

ཀུང་ལོའི་མཐའ་སྟེང་།

會報
務導

張華克……………25

我國歷代實施雙軌政治制度之探討

——兼論成立蘭嶼特別行政區（上）

賴富源

壹、前言

中國自秦統一六國後，歷經西漢、三國、以至宋元明清，歷朝歷代在統治疆域內，皆有許多民族生息其間，即使是南宋偏安於一隅，仍有很多少數民族在中原土地上共同生存，因此，可以說中國自古以來即為多元民族所構成的國家。但即使是多元民族，因各民族間有不同文化，各文化之間乃有其差異性，如果要在多元民族所組成的國家中採取單一政治制度來統治人民，恐怕易引起不同民族的反彈與不滿。職是之故，採用雙軌政治制度乃不得不為的政治措施，這樣才能因地制宜，因應各民族的需求，則國家才能長治久安。打開我國廿四史中，經歸納凡建都於靠近北部邊疆地區時，則其國力較能長久與安定，相反地，凡是建都於南部地區疆域者，其國力相對則較為弱勢，究其原因，我國係以漢民族為中心而導出各種政治、經濟、文化等措施，對於邊疆少數民族則視為異族，而以夷狄或野蠻人稱之，因此也就不會去重視與了解邊疆民族的文化與習俗，長此以來，強用一種漢文化的政治制度去統治別的民族，當然也就不能取得少數民族的認同與支持。因此，在邊疆少數民族一有機會，便想揭竿而起，推翻漢人所領導的政權，在這種不了解彼此文化的心態下，以大漢民族優越沙文主義所建立的政權，當然有「非我族類，其心必異」的岐視心態，此乃我國民族文化的一種分化現象，分化的結果，彼此各民族乃互相討伐與征戰，其結果是造成了歷史上的許多悲劇。

為防止上述各民族互相討伐與征戰，自秦統一中國後，乃設

「護某某校尉」或「護某某中郎將」等官職，以別於漢民族所實施的郡縣制度；五胡列強建後，為因應各民族的需求，而有「單于台」、「大單于台」或「燕台」制度的建立；拓跋鮮卑統一北方建立魏政權後，乃置「六鎮」；契丹建立遼國，統治北中國，其中央政治制度，規定分設南、北樞密院（南、北面官），南面官統管漢人事務，北面官統管契丹等少數民族事務；而後之元、明、清等朝代，均有統攝邊疆地區民族之專責機構。歷朝除了實施郡縣制度外，為求民族的融合乃有上述各種制度的施行，以因應環境與各民族文化之需求；此乃雙軌攻制的時代背景，是以，雙軌政制在我國實施有其歷史的價值與意義，尤以我國係一多元民族所組成的國家，更有政治上的必要性。（註一）

本文所探討之雙軌政治制度，其所謂雙軌乃對單一而言，我國自秦統一天下後，所實行之政治制度，大體上為嗣後歷代所沿襲，然而也有若干朝代或政權對之有所更張，而所謂中國自當以今日中國疆域所涵蓋之範圍為討論空間，因此各民族之史事，自屬中國史之一部分，是以秦漢時之匈奴、五胡列國、五代殘唐時之契丹、兩宋時之女真、蒙古、西夏、吐蕃等，其典章制度均屬我國一部分，因此對各該民族之政治制度，統於一軌之內，以與秦漢以來漢族之政制作一對比，合稱為雙軌政制，其一為秦漢以來主體民族所建立王朝採行之政治制度，另一軌則為諸胡族政權所採行之政制。（註二）

本文將分成六個部分來討論，第一部分將從公民文化中探討中國民族問題，並論及建立正確的民族理論；第二部分將介紹我國歷代的地方行政制度（郡縣制度）；第三部分則介紹歷代胡族所建立的雙軌政治制度；第四部分將對胡族所實施的雙軌政治制度作合理性的探討；第五部分將論及雙軌政制對我國未來的影響；第六部分是最近報載行政院原住民委員會將於四年內成立「蘭嶼原住民自治區」，而作一簡單的探討。

貳、從公民文化中探討中國民族問題

中西文明的衝突，到後冷戰時代又出現在中國與西方之政治圈中，中國大陸與少數民族如何被對待，更是西方用來觀察並敦促中國的角度。西方觀察家認為，中國的少數民族必須能享有西方意義的公民權，中國才是正常的國家，中國的漢人政權則相信，少數民族必須與漢族團結，效忠國家，中國才有面對西方國家的實力，兩者之差異自不待言。唯對少數民族而言，無法向兩者同時臣服，故在此觀察少數民族公民化，別具深意。

一、少數民族的效忠問題

近百餘年來，中國人的根本使命，就是建立一個現代化國家。現代化國家的成員是公民，要進行現代化首須將傳統效忠天朝的子民，轉化成主動積極的公民，因此就要求老百姓能從宗教、土地、家庭等現象中解放出來，接受現代化國家所交付的公民義務，享受自己被保障的權利。

少數民族所指為何並無妥善定義，但不可否認，中國主權建立之初，境內存在大量並不認同漢族的群體。當代中國的國境是依照傳統版圖、帝國主義的殖民工程、近年來週邊鄰國與中國的關係等諸種因素共同決定的，因此在國境的週邊與內部，都人為

地迫使漢族與居於少數的非漢族共同效忠新國家，由於非漢族在生活方式、宗教、風俗等方面與漢族有所不同，往往有顛覆國家認同困擾。

少數民族在人口上居於明顯的劣勢，當國家成為多數漢族選擇的排洋工具時，所謂的五族共和，其實是邀請少數民族來共享國家體制。但少數民族在情感上不可能自然認同國家，畢竟排洋是漢族的目的，則五族共和就難免不過是另一種排洋的工具。

少數民族接受公民身分的過程中，是否必然要求他們淡化自己的民族認同呢？中國現代公民文化的建立說不定將造成西化氾濫，混淆了中國人的國族認同；少數民族則同時面臨了漢化與西化的壓力。（註三）

二、少數民族的界定

對優勢民族而言，界定少數民族的目的，大致就是要制定保護政策，希望這些憲法上被個別化的少數民族公民，能保留一些少數民族的特殊風情，以體現國家人性化的一面。保護政策也有助於少數民族的個性解放，使他們願意以少數民族身分，取得在公民權利義務方面的優惠，從而學習現代化國家的價值體系，最後融入時代潮流，加入愛國行列。屆時少數民族的定義，可能只剩下兩個，一個是特殊風情，二是法定優惠，至於少數民族原本可能有的特殊價值體系，難免蕩然無存。如果劃分少數民族的目的是要保護，而保護的目的是公民化則就不必在意少數民族自己如何認定自己。（註四）

（下期續完）

族群(ethnic group)理論的整合與應用——以當前臺灣的族群現象為例

陳秀清

前言：

「族群」(ethnic group) (註一) 一詞是人類學界在研究人類群體生活的現象時，所發展出來的一個分析概念。而所謂「族群現象」可以泛指與某群體相關的一切集體現象，包括族群認同與族群關係。二十世紀以來，由於人類學的興起，使得族群現象的科學研究成為可能。人類學者為了對族群的概念加以明確定義，並嘗試對各種族群現象加以精確解釋，於是紛紛發展出許多不同的族群理論，希望能從當中獲得解答。

本文的目的，首先即是對二十世紀以來人類學界所發展出來的重要族群理論做一簡要的回顧，並嘗試針對各族群理論的優缺點加以批判，以說明理論整合的必要性，最後則希望能將抽象的理論應用在解釋實際的族群現象上，而本文將以當前臺灣的族群現象為例來做說明。

一、族群理論發展的簡要回顧：

下面將族群理論發展的重要成果，分幾個階段來說明：

(一)「族群」與「種族」的區辨：

早期人類學家在對部落社會進行田野研究時，發現到有某一群人他們生活在一起，有共同的祖先來源或神話傳說，會說相同的語言，有相同的生活習俗等等，人類學家於是指稱這樣的群體

為「族群」(ethnic group)，並以之做為一研究單位。

雖然這樣的一個群體常常是同一祖先的後裔，族群成員也通常會強調彼此共同的血源或祖裔來源（不論是基於生物性的事實或虛擬的神話傳說），但人類學家很早就注意到「族群」的概念並不同於「種族」的概念，種族與族群並無絕對的關係。早期人類學族群理論的一項重要研究成果，便是區分了「族群」與「種族」的差異。人類學者認為「種族」是著重於生物學及遺傳學的作用，「族群」則強調文化層面的現象及影響。所以同一種族的人不必然屬於同一族群，（註二）而歸屬於同一族群的人也不必然全是相同種族的人。（註三）

(二)「族群」與「文化」的區辨：

因此若僅由遺傳生物學的角度來解釋族群形成的原因是行不通的。於是人類學家轉而將焦點集中在「文化」方面，希望能從各種客觀文化上的差異來找出族群形成的原因。結果當時許多人類學家產生了這樣一個結論：客觀文化因素，諸如語言文字、宗教信仰、生活方式：等等的差異，是區隔人們形成不同族群的主要因素。

然而，人類學家在強調各個族群客觀文化差異的同時，基本上是不自覺地陷入了另一種理論上的困境，即視族群等同於文化。這種論點不久即遭到嚴厲的批判。最早對此提出質疑的代表人物為Edmund R. Leach(1954)。Leach在緬甸高地對Kachin人所做的田野研究，發現同樣認定自己為Kachins的那一群人，在不同地區

卻有著彼此難以溝通的語言及差異極大的文化生活。(註四)也就是說，有一群人，他們居住在不同地區，各自使用不能溝通的語言，過著並不不同的生活習俗，但是卻同樣認定自己為Kachins。這個發現正好打破了「一個族群即擁有一同質文化」的傳統認定。

同時，Leach對於族群如何形成的看法，也在Kachin人及其鄰族之間的關係上找到新的突破。Leach認為要認識一個族群，應該著眼於分析該族群與其他族群之間的關係與互動。(註五)在Leach這個觀點的刺激之下，Fredrik Barth稍後更進一步發展出「邊界論」(boundary process)。

當然，隨著全球性人類社會環境的巨大變遷，客觀的文化性因素也的確是再無法用來有效地界定族群。許多部落社會逐漸接受了現代化工商社會的洗禮，紛紛放棄傳統的風俗習慣、衣著服飾、經濟型態、甚至語言文字等等，導致不同族群之間傳統文化上的差異變得模糊不清。臺灣平埔族人與漢人之間難以區辨就是最好的說明。但是不同族群之間的分別依舊存在，噶瑪蘭人依舊相信他們是不同於漢人的一群人。總而言之，想要從各種不同的文化差異來區辨近代社會中的不同族群，已再度證明是一條行不通的道路。

「族群」與「文化」的區辨，無疑是人類學族群理論的又一項重要成果。

(ii) Fredrik Barth的「邊界論」(boundary process theory) ..

Leach對於族群本質的觀念性突破，到了Fredrik Barth更進一步獲得了理論上的發展。Fredrik Barth在1969年所編的《

Ethnic Groups and Boundaries》一書的導論中，對族群概念提出了一套革命性的新看法，可以說是近三十年來人類學界最受重視的族群理論。下面就將Barth的「邊界論」做一簡要介紹：(註六)

Barth認為文化之於一個族類(ethnic category)乃是一個結果，而不是形成族群的原因，它無法說明為何在不同時間、不同地點、表現出不同文化特質的人，仍舊可以被歸類為同一族群。所以「文化」不適合用來定義族群，更不可輕易將文化與族群畫上等號。因此，Barth主張應該將族群研究的重點擺在族群的「邊界」(boundary)上，而不是邊界內的社會文化特質。

所謂族群的「邊界」，是Barth為族群理論所發展出來的一個新概念。Barth表示，不同的族群之間存在著一族群邊界，族群的邊界就像是一個容器，能容納不同的社會文化內容，人們可以在邊界流動，但邊界仍然會存在著。Barth看到許多亞、非洲的實例，鄰近的兩族成員不斷地在兩族之間改變身分，使得兩族的文化也在改變，但是兩族並不融合為一，族群與族群的界線還是繼續存在。族群界線的維繫，往往只需要一些文化特質即可，而不必大多數的文化特質都保留下來。即使有人放棄原有的族群認同，族群界線也不會輕易消失。

Barth更進一步指出，族群邊界的產生絕不是一群孤立演化的結果，它是在互動的社會關係中發展出來的，而且因為某一族群和其他族群的互動關係是經常在變動的，所以族群的邊界也是具有可變性的。

因此，Barth的「邊界論」基本上是強調族群的主觀定義，著重心理互動的層面，認為族群乃是一種人群的組織形式

(organization group)，它是獨立於文化之外的，所以研究者應該重視的是分析組成族群的「過程」(process)而非客觀的文化項目。簡言之，就是以族群成員主觀上的認定來區別族群內部、外部之間的狀態。而所謂主觀上的認定，常常是隨著政治、經濟、社會、生態等情境變項而改變，使得人們的共同記憶發生變遷及重組，進而劃分出「同我」、「非我」的界線，是為族群界線。故「邊界論」(boundary process)的精神，就是以族群界線的形成過程為主要的分析對象。

(四)原初論(primordialism)：

除了「邊界論」之外，七〇年代以後人類學界關於族群理論的重要發展可以歸納為兩大類，一是以Clifford Geertz(1963, 1973)為代表的「原初論」，一是以Abner Cohen(1974)為代表的「工具論」。

以Geertz為首的「原初論」者，基本上認為族群的形成是根源於一種原初的情感依附(primordial attachment)，這種原初情感是與生俱來(by given)的，是「既存」於社會當中的，不僅是個人情感上的歸屬，也是實際上所需要的。這種原初情感的重要來源包括血緣、祖源(歷史或神話)、種族、居地、語言、宗教、習俗等等，是一種不可言喻的、強制性的紐帶(ties)，也是族群認同的決定性因素。(註七)

「原初論」強調的是人類情感依附的天性，這原是人類的本能之一，(註八)應是很具說服力的，但其理論的內涵卻往往將族群成員之間的情感聯繫紐帶停留在天賦的文化特質上，故極易導致「文化決定論」的危險，忽略了族群本質可能變動的事實，

所以反而是在族群理論的發展上開了倒車。當然，「原初論」對於族群現象的解釋有其一定的貢獻，但是事實上，仍有許許多多的族群現象是「原初論」無法解釋的。

(五)工具論(instrumentalism)：

以Cohen為代表的「工具論」者則主張族群即是一利益群體，族群會因為社會情境及群體利益的不同而有所變化，它是經濟活動的手段，是為達政治上的某種目的而形成的。族群的特質或認同是群體利益的手段，它可以被操縱和利用的一種資源。(註九)因此，「工具論」基本上是把族群認同當作是促進、維護及爭奪現實利益的工具，所以它著重於強調族群的變動性，視族群為一種會隨著政治、經濟的目的而變動的「現象」。

二、族群理論整合的必要性：

除了上述的族群理論之外，另有許多學者也針對「原初論」或「工具論」的內容提出修正與補充，採取折衷的態度，建立了自己的論點，但基本上並不脫離這兩種理論的根本命題。這種折衷整合的理論取向，可能也是為了要有效地解釋當代複雜多樣的族群現象所必然採取的趨勢。

(一)各族群理論的缺點：

其實，不論是「工具論」或「原初論」，彼此都沒有辦法涵蓋或推翻另一種看法，它們能各自說明不同的族群現象，對於族群認同或形成的原因也具有一定程度的解釋力，但卻也各自

有其無法突破的缺點。

「原初論」者乃著眼於瞭解為什麼一個族群可以持續不斷地延續下去，促使一個族群綿延不絕的力量究竟為何？例如猶太人未建國以前散居世界各地，備受迫害與歧視，但並未因此而使猶太人爲了自身的安全利益放棄其「猶太族群」的認同，反而使其族群成員之間的聯繫更爲緊密。又如庫德人(Kurds)因不願認同土耳其而慘遭屠殺，卻仍舊有許多人不肯妥協。諸如類似的族群現象，都是「工具論」所沒有辦法解釋的。

而「工具論」則主要著重在瞭解個人對族群的認同為什麼會發生改變？例如中共對境內少數民族身分的認定，是只要父方或母方其中一方爲少數民族即可，過去少數民族因受漢人的歧視，許多混血兒，寧可認同自己是漢人，但自中共對少數民族訂下種種優惠政策以後，這些人便紛紛改變自己的族群身分，使得某些少數民族的人數劇增。類似這樣的一種族群變動的現象，自然也是「原初論」所難以說明的。

所以，「原初論」可以解釋某一族群為什麼「不變(或永恆)」的現象，「工具論」則說明了某一族群為什麼會發生「變動」的可能。因此，就筆者個人的意見而言，「工具論」與「原初論」二者的論點，與其說是相互衝突，毋寧說是互爲補短，在解釋族群現象的時候，正可以達到互補的效果。

至於Barth的「邊界論」，與其說它爲族群現象提供解釋，不如說它提醒人們注意到族群成員存在著區分人、我意識的事實。而用以區分「我群」、「他群」的標準，就是族群邊界。只不過這條族群邊界是會隨著標準採用的不同而有所變動，因此原屬「我群」的某些人可能成爲「他群」，而本爲「他群」的人亦有可

能成爲「我群」。但問題就在於，區分人、我的標準究竟在那裏？亦即可能構成族群邊界的內容究竟有那些？關於這一點，Barth並無明確的說明。雖然Barth曾提到族群成員主觀上的認定重於客觀上的文化特質，(註十)但是客觀的文化特質難道就不能成爲族群成員主觀認定的依據嗎？

(二)族群理論的整合：

各族群理論雖然都有各自的缺點，但也都具備對方所沒有的優點，故筆者認爲，在解釋族群現象時可以整合上述「邊界論」、「原初論」、「工具論」等三種理論，方能不失之偏頗。

因此，人類的族群意識(ethnicity)一旦形成，基本上我們就必須承認族群邊界(同我、非我之區別)的存在。但是因爲族群邊界也隨時會有改變的可能，所以我們就必須視其變動的情形來做不同的解釋。

以一個簡化的例子來說明：A族群的成員原本因著共同的血緣與文化遺產而緊密地結合在一起，他們意識到自己與X族群是不同的(原初論)。但是有一天，A族群內部的成員卻因爲政經利益的衝突而分裂成B與C兩個族群(工具論)，而B成員之所以結合爲B族群，C成員之所以結合爲C族群，主要又是基於他們各自內部成員所共享的歷史經驗與情感(原初論)。因此不論A之於X，B之於C，甚至B、C之於A、X，族群之間的邊界始終是存在的，雖然它隨時會改變。

當然，實際的族群現象比上面所舉的例子要複雜得多，當前臺灣的族群現象就是一個很好的例子。下面就以整合的族群理論對當前臺灣的族群現象做一簡要的說明。

三、族群理論對臺灣族群現象的解釋：

(一)當前臺灣四大族群體系：

要說明臺灣的族群現象，先要了解臺灣的族群體系。當前臺灣的族群認同體系，一般認為主要由以下四個族群所組成：

(1) 福佬人：是近四百年來由中國大陸東南沿海移民來臺的移民者之後裔，由於其先祖主要來自於閩南漳州、泉州等地區，所以這一群人也稱做閩南人。福佬人佔臺灣人口的絕大多數，是臺灣人口結構的主要部分。使用的語言除了「國語」之外，幾乎所有的福佬人都說福佬話（河洛話，一般也稱為閩南話）。

(2) 客家人：自稱是歷史上由中國北方中原地區遷移到兩廣、福建地區，再輾轉遷至臺灣的人群及其後代。（註十一）除了國語外，他們也都說客語方言。

(3) 原住民：是用以統稱在前二者移民臺灣之前，原本即居住在臺灣的一群人及其後代。原住民的組成成分極其複雜，一般可分為平埔族及山地原住民兩大類，二者之下又各自可以分出好幾個不同的族群，各族群有自己的語言（有的已喪失），但不能相通。一般說來，他們能使用國語、客語或閩南語。

