤོག་གངས་
 172-173ལར་གསལ།
 ③ ལྷང་སྐྱ་རོལ་པའི་རྗེ་རྗེས་བཅུགས། 《རྒྱལ་དབང་སྐྱ་ཐེང་བདུན་པ་སྟེ་བཟང་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་》 ལྷང་ཆ། གུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་རྒྱན་ཁང་། 2010ལོ། ཤོག་གངས་
 103ལར་གསལ།

མི་མཐུན་པ་འདུག་མོད། ① དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པའི་སྐར་འཛིན་གྱི་ཚུལ་དུ་དཀར་མཛེས་དགོན་བཞེངས་པར་
 བཤད་པ་དང་རྟོར་ཚོས་རྗེ་དབུས་ནས་པ་ཡུལ་དུ་ཕེབས་དུས་ཚེ་དགོན་དང་དཀར་མཛེས་གྱི་མཚམས་སུ་དགོན་གསར་དགོན་
 བཞེངས་ཤིང་རྟོར་ཚོས་རྗེ་དགོན་དེའི་གདན་རབས་དང་པོར་གྱུར་ཅིང་། དེ་ནས་བཟུང་ཁམས་བྱང་དུ་དགོ་ལུགས་པའི་ཚོས་
 བརྒྱད་དར་ཞིང་། རྟོར་ཚོས་རྗེའི་དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པའི་བསམ་པ་རྣམས་གྱིས་གྲུབ་པར་བསམ་གྲུབ་དགོན་བཏབ་
 པར་དགོན་མིང་དེ་ལྟར་ཐོགས་པའི་བཤད་ཚུལ་འདུག་གོ།

སྐོར་བྱང་།

རྟོར་གྱི་དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པ་དེས་ཕྱོགས་གཅིག་ནས་དགོ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་ཁམས་ལུལ་དུ་དར་
 གྲུབ་ཆེར་ཡོང་བར་རྣམས་པ་ཆེན་པོ་ཐོན་པར་ཐེ་ཚོམ་ཅི་ཡང་འཛིན་མི་དགོས་ཏེ། གང་དེའི་ཡ་གྲུལ་དཀར་མཛེས་དགོན་དང་
 དར་རྒྱས་དགོན། བྲག་འགོ་དགོན་བཅས་ནི་དང་སང་ཡང་ཁམས་གྱི་དགོན་པ་ཆེ་གསལ་ཡིན་ཞིང་དགོན་པ་འདི་དག་ལ་གྲུ་
 བཅུན་མང་ལ། འདི་དག་གི་སློབ་གཉེར་ལམ་ལུགས་ཀྱང་དབུས་གྱི་སེ་འབྲས་དགོ་གསུམ་ནང་བཞེན་སྲེལ་ཞིང་། དགའ་ལྡན་མི་
 ལུང་བྱམས་པ་ཚོས་གྲགས་དང་ཁང་སར་སྐབས་མགོན་ལྗོ་བཟང་ཚུལ་བྲིམས། ལམ་བྲག་སྐལ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ། བྲག་དཀར་ལྗོ་
 བཟང་དཔལ་ལྡན་བཟུན་འཛིན་སྟན་གྲགས་སོགས་ཀྱི་མཁས་ཆེན་མང་པོ་ཞིག་དགོན་པ་འདི་དག་ལ་དངོས་སུ་ཞབས་ཀྱིས་
 བཅགས་ཕྱོང་།

ཕྱོགས་གཞན་ནས་བཤད་ན། དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་ནི་ཡུལ་གྱི་སྤྲིང་ནས་དཀར་མཛེས་དང་ཚེ་དགོན་ བྲག་འགོ་ རྟོ་
 བཅས་ཕྱོགས་ཆེ་བཞི་ལ་བྲུབ་ཡོད་དེ། ཁམས་ཕྱོགས་ཀྱི་ས་འགག་ས་གནད་ཐམས་ཅད་བང་དུ་སྒྲངས་པ་ལྟ་བུའི་རྣམས་པ་ཐོན་
 པས། ཁམས་ཕྱོགས་ཀྱི་ཡུལ་གྲུ་སོ་སོ་གོང་བུ་གཅིག་ཏུ་བསྐྱས་ནས་གཞི་གཅིག་ཏུ་གྲུབ་པ་ལ་རྣམས་པ་བསམ་གྱིས་མི་བྲུབ་པ་ཐོན་
 ཡོད་པས། རྟོར་དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་ཐོག་མར་རི་ལྟར་བྱུང་བ་དང་། ལྷུང་པར་དུ་བར་དུ་རི་ལྟར་འཕེལ་བའི་ལོ་རྒྱུས་ལ་དབྱེད་

① དགོན་པ་དག་བཞེངས་པའི་ལོ་རྒྱུས་ལ་བརྟེན་ནས་བཞེངས་པའི་ཕྱི་ཕྱིའི་གོ་རིམ་ཅི་ཡིན་ཐད་ལ་དུང་ལ་ཚོན་གཅོད་དཀའ། དེང་སང་དགོན་འདིའི་རྟོན་གཙོ་ཡིན་པའི་དཔལ་ལྡན་རྣམས་ལྟ་
 ཞལ་ཐང་ནི་རྒྱལ་དབང་ལྡེ་འདེའི་འདེའི་འགྲུག་གིས་བཞེངས་པར་གྲགས་ཤིང་། སྐབས་དེ་དུས་དགོན་ཚེ་བཅུ་གསུམ་ཚང་བ་ན་རྟོར་ཚོས་རྗེ་རབ་ཏུ་དབྱེས་ནས་དགོན་འདི་གནང་བར་གྲགས།

གསུམ་དག་པའི་མིག་གིས་ཕྱིར་བཟུང་བྱས། ཉོར་དགོན་ལྗེ་བཙུན་གསུམ་བྱུང་བ་ལ་བརྟེན་ནས་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་
 ཁམས་ཕྱོགས་སུ་ཤུགས་ཆེར་དར་བ་དང་སྤྲོད། དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་འདི་ཡུལ་ཕྱོགས་འདིར་ཆོས་ལྷན་པོ་ཞིག་ནས་
 གནས་པའི་གྲུབ་མཐའ་གཞན་དང་མཉམ་དུ་གནས་ཤིང་རིམ་པར་འཕེལ་བ་ལ་དངོས་ཤུགས་གང་ཅིའི་སྒྲོས་ལུས་པ་ངེས་ཅན་
 ཐོན་ཡོད་པ་ལ་གདོན་མི་ཟེའོ། །

ཉོར་ཆོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ནི་རྒྱལ་དབང་ལྡ་བ་མཚོག་གི་དངོས་སློབ་ཡིན་ལ། རྒྱལ་དབང་མཚོག་ལ་རང་
 ཡུལ་དུ་ལོག་རྗེས་དགེ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་ཕྱག་འདེབས་པའི་དམ་བཅའ་དངོས་སུ་ཕུལ་བ་ལ་བརྟེན་ནས་ ཆོས་རྗེ་ཁོང་ལ་
 རྒྱལ་དབང་ལྡ་བའི་གྲུབ་མཐའ་རིས་མེད་ཀྱི་ལྷ་བའི་ཤུགས་རྒྱུ་ཆེར་ཐེབས་ཡོད་པའང་མངོན་སུམ་གྱིས་གྲུབ་སྟེ། དེ་ནི་ཉོར་
 ཆོས་རྗེས་དགོན་ལྗེ་བཙུན་གསུམ་བཞེངས་ནས་དགེ་ལུགས་པའི་གྲུབ་མཐའ་སྤེལ་བ་དང་ཆབས་ཅིག་ཏུ་ཉམས་ཉེན་དུ་འགྲོ་
 བཞིན་པའི་གྲུབ་མཐའ་གཞན་གྱི་དགོན་པ་ཁག་ཉམས་གསོ་དང་རྒྱ་བསྐྱེད་བྱས་པར་བརྟེན་པས་ཤིས། ཉོར་དགོན་ལྗེ་བཙུན་
 གསུམ་ནི་ཉེ་འདབས་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་གཞན་གྱི་དགོན་ལྗེ་ཁག་དང་མཉམ་དུ་གནས་ཤིང་འཕེལ་བ་ཞིག་ཡིན་ལ། དཀར་མཛེས་
 ས་ཡུལ་ཁོ་ན་ལ་མཚོན་ན། དཀར་མཛེས་དགོན་གྱི་གཙང་རྒྱུའི་པ་རོལ་ལ་ས་སྐྱ་པའི་གདོང་ཐོག་དགོན་ཆགས་ཡོད་ཅིང་། ཚེས་
 ཚང་དགོན་གྱི་འགྲམ་དུའང་ས་སྐྱའི་ལ་འོན་དགོན་གནས། གསེར་ཁར་སྐྱང་ནག་དགོན། ཉག་བྲག་དགོན། བེ་རུ་དགོན། གུ་ལྷང་
 དགོན་བཅས་ས་དགེ་བཀའ་རྒྱུ་ལྷི་ལི་དགོན་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་གནས། ཁམས་ཕྱོགས་སུ་གྲུབ་མཐའ་རིས་མེད་ཀྱི་རང་ལུགས་
 འཛིན་མཁན་ཀོང་སྤུལ་ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ་དང་སི་ཏུ་རིན་པོ་ཆེ། འཇམ་དབྱངས་མཁྱེན་བཙུན་དབང་པོ། འཇུ་མི་པམ་རྣམ་རྒྱལ་རྒྱ་
 མཚོ་སོགས་མང་དུ་བྱོན་པའི་ལོ་རྒྱུས་ལ་ཡང་ཡང་དབྱེད་ཆོ། རྒྱལ་དབང་ལྡ་བ་མཚོག་གི་རང་ལུགས་འཛིན་པའི་ཤུགས་སྤྲོད་
 རིམ་བྱོན་རྣམས་ཀྱིས་ཁམས་ཕྱོགས་ནས་དགོན་པ་བཞེངས་ཤིང་ཆོས་བརྒྱུད་གྲུབ་མཐའ་ཁག་ཕུན་ཚོང་དུ་སྤེལ་བ་ཡང་འབྲེལ་
 བ་ངེས་ཅན་གྲུབ་པ་ནི་ཚོམ་འདི་བྲིས་ནས་མཇུག་རྗེས་ལ་ཉེ་བའི་དུས་ལ་རང་རྒྱུད་དུ་ཤར་བའི་གོ་བ་འདྲ་མོ་ཞིག་ཀྱང་ཡིན།
 ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་འཕེལ་རིམ་ཁྲོད་དུ་ཁམས་ཏེ་ཉོར་ས་ཆར་ཆོས་བརྒྱུད་གྲུབ་མཐའ་ཁག་ལ་འཕེལ་འགྲིབ་ཅི་རིགས་བྱུང་
 ཡོད་མོད། ཉོར་ཆོས་རྗེ་དག་དབང་ཕུན་ཚོགས་ཀྱིས་ཉོར་གྱི་དགོན་ལྗེ་བཙུན་གསུམ་བཞེངས་པ་ནས་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་འགྲུར་བ་གསར་

པ་ཞིག་བསྐྱབས་པ་དང་བསྐྱུན་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་གོ་སྐབས་གསར་པ་ཞིག་བསྐྱུན་པར་འདོད། ཉོར་དགོན་ལྗེ་བཅུ་གསུམ་བཞེངས་པ་
 རས་ད་ལྟ་ལ་ཐུག་གི་བར་དུ་ཁམས་ཉེ་ཉོར་ཡུལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་། ཆབ་སྲིད། ཚོས་ལུགས། རིག་གནས་བཅས་ཚྭ་གསུམ་ཡོངས་ལ་
 རྒྱལ་འདེད་ཀྱི་རུས་པ་ཆེན་པོ་དང་ཆབས་ཅིག ལྟ་གྲུབ་ཀྱི་ཚྭ་གསུམ་རྣམས་ལོ་རུང་འབྲས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་ཞིག་ནི་
 ལོང་དུ་སོང་བ་བཞིན་རྒྱལ་དབང་ལྡན་པ་དང་པུ་ཆེན་སློབ་བཟུང་ཚོས་རྒྱལ་ལས་བརྒྱུད་པའི་གྲུབ་མཐའ་རིས་མེད་ཀྱི་བསམ་སློབ་
 དེ་དགོ་ལུགས་པའི་དགོན་པ་དང་ཆབས་ཅིག་ཁམས་ཚྭ་གསུམ་སུ་མཆེད་པ་མ་ཟད། དེ་གནའ་དུས་ཀྱི་སློབ་བཟུང་དང་གཞི་གཅིག་
 དུ་བསྐྱོས་པར་གྱུར་བས་ན། འདི་ནི་ཁམས་ཀྱི་ཚྭ་གསུམ་ལ་རྗེས་སོར་གྲུབ་མཐའ་སྣ་མང་དར་ཞིང་གྲུབ་མཐའ་རིས་མེད་ཀྱི་ལྟ་བུའི་
 ཚོད་པུ་འཆང་བའི་སྐྱེས་ཆེན་དམ་པ་སྐར་ཚོགས་བཞིན་བྱོན་པའི་རྒྱ་དུས་ཀྱི་ས་བོན་ལ་ཅིའི་ཕྱིར་མི་འགྲོའོ།

དབུང་གཞིའི་ཡིག་ཆ།

[1] ལྷང་སྐྱ་རོལ་པའི་དོ་རྗེས་བཅུ་མཐུན། རྒྱལ་དབང་སྐྱ་ཕྱིང་བདུན་པ་སློབ་བཟུང་བསྐྱེད་བཟུང་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར། གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་
 རྒྱུན་ཁང་། 2010ལོ།

[2] པུ་ཆེན་བསོད་ནམས་གྲགས་པ། བཀའ་གདམས་གསར་རྙིང་གི་ཚོས་འབྲུང་ཡིད་ཀྱི་མཛེས་རྒྱན། བོད་རྫོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་
 རྒྱུན་ཁང་། 2001ལོ།

[3] མཁར་ནག་ལོ་རྩེ་བ་དཔལ་འབྱོར་རྒྱ་མཚོ། སེར་གཅུག་ནང་བསྐྱུན་དཔེ་རྙིང་འཚོལ་བསྐྱུ་ཚྭ་གསུམ་སྐྱོག་ཁང་། གངས་ཅན་ཁྱད་ལོར་དཔེ་
 ཚོགས། བོད་དང་པོ། མཁར་ནག་ཚོས་འབྲུང་། ལྷ་ས། 2016ལོ།

[4] དབུངས་ཅན་སྐྱེམས་པའི་ལང་ཚོས། ཉོར་ཚོས་རྗེ་སྐྱེ་འཕྲེང་གོང་མ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྐྱེད་འཛུལ་བའི་གསེར་གྱི་སྐྱེ་མ། བྱིས་མ།
 TBRC:W22125

[5] དབུངས་ཅན་སྐྱེམས་པའི་ལང་ཚོས། ཉོར་ཚོས་རྗེའི་སྐྱེ་བར་བཏགས་པ་དབུངས་ཅན་སྐྱེམས་པའི་ལང་ཚོའི་རྟོགས་བརྗོད་མདོར་ཅམ་
 བཤད་པ་དུངས་ཤེས་མེ་སློ་མོ། བྱིས་མ།

[6] ཁམས་ཚྭ་གསུམ་དཀར་མཛེས་ལུལ་གྱི་དགོན་ལྗེ་སོ་སོའི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བར་བཤད་པ་ནང་བསྐྱུན་གསལ་བའི་མེ་ལོང་། གྲུང་གོའི་བོད་ཀྱི་
 ཤེས་རིག་དཔེ་རྒྱུན་ཁང་། 1995ལོ།

- [7] རྒྱལ་དབང་ལྷ་པ་པལ་དབང་སྒོ་བཟང་གྱུ་མཚོ། རྒྱལ་དབང་ལྷ་པ་པལ་དབང་སྒོ་བཟང་གྱུ་མཚོའི་རང་རྣམ་དུ་ཀླ་ལའི་གོས་བཟང་། བོད་
སྒྲིངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1989ལོ།
- [8] ལྷོ་སྲིད་སངས་རྒྱལ་གྱུ་མཚོས་བརྒྱུ་ལས། དགའ་ལྷན་ཚོས་འབྲུང་བེད་ལུ་སེར་པོ། གྲུང་གོ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་དཔེ་སྐྱུན་ཁང་། 1987ལོ།
- [9] Karl Debreczeny. “Imperial Interest Made Manifest: sGa A gnyan dam pa’s Mahākāla Protector Chapel of the Tre shod Maṇḍala Plain.” Roberto Vitali, ed. *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for Elliot Sperling*. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2014, pp. 129-66.
- [10] 陈庆英. 帝师八思巴传. 中国藏学出版社, 2007 年.

