

中國邊政

چین چینگارا سیاستی

ཀུང་ཁོའི་མཐའ་ཁྱིད།

社論

論統合與少數民族關係

劉學鈞

封面內

學論

佛教寺院與農村村落共生關係研究：以雲南省迪慶州來遠寺信仰圈為例

朱文惠

3

術著

遼朝政權機構概述

何天明

30

研報

近五十年來海峽兩岸和親研究的回顧與展望

崔明德

39

究導

渤海國的盛衰和疆域（上）

宋基豪著

王永一譯

50

藝小

蒙古遊牧的生產及生活技術（五）

張為芳譯

48

會報

照片集錦

張華克

25

中國邊政雜誌社印行
中華民國九十年六月

論統合與少數民族關係

劉學鈔

比來陳水扁總統曾提出未來中國會趨向統合說，據執政黨某些核心人士個人解讀，認為統合非統一，不論此項解讀是否合於陳總統之原意，但就字面而言，統合確與統一並不相同；果而如是，則統合似含有融合、混合之意，就族群關係而言，統合非同化，更非華化或漢化。

中國，自秦統一天下之後，其轄區之內，即為眾多民族共同生息空間，秦之先世，處於群羌之中，或多或少染有羌族習俗，以是戰國時代，東方六國聯合以抗秦，吾人皆知，春秋時，齊桓、晉文首倡「尊王攘夷」之說，其所攘之夷，即為南方之楚，然而時更勢易，戰國時已不視楚國為夷，進而韓、趙、魏、齊、燕諸國更聯合楚國，以對抗具有羌俗之秦，從另一角度看，直可視為華、夷之對抗；自秦一統天下之後（時為西前二二一年），以至今日，二千多年來，中國境內均為多民族所共同生息，中國為多民族所構成之國家，實毋庸置疑。

中國既為多民族所共同建構而成，自秦至清，二千一百餘年（西前二二一—西元一九一一年），其間所建立之王朝或政權，總合計之，約有八十餘個（所謂「正統」王朝二十五，五胡列國十七、八個，五代十國，另有匈奴、柔然、高車、突厥、西夏；），如以建立國家或政權者之族別而言，胡族（為行文方便起見，凡非漢族者，統以胡族稱之）實多於漢族（詳情請見拙撰「各族共造國史」一文，本季刊曾刊登於一三六期），如以國家或政權所統治之年歲之總和看，諸胡族所統治之歲月，幾為漢族所統治年代之倍數；準以觀，國史實為胡、漢所共同建構而成，此為史實，不得抹煞。然而以往由於漢人在人數上居於絕對優勢，

強盛時，不免產生大族沙文心態，衰微時，自卑疾視意識油然而生，西晉江統於其「徙戎論」中即充分表達此種心態，江統稱：「夫夷蠻戎狄，謂之四夷，九服之制，地在要荒。春秋之義，內諸夏而外夷狄，以其語言不通，贊而不同，法俗詭異，種類乖殊；或居絕域之外，山河之表，崎嶇山谷陰險之地，與中國壤斷土隔，不相侵涉，賦役不及，正朔不加，……非我族類，其心必異，戎狄志態，不與華同。」

此種視夷狄（即諸胡族）如異類，正所以造成二千年來民族隔閡之主要原因，自西晉以至民初（唐代初期除外），執政者乃至一般士大夫莫不如是，狹窄之心胸，與泱泱大國相去何其遠，也正因為如此，國內民族相互猜忌，日積月累，諱莫如深；國家強盛時，少數民族懼於威勢，勉可相安無事，一旦中央無力，則莫不乘時而動，遼清中葉之後，國勢日微，兼以東西方帝國主義者崛起，無不以中國為覬覦之目標，侵城奪池逼訂不平等條約於前，誘煽蠱惑諸邊疆民族脫離中國於後，及其季世，外蒙宣布獨立，西藏也欲效仿，蒙藏竟私訂密約，欲相互承認，而新疆之東突厥斯坦思想，也正在萌芽蘊釀之中，當前中國以台灣海峽一分为二，有待統合，大陸部份，目前表面上雖形成統一，但少數民族地區，依然問題重重，若藏獨、疆獨、三蒙聯合等等，正方與未艾，姑約略言之如次：

一、自一九五九年三月，達賴喇嘛在唐巴藏人保護下，逃往印度，隨即受印度政府庇翼，及美國CIA之協助，成立西藏流亡政府，以西藏獨立為訴求，經達賴過三十幾年之奔走鼓吹，然而並未得到世界上任一國家政府之正式支持，並非此等國家

真心反對分裂中國，而是評估與中共對立之利弊，認為權值不符，因此未作正面公開支持，但仍藉「民主」為名，多由其國會公開加以支持，使中共難以抗議，此外更透過其情報特務單位，暗中予以援助，使中共疲於應付，西方國家挾其雄厚之財力，以金錢支助西藏流亡政府，中共將付出十倍以上之金錢以為消獨，兩相對照，吃虧者仍為中共。近年國民黨在其前黨主席李登輝主導下，本其非中國人思維模式，妄想以聯絡達賴之藏毒，來壯大其獨台歸日之行動，如邀請達賴來台訪問，事後證明，李登輝自稱最大成就為分解了國民黨（李某對日本人說出此點尤為奇特），可見邀訪達賴之目的何在，所幸達賴也是凡人肉身，並不能長生不死，一旦圓寂，西藏問題必將有所轉向。關於此點無論西藏流亡政府、達賴、或西方國家並非不知，於是想尋找替代達賴之人，二〇〇〇年元月十七世噶舉派噶瑪巴大寶法王烏金聽列多杰之出走，即在精心策劃之下演出，據悉目前烏金聽列多杰已受到相當控制，形同軟禁，蓋渠並不想完全聽命於流亡政府及西方國家之特務，成為毫無己見之傀儡，又想再度「出走」，於是受到軟禁、監視。總之西藏問題必待中國完全統合後，始能徹底解決。

二、新疆問題：前（一九九九）年，筆者曾在本季刊社論指出，中國問題在新疆，自從蘇聯解體後，原中亞五加盟共和國各自獨立，無論在語言上、宗教信仰上與新疆之維吾爾、哈薩克、烏孜別克……各族，均頗為接近，更與伊朗、土耳其迺至阿拉伯世界，都有密切關係，就地理位置而言，整個伊斯蘭世界有如一把摺扇，扇柄部份即為新疆，因此新疆具有樞紐地位，目前東西兩大集團均在競奪伊期蘭之領導權，新疆問題遂成為可以炒作之題材，於是新疆任何綠豆芝麻之小衝突，經過西方傳媒以放大鏡式報導之後，立即成為驚天動地之大事，其目的也在增加中共之困擾，東土耳其斯坦建國運動，正方興未艾，其所以未如

西藏問題之普受重視，因東土運動始終缺乏一位能為所有新疆各民族膺服之領袖，一旦東土運動能整合出一位統一之領袖，則其聲勢必將駕凌藏獨之上，中國未來問題在新疆，絕非無的放矢。

三、三蒙聯合：所謂三蒙係指內蒙古、外蒙古及布里雅特蒙古（也稱北蒙古）而言，早在上世紀初之一九一九年，俄羅斯帝國瓦解時，在日本軍國主義者策劃下，曾有所謂「泛蒙古運動」，意圖聯合前述三蒙成立之泛蒙古國，此「國」既在日本策劃下成立，其親日自在情理之中，如是日本勢力一舉登上北亞洲，南控中國、西脅俄羅斯，日本遂可成為亞洲海陸兩跨之真正大國，兼以三蒙地區地下資源豐饒，正可以補東瀛四島資源不足之困，日本之美夢因俄共革命成功，功虧一簣，但泛蒙古思想並未消失，經過近一個世紀之後，頗有死灰復燃之勢，近年來在東西方帝國主義煽動之下，以三蒙聯合之面貌，重現世界舞台，固然因中共遠非昔日清廷可比，但是既有帝國主義者在後撐腰，其後勢絕不宜小覷，數年前曾有大陸西蒙古青年某在美國讀書，獲博士學位，即為從事此項活動者，其人口氣頗大，惜腹中無物，筆者曾與之長談二次，一無所得，設若該人士僅為騙取美方特務機關之支助，以為養家活口，則尚無大礙，若該人士明知筆者為反對任何分裂活動，而表現「大智若愚」，則其人仍真正需要注意，三蒙聯合，在民族結構上，蒙古人仍居於絕對少數，因此較藏獨、疆獨問題為小，但是仍為中國諸多「單門」之一，也應加以注意。

雖然中國少數民族至少有以上所述三大問題，但是並非全然無解，吾人何妨探究何以蒙藏新地區之少數民族，一旦受到外力誘煽蠱惑時，即生攜二之心？語云：行有不得反求諸己，以是先將東西方帝國主義者之誘煽放置一邊，從歷代中央政府之措施，及一般漢人如何對待邊疆少數民族，自行檢討，找出病根，徹底

痛改前非，使邊疆少數民族無怨無憾，而後樂於與漢人和睦相處，設能如是，則無論外力如何誘煽，均不會產生任何作用。

首先中央應制定一套合理之資源分配辦法，此所謂資源者，指政治資源、經濟、教育、文化、地方建設……等，可依各少數民族人口、地域、地下資源……經過各民族共同協商，定出適當之權值，再依此權值分配政治、經濟、教育、文化……等資源，對特別弱勢者，則另訂特予優遇之辦法，須知中國乃各民族所共同建構而成，也為各民族所共同擁有，因此各民族享有其應得之資源，實為天經地義之基本權利，不容剝奪。

其次，無論中央政府或一般漢人，必須即時從心理深處革除「非我族類，其心必異」之錯誤想法，應本諸和睦相處、平等對待心理，使邊疆少數民族有不被歧視之感覺，始能對中國產生歸屬感。自從孫中山先生首創中華民族一詞以來，目前海峽兩岸政府均使用此一詞稱，表面看似甚妥當，然而不然，從歷史層面看，所謂中華者乃華夏或諸夏之同義詞，其相對之詞稱則為夷狄，也即邊疆少數民族，近百年來，以政治力量，強指夷狄為中華，試問在其潛意識中，豈會甘心接受？筆者曾在多篇文章中提出此點，並建議以中國民族代之，蓋中國乃各民族所共同擁有，稱中國民族較為中性，當能為各邊疆地區少數民族所接受，果而如是，則建構國族理論，也不致被諸少數民族所排斥。

中國民族之說法如能成立，則多元一體之民族理論也可成立，但吾人均知，多元一體，乃建構中國民族之終極目標，民族之融合，文化之互相吸納，均需較長之時間並透過自然之方式，始能為功，不宜以政治力加以干預，此乃眾所皆知者，因此在達到多元一體目標之前，應以多元共流為階段性作法，此階段性即承認各民族之差異性，不強求統一，而以求同存異並尊重各民族之差異，與統合之義庶幾相當，從多元走向未來之一體，關於多

元共流，筆者曾在「中國邊政」季刊以社論方式登載，於此不多作引述。

然而欲達到多元共流之階段性目標，應從學術上著手，提倡少數民族學術研究，釐清各民族之源流，瞭解其遷徙之年代、路徑、原由，進而探討其生存空間之自然條件，吾人皆知不同之生存空間孕育不同之生機類型（也即文化），因此所謂文化有其適應生存空間之機制，不同類型之文化，但有其差異性，絕無所謂高低、文野、良窳之分，何況在邏輯上有所謂「異類不比」之基本原則，因此不同之文化也無優劣之別，以是從事少數民族研究有其學理上之依據，也有現實上之需要。也即承認少數民族在文化上與主體民族之差異性，並尊重此項差異，則不同民族間之隔閡將會減到最少。在尊重不同民族間差異之同時，以提升其教育水準，發展交通增進各民族之來往及貨物流通，則不同之生存空間將會逐漸接近，如是則在文化上也將漸趨一致。先秦時區隔民族不以血緣而以文化，所謂「華夏入於夷狄則夷狄之，夷狄入於華夏則華夏之」，正是指此而言，一旦華夏、夷狄之文化模式漸趨一致時，也即多元共流完成之日，則多元一體之終極目標自當在無形之中完成。

民族問題千頭萬緒，稍一不慎，將釀巨災，處理民族問題宜以柔性、漸進方式為之，如是，則統合說顯然較統一更具包容性。統合也顯然具有彼此互相吸納、互相混融之意義，通過多元共流而達到多元一體之目的。

（作者為中原大學副教授）

佛教寺院與農牧村落共生關係研究：以雲南省迪慶州來遠寺信仰圈為例

朱文惠

前言

本文係探討中國大陸西南地區藏傳佛教的寺院與農牧村落之間彼此的共生關係，經研讀清季迄今之地方志及民族志文獻等記載，確認經濟、親緣及地緣層面的三重因素，對前述之共生關係有關鍵性之影響。為此，筆者延續Goldstein、Aziz與Ortner於藏傳佛教，探討有關寺院僧眾與社區俗民之間的禮物(gift)、交換(exchange)、互惠(reciprocity)及貿易(trade)，以及類似誇富宴(potlatch)的大人物(big people)再分配(redistribution)等議題，兩者於人力及物資流通上，克服了阻絕難行的地理條件及險惡不便的天候氣溫，諸多外在自然環境條件上的限制。某些以算計盈虧利益來進行銀貨兩訖的貿易，或者依附於儀式性贈與、隨禮等形式往來；聖俗彼此間相互吸引、依賴共生的社會事實無庸置疑。

田野調查的結果顯示，寺院係透過僧伽個人的親屬網絡，以法器財產、宗教地位聲名與智識、技能承繼傳遞的期待，從而鼓勵且取得該家族的志願新進成員投身出家，接續本家喇嘛長者遺留的榮光及使命。寺院僧眾自成一格的階層體制，其資格身份的晉升必須透過格式化的物資投入，以及家族成員人力支援，相對地，家族與當事人的聲望與人力、物力的投資同時成正比地得到提昇。來遠寺由地緣獲取固定的信眾香客，同時與鄰近其他教派寺院在村落的信徒、香火及領先優勢上，各自積極地從事寂靜且

無形的角力和競爭。寺院僧眾的生活及法會慶典的實務運作，完全仰賴俗世的金錢與物質供應、人及馱獸勞動力支援，更需要政府有關當局相當程度默契的信任及官方正式地批准許可、認證。村民亦於參與宗教儀式裡，解決生老病死危難的感情、心理需求；節慶儀式過程裡發生的禮物饋贈及交換、互惠關係及行為，亦使得參與的鄰近居民得到市集貿易往來營利維生的空間和機會，並且提供各項有償勞役服務與契機，再加上寺院所在地的聖山禁止開墾砍伐天然林木，如此家族間有了聯誼感情、農閒娛樂的最佳歌詠舞蹈場所，如此可說是一舉多得。從以上諸項事實而言，雙方相互依賴、流動的共生關係，寺院的命運無疑地村落居民的榮衰緊密地結合在一起。

壹、導論

一、研究動機與目的

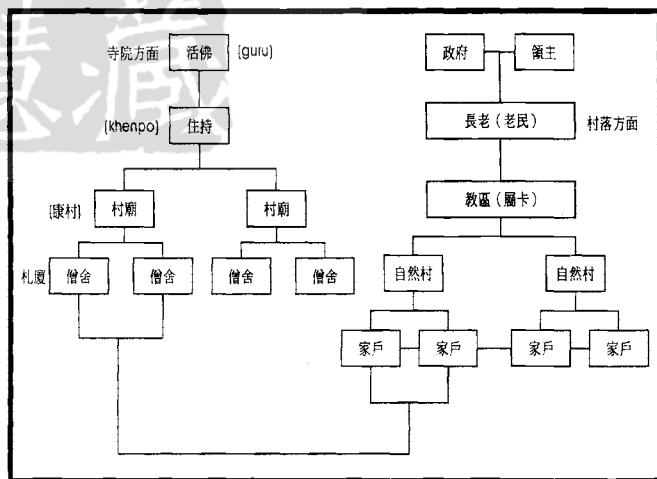
宗教做為一種社會現象，一向是人類學十分關注的焦點，當信仰落實到人們日常生活作息之中，宗教所顯示的不僅僅是其神聖性及秘密性，而且從信徒與儀式執事者的互動來觀察，更突顯出多重社會網絡關係往來的互動形式。雲南是一個多元文化並存且多民族聚居的省份，筆者選取的迪慶州亦復如是，本地解放前曾有道教、藏傳佛教及民間祖先崇拜等信仰同時並存，後遭文

革浩劫連根拔起。然而，該地的藏傳佛教寺院卻在有志之士多年的努力奔走之下，奇蹟式地浴火重生且逐漸茁壯，反觀道教及民間信仰卻因此一蹶不振，乃至幾近完全消失。我們可以發現到寺院與社區居民共生關係時在作用著，例如，一、伴隨儀式、節慶而來的禮物、交換、互惠及貿易活動；二、依附於親屬、家族脈落下的寺院成員結構及僧俗互動；三、信仰圈內村落乃至跨社區的地緣政治、經濟活動機制。

「個體村民的社會地位在很大程度上是由其人際關係來界定的，社會結構就建立在以個人為中心的流動的人際關係網絡上。因人成事是社會實踐的常態，制度原則不過是防君子不防小人的鎖頭(閻雲翔1996[2000]:1)」。來遠寺信仰圈與多數中國內地農村一般，走過了政經改革運動大環境框架下的共同歷史經驗，同樣是面對安土重遷且地著型的農牧民，筆者以微觀的行動者個體實踐視角為出發點，審視人際關係在當地社會結構作用程度，個體為何要參與集體決議之宗教行動(如老人家每月農曆十五日的唱誦經咒)，眾人如何協調因應及配合，資源是透過何種機制整合與投入；此乃宗教人類者一貫關心的主題之一，筆者以文革後逐漸恢復宗教活動的漢、藏文化邊陲地區，做為田野地點，嘗試從比較、實證的觀點據此撰寫論文。

二、研究架構

筆者參考Goldstein(1994)綜述回顧有清迄民國時期藏區寺院與村落間政治、經濟互動結構模型，依照國民政府時期來遠寺的實際結構描述如下：



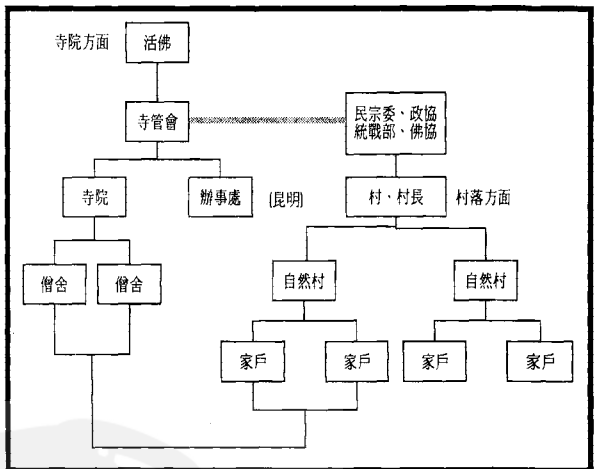
信仰圈的政教最高權力分別集中於寺院的活佛與土司領主手中，領主本身亦積極崇信且支持寺院的年度法事活動，縣級政府則採監督而不直接介入的立場。僧俗雙方日常事務往來的運作上，交由住持(堪布)召集所屬各教區(屬卡)的長老(老民)們開會，共同協議負責規劃及付諸執行。僧人以出生地籍貫為區別的教區分別進駐該村之村廟，平日常住在各自以出家親戚為主體的僧舍(札廈)中，課誦之餘為村民迎請念經取酬自力更生，遇寺院固定法會時，則集中誦經且受寺院供養。

文革十年浩劫後，寺院重建與村落結構變遷結果，村廟之組織業已完全消失，唯其建築大體仍保留作為各村誦經、念十五的集會場所，省、縣地方政府的勢力直接介入寺院行政管理決策階層，實況如下：

寺廟的民主管理委員會三人皆為僧眾，其委員之候補及當選資格需經當局認可，寺管會主任必須服膺且宣導黨及政府的各項政策規定、指示。另外，為了服務昆明市區的漢人信徒，如今成立了一個兼具傳法和聯絡性質的辦事處，由兩位寺管會委員（副主任及會計）常駐，其職責在集中信徒供養轉給寺院，並適時為信眾提

三、文獻分析

中國西南藏區於一九五〇年以前係高度階層化的社會，透過個人出身的家庭名聲、家族身份地位及掌控財產的多寡，決定了社會對群體和個人角色的權力、義務的期望與約束，朝向極度仰賴世俗勢力參與及緊密結合的制度化宗教社區。民族誌多數的個



案明白地告訴我們，先賦地位(ascribed status)並非一成不變地為眾人日常生活所奉行的判斷標準，隨著家戶成員自覺地注意經濟條件、聲望之間的變化與流動，追逐自致地位(achieved status)的欲望及野心，始終與土著社會各項的文化設計息息相關。無疑地，圍繞著宗教所衍生的種種習俗及儀式性行為，以及社會關係的營造、禮物餽贈網絡的建立等，也是人們在政治上操弄運作的機制之一。

若從宗教服務與物資供養為禮物的長期互惠(reciprocity)、交換(exchange)關係而言，雲南藏區社會的神聖、世俗的禮物往來模式顯然十分清晰。形式上，在此社會結構中，兩方面的群體以相互送「禮物」而建立關係，俗人慷慨供應出家眾食物及物質資源，僧眾則以「佛陀的智慧與教誨」為最佳的禮物，還包涵了鼓勵道德上的行為戒律遵行。透過財富的累積與重新分配，彼此積極相互依賴的互惠關係，建立寺院與村落的「功德(merit)施受」、「業報(Karma)轉換—共生體系(Carriers1987)。同時，閻雲翔注意到個人生命儀禮所及的有效場域，除了婚禮及喪禮之外，其餘都毫無例外地侷限在村莊社區之內(Yan2000[1996]:95-101)。然而，寺院法事慶典活動及其僧眾階層升級的宴客，其中

所參與的成員、動用的人脈和消耗的物資，無疑成功地跨越了村落社區地域範圍與氏族家庭親屬的界限。如此依禮物餽贈形式的雙重網絡所形成的寺院信仰圈，禮物交換所衍生而承載的各種事物：「地位、名譽、權力，當然還有財富(ibid:205-206)」。

