

جوڭگوتىڭ چىگارا سىياسىتى

# 中國邊政

گۇد·خايرىمىسار·شىد

گۇد·خايرىمىسار·شىد

گۇد·خايرىمىسار·شىد



中國邊政雜誌社印行

中華民國一〇二年十二月

196

## 珞巴族簡介

珞巴族是大陸人數較少的少數民族，分佈在西藏自治區東南部，東起察隅，西至門隅的廣大洛渝地區，珞巴族沒有統一的自稱，隨部落、地域的不同而異，如「博嘎尔」、「寧波」、「邦波」、「德根」等。而「珞巴」是藏族對他們的稱謂，意思是「南方人」，稱他們聚居的地方為「洛渝」，「洛渝」在藏文文獻中早有記載，早在六世紀松贊幹布贊普時期，吐番與洛渝就建立了關係。1982 年，珞巴人口約有 2065 人，2000 年時有 2965 人，到了中共第六次人口普查時有 3682 人，三十年來增加了 1617 人，也就是增加了 70%以上，就百分比而言，增加的幅度相當大。

珞巴族所說的語言屬漢藏語系藏緬語族，人數雖然很少，但居住的地域很廣，所以各地方的珞巴人說的話，又有地域性的差異，只有極少數的珞巴人通曉藏語藏文，珞巴人也不曾創制本民族的文字，一直到六十年前，仍然採用刻木，結繩等原始方式記事，在文明上較為落後。

珞巴族信奉萬物有靈的泛靈信仰，對於吉凶禍福，釋疑辦事，都要透過占卜算卦，一切意外事件都認為是「鬼」在作祟，必須宰殺牲畜來祭拜以求避殃。對於婚喪嫁娶，蓋屋遠行，種地打獵等都要先占卜兇吉才決定行止。

珞巴族以往實行嚴格的等級內婚制與古老的氏族外婚制，婚嫁的對象不限民族。以往實行買賣婚，所以在過去珞巴社會沒有所謂「娶妻」這個辭彙，只有買老婆的說法，現在當然沒有這種婚俗了。在以往珞巴族社會有所謂「麥德」（意為主人），是血統純潔高貴的「高骨頭」，在社會上有崇高的地位；另一種為「涅巴」（意為低賤的人）是「低骨頭」，「麥德」與「涅巴」之間有嚴格的等級界線，「麥德」是主人，「涅巴」是奴隸，兩者不能通婚，如有「麥德」與「涅巴」通婚，就要下降為低骨頭的「涅巴」，「涅巴」是沒有私有財產的，是屬於被剝削的。

珞巴族的服飾，因部落不同而有所差異，米林等縣的男子，上身穿自製的山羊皮，野牛皮上衣，或藏式氍毹長袍，外罩黑色套頭大坎肩，一般男子不穿鞋襪；婦女上身穿麻織圓領窄袖短衫，下圍長度及膝的羊毛緊身統裙小腿繫整片裹腿，也是赤腳。無論男女都蓄長髮，額前部分剪齊到眉際以上，其餘頭髮任其散披肩後。

在飲食上，珞巴族也因分布地區不同而有所差異，北部地區以玉米、雞爪穀，也有大米飯與蕎麥麵、酥油、酸奶、奶渣等一般家庭都會有，一般男女都喜歡吸旱煙，也都飲酒。珞巴族盛行土葬，由於受藏族、門巴族影響，也有實行天葬，火葬等。

# 目 錄

美麗「比西里岸(Pisiliang)」的哀愁與重生 .....	司其元	1
唐代吐蕃政權的屬性與政治文化之研究 .....	林冠群	13
臺灣原民鄉經濟發展與民族文化發展關係淺析 .....	林遙鵬	47
海峽兩岸生態文明建設與民族發展學術研討會側記」 .....	張華克	59
西域古老民族月氏的遷徙 .....	張益銘	67
第十三輩達賴喇嘛在建設新西藏中的實踐 .....	陳又新	81
伊斯蘭文化的人與自然生態關係淺析 .....	陳旺城	93
稿 約 .....		97

本協會劉學鈞新著《從歷史看清西藏問題——揭開達賴真實面貌》一書由台北致知學術出版社出版  
(電話：23318262，台北市重慶南路一段 99 號 11F1107 室)

西藏位處中國西南，地理位置極為重要。

清代治邊政策及制度雖稱完備，但其終極目的，卻是謀滿清皇室之長久統治，於是其治邊政策不使藏、蒙、維各少數民族與漢人融合，甚且更以法令阻止藏、蒙、維各少數民族與漢人往來，學習漢文漢語，刻意造成少數民族與漢人之隔閡，以便清廷從中操縱以維護愛新覺羅一家及滿族統治地位。

及至清季國力不張，邊臣疆吏學識能力操守均佳者甚少，顛預無能貪墨者多，藏、蒙、新等邊疆地區民族已有輕視不屑之心態，更兼以西力東漸，勾煽蠱惑倡言各邊疆民族非中國人，宣稱與其受制於庸弱無能之中國，莫若在帝國主義者卵翼下脫離中國宣告獨立，由是西藏、外蒙迺有民初獨立之舉，本書擬就清季民初朝野對藏事問題作一敘述。



# 美麗「比西里岸(Pisiliang)」的哀愁與重生

健行科技大學 中亞研究所  
司其元

## 壹、前言

台灣東部地區的台東縣與花蓮縣，長久以來被稱為台灣的「後山」，地處邊陲地帶、緊鄰太平洋。因天然地理環境之阻隔，地形崎嶇造成海上運輸及陸路運輸及交通的不便，所以該地區之產業發展與台灣其他地區相比較，有相當大的明顯落差。但也由於開發較晚的緣故，卻因此使其幸運保留許多特有的純樸與自然景觀。人口結構豐富而多元，有閩南、客家、外省族群，更擁有多個世代住居生活於該地的原住民族族群，阿美(阿眉、Amis)、卑南、魯凱、布農、排灣、雅美(達悟)、噶瑪蘭等七大族群，原住民人口約佔全縣人口的三分之一，台東居民人口數約佔全國人口數的百分之一。世居該地的原住民族族群歷史與台東的歷史深深結合，使得今日的台東，呈現出兼容並蓄的多元文化風貌。<sup>1</sup>

也因地處邊陲，地區產業發展落後，工作機會不多，為了生活及就業所需，大多數的居民必須外出謀生或求學，致使當地人口嚴重外流。原住民部落的狀況尤其明顯，早期當地原住民通常教育程度不高，傳統耕作、放牧領域的土地又被國民政府強制奪取，沒有了賴以為生的土地，更增加了日常生活的困難，只能離鄉背井外出工作謀生。青壯年者因為必須離鄉背井，久居外地專心投入工作，只能無奈地將小孩留在部落裏，由年長者照顧，不定期返鄉探視，所以造成留在部落裏的長期住居者多為老人與孩童。

在這樣的背景及條件下，位於台東縣成功漁港三仙台附近的阿美族「比西里岸(Pisiliang)」部落，由於村子裏青壯年人口嚴重流失，留在部

---

<sup>1</sup> 台東縣政府網站，參照：[http://www.taitung.gov.tw/tw/CP/1288/intro\\_01.aspx](http://www.taitung.gov.tw/tw/CP/1288/intro_01.aspx)，檢視日期：2013.06.15.。

落內的多為老人及小孩，在隔代教養的家庭教育下，使得部落孩子們的學習資源相當匱乏。部落內的孩子們也因隔代教養問題，長期缺少家人陪伴與看護，進而產生了思想及行為上的偏差，部落內中輟生的問題嚴重。

面對這些接踵而來令人沮喪的問題，「比西里岸(Pisiliang)」部落族人利用其部落環境及條件，透過原住民藝術天賦的創意，經由「遠見·天下文化教育基金會」的協助，有系統的規劃、培育訓練部落裏的孩子從事藝術活動與發展，建立部落產業機制，逐漸扭轉了部落內中輟生的問題及偏鄉部落沒落的宿命，成功轉型，並創造了部落新的價值。

## 貳、台灣東部區域開發史<sup>2</sup>

台東縣位於台灣東南部，東臨太平洋，西接中央山脈。全縣面積約為 3,515 平方公里，佔全台灣島的 10 分之 1，人口約為 24 萬人。有優美之自然景觀，高山、縱谷、海洋、離島、溫泉，特別是海岸線長達 176 公里，並且擁有兩個離島，蘭嶼與綠島。

台東是台灣人文景觀最發達的地區之一，至今，在海岸山脈東側的海階上，仍分布著許多文化遺址。它們所屬的年代，可溯至一萬年至一千年前不等。若依時代及文化特徵劃分，可分為舊石器時代的長濱文化，新石器時代的麒麟文化及卑南文化等。每一時期的遺址均不少，已發現的就有四、五十處之多。目前已發現的史前文化及遺址：長濱文化、麒麟文化、八仙洞遺址、忠勇遺址、巴桑安遺址、麒麟遺址。<sup>3</sup>

台東古稱崇爻、崇文，亦稱卑南覓，因在台灣之山後，又名後山，地皆群番所據，直至清康熙時，始納入版籍。依據尹士郎著「台灣誌略」中記載康熙二十一年以前，即已有人往來台東，但較大規模移民台東從事開墾的是在咸豐時代。漢人移墾台東主要可分為四個時期：清治以前(西元 1636-1683 年)、清治前期(1683-1871 年)、清治後期(1871-1895 年)、日治時期(1895-1945 年)。

---

<sup>2</sup> 台東縣政府網站，參照：[http://www.taitung.gov.tw/tw/CP/1288/intro\\_01.aspx](http://www.taitung.gov.tw/tw/CP/1288/intro_01.aspx)，檢視日期：2013.06.15。

<sup>3</sup> 長濱鄉公所網站，參照：[http://210.241.40.252/index.php?code=list&flag=detail&ids=32&article\\_id=22](http://210.241.40.252/index.php?code=list&flag=detail&ids=32&article_id=22)，檢視日期：2013.06.15。

歷史文獻的記載，中國與台灣的接觸最早可上溯自三國的吳國孫權政權（西元 230），次為隋煬帝（西元 610）。南宋（約西元 1100）以後，澎湖已有來自中國移民之蹤跡。元至正 20 年（1360），澎湖正式納入中國版圖。然遲至明天啓年間（1621～1627），方因大陸東南沿海饑荒，而有大量來自福建的移民進入台灣西部平原，開啓漢人拓殖台灣本島之大門。嗣後，歷經荷治（1624～1661）、明鄭（1661～1683）時期，漢人移民源源不斷進入，西部、北部平原次第開發。至清康熙 22 年（1683）明鄭滅亡時，台灣總人口數已達 25～30 萬人，其中漢人約佔 4/5。此時的東部地區，由於高山阻隔，世居的南島民族原住民仍過著葛天無懷世代的生活，受到外來民族與文化的影響甚微。

台東地區最早見諸史料為荷治時期的 1636 年，距今約 360 年前。彼時西方資本主義與帝國主義逐漸興起，葡萄牙人、西班牙人、荷蘭人紛紛東來尋覓資源與市場。而台灣東部產金之說早有所聞，成為西人覬覦之目標。荷人於明天啓 4 年（1624）築城大員（今台南安平），即後來之熱蘭遮城（Zeelandia），統有台灣南部地區。1636 年，派佐理商務官員馬丁·威瑟靈（Marten Wesselingh）長駐卑南覓（今台東），順便探訪金礦所在。卑南覓遂成為台東最早見諸史料之地名。荷人之後於其劫力範圍內，分設北部、南部、淡水、東部四區，下設地方會議（Landdagh），由各社頭目組成，並受荷人監督。於此制度下，至 1655 年，東部已 43 社（部落）承認荷人治權，人口約五、六千人。此為原住民以外之外來政權進入台東縣之首例。經濟方面，荷人於卑南覓建立「曠社」制度，經由漢人社商之手獲取原住民鹿皮專賣之經濟利益。荷人與明鄭政權皆轄有台東地區，然因交通險阻，其控制力諒亦時斷時續，台東仍可算是化外之地。

康熙 22 年(1683 年)平定台灣。清廷用施琅議，將台灣收為版圖，設台廈道經理，下轄一府三縣。然政令所至，仍不出喜南一帶，對東部瞭解依舊模糊，甚至蒙上一層神秘色彩。荷治、明鄭時期遺留的縝社制度，仍是清初官方與東部地區主要連繫方式。同治 10 年（1871）發生的「牡丹社事件<sup>4</sup>」，為東部開發史的轉捩點。

---

<sup>4</sup> 牡丹社事件：日本以保護國民為藉口，與清廷多次交涉未果，爰於同治 13 年（1874）興兵討伐牡丹社。此事後來雖以清廷賠款 50 萬兩，日本撤軍而告一段落，



負責處理牡丹社事件的福建海防大臣沈葆禎，於日軍撤離後即授命開始經營台灣。時北洋大臣，也是清末重臣的李鴻章明確指出東部地區：「曠土數百里，平衍膏腴，多係生番地界。山產、煤礦、石油、樟腦、藤木、金礦、玉穴，百物殷富。各國通商以來，覬覦已久。日本相距尤近，欲為洋人先導，早晚必圖侵略。若不趁此時撫綏招徠，俾為我用，後患何可勝言」。一語開啓東部發展與台灣現代化之契機。

沈葆禎據此擬訂著名之「開山撫番」政策，獲清廷大力支持。其具體辦法有三：(一)打通西部與東部間之交通路線，以克服東部地理環境限制，開路係利用軍隊力量，分北、中、南三路進行；(二)解除山禁，教化原住民，打破東部亙古以來孤立隔絕；(三)調整行政體系，正式設官治理東部，以納入版圖。沈葆禎主政台灣期間不過年餘，然由於其器識閎偉，擘劃周密，影響日後東部之發展甚鉅，亦為台灣現代化之奠基者。繼沈氏之後任台事者有王凱泰、丁日昌、吳贊誠等，任期皆短。此時漢人拓墾東部方式逐漸由官辦改為民營，而拓墾腳步亦由縱谷兩端向內部進展。

光緒 20 年（1894，台灣割日前二年），由寶桑庄、新街、馬蘭坳三處市街所集結而成的卑南新街（今台東市前身），已儼然成為東部地區的貿易、交通中心，商業日漸繁榮。當時漢人已有 178 戶，750 人，猶較花蓮港街發達。全台東地區 20,409 人口中，漢人人口數為 1,810 人，僅佔 9 %。此時平地與交通要道上之原住民，多已與漢人和平相處及貿易，惟居深山之原住民仍十分驍悍。平野與山地，野豬、獼猴、梅花鹿、野兔、竹雞、珠頸斑鳩、環頸雉等處處可見，黑熊、雲豹亦復不少，為極佳之獵場。由於林木茅芒多未闢，蚊蚋滋生，加上地形、氣候變化大，旱熱濕冷無常，今稱瘧疫者不計其數。同治 13 年至光緒 20 年（1874～1894）短短廿年間，歷任卑南廳同知及台東州知州的地方首長多達 16 位，其中 4 名於任內病故。折損率之高，替換之頻繁，可以想見水土不服之嚴重。

甲午海戰，清軍慘敗。翌年，中日簽署馬關條約，台灣割讓日本。割讓之初，各地台民反抗甚激，然不數月，台灣西部即全部淪陷，只餘東部

---

幸未擴大，然終使清廷徹底自迷夢中驚醒，對東部之經營政策轉趨積極（孟祥瀚，1988）。也使得東部亙古以來的遺世獨立底劫為之丕變，對東部的自然生態、人文歷史有著無比深遠之影響。



尚未平服時。台東州已呈無政府狀態，僅餘後山各軍統領副將劉德杓率部眾千餘人集中於新開園拒守。光緒 22 年（1896）日軍乘艦登陸卑南，結合卑南族、阿美族「義勇隊」與劉部互戰。後劉德杓不支而翻越中央山脈遁走，部眾散去，東部亦告陷落，新開園之役成為台地清兵抗日的最後一役。

明治 30 年（1897）台灣大致底定，日本政府調整地方行政區域為 6 縣 3 廳。東部地區獨設台東廳，管轄卑南、水尾、奇萊三辦務署。明治 42 年（1909）花蓮港廳再自台東廳分出，獨立設廳。從此花、東二地行政區劃開始分道揚鑣，沿用迄今。於日人理念中，東部可規劃成向熱帶發展之根據地，且容納日本本土多餘人口，作為海外移民典範，其重要性不遜西部。於是以經濟利益為前提，由大企業家進行大規模開發，成為日治時期東部發展主要模式。其具體作法有四：（一）舉辦林野調查；（二）鼓勵大企業家投資森林與土地開墾等事業；（三）設立金融機構；（四）改善對外交通。交通建設較諸清末又有了長足進展。公路方面，昭和 5 年（1930）完成海岸公路台東—靜浦段；昭和 6 年（1931）完成蘇花(蘇澳—花蓮)公路；昭和 8 年（1933）完成花東(花蓮—台東)公路（縱谷線）；昭和 9 年（1934）完成台東大橋；昭和 14 年（1939）完成南迴公路。鐵路方面，東線鐵路於大正 15 年（1926）全線通車。港埠方面，昭和 7 年（1932）新港（今成功港）完工，昭和 13 年（1938）花蓮港通水。航空方面，昭和 13 年（1938）台東飛行場落成啟用。東部的交通建設基礎，至此底定。

台灣光復後，政府即開始大力推展本區的各項交通建設，以振興經濟，重要如下：（一）陸運交通：鐵路：主要連絡花蓮(台北)或者屏東、高雄地區，陸續完成北迴線與南迴線鐵路，同時完成連貫台灣全島的鐵路網，並且完成東線鐵路拓寬工程。公路：要連絡花蓮(台北)或者屏東、高雄地區，陸續完成花東海岸公路(台 11 線)、花東縱谷公路和南迴公路(台 9 線)和南橫公路(台 20 線)。（二）海空運交通：海運：由於鐵公路交通的便利，導致海路交通逐漸沒落。今日本區的海運港口中，除少數兼具本島與離島間(富岡漁港)的客貨運交通功能外，其餘僅具備小漁港的功能。空運：主要以經營台東、台北與離島蘭嶼、綠島間之航線，除具有快捷省時

特色外，且不受地理環境侷限，同時可以欣賞壯觀、秀麗的山海交錯自然奇景。<sup>5</sup>

交通運輸為國家建設之基礎，影響國計民生甚大。由於地形影響，台灣東西部交通被中央山脈所阻擋，南北部交通由河流所切斷。本區的陸運交通建設始於清領後期，當時開始開闢八通關古道等橫越中央山脈的山間小徑，做為東西部間往來的交通運輸捷徑。在馬關條約簽訂後，日本取得台灣主權，開啓本區交通建設的基礎。台灣光復後，從民國六十一年(西元 1972 年)起，本區除陸續完成南橫公路、南迴鐵路和東線鐵路拓寬工程等交通建設外，隨著社會經濟的蓬勃發展導致交通運輸的需求量大增，近年來航空交通運輸成長亦十分顯著。現代化的交通建設除具有交通運輸的功能外，同時可以促進經濟發展，並且發揮多元化觀光賞景遊憩的功能，這是本區未來發展的關鍵契機。

「比西里岸(Pisiliang)」行政區域歸屬於台東縣成功鎮。成功鎮位於台東縣東北方約 50 公里，西接海岸山脈，東瀕太平洋。擁有台東最長的海岸線，且有黑潮經過，漁業資源極為豐富，是花東海岸最大的漁業中心，由於漁業的蓬勃發展，也使成功鎮成為台東縣最大的鄉鎮。成功鎮南北狹長，各族群所拓墾的聚落由北而南縱列於海岸平原上，阿美族為主要族群。轄區內共有八個行政里，目前人口職業以農業為最多，其次為漁業。成功鎮人口共有 15,225 人(2013 年戶政統計)，其中阿美族原住民人口為 7,972 人，阿美族為母系社會天性樂觀單純，未經矯飾的歌聲、原始的舞步，融合風聲與浪濤聲，其生活及祭典早已和大自然融為一體。豐年祭是阿美族傳統文化的精華，亦是最能彰顯阿美族特色的活動，對族群延續和文化保存具有莫大的重要性。成功鎮沿岸部落由南而北計有小馬部落、都歷部落、豐田部落、和平部落、麒麟部落、民豐部落、三民部落、芝田部落、三仙部落、美山部落、小港部落、玉水橋部落、重安部落、宜蘭部落等共十四個部落。每年七月至八月初，各部落即紛紛選定時間，開始一年一度的豐年祭，其熱鬧跳舞歡悅歌唱的情景，均能讓旅人沉湎在濃濃的阿美族風情中，分享每年豐年祭的喜悅，接受原始的洗禮，體驗阿美

---

<sup>5</sup> 歷史文化學習網，參照：[http://www.tmps.hc.edu.tw/school/culture/95-96culture-1/history/smenu\\_photomenu\\_smenuid\\_1424.html](http://www.tmps.hc.edu.tw/school/culture/95-96culture-1/history/smenu_photomenu_smenuid_1424.html)，檢視日期：2013.06.15。

族與自然共存的生活哲學。<sup>6</sup>

### 參、白守蓮「比西里岸」部落

在台灣美麗的東海岸風景區有一個知名景點—三仙台，在三仙台的八拱橋還未建造之前，白守蓮部落居民會將羊放養在三仙台的離岸小島上，利用海水潮汐自然的漲退潮作用，將羊群阻隔在海水環繞的島上，阿美族語 *sili* 就是「羊」，所以、當地阿美族部落族人就稱該地為 *Pisiliang*—養羊的地方。

「比西里岸(Pisiliang)」為阿美族部落。在漢人還沒遷來之前，只有原住民居住在這裏。因此，很多原住民語的地名就被沿用下來。這些地名背後或許是一則感人的故事，也許是初到此地的心情，更是當時地理環境的寫照。後來，漢人遷到後山(花蓮台東一帶)定居，接著日本人統治台灣，國民政府遷台。經由時代的變遷，這些阿美族的地名被轉音為閩南語、再譯為漢文；或是由日本人重新取名，形成一個跨時代、跨族群的地名。<sup>7</sup>清朝時，有漢人在這裏飼養羊群，後來住在「大俱來」<sup>8</sup>的阿美族遷居到此地，看到羊群，而以阿美族的羊 *Siri* 為部落名，後來演變成 *Pisiriang*。漢人也取其音為「白守蓮」<sup>9</sup> (閩南音)。

白守蓮村位於成功市區往東北方台 11 線省道旁，在旅遊景點三仙台北側海灣處，約在北緯 25°、東經 29°，屬於三仙社區。三仙社區目前的土地使用多為農業使用，而建築概況則是以混凝土造樓房為主，高度大致在 1 至 2 樓不等，外牆施以磁磚，社區內的傳統建築已經少見。白守蓮村位於富家溪右岸南方約五百公尺左右，現為三仙里 11-24 鄰，白守蓮居民最初移入的時間已不可考，當地阿美族人稱其先人最初居住在富家溪中游

<sup>6</sup> 成功鎮公所全球資訊網，參照：

<http://www.changkang.gov.tw/pagea.php?Act=pageb3>，檢視日期：2013.06.15。

<sup>7</sup> 林淳毅，《阿美族傳說—邦查的山海故事，後山的美麗傳說》(台中市：晨星，2001)，頁 121。

<sup>8</sup> 林淳毅，前揭書，頁 147。大俱來，意思是 泉水湧出 *Tapowaray*，位於八仙洞南邊，靠近海邊狹長而平坦的台地上的一個部落。這個部落的田地，整年有泉水湧出，阿美族語叫 *power*，後來轉化為 *Tapowaray*，並且成了這裏的地名。漢字地名取其相近的閩南音為大俱來。

<sup>9</sup> 林淳毅，前揭書，頁 161。

南岸高台上，就是現在高台部落上方約一公里半的山邊。該村戶數 316 戶，總人口數 990 人，其中男性 549 人，女性 441 人。其人口組成原住民佔 90%，以阿美族為主要族群，每年 7 月至 8 月初，是一年一度的豐年祭。地方文化方面，在 6-8 月之間，捕魚祭代表年度的結束，傳統上以毒藤毒魚，目前多改為撒網、垂釣或漁撈。為男子的活動，女性禁止參與；豐年祭向來是阿美族社會的重要節日，時間大約 5-7 天，全聚落的人均全程參與，日以繼夜地跳舞、唱歌。<sup>10</sup>

白守蓮部落屬於「海岸阿美(眉)」<sup>11</sup>。最早在文獻上討論阿美族分類問題，要算是日本學者鳥居龍藏，他以秀姑巒溪為中心，將阿美族分為南北二族群。北部阿眉分為南市蕃、水尾附近及海岸阿眉。南部阿眉又分為溪間的阿眉、海岸的阿眉、卑南的阿眉。之後，日本學者伊能嘉矩在其與粟野傳之承合著出版的《台灣番人事情》一書中，又把阿美族再做了一次分類，依地域分為五個地方群，及南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美與恆春阿美。後來，鹿野忠雄又將阿美族分為北、中、南三部群，北部群指的是男是阿美，中部群則是合併秀姑巒阿美與海岸阿美，而卑南阿美與恆春阿美則合併成南部阿美。在上述的各種分類中，以伊能嘉矩的分法較為普遍採用。「海岸阿美」是指居於海岸山脈以東、沿太平洋海岸一代的阿美族，主要有丁子漏、貓公、港口、靜浦、長光、白宋連(白守蓮)、成功等部落。<sup>12</sup>

國民政府遷台之後，為防止敵軍由海路進攻台灣，因此執行嚴厲海防政策，三仙台開始有軍人駐守，居民雖然仍可以在該處養羊，但受到嚴密管制，而某些原本屬於原住民傳統領域的土地，被強取成為國防用地或國有土地，那個政府軍管嚴格的戒嚴時期，原住民部落只能被迫成為被欺凌壓迫的對象，任人強取豪奪。時代變遷，政權幾度轉移，軍方卻把當時強佔的三仙台區域，移交國有財產局，轉由成功鎮公所管理，鎮公所即以公

<sup>10</sup> 原住民部落永續發展資訊網，參照：  
<http://www.indigenous.com.tw/tribe/tribe70.asp>，檢視日期：2013.06.15。。。

<sup>11</sup> 〔日〕鳥居龍藏 原著，楊南郡 譯著，《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》（台北市：遠流，1996），頁 157-174。

<sup>12</sup> 劉還月編著·攝影：李娜莉，涂麗娟，陳佩儀撰文：劉於晴繪圖，《台灣原住民祭典完全導覽》（台北市：常民文化，2001），頁 149-152。

共造產名義，在三仙台規劃步道，爲了便於遊客登島瀏覽海景，於 1987 年完成興建連結三座礁島的八拱跨海步橋，使得三仙台風景區大大出名。

早期國軍強取佔地，後來轉而將土地私授給鎮公所，而原本利用天然潮汐海水阻隔養羊的離島，因爲八拱橋的興建，沒有了隔離的效果，羊兒到處亂跑，官方反而要求居民將羊移到別處圈養。面對這麼多不合理的對待，單純善良的原住民根本無法與強勢蠻橫的對抗官方，只能默默承受。而社會現代化的衝擊，使得原住民賴以爲生的原始農漁業生產，無法與資本運作的農漁會體系抗衡，在土地使用限制、漁事行爲管制下，部落居民在山上耕作的農產不能賣，沒有漁業證照不能出海捕魚，部落經濟面臨嚴重衝擊，自給自足的生活開始消失，部落原本靠山吃山、靠海吃海的自然富足，因爲政府強佔土地及政令條文的限制，一下子淪爲時代變遷下的貧困被迫害者。因當地工作機會不多，部落居民爲了生活、只能遠離家鄉，遠赴外地工作，以增加家庭的經濟收入。

生產經濟瓦解，居民外移，留下來的部落居民心想，該部落靠近三仙台風景區，利用公路經過之便，可以做點觀光客的生意，沒想到政府認爲公路經過部落太危險，又開始興建外環道路工程，道路建成之後，一段高架橋樑由部落上頭經過，從此行經該路段的車輛都不會進入部落，甚至不知三仙台旁邊還有原住民部落，於是經濟更加蕭條，註定部落裏的年輕人，一成年就一定要離鄉工作。於是，部落開始凋零，原本是父母離鄉，後來就一家搬離，形成村子中許多空戶，日子一久，房子塌了，讓村落更加殘破。當原住民文化成爲地區特色，蓋了公園，蓋了涼亭，但是重建不回部落的盛景。<sup>13</sup>

#### 肆、部落文化傳承與創新、成長與轉變

部落裏的青壯年因爲經濟因素必須外出工作，多數人將子女托養給部落裏的老人家，造成部落中高達七、八成青少年，都是祖孫同住的隔代教養，年輕的孩子放學後無所事事，老人家也管不住，更別談進一步的文化傳承事物。三仙社區發展協會理事長陳春妹女士，於 2006 年底從外地返

<sup>13</sup> 環境資訊中心，參照：<http://e-info.org.tw/node/50739>，檢視日期：2013.06.15。原文轉載：漂浪。島嶼—munch，<http://blog.yam.com/munch/article/26169498>

