

中國邊政

چین چینگارا سیاستی

ཀུང་པོ་འཕྲི་མཐུན་ཡིད།

學術 著論

從蒙古人民革命黨的演變看俄蒙關係(上)……………張永儒……………(19)

研究 消息

兩岸少數民族研究教學交流消息……………林恩顯……………(30)

民族 地理

西藏移民在喜瑪拉雅山的族群互動——以錫金邦隆德寺為例……………朱文惠(封面內)
喀什噶爾城變遷之概述……………鄭月裡……………(12)

文藝 小品

論藏族道德的發軔過程及其狀態(下)……………熊坤新……………(31)
宗教博覽會側記……………張華克……………(52)

會報 導務

「蒙古藝術文化週」活動情形……………張華克……………(25)
「中國少數民族文化系列演講」摘要(十一)——苗族的社會與文化(下)……………桑秀雲……………(51)

中國邊政雜誌社印行

中華民國八十七年十二月

西藏移民在喜瑪拉雅山區的族群互動——以錫金邦隆德寺為例

朱文惠

摘要：本文係延續 Mumford 與 Ortnet 討論藏人在喜瑪拉雅山區的移民適應和文化變遷議題，筆者選擇以錫金地區的三批藏人移民所引起的族群接觸與互動為主軸，透過歷史文獻及田野調查資料兼顧的雙重面向分析，進一步來檢討藏人於政治、經濟及婚姻層面上融入當地社會的事實。

關鍵字：西藏、錫金、隆德寺、移民、族群關係

前言

由於錫金仍未有國內人類學者至該地進行實地田野調查，苦無前例援引及文獻可供諮詢，故多仰賴該地居民提供必要的援助。筆者於民國八十七年七月五日，由尼泊爾經陸路持旅遊簽證進入印度，稍後於西孟加拉(WB)省 Siliguri 錫金邦政府旅遊局申請核發者亦係十五天之旅遊簽證，按規定地方政府職權僅能准予加簽十五日，所以在錫金停留約二十八日後離去，轉往首都德里採購相關議題的書籍，並於八月中旬搭車穿越印度邊界，抵達尼泊爾首府加德滿都觀察該地藏人社區生活情形，八月底返回臺北。

壹、緒論

一、研究動機及目的：本研究旨在延續前人(Mumford 1989、Ortnet 1978等)對藏胞及其宗教信仰如何在一個新的移民情境下落地生根之研究主題。族群關係研究學者(如 Barth 1969、約翰雷克斯 1991)有關亞洲各地「移民」(陳志明 1990、中根千枝 1989、麥留芳 1990、葉春榮 1993、吳燕和 1998)適應移民情境的題材，提供筆者在研究理念上相當程度的啟發。

本文擬以喜瑪拉雅山區的藏族移民聚落，觀察他們如何在異文化間角力的縫隙尋求再生的契機。一個極端封閉的半游牧半農耕的古老民族，她是怎樣走出家園，面對前所未有的生存挑戰。錫金於一九七五年前係一獨立的王國，她見證著西藏的興衰榮辱，筆者選擇以東錫金首府甘托克(Gangtok)附近隆德寺的歷史變遷命運，包括周圍社區的田野調查，更容易突顯勾勒出作用於藏人群體內部適應環境的實際情況。

本文以喜瑪拉雅山區做為田野調查的背景及脈絡，逐一檢視以下主要議題：

1. 他們到底該被歸類為「移民」？或是早已自認為是「土著化」的歸化外國人？
2. 歷史上多次從西藏南向外移的藏人，到達南亞地區居留後，他們是如何看待同胞先來後到的差異現象，是排斥還是接納？作用的因素為何？
3. 與土著居民多年的朝夕相處，可曾有過難以避免的認同危機或族群衝突？這些問題是在什麼條件及時機下產生的？地主國的態度為何？
4. 以宗教、異族通婚、族群互動與母語使用現況，來評估藏人長期涉入當地土著社區的意願與深度。

二、名詞釋義

轉世制度：本文的噶瑪噶舉派的大寶法王噶瑪巴(Karmapa)他是藏傳佛教歷史上首次採用轉世制度傳承繼任者的人選。當時

的薩迦派係以叔姪（一僧掌教，一俗娶妻生子）兼領政教兩權；寧瑪派傳統上則以父子血脈或師徒慧命相承。公元一二八三年，第二世大寶法王噶瑪巴希的曠世創舉，對西藏社會的結構投入全新的權力繼承基礎，按照他生前的遺囑指示，他明白告知弟子未來降生的方向，圓寂五個月之後靈童誕生了，三年之後被首座弟子尋得認證無誤，同年坐床接續前世的職位（冉光榮1996:81-115）。一百五十年後嚴守正統獨身戒律及出家倫理的格魯派達賴、班禪系統也循例使用，從而各大教派或多或少地受朝廷策封或享有經學德智崇高聲名者，亦有轉世之舉，藏傳佛教因而衍生出一套獨一無二且嚴格的靈童篩選規範。

難民：Louis W. Holborn認為難民係「受到政治、戰爭的迫害或天然災害之威脅，而成為非志願性的移民」。同時他又補充，若此人群：「1.能自力更生，並且尋得永久的住居處居所；2.取得新的國籍；3.以上兩要件同時符合者」，在此充份條件具足下，便不構成「難民」身份（Subbal 1990:4-7）。藏胞在南亞地區多數聚居於藏人屯墾區（Tibetan colony）服務工作，或是遠走都市外出經商謀生，亦擁有官方許可之永久居留權，第一、二批的早期移民多已歸化入籍，第三批難民則視個人經濟狀況及實際需要購買合法的居留國家護照證件。他們應該被歸類為難民嗎？印度政府的認知則是未具「公民」身份者，便視為外國人。青康藏高原及喜馬拉雅山區的居民們，他們係彼此相知而不陌生的遠房表親，一九五九年中共入藏所導致近八萬名藏胞的南遷，加上一九八〇年前後陸續外移的藏人，根據達蘭薩拉當局教育局（DOE）1995/96年的人口統計，海外藏胞目前約有十二萬人，其中居住在印度（含錫金邦的九千人）計十萬人，尼泊爾約一萬五千人，其餘一千五百人留在不丹（Samten 1995:3）。本文將藏人定義為「旅

居在西藏之外的藏人」。更詳細的討論在稍後的章節論述。

隆德社區的非西藏籍民族：錫金人（Sikkimese）的認同係由於政治力量運作下，強調當地最早的住民後裔為合法公民（Sikkim Subject）法案，由王室公佈於一九六一年，這是針對尼泊爾人及印度各邦的平地人如潮水般湧入錫金地區，造成土著（indigenous elite）精英警覺到外來者（outsider）已佔70%以上，他們以民主（democracy）、世俗（secular）統治之名，要求分享錫金有限的政經資源，並且取代由土著為主導的執政體系，包括挑戰過去一向被尊崇的藏傳佛教唯一信仰地位（Mahendra, P. Lama, ed 1994:68-80）。隆德社區裡非西藏籍的主要民族（官方用語為race/caste）為Drukpa（不丹）、Lepcha（錫金）、Sherpa（尼泊爾）等，一八九〇年之後從印度各地移居至錫金者，通常被稱為平地人（plainmen），其中的Marwaris及Newar族掌握了跨境國際的大宗買賣貿易。Bhutia多半從事農耕、小額羊毛及日用品買賣等職業。在此簡要地介紹這三個族群（ethnic group）：

1. Drukpa係於一九六〇年代追隨十六世大寶法王而移居錫金的不丹人，自稱Drukpa或龍地（Dragonland）的主人。他們自古便傳承優秀的紡織工藝、木工雕塑與木製傢俱加工業（Singh, K. S. 1993:63-69），在社區內多數男性從事勞力付出的寺廟工作，如砍柴、苦力及看管守門等職務。另於佛學院（Nalanda）、寺廟（Rumtek）有過半數的僧侶來自不丹，離鄉背井到隆德寺求學的原因，不外乎是不丹境內缺乏高級佛學哲理教育機構，以及合格完整的學院師資，該寺並不排斥非藏籍的學僧，就學期間食宿衣著一律免費，更提供醫療、緊急危難救助的服務，難怪四面八方的有心人聞風嚮往而來。佛學院從初級至高級哲學課程為時至少達九年，寺廟的小學及法事訓練（含閉關）亦超過十年，學習完成後

需無條件義務留寺服務三年，然後便可自行決定出路，有些人返回不丹故鄉，自行募集資金及信徒支持籌劃建立村廟，某些人則志願終身留在隆德寺，聽從寺方的安排及調度。

2. Sherpa人主要於數百年前遷徙自西藏，再移居至尼泊爾，Sherpa源自'Sharya'一詞，義為「東方」而'pa'則為「住民」(resident)/民族(people)之義，在過去他們曾大量移民到位居東方的錫金地區，尋找勞務性質的工作及子孫謀生的空間，並決定在那裡落地生根，多數仍信仰藏傳佛教(Singh, K. S. 1993: 155-160)。十九十六年之後Sherpa亦被官方囊括於法定土著(scheduled caste)之內。隆德社區的個案顯示某些Sherpa人經由婚姻或買賣取得土著世代相傳的土地所有權，該民族相對而言較錫金土著平均生育三至四胎數高出甚多，故於百餘年間人口繁衍與分佈快速而頻繁。Nepali為國族概念(nation)的跨境民族，

Sherpa人被認為係其中的一支，Nepali現已佔錫金總人口的七〇%左右，今為錫金之主體民族，民主選舉的結果由他們取得錫金政府的政治、經濟及宗教文化之主導權。

3. Lepcha族係公認錫金的原住民，對於他們的族源學術界有多種說法，一般較多語言學者同意該族來自緬甸與泰國、印度交界處，再向北輾轉移居至尼泊爾東部、錫金、不丹西部及印度的西孟加拉省處固定下來，人數不多在一九七八年時約有五萬人。早期為泛靈信仰，後在藏人影響下改宗佛教金剛乘，與Bhutia的後裔共同把當地原有的部落頭人制，採君王(Maha Raja)貴族聯姻的方式串聯成鬆散的封建王國，早期曾接受西藏達賴政權的保護及封號，同時引進藏語文，但他們有自己的語言，屬藏緬語族的一支。英屬東印度公司在二十世紀初透過邊界戰爭迫使中華帝國(清光緒十一年)承認錫金納入英國的保護邦。

三、研究方法：本次田野調查係選定中國大陸青康藏高原與南亞次大陸之間重要的交通、貿易孔道和民族走廊喜馬拉雅山脈的錫金(Sikkim)隆德(Rumtek)社區，停留田野時間從民國八十七年的七月十日 to 八月五日，經觀察其中所牽涉的族裔群體眾多且互動現象豐富。筆者於當地尋找的報導人暨翻譯人係一西藏籍男性小學英文教師，他可流利地使用英語、藏語、尼泊爾語及Bhutia語，彼此交談語言為英語，他全程的熱心積極協助，除了於當地實施普查(survey)社區內人口、性別、職業、年齡及民族身份比例外，更著重與各族群的居民在生活層面的參與觀察(participate observation)及深度訪談，透過預定的人類學族群理論研究議題，根據該社區實際發生的個案研究(case study)逐一檢視且隨時修正筆者的理論假設。

人類學者吳燕和認為「族群意識(ethnicity)的真象，必須涵蓋文化現象、心理認同及社會組織的層面」(1998)。族群關係的研究應當「調查族群間的社會經濟資源的競爭以及政治和思想的因素，而這個研究應該從歷史和國際經濟與政治的範疇去看」(陳志明1990)。若以人類學的海外華人研究為例，「除了純粹描述性的民族誌，大多環繞在親屬、政治、經濟、同化、族群關係及志願性社團的存在等主題」(葉春榮1993)。本文將追隨前人之治學典範，根據人類學者所主張族群互動之主題逐一予以探討。

筆者擬以Mumford(1989)在尼泊爾Gurung河谷研究的民族誌(Himalayan Dialogue)裡，從居民移入的年代先後區劃模式來入手，實務上將藏籍居民假設預分為三大群(見圖一)，首先係數百年前錫金的早期藏人後裔移民，如Bhutia族；接著為一九五九年前後尾隨達賴喇嘛外遷的藏胞；最後是一九八〇年代自行跨越邊界滯留南亞未歸的藏人，他們多曾接受中共的基礎或高等教育，

，會使用流利的普通話或西南官話。

圖一 錫金隆德社區藏籍居民成份簡圖 資料來源：田野訪談整理

錫金土著
多數務農
Bhutia (Sikkimese)
約佔十五%
二、三百年前移入

外來移民
一、藏人：歸化入籍
Bhutia (Tibeten).
二、藏人：依附寺廟
共計約八十%。
一九五九年前後到達

晚期難民
藏人：難民身份證
約佔五%。
流動性高
一九八〇年前後到達

第一批

第二批

第三批

以筆者假設藏人抵達錫金年代區別的三大群為縱向時間軸，如此我群、他群的界限，到底它們作用的因素和程度為何？然後再以當地土著自我表述的認同模式為橫向平面軸，應用在交叉雙向議題檢視三大群藏人移民政治、經濟層面討論上。本文將集中焦點，把時空框架設定於二十世紀前後期的喜馬拉雅山脈錫金地區，檢視藏人與週圍的民族互動過程。

貳、錫金隆德社區的民族誌研究

一、錫金隆德社區人文地理環境

隆德寺位居群山峻嶺之中，自然環境條件僅適合山坡地的旱稻、玉米雜糧及紅茶的種植，部份地區適宜放牧山羊和乳牛，水力資源豐沛，每年的五月至八月為雨季，經常因降雨量集中且急促造成河流湍急山路坍方，運輸成本年年增高，農作物泡水歉收；一九五九年後，與北方中國邊境關閉禁止雙邊貿易的結果，必須仰賴印度鄰省定期大量供給農產品及日常雜貨。她距離首府甘托克西方約三十公里，不過地勢崎嶇山路蜿蜒難行，平日單趟車程需九十分鐘。居民平均月現金收入約一千盧比左右，老弱病

殘多仰賴寺方安排國外的慈善團體功德主予以認養扶助。錫金隆德社區住戶人口概況，根據筆者田野調查統計如下：

居民約二百五十人，共五十戶，其中男性佔五一·六%，女性佔四八·四%。族籍：西藏一五六%，不丹一三三%、Bhutia一四·八%、Nepali (Sherpa) 六%。職業：工(含軍、牧、公)一二·八五%，商九·六%，學生一二·一%，服務寺廟九·六%，無一八·六%，僧侶一四·二%。年齡層：〇—二〇歲二四%，二一—四〇歲四七·七%，四一—六〇歲一〇·七%，六一歲以上一七·六%。(其中四十歲以下之居民約有二十位，長期滯留於印度、尼泊爾、不丹或歐美地區)隆德社區係一個封閉保守的傳統西藏移民社會，大眾媒體探印度語文播放印刷，少數達蘭莎拉及地方發行的報紙係採藏文或 Bhutia 語印行，全社區訂閱報紙的知識份子在五人以下，有能力購買彩色電視者實屬十分罕見，平均約二十戶以上才可能有一部黑白二手電視，再加上每日經常性無預警的停電，連廣播收音的收聽率也遠低於五%。對外界一切的新聞資訊既然如此缺乏，此時，老舊地刻板印象的作祟與意見領袖的追隨，便成了居民判斷陌生的人、事、物是非曲直的標準。此時筆者想起了馬林諾斯基所提及刻板印象化的思考及感覺方式，「土著活動於其間的社會文化環境，迫使他們以一定的方式去思考 and 感覺」(馬林諾斯基：于嘉雲譯一九九一)。例如，提到了筆者來自的臺灣，老一輩的長者就把話題圍繞著 先總統蔣公的年代背景記憶裡打轉，以後的情勢成了一大片的空白，最後頂多補上了一句達賴喇嘛去年(一九九七)來過臺灣弘法。基本上藏人能有機會出國者，多半係出家的僧侶，當活佛們於海外建立傳法中心據點時，為了能有效地掌握各地信徒的人脈及資源，以及服務人們在宗教心靈上的需求，或多或少都會派任幾位常駐

喇嘛師父在各重要的國家及城市，他們經年滯留海外眼界漸寬，有時因職務變動調任返國，通常會成為社區的議論焦點，居民會向他們詢問外界的事務，然而他們的認知卻受限於往來的對象係集中在與佛教信徒互動身上。

二、移民社區的族群現象

「如果沒有文化，就沒有所謂的現代族群意識，然而文化在族群認同形成的過程中，卻是如此的變化無常」（吳燕和1998）。然而在多元種族的情況下，某些規範（norm）遂告形成，並且為人們所依循，以確保不同族群之間交往之順暢。這些規範有過濾族群間潛在文化衝突之功能（陳志明1990）。人類學者欲明瞭地方族群意識作用的要素，首先得描述出人群如何區辨我群及他群的界線及其規範，在本節筆者擬以前述按年代區分三批藏人的梗概範圍，再逐步向外涉及與當地土著間彼此之互動經驗（如經濟、婚姻、宗教），以此做為評估雙方族群關係的依據。

1. 土著化的早期藏人：Bhutia的稱謂來自他們的發源地「Bhot」（西藏），據信於十或十一世紀從西藏的康（Kham）地區開始向南遷徙，十七世紀時（1642）三位藏僧在當地創立了南恰（Nangyal）政教合一的神權統治（theocracy）王朝，該政權一直維持到一九七五年併入印度聯邦為止（Mahendra, P. Lama, ed1994:1-38）。Bhutia早在十六世紀前後便已經移民到錫金地區，有本民族使用的藏語支語言及借用的藏文字母，多數會說流利的尼泊爾話，受過教育的人會使用英語（Singh, K. S. 1993:23-31）。一九七四年，錫金當局為土著Lepcha-Bhutia認定為公民（Sikkimese）優先權，以及國會（32席）中半數（16席）的保留席次（含1席的佛教寺院僧侶），如此便足以維持土著雖人口少數（兩族計30%）卻具決定

性政治權力。部份1959年前後自願歸化錫金籍的西藏人，在族籍上被當局歸類為Bhutia。如此使得佔人口七〇%的Nepali人十分不滿，他們從歷史資料裡論證，並非全部的Bhutia都屬於原住民，進一步細分該族為錫金的（Sikkimese）Bhutia（早期土著）和西藏的（Tibeten）Bhutia（1959年後抵達且歸化之藏人，見下節詳述），用來強調自身在人口上的絕對多數，尼泊爾人認為受到二等公民的歧視及不公平待遇。印度中央政府的態度則傾向尊重體制維持現狀，不願支持Nepali的意願，撤除對土著的保護優待政策。換言之，Bhutia擁有一切憲法所賦予公民的權力與福利，甚至可比擬是印度政府對山地部落民族的特殊補助優惠，如此的福澤恩德廣披一九五九年前後抵南亞的藏人的歸化移民（Tibeten Bhutia）。事實上，在錫金的兩群Bhutia人，生活條件（不論是政治、經濟各方面）都較印度其它地區的藏人獲得政府更多直接（公民權）及間接（經費補助）的協助。

然而隆德社區的錫金Bhutia人，絕大多數從事附著在土地上的農耕事業，種植旱稻、麥、玉米、茶葉、芥菜等乾糧香料，少部份兼養家禽（雞）或畜類（乳牛、耕牛、山羊等），住家散佈在寺廟方圓十公里以內的山坡地（海拔1,200到1,800公尺），受到地形的陡峭不平的影響，Bhutia必須更積極辛苦地投入全體人力做好水利及墾植工作，有的雇用外地來的尼泊爾、不丹人充任長工，無力照顧者或分租給佃農耕作。在喜瑪拉雅山區的農村生活，我們都十分清楚是靠天吃飯的，定著的農耕技術是Bhutia在十七、八世紀「進給當地的Lepcha人，取代原始的遊耕（swidden cultivation）傳統，土地無疑是富饒無限的，難以控制的是每年固定的雨季使道路中斷、土石滑動山坡崩塌，還有交通、謀生不便所造成的人口密度稀少，相對地農業投入的營運行銷成本遠高

於平地，自然本地的產品競爭力便不如進口商品。尤其農民消費能力在先天上便受到結構框架的限制，他們必需把往年積蓄的勞務所得投入購買田地、耕牛、家畜(禽)及種籽，現金持有比例較低，除了生活上不得不備的必要消費之外，不甚可能會提供子女就學意願的經濟支持。如同其它農業民族父系社會一般，女性僅可能獲得些許嫁粧或賀禮，不動產的房屋、土地是牢牢地掌握在男性氏族手中，不容許外流到其他的家族。

至於土著與不丹人通婚的個案，多半係雙方自由戀愛的結果。不丹人在一九八〇年代曾因謀生困難，有過一股移民錫金的熱潮，他們離鄉背景隻身投入一個未知的世界，窮困的經濟情況加上所受教育程度不高，僅能應用新近習得之尼泊爾語為土著充當苦力、臨時工或佃農來糊口。當然不丹男性可選擇婚配的對象就受到先天條件不足的限制，奇怪的是他們通常都不會維持獨身，這可能是當地土著女性部份不識字或只會受過兩三年的義務教育，婦女婚配的年齡集中在十八歲上下，年紀輕重感情，不管未來是否會遭遇到謀生的困境，不聽從雙親在同族門當戶對的青年間尋找對象的建議，促成了異族聯姻的結果，觀察土著女性的婚後生活情形並未較婚前有所改善，她們回顧過去後表示若有機會再做選擇，應當不會如此衝動地決定自己的一生，應該找同族熟悉的有為男子，實在嫁給比那些一無所有的異鄉客好多了。

在宗教信仰上，Bhutia多崇奉大乘藏傳佛教，不論在個人各階段的生命儀禮、社區年曆節慶，或是家庭吉凶禍福疑難雜症，都會主動諮詢喇嘛要求祈福與卜算。他們虔誠的投入程度，較之藏人並無不及。但是他們終究不敵藏人在寺廟僧俗領域的政經資源獨佔優勢，一般而言土著為世俗的施主，不得干涉左右寺廟的決策，僅能取得僧眾的宗教服務。再加上社區內土著本身的經濟

狀況條件不佳，實不足以獨力支持寺方日常消費事務運作，主事者必須仰賴向海外佛教信仰圈募集資金回饋。易言之，Bhutia處於社區政經結構的底層，僅略優於Nepali而已。

以錫金隆德社區的土著民族而言，他們從小便自然習慣在多語的環境下成長，孩童們入學前早已能流利地使用三種或以上的語言(如尼泊爾語、藏語、Bhutia語及印度語)，因此語言在社區民眾間區辨群體作用上，效果不受十分明顯，亦不受重視。在服飾方面，男性除年節慶典及社區集會正式場合(如法會)之外多著西式服裝；已婚女性部份仍著民族服飾；未婚少女則因追求時髦與外出安全之故，某些自願選擇印度或尼泊爾風格的流行衣著。

