

國立政治大學 民族學系
碩士論文



指導教授：藍美華

研究生：宋炯瑞

中華民國一〇三年一月

國立政治大學民族學系碩士班

宋炯瑞 君所撰之碩士學位論文

十六世紀蒙古社會游牧佛教之研究

業經本委員會審議通過

論文考試委員會 委員

黃基華

賀大衛

陳又新

壽全以

黃基華

指導教授

張中德

系主任

中華民國一〇二年一月十五日

十六世紀蒙古社會游牧佛教之研究

摘要

十六世紀後的蒙古文獻多半主張當時的蒙古社會很像蒙古帝國的元朝，但是這兩個時代的社會並不相同，十六世紀後，蒙古人改信佛教的過程跟他們歷史所描述的元朝有所出入。蒙元政教制度對於一般蒙古生活方式的影響並不如十六世紀之後的蒙古佛教。蒙古人在十六世紀的改信佛教活動，使得蒙古社會產生大規模的文化辯證。本文旨在探討蒙藏社會的多元文化變遷、分析蒙藏社會的宗教辯證，將佛教的宗教制度與蒙古社會的傳統信仰系統（即所謂薩滿教）做出比較。某些學者認為藏傳佛教跟薩滿教之間的關鍵連結即為密教，因此，本文也將分析格魯派佛教中最主要的密教系統，即所謂《密集》（藏：gsang-ba 'dus-pa）的文獻及儀式的發展。《密集》的系統跟薩滿教有許多類似的信仰、倫理、及實踐方式，但兩者之間的區別才是引發蒙、藏社會變遷的關鍵。本文將指出，就是因為《密集》被佛教制度同化、中央化、定居化了，因此才改變了蒙古人游牧的傳統習俗跟意識形態。本文主要的研究方法是分析蒙、藏、漢文的歷史、佛經等文獻以及現代學術的相關理論。本研究將有助於蒙藏宗教歷史的討論以及民族之間的理解。

關鍵字：游牧民族、藏傳佛教、蒙古社會、十六世紀、gsang-ba 'dus-pa

目錄

摘要.....	i
目錄.....	ii
第一章 反思十六、十七世紀蒙古社會.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 所謂復興.....	1
第三節 所謂蒙古文藝復興.....	3
第四節 反思宗教.....	6
第二章 游牧社會的生活.....	7
第一節 游牧社會的生存方式.....	7
一、生存與遷移.....	8
二、生存與畜群.....	9
第二節 游牧文化的範例.....	10
一、關於文化.....	10
二、動物文化.....	12
三、遷移文化.....	14
四、草原上的文字文化.....	16
第三章 蒙古人的社會組織.....	20
第一節 早期蒙古社會組織的集體分類.....	20
第二節 後期蒙古社會組織的歷史變遷.....	24
第四章 宗教.....	27
第一節 薩滿教.....	27
一、探索宗教.....	27
二、游牧社會的薩滿教.....	29
第二節 中亞的佛教.....	32
一、素葉.....	32
二、西藏.....	34
三、蒙古.....	37
第五章 密教.....	42
第一節 理論.....	42
第二節 《密集》早期在印度的發展.....	43
第三節 《密集》在蒙、藏地區的發展.....	49
結論.....	53
參考文獻	56

第一章 反思十六、十七世紀蒙古社會

第一節 前言

本論文以十六、十七世紀的蒙古社群為重心，從土默特萬戶阿勒坦汗（或「俺答汗」1507至1582年）開始，至格魯派、哲布尊丹巴呼圖克圖的對立（十七世紀後期）為止，也就是格魯派在蒙古社會比較主要的發展時期。雖然在十三、十四世紀，元朝忽必烈（1215至1294年）等皇帝及蒙古貴族跟藏傳佛教薩迦派有所互動，多少影響到後來藏傳佛教在蒙古社會的傳教行動。不過根據學術資料，這個早期的傳教活動，不如佛教與密教在十六、十七世紀那樣地深刻和廣泛地影響蒙古社會。藏傳佛教早期傳教的行動，主要著重於元朝薩迦派的教義跟人物；而十六、十七世紀的傳教活動，則以格魯派及噶舉派為主。雖然藏傳佛教在蒙古社會早期傳教的過程，深深影響到後來蒙古社會的狀況，但本論文重心，還是放在格魯派的發展。到了清朝，滿洲社會開始跟蒙古社會結盟，整個狀況變得更為複雜，牽扯到清朝跟俄羅斯對立等等情勢，但這部分不包括在本論文的研究中。

探討蒙古社會在十六、十七世紀的狀況是必要的，因為他們在那時生產了大規模的物質文化，包括寺廟的建立（如呼和浩特市的大昭寺、延壽寺）、佛像的雕刻、文獻的寫作、及新文字系統等等建置與創造，早期的蒙古社會沒有這麼高的產品生產率。這些物質文化的形成大致象徵了蒙古人生活方式的變遷，以及他們對藏傳佛教的熱情。有的學者用「文藝復興」的標題來描述蒙古人十六、十七世紀的運動。「文藝復興」的標題之所以被多數學者視為合適，主要是因為從十六、十七世紀以來，多數蒙古的文化遺產和歷史記載都還存在。不過，這種「文藝復興」的理論也有若干問題。如果我們仔細比較將歐洲的文化模型結構拿來與蒙古經驗相比，很快就會發現這兩者仍有很大的不同。

第二節 所謂復興

第一、在十六世紀之後的蒙文歷史書中，其所描述的歷史在某些方面是作者的幻想，因為這些歷史書的內容主要取材於蒙古社會的傳說與佛教的神話。此歷史書包括《蒙古祕史》、《黃金史綱》、《阿勒坦汗傳》、《蒙古源流》等等。

主要例子之一，即是早期蒙古帝國的時代並非歷史書中所描述的、佛教的「全盛時代」。用蒙文撰寫的歷史書是從十六、十七世紀才開始出現，而且視「政教」的社會制度為當然。所謂的「政教」是指蒙古政府跟藏傳佛教的密切關係，而且

不少文獻都主張這樣的關係能形成最理想的社會組織。例如《黃金史》中提及：「俺答汗為了繼續在妥懥貼睦爾可汗所落後的統制與所遮斷的〔佛〕法……持續被遮斷的法，調整被損壞的政府，被五色四異的人讚美，如長久以來的忽必烈可汗。」¹ 其他文獻也認為蒙元的衰落使得蒙古佛教產生落後的情況，如《俺答汗傳》：「宇宙有苦難，佛教不穩定／好、壞，汗、民，沒仔細分別／當時成吉思汗家族衰落」。²