甘丹才旺白桑布收复阿里与所立“经幡杆”的象征符号及蕴意

伍金加参, 西藏大学

引言

17 世纪末，甘丹才旺白桑布（དགའ་ལྷན་ཚོ་དབང་དཔལ་བཟང་པོ།）前去收复阿里三围，并征服拉达克，试图重新建构阿里社会秩序，以维护甘丹颇章政权。另外，甘丹才旺的远征西藏西部，改变了拉达克的历史地位，使其受到甘丹颇章政权方面强有力的控制，还进一步拉近了卫藏地方政府与阿里基层政权的关系。自此开始，西藏各方势力可以直接通过阿里“四宗六本”（རྫོང་བཞི་དཔོན་བླུག།）基层政权进行来往，这种局面在 20 世纪初期及对以后的甘丹颇章政权发挥了重要的历史作用。

关于 17 世纪末阿里社会秩序研究方面，国内外众多学者作过专题研究，如国外学者图齐（1985）[1]，毕达克（1985）[2]，罗布特·维塔利（1985）[3]，洛桑（1987）[4]，国内学者格隆·丹增旺扎（1996）[5]，岗日瓦·曲英多吉（1996）[6]，古格·次仁加布（1994）[7]，齐光（2007）[8]，黄博（2007）[9]和阿旺金巴（2017）[10]等。另外，其他学者的作品中也有反映阿里社会秩序的内容。但是，专门研究 17 世纪末甘丹才旺白桑布的历史功业及其阿里社会秩序建构的著作比较少见。因此，本文拟以西藏阿里地方社会秩序建构为研究对象，通过梳理其历史背景，考究经幡杆¹，试图探讨阿里基层行政体系的起初构成及其历史演变。

甘丹才旺前的阿里地方历史地域概述

¹藏文（དར་ཚན།），是指经幡杆子的意思。མཁས་དབང་དགའ་ལྷན་ཚོས་འཕེལ་གྱིས་དེ་བཅའ་དཀར་པོ་ལས། གྱིམ་རེ་རེ་བཞིན་བྱི་སྐྱོང་དུ་དར་མངའ་རེ་སྐོང་བ་འདི་ཡང་བོད་ཀྱི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ཕྱི་རྒྱལ་ལྷན་པོ་ལྟེ་དེ་ཡང་ཐོག་མར་དམག་གི་རྒྱལ་ལུ་མངོན་ལ། རྫོང་མོར་ཚོས་ཀྱི་ལས་ལུ་མོང་བས། རྫོང་ན་རྒྱ་གར་དང་འདྲིལ་པའི་བོད་རྒྱལ་རྩམས་ཚུན། རྫོང་ན་རྒྱ་གར་གི་གོ་གོང་དཀྱིལ་དུ་ཡོད་པའི་བོད་ཀྱི་མི་ཁྱིམ་གཞིག་ཡིན་ཡང་ཅུང་། རྫོང་དུ་དར་ལྷོག་སྐོང་བའི་སྐོང་དེ་དུ་ཟུའི་བར་དུ་ཡོད། ཞེས་འཛོལ་འདུག། མི་རྒྱལ་དང་ལྷན་ཁང་། ༢༠༠༢ལོའི་ཟླ་ལྔ་པ་༡༩/༡༩ །

内容拙译：相关经幡（དར་ཚན།）研究在根敦群培的《白史》中记载述道“藏族挨家挨户的房顶上竖起挂有经幡的长矛是藏族特有的习俗。最初为战场出征的象征，逐渐演变为宗教的象征涵义，上部接壤为印度为好，还是下部接壤汉地的所有藏家，都延续着房顶上挂经幡的习俗”。详细记载在根敦群培著，《白史》（藏文），北京：民族出版社，2002年7月，第18-19页。

据相关史书记载，阿里王吉德尼玛贡有三子，长子白日巴贡，二子扎西贡，三子德祖贡。三个儿子年长后，为避免重蹈王室相残的悲剧，吉德尼玛贡把整个阿里分为三个行政区域分给三子，并形成三个地方割据势力。²具体区域和边界等据《拉达克王统记》记载：“长子白吉贡统辖阿里玛域，二子扎西贡所属领地为普兰、古格、亚孜等；三子德祖贡则占据了桑嘎、比地、比角等地”³。如上所述，阿里三围的行政模式形成，后世才出现了“阿里三围”⁴的说法。只有客观认识甘丹才旺白桑布之前阿里三围的历史地理概念，才能进一步探讨 17 世纪末的阿里地方历史背景及其演变过程，并以地方社会秩序建构加以研究。因此，笔者就此列举一二进行说明，但不易一一赘述。

17 世纪的阿里历史背景

17 世纪甘丹颇章政权时期，因教派之争，拉达克王森格朗杰进犯古格，占据阿里普兰、扎达、日土等地。五世达赖喇嘛和达赖汗派甘丹才旺率领以蒙古骑兵为主力的蒙藏联军，经过三年的激战，终于收服古格，攻破拉达克国，迫使其签订协议，拉达克所占领的古格、日土、普兰等地收归甘丹颇章政权管辖。1686 年，蒙古将领甘丹才旺在阿里建立噶本政府，设立包括普兰、日土宗等在内的“四宗六本”⁵，即阿里地区有四宗六本，最高地方官员即噶尔本必须由地方政府委派，由于阿里地处边境，战略地位十分重要，所以其官员的品第相当高，为外台吉四品顶戴嘉奖后不久，甘丹才旺前往自己拼死搏斗、功成名就的阿里，当了阿里历史上的第一任噶尔本，“噶尔”

²周伟洲：《唐代吐蕃与近代西藏论稿》，北京：中国藏学出版社，2006 年，第 152 页。

³《拉达克史》（藏文），西藏人民出版社，2001 年，第 23 页。

⁴在珍贵的藏文古籍《拉喇嘛沃传记》记载：“菩提祖师拉喇嘛沃就出生在‘阿里三围’：亚泽、普兰和古格中部。”另外，“吉德尼玛贡不仅有其极显赫的吐蕃赞普后裔之荣耀，而且他本人智勇双全，德高望重，很快受到当地百姓的拥戴和尊崇。并且，在此地政事等各方面打下了十分牢固的基础，也很快与老家有了联系。故而，其原来的两名忠臣按他们原先的承诺，把各自的女儿送往噶尔冻做为其妃子。于是，焦日列扎勒的女儿焦日萨氏先后生了个儿子，他们就是阿里历史上有名的“上部三贡”即长子拜吉日巴贡，次子扎西贡，幼子德祖贡。吉德尼玛贡生前为了避免重蹈其祖先之覆辙，为了不使他的三个儿子争夺其位而自相残杀，便把阿里分成三个势力范围，让个儿子各掌其政。长子拜吉日巴贡统领南自芒玉、帮库那赞，东自日土、色卡廓、囊廓典角噶布、日瓦马布、弥杰帕彭雅德、朵普巴钦等地，北自色卡工布，西自卡奇拉泽加等范围；由次子扎西贡统辖普兰、古格、亚泽等范围。由幼子德祖贡统辖桑噶古松、毕帝、毕曲等范围，至此阿里历史上第一次形成了三个较大的势力范围，藏族历史上有名的‘阿里三围’亦由此而扬名。”详见：古格·次仁加布编著：《阿里史话》，西藏人民出版社，2003 年 3 月，第 12 页。

⁵古格·次仁加布编著：《阿里史话》，西藏人民出版社，2003 年 3 月，第 35-36 页。

(ལྷན་པོ།) 亦即军营。因为在拉藏战争期间，这里是甘丹才旺大将统率的蒙藏军队的驻扎营地，故得此名，当甘丹才旺大将再次返回阿里后，原军营驻地成为阿里地方政府的行政机构驻地，“噶本”（ལྷན་པོ།）便是这个地方级行政机构的首领名称，阿里历史上曾有过五十余名噶尔本，都由噶厦政府直接派遣，刚开始一次一名俗官，后来一次两名，一僧一俗。首府设在“噶达克”（ལྷན་པོ།），是阿里的政治、经济、宗教和军事的中心。下属机构有四个宗（རྫོང་།），分别为普兰达瓦、杂布让、日土。有六个本（དཔོན།），分别为曲木帝、朗如、邦巴佐措、萨让。邦巴本又称邦巴罗强，其头领称噶伦，此官，相当于在改则的外四品官。“宗本”（རྫོང་དཔོན།）是七品级的流官，直接从拉萨的甘丹颇章地方政府的一百七十五名僧官和一百七十五名俗官中委派，一般对政府立功不大者，派到边远偏僻地，带有一定的惩罚性。可‘本’（དཔོན།）一级的均系世袭官，是在此次战争中立功最多的当地人，他们都持有政府的令文，有很多特权，带有一定的军官性质，在举行一年一度的噶尔恰钦盛会时，按战功大小排位就坐。

1788年，尼泊尔以噶夏增加边界商贸税收为由，派兵侵占吉隆、聂拉木、宗喀、绒下和普兰等地，大肆抢劫。1792年，清乾隆五十七年，清朝派兵收复所失领地，在《西藏志》中记载：“颇罗鼐长子朱尔玛特策登驻防于‘阿里噶尔栋’。1841年，道格拉王室森巴人派倭色尔为将，率森巴人、拉达克人和巴尔蒂斯人组成的联军，以朝拜神山圣湖为名，分三路侵入阿里。先后攻占日土、札达、噶尔昆沙、普兰等地方。清中央政府和西藏地方政府获悉后，派代本笔喜等率军赴阿里，经一年多战争，彻底消灭入侵之敌，收复阿里。”⁶“这一点西方藏学家伯戴克先生中论述：“前藏、后藏、康区和阿里是四个具有悠久历史的大地区。前两个不是行政单位，而只是地理上和民族上的名称；地区长官(第巴)⁷直属于西藏政府。阿里具有特殊的地位。这个大地区是后来(1684年)并入西藏的，仍被认为享有特殊地位的地区。但阿里地区的行政和西藏其它地区仍然大有区别。在这四个地区不设两名宗本，而只有一名宗本管理军政事务。在四个宗本之上，有两个噶尔本。因此，阿里是唯一保留自己

⁶陈家璉主编：《西藏森巴战争》，北京：中国藏学出版社，2000年9月，第199页。另外，普兰县地方志编委员会编：《普兰县志（内部资料）》，2010年，第411页。

⁷ 针对阿里地方行政长官则是阿里噶尔本，尚未查找到“第巴”的藏文资料和口述内容。对此不作纠正，则会影响到其他学者的误解。总之，噶尔本的称谓不能代替第巴，因为它历史的特殊意义。

特点的较大的地区。”⁸ 国内外资料显示，阿里边境稳定后，构建社会秩序制度，设置了以阿里三围噶尔本⁹两名、宗本四名、本六名构成的基层行政体制。这里的“四宗”分别为：在吉德尼玛衮来到阿里后最早行使管理职能的普兰地方设立的普兰宗；在原象雄八大城池之一的达卡城设立的达卡宗；在阿里古格王宫所在地札布让城建立的札布让宗；在原象雄四宗之一日土宗设立的日土宗。以上四宗县令悉由西藏地方政府直接委派。而“六本”为：1、萨让本，为六本之首，管理邓巴部落的土地、庶民事宜，在现札达县境内；2、“佐佐本”，管理米色尔（现门市镇）三部落土地、庶民事宜，在现噶尔县境内。3、“曲底本”，管理曲底四部落，在现札达县境内。4、“纳木如本”，统辖其四部落的“本”，管理土地、庶民事宜，在现噶尔县境内。5、“仲巴本”（亦称博翁巴），管理仲巴三部落的“本”，在现噶尔县境内。6“朵盖齐本”，为朵盖齐的僧俗五部落的“本”，也是日土县自卫武装首领。后来还有改则本及其庶民。

象征甘丹才旺历史功绩的经幡杆

国内外学者对相关阿里和拉萨两地树立的两处经幡杆进行过概述，对此，阿里著名藏学家古格·次仁加布在《阿里文明史》里写到：“甘丹才旺收复历史的是非凡功绩，故西藏地方政府特此为他在大昭寺北面竖立经幡杆，号称为甘丹经幡杆”¹⁰ 与此同时，据笔者在阿里实地考察时，当地人对此经幡杆有着诉说不完的故事，以及对此经幡杆的历史来源持着共同的观点。对此笔者访谈了阿里岗底斯藏医学院，学校坐落于阿里神山冈仁波齐附近。并从事多年阿里政协古籍整理和主编阿里藏医院《岗底斯》期刊的普布加参先生，他讲述道：关于神山冈仁波齐转经道上“瑟雄”（གཤེར་གཞོན）经幡，据说是甘丹颇章政权初期，甘丹才旺英勇善战收复阿里三围而立下的经幡杆，

⁸ (意)伯戴克(周秋有译)：《十八世纪前期的中原和西藏》，拉萨：西藏人民出版社，1987年8月，第一版，第296页。

⁹古格·次仁加布：《阿里文明史》（藏文），西藏人民出版社，2006年12月，第67页。另外，冈日瓦·曲英多吉：《雪域西部阿里廓松早期史》（藏文），拉萨：西藏人民出版社，1996年第1版，第97页。

¹⁰古格·次仁加布：《阿里文明史》（藏文），西藏人民出版社，2006年12月，第69-70页。另外，笔者在实地采访时民间广为流传的历史传说和早期阿里学者阐述的内容极为相似。原文：

(མདོར་ན་དགའ་ལྷན་ཚེ་དབང་གིས་གཡུལ་ཐོག་མཛད་རྗེས་སྐ་ན་མེད་པ་བཞག་པ་དང་སྤྲུགས། རྒྱལ་ལའི་བ་དན་མཐོན་པོར་བསྐྱེད་པ་ནས་ལྷ་ལྷན་དུ་ཕྱིར་ལོག་བྱེད་སྐབས། ས་གནས་སྲིད་གཞུང་གིས་ཁོང་ལ་གཞེངས་བསྐྱོད་བྱ་དགའི་ཚུལ་དུ་བར་སྐོར་བྱང་ཚུབ་བྱོན་ལམ་གྱི་ཤར་དུ། ཁོང་གཡུལ་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་དྲན་ཉིན་དུ་དགའ་ལྷན་དར་ཆེན་བཞུགས་པ།)

