

جوڭگوتىڭ چىگارا سىياسىتى

中國邊政

چۇڭخۇا خەلق جۇمھۇرىيىتى

China Border area Study



中國邊政雜誌社印行
中華民國一〇四年九月

203

瑤族簡介

瑤族分布廣西、湖南、雲南、廣東、貴州以及江西的西南部，其中在廣西的瑤族人口最多，據 1982 年的統計，瑤族有一百四十萬二千六百多人，到 2010 年大陸第六次人口普查，瑤族已有二百七十九萬六千多人，不到三十年人口增加了一倍，在大陸五十五個少數民族中，屬於人口較多的一個民族。

瑤族名稱繁多，其自稱因地區而有所不同，約略言之，有二十八種之多，其中以自稱「勉」的最多。至於他稱則有三十種之多，中共建政經民族識別後統稱為瑤族。瑤族有本民族語言，將近有一半的瑤人說的話屬漢藏語系苗瑤語族瑤語支，約有五分之二的人都會說漢語，部分瑤人兼通壯語（廣西為壯族最大聚居地），瑤族並未創制本民族文字，古代曾有過「刻木記事」，稱為「木契」或「竹木格」，1949 年前，廣西南丹縣大瑤寨以及大瑤山（今為來賓市金秀瑤族自治縣）還使用過「刻竹記事」。瑤族在信仰上仍然是泛靈的多神信仰，而且與漢人一樣崇拜祖先。

瑤族的家庭以父系小家庭為主，一個家庭經常以兩、三代人為主，三代以上的家庭極為罕見。父親為一家之主，有權支配家庭經濟、安排家庭事務以及主持兒女婚姻大事。父親一旦亡故，家長則由兒子擔任，婦女地位較低，一般沒有掌家之權，除非丈夫亡故，兒子年幼，才能管理家務，擔任家長，當兒子長大能夠成家立業時，便逐步把家長的職責交給兒子，媳婦在家中與長輩、丈夫一起用餐時不能坐下，即使是比自己年幼的長輩也是如此，可見婦女地位較低。

瑤族行一夫一妻制，一般而言是同姓不婚，但間有同姓結婚的。瑤族與壯族、漢族可以通婚。門戶高低、財富多寡，往往成為通婚的主要條件，與漢人所謂的門當戶對，頗為相似，結婚年齡女子通常為十五、六歲，男子二十歲左右，但近年來由於教育普及，結婚年齡自然後延，以往所謂「二八姣娥女，三七才郎君」，而今顯然並不適用了，在廣西桂林市龍勝各族自治縣瑤族女子結婚年齡必須是單數（如十五、十七、十九、二十一歲…），也有招贅婚的習俗。瑤族青年男通常都是透過自由戀愛而結婚。

瑤族的服飾因地區不同而異，男性服飾基本上與當地漢人、壯族相同，衣服以藍黑色為主，某些地區也穿白色對襟無領上衣，褲筒長短不一。瑤族女性的服飾則呈多彩多樣化，有的上穿無領短衣，以帶繫腰，下著長短不等的裙子。有的著長可及膝的對襟上衣，有的穿後面長前襟短過膝的長衣，腰束長帶，腰帶也呈現多式多樣。

在飲食方面以大米、玉米、紅薯、芋頭為主食，副食財有各種蔬菜、肉類凡豬、牛、羊、雞乃至獸肉。瑤族一般分布在山區，村落分布較散，一般是二、三十戶為一聚落，上百戶的村落較為少見，房屋多呈長方形木竹結構，屋頂以竹瓦或木皮為之，內部大部分為三間式，瑤族的喪葬以棺殮土葬為主。

目 錄

且說喇嘛教.....	孟 鴻	1
論鄭和與東南亞伊斯蘭教	陳旺城	25
馮玉祥將軍與蒙古	Sc.D. Ch.Dashdavaa	43
文化人類學觀點的西藏研究	朱文惠	69
覺羅姓氏略考.....	張華克	97
“西藏流亡政府”政治變革的影響.....	勵 軒	131
臺灣本土（鄉土）語言教育課程之探討	司其元	147
擱置政治、主權爭議，開創兩岸經濟發展	林遙鵬	159
稿 約		174

奉理事長指示事項：

- 一、依照各地學術刊物慣例教師升等論文、碩博士生必須發表之論文，今後均不再付給稿酬。
- 二、與台北思行文化傳播有限公司合作，由該公司協助美編與分寄工作，將該公司列為共同發行單位。
- 三、思行文化傳播公司承諾協助將季刊向國科會申請列為學術刊物（申請各項手續均由該公司代辦）。
- 四、季刊空白之雙數頁可刊登該公司所出版圖書及所舉辦文化活動訊息。
- 五、本協會名譽理事長阿不都拉教授建議邀請新疆維吾爾族學者阿不都艾海提、阿不都熱西提及安維兩人來台參加本協會於明（2016）年五月舉辦之「維漢友好關係學術研討會」，所有旅費及食宿費用由該二人自行負擔，本協會僅發邀請函，應予照辦。

且說喇嘛教

孟鴻

前文化大學兼任教授

摘要

近二十多年在台灣街頭經常會看到身著紫紅色袈裟，腳著夾腳拖的藏族喇嘛，而且還經常有本地女性陪同充當翻譯，給人直覺上似乎不夠端莊，而且也是近年來把喇嘛教稱為「藏傳佛教」，不但創造了此一名詞，連帶的也把原來流傳已久的「北傳佛教」改稱為「漢傳佛教」，實有加以釐清之必要。

Regarding Lamaism

Abstract

In the last twenty years, we often see on the streets of Taiwan Tibetan lamas wearing crimson cassocks and flip-flops. They are usually kept company by local female interpreters and give an impression of being immodest. Besides, in recent years Lamaism was renamed "Tibetan Buddhism(Buddhism Spread in Tibet)." Not only the latter was created, but formerly called North-Spread Buddhism(Buddhism Spread in the North) was also renamed Han Buddhism(Buddhism Spread in Han-China). Some clarification is certainly necessary on this issue.

一、佛教之誕生及其基本戒律

印度自遠古至今都是階級森嚴的社會，把人分為四等即：婆羅門、刹帝利、吠舍及首陀羅，彼此之間有著很深的隔閡，互不往來，更不可能聯

姻，首陀羅人數最多，卻被視為賤民，大約在距今二千五百多年前，出身於釋迦族的喬答瑪·悉答多認為眾生理應平等，因而創立佛教，其教理仍然頗多出於婆羅門教，而婆羅門教教義與瑣羅亞斯德教的二宗三際說法脫不了相關，所謂二宗是指善、惡，三際則指過去、現在及未來¹，佛教的極樂世界、地獄、三世佛與之如出一轍。其實世界上所有宗教也幾乎離不開善惡與過去、現在、未來這些說法。喬答瑪·悉答多得道之後，以其為釋迦族的聖者，印度語稱聖人「牟尼」，從此稱之為釋迦牟尼而不名，且被尊為佛教之祖。

釋迦牟尼寂滅之後，其信徒曾有數次集結，整理釋迦牟尼的言論，形成經典及出家或在家信徒的戒律，戒律的內容極其繁雜，自五戒、八戒以至二百多戒，但無論出家的比丘、比丘尼（一般俗稱之和尚、尼師）或在家的優婆塞、優婆夷（善男信女），最重要的戒律應該就是戒殺生及戒淫行，想來這是所有佛教出家、在家眾所不會反對的。佛教經印度孔雀王朝，笈多王朝大力崇信後，曾盛極一時，但凡事之理必是盛極必衰，佛教自也不能免。不過當時在今中亞阿姆河流域的貴霜帝國崛起²，其王迦貳色迦篤信佛教，佛教遂進入今中亞地區，復經中亞向東傳入中土，由於中國在印度之北，故稱北傳佛教，再由中國傳入朝鮮半島，越海東傳日本，所以只能稱之為北傳佛教，不宜稱為漢傳佛教，試想高麗民族或大和民族有其民族自尊可接受北傳佛教之名，絕不會接受漢傳佛教之稱，這是常理。佛教傳入中亞後，不免受到中亞各民族傳統信仰的影響，傳入中土後，當然也會受中國傳統儒、道各家思想的影響，但是萬變不離其宗，其戒殺、戒色仍是佛教最重要的兩大戒律，凡是與此兩大戒律相違背的宗教或信仰³，理論上都已經不能稱之為佛教，即使其仍崇奉釋迦牟尼，實已

¹ 關於瑣羅亞斯德教，係波斯人瑣羅亞斯德所創，較佛教為早，傳入中國後稱之為祆教，詳情可參見陳垣《火祆教入中國考》、林悟殊《波斯拜火教與古代中國》、《中古三夷教辨正》、施安昌《火壇與祭司鳥神》及劉學鈞《祆教摩尼教從中亞到中國》（此文輯入劉著《從古籍看中亞與中國關係史》一書）。

² 貴霜帝國，中國史料多稱之為大月氏國，此因大月氏第二次西遷後，征服阿姆河地區的大夏國而有其地，分全國為五翕侯，其中有貴霜翕侯，其後貴霜翕強大併吞其他四翕侯，建立貴霜帝國，但中文史料仍稱之為大月氏國。

³ 凡人都有信仰，但未必都有宗教信仰，信仰與宗教之間尚有頗距離，可參看胡耐安《邊疆宗教》。

不配稱為佛門子弟了。其實既已刻意衝破佛教戒律，大可不必再自稱是佛教，當然對釋迦牟尼偉大的思想，依然可加以崇拜，大可不必扛著佛教的名號，卻反釋迦牟尼的戒律。

佛教清淨無為，絕不介入政治事務，當然更不會利用政治世俗權力去整肅異己，這也是世所共知，而且也是二千多年來佛教僧尼所共知共行的準則，如果違背此一準則，攘奪世俗的政治權力，並藉以擴權謀利，這還能為之為佛教？

二、印度佛教的變遷

佛教源於印度，此乃眾所共知者，傳入貴霜帝國後，其王迦貳色迦大力弘揚，乃得大盛，但與此同時，印度本土之婆羅教開始復興，婆羅門教係印度本土古老宗教，其中若干神祇，佛教興起後，多予採納為護法神。印度笈多王朝後期定婆羅門教為國教，諸王先後信奉婆羅門教，以沙姆陀羅笈多及迦摩羅笈多表現最為突出，佛教在印度逐漸衰微，其所以如此，佛教內部有人妄解釋迦牟尼的教言，發展出與之相違背的修行方法，摻入敗壞風氣的雙修法，號稱密教，嚴格的說，既已違背釋迦牟尼的教法戒律，已經不再是佛教了，大可自立門戶另創新教大可不必扛著佛教的招牌，做出釋迦所禁止的男女雙修的惡行，但是這些創立及奉行密教者，卻不肯或不敢放下佛教的名號，依然披著佛教的外衣，以佛教徒自居，因此使印度佛教與婆羅門教本身相較而言，「印度佛教起碼有如下不足與缺陷：

第一，佛教僧侶入于密教而生活腐敗；

第二，佛教僧侶熱衷于文理的空談，僅在學術中心之地如那爛陀寺等處發展，荒于對民間的深入普及；

第三，佛陀四諦、八正道之教法，對於一般民眾不能即聞即知，也不能即知即行，他們于艱苦生活之下，只盼有一個救世主將他們帶往快樂的天堂；

第四，佛教四姓平等之說，破壞了婆羅門僧侶的特權。」⁴

印度佛教被密教摻入後，生活腐敗，社會豈能對之有好感，而婆羅門

⁴ 聖嚴法師編述《印度佛教傳》，福建莆田廣化寺印，頁 217~218，但此處係轉引自克珠群佩主編《西藏佛教史》，北京宗教文化出版社，2009 年，頁 3。

教蓄意復興已達數百年之久，自是趁密教「搞」垮佛教之際，迎合印度普通民眾願望，揉合民間信仰，同時也吸納了若干佛教的哲理，以新的姿態重新獲得印度人的信奉。

婆羅門教既重新在印度成爲主流宗教，於許多印度佛教僧侶包括密教僧眾，既難以在印度立足，便紛紛進入今中亞地區，其時中亞地區正盛行瑣羅亞斯德教及其後繼的摩尼教，摩尼教僧侶（借用此一詞彙較易了解，事實上摩尼教之教師稱慕睹，頗爲少見，故仍稱之爲僧侶），無論瑣羅亞斯德教（傳入中土後，稱之爲祆教）、摩尼教，爲弘揚其教法，往往摻入許多「幻術」，如吞刀、吐火、開腸破肚等，用以招徠信眾，佛教進入中亞（古稱西域）後，也染有此種風氣，如諸胡列國時（即一般史傳所稱的五胡十六國，但以其時 304~431 年，既不止五胡，也不止十六國，稱之爲諸胡列國較爲周延），西域胡僧佛圖澄（或作浮圖澄），就善於幻術，據慧皎《高僧傳》載：

「（佛圖澄）善誦神咒，能役使鬼物，以麻油雜胭脂塗掌，千里外事，皆徹見掌中，如對面焉。亦能令潔齋者見。又能聽鈴音以言事，無不效力驗。」⁵

佛圖澄的「神蹟」，在正史《晉書》上也有如下一段記載：

「（佛圖澄自云）百有餘歲，常服氣自養，能積日不食，善誦神咒，能役使鬼神，腹旁有一孔，常以絮塞之，每夜讀書，則拔絮孔中出光，照於一室；又嘗齋時，平旦至流水側，從腹旁孔中引出五臟六腑洗之，訖，還腹中，……」⁶

像佛圖澄的這些「神奇」行爲，已超出常理，一般而言對史料之鑑別，衡諸常理是極重要的方法之一⁷，即使《高僧傳》或《晉書》以白紙黑字錄下這些「神蹟」，在衡諸常理下，都屬不可信者，充其量只是施術者對旁觀者予以催眠後所產生的幻覺或虛像，不可能是真實的。再看稍晚

⁵ 見《高僧傳》，北京中華書局，1992 年，頁 345。

⁶ 《晉書》卷九十五《佛圖澄傳》，北京中華書局標點本。

⁷ 杜維運《史學方法論》自行出版，台北三民書局總經銷，1979 年，頁 141。

於佛圖澄，也是西域高僧鳩摩羅什也曾有吞鐵釘之「壯舉」⁸，這些有違常理的舉措，顯然是受了祆教、摩尼教僧侶善幻術的影響，因此修習幻術以廣招信徒，按祆教、摩尼教的傳教士（祆教之傳教士稱祭司，麻葛或穆護）幾乎都精通此等幻術，其在中土弘傳其教時，也常以此幻術炫人取信，佛教傳入西域後，僧侶習得此等幻術，再帶入中土（如佛圖澄、鳩摩羅什……等）也就不足為奇，至於所謂密教，其創立之始就崇尚幻術（注意，瑣羅亞斯德教、摩尼教都曾傳入印度），而這一類幻術都是釋迦牟尼教法所不允許的，都溢出了釋迦佛教的範疇，只是披著佛教的外衣，其本質上已經背離了佛教。

密教既然自身演化出炫術，又吸取了祆教、摩尼教的幻術就施行法術這一點看，它更像祆教或摩尼教，摩尼教對於人類性關係「達到了幾乎肆無忌憚的地步（某專書有一段極離奇的亂倫敘述，此處不予贅引）」⁹，密教中的雙修之說或與此有關，其非佛陀本意是極其明白的。自從密教出現後，印度本土幾已不見佛教蹤影。

上述這扛著佛教招牌的密教在西域傳播，德國學者克林凱特曾明白指出：

「……這一點表現在密教的產生，這個教反映了晚期印度佛教的特點。它含有色情成分和令人恐懼的神仙，這也就是構成西藏佛教的主要因素。」¹⁰

以上對密教的描述相當深入，試想真正的佛教是戒殺、戒色…慈悲的宗教，怎麼可能會「含有色情成分」以及望而令人心生恐懼的「神仙」？而且還會用人的頭蓋骨、脛骨作成祭器，而這些「就是構成西藏佛教的主要因素」，這與釋迦牟尼創立佛教的初衷顯然相違背。既與佛陀的教義，戒律相左，嚴格的說已經不是佛教。克



密宗的大黑天

⁸ 《晉書·鳩摩羅什傳》

⁹ 可參看芮傳明《東方摩尼教研究》，上海人民出版社，2009年，頁174。

¹⁰ 德·克林凱特 Hans-Joachim Klimkeit 著，趙崇民譯，賈應逸審校《絲綢古道上的文化》，新疆美術攝影出版社，1994年，頁157。

林凱特在同書中還指出在西域和田（按和田爲今日之稱謂，古稱和闐，在今新疆維吾爾自治區塔里木盆地南端今和田市）巴拉瓦斯特保存有一幅確切無疑是密教的畫像，克林凱特對這幅畫的判定是：

「是一個大概被看作大黑天的三頭神，他陰莖勃起，居中的頭頂上有一顆死人頭骨，雙手分別舉著太陽和月亮。這裡突出的內容除了做愛之外，就是令人恐怖的東西。」¹¹

這幅畫創作時間，大約在西元六至八世紀之間，從克林凱特對這幅畫的描述似乎是除了色情與恐怖之外，別無他有。其實這幅畫還透露另外一項訊息，在這畫像後面的兩隻手，右手持月，左手持日，高舉日月，這有很濃厚的祆教、摩尼教色彩，這似乎說明密教從祆教、摩尼教吸取養份。當唐武宗李炎會昌年間（西元 841~846 年）禁絕「三夷教」後，摩尼教隱身於道佛兩教之中（會昌之後，佛教很快復興），但其非道、佛兩教，其理至明，同理既違背佛教教義與戒律，又採納其他宗教理論的密教實不宜再宣稱自己是佛教。

三、吐蕃的宗教

在清朝將西藏納入中國版圖之前，均稱之爲吐蕃，「吐」是後加的，「蕃」才是這個民族的本名。「蕃」，在唐以前其讀音爲「鉢」、「伯」、「博」，其字根「番」衍生而來的「播」、「幡」、「鄙」……等至今其讀音仍近「鉢」、「伯」、「博」；「吐」乃漢字「大」在唐以前的讀音，「吐蕃」就是大蕃，以示與大唐立於平等地位。其民族自稱「蕃」，可能與其傳統信仰的「本」教有關¹²，所謂「本教」只是萬物有靈的薩滿信仰¹³，這是舉世每一個民族都曾經有過的，即使是今日，這種

¹¹ 見《絲綢古道上的文化》頁 157~158。

¹² 此處稱「本教」者，乃是採一般既成的說法，事實上信仰與宗教之間還有很大的距離，自有人類以來，幾乎就有信仰，其歷史可追溯距今幾萬年以至幾十萬年以前，但宗教距今不過三千多年，信仰的心理基礎是：恐懼、感恩、與許願，此點可從古岩畫中尋到證明；但構成宗教則必得有其必備的條件如：自有的經典、自有的神祇、固定的禮拜場所、傳統的禮拜儀軌、專業的神職人員，神職人員有其傳統的服飾，趨吉避凶，最後審判等八項條件，詳見胡耐安《邊疆宗教》，蒙藏委員會，1961 年，頁 3。對以上八項條件，所謂「本教」並未完全具備。

¹³ 「薩滿」乃是西北利亞土著民族對於「巫」的稱謂，肅慎系民族也然，初民社會把

萬物有靈的信仰，仍然存在於許多民族或社會中。吐蕃社會之有薩滿信仰乃是極自然之事。

相傳吐蕃在西元七世紀初，其贊普囊日松贊在內亂中被毒殺而死。（吐蕃語稱其國家元首為贊普，一如中原稱皇帝、匈奴稱單于、古埃及稱法老、柔然、突厥、蒙古稱可汗），由其子松贊幹布（西元 596~650 年）嗣立為贊普，此人兩《唐書》均作棄宗弄贊，或簡稱弄贊，嗣位時年僅十三歲，此人統一吐蕃各部，開疆拓土，國力日盛，威震四方，先娶尼泊爾尺尊公主，後聞其東鄰吐谷渾娶唐公主¹⁴，遂向唐朝請和親，唐朝時為唐太宗李世民在位未允所請，吐蕃遂率兵東掠唐邊境，雙方經過一場戰爭，未分勝負（此為漢文史料所載，實際的情況可能是唐軍落於下風）。松贊幹布復派使者持厚禮請婚於唐，這次唐太宗允其所請，以宗室女為文成公主嫁吐蕃松贊幹布贊普，時為唐太宗貞觀十五年（西元 641 年）。因尼泊爾尺尊公主及唐文成公主都篤奉佛教，入藏時都攜有佛教及佛經，一般而言佛教開始傳入吐蕃，據漢文文獻記載，唐太宗在確定文成公主入蕃後，應文成公主之要求，賜予金釋迦牟尼神像，十八種工藝書籍，《大醫典》、八十部占筮曆算法及無數錦緞物品，各種農作物種子，侍女十六名，勇武力士百餘人，在江夏王李道宗護送下入蕃¹⁵。尺尊與文成兩公主雖將佛像等佛教文物攜入吐蕃，但其時吐蕃尚無可資應用的文字，要談傳播佛教，言之尚早。

因此派吞米桑札布到印度學習創制吐蕃文，由於吐蕃文之創制，為吐蕃譯經事業奠定了基礎，在松贊幹布主導下，不僅大量派遣吐蕃青年到周邊鄰國學習包括佛教在內的各國文化，而且還相繼從唐朝、印度、尼泊爾、克什米爾、波斯等地迎請許多班智達（此是梵語，意為學者，如細究之，則指精通《五明》者的稱號）到吐蕃傳授知識、翻譯各種經典，從而開創吐蕃佛經翻譯的新紀元。按唐朝以文成公主嫁吐蕃松贊幹布事在唐太

宇宙看成是立體的，上（天）界為諸神所居，地面界為人及萬物（含山川湖泊）所居，地下界則為魔、鬼所居，「薩滿」可與神、鬼溝通，且萬物有靈，也賴薩滿溝通以為人類祈福消災。可參看日、護雅夫著、鄭欽仁譯《匈奴》一文，富育光《薩滿教與神話》，遼寧大學出版社，1990。

¹⁴ 吐谷渾應讀作吐浴渾，其統治階層為鮮卑慕容部，名吐谷渾，初因其所部與嫡弟慕容廆所部門馬而失和，遂率所部數百家西徙，至於今青海一帶，至其孫統治當地土著建立政權遂以吐谷渾為國號，故其統治階層為鮮卑慕容部。

¹⁵ 克珠群佩主編《西藏佛教史》，頁 14。

宗貞觀十五年（西元 641 年），其時唐三藏法師玄奘已離開高昌，經今中亞西突厥控制下的各國到天竺取經（天竺即印度），其時高昌王爲麴文泰，自恃城牆高厚，唐朝距離又遠，不可能遠道來征，因此妄自尊大不遵臣禮，唐太宗乃於貞觀十四年（西元 640 年）派侯君集率大軍征討高昌，滅之，將其地設爲西州，自是已與西突厥接壤，但對西域情況所知不多，必須有詳細的西域人文、地理資料，恰好玄奘於貞觀十九年（西元 645 年）回到長安，按玄奘之西去東返，都經過西域，親眼目睹了西域「現況」，而這就是唐太宗亟欲得到的資訊（以現代的話說，就是「情報」），因此對玄奘回到長安，給予極大的歡迎，並要他就經過西域各國的情況寫出來，玄奘何等聰明豈會不知道大唐皇帝的真正用意，於是由玄奘口述，經其弟子辯機筆錄，完成了一部震爍古今的巨著《大唐西域記》全書十二卷，敘述西域各國地理、歷史、人文的只有一卷半，敘述印度佛寺者反多達十卷半，可是書名爲《大唐西域記》，這當然讓唐太宗龍心大悅，於是撥出地方，提供經費，派出人手，讓玄奘大師從事譯經工作，一時之間長安成爲佛學勝地，這個情形松贊幹布不可能不知道，於是派遣吐蕃青年到長安「留學」，據漢文文獻所載，當時松贊幹布令國中豪族：

「釋毡裘，襲紉綺，漸慕華風，猜獷日革，至遣子弟入國
學而習業焉。」¹⁶

這些到長安「留學」的吐蕃青俊，除了研習儒家經典之外，對當時長安一片翻譯佛經的氣氛，不會不受到感染，極可能學習佛經，也成爲其在長安重要課題，學成返回吐蕃，必然把中原的佛教思想帶回吐蕃，更可能把一些漢文佛經帶回吐蕃，然後譯爲吐蕃文（在諸胡列國時代，西域胡僧鳩摩羅什在後秦姚興支持下，曾翻譯了許多佛經）。松贊幹布除派遣青俊到長安留學外，也同時禮聘印度、尼布爾等地高僧到吐蕃一則宣佛法，再則翻譯佛經，此時所翻譯或所宣講的佛經自然是未經過所謂「密教」加工過的正統佛教經典，也就是不帶色情和恐怖成分的佛教。

佛教在松贊幹布大力推動下，自是有所發展，但吐蕃本土傳統的本教

¹⁶ 見《冊府元龜》卷九七八《外臣部·和親》，但此處係轉引自《西藏佛教史》頁 27。

信仰根深蒂固難以禁絕，松贊幹布死後，王宮內的宗教信仰又重新回到擅長咒術巫法的本教手中¹⁷。其後於松贊幹布玄孫赤松得贊贊普時（此贊普為唐金成公主所生），迎請印度密教蓮華生入吐蕃，宣揚密教，並強力打壓傳統的本教信仰，其時約為西元八世紀中葉，吐蕃的佛教也開始了質變，及至西元 820 年赤祖德贊（或作赤熱巴巾）贊普時，更是大力扶植已經開始質變的佛教，也由於其全力壓制本教，卒被本教信徒所暗殺，而由其兄朗達瑪繼任贊普，朗達瑪篤奉本教，於是開始展開滅佛措施，其時為西元 841 年，說來也巧，唐武宗李炎的禁絕三夷教（佛教、摩尼教、景教）也在此時。一般而言，對吐蕃在朗達瑪滅佛之前，稱之為吐蕃佛教的前弘期。

朗達瑪前後在位六年（841~846 年），也是被刺身亡，他的滅佛作為大致而言有以下幾項作法：1.停建、封閉佛寺、停止佛教活動；2.破壞寺院設施；3.迫害和鎮壓佛教僧侶；4.焚毀佛經，斷絕與周邊國家地區的佛教文化往來¹⁸。自朗達瑪滅佛之後吐蕃陷入一片混亂，許多佛教僧侶四處逃避，吐蕃文獻稱之為黑暗時期，一直到西元十世紀之後，情況有了改變。之前外逃的佛教僧侶或逃往今西康一帶（中共建政後，撤廢西康省，將金沙江以西併入西藏自治區，金沙江以東併入四川省），或逃往印度，仍留在吐蕃地區的佛教僧侶「開始依附于本教的羽翼之下，這有力地促進了佛本融合，通過佛本融合，外來佛教在內容上更加接近以本教為代表的西藏傳統宗教」¹⁹，這一看法既正確又重要。據傳朗達瑪滅佛時，其弟毗囉母吉魯贊皈依佛教，有恢復佛教之志，時他棄國遠游印度，師事密教阿底峽（或作阿提沙），朗達瑪被刺身亡後，吐蕃人迎立毗囉母吉魯贊為贊普²⁰，此時先前逃亡印度的僧侶均返回吐蕃，當然也有一批印度密教人士隨之而來，同時逃到西康的僧侶也返回吐蕃。吐蕃人對地理方位之解讀是把西邊阿里一帶稱為上路，而將東邊西康、青海一帶稱為下路，於是上、下兩路僧侶紛紛回到吐蕃中心拉薩一帶。

¹⁷ 見黃國煜《世界宗教》，台中好讀出版公司，2009 年，頁 231。

¹⁸ 見《西藏佛教史》頁 88~90，另釋妙舟《蒙藏佛教史》頁 7，也有相同說法，此書係揚州廣陵書社出版，2009 年。

¹⁹ 見《西藏佛教史》頁 92，原文本教作「苯教」，此處為求前後行文一致，改作本教。

²⁰ 見《蒙藏佛教史》頁 7。

四、喇嘛教各教派

上、下兩路僧侶既重回吐蕃中心拉薩一帶，於是「佛教」又告復興，上文論及在朗達瑪滅佛期間，佛教僧侶多依附于本教的羽翼之下，形成佛本融合，而後印度密教阿底峽又帶來許多原來佛教所沒有或所反對的密教內涵，因此吐蕃地區所謂後弘期的佛教，與釋迦牟尼所創之佛教已經有了很大的不同，又由於教義、修行方法不同，在吐蕃地區形成許多教派，茲約略敘述如次：

（一）寧瑪派

寧瑪派在喇嘛中具有最濃厚本教氣息的一派，也就是最具有藏族特色的一個教派（吐蕃在清朝納入版圖後稱西藏，吐蕃人稱藏族，本文自此段起概以藏族或西藏稱之），「寧瑪」一詞在藏語中有「古舊」或「古老」之意，是指本教派延續前弘期的意思，其喇嘛深入民間宣教，但組織較為鬆散，有家傳淵源及師徒相傳兩種傳承。分為新、舊二支派，喇嘛也分兩種，其一稱「阿巴」，以爲人唸咒祈福爲主；另一爲依經典傳法，由師徒或父子相傳，顯然這一教派嘛可以娶妻。寧瑪派俗稱紅教，此教派寺院所陳列之神像，千奇百怪，數目繁多，已逸出佛教範疇。

（二）噶當派

噶當派或作嘎丹、甘丹，源於印度密教師阿底峽，其人大約在西元 1040 年（藏曆第一饒回鐵龍年，北宋仁宗趙禎寶元三年）於阿里、拉薩、涅塘、彭波等地傳法十七年，著有《菩提道燈論》，此書成爲噶當派主要理論之一，其藏人弟子仲敦巴建有熱振寺，以爲根本道場。

「噶當」一詞要分開解，「噶」藏文意爲「佛語」、「當」爲「教授」或「教誡」之意（見《西藏佛教史》頁 93），「噶當」的意思就是「佛語教授」，意指一切佛語（指密教經典，但事實上釋迦牟尼從無傳下任何密教經典），一些漢地佛學學者認爲：「密教產生于佛滅度後一千六百中的最後三百年中間，最初龍樹菩薩在印度南方開一鐵塔由金剛薩埵傳給他秘訣，此即金剛界秘法。當代研究考證推斷；佛約入滅于公元前 480 年前後，按此計算，則上述說法認爲密教產生于公元九世紀，比實際形成的年代要晚近兩個世紀。《如意寶樹史》中則說，佛陀生前善于按不同根

器授法，曾以殊勝作身于色究竟天和須彌山上講說密乘事續；于妙花莊嚴佛土（毗盧遮那成佛處）和金剛手菩薩的楊柳宮說密乘行續；于色究竟天和須彌山無量宮說《攝真實經》、《金剛頂經》、《淨除惡趣普明經》（即《天日經》）等瑜伽續經典。并說佛說無上瑜伽續典的情況是：于兜率天說《密集經》和《伽羅續》；于金剛手住說《紅閻摩敵經》和《六面童子續》；于米聚塔、色究竟天、地下閻羅殿說《大威德續》；于須彌山上和米聚塔說《勝樂經》，于米聚塔說《時輪經》；在摩揭陀正覺成佛處和金剛手所居的無量壽宮中說《善金剛經》等等。該書（按係指《如意寶樹史》）還說：佛于烏仗那國還曾向因陀羅菩提王親自傳授了屬於無上瑜伽續《密集經》。諸如此類神話傳說式的記載無疑出于佛教徒對密教的神密渲染。」²¹密教所依據的那些所謂「經典」基本上都是密教徒「宣稱」是佛陀「涅槃」後又在不同場所所講說的，佛既已涅槃就一切無法證明與釋迦牟尼有關，都只是密教徒的「神密渲染」，毫無可信度。

噶當派是要其信徒把佛一切有關密教經論的言教（上段已指出所有有關密教經典都是出於密教信徒的神密渲染）看成是對喇嘛之行爲和修持的指導或指示。當格魯派興起後噶當派已融入格魯派。

（三）薩迦派

「薩迦」在藏語中意爲灰白色之土地，因該派主寺薩迦寺所在地方土色灰白，遂名該地爲薩迦，而寺因地而名。又以薩迦寺院牆塗有象徵文殊、觀音及金剛菩薩之紅、白、黑三色花條，因此一般又俗稱之爲花教。

薩迦派創於西元十一世紀（西元 1073 年），爲藏地貴族昆氏家族之貢卻杰布所創，其後該派教主就是由昆氏家族世代相傳。貢卻杰布於西元 1073 年在後藏仲曲河岸山上建薩迦寺，此寺又稱白宮或稱古絨寺，貢卻杰布傳子貢噶寧布（或作貢噶寧波，西元 1092~1158 年，其能傳子，可證薩迦派至少初期是可以娶妻生子），此人博學多才，被稱爲「薩欽」（意爲薩迦派大師），且被稱爲薩迦五祖之初祖，其餘四祖都是其家族子孫。第四祖爲薩迦班知達之省稱）²²，此人爲藏地喇嘛教與蒙古王室建立

²¹ 以上這一大段話是指密教所賴以存在的幾部「經典」都是出於佛所講，詳見蒲文成《覺囊派通論》，青海民族出版社，2003 年，頁 12。

²² 班知達係指精通五明者，據玄奘、辯機《大唐西域記》所載五明爲：聲明、巧明、

政治關係之第一人。

按貢噶堅贊時正逢蒙古崛起，窩闊台第三子闊端負責攻打西藏地區，發現此一地區山路險阻，且吐蕃部落林立互不統屬，蒙古對複數是在語尾加「特」音，眾多吐蕃部落，遂稱之為吐蕃特，此為後來圖伯特一詞之由來，西方稱西藏為 Tibet，也為吐蕃特一詞之音譯。闊端認為與其以武力征服，莫如與其領袖人物談判脅迫其來涼州會面，薩班貢噶堅贊攜其侄子八思巴及恰那等前往涼州於 1246 年到達涼州，但闊端不在涼州，1247 年始行會面，乃擬妥衛藏地區歸順蒙古作法，蒙古乃將衛藏地區政、教兩權畀予貢噶堅贊，且成為薩迦四祖。

八思巴（1235~1280 年），原名羅追堅贊，以其三歲能誦咒，八歲能背誦《本生經》，九歲能為人講經，故稱之為八思巴，在藏語中其意為「神童」、「聖者」之意，為忽必烈所賞識，建立元朝後奉之為「國師」，且以藏地十三萬戶之稅收賞給薩迦派，有元一代薩迦派被命為帝師者含八思巴共有十四人之多。由於享有世俗權力，逐漸趨於腐化，喇嘛在大都（今北京）及內地之行爲極為穢亂，元末明初葉子奇曾於所著書中敘述當時西藏喇嘛在大都之邪惡行為如下：

「都下受戒（都指大都），自妃子以下至大臣妻室，時延帝師堂下戒師，於帳中受戒，誦咒作法。凡受戒時，其夫自外歸，聞娘子受戒，則至房不入。妃主之寡者，間數日則親赴堂受戒，恣其淫泆，名曰大布施，又曰以身布施，其流風之行，中原河北，僧皆有妻（此處所謂「僧」自文意看，自是指喇嘛而言），公然居佛殿兩廡，赴齋稱師娘，病則於佛前首鞠，許披袈裟三日，殆與常人無異，特無髮耳。」²³

可見元代此教派喇嘛之行爲業已極端墮落。

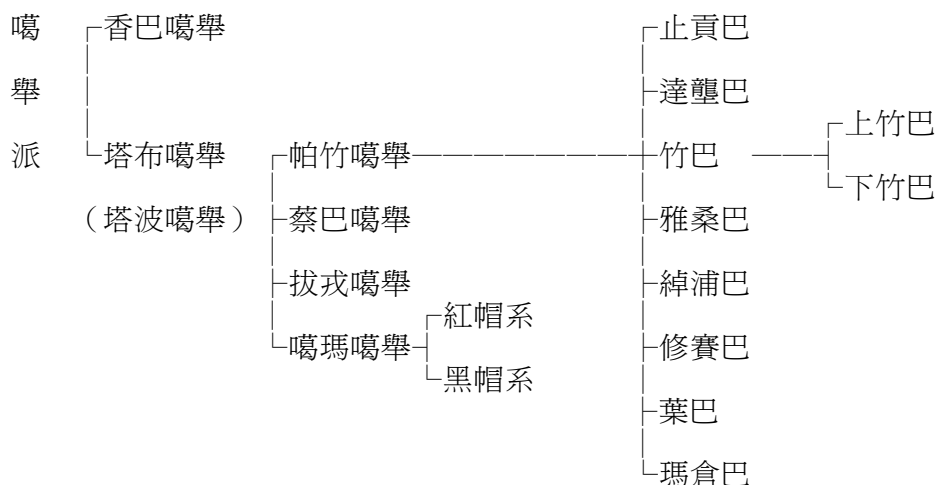
（四）噶舉派

「噶舉」意為教言傳承，漢譯則為口傳，此教派注重師長之口傳、門

醫方明、因明及內明。另有小五明，則指：詩詞、韻律、歌舞、修辭及星算。

²³ 葉子奇《草木子》，北京中華書局，1959 年，頁 84。此書明武宗朱厚照正德時（1506~1521 年）已有刻本問世，清《四庫全書》也輯有此書。

徒心受之傳教方式，喇嘛著白色袈裟，故俗稱之為白教，初分兩大派，其一係瑪爾巴、米拉日巴（1040~1123 年），塔布拉克一系傳承，稱之為塔布噶舉；另一派則由瓊波南交承襲自米拉日巴，稱香巴噶舉，瓊波南交初習本教，後習密教，可見喇嘛教始終受藏地傳統泛靈信仰本教影響既大且深，此派後來逐漸衰微，目前在藏地已無影響力。至於塔布噶舉其下又分四大派八小派，茲為明瞭起見，以表列方式呈現如下：



噶瑪噶舉派之下，又分紅帽、黑帽兩個支系，茲略述如次所謂紅帽系，以噶瑪噶舉派下喇嘛札巴僧格（或作旺古熱巴，西元 1283~1349 年），因元帝室曾封之為灌頂國師，並賜一頂紅色法帽，從此由札巴僧格代代相傳，就稱之為紅帽系。至於黑帽系，塔巴噶舉派下喇嘛噶瑪拔西曾於 1256 年被蒙古大汗蒙哥賜予金綠色法帽及金印，自此代代相傳，是為黑帽系，其第五世得銀協巴（1383~1415 年）時，明成祖朱棣永樂五年（1407 年）封之為大寶法王（自此遂以大寶法王之名為世所習知。另西藏活佛轉世制度始於黑帽系之噶瑪拔西²⁴，其後格魯派等教派都抄襲此一轉世制度，這也是正統佛教所沒有的奇特制度。佛教主張四大皆空，視名利如浮雲，但無論紅帽系或黑帽系，其所憑以傳承之帽，都是世俗帝王所賜予，大寶法王名號（明代還有許多法王名號）也是來自世俗帝王，而且以之代代相傳，顯然對世俗的名號相當重視，這也是喇嘛教特殊之處。

²⁴ 見《西藏佛教史》頁 286。

（五）覺囊派

覺囊派爲喇嘛教中最特殊的一派，是喇嘛教各教派中唯一一派倡導佛教中觀「他空見」的宗派，最初提出此說的是域摩·彌覺多吉，出家後名字爲丹巴杰波，法號則彌覺多吉，其意爲「不動金剛」。他認爲諸法有其真實存在的體性，由於人們的「虛妄分別」增加上去的東西，才能說是空性，這種空是人爲之空，是他空非自空²⁵。如要進步一詳詮釋何謂「他空」，此派認爲「他空」思想主張宇宙人生都是虛假不實，如幻如夢，世人由於短暫的認知（佛家述語爲殺那識）所迷惑，因此其所感知的外境都只是心中浮現想像的幻影，一旦離開了心，便沒有單獨的外境。但是世間萬事萬物都具有其真實的體性，也就是事物的本體。這個本體是絕對的，永恒不變的，一切事物都包含在這個本體之內，這個本體自身不能說是利空，但是在人們的思維裡，由於認識的迷惘，「虛妄分別」，說成是性空。實際上這種真實的事物體性是本真，是事物之「自」，而加在事物上的「虛妄分別」是「他」，因此說性空，只能是「他空」，不會是「自空」，也就是說一切色法沒有物質性，所謂「識的物質基礎，其實只是「識」的功用，是由分別心所假定而成立，把名言、概念所表示的現象虛構成外境。一般解釋自、他二空時還說世俗勝義諦所攝諸法因主觀而成，自體無實而空，所以稱之爲「自空」；但由主觀臆想而成的諸世俗之法雖然自體無實而空，而勝義法性則總是不空，常恒不變。卻被作爲「他」的世俗能所二執誤作爲空，故謂之「他空」，世俗雖無實，但勝義之究竟事理則實，所以他空之見爲斷離了常斷二邊的了義中觀大善道。²⁶這理論相當費解，本文不是闡釋佛理的專文，喇嘛教除覺囊派講他空見外，其他各派都講自空，認爲名、利乃至萬物都是空，但是各派爭名號、搶地盤，奪權利已經到了竭盡所能無所不用其極的地步，名利萬物何曾空來？高唱萬物皆空，而本身又不能放下，豈不矛盾至極，或許這就是喇嘛教，真正的佛教不在形式而在行爲，不在理論而在實踐。一個哲學家他的哲學理論，他未必要躬親實踐，但是一個宗教家所提的宗教理論（如萬物皆空、四大皆空等），不但不能身體力行，甚至反其道而行（如爭奪名利，提倡雙修

²⁵ 見《西藏佛教史》頁386。

²⁶ 《覺囊派通論》，頁四，但此處在文字敘述上酌爲改字。

等），其不配作為神職人員，應為社會之共識。

自域摩、彌覺多吉於西元十二世紀創立覺囊派後，其五代弟子更邦·突結尊追（西元 1243~1313 年）時，在後藏覺摩囊地方創建了覺囊寺，正式開宗立派，這一派發展到篤補巴、喜饒堅贊（西元 1292~1361 年），由於得到拉堆絳等地方勢力的支持，加上篤補巴本人的聲望，使覺囊派出現了創宗以來的興盛局面，從這時候開始逐漸傳播到多康地區，形成了以壤塘寺為中心的覺囊派寺院集團。迄十七世紀，隨著多羅那他興建達丹丹曲林寺，覺囊派再度興盛。但是五世達賴洛桑嘉措取得西藏地區的領導權後，迫使覺囊派僧人改宗格魯派，把許多在西藏的覺囊派寺院改為格魯派寺院，使覺囊派逐漸在西藏消失，把重心轉移到多康地區，根據 1990 年的調查，現在青海的果洛州和四川的阿壩州共有覺囊派寺院二十多座，喇嘛上萬。²⁷

按覺囊派傳到多羅那他時（1575~1634 年），有了較大變化，多羅那他本名貢噶娘波，全名為結佩欽波貢噶娘波扎西堅參貝桑波，四歲時，被堪布·隆熱嘉措及拉堆絳地方統治者扎西多吉帶領僧俗群眾近二百人迎接到覺囊寺，認定是貢噶周卻的轉世靈童，舉行盛大的坐床儀式，從此習經學法，曾主持修建十萬佛塔。1608 年，完成《印度佛教史》一書，1615 年在覺囊寺附近修建達丹丹曲林寺，此寺全名為「見達丹達曲林艾敦噶哇蔡」，其意為「吉祥堅固正法洲了義歡喜園」²⁸。此寺建成不久，多羅那他於 1620 年（明神宗朱翊鈞萬曆四十八年，《西藏佛教史》作四十九年，但萬曆沒有四十九年，或許明神宗崩殂後，由光宗朱常洛嗣位年次改元泰昌，或許以此筆誤為萬曆四十九年，如是則為西元 1621 年）到漠北喀爾喀蒙古傳播覺囊派教法，不過據藏文文獻都沒有提到多羅那他曾到喀爾喀傳教一事，而《多羅那他自傳》倒確實提到喀爾喀蒙古曾派人前來邀請，但多羅那他並沒有應邀前往²⁹，這件事似乎成為懸案，不過成崇德所著《論哲布尊丹巴活佛系統的形成》一文，則指出時藏地的「藏巴汗地方

²⁷ 阿旺洛追扎巴著，許得存譯《覺囊派教法史》，西藏人民出版社，1993 年，頁 95~96。

²⁸ 《西藏佛教史》頁 402。

²⁹ 《西藏佛教史》頁 404。

政府爲了擴展自己的勢力，派遣了支持他的覺囊寺的寺主多羅那它（他）到外蒙古傳教（按當時尚無內、外蒙古兩詞，作者顯然是爲了讀者方便，而用了外蒙古一詞）」³⁰，是則多羅那他似確曾前往漠北喀爾喀蒙古，此文更進一步稱喀爾喀蒙古汗，台吉等尊之爲「哲布尊丹巴」，蒙語又稱之爲「溫都爾格根」（見註 30，又多羅那他去漠北喀爾喀蒙古時，四世達賴喇嘛曾授予「邁達里」名號，而四世達賴喇嘛係漠南蒙古土默特部汗王阿勒坦汗或作俺答汗之曾孫，也爲唯一蒙古籍之達賴喇嘛），文中更明白指出多羅那他於 1634 年（明崇禎朱由檢七年）在庫倫圓寂，次年，喀爾喀土謝圖汗王妃生一子，被認爲是多羅那他的轉世靈童（蒙語爲呼畢勒罕³¹）。

一般文獻都把喀爾喀蒙古土謝圖汗之子，被認爲是多羅那他的轉世靈童，是喀爾喀蒙古哲布尊丹巴呼圖克圖一世，他是覺囊派是毫無疑問的。唯一蒙古籍的四世達賴喇嘛於二十八歲的青壯時圓寂，經過幾年之後，藏巴汗才准許四世達賴喇嘛轉世，之後哲布尊丹巴呼圖克圖到拉薩學經，五世達賴喇嘛強迫哲布尊丹巴改宗格魯派，否則不准他返回漠北喀爾喀蒙古，在不得已情況下，只好改宗格魯派，於是五世達賴的喇嘛王國版圖擴張到漠北蒙古，漠北覺囊派被格魯派併吞了。

（六）格魯派

喇嘛教的喇嘛們執著於名號，若紅帽、黑帽、大寶法王……達賴等，更熱衷於競逐世俗的政治權力，一旦享有世俗的權力，又難逃權力使人腐化，絕對權力使人絕對腐化的窠臼，自元代喇嘛享有權力，明初大量封頒喇嘛以各種名號，喇嘛教的腐化墮落已是罄竹難書，不但不能戒除貪嗔癡，更以唸咒法術（吞刀、吐火、幻形、移遁）立異炫俗³²，於是有羅桑札巴者（或作羅桑札貝巴）進行改革，倡言戒定慧，禁止喇嘛娶妻生子，改革藏語讀若「格魯」，此一新宗派遂稱格魯派，又其行法事時戴黃帽，因此一般稱之爲黃帽派或黃教。而羅桑札巴也被尊稱宗喀巴（他是宗喀地

³⁰ 成崇德此文輯入《清代蒙古高僧傳譯輯》，北京中國社科院中國邊疆史地研究中心編（此中心於 2014 年改爲名爲「中國邊疆研究所」），1990 年，頁 338。

³¹ 呼畢勒罕，意爲能不昧本性轉世再來的靈童。

³² 胡耐安《邊政通論》，1960 年胡氏自行出版，作爲政大邊政教材上引文字見頁 46。

方之人，其地約在今青海塔爾寺附近）而不名。由於其倡言守戒不故弄虛玄，受到多數藏人歡迎，崇信該教派者逐漸增多，但政治權力仍操在噶舉派手中，宗喀巴本人或許沒有政治野心，他圓寂後也未以轉世方式傳承，但他的二大弟子根敦珠巴、凱朱結格雷貝桑則抄襲噶舉派以轉世方式傳承，根敦珠巴之後為根敦嘉措，之後為索南嘉措（1543~1588 年），此人點慧過人，深知如無強大的武力為後盾，勢必要受制於噶舉派，而當時漠南蒙古土默特部阿勒坦汗（或作俺答汗），武力鼎盛，威名震爍四方，於是雙方在青海旁會面，阿勒坦汗以「達賴喇嘛」名號贈予索南嘉措，這個名號中「達賴」是蒙古語，其意為海，其實無論漠南或漠北蒙古，都不臨海，所以蒙古語裡「達賴」只是較大的水域而已，「喇嘛」是藏語，其意為上師，合而言之可衍伸解釋為「智廣如海的上師」，索南嘉措不敢獨享此一稱號，乃向上追尊其前身根敦珠巴、根敦嘉措為一、二世達賴喇嘛，他本人則為三世達賴喇嘛，「達賴喇嘛」這個名號，只是阿勒坦汗與索南嘉措兩人之間的贈予關係，與喇嘛教其他教派並無關聯，與廣大的西藏人民更是毫不相干，索南嘉措雖然從蒙古阿勒坦汗那裡得到「智廣如海」的美號，但並不保證土默特蒙古阿勒坦汗的武裝力量能作為格魯派的靠山，更不可能藉之打壓或剷除噶舉派，如何把阿勒坦汗的力量與格魯派綑綁在一起，才能保證格魯派獨大於藏地，本來這是不可能的想法，但點慧的索南嘉措居然能想出將阿勒坦汗的曾孫作為他的轉世靈童，取名為雲丹嘉措，也就是第四世達賴喇嘛，這麼一來格魯派的榮辱就與蒙古土默特部合而為一了，這是天才的設計，無愧於「達賴喇嘛」這個名號。