事實上，蒙文歷史書所提出的元朝是一種幻想。儘管在蒙元時期，忽必烈跟西藏薩迦派八思巴喇嘛的關係相當密切，導致元朝對於藏傳佛教的支持多於其他宗教，但是這兩個人的關係僅僅限於某種程度。這樣的現象不能證明蒙古人的信仰比較偏向藏傳佛教而疏離其它宗教。從蒙元政策方面來看，元朝的帝國是個接受多元宗教的帝國形態，包容不少宗教的存在，如漢傳佛教的宗派、伊斯蘭、景教等等（見 Rossabi 1994：457–465）。儘管藏傳佛教的薩迦派獲得政府的資助，但其他宗教系統，如蒙古人自己的薩滿教，事實上也進入了帝國政府的制度

（Rossabi 1994：457）。在漢人與吐蕃人（指西藏人）兩種社會之間，按照蒙元政府的社會階層類別來看，吐蕃人屬於色目人階層，因此比漢人有權力，但是其他的色目人也曾在帝國政治制度佔有類似的重要地位，且在元朝政府中擔負很多行政責任。蒙元朝廷接受其他信仰文化，而產生同化的現象並不限於藏傳佛教。在這段時期，沒有一個宗教有權力跟蒙古朝廷建立平等的聯盟；在元朝這個多元宗教脈絡之間，沒有一個宗教能夠統制所有宗教生活。

此外，藏傳佛教在一般元朝蒙古人的生活中並沒有產生深刻的影響。元朝之後，退往北部草原的蒙古社會似乎失去了他們自己的佛教文化遺產，在十六世紀，中國之外的蒙古社會已經沒有什麼東西可以證明藏傳佛教曾經流行。

在十六、十七世紀蒙文歷史文獻中，有不少記錄主張當時的蒙古人回到了早期的政教狀況，但是對元朝藏傳佛教在蒙古帝國的定位提出解釋的只有《白史》（蒙：「Čayan Teüke」）。這本書有兩個版本，第一個版本來自十六世紀，第二個

¹ 「... Altan Qayan, for the sake of continuing the rule lost and the doctrine interrupted in the time of Toyuyan Temür Qayan... continued the doctrine which had been interrupted and regulated the government which had been broken, and was celebrated like Sečen Qayan of old by the great peoples of the Five Colours and Four Foreign Lands.」（Bawden 1955：195）。

² 「46 tencircü yirtincü-yin törö Burqan-u šasin es-e toytaju.. /47 tegüdegerejü qan qaracu sayin mayui ülü ilyaldun yabuquidur.. / 48 tere cay-tur Borjigin-u altan uruγ cölüyidegsen-dür...」（Elverskog 的翻譯是：「46 There was suffering [because] the state of this world and the Buddha's religion were not stable. / 47 They did not resolutely distinguish between Khans and commoners nor good and evil. / 48 At that time the Bojigin Golden Clan deteriorated」；Elverskog 2003：70）。

版本的時間不詳，學者 Klaus Sagaster 認為第二個版本所使用的語言比較老，但書上並無記載撰寫的時間。³《白史》的內容描述了元朝的政教系統，按照此系統，蒙古政府負責統治所有的政權，藏傳佛教負責管理全帝國的宗教生活，這兩個政府與宗教系統有著相似的權力結構及責任：

- 1 妙法的根源、宗教的主人，是喇嘛。
- 2 真正宗教的法律如蠶絲的結，貴族國王的法律若黃金的輶。
- 3 此真正兩個體系相同地與無缺地行政……⁴

這種政教關係不太符合真實的歷史，上文已經提到，元朝時薩迦派的權力無法統治全帝國宗教的生活。不過，這種對元朝「政教」的幻想對十六世紀之後的蒙古人有重要的影響，這給他們一種社會組織的模型，比如說，此概念讓俺答汗、其後裔以及其他貴族認為他們的命運是要恢復元朝忽必烈的那種「政教」社會體系，以及恢復佛教的權力。

《白史》及那個時代的相關歷史文獻代表了當時撰寫時的思想，這些作品可以表達當時的某些意識形態，如當時人所重視的東西以及他們的倫理。雖然這些文獻無法反映所有當時蒙古社會中其他社會階層，如非佛教信徒、非貴族等等的觀點，但這些文獻的確有助於讓我們了解蒙古貴族之間如何重新組織他們自己的社會。因此，探討十六、十七世紀這段時期的重要性在於：當時的蒙古社會如何表達他們重新思考自己文化、身分認同、及「蒙古」的定義。

第三節 所謂蒙古文藝復興

「文藝復興」的理論也包涵了第二個問題：「復興的現象是否完全僅限於蒙古社會之內？」假定「蒙古文藝復興」的文化現象只限於蒙古社會，那麼就忽略了其他社會和蒙古的互動以及彼此交流後所產生的文化變遷。

在十六、十七世紀的蒙古社會中，某些集體跟藏傳佛教的宗派有密切的關係，

³ 「Der Text der Weissen Geschichte ist in zwei Versionen überliefert. . . . Version II ist die vom Ordos-Adligen Sečen qung taiji (1540–1586) überarbeitete Fassung des Werkes」(Sagaster 1976 : 53)。

⁴ 根據 Sagaster 的翻譯：「1 Die Wurzel der erhabenen Lehre, der Herr der Religion, ist der Lama; / 2 Das Gesetz der Wahren Religion ist unauflösbar wie ein seidener Knoten; / Das Gesetz des Gestrengen Königs ist unzerstörbar wie ein goldenes Joch. / 3 Diesen wahren Beiden Ordnungen gleich und fehlerlos Geltung zuverschaffen, . . . 」(Sagaster 1976 : 109)。

因為蒙古人與西藏人的物質發展是同時形成的。Giuseppe Tucci 概括了蒙古與藏傳佛教的關係之一：格魯派，為了自己的安全，賴以蒙古人，鼓勵蒙古人擴展的慾望，而且同時奉承蒙古人的虛榮心，把蒙古人封為「信仰的勇士」和「較高文化的守護者」。⁵ 這個引文的價值在於比較全面地分析，十六、十七世紀的「復興」來自蒙古與西藏兩方面的結合，兩個社會的人口互相交換，藏族喇嘛出入蒙古貴族的朝廷以及草原地區的寺院，而且很多蒙古人移到拉薩附近的僧院受戒，蒙古社會所造成的文藝物質品也是格魯派等藏傳佛教宗派的儀式工具。