(4) 外省人：指的是民國三十八年後隨國民政府遷臺的移民及其後代。他們來自中國大陸各個不同地區，說各自不同的方言，但第二代以後大多以「國語」為母語。

(二)族群理論的應用解釋：

上述四大族群體系的劃分，基本上是目前臺灣社會所普遍認

可的，但是這樣的族群劃分能否成立？恰當嗎？其實筆者以為與其問說這樣的劃分是否成立，倒不如問說在什麼樣的情況之下這樣的劃分可以成立？什麼樣的情況之下這樣的劃分就不恰當？

首先我們必須了解這四大族群的邊界是存在的，因為這是目前幾乎臺灣地區的所有住民都能意識到的族群關係（當然，也許剛開始是由少數人所提出，但無論如何這都是當前的一項事實）。但是這四大族群間的邊界也會發生變動，有些族群的邊界會重疊而結合成另一個單位更大的族群，而有的族群內部會產生許多次級邊界而分出許多單位較小的族群，究竟族群邊界會如何變化，必須視不同的情況來解釋。

當相對於原住民時，福佬、客家、外省人就籠統地被視為是漢人。這時漢人、原住民二者間的族群邊界為何？一般說來體質、語言、習俗、祖裔來源等等的差異是區分的標準，例如漢人一般自認為是炎黃子孫，原住民則有完全不同於漢人的祖先來源的神話傳說，這一點實不能排除「原初論」的解釋。

就原住民這一族群概念而言，它也是相對於漢人來說的。但事實上原住民內部本身就分成好幾個族群，就以官方認定的九族來說，他們各自擁有不同的語言、物質文化及祖源傳說，他們彼此能區分出各人所屬的族群，他們清楚知道自己所屬族群和其他族群的不同之處在那裏，這樣的族群界線都偏向於支持「原初論」的看法。再以平埔族群為例，即使他們的生活習俗和語言使用已與一般漢人無異，但是他們還是有自己所屬的平埔族群的認同，這通常是基於共同的歷史經驗或記憶（例如遭受漢人掠奪土地的記憶），以及與漢人不同的祖源來區分的，從這一層來看，最初的情感在族群邊界上又扮演了重要角色。

當然不可否認的，「原住民」一詞是政治發展下的產物，被籠統稱為原住民的這些族群原本並無自己是「原住民」的概念。但是一來各族群本身人數極少，力量單薄，有漸被漢人同化而消失的危險，二來因為他們一向屬於弱勢族群，土地、山林等自然資源被漢人掠奪不說，就是教育、政治、經濟等等的社會資源也極少對他們有利。於是基於爭取共同的利益與資源，基於希望從漢人的壓迫之下掙脫出來，所以當他們被賦與「原住民」的稱呼時，他們也就自然而樂意結合在一起，共同為他們所屬的「原住民族群」爭取權益。從這一點看來，「原住民族群」的形成，多少可以用「工具論」來說明。不過筆者以為，原住民族群意識的覺醒乃是基於維護自我族群的平等與生存，所以原住民絕不是也不該被簡化為只是一個爭奪政經資源而結合的利益團體。

至於同屬漢人的福佬、客家、外省人的族群邊界又是根據什麼樣的內涵做變動的呢？臺灣光復及國民政府播遷來臺之初，當是受到臺灣住民的歡迎的，畢竟大家同屬漢人。但是隨著二二八事件的發生，國民政府的腐敗以及在政治、經濟等利益上的完全壟斷，使得當時的臺灣住民漸產生本省人、外省人的族群邊界以區分彼此的不同。這一點固然是因為雙方利益上有所衝突，但本省人（主要為福佬及客家）的結合卻也是基於共享的經驗，例如同樣是三、四百年前移民的後裔、經歷過荷據時期、日據時期、二二八事件的迫害等等；而外省人的共同記憶則是北伐、抗日、剿匪等經驗。但是隨著本省人意識的抬頭，這時在本省人當中佔少數的客家人也逐漸感受到客家文化的危機，因為「本省人」的概念常與佔絕大多數的福佬人劃上等號。於是為強調自己與福佬人的不同，高喊重視客家文化的客家族群意識遂亦凸顯而出。總之

這些不同族群單位的分分合合，有時是因為政經利益，有時是基於原初情感，有時是二者兼而有之。

最後必須一提的是，無論是福佬、客家、原住民或外省人，在面對非臺灣住民的人群時，總會自稱為是「臺灣人」，以便與「中國人」有所區別。尤其是近年來開放大陸探親旅遊，臺灣住民即使是更是外省人也被稱為台胞，進一步體認到自己與大陸人有著差異，價值觀的歧見亦甚顯著。姑且不論這種差異是否為制度造成的結果，但確實已造成了二者不同的事實。於是有多成多的人在政治上、族群上選擇了不同的方向，這種結果在今年一場總統大選中顯露了出來。而中共對中華民國國際生存空間的打壓，以及對於中華民國為一主權實體的否認與威脅，更加深了兩岸的歧見，「中國人」的概念更難為這些人所接受，中共國台辦批評中央研究院院長李遠哲所組跨黨派小組「一中」的「三個認知、四項建議」共識，是「不三不四、文字遊戲」，就是在這種背景下產生的結果。

結語：

族群現象（包括族群認同與族群關係）是先於族群理論而存在的，就因為要對各種複雜的族群現象做說明，才會刺激學界發展出種種不同的族群理論。所以筆者認為在瞭解了各族群理論的內涵後，最重要的應該是把這些理論應用在實際的族群現象上來做解釋，這就是筆者在本文所欲做的初步嘗試。

然而，更令筆者關心的是，即使應用這些族群理論解釋了各種族群現象，但能否因此而為人類社會的和平尋求一解決之道呢

？換句話說，這些族群理論有否提供人們解決或預防族群問題的有效方法呢？就筆者個人的研究心得，答案似乎是否定的。

筆者個人以為在人與人之間的接觸益加頻繁的當代社會下，族群界線是不可能消弭於無形的，族群認同與族群意識絕對有其存在的必然性與必要性。（註十二）其實，只要大家能維持最起码的和平相處，族群界線的存在原是無可厚非的。但不可否認的，世界上仍有許多不同族群因認同上的過度偏激而大動干戈，流血衝突事件時有所聞，造成人類社會的動盪不安。

因此，人類學家在根據早已存在的族群現象發展其族群理論的同時，筆者認為也應該多加探討如何應用這些理論來解決世界上的族群問題，甚或提出預防之道，如此族群理論對於人類社會才會有更大的價值與幫助。否則，即使沒有「工具論」、「原初論」或「邊界論」，族群現象仍然早已存在，族群衝突依舊不斷發生，而族群理論終歸是理論，又有何益？

（作者政大民族所畢業，現為中學教師）

參考書目

- Barth, Fredrik 1969 "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries* Fredrik Barth ed. Boston: Little, Brown and Company.
- Cohen, Abner 1969 *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford 1963 "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Clifford Geertz ed. New York: Free Press.

Leach, Edmund R. 1954 *Political Systems of Highland Burma* Cambridge: Harvard University Press.

陳運棟 1989 *《臺灣的客家人》*，臺北：臺原出版社。

註釋

註一 "ethnic"，一詞源於希臘文 "ethnos"，其意為 tribe (部落) 或 race (種族)。

註二 以印度半島的現象為例，例如同為印度人，但因宗教信仰的不同與衝突，信奉伊斯蘭教的印度人另建立了巴基斯坦共和國。又如印度人當中的錫克教徒，居半島西北的旁遮草原，其獨立意識極為強烈，亦時常與同文同種的印度教徒發生激烈衝突。

註三 例如緬甸北部高地地區，自認為屬於同一 Kachin 族群的人，其族群成員的構成事實上是景頗族、果僂族及怒族為骨幹。

註四 Leach, Edmund R., *Political Systems of Highland Burma*, 1954.

註五 同注三。

註六 關於「邊界理論」的詳細內容，請參閱 Barth, Fredrik, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries*, pp 9-38, 1969.

註七 Geertz, Clifford, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States*, pp 105-157, 1963.

註八 這一點是心理學界對於人類本能的一項共同看法，亦即人類乃是生而具有情感依附的基本需求。

註九 Cohen, Abner, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, 1969.

註十 同注五。

註十一 陳運棟，*《臺灣的客家人》*，1989。

註十二 就族群的社會特徵來看，某一族群的族群意識乃基於與其他族群接觸之後才會產生的，所以「族群」也成為一個人自我認同的參考。

關於古今藏文物證之比較研究

加益·切排

欲在研究藏族文化與歷史上有所突破，主要得從兩個方面著手。一方面是從考古學出發，在藏族居住區至今發現有幾十萬甚至幾百萬年前的上古石器時代的動植物化石，有幾千年歷史的各種奇特的石刻、古代墓葬群。同時也發現各種古代遺址、石器、陶器、骨針和各種骨質裝飾品、生活用品等等①。這方面現在正處於研究古代藏族文明的萌芽時期。但是經過科學地理進一步斷定，世界屋脊青藏高原上至少四、五萬年前就有人類生息和繁衍，而且已經擁有較發達的原始農業、牧業和手工業生產技術②。從那些古人群遺址的發現推測，藏族遠古文明歷史也至少在幾萬年前就已經開始。現有藏學專家以翔實的資料和充分的證據考證，藏族具有六千年的有文史記載的文明歷史③。筆者知其甚短，對此不敢多話，有待於專家學者進一步考證論述。

另一方面是從語言學的考證著手。藏區幾萬年前就出現人類活動，他們以高度的智慧，勤勞的雙手，開發了這一遼闊而富饒的土地，並在社會生產進一步發展的基礎上，人類的文化生活也有了很大的發展、變化，同時民族內部共同使用的語言，即藏語也在一定程度上有了進一步的發展、演變。而且歷經幾個世紀後便產生了現行的藏文④。因此可以說現在的藏文和藏語是古代藏語言文字的進一步發展和變化的結果⑤。這一變化在吐蕃王朝時期更為突出，因此諸前輩們認為藏文就是吐蕃王朝強盛時期的歷史文物。即便到了九十年代的今天，也有人認為藏文迄今有三千多年的歷史，藏族文明具有上下六千年的悠久歷史和燦爛文化⑥。

公元七至八世紀是藏族歷史上最輝煌的時期，從此開始這一偉大的民族以自己的語言和文字來記載社會生產、生活、道德、法律、文化、民俗、歷史等並創制了絢麗多彩的藏族文明⑦。從古代藏族先輩的智慧的結晶所產生的，記載具有濃郁民族風格和特色的藏族文化，即建築、雕塑、繪畫、文學、戲劇、歌舞、史學、宗教、工藝、醫藥、天文、歷算等獲得高度發展，未經現代人的智慧加工和改造的那種產生甚早且得以保存下來的文字，在有關藏文史料中稱之為 *འགྲེལ་བློ་བཟང་* ⑧即古藏文。確切地說還包括吐蕃時期刻在石碑、石窟、古鐘上的文字以及吐蕃時期的各種藏文於寫卷本、簡牘。這些手寫卷本、簡牘等已在新疆、西藏、敦煌等地出土。因古藏文歷經了幾千年的時間，加之參考資料的相對缺乏，準確無誤地解讀它是難度很大，對愛好古藏文和研究古藏文者帶來很多不便之處。如何準確無誤地識別和鑒賞古藏文，同樣是世界各民族語言學界中共同存在的一大難題。對此，藏族學者更登群培（？—一九五一）曾說過：「藏文創制至今已有一千三百多年的歷史，但是藏文文字和詞匯方面至今沒有多大的變化，僅得現代藏文的人在閱讀和鑒賞現存的吐蕃碑文時基本上能賞通」⑨。具有系統理論優點的藏文拼音文字不僅記載了千古歷史，而且文字本身對現代學者們同樣具有無與倫比的史料價值。上述引文中對藏文創制時期的看法，現有學者進一步考證探究，從「沒有很大的變化」正可以證明藏文創制至今在字與詞，詞與句各方面還是有不同程度的變化；「基本上能賞通」也說明了在字、詞

、意方面還是有難以精確地認識的地方。反之能夠密切地掌握詞意，對四五十年代的「精通現代藏語」的人皆有可能。筆者從事藏學研究雖有多年，但對古藏文至今仍知之甚少，在此不揣淺陋，通過古今藏文基本特徵的比較研究，行此拙作，敬請專家學者學習。

(一)

如今我們鑒賞古代藏文時，首先在語法理論上遇到古今藏文在輔音字母配置方面存在著極大的差別，甚至存在現代藏文中相互無法搭配和理論上說不通的一些矛盾，如：

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་
འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་ལྟ་བུ་

等。這種字母搭配的不同應該是古今藏文書面上表

現出的不同的最大差別。但是就古藏文的基本物證而言；吐蕃時期藏文字母發音時字母組的靜發音位，即主要發音部位相同的字母組所包含的四個字有相互換位的現象^⑩，其主要原因總的來說，當時語法理論還沒有統一規範，語法規律不僅沒有貫穿，而且在發音時以個別方言的不同差別，在字母組內部相互替代字根的現象隨處都可見到。還有一種因素是當時各地方言差別較大，行文時受到了各自方言的影響，因此，不管對字根的輕輔發音變化和發音器官的不同，音節沒有詳細的分類系統，所以字母組中往往出現與今不同的一些現象，而且發音時也有很大的差別。值得

注意的是古今藏語方言中，衛藏人使用的疑問詞如 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 等在羌塘康巴牧人和安多其也地區的藏族則為 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 這些詞的不同現象都是由於不同地區方言，在行文時對書面語上直接造成的不同結果。同時在現代藏語裡，爲了與前加字、後加字、基字、上加字和下加字的拼合法則，後而把 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 這一類詞寫成 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 等，這不僅省去了前加字，而且詞的前後音韵搭配更合乎藏語語調的邏輯性，都是以古今藏語習慣的表達方式中產生的。這一現象並非是古藏文獨有的特徵，在現代藏語中類似的詞的變化和詞性的轉化現象同樣到處都能見到，是古今藏文共有的構詞造句的基本特徵或語法規律。

(二)

後加字和又後加字的配置方面古今藏文有很大的差別，現代藏語裡後加字和又後加字有其規定的配置方位，一般情況下變化不多。但古藏文則不然，它與現代藏語中後加字的應用有大小異之處，例如古藏文的 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 等來替代。能夠掌握好這一變化規律，對理解古今藏語詞義的差別有很大幫助。此外在古藏文中保有輔音韵尾的又後加字「出現較多，如 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 時而寫成 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 等。類似的還有 འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ 等。

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་ འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་

འཕྲུལ་པ་ལྟ་བུ་

這類現象在古藏文中隨處可見，這不僅是

(作者為藏族、藏學碩士，現服務於蘭州大學歷史系)

注釋：

- ①《人類學學報》一九八五年第四期，頁七十八。
- ②《西藏文明東向發展史》石碩著，頁二〇頁。
- ③、⑥青海日報，九八年三月份。
- ④《藏族文化發展簡史》藏文，無爾蓋·三柏著。
- ⑤、⑫吐蕃念石錄，王堯編第一〇—十二頁。
- ⑦、⑧《西藏研究》藏文，九六年第一期，頁三十八。
- ⑨、⑫《更登群培》文選第三冊。藏文，頁二二八。
- ⑩藏文拼音字母有三〇個輔音。以四個為一組總七組半，以其組頭字來稱別。在吐蕃王朝時期，即使充當字根的同組內的輔音相互替代之現象較多。
- ⑪《西藏教育》九十七第一期，頁八。切排著（藏文）
- ⑬司都文法解釋（藏文），頁二五五。
- ⑭梵文讀法（梵藏對照文）頁二十二。
- ⑮轉引自《吐蕃金石錄》，頁八。
- ⑯《西藏研究》藏文，九六第一期，頁三十七。
- ⑰⑱《敦煌藏文卷本》轉引自《西藏研究》九六年第一期。
- ⑳《西藏研究》藏文，九八年第一期，第二十八頁。
- ㉑、㉒選自《唐蕃會盟碑》文中。
- ㉓《西藏民院學報》藏文，九五年第二期，頁二十八。
- ㉔對於藏文的發展階段，眾述不一。

(上接自四十一頁)

中華文明就是在藏漢等各民族文化的不斷交流和融合中步步前進，向著一體化方向發展，最終成為內容豐富、形式多樣的人類最優秀的文明之一，它決不是某一個民族所能獨力完成的，它是一個多元一體的整體。

(作者為北京中央民族大學藏學研究院副院長)

註釋

- ①見《西藏佛教史略》第四六頁，王輔仁著，青海人民出版社一九八二年版。
- ②見《文物》一九八五年第三期。
- ③見《西藏佛教發展史略》第一〇頁，王森著，中國社會科學出版社。
- ④見《佛祖歷代通載》卷二二引《弘教集》。
- ⑤見《舊唐書·吐蕃傳》卷一九六頁上，列傳第一四六頁上。
- ⑥駐藏大臣張蔭棠在藏期間，立志改革，推行了一系列新政，給藏族人民留下了深刻的印象。藏族人民為紀念他，把他從內地帶到西藏的一種花，稱為「張大人花」。直到今天人們還養著這種「張大人花」。
- ⑦見《明史》卷三三一，列傳二一九。
- ⑧見《舊唐書·吐蕃傳》卷一九六頁上，列傳第一四六頁上。
- ⑨譯自《紅史》第三五頁，一九八一年民族出版社藏文本。
- ⑩見《藏族天文曆算史略》，《西藏研究》一九八二年第二期。
- ⑪譯自《松贊干布遺訓》第一四九頁上。
- ⑫見《封氏聞見記》，唐封演著，卷六。
- ⑬譯自《漢藏史籍》上冊一二三頁。
- ⑭見《新唐書·吐蕃傳》。
- ⑮譯自《歷代噶瑪巴傳》第一三六頁上。

吉爾吉斯斯坦阿克別希姆遺址出土殘碑考

周偉洲

在本世紀八〇年代，今吉爾吉斯斯坦阿克馬克西南八公里的阿克別希姆（City Site Ak-Beshim）古城遺址發現了兩塊鐫刻有漢文的殘碑石。其一是先後任過唐安西都護、安西副都護、碎葉鎮壓十姓使的杜懷寶，為其亡父母暎福造像碑基座。①其二，即本文所要考察的殘碑。此殘碑出土於阿克別希姆古城遺址，據說最先為一名攝影愛好者所發現。承蒙新疆考古所于志勇先生寄贈殘碑照片及摹本，並囑代為未證。殘碑系砂岩質，長三〇，厚四厘米。上殘留漢字（可辨認者）約四〇餘字（見圖版一、于志勇摹），現轉錄於下：

（第一行）

布微淥無涯而□□

（第二行）

前庭與後庭伊蕞爾之

（第三行）

物從成勞乃西顧而授鉞

（第四行）

逐別蹄林而已遠望陰山

（第五行）

涂天之舊物覽地之仙圖

（第六行）

邊俄指期於皇

阿克馬克的阿克別希姆古城遺址，過去中外學者大多推定為唐朝西邊重鎮碎葉城。②又因該遺址出土唐安西副都護，碎葉鎮壓十姓使杜懷寶為其亡父母造像碑題銘基座，而得到確認。而碎葉在唐朝直接控制之下，為安西四鎮之一的歷史，也反有四〇多年。③殘碑與杜懷寶造像基座均出土於碎葉城的遺址之中，其字體與風格也與內地唐碑及出土基座相似，故其時代也與基座相當。

唐代經營西域，在西邊重鎮碎葉僅有過一次立碑的記載，見兩《唐書》的《裴行儉傳》和張說撰《贈太尉裴公神道碑》等。

④事實是唐高宗儀鳳二年（六七七年），西突厥自稱十姓可汗的阿史那匐延都支和李遮旬，連合吐蕃，攻逼唐之安西。因唐朝在咸亨元年（六七〇年）在吐蕃的進逼之下，廢安西四鎮（龜茲、焉耆、疏勒、于闐），安西都護府（治龜茲，今新疆庫車）失陷，故唐朝遷安西都護府還治於西洲（治今新疆吐魯番交河故城）。⑤但到上元年間（六七四—六七六），唐朝在西域的勢力有所恢復，先後重置或新置毗沙都督府（治今新疆和田）、疏勒都督府（治今新疆喀什）、焉耆都督府（治今新疆焉耆）；⑥但安西四鎮並未恢復。⑦