2. 尋求歸化的藏人移民：一九五九年前後入境，可細分為兩大群，首先是歸化入籍的前述的Tibeten Bhutia，接著是跟隨大寶法王至隆德寺的藏人移民。其中錫金首府甘托克的藏人(Bhutia)家庭生活條件遠較郊區為優，家長們早已在一九七〇年以前歸化取得錫金籍(Sikkim Subject)和印度護照的公民身份，他們在政府機構取得公職，合法地購買房地產，享有一切政府的保護、優待與補助，其子女自小便以尼泊爾語為母語，家人間交談也是以尼泊爾語為主，藏人外顯身份(如語言、習慣)在父母的刻意隱藏下，連在家居生活中都不易發現蹤影。小孩自幼便被送入了以英語、尼泊爾語為教學語文的私人貴族學校就讀，藏文課程不過是每週兩小時的點綴性課程。這群一九八〇年以後出生的寶寶，住的是獨棟透天別墅，上下課有父母親開車接送，談論的熱門話題是印度影視明星、歐美流行音樂排行，家裡有冰箱、彩視、電玩，甚至連新近推出的VCD、MTV影集都琳瑯滿目。在父母的刻意經營的環境下與他們的心靈印象，「西藏」概念過於遙遠空幻而不切實際，即便假期全家到了廟裡，不過是轉一轉經輪，

拜一拜佛像，看看周遭的風景就回家了，要為宗教、民族的未來報效奉獻盡力，恐怕連念頭都沒有動過。在宗教信仰的層次上，筆者發現這群歸化者，為了融入當地社會抹去外顯特徵，他們也不排斥鄰近伊斯蘭教與印度教的教義及寺院，採取了務實的多元共存的融合開放心態。

相形之下，藏族的男性（65年前後入境者）由於他們所從事的工作，主要係附於寺廟裡，如教師、駕駛、技工或廚師、秘書等，雖然談不上豐衣足食，但有固定的薪俸支付日常開銷，擁有較高的社經地位及可預期的國外援助資源，不必像土著們（Lepchia、Bhutia）一樣得靠老天臉色吃飯，日復一日辛勞地下田耕作。土著女性自小就背負著悲情的命運，她們打從懂事開始（約六歲）幫助雙親照顧眾多的弟妹，從早晨跟著佃農一起下田耕作，用餐時間還得打理事準備十餘名工人的飯菜，到了傍晚依舊得學習織染洗衣縫補等等，經濟情況差的家庭，女兒連上學識字機會都沒有。長期的營養不良，早婚導致的性行為及生育和終年持續辛勤勞苦，身體發育及健康、壽命存活狀況都不甚理想。她們也不能均分家產，無權過問家族事務，嫁到一個土著農民家庭的話，是另一場無止境惡夢的開始，期待與藏族男性結婚或許是脫離苦海的唯一途徑。

藏人面對終身大事是絲毫不馬虎的，姻親便是藏人在直系血親及旁系表親、同鄉之外，最主要的積極自發性互助網絡結構，再往外走即彼此關係便十分淡薄，既使在身處困境之時，也不會輕易在此網絡以外求援。就筆者所接觸的數件例子而言，若個體的成長家庭結構健全且家境小康，這些家庭通常是在一九五九年前後跨境學家遷徙來到錫金，子女成年後大多會選擇來自同故鄉且彼此父母熟識的異性對象，也會考慮到對方的家世背景（Caste

）與個性，聯姻一旦經雙方家長敲定之後，幾乎不會有離婚的現象發生。如果是單親家庭或是隻身遠離故鄉者，那麼，異族通婚與早婚的機率便會大幅度提高，如此的戀情一般不會受到家人的支持及祝福。

藏人在教育其子女時，已經不再唆使他們出家為僧侶，而是尊重子女們的自由意願，實際情況是家長鼓勵他們接受更高的教育，若時機許可便購買護照證件，等待機會送往大城市攻讀學位。有條件的家庭則聯絡國外親屬設法接子女出國留學；貧苦的人們沒有選擇的權利，祇好將孩子送到達蘭莎拉接受免費的義務教育。在海外藏人首府達蘭莎拉長大的孩子們，如同生長在美國唐人街的華裔孩童一般，對主體社會的印度語文掌握能力較其它藏人社區為差，數理化等自然科學的學習成就則遠低於印度學校的學生，但是他們的對西藏前途的使命感及我群意識的向心力十分強烈，同樣的，該地區與土著的隱性競爭關係也較為緊繃。

「西藏」一詞的內涵在錫金隆德社區已有重大的變遷，從居民成份而言，有四四％係不丹、錫金及尼泊爾土著；由寺廟僧眾來看，其中僅有一五％係藏人，其餘的二〇％為Lepchia，四〇％為Bhutia，二五％是不丹人；附屬的那爛陀高級佛學院學生，不丹人佔七〇％，錫金人有二五％，剩餘五％為藏人。我們可以從居民與僧眾兩個面向來探討，隆德的移民社會經歷了許多改變，藏人於一九五九年追隨十六世大寶法王來到錫金，他們多半來自噶瑪噶舉派的祖普寺或康區德格的信眾，人們奉獻了一生的歲月給了隆德寺，以寺為家奔波勞苦無怨無悔，如今寺方也以照顧藏人的生活為己任，第二代受高中或以上教育者以藏人為最多，他們在社區裡擔任行政、技衛（駕駛、水電）與教學等領導職位，其餘勞務性質的工作則交付予錫金、不丹及尼泊爾人。因此，平

均的生活水準以藏人爲最優，錫金土著次之，不丹人較差，尼泊爾人則敬陪末座，這與南亞地區政府所設計的在政治、經濟及法律上，以印度(Hindi)及尼泊爾(Nepali)土著爲優先的體制，其結果恰恰相反。藏人的經濟條件因其本身勤儉與海外資助改善了許多，從出國弘法歸來的僧眾聽聞了海外更富裕的環境，期待與外國人、事、物接觸的欲望與日俱增，更『希望』有朝一日能移民海外或是打工、聯姻或讀書等。可是這對其他土著民族而言，如此的『希望』是等同於『奢望』，能有一份安定收入賴以維生的職業，已經是他們最大的願望了。以社區內各民族融洽相處的情形而言，人們似乎習慣了以依附在宗教威權之上的藏人爲馬首是瞻，縱使來自異鄉的藏人壟斷了社區主要資源，民眾的心態不是族群間彼此競爭，卻以爲大家是共乘一船的生命共同體，從外顯的特徵來看，社區內的生活是和諧的，土著的心態是樂天知命且堅守故土的。

3. 異鄉謀生的西藏難民：使用藏語是達蘭莎拉區別我群他群的核心要素，尤其在中國大陸藏區普通話的使用人口已逐漸超越操藏語各方言者。一九八〇年之後遠赴印度朝覲達蘭喇嘛的康巴、安多人，已經可以使用一口道地的漢語西南官話，達蘭莎拉當局對這批不諳藏語的同胞，明顯地採取不信任、疑懼的態度，唯恐他們是中共派來搞滲透破壞的壞份子，即使收留之後仍經常盤問隔離，長期留置於加德滿都多加觀察，不會爲他們的未來做立即的安排，或發給難民身份證等協助。語言的確是官方區別群體作用的因素之一。

達蘭喇嘛對海外藏胞的照顧是由尼泊爾開始，當藏人趁黑夜自行跨越中、尼邊界之後，達蘭莎拉駐加德滿都代表處便立刻開始安排製作難民身份證(Refugee Certificate, R.C.)，其個人資

料內容幾乎全屬編造杜撰，以便讓他們早日到北印度的達蘭莎拉覲見達蘭喇嘛，憑此證件就等於擁有在南亞大陸合法往來及居留的身份文件，但不保證會受到任何來自尼、印官方的優惠待遇。

稍後再依個別狀況及其意願，或是經指派轉往他處藏人屯墾區輔導就業，或是留在當地先學習藏文繼續完成學業。基本上達蘭的政策是儘量將藏人集中在獨立如孤島般的社區裡，且給予一切必要的低廉或免費之醫療、訓練及學校教育等福利措施。屯墾區的行政主管係以難民身份證，來決定是否允許新的移民進入該區正式居留和購置不動產的主要依據。可議的是南亞政府當局（不丹的管制較爲嚴格）並沒有可靠完備的戶籍登錄體制，祇要付出相當的代價（約12,000-20,000.IGRs），任何人都經可以由特定之管道申請（買）到身份證、護照、駕照或出生證明等各種有效證件，藏人只要學會了當地語言，再持有合法的證明文件，在法律上他們不僅僅是西藏難民，轉而搖身一變成爲擁有多重國籍身份的南亞公民。「人們可以根據手段目的之合理性而行動，但這種行動發生在一個框架之內，該框架通過規範決定著人們所追求的目的和使用的的手段」（約翰雷克斯：顧駿譯1991：4），這是海外藏人移民在『理性選擇』之下的結果。

換個角度來看，身爲男性藏胞選擇異族女性也是有他不得已的苦衷，藏人畢竟是一個沒有公民身份(Sikkin Subject)的難民，按照政府的規定他們的名下不得購置動產、不動產與買賣經營產業，沒有接受高等教育的機會及權利，不被允許進入公家機關擔任政府公職，缺乏法律上及社會福利的保障與認可，換言之，他們是社會的邊緣份子，他們的子女同樣繼承了沒有國籍的身份（當地的法律採父系認同）。如果娶了具有錫金公民身份的女子，一般而言，她們的娘家或多或少都有些各行業的人脈資源，該女

子本人未正式登記結婚前亦有機會取得公民營機構的工作機會，曾有些個案是錫金婦女外出工作，藏族男性配偶在家照顧小孩的實例。

我們從以下的個案來觀察藏人理性選擇(rational choice)作用是如何逐漸地成形：

(個案一) 常常在旅行途中遇見一九八〇年前後從西藏跑出來的人，筆者很好奇地詢問他們，為什麼狠心地拋棄離開雙親，獨自一人甘冒喪失生命的危險偷渡中、尼、印邊界，投入一個完全陌生未知由印度教所主導的南亞地區呢？目前為止的回答只有兩種，一是受到朋友們從旁慫恿，爲了完成親見神聖的達賴喇嘛一面的心願，誰知道偷跑出去容易，想要申請回來就難了，一方面擔心返鄉後被糾舉吃官司；另一方面，中緬邊界海關及守軍對未持合法證件入境的西藏人，戒心頗高，唯恐他們是有目的滲透入藏；不得已的情形下，年輕人被達蘭薩拉安排到各地的屯墾區找工作謀生，沒等幾年就在印度結婚生子安家落戶了。二是爲了想學習英文，急著要看看外面的環境，等機會找門路到歐美或臺灣、新加坡等先進的已開發地區去。再談到是否他們都如願以償的實踐個人的抱負理想了嗎？一般而言，他們的看法是悲觀而且失望的，首先是印度、尼泊爾的一切經濟、生活條件與公共建設都比不上現在的西藏，接著是達蘭薩拉爲每位初到難民所做的安排未必盡如人願，在南亞地區舉目無親、語文不通，謀生不易，更別提找一份理想的工作和居家環境了；想出國排隊等待的藏人實在太多了，本身沒背景管道、無親友介紹牽線，又沒錢買機票、護照、辦簽證，祇好忍氣吞聲，認命了。唯獨在享有行動及金融自由(私有財產的處份權利)上，令他們尚稱滿意。

(個案二) 筆者與藏人自德里搭公車跨越印、尼邊界到加德

滿都的三天路途中，親身經歷兩國邊界警察向無國籍的藏人，明目張膽且語氣兇狠威嚇地要求「smect(賄賂)」，在印度境內遭警察無故攔下三次(另尼、印海關各一次)索取人頭規費。喇嘛們在上車前便爲同伴所警告，絕對不可以著袈裟出境，一定得換穿在家眾的輕便服裝，否則在通過海關時會被警察誤以爲係藏人，百般刁難後扣上帽子關進監獄數月，在此之前已有多起這種歧視藏傳佛教僧侶的事件發生。如果表明本身係印度或尼泊爾的公民，既使身上沒帶護照證件，祇要能流利地使用當地語言回答出生地村落概況，便可無障礙免繳費通過，藏人縱使持有難民身份證(RC)亦難保一切順利，證照個個審查嚴格耗時，加上行李件件打開再三詢問是否完稅或夾藏物品，遭遇受海關質疑的行李，還得義務地出示收據稅單，否則難逃全數沒收與陷入入罪的命運。藏人若未於寺廟裡服務，在西藏屯墾區之外謀職無門，要求生存就得想辦法在大城市(如加爾各達、孟買及貝拉古比等)做點小買賣，常見的是擺路邊攤販兜售宗教藝品及毛衣，如此街頭生意通常都未經批准或未納稅金，那麼，警察就有理由挑毛病找麻煩，要不到紅包便打入大牢，這可能就是身爲藏人的悲哀。海外藏人對印度行政官僚及警察知之甚深，他們表示若治理西藏的主權從中共轉移至印度，同胞的生活未必會比現在過得更好，對中共的不滿是來自歷史情感上的，對印度的厭惡，卻是從理智及現實生活經驗下直接衍生的產物。

三、隆德寺的現況

隆德寺與前述三組人群之間有密不可分之臍帶依存關係，不論在宗教、經濟或政治層面上皆是如此，從隆德寺的內部層級結構來觀察，更可以提供一個清晰的研究視野。該寺現有僧侶一

百四十位，年齡多在十五到二十歲之間，其中一五%係藏人，二〇%為 Lepchia，四〇%為 Bhutia，二五%是不丹人。附屬的那爛陀高級佛學院學生約有八十位學僧，不丹人佔七〇%，錫金人有二五%，剩餘五%為藏人。兩者每月固定支出開銷共約十萬塊（寺方三萬、佛學院七萬）印度盧比（一美元兌換四十二盧比），以日常衣服食物、法會供品與教職員薪資所需為主要消費項目。廟方擁有小學（托兒所至三年級）外加碾米廠及地毯工廠各一間，它們歸執行秘書管轄，但其經營理念十分保守，對外行銷管道仍未開拓，不符經濟成本效益，並未實際賺取應得之利潤。

對當地吸取資金的途徑係來自兩個管道，首先是信眾為家人之事業財富、健康等心願，透過少量的金錢供養，委託寺方代為舉辦特定的法事，或是遊客、朝聖者每人拾至廿盧比的自由捐獻；接著是年度固定進行的法會儀式，經公開宣佈向外界尋求功德主的物質或財務上資助，地方的富豪士紳多半樂意擔當此認捐義務。然而，十七世大寶法王的雙胞案對寺方權力主導的核心產生了無可避免的分裂及傷害，民眾除了要選擇某一方效忠之外，還要面對敵對一方的仇視。人們始終懷疑雙方宗教立場的純粹性，某些傳言表示：這不過又是一齣「喇嘛政治（ama politics）」的戲目罷了！

隆德寺的態度與達賴喇嘛、錫金政府的立場一致，堅定地宣稱祖普寺的靈童「烏金聽列多傑」係唯一的大寶法王噶瑪巴。過去十六世法王在世時的隆德寺，整個喜馬拉雅山區的追隨者及來自世界的朝聖者絡繹不絕於途，自從轉世爭端爆發之後，隆德寺受藏人景仰的盛況不再，社區居民的生計亦隨之一落千丈，如此更使得群眾對政教合一體系進行深層省思，對寺方的忠誠及奉獻程度明顯地急速下降。縱使經費來源日趨竭蹶，社區居民的財物

奉獻，實不足以支撐正常廟務的運作，每月固定的開銷仍得籌措，這個重擔落在寺方幾位仁波切的肩上，迫使他們必須固定地循環世界各地傳法募款項匯回本寺，根據寺方財務人員表示，活佛所得的經常性大額慈善捐款有六五%來自亞洲華人社會（以東南亞為主，其中三〇%來自臺灣），其餘三五%係由歐、美等地之基金法人或個人的捐贈。

雖然直接在寺廟裡服務的居民僅約一〇%，然而寺廟係社區的精神堡壘象徵，僧俗參半的領導班底直接左右著其它近九成民眾的生活方式，人們相信以大寶法王為首的轉世活佛們，始終以其慈悲心眷顧著社區居民的起居生活。社區民眾不僅信賴傳統的政教合一體制，更積極地視寺廟的前途與個人之命運緊密相連，在大寶法王認證衝突事件（2002年）發生時，居民放下手邊工作，勇敢地挺身而出捍衛寺產，主動團結在一起對抗夏瑪巴支持者的入侵。他們的內心十分清楚，一旦隆德寺陷入無秩序的混亂狀態，整個社區的政經結構將面臨立即崩潰的絕境。

參、結論

在「大西藏」心理因素作用下的地緣『部落』認同，很容易被吾輩所忽略，藏人之間不管是朋友或生意上的交往，一般都會互相詢問對方的來歷，老家在哪裡？如果是同鄉，接著便問到家裡還有些什麼人？親屬圈子裡的概況等等。要是雙方認定彼此來自同一個「宗」（相當於縣），使用彼此熟捻的口語鄉音，或者是有點攀親帶故的祖上淵源，那便將猜疑及距離通通放下，老鄉兄弟有相互照應的義務，自家人之間是不會做生意買賣斤斤計較的。一九五九年以前到錫金的藏人早已成家立業紮下根基，後到（一九八〇年）的藏人便各自尋求個別的親屬關係或訴求同鄉之誼

，先求找個穩定的落腳處，在異鄉謀一份長期的職業。不論在選擇職業、住家地點、婚嫁對象及投資合作夥伴等等，都會優先考慮同鄉之誼。

接著談到寺廟僧眾的議題，隆德寺裡真正來自藏區的出家人已經低於一〇%，縱使這是座藏傳佛教(Tibetan Buddhism)寺院，然而站在地主國錫金政府官方立場，寧願將她定位在『喇嘛教(Lamism)』的無國籍觀念以及區域色彩的稱謂及頭銜。尤其是「不丹人並不喜歡被他人誤會為西藏人，他們會說我們有自己的語言、國家、國王及國旗，某些雪巴人也是如此。『西藏』意謂著外來的、無國籍的、受欺侮的、無力保護自己的難民及不受官方信任的聯想。『我愛西藏(I love Tibet)』的口號在此時此地更改為『我愛佛教(I love Buddhism)』。

「階級無非就是處於相同市場情境之中的許多個體」(約翰雷克斯·顧駿譯 19-91:16)。顯而易見的，南亞政權當局並不以社會正義原則處理境內藏人移(難)民問題，而是採取種姓(caste/race)來劃分各族群階層，以政治力量干預自由競爭的政治、經濟市場。凡未取得國籍者，在法律上一律被視為外國人，沒有(被)選舉權和參與本族群相關決策的資格。已入籍者，則按其法定民族身份及人口定額比例分配其社會資源。藏人與土著之間相處，在可見的未來，由於平等競爭條件下所引發摩擦及緊張的族群關係，似乎埋下了即將萌芽的種子。

最後，筆者認為本研究所區分的三組藏人群體，他們於團體內部諸多事實顯示，尤其是他們並未如同過去人類學家在美國移民社會裡所發現的職業輪替現象，群體間相互依賴維生的情形不甚明顯。本文中第一批的移民土著化的結果，少部份條件背景好的進入當地警界服務；其餘的居民們，取得土地所有權並從事定

著化精緻的山坡地農耕，迄今產結構環境變遷之後，其職業與地位並未如預期轉換或提升，由晚到後期的移民接續其工作；第二批移民有的擔任公職左右公共政策，或是充任計程車司機賺取既有的觀光資源，某些人依附於寺廟，從事行政技術層面的領導職務；第三批難民則浪跡南亞各地做些小買賣，探聽商機資訊累積資本，俟機開店當家做老闆。三組人群間互動仍然依照前述之血親、婚姻及地緣關係網絡作用，第一與第二批藏人已經在錫金定著化成型，第三批藏人亦多數完成終身大事且做好長期居留印度的打算，如此看來離開西藏的心理上不願意，形式上也無法返回故鄉，藏人屯墾區的經營業已朝永續經營的目標型態發展，海外藏人以「客人」的身份捲入南亞『本土(區域)化』社會的大趨勢應是難以避免。本文僅是一個初步的研究，此議題值得更深入的探討，以期得到更清楚的面貌及解答。

(本文作者為清華大學人類學研究所碩士班學生)

參考書目

- Warder, A. K.: 王世安譯 1987 印度佛教史。北京:商務印書館。
- 中根千枝: 聶長林、聶莉莉譯 1989. 亞洲諸社會的人類學比較研究。哈爾濱: 黑龍江教育。
- 王明珂 1997. 華夏邊緣: 歷史記憶與族群認同。臺北: 允晨。
- 王章陵 1996. 西藏的巨變: 從1959到1965年。臺北: 蒙藏委員會。
- 冉光榮 1996. 中國藏傳佛教史。臺北: 文津。
- 吳燕和(Wu, David): 袁同凱譯 1998. 族群意識、認同、文化。桂陽: 廣西民族學院學報(哲學社會科學版)。20(3): 42-44
- 約翰雷克斯·顧駿譯 1990. 種族與族類。臺北: 桂冠。

馬林諾斯基：于嘉雲譯 1991. 南海舟工人。臺北：遠流。

陳志明 1990. 華裔和族群關係的研究：從若干族群關係的經濟理論談起。臺北：中央研究院民族學研究所集刊。69:1-26.

劉亢編 1993. 世界社會文化地理手冊。北京：中國林業出版社。

Awasty, I. 1978. Between Sikkim and Bhutan: the Lepchia and Bhutia of Pedong. Delhi: B. R. Publishing corporation

Barth, F. 1969. Ethnic groups and boundaries. London: Allen & Unwin.

Bista, D. B. 1996. People of Nepal. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Booz, E. B. 1994. Tibet. H. K.: Guidebook.

Coleman, G. 1994. A handbook of Tibetan culture. Boston: Shambala.

Dorje, G. 1996. Tibet handbook: with Bhutan. London: Footprint.

Fisher, J. F. Ed. 1978. Himalayan Anthropology. London: Mouton Publisher.

Jha, P. K. 1985. History of Sikkim (1817-1904): analysis of British polity and activities. Calcutta: OPS publishers private Ltd.

Jha, H. B. 1992. Tibetans in Nepal. Delhi: Book Faith India.

Mahendra, P. Lama., ed. 1994. Sikkim: society, polity, economy, environment. New Delhi: Indus Publishing company.

Mumford, S. R. 1989. Himalayan Dialogue: Tibetan lamas and

Gurung shamans in Nepal. Madison: The University of Wisconsin Press.

Ortner, S. B. 1978. Sherpas through their rituals. Cambridge: Cambridge University Press.

Saklani, G. 1984. The uprooted Tibetans in India: a sociological study of continuity and change. New Delhi: Cosmos Publications.

Samten, D. 1995. DOE info '95/96. Dharmasala: Department of Education.

Singh, K. S. 1993. People of India: Sikkim. Calcutta: Seagull books.

Singh, O. P. 1985. Strategic Sikkim. Delhi: B. R. Publishing Corporation.

Smith, W. W. 1996. Tibetan Nation: a history of Tibetan nationalism and Sino-Tibetan relations. Boulder: Westview Press.

Subba, T. B. 1990. Flight and adaptation: Tibetan refugees in Dar-jeeeling-Sikkim Himalaya. New Delhi: Library of Tibetan works and archives.