此后每年藏历四月十五日在此举行隆重的更换经幡杆仪式，我也自小目睹了三十多个春秋¹¹。另外，笔者在拉萨有幸拜访了主编《原西藏地方政府公文用语选编》的冷文·白玛格桑先生也讲述：“马年转山是藏历四月十五日，基恰噶尔本和阿里各宗宗本、个寺院的主管人、地方头人、卫藏和康区以及印度教的朝圣者都相聚在神山的转经路上进行竖立经幡杆仪式”¹²这一口述资料和文史资料阐明了竖立经幡杆仪式的庄严性，以及它所定期举行时噶尔本必须出席的重要环节。这些不仅仅是传统文化的一部分，更是体现甘丹颇章政权下阿里噶尔本的权力象征。此外，维也纳的巴菲隆利·凯特瓦记述：“17世纪甘丹才旺白桑布在拉达克出征后获胜，并竖立了两处经幡杆：一在拉萨，另一在岗仁波。两处处于高大而统称为巨大的经幡。”¹³

但是以上论述较为笼统，并没有针对两处经幡杆的象征意义进行研究。根敦群培在《白史》中记述道“藏族一般民众，各家门上竖旗矛，此亦是藏族特有的习俗。最初为军户之标志象征，逐渐演变为法规，上部与印度杂居之藏族，下至汉族杂居之藏族，任何一户，都延续着房顶上亦皆有竖立旗帜的习俗”¹⁴。比如，在拉萨大昭寺东南方向竖立的经幡杆，统称为“夏嘉仁经幡杆”（ཤར་རྒྱ་རེངས་དར་ཚེན།）¹⁵该经幡杆认为是15世纪时期，为纪念宗喀巴大师圆满举办“传昭大法会”而立，这和笔者所阐述的拉萨所树立的经幡杆相互对应，而且具有象征历史人物和事件的共同体。虽然目前很难从物化资料里搜集到有关大经幡杆的记录，而且从文告资料上很难断定这种经幡杆的具体年代，但是根据田野调查来看，甘丹才旺时期竖立的两处大经幡杆不仅具有象征历史的重要意义，而且与藏族的传统宗教文化息息

¹¹ 普布加参，男，藏族，阿里普兰人，1979，采访时间：2019年8月8日，采访地点：阿里岗底斯藏医学院。

¹² 冷文·白玛格桑先生访谈录。访谈时间：2020年3月26日。访谈地点：政协退休基地。མྱེང་དབོན་པུ་སྐལ་བཟང་གིས་ཏ་ལོ་ནམ་ཡིན་ལ་“ཏ་ལོ་གངས་སྐོར” ཞེས་བོད་དབུས་གཙང་ཁམས་གསུམ་དང་ཉིན་རྒྱུ་ལ་དུགས་སོགས་ནས་གནས་སྐོར་བ་མང་པོ་ཡོང་མཁན་ཡོད་ཅིང་། བོད་རྒྱ་ཙམ་གྱི་ཉེན་སྲི་བྱུ་བྱུ་སྐོར་དཔོན་ཤར་ཏུ་བ་གཉིས་དང་། སྐོར་གསུམ་ལུ་ལྷོ་རྒྱུ་འགོ་སོ་སོའི་རྒྱུ་དཔོན། དགོན་ལྷེ་ཁག་གི་སྐོར་ལས་སྐོར་མི་དག་སོགས་འཛོམས་ནས་ཉི་སེའི་སྐོར་ལམ་གྱི་དར་ཚེན་སྐོར་བཞེངས་ཀྱི་སྐོར་གྱི་དཔོན་ཞེས་ཀྱང་འབྲེད་དགོས། ཞེས་དག་རྒྱུན་ལྷན་གསུངས་སོ།

¹³ Katia Buffetrille and Robert Kostka, *Kailash--Map of the Holiest Mountain in the World* Vienna, 2002.p8.

¹⁴ མཁས་དབང་དགེ་འདུན་ཚེས་འཕེལ་གྱིས་དབ་ཐེར་དཀར་པོ་ལས། བྱིམ་རེ་རེ་བཞིན་གྱི་སྐོར་ལུ་དར་མཁུང་རེ་སྐོར་བ་འདི་ཡང་བོད་ཀྱི་བྱུ་མོང་མ་ཡིན་པའི་སོལ་སྐོར་ལྷ་བྱུ་ཡིན་ཏེ། དེ་ཡང་ཐོག་མར་དམག་གི་རྟགས་སྐོར་མངོན་ལ། རྗེས་སུ་ཚོས་ཀྱི་ལས་སྐོར་སོང་བས། སྐོར་ན་རྒྱ་གར་དང་འདྲེས་པའི་བོད་རིགས་རྣམས་ནས། སྐོར་ན་རྒྱ་ནག་གི་མོང་དཀྱིམ་དུ་ཡོད་པའི་བོད་ཀྱི་མི་བྱིམ་གཅིག་ཡིན་ཡང་ཅུང་། སྐོར་ལུ་དར་ལྷོག་སྐོར་བའི་སོལ་དེ་ད་ལྟའི་བར་དུ་ཡོད། ཞེས་འཁོད་འདུག མི་རིགས་དཔེ་སྐུན་ཁང་། ༢༠༠༢ལོའི་ཟླ་༥འག་༢༩།༢ 此外，根敦群培著，法尊法师译：《白史》，中国藏学出版社，2012年7月，第11页。

¹⁵ བོད་ཀྱི་སྐོར་འབྲིང་དུ་བ་ལས། བར་སྐོར་ཤར་རྒྱའི་གདོང་བཙན་(དྲིང་མཚའི) བྱར་དུ་ཡོད་ཅིང་། དེ་ནི་རབ་བྱུང་བཅུ་དྲུག་པའི་ས་རྒྱུད་གྱི་ལོ་ ༡༤༠༩ ལོར་རྗེ་མོང་ཁ་པ་ཚེན་པོས་རྒྱ་མཚོ་འཕུལ་སྐོར་ལས་ཚེན་མོའི་སོལ་བཟང་གསར་གཏོད་མཚན་པའི་རྗེས་དྲན་དུ་བཙོགས་གནང་མཚན་ཅིང་། བོད་རྒྱ་དང་པོའི་ཚོས་བཙོ་ལོགས་པ་སྐབར་མ་བཟང་གོང་སྐོར་བཞེངས་སྐབས་དཀོན་པའི་ལམ་སྐོར་ཡོད་ལྟར་ཤར་ཏུ་རེངས་ཞེས་མིང་དེ་དག་རྒྱུན་དུ་ཚགས་ཞིང་། དོན་དུ་དར་ཚེན་དེ་ནི་རྗེ་མོང་ཁ་པ་ཚེན་པོས་ནང་པ་སངས་རྒྱལ་པའི་བསྐྱར་པ་རིན་པོ་ཆེ་རྟོགས་དུས་ཀྱི་དུ་དར་རྒྱལ་ཡོང་བའི་རྒྱལ་སྐོར་དང་བཙན་གསར་བཙོགས་གནང་བར་ལགས་སོ།

相关。同时，在一些早期的西方学者的绘画和藏族传统的壁画上有着相关经幡杆子的象征寓意。故此，借用藏学家图齐先生在《西藏的画卷》中的一句话：“对于佛教图案任何形象都是象征性的。我们应将这种图像诠释成，如同一部用神秘符号写成的书，惟有已接受其奥义者方可解读。”¹⁶来解读该壁画再适合不过了。藏传佛教象征符号¹⁷不仅形式繁杂多样，内容深奥难懂，涉及范围之广，包括社会生活到思想意识的方方面面。随着社会的不断发展和人们思想意识的不断变化，使得象征符号所呈现的寓意，也随之变的更加丰富多彩，更具特征性。意大利藏学家图齐说：“西藏文化是宗教文化，西藏艺术也以同样的方式包容了独有的宗教内容。通过符号象征,它表述了复杂的直观直觉。”¹⁸因此，通过对布达拉宫和大昭寺的壁画实地考察，笔者认为，文献资料和绘画实践虽然解析了有关经幡杆子的由来，但都未能对其象征符号进行深入的探究。经幡杆子不仅是普通的象征物，且是很值得研究的历史性的象征物。探讨经幡杆子的普遍性知识层面，要从个案分析的角度来试着解读此图蕴涵的特殊历史大背景及其所象征的符号意义。因为“这种绘画是对藏族灵魂、宗教生活及其历史全貌的一种展示。”¹⁹

众所周知，布达拉宫和大昭寺始建于7世纪松赞干布时期，起初宫殿和佛殿的规模不大。后来，于17世纪五世达赖喇嘛时期重建。就在重建之时壁画情景中的大昭寺背后绘有经幡杆，况且相关研究人员断定该壁画的年代是17世纪即甘丹才旺收复阿里的时间。由此可见，该壁画所描绘的经幡杆子的则是文中所述的拉萨竖帜的经幡杆。因此，笔者初步推断，这与蒙古将领甘丹才旺有着密切的历史渊源和文化关系。同时，

¹⁶ Giuseppe Tucci: *Tibetan Painted Scrolls*. SDI Publications. 1999:269.

¹⁷ 强桑：《藏传佛教象征符号研究》，西藏大学硕士研究生学位论文，2011年，第6页。参见：“藏传佛教象征文化应该属于藏族传统文化体系五大明之一工巧明当中。工巧明分为身、语、意三大系统。藏传佛教象征文化跟所有的身、语、意三大系统都有着至关重要的联系，因此象征文化在藏传佛教和藏族文化领域中占有非常重要的一席之地。藏传佛教象征符号按照其意义、形状、色彩、数字、结构、加持等作为定义的基础，有着特殊的理解和独到的解释。”

¹⁸ (意大利)图齐等，向红笈译：《喜马拉雅的人与神》，北京：中国藏学出版社，2012，第314页。详见(意大利)吉塞佩·图齐：《西藏画卷》导言部分。

¹⁹ (意大利)图齐等，向红笈译：《喜马拉雅的人与神》，北京：中国藏学出版社，2012，第313页。详见(意大利)吉塞佩·图齐：《西藏画卷》导言部分。详见：“当我们仔细观看一件又一件作品时，我们能从他们展示的肖像中看到他们的文化及民族精神的历史。这个民族长久以来一直生活在宗教的统治下，现在依然如如此。因此，这种绘画是对藏族灵魂、宗教生活及其历史全貌的一种展示。出于这一原因，如果我们没能使这些肖像在它们所处的环境中形象化的话，就不可能透彻地理解其含义。”

想要重构历史原貌，这确实很难，我们只能通过传统的文献资料、壁画题记和现代的文化人类学等方法进行探索性地研究与观察，并努力解读它所蕴含的文化符号渊源及其象征意义。

结语

17 世纪左右竖立经幡杆等同于早期藏族历史上的立碑及其盟誓文化的功能和象征意义，并体现出战争中的历史背景及其事件。据研究盟誓在阿里的社会生活和政治运行中占据特殊重要的地位。作为阿里社会一种颇为悠久的文化习规，盟誓在观念和法律两个层面受到格外的信重。尚且处于或继续处于初始形态的盟誓，在历史传说和档案资料之中屡屡得见，体现出调解社会关系、稳定社会秩序的重要机能。伴随着地方政权的稳固和政治的统合，盟誓逐步具备了比较完整的制度内涵，在某种意义上成为甘丹颇章地方政权的构成要素。本文在总结以往国内外研究成果的基础上，以期从文献研究跃进到实地研究、从局部研究过渡到整体研究。通过详细整理与经幡杆有关的藏汉英史料，包括地方档案资料、历史文献和传统藏文史籍，并以同期的英汉史料作为补充和呼应，力图较为系统展现阿里地方历史背景，以及蕴含其中的只有通过史实解说方能澄清的文化象征意义。研究探讨阿里社会秩序建构，对了解西藏西部边疆的历史发展、社会经济生活及其文化习俗有着重要的意义。笔者对国内外相关文献资料和民间传说等进行梳理，尽量阐释了与甘丹才旺白桑布相关的独特的经幡杆子所折射出的时代背景、民族文化和象征意义，也即一种特殊的边疆历史、社会形态以及与甘丹才旺白桑布相关的阿里地区的文化特征。本文通过初步的实地调研并作了可行性的对比研究，笔者认为，在特殊历史文化环境下产生的经幡杆子不仅赋有一定的宗教文化意义，其自身也具有独特的历史象征意义。正是出于如上理由，本文在结构上将整体研究与个案研究相结合，将原始材料统合在整体性的框架之下，以求为还原阿里和拉萨经幡杆的历史全貌奠定基础。

参考文献

- [1] 图齐著，李有义、邓锐龄译：《西藏中世纪史》【M】，中国社会科学院民族研究所，1980年7月，第160页。
- [2] 毕达克著，沈卫荣译：《拉达克王国史(950—1842)》【M】，上海古籍出版社，第72页。

- [3]]罗布特·维塔利译著：古格阿旺扎巴《阿里王统记》【M】，1990年。
- [4]]洛桑·夏萨达日：《日土宗的历史宝典》【M】，阿里历史文化丛书，2001，第148页。
- [5]]格隆·丹增旺扎：《阿里历史宝典》(藏文版)【M】，拉萨：西藏人民出版社，1996年，第38-43页。
- [6]]冈日瓦·曲英多吉：雪域西部阿里廓松早期史（藏文）【M】，拉萨：西藏人民出版社，1996年第1版，第97页。
- [7]]古格·次仁加布，《阿里文明史》（藏文）【M】：西藏人民出版社，2006年12月，第67-68页。
- [8] 齐光，《17世纪后半期青海和硕特蒙古对阿里、拉达克的征服》【J】，中国藏学，2014年3期，第150页。
- [9] 黄博，《四宗六本：甘丹颇章时期西藏阿里基层政权初探》【J】，中国藏学，2016年第2期。
- [10]Nawang Jinpa, Why Did Tibet and Ladakh Clash in the 17th Century?Rethinking the Background to the ‘Mongol War’ in Ngari (1679-1684), *The Tibet Journal* , Vol. 40, No. 2 (Autumn/Winter 2015), pp. 113-150.

Frontier Tibet: Patterns of Change in the Sino-Tibetan Borderlands. Edited by Stéphane Gros. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. 554 pp. € 109,00.

Book Review by Xiaobai Hu, Nanjing University

Frontier Tibet is one of the newest additions to Amsterdam University Press's Asian Borderlands Series. Supported by the European Research Council-funded project "Territories, Communities, and Exchanges in the Sino-Tibetan Kham Borderlands," this edited volume presents cutting-edge scholarship in the field of Kham studies and can be understood as a follow up to the project's previous publications, such as the *Cross-Currents* special issue, "Frontier Tibet: Trade and Boundaries of Authority in Kham."¹ Stéphane Gros, the editor of *Frontier Tibet*, states that the publication's goal is to foster an "understanding of the Sino-Tibetan borderlands in their historical, geographical, and multi-ethnic complexities, and in a relational sense of boundaries of identity re-construction between neighboring Tibetans and Chinese" (9).