Tucci 所謂「比蒙古文化好的西藏文化」的說法顯示出 Tucci 與其他學者對於西藏文化的偏好。他們對西藏的偏好似乎來自歐洲「文藝復興」的理念，不過，若以復興的概念來解釋蒙古社會，則不能忽視「復興」所帶來的涵義。相關的歐洲文藝復興是一種社會集體的認同方式，歐洲承認自己跟古典地中海（跟希臘及羅馬帝國，以及埃及和中東）有文化的關連和同樣的知識背景，歐洲接受這樣優良的文化傳統，幻想自己建立了所謂文明，將古典知識進一步轉化使用。復興改變了歐洲人的知識趨向，讓他們創造出不少新的文化產品，走向初步現代化。對許多學者來說，文藝物質品的製造當然是好事情。

但是，「復興」的模型並不太適合蒙古社會同化藏傳佛教的過程。也許我們以人類學的觀點來理解歷史狀況的方法較好。當時的蒙古文化跟西藏文化是不一樣的，這兩個文化的互動不限於從一個方向往另一個方向的同化，這兩個文化發展及互動的模型一定更加複雜，變遷的模型應包含了更多元素，文化的交流導致了許多不同的小社群效果。

如果我們認為社會的進步得取決於物質文明的高低，我們自然會看輕游牧社會的生活方式與文化。蒙古社會歷經了很長的一段時間來適應中央亞洲大自然的狀況，並建立起自己的生活方式及社會組織。雖然十六、十七世紀蒙古社會的文化製造品可能多於過去，這並不代表其社會的進步。蒙古人在早期帝國社會的發展並沒有什麼古典知識可供依靠（儘管古老中亞草原上的社會跟蒙古帝國有類似的社會組織，或許多少有些古典的中亞文化傳統，但影響不大）。這種將十六、十七的蒙古文化視為文藝復興的理論，曾假定佛教為古典知識，但是蒙古社會在十六世紀所遇到的藏傳佛教制度跟十三世紀的蒙古帝國時代不同。而且，在十六世紀之後，許多蒙古人群並未皈依佛教，繼續信仰蒙古帝國時代之前的傳統薩滿教。

⁵ 「... the dGe lugs pa, playing for safety, relied on the Mongols, thus encouraging their desire for expansion; at the same time, they flattered their vanity by naming them paladins of the faith and patrons of a culture much superior to their own . . .」（Tucci 1991 : 46）。

歐洲文藝復興的模型不應持續用來解釋中央亞洲的文化變遷，中央亞洲文化的變遷過程有其自己的創造力。更何況，參與變遷的各種單位也不是只指大型的文化機構，像蒙古國或一個完整的西藏。因此，光以一個蒙古社會來理解當時整個歷史狀況是有問題的。例如，「蒙古文藝復興」的概念似乎是指當時蒙古社會是一種國家，跟現代國家有著類似的政治組織和身分認同。但是，當時蒙古社會卻沒有完整統一的政治系統或社會組織，蒙古社會分為某些比較小的政體，這些政體有自己的自治權、軍隊，互相戰鬥。這種爭奪的狀況出現很多次，一個比較主要的現象出現在十七世紀後期，喀爾喀蒙古與準噶爾蒙古變成敵人，不同的蒙古族群各自保有自己的藏傳佛教系統。

如果學者一直以「蒙古」的大型文化為主題，可能忽視蒙古內部不同的文化趨向，然而，十六、十七世紀的文化變遷所包含的社會集體卻是由某些特定的小社群所組成，如蒙古文化的若干萬戶或是拉薩地區之間的宗派社群。而且，這種社會結構不限於蒙藏民族，也包含了中國內外的漢人社群及其他社會。比如說，在蒙古土默特萬戶的俺答汗的領域下有著多元性的人口，俺答汗是成吉思汗第二十五代的後裔，也是在當時蒙古社群中比較強勢的貴族，根據蒙文歷史書《Erdeni Tunumal Neretü Sudur Orosiba》的記載，俺答汗的社會包括維吾爾(Elverskog 2003: 108)、白巾（是指東突厥斯坦的穆斯林，英「East Turkestan Muslim」，Elverskog 2003: 109，也參見 Elverskog 2005: 44)、華夏 (Elverskog 2003: 102)、衛拉特 (Elverskog 2003: 116)、吐蕃等等人群。這樣的人口狀況也使得十六、十七世紀「蒙古」的身分認同變得更加複雜。這樣多元性的文化變遷是理所當然的，因為在各種社會集體中，尤其是在中央亞洲裡，存在著不同的個人利益和動機。最適當的例子是長久以來在「絲綢之路」上所發生的各種文化交換。中央亞洲社會跟整個歐亞洲社會有著長期的溝通關聯和人口循環。

十六世紀之後的蒙古社群從當時藏傳佛教中吸取了許多文化現象，大多屬於蒙古貴族改信藏傳佛教過程中所需要的物質品，但是蒙古社會的文化變遷並不只限於宗教，而且，不只限於當時的西藏文化。當時蒙古人接受了西藏或中國定居生活的文化，如藏傳佛教中寺院的建立及喇嘛社會階層的分別，或是中國的稱謂系統、城市建立和農業修習。儘管藏傳佛教對其他社群也產生類似的影響，但和蒙古之前的傳統比較起來，蒙古的變化是比較明顯的。用人類學的結構理論來分析文化的變遷過程，那就是游牧與非游牧的定居文化兩種生活方式的辯證對立。不過，儘管游牧、定居是相對的概念，蒙古人群未必完全只屬於某一種生存方式，有些蒙古人可能是完全游牧的群體，但多數情況下，可能沒有單純、完美的蒙古游牧社群。「所謂『游牧人群』、『農業人群』或『純粹的游牧人群』，都是研究者心目中的人群範疇建構。堅持這樣的‘定義’，可能忽略了每一個『人』追求生存的動機、動力與選擇，以及因此而發的即興作為」(王明珂2008: 46)。蒙古社會和個人通常得決定自己如何、在何種程度上適應游牧與定居生活，在這兩種生活

方式中選擇適合他們需求的文化。事實上，這樣混合的生存方式產生各種多元的組合，改變許多蒙古社群的生活層面，而且影響到蒙古社會發展的未來。

第四節 反思宗教

當然，另外一個相當明顯的「復興」矛盾是，歐洲的復興被一般人視為是脫離天主教的教義統制、結束所謂黑暗時代的運動，然而，蒙古社會的「復興」是指皈依佛教的活動以及高度的虔誠，這樣皈依佛教的運動是指知識的變形、意識形態的轉換。雖然游牧人群也同化了某些物質產品及技術，但是意識形態的變遷則可能有影響到蒙古人的未來歷史狀況。歐洲的文藝復興導致歐洲的現代化，反之，蒙古人在十六世紀之後的意識形態變遷可能導致特定的狀況，如他們跟清朝的聯盟，或是受清朝的統治和屠殺。

