

中國邊政

چین چىگاراسياستى

ཀུང་པོའི་མཐའ་ཁྱིད།

社論

建立多源共流的民族認知……………劉學銚……………(封面內)

學術論著

藏傳佛教儀式的人類學探討：以羌姆為例……………朱文惠……………(4)
滿族服裝及其他地位……………林艾佳……………(11)
西夏道教初探……………韓小忙……………(39)

民族策

關於清季十三世達賴喇嘛致光緒皇帝二道奏折的認識……………秦和平……………(33)

藝文小品

甘肅藏族風俗文化(下)……………嘉古乃·桑杰……………(22)

會報導

會務活動照片集錦……………馬普東、張華克……………(25)
蒙古民族與周邊民族關係、西藏學術會議紀要……………林恩顯……………(47)

研究息

近期民族學研究活動簡介……………林恩顯……………(49)

中國邊政雜誌社印行

中華民國八十八年六月

建立多源共流的民族認知

前言

人類起源多元論，到目前為止，應該為人類學之主流認知，就現今而言，人類有四大屬類，分別為蒙古利亞屬類（習稱之為黃種人）、高加索屬類（習稱之為白種人）、尼革羅屬類（習稱之為黑種人）及澳斯特洛屬類（習稱之為棕色種人或混合種人），每一屬類之下，再細分為若干民族，而人種屬類之區分，有其一定之人類學依據，就當前學術界據以區別人種屬類的標準，有以下表列之幾個要素：

種族	特徵	膚色	身材	頭型	面型	髮式	眼狀	鼻梁	體型	特殊的徵
		蒙古利亞屬類	黃、深褐、褐	中等、中矮	闊、中高	中闊——極闊、顴骨扁而高——不甚高	頭髮色褐黑、髮型直、膚毛極稀少	褐色、褐黑色	鼻梁低、中等、鼻型中闊	身段勻整、顯尚合度
高加索屬類		白、淡褐、濃褐	中等——高大	長、闊、短、中高、極高	窄、中闊、略高、顴不突	頭髮色金黃、淡黃、黑褐、髮型直狀——波狀，膚毛由平——常到濃厚	淺藍色、褐黑色	鼻梁高、鼻型窄到中闊	身段適度、較顯壯偉	
尼革羅屬類		褐、濃褐、黃褐	高大——極矮	中長、高、中短	中闊——窄、稍見中高	頭髮色黑、髮型捲曲、粒狀，膚毛輕微	褐色、黑色	鼻梁低、鼻型中闊到極闊	身段欠勻整、但肌肉發達	厚唇、上翹

中原大學副教授 劉學鈞

人種屬類既有客觀之辨識標準，則在人種之下之民族，自是也有其識別之標準，但是民族本身構成即具有強烈主觀意識，在客觀條件與主觀條件之外，更重要者則為歷史趨勢與時代潮流；前此筆者曾撰有「建立正確之民族理論」一文，對此項問題已作申論於此不贅。歷來論國內民族問題者，大致不出以下幾種類型：其一，無論各民族源起如何，各民族間有何等差別，均強將之歸納為炎黃之胄；其二，刻意誇大國內各民族之差異，反對或無視於民族之融合史實；其三，建立新國族理論。茲就此數點分述如後：

壹、強調國內各民族皆炎黃之胄

持此種論調者，為數極多，較早之文獻當推司馬遷之史記，史記「匈奴傳」稱匈奴為夏后氏之後，自是歷代正史對四週邊族，大體均作類似之論說，縱然晚至現代，蔣介石先生在其所著「中國之命運」一書中，倡言國內各「宗族」皆為構成中華民族之一份子，而均為炎黃之胄云云；類似此種主張，實乏學理根據，難以使人信服，吾人何妨檢看史記「五帝本紀」記黃帝之功勳時，即明載黃帝北逐葷粥，而所謂葷粥者，歷來史家考證認定葷粥即秦漢時匈奴，如是則匈奴既與黃帝之華夏民族為同時代之民族，自不可能又為夏后氏之苗裔，此實極簡單之推理。其所以認為四週邊族皆為炎黃之胄者，乃奠基於大族沙文心態；及至東晉五

胡列國時代，若匈奴之劉氏、鮮卑之慕容氏、拓跋氏……等民族其所以也託稱炎黃之胄者，一則在物質文明及典章制度方面，與晉人（時尚無漢人一詞，所謂晉人即後世之漢人或漢族）相較，有所差距而自慚形穢，遂曲為解釋託稱炎黃之胄以自我美化；再則入據中土建立政權，所統治者絕大多數為晉人，為避免被統治者之排斥，遂託稱炎黃之胄，意為與晉人同源以減少排斥，在心態與實務上雖可理解，但與事實有所出入，則不容混淆。

及至清季，孫中山先生為推翻滿清而進行革命，提出「中華民族」一詞，雖未見強調國內各民族皆為炎黃之胄，但倡合漢、滿、蒙、回（孫氏之所謂回族，實指維吾爾族而言，蓋清代維吾爾族習以纏回稱之）、藏……諸族於一爐而冶之，是為中華民族，自是之後，中華民族一詞遂成為定稱，中共建政之後，也採此一詞稱，如以目前中國境內大約有十三億人口，六、七十支系民族，其中漢族約有十一億五千萬以上，佔絕對多數，自然毫無異議樂於接受，但對其餘滿、蒙、維、回、藏……數十支系民族一億五千萬人而言，原非炎黃之胄，強稱之中華民族豈會心甘情願？第以漢族人口幾十倍於少數民族，而中央政府係由漢人掌控，力有不逮，遂不得不接受中華民族之稱謂，其內心則頗為排斥，筆者在所接觸過之蒙、藏、維諸族友人中，皆曾表示雅不願自稱是中華民族之一份子，回顧歷史近百年來，蒙、藏、新疆屢有攜貳之心，政府邊政措施不當，帝國主義者之誘煽固然是其原因，但中華民族一詞之未能普為滿蒙維回藏苗僮……諸邊疆民族（大陸稱之為兄弟民族，頗佳）之衷心接受，當也為原因之一；一億五千萬人對十一億五千萬人而言，固屬少數，但放眼今日世界一

百八、九十個國家，人口超帝一億五千萬者，寥寥可數，吾人豈能不妥慎處理？因此，向者所標榜國境內各民族皆炎黃之胄之說，宜速加拋棄，尊重各民族皆各有其淵源，也即承認並尊重多源之事實，始能獲得邊疆民族（或兄弟民族）之善意回應。

貳、刻意誇大民族間之差異，反對或無視民族融合史實

自清季以來，在主觀上由於國力孱弱，邊政不修，致蒙、藏、新疆及東北等邊地各項建設遺落內地之後，致各邊疆民族心生不滿；在客觀情勢上，赤、白帝國主義者，為開拓其勢力範圍，遂蠱惑我各邊疆民族脫離中國，其最顯著者厥為日本謀我滿蒙、俄國欲奪我蒙古新疆及西藏、而英國勢力則欲進入西藏……，各帝國主義者為遂其分化中國之野心，乃極力誇大我境內各民族之差異，並對歷史上民族融合之史實，從不肯加以承認，不僅如此，更刻意塑造中國人（Chinese）即漢人之命題，再以此似是實非之命題將「中國人」（實即漢人Chinese）與蒙古人、藏人、維吾爾人……作出區隔，其分化中國之野心於焉達成，至今海外藏人、維吾爾人……皆以「中國人」指漢人，彼等邊疆民族遂自外於中國人矣，可見彼外國所設定之「邏輯陷阱」，用力極少，而收效極大；不僅如此，歐美日各國學者，對中國一詞之界定，往往侷限於長城以南、青康藏以東，自拉鐵摩爾在其所著「中國邊疆」一書中，提出此種看法後，歐美日各國學者皆師法之，此項認定至為陰毒，吾人應知中國大地如從東北之滿洲里至西南之

昆明，劃一直線，則線以東有百分之九十四之人口，地下資源則僅有百分之六；線以西則恰恰相反（此項說法為中共社科院前副院長馬洪之研究所得）；如是，線以東恰為彼外人所界定之中國，吾人更知今後凡欲成為強國者，必有適當之地下資源，所謂地下資源即能源（石油、天然氣）與礦產，如無足夠之地下資源，絕不可能成為強大之國家，因此如欲中國長治久安康壯強大，現有之一千一百四十餘萬平方公里之國土，絕不容割裂。

彼等外國學者對中國人、中國所作之界說，固懷叵測之心，但畢竟非我國民，雖損人（損害中國權益）但利己（有利於其所屬國家），在情理上尚非絕對之萬惡不赦，然而卻有極少數我國學者居然拾人牙慧，師法此等邪說謬論，不知學術良知何在？緬懷列祖列宗開疆闢土之艱辛，會否慚愧？

另者，有極少數旅居海外之邊族（或兄弟民族）知識份子，或受外國情報單位之利誘，或認識不清誤信該等邪說謬論，隨外人魔棒而起舞，主張疆獨、蒙獨、藏獨……等，然而對於「獨立」之真意幾近一無所知，蓋所謂「獨立」，彼等僅在外人之蠱惑下，脫離中國而已，至於脫離中國後，如何處理其境內之民族問題，則從未見有隻字片言之說明，君不見無論新疆、內蒙、青藏高原等地皆非單一民族，以新疆而言，有漢、滿、蒙、回、維等十四族，內蒙則漢族占全內蒙總人口百分之七十五以上，何況尚有其他少數民族，青藏高原除藏族外，尚有青海省之大量漢人、蒙古族、哈薩克等諸多民族，民族問題且未考慮到，而侈言獨立，其非受人利用而何？

外人往往刻意誇大我國境內各民族之差異，對於歷史上民族

融和、文化交融、經濟互補之史實，故作不知，其目的實在於挑逗中國境內邊疆民族情緒，以遂其分化我國之意圖，透過各種管道支持蒙獨、藏獨、疆獨，如美國某影星，私生活糜爛，緋聞不斷，僅對藏傳佛教有某種好奇，對於藏族歷史、文化幾近一無所知，居然公開支持西藏獨立，如作幕後必有指使者之懷疑，也頗合理；類此刻意誇大民族間之差異，反對或無視民族融合史實之論調，實不足取。

參、建立新國族理論

由單一民族所建立之國家，在當前世界上幾無法覓得，如是一個國家由多元民族所共同組成，實屬常態，因此幾乎所有國家均在建立國家整體民族意識，也即建構國族觀念；因此，當孫中山先生倡導國民革命之初，揭櫫「驅逐韃虜、恢復中華」口號，顯然定位為漢人（即所謂之華夏、中華或炎黃之胄）之民族革命，但於武昌首義之後，眼見革命即將成功，隨即提出五族共和、民族平等之主張，中華民國成立之同時，即宣稱合漢、滿、蒙、回、藏於一爐而治之，是謂中華民族，其目的在建立國族意識，應無庸置疑，自是之後以至目前，海峽兩岸皆以中華民族為國境內各民族之統稱，就漢人立場言，將國族定名為中華民族，與原來之華夏或炎黃之胄，並無不同，自然樂於接受，但對蒙、回、藏、維、哈……等邊疆民族，原非炎黃之胄，且自先秦時代即認定「夷狄」與華夏乃是相對立者，而今強夷狄為華夏（中華），試問邊疆諸民族豈肯甘心接受？此所以自民元以來蒙、藏、新各

邊疆地區及各民族稍受外力誘煽蠱惑，即產生離心行動，為釜底抽薪計，宜改中華民族為中國民族，蓋中國乃由各民族所共同建構，並無華夏與夷狄對立意味，較為中性，應為國內各民族所能接受，質諸方家以為然否？

大陸自中共建政後，除仍沿用中華民族一詞外，並由學者提出多元一體之民族觀，費氏乃大師級之學者，此項主張承認國內民族之多元性，較前諸說已然大為進步，但定位為一體，雖然為未來之建構國族鋪下康莊大道，但目前之情況各民族間之差異甚大，此乃事實，短時間之內甚難使之成為一體，因此本文認為：在最終完成一體之中國民族前，承認各民族皆有不同之淵源，目前兩岸政府應提出政策促使各民族得到公平合理之待遇，吾人皆知不同之生存空間，孕育不同之生機類型，此不同之生機類型，即成為民族間之差異，必待此種差異縮到最小時，始有一體之可言，以是本文認為：多源是事實，一體是目標，以當前國境內各民族之情況而言，欲達成此項目標尚有困難，必須先建立達成此項目標之共識，此即本文所謂之共流（向一體之目標流動），因此為未來中國民族之確能生生不息永續存在，應建立多源共流之民族觀。

（上承頁三八）

註釋

- ①拙稿：《硝煙後的沉思——有關一八八八年隆吐山衝突的再認識》，待刊。
- ②中國第一歷史檔案館藏 光緒二十二年四月十四日駐藏大臣訥欽奏折中所附三大寺等公稟。引自中國藏學中心等合編：《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》。

③中國第一歷史檔案館藏 光緒二十五年三月十六日大學士昆岡等奏折中所附十三世達賴喇嘛奏折。同上。

④中國第一歷史檔案館藏 乾隆四十六年乾隆皇帝冊封八世達賴喇嘛金冊。

⑤王彥威等：《清季外交史料》「總署奏遵旨查明藏印通商情形折」。

⑥中國第一歷史檔案館藏 光緒二十五年七月初五日大學士昆岡奏折。引自《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》。

⑦《清德宗實錄》卷四四八。

⑧《西藏文史資料選輯——第十三世達賴喇嘛年譜》一九〇四年條。

⑨西藏自治區檔案館藏 藏歷火馬年四月一日達賴喇嘛請仍以乾隆五十九年鄂博為界除亞東以外不准通商奏書稿。引自《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料》。另據《十三世達賴喇嘛年譜》所載：同年四月慈禧太后、光緒皇帝派遣內務府大臣、理藩院等官員來到庫倫，慰問達賴喇嘛。估計此奏折經過這些官員之手，轉呈清朝皇帝。

⑩《清季外交史料》「駐藏大臣升泰奏遵旨妥辦藏印交涉並藏哲界址折」。

⑪《十三世達賴喇嘛年譜》一九〇八年條。

⑫中國第一歷史檔案館藏 光緒三十四年十一月十二日十三世達賴喇嘛奏折。

⑬中國第一歷史檔案館藏 光緒三十四年十二月十日十三世達賴喇嘛致軍機處函件。

⑭《清德宗實錄》卷五九七。

⑮《清宣統政紀》卷三二。

藏傳佛教儀式的人類學探討：以羌姆為例

朱文惠

一、緒論

羌姆(wcham)係融合了印度佛教與吐蕃苯教、西藏巫信仰的結晶品，一般稱之為金剛舞(*rdo rje gar*)。漢人謂之「跳神」或「打鬼」(阿旺克村1995:95)。公元八世紀，印度密宗大師蓮華生大士應吐蕃國師寂護之邀，從巴基斯坦到藏地弘揚佛法，他於沿途降伏各地的妖魔精怪，並特別設計了一套儀軌(含手印及咒語)與音樂舞蹈(罡步)來鎮服彼等外道鬼神，奠定金剛乘在雪域紮根的基礎，創建了西藏首座的佛寺「桑耶寺」(郭淨1997:3)。本文將以桑耶寺之羌姆為主，探討藏傳佛教慶典儀式與相關人類學議題的論述。

以往學者介紹羌姆並進行系統組織研究的有Nebesky-Wojkowitz(1997)、Stein(1993)、Tucci(1997)、約翰·布洛菲爾德(1992)、李安宅(1989)、諏訪春雄(1997)、丹珠昂奔(1990)、廖東凡(1991)、郭淨(1992, 1997)與劉志群(1994)等人。如同郭淨(1997)所指出的羌姆係佛經所載義理與教法的儀式化體現，故參與觀察及文獻整理同等重要，本研究可歸入「歷史人類學」研究體系。前人著作集中於文本儀軌的分析(如Nebesky-Wojkowitz、Tucci)以及過程寫實性地描述(如李安宅、廖東凡)，缺乏如宗教人類學的社會作用及控制(如涂爾幹、韋伯)、儀式及劇場的象徵分析(如E. Leach、V. Turner和M. Douglas)、神話文本的解構(如李維史陀)、或信仰祭祀與宗族的關聯(如M. Freedman)等，適

當地採納應用民族誌集結彙整分析具有意義的研究，應當是未來羌姆研究的首要課題。

二、祭祀儀禮的過程

藏傳佛教受歷史與教法傳承因素的作用之下，產生了以寧瑪(Nyingma)、薩迦(Sakya)、噶舉(Kagyü)，及晚近興起的格魯(Gelü)派為主的四大分支，從羌姆的儀軌及程序而言，各教派的表演節目形式內容和引用經典實屬大同小異。事實上，西藏本土的泛靈信仰：「苯教(Bön)」，亦有其金剛舞的固定演出劇目，同樣地吸引當地信眾的參與及投入。學術界對金剛舞儀式的源起尚無定論，目前有兩種說法，一說是由印度的蓮花生大士首先引入，苯教徒則宣稱羌姆係本土信仰自創，仍待後人考證之。

基本上，金剛舞在絕大多數規模較大的藏傳佛教寺院年復一年地重複地上演，從西藏往北到青海、山西、甘肅、外蒙古到東北，再到內地，向東到四川、西康、山西直達雲南；另外，在整個喜馬拉雅山區，如喀什米爾、拉達克、尼泊爾、錫金和不丹，羌姆在僧眾及居民們亦一直代代相傳地展演。藏傳佛教裡的金剛舞係為紀念蓮花生大士誕生、入藏及返回印度的藏曆「十日(tshes bcu)」所舉行的主要祭典，法會主要在藏曆一月和五月的十日表演(Nebesky-Wojkowitz 1997)。

儀式一開始通常會向本地神靈借一個空間淨土，可能是廟前的一塊空地，或者是以村落城鎮為施法範圍，寺廟演出舞臺同

時因僧侶修法而轉化成神聖的象徵。村落外的空間是世俗污穢的，儀式裡所有的非人鬼神都將被驅逐出境（廖東凡 1991:166-70）。

儀式面具係角色及身份的主要標幟，演員除了戴上全頭包裹的面罩，服裝、法器及舞蹈動作缺一不可。事實上，他們在呈現身體的動作外，仍須同步修行觀想本尊確已降臨道場，亦得配合聲樂情節唸誦相應的咒語。金剛舞為達到寓教於樂的戲劇緊張力，在正式法會中場休息時，會有丑角上場逗笑，並詼諧的方式兼顧維持會場的秩序。大體來說，扮演佛、菩薩者，根據傳統僅須列席在旁觀看全劇，實際下場活動表演的角色多為威猛的護法或是串場俗人。表演的內容在重現過去被蓮師降伏的本地大力鬼神傳奇性經過，以及鬼神們誓願護持正法的場景（郭淨 1992）。

佛教的象徵體系博大精深，應用在詮釋金剛舞儀式，更突顯其意涵豐富。羌姆表演的主題係在於處理犧牲（sacrifice），它有時候是邪祟精怪，又被用來比喻為貪、嗔、癡的眾生。在犧牲方面，靜態的有以青稞、麵粉製成的祭品（多瑪 *dotma*，食子），供養佛與菩薩相對於護法者，在於顏色、形狀及代表的供品。武多瑪供奉忿怒相的神靈，形狀較直、尖，邊緣飾以煙雲和火燄圖樣，供贊神者為紅色，妖魔者為黑色（劉志群 1994(4):38-44）。動態的擬人形犧牲被儀式性地砍殺、驅逐或拋棄代表污穢的祭品，並不表示背離慈悲寬容的教義，因為它們經由神聖力量的淨化除障，受到佛陀的感召悔悟，或者再次投生人道，得以聽聞正法；或是往生淨土，進入涅槃。當然這些「骯髒」的犧牲在處置過程中，是受到層層包圍和隔離的，「它」牢牢地鎖鎖在三角形

象徵的威猛金剛法界內，等待著捨命救贖，往生佛土或接受淨化除障。一旦儀式完成結束，該祭祀遺物卻搖身一變，成為加持聖物的象徵，當護法神將它剝碎挑起後，再拋向圍觀的群眾，人們爭相搶拾，以為來年交好運。

藏人以為金剛假面舞最主要的作用，在於向眾人宣示神聖正義戰勝了污穢邪祟，此儀式因呈現了降妖伏魔的過程，從此被視為具有強大的除障淨化力量。如果沒有實際的影像或象徵性的形體，可供抽象的思維心靈來辯證及捕捉，那麼祭祀、鎮伏或犧牲從何處開始呢？由此可推論藏傳佛教對所有須要探討的對象，不論是邏輯的意念或虛無漂渺的鬼神，都一視同仁地加以具體的形象化及規範化，更進一步地從以往的靜坐呼吸思維，轉化為有繪畫、音樂、舞蹈及戲劇化的祭祀、征服過程，一切都朝向結構化、色彩鮮明地表演藝術的模式（郭淨 1997:49-52）。例如，Mumford(1989)所介紹的尼泊爾雪巴人(Sherpa)刻意地將地方守護神祇繪製於廟宇的外牆，以及廟門右邊六道輪迴圖中代表貪、嗔、癡的雞、豬、猴等動物形像等。圖像的象徵可以向人性的弱點對症下藥；也將人們所畏懼的災難、生死觀念，轉移其注意焦點，畢竟外顯地一頭可見、可預測對治的猛獸，比起在群體內彼此猜疑或一無所知的躲避、攻擊，如此的心理撫慰作用更勝於無奈地承受及等待。

三、金剛假面舞的社會意義

人類學家(Kauss 1983) 常常發現以長期的禮物交換為基礎的

社會關係，在這種結構中，兩方面的群體以相互送禮物而建立關係，在家眾慷慨施捨供應出家眾食物及物質資源，出家眾則「以佛陀的智慧與教誨」為最佳的禮物，還包括道德上的教誨，不可犯殺、盜、淫、妄(語)、酒、貪、嗔等在家戒律。透過彼此積極互相往來的禮物網絡，如此便建立了出家僧眾與週遭社區居民的功德施與受的關係(Carriers 1987:118-130)。