鄉回歸到部落生活，住居期間，看見部落孩童問題很大。爲了讓部落孩子平日放學後及周末閒暇時有地方可以溫習課業，陳理事長爲孩子開設課輔課程，但成效十分低落。排定上課的時間人人開溜，安排勞動沒人要做，成效十分低落。後來認識范志明老師，以駐村藝術家身分邀請進入部落，因爲擔心部落內的青少年們學壞，兩人討論孩子狀況，一起研商能夠爲年輕的一代做些什麼？心想原住民喜愛唱歌，若教孩子打鼓，應該可以讓部落的孩子透過打鼓，發洩過剩的體力，也有精神寄託。萌生了善用並發展原住民喜愛歌唱、音樂、舞蹈天賦的想法，讓部落孩子能夠專心學習音樂，不要每日遊手好閒、無所事事，於是、在部落內成立鼓樂隊的想法油然而生。

由於專業鼓具費用驚人，范志明老師藝術的頭腦加上巧手發揮創意，利用社區海邊撿拾到的廢棄定置漁網浮筒和漂流木，製作成非洲鼓的樣貌，鼓皮則是使用當地的羊皮以及各類獸皮，以高彈力繩來繃鼓，並以阿美族傳統編織、圖騰彩繪與雕刻作爲裝飾表達傳統文化，由於阿美族語中浮筒叫做「PawPaw」，於是比西里岸的「PawPaw 鼓<sup>14</sup>」誕生了，PawPaw 鼓成爲全球獨一無二、最具部落特色的環保打擊樂器。村中小孩見覺得有趣跟著玩了起來，於是一個拉一個加入，部落裡的孩子們都以身爲樂隊的一份子爲榮，「比西里岸 PawPaw 鼓樂團」於焉成立。「寶抱鼓」雖是廢物利用，但鼓聲一樣撼動人心。台東縣成功鎮三仙社區孩子所組成的「寶抱鼓隊」，不但傳承優美的阿美族文化，更讓小朋友們展現快樂與自信。

2010 年元月中旬，在成功商水陳明珠主任的引介下，財團法人公益平台文化基金會嚴長壽董事長走訪比西里岸白守蓮部落，這是他第一次看到了這群有天賦卻仍有待雕琢的小朋友。2010 年 3 月 15 日，嚴長壽邀請台北藝術大學朱宗慶校長、樂團首席吳珮菁和副團長何鴻棋等老師到三仙社區中心看 PawPaw 鼓隊的孩子們表演，朱校長發現這群小孩子極具打擊樂天份，立即允諾由何鴻棋副團長擔任指導老師。同年 5 月 15 日起，何鴻棋副團長開始了固定每個月兩次到台東爲他們展開密集的訓練，幾堂課

<sup>14</sup> 比西里岸 PawPaw 鼓樂團，參照：

<http://pawpawdrum.weebly.com/pawpaw40723.html>，檢視日期：2013.06.15。

下來，這群小朋友的表現、反應能力和爆發力令人非常驚艷。爲了活絡部落生機，公益平台協助「比西里岸文化中心」改造成一個可以讓旅遊觀賞表演、認識部落文化、及休閒的處所。2010 年 10 月，部落工班開始進行文化中心二樓改裝工程。2011 年 2 月，由實踐大學工業設計系師生爲該中心設計室內燈飾與擺設，由實踐大學媒體傳達設計系師生以比西里岸 PawPaw 鼓樂團爲主題，製作 CIS 相關設計作品，也運用 PawPaw 鼓外型，製作系列商品設計。2011 年 1 月由多媒體創作藝術家許偉斌老師，教導部落工班製作漂流木傢俱。2011 年 3 月由駐會藝術家林邁，教導部落族人利用當地漂流木素材，共同創作營造活動中心室內氣氛的燈飾。整體的活動與計劃，讓部落族人看到了一個無限延長的未來，藉由 PawPaw 鼓樂團，爲「比西里岸」打造新的文化空間，找到凝聚社區的力量，爲在地創造自己的舞台，樂團的成員也創造出了屬於自己的不同未來。<sup>15</sup>陳春妹女士有想法、進而付諸實際做法，催生了「寶抱鼓隊」，並經由此團體及活動傳承了優美的阿美族文化，更讓部落的小朋友們展現了自信與快樂，導正了孩子們的偏差行爲。

## 伍、結論

多少年來，台灣的「後山」一直是經濟文化落後的標誌，代表生活簡陋、交通不便、文化貧乏的地方。在三仙社區發展協會理事長陳春妹女士、范志明老師的努力下，「比西里岸」部落獲得了財團法人公益平台文化基金會的多方協助。藉由「比西里岸 PawPaw 鼓樂團」的成立，部落裏的孩子生命開始有了不一樣的改變，這群孩子以驚人的速度成長，一路上歷經許多正式演出的洗禮後，表演技巧顯得更加純熟，也更懂得展現自信的魅力與風采，同時也讓許多原本不贊成小孩加入鼓隊的家長們驚訝，原來自己的孩子是這麼地優秀。

原本組鼓隊，只是想讓部落青少年別亂跑，可以練習專注力，沒想到孩童們玩上興趣，除了敲擊鼓樂還想演唱。志明老師填詞譜曲，年輕人就開始學習母語，並且推行阿美族的年齡階層文化，讓年紀大的孩子教導年

---

<sup>15</sup> 比西里岸 PAWPAW 鼓樂團，參照：<http://pawpawdrum.weebly.com/index.html>，檢視日期：2013.06.15.。



紀較小的孩子，原住民傳統文化——在鼓樂隊中重新紮根。樂團打出水準之後，參加比賽、各地邀約，樂團開始有了收入，部落青少年也學會了用自己的能力賺取薪資，大家更加珍惜抱鼓隊的存在。

孩子們轉變的力量也強化了三仙社區居民的認同感與向心力，活化了社區發展的資源與動能。部落用音樂凝聚部落孩子，也想由孩子開始，重新找尋部落文化，未來規劃讓孩子製作地圖，透過他們的眼，以及向老人家請教學習，勾勒部落的文化樣貌，也讓孩子們不要忘根，所有部落的傳統文化、技藝、智慧的傳承，在這群團結的孩子身上。看到了「比西里岸」部落成功的案例，更令人擔憂的是，又有多少原鄉部落與文化在遺棄與遺忘中消逝。

# 唐代吐蕃政權的屬性與政治文化之研究

中國文化大學史學系教授兼文學院院長  
林冠群

## 摘要

唐代吐蕃崛起後與李唐的接觸情形，在李唐的錯誤策略下使得吐蕃成為李唐焦頭爛額的重大問題。而李唐對吐蕃的錯誤策略其因，應是在於李唐對吐蕃的認知不夠清楚而導致的錯誤判斷。

本文分析唐代吐蕃時期唐、藏雙方所遺留的碑銘、書信等文字史料，並對近人的研究加以檢討，探明唐代吐蕃的政權屬性與政治文化。

由吐蕃第八代贊普布岱貢傑的稱號 *Lha btsan po*（天贊普）有別於 *rje*（王）的稱謂可知開始對外發展的雅魯悉補野部為了加強號召力使用了獨特的稱號。〈贊普世系表〉裡的神話則描述吐蕃的贊普以神之子下凡為號召，並界定出贊普、貴族與平民間的分別就是神與人的分別，即是以神統人。而吐蕃的贊普應統治天下天子思想之下，擴張成為了吐蕃的對外政策。而以西藏高原的形式與氣候分析，吐蕃雖兼具農牧兩種經濟型態，但農業的效益會大於游牧，並在鹽糧交換的情況下，形成了以農統牧的政權型態。

吐蕃好神鬼而多疑猜的情形下，吐蕃的盟誓行為相當盛行，而王室、貴族與平民間的差異則是神與人之間的差別，階級相當的嚴明。造成吐蕃各部落相互敵視、連年征戰的血親復仇制也由命價賠償制取代，減少各部的矛盾，也形成吐蕃的政治文化。

**關鍵字：**唐代吐蕃、吐蕃屬性、吐蕃政治、政治文化、

## 唐蕃關係

### 一、前言

當李唐如日中天，吒咤風雲之時，其西方已崛起一神秘大國，正大張旗鼓，大殺四方，征服其周邊不少部族國家，逐漸形成氣候。只是因其位於地形高大，形勢阻絕，而又氣候凜烈多變的大高原所掩蔽，李唐對此早已成形且具有威脅性的大國，竟然一無所知。直到吐蕃的觸腳伸到了李唐國界，李唐方驚覺，原來卧塌之旁，早有他人鼾睡。

西元 634 年（唐太宗貞觀八年）十一月，吐蕃首次遣使赴唐。唐太宗可能本於慣例，凡首次通使中國者，必遣通好使者回聘；另一可能為瞭解該國總體狀況，派遣使節隨其使返國報聘。《舊唐書·吐蕃傳》記載當時太宗派遣使者馮德遐前往吐蕃所使用的字眼為：「往撫慰之」，此正意味著李唐確實瞭解其西疆吐蕃，已是巍然成形的大國。但李唐似乎並未真正瞭解吐蕃政權的性質及其政治文化，因為隨後吐蕃聽聞突厥與吐谷渾皆尚唐公主，於是亦遣使隨馮德遐入朝求婚，結果竟然為唐廷所拒，吐蕃遂於西元 638 年掀起戰爭，先將被疑為破壞求婚好事的禍首吐谷渾，趕出家園，驅往青海湖以北。繼之，陳兵松州（今四川松潘縣），威脅不嫁公主就攻城。

讀史至此，令人不禁想到，以唐太宗之英明，難道其所遣之使者，係蒙著雙眼到吐蕃，白走一遭，完全沒有意識到吐蕃的強悍及其政權的屬性。還是唐太宗遭到蒙蔽，以致誤判形勢，下了錯誤的決策，招來不必要的戰爭。既然戰後仍將公主出嫁給吐蕃，如是早同意和親，又何必多打一戰。吾人好奇的是，終李唐一朝，吐蕃持續扮演著麻煩製造者的角色，李唐焦頭爛額之際，始終鬧不清吐蕃究竟怎麼回事，始終無法妥善處理吐蕃所帶來的諸多問題。那麼，究竟吐蕃的屬性及其政治文化是怎麼一回事？

### 二、擁天神之後為國君的神權國家

按吐蕃王室的崛起，並向外發展且兼併其他地方勢力的起點，依《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記〉的記載，似於第八代贊普布岱貢傑（sPu de gung rgyal）之後。因為布岱貢傑征討仇家後復國，繼以任

命布吉補達爾拉杰（sPus kyi bu dar la skyes）為首任宰相。<sup>1</sup>首任宰相的任命，意味著雅嚕悉補野部圖謀擴展，必須羅致好手，一方面提供諮詢，共商良策，圖兼併其他部族，以持續擴張領土；另方面得以協助統治者處理日漸加重的國事。首任宰相的任命證明布岱貢傑上任雅嚕悉補野部統治者位置以後，方啟動雅嚕悉補野部競逐一方之霸業。為了角逐霸主之寶座，勢必提出足以服眾之說詞，藉以打動支持者、折服競爭者。是故，雅嚕悉補野部的統治者稱號，在布岱貢傑之時有了變化，從相似於其他散布於雅魯藏布江流域的諸多統治者稱號，諸如 rgyal po（王）或 rje（主人；首領）等，而提出足以顯示其特殊出身，與眾不同特質的稱號：“贊普”（btsan po）。此於墀德松贊（Khri lde srong btsan 798-815 在位）時期所立的〈第穆薩摩崖刻石〉（又稱工布碑刻）銘文有所明證，於該銘文之第 5-6 行記載：

Dri gum btsan povi sras / gcen Nya khyi dang / gcung Sha khyi  
gnyis la / gcung Sha khyi ni / Lha btsan po / gcen Nya khyi ni rKong  
kar povi rje...<sup>2</sup>

止貢贊普之子，兄聶器及弟夏器二人，弟夏器為天贊普，  
兄聶器為工噶波王…

上引文顯示，當時夏器（即布岱貢傑）就任雅嚕部統治者寶座時之稱號為「Lha btsan po」（天贊普），有別於任工布王之稱號「rKong kar povi rje」（工噶波王）中之「rje」（王）。

對於雅嚕悉補野部統治者稱號「贊普」的意涵，在《敦煌古藏文卷子》〈吐蕃贊普傳記〉與〈贊普世系表〉，或是吐蕃碑銘之中，似未予直接且明確地解說。但吾人仍可透過《敦煌古藏文卷子》〈吐蕃贊普傳記〉與〈贊普世系表〉，以及吐蕃碑銘所記載有關贊普王室對自身源起的敘述，兼及各家貴族對吐蕃王室的理念與看法，瞭解「贊普」稱號的實際意義與其背後隱藏的意涵。

<sup>1</sup> 山口瑞鳳〈吐蕃王家の祖先〉文刊《駒澤大學佛學部研究紀要》31 號，1973，頁 356-355。

<sup>2</sup> 王堯編著《吐蕃金石錄》（北京：文物出版社，1982）頁 95。

有關唐代吐蕃王室的祖源，在《敦煌古藏文卷子》P.T.1286〈贊普世系表〉記載：

Lha gnam gyi steng nas gshegs pav // gnam lhab kyi bla na //  
 yab lha bdag drug zhugs pa vi sras / gcen gsum gcung gsum na / khri  
 vi bdun tshigs dang bdun / khri vi bdun tshigs kyi sras / khri nyag  
 khri btsan pov // sa dog la yul yab kyi rje / dog yab kyi char du  
 gshegs sov // lha ri gyang dor gshegs na /...// Bod ka g-yag drug gi  
 rjer gshegs so / thog ma sa la gshegs pa yang / gnam mthav vog gi  
 rjer gshegs pas /...gnam lhab kyi bla na yab bla bdag drug bzhugs  
 pavi sras / gcen gsum gcung gsum na / khri vi bdun tshigs dang bdun  
 // khri vi bdun tshigs gyi sras / lde nyag khri btsan po / sa dog la yul  
 yab kyi rje dog yab kyi char du gshegs nas / lha sras myi yul gyi  
 rgyal mdzad cing bzhugs pa las / mngon du thal byung dgung du  
 gshegs pa //...<sup>3</sup>

神自天國之上降世，在天國之上，有天父六君之子，三兄三弟，連同墀宜頓祉七神，墀宜頓祉之子，墀聶墀贊普，大地上有父王之土地，他降臨至父王的土地，當降至神山絳多時……來作吐蕃六釐牛部之王，當初降臨大地，來作天下之主……在天國之上，有天父六君之子，三兄三弟，連同墀宜頓祉共七神，墀宜頓祉之子德聶墀贊普，大地上有父王之土地，他降臨父王之土地，神子住世且做人間之王，然後他顯現出愉悅神情，返回天國…。<sup>4</sup>

上引 P.T.1286〈贊普世系表〉所記載王室祖源神話，並非單例。又如信史時期的贊普墀德祖贊（Khri lde gtsug btsan 704-754），降服南詔王閣邏鳳時，贊普君臣開懷高歌云：

<sup>3</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, Fonds Pelliot Tibetain in Choix de Documents Tibetains conservés à la Bibliothèque Nationale Paris, 1978, 1979. vol.2. P.T.1286. pl.555. 第 30-44 行。

<sup>4</sup> 譯文參酌王堯、陳踐譯註《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》（北京，民族出版社，1992）頁 173-174。筆者依己見將譯文作部份更動。

dgung sngo ni bdun rim gyi // Lha yul ni gung dang nas // Lha  
sras ni myivi mgon / myi yul ni thams chad dang / myi mtshungs ni  
myi vdra ste // yul mtho ni sa gtsang bas // bod yul ni gshang du  
gshegs // myi yul ni yun kyi rgyal... Lha sras ni btsan la btsal // Lha  
sras ni gtsug che la // ...myi srid ni Lhas mdzad kyis <sup>5</sup>

從七層蒼天的神域之中，神子作為整個人間，人的祐主，  
無以比擬，無以倫比，高域淨土，降凡於吐蕃之地，永做人間  
之王…（閼邏鳳）尋求神子之威靈，神子之道至廣…人眾之事  
由神來主宰。

上引歌詞係讚誦吐蕃王室的祖源。另為美國白貴思氏（Christopher I. Beckwith）以為成書於吐蕃當代的《敦煌古藏文卷子》PT.16〈德噶碧玉園盟誓寺院祈願文〉<sup>6</sup>記載：

Bod kyi lha btsan po myi rje lhas mdzad pa Khri gtsug lde  
brtsan gyi zha snga nas kyang yab myes vphrul kyi lus bzhin / dgab  
cing bkur ba ni gnam sa dang mtsungs//...<sup>7</sup>

吐蕃天贊普、由神降世為人主之墀祖德贊陛下，猶如先祖  
幻化之身，似天之覆蓋，地之載負…。<sup>8</sup>

由上引得知，不論墀德祖贊或墀祖德贊對自身源流的認知，均與吐蕃  
史前所流傳者完全相同，均為天神之子下凡，入主人間之內涵。

除此外，在眾多吐蕃碑銘之中每有類似的說法，例如〈第穆薩摩崖刻  
石〉記載：

thog ma phywa ya bla bdag drug gi sras las / nya khri btsan po

<sup>5</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.1287. pl.570. 第 351-359 行。

<sup>6</sup> 白貴思教授於 2008 年 6 月 10 日英國牛津大學，演講〈中央歐亞文化體系在吐蕃帝國：帝國信仰與早期佛教〉（The Central Eurasian Culture Complex in the Tibetan Empire: The Imperial cult and early Buddhism）的講詞。

<sup>7</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.16. pl.8.25b. 第 3-4 行。

<sup>8</sup> 譯文參酌張云、黃維忠輯《唐代吐蕃資料選輯》（北京：中國藏學研究中心歷史所，2005）頁 359。

myi yul gyi rjer // Lha ri gyang dor gshegs pa tsung chad...<sup>9</sup>

初，恰神天父六君之子，聶墀贊普降臨神山降多，做人間之王以來…

〈諧拉康刻石〉記載：

myivi mgon du sa la gshegs nas gnam du bzhud pa ni ...<sup>10</sup>

降臨大地作為人之祜主後，又返回天國…。

〈墀德松贊墓碑〉碑銘記載：

btsan po lha sras / vO lde spu rgyal // gnam gyi lha myivi rjer  
gshegs pa //...<sup>11</sup>

贊普神子，鵲提悉補野，天神下凡，來做人主。…

〈唐蕃會盟碑〉碑銘記載：

vphrul gyi lha btsan po vO lde spu rgyal // yul byung sa dod  
tshun cad vung nas myivi rjer // (gdung ma vgyur bar//) bod kyi  
rgyal po chen po mdzad pa yang // gangs ri mthon povi ni dbus //  
chu bo chen povi ni mgo // yul mtho sa gtsang (//zhes) ba la  
gnam gyi Lha las // myivi rgyal por gshegs te // ...<sup>12</sup>

聖神贊普鵲提悉補野，自有國及大地渾成以來…來做吐蕃  
大王，在高聳雪山之中，在大河之源流中，地高土淨…以天神  
下凡，來作人間之王。<sup>13</sup>

比較上引四則碑銘可以發現，吐蕃碑銘所提王室祖源說法，與《敦煌古藏文卷子》PT.1286〈吐蕃贊普世系表〉的說法，幾乎如出一轍，均表

<sup>9</sup> 王堯編著《吐蕃金石錄》頁 95，第 3-4 行。另請參閱李方桂、柯蔚南合著《古代西藏碑文研究》(台北：中央研究院歷史語言研究所，民 76) 頁 198。

<sup>10</sup> 王堯編著，《吐蕃金石錄》頁 131，第 2-3 行。

<sup>11</sup> 王堯編著，前引書，頁 137，第 1-2 行。

<sup>12</sup> 王堯編著，前引書，頁 30，第 5-8 行。另請參閱李方桂、柯蔚南合著《古代西藏碑文研究》頁 47。H.E.Richardson, A Corpus of Early Tibetan Inscriptions, Royal Asiatic Society, Hertfort 1985, p.108.

<sup>13</sup> 譯文參酌李方桂、柯蔚南合著，前引書，頁 95。H.E.Richardson, A Corpus of Early Tibetan Inscriptions, p.109.



達王室祖源爲天神，王室爲天神之子下凡，統治人世。

由上述當代所鑄刻的銘文實物，印證紙筆所書寫的文獻，確證了當代吐蕃人對雅礱悉補野部統治者身份的概念。而且吐蕃王室在崛起過程中，也以「天神之子，入主人間」的理念，博取其他氏族部落的支持與擁戴。例如《敦煌古藏文卷子》PT.1287〈吐蕃贊普傳記第三〉記載，在松贊干布祖父達布聶息（sTag bu snya gzigs）時，位於拉薩河流域的地方勢力森波杰（Zings po rje）手下，娘曾古（Myang tseng sku）與韋義策（dBavs dbyi tshab）不滿森波杰，亟思轉投達布聶息陣營時，曾吟唱曰：

chab chab ni pha rol na // yar chab ni pha rol na // myivi ni myi  
bu ste / Lhavi ni sras po bzhugs // rje bden ni bkol / du dgav / sga  
bden gyis ni bstad du dgav...<sup>14</sup>

在河流的對岸，在雅魯藏布江的對岸，有一人，人之子，  
實乃天神之子，真正的王，吾人才樂於受差遣，由於是合適的  
鞍，才能坐安穩。

上引文所提雅魯藏布江對岸，就是指雅礱河谷地區，天神之子（Lhavi ni sras po）指的就是悉補野氏的達布聶息。上引歌詞顯示娘氏與韋氏相信達布聶息爲神之子，而願意接受其差遣。至達布聶息謝世，其子論贊弄囊（sLon btsan rlung nam 即松贊干布之父，後尊稱爲曩日論贊）繼立。<sup>15</sup>娘氏、韋氏仍繼續支持雅礱的悉補野氏，並與其聯盟者共同消滅森波杰，論贊弄囊因以一統雅魯藏布江流域，此時娘氏、韋氏高歌慶祝云：

gzus ni lha bon to / sLon mtsan sLon kol / gzus ni lha bon  
to ... rje bden gyis ni bkol to ...<sup>16</sup>

天神來到了，論贊論果爾，天神來到了，...由於是真正的  
王，所以願受差遣...

上引娘氏、韋氏歌詞，其中論贊指的是論贊弄囊，而論果爾（sLon

<sup>14</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.1287. pl.562. 第 148-150 行。

<sup>15</sup> 王堯、陳踐譯註《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》頁 161。

<sup>16</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.1287. pl.563. 第 185-186 行。

kol) 爲論贊弄囊之弟，此兄弟二人，均爲達布鼉息之子。由上引歌詞顯示，達布鼉息及論贊父子兄弟均爲彼等相信爲天神，因此受到擁戴。

吾人由以上吐蕃當代文獻所引述者，充份理解吐蕃人對其王室的理念：爲上天之神祉降世人間，作爲統治人世的人主。此理念就連唐人都有耳聞，例如西元九世紀初杜佑的《通典》記載：「或云始祖贊普自言天神所生，號鶻提悉補野，因以爲姓」。<sup>17</sup>由是，在吐蕃人的概念裡，吐蕃的統治者爲天神降世，是爲「神人合一」，吐蕃統治者的稱號必圍繞於「神人合一」的意涵，加以取用，並形成君臨吐蕃及其周邊地區至尊至大的稱號，除此外，別無他義。

但當吾人翻閱《新唐書·吐蕃傳》對“贊普”稱號的說明時，發現其僅以字面上的意義加以解釋，認爲是「雄強丈夫」，也就是「雄強的男子」之意，並未就其內涵予以述明。考其原因似在於若果承認吐蕃贊普爲天神，爲神人合一的意義，那麼中原皇帝在面對天神下凡的吐蕃贊普時，該持什麼立場？是屈服於其下；或自認同屬神種，而平等待之；抑或相應不理，根本否認吐蕃贊普爲天神。吾人縱觀唐蕃關係的演進，似乎後者在大部份時間裡較受唐廷青睞。因爲既然如前文所述，唐人早有耳聞吐蕃贊普自稱爲天神所生，自然唐廷不可能無知於吐蕃贊普的屬性，但爲何漢文史籍上，仍僅就字面上解釋，這就闡明了李唐並不接受吐蕃贊普爲天神的認知。

然而，吐蕃的立國，就是基於由天神之子下凡至人間，作爲人間統治者的理念，並由一群也自稱爲天神之後的吐蕃各地氏族，共同擁戴天神化身的祜主，共同服膺此理念，所完成者。上述所引諸歌詞也透露了二個訊息，其一，提及吐蕃贊普的身份時，使用的藏文字爲“Lha sras”，就是「Lhavi ni sras po」一詞的簡稱，“Lha sras”字義就是「神的兒子」，有將之譯成「天子」者；這是當權者聲稱其權力來源的理論依據，依此說服世人，而取得統治權，這就是藏族歷史上所奉行不渝且至今仍施行的「神王統治」思想之濫觴。這種「神王統治」思想的宣揚，提供了足夠的政治號召，讓有如一盤散沙的泛氐羌系部族，有所景仰與尊崇的對象，於是吐蕃贊普身爲「天子」的理念，如同天命論所述，是所謂「天下」的統治

<sup>17</sup> 唐·杜佑《通典》（臺北，新興書局，民五二）卷一九〇、〈邊防六·吐蕃〉。

者，王土無窮，王臣無盡，為達成此理念，於是從松贊干布（?-649）至墀祖德贊（815-836?）初期，吐蕃諸朝贊普均採對外擴張政策，向西藏高原四方擴張。於此，對於唐代吐蕃積極對外擴張的動力，與其背後之指導思想，就非常清楚，除去經濟上的需求、生活空間的拓展以外，意識型態與理念的支撐，也是極為重要的因素，也成為吐蕃向外擴張，征服四方的動力之一。其二，天神之後與普通老百姓應有嚴明的分野，是為吐蕃人顛撲不破的意識型態。

### 三、以農統牧的政權型態

據王明珂氏的研究，中國北方游牧民族以匈奴為代表之牧區，其生態環境有三種：1,廣大的草原，它的廣度足以在不同季節皆可提供牧畜所需的水、草資源；2,有森林的山區，不但能提供他們獵場與製作車具、穹廬、弓矢的木材，且能在夏、冬季節得到豐富水源、草料及避風寒的場所；3,鄰近定居村鎮、半游牧聚落或重要貿易路線的地理位置，以取得自己無法生產製造的日常用品或穀類，或由保護定居城邦及商旅中獲利。<sup>18</sup>由王明珂氏之研究得知，中國北方游牧民族甚少南下搶佔土地，就算上述第3種生態環境，彼等對於所需之物資向該地透過以稅收或貢奉的形式加以收取，絕少佔領下來自己統治並供屬民移徙。原因就在於游牧民族對農民的觀念，認為從事耕種者是下等人，類同於豢養的牲畜，皆為提供生活資源之用。例如突回語對於漢人所食用的各種蔬菜，不論其為白菜、萆菜、菠菜等等，皆一律稱之為「ot」，其義為「青草」，是為北方游牧民族從不取食者，因為只有牲口才會吃「ot」，既然農民也吃「ot」，彼等在北方游牧民族眼中之地位，可想而知。另美國巴菲爾德氏（Thomas J. Barfield）以為匈奴運用「外部邊界策略」（outer frontier strategy），突襲深入漢地，以震懾漢廷，並時戰時和以增加所獲貢奉的數量與貿易權，而且，即便是大捷之後，也有意拒絕佔領漢地。<sup>19</sup>是以，歷代中原王朝在面對北方游牧民族的入侵時，似乎都意識到彼等入侵目標，在於「金、

<sup>18</sup> 王明珂《游牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞游牧部族》（台北：聯經出版有限公司，2009）頁124。

<sup>19</sup> 巴菲爾德著、袁劍譯《危險的邊疆：游牧帝國與中國》（南京：江蘇人民出版社，2011）頁62-65。

帛、子、女、粟、器」，對於中原是沒有領土野心。

吾人觀《舊唐書·吐蕃傳》記載吐蕃的源流，認為其居住於漢西羌之地，雖不清楚吐蕃的種落何所出，但懷疑為西涼禿髮之後，統有群羌。

《新唐書·吐蕃傳》則開宗明義，指摘「吐蕃本西羌屬」。也就是說，兩唐書的記載說明了唐人的概念，認為吐蕃就是西羌，或是與西羌有極為密切的關係。

按中原歷來對西羌的觀念，據《後漢書·西羌傳》記載，其民生活為：

所居無常，依隨水草，地少五穀，以產牧為業。

上引文說明了西羌人因土地種不出多少的穀糧，故逐水草，以牧業為生。依此，唐人認為吐蕃為游牧民族，應屬預料中事。故而《舊唐書·吐蕃傳》記載吐蕃曰：「其人或隨畜牧而不常厥居，然頗有城郭。」《新唐書·吐蕃傳》亦載：「其畜牧，逐水草無常所。」甚至今人也依據上述記載，認為吐蕃行游牧生活，例如：傅樂成氏所撰《隋唐五代史》以為：「當時的吐蕃人，過的是畜牧生活，他們大部份還沒有定居，但也有若干城郭。」<sup>20</sup>王壽南氏所著《隋唐史》亦云：「唐初，吐蕃人過著游牧生活，但已有城郭…。」<sup>21</sup>又如大陸學者楊銘氏亦主張吐蕃為「畜牧、逐水草無常所」典型的游牧部落。<sup>22</sup>

西方學者則舉出更多的例證，試圖證明吐蕃先祖為游牧民族。例如山姆凡薛克氏（Sam Van Schaik）所撰寫的《西藏歷史》（Tibet :A History）一書中，例舉吐蕃軍事建制，以為全蕃區分為五翼，每翼有十個千戶，每個千戶由一千個家戶所組成，此與匈奴、突厥及蒙古所採取的制度屬同類型，此說明了吐蕃的軍事架構承繼自其行游牧的先祖。<sup>23</sup>除此外，凡薛克氏另舉吐蕃贊普的葬禮為例，認為其與西徐亞（Scythians 塞種）、匈奴、突厥與蒙古等相同，為吐蕃保留了其游牧先祖所遺存的喪葬禮俗，即贊普甫亡，隨即移入廟宇準備入葬，此期間，吊喪者可向遺體致

<sup>20</sup> 傅樂成《隋唐五代史》（臺北：長橋出版社，民六八）頁 75。

<sup>21</sup> 王師壽南《隋唐史》（臺北：三民書局，民七五）頁 194。

<sup>22</sup> 楊銘《吐蕃統治敦煌研究》（臺北：新文豐出版社，民八六）頁 45。

<sup>23</sup> Sam Van Schaik, Tibet: A History. p.13.

