

ཀུང་ལོའི་མཐའ་སྟེང་།

趙云田……………(3)

黃旭慶……………(10)

郭卿友……………(35)

熊坤新……(42)

(封面内)

張華克……………(25)

中國邊政雜誌社印行

中華民國八十八年九月

『蒙古民族與周邊民族關係學術會議』與『西藏學術會議』開幕典禮行政院院長書面致詞

高委員長、各位學者專家、各位貴賓、各位女士、先生、大家早：

今天，『蒙古民族與周邊民族關係學術會議』以及『西藏學術會議』召開，各位學者專家，從海內外各地來到台北，大家共聚一堂，促進蒙藏相關議題的討論與研究，也展現兄弟般的友誼，意義十分深遠，本人要特別代表國人，向各位的熱忱，表達歡迎與謝意。

對於身處亞熱帶的台灣人民而言，蒙古和西藏在地理上似乎有些遙遠，但在心理上，我們的關懷卻是非常接近，尤其台灣近年來和蒙古西藏的互動，愈來愈頻繁，例如藏傳佛教以及西藏文物透露出來的民族智慧，令我們深為崇敬，許多民眾因此踏上學習之旅；而蒙古文化及蒙藏醫的豐富內涵，也透過報導與活動，讓台灣民眾能夠親近認識，尤其蒙古民族英雄成吉思汗，對中國及世界歷史而言，都有重大的影響，中華民國政府每年並舉行中樞祭典，向他表示尊崇與緬懷之意。

近年來，為了促進國人對蒙古和西藏的認識，並加強彼此的實質交流往來，中華民國政府採取許多積極的協助措施，在政府部份，有蒙藏委員會舉辦蒙文、藏文研習，設立蒙藏文化

中心，展出相關文物、展售叢書、建立學術交流管道及進行學術研究等等，另外以網站提供旅遊、經貿與環境等基本資料，此外，更以務實方式，協助海內外的蒙藏同胞，及協助培育經貿專業人才。

在民間部份，台灣同胞沒有忘記蒙藏同胞的兄弟情誼，民間團體大力促成達賴喇嘛來台訪問，捐資或親赴海外援助藏胞改善生活與教育，在經濟繁榮發展的同時，許多國人願意用更多的努力，打破時空帶來的隔閡和距離，用更實際的人道關懷，來加強推動雙方的友誼。

台灣同胞也曾提供外蒙古醫療與食米援助，近年來隨著外蒙古持續經貿改革開放，雙方的交往日趨頻繁密切，以及經貿為例，一九九四年雙邊進出口貿易總額只有十五萬美元，到了九九七年達到一百五十四・六萬美元，總金額雖然不大，但成長率卻很可觀。外蒙古擁有豐富的天然與人力資源，以及安定有利的發展環境，台灣願意把寶貴的發展經驗，提供給外蒙古朋友，做進一步促進外蒙古經濟發展的推手。

從地區角度來看，蒙藏地區與漢族活動的生活圈相互連結，蒙藏民族與漢族及周邊各民族間，長久以來，彼此交流互動

，促進了彼此的融合與創新，影響十分深遠；從世界角度來看，這種交流，對人類文明與發展，無論在歷史上、或在文化上，都具有極為重要的關鍵影響；所以，蒙學與藏學研究，近年間在國際上日趨熱門，我們希望，藉由提供自由開放的學術對話論壇，讓各界集思廣益，開拓研究的視野之外，也讓蒙學與藏學的研究成果，為區域與世界人類和平，做出更大更多、更深遠的貢獻。

尤其，當前許多問題，如能源與環保、對抗與衝突、文明與發展等，在二十一世紀到來之前，人類似乎仍不能得到解決問題的圓滿答案，但是古月今月是同樣光亮的明月，日昇日落也是同樣熱情的太陽，在人類前途的軌跡中，只要各民族願意敞開心懷，我們可以樂觀預測，在新世紀裡，透過各民族的智慧，人類在尊重包容與集思廣益下，定能找到通往香格里拉的

快樂安和之路！

今天，我們樂見蒙藏學術會議召開，這次會議都是國內外知名的蒙古學、西藏學學者專家，已經先為會議成功奠定良好的基礎，相信，未來二天，透過充分的研討，蒙藏學術必然有更為可期的豐富收穫。

最後，預祝會議順利圓滿成功，也祝福各位貴賓健康快樂，事事如意。謝謝大家！

行政院 院長 蕭 萬 長

中華民國八十八年五月二十八日

蒙藏委員會高委員長孔廉出席「蒙古民族與周邊民族關係學術會議」與「西藏學術會議」開幕致詞

院長、各位來自國內外的學者、各位與會貴賓：

今天很榮幸地邀請到來自世界各地的蒙藏學學者齊聚

一堂。由於蒙藏兩族長久以來與漢民族交往密切，且因其位居中國大陸的邊疆地區，使蒙藏兩族在整個中華民族構成之中占

有極為重要的歷史意義與戰略地位。因此，在國際學術研究領域之中，蒙古學與藏學研究已然自成一個學術領域。蒙藏委員會職司蒙藏事務，自當責無旁貸地負起推動蒙藏學術研究之重責大任。

事實上，蒙藏委員會自民國十七年成立至今，一直不斷地為蒙古與西藏應興應革事務而努力，在即將邁向二十一世紀的今天，更擬定多項重要措施包含：弘揚蒙藏傳統文化、推動外蒙古經貿文化交流、推展蒙藏學術研究、聯絡海內外蒙藏同胞、輔導蒙藏青年接受現代教育、辦理大陸蒙藏地區工作等等。

過去幾年蒙藏委員會在環境與人力、物力的限制之下，仍陸續舉辦相關蒙藏學術會議，不僅增進台灣與國際及中國大陸之間的蒙藏學術交流，更為台灣的蒙古學與藏學研究園地開拓一個發展空間。今年本會為延續既往的成果，更進一步地規劃此次國際蒙藏學術會議。在蒙古學術會議方面，從民族關係面向探討蒙古民族與相鄰民族的關係，從而驗證中華民族為多元民族所組成的特點。至於西藏學術會議方面，則因近年國際間的西藏研究風潮，使其成為東方研究的顯學，本次會議遂以多面向的角度，冀望為西藏研究累積更多成果。相信本次會議一定能在蒙古學與藏學研究領域中再創佳績。

蒙藏委員會在有限的經費與人力資源之下，亟思突破困難，為蒙藏民族開展可長可久的工作。蕭院長去年十二月蒞臨本

會七十週年會慶致詞時，期勉本會推動蒙藏學術研究，使台灣成為國際蒙藏學術重鎮。因此本會積極依據此項指示規劃多項與蒙藏學術研究有關之工作，諸如：舉辦學術會議、充實蒙藏研究圖書資料、鼓勵學術機構進行研究、獎助大學系所開設蒙藏課程、輔導大學師生研習蒙藏學術等等項目，擬從各種層面及方面，加強台灣的蒙古學與藏學研究，期望使蒙古學與藏學研究在這塊土壤上蓬勃發展。

此次會議在蒙古學部分邀請到七位國外學者及四位大陸學者，藏學部分則以大陸學者為主，總計邀請到二十三位來自不同國家及地區的著名蒙古學與藏學學者與會討論。同時台灣學者亦提出多篇論文，交換研究心得，可以預期此次會議必然成果豐碩。此外，承辦單位中國邊政協會的辛勞與安排，以及協辦單位蒙藏基金會、蒙古文化協會與中華民國西藏協會的協助及參與，使會議得以順利召開，在此特致謝意。另一方面，本會為使理論與實務相結合，特別假蒙藏文化中心安排蒙藏文化習俗觀摩活動，並舉辦西藏攝影展與書展，使與會學者從這些動態活動當中能舒解日間學術研討的氣氛，並從中體驗蒙藏生活的情趣。相信此次會議不僅可以一窺蒙藏學術研究堂奧，可領悟蒙藏歷史及草原文化的精髓。最後，預祝會議成功，與會人員均能滿載而歸。（大會活動照片請見二十五頁）

清末東北地區新政述論

趙云田

清末東北三省的新政，多是在日俄戰爭之後，徐世昌和錫良任總督期間實施的。

光緒三十二年（一九〇六年）九月，民政部尚書徐世昌等奉清政府之命，以查辦事件的名義前往東北進行政治考察。次年春，徐世昌上〈密陳考察東三省情形折〉、〈密陳通籌東三省全局折〉，就「東三省比歲以來，疊遭變故，創巨痛深」的情況，提出「揆度時勢，必須大加改革」①，「一切新政，亟應次第舉行」②。同年十二月，徐世昌又提出「應行要政，逐漸措施」的要點，包括整飭吏治、開通風氣、普興教育、振興實業、慎重裁判、推廣警政、剿捕盜賊、清釐財政等③。他還提出了移民實邊、融化旗漢、增置郡縣、籌辦鐵路、招練新軍、推廣教育、振興實業、開鑿礦產、撫綏藩部等綱目④。宣統元年（一九〇九年）四月，錫良繼任總督後，表示「欲為整頓三省，抵制外人之計，仍不外將前督臣徐世昌所籌各事，廣續辦理」⑤，輔佐徐世昌和錫良在東北三省實施新政的，有分任三省巡撫、道員的唐紹儀、朱家寶、程德全等人。

東北三省實施新政的舉措，主要體現在政治、軍事、經濟、文化等方面。

在政治方面，首先是調整官制。光緒三十三年（一九〇七年）三月，清政府採納徐世昌意見，對東三省官制進行調整，盛京將軍改為東三省總督，兼管三省將軍事務，授予欽差大臣銜，為東北三省最高長官。裁撤將軍後，在奉天、吉林、黑龍江建行省

，各設巡撫一員，為各省長官。為統一旗民事權，巡撫均兼副都統銜。這樣，在東三省地方最高行政機構中，廢除了旗民兩重制。徐世昌為首任東三省總督，唐紹儀、朱家寶、段芝貴分別為奉天、吉林、黑龍江巡撫。後因段芝貴被參，以程德全暫署黑龍江巡撫。

奉天、吉林、黑龍江每省各設行省公署。行省公署內分設二廳，一為承宣廳，一為諮議廳。承宣廳稟承督撫掌一省機要總匯考核用人各事，諮議廳掌議定法令章程則各事。行省內原有局署酌量歸併，分設七司。交涉司掌辦理外交事務；旗務司掌理旗署各事；民政司掌理民治、巡警、緝捕等事；提學司掌理教育；度支司掌理財賦；勸業司掌理郵電、航船、墾礦、農工商等事；蒙務司掌理蒙古各部事務，奉天有科爾沁六旗，吉林有郭爾羅斯前旗，黑龍江有郭爾羅斯後旗、扎賚特旗、杜爾伯特旗。後來，按照清政府統一規定，勸業司改為勸業道。

其次是整頓吏治。徐世昌、錫良嚴懲貪贓枉法的官吏。前吉林將軍達桂、黑龍江民政使倪嗣沖等人因招權納賄、營私舞弊均被革職。整頓吏治的結果，因腐敗、受賄和奸欺蒙混造成的官吏權限不清、責任不明、事務龐雜、流弊橫生的現象有所改變，一定程度上做到了官無廢職、責有專司和明其權限。

第三是增設郡縣。東三省實施新政期間，總計增設了七府、十二廳、二州、七道、十縣。其中，奉天省增設了長白府、長興州、洮昌道、臨長道。吉林省增設了綏芬府、延吉府、臨江府、

琿春廳、東寧廳、綏遠州、琿春兵備道、三姓兵備道、和龍縣、穆稜縣、富錦縣、汪清縣、額穆縣、樺川縣、寶清縣、勃利縣、饒河縣。黑龍江省增設了黑河府、臚濱府、佛山府、瑗瑯直隸廳、呼瑪直隸廳、漢河直隸廳、呼倫直隸廳、室韋直隸廳、舒都直隸廳、蘿北直隸廳、烏雲直隸廳、東陸直隸廳、春源直隸廳、瑗瑯兵備道、呼倫兵備道、興東兵備道、鶴岡縣。在設立了府、廳、州、道、縣的同時，東三省副都統全部裁撤，結束了八旗軍署的統治。這樣，在東北三省地方基層政權機構中，也廢除了旗民兩重制。

第四是行政司法分權。徐世昌在釐定東三省官制時，「首以行政司法分權為要務」⑥，奏役三省提法司管理司法事務，並籌辦各級審判、檢查廳，定各級審判制度。奉天、吉林省城最先設立了高等、地方、初級審判廳、檢查廳，後來又在撫順、新民、營口、長春、農安等地設立了相應的地方機構。為了明確訟訴、審判、檢查、旁聽、上訴的程序，徐世昌還先後制定了〈提法司分科職掌大綱〉、〈各級審判廳辦事規則〉以及〈各級檢查廳辦事規定〉。雖然，東三省的司法當時還處於過渡階段，「僅有分立之機關，以云獨立，則未也」⑦，但是，終究一定程度上改變了「中國刑事向由地方官裁判」，「往往聽斷不慎，百弊叢滋」⑧的情況。

第五是成立省諮議局和府州縣議會。光緒三十三年九月，清政府要求各省設立諮議局，作為「採取輿論之所」，「俾其指陳通省利弊，籌計地方治安」⑨。在經過一段時間的籌備過程之後，宣統元年（一九〇九年）九月，奉天、吉林、黑龍江三省諮議局先後成立。成立府州縣議會，是清政「預備立憲」的基礎和重

要內容，東北三省均先後籌辦。議員名義上由府州縣各級選民選舉，實際上多是地方官指定。議會根據有關章程規定，選舉議長，定期開會，為地方興利除弊。

在軍事方面，首先是設立督練處等機構。督練處「總轄三省兵事，掌管開練新軍，整頓旗防各營事務」⑩，設督辦、會辦、總參議、總辦、分駐各省幫辦等員。其中，督辦由東三省總督兼攝，整飭三省營務；會辦由各省巡撫兼攝，贊佐督辦經理該省軍隊，籌備調遣事宜。督練處設立後，陸軍糧餉局、軍械局、軍醫局等一些相關的機構相繼設立，講武學堂、測繪學堂、憲兵學堂等也次第開辦。這些，對改變東三省軍事力量「日就凋敝」的狀況有一定作用⑪。

其次是整頂軍制，籌練新軍。徐世昌把奏調來的陸軍第三鎮和兩個混成協，加上原來趙爾巽所練的協巡步隊一營、炮隊一營，編為奉天陸軍第一標；在舊有巡防各營的基礎上，編為奉天陸軍第二標；對吉林原有步隊一協加以整飭，使歸一致。這樣，「共計陸軍一鎮三協兩標，人眾將及三萬」⑫。他還對東三省舊有防軍進行改編，組成巡防隊，「步伍操練，一依新軍章制」⑬。巡防隊每省各分五路。奉天省每路馬步九營；吉林省中路馬步九營，前後左右四路各六營；黑龍江省每路馬步四營，前路增加衛隊，馬步三營。總計東北三省共有巡防隊一百一營。另外，還有水師三支：營口海防艦隊，有安海、綏遠兩兵艦，巡邏海面；奉天河防船隊，有巡船十艘，巡視遼河；松花江水師，有木質炮艦七艘，巡視松花江。徐世昌為了嚴肅軍紀，設立了憲兵隊；為了方便行軍屯塞，熟悉形勢山川道里，設立了測繪隊。錫良任總督後，奉天省編練了陸軍第二十鎮，以及奉天第二混成協；吉林編

練了第二十三鎮；黑龍江編練了混成協。整頓軍制、籌練新軍的結果，不僅改變了東三省以往軍事上「名目複雜，頭緒紛繁，器械既屬參差，操法亦未一律，統率不一，散漫無紀」^⑭的現象，而且，還使東北地區有了近代化軍隊。

在經濟方面，主要是振興實業，包括大量設立局廠（場），籌辦鐵路和郵政，大規模移民墾荒等。

設立局廠（場）：在農林牧漁業方面，奉天省有農業試驗場，「講求種植，改良農具」^⑮，進行種籽、肥料和播種試驗。設立農官，組織農會，籌辦種樹公所，開辦植物研究所。成立農事演說會，作為全省農會的總機關，「以演說有關農事、各種新理新法，提倡改良以及振興農業為主任」^⑯。還成立了牧養公司，用於改良畜種；成立漁業公司，「以保海權而擴實業」^⑰。吉林省設立了農事試驗場，「以啟導知識，改良方法，增殖物產」^⑱。農事試驗場中附設農學研究會，定期集議，以開通知識，改良種植，聯合社會。設立漁業公司，以期改良捕魚器具和醃製方法。創辦林業局，設立林業生產銷售場。創辦蠶桑局，推廣飼養山蠶，以闢利源。黑龍江省也設立了農業試驗場，「演習林藝，以資農學」^⑲。還創辦了墾務公司和火犁公司。

在工商礦業方面，奉天省創立了工藝傳習所，以及造磚廠、官紙局，「以興實業，以挽利源」^⑳。設立了商品陳列館，成立了商會。商會調查商業盛衰，研究商學新理，改良商品，推廣銷場，和協商情，調息商訟。設立礦政調查局，調查各地礦產。吉林省為了振興工藝，籌畫旗人生計，創設了吉林旗務處工廠。為了改變工業窳敝情況，設立了實習工廠。創辦了電燈公司。成立了商會。設立礦政調查總局，統轄全省礦務。黑龍江省成立了工

藝傳習所，造紙廠，火磨麵廠，富華製糖有限公司。在省城設立了商務總會。

籌辦鐵路和郵政。光緒三十二年（一九〇六年），黑龍江將軍程德全奏修自伯都納至新民府鐵路。後又展修自哈爾濱江北馬家船口，北向呼蘭、曲達、綏化，直接黑龍江城，為幹路，長達一千餘里。再由對青山至呼蘭，由昂昂溪東站至省城，修二枝路。由對青山枝路西逾東青鐵路，過松花江與伯都納鐵路相接省城，枝路東向以接幹路。這樣，東三省交通便利，關內外脈絡相連，「不但商家之貨品可藉以灌輸，即邊務之經營亦易於措手」^㉑。光緒三十三年（一九〇七年），黑龍江將軍又奏請修建齊昂鐵路，自齊齊哈爾到昂昂溪東清鐵路止。該路修成後，「既可使商民運輸之利，且以杜外人干預之謀」^㉒。光緒三十四年（一九〇八年），黑龍江官紳請修哈綏鐵路，由哈爾濱經呼蘭通達綏化府城。哈綏鐵路修通後，可轉輸便利，平穩糧價；產物易銷，地方發達；交通便利，商務日興；往來者多，荒地漸闢；農商興盛，捐稅日增；遣兵神速，匪患可除。

光緒三十二年，道員黃開文籌修奉天到吉林的電報線路，「一年餘，奉吉之報始通」^㉓。徐世昌任東三省總督後，「為政治交涉計，固不暇顧及財力之支絀」^㉔，重修吉林、黑龍江兩省電線，推廣電話、電報。吉林省東路，修復了寧古塔、琿春兩局，添設了額木索、延吉廳兩報房；北路，增設了榆樹縣、雙城廳、阿什河、哈爾濱、呼蘭府、綏化府、海倫廳、齊齊哈爾等局。奉天省東路，修復了由營口經海城、大孤山、大東溝、安東以達鳳凰城的線路；西北路，由新民府經法庫門、遼源州、洮南府以達齊齊哈爾。奉天省電話，最初由城廂電報局代辦，由於處於試辦階

段，僅在各官署、局所、軍營、學堂中擇要安設，用戶不過三十餘家，沒有推廣到商界。後來各商號請安設的日益增多，便向日本電話局租用，以後又仿照京津電話章程，逐漸推廣。

光緒三十二年二月，奉天文報總局和新民分局設立。不久，興京、錦州、營口、遼陽、昌圖、遼源、鳳凰城等地設立分局。由於設立文報局後，「承遞文件，既妥且速，成效昭然」^{②⑤}，同年底，奉天文報總局改名為東三省文報總局，附辦吉林、黑龍江兩省文件。徐世昌總督東三省後，裁撤所有舊驛站，增設文報局。於是，通化、臨江、懷仁、輯安、寬甸、十九道溝等處都設立了分局。黑龍江省，呼倫貝爾一路及茂興等站，在光緒三十四年（一九〇八年）設立了文報局。吉林省城文報總局和各地分局，在宣統元年（一九〇九年）二月正式籌建。

移民墾荒。光緒二十八年（一九〇二年）春，吉林將軍長順奏請「清賦升科，放荒招墾」，以「興地利，儲餉源」，並「廓清全省賦制」^{②⑥}，從此吉林移民墾荒規制逐漸完備。在省城設立了清賦荒務總局，在伯都訥、延吉、阿拉楚喀等地設立了分局。奉天省墾務，以光緒二十九年墾務大臣廷杰勸辦西流圍荒，釐定章程，嚴核功過，墾務成效日益顯著。光緒二十九年，署齊齊哈爾副都統程德全奉命辦理荒務，會同將軍達桂陳請變章，力主旗民兼放之策，黑龍江省移民墾荒呈現高潮。徐世昌任東三省總督後，改為「徙民實邊」是「充實內力」的「要義」，關係到東三省的安危和中國的前途^{②⑦}，決心「創辦屯墾，以興地利而固邊圉」^{②⑧}。於是，東三省移民墾荒規制進一步完善，規模更加擴大。各地一般都設有墾務總局或分局管理。從光緒三十四年到清朝滅亡，奉天省移民墾荒，由一百三十六萬五千多戶，增到一百七十

萬七千多戶，由八百七十六萬九千餘人，增加到一千一百零八萬八千餘人。吉林省由五十一萬五千餘戶，增到八十萬戶，由三百八十二萬七千餘人，增到五百五十三萬八千餘人。黑龍江省由十八萬二千餘戶，增到二十六萬九千餘戶，由一百二十七萬三千餘人，增到一百八十五萬八千餘人。墾荒面積，到宣統年間，奉天省達三千萬畝，吉林省達一千五百九十三萬畝，黑龍江省達六千九百一十七萬畝^{②⑨}。

在文化教育方面，主要是設立教育行政機構，廢科舉，興學堂，創立圖書館和報刊等。

設立教育行政機構，是實施新式教育的基礎。教育行政機構最初名為學務處，後來改名為學務公所，為「振興教育」，「以潛民智而立治基」^{③⑩}而設，是「提學司使行政之所」，為「一省學務之總匯」^{③⑪}。各府廳州縣設立視學官。奉天省學務公所還設立教育官練習所，選聘外國教師講演教育學，教授管理法及教育行政視學等制度。勸學所是各府廳州縣設立的學務總匯之所，以地方官為監督，本地士紳充任總董。每學區設勸學員一名，負責本學區籌款興學等事。此外，還有宣講所，派宣講員到各地宣講，以「開通民智」^{③⑫}，「補國民教育之未逮」^{③⑬}。

