

中國邊政

چین چىگاراسياستى

ཀུང་པོའི་མཐའ་ཁྱིའ

目錄

126

宗教文藝介紹

藏族度母信仰淺探 42

藏傳佛教與宗教文化藝術——卓尼禪定寺宗教文化藝術簡介 53

研究動態

新疆地名概說簡介 40

學術論著

唐努烏梁海總管制度初探 1

論薩迦與蒙古建立關係的歷史意義 13

成吉思汗傳(十) 28

我對台灣南島語系民族語言文字化的幾點思考 35

中國邊政雜誌社印行
中華民國八十三年十二月



智慧藏

唐努烏梁海總管制度初探

樊明方

唐努烏梁海位於清帝國版圖的西北部，歷史上是清朝西北邊疆的一塊重要地區。清朝曾在這裡編列五旗，設置總管，長期實行有效的行政管轄。由於史料缺乏而且零散，至今人們對清代時這個地區的政治、經濟、社會狀況所知甚少。對於總管制這樣的重要問題，目前有關學術論著只有片言隻語的介紹。筆者幾年來涉足唐努烏梁海地區史領域，對清代唐努烏梁海總管的設置情況有了一知半解，現在不揣謬陋寫出，請方家指正。

一、唐努烏梁海總管的設置

清朝初年，後來組成唐努、薩拉吉克、托錦、庫蘇古爾等四旗的這部分烏梁海人屬喀爾喀扎薩克圖汗部和托輝特首領根敦、博貝等管轄，當時清朝在漠北的統治尚不夠鞏固，沒有在唐努烏梁海編列旗分、設置總管，而是通過和托輝特首領間接對唐努烏梁海實行統治。乾隆二年（一七三七年），博貝長孫青滾扎卜襲扎薩克多羅貝勒，這些烏梁海人遂歸青滾扎卜統轄。乾隆二十一年（一七五六年）六月，青滾扎卜發動『撤驛之變』，同年十一月被清廷處死。定邊左副將軍、三音諾顏部王公成袞扎布忠於朝廷，在平定青滾扎卜叛亂中建有功勳。乾隆帝發布諭旨，命令將青滾扎卜屬人賞給成袞扎布及其弟策布登扎布。十二月二十八日（一七五七年二月十六日），成袞扎布等上奏推辭，提議將這些人『仍歸入和托輝特四旗之內』，由接替青滾扎卜任扎薩克多羅貝勒的旺布多爾濟等人管轄。乾隆帝覽奏后諭軍機大臣說：『從

前命將青滾扎卜等屬人賞給成袞扎布、策布登扎布等管轄，因伊等辦理諸務俱合機宜，用示獎賞。今據成袞扎布奏請，交與旺布多爾濟、多爾濟策登、達什彭楚克等編設佐領，補授扎薩克，嚴加約束。一切安插機宜，更屬妥協，著照所奏辦理。』成袞扎布奏折中列舉青滾扎卜屬人時說：『查和托輝特所屬有葉克和托輝特……等六鄂拓克並烏梁海十六鄂拓克（註一）』。於此可知：早在青滾扎卜任和托輝特首領的時期，後來組成唐努等四旗的這部分烏梁海人已分為十六鄂拓克，青滾扎卜被殺後清廷提出了在這些人中編設佐領的任務，但尚未實行，更談不到設旗置總管；當時清政府還沒有把他們劃歸定邊左副將軍管轄，中央政府未向他們收稅。

乾隆二十三年（一七五八年）時，後來組成唐努等四旗的這部分烏梁海人已劃歸定邊左副將軍直轄並向中央政府納稅了，然而仍未編列旗分、設置總管。據文獻記載，乾隆二十三年，定邊左副將軍成袞扎布等奏稱：『和托輝特之特斯、奇木、托濟、錫爾克騰等四部烏梁海，共十六鄂拓克，一千一百餘戶，內五百餘戶尚能交納貢賦』，本年僅交來一七一戶的貢賦，『其未完之項，請於次年帶收。』乾隆皇帝於十二月二十三日（一七五九年一月二十一日）諭軍機大臣說：『此等烏梁海受青滾扎卜擾害，生計俱屬艱難，著傳諭成袞扎布，將伊等未完貢賦，加恩豁免，仍令莫尼扎卜曉示伊等：從前何等苦累，今為大皇帝臣僕，除正供外，並無額外需索，現在未交皮張，又行寬免，嗣後爾等應納貢賦，務如數交收，不可有意希恩，仍致缺少。（註二）』乾隆在

這裡要求唐努烏梁海人作一個新舊對比。從前歸青滾扎卜管轄，向其納稅時，稅負沉重，正稅之外，又有額外勒索，苦累不堪；改歸定邊左副將軍直轄，向中央政府納稅之後，只有正稅，沒有額外負擔，現在又免除未完正稅：今日比往昔真是好多了，以後要老老實實完成納稅任務。『今為大皇帝臣僕』一語清楚地告訴我們：乾隆二十三年時這些烏梁海人的隸屬關係已經改變了，已由和托輝特部管轄改為由定邊左副將軍直轄並向中央政府交稅了（註三）。從此中我們還知道：當時這十六鄂拓克烏梁海人分為特斯、奇木、托濟、錫爾克騰四部。然而，並沒有已經編旗設置總管的跡象。

此後一段時間內，清朝編成了唐努等四旗並設置了總管。乾隆二十七年（一七六二年），清政府鑄給了唐努烏梁海四旗總管之印。該年，定邊左副將軍成袞扎布等上奏說：『現在扎哈沁等一旗、阿爾台烏梁海七旗、唐努烏梁海四旗，各安耕牧，俱在卡倫以外，雖各有總管，未經頒給印信，一切出入行走，殊多不便，……請一體賞給。』奏摺專門提出唐努烏梁海總管印信委人暫管之事：『其唐努烏梁海等尚未諳習事體，所給印信，或暫交副都統莫尼扎卜掌管，俟該總管稍知約束所部，再行賞給。』同年五月二十二日（一七六二年六月十四日），乾隆帝批准了軍機大臣的奏議，決定給扎哈沁、阿爾台烏梁海、唐努烏梁海各發印章一顆，這些印章『兼用滿洲蒙古字，照察哈爾總管印信式樣鑄造。』所鑄的『唐努烏梁海四旗總管之印』交由莫尼扎卜暫掌。（註四）至此，我們可以大概指出唐努等四旗設置總管的時間：乾隆二十三年年底至二十七年春天之間。四旗共有四名總管。他們是：代希（達什）、額琳沁、巴圖、伊特格勒。其中巴圖是托錦旗總管，代希是唐努旗總管（註五）。

後來組成克穆齊克旗的這部分烏梁海人原是歸順清朝的厄魯特王丹津阿拉布坦（丹津拉布坦、丹拉布丹）收服的，當時這部分烏梁海人的酋長是薩爾達木。時在喀爾喀的鎮邊將軍將丹津阿拉布坦收服烏梁海一事奏報清廷，『有旨烏梁海歸該王節制』。後來丹津阿拉布坦因事革職，薩爾達木被封為輔國公。旨未到薩爾達木即身故，『其子姪無力承襲』，丹津阿拉布坦之親戚名丹畢者，『設謀承襲輔國公』，管該部烏梁海之事。二三年後丹畢亦因事革職。乾隆二十九年（一七六四年），清廷發布命令：丹畢所屬烏梁海人『統歸唐努烏梁海，編為十佐領，由伊佐領內奏請補放總管一員』。薩爾達木之子砂爾巴成為首任總管（註六）。這樣，唐努烏梁海五旗全部編成，五旗共設總管五員。

乾隆二十七年唐努烏梁海四旗總管之印鑄成時，唐努烏梁海四位總管的政治經驗還很缺乏，執政能力都很低下，其中尙無堪以充任四旗總首腦之人。三音諾顏部副都統莫尼扎布（懋那札布）當時管理烏梁海事務有年，清廷令他暫時掌管此印，統轄唐努烏梁海四旗。此後二三年間，唐努旗總管代希脫穎而出。乾隆二十九年，清廷征調唐努烏梁海人參加作戰，授予代希使用旗幟之權。三十年（一七六五年），因代希『出征奮勇』，立有軍功，賞給副都統職銜。後來，清廷經過考察，認為代希『為人忠誠、學問優長、任事勤敏』，將唐努烏梁海四旗總管之印賞給其掌管，代希成為統管唐努烏梁海五旗的副都統兼唐努旗總管（註七）。此後副都統一職始終由唐努旗總管擔任。

唐努烏梁海五旗由唐努旗副都統銜總管統轄的局面到十九世紀中葉有了改變。咸豐五年（一八五五年），定邊左副將軍奕興上奏說：唐努烏梁海五旗原有東西之分，唐努等四旗是西烏梁海，西烏梁海設有副都統銜一員，頒有總管四旗印信，四旗悉歸約

束，庫蘇古爾旗是東烏梁海，雖有總管而無印信，遇有應向定邊左副將軍和朝廷呈報之事，向系由管轄西烏梁海的副都統轉報（註八），由於庫蘇古爾旗與唐努旗相距甚遠，每每因轉報延誤公事；該旗又毗連俄境，『撫綏彈壓在在關緊要』，請頒給印章一顆。（註九）理藩院不明情況，又無成案可稽，奏請令定邊左副將軍查明唐努烏梁海總管設置及頒印情況上報。後來，唐努烏梁海副都統拉瑪札布將唐努烏梁海先後設有總管五員，頒有印信一顆的情況報給將軍，咸豐六年五月初四日（一八五六年六月十二日），皇帝在定邊左副將軍慶如的奏摺上批了『該部議奏』四個大字（註一〇）。理藩院議奏的情形我們不得而知，總之印章之請未獲批准。同治十一年（一八七二年），庫蘇古爾旗總管固喇翁札布札蘭重申前請。此次他首先以資助烏里雅蘇台城維修工程的名義捐出大量錢物，計有：騾馬五十五匹、騾牛五十頭、公羊二百隻、白面一萬觔、白銀一千兩；同時訴說該旗人口已達五千餘，距唐努旗總管辦公處遠達千里辦事極為不便等等，懇請頒給印信。署定邊左副將軍奎昌等於同治十一年十一月二十日（一八七二年十二月二十日）上奏，說『該總管捐輸各項照章估實銀至四千兩』，請求仿照前此不久扎薩克圖汗部落一個捐助牲畜合銀四千兩頒給印信的先例，頒給管旗關防（註一一）。清廷批准了奎昌等人的請求，同時宣布：此後『不得援以為例（註一二）』。

庫旗請印成功改歸將軍直轄一事給了克穆齊克旗很大影響。克穆齊克旗總管也想提高自身地位，擺脫受制於唐努旗副都統銜總管的局面，遂向定邊左副將軍提出申請，將軍沒有轉奏，光緒二十五年（一八九九年），精明強幹的克旗總管海都布率領該旗一〇佐領章京上書將軍，又一次強烈要求頒給印信。代行將軍職

權的烏里雅蘇台參贊大臣志銳等人同情克旗的要求，於同年七月十九日（一八九九年八月二十四日）上奏皇帝，提出克旗與俄交界、人口眾多，距唐旗遙遠三大理由，請求頒給印信（註一三）。清廷命新任定邊左副將軍連順察看情形，奏明請旨。連順派遣屬員錫凌額前往調查，了解到克旗人口已增至將近萬人，毗連俄國交涉事多，距唐努旗遙遠，克旗總管與唐努旗副都統銜總管關係不睦。連順遂於光緒二十五年十二月十七日（一九〇〇年一月十七日）上奏，請求發給印信。清廷當即批准（註一四）。嗣因八國聯軍侵占北京，烏城派人赴京領印未果。連順就在烏城「先為刻就木質清文關防，文曰「管理奇木奇克河烏梁海總管之關防」，飭其暫行領用（註一五）」。局勢恢復正常後才換發了正式印章。從此，唐努旗副都統銜總管的管轄範圍縮小到唐努、撒拉吉克、托錦三旗，庫旗總管、克旗總管與他分庭抗禮，三個人都直接聽命於定邊左副將軍。

二、唐努烏梁海總管的產生程序、任職條件及職務關係的消滅

唐努烏梁海總管制度在清代實行了一五〇餘年。關於總管的產生程序、任職條件及職務關係的消滅，清代形成了一套制度。

關於總管的產生，嘉慶朝《大清會典事例》記載：『唐努烏梁海官制，五旗設總管五人……皆由定邊左副將軍選擬奏補（註一六）。』具體地說，總管的產生要經過三道程序。第一是本旗推荐。即由該旗自行揀選適當人選，推荐给定邊左副將軍。這種推荐是差額推荐，必須推荐兩名，並且指明何者為第一候選人，何者為第二候選人（即所謂『擬正』、『擬陪』）。推荐時要說

明被推荐人的現任職務，並『出具印甘各結』即附上經過蓋印簽名的書面推薦意見。唐努烏梁海總管出缺以後，通常先委派一人暫時代理總管職務。推荐工作即由代理總管主持進行。庫旗克旗未領印信之前，各旗的推薦意見都是先報唐努旗副都統銜總管，再由他報給定邊左副將軍。庫旗、克旗改歸將軍直轄後，該二旗的推薦意見由他們各自直接報給將軍，唐、撒、托三旗的推薦意見仍由唐努旗副都統銜總管呈報。第二是將軍提名。各旗的推薦意見一般於來烏里雅蘇台城交納貢皮時呈給定邊左副將軍，被推荐人亦于同時來到烏城。將軍、參贊大臣等收過推荐文書，即召見被推荐人，當面『驗看』。如果認為某人合格，就提名其為總管並『出具考語』即寫出考察意見，報請皇帝批准。被提名者一般是第一候選人。定邊左副將軍在向皇帝上奏的同時，要將奏文內容抄報理藩院（一九〇一年以後為理藩部），該旗的推薦意見要同時抄報。第三是皇帝委任。定邊左副將軍的奏摺送到北京後，皇帝如認為被提名人是合適人選，即發布諭旨予以批准。

宣布總管職務的儀式相當隆重。接到批准提名的上諭後，定邊左副將軍傳喚被批准的總管到烏里雅蘇台，當面宣讀聖旨。該總管要面朝北京方向跪下宣誓，表明感激隆恩的心情，表示『妥約屬眾，誠心歸附』、勉力當差、『效盡犬馬』的決心。事後定邊左副將軍要將舉行儀式的情形奏報朝廷。

總管必須由合適人選擔任，才能完成其特定的任務。所以，擔任總管職務是有條件的。定邊左副將軍對被提名者的考語，能夠反映清政府選任總管的標準。筆者見到的考語有如下述：『屬眾傾服』、『眾心傾服』；『熟悉公務』、『通曉公事』；『辦事勤能』、『辦事認真』、『辦事勤奮』；『通曉文字』、『通曉蒙文』；『明白謹飭』、『為人謹慎』。從這些考語看來，唐努烏

梁海總管的任職條件主要有四條，即有威信、有能力、有文化、工作積極。對一個候選人來說，這四條不必同時具備，但至少須具備其中一條。

唐努烏梁海總管任職必須具備威信、能力、文化等條件，必須經過推荐、提名、批准三道程序；任職期間，必須服從皇帝旨意，服從理藩院和定邊左副將軍的命令，完成工作任務，如不稱職，朝廷隨時可以撤免。因而，這種總管職務是一種提名委任職，而不是世襲的爵職。但是，這種任命制並不是完全的任命制，而是與世襲制結合在一起的。清政府委任總管時總是盡可能地照顧當地有勢力家族的利益，總管缺位以後，繼任者一般是前任總管的同族血親，不是兒子，就是弟侄。所以，唐努烏梁海總管的提名委任制帶著濃重的世襲制色彩，出身於貴族之家在實際上成為最重要的任職條件。以唐努旗副都統銜總管為例，自乾隆五十四年（一七八九年）代希病故以後，繼任的七任總管全是代希的後代（註一七）。克穆齊克旗總管海都布病逝後，接任總管的是其長子佈音巴達爾琥（註一八）。

由於沒有擺脫世襲制的原則，推荐、提名總管候選人時選擇範圍就非常小，往往降低標準，照顧血統最高貴的人。清末的唐努旗副都統銜總管棍佈多爾濟庸懦無能，俄國人薩菲亞諾夫描寫他『智力貧乏，意志薄弱（註一九）』；一九一六年見過他的中國駐烏里雅蘇台佐理專員陳毅評價他『太忠厚，不能取下（註二〇）』。但他是代希的後代，卸任總管鄂勒哲依瓦齊爾的長子，代理將軍事務的烏里雅蘇台參贊大臣志銳等人就給他寫了『人尚樸誠，蒙文通曉』八個字的評語上報，清廷照樣批准（註二一）。

世襲制的影響使清政府有時甚至把不能獨立履行職務的年幼

之人或不諳公務之人任命為總管。代希故去以後，其子丹金繼任唐努旗總管。因其年幼沒有經驗，總管印暫交一個叫色爾格的官員掌管，聖旨命『印務事項二人會辦。』乾隆五十七年（一七九二年）丹金才正式履行總管職務（註二二）。

唐努烏梁海總管職務關係的消滅有以下三種情況。一種情況是死亡。唐努烏梁海總管職務是實際上的終身制。清代代希至興達遜六任唐努旗副都統銜總管都死於任上，其職務關係至本人死亡才消滅。另外一種情況是病免。光緒七年（一八八一年）總管巴札爾、光緒十三年總管札木色林、光緒十六年（一八九〇年）總管邁達爾和多噶爾、鄂勒哲依瓦齊爾在任時所屬總管車都布以及鄂勒哲依齊爾本人，都是因病告退的。還有一種情況是因犯錯誤或犯罪被撤職。道光二十四年六月三十日（一八四四年八月十三日），清朝皇帝降諭內閣：『桂輪等奏參貽誤公事並需索無厭之烏梁海總管一摺。烏梁海總管垂敦扎布，於本年呈進貂鼠解送烏里雅蘇台並不隨行，且平日於所屬之人，需索入己，怨聲載道。著照所請，垂敦扎布著革去總管，另行奏補（註二三）。』桂輪當時是定邊左副將軍，垂敦扎布所在旗的貂皮是送到烏城交納的，該垂敦扎布為唐努烏梁海的一位總管無疑。這是一個總管職務關係因撤職而消滅的實例。（註二四）

三、唐努烏梁海總管的職責、義務及待遇

清代，喀爾喀蒙古享有高度的民族自治權利，唐努烏梁海地理位置比喀爾喀蒙古更為僻遠，情況更為特殊，因而唐努烏梁海人享有的自治權利更大。總管作為唐努烏梁海的行政首腦，負有統管該地區行政、司法、邊防等一切公共事務的責任。

唐努烏梁海總管統管本旗各佐領，處理全旗的行政事務，維持社會秩序。他負責劃分本旗居民的居住區，在本旗成員間攤派官差，征收賦稅（註二五）。上交中央政府的貢皮是法定的，征收額有明文規定。總管的職責在於把貢皮額具體分配到各佐領，並將各佐領的貢皮收到一起，親自押抽運到烏里雅蘇台城交給將軍。地方稅差可分兩種，一種是各個旗特有的，一種是五旗共同的。各旗特有的稅差由本旗總管征用。五旗共同的稅差由唐努旗副都統銜總管征用。光緒二十五年克旗請求頒發印信的呈文中提到：唐努旗副都統銜總管向克旗『違例攤派公務，花費受累不輕』，『按年印務處傳喚差使牛馬各一百五六十匹。若有不敷，每張

貂皮要折銀六兩。（註二六）』這是唐努旗副都統銜總管向各旗征用稅差的例子。庫旗、克旗改歸定邊左副將軍直轄以後，該二旗不再給唐努旗副都統銜總管納稅當差，薩拉吉克、托錦二旗一仍舊貫。

唐努烏梁海五旗無專門的司法機構，這裡行政權與司法權混為一體，總管要履行法官的職責。清政府規定唐努烏梁海等邊疆地區少數民族統歸理藩院管理。嘉慶朝《大清會典》記載：『唐努烏梁海轄以定邊左副將軍，阿爾泰烏梁海阿爾泰諾爾烏梁海轄以科布多參贊大臣，統以定邊左副將軍，三烏梁海皆隸理藩院；『定邊左副將軍、科布多參贊大臣所屬烏梁海……總管以下……隸於理藩院。（註二七）』清朝制定了治理中國西部、北部少數民族地區的行政法規——《理藩院則例》，清政府把這個文件譯成蒙文，發給唐努烏梁海總管學習、使用（註二八）。唐努烏梁海毗連喀爾喀蒙古，又曾長期處於蒙古族人的統治之下，因而清政府把他們視為蒙古人。清政府制定的管理蒙古地區的行政法規

——《蒙古律例》也施行於唐努烏梁海地區。清代，唐努烏梁海地區的輕微案件由當地總管審判，總管辦公處備有皮鞭、夾棍等刑具；重大案件由總管報送定邊左副將軍衙門審理。（註二九）

管理邊防是唐努烏梁海總管的重要職責之一。一七二七年中俄《布連斯奇條約》簽訂以後，中俄兩國在唐努烏梁海東北部和北部邊界上建立了一〇多個界牌，這些界牌的巡查任務由唐努烏梁海人承擔。一八六九年中俄《烏里雅蘇台界約》簽訂之後，中俄兩國在唐努烏梁海西部地區與俄國交界處建立了八處牌博。唐努烏梁海總管們奉命派遣人員經常前去巡邏，並向定邊左副將軍匯報（註三〇）。唐努烏梁海官兵在巡邏中發現越界俄人，要送交上級處理。一八五〇年七月，唐努烏梁海總管拉瑪扎布曾將越界俄人密哈爾押送定邊左副將軍，後轉送庫倫交俄官領回（註三一）。當邊疆有事之秋，唐努烏梁海總管要按照清政府的命令行事。十九世紀六十年代劃定西北邊界過程中，唐努烏梁海總管率領當地官民協助勘查界址、監視俄人動向、為勘界官員提供後勤服務，做了不少事情。一九〇〇年八國聯軍侵華期間，各旗總管根據定邊左副將軍的指示曾組織當地人民加強邊界防務（註三二）。

唐努烏梁海總管有為清朝皇帝當差的義務。清朝皇帝在木蘭皇家狩獵場打獵時，唐努烏梁海的總管們要輪流前來充當隨從，以盡臣子之禮，這就是所謂的『圍班』。乾隆五十二年九月一日（一七七七年十月十一日），清帝在木蘭圍場諭軍機大臣說：『北路唐努烏梁海、阿勒台烏梁海等，非土爾扈特、和碩特、杜爾伯特等台吉后裔可比，不必同入年班朝覲，無論出痘與否，每年止赴熱河朝覲隨圍，若人數較少，間年遣派一次亦可（註三三）』。次年，清政府議准：『科布多所屬之阿爾泰烏梁海、烏里雅蘇

台所屬之唐努烏梁海』。『分爲四班，按年輪赴木蘭隨圍（註三四）』。後來爲了減輕負擔，規定唐努烏梁海總管與阿爾泰烏梁海總管、扎哈沁總管等『分編爲圍班四班，以次輪值。（註三五）』。圍班是必須盡的義務。唐努烏梁海總管參加隨圍時，與內蒙官員王公履行同樣的職責。嘉慶十五年（一八一〇年），清廷規定：『青海、土爾扈特、杜爾伯特、和碩特、扎哈沁、烏梁海等處圍班人員，由該將軍大臣咨報，與內扎薩克官員一體當差（註三十六）』。參加隨圍的唐努烏梁海總管要覲見清朝皇帝，皇帝會賜給他們食物。乾隆五十年八月（一七八五年九月），唐努烏梁海總管額林沁等二人就享受到了這種殊遇。（註三七）參加隨圍的唐努烏梁海總管每人還可得到官用緞一匹的賞賜。（註三八）

唐努烏梁海總管享有獲取俸祿的權利。烏梁海官員的俸祿數量在清政府的俸祿表中有明文規定。嘉慶朝《大清會典》記載了清朝各類官員的俸祿數量，書中說：『外藩蒙古之俸，其等九：其烏梁海之散秩大臣、副都統及喀爾喀之八品官，亦視八旗武職官減半給俸。』據同書記載：『八旗武職官一品至九品，俸銀各與文職官同，但支正俸，不支恩俸。』文職官二品歲支正俸銀一五五兩，三品歲支正俸銀一三〇兩（註三九）。唐努旗副都統銜總管官階二品，因而其年俸爲七七點五兩；其他四旗總管官階三品，其年俸爲六十五兩。

唐努烏梁海總管享有獲得清朝爵位、封號、翎頂的權利，因爲軍功、邊防得力等可以得到晉級的獎勵。唐努烏梁海總管的妻室與內外蒙古官員貴族的妻室一樣，也可得到封號。乾隆四十年（一七七五年）清朝皇帝的一個諭旨中提及：當時『頒給青海、杜爾伯特、烏梁海、土爾扈特、和碩特台吉等妻室冊誥，俱發給該將軍大臣等轉行頒給。（註四〇）』

四、結束語

總管是清朝在唐努烏梁海推行旗佐制度的產物。由於唐努烏梁海五旗的編設有先後，總管的設置時間也不劃一。唐努等四旗總管設置於青滾扎卜事件後的乾隆二十三年至二十七年之間，克穆齊克旗總管則設置於乾隆二十九年丹畢革爵之後。乾隆後期至嘉慶時期，唐努烏梁海總管制度趨於完善。