※(註)本次於印度錫金邦藏人社區的田野工作，承蒙中央研究院民族學研究所的主題研究計劃，以及清華大學研發會專案經費補助，使喜瑪拉雅山區西藏移民及族群互動之研究的初步探勘得以順利如期完成。

喀什噶爾城變遷之概述

鄭月裡

一、前言

筆者於八十四年七月初與好友到新疆，在察布查爾錫伯自治縣住了一個多月。行前，聽學長、姊經驗告知，到新疆若不到喀什，就等於沒有到過新疆。因此，出發前擬訂前往喀什一遊，然到了該地，並不是我們原先所想的順利，加上種種的限制，使得我們無法成行，對於原先擬好的問卷也沒有辦法完成。所以筆者在寫這篇報告時，只好再回到原點，也就是從文獻與學者專家的論著中，找尋解答。尤其是「現代的喀什噶爾」這一部份，實令我倍感困擾，一是沒有到過喀什，無法深入去探討；另外，又苦於有關喀什噶爾現況資料的缺乏，而無法對現在的喀什噶爾做一個完整的介紹。於是在這種種情況下，難免頗多疏漏，而限制了本文論證時的廣度。至於本文的其他試探，大體上能夠間接認識到喀什噶爾從唐到明變遷情形的大概焉。

新疆地處中國大陸西北部，其面積約為台灣的五十倍，為全國第一大省，外國人稱為「東土耳其斯坦」或「中國土耳其斯坦」。境內有盆地、高山、沙漠，著名的天山山脈橫亙其間，以北為北疆，以南則為南疆，又稱之為天山南北路。①南北疆生產類型不同，南疆以農業為主，北疆以畜牧為主，氣候上，南疆也不如北疆。儘管如此，南疆在古代歷史上仍佔有一席之地，其因不外乎它擁有著名的「絲路」。而南疆的喀什噶爾就是在絲路的重要道上。

喀什噶爾位於塔克拉瑪干西部，居民以維吾爾族為主，信奉伊斯蘭教。研究絲綢之路的中外學者專家大部分認為絲路出敦煌

後，即分南、北二道，這二道在喀什噶爾交會，西踰葱嶺，到達中亞。②

由文末附圖即可看出，當時的喀什噶爾在地理位置上極具其重要性。

喀什噶爾自古到今，是我國西北邊的重要門戶，因此，它不僅是我國防上的重鎮③，而且也是南疆的第一大城。然對於這個曾經是絲綢之路上的要城以及伊斯蘭教傳入新疆時之重心——喀什噶爾而言，其間發展的過程，是個不容忽視的課題。

本文主要的目的在探討「喀什噶爾」從唐至今，在不同時代所扮演的角色及其重要性如何？本文主要從歷史學、歷史地理學、社會學、民族學的角度，並參考學者專家的論著，對喀什噶爾的發展過程之來龍去脈作一論述與分析。

二、喀什噶爾的地理環境

(一) 喀什噶爾的自然環境

大體而言，南疆地形較北疆閉塞。氣候上，北疆與南疆卻有顯著的不同。全年最高之月平均溫度多在七月，最低之平均溫度南疆在一月，北疆則在二月，各地最冷之月平均溫度，均在零下七度以下，北疆在零度以下者長達五個月，南疆則為三個月。南疆有測候記錄的疏附④，緯度為三十九度二十七分，海拔高度一千三百三十五公尺，一月溫度為零下五點七度，七月溫度為三十六點五度。至於雨量，由於南疆地勢閉塞，故雨量特別稀少，根據測候記錄，疏附全年降雨量為一百零一公厘。⑤

疏附 緯度39.27° N 經度75.59° E 高度1,335公尺

	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	全年
氣溫℃	-5.7	0.9	8.1	16.1	20.9	25.0	26.5	24.6	20.5	13.1	4.4	-3.6	12.6
降雨量 (公厘)	5.1	5.1	15.2	20.3	27.4	5.1	5.1	0.0	15.2	0.0	0.0	5.1	101.6

註1.疏附每月的氣溫及降雨量情形2.資料出處：許察灝編著《新疆誌略》，台北，正中書局，民國55年，頁35

在經濟方面，天山南路為「居國」，即農業區。漢書西域傳載：「西域孝武帝時始通，本三十六國，其後稍分至五十餘，皆在匈奴之西，烏孫之南，……西域諸國，大率土著，有城郭，田宅，與匈奴烏孫異俗。……出陽關——自近者始：曰婼羌，戶四百五十，口千七百五十。……鄯善國，戶千七百五十，口萬四千一百。……且末，……戶二百三十，口千六百一十。……于闐國，……戶三千三百，口萬九千三百，……皮山國，戶五百，口三千五百。……蒲犁國，……戶六百五十，口五千。……無雷國，戶千，口七千。……疏勒國，……戶千五百一十，口萬八千六百四十七……」⑥。

從上所述，並不難發現，西漢中期的天山南路小國林立，這些都是沙漠中的綠洲小國。⑦沙漠中常有山泉灌流的小河或地下水所形成的綠洲，遂成為草原，這與雨量稀少所形成的小河不同。但由此而形成草原，是人民運用智慧，累積經驗而進入農業生

活，所產生的綠洲小國。喀什噶爾就在這種情形下，成為南疆的主要農業區之一。在礦產方面，喀什噶爾除了有豐富的鐵礦、煤礦、鹽礦外，也產石油，地下資源較南疆的其他城市豐富。⑧

(二)南疆第一大城

喀什噶爾，漢唐為疏勒國，北魏時併有莎車，又名佉沙。唐貞觀時置都建府，元秘史稱乞思合兒，元史作可失哈兒，明史作哈實哈兒或稱喀什噶爾，清朝建省後初置疏勒直隸州，後并為府，民國建立改縣。喀什噶爾，地勢高度約四千七百公尺，位北緯三十九度零三分；東經七十度零二分。境有喀什噶爾河流貫其間，其東西長八十公里，南北寬五十公里，是南疆最大的水草田，糧果豐盛，工商業也很發達。本地手工業技藝精良，超越附近各國。

喀什噶爾，有漢回兩地，疏勒為漢城，疏附為回城。兩者相距僅十三公里。喀什噶爾河環繞市郊，綠樹成蔭，糧穀頗豐，棉蠶富饒，果實牛羊也多。其周邊環境，北依天山，西憑葱嶺，不僅是南北大道的中心，同時也是東西交通的樞紐。此外，喀什噶爾近蘇聯，離阿富汗也不遠，且有公路相通，故為天山南路對外

貿易的中心，不僅是國防上的重鎮，也是南疆第一大城，向來有「小北京」之稱。^⑨

三、喀什噶爾的發展及其背景

(一)「喀什噶爾」的釋意

喀什噶爾 (Kashghar)，其語意眾說紛云。有人認為是突厥語、古伊蘭語、波斯語等。《西域水道記》云：「回語謂各色為喀什 (Kash)，磚屋為噶爾 (gar)，地富庶多磚屋也。」^⑩和寧撰《回疆通志》稱：「喀什者，初也；噶爾者，創也。漢語初創之謂。西域見聞錄譯為花磚房子，非也。」《西域考古錄》則稱：「喀什噶爾，譯言初創也。又曰喀什哈爾，譯義同。……」而馮承鈞《西域地名》：「Kashgar——喀什噶爾。西域記作佉沙。往五天竺傳疏勒下註云：伽師祇離 (Kashgiri)。「祇離」梵語『山』也。……梵本孔雀王經有Khasa一名，初譯本作迦舍，二譯、三譯本皆誤譯為疏勒，今於舊城設疏附縣，新城設疏勒縣。」據此，Kashgar乃出自梵語，其意為「伽師山」也。^⑪

然劉義棠在《欽定西域同文志校註（新疆回語部分）》中提到 $\text{قاشغر} - \text{qashghir} = \text{قاشغیر} - \text{qashGir} - \text{qashGar}$ 一字，可能是「喀什噶爾」之語原本字。據本族語言特徵而言……如就民族歷史言之，因 qashghir 之義為「狼」，與突厥、回紇均具有密切之關係存在，由 ūghuz (Oghuz, Oghuz) 殘傳可瞭解而得知，其更為突厥之祖先圖騰崇拜，尤以其地在回鶻 Kara Khan 王朝時代曾作為都城，故以 $\text{قاشغر} - \text{qashghir}$ (狼) 作為歷史上偉大朝代之都城的名字，也是有可能的。^⑫在這麼多的釋義中，究竟何者正確？有待進一步確認。

(二) 喀什噶爾的發展歷程

1. 漢代

「西域」一詞，最早見於西漢，其涵蓋面則分狹義、廣義兩種。狹義的西域，是指玉門關以西、葱嶺以東，即今巴爾喀什湖東、南和新疆廣大地區。廣義的西域，則包括葱嶺以西的中亞、西亞和南亞的一部，乃至東歐、北非地區，這是當時對西方的統稱。

西漢初年，西域共有三十六國，絕大多數分布在天山以南塔里木盆地南北邊緣的綠洲上。公元前一三八年，漢武帝派遣張騫出使西域，出使時，張騫率領部屬一百餘人，經十三年的艱辛苦難，歸來時只剩下他和隨從甘父二人。張騫出使西域，即歷史上著名的「張騫鑿空」，也正式開通了走向西方的道路。^⑬

漢代的絲路，在張騫通西域後，即逐漸興起而繁榮，西北幾個重要城鎮也隨之而起。西出玉門關、陽關之後，通往西域有兩條路線，稱作南、北兩道，不過，有的學者認為三道。^⑭本文僅根據兩漢書所述二道加以探討。有關南、北二道路線，大多數研究絲路的學者指出，絲路東起敦煌，西起喀什。就東起敦煌往西而言，出陽關或玉門關，或沿昆崙山北麓，即塔克拉馬干沙漠南線，經鄯善（昔樓蘭）、婁朐、且末、于闐到達疏勒（喀什噶爾），此為南道。這條路線頗受爭議，最大原因是與兩漢書記載不符。漢書西域傳曰：「從鄯善傍南山、北波河，西行至莎車為南道。」持這種說法的學者認為，這是與張騫通西域歸途中，為了避免被匈奴捕獲之憂慮，乃取此道返回漢朝。^⑮之後，便成為絲路的南道。但如果就莎車的地理位置來看，莎車南邊則是群峰屏列，北邊是荒沙漫漫，西依帕米爾高原，^⑯如此的地勢，加上離葱嶺較遠，筆者認為似乎不可能到莎車後，西踰葱嶺，出大月氏、安息。而以疏勒地勢（如前所述）可能性較高。

北道則是沿天山南麓，即塔克拉瑪干沙漠北線，經伊吾（今新疆哈密）、車師前王庭（今新疆吐魯番）、焉耆（今新疆庫爾勒）、尉犁、龜茲（今新疆庫車）、姑墨（今新疆阿克蘇）、到疏勒；再由疏勒越葱嶺，到大宛，或由大宛去安息、條支；①或由大宛去康居，南下身毒。①就西起喀什往東而言，絲路亦分二支，此支經庫車，喀喇沙爾，羅布諾爾的樓蘭、玉門關到敦煌；至於南支，則是自喀什起，經葉爾羌、和闐、尼雅，而至羅布諾爾的樓蘭（即今且末）。兩條支路東會合於敦煌。①據此，當時的疏勒（喀什噶爾）不僅是絲路上的要衝，而且在東西交通線上具有極重要的地位。

2. 唐代

唐代由於出自對外政治威望與經濟交流的考量，十分重視陸路絲道的經營。因此，唐代的絲路稱得上最為繁榮。當時，北方草原上的游牧民族突厥所建立的汗國已分裂為東、西兩部，唐太宗初年，唐朝軍隊擊敗了連年侵擾的東突厥。然而，活躍在阿爾泰山以西的西突厥仍很強大。他們不僅截斷絲路，還支持高昌劫掠來往的商旅和使者。貞觀十三年（公元六三九年），唐太宗乃決心收復西域，出兵高昌。次年即在該地設都護府，後又遷至龜茲，統轄龜茲、碎葉、于闐、疏勒等四鎮，②史稱「安西四鎮」，同時也確保了絲路上的安全與繁榮。

貞觀二十一年（公元六四七年），回紇首領吐迷度自稱可汗，並接受唐朝冊封為「懷仁大將軍」兼「瀚海都督」，設官置吏，皆如突厥故事。到了公元七四五年，東突厥滅亡之後，回紇繼突厥而雄視塞北，為塞北大國。八世紀末葉，回紇汗國逐漸衰退，九世紀發生內亂，終於在公元八四〇年，為黠戛斯所滅。

回紇汗國滅亡後，回紇人開始展開歷史上著名的西域大遷移

。一部份定居在河西走廊，稱為甘州回鶻，另一部份到新疆定居。而主要的是在天山以南，有一支以吐魯番盆地為中心所建立的回鶻高昌國，其領域東接酒泉，西抵庫車，南臨塔克拉瑪干沙漠。另有一支西遷葱嶺，建立喀拉汗王國，領域包括新疆大部地區以及中亞細亞一部分地區。③

回鶻西奔以後，其部落分散，各自為政，故此後中國史書每以地為其名。在西方文獻中，則多記載回鶻西奔葛邏祿，而葛邏祿又曾收復喀什和南疆。到了公元八四〇年以後，他們就以喀拉汗 Qarahan 之稱號，建立回鶻王朝，其疆域包括今巴爾喀什湖以東、以南地區、河中地區及今新疆西部。中心有二：當時，建都於伊犁區之八拉沙袞 Bulasagum，名為卡拉屋爾達 Qara Orda，意為神都，並建立二王統治制度。大可汗統治東方，駐在神都，稱為 ARSL ARA KHAKAN，西方可汗，則以 JERIK KHAQAN（喀什噶爾）作都城，稱為 BUGHRA QARA KHAKAN。④

此外，喀什噶爾是十世紀十一世紀，伊斯蘭教東傳新疆時的第一個據點。考伊斯蘭教於唐時，隨阿拉伯名將屈底波之東征而傳入現在的新疆，有史可徵外；同時，阿拉伯史家所記在十世紀初，伊斯蘭教已傳佈於喀拉汗王朝，其後喀拉汗統一東西二部，因此疆土東至秦國（Sin-Chin，即中國），管轄喀什噶爾、和闐、喀拉和林等地，當然伊斯蘭教亦就再度傳佈新疆，喀什噶爾自然而然的就成為伊斯蘭教首先傳入新疆之地。

3. 明代

有關伊斯蘭教傳入新疆之後的情形，根據徐松西域水道記卷一記曰：「阿里，傳至 25 世，曰瑪木特額敏，產四子，長曰哈色木，遷布哈爾國；仲曰木薩，遷拜勒哈國；叔曰墨敏，居故地；季曰瑪木特、玉素布，遷喀什噶爾。喀什噶爾之有回教，自茲始

也。」聖武記卷四乾隆裁定回疆記曰：「唐以前皆佛教。其以回教著者，則萌芽於隋唐，而盛於元。以後其祖國曰天方，更在葱嶺以西數千里，有墨德墨克各國，當隋唐之際，其國王穆罕默德者，生而神靈，盡遠服西域諸國。……傳二十有六世，曰瑪墨特者，當明之末年，與兄弟分適各國。始自墨德踰葱嶺東，遷喀什噶爾，是為新疆有回酋之始。……」瑪木特者，自稱聖裔，於明末東來傳教，於是喀什噶爾以東，伊斯蘭教遂分成兩派系，是所謂的黑山派與白山派是也。^②兩派在教義上實無很大分歧，僅在社儀和形式上稍為有別，但為了政治與宗教上的權益，卻互爭不已，而且長達三百年之久。

黑山派與白山派，兩派的分裂，造成以瑪木特、額敏為首的白山派和以伊斯哈克、瓦里為首的黑山派兩大和卓勢力。兩派勢力在河中地區的紛爭，實難以分辨出誰勝誰負。於是伊斯哈克、瓦里決定向外發展。他在阿不都、哈林汗統治的後期來到愛納克什班底派影響較大的葉爾羌汗國，他選擇了其母親的故鄉——喀什噶爾作為活動的第一站，但當時的總督瑣非速檀對他的到達並不在意。反而是阿克蘇總督對他極為禮敬，還特別提前從阿克蘇來迎接他，并拜他為自己的導師。從此黑山派和卓便和葉爾羌汗國的大汗結成親密的關係。這種情形，使得喀什噶爾後來成為葉爾羌汗國的首府，也是伊斯蘭教文化的重心。^④

四現代的喀什噶爾

喀什噶爾的居民，最多為維吾爾人，次為漢人。信奉伊斯蘭教。喀什噶爾城內最大的艾提朵清真寺，仍如同以往一樣，是宗教的活動中心。此外，喀什噶爾有最古老的麻扎，這是紀念阿帕克·霍加而修的陵墓，阿帕克·霍加陵在整個新疆南部是最富

有的宗教機構之一。^⑤另有令人耳熟的香妃墓，以及著名的星期天市場。過去，圍繞喀什噶爾的農村有一個市場體系，一周中每一天都有一個市場日，每一天的名稱就成為地方的名稱，例如，今天是星期天，某個地方在那天有市集，其名字就是巴扎，意思是「星期天市場」。然過去的那種舊體系已不存在，現在整個喀什地區只有一個共同的市場日，就是「星期天市場」。^⑥

五結語

喀什噶爾，是我國西北的門戶，國防上的重鎮。在漢唐時期是絲路上的要衝，更是回鶻西遷後，回鶻王朝西方可汗建都所在，同時是伊斯蘭教傳入新疆時的一個重心，也曾是葉爾羌汗國昌盛時成為首都。這個歷史過程顯示出喀什噶爾在不同時期，的確扮演著不同的角色，而且地位極為重要。非南疆的任何一個城市所能比擬。

六注釋：

①：林恩顯著，《邊政通論》，台北：國立編譯館主編，民國七十八年二月，初版，頁一〇三。

②：Irene M. Frank and David M. Brownstone, *The Silk Road A History*, Oxford, 1986, pp. 6~22.

③：清代左宗棠謂：「重新疆者所以保蒙古，保蒙古者所以衛京師。西北臂指相連形勢完整自無隙可乘。若新疆不固則蒙古不安，匪特甘、陝、山西各邊時虞侵軼，防不勝防，即直北關山亦將無安眠之日。」見清史列傳左宗棠條。

④：任德庚著，《中國地理》，台北：三民書局，民國六十六年八月再版，頁三八九。

- ⑤：許崇灝編著，《新疆誌略》，台北：正中書局，民國五十五年十二月台一版，頁二八〇三五。
- ⑥：《漢書補注(二)》，西域傳第六十六上。
- ⑦：蔣君章著，《政治地理學原理》，台北：三民書局，民國六十五年三月，初版，頁一三七。
- ⑧：許崇灝編著，前引書，頁一一五〇一六。
- ⑨：金惠著，《西北行》，台北：台灣商務印書館，民國七十四年一月，版二，頁一五四。
- ⑩：牛汝辰著，《新疆地名概說》，北京：中央民族大學出版社，一九九四年三月，版一，頁一三六。
- ⑪：劉義棠(校注)，《欽定西域同文志校注——新疆回語部分》，台北：台灣商務印書館，民國七十三年七月初版，頁六〇。
- ⑫：同前註。
- ⑬：何芳川、萬明著，《古代中西文化交流史》，台北：台灣商務印書館，一九九三年十月，初版，頁十三。
- ⑭：松田壽男著，陳俊謀譯，《古代天山歷史地理學研究》，北京：中央民族學院出版社，一九七八年，頁五〇六。
- ⑮：桑原鷺藏著，楊鍊譯，《張騫西征考》，台北：台灣商務印書館，民國六十八年九月，台二版，頁四二。
- ⑯：許崇灝著，前引書，頁四一。
- ⑰：同註六。
- ⑱：黃新亞著，《絲路文化——沙漠卷》，浙江：浙江人民出版社，一九九三年十月，版一，頁二五〇二六。
- ⑲：勒尼·格魯塞著，魏英邦譯，《草原帝國》，西寧：青海人民出版社，一九九一年五月，版一，頁六一。
- ⑳：新疆社科院民族研究所編著，《新疆簡史(一)》，烏魯木齊：新疆人民出版社，一九八〇年八月，版一，頁一一八。
- ㉑：車慕奇著，《絲路之旅》，香港：三聯書店，一九八六年八月，版一，頁二一六。
- ㉒：劉義棠著，《中國邊疆民族史(下冊)》，台北：台灣中華書局，民國七十一年五月，版三，頁五六七。
- ㉓：同前註，頁七〇五。
- ㉔：魏良弢，《葉爾羌汗國政治史略》，《西北民族研究》，頁五八〇六九。
- ㉕：貢納爾·雅林著，崔延虎、郭穎杰譯，《重返喀什噶爾》，烏魯木齊：新疆人民出版社，一九九四年，頁一四三〇一四八。
- ㉖：同前註，頁一二六。
- (一)專書
- 七參考書目
1. 牛汝辰著，《新疆地名概說》，北京：中央民族大學出版社，一九九四年三月，版一。
2. 任德庚著，《中國地理》，台北：三民書局，民國六十六年八月。
3. 何芳川、萬明著，《古代中西文化交流》，台北：台灣商務印書館，一九九三年十月。
4. 李明偉著，《絲綢之路與西北經濟社會研究》，蘭州：甘肅人民出版社，一九九二年八月。
5. 金惠著，《西北行》，台北：台灣商務印書館，民國七十四年一月，版二。

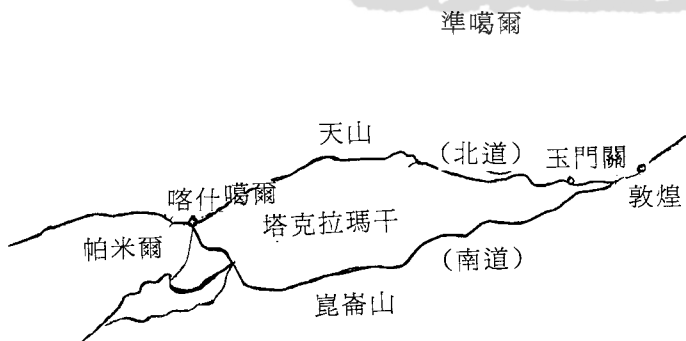
6. 沈雲龍編，《西域考古錄》，台北：文海出版社，民國五十五年六月，初版。
7. 車慕奇著，《絲路之旅》，香港：三聯書店香港分店，一九八六年八月。
8. 松田壽男著，陳俊謀譯，《古代天山歷史地理學研究》，北京，中央民族學院，一九七八年。
9. 桑原鷺藏著，《張遷西征考》，台北：台灣商務印書館，民國六十八年九月，版二。
10. 勒尼·格魯塞著，魏英邦譯，《草原帝國》，西寧：青海人民出版社，一九九一年五月，版一。
11. 許崇灝編著，《新疆誌略》，台北：正中書局，民國五十五年十二月，台一版。
12. 黃新亞著，《絲路文化——沙漠卷》，浙江人民出版社，一九九三年十月，版一。
13. 新疆社會科學院民族研究所編著，《新疆簡史(一)》，烏魯木齊：新疆人民出版社，一九八〇年八月，版一。
14. 《漢書補注(二)》，藝文印書館。
15. 劉義棠著，《中國邊疆民族史(下冊)》，台北：台灣中華書局，民國七十一年五月，版三。
16. 劉義棠(校注)，《欽定西域同文志校註——新疆回語部分》，台北：台灣商務印書館，民國七十三年七月，初版。
17. 蔣君章著，《政治地理學原理》，台北：三民書局，民國六十五年三月，初版。
18. Irene M. Frank and David M. Brownstone, *The Silk Road A History*, Oxford, 1986。
19. 林恩顯著，《邊政通論》，台北：國立編譯館主編，民國七十