敬，貴族則以諸如將臉塗成紅色，將頭髮編成髮辮後剪掉，並割裂身體等，此與古希臘的希羅多德所描繪有關游牧的斯基泰人，哀悼其去世的統治者之自殘的方式相同。<sup>24</sup>凡薛克氏以為包括吐蕃王室在內的諸氏族，帶著先祖的神話與儀式，由北方草原遷徙至中藏地區（Central Tibet），定居於西藏南部的河谷地區，原居於河谷地區的農民無法抗拒行游牧的征服者，征服者深入到耕種肥沃土地的農民群中，並於農田旁建築起高聳的城堡。<sup>25</sup>又云吐蕃每於秋季入侵李唐，亦為循游牧民族入侵季節的傳統。<sup>26</sup>雖然國外學者言之鑿鑿，有如上述，似乎吐蕃王室為游牧民族由北方草原（中亞），進入到西藏南部肥沃的河谷區，征服當地人，興建高聳入雲的城堡以為居處的說法，甚囂塵上。

另美國白貴思氏（Christopher I. Beckwith）亦從唐書所載吐蕃贊普的喪葬習俗“共命”，認為吐蕃屬於「中央歐亞文化體系」（Central Eurasia Culture Complex），此文化體系的核心，就是君臣共命，整個吐蕃統治體系均源於此。<sup>27</sup>白貴思氏於其新著《絲路的諸帝國：從青銅器時代至今的中央歐亞歷史》（Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present）一書之序言，<sup>28</sup>解釋了所謂的「中央歐亞文化體系」（Central Eurasia Culture Complex）的概念。其彙整並節錄了周朝、西徐亞人（Scythians 塞種）、羅馬帝國、匈奴、烏孫、高句麗（Koguryo）、波斯、突厥、蒙古等九個民族之起源神話，與所謂的「The First Story」（原初故事）<sup>29</sup>內容加以比較後發現，彼此間有著以下

<sup>24</sup> Sam Van Schaik, *Tibet: A History*. p.15.

<sup>25</sup> Sam Van Schaik, *Tibet: A History*. p.3, p.24.

<sup>26</sup> Sam Van Schaik, *Tibet: A History*. p.27.

<sup>27</sup> 白貴思教授於 2008 年 6 月 10 日英國牛津大學，演講〈中央歐亞文化體系在吐蕃帝國：帝國信仰與早期佛教〉（The Central Eurasian Culture Complex in the Tibetan Empire: The Imperial cult and early Buddhism）的講詞。白貴思氏將此演講內容修改成論文，將刊布於 *Eintausend Jahre Asiatisch-Europäische Begegnung: Gedenkband für Dr. Peter Lindegger*, ed. by Ruth Erken (Frankfurt am Main: Peter Lang, forthcoming).

<sup>28</sup> Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton Univ. Press. Princeton.2009.pp.1-28.

<sup>29</sup> The First Story 的內容概要如下：「上天的天主與下面水神之女成孕，生下一子。邪惡的王殺了王子之父，奴役王子之母，失去父親的王子甫出生就被丟棄於荒野。荒野中的野獸照顧扶養王子，他得以存活並變得多智謀且雄強。此奇妙的小孩被帶到王宮，被惡王如同其子般地養大。他成長並強壯，且長於騎馬射箭。其雖具長才卻

或多或少的共同特徵：

一位女士為天上神靈所賜孕；合法的君主遭到不公正的罷黜；女士生下了神妙的男嬰；惡王下令處決男嬰；野獸扶養男嬰因而存活；男嬰被發現於荒野且救活；男嬰長大成為騎射好手；他被帶往王宮充當手下；他處於被處死的險境但及時逃亡；他結交了一群經過盟誓的戰友；他推翻了暴君，再次於王國建立正義；他建立一個新城市或新王朝。<sup>30</sup>

上述的共同特徵，就是白貴思氏所謂的「中央歐亞文化體系」（Central Eurasia Culture Complex）。白貴思氏以為吐蕃帝國文化屬於「中央歐亞文化體系」，此特殊文化系列為早期至中世紀晚期中央歐亞人所創建者，吐蕃文化與西徐亞塞種人（Scythian-Saka）或早期突厥相同，其核心就是「comitatus」（伙伴、武裝團體），為一經過盟誓的防衛兵團，是為最顯著、最主要的外觀。中央歐亞文化包括「comitatus」及統治者與其伴隨者的關係，決定了早期中央歐亞的宗教社會、政治及經濟結構，並由此表現出中央歐亞社會生活各個方面，包括宗教信仰、神話傳說、英雄史詩、政治信仰與實踐、經濟生活等等。而「comitatus」包含一群好戰的年輕人，彼此與主人互稱朋友，彼等盟誓保護統治者直到去世。若主人去世，則自殺或他殺，以追尋主人至另一世界，再繼續保護主人。共命人典範是為中央歐亞宗教信仰的精華，就由上述的「原初故事」所表達出來。

31

據上述，白貴思氏以為吐蕃贊普的「comitatus」約有六人，贊普與這

---

被派到馬廐工作。當敵人攻打王國時，馬廐的孩子以其強弓擊退了敵人，英雄事蹟被廣為散播。惡王及其子懼怕此英雄，惡王之子說服其父聘一謀略者謀害之，但王子及時逃亡。他獲得一群勇敢青年戰士朋友，他們攻殺了惡王，解救了她們的女人，並建立了一個正義且繁榮的王國。唱遊詩人在王子及其伙伴們面前，以及其他宮廷及英雄之前，吟唱著王子及其伙伴之英雄事蹟，他們獲得了永不磨滅的令譽。」詳見 Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. pp.1-2.

<sup>30</sup> Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. p.12.

<sup>31</sup> 以上陳述均屬白貴思教授於 2008 年 6 月 10 日英國牛津大學，演講〈中央歐亞文化體系在吐蕃帝國：帝國信仰與早期佛教〉（The Central Eurasian Culture Complex in the Tibetan Empire: The Imperial cult and early Buddhism）的講詞。

六人盟誓以後，變成生命共享者，不論發生任何事，彼等均生活在一起、戰鬥在一起，也死在一起。也有一個擴大的共命人團體，包括貴族、戰士，這些被辨識為老虎戰士，而且整體吐蕃社會結構就基於相同的盟誓關係，也就是每一氏族頭領，率其族人盟誓效忠統治者。此與整個中央歐亞擴大的封建政治結構，包括早期中古歐洲與中央歐亞的突厥、蒙古等，都為相同的類型。<sup>32</sup>如是，似乎吐蕃上層統治階層皆為游牧民族，而被統治者皆屬農民的一般平民百姓。這種二分法，看似合理，其實缺乏實證，且充滿拼拼湊湊與不恰當的連想。因為吐蕃軍事制度的建構可透過模倣移植；吐蕃君主的喪葬禮俗有許多細節與斯基泰人、匈奴、突厥不同，例如斯基泰人將過世的首領遺體，製成木乃伊後，輿之巡迴各部，<sup>33</sup>與吐蕃停厝於廟宇方式不同；又如匈奴、突厥並不存有將遺體製成木乃伊之習俗；吐蕃亦無北亞、中亞地區所共有的「斃面而哭」，一種以刀割面，讓血淚俱下，以示哀傷的方式，遍查吐蕃文獻並無類似記載，《舊唐書·吐蕃傳》所載吐蕃喪葬習俗為：

居父母喪，截髮，青黛塗面，衣服皆黑，既葬則吉，其贊普死，以人殉葬，衣服珍玩及嘗所乘馬弓劍之類，皆悉埋之…。<sup>34</sup>

《新唐書·吐蕃傳》則載：

居父母喪，斷髮，黛面，墨衣，既葬而吉。…其君臣自為友，五六人曰共命。君死，皆自殺以殉，…<sup>35</sup>

上二引文所載「斷髮」、「黛面」（將臉塗成青黑色）等，顯然與凡薛克氏所云者不同。另《通典》記載：

其臣與君自為友，號曰共命人，其數不過五人，君死之日，共命人皆日夜縱酒，葬日於腳下針血盡乃死，便以殉葬。

<sup>32</sup> 同前註。

<sup>33</sup> 江上波夫著，張承志譯：《騎馬民族國家》（北京：光明日報出版社，1988）頁18。

<sup>34</sup> 後晉·劉昫《舊唐書》（臺北：鼎文書局點校本）卷一九六上〈吐蕃傳上〉。

<sup>35</sup> 宋·歐陽修、宋祁等，《新唐書》（台北：鼎文書局點校本，1979）卷二一六上、〈吐蕃傳〉。



又有親信人，用刀當腦縫鋸，亦有將四尺木大如指，刺兩肋下，死者十有四五，亦殉葬焉。<sup>36</sup>

《通典》係由杜佑於唐德宗貞元 17 年（西元 801 年）所完成，為現存最早對吐蕃有所記載之漢文史料，屬同時代的紀錄，甚具參考價值。其所載吐蕃贊普的葬禮情形，雖有共命、親信等以「腳下針血」、「用刀當腦縫鋸，亦有將四尺木大如指，刺兩肋下」等之自殘方式，表達哀悼之情，但其激烈、殞命的慘烈，卻遠遠超過突回民族的髑面，與西徐亞的顏面自殘，顯然二者間的目的不同，突回民族與西徐亞的顏面自殘，屬不致害命的輕度自殘，僅為表達哀傷之情，而吐蕃卻以殉葬為目的進行自殘。在如是差距下，二者怎可謂為同類型的喪葬禮儀？

考凡薛克氏所謂的「將臉塗成紅色，將頭髮編成髮辮後剪掉，並割裂身體」等說法，可能係根據《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第一〉所載史前止貢贊普（Dri gum btsan po）失國，以及其子夏器（Shakhyi）在拉布如拉杰（Lha bu ru la skyes）輔佐下復國的軼事。<sup>37</sup>軼事中提及拉布如拉杰在尋找「眼如鳥目，眼皮向上翻者」之人，以便以之換回贊普之遺體。當尋獲時，對方提出了交換條件：

Nam nam zha zhar/btsan po rje dbyal zhis nongs na/thor to  
vphren mo ni bcings/ngo la mtshal gyis byugs/lus la ni bzahags/ btsan  
po vi spur la ni vtshog/myi la vphrog com/zas la ni za vthung/<sup>38</sup>

無論何時，一旦贊普去世，請束其髮髻於頂，以朱砂塗臉，剖開其身，填充贊普之遺體，嚴懲他人盜竊，與之飲食。<sup>39</sup>

依上引古藏文之文意，吾人可明確地指認，將臉塗成紅色等等，係為旁人對死者所作的舉措，並非吊喪者自己將臉塗成紅色，將頭髮編成髮辮

<sup>36</sup> 唐·杜佑《通典》（台北：新興書局，民 52）卷 190、邊防六、西戎二、吐蕃。

<sup>37</sup> 詳見 Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.1287.

<sup>38</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T.1287. pl.558. 第 45-47 行。

<sup>39</sup> 黃布凡、馬德《敦煌藏文吐蕃史文獻譯註》（蘭州：甘肅教育出版社，2000）頁 165。另王堯、陳踐於《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》頁 158 譯作：「無論何時，贊普王者一經亡故，結髮辮於頂髻，塗丹朱於面龐，於身上劃線，對贊普夫婦遺骸鞭打，並對眾人秘而不宣，令其吃喝飲食。」

後剪掉，並割裂身體等。由此即知，凡薛克氏似乎顛倒了主、受格位，以致誤解了上引古藏文的文意。更何況《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第一〉所載史前止貢贊普（Dri gum btsan po）失國，以及其子夏器（Sha khyi）在拉布如拉杰（Lha bu ru la skyes）輔佐下復國的軼事，半屬神話，半屬史實，在史實中雜敘了許多民間傳說。引用此類資料似需更加謹慎，且考證之功夫勢不可缺。

又如上文所提白貴思氏所云者，筆者以為白貴思氏所據以提出「中央歐亞文化體系」（Central Eurasia Culture Complex）理論的九族族源神話與「原初故事」的比較結果，深覺其中的共通性並未如白貴思氏所主張者那麼明確，且不吻合處甚多，似乎牽強。吾人舉白貴思氏所認為最具有代表性的「天神之子」及「comitatus」（可譯為共命人）二項為例，在白貴思氏所彙整的九族族源神話中，為「天神之子」明確記載者，僅有周朝、西徐亞人、羅馬帝國及高勾麗；<sup>40</sup>具「comitatus」或類似《新唐書·吐蕃傳》所載的「共命人」之記載者，僅有羅馬帝國及蒙古，<sup>41</sup>其餘並不明確。而且如何由王室的祖源神話，進而形成統治全民的官僚政府國家之過程，並未交待清楚。僅此即知，所謂「中央歐亞文化體系」理論的建立，仍須更多的證據與審慎的評估。更何況吐蕃「共命人」的記載，必須先考證其實施的時間屬於何時期。因為《新唐書·吐蕃傳》所載者，常將前後不同時期的材料混同，造成讀者無法辨識其所記載事物包括文化習俗、生

<sup>40</sup> 周朝始祖后稷為其母踩巨人足印後所孕者；西徐亞人之始祖為天神之子與河神之女成孕所生者；羅馬帝國創建者則為其母遭天神 Mars 所強受孕者；高勾麗始祖則為日神與河神之女所生。其餘的匈奴、烏孫、波斯、突厥、蒙古等之始祖，在其族源神話中並未有天神之子的明確載記。請參見 Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. pp.3-11.

<sup>41</sup> 羅馬帝國創建者 Romulus 有 300 位護衛；蒙古成吉思汗有 4 位：忽必來（Kubilai）、者勒篾（Jelme）、哲別（Jebe）、速不台（Sübedai）等。其餘白貴思氏所舉之例，如：希台人、阿赫明尼德、西徐亞、花刺子模、匈奴、古代與中世紀初的日耳曼、薩薩尼波斯人、白匈奴、厭哒（Hephthalites）、高勾麗、早期朝廷式日本（the early dynastic Japanese）、突厥（包括 Kazars、回紇等）、粟特、斯拉夫人、契丹等等，都沒有明確的記載，有之，則屬護衛其安全的部隊，人數均有成百上千，此似乎與人數寡少且與君主為密友的「共命人」定義，不相吻合。有些則類似「家臣」，此更與「共命人」風馬牛不相及。詳見 Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. pp.2-11、12-16.

活習慣的時間性。<sup>42</sup>倘若「共命人」習俗係於曩日論贊（gNam ri slon mtshan 松贊干布之父）時期實施，則曩日論贊的共命人應為其所任命的前後任大論，如窮波邦色蘇孜(Khyung po spung sad zu tse)、娘莽布杰尙囊(Myang mang po rje zhang snang)等，因為彼等是曩日論贊最信任、最親近的部屬，方得受命為大論。但曩日論贊遭弑後，為何窮波邦色及娘尙囊二人未如共命人的習俗殉葬，仍活躍於蕃廷。又如松贊干布若有共命人，其中定有最受信任、最受重用的祿東贊（mGar stong rtsan yul zung），為何松贊干布亡後，祿東贊並未殉葬？再者，古今中外的豪傑在崛起過程中，結交志同道合者共創大業，似為全球性的通例，史不絕書。白貴思氏將「comitatus」或「共命人」，作為「中央歐亞文化體系」（Central Eurasia Culture Complex）的共同現象，再依《新唐書·吐蕃傳》所載吐蕃君臣「共命」現象，將吐蕃文化歸於「中央歐亞文化體系」，從而否定吐蕃王權理論與中土有任何的關聯性。上述的論點未免失之輕率。

尤有進者，當吾人閱及《敦煌古藏文卷子》〈吐蕃大事紀年〉記載贊普牙帳經常遷移，並未定居於一處時，很容易興起此係游牧民族習性反映的念頭。但筆者以為贊普王室等親眷，以及以服侍王室為主的內朝官等，加上王室的侍衛部隊等，食指浩繁，供需孔急，長期停留於一處，定將造成當地無法負荷的重擔，必須經常移徙。<sup>43</sup>因此吐蕃統治階層為游牧民族或游牧民族之後的看法，似乎仍需好生斟酌一番。

另一方面，《新唐書·吐蕃傳》記載「其贊普…有城郭廬舍不肯處，聯毳帳以居，號大拂廬。…」的緣由，是因高原人性喜通風、涼爽的居處環境，是以夏天皆立氈帳以居，冬天方移住屋內，李唐使者於夏天至蕃，目擊如是人文現象，遂筆之於書。職是，青康藏高原上普遍的生態環境，為低窪河谷地區適農；其他地區不是荒野就是草原，大部形成牧區。自有史以來，西藏高原就是農牧二元的生產型態。但其中業農者也絕非純粹的農民，彼等以多角經營生產，避免將所有資源都集中於一籃，部份家人業農，種青稞或其他作物，部份家人則驅趕牲畜行山牧季移，部份家人則往

<sup>42</sup> 林冠群〈吐蕃中央職官考疑－《新唐書·吐蕃傳》誤載論析〉文刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》2009年第80本第1分，頁70-71。

<sup>43</sup> Michael L. Walter, *Buddhism and Empire: The Political and Religious Culture of Early Tibet*. Leiden.Boston, 2009. p.33.

來各村落或更遠的地方經商。草原地區的牧民則是隨著季節，逐水草，行典型的游牧生活，除去耕種外，牧民也兼營商業貿易等。因此，西藏任何一家族的興起，自然與其善於經營有關。在古代的農業經營效益，高於牧業的情況下，云吐蕃的先祖是游牧民族，似乎有些盲目於吐蕃的生態環境，與實際生產狀況。君不見於《敦煌古藏文卷子》PT.1287〈吐蕃贊普傳記第十〉，記載吐蕃大論論欽陵與李唐大臣王孝杰尙書，二人辯論之言談中，論欽陵用了十四種比喻，充份顯示出當代吐蕃人典型的生活型態。論欽陵曰：

許多隻小鳥被一隻老鷹殘害，許多條小魚被一隻水獺捕食；雖然鹿有許多「角」，但卻鬥不過一隻彎角的麋牛；一棵百年蒼松被一把大斧砍倒，一條江河被一隻小船破渡；長在一塊平原上的青稞和大米，被一盤水磬粉碎；星辰被太陽照得黯然失色；在山谷下點燃的一堆篝火可以燃燒山坡和山谷中所有的樹和草；一條河的波浪可以運走在山澗和平原上砍倒的所有樹木；一塊石頭可以壓碎一個平原上全部堅硬的土塊；一擔草比一塊廢鐵腐爛得還要快；一只盛滿水的砂鍋會具有撒入其中的鹽的味道；許多草被一把鐮刀砍倒；一支細箭可以射死一頭大麋牛。<sup>44</sup>

論欽陵的上述十四種比喻之中，包括了農業、森林採伐以及狩獵，竟無隻字片語提及家畜飼養和游牧有關的生活。<sup>45</sup>吐蕃人自稱 Bod pa，原因是「Bod」字，在古代藏語中有「農業」之意，而吐蕃王室的根據地，又是最適宜，最富饒的農業地區，因而得以藉之統一西藏高原，而且 Bod pa 一直是與「vBrog pa」(牧民)相對立，例如《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第四〉，記載娘芒布杰尙囊在宴會上回應窮波邦色蘇孜的歌詞云：

去年，前年，更早之年頭，殺了一隻公野牛，南方竹子是

<sup>44</sup> 石泰安(R.A.Stein)著，耿昇譯、王堯校《西藏的文明》(拉薩：西藏社會科學院西藏學漢文文獻編輯室編印，1985)頁 107、108。另請參閱王堯、陳踐譯注《敦煌本吐蕃歷史文書》〈吐蕃贊普傳記第十〉(1980年版)頁 157。

<sup>45</sup> 石泰安著、耿昇譯、王堯校《西藏的文明》頁 108。

上品，但若不用鐵器作包頭，竹子是不能射透者，若不用鷹羽來裝配，竹子不能射中野牛身……

na ning ni gzhe ning snga // pho mavi ni vbrong bkum pa / lho  
shing ni smyug mo rgyal // lcags kyis ni ma dral na // smyug gis ni  
re myi pugs // rgod kyis ni ma bsgron na / vbrong la ni re myi vi  
vdzen /<sup>46</sup>

上引文的南方竹子擊敗野牛，南方竹子就是影射產竹業農的雅礱，野牛就是指行游牧的北方。<sup>47</sup>娘尙囊所吟之歌，就是影射業農的雅礱，征服了其他游牧或半游牧的地區。

依上文所述，吾人可獲一認知，即吐蕃雖屬農牧兼營的經濟型態，但有重農輕牧的傾向。這種現象就肇因於農業在提供生活資源上，要比牧業有效益得多，而且西藏高原的天然草原，百分之八十五以上屬高寒草場，地勢高，牧草生長期只有二至四個月，植株矮，產草量低，三十至四十畝才能放養一隻綿羊，載畜量低，<sup>48</sup>而且自然災害又多，大大限制了高原游牧的經濟效益。因此，對吐蕃的經濟而言，無疑農業要比牧業重要得多，因而農地就成為吐蕃最根本的經濟資源，而附著於農地的農奴，自然就成為吐蕃社會最重要的勞動力。

吾人若再由地理環境上研判，青康藏高原上的羌塘草原（Byang thang 西藏北方高原）以及黃河河曲草原，都是屬於冬季苦寒、多獸害、多雪災的地區。據陳慶英氏的研究以為，在古人類沒有實現穀物種植和馴養牧犬和馬匹時，上述草原乃不適於古人類放牧羊群，因此應當是在拉薩河和尼洋河源頭以北的藏北草原邊緣地帶，馴養成功大規模的羊群，並馴養猛犬和乘馬作為自己的助手以後，青康藏高原方出現專門行游牧的部落。<sup>49</sup>如是看法與上述古文獻之記載參酌之下，既符合科學推理，又與實際生態環境相吻合。是以，吐蕃核心區以農業生產為中心的農業部落，出

<sup>46</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T. 1287. pl.565. 第 240-242 行。譯文參酌王堯、陳踐譯注《敦煌本吐蕃歷史文書》（1980 年版）頁 136。

<sup>47</sup> Christopher I. Beckwith, The Tibetan Empire in Central Asia. Princeton. 1987. p26. note.17.

<sup>48</sup> 劉瑞主編《中國人口(西藏分冊)》(北京：中國財政經濟出版社，1988) 頁 24。

<sup>49</sup> 陳慶英主編《藏族部落制度研究》(北京：中國藏學出版社，1995) 頁 28。

而征服半農半牧及純游牧部落，進而底定全部青康藏高原。吐蕃中央為農業朝廷的型態，指揮游牧型態的地方與邊疆。此乃信而有徵。

不幸的是，李唐誤解吐蕃為游牧民族，則唐廷依游牧民族的習性研判吐蕃的心性與動向，所謂「差之毫釐，失之千里」，由於研判根據錯誤，勿怪乎！李唐自始至終摸不透吐蕃的意圖。

事實上，藏人稱農民為 Bod pa，稱牧民為 vBrog pa，居於二者之間的半農半牧者稱之為 Sa ma vbrog，如此不同稱呼，表不同型態生產手段的居民彼此並不類屬。在中原與北亞之間因農牧矛盾，一直處於緊張狀態，北亞游牧民族因物資需求，每於秋季南下牧馬，中原為求自保，不但構築長城，以遲滯游牧民族的南下，而且發展出一套和則互市和親，戰則奔襲長征的模式，所謂沿長城南北的紛擾，成為影響中原發展的重大因素之一，也阻隔了中原與游牧地區的統合。但是吐蕃則甚早就解決了農牧矛盾的問題。吐蕃農區極端缺鹽，而牧區則是缺少穀物，於是自古以來，吐蕃牧民於秋天藏北高原塩湖即將結冰之際，或春天藏北高原塩湖即將融冰之際，驅趕犛牛群或羊群前往藏北高原塩湖採塩，然後由畜群馱回，待夏季馱往農區，與農民交換青稞，此即為青藏高原上的「塩糧交換」，藉此，青藏高原上的農、牧民形成相互依存的共生狀態，解決了農牧矛盾，促成了農牧的統合，也發展出如前文所云之以農統牧的政權型態。

#### 四、青康藏高原上的政治文化

吐蕃所處之李唐西側的青康藏高原，在李唐以前，歷史上從未出現過統一且強大的王朝，就連建國逾三百餘年的吐谷渾，也僅能吒咤於青海草原，從未逾越青海地區南下操控康、藏。其原因之一，吾人觀《後漢書·西羌傳》之記載，可窺出端倪。其記載漢代羌人社會情況云：

種類繁熾，不立君臣，無相長一，強則分種為酋豪，弱則  
為人附落。更相抄暴，以力為雄。

上引文說明了在青海河湟一帶的羌人，並未形成一個整體，而是部落分立，聚散無常，互相劫掠，互相攻伐，崇尚武力。上述寫照頗能反映青康藏高原上的普遍人文現象。《敦煌古藏文卷子》P.T.1286〈贊普世系表〉記載：

在各地的小王（rgyal pran），居住於各地的堡寨……在此之前，傳說古昔為分裂的局面。往昔於各地有小王及其家臣，應世而生。眾人之王，廣域之主，王威猛，臣賢能，以深沈謀略，一一加以兼併，收為屬民，最後鵑提悉補野之權勢無可匹敵。<sup>50</sup>

上引文描述了位於西藏高原的雅魯藏布江流域，在吐蕃悉補野氏（sPu rgyal）未一統吐蕃全境以前，吐蕃也是處在小國林立的狀態，有類戰國群雄的模式。諸小王（rgyal phran）係自古即已存在的地方勢力，各據一方，各有城寨，各有家臣屬民，互不統屬，各行其是。小王之間彼此競爭，相互爭戰兼併。其他文獻如屬於埋藏本古籍的《大王遺教》（Blon po bkavi thang yig）與《大臣遺教》（rGyal po bkavi thang yig）也提供了有關此方面的訊息，《大王遺教》記載：

phyogs bzhivi rgyal po phyogs nas dar bavi tshe ÷ de dus Bod  
khams mi la rje med pas ÷ ri phran brag mkhar kun la rdzong yang  
bcas ÷ gos dang kha zas btsan mkhar nor bu bcug ÷ rgol du mi thub  
dmag grangs nyung bavi dus ÷ rang la dbang med tshogs rgyab srab  
pavi dus...<sup>51</sup>

當四方的國王各從一方向外擴張之時，當時，由於吐蕃尚無君主，因此在所有的山嶺和陡峭山崖都建有堡寨，以便保存衣物、食物及財寶，當時無法抵擋外來的侵略，軍隊的數目也少，當時並沒有統治者，就如同韁繩鬆脫於馬背...

接著《大王遺教》記載了諸小王國的名稱，顯現在雅魯悉補野氏稱王之前，吐蕃小國林立的狀態。另《大臣遺教》亦記載吐蕃未統一前之狀況云：「dus de tsa na Bod la rgyal phran byed」<sup>52</sup>，意即：「當時吐蕃眾小王並起。」屬於教法史料的《賢者喜宴》（mKhas pavi dgav ston）則描述

<sup>50</sup> 譯文參考王堯、陳踐譯註《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》頁173。

<sup>51</sup> gTer ston O rgyan gling pa, bKav thang sde lnga. 《五部遺教》Paro.1976. part.2. rGyal po bkavi thang yig 《國王遺教》f.28.b. 第4-6行。

<sup>52</sup> gTer ston O rgyan gling pa, bKav thang sde lnga. 《五部遺教》Paro.1976. part.5. Blon po bkavi thang yig 《大臣遺教》f.10.b. 第5行。



云：

其時有十二小邦，然而，最後則有四十小邦割據。…上述諸小邦喜爭戰格殺。<sup>53</sup>

上引諸文所描繪未一統前吐蕃的情景，皆與《後漢書·西羌傳》所記載漢代羌人社會情況，如出一轍。

時至近現代，依然如此。例如於青海阿尼瑪卿山至黃河河源一帶游牧的果洛族（mGo log），於清代時期，由清廷致贈西藏達賴喇嘛的禮品，或達賴喇嘛貢奉清皇帝之貢品，經常在運送途中遭果洛族劫掠，而無從尋回。追剿，則渺無蹤跡；安撫，則旋即又叛。清廷與西藏均束手無策。又如青康藏高原東北緣及東緣的青海，與四川西北牧區之各部落間，時至20世紀上半葉，仍相互劫掠牲畜，而導致衝突仇殺頻仍。<sup>54</sup>再加上青康藏高原幅員遼闊，地形崎嶇，平原谷地少，大部分為高山、高原，交通不便。是以青康藏高原各地容易形成強烈的地方色彩，具自我中心的排他性，且率多桀驁不馴，爭強好勝。《通典》形容為「非其種類，輒不相服。」<sup>55</sup>法國著名藏學家石泰安氏(R. A. Stein) 在其名著《西藏的文明》中云：

由於山谷的走向與條條山脈的重疊，同時也因緯度和海拔高度，所有這一切就使西藏地區，產生了一系列在氣候上及地理環境上相差懸殊的小區域。這種現象並不僅表現於自然界中，同時也表現於生活在那裡的人群的行為中。<sup>56</sup>

上引石泰安氏之語，就是說明青康藏高原上的歧異性，很難找到各地區的一致性，若再加上交通聯繫上的不便，於是極易形成各地區各自為政、各行其事的分裂割據局面，進而形成強烈的地域觀念。這種排他性強的地域觀念，以及我族是親的強烈意識，從古至今，一直是青康藏高原人文現象的寫照。再加上青康藏高原的部落原實施部落血親復仇制，部落與

<sup>53</sup> 請參閱巴臥祖拉陳哇著、黃顯譯註〈《賢者喜宴》摘譯〉文刊《西藏民族學院學報》1980年第4期，頁31。

<sup>54</sup> 王明珂《游牧者的抉擇》（臺北：聯經出版有限公司，2009）頁184-185。

<sup>55</sup> 《通典》卷一九〇、邊防六、西戎二、吐蕃。

<sup>56</sup> R. A. Stein, Tibetan Civilization .California .1972. p.22.