唐努烏梁海總管是一種提名委任的職務，總管對定邊左副將軍和清朝中央政府有明確的隸屬關係，其產生有法定的程序，任職有一定條件，職務關係消滅也有一定的形式。唐努烏梁海總管必須對清朝統治者負責，必須完成清朝國家委託的任務，必須服從清朝法律。他管理屬民，征收賦稅並上交中央，巡查邊界，維持秩序，服從清政府的調遣。他領取清朝的官俸，與他的妻室一起接受清朝皇帝的封號。因此，盡管他屬於『土官』，與『流官』有別，但他是清朝的地方官吏這一點是確定不移的。

註釋

註一：《平定準噶爾方略·正編》，第三十五卷，第十八頁。

註二：《平定準噶爾方略·正編》，第六十六卷，第一〇一頁。

註三：克穆齊克旗一九一八年呈送給中國中央政府駐烏里雅蘇

台佐理專員恩華的《肯木次克總管歷代勛績》中說：

唐努烏梁海四旗，於乾隆二十三年前，曾歸喀爾喀札薩克圖汗部落察滾扎巴王管轄；外蒙古地方自治政府一九一六年四月二十五日致俄國駐庫倫總領事的照會中說

：『唐努烏梁海人民原為我喀爾喀清棍札布王屬下差丁，旋自前清乾隆二十三年以逮宣統三年，共一百五十餘載，仍分隸喀爾喀扎薩克圖、賽音諾顏兩部之四旗，暨烏里雅蘇台將軍管轄。』可資參考。原文分別見：台北中央研究院近代史研究所編：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一頁、四二頁。

註四：《平定準噶爾方略·續編》，第十七卷，第六一七頁。

註五：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一—二〇二頁。

註六：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇〇—二〇二頁；中國第一歷史檔案館藏：軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，第二號。

註七：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁；軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，第二號。

註八：唐努烏梁海先頒四旗總管之印，後成五旗，印未更換；乾隆二十七年頒印時庫旗即為四旗之一，庫旗自始即在副都統管轄之下，奕興等所言與事實不符。

註九：軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，第一號。

註一〇：軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，第二號。

註一一：中國第一歷史檔案館藏：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，五號文件。

註一二：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，十三號。

註一三：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，十三號。

註一四：台北故宮博物院故宮文獻編輯委員會編：《宮中檔光緒朝奏摺》，台北，一九七四年出版，第十三輯，第四〇

九—四一〇頁。

註一五：《宮中檔光緒朝奏摺》，第二十三輯，第三〇八—三〇九頁。

註一六：嘉慶《大清會典事例》，第七四〇卷，第一三頁。

註一七：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二三四卷，三號；《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁。

註一八：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一八號。

註一九：卡鮑著，遼寧大學外語系譯：《圖瓦歷史與經濟概述》，商務印書館，一九七六年出版，第二〇九頁。

註二〇：《中俄關係史料·外蒙古》，第一一一頁。

註二一：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二三四卷，三號。

註二二：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁。

註二三：《清宣宗實錄》，第四〇六卷，第二一頁。

註二四：總管產生程序，任職條件及職務關係的消滅這部分內容的表述，除根據上列資料外，還有以下資料作為根據：中國第一歷史檔案館藏：理藩部全宗，三八〇卷、四三〇卷；宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，四號、五號、六號、八號、一〇號、一二號、一四號、一六號文件，第二五七卷，一號、二號、三號、六號、七號文件；軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，一號、二號文件。《宮中檔光緒朝奏摺》，第九輯，第二一九頁。

註二五：卡鮑著，遼寧大學外語系譯：《圖瓦歷史與經濟概述》，第九〇—九一頁。

註二六：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一三號。

註二七：嘉慶朝《大清會典》，第三十六卷，第一八頁、二〇頁。

。註二八：《中俄關係史料·外蒙古》，第一九二頁。

註二九：明茨洛夫著、馬曼麗譯：《秘密使命——烏梁海紀行》，商務印書館，一九八二年出版，第二一九頁、一九三頁。

註三〇：軍機處錄副奏摺，外交類，第五〇二卷，第十五號。

註三一：台北近代史研究所編：《四國新檔·俄國檔》，台北一九六六年出版，第七—八頁。

註三二：《宮中檔光緒朝奏摺》，第十五輯，第一三七—一三八頁。

註三三：《清高宗實錄》，第一二八八卷，第一頁。

註三四：嘉慶朝《大清會典事例》，第七四七卷，第十六頁。

註三五：嘉慶朝《大清會典》，第五十三卷，第七頁。

註三六：嘉慶朝《大清會典事例》，第七四七卷，第一九—二〇頁。

註三七：《清高宗實錄》，第一二三六卷，第三二、三七頁。

註三八：《理藩院則例》，第二二卷，《扈從事例》。

註三九：嘉慶朝《大清會典》，第一四卷，戶部，第五頁。

註四〇：嘉慶朝《大清會典事例》，第二四四卷，禮部，第三七—三八頁。

附錄：唐努烏梁海歷任總管小考

關於唐努烏梁海總管的姓名事跡，歷史文獻中沒有系統的記述。很多人已經永遠不可能爲人所知了，但尚有一部分人在歷史載籍中留下了他們的痕跡。根據筆者目前掌握的材料，有清一代可考的唐努烏梁海總管有三十餘位。現分述於下：

1. 唐努旗副都統銜總管

代希（達什）：首任唐努旗副都統銜總管。青滾扎卜叛亂事件中遣散亂兵有功，賞戴花翎，任爲總管。乾隆二十九年旨准使用旗幟。乾隆三十年以軍功獲副都統職。因『爲人忠厚、學問優長、任事勤敏』，乾隆五十一年（一七八六年）奉旨掌印，管理唐努烏梁海五旗事務。乾隆五十四年（一七八九年）病故。（註一）

丹金：代希之子，接替代希遺缺。起初，因年幼閱歷淺，由色爾格輔佐，公務由兩人共同處理。後因『盡力當差，始終勤奮』，獲副都統銜。（註二）

達木巴勒：以丹金弟繼丹金爲總管（註三）。

巴圖札布：達木巴勒長子，繼達木巴勒爲總管。（註四）

拉瑪札布（啦嘛札布）：巴圖札布的繼任者，任職前爲筆帖式。道光五年（一八二五年）就任總管。道光七年（一八二七年）因『差使奮勉』獲副都統銜。道光三十年（一八五〇年），曾將越界俄人密哈爾送交定邊左副將軍處理。一八六二年初奉命隨明誼實地調查沙賓達巴哈以西的中俄邊界情況。此後奉命調查沙賓達巴哈附近舊蓋木房一事。代理定邊左將軍麟興在同治元年十月二十二日（一八六二年十二月十三日）的奏摺中提到：將調其來烏城面談。其後情況不詳（註五）。

興達遜：拉瑪札布之弟，同治二年五月初四日（一八六三年六月十九日）任爲總管，同治四年五月初六日卒于任（註六）。

鄂勒哲依瓦齊爾：拉瑪札布之子（一說是興達遜之弟），同治四年九月二十九日（一八六五年十一月十七日），明誼等接到批准鄂勒哲依瓦齊爾爲總管的上諭，此前他的委筆帖式。同治十年（一八七一年）獲副都統銜。光緒二十五年（一八九九年），他上書代理將軍事務的烏里雅蘇台參贊大臣志銳等，自稱『年老力衰，舊病復發，難以辦公』，請以子棍佈多爾濟代。志銳等認爲此人『年老昏耄，沈湎于酒』，貽誤公事，奏請照准。清廷旋即批准（註七）。

棍佈多爾濟（貢布多爾濟、工布多爾濟）：鄂勒哲依瓦齊爾長子，以花翎札蘭章京繼父職，時年二十五歲。其中庸懦弱無能。他上任時俄國侵略勢力已深深地滲入了唐努烏梁海，他對俄國侵略者奴顏婢膝，一九一〇年俄國政府賞以斯坦尼斯拉夫二級金質獎章一枚。一九一二年二月，他在俄國支持下宣布屬他管轄的唐努、薩拉吉克、托錦三旗『獨立』，請求俄國出兵占領唐努烏梁海各要地予以支持，並向沙皇遞交呈文，請求將該三旗置於俄國『保護』之下。一九一四年七月十七日，在俄國邊務專員採列林宣布沙皇批准對該三旗實行『保護』時，他向俄國遞交了『保證書』。不久失寵，俄國以更加馴順的賣國賊那旺代替了他，並且抄搶了他的家產。此後他有所轉變。一九一六年他去庫倫、烏里雅蘇台，請求外蒙地方自治政府和中國中央政府駐外蒙官員設法救援，同年冬抑鬱而死。（註八）

此外，中國進入民國時代後，有一人沒有合法身份但是實際行使總管權力：

蘇達那木巴勒株爾（索達拉木巴拉珠兒）：棍佈多爾濟之子

。那旺任偽『總管』後，曾被拘去俄境囚禁數月。一九一八年十二月，當中國中央政府駐庫倫辦事大員公署秘書黃成埈率軍到達唐努旗時，他率官民歡迎，並呈遞蓋用清朝舊印的呈文，請求將唐努旗仍歸中國管轄。呈文中所用的名義是：『總管唐努烏梁海印務、已故棍布多爾濟之子、三品頂戴梅楞（註九）。』

2. 克穆齊克旗總管

砂爾巴：克穆齊克烏梁海酋長薩爾達木之子。乾隆二十九年就任該旗首任總管（註一〇）。

畢其雅：海都布爲其姪，任職年代不詳（註一一）。

瓦齊爾：同治二年在任（註一二）。

巴札雅（巴扎爾）：當清朝立界大臣與俄方代表勘分烏里雅蘇台地段中俄邊界時，曾與鄂勒哲依瓦齊爾、貝子旗官員一起，督飭當地官民爲立界大臣備辦烏拉、房間、羊隻並指陳路徑。光緒七年（一八八一年）十一月，定邊左副將軍杜嘎爾奏稱此人因病請求免職（註一三）。

多噶爾：光緒八年（一八八二年）七月，定邊左副將軍杜嘎爾保奏此人繼巴札爾之職。光緒十六年七月初八日（一八九〇年八月二十三日）病免（註一四）。

色呼依：光緒十六年多噶爾病重不能辦公，七月初八日，定邊左副將軍托克湍等奏請以色呼依繼任（註一五）。

海都布（海圖巴）：總管畢其雅之姪，光緒二十一年（一八九五年）七月被提名爲總管，此前任梅楞章京。光緒二十五年（一八九九年）請求發給印信脫離唐努旗副都統銜總管管轄，後獲批准。光緒二十七年時四十二歲。光緒三十四年（一九〇八年），曾採取過一些驅逐俄國非法移民，限制俄國侵略行爲的措施。因邊防得力，曾賞戴二品花翎，加一級。宣統元年（一九〇九年）

（四月十二日病逝（註一六））。

佈音巴達爾琥（巴彥巴達爾呼）：海都布長子，原爲達噶噶，海都布逝世後繼任。據俄國材料，他曾於一九一三年十月向俄國政府呈遞要求給予『保護』的『申請書』。但是他在一九一六年至一九一八年曾數次向中國中央政府代表遞送呈文，要求中國政府採取行動收回唐努烏梁海。一九一九年，在中國收復唐努烏梁海的鬥爭中，他表現得很積極（註一七）。

3. 托錦旗總管

巴圖：首任總管（註一八）。

徹都布（車都布）：同治二年在任。此年該旗因先一年遭災，捕貂未足定額，欠交貂皮由其餘各旗分攤。後因病乞休（註一九）。

札木色林（札木色楞）：車都布長子，原爲十家長，車都布病退後繼任總管。光緒十三年（一八八七年）六月二十四日，因身患重病不能辦公免職（註二〇）。

達什端多布：原爲委章京，光緒十三年六月二十四日繼札木色林爲總管（註二一）。

額爾德呢：光緒二十年（一八九四年）八月繼達什端多布爲總管，此前爲章京（註二二）。

凌奎：光緒二十一年七月初六日（一八九五年八月二十五日），定邊左副將軍崇歡等提名其繼額爾德呢爲總管，此前爲達噶噶。光緒二十七年（一九〇一年）時四十一歲，光緒三十一年（一九〇五年）病逝（註二三）。

洛布桑錦巴：光緒三十一年繼凌奎爲總管，宣統二年（一九一〇年）時尚在任。該年，托錦、唐努、薩拉吉克三旗捕貂不足，清廷爲體恤邊民，准以別樣皮張抵交（註二四）。

陶木特：一九一五年時在任。俄國宣布對唐努烏梁海實行『保護』，他不願順從。俄國『烏梁海邊區事務專員』格里戈里耶夫派兵繳了他的隨從的槍械，砍傷他的一隻手臂，宣布將他『撤職』（註二五）。

4. 庫蘇古爾旗總管

伊特格勒：首任總管（註二六）。

固喇翁札布札蘭：同治十一年（一八七二年）時在任。該年曾捐錢物給烏里雅蘇台城維修工程，請求給印信（註二七）。

克什克濟噶勒：光緒二十七年時在任，時年三十二歲。光緒三十三年（一九〇七年）曾向定邊左副將軍呈交關於該旗自然資源及經濟情況的調查報告（註二八）。

5. 薩拉吉克旗總管

額林沁：首任總管（註二九）。

巴勒錦呢瑪：光緒二十七年時在任，時年三十八歲。宣統二年時尚在任（註三〇）。

6. 不明旗籍的總管

額林沁：乾隆五十年（一七八五年）八月曾在木蘭『隨圍』。於八月九日（一七八五年九月十二日）入覲。乾隆帝曾連續四次賜其食（註三一）。

垂敦扎布：道光二十四年（一八四四年）時在任。不按規定親自押運貢皮到烏里雅蘇台，又勒索屬下烏梁海人，被革職（註三二）。

楚勒圖穆棍布：同治二年在任。該年，其屬下通曉俄語之閑丁琛伯勒曾作為翻譯，隨巡邊隊伍至阿勒坦諾爾烏梁海巡查（註三三）。

邁達爾：光緒十六年（一八九〇年）病免（註三四）。

註釋

註一：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一—二〇二頁；軍機處錄副奏摺，民族類，蒙古項，第二三八三卷，第二號。

註二：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁。

註三：同註二。

註四：同註二。

註五：故宮博物院明清檔案部編：《清代中俄關係檔案史料選編》，第三編，下冊，中華書局，一九七九年出版，第一二四二頁；軍機處錄副奏摺，外交類，第五一二卷，一號。

註六：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，四號，第二五七卷，三號；硃批奏摺，外交類，第三八六號。

註七：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一四號，第二三四卷，三號，第二五七卷，三號；《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁。

註八：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二三四卷，三號；《圖瓦歷史與經濟概述》，第二〇九頁、二二三頁；《中俄關係史料·外蒙古》，第一一一頁；陳春華：《俄國外交文書選譯——關於蒙古問題》，黑龍江教育出版社，一九九一年出版，第三五〇—三五二頁。

註九：《中俄關係史料·外蒙古》，第一一一頁、第三二四—三二五頁。

註一〇：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一—二〇二頁。
註一一：同註一〇。

- 註一二：宮中全宗，民族類，蒙古項，第三九九卷，一號。
- 註一三：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二五七卷，六號。
- 註一四：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，六號。
- 註一五：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一〇號。
- 註一六：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一三號；理藩部全宗，第三八〇卷、四三〇卷；《圖瓦歷史與經濟概述》，中譯本，一七八頁；《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁；《宮中檔光緒朝奏摺》，第九輯，第二一九頁。
- 註一七：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一八號；《圖瓦歷史與經濟概述》，中譯本，第二一六—二一七頁；《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇二頁。
- 註一八：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一—二〇二頁。
- 註一九：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二六四卷，七號；第二五七卷，二號。
- 註二〇：宮中全宗，民族類，蒙古項，第二五七卷，二號。
- 註二一：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，八號。
- 註二二：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一二號。
- 註二三：《宮中檔光緒朝奏摺》，第九輯，第二一九頁；理藩部全宗，第四三〇卷；宮中全宗，民族類，蒙古項，第二五七卷，七號。
- 註二四：理藩部全宗，三八〇卷。
- 註二五：《圖瓦歷史與經濟概述》，第二二四—二二五頁。
- 註二六：《中俄關係史料·外蒙古》，第二〇一—二〇二頁。
- 註二七：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，五號。
- 註二八：理藩部全宗，第一八四卷、四三〇卷。
- 註二九：同註二五。
- 註三〇：理藩部全宗，四三〇卷；宮中全宗，民族類，蒙古項，二六四卷，一七號。
- 註三一：《清高宗實錄》，第一二三六卷，三二頁、三七頁。
- 註三二：《清宣宗實錄》，第四〇六卷，第二一頁。
- 註三三：軍機處錄副奏摺，外交類，第五一六卷，第四號。
- 註三四：宮中全宗，民族類，蒙古項，第一九七卷，一〇號。

書 訊

本刊主編劉學鈞先生精心傑作『鮮卑史論』一書，已於本年八月初版，由南天書局發行。廿六開本，全書五二〇頁，內容豐富，立論正確，頗具參考價值，藉以簡介。

論薩迦與蒙古建立關係的歷史意義

前言

吐蕃政教合一制度，始於薩迦派建立的僧權王朝，然吐蕃自佛教後弘期，已逐漸形成政教合一的雛型，故蒙古勢力興起，便因勢利導，透過薩迦派來達成對吐蕃施行統治的目的。本文即試就蒙古與薩迦建立關係的過程，來探討薩迦派的政教地位。

壹、吐蕃王朝崩潰至蒙古勢力進入前的西藏政教勢力

一、西藏佛教後弘與政教合一的萌芽

吐蕃王朝自朗達瑪遇弒而崩潰後，進入所謂的「黑暗期」。從西藏中部王室後裔的爭戰、邊地將領的擁兵自重，至「阿里三圖」(mnga'-ris skor gsum) 的出現，逐漸呈現地方割據的分裂局面，回復往昔未統一前的態勢。事實上，由於西藏的地理環境崎嶇，本不易建立統一之政體，其凝聚乃基於武力，故分裂乃王室衰微後的「常態」；而且，經過吐蕃王朝的教化，此時分裂之內涵已有所不同。

當時，古老貴族如沒盧氏('Bro)、韋氏(nga's)、那囊氏(sna-nam)、蔡邦氏(Tshe-spong)等大都已趨於沒落，王室後裔則承襲奉佛之傳統，分別以桑耶及古格為中心，展開「下路弘傳」(smad bryud kyi 'dul ba) 及「上路弘傳」(stod bryud kyi 'dul ba)，形成佛教在吐蕃發展的「後弘期」。尤其是古格王於一〇七六年(藏曆火龍年)在托丁寺舉行的丙辰法會，集烏

政大民族研究所碩二 白璧玲

思藏、納里速、朵甘思等吐蕃諸部各大寺高僧於一堂，顯示著來自上部佛教「後傳」(later introduction) 的頂盛(註一)，也反映了佛教於吐蕃各地的盛行；而法會之後，百餘僧人至迦濕彌羅、天竺等地求學，造就了許多譯師，由於其所受傳承各有不同，對經論的見解亦有差別，因而出現紛然不同的教派(註二)。教派的發展有賴俗世的供養，早在西藏佛教後弘之初，意希堅贊(ye-shes rgyal-mtshan，永丹六世孫)即以領主身分自兼桑耶寺主(註三)，而古格王拉德(lha-ldo，幹松五世孫)時，曾賜布讓地方一谿卡(gzhis-ka)為大譯師仁欽桑波(rin chen bran po，九五八一—一〇五五)的封地(註四)。至十一世紀中葉後，噶舉派(bka'-bryud pa)的始祖瑪爾巴(mar-pa，一〇一一—一〇九七)，因經商致富，自創一派傳法，以宗教名義聚斂勞役和財產(註五)，形成一個獨立的政經勢力。另噶舉派達鵬支系(stag-lung bka'-bryud)創始者札西貝(bkra-shis-dpal，一一四一一—一二一〇)，於十二世紀末葉，因調解地方紛爭而獲領地和屬民(註六)，成為教派擴張的基礎。噶舉派蔡巴支系(tshal-pa bka'-bryud)則是得噶爾(ngar)家族領袖的支持，一一七五年建蔡巴寺，並在十三世紀由噶爾家族掌蔡巴派教權(註七)。總之，除了噶當派、寧瑪派僅是尋求資助，以弘法為目的外，其他教派領袖或以寺產而自成一格，或與地方割據勢力相結合，或由地方勢力掌控教權。由於經濟與政治相關，當富室進入宗教生活，則形成霍夫曼氏(Hoffmann)，所謂「宗教貴族政治」(religious aristocracy)，宗教與世俗貴族政治常合

而爲一（註八）。

而據圖齊氏（G. Tucci）所言，自吐蕃王朝崩潰後，古老貴族已自政治舞臺消失，家族不再出現顯要的大臣，卻出現了一些法師和譯師（註九）。夏喀巴氏（Shakabpa）則認爲：此時西藏王或地方領袖之成就在於送學者至印度，或邀印度班智達蒞藏，各勢力往往爭相獲取作爲宗教學習之施主的榮譽（註一〇）。亦即在各教派輪廓尚未突顯之初，佛教的傳揚並非依靠寺院組織的力量，而是藉地方家族、地主勢力的推動，彰顯地方家族勢力作爲庇護群眾的角色。至西藏佛教後傳所形成第一個派別：噶當派（bka'-gdams pa），乃阿底峽之居士弟子仲敦（'brom-ston rgyal-ba'i-byung-gnas，一〇〇五—一〇六四）得澎波、當雄等地首領的資助，一〇五六年在熱振（rva-sgreng）建寺而創立，將阿底峽的宗教改革納入組織，基於純宗教理念來經營教派，因而建立了佛教的群眾基礎，能超越前此由王室主導、貴族認可的傳教模式（註一一）。教派的獨立發展，的確有擺脫地方勢力控制的趨勢，然隨著教派的紛然，尤其是塔波噶舉派（dvags-po bka'-bryud）的四大支八小支，其創立者大都占據某地興建寺院，以此作爲據點擴大勢力範圍，形成地方性的宗教勢力，爲維持教派的生存，必須依靠不同的地方政治勢力，又反過來增加各地方政治勢力分裂的趨勢，此乃西藏分裂期中佛教復興和西藏長期不能統一的根本原因（註一二）。故圖齊氏謂：至蒙古時期，吐蕃重返家族間的鬥爭，透過佛教派系的對立，展開政治鬥爭，而宗教與世俗相結合，使貴族更形沒落，寺院乃真正的勝利者（註一三），實顯示西藏各教派上層掌握政權的「政教合一」制度雛型，已趨於穩固。

二、與蒙古接觸前之吐蕃主要政教勢力

藏傳佛教各派概以主寺之建立年代爲成立之始，並多以主寺之名爲派別之名，茲將蒙古勢力進入吐蕃前主要各派傳承之情況，以簡表概觀如下：（註一四）

派別	主寺及建立年代	創立者	傳承基礎
噶當 bka'-gdams	熱振寺（1057） （今林周）	仲敦（1005-1064） 屬地隆富室	師徒相承
薩迦 sa-skya	薩迦寺（1073） （初地） （108寺） （12世）	貢噶波（1034-1102） 屬尼氏（教氏：khyon） 屬波氏（教氏：khyun-po） 屬波氏（教氏：khyun-po） 屬波氏（教氏：khyun-po）	父兄子姪氏相傳 兄弟內或
香巴噶舉 shangs-pa bka'-bryud	紀初寺（108寺） （12世）	瓊波南交（1086-？） 屬瓊波氏（khyun-po） 屬瓊波氏（khyun-po） 屬瓊波氏（khyun-po）	尼氏後輩或子前
塔波噶舉 dvags-po bka'-bryud	塔波寺（1121） （塔波噶舉地方） （塔波噶舉地方）	塔波拉結（1079-1153） 屬尼氏（snv） 屬尼氏（snv） 屬尼氏（snv）	任氏後輩或子前
噶瑪噶舉 karma bka'-bryud	噶瑪丹薩寺（1147） （今林周） （今林周） （今林周）	都松欽巴（1110-1183） 屬都松氏（snv） 屬都松氏（snv） 屬都松氏（snv）	活佛轉世相承
帕竹噶舉 pa-ngu bka'-bryud	丹薩芒布寺（1158） （今林周） （今林周） （今林周）	多吉杰波（1110-1170） 屬多吉氏（snv） 屬多吉氏（snv） 屬多吉氏（snv）	初由止貢巴族兼
拔戎噶舉 ba'-rong bka'-bryud	拔戎寺（1160） （今林周） （今林周） （今林周）	達瑪旺秋（不詳，12世紀人） 屬達瑪氏（snv） 屬達瑪氏（snv） 屬達瑪氏（snv）	相傳家族世代
卓浦噶舉 kbro-phug bka'-bryud	卓浦寺（1171） （今林周） （今林周） （今林周）	木擦（1118-1195）與貢丹 （1148-1217） 屬木擦氏（snv） 屬木擦氏（snv） 屬木擦氏（snv）	師傳弟子綿浦譯
蔡巴噶舉 tsai-pa bka'-bryud	蔡巴寺（1175） （拉薩東郊） （拉薩東郊） （拉薩東郊）	向蔡巴尊追扎（1123-1194） 屬蔡巴氏（snv） 屬蔡巴氏（snv） 屬蔡巴氏（snv）	初由蔡巴族承及達或
止貢噶舉 'bri-gung bka'-bryud	止貢寺（1179） （今林周） （今林周） （今林周）	止貢仁欽貝（1143-1217） 屬止貢氏（snv） 屬止貢氏（snv） 屬止貢氏（snv）	居熱家族相傳
達鵬噶舉 stag-lung bka'-bryud	達鵬寺（1180） （今林周） （今林周） （今林周）	達鵬巴扎西貝（1142-1210） 屬達鵬氏（snv） 屬達鵬氏（snv） 屬達鵬氏（snv）	初由達鵬族承及達或
主巴噶舉 bka'-bzang bka'-bryud	熱振寺（1193後） （今林周） （今林周） （今林周）	藏巴嘉熱耶多吉（1161-1211） 屬藏巴氏（snv） 屬藏巴氏（snv） 屬藏巴氏（snv）	佛世經後採承
雅桑噶舉 g.ya'-bzang bka'-bryud	雅桑寺（1206） （乃東地區） （乃東地區） （乃東地區）	卻悶朗（1169-1233） 屬雅桑氏（snv） 屬雅桑氏（snv） 屬雅桑氏（snv）	佛世經後採承