奉天省還設立教育總會，各府廳州縣設立教育會，為間接輔助教育機構。省城設立小學總查所，委派員紳逐日親往各小學堂切實考查，將各項管教情形及應行改良等事，隨時呈報。吉林省設立了小學教育研究會，選派會長、評議員，定期召集各小學堂教職員及簡易師範學生開會，研討管理教授等法。徐世昌認為：「欲教育之普及，必從改良私塾始」^{③⑭}。便又和吉林巡撫陳昭常商定，在省城成立了私塾改良會，定期召集塾師到勸學所聽講。

興辦學堂。東三省學堂一般分為師範、普通、專門、實業四類。在普通類中，又有中學堂、高等小學堂、兩等小學堂、初等小學堂、女子學堂之別。

奉天省創辦學堂始於光緒二十八年（一九〇二年），日俄戰爭期間停辦。光緒三十一年（一九〇五年），在省城設兩等小學堂，實業學堂，以及師範簡易科傳習所。在省城、錦州府兩處設立中學堂。這些學堂設置簡陋，「或借用廟舍，或租用民房」，「困難情形，為各省所罕見」^⑤。光緒三十二年以後，小學堂日漸增多，師範傳習所也次第添設。光緒三十三年，省城添設優級師範選科及初級完全科，遼陽、新民等處漸次成立師範簡易科。還整飭小學，酌擬鄉學簡章，課程規制逐漸統一。實業學堂有省城格致專修科藝徒學堂，女子美術學堂，營口商業學堂，鐵嶺工藝傳習所，同江藝徒學堂，這些都具有一定規模。光緒三十四年，創設方言學堂，擇中學堂程度較優學生入學，分別學習英、日、俄各國文字。後來，方言學堂改為奉天高等學堂。又設蒙文學堂，招收蒙古王公子弟入學。此外，還有八旗農業講習所，滿蒙文講習所，為專教旗丁而設，也屬於實業門類。

吉林省、光緒三十年（一九〇四年），將軍達桂改書院、義學為全省師範學堂，以及五關、昌邑、長白山各小學堂，改課吏局為法政館，在省城外設立外國語學堂，普通、專門類學堂由此產生。光緒三十三年（一九〇七年），改法政館為法政學堂，改外國語學堂為方言學堂，設立中等實業學堂暨初等農業實習學堂各一所，在吉林府勸學所內增設博物標本實習科，實業教育由此才有規模。全省初級師範學堂創立於光緒三十二年十月，分完全、簡易兩科。光緒三十四年十月，創辦女子師範學堂，並設保姆

班。

黑龍江省，光緒三十一年（一九〇五年），設立高等小學堂兩所，三十二年，增加到三十四所，其中有專門學堂三所，師範學堂三所，女子學堂兩所。到光緒三十四年，官立學堂達一百五十七所，專門、實業、師範、普通四類都有。

選派學生出國留學。光緒三十二年，奉天選派學生七十人赴日本學習師範及法政，從此留學人員日益增多，自費赴日本學習警監法政多達二百餘人。光緒三十三年，又選派女子師範學堂學生三十七人去日本留學，此後自費赴日女留學生也逐漸增加。吉林從光緒三十一年起，選派學生赴日赴俄留學，學習師範、法政、警監等。後來，也有女生自費留學。

建立圖書館。奉天圖書館籌設於光緒三十一年（一九〇五年），光緒三十四年九月建成開館。最初，分存儲、觀覽各室，參照日本成法，廣購各省官私刻本，及東西洋科學圖書。後來，又設總理、庶務、會計、管理、書記等員，圖書分為法治、文史、數理、農工商、歐美日本譯書等類，並代賣圖書，減價發售。光緒三十三年（一九〇七年），黑龍江省圖書館建成，館藏經史子集並東西各國圖書譯印精本。館內設有古物保存會。此外，為了「推廣軍學」，「增進軍人知識」，還設有東三省軍學圖書館^⑥。

創辦報紙。官方報紙有〈白話報〉、〈東方晚報〉、〈教育官報〉、〈黑龍江官報〉等。這些官方報紙多「以開通全省官民知識，鼓吹憲政之進行並提倡實業，開拓利源為宗旨」^⑦。私人辦報公開發行的有〈東三省日報〉、〈東三省民報〉、〈奉天商工日報〉、〈吉林白話日報〉、〈吉林自治報〉、〈東方晚報〉

、〈濱江日報〉等。這些報紙在喚起民眾、振興國家方面，有一定的鼓動作用。

近年來，清末東北新政已引起了學者們的關注，研究日益深入^③。儘管在怎樣認識清末東北新政的舉措、清末東北新政的歷史作用等方面還存在差異，但是，一定程度上肯定新政的實施給東北帶來了進步的變化，這一點則是大家共識的。筆者認為，研究清末東北新政以下三點是不應忽略的：

首先，從新政的實施者主觀意圖上看。清末東北地區實施新政，是在東北面臨著帝國主義國家侵略的嚴峻形勢下進行的。日俄戰爭之後，帝國主義列強開始了新的角逐。俄國為了恢復它原先在遠東的地位，集中力量加強對東北北部的控制和掠奪，通過東清鐵路，在經濟上攫取大量特權，在政治和軍事上加強殖民控制。日本在日俄戰爭中占據了東北南部，為了擴大對整個東北的侵略，通過南滿鐵路進行經濟掠奪，利用在旅順設立關東都督府進行政治和軍事上的控制。美國則企圖利用它在日俄戰爭中支持日本打敗了俄國，乘機把勢力擠進東北，為此採取了種種手段。

正是在上述嚴峻的危機形勢下，東北地區實施新政，尤其是廢除舊的軍制。建立新軍制，編練新軍，創辦各種武備學堂，培養軍事人才，加強武備，這些一定程度上扼制了帝國主義列強的侵略活動。徐世昌在東北地區實施新政時曾說：「東三省之安危存亡，非僅一隅之安危存亡而已，中國前途之興替，實以此為樞紐」^④。這反映了清末東北新政的具體籌辦者，企圖通過新政的實施解除邊疆地區危機，爭取國家美好前途的願望，表現了在東北地區實施新政的督撫大員們強烈的抵禦外侵、振興國家的愛國情感。

其次，從新政實施的客觀效果上看。清末東北地區實施新政，特別是大辦學堂，振興教育，設立廠（場）礦，發展經濟，使東北地區呈現出了新的氣象。通過實施新政，普及文化，學堂裏進行新式教育，所學內容不再是陳舊的四書五經，以及封建的倫理道德，而是科學知識；派遣留學生到國外學習，更是直接培養懂得西方科學技術、經濟管理的人才。這樣，不僅使更多的人掃除文盲，而且使較為先進的西方科學文化知識傳播到東北地區，適合於東北邊疆建設和國家社會需要的人才大量湧現，這些，一定程度上改變了東北邊疆文化落後的面貌。經濟上改良農業，發展實業，大辦廠（場）礦，振興商務，使一批官辦、商辦、官商合辦的工礦業產生。在商辦和官商合辦的工礦業中，民族資本所占比重越來越大，民族資本主義經濟有了一定程度的發展。私人經濟的發展，突破了以往封建經濟的範疇，帶有資本主義性質。近代農業技術和知識在農業中開始運用，有別於傳統的農業經濟，促進了農業的發展。這一切，使東北地區社會經濟發展中出現了近代化的軌跡。

最後，清末東北地區實施新政，最終是隨著清朝的滅亡而夭折，這給人們很多思考。在東北地區實施新政期間，清朝的腐敗統治更加暴露無遺，封建剝削日益嚴重，苛捐雜稅層出不窮，廣大勞動人民處於水深火熱之中。據不完全統計，在東北，就有糧食稅、牲畜稅、山海稅、斗秤稅、火藥稅等數十種之多^⑤。新政期間清政府對勞動人民的搜刮，反映了清朝封建統治的腐朽，而這正是清末新政不能成功的原因之一。

①：〈退耕堂政書〉卷五，〈密陳考查東三省情形折〉。

- ②：同上卷七，〈請飭東三省將軍勤恤民隱片〉。
- ③：〈清德宗實錄〉卷五八四，光緒三十三年十二月癸亥。
- ④：同②，〈密陳通籌東三省全局折〉。
- ⑤：〈宣統政紀〉卷十八。
- ⑥、⑦：〈東三省政略〉卷十，「司法述要」。
- ⑧：〈退耕堂政書〉卷十三，〈開辦奉天各級審判廳大概情形折〉。
- ⑨：〈清末籌備立憲檔案史料〉下冊，第六六七頁，中華書局一九七九年版。
- ⑩：〈東三省政略〉卷四，〈附奏設東三省督練處試辦章程折〉。
- ⑪：〈退耕堂政書〉卷十二，〈議設東三省督練處折〉。
- ⑫、⑬：〈東三省政略〉卷四，軍事軍政篇前言。
- ⑭：〈退耕堂政書〉卷五，〈附考查奉天省情形單〉。
- ⑮：同上，卷二十，〈奉省擬設農官折〉。
- ⑯：〈東三省政略〉卷十一，奉天省農業篇，〈附農事演說會章程〉。
- ⑰：〈退耕堂政書〉卷十七，〈奉省漁業公司改歸商辦另設官局保護折〉。
- ⑱：同⑯，吉林省農業篇，〈紀農事試驗〉。
- ⑲：同⑯，黑龍江省農業篇，〈附小學堂注重實業片〉。
- ⑳：同⑯，奉天省工業篇，〈附奏設立工藝傳習所暨造磚廠官紙局折〉。
- ㉑：〈東三省政略〉卷十一，黑龍江省鐵路篇。
- ㉒：同⑯，〈紀齊昂鐵路〉。
- ㉓、㉔：〈東三省政略〉卷十一，實業，〈電政篇〉。
- ㉕：同上，〈文報篇〉。
- ㉖：〈東三省政略〉卷七，〈墾務篇·附吉林省墾務〉。
- ㉗：〈退耕堂政書〉卷七，〈密陳通籌東三省全局折〉。
- ㉘：同⑯，卷二十，〈江省創辦屯墾折〉。
- ㉙：〈東三省政略〉卷六，奉天省、吉林省、黑龍江省〈紀戶籍〉，卷七，財政、附奉天省、吉林省、黑龍江省墾務。
- ㉚：同上，卷九，學務，〈附奏遵旨設立各府廳州縣視學官擬請停止教職銓選折〉。
- ㉛：同⑯，學務，奉天省〈紀學務公所〉。
- ㉜：〈東三省政略〉卷九，學務，奉天省，〈紀宣講所〉。
- ㉝：同⑯，學務，吉林省，〈紀宣講所〉。
- ㉞：同⑯，學務，吉林省，〈紀省城私塾改良會〉。
- ㉟：同⑯，奉天省，〈學校篇〉。
- ㊱：〈退耕堂政書〉卷二十三，〈設立東三省軍學圖書館片〉。
- ㊲：〈黑龍江歷史大事記〉，一九〇〇至一九一一年，第一六九頁。黑龍江人民出版社一九八四年版。
- ㊳：參閱王建中、賈誠先：〈試論清末東北「新政」〉，〈學習與探索〉一九八八年第一期；馮年臻：〈清末新政在東北近代化歷史進程中的地位〉，〈東北地方史研究〉一九九〇年第四期。
- ㊴：〈退耕堂政書〉卷七，〈密陳通籌東三省全局折〉。
- ㊵：〈遼東義勇軍檄文〉，〈民報〉第二十號。

西遷新疆的錫伯族

黃旭慶

一、前言

錫伯族是我國東北地區的少數民族之一。關於錫伯族的族源、歷史、語言文字、社會風俗、宗教信仰，已有許多的論述和研究成果，本文即以這些文章論著為基礎，輔以筆者在新疆察布查爾錫伯族自治縣一個多月的觀察和所搜集到的資料，對錫伯族作一簡單而全面性的報告。

二、族名·族源與人口分布

錫伯族自稱「錫伯」，錫伯口語發音是「siwe」，讀書音則書寫為「sibe」，在漢文中的許多讀音和寫法有如：犀比、鮮卑、悉比、師北、室韋、西伯、西北、席伯、席北等。

有關錫伯族源總歸有三種不同看法：其一，認為錫伯族與滿族同源；其二認為錫伯族與鄂倫春族同祖；最後認為是鮮卑的後裔，即東胡的一支。若是其一，則與滿洲皆為女真之後裔；若論其二，與鄂倫春同祖，為室韋之後，則與鮮卑似同一處，可視為同一種看法；現則將錫伯族歸於通古斯族系中。（註①）

錫伯族於明朝時約分布於松花江、嫩江匯流處一帶，屬海西女真範圍，後清朝將其從科爾沁蒙古贖回收編，並遷駐齊齊哈爾、伯都納等處（註②），康熙三十六、七、八年遷入盛京，並分駐各省協防效力。乾隆二十九年（一七六四），清庭抽調錫伯官兵及眷屬共計四千二百九十五人，移駐新疆伊犁河南岸一帶屯墾

戍邊，編為八個牛彖，組成錫伯營（註③），開渠屯墾（註④），民國四十三年（一九五四）三月十七日成立察布查爾錫伯自治縣，隸於新疆維吾爾自治區伊犁哈薩克自治州。

錫伯族人口總計一七二、八四七人（一九九〇），主要分佈於遼寧、吉林和黑龍江等地，一部分居住在新疆錫伯自治縣及霍城、鞏留、塔城地區、伊寧市、烏魯木齊等地，新疆境內錫伯族人口三一、六五七人（一九八九），其中在自治縣者，就有一九、一一七人（一九八九）。

三、語文與教育

錫伯族語屬阿爾泰語系滿—通古斯語族滿語支（註⑤），與同語支的滿語相比有許多相近之處。錫伯族編入滿洲八旗後，更習滿語、滿文。起初是滿蒙翻譯者，移駐新疆因環境關係又習維語、哈薩克語、俄語，而有語言翻譯民族之稱，如廣定遠老師之兄長孔九善先生即熟悉七、八種當地語言；今東北錫伯族則多能言漢語而已。

據學者烏拉熙春的比較研究，錫伯語與滿語書面語的距離可能比黑龍江滿語和嫩江滿語要大，但是新疆錫伯語也能和嫩江滿語基本通話（註⑥），筆者此行以東北三家子村滿語錄音帶予新疆錫伯族長者聽，大部分人都仍聽得懂。（註⑦）。

錫伯語，元音不分長短，複合元音較多，有元音和諧現象，但不嚴整，虛詞則相當豐富（註⑧），同時由讀書音（書面語）

轉唸為口語時常將尾音輕讀或連讀（註⑨）。

辛亥革命後，新疆錫伯族曾創制錫伯語拉丁文字母，錫伯語斯拉夫文字母，以及介於二者之間的新文字方案，其中錫伯語拉丁文字方案曾一度編寫課本在學校教學中推廣試行。現代錫伯文是據滿文書寫符號改革而成，有些詞中和詞尾寫法不同，在音節拼寫形式方面作了些增減，去掉十三個發音重覆的字母，另創錫伯語中有音無字的三個字母，構成一二一個音節字母，俗稱「阿字頭」（註⑩）。

有文字記載的錫伯族教育，只能從清康熙中期說起，但依清政府的規定辦理，主要是學習滿語文、練習騎射。至於西遷的錫伯族學校教育是光緒八年（一八八二）開始的，時錫伯營八牛泉各設一所義學，經伊犁將軍批准，每月給錫伯營十六兩白銀做教育經費，後並挑選優秀學生二十餘人，至俄國阿拉木圖學習俄語俄文。辛亥革命後，成立「尚學會」，並主張婦女受教育的權利，之後並相繼成立許多教育文化機構。（註⑪）（下表）附表中可看出錫伯族的教育程度具有相當的水準。所以看新疆錫伯族青年會覺得上課較維吾爾族小孩上課多，因為當地有許多維族小孩就當街四處賣冰棒。

值得一提的是，錫伯族重視教育已為傳統，並常受環境影響。初錫伯族居於科爾沁蒙古與滿洲間，故能蒙語、滿語；至新疆後，更因新疆民族雜處及伊犁為邊陲重地，為生活及戰事知已知彼，必須培養語文人才，錫伯族人自然是指派習俄語的最佳人選，也自然在日常生活中習得維吾爾語、哈薩克語，比起新疆維吾爾族、回族、哈薩克族只會母語和普通話強多了，而目前錫伯自治縣城中分為四所小學，一小是錫伯族學校，錫伯學童多要受六年教育；二小是哈薩克族；三小是漢族學校；四小是維族學校。

各民族每千人口擁有小學以上文化程度人口數

民族	合計	大學本科	大學專科	中學	高中	初中	中小學
漢族	七〇六·六六	五·五八	八·七七	一五·四一	六五·九八	二二九·二九	三七一·六一
回族	五八四·八九	五·九一	九·三四	一六·三六	六二·五一	一九九·六〇	二九一·一七
維吾爾族	六三三·二二	四·五六	四·三八	一六·五〇	三五·〇三	一一九·三一	四〇三·四三
哈薩克族	六九七·七三	五·三六	七·〇七	二六·一六	五五·一六	一六四·五五	四三三·四四
柯爾克孜族	六〇四·九七	三·五三	五·三八	二四·〇三	三四·六九	一〇二·三六	四三四·九八
錫伯族	七五五·三八	一三·五二	一八·七八	二九·八九	九七·〇〇	二九三·一一	三三三·〇八
塔吉克族	五五一·六〇	二·八九	三·六七	二一·三四	二五·九二	九三·〇七	四〇四·七二
烏孜別克族	七四二·九四	二六·五五	一九·五一	四七·三五	一〇八·一一	二〇三·五五	三三七·八七
俄羅斯族	七八四·五九	一三·九三	二六·二二	五三·一八	一三〇·三〇	三三二·六七	二二八·三〇

資料來源：《中國統計年鑑》頁九十二—頁九十三，一九九〇年人口普查資料。（部分）

四、生活習俗

(1) 家庭關係與居住條件

錫伯族以往是保持較完整的封建家長制，家庭中輩份最高的為一家之長。婦女主內，勞務包括了挑水、擠牛奶、種菜、養牲口家禽、縫製服裝鞋襪等。

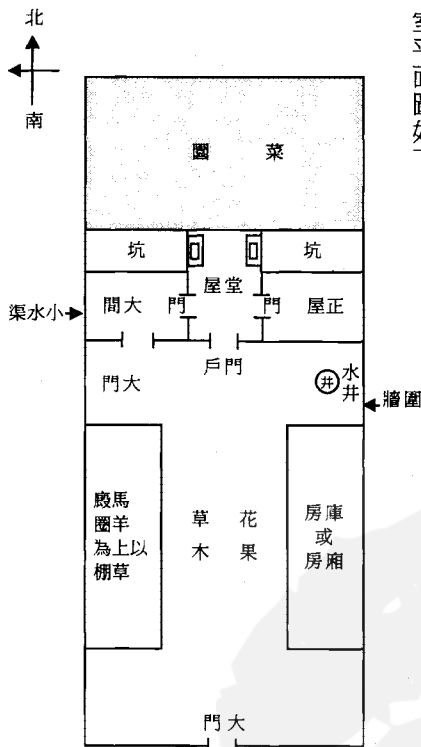
家族規制甚嚴，有觸犯者，由族長主持家族會議，進行審訊並鞭笞、杖打、罰跪等，如察布查爾地區「圖木爾齊氏家規」中有規定：

「妯娌之間相互不睦，甚至鬥毆者，召集家族會議。在先祖神位前行掌嘴之刑」；「子女輩犯規，鞭笞五十鞭，孫子輩犯規，則鞭笞八十鞭。」（註⑫）

現代或許沒有這麼嚴格，但老一輩的如筆者當地的老師佟曉，遇見其舅時，仍行雙膝「打千禮」，我詢問的結果是小孩過年領紅包時也須行「打千禮」，並觀察到若有長輩在場時，晚輩通常難以插嘴，多由長者與我們交談。

又以氏族為單位聚居，村屯各築城牆，每村屯約一、二百戶，每家又以矮牆圍成庭院，一般分前後院，前院修蓋馬廄、牛羊圈、草棚等，或植花果樹木；後院是菜園，栽種果木、蔬菜等，多是自給自足，互易有無。住房均整齊清潔，型式有帳篷、草房、馬架子、地窩子。現東北各地多以磚房取代，屋頂為人字形，坡度大，蓋以稗草，厚達尺餘；新疆地區氣候乾燥，多以夯土為牆，屋頂則先放大樑，置椽，鋪蘆葦桿麥草再塗草泥，斜頂單向，簷置屋漏以排水。

屋多南向，西屋為大，由長輩居住，東屋為晚輩住所，一般說法是錫伯族人以西為尊，故居長輩；佟曉先生則言「西方有日薄西山較東方日昇無生氣之意，故居老人。」（註⑬）屋內多有炕，客人不坐東南二炕，西炕供佛或祖宗牌位，正屋西房為「大間」，中間為「堂屋」，堂屋二側起鍋台，冬可做飯並暖炕，正屋二側則蓋有「門戶」或「麻房」（Duka boo）或「庫房」（Hasa boo），新疆地區並設有地窖，以藏夏菜供冬食用。茲作居室平面圖如下：



又古時，婦女不能由正門入屋，必須由「堂屋」之門入「大間」，據《錫伯族風俗志》描述，錫伯族老人普遍與最小兒子度過晚年，房屋歸小兒子，或有幼子繼承之遺風。（註⑭）

(2) 飲食與服飾

飲食 以糧為主食，包括稻米、小麥、玉米、高粱、小米等，清代時早以「席伯米」聞名，西遷新疆後，更吸收了其他民族的飲食方式，如手抓飯、吃羹喝奶茶。日常有各種以麵粉作成的饅頭、麵條和南瓜餃子；副食品以肉類和蔬菜果類為主，羊肉以胸脯肉為貴，亦有捕魚、蔬菜甚多，並作有豇豆乾和醃菜以為冬食，還見到有杏子醬、蘋果醬等加工食品。

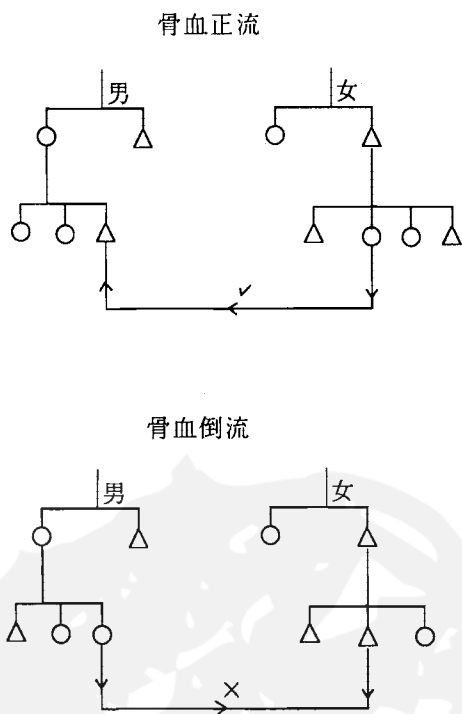
傳統吃飯時有一定講究，「發麵餅」上桌時掰成四塊，反面不得朝上；公公和兒媳不能同桌用餐，忌老少一家坐在飯桌旁……，時隨社會發展，公媳、老少同桌已為平常，唯錫伯人尊客，家主人和客人吃飯時，小孩等還是不一同用餐，若有，晚輩必須向長輩敬酒，長輩可把整杯酒喝完，亦可留半杯予晚輩喝；倒酒皆滿杯表「全心全意」，無半杯之「半心半意」，據廣定遠老師說法，若喝不下時，可用手指沾酒，往上、下、中間方向一彈，同時唸道：「敬天！敬地！敬祖先！」這樣可以不喝，似可看出對天、地祖先的尊敬；主人若舉杯唱歌勸酒，客人一定要喝；若有二桌同時吃飯時，不能隨便移位到另一桌。