The fourteen articles in *Frontier Tibet* are categorized into three groups. Part One—"Borders Inside Out"—includes three pieces that challenge the trend of naturalizing Kham as a spatial, cultural, or geopolitical unit. Instead of continuing to situate Kham in binaries such as core/periphery and Sino/Tibetan, Stéphane Gros's "Frontier (of) Experience" proposes a focus on Kham's relative location and multifaceted internal composition. The author uses the metaphor of the Möbius strip and its two-sidedness to suggest that a topological perspective best captures the malleability of Kham, of which the geopolitical dynamics, social constructs, and cultural characteristics are constantly produced in a relational manner. Revisiting existing frameworks, Katie Buffetrille further questions the scholarly tradition of identifying Kham and Amdo as "Tibetan Borderlands." Drawing examples from the revitalization of Buddhism, participation in politics, and cultural revival in Kham, Buffetrille claims that what we see in contemporary Kham and Amdo is "a process whose dynamics no longer radiate from the center to the periphery but, on the contrary, from the periphery to the center" (87). The third piece in this section is a case study that examines the tension between the physical and conceptual boundaries of Gyelthang in southern Kham. Author Eric Morgan takes an ontological approach to scrutinize how the locals conceptualize Gyelthang in relation to Kham, eastern Tibet, and the Tibetan world in general, arguing that for locals Gyelthang is primarily

¹ "Frontier Tibet: Trade and Boundaries of Authority in Kham," *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, Issue.19, 2016.

an idea of place that is vague in definition and meaning while its physical territory is of less importance.

Part Two—“Modes of Expansion and Forms of Control”—contains five articles concerning how different social groups adopt various modes of expansion to achieve, maintain, and consolidate on-the-ground authority in Kham. John Bray’s piece focuses on the operations of the Missions Étrangères de Paris in late 19th and early 20th century Kham. According to Bray, on the one hand, the missionaries were outsiders who took advantage of the Qing and Lhasa authorities’ fear of Europeans’ power to infiltrate the regional trade networks; but on the other hand, they also secured the livelihood of their local followers and thus gradually integrated into the fabric of local society. Patterson Giersch also frames commercial activities in Kham in a transnational context. He argues that the establishment of powerful trade institutions introduced Kham’s highland products to the booming global market, and it was the unstable geopolitical situation of the region in the early 20th century that allowed space for new commercial entities to rise and, ultimately, disempower local non-Han communities, creating economic inequality across ethnic lines.

The other three pieces in Part Two shed light on the role agriculture played in 20th century Kham. Scott Relyea’s article examines how the early 20th century Chinese authorities used settler farmers to extend state control to the borderland regions. Providing detailed accounts of how the Sichuanese farmers settled down in an unfamiliar environment, Relyea situates the borderland settlement project in the empire-to-nation-state transition, during which a global trend of linking territory claims with assertions of sovereignty emerged. Similarly focused on connections between agriculture and the nation-state, Mark Frank’s “Wheat Dreams” locates the Chinese state’s agricultural expansion in a different context in which food was closely associated with nationalism. By investigating two scientific endeavors of Republican China’s Bureau of Agricultural Improvement in Kham from 1937 to 1949, Frank argues that experiments using wheat and a sedentary mode of yak production to replace highland barley and nomadic yak production were both conducted in light of the state’s discourse on improvement in which wheat and sedentism were seen as more positive indicators of national strength than barley and nomadism. Gillian Tan extends the discussion on the agriculture-pastoralism binary into the post-1949 context. She claims that the binary was created by the state with the goal of characterizing sedentism as superior and civilized. Yet in practice, the ideal types based on the opposition between *mumin* (牧民) and *nongmin* (农民) became quite vague as animal husbandry in eastern Kham was often combined with a wide array of activities, including agriculture. The article thus joins Relyea and Frank in pointing out the modernist

ideology associated with the promotion of agriculture in 20th century China's Kham borderland.

The third section—"Strategic Belongings"—shifts attention to the on-the-ground repercussions of various modes of expansion in Kham. Four of the six articles in this section center on individual figures to highlight their agency in shifting geopolitical dynamics. In the first piece, Lucia Galli focuses on Khatag Dzamyag, a merchant who wrote a travel journal documenting the tumult of mid-20th century Kham. Following the journal's detailed accounts, Galli traces how the economic interests of Khampa merchants intertwined with local religious and political powers and eventually contributed to the emergence of a proto-identitarian awareness among the Khampas. Fabienne Jagou relies on Academia Sinica's archives to reveal how the Trokyap king responded to the dispute between Sichuan and Xikang over his kingdom's territory. Taking pragmatic concerns such as taxes and corvée labor into consideration and ignoring relatively abstract ideas such as nationalism and ethnic equality, the Trokyap king was able to influence the Republican government's decision on border demarcation. Yudru Tsomu examines the rise of Jagö Topden, a political strongman in early 20th century Dergé. Unlike traditional Kham rulers such as Gönpo Namgyel who benefited from Kham's distance from powerful political and religious centers, Jagö Topden and other open-minded Khampa elites acquired legitimacy and authority not from hereditary status, but from their savvy participation in regional geopolitics and ability to keep up with the times as modern and progressive rulers. Paying attention to another capable figurehead, Dáša Pejchar Mortensen studies the colorful life experiences of Wangchuk Tempa as a monk, bandit, anti-Communist rebel, and eventually a party official in the 1950s. The author argues that by studying powerful individuals like Wangchuk Tempa, who was able to transform outside powers into local authority, we can revisit concepts such as collaboration and complicate the notion of the "Chinese state" in rural ethnic minority areas.

The other two articles in this section revolve around place-making. Maria Turek's work on kingship construction among Yushu Tibetans since 1951 provides a good example of the tension between official and local history writing. Although the Nangchen kings wielded little political authority historically, contemporary Nangchen historians deliberately highlight the kings' power and hegemony in order to promote the consolidation of local identity which, in turn, helps justify the claim for regional autonomy. In her article "Yachen as Process," Yasmin Cho focuses on female Buddhist practitioners. The author investigates the encampment of Yachen Gar to understand how nuns across Kham relied on architectural freedom and material maneuverability to shape their Buddhist space when faced with an

unstable political environment. The collection concludes with Carole McGranahan's discussion of Chinese settler colonialism in contemporary Tibet. Claiming that questions about frontiers, empire, and sovereignty are keys to understand Kham, McGranahan proposes treating Communist China as an empire and thus conceptualizing its relationship with Kham in a colonial context. Drawing on observations of recent events and changes in Kham, the author comments that peripheral people "have created new practices to re-center what has been lost" (529).

Taken together, the articles in this collection indicate three trends in Kham studies. The first is glocalization. The contributors tend to situate historical events in Kham in a trans-national context and hence mapping local history onto global events. John Bray's piece demonstrates how European colonial powers infiltrated the deep mountains of Kham and even reshaped local social structures, the religious landscape, and inter-community relationships. Patterson Giersch and Lucia Galli's articles chart the process of how traders and trade institutions took advantage of shifting geopolitics in South and Southeast Asia to build trans-national links that knitted Kham into a worldwide commercial network. While previous paradigms mainly show how China got access to the global market via coastal areas, especially the treaty ports, this volume reminds us of the importance of the overlooked western China-South Asian channel. In this regard, Kham is not only a Sino-Tibetan contact zone, but also a nexus of cross-continental competition. The idea of treating Kham as a contentious zone for global power dynamics is also shown in the "Chronology of Major Events" section of the book, in which Kham history is juxtaposed with events of global significance.

The second trend highlighted in this volume is the comparative potential of Kham studies. Many themes discussed in *Frontier Tibet* are key issues across the discipline, and Kham's ethnic, religious, and environmental characteristics can provide insights and promote dialogue beyond Kham studies. For example, several pieces in the volume consider borderland agricultural development, but Kham was not the only region during the late Qing where the empire promoted settler migration for wasteland reclamation and land usage conversion. To what extent was the situation in Kham different from Mongolia, Manchuria, or Taiwan? Did the empire modify imperial policies because of Kham's ethnic features, inhospitable climate, and rich religious atmosphere? Comparing various local ramifications could deepen our understandings of the Qing's imperial expansion and borderland governmentality. Moreover, Mark Frank's piece points out that many foreign agricultural specialists, especially those from Japan, were invited to Kham to oversee borderland productivity improvement. Considering the fact that Japan was dispatching many

agricultural technicians to Hokkaido for natural resource exploitation at the same time, the cross-regional connections could even open up possibilities for comparative studies in the history of science.

The third trend I see in this volume is that the level of scholarly engagement with the discipline of frontier studies is deeper than ever before. This development is exemplified by Stéphane Gros' theoretical discussion aimed at promoting "Kham" to a Zomia-like paradigm. Claiming that existing notions such as 'middle ground' and 'matrix' are not sufficient to explain the particularities of Kham and that it should be understood as a *process* but not a *place*, Gros identifies Kham as having a topological character "in which [it] appears neither simply distant nor proximate and neither outside nor inside" (41). This approach, in which categories in the frontier are, by nature, relational—featuring relativity and interchangeability—allows us to understand frontier regions from a different perspective by rendering externally imposed binaries such as core/periphery, collaboration/resistance, and Sino/Tibetan meaningless in the context of the frontier. In this regard, "Kham" as process could indeed encourage frontier scholars to perceive frontier social relations and power dynamics from a different dimension as "we are faced with the shaping of a topology of belonging whereby the *merging* between the internal and the external creates possibilities for *emerging* social forms and events" (70).

To nitpick, scholars who are interested in pre-modern Kham history may not be satisfied with the chronological scope of the volume. Nearly all of the pieces are about post-19th century Kham, while events that happened prior are, at best, mentioned as historical background. Understandably, this is due to the scholars' personal research interests as well as the limited availability of source materials, but pre-modern Kham history could in fact further complicate the picture. In terms of the trans-regionality of Kham, the Mongols in 17th century Kham played important roles in establishing the power dynamics that, to a great extent, contributed to the region's complex ethnic composition. In a similar regard, the religious competition between Bönpo followers and Tibetan Buddhist practitioners, as well as among various Tibetan Buddhist schools, since the 15th century are also worthy of our attention as such internal diversity not only laid the foundation for the region's religious landscape but also pushes us to further grapple with Kham's heterogeneity. Adding more historical dimensions to the picture could help to answer what exactly Kham, as an analytical unit, encompasses.

Frontier Tibet: Patterns of Change in the Sino-Tibetan Borderlands is certain to be a captivating read for scholars of Kham history. Those who are interested in Amdo as well as other Tibetan peripheries are

also likely to be inspired by the various modes of expansion and bottom-up approaches. I would further recommend the theoretical pieces in the volume for inclusion in any syllabus on frontier studies. *Frontier Tibet* is positioned to become a model for the field, and I look forward to seeing what this scholarly community produces in the future.

The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier. By Benno Weiner. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020. pp 312. \$45.00.

Reviewed by Elizabeth Reynolds, Washington University in St. Louis

Benno Weiner's *The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier* opens in 1958 on the eve of the Amdo Rebellion, an earth-shattering event in Sino-Tibetan history. Heralded by Chinese sources as a moment of historical rupture, whereby the Amdo Tibetans cast off their feudal, backward past and joined the modern socialist nation-state of China, the rebellion's swift and violent pacification in fact witnessed the imprisonment, displacement, and death of over one hundred thousand people. Amdo is the northeastern region of cultural Tibet that encompasses current day Qinghai and portions of Gansu and Sichuan provinces. Prior to the arrival of the Communists, Amdo was a decentralized space, governed largely by local headmen and religious hierarchs, "operating within an integrated, syncretic, often conflict-ridden, but mutually authenticating web of personal and institutional relationships" (26). This is what the Communists encountered upon their arrival on the Tibetan Plateau. Weiner's story, however, is not about the arrival of the Communists nor the building of the Communist state on the Tibetan Plateau, but instead about the CCP's attempt at *nation* building in the region during the 1950s.

The CCP's nation-building project was bestowed upon the United Front (*tongyi zhanxian*), which forms the core of Weiner's study. The United Front is broadly defined as a bureaucratic network and theoretical platform for creating allies out of non-Party and non-proletarian elements. It was institutionalized in the form of the United Front Work Department whose job it was to promote this cooperative principle on the frontiers. While the United Front immediately brings to mind the alliance between the CCP and the KMT against the Japanese, the story that Weiner covers gives an entirely different meaning to what the United Front meant for the PRC *after* its establishment in 1949. A surprisingly understudied institution and ideology, the United Front, in Weiner's own words, was not a "cynical ruse" meant to placate the Tibetans as others have argued before, but a platform that should be studied and understood on its own terms and by its own logic. Faced with the difficulties of convincing the ethnic minorities in Amdo of their socialist subjecthood, the CCP adopted the United Front to "gradually, 'voluntarily,' and 'organically' bridge the gap between the empire and nation" (4). The primary objective of the United Front in the Amdo grasslands was therefore of persuasion rather than compulsion.

The United Front was essentially the Communist and socialist answer not only to Western forms of nation building, but also to long-standing Han forms of exploitation. The CCP recognized that beyond the all-encompassing rubric of class exploitation, there also existed *nationalities exploitation*, and that there were deep antipathies between nationalities. This alienation among the nationalities, according to the CCP, was caused by the existence of “great Han-chauvinism,” which had over the long term impeded the growth of subjugated minority peoples (16). By this logic, intra-ethnic conflict was also a function of Han chauvinism, and the goal of the United Front was to eradicate it under the rubric of a new socialist nation. If carefully and conscientiously implemented, the United Front ideology would gradually foster both mass consciousness and patriotic consciousness, eliminating the exploitation of the nationalities (181). Weiner’s contextualization of the United Front in Tibet demonstrates our blind spots in conceptualizing the early PRC period and the ethnic frontiers.

The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier centers around the Zeku (Tib. rtse khok) grasslands, a nomadic pastoral region with an altitude over 3,500 meters and lying roughly 250 km south of Xining, the provincial capital of Qinghai Province. Chapters One and Two are devoted to the CCP’s reliance on the Qing and Republican-era tactics in the transition from empire to nation-state in Amdo. These “subimperial” tactics, a term coined by Uradyn Bulag, describes the use of former imperial modes of rule as a means to establish nationalism, such as courting the local headmen and lamas into the party apparatus despite their “feudal” nature. While the purely imperial tactics did not foster a notion of nationhood, the CCP realized that employing subimperial tactics was a necessary step in the creation of national consciousness among the Tibetans in Amdo. While these earlier chapters provide the necessary background, it is in Chapter Three that we begin to witness the everyday dealings of the CCP in Zeku.

Chapters Three to Six constitute the heart of the book and contain Weiner’s invaluable contribution to the study of the CCP in Tibet. Here, he introduces the readers to the contents of the rare and now exceedingly difficult-to-access Zeku archives that show how the CCP officials brought their high modernist agenda to local Amdo Tibetans, and the immediate conflicts that emerged. This agenda and the scripted nature of the United Front is perfectly encapsulated in the naming of Zeku County in Chinese. Despite the CCP’s insistence on “meaningful” democratic engagement, not even the county name was up for genuine discussion (71). The name Zeku, “ze” from Mao Zedong and “ku” from treasure house (baoku), i.e. “Mao Zedong’s Treasure House” was decided before the democratic meeting of the Party and the county headmen (71). This dynamic is neatly contained

within the phrase “masters of their own home, under the leadership of the Party,” which also serves as the title of Chapter Three. This inherent contradiction, Weiner shows, generated the main tension underlying CCP efforts in Amdo. Despite the CCP’s desire for meaningful participation from the Tibetans (mostly headmen and lamas participating under varying degrees of volunteering and paid work) and making the Tibetans the “masters of their own home”, the latter’s choices and opinions were not given genuine value, as captured in the caveat “under the leadership of the party.” The critical point that Weiner makes, however, is that instead of disregarding the notion of autonomy as an empty promise to veil the true desire to dominate and control in 1950s Amdo, “nationality autonomy was considered the key mechanism by which non-Han people would be both administrable and psychologically integrated into the new state and nation” (66-67). This “minoritization” of the Tibetans within a new nation, ridding them of their intra-ethnic conflict, and bringing meaningful change with the minorities’ input was an intrinsic part of the “high modernist” ideology espoused by the United Front. As Weiner describes, 1956 is what marked the turning point, prior to the Amdo Rebellion. With the coming of the “High Tide,” a crack in the United Front ideology crystallized for all Tibetans to see.