(一) 禮物餽贈脈絡下的互惠關係

Mauss在禮物(The Gift)一書中提出一個核心的命題，「什麼原則使得舊社會的人有禮必報？禮物裡面究竟有什麼力量讓接受

者非還報不可。(1989[1967]:12) 紐西蘭的民族誌提供了我們一個思辨的方向：毛利人相信禮物的靈力(hau)能使一連串的使用者以他們自己的 taonga 還禮，這些使用者的 taonga 可以是財貨、商品或勞力，藉著各種不同的回報給送禮者：如請宴、娛興或等量甚至更好的禮物。價格更高的禮物可以使回報者因此扭轉乾坤，因而使他的權威和力量高於原先的送禮者，而原先的送禮者現在又成了新的收禮者(ibid:21-22)。本文所面對寺院與村落的共生關係，若從總體經濟的角度而言，事實上便是以禮物餽贈形式存在的二元對立互動模式，真正在進行互惠行為的個體作用者是僧人和民眾，巨觀的來說即是兩個界限交錯模糊不清、成員身分相互重疊的利益團體，你中有我、我中有你雙方內部的禮物在迅速地累積且流動，親緣的屬性寂靜地策動著可觀的資源互惠的往來。Maus 認為禮物交換能使人們的道德及物質生活以一種既有的利害關係的且履行義務似的方式運作，其長遠持久的影響力使亞群間如何覺得相互關聯又彼此負欠(ibid:48)。我們發現，禮物範疇禮並沒有絕對隸屬於寺院的神聖資產，也不存在完全停滯於俗民一方的財貨。只因為寺院內部具有階層高低身份的「位能」落差，如此便需要原生家庭的親屬網絡，以物質的「動能」來宴客消耗散放靈力，以求輔佐當事人步步踏上眾所矚目的高位。僧眾仰賴原生家庭及其近親的社會事實如此顯而易見，因之喇嘛個別事業的成功與高位所帶來的榮耀，實在令人不得不與其親友的無私而宏大的付出畫上等號，儀式性交換所導致的成就和聲望屬於所有付

出的熱情參與者分享。如此跨越地域及家族的大量物資、勞務的耗用及現金的轉移，相較於大人物(big people)的再分配(redistribution)及誇富宴(potlatch)，其規模、形式內涵實已幾可比擬。

若以微觀地角度觀察個別家戶或村民供養僧眾祈福、修法的行為而言，這也可視為一種禮物的往來關係，收禮者應當戒慎恐懼，因為贈與者早已預先期待將本身的黑業與厄運，隨禮物一併交付給對方承擔。Maus 強調古羅馬習慣法的概念：「對於一件將被送掉的禮物，人們必定假設有某件東西或勞役在先，因而產生這項送禮的義務(ibid:69)。」他更引用印度古典禮物法規(danadharmā)來進一步闡明：送走的東西會為此生或來生帶來回報。它可能自動帶給施捨者價值相當的報酬，所以對施捨者而言不是一種損失，而是一種複製；也可能物歸原主並且連本帶利(ibid:76)。當然，我們不會忘記：古日耳曼語裡 Gift 一字具有禮物及毒物的雙重意義(ibid:85)。

宗教的活動既然來自社會集體意志的鼎力支持及熱情參與，同時其物資消耗亦取之於俗民，儀式性誇示財富的宴客、捐贈，以及親友間以禮物(莊稼、現金或勞務)為形式體現的宗教活動互惠往來，便明白地突顯了佛教的社會功能不僅單純的是崇拜、信仰心靈歸依對象，它更提供了一個眾人得以公開較勁、表演的機會、規則及場地，也就是一種既競爭又合作的夥伴關係，還隱含著世俗成功價值標準認定的機制，讓民眾依其追逐聲望的企圖來

展現經濟互惠的實力。再者，如果神聖與世俗的成員都來自同一個聚落的話，社會內部自主的分工必然起形成促進的作用，在當代中國社會主義無神論大環境背景下，聖、俗之間自成階層而分化的共生關係，應有其關鍵性的影響。

涂爾幹表示：「因為只有在行動中，社會才能產生它的影響，但是如果組成社會的個人未曾聚集起來，沒有共同的行動，社會也不會有行動。社會通過個人的共同行動才能意識自己，贏得自己的地位；這首先是種積極的合作。由於這種外在的行動，集體的意識和情感才有可能表達，如我們已經證明了的那樣：集體的行動是集體意識和情感的象徵。因而，這種行動支配著宗教生活，因為社會是宗教的源頭(Durkheim 1992:474-475)」。因此，我們相信：宗教的神聖性係由社會集體所賦予。它將神聖時間給予儀式節慶，把聖地交給了寺廟，並塑造了神的形像受人膜拜，經由大眾的契約性約束或自願地奉獻物資財富，支持此一集體意志結晶下的象徵性威權，因而充任了知識、道德及生命、死亡的最高掌管者。寺院終究是由人來掌握，它的組織成員同樣來自俗世，寺院可以憑藉神的旨意轉過身來與社會任何勢力相抗衡。

以下由尼泊爾藏人社會的民族誌開頭，乃至村落與寺院的相互依存之回顧論述，據此回答被研究者的實踐行為脈絡，呈現藏傳佛教寺院與農牧村落微觀研究的議題。

(一)喜瑪拉雅山區民族誌

由於一九六〇至八〇年前後，藏區仍未開放給外國學者從事

藏人的田野工作，人類學家便以同屬藏傳佛教信仰圈尼泊爾境內藏語支的民族研究取代之，本節將回顧與雲南迪慶藏族使用相同藏語康方言的尼泊爾藏裔移民等民族誌。

雪巴人約於一四八〇年遷離西藏東部的康地區，一五三三至五三年進入尼泊爾Khatu及Solukhumbu等地定居，從此發展出該族的我群認同和特有的口音方言(Ortner 1978, 1989)。Ortner先後由兩個層次剖析該社會，首先係村落居民日常生活搭配儀式性互惠的聲望角逐；然後是寺院的兩個再生產功能，一是再吸納新的僧侶和信徒，二是創立或擴建新寺院，同樣是經濟條件及心理因素制約促成大人物(big people)與平民(small people)地位的成形，探討居民如何經由親屬責任承繼網絡進入寺院受戒出家，以及僧眾創建寺院時，與當今信仰印度教思維價值的國家權力機構周旋妥協的結果，透過僧眾社群內部有意識地吸納俗民資源的過程，解讀世俗與神聖共生關係下，政治經濟研究的歷史檢討回顧(Ortner 1989)。

村落居民於齋戒期(nyungne)遵守各種宗教禁忌苦行所積聚的功德(pay-in)，及脫序言行違反規範所導致的罪(dikpa)和污染，依此兩種因果思維關係網絡為出發點，探討家庭、個體行為與社會秩序交互作用下的因應對策。宗教性的儀式行為被居民賦予了各種主觀道德概念上的解讀，人們可以運用個別所有的資源，在家族或家庭內團結一致運籌帷幄的結果，形塑了今日雪巴人集信仰與認知價值合一的相對穩定社會(Ortner 1978)。

雪巴社會地位與聲望的取得不僅是與生俱來的，端視個人的競爭意願、家族傾力支持的程度與其追求卓越的努力，他仍需考慮到是否聚集足夠的財富，依循社會傳統的期望適時適量地準備酒肉餐飲邀請村民宴客，盡其所能地展現本身的慷慨與儀式性強迫餵食的大方施捨，無形的新供施互惠關係直接左右主客相對地位彼消我長。在稍後參加他人的回饋宴會時，掌握適當進退地在戲謔與嘲笑推拉中調整己身與他人的席次序位，預期未來將累積經驗儲蓄實力，再次運用食物饗宴取得眾人公認的尊隆地位(Ormer 1978)。

(三) 個人出身的社會階層

根據 Barbara Aziz (1987) 於藏尼邊界定口(Ding-ti)地區所進行的民族誌顯示，西藏社會裡由於個體出身的不同，一生下來就被歸屬於四個階層：這四種人是俄巴(geg-pa，即僧侶)、格爾巴(ger-pa，貴族)、米賽(mi-ser，平民)和雅娃(賤民)。平民又依其世襲職業地位細分為三個經濟狀況不同的階層：絨巴(農民)、勿巴(商人)及堆窮(dub-chung)，後者係指靠租種土地、交納實物地租維生的佃農、僕人、雇工或以工匠、宗教服務為職業的流動勞動力。除了賤民係從事殺生、鞣皮等不潔的工作，諸多因素使得與賤民同飲共食及跨階層婚姻不受認可之外，其餘三級的成員都可能因為家庭的財富及經營產業的成功，享有與政治、經濟相當的擬構地位，向上層提出聯姻的要求，依此改變下一代出身的階級成份(Aziz 1987:58-77)。

Aziz 指出經濟因素主導著西藏社會機制的控制及運作。他認為人們所屬的某一類人實質上按其經濟狀況劃分為：土地擁有者、佃農、商人、乞丐和牧民；土地的領有者及租賃者由拉薩政府登錄在冊查稽有案永不更改，家戶是計算租稅勞役的基準單位，對居民而言，祇要一家便如同加倍其徭役稅賦。亦有因通婚而從一個集團進入另一集團的人，其地位也隨之改變，其中父親(可以是非婚生子)的位階對子女的身份佔決定性影響。追逐世俗的聲名地位，再改變世襲的階層標籤，是每一位平民的夢想，要達成此一目標，唯有從附著農耕地及勞務差役的人力束縛裡解脫出來，雇用僕工應付地主、寺院及政府不時徵調，如此便可放牧具較高附加價值牛羊，更可投入謀取跨境小型貿易(如鹽、茶、皮革與金屬加工製品)的利潤。在不分家前提即能保持家族財勢的概念下，留住男性在農牧及貿易的勞動力的考量與躲避收稅苛征，使當地居民認為一妻多夫(polyandry)、兄弟或朋友共妻是維持家庭興旺的不二法門(Aziz 1987:77-134)。

(四) 近代寺院所扮演的政治、經濟角色

寺院的經濟來源主要依靠寺院的莊園領地、募集的資金、土司或政府的布施及信眾的捐贈，許多大寺控制著巨額的財產及土地。然而，僧眾通常採取許多間接的方式(如外出誦經、祈福的宗教服務)來彌補他們從寺院中所領取薪俸的不足，參加各級法會期間，都能領到茶葉和食物。法會或由個別的俗人發起，或由寺院、康村用所募集的專門基金和莊園收入主辦。向各種法會或

慶典提供食物的責任通常由幾名喇嘛或一批喇嘛來承擔，他們必須為當年的一次特別的法會募集穀物和資金。例如，如果法會得到一筆資金捐助，承辦法會喇嘛會把這筆資金借出去放高利貸，用利息來支付開銷。倘若一位喇嘛願意參加一年當中的所有或大多數的法會，他便可依此維生。沒有學識的僧人通常都充任雜役，富有喇嘛和札廈家庭的僕人，或者從事民間商業活動。有學問的高僧大德有時也會由俗人請求的法會活動中獲得收入（Goldstein 1994:36-40）。

四、來遠寺信仰圈的人文生態環境

迪慶藏族自治州地處青藏高原東南邊緣，地勢從北向東南傾斜。境內有怒江山脈、雲嶺山脈及貢噶山脈，挾瀾滄江與金沙江，由北而南平行而下。本州西北與西藏自治區為鄰，北面與東北面和四川省毗連，南與麗江縣隔金沙江相望，西與怒江栗僳族自治州接壤（中國社會科學院民族研究所 1994:554）。

據清余慶遠《維西見聞紀》所錄木氏土司採取「屠其民，而徙麼些民戍焉」的移民政策。明嘉靖至萬曆（1522-1573）年間麗江納西族被遷徵入該地，繁衍迄今。明崇禎時，青海蒙古和碩特部的首領固始汗南下擊潰木氏土司勢力，將此地供養五世達賴喇嘛為香火地。爾後，納西族除部份保留本族語言的村寨外，同明清之際移民至此的漢人一般，多數同化為藏族（雲南省德欽縣志編纂委員會 1997:74-76）。從上述歷史事實來看，當中有古氏羌系的藏、栗僳與納西等民族文化交融雜處並存，且相互為爭奪生存空間而積極競爭，千餘年來的滇西北可比喻為「雲貴與青康藏高原

間的民族走廊」。藏語屬漢藏語系藏緬語族藏語支，分為藏、安多、康三大方言區。迪慶地區使用康方言南部土語，於中甸、德欽及維西口語亦各有語音的差異（瞿藹堂 1996:18-21；張傳富 1994:6-8）。

五、產業經濟

本節將介紹維西縣塔城鄉金沙江畔，以農業為主的其宗村，以及中甸縣五境鄉霞珠村，依其年度內自然循環的勞動生產序列描述，為稍後探討農牧村落的宗教信仰行為，進行概括性之比較。

雲南迪慶的大多數地區，做為以農牧業維生的村民來說，大多數偏好種植賴以生存的莊稼。一九八一年執行全面地實施「包交提留（家庭聯產承包責任制）」，土地交租至個人，按合同年底收提留，這意味著改朝向自我管理責任制，先讓一部份人富起來，幹部的集體控制力減弱，禮物經濟逐漸恢復。一九八四年改革人民公社「政社合一」的體制，取消公社名稱，生產隊改稱農業生產合作社之後（新編雲南省情編委會 1996:93），幾乎是政策性地把人頭均分各種農牧用地的面積和經濟林果的數量，山坡地梯田改種核桃、橘子及板栗。

以其宗為例，當時每人不論性別、年齡，得均分一畝農地。這些田地的收成受到水利、氣候、地形、土壤、勞動力、品種及培育技術等限制，其中最關鍵因素係降雨量及地力肥沃與否。村民要維持「養生送死之具，吉凶慶弔之需」起碼生活的要求，更要保障生存的基本條件，如《漢書：食貨志》中《論貴粟疏》所

言：「又私自送往迎來，弔死問疾，養孤長幼在其中」，最保險的策略便是盡量不變賣莊稼收成，多多保存儲備並醃製糧食來熬過漫漫的寒冬。然而，當代的雲南農村沒辦法完全地自給自足，不去使用現金來進行物物交換，祇要家裡有小孩上學或老人家生病，或者是添購化肥、農藥及衣著服裝等必需品，樣樣都要用到錢，日常生活著實離不開貨幣的使用。

要找錢較妥當的方法便是放養黃牛、犛牛、山羊、綿羊、騾、馬和雞等牲畜類，畜牧業的肉類與乳製加工品(如牛奶打製的酥油)便成為本地市場上暢銷實用的商品。農民一般都無法享用到自家生產新鮮的乳、肉收成，必須有計劃地儲存，再加工，且自覺地節制食用係眾人奉行的準則

(一) 金沙江畔的漢藏混居農村

清朝余慶遠之《維西見聞紀》有云：「其宗喇普逼近金沙江地，地卑氣暖，夏日溽暑，同於中土。冬日和煦，彷彿昆明，穀麥多豐，花木最勝」。其宗村地處於金沙江及其支流拉普河畔一小片狹長而彎曲的平壩，海拔約二千二百米，她得天獨厚的擁有大量源源不絕的自然水源，不但提供了有效農田水利規劃的助因，更使得興建小型水力電站的阻力降低，水稻栽培在本地為居民衣食溫飽的重要支柱。縱使維西栗僱族自治縣屬於國家級的重點扶貧對象(郭來喜1992:31)，本村的生活水平一直位居較塔城鄉其它各村小康自足之列。

金沙江係長江之上游，為保護下游城市(如南京、上海)居民的安全，以及維持國家珍稀保育類動植物：滇金絲猴、紅豆杉的生態環境，該流域之天然森林已明令封山禁止砍伐，各省縣級通往昆明之道路，均設置關卡哨站實施攔車檢查

，鄉鎮政府的規費稅收和賴以維生的林業、運輸業者，受到直接的限制及衝擊。

(二) 山坡地牧區的藏民村落

中甸縣屬省級扶貧縣(郭來喜1992:31)，五境鄉霞珠村的地勢較其宗村高而崎嶇，雨量、水源皆屬匱乏，土壤含沙、石量多，氣溫低、結霜期長，不適合稻穀的栽種生長，開荒的山坡地宜種蔓莖、馬鈴薯，並可放養犛牛、黃牛、山羊及綿羊等牲畜，松樹林產有高經濟價值的各種野生菌類。自九〇年以來，菌類(如松茸、羊肚菌)的採集、收購及轉售，搖身一變成爲最重要的交易消費商品，唯其人工栽培、保鮮保質的技術一直未能突破，且市場價格和需求上下起伏過大，村民祇有在農閒及菌類盛產期間，才會相邀冒險深入山區採集，再向村鎮的商家比價、分級兜售。

若依年度勞動生產循環而言，大春在農曆六至十月，作物以玉米、大豆為主；小春於十一月到隔年五月，莊稼以小麥、青稞、豌豆為主。由於牲畜產品易折現、價值高，戶均年收入約在一萬元，但值得注意的是本地家戶多為三代同堂，戶均人口較其宗多，在土地貧瘠、坡度落差甚大、人均耕地面積過小和產量遠低於江邊平壩的前提下，欲維持基本生活溫飽的水準，家戶自行入深山開荒闢新田地的壓力俱增，要兼顧急速擴大的田產與分配照顧牛羊牲畜的人力需求，如此使每人的工作份量更為沉重。

貳、家庭、親屬與婚姻

一、家戶及生育

其宗村本地以幼子繼承(ultimogeniture)家業較為普遍，長子成年結婚時分家，在本家附近找一塊空地另蓋新房。次子出生後，長子出家為喇嘛的機會也比較大。當今小家庭兩代同住的情形佔六成四，主幹家庭三代同炊共食者僅約三成，在國家的節育政策限制下，本村的家戶數量及成員的規模明顯逐漸縮減。

其宗行政村村之上、中、下三個生產合作社概況表

項目	人口數	戶數	其			
上社	一二六	三一	○	○	○	○
中社	一四三	三三	○	三	廿六	四
下社	一一五	二三	一	一一	一〇	一
合計	三八四	八七	一・二%	二六	五三	七
			二九・九%	六〇・九%	八・〇%	

解放前，國民政府統治權力未能直接貫徹至鄉村，王氏土司家庭實際掌握居住拉普河流域數百戶人家，百餘平方公里內絕大多數的土地所有權、佃農的租賃權與長工、農奴的人身自由。當時的生活十分艱苦，據老人家表示：現在一般條件的人家，吃的

、穿的都比過去的土司家好；可是，土司家住房子很高大氣派，地窖裡藏有許多金銀珍寶。藏民既然家徒四壁，且無多餘地產、房屋可供子女分家，因此，維持大家庭團結和諧、財富不外流前提之下，不分家係成員間的默契與共識，更何況也沒有條件分家。漢人的情形就不同了，近百年來他們從麗江外地進入其宗，向土司登記納租上稅成為佃農，待其子女成年之後，婆媳妯娌間相處不和氣，多半要求要分財產，就算家裡祇剩下幾付碗筷、瓢鍋，都要清楚明白地逐一計算均分。

一九五〇年之前沒有計劃生育的規定，當時村民多半根據家中農牧生產工作勞動力需求，以及該戶成員商議考量是否有足夠能力養育，自行控制子女生育數，一般山區戶平均生四至五個，江畔壩子約三到四個。當局自一九六八年開始宣導生三個子女。一九七九年公佈法令最多兩個，超生罰鍰五千元，第一胎與第二胎之間至少須間隔五年，若少於五年則為搶生，應處五百元罰款。另戶籍於縣城之居民及夫妻皆服務公職者限生一胎。超生者子女被劃歸為「黑人」，不得享有一包交提留」政策執行時，按人頭均分田地、經濟作物的權利。

受計劃生育衝擊最大的是牧區女子，山區年復一年的放牧歲月，耗盡了女孩的紅妝容顏與青春年華，自八歲開始放羊，十歲起遠赴深山(海拔三千五百公尺上下)，吃住在無水電供應的簡便搭蓋畜舍裡，全天於草場看管牧牛羊，擠奶並打製酥油，每年留守四至五個月，一兩個月輪替返家一次，不論晴雨暑夏霜寒曝曬。更有可能受了原生家庭受節育政策拖累所影響，沒法子找著年幼弟妹、甥姪接班，一直延宕婚期等到近三十歲尚未出閣者，仍大有人在。勞務所得大多數流入培養兄弟至城鎮繼續進修升學，還要支付家裡的喇嘛親人赴藏深造朝聖、階層晉升時宴客所需，另外仍得供養寺院、禮聘僧眾定期念經修法的供養之上。

村民表示民族地區超生、搶生，實際管制遠較內地為鬆散，且注重人性，僅僅罰鍰了事，沒條件繳交者可以訴說理由，改採

分期付款。有些例外的情形，如多胞胎、離婚喪偶再娶、子女早夭、畸形兒或私生子等，都允許與派出所的公安講道理、討價還價。據聞，還有內地如湖南、四川的漢人到本村超生以避風頭的呢。

正如前述，為鼓勵男子出家為僧，也為了解決現實無子嗣的困境，社會認可兩性皆得繼承香火家業。因此九〇年代前後，如連生兩胎皆為女嬰，當事人便會放棄再生育的打算，將來為女兒找姑爺上門，就此認命。以其宗村來說，贅婿為了怕妻家鄰里親友看不起，基本上都相當勤奮、認真工作，村民對姑爺的表現評價多較親生兒子好些。

二、婚姻交換市場裡的女性地位

女性身兼原生家庭主要農牧勞務的供應者，建立家族特定親屬關係網絡的首要媒介，以及夫家新生代成員的再生產者，集此三種肩負雙方家族興衰責任的關鍵性角色於一身。由此可見，女性於多民族聚居社區所具有的地位及份量是如此地重要。聯姻便是家庭面臨女性成員生理成熟前後，家長必當謹慎多方思考的複雜課題。對於原生家庭而言，父母、子女及老中青直系三代的血緣、親緣紐帶係緊密聯結無庸置疑，唯獨成年子女終究必須向外尋求婚配對象，本地的長輩為此小心翼翼的仔細思量優先擇偶 (preferential mating) 的可行性，累積先輩們的經驗教誨成為俗諺云：「樹大(親族太多)招風」、「枝幹(聯姻)太茂密，易生枯枝敗葉」，又認為「貼心的甥姪兒女回門，爺孫翁婿一家樂悠悠，家門從此無不孝子孫」。