服飾 西遷前，錫伯族人多穿左右開叉的滾邊長袍馬褂，頭戴圓頂帽，腳穿長筒靴，吸收了蒙、漢、滿等族的特色；西遷後，男子上著滾邊對襟小馬褂，紮褲腳，腳穿圓口黑布鞋、冬皮靴，女子滾邊旗袍，有綉花坎肩，有的婦女甚重視其禮服，在自治縣期間，有人言：一度有外人要求一老嫗拍照其禮服，此婦堅持

不肯，後讓拍後不久死去，此外人感到過意不去（因老婦有言，意若拍照會有不幸）。就連筆者一行也找了好久，才找到會做傳統服飾的裁縫師，因現代新疆服飾隨流行而流行，錫伯人男子多襯衫西服、老爺褲、牛仔褲、皮鞋、女子連衣裙、洋裝都有。

(3) 婚姻、喪葬

婚姻 一夫一妻制，不准本姓通婚，但近親可以通婚，習慣上，骨血正流通婚，骨血倒流禁婚，如下圖示：



亦即如舅父的女兒可與姑母家的兒子結婚；而姑母家的女兒不能與舅父家的兒子成親。（註⑮）現今新疆錫伯族則多與漢人或本族人通婚，少與維吾爾族、哈薩克族或其他民族通婚，婚禮同漢俗，男方宴客，女方備嫁妝，只能男方提出離婚，離婚後丈夫負擔女方一定時期的生活費用。古婚禮儀式要舉行三天，並有相應

的婚姻習俗歌，如有說親歌、「丁巴」歌（述說男女之間愛情）、哭嫁歌、勸嫁歌等。

喪葬 停靈日期為死後的單日，即三、五、七日，最多不能超過十一日，停靈時間越長，花費就越多（註⑯）。通行土葬，未婚男女老少，其棺有蓋無底，以便靈魂在另一個世界裡自由出入。每個家族都有自己固定的墓地，墳墓排列是按家譜的排列方式安排；夫妻合葬時，男左女右，丈夫仰臥直肢，妻子為左側臥，妾的臥式為右側臥，有如陽間生活。薩滿和凶死者行火葬，以求靈魂升天和歸西；安葬和服孝有一定規矩，墓地是神聖不可侵犯的，筆者的嚮導就特別叮囑不准拍照。

五、社會組織

錫伯族的社會組織，可分為二面探討，一是原有的氏族組織，其次是清代八旗制度下的牛彖組織。二者並互為影響。

(1) 氏族組織

由哈拉 (hala) 和以下的穆昆 (mukun) 構成，每一個嘎善 (鄉村, gasan) 或托克梭 (莊屯, tokso) 由不同的哈拉和穆昆組成。哈拉為同一祖先的後代，傳至五、六代後分出穆昆就組成一個由哈拉和穆昆，以血緣為紐帶的氏族。哈拉中並有一哈拉達 (hala da) 長者主持制定不成文規章，調解糾紛，召集議會 (isan)，議會成員由祖輩、父輩、子輩、孫輩中選出。哈拉達家中則藏有本哈拉之家譜，以為哈拉祖先承襲依據，若穆昆規模變大，則有可能替代哈拉勢力，穆昆達取代哈拉達的權力；家法和家譜成為習慣法的依據。

(2) 八旗制度

八旗「以旗統人，即以旗統兵」，「出則備戰，入則務農」是軍政合一，兵民一體的社會組織形式，具有行政管理、軍事征伐、組織生產等職能。

八旗制度是由女真人狩獵時實行的「牛录」(niru)組織逐步發展演變而來。其出師行獵不論人數多寡，依族寨而行，十人中立一總領稱為「牛录額真」(niru ejen)，或因氏族中族長位尊，經驗豐富者，常被推為總領；或因牛录自成一族時，牛录額真就被推為族長。後來清太祖將所聚之眾三百人為一牛录五個牛录組成一甲喇，五甲喇組成一旗，是以「自牛录額真以至什長，遞相稽察，各於所屬之人，自膳夫牧卒，以及奴僕，靡非詳加曉諭有惡必懲……」(註⑯)而牛录組成份子，更是依地緣、血緣關係而編成，諸如稽核戶口、督課耕種、講武教戰、教養婚嫁都由牛录額真呈轉處理，有嚴格劃一的規範及組織制度。(註⑰)

錫伯族在清初被編入蒙古八旗，後又入滿洲八旗各牛录，移往新疆後編「錫伯營」，設總管轄八個牛录的兵民一切事宜，每牛录都設有社會，屯積糧食施救濟，有官牧場，兵耕合一，原有氏族組織傳統和八旗制度相結合，加上清朝在新疆的漢回隔離政策(註⑱)，使得錫伯族的社會組織特色保留甚多。現今自治縣錫伯人主要聚居的八個鄉即由八個牛录改制而成，但言頭牛录、二牛录……許多人仍能知道就是一鄉、二鄉……，而居家整齊，晨起疊被、打掃都似軍事習慣養成，錫伯族到一九四四年都還有「錫伯獨立騎兵連」，可見軍事情形對錫伯族是相當熟悉的。

六、經濟生活

早期是以狩獵和捕魚為主，其〈打獵歌〉中就有記載：「騎著跑的馬……鷹踞在手中，手抓木獵棒去獵場……」(註⑲)並事農業，作物種類繁多。旗地本來公有，現在則多以佃農方式耕作，稅繳中央；新疆地區主要靠察布查爾新舊大渠灌溉；畜牧業因狩獵和軍事得以發達，現並以畜鹿取鹿茸為養殖業。

比起維吾爾族人，錫伯族人重農甚於重商，或因受農業文化和漢人觀念影響，年輕人因公立大學畢業後是由中央分發指派工作，所以也漸漸投入工商行列。

七、宗教信仰

主要是原始的自然崇拜、泛靈信仰為主。滿族統治時，喇嘛教和薩滿信仰同時並行，大陸文革後，則幾乎屬於無宗教信仰的狀態，新疆地區目前則依然有薩滿、拜祀的牲畜之神海爾堪、土地爺信奉與祖靈、泛靈信仰。

現代薩滿主要是當病人醫治無門或醫治無效時，才對其人治病，並非兼有祭司、巫師數種角色，同時也沒有傳統選徒、授徒、上刀梯等各種儀式，也未見有手鼓、護心鏡、神衣神帽等神器(註⑳)，唯有以神歌求神賜與力量，自治縣雀兒盤村一薩滿則畫有神圖一幅，繪有觀音及眾仙神像。

祖先崇拜是錫伯族各種信仰崇拜中最重要的一項，它包括對先祖、恩人、本民族或異民族(如關公、觀音)英雄人物、對先師的崇奉和對靈魂的祭祀。

「喜利媽媽」是象徵保佑家宅平安和人口興旺的神靈；是用長約十米的絲繩，上繫許多小弓箭、布條、小鞋……，每年大

年三十，從西北牆角斜拉到東南牆角，對其燒香磕頭，製作時必須找村中人口多、輩數全的家戶去邀請年紀最長的人來製作。每增加一輩人，就在繩上添一背式骨（豬、羊膝骨），添一男孩就加一小弓箭，每生一女添布條，其它有鞋表示子孫滿堂，箭袋表男兒長大之後，成為騎射能手，銅錢表一家生活富裕，木鋤、木叉表農業豐收，如此，「喜利媽媽」不但是形象的譜書，還象徵一家的興旺。目前在自治縣金泉（頭、三牛泉）還有一家有。

「海爾堪」則是錫伯族男性祖先神靈，後演變為保佑牲畜之神，其神位置於畜欄的對面牆上，過新年時焚香祭拜。「土地爺」則多安置在門口旁的圍牆上，亦是過年時祭拜。

最後以住宿家庭母親為子治病的儀式，作為錫伯族宗教信仰段落結語：七鄉一婦為其第二子治邪病時，拿三根筷子，在一碗水中試著立起筷子，一面唸著：「是沖撞了土地爺嗎？還是親戚××？還是××鬼神？」後來筷子立起時，剛好唸到親戚名，原來是沖撞了死去的舅舅的靈，而前晚此子恰睡在其舅舅的床上，於是此子向那碗水吐三口氣，用水抹在頭痛處，以手掌作手刀狀砍倒筷子，代表除邪了，再將水倒掉，筷置於倒蓋的碗上，即完成整個治病程序。

八、文學藝術及其它

幾乎每個民族都有其民歌和舞蹈，歌曲主要有二類：一類反映日常生活內容，如〈打獵歌〉、〈西遷之歌〉、〈海蘭格格〉，並有多首收錄在小學課本中；另一類是情歌，其中一首歌詞是這樣的：

開頭你遇到我的時候，挑著扁擔，對著我看，那時你深情的

眼睛，把我的心永遠帶著；在賣鹽的舖子旁邊有人，該說的話沒有說成，池塘邊物品擋住了你，你低著頭沒什麼感覺，那時你深情的眼睛，把我的心永遠帶著。（註②）

在《錫伯族情歌》（sibe ukurai buyenin ucun）一書的錫、漢對照歌詞，甚至表現了日常生活和情感結合的高度文學技巧。另外錫伯族也翻譯了許多文學作品，如《西遊記》、《三國演義》、《紅樓夢》、《古文觀止》……。（註③）

舞蹈，男女老幼多能起舞，凡宴客多有跳舞助興，姿態或曼妙、或豪爽，兼融踢毬、迴旋舞的動作；每年陰曆四月十八日西遷節時，新疆錫伯族，聚在伊犁河畔，有人負責教唱及舞蹈。

民族體育最出名的是射箭，在自治縣六鄉有一國家級射箭場，培訓許多人才，察布查爾縣也因此素有「射箭之鄉」的美稱；另有一賽馬場，每逢節慶日必有賽馬活動。

九、錫伯族研究資料和研究成果

近年研究錫伯族的研究相當多，漢文和錫文文獻資料多由全國性文獻資料、清代檔案資料、地方志和調查材料搜集彙整，如《八旗通志》、《欽定盛京通志》、《錫伯騎兵連紀實》、《錫伯營總管檔房事宜》。（註④）

關於研究成果，可分為幾類：1. 族源的考證和研究（註⑤）；2. 對歷史文物的考證和研究（註⑥）；3. 歷史上數次遷徙的探討；4. 專題研究，如吳克堯《錫伯族人口問題初論》，《學習與探討》，一九八二年第二期；5. 宗教信仰和生活習俗研究等。

目前研究方面較薄弱的環節是①語言文字的探討；②與東北其他民族風俗習慣的研究比較；③經濟方面的研究；④現代史研

究。

十、結語

整個錫伯族的歷史縱軸上，氏族組織和八旗制度就佔了大部分的時間，也造成了深厚的影響，或許這是為何錫伯族歷經許久的民族雜處、漢滿化的影響，還存有其文化的原因？若把錫伯族文化橫軸和歷史縱軸相交，那錫伯族的語言、社會組織、婚姻生活、物質文化、宗教信仰都是相對應的輝煌點，使得文化隨歷史時間而與時俱新。

研究錫伯族的歷史文化，不僅能了解錫伯族，也能從中尋出民族關係、歷史概況的訊息。錫伯語可輔助滿語以研究清史；其歷史可了解錫伯族和滿、漢的關係，又能知新疆在清朝時的維族、回族的概況；風俗習慣對錫伯族日常生活的影響；其宗教信仰是北方民族薩滿信仰的一環。錫伯族的歷史文化雖無一些民族的那種轟轟烈烈，卻有極強的生命力；雖不是浩浩蕩蕩，卻也東流不息，乃能實現其自身的現代化，（註⑳）

（作者為政大民族所碩士）

註釋

- 註①：詳見錫伯族簡史編寫組編《錫伯族簡史》頁八～頁三十二。
- 註②：詳見吳元丰、趙志強撰《錫伯族由科爾沁蒙古旗編入滿洲八旗始末》，《民族研究》，一九八四年第五期，頁六十。
- 註③：詳見吳元丰、趙志強《錫伯族西遷概述》，《民族研究》，一九八一年第二期。
- 註④：詳見佟克力《新疆錫伯族的屯墾業績及其歷史地位》，《新疆師範大學學報》，一九八八·四。

註⑤：唐屹主編《我國少數民族概況研究》，頁六。

註⑥：詳見烏拉熙春撰《錫伯語和滿語書面語某些語音的比較》，《民族語文》，一九八九·六。並參閱趙杰撰《錫伯語滿語語音演變的比較》，《民族語文》，一九八八·一。

註⑦：關於三家子村滿語錄音內容，詳見廣定遠、張華克撰《三家子村滿語調查記》《滿族文化》，一九九四，二〇期。

註⑧：詳見賀靈、佟克力編著《錫伯族風俗志》，頁一〇〇。並參閱李樹蘭、仲謙編著《錫伯語簡志》。

註⑨：張華克收錄新疆察縣電台主播員所唸莊吉發編譯《滿語故事譯粹》錄音帶中，常可聽到上述現象。

註⑩：佟加、慶夫撰《新疆錫伯族的語言文字》，《滿族研究》，一九九一，總二四期，並參閱新疆錫伯族六年制小學課本《識字課本》（錫伯文）。

註⑪：詳見《錫伯族簡史》，頁一〇三～頁一〇七。

註⑫：《錫伯族簡史》頁一二二，引《圖木爾齊氏家規》滿文手抄本。

註⑬：《錫伯族風俗志》，頁三十二，以為是清時錫伯族薩滿信仰遺留。

註⑭：只是筆者猜測。

註⑮：王悅撰《錫伯族婦女的生活習俗》，《西北民族研究》，一九九四年第一期，頁二一六。

註⑯：賀靈撰《錫伯族風俗習慣的特徵》，《新疆社會科學》，一九八八年第一期，頁九十。

註⑰：《太祖高皇帝實錄》，卷十。

註⑱：詳見陳文石《明清政治社會史論》下冊，頁五二七～頁五五一，《滿洲人旗牛象的構成》一文。

註⑲：林恩顯《清朝在新疆的漢回隔離政策》。

註⑳：《六年制小學課本（錫伯文）》，第三冊第十七課，新疆教育出版社，一九四四年六月一版。

註㉑：詳見忠泉·佟中明撰《錫伯族的薩滿教神界，薩滿和薩滿神歌》，《西北民族研究》，一九九四年第一期，並見扎

魯阿·賀文君整理《薩滿歌》（錫伯文），頁一四七—頁一五〇。

註②：收錄新疆察縣六鄉關小所唱情歌意譯。

註③：吳文齡搜集整理翻譯《錫伯族情歌》（錫、漢對照）本。

註④：詳見佟克力撰《錫伯族研究資料和研究綜述》，《滿族研究》，一九八九年第二期。

註⑤：賀靈撰《錫伯族源資源、研究成果及新信息》，《新疆社會科學》，一九九〇年第四期。

註⑥：可見慕謹撰《近十年錫伯族史研究簡介》，《中國少數民族》，一九九〇年第十二期。

註⑦：文中未註明者，多出自《錫伯族簡史》、《錫伯族風俗志》、《察布查爾錫伯自治縣概況》三書。

參考資料：

一、史料、專書

1. 《大清太祖高皇帝實錄·大清滿洲實錄》合訂本，台北華文書局，民國五十八年四月。
2. 扎魯阿·賀文君整理《薩滿歌》（錫伯文）新疆人民出版社，一九九〇年五月一日版一刷。
3. 李樹蘭·仲謙編著《錫伯語簡志》，北京民族出版社，一九八六年二月一版一刷。
4. 何文勤編《六年制小學課本》（錫伯文）第一冊、第三冊，新疆教育出版社，一九九三年六月一版二刷。
5. 吳文齡搜集整理翻譯《錫伯族情歌》（錫漢對照），新疆人民出版社，一九八五年十一月一版一刷。
6. 林恩顯《清朝在新疆的漢回隔離政策》，台北市台灣商務印書館，民國七十七年九月初版。
7. 唐屹等編《我國少數民族概況研究》，台北市國立政治大學民族研究所，民國八十一年一月。
8. 陳文石《明清政治社會史論》下冊，台北市台灣學生書局，民國八十年十一月初版。

9. 賀靈·佟克力編著《錫伯族風俗志》，北京中央民族大學出版社，一九九四年四月一版一刷。

10. 《察布查爾錫伯自治縣概況》編寫組編《察布查爾錫伯自治縣概況》，新疆人民出版社一九八六年一月一版一刷。

11. 《錫伯族簡史》編寫組編《錫伯族簡史》，北京民族出版社，一九八七年十月一版二刷。

二、期刊

1. 王悅《錫伯族婦女的生活習俗》，《西北民族研究》，一九九四、一。
2. 吳元豐·趙志強《錫伯族由科爾沁蒙古旗編入滿洲八旗始末》，《錫伯族西遷概述》，《民族研究》，一九八四、五；一九八一、二。
3. 佟克力《新疆錫伯族的屯墾業績及其歷史地位》，《新疆師範大學學報》，一九八八、四。
4. 佟加·慶夫《新疆錫伯族的語言文字》，《滿族研究》，一九九四總二十四期。
5. 冬克力《錫伯族研究資料和研究綜述》，《滿族研究》，一九八九、二。
6. 忠象·佟中明《錫伯族的薩滿教神界、薩滿和薩滿神歌》，《西北民族研究》，一九九四、一。
7. 烏拉熙春《錫伯語和滿語書面語某些語音的比較》，《民族語文》，一九八九、六。
8. 賀靈《錫伯族風俗習慣的特徵》；《錫伯族源資料、研究成果及新信息》，《新疆社會科學》，一九八八、四；一九九〇、四。
9. 趙杰《錫伯語滿語語音演變的比較》，《民族語文》，一九八八、一。
10. 廣定遠·張華克《三家子村滿語調查記》，《滿族文化》，一九九四總二十期。
11. 慕謹《近十年錫伯族史研究簡介》，《中國少數民族》，一九九〇、十二。

卓尼和卓尼人

嘉古乃·桑杰

一、引言

一九八二年十月，班禪大師視察卓尼時說：「卓尼在我國歷史上是個有名的地方，因此，很多年前我就想來卓尼訪問。：：就寺院來說，卓尼禪定寺原先是一座很大的寺院。：：現在有你們，珍貴的文獻得到了保護，這非常好，不僅我高興，人民會說好的，黨也會說好的一。」①一九九〇年七月，第五世策墨林·單增赤列活佛訪問卓尼時，隨行的西藏佛教協會副會長，色拉寺著名格西益西旺秋在講話中說：「卓尼在歷史上出過不少名人，在西藏政府和三大寺中擔任過高級職務，他們對藏區政治、文化、宗教等方面有很大貢獻，建議卓尼組織力量，編寫他們的傳記，最少也要把他們的姓名、歷任職務、出生地方等搞清楚。一班禪大師和格西·益西旺秋的評價，非常確切亦很有份量。卓尼地區由於卓尼土司的治理，社會相對穩定，文化呈現出生機活力，出現許多著名人物，如至尊、扎巴謝珠、策墨林、阿旺楚臣、喇嘛噶繞等；同時隨著卓尼印經院的建立，文化也日益繁榮，使卓尼的聲譽在藏區日隆並引起多方的關注。筆者將卓尼歷史和卓尼人大著膽子寫出來，以加深人們對卓尼的了解。」

二、卓尼名稱的由來

卓尼，當地藏語意即兩棵油松或油松。

相傳很早以前在卓尼大寺寺址處有兩棵蒼勁挺拔的油松。據《丹珠爾經綱目卓尼歷史如意寶髮》和《安多政教史》記載：藏曆第四繞迴木虎年（公元一二五四），薩迦派第五代法王八思巴

被忽必烈詔請，在赴京途經卓尼時，見到兩棵奇特的馬尾松，便將寺址選在這裡。當地藏族稱馬尾松為「召相」，此後寺院和地名也因此而得名，「卓尼」是漢稱「召相」之變音，對「卓尼」還有另外一種解釋：相傳卓尼土司的祖先來自西藏的盼色宗（達孜縣）。當土司始祖東來時穆旺堅參說：「你們一直向東走，可遇到一條大河，那兒有很多的交相樹（油松）。」土司的先祖率部到達今卓尼時，果然遇見了濤濤東流的洮河，並有很多油松。於是，抑制不住到達目的地時喜悅心情，脫口說出「交相尼達！」在這裡「尼」可解釋為「找到」，「尋見」②，按寺址的地勢和當地氣候來看，適宜生長油松，當時八思巴派人建寺，寺址可能有很多油松。若只有兩棵油松樹，很可能是建寺前有人栽培的。

卓尼一名只不過是一個普通的地名，並沒有什麼深刻的含意。而卓尼之所以在藏區和內地享有很多盛譽，是為卓尼悠久的歷史，卓尼土司的輝煌業績，卓尼大寺、卓尼版「對珠爾一和」丹珠爾一以及卓尼地區人才輩出有關。以上這些給卓尼增添了無限的光彩，並使卓尼名揚海內外。

三、卓尼地區的歷史

卓尼位於甘肅南部，地處青藏高原東北邊緣，屬中國西北地區，在這一地區歷史上就有人類活動，這可從許多考古材料得到證明。中國西部歷史上是民族頻繁活動的地區，而羌人在這裡勢力最大，史載：秦漢時為諸戎之地，諸戎就是諸羌。晉以後吐谷渾人西遷至這裡，使這一地區的民族成份更加複雜。盡管這一地