Chapter Six chronicles the initial crack in the United Front’s high modernist ideological practice, when the High Tide of Socialist Transformation (1955-1956) sought to rapidly establish agricultural and pastoral cooperatives. With the High Tide push to collectivization, the former logic of attacking Han-chauvinism was discarded, and instead attacking local nationalism came to the fore. This is what initially and prematurely laid bare the final agenda, the inherent contradictions between the United Front policies and socialism. Here Weiner explains, the “revolutionary impatience” was released and the rhetoric used to describe the Tibetan elites shifted from being “covictims of nationality exploitation” to being the exploiting class (124). From this point on, Weiner shows the slow but steady build to the 1958 Amdo Rebellion. With the High Tide, the tone and terminology subtly but significantly shifted among the party cadres. The High Tide unveiled the contradictions between the United Front ideology and the operating mechanisms (one could say the final goal) of the Communist Party (145).

Despite a short respite in revolutionary fervor following the High Tide, by 1958 the Great Leap Forward began, and with it came the rapid failure of United Front ideology. While there is no evidence to suggest that party or military leaders purposely stoked the flames of rebellion in order to manufacture an excuse to rid the plateau of the old elite, once the uprising began, the party saw it as a “fortunate event,” allowing them to finally take forceful action against the old

“feudal” class. What followed was, according to the CCP, “a life-or-death class struggle” (172), in the form of the Amdo Rebellion. Weiner devotes the eighth and final chapter to the rebellion itself, providing one of the first histories of the rebellion in the English language. It is in this chapter that we witness how the United Front pragmatism finally lost to the revolutionary impatience of the CCP, as the rapid establishment of communes was followed by rebellion and brutal suppression in 1958. Here the fear and frustrations of the Tibetan people finally come to the forefront and all the horror as well as structure of the rebellion is laid out before us.

The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier revolves around the rise and fall of the United Front, but it is not exclusively an institutional and intellectual history of the CCP in Amdo. While Weiner’s major contribution lies in his clear presentation of the little known (and even less understood) role of the United Front in early-CCP frontier policies, his ability to present this study while never diving into a “state-led” narrative is one of the most impressive aspects of his work. At no point does one lose sight of the tension underlying the CCP’s endeavor, and Weiner convinces us to take seriously the United Front’s directive and mission while not making invisible the very people this affects. Weiner’s work is a superb example of reading against the grain in the archives—a necessary tactic in Tibetan history and one well practiced in histories of Native Americans. And despite a near complete lack of sources directly stating the local Tibetans’ position (apart from their chronic practice of showing up late or not at all), we still feel their confusion and are sucked down into the chaos and fear as the narratives reaches a climax in the Amdo Rebellion.

Weiner openly heads off the immediate questions of most critical readers with a “Note on Sources” at the outset of the book. His sources constitute nearly twenty-five hundred folios from the Zeku County Communist Party Committee Archives and the Zeku County People’s Government Archives covering 1953 to 1960, the majority of which were generated at the district and county levels and sent upwards through the prefectural and provincial levels, while the remaining documents were those received from the higher authorities (xv). In summarizing the limitations of his sources, he explains the lack of Tibetan local accounts and the political sensitivity of conducting interviews. This preface is referenced periodically throughout the book. Even so, the only major problem that I, as a reader, felt difficult to see past is that of translation practices. Even a small amount of information regarding how specific terminology was translated and understood by Tibetans in the Amdo language would have gone a long way in helping the readers understand the limitations of the United Front’s “high modernist ideology.” Possible tactics to overcome the dearth of sources could have been contemporary local accounts or

memoirs, published interviews, or CCP pamphlets translated into Tibetan. While the difficulties of this type of research are clear, a couple of examples would have aided the readers' ability to fully comprehend the vast ideological canyon separating the Tibetans and the Communists of the early 1950s. This would have further helped the readers' understanding of, for example, Chapter Four where we start to see the party plan unraveling under the apparent miscommunication or misunderstanding of what the local people are supposed to do. Weiner himself is indeed aware of this problem (118, 122), and I second the question he raises: why were translation issues left so unremarked in the Zeku archives?

Apart from translation issues, Weiner's narrative left me wondering what was different about the United Front in Tibet. Was the United Front operated across the borderlands in the same way? Or was there something distinct about Amdo? Additionally, I was surprised to see that Weiner did not engage with the historiography on colonialism in narrating the history of the United Front. Weiner's argument about the United Front as an alternative to Western capitalist exploitation is well put. Its purpose was to disrupt the Western model by promoting a socialist alternative and encouraging national liberation based on equality. And, in the face of the absence of a proletariat (like in Amdo), the United Front's objective was to be the progressive, uniting force meant to bring unity to a socialist nation (17). Ostensibly, the United Front was there to transform, not to occupy. Yet, despite all of this, the United Front *did* set the stage for settler colonialism in the following decades. What then is the conceptual overlap between "transformation" and "colonialism"?

My final comment about the book concerns the overarching theme of transition from empire to nation-state. The use of subimperial tactics as an explanatory device for this transition period is convincing, but Weiner takes the analysis a step further by noting that the nation-state's use of these subimperial tactics signaled the death of empire at the hands of the nation-state. The key issue, however, is that the use of these subimperial tactics did *not* create a nation. What we are then left with is a historical anomaly, whereby the transition from an empire to nation-state in fact never took place in Amdo. How much further, then, can we push the notion of this transition from empire to nation-state when that transition did not fully transpire?

Overall, *The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier* represents a substantial contribution to Tibetan studies, Amdo studies, and the history of the early PRC. Weiner demonstrates through his history of the United Front that there was a whole world the CCP could not see through the high modernist ideology they strived for. Over the

following sixty years, the United Front would be dismantled and reassembled time and again under different directives. Far from a defunct historical entity, the United Front continues to be relevant in the Communist propaganda machine today, sponsoring Confucius Institutes and the “co-opting of overseas Chinese willing to quietly promote CCP interests” (17). While an argument for the earnestness of the Communist cadres and the United Front ideology in the early PRC is not necessarily new, Weiner’s work represents the most in-depth lens into the minds and workings of these officials on the Tibetan frontier. Understanding the ideology of the United Front and the CCP while never losing sight of the deep-seated tensions and horrors of the 1958 Amdo Rebellion is the most important contribution of Weiner’s book. It should be a required reading for anyone seeking to understand the history of the CCP in China’s borderlands.

The Story of Light and Shadow: 20th Century Chinese Photography from Huang Jianpeng's Collection (2019). Exhibition at the National Art Museum of China.

Review by Yuyuan (Victoria) Liu, Columbia University

At an exhibition of 20th century Chinese photography at the National Art Museum of China, I encountered a collection of photography of Tibet and Tibetan people, taken by multiple Han Chinese photographers. As a researcher of 20th century photography of Tibet, I have read about some of the photographers featured in this exhibition who took photos in Tibet and Tibetan regions throughout the 20th century under a variety of possible motivations such as documentary, journalism or propaganda photography. But it's the first time that I've seen in person a sizable collection of existing original photographs, shot and processed by the photographers themselves regarding Tibet-related themes.

This exhibition *The Story of Light and Shadow: 20th Century Chinese Photography from Huang Jianpeng's Collection* opened in December 2019 and is the very first exhibition dedicated to a private collection of Chinese photography at the National Art Museum of China. It covers extensively the development of Chinese photography of the 20th century with a special focus on its multiple stages ranging from its early sprouting to the artists' awakening to creative consciousness.

Over the past few decades since 1992, Huang Jianpeng has been collecting works of photography and has grown an interest in Tibet-related themes captured by photographers in and out of Tibet, including Tibetan aristocrat Jigme Taring (active since the 1920s), Japanese Traveler Aoki Bunkyo (active 1913-1916) and Han Chinese travelers and journalists such as Zhuang Xueben (active 1930s-1940s), Lan Zhigui (active 1950s-1970s) and Liu Lijia (active 1970s). These photographs supplement the currently known works of early Tibetan photographers such as the Tsarong family and the tenth Demo Rinpoche, and British photographs from 1920 to 1950 at the Pitt Rivers Museum at Oxford.

There are many elisions in the history of photography in Tibet and the scholarship on photography in Tibet is still at a stage of infancy. As it is rather difficult to paint a comprehensive picture of the apparatus of image-making in Tibet during the early 20th century, some of the possible frameworks we could borrow from are the study of 20th century photography in India and West Africa. When putting together a visual history of India, Nathaniel Gaskell and Diva Gujral defined that "from the start 'Indian photography' has also meant the photography of India by outsiders, framing a sustained and often

fraught dialogue between the country and the rest of the world”¹ and called attention to photography’s double-sided relationship with colonialism. In Giulia Paoletti and Yaëlle Biro’s work on photography in West Africa, the two authors looked at a variety of media on which photographs are printed, and managed to argue that although it was the western photographers who had introduced photography, they did not always have full monopoly over photographic technology and local photographers have also subsequently formed their own “distinctive and spectacular photographic vernacular.” As Paoletti and Biro proposed, “how do we reconcile interpretations and uses of photography particularly in the colonial context, where it served both as a tool of surveillance and a means of emancipation?”² Thus in a Tibetan context, how do we understand photography as a foreign technology and the relationship between the represented Tibet and its influx of outsiders and photographers?

Perhaps through a close reading of Zhuang Xueben’s photographs, we may gain some insight about the photographic experience during the republican era and complicate the issue of vision mediated between the self and other in portrait photography. Born in Shanghai in 1909 and started learning photography since 1928, Zhuang grew to be one of the most prominent pioneers of visual anthropology and photographic art in China. This exhibition contains the most comprehensive private collection of Zhuang Xueben’s works.

In a frame, there neatly organized nine photographs of 6x6cm and 6x4.5cm by Zhuang Xueben. Though small in size and slightly worn, these photographs that survived till today did not lose much detail in their only existing original points. Zhuang has captured moments of Cham (Tibetan ritual dance). The ritual performance was photographed from multiple angles, including close-ups of masked figures and an aerial view of the spectacle that showcases the venue and its gathering of audiences.

¹ Gaskell, Nathaniel. *Photography in India: A Visual History from the 1850s to the Present*, (New York: Prestel, 2018), 9.

² Giulia Paoletti, and Yaëlle Biro. “Photographic Portraiture in West Africa: Notes from ‘In and Out of the Studio.’” *Metropolitan Museum Journal* 51 (January 2016): 185-186.



Zhuang Xueben, *Cham Series in Xikang Ba'an* (present day Batang, Sichuan), single existing originals printed and processed in 1940.

Image Courtesy of Huang Jianpeng Gallery

Photography as a medium has its own specificity. As Susan Sontag argued, “To photograph is to appropriate the thing photographed” and “a photograph can [only] be treated as a narrowly selective transparency.”³ While the mechanism of camera devices is designed to truthfully reflect the likeness and existence of the subject behind its lens, it also grants the photographer an ability to control, manipulate and even produce perceptions that are beyond what our eyes perceive. In the case of portrait photography, it is further complicated as Richard Avedon said, “A portrait is not a likeness. The moment an emotion or fact is transformed into a photograph it is no longer a fact but an opinion. There is no such thing as inaccuracy in a photograph. All photographs are accurate. None of them is the truth.”⁴ When Paul Bowman summarized Rey Chow’s work on film (including photography) and modernity, he pointed out the importance of “facing” in all cultural encounters as a starting point. Such act of

³ Sontag, Susan. *On Photography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977).

⁴ Fuqua, Paul. *Faces: Photography and the Art of Portraiture* (Burlington MA: Focal Press: c2010), 16.

“facing” fundamentally pervades any form of contact (which means both real-life and metaphorical engagement) and in the context of portraiture, “facing” especially indicates an exchange of gaze and a process of imaging when a face is being seen and looked at. “Even when photographers are most concerned with mirroring reality, they are still haunted by tacit imperatives of taste and conscience.”⁵ Thus, photographic portraits, individual or group, personal or social, artistic or commercial, showcase a favored choice of identity representation and a singular or collaborated effort of projection from the figure and the photographer. Furthermore, as Bowman elaborated, the participants in these cultural encounters “represent themselves and their others to themselves; they ‘look’ and ‘contemplate’ the other in ways that always entail both imaging and imagining.”⁶

Among the Tibet-related photographs in this exhibition, which occupy around one fourth of the total images exhibited, many of them are close-up portrait depictions of Tibetan people. In one enlarged portrait, a Tibetan youth looks directly into the camera with slightly narrowed eyes as if he was squinting under the glaring sun. Zhuang’s portraits reveal an attempt at humanist photography where the figure is ennobled with a sense of dignity. The young boy is in relatively calm and unhurried posture – his facial expressions relaxed and his gaze gentle and yet attracting attention. Through controlling the subject distance from the camera, Zhuang heightens the sense of spatiality between figure and ground and manages to create portraits that have unique visual tensions. At the same time, Zhuang seems to eliminate the interpretations of the photographed subject from both himself and the exterior, bringing the viewers into the inner psyche of the photographed. These visual techniques in Zhuang’s close-up portraits manage to render an atmosphere of visual power and empathy that is beyond space-time and cultural boundaries. Such visuality is closely associated with Zhuang’s close interaction and living experience with the local residents. Zhuang usually would give printed images to the photographed figures as gifts. His way of scheduling photoshoots is also very localized – the chief of one region would send a letter to the chief of the next region with photographs attached and Zhuang would then continue his expedition to the next region.

⁵ Sontag, Susan. *On Photography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977).

⁶ Bowman, Paul. “Part 1. Modernity and Postcolonial Ethnicity” in Rey Chow, *The Rey Chow Reader [Electronic Resource]* (New York: Columbia University Press, c2010), 2-3.



Zhuang Xueben, *Tibetan Youth*, taken in Shiqu, Sichuan, 1937.
Image Courtesy of Huang Jianpeng Gallery



Zhuang Xueben, *Tibetan Nomadic Girl*, taken in Litang, Sichuan, 1939.
Image Courtesy of Huang Jianpeng Gallery

However, Zhuang's photographs are by no means examples of absolute neutrality – due to the specificity of photography and the intrinsic aporia of gaze within portraiture. Other than the multiple approaches through which people attempt to analyze Zhuang's works – speaking highly of his humanist qualities and skills as a visual anthropologist, how do we contextualize and investigate Zhuang's photography, his motivations of traveling to western China and the implications of his expeditions to the borderlands?

In an era of great uncertainty about the nation's future, Zhuang Xueben was deeply captivated by the newly introduced photographic technology. From 1931 to 1934, Zhuang served as a clerk at Nanjing International Savings Society and Nanjing Datong Real Estate Company, became friends with a staff at a nearby photo studio, and thus gained knowledge and experiences of photo taking and processing. From 1934 to 1942, Zhuang spent almost ten years at borderland regions of western China taking photographs, especially portraiture in multiple areas where Tibetans reside.