八年二月，初版。

(二) 期刊論文

1. 魏良弢撰，《葉爾羌汗國政治史略》，《西北民族研究》，一九八八年第一期(總第二期)。
2. 魏良弢撰，《葉爾羌汗國的發展和昌盛》，《新疆大學學報(哲學社會科學版)》，一九九一年，第十九卷，第四期。
3. 魏良弢撰，《葉爾羌汗國的創建和鞏固》，《新疆大學學報(哲學社會科學版)》，一九九一年，第十九卷，第三期。
(作者為政大民族所碩士，現任教於新竹玄奘大學)

附圖



從蒙古人民革命黨的演變看俄蒙關係(上)

張永儒

前言

蒙古經歷一九一一年，一九二一年的兩次獨立運動之後，終於如其所願，建立了自己的國家。要統治一個現代國家，自然就有政黨的存在，而俄國，在其間所扮演的角色，可謂相當的重要，在俄國的協助指導之下，出現了「蒙古人民黨」，幾年之後，改名「蒙古人民革命黨」。接下來七十年左右的時間，蒙古的政壇是在蒙古人民革命黨的一黨專政主導之下運作，直到一九九〇年的民主改革，才紛紛出現其他的合法政黨，進入了多黨的時代。

從政黨屬性看，蒙古人民革命黨，不管是組織結構、領導人、執政過程等，基本上走的是蘇共的道路，可是，一九九一年蘇聯解體，世界上共黨的大哥消失，蒙古人民革命黨走向改革的步子也逐漸加快，而在改革的過程中，卻沒有發生流血革命，也沒有血腥鎮壓，可說是順應民意，具有平和穩健的特色。

一九九〇年，蒙古首次舉行了自由民主大選，由蒙古人民革命黨獲勝；一九九六年的國會大選由民主聯盟獲勝；而在一九九七年五月間，舉行總統大選，由蒙古人民革命黨推出的巴加班迪以百分之六十點七九的得票率擊敗現任總統奧其爾巴特，當選下一屆總統，雖然民主聯盟落敗，但仍掌握國會多數席次^①，所以我們可預見，蒙古未來的政治運作，應會依照民主路線，一步一步更趨成熟。

蒙古人民革命黨在蒙古歷史上的地位，必定不會被人遺忘。而這一個政黨的發展，則透露出一個新興國家，在艱難的情況下

，如何辛苦地奮鬥，以爭取自己的獨立地位。有褒有貶是必然的，我們不應一味地指責其只是俄共手下的傳聲筒，而重點在於如何公正地評斷其得失，並平實探討在其統治下的蒙古與俄國的關係。

壹、蒙古人民革命黨成立之前

一、蒙、中、俄三方局勢

二十世紀初，蒙古對於滿洲統治者推行新政十分不滿，中國發生武昌起義，而蒙古，在俄國的支持下，就在一九一一年十二月二十九日宣布獨立，並以「共戴一為年號推舉博格多格根哲布尊丹巴為大汗，大汗之下設置內閣總理，分設內務、外交、財政、軍政、司法五部^②，而俄國與蒙古在一九一二年十一月三日簽訂「俄蒙協約」，願扶助蒙古保守現已成立之自治秩序，不准中國軍隊進入蒙古境內；蒙古政府與他國定新約時，若非俄國同意，不得違背或變更此協約內各條件；俄人享此約所附專條內各種權利^③，獨立的蒙古，卻因而喪失了外交、經濟等方面的自主權，成了俄國的附庸。

「俄蒙協約」簽訂後，中國政府與俄國展開多次交涉，議定中俄聲明文件及附件，於一九一三年十一月五日簽字互換，俄國承認中國在蒙古的宗主權，但中蒙關係問題必須獲得俄國同意。蒙中俄三方於一九一四年會於恰克圖，經過多次激烈商討，及衡量國際局勢，於一九一五年六月七日簽訂蒙中俄三方協約，蒙古承認中國的宗主權^④，於是蒙古取消獨立，進入「自治」。

二、蘇俄的東方政策

一九一七年，俄國十月革命，對蒙古產生影響。列寧曾指出：十月革命，無論就其對其他國家和人民的影響來說，或者就其某些基本特點在國際範圍內必然重演來說，都具有巨大的國際意義^⑤。

蘇聯（一九二二年以前為蘇俄）的東方政策，最終目標就是世界革命，而其進行，則分為兩途：一是對於蘇聯以內的東洋民族，予以廣泛的自治權，使其文化與經濟地位向上，以圖「蘇維埃主義之徹底」；二是對於蘇聯以外的東洋民族，則援助其民族解放運動，驅逐歐美列強的勢力，使他們做「世界革命的預備隊」，以進攻帝國主義的背面^⑥。

列寧強調以十月革命為基礎的世界社會主義革命論，但其所想的卻是用武力之世界共產化運動，為了達成這個目的，以東方作為其戰略中心地，而其征服東方的戰略中心，則在亞洲^⑦，因此，作為近鄰的蒙古，自然就成為蘇聯共黨在亞洲擴張之首要目標。

一九一七年底，本屬蒙古的唐努烏梁海發生了俄羅斯和圖瓦勞動者對圖瓦封建主的激烈鬥爭，此鬥爭過程中，參加鬥爭的人們經常從圖瓦來到蒙古，傳播關於圖瓦和俄國十月革命事件的消息^⑧。後來白俄在日本協助下暫時鎮壓遠東和西伯利亞的蘇共，使得擁護蘇共的人員逃到蒙古，因此蘇共在蒙古的影響力漸漸增強^⑨。此時，中國以保護蒙古擺脫俄國革命的影響，把軍隊開入庫倫、恰克圖等地，一九一九年末，徐樹錚以武力脅迫蒙古政府「自願」放棄自治，而且要博格多大汗向中華民國大總統像行三鞠躬禮，凌辱了蒙古人民的民族意識，增加了對中國的仇恨^⑩。就在這樣的背景下，為了求取蒙古人民可以自主，為蒙古民族的

命運奮鬥的團體即將應運而生。

三、二個革命小組

蒙古人民革命黨的起源，可說是兩個革命小組。

大部分的書面資料均記載，此二小組是在俄國布爾什維克黨所扶持下，一是由蘇赫巴托（Sukhe Bator）建立，一是由喬巴山（Choibalsan）建立^⑪。

Thomas E. Ewing 撰文專門探討蒙古人民革命黨的起源，提出不同的看法：認為一般所說喬巴山建立的領事館小組（The Consular Hill Group）的主要推動者，應為擁有進步觀念的年輕喇嘛博多（Bodoo, 1885-1922）。蘇赫巴托組織的東庫倫小組（The East Urga Group）則以丹增（Danzan, 1885-1924）及多格桑（Dogsom, 1884-1939）為領導推動核心，蘇赫巴托的位子雖重要（掌管軍事），但仍是較低的。至於一般分別以蘇赫巴托和喬巴山為領導者，可能有兩個原因：一是要誇大此二人對革命的貢獻，一是因為博多及丹增被共黨視為背叛者、反革命分子，分別在一九二二及一九二四年被處決，因而刻意忽略此二位對革命的付出^⑫。

領事館小組與俄國革命者有密切的聯繫，深受影響，尤其是金巴日夫斯基（Yakov V. Gembazhevskii）和庫切林科（Mikhail Ivanovich Kucherenko），二者都是俄國在庫倫的地下革命運動的重要成員，常提供俄國革命的消息，使小組成員都很熟悉俄國的情況^⑬。而若將二小組加以比較，領事館小組偏左派，有較重哲學思辯的傾向（甚至稱其為研讀會比稱之為革命團體更來的恰當）；而東庫倫小組則較偏向民族主義，屬於行動派^⑭。

兩個小組在一九一九年舉行聯席會議，蘇赫巴托提議與蘇俄建立聯繫，並號召與會者展開收集武器的工作，以為武裝起義所

需。於是計畫聯合起來奪取蒙古軍火庫的武器，但並未實現^⑮。於是又另行與不滿政府的人士，包括一些前官員及喇嘛，如丹增、丁杜(Dindub)、多格桑等，多方接觸^⑯，謀求合作，以使勢力壯大。

一九二〇年，由蘇赫巴托建議，喬巴山支持，通過了建立一個有嚴格紀律的，統一的集中組織的決定^⑰。不過，兩小組的成員，彼此之間仍互相有戒心。經過種種努力，兩小組終於在一九二〇年六月二十五日合併，正式組成了蒙古人民黨(Mongolian People's Party, MPP)^⑱。

此時，便是蒙古與蘇俄的布爾什維克黨展開密切接觸的開始^⑲。應注意的是，並非所有的領導分子都是親俄共的^⑳，也有不少是為蒙古民族自己的出路在努力，只是時勢所迫，必須尋找助力，而俄國經歷十月革命，剛好是革命成功的典範，蒙古可以向其學習經驗及求援，所以一般認為蒙古是完全跟在蘇俄的腳步之後的想法，是值得商榷的，至少在革命初期，蒙古民族主義相當活躍。

貳、蒙古人民革命黨的成立與運作發展

一、成立

蒙古人民革命黨的出現，有三個主要的發展方面：

(一)莫斯科一九二一年，決心在蒙古建立一個共產黨衛星政府，而不併吞其領土；(二)親共產黨的蒙古領袖們，為要獲得一個革新的蒙古人的國家，也願意聽從俄國的指導；(三)這些左翼的蒙古人，從黨的權力方面，驅逐敵對者時，受到蘇俄紅軍和政治指導者的大量支持，而獲得了最後的成功^㉑。

中國的不當統治，加上後來俄國白黨的入蒙，加速了蒙古人

民黨的運作。一九二一年三月一日召開第一次黨代表大會，由蘇赫巴托主持，大會批准了蒙古人民黨的政綱，並選出了黨的中央委員會^㉒。在大會討論政綱之時，內部明顯的分為兩派：一派為親蘇派，以波雷索夫(Borisov)為主，蘇赫巴托和喬巴山附和之，他們主張與俄共加強聯繫；另一派以詹沙倫諾(Jantsarono)為主，任齊諾(Richino)、丹增、博多附和之，主張蒙古獨立，以庫倫活佛為國家元首，僅與蘇俄維持友好關係。後者佔大多數，故成為當時人民黨的政治綱領之根本原則，但卻也種下後來大屠殺封建階級的一場血腥鬥爭^㉓。

蘇俄政府以討伐白黨為名，就把紅軍開入蒙古，和蘇赫巴托的少量蒙軍一起作戰。白俄恩琴潰敗後，蒙古就在庫倫建立一個新的國民政府，以哲布尊丹巴為名義上的國家元首，而實權由博多掌握，但博多又被三個革命領袖所控制。政府依賴俄軍維持政權，所以俄軍才是真正的佔領了這個國家^㉔。

Alan J. K. Sanders曾指出幾項蒙古早期蘇維埃政權化的事實：蒙古革命者與列寧及其他蘇維埃人士的接觸；在伊爾庫茨克發行黨報(蒙古真理報, Mongolyn Uhen)以宣揚馬列主義；在蒙古人民軍中出現俄軍事顧問；蒙古人民黨中出現第三國際的代表；與蘇俄的結盟。在蒙古人民黨內同意走反封建鬥爭時，對於走向社會主義路線卻有反對聲浪，列寧指示必須將蒙古人民黨轉變為「大眾的黨」(party of the mass)，第二次黨代表大會就要求肅清「迫害階級分子」(purge of "oppressor class elements")^㉕。

由以上可知，在蒙古人民黨的早期，事實上是蒙古民族主義與蘇維埃共產主義勢力的抗衡，民族主義分子擔心自己的國家從中國的手中轉移到另一個強權——俄國——手中，而蘇維埃的勢力卻一再地增強，逐漸地使蒙古朝向蘇維埃的道路發展。

二、黨組織與政府

一九二〇年代到一九三〇年代之間，親俄的蒙古激進分子，用俄國人指揮的祕密警察，將其敵對者很殘忍地加以鬥爭^{②⑥}。一九二四年五月二十日，哲布尊丹巴呼圖克圖圓寂^{②⑦}，在政局上產生了很大的變化：蒙古的政壇從此正式由共產統治。

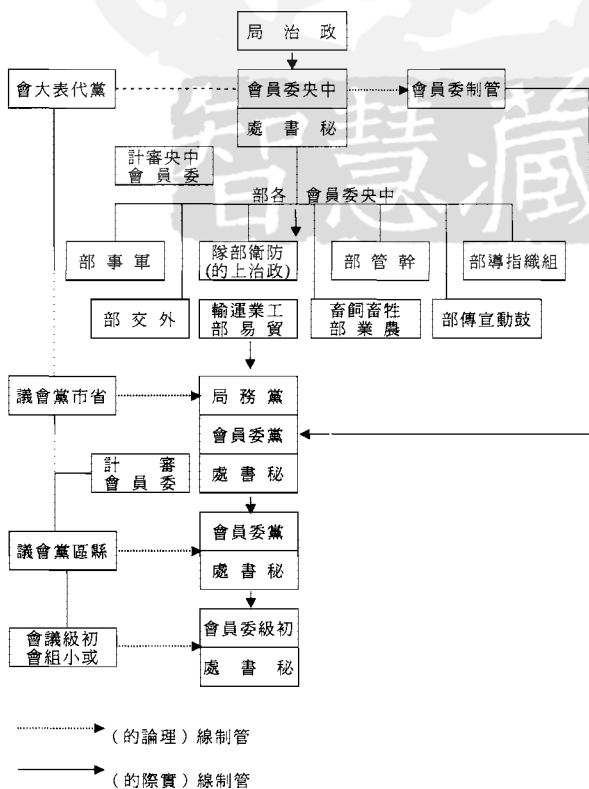
隨著活佛的圓寂，蒙古人民黨中主張君主立憲者遭到挫敗，蒙古人民黨廢除君主制，在一九二四年六月三日召集人民黨中央委員會會議，並通了在蒙古境內實行共和政體的決議，六月十三日，公布了決議案，決定不採取總統制，而把國家最高權力授予大人民呼拉爾，大人民呼拉爾在休會期間，由人民政府實施。八月四日召開了第三次黨代表大會，會後蒙古人民黨改稱為蒙古人民革命黨^{②⑧}。一九二四年到一九二八年之間，是蒙古走向極左政策的關鍵時期，在第三國際與格別烏的指導下，開始鞏固地位，破壞蒙古人民革命黨中的右派分子，政擊統治蒙古許久的兩大組織，首先是貴族，其次是喇嘛^{②⑨}。

蒙古人民革命黨的組織，是一個正統的共黨組織。黨的最高機構是黨代表大會(party congress)，選出中央委員會(Central Committee)及中央管制委員會(Central Auditing Commission)。由中央委員會選出政治局(Political Bureau, Politburo--Uls toriyn товчоо)及祕書處(Secretariat)。政治局負責領導黨的實際運作，祕書處則著重在黨決策的實行及黨幹部的選擇^{③⑩}。在蒙古各省，首都，省屬縣，及各自治區內，都有相等的黨組織，藉以控制政府行政和立法的機構，以及國家的集體農場^{③⑪}。關於蒙古人民革命黨組織、黨政關係，可參考以下附圖一、二：

在國家階層，表面上的最高機構，是全國人民代表大會(大呼拉爾)，但法律之制定，是由人代會之常務委員會、主席團、

部長會議、最高法院、和人代會的代表們所發起的。人代會不能有效地執行其立法權。全國人代會的主席團，由主席、副主席、祕書，和六位委員組成，是一比大國會稍小，而又具有較多權力的單位，是大國會休會期間，國家的最高權力機關^{③②}。大呼拉爾就如同當時蘇聯的全蘇聯蘇維埃代表大會^{③③}。只是，政府結構在一九五一年大大地改變，廢除了小型人代會(小呼拉爾)及其主席團，理由是要支持全國人代會的權力^{③④}。

圖一、蒙古人民革命黨組織系統表

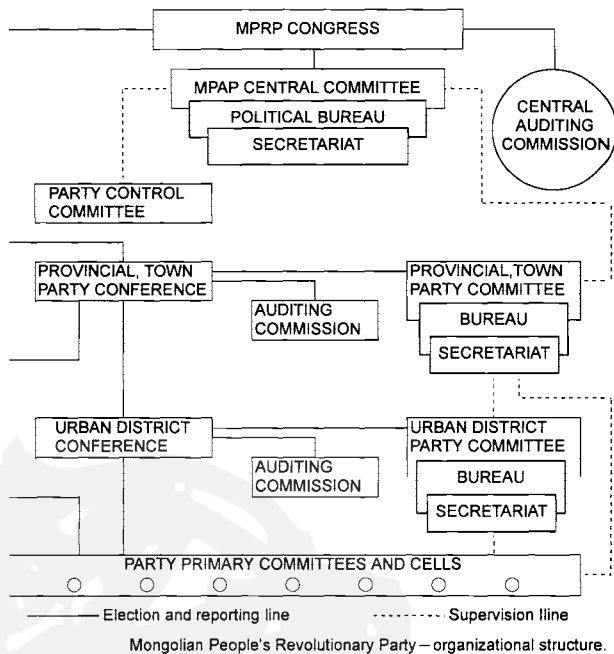


資料來源：鐵瑞夫·杜畢著，扁舟、若如譯，《外蒙共黨之真相》（台北：黎明文化事業公司，民六四）頁二九七。

行政上最高的執行機關，是部長會議。該會議的一切行為，對全國人代會，或人代會休會期間，對其主席團，負有憲法上的責任，各部長和政府的其他官員，係由主席團代表部長會議的主席，予以任命或去職，但此項行動，隨後必須呈請全國人代會批准。

地方階層的政府，則掌握在全國依行政劃分的省、縣、市人

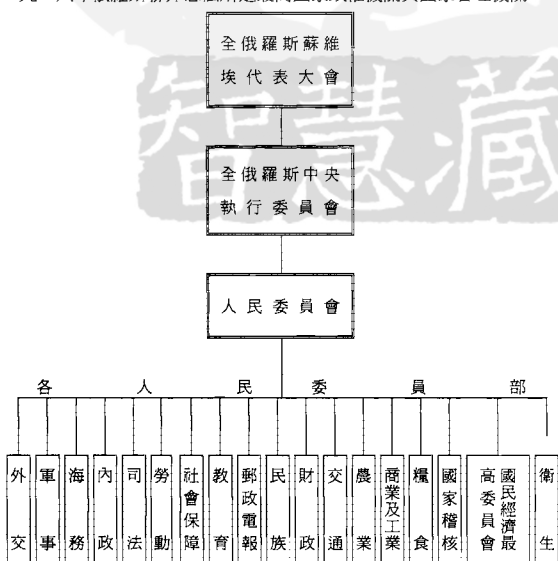
資料來源：Alan J.K.Sanders, Mongolia: Politics, Economics and Society, (Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1987), p.54.



圖二

一九一八年俄羅斯聯邦憲法所定最高國家政權機關與國家管理機關

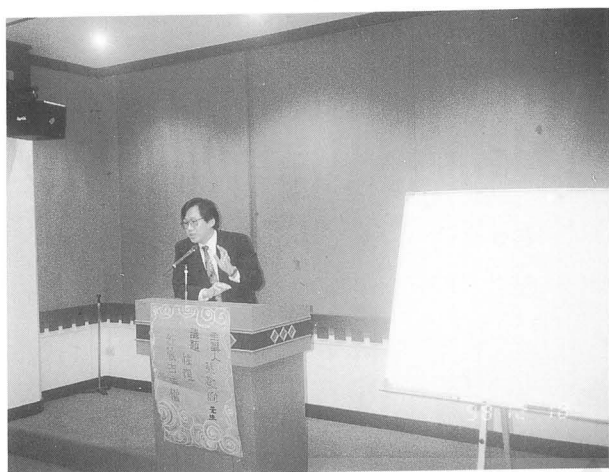
※資料來源：畢英賢主編，《俄羅斯》（台北：政大國關中心，民八三），頁七十二。



圖三

民會議的代表手中。縣是基本的行政單位，低層的民會議的代表，係由各區域內的人民選出。這些地方機構的主要任務，是在其區域內，指導經濟、文化和政治的發展，並保證嚴格執行上級政府機構的決策。上級人民會議的代表，有權修正或廢止下級人民會議決策^⑤。

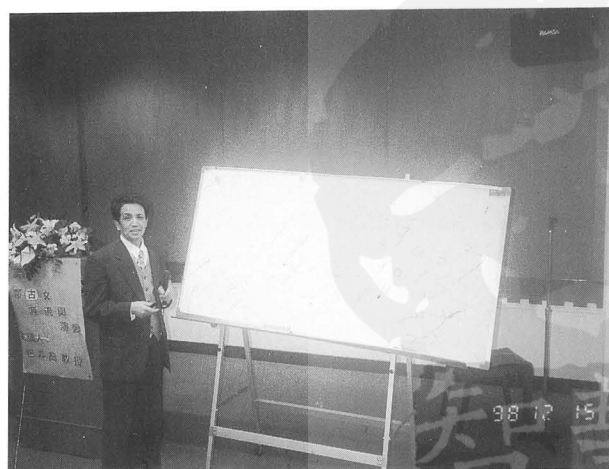
以下圖三、四分別為一九一八年俄羅斯聯邦憲法及一九二四年蘇聯憲法所定最高國家政權機關與國家管理機關。



主講人張啓雄博士



蒙古藝術文化週開幕典禮會場大門一景



主講人包力高教授



大會盛況



主講人郭冠連教授



主講人趙玉蘭小姐、思沁先生著蒙古服裝與會



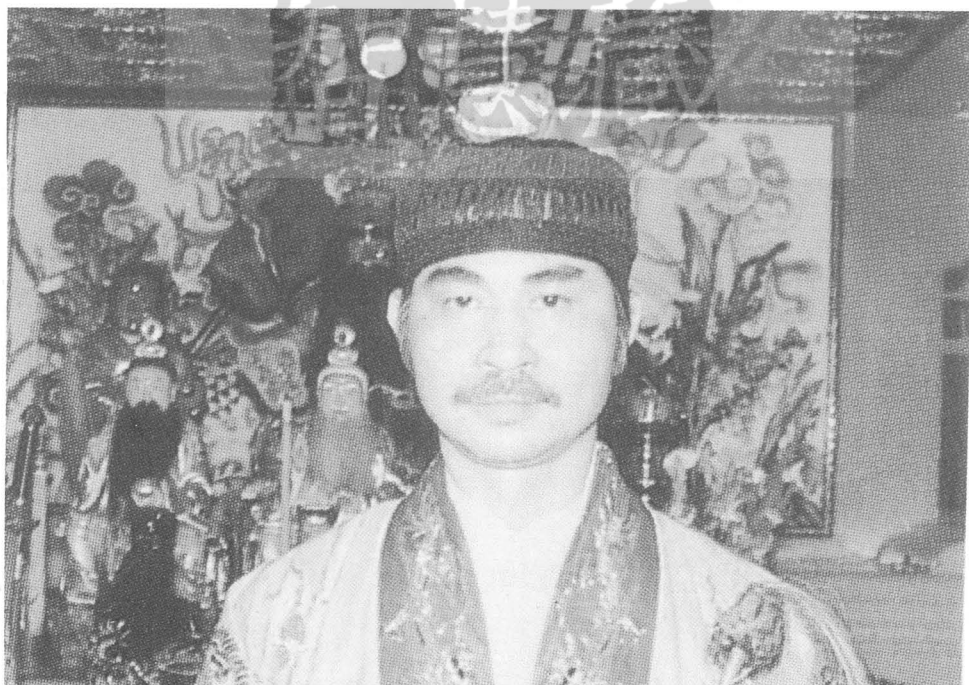
本會名譽理事長、蒙藏會高孔廉委員長(左)與來賓寒暄



趙玉蘭小姐介紹畫作



護隨車護救有時行進壇法梯刀



影留前梯刀登子終雲師法大



長書祕君偉蕭會年青教回國中



形情作工口門會覽博教宗在員人作工與師尼名



長書祕坤進林會總道子亥



福祈經頌(Nitai) 泰尼人時利比會協議意那師奎

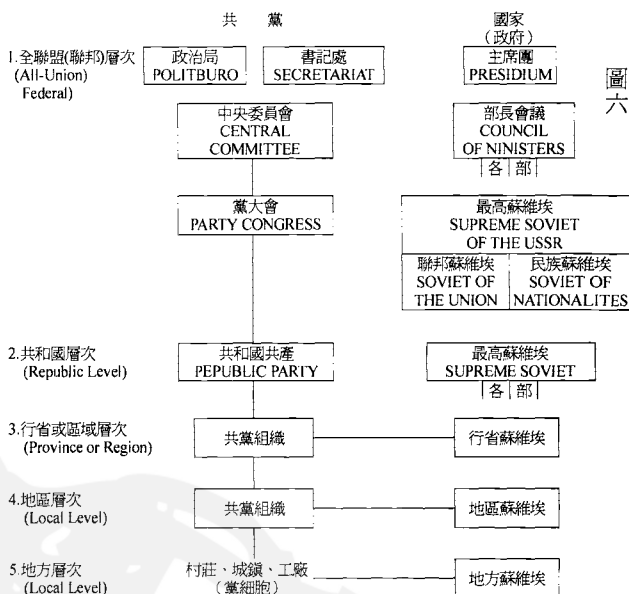


式儀魔驅法作宗一太教道



影合像法尊世師本與徒信教帝天

圖六



※資料來源：David Mackenzie, and Michael W. Curran, 蔡百銓譯
，《俄羅斯·蘇聯·與其後的歷史》（台北：國立編譯館，民八四），頁八三一。