自索南嘉措得到達賴喇嘛這一名號之後，從此代代相傳以至於今。四世達賴喇嘛雲丹嘉措（西元 1589~1616 年），也就是阿勒坦汗的曾孫，由於是汗族貴胄，嬌生慣養，到十四歲始以兵護送入藏。當時對獨大的噶舉派，自是產生不小的鎮懾作用，格魯派於焉在藏地站穩陣腳，四世達賴喇嘛也就適時在二十八歲的青壯之年猝死，至於如何猝死，不在本文探討範圍，不贅，時握有藏地政權之藏巴汗下令不准四世達賴喇嘛轉世，四世班禪為此深感憂慮，巧得是不久藏巴汗身染重病，群醫束手，後經精通醫術之四世班禪悉心治療，終於妙手回春，藏巴汗感激之餘，願以一座莊園賞賜，四世班禪拒絕此項厚賜，只懇求准許四世達賴喇嘛轉世，藏巴汗只好

允准³³，可見達賴喇嘛一系之得以延續其「法脈」，實出於四世班禪一念之仁，如果照喇嘛教的說法，轉世活佛是「身死後，能不昧本性，寄胎轉生，復接其前世職位。」³⁴則以後歷世達賴喇嘛應對歷輩班禪心懷感激才是，然而不然，十三世達賴喇嘛對九世班禪極不友善，九世班禪班如不及時逃到內地，可能連命都不保，可說是恩將仇報，設若當年藏巴汗堅持不讓四世達賴轉世，今天也就沒有什麼達賴喇嘛了。

藏巴汗既允准四世達賴喇嘛轉世，經過一陣尋覓於 1622 年在四世班禪主持下，把六歲的阿旺洛桑嘉措認定是四世達賴喇嘛的呼畢勒罕迎入哲蚌寺坐床，是為五世達賴喇嘛，此人睿智天生而又野心過人，只是當時藏地仍在藏巴汗與噶舉派控制之下，為要奪得政教兩權，又想玩三世達賴索南嘉措利用蒙古武力為後盾的把戲，只是此際土默特部已經風光不再，而青海和碩特蒙古力量正如日中天³⁵，於是引和碩特蒙古力量入藏，推翻藏巴汗政權，但和碩特固始汗長川駐藏，五世達賴喇嘛雖在宗教上享有一派獨尊之權，但政權仍操在和碩特蒙古固始汗手中，固始汗始置第巴一職以協助處理藏地政教事務，固始汗死後，其子嗣爭奪汗位，經過三年始由其長子達延額齊爾嗣為和碩特汗，在此期間五世達賴喇嘛開始剽竊藏地若干政治權力，達延額齊爾汗死後，繼任者也不熱心藏地政務，於是五世達賴喇嘛自蠶食而鯨吞藏地政權，至今獨攬藏地政教兩權³⁶，建立起其「喇嘛王國」此時中國清朝已入關正在進行全國統一工作，五世達賴喇嘛為期專制喇嘛王國，不使清朝向西南地區進行統一工作，不惜教唆慫恿準噶爾部噶爾丹率軍東掠漠北喀爾喀蒙古，以此將清朝兵力引向北方³⁷，致使清康熙在急於要解決準噶爾問題，在雅克薩戰勝之際，與俄羅斯簽訂《尼布楚條約》，把額爾古納河以西至貝加爾湖間布里雅特蒙古人聚居之地割讓予

³³ 見《西藏佛教史》頁 459。

³⁴ 見胡耐安《邊疆宗教》頁 34。

³⁵ 和碩特係衛拉特蒙古四部之一，其餘三部為土爾扈特、準噶爾、杜爾伯特；土爾扈特西徙後，輝特遞之，仍為四部。

³⁶ 五世達賴喇嘛如何剽竊藏地政治權力，可參看班布日、李兒只斤、蘇和所著《衛拉特三大汗國及其後人》，內蒙古人民出版社，2014 年，頁 67~73。

³⁷ 關於此事經過頗為複雜，非本文主題所在，詳情可參看劉學鈺《從中俄雅克薩之戰到黑瞎子島歸還》一文，該文刊載《中國邊政》季刊第 201 期，2015 年三月，台北中政協會，頁 69~92。

俄羅斯，這對中國來說是莫大的損害。

五世達賴喇嘛之後，有好幾世達賴都是未滿二十歲就辭世，至清末民初時十三世達賴喇嘛更是全心全力在玩政治，初則親俄、離中、反英，繼則親英且宣稱獨立，圓寂後西藏始再度與中央有所聯繫，至於目前的十四世達賴喇嘛，自流亡印度後，更是縱橫捭闔於國際間，訴求藏獨，較政治人物更善於玩政治³⁸，果真是佛教僧侶，豈有如此操弄政治權術者？

（七）其他小派

喇嘛教上述六派外，尚有希解、覺域二派，茲稍作簡介如次：希解派就是字面看，其意為能寂，也能止息，意為能依靠對般若性義與一套苦行修法，就能停止生死流轉，能息滅一切苦惱的根源，所以自稱這種法門為希解（能寂）。希解派為南印度人丹巴桑結所創，此人係婆羅門家族，此派既主張能寂，所以不設寺廟又係因材施教，故也無嚴格的法門，從不參與政治活動，較像真正的佛教，希解派之修法曾為其他教派所吸收，至十五世紀時，在藏地漸已消失。至於覺域派系出希解派，所不同者，覺域派重點傳講丹巴桑結從婆羅門阿惹雅德瓦（其意為聖天）軌範師彌止巴學來的教法，此派也於十五世紀時消失。

五、結語

在分析喇嘛教究竟是不是正統佛教之前，且先瞭解一下印度歷史，當操印歐語系的高加索種族（即俗稱之白種人）進入印度，征服當地土著達羅毗荼人後（關於高加索種族之遷徙詳情可參看藍琪所著《稱雄中亞的古代游牧民族》，貴州人民出版社，2004年，頁7），進入印度的高加索種人，自認高貴，遂稱「雅利安人」，將被征服的土著民族達羅毗荼等人壓制成奴隸，在社會上形成四種階級或四個種姓，祭司形成婆羅門瓦爾耶（階級）為最高階級，軍事貴族（包括各邦國的統治階級）形成刹帝利階級為次高階級，普通村社成員也即一般人民為吠舍，為第三階級，奴隸或在戰爭中被征服者，屬首陀羅階級，地位最低，被視為賤民，各階級間界限森嚴。婆羅門、刹帝利和吠舍有信仰宗教（婆羅門教）和死後升天的權

³⁸ 可參看孟鴻《近年藏情與達賴言行》一文，文載《中國邊政》季利第201期。

利，能參加宗教上重生的再生禮，所以稱為「再生」族（見呂大吉主編《宗教學通論》北京中國社科出版，1989年，頁441）。由於「天下」是刹帝利階級打下的，自然不會甘於屈居第二等階級，於是興起各種非婆羅門教的宗教及宗教哲學思想，其代表人物大多出身於刹帝利種姓，其中最著名的如佛教、耆那教等，佛教自立教義，不接受婆羅門至上、首陀羅不能再生之說，而主張四種姓在宗教上平等，人皆可得解脫，西元前三世紀時印度孔雀王朝的阿育王，尊佛教為國教，壓倒婆羅門教，至西元一世紀之後，北印度由大月氏的貴霜王朝所統治，貴霜王迦膩色迦仍然尊奉佛教，但南印度之安達羅王朝則提倡婆羅門教，形成與佛教對抗，西元四世紀笈多王朝時，婆羅門教吸收佛教，耆那若干教義乃至民間多種信仰逐漸形成印度教，印度教主要分為三派：

毗濕奴派

濕婆派：濕婆神的神性複雜，信徒認他是眾生的毀滅者，又是眾生的再生者，既是苦行禁欲的模範，又是歡樂縱欲的神靈（常與其妻歌舞宴樂擁抱交歡，此或為喇嘛教中歡喜佛之由來）。由於濕婆神神性複雜，所以其名稱極多據稱有一千零八個不同的名號，顯婆派因此而有許多分派遍布於南北印度，濕婆信徒在自己額上橫畫三線，以表明自己的信仰。

性力派：最初是對最高生殖力和生殖器崇拜。但在印度教中崇拜對象為最高性力女神，她們或被說成是毗濕奴之妻吉祥天女（Lakshmi），或濕婆之妻杜耳加（Durga，難近母）和嘉莉（Kali，時母）……性力派以宇宙的破壞和再生之神濕婆及其妻作為象徵，又用男性生殖器林伽和女性生殖器優尼（Yoni）象徵男女二神。性力派崇拜的發展，導致放蕩和淫猥之風，倡人體機能分屬六輪，最下部的生殖器最為重要。由此輪而修男女的瑜伽術，可引出貫通全身六輪之力，產生超自然的奇跡。此派進一步把女性生殖器視為修男女瑜伽術的曼陀羅（Mudra，邱契）。修此術者在密室中通過一定的秘密儀式而行所謂最上秘密法（以上均見呂大吉主編《宗教學通論》頁445~446）

從上引印度教的三派，就顯而可以看到所謂密教與其關係之密切，密教的「淫猥之風」來自印度教的性力派，已是無庸置疑。現在且再從以上各節對佛教基本精神、西藏宗教信仰、喇嘛教各教派情況都酌有敘述，茲

再就清代將西藏納入版圖，派大臣駐藏以爲治理，在中央設有理藩院（清末改爲理藩部）管理蒙藏等邊疆民族事務，在理藩院內設有柔遠清吏左（或作前）司下（另有左司上）掌管西藏、蒙古地區有關喇嘛事務，此司所管事務分爲：唐古忒學、敕封喇嘛、喇嘛進貢、京師番僧、后黃寺、分駐番僧、喇嘛服色、喇嘛冊牒、喇嘛禁例、西番各寺等十項³⁹，其中均稱喇嘛，對西藏喇嘛稱番僧，而不稱和尚或比丘，可見不以正統佛教視之，如康熙三十二年（西元 1693 年）「封澤卜尊丹巴胡圖克圖爲大喇嘛（即哲布尊丹巴），于喀爾喀地方，立爲庫倫，廣演黃教」而不稱佛教。對喇嘛服飾也有明確規定，如康熙六年（西元 1667 年）題准：「喇嘛許服金黃、明黃、班第許服大紅色，其餘不得擅服。」

又如雍正朝（1723~1735 年）《大清會典理藩則例》載康熙五年（1666 年）題准：「喇嘛等使往達賴喇嘛處，擅帶彼此喇嘛班第來者，從重治罪。」也以喇嘛稱之。再看嘉慶朝（1796~1820 年）之《大清會典理藩則例》也明白指出。「以黃教行于蒙古、唐古特者曰喇嘛（唐古特僧宗喀巴，始以黃教授其弟子達賴、班禪，後其教遂盛，蒙古番族無不崇奉）」⁴⁰從此一規定可明白看出黃教就是喇嘛教，因此喇嘛教之稱謂，在清代乃是法律名詞（按《大清會典》，類同清代之《六法全書》）及至民國肇建，也訂了許多有關喇嘛的法令如：

《喇嘛轉世辦法》（民國二十五年二月十日蒙藏會會公布）

《喇嘛登記辦法》（同上）

《喇嘛任用辦法》（同上）

《喇嘛獎懲辦法》（同上）

這些法令都稱之爲喇嘛而不稱之爲比丘或和尚，稱之爲喇嘛教實無不妥。

現在且從一些學界人士對喇嘛教或密教的看法，如：

「密教認爲擁有五智的修行者，雖食肉、飲酒、事女人，

³⁹ 見《理藩院則例》，此處引自輯入《清代理藩院資料輯錄》北京中國社科院中國邊疆史地研究中心編印，《乾隆朝內府抄本理藩院則例》，北京全國圖館文獻微編中心，1988 年。

⁴⁰ 見《清代理藩院資料輯錄》，嘉慶朝《理藩院則例》頁 82~83。

也可以成正覺（佛），但需由上師親自傳授灌頂才能得證，這也是密教神秘的根基點。然而顯教（正統佛教）則認為此行為違背佛理，荒謬不經，大加批判禁止。」⁴¹

這一段話說得鑑鑄有力，其非正統佛教，已無需贅論。且再看曾任中華民國蒙藏委員會駐藏辦事處英文秘書之柳陞祺同時也是一位藏學家，在其著作中也明白指出：

「現在很多學者認為密宗的許多內容，與釋迦牟尼的教法根本無關，都是後期牽強附會上去的。」⁴²

這個說法可謂一針見血，密教的「雙修」根本與釋迦牟尼佛的戒色背道而馳，其仍稱是佛教，只是「借殼上市」，絕非正統佛教。柳陞祺更直接的說：

「黃教（按即格魯派）是集一切喇嘛教之大集的最典型的喇嘛教。」⁴³

在這一句話之後，柳氏更進一步注釋稱：

「蘇聯有的學者認為，自從宗喀巴創立黃教，黃教興起後，西藏的佛教即具有許多不同之點，成為佛教中稱為喇嘛教的一個特殊教派。說見蘇聯《大百科全書》第二版，第二十四卷，喇嘛教。」

此外，曾任民國政府駐藏辦事處處長的沈宗濂，曾與柳陞祺以英文合著的《西藏與西藏人》，也是第一部中國人以英文向世界介紹西藏歷史、社會、風俗的著作，1953 年在美國的斯坦福大學出版，書中也說：

「喇嘛教是西藏的佛教，佛教摻雜了西藏原始信仰的笨教（即本文所用之本教）後就成了喇嘛教。」⁴⁴

⁴¹ 見黃國煜《世界宗教》，頁 260。

⁴² 柳陞祺（1908~2003 年）《西藏的寺與僧》，北京中國藏學出版社，2014 年，頁 137，按此書完稿於 1964 年，半世紀後始行出版。

⁴³ 見上引書頁 131~132。

⁴⁴ 沈宗濂、柳陞祺《西藏與西藏人》，此處係漢文本，北京中國藏學出版社，2014 年，頁 81，漢文本係由柳氏女公子柳曉青於 2006 年所譯。

台灣建立邊政學的開山祖政治大學邊政學系首任系主任胡耐安教授於1961年所出版的《邊疆宗教》一書，其第四章標題就是《喇嘛教》，可見喇嘛教與正統佛教確實有極大的差距，不宜魚目混珠。今人張羽新曾著有《清政府與喇嘛教》一書（西藏人民出版社，1988年），趙志忠所著《清王朝與西藏》一書（北京華文出版社，2001年）其中第二章標題即為《支持喇嘛利用喇嘛教》，由內蒙古自治區委員會文史和學習委員與中國人民政治協商會議合編的一本書書名就叫《內蒙古喇嘛教紀例》（此書係1997年出版，列內蒙古文史資料第四十五輯），書中首篇標題就是《內蒙古喇嘛教發展概述》；再看《辭源》的說法：

「唐時印度僧人蓮華生、靜命等，把密教傳入西藏，與西藏原始佛教及民俗相適應，形成喇嘛教。」（台灣商務印書館，1989年版，頁534）

從這個解釋可知喇嘛教是原始佛教加上密教，再與西藏民俗（指傳佈泛靈崇拜的薩滿信仰—「本教」。密教發展之初就充滿了情色與恐怖，再吸納了萬物有靈的「本教」，產了許多神祇，這些神祇恐怕連釋迦牟尼佛都不認識，如果還堅持是正統佛教豈不怪哉，此間丹青圖書有限公司所出之《大英百科全書》第九冊頁64對《喇嘛》條下有這麼一段解釋：

「西方稱西藏佛教為喇嘛教。」

可見喇嘛教一詞已是西方人對西藏宗教的稱謂，而西藏宗教重密教，關於密教（或稱密宗）「係印度善無畏、金剛智、不空三人所創立，…此宗的書有《大日經》、《蘇悉地經》，又有些經名，多冠金剛二字。敬拜大日如來和金剛菩薩，據他們說，釋迦牟尼立顯教，大日如來立密教。按此宗教義，不但雜著印度瑜伽，所供偶像，還有與細發神相同的（按細發神，就是濕婆神）；法術有掐訣，稱為法印、念神咒，稱為曼荼。……他們聚會時，喝酒，作淫亂事，…他們供的偶像與印度相同，有許多首（頭）面貌都猙獰如鬼……」⁴⁵，在提到西藏宗教則稱：

「喇嘛教的特點，就是把持政權，…」（見註45所引書，

⁴⁵ 見英、雅各著，韓汝霖譯《宗教比較學》，香港基督教輔僑出版社，香港商務印書館印，1967年，頁153~154。

頁 160)

西元 1904 年英國曾派榮赫鵬 (Young Husband) 率軍攻入西藏拉薩，在進軍拉薩前夕，十三世達賴喇嘛率若干僧俗官員向北逃入外蒙古，原意要逃往俄國，請求沙俄保護，但是年在我國東北地區發生「日俄戰爭」，俄國戰敗，乃不敢「收留」十三世達賴，在達賴滯留外蒙古期間，榮赫鵬則停留拉薩，對藏地各方面情況頗加瞭解之後於 1910 年撰有《印度與西藏》(India and Tibet)，於 1934 年由孫煦初漢譯，書名改為《英國侵略西藏史》，書中提到日本僧人川口氏在其所著《旅藏三年記》，此書係以英文撰寫，發表時榮赫鵬也在西藏，榮赫鵬稱「西藏各喇嘛中，能為川口所衷心敬佩者不過數人，……而大部分喇嘛，則殊令川口失望。即如前任度支大臣，猶私一比丘尼(原書誤植為比印尼)，不免白玉微瑕。某游方僧喜炫學自矜淹博，實則於佛學精義毫無所知，不過撿拾皮毛而已。喇嘛原不許婚娶(按僅格魯派有此規定)，而薩嘉寺(按即薩迦寺)長老則曾娶妻生子，…」，榮赫鵬復引川口氏的觀察稱：

「藏川作喇嘛之主要目的，不過藉此爭名奪利耳。至於尋求宗教真理，從事救人濟世，則絕非若輩所願為。若輩所希求者，無非逃避現實人生之苦痛，而享受今生與來世之逸樂生活耳。」⁴⁶

榮赫鵬贊許川口氏「對於西藏宗教生活之觀察，真可謂透澈無比，為眾生服務之說，在藏僧(按即喇嘛)心目中，實不值一顧也。」(見註 46 所引書頁 255) 榮赫鵬此番評語可證實喇嘛教不能等同正統佛教，而喇嘛與比丘也難相提併論。

喇嘛教既主張雙修，就不必假託釋迦牟尼之名，只要不違背傳教地區的法律，社會習俗、倫理道德，大可公開「宣教」或「弘法」，正式以喇嘛教之名招來信眾，願者上勾，不必藏身於佛教之內，而暗中遂行釋迦牟尼所禁止的色戒。因此本文認為喇嘛教就是喇嘛教，不是正統的佛教。

⁴⁶ 此書台灣學生書店於 1973 年影印出版，上列引文見頁 254~255，按此書早在 1934 年即已出版。

論鄭和與東南亞伊斯蘭教

陳旺城

佛光大學宗教學研究所教授兼所長

摘要

東南亞是歷史上中西海上交通的必經要道，自古即受外來文化的影響，因地緣關係，其宗教，除當地馬來原始信仰外，印度教、佛教、伊斯蘭教相繼傳入，其中伊斯蘭教在東蘭亞的廣泛傳播，是其歷史開展上的重要事件且具關鍵影響。

明初鄭和七下西洋（1405-1433），改善東南亞政經環境，掃除海上交通障礙，提升當地民眾人文水平，他以其回族身分，父祖哈只（Hazi）家世的出身背景，除執行大明出使的外交任務外，在當地建立並扶持以滿刺加伊斯蘭王國，形成與巴塞土邦為中心，傳播伊斯蘭教。由設立華回社群為起始，突顯東南亞伊斯蘭教的華化，並進一步的本土化，影響馬來世界今日的普遍以蘇菲神秘主義融合中華文化、印度婆羅門教、佛教與當地原始宗教而成的非正統民俗伊斯蘭教特徵。鄭和雖說非伊斯蘭教在當地最早傳播者，但其促進東南亞伊斯蘭教歷史進程至少有推波助瀾的關鍵性作用，其對東南亞成為今日穆斯林人口眾多，伊斯蘭地方特色鮮明的宗教佈局與蔚為大觀影響深遠。

關鍵字：伊斯蘭、穆斯林、哈只、馬刺加、阿邦甘、散蒂利

一、前言

鄭和（1371-1433），回族雲南昆陽（今昆明晉寧縣）寶山鄉和代村

人，原姓馬，名和（小名三寶），後來因隨明成祖立功北京鄭村壩而賜姓鄭，父祖均為哈只（Hazi，朝覲者），先祖為西域布哈拉（Bukhara）「拉罕巴爾」（peygamber，為天神使者之突回語，即先知之意），隨成吉思汗東歸，元初封為咸陽王的「賽典赤·瞻思丁（Sayyid Ajall Omer Shams al-din，1211-1279）」¹的六世孫。

明洪武十四年（1381），太祖命傅友德、藍玉、沐英等征雲南，時十一歲的鄭和被俘，隨軍北平，從征漠北、遼東。二十三年（1390），燕王朱棣奉命北伐，傅友德軍受燕王節制，鄭和始入燕王藩邸，靖難之役，有功累擢內官監（皇宮）總管。鄭和，「自幼有才志」，「才負經緯，交通孔孟」「豐軀偉貌，傳辯機敏」「和有智略，知兵習戰，帝甚倚信之」²，其所具「學識、機敏、語言、儀表等條件，堪為當時第一流之外交人才」，而成為「通東南夷」³，下西洋之首選人才。

東南亞是東南海上交通的中繼與樞紐，自古即受東西文明影響與外來宗教傳入的影響。印度教、佛教及後來的阿拉伯、波斯的伊斯蘭教，「伊斯蘭教的廣泛傳播是東南亞歷史最重要事件之一」⁴。十五世紀初，「鄭和下西洋對伊斯蘭教在東南亞的傳播起了巨大的推動作用」⁵，茲就鄭和七下西洋與東南亞伊斯蘭教關係及其影響分述如下：

二、改革東南亞政經環境並掃除東西海路障礙，促進其伊斯蘭

¹ 賽典赤·瞻思丁為元初大政治家，窩闊台到蒙哥時代，歷任達魯花赤燕京斷事官，忽必烈時先後任先陝西、四川、雲南平章政事，在滇六年，重大貢獻，卒後封咸陽王，其名賽典赤為 Sayyid 及 Ajall 二詞聯譯，「Sayyid」為「伊斯蘭什葉派聖裔」；「Ajall」為「至尊榮的」，合今譯為「尊貴的聖裔」；瞻思丁（Shams al-din）為其號，意為「宗教的太陽」，其本名為「Omer」（歐麥爾）。鄭和為其長子納速剌丁（Sayyid Nasral-din）支系，至其祖父米的納，父已改名姓馬，名米里金，鄭和為其次子，乳名「三寶」為波斯語星期六，（閃白，Semb）之音譯。而朱棣賜其姓鄭，乃因獻計破名將李景隆大營於鄭村壩（今北京東 20 里）立首功，而成為皇帝軍機寵臣，因朱棣迷信「馬」不能登上皇帝議事的尊貴朝堂，且為紀念其鄭村壩關鍵戰役故賜姓鄭。有關鄭和先世事跡詳見，《明史·鄭和傳》、《馬哈只墓志銘》，其後裔雲南玉溪東營村鄭紹明珍藏之《鄭和家譜》、雲南回族民間珍藏《賽典赤家譜》及邱樹森之《鄭和先世與鄭和》、姚繼德之《鄭和的家世與功績》，載吳海慶主編，《鄭和與回族伊斯蘭文化》，（銀川、寧夏人民出版社，2005 年），頁 135-158。

² 邱樹森，前揭文，頁 146。

³ 袁忠徹，《古今識鑑》卷 8，轉引自邱樹森，前揭文，頁 147。

⁴ 梅加·李克萊弗斯著，周南京譯，《印度尼西亞歷史》（北京，商務印書館，199 年），頁 5。

⁵ 廖大珂，〈鄭和下西洋與伊斯蘭教在東南亞的傳播〉載於吳海鷹，前揭書，頁 21。

化歷史進程

伊斯蘭崛起初期（公元 610 始傳），東西海上絲路已通，中南半島的占婆是海上貿易重要港口，「七世紀中葉阿拉伯帝國第三任哈里發奧斯曼執政時期（Uthman, 644-656）伊斯蘭教就已經傳入占婆。」⁶，但十三世紀以前，印度、錫蘭主控東南亞貿易達數百年之久，故印度文化宗教如印度教、佛教先後傳入，且影響甚深，迄今中南半島之緬甸、泰國等仍小乘佛教盛行，而印度教，因後來伊斯蘭入傳，而日衰，目前只巴里島及爪哇南邊部分地區尚存外，十三世紀後，穆斯林商人由海路而來，至十五世紀時印尼、馬來西亞等地幾為伊斯蘭所取代。東南亞，尤其印（尼）、馬（來西亞）地區屬「馬來民族」分布的「馬來世界」⁷地理範疇。歷史文化上，在西方列強殖民前，先後出現蘇門答臘的「室里佛逝」（Srivijaya，即三佛齋）及爪哇的「滿者伯夷（Majapahit）兩大區域性勢力及其他中小型半自治性地方土邦，尤其「滿者伯夷」自十三世紀至十四世紀取代室里佛逝，成為馬來世界最強大的印度化王國。而印馬十五世紀以前的伊斯蘭化是與中南半島的占（即占城）有密切關係，因中南半島占婆唐時為中國蕃屬，五代宋時廣州、泉州是穆斯林商人海上貿易兩據點，宋元之際，因戰亂，「華南與占婆的阿拉伯商人很可能早在十一世紀時跟爪哇的阿拉伯商人早就有聯繫」⁸。且陳達生依東南亞各種文獻及碑刻史料認為十五世紀前印、馬地區的早其伊斯蘭土邦，如「中蘭半島的占婆與馬來半島的滿者伯夷，通過通婚朝廷聯姻關係」，又「爪哇的伊斯蘭教很可能是從占婆傳入的」，而伊斯蘭傳入蘇門答臘是「十三世紀末十四世紀初先在蘇門答臘和馬來半島小土邦沿岸海港取得立足點」⁹。元世祖忽必

⁶ C.R. Tibbetts: A study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia, Leiden & London, 1979, P.63.

⁷ 馬來民族世居澳大利亞—美拉尼西亞（Austronesian）語系的馬來先民，約 5000-2000 年從亞洲中國大陸南部及中南半島陸路南下或由海路到台灣及馬來群島，有些甚至遷至印度洋非洲東岸的馬達加斯加（Madagascar）形成今日馬來族。至於「馬來世界」有廣狹不同定義，如指「西部由蘇門答臘到東部摩魯哥（Moluccas）香料群島，南部由爪哇到北部的柬埔寨者，又有指島嶼東南亞的印尼、馬來西亞、新加坡、泰國南部、菲律賓、汶萊、東帝汶，有時也包括新幾內亞，其語系則大部分屬馬來西亞—波利尼西亞語族（Malay-polynesian）如菲律賓、印尼、新加坡、汶萊各地語言或方言屬之，詳見 Osman, Mohd · Taib 2000, Islamic civilization in the Malay World, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka, Xxvi.

⁸ 陳達生，《鄭和與東南亞伊斯蘭》，（北京，海洋出版社，2000 年），頁 71。

⁹ 同上註。

烈至元二十年（1283）至三十一年（1294）間進軍東南亞，使印度化土邦弱化，室里佛逝分裂，滿者伯夷和占城衰退，形成穆斯林商人興起，是十三世紀十四世紀東南亞第一波伊斯蘭化的關鍵，且宗教文化上，由於「伊斯蘭的顯示其靈活性，以務實態度應對民間信仰及神秘主義」，致使「十四世紀伊斯蘭菲蘇主義在島嶼東南亞迅速發展」，而配合十五世紀滿刺加蘇丹王朝興起，「鄭和下西洋將把島嶼東南亞歷史引進一個伊斯蘭化的新時代」¹⁰。

明永樂三年（1405）至宣德八年（1433），二十九年間鄭和率六十二艘寶船，成員有不同民族、不同信仰、不同階層的 27800 人船隊航行十萬餘里，七下西洋（如表一），規模之大、人數之多、範圍之廣，時間相較 1492 哥倫布發現美洲新大陸和 1498 年達加馬開辟東方新航路早近一世紀，具巨大歷史意義且改變東南亞政經及宗教局勢。

表一 鄭和七下西洋簡表

次序	往返時間 (年、月)	航程重要地點	大事記	備註
1	永樂三年（1405） 冬至五年（1407） 9 月	占城、爪哇、蘇門答臘、古里等。	古里封王立碑，舊港擒陳祖義。	
2	永樂五年（1407） 冬至七年（1409） 夏	占城、暹羅、爪哇、蘇門答臘、古里、錫蘭山等。	錫蘭山立碑。	
3	永樂七年（1409） 9 月至九年（1411） 6 月	占城、暹羅、爪哇、蘇門答臘、古里、錫蘭山等。	滿刺加封王，王率妻及臣 540 人入貢；擒錫蘭山王。	費信同行，航賞滿刺加王銀印、冠帶、袍服建碑。
4	永樂十一年（1413） 冬至十三年（1415） 7 月	占城、爪哇、舊港（巨港在蘇門答臘）、古里、錫蘭山、麻林等。	滿刺加新王，母于撒率妻隨朝貢，蘇門答臘擒蘇干刺；麻林國貢麒麟。	馬歡同行到東非。
5	永樂十五年（1417） 秋至十七年（1419） 7 月	占城、滿刺加、爪哇、舊港、蘇門答臘、古里、忽魯謨斯、錫蘭山、柯	滿刺加王亦思罕達兒沙（Iskander shah）率妻來朝，告以暹羅侵犯求保	馬歡及僧人聖慧隨行回來後刊印鄭和下西洋圖畫（天妃經）。

¹⁰ 同上註，頁 76。

次序	往返時間 (年、月)	航程重要地點	大事記	備註
		枝、麻林等。	變，成祖召暹羅停止侵犯滿刺加，忽魯謨斯貢駝鳥，帝臣未見此奇物封柯林王。	
6	永樂十九（1421）1 月至二十年（1422）8 月	占城、暹羅、滿刺加、蘇門答臘、古里、忽魯謨斯（波斯灣口）、錫蘭山、柯枝等。	送各國使者回國，1424 年成祖崩，仁宗即位，暫停出洋。	馬歡隨行。
7	宣德六年（1431）12 月至宣德八年（1433）7 月	忽魯謨斯、占城、滿刺加、爪哇、舊港、蘇門答臘、錫蘭山、柯枝、古里等。	1433 年鄭和客死印度古里。	派 7 人麥加朝覲馬歡、費信輩珍隨行，三人後來都著書記載下西洋經歷。

典出：《明史》、《明實錄》、《羸經勝覽》、《西洋番國志》、《星差勝覽》、《前國記》。

鄭和七下西洋，前三次遠達印度洋古里，第四次達西亞、歐非貿易中樞的波斯灣口忽魯謨斯，後三次更遠至東非，「加強了明朝中國與這些國家政治上的聯繫，各國紛紛派使者或國王親自到中國朝貢，有些是趁鄭和船隊回航時搭順風船隨來中國進貢」，過程中，「鄭和在舊港擒海盜陳祖義以及在錫蘭山擒獲國王阿列苦奈兒，使馬六甲海峽與南亞海域得以安全通暢無阻」¹¹，其間爪哇西王誤殺隨員 170 名，鄭和本著明成祖「睦鄰」上諭，¹²以和平手段解決，「鄭和皆扮演維安者或土邦庇護者的角色，以維持區域和平，保障海上貿易通道的航運安全」。雖其船隊，「是當時世界上最強大的海軍艦隊，確全程沒有占據外國半寸領土」。¹³

東南亞因受印度文化影響，加上馬來群島分裂性政局及海盜猖獗，所以直至十三、十四世紀伊斯蘭的傳入仍難有進展，而鄭和回族家世背景又以包容的態度對待其他宗教，所以他「奉旨建清真寺和媽祖廟，下西洋時

¹¹ 同上註，頁 86。

¹² 《鄭和家譜及海外諸番條》引自梁立基，〈鄭和下西洋與中國-東南亞關係〉，收入《鄭和下西洋與華僑華人文集》，（北京，中國華僑出版社，2005 年），頁 432-447 及 436。

¹³ 陳達生，前揭書，頁 88。

贈送禮物給錫蘭的佛寺，船員也可在船上設媽祖神壇」而其隨艦成員中亦有名為數不少且居重要領導地位的穆斯林（如表二）。歷次航行，「除了奉令執行出使任務外，也在島嶼東南亞傳播伊斯蘭教」。¹⁴他的船隊所到之處不只擴大和深化中國與伊斯蘭世界交往，也在東南亞當時尚處文化轉型的關鍵時刻，作出扭轉前朝（太祖）對海外國家較往消極威信下降之窘狀（因三佛齋拘留明臣，海盜陳祖義聚眾盤據，錫蘭國王亞烈苦奈兒「不睦鄰國」而屢劫往來使臣致使東西較通阻絕，（而使成祖時，一掃海上交通障礙，打通東西海上通道，承如《明史鄭和傳》所載：「自是海外諸蕃益服天子威德」，出現「連年四方蠻夷朝貢之使，相望於道」的盛況。並重建東南亞和平安定的局面，造成南方華人之移民，伊斯蘭教世界穆斯林商人與遂之密切連結，而這些穆斯林商人，「從事貿易活動時，不僅勸使當地統治者皈依伊斯蘭教，而且深入社會，修建清真寺，與當地婦女通婚，在當地人民中傳播伊斯蘭教」，¹⁵同時依《明實錄》記載，鄭和下西洋後不久，東南亞各國派遣到明朝使臣多為穆斯林充任，可知，「穆斯林使者的大量出現說明了伊斯蘭教的傳播已取得重大進展，以至對當地經濟及國家事物都產生了重要影響」。¹⁶

依英國東南亞史學者霍爾說法，早在八世紀後，即有大量穆斯林商人海路東來，按理說，「伊斯蘭教應先在沿岸各地廣泛傳播，然後才到中國，但事實上，伊斯蘭教在東南亞的大規模迅速傳播，卻是在十五世紀以後；也就是說，是在鄭和七下西洋之後才開始的」，同時在東南亞伊斯蘭傳播最普遍和最迅速的地區正是「鄭和航行中活動最頻繁的滿刺加、蘇門答臘、爪哇等地區」而在鄭和船隊難抵達的「東南亞半島內陸地區（今天的緬、泰、老、柬、越），伊斯蘭教基本就沒傳入」，而鄭和「第三次航行歸來後到故鄉雲南昆陽上墳，參加伊斯蘭教齋月活動，從第四次航行起帶上了馬歡、哈三等穆斯林隨員，第五次出訪前到泉州拜謁伊斯蘭先賢墓，後來又幫助重修南京西安等地的清真寺，第七次遠航時派洪保、馬歡

¹⁴ 同上註，頁 93。

¹⁵ Armand Cortesao (ed&transl) : The Suma Q Oriented of Tome Pires and the Book of Erancisco Rodrigues, London, 1944, P182.

¹⁶ 廖大珂，〈鄭和下西洋與伊斯蘭教在東南亞的傳播〉載吳海鷹，前揭書，頁 26

等人出訪伊斯蘭聖地麥加等等」看來，「鄭和航海與伊斯蘭教在東蘭亞的傳播確實有重要聯繫」。¹⁷

表二、鄭和下西洋穆斯林隨員一覽表

姓名	官職	大事記	備註
王景弘	正使太監 副統帥	鄭和下西洋主要領導人之一，地位僅次於鄭和，閩南人。	
侯顯	副使太監	1415 年出使榜葛臘等國，第二、三次下西洋成員，地位僅次於鄭和、王景弘。	
馬歡	通事	西域回族血統，第四、六、七次下西洋成員，浙江人著《瀛涯勝覽》。	
費信	通事	第三、七次下西洋成員 1412、1415 年隨楊敏、侯顯出使，江蘇人，著《星槎勝覽》。	
鞏珍	通事	第七次下西洋成員，南京人，著《西洋番國志》。	
洪保	副使太監	哈孜（Hazi），第七次下西洋成員受命麥加朝覲。	
楊真	副使太監	哈孜，第七次下西洋成員受命麥加朝覲。	
郭崇禮	通事	哈孜，曉阿拉伯語，第四、六、七次下西洋成員。	
哈三 （Hasan）	通事	哈孜，第四次下西洋成員，西安羊市大清真寺掌教。	
蒲日和	通事	第五次下西洋成員，泉州蒲壽庚後裔，阿拉伯血統。	
沙班	副千戶	來自印度古里，第七次下西洋成員。	
夏文南	武職人員	1405-1424 年三次下西洋，泉州人清真寺掌教之孫	
蒲馬奴	武職人員	在蘇門達臘市參與擒拿蘇干刺。	
馬彬	武職人員	出使占婆、爪哇。	
李興	副使太監	分艦領導。	
尹廣	副使太監	1404 年出使滿刺加。	
張原	副使太監	出使暹羅。	
郭文	副使太監	出使暹羅。	
楊敏	副使太監	出使暹羅。	
吳賓	副使太監	出使爪哇西王。	

典出：鄭一鈞，《論鄭和下西洋》（北京，海洋出版社，2005（修訂本））；林松，《論鄭和的伊斯蘭教信仰》，收入《鄭和下西洋研究文選（1915-2005）》（北京，海洋出版社，2005 年），頁 755-757。

而東南亞至鄭和下西洋前雖有華人移居，不過經鄭和下西洋截力經

¹⁷ 蕭憲，〈鄭和下西洋與伊斯蘭教在東南亞的傳播〉載吳海鷹，前揭書，頁 36-37

營，依新加坡學者陳育松說法，「對當地居民進行改宗伊斯蘭教的工作」，建立各種伊斯蘭社區，並鼓勵當地華人「爪哇化」，「打下了伊斯蘭教進一步傳播的基礎」，所以「爪哇九賢中就有 5 人為華裔，鄭和訪問爪哇之後，爪哇逐漸從佛教占統治地位過渡到了伊斯蘭教占統治地位，十六世紀初，信奉伊斯蘭教的「淡目」（Demak）國王消滅了佛教立國滿者伯夷，標誌著爪哇伊斯蘭教的最終完成」且此「淡目王國的時為王者閩人也」。創立者羅登八達也是一位華裔，而且是彭瑞和的弟子，正是由於鄭和有遠見地幫助建立起華人穆斯林社區，最後通過他們使伊斯蘭教傳到爪哇各地」¹⁸，《劍橋伊斯蘭史》亦載：「中國穆斯林給東爪哇的伊斯蘭教留下了他們的印記」¹⁹，爪哇民間至今仍流傳一些鄭和傳教的傳說，「三保壟、井里汶等地清真寺在建築風格上與中國南方的清真寺十分相似，都說明兩者之間有密切的關係」，鄭和在舊港、爪哇等地主要，「靠在當地建立華人穆斯林社區扶持華人穆斯林勢立來達到傳播伊斯蘭教的目的」。²⁰《明史·婆羅傳》亦載：「永樂三年十月遣使（鄭和）萬歷，該國王率一百五十隊多人隨二次航海的鄭和前來中國，後國王在中國病死，與滿喇加一樣，渤泥伊斯蘭化也是十五世紀後期。依印尼伊斯蘭學者哈姆加，1961 年寫到：「印尼和馬來西亞伊斯蘭教的發展，是與中國的一名穆斯林有著密切關係，這位穆斯林就是鄭和將軍」²¹，西方學者也承認，「在歐洲人來到之前的一世紀，中國人通過海上航行無可爭辯地在東南亞起主導作用，而這一時期正是伊斯蘭教在這個地區的傳入和大發展時期，這並不是一種巧合」。²²

東南亞的伊斯蘭教來源雖是多源的，而鄭和下西洋是東南亞伊斯蘭化的一個強化、深化因素，所以說「鄭和雖然不是最早將伊斯蘭教傳入東南亞的人，但它至少極大地推動了伊斯蘭教在東南亞海島地區的發展和傳

¹⁸ 同上註，頁 40。

¹⁹ P.M 霍爾特等，《劍橋伊斯蘭史》（P.M · Holt, eds, Combridge, History of Islam）第二卷，（劍橋出版社，1978 年），頁 130

²⁰ 蕭憲，前揭文，頁 41。

²¹ 轉引自孔遠志，〈鄭和與印尼、馬來西亞〉，載《鄭和論叢》一集，（昆明、雲南大學出版社，1993 年），頁 111。

²² 尼古拉斯·塔林，《東南亞簡明史》（Nicholas, Tarling: A Concise History of Southeast Asia）（美國普里澤公司，1966 年），頁 32。

播」²³，鄭和下西洋雖更多是政治和外交與經貿目的，但其實際的效果卻改變東南亞文化、宗教佈局與中外國際形勢，掃除東西海上貿易通道障礙，促進東南亞伊斯蘭文化歷史進程。

三、建立並扶持以滿刺加伊斯蘭王國的形成及其與巴賽土邦為中心，廣泛傳播東南亞的伊斯蘭教

中國古代所稱「西洋」，所指為麻六甲以西廣大海域，而「南洋」，在中國古代是指「婆羅洲西南的廣大地區，範圍大致包括今天東南亞和南亞部分。鄭和船隊出訪，並不局限於南洋，就政治影響而論，在南洋地區最有成效，尤其多集中在東南亞」²⁴。中國漢時民間，即有經海路東西交通，但因對付北方匈奴之故，至武帝建元三年（西元前 138），以張騫鑿空，才正式官方揭開中西交通的新頁。唐安史之亂，吐蕃崛起，陸路中斷，而自公元七世紀後，在以阿拉伯、波斯商人為中介，東西貿易，經五、六個世紀，印度洋東南亞已織出一張脈絡縱橫的貿易網。至宋元，海上香料陶瓷之路，大為發展。當時東南亞的麻六甲海峽地區已即成為重要的海路交通樞紐。

中南半島的占婆也曾是東西海上交通的中繼站，「從唐朝起就和廣州、泉州及海南，十四世紀和爪哇維持緊密的貿易關係」²⁵，依據《史拉甘達》（Serat Kanda）、《爪哇年紀》（Babad Tanah Djawi）及《萬登史》（Seyarah Banten）三部爪哇史籍記載：「傳說滿者伯夷王娶了占婆穆斯林公主（putri chempa），後來，公主的侄兒拉丁拉末（Raden Rahmat）也由占婆來到爪哇，在岸伯（Ampel）從事傳教，使岸伯爪哇人改奉依斯蘭教，他後來成為對伊斯蘭教傳入爪哇有功的『九聖賢』」²⁶

²³ 蕭憲，前揭文，頁 45。

²⁴ （日）上杉千年著，《鄭和下西洋》（台北，商周出版社，2005 年），頁 136。

²⁵ 馬來世界伊斯蘭化源頭問題尚未定論，目前有阿拉伯源頭、印度源頭、占婆源頭論等說法，詳見陳達生，前揭書，頁 70。

²⁶ 「九賢」是華爪回民對爪哇伊斯蘭化的九大作出巨大貢獻的政治兼宗教領袖，十八世紀被尊為聖賢（Wali），是蘇菲主義導師升為超人的地位，是十五世紀、十六世紀倡導爪哇伊斯蘭教的先行者，其名錄因不同時期有不同名稱，但卻大同小異，九賢中有七人。含華人血統，如 1 黃瑞和（蘇南岸伯，Sunan Ampel）又名拉登拉末，是沙斐儀爪哇穆斯林教區開山鼻祖。2 黃瑞和長子又名拉登麥丹、伊伯拉欣與蘇南波朗（Sunan Bonang）。3 蘇南德拉查（Sunan Drajat）為黃瑞和子，蘇滿南波朗弟。4 蘇南卡利查加（Sunan Kalijaga）即顏四章（Gan Si

（Wali songo）之一，其得意門徒拉丁巴打（Raden patah）則是印尼首個伊斯蘭王國—淡目（Demak）王國創立者，而占婆公主於 1398 年葬在滿者伯夷王城的吉特拉吳蘭（Jitrawulan）寺廟裡²⁷，蘇門達臘在十三世紀因蒙古入侵中南半島及馬來群島，使東南亞印度化土邦弱化，室禮佛逝分裂，滿者伯夷和占婆衰退，是伊斯蘭入傳的關鍵時機，則蘇門答臘北部東岸巴賽河口的巴賽港內成為當時伊斯蘭穆斯林商人入據東南亞的重要據點之一，因此十四世紀末漸形成一條由占婆至馬來群島的伊斯蘭區域線。而滿刺加位於馬來半島南端，是南洋東西海陸交通的要衝。鄭和下西洋每次必經麻六甲海峽，而約於十四世紀被滿者伯夷和暹羅番屬北大年所逐的由首都舊港（巨港）的室里佛逝（三佛齋）王子拜里迷蘇刺入據，並遣使入大明被封為滿刺加國王，遂擺脫暹羅控制而獨立，然而依《明實錄》卷七十二：「暹羅強暴發兵奪其所受朝廷印誥，國人驚駭不能安生」，所以永樂七年（1405）第三次下西洋奉成祖詔諭賜拜里迷刺銀印，冠幣袍服、建碑、封城，提高其國際地位並予軍援，鄭和屯大軍建航海基地，誠如馬歡，《瀛涯勝覽滿刺加國》所載：「中國寶船到彼，則立排柵如城垣，設門更封樓，夜則提鈴巡警，內又立重柵如小城，蓋造庫藏倉廩，一應錢糧頓在其內，其各國船隻回到此處取齊，打整蕃貨裝載在船內，等候南風正順，於五月中旬開洋回還」。著名的伊斯蘭史家法特美曾說：「滿刺加王國皈依伊斯蘭教，主要是受了鄭和的影響」²⁸；為了對大明感激，拜禮迷蘇刺永樂九年（1411）親率 540 多人使團，隨鄭和來華，此行之後，「72 歲的拜里迷蘇刺改信了伊斯蘭教，成為一個穆斯林，並把自己的稱號也改為伊斯蘭坎達爾·沙」²⁹，其後兩年又分別派了其二個姪子來華，至永樂十二年（1414）拜里迷蘇刺死，其子即位，滿刺加之伊斯蘭化，「鄭和在這一過程中，無疑起了極為重要的作用，滿刺加的伊斯蘭化，具有特殊的

Cany，又名拉登賽益（Raden Said）。5 蘇南穆利亞（Sunan Mauria）即任四章子。6 蘇蘭古衣·賈蒂（Sunan Gumung Tati）即杜亞寶，創建井里汶蘇丹王國。7 蘇南哥打（Sunan Kota）即任文又名拉登巴打，創建淡目蘇丹王國即爪哇伊斯蘭教王國的創始人。8 蘇南基利（Suman Qiri）非華裔。9 蘇南古突斯（Suna Kudus）非華裔。詳見，陳達生，前揭書，頁 148-149。

²⁷ Slametmuljana 1976, A study of Majapahit, Singapore: Singapore University prees 234。引自陳達生，前揭書，頁 72，其中拉登拉末為黃瑞和之伊斯蘭教經名，祖籍雲南的回族。

²⁸ 法特美講，陳維龍節譯，《中國回教徒對東南亞回教傳播工作的貢獻》，載《南洋學報》15 卷，新加坡，1952 年，2 期，引自廖大珂，前揭文，頁 29。

²⁹ D.G.E·霍爾，前揭書，頁 263-264。

意義，因為強大的滿刺加穆斯林王國興起後，加速了整個東南亞的伊斯蘭教化」³⁰。如此在明廷大力支持庇護下，滿刺加一躍而成東南亞一等港國和最重要商業中心，也成為伊斯蘭傳播的主要基地。自其第二代國王皈依了伊斯蘭後，「全體頭人都奉了清真教門，其餘的人民也都奉王命，學他的榜樣」³¹，隨著滿刺加的壯大，「伊斯蘭教也從滿刺加擴散到馬來半島和印尼群島其他地區」³²，正由於滿刺加王國的興起，「對伊斯蘭教在東南亞的傳播給予了新的刺激」³³，賜此乃由於「鄭和的扶持對滿刺加的獨立和發展發揮了關鍵的作用」³⁴之故。