西藏之有僧團，始於吐蕃王朝墀松得贊在位時，提倡興佛抑蕃，由寂護建桑耶寺為據地，並選拔優秀之貴族青年剃度出家，謂為「六試者」（註一五），因而在吐蕃建立僧伽制度，並由政府之力量供養僧眾。至十一世紀後，教派逐漸興起，大致呈現「世俗教團」與「活佛教團」二種地方勢力形成。世俗教團即貴族或王室後裔自創一族，或因支持某派，進而有成員出家，至擔任該派教主後，則由家族傳承；活佛教團乃以活佛轉世制度來維繫教派傳承（註一六）。故知此時寺院組織已趨於完備，尤以政教合一意味濃厚的世俗教團佔絕大多數。霍夫曼氏謂為最有勢力者：蔡巴家族、居雅魯數氏族、薩迦和止貢寺主（註一七），皆屬世俗教團，而以活佛轉世相承著稱的噶瑪噶舉派，雖在前藏和西康都一直保持著一定勢力，卻未掌控地方政權，至十五、十六世紀始參與地方勢力的紛爭（註一八）。

薩迦派一直以昆氏家族為中心。據《薩迦世系史》，謂先世乃瑪桑子孫雅邦杰（意為生於山石和草甸間），因奪森波之妻，故生子稱昆巴杰（意為生於仇恨中），昆氏即以此而名。昆氏曾於墀松德贊時任內相，有子名昆魯易旺波松瓦，乃「七試人」（註一九）之一。無論昆氏所推前代之事是否為真，均反映薩迦昆氏重世系傳承的風格，與一般教派強調大師教法的傳承，有所不同。

至於雅壘地區，幹松後人所組成的雅壘覺臥（*yal-klong-jö-bo*），家族，控有噶當派的怯喀、基布二寺，並和薩迦有所關係（註二〇）。

貳、吐蕃和蒙古的接觸

一、吐蕃教派與成吉思汗

無論教派形式為何，處於地方勢力割據的環境，平民依附教派求自保，而教派則尋求政治勢力來鞏固及發展，故當蒙古勢力興起，薩迦、止貢、蔡巴等派便競相爭取蒙古皇帝之支持，而蒙古亦順勢取得對吐蕃的控制：

東嘎·洛桑赤列謂，成吉思汗利用各宗教集團和政治勢力不統一的時機，在一二〇六年進兵衛藏地區，當時衛藏阿里各地領袖皆無力抵禦，而請求歸順（註一一）。史泰安氏（*R.A. Stein*）據藏文史料亦謂成吉思汗一二〇六年征服了吐蕃中部地區，受到雅魯王族後裔攝政王覺噶（*Jorga*）和蔡巴領袖貢噶多吉（*Kunga Dorje*）的歡迎，成吉思汗即由此接受吐蕃的降服，並在離開前，曾致禮薩迦，邀其寺座貢噶寧波（*Kunga Nyinpo*）至蒙古傳教，而以施主（*donor or patron*）自居。（註一二）藏文史料如《如意寶樹史》、《新紅史》等皆強調衛藏於一二〇六年向成吉思汗稱臣納貢的說法（註二三），而圖齊氏亦認為成吉思汗於一〇二六年遠征，欲入侵吐蕃前，由蔡巴和其他領袖手中，接受了吐蕃的歸順（註二四）。霍夫曼氏則謂一〇二七年蒙古人出現於吐蕃東北，探察何者為實際施展權力者，則有蔡巴家族成員向成吉思汗請降，並承諾納貢，於是成吉思汗放棄進軍的計劃，轉而向西。（註二五）另《蒙古源流》所載為：

丙寅（一二〇六），年四十五歲，用兵於土伯特之古魯格·多爾濟汗。彼時土伯特汗遭尼魯呼延諾為使，率三百人前來進貢駝隻輜重無算，會柴達木疆域。汗嘉予之，遂大賚其汗及使臣，而遣之。上因致書併贊儀於薩嘉·察克·羅咱幹·阿難達·噶爾貝喇嘛云：「尼魯呼延諾之還也，即欲聘請喇嘛，但朕辦理世事，未暇聘請，願遠申皈依之

誠，仰懇護祐之力。」由是收服阿里部屬八十萬土伯特人眾。（註二六）

此處謂古魯格·多爾濟汗，據札奇斯欽所言，即蔡巴貢噶多吉之音讀訛誤（註二七），至於察克·羅咱幹·阿難達·噶爾貝·乃梵文 *Ananda garbha*，譯為藏文即為貢噶寧波（*kun-dga' snying-po*）（註二八）。

經考證人物事件之年代，成吉思汗（一一六二—一二二七）與蔡巴貢噶多吉（*kun-dga' rdo-rje*，一一〇九—一三五三）、貢噶寧波（*kun-dga' snying-po*，一〇九二—一一五八），並非同時代之人，而可能與成吉思汗建立聯繫之薩迦喇嘛乃薩迦三祖扎巴堅贊（*grags-pa rgyal-mtshan*，一一四七—一二一六）。至於蔡巴家族，據王森《西藏佛教發展史略》所述，殆為繼向蔡巴之後，掌理蔡巴寺及貢塘寺的達瑪黨奴家族成員（註二九）。故蒙藏史料殆有附會之嫌。至於雅壘覺噶家族，當時拉隆給旺秋（一一五八—一二三二）、拉卓尾哀波（一一八六—一二五九）尚未建立統一的地方寺院集團，不過，其教團亦未曾有顯著政治活動，其或因為贊普後裔而受注目，或因致力擴展傳法組織而受推崇。

雖然成吉思汗與吐蕃的關係存有種種疑點，但可以顯示的是，蒙藏接觸之初，在吐蕃，蔡巴是所有家族中最有勢力者，而薩迦之名亦聞於蒙古；至於蒙古何以得知薩迦之名，殆與蒙征西夏有關。

二、蒙征西夏之與吐蕃接觸

《元史》張拔都傳云：

張拔都……太祖南征……從近臣漢都虎西征回紇、河西諸蕃，屢戰，流矢中頰不少卻。（註三〇）

故元太祖時即出入河西地區的吐蕃邊界。然學者多認為蒙古對吐蕃的威脅，和蒙征西夏有關：推測乃攻西夏之前先知會西藏，以便由南進攻西夏（註三一），或者如圖齊氏所言，吐蕃因蒙攻西夏而懼，故於蒙古第二次攻西夏（一二〇七）前即主動臣服（註三二），而霍夫曼氏則認為吐蕃於蒙古一二〇七年攻西夏後始歸降（註三三）。甚而有學者認為成吉思汗之致書西藏，為西藏史學家誤將成吉思汗與西夏末主李睨間之事置於此處（註三四），故成吉思汗並未用兵吐蕃，接觸乃透過西夏互通間接訊息。

西夏約據今綏、寧全省，甘、青大部，及陝西一部。西夏和吐蕃常被蒙古人視為同族（註三五），事實上，在唐代二者即有密切關係：唐代黨項被吐蕃征服後更號「弭約」，據學者考證，認為「弭約」即藏語 *mi-nyag*（木雅）的對音；藏籍《紅史》中有（木雅王系述略）專節，敘述宋代西夏的歷史，故知黨項、弭約、木雅、西夏，所指為一。而吐蕃贊普松贊幹布尚曾與黨項公主盧庸妃結莫尊聯姻。史泰安氏則將昔居青海之吐谷渾（藏稱阿夏，*Azha*）分布地區視為木雅（*Minyak*）地區，謂其於一〇三二—一二二六年間在青海地區和漢地西北建立西夏王國（註三六），殆對族源有所誤解，然強調木雅乃信仰佛教和已吐蕃化的西夏（註三七）。

西夏王室優禮僧人，據史泰安氏所言，一二二一—一二二二年間噶瑪派喇嘛藏巴東庫巴（*Tsangpa Tungkur-wa*）被邀至木雅，而當成吉思汗征服西夏王國並薨於此地時，其收到王后之寬容懿旨（註三八）。但東嘎·洛桑赤列則謂：一二二七年成吉思汗征服西夏之後，向西夏王的喇嘛巴東庫哇·旺秋扎西（屬蔡巴噶舉派之僧人）問法，宣布免除西藏地方僧人的差稅和兵役的詔書，並授與僧人重大特權（註三九）。姑不論此兩處所謂之喇嘛是

否為同一人、屬於何派，當成吉思汗滅西夏時，殆與居留西夏的吐蕃喇嘛有善意接觸，雖實際內涵尚待商榷。

至於薩迦與西夏的關係，據陳慶英《元朝帝師八思巴》一文，始於扎巴堅贊之弟子覺本，其成為西夏王供奉的喇嘛，並被尊為國師，且由西夏送財物供獻給薩迦寺，陳慶英認為此乃薩迦派與北方民族最早的聯繫。（註四〇）

此說透露了薩迦派在西夏的地位，蒙古應可由此得知薩迦在吐蕃的勢力。此外，王森指出薩迦昆氏和西夏臨亡時遷至拉堆絳（la-stod-byang）的西夏王後裔有密切關係（註四一）。

參、蒙軍入藏與薩班北上晤闊端

一、闊端對吐蕃的經營

蒙古首次入藏是在闊端時。夏喀巴氏謂一二二七年成吉思汗逝，吐蕃拒送指定的貢禮，造成與蒙古關係的緊張，故一二四〇年窩闊台汗之次子闊端派軍隊攻吐蕃。（註四二）夏喀巴氏將蒙軍進藏之因，歸於吐蕃未繼續履行在成吉思汗時，對蒙古所許諾之貢禮，但就時間上看，已相隔十餘年，且窩闊台繼汗位後，蒙軍曾數次進攻吐蕃邊境的秦、隴、鞏、蜀（註四三），乃部署攻略南宋的目標，故即使吐蕃與蒙古前此有所協定，依蒙古之南進策略，殆亦無暇顧及。不過，蒙軍對南宋的進攻並非順利，直至南宋守將元真卒（一二五三）後，才有機會攻取四川，故闊端於屯駐時期展開對吐蕃的經營。

《蒙兀兒史記》云：「乃蠻真可敦稱制時，闊端開府西涼，承制得專封拜」（註四四），故知闊端以蒙古所滅西夏（一二二七）、金（一二三四）之甘青一帶為據地。佩泰克氏（L. Petech

）謂闊端於一二三九年受封藏人稱為Byan-nos的地方，以涼州（Liang-chou）為總部，由於此地直接與吐蕃地區相鄰（例如宗喀·Tson-k'a），且位於商旅路線上，故獲得豐富的吐蕃訊息；此外，闊端尚以來自衛藏（Central Tibet）的Chao A-ko-p'an為侍從，其亦提供許多吐蕃情形。（註四五）佩泰克氏似暗示闊端派兵攻藏非偶然的舉，此或可解釋蒙軍為何專破壞屬噶當派所有之熱振寺、諧拉康寺，雖然佩泰克氏又強調熱振寺未遭毀壞，其寺座尚因懼被邀至蒙古軍帳而提議由薩班代之（註四六），然此亦顯示蒙古出兵必有所據，且目標為噶當派。噶當派向以弘法為上，未形成地方勢力，推測蒙軍以噶當為目標，僅為一示警，因為，通常蒙古軍隊攻打一地之前，會予以預警，若對方降服，則接受其稱臣納貢，但當時吐蕃仍是分裂狀態，闊端不知向何人預警（註四七），故由不涉割據勢力的噶當派下手，真正目的為一探吐蕃的虛實，殆亦因此《青史》言蒙軍將領事後「心生痛悔，而供施許多金銀以修復嘉寺」（註：應即諧拉康寺）……作了開光法事」（註四八）。

夏喀巴氏據藏文史料敘述了蒙古入藏的情形：由Leje和Dorta率領三萬軍隊進至澎波（Phampo，拉薩北），燒熱振（Rating）和諧拉康（Gyal Lhakhang）二寺，殺堪布索敦（Soton）及五百僧俗，並略奪城鄉。（註四九）佩泰克氏的說法則是Dorta繼Mi-li-byi所率前鋒，南進至sog-c'u-k'a和p'an-yul河谷，對諧拉康（rgyal Lha-k'an）和熱振（Rva-sgren）二寺造成損害。（註五〇）而五輩達賴喇嘛於《西藏王臣記》提及：蒙古領主派賈孟（Rgya-smun）和大將朵爾他納波（Dor-ta Nag-po）至吐蕃，當時扎巴迥乃（Grags-pa 'byung-gnas，註：止貢京俄，一一七五—一二五五）來到東塘（Dun-thang）……朵爾他企圖殺之，

則扎巴迥乃作法，下了一場石頭雨，使朵爾他震驚，不敢再冒犯之；朵爾他並征服東至Kong-po，西至Bal-po，南至Mon的區域。（註五一）故蒙軍入藏大致作了一番破壞，但是否深入南方則待查，因蒙軍不久便因窩闊台汗之薨逝而撤退（註五二）。

吐蕃對蒙軍入藏的反應似不明顯。圖齊氏謂當時吐蕃曾與蒙軍談判，並將和談的希望寄於薩班身上，因薩班似具有全藏之最高權威，故被授權前往與闊端交涉。（註五三）佩泰克氏則提出：蒙侵藏前夕，吐蕃正處於內部衝突中，調解者乃rGyal-ba Yan-dgon-pa（一二一三—一二五八）（註五四），外來威脅使內部不和化解，並協議派代表與蒙商議；薩班成為代表固然在於其學識和宗教領袖的地位，但事實上，乃噶當寺座長懼被邀至蒙古，而向蒙軍提議的結果。（註五五）此外，威利氏（T.V. Wylie）指出：蒙古首先考量的交涉對象為止貢（'Bri-khung，註：京俄扎巴迥乃），但止貢說服蒙古邀薩班，故當薩班和其二姪於北上時，曾被邀至止貢，受止貢之託攜禮物予闊端；此輕率之舉由日後止貢叛亂，反薩迦政權，得以明鑑。（註五六）

故當時各派面對蒙古的威脅，皆不願與蒙接觸，發展關係。無論薩班成為與蒙交涉的代表，是出於本意或推薦，皆顯示薩班至蒙乃被動。

蒙軍首次入藏的收穫，反映在Dorta回報闊端，對於吐蕃各派的分析。據《西藏王臣記》所說：

Bod mtha' 'khab kyi rgyal khams na（在邊境的王國吐蕃）dge 'dun gyi sdo ni（僧團組織^①）bka' gdans che（噶當最大）ngo bsrung ni stag lung chos rje mkhas（達壘最擅文辭）gzi brjid ni 'bri gung sbyan snga che（止貢京俄最富有）chos ni sa skya pandita

mkhas（教法 以薩班最精通）par 'dug pas gang spyan 'dren gyi lung stsol cig（迎請何人請示明諭）（註五二）

故蒙軍之入藏，對吐蕃的教派特色作了一番瞭解，使闊端得以由其中擇一為「邀請」的對象。若言寺院眾多的噶當和富有的止貢，皆曾為優先考量的對象，則薩迦派薩班以擅教法為名，雀屏中選，實經過審慎的評估，終而開啓蒙古—薩迦政權一百餘年的歷史。

二、薩班受邀至蒙帳的意義

一般西藏教法史如《紅史》云：

皇子闊端由北方，即涼州派人前來迎請他，以前杰尊扎巴堅贊曾預言過：「以後由北方來——與我們語言族屬不同、頭戴飛鷹似的帽子、腳穿豬鼻靴的人來迎請，如應邀前去，對佛教大有利益。」（註五八）

則薩班乃依預言指示為傳法而前往。薩迦派向以「道果教授」為主要教法，乃十一世紀卓彌（'bro-mi）留學東印度所習得之密法，薩迦創派者衮喬杰波（'Khon dkon-mchog rgyal-po，一〇三四—一一〇一）為其弟子，因而建立薩迦派道果的密法傳承。薩班乃薩迦班智達的簡稱，即薩迦五祖中的第四祖貢噶堅贊（kun-'dga rgyal-mtshan，一一八二—一二五一），因精通大、小五明，而得班智達（pandita）的稱號。據《蒙古源流》：

……〔庫騰（闊端）〕因龍崇侵魔患病，多人診視不能痊癒，術窮。因議及西邊地方，向奇異通曉五識名薩斯迦恭噶嘉勒傑喇嘛。延請醫治，庶幾有益遂令韋瑪郭特（氏）之道師達達爾罕為首，往請……（註五九）

故對蒙古而言，薩班似因學識法術，名聞於闊端。考蒙古傳統信

仰泛神的薩滿教(Shamanism)，以神化的「長生天」(mongke tengge)為最崇拜的對象，認為其他宗教乃泛神信仰中的一個支派，故蒙古人向來對各宗教予平等的待遇，只要能通神靈、為可汗祈服者，皆得禮遇。圖齊氏甚至謂闊端善待佛教乃對咒術所涉的神祕力量敬畏之故。(註六〇)弗瑞克氏(H. Franke)謂薩班被邀原因之一，在於其擅長法術及佛理的傳佈，前者對幼稚的蒙古人有吸引力，而後者被視為有效君臨臣民的工具。(註六一)

因此，就蒙古人對吐蕃佛教存有之幻想來看，薩班不過是其中一派，而基於上一節的探討，顯示薩班成為闊端最終的選擇，殆有更實際的因素。據威利氏認為選擇薩班取決於對喇嘛所扮角色的期許：使吐蕃一地降順的統治者；薩班派的特色在於世襲，自始即由昆氏家族控薩班的宗教和經濟權力，故對蒙古之持續控制吐蕃提供了具體的方法。(註六二)總之，闊端察知佛教領袖在吐蕃社會的重要地位，加以蒙古傳統崇奉「告天人」的思想，而藉精通教法之名義邀薩班，其背後實有更深刻而實際的涵意，一如其派兵入藏，非偶然之舉。

故薩班實依夏喀巴氏所謂之「最後通牒」而往見闊端(註六三)：一二四四年，闊端遣使Rdo-sri-mgon和Dpon-jo dar-ma(註六四)攜信件及禮物，邀薩班到闊端駐地。據《薩迦世系史》所錄，其信中充滿威脅之口吻，要薩班為「佛教及眾生」著想，又加以利誘「吾將令汝管理西方的僧眾」(註六五)。因而弗瑞克氏謂：像薩班這樣精明的政治家，一定會考慮與蒙古政權結盟的好處(註六六)，殆為既成事實下的料想。故薩班攜年幼的二姪同行，將薩班的命運投注於勢所必然的「殊榮」中。

一二四七年，闊端自和林選汗大會返，與薩班會晤。據《紅史》，薩班獲得祭天大典首席長老中的地位。(註六七)同時，闊

端和薩班具體商議了吐蕃歸順蒙古的條件，寫就於《薩迦班智達致蕃人書》中。信中除曉諭吐蕃僧俗歸附蒙古的必要，尚引闊端之言，明示透過薩迦官員(持有金字詔書)來任命和管制各地方官員；歸順之地方，須將各地官員姓名、部眾人數、貢物之量繕寫三份，一送闊端，一交薩班，一由地方官員自存。(註六八)由此信觀之，薩班派在蒙古的認可下，取得吐蕃宗教和地方行政事務的領袖地位，薩班乃蒙古在吐蕃利益的唯一代表。然張師駿逸以薩班信中引闊端言「我以人法保護世界，汝以神法保護世界」，而謂闊端由此獲得了政治利益，薩班則如一般告天人，未必真正具有政治功能。(註六九)其所據乃圖齊氏的譯文(註七〇)。但據《薩迦世系史》所錄，這段話乃針對薩班所攜之二姪而言，若「吾以世間法護持，汝以出世間法護持，釋迦牟尼之教法豈有不遍弘予海內者矣」(註七一)，實反映闊端深明薩班叔姪相傳的繼承方式，強調分別予八思巴和恰那出世和入世的教育，使薩班能持續作為蒙古在吐蕃利益的代言人。

不過，張師駿逸尚認為此信為偽造，所持理由有三：其一，蒙古對吐蕃的人口普查始於一二五八年，故不可能在此時要求一式三份的調查資料；其二，薩班發信的目的為確保吐蕃的降順，但此時蒙古尚不能確定吐蕃的態度，因為其他各派未必因薩班個人的安全而投降；其三，闊端並未受封吐蕃，故征服後之吐蕃為蒙帝國中央的財產，闊端無資格指定薩班為達魯花赤。(註七二)此說甚為合理，且佩泰克氏亦質疑文書內容未合乎實際政治發展(註七三)。事實上，從發信至一二五一年薩班圓寂於幻化寺之間，藏籍未載薩班在北方的活動，蒙古亦未對吐蕃採取軍事行動；吐蕃境內亦未有因不服蒙古的控制而叛亂，甚至亦未確實向蒙古進貢(註七四)。威利氏將這樣平靜的狀況歸因於蒙古內部

問題：貴由突然卒於一二四八年，使得汗位爭奪再度展開，故無暇顧及對吐蕃的經營。（註七五）故圖齊氏謂薩班一死，吐蕃即掙脫枷鎖，招致一二五一年蒙軍再度入藏（註七六），不如說是汗位轉入拖雷系的蒙哥，蒙古欲再次宣告對吐蕃的征服。

肆、八思巴與忽必烈的交往

一、忽必烈續闊端經營吐蕃之基礎

一二五一年薩班和闊端先後去世，且蒙哥繼任為汗，既存之蒙藏關係是否將受影響，成為探討的焦點。圖齊氏謂忽必烈貫徹了闊端的政策（註七七），夏喀巴氏亦謂忽必烈繼承了闊端的權力（註七八），尤其佩泰克式提出闊端於一二五三年將薩班之二姪八思巴和恰那交給忽必烈，始卒（註七九）。各種說法都顯示忽必烈似承續闊端經營吐蕃。

由《元史》憲宗本紀：

夏，駐蹕和林。分遣諸王於各所……蒙哥都及太宗皇后乞里吉忽帖尼於擴（闊）端所居地之西。仍以太宗諸后妃家貨分賜親王。（註八〇）

及《元史》百官志八：卷九二，頁二三三八。

永昌等處宣慰使司都元帥府。至正三年七月，中書省奏：「闊端阿哈所分地方，連接西番，自脫脫木兒既沒之後，無人承嗣。……」（註八一）

二處之記載來看，蒙哥繼為可汗對窩闊台系的闊端族裔似無甚影響，未若佩泰克氏所指出：闊端後人不許繼承其涼州封地，且不再與吐蕃聯繫（註八二）。不過，其勢力必然有所削減，因忽必烈已受命總理漠南，且伐南宋之統帥亦轉由忽必烈擔任。

《元史》世祖本紀：

歲辛亥，六月，憲宗即位，同母弟惟帝最長且賢，故憲宗盡屬以漠南漢地軍國庶事，遂南駐爪忽都之地。（註八三）

據李則芬《元史新講》，爪忽都乃金之夏宮金蓮川，位於元上都（今多倫附近）之西，在今沽源縣北，原為木華黎孫速渾察所開之阿兒查禿，對音阿兒查為「瓜」，禿為「忽」，又因為世祖的潛邸，故稱為「都」。（註八四）此駐地似距吐蕃甚遠。另威利氏指出，蒙哥命忽必烈伐南詔，而予甘肅南部地方為其封地，此地包括鞏昌府（Kung-ch'ang-fu）在內，鞏昌府乃闊端征金而取得，故曾劃歸闊端管轄，此變動顯示青海地區的統治權由窩闊台系轉至拖雷系。（註八五）此說與上述相對應，大致可謂：為配合南征的地利，忽必烈控原闊端領地東部，憑藉闊端經營吐蕃的成果，忽必烈展開與薩迦八思巴的接觸，為蒙藏關係立下一新的里程碑。

二、忽必烈與八思巴的接觸

據《元史》憲宗本紀、世祖本紀所載，顯示蒙哥初繼汗位即積極經略西南，以皇弟忽必烈為率軍的主將，行軍於甘、青、川、康、滇等地，以征服大理為目標。（註八六）又《紅史》載忽必烈駐六盤山時，涼州大王蒙哥都與八思巴同往見忽必烈（註八七），故推測忽必烈於南征途中，經闊端系之封地，而與八思巴會見。