到上述的儀鳳二年，西突厥都支，遮旬聯合吐蕃，勢力增長，攻逼安西都護府（時應治西州），西域岌岌可危。唐朝自然是不能聖視，輕易放棄西域。因此，在調露元年（六七九年，在儀鳳四年六月改調露）初，唐高宗聽從吏部侍郎裴行儉的建議：以冊送在京為質的波斯王子泥涅斯歸國為名，乘機平定西突厥都支、遮旬之亂；遂以裴行儉為安撫大食使。行儉又薦王方翼為副手，以檢校安西都護代原安西都護杜懷寶。⑧裴行儉、王方翼一行經莫賀延磧（今甘肅敦煌以西至新疆一帶戈壁），至西州。因行儉曾任過西州長史和安西大都護，故得到舊吏、百姓的擁護，因召集豪述子弟得萬人，假為行獵，使都支不設備，然後倍道至都支處。都支率兒侄及首領五百餘騎來營敬謁，裴行儉遂擒之，護

送碎葉。後又以精騎襲遮旬，諭其降。”於是將吏已下，立碑於碎葉從記其功，擒都支、遮旬而還^⑨；或謂“華戎相慶，立碑碎葉”。^⑩此乃史籍所載唐於碎葉所立唯一的一塊碑的情況。時在潤露元年六至七月間，九月獻俘。^⑪同年，唐始復四鎮，並以碎葉代焉耆備四鎮之一。^⑫接著，王方翼重築碎葉城，“五旬而畢”。^⑬

現再考察出土殘碑所餘文字，因碑四周的均殘，文意難從完全通曉。

碑首行存“布微淖無涯而□□”，讀作 *320*，澤也。“布微”接上句，下句是說有大澤無涯，十分寬廣意。

第二行存“前庭與後庭。伊蕞爾之……數字。前庭、後庭之“庭”，是否指“庭州”（治今新疆吉木薩爾），不肯定。“爾之……之”，應為“蕞”之異體字。蕞爾，小之意。此顯然指反叛的西突厥都支、遮旬，且口氣的唐朝“討伐”其反叛的用詞。

第三行“物以成勞”接上句，語不明；下句“乃西顧而授鉞”，按文意似乎是指裴行儉西行，擒都支、遮旬，使之受到懲罰（授鉞）。

第四行“逐別蹄林而已（已）”，蹄林，應即秦漢以來漠北匈奴秋社八月中會祭處。《史記》卷一一〇《匈奴列傳》所謂：“秋，馬肥，大會蹄林，課校人，畜計”。其地當在漠北，今蒙古人民共和國境內，似乎與唐西突厥無關。其實，唐人官私文書、史籍，往往借匈奴的族名、地名來指北方的突厥、回紇等。如前引張說《贈太尉裴公神道碑》記，調露元年十月，原東突厥首欽阿史德溫傳、奉職二部反唐。高宗命裴行儉為定襄道行軍大總

管率軍討之。《神道碑》記此事云：“至朔州，斥候相接，匈奴故態，狂劫糧似餒師……內”匈奴“即借指東突厥溫傳、奉職二部。”逐別蹄林而已“似接上句，意為將反叛的都支、遮旬逐出其根據地。”遠望陰山“，此陰山地之蹄林一樣為匈奴故地，此處借指西突厥故地。

第五行“涂天之舊物，覽地之仙圖”，意接上下句，不甚明。

第六行“邊接上句，不明。下俄（或為“我”）指期於……皇“，為一般朝廷撤文或記功之類的常用詞，表為“指期剿滅、攻滅反亂”。

從以上六行殘文分析，其中“蕞爾之……”，乃西顧而受鉞“，逐別蹄林”，“遠望陰山”，“俄指期於……等片言只語，基本符合唐朝任命裴行儉以冊立波斯王子歸國為名，實為平定西突厥都支、遮旬反叛的事實，以及紀功碑之文體。再參以前述裴行儉平都支、遮旬後，曾立碑碎葉的記載。使人不得不認為，此殘碑很可能就是裴行儉在碎葉所立紀功碑殘石。

史稱裴行儉“文武兼備”，“工草隸，名家。帝嘗以絹素詔寫《文選》，覽之，祕愛其法，寶物良厚”。且自言：“褚遂良非精筆佳墨，未嘗輒書，不擇筆墨而妍捷者，余與虞世南耳”。^⑭碎葉之紀功碑，雖云裴行儉將吏所立，但書此碑者也很有可能即裴行儉本人。殘碑文字妍麗多姿，略帶行草，自然有力，如確係裴行儉所書，其價值當倍增也。

總之，出土於唐碎葉城遺址（即阿克別希姆古城遺址）的唐代殘碑，無論從史籍所載唐立碑碎葉，或是從殘留文字的分析，均可斷此殘碑為唐調露元年裴行儉平西突厥都支、遮旬之亂後，

於碎葉所立紀功碑之殘石；碑文也有可能系裴行儉本人所書寫。如以上考證能成立，則此殘碑為唐朝經營西域碎葉又一歷史見證，其意義和價值均無法估量

（作者任職於西北大學西北歷史研究室）

注釋

- ①見內籐みとク、アクベシム發見の杜懷寶碑について、シルクロート學研究四、シルクロート學研究センク—研究紀要、《中央アジアの佛教遺跡の研究》、シルクロート學研究センク—編集發行、一九九七年三月三十一日。拙作《吉爾吉斯斯坦阿克別希姆遺址出土唐杜懷寶造像題銘考》（待刊）。
- ②見張廣達《碎葉城今地考》，原刊於《北京大學學報》一九七九年五期，後收作者論文集《西城史地叢稿初編》，一九九五年上海古籍出版社。
- ③拙作《略論碎葉的地理位置及其作為唐安西四鎮之一的歷史事實》，載《新疆歷史論文集》，一九七八年新疆人民出版社；後收入作者《西北民族史研究》一書，一九九五年中州古籍出版社。
- ④見《張燕公集》卷一八，四庫全書本。
- ⑤《唐會要》卷七三。
- ⑥見《舊唐書》卷四〇《地理誌》。
- ⑦也有學者認為，上元年間，唐朝已恢復四鎮。如森安孝夫，吐蕃の中央アジア進出，《金沢大學文學部論集・史學科編》第四號，一九八四年三月刊；黃惠賢：《唐西州高昌縣上安西都

護牒稿為錄上訊問曹祿山訴李紹謹兩造辯辭事》，載《敦煌吐魯番文書初探》一九八三年武漢大學出版社；王小甫：《唐吐蕃大食政治關係史》第七十四頁，一九九二年北京大學出版社等。

⑧《舊唐書》卷一八五《王方翼傳》；張說：《唐故夏州都督太原王公神道碑》，《張藍公集》卷一九，四庫全書本等。

⑨《舊唐書》卷八四《裴行儉傳》。

⑩上引《贈太尉裴公神道碑》。

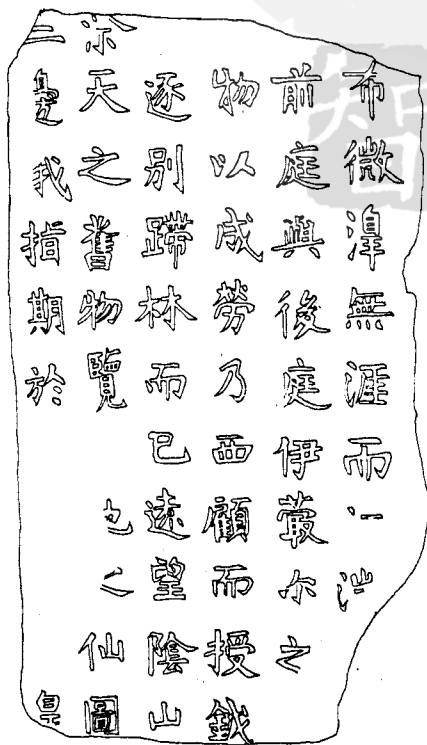
⑪見《舊唐書》卷五《高宗紀》。

⑫《冊府元龜》卷九六七外臣部繼襲二記：“調露元年，以碎葉、龜茲、于闐、疏勒為四鎮”。

⑬見上揭《唐故夏州都督太原王公神道碑》。

⑭《新唐書》卷一〇八《裴行儉傳》。

一 版 圖



淺談明廷設置建州女真三衛

王永一

明代初期朝廷將建州女真的聚居區域陸續設置了三衛，即建州衛、建州左衛、建州右衛。而另有毛憐衛則是附屬建州衛之中，這時正是建州女真的民族形成發展階段，以下介紹建州女真三衛的設置經過。

壹、建州衛與毛憐衛的設置

一、建州衛的設置

(一) 建州

建州之名初見於《新唐書·地理志》之中，原書記載：「（唐代渤海）率賓府領華、益、建三州。」（註一）在遼金元之時都稱為建州，但有的記載在靈河（凌河）南北，有的記載在吉林附近，但此皆非明初所置建州衛的地點。只有渤海率賓府的建州在圖們琿春一帶，阿哈出在此地區建衛，即以建州為名。（註二）關於建州地理位置《建州私志》記載：

建州古肅慎地，即女直部落也。在混同江中，東瀕海，西接兀良哈，南鄰朝鮮，北至奴兒干，其地有長白山，……南流為鴨綠江，北為混同江，……又有松花江，……黑龍江，……與混同江南皆入松花江。（註三）

(二) 建州衛所屬部族

建州衛所屬部族來源於元代的火兒阿部（胡里改部），《龍飛御天歌》有載：

東北一道，本肇基之地，畏威懷德久矣。野人曾長遠至移蘭豆漫，皆來服事，常佩弓箭，入衛潛邸，昵侍左右，東征西伐，靡不從焉。如女真則幹朵里豆漫夾溫猛哥帖木兒，火兒阿豆漫阿哈出，托溫豆漫高卜兒闊。注云：朵里、火兒阿、托溫三城，其俗渭之移蘭豆漫，猶言三萬戶也。蓋以萬戶三人，分領其地，故名。自慶源府西北行一月而至。幹朵里地名，在海西江之東，火兒阿江之西。火兒阿亦地名，在二江合流之下。二江皆自西北流，三城相次沿江。夾溫姓也，猛哥帖木兒名也。古論姓也，阿哈出名也。高姓也，卜兒闊名也。（註四）

上述之火兒阿江即胡里改江，或稱呼爾哈河，即今牡丹江。而據《元史·地理志》：

合蘭府水達達等路，土地曠闊，人民散居。元初設軍民萬戶府五，一曰桃溫，距上都四千里。一曰胡里改，距上都四千二百里，大都三千八百里。一曰幹朵憐。一曰脫幹憐。一曰孛苦江。各有司存，分領混同江南北之地。其居民皆水達達女直之人。（註五）

可知阿哈出的火兒阿部（胡里改部），即元朝五萬戶府中三萬戶之一，明廷設建州衛於火兒阿部。

(三) 建州衛的設置經過

明成祖永樂元年（四元一四〇三年）十一月，胡里改萬戶阿哈出等赴京朝貢，明廷就胡里改部設建州衛軍民指揮使

司。據《明實錄·太宗》記載：

辛丑，女直野人頭目阿哈出等來朝，設建州衛軍民指揮使司，阿哈出爲指揮使。餘爲千百戶所鎮撫，賜誥印、冠帶、襲衣及鈔幣有差。設建州衛經歷司署經歷一員。

（註三）

因此，永樂二年（西元一四〇四年）九月，阿哈出之子釋家奴入朝，亦被授爲州衛指揮使。（註七）

建州衛是明廷最早設置的女真衛所，在諸女真衛所中占有極爲重要的地位。《朝鮮王朝實錄》記載：「（朱棣爲燕王時曾）納於虛出女，及即位，除建州衛參政，欲使招諭野人。」（註八）於虛出即阿哈出，其女兒是成祖朱棣的后妃之一。這種特殊關係，進一步加強阿哈出與明廷的聯繫。也在明廷招撫東部女真人中發揮過重要的作用，如：建州左衛首領猛哥帖木兒和首領毛憐衛把兒遜等，都是阿哈出所引進的。（註九）

永樂年間，逃遁漠北的蒙古（北元）勢力仍是明朝的嚴重威脅，爲將此消除，成祖曾多次徵調建州女真軍北征，因女真民族耐辛勞，善騎射，慍悍慣戰。例如：永樂八年（西元一四一〇年），成祖首次督師北征，敗本雅失里於幹難河畔，其時，阿哈出之子釋家奴率子弟部屬從征；（註一〇）永樂二十年（西元一四二二年），釋家奴之弟猛哥不花亦率子弟部屬從征。（註十一）阿哈出一族忠於明廷，積極從征，屢立戰功，父子先後受升賞，並受賜名；阿哈出爲李誠善，釋家奴爲李顯忠。（註十二）而至永樂九年（西元一四一一年）九月，釋家奴已升爲建州衛都指揮。（註十三）

釋家奴之子李滿住的出現最早見於永樂二十一年（西元一四二三年）（註十四），他繼任其父之建州衛首領一職，亦即在此期間。自永樂二十一年（西元一四二三年）至成化三年（西元一四六七年），幾乎近半個世紀，李滿住執掌建州衛事，成爲建州女真的核心人物。期間，他繼承父祖忠於明廷，並且服從明廷管轄的傳統，繼續與明朝發展雙邊關係。（註十五），充分表現其地方官員對中央應履行的義務。

（四）建州衛最初衛址

前已論述《朝鮮王朝實錄》與《龍飛卸天歌》均記載，元初之五萬戶府中的幹朵憐、胡里改、桃溫三個萬戶，即所謂幹朵里、火兒阿（胡里改）、托溫三萬戶，亦即「移闌豆漫」。其豆漫（首領）分別爲猛哥帖木兒、阿哈出、高卜兒闊。幹朵里在海西江即松花江之東，火兒阿江（胡里改江）即牡丹江之西；火兒阿在兩江合流之東；托溫則在兩江合流之下。洪武二十年（西元一三八七年），明廷設三萬衛於幹朵里（朝鮮東北境圖們江迤北、琿春江沿岸），後因糧餉難繼，次年便徙置開元（即開原）。（註十六）

明成祖永樂元年（西元一四〇三年），明廷設置建州衛，即爲繼承三萬衛而設，阿哈出授爲指揮使後，其部族旋即遷居於鳳州，《朝鮮王朝實錄·太宗》云：

東北面吾音會童猛哥帖木兒，徙開元路，吾音會，兀良哈地名也，猛哥帖木兒嘗侵慶源，畏其見伐，徙于鳳州，即開元，金於虛出（阿哈出）所居，於虛出即帝三后之父也。（註十七）

阿哈出與猛哥帖木兒是建州女真兩個部族，原居於朝鮮

東北境近圖們江以外琿春江流域。阿哈出所居鳳州，即明朝初設建州衛的衛址，日本學者稻葉岩吉、箭內互等人所稱建州衛始祖阿哈出係居於今之依蘭即三姓之說法，尙待商榷。元代開元路治所在瀕海恤品路，恤品即率賓（今綏芬），其地在今吉林琿春江東之地。（註十八）開元城當在吉林延吉東北，朝鮮成興府之北，吉林東京城正西，阿楚喀城東南，即今俄屬東海濱省的雙城子。（註十九）此雙城子又名鳳州，所以明廷使節在設置建州衛的次年，不由遼陽赴建州衛，而必途經朝鮮境內，並由朝鮮加派伴送使。（註二〇）然後由朝鮮東北面同往建州衛，永樂二年（西元一四〇四年）六月，《朝鮮王朝實錄·太宗》記載：

遼東千戶三萬衛千戶等資敕諭及賞賜，與楊內使偕來，隨後而入，蓋江向建州衛也，命各司一員，迎于郊館，于太平館，以吏曹典書金漢老爲館伴，設宴。（註二一）

綜上所述，阿哈出的建州衛最初衛址最初設在朝鮮東北圖們江流域江外琿春河流域的鳳州（元代之開元）。

二、毛憐衛的設置

建州女真的主體是明代的建州三衛和毛憐衛，而毛憐衛一直是從屬於建州衛。所以史書記載：「居建州、毛憐者爲建州女真。」（註二二）

（一）毛憐衛所屬部

毛憐衛所屬的部族，《朝鮮王朝實錄》稱之爲兀良哈，（註二三）此並非蒙古兀良哈，而是女真兀良哈。其由來，多數學者認爲指出呼爾哈與兀良哈互爲音轉。（註二四）呼

爾哈即《龍飛御天歌》提及之火兒阿，亦即元代水達達路五萬戶之一的胡里改。（註二五）元末明初，此部女真人南遷，分爲兩支：一支由阿哈出率領，明廷設建州衛領之，後來遷至婆豬江（今渾江）流域；另一支跟幹朵里一起，遷至圖們江一帶，明廷設毛憐衛領之。所以，《朝鮮王朝實錄》稱毛憐衛所屬部衆爲「東北（或豆滿江）兀良哈」，而稱爲建州衛所屬爲「婆豬江兀良哈」。（註二六）

（二）毛憐衛的設置經過

毛憐衛與建州衛是同屬一部，永樂三年（西元一四〇五年）四月，明廷遣百戶金聲齋敕招撫毛憐衛地面兀良哈萬戶把兒遜等，其敕諭記載於《朝鮮王朝實錄·太宗》有云：

朕今即位二年，天下太平，四海內外，皆同一家，恐爾等不知，不相統屬，強凌弱，眾暴寡，何寧息之有。今遣百戶金聲等，以朕意諭爾，并賜爾綵幣等物，爾等若能敬順天意，誠心來朝，各位衛分，給印信，授以名分賞賜，俾爾世居本土，自相統屬，打圍牧放，和安生理，經商買賣，從便往來，共享太平之福，故諭。（註二七）

另外，《明實錄·太祖》亦記載：

毛憐等處野人頭目把兒遜等六十四人來朝，命設毛憐衛，以把兒遜等爲指揮，千百戶等官，並賜浩印冠帶襲衣及鈔幣有差。（註二八）

從上述可知，明初對建州女真人的政策，授以名分，從便往來，自相統屬，各安生理。同年十二月，把兒遜等來朝貢明廷，明廷則設置毛憐衛，以把兒遜爲指揮，其餘爲千百

戶等官，並賜誥印冠服鈔幣。（註二九）

(二) 毛憐衛的衛址

據日本學者和田清等人的說法，毛憐衛這個衛稱來源於穆稜河。（註三〇）不過，應當指出，明廷所說的「毛憐等處」，係指圖們（圖們）江南北之地。因為作為毛憐等處野人頭目的把兒遜、阿古車等，即居處圖們江畔。《朝鮮王朝實錄》亦提及「毛憐衛在古慶源、幹（阿）木河之間」。（註三一）應為圖們江中下游之琿春一帶。因此，毛憐等處之範圍非常廣闊，又據《明實錄·太祖》記載，明初曾在遼東設東寧、南京、海洋、草河、女直等五千所，以管轄「高麗、女真來歸官民」，（註三二）明初毛憐衛所部兀良哈曾深入圖們江之南，《朝鮮王朝實錄》亦提及他們「昔居于豆滿江（圖們江）內，今皆徙居于江外。」（註三三）所以，可知毛憐衛的衛址，應在圖們江南北一帶。

貳、建州左右兩衛的析分設置

一、建州左衛的分置

建州左衛是清朝嫡系所自出，此衛的初建人猛哥帖木兒是清太祖努爾哈齊的六世祖。明廷招諭猛哥帖木兒，最初在永樂三年（西元一四〇五年），（註三四）並授為建州衛指揮使。但在《明實錄》中，卻未載其事。直至永樂十一年（西元一四一三年）才始見其名字。建州左衛之名最早出現於永樂十四年（西元一四一六年）之時。