十六、十七世紀的文化變遷製造出特別的一種產品：蒙文的歷史書和相關文獻。蒙文書的出現有兩大意義：一、在蒙古文化中，新出現的蒙文文獻可能象徵蒙古意識形態某些重要的變化。在十六世紀之前，蒙古人並沒有撰寫自己的歷史書，早期蒙古文化只有口傳的歷史，或是碑銘、國際通信之類的文獻。十六世紀之後的變化，可能說明文字系統對不同社會產生什麼樣的作用。此變化也說明藏傳佛教所帶來的物質文化對游牧生活的影響力。二、蒙文歷史書的內容包含當時蒙古作者對自己社會的觀點。

歷史書之類的出現不是意外的。當然，文字系統來自定居社會，游牧社會的物質文化大多數並不支持文字系統的普遍化。儘管十六世紀之前的游牧社偶爾會使用文字系統，蒙古的游牧社會卻只在十六世紀之後才建立蒙古人的神職人員位置。而且，十六世紀之前的蒙古人不像中國或西藏，因為蒙古人沒有納入佛教的行政制度。十六世紀之後的蒙古佛教很特別，因為金字塔形狀的佛教行政制度取代了如「根莖植物形狀」（英：「rhizomatic」；見 Deleuze 與 Guattari 1987）的蒙古薩滿教社群。早期佛教或薩滿教的文化可能比較像薩滿教，但是，到了十六世紀，藏傳佛教的文化（包括密教）基本上是屬於定居性的，這可從其文字傳統和相關定居的意識形態看出。

然而，蒙古社會的意識形態變化並不一致，某些蒙古社群到現在仍保留著傳統的薩滿教教意識形態。佛教與薩滿教構成對立的關係，兩邊的相遇生出很多不同的效果，有藏傳佛教的社會、薩滿教社會、及中間的現象，這些中間的現象包括許多偏向一邊的單一信仰或行為，或是產生新的綜合體。

第二章 游牧社會的生活

第一節 游牧社會的生存方式

研究中央歐亞的 Owen Lattimore、Denis Sinor 等等學者都認為游牧社會及定居社會這兩種生活方式的區別來自兩方面：地理狀況及物質生活。游牧人群為了適應大草原的氣候而改變他們的生活習慣，游牧社會的文化因而跟定居社會開始往不一樣的方向發展。這樣的文化區別導致許多定居社會的作家經常批評或看輕游牧文化。在歷史記載中，游牧文化似乎經常被視為野蠻、兇暴、貪婪、或不文明。Sinor 在《Cambridge History of Early Inner Asia》一書的序文中提供許多古代中文與西方文的例子，顯示定居社會過去對游牧社會存有偏見。這種看法即使在現代定居社會中依然存在，許多知識份子，如馬克思，也有類似概念，認為歐洲歷史發展的模型之外，所謂「東方專制」（英：Oriental Despotism）的社會模型，包括整個亞洲大陸，不如先進的社會方式。

本文在本節將討論到「游牧」的理念及定義，雖然筆者本身也屬於現代定居社會的一員，但是在本論文中會儘量避免自己的定居偏見、理解游牧人群如何面對佛教文化，要做到這一點，首先要試圖客觀地解釋「游牧」的概念，以及遊牧生活方式如何形成遊牧文化。學術世界對於「游牧」的生存方式已經相當熟悉，相關的田野調查及歷史文獻的分析也很多，而且在學術研究之外，近幾十年來的國際化發展，許多紀錄片、照片、錄音等等多媒體媒介也陸續出現，讓更多人試圖再現過去蒙古游牧社會的生活方式。某些學者認為事實上並沒有所謂「純粹的游牧人群」，游牧生存方式必須包含非游牧的經濟生活。根據王明珂的《游牧的抉擇》：「所謂『游牧人群』、『農業人群』或『純粹的游牧人群』，都是研究者心目中的人群範疇建構……游牧人群的確從事許多其他生業，但這並非因『游牧經濟』本身有所不足……人們盡可能以各種手段得到資源，甚至對外掠奪與貿易以突破本地資源邊界也是他們的生存策略。」（王明珂2008：46）。本論文基本上同意此引文，游牧人群跟其他人一樣有又複雜又多元的生活，但是為了分析游牧的概念，從而解釋蒙古人對於佛教的特別狀況，還是得持續指出「游牧人群」及「定居人群」（或「農業人群」）這兩個「人群範疇」的差別。

十六世紀蒙古游牧人群不同的經驗來自他們獨特的意識形態，而他們的意識形態來自特別的生態狀況以及文化傳統。本文要主張的是，傳統蒙古游牧社會是指「以游牧的生存方式為本」的社會組織。「游牧」的範疇有助於分析蒙古文化變遷的方向，分析蒙古游牧文化的特點是要讓筆者認出該社會變遷有什麼樣的限度及可能性。即使游牧社會採取了其他額外的生產方式或是非游牧性的文化現象，但游牧社會的生存方式仍有其不同於定居社會的結構。有的學者認出兩個不同結

構在某些特定的社群有互動，象「所謂的半游牧人群（semi-nomads）或農牧人群（agro-pastoralists）」（王明珂 2008：37），但 Khazanov 也認為在該人群裡的農業是次要的經濟補助方式（Khazanov 1994：19）。

這種「以游牧生活方式為本」的社會模型也接受了 David Sneath 對於蒙古社會的分析，Sneath 認為游牧行為有兩種社會組織的方式，一種是游牧人群依靠自己的生存：游牧人群的生產用於他們自己的生存所需。另外一種非存在的生活方式比較像所謂封建式的經濟系統，在這樣的系統下，游牧社會的低層集體支持高層集體的貴族或僧院體系，低層集體繳稅，然後資源的剩餘再分配於低層集體（參見 Sneath 1999：161，他所引用的模型來自 Simukov 1935）。高層集體的統治包含「遷移的組織、單一種類的動物畜群、及分配的牧場」。⁶本論文將 Sneath 所謂封建式的游牧社群視為游牧社會的附帶文化，因為游牧生存方式的基礎不一定導致封建式的社會系統，本文跟隨 Anatoly Khazanov 所提出的「〔游〕牧不只是職業方式，它也是生活方式」⁷，游牧的生活方式對遊牧社群各種方面有大的影響。