這說明了長輩對漫無目標、無法預測自由戀愛的婚姻行為，充滿了無助及不信任感，意即子女嫁娶不在長輩看得見的村巷鄰里，縱使攀上家大業大的豪族，也會認為「白白拉拉(浪費)」，沒啥值得高興。六〇年代以來城市知青下鄉，及八〇年代後期鄉

鎮道路的開通，促成外地陌生青年與客貨車師傅，大批湧入向來封閉保守的農村，部份異鄉、族間的通婚，並不受眾人看好，尤其是遠赴他方婚嫁者，常常終年難得一見，連生了幾個孫子女也搞不清楚、想不起臉孔，甚至叫不出名字來，這便是長輩們所不樂見的。再來是婚姻關係是否和諧，更是難以保障，娘家、婆家本來就不相識，夫妻一旦爭吵反目，父母總是袒護己方站在子女這邊，如此一來雙方誰也不肯先低頭，又缺乏熟識的親戚出面緩頰、當和事佬，兩家距離遠，僵持久了，分居、離婚的下場便無可避免。

一連串的疑難問題，直接道出了長輩們的憂慮，若是找了姑姨、舅叔家的子女進門，既可挑選熟諳老人家脾胃的巧媳婦、俊姑爺，就算夫妻拌嘴嘔氣，婆家、娘家兩邊或勸或命其和好，這層鬆散空洞的姻親關係便在緊密聯結血緣的基礎上加強穩固了。

姑且不論未婚懷孕及婚前同居的體制外行為，縱使青年男女早已有了意中情人，仍得提供幾位交往中異性的候選名單，讓父母親從多管道地側面打聽，仔細評估可接受的人選。指定優先婚配的包辦表親聯姻亦同，幾經商議折衝妥協，終究要得到當事人及兩邊家長都點頭同意之後，婚約才算大致底定。雙方家庭所認可婚姻關係的成立，著實立基於家長的祝福與許可的前提下，更何況新婚夫婦應背負著對兩個家族至少三代婚喪喜慶、農忙的禮物、勞動往來義務，這得以家族支持實力基礎為後盾，未來才有允諾逐一兌現延時性互惠的條件和本錢。

清末至民國三十八年間，婚配多半為隔三等表親間的包辦婚，藏族與漢族兩大民族的族際通婚散見於其宗三個自然村，其他如果傑、納西等民族之間通婚並不鼓勵，亦未多見。一九四九年之後，平表婚被明令禁止，然而母方平表、交表婚仍時有所聞，

新民族平等政策的施行，實質上給予跨民族婚姻直接的後盾支持，經由筆者自行製作的家庭人口普查，我們發現百分之九十以上的婚配集中在以其宗為中心點，一天以內步行路程的二十公里平面範圍內。老人們常抱怨說：子女嫁娶到遠處，天天掛念卻瞧不見，有困難、生病了也曉不得；要是老人家病危、過世了，都沒法子在家裡看護、守喪。一九六〇年多項革命性政治運動迭起，包辦婚的比例銳減至一成以下，平均結婚年齡男性約廿歲，女性為十九歲。一九八五年起，山區家中長輩以服侍姨舅孀母為由，指定娘家的外甥女或外孫女，優先考慮她們的表兄弟締結良緣，使得維繫三等以內表親關係的包辦婚有捲土重來的趨勢，唯其比例仍於三十%以下。

招贅婚俗稱「上門」，本地傳統上謹守男尊女卑之風俗，一來為避自己家的女兒嫁至他人家受苦，再來可當家裡的女主人；男方則可免於分本家財產，直接當現成的姑爺，將來亦得繼承女方家族之產業；如此男女婚配雙方互蒙其利。

三、女性的角色：母親、女兒、新娘及媳婦

既然家境勉強稱得上小康，人力短缺的情形又愈來愈突顯，再加上山區本身屬於立體（高低落差在一千米左右）生態環境的空間限制，莊稼生產難以樣樣自給自足，本家養牛產新鮮牛乳捨不得吃要打製酥油，殺豬公即醃製琵琶肉，不能享有一頓美味大餐，更爲了要分攤天災瘟疫可能帶來的饑荒風險，求生存的機制讓親屬互惠禮物形式的往來，進行的十分穩定而且熱絡。

婚嫁便是家長手裡的一張王牌，端視男主人是要女兒的生活安逸，而嫁給一戶普通的平凡人家；還是指定給某戶野心勃勃企

圖追求名聲的名門望族，如此女兒得在那兒做牛做馬，來償付富有、慷慨背後的辛勞代價，當然家大業大的大戶人家應當不致於對親家吝嗇，否則有損其眾人肯定的英名。所謂「豪門」不過是樂於付出遠多於人情應往來的贈與物質，久而久之，讓親戚背負難以償還的「人情債」。債當然要還，祇是要選對時機及禮數。當豪門缺幫手、獸力時要主動承擔；或遭遇婚喪喜慶要繳出禮品時，便得兌現以往「債務」的一部份，做給主人家光鮮的面子來充場面。

文革、土改全面重新平均分配了全村的土地、經濟作物，給予貧下中農或黨的積極份子，過去的土司、地主、富農早就被徹底打倒、沒收資產。如今牲畜頭數的多寡（折算市值）係財富計算累積的主要依據，山區鮮有人家有能力雇請幫傭、長工，放養餵食的責任就落在媳婦身上，家族成功的基礎著實扛在娶回女子的肩頭。

如此看來，女人似乎處於兩性天平的絕對弱勢。其實不然，當女性停經進入更年期（可能在五十歲左右）之後，婆家的夫婿也邁向下崗（退休）的年紀，男性外出找錢、工作的能力早已減退，多半賦閒在家幫忙做飯、打雜，找鄰人喝酒、吹牛或釣魚，在「男主外，女主內」概念作用下，男主人的威風也漸漸收斂淡去，其健康狀況亦如江河日下。反觀女性經年累月下田幹活路，到了六十五歲仍可指揮晚輩從事農業生產，若是丈夫過世則女性接掌第一順位主人的決策權力，她可以左右小兒子（幼子承家）乃至孫輩的婚配對象，直接主導娘家的外甥、姪女經嫁娶包辦回門聯姻。

家庭中另一位對重大事務擁有決定權的是喇嘛。當一位男子

出家爲僧，父母親對他總是特別的心疼，他既不分家產，又可以托付臨終亡魂的超渡，終身不娶守家，將青春與生命奉獻予弘揚佛陀的教法。相對的，喇嘛兒子對雙親更是特別孝順、貼心，等到他年紀過了四十歲上下，一般會將當家的位置交由他來掌管，他對家裡兄弟姊妹公平相待，向內做爲如父親般守護子女的家長，對外則被視爲仲裁家族糾紛的公證人。由他主導村里、家庭的宗教事務、儀式，如曾學習占卜，還可以爲家裡疑難雜症出主意。婚配對象的選擇更須他點頭同意才算數，喇嘛如同本地多數長輩一樣，傾向贊同包辦與母方平、交表婚，如此對家庭長遠的和諧及穩定有正面的助益。

參、社區集體意志支持下的寺院及其法事活動

一九四九年之前，本地各寺院皆擁有龐大莊園財產及勞動人口，稍具規模者，甚至擁有自己的組織民防武裝力量，用以抵制外敵（東竹林寺或四川的搶匪）自保，或遂行當地之習慣法制裁。透過制度化律令派專人向鄰近家戶攤派的差役、借貸，或施主的主動贈與，用來支付寺院的日常開銷及累積財富。鄰近居民生活無不爲寺院巨大的神祇崇拜及經濟再分配的吸引力，被動地納入其信仰生活圈內。

一九六四年「破四舊」時，達摩祖師洞及來遠、達摩寺爲積極份子及農奴、紅衛兵所毀，喇嘛一律返籍還俗，年幼者送至小學讀書，當時達摩寺郭活佛、來遠寺第五世讓迴活佛及兩位王姓活佛則受命遷徙至麗江地區政協任職。文革顛峰期，活佛們被下放回鄉受檢討批鬥。除一九六七年二月第五世讓迴活佛跳金沙江

自盡外，前述三位活佛均還俗娶妻生子，兩位王姓活佛倖存至九〇年代中期。

一九八一年民間開始有規劃重建祖師洞構想，由來遠寺喇嘛貢卻慈真及達摩寺住持噶瑪敦珠、五境鄉小隊長白中等三人共同發起籌備。一九八二年村黨委書記曾組織群眾和民兵威嚇驅趕企圖進駐的喇嘛，下半年由來遠寺已故的兩位活佛王治、王浩出面，向州、縣政府當局申請核准，要求州佛協與民宗委撥款補助修復。

一、選擇出家做爲終身志業

國民政府時期維西縣境的達摩祖師洞及來遠寺聲名遠播，寺院吸引俗民出家的原因多半係習俗風氣所致，當時每戶有的三子送兩子，甚至僅一子一女者都會提供一位男童入寺爲僧，另爲女招贅婿承家脈香煙，眾人相互之間會比較是否有喇嘛親戚；雙親的意願也是促成的主因之一；亦有幼童本人的志向願意削髮爲僧；如家中長輩會出現得道高僧或轉世活佛，那麼家族便會安排男童承續其衣鉢，或在其身邊服侍學習。土司管理至土改之前，絕大多數的良田、土地所有權緊緊地控制在該家族手中，田地既然遠遠不足夠平民、佃農兄弟間繼承分配，爲避免家產外流分割，在幼子承家業的前提下，勢必要有兄長自動提議出家，來解決再分財產的困境。尤其在兵荒馬亂的廿世紀初，各地普遍出現壯男抽丁強迫充軍，出家爲躲避兵役之唯一途徑。

幼兒出生後，一般會延請高僧或活佛爲其命名及祈福，若此孩童天資聰穎有慧根，寺院會鼓勵其父母讓他先授居士戒，待其年事稍長懂事後再作打算；或是痼疾纏身高燒不退，此時其家人

會要求占卜吉兇，倘若病情過重無法挽回，便極有可能將孩子送交給寺院；某些身體健康狀況較差，不能下田出力幹活勞動，如肢體殘障者，亦有出家之舉。

另外，有一點十分值得我們注意的，本地的喇嘛出家之後，並不分本家的財產，如今因為來遠寺無力常年供給食俸於僧眾，造成喇嘛們除了在為村民誦經修法或想門路做生意找錢之外，平日全都與家人同住一個屋簷下，跟俗人主要的區別係他們的房間位居頂樓，在緊鄰佛堂邊的小房間裡，遠離廚灶、牲畜不潔之所；他們也不必做挑肥、餵食牲畜或殺生等有違戒律的活路。喇嘛們從出家的那一刻起，全數的物資消費皆由其本家及親戚、朋友義務直接供給，年紀稍長後至拉薩受比丘戒，亦回頭向家人求援。待喇嘛成年學習完畢之後，他儼然成了家長及意見領袖，家中大小事務皆會詢問其意見，婚喪喜慶的禮儀、規模形式、嫁娶的對象、時機，亦受其看法左右。而且，祇要喇嘛們開始法事活動，縱使其父母、長輩亦得當場下跪頂禮，社會對僧眾地位的尊崇可見一般。

當一個男孩成年之前，他應該會在家裡種田協助放牧及農忙，稍後完成初中課業，隨即面臨高中、中專入學會考，本地應屆畢業生錄取率遠低於都市，如考場不幸失利，男孩便得面臨生命裡首次的重大選擇，要繼續承祖業在家務農，還是外出找錢做生意、打零工，並於成年後結婚分田地家產，從此離開原生家庭；或者乾脆選擇出家為僧，但可以永遠在原生家庭裡，保有一個中心支柱的地位和份量。顯然，某些男孩正因為不願離開家而就此剃度。這說明了選擇「出家而不離家」的喇嘛社群，儼然已經茁壯成形。

對俗民而言，家裡有個出家僧人，好處可多著！首先是喇嘛受過世俗與宗教的教育識得漢、藏雙語文，有什麼不懂的儘管找他對了；再者，他四處為人誦經祈福，也會出遠門到拉薩朝聖、拜見法王，怎麼說也較常人見過許多世面，曉得人情世故。出家僧眾的成員有個自家人，若有啥消息或機會，都確定有人會為家裡說句好話。如果家裡的喇嘛努力刻苦進修，精通天文曆算、醫藥或密法、卜卦等其中一兩樣，除了可以直接幫助家運興盛之外，更會贏得眾人對本家的尊崇及敬重，從而使本戶未婚子女成為鄰里親戚，急欲聯姻的最佳候選對象。

二、寺院僧眾晉升的階序層級

本節擬以簡圖表示寺院階層關係：（見圖一）

按照當局宗教法律規定，需年滿十八歲方可剃度出家，當事人得先找著願意為他授戒的合格上師同意，通常先學藏文字母、發音及閱讀，上師會審視其出家的決心，允許拜師的同時由讓迺活佛主持授予居士戒（班卓 *benzho*）、取法名，得贈與全寺僧人每位一、兩塊錢，家裡再自備些許酥油打茶給僧眾們飲用，請客加現金贈禮約略得付出一兩百塊。他得經年在寺院從事打水、準備伙食等勞力工作，歷時約二至三年。第二階職稱為恰瑪（*chama*），當寺院固定舉辦法會時，他要待在廚房灶邊負責燒水、打茶、煮飯等勞役，服務以一年為期。此階段應學習誦經書、祭神祈福儀軌、吹打演奏金剛鈴杵、鈸、噴呐、長號、鼓等法器。正式剃度須在止貢噶舉派的主寺，位於拉薩的止貢替寺一次傳沙彌戒、比丘戒同時完成，由主寺的堪布或金剛上師（*dorje loben*）執行。赴西藏受戒的當事人為求節省經費，多半會邀集夥伴同行分

攤開銷，行前原生家庭得請親戚好友集合吃飯，當晚大夥跳鍋莊舞爲他祝賀送行。

傳戒時，仍得請該寺全體兩百餘名僧眾喝酥油茶及隨喜現金（每位兩、三塊錢）佈施，搭乘長途客、貨車赴拉薩，加上至少停留三週的食宿，經費概略需三、四千元左右，有條件的人家還供應在止貢替寺聘請經師授業傳法，朝拜法王、各佛寺、名山聖地。此行還得添購自己未來要使用的經書、法器、唐卡等。在拉薩學習經典、法事愈久，返回家鄉所享有的聲望更高，費用大多數由親朋好友賣牲畜、借貸盡力籌措，沒有條件的家庭則由當事人自行設法籌措，如爲人念經、做法事的助手來攢錢或乾脆做生意找錢。

合格比丘（白瑟beise，拉薩口語稱札巴）的訓練課程包括藏文文法、《普賢論文本註》、《大手印五支前行》，亦得完成四加行訓練，如唸四皈依咒、修習上師相應法、磕長頭大禮拜、持誦金剛薩埵百字明、祈請本尊(yidam)、獻供曼達(mandala)各十萬遍等。

第四個階段係辜涅(gunie)，他得留守寺院三年，負責每天早晚課修法，點香、供油燈給諸佛、護法，定期清點香油錢，看護寺產，並學習、讀誦經典。

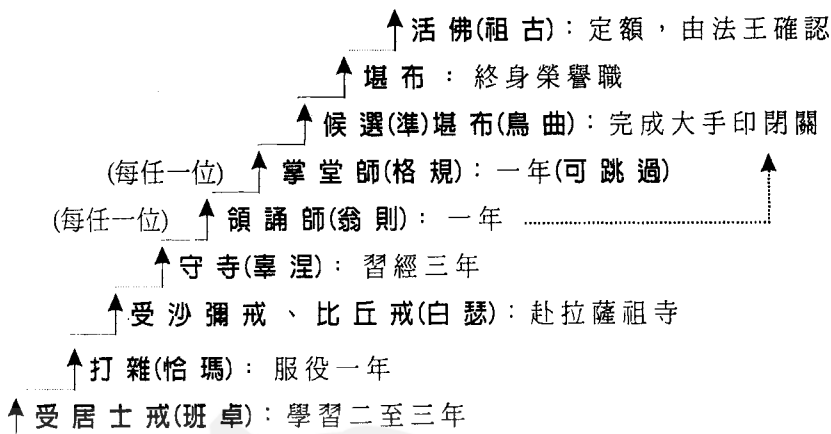
接著是領誦師(翁則ongze)，擔任此職得熟悉本派教法儀軌，如超渡、消災、齋戒(nyungne)及阿期護法(Achi Droma)等，方可於法事活動時帶領僧眾誦經。每年有一個名額出缺，有意出任者，要請本寺全體僧人吃一頓飯、飲酥油茶，發放佈施每人約現鈔五元。

掌堂師(格規gergyu)俗稱「鐵棒喇嘛」每年一任，應於農曆

十一月中旬全寺僧眾集中時宴客及交接，完成前述職務者可自由申請，然而候選人得累積雄厚的財力、物力及人力資源基礎方可勝任，這也是不算長期閉關修行喇嘛們，其僧侶生涯的終點站。他要在達摩祖師洞山上（約海拔三千三百米）宴請全寺僧侶、自己的功德主，還有親朋好友、鄉、村各級長官總共近五百人，請客時間長達四天，物資集中的準備期將近一個月，動員人、馱獸分批運送數公噸雜貨、米麵、肉蛋蔬果、炊煮器具上山約需兩週；亦得贈送寺方經書、地毯或宗教禮品，市價超過五千元。喇嘛間在競爭此職位時有相互較勁的趨勢，比財經實力、派頭排場、人氣指數(信眾及親屬)和社交手腕，辦得愈風光，整個家族與有榮焉更有面子，社會聲望亦因此水漲船高。初步保守的估計近兩任掌堂師平均動用親友人力超過五十人次，馬、騾近兩百匹次，僅現金支出即可達三萬元以上，食品、雜貨等耗盡一年該戶莊稼、畜牧收成累積總所得。

下一階段爲烏曲(wuchu)，他是堪布的候選人，必須得閉關三年三個月又三天，這是有心在宗教高深教育完整訓練終點前的最後一站，結業者可等待每年一個順位缺額，就任堪布之位。某些家境貧苦無力宴客者，即得跳過掌堂師一職，直接閉關修行。

堪布(khenpo)一職爲榮譽制，相當於代理寺主，不必宴客花錢，他應完成本教派主要教法傳承修練，如《那洛六法》及《大手印》等，亦得具備教授徒弟、監督閉關修行的資格，文革後該寺唯有貢卻慈真一人取得此頭銜，他也是止貢穹贊法王親自指定，擔任寺主第六世讓迥活佛在佛學哲理和密法學習的導師。



三、原生家庭及親友的支援

客的喇嘛：

本節將舉幾個實際發生的個案，來剖析找錢做生意及大事宴客的喇嘛：

次珍喇嘛今年二十七歲，排行老四，中甸五境克賽古社人，因父母親的意願於十四歲出家，父年五十八歲，母年四十九歲，

育有三男三女，其中長女（嫁舅舅）及次男（娶表姊）為包辦婚。家中種植大麥、小麥計三十四畝，玉米、豆類及蕎麥類共五十畝，蓄養豬十三頭、雞十二隻，雙親於山區牧場放養馬、黃牛、羊等牲畜計三十頭。一九八五年赴拉薩受沙彌戒及比丘戒停留兩週，耗費三千餘元，並於稍後就讀迪慶州佛學實驗班（相當於初中學歷）三年畢業。

一九八七至九八年間，從家裡籌措的五千元為本錢，開始從事買賣松茸中盤生意，轉運中甸縣城給大盤商收購，每年的七月到九月之間草類產期外出尋找貨源，每公斤買進依成色議價從一百五十到三百元左右，行情好時約可得五十至一百元的利潤，有時價格跌幅過大，難以掌握招致虧損，交易量在三公噸上下。一九九八年改做藏藥買賣，搭車至成都搭飛機往返拉薩，機票加車資得花三千元，然而藏藥批發成本一盒為六五元，零售價可賣到一二〇元，一次進貨四百盒，攜回中甸山區及維西向親友、鄰居兜售，實賺七、八千元。替人誦經反而成了兼帶服務性質的副業，一年約唸三個月，每日可得十元供養。本家的年收入計一萬元左右，其中酥油產值八千元，牛奶產五百元。年度消費部份，牲畜飼料五千元、磚茶五百元、鹽五百元及肥料農藥四百元；家裡一年固定請十位喇嘛修三次法會，添香油錢三千元。

上述年青喇嘛係來遠寺部份找錢有道的典型代表，他們不必負擔家裡農牧粗重的活路，所有寺院要求僧人喝茶吃飯請客、朝聖的路資及義務性勞動，均由家庭成員或親戚承擔分配，連外出從商的本錢也是他們手中提供，亦無須將己身供養、利潤所得繳出供家中親友運用，事先言明是借貸的才得無息歸還。他們從事貿易唯一的原則是不做沾惹有殺生嫌疑的買賣，例如牛、羊和雞

等家畜。一般來說，一位成年喇嘛年平均作法事的現金報酬應有兩、三千元上下，還未包括村民的莊稼肉類贈禮、往來車資及食宿供應。

本寺另有廿餘位三十歲以下喇嘛，從事騾、馬與木材、氈子、古董、手工藝品、藏香等交易。每年一次，馬、騾以步行轉運至中甸集中拍賣交換；木材則由五境乘卡車轉麗江縣巨甸送昆明大盤商收購；古董則以蒐購信徒家中祖傳的佛像法器、民俗文物、寶石及金銀首飾為主，多半轉售成都康巴藏人老闆。

本段擬輔以一九九七、九八年前後兩任掌堂師職務交接宴客為例，說明登上生涯巔峰所付出的代價，家戶成員對喇嘛的鼎力支持，以及完全無私的付出。

一九九七年膺任掌堂師者為貢卻慈真，一九四二年出生屬羊，五境鄉霞珠村湯珠小隊人，他認為過去十餘年皆仰賴在家居士們供養，此刻是回饋給功德主的好機會，也是個人完成僧伽生涯層級階段任務的使命。資金來源來自家裡兩位姪女當年至山中撿氈子得款三千五百元，賣了成年的馬、騾各一匹共五千元，自備存款三千元；收到來賓禮金五千餘元，母親、親家母及堂妹姑爺、讓迴活佛家禮物，共計白米一百五十公斤，雞十二隻，豬肉九十公斤。