(一) 建州左衛所屬部族

猛哥帖木兒之父揮厚，是元朝萬戶，其幹朵里萬戶之職

位，必自世襲而得，此為元朝官制。韓國的《龍飛御天歌》卷七，第五十三章有載「女真則幹朵里豆漫夾溫猛哥帖木兒」，可知猛哥帖木兒的建州左衛來源於幹朵里部（幹朵里萬戶），而明廷在此由建州衛析置出建州左衛。（註三五）

(二) 建州左衛析置經過

永樂初年，明廷積極招撫朝鮮北部和圖們江流域的女真人。永樂元年（西元一四〇三年），設置建州衛，任阿哈出為指揮使。永樂二年（西元一四〇四年），遣使賚救招撫猛哥帖木兒。（註三六）永樂三年正月（西元一四〇五年），再遣使高時羅至朝鮮吾都里（阿木河）招諭之。（註三七）同年三月更遣使王教化的前往招諭之。（註三八）幾經交涉，終於在永樂三年（西元一四〇五年）九月三日，猛哥帖木兒隨同王教化的入朝，（註三九）約在永樂三年底與毛憐衛建立的同時，（註四〇）授猛哥帖木兒為建州衛指揮。《明實錄·太宗》未記載此事。而《朝鮮王朝實錄·太宗》則記載如下：

賀正使姜思德等回自京師，通事曹顯啓曰：吾都里萬戶童猛哥帖木兒等入朝，帝授猛哥帖木兒建州衛都指揮使，賜印信銀花金帶，賜其妻曩卓依服金銀綺帛。於虛出參政子金時家奴為建州衛指揮使，賜銀花金帶，阿古車為毛憐等處指揮使，賜印信銀花銀帶，阿難，把兒遜毛憐等處指揮僉事，賜廣銀帶。（註四一）

以上，吾都里即幹朵里，時家奴即釋家奴，都指揮使係指揮使之誤。猛哥帖木兒之所以被任為建州衛指揮使，蓋因他是建州衛指揮使阿哈出所引進，（註四二）其住處阿木河

（吾音會）又與阿哈出的建州鄰近之故。永樂四年（西元一四〇六年）四月，猛哥帖木兒奏請現住朝鮮本部的視屬完者等十一名與他完聚。同年七月完者等來到建州衛猛哥帖木兒之處。（註四三）哥帖木兒被授任建州衛指揮使之後，仍住在吾音會，繼續與朝鮮保持關係，並且曾經分別於永樂六年（西元一四〇八年）二月向朝鮮東北面察理使金承暉贈送禮物，（註四四）永樂七年（西元一四〇九年）十二月遣使向朝鮮贈送禮物，（註四五）永樂八年（西元一四一〇年）正月又遣使送土物等。（註四六）

永樂八年（西元一四一〇年）二月，發生了兀狄哈入寇慶源府，兵馬使韓興寶戰死事變。吉州道察理使趙涓冤殺把兒遜、阿古車著和等毛憐衛首領。（註四七）在事變中，猛哥帖木兒雖斡旋其間，但反被朝鮮所疑，求和不得，有被征伐的危險。當時，吾音會地區又遭荒年，人民缺糧。在此種困難情況下，猛哥帖木兒於永樂九年（西元一四一一年）四月，率領部族遷移到遼東近處的鳳州（奉州、方州、房州、坊州）與早先過去的阿哈出建州衛同在一處居住。（註四八）《鮮鮮王朝實錄·太宗》云：

東北面吾音會童猛哥帖木兒徙于開元路。吾音會兀良哈地名也。猛哥帖木兒嘗侵慶源，畏其見伐，徙于鳳州，鳳州即開元，金於虛出所居，於虛出即三后之父也。（註四九）

鳳州即輝發江畔的坊州，《遼東志，開原東陸路至朝鮮後門》記載第一站是坊州城。同書《開原山川地理圖》記載從開原「東到坊州三百里」，即今樺甸縣北山城子。於虛出

即阿哈出。猛哥帖木兒並未參與入侵慶源，只是朝鮮將領在臆測而已。（註五〇）

永樂十年（西元一四一二年），猛哥帖木兒曾向明廷朝貢，此時明廷設立了建州左衛。《明實錄·太宗》雖無此記載，但《大明一統志》卷八十九，《大明會典》卷一百二十五，《明史·兵志》，以及《欽定滿洲源流考》卷七等史籍皆記載：「建州左衛永樂十年置。」（註五一）

《明實錄·太宗》永樂十年（西元一四一二年）未有建立建州左衛的記事，而在永樂十一年（西元一四一三年）則有記載云：「建州等衛都指揮李顯忠、指揮猛哥帖木兒等來朝貢馬及方物，特厚賚之。」（註五二）此為猛哥帖木兒的名字第一次出現於《明實錄》。永樂十四年（西元一四一六年）有記載云：「賜和寧王阿魯台使哈刺因等及建州左衛指揮猛哥帖木兒等宴。」（註五三）此為建州左衛第一次見於《明實錄》。而上述諸書所記「建州左衛永樂十年置」之說應可以採信的。（註五四）

（三）建州左衛衛址

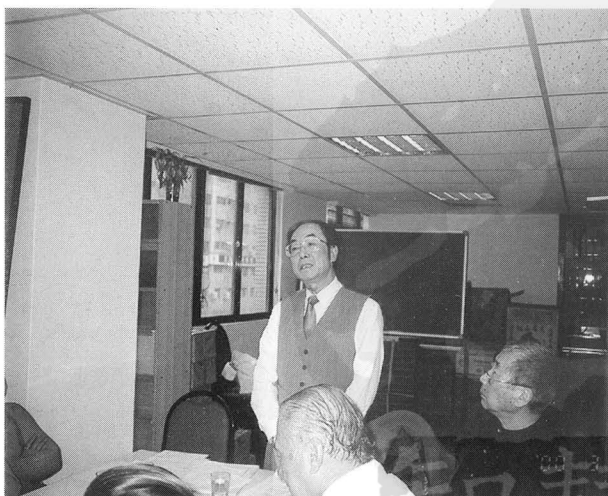
《龍飛御天歌》卷七，第五十章，注云：「幹朵里地名，在海西江之東，火兒阿江之西。……夾溫姓也，猛哥帖木兒名也。」海西江即松花江（海西江）會合處之西，即依蘭對岸的馬大屯。（註五五）《元史·地理志》云：「合蘭府水達達等路，……元初設軍民萬戶五，……一曰幹朵憐。……其居民皆水達達女直之人。一可知猛哥帖木兒的幹朵里部，即是元代的幹朵憐萬戶。元末遼東大亂時，幹朵里部的猛哥帖木兒與阿哈出等率部族沿著火兒阿江遷至圖們江流域居



丁慰慈監事會中發言



本會第卅七屆第一次理監事聯席會議一景



劉學銚常務理事提案神情



會議主席阿不都拉理事長



公元 2000 年兩岸藏學會議籌備會一景



提案表決時理監事神情愉快鼓掌通過



藏學會議 2000.12.9



公元 2000 年兩



大安森林公園曬大佛活動北側入口招牌



原住民木雕創作展的主題佈景



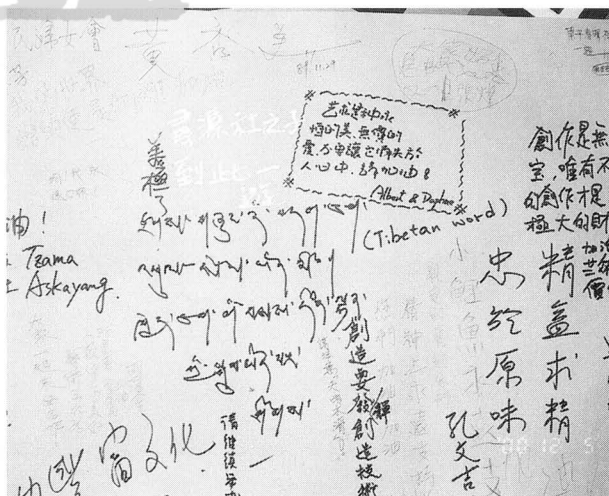
轉經輪活動



原住民藝術家以電鋸雕鑿巨木



參觀大佛的排隊人潮



喇嘛的藏文題詞「我們是一群守戒律的人，心中也有幻想，感謝你們幫我們完成了這份想像」為原住民藝術家打氣

住。(註五六)《新增東國輿地勝覽·慶源都護府·山川條》記載：「訓春江，源出女真之地，至東林城入於豆滿江，幹朵野人所居。」(註五七)訓春江即琿春河。豆滿江即圖門(圖們)江，此為猛哥帖木兒最初的遷移地。而洪武五年(西元一三七二年)以前居住於奚關城，以後因遭受兀狄哈襲擊，紛紛向圖們江南朝鮮境內遷徙。(註五八)

後來，猛哥帖木兒決定北返阿木河(吾音會)，約於洪武七年(西元一三四七年)前後定居於阿木河。由於猛哥帖木兒住處與阿哈出的建州鄰近之故，於永樂四年(西元一四〇六年)奏請明廷將現住朝鮮本部的親屬與之完聚後，明廷授之建州衛指揮使，永樂八年(西元一四一〇年)二月，兀狄哈入寇朝鮮，猛哥帖木兒從中斡旋未果，反被朝鮮所疑，恐被征伐之虞，吾音會又遭荒年，因此於永樂九年(西元一四一一年)四月率領部眾遷移至遼東附近的鳳州，與阿哈出建州衛在同一處居住，永樂十年(西元一四一二年)猛哥帖木兒曾向明廷朝貢，此時明朝於是設立了建州左衛於鳳州。此後，猛哥帖木兒的建州左衛與明廷關係更加密切了，生活安定，生處逐漸發展，人口也不斷增加。(註五九)於是建州衛一分为二，兩衛並立。

二、建州右衛的析置

(一) 建州右衛所屬部族

建州右衛是於明正統七年(西元一四二二年)從建州左衛所析分而出。(註六〇)因此，建州右衛是建州左衛的分支，其所屬部族亦同於左衛，是屬於幹朵里部。

(二) 建州右衛分置經過

永樂二十一年(西元一四二三年)，猛哥帖木兒率部遷回阿木河，隨行的有遼東三萬衛千戶楊木答兀叛逃的女真軍丁。楊木答兀部屬皆為內遷開元的建州女真人，因不堪遼東都司指揮僉事王雄等的「生事虛害」。(註六一)於永樂二十一年(西元一四二三年)春，攻掠開元，隨後逃入鳳州的猛哥帖木兒居處，並隨建州左衛東遷。(註六二)對此，明廷極為重視，近十年間(永樂二十二年至宣德年，西元一四二四—一四三二年)，多次派遣官員或通過朝鮮政府和猛哥帖木兒等，對楊木答兀部眾進行招撫，宣德八年(西元一四三四年)春，猛哥帖木兒等奉敕返回阿木河後，著手全面撫楊木答兀事宜，於是楊木答兀與猛哥帖木兒等人反目成仇，他勾引「各處七姓野人」襲殺了猛哥帖木兒及其子權豆等人。(註六三)使得建州左衛受到嚴重的打擊。

之後，建州左衛指揮使凡察告難於明廷，凡察因率所屬赴援有功，宣德九年(西元一四三五年)二月，明廷命凡察執掌建州左衛，其經過，朝鮮方面記載頗詳，據朝鮮咸吉道都節制使金宗瑞稱：

凡察之母，僉伊(官名)甫哥之女也，吾巨先嫁豆萬(官名)揮厚，生猛哥帖木兒。揮厚死後，嫁揮厚異母弟容詔(官名)包奇，生於虛里、於沙哥、凡察。包奇(奇)本妻之子吾沙哥、加時波。要知則凡察與猛哥帖木兒非同父兄弟明矣。然猛明帖木兒生時，如有興兵之事，則必使凡察領左軍，權豆領右軍，自將中軍，或分兵與凡察，故一部之人，素不賤惡。猛哥帖木兒死後，童倉與權豆妻皆被擄未還，凡察乘其隙亟歸京師，受都督僉

事之職，又受印信而還，幹朵里一部人心，稍附之。及權豆妻與童倉生還，且得遺腹之子，一部人心皆歸於權豆之子與童倉。其後權豆之妻薄善罵詈，童倉愚羽，一部稍稍失望。其赴京也，朝廷薄童倉而厚凡察，賜凡察以玉帶，且命凡察曰，汝生時，管一部，死後并印信與童倉，以此一部之人不得已附於凡察，然其心則或附童倉，或附權豆之子，時未有定。（註六四）

金宗瑞指出猛哥帖木兒與凡察是同母異父兄弟，童倉，《明實錄》作董山，是猛哥帖木兒次子，當猛哥帖木兒遇害時，董山被七姓野人擄，凡察有功於明，當凡察告難於明時，明即令凡察接掌建州左衛，俾有所統屬，其後董山返回建州左衛，猛哥帖木兒之職，例由董山承襲。因此，明廷諭令凡察之後，仍由董山執掌建州左衛，其情節頗有兄終弟，弟沒再傳兄子之遺意。凡察因得有明廷新頒印信，猛哥帖木兒生時，凡察即領軍征，亦頗有勢力。（註六五）

明英宗正統二年（西元一四三七年）十一月，明廷命董山襲父職，仍為建州左衛指揮使。當猛哥帖木兒為七姓野人戕害時，明廷舊頒建州左衛印信亦被掠去，宣德八年（西元一四三三年），明廷別鑄新印頒給凡察。董山返回時，朝於明，奏稱已贖回舊印，（註六六）則應呈繳新印，惟當正統三年（西元一四三八年）凡察朝覲之時，卻奏請仍留新印。於是，凡察與董山叔姪之間，即展開了爭奪領導權的「衛印之爭」。

明廷得知建州左衛「一衛二印」後，因沒有一衛二印的先例，仍命凡察及董山速將舊印交還。《明實錄·英宗》敕

諭云：

敕建州左衛都督凡察及故都督猛哥帖木兒子指揮董山曰：往聞猛哥帖木兒為七姓野人戕害，掠去原降印信。宣德年間又復頒降，令凡察掌之。前董山來朝云舊印已獲，近凡察來朝又奏欲留新印。一衛二印於法非宜。敕至爾等即協同署事，仍將舊印遣人送繳，庶幾事體歸一，部屬信從。（註六七）

至正統五年（西元一四四〇年）九月，建州左衛遷至蘇子河上游定居後，同年十一月明又敕諭凡察等交還新印。《明實錄·英宗》記載敕諭曰：

諭建州左衛都督凡察指揮董山曰，比爾凡察奏，本衛印為七姓野人搶去，朝廷給與新印。後董山來朝，奏已贖回舊印，凡察來朝，又請留新印。已如所言，令凡察暫掌新印，與董山同署衛事，遣人進繳舊印。令爾凡察又奏舊印傳自父祖，欲俱留之。朕惟朝廷自祖宗建立天下諸司，無一衛二印之理，此必爾二人以私意相爭，然朝廷法度，已有定制，爾等必當遵守。敕至，爾凡察仍掌舊印，爾董山護封如舊，協心管事，即將新印遣人奏繳，不許虛交延緩，以取罪衍。（註六八）

凡察與董山二人私意相爭，彼此堅不呈繳印信，因其藉口「舊印人自父祖，欲俱留之」。明廷則命凡察仍掌舊印，董山護封如舊，協心管事。不久，授凡察為都督僉事，董山為指揮使，同領建州左衛。正統六年（西元一四四一年）正月，董山所屬塔察兒等朝於明，為董山乞恩，明廷進董山為都督僉事，但是凡察與董山仍然不和。（註六九）

正統六年（西元一四四一年）六月，明廷第三次敕諭凡察、董山叔姪和好，遵敕諭進繳新印，其敕諭云：

遣敕諭建州左衛都督僉事凡察、董山等，爾等世居邊陲，舊為親戚，正宜同心協力，撫率部屬，用圖長久。往歲冬，因爾一衛存留二印，已嘗遣敕諭爾凡察、董山協同署事，將新印進繳，今爾凡察乃奏董山不應署事，都指揮李章加等又奏保凡察獨掌衛事。此事朕處置已定，豈容故遣。敕至，爾等即遵依前敕存留舊印，隨將新印繳來，務在安分輯睦，毋為小人所惑，自取罪愆。爾凡察所奏取回人口，已敕邊將如例給糧接濟，爾等其欽承之。（註七〇）

凡察奏報「董山不應署事」，並利用其妻父都指揮使李章加「奏保凡察獨掌衛事」，均達明廷的駁斥。

凡察與董山爭奪衛印，數年而不決，正統七年（西元一四四二年）二月，明廷同時命遼東總兵官都督僉事曹義了解其實際情況，「計議處置之方」。曹義召凡察、董山至開原，曉以大義和法制，提出分設建州右衛以處理凡察的方案，並徵得他們二人的同意。於是奏報其調停與建設之策，（註七一）獲得了朝廷的同意並採納之。

於是，析分建州左衛，增設建州右衛。董山由都督僉事陞為都督同知，掌建州左衛事務，凡察亦由都督僉事陞為都督同知，掌建州右衛事務，董山收掌舊印，凡察收掌新印，凡察遂為建州右衛的始祖。（註七二）並陞建州左衛指揮使塔察兒為指揮僉事，指揮同知哈當為指揮使，指揮僉事木答兀火兒火孫為指揮同知，千戶張家中卜為指揮僉事。建州右

衛指揮僉事兀乞納古魯哥哈塔克苦苦為指揮同知，千戶牙失答忽里哈達哈為指揮僉事。同時分別敕諭董山與凡察分領所屬，守法安業，毋事爭鬥。其敕董山文云：

爾奏保都指揮僉事塔察兒等十人，皆嘗方效勞於邊，悉陞官職，聽爾部分，及奏高早化在朝鮮邊境，欲乞取回，爾往歲嘗奏此事，已敕毛憐衛都指揮李哈兒禿等，令其挨查此人今尚存否，候彼回奏處置。爾與凡察，舊本一家，今既分設兩衛，特遣敕諭爾處大小頭目人民，聽所願分屬，自今宜嚴飭下人相侵害，以保爾祿位，延及子孫。（註七三）

明廷敕諭凡察之內容與董山相近，其全文云：

爾所奏保指揮僉事兀乞納等十五人，悉准所言陞授官職。所缺耕牛農器，准令如舊更易應用，所遣親屬家口在鏡城住者，已遣揮吳良寶敕諭朝鮮國王，令查審發還，爾又奏欲與董山分屬頭目人民，已敕遼東鎮守總兵官遣人公同審問，各從所願，分撥官屬，爾等自今宜謹守法度，各安生業，毋事爭鬥，以取罪愆，其欽承朕命，毋忽。（註七四）

建州右衛是由建州左衛所析置出來的，也是雙印之爭下的產物，即明廷調停凡察、董山叔姪僵持不下的衛印之爭的一種權宜措施。建州左衛猛哥兀木兒死後，其內部的紛爭，自此便暫告一段落。嗣後，建州左衛、建州右衛與原設置的建州衛，即是史書常稱的「建州三衛」。

（三）建州右衛衛址

在未設置凡察所執掌的建州右衛之前，其衛址仍同建州

左衛的鳳州，而當時，即正統初年（西元一四三五—一四三八年），仍屬於左衛凡察所居住的阿（幹）木河，並與朝鮮邊境相接，屢受其侵擾，故奏請率部與建州衛李滿住同處。（註七五）但朝鮮政府恐其結合之後，會入侵朝鮮而加以反對。（註七六）是時，在建州衛遷於婆豬江（今遼寧修家江）後，凡察、董山則在鏡城地而居住，由於李滿住在婆豬江不斷遭受朝鮮襲擊，不得安居而於正統三年（西元一四三八年），西遷移住灶突山東渾河上。正統四年（西元一四三九年），董山率領部眾移至婆豬江。建州右衛設置後，凡察所部則居住於三土河一帶。（註七七）