做為一個典型政教合一的西藏傳統社會，在執政當局的有意主導及提倡之下，以寺院為首的物資再分配體系，透過循環性年度祭祀儀式的佈施形式，僧伽修法迴向與施主供養積功德(merit)的往來互惠關係，配合宗教意義上的業報(Ga-lam)觀及輪迴(Samsara)觀，由此確立(見圖一所示)。

表演空間的主角們幾乎都帶著神祇的面具，這意味著儀式所伴隨著強大的神力與古老的禁忌，劇本、角色、故事和宗教的功能是按照傳統固定不變的。社區居民相信金剛舞的表演法會，把過去的惡業、障礙驅趕至山野無人之境，而聚集在廟宇內的成員，同樣地，由於他們的支持援助、參與投入和專注觀賞，便淨化了自己累世的身體及意念所聚積的惡業，來世絕不墜入地獄、惡鬼及畜生等三惡道。在無形之間，社會的權威及道德意識型態，重新地受到與會者一致覺受及肯定(見圖二所示)。透過了神話儀式確定了神聖事物的地位，只有儀軌法事仍嫌美中不足，如Durkheim(1992)所言，必須要年復一年地付諸行動，才能將如此重大意義的社會性事務，融入所有成員的生活記憶與經驗之中。

四、西藏的傳統社會型態

依據中共國家民委五種叢書所編輯之《藏族社會歷史調查》，以及美籍人類學家所著Tibetan Frontier Families(1987)之民族誌顯示，西藏在1960年以前，係屬於階序嚴格且分明(如僧侶、貴族、平民、賤民)的等級社會。成員身份的取得以家族世襲及財產(不動產，如土地莊園)多寡為主，一般採取階級(Caste)內婚制度，跨越階級的婚姻多數會被逐出家園，喪失一切財產、地位聲譽和家人支持。基本上，社會階層流動的現象並不常見，基層群眾對領主的高度支配權總是默默地承受。易言之，社會秩序的運作係由傳統的習慣法牢牢地控制，貴族扮演仲裁者的角色，成員個體間的相對義務責任關係明確。

從宗教信仰的層面而言，金剛乘佛教寺院僧團組織，在絕大多數的西藏地區居於支配性的政治、經濟決策領導地位。要成為達賴身邊智囊團的一員並不簡單，俗官由世襲貴族出任或委任；僧官則須為格魯派嚴守獨身戒律的僧眾，更要苦讀數十年寒暑，層層競爭淘汰後，碩果僅存的極少數宗教菁英，佛學中的最高博士「拉讓巴」，文殊智慧宗喀巴的化身，才能自千萬人中脫穎而出，由達賴託付政教大權。然而，始於公元七世紀前的原始苯教及薩滿巫術信仰，並未從這片土地上完全消失。相反地，它卻不著痕跡地融入藏人年節慶典的生活領域中，更有甚者，部份來自異地或據稱被收服的大力鬼神或威猛的護法，堂而皇之地邁入佛教的神聖祭祀殿堂，成為俗世尊奉崇拜的偶像。這群與傳統典型顯宗佛教文靜莊嚴的佛菩薩大異其趣的神靈們，某些地位尊隆者還擁有自己專屬的廟宇香火、品位官階及代言神巫，經由降神儀式為達賴或噶廈政府預言吉凶禍福，直接左右未來決策的方向。

。令人驚奇的是舉族上下無人對降神的寓言提出質疑，或者挑戰其權威。

如果從Mary Douglas(1996)所設定的群格象限理論，來觀察西藏社會的屬性及特徵，我們可以經由上述的社會現象中，歸納如下：(1)社會對群體及個人角色的權力、義務之約束，脛渭分明，而無例外；(2)個別的平民或低層的僧侶，有可能因為被某些神靈選為代言人，而平步青雲破格拔擢，受封莊園爵位；(3)制度化宗教(佛教因明邏輯學)的絕對辯證式的理性與無法預測的神論，代表極端難以共容的純粹理智與天賦神權，兩者的鴻溝必須由高層統治菁英(僧人或俗眾)提出以道德價值為依歸的再次詮釋，來化解彼此的二元對立。筆者認為，該社會係由B象限過渡至A象限的緩慢過程中(見圖三所示)。

五、行為、個體與社會的象徵分析

因果(causality)、輪迴(samsara)與業力(karma)係西藏社會秩序與規範運作的論述基礎。若依其思維邏輯而言，業泛指人在身(physical)、口(verbal)、意(mental)的動機(motive)及行為(action)所涉及的道德價值觀的集體意識審斷結果。若行善則應得白業，行惡得黑業，諸業隨意識(mind)時時依附(imprint)人身，待時機成熟便發生作用(Coleman 1994:329-330)。行諸惡業使得眾生始終生生死死，貪戀執著沒有止境。功德(merit)則於行諸善業裡自然增長。諸根具足(耳聰目明)得聽聞佛法的人，終有出離超脫生死輪迴的希望，進入「涅槃(nirvana)」。

上述業報與功德、輪迴的觀念，以圖四到圖六的層次順序，討論藏人從個體出發到社會層次，在宗教的社會作用及功能上進行深層思維。

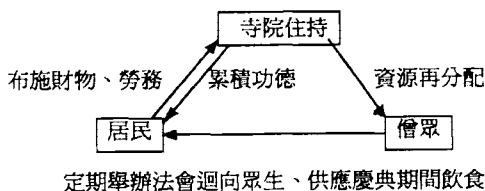
社會係由諸多的個體所組合，如同涂爾幹所言，「人體內有兩個存在：一個是個體存在(individual being)...；另一個是社會存在(social being)...(1992:15)」。

我們反觀維繫藏人社會的行動模式，可以被理解為圖四所示。

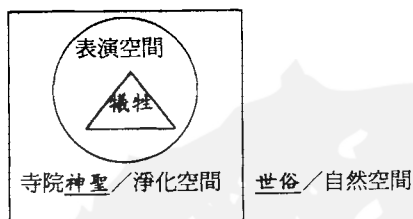
個體的實際行動有其自我主張的一面，以及受理性及道德左右的一面(見圖四)。驅使人們訴求個體自我意志者，源起於經驗與功利動機，也就是所謂的習氣(業力)，一個讓離心力方向加速的X軸分力；相對地，另有一如宇宙萬物運行般真理的道德層次，社會集體意志的再現，一個朝向心力加速Y軸分力，也就是超越俗世私欲的正道(法)。如果此兩軸的作用力持續維持一個均衡的狀態，那麼一個完整的行為儀式規範便不斷地循環重複自身。

圖五所表達的生命儀禮概念，係接續圖四的探討，根據藏人宗教觀而來，一個在社會上被俗民眾人公認為圓滿的人生，必定在生命的每一的重要的階段，都會經受到親人的公開見證及肯定，更祈求喇嘛的參與和祝福。人們將一切可透過儀式處理的社會現象，例如喪葬、除煞驅邪...等，毫無遺漏地納入社區年度節慶儀禮的集體活動中實踐，除了凝聚內部成員的向心力及宣洩個體功能性需求外，例如本文所關注的金剛舞除障法會；亦結合宗教正統與政治威權的宣示正當性的再認可，譬如重現古老尊貴家族其君權神授過程的神話戲劇表演。

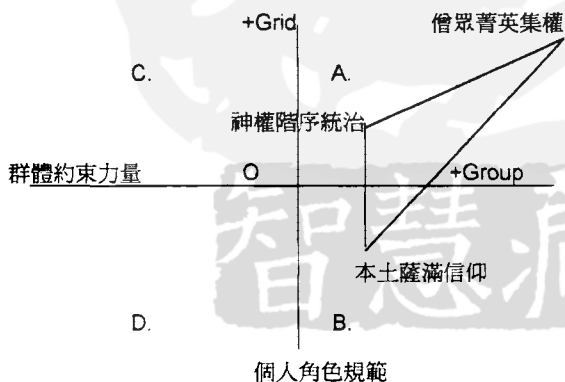
附圖



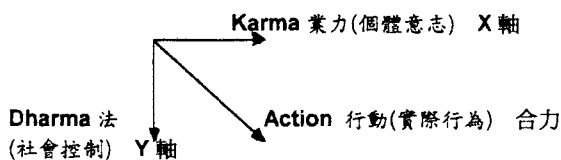
圖一：寺院與俗世之互惠關係



圖二：羌姆表演空間示意



圖三：格與群 Grid & Group (修改自李亦園 1998:72)



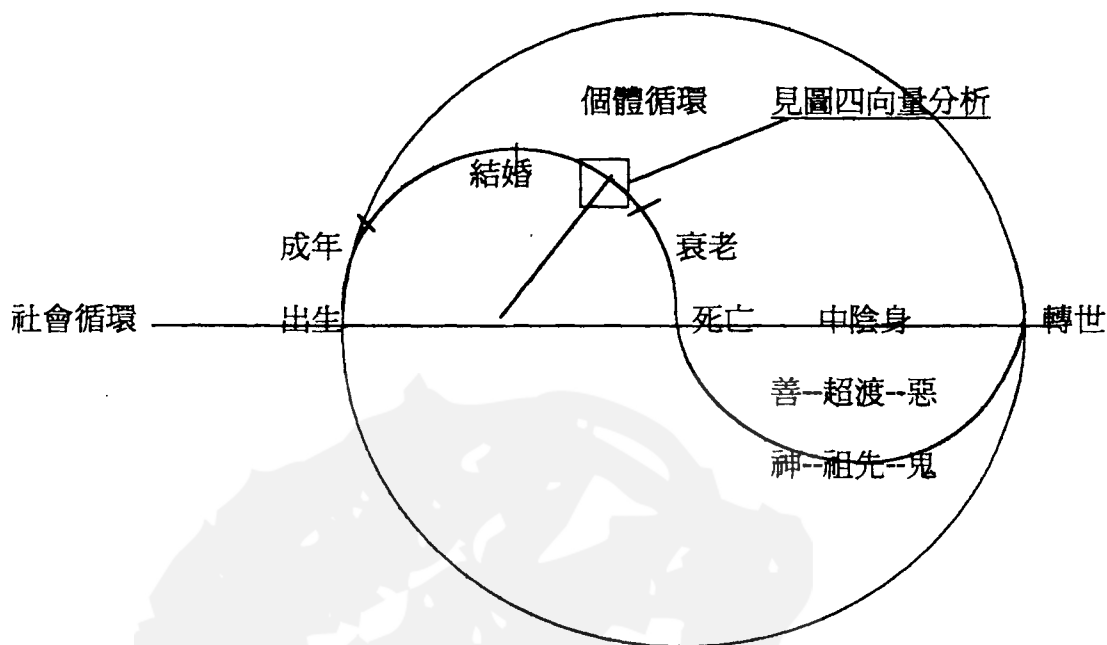
圖四：個體行為的微觀向量分析

藏人相信遵照佛陀的教誨，人們祇要如實無誤地在每一個人、事、時、地、物的互動上，依法(Dharma)而行，便離中道不遠了。所謂的法，此時等同於社會秩序的循環性地實行，眾生的共業驅使自然界的地(earth)、火(fire)、水(water)、風(wind)、空(ether)相生相剋之韻律及秩序，環環相扣永無止境。當人們效法釋迦牟尼佛創制的正道教法時，神聖空間與世俗空間自然地合而為一，佛國淨土自在人世間再現，治世明君、奇珍異寶不求自得，無量湧現；若物慾縱流，律令不行於世之時，災禍降臨，地獄人間幾無差異。圖六即為藏人世界觀的意識模型。

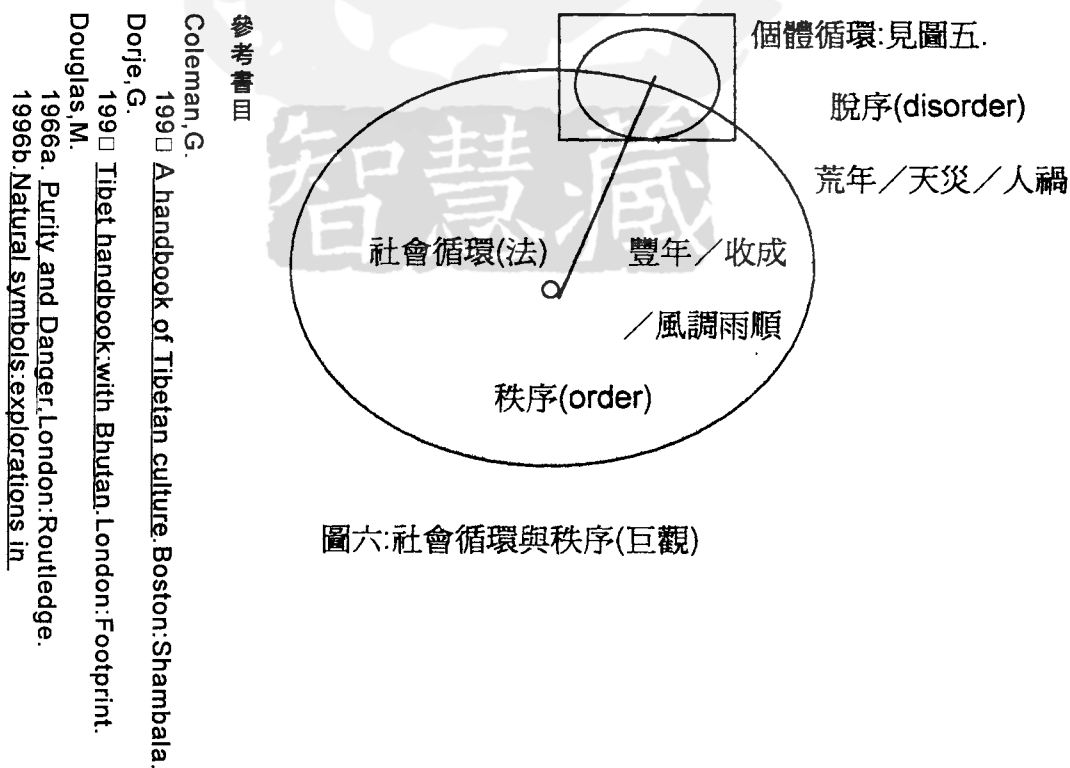
六、結語

綜合以上的論述之後，筆者可以得到一個結論：『個體縱使其有私人意志，或其行為可能脫離常軌規範，但是，這一切都不過是擴大社會在集體未知領域涉足層面之應對經驗，個體從未脫離其掌控及影響，易言之，個體意志與行為的存在不過是彰顯社會事實的延伸。』

(作者為清華大學社會人類所研究生)



圖五:個體生命循環的宇宙觀(修改自金澤 1994:118)



圖六:社會循環與秩序(巨觀)

- cosmology. NY: Routledge.
- Mumford, S.R.
1989. *Himalayan dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Nebesky-Wojkowitz, R.D.
1990. *Tibetan religious dances*. New Delhi: Pajor Pursity Press.
- Paul, R.A.
1980. *The Tibetan symbolic world*. Psychoanalytic explorations. Chicago: University of Chicago Press.
- 中國大百科全書出版社編輯部編。
1988 中國大百科全書：宗教卷。北京：中國大百科全書出版社。
- 巴伯若·尼姆里·阿吉茲·翟勝德譯
1987 藏邊人家：關於三代定日人的真實記錄 (*Tibetan frontier families*)。拉薩：西藏人民。
- 丹珠昂奔
1990 藏族神靈論。北京：中國社會科學。
- 史宗主編
1990 20世紀宗教人類學文選。上海：上海三聯。
- 西藏社會歷史調查資料叢刊編輯組編。
1980 藏族社會歷史調查。拉薩：西藏人民。
- 李安宅
1989 藏族史之實地研究。北京：中國藏學。
- 李亦園
1980 文化人類學選讀。臺北：食貨。
1998 宗教與神話論集。臺北：立緒。
- 阿旺克村
1995 西藏舞蹈通史。長沙：湖南文藝。
- 阿旺晉美
1997 論藏傳佛教美術中護法神和各種動物的造型與本土文化的關係。西藏藝術研究(1):42-46。
- 金澤
- 1990 禁忌探秘。臺北：臺灣珠海。
- 約翰·布洛菲爾德·耿升譯
1992 西藏佛教密宗。拉薩：西藏人民。
- 倫珠旺姆
1996 拉卜楞寺的宗教舞蹈。欽木，西北民族學院學報(哲學社會科學版)(3):92-95。
- 郭淨
1992 中國面具文化。上海：上海人民。
1997 西藏山南扎囊縣桑耶寺多德大典。臺北：施合鄭基金會。
- 廖東凡
1991 雪域西藏風情錄。北京：北京燕山。
- 劉志群
1994 西藏祭祀的供品、聖器和特殊巫儀及咒術、御邪術。西藏藝術研究4:38-44。
- 諏訪春雄·黃強·葉漢繁譯
1997 中日韓民間祭祀儀禮比較研究。臺北：施合鄭基金會。
- 謝繼勝
1996 風馬考：西藏民間宗教、儀軌與神話。臺北：唐山。
- Carithers, M.: 孟祥森譯
1987 佛陀：至善的覺悟者。臺北：時報文化。
- Durkheim, E.: 芮傳明、趙學元譯
1992 宗教生活的基本形式。臺北：桂冠。
- Mauss, M.: 汪珍宜、何翠萍譯
1989 禮物：舊社會中的交換儀式與功能。臺北：遠流。
- Nebesky-Wojkowitz, R.D.: 謝繼勝譯
1993 西藏的神靈與鬼怪。拉薩：西藏人民。
- Stein, R.A.: 耿昇譯
1993 西藏的史詩與說唱藝人的研究。拉薩：西藏人民。
- Tucci, G.: 劉瑩、楊帆譯
1997 西藏的宗教。臺北：桂冠。
- Warder, A.K.: 王世安譯
1987 印度佛教史。北京：商務印書館。

滿族服裝及其地位

林艾佳

前言

中國少數民族之一的滿族，是一個發源東北地區富饒美麗的黑白山水間，一個與中國文化形成息息相關的優秀民族。他們身上所穿的傳統服裝，至今仍深深影響著廣大的中國人民，成為我們驕傲的文化內涵之一。因此，本文即是從滿族傳統服裝的演變與發展，來看它對於整個中國文化的影響與貢獻。

此處的服裝，是設定在狹義的範圍內，也就是不包含飾品與配件，只僅就“衣服”一項加以探討。在方法上，採用的是歷史文獻分析法，透過對於相關文獻資料的分析比較，綜合歸納以獲致結論。希望能透過這樣的探討，對於中國文化在服裝上的形成有一初步概念，進而達到釐清當今輝煌的中國文化，是漢人與我國各少數民族共同創造而成，並藉此消除隔閡，促進民族間的融合。

壹、滿族的歷史文化

一、滿族的歷史

(一)、滿族源流及居地變遷

「滿洲」之名，前史未見，其原來的部族，是為女真。女真民族興起於十二世紀，初興之時，或似僅為一東北部落，或有原係隋、唐兩代粟末靺鞨（即唐代號稱海東國之渤海）或是黑水靺鞨之說。姑且不論孰是孰非，從渤海之滅（契丹太祖阿保機天顯元年，後唐明宗天成元年，公元九二六），至女真阿骨打之興（阿骨打公然叛遼，率兵攻遼之寧江州，事在遼天祚帝天慶三年

，公元一一一三）將及二百年，女真民族由其西北黑龍江岸，南越松花江，而至松遼平原之安出虎水（阿爾楚哈河）旁，舊屬渤海國境內定居，應是可以確定的。他們在長久的時間內，孕育出強大的女真民族，經過了部落的兼併與臨近其他非女真民族間的長期戰爭，建立了金朝（註一）。當金之末葉，相傳有庫里雍順者，以愛新覺羅為姓，居於長白山之東南麓，此即滿洲，為女真之別部。

(二)、滿族歷史

女真完顏阿骨打起後，迅速消滅了契丹，並與宋對峙長達一百二十年。其首次入關建立的正統王朝，即金。金被蒙古滅亡後，女真本族分為海西，建州、野人三部，而建州至明代，又分為建州衛、建州左衛與建州右衛，而左衛乃為清之所出。左衛之設，始於肇祖孟特穆，明記載作孟哥帖木兒，子褚宴充善。褚宴充善第三子脫羅，清實錄名為錫寶齊命古。脫羅子名福滿，是即興祖。其第四子名覺昌安，明記載作叫場，是即景祖。覺昌安子塔克世，明記載作他失，是即顯祖。太祖努爾哈赤為塔克世長子。太宗皇太極為努爾哈赤之第八子（註二）。

努爾哈赤與其子皇太極在關外建立了二十八年的政權，之後皇太極便改女真為滿洲，近代滿族即是在清太祖努爾哈赤統一女真各部的基礎上形成的。清世祖順治元年（一六四四）滿族入主中原，建立「大清帝國」，歷二六八年方告顛覆。辛亥革命後，滿洲貴族喪失了統治全國人民的政治權力，也失去直接控

制滿族人民的勢力。從此滿族人民可自由入籍營主，改變了北京和關內駐防各地的滿族社會面貌。

今天，滿族歷史已掀開嶄新的一頁，他們在大陸滿族自治地方與幾乎遍佈全中國的廣闊土地上與各民族和睦相處，共創未來。

二、滿族的文化

(一)、語言文字

滿族語言，按形態結構分，屬粘著語類型；按系屬分，為阿爾泰語系，滿洲通古斯語族，滿語支。有清一代，所謂清語，即指滿語，所謂清文，即指滿文（註三）。滿洲初興之時，尚無文字，後藉蒙古字以創滿文。滿族的文字是音位文字類型，直款書寫，自左至右。萬曆二十七年（一五九九），清太祖努爾哈赤命大臣額爾德尼等仿照蒙古文字母製成滿文，初創滿文，並沒有克服蒙古文字中存在的問題，且尚有語音假借及字母混亂等現象，是所謂無圈點滿文或老滿文。天聰六年，達海奉命改進滿文，酌加圈點，增為十二字頭。經過達海改進的滿文，稱為有圈點滿文或新滿文。達海在統一字母形式的基礎上，加圈點及符號，使字母間假借問題得以解決，元音和輔音的音位亦準確地表示出來（註四）。