蘇門達臘的第一個伊斯蘭巴賽王國，始建於十三世紀末，十五世紀初滿刺加王國君王為了與佛教的暹羅王國抗衡，曾與巴賽王國的伊斯蘭公主聯姻，而將伊斯蘭教傳入滿刺加，所以「巴賽和滿刺加成為十五世紀東南亞的伊斯蘭教中心」，以貿易為媒介，「伊斯蘭教也隨著滿刺加的政治經濟勢力的擴張，而傳播到其屬國」³⁵，也因此將伊斯蘭教同時一擴於爪哇及菲律賓南部的蘇祿及民答那峨等東南亞其他地區，它與滿刺加均處麻六甲海峽東西海上交通要道的南北入海口是十五世紀東南亞的商貿中心。而「鄭和在這兩處建立東南亞貿易基地，再到東南亞各地」³⁶ 滿刺加、巴賽兩東南亞貿易基地，由於鄭和下西洋的扶持與協助，加速島嶼東南亞伊斯蘭化過程的步伐，在馬來世界開創了一個伊斯蘭化的新時代，尤其滿刺加更借鄭和之力，成為十五世紀東南亞伊斯蘭教傳播中心，「雖然鄭和不是最早將伊斯蘭教帶入東南亞的人」，也「不是導致東南各國伊斯蘭化的主導者」，但以他如日中天的威望及穆斯林身分，無疑的，「對十五世紀馬來群島的伊斯蘭信仰熱潮起著推波助瀾作用」³⁷。當時滿刺加甚至被稱為

³⁰ 蕭憲，前揭文，頁 41-42。

³¹ 不著人撰，許雲樵譯，《馬來紀年》（新加坡，青年書局，1966 年），頁 122。

³² Osear L Evangelista Some Aspecets of the History of Islam in Southeast Asia in peter Cowing (ed); Understanding Islam and Muslimes in the philippines, New Day publishers, Quezorr City, 1988

³³ D. G. E. 霍爾，《東南亞史》（北京，商務印書館，1982 年），頁 268。

³⁴ 廖大珂，前揭文，頁 27。

³⁵ 陳達生，前揭書，頁 95。

³⁶ 同上註，頁 82。

³⁷ 同上註，頁 157。

「小麥加」。儘管十六世紀後，滿刺加為葡萄牙人所敗，但馬來世界的伊斯蘭化已成為不可挽回的事實。十五世紀的滿刺加在中國的支持與鄭和第三次下西洋為其解決了與暹羅的紛事，「鄭和在滿刺加君王轉奉伊斯蘭教一事上，所扮演的角色」，所「可能起著重大影響」，並「扶植滿刺加崛起為區域內最強大的區域政治與經濟勢力」，其將「伊斯蘭教傳播到馬來群島各地」，促成東南亞伊斯蘭教化的過程中發揮了重要作用，著實具相當程度的催化」³⁸貢獻。

四、奠定東南亞伊斯蘭傳播華化與在地化格局

明永樂三年（1405）鄭和首次下西洋，開啓起東南亞政治、宗教歷史的轉折、滿刺加伊斯蘭王國的崛起，帶來東南亞伊斯蘭化的新時代。鄭和為回族及其諸多隨員多為穆斯林的背景，看他的船隊除奉命執行出使任務外，他「擴大和深化了中國和伊斯蘭世界的關係」，尤其和平海上之行，對必經之地的東南亞地區的中外文化交流與宗教傳播的影響是深遠的，「鄭和在蘇門答臘和爪哇等地活動中，採取的是政治貿易和宗教齊下的方針，通過伊斯蘭教來聯絡感情，建立相互信任及有好貿易往來的關係」，所以為完成其出航目的，在必須借助當地中國僑民，尤其中國穆斯林的幫助，則「隨著一個大國的穆斯林海軍將領的出訪，在客觀上必然要直接影響到伊斯蘭教在各被訪問國家的傳播和發展」³⁹。

依印尼學者亞拉查·翁昂·巴林桐安，《端古勞》所載：「1405 年鄭和訪問爪哇以後；1407 年在舊港便產生華人回教社區」。接著，「井里汶·杜板 錦石（即革而昔）惹班及爪哇其他地方，回教堂紛紛建立起來」，又：「當年明朝船隊在三寶壟停泊其間，鄭和、馬歡、費信等人經常去三寶壟的清真寺祈禱」二十世紀六十年代以來，印尼學者在爪哇三寶壟的三寶太公廟內的中文資料，發現有，自鄭和第一次下西洋來到爪哇後，爪哇各地的清真寺便紛紛的建立起來」及「爪哇的伊斯蘭教是由中國傳入，而且主要是透過鄭和下西洋傳入的」記載，可知「不論是蘇門答臘或爪哇的伊斯蘭教中心，既是聚居華人最多的地區，又是鄭和訪問最頻繁

³⁸ 同上註，頁 97-99。

³⁹ 許有年，〈鄭和在爪哇等地傳播伊斯蘭教初探〉，載吳海鷹主編，前揭書，頁 59。

的地區」，且「華人穆斯林在各地傳播伊斯蘭教又十分積極」⁴⁰。如此鄭和下西洋，使東南亞伊斯蘭深受華回的影響而顯現是多方面的華化現象，「具備東方的寶塔型的建築，高高的柱子，平坦而平行屋頂，彎曲的屋樑，高聳的拱門，寬闊的廳堂以及迂迴的走廊」，「華南回教堂的建築和設計跟那些相傳為三寶太監所建的回教堂確有實相似之處」⁴¹。又「鄭和先是在東巨港，後來在山巴斯（西加里曼丹）建立穆斯林華人社區，接著又在爪哇沿海、馬來半島和菲律賓等地建立類似的社區，他們的遵照哈乃斐及教派的教義和用華語傳播伊斯蘭教」⁴²。

鄭和為回族且出身「哈只」（朝覲者）世家，其船隊中有不少穆斯林，如通事馬欽、郭崇禮、鎮撫蒲和日、指揮同知哈只，副千戶沙班等，還有如掌教哈只等伊斯蘭教學者，他們「積極在當地從事伊斯蘭教活動，為伊斯蘭教的傳播做了大量工作」，而他本人「曾在南京負責報恩是琉璃寶塔的建造和宮殿的修繕，以及主持西安清寺和南京三山街學禮拜寺的重修工作」，所以「鄭和下西洋把清真寺的建築也傳入東南亞」，這對清真寺為穆斯林聚會禮拜功能及「對伊斯蘭教的傳播產生了深遠影響」⁴³，甚至對後來東南亞清真寺建築影響甚深，從現存的爪哇建於十五世紀的古清真寺來看，其結構「特徵都是具有多層屋頂，寶塔狀的上層建築—寶禮樓頂端有皇冠狀裝飾和曲折的屋檐與爪哇當地傳統的單層屋頂的建築風格迥然相異，卻與中國式清真寺建築如出一轍，體現出強烈的中國風格」⁴⁴，如泗水的蘇南、岸佩爾清真寺，中爪哇曼加德格（Mangadeg）的卡索納理曼（Kasan Nariman）清真寺、南勿理達（Blitar）的端庫普（Chung Kup）清真寺和淡目的王家清真

寺均屬之。「直至現在，全麻六甲的清真寺都是仿效中國清真寺的風

⁴⁰ 同上註，頁 63。

⁴¹ 李炯才，《印尼—神話與現實》（香港，民族出版社，1980 年），引自許有年，前揭文，頁 65-66。

⁴² （印尼）斯拉末穆利亞納，《印度尼西亞印度教爪哇王國的衰落和伊斯蘭教王國的興起》雅加達，1968 年，引自鄭一鈞、蔣鐵民〈鄭和下西洋時期伊斯蘭教文化的傳播對海上絲綢之路的貢獻〉載吳海鷹主編，前揭書，頁 5。

⁴³ 廖大可，前揭文，頁 27。

⁴⁴ 同上註 28。

格而建築的」⁴⁵。鄭和下西洋前，東南亞人民除信奉佛教和印度教外，還有相當濃厚原始信仰，社會經濟文化發展仍相對落後，且與當地穆斯林時有矛盾，鄭和與當地人民建立互信關係後，「並借伊斯蘭教來導以禮義，變其夷習，提高當地人民的文明程度」，如此誠如法特美講，陳繼龍譯，《中國回教徒對於東南亞回教傳播工作的貢獻》所說，使「滿刺加國王皈依伊斯蘭教，主要是受了鄭和的影響」外，鄭和在蘇門答臘、爪哇等地建立穆斯林社區，以為其宣揚伊斯蘭教基地，甚至「在蘇門答臘舊港，永樂五年（1407）擊敗海盜頭目陳祖義後設舊港宣慰使治理當地」⁴⁶。而爪哇的第一個伊斯蘭教士邦－淡目王國也是由華回孫龍的養子陳文（有稱任文）⁴⁷所建立的。所以也因此鄭和在東南亞成為該地區本土化的民間信仰對象，「鄭和崇拜迅速由爪哇傳播到東南亞各地」，也「突顯華回和僑民之間的極端緊張關係」，即原本東南亞僑界中，中華文化與伊斯蘭文化時有分衝突的關係，「聚焦在一位深受雙方敬仰的杰出的人物鄭和的身上」，鄭和為東南亞僑民的「護衛者及監護人」，所以他死後，「僑民奉他為神，並且將鄭和在三寶壟及其他地區所創建具有中國建築風格的清真寺轉變為三寶公廟，用以祭拜鄭和」⁴⁸如「中爪哇三寶壟的三寶廟」，而1987年在萬隆創建「鄭和清真寺」，是「印度尼西亞第一個以鄭和命的清真寺」。⁴⁹然而後鄭和時代因明廷閉關鎖國，加上新一代華回多為與當地人通婚的後裔之故，催化了華回社群的東南亞在地化，主導者為「黃瑞和」⁵⁰與任文，尤其黃瑞和「從1451年至1477年，他以岸伯（Ngampel）為基地，積極倡導用爪哇語宣教的本土化爪哇伊斯蘭教運

⁴⁵ Slametmuljana: *Islam before the Foundation of the Islamic state of Demak*，新加坡，《南陽學報》27卷，1972年第1、2期合輯，引自廖大珂，前揭文，頁29。

⁴⁶ 查繼左，《罪惟錄》卷36《三佛齊目》，引自廖大珂，前揭文，頁29。

⁴⁷ 任文（Jin Boon）又名拉登·巴打（Raden Patah）又稱蘇南哥打（Sunan Kota）是鄭和1419委任管轄全南洋的雲南回族，詳見陳達生，前揭書，頁136-137。

⁴⁸ 陳達生，前揭書，頁132。

⁴⁹ （印尼）恭阿敏李順南，〈鄭和與印度尼西亞穆斯林〉載吳海鷹，前揭書，頁50。

⁵⁰ 黃瑞和，雲南回族，是東南亞華回最高領導人黃達京孫子，是二把手顏英祖女婿，是孫龍（第一大華爪後裔）得力助手及宗教改革少壯派領袖任文與金山（孫龍義子）的頂頭上司，全權負責回民傳教工作，1451年移居岸伯，由華回哈乃斐教法學派，以爪哇土著為傳教對象，改宗為15世紀東南亞兩大伊斯蘭教中心－滿刺加與巴塞主流宗教思想沙斐儀教法學派，以阿拉伯語誦讀《可蘭經》，用爪哇語宣教，是爪哇回教本土化的起始，爪哇伊斯蘭化歷史上的里程碑，詳見陳達生，前揭書，頁139。

動」，成為「以爪哇語傳播伊斯蘭教的始祖」⁵¹。

伊斯蘭教對印尼，尤其爪哇各族群影響互異，而形成阿邦甘（Abangan）及散蒂利（Santri）兩類穆斯林（如表三）根據《三寶壟及井里汶馬來編年史》分析：「十五世紀及十六世紀華人穆斯林在爪哇伊斯蘭教化過程中扮演關鍵角色」，新加坡學者陳玉崧等的研究和田野調查也「具體證明華回對十五世紀及十六世紀爪哇伊斯蘭教的早期發展曾做出巨大貢獻」，這種原為中華文化與爪哇伊斯蘭教（蘇菲神秘主義與印度教一佛教加上爪哇本地原始信仰所形成）而結合的「爪哇伊斯蘭教被視為非正統的民俗伊斯蘭教」，到了十六世紀十七世紀，「在麥加和麥地那就讀的馬、印留學生先行者發現蘇菲主義很有吸引力，後來他們學成，成為門伊斯蘭教學者，將蘇神秘主義傳入馬來世界」至「十七世紀十八世紀馬來半島和印尼（簡稱馬印）留學中東的宗教學生取代了華爪穆斯林成為馬來群島伊斯蘭教化運動的中堅力量」，而與中東建立緊密學術網絡，「自此後蘇菲神秘主義成為爪哇伊斯蘭

表三:爪哇阿邦甘與散蒂利穆斯林功修特徵比較表

阿邦甘	散蒂利	論述者
重宗教儀式輕教義。 以家庭為基本社會單位。 主張建世俗國家兼具伊斯蘭教和印度教一分佛教身分。	嚴格遵守伊斯蘭教義和修行。 以穆斯林群體意識或認同為準。 主張建伊斯蘭教國或至少伊斯蘭教占重要地位國家屬虔誠的穆斯林。	克里佛吉論治 (Clifford Geertz)
受爪哇神秘主義和印度對教影響並融合伊斯蘭教蘇菲主義教義及原始宗教信真主也崇拜印度教爪哇原始宗教神明，所不禮拜、不封祭、不朝觀。	嚴格遵守伊斯蘭教義和禮拜。	廖建裕

典出：

1. Geertz Clifford, 1976, The religion of Java Chicago University of Chicago press 127-129。

⁵¹ 同上註。

2. Suryadinata Lee, 2002, Elections and politics in Indonesia Lee Singapore :Institute of Southeast Asian Studies, 6-13。
3. 陳達生《鄭和與東南亞伊斯蘭》（北京，海洋出版社，2008年），頁141。

教的主流教派」。屬遜尼派的蘇菲神祕主義也由十六世紀十七世紀馬印蘇菲主義先驅學者，「學成回到蘇門答臘，而「促進馬來世界的伊斯蘭教化」⁵²。而華爪回民在東南亞，「留下的華爪聖墓和古清真寺仍舊保有濃厚華風」，例如，「中國的聖墓確有長方形的圓拱墓蓋和普通的穆斯林墓只樹立墓碑很不相同」，又「鄭和創建的哈乃斐華回清真寺也具有中國古建築的風格，如重檐屋頂飛甍及佛塔式宣禮塔，也出現在華爪清真寺」⁵³。鄭和在東南亞由建立華回社區在當地傳播伊斯蘭教，使其間華化再進一步在地化，其間華爪回民對東南亞伊斯蘭化作出具大貢獻，許多華爪回民政治兼宗教領袖，在十七世紀十八世紀被尊為聖賢，尤其爪哇散蒂利（Santri）穆斯林的九賢中有七賢具華僑血統，可知鄭和下西洋對十五世紀十六世紀的東南亞伊斯蘭教化及其所具華化、在地化特徵是扮演關鍵性作用。

五、結論

東南亞伊斯蘭教的初傳，在十五世紀以前，由阿拉伯波斯及印度穆斯林商人傳入，但因受早已被印度教、佛教等印度文化薰陶及當地原始宗教的抗拒而停滯。直至十三世紀蒙古人之入侵及元明改朝換代而由中國漢化穆斯林帶入第一波伊斯蘭化。明初鄭和七下西洋，掃除海上絲路的障礙，改善東南亞政經環境，加強中西伊斯蘭的交通，擴大東南亞馬來世界與中國及中東穆斯林的接觸與交往，為東南亞伊斯蘭化提供廣泛傳播的有利條件。以他中國回族的身分加上其強大船隊，主導十五世紀東南亞政經大權，加強穆斯林商人傳播伊斯蘭的地位，扶持滿刺加伊斯蘭土邦的崛起形成其與巴賽而成兩大伊斯蘭文化中心，向馬來世界的東南亞各地傳播伊斯蘭教，加上扶持華人穆斯林社區群創建具中國傳統特色的哈乃斐華回清真

⁵² 陳達生，前揭書，頁143-145。

⁵³ Sianetmuljana 1976：244—247；Sumanto 2003：175—206，引自陳達生，前揭書，頁146。

寺，鼓勵華回與當地土著通婚，導致華回人口結構應變化，所以導致後鄭和時代的十六世紀之後馬來世界伊斯蘭教的本土化，形成具中華文化和當地馬來文化結合非正統民俗伊斯蘭教特色，所以吾人可謂鄭和對東南亞伊斯蘭教的傳播雖非最早，但確有其推波助瀾及具促進歷史進程關鍵性作用。他對東南亞形成今日伊斯蘭宗教的分佈局面與發展影響深遠。

邊疆少數民族諺語集錦

牛奶靠人擠出來，莊稼靠人種出來（維吾爾族）

馬、牧人的翅膀（柯爾克孜族）

管不好牛羶，喝不上酸奶（哈薩克族）

騎馬需要韁，捕魚需要釣竿（蒙古族）

善事可做，惡事莫爲（壯族）

山不轉路轉，影不歪人歪（景頗族）

惡鳥不能當黃鸞，惡狼不能當家狗（壯族）

寒冬不凍勤勞人，五荒六月吃糯團（瑤族）

一家之計在於和，一生之計在於勤（壯族）

錢財不會生仔，汗水泡看全碗（哈尼族）

人懶雜草壯，人勤莊稼子（彝族）

要想長久富，不怕吃大苦（壯族）

如果沒有才德，位高只是羞恥（藏族）

【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）】

馮玉祥將軍與蒙古

General Feng Yuxiang and Mongolia

Sc.D. Ch.Dashdavaa

摘要

本論文旨在考察 1925 至 1927 年間，蒙古、共產國際和中國軍閥馮玉祥之間的互動情況。在這段時間，共產國際對馮的態度徹底改變，從視馮為共產國際所支持的中國革命的朋友，轉而視馮為革命的敵人。本文展示了蒙古在身處中國和蘇俄兩大強鄰間的微妙處境。儘管蒙古整段期間在與馮的交往上小心翼翼的遵循共產國際所訂下的路線，它到頭來還是被指責與馮過從甚密，而有些領導人更被標籤為「右派分子」而遭到清算。

Abstract

This article seeks to examine the interactions between Mongolia, the Comintern and the Chinese warlord General Feng Yuxiang between the years 1925 and 1927, during which period the Comintern diametrically changed its perceptions of Feng: from a friend of the Chinese revolution that it supported, to that of an enemy of the revolution. It shows the delicate position Mongolia occupied for being sandwiched between two giant neighbors, China and Soviet Russia. Though carefully toeing the lines laid down by the Comintern in its dealings with Feng throughout the period in question, Mongolia was blamed for being too close to Feng, with some of its leaders being labeled

as “rightists” and purged as a result.

General Feng Yuxiang and Mongolia

The beginning measures of the people’s government of Mongolia were focused on international recognition for strengthening its independence, which was the fundamental achievement of 1921’s revolution. The government declared the sovereignty of People’s Republic of Mongolia internationally and called for establishing peaceful relationships with different nations of the world.

The policy of people’s government was to establish friendly relationship with all nations, and develop equal co-operations with mutual respects. However, in the sophisticated situation that a powerful country like United States refused to recognize Mongolian independence; China was threatened by intervention, Mongolia had chosen a way that to strengthen its independence relying on Soviet Russia.

To establish friendly relationship with its Southern neighbor was one of the paramount purposes of foreign policy of Mongolia. When Mongolian people’s government identified the principles of relationship between Mongolia and China there was emphasized that “We have no hostility to China taking policy of war, even though we never accept again the suzerainty. We exercise current Mongolian people’s represented governance of by ourselves and we claim only for friendship and trading relationships¹. However, Chinese leaders had no intention to recognize Mongolian independence and kept aggressive policy of intervention. Mongolian government was really cautious with the military leaders like Zhang Zuolin who entangled with foreign powers, and was potential turn to Mongolia. Since there was article “The Union of Soviet Socialist Republics recognizes Outer Mongolia as an integral part of the

¹ Bodoo Dogsom, (Compilation of the Speeches and Writings), UB., 2001, p. 70.

Republic of China, and respects China's sovereignty therein" in the *Agreement on the General Regulation of the Outstanding Issues between the USSR and the Republic of China* which was made between Soviet and China in 1924, Mongolian government began get warned increasingly. In this critical time that foreign situation of Mongolia changed considerably, People's party and People's Government decided to pronounce Mongolian independence through proclamation of Republic. The past away of Bogd Khaan was one of the conditions of urgent realization of this purpose. The Central Committee of People's Party released resolution on June 3, 1924 and it was approved by General Assembly of the central committee on June 7 "there will be exercised Republic governance, won't be elected a general chairman like Da Zhungtan [the Great President] all supreme authority will be taken by Great Hural and government which established by that organization².

The decision on republic was passed by the 18th convention of peoples' government in June 13, 1924 and it was announced to all Mongolian people with celebration in 15 June. At this period the Mongolian people's government was exercising a legalization authority besides its executive one, therefore it was legitimate decision³.

Realization of People's Republic form of sovereignty abolished local feudal structure of Mongolian society and all ruling authority came to people's hand, all authoritative organizations were elected by them and decisions were made through discussions of people. It witnesses there was set up a political democracy.

The first People's Hural was held in November, 1921, for 20 days and there was proclaimed Mongolian People's Republic. In the first article of Mongolian Constitution was indicated "All Mongolia is named Republic which all authority will be exercised by its people, and all state affairs will be

² Documents and Decisions of MPRP, /1920-1928/ UB., 1981, p. 192.

³ Ch. Dashdavaa, Ulaan Tuuh (Red History). UB., 2003, p. 77.

exercised by state hural and government which organized by people's representatives⁴. In the second article was specified that "The purpose of Mongolian People's Republic is to abolish the remains of old brutal ideology and customs, to establish political organizations according to people's will and strengthen the roots of a new regime". It was legalized that Mongolia is a legitimate republic and all authority was exercised by its people.

There were appeared certain contacts with general Feng Yuxiang since Mongolian People's party (MPP) and People's government began taking active diplomatic policy and measures like developing relationship with Guomindang, supporting the activities of Inner Mongolian People's Revolutionary party, and meeting legitimate leaders of Chinese government for developing equal friendly relationship. A chairman of MPP, A. Danzan was sent to China for contacting Guomindang in 1924, and together with him there was appointed the delegates of A. Amar, Ts. Navaanneren, G. Gelegsenge from the convention of Central Committee of MPP in March 25, 1925 for meeting with leaders of Guomindang and launch an agreement. Also there was a passed decision that to appoint Gursed as a representative delegate from the party on May 19⁵ as well.

The notes of reporting letter of Comintern delegate in Mongolia, T. Ryskulov on May 13, 1925, is giving us detailed information on the delegates of MPP sent to China. Dr. Ts. Batbayar, and J. Boldbaatar have studied this issue specially⁶.

The group which headed by A. Amar, a minister of industries, was constituted by Ts. Navaanneren, a minister of Internal Affairs, J. Gelegsenge, a secretary of Central Committee of MPP, and Ryskulov was taken a part secretly under the nickname Khasagbai, who represents Kazakh minority. The

⁴ The First Congress of PRM. (BNMAU-iin Ankhdujaar Ih Khural)UB., 1984, p. 297.

⁵ Central Archive of MPRP, F.4.D-1. HN. 363.

⁶ J. Boldbaatar, Ts. MPRP and Guomingdan: Visits of A. Amar and Delegates of MPRP in Beijing, and Chuulalt Qalgan- "Tuuh- VIII", UB., 2009, №317, pp. 93-102.

delegates departed from Ulaanbaatar by car on March 25, 1925, but on the way they got stuck with snow and rode camels till Choir. When they were residing in the Tsetsen Khan's residence, they caught the car of Central Post of Corporates and reached to Qalgan in 13, April. The delegates left Qalgan urgently and met an ambassador of Soviet Russia in Beijing, L. Karakhan and discussed on the issues of meeting with Feng Yuxiang. As Ryskulov mentioned "all the arrangements of the meeting with Feng were done by Karakhan and Borodin"⁷.

At this time, Feng Yuxiang took Beijing in October, 1924 from Wu Peifu (a leader of Jili group) who was controlling Beijing government. He invited Soviet military specialists as his advisors and re-organized his army as "people's army" and had contacted with Sun Yatsen's government. The delegates headed by A. Amar visited Dr. Sun Yatsen's funeral and showed their respect. After 3 days of staying in Beijing they returned to Qalgan by train.

In the first meeting with Feng Yuxiang a head of Mongolian delegates A. Amar said that "MPRP sent its delegates because Feng Yuxiang is a leader of his people".⁸

Feng began his words: "After took Beijing I have expressed my request to contact with Mongolia to ambassador Karakhan, and my dream is fulfilled today. I hope the meeting will be open to each other" and then he continued "Mongolians and Feng Yuxiang's ways can get together, let's establish solid friendship and let's accomplish the goals of a revolution together"⁹. He made requests of "Mongolia won't open military activities from the back of Feng", and "assist the transportation actions of weapons through Mongolian territory" to Mongolian side in written way. A. Amar sent a telegraph to Central Committee of MPRP introducing in detail on Feng Yuxiang's proposals on

⁷ RGASPI.F.495, OP.152, D.33., L.9-10.

⁸ Ibid. p. 16.

⁹ Ibid. F.495. OP.152, D.33, L.16-17.

April 21, 1925.

In the telegraph there were reported the issues: allow monopoly right to Russians and Feng Yuxiang on transportation, to limit the cars of any other sides, discuss on Mongolia and Chinese border, to give an autonomy status to Barga and asked permission on any discussion on these issues.¹⁰

Mongolia proposed 3 requests to Feng: recognition of current Mongolian status (status-quo), confirmation that Mongolia is an independent country or leave it to our nation's own decision, taking no military operation to Mongolia, and don't allow residence for the enemies of new Mongolia.

After the first meeting with Feng, the delegates had discussion over each other. Basing on their decision A. Amar took a face to face meeting with him and exchanged their opinions openly. A. Amar sent a telegraph to the Central Committee of MPRP introducing what he talked with Feng, 5 issues proposed by him and A. Amar asked committee's opinions on April 22. Feng's 5 issues are:

1. Besides telegraph both sides use radio communication
2. In the occasion of Feng moves troop against Zhang Zuolin Mongolia assists Feng sending troop through Girin province.
3. Russia and China take monopoly on the using Qalgan-Khuree-Kyakht road.
4. Allow transportation of weapon through Mongolian territory
5. Mongolian consul will reside in Qalgan.

Amar expressed his own opinions as well in the telegraph as following: 1, 4 and 5th ones are possible to accept from Feng's 5 proposals. The third proposal is already received by Karakhan thus, we can solve without any harm to Mongolian side, and however, the second one is impossible to accept. We can not assist by troop but there can be a talk about selling horses to them. There were introduced the proposals that Mongolian side offered to Feng.

¹⁰ RGASPI F.495, OP.152, D.33, p. 43.

1. Recognition current Mongolian status (status-quo)
2. Mongolian independence will be discussed within its own independent governance basing on common rationales
3. Don't send troop to Mongolian territory
4. Give broad autonomous status to Barga.¹¹

In due to reporting the results of meeting with Feng, T. Ryskulov departed to Beijing in April 22, and afterwards 2 days later all Mongolian delegates arrived in Beijing.

During the second visit in Beijing Mongolian delegates had met with members of Political Council of Guomindang and discussed on the relationship of two parties. In the result of meeting both sides agreed on the following 4 articles on April 26, 1925.

1. Two parties will hold the ideology of hold its root by yourself (govern by ourselves) of Sun Wen,
2. Two parties will develop their goals and purposes
3. The delegates of two parties will be sent each other
4. People's parties of two countries will assist each other in the necessary occasions.¹²

Also, the delegates of MPRP met with Banchin Bogd and invited him to visit Mongolia.

T. Ryskulov and J. Gelegsenge returned to Ulaanbaatar on May 1, 1925, in prior from the delegates. The central committee of MPRP convened on May 3, 1925 and discussed J. Gelegsenge and T. Ryskulov's reports. There was passed a decision on the conditions for making agreement: a representative minister and on the behalf of vice Prime minister of Mongolian government to Feng Yuxiang (allegedly through this gets the recognition of

¹¹ RGASPI F.495. OP.152. D.33, p. 44.

¹² Archive of MPRP. F.1. T. 34, HN.20.

Mongolian Republic) proposed: no interfere to Mongolian affairs, Feng will take a duty of not sending troop to Mongolian border, no any treaty and ally with Mongolian enemies and do not assist them, give broad autonomy status to Hulunbuir, respect Mongolian people's rights and do not take any harmful actions to Mongolian national origins and give rights. Also, when Feng Yuxiang takes power will allow to autonomy status to other peoples like Inner Mongolia. Also, there was made clear on Feng's proposals that Mongolian government will pay special attention on Feng's Yuxiang's affairs, allow to transport weapons via Mongolian territory, in the important occasion available to purchase horses through official organization, but it is not available to assist by troop, and won't let to Feng's enemies to accumulate their power in Mongolian territory.¹³

After receiving this decision A.Amar met Feng on May 10, and handled him a draft of agreement document with 5 articles. Feng refused to receive it and in return handled to A. Amar a new version of agreement with 9 articles.

Feng refused strongly to put articles on independence of People's Republic of Mongolia and its sovereignty, but agreed on giving autonomous status to Hulunbuir, and when gets power let Inner Mongolians self-governing status and emphasized the proposals of the exchange of delegates between Feng army and Ulaanbaatar, transportation weapon for Feng army, availability of purchasing horse and camels, and establish a committee of automobile transportation.¹⁴

In the very time of the discussion for agreement there was happened drastic change in Chinese military-political situation and process was interrupted. General Zhang Zuolin marched to Tianjin and was threatening to attack to Beijing. In this situation Soviet side made decision to deliver weapon

¹³ L. Jamsran. Revival of Mongolian Independence (Mongolyin Tusgaar Togtnolyin Sergelt. UB., 1997, pp. 180-181.

¹⁴ J. Boldbaatar, Ts. MPRP and Guomingdan: Visits of A. Amar and Delegates of MPRP in Beijing, and Chuulalt Qalgan- "Tuuh- VIII", UB., 2009, №317, p. 99.

to Geng through Ulaanbaatar on May 28, 1925. In due to changed situation and according to Karajan's request Mongolian delegates headed by A. Amar returned to Ulaanbaatar not ending the agreement, on May 29.

Zhang Yunrung, a commander of Feng Yuxiang's army, joined to group of Mongolian delegates and opened a representative office in Ulaanbaatar. General Zhang requested from Mongolian government automobiles for weapon transportation, a troop to battle with Zhang Zulia in Char Mourn province, and exchanges the representatives. The Central Committee discussed the request and made decision on assisting by the automobiles and facilities for transporting weapons in appropriate costs, to refuse sending troop, and admit exchanging the representatives in the 31th meeting on June 4, 1925.¹⁵ Then there was solved that Soviet's weapons will be delivered to Feng Yuxiang's army through Mongolian territory.

According to invitation, chairman of Central Committee of MPRP, Ts. Dambadorj met with Li Dazhou, head of Central Committee of Guomindang in Beijing after taking part in the first Congress of People's Revolutionary Party of Inner Mongolia, on October 19-20, 1925 and president of China, Duan Tsirui. They exchanged their opinions on the relationship of two countries. Also, Ts. Dambadorj met Feng Yuxiang on the way to Beijing in Qalgan.

During meeting Feng Yuxiang said "First, Mongolia and China need to destroy internal enemies, particularly Zhang Zuolin through joint effort and afterwards will implement the principles of Sun Yatsen". In the response Ts. Dambadorj explained the policy of MPRP and People's Government of Mongolia and "we believe that great general for freedom, will be accomplished and win" and after it "principles of commonwealth will be succeeded".¹⁶

Feng Yuxiang asked from Ts. Dambadorj in the second meeting that

¹⁵ L. Jamsran, *ibid*, p. 181.

¹⁶ Central Archive of MPRP. F.4. D.1.HN. 368. pp. 26-27.

“Could I understand that Mongolian government is ready to send 10 thousand soldiers for striking Zhang Zuolin’s army?” Ts. Dambadorj replied “I am not a military person and I have a different mission to come here” and “If you think I need to deliver your words to Urguu (Ulaanbaatar) I can do it”.¹⁷ It is needed to check that Rupen wrote that Ts. Dambadorj had agreed on unification of all Mongols in the future with Feng Yuxiang¹⁸ during this meeting.

When Li Dazhou met with Ts. Dambadorj in Beijing, explained their policy to Zhang Zuolin and Wu Peifu. Feng Yuxiang will drive to Wu Peifu who is not accumulated strong army and afterwards will move towards Zhang Zuolin’s army.¹⁹

Feng Yuxiang’s 1st People’s army was fighting in near Lanzhou, Luansehe River and Baodin, Tianjin, Jehe against Zhang Zuolin’s army. There was resided a group of 25 thousand soldiers and officers in the Beijing, Qalgan area and Suiyuan, and one division which has 8-10 thousand soldiers resides in Gansu and Ninxia. The 3rd people’s army was located in Tianjin area. The main power of 2nd people’s army was accumulated in Guide, and Henan. Feng Yuxiang’s people’s army stood strongly against Zhang Zuolin, Wu Peifu, and Sun Chuanfang who had contacts with US, Britain and Japanese imperialists.

Feng Yuxiang’s struggle against foreign colonizers and internal militarists was contributed tremendously to Canton government. Feng Yuxiang and his allies took control over North-Eastern provinces of Jili, Jehe, Tsakhar, Suiyuan, Gansu and Shanxi. These provinces cover 1.370 thousand kw/km land and 52 million of population. Feng Yuxiang’s army consisted from 3 armies of 275 thousand soldiers and officers.²⁰

¹⁷ Ibid. 29p.

¹⁸ D. Zorigt, De Wang. UB., 2009, p. 2.

¹⁹ Central Archive of MPRP. F.4. D.1.HN. 368, p. 36.

²⁰ B. G Sapojnikov. The First Civil War in China in 1924-1927 (Pervaya grajdanskaya revoliutsionnaya voina v Kitae. 1924-1927gg) rr. Voenno-Istoricheskii Ocherk M., 1954, p.

Chinese national revolutionary army marched towards north from Guandun province of Southern China and operated against to the northern militarists and their armies supported by US, Britain. This operation launched on July 9, 1926 and captured Hunan the main city of Chansha in August and in the results of tremendous severe fights, liberated Hankou and Hanyan in September.

The main city of Hubei, Wuchan was taken in October, 1926. In the result of intensification of National Revolutionary army, the main cities Nanchang, Fuzhou of Tsianxi, Fijian provinces had taken in November. At the end of 1926 the government of national revolutionary army took control over Guandun, Guanxi, Guizhou, Hunan, Hubei, Tsyangxi, and Fijian and since February of 1927 Zhuyang province was liberated and according to Shanghai rebellion took control there.

Comintern and Soviet Union supported Feng Yuxiang's military operations. On the way of visit to Soviet Russia 1926 Feng Yuxiang stayed temporarily in Ulaanbaatar. Therefore, it is important to analyze his activities at that time for examining level and characteristics of the relationship between Feng Yuxiang and Mongolia. An ambassador of Soviet Russian in Ulaanbaatar, P. M. Nikiforov had good relationship with General Feng Yuxiang, his delegates and his wife. Nikiforov had met several times with the representative of Feng in Ulaanbaatar, Zhang in the early February early March.

After all these General Feng arrived in Ulaanbaatar and stayed since mid of March till his left to Soviet Russia mid of May. Nikiforov often was seen him and exchanged his opinions with him. The Mongolian government delegates received Feng Yuxiang in March 28 and in the reception party Dambadorj, Amgaev, and Feng Yuxiang gave speeches. Mongolian organizations provided him and his accompanied people by special places with guards. P. M. Nikiforov clearly described in his memoir about his meetings

with General Feng Yuxiang, his family, and accompanied people between January and May.²¹ Therefore, I would like to enclose here from the memoir in detail.

January 26, 1926. Today chairman of Central Committee of Inner Mongolian People's Revolutionary Party, Tserendondog came to see me. He is a person with middle tall and genuine Mongol face and he is not tricky like most of Mongolian elders. He was dressed in Chinese style.

Tserendondog got together with General Zhang. Feng Yuxiang sent Zhang for arranging Feng Yuxiang's visit to Moscow through Mongolia.

I had no chance to clarify Tserendondog's purpose of visit. After exchanged our greetings Tserendondog informed on internal situation of China without any request from me.

Tserendondog: It is becoming clear Feng Yuxiang and our relationship. Before, he was afraid from Mongolians and didn't let them to have their troop. But, in the battle of next to Qifuxiang city, a Mongolian troop hit Zhang Zoulin's troop and captured many soldiers and weapons. Since Mongolians delivered the captured soldiers Feng Yuxiang he began thinking to let Mongolians to have their army in 5000 soldiers and establishes Mongolian army commanding.

It is decided to establish military training course for 100 commanding officers and teachers will be invited from Soviet Russia. There will be founded school for 500 students and teachers will be invited from Guomindang, Feng, Khuree and Inner Mongolia.

Zhang will be appointed a Mongolian army commander. He vowed to support on making Inner Mongolia with autonomous status.

The army commanded by Zhang will march to Qara Murun. Zhang is

²¹ Petr Mikhailovich Nikiforov was working as an ambassador in Ulaanbaatar from Soviet Union in 1925-1927. He delivered his memoir to journalist and diplomat Dashtseren in the beginning of 1960s. D. Dashtseren published first time in "Zasgiin Gazryin Medee" newspaper in 1994 in Ulaanbaatar. D. Ulziibaatar published this memoir under the title of "Diaries of 20th century" in 2007.

dreaming in his sleeps striking Zhang Zuolin.

P.M. Nikiforov: - Are there how many soldiers in Inner Mongolia?

Tserendondog: - We have one thousand people.

Ending military affairs Tserendondog shifted to social and political issues. “Our party has 1000 members and similar number of member-candidates. There are many people claiming for entering the party; however we are quite careful on this. We will change our internal organization and will organize election in banners. It is planned to take place public consultation meeting of Inner Mongolia. In that consultation meeting, a rule of Inner Mongolian administration will be designed and the Constitution will be discussed.

P.M. Nikiforov: - What is Feng Yuxiang’s approach to your activities?

Tserendondog: - Our agency developed proclamation and published in media.

P.M. Nikiforov: - Is that will be autonomy or any different for?

Tserendondog: - I think it will be autonomy. It is not finalized yet. At the moment priority is to destroy feudal who try to join Zhang Zuolin and Japanese in the first. The aggressive part inside Inner Mongolia is joining to Zhang Zuolin and making notorious things, but they are weak at the moment, thus ca not resist strongly.

P.M. Nikiforov: - What is happening with the move away of Feng Yuxiang (from Inner Mongolia)?

Tserendondog: - Primarily it is connected to the changes of the situation. 100 thousand soldiers of Feng participated in the battle next to Tianjin, and failed frequently. 2 thousand people were killed and 8 thousand people wounded and it came to withdraw the troop to get back to Qalgan. In this time Zhang Zuolin and Wu Peifu contacted against Feng Yuxiang. If Feng Yuxiang remain as a commander of People’s Army new allies will launch fights against him. Therefore, if we want to maintain our ability of fighting, we need to give a rest and train the army. That’s why Feng Yuxiang is moving to different

place. If Feng Yuxiang is not there nobody will attack. Feng decided to disappear for 3 months. But, when the army gets ready he will get back and continue his operations.

In the battle next to Tianjin, there were joined British and Japanese participation in enemy's side. The battle was very strong and there were captured a lot English style guns. The second army was severely harmed. There was 50 thousand people were attended from Feng's side. Now, it is going to appoint Dutung of Shanghai, as a commander for the second and third armies.

There are left about 40 thousand soldiers around Mugdeng and about 60s thousand in Girin province. 20 thousand soldiers are remained from Gunsuling army in Shanghai guan. Feng Yuxiang sent Li Lizhung with 10 thousand soldiers from Tianjin to assist Wu Xiang.

Zhang Zuolin intends to capture Shanghai Guan and to march forward. He hopes to get weapons and renew army numbers there. As I think, Zhang Zuolin cannot move from Shanghai Guan until spring.

Now, Guomindangs and communists are killed numerously in the eastern provinces.

Zhang Zuolin is making contract with Japanese and getting right to colonize Inner Mongolia.

At the end of his speech, Tserendondog sought excuse and asked for weapon, money and to maintain the current policy caring about us.

January 27. At 12 PM, General Zhang came with Tserendondog, a chairman of Central Committee of PRP of Inner Mongolia.

Tserendondog repeated the Chinese situation as he talked before.

He talked on attacking against Zhang Zuolin. I suggested about establishing a troop basing on Chinese workers in Amur River area in Amur Sakhayan and Tsikar region. General was thinking for a while and asked to show Amur River area in a map. I pointed out Amur River area in the map and introduced the economic condition of this region and in the second, I said

there is possibility to establish food and material basis in Hyangan. General replied “Should think about this”.

January 29. I made a turn visit to General Zhang. Zhang touched the issue of establishing partisan’s troop in Amur River region in the mid of his talk and asked for a permission to visit to the area and introduce real situation. I responded that could be agreed. Today I made it asked by Chicherin.

February 1. I had lunch at General Zhang’s home. We talked on military affairs. Zhang thinks the war won’t stop. Zhang Zuolin is the ferocious enemy of China, cannot reconcile him in any situation. Zhang asked and referred on Soviet Union’s political and economic organizations. His understanding about Soviet is very primitive. “We have a little bit antipathetic about Soviet women. It is heard that Soviet women have sex with people who communists pointed out.” I needed to introduce him on our norms starting from very simple things. Especially I have introduced him how foreign invested factories are confiscated. Zhang was wondered when I said that a person who possess private property cannot be a leader. Then I needed to explain him in detail about this matter. The lunch was European style which was consisted 5 different things.

February 4. General Zhang, Colonel Wang and Tserendondog came to my home and we had lunch. General Zhang was very cheerful. But, he does not drink alcohol. Wang drinks well and Tserendondog rather not bad. The translator was Zamarin, a person who is responsible for our trading. Our talk was limited by small stuffs.

Zhang was delighted when I presented him a good hunting gun. In the evening there was held party meeting and I explained on different opinions which discussed in the party congress to the party members.

February 5. Jadamba and Amar came to inform that they are appointed to participate to General Assembly of Comintern. Jadamba plans to discuss some important issues on military affairs and propose on sending people to military academy while he is in Moscow.

March 8. The most reliable person of Marshall Feng Yuxiang brought a wife of Feng Yuxiang and children.

March 9. A wife of Feng visited with General Zhang. She was a beautiful and cheerful one who able to influence to Feng's work. The appearance is very decent; she looked like yatuu with old coat and velvet cap. We talked ordinary stuffs.

March 10. Few came to making turn visit to Feng's wife and but guards didn't let to enter. We asked to tell General Zhang and other Chinese, but they didn't hear and we needed to get back. I will report about this to the government. Today I am going to receive my wife.

March 16. Today minister of Foreign Affairs came to see me for apologizing on behalf of government and Central Committee of Party that guards didn't let to enter to visit to Feng's wife. Minister stayed my place for 2 hours.

March 22. Marshall Feng Yuxiang arrived with accompany few officers and guarded by 20 people with guns. From the government made him to stay in the Montsonkop's building. The accompanied people are left in the Maimaachin city (Amgalanbaatar). A member of Central Committee of PRP of Inner Mongolia was accompanied him.

March 23. When I was absent Feng visited to my place suddenly. Today I have talked with Feng for an half our in his place. Feng informed that when advisor Ling arrives will go to Soviet Russia for a long time. Feng asked me to see him several times and explain on structure and organization of Communist Party and Soviet government.

March 24. Today Marshall Feng Yuxiang visited with his wife, General Zhang and members of Central Committee of PRP of Inner Mongolia. I have talked with him for 2 hours and taught the first lesson on political education. When I talked on that during the revolution there was happened severe conflicts, Feng got thinking for a sometime and said "a revolution is very

difficult thing”. At the end of our conversation he asked can I come to see you sometimes.

March 25. Today came with the previous group and we had the 3rd lesson of political education. When I tried to talk on current political topics and he escaped.

March 28. Today Central Committee of MPRP made respective reception party for Feng Yuxiang and Feng, Damba (Dambadorj) and Amgaev gave speeches.

April 2. General Zhang visited at 7 PM and clarified when Marshall can see me again. Then he talked about Feng’s situation. Because of Beijing they decided to avoid fight and make keep the location. If one of the Zhag Zuolin or Wu Peifu attacks they will respond by strong strike.

Wu Peifu and Zhang Zuolin will drag each other in due to Beijing; it was decided to leave Beijing. If they get struggle over each other they can fight in appropriate situation.

Soon, 2 generals of Hankou will to attack from the back of Wu Peifu and hit them severely. Feng have something to do in Moscow. We fixed the date on Monday. Feng and his wife are seeking for Russian teacher. It is a pity that there is no person to teach Russian.

April 4. Today members of Central Committee of Guomindang and an ambassador from Soviet Union to Beijing, comrade Borodin are arrived.

April 5. Today I have talked with Borodin and Feng’s advisor Ling. Today Feng visited with General Zhang and said there is something secret to talk; we left his accompanied people and entered into different room. Feng asked to transfer his request via Karahan to to Soviet Union which takes 3 million ruble loan for his army expenditure. For constituting that loan Chinese side’s income of Eastern Chinese railway or 6 million ruble of payment of Boxer rebellion can be given. That payment will be transmitted to his authority when he comes to power. I agreed to accomplish his request.

April 7. Today talked with Feng Yuxiang, on how Outer Mongolia is relating and how Goumingdan is relating to Feng.

April 8. Today I have visited to Feng and had lunch two of us. Feng cooked Chinese cuisine food which dominated by meat frying on the fire. We haven't talked about politics.

April 13. Today I invited Feng for lunch. There were Feng with his wife, Kengelar with his wife, translator professor Kraft, and Ling with his assistant, and deputy of ambassador.

We haven't talked on politics almost. The lunch was cheered up according to help of translator.

April 14. Today visited a chairman of Central Committee of PRP of Inner Mongolia. Feng Yuxiang acknowledged Outer Mongolian independence and was told to give autonomous status to Inner Mongolia. Feng promised to declare and celebrate this in recent days.

When I get the document that Feng permitted autonomous status, I will get back to my homeland and distribute the Feng's statement which he disposed me to develop with general Zhang. In may I will organize the first congress. I am planning to make Bandida Gegeen's monastery as a political center of Inner Mongolia. After the congress I will organize operation of establishing banner troop in Zuu. In each banner there will be organized a troop with 200 soldiers and total we will have 20 thousand soldiers. All banners will be responsible for their own troops no any problems. A representative person of Zhang Zuolin in Inner Mongolia, Wang mentioned in his report to Zhang Zuolin, now Inner Mongolia is under the influence of Outer Mongolia and Soviet Union. There can be happened any cases that Zhang Zuolin gets into difficult situation. Independence movement can appear in Inner Mongolia. Therefore, there was suggested that Zhang Zuolin should pay attention to Mongolia, not to Beijing.

Ling informed me that Feng Yuxiang wants to make Mongolia to participate into the war through acknowledgement of Outer Mongolian and

autonomous status to Inner Mongolia. In due to that purpose Feng said to Mongolians to withdraw his troop from Inner Mongolia. But, in the reality it is clear that won't be happened, told Tserendondog.

May 10. Today a representative of People's Army, Duban, colonel Zhang and assistant of Feng came to meet me. They are going to ask for Feng to come back to Qalgan. About the political situation P. M. Nikiforov noted a few things like there are no any battles almost and there is a blockade operation in the Hankou hill. There is not established a government in Beijing, Zhang and Wu Peifu are no longer will be joined.

It is true that a Comintern representative in China, Borodin, visited Mongolia in April, 1926. It is obvious that Nikiforov, Borodin and Feng Yuxiang discussed financial assist from Soviet Union to Chinese army and increase the weapons' support. Among the issues discussed in the convention of Political Beureau of Central Committee, Comintern on 1 April, 1926, "If Feng is no intention to go out from Mongolia, it will be not appropriate to propose a request to leave Mongolia from Mongolian side".²² Soviet Union was delivering weapons through Mongolian territory to support Chinese revolution, a matter which their own selves named. For instance, since March 1925 till June 1926, from Ulaanbaatar till Qalgan there were delivered 38828 guns, 17029 cartridges, 12 million Germany cartridges, and 48 artillery, 12 mountain artillery, over 10 thousand granite, and 230 pulemyot.²³

It was fruitful that during Feng Yuxiang during his visit in Moscow on May 9, 1926 and stayed for several months he had met with Soviet leaders quite often and asked for assistance and support to Chinese army. Soviet Union decided to show a pretty a lot assistance to Feng Yuxiang's army. Only

²² VKP (b), Documents, Comintern and National Revolutionary Movement in China (Komintern i Natsionalno-revolutsionnoe dvizheniye v Kitae. Dokumenty) I., 1996, ò. II. 1926-1927. Part II, p. 164.

²³ V. Primakov, Memoir of Volunteer. Civil War in China (Zapiski Volontera, Grajdanskaya Voina v Kitae) I., 1967. p. 15.

since June till November 1926, there were given 365000 vintov gun, 11.5 million cartridges, 3 aircrafts, 4000 swords, 10 ognemyot to Chinese side in addition.²⁴

According to the decision of convention of Political Bureau of Central Committee, Comintern on October 14, 1926, a president of Mongolian Bank, Michealman was appointed as a financial advisor to Feng Yuxiang.²⁵ According to the decision of convention of Political Bureau of Central Committee, Comintern on April 27, 1927, the loan of 600 thousand ruble will go to Feng.²⁶ In the convention of June 16, 1927, there was decided 3000 vintovs, 5 million cartridges, 4artillery will be send to Feng from the resources in Urguu (Ulaanbaatar). Besides, there were sent Feng the specialists like military officers and doctors.