一、生存與遷移

游牧是一種生存方式，「游牧」的兩個字直接提供此生存方式的兩個定義性的元素：遷移與動物。世界上所有的游牧社會都以「遷移」與「動物」這兩個適應環境的行為為本。

雖然世界上許多地區含有不同游牧社會，本文研究主題是十六、十七世紀的中亞佛教領土，因此要特別注重中亞游牧人群的傳統生活方式，可惜我們並沒有許多十六、十七世紀游牧人群遷移的細節及記載。遷移當然是中亞的人群長久以來的習慣，蒙古帝國時期的早期歷史記載了某些貴族的移動，如窩闊台可汗（1186–1241）的固定軌跡，但是，關於他在十六、十七世紀的其他記載則很難找到。現代游牧人群移動的基本原因和傳統游牧人群並無不同，都是為了存活。在分析他們遷移的行為時，特別要注意的是他們並不隨意流浪，而是有其目的。許多中亞游牧人群的遷移行為往返於兩個生態地區，遷移有固定的路線。根據學者 Christopher Atwood 的研究，現代蒙古游牧人群有四種特定的遷移方式：（一）現代蒙古國西部、西南部阿爾泰山脈地區夏天於高低及冬天於低地的遷移，（二）

⁶ 「organised movement, single-species herds, and allocated pasture」（Sneath 1999：230）。

⁷ 「[Nomadic] Pastoralism is not only a way of making a living; it is also a way of living.」（Khazanov 1994：xxxiii）。

蒙古國東部、中部大草原地區夏天於北方及夏天於南方的遷移，（三）蒙古國中北部比較繁茂的地區夏天於谷、冬天於山的遷移，（四）戈壁東部沙漠性草原夏天於外面及冬天於隱蔽地區（Atwood 2004：15；類似討論亦參見王明珂2008：34）。Atwood 也提到，目前在蒙古高原遷移的游牧人群通常每年有五、六次的移動，但是有的人每年移動十二次（Atwood 2004：26）。（除了蒙古國之外，中亞也有西藏高原上的游牧人群，而他們的遷移大致上限於高原上，參見 Barfield 1993：180。）

雖然游牧人群移動的原因現實上可能更為複雜（王明珂指出「氣候、地形、植被、畜產、水源社會結構與人力配置」等更多因素；王明珂2008：34），移動大致上按照游牧社群及其動物跟大自然的關係，遷移的循環必須依靠大自然的基本元素。王明珂也提供比較仔細的生存統計：「在當前內蒙的新巴爾虎右旗，20畝地才能養一頭羊，至少要300–400頭羊才能供養一個五口之家；因此一個牧民家庭至少需要6000–8000畝地」（2008：17）。目前十六、十七世紀的資料，仍缺乏類似上面的細部統計，不過，我們仍可使用上述數據來大約估計傳統蒙古游牧人群的狀況。

Atwood 和王明珂的例子屬於現代的游牧社群，像這樣的游牧社群能反應不同的地理環境，包括各種溫度、高度、溼度等等氣候極端的變化。讀者可能已經注意到，現代蒙古國游牧社群的遷移行為差不多按照季節天氣的好壞而變動，避免地區季節性的苦難狀況而前往比較好的地區。這樣遷移的習慣和不同環境的適應形成游牧社會整個的物質生活，他們的所有物和行為都要配合移動的行為與一直變化的環境。

二、生存與畜群

根據 Thomas Barfield 《The Nomadic Alternative》一書，世界上多數游牧社會都有類似的特點，游牧社會都依靠某種特定的生態制度、都有關鍵性的動物種類決定游牧民族的生存方式。動物提供遷移的目的，使得游牧社會較能適應不同的環境、習慣長距離的遷徙。

游牧社會跟定居社會的另外一種差別是，動物的價值在定居社會中比較不重要。在游牧社會中，動物的價值不只限於畜產經濟，游牧人群與動物的關係是相輔相成的，牧人安排動物的牧場和育種，動物對牧人提供吃的、穿的、住的、行走的等等資源。不少學術研究承認動物的這些重要性，除了移動習慣之外，游牧人群跟動物的關係很可能像定居社會中專業牧人對動物的牧業生活方式，尤其是

兩種社會的動物都經過了長期的馴養演化 (Barfield 1993 : 5)。游牧動物與定居動物當然也有關鍵的不同，比如，游牧人群飼養的動物種類有限，而這些種類不適合定居的生活方式，Khazanov 對游牧的第二個定義條件就是游牧性的牧群是整年自由遊走吃草、沒有固定的畜舍。⁸ 最適應中亞／北亞游牧生存方式的動物包括「五種長鼻牲畜」(蒙：таван хошуу мал；Atwood 2004 : 14、王明珂2008 : 34)：馬、牛、駱駝、山羊及綿羊；《北虜風俗》也有「夷人畜產惟牛羊犬馬駱駝而已」的記載 (蕭大亨2007 : 19)。世界上每個游牧社會都有其特別重要的動物種類，比如蒙古馬、西藏的犛牛、西南亞的羊等等游牧動物 (Barfield 所謂關鍵動物「key animals」；見 Barfield 1993 : 9)。但是游牧人群大致上對上述五種動物的作用都相當熟悉。

游牧人群如果缺少特定的動物數量，就沒辦法在草原上活下去。而且，游牧人群跟動物那麼深入的關係是因為動物的物質品在生活中相當普遍。除了鮮奶及肉，這五種動物的乳汁可以製成長期儲存的食品，如奶酪、酸奶、凝乳、馬奶酒或是肉乾。當然，游牧人群的飲食也可取自其他來源，像是他們所狩獵的獵物，但是基本上他們仍以上述五種動物為主要食品。毛氈用於衣服和帳篷、長毛用於繩索、牛、羊糞用於燃料。依賴動物維生的方式需要大量的勞動力，這個勞動的基礎讓游牧社會有更複雜的文化發展，包括社會階層的分別和游牧社會中非游牧的職業。

第二節 游牧文化的範例

一、關於文化

除了上文提到的游牧社會生存方式之外，游牧社會通常也有某些相關的附帶文化，此附帶文化是從生存的基礎發展出來的，或是取自其他社會、再被游牧人群同化而成的。中亞和北亞地區的大草原環境長久以來容納了許多游牧人群，這些人群有特定的相似性和連續性。蒙古人的文化受到回鶻、突厥、鮮卑、匈奴等等相關大草原游牧文化的影響，因為舊的文化已有能力適應不同環境的文化行為和物質品。這些大草原游牧文化都有類似社會組織方式、宗教信仰、語言、行為等等，而游牧生存方式和文化繼承則大致決定了蒙古文化發展的限度和可能性。