部落之間常因仇殺而引起相互報仇，致連年相互攻伐，戰亂不止。直至吐蕃社會發展出一種藏文叫「stong」，所謂的「命價賠償制」，即部落之間殺人後，殺人者按被殺者之身價多寡照價賠償，雙方得以解決紛爭不再復仇，例如《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第三〉記載：

Zing po rje vi mngan dBavs bshos to re khru gu dang // gShen  
khri bzher vdron kong gnyis // vphren ba vi rdzing kar vtab nas //  
gShen kyis dBavs bsad do // dBavs kyis pho bo phangs to re dbyi  
tshab kyis / Zing po rje la / nu bo gShen kyis bsad pa vi stong ji  
gnang zhes gsol nas //...<sup>57</sup>

森波杰之財稅官員韋雪多熱處古與綫器熱准孔二人，於陳瓦湖岸邊決鬥，綫氏將韋氏殺了。韋氏之弟旁多熱義策向森波杰投訴云，吾兄遭綫氏殺害的賠償（stong），應如何取得…。

上引文顯示韋氏遭綫氏殺害之後，韋氏之弟並未依傳統方式尋仇，而是經由第三者向兇手討取賠償（stong）。就是因為有了上述的命價賠償制，於是吐蕃各部落之間長年的紛爭糾葛，均賴以平息，此亦成為協助統合青康藏高原的得力條件之一，從而預先為吐蕃統一霸業鋪下坦途。

崛起於西元 7 世紀初葉的吐蕃，不但打破青康藏高原素來部落、部族分立的常態，<sup>58</sup>且混一青康藏高原，建立空前絕後的「大帝國」，於其周邊遍建殖民地。對於上述吐蕃一反青康藏高原上的常態，表現在政治文化上，有下列現象：

其一：「好咒誓而多疑忌」<sup>59</sup>，此為成書於西元 11 世紀之《冊府元龜》，對吐蕃民族性的描繪，頗得其實。按其文意，指蕃人之習性，因多疑忌而必須不斷以咒誓，取得互信。此為唐人與吐蕃週旋二百餘年經驗之總結。因為吐蕃自太宗貞觀八年(634)，遣使入唐以後，一直是李唐西陲的大患。其向外擴張的行動，以及強悍的武力，確於藏族史中所僅見。然而只有擴張政策和強悍武力，相信在中古時期，似無法橫行於亞洲諸強之

<sup>57</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. P.T. 1287. pl.562. 第 143-145 行。

<sup>58</sup> 王明珂《游牧者的抉擇》頁 200-202。

<sup>59</sup> 宋·王欽若、楊億《冊府元龜》（臺北：大化書局，景明崇禎十五年刻本）卷九六一、外臣部土風三。

間。究其實，吐蕃以高明的政治手腕，配合強大的武力，遂行其擴張政策，迫使李唐進退失據，喪失不少領土。例如玄宗開元二年(714)，吐蕃眾相盞達延上書李唐宰相，請載盟文定境於河源(今青海南)，玄宗命姚崇報書，遣解琬往會；吐蕃亦遣尙欽藏悉臘相盟。但在和盟之中，盞達延卻率兵十萬寇臨洮(今甘肅臨潭縣西南)，入攻蘭、渭。<sup>60</sup>另肅、代宗時期，吐蕃亦曾一面遣使請和，一面又侵取李唐之國土。因此李唐在代宗朝以前的滿朝文武，對吐蕃均懷有戒心，絕不輕易相信吐蕃，原因就在於吐蕃毫無信守盟約之誠心。因此凡與吐蕃有所接觸者，或於同時代有所聞者，均對吐蕃之誠信，多所懷疑，例如曾任唐玄宗朝宰相的張九齡，以朝廷名義勅書安西節度王斛斯云：

吐蕃與我盟約，歃血未乾，已生異心，遠結凶黨，而甘言緩我，欲待合謀，連衡若成，西鎮何有…然則此蕃姦計頗亦陰深，外示存約，內實伺便，事儻不濟，即云無負。<sup>61</sup>

白居易則更露骨地以為：「所未化者其唯西戎乎？…約盟誓，則飾詐而不誠。」<sup>62</sup>上引李唐大臣之言，似乎對吐蕃民族性在守信方面，有極為負面的批判。然以之較於吐蕃當代所遺存文獻之記載，似未過份污蔑。

按吐蕃當代所遺存文獻《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第四〉記載了松贊干布之父、叔，與娘(Myang)、韋(dBavs)、農(sNong)、蔡邦(mTshe pong)等四氏族代表盟誓。誓詞如下：

從今以後，堅決背棄森布杰(Zing po rje)，堅決擁戴悉補野贊普！堅決不背叛！決不有始無終！決不違背誓約！決不將外人當自己人！決不三心二意！英勇征戰，拼命犧牲！堅決服從倫贊贊普的一切命令！決不接受任何誘騙！<sup>63</sup>

《敦煌古藏文卷子》P.T.1287〈吐蕃贊普傳記第五〉則鉅細靡遺地記載了松贊干布與韋氏一族盟誓的原由、過程與完整的誓詞，堪稱為吐蕃君

<sup>60</sup> 《新唐書》卷二一六上〈吐蕃傳〉。

<sup>61</sup> 唐·張九齡《曲江張先生文集》(上海：商務印書館四部叢書刊本，1944)卷十、〈勅安西節度王斛斯書〉。

<sup>62</sup> 白居易《白氏長慶集》卷四七，策林三，禦戎狄，〈徵歷代之策陳當今之宜〉。

<sup>63</sup> 黃布凡、馬德《敦煌藏文吐蕃史文獻譯註》頁192。

臣盟誓的典範。松贊干布先發誓云：

自今以後，爾等兄弟子侄，於悉補野贊普駕前，忠貞不二，不陽奉陰違，永遠永遠，世世代代，都決不對義策之子，無過而降罪，決不聽信離間之言，縱使聽到某些離間之言，也會讓其辯解申訴，決不加以懲處。倘若義策之子孫後代任何一人有意想不到的不忠者，除不忠者本人外，決不株連未參與盟誓的其他人等，決不降罪，決不像對豬一般，用武器來刺殺，也決不像老鷹追趕小鳥一般。有任何一無過失且有能力者，決不拋棄，決不貶抑。對義策之一子的封賜，絕不低於金字告身，決不無罪而沒收其奴戶、土地，忠心不二者絕嗣時，亦不沒收其奴戶、土地。爾若不忠則不得參與盟誓，爾若將奴戶、土地更換或獻出，亦不得參與盟誓，永遠永遠，世世代代，王室之子孫後代均遵照此誓辦理。<sup>64</sup>

韋氏一族接著盟誓云：

對於贊普悉補野墀松贊父子及其後裔，絕不變心，永永遠遠，無論贊普怎麼做，子孫後代絕不變心。絕不另找他人做主人，絕不與其他想不忠的人聯合，絕不在食物中下毒，絕不對贊普墀論贊花言巧語。若我兄、母、弟及子孫之中有人不忠之時，也絕不隱瞞不忠之事，絕不與不忠的兄弟手足為伍。若聽聞有人對贊普不忠時，絕不隱瞞。對任何無過失之人，絕不挑撥離間。若被任官，對所有民庶，永持公正之心，對贊普所下之任何詔命，絕對予以執行，如是誓言。<sup>65</sup>

吾人分析上引三則誓詞，可以發現吐蕃各利害人之間，必須再三地表白內心，一再強調自己的忠誠可靠，試圖博取對方的信任。從反面上解讀，因疑心對方可能不守信義，對方對自己也無法放心，是以彼此就必須一而再地重覆「永遠永遠，世世代代」、「絕不變心」、「堅決不背叛」、「決不違背誓約」等用詞，甚至自己發誓還不夠，還必須聲明「子

<sup>64</sup> 譯文參考王堯、陳踐譯註《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》頁 164-165。

<sup>65</sup> 譯文參考王堯、陳踐譯註《敦煌本吐蕃歷史文書(增訂本)》頁 165。

孫後代絕不變心」。這似乎反映了吐蕃官場上的氛圍，以不斷地發誓，試圖加深彼此的信任與安全感。所謂「發乎中，形於外」，吐蕃國內既瀰漫著爾虞我詐的習氣，與國外交往自然也就呈現了相同的習性。吾人觀吐蕃於唐玄宗開元年間，反覆地要求盟誓，分別於開元四年（716）請和，<sup>66</sup>又於開元六年（718）奉表請和，要求舅甥親署誓文，並令彼此宰相皆書名其上。<sup>67</sup>至開元七年（719），吐蕃復遣使請玄宗親署誓文，玄宗不許，曰：

昔歲誓約已定，苟信不由衷，亟誓何益！<sup>68</sup>

誠一語道盡吐蕃多疑忌又不守信約的族性。

其二：諂鬼敬神、階級嚴明：由於青康藏高原的自然環境特殊，包括氣候變化莫測，自然災害頻仍等，使得高原上的居民，對於大自然的無常，顯得既渺小又無知，畏怖、驚駭與恐懼之情緒，油然而生。此種為大自然威力所震懾的情緒，勢必要有所出口，否則惶惶終日，無以為生。為試圖解釋神秘的自然現象，藉以撫慰無助的心靈，尋求內心的安寧，並冀求免除來自不可知世界的威脅與侵害，從而尋求宗教的慰藉，並完全寄託於宗教。在如是情況下，青康藏高原的居民對宗教的狂熱程度，常超出吾人所能想像。

對於青康藏高原居民的信仰狀態，中原史官也略有耳聞，在其筆下有如是之描繪：《舊唐書·吐蕃傳》記載：「多事羆羝之神，人信覲」；<sup>69</sup>《新唐書·吐蕃傳》記載：「其俗，重鬼右巫，事羆羝為大神」；<sup>70</sup>《冊府元龜》記載：「好咒誓而多疑忌，敬信釋氏、諂鬼神。」<sup>71</sup>上引皆為蕃人崇奉鬼神的寫照。既然吐蕃全民崇奉鬼神，且甚具狂熱的宗教節操，此勢必為高原上有心人所利用。

吐蕃是為一階級嚴明的社會，吾人可粗分之為兩大階層，一為無出身

<sup>66</sup>《資治通鑑》卷二一一、唐玄宗開元四年（716）八月辛未條。

<sup>67</sup>《資治通鑑》卷二一二、唐玄宗開元六年（718）冬，十一月戊辰條。

<sup>68</sup>《資治通鑑》卷二一二、唐玄宗開元七年（719）六月戊辰條。

<sup>69</sup>《舊唐書》卷一九六上〈吐蕃傳上〉。

<sup>70</sup>《新唐書》卷二百一十六上〈吐蕃傳上〉。

<sup>71</sup>《冊府元龜》卷九六一、外臣部土風三。

地望，無姓氏名銜的平民百姓，《敦煌古藏文卷子》稱之為「vbangs mgo nag po」<sup>72</sup>，或「mgo nag」<sup>73</sup>，吐蕃碑銘則簡稱之為「mgo nag po」<sup>74</sup>，其字面意義就是漢文的「黔首」，意義則完全相同，是為一般老百姓。另一階層，為講究出身地望，賦有姓氏名銜的貴族。如前文所云，吐蕃人認為贊普王室為天神之後下凡統治人世，或天神之化身，《敦煌古藏文卷子》P.T.1286〈吐蕃贊普世系表〉記載：

gnam lhab kyi bla na yab bla bdag drug bzhugs pavi sras / gcen  
gsum gcung gsum na / khrivi bdun tshigs dang bdun // khrivi bdun  
tshigs kyi sras / lde nyag khri btsan po / sa dog la yul yab kyi rje dog  
yab kyi char du gshegs nas / lha sras myi yul gyi rgyal mdzad cing  
bzhugs pa las...。 <sup>75</sup>

降世天神之上，天父六君之子，三兄三弟，連同墀頓社共  
七位，墀頓社之子即岱聶墀贊普來作大地之王，降臨大地，天  
神之子作人間之王，...

上引文表達了贊普為天神之子，降世統治人間的觀念。另外在《敦煌古藏文卷子》PT.16，記載西元 823 年的一篇願文中，也提及這種觀念：「大蕃聖神贊普自天而降，入主人間，成為黔首的君主」(Bod chen po vphrul kyi lha btsan po sku la byind chags / thugs la vphrul mngav bavi zha snga nas // vgring mgo nag gi rjer myi rjer lha las gshegste)。 <sup>76</sup> P.T.1286〈吐蕃贊普世系表〉所載吐蕃第一位贊普岱聶墀贊普，依西藏傳統的說法，就是由聖山降臨入世。<sup>77</sup>也就是說，上天與人間的溝通媒介物，就是聖山。

<sup>72</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. I.O.750. pl.591. 第 255 行。。

<sup>73</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. PT. 16. pl.13. 34b. 第 1 行。

<sup>74</sup> 〈恩蘭達札路恭紀功碑〉左面碑銘第 14 行。詳見王堯編著《吐蕃金石錄》（北京：文物出版社，1982）頁 71。

<sup>75</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. PT. 1286. pl.555. 第 42-44 行。譯文參酌王堯、陳踐譯注《敦煌本吐蕃歷史文書》〈吐蕃贊普世系表〉（1980 年版）頁 162。

<sup>76</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op. cit. PT. 16. pl.13, 34a 第 4 行-34b 第 1 行。

<sup>77</sup> 詳見索南堅贊著、劉立千譯註《西藏王統記》（北京：民族出版社，2000）頁 33。另見五世達賴喇嘛著、劉立千譯註《西藏王臣記》（北京：民族出版社，2000）頁 9。

所有氏族的起源神話，也都指出其氏族先祖為天上神祇，經由其領域內的聖山下凡，降臨人世。是以所有地方勢力的氏族領域內都有自屬的聖山，此聖山與氏族譜系的創立，有極為密切的關係，<sup>78</sup>例如於西元十三世紀建立薩迦政權的（mKhon 昆氏）家族，聲稱其先祖曾擔任過墀松德贊時期的內臣（nang blon）一職，也曾成為吐蕃首次出家的「七試者」（sad mi mi bdun）之一。mKhon 氏族譜載稱其祖先為出自天神三兄弟之一，與 rMu（穆族）女子成婚而繁衍成 mKhon 氏族。<sup>79</sup>又如於西元十四世紀建立帕摩竹政權的 rLangs（朗氏）家族，亦聲稱其為天神之後。<sup>80</sup>亦即吐蕃包括贊普王室的整個氏族群，均聲稱為天神之後裔，下凡來統治人間。<sup>81</sup>

吐蕃諸氏族為早於吐蕃王朝建立前即已存在的地方勢力，彼等利用前文所述神化的祖先傳承，與一般百姓區隔，藉以獲取所掌控地域統治權的正當性。吐蕃王朝建立以後，由這批自稱為神之後裔的氏族，透過向王室表達效忠的盟誓，重新獲得土地，氏族成員被任命為王朝官員，從而由神之後裔共同形成一個牢固封閉的統治階層。

上述即為後代西藏「神王統治」傳統政治思想的濫觴。<sup>82</sup>「神王統治」思想就是指稱西藏歷代所有統治者，所有掌權的大人物，均為神佛化身下凡統治人間。因此，只要是貴族或能位登高層者，就是天神的後裔或神佛化身，就能獲得百姓的服從與膜拜。此為西藏自唐代以來即已存在，且十分普遍的文化傳統。

為了解決上文所提及人與人彼此互不信任的問題，同時運用青康藏高原住民的崇神奉鬼習性，以確保上下尊卑之秩序，吐蕃社會發展出必須透過對鬼神的發誓，以爭取對方的信任，此在《冊府元龜·外臣部土風三》

<sup>78</sup> R. A. Stein, *Tibetan Civilization*. pp.202-208。

<sup>79</sup> C. W. Cassinelli and Robert B. Ekvall, *A Tibetan Principality*, New York. 1969. pp7-9. 阿旺貢噶索南著，陳慶英、高禾福、周潤年譯《薩迦世系史》（拉薩：西藏人民出版社，1989）頁 7-11。

<sup>80</sup> 大司徒、絳求堅贊著，贊拉阿旺、余萬治譯，陳慶英校《朗氏家族史》（拉薩：西藏人民出版社，1988）頁 6-20。在《朗氏家族史》中，朗氏自稱為天神種姓。另請參閱郭和卿譯《西藏王臣記》（北京：民族出版社，1983）頁 115-118。

<sup>81</sup> 王忠《松贊干布傳》（上海：上海人民出版社，1961）頁 69、頁 71。

<sup>82</sup> 胡進杉《西藏「政教合一制度」形成原因之研究》，國立政治大學邊政研究所未刊碩士論文，頁 76-79。

有極爲貼切的記載：「好咒誓而多疑忌，敬信釋氏、詔鬼神。」<sup>83</sup>，《舊唐書·吐蕃傳》也記載曰：

與其臣下一年一小盟，刑羊狗獼猴，先折其足而殺之，繼裂其腸而屠之，令巫者告於天地山川日月星辰之神云：「若心變遷，懷奸反覆，神明鑒之，同於羊狗。」三年一大盟，夜於壇墀之上與眾陳設肴饌，殺犬馬牛驢以為牲，咒曰：「爾等咸須同心戮力，共保我家，惟天神地祇，共知爾志。有負此盟，使爾身體屠裂，同於此牲。」<sup>84</sup>

上引文指出了盟誓的儀式及類似精神鎮壓的誓詞。類此盟誓的方式，解決了吐蕃社會人與人之間的信任問題，如是提供了糾集與組合人群的方法，也增進了政治統合的機會。此亦爲唐代吐蕃極爲普遍的政治文化之一。

其三：王權與相權的分離：吐蕃贊普既對外宣稱爲天神之子下凡，並以此獲得吐蕃衆家貴族的承認與擁戴，取得全蕃的最高統治權，並以此主張獲得最高統治權的合法性與正當性，是故位於雅礱（Yar lung）的悉補野氏（sPu rgyal）一世萬代，永爲吐蕃最高統治者，無容他姓瓜代。贊普的形象及其所代表的意義，是爲天神之子降臨人間，於人間促使天人和諧，萬物滋長，與中原典籍所載「天命論」的意義，極爲神似。按《尚書·召誥》記載曰：

皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆唯休，亦無疆惟恤。<sup>85</sup>

對中華世界秩序原理頗有研究的張啓雄氏，<sup>86</sup>就上引文提出解釋與引伸以爲：將上引文連貫言之，就是由“天—天下一天命—天子—天朝—

<sup>83</sup> 《冊府元龜》卷九六一、外臣部土風三。

<sup>84</sup> 《舊唐書》卷一九六上〈吐蕃傳上〉。

<sup>85</sup> 王弼《十三經注疏》（台北，新文豐，民六七）。

<sup>86</sup> 中央研究院近史所研究員，著有：《外蒙主權歸屬交涉，1911-1916》（台北，中研院近史所專刊(77)，1995）、《全蒙統一運動——喀爾喀獨立的另類觀點》（台北，蒙藏委員會，蒙藏專題研究叢書(110)，2001）、〈中華世界秩序原理の起源--先秦古典の文化的価値〉《中国—社会と文化》，第24号（2009年7月）等。



子民”等六個連續概念所組成。古人相信“天上”統治“天下”，但因上天高遠莫測，無影無形，“天帝”乃派遣其“元子”＝“長子”＝“天之子”＝“天子”降臨“天下”，依照“天命”，開創王朝＝“天朝”，代替上天，統治“王臣”與“王土”。因“天下”無邊無際，故“王土”無窮，“王臣”無盡。又“天上”監臨“天下”，探求“民瘼”，以定天命之歸趨，“天下”之所屬。「皇天上帝，改厥元子」就是“天命”變革，而這種受到“上天”之“任命”，代理“天上”統治“天下”的“天命”政治信仰，就是「天命論」。扼要言之，得天命者，得天下。於是，「天命論」就形成「中華世界秩序原理」中，“天子”統治“天下”的理論基礎。<sup>87</sup>也是當權者聲稱其權力來源的理論依據，並依此說服世人，而取得統治權。

比較上述藏漢文獻所載，吾人有如下感想：即藏漢古代的統治者，對權力來源的訴求與理論依據，基本上相同，均為上天遣其後代，代替上天，依照天命，統治王臣與王土。只是藏與漢仍有些許細節的不同，例如漢之“天上”為一概括性的理念，而藏則有具體的神名；漢為天帝遣其長子降臨天下，藏則天神遣其幼孫；餘均神似。吾人檢視《敦煌古藏文卷子》所記載，吐蕃諸氏族在尋求明主時，先確定明主係「天神之後」，此意味著「天神之後」獲有「天命」，能代為解除「民瘼」，此「民瘼」就是諸氏族在原有統治之下，所遭遇不公平的對待，需獲有天命者代為解決。因此支持「天帝」所遣之幼孫為共主，稱之為「天子」（lhasras）。由於吐蕃贊普身為「天子」的理念，如同天命論所述，是所謂「天下」的統治者，王土無窮，王臣無盡，為達成此理念，於是從松贊干布（?-649）至墀祖德贊（815-836?）初期，吐蕃諸朝贊普均持對外擴張政策，向青藏高原四方擴張。於此，對於唐代吐蕃積極對外擴張的動力，與其背後之指導思想，就非常清楚，除去經濟上的需求、生活空間的拓展以外，意識型態與理念的支撐，也是極為重要的因素。

由上述得知，吐蕃受中原「天命論」與「天下觀」等思想的影響，也以「天下觀」看當時的亞洲，吐蕃贊普以「天子」自居，建立「天朝」，

<sup>87</sup> 張啓雄〈中華世界秩序原理的源起〉文刊吳志攀等編《東亞的價值》（北京，北京大學出版社，2010）頁113-114。

也就是吐蕃王朝，贊普尊號爲 *vphrul gyi lha btsan po*（聖神贊普），又稱 *lha sras*，就是具體表達「天子」的理念。

另一方面，按古代藏人的觀念，認爲萬物皆有靈，整個人間充滿神祇與害人的惡魔。例如山有山神，湖有湖神，石頭有岩魔等；而害人的惡魔如 *Sri*(魔鬼)、專害小孩生病的 *Chung gi sri*（小鬼、夭折鬼）、使人生病的 *Klu*(龍神)、主掌自然災害的 *gNyan*(年神)、使人四肢瘦小以至乾枯而死的 *Sa bdag*（地神）、致水腫的惡魔 *rMu*（穆神）及 *bTsan*(贊精) 等魔神；<sup>88</sup>另死人的靈魂(*vDre*)，亦是世人平安度日的障礙與威脅生命的魔障。<sup>89</sup>由上述惡魔(*bGegs*)，古代藏人創造出一個專門害人、找人麻煩的魔鬼世界。<sup>90</sup>因此專司唸誦密咒以祈福消災，並以殺牲獻祭儀式與惡靈和解溝通的本波(*Bon po*)，很容易地就與古代藏人的生活結合在一起，彼等之觀念與作法，就成爲古代藏人生活習慣的一部份。<sup>91</sup>按照傳統的說法，第一代吐蕃贊普原本就是由本波所支持擁護產生者，《賢者喜宴》記載首先目睹第一代贊普自天而降的 12 人當中，至少有 5 位是本教徒。<sup>92</sup>而吐蕃王室以天神下凡統治人世的思想，牢繫於本教教義之中，受到貴族的支持而取得政權，另一方面，貴族亦以自身爲天神後裔自居，與王室共同組成吐蕃的統治階層，附麗於本教教義，宣揚於民間，深植人心。上述所呈現者就是古今政與教，互利互惠的標準模式。

然而，由於本教教義中，雖以贊普爲居中天神之後裔，貴族則是環侍其週的天神後裔，但贊普與貴族同爲天神之裔，二者仍居於平等地位，代表贊普的天神，只不過是天神眾家兄弟中排行老大，並無絕對性的權威。

<sup>88</sup> Erik Haarh, *The Yar-lung Dynasty*. Copenhagen. 1969. p.112. 另見王忠《松贊干布傳》頁 12。

<sup>89</sup> Erik Haarh, *op. cit.* p.112.

<sup>90</sup> Erik Haarh, *op. cit.* p.112. Helmut Hoffman, *The Religions of Tibet*. New York .1961. pp17-19.