蘇聯共黨(CPSU)與蘇聯政府都可分為五個層次，從最頂端的全聯盟層次，到最底端的地方層次。在每個層次，共黨組織控制著相對的政府（蘇維埃）機構。在蘇聯的十五個社會主義共和國，俄羅斯共和國是最大。其他的共和國還有烏克蘭、白俄羅斯、喬治亞、與亞美尼亞等。每個共和國都有自己的最高蘇維埃與各部。自治共和國(autonomous republics)比較小的民族成立的)也有自己的最高蘇維埃與部長會議。每個共和國的共黨都是隸屬於全聯盟共黨(All-Union Party)的組織。

全聯盟的國會理論上行使黨內最高權威，蘇聯的領袖定期在此聚會，但在一九二一年禁止派系，一九二九年擊敗右派之後，國會喪失了提出政策的權力。重大決策先由政治局擬定，再由國會一致通過，國會只能在形式上批准領導階層的政策。史達林憲法將執行與行政權威授予人民委員會（Council of People's Commissars, 一九四六年後改稱部長會議 Council of Ministers）。

一九二四年的憲法，以俄羅斯社會主義聯邦蘇維埃共和國的憲法為藍本，此憲法為蒙古社會建立了一個完全不同的方向，並且消除了「革命民主政治制度」的障礙。一九三〇年代及一九四〇年代，蒙古經歷了喬巴山時代，那是政府的恐怖時期，曾建立對喬巴山的個人崇拜，很像蘇俄崇拜史達林一樣。喬巴山漸依史達林統治俄國共產黨的方式，領導蒙古人民革命黨^{④〇}。一九三九年（喬巴山擔任總理）到一九五二年之間，黨代表大會只舉行了兩次，而大呼拉爾也只開會兩次^{④一}。一九四〇年的蒙古憲法又模仿了一九三六年的史達林憲法，在語氣和內容上極為相似，但因缺少類似蘇俄敘述聯邦結構的那一章，而顯得略為短些^{④二}。

照此看來，蒙古似乎已是蘇俄的衛星國。但到了澤登巴爾的時代（一九五二年成為總理），卻仍繼續發生整肅事件。如奧契爾（Toner Ochir），一名重要的政治局委員，於一九六二年九月被整肅，原因是他公開稱頌成吉思汗，鼓動民族主義的情感；一年多之後，僅次於總理澤登巴爾的第二個重要人物，曾德（Luvantseregijn Tsende）也遭到整肅，原因是「陰謀的野心家」、「狡猾的支持民族主義者的思想」^{④三}。

這些不斷的整肅告訴了我們，即使蘇共持續在蒙古施加壓力，蒙古民族意識是不會消失的，或許暫時被打壓，但長久來看，終會有出頭的一天。改革之日，呼之欲出。（下期續完）

兩岸少數民族研究教學交流消息

林恩顯

海峽兩岸學術文化交流中，中國少數民族研究與教學交流相當頻繁，且有共識，其中以中國邊政協會、中華民國民族主義學會、政大民族系所等單位，在蒙藏委員會、大陸委員會、教育部

等機關支持下，已創造了交流合作成果，值得參考並持續推動，以創造兩岸雙贏局面而提升中國少數民族的研究教學水準。茲羅列兩岸少數民族文化學術交流一覽表如後：

兩岸少數民族文化學術交流一覽表

時 間	名 稱	主 辦 單 位	地 點	參與人數
1990年 7月	政大民族所教師團	政治大學民族所	大陸邊區	5 人
1992年	國際藏學研討會	大陸藏學研究中心		台灣學者 2 名
1993年	海峽兩岸中國民族史學學術 討論會	中國社科院 民族所	北京	
1993年起	蒙藏學者來台講學	政治大學民族系所	台北	初每年 4 名 現每年 2 名
1995年 1月	海峽兩岸蒙古學 藏學研討會	文化大學蒙藏中心、政大 民族所、蒙藏學術基金會	台北	大陸學者25人 台灣120人
1995年 2月	海峽兩岸少數民族研究	民族主義學會、四川社科 院	四川	
1995年 6月	高級人類學人才培訓 講座(一)	中央研究院民族所、北京 大學社會人類所	北京	台灣學者3人 大陸學者70人
1995年 6月	海峽兩岸中國少數民族研究 與教學研討會	中國邊政協會、政大民族 系所、大陸中央民族大學 藏學所	北京	台灣學者30人 大陸學者90人
1995年 6月	贈書十三所民族院校活動	政大民族系所、政大學術 發展基金會	北京	全上
1995年 8月	大陸西南五省社科院長來 台參訪活動	佛光大學南華學院	台灣	大陸學者5人
1996年 6月	大陸民族院院長來台參訪 研討活動	中國邊政協會	台灣	應邀大陸院 校長等16人
1996年以來	民族歌舞文物來台展演	各有關社團	台灣	各團隊人數 有別
1996年10月	兩岸宗教研討會	台北市關天師天心 慈善基金會	台北	大陸學者7人 台灣學者40人
1997年 5月	兩岸西南生命禮儀與人觀 研討會	中央研究院 民族所	台北	大陸學者6人 台灣學者60人
1997年 6月	兩岸藏學蒙古學 維吾爾學研討會	中國邊政協會、 西北民族學院	蘭州	台灣學者25人 大陸學者50人
1997年 8月	國際藏學研討會	中國藏學研究中心	北京	大陸學者3人 外國學者30人 合計200人
1997年12月	海峽兩岸少數民族教育 研討會	民族主義學會、師大三民 主義所、公民訓育系、西 北師大、雲南大學	台北	大陸學者27人 台灣學者100 人
1998年 4月	成吉思汗學術研討會	蒙藏委員會、中國邊政 協會	台北	大陸學者2人 台灣學者80人
1998年 5月	①大陸民族研究機構負責人 來台研討參訪團②兩岸少數 民族文化學術研討會	中國邊政協會	台北	大陸學者16人 大陸學者100 人
1998年 6月	高級人類學人才培訓講座 (二)	北京大學社會學人類學所 、中央研究院民族所	北京	台灣學者3人 大陸學者100人
1998年 9月	藏醫、漢醫學學術研討會	蒙藏委員會、中醫藥委員 會、中國醫藥研究所、國 父紀念館	台北	大陸學者8人 台灣學者50人

論藏族道德的發軔過程及其狀態（下）

熊坤新

從本體論與倫理學的關係上看，本體論探討以宇宙為範圍的普遍性問題，倫理學探討以人類生活為範圍的特殊性問題。本體論為倫理學提供普遍性的前提，倫理學為本體論提供具體性的驗證。二者相結合，就是要探討人與自然的關係問題。人與自然的關係問題主要包括：a、人在宇宙間的地位如何？b、人類道德有無宇宙的意義？c、人類道德原則與自然界的普遍規律有何聯繫？

早在中國古代，許多思想家都意識到了人與自然的統一，並先後分別提出了「性天同一」、「天人合德」、「萬物一體」、「天人相類」、「天道人道的統一」等諸種觀點。⑦這些觀點的根本思想都強調了人與自然界是不可分割的統一體。如戰國時代儒家學者所撰的《易傳》中就提出了「大人與天地合德」的思想。《文言傳》云：

「夫大人者，與天人合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」

這段話首以天地並舉，再以天人對舉。其中的「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序」，即強調了人與自然界的條理秩序必須相契合。天人不相違，就是持人與自然界本不應該對應，而是應該隨順、協調。其實，這裡面已經包含了人與自然應該相互協同發展的思想。

在西方，有許多思想家把自然人格化、動物人格化，強調人類應該尊重自然，尊重動物。如A·萊奧波爾德在《土地倫理學》中主張：必須承認非人的存在、實體和過程的固有倫理準則和

權利。德國的R·瑪勒也認為：非人類的自然有它自己的獨立權力，它要求人類不再以損害非人類的自然為代價，去把存在於個體和全體之間的緊張關係保持在可容忍的範圍之內。希臘的布拉克斯頓則認為，就動物（至少就某些動物）而言，在概言上對賦予權利的需要在事實上是存在的。澳大利亞的J·斯馬特頗有同感地說：認識到動物和人類一樣具有快樂和痛苦的感覺，乃是倫理學進步的表現之一。這種把倫理準則和權力以及道德情感抒展到自然和動物的觀點，與中國古代的「天人合德」說似乎也有很大的相似之處。難怪前蘇聯倫理學家季塔連柯在其主編的《馬克思主義倫理學》一書中曾指出：對一切生物採取有道德感情的態度，把他們包括在憐憫、互助和人類其他基本感情的活動領域，是任何一個道德完美的人的不可分割的特點。

無論如何，人類道德的產生和發展，除了是為了適應人類社會從無序化向有序化發展；使人際關係從隔膜狀態向和諧狀態發展外，同時還應該是為了使人與自然之間的關係由過去的平衡到後來的不平衡以至於對立、不相干過渡到未來社會協同發展的需要。

這裡所講的雖然是人類道德產生發展的普遍狀況，但它卻適合於每一個民族道德產生發展的基本情況，藏族當然也不例外。

三 道德產生的幾個階段

如前所述，道德並不是從來就有的，而是人類社會發展到一定的歷史階段才形成的。道德和其他許多意識形態一樣，也經歷了一個從無到有的過程。從人們共同體演變的角度，道德的產生

發展大致經歷了如下幾個階段。茲分述如下：

(一)道德失範階段

根據考古發現和科學研究，人們普遍認為：在人類尚未完全脫離動物界之前，人類道德是不存在的。的確，人之不存，焉有道德？只有人猿揖別，人類和人類社會產生以後，道德的出現才成為可能。但是在漫長的原始社會中，道德的產生與人類的發展進步是相一致的，也經歷了一些不同的階段。從人類發生學的角度看，人類最早源於始祖猿，當進化到直立人和真人的時候，才出現了氏族（或稱氏族公社）。先於氏族之前的是原始群和血緣婚姻家庭（或稱前氏族公社）。此時的道德尚處於無序狀態。如當時無限制的雜交、亂交等原始群婚現象，在今天看來都是不可思議的，然而在當時卻是合情合理的，不存在道德不道德的問題。正如楊坤先生所說：「在漫長的原始群時代，人類剛剛脫離動物界，人類社會正在形成中，尚未形成一個穩定的群體。用社會意識觀念調整人們之間，以及個人和社會之間的關係的社會要求，此時還不會出現。因此，在這一階段，還無所謂道德和不道德可言。」^{②8}

實際上，在前人類社會，地球上存在著一種正在形成中的人的群體，人們習慣上把他們稱作「原始群」（*primitive horde*）。這時的「人類」，尚處在從猿到人的過渡階段。據認為，遠自約一四〇〇萬年前的臘瑪古猿和後來的南方古猿，到早更新世（約三〇〇萬年前開始）人類出現時為止，即屬這一時期。這時，正在形成中的人用簡陋的石器、木器和骨器難以征服嚴酷的大自然，為了生存，他們必須群居共處，共同使用天然木棒和石頭等工具去抵禦毒蛇猛獸以及來自大自然的威脅。他們主要靠採集、圍獵（筆者在這裡之所以使用「圍獵」而不使用「狩獵」，是因為在當時情況下，圍獵帶有群獵之意，而狩獵則不然，個人或

少數人也可狩獵，但當時面對凶猛的野獸，個人或少數人是無法對付的，必須依靠群團（*Horde*）的力量方可奏效。故這裡用「圍獵」較之於用「狩獵」一詞似乎要更確切一些，更符合當時的實際情況）為生，已形成並使用音節語言。但他們在其本能的驅動下為了求生存，終日要同洪水猛獸及各種自然威脅作鬥爭，加之智能低下，意識朦朧而混沌，便無暇也無能考慮更多。這時他們的意識還只是「純粹畜群的意識」，無人的「本能」尚未完全分開。男女赤身裸體，毫無遮掩，卻並不以此為羞。兩性關係沒有任何限制（因為本身就無道德可言，當然就談不上道德限制了），普遍存在原始雜交和血緣群婚，即便是在光天化日或眾目睽睽之下發生交媾，人們也並不感到難堪。總之，毫無婚姻規則可言。這種情況，在世界許多民族後來關於父女通婚、母子通婚、兄妹通婚、姐弟通婚等各種血親婚配的遠古神話及其傳說中，皆可被視為是時當時這種實際狀況的真實反映。這從我國古籍中也能找到佐證：

「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，無親戚兄弟夫婦男女之別，無上下長幼之道。」^{②9}

「長幼儕居，不君不臣。男女雜游，不媒不聘。」^{③0}

「昔者未有君臣上下之別，未有夫婦配匹之合，獸處群居，以力相征。」^{③1}

至於血親交媾或血親婚配，也不乏其例：

「昔高陽氏有同產而為夫婦，帝放之崆峒之野，相抱而死；……（高辛氏乃令少女從盤瓠……經三年，產六男六女。盤瓠死後，自相配偶，因為夫婦。」^{③2}

在我國「解放」前的一些少數民族中，也不同程度地保留著遠古時期所特有的雜交和群婚現象殘餘：

雲南獨龍族的家族長或氏族頭人，可以娶幾個姊妹為妻，即

家族長多妻制；

怒族盛行亞血緣族內婚，除親生父母子女，親兄弟姊妹外，凡從兄弟姊妹，再從和三從兄弟姊妹之間，直至不同輩份之間，均可婚媾。^{③③}

雲南永寧納西族的同一母系家庭中，舅父與甥女之間或長或短地發生性的關係是被允許的。^{③④}

群婚殘餘現象在藏族社會中更是有著特殊的表現形式。如在「民主改革」前，藏族社會除了以一夫一妻制為其主要的婚姻形式外，還殘存著一妻多夫和一夫多妻的特殊婚姻形態。其中的一妻多夫又分為兄弟共妻、朋友共妻和父子共妻三種類型；一夫多妻也分為姊妹共夫、母女共夫、富人或特權人物納妾等幾種類型。^{③⑤}

其實，上述情況在國外許多古代民族或近現代原始民族中，也並不少見。

上古俄羅斯的一些民族中，男女雜交亂婚，婦女沒有一個固定的丈夫。非洲的某些黑人部落，「沒有婚姻法，完全依照動物的本能行事，毫無拘束。」馬來半島的沙蓋人中，女孩子有一段時期要與每一個男子依次個別地交合，然後周而復始。西南非洲的Boto Cudos的兩性結合，只要任何一方願意即可解除婚姻。布須曼人只要一方提出結束同居，馬上就可與新的性伴結合。在非洲西南部的黑人Damara那裡，「配偶多半過一星期就交換，假若不去查問，根本就不知道這些婦女的臨時的丈夫為何許人。」而在Bailla人中，「婦女也是被男人們相互的交換著，一經雙方同意即可離去現任丈夫，而投奔另一戀人。年輕的女孩通常都有四或五個丈夫，且多是健全的。」^{③⑥}

國外許多古代民族中都保持「節期雜交」的習俗。不少民族在近現代社會中仍然習慣於在某些特定時間內舉行狂歡慶祝，且

以春季為多。在狂歡期間，往往實行性放縱和無限制的交接。^{③⑦}對於這種群婚殘餘現象，恩格斯不僅予以肯定，而且還舉例說：「在北美的至少四十個部落中，同長姊結婚的男子有權把她的達到一定年齡的一切妹妹也娶為妻子——這是一整群姊妹共夫的遺風。」^{③⑧}

恩格斯還引用班克羅夫特的話說：在加利福尼亞半島的居民（蒙昧時代高級階段），常常要過一些節日，在節日期間，往往是幾個「部落」聚集在一起，進行不加性別的性交。^{③⑨}他引證韋斯特烏爾克在《人類婚姻史》中的事例說：在印度和某些非洲民族及其他民族中，往往要過一種定期的「沙特恩節」^{④①}，即在一個短時期內重新恢復舊時的自由的性交關係。^{④②}

大量的事例證明：就遠古時期的社會關係而言，人與人的關係只是處於天然的、自然的狀態；每個人天然地服從群團的需要，沒有多少自由選擇的餘地；每個人可以自由地選擇性伴侶進行性發洩，並無多少「人為的」限制。從嚴格意義上說，原初狀態下的「人」還不是真正的人類，他們只是處在「正在形成中的人群」，也就是人們通常所說的「前人類社會」。如果說藏族關於「獼猴變人」的傳說是真實可信的話，那麼由獼猴變人的最初階段，很可能就相當於這個時期。

通過對前人類社會狀況的簡單描述，我們可以看到，那時期的道德尚處在一種失範狀態。那時處於「群團」中的人們在實際生活中還沒有產生可以共同遵循的行為規範或標準，個人的品德和群團的要求也不甚明瞭，即使有也不甚明晰。因此，這時的道德觀念頂多只是處在朦朧意識的萌芽之中，人們只是在生產勞動的實踐中「意識到必須和周圍的人們來往，也就是開始意識到人一般地是生活在社會中的。」^{④③}至於應該用什麼樣的道德規範或道德原則來協調並約束人們相互之間的關係，幾乎是「誰也說不出

來」，到「能夠說出來」的時候，必然還要經歷一個真正由猿到人的很長的進化和發展過程。這種情況在中國古代漢民族的文獻記載中也頗有反映：

「曩古之世，無君無臣，穿井而飲，耕田而食；日出而作，日入而息。汎然不系，恢爾自得；不競不營，無榮無辱。山無蹊徑，澤無舟梁。川谷不通，則不相並兼；士眾不聚，則不相攻伐。」④②「勢利不萌，禍亂不作，干戈不用，城池不設。」④③「身無在公之役，家無輸調之費，安土樂業，順天分地，內足衣食之用，外無勢力之爭。」④④

這些描述雖帶有後人的粉飾和加工，但卻在一定程度上反映了人類社會最初階段的確存在過「不競不營，無榮無辱」，「勢利不萌，禍亂不作」，「無在公之役」，「無勢力之爭」的道德失範階段。

(二) 氏族道德階段

大約從蒙昧時代中期左右（即更新世晚期、舊石器時代晚期、晚期智人時期）才出現了氏族。由前人類社會過渡到氏族社會主要通過兩個途徑：其一是舊石器時代中、晚期生產力有了一定的發展，獵取大動物成為可能，這樣就要求血緣家庭公社內部加強合作與聯繫，同時部落的定居也為這種聯繫提供了條件。其二是群婚家族逐漸取代血緣婚家族，這樣就將婚姻關係排除於公社之外，客觀上為實行族外婚創造了條件，同時也無形中加強了公社間相互聯繫的紐帶。族外婚一旦實行，血緣婚家庭公社便轉化為一個牢固而又相對確定的女系血親團體，於是，母系氏族即隨之產生了。人類學家認為，氏族又可具體區分為母系氏族和父系氏族兩個階段。母系氏族在蒙昧時代的高級階段即中石器時代繼續發展，至野蠻時代低級階段即新石器時代臻於全盛。到野蠻時

代的中、高級階段即青銅器和鐵器時代，隨著生產力和勞動分工的發展，母權制時戈漸告結束，取而代之的是父權制時代（亦稱父系氏族）。

氏族是人類史上出現的第一個較為穩定的社會組織。其基本特徵是以生產資料公有制為基礎，以血緣紐帶和血統世系相連結，按「系譜樹」的結構所組成，「只容許有血統親屬或收養來的親屬」關係的存在，④⑤具有相當的狹隘性和局限性。它既是人們共同體，又具有社會組織和社會制度的性質。

氏族社會及其組織的出現，標明社會生產力有了一定程度的發展，人類的智能和智力及其社會意識也有了一定程度的進步。人們已經考慮到應該用一定的社會意識及其規則來維護自己的組織即氏族公社的共同利益，應該用一種大家都能共同接受的社會意識及其規則來規範並調整氏族內、外部人與人之間的各種關係，其中包括人與社會的關係等。這樣，氏族道德便產生了。

就氏族道德的主要規範而言，主要表現在：A、由共同的氏族生活和氏族生產資料公有制所形成的原始民族公社的集體主義和團結互助；B、由原始社會生產資料公有制而形成的氏族成員間的平等關係和部落內的民主；C、由集體自衛的正義行為和集體自衛的正義行為和集體責任所表現的同態復仇和勇敢精神。有學者指出，這些原始道德規範客觀地存在於氏族社會中，通過風俗、宗教、禁忌、習慣法等發揮干預社會生活、調節人際關係的功能，是原始氏族社會物質生活條件和人際關係的反映。④⑥

就氏族道德的基本特徵而言，亦有學者把它概括為以下幾個方面：A、表現為以氏族為本位，道德義務只對內，不對外；B、道德準則具有他律性，即道德準則只有在集體的認可下才生效，道德判斷只有在集體輿論中才能作出，道德教育的進行、道德

行為的監督無不以集體的方式進行，對個人來說，準則的來源是外在的，行為的選擇是被迫的，判斷的作出是不慮動機的；C、道德的功能具有渾然性，其因在於原始社會精神生活表現為風俗的一體化統治。並認為氏族道德特徵是人類脫離動物界進而組成社會以後，基於維護社會利益、保證社會秩序、鞏固社會組織來調整人類社會關係的需要而產生的；道德發生的標誌是有意識的人按照一定的社會目的調整人際關係的規範體系的形成；氏族道德是原始社會物質生活條件和人們之間社會關係的反映，是原始人在氏族社會生活實踐中的風俗習慣和傳統的方式固定下來的行為準則。^{④7}