《元史》釋老傳云：

歲癸丑（一二五三）·（八思巴）年十有五，謁世祖於潛邸。與語大悅，日見親禮。（註八八）

（按：漢文資料如百丈清規卷二的八思巴簡傳，認為八思巴生年為一二三九年，故此謂八思巴十五歲。然一般藏文史料如青史、

紅史，及蒙古源流等，皆謂八思巴生於乙未（一二三五）年。）然此說與《紅史》謂雙方相會於六盤山不合，是否六盤山之會為第二次的會面，以下加以探討。

據《薩迦世系史》，八思巴（*phags-pa*，一二三五一—一二八〇）十歲時（一二四四）隨薩班赴涼州，途經拉薩大昭寺時，從薩班出家；在闊端駐地仍從薩班習法。八思巴十七歲時，已學完薩班所傳授的一切教法，故薩班將自己的法螺和化緣鉢傳給八思巴，亦即委之持教的重任。（註八九）薩班早視之為繼承薩迦世系者，故攜之北上，肩負起培育的責任，終而在逝前將衣鉢傳予八思巴。然八思巴之所以和忽必烈會見，仍基於薩班之名。

據《佛祖歷代通載》第三十五卷膽巴金剛上師條云：

初，世祖居潛邸，聞西國有綽理哲瓦道德（薩班），願見之。遂往西涼遣使，請於廓丹（闊端）大王。王謂使者曰：師已入滅，有姪發（八）思巴，此云聖壽，年方十六，深通佛法，請以應命。至都旬日，即乞西還。上召問之曰：師之佛法比叔如何？曰：叔之佛法如大海水，吾所得者以指點水於舌而已。問答允稱，上喜曰：師年雖少，種性不凡，願為朕留，當求戒法。尋禮為師。（註九〇）

示忽必烈早有意會見薩班，八思巴因薩班逝而代之應命。按八思巴年十六應為一二五〇年，時薩班尚未去世，故似如《漢藏史集》所載：忽必烈慕薩班之名，於薩班至涼州時，原欲迎之，薩班以年老而未去，故由八思巴和蒙哥都同往見忽必烈。（註九一）因此，推測在薩班未逝前，八思巴即代之謁忽必烈。然此說法與《紅史》、《元史》所載相違。若依漢地慣以一二三九為八思巴生年，則八思巴十六歲時，為一二五四年，忽必烈恰駐蹕六盤山（註九二），不可能召八思巴至都，卻可能相會於六盤山。不過

，法尊於《西藏佛教史》中，注明十六為誤，應為十九（註九三），似肯定此會面在一二五三年，薩班確已死，而闊端尚在（按藏史、《蒙古源流》皆謂其於一二五一年卒，時間在薩班之後，而《元史》雖未明說闊端卒年，然似乎於蒙哥定諸王治所時尚在）。《薩迦世系史》亦謂「牛年（癸丑）時，因薛禪汗（忽必烈）之迎請，前往宮中」（註九四）。且據《元史》，一二五三年，忽必烈南征順利，故暫留元良哈台戍守，班師回朝（註九五），殆因此得於潛邸會八思巴，此應為雙方首次會晤。次年（一二五四）忽必烈再度南下大理，八思巴為主持薩班靈塔開光儀式，而返涼州，並預備依薩班遺言回薩迦，從伍由巴大師受比丘戒，但至朵康時，聞大師已逝，故返，時忽必烈駐蹕六盤山（註：夏五月至秋八月間），因而雙方再度會面。

三、六盤山相會的政治意義

蒙哥在吐蕃境內展開了「分封」。佩泰克氏謂蒙哥的政策為中央集權，由於認為闊端與薩班的接觸屬私人性質，故決定派員入藏充分實踐帝國的權威，甚至在在一二五一年薩班未逝前，蒙哥已在藏展開分封：蒙哥自有止貢（*Bri-gun-pa*）和 *gtsan mGur-mo-pa* 等，薩迦仍屬闊端，蔡巴（*Ts'al-pa*）屬忽必烈，達壘（*stang-lun-pa*）屬阿里不哥，帕木竹巴（*p'ag-mo-gru-pa*）屬旭烈兀，加上其他諸王之領屬，約有十個以上的封地；但對吐蕃人而言，此僅為施主與福田（*yon-mc'od*）關係的建立。（註九六）所謂領地，應有行政體系的設立及戶口普查的施行，陳慶英、王輔仁所著《蒙藏民族關係史略》據一二五二年八思巴致衛藏地區僧人之信函，言蒙哥曾派員進藏清查戶口、劃定地界，並延續闊端以薩迦統教派的政策，便利蒙古的統治（註九七），但真正可確定蒙古對吐蕃的普查戶口、建立行政架構，應在世祖時期，

始「郡縣土番地設官分職，而領之於帝師」（註九八）。此外，張師駿逸認爲此關係甚不穩定，因僧人原即從事尋求施主的活動，自然不會拒絕受分封之賞賜，況且，藏僧早知藉外力自保。（註九九）無論如何，當時忽必烈在吐蕃的勢力有限，而薩迦仍歸屬失勢的窩闊台系關端，故八思巴再度往見忽必烈，尋求支持，忽必烈自然亦樂於接受。

四、由噶瑪拔希的錯誤至八思巴的功德

忽必烈非獨尊八思巴。當時噶瑪噶舉派僧人噶瑪拔希（*Karma pakshi*，一二〇四—一二八三）居康地，以具神通而聞名，廣聚徒眾。忽必烈南征途經康區，感其勢力強大，一二五五年邀見於絨域色堆（*rong-yul gser-stod*），並要求其留駐，然噶瑪拔希未接受。（註一〇〇）《紅史》謂其離去，乃依預言北至西夏傳法（註一〇一），史泰安氏則謂噶瑪拔希預見蒙古諸王間的衝突，因而拒留忽必烈身邊。（註一〇二）無論如何，噶瑪拔希離康地而北上，的確引起了蒙哥汗的注意，受邀至漠北蒙廷。藏人相傳其曾受蒙哥封爲國師，並賜以金邊黑帽（噶瑪黑帽系因此得名）及金印，且噶瑪拔希於一二五六年的佛道辯論會上獲勝。然蒙哥一二五九年逝世，噶瑪拔希終嚐敗果。

噶瑪拔希一向被認爲和薩迦八思巴競爭蒙古支持，來擴大教派的勢力，事實上，蒙古諸王亦未嘗不是藉教派勢力來進行統治。忽必烈未能得噶瑪拔希的依附，則八思巴積極爭取忽必烈信賴：

《薩迦世系史》提及忽必烈王妃察必告訴八思巴，噶瑪拔希以神通得汗王及眾人的尊崇，則八思巴即施展法術使眾信服。（註一〇三）

《佛祖歷代通載》謂「戊午（一二五八），師二十歲，釋道訂正

化胡經。經憲宗皇帝詔師剖析是非，道不能答，自棄其學。上大悅。」（註一〇四）

至於忽必烈的「回饋」，《薩迦世系史》謂八思巴曾對忽必烈灌頂三次，各得供養：首次供養爲十三萬戶，第二次的供養爲大白法螺等法器及吐蕃三區的僧眾及屬民，第三次灌頂於陽木虎年（即一二五四年），則受帝師封號及玉印，並賜「優禮僧人詔書」（註一〇五）。夏喀巴氏據此認同藏人所謂「施主和福田」關係的建立。但據《元史》言：「中統元年，世祖即位，尊爲國師，授以玉印。」（註一〇六）知八思巴在一二六四年獲國師號及玉印，甚至於卒後才受封「大元帝師」（註一〇七）。至於賜十三萬戶，當時忽必烈未成爲可汗，應無此權力，且十三萬戶的建立有賴戶口普查（括戶），乃蒙古有效統治吐蕃的結果，佩泰克氏、張駿逸等大部分學者皆認爲一二六八年蒙軍入藏爲蒙古真正控藏的開始（註一〇八），佩泰克氏尤其指出此次吐蕃的動亂，起於白蘭王恰那多吉的去世（註一〇九）。據《漢藏史集》，忽必烈封恰那多吉（一二三九—一二六七）爲白蘭王，賜金印，爲其設左右衙署，委派其治理整個吐蕃地區，（註一一〇）故吐蕃三區亦不可能成爲八思巴的供養。然則藏籍乃強調八思巴由忽必烈處取得優越的地位，甚至以八思巴堅持維持各派修習自有教法的主張，宣揚其功德，（註一一一）夏喀巴氏評之爲日後各派並存而削弱薩迦勢力之因（註一二），威利氏則客觀地認爲：十三萬戶的任命反映了蒙古對既存政治權力中心之認可（註一三），故薩迦派於蒙藏關係中所扮演的角色，不言而喻。

結 論

吐蕃自九世紀分裂至十三世紀蒙古勢力進入，經開端與忽必烈的經營，薩迦派政權建立，達成了象徵上的統一，並確立了吐蕃政教合一的統治模式。援引外力的薩迦，雖取得獨尊的地位，被學者美稱為「王朝」，但由其與蒙古交往的過程來看，最初實扮演消極的吐蕃「代表」角色，至八思巴依忽必烈而確立薩迦的歷史命運，亦因深明吐蕃既存的分裂割據事實，及蒙古諸王結合吐蕃各派力量的較勁，居協助統治的地位。張師駿逸謂『Tibet was a loser, but the Mongols were not the winners either』，充分反映了互動的協調性。至於藏人及部分國外學者強調蒙古與薩迦之關係為「施主和福田」，殆為歸避現實的托詞。

註釋

- 註 一：Helmut Hoffmann: *Early and medieval Tibet*, p. 395, *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Edited by Denis Siner, 1990, Cambridge.
- 註 二：王森：《西藏佛教發展史略》，頁三二—三四，中國社會科學出版社，一九八七，北京。
- 註 三：達倉宗巴·班覺桑布著、陳慶英著：《漢藏史集》，頁一二七—一二八，西藏人民出版社，一九八六，拉薩。
- 註 四：廓諾·迅魯伯著、郭和卿譯：《青史》，頁四七，西藏人民出版社，一九八五，拉薩。
- 註 五：同上註，頁二六六。
- 註 六：王森前引書，頁一三四—一三五。
- 註 七：王森前引書，頁一二六—一二七。
- 註 八：Helmut Hoffmann, op. cit. p. 396。

- 註 九：杜齊著、李有義、鄧銳齡譯：《西藏中世紀史》，頁三四，中國社會科學院民族研究所，一九八〇，北京。
- 註 一〇：Tsepon W. D. Shakabpa: *Tibet A Political History*, p. 60, Potala publications, Fourth Printing, 1988。

- 註 一一：Chattopadhyaya: A. *ATISA and Tibet*, Delhi, p. 361-365, 1981.
- 註 一二：東嘎·羅桑赤列著、陳慶英譯：《論西藏政教合一制度》，頁三二—三五，民族出版社，一九八五，北京。
- 註 一三：Tsepon W. D. Shakabpa, op. cit. p. 4。
- 註 一四：據王森《西藏佛教發展史略》、《藏族簡史》、東嘎·洛桑赤列《論西藏的政教合一制度》。
- 註 一五：巴臥·祖拉陳哇著、黃顯譯注：《賢者喜宴》摘譯（八），頁四〇，《西藏民族學院學報》一九八三年三月。稱「預試六人出家」，又謂《拔協》載「預試七人」。又據郭和卿譯《青史》頁一五八注有：「堀松德贊時為觀察藏人能否守持出家戒律，命試從一切有部出家的七人：貝·色朗、貝·赤協、毗若扎那、喜哇卻央、昆·魯伊旺波、瑪·仁清卻、章勒珠。」
- 註 一六：《藏族簡史》，頁一一七。謂活佛轉世始於噶瑪派的寺主傳承，乃此派形成地方勢力集團後，用轉世制度來解決集團內部的統治權力和財產繼承問題。
- 註 一七：Helmut Hoffmann, op. cit. p. 396。
- 註 一八：王森前引書，頁一〇三—一〇四，中國社會科學出版社，一九八七，北京。噶瑪派自噶瑪拔希（karma pakshi，一二〇四—一二八三）以來，歷輩活佛長期

周遊各地，傳法及調解地方紛爭，聯絡地方勢力，以保持噶瑪派實力，故謂為「遊僧」。後噶瑪紅帽系五世與後藏地方政權仁蚌巴（rin spung pa）、興夏巴（zhing shag pa）相勾結，展開與黃教勢力的競爭。

註一九：見註一五。

註二〇：見蔡巴·貢噶多吉著、東嘎·洛桑赤列校注、陳慶英譯：紅史，頁四三，西藏人民出版社，一九八八，拉薩。謂覺臥官卻吉為八思巴生母。且據王森：西藏佛教發展史略，頁五七，亦謂二家族關係密切。

註二一：東嘎·羅桑赤列著、陳慶英譯：論西藏政教合一制度，頁三七，民族出版社，一九八五，北京。

註二二：R. A. Stein: *Tibetan Civilization*, p. 77, Stanford, 1972。

註二三：引自王輔仁、陳慶英：蒙藏民族關係史略，頁一四一，一五，中國社科出版社，一九八五，北京。

註二四：杜齊前引書，頁一二。

註二五：Helmut Hoffmann, op. cit. p. 398。

註二六：沈曾植箋證、張爾田校補：蒙古源流箋證卷三，二十三頁，中國文獻出版社，民五十四，台北。

註二七：見札奇斯欽：蒙古與西藏歷史關係之研究，頁一九，正中，民六十七，台北。所謂公哥·多爾濟即指貢噶多吉。

註二八：見張駿逸：蒙藏早期關係的探討，頁三一—四，蒙藏專題研究叢書二九，民七十六，台北。

註二九：王森前引書，頁一二六。

註三〇：宋濂：元史卷一五一，列傳第三十八，頁三五八〇，

鼎文書局，台北。

註三一：見Chang, Jünn Yih: A study of the relationship between the mongol yuan dynasty and the tibetan sa-skye sect, p. 10, Indian University, Ph. D. 1984。然作者又謂：據此假設，成吉思汗須由南詔或印度攻藏，但據二手資料，南詔與蒙之接觸始於一二五三年；且《蒙古源流》謂太祖十七年（一二二二）成吉思汗在印度河上游，欲由東路經土伯特攻西夏，但未成。故成吉思汗不可能至藏。

註三二：圖齊氏謂成吉思汗曾於一一九四、一二〇七、一二一七年遠征西夏。而據《元史》，成吉思汗經略西夏是在一二〇五、一二〇七、一二〇九、一二二七等年，雖與圖齊氏據藏文史料所說有別，但仍得相互引證吐蕃囂於蒙古軍威而歸附。

註三三：H. Hoffmann: Tibet, A Hand Book, p. 53, Bloomington: Indiana, University, 1975。

註三四：Luc Herman M. Kwanten: Tibetan-Mongol Relations During the Yuan Dynasty, 1207-1368. p. 54, Ph. D. University of South Carolina, 1972. 此轉引自張師駿論文頁一一。

註三五：見札奇斯欽前引書，頁一七五。

註三六：R. A. Stein, op. cit. p. 29。

註三七：R. A. Stein, op. cit. p. 77。

註三八：R. A. Stein, op. cit. p. 77。

註三九：東嘎·羅桑赤列著前引書，頁三七。

註四〇：陳慶英：元朝帝師八思巴，頁一七，中國藏學出版社

，一九九二，北京。

註 四一：王森前引書，頁二〇九。

註 四二：Tsepon W. D shakabpa, op. cit. p. 61。

註 四三：見《元史》卷二太宗本紀，太宗七年乙未、八年丙申、十一年己亥等條，及《元史》卷一六二李忽蘭吉傳。

註 四四：屠敬山：蒙兀兒史記，卷三七，頁二，關端太子列傳，鼎文，民六十五，台北。

註 四五：L. Petech: Central Tibet and Mongols: The Yuan-Saskya Period of Tibetan History, p. 7, Rome, 1990。大部分文獻記載涼州，但夏喀巴氏譯為 Lan-chou (蘭州)。

註 四六：L. Petech, op. cit. p. 8。

註 四七：Turrell V. Wylie: The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted, p. 110, Harvard Journal of Asiatic Studies, XXXVII, 1977。

註 四八：廓諾，迅魯伯卿前引書，頁六〇。

註 四九：Tsepon W. D shakabpa, op. cit. p. 61。

註 五〇：L. Petech, op. cit. p. 8。

註 五一：見第五世達賴喇嘛著，郭和卿譯：西藏王臣記，頁八八，民族出版社，一九八三，北京。

註 五二：據Turrell V. Wylie, loc. cit, p. 111。

註 五三：杜齊前引書，頁一四。

註 五四：據王森前引書，頁一四三，有羊滾巴堅贊貝 (yang-dgon-pa rgyal-mtshan-dpal，一一一三—一二五八)，其生卒年與佩泰克氏所言相同，似為所指。此僧

屬主巴噶舉派。

註 五五：L. Petech, op. cit, p. 8。

註 五六：Turrell V. Wylie, loc. cit, p. 113。

註 五七：第五世達賴喇嘛：西藏王臣記，頁九〇，民族出版社，一九五七，北京。

註 五八：蔡巴·貢噶多吉前引書，頁四三。

註 五九：沈曾植箋證，張爾田校補：蒙古源流箋證卷四，九頁，中國文獻出版社，民五十四，台北。

註 六〇：杜齊前引書，頁一四。

註 六一：H. Franke: "Tibetans in Yuan China", china under Mongol Rule, 1981. 見福赫伯著，黎平譯：元朝統治下的西藏人，國外藏學研究譯文集二，頁一八二，西藏人民出版社，一九八七。

註 六二：Turrell V. Wylie, loc. cit, p. 113。

註 六三：Tsepon W. D shakabpa, op. cit. p. 62。

註 六四：見Chang, Jiunn Yih, op. cit. p. 27，乃依據關端致薩班信件中所見人名。然杜齊前引書，頁一四，王森前引書，頁二一〇，謂二使名為Dorta和rGal sman。

註 六五：阿旺貢噶索南著，陳慶英、高禾福、周潤年譯：薩迦世系史，頁八一，西藏人民出版社，一九八八，拉薩。

註 六六：同註六一。

註 六七：蔡巴·貢噶多吉前引書，頁四三。

註 六八：阿旺貢噶索南前引書，頁九一—九四。

註 六九：Chang, Jiunn Yih, op. cit. p. 31。

註 七〇：杜齊前引書，頁一五。

- 註 七一：阿旺貢噶索南前引書，頁九二。
- 註 七二：Chang, Jinn Yih, op. cit. p. 32。
- 註 七三：L. Petech, op. cit. p. 9-10。
- 註 七四：Turrell V. Wylie, loc. cit. p. 115。
- 註 七五：同上註。
- 註 七六：杜齊前引書，頁一九。
- 註 七七：同上註。
- 註 七八：Tsepon W. D. shakabpa, op. cit. p. 64。
- 註 七九：L. Petech, op. cit. p. 11。
- 註 八〇：元史卷三，本紀第三，頁四五。
- 註 八一：元史卷九二，百官志八，頁二三三八。
- 註 八二：L. Petech, op. cit. p. 11。
- 註 八三：元史卷四，本紀第四，頁五七。
- 註 八四：李則芬：元史新講（一），頁七一〇，中華書局，民六十七，台北。
- 註 八五：Turrell V. Wylie, loc. cit. p. 117。
- 註 八六：元史卷三，憲宗本紀，二年壬子秋七月、三年癸丑九月、冬十二月條。元史卷四，世祖本紀，壬子夏六月，癸丑諸條。
- 註 八七：蔡巴·貢噶多吉前引書，頁四三。
- 註 八八：元史卷二百二，列傳第八十九，頁四五一七。
- 註 八九：阿旺貢噶索南前引書，頁一〇六。
- 註 九〇：元·念常：佛祖歷代通載，第三十五卷，頁六十四，新文豐出版公司，民六十四，台北。
- 註 九一：達倉宗巴·班覺桑布前引書，頁二〇二—二〇三。
- 註 九二：見元史卷四，世祖本紀：「歲甲寅，夏五月庚子，駐六盤山。」
- 註 九三：法尊：西藏佛教史，頁七〇，佛教出版社，民六十七，台北。
- 註 九四：同註八九。
- 註 九五：見元史卷四，世祖本紀，癸丑十二月條。
- 註 九六：L. Petech, op. cit. p. 10-11。
- 註 九七：王輔仁、陳慶英前引書，頁二二。
- 註 九八：元史卷二百二，卷八十九釋老傳，頁四五二〇。
- 註 九九：見Chang, Jinn Yih, op. cit. p. 34-35。
- 註 一〇〇：蔡巴·貢噶多吉前引書，頁七九—八〇。
- 註 一〇一：同上註。
- 註 一〇二：R. A. Stein, op. cit. p. 77。
- 註 一〇三：阿旺貢噶索南前引書，頁一〇七。
- 註 一〇四：念常前引書，第三十二卷，頁四十六。
- 註 一〇五：阿旺貢噶索南前引書，頁一〇八一—一一。
- 註 一〇六：元史卷二百二，卷八十九釋老傳，頁四五—八。
- 註 一〇七：同上註。
- 註 一〇八：Chang, Jinn Yih, op. cit. p. 64 及 L. Petech, op. cit. p. 21。
- 註 一〇九：同上註，頁二〇—二一。
- 註 一一〇：達倉宗巴·班覺桑布前引書，頁二〇六。
- 註 一一一：阿旺貢噶索南前引書，頁一一二。
- 註 一二二：Tsepon W. D. shakabpa, op. cit. p. 65。
- 註 一二三：Turrell V. Wylie, loc. cit. p. 126。

參考書目

中文：

1. 王森：西藏佛教發展史略，中國社會科學出版社，一九八七，北京。
2. 王輔仁、陳慶英：蒙藏民族關係史略，中國社科出版社，一九八五，北京。
3. 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯注：《賢者喜宴》摘譯，《西藏民族學院學報》一九八三年三月。
4. 札奇斯欽：蒙古與西藏歷史關係之研究，正中，民六十七，台北。
5. 宋濂：元史，鼎文書局，民六十六，台北。
6. 李則芬：元史新講，中華書局，民六十七，台北。
7. 杜齊著、李有義、鄧銳齡譯：西藏中世紀史，中國社會科學院民族研究所，一九八〇，北京。
8. 沈曾植箋證、張爾田校補：蒙古源流箋證，中國文獻出版社，民五十四，台北。
9. 阿旺貢噶索南著、陳慶英、高禾福、周潤年譯：薩迦世系史，西藏人民出版社，一九八八，拉薩。
10. 念常：佛祖歷代通載，新文豐出版公司，民六十四，台北。
11. 東嘎·羅桑赤列著、陳慶英譯：論西藏政教合一制度，民族出版社，一九八五，北京。
12. 法尊：西藏佛教史，佛教出版社，民六十七，台北。
13. 陳慶英：元朝帝師八思巴，中國藏學出版社，一九九二，北京。
14. 屠敬山：蒙兀兒史記，鼎文，民六十五，台北。
15. 張駿逸：蒙藏早期關係的探討，蒙藏專題研究叢書二九，民七十六，台北。
16. 第五輩達賴喇嘛：西藏王臣記，民族出版社，一九五七，北京。
17. 第五世達賴喇嘛著、郭和卿譯：西藏王臣記，民族出版社，一九八三，北京。
18. 廓諾·迅魯伯著、郭和卿譯：青史，西藏人民出版社，一九八五，拉薩。
19. 福赫伯著、黎平譯：元朝統治下的西藏人，國外藏學研究譯文集二，西藏人民出版社，一九八七。
20. 達倉宗巴·班覺桑布著、陳慶英譯：漢藏史集，西藏人民出版社，一九八六，拉薩。
21. 蔡巴·貢噶多吉著、東嘎·洛桑赤列校注、陳慶英譯：紅史，西藏人民出版社，一九八八，拉薩。
22. 藏族簡史，藏族簡史編寫組，西藏人民出版社，一九八五，拉薩。

西文：

1. Chang, Jium Yih: A study of the relationship between the mongol yuan dynasty and the tibetan sa-sky sect, Indian University, Ph.d. 1984.
2. Chattopadhyaya: A. ATISA and Tibet, Delhi, 1981.
3. H. Hoffmann: Tibet, A Hand Book, Bloomington: Indiana University, 1975.
4. Helmut Hoffmann: Early and medieval Tibet, The Cambridge History of Early Inner Asia, Edited by Denis Siner, 1990, Cambridge.