支出部份如下：供養寺院每位喇嘛現金五十元、豬肉一公斤、糌粑一點五公斤、饅頭九粒和梨、橘、蘋果各四個。贈送寺院羊毛墊毯值兩千元，雇工四人砍柴火工資四十元，請三十個人做菜煮飯給一百元，五匹馬運送十五天工錢不計，由徒弟的親戚贊助，但得支付馬匹食料耗兩百五十公斤計五百元。家裡提供豬三頭（三千元），牛兩頭（一千元），雞四十隻，酥油三十公斤，白米

一千公斤（二千元），青稞酒一百公斤，耳塊一百五十公斤，板栗二十五公斤，瓜子十五公斤，梨一百公斤，橘一百公斤，蘋果一百公斤，青菜二千元，茶磚五十塊（一百元），糌粑一百公斤等。總共宴客四天請四百餘人，來賓以五境同鄉的施主居多。

一九九八年的掌堂師為寺管會主任公處俄吹喇嘛，五境鄉澤通村決余古社人，他表示擔任掌堂師是基於對佛教的信仰。根據其消費的實況來看，有與前人較勁、展現雄厚財經實力的企圖，他的原生家庭與兄弟姊妹，同樣積聚了一整年的莊稼收成，以及家族三年來的現金所得，在一次四天的宴客中耗費殆盡，如此換來眾人公認慷慨、富有的名聲。在現金支出方面達三萬元，發給每位喇嘛一百五十元現鈔，共計一萬兩千元；餘支付大米三百公斤，青稞酒一百五十公斤，糯米一百五十公斤，香油一百公斤，飲料四千元，從成都購得藏文大藏經花八千元贈予寺院，魚一千元，青菜五百公斤，茶磚五百元，柴火五百元等；家裡支出豬四頭（折五千元）、雞一百六十隻（值四千八百元），寺管會兩位委員贈牛兩頭（折三千元）。另聘請二十位親戚做菜，動員兩百匹次馱獸近一個月搬運食糧。招待賓客五百餘人，其中以五境同鄉及母方親屬居多，州、縣於宗教相關黨、政官員有三十人與會。回收禮金三萬元、雞五十隻、酥油五十公斤、大米五百公斤、豬兩頭、耳塊五百公斤。

除非親身見聞以上兩個實例，很難相信一個民族地方鄉間寺院，其中的某位掌堂師喇嘛，他能夠號召親友、同鄉齊心協力，共同為了一次個人昇級的饗宴，釋放出如此驚人的物資與勞務動員集散能量。這又是一個具體呈現社區集體意志執行的結果，到底是什麼力量支持當事人及其追隨者，如此無怨無悔地投入？整

個宴會背後起作用的社會機制為何？此事件可否體現寺院與村落的共生關係？禮物餽贈往來應是此事件的互惠機制，我們將在結論部分逐一的剖析探討。

肆、俗民處理困難的文化機制

本文將宗教活動區分為個別和集體兩大類，個別的宗教行為係以單一家戶範圍內成員為主，謀求單一突發事件的立即解決，如雞蛋卦驅邪；或家戶未來命運的選擇決定，如殺雞卜卦；或家中成員有特殊意涵的夢境解析歸因；集體者則為跨家戶的成員組成，在年度固定進行儀式需求下的公開形式討論，如每月舉辦的念十五；或妨礙公眾權益前提下的緊急商議處份，如求雨、驅鬼等；而在自然村或寺院信仰圈內的團體共同意志支持下活動。

本節即以念十五為例，討論以中、老年女性為主自發的宗教儀式活動。一九四九至五三年間，其宗村有藏人六戶自行舉辦，一九五八年大躍進、人民公社化開始，接著土地改革和新民族政策宣佈後，生產隊小隊長轉達指示不准進寺廟及舉辦宗教活動後停辦。一九九七年二月起由李家（讓迴活佛的母親和姑媽）出面發起，王家參與指導，逐漸恢復舉行，目前有二十五個家戶約三十位的長者們參與，成員以老人協會及李家親戚為主幹，經共同決議每月農曆初十五當日休息，不殺生、不下田工作，宴客的規模力求簡單不必太大，以免負擔過重，無法承辦。各家戶輪流出場地供素菜伙食主辦。

主持當月念十五者須獨力支付一切開銷，參與者無須攜帶禮物，事前準備的前置期約一個月，得屯積自釀之青稞酒、大米、

酥油、茶磚、核桃油、小麥，並製作涼粉、饅頭、粑粑、耳塊、米花及糕點、餅乾等，物資消耗折合人民幣約四百元。當日上午餵食牲畜後，九時許至神山煨桑燒煙子敬山神，十點前呼朋引伴一同到主辦者家磕頭誦經（六字大明咒），每念四十分鐘休息十五分鐘，享用點心、酒、薑茶等，同時盡情地開玩笑、聊天，討論商議村中公共事務，一點鐘用午餐，二點半開始念蓮師咒及十一面觀音神咒（nyungne），下午五點再食用一次點心，歷時三十分鐘左右結束。

五境山區念十五活動由兩個小隊合辦，共四十多人參與，主辦者得準備豆腐五公斤，涼粉五公斤，酥油一公斤，茶磚半公斤，宴請大家用餐，糌粑自備。

其宗村念十五成員有九成為五十歲以上的中年婦女，她們都屬於家中祖母級的長輩，平日下田、餵牲畜，還要招呼一家老小，絲毫不得空閒。奇怪，既然文革終止了念十五活動近四十年，為什麼會有老太太不辭辛勞、排除萬難地要恢復童年時光的記憶呢？她們的動機在那裡？前來共襄盛舉的夥伴們，又為的是什麼？筆者在田野的六個月時間裡，除了八月十五中秋節爬上達摩祖師洞，觀察來遠寺喇嘛集中的法事之外，實際全程參與了其中五次念十五活動。

Ortner(1978)於尼泊爾雪巴社區所研究nyungne儀式裡，有關邀宴村民展現主人家的慷慨與儀式性強迫餵食的現象，乃至建立供施互惠關係，來左右賓主間的相對地位。就本地此個案而言，上述特徵並不明顯，亦缺乏解釋舉辦念十五動機的直接佐證。其中，一、為避免成員宴客給主事者家庭憑添的沉重負擔，大夥相約一律以家裡莊稼加工製成的素食為主，不得食用肉類或故意擴

大規模，否則沒條件跟上相同排場的人家，會因此主動退出活動；二、活動過程雖同樣有戲謔、嘲弄的情形，唯目的不在推拉調整彼此的席次、位置，念十五的座位順序係固定按年齡長幼來安排，另外說笑純屬現場隨機採集笑料，僅為隨興逗笑、趣味而已；休息時間還嚴肅的談論未來共同的規劃行程，經眾人自由發表意見，且達成共識後，近廿五戶人家會集體執行決議。

念十五背後的發起倡議者為讓迴活佛的姑媽，她現年五十七歲，李女士回憶當時恢復念十五的動機：

從幼年時，我就對咱們家老爺爺講的傳統習俗有興趣，小女（孩喜歡到別人家，聽大人們在一起念經（按：唱六字大明咒），後來在一九五八年停辦了，很可惜。想重新舉辦得先跟老人學習，再找親戚商量動員村裡老媽媽參加。第一次由讓迴活佛家出面請客試辦，剛開始都要事先拜託大夥來，而且還給喝青稞酒、說笑話、吃點心，爲了就是盼望多一些老人來加入。

現在她果然如願以償，雖然她既不是男性的村、社長，也不是最年長的女性長輩，由於她瞭解許多藏民風俗、典故傳承，而且熱心推動公益宗教活動，如今儼然成爲眾人推崇的意見領袖。大家有困難都會找她拿主意，在公眾場合出面發言、協調溝通。

前人的文化遺產固然可能會受捐棄、破壞，但是祇要有一粒種子願接續慧命，它仍舊會代代相傳，畢竟智慧、聰明並不須人人具備，持有傳承者更不必在乎其性別、年齡，有心人的好奇心就夠了。另外，在動員群眾方面，親戚係最配合集體活動的參與者，念十五即有三分之二的成員，隸屬三代內的表親關係。人們實際遭遇超乎個人得以承擔的重大困難，通常優先尋求家裡長輩的指導。某些人家會以雞蛋卦占吉凶，念幾句祖傳的驅鬼咒，辦

簡易的送鬼儀式。有的會招請幾位親戚好友至家中念一個晚上的佛號。或是延聘喇嘛或東巴占卦、求藥、供佛念經；恭請活佛焚香修法來賜福辟邪。請醫生看病或要求社長排解糾紛，找公安訴諸公權力，應該是不得已最後的手段。那麼，我們便能夠發現，有一群平日較積極學習且持有民俗占卜、療法傳承的長輩，他（她）們有可能具備較常人的「工具」來處理緊急危難，於是成爲鄰居們競相諮詢、推崇的意見領袖，從而弭平了因輩份、經濟條件、性別及年齡差異所形成僵硬的結構性階層。「辦法不有了！」的場合，在這群熟悉傳統典故的長輩身上，似乎是十分罕見的。

本地長者採用雞蛋卦來解除初級的生理病痛，如某甲遇不明的災厄病痛，且種種跡象顯示爲非正常因果可解釋者，可能被歸因爲村中過去某位亡者（或非善終之凶死者，以下稱某乙）來作祟。此時由長者持生鮮雞蛋，輕碰摩擦某甲的頭、肩及腹、腿等身體部位，對著某甲喊其姓名、生肖，同時詢問是否爲某乙來討食逗某甲病痛，依某甲相對衝之生肖的亡者爲優先，逐一過濾地喊某乙的姓名、生肖，祂可能是當事人過世的父母、親戚或熟識的鄰居，每查問一名便於廚房的灶旁嘗試將雞蛋豎立於菜刀之上，如站立，表示肯定；或否，則詢問另一可疑對象。

當確定某乙身份之後，由長者持該戶當日所食之飯、菜、茶、酒等，混入一瓷碗內，並置爐灶未熄炭火一枚於碗，長者說：「某乙餓的話快吃飯，渴的話喝茶、酒，冷的話烤火，不要來逗你，你走你的路」，說完把碗倒在門外巷口，口念吓吓吓，趕某乙出門。若某乙爲凶死之惡靈，則持掃帚，威脅要書寫某乙之姓名、生肖於紙條，用繩子栓住，綁於橋下鎮壓，讓祂不再逗村民。

若有厲鬼以其因果向村民作祟，且經長者驅趕無效而症狀激烈者，鄰居便轉向來遠寺的第六世讓迥活佛求救，同時緊急延請醫療站的醫護人員前來診治。

以下係某凶宅曾經發生發生的個案：

十一月某晚十時許，隔壁鄰居租房酒廠老闆，突然神色慌張急著找活佛的母親及姑媽，他的老婆似乎被鬼魅所惑，神智昏迷不清、全身顫抖發冷，他曉得阿媽、姑媽會以雞蛋卦辟邪，希望我們能給予協助。由於他的妻子已經無法言語回應，姑媽迅速以生雞蛋逐一詢問諸位亡魂，並豎立於菜刀上測試，經查問結果共有四位本村近年凶死者逗她。攆鬼送出門後，當事人稍稍恢復神智，開始啜泣訴說有三位惡鬼站在她的胸前，另三位站在床邊等候，要喚她同去跳江自盡。不久她又陷入昏迷狀態，姑媽要患者的丈夫先趕去醫療站請醫生過來急診，同時，攙扶她往見活佛。活佛指示立刻送她入佛堂，修金剛手菩薩密法，並以藏文大藏經為她加持頭部、喉嚨及心口，她才恢復神智，點燃除障香薰，再燒密咒符籙成灰置於水中餵她喝，一時之間她意識完全清醒，活佛要她念六字大明咒（唵嘛呢叭咪吽），可是她的舌頭卻不聽使喚。驅魔儀式完畢，把她送回家，交由醫生注射兩針鎮靜劑及吊一罐點滴，她才慢慢安靜地入睡。

當晚鄰人告訴筆者整件事的來龍去脈，原來從前該幢房屋係屬於本村李姓地主所有，他們虔誠地篤信佛教，每月皆請僧眾到家中佛堂淨室誦經祈福，修法祈請的對象包括威猛的護法神，該戶人家性喜清靜，庭院廣植鮮花果蔬，眾人皆知。然而好景不常，一九五八年起其宗村實施人民公社化，一切法事宗教活動明令禁止；一九六九年小隊沒收其莊園產業，將全家掃地出門，令其

與貧下中農交換宅院，趕至偏遠的上社的農舍裡；到了一九八〇年，新住戶不顧禁忌將屋舍拆小且退後數米，並開始於原佛堂位置附近豢養牲畜，從此家宅不得安寧，或是凶死（新娶媳婦遭掉落的電線殞斃）、生意失敗，或者久年不孕、夫妻反目離異等。一九九五年出租予大理白族老闆開酒廠，他兼營殺豬、牛、羊和販賣肉類等活路。此家亦時時不安，主人之兄常年精神失常無行為能力，其妻即前述遇鬼上身無助者。事後經堪布占卜應修《陀羅尼經》兩日安撫護法及亡靈、消業障，並建議她返回原籍，不宜在此屋久住下去。

當某戶人家遇事不順遂、病痛，經占卜須消業障或魂打失時，多半會邀集親朋好友五至十人，於晚間七時許，共同念誦蓮師咒（Denda）後叫魂，主人家得供眾人點心、酒、水果、鹹稀飯。一九五三至五五年間，農曆十一到十二月時，全村每戶出一或兩人，輪流到各家念誦，藉此將災難病痛趕走，文革時停止。約於一九九四年恢復舉行，同樣由李家出面訓練唱誦儀軌，參與者以念十五成員為主，間或有生病、事業不順及生肖沖犯太歲者臨時招請舉辦。儀式開始先念蓮師咒供灶神，於灶前燒松柏枝灑淨水來燒煙子；再供祖先食物祈求庇佑；然後由生肖與病人相合者外出於庭院中持施食的供品喊魂回來。他口中唸道：「你這個大頭、大眼、大嘴、大肚，脖子細，手腳像耙子的鬼，嘿！呸！（擊掌）快走！」，「某人的魂呀！要下雨了，回來吧！別害羞，別害怕，飯蒸熟了，肉煮好了，全家在等你了！」。

活佛家阿奶祖母曾於數年前，手掌莫名的紅腫刺痛，到醫療站打針吃藥均於事無補，經堪布占卜得知係自家後院的龍王來逗。早些時日家人不知禁忌，在庭院地下井水出處，栽種綠竹叢成

林，招來龍王至此棲身，然而未曾按年節時令定期供養，龍王不悅便叫主人生病以示警惕，家人得知事情原委之後，立即以米花、牛奶於庭院內竹林泉眼處謝龍王，當晚並召集親友在家裡念誦蓮師心咒(Denza)，此舉果然一次奏效，隔天早晨阿奶的手就消腫不疼了。

這一連串大大小小的事件，深深地烙印在人們的心裡，逐漸形成了經驗法則，祇要當事人有心牢牢地記住切身教訓，利用適當時機向晚輩鄰人訴說、諄諄告誡，代代相傳綿延不絕，一個個附有真人、實事、場景脈絡的禁忌傳說，便以口述故事的形式，在務實可用且無須求人功能前提之下，遂逐一彙集成為村中的公共智慧財產寶庫，一旦人們再次遭遇相似雷同的事件時，當不致慌亂手足失措，便會以戒慎恐懼的態度，小心翼翼地面對處理了。當然，涉及神怪作祟、賜福與俗世人情褒貶、因果串聯之間的價值觀拉扯力量，亦於後人的口語傳播、論辯的再詮釋對話過程中，樹立判斷眾人公認許可的行事慣例，並且塑模出與當代潮流貼切的道德準則。

結 論

以一棵樹苗的成長為例，周遭的環境必須有許多助緣來輔助，它要深深地紮根在土壤中，如此方可立足不致為外力傾倒，得以吸取天地間的養份。一個出家僧眾同樣地要得到家人及親友、同鄉的全力支援，他一定不希望家族內部親子、夫妻關係鬧得四分五裂；最好是親戚都長住在寺院或本家附近不遠的地方，要找人手幫忙時，他們就在找得著、使得上力的範圍，換句話說，不

會期待他們四處外出打工或舉家遷徙移居遠方；還有，他應當能清楚地瞭解、掌握自己原生家庭的實際財務狀況，親戚、朋友所能付出的能力及程度；經常施惠於人，同時，不要求別人立即清算償還。

如此，我們可以發現中、老年喇嘛們的心態與一般家中長輩其實毫無差異，他致力於維持家庭親屬網絡、財務經濟結構的絕對穩固；對於兄弟姊妹子女的婚姻，也鼓勵或默許包辦、表親與小區域範圍聯姻的存在；投入原生家庭的永續經營，其實就是對自己的下半生做最適當、最具投資報酬率的付出，他們瞭解到：家庭便是個人之所以存在的脈絡(context)，如同土壤對於植物般供應營養與支持的角色。如今，僧眾看待寺院為年度節慶、儀式表演與修法、閉關的場所，若是以永久住所、資源供應的機會成本角度來看，「家庭」，才是他們最終託付、信賴的歸宿。

再者，親友間計量互惠程度的往來對象，也是以家庭對家庭做為主要運作的單位。個人被社會覺察到他的存在，係由於他是某人的子女，某人的父母或是兄弟、甥舅等等，許多大小不一的同心圓組成差等秩序的格局，既然有了親緣關係做為計算原則，付出及報酬之間不一定有等量齊觀的全等形式，尤其大夥生活在同一聚落之內，常有多重脈絡、身份重疊相交的現象，例如某人既是我的表哥又是姊夫，親從子名制便成為個體身份單一化與家庭機制作用的最佳設計。若依家庭間的親疏關係遠近，當做彼此互通有無的基準，問題便會單純多了。畢竟，實際上並沒有個人的名義擁有的資產存在，祇有以家戶共有形式承繼信用兌付、除欠的權利及義務，這便是向外支付或接受饋贈的一個虛擬法人團體，雖然它看不見、摸不著，眾人的心中卻恆常有一把尺評估其債

信、償還能力。

掌堂師候選人與其支持者的互動，正是前述償債、信用紀錄良好的借貸、放款關係作用下理想的宏觀模型，利息則視雙方血緣、親緣與地緣關係的親疏、人情及過去往來經驗商議，當事人總有一套不足為外人道的公式，適切地計算出兩造皆滿意的禮物質量輕重。

當然，沒有任何家庭願意公開承認宣告信用破產，被鄰居、親友歸類為拒絕往來戶。人情運用的巧妙繫乎一心，不可以催債過急，逼得大夥撕破臉、斷絕互惠禮物施受關係；亦不當錙銖計較，隨時結清尾款銀貨兩訖。有心追求聲名者，應保持家戶經常性的人情簿裡有剩餘的餘額，社會無形的市場機制告訴我們：有借有還，再借不難！更要牢記：有錢的出錢，沒錢的捧個人場！

至於掌堂師宴客能否突顯寺院與村落的共生關係，要回答此問題，有一個關鍵點值得我們注意，那便是宴客的主人，主動前來幫忙的親友，受聘雇的助手，以及應邀上山的客人，都自覺且願意圓滿一個僧、俗兩方樂觀其成的「功德(merit)施受」互惠關係，以及相信為廣義的佛教活動投入自身的物資、勞務，將會促成參與者「業報(karma)轉換」心理的滿足。如此以寺院為表演場所的宗教活動劇，轉化了看似單純的物資、人情的禮物交流，當事人憑藉自身對宗教的認知來詮釋、歸因此類大型宴客活動。

前述Babara Aziz(1987)指出經濟因素主導著西藏社會機制的控制及運作；本文又提及一九八一年中國大陸全面實施的包交提留，企圖消滅貧富階級差異而均分予農民財富。既然大家所擁有的一切產業都是按當時人頭均分得來的，那麼我們如何在田野工作裡檢驗Aziz的主張？如此還得瞭解本地人心目中財富的標準、

定義，應當回答何謂公認的成功？社會的階序是否仍存在？

閻雲翔認為：如今有三個基本因素構成了中國農村的社會等級制，首先是集體對村民生活的控制。社會分層是基於官僚等級制，幹部自然擁有比較高的政治和社會地位。第二個因素是自五〇年代末以來就已由官方支持的戶籍制度中城鄉間地位的不平等劃分，享有國家工作職位的「鐵飯碗」及城市居民優於單靠「泥飯碗」的農民。最後是「階級路線」，毛澤東時期建立社會流動的意識型態標準，它保證了貧農較高的社會地位及精神優越性(Yan 1996[2000]:35)。

首先我們要看包交提留已執行近廿年了，村民是否已經自我察覺到某些人家的聲名、地位已經與眾不同、鶴立雞群，他們又是如何做到的？答案就在大家心照不宣的共識裡。人們相信個人的命運附著在家族及家庭兩者之上，家族的興衰直接相等同於農牧事業的收成豐歉與否，另外就是成員是否平安健康。前者與天候、降雨、霜雹冰雪、病蟲害息息相關，後者和業力、命運脫不了關係。兩者都在大年春節時敦請活佛占卦，應修習那些相對應的法會，進一步地祈求趨吉辟凶，一般個別家庭沒有條件承擔大型法事活動，大多係由社長溝通集資、出面收錢承辦，一年一年就這樣平安的過去了。這說明集體的意志決定了神聖的存在，也確保了詮釋神聖地位的唯一說法，掌握在儀式專家的手裡。從世俗的觀點來看法事活動，它顯示了促進社會消費與資源再分配的時機和管道。

某些人家公開地對寺院大筆的布施及供養，或是獨力出資、號召主辦全村性的大型法會，可以理解為促進社會大眾瞭解，宣示該家族富有、慷慨的代名詞，他們有能力及意願承擔親屬間公

認應盡的禮數往來，有必要的話，更得多付出一些。但是別忘了，他們辛勞貢獻親友的同時，家族正殷切期盼他人給予相對稱應得到的地位及聲譽。多方面籌措資金、拉攏親友，祇等待在宗教儀式場合的一次表演，散盡千金為的是累積眾人公認聲望的能量。

我們可以用：謀財得富、求法得貴，來形容這類資源流動背後所代表的意義。經濟係有心人士追求名望運作交易的手段；禮物往來則為施與受雙方精心計量的媒介；法會、儀式即為展演人脈及財富能量釋放的公眾劇場及舞臺；親友可視為大人物身後等候粉墨登場，角逐下一季擂臺賽的金主兼製作人；鄰里鄉親便是頒獎人兼劇評人。一齣熱鬧百看不厭的戲劇鑼鼓宣天，從彩排到上演，主角們總是一直來來去去、物換星移，其腳本卻是一成不變，古今中外皆然。