<sup>91</sup> 光島督《ボン教、ラマ教史料による吐蕃の研究》(東京：成文堂，昭和六〇) 頁 71。

<sup>92</sup> 《賢者喜宴》所載之 12 人名諱如下：有嚴謹的洛(*Lho*)及尼雅(*gNyags*)，公正的瓊(*Khyung*)及努布(*sNubs*)，友善的賽(*Se*)及波底父民六族(*sPo ste yab vbangs rus drug*)，尙有拉布拉塞(*Lha bu lha sras*)、賽本(*Se bon*)、瑪本(*rMa bon*)、久拉本(*Cog la bon*)、香雄本(*Zhang zhung bon*)、蔡米本(*Tshe mi bon*)等等 12 智者。詳見巴臥祖拉陳哇著、黃顯譯註〈《賢者喜宴》摘譯〉文刊《西藏民族學院學報》1980 年第 4 期，頁 32。另見黃明信《吐蕃佛教》(北京：中國藏學出版社，2010) 頁 6。

是以在吐蕃未進立王朝以前，贊普的政治地位被西方學者形容為「同輩中第一或同事中資格最老」（a primus inter pares）。<sup>93</sup>在此情況下，對於王室與眾家貴族如何分享政權，成為吐蕃必須面對的重大問題。

贊普代表神權，本身必須負擔在人世間之天神總代表的角色與職責，那就是在本教薩滿頭的襄助下，進行各式各樣的祭典儀式，一則強化其所代表的神聖象徵；另則向民間展示其神跡，以鞏固整個統治階層的統治權，並象徵著吐蕃國家主權所在與統一；三則安天下之心，表世間正常運作，風和日麗，萬物萬事皆得以協和，且平順安適，例如《敦煌古藏文卷子》P.T.1286〈吐蕃贊普世系表〉在述及吐蕃王室始祖由天界下凡時曾云：

Khri vi bdun tshigs kyi sras // Lde nyag khri btsan po /sa dog la  
yul yab kyi rje dog yab kyi char du gshegs nas // lha sras myi yul gyi  
rgyal mdzad cing bzhugs pa las...<sup>94</sup>

墀宜頓社之子德轟墀贊普，作為澤被大地的人主，滋潤土地的甘霖，降臨大地。<sup>95</sup>

在上引文之表述當中，表達了贊普以天神降臨人間，使天人和諧，萬物滋長的象徵意義之概念。由於上述角色的扮演，與職責的繁重，贊普對於俗世的瑣事，諸如管理百姓、徵稅、維持社會秩序、征戰等等，均由贊普王室委任其所信任的貴族代為處理。凡此，中原史官亦獲有類似資訊，而有如下的記載：例如《通典》記載吐蕃：「置大論以統理國事」<sup>96</sup>；《冊府元龜》描述吐蕃政事的推動云：「事無大小，必出於宰相便宜從事」<sup>97</sup>。職是，吾人可云吐蕃贊普王室所代表的王權，與實際統理國事的大論所代表之相權，早於吐蕃建立王朝政體以前，就已區分得非常清楚。

<sup>93</sup> 詳見 G.Tucci, "The Secret Characters of the kings of Ancient Tibet", East and West, VI, Roma.1955. pp.197 -199. H.Hoffmann, Tibet :A handbook. Bloomington .1975 . p.22. R.A.Stein, Tibetan Civilization .California .1972. p .132。

<sup>94</sup> Ariane Spanien & Yoshiro Imaeda, op.cit.P.T.1286.pl.555. 第43-44行。

<sup>95</sup> 譯文見黃布凡、馬德《敦煌藏文吐蕃史文獻譯注》（蘭州：甘肅教育出版社，2000）頁136。

<sup>96</sup> 《通典》卷一九〇、邊防六、西戎二、吐蕃。

<sup>97</sup> 《冊府元龜》卷九六一、外臣部土風三。

換言之，吐蕃甚早就具有王室與政府有別的觀念。即贊普王室並非實際執掌治權者，贊普雖是吐蕃唯一的領袖，是為國家的元首，象徵吐蕃國家之統一，但實際政權的運作，並不在於贊普王室，而在於執掌相權的大論。是以實際治理國事者為大論，贊普雖位於政權金字塔的最頂端，但大論才是吐蕃行使治權的推動者，負政治上一切實際責任，所以贊普寶座由悉補野氏(sPu rgyal)世襲，而大論則經由贊普欽命貴族出任，任期不定。這就是王權與相權之劃分，為吐蕃政制相當特出的地方，與中原自秦漢以來皇室與政府分開的原則理念完全相彷彿。<sup>98</sup>

## 五、結論

吐蕃打破青康藏高原部落分立的常態，有其文化上的諸多因素，包括宣揚吐蕃王室的祖源，為天神所生，下凡統治人間，此在《敦煌古藏文卷子》PT.1286〈贊普世系表〉以及 P.T.1287〈吐蕃贊普傳記〉都有明確的記載，有如上文所述。上引史料所傳達的訊息：吐蕃贊普為“Lha sras”，字義就是「神的兒子」，有將之譯成「天子」；這是當權者聲稱其權力來源的理論依據，依此說服世人取得統治權，此為藏族歷史上所奉行不渝，且至今仍施行的「神王統治」思想之濫觴。「神王統治」思想的宣揚，提供了足夠的政治號召，讓有如一盤散沙的泛氐羌系部族，有所景仰與尊崇的對象，藉以一統青康藏高原。另方面藉由吐蕃贊普身為「天子」的理念，如同天命論所述，是所謂「天下」的統治者，王土無窮，王臣無盡，於是從松贊干布（?-649）至墀祖德贊（815-836?）初期，吐蕃諸朝贊普肆行對外擴張。除去經濟上的需求、生活空間的拓展以外，意識型態與理念的支撐，也是極為重要的因素，此其一。

吐蕃的地理環境概可分成農業生產手段為主的河谷平原地區，以青康藏高原上的河流流域地區為主，諸如雅魯藏布江流域等，餘如高山的山麓、山腰與山頂，以及大片草原等均屬以牧業生產手段為主的地區，藏人稱農民為 Bod pa，稱牧民為 vBrog pa，居於二者之間的半農半牧者稱之為

<sup>98</sup> 皇室與政府分開的情形，吐蕃與中原仍有差異之處。中原之皇室設置有宮內官員，政府則有政府的官員，各有職司。而吐蕃的內臣(nang blon)，早期跨職服侍內廷與政府的行政，職掌較為籠統，但在中晚期以後像給事中、戚奔、岸奔等職官已自內臣分出，內臣(nang blon)成為專職的政府行政官員。

Sa ma vbrog，如此不同稱呼，表不同型態生產手段的居民彼此並不類屬。在中原與北亞之間因農牧矛盾，一直處於緊張狀態，北亞游牧民族因物資需求，每於秋季南下牧馬，中原為求自保，不但構築長城，以遲滯游牧民族的南下，而且發展出一套和則互市和親，戰則奔襲長征的模式，所謂沿長城南北的紛擾，成為影響中原發展的重大因素之一，也阻隔了中原與游牧地區的統合。但是吐蕃則甚早就解決了農牧矛盾的問題。吐蕃農區缺鹽，而牧區則是缺少穀物，於是自古以來，吐蕃農牧之間的「塩糧交換」，促成了青康藏高原農、牧相互依存的共生狀態，解決了農牧矛盾，促成了農牧的統合，此其二。

青康藏高原上的部落原實施部落血親復仇制，部落與部落之間常因仇殺，致連年相互攻伐，戰亂不止。直至吐蕃社會發展出「stong」（命價賠償制），即部落之間殺人後，殺人者按被殺者之身價賠償，雙方得以解決紛爭不再復仇，於是吐蕃各部落之間長年的紛爭糾葛，賴以平息，此亦成為統合青康藏高原的得力條件之一，此其三。

處在青康藏高原變化莫測的氣候及嚴酷的自然環境之下，居民易生畏怖、驚駭與疑懼的情緒，因此不但塑造出多疑善變的民族性，而且醞釀出難以想像的宗教狂熱。是以生活於青康藏高原的族群，彼此互信不足，因此必須透過對鬼神的發誓，以爭取對方的信任，此在《冊府元龜·外臣部土風三》及《舊唐書·吐蕃傳》也都有所形容，盟誓的儀式及誓詞的內容，均屬精神鎮壓性質。類此盟誓的方式，解決了吐蕃社會人與人之間的信任問題，提供了糾集與組合人群的方法，也增進了統合的機會，此其四。

在上述四種因緣具足之下，再加上吐蕃王室的謀略與軍事手段，終完成歷史上青康藏高原民族的第一次大統合。其統合以後，試圖走出高原的封閉，與亞洲諸雄競逐。當時身為東亞、北亞、中亞霸主的李唐王朝，在新興的吐蕃挑戰下，在未明吐蕃係以農統牧的政權型態，且為天神化身的君主所統治，以及吐蕃的政治文化之下，打也不是，談也不是，陷於進退失據的窘境。吾人縱觀整個唐蕃關係史，李唐歷朝君臣在面對吐蕃時，「未知所措」與「焦頭爛額」可堪形容。

### 邊疆少數民族諺語集錦

樹幹雖僵硬，泡濕可彎曲；敵人雖頑強，有策略即可戰勝。

（藏族）

真誠的朋友說得你哭，狡猾的敵人講得你笑。（維吾爾族）

木歪不可做箭，心歪不可為友。（藏族）

有馬時，多識名山大川；有飯時多交良朋好友。（哈薩克族）

灣板一彈墨線就直，謊言一對質就清楚。（苗族）

假話好像水珠，太陽一晒就有消融。（瑤族）

草動是因有風，謠言必有根源。（白族）

沒經思者莫言語，未經量試別裁衣。（彝族）

寧可想九句，說三句。莫要想三句，說九句。（哈尼族）

比吃穿必貧窮，賽勞動能富裕。（傣族）

滴水不斷積成湖。（維吾爾族）

羣衆中有智者，高山裡有金銀。（蒙古族）

合衆意，辦事不費力。（回族）

離別了情人，可能哭七年，脫離了故國，終生哭不完。（烏孜別克族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

# 臺灣原民鄉經濟發展與民族文化發展關係淺析——以台東縣東河鄉為例

中國邊政協會副秘書長  
林遙鵬

## 摘要

在 1980 年代以前，對於台灣政府而言所謂的「原住民問題」並不存在，主政者認為「山地同胞」遲早會被同化為與一般的漢人無異，在「山地同胞」發展出充分的權利能力之前，所有的政策均為暫時性措施，最終則仍應將所有權發予「山地同胞」。原住民運動於 1980 年代興起，在臺灣民主化以及國際原住民族運動的洗禮下，原住民族生存權利的發展始於台灣政治中展開新的一頁。原住民一詞正式起用於 1994 年<sup>1</sup>，過往的數百年中原住民相對弱勢的存在於臺灣發展的歷史中。

## 壹、東河鄉背景介紹

### 一、地理

東河鄉位於台東縣之東北，在東部海岸山脈東側，東濱太平洋，西以海岸山脈與池上、關山、鹿野、延平等鄉鎮鄰接，南鄰卑南鄉，北接成功鎮。其經緯度為東經 121.10 至北緯 22.51 至 23.06 間，全鄉面積二一〇・一九平方公里，65%為山岳，屬花東山脈山塊。在北迴鐵路與省道未通車前，交通極為不便造成了建設的緩慢，就算今日但仍無法吸引企業界前往

---

<sup>1</sup> 「原住民」一詞在原運興起後，逐漸為其他參與台灣社會改革的人士基於相互尊重的原則所接受，1994 年的原住民文化會議，原住民一詞第一次為官方（行政院文化建設委員會）所主辦的會議所採用，而在會議中，當時的李登輝總統在致詞中首次以國家元首的身份在正式場合中使用原住民一詞，同年中華民國憲法修改，「原住民」正式取代「山胞」而在國家法律獲得採納。

投資，擴大了城鄉的差距，造成東西部發展的嚴重失衡。



資料來源：Google 網站

二、人口

現轄都蘭、興昌、隆昌、東河、泰源、北源、尙德等七村。總人口數為 9202 人，原住民 5558 人。(佔 53%)以阿美族人居多，餘為閩南人及客家家人。集中型住戶以都蘭、泰源兩村及各社區為著。目前仍為農村型態。

年 月 別			2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
人 口	總 計	男	5,946	5,790	5,720	5,524	5,402	5,318	5,273	5,191	5,139	5,051
		女	4,659	4,540	4,504	4,391	4,327	4,214	4,250	4,138	4,083	4,057
		總計	10,605	10,330	10,224	9,915	9,729	9,532	9,523	9,329	9,222	9,108
	原 住 民 人 口	男	3,126	3,062	3,044	2,902	2,843	2,772	2,736	2,667	2,618	2,566
		女	2,572	2,529	2,506	2,444	2,413	2,348	2,347	2,294	2,249	2,216
		總計	5,698	5,591	5,550	5,364	5,256	5,120	5,083	4,961	4,867	4,782
總人口	人 數		-268	-275	-106	-309	-186	-197	-9	-194	-107	-114



年月別		2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
	增加率	-2.46	-2.59	-1.03	-3.02	-1.88	-2.02	-0.09	-2.04	-1.15	-1.24
自然增(+)減(-)	出生	120	123	116	97	93	76	79	56	64	59
	死亡	140	135	135	122	127	121	132	147	132	142
	增減 人數	-20	-12	-19	-25	-34	-45	-53	-91	-68	-83
	千分率	-1.86	-1.15	-1.85	-2.48	-3.46	-4.67	-5.56	-9.63	-7.33	-9.06
社會增(+)減(-)	遷入	457	388	460	448	405	420	498	446	403	431
	遷出	705	642	547	732	557	572	454	549	442	462
	增減 人數	-248	-254	-75	-284	-152	-152	+44	-103	-39	-31
	千分率	-23.09	-24.27	-7.30	-28.20	-15.48	-15.78	+4.62	-10.93	-4.20	-3.38
年終人口數		10,739	10,467	10,277	10,069	9,822	9,630	9,527	9,426	9,275	9,165

資料來源：東河鄉公所

### 三、特色

在台灣現所承認的 14 個原住民中，有關阿美族的傳統社會組織，歷來最吸引引人注目的焦點有二：一是具有濃厚的母系色彩的親屬組織，另一個則是男性年齡階級社會組織。因以阿美族人居多而孕育出國寶級傳統文化，精湛原住民歌舞。



資料來源：東河鄉公所

## 貳、東河鄉經濟發展

中央地方建立夥伴關係，協力開拓地方財源，增加地方財政自主：1 是檢討各項租稅優惠措施，並合理調整公告地價及公告土地現值，增加財產稅稅收；2 是對於可徵得而未徵得之收入，如工程受益費等，亦應依受益者付費原則確實徵收；3 是透過與其他單位的合作，活化國有土地，如財政部和台東縣政府合作招商開發數位電影城等。最後，還可思考開放引進民間資金參與公共工程建設，規劃相關法令修改、獎勵誘因等配套，不再依賴公部門預算<sup>2</sup>。東河鄉鄉政的推動，需要的是人力與財力。東河鄉向來就是一個窮鄉，稅收自有財源非常有限，要逐一滿足各項鄉政需求並不容易，唯有仰賴上級政府補助以彌足鄉政基本需求。近年來，東河鄉的進步，從民宿的質與量增加，以及外地人至本地購地定居的質與量增加可以得知。東河

<sup>2</sup> 李允傑 2012 〈地方財政的結與解〉

鄉全力配合上級單位政策，打造具原鄉特色生態文明，原民鄉土地面積大、人口少，在民選制度下，原住民的選票不足以影響縣市首長的產生。於是，縣市首長往往將中央統籌分配款，挪用到人口多選票多的都會區，而這些款項甚至包括了防災救難、保育山林的預算，導致原鄉基礎建設殘破不堪、災害頻傳。

#### 一、中央普通統籌分配稅款分配台東縣金額表

年度別	98	99	100	101	102
	實撥金額	實撥金額	實撥金額	通知分配金額	預估
	2,499	2,687	2,726	2,661	2,797

資料來源：台東縣政府

百萬元

#### 二、台東縣地方稅金額表

年度別	98	99	100	101	102(預估)
	1,138,321	1,088,723	1,127,621	1,236,387	12 億

資料來源：台東縣政府

仟元

行政院原民會作為全國原住民政策與事務之主管機關，對於原住民的傳統文化與生存發展有絕對主導性，但作為掌管幅地如此遼闊，人口分散的主管機關，經費受制於中央的年度預算，自無法有充足經費補助原民鄉地方政府，民國 99 年至 101 年對台東縣的補助款分別是 481,738,224 元、447,387,941 元與 520,187,023 元，猶如杯水車薪。地方財政之經典學說為 Tiebout 所提出「以腳投票」(vote by feet)模式，即人民經由居住遷移之自由，以具體行動表達其對政府(政策)偏好的選擇，此以腳投票之遷移模式並會影響各地方自治團體的最適預算規模及地方人口數量<sup>3</sup>。由上述二表與原民會的補助款來看，台東縣所獲得的年度經費並不多，況且東河鄉作為全縣 16 個鄉鎮市之一，所能獲得的分配款就更少了，扣除政府機關人員薪資、教育補助款等支出後所剩無幾，更遑論有多餘經費作為基礎建設

<sup>3</sup> 高美莉 2006，〈中央地方府際衝突之研究〉國家發展研究所學位論文

與生活條件改善。

爲確保地方能有充裕之財政收入，亦明定財源保障之計算公式，並增設財政努力及績效項目，將地方透過開源節流各項措施而增加之財源或減少之支出，以致提高財政自主之程度納入設算因素；同時也將著重於「自我比較」，發展較爲落後之地區，其進步空間較大，從而從財政努力獲配之財源亦可增加，以改善城鄉差距及區域發展。此外，透過計畫型補助款機制，對區域合作及開闢財源之作法提供誘因，讓財政資源較爲豐沛之地方政府帶動臨近區域繁榮，並共享發展成果<sup>4</sup>。東河鄉 102 年施政目標簡列如下<sup>5</sup>：

- (一)推動農業轉型及休閒旅遊產業招商。
- (二)配合農業休閒旅遊動線規劃共用設施建設。
- (三)農村生活環境品質提昇規劃建設。
- (四)重視老人活動空間設置。
- (五)重視原住民部落特色形象規劃建造。
- (六)敦促台 23 線公路早日全線拓寬及東 23 全線開通。
- (七)敦促都蘭鼻及公教渡假村早日開發。
- (八)農產品價格及其附加價值提昇。

## 參、民族傳統文化發展概況

### 一、東河鄉民族發展

近年來東河依照既定的施政與預算計畫，推動各項建設工程與施政工作，爭取上級各項補助，以落實地方建設，造福鄉民。而各項活動，諸如原住民部落豐年節、村長宣誓就職活動、村鄰長訓練講習、環境清潔競賽考核、鄉長盃槌球比賽、全鄉模範父親表揚活動、托兒所縣內戶外教學觀摩、托兒所全鄉聯合結業典禮、參與行政院研考推動城鄉資訊落差、規劃「圓夢」計畫、觸動發展政府電子 e 化業務等，均按照計畫期程辦理。鄉政的推動極需有心爲東河鄉的進步盡一份心力的人，共同團結，共同努力，但由於東河鄉鄉內就業問題嚴重，每年人口均外流，至使廣大的土地

<sup>4</sup> 石素梅，立法院第 8 屆第 2 會期財政委員會第 8 次全體委員會議紀錄

<sup>5</sup> 台東縣東河鄉網站

上只居住不萬人，這對於要保留民族文化的發展相對困難，而這一問題卻普遍的存在每一個原鄉中。東河鄉目前仍為農村型態，幾無工商建設，由於青壯人口的大量外移，所留下的是一群老年人和就學的孩童。近年來政府機關極力推展觀光經濟，東河鄉及週邊擁有聞名之旅遊據點，如：東河橋遊憩區(台灣歷史百景之一)、登仙橋遊憩區、金樽陸連島遊憩區、水往上流遊憩區、聖山—都蘭山、月光小棧遊憩區，這些景區雖不若阿里山、日月潭等國際知名景點，所以必須以小而美之優質旅遊導向為主。

原住民族日常穿的衣料是自織的「番布」，是由苧麻製成，尤其阿美族人更將此織布技巧發揮得淋漓盡致，成年男子穿鮮艷的腰裙，女子穿長裙，喜歡用雞尾、鳥羽做頭飾。東河鄉隆昌村的《棉麻屋》工藝坊是目前較為具規模的以苧麻為原料產品生產者，負責人龍惠媚年輕時為了生活遠離他鄉至外地工作，年齡稍長後深感原鄉的景象與文化不斷的受主流文化影響而逐漸消失與凋零，近幾年偕同先生(漢族)返回故鄉從事阿美族人傳統工藝品的發揚。原住民素來有紋身的習俗，至今仍然有為數不少的族人身上可見傳統的圖紋，但也由於社會上異樣的眼光，族人紋身的圖案越來越隱蔽，最具有代表性的黔面目前僅剩無幾。

原住民是非常重視祖靈信仰，相信祖靈居住在山上，並且會永遠保護族人收穫豐盛。各原民族都有自己獨特的祭典，例如：阿美族的「豐年祭」；布農族的「射耳祭」；賽夏族每二年舉辦一次「矮靈祭」與「祈天祭」；達悟族的「飛魚祭」；排灣族人的「五年祭」。此外，卑南族重要的祭儀有海祭、男性的「猴祭」及女性的「鋤草祭」等。南鄒族相信祖靈依附在收藏的貝珠中，因而有「子貝祭」；鄒族則有「戰祭」、「收穫祭」。台灣原住民慶典節日繁多列表如後。

族別	原住民族歲時祭儀名稱	舉辦期間
阿美族	豐年祭(收穫祭)	每年 7 月 1 日至 9 月 30 日期間。
泰雅族	感恩節	每年 8 月最後一週星期五。
排灣族	豐年祭(收穫祭)	每年 8 月 15 日。
布農族	射耳祭	每年 5 月第二週星期五。

族別	原住民族歲時祭儀名稱	舉辦期間
卑南族	年祭	每年 12 月 31 日。
鄒族	戰祭 貝神祭 米貢祭	戰祭(北鄒)：特富野：每年 2 月 1 日至 4 月 30 日期間。 達邦：每年 7 月 1 日至 8 月 31 日期間。 貝神祭：每年 3 月 1 日米貢祭：每年 10 月 1 日至 10 月 31 日期。
魯凱族	小米祭	每年 7 月第二週星期五
賽夏族	奇數年：巴斯達隘(矮靈祭) 偶數年：祈天祭	奇數年：農曆 10 月，依實際舉辦日期擇一日。 偶數年：農曆 3 月，依實際舉辦日期擇一日。
雅美族	收穫祭	每年 6 月中旬，依實際舉辦日期擇一日。
邵族	祖靈祭	每年農曆 8 月 1 日
噶瑪蘭族	豐年祭	每年 7 月 10 日至 8 月 31 日期間，依各部落實際舉辦日期擇一日。
太魯閣族	感恩祭	每年 10 月 15 日
撒奇萊雅族	火神祭	每年 10 月第一週星期五
賽德克族	收穫節	每年 12 月 31 日

資料來源：原民會網站

## 二、行政院原民會政策

行政院於民國 85 年 12 月 10 日即正式成立「行政院原住民委員會」，雖然經過組織重整與改造，但其功能日顯重要，這是政府政策制度與原住民意識的抬頭。綜觀民國 102 年原民會施政目標簡列如下：

(一)尊重原住民族之主體性，落實推動原住民族基本法，創造有利於原住民族自治之條件，推動原住民族國際交流。

(二)普及原住民族教育，活絡民族語言及健全文化發展

(三)建構以部落參與為基礎的社會福利體系

(四)加速原住民族基礎建設，促進產業經濟發展

- (五)健全原住民保留地開發管理機制，保障原住民族土地權益
- (六)加強資訊公開，完善爲民服務
- (七)加強財產管理，提升既有資源效益
- (八)提升研發量能

## 肆、結論

在 1980 年代初期，社會民主運動炙熱，原住民族群亦開始主動爭取高度的政治自決和經濟發展，現今臺灣有約 2380 萬人口，截至 2012 年 10 月，台灣原住民族人口數爲 52 萬 6148 人（佔台灣人口總數的 2.25%），但這些 2.25%人口是相對弱勢，是被遺忘的一群。台灣原住民族目前面臨著經濟上和社會上的困境，包括高失業率和教育上的差距。原居住地工作機會不足，工作環境惡劣，原住民由於經濟因素需遷移至他鄉以維持生活。在主流文化的衝擊下，原住民文化、語言及風俗習慣亦逐漸產生傳承、流失與被同化的危機。兩權相害取其輕，兩權相利取其重，在經濟建設與原住民文化保存中存在著許多矛盾，在臺灣所有的原民鄉都面臨相同的情況，地廣人稀、人口外流、政府忽視與政策謬誤，造成目前原住民文化的逐漸消失。如何在原民鄉經濟建設與原住民文化發展上取得平衡實爲當務之急，筆者幾點淺見：

### 一、政策面

原住民居住地區面積雖佔全國 46%，幅員遼闊，但由於社會經濟力薄弱，部落發展遠落後於其他平地鄉鎮，且政府財政資源有限，全面營造量能不足，致原居地普遍缺乏就業機會。現行中央與地方政府對於原民鄉的建設，必須跳脫分配巢臼，就算財政困窘，也要有計畫性的建構以部落參與爲基礎的社會福利體系，加速原住民族地區基礎建設，促進產業經濟發展，改善生活水平與衛生條件，確保原住民安康，健全原住民保留地開發管理機制，以保障原住民族土地權益。

提昇原住民教育，強調與維護原住民族教育權利的實踐，促使原住民族自我的知識觀、世界觀、價值觀與超自然信仰等特殊文化的架構與內涵，期能融入原住民族教育體系的規劃，並透過教育的機制與人才培育，期望培養各族群充足人才以實踐各族群之文化特色。受到國際多元文化及

臺灣本土文化思潮的影響，原住民族的文化更受重視，政府不但挹注資源，也必須透過教育方法來保存原住民族文化。現今原住民族教育目標之方向，應繼續強化各族群之自我認同感，增進自我策劃與增能，促進族群實質公平機會，並平等對待族群之差異。促進多元族群間之互信與互助，尊重不同文化之內容。展現不同民族文化形態，並接納其他族群之特質，以實現共同合作創造美好國家形象，及增進族群競爭力之理想與願景。

原住民的體能天賦優於平地人(漢人)，政府相關單位應針對此一特性籌設專業單位訓練，期能在體育場上發光發熱，原住民的運動健將不勝枚舉，如早期的楊傳廣、古金水、朱志清等，又如近期的陳鏞基、陽建福等皆是大家耳熟能詳的運動名人，發揮原住民族體能上優異天賦，提昇原住民的社會地位，是政府刻不容緩的施政目標之一。

## 二、政治面

臺灣原住民族在 1980 年代初期亦開始主動爭取高度的政治自決權，迄今共提出六種民族自治法草案版本。民族自治並不同地方自治制度，亦不應將地方自治法的條文全部加諸在民族自治法法條中，政府承認的十四個原民住民中，人數、居住地與民族共識皆不盡相同，例如阿美族有大多數居住台灣東部，人數近 19 萬人(最多)，又如撒奇萊雅族主要分佈於花蓮奇萊平原，人口不足 600 人(最少)，如果民族自治法未能衡諸各民族狀況調整，將造成通往民族自治大道的絆腳石。中央政府果真要推行原住民自治政策，必須先取得其他近 98%的社會大眾認同，在無法取得共識前，再多的政策宣示均屬枉然。立法院雖於 2005 年 1 月通過《原住民族基本法》，確認原住民自治權，但目前仍無實質進展。如今唯有先確保原住民參政權與原民鄉首長由原民籍人士擔任，並限制其他民族在原民鄉參政人數比例，以確保原住民族之參政權。

## 三、社會面

原住民的天性與世無爭，由最早的狩獵、農耕至現今工業化時代仍未改變，原住民這種靠天吃飯容易滿足的天性，造成社會上大眾的排斥及自我反社會的現象，由於原住民子女較早外出工作，分擔家計，因此普遍教育程度不高，另因低學歷及未接受相關職業訓練，工作技能難以精進，造



成就業發展上的障礙。原住民特殊的生活習慣以及隨遇而安的生活習慣，導致參加職業訓練意願不高，且離、退訓情形較一般民眾為高。為提昇其就業層次及擴大就業領域，針對原住民之就業需要，加強辦理各種不同層次領域之就業技能訓練，惟部分原住民基礎教育程度不足，學習障礙高，影響訓練、就業之選擇領域。這種天性在一般世俗的眼光中是好吃懶作，是一天補魚三天曬網。這種長期為社會大眾所詬病習性應透過教育來改正，但這個教育並非單指原民族部份，同時也包括一般社會大眾的認知。

#### 四、文化面

原住民族尊嚴的復興經由原住民族表現在不同方面，包含成功併入原住民族文化元素的商業性流行音樂等。在原住民族的原生部落則是努力進行發揚傳統文化的儀式和傳統語言，各個原住民族部落則是致力發展觀光業，以達到原住民族的經濟自我維持。南投縣九族文化村近年來加入不同元素的民族風貌與遊樂設施，每年吸引 150 餘萬遊客造訪，創造近百億產值，但這個結果對於各地原民鄉毫無實際上的助益。每個原住民族應在自己主要的居住地運用不同的獨特文化發展自我的文化效益，藉以吸引不同的族群前來觀光與交流，推動部落特色觀光產業輔導，補助輔導產業發展與推廣文化產業認證制度，一方面可以提昇經濟地位；另一方面可以藉由不斷的交流以延續原住民族文化的傳承。

### 邊疆少數民族諺語集錦

尊重民衆可行千里，愚弄百姓寸步難行。（壯族）

長刀對著野豬，美酒獻給親人。（佤族）

見了壞人要拔刀，見了野獸要放炮。（景頗族）

情人哭聲都好聽，仇人笑臉也難看。（蒙古族）

狐狸的話聽不得，黑熊的嘴親不得。（赫哲族）

家有一老，如同一寶。（土族）

鳥要有窩，人要有家。（布依族）

兒女成羣，父母變窮。（毛南族）

有金有銀冷冰冰，有兒有女暖人心。（傈僳族）

不可挑揀食物，否則你會挨餓；不可苛求朋友，否則你會孤獨。（塔塔兒族）

三分吃藥，七分調理。（滿族）

病重不擇醫，身冷不擇衣。（蒙古族）

病從飲中來。（維吾爾族）

久病難治，久雨成災。（哈薩克族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

# 海峽兩岸生態文明建設與民族發展學術 研討會側記

中國邊政協會常務監事  
張華克

## 壹、前言

由中國社會科學院學部委員會主辦、雲南民族大學、雲南省迪慶藏族自治州政協承辦的「海峽兩岸生態文明建設與民族發展學術研討會」，已於 2013 年 8 月 2-9 日在雲南省迪慶州香格里拉縣順利召開完畢。

其中會議兩天，相關參觀訪問三天。會議規模 30 人左右，其中臺灣學者代表約 15 人，大陸學者約 15 人，當地協辦人員約 10 人。會議以兩岸生態文明建設與民族發展為主題，並就兩岸少數民族傳統文化中的生態智慧、經濟發展與少數民族地區生態保護、國家公園與原住民、海峽兩岸生態保護的政策、措施、方式、成效及問題等項目展開討論。

由於與會者不必負擔任何費用，會議期間的住宿、飲食、參訪和會議資料，都由大會提供，學者個人只需承擔往來機票開支，條件極為優惠，所以臺灣學者報名人數相當踴躍，多達十餘人。然而由於暑假期間為旅遊旺季，雲南省迪慶州香格里拉縣是風光明媚的避暑聖地，更是許多家庭訪客集體出遊的首選，以致飛機班班客滿，臨時有些學者專家如中國邊政協會理事長楊克誠、台灣佛光大學生命與宗教所教授陳旺城、中央民族大學民族學與社會學學院教授張海洋、雲南大學民族研究院教授張躍等都無法親臨現場參與盛會與考察，是較為遺憾之處。

以下為這幾天發生的重要事項，提供讀者參考。

## 貳、盛會與考察

8 月 3 日報到。

由於 8 月 2 日熱帶風暴「飛燕」外圍雨帶影響香港，香港天文台發出

三號強風信號，致使當天由台北桃園 9 時 20 分出發的 CX 403 航班誤點 40 分鐘，無法及時銜接飛昆明航班，臺灣學者多人滯留香港過境旅館一日。8 月 3 日上午抵達昆明長水機場時，飛香格里拉班機又班班客滿。中國邊政協會林遙鵬副秘書長臨機應變，立時決定購票轉機麗江，再乘接駁巴士，耗時四小時走山路，趕到香格里拉康珠大道北段的布丹格會所（Recreation Club）。大會禮數週到，即使已經是深夜，在遠客抵達時，還一一獻上潔白的哈達，表示迎賓的盛情，讓客人旅途的辛勞，立時全消。到入住旅社安頓好時已是 8 月 3 日清晨 3 時了。