就氏族道德的基本內而言，則主要有這樣一些原則要求：A、生產資料公有，勞動成果均分共享；B、民主選舉，地位平等；C、奉行集體主義，維護氏族共同利益；D、遵守氏族外婚規則，禁止血親「亂倫」等。

當然，氏族道德中也有消極的一面，如氏族復仇、食人之風和血緣群婚現象的存在等。

(三) 部落道德階段

氏族道德形成後，在其發展過程中，並不是直接上升為民族道德的，而是經過了部落道德這個中間環節，才走向了與民族道德的統一，並最終定型為民族道德。換言之，部落道德是介於氏族道德和民族道德之間的橋樑。沒有這個橋樑，位於一端的氏族道德不可能過渡到民族道德；居於另一端的民族道德也不可能脫離部落道德而天然形成。

氏族道德發展為民族道德，與氏族發展為民族的過程是一致的。馬克思說：「在野蠻時期的中級階段，組成部落的氏族依然存在，但是部落聯盟成為更經常的現象。」^{④8}恩格斯在談到氏族

組織注定要滅亡時指出：「部落聯盟的建立就已經意味著這種組織開始崩潰。」^{④9}氏族組織崩潰以後，出現了部落和部落聯盟，後者的出現，「就朝民族的形成跨出了第一步」^{⑤0}。因此恩格斯斷言，民族是從部落發展而成的（原語是「從部落發展成了民族和國家」^{⑤1}）。

需要明確說的是，部落也是原始時代的一種社會組織，它一般由同一血緣的兩個或兩個以上的氏族或胞族組成。隨著氏族的發展，人口不斷增加，一部分人向外開拓新的領域，於是從一個老的氏族分化出新的氏族，幾個新老氏族結合在一起，就形成一個部落。有的部落則由若干具有通婚關係的鄰近氏族結合而成。因此，部落已不像氏族是嚴格意義上的親屬群體，在血緣親屬關係上已比氏族有所擴大。在部落時期，已有較明確的地域、名稱、方言、宗教信仰和習俗，有以氏族酋長和軍事首領組成的部落議事會，部分部落還設有最高首領。進入原始公社後期，因各種日益頻繁的戰爭，最終導致了血緣聯繫逐漸被地域聯繫所取代，出現了由若干部落的解體並結合而成的部落聯盟。部落聯盟也是由四個以上具有血緣關係的親屬部落組成的社會組織，是在氏族基礎上結合成部落的進一步擴大。通常因戰爭或防衛的共同需要而結成聯盟。部落聯盟一般都沒有聯盟議事會、人民大會和軍事首長。恩格斯說：「氏族一旦成為社會單位，那麼差不多以不可克服的必然性（因為這是極其自然的）從這種單位中發展出氏族、胞族及部落的全部組織。這三種集團代表著不同程度的血緣親屬關係。」^{⑤2}聯盟制乃是氏族、部落制的擴大，而以氏族制為基礎。聯盟制密切了各部落間經濟文化的聯繫，並為階級的產生、國家和民族的形成準備了條件。

部落道德既是對氏族道德的繼承和發展，又與氏族道德有很

大的不同。亦就是說，部落道德與氏族道德既有聯繫，又有區別，決不能將它們混為一談。對於這一點，楊坤先生曾發表了很好的見解，他說：「到了部落社會，氏族道德發展成了部落道德。部落道德一部分是從氏族道德繼承來的，另一部分則是不同於氏族社會的部落社會的生產方式，以及諸如婚姻制度等在道德觀念上的反映。」^{⑤③}

相鄰部落與部落之間的關係一般是友好、親善的，彼此間的交往、交換和互相聘問便是這種友好、親善的標誌。特別是從母部落分化出來的子部落，相互間的友好、親善關係尤顯密切。但是友好親善歸友好親善，彼此間的疆界地盤卻不容侵犯。否則，就會挑起爭鬥，甚至戰爭。因為當時通行的道德準則，都把保衛本部落的疆界看成是部落全體成員最神聖的責任和義務。與此緊密相關的是，人們也都把力量和勇敢看成是部落成員必須具備的美德。正如拉法格所說：「力量和勇敢是處於經常不斷的彼此鬥爭和同自然作鬥爭的原始人的首要的最必要的美德。」^{⑤④}顯然，與力量和勇敢形成鮮明對照的無力和懦弱，在當時則是遭到貶斥的「惡德」而為人們所瞧不起並遭到遣責。本來，視力量和勇敢為美德，視無力和懦弱為惡德的道德觀念也是氏族道德的內容之一，但由於氏族社會所有的生產活動都是靠集體力量來完成的，個人的力量和勇敢以及相反的無力和懦弱並不顯得突出，它還只是以「隱蔽」的形式存在於人們的心中。到了部落社會就不一樣了，尤其是在部落制社會後期，隨著個人在生產活動中作用的提高，以及部落間戰爭頻仍，力量和勇敢作為一種對部落成員的道德要求，便由「隱蔽」走向「公開」，並得到了渲染和強化，使人們無不為之首肯。如中國神話傳統中的英雄時代，像精衛填海、愚公移山、夸父追日、刑天舞干戚等傳說中所表現出來的堅韌

不拔、克服困難、艱苦奮鬥、敢於犧牲的精神品質，便是這種道德觀念的反映。

部落道德是氏族道德過渡到民族道德的中介，所以氏族社會某些道德觀念必然會在部落社會中得到保留和發展。如氏族社會中產生的自發的原始集體主義、原始的民主和平等等道德觀念，在部落社會中就同樣得到了保留和發展。中國古籍傳統中的黃帝是軒轅氏（一作有熊氏）的部落首領，後又成為炎黃部落聯盟的組織者。他制造舟車，教人蓋房，其妻嫫祖教人養蠶；大禹治水十三年，三過家門而不入，「身執耒耨以爲民先，股無胈，脛不生毛」^{⑤⑤}等，就反映了「天下爲公」、「先人後己」的集體主義思想。當時的部落首領也都還是普通勞動者，他們生活樸素，看不出有更多的特權：「堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斷；糲粢之食，藜藿之羹。冬日鹿裘裘，夏日葛衣。」^{⑤⑥}誰出任部落首領，必須由部落聯盟議事會民主選舉。對部落首領的道德要求必須是能做道德楷模。傳說中的堯是陶唐氏部落長，炎黃聯盟首領。他不僅精明能幹，而且能夠「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦。」這樣，堯就用道德的力量團結人民，治理好部落聯盟。舜是有虞氏部落長，炎黃聯盟首領。他接替堯以後，也以堯為道德榜樣，也用道德的力量去感召部落聯盟內的所有成員。「舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器則不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。」^{⑤⑦}由於他重視德行，人們都莫不服從於他。據說他曾提出「五典」，就是「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」^{⑤⑧}，並把它看成是當時的五種道德規範，進而認真負責地用以對民眾進行道德教育，使能夠接受，這就是一「慎徽五典，五典克從」^{⑤⑨}。

部落社會早期，母權制逐漸向父權制過渡，相互間的道德標準也經常存在著矛盾鬥爭。恩格斯在《家庭、私有制和國家的起源》一書之序中提到的《奧列斯特》（埃斯庫羅斯著）三部曲，就是用戲劇的形式描寫了當時沒落的母權制與新興的父權制相互之間兩種不同道德標準的矛盾鬥爭。到了部落社會的中期和晚期，當父權制取得決定性勝利時，婦女的地位也發生了根本性的變化：婦女在家裡再也不被受到尊崇，相反卻淪為奴隸，處於從屬和被支配的地位。這樣，尊崇婦女便不再是一種美德。而役使婦女，並把婦女當作財產一樣進行隨意處置，倒成了很自然的事，絕不會引起道德輿論上的譴責。

大約在部落社會的中期出現了私有財產，爾後又出現了階級，但公有制的生產方式及其思想觀念在整個部落社會中仍占主導地位。「因此，部落道德也還是繼承了氏族道德中的集體思想和平均思想。只是這種公有制道德觀念，隨著部落社會的發展在逐漸地淡薄。」^{⑥⑩}隨著生產分工和產品交換的發展以及私有制和階級的出現，原始公有制開始瓦解，出現了剝削和奴隸，導致了財產上的不平等。原來的公有制道德觀念逐漸讓位於私有制道德觀念，部落道德也失去了往日的統一性，而開始出現裂痕。以往的血親復仇的道德觀念也逐漸失去了同等報復的意義，部落間可以通過協商，用財物或貨幣來抵償血債。^{⑥⑪}

在部落制時期，隨著生產資料私有制的產生，人類開始從「純樸的道德高峰」跌落下來。尤其是部落聯盟之間的爭奪和殺戮，給人類的軍事道德注入了新內容。如中國古籍傳說中共工（炎帝後裔的一支，為黃帝的水官）和蚩尤（東方九黎族首領，「兩皞」集團的重要成員之一）之戰，失敗了的共工「怒觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，

故水潦塵埃移焉。」^{⑥⑫}隨後，黃帝與蚩尤之戰，「血流漂杵」；黃帝又與炎帝（姜姓部落首領）戰。「炎帝者，黃帝同母異父兄弟也，各有天下之半。黃帝行道，而炎帝不聽，故戰於涿鹿之野，血流漂杵。」^{⑥⑬}這種爭鬥已帶有善惡鬥爭的色彩。當然，部落戰爭中的道德問題既有正義與非正義之分，也包含有爭奪地盤、侵略行強或爭權奪利的成分。

就在部落聯盟之間經常進行激烈爭奪的時候，氏族和部落也開始被私有制分化瓦解了。在部落聯盟首領尤其是某些部落聯盟首領的子弟身上，首先出現了道德墮落和生活腐化的現象。如傳說中堯的兒子丹朱特別自負，且傲慢無禮：「丹朱傲，惟慢游是好，傲虐是作。罔日夜額額，罔水行舟，朋淫于家。」^{⑥⑭}堯素以嚴明著稱，他理所當然地處置了這個驕傲、懶惰、縱情聲色、奢侈腐化的兒子。舜的兒子商均等人，也是只知道唱歌跳舞，不具備「天下為公」思想，舜當然也未讓他繼承職位。禹的兒子啓「淫溢康樂，野于飲食，將將鎗鎗，箠箠以方，湛濁于酒，渝食于野，萬舞翼翼。」^{⑥⑮}他後來雖取得了政權，但由於不注意德行，而被「上天」即民眾取消了其統治的資格。這類事例很多，如帝鴻氏之子渾沌（驩兜）、少皞氏之子窮奇（共工）、顓頊氏之子檮杌（鯀）、緡云氏之子饕餮（三苗）等等，都是些「掩義隱賊，好行凶德」；「毀信廢忠，崇飾惡言」；「傲限明德，以亂天常」；「侵欲崇侈，不可盈慶」的不肖之子。他們依仗父輩的威望和特權，腐化墮落，為所欲為，把以往的「天下為公」、「先人後己」的原始美德拋棄殆盡。正如恩格斯所說：「最卑下的利益——庸俗的貪慾，粗暴的情慾，卑下的物慾，對公共財產的自私自利的掠奪——揭開了新的、文明的階級社會；最卑鄙的手段——偷竊、暴力、欺詐、背信——毀壞了古老的沒有階級的氏族制度

，把它引向崩潰。」^{⑥⑥}這就是部落道德發展到頂峰時跌落下滑的結果。

（四）民族道德階段

民族是人們在歷史上經過長期發展而形成的穩定的共同體。「從部落發展成民族」，是人類最初形成民族的規律。在人類未形成民族之前，人類結成以血緣關係的紐帶的氏族、部落，過著集體群居、共同勞動、平均分配的原始共產生活。隨著生產的發展和人口的增加，部落越來越多。為了防衛和維護某些共同利益，親屬部落或鄰近部落間又結成部落聯盟。部落聯盟乃是向民族形成跨出的第一步。由若干部落或部落聯盟發展成一個民族，必須具備若干客觀條件，其中共同地域是形成一個民族的空間條件；共同經濟生活是形成一個民族的物質條件；在前兩者基礎上產生的共同語言和表現於共同文化（含倫理道德）特點上的共同心理素質則是形成一個民族的精神條件，其中還包括共同的歷史傳說，共同的先祖意識或圖騰崇拜，共同的族源認同等。

民族道德的產生始終伴隨著民族形成的全部過程。如前所說，民族是在民族（包括母系氏族和父系氏族）、部落（包括部落聯盟）的基礎上發展起來的；同樣，民族道德也是在氏族道德和部落道德的基礎上生發出現的。

民族與氏族、部落的根本區別在於，氏族、部落的特征是以血緣關係為紐帶，而民族雖然不能完全排除這種血緣關係的因素，但它在很大程度上卻是以地緣關係為紐帶作為其主要特徵的。由氏族、部落發展成為民族和國家，人們「按地區來劃分就被作為出發點，並允許公民在他們居住的地方實現他們的公共權利和義務，不管他們屬於哪一族或哪一部落。」^{⑥⑦}

民族道德產生後，統一的道德就分化為階級的道德，因為民

族的出現基本上是伴隨著階級的出現而出現的。正如列寧所說：「每一種民族文化中，都有兩種民族文化。」^{⑥⑧}即是說，在階級社會中，每一個民族的內部都存在著兩大對抗階級——剝削階級和被剝削階級、統治階級和被統治階級。他們的文化也分別代表著他們各自階級利益的文化。道德自然也不例外。

民族道德的產生和發展是一個歷史的、必然的過程。由它所引起的對民族社會的廣泛影響「是不以人的意志為轉移的。」^{⑥⑨}每個民族不論居住在什麼地方，不論屬於什麼人種，不論操持何種語言，不論以何種方式進行生活，他們幾乎都有自己的歷史，都有自己的文化，都在其社會活動中逐漸滋生形成了一套符合本民族價值取向標準和行為規範要求的倫理道德觀念。他們在協調民族內部與外部相互之間的社會交往和道德關係時，在協調民族個體成員與民族整體利益的道德衝突時，幾乎都有一「應該怎麼做」和「不應該怎麼做」，「這樣做是道德的」和「那樣做是不道德的」等道德要求和道德戒律——它最初以民族文化習俗、禮儀禮節、禁忌、宗教等形式表現出來，反映在民族社會生活的各個方面，後來便逐漸轉化成民族道德規範和民族道德準則。在各民族的實際生活中，每個民族的成員在處理個人與集體、與國家、與社會的關係時，在對待相互之間的利益衝突、民族摩擦及內在矛盾時，很大程度上都是靠這種帶有民族思維定勢和價值取向標準的民族道德規範與民族道德準則來調適的。就民族成員來說，道德感情、道德意志、道德信念，以至於道德實踐，對個人品格的塑造，義務、良心的栽培，善惡觀念、是非觀念、榮辱觀念的確立，無不起著至關重要的作用。就民族整體而言，由民族成員個體道德意識或道德觀念匯集起來的氏族、部落道德，以至於民族道德，構成了該民族的重要意識形態之一，反映了構築在民族

物質經濟利益基礎之上的倫理傾向，顯示了該民族社會道德的面貌和水平。在很大程度上可以說，有民族就有道德，沒有道德的民族是沒有的，根本就不講道德，一點兒也不要道德的個人也是沒有的。一定的道德形式總是存在於一定的民族形式之中。

世界上的民族以單個形式存在，又有機地組合在一起，構成了人類社會的整體。與之相應，每個民族都帶有自己的民族道德生活的特點，但也具有人類道德生活的共性。同時，由於自然和社會的複雜因素，有的民族已經發展到很高的文明程度，有的民族則發展緩慢，其文明程度低下或較一般，有的民族甚至還處在類似於史前時代的原始狀態中。因此，民族道德不僅具有普遍的客觀性，而且還具有複雜的多樣性形式和內容。

民族道德的形成和發展，幾乎與民族的形成和發展同時同步，並與人類社會的歷史發展相一致。一般說來，民族道德的發展大體上已經經歷了原始公有制社會中的民族道德；奴隸制社會中的民族道德；封建制社會中的民族道德；資本主義社會中的民族道德；社會主義社會中的民族道德等幾個階段。但是民族道德發展的歷史進程並不會到此終結，我們可以預料，隨著社會的進一步發展，到共產主義社會以後，民族本身將會出現日趨融合並最終導致消亡的可能，民族道德也將會逐步融合為全人類的共同道德。亦就是說，到那時，道德的民族性、民族特徵將會消失，民族道德也將不復存在，道德完全變成了一種人人共同遵守的社會道德。當然，人類社會的歷史發展階段不同，民族道德的特點也不同。從總體上看，民族道德的發展要受社會歷史發展的制約，但是民族道德也還有著自身發展的歷史軌跡；儘管時代不同，但它總是具有批判繼承性的特點；盡管階級社會中民族道德具有強烈的階級屬性，但同時亦具有鮮明的民族特性和「似曾相識」的

人類道德的共同性；儘管民族道德一開始總是帶有自發、樸素的性質，還沒有上升為理論形態，但它總是在迂迴發展中，並且總是在新與舊、善與惡的鬥爭中，不斷進步和向前發展。亦就是說，民族道德的發生、發展及其演變過程，因其它事物一樣，也是有規律可循而不是雜亂無章的。

四 藏族初民社會出現的道德萌芽

以上除第一節處，第二、第三節均講的是人類道德特別是民族道德產生發展的一般情況。但筆者認為，藏族作為一個古老而悠久的民族，也基本上經歷了以上一般民族所經歷的階段和過程，與之相應，藏民族的倫理道德也同樣經歷了這些階段和過程。本節主要探討藏族初民社會的道德狀況，當然只能是擇要而述之。

(一) 從父性行善良，從母性行非善良

根據藏文史籍中關於「獼猴變人」的神話傳說，藏族最早的祖先，其父叫「哲阿格」（神猴），其母叫「札司母」（岩妖）。其父「哲阿格」是觀世音菩薩的化身，他受到岩妖「札司母」的誘惑和脅迫，遂結為夫婦，生子女六人，從此綿延不絕，衍生出藏族。但古時雪國之人認為，父親是「神猴」，秉性良善；而母親是「岩妖」，秉性屬惡。因此，後代之人中，凡秉承父性者，皆為良善之人；凡秉承母性者，皆為非良善之輩。^{⑦⑧}

另據《王統世系明鑒》載：

「獼猴與魔女結為眷屬以後，生下了六個猴崽，他們分別由輪迴六道的生靈投胎而來，因而性情不同：由地獄投生的猴崽，臉色暗黑，能耐苦；由餓鬼處投生的猴崽，面貌醜陋，貪吃飲食；由牲畜處投生的猴崽，粗笨懶惰，性情頑固；由人世間投生的

猴崽，見多識廣，細心小氣，由非天處投生的猴崽，深謀遠慮，性情善良。」^{⑦①}

「如此，由於西藏的人種，是獼猴菩薩和岩妖魔女傳出的緣故，分成兩類，父猴菩薩傳出的一類，性情寬和，信仰虔誠，心地慈悲，勤奮努力，愛做善業，出語和柔，長於辭令，這是父猴的遺種也。岩妖魔女傳出的一類，貪欲好怒，經商謀利，好盤算，喜爭執，嘻笑無度，身強勇敢，行無恆毅，動作敏捷，五毒熾盛，喜聞人過，憤怒暴急，這是魔女的遺種也。」^{⑦②}

這大概就是藏人最早關於對人性之善惡觀念的由來的看法，也是藏人最早對人性之善惡的探討。而藏族社會關於「獼猴變人」的歷史事實如果真的確實可信的話，那麼筆者認為，在獼猴變人的初級階段，很可能尚處在「前人類社會」階段，此時的道德狀況是「失範」的，既根本不存在道德與不道德的問題。至於藏人關於「從父性則行善良，從母性則行非善良」的看法，當係後人所加，並非當時就有這種情況。而且這種說法本身無疑是非科學的。

(二) 姐弟成親，並非亂倫

流傳於四川阿壩藏族自治州的一則關於《洪水泛濫，姐弟成親》的神話中說：

遠古時候，曾經天降大水，引起洪水泛濫，從而淹沒了整個田地、山川和人類。所幸有一對姐弟因鑽進牛皮筒中，漂泊了七天七夜，待至洪水消退後，他們才回落到地上，並倖免於難。爲了挑起繁衍人類的重擔，他們只好結爲夫妻。自此他們便成爲人類的始祖。

這則神話同我國西南地區許多數民族關於古時洪水滔天後，人類重新得以繁衍的故事情節相類似，只不過同類神話中的主

人公往往被說成是父女成婚、母子成婚、兄妹成婚等等，當然也有姐弟成婚的。首先需要明確的是：第一，「洪水」前的血親婚配在遠古時候即群婚或亂婚時期的道德失範階段，並非「亂倫」，而是一種很自然的合乎道德的行爲。正如馬克思所說：「在原始時代，姊妹曾經是妻子，而這是合乎道德的。」^{⑦③}恩格斯對此深表贊同，他認為，在古時候，哥哥抱著妹妹做新娘，這是合乎道德的，我們決不能用現在戴著妓院的眼鏡去看待它。^{⑦④}當然這是指的前人類社會即原始群時期的情況。但作爲一種遺風，在近現代的某些民族中也是存在的。「不僅兄弟和姊妹起初曾經是夫婦，而且父母和子女之間的性交關係今日在許多民族中也還是允許的。」^{⑦⑤}第二，「洪水」後的血親婚配已有了「亂倫」和「羞恥」觀念的萌芽，他們的結合是在其他任何都不存在的情況下，既要解決男女之間性生活的問題，又要解決人類種的繁衍的問題。由於這樣的問題，所以就願不得「亂倫」和「羞恥」了。後人加上「不得已而爲之」和「爲了種的繁衍問題」，實在是帶有一定的粉飾，實際上那時的「亂倫」和「羞恥」觀念還遠沒有後來發展的那麼明確和強烈。第三，在「洪水」發生後的特殊情況下，只存在一對有血緣關係的男女，不管是什麼條件，他們都會結合在一起的，就是人類社會發展到今天，假設有血緣關係的一對男女仍然遇到這種情況，他們也會結合在一塊的，因爲不這樣，別無選擇，只能如此。哪怕是再道貌岸然、坐懷不亂的君子，抑或是講究貞操或異常剛烈的女子，也不會並不可能爲了「道德」或「不亂倫」而作出第二種選擇。因此，真正有理性、有道德的人都不會指責這種行爲和這種現象是「不道德」或「亂倫」的。第四，這種情況恰好反映了人類的史前時代的確曾經存在過血緣婚配的事實。姐弟成婚的「洪水」神話，並非人們憑空想像

的「胡編亂造」，實際上它也是在一定程度上對原始社會「血緣內婚制」婚姻道德情況的反映。

(三)視力量和勇敢為美德

藏族民間還流傳著一則《卵生英雄》的神話。該神話云：

太極之初，有一個由五種寶貝形成的卵。不知過了多少年，卵破裂了，竟然從中誕生出一個人來。此人生來就是一位英雄，他不僅孔武有力，而且還長著獅子的頭，象的鼻子，老虎的爪子。他的腳像刀一樣鋒利，毛髮像劍一樣堅硬。更有趣的是，他的頭上還長著兩只犄角，犄角中間棲息著鳥王大鵬。^{⑦⑥}

據認為，這則神話與漢族神話《山海經》中所描繪的人首蛇身等各種奇形怪狀的形象屬於同一類型。它自然地表現了卵生英雄生來就具有形同猛獸、手腳堅硬、勇武有力的英雄氣概，而力量和勇武在當時正是被人們所崇尚的一種美德。