(文轉41頁)

成吉思汗傳（十）（待續）

原著人 仁沁哈拉達巴
譯者 恩和塞汗

把中國加入於蒙古帝國之事業的困難性，不是由於軍事上的不成功，也不是蒙古軍不習慣於中國平原氣候，亦絕沒有過很難克服的自然性障礙（未曾有過如此障礙），這實際上是由於當時算起來已有幾千萬人的中國本土住民以消極性反對蒙古軍所致者也。於如此情勢下，蒙古軍在南方的活動事宜，只有特別努力一步一步的徐圖之外別無他途。比這個更使蒙古軍感到困難的是，把他所通過的龐大區域如何的強化事宜。事實上，煞費苦心被平定的區域，到後來屢曾有失掉之事。

於已平定的區域遺留有強力的留守部隊，若再增遣之事，從蒙古軍數量上言之乃係不可能，或把後方勤務交由弱的軍隊擔當等也極為危險之事，那正好恰如，於無數人口所形成的人之大海中會被溺死說法的情形一樣。

到了一二三四年，蒙古軍頑強的加倍努力的結果，金帝國的獨立澈底的趨向衰頹。猶如速不台一語道破那樣進入了無法挽救的困境，同時因以嚴格包圍的結果，把金帝國南方首都汴京予以佔領。到了這個時候，過去對北中國戰爭中，對一時成為蒙古同盟者的宋，始將決定態度的時期到來了。成吉思汗於臨終寢床前與子孫們留下來的這種新課題（即征服宋之事），由其後過了數十年，到了第十三世紀後半期才始能實現。

於征服南中國時，曾有一段小故事，這就是蒙古軍於克服自然障礙時，採取種種奇蹟性行為當中也有特別一記的價值。這個故事及與此有關預先所發生的事情，蒐集諸多資料綜合言之如下：

蒙古大王蒙哥對宋獲得了多次的勝利，然將它澈底的征服依然是不可能的情勢下，遂締造了和議。但是這個於實際上也不過一個一時的臨時性措施而已。對宋戰爭的初期蒙哥之弟忽必烈擔任軍指揮官，以異常的指揮才能建立了赫赫的偉功，多疑的蒙哥王震攝於弟弟的名聲而感到畏懼了，戰爭快將結束時把忽必烈免職，將才能不如他的年輕指揮者，這就是著名人速不台的兒子烏梁海哈台（又稱烏梁海嘎台、烏蘭哈達固）任命為其繼任者。（註）

（註）烏梁海哈台率領十個奇碼（即十萬人）軍力對付宋朝，七年後歸國時僅餘二萬人回來。

蒙古軍在此休戰期間會重新部署戰鬥準備。對未來的戰鬥，更要給予宋朝並宋帝決定性的一擊不可。在亞洲之戰爭，俘虜敵將或者若是把他殺掉具有重大的意義。這是因為在他活著期間，鎮壓其忠誠住民較比困難所致者。如此之例於征金帝國時屢有發現。而且金帝在當地人民來講又曾是由外族人來當王者。更何況到了由本族人來統轄自己種族的對南中國帝王戰爭時期，像上面所述的事情更有進一層的重大意義存在。欲達到俘虜宋帝之目的，於北方要進行重要的戰爭，同時必須要切斷向南方跑的退路。為此，經敵國邊界方面不能不派遣有充分力量的軍隊。

於龐大的亞細亞大陸採取如此軍事行動雖很困難，但從為了不讓敵人有準備行動必要上，此項行動不得不在秘密中進行不可，因此愈形加倍增加了其困難性。所以，為此目的（切斷向南方退路之事）所派遣的隊伍，其行程必須在宋國管轄範圍之外經

過不可。而且那也勢必要選擇人畜稀少的不毛之地區。爲了那個，派遣隊一行要經過沒有水的西藏東部沙漠，或通過極爲困難的喜馬拉雅山支脈，又要不能不通過不了解情況而且對自己軍隊有明顯敵意的住民之間。

這非以言語能夠說盡的特有困難之難行軍，決定由烏梁海哈台來指揮，他爲達成任務請求了數年的期限。當逐次迫近出征日期之際，對友軍要絕對保密此項行動之同時，就是於途中所遭遇到的人畜，恐怕可能成爲敵人的「舌」頭（即報告者）起見，毫不留情的統統將此予以殺掉。經過沙漠或山地時，喪失人馬的確實數目雖未曾知悉，但是這種事，絕沒有影響到指揮官的鐵一般意志，也沒有減弱下級指揮官以及普通士兵的忠誠。

一行通過了西藏東部及雲南進入印度和中國邊界，達到海南島征服了東京，曾與本國使者發生過不愉快事件，並約定與安南王朝貢。不談以上的偉勳，在沒有休息的行軍下，或交戰，或由於傳染病，同時對蒙古人來說，很不習慣的炎陽天，該隊一行在四年中間失掉剛開始時的五分之四人員，所餘的也不過是只二萬人而已。可是由於蒙古人最會利用各處當地住民成爲其部下之特具才能，烏海海哈台於進入宋領域之前，他已把征服的南洋諸種族很成功的大事強化了其部隊，將固有的二萬人編爲軍的核心，把前者編爲翼衛部隊。

然而，把所有企圖完全成功起見，曾與蒙古軍主力部隊取得聯繫，是否由南北邊界同時侵入，或至少也不能不商定一個共同行動綱領。於無線電信尚未發明的六百五十年以前，曾以馬上飛腳爲唯一之聯絡方法的那個時代，如何的從事於此項工作——以現代人的眼光看起來係屬於完全不可能的一項事情。

但不管這些個，這種事情實際上在實施，其結果當然也收到

了效果。這就是蒙古軍二隊兵力由南北同時夾攻宋國，終於使它滅亡了。依此於忽必烈帝（他繼承了對宋戰爭尚未結束之前，於一二五九年死亡的蒙哥帝位）版圖之內，現在中國的全部領域和南洋的大部份均進入了蒙古帝國版圖，再沒有向赤道方面發展的唯一原因是，只因東南亞細亞的熱帶性氣候不習慣於蒙古游牧民族而已。

上面所述的事情，是屬於從成吉思汗以後稍晚時代，就成吉思汗的後繼者們在亞洲究竟扮演了何種角色，讓有一個簡單的了解起見而記述者也。因此我們，再回到成吉思汗在世時代吧！這個時代，他還健康，充滿精力，在其首都和林，剛於以前不久遠征中國經過五個年頭的經驗，正在研究爲何應用的一個時期。

這種經驗於各方面收到了很好的效果，曾大爲提高了蒙古軍的軍事技術。以此爲主，於應用軍事技術上由敵人得到了教訓。而應用於接連發生的遠征，我們早已發現於當時的軍事機械中，最完全的東西曾存在於蒙古軍中。蒙古軍雖然很早就臨於敵人之築城學或中國城塞，但經屢次的經驗所得現在爲止還沒有露出無力對付的情形。

除以上之外，成吉思汗自身以及其高級指揮官們（這些個人富於實際經驗，同時其中大部份都具有才能而且求得知識的慾望很盛），都具有上記之具體的實際經驗以及從孫子、吳子、司馬等等優秀的中國戰術家之理論相互比較研究，於行軍及戰鬥又承襲了自己的思想系統，由於這些個，創立了到那個時候爲止還沒有任何人編出來的獨特戰略並戰術論。

更使人驚異的有價值東西是，蒙古人於一般文化事業及民事行政方面，尤較軍事更有所成功之處。一二一五年佔領燕京後，把當時有名的哲學家、又是詩人，且又是占星學家，可稱爲「完

人」的耶律楚材俘虜過來，帶至成吉思汗帳下。他於金（滿洲）勃興前被稱為北中國一霸，後來被金所滅之契丹朝後裔，成吉思汗把他叫到面前。

「遼對金會經常保持有敵對關係，我現在為你們報仇了。」說完之同時，他答曰：

「師父啊，我曾是金的國民。由那個原因，對以前的王或師父之類的人沒有抱著敵對感情，假設抱有，那就是我性格怪僻的證據吧！」

耶律楚材的高尚純潔人格和率直的氣質成了成吉思汗喜歡的地方。這個時代，又於這個時候的環境，能夠特別堅強把握人心而可以說沒有民族偏見的成吉思汗，以他固有的天才性智慧，直接由這個外國人（耶律楚材），在國政上可利用的精神文化，毫無保留的討教到了。他對自己屬下的軍事英雄們，知道他們不一定能適合於民事行政，於是在這方面責任委由被捕的這一位哲人來擔當。因此耶律楚材在這一方面成為蒙古帝王之不可沒有的進言者，蒙古王把他智慧估計得很高，讓他對運籌帷幄方面時常提出意見。據說以下的箴言，耶律楚材很爽快的向成吉思汗提出的言論。

「征服世界可以馬上能作得到，惟統治世界馬上行不通。」（註）

（註）伊瓦尼恩著書第九〇頁，烏爾吉米爾曹夫（蘇聯人，蒙古學教授）著書第一一二頁有同樣的記載。

耶律楚材確立了蒙古帝國行政並財政制度，據說對軍事也提供了若干改革措施，然這個很可能引用中國之例，僅止於技術性的軍事行政部門而已。他又對成吉思汗自身人格發生了影響，讓成吉思汗對和平事業多發生興趣，關於抑制純遊牧民特有之自由

奔放的激勵感情方面曾有過力量。

如以上那樣這位中國哲人的光輝事業，經連續到成吉思汗初期後裔時代。

總之，各代蒙古國王雖沒有與有才能的外國人維持關係之企圖，但到了成吉思汗，以國家利益及為自己修養上的目的，專門尋求類似人物之事確屢曾有過。成吉思汗於某一個時期，欲求中國著名道士長春真人煉魔法的石頭之傳說，把他從北京招到中央亞細亞（成吉思汗於此時在中央亞細亞正在與默罕默德王國作戰），就以不死之藥相訊。說：

「天責難漢人的奢侈會賜與他懲罰吧！我雖住在北方高原自動不墜落於放蕩，以清廉與嚴肅修我身，排除奢侈力求節約了。我的一衣、一食，和牛馬的牧人一樣，吃一樣的東西和穿一樣的衣服。余於七年之間完成了偉大的事業，創立了世界一大強國。……師啊！你求真實以規律來修身，……你的聖名被讚美，你的剛勇被知於這個世界。……所以我請求你，移動你的聖足到我方來。不要介意有遙遠的沙漠要到我們鄉國來，對我國，對我國民眾希望你有所垂憐，以仁慈對我教以不死之法喇！」

對此長春真人說實際上沒有不死之法，有的人也只有延長其生命的方法。成吉思汗對此答覆沒有生氣，反而讚美他耿直與公正。

第九章 遠征中央亞細亞

從遠征中國回來的成吉思汗，對自己本國最近的西方不能不注意了。說起來是什麼原因呢？即一如前章中所說，對自己能夠構成強敵的庫錫爾格汗還在活著，以奸計把合喇乞台（黑契丹）

國納入於其手中，因還固守在那兒。此外尚有，從阿爾泰西方，到烏拉爾河為止的地區，有若干民族還沒有平定。

統治著土耳其斯坦、阿富汗、波斯等等之強大的中央亞細亞回教國君王默罕默德（他又曾被呼爲「花喇子模王」）之間的關係可能恐怕要進入很微妙的複雜化情況之中。總之，與這個回教國家之間的和平關係已進入了危險階段，並且和該國果真是起了戰爭時期，另外可能要成爲蒙古帝國敵人之虞的最近敵人，極有必要預先把它予以掃清。

成吉思汗把以上任務委由名將速不台和哲別二人來執行，其中，速不台於一二一六年將位於阿爾泰和烏拉爾河之間的地區很快的平定了，接著他把與成吉思汗有不共戴天之仇的咿入凱特族（即蔑爾乞部）讓他們不能有一個人剩些，全部予以殲滅掉了。哲別方面擊破了篡奪者庫錫爾吾格所統治的帝國，這是由於很巧妙的煽動了於該國內的本來就對庫錫爾吾格持有反感的回教徒，利用其宗教上的信念而所實施者。哲別在這個時候，完全採取容納異教的態度，得到回教徒及士兵們的同情與支持，依此獲得了很成功的勝利。將庫錫爾吾格徹底的擊碎，被蒙古軍追趕得沒有容身之地，其帝位當然也被剝奪，很不體面的死在錫吉庫烏西峽谷之密林內。經如此合喇乞台國終於和東土耳其斯坦與其首都喀什卡爾塞米利卻地區之一部以及其他若干地區共同成了成吉思汗帝國的一部份，隨之成吉思汗帝國和龐大的花喇子模王版圖有了直接接觸的機會。

這個回教國家，成吉思汗於遠征中國時候，早已向蒙古王派有使節。這個使節在表面上來說與蒙古雖有締結和平關係之目的，裏面當然不用說，成吉思汗之赫赫威名，因震動了默罕默德王之耳朵，實際上含有實情調查之秘密目的。這個時候，從燕京歸

還正在和林的成吉思汗，接見該使節很仁慈的有所垂詢，並拜托以下事宜。

——我自己（成吉思汗）被大家共認爲東方之統治者一樣，回教國王也被認爲西方之統治者。若兩國之間的和平關係建立，兩國人民之間通商關係能夠締結那是一大喜事。希望把這些事宜傳達給你國王。

那個時候的回教國使節，帶領著本國商人攜有商品來，成吉思汗對派有使節的答禮是，這次從自己方面往回教國王處派遣了使者和商隊。蒙古使節向回教國王贈送了很多禮物，併以提議建立兩國通商關係與安全保障爲目的而去者。

成吉思汗的使者與同伴去的商人以回教徒爲主。他們一行於一二一八年去回教國首都途中到達敖圖拉爾市。這個城市，據某項資料記載，位於現在的達希坎特稍北方，又據另一種資料是在達希坎特北西，曾位於瑞爾達理雅河流域之說。於這個城市使節們所受到的待遇，完全在想像之外。

敖圖拉爾市長，還是受了其君主的秘密命令呢？或者是依自己的想法所作的呢？不大明瞭，對成吉思汗所派遣的商隊隨心所欲的予以掠奪，並且將商人及使節都殺掉。

察其有如斯暴行的動機，默罕默德可能是不信任成吉思汗的誠意，同時成吉思汗向回教國王傳話，對回教使者說：對回教國王就像「愛孩子」一樣愛他，這話很刺痛了回教國王的心，甚感受到了侮辱，其結局已露出了不和的徵象似乎亦難以避免，令人感到把那個爆發的時機故意有提前之嫌。如此想像，可能不會有錯，由以下之事情可以推察出來。這就是對其使者加以不可思議的命運，成吉思汗以神聖不可侵犯之姿勃然大怒，爲要求把他屬下人敖圖拉爾市長引度過來，再度往默罕默德王派去了使者，默

罕默德王又把這個給殺了，並將隨從人員加以凌辱後趕出其國境。

戰爭已不能避免，成吉思汗對這個戰爭特別加以細心的注意準備。是什麼原因呢？因這個新的敵人之軍備實在是強大到極點。實在說起來，其野戰隊伍與蒙古軍相比較軍規沒有那樣嚴勵，其訓練也不怎麼精良，可是其主力部隊由戰鬥性極強的土耳其（犬戎）民族所組成，具有精良武器，大部份由騎兵組成的四十萬大軍，當有的一切軍事機械之外，敵人還有過軍象。這種軍象成為武器的一種，蒙古人於過去戰爭中一次也沒有過如此經驗。花喇子模王帝國具有如此壓倒性的野戰軍備之外，其各城鎮都有堅固的城牆所圍繞，亦曾有過優秀的技術家。而且要從外部欲接近其中心地區的首都，通過很艱難的自然性障礙，就是山嶽以及不毛之沙漠地區橫臥在其周圍。然而另一方，其內部團結性力量如何呢？這個國以前曾征服過他國之關係，其領土稍許擴大，隨之其住民的構成雖同為罕默德教，其內有各式各樣的宗派（土著民、回回阿里派、其他）互抱有敵意因而曾有過尖銳的對立，斷言未曾有過堅強的團結。

成吉思汗著手準備征服中央亞細亞大事業，於一二一九年春，在伊爾道葉西河上流集結了二十三萬騎兵部隊。蒙古帝國之人口於平定了金帝國北部之後，有顯著的增加。可是從政治上觀之，沒有什麼多大助益，也有缺乏戰鬥精神之處，其上，再不慣於西方戰局的自然性條件，現在把剛成為蒙古帝國人民的土著民（不是遊牧民）來補充遊牧民軍隊，以此來增加其數量，成吉思汗對此曾想到這不是一個好辦法。這位大指導者對「重質不重量」這件事瞭解得很清楚。因此，從漢人（契丹人滿洲人）當中來增加蒙古軍之事至為稀少，就是有。在總數算起來有三萬人的蒙古

軍特別隊中以技術兵的身份參加，並加上其他外國兵其總數也不會超過一萬人。

這個軍團所有高級指揮官都由蒙古人來充任之，此外尚有過補助隊。這些個都由蒙古帝國的臣民來構成，但其中曾加入過由一萬人組成的維吾爾軍。但是這個軍隊於戰爭開始幾個月之後奉到歸還命令，由同等數目的土耳其軍來接替。成吉思汗召集這些個回教民族，依這個很巧妙的利用了被編入於罕默德王國內部之同種族的種族性、宗教性的敵對觀念。

對唐古特族要求編成補助軍，該族首領把這個給拒絕了，通過成吉思汗使者，給與成吉思汗猶如以下之大膽回答。『你若是軍隊不足，不要當君主了』。為這些個芝麻小事恐怕就誤大事之進行，成吉思汗對這種挑戰暫時不問予以擱置，留待以後再作處理。

軍中核心並其主力，依然由蒙古人以及與他有戰友關係的同種族所組成，因而蒙古軍由未曾有過的老練兵、游牧民軍所構成。類似軍力約二萬人由木訶里率領曾在中國滯留中，同數的軍力由哲別統率曾在合喇乞台。其他，有少數的軍隊由成吉思汗弟弟管轄，於戰爭期間為統治蒙古的代理人。

從此幾年前，罕默德王與巴格達之哈利發王戰爭獲得勝利。哈利發者係自阿巴西斯道族出身，當時他只不過是曾靠被譽為強大祖先的餘蔭而已。曾遭受強大接鄰國家壓力的哈利發王，向成吉思汗伸出了同盟之手，當時曾想與花子模王締結和平關係乃至通商關係的成吉思汗，對哈利發的這項提議沒有接納。

罕默德王對哈利發很容易得到了勝利，就是對他比這個以前的軍事行動，宮廷的人們逢迎他，譽稱為亞歷山大大帝再生，事實上言之，罕默德王完全缺乏指揮軍隊才能。罕默德王下

面，其一族及軍隊指揮官中有很多蓋世無雙的勇敢之士，猶如其子究拉爾、埃斯欽曾是其中特別優秀的一個，這位貴公子只空有剛勇之名，於作戰時，一點也沒有統率大軍的技術與才能。因此理由，在這一方面，於事實上，與蒙古軍方面所具有的優越點無法可比擬。

花喇子模王實施軍事行動時，還有一點可以稱爲其缺點是，他性格多疑成見很深。因有這種性情，彼懼暴亂發生儘量避免把軍隊組成一個龐大集團。與此相反，於蒙古軍方面，如已前述，把其力量經常以集中性使用爲原則。花喇子模王面對敵軍主力，其本身軍隊過於分散，於攻擊開始時無法集中使用。再加上這位無能的默罕默德王，一旦有緊急事件，最重要的是因其性格多疑，是否能夠把國權及軍權很結實的掌握於自己手中也是一個問題，他又缺乏堅強的意志與判斷力。

上面所說的一切事宜，由哲別首先，在前些時候於合喇乞台事件中以身作則，採取了容納異教的態度，和這個相依相輔，情勢之發展對成吉思汗方面開始有利了。且不僅如此，與默罕默德之間的戰事發生時，把以下諸多困難都一一查清楚了。

成吉思汗軍隊對即將來臨的戰爭，比以前任何一個時期更用心堅強的武裝起來了。尤其是，對每一個騎兵準備了四至五匹預備馬。將大群的家畜向著軍隊集結地區趕過去，其中一部份決定於同一地區飼養一年。成吉思汗與默罕默德王之間公開決裂之前抱著慎重的態度，蒙古高原和中央亞細亞平原之邊界外，越過山脈派出了偵察隊。這種職責，南方的部份由哲別來達成了，另外的同樣任務由成吉思汗長子朮赤來負責完成了。朮赤當吉爾吉斯族反叛時把他平定，在一二一九年曾經率領其手下士兵侵入過欽察平原。類似偵察作業，在平時主以通商姿態作業，依此調查假

想敵國的一般狀況或住民狀況以及軍事力量等等。

對默罕默德戰爭計劃編成如下。主力軍從西方經過八里坤湖，從北方逼近默罕默德。另一方，哲別追擊庫錫爾、格充分發揮了其勇猛精神，進入了綿長國境線之西藏山麓深處，平定了新的地區，於此實施集中兵力等工作，這是從東方逼近弗埃爾幹以引誘敵人來打，委任其擔當把敵人力量一部份吸向那個方面。

就像這樣，主力和第二作戰軍，因由天山山脈延伸到西方土耳其斯坦方面的山嶺所分隔，形成了互相之間的連絡很困難。以主力軍有二十萬人以上，的軍隊和達百萬的馬匹，不能不通過有二千餘俄里（一俄里——〇六六公尺）長的路，其間有山脈或踏破鐵鞋找不到水喝的沙漠。如斯艱難的課題，讓同數的現代軍隊去做，也可能沒有辦法來實現。

成吉思汗委任哲別從東方誘敵戰術，被認爲具有重大意義，決定以數千輕騎兵爲援軍。這援軍是從欽察返回的軍隊，原由朮赤統率而交給哲別的，由此算起來哲別軍隊總數已達二萬人。這一支小軍經過了從一二一八年到一二一九年的嚴寒，走過海拔達千二百呎的可吉利阿爾特、帖列庫搭瓦等諸峰而越過了阿爾泰山脈。其事蹟才是真正以未曾有過的勇猛精神方能做出如此斷然的行動，其壯行不知勝過韓尼巴爾、包那帕爾圖、拿破崙之超越阿爾卑斯多少倍。說起來本軍和哲別的距離實在太遠，而且由很大的自然性障礙所隔離，但不管這些個，兩軍還是取得正式連絡了。這個就是到了現在仍是一個謎。

主力軍的進擊行動於一二一九年春季開始。要越過被大雪所封閉的國境山脈，實在是一件極困難的事。這個蒙古軍的嚴格軍紀，以及人馬的異常忍耐力最後還是把它克服了。可是進軍一行仍然費了很多時間。降到八里坤湖畔一行暫時停止、整飭隊伍，

準備了馬飼料，與各軍團之間採取了緊密聯絡。小憩後，全軍於廣大戰線散開，目標指向瑞爾達理雅河中流一帶前進。

(註) 各軍於山峰、密林、河川等地各自開闢了道路。道士長春真人於一二二一年往訪成吉思汗途中，在其中中央亞細亞旅行記中有以下之記載。——我自己通過第二王子軍所開闢的道路越渡了四十八個橋樑之說。由此可以得到結論，蒙古軍渡小河川時築橋而過之。如渡像阿木達里雅河、烏拉爾河、標爾嘎河等那樣的大河川時，他們用以獨特方法製作的蘆葦筏，或者是用以羊皮，其內裝入空氣使之膨脹起的皮筏。

主力軍行動敵人尙沒知悉之前，哲別和求赤已指向弗埃爾幹。誘導行動真得到了所預期的效果，默罕默德軍的大部隊衝向這個軍而來。蒙古軍在這兒沒有得到決定性的勝利。據說戰鬥之後一點也沒有留下所通過路線的痕跡由此撤退而去。回教軍受到了大損失，並且將敵軍到那時為止對我方曾持有著的傲慢無禮優越感予以打散。默罕默德王本身也周章狼狽不堪，而這個時候因已知道了成吉思汗主力軍的來攻，爲了反擊他很倉皇奔向北方戰線。這時他犯了一項錯誤。這是從他特有的意志薄弱而起，將其優勢的軍力分散佈置於廣大戰線，且分別駐紮於無數的城鎮都市。成吉思汗聽取了經由靠旱道過來的求赤報告，嘉許求赤之行動，且爲加強他的兵力增派五千人與他，命其追尋默罕默德蹤跡。但是這一追蹤行動經拉長了好幾個月，這是什麼原因呢？那是因爲花喇子模王在他那一個地方被任命所遺留下來的叫奇謀爾麻利庫之名的軍指揮官，在他指揮下的毫尖陶城的守備軍，採取了勇敢敵對行動而阻止了蒙古軍的前進所致者也。蒙古軍在這兒首次使用金帝國砲兵所使用過的重包圍武器（投擲火器也是其中之一）。

哲別到包圍毫尖陶城之前，和求赤分別奔向南方。他經由高峰或帕米爾高原克服了難以形容的困難當中，出現於阿木達里雅河上流地區。如斯，若是在瑞爾達理雅等待成吉思汗來臨的默罕默德王，依然繼續進出於該河下流方面時候，可以把他從其阿木達理雅根據地截斷，同時，也可以展示出把默罕默德王從其主要支點的撒麻爾汗道及布哈拉方面將要切斷的姿勢。這是默罕默德王因在該地佈置了重兵，隨之瑞爾達理雅河岸的防備減弱了。另一方默罕默德王曾在該河沿岸準備與成吉思汗進行決戰。

然成吉思汗將敖圖拉爾、達希坎特兩市能夠得到手中爲目的，分割兵力的一部份向該城市等前進，自己統率主力軍以蒙古軍特有的巧妙方法，不露痕跡的將身體躲開敵人視線，很妙的欺騙默罕默德王當中，向右方的瑞爾達理雅河下流一帶轉進而渡河了。到現在研究起來到底是一件不可能的事，事實上成吉思汗，統率如斯眾多大軍，從東方的西瓦橫斷了由綠洲覆蓋著的克吉爾枯木沙漠，完全在意料之外，直接的從其西方迫進了默罕默德王的堅固城市布哈拉。對此移動，列炎庫大佐指出有以下各點。