區民族成份複雜，但始終未改變羌人為主的局面，這樣就可以說卓尼甚至對青藏高原的淵源之一就是古羌人。「古代羌人和現今藏族的淵源，人們雖有不同的解釋，但從各種古籍、傳說，古地名及古部落名稱等來看，古羌人與藏族具有相同的語言，青海羌人為藏族淵源之一，似可以定論。」^③因此，古羌人為對甘南藏族淵源之一，也似可以定論，甚至可以肯定。「藏俗，人名之前，常冠以地名或部落之名，以表明其所屬。鐘為甘南洮河中上游及白龍江上游一帶古羌人氏族之一，古稱鐘羌。」^④卓尼土司的轄區卓尼、迭部和舟曲及臨潭縣部分地區，就是洮河中上游及白龍江上游一帶。唐時吐蕃勢力不斷向東發展，大批將士及隨軍家屬遷徙定居到甘、青地區，吐蕃的武力征服加宗教文化征服，加速了對甘、青羌人的吐蕃化過程。因吐蕃和古羌人在文化及語言、宗教、風俗等方面有同源關係，加速了吐蕃一體化過程。從另一方面講，吐蕃的向東發展，不但軍事擴張，而且是一次民族大遷徙。就甘肅藏族淵源來說就能證明這一點，今甘南舟曲一帶的藏族，多是吐蕃時期來自今西藏工布地區的藏族，至今當地藏族仍操工布方言的口音；迭部及隴南文縣地區的藏族，多是吐蕃時期來自西藏達布（山南地區）地區至今當地藏族仍操達布藏語口音。今卓尼地區的藏族，多是吐蕃時期來自西藏彭波地區，至今當地藏族仍操彭波口音。另外卓尼地區還有一部分至今稱藏巴哇的藏族，無疑他們來自西藏後藏地區，他們的居住區有一個山神，相傳很早以前，從西藏放了一枝神箭，後來神箭在這裡找到了。從這個傳說中可看到民族遷徙的某些引子。卓尼還有部分藏族稱「噶瑪洛」，吐蕃時「從軍中挑選出九名勇士，率部駐扎在霞爾與藏區之交界處。令其弗接藏王聖旨不准返回。因之，他們的後裔就稱噶瑪洛。」^⑤更登群培《白史》云：「卓尼巴等亦有是松

贊之軍隊等傳說。」以上藏族均在卓尼土司轄區內。

吐蕃王朝衰落後，甘青吐蕃人失去了中心，有些官員和握有兵權的將領，紛紛各自為政，「有的幾千戶，幾百戶聚居在一起，互不統屬。」^⑥一些較大的部落集團，在政治上和中原王朝建立了不同程度的隸屬關係。甘肅南部的洮河流域，白龍江流域和大夏流域吐蕃人勢力很強大，他們占據著臨洮、河州、洮州、岷州、迭州等地，宋朝建立後，上述地區的吐蕃人和宋朝處於對立狀態。洮州、迭州和岷州後來成為卓尼土司的轄區。唃廝囉政權興起後，甘肅南部吐蕃巴由唃廝囉政權統治。唃廝囉政權存在了百餘年，後由於統治為上層爭權內訌，再加党項羌和宋朝先後攻擊下，唃廝囉政權衰落了。唃廝囉餘部以河州、洮州和岷州為根基，與宋朝處於時戰時和的局面。後來唃廝囉王孫巴珍覺歸順宋朝，被安置在岷州，並賜姓名為趙醇忠。巴珍覺是唃廝囉後代很重要的支，巴珍覺（趙醇忠）在金朝時遷到臨洮，後即成為臨洮的趙土司，至今洮岷地區有趙姓的藏族，這無疑是巴珍覺（趙醇忠）之後了。同時洮岷地區吐蕃大首領裕羅格勒，率十二萬餘口舉族歸宋，足見其勢力之大。裕羅格勒歸宋後，募宋名臣包拯（包公）之名，請求賜包氏名順；其兒轄約稍後歸宋，賜姓名為包順，其弟賜姓名為包誠。包氏家族在南宋、金朝時期仍在洮岷一帶活動，至今卓尼、迭部、岷縣和臨潭等地還有很多包姓藏族。上述似乎為卓尼歷史關係不太大，但這些都發生在後來的卓尼土司轄區，換句話說就是卓尼的歷史和卓尼藏族活動的歷史。

元朝建立後，即在河州（今臨夏）設置了吐蕃等處宣慰使司都元帥府，甘、青藏族由其管轄，都元帥及之下的官員都由吐蕃上層擔任。卓尼所處的洮岷地區有吐蕃十八族，「十八族為大族，散居洮、岷、疊宕一線。」^⑦元時薩迦派第五代法王八思巴被

封為國師，之後元政府又設立掌管全國佛事和藏族地區行政事務機構的總制院，八思巴被任命為總制院院使。薩迦派因得到元政府強有力的支持，迅速在甘青藏區傳揚，並占據統治地位。八思巴大師曾長駐香根城（臨洮）足跡踏遍河州、洮州和岷州等地，並以大元帝師之威，打擊洮岷等地本教勢力，令其改宗薩迦。公元一二五四年，八思巴赴京途經卓尼時，見此地有吉祥之兆，就令其弟子嘉饒益西建寺，公元一二九五年寺院建成，藏史稱為卓尼大寺。這麼薩迦派寺院建成後，當地藏族首領些兒的抓住機遇，與該寺建立供施關係，從此隨著寺院勢力的發展，些兒的的勢力也得到發展，些兒的就是卓尼土司的始祖。卓尼土司為卓尼大寺結成的關係，就是薩迦派式的政教合一制度，儘管卓尼大寺後改宗格魯派，但土司家族仍舊掌握寺院統治權，薩迦派式的政教合一制度始終未改變。

明朝建立後即派兵西北，西北各藏族首領均持觀望態度，公元一三七〇年，元吐蕃等處宣慰使都元帥何鎮南普歸順明朝，並赴南京向皇帝朱元璋進貢方物，受到明政府的嘉獎。各藏族首領紛紛效仿，爭先赴京歸附明朝，明廷對這些歸順的藏族首領都分別賜予不同的名號官職。公元一四〇四年，些兒的率部收服迭部十八族；公元一四一六年，些兒的赴京向明朝貢服，明廷封他為洮州衛正千戶，並授為世襲指揮僉事兼武總將軍。從此卓尼土司借明廷之威，不斷發展勢力。明正德三年（一五〇八），卓尼第五代土司旺秀，赴京朝見明武宗皇帝，明武宗賜旺秀姓楊名洮，從此卓尼土司以楊為姓，後來吐司轄區民眾也隨之以楊為姓，即「洪布姓啥我姓啥」，這就是今卓尼、迭部和舟曲等地藏族多以楊為姓的緣由。在明代多巴土司為了和明廷保持密切關係，均先後赴京朝貢，以求得政治上的支持，這樣皇恩加宗教之威，逐漸

將卓尼和迭部等地納入自己統治之下並成為洮岷地區最強的一位土司。清朝建立之初，各地的反清力量還很強大，卓尼土司洞察時局，聽從清王朝調遣，協助清軍鎮壓了洮岷地區的反清勢力，為此康熙皇帝特封第九世土司楊朝梁為洮州副將僉事，並賜僉事大印一顆，還令其「護漢、藏、蒙三族交界之邊塞。賜爾等子孫後代都可獲土司頭銜，每年賞白銀二百四十四兩。」⑧康熙四十八年（一七〇七），今舟曲武坪地區的藏族起兵反清，因官兵屢遭失敗，在無奈的情況下，向楊土司求援。楊土司「調集大軍三千於出事地點，將謀反者全部懲服。」⑨清朝為了嘉獎楊土司的功績，將武坪地區藏族歸其管理。這樣土司轄區擴展到舟曲地區，與川西北南坪地區相接，在這之前卓尼土司將其轄區劃分為四十四旗，收復武坪地區後，又將其劃分為四旗，兩者相加為四十八旗，面積達三萬平方公里。卓尼土司在清代勢力極盛，並多次受封，成為甘青諸土司中「最強者也」⑩中華民國成立後，第十九世土司楊積慶被封為洮岷路保安司令，仍行使土司職權，原有的轄區也未改變。一九三七年，楊積慶部下勾結地方國民黨軍閥將其殺害，一時群情激憤，自發組織起來，平息了叛徒，並堅決要求國民黨甘肅省當局，讓其年僅八歲的次子楊復興繼位，國民黨甘肅省政府批准其屬民的要求後，民情才得以安定。一九四九年九月，洮岷路少將保安司令楊復興率部起事，從此卓尼進入新的歷史時期。

四、卓尼土司

關於卓尼土司的淵源藏史多有記載，《卓尼丹珠爾目錄》和《安多政教史》云：卓尼土司的始祖為第一代藏王聶赤贊普後裔中的一支，族姓是噶氏家族。相傳在當時這支家族沒有兒子，因

而向天神祈禱，隨之天空中轟然發出一聲巨響，眾人面前突然出現了一個男孩，其家族極為高興，遂取姓為「噶」。這個孩子後來有四個兒子，其中長子叫達熱京，他的後裔即噶·伊西達吉。在公元九世紀初，作為贊普赤熱巴巾的重臣派遣到甘川青吐蕃區征收賦稅。其東來時還率一些部落，先到達四川若爾蓋一帶定居，後又遷徙到卓尼地區。據法國藏學家石泰安先生所著的《川甘青藏走廊古部落》一書記載，噶氏部族的一大部分遷徙駐牧在今金沙江以西印柯上部一帶。噶·伊西達吉東下多麥後，就定居在佐爾蓋地方，並生五子，其長子叫江特，次子叫做特，弟兄倆人為選一個宜農之地，最後來到洮岷一帶卓尼地區定居下來，耕作農田，把關守隘，卓尼地處青藏高原北邊緣，很早以前藏族先民就在這裡生活繁衍。唐時這裡是吐蕃勢力最早到達地區之一，吐蕃向東發展既是軍事行動，又是一次民族的遷徙活動，「一個地區或一個部落一旦接受任務，那麼整個部落的男女總動員，青壯年男子前面打仗開路，婦女及子女和老人在後面趕著牲畜，馱著帳篷和生產工具，充當活動人員。」^⑪，因此，軍隊打到那裡，整個部落跟到那裡。如卓尼「藏巴哇」藏族自稱來自後藏；自稱噶麻洛的藏族是令其弗接藏王聖旨不准返回。「一朵麥南北地區的藏族人，均是藏王遣駐地的邊防將士之後裔。當地語言中亦保留了相當多的古藏語成份。」^⑫卓尼土司轄區歷史上稱洮迭地區，「洮、迭藏之藏語言，接近於康藏方言二者之間，是以聲調來區別同意的語言，從語言接近康藏方言來分析，洮、迭藏族本源於西藏，是約在公元七世紀末東遷於此的隨軍蕃民，發展到後期，他們自然形成一種社會體制。」^⑬從上述可以認為卓尼土司始祖噶·伊西達吉是吐蕃時期的將領，吐蕃東擴後駐守漢藏邊界，吐蕃王朝衰落後，其後裔永遠留在多麥地區，活動在洮岷一帶。因

土司始祖是吐蕃熱巴巾時的大臣，吐蕃人故有「尊大族，重故主」^⑭的習慣，故擁戴他為首領是自然的，這在某種程度上反映了人民的意思，卓尼土司就是利用吐蕃大臣後裔的影響而發展起來的。

卓尼土司家族羽毛未豐時，就與薩迦派卓尼大寺結成供施關係，以壯大自己；土司勢力強大之後，仍以宗教作為其統治的精神支柱，借助「神」的力量迫使人們服從接受土司統治。據載，當卓尼土司家族朝拜薩迦派卓尼大寺時，其主持說：「噢，你的後輩定像貢噶河（印度恆河）一樣源源不斷，子孫旺盛，庶民會不斷增加。從今以後，你就是藏人的首領和寺院的施主。」^⑮從此卓尼土司和卓尼大寺在當地影響日益擴大，在當時的社會條件下，卓尼大寺又不可能脫離某一個政治勢力的支持而獨立發展，相反，它對政治勢力具有嚴重的依賴性。正是由於雙方共同的利益和目標，土司家族和寺院一拍即合，使卓尼土司勢力日益發展壯大。青藏高原東部邊緣地處漢藏前沿，又靠近內地，當地藏族首領在政治及各方面的靈敏度很高，對歷代中央王朝的政策心領神會，當每個新朝代建立時，就爭相赴京以求支持；各王朝政府對這些首領均封以不同的官職，並給以優厚的待遇，這樣中央政府利用他們統治藏族各部，藏族各部利用中央政府鞏固自己的地位。每一世卓尼土司都赴京朝貢，並無一例外的授過中央王朝之封，使其統治更加鞏固。

綜觀卓尼土司發展的歷史，可以得出以下結論：一是因他是吐蕃王朝時大臣的後裔，得到民眾的擁戴；二是他與薩迦派卓尼大寺結成供施關係，形成政教合一制度，土司制度借薩迦派之威得到發展；三是每一世土司均赴京朝貢，並請求中央政府授封加官，使其統治地位更加鞏固。正是由於這樣原因，使卓尼土司制

度經久不衰，在甘肅南部洮岷地區的歷史舞台上出現了幾個世紀，共二十代，直到一九四九年十月才結束。

五、卓尼大寺和卓尼版大藏經

卓尼大寺原為寧瑪派寺院，元初相傳該時主持為喇嘛洛桑巴丹，公元一二五四年薩迦派第五代法王八思巴赴京途經卓尼時，見此地山青水秀，翠柏蒼松，林木繁茂，就令其弟子格西嘉饒益西在此建寺弘法。嘉饒益西尊從八思巴旨意，首先將原寧瑪派小寺改宗為薩迦派寺院，一二九五年建成吉祥密集佛殿、佛塔等，並舉行了隆重的開光大典，這就是藏史所縣的卓尼大寺。薩迦派卓尼寺是朵麥四大薩迦大寺之一，在寺院建立之初就與當地吐蕃首領些兒的結成供施關係，組成特殊的政教形式，從此由些兒的家族護持，寺院也因到其支持得以發展。該寺在薩迦派統治時僧人一度達到三千人左右，成為洮岷地區薩迦派主寺。

當時藏傳佛教格魯派興兵起後，藏區許多寺院亦紛紛改宗為格魯派，公元一四五九年，卓尼第二世土司之弟仁欽龍布從西藏回到卓尼後，將薩迦派卓尼大寺改宗為格魯派寺院，並取名為「甘丹謝珠林」，親自擔任法台。在改宗時遭到了薩迦僧人們的強烈反對，仁欽龍布借土司之威，採取強硬措施，使改宗最後獲得成功。在這之前土司家族還擔任了僧綱之職，僧綱是專門管理寺院及僧人的機構，明政府在甘肅南部地區設置了許多僧綱，以加強對寺院和僧人的管理。卓尼大寺的僧綱一職由土司家族兼任後，加強了土司家族對其轄區寺院的管理，並使教權牢固的掌握在自己手中，使其統治地位得到進一步鞏固。

卓尼大寺在清代有了很大的發展，清康熙四十九年（一七一〇），康熙皇帝召見該寺堪布阿旺成列嘉措時，素筆御賜「教賜

禪定寺」扁額，從此以禪定寺為名，但藏語仍稱卓尼大寺，該寺在清代先後建了四個扎倉，即參尼扎倉（顯宗學院）、居巴扎倉（密宗學院）、歡巴扎倉（法舞學院）、撒里瓦扎倉（天文曆務學院）。除四大扎倉外，還有上下兩大經堂，廿一個佛殿，及策墨林等大小活佛拉章十餘座。歷史上卓尼大寺曾有屬寺一〇八座，本世紀四十年代未經統計的達六十餘座。清代卓尼大寺創建了印經院，著名的卓尼版《甘珠爾》和《丹珠爾》大藏經及其它經典，就是在卓尼土司財力、物力和人力上的大力支持下刻印出來，卓尼版大藏經的問世，擴大了卓尼大寺在藏傳佛教和土司在藏區中的影響。卓尼大寺除了擁有眾多的屬寺外，還與西藏四大寺，內外蒙古、北京、五台山及新疆蒙巴等許多寺院，締結法緣關係，並將其寺院和教規推引到以上等地寺院，這不僅加強了卓尼寺與蒙古地區寺院的關係，而且為宏揚藏傳佛教文化起了積極的作用。在整個清代卓尼大寺處於興盛狀態，在安多藏區影響很大。民國十八（一九二九）年卓尼大寺毀於戰火，從此寺院開始走向衰敗，後雖經楊土司的支持下，重新修建並恢復原貌，但寺院規模及僧人數量大不如前。「文革」中卓尼大寺破壞嚴重，一九八二年寺院重新開放並恢復活動，原有經堂、佛殿及扎倉都得到興建、法會和節日等活動日趨正常。卓尼大寺從明天順三（一四五九）年，改宗格魯派，仁欽龍布任第一任法台至今，歷經五〇餘年一四〇人任大法台，他們為卓尼大寺的發展和弘揚藏族文化起了積極的作用。卓尼大寺歷經宋、元、明、清及中華民國共五個朝代，自身又經歷寧瑪、薩迦和格魯派三個階段，是安多藏區歷史最悠久的寺院之一。

名揚藏區的卓尼印經院，始建於清康熙五十（一七一）年，這一年第十一世土司瑪索貢布（楊汝松）進京覲見康熙帝回卓

尼後，遵其父母之意，發願刊印《甘珠爾》大藏經。為了順利刊印，土司府和寺院抽調人員組織管理機構，經十年的籌建，於清康熙六十（一七二一）年六月初四日動工。清版以納塘、德格的木刻版本和北京及拉薩的手抄本《甘珠爾》為藍本，由卓尼至尊·扎巴謝珠為主，大國師阿旺赤勒嘉措等十多人負責校對，補遺和整理，最後編纂成卓尼《甘珠爾》版本。並調送精通文法，擅長正字法，字跡工整的三十人做刻寫工作，繪畫家若干人從事版本設計和佛像繪畫，同時還在屬民中選刻字者三〇〇餘，雕刻經版，五十餘人從事伐木選料和版片加工，五十名僧人專門從事印刷，土司轄區屬民的無償勞動還不在其內。卓尼版《甘珠爾》大藏經從開始籌建到竣工，歷時二十一年，耗銀一萬七千五百二十五兩，土司家族及轄區部落頭人均獻寶捐銀，最終完成了這一浩大工程。

卓尼版《甘珠爾》大藏經共一百零八卷，三萬五千四百六十二頁，印版與頁數相同。經版製成後為了便於印刷，將原卻吉耆老佛殿改造擴建為專印《甘珠爾》的印經院，並舉行了隆重的開光儀式。

卓尼第十四世土司丹松次仁（楊聲）執政時期，又刻製了《丹珠爾》經版。製版從清乾隆十八（一七五三）年開工，其藍本仍是納塘、德格、北京、拉薩和五台山手抄本《丹珠爾》，並調選精通五明的格而十名從事校對，整理和編纂；擅長文法的學者五十人用楷書繕寫經版，同時還從土司屬民中選出刻字工三百多人雕刻經版，要求刻工精調細刻，不得出半點差錯。二百人從事伐木製版製黑造紙。五十人做後勤事務。寺院給每位繕寫人員、雕刻工給予達汗頭銜和支薪，給其他工匠贈以豐厚的財物。土司對凡參加該工程的工匠和屬民均免除賦稅和差役。清乾隆三十七

年（一七七二）《丹珠爾》終於刻製完工，歷時達二十一年之久。雕刻完工後舉行了隆重的開光儀式，拉卜楞寺嘉木樣·久美旺吾為該版撰寫了目錄。

卓尼版《丹珠爾》共二百零九卷，耗銀一萬三千九百三十七兩七錢七分。除用去土司庫銀外，還向蒙、藏地區募捐銀二千二百七十七兩，馬二十一匹，就連土司夫人也將其金銀綢緞等私房貴重財物盡數捐獻。《丹珠爾》大藏經刊刻完成後，將原法舞學院改造擴建為《丹珠爾》印經院，同時設專門的印經機構和專業印經人員及坎奔（相似印經院院長）等從事印經事務。

卓尼版《甘珠爾》和《甘珠爾》經版集北京、拉薩、德格、納唐版大藏經之集成，內容豐富全面，極少差錯，在國內都有較大影響，被廣泛研究收藏，並給以高度的評價。美國地理學博士喬治·洛克一九二五年考察卓尼後，在一九二九年美國國際地理雜誌上發表《生活在卓尼喇嘛寺》一文中說：「卓尼版《大藏經》，雕刻精確，文字秀麗，歷歷在目，內容準確無誤，獨具風格，在藏文《大藏經》諸版中可稱善本之一：。事實上卓尼版可以稱為除拉薩以外唯一擁有《丹珠爾》經版的喇嘛寺。而且有印刷的權力，這是眾所周知的，沒有差錯的最好版。」美國華盛頓國立圖書館、日本東洋文庫、北京圖書館、北京民族文化宮、南京第二歷史檔案館、五台山及拉卜楞寺都藏有卓尼版《大藏經》。

卓尼印經院經過歷代土司的經營和活佛喇嘛及下層喇嘛的辛勤勞動，其規模日益擴大，經版內容和數量逐漸豐富。除卓尼版《大藏經》外，寺院的活佛及大德學者和高僧喇嘛，還主持刊刻印刷了其它方面的經典。內容涉及文史、全集、文學、佛學、哲學、因明、醫學積天文曆算、詞藻、聲明、韻律、正字學等。在

清代卓尼印經院成為安多藏區規模最大的印經院之一，其藏版最多，組織管理機構也很完善，被稱為「安多藏區的文化寶庫」。痛心的是一九二八年，卓尼印經院連同卓尼大寺毀於戰火，給藏族文化造成了不可估量的損失。從此卓尼印經院再未恢復，昔日的輝煌只能從歷史記載中尋找，但卓尼印經院為宏揚藏文化所起的作用將永載史冊。

六、卓尼人

卓尺土司轄區由於土司家族的長期治理，社會相對穩定，在文化上呈現某種活力，並較之相鄰地區有所發展。在明清時期卓尼地區出了許多傑出人物，他們當中有七人榮任甘丹賽赤，其中三人還擔任西藏攝政王及達賴喇嘛經師，有些人還在噶廈政府和三大寺中擔任高級職務，除此而外，許多人還在蒙古和北京等地傳播弘揚藏族文化，其中最傑出者為喇嘛噶繞和乾隆、伊犁丹巴。新中國成立後，卓尼籍的許多人成長為高級幹部，至於中級幹部就更多了，其中有些人還成為較著名的學者。一九九〇年，第五世策墨林·單增赤烈活佛來卓尼朝聖時，隨行的西藏佛協副會長，色拉寺格西·益西旺秋在講話中說：「卓尼在歷史上出過不少名人，在西藏政府和三大寺中擔任過高級職務，他們對藏區政治、文化、宗教等方面有很大貢獻，建議卓尼組織力量，編寫他們的傳記，最少也要把他們的姓名、歷任職務、出生地方等搞清楚。」筆者從中受到啟發，將卓尼籍最傑出人物事跡作一敘述，以示後人增強民族自信心，為藏區的發展做出自己的貢獻。

（一）卓尼籍的丹賽赤及西藏攝政

甘丹赤巴即繼承宗喀巴法座者。有不少甘丹赤巴在西藏政教史上起過舉足輕重的作用。藏族俗話說：「人若有志與才，甘丹

赤巴寶座沒有主。」這就是說只要你有志氣和才學，能通過三大寺在傳召大法會上拉讓巴格西考試並取得名次，然後進入上密院或下密院修習密宗並通過密宗考試，就有可能升任甘丹赤巴。卓尼籍第一位任甘丹赤巴者是第二十九任甘丹賽赤·曲結·謝志扎巴，他於公元一五四五年出生在今卓尼縣大族鄉波薩村。謝志扎巴幼時在卓尼大寺出家為僧，青年赴藏入色拉寺麥扎倉，拜該寺大德為師，學習顯宗五明等經典，獲得超群的造詣，被金剛持更登堅參命名為「索南東珠」，成為格魯派較早的大德。之後獲該寺格西學位，並接受達賴喇嘛委派，任西藏桑普史賽寺院法台，期滿任拉薩上密院法台，後繼任甘丹寺東扎倉曲結，逐級晉升，於公元一六〇七年（藏曆火羊年）出任甘丹寺第二十九任賽赤，成為藏傳佛教格魯派的最高宗教領袖，時年他六十二歲。他任甘丹賽赤時間（一六〇七—一六一五年），建造生金佛殿，迎請印度造千尊生金鑄造佛像開光供養。公元一六一八年（藏曆土馬年）在丹甘寺圓寂，終年七十三歲。