另外，在神話《青稞種子的來歷》中，還歌頌了藏族一位為人類作出過貢獻的英雄。

這位英雄叫阿初，他不僅勇敢，而且聰明、善良。為了讓人們能夠吃上糧食以免遭受飢餓之苦，他歷盡艱險和磨難，不惜被蛇王變成狗身。但他卻憑著自己的勇敢、聰明和善良，以及為人類作貢獻的獻身精神，最終獲得了愛情，恢復了人身，得到了青稞種子，使人們和他自己都過上了幸福美好的生活。^{⑦⑦}

可以說，這也是藏族古代先民們為自己民族所塑造的英雄理想人格典範，並通過這種英雄理想人格典範反映了他們的道德理想和道德願望。

從發展和聯繫的觀點看，藏族近、現代史上的許多道德觀念，在藏族遠古時期均已初露端倪。這是我們在縱向把握藏族論理想發展史時必須承認的一個基本事實。

五初民社會出現的道德混沌狀態

藏族初民社會所產生的一些道德觀念，由於尚未完全從朦朧性和萌芽性狀態中走出來，所以在觀念形態上就難以避免其混沌狀態。這主要表現在：

(一)人與神德性品質的混沌

人有善惡之德性品質，這是人羣種落步入人類社會以後所特有的現象。可是，在藏族初民社會所產生的宗教神話中，人們憑藉想像力所虛擬出來的超自然力量——神，也同人一樣，有著善惡之德性品質。

如傳說嘉讓、解讓、莽讓、章賽讓、得巴讓等五類龍神（這些龍神分為早、中、晚三期，此處提到的龍神應為中期）按方向不同居住於東、西、南、北、中，它們這些神靈分別具有善、惡、善惡兼有三種德性品質。據說：「嘉讓是善的龍神，它可以保護人類，給人類帶來幸福；莽讓是惡的龍神，它可以給人帶來災難禍害，諸如瘟疫、疾病、乾旱，均為彼之所為。解讓、章賽讓、得巴讓基本屬於不好不壞、善惡兼有的龍神，它們可能給人類帶來禍亂，也可能給人類帶來幸福。」^{⑦⑧}

這些神靈所具有善惡或善惡兼有的德性品質，使我們很自然地聯想到中國先秦時期一些倫理思想家們曾經展開過的一場關於人性問題的爭論與探討。

當時，孟子力主「性善論」，認為人都有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心，是非之心，並認為「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，亂之端也；是非之心，智之端也。」^{⑦⑨}於是斷言：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」^{⑧⑩}

相反，荀子卻反對人性本善而主張人性本惡。他說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」^⑧在荀子看來，人之本性的發展趨勢是「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」等，足見人之本性是惡的。至於「辭讓」、「忠信」、「禮義文理」等，皆爲人之本性所無。當然也不能排除人有向善的可能，但卻有待於學、有待於習。

世碩則認爲，人之本性有善有惡。故王充說：「周人世碩，以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長。」^⑨

此外，告子還提出了「性無善無不善也」^⑩的觀點。

聯繫到藏族神靈所具有的善惡或善惡兼有的德性品質，無疑是藏族人民給這些神靈所附加的。抑或可以說，藏族神靈的德性品質實乃藏族人類社會德性品質的翻版。

當然，藏族神靈所具有的德性品質與中國先秦時代人們所爭論與探討的人性問題，無論在認識對象還是認識程度上都有很大的差異，但同時也有很多「心靈相通」之處：

其一，藏族神靈的德性品質是藏族人類社會德性品質的翻版，是人類給它們移植的；這與先秦社會人們所討論的現實的人性問題，從本質上看，並沒有太大的差別；

其二，藏族先民借助於神靈來反映人類社會的德性品質，實際上也是通過曲折的方式對人性特別是人之德性品質所進行的一種探討；

其三，藏族神靈所具有的善、惡或善惡兼有的德性品質，與先秦社會人們所提出的人性本善、本惡、有善有惡或無善無不善

等人性論觀點，相似處甚多，反映了不同民族的人們在認識問題上的「相通處」。

關於人性問題，馬克思和恩格斯都有很重要的論述。馬克思：「並不需要之多大的聰明就可以看出，關於人性本善和人們智力平等，關於經驗、習慣、教育的萬能，關於外部環境對人的影響，關於工業的重大意義，關於享樂的合理性等等的唯物主義學說，同共產主義和社會主義之間有著必然的聯繫。」^⑪不難看出，馬克思的這段話，意義是非常深刻的。恩格斯在談到人性問題時，曾引用黑格爾的話說：「人們以爲，當他們說人性是善的這句話時，他們就說出了一種很偉大的思想；但是他們忘記了，當人們說人性是惡的這句話時，是說出了一種更偉大得多的思想。」^⑫事實上，黑格爾的這些話是專門針對基督教「原罪」說而發出的讚揚，究其實，乃是對十八世紀法國唯物論的貶抑。中國著名哲學家張岱年先生認爲，「性善論是比性惡論更偉大的思想，因爲性善論在事實上是民主思想的理論基礎。」^⑬

也許話題扯遠了些。我們這裡主要是講，藏族初民社會在道德觀念上所表現出來的人與神德性品質的混沌狀態。其實，在後來的歷史發展中，即不管是人的發展還是神的發展中，都一直保留並存在著「人神德性相通」論。也就是說，人類社會所具有的德性品質，諸如公正、慈善、憐憫、富有同情心，以及剛毅、果敢、頑強、堅韌不拔、勇於犧牲等，在人所設定的各種神靈身上也都存在著。同樣，人類社會所存在的道德之陰暗面，如陰險、邪惡、毒辣、暴戾、仇恨、嫉妒等，在人所勾畫的神靈身上也有所體現。甚至人類社會所特有的道德情感、道德意識、道德原則、道德規範、道德行爲等，在人所構造的神靈世界中也處處有所表現。一句話，人類社會所具有的德性品質，在神靈世界中總能

找到蹤影；神靈世界所具有的德性品質，完全是人類社會德性品質的翻版。但總的來看，人神德性品質相混沌的情況最早是從初民社會就開始有了的。

(二) 人與動物德性品質的混沌

人的德性品質不僅在神靈身上有所體現，而且在動物身上也有所體現。

有一則名叫《馬和野馬》的神話中說：

古昔有牝牡二馬，居九重天之間隙、星辰雲霧之下，生一駒。爲覓水草，降至人間。後駒與吉隆當哇地之馬王結合，生三小駒。小駒長成，因乏水草，各赴茂草清泉之地。馬兄遇野公牛，牛欲獨霸草原，兄語牛曰：「馬牛毋相鬥；或馬先食草，牛後飲水，或牛先食草，馬後飲水均可。」野牛橫不理睬，掉頭側項，豎其右角，以左角突挑馬兄死之。鳥啄其肉糜爛，地飲其血殷紅，狗噬其骨嘎嘣，風刮其毛亂蓬。馬弟知之，謂其二兄曰：「當取野公牛噉哇之心，以復吾兄意基加當之仇！」二兄曰：「長兄意基加當於馬中奔馳最快，於駒中本領最大，然猶不敵野牛噉哇，汝我何能敵之。兄仇吾不報，敵血吾不飲。」二馬相誓，各奔東西。後幼馬終懇人殺死野公牛，復其兄之仇。於是幼馬遂成爲人類忠誠之友，而馬二兄則遁入山林，成爲野馬。^⑦

這則神話中，野公牛橫行霸道，爲獨占水草，不聽勸阻，居然用角把馬兄挑死，反映了它凶狠殘忍的本性，完全是惡的化身；馬兄完全是無辜受害者，是深深值得同情的對象；幼馬嫉惡如仇，聞其兄無辜被野牛害死，欲與馬二兄聯合爲其兄報仇雪恨，奈何馬二兄懦弱不肯，自己孤身又不能敵，只好救助於人，最後終於通過人殺死了野牛，爲其兄報了仇，雪了恨，從此，它也成了人的忠實朋友；馬二兄性格懦弱，見其兄與野牛爭水草，遂當

「和事老」，企圖調和之，但不僅不見效，反而其兄被野牛挑死，其弟欲與之聯合復仇，但它卻擔心力不能當，寧願潔身自好，最後竟逃之夭夭，淪爲野馬家族一員。可見，這些動物身上所表現出來的德性品質，也與人之德性品質毫無二致，完全是人之德性品質在它們身上的體現和反映，動物之德性品質的表現過程也就是人之德性品質在它們身上的移植過程。

可以說，如同神靈之德性品質一樣，動物的德性品質也是人類社會給它們附加上去的。在原初社會，藏族先民們關於人與動物的這種德性品質相混沌的狀況，也是明晰可辨的。在後來的發展中，這種賦予動物以德性品質的範圍有進一步的擴大，它不僅在一般的動物身上，而且在某些鳥類和昆蟲身上也有所反映。如後來出現的《猴鳥故事》、《鼈牛、綿羊、山羊和豬的故事》、《蓮苑歌舞》中將蜜蜂擬人化的故事情節等，就堪稱是這方面的例子。

(三) 善惡觀念的混沌

無論在人的身上、神的身上，還是動物的身上，善惡觀念都有著直接或間接的體現。實際上，這完全是善惡觀念的一種普及化。本來，善惡觀念是人類社會所特有的一種道德觀念，但是人們卻常常把它移植到神靈和動物身上，使神靈和動物身上也具有爲人們所感知的那種善或惡。這種善或惡本來是以其鮮明的對立形式而存在的，但在原初社會，由於人們在認識上的朦朧性和混沌不清，所以在善惡本身的觀念形態上也具有混沌模糊的情況。

前面提到的解讓、章賽讓、得巴讓諸龍神，皆具有善惡皆有德性品質，如果人們虔誠地對它們進行祭祀，供奉物品，它們就可能會以善的面目出現，賜給人們以和平、幸福和安寧；如果人們對它們大不恭，它們就可能會以惡的面目出現，興妖作怪，

興風作浪，給人們帶來災難。

藏區所普遍信奉的土主、家神和灶神也有類似的情況。

據認為，土主往往是分管某一地方的神。藏區如某家要打樁蓋房，便先要在開土動工的地方鑄土煨桑，供上祭食，意在告知土主，請求護佑其大吉大順。否則，就會使房屋傾斜或倒塌。土主究竟是什麼？誰也說不清楚。也許是蛇，也許是別的東西。筆者的好友丹珠昂奔有一次在青海老家見其鄰居打牆時，地下突然竄出一條蛇來，一些年輕人追著要打，卻被他們的長輩斷然喝住，並訓斥道：「不能打，這是土主！」隨之還煨了桑，用松枝蘸著淨水，將蛇即「土主」慢慢趕往房後的森林裡去了。可以想見，在藏族傳統社會，藏族老人認為年輕人年幼無知，倘若真把這條蛇打死了，那無疑是殺死了土主，這還了得（當然，在他們看來，土主是不會死的，它即使死了也會轉生為其它動物）！這必是會招來橫禍或滅頂之災，人們哪能承受得了如此重的罪孽呢？故許多家庭在打樁蓋房時都要下寶瓶，「這種寶瓶的作用一是敬獻，二是起鎮懾作用。這『敬獻』自然是取得土主的歡心，因為你要居住的地方是土主的，土主有權力管你，裡面也含有感恩的色彩。無論是取得土主的歡心，或是感恩土主，都是為了居住者自己，其中有價值因素。這『鎮懾』的主要對象是鬼怪惡魔，又因為疾病、災禍是由鬼怪惡魔（諸如年神、龍神等）帶來的，因此寶瓶的內涵中尚有祛除疾病、災禍，保佑居住者人丁興旺、吉祥安寧等意思。」^⑧至於「寶瓶」中裝盛何物，往往因人而異，呈多樣化形式：既有裝牛、羊的，也有裝牛骨、羊骨、孩童骨的，甚至還有裝活狗、死人頭髮、死人頭顱的，抑或也有裝五色線、五穀雜糧的。當然，埋寶瓶並不僅僅是為了打樁蓋房，也有永久性地祈求土主保佑，賜以平安之意。據說在安多、衛藏部分地

區，每當夏季來臨，也有通過把楊柳枝折下插在麥田的形式來敬獻土主（略有區別的是，有的是直接將楊柳枝折下插在麥田裡，而有的則尚須在折下的楊柳枝上纏以羊毛、五彩線或三色布條等，然晉級再插進麥田裡）。更有意思的是，有些地區的藏胞，認為孩童也是土主賜予的，土主高興的時候，它有權力將孩童「收回」。如果孩童們在林蔭深處、陰暗或險要處喪失後，家人們往會認定他（她）是被土主收走了。於是隨地掩埋，不舉行任何祭祀儀式。難怪霍夫曼在其所著《西藏的宗教》裡亦說：「在土地上有土主和可怕的惡鬼，這是一種和吸血鬼一樣的動物，專喜歡吃小孩子。」^⑨

在藏區，家神也是一種與人的生活密切相關的神。據說家神的主要職責是護祐家庭平安，招財進寶。但如果有兩個家庭是世仇之家，彼此動輒放咒或發生爭鬥，往往家神作為某一家庭的保護神，它也有責任、權力和義務參與之，這時，它就扮演了戰神的角色。如果某家主人因經營有方，很快就富了起來，據說也是家神暗中護祐和幫助的結果，這時，家神就充當了財神的角色。據說有的家神甚至還會協助主人去偷搶別人的財物，諸如針頭線腦、酥油、糌粑、奶酪、米麵、油果、掃帚、簸箕、背兜等，皆可通過偷竊的方式使主人獲益。當然，家神心胸小，頗計較；如果主人對它侍奉周到，它便可以一心一意地幫助你發財致富；倘有錯失，觸犯了它，它就會生氣報復，甚至把本家主人的東西任意踐踏或送給別人，讓你的財物外流。

灶神一般有固定的神位，有固定的活動場所，但無具體的形象。灶神的職責當然是主管炊事。可是各家灶神的位置卻不盡相同。有的是把鍋台上邊的牆作為意象中的灶神的神龕，有的是以廚房里的某一根柱子作為灶神的「神舍」，而有的則是以灶火本

身作為灶神的「依附處」。凡是對於這些灶神的「神居」，人們在進行炊事活動中都必须對它們畢恭畢敬，勤於祭祀和敬獻食物，以討它們的歡心，否則，它就會使爐膛的火火爆，以燒傷人的手或眼睛；或者使飯溢鍋或焦糊；或者使鍋突然間沒有水，將鍋燒穿燒漏；或者使所煮之飯成為夾生，難以下嚥；等等。據說灶神特別忌諱人將頭髮、狗屎、指甲、禽獸之毛、人類等臟物置於灶膛中燃燒，也忌諱天冷時人們將自己的臭腳丫放到灶前烤。如果主人不慎冒犯了灶神，最好的辦法，是趕快往灶里燃松枝、柏葉，或者撒桑麵，獻貢品食物等，以請求其寬恕、諒解。^{⑨⑩}

由上可見，在藏人所崇奉的土主、家神和灶神身上，皆有善惡兩因。當人們對它們虔誠地予以敬奉、祭祀或獻供時，它們的善因就會得到張揚，就會讓人們過上安寧、幸福的生活；當人們對它們有所冒犯或閃失時，它們的惡因就會膨脹，就會讓人們與災難相伴隨，過上痛苦的生活。這種在同一種靈身上同時具有善惡兩因的現象，其實也是藏族先民善惡混沌觀念的延存和發展，或者說是他們善惡觀念的一種遺留。如果我們不割斷歷史的話，只能這麼看。

（四）道德評價的混沌

道德評價是人們在社會生活中按照一定的道德標準對自己或他人的行為進行的善惡判斷或評論，並借以表明其褒貶態度。但是在原初社會，藏族先民時這種以善惡判斷為基本尺度的道德評價，往往也表現出混沌或含糊的狀態。

如在藏區民間廣為傳誦的眾多的山神神話中，人們也將人類社會所特有的善惡觀念移植到山神身上，使它們或成為善神，或成為惡神，或成的善惡相兼神。由於藏區高峻之山多為雪山，故這些山神也多是以雪山為背景的。在藏區眾多山神中，最著名的

莫過於雅拉香波山神、珠穆朗瑪峰五峰神（或稱「長壽五仙女神」）、念青唐古拉山神、阿尼瑪卿山神、年保玉載匝日山神等。人們為什麼要將這些雪山賦之以神的形象呢？已故的藏學家修錦華先生說：「由於這些雪山滋潤著良田牧場。人們直接從雪山獲得利益，從功利的目的出發，人們將雪山神化，產生了山神。這類山神多率先產生，屬於善神；藏區的另一種山神所掌管的山峰多處於人跡罕至的密林或蠻荒貧瘠之地，它與人們的生產生活的關係不及第一種山神那樣密切，人們出於畏懼而將之神化成惡神。」^⑪修先生把眾多山神區分為兩類山神即善神和惡神，這是符合藏族山神神話傳說的原型的。這也與前面所提到的人與神、人與動物德性品質相混沌，以及善惡觀念相混沌的情況一樣，在道德評價的問題上也有類似的情況。

雅拉香波山神在藏區眾多山神中是僅次於沃德鞏甲山神的大山神。該山神在敦煌古藏文寫卷中多次被提到，並稱之為「雅拉香波乃最高之神」。雅拉香波山位於西藏山南地區窮結縣。據當地流傳的神話說：

雅拉香波山神是一頭白犛牛，從犛牛的口、鼻中可以不斷地噴出暴雪。該山神有無窮的法力，它可以摧毀岩石、引發洪水，甚至可以化身為白人與人交媾生子。作為最高神靈，由於它神通廣大，力大無比，故雅隆地方所有的地方保護神和土地神皆在它的管轄之下。因而人們對它的敬畏之情也就可想而知了。

在藏族先民的道德評價中，雅拉香波山神當屬善神之列。如果人們對它崇敬、祈禱，它就會施福於人，帶給人們以和平和安寧；但人們如果對它苟懷二心，卻之不恭，甚至冒犯、遷怒於它，它就會施展無窮法力，給人類帶來巨大的災禍。《鬼神遺教》中就記載，當烏仗那僧連花生^⑫入藏途中，便領教過雅拉香波山

神爲阻止他進藏所施行的「惡行」：

此後烏仗那華花生大師，

預知要到降服妖魔時，

毫不猶豫來到尼婆羅險隘處。

雅拉香波山神發暗雷，

倏然化爲白犛牛如山巍，

發狂弄塌巉岩與怪石，

堵塞道路使人無法行；

口鼻噴氣靄靄如降霧，

雨雪飄灑睜眼不見路。

另外，據說雅拉香波山神還發洪水沖毀過桑耶的旁塘宮殿，使拉薩布達拉山上的宮殿遭雷擊，人、畜遭瘟疫，莊稼遭雹旱等。

由此可見，雅拉香波山神本來是善神，在藏人心目中的眾多山神神話譜系中，它本是列於善神之榜的，可是當它化身爲白犛牛「發怒」時，竟然可以使巉岩崩塌、道路阻隔，噴氣如霧，迷不見路，甚至使宮殿遭擊毀，人、畜、莊稼遭禍災，其「善」的形象和行爲蕩然無存，全然是一副惡的形象和惡的行爲。以善惡爲尺度的道德評價標準豈不是出現了黑白分明的顛倒麼？

在藏地廣爲傳誦的阿尼瑪卿山神神話中，也有相似的傳統。

如果人們虔誠地向阿尼瑪卿山神及其屬下的眾多山神祈禱，它們就可以賜給人們以福祿。據《格薩爾王傳》史詩中解釋說，這些山神們所掌管的福祿，可使母犛牛、母馬多產，使牲畜強健，因而它們可以保護人們從中獲得財富和幸福。故人們在對它們的祈禱詞中這樣說：「東方雪域瑪地寶庫之主，殊勝蓮花護地神之王，瑪卿伯姆熱及隨從眾神，祈供諸神賜下九種瑪域福祿。」^{③③}但

是僅從阿尼瑪卿山神之妻瑪卿女神（亦叫多杰札姆吉）的身上，就可以看到道德評價的二重性混沌狀況。同樣一首祈願文中，人們對多杰札姆吉女神作了這樣的描繪：

你怒目而視，

騎一道閃電，

嘴裡噴出如火的雲彩，

鼻子裡冒出煙霧，

身後火雲圍繞。

你瞬間聚結了天空的鳥雲，

轟鳴的雷聲響徹世界十方。

在死亡之路上落滿了流星和大粒的冰雹，

大地的基石被水火浸沒，

惡鳥和烏鴉在空中盤旋，

黃喙黃鳥從空中落下；

曼姆女神圍成圓圈，

並有大群的戰魔出現；

贊神的快馬往來迅跑。

如果你高興，

海水也能接上藍天；

如果你憤恨，

太陽月亮也會墜下塵中；

如果你發笑，

世界之山也會碎成細粉。^{③④}

從中可以看出，多杰札姆吉女神或喜或怒、或樂或怨、或善或惡的兩重性德性皆聚於一身，隨時都隱含其中並隨時都可能會表現出來。關鍵是看人們對它的態度如何了。不管怎樣，對它的

這種善惡兼有的德性，從道德評價的角度，人們也只能用善惡相混的兩重性評價標準來評價了。

前面提到有一則叫《蛋生英雄》的神話，與之同類相異的一首傳統民歌中，也有善惡相混沌的情況。這首歌中唱道：

從前由於賽神和拜神的神通，
由五種寶貝形成了一個蛋。
因為內部的力量蛋破裂了，
從天空的神胎裡生產出來，
蛋殼變成防禦的鎧甲，
外皮成了守衛的武裝，
白石成了英雄力量的源泉，
內皮成了居住的碉堡。
這黑暗的寨子是金湯的天堡，
它竊取太陽光輝而發亮。
從蛋的最中心的部位，
生出一個具有神力的人。
他有獅子的頭和野貓的耳朵，
加上一張可怖的臉和一條象鼻子，
還有一張鱷魚嘴和老虎爪子，
他的腳像刀，毛似劍，
在兩個犄角之間是鳥王，
上面有一塊如意寶的頭飾。
無法給他取名，故爾他無名，
但是全能的大師耶賢旺早，
給他以無窮的法力，
並取名叫大英雄雅瑪尼轟。
他在有權力者之中名列前茅，

他保護著本和賢的教法，

他征服了成群的敵人和反對者，

他是善良和美德者的朋友。^⑤

這首歌中，稱蛋裡誕生出一個人，這個人生來就是一位身具力量和勇敢的英雄。而力量和勇敢在當時正是被人們所稱頌的美德。可是就他的形象而言，「他有獅子的頭和野貓的耳朵，加上一張可怖的臉和一條象鼻子，還有一張鱷魚嘴和老虎爪子，他的腳像刀，毛似劍，在兩個牛犄角之間是鳥王，上面有一塊如意寶的頭飾。」這完全是一副無異於「青面獠牙、張牙舞爪」的令人恐怖和生畏的「惡相」，憑這「惡相」，人們簡直很難把它與「善」聯係在一起。然而，就是這樣一幅「惡相」，他卻「征服了成群的敵人和反對者」，並成為「善良和美德者的朋友」。雖然一般來講，看人不能「以貌取人」，但在多數情況下，「善人有善相」，「惡人有惡相」，這也是裡外統一、表裡一致的反映，因為本質也要通過現象反映出來，內容也要通過形式體現出來。可是這裡的善與惡卻混為一體了。所以，這也是善惡相混沌的反映。