These operations had taken from Moscow deepened conflicts of Chinese political and military groups and it interrupted the process of consolidate China and build up united nation of Chinese people.²⁷ The Chiang Kaishi's operation in April 1927 was seen by Comintern as a counter-revolution revolt and according to this Chinese revolution of 1925-27 was suppressed, they assumed. Soon after General Feng is side by Chiang Kaishi, thus Moscow assumed him as betrayed from Chinese revolution. It is obvious that Moscow tried to shift Chinese movement against imperialist into communist revolution.²⁸

²⁴ Ibid.

²⁵ VKP (b), Documents, Comintern and National Revolutionary Movement in China (Komintern i Natsionalno-revolutsionnoe dvijeniye v Kitae. Documenty) I., 1996, t. II. 1926-1927. Part II, p. 697.

²⁶ VKP (b), Documents, Comintern and National Revolutionary Movement in China (Komintern i Natsionalno-revolutsionnoe dvijeniye v Kitae. Documenty) I., 1996, ò. II. 1926-1927. Part II, p. 473.

²⁷ Ch. Dashdavaa, Chiang Kai-shek and Mongolia, National Mongolian Studies. UB., 2005, p. 143.

²⁸ Ch. Dashdavaa, Chiang Kai-shek and Mongolia, National Mongolian Studies. UB., 2005, p. 143

In due to changed situation according to the decision of Political Bureau of Central Committee of Comintern on June 28, 1927, all advisors and specialists were withdrawn and stopped to support Feng's army anymore.²⁹

Even tough, there were huge warehouses in Ulaanbaatar for weapon supply to China, a representative of Feng Yuxiang resided in the capital of Mongolia, all issues related to Feng Yuxiang went through Moscow and its ambassador in Mongolia and Soviet army, and special officials were handled. There was no any involvement from Mongolian side in this operation which was undertaking secretly from international attention. If we face to historical reality truth is this. Mongolian side never had direct contact with Feng Yuxiang, however Soviet leaders were been played game by Dambadorj in the issues related to Feng. People's Commissar of Foreign Affairs of Soviet Russia, Chicherin during his meeting with Dambadorj asked that did you see what was published in Shanhai newspaper. Speaking the truth it was intriguing question. Dambadorj got the information on the publication in Shanghai newspaper from the Embassy in Moscow. There was sent a request for correcting the exaggeration on behalf of the name of Jadamba vice chairman of Central Committee of MPRP from Moscow. Jadamba met Feng Yuxiang's representative in Ulaanbaatar and he answered nothing happened something like that. Dambadorj published the resistance article what was written in Shanghai newspaper. But it was late already.

Mongolian leaders were not been enthusiastic about Comintern's policy, thus organized political revolt and replaced all the leaders from their positions in the end of 1928. The author of this article analyzed this process and technology and characteristics of the political revolt of Comintern and Soviet Union in 1928, in the book "Political Revolt in Mongolia".³⁰ National

²⁹ VKP (b), Documents, Comintern and National Revolutionary Movement in China (Komintern i Natsionalno-revolutsionnoe dvijeniye v Kitae. Dokumenty) Ī., 1996, ò. II. 1926-1927. Part II, p. 826.

³⁰ Ch. Dashdavaa. Political Revolt in Mongolia. УБ., 2008.

democratic leaders Ts. Dambadorj, N. Jadamba were named “rightists” and accused as intended to side by China and Japan. For the intention to side by China they used the information which published in Shanghai newspaper.

There appeared a big sensation in the exactly the moment, which Dambadorj was planned to present to Comintern May 1928 and meet with leaders of Comintern and Soviet Union. After three weeks later since Dambadorj visit in Moscow Chicherin informed him about the publication in Shanghai newspaper first time.

There was a news which titled “Outer Mongolia wants to get close to our government” in the monthly newspaper “Te Shin Bao” (Special News) in the February issue. Dambadorj expressed his opinion that Soviet Union and Comintern assume Outer Mongolia as a child. Dambadorj informed about this to Feng Yuxiang by telegraph and expressed his thoughts that after Feng Yuxiang’s capture of Beijing will develop joint plan to struggle against Soviet Union”.³¹ In the secret telegraph which sent to Karahan in April 5, 1928 from Mif, was informed about news in the newspaper and through Ohtin we need to know Dambadorj will resist it or not.³²

According to Russian archive materials the Shanghai news was translated to Mongolian barely with Russian translation and it witnesses that it was prepared to use against Dambadorj from early. For example, in the telegraph sent from the representative office of Comintern in Mongolia to Moscow “There is no hesitation on the fact that Damba himself delivered to Feng’s representative what with Raiter”³³. Besides this People’s Commissariat of Foreign Affairs of Soviet Union delivered a newspaper called “Daily News of People’s Nation” to Buyanchuulgan, an ambassador in Moscow from Mongolia. Buyanchuulgan translated that news and sent to Prime Minister

³¹ RGASPI, F435.OP.154. D.364, p. 14.

³² Ibid.

³³ Mongolian National Central Archive. F445.D.1.HN84, p. 76.

Amar on May 18, 1928.

There was written the following: “What recently Comintern representative from Moscow, Liuten (Raiter), jewish, discussed with Dambadorj: The most dangerous enemy to Outer Mongolia is Feng Yuxiang, more dangerous than Zhang Zuolin. Therefore do not relate with him. Also, there are increasing the people who approach to rightist side. You need to struggle with them. Why your party is not doing anything when Inner Mongolian PRP members Tserendonrov and Bayantai are convincing against Soviet Union. I think it is not really appropriate. Then Dambadorj replied:

Our Outer Mongolia had contacted with Guomindang and Feng Yuxiang according to Comintern instructions. Still now we do not know on Feng Yuxiang’s purpose, though we are careful about to talk on this. It will be informed when it confronts in the borders. Due to respect friendship between Japan and Soviet we sent special person for receiving in Chita. You say that there are increasing people who sided by rightist view. If Comintern instructs us on that who can be in which numbers, we can struggle against them. At this time our party doesn’t resist any type of state form, only relying on the people who are able to serve for revolution, assuming them national revolutionaries. You accuse us that we are not resisting false words of Tserendonrov and Bayantai of Inner Mongolian party members. Comintern frequently commented us that we cannot interfere Inner Mongolian internal works, thus, in this occasion it is right do not involve their affairs. Liuten went away and Dambadorj asked from a representative of Feng Yuxiang, Li:

Russia assumes us like a child. They were been said that when senior Tserendorj is alive our relationship cannot get better, and now Tserendorj is passed away and they are happy. Since Tserendorj is passed away we won’t be missed than him. It witnesses that, Russian policy is shorthanded. It will be good commander Feng Yuxiang captures Beijing as possible as quick. If commander comes to Beijing I would meet him and discuss how we will

struggle against Russia. Therefore, I ask for you to deliver my opinions to Commander Feng Yuxiang. Li accepted his request and sent telegraph to Feng Yuxiang and it is published here.³⁴

In the telegraph sent to Prime Minister Amar, Ambassador Buyanchuulgan: about newspaper publication, “when I talked unofficial way to Russian Foreign Ministry, they said, just recently we have got the translation. We think that our ambassador in Khuree informed to your government. What discussed Raiter and Dambadorj is haven’t arrived yet. Now, soon we will refer what they talked and then this issue will be clear. Only as I think personally, to take a representative of Feng Yuxiang is complicated can draw many issues. Therefore you can find a way to escape from him. At the moment our relationship is quite fixed. Only it is not clear that what purposes have Dambadorj to visit”³⁵

It was obvious to cominterns what appeared in Shanghai newspapers have no any legitimate roots and all they are false. But to accuse him for connection with General Feng Yuxiang, Moscow used these publications in their heights. In the speech responded to the critics who accused him as contacted with Feng Yuxiang in the convention Central Committee of MPRP, which held in October 1928, Dambadorj said: When Feng Yuxiang stayed in Ulaanbaatar ambassador of Soviet Union and other people had friendly relationship with him, then we respected him same like them. He stayed in Ulaanbaatar for some days and left to Moscow and on the way back transited through Ulaanbaatar, there is nothing happened other else. I haven’t entertained commander Li secretly, it is false and I have discussed about this with certain people. “I never will get close to my enemy China and as I have taken virtue of our party and government in these years and I know that I won’t vomit it back”. There many

³⁴ Decisions passed from 2nd Convention of Central Committee of MPRP, Volume II, UB 1929, pp. 24-29.

³⁵ Decisions passed from 2nd Convention of Central Committee of MPRP, Volume II, UB 1929, pp. 29-31.

things have published in Chinese media and among many of them are false, it is impossible to rely on them.³⁶

Confirming Ts. Dambadorj's speech, Prime Minister A. Amar said: Our government policy to China is clear. It is vital important that China recognizes our independence, but there are many false news, newspaper and magazine for making us to take distance from Soviet Union. Our government never will relate to Nanjing government and Feng Yuxiang politically".³⁷ Choibalsan said "You cannot find any people who want to take distance from Soviet Union and there never will be happened to rely on China. Even children and senior never will like Chinese way. We need to remove the false talk that take distance from Soviet Union and rely on China."³⁸ But, the convention which held under direct chairing of Shmiral and Comintern commission accused Ts. Dambadorj as: "It is quite right that comrade Dambadorj confessed his faults plainly in the convention". The decision was mentioned that he had relationship with Feng Yuxiang even it was not political and didn't inform to the majority of the Central Committee, and had not published rejecting article in the Chinese media. All these seem to assumed as "caused certain suspicion inside the party", "it is surely improper", and "a big endeavor."³⁹

In the 3rd convention of the Central Committee, Dambadorj was accused as a main failure but in the 7th Congress of MPRP which took place soon after, the majority of the leading members of the Central Committee paid attention on rightist tendency and attempted to get close with China and Japan. In the decision passed from the 7th Congress of MPRP from Central Committee it is clear that some people like Dambadorj contacted deeply with Japan, China and

³⁶ Decisions passed from 2nd Convention of Central Committee of MPRP, Volume II, UB 1929, pp. 63-67.

³⁷ Decisions passed from 2nd Convention of Central Committee of MPRP, Volume II, UB 1929, pp. 234-254.

³⁸ 7th Congress of MPRP. UB., 1980, 160-163pp.

³⁹ Decisions passed from Congress and Conventions of Central Committee of MPRP, Part I. 1921-1939, UB., 1956, p. 195.

Inner Mongolian people who betrayed from revolutionary party. It made proofs, as since it was visible in our eyes that Feng Yuxiang betrayed from genuine revolution, some of the leading figures like Dambadorj secretly from Central Committee had kept the representative person, received and sent some suspicious letters and documents and there were published harsh articles in the newspapers.⁴⁰

When Comintern and Soviet Union's rule organized a political revolt in Mongolia replaced the all political figures who had national democratic views calling as "rightists" and accused for attempt to take distance from Comintern and Soviet Union and get close to China and Japan were all false. Comintern and Rule of Soviet Union themselves had closely contacted with Chinese General Feng Yuxiang and showed enormous weapon assistance to them, though they put all the failures related with general Feng Yuxiang put into Mongolian leaders when they accused them as "rightists". Comintern and Soviet Union organized political revolt in Mongolia is one of the classic examples of that how powerful countries "played" by small nations' destiny.

⁴⁰ Decisions passed from Congress and Conventions of Central Committee of MPRP, Part I. 1921-1939, UB., 1956, pp. 213-217.

文化人類學觀點的西藏研究

A Critical View Derived From Cultural Anthropology on Tibetan Studies.

朱文惠

中國文化大學史學系兼任助理教授；中正大學歷史學系博士

摘要

本文將採用國內外人類學專業在西藏研究所指定的閱讀教材（期刊、專書），以及喜瑪拉雅區域藏語區民族誌作品為典範，詳盡分析在研究方法與方法論上，可以萃取出為西藏區域各專題之研究課題與理論發展。藉此提供社會科學及歷史學專業社群的藏學研究，相關教學、研究議題設定與理論建構的趨勢回顧和展望。

關鍵字：文化人類學；西藏研究；民族誌；研究方法；方法論

Abstract : This article has applied international anthropological researching on Tibetan masterpieces and Himalayan area studies ethnography, theory development as a foundation, analysis their research method and methodology. The author tried to review the tendency for educational resource, issues setting and constructing Tibetology theory.

Keywords : Cultural Anthropology, Tibetan Studies, Ethnography, Research Method, Methodology.

前言

筆者於清華大學人類學研究所就學期間，即已選定西藏作為研究區域，並經常搜尋西藏議題之期刊、學位論文、專著與歷史文獻檔案材料等閱讀。入學中正大學歷史系博士班後亦於林師冠群之指導下，持續針對藏學與文化人類學領域深入探索。當前的教學工作促使筆者思考如何引領修課學生，運用文化人類學的理論與方法來研究西藏議題。因此，本文將以課程分配、教材選擇及現有成果應用等方式，建構此西藏課程綱要概述。

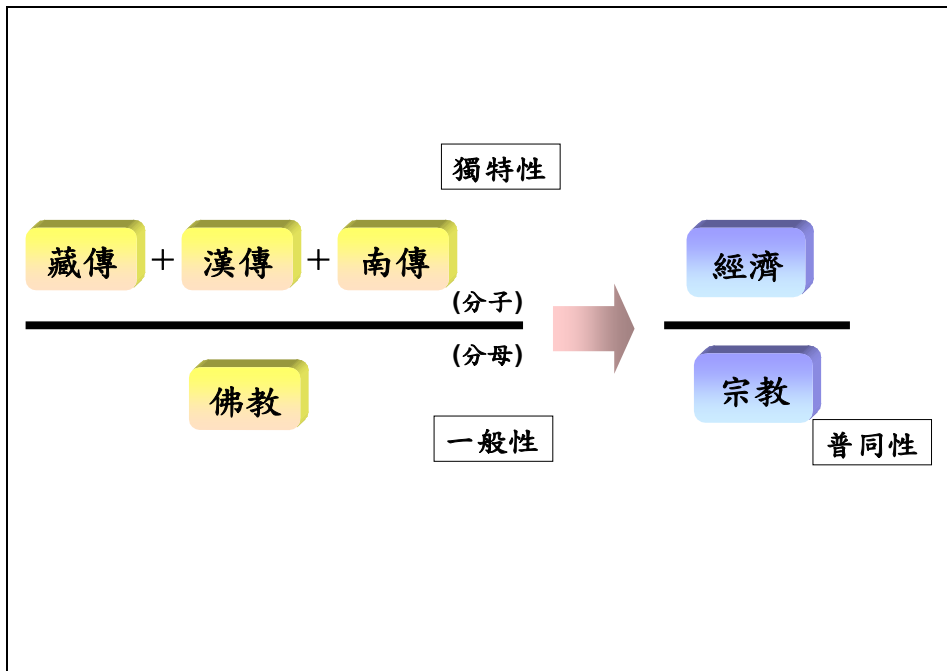
課程主要目的在於引導學生，從社會科學角度切入西藏與喜馬拉雅山脈的區域研究，課程設計由近代的歷史、地理、政治、經濟、宗教、社會、族群、文化、性別、民族誌與人類學典範著作導讀，再從全貌觀的多方（藏、漢、英、印）的對話和跨學科訓練素養，理解文化多樣性及全球化視野下西藏與喜馬拉雅山區的豐富面貌。培養學生獨立思考的客觀中立批判基礎，交叉檢驗文獻史料的審視，長期參與觀察能力的調查準備，科學邏輯辯證和問題意識的探討及進一步投入西藏區域相關研究、田野計畫的可行性評估。

宗教人類學探討人類宗教範疇的社會文化現象，不受限於單一宗教與社會文化，也不只滿足於某個別社區民族誌、歷史文本紀錄而終止。基本上，人類學的宗教研究係採取全貌觀的比較觀點；亦即，某社區聚落乃至城市國家的宗教研究，其視角、立足點皆為關注全人類宗教信仰文化，企圖建構宗教文化理論為目的之整合宏觀的論述，形塑跨越時間軸與空間向度之宗教整體的公分母，例如通過儀式（rite of passage）、成年禮等。同時，也精緻地探索各文化微觀的信仰民族誌，並藉此來修正、精煉與擴大理論待增補條證之處。

當然，亞洲佛教內部的北傳（漢傳、藏傳）與南傳佛教皆有面對僧團寺院之共通的戒律要求，在歷史實踐與適應在地文化價值觀上，東亞、南亞與中亞佛教，無一例外地，呈現與地方民俗宗教（folk religion）融合並存的普遍結果。因此，經典佛教的功德（merit）、業報（karma）概念，亦不免俗地在各文化社會裡找到適合當地土著的地方詮釋和解讀。這正是亞洲佛教這片沃土可供宗教人類學發揮的最佳場域。此外，世界各大宗教都有其教團機構的經濟機制作用，不論是基督宗教的教會、教堂、修道院乃

至伊斯蘭教的清真寺亦復如是。

全貌觀的比較觀點產生了宗教內外彼此對話、詮釋的新概念，並且衍生有力的研究工具與方法，藉此多元檢視後形成更具實用性與解釋性的理論。¹在研究設計方面，本文從獨特性的藏傳佛教寺院經濟的研究主題出發，置放於宏觀的亞洲佛教脈絡的框架，嘗試理解其一般性的特徵與因果關係。²亦即將佛教作為分母，藏傳加漢傳與南傳佛教作為分子，進行宏觀與微觀交叉視角的研究。



圖一：文化人類學於亞洲佛教研究的一般性探討

族群研究與民族識別

初學者開始進入文化人類學領域，以中國少數民族作為區域研究課題

¹ 研究者有必要將素材 (raw material) 基本資料 (data)，加以抽象化、概念化、結構化、圖像化、簡單化等過程，具體建構假設、變項、模型及理論。

² 普同性 (universal) — 普同特徵，使得人類和其他物種有所區隔的特徵；一般性 (generality) — 發生在不同的時空環境中，未必存在於所有的文化。因傳播、採借或傳承而共享的相同信仰與風俗習慣；獨特性 (particularity) — 並未被普遍傳播的文化特徵或特質，被侷限在某個特殊的地點、文化或社會。參見 Kottak (徐雨村譯)《文化人類學—文化多樣性的探索》(臺北市：巨流圖書公司，2005 年)，頁 90—93。

者，都應該先理解中國傳統的天下觀、華夷觀，中原農業政權建造萬里長城防衛夷狄遊牧民族緣起，漢唐王朝間接統治的羈縻府州制度，五胡入主中國的二元統治和元朝以後緊密控制的土司制度，乃至於改土歸流，藩部的新疆、東北、邊陲臺灣等海陸疆域地方的建省，革命黨驅逐韃虜、恢復中華的仇滿民族主義背景，乃至民國肇建的五族共和國族主義，當代中共民族政策的形塑過程與民族識別歷程，對各階段朝代的民族概念、意識的興替，都必須要有主客觀的剖析與理解。

當然，此類的辯證論理的角度、途徑與方法，不僅有中國王朝威權官方版的制式化歸因，也應當涵蓋西方社會科學及歷史學者的第三方觀察，更該注意中國周邊跨境民族及境內各族群各自主觀的意見表達。民族人群及疆域總是隨著中原王朝的勢力消長而流動變化，關鍵不在於國界疆土領屬，文化人類學關注的是可否從其中的族群互動，歸納或演繹族群意識或亞洲乃至世界民族理論，農牧族群可否找到互惠共生的基礎模式。

推薦閱讀：

王柯

2014 中國，從天下到民族國家。臺北市：政大出版社。

費孝通

1995 關於我國民族的識別問題，收入黃光學主編，中國的民族識別。北京：民族出版社。

謝劍

1990 試論中國大陸的民族識別工作及其問題。香港中文大學中國文化研究所學報 21:319- 329。

謝劍

1999 中國當然是一個民族，並論所謂「西藏問題」。香港社會科學學報 14:201 -227。

Eberhard, Wolfram

1982 China's Minorities : Yesterday and Today. Belmont: Wadsworth, Inc.

Gladney, Dru 杜磊

1994 Representing Nationality in China : Defiguring Majority/Minority Identities, *Journal of Asian Studies*, 53-1.p.99.

Gladney, Dru ed.

1998 *Making Majorities*. Stanford: Stanford University Press.

Harrell, Stevan 郝瑞

1991 Anthropology and Ethnology in the PRC : the Intersection of Discourse. In *China Exchange News* 19 (2):pp.3-6.

1998 Is China a Nation? The View from Three Peripheries. In *Hong Kong Journal of Social Sciences*, No.11 Spring 1998. pp.1-22.

Harrell, Stevan ed.

1995 *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press.

Tapp, Nicholas

2002 In Defense of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China. *Asian Ethnicity* 3 (1):64-84.

歷史書寫

此處援引《喇嘛王國的覆滅》³蒐集現代西藏歷史材料的方法，Goldstein 其論述來源多半為口述訪問，其中不免有侷限性，記憶選擇性遺忘及當事人自我中心的偏頗傾向，是故作者採取訪談紀錄交叉校正，且配合檔案書面資料的後續驗證比對工作，以彌補其先天不足的限制。

Goldstein 所採取的研究策略分為三個階段⁴：

1.首先對數名前噶廈高級官員就西藏現代史的問題，進行全面的訪問，據以擬出西藏現代史的「大事提要」，瞭解西藏人對重大歷史事件發生及後續發展因果關係的看法。

2.選擇熟知西藏現代史實，或被公認對現代史特殊事件有一定見解者，進行調查訪問。其目的在於弄清楚每一位受訪者的重要親身或聽聞等經歷，同時對其經歷考察及驗證。

³ 以《喇嘛王國的覆滅》為例，自 1983 年起至 1985 年止，一共走訪了 79 位藏胞及一位曾供職於拉薩的英國外交官，其中有 35 位是政府官員和貴族，24 名寺院僧人，4 位士兵，16 位康區等地的藏胞。

⁴ 參閱 Goldstein (杜永彬譯)：《喇嘛王國的覆滅》(北京，時事出版社，2005[1989]年)，頁 1-6。

3.把最初的訪問材料翻譯、分析和整理歸納以後，再進行追蹤訪問，並對其他有關的記載進行比較。通過第二次、第三次的訪問，可以澄清訪談紀錄中前後矛盾之處。還能夠因為訪問他人或從倫敦、英印政府檔案資料中，找出新問題進一步求證當事人以得到答案。

在實務上，Goldstein 把許多相互矛盾的見解彙集之後，迫使他重新衡量某些看法：

- 1.研究者對現行傳統制度的理解方式；
- 2.其他方面文獻、訪談的記載及解釋；
- 3.事件親歷者的材料來源和依據（是道聽途說，還是第一手資料）；
- 4.歷史見證人與事件的聯繫（如與當事人的親屬或盟友關係）；
- 5.知情者是出於誠實相告或口是心非、躲避究責。

該書還多處引用藏胞自撰的藏文版歷史典籍；英國人、美國人、印度官員和傳教士所書寫的回憶錄及親歷筆記。中共內部發行的文史資料，英印政府書信函電、檔案、備忘錄及藏文、印度英文新聞期刊報導等。該書獲得學術界最高的推崇與評價，從事現代西藏研究學者，幾乎都經精熟此名著。

〈漢藏歷史關係的新思考：一個反思性的歷史研究〉作者王明珂先生⁵以反思性歷史途徑，理解邊緣與邊界形成的過程，為各個核心主體帶來反思性的認知，以消彌或緩解對立與衝突。他引用 Pierre Bourdieu 的反思社會學（Reflexive Sociology）理念，指出學者常有的三種知識偏見—因為其社會身分（性別、階級、族群）；學術圈中的境況、地位；學究思想（將外在世界視為待詮釋的客觀景象，而非有待解決的具體問題）與相關學術預設法則所造成的認知偏見。亦即「未被深思的思想範疇（unthought categories of thought）」。作者舉例，在學術探討與日常思想言談中有許多詞彙概念（如漢族、藏族、文化、歷史等），其本身的指涉意義已被「常識」刻板化了。我們經常對此類詞彙的內涵與相關常識不假深思，在日常生活言行或研究中不自覺地一再強化此刻板概念。

以朵康「藏彝走廊」的羌族為例，漢晉時期中國文獻記載各部落都有自己的領袖，彼此經常相互攻擊，不能團結。遷徙關中或近邊塞的羌人成

⁵ 中央研究院院士，歷史語言研究所研究員。

爲華夏的一部份，以農牧生存於新環境中。河湟至青康藏高原東緣的羌人，仍在無止境的部落征戰中。川北、川西至雲南北部草原山區的部落，在華夏心目中也是「羌人」，但關係較平和，有朝貢互動關係。唐帝國時期，吐蕃之所以能迅速擴張，在於吸納此遊牧、半遊牧的部族。唐朝恐黨項爲吐蕃所用，東遷黨項諸部進入甘肅、寧夏、內蒙、陝西等地。宋代移居關隴的「羌人」逐漸成爲漢人，或被納入西夏王國。漢以前「羌」非族群自稱，而是華夏表述心中西方異族概念。「華夏邊緣」隨時代推移變動與生態的限制，如今青康藏高原東緣成爲華夏心目中穩固的「羌人」地帶。

王明珂先生持續探究歷史敘事文本所「反映」的社會情境（context）。如「英雄徙邊記」－華夏在我族中心主義下自視爲四方核心，將四方人群依親疏差等、文明開化（華夏性）的邏輯，視爲自「我族」或由「本地」分出的邊緣支裔。歷史記憶的「符號」（王子、將軍、逃奴，商、周、秦、楚等）所隱喻高下貴賤，展演出華夏對四方邊緣人群的意象是有差等的。藏人歷史敘事裡同樣呈現出「英雄徙邊記」，書寫者的心中本地人（或其君主豪族）爲佛法世界核心（印度、天竺）的邊緣成員，如被打敗的、不得繼承王位的王子逃亡外地或幼子、女裝等符號。典範的「吐蕃人」範圍隨王國勢力而變動，因而解釋吐蕃人及其周邊族群的歷史。

青康藏高原東緣的族群很少留下佛教文獻之外，可稱爲「歷史」的文字記憶；今日民族學田野調查所見，其語言、文化、族群認同極端分歧；近代的調查確實在本地人的口述與保留的文書中，得到些許「過去」受忽略或壓抑的社會記憶。作者主張以（1）「歷史心性」－影響我們對「歷史」記憶與迴異的文化心性，規範我們述說、書寫歷史的「歷史敘事文化」入手。如弟兄祖先故事中的「弟兄」，有三種人群關係的影喻－合作、區分和對抗。（2）「根基歷史」－說明人群起源而最終造成該人群目前狀態（當前社會現實）的歷史，根基歷史以「過去」來解釋或合理化「現在」，或期望於「未來」，其內容與邊緣無疑是可變動的。依此理解歷史可以深入反思歷史敘事的結構、社會情境與社會現實。

推薦閱讀：

王明珂

1997 華夏邊緣－歷史記憶與族群認同。臺北：允晨文化出版公司。

2010 漢藏歷史關係的新思考：一個反思性歷史研究，長庚人文社會學報 3 (2):pp.221-252。

沈松橋

1997 我以我血薦軒轅－黃帝神話與晚清的國族建構。臺灣社會研究季刊 28:1-77。

1999 振大漢之天聲－民族英雄系譜與晚清的國族想像。33:77-158。

Lin, Hsiao-ting.

2006 Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethno-politics (1928-49), Vancouver: UBC Press,.

林孝庭

2004〈戰爭、權力與邊疆政治：對 1930 年代青、康、藏戰事之檢討〉《中央研究院近代史研究所集刊》45，頁 105－141。

林孝庭

2010〈國民政府與九世班禪喇嘛：一個近代中國漢藏政教權力關係之剖面〉，《傳記文學》96 卷，2 期，頁 4－22。

夏格巴·旺曲德典 (Tsepon Wangchuk Deden Shakabpa)

1992[1976] 西藏政區史。內部資料。北京：中國藏學出版社。

李安宅

1992 李安宅藏學文論選。北京：中國藏學出版社。

2005 藏族宗教史之實地研究。上海：上海人民出版社。

林冠群

1999 近五十年來台灣的藏族史研究，人類學在台灣的發展－回顧與展望篇。徐正光主編。台北：中央研究院民族學研究所。

任乃強

2009《任乃強藏學論文集（上中下冊）》，拉巴平措編，北京：中國藏學出版社。

札奇斯欽

1978 《蒙古與西藏歷史關係研究》，臺北市：正中書局。

Anand, Dibyesh.

2007 *Geopolitical Exotica: Tibet in the Western Imagination*. NY: University of Minnesota Press.

Dikötter, Frank 馮客

1992 *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press

Duara, Prasenjit 杜贊奇

1993 *Deconstructing the Chinese Nation*. Australian Journal of Chinese Affairs 30: 1-28.

1995 *Rescuing History from the Nation : Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

Bell, Charles

1930[1926] 《西藏的過去與現在（*Tibet, Past and Present*）》，上海：商務印書館，。

McKay, Alex. Ed.

2003 *The History of Tibet. Volume III. The Modern Period: 1895 – 1959. the Encounter with Modernity*. NY: Routledge Curzon.

Norbu, Dawa.

1998 *China's Tibet Policy*. Durham East Asia Series. Richmond: Curzon Press.

Richardson, H.E.

1962 *Tibet and Its History*. London: Oxford University Press.

Goldstein, Melvyn

1985 〈一九四九年以前的拉薩「街謠」〉，收於王堯主編，《國外藏學研究譯文集（一）》，拉薩：西藏人民出版社。

Goldstein, Melvyn

1990 〈農奴及其流動性－對西藏傳統社會中「人役稅」制度的考察〉，收於王堯主編，《國外藏學譯文集（七）》，拉薩：西藏人民出版社。

Goldstein, Melvyn C.

1991[1971]〈西藏農村的結構與差稅制度 (Taxation and the Structure of Tibetan Village)〉，陳乃文譯，收錄於吳從眾編，《西藏封建農奴制研究論文選》，北京：中國藏學出版社。

Goldstein, Melvyn C.

1991[1971]〈西藏莊園的周轉：活佛轉世制度下的土地與政治 (The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics)〉，陳乃文譯，收於吳從眾編，《西藏封建農奴制研究論文選》，北京：中國藏學出版社。

Smith, Warren W, Jr.

1996 Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations, Boulder Colorado: Westview Press,.

經濟、家庭、性別與婚姻

儘管工藝、貿易和高利貸業是重要的社會活動，同時存在一些私人的小型商號，然而，在藏區並未形成一個強大的中產階級。實際上，以貿易和手工業為基礎的社會差異，強化了以土地和政治權力為基礎的社會等級。政府管理且控制貿易，獲利最高者乃寺主（堪布、活佛）與官員。正如藏諺所云：「私人的財產流進貴族的寶庫裡，就像水流進河谷一樣。

(Private fortunes run into the royal treasury as water runs into the valley)」

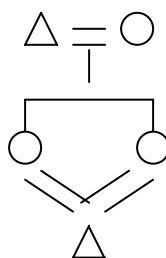
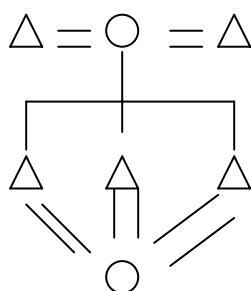
⁶。康藏區在廿世紀之前，長期存在位階分明的土司、農奴制度，貴族與地主牢牢控制住領導支配及土地所有權，轄區內的屬民與租賃田地的佃農、依附於主人的奴隸及長工，彼此的權利和義務清楚明白，家庭的財務狀況及經濟條件即為其社會身分地位的表徵。

藏族的多偶婚幾乎都發生在兩代或以上同住的擴大家庭之中。Harris (1998 [1993]:257)則將此類婚姻等同於重婚制的核心家庭。Goldstein 以江孜旅印藏胞的口述個案研究為基礎，歸納出四個主要類型：前提是必須為父系七代，或者是母系五代以上的外婚制 (exogamy)。

⁶ 參見 Carrasco: Land and Polity in Tibet. p. 214。

1.一妻多夫 polyandrous 2.一夫多妻 polygynous

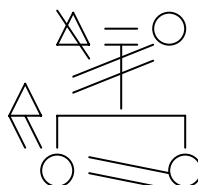
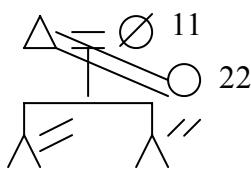
兄弟共妻 fraternal polyandry 姊妹共夫 sororal polygyny



此類婚制經常由男方親屬主導，一般發生在無男性子嗣的家庭，目的在建立一穩固的主幹家庭。採招贅婚（*mag pa*），找姑爺上門。

3.兩代間的一妻多夫 4.兩代間的一夫多妻

bigenerational polyandrous bigenerational polygynous



當男孩已近適婚年齡，而男主與 3. 的狀況相反的情形。

人年輕即喪偶，為解決性需求、繼嗣，且避免孩子結婚分家可能的衝突。（Goldstein 1978:208-209）Levine（1997:248-277）於尼泊爾西北部藏人社區裡具體地論述一妻多夫制的弊病、副作用甚多。例如，通常么弟或某位丈夫較受妻子的恩寵溺愛，造成其他丈夫們的不平；丈夫們仍舊喜歡探究誰是孩子真正的生父，若獲得妻子私底下的確認，便會偏心疼愛自己的親骨肉，暗地裡給予特殊的待遇，縱使社會上要求父親們對待所有的兒女們需一視同仁。再者，社會上僅承認長兄為唯一具備合法地位的父親，擁有眾人承認「生父」的權利及子女的社會價值。男人關心父親地位時，主要針對兒子，而很少關心女兒。「對父母親而言，女兒的主要價值在這一代建立姻親關係和下一代的母系親屬關係」。由於不鼓勵分家產，因之可供個人處分的私有財產並不存在。若此樁婚姻以失敗告終，人們會歸因於

當事人性情怪異及目光短淺。

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，祇要一分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，使當地居民認為兄弟一妻多夫（fraternal polyandry）是維持家戶興旺的不二法門。⁷

Diemberger 根據位於尼泊爾東北部與西藏相鄰的 *Khumbo* 民族誌研究指出，血與肉的概念在本地人的親屬系譜的連結上起了關鍵性的作用。在傳統上，除非家裡已經沒有其他兄弟可持家，否則只有兒子可繼承父親的土地（*pha-yul*），至於女兒則必須外嫁成為別家的媳婦。若雙親離婚，男孩歸父親，女兒則交付母親。該地區居民係喜馬拉雅山脈操藏語方言兼營農牧業藏人後裔（Diemberger 1993:88-105，Levine:1988:37）。

兩成左右的 *Khumbo* 婦女選擇嫁娶在自己父母家的附近。如此，他們便會被認為歸屬於該社區的一分子。即使在形式上，該戶仍被視為新郎一方氏族成員的一部份。亦即，新婚夫婦定居地點相距女方父母的遠近，直接決定了婚配雙方與原生家庭的聯繫程度，超越了我們所熟悉的從夫居及父系繼嗣原則。社區內群眾有彼此一體、禍福與共的生命共同體情感，地緣網絡早已挑戰了親屬紐帶的內聚向心力（Diemberger 1993:96-98）。

推薦閱讀：

Aziz, Barbara Nirmri

⁷ 參見 Aziz：《藏邊人家：關於三代定日人的真實紀錄》，頁 77—134。

1978 *Tibetan Frontier Families : Reflections of Three Generations from D'ing-ri*. Durham: Carolina Academic Press.

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. London: Routledge.

Levine, Nancy E.

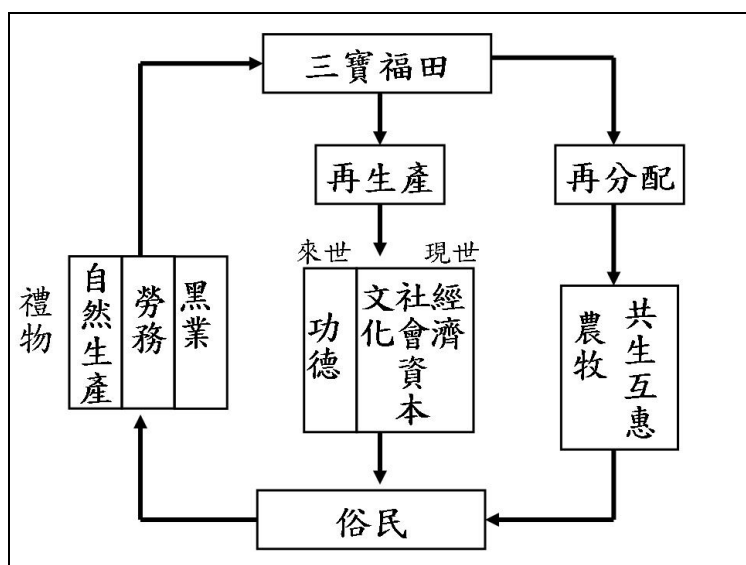
1988 *The Dynamics of Polyandry : Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border*. Chicago: the University of Chicago Press.

Goldstein, Melvyn C.

1978 *Adjudication and Partition in the Tibetan Stem Family*. In *Chinese Family and Social Change*. David C. Buxbaum, ed. Pp.205—216. Seattle: University of Washington Press.

四、政治社會制度

佛陀的教法指引我們，現世當下的苦是過去世累積的果報，並非憑空發生出現的，要安忍直接承擔，今生可以創造善業的基礎，還能盡力地培植成長道業，既使不能即生成就證悟，也能扭轉業因果報的負面、消極作用，朝向正向良善的菩薩道前進，個人的善行足以影響他人，默默行善的福德等於陰德，得以庇蔭護佑子孫家族。對於俗民百姓而言，孤獨、久病、短命、無後嗣、貧窮、文盲、愚癡、無力向上社會流動等都是苦的代名詞，僧伽教誨大眾供養三寶，懺悔業障，改過去非，積善迴向即可斷除惡報轉化成善果，無論達官貴人、市井小民都能夠依據此理念種善根得善果。

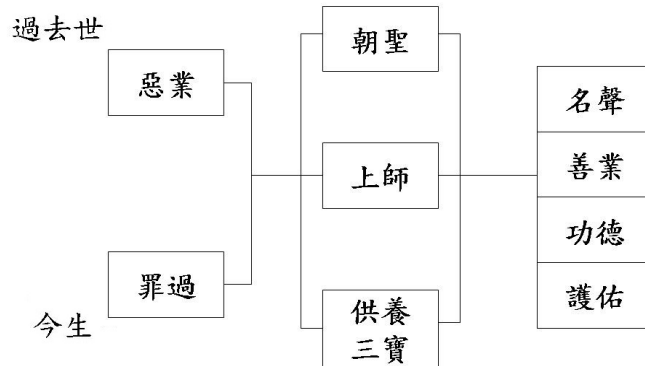


圖二：僧俗禮物交換關係

資料來源：筆者整理繪製

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（有所求的村民）早已預先期待將本身的黑業與厄運，藉由求助解厄且供養僧伽飲食、用具的場合，隨禮物一併交付給對方（僧伽）承擔，村民亦同時期待如此的行為將增益本人及眷屬於來世投生時無形的福田資糧。⁸

⁸ 參見 Welch：《近代中國的佛教制度（下）》，頁 164。



圖三：俗民轉化業報的概念

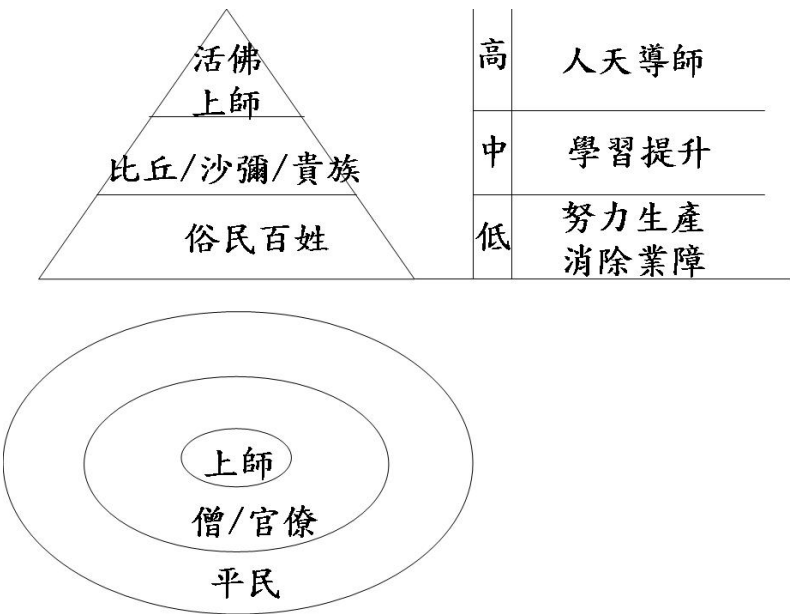
資料來源：筆者整理繪製

如同唐代玄奘大師通西域往西天取經一般，佛教作為當時中亞、南亞各國共同信仰，沿途供應飯食僕役、恭敬供養禮拜、保護行旅安全，少有征戰盜賊。川康邊區諸多土司多數崇信藏傳佛教，縱使彼此佔地為王、互不統屬，還是積極護持寺院，積極串聯拉薩祖寺互通有無，徵集村民子弟赴拉薩求學進修取得格西學位、堪布資格，衣錦榮歸返鄉出任寺院執事。作為佛教徒的認同基礎，整合了強悍不馴的土司城邦，甚至連最凶狠的土匪強梁也皈依佛法，規範了眾多族群百姓的道德價值觀，安分守己地奉侍三寶。正是作為康藏地區信仰—佛教的公分母，財富、尊榮、領導的首席地位都歸向佛教，破除守舊固執的西藏放下藩籬的邊界，使得康藏雙邊的商務貿易往來、物物交換，乃至朝聖、求學的管道路線暢通成為各方樂見的結果。

寺院等於沙漠裡點綴其間的珍寶—綠洲，在文明教化、經濟繁榮方面，扮演著高等學府及金融信用機構的重要關鍵角色。清末民初的政局、社會的動盪，迫使平民依附寺院，出家為僧、加碼投資寺院，同時，加入寺院的武裝防禦團練，保鄉衛民。寺院的勢力一時間陡然迅速成長紮實，積聚集中了民間乃至土司頭人的大筆貴金屬與不動產。然而，對漢藏雙方拿槍桿子武裝勢力的軍人來說，缺糧欠餉、毫無福利及撫恤的半軍旅、半搶匪生涯，就是要撈一筆可以下半輩子無憂的財富，金碧輝煌的大寺名利就成了有心人士（軍閥、盜賊）動腦筋打歪主意的目標，廿世紀初期康藏

糾紛大金寺戰役據聞就是個好例子。

依照歷史文獻、民族誌及筆者田野調查的經驗顯示，康藏地區的俗民自願給予寺院僧伽較高的地位及生活水平享受。底層的平民百姓安於現狀，將生產勞役的吃苦當作吃補，只要是傳統習慣徵集的錢糧稅賦勞務，基本上，平日盡力供應，並無怨言。除非遇天災兵禍疾厲橫行，才會向官方強力抗爭要求減免負擔。人們知道，出家為僧或貴族世家千百年來，一直享有較高的身分位階及無須勞動揮汗且衣食無缺的輕鬆待遇，由差戶供應錢糧勞役的傳統，業力的框架、靠老天爺臉色吃飯的自然循環造就底層民眾的甘心服從。官僚、貴族與僧伽都還有閒暇機會認真學習佛陀的教法，平民則勞苦終日，年復一年辛勤為飽餐一頓而尋尋覓覓，直至年華青春老去。



圖四：康藏社會僧俗階層概念圖

資料來源：筆者整理繪製

至於，活佛、上師高僧等人天導師，本來即為西藏文化宇宙生命觀終極價值的核心，遠遠高貴於貴族官僚，上師的成就早已經超越六道輪迴，任運自在隨願轉世即為明證，佛菩薩在人世間化現的代理人。上師本身就是聯接三寶的大寶貝（*rin po che*），俗民有了上師才有聽聞珍貴教法，脫

離苦厄命運枷鎖取得往生淨土的機會。康藏沒有了上師，人世間就喪失終極救贖的保證及管道，人生無常，生命苦短，以身家財產供養取悅上師，種植福田善業功德，換取來世乃至生生世世的護持庇佑，精算後真是值得一搏的好投資。

康藏信徒理解且支持務必要讓社會裡佛教的救贖價值觀與上師崇拜的結構永續常存，佛菩薩才會不斷地降臨人世間凡聖同居土裡化身善知識出現救渡世人。若是世間人民不信仰佛教，不尊師重道，沒有僧團、寺院，佛菩薩就在久住常寂光土涅槃，地球、西藏就永久成為末世滅法時期的穢土。直到此星球、宇宙毀滅，都不再有佛的教法，這才是康藏人民所最不樂見的。吃苦就當消業障，中陰身時，有上師超渡掛保證，來生至少可維持在三善道；信心堅實者，還可往生西方彌陀、烏金蓮師淨土，何樂而不為！例如，藏傳佛教比丘尼戒傳承斷滅，造成如今再也找不到可傳授比丘尼戒的上師，亦即西藏只存在沙彌尼，這就是教法衰微的現象。

推薦閱讀：

Carrasco, Pizana Pedro

1959 *Land and Polity in Tibet*. Seattle: University of Washington Press.

Goldstein, Melvyn C.

1968 *An Anthropological Study of the Tibetan Political System*. PhD Dissertation. University of Washington, Department of Anthropology.

1994[1989] 喇嘛王國的覆滅 (A History of Modern Tibet 1913-1951 : the Demise of the Lamaist State), 杜永彬譯。北京:時事出版社。

Goldstein, Melvyn C. & Matthew T. Kapstein, ed,

1998 *Buddhism in Contemporary Tibet : Religious Revived and Cultural Identity*. Delhi: the Regents of the University of California.

Goldstein, M. & Dawei Sherab, W.R. Siebenshun

2011 一位藏族革命家－巴塘人平措汪杰的時代和政治生涯 (A Tibetan Revolutionary : the Political Life and Times of Baba Phüntso Wangye), 黃瀟瀟譯。香港：香港大學出版社。

Mumford, Stan Royal

1989 *Himalayan Dialogue : Tibetan Lamas and Gurung Shamans in*

Nepal. Madison, Wisconsin: the University of Wisconsin Press.

Ortner, Sherry B.

1978 *Sherpas : Through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 *High Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Paul, Robert A.

1982 *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*. Chicago: Chicago University Press.

Goldstein, Melvyn.

1997 *The Snow Lion and the Dragon : China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press.

Goldstein, Melvyn.

1997 *The Struggle for Modern Tibet : the Autobiography of Tashi Tsering*. NY: M. E. Sharpe.