卓尼籍第二位任甘丹赤巴是嘉木樣·楚成達吉。他於藏曆水猴年（公元一六三二）出生於今卓尼縣柳林鎮上所藏村，幼在卓尼大寺出家學習經典，十五歲時雲遊青海藏區，後轉至夏瓊寺拜該寺堪布諾門汗·敦約堅參為授戒師，取法名為楚成達吉，不久赴西藏拉薩入色拉寺居愛巴·居多巴扎倉學經，精通五明，深得造詣。在拉薩傳召大法上立宗答辯，獲得拉仁巴格西學位。之後又轉入上密院修習密宗諸論，又獲得阿仁巴學位。公元一六六二年任色拉寺麥扎倉上師兼堪布，護持麥扎倉之教務達十四年之久。公元一六七六年奉五世達賴之命，赴蒙古厄魯特左翼部落溫薩為甘丹洪台吉談判，使甘丹洪台吉率全體部屬及厄魯特四部落奉獻於達賴喇嘛。居嘉木樣·楚成達吉又任甘丹寺東扎倉曲結，期間



本屆第一次常務理監事會議會後餐敘(二)



本屆第一次常務理監事會議會後餐敘(一)



就讀萬芳國中三年級的梁劍儀小姐(中)
是大會最年輕的來賓



會場外泰安書局林小姐出售相關書籍，
蒙藏會烏榮遠處長(左)正在翻閱



大會工作人員群像(前排右起)王淑慧、楊瑞雯、文上瑜、
王芳屏(後排右起)成玉峰、許文棋、孫德齡、周美淑、
呂欣茹



與會學者與來賓(右起)謝瑪、盧靈之、芬達、孔拉普



本會馬普東祕書長(右)會中與來賓合影



蒙古民族與周邊民族關係學術會議盛況



二位故宮研究員(右起)馮明珠、莊古發、孫子和(文大教授)與會



政大藍美華教授(中)與外籍學者合影



與會學者會後餐敘(右起)劉學銑、趙振績



與會學者專家(右起)張慧端、徐桂香、馬普東



第三次討論會蒙古組(右起)蕭金松、Rossabi



簡報室一景(右起)若松寬(日本)、郭冠連(大陸)



蒙藏會劉學銑主任秘書會中致詞



第三次討論會蒙古組(左)主持人李亦園



第七次討論會蒙古組喬健、黃麗生、藍美華



第七次討論會蒙古組(右起)林恩顯、劉學銑、張啓雄、喬健



第三次討論會西藏組(右起)黃維憲、喬健



第三次討論會西藏組主持人林冠群(右三)



第六次討論會西藏組報告人莊吉發(左)



藏學專家與會(右起)蕭金松、陳又新、覺帽桑度(藏族)



第七次討論會西藏組主持人張駿逸(右)



第六次討論會西藏組報告人胡進杉

曾赴內地講經傳法，獲得圓滿。公元一六八五年（藏曆木牛年）四十五歲時，出任甘丹寺第四十五任赤巴，登上宗喀巴獅子寶座。期間多次主持拉薩傳召大法會，均圓滿成功。他任赤巴期為一六八五年—一六九二年，這是他第一次出任甘丹赤巴。公元一六九五年第四十六甘丹赤巴金巴嘉措突然圓寂，楚成達吉再次出任甘丹赤巴，任期一六九五—一六九九年，共四年。六世達賴金夫嘉靖座床後，嘉木樣、楚成達吉兼任經師，為穩定當時西藏動盪政局發揮了積極的作用。在嘉木樣、楚成達吉的推荐和培養下，第四十七任甘丹赤巴仍由卓尼籍人羅桑群培頓月嘉措擔任，在任期為一六九九—一七〇一年。他的事跡記載不多，很可能卒於任上。

第四位卓尼籍甘丹赤巴是羅桑達吉，他於公元一六六二年（藏曆水虎年）出生於今卓尼縣阿子塘村，故稱赤欽阿子塘。羅桑達吉，他幼時常模仿佛人，見經文愛不釋手。不久在卓尼大寺出家，並受居士戒，取法名為羅桑達吉。二十歲時赴拉薩入色拉寺麥扎倉，三十一歲獲林賽格西學院，三十二歲任色拉寺格貴。公元一六九八年晉升為上密院喇嘛翁則，從公元一七〇〇年起升上密院堪布九年，四十五歲升東扎倉曲結。公元一七〇八年（藏曆土鼠年）任第四十九任甘丹賽赤，榮登宗喀巴獅子寶座，成為格魯派最高領袖，在任時間一七〇八—一七一五年。公元一七二〇年（藏曆鐵鼠年）任七世達賴經師。公元一七二三年圓寂，終年六十二歲，其轉巴系統在色拉寺，稱達巴仁寶欽。

第五位任甘丹賽赤的是策墨林·阿旺楚臣，他於公元一七二一年（藏曆鐵牛年）出生在今卓尼縣藏巴哇達勿道村，七歲時在擦道寺出家，取法名為阿旺楚臣。後入卓尼大寺在顯宗哲學院習經，拜至尊·扎巴謝珠為師，因博學善解，答辯如流，被上師視

為奇才。公元一七四四年赴藏入色拉寺麥扎倉，攻演五明等經典，公元一七五九年（藏曆土兔年）在拉薩傳召大會上，獲得第一名拉仁巴格瓦學位，同年入拉薩上密院修習密宗及修持法。公元一七六〇年（藏曆鐵龍年）晉升為上密院喇嘛翁則，第二年又升任上密院赤巴。此時乾隆皇帝降旨要為自己請一位經師（帝師），同時主持雍和宮黃教事務。拉薩三大寺推荐了他，並以達賴、班禪及攝政策穆呼圖克圖的名義批准了他，同時將他提升為甘丹寺東扎倉曲結。他於藏曆水馬年九月五日（公元一七六二年十月廿一日）抵達北京，赴任皇帝經師及雍和宮堪布。期間他與三世章嘉·若為多吉活佛成為至交。由於他發理雍和宮教務成績卓著，很快受到乾隆皇帝的器重，賜「扎薩達喇嘛」。不久又晉銜「堪布額爾德尼諾門汗」，賜予敕書、玉印。他任乾隆的經師和主持雍和宮事務達十六年之久，渥浴皇恩，關係極為融洽。他是自雍和宮改為藏傳佛教寺院後的第二任堪布。

公元一七七七年（藏曆火雞年）二月，西藏攝政王第穆諾門汗圓寂，乾隆帝即命阿旺楚臣前往署理，並加封：「甘丹嘉熱圖額爾德尼諾門汗」。乾隆帝怕阿旺楚臣難孚眾望，故派章嘉·若繼多吉等率百人，陪同前往西藏赴任，二月離京，七月抵達拉薩，即任攝政王之職，掌管政教事務，同時兼任八世達賴經師。公元一七七八年（藏曆土狗年）阿旺楚臣榮登宗喀巴金獅子寶座，任第六十一任甘丹賽赤，成為僅次於達賴和班禪的第三名宗教人物，他任甘丹賽赤時間為一七七八—一七八五年。公元一七八三年（藏曆水兔年）阿旺楚臣在色拉寺附近捐資修建一小寺，並請求乾隆皇帝賜寺名，乾隆帝接奏折後，賜名「壽寧寺」，並賞「祥輝救普渡」銜出匾額、鈴杵、海螺、大哈達各一個。

公元一七八六年（藏曆火馬年）掌印喇嘛章嘉呼圖克圖在京

圓寂，遺言所管印信由阿旺楚臣掌管，乾隆降旨讓其從速返京，這樣他又回到京城，仍主持雍和宮事務。阿旺楚臣離藏後，西藏政局發生動蕩，乾隆帝很不放心，於是降旨，並加封甘丹嘉熱圖薩瑪巴第巴克什加「銜宗禪師」，給予特權，賜金冊、金印。還降旨「伊至西藏後，務將諸事整理，至遲不過三年，章程自可定立，交付駐藏大臣率領噶倫等照辦，即可將伊招回。」阿旺楚臣第三次赴藏，仍然恪盡職守，協助達賴喇嘛處理政教事務。公元一七九一年（藏曆鐵豬年），阿旺楚臣不幸患病在色拉圓寂，享年七十一歲。藏族一般稱他為「藏王」，其出生地達勿村亦有藏王墳。乾隆得悉阿旺楚臣圓寂悲痛萬分，特降旨命雅泰滿為祭奠大臣前往拉薩祭奠，並特加五萬兩辦後事，並賞大哈達一條、噶布拉數珠一串、鈴杵一個、搖鼓一個，永遠供於薩瑪第巴克什阿旺楚臣靈塔前，並「准其轉世」。八世達賴強白嘉措世為其經師對圓寂悲痛不已，靜坐頌經，還給三大寺布施供養。同時乾隆帝還下旨，雍和宮及各大寺院俱念經祭奠，並旨令達賴喇嘛及駐藏大臣保泰，要仔細察看「呼畢勒罕」（轉世靈童）出世之處，細心斟酌，一見出世，從速確定呈奏。

阿旺楚臣是一位普通喇嘛晉升為西藏攝政王、甘丹赤巴及達賴喇嘛經師，這除了他出眾的才能外，在很大程度上應歸之於乾隆帝對他的恩澤。安多藏族人物中獲如此顯赫殊榮和地位，阿旺楚臣為第一人。一世策墨林所建的寺院，乾隆帝賜名為「壽寧寺」，藏語策意為壽、墨意為祈願，故策墨是壽寧的藏譯，表「恭祝萬壽」之意，此即策墨林活佛系統名號之由來。公元一七九二年（藏曆水鼠年），策墨林·阿旺楚臣的轉世靈童降生於今卓尼縣柳林鎮附近勒奮家族，乳名為丹貝尼瑪，入卓尼大寺受比丘戒後取法名為阿旺鋒白慈臣嘉措，公元一七九五年（藏曆木兔年）

，他被西藏噶廈認定為一世策墨林阿旺楚臣的轉世靈童，乾隆亦認可並發生聖諭：「准其承襲噶勒丹賜呼圖薩瑪第巴克什阿旺楚爾提木御一，並賜敕書、印章、黃傘、黃轎。」

公元一七九七年（藏曆火蛇年）。五歲時在卓尼大寺坐床，住進前世策墨林拉章，始入顯宗學院修習經典，公元一八〇七年（藏曆火兔年）被迎請入藏，在色拉寺麥扎倉研習，後取得了拉仁巴格西學位，在拉薩影響很大，嘉慶帝發聖諭：「准其承襲噶勒丹錫呼圖薩瑪第巴克什御一，賜敕書、金印、黃傘、黃轎等。公元一八一八年（藏曆土兔年），西藏攝政第穆呼圖克圖圓寂，次年六月，嘉慶帝下旨「布達拉商上事務，著阿旺扎木巴勒楚勒界木接辦。」他繼任攝政後，「辦事妥當」，使西藏地方「諸事安靜」，深得清廷賞識。阿旺鋒白楚臣嘉措任攝政達二十六年之久，在任時間為一八一八—一八四四年。在他任攝政王期間，主持十世達賴和十一世達賴的認定及坐床事宜，並兼任十一世達賴之經師。約公元一八三九年，阿旺鋒白慈成嘉措榮任第七十三任甘丹賽赤，任期為一八三九—一八四四年。

琦善任駐藏大臣後，與策墨林·阿旺鋒白慈臣嘉措失和，琦善誣陷二世策墨林「狂妄貪奸」等罪名，將他關押於祝壽寺中，並牽連了很多入。道光帝接琦善奏折後，下旨奪取阿旺慈臣嘉措名號，並發往黑龍江。當他前往黑龍江途徑東蒙一帶時，經卓尼楊土司及各方人士的活動，道光帝又下旨「發配原籍病故，永不准再出呼畢勒罕」。這樣他欲回西藏不能，只好回到卓尼。晚年他長住卓尼大寺，安多地區求教者絡繹不絕，同時足跡踏遍安多蒙藏地區，公元一八六三年，他在青海土爾扈特蒙古部宏法時圓寂，享年七十一歲。

第三世策墨林·阿旺羅桑丹白堅參公元一八六四年（藏曆水

豬年）出生於今卓尼縣城附近之塘嘎川，五歲時被認定為二世策墨林的轉世靈童，因前世策墨林活佛不准轉世，就無法赴藏坐床，這樣只好暫在卓尼大寺策墨林活佛拉章坐床，並入該寺顯宗學院學習經典。取法名為阿旺羅桑丹白堅參，簡稱羅桑堅參。

羅桑堅參坐床後，卓尼揚土司和卓尼大寺僧眾及西藏色拉寺、策墨林拉章等，四處活動請求光緒皇帝恩准敕封策墨林轉世靈童及玉銜，但清廷未批准。這種情況下卓尼土司和西藏方面改變策略，設法阿旺羅桑丹白堅參先准令為僧，赴藏學習經典，再設法恢復佛位和職銜。最後通過西藏喇嘛嘉木巴曲木等並土爾扈特各部汗王等願捐馬一千匹，請准羅桑堅參為僧。清廷准其為僧，並赴藏學習經典，但仍不准恢復佛位及轉世靈童。他獲准為僧赴藏後，入色拉寺麥扎倉，時年十八歲。羅桑堅參入麥扎倉後，由於學業長進神速，不久即獲「拉仁巴」第一名格西學位。之又轉到上密院修習密宗，進而升為喇嘛翁則、堪布、甘丹寺東扎倉曲杰。不久榮升為甘丹寺第八十六任寶赤，在任期為一九〇一—一九〇七年。他榮登甘丹赤巴後，頗受西藏教上層人士的賞識，確認為前世策墨林活佛之轉世靈童無疑。於是紛紛請求駐藏大臣代奏清廷，恩賜名號。公元一九〇六年十月，清廷下敕書「賞代理達賴喇嘛羅布藏堅參諾門罕名號」。三世策墨林·羅桑堅參經過多方努力，終於恢復其名號。

一九〇四年六月，當時英軍已到達曲水，十三世達賴倉皇由羅布林卡移到布達拉宮，留下一道節令，著甘丹赤巴羅桑堅參出任攝政，代理達賴掌處西藏政教事務。而達賴喇嘛則離開拉薩，前往內地和蒙古等地，同年八月初，英軍進占拉薩，提出開商埠和賠款等要求，遭到了以攝政羅桑堅參為首西藏上層人士的堅決反對和拒絕。一九〇六年七月，清廷派副督統張蔭堂到西藏查辦

，羅桑堅參與噶廈政府及三大寺代表，聯名上書控告駐藏大臣有泰之賣國行徑，最後張蔭堂革除有泰之職，並對「拉薩條約」有關章節重新交涉，使英軍不得不做出某些讓步。期間羅桑堅參還請求清廷恢復達賴名號，並進京覲見光緒皇帝，清廷批准達賴入朝後，十三世達賴於公元一九〇八年八月初到達北京，受到清廷之歡迎，光緒皇帝和慈禧太后多次召見達賴，並冊封達賴「誠順贊化西天大善自在佛」。一九〇九年十月底十三世達賴回到拉薩。羅桑堅參主動辭去攝政，並交還玉璽，由達賴親自管理西藏政教事務。三世策墨林·羅桑堅參第一次攝政時間為一九〇四—一九〇九年，共六年。

十三世達賴在離京返藏期間，清政府任命趙爾豐為駐藏大臣兼川滇邊務大臣，並令四川知府鐘穎統率二千餘名川軍去拉薩。川軍入藏區後，沿途燒殺掠奪，軍紀敗壞。一九一〇年二月，川軍進駐拉薩後，亂殺無辜，使拉薩秩序大亂。十三世達賴恐遭不測，臨時決定出走拉薩，即詔策墨林·羅桑堅參至布達拉宮，命他再次擔任攝政，代理政教事務。羅桑堅參在局勢極為複雜的情況下，第二次擔任了攝政王職務。十三世達賴喇嘛出走印度後，清政府再次宣布廢除達賴，革去名號，並令駐藏大臣另找靈童替代，文告即出就遭到西藏上層及廣大群眾的強烈反對。羅桑堅參以達賴喇嘛之名義，通告全藏之僧官喇嘛抵抗川軍暴行，同時招募民兵萬餘包圍川軍營地，迫使川軍撤離拉薩。駐藏大臣聯豫和鐘穎在極不得人心的情況下，請求十三世達賴派代表到拉薩談判。達賴即派代表去拉薩談判，雙方最終達成協議，川軍撤出拉薩。十三世達賴得知拉薩局勢明顯好轉，政局日漸穩定，便於一九一二年十二月回到拉薩，羅桑堅參組織僧俗群眾，舉行隆重的入

城儀式。之後他辭去攝政王一職，不問政事，入寺靜修。十三達賴到拉薩後，見於羅桑堅參在西藏政局極度複雜混亂的情況下，兩次出任攝政王之職，期間功績卓著，賞給呼圖克圖封號，並頒賜印璽及服飾、馬鞍、黃轎和黃傘等，同時還賜莊園數處。

公元一九一九年，三世策墨林·阿旺羅桑丹貝堅參在色拉寺圓寂，享年五十八歲。

四世策墨林·阿旺土登克珠格勒嘉措，公元一九二一年農曆九月出生於卓尼縣城近舊蓋族村，乳名加央諾布。四歲被認定卓尼大寺伊犁倉活佛的轉世靈童，未及坐床，又被十三世達賴喇嘛確定三世策墨林活佛之轉世靈童，取法名為阿旺土登克珠格勒嘉措，並賜敕書、印章、准襲策墨林攝政王銜號。之後入卓尼大寺在策墨林拉章居住，並學習經典。一九三二年農曆四月抵達拉薩，十三世達賴、噶廈政府、色拉寺及所屬寺院，均派代表迎接。他抵達拉薩後入色拉寺麥扎倉。一九四四年正月，在拉薩三大寺舉行的傳昭大法會上，取得第一名拉仁巴格西學位。一九四五年，他入上密院習經，次年在上密院立宗答辯中，因答辯出眾，被確定為阿仁巴第二名學位。對此，激起了阿旺克珠嘉措的強烈不滿，認為立宗答辯弊端不公，屈冤人才，並當即要求見達扎攝政王，但未獲准，更引起他的不滿，時值「熱振事件」發生，他極為憤慨，公元一九四七年（藏曆火狗年），噶廈政府下令其「去藏南雅龍反省，二年不准歸藏」。當熱振活佛冤死獄中後，克珠嘉措暴跳如雷，大喊「噶廈不公，要為熱振報仇雪恨」，此後鬱結成病，於一九四八年二月突然暴死於藏南雅龍昌珠行宮，年僅二十七歲。

五世策墨林，血增赤烈轉世於西藏拉薩附近，現任自治區政府常委，西藏佛協副會長兼祕長。一九九〇年五月曾來卓尼朝拜，接受僧俗群眾頂禮膜拜，並為卓尼大寺獻生金釋迦牟尼佛像一尊及一世《策墨林阿旺楚臣文集》等。

（二）著名學者及清廷任命的兩位將軍

卓尼籍的學者很多，這些學者在藏傳佛教史上影響很大，其中至尊·扎巴謝珠最為出眾。扎巴謝珠公元一六七五年（藏曆木兔年）出生於今卓尼縣恰蓋乎胞索村，九歲入卓尼大寺，二十一歲時赴藏入色拉寺麥扎倉，拜師學經。公元一七〇五年（藏曆木雞年），在大昭寺祈願大法會上立宗答辯，在兩萬餘僧人中，榮獲「拉仁巴」格西學位，上師甚喜，並邀扎巴謝珠入首席座。公元一七〇六年（藏曆火狗年）赴扎什倫布寺辯經，在班禪大師座前受比丘戒，回拉薩後在三大立宗答辯，因立宗精粹，答辯無礙受到眾僧稱贊。

公元一七〇七年（藏曆火豬年），在卓尼楊土司及廣大僧俗的再三請求下，回到了卓尼，途經青海湖時，在那裡舉行了時輪法會，滿足了信徒們的心願。他抵達卓尼後即任卓尼大寺第三十四任大法台。同時按色拉寺的儀規和章程，創建了卓尼大寺參尼扎倉，並兼任該扎倉堪布。之後，從小扶養他的姨母去逝，至尊悲痛萬分，便辭去大法台和堪布之職，廣行善事，供養福田，著書立說達七年之久。公元一七二七年（藏曆火羊年），應卓尼楊土司及僧眾再三要求，又出任第四十一任大法台。過兩年後遵拉薩上密院儀規，創建了卓尼大寺居巴扎倉，並兼任該院堪布。他六十二歲時，辭去大法台及居巴堪布職務，著書立說，教授經典

，禪靜修持，直到圓寂，享年七十四歲。

至尊·扎巴謝珠是清代卓尼籍的著名學者，他學識淵博，一生著有《攝類》、《般若》、《中觀》、《因明》、《律經》以及詞藻學、正字學、法學、天文曆算、寺規等論著二十多函，同時還著本教方面的論著。他的許多著作，被西藏色拉寺麥扎倉和卓尼大寺定為必須教材，其著作的顯明特點，闡述精粹，修習精煉，簡明扼要，通俗易懂，在整個藏區有很大影響。

清代卓尼籍的學者很多，但這裡要提到兩位僧人參預軍事，官至伊犁將軍，為保衛中國的西部邊境的安寧，做過了貢獻，這兩位僧人便是卓尼籍的乾隆丹巴和喇嘛噶繞。

乾隆丹巴於公元一八二一年出生在卓尼土司轄區，在卓尼大寺出家入顯宗為院習經。後赴塔爾寺習經，數年後成該寺為僧，又赴西藏入甘丹寺東扎倉深造，曾獲得「拉仁巴」格西學位。因學識淵博，才學出眾，被達賴喇嘛和班禪喇嘛所器重。之後又赴新疆蒙古地區若化寺，被伊犁將軍奉為上師。時值新疆地區動蕩不安，伊犁將軍擢升乾隆丹巴為參軍，協助將軍抑亂安邊，屢立巨功。伊犁將軍念其功績，保奏清廷獎賞。選伊犁將軍卒，清廷即讓乾隆丹巴代理將軍之職，並敕賜伊犁呼圖克圖封號及玉印等，當地蒙古僧俗稱他為伊犁生佛。卸將軍之職後，又被清廷賜封為五台山扎薩大尚師，護國禪師，雍和宮主持扎薩喇嘛等名號，並管理西部黃教事務。後任卓尼大寺第八十八任大法治，任期末初又奉召進京，主持雍和宮教務，直到最後圓寂。其一生功績卓著，故鐫碑銘文，立於雍和宮。其畢生著述很多，大都傳世。其靈童成為卓尼大寺活佛轉世系統之一。