『我們對成吉思汗以異常的行動斷然超越了克吉爾枯木沙漠之事，沒有得到詳細的資料。但是這個乃是無可爭辯的事實，不下於五萬的兵員，帶有六萬餘馬匹，在一個月之間，曾被稱爲不可能通過的，具有六百公里寬度的沙漠，他們到底還是橫斷過去了。由那兒過了六世紀半之後，俄羅斯人於遠征西瓦時在同一地方經過……失去了數千馬匹。在歷史上，具有如斯規模，實施如斯果敢行軍者，由那個時候過了六百年之後，於一八〇〇年也僅有拿破崙、包那帕爾圖而已。拿破崙之此項遠征也很像成吉思汗的瑞爾達理雅之行軍，但是其克服自然性障礙的規模上後者尙輸一籌，遠遜於成吉思汗。』

我對臺灣南島語系民族語言文字化的幾點思考

劉芳育

一、研究動機

臺灣地區解嚴以來，本土化運動勃興。談本土化，就不能忽略臺灣島上目前現住民中（註一）歷史最久遠的臺灣南島語系民族（所謂原住民）。該民族由於處於南島語系民族分布的最北界，且極有可能是原始的語言起源點，故在語言學上，格外引人矚目。（註二）

自民國八十一年六月廿七日，教育部郭為藩部長宣布自八十五學年度起，要將「本土語言」列入部頒課程中（註三）。一時之間，「母語教學」成為萬方矚目的焦點，無論是教材編審，師資培訓，教學方式等等，諸多學者專家多有闡述，可謂如箭在弦，緊鑼密鼓。但在另一方面，卻也呈現眾說紛紜，莫衷一是的窘境。

筆者以為，語文政策實為民族政策的一環，語言學家的專業知識固然可以在學理上提供堅實的基礎，但要在政策推行上的落實，民族學者的經驗，實亦有不可或缺的價值。筆者身為民族研究所的一員，亦認為在這場盛會中，不宜缺席。因此，擬專就「語言文字化」這一面向，提出幾點個人淺見，以就教於方家。

二、臺灣母語教學現況及其面臨的問題

由於母語教學已迫在眉睫，故各縣市亦如火如荼展開（包括已實施的、策畫中的），據悉，目前已有宜蘭縣、台北縣、屏東

縣，三縣的國中或國小在推行母語教學，而新竹縣市、高雄、台東、彰化等縣，正在積極規畫，隨時準備跟進（註四）。

與本文相關者，首推教育部委託中央研究院歷史語言研究所李壬癸教授撰寫，八十一年七月出版的《中國語文臺灣南島語言的語音符號系統》一書，至此，各族採用的拼「字」系統理應定案，沒有爭議，一體採行才是，但實則又未必盡然。至今各自為政的情形依舊（註五），主要是擺盪在『注音符號』和『拉丁拼音』之間，其問題有如下諸點：（註六）

1. 音標符號的採用，各語不一，除非全部採用國際音標，才能予以完全嚴格區別。但國際音標的學習不是人人都可以短時習得。且衍生第二個問題。

2. 打字不易，有些符號，如 β 、 ϕ ，等打字不易，誠如李教授書中所言，需用其它符號代替或附加。

3. 方言的選定，難以十全十美。有一「存古」或「人多」的兩難存在。

4. 民間習用教會拼音系統，一時之間，難以改換。

就因為這樣，使得這套由臺灣最權威（可能也是世界最權威，在這方面）的學者，耗費數十年光陰（包括先前的研究所下的苦功）擬出的符號系統，至今猶未能定於一尊，順利推行，實在至為可惜。

三、幾點想法與實際作法

如前所述，似乎純粹拼音這條路，仍有窒礙難行之處，未為全體人士所接受。有鑑於此，筆者乃參酌語言學者洪惟仁（註七）、清格爾泰（註八）等的意見與大陸「中國文字改革委員會」的報告（註九），試擬一「漢·拉丁並用」的方式，來作為該語族的書寫系統。

具體作法如下：（以人口最多的阿美語為例，其他諸語同理援引）（註一〇）

1. 詞根（語幹）盡量採借漢字書寫：如同日文漢字的訓讀。例：魚，寫作「魚」，讀作「futiŋ」。風，寫作「風」，讀作「fali」。人，寫作「人」，讀作「tandaw」。
2. 詞綴以拉丁字母拼寫，依其構詞法，附在漢字的前或後。例：捕魚，寫作「mi魚」，讀作「mi-futiŋ」。颱風，寫作「ma風」，讀作「ma-fali」。
3. 助詞以拉丁字母書寫。包括，結構助詞ku、tu、u、nu、時態助詞tu、語氣助詞han、saw、haw、hu、kini、kini、hu-kia、kira、kia、kiami、kena、kiasaw、saku、ha、a、i、sa等等。（註一一）
4. 拉丁字的書寫，採用李壬癸教授的〈中國語文臺灣南島語言的語音符號系統〉為基準，推行試用。
5. 漢語借詞（包括日語中的漢語詞彙）以漢字書寫，至於採用簡體或正體，同（近）義字採用那一個漢字或詞彙，可以再議。（註一二）漢語（含日語漢字）以外的外來語，以拉丁字拼寫。

詳細的書寫系統牽涉較廣，本文不足以盡其言，在此謹借書上的例句，改寫於下，以為示範：

1. 《臺灣阿美語的語法》，頁九三

ni asikai kako to putal 改寫：Mi - 拭 - ay 我 tu 庭
掃 我 庭院 漢譯：我在掃庭院。

2. 《阿美語新初級課本》，課五

matama no Tna kako i lalan. 改寫：Ma - 自 no 母我 i 路
找到 媽 我 路 漢譯：媽在路 上找到我。

3. 《臺灣阿眉斯語語法》，頁一九六。

nani luma nian talatajapak maragajaj ku lalan.

從 家 我們 到台北 遠了 路

改寫：Nani - 家我們 tala - 台北 na - 遠 ay ku 路。

漢譯：從我們家到台北路很遠。

4. naukafaniln aku tu demak a rumiald nipadang tu kaku

從懂事時 我 事 天 幫助 了 我

ziwamaan a dademak.

父親 做事

改寫：Nanu-ka-知-an我tu事a天，mi-幫tu我ci-父-an a

da-事。

漢譯：從懂事那天起，我就幫父親做事了。

四、採用「漢·拉丁並用」的理由

1. 文字本是符號。一種語言採用何種文字作為其書寫系統並無一定的關係。既非天生命定，也非一成不變不可，歷史上，東南亞的馬來民族曾先後採用過印度式、阿拉伯式文字書寫，而今改採拉丁字母（註一三），因此只要能適切，精美地表達該語言，並為其多數使用者所接受，就是一個好的文字系統，因此將漢字引入南島語言的書寫系統，並非一大逆不道的作法。而

以臺灣目前的法令而言，迄今為止，臺灣並無所謂的「語文政策」，與文字使用相關的法規，則散見於憲法（註一四），及國語運動推行委員會（註一五）、臺灣省教育廳所頒布的相關法令規章（註一六），以及「廣播電視法」中的相關規定。（註一七）因此拉丁字母、注音符號、漢字……等系統，在法理上都是可以運用的。本文不採用注音符號的理由，在於其侷限性（註一八）。

2. 提昇其地位：之所以要「酌採漢字」的理由，可以用漢字的優越性來解釋它。關於此點，學者已多有論述，故在此不贅述（註一九）。筆者要重覆的是，新加坡華語運動（註二〇）所隱含的意義，以及拼音文字先天結構上的缺陷（註二一）。與此同時，所謂「世界字」的提出（註二二），在在都顯示出漢字是一種較高層次的文字系統，它在二十一世紀的地位，將會有顯著的提昇，因此，先時攙用漢字，實為一明智之舉。而事實上，據八十三年一月二十九日自立晚報稱，新聞局公布「廣播電視法」修正細則：亦即將「以國語為主，保障弱勢族群語言」。由此看來，筆者認為「攙用漢字」將比「純用拉丁字」更能改變其「弱勢」地位。（註二三）

3. 解決方言之爭：如前所述，由李壬癸教授的實踐中，我們體察到選擇標準方言作為書寫系統的標準音的困難，同樣的，另一位學者何大安教授也有此表示（註二四）。因此筆者認為運用漢字，恰好可以解決一部分問題。因為千百年來，漢語方言始終未曾統一過，而漢民族卻都能統一用漢字書寫。因此，借用漢字，筆者認為可以部分解決此問題。另一方面，我們看看大陸學者的經驗，馬學良教授曾提到為苗文創制文字的過程（註二五），由於方言差異太大，不得不同時創制四套苗文。曾思

奇教授則有感於拼音文字的教學效果不彰（註二六），筆者以為，這些問題，都可以藉由漢字來解決。

4. 高山族語言實已多攙漢語借詞：根據戴慶夏教授的論文，高山族語彙裡，由於與閩南人長期交流的結果，已經採用了不少漢語借詞（註二七）。因此筆者認為，與其採用拉丁字來拼寫這些詞，還不如直接以漢字寫出，夾用其中。當然，為求文語一致，應採閩南語的用字。

5. 有日韓先例可循：歷史上，日、韓、越等民族都曾採借過漢字，而加速了其文化發展，至今，日本、韓國仍延用漢字，並無不便。並且還產生了不少漢字優越論的說法，認為漢字與其假名混用可以提高閱讀速度（註二八）。而且以假名輸入，出現漢字的電腦亦已問世。因此，筆者深信，「漢·拉丁並用」同樣可以適用於南島語言的書寫系統。

6. 加強民族團結：當然筆者並不認為不和諧的民關係，僅憑「書同文」即可化解，但筆者認為「書同文」多少可以增進彼此的親密感，拉近彼此的心理距離，降低民族間的隔閡感，同時也有利於對對方文化的認同感，易於民族之間相互學習。（註二九）

五、結 論

文字是一個民族野蠻、文明的分界線（註三〇），人類有語言已有數十萬年的歷史，而目前可追溯最古的文字，不過六到八千年前。歷史上曾經有許多民族經由戰亂，遷徙、通婚、征服、兼併等手段，而消失的不知所蹤。因此，我們甚能體會原住民同胞對於自己母語維護的渴望。

雖然筆者本身為漢人，但絕非一個大漠沙文主義者，筆者之所以主張「漢·拉丁通用」作為南島語言的書面語形式，乃是基於前述的各位學者專家的看法與筆者認為尚屬客觀的科學論證的。否則，採用注音符號，或者直接口說漢語、手寫漢文就好了。何必費此心力，謀此無利之業。

筆者願再次強調，一個民族的文化應該是與時俱進的，才會為時代所淘汰，相反的，一個故步自封的文化則表現在全然對過去歷史的緬懷。試想，當日本人已經將哲學、化學、科學、經濟、……等新術語，經過消化，而自西方文明引進日文語彙中時，我們的高山族同胞是否仍要拒絕這些「外來」文明，只埋首於祭典、狩獵、田徑、……這些狹隘的領域呢？如果要提昇南島語言的地位，是否應當適當地借用漢語詞彙呢？筆者深，「師夷長技以制夷」，有日、韓的先例在，證明漢字確可成功地為其它民族語言服務，成為其語言載體的部分組成，值此高山族同胞，正面臨年輕一代語言逐漸流失的危機之際，實宜深思熟慮於本案。

其次，要檢驗一個政策是否可行，唯一的方法是「試行」。然而，一個民族政策如果效用不良，卻可能引致一場大災難。遺憾的是，目前臺灣已經是一個各說各話的社會，很難由教育部（或其他相關單位）在與學者專家及社會各界討論商議，全盤考量之後，擇點試行，再擇一段時日，予以檢討，改進修正。

要求得「全體」、「共識」而後行，在今天的臺灣，往往是不可行。如果再任寶貴的時間，耗費在無止境的民主「磋商」上，那我們恐怕只有坐待臺灣島上這些少數民族語言的消失了。（

註三一）

就在本文修訂完稿之後，十一月六日的中國時報與中時晚報分別刊載「……選擇漢字或拼音……」、「……以羅馬拼音方式

發展文字」二文（羅馬拼音，即本文的拉丁拼音），正說明此問題猶待解決。

註釋

註一：儘管臺灣原住民多主張是臺灣最早的住民，（例：蔡中

涵《臺灣原住民民族之起源》）但仍無法否認，賽夏族傳說中的矮黑人（胡耐安《中國民族志》，頁三〇九）及台南的左鎮人，比他更早。

註二：參李壬癸《臺灣南島民族的遷移歷史——從語言資料及現象所作的探討》。

註三：參《臺灣評論》一九九三年八月號，頁一二，〈談臺北縣的母語教育〉一文。

註四：八十二年九月二十九日，中國時報第四版（鄉土教學，系列報導之一）。

註五：參黃美金《臺灣南島民族現有母語教材之比較和我見》收錄於《臺灣南島民族母語研討會論文集》一九九四年五月二十至二十二日。

註六：參李壬癸《中國語文 臺灣南島語言的語音符號系統》，頁一至四。

註七：洪惟仁《回歸鄉土、回歸傳統》，頁一一七，「漢字、拼音字雜用最理想」。

註八：清格爾泰《解決民族文字問題的一個途徑》，收錄於《文字比較研究散論》，頁一八九。

註九：《關於少數民族文字方案中設計字母的幾項原則》收錄於《少數民族教育工作文件選編》，頁四二六。

註一〇：據何大安〈聲韻學中的觀念與方法〉，頁一五二，南島語系分四個語族：泰雅語族（包括泰雅語、賽夏語）、鄒語族（鄒、沙阿魯瓦、卡那卡那布）、排灣語族（邵、布農、阿美、魯凱、排灣、卑南）、馬玻語族（雅美等）。

註一一：參曾思奇〈臺灣阿眉斯語語法〉，頁一八一，黃天來〈臺灣阿美語的語法〉，頁一七一。

註一二：關於「漢語借詞」，可參曾思奇〈漢語對高山語的影響〉，收錄於〈漢語與少數民族語言關係概論〉，頁二二五，關於「繁簡字體」，可參周有光〈漢字的定形問題〉，收錄於〈中國語文縱橫論〉，頁一七四。

註一三：中國大百科全書，語言文字卷，頁二七二。

註一四：參憲法第一六九條，邊疆事業之舉辦與發展。

註一五：參許炳進碩士論文「山胞教育政策與教育問題之研究」，頁三四。

註一六：參羅肇錦〈語言與文化〉，頁一一一，「語文法」草案。

註一七：參林進輝〈臺灣語言問題論集〉，頁一六七。

註一八：參羅肇錦〈語言與文化〉，頁一六二。

註一九：參袁曉園編〈漢字漢語學術研討會論文集〉上，頁四五、一五一、二六六，李光耀〈李光耀四十年、政論選〉，頁三八九。

註二〇：參周有光〈新語文的建設〉，頁一五四。

註二一：同註四，頁一四三、一五一。

註二二：同註四，頁一四三、一五一。

註二三：參黃宣範〈語言、社會、與族群意識〉「原住民語言已

經走上衰亡之路了。」（頁一六〇）、「在台北市，學說山地話有什麼用？」（頁一六九），關於此點，筆者有一前提，即「漢字優越論」的確立。而這裡的「其」，筆者是指「文化」地位，而非政、經等社會地位。

註二四：同註一，頁一三〇，何大安〈現行排灣語書寫系統的檢討〉。

註二五：馬學良〈維護母語，發展歷史文化〉頁六，收錄於〈臺灣南島民族母語研討會論文集〉。

註二六：曾思奇〈高山族語言教學的若干體會〉頁一七八，收錄於〈民族語文專業教學經驗文集〉。

註二七：戴慶夏〈漢語對高山語的影響〉頁二二五，收錄於〈漢語與少數民族語言關係概論〉。

註二八：趙世舉〈從信息社會對語言文字的要求看漢語漢字的優長〉，收錄於〈漢字漢語學術研討會論文集〉上，頁一七一。

註二九：陳其光〈論漢字的超語言使用〉，收錄於〈文字比較研究散論〉，頁二一一。

註三〇：馬學良〈維護母語，發展歷史文化〉頁一，收錄於〈臺灣南島民族母語研討會論文集〉。

註三一：參孫大川〈語言、權力和主體性的建構——以臺灣原住民母語問題為例〉，收錄於〈臺灣南島民族母語研討會論文集〉，頁八、九。

《新疆地名概說》簡評

林恩顯

牛汝辰先生多年從事地名研究，曾有《源於地名的中國姓氏》、《中國地名文化》、《中國名城的由來和傳說》等三部專著問世。此後又經過幾年努力，完成了我國第一部區域地名概論的探路之作——《新疆地名概說》一書，該書於一九九四年三月由中國大陸中央民族大學出版社出版。

新疆地名研究是國際上公認的最難點，難就難在語言的複雜多樣，歷史的變遷更替和古代文獻的解讀考證。無怪乎法國著名漢學家韓百詩曾說：「中亞（新疆）地名確實令人費解。」令人費解的原因主要在於新疆曾使用過數十種語言，因而這裡的地名必然受到這些民族語言的影響；不少地名有許多同名異譯，而異譯之歧有時是因某種語言自身的語音問題所造成的；有時一地多名，則是出自不同語言的民族各有各的叫法。這就要求既要研究某一民族語言自身的語音演變或方音問題，又要研究不同語系的多民族語言乃至多種死文字、死語言的問題。凡此種種都為研究新疆地名帶來了極大的麻煩。

該書詳述了新疆的歷史沿革，「西域」、「新疆」的由來，及新疆地名研究的國防意義和學術價值，對人們了解我國疆域史及維護我國領土完整和統一具有重要意義。該書全面系統地敘述了新疆維吾爾、哈薩克、柯爾克孜、蒙古、錫伯、塔吉克語地名的特點，有助於人們了解整個新疆地名的全貌，對人們掌握各種語言的地名規律具有一定的指導意義。

該書還以較多篇幅深入細緻地揭示了新疆地名的文化價值，首次總結了新疆地名的演變規律，並根據新疆地名的演變過程，

從地名的語言入手，把新疆地名梳理出明顯的四個層次，即最底層為印歐語，第二層為突厥語，第三層為蒙古語，第四層為漢語，使本來錯綜複雜的關係呈現出明顯的規律，有些疑難問題便可迎刃而解。在新疆地名的語言考察一節中，深入而令人信服地論述了新疆地名的古代語言演變，民族分佈發展，考證的難點和歷史地理問題，及古代諸語言對新疆地名的影響，顯示了作者在地名研究，特別是新疆地名研究中的深厚功力。同時作者另闢蹊徑，通過地名來解釋新疆地理，言之有據，令人嘆服；還通過地名來研究新疆的屯墾及其發展；作者通過「昆侖」、「喀拉」、「阿克」、「敖包」、「麻札」等地名論述了新疆的圖騰崇拜和習俗；深入探討了新疆的雙語與雙語地名現象及其類型和產生原因；還對新疆地名與經濟關係作了詳細探討。

我國古代有關新疆的文獻資料非常豐富，這是有利的一面；但另一方面，不少古代的新疆文獻，是根據傳聞和道聽途說撰述的，加上這些時代人們科學知識的落後，對於許多地名語源，都不能作出正確解釋，以訛傳訛者比比皆是，說法紛紜者亦復不少。這說明，對新疆地名的語源，在前人研究的基礎上，繼續進行全面的、系統的和科學的研究，實在必要而迫切。從這樣的要求出發，作者在這個領域中的辛勤耕耘，確實應給予應有的評價。在本書第四章「新疆地名釋意」中，對新疆約二百條市縣名和山河湖名，進行了詳細的語源考證，訂正了許多前人的不足，具有較高的學術價值。

新疆地名的漢字譯寫，歷來問題最多，五花八門，使人難辨

原委，作者在總結歷代漢字譯寫規律的基礎上，提出了七條地名漢字譯寫的原則，其中指出：「清朝乾隆年間修的《四庫全書》，下令將遼、金、元三史及同時代史集中的少數民族的人名地名等統統改掉，《遼史》據索倫語（達斡爾語）改，《金史》據滿語改，《元史》據蒙古語改。《元史》中的地名有譯自蒙古文、也有譯自阿拉伯文、畏兀兒文、藏文和他種文字的，不是蒙文而用蒙文來改，就不免張冠李戴，指鹿為馬了。因時代不同，讀音也很有差別，用清代的蒙古語讀音去改譯元代的蒙古人地名，也很不妥。因此《元史》被改得面目全非。」

該書還系統全面地總結了自漢至今的新疆地名研究史，對各個時期的文獻、人物作了系統評述，有助於人們了解整個新疆歷代地名研究的全貌。此項著作在很少注意研究邊疆地名的台灣更屬珍貴，值得研讀參考。

（文接27頁）

1. L. Petech: Central Tibet and Mongols: The Yuan-Saskya Period of Tibetan History, Rome, 1990.
2. R.A. Stein: Tibetan Civilization, Stanford, 1972.
3. Tsepon W.D Shakabpa: Tibet A Political History, Potala publications, Fourth Printing, 1988.
4. Turrell V. Wylie: The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted, Harvard Journal of Asiatic Studies, XXXVII, 1977.

（文接35頁）

的藝術家。」他還說：『傍晚，喇嘛們開始準備陳列。大的立柱支撐著五個木製框架，樹立在老經堂前面。喇嘛們從邊房裡抬出這些塑像，用繩子把放著酥油塑像的畫版固定在架子上，到這時這些塑像才算到了真正的位置。這時天已黑了，數萬盞擺在塑像前架子上的酥油燈都點燃了，它們發出燦爛的白光，沒有絲毫黃的痕迹，除了彩色照片，再沒有什麼詞彙可以再現這種圖景的美麗』。由此足以說明了禪定寺的酥油花藝術在當時就已規模宏大水平很高了。禪定寺一年一度的酥油花，常耗酥油達二千多斤（即二千多公斤），七餘名喇嘛在嚴冬季節用一月左右方可完工，龐大的開支都由寺院各活佛拉章（即活佛府邸）和教民群眾捐贈或攤派。

禪定寺的酥油花展，除了工藝競賽以顯示各個學院的藝術水平的意義外，還有著濃厚的宗教色彩。在花展開始時要舉行隆重的宗教儀式，有專門樂隊伴奏。在樂奏聲中卓尼土司在藏兵護衛簇擁下，在盛裝喇嘛們雄渾的誦禱聲中走到酥油花塑像前瞻頭朝禮，敬獻哈達（藏族專用的絲制品）和供物。來自各方的信徒雲集瞻頭，朝拜、敬獻布施。一年一度的酥油花燈節是十分隆重壯觀的。洛克在他的《生活在卓尼喇嘛寺》一文中對目睹的朝拜者有這樣的記載：『卓尼擠滿了參觀者，他們來自各處，到這裡觀看一年一度的最盛大的節日。』、『這裡聚集了成千上萬的觀眾，婦女伴裸上身冒著嚴寒帶著她的嬰兒，這裡的游牧婦女甚至在零度的天氣下，也把一支肩膀和一半胸部露在外面，嬰兒就被包在唯一的羊皮襖裡休息。』

當然，禪定寺的藝術品類絕不至此，而整個藏族藝術品類更其豐富，上述介紹也頗粗略，僅作金豹之班耳。

藏族度母信仰淺探

江幼絨 撰

不容否認，度母造像（卓瑪像）是藏傳佛教藝術的焦點。不論唐卡、雕塑、壁畫，甚或書頁插畫，信手拈來，都可找到大量的度母造像。遍布於城鎮大街小巷的壁畫以及荒郊野外、高山峻嶺的岩畫中，不難發現許多度母造像。這一現象的意義，表達了藏區度母信仰的普及。筆者試圖在此一表層現象之下，找出幾許相關的文化因素，並敘述幾則饒有興味的話題。

原始神話與文明神話

藏族的族源神話裡提及：釋迦牟尼預言，由無量光佛照拂的觀世音菩薩，是調服教化雪國邊地的本尊神，由於祂的緣故，未來時將有無數神佛降臨此境，弘揚佛法。從觀世音菩薩悲憫眾生疾苦的眼淚中，誕生了「蹙眉度母」與「尊勝度母」。藏族的祖先是觀世音菩薩的化身，為一隻受觀世音教化的神猴；藏族的女祖是度母化身的岩魔女妖。後世的吐蕃法王松贊干布是觀世音菩薩的化身，尼泊爾公主是「蹙眉度母」的化身，漢地王妃文成公主是「尊勝度母」的化身。不論是松贊干布的蓋世勳業，或是尼妃、漢妃對藏地的善業，均圍繞此一主題而發展。在求親過程中，遇到困難時，要向「尊勝度母」祈禱；要辨認文成公主時，必須從「尊勝度母」的特徵著手；處處強調文成公主與尊勝度母融為一體。很明顯的，可以看出，這一組神話的中心思想，一言以蔽之：藏族偉大的「文化英雄」文成公主，她是「度母化身」。

眾所周知，最有名的人類起源神話，就是基督教聖經之一——

《舊約——創世紀》中，亞當和夏娃的故事。上帝依照自身的形像，造出了亞當，又從亞當身上取出一根肋骨，造成了夏娃。他們受了蛇的引誘，吃下禁果，被趕出伊甸園，而後有了後代；人類由此繁衍。而藏族的族源神話指稱，其祖先係由觀世音菩薩化身的聖猴與度母化身的岩羅剎女結合，所生下的彌猴傳衍而來。藏族的女祖岩魔女妖與文成公主，同為度母化身；兩者之間的關係，奧妙無窮。