另一方面，幾千年下來，亞洲大草原的游牧人群一直將自己的文化跟他們所

⁸ 「Its extensive character connected with the maintenance of herds all year round on a system of free-range grazing without stables」(Khazanov 1994 : 16)。

遇到的定居社會文化交換，游牧與定居文化並不是完全獨立、單純的生活方式。最近學者如王明珂、Christopher Beckwith 等等皆主張這樣開放、不固定的雙性文化結構模型，雖然文化的發展在某一個程度限於生存和環境的元素，此元素並不阻止所謂「技術」（希臘文：*τέχνη*）的同化。此「技術」是指用具與行為，跟知識或意識形態不一樣（希臘文：*ἐπιστήμη*），游牧社會使用定居文化的「技術」時，不一定配合定居文化的意識形態，游牧文化能同化定居技術。因此游牧人群、定居人群的兩種社會集體文化不是絕對固定的，游牧人群很自然地會引用對他們有利的定居文化現象。

不過，儘管生存在游牧社會的個人可能會接受定居社會的特定文化現象，這兩種生活方式在物質文化上仍然彼此獨立。游牧社會跟定居社會的區別在某些層面來看依然相當清楚。例如，在蒙古人使用定居技術的過程時，他們會選擇哪一些技術適合他們游牧文化發展的模型，選擇的過程則很像試驗的過程。蒙古人將不同定居文化的現象拿來測試使用，如果某一種現象有助於他們的生活方式以及配合他們的傳統意識形態，那就是成功的同化，反而，如果試驗的結果不適合生活方式或意識形態，他們就會脫離該文化現象。

這種文化發展的模型以技術為主，相當類似某一派人類學者（如 Leslie White、Lewis Morgan 等等）的理論，譬如 White 也主張以「技術」的標準判定社會之間的演變進度，具有比較先進技術的文化反映比較高級或文明的社會。當然，游牧人群的文化在許多方面必須屈服於大自然的氣候變化，而且他們的文化很可能被現代定居社會的人視為較為原始的生活方式。不過，由於蒙古的游牧文化相當開放，游牧的生活方式或文化現象也很可能在某些方面顯得較為先進。游牧文化的某些特點證明其缺少定居社會的固定性，大草原上的生活給原來在定居社會居住的人一個離開定居社會的選擇，某些定居人群有時為了逃避定居社會的固定政權和嚴格政策，選擇遷往定居版圖之外的大草原，承擔游牧的生活方式和所謂「游牧者的抉擇」（參見王明珂2008）。另一方面，游牧文化的開放性也為定居社會中被剝削或被邊緣化的社會集體提供一個比較自由的空間。某些歷史書和民族誌指出在游牧人群中，女性角色的權勢，比如說，出現在蒙古歷史書中的女人都相當堅強、蒙古歷史中也有不少卓越的女性。一個重要的例子是北元晚期的蒙古黃金家族領導人滿都海哈屯（約1449–1510），在當時蒙古之間的聯盟處於重要的領導地位，而根據《俺答汗傳》所解釋，她當過軍事指揮官，令北元蒙古的聯盟打敗衛拉特蒙古的軍隊（Bawden 1955：182）。

蒙古文化的開放性出現於蒙古文化最早的時期，在成吉思汗的領導下，他的幕僚人員表現出不同民族、宗教、地區等等多元文化身分認同方式。根據 René Grousset 對於成吉思汗政府的分析：「成吉思汗的剛硬政治不聾於文明的經驗，他的親密幕僚有回鶻的塔塔統阿、〔粟特的〕穆斯林教信徒馬合木牙刺瓦赤、契

丹的耶律楚材，塔塔統阿本來負責乃蠻國王的任務，他變成大臣之後，偶爾教成吉思汗的孩子如何寫回鶻文」。⁹

本論文想要以人類學的相對論觀點來分析游牧文化，因為游牧文化跟定居文化是一種對立的關係。某些社會，像是西藏人的少數游牧社群，曾試圖結合定居及游牧文化，不過，像這樣半游牧半定居的文化需要特定的環境和資源才能成立，當一個社會能同時具有居住農耕環境和草原牧場環境，這類的文化才有可能形成。

本論文試圖將此文化模型用於蒙古人的早期歷史，東方蒙古社會從元朝到十六世紀被學者們視為文化落後的時期，當時蒙古社會似乎從大文明的征服帝國變成邊緣的部落。元朝之後，東方蒙古社會遷移往北方草原，脫離了南方定居社會的生活方式，並沒有採用藏傳佛教，或是中國的行政系統，如治理和收稅等社會制度。

二、動物文化

游牧文化不限於動物與遷移，但是「動物」與「遷移」這兩個大主題構成了游牧社會的生活方式，這兩個概念可以讓定居社會的人理解游牧文化的存活方式如何發展出來，而且這兩個概念也決定了文化發展的可能性，讓人理解什麼文化現象是從游牧生活發展出來的，以及什麼文化現象是從定居社會被同化而來。在游牧社會長期適應大草原環境之後，動物與遷移兩個大主題影響了他們在文化上的許多發展。游牧人群跟動物互動、依靠及注意（英：biophilia）形成游牧人群的行為，也構成游牧文化中包括感知、認知、語言、思想、身分認同、體質適應、風俗習慣等等許多層面。

Barfield 與其他學者描述過不同游牧社會跟所謂「五種長鼻牲畜」所構成的文化，例如蒙古馬在蒙古游牧文化中佔有非常重要的地位，馬在蒙古文化中成為多方面的象徵，Barfield 認為蒙古馬影響了蒙古文化的意識形態發展，馬變成了社會階層的象徵（Barfield 1993：138）。馬在蒙古游牧社會中形成蒙古文化的價值觀，尤其是游牧人群對於財產的觀點和行為。定居社會的價值觀體系通常主張

⁹ 「Enfin le politique inflexible qu'était Gengis-khan n'était pas sourd à l'expérience des civilisés. Il admit dans son intimité des conseillers ouigour comme T'a-t'a-t'ong-a, musulmans comme Mahmoud Yalawatch, k'i-tan comme Ye-liu Tch'ou-ts'ai. T'a-t'a-t'ong-a, qui avait rempli les mêmes fonctions auprès du dernier roi naïman, devint son chancelier, en même temps que le professeur d'écriture ouigoure de ses fils」（Grousset 1965：319）。