(二)、生活方式

1. 食：依徐夢莘《三朝北盟會編》卷三載：「其飯食：則以糜釀酒，以豆為醬，以半生米為飯，漬以蔥韭之屬，和而食之。食器無瓠陶，無碗筋，皆以木為盤。」「春夏之間，止用木盆注粥，隨人多寡，以長柄小木柶子數柄盛之，回環共食。」

佐粥肉味無多品，止以魚生（乾）獐生（乾），間用燒肉。冬亦冷飲，都以木櫟盛飯，木盤盛羹。下飯肉味，與下粥略同。「飲酒無算，用一杓子自上而下循環酌之。炙股烹脯，以肉和菜搗臼中，糜爛而進。」滿族人有自己的飲食特色，尤喜好吃粘食，據說因粘食耐餓，便於長時間外出征戰或從事漁獵活動之故（註五）。不過，近代以來，從事農業的人口，已佔總人口的百分之以上，偏僻的山區，農民亦從事採集人參、木耳、蘑菇等副業。

2. 衣：滿洲服裝最初在傳統的習俗下，准許隨從各人之便，大抵在清太祖天命初年，對服裝式樣與顏色等，曾加以規定（註六）。《三朝北盟會編》卷三載：「冬極寒多衣。雖得一鼠，亦櫛而藏之。皆以厚毛衣為衣，非入室不撤」。「人多衣布，俗好白衣，短而左衽。婦女辮髮盤髻，男子辮髮垂後。耳垂金銀，留腦後髮，以免絲繫之。富者以珠玉為飾，衣墨裘、細布、貂鼠、青鼠、狐貉之衣。貧者衣牛、馬、豬、羊、貓、犬、蛇、魚之皮。」又據宇文懋昭《大金國志》卷三十九載：「土產無桑葉，惟多織布，貴賤以布之粗細為別。至婦人衣白大襖子，約如男子道服。裳曰錦裙，去左右各闊二尺許。以鐵條為圈，裹以錦帛，上以單裙籠之」。「又以非皮不可禦寒，以無貧富皆服之。富人春夏多以紵綿紬為衫裳，亦間用細布。秋冬以貂鼠，青鼠狐貉衣，或羔皮為裘。貧者春夏並用布為衫裳，秋冬亦衣牛、馬、豬、羊、貓、犬、魚、蛇之皮，或獐、鹿皮為衫，褲襪皆以皮」。東北天寒，所以衣服種類相當複雜（註七）。

3. 住：典型的滿族住屋，一般多有兩間正房，門向南開，外屋有灶，裡屋北、西、南三面有炕（註八）。依〈金史世紀〉載：「黑水舊俗無室廬，負山水坎地，梁木其上，覆以土，夏則出隨水草以居；冬則入處其中。遷徙不常。獻祖（綏可）乃徙居古水（阿城縣一帶）耕墾樹藝，始有棟宇之制，人呼其地為『納葛里』，漢言居室也。」又據〈三朝北盟會編〉卷三載：「其俗依山谷而居，聯木為柵，屋高數尺，無瓦，覆以木板，或以草綢繆之。牆垣籬壁，率皆以木，門皆東向」。「環屋為土床，熾火其下，寢食起居其上，謂之炕，以取溫暖」。

4. 行：同上書載：「善騎馬，上下崖壁如飛，濟江不用舟楫。浮馬而渡」。「其道路，則無旅店，行者息於民家，主人初則拒之，不去，則為之具飲食而納之一。另有在冰上通行「爬犁」的運輸工具（註九）。

（三）、宗教信仰：

滿族系的宗教信仰，通常稱之為薩滿教，其實只是巫術而已，亦即屬多元崇拜的泛靈信仰（Shamanism）。薩滿這一詞稱，是西伯利亞土語中「巫」及「醫病的人」之意（註十）。目前入居內地的滿洲族人已淡忘薩滿信仰，頗多轉而信奉佛教，或基督教。

（四）、社會組織：

金代之女真民族原為生活在所謂「白山黑水」間之漁獵民族，其社會結構為部族社會。至元末明初經過分化與重組，女真社會已非純血緣的部族結構，即既非原始的民族制，亦非舊有之家長制，而是近於元代封建官僚制與部族酋長制之混合型

態。（註十一）

明初重組後之女真部族結構由最基本的家族，先組成許多家族的部落，再由大小不同之部落，進而組成部族。至明成祖靖難成功後之羈縻政策下，給女真民族制定了一套以部族集團為中心的「衛所制度」，因這種土官制度而導致女真民族社會成為「部族其表，官僚其實」的社會組織結構，然後其後又隨著政策的改變而有所變遷（註十二）。

貳、滿族的傳統服裝

一、滿族平民服裝

由於滿族的文化習俗，主要是承襲女真族而來的，因此僅管後來滿族的服裝深受漢人影響，卻仍然長期保存著女真族的特色，自然地反映出地處寒冷北方騎射民族的特性。

所謂平民服裝，指的是社會上一般階層的大眾平時穿著的衣服，以及官宦們日常的便服。早期滿族人因襲女真舊俗以及受蒙古影響的結果，有穿皮衣的習慣，因為他們久居塞外，氣候嚴寒，加上本身是騎射民族，擅常狩獵，對獵獲之物食其肉而衣其皮，乃為當然。富者秋冬以「貂鼠、青鼠、狐貉或羔皮等」，貧者就只能用「牛、馬、豬、羊、貓、犬、魚、蛇之皮或獐鹿、麋皮為褲為衫」。但是不分男女老少，皮衣確是早期滿族人民最主要的服裝材質，後來更應用於各種季節，產生各種樣式、顏色，遺留在官服制度與貴族階層裡。直到移居遼寧地區後，一般平民便改穿木棉衣了。

一般而言，滿族的男人外出多穿有馬蹄形長袖的袍褂，腰繫束帶，袍的特徵為：窄袖（有的帶箭袖）、圓領口、大襟、袍長

至膝下、下擺無開衩，它最大的優點是適應滿族騎射活動的需要(圖一)所謂“箭袖”，就是在狹窄的袖口前邊，接出一個平圓形的袖頭，一般最長徑為半尺，又因形似馬蹄，俗稱馬蹄袖。這種袖子是專為騎射時護手而設，入關之後，便漸漸退化，只作為行禮之時的禮服，或表現在官服之中。另外，與袍經常搭配穿著的是「馬褂」(圖二)，按滿族的習慣，這種對襟外褂是“身長及膝，袖長及肘，四面開楔”，由於身、袖較短，冬季可做成皮、棉，套在長袍外面，既不防礙騎射，又可禦寒，故稱之“馬褂”。至於女性，則穿衣擺兩側開叉的長袍，也就是旗袍的祖先。「旗袍」是滿族女子的傳統服裝，由於清太祖努爾哈赤把部族編入八旗下，所以滿人又叫旗人，而旗袍因此得名。滿族婦女們的長袍從前是袖口肥大，不收腰，下擺比肩寬，有點成喇叭形(圖三)。衣裳厚薄隨著季節有皮、棉、夾、單、紗之別，外加與男子相同的馬褂、背心等等，顏色與衣料都和穿著的人的身份有關，且比男性鮮豔。至於旗袍用寬袖變窄袖，由直統變緊身，則是後來的事情。

二、滿族官服

所謂官服，一般是指包括皇帝、后妃、王公大臣以及各級官員，為了維護秩序和鞏固統治地位，按章規定，藉以辨別等級的服飾。此處探討的滿族官服，其範圍界訂於自後金時期至有清一代，作一概略的界紹。

明萬歷四十四年(公元一六一六)，清太祖努爾哈赤在大抵結束統一女真各部的戰爭後，建立了大金。當時的錦鍛，布匹只有少數漢人在生產，建州地區亦不養蠶、植棉，因此對女真

人而言，布帛是十分昂貴的奇缺之物。努爾哈赤為了扭轉后金的劣勢，除了布告全國飼養家蠶、種植棉花外，更規定眾家貝勒一律穿著帶有披肩領的朝衣(圖四)，以別臣庶。這便是後金官服制度的開端。

披肩領又稱“大領”，是加在朝服領口之上的一種衣領。至於披肩領的賞賜，在當時是一種極高的禮遇，(清太祖高皇帝實錄)曾有記載(註十三)，從中可見披肩領的重要性。

隨著後金政權進入遼、瀋地區且逐漸擴大，以及大批明朝官員的投入，努爾哈赤效仿明朝官員的補服之制，定出了後金官員的補服制度。所謂“補服”，是指一種前後帶有補子的衣服。補子也叫“背胸”，有圓形或方形的，在補子上或織或繡或絲以固定的幾種鳥、獸的圖樣，是作為官員品級或職別的徽章。除了補服制度，努爾哈赤亦較系統的對後金的侍衛，護衛及良民等衣冠做了規定。

等到皇太極在位之時，紡織已得到發展，於是他先諭禮部貝勒說：「凡諸貝勒、大臣等，染貂裘為襖，緣闊披領及帽裝菊花頂者，概行禁止」。然後又對服裝的顏色，做了嚴格的規定，不許貝勒擅服黃緞及五爪龍等服。此外，他還明定了貝勒以上諸臣及其眷屬穿著官服的時間和場合，並加以飾東珠和寶石冠頂做為品秩標誌，為清朝入關前的官服制度，奠定了規模。(註十四)

有清一代，四時百官服裝及應用資料，既複雜又繁瑣。乾隆一朝，即令將所有制定的各式官服，一律按吉服、禮服、行服、常服並包括甲冑在內，繪制成圖，載入《會典》，至此清

官服制度大抵全部鼎成。其中袍褂是最主要的禮服，皇族宗室的長袍開四衩，百官開兩衩，開衩的袍服，在袖口裝有箭袖，不時袖口翻起，跪拜行禮時才放下。所有袍裝的繫腰帶，袍上所用紋樣，除帝后繡龍紋外(圖五)，王公大臣繡蟒，稱之蟒袍，以天藍為正色。至於袍服外所罩馬褂或坎肩，稱為外褂，分為天青、元青兩種。天青褂俗稱紅青褂，是常服，元青褂是素常服，以貂褂最為名貴。外褂的胸背正中各綴一塊補子，便是補掛，或稱補服(圖六)。由於補服上有各色紋樣，又名花衣，也稱為端罩，形式為對襟、平袖過肘、過膝長褂，上面的圖案與職位等級皆有相關。(註十五)

清代帝后冠服的規範與造型，方圓長短，數字的多寡奇偶，也有一定的象徵。婦女衣著承襲遼金時期的傳統，也受蒙古長袍的影響。早期偏於瘦長，袖口較小，配色典雅；後期的盛裝，長旗袍，大袖子，經常還加一琵琶襟短背心，上面重重疊疊加了好幾套花邊，宮中后妃的常服，幾乎已完全採用南方的式樣了。(註十六)

參、滿族服裝的特色與演變

一、滿族服裝的特色

由於滿族因襲了女真族的生活習俗，因此在穿衣打扮上，無論是結構或造型，都與明代以來的漢族服飾構成了明顯的差別，不但反映出其長久以來的民族風俗習慣，也充分展現它自己的特色。

首先，滿族人有穿皮衣的習慣。早期是因固於塞外，為防寒而穿，進關之後，在中原地區，隨著滿族社會地位和經濟條

件的改變，滿族的貴族階層對於皮衣的喜愛更是有增無減。他們不僅冬穿皮衣，連春秋兩季也穿，並以各種精美的絲綢、錦緞掛面，依著不同的季節時令更換厚薄長短不一的毛皮。有時雖不以皮為衣，卻特意將名貴的毛皮裁成窄條，縫在衣襟袖口作為裝飾，稱為“出鋒”。清朝官服制度中，上段所提到的補服便是滿族衣皮的遺風，它是按等級不同所著毛皮不同的規定做成，自皇帝到一般官員都有的禮服。

其次，滿族衣著中，最具有代表性的便是“袍子”，尤其是女性的旗袍。這種衣服在當時，不論男女老幼、春夏秋冬都離不開，四面開襟，帶有箭袖的長袍適合馬上活動，而清朝對箭袖在使用上的重視，也表現在官服之中，一直到清亡為止。由此可見，箭袖是其民族傳統的象徵之一。至於婦女的旗袍，堪稱滿族文化的菁華，寬袖的設計，則十分利於家務，居家時以藍布最為普遍。另外，還有一種顯示民族特點的袍子，稱為“缺襟”袍，是袍的有前襟缺一尺，它可以用紐扣聯在裡襟上，為的是騎馬方便。進關以後，這種袍子的樣式即被納入《大清會典》中，定為皇帝、親王、郡王等的行袍樣式。

總而言之，滿族人民的服裝普遍使用毛皮，並以長袍為主要款式，其中的箭袖與缺襟，是較明顯的特點。究其原因，不外與騎馬射獵與寒冷氣候有關。滿族的服裝特色，一方面反映出民族的生活環境、生活方式與經濟狀況，一方面也可看出各民族文化的相互影響。

二、滿族服裝的演變

滿族服裝的演變，是隨著社會發展及與漢人的交互影響而

逐漸造成，服裝中有明顯變遷的，大致上可從旗袍、馬褂，以及受漢族影響而穿的坎肩與裙子來看，茲分述如下：

1. 旗袍：滿族婦女的旗袍，最早與男人的十分相似，不同的地方是袖口較大及講究裝飾。入關後的旗袍，從四面開襟變為兩面或根本不留開襟，四面開襟的只被保留在官服或有身份的人袍子之上，一般也就不穿了。旗袍的下擺由寬大變為收斂，由斜線變成直線，旗袍的剪裁也愈顯合身貼腰；至於袖口則先變肥、再變瘦。清代中期曾時興過喇叭袖，袖口寬到一尺多，後來又幾乎穿到不容胳膊。但無論如何，改變的原則都在符合人們實際生活的需要，也因此旗袍才能歷久不衰，並獲得全國廣大婦女們的青睞。

2. 馬褂：馬褂是滿族男女騎馬時與長袍搭配的外褂，這種對襟式的外衣，自明代就有。在滿族進關之初，原本只在八旗士兵之間穿用，至康熙以後，雖然騎射之風漸衰，馬褂卻有所發展。八旗弟子為裝點門面、表示武勇，把它作成單、夾、紗、皮、棉，各季都穿，結果穿的人愈來愈多。雍正以後，庶民百姓都紛紛穿上，並且漸漸形成一種禮服性質，不論什麼年紀身份，做件馬褂套在袍子之外，便顯得彬彬有禮、得體大方，此種穿法還延至民國時期。

3. 坎肩：所謂“坎肩”，南方稱為背心（圖七），它並不是滿族原有的服裝，而是因為民族文化融合，由漢族的“半臂”演變而來。半臂的樣式始於隋朝，對襟、無領、無袖。清朝人不論男女老少，都對於坎肩十分重視，一方面因其方便，一方面具有裝飾作用，也因此在做工及資料上特別講究，樣式的變

化也多，如：琵琶襟。琵琶襟的大襟邊不到腋下，而是從第二個鈕扣的地方，直通向下，但不到底，下襟缺一小截。坎肩形式的服裝不論內搭或外單都很方便，這是它歷久不衰的原因。

4. 裙子：對於明末作為關外的滿族來說，即使是女子也同男子一般，以騎馬射箭為擅長，因此並無穿著裙子。一直到後金政權進入遼、瀋地區，才開始學習漢人婦女穿裙子。入關以後，受到外在條件及民族文化交流的影響，滿族婦女服裝的改變尤其明顯，裙子漸成清朝婦女的通用之裝，連宮中的皇太后、皇后及妃子們，都要在朝褂裡加上朝裙。由此可見當時裙子的普及，是沒有年齡與身份之分的。

當時的裙子，無論褶裙、斜裙，一律縫成簡式，套在腰間。晚清以來，婦女的上衣和裙子都相應漸漸縮短，衣長至膝，裙子也在腳脖以上，至辛亥革命後，衣裙的長短變化更大，特別是那些知識婦女的圓翹小襖，配上石膏色長褶裙，顯得清秀淡雅，端莊大方，十分好看。（註十七）

肆、滿族服裝對中國文化的貢獻

一、官服

漢唐衣冠的特徵是廣博舒服，相較之下女真人的官服則顯得小袖短衫，但當女真人接觸了漢族文化發展便逐漸效仿漢族衣冠。當女真使者到臨安謁見南宋皇帝時，已是內著女真式小袖齊膝短衫、外罩宋式大袖寬袍。金章宗定都燕京後，開始採用宋朝官服制度，女真官吏改穿宋式袍服，這是悠久博大的文化融合四鄰民族的顯著例子（註十八）。

由於官服制度，在我國已有幾千年的歷史，雖然各個朝代

不斷更替變換，但是，在作為一種鞏固統治秩序的典章制度而言，卻始終互相因襲流傳，直到最後一個封建王朝——清朝。也因此，當我們提起中國官服時往往指得是“清代的官服”。它不但是我國歷代官服的延續及大成，也帶著從後金到大清，從奴隸制到封建的變革色彩。

由上可知，滿族官服融合影響了中國的官服制度。舉例來說，清朝的補服制度，便是由明朝官員的補服之制而來。而皇太極為要“陶鎔滿漢、招徠遠人”、“團結滿漢，以示一體”，更明顯接受了漢族傳統的封建文化，吸收到後金的官服制度之內，像是嚴格規定官服顏色便是。此外，還有滿族沿用了元代寶石鑲嵌皇帝冠頂的做法而有所創新，使其成為清代官服中最具特色的標誌，這些都是滿族在官服上繼往開來的表現。

綜上而論，滿族官服對中國文化的貢獻，可從以下三點做一總結：首先，就意願上來，滿族可說是歷代以來，外來民族入主中原中最願意學習、保留漢人服飾與典章制度的一群，他們不但吸收了漢人的官服制度，更豐富了中國官服的文化內涵，記錄了漢滿民族間相互影響的歷史軌跡。其次，就時間上而言，由於滿族統治中國的時間很長，因此更能長時間影響、並定出詳細的典章服裝，使我國的官服制度更趨完備。最後，我們可以說，任何一種典章制度，包括官服，都離不開社會政治制度對它的影響，清朝的官服制度整合反映了當時社會政治文化，而成為中國官服的重要代表。

二、旗袍

女式旗袍，是滿族服飾文化的菁華，也是由滿族創制、進

而被全世界公認為中國的標準代表女裝。因此若說滿族服裝對中國文化最大的貢獻就是旗袍，一點也不為過。就連外國女子也常藉由穿著旗袍來領會東方風格的美，由此可見旗袍在中國服裝中的代表性與重要性。

然而，旗袍雖是由滿族引進中原，但它的式樣與裝飾，卻也是隨著社會的發展與民族的交流而逐漸演變的，其中不但明顯反映了民族間交往所產生的文化滲透現象，更是因為旗袍本身的愈變愈適穿、美觀，才會為廣大婦女深深喜愛，並且歷久不衰。

因此，我們可將旗袍對中國文化的貢獻歸納如下：一、它統合了中國各民族婦女的喜愛，為中國女裝找到一個完美的歸宿。二、它襯托展現了屬於中國婦女特有的秀美體態與端莊大方，並將之發揚光大，成為中國女性美的象徵與服裝代表。三、旗袍提昇了中國女性服裝的知名度，且增進了中國服飾文化的水準，為此，我們是應當感謝滿族的，因為這是他們在中國服裝發展上的一大貢獻。

三、其它

順治初入關定鼎中原之後，頗具政治遠見的清朝統治者，為了鞏固其統治地位，強制全國人民一律遵法易服，以滿族長期騎射生活所形成的旗袍、馬褂、箭袖等等來代替漢族自古以來寬袍大袖的傳統裝束。於是，人民的衣著服裝，在一二年內便產生了急遽的變化，堪稱一次全國性的服裝大改革。雖然這樣的改革是出於強權，但從實際生活來看，卻有著很大程度的可取之處，也因此滿族服裝才能為漢族所接受，直接影響了我

國近代、現代服裝的演變和發展。

值得一提的是，雖然在近三百年來清代服裝的演變中，受到漢族服裝極大的影響，也吸收了漢人服裝的可取之處，但是卻從來沒有離開過滿式衣冠的基本結構和風格。換句話說，在我國服裝的發展史中，滿族不但注入了他們的服裝藍本，更積極推動著中國服裝的發展，結合了國人的認同，促進對各民族間的文化交流產生貢獻。

因此，我們不能不說，滿族服裝的地位在鞏固中國服裝文化中之崇高的，他們將其服裝的特色與優點，貢獻到中國的服飾文化之中，經過了繼承、改造、創新，為中華民族的服裝，開拓了新的境界，顯現出獨特的風采，造成了悠久長遠的影響。

結語

我國歷來便是一個國家，每個民族都有其珍貴的文化資產，為他們共同的祖國做出了各自的貢獻，當然滿族也不例外。本文前二部份，即是以滿族歷史文化為導言，做為探討其服裝的背景資料，第二、三部份則將滿族平民與官員的，取其要點加以介紹，進而於最後一章歸結出滿族服裝對中國文化的貢獻何在，以彰顯其重要地位。

在完成此文之後，我們對於滿族人民的歷史文化，服裝特點以及各民族間交互影響的過程有了較清楚的認識，也不禁對廣大的中國包羅萬象各民族的特色感到敬佩，尤其是滿族女性所稱的旗袍。事實上一般人在提到“中國文化”時，時常忽略了中國少數民族文化，而以漢族文化為中國文化的全部，這是

極大的疏失。透過了本文，我深深相信，五十五個少數民族無論在過去、現在、未來，都是中國文化不可分割的一部分，且具有其獨特的性質及重要的地位，不容我們忽視，且值得尊重。