喇嘛噶繞公元一八三五年（清道光十五年）出於今卓尼縣東巴溝。其名全稱為「察罕呼圖克圖，至尊先巴圖道布更噶堅參」，清朝官方史稱他為「棍噶扎勒參」、「棍噶拉勒參」、「嘉穆巴圖多普」等。喇嘛噶繞幼時入拉卜楞寺為僧，青年時離開家鄉，在今新疆蒙古地區傳教弘法，他樂善好施，廣交朋友，在當地蒙古族中威望很高，並與清朝地方官員建立了深厚的友誼。

公元一八六四年（清同治三年），新疆地區爆發了回族和維吾爾族的反清起事，喇嘛噶繞深為地方動蕩之局勢而擔憂，就與當時的塔爾巴哈台參贊大臣錫霖會晤，商討對策。同年十一月，沙俄派兵侵入阿爾泰烏梁海及塔布圖地區進行滋擾，企圖從混亂局勢中獲利。喇嘛噶繞出於愛國之情，於次年在當地的西耐衍寺院奉還戒律，招兵買馬，抗擊侵略者。公元一八六五年（同治四年）六月，他率兵千餘解了塔城之圍，並在烏爾扎爾（今肇豐城）和加木圖烏擊敗侵略者。為此清廷冊封他為「阿吉呼圖克圖」，次年，同治皇帝再次向他頒賜「呼圖克圖」銀印和金冊，並封他為將軍。

此後，喇嘛噶繞供又率部參與按撫布倫托海哈薩克族起事，並一度代管清廷直轄的伊犁索陀營兵和塔城額魯特兵。公元一八七〇年（同治九年），因功被清廷冊封為「棍噶扎拉參呼圖克圖」，並頒賜金印，他所在的阿勒泰寺被賜名為「承化寺」，一八七六年（光緒二年），沙俄侵略分子波塔寧等人攜帶武器秘密入侵我國境內，騎馬蠻橫闖入承化寺，被喇嘛噶繞逐出，沙俄政府以此為藉口，向清廷施加壓力，清廷採取妥協政策，他被罰俸一年。但喇嘛噶繞不為所動，仍然積極活動於北疆各地，鼓舞各族

人民抗擊沙俄的侵略。一八七八年（光緒四年），左宗棠統帥清軍入疆，驅逐中亞阿古柏及沙俄侵略勢力，並收復了除伊犁外的全部領土。一八七九年（光緒五年），時任伊犁將軍的榮全設宴為喇嘛噶繞慶功，並奏清朝廷恢復喇嘛噶繞的將軍名號，及頒賜金印等。

此後，喇嘛噶繞前往西藏朝聖，拜見了十三世達賴和九世班禪。因清政府封他為呼圖克圖，十三世達賴封他為賽赤，在拉卜楞寺嘉木樣活佛也按賽赤地位對待他。在西藏期間他曾受清廷和十三世達賴的委托，成功地調解了尼泊爾與西藏地方的糾紛，對穩定西藏地方秩序做出了很大貢獻。這之後，他又長年活動於北京、甘肅和新疆北部各地，為弘揚藏傳佛教，維護統一，抵禦外侮做出了不懈的努力。晚年他回到卓尼東巴溝建寺弘法，一八九五年（光緒二十一年）九月三十日，在故鄉圓寂，享年六十歲。清光緒皇帝親下旨諭致祭：「棍噶扎拉參道行威望為蒙古及哈薩克各部落所信服。從前在科布多一帶亦著有戰功。遽爾圓寂，軫惜殊深，著賞銀五百兩，由甘肅藩庫發給，交該呼圖克圖之徒祇領誦經，以示思眷。一喇嘛噶繞是一位普通僧人，當國土淪喪民族危亡之際，他毅然奉戒從戎，馳騁疆場，舉除侵敵，捍衛了領土，得到了清朝政府和蒙藏人民的敬重，同時也為藏族及家鄉人民爭得了榮譽。」

卓尼曾是藏族文化比較為發達地區，在歷史上出了不少名人，他們對藏區政治、文化、宗教等方面有很大貢獻。從某一角度

講是藏族的驕傲，也是卓尼的驕傲。

註釋：

- ①《卓尼文史資料選輯》第二輯。
- ②楊士宏著《卓尼楊土司傳》第二頁，四川人民出版社。
- ③④吳均《論本教文化在江河源地區的影響》，《中國藏學》，一九九四年第三期。
- ⑤《安多政教史》第十章，智觀巴·丹巴繞吉著，甘肅民族出版社出版。
- ⑥王輔仁《藏族史要》四十二頁。
- ⑦《元史》百官志。
- ⑧⑨⑩《卓尼版（丹珠爾）大藏經序目》第四章，嘉大樣二世，久美旺波著，楊世宏評。
- ⑪《清史稿·土司傳六》。
- ⑫格勒《論藏族文化的起源形成有周圍民族的關係》，一九八九年中山大學出版社出版。
- ⑬《安多政教史》第三章，智觀巴·丹巴繞吉著，甘肅民族出版社出版。
- ⑭楊士宏《洮岷迭藏族之源淵追索》戴《卓尼政教史》第四八頁。
- ⑮《宋史·王韶傳》。

護國弘化留青史——十三世達賴喇嘛土登嘉措評傳 郭卿友

十三世達賴喇嘛土登嘉措（一八七六—一九三三）是中國近代史上一位叱吒風雲人物。他從清末親政到民國圓寂，主掌西藏權柄長達三十八年，歷盡了坎坷，飽嘗了磨難，為護守邊疆，弘揚佛法，推動西藏社會進步作出了傑出的貢獻，藏族人民尊稱他為「偉大的十三世」。

一
一八七六（清光緒二年）藏歷五月五日，土登嘉措出生在拉薩東南下塔布（今朗縣）朗頓村一戶農家，父名貢噶仁欽，母名羅桑卓瑪。他是在太陽剛出山的吉祥時刻誕生的，長著寬寬的額頭，頭頂上有幾根珍奇的白髮，取乳名羅桑陶闐喜措。①

當時十二世達賴成烈喜措已去世一年多了，尋訪靈童的工作正在開始。噶廈政府根據乃窮曲均神占卜的方向，到拉薩東南地區暗訪，經與聖母湖呈現的幻景相對証，確認朗頓村這個新生的男孩便是十二世達賴的轉世靈童。後經過駐藏大臣松淮的奏報，一八七七年三月光緒帝批准「即作為達賴喇嘛之呼畢勒罕，毋庸掣瓶」②。翌年正月，八世班禪丹白旺修為他剪髮，取法名「吉遵·阿旺羅桑·土登嘉措·晉美旺秋·卻勒朗巴杰娃·白桑布」③，簡稱名「土登嘉措」。

一八七九年八月一日，道光緒帝聖旨，十三世達賴在布達拉宮日光殿舉行了坐床典禮，並照舊例，向皇帝「上表謝恩」。奏文中有一首七言藏文詩，大意是：

我們生本貧苦地，您賜我們得安寧；

今後只有托靠您，不靠皇帝靠何人？④
坐床之後，土登嘉措在佛師的指導下，學習佛教經典，一八八二年受沙彌戒，一八九五年受比丘戒。同年九月二十六日，在布達拉宮舉行了隆重的親政大典⑤。從此，他身兼法王、藏王兩職，主宰西藏的政、教大權。時年不滿二十歲。

這一天，拉薩全城掛起了五彩旗幟，香爐內熏燃著松枝，青年男女穿戴著節日的盛裝，打著皮鼓，吹起號角，唱吉祥歌，跳吉祥舞，匯成了一片歡騰的海洋。但這一切都難以拂去這位年輕統治者心頭上的憂傷。這天夜裏，當他獨自登上大丹巴側殿的時候，沉默無語，心事重重，久久地遙望著南天……

二

自一八四〇年鴉片戰後，帝國主義侵略的魔爪從沿海伸向中國的內地和邊疆地區。到十九世紀七十年代，英國不但完全占領了印度，而且還將克什米爾、拉達克、不丹、尼泊尔、錫金等與西藏週邊的國家和地區淪為附庸，西藏已成為英國大炮指向的目標。一八八八年三月，英軍以哲孟雄（錫金）為據點，向西藏發動了第一次侵略戰爭。舉藏上下，同仇敵愾，抱著「縱有男盡女絕之憂，惟當復仇抵禦」⑥的決心，憑借火繩、弓箭、石頭等原始落後武器，與英軍殊死搏鬥，隆吐山「流血成河，積骨為山」⑦。當時達賴雖然還沒有親政，但他參與領導了這場戰爭，為開赴前線的萬餘名藏族將士一一摸頭，祈禱勝利。

由於清政府奉行屈膝求和政策，西藏第一次抗英戰爭失敗了

。一八九〇年三月和一八九三年十月，英國強迫清政府相繼簽定了〈中英會議藏印條約〉和〈中英會議藏印條款〉，將原西藏的藩屬哲孟雄劃給英國「保護督理」，亞東「開關通商，任聽英國諸色商民前往貿易」⑧。由是，唇亡齒寒，西藏門戶洞開。

面臨這一事變，達賴憂心如焚。一八九九年三月，他通過外蒙古法王哲布尊丹巴上書光緒帝，痛揭英印「以強欺凌」，駐藏大臣「任其縱橫」，阻撓抗戰的行徑；希望中朝救濟軍火、財政，鞏固西藏邊防；建議「嗣後若遇緊要事件，准由達賴喇嘛徑報理藩院代奏」，以免駐藏大臣中阻誤事。這些積極可行的建議因與清政府的國策相抵觸，遭到了逐條的「駁斥」⑨。

強盜持刀而入，中朝坐視不救，西藏的安危靠何人？達賴在孤獨與迷茫中，把希望轉向了沙俄。一九〇〇年春，他密遣德爾智⑩持其親筆信前往俄都彼得堡，「謀與俄國親善」，「破英國之陰謀」⑪。

「聯俄抗英」無異於「引狼拒虎」，是達賴政治生涯中走出的一步錯棋。一九〇一年六月十日，英國印務部大臣莫萊諮照外交部，對俄國插足西藏「深滋憂慮」，英國「勢不能緘默不問」⑫。印督寇仁也建議英國政府，「在武裝保護之下，遣使拉薩」，逼迫達賴就範⑬。一九〇二年六月，英軍以「查界」為借口，侵占了藏南康巴宗，隨後向西藏內地發生了軍事進攻。

對於英軍的強盜行為，達賴是深惡痛絕的。一九〇三年六月，在戰爭爆發之前，他以「雪列空」的名義發布了征兵布告，號召全藏人民拿起武器，衛土抗戰，「獻身於世間安樂之基礎：佛教」⑭。一九〇四年四月，當英軍集結重兵指向江孜時，藏軍誓

死抗戰，堅守陣地一月之久，八〇〇餘名將士為國捐軀，「遍地皆藏人屍首」⑮。

江孜保衛戰留下了一支悲愴的民歌：「年楚河的波浪滾滾，流不盡江孜人民的心頭恨，雅魯藏布江的江水啣，淌不完西藏人民的滿肚子冤」⑯。西藏人民的熱血，又一次地被駐藏大臣出賣而付之東流。是年八月三日，英軍攻占了拉薩，威逼西藏地方政府簽定了〈英藏條約〉⑰：西藏允定開放江孜、噶大克、亞東為通商之埠；向英軍賠款五〇萬英鎊，七十五年繳清；在開埠與賠款繳清之前，允英軍駐兵春丕；自印度邊界至江孜、拉薩之炮台一律削平，藏軍全行撤離，等等⑱。從此，西藏淪為英國的半殖民地。

三

一九〇四年七月二十七日夜，在拉薩失陷之前，達賴率少數親信秘密離開布達拉宮，流亡內地。臨行前，他指定噶丹墀巴·羅桑堅贊代理攝政，處理善後事宜。

兩次抗英戰爭之失敗，本是清政府的腐敗無能所致，達賴流亡內地也實出於無奈。他在後來的〈政治遺囑〉中為此申辯道：「我如果貪圖自己舒適安逸，就可能與他們（指英軍）講和了。但是，如果我們國家往後因此而受苦難，那將無異於開門揖盜」⑲。愛國苦衷，無可厚非。但昏愴的清政府卻不察時艱，根據駐藏大臣有泰的奏報，於九月四日下令「將達賴喇嘛名號暫行革去，並著班禪額爾德尼暫攝」⑳。這一政策的失誤，不但加深了達賴與中央政府的隔閡，也釀成了達賴與班禪的失和，推置清未藏局於逆轉。

達賴一行離藏後，經青海、甘肅於同年十一月二十六日抵達外蒙古庫倫（今烏蘭巴托）。當初達賴曾企圖前往俄國求援，因時逢日俄戰爭沙俄自顧不暇，便在外蒙滯留了一年多時間。後經清政府的多方安撫，於一九〇六年十月返抵青海塔爾寺；一九〇八年一月，奉旨轉至五台山「朝佛」；十月，又應詔抵達北京「陛見」，駐節黃寺行宮。

在京期間，達賴曾多次謁見了慈禧太后與光緒皇帝。十月三十日，光緒帝在中南海紫光閣設宴，為他洗塵^②。達賴向光緒帝面陳藏事，請求中朝保護黃教與藏地的安全，准允他直接向皇帝上奏。清政府對達賴採取了兩面政策：一方面加封他為「誠順贊化西天大善自在佛」，每年賞給給廩餼銀萬兩，「以昭優異」；一方面又以「務當確尊主國之典章」為借口，回駁了他直接奏事的請求，「所有事務依例報明駐藏大臣，隨時轉奏，恭候定奪」^③。這種民族歧視、昧於邊情的「祖宗成法」加深了達賴與中央政府的裂痕。當時又值光緒與慈禧先後病逝，北京一片蕭沉冷寂，達賴於十二月二日悻悻地離京返藏，至一九〇九年九月抵達藏北那曲，十二月一日返抵拉薩。

自一九〇四年七月達賴流亡內地五年來，中國與西藏的政局均發生了巨大的震動。時孫中山領導的革命運動正在崛起，日俄戰後的東北邊疆危機四伏，風雨飄搖的清政府急病亂投醫，又將藏事攪成了一堆亂麻。一九〇七年二月，欽差查辦藏事大臣張蔭棠提出治藏政策二十四款，在西藏地區推行了一系列的改革「新政」^④；同時期，督辦川滇邊務大臣趙爾豐在西康藏區也大刀闊斧地「改土歸流」，剝奪土司和寺院的特權^⑤。這些改革與新政

，雖含有某些積極、進步的意義，但它是在民族壓迫下推行的，脫離了藏區的實際，不但觸犯了藏族上層的利益，也傷害了廣大藏族的民族感情，激起了藏區的動亂。

為穩定藏局，清政府採取了武力鎮壓政策，一九〇九年七月令調二千名川軍入藏。這些紀律敗壞的川軍，一路搶劫，遭到藏軍的節節抵抗。一九一〇年二月十二日，川軍進占拉薩後，又肆意逞凶，槍殺無辜。拉薩全城大亂，達賴無以為家，被迫在當天夜裏再次逃離布達拉宮。

四

清政府「為淵驅魚，為叢驅雀」的著著錯棋，將達賴推到了英人的懷抱。他逃離拉薩後，直趨亞東英商務公署，尋求英國保護。遂後在其誘騙下流亡到印度大吉嶺，後移居噶倫堡。其間，他曾前往加爾各答拜會了印督民托，在談話中他否認「本人曾有反抗中國之陰謀」，指控「駐藏大臣實懷有敵意，而中國當局所取之政策，亦完全為敵對之政策」^⑥。他在致英國公使的信中，遣責川軍入藏是「大魚吃小魚」，「引起西藏人巨大的恐慌」^⑦。

達賴逃走後，二月二十五日清政府據駐藏大臣聯豫的奏報，以「跋扈妄為，擅違朝命，虐用藏眾，輕啟衅端」之罪名，再次革去達賴喇嘛名號，「並著駐藏大臣迅即訪靈童」，取而代之^⑧。同年九月，駐藏幫辦大臣溫宗堯在密折中進一步提出了「法行省之道」、「永廢達賴之制」^⑨的治藏主張。這等誤國「高招」，無異於火上澆油，將達賴與清政府的關係推到了絕境。

一九一一年九月，中國內地革命風潮大作，駐藏川軍也乘機

變亂，相互攻殺。川軍統領鍾穎以「平亂」、「勤王」為名，向西藏地方政府索銀十萬兩，牛馬五千匹。這些發了「國難財」的川軍，在拉薩擄掠婦女，搶劫商賈，無惡不作，西藏哭泣在一片戰亂之中²⁹。

面視藏胞的苦難，達賴怒不可忍，誓與清王朝絕裂，並由此誤生了「排漢」的狹隘民族情緒。一九一一年十一月，在英國的策動與支持之下，他在印度建立了一個秘密的藏軍司令部，號召全藏僧俗「為宗教和我們的自由而戰」，「扣押在拉薩的中國駐藏大臣聯豫的和鍾穎，因為他是萬惡之源」³⁰。一九一二年二月，他公開發表了「排漢」動員令，聲稱「漢人不能依據舊約，撫我藏民，是其信用現已大失，猶復恣為強奪，蹂躪主權，坐令我臣民上下，輾轉流離，逃竄四方」，號召全藏人民「發憤有為，苟其地居有漢人，固當驅除淨盡」；「凡漢人遞到西藏之公文政令，概勿尊從」³¹。拉薩一時「謠言四起，番言殺漢，漢言殺番，各懷疑懼」³²。

在達賴的召令下，西藏政府迅速組建了萬餘民軍，以達桑占東為總司令，向拉薩、日喀則、江孜等地川軍發起了猛烈圍攻。拉薩藏軍攻占了川軍的兵營，焚燒了駐藏大臣公署。至一九一二年七月，各地川軍相繼繳械投降，經印度返國。十二月十六日，達賴在歡呼聲中凱旋拉薩³³，重掌舵柄，藏事之航船又將駛向何方？

五

一九一二年一月中華民國開國，為西藏與中央政府的關係啟示了轉機。孫中山先生在〈中華民國大總統宣言書〉中，首次提

出了「合漢、滿、蒙、回、藏諸地為一國，即合漢、滿、蒙、回、藏諸族為一人」³⁴的「民族統一」之建國綱領。四月二十二日，北京政府大總統袁世凱也就邊疆形勢發布緊急命令，重申了中山先生「五族共和」的政治主張：「凡蒙、藏、回疆各地方同為我中華民國領土，凡蒙、藏、回疆各民族同為我中華民國國民」³⁵。九月，北京政府下令停止第二次川軍入藏，十月又下令恢復被清政府革除的達賴名號³⁶。其間，北京政府還多次致電達賴喇嘛，宣傳「五族共和」，優待少數民族、保護宗教政策，並多次派遣代表、使團入藏，疏通民族隔閡。

北京政府的「和平攻勢」，感召了達賴的「內向」之心，緩和了「排漢」的對立情緒。儘管由於英國的作梗，西藏與中央的關係還難以一時恢復，且發生了「西姆拉會議」一、康藏戰爭等一系列爭端，但聯繫沒有中斷。當時達賴在處理西藏與中、英政府關係上，一方面「親英」，企圖依托英國的援助，爭取西藏的獨立與自治，一方面又承認中國對西藏的宗主權，「不欲其在政治上與聯合已久的中國完全分裂」，採取了「不輕舍此就彼」的「騎牆政策」³⁸。

一九一九年八月，甘督張廣建奉北京政府之命，派出了李仲蓮、朱銑等一行代表團入藏，聯絡藏、中感情。代表團離開拉薩前夕，達賴設宴餞行，聲稱「親英非出本心，因欽差逼迫過甚，不得已而為之」；「余誓傾心內向，同謀五族幸福」；「至西姆拉會議草約，亦可修改」云云³⁹。這是達賴第一次公開「內向」的政治表態。與此同時，他還派出羅桑巴桑等三人為新的駐京堪布，與北京政府建立了聯繫。隨後，班禪一行也於一九二四年十

二月抵京「報告藏務」④①。這樣，從清末以來冷凍了十餘年的西藏與中央政府的關係宣告冰釋。

西藏「內向」，是與達賴走出「親英」誤區的同步之舉。自一九一三年返藏後，他曾重用提撥了一批親英分子，並先後創辦了軍官學校與警察學校，以強化統治。這些經過英人培訓的軍官和警官，後來多成為親英勢力。他們崇洋迷外，為「拉薩市民深惡」，也為達賴所不滿，遂「一個個被革職」，逃跑者被「拘捕槍決」④②。這是達賴「反英」的一次試探性舉動。為阻止西藏回歸中國，一九二〇年十一月英國政府派遣駐錫金行政長官查爾斯·貝爾潛往拉薩。他的種種詭計，遭到藏人的「冷眼相覷」，三大寺的喇嘛還準備暴動，將英人驅逐出境。貝爾哀嘆「中國在拉薩之影響漸大」，「大局紛亂無望」④③，便垂頭喪氣地溜出了拉薩。之後，一九二三年英國又策動親英的西藏少壯派軍人組織秘密團體，企圖發動政變，推翻達賴，取而代之。這一陰謀被揭發後，達賴採取了果斷措施，將參與其事的親英派頭子藏軍總司令擦絨等人革職，停辦了英人操縱的江孜軍校④④，重挫了親英派的氣焰。

一九二七年南京國民政府成立後，達賴與中央的關係進一步順轉。一九二八年冬，西藏駐五台山堪布羅桑巴桑奉達賴指示，到南京「面陳藏事」。一九二九年九月，駐北平雍和營堪布棍覺仲尼再次奉命來南京謁見蔣介石，重申達賴「不親英人、不背中央」④⑤的政事聲明。同年十二月，國民政府委任貢覺仲尼以「赴藏慰問專員」的名義，攜帶蔣介石的親筆信和「對於問題西藏如何解決」的八項條款入藏④⑥，翌年二月抵達拉薩。達賴「喜出望

外，私幸宿願可償，藏眾尤驚喜欲狂」④⑦，隆重地接待了中央專員。

與此同時，國民政府還委派文官處書記劉曼卿女士進藏「朝佛」，受到了達賴的多次召見④⑧。達賴表示：「吾所最希求者即中國之真正和平統一」；針對當時正在進行的「康藏戰爭」，達賴表示「吾隨時可以撤回防軍。都是中國領土，何分爾我」，「兄弟鬩牆，甚為不值」；在談及西藏與英國的關係時，他認為：「英國對吾確有誘惑之意，但吾知主權不可失」，「未嘗與以分釐權利。中國只須內部鞏固，康藏問題不難於樽俎」；他對印度民族解放運動也極表關切同情：「印度人民近來因反對英國，受到極度之壓迫，有難言之痛苦，中國在扶助弱小民族之立場上，應予以切實之幫助」④⑨。這是一篇光照史冊的歷史文獻。歷經磨難的達賴，終於走出了誤區，拋棄了狹隘民族主義，回到了中華民族大家庭的懷抱。