一個相對封閉的山地社區，如果要不藉外力支援自給自足的話，有一個必然的先決條件，就是成員必須自覺地在內部分工，再透過消費的需求來進行合作。然而，不同的勞動職務早已為當地文化所設定價值階序有高低差異，縱使他們得到的物質、金錢回饋相做。例如，工匠打零工一天可得現金約十元，附帶餐點及食宿供應；而喇嘛為俗民念經，報酬實在相差無幾。人們認為向僧眾支付謝金，隱含有為家人與來世累積福德資糧的深層心理意義，給工匠的酬勞純粹係勞務的補償罷了。如此的判斷標準支持了社會上下階序浮動的縱深，宗教正是作用此共生互惠機制的原動力。

（作者為國立清華大學人類學研究所研究生）

參考文獻

（一）中文部份

- Aziz, Barbara Nimri 1987[1978]藏邊人家：關於三代定日人的真實記錄(Tibetan Frontier Families: Reflections of Three Generations From Ding-ri)。翟聖德譯。拉薩：西藏人民。
- Carithers, Michael 1987[n.d.] 佛陀：至善的覺悟者。孟祥森譯。臺北：時報文化。
- Durkheim, Emile 1992[n.d.] 宗教生活的基本形式(The Elementary Forms of Religious Life)。芮傳明、趙學元譯。台北：桂冠圖書。
- Levine, Nancy E. 1997[n.d.] 藏族一夫多妻制中父子親屬關係的價值及其確認。刊於陳慶英等編，國外藏學譯文集(第十三輯)，頁248-284。玉珠措姆譯。拉薩：西藏人民。
- Gernet, Jacques 1993[n.d.] 中國五至十世紀的寺院經濟(Les Aspects Economique du Bouddhisme Dans La Societe Chinoise du V^e au X^e siecle)。耿昇譯。台北：商鼎文化。
- Mauss, Marcel 1989[1954]禮物：舊社會中交換的形式與功能(The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies)。汪宜珍、何翠萍譯。臺北：遠流。
- Goldstein, Melvyn C. 1994[1989]喇嘛王國的覆滅(A History of Modern Tibet 1931-1951: the Demise of the Lamaist State)。杜永彬譯。北京：時事。
- 閻雲翔(Yan, Yunxiang) 2000[1996]禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網絡(the Flow of Gifts: Reciprocity and Social Network in a Chinese Village)。上海：上海人民。



本會阿不都拉理事長致詞



大陸學者陳慶英簽到



大會工作人員（左起）陳蕙琪、王靜儀、吳佩芳、譚雪珍、林宜仙



蒙藏委員會徐正光委員長主持開幕式



微笑合影



大陸學者丹珠昂奔致詞



參與盛會（左起）翁福祥、馬普東



（左起）包克（蒙古族）、楊恩洪



本會劉學銚主編與會聆聽



（右一）釋振原等佛教文化研究所研究生與會



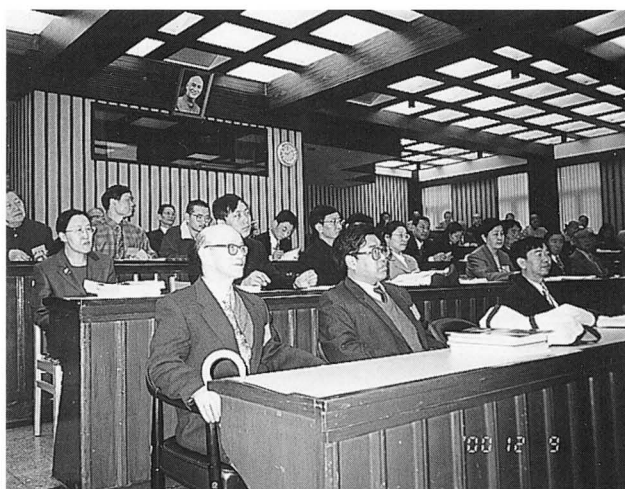
蒙藏委員會蒙事處傅壽山處長（左二）鼓掌



（左起）關紹蘊（滿族）、丹珠昂奔



第五場研討會：格薩爾篇



大會盛況



第八場研討會：社會篇



第三場研討會：經濟篇



與會者發問（左起）李金真、艾斯翠（美國）



第四場研討會：教育篇

- 中國社會科學院民族研究所編 1994 中國少數民族語言使用情況。北京：中國藏學。
- 王恒傑 1995 迪慶藏族社會史。北京：中國藏學。
- 吳成虎 1996 維西栗僳族自治縣漢語方言志。昆明：雲南教育。
- 余慶遠(清) 1966[n.d.]維西見聞紀。收於清吳省蘭輯刊藝海珠塵叢書，臺北：藝文印書館重印。
- 宋恩常 1986 雲南少數民族研究文集。昆明：雲南人民。
- 1991 迪慶藏族封建制度調查。收於雲南少數民族社會歷史調查資料彙編(五)，雲南省編輯組編，頁50-89，昆明：雲南人民。
- 迪慶年鑒編纂委員會 1994 迪慶年鑒(1994)。昆明：雲南年鑒。
- 迪慶藏族自治州概況編寫小組 1986 迪慶藏族自治州概況。昆明：雲南人民。
- 迪慶藏族自治州民族宗教事務委員會編 1994 迪慶藏族自治州宗教志。北京：中國藏學。
- 張傳富編 1994 雲南藏族人口。北京：中國統計。
- 雲南省中甸縣志編纂委員會編 1997 中甸縣志。昆明：雲南民族。
- 雲南省德欽縣志編纂委員會編 1997 德欽縣志。昆明：雲南民族。
- 《新編雲南省情》編委會編 1996 新編雲南省情。昆明：雲南人民。
- 郭來喜主編 1992 貧困：人類面臨的難題——雲南省民族地區貧困類型研究。北京：中國科學技術。
- 《維西栗僳族自治縣概況》編寫組 1998 維西栗僳族自治縣概況。昆明：雲南民族。
- 瞿霽堂 1996 藏族的語言和文字。北京：中國藏學。

(二)西文部份

- Cheal, David 1988 The Gift Economy. New York: Routledge.
- Diemberger, Hildegard 1993 Blood, Sperm, Soul and the Mountain. Gender Relations, Kinship and Cosmvision Among the Khumbo(N.E. Nepal). In Gendered Anthropology. Teresa Del Valle, ed. Pp.88-127. London: Routledge.
- Levine, Nancy E. 1988 The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border. Chicago: the University of Chicago Press.
- Mumford, Stan Royal 1989 Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal. Madison, Wisconsin: the University of Wisconsin Press.
- Ortner, Sherry B. 1978a Sherpas: Through Their Rituals. Cambridge: Cambridge University Press. 1989 High Religion. Princeton: Princeton University Press.

致 謝

本研究計劃已獲中央研究院〈亞洲季風區高地與低地社會與文化〉與清華大學研發會、蒙藏委員會、施合鄭民俗文教基金會及中華發展基金會等單位審查通過補助，曾先後赴印度北方邦(U.P)德拉頓(Dehradun)敏珠林寺(Mindroling)，錫金邦(Sikkim)隆德寺(Rumtek)與尼泊爾加德滿都(Kathmandu)等海外藏人社區，以及雲南省迪慶州等地區從事田野探勘及調查工作。

遼朝政權機構概述

何天明

遼朝是我國古代北方民族之一契丹族建立的政權，統治時間長達二百餘年，其政權治機構是以契丹貴族為核心，聯合漢族封建統治階層的代表人物，又吸收一些奚、渤海等族的上層分子組成的統治政體。長期以來，研究界圍繞遼朝政權機構的「雙軌制」進行過許多探討。目前雖仍存在一些分歧，但多角度深入的局面已經形成。對於北面官系統，持肯定意見的較多，而對於北面官系統的實際作用，大多數研究者持「虛設」之觀點。筆者綜合近年來對北、南面官研究的一些看法概述如下，以求對這方面的研討有所裨益。

遼朝政權機構的總體框架，以北、南「雙軌制」為基本特點，即分為北面官系統和南面官系統。應當注意的是，北面官系統本身又有北、南之分。但這主要集中在北面朝官各方面。「雙軌制」的特點，同「以國制契丹，以漢制待漢人」^①的統治方針相適應。而遼朝境內不同地區的社會經濟狀況和相應的生產方式是形成這一特點的客觀原因。在遼政權統治區內，由於歷史和自然環境的原因，在燕雲地區以北，草木茂盛之地居多，尤其是西拉木倫河、老哈河，以及陰山河套等地，自古以來就是北方民族發源、成長、壯大的搖籃，也是契丹族的故鄉。直至遼代，這些地區，則是以農業占居主導地位。這樣，當契丹族強大起來以後，從太祖耶律阿保機當政開始，便逐步形成了「雙軌制」的政權機制。其過程大致可分為兩個階段。第一階段為公元九〇七年至九一五年。北、南面政權機構中的早期職官已見於史。可以說，這個階段北、南兩個官制系統的雛形已依稀可見。第二階段大體始

於公元九一六年至太宗初年。遼朝建國以後對政權機構進行了全面系統的調整和充實。在一定程度上已經具有雙軌制運行的機制。遼太宗接管燕雲地區以後，雙軌制不斷完善和強化。在上述兩個階段以後，經遼太世宗、聖宗二朝比較全面的組建，「雙軌制」基本形成。應當指出，所謂「雙軌制」不是互不干擾、各行其事，而是以遼帝為核心，契丹人、漢人共同議政、商討和決定重大軍政事務的統一的政權機構，是北、南有機結合、聯繫緊密的整體。中央統領機構的移動性有別於漢、唐等封建皇朝。雙軌議政是遼朝政權機構行使職權的主要形式之一。

全面、系統地研究遼朝「雙軌制」政權機構、職官設置以及職能是一個難度很大的系統工程。由於史料闕漏比較嚴重，因此需要經過對『遼史』、遼代考古資料以及唐朝、五代政權、宋朝的有關文獻進行系統整理，進行認真比較分析才能逐步有所深入。在此，僅將筆者已經探討過的問題介紹如下。

關於北面官系統。

北面官系統是遼朝管理全國重大事務，側重於契丹族和北方其他游牧民族，基本上選派契丹貴族任職的最高權力系統。其機構、職官設置，既有契丹本族之制，又有大量收納、改造自唐朝等中原封建政權制度的內容。主要職能即如『遼史』卷四十五所載：「北面治宮帳、部族、屬國之政」。實際上，隨著遼代歷史的發展，北面官系統的職能在不斷地加大。以契丹北樞密院為核心的集權統治日益強化。

遼朝北面官系統分為中央、地方兩級。中央有「朝官」、

帳族官一、「宮官」之類；地方有部族官、群牧官等。

對北面朝官幾個機構的初步研究。

一 契丹北樞密院

契丹北樞密院是遼代最高軍政決策部門。史料中未見設置這個機構的準確時間。按照遼世宗始置北院樞密使的時間，可暫系於大同元年（公元九四七年）八月。這個部門的設立是契丹族政權體制在發展演變過程中吸收中原封建政權相應機構建制，同時保留契丹本族特色的結果。從中央集權角度講，也是遼朝政權機構規範化的重要標誌之一。遼代契丹北樞密官設北院樞密使、知北院樞密使事、知樞密院事、北院樞密副使等。契丹北樞密院的主要特點可以歸納為：其一，民族性。在可以查閱到的契丹北院樞密使中，幾乎全是契丹貴族擔任，有一名漢人還是被賜予「耶律一姓的恩德謚」。其二，對兩宰相府的權力以及契丹裔的世選制造成了有力的沖擊。其主要表現在權力高於北、南相府，對重大的政治、軍事、經濟、外交、管理部族有決策權。主要職官的銓選注重於經邦治國的才能。其三，沒有監察部門中丞司。這點與唐朝、五代諸政權、北宋的機構設置都不同。契丹北樞密院的主要職能是軍務、武銓、群牧以及行政、經濟、文化、司法、對宋朝等周邊政權的交往等各類事務，側重於對這些事務的提出、商討、決策。它的設立，對於遼宋以後樞密制的沿革、變遷有著承前啓後的作用。

二 契丹南樞密院

對於這個機構的研究，學術界尚存在爭論。有相當一部分研究者認為契丹南樞密院與南面官系統的漢人樞密院是一個部門。對此，筆者認為應當按照歷史發展的過程具體分析，兩者不可等

同。契丹南樞密院仍屬於北面朝官系統。仔細分析有關史料，漢人樞密院在歷史上消失前後，存在著漢人兵馬之政另由其他部門主管的痕跡。而且，契丹南院樞密使沒有「始置」的記載。因此，兩者之間是否存在著然過渡的問題尚需進一步研討。契丹南樞密院的設官情況略同於北院，此不贅述。應當注意的是契丹南樞密院的主管官中，漢人比例偏高，甚至在一定的歷史時期全都是漢官。這在很大程度上說明了遼朝政權在用人政策上的開放性與靈活性。契丹南樞密院的主要職掌是文銓、部族、丁賦、戶口管理、理財、修國史等。沒有監察機構中丞司。

三 北宰相府與南宰相府

遼代北宰相府與南宰相府是輔佐皇帝處理軍國大政的部門。其權力和地位，在契丹北、南樞密置前和以後有所變化。因契丹北、南樞密院基本掌握了中央一級的軍政大權，故契丹北、南宰相府在中央北面朝官中的地位一般不會超過契丹北、南樞密院。在探討遼代北、南宰相府的設立以及職掌等有關問題時，首先必須注意的是契丹本族職官制度中不存在「宰相」這個職官。那麼，北面朝官系統的兩個宰相府是『遼史』編者的杜撰、誤載，還是按照傳統習慣把契丹族職官中相當於宰相職者冠之以宰相之名？或是有什麼其他原因？解決這個問題，需要將遼朝的職官與唐朝等政權的職官進行比較研究。在契丹族早期的歷史中，曾經與唐朝有過頻繁的交往，接受過「左武衛將軍」等軍政職官的加授，對唐朝的中央官制也有一定的了解。因此，契丹族實行宰相制度與受唐朝的影響當有淵源關係。也可以說是吸收和改造的結果。

較早見於史載的北宰相是『遼史』卷八五『蕭塔列葛傳』。

此人之一「蕭塔列葛，字雄隱，五院部人。八世祖只魯，遙輦氏時嘗爲虞人。唐安祿山來攻，只魯戰于黑山之陽，敗之。以功爲北府宰相，世預其選。」。另外，『遼史·耶律沙傳』還有「耶律沙，字安隱。其先嘗相遙輦氏」的記載。此條史料中的「相」，可以理解爲擔任聯盟宰相，但卻沒有明確區分北、南。從這些記載我們可以推測，當時契丹族已對宰相制度有了初步認識，或許設置宰相或設置類似於宰相的職官。

公元九〇七年，耶律阿保機即皇帝位，有北宰相與南宰相職官出現，因此，北、南宰相府的草創時間可能出於這一年。關於北、南宰相的職官銓選問題，在以往的研究中幾乎形成了皇后家族世選北府宰相和皇帝家族世選南府宰相的一面倒的觀點。對此筆者不能完全苟同。因爲，經過比對能夠查閱到的北、南府宰相資料中統計可以清楚地看出，北府宰相是以蕭氏貴族爲主，南府宰相以耶律姓契丹人爲主，但在擔任這兩個職務的官員中，分別出現了一定數量的漢人，也有耶律氏擔任北府宰相、蕭氏擔任南府宰相的情況。所以，「世選制」肯定不是絕對的。而且，北、南府宰相的銓選都顯現出多民族特徵。這說明契丹統治都是用入政策更具開放性、靈活性，有利於拓寬才路。與以往封建政權存在明顯區別之點，是北、南宰相府隨著契丹皇帝行帳移動，沒有固定的辦公地點。

遼代北、南宰相府的職能，『遼史』載爲「掌佐理軍國之大政」。這只是個原則性的提法，其所指應當是具有參議某些軍政要務、輔佐皇帝處理某些政務的權力之意。但是，如果具體歸納整理，北、南宰相府分別具有掌握一部分部族以及降附於契丹政權的其他各族事務；通過方面性軍政機構佐理軍務；在一些重要

的禮儀活動中擔任指揮者兼擔任重要角色等具體職能。在正常情況下，通過北、南宰相府的工作，遼政權較好地控制了幾個重要的部族，穩固了燕雲以北地區的政局，保證了軍令、政令的通行。

四 北大王院與南大王院

遼代北、南大王院是北面朝官系統第三類機構，也是主管部族事務的部門。其前身是迭刺部。對於迭刺部的演變過程，以及將其析分爲五院、六院的歷史，一直是研究界關注的問題。但由於史料缺漏嚴重，研究進展緩慢。事實上，針對以往的成果，有許多問題仍需進一步商榷。

首，是「迭刺部」與「迭刺部之府」的關係問題。『遼史·國語解』載「迭刺部，即迭刺部之府也」。仔細分析，這條史料當有兩層意思。一是聯盟的最高統帥機關是迭刺部，設在迭刺部，主持迭刺部府事務的是可汗。再一是迭刺部之府亦爲迭刺部，也就是部族的統治機關。迭刺部在這個歷史時期所處的特定的歷史地位以及享有的特權，無疑是造成終遙輦之世迭刺部強大難制的重要原因之一。

第二是析分迭刺部爲北、南二院，或五院、六院問題。從析分的過程來看，是與契丹建國以後雙軌官制的建立健全有關。公元九〇七年，耶律阿保機行「柴冊禮」，即「天皇帝」位，建立了以北、南宰相府爲統治重心的政權。但他卻沒有去觸動迭刺部。直到發生了以刺葛、迭刺、寅底石等爲首的內亂，對皇權產生了威脅。在這種情況下，針對迭刺部的強大難制，當時的重臣耶律曷魯在神冊三年（九一八年）向耶律阿保機提出了趕緊著手析分迭刺部的建議。對於耶律曷魯所說「惟析迭刺部議未決，願亟

行之」②，應當進行深入分析。此話文字雖短，但反映的內容卻引人注目。「議未決」，說明析分送刺部一事在契丹政權中已不只一次討論過且爭議較大的問題。「願亟行之」含蓄地表明析分送刺部之事阿保機是同意的。曷魯死後，耶律阿保機在遼朝北、南面官主要機構大體確定以後，於天贊元年（九二二年）下詔「分送刺部爲二院」，完成了這一重大的機構調整。至耶律德光當政，更北、南院夷離董爲大王。進而使北大王院與南大王院在北面朝官系統中確定下來。

第三，北、南大王院的機構、職官以及駐牧地。

在契丹部族統治機構中，列入朝官系統的只有北、南大王院。這兩個機構即是中央官，又是部族官。北大王院下共設有北院大王、知北院大王事、北院太師、太保、司待、司空、北院郎君七個職務（南院亦爲七個，只是有南北之別，此略）。必須注意的是北院太師等四個職務。唐朝有三師、三公，皆爲正一品。遼代略去太傅、太尉，儀設二師、二公，且品級降低。這種設官狀況的形成，與契丹族與唐、五代、宋等政權的交往有關，有特色。在北大王院中還有三個機構，即：北院都統軍司、北院詳穩司、北院都部署司。經反覆考證，遼代擔任北、南院大王者分別有約四十八、四十三人次之多，而且基本全由耶律氏擔任。可見，遼朝統治者對部族的統治很注意民族性。另外，對北、南大王院部族的駐地一直是研究界關注的問題。因史料中儀提到「鎮南境」，所以，深入研究有一定難度。筆者經過對『遼史』、『契丹國志』、『武溪集』以及有關墓誌的記載進行綜合分析，定出了將北、南大王院部族的駐地劃分爲兩大塊的看法。一是以遼上京爲中心的駐牧區，一是以燕雲以北爲中心的鎮戍區。而且，五院、

六院部民分別以大範圍聚居的可能性不大。交錯駐牧的情況，在史料中有線索可尋，但仍應進一步深入研究。

五 宣徽北院與宣徽南院

這兩個機構是在遼太宗耶律德光從石敬瑭手中得到燕雲十六州以後設置的。從機構名稱來看，顯然不是契丹本族職官體制中固有的。劃分爲北、南，則是與「雙軌制」相吻合。所以，也十分明顯地帶有吸收、改造的特徵。這兩個機構的最高官都是宣徽使。所掌都是「御前祇應之事」，可謂帝、后近臣。具體工作，從史料中可以見到待奉帝、后受冊、生辰、祭祀、禮儀、主持朝賀、宴饗、接見他國來使、貴客、統邸出律等。擔任北、南宣徽院主管官者，契丹人較多，也有一定數量的漢人。與遼代北、南宣徽院相對應，南面官系統也於太宗會同元年設置了宣徽院，還應與唐、宋等政權進行比較予以全面深入的探討。

六 夷離畢院

夷離畢院設於北面朝官系統，但卻不像樞密院、宰相府、大王院那樣再分北、南。及以獨立部門的面貌出現。至今，對於這個機構及其職官的研究，由於於現有史料看法不同，在職官的設立、職掌等許多方面尚存在一定分歧。的確，綜合各種史料，可供研究夷離畢院參考的資料十分零，缺漏嚴重。那麼，這個部門的基本情況是怎樣的呢？

夷離畢院始置於何時，史無明確記載。夷離畢院這個職官早在耶律阿保機時代就已出現。公元九一三年，阿保機平定諸弟之亂時，「留夷離畢直里姑總政務」③。同年，還出現了一「分決滯訟」的詔令以及「只里姑掌捕亡」之說。