布丹格會所位於海拔 3300 公尺，空氣稀薄，臺灣學者熊映美、司其元、張益銘等多人先後出現高原反應。這種毛病，除了有肚子漲氣、頭昏眼花、不思飲食的反應外，還因氧氣壓力只有海平面的七成，出現缺氧導致的心律不整、氣短和頭痛等症狀。所幸會所備有「喜馬拉雅紅景天口服液」藥品及氧氣瓶，可資應用。加上當地大會協辦人員的按摩服務，擠壓適當穴道，遂使不適一一克服。客房內有大型鑄鐵轉經筒 11 座，表記刻有六字真言，筒內裝滿經典。據藏傳佛教的說法，凡轉動經筒一回，等於誦讀了一遍經文，可上達天聽，對於高原反應也有適當的穩定效果。當晚天氣晴朗，室外氣溫由白晝的 22 度降至攝氏 12 度，略有寒意。

8 月 4 日大會。

早餐在布丹格會所 1 樓餐廳進行，採自助餐式，菜色繁多、可口。當地風味的犛牛酥油茶、過橋米線等食品頗受歡迎，是必點菜色。

10 時大會開幕，會場在布丹格會所 1 樓會議廳舉行。據說爲了籌辦本次會議，會所特別將原有酒吧加以改裝，電腦、投影、音效設備俱全，可說煞費苦心，令人感動。

主持人爲雲南民族大學副校長王德強。接著是嘉賓致辭，先後由中國社會科學院學部主席團秘書長郝時遠、(台灣)中國邊政協會副秘書長林遙鵬、雲南省迪慶藏族自治州政協主席杜永春、中央民族大學副校長喜饒尼瑪等先生一一致詞。其中林遙鵬副秘書長發言說，中國邊政協會楊克誠理事長因另有要公，加上班機無法銜接，以致無法即時趕到，十分遺憾，特此致歉。不過中國邊政協會一本「內地無邊疆無以屏障，邊疆無內地無以繁榮」的創會宗旨，60 年來持續以民間團體的身份，深入研究邊疆，擴

大兩岸交流，並預祝大會召開順利成功。明年四、五月間，將續辦海峽兩岸民族發展學術研討會，楊克誠理事長熱忱歡迎大陸學者專家都能到台灣來開會。這項宣布，獲得了與會者熱烈的掌聲回響。林遙鵬副秘書長同時發表感觸，以回應郝時遠秘書長的講話。林副秘書長表示，近來多次到雲南省業務考察，發現滇池愈來愈清澈，因為污水已然管制並加以處理，可以佐證，郝秘書長的「綠色 GDP」構想，所言不虛。

10 時 45 分所有與會來賓赴布丹格會所 1 樓中庭合影留念。會中留影名單如下：（後排左起）楊梓江、彭躍輝、林靖翔、林靖珽、石光、陳又新、鐘淑美、熊映美、楊太太、江橋、方素梅、司其元、劉冬梅、蘇麗、陳建樾。（前排左起）石碩、王德強、喜饒尼瑪、林遙鵬、杜永春、郝時遠、楊開煌、傅琪貽、林冠群、張華克。另健行科技大學歐亞研究中心教師兼研究員張益銘因為高原反應，無力下樓合影，第二日發合影留念照片時，才驚覺錯過大好露臉機會，只有徒呼負負，期待來年大會了。

11:30-12:30 主題報告，由中國社會科學院學部主席團秘書長郝時遠率先報告，題目是「生態文明建設的挑戰與應對」。郝秘書長提出生態文明建設與民族發展不是無盡的攫取。西部地區正在荒漠化，全球暖化使這種情況日益嚴重。在青藏高原、三江源地區，要的是綠色 GDP，許多地點早已在大力執行「退耕還林、退牧還草」的工作，同樣有益於國計民生。這麼做可以減少城市霧霾、保障食品安全等種種優點，希望達成 2020 小康社會的目標。對於郝主持人的報告與期許，與會者均報以熱烈的掌聲。

接著由雲南民族大學副校長王德強報告，題目是「雲南藏區跨越式發展的實踐與探索」。王德強副校長是經濟學專家，與大陸台商有許多接觸。他認為台商的儒家色彩濃厚，顯然保有傳統中華文化的精髓。他也很歡迎台商到雲南藏區投資，引進技術與繁榮地方。以雲南省迪慶藏族自治州為例，此地人口只有 40 萬，然而每年來此觀光的人數卻有一千萬，GDP 遠高於雲南省的平均值。迪慶是雲貴高原向青藏高原的過渡帶、世界自然遺產三江併流的核心區。傳統上屬於康區，境內有 26 種民族，包括藏、傈僳、漢、納西、白、回、彝、苗、普米等 9 大民族。此地礦藏豐富，已知有銅、鉛、鋅、銀、金、汞礦帶橫貫全境，是有色金屬和稀有金

屬、非金屬礦的富集區。現已探明有銅、鐵、鎢、鉛、金等礦，州內有 24 個礦種 323 個礦點。如果要提高 GDP，迪慶州只要全力開礦，一年就可見效。然而此地卻是世界自然遺產三江併流的核心區，所謂三江並流指發源於青藏高原的怒江即薩爾溫江上游、瀾滄江即湄公河上游和金沙江即長江上游等三江，如果貿然進行開採，不只破壞世界自然遺產，對下游的地區也難以交待，因此要慎重行事。王德強副校長語重心長的一番話，讓所有聽眾都牢記在心，並且獲得林遙鵬、林冠群二位先生的熱烈迴響提問，上午會議在此暫時告一段落。

午餐在布丹格會所 1 樓餐廳進行，採自助餐式。其中以當地風味的犛牛肉湯燉煮得頗有特色，牛肉切成 3 公分見方，略施花椒，清爽滑順，大受歡迎。

餐後下午 3:00 在布丹格會所 1 樓會議廳舉行專題報告，第一個報告的是政治大學日文系傅琪貽教授的「泰雅族傳統文化智慧與生態的維護：竹子與泰雅族」，由中國社會科學院民族學與人類學研究所民族歷史研究室副主任、研究員方素梅評議。據傅琪貽教授私下表示，她原籍是日本石川縣，定居台灣已經數十年了。她研究泰雅族是抱著贖罪的心情進行的，因為日本人以往欺壓台灣土著的作為，實在令人髮指。這種觀點，跟大家印象中所謂的日本右派，大相逕庭。傅琪貽教授國語流暢，與藏族司機阿沛很是投緣。她時常坐在前排副駕駛座上，提醒阿沛「保持距離，以策安全」的道理，她會說「好危險喔！」。沒兩天司機阿沛開車時也會沒來由的尖叫一聲「好危險喔！」，語調跟傅教授一模一樣，逗得全車大笑。

第二個報告的題目是「藏族唐卡文化產業研究：以咖瑪嘎畫派唐卡的產業化實踐為例」，由雲南民族大學藝術學院劉冬梅博士報告，中國文化大學兼任助理教授陳又新評議。

第三個報告的題目是「臺灣原民鄉經濟發展與民族生態關係淺析——以台東縣東河鄉為例」，由林遙鵬報告，陳建樾評議。這個主題與民族生態有關，許多人都發表了感言，呼應報告人的論點。

專題報告於 17:23 主持人王德強結論後結束。

會後晚餐，到附近餐廳二樓吃犛牛火鍋宴。台灣學者熊映美上二樓

時，忽然感覺頭暈目眩、食慾全消，只好坐在隔壁休息室中休息，等待盛宴結束。據工作人員蘇麗小姐判斷，熊女士 8 月 3 日趕夜路休息不足，8 月 4 日又整日開會，可能過於操勞，因此引發高山症，只要稍事休息，狀況即可穩定。

8 月 5 日，早餐後 9:00-11:00 學術考察，走訪噶丹松贊林寺。

11:00 起舉行專題報告，第一個報告的題目是健行科技大學中亞研究所司其元小姐的「美麗“比西里岸”的哀愁與重生」，張海洋教授評議。張海洋教授當時正在涼山做田野調查，無法到場，就由方素梅研究員代為評議。涼山彝族自治州位於四川省西南部，其實與雲南省迪慶藏族自治州根本是貼著的，距離僅 250 公里，中間隔著一座有名的瀘沽湖。然而如果坐飛機旅行，從涼山先得北飛成都，再由成都南飛昆明，再由昆明北飛迪慶。等於坐著飛機在迪慶上空繞圈子，這是高原區交通的老問題，極不方便。

第二個接著報告的是中國邊政協會常務監事張華克，題目是「早期三仙女傳說的史語解讀」，由中國社會科學院民族學與人類學研究所民族古文獻研究室研究員江橋女士評議。這個主題較有創新性，獲得郝時遠、林冠群二位先生的熱烈迴響呼應，礙於午餐時間已到，只好點到為止。

14:30 起在原會議廳繼續舉行專題報告，由陳又新講述「第十三輩達賴喇嘛在建設新西藏中的實踐」，喜饒尼瑪評議。15:00 中國邊政協會會員、汕頭大學教授熊映美女士報告「臺灣產業制程超微細微粒之安全衛生——兼談海峽兩岸空汙處理政策之比較」，由郝時遠評議。這個題目跟大家的健康有關，提問的人相當踴躍。

中場休息 30 分鐘，16:00 起繼續專題報告。中國文化大學史學系教授兼文學院院長林冠群報告「唐代吐蕃政權的屬性與政治文化之研究」，四川大學中國藏學研究所石碩教授評議。林冠群院長捨棄投影機，以即席言說方式講演，氣勢驚人。16:30 由健行科技大學歐亞研究中心教師兼研究員張益銘講述「西域古老民族月氏的遷徙」，仍然由石碩教授繼續評議。

17:00 專題報告準時結束，郝時遠進行會議總結。由大陸報告人：王德強與臺灣報告人：楊開煌分別提出總結報告。17:30 郝時遠宣佈大會成

功，圓滿閉幕。

18:00 晚餐並聯誼活動。雲南民族大學、雲南省迪慶藏族自治州政協、迪慶藏族自治州統計局等單位均派員參與，熱誠接待，可說賓主盡歡。

接著是三天參訪活動，大會安排、考察慶藏族自治州的名勝古蹟。

8 月 6 日，出發前往 160 公里外、3 小時車程的德欽縣梅里雪山，午餐地點：德欽縣古城。德欽食品以辣椒為主，酸辣、麻辣相間為用，其中以青辣椒煮湯，更是一絕。因為這道湯長相與台灣的青菜湯完全一樣，許多人在菜湯入喉時，方知青菜是辣椒，但為時已晚…。下午返程，沿途考察白茫雪山、參觀東竹林寺。東竹林寺知客僧喇嘛方面大耳，自稱沒有讀過書，卻口若懸河。圖解地獄唐卡十分詳細，讓學者中的酒客、煙客嚇出一身冷汗，直說「馬上戒掉」。晚餐地點：德欽縣奔子欄鎮。奔子欄鎮位於雲南省迪慶德欽縣境東南部，坐落在白茫雪山腳下金沙江邊，與香格里拉縣、四川省德榮縣隔江相望，是古時茶馬古道的必經之路。鎮長姓林，只有 29 歲，是一位年輕優秀的公務員。得知大會貴賓蒞臨，特地出席宴會，表示歡迎。

8 月 7 日，到香格里拉縣 70 公里外、1 小時車程的香格里拉大峽谷，巴拉格宗神山。此處為雲南民族大學王德強副校長的故鄉，好山好水，可說地靈人傑。王校長還找來藏族鄉親白宗宗家族，為賓客烹煮「寶劍魚」。這種魚又稱為隱鱗裂腹魚，學名：*Schizothorax cryptolepis*，頭似鱒魚、尾像鯉魚，鱗甲細密，生長在山區水溫 18 至 25 度冰冷的急流中。烹煮後味道鮮美，而且還有一條頭骨長得像寶劍的樣子，十分珍貴有趣。

8 月 8 日，赴香格里拉市場、新知圖書公司、普達措國家公園。普達措國家公園海拔 4159 公尺，年平均氣溫 5.4℃。公園佔地總面積 1313 平方公里，其中開發旅遊的面積僅為總面積的 3%，保持完整的原始森林生態系統，奧運火炬傳遞還曾經過這裡。公園內有湖泊、草原、山川，到處是木板步道，環保兼具情調。旅遊當天陰雨綿綿，雲霧繚繞，湖光山色直如人間仙境。



### 叁、結語

此次「海峽兩岸生態文明建設與民族發展學術研討會」，由於「中國社會科學院學部委員會」鼎力承辦，其他如「中央民族大學」、「雲南民族大學」、「雲南省迪慶藏族自治州政協」、「(台灣)中國邊政協會」、「(台灣)銘傳大學」、「(台灣)政治大學」、「(台灣)中國文化大學」等學術單位，熱情襄助，所以辦得有聲有色，可說是海峽兩岸合作研究少數民族的典範。

中國邊政協會林遙鵬副秘書長在會中一再表示，大會所營造的氣氛，令人感動，誠摯邀請所有與會的來賓，明年五月到台灣來開會，繼續交流。

### 邊疆少數民族諺語集錦

懶漢即使有好田，禾苗也難長得好；勤勞的人種爛田，禾苗也是滿垌青。（瑤族）（垌，音同，意為田地）

螞蟻勤挖土運土，終於築成巢穴。（壯族）

不怕寒冷和風雨，就會豐衣足食。（壯族）

勞動能吃苦，糧食堆如山。（俸族）

老人是想了再做，孩子是做了再想。（彝族）

事前傷透腦筋，事後不用擔心。（白族）

講話要深思熟慮，千萬莫信口開河。（維吾爾族）

邁出左脚，想好右脚。（維吾爾族）

炒菜要嚐嚐，辦事要想想。（維吾爾族）

善于逃脫的黃羊，頭腦比眼睛更重要。（烏孜別克族）

不經陣痛難分娩，不經思考難成事。（哈薩克族）

花看著美麗沒有價值，只供大家插瓶點綴。（毛南族）

山鷹的眼睛不怕霧擋，真理的光輝不怕雲遮。（藏族）

是青稞越磨越細，是真理越說越明。（藏族）

真理曲而不折。（柯爾克孜族）

金子不畏烈火，真理不怕邪氣。（蒙古族）

手向裡邊彎。（維吾爾族）

馬壯在九歲，人強在三十。（哈薩克族）

花有凋落時，人有衰老日。（蒙古族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

## 西域古老民族月氏的遷徙

歐亞研究中心教師兼研究員  
張益銘

### 摘要

月氏，這個民族曾活躍於古代中國的西北方，「隨畜移徙，與匈奴同俗」，說明它是一個遊牧部落。它的勢力曾經盛極一時，甚至威嚇匈奴。但隨著與匈奴的征戰失利，迫使月氏民族進行了兩次大規模遷徙，而抵達現今中亞地區。月氏民族的兩次遷徙對中亞地區的歷史影響甚鉅。它促使塞人南侵印度北部、它擊潰希臘化的巴克特裡亞王國，從而促成張騫出使西域，以致開闢絲綢之路成為東西經濟文化交流要道。

**關鍵字：**月氏、匈奴、烏孫、貴霜王朝

### 一、前言

西域，在中國漢朝時多指天山南路玉門關、陽關以西的許多國家和地區，隋唐時的西域隨著東西交流的發展含括範圍更擴大，北道至拂菻<sup>1</sup>，中道至波斯，南至婆羅門<sup>2</sup>，元朝時更包括歐洲非洲的一部分。<sup>3</sup>在絲綢之路影響下，西域被指為兩漢、隋唐兩代中原王朝所設置的行政機構所管轄的現今中國新疆和中亞部分地區，位於歐亞大陸中心，是歷史上東西方貿易文化交流的重要交會區。本文中西域即以現今中國新疆及部分中亞地區

<sup>1</sup> 拂菻，中國古籍稱東羅馬帝國。

<sup>2</sup> 婆羅門(Brahmavarta)古代又稱為「拘羅 (Kuruksetra)」，即恒河 (Ganga)最大支流---閼牟那河 (Yamuna)上游，與薩特雷治河(Sutlej)之間的地帶。參見：高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，臺北：臺灣商務印書館，1991，頁5。

<sup>3</sup> 馮承鈞編，《西域地名》，台北：台灣中華書局，1969年再版，頁5。

爲主要範疇。

而民族是一種文化情感上的人群分類，人們在歷史發展過程中形成的一個具有相同語言、共同生活地域、共同經濟活動，以及發展出共同文化的人群集合體。根據歷史文獻記載和現代考古發現，在漢朝時期活動於新疆的古代民族主要有塞人、羌人、烏孫人、匈奴人、漢人以及月氏人。

塞人，就是史書中的塞種，古波斯人把錫爾河以北的遊牧人泛稱爲薩迦人。從戰國時期到漢朝初年，塞人的遊牧活動主要在東起伊犁河、楚河流域，西抵錫爾河地區。月氏人被匈奴人擊敗後，向西遷徙至伊犁河流域，迫使原來那裡的塞人向南遷移，一部分退至錫爾河北岸，另一些南下帕米爾，散居各地。此後未遷走的塞人便融入後來的月氏人和烏孫人中。

羌人，春秋戰國時期羌人原居住在今陝西、甘肅、青海一帶，其東鄰秦國，以及後來的秦朝，繼而是漢朝，而其北接匈奴。西域的羌人主要從事游牧活動，逐水草而居，於張騫通使西域之前，羌人已經散居於塔里木盆地南緣綠洲和帕米爾高原，故其西域遺留有「婼羌」此一地名。

烏孫，原本居住在天山與祁連山之間。因受到月氏人的攻擊，烏孫王難兜靡被殺，匈奴單于收養了剛剛出生的烏孫王子獵驕靡。獵驕靡長大後統領烏孫民眾，在匈奴的協助下襲擊月氏人，致使月氏被迫遷徙，烏孫遂佔據伊犁河流域。之後，在獵驕靡的領導下，日漸強盛的烏孫逐漸不再臣服於匈奴。直到另一強敵柔然崛起，致使烏孫放棄伊犁河流域而遷入帕米爾山區。

匈奴，爲我國北方蒙古草原上的一個重要的民族。約在西元前 176 年前後，匈奴擊敗月氏人，進而控制西域。西域初爲匈奴右賢王的屬地，後歸日逐王統轄。後來，漢朝與匈奴在西域展開激烈爭奪，歷經多次征戰漢朝打敗匈奴。東漢初年，匈奴因內部動亂而分裂爲南、北匈奴。南匈奴內附漢朝，而北匈奴持續襲擊漢朝，最終遭漢朝擊敗，而逐漸往西退往伊犁河流域，直至中亞地區。西元 2 世紀，北匈奴西遷時，部分老弱人口留在今裕勒都斯草原一帶，後稱「悅般」<sup>4</sup>，在南北朝時期還建立了政權。匈奴人在西域的活動長達五六百年之久。

<sup>4</sup> 余太山指出悅般可能屬於北匈奴其中一個部落。余太山，《嚙嚙史研究》，北京：商務印書館，頁 5-10。

漢人，漢朝以前西域就有漢人活動，當時他們被稱為「秦人」<sup>5</sup>。張騫通使西域後，促使東西交通暢通，許多漢人——包括流落的使者商人，或是和親公主的隨從，或是屯墾戍邊的人員，便定居於西域。自此漢人逐漸成為在西域生活的民族之一。

而本文所探討的主體——月氏，這個民族曾活躍於古代中國的西北方，「隨畜移徙，與匈奴同俗」，說明它是一個遊牧部落，但是在《史記》、《漢書》中卻沒有特別為其立傳記載。不過由《史記》的《烏孫傳》、《大宛傳》、《張騫傳》文中的隻字片語透露出一些早期月氏的歷史。它曾盛極一時，扼有東西方經濟文化交流的主要交會地區<sup>6</sup>。其勢力曾威嚇匈奴，控制的領域直達黃河上游<sup>7</sup>，在蒙古草原上與東胡<sup>8</sup>同據有主要支配的地位。<sup>9</sup>其後歷史發展物換星移，幾次與匈奴征戰失利，被迫逐漸淡出現在的中國版圖，往中亞地區遷移，以至大夏<sup>10</sup>之地而據有其地，在中亞落地生根，統治現在的中亞和阿富汗的部族。本文擬採歷史研究文獻分析法，以中國古代少數民族月氏的遷徙歷程作為主要探討內容。

## 二、月氏的種屬

月氏，《史記·匈奴列傳》、《漢書·西域傳》以及《資治通鑑》卷十八漢紀十，凡首見月氏名稱的地方，月氏的「氏」都專門注出「氏，音支」。而古代文史記載中的「月支」、「禺氏」、「禺知」等，極可能都是「月氏」的同音字或轉音。關於月氏的族屬，中國古代典籍中亦有許多不同說法，如：《魏略》稱其為羌，《舊唐書》稱其為戎。而今日學術界

<sup>5</sup> 秦代統一全國，開展對外交通，北方和西方的鄰國多稱中國人為秦人。直至漢晉，仍沿用此稱。《史記·大宛列傳》：聞宛城中新得秦人，知穿井，而其內食尚多。

<sup>6</sup> 即後來的絲綢之路。

<sup>7</sup> 現今甘肅省一帶。

<sup>8</sup> 在中國古代，稱呼外族人與野蠻人為胡、胡族，因此，東胡被解釋為，居住在東邊的胡人。戰國時期，東胡居住在燕國和趙國北部，這個時期東胡最為強盛，號稱「控弦之士二十萬」，曾多次南下侵入中原。

<sup>9</sup> 徐文堪譯，哈爾馬塔主編，《中亞文明史》，第二卷，北京：中國對外翻譯出版公司，2002，頁128-130。

<sup>10</sup> 大夏即希臘人所建的巴克特裡亞王國。《簡明版大不列顛百科全書》，台北：丹青出版社，1987年，卷7，頁407。

更是眾說紛紜，其中以羌種、突厥種、歐羅巴種等主張最力。<sup>11</sup>

早期對於月氏種屬問題的見解將其視為羌種。此一論點亦為諸多學者所討論認同。<sup>12</sup>其論據的理由主要為：《史記·大宛傳》提到月氏西遷時，「其餘眾不能去者，保南山羌，號小月氏」。再者，《後漢書·西羌傳》：「湟中月氏胡，其先大月氏之別也，舊在張掖、酒泉地，月氏王為匈奴冒頓所殺，餘種分散，西踰蔥嶺，其羸弱者南入山阻，依諸羌居止，遂與共婚姻。……被服、飲食、言語略與羌同，亦以父名母姓為種。」。若月氏與羌不具相同的族源關係，為何語言生活習慣與羌相近？而月氏餘眾又為何能依羌居止，而沒有產生重大紛爭，甚而被驅逐呢？據此以為月氏屬羌種。

然而作為月氏主體的大月氏是選擇往西遷徙的，而留在南山的月氏餘眾是其「不能去者」，意即留下者可能是老弱殘兵無法負荷長途跋涉的少數人。如果月氏與羌有密切的血緣關係，月氏退至南山與羌同居即可，何需遠徙？<sup>13</sup>再者，只要民族間長期交流，文化相互融合是自然的結果，故語言生活習慣「略與羌同」的理由，更難以成立。

而主張月氏為突厥種的學者中以日人白鳥庫吉最力。其認為塔里木盆地中許多古代國家的名稱，均可用突厥語解釋，故可證明此地曾為突厥民族所居住。他同時舉證如：疏勒、溫宿、姑墨、伊吾盧等地名原為突厥語，故塔里木盆地早期的主體居民應為突厥種。<sup>14</sup>其除論證塔里木盆地之原始居民為突厥人種外，烏孫經其考據亦為突厥人種，而其東鄰匈奴經其考證則為蒙古種，白鳥氏因而斷言與匈奴相爭多年的月氏必為突厥種。<sup>15</sup>

然而，根據前蘇聯或大陸相關考古資料顯示，烏孫人的體質具有歐洲人種的特徵，而混雜了些微的蒙古人種。<sup>16</sup> 雖然烏孫存在歐洲人種體質及

<sup>11</sup> 何光岳，〈郁夷大月氏的來源和遷徙〉，《新疆社會科學》，1986年第5期。

<sup>12</sup> 白鳥庫吉著，〈西域史上的新研究〉，轉引自 王古魯，《塞外史地論文譯叢》，第二輯，長沙：商務印書館，1940，頁130。

<sup>13</sup> 陳健文，〈月氏種屬問題再研究〉，《史耘》，1995年，第一期，頁49—68。

<sup>14</sup> 白鳥庫吉著，〈西域史上的新研究〉，轉引自 王古魯，《塞外史地論文譯叢》，第二輯，長沙：商務印書館，1940，頁37—156。

<sup>15</sup> 白鳥庫吉著，〈西域史上的新研究〉，轉引自 王古魯，《塞外史地論文譯叢》，第二輯，長沙：商務印書館，1940，頁37—156。

<sup>16</sup> 韓康信，〈塞、烏孫、匈奴和突厥之種族人類學特徵〉，《西域研究》，1992年，第二期，頁3—23。

被通婚混血突厥化的可能性,<sup>17</sup>但有更多研究認為烏孫是一支說印歐語的歐羅巴種民族,亦有主張其為塞種者。<sup>18</sup>而塞種,學界已普遍認知其為操伊朗語之歐羅巴種民族。故烏孫應為歐羅巴種。

同時近來在大陸考古學者們的努力之下,人類學方面的研究已清楚顯示:塔里木盆地早期的居民以歐洲系人種為主,而現今新疆境內已知最早的人種是青銅器時代的原始歐洲人種類型。<sup>19</sup>據此早期塔里木盆地及周邊之居民以歐羅巴種民族為主,應無疑義。故依白鳥氏之演繹邏輯,既然匈奴領域以西之民族皆為歐羅巴種,則月氏亦為歐羅巴種應是合理推論。

再者,《史記正義》引萬震《南州志》說明大月氏「人民赤白色」,較為類似歐羅巴人種。且,《史記·大宛傳》所載:「自大宛以西至安息,國雖頗異言,然大同俗,相知言。其人皆深眼,多鬚髯,善市賈,爭分銖。」此條明白指出,自大宛以西至安息的人種皆為深目多鬚,而「大月氏在大宛西可二千里,居焉水北。」,兩條內文比對,兼以前述的論證,可知大月氏人種應與大宛、安息相同,都是深目多鬚的歐羅巴種。

### 三、月氏的故居

月氏在中國歷史上出現得比匈奴較晚。但早在商代,《伊尹朝獻商書》中即已提及月氏。<sup>20</sup>但,日人桑原鷺藏認為此言不足為真實之根據。<sup>21</sup>在《逸周書·王會解》中作禹氏,周成王時,朝貢之四夷中,有所謂禹氏

<sup>17</sup> 白鳥庫吉著,〈烏孫考〉,轉引自 王古魯,《塞外史地論文譯叢》,第二輯,長沙:商務印書館,1940,頁1—55。

<sup>18</sup> 余太山,《塞種史研究》,北京:中國社會科學出版社,1992年,頁138~141。

<sup>19</sup> 韓康信,〈新疆古代的種族人類學研究和維吾爾族的體質特點〉,《西域研究》,1991年,第2期,頁1-3。

<sup>20</sup> 湯問伊尹曰:「諸侯來獻,或無馬牛之所生,而獻遠方之物,事實相反,不利。今吾欲因其地勢所有獻之,必易得而不貴,其為四方獻令。」伊尹受命,於是為四方令曰:「臣請正東符婁、仇州、伊慮、漚深、九夷、十蠻、越漚、鬻髮文身,請令以魚皮之鞞、鰓之鬻、鮫齒、利劍為獻。正南甌鄒、桂國、損子、產里、百濮、九菌,請令以珠璣、玳瑁、象齒、文犀、翠羽、菌鶴、短狗為獻。正西昆侖、狗國、鬼親、枳已、闍耳、貫胸、雕題、離丘、漆齒,請令以丹青、白旄、紕罽、江歷、龍角、神龜為獻。正北空同、大夏、莎車、姑他、旦略、豹胡、代翟、匈奴、樓煩、月氏、犂犁、其龍、東胡,請令以橐駝、白玉、野馬、騊駼、馱駼、良弓為獻。」湯曰:「善。」

<sup>21</sup> 楊鍊譯,桑原鷺藏著,《張騫西征考》,台北:台灣商務印書館,1969年,頁7。

一族貢獻駒騄<sup>22</sup>之獸類。並說明當時該族分佈于周朝的正北方。《穆天子傳》中作禹知，《山海經·海內東經》作月支。而《管子》揆度第七十八記載，「北用禺氏之玉，南貴江漢之珠。」禺氏為西北之戎，傳為玉的產地。今日塔里木盆地南緣至崑崙山脈，至今仍以產玉著稱，即著名的和田玉。但塔里木盆地為廣袤千里之塔克拉瑪干沙漠，其南緣或有綠洲，但實難供養實力足可和匈奴抗衡的月氏。<sup>23</sup>因此《管子》揆度第七十八所記載，「北用禺氏之玉」，透露出的訊息應為該地區當時正處於月氏管轄的勢力範圍中，並不代表該地為月氏之故居。