在這裏，參照神話學的歷史分類，來看這個問題。神話的歷史分類，是依神話發展的歷史過程，來區分文明進步的階段。第一種為「原始的神話」，已發生而尚未發展演變的神話均屬於這一層次。原始神話又名野蠻神話，如若尚未聚集各單獨個體的神話故事，以串連成有體系的神話群（Mythic Group），就是原始神話，也可稱為「獨立神話」。這種神話是單獨分散的神話，並未成為神話組織。它是當作個別的神話而存在，所表現的不過是原始民眾生活的一部分而已。原始神話為一切神話的基礎，無論什麼神話組織，一定要通過這一階段，才能成為有組織的、有體系的神話群，所以將它當作神話的基礎材料。

第二種是「文明的神話」，這種神話在發生後已經充分成長，不僅失其原形，其中每一個體產生相互關係，成為一組神話群，所以又可以稱為「體系神話」（Systematic Myth）。

獨立神話顯示古代社會、古代宗教、古代知識的一部分，體系神話則可以顯示它們的全部。文明神話較之原始神話雖是倫理的、合理的，但也包含著若干非倫理的、不合理的要素；神話的

進化過程，借此可以闡明。即使是文明神話，不單只是反映它們所代表的比較的高級古代社會，也反映了自低級社會到高級社會的過渡過程（Transitional Course）。

《舊約創世紀》的體系神話與藏族族源的體系神話，有異曲同工之妙。亞當與夏娃是上帝依自己的形相所造出；聖猴與岩魔女妖源自於觀世音菩薩與度母，觀世音菩薩源自於釋迦牟尼佛。而他們的後代卻均是凡胎俗人。然後，過了不知幾萬萬年，上帝透過凡胎瑪麗亞，使耶穌降生，拯救世人；觀世音菩薩化身法王松贊干布，度母化身文成公主，教化雪國藏地，普渡眾生。——很明顯的，這兩組體系神話，均出自於高級宗教思想；以原始神話為基礎，為了救世或教化的需求，進行再創作。

完美的文化英雄——文成公主是度母化身，從中土帶來一切有益雪國眾生的「布施」。這是佛陀的旨意。佛陀教誨觀世音菩薩教化雪國藏地，從觀世音菩薩悲憫之淚中生出道母，並遣其遠赴中土，化身文成公主。生產工具以及各種創造發明。這就是藏族古史神話傳說中，不惜將諸種可能的功德，歸功於文成公主的邏輯設計。這樣看來，「度母化身」是一個重大關鍵。

度母信仰從印度傳入藏地

根據研究，度母是大乘佛教融合印度教的產物。從印度吠陀文學中所得到的女性神形像，似乎是後來度母形式的依據；又由於考古學的證據，證明阿利安人來到印度之前，在印度 Harappa 哈拉帕地方，早有女神崇拜。所以是吠陀吸收了土著文化，以之融入吠陀文學；通過印度史詩時期，又融入大乘佛教。大乘佛教吸收當地神祇，成為其萬神殿裏的一員；可以說是司空見慣的「

慣例」。

比較印度佛教的度母與印度教的難近母（Durga），凸顯出印度史詩時代的印度教，對佛教的強烈影響。這兩個神均是接受祈求，去解除「八種災難」。難近母和度母分別是濕婆和觀音的配偶，他仍具有某些相似性。難近母是一個守護女神，將她的皈依者從囚禁、淹溺中，和其他災難的狀態中，解脫出來。相對的，度母拯救人們於危險的海洋、束縛、偷竊等等。印度度母和難近母均接受祈求，去護衛毒蛇咬傷。從這裡可以看出，兩者指出救度功能的相似性。

在西元四至五世紀，難近母和印度度母的畫像是相似的。一些考古記錄顯示，度母的雕像，的確塑造於公元六世紀，這些度母呈現早期安詳的形式，另外所呈現凶猛的一面，係在印度教和佛教密法（tantras）的影響之下，較晚出現。度母凶猛的一面，均以可怖的形象出現；有的甚至去挫折、毀滅對方。而在佛教密法的研究中，如斯念羅富（D. L. Snellgrove）在他所編輯的喜金剛（Hevajra）密法中，對度母凶猛暴戾的屬性，提供了一個解釋：「真正的殺生，是不應該做的，因其確是違反了現有的觀念。殺生儀式以及其他等等，一直被提及；那是為了威嚇生靈，進而制服他們，是導他們進入正軌的手段；除此之外，若是真正殺了他們，即是破壞了偉大象徵的現有觀念，殺戮者將掉入阿鼻地獄（Avici Hell）。」

這種解釋，也是一些凶神惡剎，得以進入大乘佛教萬神殿的理論基礎。更足以解釋諸佛菩薩和度母，其世間化身所有一些不合佛陀慈悲教化的行徑。例如：在十四世紀成書的藏族文獻《王統世系明鑑》，曾為觀世音菩薩化身的吐蕃法王松贊干布，辯稱其嚴刑峻法，是推行善政的手段：

國王為使吐蕃臣民恪守十善之律，頒布了嚴刑峻法，規定「凡有損害佛教教法及違反蕃土法律者，定予治罪。」並運用化身，將各種非人、精靈等或捆綁，或鞭笞，或抉目挖眼，或則膝斷腿，這些並不是實事，是為了使眾臣民心生畏怖，利於推行十善法而採用的辦法。

這兩種類似的說法，是符合邏輯的；所以凶猛只是手段。無論顯示安詳或凶猛，其本質都是和善的。

藏族早期神話，敘述其祖先來源，乃是由猴子菩薩與岩魔女妖結合，所生後代繁衍而來。岩魔女妖是貪著縱欲的，性善食人；以食人要脅猴子菩薩與之結合。猴子菩薩出於慈悲心，才應允與之結合；可以說，岩魔女妖成就了猴子菩薩的慈悲善業，必須透過岩魔女妖，他才能顯現他的慈悲。另一方面，岩魔女妖具有凶猛、可怖的性質，她竟是慈悲救難度母的化身；此種雙重性格，正可以解釋救度母與鬘眉母，一正一反的兩種相。文成公主與尼泊爾公主的形象，可以說是這兩種相的衍伸。度母（梵文 *Vajra*，音譯「多羅」）菩薩，在印度受崇拜的情形，幸而有玄奘《大唐西域記》，為我們留下了記錄：

……磚精舍中有多羅菩薩像。其量既高其靈甚察。每歲元日盛興供養。鄰境國王大臣豪族。齎妙香花持寶幡蓋。金石遞奏絲竹相和。七日之中建斯法會。其垣南門內有大井。昔佛在世有大商侶。熱渴逼迫來至佛所。世尊指其地以可得水。商主乃以車軸築地。地既為陷水遂泉湧。飲已聞法皆悟聖果。

這個資料告訴我們，在七世紀的印度，每年的元旦，國王大臣豪族都來供養高大的多羅菩薩（度母）像，盛大的法會舉行了七天。並述及一個靈異的事跡，以強調其信仰。

結合古典印教的度母信仰，隨著大乘佛教傳入藏地。沒有資料明確的指出，度母信仰在什麼時候傳入藏地，以及傳入的過程如何。雖然在八世紀的藏文大藏經已載有度母祈禱文，但是在十一世紀以前，沒有任何證據，足以證明藏族地區已有度母信仰。就如漢人社會，大藏經中不乏度母頌之類的文字，但是，漢人社會迄今對度母仍然十分陌生，卻另外發展出女性形象的觀音菩薩。所謂「度母化身公主，松贊干布稱揚度母顯像」云云，均係十一世紀以後，掘藏（*ter-ma*）陸續出土，才大量出現在藏族各類文獻中。

十一世紀以後撰寫的「藏族史籍」記載，公元七世紀，第一尊母像，在尼泊爾公主嫁給吐蕃王松贊干布時，被攜入西藏。而尼泊爾公主其人其事，意大利藏學家圖齊認為「純屬子虛烏有」；主要是文成公主與尼泊爾公主兩則和親故事，情節太過相似，啓人疑竇。兩位公主如何被求親，以及被帶到西藏的故事；這兩個例子都依循同樣的架構。而我們知道，文成公主的婚姻，確有其事。一些相關的細節，例如，決定求親、到達中土的過程；以及在允從松贊干布的求取之前，唐朝宮庭中所表現的遲疑與留難；雖然被傳說誇大了，畢竟是真實的。加上其他種種破綻，足以證明，文成公主的婚姻和其間發生的事情，成為杜撰尼泊爾公主婚姻的基本架構，而被模仿。所以聲稱由她帶來第一尊度母像及其他相關事件，都必須予以存疑。

更進一步的，這兩個故事，意圖將一些著名宗教聖像或聖跡被引入西藏的時間，上溯至這兩位公主的時代；首先是從尼泊爾，其次是從中土。將幻顯神殿（大昭寺）說成是尼泊爾公主主持興建，將 Remoche（小昭寺）說成是文成公主所建。圖齊認為，在松贊干布的時代，佛教傳入西藏，其範圍遠不及藏族傳統文獻所

告訴我們的；大小昭寺的建成，是否早在松贊干布時代，歸屬於兩公主的功績，也都大有疑問。

在藏族佛教前弘期，關於度母信仰的情形，似已無可追尋。顯然是要到佛教後弘期，阿底峽入藏之後，才看到一些較明確的記錄。十四世紀上半葉的《布敦佛教史》有段簡短的記載：「（阿底峽）尊者他獲得救度母（觀音化身）的授記後，便來到西藏。阿底峽於甲午七年六十一歲時或說六十六歲時到西藏。七十三歲時逝世。」As世紀中葉的《青史》則特別指出，尊者啓問本尊度母，度母告訴他：「到西藏去，對於佛教將有饒益，但是歲數將減少二十歲。」

西方學者拜爾（Beyer, Stephan）有一部研究度母的專著，對這一事件有生動的描述：

偉大的阿底峽……西元一〇四二年到達阿里，他帶度母進入西藏；……從他是一個孩子，……他被度母護佑，他是他前生的守護神。阿底峽的生涯，充滿了女神的幻象。當他年輕的時候，她召引他，放棄王室的權力，到其他國家去尋求一個導師。在他入藏前夕，雖然他年歲已大，女神仍然勸導他去西藏。當阿底峽詢問女神，她回答：「假如你去，你的生命將縮短；但是，你能教示利益眾生，並找出他們的領袖，成為一個堅定的度信者。」他同意了。這裡所謂「堅定的度信者」，正是阿底峽的首席弟子一仲敦巴，他為度母所建的寺廟至今仍然保存在聶塘（Nyethang）。

聶唐度母殿位於拉薩西南四十公里處的聶唐區，供養阿底峽生前隨身奉祀的本尊度母銅像。現存度母殿為二十世紀三十年代，由熱振活佛主持重修的面貌，最初的形制已無可考。現除供奉阿底

峽本尊度母像外，還有傳為阿底峽從印度帶來的土質尊勝塔、銅質阿育王塔等、阿底峽塑像（傳說是阿底峽生前所塑的，並親自開光，稱讚很像自己，後人稱為「象我像」）。殿堂二層為達賴出巡或來朝拜時，所居住的地方。

藏傳佛教的度母與本尊神

如果我們能體會到一些些什麼是本尊神，對西方學者拜爾所說「他被度母護佑，是他前生的守護神。阿底峽的生涯，充滿了女神的幻象。當他年輕時，她召引他……」，其中「幻象」、「召引」等等，似是而非，使人疑惑的語詞，才會有比較清晰的體認。說實在的，到底什麼是本尊神，筆者並未親自修過密宗，所以嚴格說來，無法具體的瞭解。然而，可以確定的，要瞭解藏族度母信仰，一定要有本尊神的概念；即使只是透過文獻的介紹，大體也會有一點概念。一本介紹藏傳佛教密宗修持的著作（註），試圖定義「本尊神」。（註）將其對本尊神的定義歸納如下：

（註：John Blofeld 約翰·布利菲爾德著，耿升譯，《西藏佛教密度》，西藏人民出版社，一九九〇年五月，一版，頁一五一—一五六）

1. 本尊神的功能是金剛乘的深刻奧義之一。在信徒第一次接受灌頂儀軌時，他的喇嘛將會從壇場中的慈神與畏怖之神中，為他選擇一尊本尊神。

2. 可以確定的，這不是獨立存在的神或女神。然而，非常不合理的，在某些情況下卻必須如此認定。許多藏人明顯的在他們修持初期，並不把本尊神視為自己心的投射物。他們的喇嘛可能

會認為，在剛開始時勿須揭示此一事實；尤其那些習慣於崇拜男神和女神的人，不可能對自己的心造物，積聚一種專志的信仰；則勿須向他揭示這一切。

3. 本尊神是內心奇特的神通力，信徒由於它而戳穿自我之幻，並達到覺。其中可能與基督的聖心（處於心中的神力）概念，具某種對應關係。

4. 低階位的信徒，在開始時可能很難理解不二的微妙觀念。那些感覺水平比較高的人，非常清楚的知道，本尊神並不是一尊與崇拜它的人分開的神。

5. 如果不使用象徵物，那麼，任何人都無法設想法身的性質以及其他似乎很高的奧義。本尊神使用男神和女神的外形，可能因為他們是最為合適的具體象徵物。

6. 背景差異甚殊的文化界人士，都會直觀地將其中之一，認做神母、聖母、慈悲可愛的女神、救苦救難的女神、尊勝度母（梵文Arya Tara，藏文Tetsun Drolma，本尊神中最孚眾望者）。

基督教徒、天主教徒和東正教徒們，根據他們心中對此的直覺，極不嚴肅的比定為耶穌的母親瑪利亞，指稱信仰者如同對待聖母一般的崇拜她。

7. 神是根據一時的需要選擇的，祂可以被為是有形的或無形的。本尊神一般都是以相當於弟子們的願望或個性的形式被選擇。有時是一尊畏怖的神，有時是一尊女形和慈祥的神；被認為更合適的是白綠度母或綠度母。

8. 在現觀本尊神時，信徒應以一種深刻的確信而感覺到：「我就是度母」，（或其他的一尊本尊神）。

寫到這裏，筆者有一個疑問，至目前為止，猶未能找到答案。那就是，為什麼在西藏，藏傳佛教的信徒，絕大部分選擇度母

當做他們的本尊神？一些地位崇高的宗師，幾乎都有獨尊度母的傾向。從阿底峽開始，藏傳佛教四大教派，均自認為繼承了阿底峽的傳承，至少是旁系的衍伸。每一教派都確切指稱本派祖師或聖者，曾是度母的奉獻人。薩迦二祖袞噶寧波在繼任主持薩迦寺時，他隨身攜帶著度母「擦擦（藏文tshe tshe）」（這裏指小泥像），薩迦三祖扎巴堅贊曾寫了十三本以上關於度母信仰的著作。格魯派的一輩達賴在決定一件事之前，一定要對祈請度母指示，二輩達賴則以講說（白度母頌）傳世等等。年代史有個記錄，白度母對噶舉派祖師岡波巴的傳承，特別眷顧，給予「優越的灌頂」。甚至任一派教的喇嘛，在接近圓寂時，都要唸誦度母頌，向她祈禱。（註）

（註：Beyer, Stephan "The cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet" University of California Press, 1973, pp. 14-15.）

藏族民間的度母信仰

藏族民間傳統中的度母信仰，又是呈現怎樣的面貌？高級宗教的修持與民間傳統的信仰，至少從十一世紀以來，歷經了互為影響與彼此交流的過程，其融合是必然的。有學者認為，八世紀的蓮花生從印度把佛教傳入西藏時，西藏原來的巫蠱神怪的苯教正盛，新的教義絕無希望被藏人接受，因此只好把佛教中原來從婆羅門教遺留下來，與西藏原始的宗教很相近的密宗傳過去，再以苯教的種種儀軌附會上去，才能得到當地人民的信仰。並且從這些保存下來的宗教中，反映出西藏民族原始的生活狀態。

有一個傳說，五輩達賴喇嘛曾經在布達拉宮上往下看，他看

到了度母就像一般藏人，在對布達拉宮做例行的朝拜轉經——繞圈。他記下度母經過的時間，並令人調查；發現是一位貧苦的老人。他請來老人，詢問他是否知道度母陪他繞布達拉宮轉經一事；老人被驚呆了。繼而老人宣稱，四十多年來每天繞布達宮轉圈時，經常念誦度母經。但令他誦讀該經文時，卻錯誤連篇。當老人學會正確的經文後，在每天繞布達拉宮時，以之代替此前錯誤的念誦；度母便不再出現。後來，叫他恢復以前的念誦，度母又出現了。

五輩達賴認為，當老人念誦錯誤的經文時，老人的精神集中於度母，度母便出現為他加持；而他在念誦正確的經文時，他的心神只專志於經文的記憶，度母就不再出現。這個傳說在於「說明」，高級宗教的修持並非通神的必要條件。也就是說，不必透過寺院儀式，不必經由上師灌頂，也可以得到度母的加持；著重在信仰的極端虔誠與精神的高度集中。

從一些考察記及民間故事中，可以看到度母在藏族日常生活中，伴隨著藏族人民；在眾生的呼喚中，傾聽他們的心聲。一份牧區的調查筆記，指出：「牧民篤信佛教，並很虔誠，但明瞭教義概況者卻很少。晚間，吃完飯後，有夜誦之規，全家人聚在一起，念三遍（卓瑪（度母）頌）和（所思自成經），領誦者一般都是父親或長子。」在許多民間故事中，常有向度母祈請的禱詞，以及神龕上擺供度母的描寫。

在藏族文學作品中，對女性的最高讚美，就是比擬為度母。當我們仔細解析多齣傳統藏戲中的故事、情節、人物形象，反復琢磨藏族歷代人物傳記的思想概念，信手拈來一篇篇藏族民間故事、道德追求；甚或欣賞藏族現代小說、散文的精神風貌；不難發現，男性的形象往往如佛、如神，女性的形象往往如度母。另

外，從藏族女子常以「卓瑪（度母音譯）」命名；對應於西方世界的女子，常以「瑪莉（聖母之名）」命名，也可看出藏族社會中，度母信仰的傾向。

可以理解，藏族的度母信仰，使他們習慣於將美好的女性比擬為度母。完美如「文成公主」者，當然非「度母化身」莫屬。文成公主傳說被綜合改編成系統化的體系神話，係從後弘期開始，由佛門高僧創作改編，一代一代逐漸強化。而與民間傳統互為影響，近千年來的融合互動，使其具有穩固的基礎。度母，是與藏傳佛教修持關係密切的主要本尊神，又是藏族廣大民間傳統中美好女性的代稱。那麼，文成公主傳說中，所呈現的度母化身中心思想；已經使文成公主成為藏族無論僧侶、俗民，每一個人親密而不可析離的一部分。千餘年來，文成公主被塑造成一個完美的形象，使她成為一個又崇高又親切的象徵；文成公主與度母化身的結合，正是藏族度母信仰的一個典型範例。

三人組 (triad) 與本尊神

綜合所有與文成公主相關的傳說內容，不難發現，這個故事有一個完整的架構。從觀世音菩薩身放四道光，松贊干布與尼泊爾公主、文成公主出世，以及六字真言出現開始；最後，這三個人先後融入觀世音菩薩像中。從那裏來，就回到那裏去。這一來一去，以及來去之間多少紅塵俗事，都繞著這三個人在發展。存在於各寺院中的塑像、卷軸畫、與單幅壁畫，這三個人都是在一起。他們的位置安排是松贊干布居中，尼泊爾公主居其右，文成公主居其左；正如觀世音菩薩居中，雙眉母居其右，救度母居其左。也就是說，他們三人在寺院的殿堂上，同享祭祀。這樣的

安排，讓我們想起 triad (仨)——三人組形式的神祇。

巴比倫神話中的天神阿弩、地與空氣之神恩里爾、水神伊亞，是人類歷史上最古老的 triad。這一組神，做為自然力的直接化身，在兩河流域的古代神話中，具有恒定而崇高的地位。蘇美爾——巴比倫神話，對後來世界神話的發展，影響極大。埃及的 triad 是隨著神殿的形成而發展的，諸神被賦予種種神學和神話的關聯。並且具有地域性，因地而異；例如，底比斯所奉之 triad 為阿蒙、穆特、洪蘇，孟斐斯所奉之 triad 則為普塔赫、其配偶索赫梅特、其子奈費爾圖姆。以上種種，或與地域性崇拜有關聯，或純屬神學思辨的產物。

希臘神話承襲諸多外來文化豐富的遺產，埃及與巴比倫神話均是其中重要的一環。公元前六世紀，埃及與巴比倫神話 Etrusci，意大利古老部族) 承襲希臘神話，建立了 triad 的巨型神廟，以祭祀「雷神金尼斯(宙斯)和他的妻子烏尼(赫拉)、他的女兒米涅爾瓦(雅典娜)」。後來羅馬人承襲這一系列的崇拜，根據羅馬人的語言和宗教習慣，改稱「朱庇特、朱諾、米涅爾瓦」。在這些承襲後面，隱藏著埃及特魯里亞人和羅馬人從自己的民族精神中導出的「獨特解釋」，但神話的繼承性是基本的。那麼，創造吠陀神話的雅利安人，是否和巴比倫神話、埃及神話，也有所關聯？這是神話(或文明)傳播論者主要的課題。在印度，火神阿耆尼是吠陀期最重要的地上神靈，他是最被常歌頌的吠陀神，《梨俱吠陀》中有四分之一以上的頌詩是讚詠他的。火祭是吠陀祭祀的中心，祭司身分的說唱者與其原始的形狀——火，時常接觸；而且阿耆尼(拉丁文 ignis)是火的通稱，因此，阻礙祂的人形化。祂的身體與火有密切的關係，祂有火焰般的頭髮、牙齒、牙床及舌頭的形狀都暗示著火燒的動作。祂是祭

祀的驅車者，常坐著光輝燦爛的車子。詩人們形容祂：因兩根火棍的摩擦，在枯木上出生了，一出生就吃(焚燒)了祂的父母。火神阿耆尼常有三方面的性質或起源，源於地(地中之火)、太空(電光)、天上(太陽)。此三者是後世印度三相神(梵文 Trimurti)的起源，亦即後世印度教，梵天、毗濕奴、濕婆，這組互相關聯而各具一相的三神。

關於印度佛教的 triad，最早的記錄——首先出現在玄奘的《大唐西域記》：「……毘羅釋迦伽藍，庭宇四院觀閣三層。……中門當塗有三精舍……中精舍佛立像高三丈。左多羅菩薩像。右觀自在像。凡斯三像，瑜石鑄成。威神肅然，冥鑒遠矣。……」這個印度佛教的多羅(梵文 Tara)菩薩，就是藏傳佛教的度母(藏文 sgrol ma)。

從佛教的教義來看，不論多羅也好，觀自在也好，或是其他的神佛菩薩；都是佛陀為了教化方便，所呈現的另一種相。就這個觀點而言，可以說是萬佛歸一，定於一尊一本尊神，也就是佛陀。這種思想極接近基督教「三者一體」(trinity)——聖父、聖子、聖靈(信仰者)，三者合一，即為上帝本身。後來發展為「三一論」，形成神學上玄奧的命運。分析 triad 和 trinity 的異同，有助於我們建立「本尊神」的概念。

有關文成公主與松贊干布、尼泊爾公主，這三個人的神話傳說。最具代表性的兩部著作，也最為著名的藏族史籍，是《王統世系明鑑》和《西藏王臣記》。《西藏王臣記》在這段紅塵俗事的開始，對這三位主角，做了精要的介紹：

慶眉母化身赤尊公主，年方二八，青春貌美，口出香氣，猶如沉香。……救度母化身文成公主，年屆十六，容顏絕妙，具備美德，口出香氣，猶如蓮芳。這裏西藏松贊王已

祈禱本尊，而獲得聖者菩薩的加持，從空中發出聲音記別說：「當迎聘那菩薩化身的兩美女做王妃。」於是菩薩化身的松贊王兩眼放出光明向東西方射去，以他那無垢天眼看見西方尼泊爾……那政教兼備，富貴圓滿的國王，有一位容貌美麗，令人悅意的尺尊公主，並有珍寶財庫，以及「日親」釋迦世尊八歲身量的佛像。他又看見那具有萬道吉祥門的大城中，有那權威自在，統馭大地的唐皇，他有一位天仙般的文成公主，並有……富足的寶庫，以及「蔗種」釋迦牟尼十二歲時的身像等，都是完美無瑕。他想到，如果聘請兩位公主為妃，由此中原、尼泊爾所有美滿的物質榮華，都能如磁石般地吸收過來。……

看了這段記載，就可以明白「藏族史籍」的特色和風格。彷彿世間任何事情，都在佛陀菩薩的預想之中，美好享用完全是佛陀的旨意供給。文成公主入藏，理所當然是出自佛陀的授意，沒有任何懷疑。

最後，藏族史籍一致記載：尼妃化做白蓮花融入松贊干布的左肩，文成公主化做青蓮花融入松贊干布的右肩；松贊干布再融入其本尊神——天然生成的觀世音菩薩像的胸中。很明顯的，「三人組」最後的歸宿是——融為一體，並包涵有與本尊神合一的象徵。