Tsering Shakya (茨仁夏加)

2011[1999] 《龍在雪域：一九四七年後的西藏（The Dragon in the Land of Snows : a History of Modern Tibet Since 1947.）》，謝惟敏譯。臺北：左岸文化。

Tuttle, Gary (滕華睿)

2012[2005] 《建構現代中國的藏傳佛教徒（Tibetan Buddhists in the Making of Modern China.）》，陳波譯，香港：香港大學出版社，。

朱麗双

2006 《在想像與真實之間：民國政府的西藏特使們（1912 — 1949）》，香港：香港中文大學歷史課程博士論文，未出版。

馮明珠

1996 《近代中英西藏交涉與川藏邊情－從廓爾喀之役到華盛頓會議》，臺北市：故宮博物院。

王力雄

2009 *天葬：西藏的命運*。臺北市：大塊文化出版股份有限公司。

王小彬

2013 中國共產黨西藏政策研究。北京：人民出版社。

李江琳

2010 1959 拉薩！達賴喇嘛如何出走。臺北市：聯經出版社。

2013 當鐵鳥在天空飛翔：1956—1962 青藏高原上的秘密戰爭。臺北市：聯經出版社。

曹傳暉

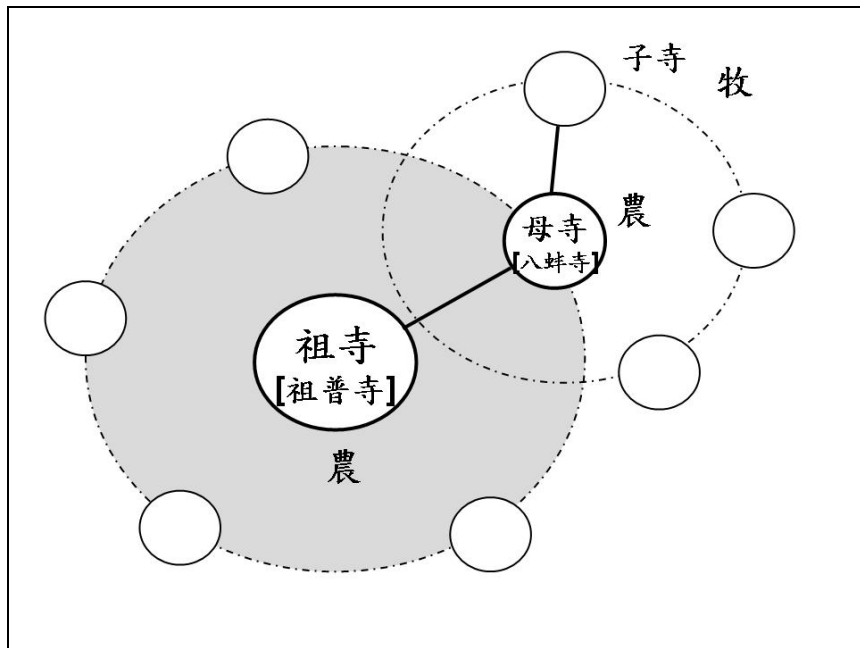
2011 20 世紀 50 年代西藏的政治與宗教。北京：社會科學文獻出版社。

五、宗教：寺院與僧團

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，許多大寺位居交通要衝且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，或由寺廟、經院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，承辦法會的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，當富有喇嘛和札廈（僧舍）家庭的僕人，或者從事民間商業活動。有學問的高僧有時也會由俗人請求的法會活動中獲得一份收入（Goldstein1994[1989]:36-40，Carrasco1985[1959]:128-130）。

從跨越農牧地區差異之宏觀角度而言，藏傳佛教各派系的祖寺—母寺—子寺間存在無形的臍帶關聯，彼此間互通有無，經由同籍貫、方言群同住互助的康村、札廈組織結構設計，讓遠在千里之外的原鄉部落青年得以在拉薩找到落腳安身立命的學習場所，各地的沙彌、近事男可以在祖寺受比丘戒，進入佛學院受本宗派完整的高等顯密佛學訓練，依各人財力、能力取得相應的學位與晉升子寺管理職務的資格，或是習得醫藥、曆算、繪畫、雕塑、舞蹈、法會服務等技能，衣錦榮歸返鄉述職。伴隨著子寺青年

至祖寺受戒、昇職的饗宴、發放全寺銀錢、飲茶餐宴供養，事實上，推動了跨生態區域的大量物產互惠交換及禮物的流動，使得康區、安多的農牧民心中升起在宗教信仰親密連結、我群意識情感作用的高度認同感。同樣地民國時期漢人也以佛教同源的訴求攏絡康藏僧俗；緬甸亦復如是，以佛教信仰為依歸，將北方山地民族納入緬甸國族範疇。



圖五：祖寺－母寺－子寺跨生態區位互惠往來

資料來源：筆者整理繪製

本文在討論寺院經濟時，進一步深思並回饋佛教跨文化、縱橫歷史的整體比較，竟是出現如此顯而易見驚奇地類似。既使佛教在亞洲各文明總是與在地民間信仰文化相結合制約，即便反觀自身兩岸漢人佛教的儒道化影響，我們依舊可以清楚地辨識亞洲各區域佛教潛藏共同根本的基因；諸如 Spiro 歸納緬甸俗民對佛教的分類：**涅槃的、業力的、祈福的、祕術的**；將佛教儀式的區分：**紀念性、表意性、工具性、懺罪**；譚樂山撰寫西雙版納村寨「**賤 (dana)**」的信仰贊助活動，村民熱情參與的動機及日常生活實踐等等。前述作者們萃取的論述及個案都是令學者們驚豔地提供宗教研究共同探索的人類文化一般性 (generality) 成果，邀請讀者細細品

味前輩們於此宗教對話的民族誌典範。

Spiro 以緬甸南傳上座部佛教民族誌研究為例，具體指出亞洲佛教內部包含有四類宗教體系，當地的土著分類系統 (native category system) 也能分辨、知曉其特徵。首先係「**涅槃的 (Nibbanic) 佛教**」，追隨者為人數不多的僧伽，他們是特殊規範性佛教的忠實奉行著，關心是從苦難的輪迴中解脫出來；其次是「**業力的 (Kammatic) 佛教**」，主要是普通規範的佛教信眾，注重的是累積福德消除業障，以提昇個體在下一世投生的地位，世俗的居士們，一方面渴望從輪迴中出離，然而卻安於輪迴；第三種係「**祈福的 (Aportropaic) 佛教**」，著重於人生在世當下的福利，如治病療傷、驅鬼辟邪、卜筮擇吉算命、求財得子、官祿功名及求雨逐癘等務實眼前的好處。第四種為「**祕術的 (Esoteric) 佛教**」，以煉金術與神通、轉輪聖王統治的概念，吸引少數的菁英與知識份子追尋。不論社區居民對佛陀教義經典的聽聞學習，或言行舉止倫理上的道德指導是否如實遵守奉行，這些人都宣稱且認同自己為佛教徒。即使經常發現與出世、苦行、捨離、虛無或涅槃背離的案例，如執著於自我、愛情、子孫、權勢、財產等，當事人或鄰里親友都能不著痕跡地自圓其說來化解其中的矛盾。反映出人們經常以完全有效的理由自圓其說支持自己的選擇。⁹

Spiro 接著指出明緬甸俗民雖然以「**涅槃**」作為最終人生解脫的目標，而其內涵早已變質為世俗化的欲望，其中一些人的策略為寧願仍然流在輪迴中，並積極期待來生投生為王室富人家庭或是更好的「**天界**」，對他們來說，這就是解脫，涅槃可以等到以後再說。其他人的策略則有些許

⁹ 參見 Spiro (香光書鄉編譯組譯)：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的發展》，(嘉義市：香光書鄉出版社，2006[1982]年)，頁 50—51。他將亞洲佛教儀式區分為以下四種：1. **紀念性 (commemorative)** 儀式—紀念或慶祝宗教傳統紀錄中，歷史的、神話的、神聖的事件，人們通常會慶祝教主一生中的特定事件。2. **表意性 (expressive)** 儀式—表達對宗教神勝所產生的情感、態度與感受的媒介。3. **工具性 (instrumental)** 儀式—為來世或今生達成外在目標，如身體的 (健康、美麗)、社會的 (財富、榮耀、名譽、權力)、自然的 (風調雨順、五穀豐收)。未來的目標由修功德而實現，現在的目標藉由結合功德與儀式的行為來達成。有時目標是內在的，自我心靈或心理的改變，如出家。4. **懺罪 (expiratory)** 儀式—彌補罪過，利用功德反制或中和。參見該書頁 346—348。作者下定論：涅槃佛教是厭倦世間的精英宗教；業力佛教是前工業時代農民的宗教；消災佛教是新興而富裕的中產階級信仰的宗教。參見該書頁 779。

差異，人們轉化涅槃的意義，從「不苦」的狀態想像成像「天堂」一般，類似於天界的快樂，甚至更加地享樂。就取得功德的方法上，布施比持戒在心理上能得到更多的滿足，布施的「可計量性（頻繁度、數量、現金）」使儲蓄功德抽象的概念落實至可見的帳冊登錄上，讓當事人節衣縮食且樂在其中，終生投入奉獻無怨無悔。緬甸比丘最重要的社會特點：**主要來自於鄉村**。村民貧窮，所以懂得苦（*dukkha*）的意義，窮人比富人更有可能出家。大多數比丘不僅來自鄉村，而且**來自於貧窮的家庭**。寺院比在家提供更高水準的生活，還有更高的社會地位。即使城市的小孩也不願意出家。這是一場精采有趣敘事辯證展演的開端。¹⁰

東南亞村寨裡的佛教徒與世界上其他人民一般關心肉體感官享樂，這與理想佛教規範的教導背道而馳，上座部的佛教徒並不將痛苦歸咎於物欲，而是歸因於貧窮、疾病、自然及人為災害等，人們追求的不是達到涅槃，而是更好的地位，不蔑視財富，而是力爭或變得更富有。**宗教性質的給予財富是最受歡迎的爭取功德及贏得社會聲望的方式**，奉獻所需財富必須由經濟行動來積累，對業報、轉世、功德連同做功德行動的信仰，在東南亞各佛教社會中有經濟影響的。在寨際儀式場合，一般的參與者利用此機會訪親會友，年輕男女則找樂子、調笑、談情說愛。**涉及大筆錢財的儀式，贊助人真正想要的是社會聲望且加強人際關係網絡**。¹¹

藏傳佛教寺院經濟作為宗教人類學與經濟人類學研究課題，筆者建議未來可逐步研究以下由簡而繁的各項議題：

1.宗教的社會實踐層面，寺院僧團內部的權位結構，僧侶的階層、再生產，如受戒、昇座、還俗、朝聖及活佛尋訪坐床；節慶儀式展演與社會情境，彼此競爭合作的動機及過程；國家控制對寺院與村落時間（歷史）與空間（區域文化）變遷的比較；2.寺院經濟裡有關土地、勞務與象徵資

¹⁰ 參見 Spiro：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的發展》，頁 559。Spiro 所描述消災佛教的特質可以推論運用在大多數亞洲俗民佛教的信仰上：（1）關心當前存在的重要問題，如健康與疾病，天雨及天旱，災難與太平。（2）假定可藉由某種特定的法術，產生即刻的功德，號召超自然力量援助達成目標。佛教的整體—信仰、儀式、倫理與經典—是抵禦現世危難的保護盾，起全面防護作用，對抗所有的危險。參見該書 264 頁。此外，李有義與 Bell 都發覺**貧窮是西藏喇嘛出家的主因，也都同意康區的喇嘛比衛藏的僧人更好學精進**。

¹¹ 參見譚樂山：《南傳上座部佛教與傣族村社經濟》，頁 107—114。

本 (symbolic capital) 的生產、交換與分配，寺院和俗民農牧型態經濟生活的互動與差異，以互惠為主的親屬、家戶鄰里乃至僧俗之間的禮物饋贈往來；3. 政教雙軌並行的權力文化網絡、社會控制及階層地位獲取的政治操弄；4. 母寺子寺間彼此臍帶相連的文化、經濟、社會資本的資源流動；5. 各生態區域間俗民信仰社區在佛教僧俗互惠的人力、土地、貴金屬往來流通。

推薦閱讀：

Kapstein, Matthew T.

2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. NY: Oxford University Press.

Keyes, C.F. & E.V. Daniel

1983 *Karma : an Anthropological Inquiry*. Berkley, California: University of the California Press.

Samuel, Geoffery

1993 *Civilized Shaman : Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institute Press.

Tucci, Giuseppe

1997 [1959] 西藏的宗教 (The Religion of Tibet)，劉瑩、楊帆譯。臺北: 桂冠圖書公司。

Spiro, Melford.

1982 *Buddhism and Society : A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Happer & Row.

Tambiah, Stanly. J.

1970 *Buddhism and the Spirit Cults of Northeast Thailand*, Cambridge University Press.

Tan, Le — shan

1995 *Theravada Buddhism and Village Economy : A Comparative Study in Sipsong Pana of Southwest China*. PhD. Dissertation of Cornell University.

Tsarong, Paljor.

1987 *Economy and Ideology on a Tibetan Monastic Estate in Ladakh* :

Process of Production, Reproduction, Reproduction and Transformation. PhD Dissertation of University of Wisconsin.

謝和耐 (Gernet, Jacques)

1993[1956]《中國五—十世紀的寺院經濟》，耿昇譯。臺北市：商鼎文化出版社。

阿嘉·洛桑圖旦

2013 逆風順水：阿嘉仁波切的一生和金瓶掣籤的秘密。臺北市：大塊文化出版股份有限公司。

結論

交叉運用文化主位 (emic) — 聚焦於當地人詮釋方式與意義、文化客位 (etic) — 研究者的解釋方式與概念範疇。¹²通常先從民族誌或報導人訪談文本歸納出土著可供研究變項間的因果關係，在研究設計架構預先擬定可回饋的修改迴圈，當部落現況出現與假設不一致或無關聯的趨勢時，可立即修正變更。若掌握土著思維邏輯脈絡後，即可依史學訓練小心交叉比對求證、推測關聯性，且進行較宏觀、具體的觀點比較及推論、歸納。例如，藏傳佛教的寺院經濟研究，應可相較於喜馬拉雅山脈印度化佛教；中國的漢傳佛教，乃至日、韓、越南佛教；緬、泰、寮、高棉、錫蘭南傳佛教研究成果等，更細緻地探討地方文化、生態環境、寺院內外部的階序層級、戒律與價值觀的民族誌綜合深層分析。

南傳佛教民族誌提供了多元對話的廿世紀初期緬甸農村的研究成果。Spiro 提供了劃分社會行動者習得意識形態的五種層次：

(1)行動者已習得意識形態概念，概念被以某種方式 — 從正式教授到非正式的閒聊向人們闡述 (傳達)；(2)行動者不僅已習得概念，而且理解某文本 (如戒律、經文)或關鍵報導人 (僧眾、耆老)歸納其概念的意義；(3)行動者理解意義，並相信此概念為正確、真實或有效；(4)此概念構成行動者認知體系的一個突出元素，使行動者明白其行為環境，並為行為者組織其世界；(5)此概念不只是在認知上突顯，而且內化在行動者

¹² 參見 Kottak：《文化人類學》，(臺北市：巨流圖書股份有限公司，2009 年)，頁 103。

的動機體系當中，從而不僅是指導，且促進行為。¹³

此方法足以辨識土著在生活實踐時，佛教教義或戒律等抽象概念如何具體落在當事人的日常行動裡，由言語的陳述，清晰無誤地掌握意義，恰當地在適合的脈絡運用談論，發自內心的願意接受其規範；最終與心理道德、羞恥心尺度合而為一，真誠且無罣礙地與起心動念、行為舉止，在無他人示意、監督、評論的公私各領域皆能自然、未刻意做作的行動。畢竟，人們所理解的、所讚嘆貶抑的、所言說對話的、所做的自利或利他行為，與社會普遍存在實踐的價值觀未必相符。

從物資交換的觀點來看，佛教寺院在地方層級上，促進了僧俗、鄰里親友間的儀式性互惠網絡，提供了求取名望聲譽的有心人士，事前動用人脈積極地籌備經營禮物饗宴，在佛教節慶典禮時的公眾場合，盡可能地擴大規模邀請僧俗大眾歡樂飲宴，展演大人物般的無私及慷慨，榮耀自身與家族親友的奉獻美名。這是亞洲佛教恆久歷時不變、跨文化區域常見的基本場景。

業力說將社會秩序轉變成道德秩序而反對結構性的改變，所以形成強大的保守力量，業是維持系統或結構穩定的強大力量，也是地位性變化造成政局動盪的重要力量，當正當性植基於業力時，所有政權都一樣合法。緬甸人對當政者既尊崇又怨恨；諂媚上位者，待慢下位者，口口聲聲鄙視政治，卻又渴望掌握大權。人們儘管知道有更大的善可以實踐或追尋（如剃度為僧），卻以業力為藉口（「我沒有波羅蜜」）而只行小善。業力說被用來把沒有遵從文化價值的狀況合理化，解決個人在文化規範與個人欲望之間的內在衝突。窮人與失敗者，主要利用業力說當作防衛機制，迴避個人責任和污名的藉口。富人將他人的不幸歸因於當事人的缺失，將自己的幸運歸因於個人的能力。¹⁴

功德與業的教義（以及推論而來的輪迴理論）形成業力佛教的核心，業便是撐起整個架構的支點。業的教法與功德理論有別，似乎傾向過去與

¹³ 參見 Spiro 1966 *Buddhism and Economics Actions in Burma*, In *American Anthropologist*. 68.1163—1173. 轉引自譚樂山（趙效牛譯）：《南傳上座部佛教與傣族村社經濟：對中國西南西雙版納的比較研究》（昆明：雲南大學出版社，2005 [1995]年），頁 114—121。

¹⁴ 參見 Spiro：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的發展》，頁 740—747。

現在，利用過去解釋現在，現在的特性之一就是地位與分配的不平等。緬甸人信仰業的主要動機，並非發現苦的「意義」，而是業可以為自己的痛苦尋求解決的方法。緬甸人相信－最好能減輕苦，而非解釋業的期望，便修改業的規範性理論，扭曲了形而上的架構，**允許業可以被中和、功德可以分享及迴向**。（大部分的）解脫只能在來世達成，死亡是來生唯一的轉接點，業的教法才會與解脫論發生關係。緬甸人深層地恐懼投生地獄的可能性，既然來生是由個人行為因果所決定，若不在來生，也將在另一世（希望不遠）得到快樂、財富、成功及美麗。緬甸人信仰業的動機源自於對解脫的渴望，其信念卻建立在表面上分配的不幸與不平等本身，證實業的理論是真理。土著概念業力的解脫（涅槃）途徑從禪修轉變到功德，產生善業最有效的方式為供僧。¹⁵

文化間並不存在一把公制尺，足以度量人類多元社會，我們應先採取微觀的個案研究，將部落、族群的民族誌成果精緻地累積厚實之後，再逐步進行跨區域、文化間的比較。同樣地，對研究者而言，缺乏對被研究社會現象精確掌握前，逕自下結論分析，僅僅是重複個人想像，絕非客觀的社會科學研究。其次，歷史人類學主張本土知識來自於對土著母語及在地文化精神（ethos）的掌握，當我們以人作為研究工具時，應更加地謹慎小心，凡事皆有例外，要長時間的親身參與其中，隨在地的情境調整假設與變項因果關係。

黃應貴綜合論述人類學在知識上的特性：

首先，人類學是以研究異文化為主的學問，去除可能的文化偏見與盲點。經由以參與觀察為主的長期田野工作，使研究傾向於呈現土著觀點。並由各社會不同的文化變異性中（跨文化比較觀點），尋求人類歷史普遍性的原則，幫助建構出理想型的典範。需要瞭解研究對象各層面間如何構成一整體（全貌觀 holistic view），包含個人的潛意識與非理性經驗。具前瞻性的批判性知識，以特殊個案挑戰普遍原則。研究對象即為人本身，注意研究者的角色。人類學呈現文化現象的複雜性與人的創造性。¹⁶

¹⁵ 參見 Spiro：《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的發展》，頁 242—252。

¹⁶ 參見黃應貴：《人類學評論》（臺北市：允晨文化實業股份有限公司，2002 年），頁 76—77。

至於文化相對觀點 (cultural relativism) 主張想要認識某文化，必須充分瞭解其成員的信念與動機。揚棄視己身文化信念較為優越，以自己文化信念價值觀，評斷異文化的行為與信念，即我族中心主義 (ethnocentrism)。¹⁷

王明珂¹⁸先生精闢地辯證了歷史建構的過程：我們每一個人都生活在各種認同與區分體系（如階級、族群與國族）之中；我們因此熟悉相關正確的歷史，也常常經驗到「歷史事實」如何被爭論與一再被重新書寫。無論如何這都是我們所熟悉的歷史。然而，在透過人類各種社會認同的「歷史」研究中，或透過「歷史」對人類社會認同的探討中，「歷史」都被理解為一種被選擇、想像或甚至虛構的社會記憶。學者們的研究不僅是人們如何在「現在」中建構過去，也探索「過去」如何造成「現在」社會。「過去」不只是一些歷史事件與人物，更重要的是造成這些歷史事件與人物的，以及因這些事件與人物的社會記憶而重塑的，各個時代、各社會階層人群的歷史心性或社會文化結構。

Marshall Sahlins 文化結構論的提出，民族歷史學邁向了人類學與歷史學結合的里程碑。黃應貴¹⁹歸納 Sahlins 十八世紀晚期，英國航海家 Cook 船長造訪夏威夷的專著，²⁰探討 Sahlins 所採用四個主要概念來分析整個歷史過程：結構 (structure)、事件 (event)、實踐 (practice)、以及「非常時間的結構 (structure of the conjuncture)」。「結構」主要指類別之間的關係，不同類別之間的特別關係，只有在特別的「時間」才起作用。「事件」涉及土著對時間的分類，事件本身必須由文化分類所界定；唯有特定的時、空、人、事獨一無二的「發生」即為歷史事件。歷史事件在實踐過程中導致原來分類系統的轉變，再生產了原有的文化分類，也轉換了原來的分類或文化秩序。「實踐」指涉文化價值的活動。透過「非常

¹⁷ 參見 Kottak (徐雨村譯)：《文化人類學》，（臺北市：巨流圖書股份有限公司，2009年），頁 59—60。

¹⁸ 參見黃應貴編：《時間、歷史與記憶》（臺北市：中央研究院民族學研究所，1999年），頁 285。

¹⁹ 參見黃應貴編：《反景入深林：人類學的關照、理論與實踐》（臺北市：三民書局有限公司，2008年），頁 369—371。

²⁰ M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press., 1981, p.375.

時間的結構」概念，得以將結構與實踐之間相互界定、運作，同時重新評價的過程，建立個人具有文化選擇的實際活動上，成為自成一格（*sui generis*）的系統，突顯出文化如何制約（condition）歷史，文化如何在歷史中繁衍（reproduce）自己。

亦即，一個文化的時間分類或觀念，往往影響其歷史建構與再現的方式。隨著資本主義經濟的擴展，其背後的線性時間也隨之滲入許多土著社會非線性的時間觀文化中，使得當地人同時擁有多重的時間或分類，也使其歷史意識與再現有著多元化的發展。²¹

如何將土著主觀熟悉的在地知識（local knowledge）與可提煉出供建構藏學與人類學客觀的概念框架、理論區隔。Hastrupt 表示 understanding 是指當地人由實際生活所體會的「知識」，人類學者也可以由實際的參與中體會，但與當地人一樣，還無法說明清楚而難以成為人類學知識。反之，當地知識經由人類學者說明清楚而成為人類學知識後，別人可經由人類學知識的學習，而不經由實際的生活體驗後便可瞭解，謂之 knowing。²²觀察、體會乃至理解，心領神會後與土著感同身受的會心一笑，意味著研究者共用部落社會文化傳承的心靈機制。如同 David Schneider 所言，研究對象是主觀上的觀念，但分析方法與理論卻是客觀的。²³

西藏歷史久遠，幅員廣袤，可供學術研究的素材相當豐富，西藏文化固然有其個別的特殊性，亦有其與人類文化共同享有的公分母。文化人類學研究他者文化（other cultures）具足強大的研究工具、方法論理念、知識論基礎與豐富的民族誌經驗。筆者主張視藏學為受全球化過程中周邊遠近各類型社會文化要素交互作用的結果，檢視可能會影響該現象的變項間產生之因果關係，嘗試從微觀研究累積經驗及成果，再以宏觀的跨文化視野歸納出理論解釋架構。亦即從族群文化的獨特性出發，邁向地理區域的一般性與人類的普同性的社會文化研究，此即文化人類學觀點的族群文化研究，可能會產生理論、方法與研究上帶來突破的重要關鍵。

²¹ Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of Sandwich Islands Kingdom*, p.375.

²² 轉引自黃應貴：《人類學評論》，頁 217。

²³ 轉引自黃應貴編：《反景入深林：人類學的關照、理論與實踐》，頁 64。

覺羅姓氏略考

張華克
中國邊政協會常務監事

摘要

清朝國姓爲「愛新覺羅」。其中「覺羅 gioro」的出現，較「愛新」爲早，可知「覺羅」才是姓氏的本體。所謂「覺羅」，推測係因努爾哈齊繼位後，爲紀念覺昌安，以女真的隨名姓方式而創建的姓氏。「覺 gio-」來自「覺昌安 giocangga」的詞首，「羅-ro」則是「孫子 omolo」的字尾「羅-lo」，再藉流音/l/異化爲/r/音而形成的。「覺羅 gioro」的意思就是「祖孫」，藉結合了祖輩覺昌安與孫輩努爾哈齊，以象徵努爾哈齊爲傳承宗族的唯一法統代表。

關鍵字：覺昌安 覺羅 隨名姓 流音 異化

壹、前言

愛新覺羅是清朝的國姓。對於努爾哈齊（努爾哈赤 1559—1626）何時確定這個國姓，以及在確定國姓之前，其祖先姓什麼？研究者不少。或許由於漢文邊疆史料有限，滿文資料解讀較爲困難，以往的研究成果是偏少的。據 2010 年較新的研究論文結論如下：

努爾哈赤及其家族，在定國姓“金姓”之前，是姓“佟”的。只是到了 1616 年大金國建立之後，爲了和遼宋時期的金朝建立一脈相承的關係，才改姓“愛新覺羅”，樹立政治權威，便於統治遼東地區。¹

¹ 陳力，〈努爾哈赤姓氏考〉，《歷史教學》，（天津市：天津古籍出版社，2010 年

這份研究報告裡所說的「金姓」、「佟姓」等論述，並沒有超出以往學者的研究範圍，也缺乏一些較為新穎、詳細的論述，讓人感到意猶未竟。

此外「覺羅」的含意為何？同樣值得深入探討。據俄國學者史祿國提出的一份現場調查報告裡，對「覺羅 gioro」的含意，有如下解釋：

「覺羅 gioro」具有「乞食」的含意，與「乞丐 giohoto」相近。根據滿洲人解釋，早年滿洲人很窮，步行乞討食物，滿文為「乞食 giohambi」。然而經查 gio 和 kio 滿洲口語是野山羊的意思，另外-ro 這個字尾語意不明。對於最後這個解釋，滿洲人並不欣賞。另在吉林省有這麼一個名稱（覺羅）的村落。²

這份調查報告把「覺羅 gioro」的意思跟「乞食」、「野山羊」當作連結，似乎僅考慮到語音學上的問題，而未涉及歷史意涵。又說「覺羅 gioro」的字尾「語意不明」，在構詞學的研究方面似也有所不足，以上這些都是本文希望繼續加強補充的地方。

貳、國姓來源

清太祖努爾哈齊的國姓「愛新覺羅」，是何時出現的？根據《清朝通志》上的講法，古時就有「愛新覺羅」這個姓氏了，而且是經由〈三仙女〉傳說中的仙女所命名的：

國姓，愛新覺羅氏。我朝先世發祥於長白山山之東，有布庫哩山，下有池曰：布勒瑚里。相傳有天女三，浴於池。浴畢，有神鵲，銜朱果，置季女衣。季女取而吞之，遂有身。尋產一男，生而能言，體貌奇異。及長，母告之故，命曰：汝以愛新覺羅為姓，天生汝以定亂國，其往治之。汝順流往，即其地也。與小舠，乘之，母凌空去。子乘舠順流至河步，登岸，端坐其上。時有三姓爭雄長，日構兵讎殺。有取水河步者，見而異之。歸語眾，眾走視，問所自。語姓名，如母命。且曰：我天女所生，定

第 20 期），頁 72。

² 薛洛克格勒夫 (S. M. Shirokogoroff, 史祿國) 撰；大間知篤三，戶田茂喜同譯，《滿洲族の社會組織》，（東京都：刀江書院，1967），頁 31。書中所用的拼音系統，與常見的羅馬拼音，略有不同，已加以適當調整。如「覺羅 gioro」，該書做「g'joro」、「乞丐 giohoto」做「g'jokto」等。

汝等之亂者。眾驚曰：此天生聖人也，乃交手舁之歸。三姓遂之女妻之，奉爲國主，其亂遂定。於是，居長白山東鄂多理城，國號滿洲。³

不過，相信這段神話的人很少。其中最有名的當屬清朝末代皇帝宣統，他遜位之後，在回憶紫禁城毓慶宮裡讀書的那段經歷時，曾經說過以下話語：

如果不是老師願意在課本之外談點閒話，自己有了閱讀能力之後看了些閒書，我不會知道北京城在中國的位置，也不會知道大米原來是從地裏長出來的。當談到歷史，他們誰也不肯揭穿長白山仙女的神話，談到經濟，也沒有一個人提過一斤大米要幾文錢。所以我在很長時間裏，總相信我的祖先是由仙女佛庫倫吃了一顆紅果生育出來的，我一直以為每個老百姓吃飯時都會有一桌子菜肴。⁴

也許宣統皇帝是中國最後一個相信滿洲祖先是仙女佛庫倫吞朱果所生的人了。於是有人指出，所謂「朱果降祥」、「授姓自天」的滿洲源流傳說，只是滿人早年因出身寒微，身爲明朝的「看邊小夷」，爲隱諱家世卑賤，才編造出來的一段故事，是拿來光彩門楣用的。⁵因此只要涉及歷史，這段「授姓自天」的傳說當然是不足採信的。

根據日本滿學家神田信夫的說法，認爲愛新覺羅得姓於天命末年期間，也就是努爾哈齊上了尊號的萬曆四十四年（1616）正月。因爲當時只剩下海西四部之一的葉赫殘存，努爾哈齊爲表示自己是女真部族地位最高的統治者、前金朝的繼承人，才在覺羅（gioro）這個姓氏之前冠以「愛新」（金 aisin）的稱號，以示尊貴，並就此與伊爾根（irgen）、舒舒（š ušu）等其他普通覺羅姓氏有所區別。⁶

所謂的「伊爾根覺羅」，據《清朝通志》上解釋，就是滿文的「民 irgen」字，算是旁系覺羅的統稱，代表伊爾根、舒舒、西林、通顏等多

³ （清）嵇璜等奉敕撰，《清朝通志 一百二十六卷》，（臺北市：新興書局，民48[1959]），卷一，氏族略一，頁6759。

⁴ 愛新覺羅·溥儀著，《我的前半生》，（北京市：同心，2007，第1版），頁54。

⁵ 陳捷先，《努爾哈齊寫真》，（台北市：遠流，2003[民92]，初版），頁6。

⁶ 神田信夫，〈愛新覺羅考〉，《東方學》，（東京都：東方學會，1990年第80期），頁7。

種非宗室覺羅：

敬惟太祖子孫，至現在褚英支下之賜名奉福奉壽，凡十一世。興祖而下，至現在覺羅卑幼，凡十四世。天潢蕃衍，無疆惟庥，我皇上古稀平格，五代一堂，洵亙古莫與比隆矣。宗室覺羅之外，有民覺羅氏。其族屬之眾者，冠以地名，如：伊爾根、舒舒、西林、通顏之類，散處者上加民字，以不同於國姓也。⁷

神田信夫以滿丕、碩爾琨兩人為例，說明此二人在較早期的《八旗通志初集》中，⁸都姓覺羅，到較晚的《八旗滿洲氏族通譜》中就記載為依爾根覺羅、舒舒覺羅等。⁹這顯示覺羅之間，有其尊卑與區別，「依爾根、舒舒」與「愛新」兩種覺羅，在早期是沒有分別的，都統稱為覺羅。不過，當愛新覺羅出現之後，其他依爾根覺羅、舒舒覺羅等等，都成了「旁支」，顯示愛新覺羅的與眾不同，以致《養吉齋叢錄》會有如下的記載：

太宗以下支派稱宗室，用黃帶；其疏者，稱覺羅，用紅帶。有獲罪挑帶、銷除旗檔者，即古之削屬籍也。有非宗族而賜姓者，如扈爾漢，姓佟佳氏，從其父扈喇虎率屬來歸，賜姓覺羅是也。又伊爾根覺羅、舒舒覺羅、西林覺羅、覺羅禪者，乃其所受之姓，與宗族之稱覺羅不同。¹⁰

神田信夫的文章裡還提到三田村泰助的研究報告。三田村主張：努爾哈齊於萬曆十一年（1583）最初舉兵時，就已經廢棄了佟姓，改稱愛新覺羅了。¹¹神田信夫則加以反駁，認為三田村泰助所講的「萬曆十一年

⁷（清）嵇璜等奉敕撰，《清朝通志 一百二十六卷》，（臺北市：新興書局，民48[1959]），卷一，氏族略一，頁6760。

⁸（清）鄂爾泰等纂修，《八旗通志 初集 二百五十卷》，（長春市：東北師範大學出版社，1986），頁4103（卷166）、5059（卷221）。

⁹（清）弘晷等編纂，《八旗滿洲氏族通譜（校點本）》，（瀋陽市：遼海 2007，第1版），卷12頁16（朱瑚達傳下）、卷16頁11（禪禪傳下）。

¹⁰（清）吳振棫著，《養吉齋叢錄》，（北京市：北京古籍，1983），卷之一，頁1。

¹¹神田信夫，〈愛新覺羅考〉，《東方學》，（東京都：東方學會，1990年第80期），頁5。

（1583）就已出現了愛新覺羅稱號」之說，實在太早，當在萬曆四十四年（1616）才出現則是比較合理的解釋。神田信夫的說法，較易使人信服，而三田村的主張，證據力似略顯薄弱。

但是三田村泰助的報告中也並非一無是處。三田村氏認為韓人申忠一《建州紀程圖記》提到現在永陵街附近，在明朝當時記有「林古打」地名，有其含義。且明人記載赫圖阿拉有稱「寧宮塔」的叫法，這些都是女真部族稱呼「穆昆 mukūn」的用法，即寧古塔諸貝勒跟地名寧古塔等義，是以地為姓的，因此努爾哈齊可稱「姓覺羅的寧古塔族」。¹²滿文「穆昆 mukūn」意為「宗族」。¹³

這種講法，雖然有其依據。但是這麼一說，似乎並沒有交待覺羅跟寧古塔之間的關係，因為「以地為氏」是指「寧古塔」，而不是「覺羅」。「覺羅」若是「寧古塔族」的姓氏，那似乎等於承認〈三仙女〉傳說的真實性了。因此，要說「以地為氏」，只能說努爾哈齊原姓「寧古塔」，而不能含糊的說「姓覺羅的寧古塔族」。

《滿洲實錄》裡的滿文裡就記載了許多構成努爾哈齊以前姓氏的線索，想法比三田村氏更為直接，書裡曾說：

giocangga mafai susu hetu ala de tehe, ... ninggun niyalma ba
de hoton arafi tehe manggi, tereci ninggutai beise sehe, tere ninggun
mafa inu. 覺昌安住其祖居赫圖阿拉地方…六子六處，各立城池，
稱為六王，乃六祖也。¹⁴

此處所謂的「覺昌安」，正是努爾哈齊的祖父。就以覺昌安的住處是「赫圖阿拉 hetu ala」，並稱之為「祖居 mafai susu」。如果按照女真人以居地為姓的習俗，祖居「赫圖阿拉」，已經有足夠的條件可以當作家族的姓氏了。

不過，當時由於有覺昌安的兄弟「六祖 ninggun mafa」家族存在，建

¹² 神田信夫，〈愛新覺羅考〉，《東方學》，（東京都：東方學會，1990 年第 80 期），頁 5-6。

¹³ 羽田亨編，《滿和辭典》，（台北市：學海，民 63[1974]，初版），頁 318。

¹⁴ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 12。

立城池，「以地爲氏」的標的，顯然不再侷限於「赫圖阿拉」一地，而是移向了較大範圍「寧古塔 ningguta」，於是可稱其家族姓氏爲「六王 ninggutai beise」氏，或「寧古塔 ningguta」氏。

覺昌安家族當時以六王（寧古塔）爲姓，並不是一種幻想。因爲《滿洲實錄》裡還有一些案例，足以呼應這個姓氏存在的事實。

即以當時覺昌安六弟寶實的二兒子阿哈納來說，阿哈納去到薩克達部想娶該部部長巴斯翰巴圖魯的妹妹爲妻。不過巴斯翰嫌棄阿哈納家窮苦，不肯答應這檔婚事。巴斯翰告訴阿哈納說：

si ninggutai beise mujangga, sini boo yadambi, mini non be
burakū sere jakade, 爾雖六王子孫，家貧，吾妹必不妻汝。¹⁵

《滿洲實錄》的漢文譯者可能沒考慮到姓氏問題，就將「六王 ninggutai beise」翻成「六王子孫」。其實這段滿文並未提到任何「子孫」字樣，因而這個所謂的「六王子孫」，應該就是當時這個家族的姓氏，其中的道理，可由滿文字義中看出。例如：句中「你 si」是單數第二人稱的主語，「眾貝勒 beise」是由單數「貝勒 beile」所產生的複數名詞，二者結合在一起，可組成句子「你雖是六城眾貝勒 si ninggutai beise mujangga,」。不過，在這樣的句子裡，明顯會產生單數「你 si」跟複數「眾貝勒 beise」無法相互呼應的句法問題。何況阿哈納並非貝勒，其父寶實才是貝勒，語意上也會產生疑問。唯一的解決辦法，是把「六城眾貝勒」當成特指的地名，也就是女真人的姓氏：「六王 ninggutai beise」氏，且將句子翻譯成「你雖姓六王」，這項難題才會迎刃而解。也就是說，藉由句法分析，《滿洲實錄》大致上已然透露出，努爾哈齊的祖、父輩，已經保有六王或寧古塔的姓氏了。

隨後阿哈納娶妻不成的事件裡，出現了競爭者。棟鄂部長克徹的兒子額爾機，也想要迎娶巴斯翰的妹妹。克徹雖富有，沒想到卻引來殺機，爲額圖阿魯部下九賊所截殺。

哈達國的萬汗、努爾哈齊的三祖索長阿，都向苦主克徹提供了破案

¹⁵ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 15。

的線索。無奈克徹對三祖索長阿似有成見，克徹說：

hada gurun i wan han oci etu arui uyun hūlha be waha sembi,
soocangga si geli sini elbengge, ekcingge be waha sembi, gemu
suweni ninggutai niyalma eiterembi nikai seme uthai dain ofi, 哈達
汗言額圖阿魯部下九賊殺之，爾又云爾部人殺之，此必汝等設
計誑我，於是遂成仇敵。¹⁶

克徹相不相信三祖索長阿，不是本文討論的重點。重要的是，《滿洲實錄》的漢文譯者又以「汝等」代替了「你們寧古塔人 suweni ninggutai niyalma」，又閃避開了姓氏的翻譯。這裡「寧古塔 ningguta」看得出來既是地名，也是姓氏。其表達的姓氏作用，比「六王」一詞還更加明顯。

翻閱《清朝通志》一書可知，在八旗眾多姓氏裡，「寧古塔 ningguta」氏是女真傳統「以地爲氏」的姓氏之一，¹⁷六王家族採用此姓，決非特例。

另外《滿洲實錄》裡還紀錄了一些未能成爲氣候的姓氏，也很值得探索。該書記載著：

tere fonde, šosena gebungge niyalmai uyun haha jui gemu
hūsungge etuhun jai giyahū gebungge niyalmai nadan haha jui gemu
gabsihiyan hūsungge ofi uyun ihan be ilibufi, uksin etuhei dabali
dabali terkime fekumbihe, tere juwe mukūn ceni hūsun de ertufi
baba be nungneme gidašambihe.彼時有一人，名碩色納，生九
子，皆強悍。又一人，名加呼，生七子，俱驍勇。常身披重
鎧，連躍九牛。二姓恃其強勇，每各處擾害。¹⁸

書裡說碩色納、加呼連同他們眾多的兒子，到處爲害。至於碩色納、加呼是什麼人，《滿洲實錄》未曾註明。讓人覺得似乎碩色納、加呼也像

¹⁶ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 17。

¹⁷ （清）嵇璜等奉敕撰，《清朝通志 一百二十六卷》，（台北市：新興書局，民 48[1959]），卷三，氏族略三，頁 6773。

¹⁸ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 14。

棟鄂部一樣，是某種外敵。因為覺昌安有如在消滅外敵「將二姓盡滅之」：

giocangga duicin erdemungge mergen, jui lidun geli baturu
mangga ofi, ninggutai beise be gaifi dailame šosenai juse, uyuntai
mukūn be efulefi, giyahūi juse nadan ta be suntebufi, 時覺昌安有
才智，其子禮敦又英勇，率其本族六王，將二姓盡滅之。¹⁹

漢文譯本裡出現的「二姓」，滿文本裡稱為「族 mukūn」，就是指碩色納、加呼等二大「宗族 穆昆 mukūn」，²⁰可知「族」有姓氏的意味在。不過，再細看這段滿文，與漢文並不相同，寫的卻是「（覺昌安）率六王征討，毀碩色納的諸子、烏永塔的宗族，滅加呼的諸子、七王」，其中似另有意含。

覺昌安在這裡的身分明明是「一王」，是六王（寧古塔）中的一份子，理應率其他「五王」征討。然而這裡卻明白書寫著「六王」，可見「六王」是一個整體，代表著地名、姓氏，不宜隨意增減，覺昌安正是六王（寧古塔）的酋長。

六王（寧古塔）征討的對象，是碩色納、加呼二大宗族勢力。可是對於碩色納的九子，卻記載著九王「烏永塔的宗族 uyuntai mukūn」字樣，另外加呼的名下也有「那單塔 七王 nadanta」的名稱。

這麼看來，碩色納、加呼顯然有如「六王」一般，也是女真的氏族團體。不只成了氣候，據地稱王，還成立了姓氏，有爭奪領導權的傾向，因此覺昌安才會感到不安，要率眾征討。

因此《滿洲實錄》裡出現的「本族、二姓」之詞，顯然已不是空穴來風。這清楚的顯示，當時確實是有三個姓氏：「六王 ningguta」、「七王 nadanta」、「九王 uyunta」等同時存在，大家都奠基於「宗族、穆昆 mukūn」，形成集團，相互傾軋，拼鬥得十分激烈。

這就呼應了前面三田村泰助的講法，「林古打」、「寧宮塔」都是女真部族以地為氏，稱呼「宗族、穆昆 mukūn」的代號。

¹⁹ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 14。

²⁰ 由此亦可知「宗族 穆昆 mukūn」就在適當條件下相當於姓氏。

上述覺昌安所殺的「加呼 giyahū」及其七子，後來在另一本《福陵覺爾察氏譜書》裡出現，使真相逐漸明朗。該書說覺爾察氏的始世祖名叫索爾火，其後代正好有加虎其人，而且詳細記載了加虎七個兒子的名字：

四世訥圖克多隆武，子一加虎。五世加虎，子七：長歲順，次都吉呼，三額圖，四郎圖，五額書勒勒，六沙克達某奇那，七那敏，以上七位祖絕嗣。²¹

由於加呼、加虎同音，都有七子，而且同樣在六王（寧古塔）居地附近罹難，可知加虎與加呼，本為一人。

此外，《福陵覺爾察氏譜書》還透露了一些《滿洲實錄》所未曾記述的資料。書中說該氏的始祖索爾火是明代中葉隨建州女真遷徙到覺爾察的，且「係我國初定之時」，覺爾察氏先世曾與太祖努爾哈齊毗鄰而居，只「相隔一牆」。當時覺爾察氏先世有一名叫做噶打渾的家奴逃跑，躲進努爾哈齊的院裡，覺爾察氏先祖追蹤而至，與努爾哈齊發生衝突，該譜書記載：

太祖皇帝曰：‘你的家奴沒在我的院內’，我祖大怒曰：‘我眼看噶打渾進了你的院內，汝不給吾，硬說沒在你的院內’。隨時出來，手使佩刀即將廊檐柱子砍了數刀，曰：‘從今日以後再不來汝家內，不繫汝紅帶子’，正說間將紅帶子改（解）下扔了，言罷回到家中。²²

努爾哈齊對此爭執也十分氣惱，第二天即「召集闔族人等，特此緣故訴與族人」，讓宗親評論是非。但努爾哈齊念在「同宗之情」，決定從輕處罰，令「抽了紅帶子，嗣後為陳滿洲覺爾察氏。」²³等於「賜姓」造就了「覺爾察 giorca」氏。²⁴

以上這段冒犯努爾哈齊的記載，通過了清朝皇帝如康熙及其大臣等的

²¹ 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第1版），頁23。

²² 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第1版），頁6。

²³ 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第1版），頁6-7。

²⁴ 增井寬也，〈滿族覺爾察哈拉考〉，《立命館文學》，（京都市：立命館大學人文學會，1996，第544號），頁195。

重重檢驗，當非虛構。²⁵文字中說出了一些重點，補充了《滿洲實錄》的不足。像是：覺爾察氏是由六王（寧古塔）姓氏分裂出來的、加虎並非外姓，而是道地的六王（寧古塔）本族人、「紅帶子 fulgiyan umiyesun」是屬於六王（寧古塔）家族的服飾標誌等。這是緣於努爾哈齊召集了宗族會議，才讓覺爾察一系另立，可知覺爾察氏與六王（寧古塔），原為一家。加呼是覺爾察家譜上的一支，稱為「五世加虎」，喪命於覺爾察氏成立之前，研判加虎本姓六王（寧古塔），而在《滿洲實錄》只記載加呼為異姓「那單塔 七王 nadanta」。《福陵覺爾察氏譜書》的記載，讓人更進一步了解了六王（寧古塔）、七王（那單塔）二姓之間的密切關係。

由於「覺爾察」氏是由六王（寧古塔）一姓分支出去的，是新創的姓氏，時間是在努爾哈齊新掌政務之時。而同書中卻又有「覺爾察 giorca」氏是循例「以地為氏」的說法，時間點早在「明世中葉」：

我始祖姓覺爾察，諱索爾火，於明世中葉，遷於長白山覺爾察地方，踐土而居，因以為氏。²⁶

「賜姓」說與「以地為氏」說，二者竟然並存，似乎產生矛盾了。雖然早在金朝時女真人就有以居地為姓的風俗了，可說是淵遠流長，元代的文人姚燧曾經說過：

金有天下，諸部各以居地為姓。²⁷

不過因為「覺爾察 giorca」氏的造成，有許多證據顯示，「賜姓」說的可能性大於「以地為氏」說，於是日本學者增井寬也對於「覺爾察」氏的「以地為氏」抱持著懷疑的態度：

總而言之，採用「地名說」的滿族姓氏不少，然而這麼解釋姓氏名稱，是否就是原義，甚至連滿族本身都弄不清楚的狀況也很多。藉由祖先故地來說明姓氏起源，其真實與否暫且不提，從滿族本身的感覺來看、這樣解釋多少顧及到其對現實的

²⁵ 劉慶華編著，《滿族家譜序評注》，（瀋陽市：遼寧民族，2010，第1版），頁46-67。

²⁶ 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第1版），頁6。

²⁷ （元）姚燧《牧庵集·布色君神道碑》，（台北市：藝文，聚珍版叢書，169冊，1969年），第17卷頁23。

反應、達到使其容易接受該姓氏的目的，覺爾察氏的地名說也就是屬於這類的吧。²⁸

增井寬也認為滿族「以地爲氏」的情況雖多，卻有不少情形只是爲了從眾從俗，爲了讓人理解而已。「覺爾察」氏既然是「賜姓」，當然是有其含意。「覺爾察 giorca」，可以解釋成「覺爾+察=gior+ca」，也就是「覺爾 gior +察 ca」，「覺爾 gior」即「覺羅 gioro」，而「察 ca」有「小」的意思，例如：

增井寬也的「覺爾察 giorca」構詞分析表²⁹

滿文	含意	字頭	含意	字尾	含意
fulhūca	小袋	fulhū	口袋	-ca	小
mihacan	仔豬	miha	小豬	-can	小
suhecen	小斧	suhe	斧子	-cen	小
giorca	覺爾察	gioro	覺羅	-ca	小

從這種構詞分析看來，「覺爾察 giorca」氏具有「覺羅 gioro」小型化的含意，就表示著「覺爾察 giorca」氏具有「覺羅 gioro」準成員的身份，但是不是宗室的正支。³⁰

與此類似的「賜姓」，也發生在「覺羅禪」氏之上。《清稗類鈔》裡可以看到，宗室與人的私生子，不入屬籍，屬於非正支的覺羅，也可賜姓爲「覺羅禪」：

本朝發祥長白，自太祖入關定鼎後，顯祖以下之本支子孫皆爲宗室，顯祖之伯叔兄弟各支子孫皆爲覺羅，皇子皇女及近支所生子女，每歲終，由宗人府記之於表，名曰《星源集慶》。次年正月，交入大內，每遇丁年，纂修玉牒一次。宗室

²⁸ 增井寬也，〈滿族覺爾察哈拉考〉，《立命館文學》，（京都市：立命館大學人文學會，1996，第544號），頁194-195。

²⁹ 增井寬也，〈滿族覺爾察哈拉考〉，《立命館文學》，（京都市：立命館大學人文學會，1996，第544號），頁195。

³⁰ 增井寬也，〈滿族覺爾察哈拉考〉，《立命館文學》，（京都市：立命館大學人文學會，1996，第544號），頁195。

與人私生子，則不入屬籍，賜姓曰覺羅禪，猶言非正支也。³¹

「覺羅禪」這個姓氏，十分稀少，在雍正朝只出現過一位當官的「覺羅禪塔海」，《宮中檔雍正朝奏摺》裡錄有他上奏的摺子：

雍正拾貳年伍月初捌日。翰林院侍讀學士協理鑲藍旗蒙古事務兼刑部郎中佐領臣覺羅禪塔海謹奏：為敬陳管見事，查得刑部南北二監，監禁人犯不等，荷蒙皇上軫念旗下人犯，恐監所窄狹沾染穢氣，特命八旗另設高牆，將旗下人犯，令於該旗圈禁，此誠皇上格外之隆恩也…。³²

這份上奏的摺子，充分證明了「覺羅禪」這個姓氏的存在，而不是《清稗類鈔》的憶測。

「覺羅禪」與「覺爾察」發音極為接近，³³狀況也類似。覺羅禪是出於「私生子」，覺爾察有「犯上」的意味等，都導致了從覺羅降級，無法入籍的結果。因此如果說「察-ca」有「小」的意思，好像還難以表達原來「賜姓」的真正原因。似可將「察-ca」看作來自滿文「calambi 差錯」的字首「-ca 差」，³⁴或許較為接近懲處誤差行為、逐出門牆的原意。