財產或資源的積累，像國家或佛教制度的發展得依靠財產制度及資源管理。不過，從游牧人群的生存方式來看，資源的累積大多限於畜產動物的數量，而且游牧人群的畜群也不太穩定，動物的數量受限於氣候與環境的好壞。大草原氣候嚴酷的狀況會大量減少任何游牧人群的畜群，剝奪他們的任何財產。游牧人群的畜群物質經濟系統也有另外的好處，它能夠避免定居文化所謂「公地悲劇」（從 Garrett Hardin 所解釋「Tragedy of the Commons」的概念；Hardin 1968：1243–1248）的畜產問題。在公地悲劇的狀況下，定居社會缺乏遊牧社群的大草原牧場，定居社會中的一套私人牧民只有限定的公用牧場。因為每個私人牧民想要獲得最大的私有利益，他們的畜群都過度地利用有限的牧場資源，弄壞自己的牧場，進而導致整個社會的損害。相反地，游牧人群畜群數量的變化卻能導致持續的生存。由於大自然氣候的不穩定性，游牧社會基本上難以建立財產性的社會階層體系，卻相當重視其他社會組織方式，例如親屬的關係或人際關係。例如說，蒙古人以親屬知識聞名¹⁰，而且蒙文的歷史書總有家系資料。

儘管「五種長鼻牲畜」很重要，游牧人群跟動物的關係不限於這五種動物，他們的文化也深受到其他很多種動物的影響，十六、十七世紀出現的蒙文文獻包含不少其他動物的描述，在口傳的《蒙古秘史》中，談到家族起源，成吉思汗的祖先是「孛兒帖·赤那」與「豁埃·馬蘭勒」（札奇斯欽1979：3）。「孛兒帖·赤那」這個名字是指蒼狼，而「豁埃·馬蘭勒」是指美鹿，換句話說，狼與鹿的名稱構成了成吉思汗後代所謂黃金家族的身分認同。其實，孛兒帖·赤那與豁埃·馬蘭勒在其他學者的分析之下，並不是指人的名字，而是兩個不同種類的動物（見 Cleaves 1982：1）。像這樣傳統的分析方式並非特別奇特，這種以動物為名的人類起源也出現於鄰近地區的文化，例如西藏民間文化中猴子與母怪物的傳奇故事，或是漢人跟龍的關係。無論如何，名字或動物這兩者的關係都表達了動物在成吉思汗家族起源中的重要性。正因成吉思汗的家系家譜後來深入地影響東方蒙古社會的組織，所以蒙古游牧人群承認在他們生存方式之外，自己的文化跟動物有相當深入的關係。

動物在蒙古文化中不只是經濟生活的財產，還具有廣泛的作用和價值。蒙古文化跟一般定居社會的文化不同，定居文化的基礎儘管包括畜產經濟，但是其飼養的動物不像在游牧文化中佔據那麼重要的位置，定居社會的經濟生活比較繁雜，有農耕及畜產，且眾多人口的定居社群使工業發展得以趨向專業，因此，動物的重要性在定居社會中大為削弱。這樣的差別在某些蒙文書可以看到，尤其是偏向佛教信仰的蒙古文獻中較為缺少動物的現象。在《蒙古秘史》裡面，除了上文所提到的名字外，某些動物，像矛隼（中亞洲的一種鳥），有超自然的能力，再加上《Činggis Qayan-u Altan Tobči》（或《成吉思可汗的黃金摘要》）書中的語言包

¹⁰ 「[Mongolians are] famous for genealogical knowledge」（Atwood 2004：313）。

含了許多相當複雜的動物比喻，如「他們的馬，其馬蹄剛才射出火焰，藍煙柱從馬的身體出往天」(Rogers 2009 : 65–66)。這些例子反映蒙古人對於動物的熟悉和尊敬。相反地，下一代的蒙文書大多受到佛教的沈重影響，而缺乏類似的動物角色。比如說，《俺答汗傳》、《黃金史》沒有類似的語言方式，而比較重視佛教的世界觀與世系的重要性。

三、遷移文化

游牧文化與定居文化主要差別之一是，在游牧人群的認知中，對於移動的習慣導致游牧人群整個世界觀與定居人群不同，游牧人群對「場所」的想法並不像定居社會想出來的場所、建築、城市等等固定地點。比如說遊牧人群的基本住宅為帳篷，帳篷的設計適應於便利的移動，遊牧人群遷移時，帳篷要跟隨他們，因此住宅的場所永遠在遊牧人群所佔領的位置。游牧帳篷的基礎也構成更大的社群聯盟，導致能遷移的寺院，如十七世紀喀爾喀蒙古人的庫倫寺院（蒙：「Nom-un Yekhe Khüriye」或「Urga」，今烏蘭巴托，見 Tsultrim 2009 : 3）。在十六、十七世紀，當佛教帶來了定居文化的意識形態並進入蒙古社會時，游牧的蒙古人群對於移動的想法也影響到他們皈依佛教的過程。王明珂也認為游牧人群對「移動」的想法「使得他們有能力突破各種空間的、社會的與意識形態的『邊界』」（王明珂2008 : 39）。

游牧的移動行為從許多方面影響到游牧人群的思想，甚至是相當根本的認知。一個例子是游牧人群的方向感，許多定居文化的方向感主要按東西南北四種基本方位而定。相反地，根據 Kamimura 對於清朝蒙古人自己所繪畫地圖、相關民族誌的研究來看，游牧人群的方向感和方位的構成則是按照自己的身體方向或帳篷門口的方向而定，身體的前面總是有指南（蒙：өмнө）的作用。因此，當時蒙古文化方位組織是相對的、主觀的。他們的文化缺乏固定的方向制度，而且其文化缺乏東南西北所指出的場所。¹¹

這個「場所」的缺乏符合 Deleuze 與 Guattari 的所謂「游牧學」（英：「nomadology」）的哲學理論，他們主張游牧與定居的相對性。不過，Deleuze

¹¹ 「The concept of directions is not absolute but relative in Mongolia even at present. . . . O'mno is the orientation in which the ger is built and the head of the family sits facing o'mno in his ger. Thus o'mno is a cardinal point in the Mongols' body technique as well as the starting point of ritual rotation. . . . The concept of directions in Mongolia does not refer directly to the compass, but to actual human activities. This is reflected in non-standard maps well.」（Kamimura 2005 : 18）。