綜上所述，在建州女真，建州三衛的設置與並立，是明朝對建州女真地區的羈縻統治過程中最重要的大事。

（筆者為政大民族系碩士，現正攻讀韓國高麗大學史學博士學位）

註釋

註一（宋）歐陽修：《新唐書》，卷二一九，列傳一四四，北狄，渤海。

註二徐健竹：《明代建州衛新考》，《中國史研究》，一九八二年，第四期，頁一一七。又，（清）林壽圖：《啓東錄》，建州條云：「『率賓故地為率賓府。……今吉林烏拉境。』」（《新唐書·渤海傳》）『建州始遷在靈河之南也。』（《遼史·地理志》）『靈河，即凌河者是。』（大元一大統志）

註三海濱野史：《建州私志》，卷上。

註四《朝鮮王朝實錄》太祖，卷八，四年十二月癸卯此與韓國另一史籍《龍飛御天歌》，卷七，第五十三章，之內容記載相

同。

註五（明）宋濂：《元史》，卷五十九，志十一，地理二。

註六《明實錄》太宗，卷二十五，永樂元年十一月辛丑。

註七《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十一，六年三月丙申。

註八《朝鮮王朝實錄》太宗，四年十一月庚午。

註九《朝鮮王朝實錄》太宗，卷九，五年三月丙午。

《明實錄》太宗，卷一一八，永樂九年九月辛酉（清）孟森：《明元清系通記》，前編四，建州衛址變遷考，頁四十六。

註十《明實錄》太宗，卷一〇七，永樂八年八月乙卯。

註十一《明實錄》太宗，卷六下，永樂二十二年四月庚寅。

註十二《明實錄》太宗，卷一〇七，永樂八年八月乙卯；英宗，卷三十，統二年五月辛卯。

註十三莊吉發：《建州三衛的設置及其與朝鮮的關係》，《中韓關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六四。

註十四《朝鮮王朝實錄》。世宗，卷二十四，六年四月辛未。

註十五《明實錄》英宗，卷二六一，景泰六年十二月丁卯，載云：「命掌建州衛都督同知李滿住子古納哈代職」。由知，李滿住雖不再任職，但仍掌建州衛實權。

註十六李學智：《朝鮮史料中之移蘭豆漫與明代三萬衛考》，《大陸雜誌》，民國四十八年，第十二卷，第八期，頁二十二。莊吉發：《建州三衛的設置及其與朝鮮的關係》，《中韓關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六八。

註十七《朝鮮王朝實錄》太宗，卷二十一，十一年五月丙辰。

註十八（清）孟森：《明元清系通記》，前編四，建州衛址變遷

考，頁四十四、四十六。

註十九徐中舒：《明初建州女真居地遷徙考——兼論開元路治之所
在》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，民國二十五年，第六本，第二分，頁一七六。

註二〇李學智：《明代初置建州衛衛址考》，《大陸雜誌》，民國四十五年七月，第十三卷，第一期，頁十四。

註二一《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十，五年月庚戌。

註二二（明）荅上愚公：《東夷考略》，海西。

註二三《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十一，六年三月丙申。

註二四（清）孟森：《明元清系通紀》，正編卷一，女真源流考
略，頁五。

註二五（明）宋濂等：《元史》，卷五十九，志十一，地理二。

註二六蔣秀松：《毛憐衛的變遷》，《社會科學輯刊》，一九八四年，第一期，頁一〇〇。

註二七《朝鮮王朝實錄》太宗，卷九，五年四月庚寅。

註二八《明實錄》太宗，卷四十九，永樂三年十二月甲戌。

註二九莊吉發：《建州三衛的設置及其與朝鮮的關係》，《中韓
關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六
四。

註三〇（日）和田清：《東亞史研究》，（亞洲篇），昭和三十
年十二月，頁三九五。

註三一《朝鮮王朝實錄》世宗，卷五十三，十三年八月己亥。

註三二《明實錄》太祖，卷一七八，洪武十九年七月戊午。

註三三《朝鮮王朝實錄》世宗，卷七十九，十九年十月丁巳。

註三四《朝鮮王朝實錄》太宗，卷八，四年七月癸丑，並見參徐
健竹：《論建州左衛的建立與變遷》，《社會科學輯刊》，
一九八三年，第一期，頁九十二、九十三。

註三五（朝鮮）朴彭年等：《龍飛御天歌》，卷七，第五十三章

。李洵等：《清代全史》，第一卷，一九九一年七月，頁
四十四。孫進己等：《女真史》，一九八七年七月，頁四
十四。

註三六《朝鮮王朝實錄》太宗，卷九，五年三月丙午。

註三七《朝鮮王朝實錄》太宗，卷九，五年正月庚子。

註三八《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十，五年三月丙午。

註三九《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十，五年九月乙巳。

註四〇《明實錄》太宗，卷四十九，永樂三年十二月甲戌。

註四一《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十一，六年三月丙申。

註四二《朝鮮王朝實錄》太宗，卷九，五年三月丙午。

註四三《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十一，六年四月己卯；太宗，
卷十二，六年七月己酉。

註四四《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十二，八年二月丙午。

註四五《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十八，九年十二月丙寅。

註四六《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十九，十年正月丁丑。參見徐
健竹：《論建州左衛的建立與變遷》，《社會科學輯刊》，
一九八三年，第一期，頁九十六。

註四七《朝鮮王朝實錄》太宗，卷十九，十年三月乙亥。

註四八徐健竹：《論建州左衛的建立與變遷》，《社會科學輯刊》，
一九八三年，第一期，頁九十七。

註四九《朝鮮王朝實錄》太宗，卷二十一，十一年四月丙辰。

註五〇（明）畢恭等：《遼東志》，卷九，外志，外九衛所，頁
三十一；開元山川地理圖，頁十。引自徐健竹：《論建州
左衛的建立與變遷》，《社會科學輯刊》，一九八三年，
第一期，頁九十七。

註五一（明）李賢等：《大明一統志》，卷八十九，女直（明）

李東陽等：《大明會典》，卷一二五，兵部八，城隍二，屬夷，東北諸夷（清）張廷玉等撰：《明史》，（二十五史，清乾隆四年刊本）。卷九十，志六十六，兵二，衛所。

註五二《明實錄》太宗，卷一四四，永樂十一年十月甲戌。

註五三《明實錄》太宗，卷一七三，永樂十四年二月壬午。

註五四徐健竹：〈論建州左衛的建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁九十七。

註五五日本學者河內良弘認為幹朵里在哈爾濱或其附近之地，錄自徐健竹：〈論建州左衛的建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁九十二。

註五六徐健竹：〈論建州左衛建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁九十七。

註五七《朝鮮》盧思慎等：《新增東國輿地勝覽》，咸鏡道，卷五十，慶源都護府，山川，訓春江三十。

註五八徐健竹：〈論建州左衛建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁九十三。

註五九徐健竹：〈論建州左衛建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁九十七、九十八。

註六〇《明實錄》英宗，卷八十九，正統七年二月甲辰。

註六一《朝鮮王朝實錄》世宗，卷二十八，七年六月庚申。

註六二《朝鮮王朝實錄》世宗，卷三十一，五年七月己丑。

註六三《朝鮮王朝實錄》世宗，卷三十，七年十月戊辰，頁一；卷四十八，十二年四月辛巳，卷五十四，十三年十二月癸巳；卷六十一，十五年閏八月壬申，《明實錄》宣宗，卷九十九，宣德八年二月丁亥。

註六四《朝鮮王朝實錄》世宗，卷八十二，二十年八月辛亥。

註六五莊吉發：〈建州三衛的設置及其與朝鮮的關係〉，《中國關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六六、一六七。

註六六《朝鮮王朝實錄》世宗，卷八十二，二十年戊午正月辛卯。

註六七莊吉發：〈建州三衛的設置及其與朝鮮的關係〉，《中國關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六六、一六七。

註六八《明實錄》英宗，卷三十八，正統三年正月癸丑；卷七十三，正統五年十一月乙丑。

註六九參見徐健竹：〈論建州左衛的建立與變遷〉，《社會科學輯刊》，一九八三年，第一期，頁一〇〇。及莊吉發：〈建州三衛的設置及其與朝鮮的關係〉，《中國關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一六六、一六七。

註七〇《明實錄》英宗，卷八十，正統六年六月癸酉。

註七一《明實錄》英宗，卷八十二，正統七年二月丁丑。

註七二《清》孟森著：〈清史稿中建州衛考辦〉，《明清史論著集刊續編》，臺北：南天書局，民國七十六年五月，臺一版，頁三六一。

註七三《明實錄》太宗，卷八十九，正統七年二月甲辰。

註七四同上註。

註七五《朝鮮王朝實錄》世宗，卷七十七，九年五月辛丑。

註七六《朝鮮王朝實錄》世宗，卷八十一，二十年五月丙申，頁十一；二十一年九月辛亥。

註七七莊吉發：〈建州三衛的設置及其與朝鮮的關係〉，《中國關係史國際研討會論文集》，民國七十二年三月，頁一七二。

雲南民族風情采真（下）

黃旭慶

藉由接觸各類族群的文化，產生文化相對觀點，從而肯定自身所屬的文化與次文化，達到文化的批判性自覺的旅遊（註十二），對筆者而言是相當有意義的，古人所謂「讀萬卷書不如行萬里路」想必有其道理，筆者儘量避免以自身文化的觀點、習俗或價值來觀察其他族群的生活方式與習俗，引述訪談的資料或許帶有受訪者本身「民族自我中心」（Ethnocentrism）的色彩，可能造成對某民族「如何如何……」的印象偏差，不過若只是在台灣，一味地以本土化為依歸，而忽略多元化的泛文化比較，本土化到最後一定會遇到瓶頸。筆者此行也因為見識到許多族群的文化優點，自覺比以前更愛好、尊重台灣的各族群呢！

（作者為政大民族所碩士）

註釋：

註一：石五生等編著：《雲貴縱橫遊》，台北，皇冠文學出版有限公司，民國八十一年九月二版。

克勤等編著《雲南之旅》，廣州，廣東旅遊出版社，一九九九年八月一刷。

註二：基辛(R. Keesing)著、張恭啓等譯：《文化人類學》

(Cultural anthropology a contemporary perspective)，台北，巨流圖書公司，民國八十一年六月分編一版，頁五十五。

註三：莊英章等編：《文化人類學》（上冊），台北國立空中大學，民國八十一年十二月再版，頁一五八至頁一五九。

註四：石之瑜：《中國的民族問題》，台北，五南圖書出版公司，民國八十八年十月初版，頁二一七。

註五：張華克：〈新疆察布查爾錫伯自治縣地名探索〉，《中

國邊政》，第一百四十六期，台北，中國邊政雜誌社，民國八十八年十二月。

註六：張華克：〈民族之間的語言接觸現象〉，《滿族文化》，第二十五期，台北，滿族文化雜誌社，民國八十八年六月。

註七：張華克，〈元曲中處置式句法的探討〉，台北，國立政治大學民族學系碩士論文，民國八十七年十二月。論文中，作者從民族與語言接觸的關係，探討匈奴、鮮卑、蒙古、女真、滿族等民族對現代漢語的影響。

註八：文格德(A. W. S. Wingate)著、陳君儀譯：《一個騎士在中國》(A CAVALIER IN CHINA)，台北，麥田出版股份有限公司，民國八十五年六月初版，頁二二二。

註九：學者謝世忠以為傣族都實施並經常舉行「bui」或「bai」的重要儀式，因而被漢人稱舉行該儀式的族群為「bui」或「bai」，再演成「佰夷」或「擺夷」。見謝世忠：《傣潮——西雙版納的族群現象》，台北，自立晚報社文化出版部，一九九三年四月第一版，頁五三。

註十：傳說玉龍雪山有三個國度，那兒風景優美，能過著幸福快樂的日子，所以在以前常有納西族的青年男女在玉龍雪山上殉情，希望前往玉龍雪山的國度得到永生。電影「臥虎藏龍」中女主角往山崖跳的殉情情節，似乎就是從納西族這種殉情式的愛情故事中演變而來。

註十一：摩梭族女兒國的行程，有許多值得描述、思考的地方，因篇幅關係，筆者不在此行文。

註十二：莊英章等著：《文化人類學》（下冊），台北，國立空中大學，民國八十一年十二月再版，頁一〇九。

歷史上藏漢民族文化的交流

周潤年

我國是一個統一的多民族的國家，是由漢族、藏族、滿族、蒙古族、維吾爾族、彝族、壯族等五十六個民族經過長期合作，共同締造的。藏族是一個勇敢、智慧而又非常開拓進取的民族，其民族文化的形成，核心是該民族的創造精神和創造能力，其顯著特點是於和善於吸收外來先進文化。歷史上不僅藏族與中原各兄弟民族的文化交流源遠流長，而且藏族與其毗鄰的印度和尼泊爾等國家也有一定的文化交流。但是，由於史、地理、文化、政治以及社會經濟等方面的原因，歷史上藏族和漢族的接觸與往來，尤為頻繁和密切，雙方在文化方面的交流也更為突出。歷史上藏族與漢族的文化交流，主要可以概括以下幾個方面：

雕版印刷

我國的雕版印刷業始於唐代，興盛於宋朝。據藏文史籍記載，從公元七世紀中葉，藏族就有了自己的文字，從而也就開始了有文字記載的歷史，形成了大量的藏文獻。最初的藏文文獻只是手寫在上或刀刻在竹石片上。隨著漢藏兩族的不斷交往，漢族的雕版印刷技術逐漸傳入藏族地區。《西藏佛教史略》記載：「仁欽堅贊次子噶德貢布曾七次到達內地。由於元朝對他的支持，他在地方上很有勢力。他還把內地的刻板印刷技術帶回到藏族地區，從此藏族學者的著作也隨之增多，在藏族文化史上是有貢獻的。」①明永樂四年（一四〇六），噶瑪巴黑帽系第五世活佛得新謝巴至南京拜見了永樂皇帝。在朝廷期間，得新謝巴曾把藏族人民

普遍推崇的手抄本蔡巴《甘珠爾》推荐给永樂皇帝。永樂八年（一四一〇），永樂皇帝要為他剛剛逝去的妃子徐氏追求冥福，即「遣使往西土取藏經之文，刊梓印施，以資為存揚之典。」②同時，永樂皇帝請得新謝巴擔任永樂版《甘珠爾》刻本的總纂。得新謝巴主持刻印的永樂版《甘珠爾》，不僅是第一部雕刻印刷的藏文大藏經，而且也是現存最早的藏文印刷品。拉薩現藏有兩套，一套藏布達拉宮，一套藏色拉寺。隨著永樂版《甘珠爾》的雕刻印刷，漢族先進的雕版印刷技術漸次由得新謝巴等僧俗人士帶入藏區，從而使藏區的雕版印刷業逐步趨向完善。此後，雕版印刷事業發展興盛起來，藏區各地以自立為主，組織人力和物力，就地取材，先後建立起了雕版印刷機構。最著名的有那塘寺印書院、德格印書院、布達拉宮印書院、塔爾寺印書院和拉卜楞寺印書院等，這些大大小小的印書院不僅印刷出數以萬計的典籍，而且亦為典籍和文獻的保存以及傳播藏族文化做出了寶貴的貢獻。

佛教與譯經

佛教傳入藏族地區，由漢地傳入是其中重要的渠道。據記載，文成公主進藏帶去了釋迦牟尼佛像以及三六〇卷經典，還帶去了許多漢僧。文成公主在藏期間，學會了藏文。此后，她還參加了譯經等項工作。「金成公主入藏也曾攜帶漢僧、漢人入藏。此外，建中二年（七八一）唐室曾經應吐蕃贊普之請，正式派遣僧人良鋈、文素等人入藏，並且規定期限，派人輪換。」③吐蕃時

期，從漢文譯出許多佛經，其中如《百業經》、《大光明經》等。參加佛經翻譯的漢藏譯師有許多，其中在松贊干布時，有漢地大壽天和尙；赤松德贊時，有漢僧摩訶衍譯師，他曾譯經達十二箱之多。此外，赤德祖贊時，曾派大臣巴·桑希等四人帶著書信、禮品去唐朝求取佛典，唐朝皇帝賜給千部用金粉寫在藍黑色紙上的經典。赤松德贊時，還曾派遣大批貴族子弟到長安留學，培養出一批翻譯人才，並翻譯出大量佛經。歷史上不斷有漢族僧侶前往藏族地區，參加佛經的翻譯和講授，使佛教在藏區得到廣泛傳播。

元世祖忽必烈時，元世祖「見西僧經教與漢僧經教音韻不同，疑其有異，命兩土名德對辯。」④此後，還在元王朝的主持下，於北京進行了一次規模宏大的文化合作。藏漢兩族的佛學專家從至元二十二年（一二八五）到至元二十四年（一二八七），歷經三年，在大量的藏文和漢文的譯經中，查找二者相對應的典籍。經過藏漢學者日日夜夜的辛勤勞動，查清了藏文和漢文佛教典籍的異同之處，並編寫出一部藏漢對勘的佛教大藏經目錄——《至元法寶勘同總錄》。這是一部前所未有的佛典目錄，也是一部對後人具有啟發性的目錄。這次藏漢學者的合作，在溝通雙方的思想以及發展藏漢文化方面有著極其重要的意義。不僅於譯經的對勘有無，內容的判別同異，得出明確的答案，同時也為研究藏漢佛教文化開闊了眼界，豐富了內涵。這一盛舉是藏漢佛教文化的一次總結，也是藏漢民族團結合作的一座里程碑。

文史典籍

漢族文化源遠流長，極為發達，藏族對漢族文化十分敬仰。

從松贊干布開始，就重視學習漢族文史典籍。松贊干布「仍遣曾豪子弟，請入國學，以習詩書；又請中國識文之人典其表疏。」⑤此後，不少藏族土司、頭人遣送其子弟到內地讀書。如永樂二年（一四〇四），天全六番招討司高敬讓遣子至朝廷，入國學讀書。景泰三年（一四五二），董卜韓胡宣慰司請求明王朝賜給《大浩》、《周易》、《尚書》、《毛詩》、《小學》、《方輿勝覽》和《成都記》等書籍。漢族的史學著作傳入藏族地區，為藏族學者著書立說所吸收和引用。這些著作的傳入，對於藏族文化發展起了很大的影響。直至今日漢文漢語亦頗盛行，漢藏音義相同之字很多，如「夢卜」、「唐人」、「張大人花」⑥等等，由此可知漢族文化影響藏族文化之深遠矣。

與此同時，藏族的許多歷史著作、文學作品和佛教典籍等亦傳入藏族地區，受到廣泛的喜愛和歡迎，不少人還對學習藏族文化有了興趣。《典故記聞》記載，公元一四五七—一四六四年（明英宗天順年間），鄒干等奏：「永樂間，翰林院譯寫蕃（藏）字，俱于國子監選生習用。近年以來，官員軍民匠作廚役子弟，投托教師，私自學習，濫求進用。」⑦當時漢族的子弟爭學藏文，這充分反映了漢藏民族之間的文化聯繫日益擴大，藏族文化亦對漢族文化產生了重大影響。

建築測繪

藏族的建築，馳名中外。其典型的建築當以拉薩的布達拉宮、大小昭寺、甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺以及桑耶寺等，其建築特點是依山勢起建，層層升高，上下銜接，高低相配，組成渾然一體的完美建築群。這些建築及其裝飾既表現出雄偉華麗、熱烈鮮

艷的藏族傳統技術，又融會了漢族的建築工程技術。如在牆體上除部分為磚體外，其餘均為厚重的石砌牆體，此乃為典型的藏式結構。而支撐屋頂的斗拱、屋內的木柱雀替以及翹角飛檐，皆為漢式傳統技術。故藏族的建築可以稱為漢藏合璧以及漢藏兩種文化有機而完美的交融。歷史上隨著漢藏民族的不斷交往，藏族的建築藝術對漢族也產生了影響。北京的五塔寺、嵩祝寺、興教寺、法海寺和居庸關等建築，皆具有藏族建築的風格。如有的在建築物上雕刻有藏文頌詞；有的在建築物上刻有法輪、海螺、傘蓋、木魚等藏族的八寶圖形；也有有的在廟宇殿堂頂上裝飾有銅質鎏金經幡、法輪、龍、鹿等雕塑。所有這些都是漢族吸收藏族建築風格的最好見證。