然而，這種高級宗教玄學上的理解，很可能只存在於較高修行者之間。因為，如果我們不去閱讀「藏族史籍」，就不會有這種知識；屬於民間傳承的文成公主傳說。並沒有透露這項訊息。一般人接受神話傳說中的神祇，不論是埃及神話也好，巴比倫神話也好，或是中土神話傳說中的神祇；人們崇奉祂們，無寧是寄寓希望與求心之安。與之合為一體的意念，微乎其微。

那麼中土佛教的「三人組」神佛，又是何種形象與象徵？眾所周知，儒釋道合流是中土佛教的特徵。在中土，純粹的佛教，幾乎不可得見。在大寺廟的大雄寶殿，通常供奉三組「三人組」佛像。正中間的一組是釋迦牟尼佛居中，左右兩側分別是文殊菩薩和普賢菩薩；左邊的一組是藥師佛居中，左右兩側分別是日光菩薩和月光菩薩；右邊的一組是阿彌陀佛居中，左右兩側分別是觀世音菩薩和大勢至菩薩。這三組佛像漢化的成分較少，是中土所供奉，屬於佛教的典型佛像。那麼，中土的觀世音菩薩可以說是純粹漢化的神祇，不但由男變女；在她兩側的善財童子與龍女，還成為《西遊記》裏的重要角色。在這一組「三人組」裏，已經沒有「三者一體」的意味，善財與龍女受觀世音菩薩感化，成為觀世音教化世間的助手。收服當地神祇、孽人、妖畜，以為教化的助手；這是大乘佛教融合當地信仰的公式。

藏傳佛教創造出觀世音菩薩教化雪國的神話，而後，從松贊干布到達賴喇嘛，均為觀世音菩薩的化身。在神話中，從觀世音菩薩的眼淚中誕生了尊勝度母與蹙眉度母，最後，兩尊度母又融入天然生成的觀世音菩薩像中；象徵著度母與觀世音菩薩本為「一體」。度母在印度是大乘佛教與印度教融合的產物；而蹙眉母是度母的另一種「凶相」，接近以惡制惡的思想；象徵善惡的兩極。也就是說，蹙眉母是從尊勝度母衍生出來的，兩者本為一體；然後再與觀世音菩薩合為一體。觀世音菩薩最初也是由佛陀釋迦牟尼衍生出來，所以，無論是選擇度母、觀世音、其他菩薩，甚或任一護法神為本尊神，其最終的皈依是與佛陀合而為一。

以「度母與觀世音菩薩合為一體」的思想基礎，用來解釋藏傳佛教常以「尊勝救度母」做為本尊神，是符合邏輯的。在這裏，神話發揮了解釋信仰的功能。

神話中提到，觀世音菩薩爲了教化雪國藏區，化身法王松贊干布；度母爲了幫助觀世音菩薩教化，化身文成公主與尼泊爾公主。諸種措施，無非是爲了施教的方便。寺院中所供奉的「三人組」——松贊干布、文成公主、尼泊爾公主，是具有人格的「歷史人物」；法王松贊干布代表佛教在藏地弘法的開端，而文成公主與尼泊爾公主分別代表中土佛教與印度佛教，松贊干布爲了引進兩地的佛法，以娶妻的方式，來達成目的，從而產生日後弘法的成就。這個說法，普遍爲一般人所接受；後世藏傳佛教得以在藏區生根並弘傳，雪國眾生得到教化並產生信仰，由此獲得「救度」的機會。此三人功不可沒，所以同享祭祀。

松贊干布、文成公主、尼泊爾公主，此一「三人組」，其面貌與精神，更爲接近地域信仰與民間傳承的神祇。雖然與高級宗教的「三者一體」(trinity)、「三相神」(梵文Trimurti)，具有相當大的差距，但是，其間的淵源關係極爲明顯。

文成公主、尺尊公主與綠度母、白度母

雖然在藏地，有依顏色分的二十一尊度母形式，有綠、有白、有紅、有黃、有藍。她們能夠解救八種恐懼——獅難、象難、蛇難、水難、火難、賊難、非人難、牢獄難。二十一尊度母的本尊是綠度母，所以也可說文成公主是綠度母的化身。在藏地，最常見的形式是綠度母和白度母，是藏族各種繪畫和塑像的主要題材之一，所以較爲一般人所熟知。有一個十分有興味的問題，牽涉到文成公主和尺尊公主，兩者化身的歸屬。

在西方資料中，Grunwedel 和 Waddel 認爲，文成公主是白度母的化身，尺尊公主是綠度母的化身，從種族膚色的觀點，這

個歸屬具備了充分的理由，因爲梵文描述詞 *syama*，應用於綠度母，意味著「綠」或「黝黑」。而 Bacot 和 Sato 兩人則持和傳統藏文文獻一樣的看法，認爲文成公主是綠度母，尺尊公主是白度母。

當西方學者檢視古西藏年代史時，找不到任一公主歸屬於白度母，而僅是在《布敦史》和《紅史》中，發現了一致的記載：文成公主是綠度母（或僅稱度母）的化身，尺尊是蹙眉女神布莉苦提（*Bhrikuti*）的化身。在最早期年代史寫成的年代，大約已出現松贊干布和他的兩個妻子的畫像，並且視之爲是觀音、度母、布莉苦提三人組的具體形式；此種菩薩和他的兩個女性同伴的畫像安排，在日本新岡派的大日如來經中也有，該經是置於他們的偉大的 *Garbhakosa*——胎兒的容器或子宮曼荼羅——中，在他們教規詩集裡，存有許多此種形式的觀音召喚。

這種古典安排和大部分近現代西方作所敘，絕對不一致。研究藝術者認爲，造成差異的原因，可能只是近年來畫像風格的改變，讓那些傳譯者而非歷史學者，認爲三位一組中的較不爲人所知的布莉苦提是白度母，是尼泊爾公主。因爲藏族傳統文獻上肯定的指出，文成公主是綠度母化身；所以他們只有將尼泊爾公主說成是白度母化身。

然而，事實並非這麼簡單。根據筆者一九九〇年夏，入藏所做簡單的訪察，得到的結果卻與「藏族史籍」所載，截然不同。「藏族史籍」都指稱文成公主是尊勝救度母或綠度母的化身。而筆者入藏所聞，聽到的卻是，文成公主是白度母的化身。持此說者，有藏人，包括布達拉宮文物管理科科長、該宮的一位管理員、勞工局一位職員、大昭寺一位年輕僧人、小昭寺一位年輕修行者（剔髮未著僧衣）、江孜白居寺的年輕僧侶；也有漢人，包括

陪我們全程的女導遊、江孜的導遊、日喀則的導遊，其中兩位導遊畢業於西藏民族學院，我們的女導遊甚至畢業於西藏民族學院歷史系。口頭傳承的變異性，一再使各個相關問題日益錯綜複雜；面對這種剪不斷理還亂的大混淆，研究者，尤其歷史研究者，只好徒喚奈何了。很遺憾，筆者此次入藏始終沒有機會面對高級僧侶。這些與觀光客接觸的藏區漢人、藏人，可以說是接受現代教育的新生代知識分子，他們的代表性如何，頗值得玩味。

筆者一直持有一個可能的推論；這是近代中土強勢文化的傳入所致。當我們凝視綠度母和白度母的圖像時，不難發覺其中的差異；綠度母的表情姿態較為活潑生動，白度母的表情姿態則較為嚴肅端莊。一部討論北傳佛教眾神的專著（註），也提到了這一點，他說：

（註：Getty, Alice "The Gods of Northern Buddhism" Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, New Delhi, 1962）

綠度母的姿態，較之白度母，更為動人；他又認為，綠度母象徵觀世音菩薩的女性力，白度母象徵觀世音菩薩的配偶。事實上，觀世音菩薩的兩旁各有一個伴侶，形成 triad「三人組」，這兩位所代表的也只是兩種相，應是無分軒輊，無所謂配偶或女性力的分別。乃是研究者依據自己的觀察心得，加上個人所屬的文化意識判斷，進行合乎近代文明的詮釋。

同樣的，在中土文化的衝擊之下，藏族的倫理價值觀逐漸被同化；自宋明以來，中土推崇女性端莊嚴正的形象，視撫媚動人為狐媚惑眾；使文成公主由綠度母化身變成白度母化身，是可以理解的。這種傳承的變異過程與結果，未來禍福難料；不過，可以確定的，增加古史與古代社會研究的困難，將使史實湮沒不彰

，令真象難以重見天日。

對文成公主化身歸屬那一尊度母的問題，其實很簡單。綠度母本是二十一尊救度母的本尊，密宗典籍也提到：「二十一度母者，實一根本綠度母。此根本綠度母，實一大悲觀音。而此大悲觀音。實即聖觀自在菩薩也。」（註）藏族歷史傳統表現於「藏族史籍」中。

（註：多覺覺達西《密乘法海》新文豐出版公司，民國七十六年六月，台北，一版，頁一二三—三五〇）。

所提文成公主化身的歸屬，明確指稱為尊勝救度母，藏文 sgrol-ma 的正確意譯應為「救度母」，度母只是簡稱；「藏族史籍」中指認文成公主時，附加於其身的綠度母特徵；也與文成公主是本尊救度母化身的原始設計，並不相違。所以對這一問題的結論是：文成公主是本尊救度母的化身。

至於尼泊爾公主的化身歸屬，更是一場大混亂。在「藏族史籍」中，從未有提及她是任度母的化身，只說她是布莉苦提（Bhrīkuti 蹙眉母）的化身。布莉苦提是救度母的忿怒相，比對二十一尊度母中的三尊白度母形象——朗月、柔善、極喜，無一呈忿怒貌，毫無符合之處。白度母開朗平和的形象，與文成公主在藏人民間傳說中，或藏族文獻裏，完美的正面形象，倒是頗為相近；藏區新生代一致同聲說，文成公主是白度母化身，也非毫無根據。

對於宗教學的初學者而言，選擇這樣一個主題，很有貽笑大方的嫌疑。尤其在密宗本尊神的理解方面，更屬班門弄斧。懇請諸先進專家多予包涵。

參考書目

中文部份

1. 土觀·洛桑卻吉尼瑪(藏)著，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，西藏人民出版社，一九八五年六月，拉薩，一版。
2. 五輩達賴(藏)著，郭和卿譯，《西藏王臣記》，民族出版社，一九八三年七月，北京，一版。
3. 中央民族學院藏族文學小組，《藏族民歌選》，上海文藝出版社，一九八一年，上海，一版。
4. 中央民族學院，《藏族民間故事選》，上海文藝出版社，一九八四年六月，上海，二版。
5. 王堯譯述，《藏劇故事集》，西藏人民出版社，一九八四年九月，拉薩，二版。
6. 玄奘，《大唐西域記》，大藏經第五十一冊，史傳部三，大正原版，新文豐出版公司，台北，影印版。
7. 佟錦華，《藏族古典文學》，吉林教育出版社，一九八九年四月，長春，一版。
8. 麥唐納(英)著，龍章譯，《印度文化史》，中華書局，一九四八年六月版，上海文化出版社，一九八九年四月，影印本。
9. 南卡諾布(藏)著，索朗希譯，《川康牧區行》，四川民族出版社，一九八八年七月，成都，一版。
10. 約翰·布利菲爾德(英)著，耿升譯，《西藏佛教密宗》，西藏人民出版社，一九九〇年五月，一版。
11. 謝選駿，《神話與民族精神——幾個文化圈的比較》，山東文藝出版社，一九八七年二月，濟南，二版。
12. 謝·亞·托卡列夫(蘇)著，魏慶征譯，《世界各民族歷史上

的宗教》，中國社會科學出版社，一九八八年四月，二版。

13. 薩迦·索南堅贊(藏)著，陳慶英、仁慶扎西譯，《王統世系明鑑》，遼寧人民出版社，一九八五年四月，瀋陽，一版。

英文部份

1. Beyer, Stephan "The cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet" University of California Press, 1973.
2. Getty, Alice "The Gods of Northern Buddhism" Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New Delhi, 1962.
3. Klieger, P. Christian "Tara--An Example of Buddhist-Hindu Syncretism", Tibet Journal Vol. VII, No. 3, 1982.
4. Tucci, Giuseppe "The Wives of Sron btsan sgam po", Oriens Extremes IX, 1962, pp. 121-126.

藏傳佛教與宗教文化藝術——卓尼禪定寺宗教文化藝術簡介

覺乃·洛桑丹珠

廣大藏民族地區，在社會文化沒有普及的時代，寺院是民族文化的集中地，全民信教的卓尼地區尤其如此。作為安多地區最古老的卓尼禪定寺，曾制作和蘊藏著繪畫、雕塑、刺綉、堆綉裱糊、酥油花等難以計數的工藝美術作品，其中不乏許多珍品，由於其高超的技藝、鮮明的特色而成為優秀的藏民族文化藝術的瑰寶，是祖國藝術蒼中一顆閃爍輝煌的明星。

一、繪畫藝術

繪畫，藏語稱之謂『塘嘎』，在翻譯書籍中稱之『畫卷』。繪畫有壁畫和塘嘎畫之分。直接繪製在經堂、佛殿、經院牆壁、天花板、門板、樑柱上的稱之壁畫；繪製在布幔上後裝邊可掛的稱之塘嘎。

繪畫的內容多，以佛的故事、宗教神話、歷史人物、著名學者、有功人士等的生平傳記為題材，具有濃厚的宗教特色，但因畫工大多來自民間，他們把各自的見聞與感受注入作品之中，所以同時具有鮮明的生治氣息。也有把天文曆算、醫藥科學的常識很形象地繪製在牆壁上，以幫助人們記憶和領會。這些繪畫作品，大多以礦物顏料繪製，具有色澤沈著厚重，歷久如新的特點。畫工多以師徒傳承，技法多類，工筆重彩的勾勒，勾填法，尚有屬於界畫類型的作品亦很豐富，其特點是筆法細膩，線條流暢，畫面層次分明。而表現手法大都是浪漫主義與現實主義相結合的，因而構思精巧，作品生動，頗耐尋味，給朝觀者以很高的藝術

享受。

就卓尼禪定寺觀之經堂佛殿內的牆壁上無處不布滿五彩斑斕的壁畫裝飾，《釋迦妙音十二像》、《觀世音菩薩施恩悲》、《觀世音偕卷圖》、《文殊與觀世音》、《宗喀巴傳承像》、《宗喀巴師徒三尊》、《薩迦諸法王》、《金網壇城圖》、《至尊·孔巴謝珠》及本寺歷任大法召畫像等形成了琳琅滿目的畫廊，給經堂增添了莊嚴的濃郁氣氛，如果把這些壁畫連綴起來，它們的長度可達三千米以上。

塘嘎（ཐང་གྲུ་མ་）是繪製在布幔上的，大小不等，可以隨意移動，且能掛在牆壁上，也可捲起來保存。因它亦是在作品四周以彩緞鑲邊，上下加軸，以便懸掛的畫，故漢族人稱之為『抽卷畫』。

塘嘎還有另一種是畫在布幔上固定在牆壁隔間，不可移動的固定塘嘎，亦稱『江塘』（ཇུང་ཐང་）經堂佛殿的牆壁隔間到處可見，塘嘎除了經堂佛殿、拉章僧舍、農牧民群眾家裡也有懸掛。塘嘎的內容極其豐富，而以各種佛像為最多。卓尼禪定寺曾出現過許多名畫家，如卡貝班嘉措（ཀ་པེ་བཀ་མཆོག་）、番交嘉措（ཕམ་ཇམ་མཆོག་）、熱潤·扎巴嘉措（རེ་ལུང་ཇམ་མཆོག་）等繪畫的《大威德金剛》、《吉祥天母》、《六臂護法》、《閻邏王》等繪製畫像迄今在禪定寺和民間有收藏。今日之格隆吉美西繞（ཀེ་ལོང་ཇམ་མཆོག་）竹子那哇·阿旺丹增（བཟུང་པོ་འཕྲིན་པོ་འཇམ་དབང་འཕྲིན་པོ་）、日扎巴·慈臣嘉措（རི་ཇམ་པོ་ཇམ་མཆོག་）、俄藏·次仁等具有

較高的藝術水準，在現今的卓尼禪定寺經堂佛殿和民間多有收藏。他們繪製的塘嘎，構思奇巧，造型誇張，形像傳神，且人物形象頗具藏族人的特點，極備藏傳佛教宗教藝術的特色。

二、雕塑藝術

雕塑，是藏傳佛教寺院的造型藝術之一。藏傳佛教的各個寺院內部供有大小不等的佛像，有銅製、金雕、玉刻、泥塑和金屬澆鑄的佛像。塑像有黃金的、純銀的、鑲金的、鍍金的、塗金的，再著以高貴的錦鍛服裝，顯現一種宗教特色獨具的莊嚴、華貴感。

禪定寺雖然鑄造，銅銀製造佛像的藝術家，但是這個院木雕，泥塑藝術人材殊不乏人，如民國時期的桃老扎巴，清代覺乃拉贊（*skyang nyi*）等，他們塑造的佛像在寺院的經堂佛殿中都有供養，釋迦牟尼、八大如來、無量壽佛、彌勒佛、宗喀巴師徒三尊，諸金剛等、勝樂密集等造像獨特，體形誇張恰到好處，面部表情即備慈祥感，又具莊嚴威儀之態，充分顯示出藏族藝術家的非凡才能。覺乃拉贊的繪畫雕塑作品在安多許多寺院和拉薩色拉寺均有珍藏。

今日禪定寺的雕塑藝術繼承了傳統的藝術風格，在造型藝術上有了新的發展，嘛呢奔繪畫並雕刻的《風馬》、《佛說雖能勝幡王如來莊嚴陀羅尼經》、《普明大日如來》等參加了甘肅省藝術品展，受到藝術家們的讚揚。近年又木雕《勝樂》、《密集》、《綠度母》等造像逼真，玲瓏剔透，堪稱佳作。

三、刺綉藝術

刺綉是卓尼民間的一種手工藝術。刺綉作品圖紋清晰，色彩艷麗，立體感強，是藏族人民在現實生活提煉出的一種藝術表現手法。刺綉佛像在禪定寺的經堂佛殿中占有重要的位置。卓尼第十代土司夫人仔摩·仁欽貝宗（生活在清康熙，雍正年間）刺綉的《十六尊者》、《八大菩薩》、《二十一度母》、《五位尊者》、《班禪本生傳》、《達賴喇嘛本生傳》等刺綉馳名全藏，扎什倫布寺、碌曲朗摩寺、疊布賽當寺、拉薩色拉寺迄今仍珍藏有她的刺綉佛像，禪定寺現存的《十六尊者刺綉佛像》，被視為珍寶，收藏於文物室。

《刺綉經》是刺綉藝術的更高層次發展。也體現了藏族人篤信佛教的虔誠，禪定寺珍藏的金絲刺綉《般若八千頌》是令人嘆為觀止的佳作。

四、堆綉藝術

堆綉用各種彩色綢緞剪貼縫綴而成的藝術品，猶類今日之布貼畫，但它使用充填料，有浮雕之感，故具有很強的立體感，傑出的堆綉藝術品，往往令目睹者擊節叫絕。堆綉的題材以佛像、鳥獸、山水、花草、蟲魚等為主。以佛像為主體的堆綉在布幔上，底墊羊毛棉花使其凸出布幔，然後根據需要，選擇適宜的色緞覆綴成形。當然這需要具備一定藝術水準與精巧的工藝，缺一則不可能成為藝術作品。裝飾禪定寺各經堂佛殿、活佛拉章的除絲綢、幡，以及刺綉、繪畫佛像外，無疑，堆綉也為五彩繽紛的空間增添了毫不遜色的光彩。今日禪定寺的堆綉藝術在繼承傳統

工藝的基礎上有了新花樣與發展。楊丹珠及其夫人堆綉的宗喀巴大師像，釋迦牟尼像，白度母像，造型逼真，藝術精巧有較高的工藝水平，禪定寺、勾哇寺、完冒白石岩寺，夏河拉卜楞寺及西藏策墨林活佛所收藏。

五、沙盤造型藝術

禪定寺的沙盤造型藝術主要有兩個方面，一是壇城造型。壇城，藏語稱『吉考』（ཀུ་མཐོང་པོ།），是密宗續部學院人特有的傳承造型藝術。禪定寺的壇城造型與其他寺院有別，獨具特色。是遵循至尊·扎巴謝珠之壇城造型法制作。主要有《怖畏九首》、《密集》、《勝樂》、《普明大日如來》等。各種壇城的形狀大概相似，色圖各異。外城為圓型，城外層為火焰；火焰外為生物界，包括人類和各種動植物圖，意謂一切生物都不能進入金剛駐錫城，拒之於火焰城之外。火焰之內為金剛杵鏈，鎮壓一切邪魔的防圍線。內城為正方形，四面有門，門樓矗立，內有警戒侍衛四人，分守其門，門前有梯。壇城中央為樓閣殿堂，樓外有樓，層層有殿，內居金剛。樓層最高的殿堂內居金剛傳承法師。

壇城有永久性和臨時性的兩種。永久性的繪製在天花板上、牆壁上，大都是布幔的、木製的和金屬材料製成的立體壇城。臨時性的則是以細末白土製地坪，用染色細沙繪製，用過後便可清除。

二是裱塑面具。面具是僧人表演法舞時的各種護法，金剛及劇中人物的面像造型，是藝術性很強的一種裱糊藝術。製作時雕塑模型，綢緞裱糊，繪畫塗色，上彩粘金等精細工序繁多，幾十

年甚而數百年沿用，風吹日曬，不剝不裂，經久耐用，色彩艷麗，其製作技巧令人嘆服。禪定寺的法舞面具大多由本寺法舞僧工製作。卡貝·班嘉措（清康熙時代人），熱潤·扎巴嘉措（民國初期人）等是不同時期製作面具的高手，他們都為寺院藝術獻出了畢生精力，對其技藝之高超，精神之可貴，被後人讚不絕口。

六、酥油花

酥油花起源於西藏。相傳大昭寺釋迦牟尼像原無冠冕，黃教創始人宗喀巴獻上了五瓣蓮花冠與披肩。座前供了一朵艷美的酥油花。自此形成正月十五日燈會與製作酥油花的習慣，用藏族人民日常生活所製的酥油（又叫黃油，從牛奶中提煉）塑製人物、花卉、草蟲、果蔬，是藏族藝術家的一大創造，在這種軟而膩的材料中加色柔製、塑造。無論人物花卉，其質感與色感均極佳，花之艷麗，絕不亞於實物。而在高原的隆冬，有幸見此百花爭艷，果蔬盈盤的景象，雖身裹裘衣，而心中卻已春意盎然。

禪定寺的酥油花塑造藝術源於西藏。每年正月十五日夜間與燈會同時展示。這個晚上經堂佛殿、拉章僧舍，凡是建築物的屋檐房頂、窗台門樓上處處點燃酥油燈。與此同時，寺院大集體及四大學院在大經堂前的廣場展示各自的酥油花藝術作品。

酥油花是禪定寺著名的藝術品種之一，具有很高的工藝水平和欣賞價值。美國地理學家喬治·洛克在他的《生活在卓尼喇嘛寺》一文中對製作酥油花之艱辛作了較詳細的描述：『在隆冬季節，做塑像的工作被認為是相當艱巨的。為了體態成型，必須在一間冷房子裡工作，同時藝術家在塑造的時候，還必須每取一塊酥油就要在冷水裡沾一下手指。從事這一工作的喇嘛，都是真正



智慧藏



智慧藏

中國邊政發行旨趣及徵稿簡約

- 一、本刊以報導社會活動，聯絡邊胞感情，團結邊疆人士，研究邊政問題，復興民族文化爲主旨。園地公開，歡迎惠稿。
- 二、學術論著，外文翻譯，書籍評介，均以有關我國邊疆史地、人物、文化等爲主。惟翻譯文稿，請附外文或影本，如需退還外文，請附足回郵。
- 三、簡明精練之時事評論及富有趣味性之文藝作品，亦歡迎惠稿。惟所有文稿除滿蒙維藏文外，均請用有格稿紙繕寫清楚，加註標點，以便編排。否則，原件璧還。
- 四、來稿除特約稿件外，每篇以五千字以內爲原則。惟本刊對來稿有刪改權，如不願刪改，請加註明。
- 五、來稿文責由作者自負，一經發表，版權即歸本刊所有。一稿兩投，恕不致酬。如用筆名發表，請在稿末註明真實姓名、住址及電話。抄襲之文章請勿投寄，如經查出，即刊登其真實姓名於本刊。
- 六、來稿請寄台北縣新店市三民路20巷42號
李憲章先生收轉

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第〇一九七號
中華郵政臺字第一六五八號執照登記爲第一類新聞紙

中華民國五十二年六月創刊
中華民國八十三年十二月出版
中國邊政協會
中國邊政季刊

第二二六期

名譽：阿不都拉
發行人：宋念慈
社長：李啓元
主編：劉學銚
副主編：李憲章
電話：三五六一八〇
電話：九一一五二六五
發行者：中國邊政雜誌社
地址：台北縣新店市三民路20巷42號
電話：九一一五二六五
印刷者：公館打字行
地址：台北市羅斯福路三段二八一號二樓一
電話：三六三三五四