Zhuang's photographs had been selected by publications such as *Liang You* pictorials and *Science Magazine*. In September 1940, Zhuang as photographer and writer, published a special edition of *Liang You* dedicated to Xikang called *Xin Xikang Zhuanbao*.⁷ *Liang You*, through its incorporation of diverse images and bilingual format, is an embodiment of the magazine's cosmopolitan visuality and international vision and has been deemed as a "visual emporium"⁸ for its creation of information and commercial value via visual exchanges. It has been argued by Susan Sontag that to photograph "means putting oneself into a certain relation to the world that feels like knowledge-and, therefore, like power."⁹ Such visual culture is partly associated with the concept of aesthetic modernity and the thirst for knowledge radiated from urban centers in China. As Menglan Chen also argued, Zhuang is using photographic technology to "produce visual knowledge" about this country and that photography becomes "a tool for the production and transmission of knowledge."¹⁰

⁷ Exhibition Catalogue, *Reviewing the Masterworks: A Selection of Ethnic Tibetan Related Photographic Artworks by Master Photographer Lan Zbigui and Zhuang Xueben* (Nanjing Museum), 8-11.

⁸ Pickowicz, Paul, Kuiyi Shen, and Yingjin Zhang. *Liangyou, Kaleidoscopic Modernity and the Shanghai Global Metropolis, 1926-1945* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013).

⁹ Sontag, Susan. *On Photography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977).

¹⁰ Chen, Menglan. TAIKANG SPACE. "写作 | 庄学本的摄影图像与西康." WeChat Official Accounts Platform. Accessed August 23, 2020.

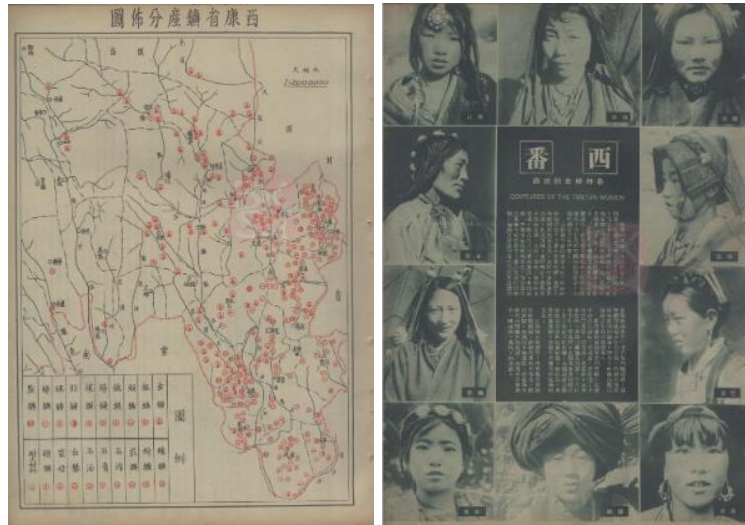


Cover of *Liang You Xin Xikang Zhuanbao*, Issue 158, 1940.
Image Courtesy of Cnbksy

Furthermore, publications such as *Liang You* and *Kodak Magazine* encouraged young generations to venture and document the society. As Yajun Mo pointed out, Zhuang's first long-distance travel was part of a trip in 1930 with "National Hiking Group" (*quanguo buxing tuan*) where a group of young people from Guangzhou toured around the Republic of China on foot, in seek of a new sense of nationhood.¹¹ Thus Zhuang's exploration of ethnicity along the borderlands overlaps with the making of a nation at the time. Zhuang applied photography to capture the other while visualizing a utopian nationhood with "imagined community" of ethnic groups along the Xikang borderlands. Furthermore, Xikang to some extent served as an "ethno-laboratory" and was "one of the most written-about and photographed places in wartime China."¹² Ethnologists at Academia Sinica taught Zhuang Xueben body measuring skills and provided him with equipment for future measurement of minority people on his trips. Presumably because he was partly in charge of the physical measurements of ethnic population, the front and profile portraits Zhuang took have distinctively ethnographic characteristics. In this particular issue of *Xin Xikang Zhuanbao*, there also included many maps and ethnographic portraits of ethnic groups along the Xikang border and even a reproduction of a thangka of Palden Lhamo, a wrathful protective goddess of Tibetan Buddhism.

¹¹ Mo, Yajun. "The New Frontier, Zhuang Xueben and Xikang Province," in Yongtao Du and Jeff Kyong-McClain eds., *Chinese History in Geographical Perspective* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2013), 121-139.

¹² *Ibid*, 122.



Inside pages of *Liang You Xin Xikang Zhuanbao*, Issue 158, 1940.
Image Courtesy of Cnbksy

However, although embodying ethnographic qualities, Zhuang’s works render the self-and-other relationship differently and do not appeal to magazines at the expense of portraying the ethnic groups as savage. Instead, his relatively “removed” and documentary photographic language and reductionist manner when approaching the self in the photography might have complied with the urge for modern aesthetics in its contemporary visual sphere. Given Zhuang’s agency and deep involvement with the local people, it would be rather problematic if we categorize Zhuang’s photographs as propaganda photography. As Holmes-Tagchungdarpa furthered this argument, Zhuang’s work provides a local perspective of the borderlands.¹³

With only textual biography and ethnography mission of Zhuang in mind, one might relate Zhuang Xueben with American photographer Edward Curtis and be reminded of Curtis’s photographs of North American Indians. But Zhuang’s approach is considerably different from Curtis’s where the subjects are rather visibly romanticized. Through more than forty thousand photographs, Curtis attempted to provide a comprehensive survey of all existing native American tribes. Critics have pointed out that his photographs belong to “the pictorial tradition of photography” and are too romanticized

¹³ Holmes-Tagchungdarpa, Amy. “Depicting Life in the Twentieth-Century Sino-Tibetan Borderlands: Local Histories and Modernities in the Career and Photography of Zhuang Xueben (1909–1984)” in James A. Anderson, and John K. Whitmore. *China’s Encounters on the South and Southwest: Reforging the Fiery Frontier Over Two Millennia*, (BRILL, 2015), 365-366.

and picturesque to be used for anthropological purposes.¹⁴ While Curtis was concerned with staging in a way that utmost preserves what is vanishing, Zhuang aimed to reflect the living conditions of diverse groups along the frontiers and thus contained much information about agricultural production, animal husbandry and economy of western China during the 1930s. As a figure representative of the intellectual and documentary photography in that particular era, Zhuang was bound to act as multiple different agents and is an embodiment of complex, overlapping and if not yet incongruous motivations – a complication of his own independent perspectives and professional responsibilities under the larger contextual influence from the society and its aspirations. One then cannot help but question, what exactly were the assigned missions and Zhuang's own aspirations?

It is beyond the scope of this article to conclusively answer this question. However, as represented by the example of Zhuang Xueben's photographs, the images produced during the early 20th century in Tibet are coded with layered agencies and complex motivations. At an era when we are immersed in the excess of visual information, through the lens of these Han Chinese photographers, we have to some extent gained the prism through which we can imagine Tibet in the eyes of early generation camera-owners. These early images from the twentieth century present to us the aesthetic and social significance of Tibetan visual materials. The private collection of Huang Jianpeng also revealed photographs that are other than early expedition photographs from the west such as collections at the Pitt Rivers Museum at Oxford. These photographs not only preserve the photographic methods that are met with international technological standards, but also showcase the complex motivations of photographers from the last century. Such a collection paves ways for future visual studies of contemporary Tibet and is of profound significance to Tibetan visual culture, film and photography.

¹⁴ Curtis, Edward S. *The North American Indian : The Complete Portfolios*, (New York: Taschen, 1997), 21.

Ala Changso (nga yi chang gsol rogs), directed by Sonthar Gyal. Premiered at Shanghai International Film Festival, 2018.

Reviewed by Palden Gyal, Columbia University

Often a personal crisis has the power of changing one's purpose in life. It can prompt earnest reflection on life, a reexamination of the past and a discovery of path forward. *Ala Changso*, directed by Sonthar Gyal, tells a story where a tragedy initiates the divulgence of a number of secrets that impugn confidence and trust in interpersonal relationships. While *Ala Changso's* narrative centers on a long-distance pilgrimage to Lhasa from Gyalrong, the eastern fringe of the Tibetan plateau, a psychological drama unfolds of guilt, jealousy, and remorse, relating universal themes of unfulfilled dreams and promises.

In Tibetan Buddhism one of the most physically taxing spiritual practices is the prostration pilgrimage which takes months if not years to complete. Sonthar Gyal returns to the theme of pilgrimage in *Ala Changso* (2018), which he explored in his debut feature film *The Sun Beaten Path* (*Dbus lam gyi nyi ma*, 2010). It follows the prostration path of Dolma (Nyima Sungsung), a remarried widow, who upon discovering that she is afflicted with an unnamed but fatal illness, resolves to undertake a pilgrimage to Lhasa. That is a promise she made to her late husband. Menaced by the same illness that claimed his life, Dolma is convinced that it is her karma. In a solemn moment of retrospection, she persuades herself that the cause of her ailment is her unfulfilled promise to take her husband's ashes to the sacred city. *Ala Changso* offers a biting commentary on how the notion of karmic justice proscribes deeply held values of social and family relationships in a Buddhist society. Concealing her health condition to her current husband, Dorje (Yungdrung Gyal), Dolma decides to set out on a prostration pilgrimage to Lhasa. After the two girls accompanying her desert, Dolma is joined by Dorje and her son from her previous marriage, Norbu (Sechok Gyal).

Lhasa is to Tibetan Buddhists what Jerusalem is to the Jews and Mecca to the Muslims, and pilgrimage to the holy city is a common practice for all Tibetans across the Tibetan plateau and beyond. But the fact that this story takes place in Gyalrong is noteworthy for several reasons. First, Sonthar Gyal subtly calls attention to the linguistic landscape of Tibet, the diversity of Tibetan languages beyond the simple classification of the three regional dialects. A non-Tibetan observer might not appreciate the variety of Tibetic languages that feature in *Ala Changso*, from Gyalrongkay to Drogkay and Khamkay. Despite his self-confessed inaptitude at speaking other dialects, Dorje manages to hold basic conversations with Tibetans from across the

plateau whom they encounter in passing. Secondly, the fact that Ganden Monastery is their final site of pilgrimage and the destination for the remains of Norbu's father is notable. Gyalrong, ostensibly a stronghold of Bon religion, has historically supplied a disproportionate number of Ganden abbots, and Buddhist scholars hailed from the region for centuries. Therefore, Ganden Monastery, one of three seat monasteries of the Geluk tradition, occupies a special position in the minds of Tibetan Buddhists from the region. Such snippets of historical memory serve as important nodes in both imagined and real institutional networks that connected Tibetan communities across the plateau in the absence of an all-encompassing political state.

Sonthar Gyal's approach in *Ala Changso* is highly anthropocentric with little attention to the aesthetics of the settings and shifting scenes of the natural environment. The only exception is a long take of the Potala Palace at the end. The camera focuses on the characters who appear plain and unadorned, striving to portray realistic images of the characters. Notable in *Ala Changso* is the absence of a single protagonist. The would-be protagonist retires halfway through the film leaving a mild sense of shock and suspense. Dolma's death unveils a secret that momentarily blinds the otherwise very patient and considerate Dorje by jealousy. Norbu, the sulky son, suffers from maladjustment after his mother left him with his grandparents for the second marriage. He seems to be unperturbed by the death of his mother yet he remains resolute on continuing the pilgrimage, refusing to take off the backpack that contains his father's ashes. The bereaved Norbu copes with the loss of his mother by embracing and befriending an orphaned foal. The parallelism between the orphaned foal and Norbu is compelling but the symbolism is at times a little overdramatized. The foal accompanies Norbu and Dorje all the way to Lhasa. "Ala Changso" is the title of a song that means "please drink up this cup of good wine," and the song underlines a high point in the narrative, a rare moment and an occasion of reunion and reconciliation. Norbu is finally accepted as a member of Dolma's second family and he is no longer an alienated child seeking refuge at his grandparents' home.

Script: Tashi Dava, Sonthar Gyal.

Photography: Wang Weibua.

Editing: Tsering Wangsbuk, Sangdak Kyab.

Cast: Yungdrung Gyal (Dorje), Nyima Sungsung (Drolma), Sechok Gyal (Norbu), Jinpa (Dandar), Liao Xi (hospital doctor).

Decolonial/Anti-Racist interventions in Tibetan/Buddhist Studies – AAR Roundtable, Colorado 2019

**Natalie Avalos, Matthew King, Nancy G. Lin, Dawa
Lokyitsang, Karin Meyers, Annabella Pitkin, Sangseraima
Ujeed, Riga Shakya**

This roundtable session held at the 2019 meeting of the American Association of Religious Studies explores how decolonial analytics and praxis can be applied productively in Tibetan/Buddhist Studies. As scholars, it is critical for us to consider how the racialized perceptions of non-Western religious traditions and peoples are tethered to their continued structural dispossession. A decolonizing intervention here means making the material hierarchies among peoples and their knowledge systems legible but also interrogating the politics of knowledge production in light of these overlapping colonial histories. Our discussion explicitly explores how our choices as scholars have effects in the real world, including how we represent Tibet and the Himalayas/Buddhism in our publications and teaching, the current inequalities of access to academic capital for Tibetan and nonwhite students/scholars, etc. We draw from Indigenous Studies approaches that center Indigenous knowledges and voices, given the history of their marginalization and ask how can we better center Tibetan/Himalayan voices/epistemologies in the study of Tibetan Buddhism.

Settler Colonialism and Tibet

Natalie Avalos, University of Colorado, Boulder

Settler colonialism is a kind of colonialism that seeks to eliminate Indigenous inhabitants (through genocide or ethnocide) and replace them with settlers, who seize lands and resources (Wolfe 2006). Settler colonialism is a structure that endures over time by continually reinscribing ideologies and legal structures that naturalize Indigenous dispossession, for instance, using race as a grammar to encode asymmetrical relations with subjugated peoples. Since Tibet's 1959 invasion by the People's Republic of China (PRC), over 130,000 Tibetans now live in diaspora as landless refugees abroad. An estimated 7.5 million Chinese settlers live alongside 6 million Tibetans within the borders of Tibetan. While settler colonial theory developed in European descended contexts, such as the U.S., Canada, New Zealand, and Australia, these projects need not be predicated on white supremacy in order to operationalize the grammar of racialization for

the same ends. White supremacist settler colonial projects have instead created a template of modern imperial power that understands civilizing discourses as a means to an end, namely the appropriations of lands. Like U.S. forms of settler aggression, the PRC racialized and criminalized Tibetan lifeways, centrally religious traditions, to justify and naturalize Tibetan dispossession. Although PRC discourses claim their annexation of Tibet was a benevolent act of development and even a response to outside imperial threats by the U.S., we could better understand this annexation as a direct mapping of a settler colonial template of power. Framing Tibet's geopolitical reality as Chinese settler colonialism visibilizes the operations of power at work to keep it subjugated and re-signifies this reality to the greater world.

If You Meet Buddhology on the Road, Kill It!