（本文作者係輔仁大學中文學系學士）

附註：

註一、參考李學智著：明代女真民族史之研究（一）明初女真民族之來源與分佈，台北，政治大學邊政研究所年報5期，頁十五—十六。

註二、參考凌純聲等著：邊疆文化論集（一）頁一一五，台北，中華文化出版事業委員會，民四十四年七月。

註三、參考莊吉發著：第三章第二節滿族，頁七一，中華民國史民族志（初稿），台北，國史館，民八十四年三月。

註四、見季永海、劉景憲、屈六生著：滿語語法，北京，民族出版社，一九八六年五月。

註五、參考關紀新主編：中國滿族，頁四十，北京，中央民族學院出版社，一九九三年九月。

註六、參考凌純聲等著：邊疆文化論集（一），頁一二〇，台中，中華文化出版事業委員會，民四十四年七月。

註七、參考林恩顯著：邊政通論，頁三一〇—三一，台北，華泰書局，民七十八年二月。

註八、參考莊吉發著：第三章第二節滿族，頁七七，中華民國史民族志（初稿），台北，國史館，民八四年三月。

註九、參考林恩顯著：邊政通論，頁三一，台北，華泰書局，民七八年二月。

註十、參考胡耐安編著：邊疆民族志，頁四五，台北，蒙藏委員會，民五九年一月。

註十一、參考李學智著：女真（滿洲）民族社會組織的研究（一）元末明初女真重祖後之社會結構，台北，政大邊研所年報十三期頁一四二，民七一年九月。

註十二、參考李學智著：女真（滿洲）民族社會組織的研究（二）析論明代初期女真民族社會組織形態之演變與經過，台北，政大邊研所年報十四期頁九三—一二二，民七二年十月。

註十三、在〈清太祖高皇帝實錄〉中，曾記載天命十年春正月，努爾哈赤為表示“親敬之禮”，特把宗室中的兩個兄長科珠扈、枯星阿迎至宮中，共賀元旦，以報此二人“昔日惟以朕憂”之情。當命后妃們“行家人禮”後，“將還賜兩兄景錦繡披肩領”。

註十四、參考王雲英著：清代滿族服飾第三章，清代的官服制度，遼寧民族出版社，一九八五年十二月。

註十五、參考同註十四。

註十六、莊吉發著：清史拾遺，頁二九五，台北，台灣學生書

局，民八一年三月。

註十七、參考王雲英著：清代滿族服飾頁三〇—三八，清代的官服制度，遼寧民族出版社，一九八五年十二月。

註十八、參考莊吉發著，清史拾遺，頁二八二，台北，台灣學生書局，民八一年三月。

參考書目

- 一、莊雲英著：清代滿族服飾，遼寧民族出版社，一九八五年十二月。
- 二、王榕生著：中國服飾，台北，中國廣播月刊，民國七三年。
- 三、李學智著：女真（滿族）民族社會組織的研究（一）元末明初女真民族重祖後之社會結構，台北政治大學邊政研究所年報十三期，民七一年九月。
- 四、李學智著：女真（滿族）民族社會組織的研究（二）析論明代初期女真民族社會組織形態之演變與經過，台北，政大邊政研究所年報十四期，民七二年十月。
- 五、李學智著：明代女真民族史之研究（一）明初女真民族之來源與分佈，台北，政治大學邊政研究所年報十五期，民七三年十月。
- 六、李應強著：中國服飾流行之遞變，台北，藝術評論，民八

○年十月。

七、林恩顯著：邊政通論，台北，華泰書局，民七八年二月。

八、林淑心著：綜論滿族服飾的特色，台北，國立歷史博物館刊，民八四年四月。

九、周洵、高春明著：中國服飾五千年，邯鄲出版社，民七六年。

十、胡耐安編著：邊疆民族志，台北，蒙藏委員會，民五九年十一月。

十一、莊吉發著：清史拾遺，台北，台灣學生書局，民八一年三月初版。

十二、莊吉發著：中華民國民族志(初稿)，第三章，通古斯族系，台北，國史館，民八四年三月。

十三、夏元瑜著：清代的女子服裝，台北，皇冠月刊，民六六年。

十四、徐萬邦、郝慶富著：中國少數民族文化通論，北京，中央民族大學出版社，一九九六年三月。

十五、凌純聲等著：邊疆文化論集(一)，台北，中華文化出版事業委員會，民四三年七月。

十六、劉深著：滿族服裝簡介(一)，滿族文化第二四期，台北，

中華民國滿族協會，民八七年十二月。

十七、慧妍雅集統籌、馮漢紀攝影、區賢浩設計、黃邦傑撰文：中國少數民族服飾，香港，中華商務聯合印刷，一九八五年三月十五日。

十八、關紀新主編：中國滿族，北京，中央民族學院出版社，一九九三年九月。

圖片說明

(圖一)清代滿族男裝(影印自關紀新主編《中國滿族》頁四十五)

(圖二)長袖馬褂(影印自王雲英《清代滿族服飾》頁三十三)

(圖三)滿族女裝：有領旗袍(影印自《中國少數民族服飾》頁六十三)

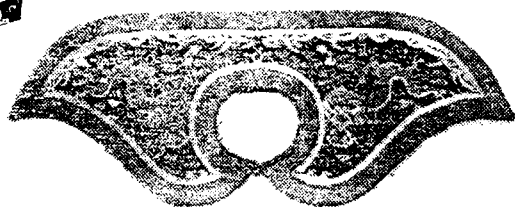
(圖四)披肩領(影印自王雲英《清代滿族服飾》頁六十)

(圖五)滿清王服，上繡龍形圖案(影印自《中國少數民族服飾》頁五十九)

(圖六)清代皇帝貂皮端罩(影印自《清代滿族服飾》圖2)

(圖七)無袖背心(影印自《中國少數民族服飾》頁六十二)

圖四



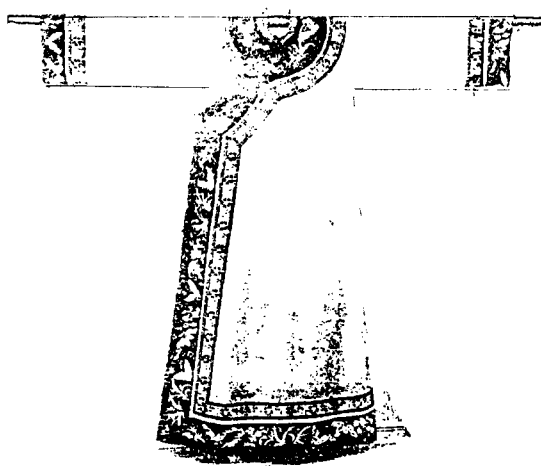
圖一



圖二



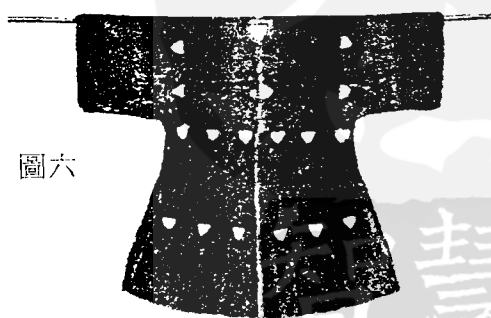
圖三



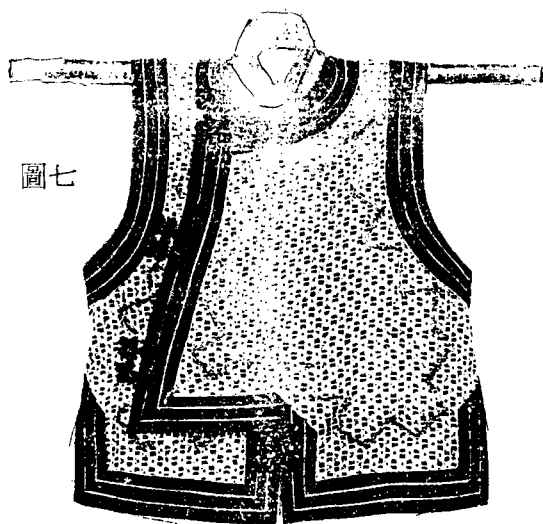
圖五



圖六



圖七



甘肅藏族風俗文化(下)

嘉古乃·桑杰

接著正式舉行婚禮，新人雙雙向佛像和父母行跪拜禮。然後新娘手捧一杯用哈達裹著的奶茶向公婆敬獻，以表示美滿幸福生活的開始。禮畢，男女老少圍坐在擺滿美酒佳餚的一排排炕桌邊歡宴。席間，男女歌手對唱酒曲，一曲方罷，一歌又起，賓主頻頻敬酒，並用生動的比喻、詼諧的言語，互致婚禮祝詞；隨後再舉行由娘家人給新郎送腰帶的儀式。酒曲對唱至深夜時，年輕人向長輩提出唱情歌的要求，得到允許後，男女青年就開始對唱情歌。此時老人們和有近親關係的人要離座迴避。情歌往往唱到天亮，青年們才盡情而散。有的地方在迎新會上只唱酒曲，不准唱情歌。有時婚前若女方父母不同意，而男方又要堅持迎娶，女方可暫時逃離私奔，待其父母同意時再舉行婚禮，但男方需送女方父母各二頭牛，家庭其他成員各一只羊。牧區娶妻結婚，通常都受取彩禮，其數不一，視家庭經濟條件而定。一般是送女方一件皮襖、一件羔筒皮襟邊鑲有水獺皮的「擦日」和一個「切瑪」（繫在腰間形似桃狀，內鑲珊瑚若干的銀飾物，價值不等，最好的上萬元）。有些地方以送牛羊為彩禮和嫁妝。新娘與新郎在舉行婚禮的當天晚上不同房。第二天新娘在伴娘陪同下回門，過數日或月餘，男方再請喇嘛擇吉日，接新娘回婆家，這才正式過夫妻生活。在婆家住上數日或月餘，新娘又回娘家。過年過節時再回婆家住上數日，如此往復，至生了小孩才正式過穩定的家庭生活。也有個別新娘過門後就在男家過穩定生活的。

農區藏族的婚姻習俗有別於牧區。除少數地方外，一般都要請媒人去女方家提親。媒人提親通常要登門二次，第一次是試探

性的，去時拿一銅壺青稞酒，壺頸繫一條哈達或紅布帶以示吉祥。待媒人走後，女方父母即召集親屬商議是否應允這門親事。

若同意就將壺裡的酒倒出，並將空壺退還媒人，否則將酒原封不動送還。有些地方將酒當場喝掉或退酒，當即表示答應或拒絕親事，送部縣上送一帶不請媒人提親，而由男方叔伯兄長中選一合適人直接提酒問親。到第二次提酒時，雙方即商議具體的婚禮日期，時間只是大概的，具體的日期要到寺院請喇嘛卜算吉日決定。此時，女方父母會表示給女兒多少禮物及嫁妝，進提出聘禮。男方則根據女方陪嫁的多少，答應給女方多少聘禮。從訂親到結婚，一般約需一年時間。新娘的嫁妝與男方的聘禮，因地而異，差別甚大。如送部縣上送一帶，新娘身上的全套衣服及首飾、耳飾、手鐲、戒指等，均由女家陪送。陪嫁品中最主要的一件外衣，藏語稱「庫多」，繫腰上下連在一起，袖短而寬。繫腰以下分為三片襟，後部及左右各一片，前無襟片，衣領及襟邊繡綴色彩鮮明的花紋花邊。「庫多」自穿日起即是訂婚及已婚的象徵。而送部縣洛大一帶及卓尼、舟曲、臨潭等地，新娘的衣物及裝飾品均由男方準備。除衣飾品外，男方還要送女方一頭豬、燻豬肉七八塊、大磚茶數塊、銅鍋一兩口。較富裕的家庭還送一頭牛，也有送糧食、布料或現金作聘禮的。結婚之前，新娘都要舉行「上頭」或「梳頭」儀式，即改變髮型，將飾物全部佩戴起來。卓尼、舟曲等地出嫁女子的嫁衣布料單薄而色彩鮮艷，多用棉布、綢緞或條絨等。一般穿單衣、夾衣或棉衣，均外罩右衽大襟長布袍。婚禮上新娘裝飾一新，新郎亦著意裝扮，一般著長短大襟

右衽藏袍，綠綢或白綢襯衣，穿藍或黑褲。袍服下擺綴黑絨絨邊。袖口、右衽、高領包鑲豹皮五寸寬邊。繫絲腰戴狐皮帽，穿皮靴，腰佩長劍或刀，戴金、銀戒指。送部一帶新郎還佩「嘎務」。洮送藏族婚禮，一般以女方為主。尤其是送部中部一帶，婚禮當天新郎可以不露面，也不打扮，像平日一樣放牧幹活，也可出門訪友，婚禮由其親屬主持操辦，送親迎親儀式，各地有同有異。相同的是各地都有哭嫁習俗，唱《哭嫁歌》，卓尼稱為「打巴歐」。送親人員均以女方父兄及親屬為主，到男家時都尊稱為「阿舅」，受到特別優待。送親人員多為女性，迎親則以男子為主，除扶新娘下馬、下車、進屋等儀式由女性充當外，其餘均由男性完成。在婚禮中雙方均請有名的說唱家若干名，相互對歌問答，增強喜慶氣氛。對歌的內容相當豐富，除婚禮歌、宴席曲、敬酒歌外，諸如天地的形成，萬物的來歷及古今歷史、神話傳說、宗教故事、部落英雄等，均可涉及。對歌鬥酒，一般過三晝夜方才結束。在婚禮上說家和唱家，各司其職，但大部分地區一身二任。卓尼地區稱婚禮上請的說唱家為「什巴」，有的地方稱為「魯哇」。新娘出嫁或騎驢馬，或坐牛車，也有步行的。舉行婚禮時，一般都請高僧喇嘛誦經祝福。參加婚禮的親朋好友及近鄰，多以攬酒為禮，飲酒對歌，且歌且舞，熱鬧非凡。

有些地方的送親迎親儀式比較特殊。送親的人天不亮就出發，男方家則於頭一天就在新娘經過的路上設置三道木柵欄，村外一道由男女兒童守護；村中一道由中青年人把守；婆家門道口由老年人守護。過第一柵門時，將事先準備好的火灰、清油、屋塵灰等摻水一起潑向送親人，並高聲吶喊，意即驅除新娘帶的邪氣。送親人早有準備，每人均帶有防護用具。待女方的說唱家前去求情告饒後才可放行。到第二道柵門時，守護人即問來客，稱「

盤歌」，送親人逐一回答。之後女方又向男方敬酒，敬酒時龍碗邊上均抹三點酥油，以示吉祥。而後撤開柵門將送親隊伍放行。

到男方家時，大門緊閉，裡面的說唱家又開始盤問，其內容主要是村寨、部落、民族、家族等歷史，歌詞富有極強的誇張性。女方一一對答後，大門方開，眾人擁出熱情迎接新娘及送親人。接著入席，並繼續盤歌。送親人須將所盤問的內容逐一回答，否則將受到嘲笑譏諷，感到不光彩。席間，男方除盤歌和對新娘及送親人說唱讚詞外，還跳地方傳統舞，送部一帶跳《送路舞》，舟曲跳《羅羅舞》，卓尼地區跳《阿加舞》及《桑蓋舞》，喜慶氣氛極濃。婚禮的第二天，新娘及送親人員由新郎父母或親屬中一位長輩陪同，挨家挨戶造親訪友，以示日後得到照顧。所訪各家均備果品及酒肉以示歡迎，並給新娘贈送頭巾、繡花鞋，扎褲腿用的絲絨及哈達等，新娘在婆家期間與新郎暫不同房，至第五天新娘及送親人回娘家，此時男方則選對等的人數相送，其形式與送親的形式相仿。新娘在娘家住數日或數月，甚至一年時，方選擇吉日回婆家，卓尼縣洮硯、柏林、藏巴哇地區的藏族新娘隨送親隊伍回娘家後，不論何時舉行的婚禮，均等到當年農曆臘月二十四日，由父母送回婆家，始正式成為男方家的一員。新娘回婆家時通常要背一背斗，裝些小件勞動用具及少量酒肉等禮品；有些地方則準備一桶清水放在大門口，由新娘背進，意在忌諱新娘空手進門，至此，婚禮儀程全部結束，夫妻開始一起生活。

搶婚是藏族的又一種婚俗，搶婚的對象大都是男女熱戀同意成婚，由於得不到女方父母的允許，男方便約三五伙伴，晚上在女方家的門口或帳篷柱上掛上一條哈達，悄悄將姑娘領走，第二天清晨托媒人到女方家求婚，待女方父母答應後，再舉行婚禮。有些地區姑娘年齡偏大，也有搶娶成婚的；離異與喪夫者亦屬搶

婚之列；男方一廂情願，女方不願意也常發生搶婚現象。搶婚可提高女方地位，光耀門第，因而往往是經雙方商議後，擇吉日進行搶娶，這種搶婚在人們的觀念中是合意的，無人非議。有些帶有原始強迫性的搶婚習俗，現已逐漸不復存在。

入贅婚是藏族中常見的一種婚姻形式。有一些家庭，女兒相中對象後，便托媒人說親，經雙方父母同意，即招為女婿。入贅男子在財產繼承上與女子權利平等。藏族認為「嫁」與「贅」都一樣，沒有貴賤之分，女婿照樣可以頂立門戶，繼承財產，養老送終。因而不論在家庭和社會上，入贅都得到尊重，不受任何歧視。入贅婚俗在牧區比較盛行，相對而言，農區較少。

甘肅藏族的婚姻家庭形式，以一夫一妻制為主，同時也存在少數一妻多夫和一夫多妻的現象。

一夫一妻制是藏族社會最普遍的婚姻家庭形式。藏族家庭中多數是給長子娶妻或幼女招贅，有的家庭則給最小的兒子娶妻或給長女入贅，他們是家庭的直接繼承人。其他子女或娶妻，或他嫁、贅婿，均另立門戶組成新的家庭，還有的則出家為僧。在家庭內以男子為主，享有財產支配權。男子主要從事放牧等生產勞動和參加社會活動。女的主要操持家務及田間勞動，是家庭的主要勞動力。在藏族家庭內，遇事很少由一人獨斷，一般都是由家庭主要成員商量議決。

一妻多夫制家庭，主要是兄弟共妻或朋友共妻，也有多夫同贅一女的。在這類家庭中，妻子所處地位一般較高，往往能受到全家人的尊敬。兄弟共妻，一般是長兄先結婚，其弟成年後與兄長共妻，所生子女以長兄為父，認兄長之弟為叔。朋友共妻，一般是這家主人已婚與朋友共妻仍以主人為家長，所生子女以家長為父，以父的朋友為叔，其子女的地位平等。一妻多夫制過去主

要存在於牧區，農區較少見。

一夫多妻，主要存在於社會上層和富裕家庭，為數不多，且大都為不嚴格的事實婚姻。過去有些藏族家庭因勞動力少，或前妻不育，因而再娶，形成一夫多妻；還有的姐妹感情深厚，妹妹不願出嫁，姐姐招婿，妹妹成年後與之共夫，成為事實上的多妻制家庭。這種婚姻家庭以姐姐為主，其所生子女稱父為「阿爸」，妹生子女稱父為「阿果」（叔叔），這些子女的地位平等，在社會上亦不受歧視。

藏族家庭除少數上層和富戶人口較多外，一般規模較小。父親是全家的支配者，安排生產生活，決定子女婚嫁，財產也按父系繼承，出家子女無財產繼承權。甘肅農區藏族很少有分家的，無論子女多少，只由其中一個繼承家業，其餘或入寺為僧，或入贅招婿，有的則另立門戶；在牧區，子女生下來即享有家中財產的一份，按人口平均，子女各占一份，父母占兩份。子女多的家庭，除入寺為僧和出家、入贅者外，其餘均可分得一份財產，另立門戶。女兒出嫁雖不能帶走全部份額財產，但可從中拿一部分作陪嫁。母親頭飾不論價值多少，均由女兒繼承。非婚子女不受歧視，在家中享有平等的權利。

藏族每一家庭都有房名。藏族有姓氏，但較少使用，多數家庭則以房名代姓氏，世代相傳。歷史上，土司、土官和部落頭人一般以其領地之名為房名，以顯示其特殊地位。甘肅藏族在嬰兒出生後，一般都請喇嘛或老人取名，名字多用吉祥詞。不少名字帶有宗教色彩，有的則以孩子出生時其父母親的歲數取名，還有的則以自然物取名。藏族由於同名的較多，為了便於區別，呼名時一般加房名，寨名等，與名字一起稱呼。甘肅農區藏族一般都取有漢姓。其姓氏多為宋、明王朝所賜，如卓尼的包姓、楊姓等



邊政協會理事長阿不都拉(維吾爾族)到會致詞



蒙藏會高孔廉委員長到會致詞。



邊政協會理事長阿不都拉(中)與與會學者寒暄



蒙藏會高孔廉委員長(左)與與會學者寒暄



扎奇斯欽教授(蒙古族)致謝詞



蒙藏會劉學鈞主任秘書向與會學者簡報



學術會議

辦單位：中國邊政協會 1999. 5. 28



蒙藏

主辦單位：蒙藏委員會



與會學者(右起)劉學銑、阿不都拉、蕭啓慶



蒙藏會高孔廉委員長於晚宴前致詞



本刊工作人員(右起)馬普東、林恩顯、劉學銑在會場外合影



Georgy Kara 教授(左)等與會學者專家聽取簡報



蒙古學專家(右起)Morris Rossabi(美國)及
Georgy Kara(匈牙利)



與會學者(右起)吳儀、蕭金松、馮明珠

。天祝地區藏族的漢姓則多取自「措哇」或地名，如瑪琪措哇人的姓馬，朵倉措哇的人取姓朵，莫科措哇的人由於「莫」藏語為青色之意，便取諧音秦為姓，瓦撒措哇的「瓦」藏語為黃牛之意，便以牛為姓。

近來隨著經濟、文化和社會的發展與進步，甘肅藏族在婚姻家庭方面已逐步有所變化，特別是婚姻方面的一些陳規陋俗廢棄，具有民族特色的優良傳統得到繼承和發揚，並日益與現代文明相結合，顯得更為健康完美。