在測繪方面，從清朝康熙皇帝開始就決定大規模開展全國性的地圖測繪，並派人進藏與藏族學者共同工作，並獲得多項測繪成就。其中最突出的是他們發現了珠穆朗瑪峰是世界上最高的山峰。發現的時間是康熙五十六年（一七一七），是藏漢測繪人員共同發現的。康熙六十年（一七二一），清朝政府根據這一發現，在《皇輿全圖》中採用了「朱姆朗瑪阿林」之名。「朱姆朗瑪」一來自藏語「以穆拉緬」，「阿林」係滿語，意為「山」。因此「朱姆朗瑪阿林」是藏滿語音義合譯，也是珠穆朗瑪峰最早的漢譯名稱。乾隆年間，駐藏大臣和琳遵照皇帝的旨意，在藏區與藏族學者們一道進行勘測、繪製山川地圖，設立界碑，並對藏區的部分地名進行更改。乾隆十三年（一七四八），清政府出版的《乾隆內府輿圖》，將「朱姆朗瑪阿林」改寫為「珠穆朗瑪阿林」，「珠穆」藏語意為女神，「朗瑪」藏語意為第三，「珠穆朗瑪阿林」一意为第三座女神山。

工藝美術

藏族很早就有了本民族繪畫、製陶、雕塑、金屬冶煉等等工藝技術，其中有的已具相當水平，這與漢藏兩族的工藝繪畫技藝的交流是分不開的。唐永徽元年（六五〇），吐蕃向唐朝「請求造酒、碾磑、紙、墨之匠，並許焉。」^⑧此後在贊普都松芒布杰時，因藏族飲茶多用瓷器，而吐蕃無瓷碗，贊普又聞唐朝出產瓷器，遂派人前往唐朝請求皇帝遣匠人傳技，皇帝即派遣漢地匠人將六種生產瓷器的技術傳入藏區，即「青瓷」、「蘭瓷」、「祥瓷」（此三種供贊普用）；「泰瓷」、「埃瓷」、「雜瓷」（此三種供一般人用）。藏族與中原民族的相融相效之處所存多有，如碾磨（包括水磨）技術，已成為藏族與中原各民族共同使用的技術，從西藏的西部到四川的嘉絨藏區到處可以見到這種碾磨技術。

藏族是善於吸收、同化和改造其他民族文化藝術的民族，在工藝美術的創作實踐中，不僅繼承了藏族傳統的工藝繪畫技藝，而且也吸收了漢族的工藝繪畫藝術的特點。如在藏區各大寺院壁畫藝術作品中明顯反映出漢族的工筆重彩、造型獨特、用筆簡潔、線條挺括等特點。此外，在拉薩三大寺（甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺）除保存有歷代中央王朝賞賜的卷軸畫、經書、法器、工藝品，還保存有明宣宗皇帝賜給大慈法王釋迦也失本人的綵絲像以及一批刻有「大明永樂年施一字樣的銅鑄鎏金菩薩造像。這些菩薩造像製造精細，特徵鮮明，其規格、形式、用料、題記、字體等似出於一人之手，可以斷定這些菩薩造像也是明廷專為賞賜藏族僧俗首領，而由漢族工匠藝人鑄造的。明廷所賜的這些卷軸畫和菩薩造像對藏區的繪畫和鑄造佛像風格產生了很大影響。我們

今天在藏區各大寺院中所見到的許多晚期作教造像都有著顯著仿「永樂年施」菩薩造像的特徵。如拉薩大昭寺內所存的一式四件紅銅模鑄菩薩造像，其形式、風格與「永樂年施」造像酷似。這些文物珍品既是漢藏民族友誼的象徵，又是漢藏兄弟民族文化交流相互影響的可貴例證。

天文曆算

傳統的天文曆算是藏族人民在長期的生產、生活實踐中創造出來的，並在此基礎上吸收了漢藏以及其他民族的文化發展起來的。其歷史悠久，文獻豐富，有著鮮明的民族特色。早在吐蕃以前，藏族先民們在實踐中創造了適應高原特點的記時方法，如「水測法」、「測日影法」和「石串記數法」等來測定年月和每日晝夜時間的變化。此後，爲了發展藏族的天文曆算，藏族首先吸取漢地的曆算方法。據記載，「其時（指囊日松贊時），從漢地得到曆算與藥物。」^⑨隨著松贊干布與唐文成公主的聯姻，漢地的天文曆算法也陸續傳入藏區。「爲了準確符合東方摩訶支那（指內地）學者教誡。貢嘎貝瓦曰：『地時日時不相合，所謂閏月月日重。準確明述閏月者，時輪星相關述者，只是漢地實踐也。』」^⑩藏曆與漢曆基本相同，藏曆以月球圓缺周期爲一個月，月份分大建與小建，大建三十天，小建二十九天。平年十二個月，全年三五四天；閏年十三個月（平均每兩年半到三年加一個閏月），全年三八四天，用以調整月份與季節的關係。藏曆重視「定望」，而不重視「定朔」，即「望」必須在每月十五日，「朔」不一定在每月初一，故藏曆與漢曆每月日序時相同，有時則相差一天。藏曆也採用漢曆的干支紀年法，以「陰陽」與「木、火、

土、金、水」五行相配代替十干，以十二生肖代替十二支，這樣以十干和十二支相配成：陽木鼠、陰木牛、陽火虎——等。例如一九八八年漢曆爲戊辰年，藏曆則爲陽土龍年。藏曆還採用漢曆的二十四節氣，對五大行星運行和日月食也作了預報。由於它對農牧業的生產活動起著重大的指導作用，其形式也符合藏族傳統習慣，故深受廣大農牧民的歡迎。

藏醫藏藥

藏醫藥學是藏族生產、生活在高原的特殊環境裡，以及他們特殊的生活知識、環境知識和生活經驗，在與疾病作鬥爭的長期過程中，不斷積累經驗，摸索、創造出來的，同時也是藏族同胞吸收漢族和其他兄弟民族的醫學成果而逐漸形成的。從吐蕃時期開始，漢藏醫藥學就有著密切關係。公元六世紀，漢地醫學正式傳入藏區。七世紀，文成公主帶去了「治療四百零八種病的藥物、醫療法一百種、診斷法五種、醫療器械六件、醫學論著四部。」^⑪八世紀，金成公主又帶去了許多醫藥人員和醫學著作，其中一部在診脈、驗尿、用藥等方面的漢地醫學名著《月王藥診》，由漢族和尚瑪哈諦陀、賈珠嘎勤以及藏族的瓊波澤孜、瓊波湯珠、文拉蒙巴五人譯成藏文。此外，漢族和尚德瓦和真德與藏族學者合作，翻譯、注釋了四部漢文醫書。藏族在學習漢族醫學的同時，也對漢地輸送藥品及交流。公元八三七年，吐蕃論監通出使長安，他獻給皇帝的禮品中就有藏藥。吐蕃大醫學家玉妥云丹貢布也曾到今康定地區行醫，爲漢人治好了許多疾病。隨著漢藏醫學的不斷交流，藏族的醫藥學有了很大的發展。藏醫藥學將人體生理、病理概括爲「龍」、「亦巴」、「培根」。藏醫診斷包括

望、問、切、以及重視檢驗早晨的首次尿。區分疾病為寒症與熱症兩大類。治療方法有催吐、攻泄、利水、清熱等。除內服藏藥外，還有針灸、拔罐、放血、灌腸、導尿、冷熱敷、酥油燙、藥水浴等法。其中藏藥的醫治效果甚佳，如治療「赤巴」型黃疸用藏茵陳、波棱瓜；治療血病用纖毛婆婆納、藏黃連；治療心臟病用肉豆蔻；治療肝病用五靈指、草紅花；治療胃腸炎用矮莧荇等。藏藥除了高原特產藥材外，大部分藥物均與中藥相同，其中有些藥物名稱與漢語讀音也很相近，如乾薑藏語音「嘎假」；黃連藏語音「洪連」等。

藏區向來以天花流行，危害藏民生命最嚴重。因此，歷代中央政府都將派醫赴藏給藏民種痘以預防天花蔓延作為重要任務之一。為使藏民懂得種痘的好處，還派遣翻譯到藏區各地講解天花之病害、防治措施以及不准將患者棄之野洞如岩穴活活等死之不入人道做法。同時還從內地選派技術高超的醫生，到藏區傳授種痘技術，使許多藏醫掌握了種痘和治療天花的技術。經過藏漢醫療人員積極防治，不僅拯救了成千上萬的藏民生命，而且使更多的藏民免於染上天花之疾。

體育項目

藏族的古代體育，歷史悠久，內容豐富，據藏文史籍記載，早在史前時期，藏族就發明了弓箭和「俄爾多」（即拋石器）。此後，隨著藏族與中原各民族文化的交流，又相繼出現了馬球、騎射、馬術表演、摔跤、拳擊、舉石、抱石、擲石、跳高、跳遠、賽馬、賽牛、氣功表演等體育項目。其中馬球是吐蕃時期在藏族人民中普遍流行，也是人們極為喜歡的一項活動。吐蕃馬球於

唐太宗時已傳入長安，「太宗常御安福門，謂侍臣曰：聞西蕃人（即吐蕃人）好為打球，比亦令習，曾一度觀之，昨升仙樓有群胡（指吐蕃）街里打球，欲令朕見此，胡疑朕愛此，聘為之，以此思量，帝王舉動豈宜容易，朕已焚此球以自誠。」^⑫這說明此時馬球已盛行長安。

唐太宗時，唐蕃之間締結第一次聯姻關係後，吐蕃首先派遣許多聰慧青年去長安國子監學習。在課餘時間，藏族青年有打馬球的習慣。故每當他們打馬球時，長安城的人自帶著一種好奇心前來球場觀看，久而久之，馬球迅速在長安城盛行開來，尤其在富家子弟中盛行。他們經常進行比賽，成為唐宮廷酷愛的體育活動。從太宗、中宗、玄宗至章懷太子均好此技，中宗帶頭率群臣與吐蕃馬球隊比賽，為一時之盛事。當吐蕃使臣到長安迎請金成公主時，唐中宗請吐蕃婚使到梨園亭子裡觀看馬球比賽。唐中宗還讓宮廷馬球隊與吐蕃馬球隊進行了比賽。是時，宮廷馬球隊中有後來成為唐明皇的唐玄宗李隆基，他是皇家子弟，十分喜歡打馬球。這次他奉唐中宗之命參加了兩隊的比賽，在一天的比賽中雙方不分勝負，晚上挑燈繼續比賽，四方燈光明亮如鏡，對看台上的觀眾來說猶如白晝一般，絲毫未有夜晚降臨的感覺。馬球隊員們也在寬闊的球場上催馬奔馳，毫無疲勞之感，各自顯示著高超的技術，球員們優美超群的表演使觀眾們發出陣陣喝彩聲。唐朝著名畫家閻立本根據這場精彩的比賽場面繪畫了一幅反映唐蕃兩隊在長安比賽馬球的圖，取名為「唐明皇夜賽馬球」。這幅具有歷史意義的圖畫被視作珍品，收藏在北京故宮博物院。此外，章懷太子墓內還畫有馬球之佳作，這些足見吐蕃馬球對唐朝影響之深。

生活習慣

飲茶是漢藏兩族人民的共同嗜好。茶葉及飲茶在中原各地早已有了之，據藏文史籍記載，吐蕃初無茶，後贊普都松芒波杰久病不愈，聞茶葉可以治病，遂遣人赴內地尋取，後在漢地一座茂密的森林中找到了茶葉。此人自己背了一部分茶葉，又讓鹿馱了一馱茶葉，返回吐蕃後獻給贊普，贊普飲罷茶水，隨即病愈，於是藏族乃有飲茶之俗。^⑬此後，隨著漢藏兩族的不斷交往，許多人不遠萬里，從中原把茶葉帶到雪域高原，並將中原的各種飲茶方法介紹到藏區。《新唐書·吐蕃傳》記載，中唐以後，吐蕃境內擁有漢地的各種產物，僅茶葉一項，品種應有盡有。生活在雪域高原的藏族，多數以牧業為主，飲茶不僅能夠消食解膩，而且也能夠起到解除疲勞的作用。因此，茶葉成為藏族社會生活中不可缺少的一部分。從古至今中原的茶葉源源不斷地進入青藏高原，漢族將輪進藏族地區的茶葉，稱為「邊茶」或「藏茶」。茶是藏族不可缺少的生活必需品，尤其對從事畜牧業的藏族各部落來說，茶馬貿易是他們日常生活中的重要支柱。馬有銷路就刺激了畜牧業的發展；茶有來源，就滿足了藏族人民的生活需求。茶有銷路，則促進了藏族地區茶葉生產的發展。

今西藏牧區婦女臉塗兒茶，以作防寒護膚之用。這種習俗源於吐蕃人「以赭塗面為好」。松贊干布時，文成公主入蕃見婦女有赭面之俗，不喜。松贊干布即令吐蕃境內禁赭面。然而至唐憲宗元和時（八〇六—八二〇年）吐蕃婦女又大興赭面之風，並傳入唐朝，成為唐宮廷流行一時的時裝，謂之「元和裝」。白居易在《時世妝》中云：「元和妝梳君記起，髻椎面赭非華風」。^⑭元和年吐蕃高髻裝，即髻椎，為吐蕃婦女所發明。此後，唐宮廷

婦女們還在面上化裝日月形膏痣（西藏貴族婦女近代仍以此為美觀），耳上戴的耳墜以及用青絹布製作的「拂廬」（大帳房）等，都與吐蕃的習俗有關。

大象是藏傳佛教推崇的國政七寶（即金輪、神珠、玉女、藏臣、駿馬、將軍、大象）之一，亦是吉祥的象徵。舊時，藏族每當有重要慶典或高級僧侶所至，必有大象隊伍出現的場面。明廷沿襲了藏族這一最高的禮遇，據《歷代噶瑪巴傳記》記載：「火豬年（一四〇七），第五世噶瑪巴得新謝巴抵達皇宮時，受到皇帝、皇后、皇太子、大臣及僧俗眾人的盛大歡迎，歡迎隊伍中還有一頭大象、三頭掛著金銀飾品的大象以及三百頭披紅掛綠的大象。」^⑮明廷之所以差遣大象隊伍迎接噶瑪巴活佛，給以最高的禮遇，是因為得新謝巴是第一位到朝廷接受中央政府封賜的僧人，同時也標誌著這一地方實力集團已歸附明朝中央，進而帶動了藏族地區其他教派的僧侶及地方實力集團相繼投向中央政權，這是有功之臣。其次，永樂皇帝已了解到得新謝巴是一位學識淵博的僧人。明廷迎請得新謝巴時差遣的大象隊伍的歷史意義，一方面說明了明廷沿襲尊崇僧人的藏族習俗，另一方面也反映了藏漢兄弟民族的親密關係和友好往來有著悠久的歷史。

綜上所述，歷史上藏漢之間的文化交流和兩族人民的友好往來，團結互助的關係，是十分深遠而密切的，並且是藏漢兩族的歷史上相互關係的主流，也是我國各民族關係史中的一個縮影。藏漢民族在文化上形成了相互學習、相互補充、相互促進、相互吸收的局面，並且形成了多元一體的中華文化的本質特徵。藏漢文化的類型雖然不盡相同，但它們之間卻存在著普遍的、必然的關係。（文轉十六頁）

蒙古游牧的生產・生活技術(二)

張為芳譯

居家用具

(一)蒙古包的構造

蒙古包的基本構造已簡單地表示在附表三十九了，蒙古包的製作方式爲：先在平坦地板上將五片側壁圍成一堵直徑五點四公尺的圓形圍牆，再在正中央豎立二根高二點三公尺的支柱，撐著一扇直徑一點四公尺的圓形天窗，天窗與圍牆之間有八十一根屋頂樑，呈傘狀排列是用來支撐屋頂的。最後再在南邊開個門，蒙古包的骨架便完成了。在蒙古包的側壁外和屋頂上層層覆蓋四至五片氈子及薄棉被，棉被外再加上厚的綿布包緊，用駱駝毛編成的粗繩強力地綁住整個蒙古包使其穩固。天窗上有一個十字形的內框，可伸出煙囪。天窗外附著一個用氈子製成的四方罩子，平常使用時只打開一半。

蒙古包的地板面積是若由五片側壁組成便有二十三平方公尺，若是由四片側壁組成的話就只有十八平方公尺，聽起來不大，但因為是圓錐型的屋頂所以還是顯得寬敞舒適。圓形的外牆可以保護蒙古包免於強風的侵害，若是想吹吹夏天的涼風，只要把側牆上蓋著的布捲起來，涼風便能吹進屋內，再從天窗送出去，陽光也會從天窗進入照亮屋內。在嚴寒的夜裡或下大雨時便會將天窗關起，若是再點一個爐火就會更暖和了。

蒙古包內的照明設備一般是蠟燭，但有愈來愈多的牧家在讀書和編織時使用油燈和家用發電機照明了。用作夏天放牧基地的蒙古包是不須使用鋪地板的盤板的，而且覆蓋蒙古包的毛氈也只

需要一條。還有由於夏天容易集中下雨，因此在蒙古包周圍都挖了排水溝以防浸水。

蒙古包的構造雖簡單，但要組合的好還是需要經驗的。所需勞動人數至少要三人，組合蒙古包三至四人所花的時間大概在二小時半左右，解體則是三人要花約一小時便能完成。

(二)家具日用品的配置

蒙古包內家具的擺設，是沿著內牆按照自古訂立的順序排列的，而現在這項習俗也一直被牧人遵守著。冬營基地的蒙古包內主要大型家具的種類以及家具的標準排列是如附圖十五所示。

蒙古包內家具的排列原則是這樣的：從蒙古包門口向內看，屋子的最左(西)和最右(東)兩側放置了兩張大床，靠著門右邊放的是一些廚具，通常在門的左邊或右邊會放置著貯水罐和釀造馬奶酒用的皮革袋子。在蒙古包的最裡面，一定會放有長型有蓋的衣物箱，衣物箱上通常會擺鏡子、照片之類的東西。在蒙古包的中心點，也就是天窗下面放著火爐，火爐前後各放了燃料箱和餐桌，能方便進食。

從十月中旬左右到來年四至五月大約有六個月的時間是冬天，這季節冬營基地的生活期間比其他季節都長久很多，因此這段時間也可以說是半定居式的生活了。所以夏營基地的居家用具會比冬營基地少。在附表四〇中有個實際的例子，做了一個牧家在一九九二至一九九三年冬營基地的居家用具和搬到夏營基地的居家用具的比較。

(三)家事和畜牧用具

大型居家用具的使用目的，已在附表四〇中說明了，若要做家事或做畜牧管理作業時便需要工具及器具了，根據調查，各牧家使用的工、器具已詳細列在附表四一了。這些用具中，在日常生活中使用的會收藏在蒙古包內，像是掛在側壁的格狀架子上，收藏在衣物箱或櫥櫃中，或擺在蒙古包的角落處，以方便使用，而平常生活不常用到的東西，則放在冬營基地旁的一個簡單木造小屋內，這小屋也同時收藏著夏營基地較用不到的用具。

(四)冬營基地的設施

在冬營基地居住用蒙古包旁，有一個比一般蒙古包小很多的小蒙古包（音譯：依爾格爾），主要是用來放置東西的。這裡不但可收藏冷凍的肉及乳製品，例如將肉乾從天花板支架上吊著晾乾，春天還可以收容飼養仔山羊和仔綿羊，夏天時更是當作乳品加工場使用。因小蒙古包用途廣泛，甚至有兩棟小蒙古包的牧家也有，但畢竟數量也不是很多。一般來說，牧家都會將小蒙古包依目的別來共同使用。