Matthew King, University of California, Riverside

A unique product of colonial relations and forms of power, Buddhist Studies is positioned to not just follow but lead collaborative efforts to think about what Alejandro Vallega calls the “radical exteriority” of the human sciences. Intending to commit “acts of epistemic disobedience,” as Walter D. Mignolo puts it, that “de-link” epistemologies from colonial hierarchies of knowledge, Buddhist Studies scholars are well positioned to chart the otherwise of enduring universals associated with secular humanism, liberal models of human agency, pluralist representations of race, religion, and the national subject, and unilineal models of static History—all fundamental to models in the humanities and social sciences and all tied inextricably to colonial regimes of truth. Few, if any, of the objects, analytics, and topographies of knowledge currently associated with Buddhist Studies could withstand a rigorous decolonial unlinking. Abandoning claims to a unique (ie. transcultural and transhistorical) object, “Buddhism,” the ruins of Buddhist Studies ought instead to lead the humanities and social sciences in disaggregating and thinking radically outside that fundamental binary that birthed its problematic terms: West/nonWest. Such a decolonized Buddhist Studies, if it still chose to bear that name, would therefore shift its analysis to the production of disparate categories of people (etc.) through the representational strategies of political discipline: moving beyond a critique of representations of “Buddhist” life as such, or of its supposed inaccuracies, or of the “real” relationship of text and context, to what Ann Laura Stoler artfully describes as “the changing force fields in which these models were produced... from the high gloss print of history writ-large to the space of its production.” Without this fundamental, almost geologic, unlinking, how will the doing of Buddhist Studies (or any other humanist endeavor) ever do

more than reproduce the modernist staging of the West as site and source of universal knowledge and History, even if under a proudly raised decolonial flag?

WORKS CITED

Mignolo, Walter. 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom". *Theory, Culture and Society*. 26 (7-8): 7-8.

Stoler, Ann Laura. 2008. *Along the Archival Grain*. Princeton, N.J.; Princeton University Press.

Vallega, Alejandro A. 2014. *Latin American Philosophy From Identity to Radical Exteriority*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press

What language we dare learn and speak: decolonizing the study of Tibetan poetry

Nancy G. Lin, University of California, Berkeley

More than thirty years ago bell hooks wrote of how language is a place of struggle, a site of both oppression and liberative potential.¹ Following her work, I seek to create space for studying snyan ngag, the classical tradition of Tibetan poetry, belletristic prose, and poetics, as a decolonial endeavor. In my remarks I noted the neglect of snyan ngag in western language scholarship, as well as expressions of distaste colleagues have shared with me: that it is contrived, artificial, baroque, pedantic. Repurposing Pierre Bourdieu's social theory of taste, I sketched how Romantic and Transcendentalist movements shaped highbrow tastes in English poetry. Their valorization of subjectivity, naturalness, and freedom from formal verse conventions became hallmarks of authentic poetry that continue to carry weight today. Concomitantly, they shaped western notions that authentic religion is rooted in personal, direct encounters with the divine or with true reality. It is therefore no surprise that western scholars have favored Tibetan poetry that seemingly accords with these aesthetics and values, including songs of Mi la ras pa and the Sixth Dalai Lama, to the exclusion of snyan ngag. In place of such fraught value judgments, I provided an example of

¹ bell hooks, "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness," *Framework* 36 (1989), 15–23.

how snyan ngag suggests its own capacity for transformation. A verse by Zhu chen Tshul khrim rin chen (1697–1774) praises the goddess Dbyangs can ma for leading sentient beings to omniscient buddhahood through poetry and song. Here wisdom and eloquence are intertwined by the intricately crafted fusion of style and content. By attending to Tibetan sources such as these, we can question biased tastes, assumptions, and values, while furthering our understanding of key Tibetan/Buddhist epistemologies.

WORKS CITED

bell hooks, “Choosing the Margin as a Space of Radical Openness,” *Framework* 36 (1989), 15–23.

Decolonizing “responsibility” in Tibetan and Buddhist Studies: A Structurally Decolonizing Praxis

Dawa Lokyitsang, University of Colorado, Boulder

What does it mean to be a *responsible* scholar attuned to decolonization as a method? As Mohawk anthropologist Dr. Audra Simpson has pointed out, it’s important not to fall into the delegitimizing trap of justifying Native scholarship on the basis of identity politics and justice alone. This matters, but a deeper reason relates to the way in which Simpson engaged the distinction between *resistance* and *refusal*, which has to do with distinction between *event* and *structure*. This cuts to the heart of the question. Scholars are encouraged to do the right thing through the logic of ethics, but this presumes we all need encouragement to do this. Some of us don’t. We are already doing it. However, like refusal, obligation, necessity, and every day realities are the non-episodic qualities that structure the daily lives of Indigenous peoples, researchers or otherwise. By naming refusal, Simpson has not presented a new fashionable anthropological turn (Simpson 2014). While her conceptualization is novel and valuable, the reality of refusal is something that Indigenous peoples have experienced throughout the history of colonization. If colonization was an event, then as Simpson points out, resistance would be enough. It’s not. As Patrick Wolf notes, colonization was and remains structural (1999). Therefore, modes of decolonization must too be structural. If we truly want to decolonize, we must reimagine legacies of episodic conceptualization as structural—moving away from the resisting colonial encounters by

ethical outsiders, toward the refusal of colonial structures by obligated stake holders, for whom non-obligatory ethics loses all meaning.

For research to be considered truly decolonial, it must, argues Linda Tuhiwai Smith, prioritize Indigenous voices, histories, epistemologies, and their struggles against settler colonialism (1999: 129). I invite researchers to consider a structurally decolonizing praxis. This would not only involve theories and methods generated by community members with whom you work, it would also employ the genealogy of works produced by other Indigenous scholars dealing with this very issue.

WORKS CITED

Simpson, Audra. *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. (Durham: Duke University Press, 2014).

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. (London: Zed Books, 1990).

Wolfe, Patrick. *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409, 2006.

Decolonizing Dependent Arising

Karin Meyers, Rangjung Yeshe Institute

In modern Buddhist studies the categories of "religion" and "philosophy" follow a colonial logic that advances Euro-American cultural hegemony while delegitimizing other perspectives and experiences. Aspects of traditional Buddhist worldviews that do not conform to modern naturalism, rationalism or materialist science are cast off as "religion," as topics that might be of some historical or cultural interest but not worthy of serious philosophical or existential consideration. In regard to dependent arising, this enables interpreters to elevate aspects of the doctrine compatible with modern (and colonial) perspectives as having some purchase on reality, while dismissing associated ideas concerning karma and rebirth, cosmology, magic or soteriology. A similar pattern applies to Buddhist devotion and ritual. What would happen if instead of dismissing these ideas and practices we took them as potent challenges to the assumptions, values and ways of life that inform the modern academy?

Our climate and ecological crisis demands that we take such challenges seriously. This crisis exposes a catastrophic failure of the modern episteme, as well as the destructiveness of the colonial mindset that informs the ways of knowing and being reproduced in the academy. While modern science and technology may be critical to avert further ecological destruction, in order to deploy this knowledge wisely and repair our relationship to the more-than-human-world, it may also be critical to learn from indigenous communities whose ecological knowledge and relationships have been disrupted by colonialism.

Dependent arising is relevant to this work. Although some modern interpretations of the doctrine are highly ecological, they tend to be naturalistic. By contrast, traditional interpretations accommodate a diversity of worlds and a rich ecology of seen and unseen other-than-human relatives, which better support contact, care and responsibility for these relatives. In other words, a decolonized dependent arising provides a potent philosophical framework for repairing our world(s).

Knowledge and Power: Centering Tibetan and Himalayan Buddhist Epistemic Authority

Annabella Pitkin, Lehigh University

Discourses of rationality, secularism, and modernity that emerged within European and North American colonial projects often caricature Tibetan and Himalayan intellectual and religious life, either as anti-modern, trapped in magic and superstition, or as expressing an ideal “rational religion,” whose insights mirror those of the natural sciences, but only when “irrational” elements like devotion, ritual, or yogic power have been edited out (Lopez 1998). In this sense, Religion Studies discourses surrounding secularism and rationality position Tibetan thinkers and knowledge systems within exigencies of “epistemic rather than religious conversion” (Mignolo 2012). Lama Jabb has highlighted the epistemic and material erasures that both result from and enable “the scholarly preoccupation and public fascination in the West with Tibetan Buddhism” (2015). Definitions of the legitimate subjects of scholarly inquiry affect who can do scholarship, and what research is funded or published. The stakes of knowledge production are not simply epistemic; they are territorial, pragmatic, economic, and professional. A decolonizing approach must therefore center Tibetan and Himalayan epistemic authority as a part of centering sovereignties of Tibetan and Himalayan social, political and religious power.

Tibetan and Himalayan accounts of yogic power, teacher-student lineage connections, and guru-disciple devotion, articulated in genres

like *mam thar*, *gsol 'debs*, *gser phreng*, and *chos 'byung*, are often targets for colonizing and Orientalizing projections. My presentation asked what forms of power Tibetan and Himalayan Buddhist authors exercise when they recount, interpret, or even strategically conceal histories, memories, and vocabularies of yogic power, devotional practice, and teacher-student lineage connection? How do accounts of power and devotion - as practices of recollection, identity and moral personhood - directly intersect with assertions of both territorial and intellectual sovereignty? And in what ways can devotion and accounts of yogic power function most fully as forms of refusal?

23 and Me: Tibetan Buddhist Reflections on its “DNA”

Sangseraima Ujeed, University of Michigan

Tibetans, Mongolians, Nepalese, and Bhutanese identify as “family” in a shared “Wider Tibetan Buddhist Sphere”. Despite the “Tibetan-ness” ascribed by Western Academia, Tibetan Buddhism was not a unilateral transference of a tradition. Rather, it was subject to cross-assimilations over time, in the development of which different ethnicities played a formative hand. The very “Tibetanness” of “Tibetan Buddhism” needs decolonizing, itself a terminology created by the 20th century Eurocentric quest to isolate/define the “other”.

My research focuses on the Tibeto-Mongolian aspect of the Wider Tibetan Buddhist Sphere. Throughout history, thousands of Mongolian monk-scholars travelled to Tibet to study Buddhism. They had Tibetan names, composed in Tibetan and often never returned to their homelands. The inter-transmission of Buddhist knowledge owed to the cultural and religious exchanges through generations of master-disciple relationships, transmission lineages, reincarnation, and travel, contributed to a cosmopolitan and geographically expansive tradition. These individuals did not see Tibetan Buddhism as the intellectual and cultural heritage of another. The very term *nang sog* “Inner Mongol” originally meant “Mongols who were insiders [of the Buddhist tradition]”. Only by reading the works of Tibetan Buddhists from different ethnic backgrounds together as part of a larger whole, can we gain true understanding of the tradition.

Compared to mature fields such as Classics, Theology, or Philosophy, Religious Studies is a rebellious teenager, Buddhist studies a toddler, and Tibetan Buddhist studies an infant –yet to discover and define their identity. “Tibetan Buddhism” as one of the most popular forms of Buddhism being studied and practiced globally today, still remains

a partial vision. According to Nye, “decolonization is a process, that works in many different ways... that aims to create large-scale transformation of all levels of the academy” (Nye 2019:25). Here, the insider and outsider must work together, and through collaboration between all those who have stakes in the tradition; western, traditional, and indigenous scholars, we can broaden our understanding of the “Tibetan” Buddhist world.

WORKS CITED

Nye, M 2019. *Decolonizing the Study of Religion*. Open Library of Humanities, 5(1): 43, pp. 1–45. DOI: <https://doi.org/10.16995/olh.421>

On Vulgar Critique

Riga Shakya, Columbia University

My remarks are drawn from a forthcoming article of mine tentatively entitled “The Place of Orientalism in Tibetan Studies” which examines how Chinese and Tibetan intellectuals inside and outside the PRC engage with Saidean colonial discourse analysis. I share examples of colonial discourse analysis in the work of famed New Left literary critic Wang Hui, and more recently in the work of scholars of Tibetan Buddhism in China.¹ These scholars directly invoke Said’s *Orientalism* in a critique of Tibet scholarship in the west. Put briefly my argument is that their critique is vulgar. By which, I point both to a totalizing scope and blindness to Tibetan traditions and cultures as hermeneutic, and a crude reading of power/knowledge that unknowingly (or knowingly) lends itself to the linear narrative of national history. Yet rather than an accusation that Chinese scholars ‘vulgarize’ Said, it is Said’s argument in *Orientalism* itself that remains vulgar. His problematic critique becomes nothing less than a function of the very discursive formation he purported to critique reinforcing its formation and reasserting its power while so brilliantly exposing it. We might locate the problem in Said’s reading of power/knowledge, the place of individual agency in the formation of power discourses. By failing to make the liberal subject and its

¹ Wang Hui “The Tibet Issue Between East and West”, *Chinese Sociology & Anthropology*, 42:4, 7-30, 11, 2010. More recently Shen Weirong follows this logic in: Shen Weirong, “On New Qing History: Manchu Archival Sources? Orientalism.” (*Xin qingshi de renao he mendaoy: Man wen wenxian? Dongfang zhuyi*), Shanghai Review of Books: http://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_1787748 (accessed September 8, 2017).

sovereignty the locus and focus of a restructuring critique, a failure that Islamic legal scholar Wael B. Hallaq has claimed exonerates Orientalism as a “symptom, rather than the cause or chief culprit, of a psychoepistemic disorder plaguing modern forms of knowledge to the core”.² This pervasive logic does not depart from the parameters of stilted colonial discourse analysis, and their critique of the West is vulgar precisely because their approach searches for, to use Foucauldian terms, “immediate struggles” that look not for the “chief enemy” but for “immediate enemies”. The preoccupation with Orientalism in both the academy (not limited to China) and popular parlance (activists and community organizers) has occluded the richness of Tibetan historical and literary cultures as a critical hermeneutical resource. Decolonial thought, which seeks to delink from western epistemology in the form of the rhetoric of modernity, necessarily mandates the engagement of Tibetan ways of thinking as hermeneutic in an act of ‘epistemic disobedience’.

WORKS CITED

Shen Weirong. “On New Qing History: Manchu Archival Sources? Orientalism.” (Xin qingshi de renao he mendao: Man wen wenxian? Dongfang zhuyi), Shanghai Review of Books: http://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_1787748, (accessed September 8, 2017).

Wang Hui. “The Tibet Issue Between East and West”, *Chinese Sociology & Anthropology*, 42:4, 7-30, 11, 2010.

Wael B. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*, (New York: Columbia University Press, 2018).

² Wael B. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*, (New York: Columbia University Press, 2018).

Nyema Droma in Conversation

Yuyuan (Victoria) Liu, Columbia University

Nyema Droma is a photographer and curator born and based in Lhasa. Nyema received her BA in Fashion Photography and Styling from the London College of Fashion. She is best known for Performing Tibetan Identities, a portrait series of 'new' generation of global Tibetans, which was exhibited at the Pitt Rivers Museum in 2018. Nyema's artwork features on cover of the inaugural issue of Waxing Moon and here she shares her most recent projects, future plans and her reflections on her multiple roles in the world of Tibetan visual culture.