而月氏的居處究為何處？《春秋傳》曰，「允姓之戎居于瓜州」。漢代杜林曰，「敦煌古瓜州……瓜州之戎併於月氏者也。」以及《水經注》記載，月氏滅此瓜州之戎，而佔據敦煌之地。依照《史記·大宛傳》所云：「始月氏居敦煌祁連間」，可知月氏扼天山南路之門戶，天山南路所產之玉通過此地輸入中國則符合《管子》所記載，「北用禺氏之玉」。縱上所述禺氏和月氏除了音韻相似，而由其所在位置和物產來看，應為同一者。

然而月氏所居的故地，《史記·大宛傳》云：「始月氏居敦煌祁連間」，《漢書·張騫傳》載：「昆莫<sup>24</sup>父難兜靡，本與大月氏俱在祁連、敦煌間，小國也。」從這兩段記載來看，烏孫和大月氏似乎是居住在同一區域內的兩個民族，他們同時在祁連、敦煌地區從事游牧生活。根據游牧民族的特點，如果在國家統一管理之下，不同民族是可能混居游牧，在各自的草場生活的；如果國家不統一，各民族相互爭奪生存空間，則不可能和睦的共同游牧。而烏孫和月氏居住在此區域時，正處於互相爭鬥的情況。

<sup>25</sup>此論述與史記、漢書後續的條文所載，頗為相符。

史記、漢書所載的「祁連、敦煌間」為月氏故居，若祁連為今之祁連山，位處張掖（甘州）、酒泉（肅州）之南。兼以《後漢書·西羌傳》亦

<sup>22</sup> 駒騄音陶圖，山海經海外北經：體色青，而狀如馬之獸。

<sup>23</sup> 徐文堪譯，哈爾馬塔主編，《中亞文明史》，第二卷，北京：中國對外翻譯出版公司，2002，頁128-130。

<sup>24</sup> 烏孫國首領稱為「昆莫」或「昆彌」，此處昆莫所指為難兜靡之子獵驕靡。

<sup>25</sup> 錢伯泉，〈烏孫和月氏在河西的故地及其西遷的經過〉，《敦煌研究》，1994年，第4期，頁104-112。



云：「湟中月氏胡，其先大月氏之別也，舊在張掖、酒泉地，月氏王爲匈奴冒頓所殺，餘種分散…」。<sup>26</sup>據此，月氏原本應生活於甘州、肅州之南，向西延伸到敦煌間的區域。但，《後漢書》爲宋人范曄所撰寫，距漢朝年代相隔甚遠，所述「舊在張掖、酒泉地」是否爲實仍待驗證。<sup>26</sup>

再者，依照大陸學者余太山的見解，有關月氏故地的記載出自張騫由大月氏國歸國後（西元前 126 年）向武帝所做的報告。但當時敦煌郡<sup>27</sup>尚未設置，顯然張騫不可能用敦煌郡或其他郡治來表示月氏故地的位置，且在漢朝之前並未見以「敦煌」之地名所做成的紀錄。故張騫的報告中，應非使用史記、漢書條文中「敦煌」之名稱，而是使用一個地望與敦煌相當的古地名。至於張騫最初報告中所用的古地名，可能是《山海經·北山經》所見的「敦薨」。因此，史記、漢書中所謂「敦煌、祁連間」的「敦煌」應指「敦薨之山」即今祁連山。<sup>28</sup>而條文中的「祁連」，既然張騫用來表示月氏故地的「敦煌」即「敦薨之山」爲今祁連山，則用來說明月氏故地的「祁連」就不可能是今祁連山。<sup>29</sup>再者，自匈奴以來諸多北方草原游牧民族，如：突厥、回紇、蒙古…等，「祁連」在其語言中皆爲「天」之意。<sup>30</sup>因此，「祁連」，應該可論證爲今日的天山。無論如何，月氏始居於今天甘肅省西部到新疆東部一帶，是無庸置疑的。

#### 四、月氏的第一次遷徙

月氏是游牧民族，《史記·大宛傳》：「行國也，隨畜移徙，與匈奴同俗」。據三國康泰的《吳時外國傳》記載：外國稱天下有三衆，中國爲人衆，大秦<sup>31</sup>爲寶衆，月氏爲馬衆。而東晉郭璞《山海經注》：月氏國多

<sup>26</sup> 楊鍊譯，藤田豐八著，《西域研究》，台北：台灣商務印書館，1980 年，頁 77-83。

<sup>27</sup> 郡名，一作燉煌郡，漢武帝元鼎六年（西元前 111 年）分酒泉郡西部置。

<sup>28</sup> 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，北京：中華書局，2005 年，頁 15。

<sup>29</sup> 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，北京：中華書局，2005 年，頁 15。

<sup>30</sup> 劉學鈞，〈昭武九姓與唐朝之關係〉，《中國邊政研究》，2005 年，第 164 期，頁 6。

<sup>31</sup> 大秦是古代中國對羅馬帝國及近東地區的稱呼。隨著西元前 2 世紀絲綢之路的發展，加速了東西方文明的交流，而羅馬正位於貿易路線上的終點，當時的中國把它命名爲「大秦」。《後漢書·西域傳》：「大秦國一名廣鞬，以在海西，亦雲海西國。地方數千里，有四百餘城。小國役屬者數十。以石爲城郭。列置郵亭，皆堊塹之。有松柏諸木百草。」

好馬；有大尾羊，即臧羊。從有關月氏西遷以後的記載中，可以得知以游牧爲生的月氏，其傳統的畜牧活動在西遷前已具備一定基礎。

月氏原在匈奴之西，曾與匈奴多次發生衝突。在秦漢之際，勢力強大，甚至超越匈奴。《史記·匈奴列傳》：「當是之時，東胡彊而月氏盛。匈奴單于曰頭曼，…單于有太子名冒頓。後有所愛闕氏，生少子，而單于欲廢冒頓而立少子，乃使冒頓質於月氏。」因此，匈奴之冒頓單于少時曾因月氏之勢力威逼匈奴而被迫質於月氏。而漢孝文帝時，賈誼曾說：「將必以匈奴之衆，爲漢臣民制之。令千家而爲一國，列處之塞外。自隴西延至遼東，各有分地以衛邊，使備月氏灌竄之變。」<sup>32</sup>可見當時月氏勢力之強盛。同時《史記·匈奴列傳》：「冒頓既質於月氏，而頭曼急擊月氏。月氏欲殺冒頓，冒頓盜其善馬，騎之亡歸。」顯示當時爲質的冒頓幾乎死於月氏，故日後冒頓襲擊月氏除了國仇之外，不免包含了些許私人恩怨。

直到西漢初年，冒頓單于擊敗月氏，《史記·大宛傳》記載「及冒頓立，攻破月氏」。而《漢書·西域傳》：「大月氏本行國也，隨畜移徙，與匈奴同俗。……本居敦煌、祁連間，至冒頓單于攻破月氏。」《史記·匈奴列傳》也記載匈奴冒頓單于遺漢書曰：「今以小吏之敗約故，罰右賢王，使之西求月氏擊之。以天之福，吏卒良，馬彊力，以夷滅月氏，盡斬殺降下之。定樓蘭、烏孫、呼揭，及其旁十六國，皆以爲匈奴。諸引弓之民，并爲一家。」由此可知，在冒頓單于時，月氏遭匈奴右賢王所擊敗，且樓蘭（在羅布泊西南）、烏孫（在伊吾一帶）、呼揭（在阿爾泰山南路）等周遭小國既爲匈奴所定，致使月氏在其故地已無容身之處。因此，大月氏放棄故地，西遷往伊犁河、楚河流域。<sup>33</sup>而匈奴之「以夷滅月氏，盡斬殺降下之。」並非實情，由於此段文字爲匈奴冒頓單于遺漢書，而漢匈之間仍時有紛爭，故匈奴書信中有意誇大其詞，以威嚇漢朝。況且《史記·大宛傳》載「始月氏居敦煌、祁連間，及爲匈奴所敗，乃遠去……其餘小衆不能去者，保南山羌，號小月氏。」《漢書·西域傳》也記載：

<sup>32</sup> 賈誼，新書，卷四，匈奴第二十六。

<sup>33</sup> 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，北京：中華書局，2005年，頁15。

「本塞地<sup>34</sup>也，大月氏西破走塞王，塞王南越縣度，大月氏居其地。」縱此而言，冒頓單于擊敗月氏後，月氏並未因此戰爭失利而覆亡，只是流亡遷徙離開故地。同時，因此一大規模的民族遷徙過程，致使月氏分裂成西遷的大月氏及保南山羌的小月氏。且西遷至塞地的月氏主體，其實力仍足以趕走塞王，並建立了大月氏國，立足於伊犁河、楚河之間。

而在月氏第一次西遷到伊犁河、楚河流域時，「其餘小眾不能去者，保南山羌，號小月氏。」，其後《魏略·西戎傳》提到：「敦煌西域之南山中，從婼羌西至蔥嶺數千里，有月氏餘種。蔥茈羌、白馬、黃牛羌，各有酋豪，北與諸國接，不知其道里廣狹。」由此可知，月氏的餘眾小月氏隱藏在西域之南山<sup>35</sup>，與羌族為鄰。《後漢書·竇融傳》亦載：「八年夏，車駕西征崑崙，融率五郡太守及羌虜、小月氏等步騎數萬…」，顯然，如前討論月氏種屬問題時所述，小月氏在與羌族為鄰時，文化相互融合，已逐漸被視為融入了羌族。

## 五、月氏的第二次遷徙

繼冒頓單于擊潰月氏，致使月氏遠離故地居留於塞地。而其後匈奴老上單于更給月氏痛擊，「至匈奴老上單于，殺月氏王，以其頭為飲器。」<sup>36</sup>《漢書·西域傳》也記載：「而老上單于殺月氏，以其頭為飲器。」但，《史記·大宛傳》記載漢武帝派張騫出使大月氏途中，被囚於匈奴時，匈奴之單于曾詰張騫曰：「月氏在吾北，漢何以得往使。吾欲使越，漢肯聽我乎。」<sup>37</sup>由此可以判斷，「張騫發足於西域之初，大月氏猶留伊犁。」<sup>38</sup>因此，匈奴這次的打擊，並未將月氏驅逐出伊犁河、楚河流域。

《史記·大宛傳》：「冒頓立，攻破月氏，至匈奴老上單于，殺月氏王，以其頭為飲器。始月氏居敦煌祁連間，及為匈奴所敗，乃遠去，過

<sup>34</sup> 「塞地，在伊犁河、楚河流域。」，余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，北京：中華書局，2005年，頁153。

<sup>35</sup> 余太山認為：「“西域之南山”相對“漢南山”而言，指阿爾金、崑崙和喀喇崑崙山。」

<sup>36</sup> 《史記·大宛傳》

<sup>37</sup> 《史記·大宛傳》

<sup>38</sup> 楊鍊翻譯，桑原鷺藏，《張騫西征考》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁24。

宛，西擊大夏而臣之。」，且《漢書·西域傳》亦記載：「至冒頓單于，攻破月氏，而老上單于殺月氏，以其頭爲飲器，月氏乃遠去，過宛，西擊大夏而臣之。」，由此二文顯示，被迫徙居塞地後的月氏，又被匈奴老上單于所擊敗，而且敗的很慘，月氏王的頭顱都被砍下成爲匈奴老上單于的飲器。以致月氏必須逃離塞地，做第二次大規模的遷徙。

《漢書·張騫李廣利傳》記載，張騫回答天子數問大夏之屬。「臣居匈奴中，聞烏孫王號昆莫。昆莫父難兜靡本與大月氏俱在祁連、敦煌間，小國也。大月氏攻殺難兜靡，奪其地，人民亡走匈奴。子昆莫新生，傅父布就翕侯抱亡置草中，爲求食，還，見狼乳之，又烏銜肉翔其旁，以爲神，遂持歸匈奴，單于愛養之。及壯，以其父民衆與昆莫，使將兵，數有功。時，月氏已爲匈奴所破，西擊塞王。塞王南走遠徙，月氏居其地。昆莫既健，自請單于報父怨，遂西攻破大月氏。大月氏復西走，徙大夏地。昆莫略其衆，因留居。兵稍強，會單于死，不肯復朝事匈奴，匈奴遣兵擊之，不勝，益以爲神而遠之。」此段條文提及，月氏、烏孫原本俱在祁連、敦煌間，且彼此互相征戰。以致有烏孫王子昆莫由匈奴單于撫養的情事。待「昆莫及壯，以其父民衆與昆莫，使將兵，數有功。」而當時月氏已經爲匈奴冒頓單于所破，而西徙至塞地。之後，「昆莫既健，自請單于報父怨，遂西攻破大月氏。大月氏復西走，徙大夏地。」而《史記·大宛傳》也記載關於烏孫昆莫的事蹟：「及壯，使將兵，數有功，單于復以其父之民予昆莫，令長守於西。昆莫收養其民，攻旁小邑，控弦數萬，習攻戰。單于死，昆莫乃率其衆遠徙，中立，不肯朝會匈奴。匈奴遣兵擊之，不勝，以爲神而遠之，因羈屬之，不大攻。」烏孫的昆莫得匈奴之助，擊敗大月氏得報殺父之仇，逼得月氏只得再次西徙。而烏孫則得以據有塞地，並收納月氏和塞地之餘衆。所以《漢書·西域傳》描述烏孫國載有：「本塞地也，大月氏西破走塞王，塞王南越縣度，大月氏居其地。後烏孫昆莫擊破大月氏，大月氏徙，西臣大夏，而烏孫昆莫居之，故烏孫民有塞種、大月氏種云。」

綜前所述，擊潰塞地的大月氏並非畢其功於一役，而是持續的多場戰役，既有由匈奴老上單于領軍的戰鬥，亦有由匈奴支持的烏孫昆莫的攻擊。以致擊潰月氏，而終能以其頭爲飲器。故最後促使月氏再度西遷的戰

爭，雖為烏孫昆莫所領軍，但因當時昆莫歸匈奴轄屬，因此《史記·大宛傳》和《漢書·西域傳》紀錄為老上單于擊敗月氏，應屬無誤。<sup>39</sup>

而再次西徙的大月氏，「乃遠去，過宛<sup>40</sup>，西擊大夏而臣之，遂都媯水<sup>41</sup>北，為王庭。」<sup>42</sup>，兩度被迫西遷的月氏，依然保有相當的實力，故能在長途跋涉之後，仍西擊大夏而臣之，並在媯水北岸設置王庭。《史記·大宛傳》關於大夏的描述：「大夏在大宛西南二千餘里媯水南。其俗土著，有城屋，與大宛同俗。無大君長，往往城邑置小長。其兵弱，畏戰。善賈市。及大月氏西徙，攻敗之，皆臣畜大夏。大夏民多，可百餘萬。其都曰藍氏城，有市販賈諸物。」而《漢書·西域傳》亦載到：「大夏本無大君長，城邑往往置小長，民弱畏戰，故月氏徙來，皆臣畜之。」顯示大夏原本都藍氏城，並無統一指揮整個地區的大君長，只有各個城邦的領導者，過著農耕的定居生活，且民弱畏戰。因此向西遷移卻仍具相當規模的大月氏，很容易的就征服了以城邦為主的大夏，而據有媯水之地。

《史記·大宛傳》大月氏條：「遂都媯水北，為王庭。」，《漢書·西域傳》：「大月氏國，治監氏城<sup>43</sup>……..。」也就是說，據有大夏之地的大月氏國起初建都於媯水北岸，而後遷都到南岸，以原大夏國都城藍氏城為都城。此後，大月氏由原本一個騎馬的游牧民族，自西遷至阿姆河流域的富饒之地，就逐漸融入當地走向農耕定居的生活。

## 六、結語—西遷後的月氏與貴霜王朝的建立

月氏西遷至大夏後，《漢書·西域傳》亦記載：「大夏本無大君長，城邑往往置小長，民弱畏戰，故月氏徙來，皆臣畜之，共稟漢使者。有五翕侯：一曰休密翕侯，治和墨城…；二曰雙靡翕侯，治雙靡城…；三曰貴霜翕侯，治護澡城…；四曰肸頓翕侯，治薄茅城…；五曰高附翕侯，治高

<sup>39</sup> 楊鍊譯，藤田豐八著，《西域研究》，台北：台灣商務印書館，1980年，頁85-95。  
錢伯泉，〈烏孫和月氏在河西的故地及其西遷的經過〉，《敦煌研究》，1994年，第4期，頁104-112。

<sup>40</sup> 今中亞費爾干那盆地。

<sup>41</sup> 今阿姆河。

<sup>42</sup> 《史記·大宛傳》和《漢書·西域傳》

<sup>43</sup> 即《史記·大宛傳》所載大夏國都城藍市城。

附城…。凡五翕侯，皆屬大月氏。」西遷而來的大月氏雖使大夏之地稱臣，但大月氏也深知憑一己之力，難以完全統治大夏地區，因此根據大夏原有「大夏本無大君長，城邑往往置小長。」之舊例，設置五翕侯分別是休密翕侯、雙靡翕侯、貴霜翕侯、肸頓翕侯、高附翕侯，仍均由大夏人出任。<sup>44</sup>透過這些翕侯來統治大夏。而由「共稟漢使者」和「凡五翕侯，皆屬大月氏。」可以判斷，由大月氏所設置之五翕侯擁有極高度的自治權，包括一定程度的外交自主權，因此可以獨立接待漢朝前來的使者。但，五翕侯仍舊轄屬大月氏，故依時朝見或進貢中央政府則屬必然。

《後漢書·西域傳》提及：「初，月氏爲匈奴所滅，遂遷於大夏，分其國爲休密、雙靡、貴霜、肸頓、都密<sup>45</sup>，凡五部翕侯。後百餘歲，貴霜翕侯丘就卻攻滅四翕侯，自立爲王，國號貴霜王。」貴霜翕侯丘就卻攻滅其餘四翕侯，統一吐火羅斯坦東部地區後自立爲王，稱貴霜王，表明他和昔日的宗主大月氏分庭抗禮，不再以臣子自居了。<sup>46</sup>之後丘就卻陸續「侵安息，取高附地，又滅濮達、罽賓，悉有其國。」<sup>47</sup>自此貴霜王正式的取代了昔日的宗主大月氏。《後漢書·西域傳》續記錄：「丘就卻年八十死，子閼膏珍代爲王。復滅天竺，置將一人監領之。月氏自此之後，最爲富盛，諸國稱之皆曰貴霜王，漢本其故號，言大月氏云。」貴霜王朝因此正式成立。但是，貴霜翕侯原來屬於大月氏，而其原本所轄領土也是大月氏的一部份，因此，貴霜翕侯取代了大月氏，可以視爲政權的移轉。<sup>48</sup>因此，東漢以後各朝，依然稱之爲「大月氏」。

大月氏王國及後繼的貴霜王朝城市和商業十分繁榮。尤其是因絲綢之路的發展，在西域的南北兩道絲路，越過蔥嶺後均經過大月氏境內。因

<sup>44</sup> 劉學鈔，〈昭武九姓與唐朝之關係〉，《中國邊政研究》，2005年，第164期，頁9。余太山，〈兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注〉，北京：中華書局，2005年，頁284。

<sup>45</sup> 《漢書·西域傳》中有高附翕侯，並無都密翕侯。可能該地居犛水北岸原爲大月氏王庭，後王庭遷至南岸藍氏城，而後設置都密翕侯。余太山，〈兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注〉，北京：中華書局，2005年，頁283。

<sup>46</sup> 余太山，〈兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注〉，北京：中華書局，2005年，頁285。

<sup>47</sup> 《後漢書·西域傳》

<sup>48</sup> 劉學鈔，〈昭武九姓與唐朝之關係〉，《中國邊政研究》，2005年，第164期，頁9。

此，大月氏成爲古代溝通東西方經濟文化交流的重要橋樑。

### 邊疆少數民族諺語集錦

看清了敵人是誰，等於我到一位老師。；認清了有毒的東西，等於我到了一劑良藥。（藏族）

不要壯賊娃的膽，不要放惡狼生路。（藏族）

不要把敵人看成錦羊，不要把朋友當作豺狼（維吾爾族）

想不到的地方出嫌狸（維吾爾族）

晒糧食過雨，行路也有參（納西族）

人逢背時的時候，吃豆腐也會遇到骨頭（土家族）

鳳凰落了地，連雞也不如；老虎離了山，連狗也不如（蒙古族）

得勢的貓比虎飢，失勢的孔維不如雞（景頗族）

自己撬木柱壓脖子（毛南族）

自己找風子放在自己頭上（仡佬族）

自己吐痰自己舔（布依族）

田靠水溝，人靠勤勞（傣族）

男兒莫閑坐，女兒少串門（回族）

調皮的孩子搶話設，伶俐的孩子挑話說（維吾爾族）

堵水要用土石，辦事要用智慧（錫伯族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】



## 第十三輩達賴喇嘛在建設新西藏中的實踐

文化大學史學系兼任助理教授  
陳又新

### 摘要

二十世紀伊始，當世界各國邁向現代化的同時，西藏仍是以佛教為全民的中心思想，由其政教合一的政體所領導，其社會基本上還維持在十一世紀以來的傳統與保守型態。然而，在第十三輩達賴喇嘛阿旺洛桑土登嘉措季卓曲傑南嘉（nga dbang blo bzang thub bstan rgya mtsho 'jigs dral dbang phyug phyogs las rnam par rgyal ba dpal bzang po，1876-1933）於 1895 年親政後，歷經 1904 年英軍入侵前離開西藏，輾轉赴庫倫、青海、五台山及北京。1909 年，第十三輩達賴喇嘛經那曲自行返回西藏。時值趙爾豐率川軍入藏，1910 年 2 月，川軍進駐拉薩，第十三輩達賴喇嘛逃往印度。1913 年 1 月，第十三輩達賴喇嘛趁清民鼎革之際，由印度返回拉薩，重新掌握西藏政教。直到 1933 年第十三輩達賴喇嘛圓寂前，期間他除了設法自固西藏之外，並推動一連串的新政，包括傳統西藏所未曾有過的措施與建設，如：成立軍糧局，重新丈量土地，改革賦稅，成立警察局，創建郵政局、電報局，在拉薩籌辦水電廠，以及在波密地區種植茶葉、開採金礦等等。不過，這些新措施同時也對西藏內部的政局、環境與生態造成一定程度的影響。身為傳統西藏社會的一員與政教領袖的第十三輩達賴喇嘛，在當時是如何推動新政，如何使傳統的西藏社會步入現代化，以及在環境與生態保護的思維與作法，這些實踐的經驗或許是後人可以借鑑之處。

## 關鍵詞：第十三輩達賴喇嘛、西藏、藏傳佛教、新政遺誠

### 前言

在西藏的歷史長河裡，傳統西藏是農牧兼具的社會，從十一世紀佛教再度弘揚以來，寺廟掌握了教育資源，貴族世家與僧侶掌握西藏資源的分配權力，西藏的基層社會也被概括為拉德（lha sde）與米德（mi sde）。到了十七世紀中葉，格魯派甘丹政權在蒙古與清朝的相繼扶助下，成為西藏地區的領導政權，到第七輩達賴喇嘛時代，更在清朝的安排下走向政教合一的政體。此種傳統社會架構一直到二十世紀初期，西藏仍是維持在傳統的社會型態，相較於西方世界在工業革命後的進步與發展，可說是瞠乎其後。在此時期，出身於西藏傳統社會的第十三輩達賴喇嘛親政之後，歷經二次出亡西藏，重掌政教權力，順勢推動各項新政，使傳統的西藏社會開始逐步走向現代世界。

### 一、第十三輩達賴喇嘛生平略述

第十三輩達賴喇嘛原名羅布藏塔布克甲木錯，1876 年 6 月 27 日出生於塔布地區朗頓村（glang mdun），父名工噶仁青（kun dga' rin chen），母名洛桑卓瑪（blo bzang sgrol ma）。<sup>1</sup>1877 年被確認為第十二輩達賴喇嘛的轉世靈童，並經闡藏僧俗、官員經駐藏大臣公請光緒皇帝對其免予金瓶掣籤；<sup>2</sup>而認定為第十三輩達賴喇嘛，並由第八輩班禪額爾德尼丹白旺

<sup>1</sup> ལྷ་སྒྲེང་ཡིག་ཚང་，  
《ལྷ་ས་བཅས་སྤྱི་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་བློན་མཚུངས་མེད་སྤྱི་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་བ་རྒྱ་མཚོ་ལྷ་བླ་ལས་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲེགས་བམ་བཞུགས་སོ།》（《天界有寂之頂莊嚴殊勝自在·恩深無比的偉大第十三輩（達賴喇嘛）傳記大海要略殊勝寶鬘》），Dharamsala，Tibetan Cultural Printing Press，1984，頁 8。

<sup>2</sup> <闡藏大眾請認定達賴喇嘛呼畢勒罕免予金瓶掣籤事公稟>，藏曆火牛年，西藏館藏，原件藏文，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第五冊，（北京：中國藏學出版社，1994）頁 1850-1853。<松淮等為傳諭達賴喇嘛轉世靈童免予掣籤事致攝政札>，光緒三年八月二十九日，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第五冊，頁 1854。

修 (chos kyi grags pa bstan pa'i dbang phyug, 1854-1882) 主持受戒出家，賜法名阿旺洛桑土登嘉措季卓曲傑南嘉 (nga dbang blo bzang thub bstan rgya mtsho 'jigs dral dbang phyug phyogs las rnam par rgyal ba dpal bzang po, 1876-1933)。按照傳統的慣例，達賴喇嘛的靈童在攝政及各大活佛、僧俗官員等陪同下，從公塘 (gung thang) 出發，到拉薩河北面的日加桑丹林寺 (ri rgya bsam gtan gling) 居住一年多，俟靈童年齡達到四歲後，再後選定日期，於 1879 年 (藏曆土兔年) 六月十三日舉行達賴喇嘛坐床典禮。<sup>3</sup>

1893 年，第十三輩達賴喇嘛年滿 18 歲，考完了拉然巴格西學位，於二年後的 1895 年才正式親政。1898 年，第十三輩達賴喇嘛親政後的第 3 年，處死了攝政「靖善禪師」第穆呼圖克圖 (de mo 'phrin las rab rgyas)，並禁止其轉世。1902 年，派阿旺道爾濟夫 (nga dbang rdo rje) 出使俄國。1903 年，第十三輩達賴喇嘛將攝政時期的 4 名噶倫：夏札 (dbang phyug gyal po shatra)、雪康 (shor kang)、強欽 ('jam pel tshul khriims)、霍爾康 (hor kang) 全部軟禁在羅布林卡，讓官員會議組織審查他們的罪行，隨之將之罷黜。在剷除了第穆呼圖克圖和四位噶倫之後，第十三輩達賴喇嘛個人在西藏的統治地位就更加牢固。1903 年年底，英國駐印度軍隊在榮赫鵬 (Francis Younghusband) 的率領下由錫金入侵西藏，1904 年攻陷拉薩。第十三輩達賴喇嘛在英軍進入拉薩前逃往蒙古，暫住庫倫。榮赫鵬迫使駐藏大臣有泰與西藏三大寺代表等簽定了《拉薩條約》八條。清廷除不承認《拉薩條約》之外，一方面派員進行交涉，另一方面接受有泰奏請暫行革去達賴喇嘛封號，<sup>4</sup>並派張蔭棠進藏整頓。翌年又恢復封號。<sup>5</sup> 1905 年，四川總督趙爾豐率兵進入巴塘，積極推動改土歸流政策。1906 年，清廷與英國簽定《中英續訂藏印條約》。

第十三輩達賴喇嘛在庫倫期間，企圖得到沙俄的援助和支持，但恰在

<sup>3</sup> <松淮奏陳商上擬定十三世達賴喇嘛坐床日期摺>，光緒五年二月初九日，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第五冊，頁 1856。

<sup>4</sup> <諭軍機大臣著將達賴喇嘛名號暫革由班禪暫攝>，光緒三十年七月十六日，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第四冊，頁 1466。

<sup>5</sup> <有泰奏請開復達賴喇嘛名號折>，光緒三十一年五月二十九日，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第四冊，頁 1471。

此時，沙俄在日俄戰爭中敗北，同時，由於英俄在 1907 年簽署的《英俄協定》使得第十三輩達賴喇嘛無法從俄國得到任何形式上的援助，只能勉強聽從清室的規勸，返回內地暫住於青海塔爾寺。1908 年，第十三輩達賴喇嘛前往五台山，在普壽寺駐錫傳法半年有餘。九月，奉旨入京覲見光緒與慈禧太后。數日後，光緒與慈禧太后陸續駕崩，第十三輩達賴喇嘛為皇帝舉行追荐法會。溥儀繼位，加封達賴喇嘛為「誠順贊化西天大善自在佛」<sup>6</sup>。

1909 年，第十三輩達賴喇嘛經那曲返回西藏。時值駐藏大臣聯豫正為改革西藏政制、鞏固邊防，奏請派遣四川駐軍入藏。六月，趙爾豐率川軍入藏，因為川軍紀律極差，故而第十三輩達賴喇嘛召集藏軍沿途抗阻。6 月 25 日，清廷再度下詔革去第十三輩達賴喇嘛土登嘉措的「達賴喇嘛」封號，<sup>7</sup>同時令駐藏大臣聯豫依例尋訪靈童，另立新達賴喇嘛。1910 年 2 月，川軍進駐拉薩，第十三輩達賴喇嘛逃往印度，暫居噶倫堡，呼籲世界各國干預，要求清廷撤兵。