在冬營基地內有個一點五到二平方公尺的簡單木造小屋，是用來放置夏營基地遷走後剩下來的用具。有些牧家不用木造小屋，而用木頭柵欄代替的也有，他們是把物品堆放在柵欄內，簡單地覆蓋後再綁上粗繩便可以了。這類的柵欄跟木造小屋比起來是距離蒙古包比較近的，也有牧家置放馬具，乳製品和冷凍肉在柵欄內。蒙古因下雨機會很少，就算沒有屋頂也沒關係。

冬營基地的蒙古包是相鄰著用石頭圍起來的家畜圍場（音譯：荷落）。在蒙古包和家畜圍場的南邊有三〇〇至四〇〇平方公尺的廣場，在那邊可堆積山羊和綿羊乾燥的糞便（音譯：荷爾格爾），一般可堆積三〇到五〇公分左右。

在蒙古包的西側，有堆著牛、馬、駱駝的乾燥糞和荷魯森（堆積在家畜圍場內綿羊、山羊的糞），以及枯萎灌木的枝、根等東西，都是用來當作燃料的。拴住騎乘用馬的拴馬場是以兩根長木柱，於雙眼平視的位置上繫了些三到五公尺長的粗繩來拴住馬。自古以來，蒙古包的西南側就是拴馬場，東側或東南側是繫仔牛場，西北側是繫仔馬場，而東南側則是丟廢棄物的場所。

就水的利用方面來說，冬營基地內是幾乎沒有水井的，通常是水井在離基地三到五公里的範圍內，可和家畜飲水共用。在修爾克爾村裡有很多釣瓶水井深度在二公尺左右，水深只有二〇至三〇公分而已。到了寒冬，水溫會降到攝氏零度以下，浮出細冰，甚至還會結冰，所以通常牧人會在水井的蓋子上鋪毛皮毯蓋住。但到了井水都結冰時，就得找代替品——雪了。離水井較遠的牧家就算是平常也會使用雪水，而家畜也常在牧地裡吃雪，萬一雪少了，對人和家畜的飲水都會造成不便的。（未完待續）

表卅九 蒙古包基本構造及其大小

基本部份		大小(公分)	數量	備註
天窗	直徑	一四二(一二〇)	一	本表以側壁五片蒙古包為基準，括弧內為四片者之資料。
中央柱	高	二三二(二〇七)	一	
側壁	寬	三三二(三〇〇)	二	
屋頂支架	長	二二二(二〇〇)	五(四)	
門	寬	七七(七三)	八(七)	
地板底盤	直徑	約六〇〇	一	
地板面積	直徑	五三六(四七四)	面積	二二·六(一七·六)平方公尺

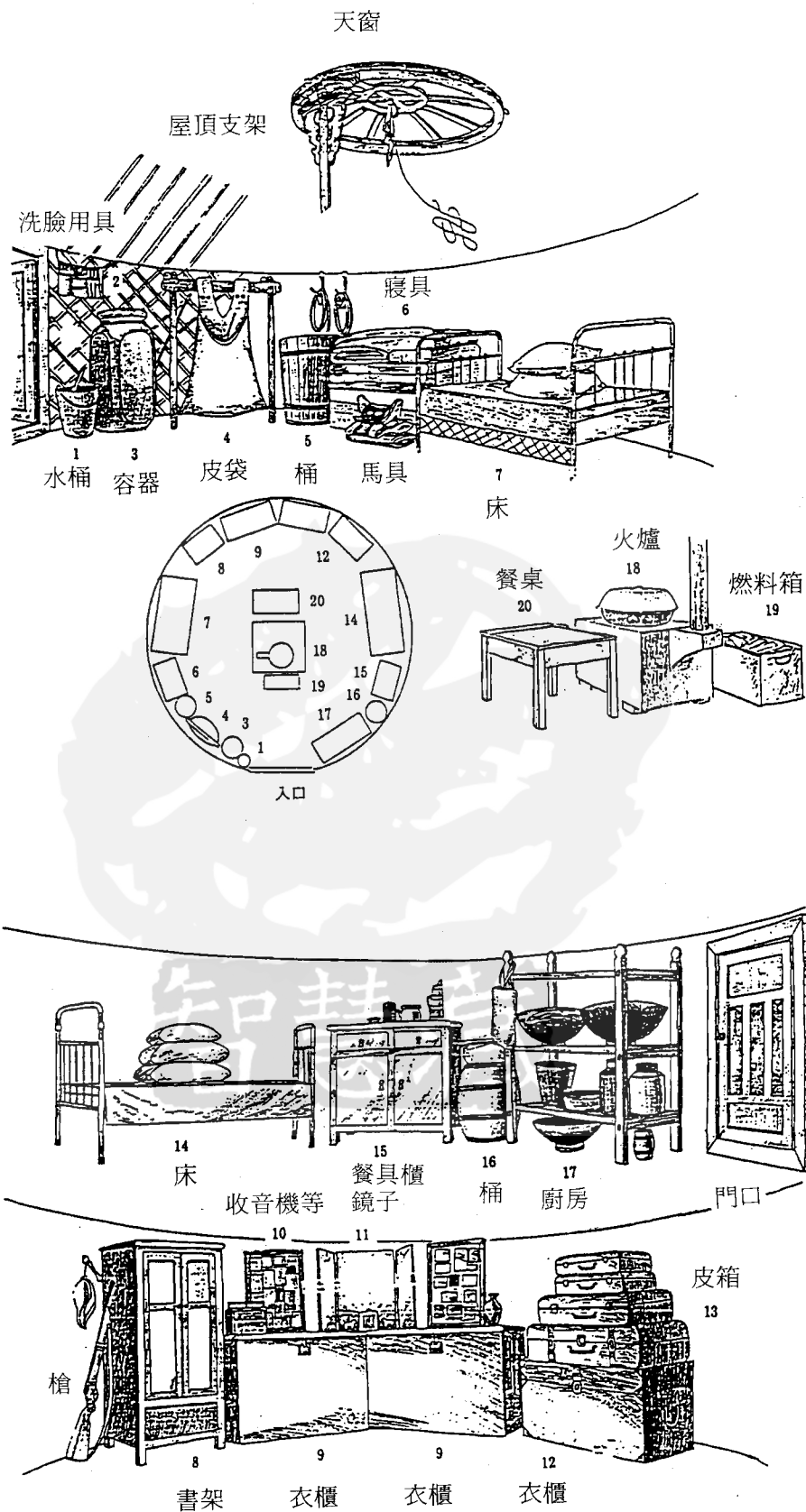
表四十 托姆爾巴特家內主要家具用品的大小及使用目的

編號	家具用品	寬·長·高(公分)	構造	使用目的	*移動品
一	架子	四〇·五〇·六〇	鐵製兩層	藥罐、洗滌用具	○
二	罐子	五〇(直徑)·九〇	鍍錫圓桶	小麥麵粉等	
三	毯子	七〇·一五〇·三	羊毛製·五張	鋪蓋(毯子)	○
四	長條櫃	四一·七三·六〇	木製·前面開門	衣物	
五	床	七一·一七二·六〇	鋼鐵製		
六	長條櫃	四六·七一·一三二	木製·前面開門	夜間用品	
七	箱子	四〇·六五·二五	皮革製·四個	衣物、細軟等	○
八	長條櫃	四三·八〇·七〇	木製·前面開門	衣物	○
九	長條櫃	四三·一三〇·七八	木製·前面開門	衣物、書籍等	
十	長條櫃	四三·八〇·七〇	木製·前面開門	日晷雜貨	○
十一	長條櫃	四六·七一·一三〇	木製·前面開門	夜間用品	
十二	床	七一·一七二·六〇	鋼鐵製		
十三	長條櫃	六〇·七八·四三	木製·前面開門	食品、雜貨	
十四	茶水間	五〇·九〇·九〇	木製·附抽屜	碗碟、炊具	
十五	罐子	五·十·廿八升	鐵板製	飲水容器	○
十六	餐桌	六〇·九三·四〇	木製·附抽屜	茶碗、湯匙	
十七	火爐	四五(直徑)·五一	鐵板製·圓形		○
十八	燃料箱	三一·四三·四一	鍍錫製	枯柴、家裏	○
十九	鍋子	十五·二十八升	鑄造	炊事用、乳加用	○

家具用品編號依冬季營地蒙古包從入口開始順時鐘排列，八號長條櫃上放手動縫衣機，九號長條櫃面對正門，櫃上放鐘、鏡子、照片，十號長條櫃上放收音機。*移動品欄帶○記號的表示從夏季營地蒙古包中運來的物品。

表四十一 生活及畜牧用品

編號	用品	編號	用品
一	火爐(鐵板製，方形，圓形)	廿八	時鐘
二	火爐的蓋子	廿九	手動縫衣機
三	火爐的除灰器	三十	紡錘
四	火爐的蓋子	卅一	大型捕馬竿
五	燃料箱(鍍錫製品，方形)	卅二	捆綁家畜用繩
六	鍋、鍋蓋、鍋架	卅三	馬鞭
七	杓子類	卅四	小型家畜用鞭
八	切菜板	卅五	大型家畜用烙鐵
九	麵棍	卅六	在家畜鼻凹處打洞的木製工具
十	菜刀、小刀類	卅七	牛角製哺乳瓶
十一	湯匙	卅八	山羊採毛用梳子
十二	容器類(圓桶形，容積一至四十公升)	卅九	割毛用的剪刀
十三	熱水瓶	四十	除軟毛器
十四	水壺	四一	製作毛毯用具
十五	盤子(木製)	四二	畜牧場剷糞工具
十六	碗(木製，塑膠製，陶製)	四三	馬具
十七	盆子類(大小)	四四	擦馬汗用具
十八	水桶	四五	駱駝鞍
十九	斧頭和鋸子	四六	搾乳桶
二十	畚箕，掃帚	四七	搾牛乳時用的椅子
廿一	清掃屋頂積雪的工具	四八	蒸餾乳酒設備
廿二	蒐集家畜糞便的扒子和籠子	四九	製作馬乳酒用的皮袋子
廿三	裝茶、鹽的皮袋子	五十	製作馬乳酒用的攪拌棒
廿四	小型的白和搗藥棒(粉碎茶磚用)	五一	製作乳酪成形的模型
廿五	製作炸小麥麵粉點心的模型	五二	製作乳品的布袋
廿六	收音機	五三	乳製品乾燥用木箱
廿七	鏡子	五四	為保存乳製品而使用的乾燥羊胃及駱駝盲腸



圖十五 蒙古包中的家常用具標準配備

西藏浴佛節與台灣山地文化的邂逅

張華克

西藏的浴佛節與台灣原住民文化藝術活動，由於地理上的阻隔，原是不可能相逢的。但由於因緣巧合，十一月廿五日他們在台北市大安森林公園，竟然比鄰展出，形成了一場邂逅。只要那天你走進公園，你就會發現，西藏喇嘛的誦經梵唱，與山地原住民藝術家的鋸木聲，形成了一首壯盛的交響曲。喇嘛不時穿梭在巨木雕作中，欣賞山地藝術家的「原味」（見二十八頁圖喇嘛題字），原住民藝術家也會走到西藏大帳篷旁，感受一下世界「最大」的手繪唐卡的壯盛精緻兩種不同的文化交織在一起，其實是相當協和的。當天，有不少人從遠處趕來，所以現場到處是人山人海，十分熱鬧，我相信許多人是會與我有相同的感受的。

「台北看西藏，大安曬大佛」的活動，是由台北市政府與蒙藏委員會等單位所舉辦的。活動的主題是一張號稱全世界「最大」的手繪唐卡，高十四點五公尺、寬九公尺，重一百五十公斤，由三十四位畫師以四個多月的時間精心繪製而成的大佛繪畫。唐卡亦稱唐喀、藏語音譯，就是藏傳佛教的卷軸畫。內容以佛像、佛教故事為主，也有少數是畫歷史故事的。唐卡多為布底，四週鑲以錦緞。少數為織錦或絲繡。據說世上最大的唐卡其實是在布達拉宮，長達三十丈，可從布達拉宮的第九層垂放至山腳，放畫時聲勢驚人，每年藏曆二月三十日展出，見過的人當不在少數。這麼看來，西藏拉薩布達拉宮的唐卡長度達九十公尺，台北的大佛唐卡長度只有十四·五公尺，怎麼會號稱「世界最大」呢？標準何在？這顯然是主辦單位以廣招徠的技巧，迎合台北人好大喜功的心態罷了，大家就不必去深究了。

主辦單位還借來許多西藏式的大帳篷，在篷內外展示法衣、面具、法輪、寶瓶等法器，也提供奶茶、人參果、西藏麻花等各式點心，讓參觀者享用。由於粥少僧多，每人只能意思意思分配到一點點，嚐嚐味道而已。其中最受民眾歡迎的是二匹駿馬，許多小朋友為了坐上馬兒拍照，寧可忍受排隊一小時的痛苦，也要達到目的不可呢！轉經筒活動是比較不須排隊的項目，只要順時針推動經筒一周，就等於念筒內所藏經咒一遍，周轉的速度很快，所以不會大排長龍。經筒附近還有奎師那教派在插花傳教，關於這個教派的來龍去脈，詳見本刊一四二期「宗教博覽會側記」一文即知。

在曬大佛活動旁邊的原住民木雕創作展內容就單純多了。主辦單位運來了十幾根巨大的原木，現場雕刻以展現原住民豐富的藝術創作能力，所以活動全部露天舉行，風雨無阻。這個活動大概會進行二週，展出木雕在完工後，義賣所得將作為九二一震災部落復建之用。原住民文化是比較樸實原始的，但是當今原住民藝術家所用的工具，無論電鑽、電鋸等卻都相當現代化，根本無法與原始聯想到一起，但看他們的木雕成品，不脫漁獵社會的影子，這或許就是這些藝術家口中的所強調的「原味」吧！

祝福這些聽過喇嘛梵音的木雕能賣出一個好價錢，讓受九二一震災而懷憂喪志的原住民朋友們能重新站起來建立家園。這場活動的照片，刊登在本期第廿八頁，請各位仔細欣賞，分享回味一下當時的盛況。

（作者為本刊副主編）

中國邊政協會第三十七屆第三次常務理監事聯席會議紀錄

時間：民國八十九年十一月十四日（星期六）下午五時

地點：台北市敦化南路二段五十七號

主席：阿不都拉理事長

記錄：馬普東

出席人員：林恩顯 翁福祥 劉學鈞 多長有 蕭金松

廣定遠 曾慶輝 馬普東 張華克 佟福森。

請假人員：王國忠 粘聰明 林通宏 馬含英。

主席致詞：

首先感謝各位參加本次會議，因距離上次常務理監事會已有四五個月的時間了，在這段期間的會務活動，以及本年度即將舉辦的各項活動，其籌辦的情況，都應向各位說明及研討，所以還是先請馬秘書長做一詳盡報告。

會務工作報告：馬普東

一本會主辦之『中國少數民族事務研討會』，已於六月十五日至廿一日舉行完畢，大陸伍昆明先生於六月十五日到台灣，十六日即先行拜會蒙藏委員會徐正光委員長，十七日參訪中央研究院，十八日參訪故宮博物院及順益博物館等，十九日參訪政大民族系所，及蒙藏文化中心，下午與本會舉行座談會，二十日訪問西藏學者及參觀國父紀念館，二十一日拜會西藏協會並舉行座談，二十二日晨離台。

伍昆明先生是大陸對西藏歷史問題有深刻研究的專家，現在中國社會科學院民族研究所任研究員，今後需倚仗伍昆明先生轉介各資深藏學學者來台參訪。其座談會之詳細內容已由張華克先生記錄刊於本刊一四九期。

二本會主辦之『公元二千年兩岸藏學會』，已依進度進行籌辦

工作，定於十二月七日至十四日在台北舉行，大陸學者十二人，將於十二月七日到台灣，除參訪故宮博物院、順益博物館、中央研究院、台大、政大外，並於十二月九、十日兩天，在政大公企中心西廳，舉行兩岸藏學研究會，這次參加會議的來台大陸學者有：丹珠昂奔、伍昆明、畢華、陳慶英、格勒、安七一、班班多杰、馬戎、吳禕、任新建、楊恩洪、尊珠朗吉等十二人，至十四日離台，此項會議是由本人代表本會與蒙藏委員會簽約，除大陸學者往返台灣之旅費及住宿費由蒙藏委員會負擔處理外，其餘之參訪、飲食及會議事項均由本會主理。

三本會將邀請大陸『兩岸少數民族研究學者參訪團』來台，共有蘭海濱、王鐵志、李興亞、馬躍、賈守成等五位，預定時間是十二月十九日至二十八日，其參訪、座談等由蒙藏委員會主理，本會協辦。

討論提案：

劉常務理事報告：現中國文化大學已成立蒙藏學術研究中心由本人主持，希今後能與本會多作連繫支援。

主席：本會歷年來承蒙藏委員會多方支援協助，使本會會務蒸蒸日上，為感謝蒙藏委員會，今天會後，由本人做東邀請徐正光委員長餐敘，並請各位作陪。

散會：六時卅分，會後理事長及全體常務理監事宴請蒙藏委員會徐正光委員長餐敘。

中國邊政協會理事名冊			任期：	89年3月4日 92年3月3日
職 稱	姓 名	地 址	電 話	
理 事 長	阿不都拉	新店市安祥路147巷39號10樓D座	2200-1565	
常務理事	林 恩 顯	台北市和平東路1段216號10樓之1	2362-3944	
〃	多 長 有	台北市月湖路2段263巷15弄4號3樓	2791-9917	
〃	公 保	新店市二十張路105巷10號4樓	2219-5149	
〃	粘 聰 明	台北市昆明街76號4樓	2383-2380	
〃	廣 定 遠	新店市安康路1段46巷28號	2211-8510	
〃	劉 學 銑	新店市二十張路105巷10號4樓	2219-5149	
理 事	蕭 金 松	新店市中正路230巷3號2樓	2911-0836	
〃	關 紹 蘊	新店市中央新村5街51號	2919-9385	
〃	林 通 宏	台北市新生北路3段25巷40號5樓	2591-0758	
〃	黃 維 憲	台北市光復北路85巷33號3樓	2760-1439	
〃	呂 秋 文	台北市虎林街212巷56-3號		
〃	佟 福 森	台北市忠孝西路1段45號7樓	2311-7010	
〃	曾 慶 輝	台北市忠孝東路3段217巷1弄2-2號3樓	2775-2406	
〃	陳 又 新	台北市徐州路5號4樓	2356-6446	
〃	朱 浚 源	台北市木新路3段50巷10弄14號3樓	2939-8678	
〃	蔡 中 涵	台北市中山南路1號		
〃	楊 開 煌	台北市和平東路1段55巷1弄2號5樓		
〃	趙 淑 倬	台北市建國南路2段79巷9號	2707-3040	
〃	藍 美 華	台北縣三重市五谷王北街83號	2664-4093	
〃	傅 壽 山	台北市徐州路5號4樓	2356-6446	

中國邊政協會監事名冊			任期：	89年3月4日 92年3月3日
職 稱	姓 名	地 址	電 話	
常務監事	翁 福 祥	台北市辛亥路7段5巷4弄1號4樓	2236-4816	
〃	馬 含 英	台北市內湖區大湖山莊街25號	2790-9656	
〃	王 國 忠	新店市明德路51號5樓	2914-2344	
監 事	丁 慰 慈	台北市北投區秀山路31號	2891-2729	
〃	李 學 智	台北市南港區研究院路2段70巷45號3樓		
〃	張 駿 逸	台北市文山區光輝路64號3樓	2236-4550	
〃	伊 西 娜 珍	台北市延壽街330巷7弄1號		