可見，與遼太祖時期諸機構的草創相伴隨，夷離畢院的早期

形態也在孕育之中。從遼代法律制度健全的過程以及包括夷離畢在內的某些職官對獄訟、刑獄事務的參與分析，夷離畢獄訟可分為幾個階段。第一階段為太祖神冊六年（九二一年）以前，夷離畢院尚未組建，但夷離畢已成為專司刑獄的官員。第二階段為神冊六年（九二一年）至大同元年（九四七年），約二十六年。這是遼代由「權宜立法」過渡到「定法律」，並逐步發展到有法可依的時期。有關史實可以證明這個時期有擬法官或者擬法機構的存在。但有關夷離畢或夷離畢院的情況卻難覓蹤跡。第三階段為遼世宗大同元年（九四七年）四月至聖宗太平六年（一〇二六年）約八十年。夷離畢成為契丹北、南樞密院之下主管契丹本族獄訟的官員，夷離畢院也逐步形成。但在機構設置上卻沒有再分北、南，而是成為北面朝官系統的一個單獨存在的部門。遼聖宗太平六年（一〇二六年）至遼末（不包括西遼）的大約一百年間，夷離畢院進一步完善化，以「掌刑獄」為職掌的特徵比較鮮明。遼朝的北面朝官系統，還設有「大惕隱司」主管皇族之政教；「大林牙院」，掌管與契丹族有關的文字工作；「大于越府」，遼政權的「尊官」，非有大功德者不受，以及「敵烈麻都司」等。北面中央官系統的族官有「北面御帳官」等四類機構；「北面宮官」也是很有特色的。這些內容都有待於更為深入的研究。

在關於遼代北面地方官的研究中，部族官是一個引人注目目的內容。而部族問題，又是契丹史、遼史研究中的難點之一。『遼史·營衛志』對部族有原則性解釋，其曰：「部落曰部，氏族曰族」。遼代部族的主要民族成分是以契丹族、奚族為主體的。由此可知，部族官主要擔負管理契丹部族以及被遼朝以力等各種方式征服後改編的北方諸游牧民族的任務。從總體看，北面部族由大部

族和小部族構成。大部族指「四大王府」，即：五部、六院部、乙室部、奚六部。北面朝官系統的北、南宰相府的主要工作之一就是對部族的管轄。另據『遼史·百官志』記載，四大部族皆有「在朝官」。也就是說，在中央統治系統中有他們的位置。然而，真正在朝官系統中見到的只有北、南大王院。乙室部、奚王府部在北面朝官系統沒有位置。這或許在一定程度上反映出四大部族在遼代享有的不同地位與待遇。四大部族的職官，除奚王府設奚王外，其他三部均設夷離畢，至遼太宗會同元年（九三八年）升為「王」。北、南大王院在大王之下還沒有「知北院大王事」和「知南院大王事」，但在乙室部和奚王府卻不設「知」官。這些內容是很有意思的課題。

遼代小部族較多，成分也複雜。從類量來講，小部族有幾十個。從民族成分來看，包括有契丹、奚、室韋、于骨里、突厥、女真、唐古、烏古、敵烈、回鶻等。這些北方各族在遼代被設置為部以後，一部初「勝兵甲者」④分管有關地區的軍政部門，承擔鎮戍任務。另一部分屬「壯幼老弱」，一般仍然留駐於該族原駐牧地，「各安舊風，狃習勞事」⑤。至遼聖宗統治時期，又因有些執行特殊任務的民戶「戶口蕃息」而置部的，也屬於小部族的範圍。小部族早期的職官均設「夷離畢」。耶律阿保機時期，「更諸部夷離畢為令穩」⑥；遼聖宗統和十四年（九九六年），又改為節度使。節度使這個職官在得丹小部族中的全面推行，可以說是北面地方官系統的一大變化。這表現在職官名稱上，遼朝中期北、南地方官系統已趨於一致。在節度使之下，小部族中還設有司徒、司空之類的職官。而且，每個小部族一般都分屬於一個方面性軍政機構，如西南面招討司等。小部族下基層單位有「石烈

「彌里」等。對於「石烈」、「彌里」當作「縣」「鄉」的類比似欠妥當，視其為契丹族按照民族特點和民俗設立的基層行政單位比較科學。

遼代北面官系統還有群牧官等專應官部門，限於篇幅，此不詳述。

關於遼代的南面官系統。遼代「雙軌制」政權的另一軌，即南面官系統。在以往的研究中，對於南面官系統多數研究者持否定態度，即認為是「虛設」。筆者經過對有關部門的研究，覺得對於南面官系統絕對不能輕易否定，然也不能不加分析的盲目肯定。而應當對每一個部門都要以歷史角度去看，採取具體問題，具體分析的方法，逐步弄清其本來面目。有本文中，擬對已經接觸過的一些問題談點想法。

南面官系統，是遼朝管理以燕雲十六州為主的農牧業封建體制，統治機構中漢人、契丹人都占有相當數量，又包括其他民族官員組成的權力機關。其主要職能是「治漢人州縣、租賦、軍馬之事」⑦。各類機構和設官，大體沿用唐制，衙署和職官名稱也無過多差異。另外，南面官系統也不同程度地受到北面官系統和五代諸政權以及北宋的影響，機關設置、官職名稱都比較紊亂。由於北面官系統控制著遼朝軍政大權，所以，南面官系統的某些部門在一定的歷史時期內存在有職無權或有名無實的情況。但是，在遼朝的發展階段，南面官系統的某些部門卻發揮著不可低估的作用，可以肯定，雙軌官制缺少任何一軌都會對遼政權的統治造成重大影響。

遼代南面官系統也分為中央和地方兩級。中央官主要由南面朝官、宮官組成，地方官主要由京官、財賦官、府州縣官等組成

。本文主要探討以下幾個機構的情況。

一 漢人樞密院

這是遼朝政權機構研究中十分棘手的問之一。迄今，國內外遼史學界多認為漢人樞密院並不存在。認為北面官系統的契丹南樞密院即漢人樞密院的觀點頗有影響。然而，如果我們認真地分析史料，就會產生許多疑慮而有必要深入討論。

研究遼代官制，首先要注意的是北、南雙軌的特點。在北，南雙軌官制的框架下，契丹南樞密院與漢人樞密院是不能合而為一的。北面官系統的契丹北、南樞密院，「其實所治皆北面之事」。在這樣的格局中顯然不會是漢人樞密院的前身。遼代樞密院的出現是在耶律德光時期。這裡且不說契丹本族早期職官系統中沒有樞密院，就是契丹北、南樞密院設置的時間也晚於漢人樞密院。而且，遼太宗所設的樞密院並無北、南之分，樞密院主管也只稱「樞密使」。這樣，研究遼代的樞密院問題，似應遵循漢人樞密院在前，契丹北、南樞密院在後的思路。再進一步，如果我們對漢人樞密院的職掌、權力予以考察，也會發現與契丹南樞密院異點甚大。據『遼史·百官志』載，漢人樞密院「本兵部職」，「掌漢人兵馬之政，初兼尚書省」。可見，耶律德光在設置漢人樞密院時已嚴格貫徹了「以漢制待漢人」這個原則。擔任樞密使的，可以查閱到趙延壽、高勳、韓延徽、劉珂、李崧。他們所管的事務與職權，基本與契丹南樞密院的事務沒有聯繫。應當注意的是，在遼世宗即位之際，契丹北、南樞密使相繼見諸於史。但對比有關資料可知，契丹北院樞密使提到了「始置」二字，而契丹南院樞密使卻無此時間界限。當遼世宗對政權機構進行調整，設置契丹北院樞密使時，很快便將原來的漢人樞密使高勳封為契丹南

院樞密使。這一歷史性變化，與漢人樞密院在史第中消失的時間大體吻合。可見，漢人樞密院與契丹南樞密院是在遼世宗對政權機構進行調整時出現了後者替代前者的變化。隨著歷史的發展，漢人樞密院掌「漢人兵馬之政」的事務也基本劃入了「南京兵馬都總管府」。應當說，按照這樣的線索去考察遼代三個樞密院的演變過程是符合雙軌制職權機構發展規律的。

二 中第省（亦稱政事省）

遼代中第省是南面朝官中重要的行政部門。在雙軌制政權體制下，這個部門的地位、職權等方面的情況如何，對我們全面認識遼朝政權統治機構有重要意義。迄今，遼史學界已有較多學者涉及對中第省單一問題乃至整體的研究，但持「虛設」觀點者占絕大多數。筆者經過對比諸史籍的有關資料予以整理和研究，覺得很難與「虛設」之說苟同。事實上，對於這個部門是肯定與否，在很大程度上也決定著對南面官系統的評價。因此，在研究遼朝統治機構時，對於史料嚴重缺漏、記載相當混亂、可資借鑒的研究成果很少的南面官系統，一定要細緻、全面地分析每一條史料，將其放在雙軌制這個大的架構下去考慮，經過不斷的討論，才能逐步得出科學的結論。

中第省組建的時間，『遼史』比較明確地記載於遼世宗天祿四年（九五〇年）二月，即在漢人韓延徽主持下「建政事省」。此後，在遼興宗重熙十三年（一〇四四年），又有更「政事省」為「中第省」之記載。實際上所說都是一個部門，本文皆以「中第省」落筆。中第省的主管官中第令，早在遼太祖耶律阿保機統治時期就已設置。可見，這個部門的沿革與雙軌制發展的歷史聯繫密切。經過對有關資料的系統考証，可以得知約七十人次擔任

過中第令，其中追贈者八名。就民族看，契丹人占三十八名。如果今後再有新的史料發現，這個比例亦應隨之變化。但經此比對就已經可以作為遼朝統治者對中第省重視的有力佐証了。應當注意，遼代實行「以漢制待漢人」的原則，並不是有南面官系統全部委派漢官。研究遼官制者往往在這點上陷入誤區。然而，這也是觀察雙軌官制分而不散、有機結合的最佳切入點之一。

中第省的職能在『遼史·百官志』中沒有提及，但從中第令參與的事務來看，基本上是輔佐皇帝商討和處理軍國大正耶律阿保機時代的中第令韓延徽、軍國庶務，莫不參與；太宗朝中第令趙延壽，曾統重兵，在燕雲地區的軍務中發揮了不可替代的作用；聖宗時期的中第令韓德讓等人，更是遼朝封建化改革的重大方針、政策的提出者、商定者和貫徹實施者；興宗、道宗朝開始，遼政權雖逐步由盛轉衰，但仍然出現了中第令張儉、馬保忠、蕭孝先、耶律宗政等著名官員。而且，正如北面官系統的契丹北、南樞密院、北、南宰相府等重要部門一樣，中第省的主要職官的銓選，大多注重於才幹、資歷、政績、軍功，而且在整個遼代保持著較好的連續性。這些都不是一個「虛設」部門所應出現的歷史現象。此外，中書省的其他機類職官，如：大丞相、同書門下平章事、參知政事，以及下屬機構中書舍人院等，也都有值得重視的歷史問題需要研究。

三 翰林院

翰林院是遼代南面官系統重要部門之一。同樣，經過系統研究，也應當將「虛設」之說予以排除。遼代翰林院設於何時，史無明記載。但早在耶律阿保機神冊年間，就已出現「文班林牙」、「知制誥」等掌管文翰的職官。「文班」可否作為北面官系統

的大林院和南面官系統的翰林院的前身，是一個很值得深入研究的問題。對『遼史·百官志』翰林院條中列出的六個主要職官，從遼太宗會同元年（九三八年）至聖宗統和元年（九八三年），六個職官先後出現於史籍。可見，翰林院在這段時間內已經初具規模了。通過對現有遼代墓誌等文獻資料，翰林院在這段時間內已經初具規模了。通過檢索，可以得知翰林都林牙二名；南面林牙十二名；翰林學士承旨十名；翰林學士三十名；知制誥五十餘名。這些職官任職的時間，從遼太宗時期直至遼末。由此可以基本確定翰林院這個部門是存在的。

遼代翰林院的職掌，『遼史·百官志』只有原則性表達，即：「掌天子文翰之事」。綜合所有任職官員從事的工作，可將遼代翰林院的主要工作歸納為以下幾點。其一，隨從皇帝出巡或出征，以備諮詢。其二，為皇帝掌管重要文書。如起草詔書，為帝、后、貴族撰寫墓誌銘、碑、記；記錄皇帝起居，整理、撰修「國史」和「實錄」等。其三，參加某些重大的禮儀事務或在禮儀活動中擔當比較重要的角色。此外，在輔導皇儲、為皇帝講經論禮、從事書畫、醫學、傳達皇帝旨令等事務中，翰林院官員也都充當重要角色。值得注意的是，翰林院職官的構成，也包括許多契丹人。而且，翰林院職官可考定為進士者幾乎占一半以上。這說明在這個部門中集中了遼代文化界、科技界的精華。他們當中，熟知經史，通達古今治道，長於詩，善屬文，博學有才辯者不乏其人，有的官員還通契丹文、「北方語」。可見，這個機構在遼代歷史中是發揮實際作用的。「虛設」之說，實應商榷。

西南面官系統的地方官

遼代地方行政區，基本以五京為中心，設五道，下轄州、軍

、縣、城。其職官，大致可分為京官、財賦官、府州縣官、邊防官、軍官等。

南面京官，也稱京官。係指上京、中京、南京、東京、西京之官。這五個京城是遼代比較固定的政治、經濟、文化、軍事中心。五京官即是負責管理各京事務的官員。按照各個京城的具體情況設置京官是遼代南面地方官的特色之一。即如『遼史·百官志』所載：「上京為皇都，凡朝官、京官皆有之；餘四京隨宜設官，為制不一。大抵西京多邊防官，南京、中京多財賦官」。五京的最高辦事機構設留守司。最高長官稱上京留守、中京留守等。留守兼行京城府尹之事，契丹、漢人均有任職者。留守之下，各京一般都設有副留守、知某京留守事、判官、推官等，大多沿於唐制。遼聖宗統和元年（九八三年），對東、中、南京職官略作調整，設宰相府，置左右相和左右平章事。當然，京官的宰相與朝官級的宰相在權力、地位等方面是不同的。但在地方官制中出現宰相，也是遼朝雙軌制的特點！

南面財賦官。這類職官是隨著遼朝在各地區推行財賦制度以後，為加強財政管理以及徵收、轉達等有關事務而設立的。主管財賦的機構，按照類別有所側重地分設在五京。中京設一度支使司，掌財政收支。這個部門雖屬地方官，帶有專業性質，但其工作涉及面寬，就地域講也不僅僅是中京地區。且所掌為經濟領域中之重要環節，其實際作用決不可低估。南京設「三司使司」，管理租賦。財政收支和鹽鐵司，管理鹽、銀、銅、鐵等採制之事。東京設戶部使司，以掌土地、戶籍、財賦諸事務為主。西京設「計司」，掌出納錢穀。不難看出，遼朝與土地、財賦有關的重大經濟事務基本掌握在五京財賦官之手。而且，遼上京與中京

本為契丹族駐牧的主要地區，但與財賦有關的事務卻歸入南面官系統，這說明北、南面系統之間有著互相彌補的功能。

南面府州縣官。契丹占領燕雲地以後，對舊有府州縣官制大體沿而未改，關把這種地方官制推行到上京、中京地區。遼代的府有兩種：一種是於五京京都所設置的府，如上京稱臨潢府，其長官稱府尹，由上京留守兼任，因而稱行臨潢府尹事；其次有臨潢府少尹。一種是於重要地區設置的府，稱大蕃府，有黃龍興中府兩個。遼代州官分爲度、觀察、團練、防禦、刺史五類。其中度使最受重視，必須由朝廷任命。在州級行政區多加有軍號。如：「祖州，天成軍」；「懷州，奉陵軍」。『遼史·百官志』：「南面方州官」條下載有五道節度使司四十餘個，其官設某州某軍節度使、副使、行軍司馬、判官等。情況表明，遼朝地方官實行軍政合一制，節度使、刺史等是州一級的最高首長。在本州的軍政事務中，他們是有實權的。這一統治形式，在同時代的北宋也存在。一般來說，州一級的長官，契丹人、漢人、渤海人都有，而縣令一級官員則基本由漢人擔任。

需要特別指出的是，在遼朝地方州縣中，還存在一種特殊而又重要的建制——「頭下軍州」。所謂頭下軍州，就是由契丹貴族在出征作戰中的俘虜所建立的州城。頭下軍官吏任免一般有兩種。其一，頭下軍州的節度使由朝廷任命，負責有關軍政事務，其二，「刺史以下皆以本土部曲充焉」，即由頭下主委派。『遼史·聖宗紀』載有「以宣徽使阿沒里家奴閭貴爲豐州刺史」，是朝廷對奴隸任州刺使的正式承認。遼代頭下軍州的部曲可以擔任「刺使以下」的官員，反出當時的部曲有了一定治地位。

綜觀遼代政權機研究，迄今雖有許多成果問世，但有許多問

題仍有待於全面系統的研究。本文所論僅是我近年來已經比較統計畫過一些專題的原則性看法。如有可能，準備匯集成書奉獻給學術界。若能對這方面的研究有所裨益或起到拋磚引玉的作用，實感幸甚！

注：

①『遼史』卷「四十五」『百官志』

②『遼史』卷「七十三」『耶律曷魯傳』

③『遼史』卷「一」『太祖紀』

④⑤『遼史』卷「三十二」志第二

⑥『遼史』卷「三十三」志第三

（作者通訊處：內蒙古自治區呼和浩特市，服務於：內蒙古自治區社會科學院歷史研究所，電話：（0471）4962055）

契丹小百科：遼國是五代時中國北方民族所建的國家，其前身就稱契丹。契丹族爲東胡的一支，居於遼河上游。唐末，契丹乘中原割據混亂而逐步興起。五代時，耶律氏之阿保機（八七二年至九二六年）於後梁開平元年（九〇七年）被推爲部落聯盟首領，統一了契丹、女真、室韋等部族，改革風俗，建築城池，製作文字，發展農商，使勢力日益擴展。公元九一六年，阿保機稱帝建國，定都臨潢（今內蒙古巴林左旗南波羅城）。這樣，契丹就成了繼匈奴、突厥之後中國北部邊境之強敵。話說俄羅斯歷史較短，登上世界舞台之際適逢我國遼國強盛。俄人僅知其南方有一強國爲契丹人所建，乃稱遼國爲「契丹」，泛指中國。俟遼國滅亡，改朝換代，歷元、明、清乃至民國，俄人仍習稱中國爲契丹（Kitai），稱中國人爲契丹人（Kitaiski），絲毫不改。

近五十年來海峽兩岸和親研究的回顧與展望

崔明德

和親亦稱「和蕃」，自漢迄清，至少有一五〇餘次。自

司馬遷在《史記》中寫了「和親」之後，歷代正史幾乎都留下了珍貴的和親史料，許多史家對和親也作過比較客觀的敘述和分析。唐宋以降，有的「會要」或「類書」為和親列了專條，如《唐會要》列有「和蕃」條，《冊府元龜·外臣部》列有「和親」條。本世紀二〇—三〇年代，王桐齡曾撰《漢唐之和親政策》，鄭平章撰《唐代和親公主考》，對和親做了不少有益探討。近五〇年來，和親成了海峽兩岸學術研究的重要課題之一，大陸已出版了《民族友好使者王昭君》（馬驥著），《漢唐和親研究》和《漢唐和親史稿》（崔明德著）等專著，發表了一〇〇餘篇學術論文，並分別在六〇年代和八〇年代兩次掀起爭鳴高潮，取得了許多重要成果。尤其在近幾年內，和親研究正向縱深發展，既有宏觀方面的闡發，又有微觀的考察，即使專論民族關係的文章，也把和親作為主要內容，如高旗的《從政治效益觀看西漢時期的漢匈關係》一文，三個部分的題目分別是「漢高祖和親觀念的確立及其認識」、「和親政策的內容及其實質」及「和親政策的政治效益」（《雲南社會科學》一九九八年第四期）。台灣學者對和親研究也比較重視，有的在這方面用力甚多，發表了一些高質量的學術論文。下面就近五〇年來海峽兩岸和親研究的主要成果分專題作一簡要回顧，並對今後的主要研究方向談一些看法和建議。

一、和親的起源及範圍

和親是指兩個不同民族政權或同一種族的兩個不同政權的首領出於「為我所用」的目的所進行的聯姻。和親始於何時？以往學術界普遍認同「和親之論，發於劉敬」的觀點，即漢匈和親是中國古代和親的起點。而劉先照、韋世明則根據《史記·匈奴列傳》所載「周襄王欲伐鄭，故聚戎狄女為后，與戎狄兵共伐鄭」之事認為，這種以聯姻締結政治盟約的辦法在漢以前就有過先例了（《論漢朝與匈奴的和親政策》，《中央民族學院學報》一九七八年第一期）。戰繼發指出，始議「和親」者不是劉敬，而是陳平，漢代桓譚對此早有論述，而且為歷代史家所贊同（《「和親之論發於劉敬」質疑》，《北方論叢》一九八三年第五期）。林恩顯認為，我國遠在上古西周時已有華夷通婚情形，「和親」作為政治術語，最早見於《左傳·襄公二十三年》，謂晉國的中行氏和范氏「和親」，聯合起來對付欒氏；至於把華夏與夷狄修好的政治性婚姻叫做「和親」，最早的文獻大約是《周禮》。我國中原農業朝廷對邊疆民族的和親當做一項政策，係淵源於漢初（《漢代和親政策研究》，《人文學報》第十四期，一九九〇年，台北）。張正明認為，和親導源於傳說時代，至商代而初興，至周代而漸盛。先秦時，和親雙方可以是同一民族甚至同一國家的，但多數的族屬和國屬都不同；在有關聯姻關係的和親實例中，既有諸夏宗女嫁戎狄之君，也有戎狄宗女嫁諸夏之君，還有諸夏與戎狄交婚的；秦惠文王時，以巴氏蠻夷君長世尚秦女是

和親成功的實例（〈和親論〉），載《中國古代邊疆政策研究》，中國社會科學出版社一九九〇年二月版。）崔明德、林恩顯認為，在先秦時期就已經有了「和親」之名及許多類似於漢唐和親性質的聯姻，但名實相符的和親則始於西漢（〈論中國古代和親的類型、特點及其它〉，《民族研究》一九九五年五—六期）。

關於和親的範圍，朱振杰在〈中國歷史上和親的類型和作用〉一文中提出了「邊疆少數民族之間的和親」的觀點。所謂「邊疆少數民族之間的和親」，一是指某些少數民族小王朝周圍其他少數民族之間的和親，二是指一般邊疆少數民族之間的和親（《新疆大學學報》一九八七年第四期）。張正明也認為，不管漢族之間的和親還是這個少數民族與那個少數民族和親，都應作為和親研究的對象（前揭文）。崔明德、林恩顯在前揭文中認為，從歷代史書中所載的有關史例中可以看出，和親的範圍是比較廣泛的，不能僅僅局限於漢族與少數民族政權之間，中原王朝與少數民族政權之間的聯姻、割據政權與少數民族政權之間的聯姻，兩個割據政權之間的聯姻、兩個少數民族政權之間的聯姻、南朝與北朝之間聯姻以及新羅、百濟、高麗之間的聯姻，都應作為和親的研究範圍。