至於「覺爾察」發生的時間，據學者李鳳民推測，應該在萬曆十一年（1583）至萬曆十五年（1588）之間。³⁵這是由於《福陵覺爾察氏譜書》並沒有說出這件事情發生的確切時間，只講了「係我國初定之時」。不過從索爾火後代，膽敢手使佩刀，將頭目家的廊檐柱子砍了數刀來看，努爾哈齊似乎當家不久，時間應該接近萬曆十一年（1583）以後，那年覺昌安同努爾哈齊的父親塔克世進入古埒城，為救孫女而同時遇害。³⁶努爾哈齊

³¹ 徐珂編撰，《清稗類鈔》，（北京市：中華書局，2010，第1版），頁2143。

³² 覺羅禪塔海，〈奏報刑部監房外蓋瓦房為身故人犯相驗場所摺〉，《宮中檔雍正朝奏摺》，（台北市：國立故宮博物院，民66-67[1977-78]，影印本），第廿三輯，頁12。

³³ 推測「覺羅禪 giorcan」與「覺爾察 giorca」發音只差一個n音。

³⁴ 安雙成主編，《滿漢大辭典》，（瀋陽市：遼寧民族出版社，1993，第1版），頁796。

³⁵ 李鳳民，〈清景祖覺昌安第五子塔察篇古考〉，《清史研究》，（北京市：中國人民大學清史研究所，2011年第3期），頁121-122。

³⁶ 華文書局輯，《大清太祖高皇帝實錄》，（台北市：華文書局，民53[1964]），卷1頁9-10。

當時是一個廿五歲上下的青年，³⁷接班後手下不多，只能召集宗族會議，讓大家決定這一支脈的去留。

因為如果早一年，索爾火後代如要鬧事，覺昌安還在當權，即無庸努爾哈齊出面召集宗族會議。

若晚數年，自萬曆十二年（1584 年）起，努爾哈齊進入統一建州女真時期，當年即「率兵五百，征董鄂部主阿海巴顏」，³⁸數年後又發展出甲兵一萬五千餘人，³⁹聲勢浩大，當不致讓索爾火後代到府囂張。

唯一可能的時間點，就在萬曆十一年（1583）之後，突發古埒城之變，努爾哈齊匆促新任，勢單力孤。索爾火後代乘亂，方能扔還紅帶，另立門戶。

這位創造覺爾察氏的莽漢，專家考據名叫阿金那穆都。⁴⁰阿金那穆都在覺爾察氏家譜稱為六世祖，⁴¹比加呼晚了一輩。而在六王（寧古塔）一姓裡，努爾哈齊還得稱他為五叔。不過這支覺爾察氏並沒有真正離開過核心，僅被降為陳滿洲。後來又納入滿洲正黃旗，世代看守福陵，身世依舊顯赫。⁴²

從以上六王（寧古塔）姓氏的變化過程裡，可以看到一些現象。「六王」或稱「寧古塔」姓氏，並不是累世流傳下來的姓氏。只需看《滿洲實錄》，就可以發現，努爾哈齊家族的「寧古塔」名號，是因為覺昌安六兄弟據地為王，而新取的姓氏。

當六王（寧古塔）姓氏出現之後，宗族裡又出現了加呼七子的「那單塔 七王 nadanta」姓氏，與碩色納九子的「烏永塔 九王 uyunta」等姓氏。這兩個姓氏的出現，卻有如曇花一現，很快即為覺昌安等支持「六王

³⁷ 國史館校註，趙爾巽等纂，《清史稿校註》，（台北市：臺灣商務，1999[民 88]），卷一，本紀一·太祖·太祖項下，冊一，頁 2。太祖生於明嘉靖三十八年（1559），己未。

³⁸ 華文書局輯，《大清太祖高皇帝實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷 1 頁 20。

³⁹ 閻崇年，《清朝第一帝：努爾哈齊》，（北京市：華文，2006 年，第 1 版），頁 45。

⁴⁰ 李鳳民，〈清景祖覺昌安第五子塔察篇古考〉，《清史研究》，（北京市：中國人民大學清史研究所，2011 年第 3 期），頁 121-122。

⁴¹ 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第 1 版），頁 28。

⁴² 李林，《滿族家譜選編》，（瀋陽市：遼寧人民出版社，1988，第 1 版），頁 1-3。

（寧古塔）」姓氏的「宗族 mukūn」所消滅。等到努爾哈齊當家，將阿金那穆都等人逐出宗族，讓其另立「覺爾察」姓氏。「覺爾察」是一個大姓，部份後代世代看守福陵。另外雍正朝還出現過「覺羅禪塔海」其人其事，「覺羅禪」是一個小姓，但既有姓氏，也不能不正視其存在。

這一連串的姓氏變化，有如潮起潮落，令人眼花撩亂。可知女真人的姓氏，除了傳統「以地爲氏」的姓氏規則之外，還有另一些新創的其他規則存在。那就是：

一、以宗族「穆昆 mukūn」爲基礎的創姓方式，如：六王（寧古塔）、七王（那單塔）、九王（烏永塔）等。

二、以覺羅爲基礎的創姓方式，如：覺爾察、覺羅禪等。

這些創姓的出現，都無法利用傳統「以地爲氏」的理論來解釋。經由以上兩種方式「新創」規則，可以輕易發現，覺羅姓氏正好夾在這兩套系統之間，就是說「覺羅」一姓是不可能早於六王（寧古塔）、七王（那單塔）、九王（烏永塔）等姓氏之前，也無法晚於覺爾察、覺羅禪等姓氏之後。因爲六王姓氏存在的時候，「覺羅」一姓尚未出現。而覺爾察、覺羅禪等姓氏的產生，又源於「覺羅」一姓，不可能無中生有。

由此可知，「覺羅」姓氏的出現，應該與「覺爾察」發生的時間，即萬曆十一年（1583）至萬曆十五年（1588）之間有關，甚至重疊。⁴³這段期間，正與努爾哈齊萬曆十一年（1583），其祖父覺昌安進入古埒城遇害，因而繼位的時間相當接近。⁴⁴

因此可以合理推測，努爾哈齊在萬曆十一年（1583）開始，因爲隔代接班，面臨「五王」不服、覺爾察分裂等挑戰，六王一姓，顯然已走到末路。努爾哈齊壯士斷腕，終結六王，另推「覺羅 gioro」一姓，以尋求政治生命的延續。

參、覺羅構詞

覺羅的定義，可以從構詞上加以繼續推敲。「覺羅 gioro」可分爲兩

⁴³ 李鳳民，〈清景祖覺昌安第五子塔察篇古考〉，《清史研究》，（北京市：中國人民大學清史研究所，2011年第3期），頁121-122。

⁴⁴ 華文書局輯，《大清太祖高皇帝實錄》，（台北市：華文書局，民53[1964]），卷1頁9-10。

個音節，即「覺 gio-」與「羅-ro」，含意為何，現個別分析如下。

一、「覺 gio-」的解析

「覺 gio-」來自「覺昌安 giocangga」的第一音節「覺 gio-」，用以代表其全名。這種想法，或許與一些人的認知相違。常有人說滿人的名字是多音節的，不宜僅取字頭音節來代用。這種講法，其實並不週全。

或許滿人平日交際，要念出對方全名，以示尊重。但是在行文時，則可視需要而簡稱。即以史詩《喀什噶爾之歌 hašigar ucun》的句子為例：

u amban unenggi haha, 烏大臣真男子…šu amban sehe, 舒大臣已說過。⁴⁵

即採簡寫的方式撰述人名。其中「烏大臣 u amban」是「烏凌阿領隊大臣 ulingga amban」的意思，而「舒大臣 šu amban」代表著「舒爾哈善協辦大臣 šurhašan amban」。清代滿文書籍、公函中時有單音節人名簡稱，均屬正常，並無不妥。

一般來說，滿族有所謂「隨名姓」的風俗，這才是「覺 gio-」字來源的重點。「隨名姓」就是以父祖名字中的一個字，當作子孫的姓氏，這種風氣通常的說法是，從女真的興起一直延續到清末：

滿族有不少漢字姓只不過是將原來的滿姓作了簡化而已，而並非是向漢族“拿來”，如佟佳氏簡稱佟，馬佳氏簡稱馬。簡化法與滿族“隨名姓”密切相關。隨名姓，即以名為姓，這種情況從女真的興起一直延續到清末。“隨名姓”有二種形式，一是以父祖名字中的一個字作為子孫的姓氏，這與先秦漢族“以王父之字（或名）為氏”是一樣的。二是以本人名的第一字為姓。如清末直隸總督端方，其姓是托忒克（族姓）不姓端，端方是他的漢字名。⁴⁶

關於滿族「隨名姓」的習俗，以往許多人認為是清朝中後期，受到漢

⁴⁵ 蘇德善，《hašigar ucun 喀什噶爾之歌》（錫伯文），（烏魯木齊：新疆人民出版社，1984，第1版），頁8-9。

⁴⁶ 王根泉，〈愛新覺羅哪里去了一滿族姓氏的歷史演變〉，《文史雜誌》，（成都市：文史雜誌社，1988年第2期），頁29。

俗影響所產生的現象：

取父祖名之第一音節。如前所述，滿族彼此稱呼，本不用哈拉。後因受漢俗影響，始有姓名連稱的名字。但其姓，往往取自父祖名，多取第一音節，亦即一漢字。如：舒穆祿氏有名萬鮮豐者，其本支子孫以“萬”為姓，喜塔拉氏有名文忠額者，其本支子孫取“文”為姓。故有滿族人“一輩一個姓”之說。這種現象出現於清中後期。滿族哈拉之多，與此亦有一定關係。⁴⁷

不過其實「隨名姓」的習俗，不必認定僅出於清朝中後期。有的學者指出，清初就已經開始了，而且還可以舉出彭春的實際例子：

清代康熙朝，東北著名的抗俄將領彭春，姓棟鄂氏，其子孫在康熙朝就以“彭”為姓了。彭春的叔兄弟都統齊錫的子孫即以“齊”為姓，滿洲正藍旗洪氏，自雍正朝即冠以“洪”字姓，等等，說明滿族冠以漢字為姓早在清初就已開始了。⁴⁸

又從數年前新出版的滿族家譜書籍，更提供了鮮活的素材，證明「清朝中後期」這種想法的缺失。因為〈洪氏譜書〉、〈吳氏譜書〉記載了洪、吳二姓，在入關前後，就有「隨名姓」的作法。可見這種習俗的出現，比一般人想像的要早，而且也不一定全是受漢俗影響所產生的結果：

洪氏譜書，序：余母洪氏，係繼富公之次女。其先世居燕京，隸滿洲正藍旗人。原姓氏不傳，因外高祖名洪雅，乃姓洪氏。外高祖母包氏，生子二，長名偏思哈，次名歪思哈。於康熙二十六年，撥關左岫岩駐防，居城南十裏岔溝。外伯祖山林保公曾為佐領，南方不靖，隨天兵征剿十有餘年。彼時，田尚未辟，山林蓊翳，禽獸猶繁，肆武之暇，多事射獵。後於乾隆二十一年，投入民籍，田亦漸次開墾，乃講農功。雖子孫繁

⁴⁷ 張聯芳主編，《中國人的姓名》，（北京：中國社會科學，1992，第1版），頁84-85。

⁴⁸ 傅波、張德玉，〈試論滿族姓氏形成發展與演變—兼談撫順地區的滿族姓氏〉，《赫圖阿拉與滿族姓氏家譜研究》，（瀋陽市：遼寧民族出版社，2005，第1版），頁336。

衍，而性俱樸實，讀書者頗少，先人名諱，僅能記憶。表兄等恐日遠年湮，無可考核，詳細縷述錄之於楮，庶可以垂久遠也。余不敢以不文辭，謹為記其顛末，如此云。道光十七年春正月望日，表弟正白旗保福佐領下舒通安敬敘。⁴⁹

〈洪氏譜書〉裡提到最早的年代，是康熙二十六年（1687）。那時距離入關（1644）不久，就因外高祖名洪雅，而改姓洪氏。至於原來的姓氏，因為「原姓氏不傳」，而毫無記載，這點與前述清太祖六王（寧古塔）家族的早期情況是極為相似的。

另外〈吳氏譜書〉則年代更早，改姓發生於清太祖時期。其中所述高祖，在家譜中又稱之為始祖，名烏雲珠，是吳氏該族「隨名姓」的源頭：

吾家先世居三韓東北英額故里，其相傳已久世，以武功顯。至某祖生九子，既壯，因兵革頻仍，遂四出莫知所之。最少者，吾高祖生三子，皆從事於我朝太祖，平藩征虜多殊功，各授顯職。我曾祖得封義勇將軍，署監軍事，聚居廣寧幾三世。及世祖定鼎燕京，其時曾祖輩俱蚤世。…又曰：“余滿洲始無定姓，後皆指名為姓，如上古以國為姓者。然迄今五世而皆吳姓者，乃自祖烏雲珠之命名始也。今之子孫幼取乳名，及長或多以乳名入仕籍者，然亦不可忘先人遺意也。”命余援筆志之，此乙亥冬事也。⁵⁰

〈吳氏譜書〉所言道出了一個重要的論點，即「余滿洲始無定姓，後皆指名為姓」，這種講法，相當直率坦白，可以解釋許多滿族的社會現象。只是這種說法，與一些史學觀點相異，以致有如下的評介：

譜序說「余滿洲始無定姓，後皆指名為姓，如上古以國為姓者」，這一說法是不確切的。滿族在清末之前，在公務中或

⁴⁹ 劉慶華編著，《滿族家譜序評注》，（瀋陽市：遼寧民族，2010，第1版），頁282。

⁵⁰ 劉慶華編著，《滿族家譜序評注》，（瀋陽市：遼寧民族，2010，第1版），頁298-299。廣寧為今遼寧省北寧市。世祖為順治皇帝。乙亥，即康熙三十四（1695）年。英額故里，位於今遼寧省撫順市下轄清原滿族自治縣的英額門鎮附近。曾祖，家譜的記載名烏珠，曾特授為義勇將軍。

私下交往中，例來「稱名不稱姓」，如果姓名連稱，將被視為其人沒有禮貌，不懂規矩。滿族每個家族都有滿語多音節姓氏，如瓜爾佳、赫舍里、鈕祜祿、那木都魯、富察等等。《八旗滿洲氏族通譜》內，以及其他書籍、碑銘等記載，滿族這樣的姓氏，加起來有九百餘個。滿族以父祖之名字為姓氏，這是後來滿族冠姓規律之一，且是眾多姓氏中的一少部分，並非「皆指名為姓」。⁵¹

《滿族家譜序評注》的評介者認為：「余滿洲始無定姓，後皆指名為姓，如上古以國為姓者。」這一說法是不確切的。就是說，滿族「指名為姓」，一般稱之為「隨名姓」，是「後來滿族冠姓規律之一」，是眾多姓氏規律中的小部分，並非普遍慣例。

不過評介者所無法解釋的是，何以在關外，吳氏就會以這種「不確切的」姓氏觀念。而且，評介者也無法反駁，甚至早在金朝時，即有皇室女真人姓「完顏」的，改姓為「粘」的案例：

西元一一四九年金丞相完顏亮，本名迪古乃，亦宗室中遼王宗幹之次子，即海陵王亮，弑殺熙宗奪位自立為王。亮殘暴肆虐，殺戮宗室，太宗吳乞買之子孫七十餘人，無一倖存，以至絕嗣。並將宗室婦女及其從姐妹均集後宮，此時為避奪權猜疑糾葛，二世祖完顏真珠及弟粘割韓奴商決，以乃父粘沒喝之名冠為姓粘，以避猜忌突變，以表明無爭皇位之意，從此大將軍割韓奴由完顏複姓改為粘氏，（見金史粘割韓奴傳）而粘氏自一一四九年迄今已有八百三十餘年，流傳三十一世代矣。⁵²

這段〈粘氏姓源考略〉說得很清楚。粘氏原來姓宗室的完顏複姓，為了避禍，八百多年前就採用了「隨名姓」的作法改姓粘氏，而且單單播遷來到台灣的人數，即有六千餘人。⁵³如此說來，女真人的「隨名姓」源

⁵¹ 劉慶華編著，《滿族家譜序評注》，（瀋陽市：遼寧民族，2010，第1版），頁301。

⁵² 粘氏宗親會，〈粘氏姓源考略〉，《滿族文化》，（台北市：中華民國滿族協會，1988年，第11期），頁9。

⁵³ 粘氏宗親會，〈粘氏姓源考略〉，《滿族文化》，（台北市：中華民國滿族協會，

頭，絕對可以上溯金朝，而且開枝散葉，頗具規模，顯非〈吳氏譜書〉評介者所能想像。如果按照卡爾的標準，《滿族家譜序評注》的評介者的說法，只能得到第三等成績：

當歷史學家面臨著他必須回答事件的原因時，實踐中的歷史學家會做些什麼呢？我們以這個問題開始我們的研究。歷史學家研究原因問題的方法的第一個特點便是他通常會在同一事件中找到幾個原因。經濟學家馬歇爾（Marshall）曾經寫道，“必須用一切可能的辦法警告人們注意，只考慮引起行動發生的一種原因……而不考慮其他的原因，但其他原因的後果卻和這一原因混合在一起”。考生在回答“為什麼革命發生在 1917 年的俄國？”這一問題時，僅回答一種原因，如果他幸運的話，也只能得到一個三等成績。⁵⁴

因此探討歷史的原因，無須過於窄化。而「隨名姓」的作法，在女真人、滿族中出現的時間甚早，實在不必與清末大批滿人採用「隨名姓」的現象混為一談。

故而努爾哈齊若按照女真傳統「隨名姓」形式，將「覺昌安 giocangga」取出一個音節「覺 gio-」來當作姓氏的想法，當然是合理的。

二、「羅-ro」的解析

再來看「羅-ro」的來源。原來《御製清文鑑》早已有所宣示：「覺羅，六祖子孫稱覺羅 gioro ninggun mafa i juse omosi be gioro sembi」⁵⁵，可知「羅-ro」可能是由「孫子 omolo」這個詞轉化而成的。⁵⁶

因為如果將「覺羅 gioro」一分為二，「覺 gio-」對上「六祖的代表覺昌安 giocangga」，那麼子孫的「孫子 omolo」字尾「-lo羅」就可以對應到

1988 年，第 11 期），頁 11。

⁵⁴ E.H.卡爾著；陳恒譯，《歷史是什麼》，（北京：商務，2007，第 1 版），頁 188。

⁵⁵ 阿爾泰語研究所編纂，《御製清文鑑》，（韓國大邱市：曉星女子大學出版部，1978-1982），頁 59。

⁵⁶ 羽田亨編，《滿和辭典》，（台北市：學海，民 63[1974]，初版），頁 346-347。
「眾孫 omosi」是「孫子 omolo」的複數。

「羅-ro」這個尾音。

不過這裡產生了一個明顯的問題，就是子孫的「孫子 omolo」字尾「-lo 羅」，在架接於「覺 gio-」之後，理應唸作「覺羅 giolo」而非「覺羅 gioro」。「-lo 羅」與「羅-ro」可以轉換嗎？是如何轉換的？都需要做進一步解釋，否則，將無人信服。⁵⁷因為在聽覺與發音上，「-lo 羅」的/l/音是舌尖邊音，「-ro 羅」的/r/音屬於舌尖顫音，⁵⁸二者顯然有著不同。

這些疑問，可以大致解說如下。在語音學分類上，發/l/音和/r/音都可歸入「流音」一類，⁵⁹二者理論上是可以互通的，互通時的術語常稱之為「異化（dissimilation）」。例如英語「大理石 marble」來自法語 marbre，最初起源又可追溯到拉丁語的 marmor，字尾的/r/音有逐步轉變為/l/音的現象：

異化（dissimilation）。與同化相對，是在同一形式裏由於某個音段發生音變，從而使它和另外一個音段產生差別的過程。相同或相似的音在語流中接近時，發音容易拗口，於是產生了異化作用，變得發音不相同或不相似。異化作用遠沒有同化作用普遍，往往可以從中看出歷時音變的線索。拉丁語 marmor（大理石）到了法語變成 marbre，第二音節的 m 被第一音節的 m 異化成 b；傳到英語後，前後兩個 r 又產生異化作用，變成了 marble。同樣，拉丁語的 arbor（樹）在西班牙語里變成 arbol，第二個 r 異化成 l。…從異化的方向來講，拉丁語的異化是順異化。⁶⁰

也就是說，英語「大理石 marble」的字尾/l/音，追蹤其歷史，其實是從拉丁語「大理石 marmor」的尾音/r/音，「異化」而得。這種西方語言的異化現象，即使在東方的滿語家族裡，也可以觀察得到，有案例如下

⁵⁷ 此為中國社會科學院民族學與人類學研究所江橋研究員於青海省循化撒拉族自治縣所開「海峽兩岸建構中華民族共有精神家園學術研討會」（2015.7.19-2015.7.23）中所提的評議論點。

⁵⁸ 李樹蘭，仲謙編，《錫伯語簡志》，（北京市：民族出版社，1986[民 75]，第 1 版），頁 8。

⁵⁹ 朱曉農著，《語音學》，（北京市：商務印書館，2010，第 1 版），頁 155。

⁶⁰ 趙忠德編著，《音系學》，（上海市：上海外語教育，2006，第 1 版），頁 180。

表：

語意「山」在滿語語族裡不同語音比較表⁶¹

語意	語音				
山	錫伯語	滿語	赫哲語	鄂溫克語	鄂倫春語
	ɛlin	alin	urkən	urə	urə

從本表可以看出，滿語「山 alin」的/l/音，在同語族裡相對位置中，有發/l/音的，如：錫伯語，也有發/r/音的，如：赫哲語、鄂溫克語、鄂倫春語等，不一而足。可見歐洲語言中的異化現象，在亞洲滿語世界裡，同樣存在。

那麼「孫子 omolo」字尾的「-lo 羅」，接續在「覺 gio-」之後，從唸作「覺羅 giolo」轉變唸為「覺羅 gioro」的現象，可解釋為：「流音」的/l/音和/r/音，在東、西方都有互相轉換的先例，「覺羅 giolo」當然可以唸為「覺羅 gioro」，也許這就算是初步可以得出的答案了。

如果覺得這麼解釋過於簡略，當然還可以再繼續深究下去。因為/l/音和/r/音的轉變，通常還與/l/音在詞中的音變有關。由於錫伯語與滿語發音關係密切，⁶² 因此可以觀察錫伯語/l/音在詞裡會有什麼變化，可將一些研究案例整理出來如下表：

錫伯語/l/音在詞裡元音之後發捲舌音⁶³

錫伯口語	書面語	語意	讀音
mal	malu	小缸	maɭ
sal	salu	鬍子	saɭ
ul	elu	大蔥	uɭ
ilha	ilha	花	iɭʁa

⁶¹ 李樹蘭，仲謙編，《錫伯語簡志》，（北京市：民族出版社，1986[民 75]，第 1 版），頁 26。

⁶² 安俊，〈錫伯語言文字乃滿語滿文的繼續〉，《滿語研究》，（哈爾濱市：[滿語研究編輯部]，1985 年第 1 期），頁 41-47。

⁶³ 李樹蘭，仲謙，王慶豐編，《錫伯語口語研究》，（北京市：民族出版社，1984[民 73]，頁 9。

錫伯口語	書面語	語意	讀音
xilhim	walgiyambi	鋪開	ɛiɬɹim
qalmen	galman	蚊子	gaɬmən

由於流音包括了「邊流音」和「日音」等兩類。邊流音也稱「舌尖邊音」，常以 /l/ 為代表。日音，也就是「舌尖顫音」，常以 /r/ 為代表，亦作「R 系子音」。而 /ɬ/ 音就歸屬於日音之下，稱為「日音性近音」，⁶⁴因此當 /l/ 音在詞中發捲舌音時，這個 /ɬ/ 音音變提供了一個異化為 /r/ 音的機會。

不過這種機會，也不是在任何語言中都可以利用得到的。像是日語只有 /r/ 音卻沒有 /l/ 音、夏威夷語僅有 /l/ 音而無 /r/ 音，⁶⁵即使有過渡的 /ɬ/ 音出現，理論上仍無法發生異化現象。只有像滿語、錫伯語等語言，既有 /l/ 音也有 /r/ 音，才有因音變而產生異化的機會，其異化的模式可擬寫如下：

giolo → gioɬo → gioro

在滿語裡，/l/ 音和 /r/ 音的轉變，還可以找到一些現成的案例。由於要貼近「覺羅 giolo」發音，就把範圍限制在元音 /olo/ 一併出現的情況之內。當然這類例子並不多見，例如：「滾 dohorombi」⁶⁶與「跛跛 doholombi」⁶⁷成對，「彎鉤 gohorombi」⁶⁸和「鉤著 goholombi」⁶⁹成對等，都是即使 /l/ 音和 /r/ 音有所轉變，語意還頗為類似的例子。

另根據學者趙傑的現場調查，在某些區域的現代滿語裡，⁷⁰/l/ 音和 /r/ 音的區別，已經極不明顯了，甚至 /r/ 音只能稱作 l 音位的一個變體：

運用“聽覺替換測驗”辨別 sura 之讀作 sula，wula 之讀作

⁶⁴ 朱曉農著，《語音學》，（北京市：商務印書館，2010，第1版），頁155。

⁶⁵ 尹鐵超、包麗坤著，《普通人類語言學視角下的語音簡化性研究》，（北京市：北京大學出版社，2010，第1版），頁68。

⁶⁶ 李樹蘭、仲謙、王慶豐編，《錫伯語口語研究》，（北京市：民族出版社，1984[民73]），頁127。

⁶⁷ 羽田亨編，《滿和辭典》，（台北市：學海，民63[1974]，初版），頁92。

⁶⁸ 羽田亨編，《滿和辭典》，（台北市：學海，民63[1974]，初版），頁175。

⁶⁹ 羽田亨編，《滿和辭典》，（台北市：學海，民63[1974]，初版），頁174。

⁷⁰ 趙傑，《現代滿語研究》，（北京市：民族出版社：新華發行，1989，第1版），頁4。指黑龍江省孫吳、遜克、泰來等八個縣市。

wura，滿族人在聽覺上不覺察是替換音了。這屬音位內的“正常偏離”，只有本族人在聽覺上感到別扭才屬“極度偏離”，可還算一個音位，只有覺察到是另一個詞了，才算是不同的音位（據美國描寫語言學的說法）。據此，現代滿語的[l][r]沒有必要立成兩個音位，況且，從[r]的音質看，在現代滿語中已完全不是舌尖中顫音[r]，而是舌尖中閃音[ɾ]（北京大學《漢語方言調查》中把[ɾ]音標成[r]）…綜上所述，我們在現代滿語中取消 r 音位，把[r]作為 l 音位的一個變體。⁷¹

當然，努爾哈齊時代的滿語與現代滿語時空環境截然不同。努爾哈齊時代的滿語/l/音和/r/音的轉變並不容易，這點可從前面舉出的少數個案如：「彎鉤 gohorombi」和「鉤著 goholombi」等語意相似之中看出，類似的例子不多。而現代滿語的/l/音和/r/音，由趙傑的現場調查可知，早已經「一視同仁」了，以致「在現代滿語中取消 r 音位，把[r]作為 l 音位的一個變體」，案例可以多到不勝枚舉。由於時空環境不同，現代滿語的/l/音和/r/音相通，giolo = gioro，這種現象基本上無法比照引用到清初時代，當作 giolo 可以異化為 gioro 的理由。

不過現代滿語的舌尖中顫音[r]，可唸作舌尖中閃音[ɾ]，以致被 l 音位吸收，而視為一體的案例，正與本文所說錫伯語/l/音在詞裡發捲舌音/ɹ/，而產生異化，形成一個/r/音，道理卻是一致的。也可以說，現代滿語發音/r/成為/l/變體的擬寫模式為：/r/→[ɾ]/→/l/，與清代滿語「覺羅 giolo」異化為「覺羅 gioro」的擬寫模式為：/l/→/ɹ/→/r/，過程相通，都可歸入「流音」的異化現象。

因此，「覺羅 giolo」之所以能夠轉變唸為「覺羅 gioro」，藉由現代滿語、錫伯語等現存語言案例的幫助，可以了解是由好幾個因素促成的。第一，滿語同時具有流音的/l/音和/r/音，保留了互轉異化的機會。第二，/l/音在詞中元音後發捲舌音，形成日音轄下的「日音性近音/ɹ/」，而趨近於/r/音。第三，歷史語言上的文化因素，如與赫哲語、鄂溫克語、鄂倫春語、錫伯語等的異化轉變先例。

⁷¹ 趙傑，《現代滿語研究》，（北京市：民族出版社：新華發行，1989，第 1 版），頁 23-24。

肆、覺羅綜述

《御製清文鑑》的「孫子 omosi」，使用的形式是複數，而本文「羅-ro」的解析，「羅-lo」、「羅-ro」互轉，卻是用單數的「孫子 omolo」。「羅-ro」音入姓，可看做孫輩與祖輩，密切關聯，具有象徵的傳承意義。或許這正是當初創造「覺羅 gioro」一姓時的本意：就是祖輩以「覺昌安 giocangga」一人來代表「六王（寧古塔 ningguta）」，孫輩以努爾哈齊一人為代表，目的是為了彰顯努爾哈齊的法統地位。

不過按照《御製清文鑑》所說：「覺羅，六祖子孫稱覺羅 gioro ninggun mafa i juse omosi be gioro sembi」，其中還有「兒子 juse」這一個輩分的存在。然而在實際的構詞上，「兒子 juse」這個輩分並未參與其中。可以解讀為，努爾哈齊的繼位，完全得自祖父，而與父親塔克世無關。翻閱《滿洲實錄》中記載，「時覺昌安有才智，其子禮敦又英勇，率其本族六王，將二姓盡滅之。⁷²」天下是覺昌安跟兒子禮敦打下來的，也找不到塔克世立功的蹤影。

因此，「覺羅 gioro」的意思就是「祖孫」，由「祖輩覺昌安 giocangga mafa」，結合「孫輩努爾哈齊 nurgaci omolo」，以強調努爾哈齊為繼承宗族法統的唯一代表。至於「六祖子孫」，則為這對「祖孫」的擴充解釋。

前面曾舉出俄國學者史祿國提出的「覺羅 gioro」觀點，由於已經大致評述過了，這裡不再重複。以下再討論一些其他的論述，以與本文論點相互比較。

一、以往觀點

以往有些理論認為，覺羅應該為自古即有的姓氏，如「趙宋後裔」、「女真交魯氏」、「女真文聖字」和「滿文故里」等四種觀點，通行於世，現一一予以簡略說明。首先是趙宋後裔說，此說源自清朝昭槤所著《嘯亭雜錄》卷十中的講法：

近日董鄂治亭制府考其宗譜，知其先乃英宗越王之後裔，

⁷² 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷一，頁 14。

後為金人所遷處居董鄂，以地為氏。數百年之後尚有巍然興者，何盛德之至也。⁷³

由於董鄂部很早就歸順了滿洲部，如果趙宋後裔遷入了董鄂部，必然會波及滿洲部。昭槿是努爾哈齊次子禮親王代善的第六世孫，他所說的趙宋後裔董鄂在宋亡數百年後又「巍然興者」，造成覺羅氏是趙宋後裔的印象。⁷⁴

接著談女真交魯氏說，這個講法是由滿學家金啓琮所提出的。他認為出土的「宴台女真進士題名碑」第十九行發現了未載入《金史》的女真姓氏「交魯氏」，就是清代覺羅氏前身。而「交魯氏」與「覺羅氏」的關係正如「蒲察氏」與「富察氏」、「納蘭氏」與「那拉氏」一樣，是為同一姓氏的不同漢字音譯。⁷⁵

第三個是「女真文聖字」說，此說來自老滿文專家李學智。他認為「清人由佟姓改姓愛新覺羅之秘密，實亦欲誇示其姓氏之非常與偉大」，因《清太祖實錄》卷一記載「我天女佛庫倫所生，姓愛新覺羅氏，名布庫里雍順，天生我以定汝等之亂者。眾驚曰：此天生聖人也，不可使之徒行。遂交手為昇，迎至家。」應可了解，「愛新覺羅」與「聖」字有關，呼應女真小字「聖」字音「阿赤卜魯」，二者乃一音之轉。⁷⁶

第四種講法是「滿文故里」說，係由清史學者陳捷先所提出。他舉出《滿文老檔》上有關「覺羅」的記載，在天命年間，曾出現過地名「muhu gioro 穆瑚覺羅」，又出現過「muhu i susu 穆瑚的故里」的用法。由此推知，「覺羅」一詞具有滿文「故里」的意思。⁷⁷

以上四種說法，各有支持者，亦相持不下。何者合理，實難以評論。本文則認為覺羅是以創姓方式所成立的，時間在萬曆十一年（1583）之

⁷³（清）昭槿，《嘯亭雜錄》，（北京市：中華，1980，第1版），頁325。

⁷⁴金啓琮，〈愛新覺羅姓氏之謎〉，《滿族研究》，（瀋陽市：遼寧省民族研究所，1988年01期），頁41-43。

⁷⁵金啓琮，〈愛新覺羅姓氏之謎〉，《滿族研究》，（瀋陽市：遼寧省民族研究所，1988年01期），43-45。

⁷⁶李學智，〈清朝姓氏考〉，《大陸雜誌》，（台北市：大陸雜誌社，1955年第十卷第十二期），頁8-9。

⁷⁷陳捷先，〈清國姓愛新覺羅考〉，《滿洲叢考》，（台北市：國立台灣大學文學院，民52[1963]，初版），頁36-39。

後，各項證據也指向這一段關鍵時刻，實無須再往趙宋、《金史》等前朝方面尋找。因此前三種講法，說理性較弱。至於第四種講法是「滿文故里」說，是引用《滿文老檔》資料，說服力雖較強，但是所謂「覺羅」一詞具有滿文「故里」的意思，並不清晰，也缺乏構詞方面的解釋，故其論點仍有待各方繼續驗證與補充才是。

二、歷時分析

歷時性是指語言的歷史發展、累積及其變化，「覺羅 gioro」一姓的出現也有其歷時變化，值得說明。

「覺羅」一姓於萬曆十一年（1583）至萬曆十五年（1588）之間出現之後，對這一個新創姓氏，在其他女真人眼中，可說毫無份量。以致朝鮮文獻中有稱努爾哈齊為「無名常胡之子」，並羞與為伍的流言存在：

如許羅里、忽溫酋卓古等，往在癸巳年間，相與謀曰：

「老可赤以無名常胡之子，崛起為酋長，合併諸部，其勢漸至強大。我輩世積威名，羞與為伍」⁷⁸

癸巳是萬曆二十一年（1593）。朝鮮文獻稱葉赫為汝許、納林布祿為羅里、忽溫指烏拉、卓古為布占泰，老可赤就是努爾哈齊。⁷⁹這番話會傳佈到遠方朝鮮人的耳中，量已成為女真社會輿論，努爾哈齊當然心知肚明。

努爾哈齊的因應之道，就是要在自己「新創」的「始無定姓」⁸⁰與外界「傳統」的「世積威名」之間，尋求一個平衡點。因此增添自身姓氏「份量」的活動，一直在持續進行，甚至延長到皇太極時代：

（一）佟姓公姓繼續使用。

為了應付輿論的嚴厲貶損，努爾哈齊繼續使用佟姓，以與「世積威名」的女真人在家世名望上抗衡。

⁷⁸ 吳吟編著，《朝鮮王朝實錄抄：中國史料》，（首爾市：景仁文化社 1982），頁 2801。

⁷⁹ 趙東昇，〈清皇室發源地及清肇祖探討〉，《滿族研究》，（瀋陽市：遼寧省民族宗教問題研究中心，2003 年，第 01 期），頁 60。

⁸⁰ 劉慶華編著，《滿族家譜序評注》，（瀋陽市：遼寧民族，2010，第 1 版），頁 301。

由於佟姓跟六王（寧古塔 ningguta）氏的關係，《滿洲實錄》、《福陵覺爾察氏譜書》上都沒有記載，需要另尋資料考證。

在韓人申忠一所寫的《建州紀程圖記》曾經提到，六王（寧古塔）一姓並不是努爾哈齊家族的傳統姓氏，努爾哈齊告訴申忠一其祖父名為「佟交清哈」，⁸¹可知努爾哈齊的祖父早就姓「佟」。另外努爾哈齊當時在一封信中自稱「女直國建州衛管束夷人之主佟奴兒哈赤」，⁸²可知這個家族不只從其祖父覺昌安時代就是姓「佟」，到明萬曆二十三年（1595年），努爾哈齊當家時依然姓「佟」，並未改變。

由此可以看出，前面提過三田村所主張的：「努爾哈齊於萬曆十一年（1583）最初舉兵時，就已經廢棄了佟姓，改稱愛新覺羅。」是有問題的。

學者孟森稱「佟」為建州地區的「公姓」。孟森的說法是：「凡建州女直之公姓皆為佟」。⁸³可知努爾哈齊雖自稱姓佟，佟只是建州衛廣義官銜中的一部分，是早在明朝永樂十四年（1416年）猛哥帖木兒掌管建州左衛時，⁸⁴所留傳下來的規矩。

又根據韓人申忠一的紀錄《建州紀程圖記》裡說，努爾哈齊移居處也稱為「林古打」：

胡家四十餘坐，煙台，胡家四十餘坐，酋胡童加可，奴酋
世居此部落，今移林古打十年云。⁸⁵

林古打除了當時有地名之外，附近還有一條「林古打川」。根據書上註解，「林古打川」就是「寧古塔川」，在蘇子河上游。⁸⁶由《滿洲實錄》裡可以看到，六王姓氏的音譯也可稱為「林古打」，與「寧古塔

⁸¹ 申忠一，《建州紀程圖記》，（瀋陽市：遼寧大學歷史系，1979，影印版），頁23。

⁸² 申忠一，《建州紀程圖記》，（瀋陽市：遼寧大學歷史系，1979，影印版），頁22。

⁸³ 孟森，《滿洲開國史講義》，（北京市：中華書局，2006，第1版），頁120。

⁸⁴ 孟森，《滿洲開國史講義》，（北京市：中華書局，2006，第1版），頁123。

⁸⁵ 申忠一，《建州紀程圖記》，（瀋陽市：遼寧大學歷史系，1979，影印版），頁14。

⁸⁶ 申忠一，《建州紀程圖記》，（瀋陽市：遼寧大學歷史系，1979，影印版），頁35。

ningguta」發音相通。

由以上所提證據可知，姓「佟」，與「寧古塔」，其實是同時存在的。也就是說，對於外界，努爾哈齊家族始終姓「佟」，而在家族內部，努爾哈齊姓「寧古塔」、姓「覺羅」，並行不悖。

繼續使用佟姓的作用，或可增添自身姓氏「分量」，以應付納林布祿、布占泰等人在萬曆二十一年（1593）的外界批評，讓努爾哈齊減低「無名常胡之子」的屈辱感。

只是姓「佟」對增添努爾哈齊家族「威名」的效果，似乎並不顯著。努爾哈齊早已在另闢蹊徑，從加強「覺羅」的陣容著手。

（二）覺羅家族擴大隊伍

至於明萬曆十六年（1588 年），努爾哈齊對其手下扈爾漢，賜姓「覺羅」，可以看作努爾哈齊家族姓氏的重大轉變。

萬曆十六年（1588），覺羅一姓站穩陣腳，開始成為榮譽標誌，進而封賞異姓。「yargū i gašan i hūlahū gebungge amban ini ahūn deo i uksun i niyalma be wafi, jušen irgen be gaifi dahame jihe manggi, taidzu sure beile, terei jui hūrgan be ini gioro hala de dosimbufi, jui seme ujifi uju jergi amban obuha, 又雅爾古部長扈拉瑚殺兄弟族眾，率軍民來歸。將其子扈爾漢賜姓覺羅，為養子，亦授大臣之職。」⁸⁷這段紀錄，十分重要，這算是「覺羅氏 gioro hala」的正式對外推廣。

扈爾漢，本姓佟佳氏。所謂「佟佳」與「佟」姓，在建州地區，多為女真人所依託漢姓「佟」。扈爾漢遭到賜姓「覺羅」，反映出努爾哈齊已經創造出「覺羅」一姓，準備對「佟」氏「公姓」加以取代了。

明萬曆二十三年（1595 年），韓人申忠一到訪建州的時候，努爾哈齊固然姓「佟」，但是這只是對外說詞。在家族內部，努爾哈齊已然改姓「覺羅」，並擴大隊伍，不再固守原姓「寧古塔」了。

（三）覺羅之上冠名愛新

前面說過，努爾哈齊剛起兵時，備受葉赫、烏拉等顯赫背景的女真部族歧視。於是努爾哈齊後來在萬曆四十年（1612）發兵征討烏拉部，就當

⁸⁷ 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（台北市：華文書局，民 53[1964]），卷二，頁 72。

面駁斥布占泰，說自己家族是「天生愛新覺羅氏人」，十分高尚，而且「百世之事或有不知，十世、十五世以來之事，豈有不知？」身世清晰。言下之意，即在反駁「無名常胡之子」這種汙辱：

sure kundulen han, hilteri uksin etufi, amba suru, morin de yalufi, geren cooha ci encu tucifi, juleri ula birai muke de morin i tulu deri olome ilifi jilidame hendume, bujantai simbe dain de bahafi wara beye be ujifi, ulai gurun de unggifi ejen obuha, mini ilan jui be buhe, bujantai si nadan jergi gashūha gisumbe, abka be den, na be jiramin seme gūwaliyafi, mini harangga hūrha golo be juwe jergi sucufi gajiha si, ujihe ama mini yabufi jafan buhe yehei sargan jui be bujantai si durime gaimbi seme gisurehe si, mini juse be encu gurun de genefi ejen fujin ofi banjikini seme buhedere, simbe yordokini seme buheo bi, mini jui ehe weile araci minde alacina, abkaci wasika aisin gioro halangga niyalma de gala isika kooli be si tucibu, tanggū jalan be sarkū dere, juwan tofohon jalan ci ebsi sarkū bio, mini aisin gioro halangga niyalma de gala isika kooli bici, bujantai si uru okini, mini cooha jihengge waka okini, aisin gioro halangga niyalmade gala isika kooli akūci, bujantai si ai jalinde mini jui be yordoho, ere yordoho gebube buceci, tere gebube unufi gamambio.⁸⁸

譯文：聰睿恭敬汗著明葉鎧甲，跨大白馬，出眾軍前，赴烏拉河水深及馬胸處立定，動怒曰：「布占泰！昔戰中擒爾，養命待殺之身，發還烏拉國為主，並以我三女妻之。布占泰！爾七度誓言『天高地厚』，卻變心二次侵奪我所屬呼爾哈路，更聲言奪娶養父我所聘葉赫之女。我諸女出國為福晉，當以優渥生活予之，豈能以飽頭箭與之乎？若我女行惡，當來告我。著汝將毆打天生愛新覺羅氏人之例舉出，百世之事或有不知，十世、十五世以來之事，豈有不知？如有毆我愛新覺羅氏人之例，則以爾布占泰

⁸⁸ 國立故宮博物院，《舊滿洲檔》，（台北市：國立故宮博物院編，民 58[1969]），冊九，頁 4241-4242。天聰九年（1635）五月初六。

爲是，我兵之來爲非也。儻無毆打愛新覺羅氏人之例，則爾布占泰何故以飽頭箭射我女耶！此受箭辱之名，至死仍負之而去乎？

眾所周知，萬曆四十四年（1616 年），努爾哈齊在赫圖阿拉正式建國，國號「後金、愛新 aisin」，建元天命。⁸⁹ 而《舊滿洲檔》中這段努爾哈齊說出「愛新覺羅氏 asin gioro hala」的時間，卻是明萬曆四十年（1612），比正式建國的時間還早了四年，由此推知，努爾哈齊使用「愛新 aisin 金」一詞的情形，是先家族而後才用到國名上的。

又前面提過神田信夫的說法，「愛新 aisin」與「覺羅 gioro」相連，是在萬曆四十四年（1616 年），既然《舊滿洲檔》有此紀錄，則當以該紀錄爲準，「愛新覺羅 aisin gioro」出於萬曆四十年（1612）。至於將覺羅冠名愛新的目的，當然是藉著依託古代金朝，以提高自己的身分地位。

（四）傳諭覺羅區分內外

後來《舊滿洲檔》天聰九年（1635）正月二十六日的紀錄之中，禮部和碩貝勒轉傳皇太極上諭，將「覺羅 gioro」做了更明確的定義：

orin ninggun de, wasimbuha bithei gisun, kan i hesei dorolon jurgan i hošoi beile hendume, kan i uksun i niyalma be fejergi geren ulhirakū balai toorahū seme temhetuleme fulgiyan imisun ilibuhe (imilebuhe), dergi fejergi be forgošome hūlarahū seme gebu be faksalaha, nendehe kan i fejergi juse be aguse sembi, ninggun mafai juse omosi be gioro sembi, yaya hūlara niyalma tere niyalmai da gebu be gebuleme tere agu, tere gioro seme hūla ninggun mafai juse omosi gemu fulgiyan imisun ileme (imile), gowa niyalma fulgiyan imisun ume imilere, fulgiyan ilehe (imilehe) niyalmai emgi yaya niyalma becnuci, ama mafa be ume toore, ishunde tantanure monggon jafanurengge ejen i ciha, ishunde gese tantanuha becnuhe turgun de weile akū, sasa becnuhe turgun be šajin de habšaci waka uru ojorangge weilei giyan i okini, fulgiyan imisun be same ama mafa be tooci, tooha niyalma be wara weile tuhebumbi, fulgiyan

⁸⁹ 華文書局，《大清太祖高皇帝實錄》，（台北市：華文：華聯，民 53[1964]），卷五，頁 2。

imisun imilehekū niyalma be tooha seme weile akū. ⁹⁰

譯文：二十六日下達詔曰：禮部和碩貝勒轉傳上諭：汗之宗室，恐庶眾無知而妄罵之，故令繫紅帶子以爲誌。然又恐上下之稱謂顛倒，故分別以名號。凡太祖諸子，俱稱阿哥，六祖子孫俱稱覺羅。凡呼喚人者，當於呼其原名之時，呼爲某阿哥、某覺羅。六祖之子孫俱繫紅帶子，他人勿繫紅帶子。凡他人與繫紅帶子者相詆，不得連及父祖。相互執頸鬥毆，則聽其所願。如係相互鬥毆或辱罵，則無罪。若以鬥毆訟之於法司，則僅視其是非曲直斷之以理。倘明知其爲紅帶子而辱及其父祖，則擬罵者以死罪。若辱及未繫紅帶子之人，則無罪。

《舊滿洲檔》中的這份上諭，清楚的界定了覺羅的範疇，表面上是不要互罵父祖，實際上是皇太極屏除了其他遠房親戚，或是姓阿哈覺羅、依爾根覺羅等之類的，進入覺羅一姓的利益範圍，使核心的覺羅更爲尊貴，意義深遠。

（五）仙女傳說橫生枝節

只是變化實在太快。短短不到五個月，天聰九年（1635）五月，〈三仙女〉傳說突然插入，⁹¹竟稱「愛新覺羅」一姓是自古即有，祖先爲天女所生，讓皇太極區分宗室、覺羅的講法，突然面臨了挑戰。

由於〈三仙女〉傳說是爲建號滿洲而專設的政治教材，最初目的是「徙民編戶」策略中的一部份，進入皇家的家譜之中可說是一場意外：

推測創作〈三仙女〉寓言的最初目的，正是「徙民編戶」策略中的一部份，是為拉攏女真人的向心力，為建號滿洲而專設的政治教材，以「共霑聲教」。至於這則神話也進入了皇家家譜，則可視為一箭雙鵰的結果，兼顧核心與週邊的一致性。⁹²

皇太極接受了此說，讓「朱果降祥」、「授姓自天」的滿洲源流傳說

⁹⁰ 國立故宮博物院，《舊滿洲檔》，（台北市：國立故宮博物院編，民 58[1969]），冊九，頁 4125-4126。天聰九年（1635）正月二十六日。

⁹¹ 國立故宮博物院，《舊滿洲檔》，（台北市：國立故宮博物院編，民 58[1969]），冊九，頁 4241-4242。天聰九年（1635）五月初六。〈三仙女〉傳說故事滿文計 109 字。

⁹² 張華克，〈一場盛宴的含義〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 104[2015]6 月，202 期），頁 69。

美化了家族的出身、增加了覺羅的份量，卻打亂了界定覺羅一姓的原始分野。〈三仙女〉傳說原產地在黑龍江，卻被生硬搬到了長白山。如此一來，使得覺羅一姓的歷史進程出現了時空上的矛盾，也使後人容易感到混淆。

伍、結論

綜合以上所論，努爾哈齊及其家族，在定國姓「愛新覺羅」之前，姓氏曾經是多元的。在萬曆十一年（1583）努爾哈齊的祖父覺昌安去世前，家族姓氏具有漢姓「佟」與女真姓六王（寧古塔）等二個，並行不悖。其中「佟」姓是建州當地女真人的「公姓」，而六王（寧古塔）則是覺昌安等六兄弟，在「林古打」、「林古打川」據地稱王時所建立的宗族新姓。其間覺昌安曾剿滅宗族內部新生姓氏七王（那單塔）、九王（烏永塔）等並收服其部眾，使蘇克素護河方圓二百里的女真部落，悉聽調遣。

萬曆十一年（1583），努爾哈齊的祖父覺昌安、父親塔克世同時遇害，努爾哈齊隔代繼位，擔任六王（寧古塔）部落酋長。由於長老及部眾不服，努爾哈齊根即據女真「隨名姓」的習俗，另立「覺羅 gioro」一姓，以穩固自身的領袖地位。解析起來，「覺 gio-」來自「覺昌安 giocangga」的第一音節「覺 gio-」，用以代表覺昌安全名。字尾「羅-ro」可以對應「孫子 omolo」的「羅-lo」，此係流音/l/，因異化而成爲/r/音，以示孫輩努爾哈齊自己所傳承的唯一法統。因此，「覺羅 gioro」的意思就是「祖孫」，祖輩爲「覺昌安 giocangga mafa」，孫輩爲「努爾哈齊 nurgaci omolo」。至於「六祖子孫」，則爲這對「祖孫」的擴充解釋。此說與《御製清文鑑》上的定義：「覺羅，六祖子孫稱覺羅」吻合，也與〈吳氏譜書〉所述「余滿洲始無定姓，後皆指名爲姓」的女真「隨名姓」習俗相符。

不過，覺羅一姓成立之後，七王（那單塔）後代伺機反撲，上門挑釁。努爾哈齊召集闔族人等公評。爲念同宗之情，從輕處分，爲「加呼七子」的七王（那單塔）家族後人，另立「覺爾察 giorca」姓氏。由覺爾察與覺爾禪姓氏，可看出該二姓氏實衍生自「覺羅 gioro」與滿文「差錯 calambi」的綜合。

努爾哈齊在明萬曆十六年（1588 年），賜姓其手下扈爾漢為「覺羅」，使家族成員快速擴充。萬曆四十年（1612）努爾哈齊發兵征討烏拉部，又宣稱自己家族是「天生愛新覺羅氏人」。此後「覺羅 gioro」一姓即分為兩類，一是愛新覺羅，另一則為民覺羅。滿文「伊爾根 irgen」意為「民」，可為旁系覺羅的統稱。

至於《舊滿洲檔》、《清朝通志》等書所說，「愛新覺羅」一姓是自古即有，祖先為天女所生。此說最初源自於〈三仙女〉神話，該神話原屬「徙民編戶」策略中的一部份，是為新滿洲納入舊滿洲而專設的政治教材。天聰九年（1635）皇太極將之編入皇家家譜之後，遂使覺羅一姓的歷史進程出現了時空上的錯亂，讓後人衍生出不少誤會。（本文於 2015 年 5 月投稿，於 2015 年 7 月審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

純金扔在水裡沖不走，扔在火中燒不壞。（傣族）

寧願冰死也不願烤燈上火。（黎族）

窮苦不吃衙門飯，困難莫拜觀世音。（壯族）

寧喝朋友稀飯，不吃強盜酒肉。（壯族）

壯士凍死不賣劍，秀才餓死不賣書。（回族）

不要貪圖山珍海味，不要酷愛榮華富貴。（赫哲族）

即使少錢財，也不近強盜。（滿族）

寧可按照自己意志受苦，絕不依仗別人權勢享福。（蒙古族）

在昏君手下當官，不如在窮人門前討飯。（蒙古族）

與其吃巴依的抓飯，不如喝自己的稀飯。（柯爾克孜族）

坐在他人寶座上，不如蹲在自家涼棚下舒服。（烏孜別克族）

朋友面前別昂首，敵人面前別低頭。（哈薩克族）

雄獅不會爬著走，英雄不願跪著生。（維吾爾族）

箭矢不能亂射，靈魂不能出賣。（維吾爾族）

白馬不褪色，黃金不變質。（藏族）

活著要有一顆純潔的心，死了要留一副清白的骨。（藏族）

【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）】

“西藏流亡政府”政治變革的影響

The Impacts of Political Transition in the Tibetan Government-in-exile

勵軒

中國人民大學歷史學博士

印第安那大學中央歐亞研究系博士研究生

摘要

本論文基於筆者在印度流亡藏人定居點的田野調查資料和學術界對流亡藏人民主化的相關研究成果，分析“西藏流亡政府”自 1959 年開始的政治變革對流亡藏人社會帶來的影響，並探討這些變化對中共解決西藏問題產生的挑戰。筆者認為，流亡藏人社會的政治變革是比較成功的，使得“西藏流亡政府”實現了從傳統到現代、從專制到民主的轉變。這場政治變革也極大改變了流亡藏人的意識形態，民主和平等觀念深入普通人心中，同時也讓流亡藏人獲得了更多的外部支持。但是，這場政治變革並沒有使中共處理西藏問題變得更容易，中共在與達蘭薩拉接觸時，以解決達賴喇嘛及其親信前途命運為主的傳統策略，隨著這場政治變革的深入需要得到重新審視。

關鍵字：西藏流亡政府、流亡藏人、民主化、西藏問題

Abstract : Based on my fieldwork in exiled Tibetan camps of India and previous research achievements on democratization in the Tibetan community-in-exile, I analyze the impacts of political transition on Tibetan community-in-exile, and discuss

new challenge stemmed from the transition for solving Tibet Issue of the Chinese Communist Party. I argue that the transition since 1959 has transformed the Tibetan government-in-exile from traditional and autocratic entity to modern and democratic one. Furthermore, ordinary people in the exiled community have embraced the concepts of democracy and equality with advancement of the transition. Finally, Tibetan community-in-exile has also received more outside supports due to the implementation of political reform. In my opinion, due to these impacts on Tibetan community-in-exile, the Chinese Communist Party needs to rethink its traditional tactics with excessive focus on the Dalai Lama and his trusted aides, when it addresses Tibet Issue.