三、甘肅藏族之喪葬

甘肅藏族的喪葬習俗不一，各地差別較大。葬法有天葬、火葬、土葬、水葬及塔葬等多種，而以天葬、火葬較為普遍。

在牧區和一些半農半牧區，大都實行天葬。喪葬習俗大同小異，在人即將斷氣時，便安放好其位置，便頭向西腳朝東，並把睡地收拾乾淨，準備好兩盞酥油燈。人斷氣後，屍體就不能再移動，隨即點燃酥油燈，並保持七晝夜不滅（富裕人家有的點燈四十九天）。而後用一條帶子或繩子按一定規矩將屍體捆成坐化模樣，再用衣物遮蓋，在家中停放數日後殯葬，（一般是夏天只停放兩三天，冬天可延至七天）。送葬的日期要請高僧喇嘛卜算而定，送葬前夕，用棍棒支紮好盛屍的筐架，並準備好次日需用的淨水、糖果及針線等物。殯葬之日藏語稱「嘎爾瑪」。送葬於拂曉前啟程，親友及全村男女都參加，即使與死者生前有怨隙也必到場送殯。死者家屬除男生小輩外均不去天葬場，誦經僧人也不去，只由同村男子們護送至天葬場。牧區和距天葬場較遠的，出殯用牛或馬馱送。天葬場一般是固定的，多選在深溝旁較高的平台上或高山上，面積方圓約丈餘。到達葬場先舉行煨桑儀式，隨

即將屍體讓鷹鷂啄食，若屍體很快被吃淨，則認為死者生前有德和來世光明；否則就視為生前有願未償或作惡所致，須再請喇嘛念經超度。葬畢，當場燒掉盛屍用的筐架，送葬者用清水洗手（動手操作者則用加奶的水洗手），再用柏樹枝往身上拍掃或熏燃，然後清掃天葬場。送葬者回村後，離死者家門口不遠處，須再次洗手，然後進入屋內，辦喪家給每人送一份食物以表謝意，並招待午餐，吃用大米、肉丁、酥油、白糖等混合煮成的粥，藏語稱「饒賽」。至此喪事即告結束。對於在外地死亡者，不得將屍體送回家門內，只在家門口支起帳篷停放遺體，一兩天後即出殯進行天葬，對於夭折孩童則扔至大河或天葬場，不舉行任何葬儀。

舟曲、迭部和天祝大部、卓尼洮河沿岸一帶及隴南地區的藏族，大都實行火葬。具體葬俗，各地又有所不同。在舟曲，當病人將要斷氣時，家屬必須告訴本氏族，本族成員聞訊後則前去幫助料理喪事。人亡後，在未僵硬前即將屍體固定捆成蹲坐式，用棉花蘸上香柏枝水擦洗死者全身，將其嘴和眼睛輕輕合攏。死者若是男性，要剃淨頭髮；若是女性，則還要重新梳頭編髮。然後請來本教祭司「本布」占卦，算入殮時辰。若當天不能入殮，則將死者順炕角靠坐，用白布掩蓋，不讓人看見；若當天能入殮，則抬來棺轎至炕前，將屍體放於棺內小木凳上。再移至正堂，由本教祭司「本布」和「拉斯」分別煨桑點燈，裝飾棺轎，然後祭奠。祭奠時間，少則三天，多則七天，必是單數。祭奠期間，每天晚上全村青壯男子均前往守靈。送葬時間和火化地點都由「本布」占卦確定。送殯一般在上午進行，屆時由眾男子將棺轎捆在兩根椽木上，抬至火化場，再將棺轎置放在用土坯或磚塊臨時壘起的高約四五十公分見方塔座上，隨即由喇嘛和「本布」誦經行

法事，眾人則在棺轎四周放置柏木或油松。點火後，死者家屬和大部分送葬則返回，一般只留下有經驗的人繼續加柴火化。若燒化乾淨俐落，視為吉利；否則認為不吉利，得再請「本布」行法事。火化當天下午，即行撿骨入墓儀式。在喇嘛、「本布」主持下，先撿骨置於高寬均約二十公分左右的骨灰匣裡，再由長子端至本氏族公墓入葬，其時均有喇嘛誦經，「本布」亦行法事。人亡後每七天祭奠一次，稱「一七」、「二七」，一般祭至「七七」，爾後行「周年祭」，和清明節祭。在迭部等地，人亡後，將其捆縛成胎兒形，置於房屋正堂鋪設的麥草或砂堆上。火葬時期、停屍時間、死者面向，乃至進山砍伐火化木材的方位，均由僧人卜算確定，而火化場則是男女分別固定的。火化時，按死者的年齡大小，取不同的柴數，疊成「井」字形，高約兩米的柴堆，將死者按算的方位放置其上，由活佛在死者面向前畫一死生圖，邊祈禱邊燒紙錢，死者親屬在旁哭送，同時由死者的生前好友簡單介紹其生平事跡。屍體火化完後一般就地處理，沒有掃墓習俗。唯下迭臘子口、洛大一帶於死者火化後，將骨灰裝在木匣內埋入選好的墓地，逢年或清明節進行祭奠活動。出葬一般都在日落或早晨進行，全村每家門口都點一堆火，以示避邪。在卓尼藏巴哇地區，人剛嚙氣即用白布條將屍體捆縛成屈膝蹲式，狀似胎兒，雙手交叉，若是年老者則置手於胸前，年輕人則置於腦後，再依次放入白布袋和瓦房狀轎棺中，停放在正堂中間，藏語稱「貢」。屍體停放一般是三至七天，有的在冬天停放十數天，最長可達二十一天。在此期間，均請喇嘛到家念經超度。出葬前在離村約兩公里處用土坯砌一座高約六尺、直徑約三尺的圓形火化爐，藏語稱「殯嘎」。火化一般在接近黃昏時進行。火化後第二天清晨，死者的直系親屬去收撿骨灰，將其裝入骨灰木匣由長子抱回

家，再請喇嘛卜算吉日埋入祖墳，有的則先置於村莊附近的土洞或石崖下存放數月乃至數年，還有的則不做木匣而將骨灰裝進小白布袋中，存放在家中暗房裡，以後請喇嘛擇吉日入祖墳。而因意外事故非正常死亡，年齡不到三十歲者，火化後骨灰不入祖墳，另行埋葬。此外，隴南地區和天祝大部分藏族，也實行火葬，葬法均大同小異。

水葬，主要是瑪曲部分藏族部落採用。其葬法有固定的水葬區域，即人死後將屍體用氈裹捆，投入固定的水域。本世紀六〇年代後，這一葬式逐漸減少，現已基本廢棄。

土葬，是藏族最古老的一種葬法，仍為卓尼、臨潭、天祝等部分藏族採用。土葬時，先將屍體按規定裹好，再埋在掘好的墓穴內。有的地方用棺材，有的則不用棺材。棺材分轎棺和臥棺兩種。墳墓上有的澆石灰水，有的堆積白色石頭，以示吉祥，在舟曲一些地方，還有實行「寄棺葬」的。「寄棺葬」是夫妻中一人亡故，殮棺後暫存放在崖邊、地頭或路口，不掘墓穴，將棺木放在地上，上面用石塊壓實，待另一方亡故後，再合墓安葬。

塔葬，只限用於大活佛和高僧喇嘛，即用香料處理遺體後，存放於金質或銀質的塔內保存供奉。也有的活佛高僧圓寂後，將其火化後骨灰收藏起來，建塔閣保存，以作永久紀念。

四、甘肅藏族之節日

甘肅藏族的節日，一般帶有較濃的宗教色彩，而隨著社會的發展，娛樂成分也越來越多。主要節日有春節、四月佛月節、十月燃燈節、插節節「香浪」節等。此外，還有一些地區性的節日，如採花節、賽馬節、「曼拉」節等。

洛薩節的「洛薩」藏語意為新年即春節（藏曆與夏曆即漢農

曆基本相同，日序有時相差一天，藏曆年與春節基本同時，甘肅藏族過年多在春節）。每到春節前，人們趕製衣服，臘月十九前後，藏族牧民要抖去帳篷上的煙塵土，農民要清掃房屋庭院，粉刷牆壁，張貼年畫，把這天的大掃除看作是「送瘟神」。臘月二十四日，家家泥抹鍋灶，清洗灶具。接著準備酒肉、糕點、糖果等。除夕之夜全家人歡聚一堂，吃「除夕飯」，認為吃的越多越好，它預示新的一年裡過上更美好的生活。是夜家家燈火通明，鞭炮聲此起彼落，歌聲不斷，有的通宵不眠。初一日，家家煨桑，在佛龕前點燃酥油或清油燈，供奉各種麵點、青稞酒及其他食品，有的還供染色的青稞、大米等，以祈新的一年豐收。男女老少都著新裝，兒孫們向老人依次叩頭拜年。老人則整裝安坐，等待前來拜年的人。每走進一家，先向老人及長輩說「新年好」。老人亦回應新年好。接著小輩們向長者叩拜敬酒；長者為晚輩們贈吉祥如意、人畜兩旺之類的祝願詞，賜坐賞酒，表示感謝。同時，親朋鄰居都帶上糖果和自製點心及油炸饅頭等禮物，相互拜年。整個春節期間，每家都要邀請左鄰右舍、至親好友喝年茶，吃年飯，飲酒唱歌。有的從正月初一到十五，幾乎天天赴宴。村與村往往還舉行賽馬、賽牛、射箭比賽等活動，節日喜慶氣氛極濃。

甘肅藏族的正月「毛蘭木」節，是春節期間最隆重的宗教節日。從正月初三日下午開始到十六結束，歷時十三天，在節日期間，當地各寺院都開放，寺院喇嘛集體誦經，祈願新年「五穀豐登」、「人畜平安」。十五日晚舉行酥油燈會，把節日推向高潮，屆時寺院展出喇嘛用酥油製作的各種花卉、人物、山水、建築物、飛禽走獸及佛教故事等，精巧逼真，栩栩如生，獨具特色。觀燈的人紛至沓來，直到深夜。十六日僧俗群眾圍繞寺院轉經，

稱轉「香巴」。同時喇嘛跳法舞，觀者甚眾，頗為熱鬧。

卓尼縣洮硯、藏巴哇等地藏族在春節期間還舉行為期十幾天的「曼拉」節。節日前，出嫁的婦女，都要返回娘家團聚。節日裡各村均挑選一些能歌善舞者組成「沙穆」歌舞隊，跳巴措鼓舞，並到附近村寨去表演，慶賀新年。節日期間，不管白天黑夜，各村寨的「沙穆」場中央，都燃起熊熊篝火，桌上擺滿食品，請德高望重的長者就坐，用青稞酒和奶茶待客。夜晚，各村寨男女老幼都著節日盛裝，聚集在「沙穆」場，觀看巴措鼓舞。

卓尼縣卡車一帶的藏族，在春節期間跳一種古老的「阿甲」舞，跳時兩男或兩女成對，邊歌邊舞，動作很有節奏，舞姿優美。舟曲的藏族在春節期間，則跳一種古老的吐蕃出征舞，全村老幼擺成陣式，由一長老或本教教師執矛領隊，領隊者每誦一句詞，眾人同聲呼應，誦完一段後，大家高聲吶喊，狂奔亂跳，聲勢壯觀。迭部藏族春節時多跳喀巴舞，屆時青年男子身著藏袍，腰佩藏刀，腳蹬靴子，三五個圍成一圈，一圈為一組，按順序一組接一組選擇寬敞的庭院伴歌跳舞，挨家挨戶地從日落跳到深夜，乃至天明，節日歡樂氣氛濃烈。

四月佛月節：四月佛月節亦稱「娘乃」節，是紀念佛教創始人釋迦牟尼誕辰與涅槃的節日。每到四月十五日，信教群眾少食，不說話，全體齋戒，表示哀念。此日男女老少身著盛裝，轉經朝佛，並聚集在一起念六字真言，在當月中，都要朝佛念經，磕長頭，並禁止屠宰牲畜，以積功德，祈禱豐收。

插箭節：插箭節頭為祭山神（山神藏語為「拉卜則」）。祭山神須用木杆和箭牌，木杆長約七八尺，上端削尖，繫上彩綢或彩布，像徵箭杆。箭牌是寬約兩尺、厚約三寸的木板，繪以五色

雲景，由男子各執其中一種，到山頭上將其插成一叢，用柵欄固定，外壘以石塊，上縛條形或方形經幡，纏以羊毛等物。插箭節是祭祀本地山神的一種宗教活動，一般在每年農曆六月中旬舉行。插箭活動結束後，多舉行群眾性的文藝體育盛會。

「香浪節」：「香浪」節亦稱浪山節。相傳古時寺僧每年盛夏之際，要外出採伐燒柴，因路途遙遠當日不能返回，得露宿野營，勞動之餘，遊山玩水。因藏語稱木柴為「香」，樵采稱「浪」，故名「香浪」（意為采薪），相沿成習，遂衍化為「香浪節」。「香浪」節一般在農曆六月舉行，實際是農區與半農半牧區的一種群眾性的遊山活動。屆時家家戶戶帶著美酒佳餚，到環境優美的草地或山上支起帳篷，野餐露宿，歡歌曼舞，盡情娛樂，有的數日始返。男女青年還將節日看成是談情說愛的好時機。

天祝賽馬會：賽馬會一般在夏秋季舉行。關於賽馬會有兩種傳說：一說是古時候華銳有英勇善戰的十三兄弟，最小的弟弟更為出眾。在一次戰鬥中，十三兄弟奮勇殺敵，誓死不屈，最後全部壯烈犧牲。後來人們為紀念其功績，每年舉行賽馬會，給前三名給予獎勵，並對第十三名特獻一條哈達以示敬重。另一說法是吐蕃王朝時期，松贊干布迎娶文成公主，在拉薩舉行盛大婚禮，其中一項活動就是賽馬。當時松贊干布也參加了賽馬，最後他只得第十三名，人們給他特獻了一條哈達，表示敬重。從此，條個活動便一直流傳下來。天祝藏族的賽馬分跑馬和走馬賽兩種，

規模最大的是每年八月一日在抓喜秀龍灘舉行的賽馬會。金強河畔的岔口驛走馬會，在每年農曆二月初二舉行，據說是宋代茶馬互市時留傳下來。此外，每年六、七月份在西大灘、松山、朱岔、古城、東坪等地也舉行賽馬大會。

除賽馬會外，天祝藏族還在農曆五月初月舉行「桑杰曼路」節，這是游山和採藥的盛會。傳說這一天藥神灑下聖水靈藥，沐浴鮮花綠葉。是日清晨，人們帶上炊具、食品，三五成群，紛紛上山入林，採花摘葉，飲酒唱歌，盡情歡樂。

採花節：採花節是舟曲縣博峪藏族的節日，於每年農曆五月五日舉行。相傳在一個偏僻的山村裡，一天來了一個叫蓮芝的聰明美麗姑娘，她教會人們開荒種地，紡線織布，並採來百花為鄉親們治病。有一年五月端陽，她去採花，不幸遇上狂風暴雨，死在雪山的花樹上。人們為紀念她。便於每年五月初五紛紛上山採摘鮮花，相沿而演化成一個娛樂性極強的傳統節日，是日，全村男女為採花人舉行隆重的歡送儀式，唱酒曲，跳羅羅舞，歌舞相伴，無比歡樂。青年男女多藉此談情說愛，頗具浪漫色調。

燃燈節：十月二十五日是格魯派創始人宗喀巴的圓寂日，是日晚上甘肅藏區各寺院和僧俗群眾都在屋頂點上酥油燈，以紀念宗喀巴。

（本文作者為藏族，漢名楊勇，現任職於甘肅省民族研究所歷史研究室）

關於清季十三世達賴喇嘛致光緒皇帝二道奏折的認識

秦和平

一、問題的提出

在中國近代歷史中，西藏地方與清朝政府的關係是十分重要的，而且一直影響到今天。這層關係究竟是地方與中央的隸屬關係，還是「檀越」（供施）關係；達賴喇嘛與清朝皇帝的關係是藏族首領與滿族領袖間的民族關係，還是統治與被統治的關係；西藏地方是位於清朝版圖之內還是獨立於清朝之外等等。在清朝政府眼中，所有的這一切都是十分明確的隸屬關係，是毋庸置疑的。

然而，站在西藏地方的角度，達賴喇嘛是如何看待地這一切的呢？我們以十三世達賴喇嘛為典型，分析他奏報清政府的權威第一手材料，用達賴喇嘛的言辭來認識當時西藏地方政府的政治態度，客觀地認識西藏地方與清朝政府的關係。

需要說明，這些奏折是本文首次予以利用。為了能全面地認識奏折的內容，我們簡略地交代當年的歷史背景。

追溯西藏近代歷史的進程，一八八八年發生的隆吐山抗英戰鬥是一個重要的轉折點。盡管在戰爭爆發之前，清朝政府做出了若干努力，甚至在一些原則問題上違心地做出讓步，試圖阻止藏族僧俗民兵與英國人之間發生的軍事對抗。然而，衝突還是發生了。其結果正如清朝政府所估計的那樣：英軍取勝，藏族僧俗民兵戰敗，被迫正視劃界、開埠通商等問題，西藏再也不是封閉的「香格里拉」了。^①

從一八八九年開始，圍繞著西藏地方與錫金（哲孟雄）的

邊界劃分、開埠通商和進出口貨物品種以及稅收稽徵等問題，清朝政府與英印政府之間進行了長達數年的交涉。中英兩國在一八九〇年和一八九二年終於分別訂立了《中英會議藏印條約》和《中英會議藏印續議條約》，初步地達成了協議。

在中英會議期間，西藏地方在哲孟雄的邊界走向、開埠通商等問題上與清政府再次地發生尖銳對立。西藏地方政府請求清中央政府：藏錫邊界的走向以乾隆五十九年（一七九四年）和琳所立的鄂博石堆為界；反對西藏開埠通商；由西藏地方徵收亞東關的關稅；以及阻止印度茶葉輸入藏區等等。^②在西藏地方僧俗官員多次請求無效的前提下，一八九九年（光緒二十五年），十三世達賴喇嘛等人通過蒙古哲布尊丹巴向清朝政府直接地呈遞奏折。

二、達賴喇嘛第一次奏折的內容和清政府的態度

清光緒二十五年（一八九九年）初，十三世達賴喇嘛親政不久，通過蒙古哲布尊丹巴主動地向理藩院呈遞奏折，向光緒皇帝匯報西藏地方的情況，懇請中央政府予以重視，及時地解決。

達賴喇嘛這道奏折匯報了以下幾個方面的內容：

隆吐山衝突問題。達賴喇嘛的認為：一八八六—一八八八年西藏地方與英國人間的軍事衝突，葬送了巴賴忠（錫金）。他說：「十四年（一八八八年）春間，因該嶺兵數略少，英法兩國之兵驟至，惟恐地方被其侵取，緊添兵防守，接仗兩次。初次

因我兵力大，英法之兵不能支持敗走，未及侵取，將其火藥等項均拋棄附近水中，為眾兵所目睹。當其摩拳擦掌之際，經大臣屢次嚴扎不可動兵，以至兵心懈怠，為敵所知，復來尋戰，我兵稍怯。正欲分別雌雄、增兵備餉之際，經大臣飭勿動兵，意欲親往議和。嗣親身卦邊議和時，每一言語偏向敵人，反將藏人欺哄。因此，英人任意縱橫，現更害及巴賴忠地方（錫金）。」

錫金的歸屬問題。達賴喇嘛認為錫金曾歸順清朝，被賞給名號頂戴；且欽服達賴喇嘛。後來，英國人俘虜該國國王，強迫他立約，投誠英國，遭到拒絕。錫金國王懇請達賴喇嘛轉呈清政府，將錫金土地歸還中朝，卻遭至駐藏大臣升泰的拒絕，說分界之事已經議定，有皇上諭旨「切勿庸爭執」，坐視錫金淪陷。因此，達賴喇嘛反對這種作法，請求清朝政府將錫金賞給西藏地方政府。他說：「查巴賴忠部落者，為藏之屏藩，藏人並未口許於英，均係大臣一面之詞，藏人無處訴冤。倘將巴賴忠地方給與英國，必致任意吞併，則藏地無安生之日。惟有懇祈速降諭旨，將巴賴忠地方仍為西藏所屬，則巴賴忠之人有依賴，庶不致降順英國矣。」

積極聯絡布魯克巴（不丹）和廓爾喀（尼泊爾），做西藏的屏障。不丹和尼泊爾界於印度與西藏之間，清朝政府若能積極地加以利用，能起到阻止英國人入侵的屏障作用。由於在歷史上，不丹和尼泊爾曾與清朝有不同的親疏關係，達賴喇嘛特別請求清政府分別對待，建議光緒皇帝對不丹國王是一懇乞速降諭旨，賞給銜爵，以慰其心，嚴飭保守藏土，各依其業，不

可結交外人」。而對於尼泊爾，則利用該國內訌的局勢，「當乘此猶豫之際，酌量該王前功，施恩勸勉，並令添兵防守，以保藏地，嚴飭毋交外國。該王得旨，必能勤奮保守，若是則藏地無憂矣」。

懇請清政府把亞東關徵收的關稅交予西藏地方支配，禁止英國人的茶葉、煙酒、槍刀及火藥等物品運入西藏地區。

請求中央把駐藏大臣所轄三十九族及喀爾烏蘇八旗（今西藏那曲地區）的兵丁交與西藏地方管轄。倘如藏地有事，調派兵丁容易，有利於防衛；至於該地方地畝應納錢糧，由達賴喇嘛呈交清政府。

為提高西藏地方僧俗民兵的軍事裝備，增強抵禦能力，達賴喇嘛請求政府賞給各種槍枝彈藥，或者派遣工匠入藏製造。

再者，為能夠及時地向中樞匯報西藏地方的情況，達賴喇嘛請求清政府擴大其權力，允許他直接奏事，「伏乞天恩，嗣後如遇緊要事件及調兵等情，請由本達賴喇嘛徑報理藩院求為代奏」。同時，達賴喇嘛也要求限制駐藏大臣的權力，「嗣後如有查辦事件，請旨派京員來藏，會商持平辦理，若不專靠駐藏大臣，或不致偏護外國」等等，希望直接溝通同中央政府的關係。