二、和親的類型及性質

和親非同一般的民間通婚，而是比民間通婚具有更複雜目的、更複雜背景的婚姻，因而和親的類型及性質也比較複雜。

朱振杰在前揭文中認為，和親的主要類型有三種：1中

央王朝處於被動地位的消極和親。漢匈和親就是這種類型的和親。漢政府和人民蒙受了巨大的犧牲和屈辱。這種消極被動的和親是國力虛弱的產物，一旦中央王朝強大起來，情況就會改變。2 中央王朝處於主動地位的積極和親。漢與烏孫的和親、唐與周邊少數民族的若干和親、成吉思汗將公主也里安敦嫁給高昌王巴爾術阿爾忒的和親、成吉思汗與幹亦刺的二十七次和親、滿蒙聯姻，都是這種類型的和親，中央王朝都處於主動。3 邊疆少數民族之間的和親。

本文作者認為，統治階級關於和親的指導思想是「有利於我」，在這一思想指導之下有三種不同類型的和親：1 安邊結托——西漢時期的和親；2 結交軍事同盟——魏晉南北朝時期的和親；3 分化、瓦解、削弱和控制對方——隋唐時期的和親（《漢唐和親研究》，青島海洋大學出版社一九九〇年六月版）。林恩顯認為和親有如下三種：一是中原農業朝廷為了達到某種目的，自願把公主嫁給所要拉攏的游牧君長；二是強大的游牧君長為了與中原農業朝廷締結和平關係，以達成經濟上或政治上的目的而提出要求；三是在強大游牧君長武力威脅下，中原農業朝廷不得已的一種屈辱措施（《中原歷朝與邊疆民族的和親政策探討》，《中央研究院漢學會討論文集》，一九八〇年十月，台北）。札奇斯欽認為，也有少數強大的游牧君長自願要將游牧公主（蕃女）嫁給中原農業朝廷的，此亦和親的另一種形式（《北亞游牧民族與中原農業民族間的和平、戰爭與貿易之關係》，正中書局，一九七三年，台北）。

關於和親的性質，學術界分歧較大。六〇年代初曾有人

認為，昭君出塞在正史上實在是個難得的具有典型意義的民族友好事件（〈關於王昭君問題和西漢與匈奴戰爭問題的討論小結〉，一九六三年二月十二日《內蒙古日報》）。與此相反，有人認為和親在漢朝並不是友好往來、平等交易的和平政策，而是一種屈辱妥協的消極防禦政策，是一種變相的納貢。匈奴貴族也只是在還沒有力量征服漢朝的情況下，通過和親來滿足一定的掠奪欲望，事實上匈奴從未認真執行這一政策（〈關於王昭君問題和西漢與匈奴戰爭問題的討論小結〉）。「文革」期間，梁效等在「評法批儒」時將和親說成是「漢奸」的「投降主義」路線，是「儒家賣國」的一大罪狀，還說和親是搞分裂（〈讀鹽鐵論〉，《北京大學學報》一九七四年第三期）。

張春樹認為，漢代反對和親政策的理由主要有四條：1 以帝國之大而以和親奉事「野蠻」之匈奴，實為奇恥大辱；2 匈奴從不遵行和親條約，故和親於漢無益；3 匈奴人少，軍力實遠不及漢帝國，如漢朝決定傾力以戰，必可盡征服之；4 歷史與文化傳統都證明匈奴一類之「野蠻人」只可以武力征服，難以用教化歸化（《漢武帝時代之擴張運動與漢代邊塞制度》，載《漢代邊疆史論集》，食貨出版社，一九七七年，台北）。蕭黎認為，和親只不過給民族關係披上了一層和平外衣，根本談不上和睦親善，漢首倡「和親」是強迫的，應該劃清「和親」與「民族友好」（〈也談如何評價「和親」問題〉，《北方論叢》一九八二年第二期）。

翦伯贊曾經指出：「把女人當作歷史的彈簧，這是和親政策的實質。但是哪裡需要裝上這種彈簧，以及在怎樣的情況下

才使用這根彈簧，卻不是任意的，而是決定於當時的具體的歷史情況。」他認為，把昭君出塞說成是民族國家的屈辱是不符合歷史真實的，當時漢王朝已比匈奴大，不存在屈辱問題（〈從西漢和親政策說到昭君出塞〉，一九六一年二月五日《光明日報》）。

敬東認為，漢朝同其他民族政權之間的和親有三個不同的性質：1 西漢初年同匈奴的和親，是處理敵對國家間關係的一種政策；2 漢朝中葉同烏孫的和親，是處理友好國家間關係的一種政策；3 西漢末葉對已經內屬於漢朝的匈奴和親，是處理國內兄弟部族間關係的一種政策（《西漢時期三種不同性質的和親》，《社會科學》（甘）一九八〇年第二期）。林恩顯進一步強調，第一種和親含有被迫忍讓的意味，第二種和親屬政治外交聯合意義，第三種和親屬安撫性質（《漢代和親政策研究》，《人文學報》第十四期，台北）。張長明認為，西漢時期的和親只是一種消極政策，漢匈關係並沒有因為漢朝奉行和親政策便成為友好關係，邊境也沒有因此而靖寧。這時的和親政策是在匈奴強盛，漢朝虛弱的情況下，迫不得已採取的一種應急、權宜、妥協的措施，它不是友好性質的。遣送公主是變相的納妃，贈送大量財物實質上是一種進貢。這時於漢朝來說，是一種辱國性質的，對漢帝來說，是一件大傷體面的事（《試論西漢的漢匈關係及和親政策》，《江淮論壇》一九八〇年第六期）。劉易修認為，西漢前期與匈奴的「和親」政策是消極的、被迫的，和親仍不能消除匈奴對北邊的威脅，這種和親帶有暫時妥協的性質，因而不能持久。漢與烏孫的和親卻是積極的、值得稱讚的，起著巨大的作用（《評西漢王朝與烏孫的和親政策》，《天津師專學報》一九八九

年第二期)。羅桑開珠認為，統治階級之間的和親是要達到某種政治目的的手段，或者尋求某種利益的一種策略，這種聯姻不可能產生長治久安的利益，他們就會肆無忌憚地拋棄聯姻之約，大動干戈（《芻議唐蕃聯姻》，《中央民族學院學報》一九〇九年第三期）。

三、和親的特點

由於各個朝的政治、經濟、軍事、外交等不同情況，加之各個時期對和親所要達到的目的、要求以及客觀效果不同，因此，各個時期和親的特點自然也不相同。

李新達在《和親簡議》一文中指出，到漢宣帝時，漢王朝迫使匈奴接受了新的和親之約，其特點為：第一，單于必須「稱臣以尊漢」。第二，從今以後，漢與匈奴合為一家，世世不得相詐相攻，「有竊盜者，相報，行其誅，償其物；有寇，發兵相助」。第三，皇帝派小部精騎「留衛單于，助誅不服」。第四，當匈奴遭到災害，民眾困乏，生產生活都難以自理時，漢朝賜給單于黃金璽，並對單于及其隨行官員賜給極其豐盛的貴重禮物，其價值甚至遠比當年按舊的和親條件規定送給單于的東西還要多。而漢朝廷所需求不過是單于稱臣象徵性的一點貢禮而已。對單于寵之以禮，對民族尊重其固有的習俗，承認自治的權利（《北方論叢》一九八〇年第四期）。

關於十六國和南北朝時期和親的特點，張正明認為有如下六點：1 和親主要發生在不同少數民族朝廷之間；2 以鮮卑為

主角；3 中原分裂時和親多，中原統一時和親少；4 和親大抵出於兩廂情願，不得已而為之者甚少；5 交婚之事甚多；6 只圖近利，罕有遠謀，易生變故（前揭文）。

關於隋唐和親的特點，魯連認為，真公主的出嫁，標誌著和親政策到了唐代已進入一個新的階段（《四方萬國 回紇最親——略論唐朝與回紇的和親》，《新疆大學學報》一九八四年第四期）。崔明德認為，當時和親觀念開放性、和親對象及地域範圍的開放性、和親目的多樣性及和親公主積極作用與消極作用的交叉性，應是隋唐時期和親的主要特點（《隋唐民族關係探索》第四章《隋唐時期和親特點及影響》，青島海洋大學出版社一九九四年八月版）。

滿蒙聯姻與漢唐和親相比具有怎樣的特點呢？秦永洲在《滿蒙聯姻與漢唐和親之比較》一文中指出：首先，就和親的對象來看，漢唐大多數是少數民族建立的國家，是兩國之間的和親，而清代則是君臣之間之聯姻。其次，漢唐多是公主出嫁，通婚基本限在公主與少數民族首領之間進行，未及深入雙方的貴族階層，這使得雙方的接觸面狹窄，形不成寬闊、堅韌的姻親紐帶，所以才呈現時戰時和的特點；滿蒙和親則是其統治集團上層持續不斷的互相通婚，常常累世交叉進行，通婚人數多，範圍也已深入到整個滿蒙貴族階層，使清廷與蒙古貴族從上層到下層都建立了普遍的血緣親屬關係，這種多層次性非漢唐所比。第三，與少數民族通婚成為一代王朝奉行不替的基本國策是在清代而非在漢唐，漢唐和親往往因歷史條件的變化受到干擾，未形成固定不的制度，呈現不穩定性；滿蒙聯姻則已制度化，不受政治、經濟、

軍事形勢變化的干擾，始終不渝（《山東師範大學學報》一九八六年第二期）。華立認為，清代的滿蒙聯姻有三個特點：其一，滿蒙聯姻活動其出發點及歸宿始終落在建立和鞏固滿洲貴族與蒙古王公之間的政治聯盟上，以聯姻促聯盟，用「姻好」鞏固「盟好」；其二，滿蒙聯姻是大規模、持續的互通婚姻；其三、通婚手段與其他手段並用（《民族研究》一九八三年第二期）。

四、和親的目的

1 漢代和親的目的

劉先照、韋世明在前揭文中認為，漢朝同匈奴的和親政策主要是通過雙方統治者之間的聯姻來建立一個罷戰言和的關係。任崇岳認為，和親是漢族和少數民族統治者互相利用的一種外交工具，是一種政治行為。匈奴統治者之所以要與漢朝和親，不外乎要達到兩個目的：一是在強盛時借此獲得漢朝的饋贈，無戎馬之勞，垂手可得大量財物；二是在衰弱時需要借助漢朝的聲威，來鞏固自己內部的統治（《漢代和親政策的幾個問題》，《歷史教學》一九八〇第五期）。劉光認為，和親是劉邦的權宜之計，沒有「白登之圍」，劉邦是不肯輕易和親的；劉邦是想通過和親來制止戰爭，求得暫時安寧，以便恢復和發展經濟（《試說「白登之圍」與漢匈和親的開始》，《歷史教學》一九八二年第九期）。還有學者認為，在西漢的統治者看來，和親不僅是緩和形勢以利整頓內部，休養生息，積蓄力量的手段，同時還有更積極的目的，這就是要把西漢政府的御用勢力打入單于庭，隨時偵伺

或破壞西漢統治集團中「聯胡或依胡」的反政府勢力，防患於未然。同時也為了在政治上加強對單于的影響，進而左右其決策，而且不妨伺機進行瓦解匈奴的陰謀活動。另外，西漢通過和親的饋贈和貿易活動也展開了對匈奴的經濟進攻。因此，和親是西漢對匈奴積極備戰政策的組成部分（《關於王昭君問題和西漢匈奴戰爭問題的討論小結》，一九六三年二月十二日《內蒙古日報》）。

2 隋唐和親的目的

冉守祖認為，隋與突厥的和親一方面為了穩定局勢，另一方面是想通過婚姻關係將突厥置於自己的統治之下，納入隋的統治範圍，擴大隋的疆域；就突厥而言，由於經常出現矛盾，與隋聯姻，可以擴大自己的勢力，鞏固其統治地位。和親雙方基本上都達到了自己的目的（《試論隋與突厥的和親》，《河南大學學報》一九九二年第一期）。林恩顯認為，隋唐和親的目的，一是以公主為橋樑建立親戚感情，二是以公主左右可汗，監視可汗，以逐漸達到避戰求和的境地（《唐朝對回鶻的和親政策研究》，《政大邊政研究所年報》一九七〇年第一期，台北）。

3 遼與夏、夏與吐蕃、夏與蒙古和親的目的

1 遼夏和親的目的。張國慶認為，遼夏結為盟好之後，李繼遷為了進一步爭取遼朝的支持，提高自己在蕃族部族中的威望和號召力，「願婚大國，永為藩附」。遼也想以「和親」方式來進一步鞏固剛剛建立的遼夏盟好關係，「借新的聯姻來擴大自己的勢力」，並達到「以夏制宋」的目的（《略論遼夏「和親」與

遼夏關係的變化》，《史學月刊》一九八八年第五期）。孟楠認為，西夏結姻於遼朝，目的是要建立一個獨立於北宋和遼朝之外的政權（〈略論西夏與周邊民族的聯姻〉，《民族研究》一九九八年第六期）。

2 夏與吐蕃和親的目的。孟在前揭文中認為，自吐勢力興起後，宋遼夏方都想爭取吐蕃。作為西夏的鄰國，吐蕃政權的政治傾向對西夏的存亡起了至關重要的作用。正因為如此，西夏才多次與吐蕃聯姻，甚至在其即將滅亡之際，仍欲以聯姻的方式來爭取吐蕃的支持，從而減輕鄰對西夏的壓力，維護西藏的統治。

3 夏與蒙古和親的目的。孟楠認為，西夏與蒙古的聯姻，完全是在蒙古的軍事壓力下實施的。當時夏襄宗面臨著兩種選擇；或城破國亡，或獻女請和。權衡之後，夏襄宗採取了後者，遣使至蒙古「獻女緩師」（前揭文）。

5 清代和親的目的

華立在前揭文中指出，滿蒙聯姻從它產生之初，就明確服務於一個目的：與對方結成政治性聯盟，進而將蒙古造成一支清朝在政治鬥爭中可以直接借助的力量。金元山、戴鴻義認為，努力哈赤、皇太極父子「視婚媾為攘奪之門」，借助軍事上的勝利，對蒙古採取和親政策，以建立和鞏固政治聯盟，為奪取中原，擊敗自己的主要敵手——明朝，創造先決條件。同時，他們通過與科爾沁部的「世締國姻」與「互為娶嫁」，以血緣關係為紐帶，籠絡科爾沁的封建王公，雙方結為鞏固的聯盟，藉以駕馭驍勇

善戰的蒙古軍事力量，為實現其征服女真各部，進取中原，統一全國的政治目的服務（〈試論努爾哈赤、皇太極及科爾沁部的聯姻關係〉，《瀋陽師院學報》一九八六年第一期）。瑪·烏尼烏蘭認為，清是想利用與蒙古貴族之間的姻緣關係，依靠蒙古勢力，以順取逆，以治攻亂，來達到鞏固統治、穩定政權之目的。同時，也為了安插親信，隨時掌握該部落情況（〈論清朝對阿拉善蒙古的和親政策〉，《西北民族學院學報》一九八八年第三期）。

五、和親的作用與影響

關於和親的作用，一般認為應予以肯定，如翦老曾說，和親政策在今天看來已經是一種陳舊的過時的民族政策，但在古代封建社會時期卻是維持民族友好關係的一種最好的辦法。在當時的歷史條件下，要維持民族友好關係，主要是通過兩種辦法，或者是質之以盟誓，或者是申之以婚姻，後者就是和親。西漢王朝對匈奴的政策主要是和親政策，只有在這種政策不能發生效果的時候，才採取戰爭政策（前揭文）。林恩顯認為，就長遠來說，和親足以增民族之融合、文化之交流及經濟之繁榮（〈中國歷朝與邊疆民族的和親政策研討〉，《中央研究院漢學議論文集》，一九八一年，台北）。朱振杰在前揭文中認為，和親的作用主要表現在如下幾個方面：1 緩和矛盾，穩定局勢，擴大疆域；2 爭取與國，締結盟約；3 促進雙方經濟、文化的交流和發展；4 促進民族自然同化和融合的趨勢。任崇岳在前揭文中認為，和親成就的大小取決於漢朝的強弱，解憂、昭君之所以能取得較大成

就，雖然不應該低估她們的才能，但是如果沒有漢朝的武力作後盾，恐怕也要和其他和親者一樣湮沒無聞。

1 漢代和親的作用

劉先照、韋世明在前揭文中認為，在漢朝，無論當時統治階級的主觀願望是真的希望和好還是一種暫時的策略手段，前者如王昭君的和親，後者如其餘大多數的和親，結果都緩和了漢匈間的矛盾衝突，減少了匈奴對漢朝的騷擾抄掠，導致了漢朝和匈奴政權之間、漢民和匈奴民族之間的和好關係，有利於漢匈民族間的經濟文化交流，有利於民族融合。漢匈關係基本是通過和親建立起來的和好關係。劉光勝在前揭文中也認為，漢匈和親有利於人民群众的安定生活，也有利於社會的進步，文景之治的出現雖然原因很多，但是和親免戰，便於發展生產活躍經濟總算是個有利的因素。翟宛華認為，漢烏和親實現了斷匈奴右臂和通西域的目的，進一步加強和發展了各民族間的聯繫，促進了雙方經濟文化的交流和發展（《論西漢與烏孫的和親》，《西北史地》一九八五年第四期）。王蘭鎮認為，西漢在和親中所嫁出去的公主，都不同程度地起了和親作用，但在文帝之前作用不大，景帝、武帝時起了一定作用。起作用較大的是嫁給烏孫王的細君公主、解憂公主、解憂公主的侍女馮嫫和嫁給匈奴的王昭君。解憂等遠嫁烏孫，起了爭取烏孫、聯合西域諸國，以斷匈奴右臂的作用；王昭君與匈奴和親，也起到了漢與匈奴族世代友好的作用（《在西漢和親中共嫁出幾位公主》，《文史知識》一九八三年第十二期）。值得注意的是，陳博在《試論呼韓邪單于在與漢「和親」中的主導作用》一文中認為，在漢烏和親過程中，漢方做出

了巨大努力，但卻未能成功，說明雙方沒有掌握漢匈和戰的主動權。漢匈關係扭轉的關鍵決於匈奴統治者的態度，正是因呼韓邪單于主動與漢和親，雙方才長期沒有發生戰爭（《西北大學學報》一九九〇年第四期）。

2 隋唐和親的作用

冉守祖在前揭文中認為，隋與突厥和親的作用與影響主要有三點：1 緩和民族矛盾，密切雙方關係；2 發展雙方的友好往來，促進雙方經濟文化交流；3 促進漢族與突厥的同化與融合。王有德在《唐與回紇和親研究》一文中認為，唐與回紇和親雙方的政治、經濟目的都達到了，此外，因和親還引起了唐與回紇血胤的混合和文化的融合交流（《新疆師大學報》一九八四年第一期）。

3 遼與夏、夏與吐蕃、夏與蒙古和親的作用

張國慶在前揭文中認為，遼義成公主出嫁李繼遷、興平公主出嫁李元昊和成安公主出嫁李乾順主要起到了如下四個方面作用：1 遼夏和親對遼來說，也的確達到了「以夏制宋」的目的。這一時期，西夏假遼之威，屢攻宋邊，大大牽制和分散了北宋的兵力。2 遼夏之間的商品貿易隨著盟好、和親的進行，已經開始在上層社會展開。3 遼夏交往次數大增。4 當北方女真金國起兵滅遼之時，西夏曾出兵援遼抗金，儘管杯水車薪，最終沒有挽救遼的滅亡，但卻體現了遼夏自第三次和親以後雙方的盟好程度。孟楠在前揭文中認為，西夏立國的二〇〇多年，在強鄰的包圍之中，靈活運用聯姻手段與眾強周旋，保存了實力，維護了西

夏統治，而且在一定程度上為西夏的邊疆帶來了和平的環境。

4 清朝和親的作用

秦永洲在前揭文中認為，滿蒙聯姻起到了漢唐和親所無法比擬的作用。其一，滿蒙聯姻使蒙古王公不僅在血統上，而且在政治上與清廷結成了牢固的臣屬關係。其二，滿蒙聯姻則因為雙方在血統上和心理上的接近，形成了滿蒙一體、休戚相關的親密感，使蒙古貴族與清室共同維繫統治的願望與日俱增，使蒙古貴族越來越緊密地投入清廷的懷抱，成為清對全國的征服戰爭和滿族統治全國的忠實得力的同盟者。金元山、戴鴻義在前揭文中指出，清朝採取和親政策，築起一座比土石長城更加堅不可摧的長城。聯姻政策是清朝在滿蒙關係中取得成功的關鍵，對於努爾哈赤和皇太極統治地位的鞏固起了積極的作用，有清一代，蒙古不再聯成一體舉族叛清。在處理民族關係方面，這是統一的多民族封建國家歷史上從未取得的重大成就，也是清初統治者比歷史上任何統治者高出一籌的地方。華立也認為，滿蒙聯姻不僅在一定程度上促進了滿蒙兩族的融合，而且也促進了滿、蒙、漢三族的經濟文化交流，使雙方的民族差異性減少而共同性增多，從而有益於中華民族這個民族共同體的形成與鞏固。滿蒙聯姻像一條無形的紐帶把邊疆民族與中央政權更加牢固地維繫起來。而且，滿蒙聯姻使清政府鞏固了全國範圍的統治秩序（前揭文）。瑪·烏尼烏蘭論述了滿蒙聯姻對蒙古社會經濟基礎的變化和上層建築各個領域所產生的巨大影響，指出，聯姻使蒙古族邊疆地區消除

了多年來的戰爭混亂局面，一度出現了安定團結、發展生產、安居樂業的可喜景象。同時，跟隨朝廷公主的北京、河北等地的滿漢族軍人、工匠、菜農、廚師以及各類服務行業人員一批批地進入蒙古地區，種菜種地，製作各種小型生產工具和工藝品，並與內地積極進行物資交易，將原來蒙古單一的牧業經濟變為牧、農、商、手工業的多種經濟形式，改變和豐富了邊境少數民族與中央政權的關係，樹立了蒙古民族的大一統觀點，促進了蒙古和滿、漢族文化的交流與相互影響，大大促進了蒙古族文化的發展，蒙古族最主要的文學、歷史文獻大多都產生於這一時期。內地的許多文明習俗也逐漸影響了蒙古草原，使其拋棄了許多落後習俗，向文明化邁出了一大步（前揭文）。