從現在的角度看，人類社會已經發展到很高的程度了。已知領域逐步擴大，未知領域逐步縮小。但盡管如此，卻仍有許多現象無法解釋，許多問題說不清楚，許多事物之間的界限難以區分。故相繼出現的「模糊哲學」、「模糊數學」等以「模糊」為認識對象及其方法的各種學科領域不斷出現。似此，對藏族古代先民們在道德問題上的一系列模糊不清的認識現象，其中包括道德現象、道德觀念、道德行為以及對道德的評價標準等，特別是人神之間、人與動物之間的善惡同體、善惡相兼、善惡二重性、時善時惡、或善或惡、善惡混沌不分的狀態，就當是完全可以理解的了。這種認識不清、判斷模糊的混沌現象，甚至在某些方面、

某種程度上，一直延續到現在，也當看成是遠古先民們在道德認識上的混沌性狀態之遺留。

（作者為中央民族大學民族學研究院副教授）

註釋

- ① 姚薇元：《藏族考源》，載《邊政公論》第三卷第一期，一九四四年一月出版。
- ② 布頓大師著：《布頓佛教史》，藏文德格印經院木刻本，第一一七頁，Kha部。
- ③ 廓諾·迅魯伯著：《青史》，藏文版，上冊，第六〇頁，四川民族出版社一九八五年版。
- ④ 巴俄·祖拉陳哇著：《智者喜宴》，藏文山南木刻版，第六頁，Kha部。
- ⑤ 參觀薛迦·索南堅贊著、王沂暖譯：《西藏王統記》（亦名《王統世系明鑒》）有關部分，商務印書館一九四九年版。
- ⑥ 《通典·邊防典·吐蕃》。
- ⑦ 《舊唐書·吐蕃傳》。
- ⑧ 《新唐書·吐蕃傳》。
- ⑨ 詳見包壽南：《藏族族源考》，載《西北民族學院學報》一九七九年第一期。
- ⑩ 詳見顧頡剛：《從古籍中探索我國西北民族——羌族》，載《社會科學戰線》一九八〇年第一期。
- ⑪ 詳見《關於羌族歷史若干問題的處理意見》，載《光明日報》一九六二年九月十三日。
- ⑫ 詳見金寶祥：《吐蕃的形成、發展及其和唐的關係（上）》，載《西北史地》一九八五年第一期。
- ⑬ 劉贊廷：《西藏歷史擇要》，第五二頁，民族文化館圖書館系

複製，一九六〇年。

- ⑭ 佟錦華著：《藏族民間文學》，第二〇頁，西藏人民出版社一九九一年六月第一版。

- ⑮ 丹珠昂奔著：《佛教與藏族文學》，第一〇頁，中央民族學院出版社一九八八年十二月第一版。

- ⑯ 格勒著：《論藏族文化的起源形成與周圍民族的關係》，第一四九頁，中山大學出版社一九八八年八月第一版。

- ⑰ 另可參見《吐蕃文獻選集》，p. 1287。

- ⑱ 詳見李秉銓：《釋藏族族名「蕃」的含義》，《藏學研究文集》第四集，中央民族學院藏族研究所編。

- ⑲ 參見《後漢書·西羌傳》、《新唐書·吐蕃傳》等。

- ⑳ 《智者喜筵》，第七品，第四頁。

- ㉑ 轉引自《文化學辭典》，第五頁，中央民族學院出版社一九八八年八月第一版。

- ㉒ 同上。

- ㉓ 同上。

- ㉔ 同上。

- ㉕ 馬克思：《關於費爾巴哈的提綱》，《馬克思恩格斯選集》第一卷，第一八頁，人民出版社一九七二年五月第一版。

- ㉖ 張岱年、熊坤新：《中國古代倫理思想家關於天人關係問題之探析》，載《貴州大學學報》一九九四年第二期；另見中國人民大學書報複印資料中心《化理學》一九九四年第七期。

- ㉗ 詳見：《中國古代倫理思想家關於天人關係問題之探析》。

- ㉘ 楊坤著：《民族學概論》，第二八五頁，中國社會科學出版社一九八八年五月版。

- ㉙ 《呂氏春秋·恃君覽》。

- ㉚ 《列子·湯問》。

- ③① 《管子·君臣》。
- ③② 《搜神記》。
- ③③ 《參見陳國強：《人類原始群與雜交》，《民族學研究》第七集，民族出版社一九八四年十月版。
- ③④ 參見詹承緒等：《永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭》，第三〇頁，上海人民出版社一九八〇年版。
- ③⑤ 參見宋恩常：《藏族中的群婚殘餘》，《民族學研究》第二輯，民族出版社一九八一年十二月版。
- ③⑥ 轉引自陳國強：《人類原始群與雜交》。
- ③⑦ 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第四五頁，人民出版社一九七四年四月版。
- ③⑧ 同上。另見休·豪·班克羅夫特：《北美太平洋沿岸各州的土著民族》，一九七五年紐約版，第一卷，第三五二—三五二頁。
- ③⑨ 「沙特恩節」，是古羅馬每年在冬至時期由於農事結束而舉行的紀念沙特恩神的節日。在節日期間舉行群眾性的盛宴和狂飲；奴隸也可以參加沙特恩節，允許他們與自由民同席。在沙特恩節盛行性自由和性放縱。故後來「沙特恩節」一詞便成了表示縱情觀樂的盛宴和狂飲的代名詞。
- ④⑩ 參見恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第四五頁。
- ④⑪ 馬克思：《德意志意識形態》，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，第三五頁，人民出版社一九六〇年十二月版。
- ④⑫ 《抱朴子·詰鮑篇》。
- ④⑬ 同上。
- ④⑭ 同上。
- ④⑮ 馬克思：《繪維·伊·查蘇利奇的覆信草稿——三稿》，《馬克思恩格斯全集》，第一九卷，第四四九頁，人民出版社一九六三年十二月版。
- ④⑯ 參見關鍵：《原始道德諸規範》，載《雲南社會科學》一九八九年第一期。
- ④⑰ 參見關鍵：《原始道德諸特徵》，載《民族研究》一九八七年第四期。
- ④⑱ 馬克思：《摩爾根〈古代社會〉一書摘要》，第一〇八頁。人民出版社一九五六年版。
- ④⑲ 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第九四頁。
- ④⑳ 同上，第八九頁。
- ⑤① 恩格斯的原話是：「從部落發展成了民族和國家」。《馬克思恩格斯選集》第三卷，第一五五頁。
- ⑤② 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第九二頁。人民出版社一九七四年版。
- ⑤③ 楊坤：《民族學概論》，第二八八頁。中國社會科學出版社一九八八年五月版。
- ⑤④ 拉法格著、王子野譯：《思想起源論》，第九九頁，三聯書店一九六三年版。
- ⑤⑤ 《韓非子·五蠹》。
- ⑤⑥ 同上。
- ⑤⑦ 《史記·五帝本紀》。
- ⑤⑧ 《春秋左氏傳·文公十八年》。
- ⑤⑨ 《尚書·舜典》。
- ⑥⑩ 楊坤：《民族學概論》，第二八八頁。
- ⑥⑪ 參見楊坤：《民族學概論》，第二九〇頁。
- ⑥⑫ 《淮南子·天文》。

⑥3 見《釋史》引《新書》。

⑥4 《尚書·皋陶謨》。

⑥5 《墨子·非樂上》。

⑥6 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》第四卷，第九四頁。

⑥7 恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第一六六—一六七頁。

⑥8 列寧：《關於民族問題的批評意見》，《列寧全集》，第二〇卷，第一五頁，人民出版社一九五八年十月版。

⑥9 恩格斯：《致威·桑巴特》，《馬克思恩格斯全集》，第三九卷，第四〇五頁，人民出版社一九七四年十一月版。

⑦0 參見黃奮生編著：《藏族史略》，第三九頁，民族出版社一九八九年十二月版。

⑦1 薛迦·索南堅贊著、陳慶英、仁慶扎西譯注：《王繞世系明鑒》，第四一—四二頁，遼寧人民出版社一九八五年十一月版。

⑦2 同上，第四三頁。

⑦3 轉引自恩格斯《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第三二頁注①。

⑦4 參見恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，第三〇—三一頁。

⑦5 同上，第三〇頁。

⑦6 參見修錦華著：《藏族民間文學》，第二八頁，西藏人民出版社一九九一年六月版。

⑦7 參見同上，第三〇頁。

⑦8 丹珠昂奔：《藏族神靈論》，第六頁，中國社會科學出版社一九九〇年八月版。

⑦9 《孟子·公孫丑上》。

⑧0 《孟子·告子上》。

⑧1 《荀子·性惡》。

⑧2 王充：《論衡》。

⑧3 《孟子·告子上》。

⑧4 馬克思·恩格斯：《神經家族》，《馬克思恩格斯全集》第二卷，第一六六頁，人民出版社一九五七年十二月版。

⑧5 轉引自恩格斯：《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集》第四卷，第二三三頁，人民出版社一九七四年四月版。

⑧6 張岱年著：《中國倫理思想研究》，第九五頁，上海人民出版社一九八九年五月版。

⑧7 參見袁珂編著：《中國民族神話詞典》藏族神話部分，四川社會科學院出版社一九八九年三月版，第五八頁。

⑧8 丹珠昂奔：《藏族神靈論》，第二六頁。

⑧9 轉引自《藏族神靈論》，第二六頁。

⑨0 參見丹珠昂奔：《藏族神靈論》，第二七—二九頁。

⑨1 修錦華：《藏族民間文學》第九—一〇頁，西藏人民出版社一九九一年六月版。

⑨2 系烏仗那霍爾國王之子。烏仗那即今日的阿富汗。參見東嘎·洛桑赤列著、郭冠忠、王玉平譯：《論西藏政教合一制度》第二二頁注①，中國社會科學院民族研究所民族學研究室打印。

另據王森先生所著《關於西藏佛教史的十篇資料》，載：烏仗那系指今日巴基斯坦瓦特河谷一帶。

⑨3 修錦華：《藏族民間文學》第一五頁。

⑨4 同上，第一六—一七頁。

⑨5 參見修錦華：《藏族民間文學》第五二頁。

「中國少數民族文化系列演講」摘要（十一）

——苗族的社會與文化（下）

桑秀雲

唐朝通典上說，長沙、衡陽、岳州都是古三苗國之地，有苗人居住。宋朝的時候，苗人分佈於湖北、湖南、江西、貴林一帶，與今日苗族分佈的地區已經大致一樣了。苗人從堯舜時代，一直到宋朝都在遷徙，先由北而南，再由東向西，走過的足跡幾乎遍佈了半個中國，對我國南方的開發有相當的貢獻。

苗族的社會由於長期受到流離失所的痛苦煎熬，所到之處又是很難生活的窮鄉僻壤，所以竟然形成一種文化上停滯不前的奇特局面，有些部份相當古老神祕，值得我們細細探索：

（一）苗族的口頭文學十分豐富。苗族口授心傳的詩歌作品數量龐大，有許多已翻譯成漢文。讓人驚嘆的是，其內容，包含了萬物起源，開天闢地的神話，苗族由穴居茹毛飲血的原始生活，繼而漁獵、農耕的進化過程，遷徙的歷史記錄等等，可說既有文學性，也有社會研究價值。

（二）苗族的音樂、舞蹈令人注目。在音樂方面，苗族的情歌十分動聽，樂器種類繁多，有吹管、拉弦、打擊等三大類，其中又以蘆笙最為有名，這種簧片樂器，是由長短不一的竹管組成的，吹奏出的聲音和協宏亮，是每個喜慶節日都能見到的重要角色。吹葉片是許多少數民族都有簡單樂器，通常，其材質不外樹葉、木片、竹片等，而貴州東部清水江一帶的苗族，是用大魚鱗代替木竹葉片，十分特殊。苗族樂舞不分，舞蹈的名稱常以樂器命名，像蘆笙舞、木鼓舞、銅鼓舞等。蘆笙既然最重要，蘆笙舞的種類也就相當具有多樣性了。像廣西容縣的蘆笙舞，三、四百人下場跳舞是很正常的事，而廣西全州的蘆笙舞，卻只有兩個人對舞，甚至還有單人出場的「個人秀」，舞姿相對的比較花俏，是專

業舞者才能出場表演的精彩節目。

（三）苗族的手工藝品，令人愛不釋手。苗族的刺繡、挑花、蠟染、剪花、銀飾等手工藝品，由於深具民族特色，加工水準高超，常是外人艷羨不已的對象，也是苗族服飾的主要組成素材。由於苗族少女在出嫁的時候，所穿著的衣飾都需要自行準備，所以一般苗族刺繡，用色都偏向喜慶的紅、綠、藍、白、金、銀等色，圖案則經常採用本民族神話傳說中的角色動植物圖案，再以一種誇示的傳統手法表現出來，故地區性十分明顯，很容易由刺繡的圖案、針法看出其族屬及親屬關係。貴州、貴陽市南邊花溪一帶苗族流行挑花藝術，水準十分高超。挑花又名十字繡，所有的鳥、獸、蟲、魚，都以十字形的縫線繡成圖案，變形中帶有俏皮的趣味性，很受歐美婦女歡迎，可說是名聲在外。蠟染是一種以蠟打底，隔絕染料的特殊染整方法，製作的衣服用處也很特別。在貴州普定、安順地區的苗族婦女，用蠟染作品縫製上襖衣，這種衣服只在出嫁的時候穿一次，婚後就收入箱底，不再使用。但是這名婦女死亡後，家人卻又從箱底幫著搜出這件衣服，當成壽衣殉葬，其中隱含「從一而終」的涵意看起來就不言而喻了。

（四）專治跌打損傷的苗醫。苗醫分疾病為內科三十六症，外科七十二病，包括了人體的消化、生殖、呼吸、神經等十大項。湘西的苗醫對傷科特別拿手，凡是刀傷、槍傷、骨折等重症，都能止痛、止血、妙手回春。有的槍傷，苗醫在傷口外敷上特製的草藥後，不但肌肉重生，還能自動排出子彈，這種神技，只能用「匪夷所思」這四個字才能形容了。（張華克記）

宗教博覽會側記

張華克

十二月的台北市充滿了宗教氣氛。本來十二月二十五日耶誕節的宗教意味就已經相當濃厚了，十二、十三日的宗教博覽會更提前引爆了這種熱烈的氣氛，讓一年來受不景氣影響浮動不已的社會情緒，提早半個月得到一些慰藉與發抒。

那天早上，巧遇「蒙古藝術文化週」活動開鑼，十點半在藏文化中心三樓演講廳有一場由思沁先生、趙玉蘭小姐主講的「草原民族的服飾與文化」演講（見畫頁25右下）筆者爲了兼得魚與熊掌，來回奔波於兩個會場間，確實感到有點辛苦。不過，收穫也是不少，除了進一步了解到蒙古文化的精緻艷麗外，也看到了不少新興宗教，現就略記一二如下，與各位分享。

道教太一宗、中華民國道教青年會特別在會場搭建了一百零八層刀梯（見畫頁27上），由道長雲終子（俗名梁淇昌見畫頁27下）表演登梯絕技。據中國時報十三日報導，說這位修道者就此「取得大法師資格」，其實並不正確。因爲雲道長的大法師資格早在民國八十二年登台北雲台山一〇八層刀梯時即已取得了，距今已有五年，當時由於是全台第一位通過這種考驗而晉陞大法師的道士，所以曾經轟動一時，令人印象深刻。這次的登梯考驗雖是應景的表演性質，但因動作火爆危險，會場旁救護車及醫生都隨時在旁待命守護，片刻也不敢鬆懈。太一宗出動了樂隊、助理法師，作法頌經驅魔（見畫頁28左下），儀式長達二小時，雖然冗長，但可見其戒慎恐懼，慎重將事的一斑了。在民眾熱烈的掌聲中，過程驚險的爬刀梯儀式終於完成。雲終子大法師從到達會場即是赤腳打扮，刀梯的鋒利似乎對他的腳底難損分毫，令人稱奇不已。

雲終子大法師習道已有廿年，法力高強，態度入世，他服務人群的項目有：陽宅鑑定、災煞祭送、四柱八字、祈安謝願等，相當傳統。據他說，像結婚多年無子的人，經他以陽宅大法催丁，保證會有效果！但信不信就要由你了。

奎師那意識協會是一個許多人聽都沒聽過的宗教。比利時人尼泰（見畫頁28右中），放棄了收入優渥的工作，幫這個印度宗教宣教，堪稱一絕。奎師那意識協會不承認自己是宗教，他們說宗教是對印度教、佛教、基督教、回教等信仰的總稱，而這些不同的信仰都有其開始的一天，因此也會有結束的一天，但奎師那所宣揚的是無始無終的達爾瑪，義爲「事物的本質」，是超信仰的。像甜的味道是糖的達爾瑪，光和熱則是火的達爾瑪，而每一個生物的達爾瑪就是「爲至尊主服務」，因此人的達爾瑪超越了一般的信仰，這種人生目標是沒有功利、不信鬼神、消除人的個體性質的，最終是與「不可分的絕對真理合一」。

奎師那的創教宗師有一個十分難記的名字：A·C·巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德，一八九六年九月一日誕生於印度加爾各答。一九六五年他以六十九歲的高齡遵照神的指示，隻身前往美國，開始向全世界傳播奎師那意識運動，並創立了一百多個廟宇，啓迪門徒四千多人，著書六十多本，終爲信眾奉爲建教的「聖恩」。

奎師那信徒吃素、倡導無始無終，故不信所謂的「世界末日」。他們推行簡樸自然的生活，追求真正無私的快樂，精神上與

中國躬耕而食的農家相似，是一個不像傳統宗教的宗教。

天帝教是一個號稱能讓人「認識以宇宙為家」的宗教（見畫頁28.右下）。創教教主李極初氏當年曾赴西嶽華山潛修八年，了悟上帝是宇宙中唯一至高的主宰，才是天帝教的永任教主，而李氏為教主的人間首任使者，駐人間廣布教化，民國六十九年（一九八〇）於台北創建本教。

天帝教認為，人間所有宗教同出一源，奉同一主宰之命下降人間，只是因不同地域及民族，才形成不同的信仰來救世渡人。既然如此，各教信徒本是一家人，「在此人類毀滅迫在眉睫」的緊要關頭，應不分彼此，和衷共濟，同心協力拯救天下蒼生。

天帝教的教徒需時時記頌人生守則、廿字真言，即「忠恕廉明德正義信忍公博孝仁慈覺節儉真禮和」，與無形仙佛互傳訊息，終能應天合德，調靈調體，消災解厄。所謂「心理得到愛心滋潤，身體疾病自然減輕」，信天帝教顯然對「生理、心理、靈識三個層次」都有助益。

中國回教青年會會址設在台北市文化清真寺內，是一個有別於台北清真大寺的回教組織。通常一般台北人都知道新生南路上有一座清真大寺，卻不知道離新生南路幾百公尺外，在辛亥路上建了一座文化清真寺，也有相當規模。

文化清真寺的伊瑪目蕭偉君教長（見畫頁28.左上）這次也出現在宗教博覽會會場上，大力進行宣教工作，與一般回教神職人員給人保守內斂的印象，相當「另類」。事實上，中國回教青年會確是一個回教的新興勢力，其前身是蕭永泰教長於民國三十八年，在廣州組織的「中國回民青年大同盟」，盟員三百餘人。後該大同盟遷至台北，經蔣經國指導改名為「中國回教青年會」，民國四十年自行宣佈為獨立的回教組織，吸收台灣本地青年入會

，歸信回教。

中國回教青年會的傳教，除了吸收漢族改宗回教為其特色外，禮儀上也有相當的變革。青年會用漢語誦讀「可蘭經」，崇拜祖先，在祖墳上舉行宗教儀式，這與一般回教強調採用阿拉伯文化的教法有相當差異。但是這個組織也到麥加朝覲，這點可從蕭教長的名片上印著哈吉（AL-HAJJ）的頭銜看出。因為凡到過麥加朝覲的回教徒，都能冠以哈吉頭銜，以示禮拜聖地心靈淨化後的尊榮。

亥子道宗教是一個標準的新興宗教，從民國七十三年成立，至今不過才十五個年頭而已。與奎師那意識協會有顯著不同的一點是奎師那意識協會不承認自己是一個宗教，因為他們認為宗教是有始有終的信仰，無法面對無始無終的真理，所以宗教的境界有限，奎師那才最超脫。而亥子道宗教卻強調自己是一個宗教，因此在教名上就安上了宗教二字，他們不是亥子道，而是亥子道宗教，讓人清楚他的屬性。這二者之間，孰是孰非，真是公說公有理，婆說婆有理，局外人可是很難弄清楚的。

在博覽會上我們遇到了亥子道宗教的秘書長林進坤（見圖畫頁28.左中），他在教中擔任亥子道宗教世界中樞人事務督首，重要性不言而喻。經他詳細的介紹，我們對亥子道宗教有了一些初步的了解。

亥子道宗教的創教者是林吉雄法王，在教內的身份是無上法王。他受到創造人類的偉大天父「玄玄上人」欽定，遣至人間宣教，林吉雄法王的真實身份是玄玄上人的大皇兒，名為太上道相，倒裝人間，創教以服務眾生。

亥子道宗教的主張是，用理性、道德、中庸、仁和的理念，來建立健康、活力、祥和、感動的社會。期望修道者能夠生活美

滿，心靈充沛，成就佛面佛心，促進各宗教交流和協，建設人間為佛國天堂。

亥子道宗教是一個很有活力的組織，僅民國八十七年一年間，就辦了三次大型活動，令人矚目。三月間，爲了慶祝亥子道宗教「法王廳」落成，召開「國際宗教促進世界和平大法會」，邀集了日本、韓國、斯里蘭卡、印度等八個國家、三十個宗教團體、上百名的宗教領袖參與。六月間，爲慶祝亥子道宗教韓國道場「慶同宮」正式成立，亥子道宗教各級幹部及部份道親百餘人，赴韓國漢城參加「中韓宗教文化交流親善大法會」。九月間，創教人林吉雄法王率幹部赴錫蘭參加佛教聖者安那嘎力卡達瑪帕拉一三四歲誕辰紀念大會，會前晉見錫蘭總理，成爲當地報紙的頭條新聞。

看了以上對宗教博覽會的一些描述，各位會不會想選一個宗教歸依，以尋求一點心靈的寄託呢？

我們看待新興宗教，似乎需要一些宏觀與包容的眼光才行，試想佛、耶、回三大宗教在一、二千年前，不也是新興宗教嗎？當年三大宗教以其旺盛的生命力，逐漸的取代了更古老的宗教，也擁有了現在的堅強崇高地位。但隨著廿一世紀電腦化時代的來臨，地球村概念的產生，除舊佈新的呼聲，愈來愈高，今天我們看到的新興宗教，是不是也會有這種神奇的際遇呢？讓我們拭目以待吧！

（作者爲政大民族所碩士）

* * *

兔年吉祥 萬事如意

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
中華民國八十七年 十二月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一四二期

名譽發行人：阿 不 都 拉

發行人：宋 念 慈

社長：林 恩 顯

主編：劉 學 鈞

電話：三五六一八〇

副主編：張 華 克

電話：二三六三四六二

業務經理：馬 普 東

電話：二七二〇三四七七

發行者：中國邊政雜誌社

本社地址：台北市羅斯福路二段五十號五樓之一

電話：二三四一六四二四

印刷者：公館打字印刷行

地址：北市羅斯福路三段二八一號二樓一

電話：二三六三三五四