Key word : Tibetan government-in-exile, Tibetans-in-exile, democratization, Tibet Issue

過去幾十年，位於印度達蘭薩拉的“西藏流亡政府”在政治上已經發生了巨大的變化。它已經從政教合一的專制型政治組織逐漸轉變成以普選為基礎的現代政治組織，亦即這一組織在過去幾十年經歷了現代化和民主化過程。“西藏流亡政府”的政治變革蘊含兩層含義，第一是其組織形式的現代化，從傳統西藏色彩極濃的噶廈政府演變為“議會”、“內閣”、“法院”並立的現代政治組織；第二是其組織方式的民主化，從原先由達賴喇嘛指定“政府”高官轉變為由流亡藏人選舉產生“議會”議員和“內閣”首席噶倫。學術界此前已經有一些關於“西藏流亡政府”政治變革的研究成果。然而這些研究主要集中在其現代化和民主化進程本身，包括蘇嘉宏 2005 年出版的專著《流亡中的民主：印度流亡藏人的政治與社會》、筆者 2010 年完成的碩士論文《“西藏流亡政府”的演變》以及 Rebecca R. French 的論文《新雪獅：印度的西藏流亡政府》（*The New Snow Lion: The Tibetan Government-in-Exile in India*）。其他則是探討民主化過程中碰到的一些問題，包括 Helen R. Boyd 在 2004 出版的《西藏的未來：流亡政府遇到的民主化挑戰》（*The Future of Tibet: the government-*

in-exile meets the challenge of democratization)，Ann Frechette 2007 年在《亞洲研究》上發表的《流亡藏人的民主和民主化》（*Democracy and Democratization among Tibetans in Exile*）。與這些研究不同的是，本論文探索的是這一場政治變革所帶來的影響，分析“西藏流亡政府”政治變革對流亡藏人社會帶來的變化，以及對中共解決西藏問題帶來的新挑戰。

一、從傳統到現代的轉變

1913—1959 年的西藏地方政府，由僧俗官員共同管理。俗官系統的來源被貴族所壟斷。“世俗官員一般招募自擁有土地的、世襲的世俗貴族階層，整個階層由 150—200 個家庭構成。”¹貴族中的亞谿家族²和第本家族³“壟斷了貴族所擁有的絕大部分權力。”⁴除去這些貴族，占西藏人口絕大多數的農奴幾乎沒有機會進入俗官系統。與俗官相對，西藏地方政府還有一個平行的僧官體系。後者一般都來自拉薩中產階級階層或者現任僧官家庭，也有小部分來自大貴族家庭。政府中的職位不需要有特殊的訓練，即使是軍隊的指揮官。靠贈送禮物而獲取官位和晉升的現象在西藏地方政府非常普遍。理論上，官員有任期，但實際上除非得到晉升、罷免、退休或死亡，這些官員不會離任。⁵附著在這種政府結構上的是一批思想保守的官員。他們頑固的拒絕進步和開放，把自己封閉在自己的小世界裡。戈爾斯坦在他的著作中談到，在十三世達賴喇嘛去世後，曾經有人想讓稍微懂點世界事務的人成為西藏地方政府的臨時首腦——攝政，但保守的宗教勢力為了維護西藏的宗教認同，堅持要讓一個轉世活佛做攝政，最終選擇熱振活佛。⁶熱振活佛退位之後，更加不懂現代文明的達噶活佛成為攝政，此後直到解放軍進入拉薩，西藏被人為的與現代文明隔絕。

達賴喇嘛 1959 年流亡過程中所建立的“西藏流亡政府”，依舊是奠

¹ Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913—1951: the demise of the Lamaist state* (Berkeley: University of California Press, 1989), 5—6.

² 亞谿 (yab-gzhis)，即達賴喇嘛的家族。

³ 第本 (sde-dpon)，最高層的貴族，有個五個家族。

⁴ 畢達克著，沈衛榮、宋黎明譯《西藏的貴族和政府：1728—1959》，中國藏學出版社，2008 年，第 19 頁。

⁵ 同上，8-13.

⁶ 同上，818.

基於傳統之上。但他不久就對西藏地方政府的失敗作出反思。他說：“我們之所以落到如此的境地，雖然有各種原因，但其中最主要的是：遑論廣大的人民，即使西藏政府負責政治事務的人也不具有適應時代發展的知識。對於世界上的政治、經濟、文化等的發展情況我們一無所知，由於我們未能順應國際發展趨勢而做出變革，因此我們面臨著現在的困難。”⁷

此後，在政治變革的進程中，流亡政府很大程度上改變了自己保守、落後的形象。並從本質上，實現了從傳統到現代的轉變。比如，與其聲稱的前身西藏地方政府相比⁸，它顯得更加開放，沒有合法政府身份的“流亡政府”在全世界各地設置了 11 個辦公室作為聯絡處。⁹而第十四世達賴喇嘛本人自 70 年代末以來到世界各地訪問，這與第十三世達賴喇嘛只去過印度相比，形成鮮明對比。而作為保守勢力代表的僧官體系，在“流亡政府”中也沒有恢復。

出於現代化的需要，按照英國和印度的模式，“西藏流亡政府”建立了一套文官體系。所有工作人員被劃分為三種，“政務官”，包括“噶廈”的噶倫；“公務員”，有編制的工作人員；雇員，由各部門自己聘用的無編制工作人員。¹⁰“噶廈”的首席噶倫由流亡藏人普選產生，噶倫以下的“流亡政府”官員由考試進入公務員編制，公務員不得兼任政務官，也不能加入諸如西藏青年大會這樣的政治性團體。所有流亡藏人只要條件滿足都可以參加應聘“西藏流亡政府”的職位或參加後者組織的招募考試以及申請成為首席噶倫的候選人。¹¹這是對傳統官員選任制度的一大變革。

而普選“議會”的出現，則是“西藏流亡政府”政治變革過程中由傳統向現代轉變的一個重要成果。雖然在 1913—1959 年期間的西藏，也存在“全國大會”這樣的組織，但那不過是一小撮統治階層的遊戲，廣大農

⁷ 蘇嘉宏：《流亡中的民主：印度流亡藏人的政治與社會（1959—2004）》，水牛出版社，2005 年，第 335 頁。

⁸ “西藏流亡政府”認為它是 1959 年前拉薩政府的延續。參見 *Tibetans in Exile 1959--1980*（Dharamsala: The Information Office of His Holiness the Dalai Lama, 1981），3。

⁹ 參見“西藏流亡政府”官方網站：<http://www.tibet.net/en/index.php?id=24&rmenuid=11>

¹⁰ 勵軒：“‘西藏流亡政府’的演變”，碩士學位論文，中國人民大學，2010 年，第 34 頁。

¹¹ 麥桑·貢波措翻譯《流亡藏人憲章》，西藏議會與政治研究中心，2002 年，第 11 頁。

奴沒有資格參加，同時“全國大會”只是一個諮詢機構，沒有立法權和決定權。¹²流亡之後，出於民主化的考慮，“西藏流亡政府”設置了“議會”。經過五十年的發展，這個“議會”由原先的擺設成為了目前具備西方民選議會特徵的實體。“議員”由普選產生，“議會”具有“立法權”和“財政權”。¹³

在 1988—1993 年的民主化變革中則催生了“最高法院”。這樣，由“噶廈”、“議會”、“最高法院”所組成的“西藏流亡政府”實現了其組織結構上從傳統到現代的轉變。

二、民主和平等觀念在流亡藏人社會的普及

這一場政治變革對流亡藏人社會所帶來的一個影響就是民主觀念的普及。早在民主化開啓的 1960 年代，“西藏流亡政府”在它發佈的《西藏憲法》中已經明確提出：“西藏是一個團結民主的國家，建立於佛陀所規定的原則之上。”¹⁴到了 1988—1993 年的大變革中，民主更成為人人所關注的詞彙。1990 年 6 月 15 日，流亡藏區誕生了第一份以 *Mangtso*（《民主》）為名的半月藏文報。¹⁵根據 Ann Frechette 的研究，在 1990 年代，這份報紙和其他報刊包括《西藏評論》（*Tibetan Review*）、*Sheja*（《知識》）一起出版了一系列關於民主及其意義的文章。他進一步說，“*Mangtso* 連載了《民主的知識》的文章，把‘權力平衡’、議會和公民投票翻譯成藏文並加以解釋。它的目的仿佛是爲了指出民主如何符合藏人的世界觀以及藏人的民主如何與世界其它地方的民主相比較。”¹⁶

在將民主翻譯成藏文的同時，流亡藏人對如何更精確定義藏文語境下的民主進行了深入的討論，並最終由“西藏流亡政府”的“議會”規定了藏文中“民主”的拼寫。“一些藏人把民主翻譯成 *mangtso*（*dmangs-*

¹² Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913—1951: the demise of the Lamaist state* (Berkeley: University of California Press, 1989), 19-20.

¹³ 麥桑·貢波措翻譯《流亡藏人憲章》，西藏議會與政治研究中心，2002 年，第 20-27 頁。

¹⁴ The Office of H.H. Dalai Lama, *Tibetans in Exile 1959-1969* (Dharamsala: Bureau of H.H. the Dalai Lama 1969), 313.

¹⁵ 參見西藏高級研究中心網站：www.amnyemachen.org/publicat/mangtso.html

¹⁶ Ann Frechette, “Democracy and Democratization among Tibetans in Exile,” *Asian Studies* 66, no.1 (2007):114.

gtso)，拼時在第一個音節帶一個不發音的‘d’和不發音的‘s’。其他人把它翻成 mangtso (mang-gtso)，沒有不發音的字母。雖然兩種翻譯發音上是完全一樣的，但是他們的詞源和意義不一樣。前者來自于西藏宗教文本，在討論印度種姓制度中的最低等種姓時用到。這樣，這個詞暗示著最低等種姓應該統治。第十一屆西藏人民代表大會認為這個思想太接近於共產主義，所以他們把這個拼法變成大眾 (mang)，意味著所有人一起統治。”¹⁷

此外“西藏流亡政府”借助它的教育系統對流亡藏人學生灌輸民主價值觀。“西藏流亡政府”曾經發表聲明說：“學校擴張專案的目的與國家的目標直接相關：a，保護和促進西藏文化；b，使所有公民識字；c，實施民主實踐。難民點教育的孩子越多，就會有更多其中的成員有文化。一個有文化的群體能夠最有效的在流亡中實施民主實踐，這將成為民主自由西藏的基礎。”¹⁸一位流亡藏人回憶說：“從四年級起，我所學習的印度教材¹⁹必須反映在民主社會生活所需要的公民準備，然後強調很多民主的特徵。”²⁰

“西藏流亡政府”針對平民的民主訓練在流亡藏人社會中取得了良好成效。“流亡中民主演變顯然是一點一點產生的。很多難民承認，民主已經滲透到他們社會的各個層面。”²¹“越來越多的年輕人和老人在學習民主，包括理論上的和實踐上。”²²甚至一些佛教領袖也加入討論民主的熱潮中。比如噶舉派大活佛夏瑪巴寫了一本書叫做《透明的民主：一種新

¹⁷ Ann Frechette, *Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile* (New York-Oxford: Berghahn Books, 2002), 79. 轉引自“democracy is an integral part of the tibetan freedom struggle,” *Tibetan Bulletin*, May-June 1996, and “Twelfth Exile Tibetan Parliament Constituted, Elects New Kashag,” *Tibetan Bulletin*, July-August 1996.

¹⁸ Helen R. Boyd, *The Future of Tibet: the government-in-exile meets the challenge of democratization* (New York: Peter Lang, 2004), 79.

¹⁹ 在印度的流亡藏人學校系統被要求服從印度教育組織的課程指導，因此，學校部分教材會採用印度教材。

²⁰ Helen R. Boyd, *The Future of Tibet: the government-in-exile meets the challenge of democratization* (New York: Peter Lang, 2004), 81

²¹ 同上，33.

²² Margaret Nowak, *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning* (New Jersey: Rutgers University Press, 1984), 141.

模式》(Transparent Democracy: a New Model)。²³

在民主觀念得到普及的同時，流亡藏人也引入了平等的公民概念。眾所周知，在舊西藏，並無公民。整個社會由僧侶和世俗貴族統治著。“在1913——1951年，只有400—500僧俗官員統治著相當西歐那麼大面積土地上的至少100萬人。”除去一小部分社會階層，大概有200個家庭——他們主要是領主，在他們之上，沒有別的領主——人口中剩下的都是農奴²⁴，農奴附屬於寺院和貴族，他們中很多人租用寺院和貴族莊園中的土地，並因此而承擔一些義務勞動，比如服兵役或稱為家庭傭人等。²⁵此外，有學者認為，奴隸制也存在於西藏社會，特別是在邊疆地區，有時藏族人所認為的非藏族人會被奴役。²⁶由此可見，舊西藏是一個等級制非常嚴重的社會，並無現代意義上的平等公民，也無從談起公民的權利。

流亡之後，雖然印度政府並未將公民身份自動授予流亡藏人²⁷，但是並不妨礙受流亡藏人社會開展廢除等級制度以及引入平等公民概念的工作。1963年的《西藏憲法》²⁸首先作了這樣的規定：“國家將保護和促進社會福利，包括用各種手段謀生的權利，無論男女都要同工同酬。”²⁹進一步的，“1965年議會根據達賴喇嘛的提議，廢除了任職的僧俗官員對於職位的世襲慣例。世襲封號和特權的使用被廢除。”³⁰而到了1991年的《流亡藏人憲章》，“西藏流亡政府”明確規定了：“全體西藏公民在法律面前一律平等。”公民的基本權利也在這部憲章中得到具體表述：“……任何西藏公民均可享有以下權利與自由：1.生命、意願、財產等的

²³ Mick Brown, *The Dance of 17 Lives: the incredible true story of Tibet's 17th Karmapa* (New York: Bloomsbury, 2004)

²⁴ Melvyn C. Goldstein, *An Anthropological Study of the Tibetan Political System*. (Seattle: University of Washington, 1968), 39.

²⁵ Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913—1951: the demise of the Lamaist state* (Berkeley: University of California Press, 1989), 3.

²⁶ Matthew T. Kapstein, *The Tibetans* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 183.

²⁷ Julia Meredith Hess, *Immigrant Ambassadors: Citizenship and Belonging in the Tibetan Diaspora* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 85-86.

²⁸ 這部“憲法”並未實施

²⁹ The Office of H.H. Dalai Lama, *Tibetans in Exile 1959-1969* (Dharamsala: Bureau of H.H. the Dalai Lama 1969), 313.

³⁰ *Tibet's Parliament In Exile* (New Delhi: Tibetan Parliament and Policy Research Centre), 21.

權利。2.言論自由。3.行動自由。4.發行和出版報刊、雜誌以及著作。5.非攜帶武器的和平聚會。6.訴訟期間，不具備條件者免費獲得律師和翻譯。7.成立和參加宗教、文化、經濟、協會等各種團體。8.根據自己的知識在西藏政府或所屬機構平等地參加工作的機會。9.經營符合所在國法律的商貿、房地產以及其它業務。10.未滿十四周歲的兒童不需參加勞動等。”³¹

政治變革所帶來的平等公民意識的彰顯還可以用 Ann Frechette 在尼泊爾做田野調查時的一個故事來說明。“在 Boudha，鄰近加德滿都東北部的一個地方，有這樣一個故事。那裡曾有一個八家藏人居住的房子。三家住在第一層，三家住在第二層，另外兩家住在第三層。在第一層的其中一個婦女過去屬於低等階層，來自屠夫和鐵匠的家庭，這兩個職業在藏人中被認為是非常骯髒的。這個女人很窮，她的丈夫已經去世，留下了很多孩子。人們還有點怕她，正如故事中所說的，因為她非常饒舌，什麼都敢說，而當她開口的時候，人們總會去聽一聽。第一層裡還有個婦女嫁給了一個高級喇嘛。她被認為是上等階級並且是高貴的。一天，這個女人出門，穿著最華麗的衣服，並且以優雅的姿勢走著。那個貧窮而饒舌的女人一看到她就變得非常嫉妒，於是朝她尖叫：‘你認為你非常高貴！一個喇嘛的妻子！你穿著漂亮衣服！你巴望我來尊重你？沒門！達賴喇嘛已經給我們民主！你並不比我好!’”³²從這個故事中可以看出，過去的等級觀念在目前的流亡藏人社會中已經有所削弱。

三、反對聲音的出現——政治氛圍日趨競爭化

政治變革所帶來的另一個影響是反對聲音的出現。在 1913 年到解放軍進入拉薩前，普通人不會也不敢發出與政府不同的聲音，他們甚至不會去思考政治問題，“對人們來說，政治是禁區……大多數人認為在傳統社會，‘政治是僅限於有選擇的少數人的遊戲’。政治系統與大眾隔離，大眾決不質疑被認為是神授的和神聖不可侵犯的政治權威。”³³在此期間，西

³¹ 麥桑·貢波措翻譯《流亡藏人憲章》，西藏議會與政治研究中心，2002 年，第 4-6 頁。

³² Ann Frechette, “Democracy and Democratization among Tibetans in Exile,” *Asian Studies* 66, no.1 (2007):118.

³³ Girija Saklani, *The Uprooted Tibetans in India: A Sociological Study of Continuity and*

藏社會也不存在與政府作對的政治團體。³⁴而伴隨著變革的開展，流亡藏人中的一些青年也在思考著如何使民主真正落實。一位流亡藏人回憶說：

“在政府中工作了一段時間後，我發現僅僅舉行選舉是無法產生民主的。很多代表即使在任，也抱著無所謂的態度。比起一個可有可無的立法機構，一個強有力的行政機關讓他們感到更舒服。基於這個原因，我認為民主還有待紮根。只有年輕一代才會對民主精神有真正的理解。”他們對當時的“流亡政府”充滿了懷疑，“很多人覺得流亡政府儘管做了些改革努力，但是仍舊或多或少保留著其前身拉薩政府的傳統。”³⁵

而在政治變革期間，情況發生了變化，正如 Saklani 所指出的：“確實，流亡藏人機構還處於達賴喇嘛的領導下。但不能忽略的是國王和臣民關係的基礎已經經歷重大的變化。”這種變化伴隨著西藏青年大會的產生而達到了新的高度。“1970 年 10 月 7 日，西藏青年大會在達蘭薩拉成立，達賴喇嘛作了開幕致辭。”達賴喇嘛因其主動謀求變革而受到流亡藏人青年的歡迎，西藏青年大會宣稱：“接受達賴喇嘛的指導。”³⁶但是“西藏流亡政府”則沒有這麼好的運氣。西藏青年大會聲明，要做“西藏流亡政府”的反對派。他們把後者比作是“龐大的慈善機構而不是想辦法為民族權利而戰的高效機器”。³⁷西藏青年大會在各方面與它作對，比如質問“西藏流亡政府”為什麼中國這麼簡單就打敗藏軍，質問“議會”的選舉方式等。他們甚至也會反對達賴喇嘛的決定，1988 年達賴喇嘛提出解決“西藏問題”的“斯特拉斯堡建議”後，西藏青年大會的刊物《西藏評論》發表了題為《兩個組織反對斯特拉斯堡建議》的文章，文中說：“在歐洲的西藏青年大會說西藏人民的自決權是不可協商的，沒有人可以

Change. (New Delhi: Cosmo Publications, 1984), 270.

³⁴ 西藏的貴族龍廈曾經組織過一個政治性團體 Kechog Kuntun，後被西藏地方政府解散，參見 W.D. Shakabpa, *Tibet: A Political History* (New Haven: Yale University Press, 1967), 276.

³⁵ John F. Avedon, *In Exile from the Land of Snows* (New York: Alfred A. Knopf, 1984), 110.

³⁶ 參見西藏青年大會官方網站：
http://127.0.0.1:8580/do/za_k/ottL_RwgaGYqjb_ze0iy8g93L08y/aboutus.html

³⁷ Margaret Nowak, *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning* (New Jersey: Rutgers University Press, 1984), 144.

去改變我們人民的基本權利，現在不行，將來也不行。”³⁸

政治變革所帶來的反對聲音反過來也促進了現代化和民主化的進一步深入。1988—1993 年，西藏青年大會一直在推動這期間的變革。它的誕生也為流亡藏人社會其它政治性組織的成立樹立了榜樣。目前，流亡藏人社會中活躍著西藏婦女協會、西藏國家民主黨、爭取西藏自由學生組織等團體。其中流亡藏人社會唯一一個政黨性組織國家民主黨是在西藏青年大會幫助下建立的。³⁹這個昔日的反對派目前甚至已經完全滲透進了“西藏流亡政府”，前任“噶廈”的首席噶倫桑東活佛便是西藏青年大會的創會成員，現任首席噶倫洛桑桑傑亦曾是西藏青年大會重要成員。

四、政治變革的回報——國際援助和支持

流亡藏人在流亡期間，受到了許多國家和機構的援助⁴⁰，除了東道國印度和尼泊爾，美國和瑞士是其中最大的兩個援助國。⁴¹在對流亡藏人的援助過程中，有兩個情況產生了。一是，“西藏流亡政府”逐漸成為受援人和援助機構的中間人。以尼泊爾的流亡藏人社會為例，“在 1970 年之前，大多數在尼泊爾的流亡藏人甚至不清楚有一個流亡機構存在。”在 1970 年代，“流亡機構通過瑞士—西藏定居點體系首次擴張到了尼泊爾。”⁴²此後，“西藏流亡政府”通過定居點管理機構和商業機構官員的招募、組織激勵體系、將受援物件排除出“西藏流亡政府”附屬組織的懲罰措施使自己在尼泊爾流亡藏人中樹立權威。而國際組織則提供給“西藏流亡政府”它所需要的資源來引誘流亡藏人服從它的決定。⁴³二是，受援

³⁸ Helen R. Boyd, *The Future of Tibet: the government-in-exile meets the challenge of democratization* (New York: Peter Lang, 2004), 98.轉引自“Two Organizations against the Strasbourg Proposal,” *Tibetan Review* 18, (1998): 8.

³⁹ 勵軒：“‘西藏流亡政府’的演變”，碩士學位論文，中國人民大學，2010 年，第 130 頁。

⁴⁰ Tanka B. Subba 援引達賴喇嘛流亡機構的資料顯示，1984 年總共有 11 個國家（不包括東道國印度）的 36 個組織在說明藏人難民。Tank B. Subba, *Fight and Adaptation: Tibetan Refugees in the Darjeeling-Sikkim Himalaya* (New Delhi: Indraprastha, 1990).

⁴¹ Ann Frechette, “Constructing the state in the Tibetan diaspora,” in *State Making in Asia*, ed. Richard Boyd and Tak-Wing Ngo (London and New York: Routledge, 2006), 130.

⁴² Ann Frechette, *Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile* (New York-Oxford: Berghahn Books, 2002), 152.

⁴³ 同上，157.

國有意識的為援助設置目標。例如，瑞士在 1960 年代開始對流亡藏人的援助，其中有一項是幫助流亡藏人建立地毯工廠，生產地毯然後出口。瑞士官員把流亡藏人當作人道主義關懷來討論。因此，他們的目標與政治沒有關聯，而是通過為國際地毯市場生產地毯使流亡藏人達到自給自足。⁴⁴

與瑞士人相反，美國人的援助則和政治掛鉤。眾所周知，在達賴喇嘛流亡至印度的早期，美國的中央情報局曾資助流亡藏人試圖武裝“奪回”西藏。⁴⁵到了 1980 年代末，美國將它對流亡藏人的援助更多的與推廣民主價值觀聯繫起來。“一位在加德滿都的領事官員解釋道：‘妨礙美國全面支持流亡藏人的主要問題是民主的缺乏。美國不喜歡神權政府，特別是那種人民絕對支持某一位領袖的神權政府，即使他是達賴喇嘛。’”⁴⁶

也許是為了解答美國人的聲音，流亡藏人在此期間加快了民主化的進程。1988 年 9 月 3 日，達賴喇嘛對新當選的第十屆“議員”講話，要求推進民主。1989 年 5 月，達賴喇嘛再次向“西藏人民議會”強調進行民主改革。1990 年 5 月 11 日，“西藏流亡政府”的第十屆“議會”解散，次日成立“憲法修正委員會”。1991 年，6 月 14 日，選舉產生的第十一屆“議會”通過了《流亡藏人憲章》。⁴⁷在完成以上措施後，當月，“甲日洛迪，這位前流亡官員，也是現任國際聲援西藏運動的主席在美國參議員外交委員會提出：‘一個完全的民主政府現正存在于流亡藏人中’，現在‘我們想把民主帶給在西藏的西藏人民。’他這些話也意味著要求進一步的美援，甲日暗示基於美藏關係史和藏人幾乎已經實現的民主變革，這些美援是藏人理應收到的。”⁴⁸之後美國國會通過了對流亡藏人進行了大規模援助的決議。1993 年，美國國務院從國會得到 150 萬美元給達賴喇嘛的

⁴⁴ 同上，35.

⁴⁵ John Kenneth Knaus, *Orphans of the Cold War* (New York: Public Affairs, 1999), 236-254.

⁴⁶ Ann Frechette, *Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile* (New York-Oxford: Berghahn Books, 2002), 74—75.

⁴⁷ 勵軒：““西藏流亡政府”的演變”，碩士學位論文，中國人民大學，2010 年，第 25—31 頁。

⁴⁸ Ann Frechette, *Tibetans in Nepal: the dynamics of international assistance among a community in exile* (New York-Oxford: Berghahn Books, 2002), 87.

流亡機構，這被認為是對達賴喇嘛流亡機構最大一筆援助金。⁴⁹

除了對“西藏流亡政府”的撥款援助，美國有政府背景的機構也在精神上支持“西藏流亡政府”首腦達賴喇嘛。2010年2月19日，美國全國民主基金會授予達賴喇嘛民主服務獎，用於“表彰達賴喇嘛對民主精神、價值觀和事業的貢獻。”⁵⁰ “西藏流亡政府”的政治變革已經為達賴喇嘛贏得了更多的國際聲譽。

五、中國人中的新盟友

流亡之初，與流亡藏人的接觸還局限於臺灣當局方面。只是後者和流亡藏人之間的接觸，並非出於他們支援西藏獨立，而是為了“贏得流亡藏人對國民黨政權合法性的承認和它對中國的主權。”為此，國民黨當局通過蒙藏委員會資助部分流亡藏人。這一做法的結果是遭到了堅持西藏獨立的“西藏流亡政府”的抗議。⁵¹

而來自中國大陸的異議人士與流亡藏人的大規模接觸可以追溯到1980年代末⁵²。1980年代末是“西藏流亡政府”最大一次民主變革開始的時候，同時也是中國國內學生運動比較頻繁的時期。特別是在六四事件發生後，達賴喇嘛發表了同情學生抗議活動的講話。這個講話贏得了部分中國異議人士的好感。這可以在後來一些異議人士的文章中得到印證。

“在1989年的天安門事件期間，我們從國外媒體聽到了西藏精神領袖達賴喇嘛的聲明，他向那些為中國人民的自由、人權和民主而犧牲生命的人致敬。我們為此而感動……”⁵³在天安門事件後，許多異議人士開始和達

⁴⁹ 同上，90.

⁵⁰ 參見美國全國民主基金會官方網站：<http://www.ned.org/about/board/meet-our-president/archived-remarks-and-presentations/carl-gershman-presentation-of-the>

⁵¹ Tsering Choekyi, “Tibetans in Taiwan: 1949-2006,” In *Contemporary Visions in Tibetan Studies: Proceedings of the First International Seminar of Young Tibetologists*, ed. Brandon Dotson, Kalsang Norbu Gurung, Georgios Halkias and Tim Myatt (Chicago: Serindia Publications, 2009), 161-162.

⁵² 1980年之前也有零星的漢人跟隨流亡藏人逃亡。參見次仁旺久：《心向自由：中共炮兵營長投身西藏抗暴記》，西藏流亡政府外交與新聞部。

⁵³ Ding Zilin and Jiang Peikun, “Tibetans’ Right and Chinese Intellectuals’ Responsibility,” in *Tibet Through Dissident Chinese Eyes: Essays on Self-Determination*, ed. Cao Changqing and James D. Sevmour (New York: M.E. Sharpe, 1995), 32.

賴喇嘛及流亡藏人交往，並且著文或發表演說支持達賴喇嘛。中國著名的異議人士嚴家祺甚至提出了解決“西藏問題”的方案⁵⁴，而曹長青的觀點則更為激進，他認為：“通過對中國史的簡單回顧，我們能夠很明白的看到西藏從未是中國的一部分，直到在 1950 年代它被中國侵略和佔領。”他同時也認為“獨立是西藏人民的權利。”⁵⁵

但是，異議人士中對“西藏問題”的看法並非是一致。諸如徐明旭，這位曾經在西藏生活和工作過的異議人士，和曹長青等人的觀點截然不同，他將西藏獨立視為災難。⁵⁶

總的來說，“西藏流亡政府”的政治變革，促進了流亡藏人得到異議人士的同情和支持。他們紛紛來到達蘭薩拉來訪問“西藏流亡政府”所在地。一位異議人士在訪問達蘭薩拉後對記者說：“達賴喇嘛一開始在政府運作的細節上擁有相當多的影響力或直接參與，後來在七十年代末以後逐漸慢慢地淡出，現在他除了管一些大政策方面的事情，其他都基本上是按照我們通常所見的西方政府的方式運作。議會通過選舉，多數黨組織內閣執政……給我感受最深的是，達賴喇嘛和流亡政府有非常高的凝聚力……，整個的印度的藏民，作為一個社區，是非常團結的，這與達賴喇嘛和流亡政府有相當大的關係。”⁵⁷另一位異議人士廖天琪進一步說道：“達賴以西藏精神和世俗領袖的身份，在流亡生活中，為藏民族建立起現代民主制度。達賴的和平理性，與中共的喪失理性，構成鮮明對比”⁵⁸

同時，由於臺灣的形勢也發生了變化，國民黨政權自己在島內實行了

⁵⁴ 嚴加祺：《聯邦制和西藏前途》，曹長青編《知識份子論西藏》，時報文化，1996年，第62頁。

⁵⁵ Cao Changqing, “Independence: The Tibetan People’s Right,” in *Tibet Through Dissident Chinese Eyes: Essays on Self-Determination*, ed. Cao Changqing and James D. Sevmour (New York: M.E. Sharpe, 1995), 3.

⁵⁶ <http://127.0.0.1:8580/do/Qaak/otoLaGYywgilejX/QAXvDvEv/hm1302.htm> 徐明旭：《達賴喇嘛向何去》，《陰謀與虔誠：西藏騷亂的來龍去脈》，1998年。

⁵⁷ 《楊建利談訪西藏流亡政府印象》，1999年，參見：
<http://127.0.0.1:8580/do/zaak/tttLpRFvYy.FQAqNL08P/yw/v2xz/t2AaAYy3/Fz0YyEvY/yang.html>

⁵⁸ 廖天琪：《西藏流亡政府的民主實踐——達蘭薩拉訪問之二》，原載香港《爭鳴》雜誌一九九九年四月號，參見：
http://127.0.0.1:8580/do/Q__k/otoLpRFGiP.7zRqgL08y/yw/v2xz/t2AaAYy3/Fz0YyEvY/li aol.html

民主化，也促使臺灣當局對同在民主化進程中的流亡藏人以及“西藏流亡政府”的態度也發生了變化。特別是陳水扁上臺後，他“提倡親西藏政府。2003 年 1 月，在臺灣—西藏交流基金會創立的開幕式上，他說，中華民國將不再把西藏人當作‘來自中國大陸的人’。他的演講間接承認了西藏是一個獨立的國家。”⁵⁹

得到中國異議分子的支持，對“西藏流亡政府”努力使“西藏問題”的走向朝著自己設定的目標前進是有巨大說明的。當它向世界宣傳它所認為的“西藏問題”時，它的這些中國盟友將為它作證，使得它的觀點和論據更有說服力。它還可以從他們那裡獲得更多物質和精神上的支援，比如臺灣當局就曾屢次邀請達賴喇嘛訪問臺灣，從而進一步擴大了達賴喇嘛在臺灣華人圈的影響。

進一步的，“西藏流亡政府”的民主化舉措極有可能在將來吸引目前在大陸的潛在異議者的目光。由於受到網路或其他資訊方面的限制，他們對“西藏問題”、達賴喇嘛以及“西藏流亡政府”的認識仍舊停留在極為有限的層面。一旦將來網路或資訊完全開放或者他們中的部分人移居到國外，他們能夠輕而易舉的瞭解到“西藏流亡政府”已經進行了民主化這個事實。不可否認，他們中的一部分人，也許會因為這個緣故，而站到達賴喇嘛和“西藏流亡政府”這一邊。

六、中國政府面臨新的挑戰

中共中央在對待“西藏問題”的態度方面，一直以討論達賴喇嘛的地位和前途為重心。在談及最近一次與達賴喇嘛私人代表甲日洛迪接觸時，負責談判工作的中共中央統戰部常務副部長朱維群說：“我們嚴肅指出，代表西藏人民的只能是中國中央政府及其領導下的西藏自治區政府。甲日一行沒有同我們討論西藏自治區事務的任何合法身份，他們只是達賴喇嘛的私人代表，要談的只能是達賴喇嘛個人最多加上周圍一些人的前途問題，也就是達賴喇嘛如何放棄一切分裂祖國的言行，取信於中央，取得全

⁵⁹ Tsering Choekyi, “Tibetans in Taiwan: 1949-2006,” In *Contemporary Visions in Tibetan Studies: Proceedings of the First International Seminar of Young Tibetologists*, ed. Brandon Dotson, Kalsang Norbu Gurung, Georgios Halkias and Tim Myatt (Chicago: Serindia Publications, 2009), 161.

國人民諒解的問題。”⁶⁰從朱維群先生的話中可以看出，中共將重點放在了達賴喇嘛個人以及他“周圍一些人”的前途上了。如果，達賴喇嘛在流亡藏人社會施行的是 1959 年之前在西藏的專制制度，那麼中共現在解決“西藏問題”的策略將非常正確。但是，“西藏流亡政府”的政治變革卻為中共解決“西藏問題”提出了重大挑戰。

“西藏流亡政府”民主化之後，達賴喇嘛的權力雖然依舊巨大，但是在流亡藏人社會內部已經不再完全由達賴喇嘛說了算。除了“西藏流亡政府”，流亡藏人社會還有“西藏青年大會”、“西藏婦女協會”等組織，這些非政府組織可以發出與達賴喇嘛不同的聲音。⁶¹此外，正如上文中提到，政治變革為流亡藏人社會帶來了平等思想，人們不再覺得必須服從達賴喇嘛和“西藏流亡政府”的官員。諸如在“西藏流亡政府”內部，就會存在著地方“議會”和地方行政機構在諸多問題上的爭執。⁶²

在這種情況下，即使中共中央能夠和達賴喇嘛及其“周圍一些人”達成協議，也未必能夠與其餘十八萬流亡藏人達成協議。也許將來有一天，其餘十八萬流亡藏人的某些人會說：“我們是民主社會，即使你們與達賴喇嘛和他周圍一些人談妥了，他們無條件承認西藏是中國的一部分，但是我們不承認，我們依舊要堅持並謀求西藏獨立。”

此外，流亡藏人朝公民社會的邁進也對歷代中央政府慣用的治藏策略提出了挑戰。元代和清代治藏政策的一大特色是扶持西藏地方某一派宗教勢力協助甚至代替中央政府治理西藏。元代專寵薩迦，清朝興黃教。這一治藏策略能夠成功的基礎在於，西藏是神權社會，藏人狂熱信奉藏傳佛教，對宗教領袖或大活佛言聽計從。中央政府一旦籠絡住宗教勢力和他們的領袖，也就意味著將其他藏人籠絡住。但是流亡藏人向公民社會的轉變將毫無疑問削弱這一策略的效果。伴隨著公民社會到來的是平等。根據

⁶⁰ 《國新辦就中央與達賴私人代表接觸答問（全文）》，2010 年，參見：
http://www.china.com.cn/policy/txt/2010-02/04/content_19367320_2.htm

⁶¹ 下面是 2008 年 4 月 22 日筆者和“藏青會”主席次旺仁增一段對話：我問：“你們和達賴喇嘛是什麼關係？”他說：“達賴喇嘛是我們的精神領袖，但是我們是獨立組織。”我說：“那麼他說的話，你們聽嗎？”他說：“聽，但是我們有我們的主張。”參見勵軒：“‘西藏流亡政府’的演變”，碩士學位論文，中國人民大學，2010 年，第 116 頁。

⁶² Ann Frechette, “Democracy and Democratization among Tibetans in Exile,” *Asian Studies* 66, no.1 (2007): 199—122.

《流亡藏人憲章》的規定，“全體西藏公民在法律面前一律平等。不分性別、種族、語言文字、宗教信仰、僧俗、貧富、出生地和社會地位與職位以及其他情況……”⁶³而現實中，雖然流亡藏人依舊尊奉達賴喇嘛，但是對宗教勢力干預政治，他們中有些人已經有不同的看法，因為他們認為是宗教勢力在政治上過盛讓他們失去了西藏。“年輕人對佛教的社會作用也逐漸產生懷疑，而在以前佛教的社會作用是不容置疑的。正如一位來自柏拉庫佩（Byllakuppe）的僧人所評論的：‘很多年輕藏人在街上都不會對我報以笑臉。他們知道我是他們的西藏同胞，但是這身袈裟就好像是囚服。他們認為僧侶是我們失去西藏的原因。’”⁶⁴而“西藏流亡政府”的一個目標就是將民主帶給在西藏的西藏人，如果流亡藏人將來有一天全部回到西藏，中共將很難應對他們已在印度實施的公民社會構建。

七、總結

藏人在流亡的艱難處境之下，成功實施了對自己政治體系的變革，這一變革不僅深刻改變了流亡藏人社會本身的政治結構，同時也極大改變了流亡藏人的意識形態。如果說中共 1951 年和平解放西藏，是迫使西藏的藏人接受現代文明。那麼流亡藏人 1959 年後開始的政治變革，則是藏人自己主動去接受現代化甚至是民主化的重大嘗試。從已有的成果來看，這些政治變革給流亡藏人社會帶來的正面意義遠大於負面效果。當華人世界在感歎喜馬拉雅山地國家不丹 21 世紀初的民主化改革時，我們切不可忽視早於不丹幾十年既已開始政治變革的藏裔流亡群體。追蹤並分析這一流亡群體的民主化過程，將有利於我們理解喜馬拉雅地區擁抱現代西方民主制度的各種努力。對涉藏事務的政治決策者而言，更不能漠視“西藏流亡政府”的政治變革。事實上，目前的變化已經對旨在解決達賴喇嘛個人及其親信前途地位的傳統策略構成了極大挑戰，因此，中共在制訂對海外藏胞的政策中應將流亡藏人社會發生的變化考慮進去。

⁶³ 麥桑·貢波措翻譯《流亡藏人憲章》，西藏議會與政治研究中心，2002 年，第 4 頁。

⁶⁴ John F. Avedon, *In Exile from the Land of Snows* (New York: Alfred A. Knopf, 1984), 100.