達賴喇嘛主動奏折的事實，表示他內向中央，接受清政府統治。從這奏折的內容看：西藏地方政府的政治歸屬是十分明確的，是隸屬於清朝政府；十三世達賴喇嘛也清楚自己的權限之在，是管理天下的黃教；他與清朝皇帝的關係是政治上的隸屬關係。儘管達賴喇嘛沒有直接奏事的權力，但是為了對付變

化了形勢，及時地解決西藏地方出現的新問題，他盼望能夠直接地向中央反映情況，請求中央給予和擴大西藏地方部份權力，特別是撤開駐藏大臣進行直接奏事的權力，其態度是積極的。然而，由於西藏地方的隔膜與封閉，致使達賴喇嘛對外部世界的情況多不了解，在積極地依靠清政府的同時，他要求賞賜巴賴忠（錫金）與西藏，以及「惟乞聖旨，嚴旨英國官員，在藏不可肆行無忌，則黃教根本之地，得以靜謐」③，希望清政府頒發命令，限制住英國人活動等等。

對於達賴喇嘛的直接奏事請求，清朝政府沒有予以批准。因為早在乾隆四十六年（一七九一年），乾隆皇帝在冊封八世達賴喇嘛的金冊文中曾明確地規定：「圖伯特事務，悉依前輩達賴喇嘛之例，董率噶布隆等，妥協商辦，報明駐藏大臣轉奏，俾圖伯特闔境安寧，眾生蒙福。」④金冊界定了達賴喇嘛在宗教方面的職權範圍。若允許他直接奏事，意味地是新增達賴喇嘛的行政權力，改變了清政府對西藏地方的統治格局，駐藏大臣不免會形同虛設。

至於奏折之中的指責部份，總理衙門向光緒皇帝等逐一進行了解釋，認為：

隆吐山戰役時，藏人以弱御強，武器簡陋，紀律不足，勢不能支。朝廷為之議和罷兵，得紓急難，以徐圖自強。這樣做是維護西藏地方的利益，達賴喇嘛卻認為議和鬆懈軍心，阻撓勝算，並非是實際情況。

歷史上錫金（哲孟雄）曾與中國西藏有依附關係。在十九世紀中葉，錫金已經被英軍侵占，設官開墾，修路造橋，已歷

年所。在此之前，西藏地方沒有請求中央政府交涉；在既成事實後，卻要求索回該地，總理衙門難以辦到。

至於聯絡布魯克和廓爾喀的問題，由駐藏大臣根據情況酌情辦理。

煙酒、刀槍等物品，在《印藏通商章程》之中業已規定，嚴禁進口。至於印度茶葉進口問題，英國人堅持不讓步，中國難以抵制。只得規定俟百貨免稅五年之後，允許進口，但要加重進口關稅，以此增大印茶的成本，降低其銷路。「是雖准銷印茶，實暗寓抑制之法，當日訂約，具有深意」，並沒有損害藏區的實際利益。

關於三十九族及喀拉烏蘇八旗等處，仍由駐藏大臣管轄，「以資撫馭陞，用意甚遠，豈容妄議更張，侵權滋弊」。至於達賴喇嘛要求賞給或製造武器問題，理應鼓勵，積極支持。俟勘界通商各事辦有端緒後，由駐藏大臣根據情況，相機辦理。

在西藏與中央的關係問題上，總理衙門認為駐藏大臣沒有壅遏專擅，瞞上欺下，西藏地方的各種事務，駐藏大臣均向中央匯報，欽遵聖旨辦理。

總理衙門知道，解釋過去是不夠的，條約訂立之後，關鍵要西藏地方政府配合執行。要做到這一點，要求駐藏大臣積極地作好達賴喇嘛等人的工作，消除認識上的隔閡。因此，總理衙門強調道：「總之，藏事業與英人訂明條約，凡交涉各事，自應按照條約辦理。乃藏人屢經開導，至今仍未釋然，該達賴喇嘛世守藩封，值茲時局，尤宜仰體朝廷推誠相與、休戚相關之意，經權互用，共濟時艱，勿滋疑慮。應請旨飭下駐藏大臣劉

切曉諭，嗣後藏中一切事宜，務須開誠布公，與該達賴喇嘛等和衷妥籌，用孚藩服而弭邊釁。」^⑤

與此同時，大學士·理藩院大臣昆岡等人根據達賴喇嘛奏折的要求，指出達賴喇嘛是黃教的領袖，為西北兩部蒙族和藏族之尊崇，地位重要。他如有動搖，關係非輕，直接地影響到西南和西北邊地的安寧。昆岡等人建議光緒皇帝飭令駐藏大臣團結、開導達賴喇嘛，聯絡四川、雲南等省大吏們加強西南地區的防務問題。^⑥

同年七月初五日，光緒皇帝綜合這些意見對駐藏大臣文海等人等發出回答達賴喇嘛的上諭：

「現在時局艱難，強鄰環伺，閉關絕約，勢所難行。達賴喇嘛世守藩封，輸忱效順，自應深體朝廷推誠相與之意，勿滋疑慮，致啟釁端。著文海、裕綱傳諭達賴喇嘛，開導番眾人等，因時制變，知己知彼，務釋群疑而防後患；並將應辦事宜，和衷商酌，及時整頓，毋再因循貽誤。藏衛為川滇屏蔽，應如何未雨綢繆、預為防範之處，並著奎俊、崧蕃、丁振鐸統籌全局，協力維持，勿得稍存觀望，以期外綏藩服，內固邊防。」

⑦ 細觀光緒皇帝這上諭的內容，希望達賴喇嘛注意形勢的變化，強鄰環伺，理解朝廷開關締約的苦衷；並要求駐藏大臣注意團結達賴喇嘛，加強聯繫，開導僧俗官民，認清形勢的變化，適應時代的發展。同時，協調和加強川滇兩省的防務，遙為西藏的後援，以阻止英國人進一步的侵略。毋庸回護，這道上諭既沒有同意達賴喇嘛提出的部份要求，也沒有調整清政府統

治西藏的方式，自然不能解決當時西藏地方所面臨的棘手問題。於是，導致出爾後達賴喇嘛的第二次、第三次直接奏折的行動。

三、達賴喇嘛第二、三次奏折的內容與清朝政府的認識與相關行動

光緒三十年（一九〇四年），英國人鑒於自己提出的種種條件沒有得到滿足，以《中英藏印條約》等條款沒有得到遵守為藉口，要求同達賴喇嘛和西藏地方政府直接進行交涉。達賴喇嘛及西藏地方政府明確地予以拒絕，英軍悍然武裝侵入拉薩等地。隨後，在大炮之下，英國人強迫西藏地方接受了城下之盟——《英藏條約》。

在抵抗無效情況下，十三世達賴喇嘛認為如果他面見英國軍官，在爾後的談判交涉中只能屈從英方的條件，自己難以承擔由此產生給政教大業帶來危害的責任，便產生了出走內地，向皇太后、皇上以及朝廷大臣面奏佛業遭難的念頭，請求中央予以解決。^⑧

光緒三十二年（一九〇六年）四月，達賴喇嘛再次奏折清中央政府，匯報西藏地方情況，提出相關的要求。他說：

「統率萬邦之大皇帝、皇太后御前謹奏：

英國先後侵入佛教淨宇西天藏地情形，經欽差納欽、辦事處堪布、活佛及吳賴斯太等於前年次第稟奏，至今卻未奉旨。現稟奏如下：高宗純皇帝為使毗連各國不致越境起見，乾隆五十九年在邊界設立鄂博、石碑為界。石碑上刻有漢藏對照文字說明：善後章程中亦有記載，嗣後仍以原鄂博石堆為憑。光緒

十六年中英簽約規定，新設亞東關口，辦理邊界事務。因關口設立商埠，嗣後亞東將成為經商之地，除此之外，英國商人不得任意於江孜、帕里等藏區各地流竄經商，遵循國際慣例。為便於行事，祈請盡早恩准。謹奏。」^⑨

在達賴喇嘛這奏折內，要求有二：一是要求中國西藏與錫金等國邊界走向以乾隆五十九年所立的鄂博為界；二是請求將印藏通商口岸限制在亞東一地。這些是西藏地方在承認和接受清政府統治權下的正當要求，但是在實踐之中卻無法實施。

先就邊界的劃分而言。且不言中國西藏與不丹、尼泊尔的邊界走向，僅就與錫金的邊界而言。光緒十六年（一八九二年）中英交涉界務時，西藏地方曾請求以乾隆五十九年的界址為界。然而，從檔案材料中發現，八世達賴喇嘛鑒於當時哲孟雄臣屬於中國（藩屬）向清政府朝貢的事實，考慮到錫金的實際困難，曾將部份地方賞予錫金部長。^⑩後來，英國人占領錫金，控制其內政外交，視此地方為錫金土地，不容中國政府收回。於是，在這片土地所有權上存在著傳統習慣法與國際法的差別問題。西藏地方從傳統習慣法出發，認為我們既然能賞賜也能收回，要求以乾隆五十九年博鄂為界，收回賞賜的土地。在中英界務交涉之中，英國人持仗強權，借口所謂公理，一再地予以拒絕。清政府在久爭無效的情況下，違心地訂立了《中英會議藏印條約》，承認現狀。而今，達賴喇嘛再次提出以乾隆五十九年博鄂為界的要求，實際上不承認《中英會議藏印條約》，要推翻相關的條款。在當時的歷史條件下，這一要求難能辦到。

其次，關於通商口岸問題。一九〇四年七月，在西藏地方與英國人訂立的不合法《英藏條約》中，規定除亞東關外，還開放了江孜和噶大克兩地。一九〇六年四月，經清政府的努力，《中英續訂藏印條約》為之訂立，條約重申了中國政府對於西藏地方的主權，抑制了英國進一步的擴張。但是，該條約把《英藏條約》作為附約予以承認，同意開放江孜和噶大克兩處。達賴喇嘛提出限制關口的要求，有不承認《英藏條約》的積極意義。但是，面對敵強我弱的形勢，以及不合法《英藏條約》業已訂立的現實，限制口岸的要求能否辦到呢？

基於這現實情況，清政府對於達賴喇嘛這奏折的要求一時未能予以答復。

光緒三十四年六月（一九〇八年七月），慈禧太后、光緒皇帝鑒於達賴喇嘛多次的陛見請求，同意他到京覲見。九月，達賴喇嘛由山西五台山來到北京，受到了慈禧太后、光緒皇帝的接見。其間，達賴喇嘛匯報了西藏地方的情況，請求中央幫助西藏地方抵禦外國的侵略。^⑪理藩部在中南海紫光閣設宴筵請達賴喇嘛人等。

離開北京前，達賴喇嘛通過理藩部向清朝皇帝呈交奏折，請求給予直接奏事的權力。奏折的內容是：

「達賴喇嘛謹呈，五輩達賴喇嘛進京，時值順治壬辰年十二月內陛見，至於癸巳年正月月底由京回藏。行途之間，至是年五月初一日接奉敕書金冊：著該達賴喇嘛如遇緊要大事，准其專折奏事；如有平常事件，與噶布倫等商議妥確，轉呈駐藏大臣代奏。又至第六輩達賴喇嘛，時值乾隆十五年，與公爵噶布

倫斑第達會同具折奏明，情因有郡王俱米昂結滋生詎端，至是年十一月十八日接奉大皇帝諭旨達賴喇嘛與公爵噶布倫斑第達欽遵外，又派總督等官來至西藏，與達賴喇嘛等會同商議辦理。是日又接奉諭旨：達賴喇嘛如有具奏之事，准其奏聞。曾經欽遵在案，以致第九輩，凡有大事，照前專奏。由此之後，達賴喇嘛輩沖齡圓寂，因此怠荒專具奏之事，至今所有事件甚殊多誤。今因為著漢番敦睦、永遠和合之事，為此懇請降旨允準施行，謹呈」^⑫。達賴喇嘛為此事再次致函軍機處，乞請清朝皇帝予以批准。他說如果這樣做，「則西藏僧俗番服一切百姓等沾恩於無極矣」^⑬。

清朝政府一方面積極地表彰達賴喇嘛的內向行動，在傳統「西天大善在佛」稱號之前，特別加封「誠順贊化」的字句，表明達賴喇嘛的政治歸屬；另一方面，明確地否定了達賴喇嘛直接奏事的要求，堅持由駐藏大臣轉奏的傳統體制。光緒皇帝在冊封十三世達賴喇嘛表文中，明確地要求他：「到藏以後，務當恪遵主國之典章，奉揚中朝之信義，並化導番眾，謹守法度，習為善良。所有事務，依例報明駐藏大臣隨時轉奏，恭候定奪。期使疆域永保安，僧俗悉除畛域，以無負朝廷護持黃教、綏靖邊陲之至意。」^⑭

清代末年，達賴喇嘛向中央政府呈送三道奏折的事實，證明了西藏地方的政治歸屬，表明了達賴喇嘛內向傾向，以及承認並接受清朝政府的統治。同時，這些奏折反映出現在新的歷史時期，西藏地方出現的一些新情況新問題，傳統的治藏方式難以有效地適應和治理，清政府必須予以正視和及時地著手解決。

。亡羊補牢，為時未晚。

鑒於達賴喇嘛的內向表現和藏區的實際情況，清朝政府提出了繼續維持黃教、進行藏事「整頓」的構想。「重在整頓不重在改革，齊其政不易其宜，明其教不變其俗，此自來綏邊之良策，即今日治藏之要圖」。^⑮就是說在不改變西藏地方的傳統統治格局的前提下，繼續地維持黃教的利益，鞏固其主導地位，增強中央政府的直接統治力量，加大駐藏大臣的權力，引導西藏地方逐步地對外開放，促進當地經濟的發展。

從光緒末年起，張蔭棠、聯豫等人根據旨意，變先前的消極被動為積極地進取，在西藏地方推行「新政」，增大駐藏大臣的權力，新設左右參贊，加強對地方的控制力度；籌辦陸軍學校，編練軍隊，分駐各地，加強武裝力量；興辦新式學堂，敷設電報線，開闢郵局及書局，發行報紙、書刊，加快信息的傳播，迅速地啟發民智；清釐人口，編制戶籍；籌墾荒地，開採礦山，講究工藝，發展經濟，活躍市場；加強對通商口岸的管理，暗抑英人的活動。與此同時，趙爾豐在川邊地區改土歸流，籌建西康省，遙作「新政」的後援；雲南李經羲積極籌措開發滇西北。同張蔭棠、聯豫的措施相互配合，相得益彰，實踐了積極進取的行動，為爾後進一步地直接統治西藏預奠定了基礎。

清季，十三世達賴喇嘛這三道奏折這舉動，反映出在新形勢之下，西藏地方對中央政府的新要求；明白地表明西藏地方承認和接受清政府統治的事實。同時，促使了清政府採取維持黃教，整頓藏事，加強統治，防禦侵略的行動。（下接頁三）

西夏道教初探

韓小忙

當今之於西夏宗教文化，目前學界似乎只有一種傾向——西夏佛教史的研究，而於唐宋以來日漸興盛的道教，其西夏的流傳和發展情況，卻絕少有人提及，目前尚無此方面論文發表，唯數部著作中依據一鱗半爪之史料，偶有涉及。如吳天墀《西夏史稿》第四章《西夏的社會形態》中《西夏的宗教和文化》一節(1)，史金波《西夏文化》第二章《以佛教為主的宗教信仰》中《西夏的宗教觀》一節(2)，均於該節最後用了不到三〇〇字的篇幅，簡單談及西夏有道教存在。究其原因，在於文獻記載的不足。漢文史籍中，僅李燾《續資治通鑑長編》有兩處涉及西夏道教。「寧明喜方術，從道士路修篁學避穀，氣忤而死。」(3)「靈州城中惟僧道數百人」(4)。黑城發現的西夏漢文文獻中有道教作品三件；其一為《呂觀文進莊子義》；其二為《南華真經》；另一件為《太上洞玄靈寶天尊說救苦經》(5)。另有一本西夏人編纂的漢文《雜字》在第十八(司分部)中，列有「道德、道錄」，似與道教有關(6)。由於上述材料非常零散，難成系統，並不足以觸及西夏道教的實質性內容，所以並未引起人們的注意。近年來，黑城西夏文獻尤其《天盛改舊新定律令》的公布(7)，為我們提供了有關西夏道教的一些比較系統的新材料(8)，使得這一問題的論述有了可能性。本文即主要以《天盛律令》為主，對西夏道教情形勾勒如下，敬祈斧正。

一、西夏道教的管理機構和管理制度

通過《天盛律令》有關法律條文的分析，我們得知，道教得

到了西夏政府的承認，其地位僅次於佛教，國家對之有一套較為完整的管理機構和管理制度。

(一) 中央政府管理機構

西夏在中央政府機構中設道士功德司，管理全國的道教事務。《天盛律令》卷十《司序行文門》中，列有上、次、中、下、末五品職司，道士功德司屬其中的次等司(二品)，僅位於掌管全國行政和軍事大權的上等司(一品)中書、樞密之下，而與殿前司、中興府、僧人功德司等十七個機構同級，可見其品級之高。司內職事官為一正、一副、一判、二承旨(9)。即道士功德司正為司內的最高行政長官，依次為副、判、承旨。另外，政府還向司內派遣都案、案頭各二名(10)。

(二) 各地道觀管理機構

西夏政府除以道士功德司統理全國道教事務外，還在各地道觀設置相應的管理機構，管理道觀的具體事務(11)。我們綜合分析了《天盛律令》卷十一《為僧道修寺廟門》中，共八條涉及西夏道觀管理職官的條文，大略縷出，道觀管理人員的職官大小依次為：道監(12)、副、判、寺檢校、眾主(13)、坐主等(14)，他們屬道士；另外，還有童子、首領、知信(15)、變道學子等(16)，他們不是正式的道士，但由低到高可逐步成為道士，即屬道士的前期階段。道監應是道觀的主持；一般坐主似比普通道士地位要稍高；童子似可被看作是預備道士(17)；變道學子則是道士前期階段中的最低位置。

(三) 道教事務的管理制度

(1) 職官的升用

該道觀中，所屬道監、副、判、眾主等職官有空缺時，大眾共議⁽¹⁸⁾，如有能勝任者，可依次升用，如果本道觀中無升用之人，則可遣其他宮觀中堪用之人⁽¹⁹⁾。就是說某道觀職官升用的辦法為：1. 可從本道觀低一級官員中選拔；2. 由其他道觀派遣。

(2) 出家變道

所謂「出家變道」，即是指其他人可出家成為道士。這裡的其他人是有一定規定的，從法律條文看，至少要達到童子或相當童子這樣的程度（如還俗之道士、被從納冊上除名的道士等），他們變道有以下幾種途徑：

1. 所屬童子，凡能誦頌如蓮花經、仁王護國等佛經那樣的有關道教經籍及種種敬禮法，梵音清和，則道觀中所屬職官，可上報功德司，再呈中書。這些上級主管部門審批通過後，通告道觀方面並問及應試之童子，令其尋找擔保者。在此期間，道觀方面通過核實納冊，查明該童子確實屬童子根，並對其此前之所作所為了解以後，認為可以，則此童子可准奏為道士⁽²⁰⁾。

2. 所屬童子⁽²¹⁾，先前曾作過道士中之坐主者，若能完整解說如般若、唯識、中道、百法等佛經那樣的道教經典中的一部，知其前後大義，並且常作法事，則國師、先住坐主以及能言善辨之巧智師傅等人，通過對上述應試者的考察，凡童子，可成為道士，並賜緋衣，為坐主，但勿得官；先前曾作過道士中之坐主者可重新為道士，但先前衣黃者當一律衣緋，為坐主，好者可得官⁽²²⁾。

3. 所屬道士童子中，能熟練誦頌所示十四卷道教經典⁽²³⁾，可以出家變道法，成為道士。這裡所說的出家變道法，可能即指條文中所述之「當告功德司」、「推尋於冊」、「好好量其行」等

上報准奏和考察核實的手續。

4. 於種種善時剃度時，道士童子可使為道士，此外種種諸人，不許為道士⁽²⁴⁾。

根據以上出家變道的方法和途徑可以看出，一般人要想成為一個真正的道士，並不是一件容易的事，不但自己要努力誦頌經典，而且還必須通過各種繁複的遞轉變道程序，才能成功。說明西夏對道教的管理相當嚴格，同時，西夏佛教僧人之入教變道亦大致如此⁽²⁵⁾。

(3) 還俗與再入道

有情願交出出家牒而還俗者，可於前宮內侍、閤門、帳門未宿等處納冊，即可還為俗人。還俗的同時，法律上對其人當官、入軍籍等追加了相應的限制⁽²⁶⁾。

還俗或因其它原因現已不是道士者，亦可通過一定的途徑再次成為道士，前文出家變道的第二種途徑中已有敘述。

(4) 納冊、持出家牒

道觀中凡童子以上人員當入納冊。其中道士納冊，要上報中書；童子、農主（當與道觀有經濟關係）之納冊上報殿前司，並當為磨勘⁽²⁷⁾。

雖然條文中沒有明確規定那種道士持出家牒，那種未持牒，但根據有關條文分析可知，大凡正式出家的道士，均應持出家牒。我們可從下文論述關於使用家牒的規定中有所領悟。

(四) 賜農制度

賜農本是中原王朝的一種服飾制度，以服色表示官員職位的高低，後來這種制度也施用於僧人和道士。據考，賜道徒紫衣始於唐代宗時，大臣李泌立大功後乞解官為道士，皇帝乃賜之紫衣。五代至宋，賜衣之制逐漸制度化⁽²⁸⁾。西夏不但延用了這一制度

，而且還有所發展。《天盛律令》卷二《罪情與官品當門》有數處提到僧人、道士有賜黃、黑、緋、紫衣者⁽²⁹⁾。從排列順序以及對他們的規定和處罰看，賜黃者級別於四者中最高，賜紫者最低；凡被賜衣者，皆有官品和職位，因為律令條文中明確規定，凡賜衣者犯罪後均可「與官品當」、「當革職」。西夏的賜衣制度與唐宋的不同點在於：