一九三一年二月，根據達賴的命令，西藏地方政府在南京、北平、西康等地正式設立了辦事處，加強與中央政府的溝通。同年五月，西藏選派了貢覺仲尼等六人為正式代表到南京參加「國民會議」，揭開了藏漢民族關係的新篇章。

六

土登嘉措才思敏捷，富於進取，是藏族歷史上的一位卓有成就的社會改革家。他一生中兩次流亡，訪問了中國的內地、外蒙古和印度，接觸了新鮮事物，開闊了眼界。特別是在印度期間，感受了資本主義文明的啟迪，回藏後推行了一系列的「新政」。

據《十三世達賴喇嘛年譜》記載，一九一三年返藏後，他即

刻派出仁增多杰等四人前往英國學習軍事、機電、電報、採礦等科學技術。一九二一年又派遣雪仲德門巴等一批貴族青年到江孜和印度學習英語，考察外國的政治、軍事、經濟、文化制度。在一九二〇年前後，西藏相繼開辦了金礦、電廠、印刷廠、機器廠；一九二一年成立了軍糧局；一九二三年建立了警察局；一九二四年開辦了英文學校；一九二六年創辦了郵政局，發行了郵票；同時還創辦了電報局，敷設了拉薩至江孜段的電線，與印度電報接通；一九二七年建成了水電廠，拉薩市區從此有了電燈。在此前後，西藏還開辦了銀行和造幣廠，推行了幣制改革和稅務改革；一九三一年西藏創辦了電力機械廠等等。儘管這些「新政」都是初步的，不完全成功的，但它畢竟是西藏歷史上亙古未有的創舉，為這塊古老的雪域高原迎來了近代文明的曙光。

達賴身居高位，掌教佛門，仍十分關注世俗社會的疾苦。一九一三年他在頒行的〈關於西藏全體僧俗民眾今後取捨條例〉中，明令全藏「在荒山野川開荒種地，植樹造林」，造福「勤勞門戶」，「政府、貴族、寺院三方不得阻攔，並免征三年差稅」^{④9}。一九二三年他又下令在波密地區試種茶樹，以求滿足藏胞的飲茶需要^{⑤0}。與時俱新，不固「我執」，他是近代西藏開發史上偉大的改革家。

土登嘉措天資聰穎，刻苦好學，知識淵博。他懂得藏文、印度文、蒙文、漢文、英文等多種文字，除精通佛學外，還研究過政治學、經濟學、法學、歷史學、地理學、天文學、曆算學和音韻學。尤喜愛藏醫學，能看病下藥^{⑤1}。在他的倡導下，一九二四年在拉薩成立了醫歷研究所，同年還成立了藏醫院，開辦了醫科

學校；一九二四年在羅布林卡創立了印刷廠和印書院，著手拉薩版藏文大藏經的校訂和印製工作^{⑤2}，為弘揚佛學和藏族傳統文化作出了貢獻。

十三世達賴一生著作甚豐，〈佛師普覺傳及建塔史略〉、〈音韻學注釋〉、〈僧眾戒律〉、〈佛教講論經典解釋〉、〈講經說法底稿〉等五部名著均有木刻版本，傳留後世^{⑤3}。

七

一九三三年十二月十七日（藏歷水雞年十月三十日），十三世達賴圓寂於布達拉宮，享年五十八歲。噩耗傳出，舉藏悲哀，開展了各種形式的追悼活動，人們「眼裏充滿著淚水」，「哭喊著請他儘快轉世，回轉人間」^{⑤4}。噶廈政府為達賴逝世召開了特別會議，公認他和五世達賴、七世達賴一樣偉大，對西藏政教事務與眾生安寧造福無究。會議決定在布達拉宮紅宮之旁，為他修建一座金子靈塔，在靈塔前面，供奉著長明不滅的酥油燈，以紀念這位「偉大的十三世」^{⑤5}。

土登嘉措一生與中國命運相連，飽經了時代的憂患。早年，他曾領導了兩次抗英戰爭，不愧為民族英雄；由於清政府治藏政策的失誤，他曾一度誤入政治歧途，說了一些錯話，辦了一些錯事，但他始終沒有出賣過西藏的主權，沒有公開打出一「西藏獨立」的旗號；在晚年他警覺了英帝國主義的陰謀，為恢復西藏與中央政府的關係，維護統一，作出了積極的貢獻。綜觀一生，他是一位虔誠的佛家，是藏族人民忠實的兒子，是西南邊土的衛士，是開發近代西藏文明的先驅，是鼓滿風帆、逐時代大潮而進的俊傑。

達賴逝世後，噶廈政府及時地向南京中央政府作了稟報。十二月二十一日，國民政府發布政令，為緬懷其「衛國安民、懋著勛績」、追贈他「護國弘化普慈圓覺大師」封號，「一切褒崇典禮，務極優隆」^{⑤⑥}。一九三四年二月十四日，國民政府在南京為他舉行了隆重的追悼大會。歷史是公正的，「偉大的十三世」靈塔前的酥油燈將永世長明：

（作者為西北民族學院歷史學教授）

注釋：

- ①、③、③③、④③、④⑦、⑤②：《第十三世達賴喇嘛年譜》，民族出版社，一九八九年十月第一版；
- ②、⑤、②①、②③、②⑦、②⑧：《清實錄藏族史料》，第九冊，西藏人民出版社，一九八二年九月第一版；
- ④、⑨、⑪、③①、⑤①、⑤③：轉引自牙含章著《達賴喇嘛傳》，人民出版社一九八四年九月第一版；
- ⑥、②③：《清季籌藏奏牘》第一冊《文碩奏牘》；第三冊《張蔭棠奏牘》；
- ⑦：（日）黑澤主一郎著《西藏通覽》，四川藏族研究會翻譯出版；
- ⑧、⑱：《中英、俄關於西藏蒙古約章合編》，蒙藏委員會民國十九年十月編印；
- ⑩：德爾智是俄屬西伯利亞布里亞特蒙古人，在一八八〇年以留學為名潛伏拉薩，從事間諜活動。達賴誤受其奸，引為親信。
- ⑫、⑬、⑮、②⑤：（英）榮赫鵬著《英國侵略西藏史》，商務印書館中文譯本；
- ⑭、⑯：《近代史資料》一九五七年第一期；
- ⑰：《英藏條約》又稱《拉薩條約》，簽訂於一九〇四年九月三日，後做為《中英續訂藏印條約》之《附約》。
- ⑲、⑳、⑤④、⑤⑤：（英）查爾斯·貝爾：《十三世達賴喇嘛傳》，西藏社科院藏漢文獻編輯室編印，一九八五年譯本；
- ⑳：詳見《清末川滇邊條檔案史料》上卷，中華書局一九八九年版；
- ㉑：（美）梅·戈爾斯坦著《喇嘛王國的覆滅》，杜永彬譯，時事出版社一九九四年六月版；
- ㉒、㉓：《民元藏事電稿·藏亂始末見聞記四種》，西藏人民出版社，一九八二年第一版；
- ㉔：《中華民國歷史檔案資料匯編》第二集，中國第二歷史檔案館編，江蘇人民出版社一九八一年版；
- ㉕：《東方雜誌》一九一二年第十二號；
- ㉖、㉗、㉘、㉙、㉚、㉛：《西藏歷史資料匯編》，中國科學院歷史研究所南京史料整理處編印，一九五二年油印本；
- ㉜、㉝：（英）查爾斯·貝爾《西藏的過去與現在》；
- ㉞：朱錦屏著《西藏六十年大事記》，民國十四年鉛印本；
- ㉟：（英）麥克唐納著《旅藏二十年》，商務印書館民國二十五年七月初版；
- ㊱：貢覺仲尼等人合著《達賴事略》，民國二十三年二月鉛印本
- ㊲：劉曼卿著《康藏軼征》，民國二十年印本。

中國大陸民族倫理學研究概述(上)

熊坤新

民族倫理學(Ethno-ethics)，亦稱民族道德學、民族道德科學或民族倫理科學。是大陸學術園地中自八十年代末湧現出來，並日漸嶄露頭角的一門介於民族學和倫理學之間的橫向性跨界邊緣學科。現茲將大陸民族倫理學研究的基本概況略述如下，期冀能引起同仁們的興趣和關注。

一、新中國成立前的民族倫理研究

(一)古代的民族倫理研究

道德是人類社會特有的現象。遠古社會，當各民族的先民們由前人類社會步入到人類社會以後，他們便開始了更道德的生活。

早在原始群時期，就出現了道德的萌芽。那時基本狀況是：人們使用簡陋的石器、木器和骨器去征服嚴酷的大自然，為了生存，終日與自然和野獸作鬥爭，無暇顧及其他；此時的意識尚屬純粹畜群的意識，與人的本能還未完全分開；婚姻形式主要是原始雜交和血緣群婚（據《呂氏春秋·恃君覽》載：「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道。一中國許多少數民族的「洪水」神話和關於人類、民族的來源的神話，其中尤其是關於兄妹成婚、姐弟成婚、母子成婚、父女成婚的神話，便是這種群居共處、血緣婚配道德觀念的反映）；人際關係完全處於自然的自發狀態，但每個人又天然地服從集體的需要，自發地與集體融為一體，

幾乎沒有什麼個人自由選擇的餘地；在年復一年、日復一日所進行的生產勞動的實踐中，人們開始意識到必須和周圍的人們往來，開始意識到人一般地是生活在社會中的。這樣，道德意識和道德觀念就逐漸出現了。

傳說中的神農氏時期為中國的母係氏族社會時期。這一時期是原始社會民族道德的基本確立時期。在這個時期，各民族的先民們對殘酷無情的大自然展開了英勇的鬥爭，如許多民族關於先祖們同大自然作鬥爭的神話傳說中所表現出來的英勇頑強、堅韌不拔、為奪取鬥爭勝利而敢於戰天鬥地，克服重重困難，甚至不惜流血犧牲的可貴品質及其精神，就是這一時期人們所崇尚的道德觀念。在人際關係中，由於社會生產資料公有，集體勞動，共同消費，每個人都緊密地依賴集體並無條件地服從集體，所以原始集體主義便是當時原始民族道德的基本原則。《禮記·禮運篇》載：

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥、寡、孤、獨、廢疾者，皆有所養；男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出于身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

這種情景，當是原始社會各民族奉行原始集體主義道

德原則的生動體現。在氏族內部，每個成員都享有平等的權利和義務，人人和睦相處，「無有相害之心」^①，即使是氏族首領也不享有任何特權。相傳神農氏就「身自耕，妻親織」，可他在民眾中卻享有很高的威望：「神農無制令而民從」，「刑政不用而治，甲兵不起而王」^②。據《抱朴子·詰鮑篇》載：「曩古之世，無君無臣。穿井而飲，耕田而食；日出而作，日入而息。汎然不係，恢爾自得；不竟不營，無榮無辱。山有蹊徑，澤無舟梁。川谷不通，則不相並兼；士眾不聚，則不相攻伐」；「勢利不萌，禍亂不作，干戈不用，城池不設」；「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」。這種情景與狀況，當是對原始民族的原始民主和原始平等道德觀念的詳細描繪。

傳說中的黃帝和堯、舜、禹時期為中國的父亲氏族社會時期。這一時期是原始民族道德向階級道德的過渡時期。這時的部落首領仍然是普通勞動者，他們生活儉樸，身體力行，注重道德的社會功能與作用，為民眾樹立了光輝的道德榜樣。如傳說中的黃帝就親自製造車船，為民眾解決水上交通之不便；教人蓋房造屋，使先民們結束了洞居、穴居的生活而開始有了房屋。其妻嫫祖教人養蠶織布，使先民們從此告別了衣不遮體的時代而開始穿上了衣服。傳說中的部落聯盟首領堯，不僅精明能幹，生活儉樸，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」^③。他善於用道德的力量協調人民，

團結人民，治理好屬下眾多的部落和部落聯盟。後繼者舜和禹，也都效法前賢，以堯為榜樣，靠道德的力量去征服民心，使民心歸化。據《韓非子·五蠹》載：

當舜之時，有苗不服，禹將伐之。舜曰：「不可。上德不厚而行武，非道也。」乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。

說明他們在處理民族關係時，把德治看得比武治更重要，認識到光靠武力並不能征服人心，而只有以德服人才能贏得人心。

當然，在中國的原始民族那裡，一方面是「人類純樸道德的高峰」，另一方面也存在著道德上的消極因素。例如，原始集體主義的道德原則、原始民主和原始平等的道德觀念，往往祇適用於本民族或本氏族內部，對於外民族或外氏族則經常發生爭奪和殺戮，尤其是血族復讐。同時，道德上的原則規範也總是和原始宗教迷信相結合，並通過宗教禁忌來維持與傳播。因此，原始民族的道德觀念，從消極點上來說，總是與偏狹、野蠻和迷信相聯繫。

在父亲氏族社會，由於原始民族道德開始向階級道德過渡，所以在統一的原始民族道德上便出現了缺口。這個缺口的最初表現就是某些氏族首領的子弟首先開始出現了腐化和道德墮落的現象。如傳說堯的兒子丹朱就很糟糕：「丹朱傲，惟慢游是好，傲虐是作。罔日夜頷頷，罔水行舟。朋淫于家。」^④對於這個驕傲、懶惰、縱情聲色、奢侈腐化、道德墮落的不肖之子，據說堯毫不留情地給予了嚴

厲的處置。據說舜的兒子商均等人，也是不成器之人，成天只知道唱歌跳舞、吃喝玩樂，故舜也沒有把職位傳給他。據說禹的兒子啟「淫溢康樂，野於飲食，將將鎗鎗，箠磬以方，湛濁于酒，渝食于野，萬舞翼翼」^⑤，他後來雖然取得了政權，但由於所言所行，無德無義，因而失去民心，終被「上天」取消了其統治的資格。類以這樣的例子很多，如帝鴻氏之子渾敦（謹兜）「掩義隱賊，好行兇德，醜類惡物，頑嚚不友，是與比周」；少皞氏之子窮奇（共工）「毀信廢忠，崇飾惡言，靖譖庸回，服讒蒐慝，以誣盛德」；顓頊氏之子檮杌（緜）「不可教訓，不知話言，告之則頑，舍之則鬻，傲很明德，以亂天常」；縉雲氏之子饕餮（三苗）「貪於飲食，冒於貨賄，侵慾崇侈，不可盈厭，聚斂積實，不知紀極，不分孤寡，不恤窮匱」^⑥。如此等等，不一而足。說明當時氏族首領們的子弟在其生活上腐化，行為上浪蕩，道德上墮落的現象已經很普遍，成了當時的主要社會問題。而正是這些現象和問題的出現，才拉開了由原本是統一的原始民族道德走向分裂以致於對立的階級道德的序幕。這些氏族子弟們開始過上了貴族化的生活方式，拋棄了過去所一貫奉行的原始集體主義道德原則和原始民主、原始平等的道德觀念。階級道德就這樣在原始民族道德日趨崩潰瓦解的基礎上產生了。

對於中國古代原始民族的道德狀況，雖談不上深入細緻的研究，但在許多古代文獻著作如《尚書》、《呂氏春秋》、《莊子》、《韓非子》、《抱朴子》、《禮記》、《淮南子》、《

商君書》、《史記》、《春秋左氏傳》等書中，均有一定程度的記載，對於人們研究中國古代原始民族道德的發生史以及原始民族道德的基本風貌，提供了寶貴的資料。

中國的各民族步入階級社會以後，道德面貌和道德狀況均發生了質的變化。但由於自然、歷史和社會的多重原因，有些發展程度較高的民族，其道德觀念已烙上了階級社會的鮮明印記；有些發展程度一般或較低下的民族，其道德觀念則仍處在原始公有制道德觀念的濃厚殘餘。對於中國歷史上不同時期的少數民族的道德狀況，先秦時期成書的《詩經》、西漢時期司馬遷所著的《史記》、三國至隋唐時期成書的《吳越春秋》、《越絕書》、《華陽國志》、《蠻書》等，東晉僧人法顯所著的《佛國記》，唐高僧玄奘所著的《大唐西域記》，明代馬歡所著的《西洋番國誌》等著作中，均作了或詳或簡的記載和描述，其中還涉及到國外一些民族的道德習俗。這些記載或描述性的資料，雖然也不是研究性的，但它對於我們今天從事中國少數民族倫理道德的研究，同樣有著無法替代的寶貴資料的價值和作用。

(二) 近代的民族倫理研究

在中國近現代史上，一些有識之士也曾把學術研究的視野和觸角擴展，並延伸到了民族道德的領域。如孫中山先生就把「勤勞、和平、守法」^⑦、「忠孝、仁愛、信義、和平、智能、發明能力」^⑧、「世界主義、重道德、主張民權」^⑨等看成是中國人的民族道德中的積極因素，而予以褒揚和肯定性評價。與此同時，孫中山先生也把「恆古守

法，不思變通」，「尚鬼神」⑩、「不敢行、知識程度不足、不敢為主人、一盤散沙、貪污、自大、凝滯不前、不尚自由」⑪、「家族主義和宗族主義」、「易走極端」⑫、「憂愁」⑬等看成是中國人的民族道德中的消極因素，而予以揭露和否定性評價。梁啟超在揭露中國人民族道德中的消極因素時，也十分地不留情面。在他看來，「奴性、愚昧、為我、好偽、怯懦、無動」⑭，「武斷、虛偽、因襲」⑮，「缺公德、束身寡過主義、惡性」⑯，「不知法治為何物，不知有對於公眾之責任」⑰等，皆是中國民族道德中的致命弱點。對此，他理所當然地給予了猛烈抨擊。甚至連文化革命的旗手魯迅先生對此也頗有同感，進而他也在中國民族道德的痼疾中找到了如下頑癥：「自欺」⑱，「自大」⑲，「自利」⑳，「卑怯」㉑，「殘虐」㉒，「惰性」㉓，「疾天才」㉔，「瞞和騙」㉕，「破壞慾」㉖，「眼光不遠」㉗，「奴才主義」㉘等等。其他如李大釗、陶行知、蔡元培，以及林語堂、柏楊等，也都對中國民族道德中的良與莠、好與壞、積極與消極等因素，用善惡評價的標準進行了剖析和論述。

需要說明的是，以上所述，大多是針對漢民族的，對中國眾多少數民族倫理道德的研究，則很少有人涉及。不過，民國時期，曾承本曾於一九三八年在《康藏前鋒》雜誌（該刊物由南京康藏前鋒社主編）等四卷第八、九期合刊上發表〈我對於康藏民族稱呼的一點意見〉一文。在該文中，曾氏在論及康藏民族文化時指出，康藏文化，雖由

於地理上的關係，較落後，但康藏民族卻具有四種美德，即仁愛、節儉、從容、有理。他認為，康藏民族的這些傳統美德，我們不僅不應鄙視，相反，卻值得我們讚揚和學習。在關於藏民族的道德規範方面，曾承本認為，唐初吐蕃國王棄宗弄贊（即松贊幹佈）曾頒佈十六條德行標準，即一、崇拜三個偉人；二、奉行宗教原則，並瞭解其意義；三、顯揚父母；四、尊敬有德者；五、尊敬耆老與貴族；六、愛護親友；七、忠於國家；八、誠實；九、研究食料與貨品之用途；十、學習賢者言動；十一、受人恩惠，必須感激思報；十二、採用規定之度量衡制；十三、與人同必合德共事，勿存妒念；十四、勿聽婦人之言；十五、語言溫婉而宏辯；十六、堅忍。實際上，這是熔藏族傳統道德規範、宗教道德規範及漢族儒家道德規範為一體的道德行為標準，它體現出了歷史上藏漢民族文化相互融合的特點，其中尤其反映出唐時漢族傳統倫理綱常對藏民族道德標準形成的重要影響。當然，據《西藏王臣記》載，松贊幹佈當時所製定的這十六條德行標準，與曾承本所講的這十六條是略有出入的。為了作一比較，不妨將原文引出：「松贊王憑籍那寫作俱便的善軌文字的方便，在十善法戒的基礎上，製定出敬信三寶、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、尊高敬老、誠愛親友、利濟鄉人、心須正直、效法上流、善用財食、有恩當報、斗秤無欺、心平無嫉、不聽婦言、和言善語、任重量寬等十六條正淨的作人法規。」㉙兩相比較，可以明顯地看出曾承本對藏族十六條德

行標準的理解和闡述過程中略有加工的痕跡。但不管怎樣，曾承本畢竟是民國時期對藏族傳統的道德品質和道德規範進行較早研究和歸納概括的學者。

另外，本世紀三十至四十年代，在國民黨統治區陸續出版的一些有關民族研究的雜誌，除前面提到的《康藏前鋒》外，還有像《民族學研究集刊》、《中國邊疆》、《邊政公論》、《禹貢》、《民俗》等，其中有些文章的內容也涉及到某些民族的道德現象和道德問題。此外，在凌純聲先生的《湘西苗族調查》、《松花江下游的赫哲族》、翦伯贊先生的《臺灣番族攷》、林惠祥先生的《臺灣番族之原始文化》，費孝通先生的《花籃瑤的社會組織》，林耀華先生的《涼山彝家》等專著中，也涉及到一部分少數民族的倫理道德問題。當然，這些雜誌和專著都不是專門研究倫理道德的，所涉及的内容尚屬資料性，但同樣為今人的民族倫理學研究起到了資料積累的作用。

二 新中國成立後的民族倫理研究

(一) 民族倫理研究的發展歷程

新中國的成立，為民族倫理研究提供了新的契機。從建國初到六十年代，在中共黨和政府的支持下，從事民族研究和工作的人員組成強大的陣容，先後深入到各民族地區，對各民族的社會制度、經濟發展階段、階級結構、民族間和民族內部的關係、民族風俗習慣及宗教信仰等情況，作了比較系統而又全面的調查。這些內容翔實可靠的調查材料，經過專家學者們的精心整理，先後打印成冊；中

共十一屆三中全會後，在政府的重視下，這些材料經過重新修訂，再度編印出版。這些材料中，有些就較真實地反映了當時某些少數民族倫理道德的基本狀況和風貌。尤其是在各少數民族的文化形態、風俗習慣、宗教信仰等精神實體（包括神話傳說、民間故事、民歌、格言、諺語及文化典籍、禮儀禮節、喪葬、禁忌等）的材料中，倫理道德佔有一定的比重。像這樣有組織、有目的的調查，在中國以往的歷史上是從來沒有過的。這也為後來們從事民族倫理學研究奠定了基礎。

同其他許多學科一樣，民族倫理研究在「文化大革命」的十年動亂期間，也遭到了被冷落和停滯不前的命運。

中共十一屆三中全會後，各門學科勃勃生機，在科學研究的百花園中競相吐艷。同時，隨著社會的發展和人類自身的進步，各門新學科也相繼湧現，眾多的介於各門學科之間的邊緣學科如雨後春筍般應運而生。民族倫理學（Ethnoethics），這門跨界於民族學和倫理學之間的新興邊緣學科，也正是在這樣的情況下萌生出來的。