臺灣本土（鄉土）語言教育課程之探討

司其元

摘要

自 90 學年度起，臺灣教育部將本土語言列為正式課程（納入語文領域中），國小一至六年級學生、必須就閩南語、客家語、原住民語三種本土語言任選一種修習，國中則依學生意願自由選習。每週安排一堂正式課程。

本課程納入國中小學之教育體系，將本土語言列為正式課程，透過各種正式（上課）與非正式課程（各種比賽、活動），積極強化母語學習成效。

為提供社會人士語文教學及學習需要，教育部推出「臺灣客家語常用詞辭典¹」、「臺灣原住民族語言歷史文化大辭典²」及「臺灣閩南語常用詞辭典³」網路試用版，上載臺灣學術網路，提供各界查詢使用，為網際網路中重要的語文公共資源。

壹、前言

臺灣地狹人稠、族群文化及人文色彩豐富。早期因政治因素影響及限制，致使世居此地之各族群傳統語言使用及傳統生活方式、習俗受到限制，隨著耆老們的凋零、某些文化、技藝、儀式、特殊傳統活動及也陸續消失中。

¹ 教育部，參照：<http://hakka.dict.edu.tw/hakkadict/index.htm>，檢視日期：2015/07/01。

² 教育部，參照：<http://210.240.125.35/citing/>，檢視日期：2015/07/01。

³ 教育部，參照：http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/default.jsp，檢視日期：2015/07/01。

近幾年來，民族意識覺醒、很多人開始對於自己的祖籍根源（祖居地）產生疑問及興趣。在台灣除了世居此處的各原住民族外、通常是祖先較早由福建（閩南人、台灣籍）及廣東（客家籍）遷徙來台的大家族祖源較為清楚詳細。長期以來、因為歷史衝突及戰爭的關係，早期台灣原住民因獵場、天災或種植農地作物之因素遷離祖居地、另尋他處定居，或因政治因素被迫遷徙、離開原祖居地、落腳他處定居，漸漸遺失自己民族重要的傳統及歷史。而最後到達這塊土地上的族群，則是因戰爭跟隨國民政府來台的所謂的「外省族群」。

台灣是個族群豐富的多元社會。原住民族從早期的 9 族、增加為現今的 16 族（目前，經政府認定的原住民族有：阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、卑南族、魯凱族、鄒族、賽夏族、雅美族、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族等 16 族），各族群擁有自己的文化、語言、風俗習慣和社會結構；客家籍則有 6 種腔調（四縣腔、海陸腔、大埔腔、饒平腔、詔安腔以及南四縣腔）。

世界各國之原住民族及少數民族意識抬頭，積極振興其傳統文化、保護其傳統領域不受侵擾、爭取及維護其族群應有的權利。有鑑於此，教育部自 90 學年度（2001 年）起，將本土語言列為正式課程，透過各種正式與非正式課程，積極強化母語學習成效。也透過「本土語言教育課程」非正式的課程規劃，教育部為我國營造學習母語的優質環境，落實母語教育向下扎根、向上延伸的政策，發布「高級中等以下學校及幼稚園推動臺灣母語日活動實施要點⁴」，推動內容包括課程規劃、教學實施、課間活動、情境布置、創作發表或研究等。為因應社會發展、資訊化時代來臨及民眾需求，另訂定相關語言能力測試規範（一般民眾、師資教學）。

⁴ 教育部，參照：

<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL039616&KeyWordHL=&StyleType=1>，檢視日期：2015/07/01。

貳、本土語言成為正式課程之重要記事⁵

時間	重要記事
2000 年 09 月	<p><u>本土語言課程 納入國民中小學九年一貫課程綱要</u></p> <p>國民小學自九十學年度（2001 年）起實施的九年一貫課程，將「鄉土語言」一科列為共同必選課程。</p> <p>自 90 學年度（2001 年）起，將鄉土語言列為正式課程（納入語文領域中），國小一至六年級學生、必須就閩南語、客家語、原住民語三種鄉土語言任選一種修習，國中則依學生意願自由選習。</p>
2005 年 12 月	<p><u>制定原住民族語言書寫系統</u></p> <p>為了全發展族語文字化的工作，針對有爭議的文字符號尋求共識，建立具統一性、規範性與標準化的書寫系統，以促進語言的發展。</p>
2006 年 06 月 21 日	<p><u>發布「高級中等以下學校及幼稚園推動臺灣母語日活動實施要點</u></p> <p>為鼓勵各縣市政府、高中職及國中、小共同學習、運用各種臺灣母語，增進各族群間相互尊重與包容，於 95 年 6 月 21 日發布「高級中等以下學校及幼稚園推動臺灣母語日活動實施要點」。</p> <p>各校及幼稚園自 95 學年度起，以配合本部政策推動臺灣母語日活動，於每週選擇一上課日，為臺灣母語日。</p>
2006 年 10 月 14 日	<p><u>公告「臺灣閩南語羅馬字拼音方案」</u></p> <p>95 年 9 月 29 日通過「臺灣閩南語羅馬字拼音方案」，業於 95 年 10 月 14 日以 台語字第 0950151609 號公告，提供本土語言教學、教材編纂等使用。</p>
2007 年 05 月	<p><u>公布「臺灣閩南語推薦用字（第一批）」</u></p> <p>為推廣臺灣閩南語教學，及改善坊間鄉土語言教材各版本用字紊亂、紛雜不一的情形，教育部成立了「整理臺灣閩南語基本字詞工作計畫小組」，歷經 11 次會議研議，已完成第一批 300 字詞的推薦用字。</p>
2007 年 12 月	<p>公告「表揚推展本土傑出貢獻團體及個人實施要點」</p>

⁵ 教育部，參照：<http://www.221.moe.gov.tw/>，檢視日期：2015/07/01。

時間	重要記事
	為推展母語，表揚對推展母語具有貢獻之團體及個人，以期更多民間力量投入母語之推展，帶動全民提振母語傳承，特訂定本要點。
2008 年 05 月	公布《臺灣客家語常用詞辭典》網路試用版 97 年 05 月公布《臺灣客家語常用詞辭典》網路試用版，其中釋義支扁纂部分參自《重編國語辭典修訂本》內容。詞目之音讀包含四縣、海陸、大埔、饒平、詔安等五腔客家語，拼音方式以「臺灣客家語拼音方案」呈現，辭典內容共收錄資料 15,173 筆，附錄共收錄資料 45,745 筆。
2008 年 06 月	公布《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典》（網路試用版） 本辭典首次針對台灣原住民族各族之語言、歷史及文化進行綜合性辭典之編纂，整合不同領域的原住民研究成果並提供一部較可靠的工具書。
2008 年 10 月	公布《台灣閩南語常用詞辭典》網路試用版 首部政府主持編纂的台灣閩南語辭典（ http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/default.jsp ），可輸入漢字、台羅拼音或直接輸入華語，來查詢臺灣閩南語詞目，並有釋義、例句、例詞、近反義詞、方言差等等幫助學習，詞目並附有音檔，初學進階都適合使用。
2009 年 02 月	公告「臺灣客家語拼音方案」 教育部 98 年 2 月修正公告之「臺灣客家語拼音方案」，邀請客家語個腔學者專家，就本部 92 年公告之「臺灣客語通用拼音方案」及行政院客家委員會之「客語能力認證通用拼音」整合修訂之成果。採「實際發音」為主，就「一音一符」與「有利於民眾學習」原則，以達到準確發音的目標。
2009 年 09 月	公布「臺灣客家語書寫推薦用字（第一批）」 本批書寫推薦用字特色為（1）兼顧客家語五大腔調的特色，例如「哭」，饒平腔和詔安腔不同於四縣腔、海陸腔與大埔腔說「噉 ㄌㄧㄠ」，而說「ㄌㄞ ㄟ ㄨ」。（2）保留客家語具有文化性的詞彙，如戴「簪 ㄌㄧㄣ ㄅㄛ」係戴平

時間	重要記事
	安符、大「衿」衫 係客家服的特色等。
2010 年 09 月 25 日	辦理教育部台灣閩南語語言能力認證考試 教育部首次辦理「台灣閩南語語言能力認證考試」，於 99 年 09 月 25 日於全國 17 考區、20 所市區學校同步登場。報名人數總計 4,118 人，計 3,215 人盜拷，到考率為 78.1%。

參、以臺北市國民小學推動鄉土語言教學實施計畫⁶為例

一、依據

- （一）國民教育國民教育階段九年一貫課程綱要。
- （二）市長市政白皮書教育篇。
- （三）臺北市各級學校（含幼稚園）暨社教機構推動鄉土語言教學實施方案。

二、教學目標

- （一）培養學生學習鄉土語言的興趣及正確的學習態度與方法。
- （二）培養學生基本鄉土語言聽、說能力。
- （三）涵養學生多元文化的包容力，以擴展視野。

三、實施原則

- （一）生活化：教學內容與生活密切結合，以生活實用、簡單有趣為原則。
- （二）適性化：教學實施兼顧學生程度差異，以聽、說為基本目標，實施適性教學。
- （三）統整化：課程規劃及教材內容注重前後年級之銜接，及其他領域之統整。
- （四）多元化：教學方法以溝通式為原則，靈活運用各種教學法；教學評量採用多元方式，並兼顧形成性、總結性評量。

⁶ 台北市教育局，參照：http://www.wtps.tp.edu.tw/country/1_3.htm，檢視日期：2015/07/01。

（五）彈性化：教學時間自九十一學年度起，每週一節為正式課程，並得自主彈性安排上課時間實施鄉土語言教學。

四、師資規劃

（一）各校應配合員額編制，妥善規劃師資人力並聘任具備鄉土語言教學能力之教師。對具有國小教師資格，修習三十六小時以上之鄉土語言學分者得聘為專任教師、兼任教師；對於具備鄉土語言專長且經教育部檢核通過者得進用為教學支援工作人員。

（二）各校亦得安排現職國小教師具鄉土語言教學專長者擔任教學、並鼓勵教師參加鄉土語言相關研習。

（三）各校應依教師法、高級中等以下學校教師評審委員會設置辦法、中小學兼任代課及代理教師聘任辦法、國民中小學教學支援工作人員進用辦法、臺北市立中小學遴聘兼任教師實施要點、臺北市國民小學加強鄉土語言教學注意事項等相關規定辦理教師、代理、代課、兼任教師、教學支援工作人員等甄選、聘任、進用事宜。

（四）各校得依臺北市立中小學遴聘兼任教師實施要點等規定，遴聘鄉土語言教學兼任教師但其兼任教師總人數不得超過學校教師編制員額八分之一。

五、課程教學

（一）依部頒課程綱要及本市研訂之鄉土語言教學實施要點實施教學。

（二）各校或民間業者得依據課程綱要，編寫國小鄉土語言教材。

（三）各校本專業自主及教學需要，並依課程綱要、臺北市國民小學教科圖書選用參考事項及各校教科圖書選用辦法，選用適當教材及輔助教材。

（四）各校得視實際需求彈性調整。

（五）教學評量宜採用多元方式並兼顧形成性及總結性評定。

六、配合措施

（一）各校應透過學校課程發展委員會審查鄉土語言教學計畫並據以執行。

（二）各校得配合學校日辦理鄉土語言教學家長說明會，定期檢討鄉土語言教學辦理成效，並提供鄉土語言教學教師實施教學活動之必要協助與支援。

（三）各校積極規劃辦理鄉土語言日、鄉土語言學藝競賽、親子鄉土語言文化冬夏令體驗營、設置鄉土語言情境村，鼓勵鄉土語言課後活動之開設，鼓勵家長參與鄉土語言教學、結合社區資源辦理鄉土活動等。

七、師資要求

（一）為提昇鄉土語言教學品質，各校應衡酌學生選修及學校現有師資狀況，安排具備鄉土語言教學專長之教師擔任教學，可視需要進用鄉土語言教學支援工作人員。

（二）具備鄉土語言教學專長之教師，係指參加過本市或教育機構三十六小時以上初階培訓課程或曾修習相關學分領有證書，或具鄉土語言教學知能經學校認定教學成效優良者。

（三）各校進用鄉土語言教學支援工作人員，應依教育部訂頒「國民中小學教學支援工作人員進用辦法」第五條規定辦理。閩南語、客家語任用資格以獲臺北市政府教育局推薦經教育部檢核培訓通過者限，原住民語則優先進用經行政院原住民族委員會認證通過者。

（四）教學支援工作人員之教學時間，依各校每週教學之時數合計以不超過二十節為原則

（五）自九十八學年度起，未受過進階培訓之現職教師，不得擔任本土語言教學。自一百零六學年度起，未通過本土語言能力認證之現職教師，不得擔任本土語言教學。⁷

八、教材選用

（一）由各校教科書評選小組，依教育局訂頒教科書選用注意事項，選擇適用的鄉土語言教材。

（二）教學者自編：以生活化的聽說能力訓練為主，由教學者依據能

⁷ 教育部，參照：
<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL041506&KeywordHL=&StyleType=1>，檢視日期：2015/7/1。

力指標、學生生活背景，參採教育局印行「生活百句」、「常用百句」鄉土語言補充教材，或配合鄉土教學活動，結合社區耆老、長者，設計生活化課程。

肆、參加考試的主要對象

一、有志從事相關教學課程者

鄉土語言能力師資證明文件：取得「鄉土語言能力師資證明」者（以筆試、口試或展演等方式為之），始可從事相關課程之教學活動，成為種子教師或合格教師⁸。

二、學生

相關科系特殊考試或推甄入學時，做為評估學生鄉土語言程度的依據。

三、語言課程相關之服務業、出版業、視聽媒體業從業人員

例如：語言專業教材或書籍編輯人員、童謠教學編寫人員…等。

四、戮力於文化傳承者

語言是文化之載體，族群認同之根基。加強鄉土語言之使用能力，鼓勵全民學習以利文化傳承。或做為自我學習閩南語者的能力檢定。

伍、結論

一般來說，語言與文字是「溝通及表達本身意念想法」的工具。「官方語言」則為公共事務或公文及一般書信往來溝通所使用的統一官方語言及文字，若「官方語言」未統一、則可能因溝通不良而產生紛亂，會造成公共事務及社會諸多不便。這種官方語言、文字，通稱為「國語、文」。

⁸ 國民中小學教學支援工作人員聘任辦法 第 4 條規定：直轄市、縣（市）主管機關辦理之認證，應符合下列規定：1. 除資格審查外，應以筆試、口試或展演等方式為之，並於簡章中定明。但已取得行政院原住民族委員會、行政院客家委員會或教育部核發之本土語言能力證明者，參加本土語言教學支援人員認證時，得免本土語言筆試或口試。2. 本土語言教學支援人員之認證程序，應包含教學專業培訓，培訓課程應依教育部之相關規定辦理。前項認證之報名資格及審查基準，由直轄市、縣（市）主管教育行政機關定之。

而母語則是由祖先一代一代傳承下來的語言。它包含了一個族群的文化和習俗，也是一個人對自己的肯定和連結自己與族群關係的重要脈絡。易言之，語言的消失，即剪斷個人與族群文化的臍帶。台灣住民的母語，教育部官方稱為「鄉土語文」，其實包含有台語（閩南語）、客家語、原住民語。過去由於遭受禁止，如今又沒有正規常態的教學，致使一般人對鄉土語文幾乎是無知的；母語長期受到漠視與扭曲，目前就像土石流般的流失中。當務之急，搶救母語就是要在學校實施正規教育，並且喚醒國人對母語文化重要性的認知。⁹

鄉土語言課程正式納入國中小學教學課程，讓不同族群的小朋友在快樂的環境中，藉由歌唱、遊戲、舞蹈及戲劇表演的方式學習他族的母語，了解不同族群的文化傳統、禁忌、歷史根源、文學之美（如原住民的古調、閩南語的古詩吟唱、客家山歌…等）及傳統的生活智慧，增添學習的樂趣，也因學習了彼此不同的母語、增加了溝通的語言工具，減少因語言溝通不良而發生的摩擦及衝突。

附錄一

鄉土語言認證考試 Q&A¹⁰

一、為什麼教育部要辦理閩南語（客語、原住民語）語言能力認證考試？

語言是文化之載體，族群認同之根基。教育部為加強閩南語之使用能力，鼓勵全民學習以利傳承、推廣與教學，特舉辦認證考試，亦希望藉由考試之舉行，引發國人對閩南語之重視。

二、取得本考試能力認證有什麼用處？

- （一）做為教師的閩南語能力之證明文件。
- （二）做為學校入學考、推甄入學時，了解學生閩南語程度的根據。
- （三）做為服務業、出版業、視聽媒體業等閩南語人才的檢定標準。

⁹ 董峰政，〈母語是本土文化的活化石—呼籲「鄉土語言」列為必選課程〉，參照：台語文化 <http://www.dang.idv.tw/taiwan/t47.htm>，檢視日期：2015/7/1。

¹⁰ 彰化縣本土語言資源網，參照：<http://ntlg.chc.edu.tw/news4.php?serno=4>，檢視日期：2015/07/01

(四) 做為自我學習閩南語者的能力檢定。

三、若通過教育部閩南語語言能力認證中高級以上級別，是否就能擔任國中小閩南語教學支援工作人員？

(一) 依國民中小學教學支援工作人員聘任辦法第 3 條規定：

下列人員具有國民中小學教學支援人員之聘任資格：

1. 具特定科目、領域專長，經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者。
2. 參加行政院原住民族委員會辦理之原住民族語言能力認證，取得能力證明，及族語支援教學人員研習取得研習證書者。
3. 參加行政院客家委員會辦理之客語能力認證，取得中高級以上之能力證明，並經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者。
4. 參加教育部辦理之閩南語能力認證，取得中高級以上之能力證明，並經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者。

(二) 另前揭辦法第 4 條規定：直轄市、縣（市）主管機關辦理之認證，應符合下列規定：

1. 除資格審查外，應以筆試、口試或展演等方式為之，並於簡章中定明。但已取得行政院原住民族委員會、行政院客家委員會或教育部核發之本土語言能力證明者，參加本土語言教學支援人員認證時，得免本土語言筆試或口試。
2. 本土語言教學支援人員之認證程序，應包含教學專業培訓，培訓課程應依教育部之相關規定辦理。前項認證之報名資格及審查基準，由直轄市、縣（市）主管教育行政機關定之。

爰此，欲擔任國民中小學閩南語教學支援工作人員者，可經由以下二種方式取得資格：

A. 具特定科目、領域專長，經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者。

B. 參加教育部（國語推行委員會）辦理之閩南語語言能力認證，取得中高級以上之語言能力認證，再通過由直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，即可取得合格證書。

四、欲擔任國民中小學閩南語教學支援工作人員者，參加民間團體或機關學校辦理的閩南語語言能力認證後，還須參加教育部辦理之閩南語語言能力認證嗎？

（一）欲擔任國民中小學閩南語教學支援工作人員者，可經由以下二種方式取得資格：

1. 具特定科目、領域專長，經直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，取得合格證書者。
2. 參加教育部（國語推行委員會）辦理之閩南語語言能力認證，取得中高級以上之語言能力認證，再通過由直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，即可取得合格證書。

（二）倘民間團體或機關學校辦理閩南語語言能力認證係為本部或縣（市）政府委託辦理者，即符合「國民中小學教學支援工作人員聘任辦法」之規定，再通過由直轄市、縣（市）主管教育行政機關所舉辦之教學支援人員認證，即可取得合格證書。

五、91 年教育部認證的鄉土語言教學支援工作人員，仍須取得今年教育部所辦閩南語語言能力認證取得中高級以上證明，才能擔任國中小閩南語教學支援工作人員嗎？

（一）國民教育法第 11 條第 4 項規定：中華民國 91 年 6 月 30 日前，依教育部規定辦理之檢核及培訓成績及格者，具有擔任教學支援工作之資格。依上開法規規定，91 年 6 月以前經教育部認證的鄉土語言教學支援工作人員，即具備國中小本土語言課程教學支援工作人員資格，免取得教育部所辦閩南語語言能力認證取得中高級以上證明。

（二）為增進國民中小學教學支援工作人員專業素養，本部除了持續鼓勵教學支援工作人員參加教師專業增能研習之外，仍建議進

一步取得今年由教育部（國語推行委員會）舉辦之閩南語語言能力認證之中高級證明，以提高教學支援工作人員語言能力專業素養及職場競爭力。

附錄二

國民中小學原住民族語師資培訓課程科目名稱、時數表及授課重點¹¹

一、為什麼教育部要辦理閩南語（客語、原住民語）語言能力認證考試？

語言是文化之載體，族群認同之根基。教育部為加強閩南語之使用能力，鼓勵全民學習以利傳承、推廣與教學，特舉辦認證考試，亦希望藉由考試之舉行，引發國人對閩南語之重視。

二、取得本考試能力認證有什麼用處？

- （一）做為教師的閩南語能力之證明文件。
- （二）做為學校入學考、推甄入學時，了解學生閩南語程度的根據。
- （三）做為服務業、出版業、視聽媒體業等閩南語人才的檢定標準。
- （四）做為自我學習閩南語者的能力檢定。

¹¹ 國民教育社群網，參照：

<http://teach.eje.edu.tw/data/files/9CC/data/kunda/2001417928/%B6m%A4g%BBY%A8%A5%BD%D2%B5%7B%AE%C9%BC%C6%A1B%AEv%B8%EA%B0%F6%B0V%A4%CE%BB%7B%C3%D2%A8%C6%A9y.htm>，檢視日期：2015/07/01

擱置政治、主權爭議，開創兩岸經濟發展

林遙鵬

中國邊政協會副秘書長

摘要

中國具有五千年悠久的歷史，它在這塊土地上孕育了無數的朝代與生命，它延續了各種族的生存。中國在人類史上，有過輝煌的歲月，在世界文明史上，也作出巨大的貢獻，它曾經獨霸一方，雖歷朝歷代更迭，無論是漢族或胡族，最後稱王稱帝者仍以中國自居。無奈清朝中葉後國勢如江河日下，崛起之列強覬覦中國土地、市場與資源，紛紛大興戰事，巧取豪奪，雖中華民國建立仍無法抑制列強野心。1949年國共內戰導致兩岸分裂分治，但中華民族作為中國人整體的身份認同標誌，在此一觀念上，雖國民黨與共產黨之間仍存有分歧，但在「九一八事變」與「八年抗戰爆發」之後，當時全皆廣泛使用和認同中華民族這一整體性稱謂，兩黨雙方又完全一致在這凝聚符號一點上有共通性。這表明了中國各族人民共同的命運和目標，以便與共同的民族敵人戰鬥到底。尤其是國共合作宣言等震動全國、激動人心的政治合作中有關中華民族概念的共同使用和民族整體性的強調，對於現代中華民族觀念認同所產生重大影響。亦可看出在抗日之前的內戰，正是在「中華民族」這面神聖的旗幟下停止內戰而再度合作了起來，並被視為國家凝聚力和生命力的某種特殊象徵，亦促進了現實上的民族融合。

壹、前言

「中華民族」一詞，乃由近代的梁啓超首先提出，之後同時期後續提出有楊度和章太炎等諸多學者闡釋與政府認可。梁啓超提出指華夏族、漢民族、炎黃遺族等。1902年，梁啓超在《中國學術思想變遷之大勢》指出：「上古時代，我中華民族之有海思想者厥惟齊。故於其間產出兩種觀念焉：一曰國家觀，二曰世界觀。」1905年梁啓超在〈歷史上中國民族之觀察〉一文中，使用了「中華民族」七次（簡稱為「華族」），並明確表示：「今之中華民族，即普遍俗稱所謂漢族者」，它是「我中國主族，即所謂炎黃遺族。」，由此可知，梁啓超認為中華民族就等於漢族，他將中華民族認定為漢族與其前身華夏族，而不是認定中華民族為中國各民族的統稱¹。

表一、中華民族一詞論述比較

項次	姓名	時期	論述
1	梁啓超	1902	反對鼓吹推翻滿清建立共和的革命黨政治主張，主張將滿清疆域境內各民族視為一個整體來拯救的「大民族主義」。
2	楊 度	1907	中國向來雖無民族二字之名詞，實有何等民族之稱號。今人必目中國最舊之民族曰漢民族，其實漢為劉家天子時代之朝號，而非其民族之名也。
3	章太炎	1907	以特殊的宗教和民族主義來定義「中華民國」的新漢族道德價值，俾「建漢名以為族，而邦國之義斯在；建華名以為國，而種族之義亦在」。以中國之歷史文化與種族之特殊環境所界定之「中國性」（Chineseness）上，並非狹隘地建立在生物學之種族群體之概念，以佛教思想來詮釋斯賓塞之理論來進行種族革命（民族光復）

¹ 郭廷以，中華民族發展簡史，國防部總政治部. 1953

項次	姓名	時期	論述
4	孫中山	1911	五族共和的思想擴大中華民族的涵義，進而清朝境內的其它民族，而漢族則為中華民族的基幹和主體。五族共和的思想於三民主義中提倡將漢、滿、蒙、回、藏五族歸成一個中華民族，其根本意蘊是要以漢族為主體融合同化中國境內其它少數民族，形成一個統一的中華民族。
5	費孝通	1988	在《中華民族的多元一體格局》中認為：「中華民族作為一個自覺的民族實體，是近百年來中國和西方列強對抗中出現的。」換言之，中華民族並非傳統中國裡的民族，而是中國建立了現代主權國家後，經由「民族自覺」所出現的國族團體。

資料來源：中華民族發展簡史，本文整理

中華民族是一個多民族融合的共同體，是由在歷史上生成和積聚起來的 56 個民族的整體。從歷史的發展，起初是由許許多多小的民族經過不斷地融合，逐漸匯聚成了現在以漢族（人數最多）為主體、包括 56 個民族在內的一個偉大民族共同體。這個主體概念，不能由任何特殊的民族、階級、階層、團體和政黨所代替。我們首先要確認，中華民族共有精神家園的主體，是並且只能是整個中華民族共同體²。中華民族作為民族主體意識的基礎，既是中華文明幾千年延續不斷保持持續活力的歷史成果，更是一種民族危機狀態下的產物，它同時還有近代以來民族國家意識形態普及全球，民族國家作為世界政治的主體並得到世界各國的認同。

中華民族既是一個歷史主體，又是一個現實主體，既是一個文化概念，也是一個政治概念。作為一個主體性概念，全國人民的認同經歷了由文化到種族，由種族到國家的深化過程，西方學術界解釋為“由天下到國家”的變遷過程。民國初年在國父孫中山先生所提倡的「五族共和」氛圍中，正式提出了「中華民族」這一凝聚了文化、種族、政治要素的主體性概念。中華民族在五千多年文明發展史中，有許多代表中華民族的文化留

² 李順德，《關於共有精神的幾點思考》，北京日報，2013。

傳自今，自秦統一天下以來，成爲一個以漢族爲主體的多民族國家開始，歷經漢、晉、隋、唐、宋、元、明、清各個時期，在這兩千多年裏，曾經命王稱帝建立政權或王朝者，有五、六十個之多，但越到了後期，統一時間越長，民族之間的融合越緊密，即便在國家分裂時期，各民族之間文化聯繫與交流始終沒有中斷，這說明始祖脈絡已經成爲中華民族的精神樞紐，炎黃成爲華夏大地統一的象徵，在中國歷史長期發展進程中，已經得到中華各民族的認可。

中華民族的共有精神家園由五千年文化所蘊育而成，並以儒家文化作爲中華民族精神家園的主體。在中國古代，除了極少部分道教信徒和佛教信徒之外，中國古代的知識份子就被稱爲儒士，而且道教信徒與佛教信徒同時接受儒家文化忠、孝、仁、義等基本觀念。從中華民族內部來看，56 個民族之間共有的文化是儒家文化所澤被，在大陸和港、澳、臺之間的文化也是儒家文化，在中國境內人民和海外華人華僑之間共有的文化也是儒家文化。從世界各民族、各個國家來看，中國所被世界各國人民共同認可的文化也只有儒家文化，儒家文化之代表性孔、孟思想之所以被各國普遍接受就是一個明證。

在中華民族共有的精神家園中，最重要的是由儒家文化確立的道德、價值、人文精神、生命信仰。《周易·賁卦·彖》：“觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。”儒家文化的主要功能就是構建中華民族精神家園，儒家學說的主要成分也是中華民族精神家園的內涵。當儒家的道德、價值、人文精神、生命信仰被摧毀之後，中華民族的精神家園也就變成廢墟了。因此，中華民族精神家園，必須是重建。在中華民族精神家園中，應當充滿儒家文化話語，諸如：“孝悌忠信”、“禮義廉恥”、“溫良恭儉讓”、“出人頭地”、“光宗耀祖”、“天地良心”“天網恢恢”、“天理良知”、“老天有眼”等³。

貳、經濟互惠互利契機

大陸海協會副會長鄭立中第 5 屆兩岸產業合作論壇中表示：「台灣不能缺席一帶一路，而陸韓 FTA 雖已簽署，但台灣也不該放棄」；「經濟

³ 陳杰思，建設中華民族精神家園，雲南人民出版社，2011，6 版。

部常務次長沈榮津向陸方喊話，除了希望《貨貿協議》盡速通過，也針對兩岸產業合作，提出五大呼籲，包括推動兩岸產業第三地合作、擴大試點，以及面對紅色供應鏈起，產業也要求同尊異，強化特定產業供應鏈合作等」⁴。中國大陸最早吸引外國投資者的重要武器，即其大量而廉價的勞工，再加上中國政府全力打造適合投資環境，使中國大陸對外貿易快速增加，其外匯存底更突破 9,000 億美元大關，同時亦成為全球外匯存底最高的國家。

臺灣工業總會 2015 年 2 月經濟展望會議中指出，2014 年兩岸經濟表現：

在臺灣方面

連續三年預測與實際間「開高走低」的窘況，臺灣經濟在 2014 年表現轉佳。雖然國際經濟仍有波動，經濟表現略顯顛簸，但臺灣前三季經濟成長率卻在內外需求均衡發展下，分別有 3.41%、3.87%及 3.63%的表現。在各項經濟數據中，表現最令人意外的是內需消費，在就業情況改善、股市回溫及觀光客成長的帶動下，前三季民間消費成長不僅為 2012 年以來新高且表現穩定，而民間投資也在國際經濟及重要電子產品帶動下保持成長，前三季成長率分別為 2.37%、3.30%及 2.92%，帶動內需升溫簡璆 X 口表現不如預期的可能困擾，讓消費、投資及淨出口對經濟成長貢獻均有所表現，讓實際結果較原先預測數據為高。

在中國大陸方面

由於國際情勢並無明顯改善，加上內部經濟結構調整持續進行，使得內外部各項數據均呈現軟著陸的緩步下滑趨勢，如表二所示。其中經濟成長率前三季為 7.4%，較 2013 年同期減少 0.3 個百分點，零售消費則成長 12.0%，較 2013 年減少 1.0 個百分點，工業增加值及固定投資也分別較 2013 年降低了 1.4 及 4.1 個百分點，2014 年前 11 月分別成長 8.3%及 15.8%。在外貿部分，出口成長率減少 2.6 個百分點至 5.7%，進口也由 7.1%降至 0.8%，呈現較為明顯的減少。在外商直接投資部分，歷經 2012 年的衰退後，2013 年雖重新恢復成長，但在 2014 年再度呈現減少，在物

⁴ 楊家鑫、陳曼濃，第 5 屆兩岸產業合作論壇，中時電子報，2015/06/04

價表現方面尚稱平穩，人民幣匯率前 11 月波動幅度較大，更在 2014 年出現近年少見的貶值走勢。

綜觀兩岸的經濟發展現況而言，台灣的經濟發展不能自絕於大陸市場，尤在 2014 年底的 APEC 會議期間，習近平正式提出推動「一帶一路」與「亞投行」的政治宣示，徹底將中國大陸的經濟發展帶上轉型的關鍵點，宣示中國大陸已不再是世界工廠，而是要由世界工廠轉型作為東方的經濟龍頭，結盟亞洲、歐洲、非洲與大洋洲，對抗長期以來掌握全球經濟大權的美國。兩岸長期處於敵對狀態，扼阻經濟發展數十年，經過兩岸領導人(代表)高層會議，正一步步打破此一藩籬。2015 年 5 月 4 日，國民黨主席朱立倫與中共總書記習近平，進行國共領導人第四度會面。此次會面的重大意義，國共兩黨新一代領導人，首度會面。此次雙方將就兩岸關係前景與兩岸人民福祉等共同議題廣泛交換意見，包含經濟、科技與青年等層面的話題，但不會就實質內容著墨，而是原則性交換意見，會談中落實連胡五願景作為主軸：

- 一、「促進盡速恢復兩岸談判」
- 二、「促進終止敵對狀態，達成和平協議」
- 三、「促進兩岸經濟全面交流，建立兩岸經濟合作機制」
- 四、「促進協商參與國際活動問題」
- 五、「建立黨對黨定期溝通平台」

表二、兩岸領導人(代表)高層會議

會談順序	會談時間	雙方會談	會談主題	備註
第一次	2005 04/29	連 戰 胡錦濤	認同九二共識以恢復兩岸談判，以及推進雙向直航、三通和農業交流等，這也影響了兩岸互動溝通、擴大台灣與國際談判空間	破冰之旅和平之旅
第二次	2008 05/28	吳伯雄 胡錦濤	完成兩岸周末包機直航、大陸居民來台觀光，並在「九二共識」基礎上，盡速恢復海基會及海協會的交流	雨過天晴之旅

會談順序	會談時間	雙方會談	會談主題	備註
第三次	2009 05/26	吳伯雄 胡錦濤	檢視兩岸關係發展、深化合作， 走向和平共榮	雙贏之旅
第四次	2015 05/04	朱立倫 習近平	兩岸關係前景與兩岸人民福祉等 共同議題	

資料來源：海基會網站表列本文整理

經過無數次的溝通，協調、折衝與讓利的情況下，經由 11 次的正式會議磋商，完成了許多的法案與政策在經濟方面，103 年 1-12 月兩岸貿易總額為 1,301.9 億美元（較上年同期成長 4.7%），其中我對大陸出口 821.4 億美元，進口 480.4 億美元，我方出超 341 億美元；兩岸貿易占我對外貿易比重為 22.1%，其中我對大陸出口占我出口總額比重為 26.2%。在投資方面，103 年 1-12 月核准臺商赴大陸投資件數為 388 件（未含補辦），投資金額為 98.3 億美元（較上年同期成長 13.18%）；截至 103 年 12 月底止，臺商赴大陸投資總金額達 1,439.6 億美元，占臺灣整體對外投資比重為 62.4%。在金融往來方面，103 年 1-11 月臺灣地區全體銀行匯出匯款金額為 3,505.51 億美元；全體銀行匯入匯款金額為 1,929.2 億美元。在人員往來方面，103 年 1-12 月我方人民赴大陸地區人數逾 537 萬人次，累計至 103 年 12 月底止，臺灣人民赴大陸人數共計 8,218.1 萬人次；103 年 1-12 月大陸人民來臺人數逾 395 萬人次，累計至 103 年 12 月底止，大陸人民來臺達 1,586 萬人次⁵。

表三、兩岸高層會議與促進經貿制度化

項次	時間	會議名稱	會談事項	具體結果
1	2008 6/13	第一次 江陳會談	1.海峽兩岸包機會談紀要 2.海峽兩岸關於大陸居民 赴臺灣旅遊協議	臺旅遊首發團於 7 月 4 日正式 實施
2	2008	第二次	1.海峽兩岸空運協議	1.促進兩岸關係正常化

⁵ 行政院大陸委員會，102 年度施政績效報告，1.3/05/20

項次	時間	會議名稱	會談事項	具體結果
	11/4	江陳會談	2.海峽兩岸海運協議 3.海峽兩岸郵政協議 4.海峽兩岸食品安全協議	2.重建了臺灣在亞太地區的經濟戰略地位 3.提升臺灣整體的競爭力 4.強化臺灣與國際市場的連結。
3	2009 4/26	第三次 江陳會談	1.海峽兩岸共同打擊犯罪及司法互助協議 2.海峽兩岸金融合作協議 3.海峽兩岸空運補充協議」	建立兩岸貨幣清算機制，加強兩岸貨幣管理合作。
4	2009 12/22	第四次 江陳會談	1.兩岸農產品檢疫檢驗合作協議 2.兩岸標準計量檢驗認證合作協議 3.兩岸漁船船員勞務合作協議	1.因應兩岸經貿關係發展及強化兩岸經貿交流秩序 2.對於兩岸人民權益福祉的維護 3.兩岸避免雙重課稅及加強稅務合作協議
5	2010 6/29	第五次 江陳會談	1.兩岸經濟合作架構協議（ECFA） 2.智慧財產權保護合作協議	1.具有與國際接軌，邁向全球化的重要意涵 2.經由兩岸關係的改善，促使我國的國際空間更加寬廣，實質主權更加穩定
6	2010 12/21	第六次 江陳會談	海峽兩岸醫藥衛生合作協議	有效管控兩岸交流日益深化後可能衍生的醫藥衛生風險
7	2011 2/22	兩岸經濟 合作委員 會第一次 例會	啓動貨品貿易、服務貿易與爭端解決等 3 項協議之協商	成立 貨品貿易、服務貿易、投資、爭端解決、產業合作、海關合作等六個工作小組
8	2011 10/20	第七次 江陳會談	1.海峽兩岸核電安全合作協議 2.兩岸投保協議以及產業合作	1.促進兩岸經貿關係制度化發展 2.提高兩岸產業合作的層 3.深化兩岸產業合作效益 4.開創兩岸產業合作的新局面

項次	時間	會議名稱	會談事項	具體結果
9	2012 8/9	第八次 江陳會談	1.海峽兩岸投資保障和促進協議 2.海峽兩岸海關合作協議 3.人身自由與安全保障共識	1.雙方同意以 ECFA 後續協議包括服務貿易、貨品貿易、爭端解決等 2.任何一項達成共識，就可以簽署協議，雙方也同意將服務貿易協議列為後續會談優先簽署的議題
10	2013 6/20	兩岸兩會 第九次高 層會談	海峽兩岸服務貿易協議	雙方並共同檢視兩會已簽署重點協議之執行情形
11	2014 2/27	兩岸兩會 第十次高 層會談	1.海峽兩岸地震監測合作協議 2.海峽兩岸氣象合作協議」	1.加強向國會及公眾的溝通與說明， 2.做好相關配套措施，以爭取民眾對兩岸制度化協商的支持

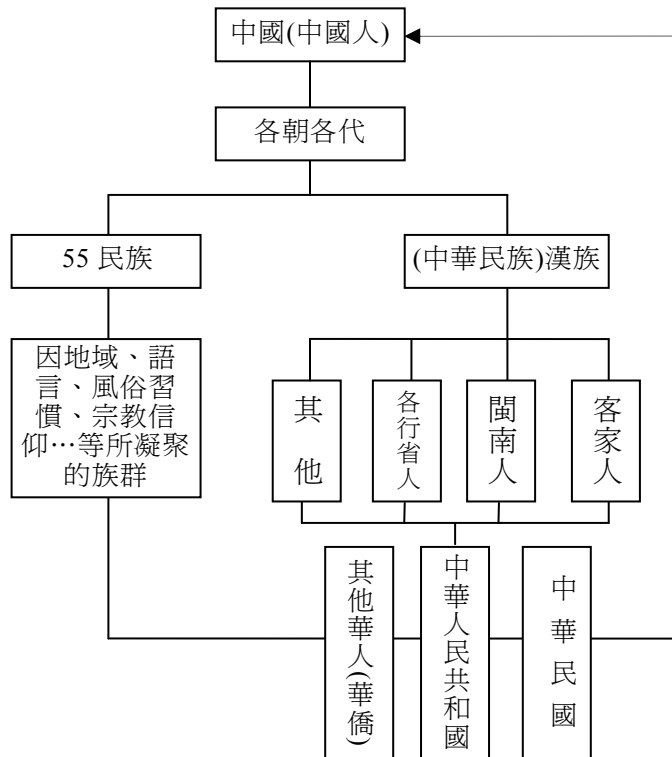
資料來源：海基會網站表列本文整理

參、血緣文化一脈傳承

兩岸同種同源一家親，臺灣人口共 23,456,545 人（2015 年 5 月官方統計），人口由相對多數的民族漢民族（97.69%）和相對少數由 16 族的原住民族（2.31%）。其中漢族可再依據遷移來源與風土民情而概分為同時來臺的閩南人（約 70%）及客家人（約 15%）、隨國民政府來臺的外省人（約 13%）三大族群，及目前為數不少因通婚而入籍的新住民。由此處我們不難看出漢民族（97.69%）幾乎可以認定都是由大陸移民過來的，只不過是時間的遠近不同，絕大部份是在隨鄭成功及隨國民政府撤退的兩時期，但之前已有陸續來台開墾者，而清朝初期更是禁止至臺任職官員攜帶家眷到職，所以娶的均是臺灣女子。如今雖因臺灣政黨政治操作，有的並不承認自己是中國人，但血濃於水的史實是無法抹滅。遠見公布的民調顯示：「受訪台灣民眾有 79.6%自認是「中華民族一份子」，有 6.3%認為不是，不表態的有 14%。即使政治立場傾向泛綠的民眾也有

70.1%同意自己屬於中華民族」⁶。

圖一、中國(中國人)脈絡圖



資料來源：本文整理

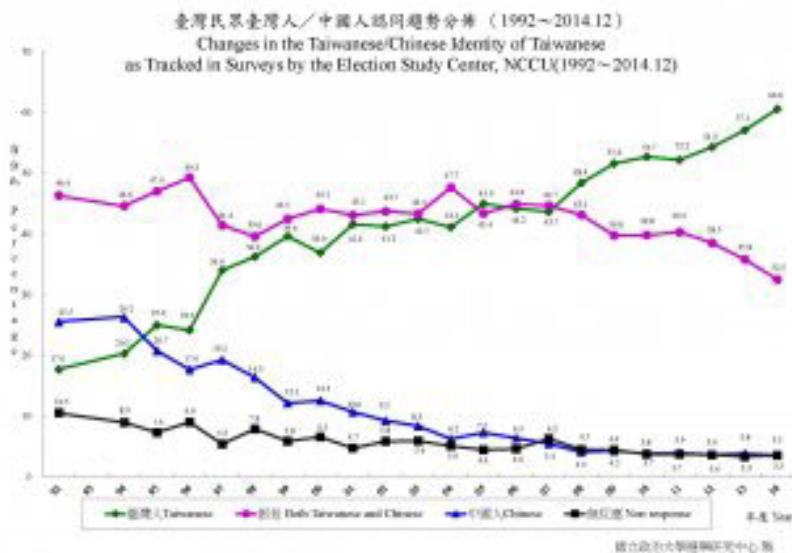
國立政治大學選舉研究中心作了一份「重要政治態度分佈趨勢圖」顯示，不認同自己是中國人或中華民族比例越來越高⁷，但這是一種趨勢，老一代來台民眾漸漸凋零，新一代年輕人自主意識高，又厭惡中國政府領導方式，又有政黨的操作，此一結果是可預見的。太陽花學運發生後，在中國人認同的趨勢上，去年台灣民眾認同自己是中國人的比例，平均值是 57%。今年第 1 季數據是 55.1%，第 2 季下滑到 46.8%，如今從谷底彈升至 53%，至於，認同中國人的原因主要是血緣、文化及教育因素。而中

⁶ 《遠見》雜誌 2010 年 3 月 19 日

⁷ 國立政治大學選舉研究中心「重要政治態度分佈趨勢圖 1992 年 06 月至 2014 年 12 月」，2014/07/09

國人認同回到 5 成以上的常軌，有可能是因為原本受到太陽花學運影響的「反中或恐中」的社會衝擊，有逐漸消褪的跡象。台灣民眾否定自己是中國人的比例，去年平均值是 39.1%。今年第 1 季是 39.6%，第 2 季上升到 46.5%，如今為 43%，減少 3.5%。至於台灣民眾不認同自己是中國人的原因，78.5%認為台灣人就是台灣人，不是中國人。在法理與現實上，台灣民眾有關台灣人與中國人的認同關係，第 3 季調查發現，受訪民眾當中，23.2%認為自己「是台灣人，也是中國人」，屬於「積極認同」；10%覺得自己「是台灣人，也可以是中國人」，屬於「消極認同」；還有 27.6%認為自己「是台灣人，但不必否認是中國人」，屬「被動認同」，若將上述 3 項合計通稱為「泛中國人認同」，比例共有 60.8%⁸。目前臺灣 2016 年總統國民黨參選人洪秀柱與民進黨參選人蔡英文雖都在臺灣出生，但祖籍分別是浙江餘姚與福建省漳州府。

圖二、臺灣民眾台灣人/中國人認同趨勢分佈



資料來源：國立政治大學選舉研究中心重要政治態度分佈趨勢圖

肆、兩岸合作共創新局

⁸ 旺旺中時民調中心，台北報導，2014/09/05

現今中華民國正處於 2016 年總統選舉前，各黨各派莫不絞盡腦汁提出各種政見，不論是討好選民或現實問題，皆圍繞「一個中國」字眼上打轉，九二共識上對決，但就我們看來如何維繫兩岸的和平，相互合作才是兩岸人民最大福祉。兩岸官方正式經濟合作啓於 2008 年年初，第十二屆中華民國總統選舉中國國民黨籍候選人馬英九於競選政綱中，即提到當選後將與中國大陸簽訂互惠兩的經貿協定。同年 3 月，馬英九當選中國國民黨再度執政，大陸與臺灣的經濟活動增加。

2014 年底的 APEC 會議期間，習近平正式提出推動「一帶一路」與「亞投行」的政治宣示，此次戰略思維不僅僅是政策宣示，更有實質上意義；一帶一路串聯亞、歐、非三大洲已經有 60 個國家和國際組織響應一帶一路，這些國家的總人口約 44 億，經濟總量約 21 萬億美元，分別占全世界的 63%和 29%。「一帶一路」將成為世界上最長的經濟走廊。亞投行創始會員國遍佈五大洲 57 個國家，在未來十年內亞洲基礎建設規模將達十兆美元，在在展現中國目前的經濟實力，中國也將超越美國成為世界第一大經濟體，況且中國還有巨大的內需市場，雖然中國在管制人口成長的政策下漸失人口紅利，但在往後數十年此一優勢仍不會改變。

目前兩岸合作議題非常的廣泛，唯獨主權與政治議題尚未觸及，這是雙方都無法於短期內所能解決的，除了上述兩項其他都可以合作：

表四、兩岸近年合作重要政策與具體成果

項次	兩岸重要政策	具體成果
1	落實兩岸事務首長互訪，建立兩岸官方常態化互動機制	透過兩岸事務首長互訪，建立兩岸官方常態化互動機制，就彼此關切議題交換意見，增進雙方瞭解與深化互信，讓兩岸關係持續和平穩定發展，造福兩岸民眾
2	落實大陸高等教育學歷採認及開放陸生來臺就讀	至 103 年度計招收 6,254 名陸生來臺就讀我大學院校
3	擴大開放大陸媒體來臺駐點採訪	增進大陸新聞人員在臺採訪便利
4	開放大陸人民來臺觀光	103 年 12 月底止，大陸人民來臺達 1,586

項次	兩岸重要政策	具體成果
		萬人次。
5	常態推動兩岸直航政策	開闢海峽兩岸北線直達航路及兩岸貨運包機
6	實施「小三通」正常化方案	全面解除我方人民經小三通往來兩岸之限制
7	持續推動兩岸金融開放措施	102 年 9 月 30 日中央銀行將人民幣納入「外幣結算平臺」，提供境內及跨境人民幣匯款、資金調撥之結清算服務。開放人民幣在臺兌換，簡化兩岸金融投資流程
8	大陸投資上限鬆綁及審查便捷化	為提升臺灣在國際和亞洲區域經貿體系的地位，臺灣經濟的高度自由開放，讓國際投資人對於臺灣市場有更大信心，確保國際資金持續挹注國內市場，促使國內經濟永續發展，大幅放寬廠商赴大陸投資上限，並簡化審查方式
9	開放陸資來臺投資	開放陸資來臺投資。截至 103 年 12 月底止，經濟部投審會已核准 619 家大陸公司來臺投資，投資金額共約 12 億美元。
10	簽署「海峽兩岸經濟合作架構協議」	有助兩岸經貿制度化，臺灣經濟國際化，100 年 1 月 1 日起貨品貿易和服務貿易早期收穫計畫全面實施，效果並已逐漸呈現，後續將持續強化早期收穫計畫之執行
11	研（修）訂兩岸條例及相關法規	為回應外界對於兩岸協商應更加公開、透明之要求，政府於 103 年研提「臺灣地區與大陸地區訂定協議處理及監督條例草案」，並於 103 年 4 月 3 日送請立法院審議，惟尚未獲立法院審議通過。
12	持續協調落實「海峽兩岸食品安全協議」	協處黑心油品事件我方產品通關事宜，兩岸已建立制度化食品安全聯繫窗口，即時通報相關食品安全訊息

項次	兩岸重要政策	具體成果
13	簽署「兩岸共同打擊犯罪及司法互助協議」	維護兩岸交流秩序，建立制度化之協處機制，協助緝捕、遣返人犯等，並在「全面合作，重點打擊」原則下，共同防制各類不法犯罪，確保兩岸民眾的財產安全。
14	簽署《兩岸智慧財產權保護合作協議》，	周全保障國人智慧財產權，相互承認專利、商標及植物品種權之「優先權」；建立主管部門的溝通平臺與協處機制；我國影音製品（如唱片、CD、DVD 等）進入大陸市場，可由我方「社團法人臺灣著作權保護協會」（以下簡稱 TACP）直接辦理著作權認證等。
15	簽署《海峽兩岸醫藥衛生合作協議》	維護兩岸民眾健康安全，為保障兩岸民眾健康安全與消費者用藥權益，並兼顧國內醫藥生技產業的發展，

資料來源：海基會網站表列本文整理

伍、結論

中國人(中華民族)是愛好和平種族，2008 年 5 月以來，兩岸政府積極穩定臺海情勢，促進良性互動，為臺灣創造有利發展的和平環境，同時，也改善臺灣與國際社會的關係，為臺灣的生存發展創造契機與優勢，這是開創兩岸關係新局的關鍵起步，更是構築兩岸穩定、正向發展的重要基礎。未來，政府將在既有的政策立場上，在堅持九二共識的基礎下，依據「黃金十年・和平兩岸」的戰略目標，以「民主、和平」為兩岸關係發展的核心概念，持續推動兩岸官方互動交流正常化、兩岸監督條例完成立法及兩岸制度化協商，讓全民共享協議成效，期能為兩岸關係的發展創造永續利基。也期盼兩岸民間團體在民主、人權、法治、公民社會等領域，有更多機會交流與對話，為兩岸和平創造更有利的環境，以實現臺海永久和平的長遠目標。

兩岸協商進展與未來方向

(一)依循「雙方互惠，對人民有利」原則推動兩岸協商

兩岸關係是直接影響台灣生存與發展的重要因素，同時也是亞太地區繁榮與安定的關鍵。自 2008 年 6 月迄今，兩岸兩會已舉行 11 次高層會談，簽署 21 項協議。台灣當局秉持「以臺灣為主，對人民有利」的原則，堅持「對等、尊嚴」立場，務實推動兩岸制度化協商。在兩岸協商議題上，並採取「先急後緩、先易後難、先經後政」的順序，透過兩岸制度化協商管道，務實解決兩岸交流及攸關人民權益的各項問題，以建立兩岸交流秩序，保障臺灣人民權益。未來，政府仍將持續維護臺灣主體性與全民利益，在有效管控風險下，推動互惠雙贏的兩岸交流與協商，為兩岸關係的長久和平創造有利條件。

(二)加強落實協議執行成效

為實質檢討並落實改進兩岸所簽署各項協議的執行情形，歷次會談皆就協議執行進行討論；經兩會聯繫溝通，於 100 年 6 月 8 日在臺北舉行「兩岸協議成效與檢討會議」，針對兩岸所簽署協議之執行情況及成效進行檢視。103 年 2 月 20、21 日在大陸湖南長沙舉行第二次「兩岸協議成效與檢討會議」，雙方獲致階段性成果與共識，包括我方關注之陸客來臺中轉、海運快遞作業、罪贓返還、臺灣加工畜禽產品向陸輸出、輸陸鮮果檢疫檢驗之快速便捷通關、藥品研發合作等，涉及 9 項協議與 22 項議題；會中雙方共同檢視兩岸協議的執行情形，研議後續推動方案，並且在空運、海運、醫藥衛生、金融及共同打擊犯罪等協議獲得階段性成果，提升兩岸協議執行的成效。未來雙方將持續針對攸關民眾權益問題溝通協商，以擴大落實協議成效，創造民眾更大福祉。

(三)未來尚需雙方協商達成重要的政策

- 1、強調增進政治互信，提出軍事安全互信機制與軍事部署相關訊息。
- 2、持續推動深化兩岸經貿合作。
- 3、擴大兩岸交流，強調文化教育為下階段交流重點。
- 4、在「一個中國」原則下，不反對我與他國洽簽 FTA；
- 5、續堅持「臺灣問題」為涉及主權與領土完整之「核心利益」。

◆ 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）、論文題目、摘要均需附英譯，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。經本社同意後，作者可自行出版專書。
- 七、來稿請以掛號郵寄新北市新店區二十張路 129 巷 2 弄 10 號 3 樓，劉學鈺。

電話：（02）2218-6116

0921-883325

中華民國五十二年六月創刊

中華民國一〇四年九月出版

中國邊政協會

中國邊政季刊

名譽發行人：楊克誠

發行人：阿不都拉

社長：林恩顯

主編：劉學鈺

電話：0921-883325
2218-6116

發行者：中國邊政協會

印刷者：晟傳文化事業有限公司

地址：臺北市和平西路二段 141 號 4 樓之 6

電話：2314-1423

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