(1) 西夏有賜黃、黑、緋、紫衣四種制度，而不是僅僅賜紫、緋；

(2) 西夏的緋衣級別顯然高於紫衣者，不同於唐宋的紫先緋後

；
(3) 西夏被賜衣者的官品並不是太高，這從其犯罪時「比庶人當減一等」以及革職、取消緋、紫等規定中可以反映出來。這一點又不同於唐宋的「三品以上賜紫、五品以賜緋」。

二、道士所應遵守的法律和規定

作為法律典籍，《天盛律令》中保留了較多的有關對道士的規定和處罰條款⁽³⁰⁾，這對我們研究西夏道教非常有用，故單列一節進行論述。其實相應的規定和處罰亦可納入管理制度之中，只是這些規定和處罰比較具體、細碎，與前述所謂的管理制度，形式不同而已。

(一) 權利和義務

(1) 勿連坐 出家為道士之男女，已久與家院不來往，其父母、節親等犯有謀逆罪，出家人勿連坐；反之，家人勿連坐⁽³¹⁾。

(2) 以官品當 道士中賜黃、黑、緋、紫者犯罪時，除十惡及雜罪中不論官者以外，犯其餘各種罪可以官品當；所遣勞役，有官可與官品相抵，無官，則依法服勞役⁽³²⁾。

(3) 減罪 道士中賜黃、黑、緋、紫者犯罪時，比庶人當減一等；並按應減數減罪，不可施以黥刑⁽³³⁾。

(4) 加罪 諸人盜、損、滅、毀道教像等，造意徒六年，從犯徒三年。若道士及軍所屬管事者損毀時，當比他人罪加一等。若非損壞，盜而供養者，則有官罰馬一匹，庶人十三杖。若價值很多，則視強盜、偷盜錢數之罪及損毀罪比較，依其重者判斷⁽³⁴⁾。諸道觀中所屬財產，若大小局分擅自拿取盜持時，加罪之法當與前述盜官物同⁽³⁵⁾。即所謂執法犯法，從嚴處罰。

(5) 敕禁 道士、僧人當與其他官員百姓一樣，禁止穿戴顏色石黃、石紅、杏黃並刺繡金縷和日月圖案的衣服，違律者處二年苦役⁽³⁶⁾；禁止佩帶金刀、劍、矛、馬嚼、馬鞍等，不論真金或鍍金均不可；禁止使用純玉裝飾馬嚼和馬鞍等，以上若違律，徒一年⁽³⁷⁾。對上述行為舉報，當賞給十緡錢，以資獎勵。

(6) 納租 道士、諸大小臣僚等因公索求農田司所屬耕地、寺院中地、節親所屬土地等，自買之日起，一年內當告轉運司，於地冊上註冊，並依法為租用草事，若隱之，逾一年不告，則所避租用草數當計量，應比偷盜罪減一等，租用草數當償⁽³⁸⁾。即道士租用官、私、道觀土地或諸大小臣僚租用道觀土地時，應依法交納地租。

(二) 規定和處罰

(1) 賜衣者被革職

道士中賜黃、黑、緋、紫衣者除可減罪外，獲徒一年罪時，賜緋、紫當革職，取消緋、紫。其餘可按其職位高低，其中不當革職者，可不革職，如果重罪已減輕，若仍被革職，則賜黃、黑者徒五年，賜緋、紫及職位相當者徒六年，當除去道士籍。服役時，有官品可以官品相抵，無官品，則依法服勞役。服役畢，

仍入原籍道觀中為童子⁽³⁹⁾。

從法律條文可以看出，法律對有官品的道士的處罰，寬限度相當大，即使判刑服役之後，還可保留童子身分，這就保證了他們有重新成為道士的機會。

(2) 善時剃度時，道士童子以下諸人不可為道士

於種種善時剃度時，道士童子可使為道士，此外種種諸類中，不許使為道士。若違律，使為道士者及為道士者等之造意（註：即主謀或首犯）當絞殺，從犯徒十二年。若為道士者未及丁，則勿治罪。對使為道士者要依法判斷，為道士處之師傅與造意罪相同；擔保者知覺則當比從犯減一等。其中受賄者與枉法貪贓罪比較，從重者判斷⁽⁴⁰⁾。

(3) 有道士實才以外諸人，不許為道士，若違律為道士貌，年十五以下勿治罪，不許舉報。自十五以上當報，所報罪狀判斷如下：

1. 諸人及丁以上為偽道士時，及丁擢偽才者，以論文行後判斷，無才，於冊上銷除，當絞殺；又冊上不銷除，亦未擢偽才，僅僅為偽道士貌者，徒六年；已判斷後再為不止，則當以新罪判斷。同抄內首領等知覺不報者，當比犯罪者減二等。其中親父母者，因允許父子等相互隱罪，與各節親主減罪法次第相同。舉賞當以雜罪舉賞法得，由犯罪者承擔給予，無能力當由官賜⁽⁴¹⁾。

2. 使軍為偽道士亦承罪，承擔舉賞法與前諸人為偽道士相同。其中死罪以外，獲勞役時，依別置所示罪實行⁽⁴²⁾。

3. 道觀主要職官道監、副、判、眾主等，知覺本寺所屬人為偽道士，若不告、不禁止，則當按比犯罪者減二等判斷⁽⁴³⁾。

4. 大小臣僚中之軍首領、軍檢校於京師、邊地任職未至，代職之小首領、舍監、權檢校等知覺為偽道士，不禁止、不報官方

時，依前述道監等法判斷⁽⁴⁴⁾。

5. 為偽道士者，所在道監、副、判、眾主及所在首領又臣僚、在軍小首領、舍監等知覺，罪已分明，而其未聞，亦因屬管事者未好好禁止，有官罰馬一匹，庶人十三杖⁽⁴⁵⁾。

6. 道士童子若冊上無名，或冊上有名而落之，不許免為其所攤派的雜事，將其還為變道學子。若違律冊上註銷及不註冊為偽道士，轉寺院時，與前時現已死未及註銷、不註冊為偽道士、同類自相為轉院等罪情相同。若已來處冊上實有，未為偽道士，則導處勿坐變道罪⁽⁴⁶⁾。

7. 他國道士及俗人等投奔而來，百日期間當納監軍司，本公司人當明曉其實姓名、年齡及道士所曉道經、法名、師主為誰，依次來狀於管事處，應註冊當註冊，應予牒當予牒。若百日期間不報納，匿賣派分為私人時，依偷盜錢價法判斷。其中匿而使力受賄徒四年。投奔者本人亦情願自匿，則一年期間罪勿治，逾年他人報則徒二年，自報當赦罪。匿者依法判斷⁽⁴⁷⁾。

8. 道士有出家牒而寺冊上無名，不許其胡亂住，自在此地為道士之日起百日期間，當告局分處，於本此所屬寺冊上註冊。若違律不註冊時，徒一年，舉賞法依舉雜賞法當得。已判斷後仍不註冊，則當免為道士，而入於童子中⁽⁴⁸⁾。

9. 諸寺所屬道士童子等，除同寺外，不許相投予狀轉寺。若違律轉寺時，依任輕職相互轉院法，徒十二年⁽⁴⁹⁾。

10. 諸婦人不許無牒而為女冠，若違律，有主、為他人奴僕徒四年，無主徒二年。舉賞二十緡錢，由犯罪者承擔。已判斷後仍禁而不止，當以新罪判斷⁽⁵⁰⁾。

11. 若無牒婦人於寺中為女冠，道監、副、判、寺主等知聞不報時，應獲徒四年者則徒六個月，應獲徒二年者則徒三個月。有

主、頭監等知聞不報，依道監等法判斷⁽⁵¹⁾。

12. 若道士本人已死亡，而有出家牒，其父、伯、叔、子、兄弟、孫等諸親屬塗改字跡變為他人出家牒而使為道士者，依為偽道士法判斷⁽⁵²⁾。

(4) 凡國境內之道士雖有官，兒子、兄弟要求襲出家牒時，不許取狀使襲之。若違律，報、取狀者等一律有官罰馬一匹，庶人十三杖⁽⁵³⁾。

(5) 告變 道士功德司大人、承旨等司中有職管事限度者一日至十日，寺檢校、道監、眾主二十日期間當報所屬功德司，使定寬限度，二十日以上則當告變⁽⁵⁴⁾。

(6) 官案 道士、僧人案被列入官案之中辦理⁽⁵⁵⁾。

(7) 亂入 無職道士若往內宮有大小事宜，管事者當於內宿承旨處轉告，應遣放則可往，若不回應而擅自轉入，依亂入法判斷⁽⁵⁶⁾。

(三) 其它

(1) 道士被賜官家 官位較高的男女等，死亡七七食畢，官府可賜給一定數額的僧人、道士，但所賜僧道數應按所下諭文上的實行，此外，不許自求僧人、道士。如若違律而求之，報、取狀者等一律有官罰馬一匹，庶人十三杖，僧人、道士勿治罪⁽⁵⁷⁾。

(2) 道觀環境保護

1. 任何人不許於道觀內殺生或捕捉禽鳥，若違律，徒六個月⁽⁵⁸⁾。

2. 皇使及隨行人員等，不許將牲畜拴於道觀住宿處；所隨侍從不得引導婦女住近，若違律，有官罰馬一匹、庶人十三杖、侍從當外出而住⁽⁵⁹⁾。

3. 諸人不可隨便居住於道觀之中，即使道觀所屬童子、奴僕

等人，亦當先報職管處，應居則可使居之，若違律，其罪當按比於寺觀殺生罪減一等處罰⁽⁶⁰⁾。

4. 諸人需於道觀穿牆破壁、鑿井取土時，要報告職管處，尋求諭文，說明原因，若違律，屬自行為之，按照諸人於寺觀住宿法判斷⁽⁶¹⁾。

三、道教在西夏流傳的原因

(一) 中國傳統道教思想與黨項原始宗教的切合

西夏人之所以能夠在接納儒學和佛教的同時，也給道教一定的地位，從思想根源上來看，在乎道教賴以產生的某些背景，諸如鬼神觀念、自然崇拜以及巫術等，這些原始宗教信仰正是早期黨項社會生活的主要內容。西夏先民面對神祕而強大的自然萬物，雖身處其中，然常為其束縛，卻無力征服，於是人們將日月星辰、天地山水視為神靈，並期望逝去的先祖，能在另一個世界裡保佑自己，由此逐步形成了天神、地祇和人鬼的神靈系統。依仗巫術和咒語祈福禳災，在西夏建國前後一直就很盛行。巫師，西夏人稱為「廝」⁽⁶²⁾，卜筮可以決疑惑、斷吉凶，巫師能夠通鬼神。西夏文辭書《文海》中就有許多條解釋巫、卜及各種鬼的詞例，充分體現了西夏人對這種宗教現象的理解。如「巫者驅鬼也，驅災害鬼者用是也」⁽⁶³⁾，「卜者問意也，：：：視好惡何來用之謂」⁽⁶⁴⁾，等等。道教中融入的人鬼神靈、自然崇拜以及巫術卜筮等，也正是西夏民眾在日常生活中無法解開自然謎團時，所採用的解脫手段，這種思想上的認同感，使得西夏人無法排斥道教的浸潤。

(二) 唐宋統治者重道抑佛的直接影響

唐宋之世，不少帝王崇拜道教。唐帝自稱老子的後裔，老子

於是為太上玄元皇帝，道士於是與唐同為宗室，三教次序於是定為：道先、儒次、佛最後。趙宋仿效唐室尊老的作法，封老子為太上老君混元上德皇帝，甚至徽宗自稱教主道君皇帝，並親自為多種道教經書作法。唐宋統治者的積極崇道態度，極大地促進了道教的發展，於是道士數量日增，宮觀規模日大，經書卷冊日滋⁽⁶⁵⁾。深受唐宋文化影響的西夏，不可避免地會受到這股文化潮流的衝擊。作為仰唐宋而後起，欲稱霸西陲的夏國，學唐宋皇室，趕「時髦」風尚，正是樹立西夏帝王形象的大好機會。所以說，這種有利於立國建邦的舉措，西夏統治者是絕不會視而不見的，況且道教亦如佛教一樣，不正可以用於束縛民眾，籠絡人心嗎？當然，西夏並沒有照搬照抄唐宋極力排佛重道的政策，而是根據佛教在西夏久已盛行的特點，極力倡導佛教，但同時仍給道教以合法位置，列於佛教之後，使之在全國範圍內流行和傳播。

(三) 儒釋道並稱融合的因素

可以說，自唐以後，便確定了儒釋道並稱的源流。唐宋雖然極力排佛，但佛教畢竟早已深入民心，一時的高壓，可產生短暫的效果，並不能長久阻礙其發展。也就是說，唐宋時期，實際上基本採取的是佛道並行的政策。這一時期的道教，隨著社會的大變革，適時的將儒釋兩家的思想融入自身，圖謀新的發展，如在中國北方宋、遼、夏、金各方勢力相互消長之際，王重陽在陝西開創的全真道，便是因襲唐宋以來禪宗的心法，配合丹道家主張清靜專修的方法，所建立的道教新門派⁽⁶⁶⁾。聯繫西夏《天盛律令》中對僧、道相似且近乎相同的規定，我們亦不難看出，道釋兩家合流的趨向。

道教深厚的思想基礎，唐宋極力的崇道政策以及三教合流的時代背景，均為道教在西夏的生存作了良好的鋪墊，如此這般，

道教之於西夏取得合法地位，並位列佛陀之後，在夏國流傳不滅，也就不足為怪了。

實事求是地說，如同唐宋極力倡導道教，而道教卻依然難同佛教相抗衡一樣⁽⁶⁷⁾，西夏道教雖然比較興盛，而且地位不低，但是總括而言，在西夏，道教根本無法與佛教相提並論。經過歷史沉澱之後遺留至今的西夏釋、道典籍數量之比，就是最好的說明⁽⁶⁸⁾。所以說，在西夏道教的研究上，我們不應誇大其辭，忽然間發現了一些新資料，就認為西夏道教如何。但是，我們不能又走向另一個極端，亦即我們還應該注意到另外一種有失偏頗的傾向，那就是除了儒學、佛教之外，向屬中國三大宗教之一的道教，在西夏並未得到廣泛傳播的觀點。如果以前因為漢文史籍所言西夏道教之語寥寥，且絕少西夏文資料發現，學者們無從談起，間或推測有失的話，那麼，今天隨著新材料的面世，似應還西夏道教以本來面目，那怕只能勾勒出一個模糊的輪廓，當然，我們殷切地期待著更加豐富的新材料能重光於世。

附錄

內容提要：西夏道教研究，尚是西夏中一個有待開拓的新領域。以前，人們僅僅只能從《續資治通鑑長編》、黑城所見漢文文獻等史籍中極其有限的材料得知，道教曾經流傳於西夏，至於具體詳情則無從知曉，因而也就談不上系統研究。近年來，隨著西夏文文獻《天盛改舊新定律令》的譯釋出版，法典中四十多條有關道教的新材料，使西夏道教的研究出現了轉機。本文正是在此前前提下，通過分析《天盛律令》中有關對道士的規定和處罰等材料，對西夏道教的管理機構、管理制度以及道教在西夏流傳的原因等方面進行了論述。所得結論是：道教在西夏的地位僅次於

佛教，國家對之亦有一套較為完整的管理機構和管理制度；中國傳統道教深厚的思想基礎，唐宋王朝的極力崇道政策以及三教合流的文化背景是道教在西夏得以合法傳播的歷史根源。

關鍵詞：西夏 道教 天盛改舊新定律令

- (作者：韓小忙，寧夏大學西夏研究所 郵編七五〇〇二一)
- (1) 吳天墀：《西夏史稿》，（成都：四川人民出版社，一九八二），頁二二〇—二四六。
- (2) 史金波：《西夏文化》，（長春：吉林教育出版社，一九八六），頁一〇五—一〇八。
- (3) 李燾：《續資治通鑑長編》，（上海：上海古籍出版社，一九八六），卷一六二，頁一四九〇。
- (4) 李燾：《續資治通鑑長編》，（上海：上海古籍出版社，一九八六），卷三一八，頁二九六九。
- (5) 孟列夫著，王克孝譯：《黑城出土漢文遺書敘錄》（銀川：寧夏人民出版社，一九九四），頁二〇九—二一三。
- (6) 史金波：《西夏漢文本「雜字」初探》，《中國民族史研究》（二），（北京：中央民族學院出版社，一九八九），頁一八四。
- (7) 見史金波、聶鴻音、白濱譯：《西夏天盛律令》（以下簡稱《天盛律令》或《律令》），《中國珍稀法律典籍集成》之甲編第五冊，（北京：科學出版社，一九九四）。《律令》是西夏仁宗仁孝天盛年間（一一四九—一一六九年）頒行的一部法典，以西夏文刊布，全文二〇卷，約二〇萬字。
- (8) 另外黑城發現的西夏文獻中，還有三部明確提及道教：其一為《聖立義海》，僅出現有關道教的詞語和人物（詳下文所引注釋）；其二即為《天盛律令》；其三，據稱黑城文獻中有一個西夏文本的《莊子》呂惠卿注本，見戈爾巴切娃、克恰諾夫：《西夏文寫和刊本》，（莫斯科：東方文獻出版社，一九六三）。西夏譯《類林》中亦涉及道教內容，但所言並非西夏，故不計在內。
- (9) 本文贊同史金波關於西夏職官的理解，即西夏的「官」類似中原王朝的爵，僅體現有官者的身份和地位；「職」是職事官，

即指在職司（局分）中擔任的職性職務。詳見史金波：《西夏的職官制度》，《歷史研究》，二（一九九四），頁六三—六五。

- (10) 見《律令》一〇·四·一·二（即《律令》卷一〇第四門《司序行文門》第一條第二款的簡稱，下同）；《律令》一〇·四·一六·二；《律令》一〇·四·一八·一、二。
- (11) 道士，西夏文本義為「護法」，道觀為「護法殿」。除《律令》外，另一西夏文文獻《聖立義海》中亦有同樣名詞，詳見克恰諾夫、李範文、羅弔昆著：《〈聖立義海〉研究》，（銀川：寧夏人民出版社，一九九五），頁四九。
- (12) 條文中通常稱「僧（道）監、副、判、眾主」等，僅有一處稱「僧、道頭監」（史金波等譯為「僧、道小監」，恐有誤）。聯繫條文中他處多次出現的頭監、都監、小監等稱謂或許僧（道）監一類職官尚可細分。見《律令》一一·九·五。
- (13) 律文中有一條稱「僧（道）監、副、判、寺主」，眾主即為寺主。見《律令》一一·九·一五·一二。
- (14) 條文中有一處提到「先住坐主」，似坐主之排位分先後。見《律令》一一·九·二。
- (15) 首領、知信二稱謂僅此一見，《律令》一一·九·一。
- (16) 此稱謂亦僅一見，《律令》一一·九·六。
- (17) 因為童子可直接通過考試等途徑，變為道士，所以說，童子是入道前的一個最重要的環節；童子，文中又多處稱為「道士童子」，似更能說明童子與道士之間的關係。
- (18) 推測此處之「大眾」，當指道觀中當時在職的職官，或有身份的道士。
- (19) 見《律令》一一·九·五。
- (20) 見《律令》一一·九·一。
- (21) 此前加有「國境內不論屬黨項、漢、吐蕃族中之」修飾語，不知何意？是否只限定在這三族之內？
- (22) 見《律令》一一·九·二。
- (23) 《律令》一一·九·一二中所列道教經典為：(1) 太上黃宮□□經二卷；(2) 太上老子消災經一卷；(3) 太上北斗延生經一卷；(4) 太上靈寶度理無上陰經一卷；(5) 至分金剛經一卷；(6) 太上老子

- 說天生陰經一卷；(7)太上天堂護衛經一卷；(8)太上老子說上東斗經一卷；(9)太上南斗六司延壽妙經一卷；(10)黃庭內景經一卷；(11)黃帝陰符經一卷；(12)太上元始天尊說十為一為大消災神咒經一卷；(13)太上靈寶九真妙戒金錄邪幽拔罪陰經一卷。限於篇幅，對這些道教經籍的內容將在《西夏的道教經籍》一文予以探討。見《固原師專學報》，一（一九九八），頁四八—五三。
- (24) 見《律令》一一·九·一三。
- (25) 詳見拙文《「天盛改舊新定律令」中所反映的西夏佛教》，《世界宗教研究》，四（一九九七），頁七一—八〇。
- (26) 見《律令》一一·九·一六。
- (27) 見《律令》一一·九·一六·七。
- (28) 參見汪聖鐸：《宋代對釋道二教的管理制度》，《中國史研究》，二（一九九一），頁一三三—一三四。
- (29) 如《律令》二·三·一；《律令》一一·九·二。
- (30) 其中亦包括，在道教事務中其他人員所應遵守的規定和處罰。
- (31) 見《律令》一·一（謀逆門）·一·六；《律令》一·一·九。
- (32) 見《律令》二·三（罪情與官品當門）·一。
- (33) 見《律令》二·三·一。
- (34) 見《律令》三·一三（盜毀佛神墓地門）·一。
- (35) 見《律令》三·二（雜盜門）·四。有官人盜官物罪加一等（《律令》三·二·二）。
- (36) 見《律令》七·三（敕禁門）·三。
- (37) 見《律令》七·三·五。
- (38) 見《律令》一五·四（地租門）·五。
- (39) 見《律令》二·三·一·四。
- (40) 見《律令》一一·九·一三。
- (41) 見《律令》一一·九·一五·一。
- (42) 見《律令》一一·九·一五·二。
- (43) 見《律令》一一·九·一五·三。
- (44) 見《律令》一一·九·一五·四。