1912 年，國民革命成功，清廷退位，第十三輩達賴喇嘛趁機指揮西藏軍隊將清軍逐出西藏，並於 1913 年 1 月，由印度返回拉薩，重掌政權。隨後派代表參加西姆拉會議。中華民國成立後，北洋政府恢復了土登嘉措的達賴名號。<sup>8</sup>自此達賴喇嘛陸續推動各項新政，並逐漸與英印疏遠，並與中央政府親近。1933 年，12 月 17 日(藏曆第 16 勝生水雞年 10 月 30 日)第十三輩達賴喇嘛土登嘉措圓寂於拉薩布達拉宮。

## 二、西藏的新政

1913 年第十三輩達賴喇嘛返回西藏後一直到圓寂，這二十年期間，是其設法自固西藏與推動政教新政的時期。在此期間他積極推動各項新措

<sup>6</sup> <孫家鼎等奏內閣遵旨撰擬加封達賴喇嘛封號敕諭文底進呈請旨摺>，光緒三十四年十二月十三日，附<加封十三世達賴喇嘛為順誠贊化西天大善自在佛敕諭文>《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第四冊，頁 1492-1493。

<sup>7</sup> <聯豫為奉旨革除達賴喇嘛名號致達賴喇嘛札>，宣統二年正月十八日，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第四冊，頁 1611-1612。

<sup>8</sup> <蒙藏局奉發袁世凱恢復達賴喇嘛封號令給鍾穎與達賴喇嘛咨行及照會>民國元年十月三十一日元字第 103 號，《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》，第六冊，頁 2353。

施與建設，主要是改革寺院制度、創辦藏醫院、組建軍隊、改進貨幣、郵政、電訊設施、派員出國學習技術等等，使西藏地方一步步邁向現代化。

### （一）新政的主要內容

第十三輩達賴喇嘛土登嘉措所推動的新政，主要是延續清末以來在西藏繼續推行的新政，其次是在英印的支持協助下進行相關建設。第十三輩達賴喇嘛在新政主要表現在兩個方面，一是對英印的開放，一是對內推動新政。在對英印的開放上，他一改過去的抵制政策，派遣幼童留英、派遣大量貴族子弟到江孜的英國軍營學習軍事技術等等；西藏軍隊的一切，包括服裝、軍號等等，幾乎與英國在全球的殖民地武裝力量相同，西藏的進出口貿易也幾乎全部被英印政府所壟斷。1920 年，第十三輩達賴喇嘛指派龍廈多吉次傑（rong shar rdo rje tshe rgyal）等人負責軍隊財務，並向扎什倫布寺課重稅，造成第九輩班禪喇嘛逃往內蒙等內地地區。至於西藏與國民政府的關係，隨著貢卻仲尼（kun mchog drung gnyer）的疏通以及 1929 年國民政府派劉曼卿赴拉薩二度拜見達賴喇嘛，陳述國民政府對西藏的態度，趁機溝通國民政府與西藏的關係，<sup>9</sup>都得到達賴喇嘛的善意回應。

在對內推動新政上，主要是當西藏政府開始大力擴充武裝力量，進口現代武器與設備時，使其支出急劇膨脹，甚至到了難以維繫的地步，因此，經費來源成為重要問題，故而達賴喇嘛必須改變西藏政府的主要放在宗教方面開支的局面，設法另籌財源。首先，第十三輩達賴喇嘛自印度返回西藏後，立即重開前清所建立的西藏鑄幣廠，選派二名西藏學生前往印度加爾各答學習紙幣印刷技術，<sup>10</sup>並自印度運進造幣機器，在拉薩、亞東分別設廠印幣。<sup>11</sup>在拉薩市內更有銅元、銀元、紙幣等三廠，專司藏幣鑄印工作。<sup>12</sup>其次，增加政府的收入，第十三輩達賴喇嘛決定採取重新丈量

<sup>9</sup> 劉曼卿，《康藏輶征》（上海：商務印書館，1933），頁 51。

<sup>10</sup> ལྷ་སྐྱབ་པ་དབང་ཕྱག་པདེ་ལྷ་མོ།，《བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་འབཁུ།》，གླེགས་བམ་གཉིས་པ།，kalimpong，Shakapa House，1976，p.271。

<sup>11</sup>

《ལྷ་ས་བཅས་སྲིད་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་བྲིན་མཚུངས་མེད་སྟོན་ཕྱིང་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྒྱམ་པར་ཐར་པ་རྒྱ་མཚོ་ལྷ་བླ་ལས་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ་རོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྲིང་བ་ཞེས་བྱ་བའི་གླེགས་བམ་བཞུགས་སོ།》，頁 643-644。另參《བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་འབཁུ།》，頁 296。

<sup>12</sup>

土地，以增加賦稅的方法進行解決，徵收人民在其土地上收穫物之稅，包括田租及獸稅，按照耕者或牧者其所耕作土地面積大小，或放牧牲畜多寡徵收年稅，規定每名業者每年需繳二藏嘎（trang kha）<sup>13</sup>，並加徵貴族與寺廟的生產所得稅，加徵羌塘所生產的鹽稅與皮革稅。<sup>14</sup>這一舉措使得西藏各個階層都受到了不同程度的影響，內部的矛盾也因而進一步加劇，最後導致第九輩班禪額爾德尼的出走。

除此之外，1916 年，第十三輩達賴喇嘛將被沒收的丹吉林寺（bstan rgyas gling）內創設一公眾學堂，內設門孜康（sman rtsis khang，醫藥曆算局），提供百姓免費學習，並免費施藥與貧病者；<sup>15</sup>1921 年成立軍糧局，在重新丈量土地的基礎上，賦稅負擔的不合理狀況得到了相當程度上的改觀；1923 年自錫金、不丹等地聘請當地警務人員到西藏建立警政制度，成立警察局，執行地方治安公作。<sup>16</sup>1925 年創建郵政局與電報局，<sup>17</sup>在拉薩市內架設電線設置布達拉宮到諾布林卡間的電話機，<sup>18</sup>而電報從拉薩只通到江孜，但江孜的電報局屬於英印官方管理。<sup>19</sup>邁出了西藏現代化的重要一步；1927 年在拉薩籌辦印刷廠、水電廠、製毯廠等，<sup>20</sup>以及在波

《ལྷ་མ་བཅས་ཤིང་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་དྲིན་མཚུངས་མེད་སྣ་བྱེད་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རྩ་མཚོ་ལྷ་བྱ་ལས་མདོ་ ཅམ་ བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྲེད་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲེགས་བམ་བཞུགས་སོ།》，頁 644。另參黃慕松，《西藏日記》（臺北市：黃維恕，民 53），頁 114。

<sup>13</sup> Tada Tokan, "The Thirteenth Dalai Lama", Tokyo, Japan, 1965, 頁 71。

<sup>14</sup> Charles Bell, "Tibet Past & Present", London, Oxford University Press, 1924, 頁 164。

<sup>15</sup>

《ལྷ་མ་བཅས་ཤིང་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་དྲིན་མཚུངས་མེད་སྣ་བྱེད་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རྩ་མཚོ་ལྷ་བྱ་ལས་མདོ་ ཅམ་ བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྲེད་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲེགས་བམ་བཞུགས་སོ།》，頁 558-559。另參 Waddell L.Austino, "Lhasa and Its Mysteries", London, England, 1906, 頁 376-379。

<sup>16</sup>

《ལྷ་མ་བཅས་ཤིང་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་དྲིན་མཚུངས་མེད་སྣ་བྱེད་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རྩ་མཚོ་ལྷ་བྱ་ལས་མདོ་ ཅམ་ བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྲེད་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲེགས་བམ་བཞུགས་སོ།》，頁 622。另參

《བོད་ཀྱི་བྱིད་དོན་རྒྱལ་རབས།》，頁 283。

<sup>17</sup> 《西藏日記》，頁 117。

<sup>18</sup> "Tibet Past & Present", 頁 175。

<sup>19</sup> 麥克唐納，鄭寶善譯，《西藏之寫真》（南京：蒙藏委員會，民 24），頁 41。

<sup>20</sup> 《西藏之寫真》，頁 158。

密地區種植茶葉、開採金礦等等，都是推動西藏社會由長期停滯狀態走向發展道路上的努力。

## （二）新政的副作用

第十三輩達賴喇嘛在推行新政並非一帆風順，而是同時也遭遇到來自寺院集團、新興的軍事將領以及傳統社會與民間信仰的阻力。在寺院中勢力最強的哲蚌寺則反對最為積極，曾多次阻礙新政的推動。而傳統西藏佛教徒深惡其教主以俗務自污，此種感情深入佛教徒的心中已久，尤其是西藏的軍隊與鄰近地區開戰時，多會認為開戰的命令必是由達賴喇嘛發出，除了西藏內部的寺院頗多微言之外，錫金國王曩結（srid mkhan nams rgyal）也說：「殺生在佛教徒視為罪孽，在喇嘛為更為大罪孽，而其在最高喇嘛者，則其罪孽之大是不可思議！」<sup>21</sup>又如英印官方要求在亞東到江孜間鋪設一條公路，以加強兩地之間的運輸與休息，並於路旁建立加油站，但因遭西藏地方人士的強力反對而作罷。<sup>22</sup>此種傳統西藏社會的思維與言論，對第十三輩達賴喇嘛在推動新政時，當然是備感困難重重。

國民革命之後，第十三輩達賴喇嘛成立的西藏軍隊是其自固西藏的重要力量之一，這支新式軍隊，主要是在英印的幫助下所組建的武裝力量，其直接領導者是傾向英人的第十三輩達賴喇嘛的寵臣擦絨達桑達堆（Tsharong dazang dadul）。到了 20 年代之後，藏軍已經成為了除貴族、寺廟之外新崛起的一支新興力量。但是，由於傳統政治一直將他們排斥在決策之外，因此，部分軍官秘密商議，決定採取非常手段來獲取權力。1924 年，在一次官員會議期間，藏軍兩名年輕代本到大昭寺的會議地點要求會議主持人出來議事，會議主持者推舉龍廈出去接見兩個代本，其餘人仍舊繼續開會。當龍廈出去與他們見面時，他們責問龍廈，要求軍隊方面的代表一定要參與決策等等。由於雙方在會場外喧嘩，最終由三大寺的代表進行勸架才算甘休。第十三輩達賴喇嘛得報後，於隔天，即將此二位代本革斥，貶為庶民，並即任命自己的侄子朗頓（glang mdun）為藏軍副司令；又將擦絨在從印度返回拉薩的途中免去了其藏軍總司令一職，隨後又免去

<sup>21</sup> "Tibet Past & Present", 頁 139-140。

<sup>22</sup> 《བོད་ཀྱི་ཁྱིམ་དོན་རྒྱལ་ཁབ་》，頁 255。

了他的噶倫職務。<sup>23</sup>除此之外，寺廟集團與新興軍事貴族間又屢生摩擦，傳統的軍事將領與接受英式軍事教育者又產生矛盾等等，類似此種事件，雖經第十三輩達賴喇嘛多次平息，也爲了壓制西藏境內親英派的勢力活動，關閉英國人在江孜開辦的貴族學校，並拒絕英國代表入境。

在同一時期的另一重大事件是第九輩班禪額爾德尼的出走，其主要原因是西藏政府爲擴軍增稅時，援引了 1791 年清軍擊退廓爾喀入侵時向札什倫布寺徵收軍費數額的先例，要求札什倫布寺限期交納軍糧 1 萬克（約 28 萬斤）、軍費 2—3 萬品（合藏銀 10—15 萬兩），並對第九輩班禪的個別親信以親漢罪名進行逮捕，且干涉到了札什倫布寺的內部事務。對於西藏政府的這些舉措，班禪雖然進行過多次陳述和解釋，但第十三輩達賴喇嘛均不加理睬。<sup>24</sup>在政治、經濟等多方面的壓力下，第九輩班禪遂於 1923 年冬逃往內地，而對於第九輩班禪返回西藏的問題，一直到第十三輩達賴喇嘛圓寂前都沒有得到圓滿的解決，而重返札什倫布寺。

### 三、對建設西藏的期待

在第十三輩達賴喇嘛執政期間，對傳統的西藏進行多方面的興革，儘管歷經傳統信仰、寺院與新貴集團的多方阻礙；但是他仍認爲：從藏曆水牛年（1913）至水猴年（1932），幸福降臨西藏，尊卑人等，安居樂業，事已詳載，拉德、米德，僧俗尊卑，內心深知。復加詳述，篇幅冗長，故而從略。此等恩情，聊表心跡。我之執政，若有裨益，只爲滿足眾願，並無絲毫誇功自褒之意。<sup>25</sup>足見達賴喇嘛改革西藏的信心是非常堅定，且是

<sup>23</sup> 《བོད་ཀྱི་བྱིད་དོན་རྒྱལ་རབས།》，頁 297-298。

<sup>24</sup>

《ལྷན་བཅས་བྱིད་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་བའི་དབང་པོ་བཀའ་དྲིན་མཚུངས་མེད་སྣ་བྱེད་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྒྱལ་པར་ཐར་བ་རྩ་མཚལ་བྱ་ལས་མདོ་

ཅས་བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆའི་བྱེད་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲུགས་བམ་བཞུགས་སོ།》，頁 542-543。

<sup>25</sup> Alo Chhonzed，

《བོད་ཀྱི་གནས་ལུགས་བདེན་འཛིན་སྣ་བྱེད་བའི་བྲེ་མིག་ཞེས་བྱ་བ་ཨ་ཨ་ཆས་མཛད་ཀྱི་གཏམས།（སྤྱི་ལོ་1920 ལས་1982 ལར）》（開啓西藏事實真相之鑰：阿洛群則言論集（西元 1920-1982 年））（Australia：Alo Chhonzed，1982），頁 26。

「རང་གི་སྒྲོང་ཡུལ་བོད་ལྗངས་ཆོས་ཀྱི་ཞིང་སར་སྐྱར་འཁོད་དེ་ཅུ་གླང་ནས་བཟུང་ཅུ་སྟེ་བར་བོད་ལྗངས་འདི་ཉིད་ཅ་བདེ་སྦྱིད་ཚྭ་གས་ལུན་གྱི་དཔལ་གསར་དུ་བཞད་པས་མཚོག་དམན་ཚང་མ་དགའ་བདེ་ཅི་དགར་འོངས་སྟོད་བག་ཐེབས་སུ་ཆོམས་པ་འདིས་མཚན་པ་ཞིབ་ཡིག་ལམ་ད





則的描述，它是達賴喇嘛前往法界前的密意與對未來的授記（現已有百分之五十應驗），是從記述其一生的所有事業到西藏政教與人民的意樂基礎方便中，對過去、現在、未來清楚觀察，所要從事的公作。授記中的每一個字都是必須了解而不可思議。<sup>29</sup>因此，這篇第十三輩達賴喇嘛生前的教誡，簡單扼要的細數他個人領導西藏的經驗，也涵蓋了他對西藏未來的期望。

爲了維持西藏的傳統政教制度，達賴喇嘛以當時蒙古庫倫禁止哲布尊丹巴轉世；沒收寺院財產；強迫僧侶當兵，毀滅佛教等所發生之事爲例，警誡西藏僧俗大眾，屆時若無力捍衛，則達賴、班禪爲首之高僧大德將必滅亡；各拉章、寺廟之財產皆毀、祖孫三法王之遺教，行將衰敗，臣民之祖業財產均將被掠奪，淪爲敵奴，被迫流浪。眾生遭受迫害，日夜苦熬。

<sup>30</sup>雖然，當時西藏的幸福繁榮情況是人羨己樂，且諸凡文武之事宜，處處

(Australia: Alo Chhonzed, 1982) 一書中。該書是匯集自 1920 年到 1982 年間有關他個人與西藏的藏文文獻彙編，將這篇列為第一篇。《བོད་ཀྱི་གནས་ལུགས་བདེན་འཛིན་སློབ་འདི་ལྟེ་མཉམ་བྱ་བ་ཨ་ལ་ཚས་མཛད་ཀྱི་གདམས། (བྱི་ལ་1920 ལ་ལ་1982 བར) 》頁 26。1989 年，大陸學者湯池安，以〈第十三世達賴喇嘛土登嘉措”遺囑”辨析〉為題，發表在《中國藏學》，第 4 期，他根據《第十三世達賴喇嘛文集》中被分類在〈教誨西藏與大西藏眾生政教二規取捨之告示・天鼓鼓聲〉函內的這篇全文中譯，並逐一反駁查爾斯・貝爾的「政治遺囑」說法，並將之正名為《靈丹妙藥・透明洞察・人天甘露》而非「遺囑」。湯池安，〈第十三輩達賴喇嘛土登嘉措”遺囑”辨析〉，《中國藏學》，1989 年第 4 期（北京：中國藏學出版社，1989），頁 95。

<sup>29</sup> 《བོད་ཀྱི་གནས་ལུགས་བདེན་པ་ཟིན་སྒྲོ་བའི་ལྟེ་མིག་ཞེས་བྱ་བ་ཨ་ལོ་ཆོས་མཛད་ཀྱི་གཏམས། (སྤེལ་1920  
བར)》，頁26。

30

《ལྷ་པམས་ཤིང་ཞིང་གཅུག་རྒྱན་གོང་ས་རྒྱལ་པོའི་དབང་པོ་བཀའ་རྒྱ་མཚུངས་མེད་སྤྱིང་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རྒྱ་མཚོ་ལྷ་པོ་ལས་མདོ་      ཅམ་བརྗོད་པ་དོ་མཆར་རིག་པོ་ཆེའི་ཤེང་པ་ཞེས་བྱ་བའི་སྟེགས་བམ་བཅུགས་སོ།》    , 頁 702。另見《བོད་གྱི་གནས་ལུགས་བདེན་འཛིན་མོ་ཕྱེ་བའི་ཕྱེ་      མིག་ཞེས་བྱ་བ་ཨ་ལོ་ཚས་མཛད་གྱི་གདམས། ( སྤྱི་ལོ་1920 ལྷ་པོ་1982 བར ) 》, 頁 23-24。 「ཡང་སྟོན་དམར་པོའི་ལས་ལུགས་ཆེས་ཆེར་བདོ་བས་རྒྱེ་བཅུན་དམ་པོའི་སྤྱི་ཤིང་རྒྱད་བཅད་མི་ཚོག་པ་དང་། ཆོས་བྱུང་དགོན་ཕྱེ་ཁག་གི་མཚོད་རྒྱན་རྒྱ་ཤོགས་ཀྱིས་དགེ་འབྲུན་པ་དམག་མིར་བཅུག་པས་མཚོན་རྒྱལ་བསྐྱམ་མིང་མེད་དུ་བཅོམ་པ་རྒྱ་ཁྱུ་རལ་གྱི་ལས་ལུགས་ཇི་བྱང་གོ་ཐོས་བྱང་དང་འབྲུང་ལུས་ཀྱི་ཤོལ་ལྷར་འབྲུང་འབྲུར་བོད་རྒྱུངས་ཆོས་ཤིང་གཉིས་ལྷན་གྱི་ཡིང་མའདྲིར་གཤམ་ཕྱི་ནང་གང་ས་ནས་ལུགས་པར་དེས་པས་དེ་སྐབས་རང་ས་སྤྱང་མ་ཅུས་ན་རྒྱལ་བ་ཡལ་གྲས་ཀྱིས་མཚོད་བསྐྱམ་འཛིན་རྒྱེ་འཕགས་མིང་དུ་འཛོམས་གིང་།      སྤྱི་བྱང་ཁག་དང་།      བསྐྱམ་འཛིན་ཆོས་བྱུང་དགེ་འབྲུན་གྱི་སྤྱིའི་འཛིན་དབང་མཚོད་རྒྱན་དང་དཔས་པ་རྒྱ་བསྐྱག་ཆོས་རྒྱལ་མེས་དཔོན་རྣམས་      གསུམ་གྱི་བཞེད་རྒྱན་ཆབ་ཤིང་ཡུང་མིང་ཅམ་ཉམས་དམས་ཐོག་འདྲི་གའི་ཞབས་འདྲིང་ལུན་ཡུང་པ་གཞིས་རྒྱ་ནིང་རྒྱ་ཤོགས་དགྲ་ཡའི་བཅན་དུ་དབང་མེད་      འབྱམས་གིང་། ཡིད་ཅན་ལུན་ཡུང་མནར་གཅོད་འཛིགས་སྐྱག་གི་དུ་      」。 。

無可指責，皆未失誤。但是，西藏政治的安定，需僧俗官員盡力；西藏之幸福，有待僧俗大眾、尊卑人等認真籌思，同心合力，共肩重擔。若欲取舍何宜，則凡執行政教公務，言行一致者，其勤勉之人，我當庇佑，賜以福祿；對背道而馳之徒，則降惡運，嚴懲不貸。圖私利，徇私情，好奉承，而厭惡政務，無所事事，不負責任，實不能完成大業。<sup>31</sup>

## 結論

第十三輩達賴喇嘛阿旺洛桑土登嘉措是在傳統的西藏社會的背景下成長的一份子，他的時代也正當處於十九世紀末到二十世紀上半，西方強權在世界各地侵略與相互競爭的時代。自其被認定為達賴喇嘛后，歷經攝政執政時期，與親政後獨攬西藏政教權力時，二度逃離西藏，前往的蒙古庫倫、內地北京與英印噶倫堡暫駐，因而有機會接觸了傳統西藏以外的新世界，開拓了自己的視野。第十三輩達賴喇嘛趁清民鼎革之際，重返西藏，自此周旋於英印等國際勢力與國民政府之間。他對外雖採取自固政策，但最終仍擺脫英印等國際勢力的糾纏，而漸與國民政府親近。對內則在他的領導下，以西藏政教領袖以及傳統藏傳佛教僧侶的身分進行改革，使傳統的西藏逐步走向現代化。當然，第十三輩達賴喇嘛的新政中，有不少的建設，如：印刷廠、水電廠、種植茶葉、開採金礦都遠不及現代科學技術的進步，但仍會造成千年以來西藏生態環境的破壞。儘管如此，第十三輩達賴喇嘛仍不顧他人的反對或阻礙，持續堅持推動，因為它給傳統西藏帶來現代化文明的方向是正確的，將可讓幸福降臨西藏。

# 伊斯蘭文化的人與自然生態關係淺析

台灣佛光大學生命與宗教所  
陳旺城

## 一、緒言：

伊斯蘭認為宇宙萬物皆為真主所造，而人為萬物之靈，是真主宇宙的「代治者」，以此前提下，人與自然生態之關係，在宇宙整體和諧，認識森羅萬象本質，循自然規律，合理開發自然而不破壞自然原則，著眼人類長遠利益及其與萬物平等共存、共生，對生態環境的維護與發展具積極意義。

## 二、真主獨一、創世與人類代治地位，珍愛環境生態：

伊斯蘭認為：「天地萬物，只是真主的，真主是周知萬物的」<sup>1</sup>(4：126)，又「他是天地的創造者。」<sup>2</sup>(6：101)而人類是萬物之靈，「他精制他所創造的萬物，他最初用泥土創造人，然後用賤水的精華創造他的子孫。然後使他健全，並將他的精神吹在他的身體中，又為你們創造耳目心靈。」<sup>3</sup>真主創世，使世界萬物諧和並井然有序。其中人雖為「代治」地位，但萬物皆為有感知，有生命的個體，「在大地上行走的獸類和用兩翼飛翔的鳥類，都跟你一樣各有種類的」<sup>4</sup>(6：38)依此，可知，「人類的這種『被造』屬性，使人類濫用權力侵蝕自然的行為不被允許。這種生態觀的本原是宗教的，是以安拉宇宙中心論為基礎的，但這種宗教信仰所形成的善待自然，珍愛環境的思想與現代環保主義者的理論卻是契合的。」<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 馬堅譯：《古蘭經》漢譯本，北京，中國社會科學出版社，1981，頁 71。

<sup>2</sup> 同上註，頁 103。

<sup>3</sup> 同上註，頁 317。

<sup>4</sup> 同上註，頁 96。

<sup>5</sup> 謝玉杰、束錫紅、馬明良，《伊斯蘭思想與回族社會的協調發展》，銀川，寧夏人民出版社，2002，頁 65

所以伊斯蘭信仰的基礎，「認主獨一」，真主是萬物的創造者，人類雖為萬物之靈、真主宇宙的「代治者」，但「任何人不能隨意剝奪其他生物的生存權利，愛惜大自然就是敬畏真主的具體表現」<sup>6</sup>

### 三、認識並研究宇宙萬象，掌握萬物本質規律，親近自然而不盲目崇拜自然：

人類是宇宙大家庭中的一員，是天地間的精華，是真主在大地的「代治者」，因此人類除要處理人與真主的宗教倫理關係及人與人間的社會倫理關係外，還得要處理人與自然間的生態倫理關係。真主在創造萬物之後，依《古蘭經》紀載，「他以形象賦予你們，而使你們的形象優美，他供給你們佳美的食品」<sup>7</sup>(40：64)此對人在宇宙中的地位予以肯定，並讚美人的價值和尊嚴。同時真主以「兩世吉慶」為應允，「要求人們合理享受人生，不因信仰後世而否定今生，而要以奮鬥今生作為進入後世的途徑。這些內容充分體現了伊斯蘭的人文關懷理念，賦予人類以超越天地間萬物的至尊地位」，而要「人類做為真主在大地上的代治者，一方面有權力享受這一恩賜，另一方面也有責任保護自然環境。」<sup>8</sup>又《古蘭經》記載：「天地的創造，晝夜的輪流，在有理智的人看來，此中確有許多跡象。」<sup>9</sup>(3：190)此即說，自然界的運動變化，是有跡可循，「絕無神秘之處，人們不應對此心懷恐懼，盲目加以崇拜，而應該仔細觀察自然，探索自然，領悟其中的奧秘，確證真主的存在，堅定自己的信念。」<sup>10</sup>所以《古蘭經》要人們，「你們要觀察天地之間的森羅萬象」<sup>11</sup>，(10：101)要人們接近自然，研究自然，把握自然本質及其規律，以對宇宙萬物做出貢獻。

<sup>6</sup> 劉磊，〈淺析伊斯蘭教的生態觀〉，《阿拉伯世界研究》，五期，2007年9月，頁62。

<sup>7</sup> 馬堅譯，《古蘭經》漢譯本，頁364。

<sup>8</sup> 劉磊，前引文，頁62-63。

<sup>9</sup> 馬堅譯，前引書，頁54。

<sup>10</sup> 馬明良，《伊斯蘭文化新論》，銀川，寧夏人民出版社，1997，頁101。

<sup>11</sup> 馬堅譯，前引書，頁162。

#### 四、合理開發自然，反對無限利用並破壞自然：

伊斯蘭要人們接近自然，了解自然，而不盲目崇拜自然，要人們直觀天地萬象，把握自然的本質和規律，合理開發而不濫用自然。所以，《古蘭經》指出：「他以大地為你們的席，以天空為你們的幕，並從雪中降下雨水，而借雨水生成許多果實，做你們的給養」<sup>12</sup>(2：20)，即在說明人類要通過合理開發，以滿足自身需求，而且因大自然資源有限，不可因物質發展之需要而以破壞自然生態環境為代價，否則人類賴以生存的自然生態，若遭破壞，終嘗惡果的是人類自己，因此《古蘭經》告誡人們，「你們不要自投滅亡。」<sup>13</sup>(2：195)同時伊斯蘭提倡節約，譴責浪費，所以《古蘭經》記載：「你們應當吃，應當喝，但不要過分，真主確是不喜歡過分者的。」<sup>14</sup>(7：31)總而言之，伊斯蘭主張，「既需改造自然，又要順應自然，通過改造自然，以使之通合人類需要，既不屈從於自然，又不破壞自然，以自然與人類的和諧共處為最終目標」<sup>15</sup>

#### 五、結語：

伊斯蘭文化中，人與自然生態倫理關係，是建立於真主創世、人類代治的基礎下，視宇宙萬物為一體。和諧、平等、共生、共榮關係原則，以真主為宇宙中心，人類由親近自然而不盲目崇拜自然；認知，研究宇宙森羅萬象，掌握萬物本質，及發展規律；合理開發而不濫用、破壞自然，在伊斯蘭「兩世吉慶」的宗教思維下，保護生態環境，促進人類與自然和諧，在永續均衡的發展道路上，使人類添為宇宙大家庭的一員，在宗教功能上為大地盡一分責任，並在今日全球環境保護的大浪潮下，具重要意義與作出貢獻。

<sup>12</sup> 同上註，頁 3。

<sup>13</sup> 同上註，頁 21。

<sup>14</sup> 同上註，頁 114，

<sup>15</sup> 劉磊，前引文，頁 63。





## ◆ 稿 約 ◆

- 一、本刊為研究中國少數民族史地政治及現況之中文刊物，歡迎學者專家踴躍賜稿。
- 二、來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明來源，文長以一萬字以內為限。並請附摘要（三百字以內）、作者簡介（學歷、現職及研究領域），以上資料請附磁碟。
- 三、來稿經本社聘請學者審查通過後採用，未刊登者，本社恕不退件。
- 四、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。
- 五、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。
- 六、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。
- 七、來稿請以掛號郵寄新店市二十張路 129 巷 2 弄 10 號 3 樓，劉學鈺。

電話：（02）2218-6116

0921-883325