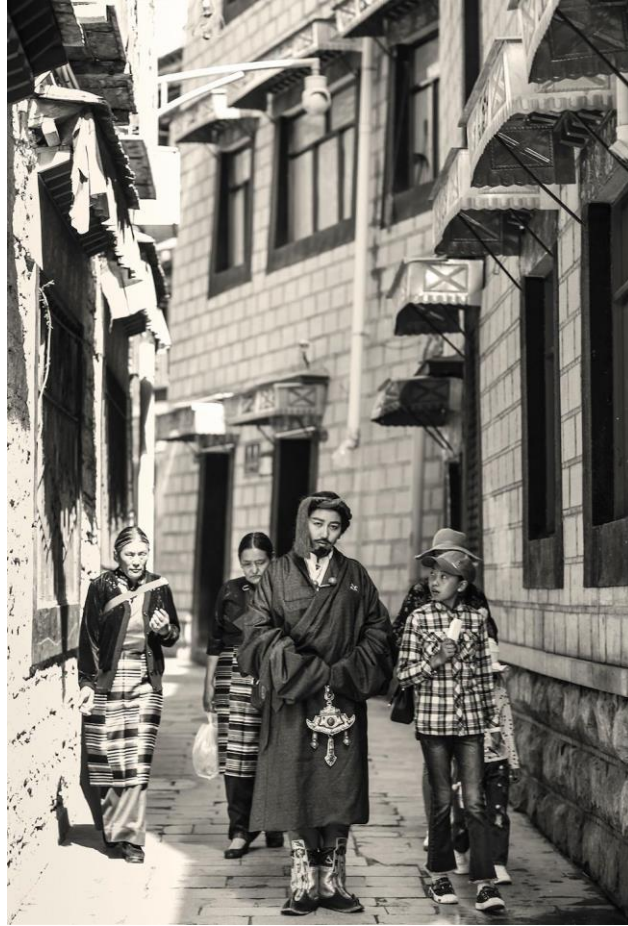
You started fashion photography in university and your early work largely consisted of fashion shoots of Tibetan subjects. How did your early experiences influence your current approach to photography? What inspired your transition to becoming a contemporary photographer?

My early experiences in fashion photography in London have had a great influence on my current work. Working in the fashion industry definitely inspired me in different ways to establish my own brand Hima Alaya. Being exposed to different people from diverse backgrounds in the industry has also taught me how to cooperate with my team members today. As a contemporary Tibetan photographer, I create works that explore issues like cultural identities, self-representation, globalization and social status that play out in contemporary Lhasa. I enjoy being able to present different ideas and concepts through photographs while adding fashion elements and artistic aesthetics to the photographs. Photography has served as a bridge for me to learn more about people and their stories and histories. My camera is a medium through which I express my feelings, thoughts and questions to the audience.

Could you tell us a bit about your exhibition *Performing Tibetan Identities* at the Pitt Rivers Museum in 2018 and your personal experience of interviewing your subjects for the exhibition?

The exhibition “Performing Tibetan Identities” was a photo series project that includes 30 young Tibetans from diverse backgrounds, class, profession and political status. In 2015 at an exhibition in London, I met Clare Harris who was then the curator at the museum. After many meetings with her at Oxford, I was offered an artist residency at the Pitt Rivers Museum, and we came up with the

“Performing Tibetan Identities.” As a Tibetan who grew up in a very diverse culture, I often have many questions about my own identity, and sometimes have trouble balancing my cultural identity and modern identity in contemporary society. On many occasions I feel that I am only performing my Tibetan identity, such as when I put on traditional dress in front of the camera. Like I said earlier, my camera is a medium through which I ask questions and learn about stories. This is why I want to interview different people and investigate their answers towards my questions.



Nyema Droma’s Self-Portrait from *Performing Tibetan Identities* project

Could you tell us about your recent clothing collection for monks and nuns?

Our new collection ‘Lhaksum’ (lhag bsam) is a monastic clothing series specially designed for the lifestyles of the modern sangha from the perspective of fabric and function, and made from the sincere wish to repay their purity of their faith. This series was something I have been wanting to work on since 2016 while I was studying and teaching in

Dromaling Monastery in Yushu. After spending most of my time with monks and nuns that year and getting to know their living environments and daily lifestyle, I wanted to make something that's suitable and functional for them.



You also curate exhibitions, host art festivals and photography competitions. How do you negotiate your multiple roles as a photographer, designer, curator and business owner?

From my experiences as an artist, I had many opportunities to get to know many other interesting roles in the art industry. I love to explore new things and challenges and it is fascinating to see how people react and feel when they come to exhibitions or events we host in Lhasa. I have always aspired to do things that are meaningful and inspiring for my community, promoting an artistic atmosphere in Lhasa and portraying a modern Tibetan image to a wider and more international audience.

What's next?

I plan to finish my master's degree and expand my brand to an international market. At the same time, I hope to curate events and exhibitions in Lhasa that are centered on social values. For my MA research, I want to work on helping local Tibetan artists connect with global communities so that they can reach broader audiences and their work can be subject to more diverse interpretations. I also want to collaborate with artists from other backgrounds to create more Tibetan and Himalayan culture-based artworks. I think these works could stimulate new conversations among Tibetan artists and their audiences

as they see ideas, expressions, visions and interpretations surrounding Himalayan culture from the west.

You have designed the cover of our first issue. What were your creative ideas?

This cover was shot in 2018 during my visit to Tashi Choede monastery in Gonkar county, Lhoka (also known as Gongkar Chö Monastery). Although many wall paintings at the monastery were destroyed during the Cultural Revolution, the site has some of its original traces preserved. It is always fascinating for me to see traditional artworks in monasteries and to appreciate them in my own way.

Which artists and photographers inspire you the most?

I really admire the early generation of Tibetan contemporary artists, such as Gonkar Gyatso, Nortse and Gade. I think these artists create works that truly reflect their communities and comment on their social reality. They are artists who are very expressive and socially aware.

The Necktie

Tsering Döndrup, translated by Chris Peacock

Some say this thing called the necktie evolved from the scarves worn by cart drivers in Europe, while some sources claim that it was first introduced to France by a group of Croatian mercenaries. Regardless of its lowly origins, and regardless of the amount of acclaim or contempt it may have garnered, it's fair to say that in the modern era this thin strip of soft, brilliant cloth has added a magnificent splash of color to men's otherwise drab outfits, like wild flowers blooming on the grasslands. But from its first arrival in Tsezhung through to the present day, the necktie has a history of no more than twenty years. I can personally attest to this piece of history, because it was none other than I who first brought the necktie to the region of Tsezhung.

It was a summer some ten-plus years ago, the kind so beautiful it can't help but bring tears to your eyes. I had just graduated from a university off in the east of China and had returned to my homeland, the grasslands of Tsezhung. At the time, I basically had nothing to my name other than a cheap Western suit with a colorful silk tie, a box of literary texts that would soon prove to be completely useless, a few short poems I had published in some magazines, and a delightful, utterly ridiculous sounding nickname – “The Poet.” Nevertheless, I was feeling bright and cheery, because I would soon be bringing in a monthly salary.

I was assigned to a department that had no connection whatsoever to my major of language and literature. The head of the department was a harsh but fair (something I was to learn later) man in his mid-40s. The first time I went to meet him I was terrified, and I thought he was, too, because his eyes went round as plates and he sat there pointing at my chest for what felt like an age, unable to utter a word. I realized that he was even trembling a little.

“Take... take that thing off your neck!” After a long pause, he added: “What the hell!”

I finally realized that he was talking about my tie. Just you think about it for a second – how could a young man with a glorious title like “The Poet” bow down to some country bumpkin, even if it meaning losing his job? Needless to say, my magnificent necktie was going nowhere.

Later on, every time he complained about my tie, I recited that great Chekhov quote to myself in my head: “Everything about a person should be first-rate: his thoughts, his clothes, his...”

Following the example set by me, the number of people wearing Western suits and ties in Tsezhung grew and grew.

Around here, however, there’s a still big mix of men who’ve cut off their traditional braids and men who haven’t, and for a time people didn’t know quite how to treat this foreign import. Some people tied their ties onto the collar of a tracksuit jacket then put a Mao suit on over the top. Some people donned their Western suits and their ties and then topped it off with a green army cap. Some people wrapped their ties around their necks and tied a knot so tight they almost choked to death. Even the lama Alak Drong, whose fame spread far and wide, adopted a yellow tie which he wore beneath a string of ivory prayer beads, then completed his look with a dark brown leather jacket. I thought it looked completely absurd, but the local sycophants all said that the “style of the reverend lama’s garments is rich with ethnic characteristics!”, which pleased Alak Drong no end. I have no doubt that if the Buddha had stuck around for 2,500 years to witness our modern age and see the state of his disciple, he’d be absolutely aghast.

What surprised me was that my boss finally started wearing a tie. He didn’t really know how to tie it properly, but from a distance, at least, he looked a lot more impressive. What surprised me even more was that one time I happened to come across him sleeping shirtless but with the tie still on. When I asked him what was going on, he replied quite candidly that someone had helped him tie a good knot and if he undid it he wouldn’t be able to tie it again. *Ab kha*, heaven really knows how to play with people, I thought to myself.

Now it’s some ten years later, and I was never able to carve out a career for myself as a poet, but I have become a junior manager at the office – I’ve turned into what I used to think of as a “country bumpkin.” Whether it’s because I’m too busy or because I’m getting on in years I don’t know, but either way I’ve been paying less and less attention to my appearance in recent years. Much to my surprise, I actually ended up getting in trouble again because of this. Yesterday morning when I first got into the office, that harsh but fair boss of mine sized me up and said, “The higher ups are coming to do an inspection today, surely you didn’t forget? What sort of way is this to show your respect, not even wearing a tie? What the hell!”

Works Cited

Tshe ring don grub. "Gong dkris." In *Tshe ring don grub kyi sgrung thung gsar ba bdams bsgrigs* [A Collection of Tsering Döndrup's New Short Fiction], 120-124. Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 2010.

An Amcho's Recitation

Pema Bhum, translated by Tenzin Dickie

In 1970 when I got into Malho Trik National Teacher's College, there were about sixty students in my class. To separate us into two sections - an Upper and a Lower Section - the school tested our Tibetan language and mathematics. I found the math test easy because it only tested addition and subtraction, multiplication and division. But I had trouble with the Tibetan test. There was only one part to the Tibetan test and that was a dictation, a dictation of Lin Biao's introduction to the *Quotations from Chairman Mao Zedong*. Now *Quotations from Chairman Mao* was a book that we carried on our persons at all times no matter what we were doing. We needed to study the *Little Red Book* at least once every day and I could even recite many of the passages from the book word for word. But I had never read the introduction to it. During the test as soon as I heard the word 'introduction', I became totally confused. I still remember writing down 'Introduction.' The teacher began: "Comrade Mao Zedong is the greatest Marxist-Leninist of our era," and I tried my best to write down the words as I heard them.

The results were posted the next day. I had made it to the Upper Section. At the time I could hardly believe that I had made the Upper Section when I couldn't even spell the word 'introduction' properly. Now when I think back on this incident, of course it makes sense. All the students who sat that test were around thirteen or fourteen. It was just as we were learning to read some Tibetan that the Cultural Revolution began and put a stop to our education. Many of us who were taking that test could hardly get any words down on paper, let alone spell the words correctly. The ones who could scrawl down some words must have made the Lower Section.

A few days after this test, we began our classes. But we had no textbooks for any of our classes. All the compositions of the great Tibetan scholars had been classified as 'poison.' Even the Tibetan language textbooks compiled under Chinese government supervision before 1966 could not be used. So, the text that we used for our Tibetan language class was again "Quotations from Chairman Mao Zedong." After some time, the campaign to study Mao's Three Great Essays was launched; these essays were titled *Serve the People*; *Yugong Moves the Mountain*; and *In Memory of Norman Bethune*. So, we had to study these essays for a while in our Tibetan language class. As soon as this campaign was over, the campaign to study Chairman Mao's Five Essays on Philosophy swept the country. The essays were as follows:

On Practice; On Contradictions; On the Correct Handling of Contradictions Among the People; Speech at the Chinese Communist Party's National Conference on Propaganda Works; and Where do Correct Ideas Come From? The school began using these essays as our textbook for the class. The school had three different grades at the time, but students in all three grades used the same textbook. The first essay *On Practice* was the text that we had to study and our teacher was to be Mr. Dorje Tsering. It was Mr. Doring who taught us Tibetan for the first time.

My memories of that first day he came to teach our class are as clear and vivid as if it were yesterday. When he stepped inside the classroom, we collectively sucked in our breath and stopped breathing, so awed and intimidated were we by his fame and his majesty. We all sat up straight in our chairs, stared at his face and waited breathlessly for his first words to us. Mr. Doring came in, put Chairman Mao's *Five Essays on Philosophy* down on the desk, looked at each of us and said,

“It smells of shit in here. Open the windows.”

Not sure what he meant, some of us looked at each other. Some of us kept staring at him, waiting for him to say more.

“Did you all hear me? Open the windows,” repeated Mr. Doring. The students who sat near the windows opened the windows.

“If you must smoke, go and smoke in the toilets, inhaling the smell of piss and shit as you do so. Cigarette smoke in the classroom stings my nose and mouth, and I can barely read a book in here.”

Then we understood that he meant the smell of “shit” to mean the smell of cigarettes. As it were, students weren't allowed to smoke at school. The other teachers, when they found us smoking, punished us by giving us a long lecture. Of course, the teachers had gotten used to giving this lecture and the students had gotten used to hearing this lecture. Mr. Doring's way of scolding the students who smoked was so novel that it confused us at first. Our class had a few students who smoked, and these students used to smoke in the class between breaks.

Now Mr. Doring called out some names and had these students read out a few lines from *On Practice*. One or two of them, thinking that a quick reading would impress the teacher, read hastily, tripping over the words and mispronouncing others in their nervousness. If it were another teacher, they would have stopped the student, made the correction and given a scolding all in one go, but not Mr. Doring. He listened to all the students one by one without stopping them, as if they were giving some great reading.

Then he asked, “Do you guys know what an *amcho* is?”

Maybe the other students didn’t know what an *amcho* was. They just looked at each other and no one said anything. I knew that an *amcho* was a monk who went to people’s houses to read scripture, but was that the answer Mr. Doring was looking for? I wasn’t sure, so I kept quiet.

No one gave an answer. Mr. Doring said, “An *amcho* is a monk who reads scripture in people’s houses.”

I felt very sorry that I had not given the answer when I had it.

Mr. Doring continued, “When the *amcho* read a scripture at people’s houses, it is not necessary for the host to hear and comprehend the words. Often it is not even necessary for the *amcho* himself to hear and comprehend what he is reading. In fact, the faster an *amcho* reads, the more skilled he is considered to be.”

Now we understood what he was saying, which was that we read like *amchos*.

Next, Mr. Doring wanted to give us a dictation. He told us to mark the words we didn’t understand. After he finished dictating, he wanted us to tell him all the words we didn’t know.

As he was dictating, he read very slowly. His voice wasn’t very loud but he spoke each word very clearly, as if he wanted us to hear that this was the way to read and not the way of the *amcho*. As he read, his voice sounded dewy and full-throated, as if a lump of saliva had lodged in his throat. I kept wondering why he wouldn’t just swallow the saliva and then read.

After Mr. Doring finished reading several passages, just as we wanted, we gave him some words that we didn’t know like ‘explanation’ and ‘retinue.’

Then he said, “These are the only words that you don’t know?” Nobody answered him and the classroom went very quiet. “There are more words I don’t know in this essay than you guys,” said Mr. Doring. “Who can explain these terms to me?”

He listed a bunch of revolutionary terms such as society, economy, class, production etc. We came across these terms at least once every day, either in our books or in our lives but there was not a single one of us who could explain what they meant. We sat there dumb and silent.

Works Cited

Bhum, Pema. “*Dran tho rdo ring ma.*” Dharamsala: Bod kyi dus bad (Tibet Times), 2006.



/ WAXING MOON /