關於中國古代和親的影響，林恩顯、崔明德概括為如下幾點：一、政治影響，主要體現在「君臣一體」理念的形成，提高了邊疆民族政權的政治地位和穩固的甥舅關係等三個方面；二、民族影響，包括血統混合、感情交流及改姓氏等多方面內容；三、文化影響；四、風俗習慣影響；五、經濟影響（《論中國古代和親的功能及影響》，《人文學報》第三卷第二〇期，一九九六年七月，台北）。

六、對進一步研究和親問題的幾點看法

以上所述，反映了海峽兩岸近五〇年來和親研究所取得

的可喜成果，但也不難發現，學術界對和親研究也存在一定的薄弱環節，概括起來，主要有如下幾點：

1 學術界雖然已從理論上解決了和親研究的範圍理應包括兩個少數民族政權之間的和親問題，但在具體研究中卻沒有予以足夠的重視，這方面的論文仍不多見。

2 對漢、唐、清的和親研究多，而對魏晉、南北朝、宋遼夏金、明的和親研究少，後者的研究論文不及前者的二十分之一。

3 強調了出塞公主的貢獻，忽略了入塞公主的影響和作用。

其實，柔然的蠕蠕公主、突厥的阿史那皇后、回紇的毗伽公主等和親公主對中原王朝都產生了很大影響，尤其是毗伽公主對唐向回紇借兵平定安史之亂起了不少作用。

4 對和親公主的後代研究不夠，個別文章雖有所涉獵，但大都不夠深入。

5 對和親公主的研究主要側重於漢唐時期，而對魏晉南北朝時期、遼金時期和元明清時期的和親公主極少涉獵，有的時期還是空白；即使漢唐時期，也主要側重於王昭君、解憂公主和文成公主、金城公主等幾個人物，而對其他絕大部份和親公主涉獵極少。

根據存在的問題，我們認為，如下一些具體課題仍需要學術界同仁作進一步研究：

1 和親作用究竟有多大？把它放在某一朝代和放在整個封建社會裡，它所起的作用到底怎樣？

2 對魏晉南北朝與宋遼夏金動盪時期的和親作一些比較，對西漢與匈奴、西漢與烏孫和親作一些比較，對中原王朝與突厥、中原王朝與柔然的和親作一些比較，對唐與吐蕃、唐與回紇的和親作一些比較，從中會對和親的背景、性質及作用看得更清楚一些。

3 和親與宗法制的關係；和親與互市的關係；和親與戰爭的關係等等。

4 和親公主出塞的意願與統治階級的意願相符抑或相離？和親公主本身所起的作用與統治階級實行的民族政策有什麼關係？

5 和親公主的後代對兩民族政權的影響及作用。

6 除對王昭君、千金公主、文成公主、金城公主繼續研究之外，對義成公主、阿史那皇后、蠕蠕公主、咸安公主、崇徽公主、太和公主等和親公主都應花大力氣研究。

從近幾年來學術界對和親問題的重視程度以及已取得的豐碩成果來看，我們相信，這些薄弱環節很快就會被扭轉，一些處女地也必將會很快被開墾出來。

張為芳譯

(四) 家計活動時間紀錄

表 43—2 牧家的就業勞動力和家畜飼養頭數表

飼養家畜頭數					可提供勞力數	家族構成				區分	
駱駝	馬	牛	綿羊	山羊		二十歲以上	十九至十六歲	十五歲以下	調查時間	牧家代號	
七	二〇	三〇	七五	一七〇	四	六	二	二	九二年十月	A	
七	二六	三三	九三	一九三	七	六	三	二	九三年八月		
二〇	一四	三二	八一	二五〇	四	四	三	二	九二年十一月	B	
一九	一三	三〇	七三	二四四	五	四	三	二	九三年一月		
三一	二二	三九	一〇〇	二三三	六	四	三	二	九三年八月		
七	二〇		九三	一六二	二	二		二	九三年三月	C	

張為芳譯

作業ABC	FGABC	EFGB	EFGB	FGABC	EFGB	FGABC	FG
時6							
7	○	○				○	○
8	△	△		○		△	△
9				△			
10							
11							
12						△	
13		△		△			
14	△						△
15							
16	△	△	△		△		
17							
18							△
19	△						
20		△		△			
21	●		●		△		
22							
23							△
24							●
日	出8:30 入17:50	8:55 17:10	9:30 17:20	7:35 19:21	8:35 21:45		

(圖17符號說明○：起床，△：用餐，●：就寢，A：烹飪，B：手工藝，C：擠乳，D：乳品加工，E：哺乳，F：放牧，G：汲水、收集燃料。)

在做家事方面，如果不包含C牧家是二五〇分鐘，做家事包含數次煮奶茶的烹調食品的時間，而A牧家和B牧家因為有包含接待客人的烹調時間，所以做家事時間長些，C牧家沒有做待客食品，做家事的時間較短，因此推測一般牧家的做家事時間為二〇〇分鐘。

汲水時間則會因各個家庭到水源地之間的距離不同而有所不同。譬如C牧家到水井的距離只有短短的兩百公尺，A牧家在十月時使用的井幾乎離家有三公里那麼遠。八月為了收集乳品加工用的燃料，A牧家得派兩人騎馬到一〇公里外的土地採集婆普啦樹的枯枝，距離更遠。

育兒時間只有C牧家有紀錄，那是因為其他家都沒有嬰孩的緣故。裁縫和手工藝的製作在秋冬之際每日花了二〇〇分鐘左右，而夏天則幾乎沒做。

牧場的擠乳時間分別在十月、十一月和三月，三月的擠乳時間很短，因為那是擠乳末期(A，B牧家)和三月生產的母山羊哺乳後所剩的羊乳可以繼續利用(C牧家)之故。十月的乳品加工時間比八月真正的擠乳期還要長，其中又以A牧家為最長。這是因各個時期擠乳量的不同的關係。小型家畜的哺乳時間是集中在一到三月的生產期，各個牧家間的差異則是由於仔畜出生頭數的多寡不同所造成的。

隨畜小型家畜放牧的時間以夏天較長，那是因為夏天白天日照時間較長，使得可以放牧的時間也延長了。附帶一提，B牧家八月的隨畜放牧時間是A牧家的兩倍以上，這是包含了駱駝和馬的歐托魯放牧(集約式放牧)的工作時間一、五六〇分鐘的關係。除此以外管理家畜的工作則是大型家畜的監視與誘導。以B牧家為例子，一月和十一月都有調查，早上在家畜休息場觀察家畜及尋找失蹤家畜的時間，但同樣是B牧家八月駱駝和馬的歐托魯放牧時間則明顯地縮短了。A牧家在八月時家畜的管理時間特別長，其理由是因為駱駝和馬誘導監視的時間拉長及為了多生產一些羊毛的緣故。

調查牧家的家族成員一日的總家計活動時間約一、四〇〇分鐘(二十四小時)到五、〇〇〇分鐘(八十四小時)，牧家間的差距非常大，這是跟家族構成、家畜頭數和家畜種類有關。若是算出一個大人平均家計活動時間的話，秋天到冬天是四〇〇分鐘(大於六小時)，夏天則有七〇〇分鐘(十二小時左右)以上，B牧家則是近八〇〇分鐘，比十三小時多一點。家計活動時間佔到畜牧管理勞動時間的部分到八月逐漸增加，有一個很大的因素是因為擠乳和乳品加工的時間增加，而且放牧時間也增長的關係。

從以上的調查結果來看，游牧民族在秋冬之時一個大人的每日活動時間約為七小時，夏天時則會增加到十三個小時。夏天，是一個家族全員都為管理家畜而疲於奔命、汗下如雨的季节。(未完待續)

渤海國的盛衰和疆域（上）

宋基豪著 王永一譯

譯序

渤海，在歷史上，是一個具有歸屬爭議的國名，在中國史中，是屬中國的；而在韓國史中，則屬韓國的渤海。一個古國，分屬中韓兩國國史之中，此情形實在相當特殊，而在韓國史學界對渤海國的研究，十分積極，成果相當豐富，甚至成立有關於渤海的研究學會。因此，譯者選擇了一位具有代表性之一的韓國渤海研究專家——宋基豪教授的論著，向國人讀者介紹。

一、渤海史的視角

從疆域的側面來看，渤海史中有兩種特徵，其一是渤海為韓國歷史上，位置在最北的國家，是在滿洲興起，也是在滿洲滅亡的國家。在滿洲成立的國家中，遼、金、清三國全都向中原進軍。高句麗則是以韓半島為移住的中心。渤海和唐、統一新羅一樣的強盛，其能長期地維持強大的原動力為何，原因是值得思考的。

另一是渤海是在韓國歷史上，是曾擁有最廣大的領土的國家。現在本文就此面貌來探討之。事實上，雖然渤海大大地擴張領域而成了大帝國，但是其具體的狀況是難以說明的，因此，本文

爲了要究明此理，首先就渤海史的時期區分來分析，接著探討渤海的領土擴張的過程，如此，便能掌握住渤海疆域的課題。

進入本文前首先要說明的是關於滿洲及沿海州地區的問題。目前即使研究自己國家的歷史，對於外國，也必須注意才行。如日本的殖民主義史和八十年代以後的中國和蘇聯的門戶開放等，都是必須去注意的。

高句麗、渤海等地，究竟是屬哪國的歷史，我們正在和中國展開爭論，這是眾人皆知的。就中國而言，他們自身認為應阻止少數民族的分離運動，因此，將自己的領土上的過去歷史，都歸於中國史之中。可是從客觀角度來看，這分明是有誤差的。從宏觀角度來看，領土總是會有所改變，依其變化，歷史的歸屬難道也將有所不同嗎？其實不然，如此的誤差主要是將過去歷史舞台和現在領土主權混淆所致。

實際上，這兩種問題在滿洲及沿海州的史實上，情形也是一樣的。因此，此二種問題應分別討論，不僅是韓國，對於中國及俄羅斯而言，在歷史研討時，應克服對立和牽制，要加強相互合作、協調。

由於歷史舞台總是善變的，因此，過去歷史，首先依其原有的認識來討論。

二、渤海史的展開

渤海在公元六九八年建國，九二六年滅亡。在近二三〇年的渤海歷史中，可分為前期與後期。前期是大祚榮建國之後開始，一直到九代簡王大明忠逝去的八一八年為止；後期是十代宣王太仁秀即位年開始，直至亡國之年為止。宣王即位起，更換了王系譜，社會風氣也更新了。②

在前期方面，可分為兩個時期，一是一代高王大祚榮起，至三代王大欽茂為止的建國與發展期。二是四代五大元義起，至九代王簡王大明忠為止的內紛期。大祚榮建國時，吸收了周邊勢力，以強化統治力。二代王大武藝即位時，對周邊地區以武力征伐，更強力推進而留下巨大的業績。三代王文王統治了渤海，時間幾乎佔了前期的四分之一，約五十七年，比前代更加擴張了領土，並有效地治理整備其統治基礎，可是，四代王以後，即從八世紀末至九世紀初，經歷廿五年的內部紛亂，就看不到特殊的治績了。

在後期方面，也可分為兩個時期。一是十代宣王太仁秀時期的中興期開始，直至十四代王大瑋瑋為止的隆盛期。並且由中國以「海東盛國」來稱渤海時為止。但是，最末的王，即十五代王大諱諱時代，再次發生內部紛亂，更難維持國脈，而遭契丹的滅亡。

上述的時期區分，從政治史的角度來看，建國期和發展期，

以及隆盛期，是將王權做為國政運作的中心的時代，而內部紛亂期和滅亡期，則是貴族掌握主導權的時代。

首先，簡單地探討王權做為國政運作的中心的面貌。高王的建國，武王的征伐，文王的內部統治體制的整備等一連串過程都可以看出王權在主導。有幾件事實，可間接反映出來。

武王在公元七二六年攻擊黑水靺鞨，在七三二年曾經攻擊唐朝。而不理武王之弟大門藝的建議，大門藝抵達國境，再提出反對之意的時候，武王竟要將他殺死，從此事件中可知事件的主導者是武王，全程看不出有第三者介入。

（開元十四年，……（武藝）遣母弟大門藝及其舅任雅發兵以擊黑水。門藝曾充質子至京師，開元初還國，至是謂武藝曰：「黑水請唐家官史，即欲擊之，是背唐也。唐國人眾兵強，萬倍於我，一朝結怨，但自取滅亡。昔高麗全盛之時，強兵三十餘萬，抗敵唐家，不事賓伏，唐兵一臨，掃地俱盡，今日渤海之眾，數倍少於高麗，乃欲違背唐家，事必不可。」武藝不從。門藝兵至境，又上書固諫。武藝怒，遣從兄大壹夏代門藝統兵，徵門藝，欲殺之。（《舊唐書》卷一九九下，渤海靺鞨傳）

文王時代也是強調強化王權，並採擇了佛教轉輪聖王的理念，因此可從他使用皇上及天孫的稱呼來反映這一事實。進入隆盛期，則不見王權的強化，大致而言，建國及發展期沒有太大不同。

反之，進入內紛期後，相對地王權弱化了，貴族間爲了主導權而展開爭奪，在此可從史料中得知，如下：

(一) 欽茂死，私諡文王，子宏臨早死，族弟元義立一歲，猜虐，國人殺之，推宏臨子華璵爲王（《新唐書》卷二一九，渤海傳）

渤海國遣使獻方物，其王啓曰：「……嵩璘視息苟延，奄及祥制，官僚感義，奪志抑情。起續洪基，祗統先烈，朝維依舊，封域如初。」（《日本逸史》卷五，延曆十五年四月戊子）

繼承文王而即位的大元義，因爲不是上王直系之故，所以，他在即位過程中，正暗示著王族及貴族之間的內部爭奪要發生。可是國人們殺了大元義，共推文王的孫子爲王，這點可從（一）得知。（二）的記載是大嵩璘勉強苟且延命之後，突遭國喪而登上王位，官僚對義感服而改變意志，抑制感情。此處大嵩璘視息苟延的一句，以及官僚們的奪志抑情的一句可知，官僚們曾抑制了王權的事實。

在此處，握著主導權的勢力，（一）的記載可知是國人而（二）的記載可知是官僚。雖兩者表現不同，但事實上這些全都是指和王相對立的貴族集團。以及與其說是王和貴族集團之間的糾紛發生，不如說是貴族集團之間的內部發生糾紛了。這可從內部紛亂發生的滅亡期中的史料得知：

（耶律羽之）上表曰：「……先帝因彼離心，乘釁而動，故

不戰而克。」（《遼史》卷七五）

此記載是契丹太宗即位後，耶律羽之所呈之表文，此處言趁渤海「離心」之際，即使不戰也能打贏，正傳達著渤海內部紛亂的事情。也許，此時的內紛正是貴族集團之間的勢力在爭奪著。

因此，渤海社會是一方面王權抓住著主導權，一方面強化內部統制力。以及一方面貴族住著主導權，一方面展開內部的爭權戰，可以確認的是這兩種方式始終反覆進行著。

三、渤海的疆域

前面已考察了渤海史的展開過程，而疆域的變遷過程也大致在前面的時期區分和對應中出現了。在建國與發展期、隆盛期中的領域被擴張了，內紛期和滅亡期時的領土，則縮小了。因此，渤海的領土擴張是國王掌握住主導權而強力促使的結果。

現在就領土的擴張過程，大略地探討之。建國及發展期的領土是最急速擴大的時期。高王時代的領土，是何種程度地擴張，沒有具體的記錄，但是突厥居中牽制唐朝勢力之故，所以渤海可輕易地去向外征服。

武王即位後，從其諡號可知其領土擴展十分廣大，此時，渤海領土的基礎已有整備，公元七二七年，從日本寄來的國書曰：

（神龜）五年春正月，…甲寅，天皇御中宮，高齊德等上其王書并方物，其詞曰，…武藝忝當列國，濫物諸蕃，復高麗之舊居，有夫餘之遺俗。

此文記載渤海展開大規模的征服活動，尤其是佔領了高句麗

和扶餘之大半的土地。因此，在武王時期，已經侵略了高句麗的西南邊和南邊的土地，以及扶餘西邊方面的土地。

七三二年九月，武王派遣張文休軍隊，經由海陸，攻擊唐朝的登州。另一方面，契丹與之合作，由陸路攻擊唐朝。^⑤這是由西南邊來確保鴨綠江水路為目的的行動，也可間接證明了侵略高句麗和扶餘的地區。

不只如此，渤海也已經侵略了靺鞨地區，在此時代，「子武藝立，斥大土宇，東北諸夷畏臣之。」^⑥究竟是指東北邊的兀良哈的何種集團，並不明確，但在七二六年攻擊黑水靺鞨的事件中^⑦，渤海已經和其接壤了，此時，仍往上海遷都的渤海，已經將肅慎的土地，即上京一帶，都收編為其領土了。

同時，渤海也侵略了大同江和元山灣一帶。在七三五年，唐向新羅寄一份敕書，要求新羅防禦貝江方面的內容，可知渤海已經侵略韓半島西北邊了。^⑧在七三二年，渤海攻擊唐，而唐率領新羅軍攻擊渤海，使得渤海與唐的國境相互貼近。

而在東海岸，新羅和泥河的接壤之時期為何，不得而知，在七二一年七月，新羅長征何瑟羅道（江陵），在北境築長城的事實已暗示著渤海已經入侵該處。^⑨

經由上述考察，武王向四方擴展領土，確實將渤海的基本版圖予以確定了。武王逝去，在七三七年，文王即位後，繼續對靺鞨族征服。因此，在八世紀中半，鐵利、拂涅、越喜、虞婁等部，都編入渤海的領土中而喪失了其獨立性。^⑩從此，在文王前半期，相當於今日的沿海州一帶的東邊也編入渤海的領域。因此，文王前期為止，對於週邊的征服暫告一段落。

可是，在八世紀末的內紛期，一部分領土又失掉了。前述康

王大嵩璘的國書來看，其即位後，「領土如初」，暗示著其即位前一部分領土喪失了。這點可由文王時代，曾服屬渤海的虞婁和越喜兩靺鞨在八〇二年，再次向唐朝朝貢的事實來確認。^⑪

之後，宣王即位，再次擴展領域，再將越喜靺鞨統制服屬之，也再次往南侵略遼東半島和韓半島的西北部。^⑫因此終於在宣王時代完成渤海對外的征服活動，而在九世紀前半，已經達到最大版圖，其後的變化情形不得而知，所以領土變動的範圍不大。在十世紀初，契丹搶奪遼東，治下的寶露國及達姑等集團脫離渤海，在未王時，渤海的領土漸次喪失了。

經過以上的考察，建國及發展期是領土的擴張期；內紛期是領土的萎縮期；隆盛期是領土的再擴張期；滅亡期是領土的喪失期。如此，渤海擁有最大版圖的記載如下：

南北新羅，以泥河為境，東窮海，西契丹。（《新唐書》卷二一九，渤海傳）

首先，對於西南邊雖無言及，但確實已達大同江的警戒線，可是在七三五年，唐朝讓予新羅貝江以南之地，^⑬也主張貝江以北為唐朝之地。由敕書來看，可確知渤海勢力已蔓延至貝江以北了，並且也將平安道一帶之地納入渤海的領域中。

渤海往東邊至海止為咸鏡道。應佔有沿海州一部分，但在沿海州的渤海領域有多範圍的問題，最近俄羅斯學者有不同見解提出。在過去，沿海州大部分都包括在渤海的領域中。即包括了今日的尼古拉耶夫城址中的巴爾狄占斯克區域。^⑭可是，此論點似乎縮小了渤海領土範圍。

對北邊也無言及，但往東北邊已達黑水靺鞨一帶，大致上是黑龍江和松花江交流的支點。從此至西邊，沿松花江可達北邊國

境。

西邊則與契丹相接鄰。因此嫩江和松花江合流之交點連接遼河的一帶爲國境線。但，往西南邊，從遼河至何處爲止爲渤海的領域，異見頗多。《新唐書》地理志記載，至少曾有新城的撫順之東邊起，至鴨綠江泊勾口爲止所連之線爲國境之線，可是，此乃八世紀末爲止的情形。至九世紀，渤海明顯地擴展了包括遼陽，以及遼東半島方面。但難以斷言的是否包括遼東半島的全部。

以上，已將渤海的最大的版圖範圍，大致地說明，而在此版圖上的肅慎、濊貊、高麗、扶餘等地，甚至挹婁、率賓、拂涅、鐵利、越喜、白山、粟末、伯咄、安居骨等的靺鞨土地，全部都納入渤海的領域。

現在就渤海的疆域最大面積來討論之。《舊唐書》和《類聚國史》記載渤海領域爲四方二千里。《新唐書》記載爲四萬五千里，二者之差異，可能是歷經時間甚久之故，或是誤記。爲此，將各國之領域列舉，以比較之，如表一：

由表一知，渤海領土四萬二千里，比高句麗最大版圖爲小，比新羅最大版圖略寬。但渤海的版圖應比高句麗大，因此渤海的最大版圖爲四萬五千里才對。如此，渤海最大版圖比新羅最大版圖寬八十三倍，比高句麗的最大版圖寬四倍。

現在爲證明上述所言，將以具體的面積來列舉。渤海以今日而言，除了咸鏡道和平安道南邊一部以外，幾乎全部都佔滿東北地區。沿海州一帶，最大範圍是幾乎都佔滿了，而俄學者則謂佔了三分之一之最小限。在中國，包括了遼吉黑三省，即遼寧省：最大限二分之一，最小限三分之一之佔有程度。

(未完待續)

中華民國五十二年 六月創刊
中華民國九十年 六月出版

中國邊政協會

中國邊政 季刊

第一五二期

名譽 不 都
發行人：阿

社 長：林
發行人：宋

主 編：劉
電話：二 三 五 六 六 一 八 〇

副主編：張
電話：二 三 六 三 四 四 六 二

業務經理：馬
電話：二 七 二 〇 三 四 七 七

發行者：中 國 邊 政 雜 誌 社
本社地址：台北市羅斯福路二段五十號五樓之一

電話：二 三 四 一 六 四 二 四

印刷者：公 館 打 字 印 刷 行
地 址：北市羅斯福路三段二八一號二樓一

電 話：二 三 六 三 三 五 三 四