民族倫理學剛剛誕生出來，就有人分別就確立民族倫理學的可行性與必要性；民族倫理學的名稱和研究對象；民族倫理學研究的內容與任務；研究民族倫理學的方法等問題進行了探討。認為民族倫理道德本身所具有的普遍性、客觀現實性、複雜多樣性和歷史規律性，已為民族倫理學學科建設的確立提供了前提條件；凡是與民族道德現象和民族道德問題有關的一切方面，都應被視作是民族倫理

學所研究的對象與範圍；民族倫理學一旦確立起來，他面臨的主要任務是：從歷史的角度，研究民族道德的發生、發展及其變化規律，其中包括民族道德發展過程中的一般規律和特殊規律；從社會的角度，研究民族道德的本質及其特徵，研究民族道德的功能及其社會作用；從微觀的角度，研究各單個民族的道德發展史，研究各單個民族道德的豐富內容和民族道德的民族特性；從宏觀的角度，從總體聯繫上去研究和把握民族道德的異同現象及一般與特殊的內在規律性，甚至有必要開闢比較民族倫理學的研究領域，研究民族道德的綜合發展史。關於民族倫理學的研究方法問題，認為必須以理論聯係實際的思想原則為指導，使民族倫理學的研究建立在科學世界觀的基礎之上，並用民族倫理學的研究成果去充實和豐富民族學和倫理學的思想寶庫。同時，積累和蒐集資料也是民族倫理學研究的基礎工作。另外，研究工作還必須從宏觀和微觀上同時入手，做到縱向研究和橫向研究相結合，注意吸收各相關學科的研究方法，注意民族理論和民族政策的正確運用。尤需在理論高度、廣度和深度上做文章，擴大加深知識結構，使民族倫理學能夠真正躋身於當代新學科之列。^③

關於民族倫理學是否應把中國少數民族倫理思想作為其研究重點？中國少數民族究竟有沒有其自己獨特的倫理思想？其地位和作用如何？牠與中國倫理思想之間是一種什麼樣的關係等問題，有學者認為：要創建具有中國特色的民族倫理學，理所當然應把中國少數民族倫理思想作為

其研究重點。因為中國自有文字記載以來就是一個統一的多民族國家，雖然其間有過民族矛盾、民族摩擦和民族鬥爭，以致於民族武裝衝突和民族分裂，但統一卻是大勢所趨，人心所向，直到現在，我們仍生活在平等團結、互助友愛的社會主義民族大家庭中。歷史上，中國境內的各民族，都有自己悠久的歷史和燦爛的文化，都為開拓疆土、發展經濟、締造和發展統一的多族國家作出了貢獻。倫理思想作為人類精神文明的一個重要方面，也不例外。應該說，每個民族都有自己豐富的倫理思想。特別是在人倫關係和道德觀念上，各民族都是富有道德感和道德傳統的民族，都喜歡並善於用道德這一特殊的社會意識形態來協調或規範人們的言論與行動。認為每個民族在處理內、外部民族關係時，在處理民族成員與民族整體以及與國家和社會的關係時，在很大程度上都是靠道德觀念和道德準則來調適的。就民族個體成員而言，道德情感、道德意志、道德信念、道德實踐，對其自身品格、品質的鍛造，義務、良心的栽培，善惡觀念、是非觀念、榮辱觀念的確立，要而言之，對個人人生觀、價值觀、公私觀、幸福觀、婚戀觀、生死觀等方面的影響，無疑都起著極為重要的作用。就民族整體而言，由民族個體成員道德意識或道德觀念匯集組合成的氏族、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，反映了構築在該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。可以毫不含糊地說：有民族就必然有道德，沒有

道德的民族是沒有的；根本就不講道德，一點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。因此，民族道德乃是民族意識和民族文化的重要內容之一，也是民族精神生活中須與不可缺少的「精神調節器」，在民族精神文明中居於特殊的地位。從道德所能起到的作用來看，它對一個民族的文明程度，也都起著一種不可低估的作用。尤其是它對民族個體成員的家庭、事業、身心發展所起的作用，對民族整體的社會風尚、道德面貌、文明狀況所起的作用，都是不言而喻和昭然若揭的。^{③①}

在中國少數民族倫理思想與中國倫理思想，特別是與漢民族倫理思想的關係上，有學者認為，如果按照過去的「習慣」，僅僅以漢民族的倫理思想來代稱「中國倫理思想」，忽視或抹煞了少數民族倫理思想的客觀存在，顯然是「以偏概全」的做法和極不公平的態度。當然，不能否認，漢民族是中華民族的主體民族，佔全國總人口的九一・〇二%。因此，如果不抱民族偏見的話，應該承認，在中國倫理思想中，漢民族倫理思想確實博大、精深、豐富，有著系統、完整的理論形態，在中華民族統一的民族倫理思想中，起著舉足輕重的作用，「千百年來已形成為中國倫理思想的基本格局，離開了漢民族倫理思想這根主線去探究中國倫理思想，無疑是不知皮里春秋。」^{③②}但同樣應該承認，雖然少數民族總人口隻佔全國總人口的八・九八%，但民族眾多，已被政府正式確認的單一民族就有五十五個

，民族道德的結構成份往往呈現出多元化的色彩。^{③③}在民族間共居共處的歷史發展進程中，也或多或少地對漢民族倫理思想有過影響和滲透。各民族倫理思想出現相互滲透與交融，以緻於相互吸收和相互影響，即是普遍的，必然的規律，也是合情合理、十分自然的現象。因此，中國各少數民族倫理思想理所當然應是中國倫理思想不可分割的重要組成部分，理所當然應是中國文明中極富民族特色的重要內容，與漢民族倫理思想一起共同組合成為中華民族統一的民族倫理思想。^{③④}

(二) 民族倫理研究成果綜述

對民族倫理學的研究，在大陸學術界雖然起步較晚，但很快就引起了人們的關注和重視，在較短時間內，人們已紛紛將拓荒的犁鏵墾進了這塊處女地，使它終於也能夠獨闢一條蹊徑而躋身於各門新學科之林，以至成為了一門嶄新的學科。而且從所取得的成果來看，近年來已獲得了可喜的進展。主要表現在：

1. 成立了有關的學術組織

一九八七年四月，由四川、陝西兩省發起組織的「中國西部倫理學會」首屆研討會在西安召開。會上，有學者根據西部地區民族成份眾多、民族道德傳統文化遺產異常豐富的情況，提出了應重視從民族學和倫理學相結合的角度來研究民族倫理學的初步設想。這一想法立即得到了該學會的積極支持，並將此列入了該學會爾後長期研究的主要課題之一。事實上，該學會自成立到現

在，先後共召開了四次會議，每次會議討論的中心，基本上都是圍繞兩大主題而進行的：其一是關於倫理學的基本理論問題；另一主題就是關於民族倫理學的若干問題。

一九八八年八月，貴州省倫理學界在中國西部倫理學會的促進和推動下，正式成立了一「貴州省倫理學研究會」，並負責組織召開了「中國西部地區第二次倫理學討論會」。此次會議在貴陽花溪召開。會上，有關學者除了對民族倫理學的若干問題進行了熱烈討論外，貴州的學者還根據民族學田野調查所獲得的第一手資料，分別介紹了布依族和侗族的道德狀況和面貌，並準備組織編寫關於這兩個民族的倫理道德方面的專著。

一九八九年十月，雲南省民族學、倫理學界在中國西部倫理學會的促進和推動下，正式成立了一「雲南省民族倫理學研究會」，並承擔了負責組織召開「中國西部地區第三次倫理學討論會」的東道主。此次會議在昆明召開。由於雲南省從事民族學研究的力量較強，其中有相當一些學者對民族倫理學極有興趣，故這次對民族倫理學的專題討論既充分又熱烈。一些學者還就雲南的一些民族的傳統習俗和道德生活現象進行了介紹和交流。像雲南這樣成立省一級的專門研究民族倫理學的學術組織，在大陸尚屬首創。也由於雲南省的有關領導和組織對民族倫理學研究極為重視，曾以不同方式給予各方面的支持，所以在短短的幾年中已取得了較大的成果。這在

後面筆者還將予以介紹。

一九九三年十月，四川省倫理學會承辦了一「中國西部地區第四次倫理學討論會」。此次會議在成都召開。除會上不少學者就民族倫理學的有關問題進行了學術交流外，會後還組織與會者到四川藏族和羌族地區去進行了少數民族道德現狀的考察，使大家對少數民族特別是藏、羌兩個民族的道德狀況有了直觀的感性認識，從而更加激發了人們研究少數民族倫理道德的積極性和濃厚興趣。

另據悉，西部其他一些省、區也正在積極籌備成立倫理學會，也準備結合本地區的民族實際，把民族倫理學作為自己的重要研究課題。

有關學術組織的相繼成立，為民族倫理學的研究提供了組織保證和領導保證。這是民族倫理學近年來得以破土而出的一個重要社會因素。

2. 少數民族倫理被收入重要辭書

一九八九年二月，吉林人民出版社出版了九十餘萬字的《倫理學大辭典》。該辭典由中國人民大學宋希仁教授等主編。首次將中國五十五個少數民族的道德觀念和習俗及一些未定族體的道德觀念和習俗，分為一百零捌個辭目蒐入其中。這標誌著中國各民族的倫理道德，終於在大陸編撰的倫理學辭書中，受到了應有的重視，並獲得了應有的地位。

一九八九年十二月，遼寧人民出版社出版了長達一

百八十餘萬字的大型倫理學工具書——《中國倫理大辭典》。該辭典係由中國社會科學院陳瑛研究員和中國人民大學許啟賢教授為主編。也將中國一些主要少數民族的倫理思想細分為一百伍拾肆個辭條列入其中。這就糾正了大陸過去的倫理學研究祇重視漢族而忽視少數民族的傾向。

一九九三年十二月，吉林人民出版社出版了《中國倫理學百科全書》（該套全書共分十一卷，係由中國倫理學會會長、原中國人民大學副校長羅國傑教授主編），其中的《中國倫理思想史卷》分卷，也已將中國一些主要少數民族的倫理思想分為若干條目列入其中。

一九九五年四月，中國廣播電視出版社出版了長達三百陸拾多萬字的《中國倫理文化寶庫》。該寶庫由南京審計學院徐少錦教授和天津社會科學院溫克勤研究員主編。從浩瀚的中國歷代古籍中篩選出了最能代表中華民族深邃的道德智慧的精華部分，其中也蒐選了最具有民族特點的部分少數民族的倫理思想，基本上向世人展示了中國各民族尤其是漢族歷代倫理思想的全貌。

由徐少錦教授和溫克勤研究員主編的《倫理學百科大辭典》，已決定將由中國廣播電視出版社出版。該辭典也已把中國五十六個民族的倫理思想均列入其中。

一九九三年十二月，甘肅人民出版社出版了九十餘萬字的《藏族傳統文化辭典》。該辭典由國家民委和中央民族大學的謝啟昆、李雙劍、丹珠昂奔等為主編。該辭

典也從多方面、多角度撰寫了藏族倫理思想方面的辭條。現在又以該辭典為基礎，擴充成了三百餘萬字的《藏族大辭典》，已決定仍將由甘肅人民出版社出版，同樣擴充了藏族倫理道德方面的內容。

3. 出版了有關著作

一九八四年七月，中國社會科學出版社出版了楊坤教授的《民族學概論》。在該書第六章「精神文化」中，楊坤先生曾用一節的篇幅就道德的起源與氏族社會的道德；部落社會的道德；階級社會的道德等問題進行了論述。

一九八四年四月，中華書局出版了林耀華教授的《原始社會史》。在該書第五章「原始社會的精神文化」中，也用半節的篇幅論述了原始人的道德觀念。

一九九〇年二月，中央民族學院出版社出版了林耀華教授主編的《民族學通論》。在該書第五單元「物質文化與精神文化」之第十六章「精神文化」中，也用小半節的篇幅論述了道德及法律和道德的關係問題。

一九九〇年六月，雲南民族出版社首次出版了《民族倫理研究》。該書由張哲敏主編。這是一九八九年十月在昆明召開的中國西部地區第二次倫理學討論會的基礎上，根據與會者所提交的學術論文經過再度修改彙編而成的。該書共匯集了二十八篇論文，涉及到三十多位作者。其中，從學科理論角度專門探討民族倫理學研究對象的有兩篇；專門研究一些具體少數民族倫理道德的文

章最多，共十一篇；從比較分析的角度和民族心理研究的角度探討民族倫理道德的各佔一篇。從總體上看，這雖然還祇是一本論文集，但卻從多方位、多角度對民族倫理思想進行了有益的探索，既填補了本門學科在大陸出版史上的空白^{③⑤}，又標誌著本門學科的研究取得了新的進展和突破，是本門學科在剛剛起步、發展進程中的新收穫。^{③⑥}

一九九〇年十二月，雲南民族出版社繼出版了《民族倫理研究》之後，又出版了《中國西南少數民族道德研究》。該書由高發元（回族）任主編。該書在編寫過程中，曾得到中國倫理學會名譽會長、華東師範大學周原冰教授的指導，得到中國倫理學會會長、中國人民大學羅國傑教授的支持，並分別為該書題了詞；雲南省社會科學院副院長何耀華研究員熱情為該書作序。全書分別就西南少數民族的戀愛道德、婚姻道德、家庭道德、社會公德、宗教道德、政治道德、勞動與職業道德、愛國情感與內聚心理、少數民族傳統道德與社會主義精神文明建設等若干問題進行了論述。參與該書撰稿的共有八位作者，其中五人都是少數民族。這些作者都長期生活在民族地區，長期擔負著民族學的研究工作。他們經常深入基層，進行民族學田野調查，故爾對西南少數民族的道德習俗和道德狀況比較熟悉，並有著真切的瞭解和感受。因此由他們撰寫的這本專著，雖然還不能說已經反映了中國西南少數民族道德生活的全貌，但卻為大陸

開創地區性、區域性的民族倫理學研究走出了新路子，作出了積極的貢獻。

一九九一年九月，貴州教育出版社出版了《貴州省少數民族傳統倫理道德研究》。該書由劉明華和龍國輝主編。這也是一本著眼於重點論述貴州省少數民族倫理道德的論文集。共蒐論文二十九篇，其中有不少作者也都是少數民族。貴州也是中國的一個多民族聚居的省份，世居或徙居的少數民族主要有苗族、布依族、侗族、彝族、水族、仡佬族、回族、瑤族等。該論文集分別就上述各少數民族的倫理道德從各個角色和不同方面進行了論述。這也是一本區域性民族倫理學研究的新作。^{③⑦}

一九九二年十一月，雲南民族出版社出版了由高發元主編的《中國少數民族道德概覽》。該書在成稿過程中，曾得到國家社會科學基金的資助，是著者們於2000年申請的一項國家社會科學基金課題的階段性成果之一。本書由全國各少數民族地區的三十四位作者鼎力合作而成，其中有二十名作者本身就是少數民族。他們按地區和民族分類，分別從中國五十五個少數民族的婚姻家庭道德、勞動道德、宗教道德、社會公德、政治道德等不同方面和角度對各少數民族的道德習俗知道德風貌進行了介紹和描述，為人們展現出了一幅豐姿綽約、異彩紛呈的中國少數民族道德風貌的習俗畫卷。

一九九二年十月，光明日報出版社出版了由中央民族大學施正一教授主編的《廣義民族學》。該書把一倫理

民族學」(或稱「民族倫理學」)作為廣義民族學下屬的一門分支學科單列為一編,分四章,即一、倫理學與倫理民族學;二、世界各民族的倫理道德;三、中國各民族的倫理道德;四、倫理民族學發展的特點和趨向。該書的出版發行受到有關方面的高度重視:民族學界的資深教授楊坤、宋蜀華、李毅夫先生等分別為之作序;中央電視臺和有關報刊雜誌予以介紹和報導;國家民委授予該書為一九九三年度社會科學研究一等獎。按照主編的說法,該書是一本教程性的論著,主要是為非傳統民族學專業的有關民族學科與民族院校研究生提供的專業基礎課教材,自然也可以作為有關專業教師、研究人員和縣以上各部門工作幹部的學習參考材料。他表明,該書的正式出版,不僅標誌著民族倫理學正式被社會所承認,而且還能夠堂而皇之地走進大學校園,登上研究生的高雅之堂。^③由於該書篇幅較大,長達七十五萬餘字,而學生們的課時有限,故施正一教授最近又將該書縮編為《簡編廣義民族學》,業已由中央民族大學出版社一九九六年十月出版。顯然,這對民族倫理學的研究和發展,將是一個很大的推動。

筆者集十來年研究民族倫理學之心得,最近編成《民族倫理學研究》,已決定將由中央民族大學出版社出版。在拙著中,筆者對民族倫理學作了三個層次方面的研究:即從宏觀的角度,視民族倫理學為一片新興邊緣學科,並分別就民族倫理學的研究對象、內容、方法等

問題進行了研究;從中觀的角度,側重對中國少數民族倫理思想的主要表現形式、內容、特點、類型、發展趨向等進行了研究;從微觀的角度,對族別倫理學,即某些具體民族如藏、回、苗、滿、朝鮮等少數民族的倫理思想進行了研究(由於筆者曾在西藏插過隊,大學畢業後又長期在西藏民族學院工作過,故特地對藏族倫理思想作了重點研究)。俟拙著問世後,或許能對發展民族倫理學有所裨益,則余之幸甚矣。

4. 發表了有關學術論文

根據筆者所掌握的資料,從一九八八年起,大陸就有學者先後在《道德與文明》、《社會科學家》和《民族研究動態》等刊物上著文介紹了中國少數民族倫理思想研究的狀況及發展趨勢。自那以來,在民族倫理學方面的研究成果行情看好。特別是《民族研究》、《民族理論研究》、《中央民族大學學報》等民族學研究的核心期刊及各民族地區創辦的民族研究刊物上,都陸續發表了有關民族倫理學方面的文章。尤其是由中國倫理學會和天津社會科學院主辦的《道德與文明》雜誌,更是專門開闢了「少數民族倫理思想研究」的專欄。據粗略統計,自中共十一屆三中全會以來,僅就民族倫理學而言,大陸各級各類雜誌、刊物發表的文章,已達一百餘篇。其中有的文章發表後,其論點還先後被《新華文摘》、《民族理論研究》、《道德與文明》等雜誌摘登,有的還被中國人民大學複印資料中心「中國少數民族」(現已更名

為「民族研究」、「中國哲學史」、「倫理學」等專題全文轉載，從而在大陸學術界產生了積極的反響。上述文章中，除了大多數是對中國少數民族的倫理道德作了論述和評介外，有的文章還從學科建設的理論高度，分別就開拓民族倫理學研究的可行性與必要性；民族倫理學的名稱和研究對象；民族倫理學研究的內容與任務；研究民族倫理學的方法等問題進行了探討，有的文章甚至還從民族倫理學的多元化結構；道德的民族性與民族道德的特性；民族文化與中國少數民族的道德建設等方面進行了研究。這些，同樣對民族倫理學的研究進程起到了推波助瀾的作用。^③

5. 少數民族倫理日益成為一個重要領域

人們過去對對中國少數民族倫理思想的研究沒有給予應有的重視，無疑是令人惋惜和遺憾的事情。好在近年來此種情況已有了較大的改變：有不少人的研究興趣已開始轉移到這塊「領地」；大陸全國性和地方性的以反映民族學研究為主要內容的刊物、雜誌以及有關論文集等，已陸續發表了一些研究少數民族倫理思想的專題性文章；一些大型辭書也開始反映少數民族倫理思想方面的內容；一些民族地區省份的學術組織一直堅持把少數民族倫理思想作為其主要課題加以研究，有的省份甚至直接成立了民族倫理學研究會，把多民族聚居區的各少數民族倫理思想直接納入其自己的研究範圍。有的學者甚至著文建議：應盡快組織學科隊伍。認為要把少數

民族倫理思想作為一個專門領域，作為民族學和倫理學的一個分支領域來研究，沒有一批力量，不組織一支隊伍顯然是不行的。當務之急，應先將那些有志於從事此方面研究的學人，盡快組織起來，分工合作，共同創業。應成立研究學會。認為學科隊伍一旦組織協調起來，就有必要成立專門的研究學會。學會的名稱既可叫「民族倫理學研究會」，根據中國的情況，亦可叫「中國少數民族倫理學研究會」，側重對中國各少數民族的倫理思想進行研究，但也不排除對漢民族和國外各民族倫理思想的研究。(3)應制定研究規劃。認為學科隊伍一旦組織起來，研究學會一旦成立，與之相應，就必須對學科發展的方向和所面臨的主要任務制定出近、遠期規劃，以便有目的、有計劃、有步驟地來完成這一規劃。認為這一規劃的具體實施辦法，可以甲：先編輯選注《中國少數民族倫理思想資料選釋》（既可以是各主要民族的專冊，也可以是各少數民族的綜合冊）；乙：編撰《中國少數民族倫理思想發展簡史》（同樣，既可以是綜合民族的，也可以是單一民族的）；丙：編撰《中國少數民族倫理思想與宗教的關係》；丁：編撰《中國少數民族倫理學概論》等等。應創辦學術刊物。認為學科隊伍要壯大、鞏固和發展，學科領域要真正立穩腳跟，並產生一定的影響，就必須創辦一份《民族倫理學研究》（國內亦可叫《中國少數民族倫理》）的學術刊物，以建立和鞏固起自己的學術陣地，專門發表這方面的學術研究成果。

總之，加強對民族倫理學的研究，從理論意義上講，批判地繼承和弘揚各民族的道德傳統文化，對充實、豐富人類倫理思想的寶庫，以拓寬民族學和倫理學的研究領域，促進其繁榮發展，意義不可低估；從現實意義上看，把蘊藏在各民族中的豐富的倫理道德資料發掘、整理出來，加以改造利用，對於增進民族間的相互瞭解、思想文化交流，加強民族團結，密切民族關係，溝通民族感情，特別是對促進社會安定、經濟發展、家庭和睦，提高民族道德素質，建設人類精神文明，促進人的全面發展，亦都具有十分重要的意義。這一點，已為越來越多的人們所共識。因此，隨著社會的發展和人類自身的進步，趨多的人們共識。因此，隨著社會的發展和人類自身的進步，民族倫理學尤其是少數民族倫理思想必將日益成為一個重要的學術研究領域。

三大民族倫理學研究的現狀與特點

大陸對民族倫理學特別是對中國少數民族倫理思想的研究，從其現狀來看，主要有這樣幾點：

(一)從無到有

從中國歷史上看，雖然過去人們對民族倫理學積累了豐富而又寶貴的資料，但並沒有從學科建設的高度上來進行研究，並沒有把民族倫理學作為一門學科來看待。而民族倫理學的真正出現，則祇是二十世紀八十年代末期才有的。正是從這個意義上說，民族倫理學的建立，因其他任何新興學科一樣，也經歷了一個從無到有的過程。(下期續完)

智慧

中華民國五十二年 六月創刊
中華民國八十八年 九月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一四五期

名譽發行人：阿不都拉
發行人：宋念慈
社長：林恩顯
主編：劉銚
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：二三六三三三三四