- (45) 見《律令》一一·九·一五·五。
- (46) 見《律令》一一·九·一五·六。
- (47) 見《律令》一一·九·一五·八。
- (48) 見《律令》一一·九·一五·九。
- (49) 見《律令》一一·九·一五·一〇。
- (50) 見《律令》一一·九·一五·一一。
- (51) 見《律令》一一·九·一五·一二。
- (52) 見《律令》一一·九·一五·一三。
- (53) 見《律令》一一·九·一七。
- (54) 見《律令》一〇·二·（失職寬限告變門）·六。
- (55) 見《律令》九·二（延誤審訊和辦案門）·一七·五。
- (56) 見《律令》一五·四（內宮待命等頭項門）·四。
- (57) 見《律令》一一·九·一九。
- (58) 見《律令》一一·九·二〇。
- (59) 見《律令》一一·九·二一。
- (60) 見《律令》一一·九·二二。
- (61) 見《律令》一一·九·二三。
- (62) 見《遼史》卷一一五（西夏外記），（北京：中華書局，一九七四），頁一二三。
- (63) 參見《文海》七五·二二一（即《文海》第七五頁第二行第一個字，下同）。見史金波等：《文海研究》，（北京：中國社會科學出版社，一九八三）。
- (64) 參見《文海》八〇·一一一。
- (65) 參見任繼愈主編：《中國道教史》，（上海：上海人民出版社，一九九〇），頁二四五—四八八。
- (66) 參見南懷瑾著：《神宗與道家》，（上海：復旦大學出版社，一九九一），頁二九五—二九六。
- (67) 參見王曾瑜：《宋朝階級結構》，（石家莊：河北教育出版社，一九九六），頁三六四。
- (68) 目前已發現的西夏佛經當以千萬卷計，而西夏道經僅幾十卷。詳見拙文《西夏的道教經籍》，《固原師專學報》，一（一九九八），頁四八—五三。

蒙古民族與周邊民族關係、西藏學術會議紀要

林恩顯

為加強國際與兩岸學術文化交流，增進我國蒙藏民族研究，中國邊政協會承蒙藏委員會的委託訂於民國八十八年五月二十八日、二十九日兩天，假台北市和平東路台灣師範大學教育學院大樓同時分兩場地舉行「蒙古民族與周邊民族關係學術會議」、「西藏學術會議」。兩天的兩項學術會議相當盛大合計到有海內外學者專家四百餘人。（照片詳見二十五頁）

這兩項學術會議海外學者於五月二十七日下午報到進住台北國軍英雄館，第二天（二十八）上午兩項學術會議聯合開幕典禮由蒙藏委員會高孔廉委員長主持，到場者有邊政協會理事長阿不都拉、國史館館長潘振球等來賓，及海內外學者百餘人，會中宣讀了行政院蕭萬長院長書面賀詞後分別請阿不都拉理事長、海外學者代表札奇斯欽教授致詞。會後全體與會學者合影留念（照片詳見二十六、二十七頁）。接著兩項會議兩天各場地各舉辦了七場研討會，並展出少數民族圖書外，並於第四天（三十日）接待海外學者參觀旅遊九族文化村、日月潭，第五天（三十一日）參遊台北市區建設，第六天（六月一日）參觀故宮博物院。期間出席蒙藏委員會行政院大陸委員會、海峽交流基金會、台北市政府的歡宴。進行了多元化的交流活動。海外學者於六月二日離台結束在台活動。

蒙古與周邊民族關係學術會議邀請了美、日、俄、匈牙利、外蒙、香港及大陸學者十名，西藏學術會議邀請大陸學者十二名，並提送論文，唯大陸政府臨時未准大陸學者來台（但有

來自德、美兩國、大陸學者），使兩項學術會議失色不少，也失去兩岸交流機會，不過承辦單位仍然請台灣相關學者介紹評論大陸學者論文進行熱烈討論。茲羅列兩項學術會議論文如下：

一、蒙古與周邊民族關係學術會議

第一次討論會札奇斯欽主持

1. 清格爾泰：蒙古復興滿族的文化聯繫——唐屹講評
2. 王明蓀：元代與高麗的文化關係——趙振續講評
3. 郭冠連：蒙藏文化交流的傑出代表：喀喇沁、卜彥畢勒格圖及其業績——黃麗生講評

第二次討論會張京育主持

1. G. Kara: On Sino-Mongol Cultural relations as Seen in Mongolian Lexicon——札奇斯欽講評
2. M. Rosabi: Mongolia: A Peaceful Transition——廖淑馨講評
3. E. Kychanov: Ethnic and religious changes in Tangut Region of Yuan Empire (13th-14th Centuries)——蕭啟慶講評

第三次討論會李亦園主持

1. N. Ishijants: Interrelations between Mongolian and Manchu Ethnoses——Rossabi講評
2. 若松寬：賈吉哈屯考——十七世紀前期的和碩特部——蕭金松講評

第四次討論會唐屹主持

1. 札奇斯欽：蒙古與滿洲歷史關係的回顧
2. 包克：蒙古民族與周邊民族文字的關係
3. 趙竹成：文化互動與政治穩定——蒙古帝國瓦解的民族文化因素——郭冠連講評

第五次討論會劉學鈺主持

1. 唐屹：蒙古西征與中國文化之西傳
2. 蔣武雄：蒙古用兵對金夏結盟的影響——胡其德講評
3. 丁崑建：從族群角度看元朝對雲南的統治措施——趙竹成講評

第六次討論會蕭啟慶主持

1. 盧明輝：十三世紀前後蒙古民族與周邊諸民族及東西文明世界接觸對其社會經濟文化嬗變發生的巨大影響——丁崑健講評

2. 鄭素春：十三、四世紀蒙古宗王與全真道士的關係——洪金富講評

3. 哈莎玲：蒙古二次征日事件初探——蔣武雄講評

第七次討論會喬健主持

1. 成崇德：十八世紀的中外輿圖與清朝疆域——林恩顯講評

2. 黃麗生：由陶克胡案看清末內蒙古抗墾反商問題——張啟雄講評

2. 安七一：優先開發人文景觀資源加快西藏阿里地區經濟開發——廖淑馨講評

3. 仁真洛色：論清末川邊“改土歸流”的歷史意義——盧雪燕講評

第五次討論會沈衛榮主持

1. 明珠仁波切：藏傳佛教寺院在台灣——白馬山菩提講堂
2. 耿振華：台灣藏傳佛教的現狀與發展
3. 王惠雯：近十年台灣藏傳佛教弘法研究著譯作品評析

第六次討論會徐明旭主持

1. 莊吉發：故宮現藏文獻檔案與藏學研究
2. 馮明珠：國民政府時期的「西藏檔」(1928-1948)
3. 胡進杉：故宮所藏康熙朝內府藏文泥經寫本龍藏經初探

第七次討論會張駿逸主持

1. 楊嘉銘：民初西藏境內的漢族及其管轄問題
2. 喜饒尼瑪：民國時期西藏駐京總代表貢覺仲尼評述——孫子和講評

3. 廖東凡：拉薩街謠“白拉姆”簡析——蕭金松講評

近期民族學研究活動簡介

林恩顯

一、蒙元史學術研討會（清華大學歷史所、蒙藏委員會主辦：八十八年五月七日—九日在台北）——兩岸學者出席

五月七日

第一場會議宋晞主持

1. 蔡美彪：拉施特《史集》所記阿合馬案釋疑——蕭啟慶講評

2. 陳得芝：再論烏思藏“本欽”——張駿逸講評

3. 陳世松：尋訪“余玠家傳”——王民信講評

4. 趙竹成：金帳汗國與俄羅斯國家的建構——賀允宜講評

第二場會議陳得芝主持

1. 黃時鑒：元高昌偁氏入東遺事——葉泉宏講評

2. 李治安：元代行御史台考論——洪金富講評

3. 黃兆強：汪輝祖《元史本證》之研究——王德毅講評

第三場會議陶晉生主持

1. 李珣爽：元朝中期的法制整備及其系統——姚大力講評

2. 張帆：金元六部及相關問題——李治安講評

3. 鄭素春：元代全真教主與朝廷的關係——胡其德講評

五月八日

第一場會議蔡美彪主持

1. 邱樹森：論元代嶺南文化的特點及其衰落的原因——黃

兆強講評

2. 胡其德：蒙元碑刻文獻所反映的蒙古統治者的宗教觀念

與政策——楊訥講評

第二場會議王曾才主持

1. 周清樹：元桓州耶律家族史事彙證與契丹人的南遷——史衛民講評

2. 蕭啟慶：元朝南人進士分佈與近世區域人才昇沉——陳學霖講評

3. 李天鳴：遼金蒙元的弩和弩箭手——陳世松講評

五月九日

第一場會議陳學霖主持

1. 周良霄：元代皇權與相權——張帆講評

2. 張中復：論元朝在當代回族群形成過程中的地位；以民族史建構為中心的探討——邱樹森講評

3. 王頌：元代兩江及其與安南國的爭論——湯開建講評

第二場會議楊訥主持

1. 陳學霖：張昱《輦下曲》與元大都史料——蔡美彪講評

2. 洪金富：元代內蒙古戶口數與中國古籍虛辭四十萬——

陳得芝講評

3. 丁崑健：元代的游士之風——周良霄講評

第三場會議邱樹森主持

1. 姚大力：秦和律與元初刑政——李珣爽講評

2. 史衛民：元上都、中都的考古新發現與研究——周清樹

講評

3. 湯開建：何真與元朝之際廣東地區政局的演變——王頌

講評

第四場會議吳文星主持

1. 楊訥：劉基事蹟五考——兼析黃伯生《誠意伯劉公行狀

“的撰寫時間——丁崑健講師

2. 葉泉宏：中韓邊際人邊安烈與麗末政局——黃時鑒講評
3. 許守泯：元代江南士人的社會網路——以金華黃潛為例

——徐秉倫講評

二、蒙古民族與周邊民族關係學術會議、西藏學術會議（
蒙藏委員主辦、中國邊政協會承辦：八十八年五月廿七日—六
月二日在台北）——大陸學者未出席。此兩項會議詳情請看本
季刊「蒙古民族與周邊民族關係、西藏學術會議紀要」一文。

三、社會、民族與文化展演國際研討會（行政院文化建設
委員會主辦，清華人類所、中研院民族所、漢學研究中心承辦
：八十八年五月二十八—三十日在台北）——大陸學者未出席。

專題演講：許倬雲院士——試論社會、族群與文化。

第一場會議杜正勝主持，宋光宇評論

1. 李清澤：六藝初探——氣的闡釋
2. 余舜德：中國氣的文化研究芻議——一個人類學的觀點
3. 羅正心：氣「象」萬千——氣功思維方式初探

第二場會議王秋桂主持，林美蓉評論

1. John Lagerwey: Popular Ritual Specialists in West Central
Fujian.

2. Kenneth Dean: Environment and Culture in the Formation
of the Ritual Spheres of Putian.

3. 康豹 (Paul Katz) Divine Justice: Chickenbeheading
Rituals in Japanese Occupation Taiwan and Their
Historical Antecedents.

第三場會議謝繼昌主持，李孝悌評論

1. 王安祈：京劇理論發展史初探 余田

2. 王櫻芬：以有限創造無限——南管詞曲分類系統的作用
及其美學意涵

3. 呂理政：詮釋文化——博物館展示的觀點
第四場會議連照美主持，葉春榮評論

1. David Johnson: Down There on a Visit: A Historian in
"the Field".

2. 徐杰舜：漢族民間信仰特質的人類學分析

3. Chung-min Chen (陳中民) : Shamans and Lesser God.

第五場會議蕭新煌主持，陳祥水評論

1. Bernard Gallin and Rita Gallin:

Folk Religion and the Construction of a Hsin Hsing
Community in Taipei: The case of the Ta Shih Kung
Association and Temple.

2. 喬健：傳統中國的底層社會管窺

3. 何星亮：李亦園的文化觀與文化理論

第六場會議許木柱主持，何翠華評論

1. David Holm: Aspects of Funerals among the Zhuang-the
Horse play.

2. 楊庭碩：苗族與水族傳統曆法之比較研究

3. 林淑蓉：婚姻、家庭與性別差異：談中國侗族的性別體
系

第七場會議黃應貴主持，魏捷茲 (James Wilkerson) 評論

1. 林超民：漢文化與白族的形成和發展

2. 蔣炳釗：侗族社會文化的發展與變化

3. 袁少芬：平話人是漢族的一個支系——論平話人的形成
發展與平話文化

4. 王嵩山：個人，象徵權力與社會——阿里山鄉人的儀式活動、文化展演與媒體

第八場會議謝劍主持，張駿逸評論

1. 楊聖敏：乾旱地區的文化——吐魯番的維吾爾人
 2. 尹紹亭：遷徙——雲南山田燒墾民族的考察
 3. 張江華：廣西田東縣立坡屯（pou run）的世系群與婚姻
- 第九場會議徐正光主持，陳其南評論

1. Myron L. Cohen: Management in Minong during Qing; Aspects Late Imperial Economic culture in Hakka-speaking south Taiwan.

2. David Faure: State and Rituals in Modern China. Comments on the "Civil society" Debate.

3. Shu-min Huang (黃樹民) : Moral Tenets of Chinese Economic Culture: Evidence from Lin Village, Fujian.

第十場會議劉萬航主持，童元昭評論

1. 曾玲、莊英章：新加坡華人的社群共祖與宗鄉社群之整合：海外華人祖先崇拜的思考。

2. 曾少聰：菲律賓華人認同的變遷——以移民社會向定居社會轉變

3. 潘乃谷：續潘光旦「談中國社會學」的體會

綜合討論：李亦園院士主持

四、一國良制與多民族多軌政治研討社會（中華科整會、台中三研所、民族主義學會、博士協會主辦：八十八年六月五、六日，在台北）——日、新加坡、香港、兩岸等學者

開幕典禮由籌備會召集人林恩顯教授主持，專題演講由鍾清漢教授講：日本人看一國良制。

第一場會議張京育主持

1. 俞劍鴻：「新台灣人」的辯證分析（英文）——洪謙德講評

2. 陳春生：論兩岸關係的實像——張旭成講評

3. 趙竹成：俄羅斯聯邦體制的實踐——吳玉山講評

第二場會議高孔廉主持

1. 劉學鈺：雙軌政治在國史上之地位——王明蓀講評

2. 陳又新：元朝以來至清末的西藏地方政制概況——蕭金松講評

3. 石之瑜：一國民族語文政策的省思——廖淑馨講評

第三場會議嚴家其主持

1. 朱浚源、夏誠華：華人、中國人、台灣人——周陽山講評

2. 駱奇：經濟興旺與政治脆弱中的兩岸關係（英文）——曾銳生講評

3. 王慶新：日「中」關係與台灣安全（英文）——楊永明講評

4. 洪聖斐：德國聯邦下的中央與地方——吳東野講評

第四場會議洪墩謨主持

1. 鄒克淵：台灣海峽法律地位及其意涵（英文）——葛永光講評

2. 謝劍：從中共民族政策看中國的統一問題——張駿逸講評

3. 徐本欽：一國三制論（英文）——魏鏞講評

4. 廖義銘：我國中央與地方權限劃分爭議解決機制——紀俊臣講評

第五場會議何智武主持

1. 郭正亮：國家聯合的制度類型——劉阿榮講評
2. 顏萬進、梁文傑：從兩德基礎條約看台、中關係的過渡性架構——袁易講評

第六場會議陳忠信主持

1. 盧瑞鍾：中國式民主的制度設計——陳儀深講評
2. 邵宗海：中國統一模式與統一過程的互動評估——林嘉誠講評

3. 朱泓源：中華體制重構的基本概念（初論）——朱雲鵬講評

綜合研討李鍾桂、黃朝翰主持

引言人：魏鏞、林恩顯、嚴家其、林嘉誠、鍾清漢、陳明開幕式專題演講由朱婉清主持，黃朝翰主講：新加坡人看兩岸關係。

五、原住民族教育研討會（中華民國台灣原住民族教育學會，台灣師大社教系主辦：八十八年六月十、十一日，在台北）

論文發表座談（一）李大偉主持

1. 李瑛：原住民族教育內涵與實施——孫大川講評
 2. 譚光鼎：原住民教育政策的前瞻規畫——陳茂泰講評
- ### 分組座談（一）林玉体主持
3. 陳枝烈：普及原住民地區學前教育之規畫
 1. 浦忠勇：原住民鄉土教材發展之初步觀察
- ### 分組座談（二）鄭天財主持
2. 林金泡：現階段中等教育的改革與原住民族教育

3. 黃榮泉：原住民族文化教材之編纂與推廣——泰雅族論文發表座談（二）吳清基主持

1. 吳天泰：民族學院的規畫研究——謝繼昌講評
2. 張建成、譚光鼎、高德義：原住民族人才培育問題的檢討——張駿逸講評

論文發表座談（三）楊國賜主持

1. 高淑芳：原住民族教育現況調查研究——林修澈講評
2. 林振春：原住民族社區教育活動的推動策略——浦忠成講評

論文發表座談（四）陳雪雲主持

1. 巴奈母路：組靈的豐年祭——吳明義講評
2. 林念生：健全原住民族教育文化傳播媒體專業計劃之規劃研究——孔文吉講評

論文發表座談（五）童春發主持

1. 黃貴潮：原住民音樂展演
 2. 林清美：原住民舞蹈展演
- ### 綜合座談華加志主持。

六、台灣赴外蒙古學者專家參訪團（蒙藏委員會主辦：八十八年六月十四—二十三日：外蒙古）

蒙藏委員會為了我國學術界對外蒙古的瞭解，並增進雙方交流與合作，特邀約台灣有關學者專家林恩顯、王明蓀、廖淑馨、蕭金松、洪金富、葛永光、高輝、陳應琮、陶宗翰、林麗雲、周建良等，由該處烏榮遠處長、娥舟文茂科長陪同組團，於六月十四日自台北出發經漢城，翌日赴外蒙古烏蘭巴托從事為期一週的參訪活動如次：

六月十五日：漢城至烏蘭巴托。下午參觀市區包括世界最

大佛寺 Megid Janraisag、甘丹寺、哲布尊丹巴冬宮、及紅軍紀念碑等，晚上拜訪「蒙古對太平洋地區暨國家經濟合作協會」（會長葛托夫 D.Gotov 先生），並接受晚餐款待（蒙古包歌唱表演）。

六月十六日：上午自烏蘭巴托搭機赴南戈壁省達楞扎戈德市，參觀蒙古包營地後午餐，下午參觀戈壁博物館、大鷹峽谷、千年冰河、騎馬、牧區人家。夜宿蒙古包。

六月十七日：上午參觀恐龍地城，拜會南戈壁省省長後於中午搭機返回烏蘭巴托市。下午參訪蒙古國立大學，由院長、系主任及漢語系教授、研究生座談。再訪問國立師範大學與副校長、院長、東方語文系、系主任、教授等座談。接著觀賞蒙古歌舞表演後由蒙古國立大學院長招待晚餐。

六月十八日：上午拜訪蒙古科學院由副院長、秘書長等接待，東北亞研究所由所長及研究員達賴教授等十餘人接待並座談甚為熱烈，又拜訪國會議員（三位）並座談。下午參觀溫德府，參加經貿班八期結業會，晚餐烤羊肉招待，滿濟爾寺參觀古蹟等活動。

六月十九日：上午參觀 TEREJ 旅遊營地游溪、騎馬，沿途山林奇石美麗直至下午返烏蘭巴托市區。夜訪達賴教授並夜遊市政中心。

六月二十日：上午參觀成吉思汗影城營地（成吉思汗研究院），中午在烏蘭巴托大飯店與訪台新聞媒體代表座談餐敘。下午參觀市集、商店等。晚上接受蒙古鐵路局副總經理晚餐招待。

六月二十一日：上午參訪蒙古文化教育學院後拜訪蒙古教育部，由行政局長、對外關係處長接待座談。參觀蒙古台資企

業聚金公司、職業學校營養食品科設施，並接受午餐招待。下午拜訪蒙古工商會並座談。晚上，本參訪團回請外蒙古各界友人，晚宴於當地最豪華最大蒙古包，到會來賓百餘人。

六月二十二日：上午自烏蘭巴托飛漢城。

六月二十三日：下午再由漢城返台。

此次外蒙古之行參訪頗為成功，唯結束前烏處長積勞成疾昏迷逝世，令人哀傷不已，謹表痛悼之忱。

七、民族學院規畫暨兩岸民族高等教育研討會（東華大學主辦，原住民族學苑籌備處承辦，中國邊政協會、中國民族學會協辦：八十八年七月十二日，在台北、花蓮）

此項研討會除兩天於花蓮東華大學的研討會外，承協單位也安排了花蓮太魯閣國家公園的旅遊，在台北參訪故宮博物院、台北市區建設名勝、及相關單位餐敘交流活動，發揮兩岸交流功能。

專題講座蔡中涵主持，孫大川主講：台灣原住民教育現況與展望

第一場研討會楊仁福主持

1. 塔瓦庫勒：獨具特色的大陸少數民族高等教育
 2. 俸蘭：大陸民族院校的創立與發展
 3. 高德義：民族學院籌設計畫書芻議
 4. 浦忠成：大陸民族學院的政策、行政與困境
- 第二場研討會楊仁煌主持

1. 陳理：民族學院的培養目標
2. 李步海：民族院校的教學與管理
3. 林修澈：中央民族大學的教學與學術
4. 譚光鼎：從中央民族大學行政管理 and 發展趨勢探討台灣

民族學院的課題

第三場研討會帝瓦伊·撒耘主持

1. 蔡明德：民族院校的專業課程設置

2. 張駿逸：民族學生的招生、言發、待遇與輔導

3. 吳天泰：民族學院規畫與研究

第四場研討會林恩顯主持

1. 陳伯璋、李瑛：民族教育內涵之探討

2. 張建成：發展原住民專門人才的問題與策略

綜合座談與開幕式喬健主持，陳理、高德義導引報告。

八、21世紀族群均衡發展研討會（人文科學文教基金會主辦：八十八年六月十二日，在台北）

第一場研討會高永光主持

1. 孫大川：族群與政治發展——賴澤涵、尹章義與談

2. 林政則：族群與政治資源的分配——賴澤涵、尹章義與談

第二場研討會吳煙村主持

1. 張駿逸：族群與社會發展——林恩顯、葛永光與談

2. 王國樑：族群與經濟資源的分配——林恩顯、葛永光與談。

中華民國五十二年 六月創刊
中華民國八十八年 六月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一四四期

名譽發行人：阿不都拉

發行人：宋念慈

社長：林學恩
主編：劉學銑

電話：二三五六六一八〇
副主編：張華克

電話：二三六三四四六二
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