以拉卜楞節日及服飾評人們的意識行為

華銳·東智

拉卜楞地區由聞名遐邇的拉卜楞寺而得名，是全縣的政治、經濟、文化和宗教中心。改革開放使拉卜楞地區成為中外旅遊盛地之一，豐富多彩的節日文化更為本地區增添了生機和活力。本文之所以以傳統節日及服飾來評人們的意識行為，是因為節日文化與服飾文化緊密相連，美的服飾集中在節日中展示，而就在這「展示」的背面明顯透露出了人們不同與以往的行為模式和意識形態。這與時代之飛躍、民族的進步有很大的關係。

傳統節日及服飾概述

拉卜楞地區的傳統節日包羅萬象，它以文化活動、文化產品、文化服務和文化氛圍為主要表現對象，以民族心理、倫理道德、精神氣質、價值取向和審美情趣的深層底蘊。按其性質可分為宗教節日和民間節日兩種。宗教節日主要有正月祈願大法會、二月法會、娘乃節、望果節、燃燈節、時輪金剛法會、禳災法會和七月法會等；民間節日主要有藏歷新年、香浪節等等。由於本文重點要談的是「人們的意識行為」問題，故在此只將具有代表性的「正月祈願大法會」、「娘乃節」和「香浪節」首先作以簡單介紹。

正月祈願大法會：是格魯派各大寺院最重要的節慶。它淵源於公元一四〇九年宗喀巴大師在拉薩舉辦的藏歷正月祈願法會，拉卜楞寺的這一節日始於第二世嘉木樣久美昂吾（一七二八—一七九二）時期。法會自正月初三晚起，到正月十七日止，歷時十

五天，期間全寺僧人每天在大經堂誦經六次。第一次叫「晚尕措」意為「晚會」，第二次叫「松卻」意為「晨會」，第三次叫「貢次措」意為「午會」，第四次叫「毛蘭姆」意為「祈願」，第五次叫「貢嘉措」意為「晚茶會」，第六次叫「貢嘉旦木加」意為「晚時辯論會」。同時舉行「放生」節（正月初八）、晒佛節（正月十三）、跳法舞（正月十四）、酥油花供燈會（正月十五晚）、轉香巴（正月十六）。正月祈願大會的意義，係為紀念釋迦牟尼摧毀外道，廣施佛法。

娘乃節：又稱「四月會」。「娘乃」意為「閉齋」，照例是在四月十五日舉行。據藏文典籍記載，這一天是釋迦牟尼投胎、成道和涅槃的日子，是佛教徒特別值得紀念的一天。這一節日是以閉齋、轉經輪和誦六字真言為主要內容。據佛典中記載，凡在這一天做一件善事或念一遍六字真言就等於平常做了三億件善事，念了三億遍真言。在閉齋的前一天，參加閉齋的婦女們便把小髮辮梳洗整潔，並食用營養的高級食品，十五日當日不得進食。十四日凌晨，人們穿戴起華麗的藏袍、佩戴叮噠作響的名貴飾品如用琥珀、蠟珀、珊瑚、瑪瑙等製作的項鍊和金、銀製作的髮飾、手飾去轉經輪。歸來拿自家餐具到本村的嘛呢房，參加全村人集資舉辦的聚餐會，茶飯樣式多而豐富，有酥油、糌粑、奶茶、酸奶、藏麻酥油米飯等。飽餐之後，十五日閉齋，只許轉經輪、念嘛尼，不許說話進食，直到十六日黎明。

十五日清晨，所有臨近寺院的信教徒紛紛湧向寺院，進行轉

經輪活動；或集體行動、或以家為單位，人們排列成行，用清脆的聲調時斷時續地誦著六字真言——唵嘛呢叭咪吽，這樣一直轉到夕陽西下才散去。「娘乃節」在農曆九月二十三日也有一次，只是規模較小。四月十五這一次，拉卜楞寺各個學院、佛殿全部開放，任憑僧俗群眾進寺朝拜、磕頭和添燈油，是信教民眾積累功德的大好良機。

香浪節：藏語「香浪」一意为「採薪」，是拉卜楞地區的傳統節日。相傳過去，每年盛夏僧人外出為自己採伐燒柴時，因路途遙遠，當天很難返回，於是在外住宿數日，由此相沿成俗。現在每逢六、七月僧俗民眾都要到郊外遊山玩水，勞動之餘，悠閒自得；已成為群眾性、普遍性的郊遊活動了。

農曆六、七月正是花草茂盛、牛羊肥壯之時，農牧民便不約而同地帶上帳篷、鍋灶、香食美酒來到寬曠的大草原上，或一家為單位，或三、五戶一起，渡過十天、半月；期間人們食用新鮮的食品如奶茶、牛羊肉、酥油糌粑、水果等等。由於「香浪節」是拉卜楞地區民間節日中較普遍和大型的節日，所以，每年到六、七月間，各企、事業單位的職工要放假幾天，準備豐盛的食品加入其內。在香浪節期間，親朋好友團聚在一起，以草原為大舞台，盡情歡歌笑語、談心述情。平時在勞動中積累和創造的豐富技能，在香浪節上就有機會得到展示。節日上有賽馬、賽犏牛、大象拔河、鍋莊舞等傳統娛樂活動。人們通過這些活動，可以舒展一年勞作疲勞的腰身，一切辛勞都可在這一瞬的歡樂宣洩之中抵消。

節日期間的服飾表現

一、上身穿戴：用羊羔皮為裡，綢緞為面並在下部邊緣鑲有寬約四至五寸價值昂貴的水獺皮（有的多達一尺餘）的藏袍，其名為「察日」，一般在春、秋和冬季穿用。用熟化鞣好的大羊皮縫製的藏袍，領部飾以一尺左右價值高貴的豹皮，藏名為「孜化」，女式「孜化」襟邊用三種紋式的氈氍疊綴裝飾，其上鑲有紅、黑兩道平布。「孜化」一般在冬季穿用，比上甘南其他藏區，拉卜楞地區人民很少穿用。夏天穿用特製布縫製的藏袍，其名為「熱拉」，有單、夾兩種。在穿「察日」和「孜化」時，要配穿一件半高領、斜開襟的錦緞鎖邊的夾襖衣，多以紫紅、黃、藍和咖啡色綢緞縫制而成；穿「熱拉」時要配穿一件斜開襟的白襖衣。腰帶一般是長約三至四米的紅色綢緞為料。帽子有兩種，夏天戴禮帽，冬天戴高貴的孤皮帽。孤皮帽呈喇叭形，後開叉、沿上翻，皮毛外露，頂部用彩緞縫製而成。近幾年來服飾有了很大的變化，款式日趨現代化，具有明顯的開放特點，對材料要求也趨於高檔化。

二、髮飾：依拉卜楞地區的風俗習慣和宗教信仰，姑娘步入十七歲時就要舉行「上髮」儀禮，藏語稱其為「嘉普巴」。將頭髮梳成上百根細辮子，下接黑色絲線，上飾高貴的瑪瑙、琥珀、珊瑚等直墜腳踝。手飾主要用金、銀和象牙等材料製成，分別鑲嵌著玉石或珊瑚珠子。耳環有大小兩種，多用黃金鑄成，重量至少可達一兩五錢。項鍊藏語稱「格健」，由百十個大小不均的黃色琥珀配上紅色珊瑚再以質堅絲線按黃紅色交替串連起來。每逢這些喜慶節日時，妙齡少女穿上華麗的藏袍，加之衣飾、髮飾、手飾、頸飾等相互輝映，色彩和諧、雅致，給人以婀娜

娜多姿、異彩紛呈、莊重華貴之美感，獨展拉卜楞地區服飾文化之風彩。

意識行為表現

拉卜楞地區的藏族傳統節日繁多，內容豐富多彩，生活在這一特定社會條件和文化背景中的人們，深受其文化和傳統的強烈影響，這種影響不但表現出個人積極的參與意識，而且表現出了人們自強不息的奮鬥精神，但同時也顯露出了一些不利於個人、家庭和社會發達的弊端，以下從四面予以論述。

一、節日本身所表現的娛樂性和宗教性。傳統節日作為一種文化現象，是一個民族的群體在其共同生活中集體形成的，並為這個民族的成員所普遍遵循，世代相承。這種多以自發的群眾集會是人們精神上尋找快樂的理想途徑。在節日期間，人們成群結隊地擁擠在一起，穿上高貴精美的服飾，大大增添了生活的樂趣，渲染了節日的氣氛。每逢六、七月，正當雪山草原百花盛開、牧草如茵，自然風光迷人之時，人們帶著豐盛的食品、帳篷到草原居住幾天，邊吃邊喝、邊唱邊舞；與大自然融為一體，體現了高原民族對大自然的一種特殊感情。他們亮開歌喉，在歌聲中讚頌祖先的功德、草原的恩惠，同時也敘說著生活的哲理和對未來生活的嚮往。此刻，辛苦了半年的農牧民忘掉了心底的酸楚、憂傷，拋棄了全身的疲勞與困乏；這優美的歌聲，矯健的舞姿，寬廣的大草原給他們帶來了美的享受，完全擺脫了「幾多歡笑幾多愁」的局面，充分體現了人們求實、奮進、內和的精神與心理。

藏族是一個全民信教的民族，藏傳佛教作為一種意識形

態，很容易被廣大人民所接受，並且成為藏民族世世代代尋求精神補償與心理慰藉的基石。既然宗教已闖入了人民的生活中，那麼，傳統節日文化的運行軌跡就與宗教有著密切的關係。「望果節」主要是祈禱土地神的佑助，不要降災於人類，是開鑿收穫的一種例行宗教活動。「燃燈節」是為紀念格魯派創始人宗喀巴圓寂而創設的，時間在每年的農曆十月廿五日，拉卜楞寺這個宗教節日是從第四世嘉木樣大師時期開始的。這一天僧俗民眾手提酥油盒、炒麵、柏樹枝和藏香，穿上節日之盛裝，絡繹不絕地走進聖殿，煨桑焚香、添油叩首，頂禮膜拜，並轉經輪。晚上便點燃燈火，此時滿眼是燈的世界，就如九天之上，俯視繁星，靜穆而燦爛，實屬奇觀，為之人們感到無比喜悅。所以，我門認為，拉卜楞傳統的節日既有娛樂性又有宗教性，這方面是與藏族整體節日文化是一致的。

二、人們的參與意識增強，對裝扮要求更高。自改革開放以來，拉卜楞地區的人民生活有了很大的改善，在基本解決溫飽和物質生活資料較為充足的情況下，人們的觀念緊隨時代有了新的變化。今天，大多數人不光為吃喝憂愁，自覺不自覺地尋求精神上的樂趣是人們生活中的一部分，加之工作的繁忙，生活中的不愉，更加促使人們去積極地參與各項傳統節日活動，希望能在節日中得到解脫，在歡欣中拋棄煩惱。這就是說，人們生活的改善和時代的進步，使人們的參與意識逐步增強。另一方面，這些傳統的文化現象，是以「傳統一來約束、指導和陶冶著社會成員，而社會成員只有掌握了這些行為規範，才有取得從事社會生活的資格，從而使成員能

夠順利地與他人及群體建立社會聯繫。我們知道，人是社會的成員，沒有一個人希望自己過孤獨的生活，總希望自己有一個溫暖的家庭和社會團體，並渴望在團體中與他人建立深厚的感情，保持友誼和忠誠。正因為如此，人們自覺自願地參加各項活動，尋求互相接觸的機會，以便加深感情，豐富精神生活。

服飾文化作為該民族歷史發展的產物，民族的主要標誌和情感因素，一經產生就陶冶著每一個社會成員，並以價值觀念、審美觀念的形態積澱於民族心理意識之中，得以世代相傳。不同民族由於不同的社會生活和文化傳統，加之地域環境的限制約束，往往會形成一定的價值觀，並以此對本民族成員的行為做出價值判斷，這種價值觀深刻影響著拉卜楞地區人們的思想與行為。以當今拉卜楞地區人民的價值觀念來看，人們並不滿足擁有一身簡單的服飾，經濟條件逐步提高的家庭，首先要在服飾上改頭換面，把金項鍊鑄的更粗更長，把珊瑚項鍊換得更大更美，把水獺皮、豹皮縫得更寬更艷，把金耳環、金手鐲、金戒指鑄得更重更多。這樣一身服飾一般價值可達幾萬乃至幾十萬。而經濟條件不佳的人，更是省吃儉用，也要盡力為之勤勞奮鬥。根據筆者幾年來的了解觀察，這一心理特徵和價值觀念有較大的普遍性和一致性，而且有明顯的上升趨勢，它不同與其他風俗習慣而很難改變。所以，我們說，服飾不但表現著「自我」，而且代表著「角色」，它是無聲的語言，內隱需要的特徵，通過對服飾的分析，有助於洞察大量的潛在的心理過程，其中充滿著人們的期望、愛好和追求。隨著人民生活的改善和時代的進

步，人們對裝飾也要求越高，不斷向高水平方向發展，這一點是符合社會發展的規律的。

三、

精神享受和精神壓力同時並存。許多研究表明，一個民族在語言、文字、科技以及風俗習慣中可以向別的民族學習，唯獨在心理方面即價值、信念、興趣、愛好、氣質、性格等方面很難改變。拉卜楞傳統的服飾自產生之日起就有一定的功利性目的，總是和社化功能聯繫在一起，其所表現出的審美功能又陶冶著民族成員的道德情操。正因為如此，所以，至今這種傳統的服飾才能夠流傳下來；它與現代價值觀念有相同之處，沒有被社會遺忘，並成為人們追求「自我」，表現「自我」，充當「角色」的最完美的途徑；是精神上的一大享受，可以說，在這一特定的民俗節日中，它的使用價值遠遠超過了其本身具有的價值。時代之更替，社會的進步，形形色色現代款式的出現，並沒有影響人們對傳統服飾的熱愛和追求。它具有強大的生命力和感召力，人們為擁有這身服飾而自豪、感到幸福。另一方面，拉卜楞服飾文化作為個人的需要又影響著每個成員，為之奮鬥需花費一定的心血。服飾從一般到高級逐步積累的過程，也是人們從精神焦慮不安到解脫精神焦慮的轉變過程。有些人將辛苦了一年的收入積儲起來，不能挪做它用，一切都得用在穿戴上。金、銀、珊瑚、瑪瑙、水獺皮、豹皮以及特製布料等都是價值特別昂貴的材料，用其配置較為簡單齊全的一身服飾至少得耗資四萬左右，高級的則需更多，家庭經濟困難的也因此陷入困境。換言之，服飾作為一個民族的標誌，一個地區的行為意識和價值、審美觀念，如果因「困境」而放棄奮鬥，不但會引

來社會的壓力和別人的非議，而且自己也為此感到尷尬而覺得低人一等。

近年來，改革開放使拉卜楞成為中外旅遊盛地之一。社會的發展，人民生活水平的逐步提高，加之與其他民族的廣泛接觸與交流，在服飾上深受西方款式和現代流行服裝的影響，除在節日裡使用藏族傳統服飾外，其餘時間按季節變化很喜歡穿用現代款式的服飾，對此，人與人之間也有明爭暗鬥之心理狀態。我們認為，這種心理狀態是積極向上的，表現了人們對生活的熱愛和對美的追求。在拉卜楞，傳統化與現代化並駕齊驅，民族特色與時代特色緊密結合。人們既要遵循傳統又要緊隨時代，這在經濟上又給人們增添了一層負擔，製造了生活中很難調協的矛盾衝突，這種矛盾衝突表現為：一是傳統服飾作為一個民族的重要標誌和審美意識，每個成員都要為之奮鬥不息，生活中不可缺少，從無到有，從簡單到高級的擁有過程，是人們從精神壓力到精神享受的轉變過程；二是傳統服飾本身有所缺陷，總括起來就是「三怕」和「一不便」即怕火、怕髒、怕盜、工作不方便，是故，除大型或人們較為普遍重視的宗教、民間節日中穿用外，其餘時間一般不穿，尤其在城鎮地區，它的使用面積較小。三是受現代化服飾的影響，人們對此要求較高，生活中又增加了一層經濟負擔。這裡需要指出幾點是，所謂「不便」相對工作人員而言穿用不便；「不穿」是指除節日一般不穿較為高級的服飾。

四、掩蓋了事實真相，給社會戴上了一幅有色眼鏡。我們知道，服飾不但要受傳統文化的影響，而且要受政治、經濟的制約

。人的能動性是有限的，是要受客觀條件的限制，人們對生活方式的選擇，不僅僅取決於他想怎樣生活，希望怎樣生活，而主要取決於他能夠怎樣生活；人對生活的要求與目標不能離開具體的物質生活條件。價值觀念的高低，除必須符合經濟規律、文化背景外，還必須符合生活方式本身的發展規律。然而，據筆者幾年來對拉卜楞地區人們的觀察和了解，節日裡，尤其在舉行較大型的慶典活動時，人們對服裝、裝飾的要求遠遠超出了自身乃至社會的整體經濟勢力。在眾多各級領導和國外參觀團面前的表演者（主要是進行服飾表演和「鍋莊」舞比賽）們互指戴滿了計達幾萬元金戒指並配戴金手鐲，項鍊從金到珊瑚再到象牙，層連疊障，多達五串有餘，其價值總計可達十幾萬，其他如衣飾、髮飾等價值也可達幾萬以上；如此昂貴的服飾表面上給觀賞者只是驚奇和讚嘆，並且認為拉卜楞地區確有雄厚的經濟實力，人民生活特別富裕。而對知情者而言，這只是一場夢境和空虛，因為表演者所戴服飾至少三分之二是從別的家庭中轉借來的，一人之上集中了許多人幾十年的心血。這就有意和無意中給社會戴上了一幅有色眼鏡，掩蓋了事實真相，讓別人真正看不清「廬山真面目」。我們認為：這種行為和表現方式是一種失策的舉動，是一大弊端，對社會發展非常不利，追究其根源，失誤者是誰？個人、策劃者、還是這個民族！對此，民族心理學家指出，價值觀的「最高一層代表著一個民族的基本理想，這個理想可能與文化整體相整合，也可能不相整合，而僅是一套架空的觀念，實際上支配著群體生活的，是另一套價值系統。」

社會發展史告訴我們，民族發展需要適當的條件和環境。所處自然地理環境、社會文化環境是制約民族發展的外部因素；自身的素質和心理特點則是民族發展的內部因素。民族的發展和現代化目標的實現，就要靠上述內、外兩種因素。拉卜楞地區的生產力水平還比較低，可以說，人們的溫飽問題尚未完全解決。全縣職工工資經常連續三個月未發，財政經濟貧困，社會發展緩慢。盡管如此，一些幹部和群眾卻安之若素，自得其樂。幹部經濟困難，以溫飽為生活準則，許多農牧民視有了「糌粑」就是滿足等等，維持著難以想像的心理平衡。所以，筆者認為，拉卜楞傳統習俗一方面其中不乏有積極的意義，另一方面又極不利於社會和民族走向現代化，其虛假富有這一心理狀態，在這開放和呈動態狀的商品經濟社會裡只是「唯我獨尊」。當內、外因素不能使社會快速發展，表面現象又掩蓋了事實真象，得不到國家和社會的有力支援，從而使永遠貧困，這一不良現象應該引起有關部門的關注。

結束語

拉卜楞地區的傳統節日較多，就其娛樂性和宗教性之特點，使人們非常樂意參與，而且隨著人民物質生活的逐步提高，人們的參與意識以及對裝扮的要求也不斷增強。這些傳統文化為發展本地區旅遊事業，搞活地方經濟有積極的意義，應該積極倡導並加以廣泛宣傳。但就其節日期間所表現出的一些消極心理因素，應該加以克服。塑造具有現代化、實事求是的人格特徵，改變不利於民族發展的傳統觀念，將無疑是民族文化變遷向健康和民族進步的有力保證。

（作者現服務於甘肅省藏學研究所）

中華民國五十二年 六月創刊
中華民國八十九年 十二月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一五〇期

名譽：阿不都

發行人：宋念慈

社長：林學顯

主編：劉銚

副主編：張華克

業務經理：馬普東

電話：二二七二〇三四七七

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