與 Guattari 認為，游牧人群才是不移動的人群，他們引用了英國學者 Arnold Toynbee 的相當奇特的概念：「the nomad is on the contrary he who does not move」。這個概念看似矛盾，畢竟游牧人群當然有物質移動的行為，他們坐著在動物上才能移動¹²，但是游牧人群的意識形態對於場所的理解是，不管甚麼場所，都有同樣開放的作用。此開放性是指沒有邊界或範圍的限制，因此游牧人群在於任何場所時，他們認為自己同時佔領所有的空間。這個游牧意識形態跟定居意識形態中所謂「移民」的概念不同，因為移民是指人從一個特定的場所移到另外一個不同的場所。就連定居醫學史對於「道路」的概念也跟游牧人群的概念不同，因為，走在道路上的各人都認為自己在路上有特定的位置，跟其他路上的人共同分配。但是，游牧人群在其開放的場所時沒有限定的位置，只有自己「軌線」（英：「trajectory」），游牧空間是「平坦的」（「smooth」）、定居空間是「條文的」（「striated」）。¹³

Deleuze 與 Guattari 的理論可用於游牧人群生活中不同面向，例如游牧人群跟建築的關係。儘管固定的建築通常是定居文化的東西，卻經常出現在傳統游牧文化中。游牧人群在他們大草原的軌線中建立了若干固定的建築，且這些建築是公共使用的（「usufruct」），建立的原因是為了改善牧場以及大家的方便。¹⁴ 游牧文化的建築缺乏主人，建築不是一個人或一個人群具有的地方，建築像其他場所一樣，是開放的。

早期蒙古帝國所建立的城市也照這樣的概念而建。雖然早期蒙古帝國所征服的城市大多是由定居社會建立的，但蒙古人也試圖建立自己的城市，比如蒙古帝國窩闊台可汗在1235至1251年建立的哈拉和林。這個城市的地點原本位於窩闊台

¹² 「Of course, the nomad moves, but while seated, and he is only seated while moving」（Deleuze 與 Guattari 1987：420）。

¹³ 「The nomad is not at all the same as the migrant; for the migrant goes principally from one point to another But the nomad goes from point to point only as a consequence and as a factual necessity; in principle points for him are relays along a trajectory. . . even though the nomadic trajectory may follow trails or customary routes, it does not fulfill the function of the sedentary road, which is to parcel out a closed space to people, assigning each person a share and regulating the communication between shares. The nomadic trajectory does the opposite: it distributes people (or animals) in an open space, one that is indefinite and noncommunicating. . . in a space without borders or enclosure. . . . sedentary space is striated, by walls, enclosures, and roads between enclosures, while nomad space is smooth」（Deleuze 與 Guattari 1987：420）。

¹⁴ 「Nomads both in premodern and modern times have built sedentary structures (corrals, wells, etc.), which then become permanent pivot points in the yearly nomadic cycle. Mongolian traditional codes recognized a right of usufruct for those improving the pasture in this manner」（Atwood 2004：26）。

可汗的軌線中。窩闊台命中國的建築者建立宮殿，然後將城市中兩個主要路街分為中國人的（國泰人，法文：「Cathayens」）與穆斯林教信徒的（撒拉森人，法：「Sarrasins」）這兩個定居社會。¹⁵儘管哈拉和林來自蒙古游牧文化，但它真實的建立和存在卻得依賴定居社會的人口以及來自其他地方進口的資源。該城市的歷史隨著不同蒙古軍隊的佔領而改變，包括阿里不可、忽必烈的將軍伯顏、北元的領導人愛猷識理達臘（1338–1378）等等，他們都將哈拉和林城市視為戰略地點，對他們而言，城市並不是固定的住宅場所（Atwood 2004：446–447）。

蒙古人的游牧文化對建築和城市的歷史提供一個游牧行為的模型，此模型可以用於理解十六、十七世紀蒙古社會皈依佛教的行為，理解他們在哪一些行為上做出改變。蒙古社會皈依佛教之後，除了俺答汗所建立的城市外，其他蒙古人曾嘗試結合游牧跟定居社會的建築，最明顯的例子是哲布尊丹巴呼圖克圖（藏：rJe-btsunDam-pa）在1654年所建立的移動僧院庫倫，這個游牧僧院在1719至1747年之間移動了十四次。

四、草原上的文字文化

儘管現代的讀者都認為傳統的蒙文字體系統源於回鶻文字體，不過，真實的狀況比較複雜，因為早期的蒙古帝國文字體系是多元的。

G. Kara 認為蒙古人的回鶻字母系統來自蒙古帝國早期征服的歷史。在成吉思汗的時期，帝國政府所用的文字體系之一來自其征服的社會——克烈社會（「Kereit」）或乃蠻社會（「Naiman」），他們使用蒙語或雙語系統。¹⁶ 但 Kara 也認為這個理論暫時無法被證明，因為目前缺乏被征服社會的文獻。比較可靠的歷史證據來自規範蒙文作品上的回鶻字母，如1225年的《移相哥碑》（這個碑原來所在之地在也松格，目前則保存在俄國聖彼得堡國立隱士廬博物館，俄文：Государственный Эрмитаж）。碑文上用回鶻字母描述成吉思汗的宴會，在那幾個世紀，許多碑銘也共用回鶻字母與漢字，如中國山西省的1240年《紫微宮碑》、蒙古國庫蘇古爾省的1257年《釋迦院碑》、內蒙古翁牛特旗的1335年《張氏先塋

¹⁵ 「Pour ce qui est de la ville de Caracorum, . . . Il y a deux grandes rues : l'une dite des Sarrasins, où se tiennent les marchés et la foire ; . . . L'autre rue s'appelle de Cathayens, où se tiennent tous les artisans.」（Rubruquis 2006：143）。

¹⁶ 「. . . the Mongols of Chinggis Khan received a ready-made written language from one of the Mongolian-speaking or bilingual nations whom they conquered, from the Kereits or Naimans.」（Kara 2005：28）。

碑》等等。卷軸形的文獻最早出現於1246年，是當時蒙古帝國皇帝貴由可汗（1206–1248）寄給教宗英諾森四世（Innocentius IV，1254年卒）一封信，貴由可汗的印章是回鶻文的，但是，信的正文則是阿拉伯文。另外一封信來自1289年，是由蒙古伊兒汗國的君主阿魯渾汗（1258–1291）寄給法蘭西國王腓力四世（法文 Philippe le Bel，1268–1314），正文用回鶻文，大的印章則用漢字。從這些例子來看，回鶻字母在早期蒙古帝國的政府使用相當廣泛，但是其他文字體系也同時存在，反映多種文字體系並存的狀況。

Kara 也指出蒙文回鶻字母被頻繁使用的情形：在蒙古佛教發展的前幾百年，他們將藏文翻成蒙文，譯者所具備的語文能力，除了蒙藏文之外還有回鶻文，他們將回鶻文視為「既定辭彙的導管」。¹⁷ 儘管蒙古文化的起源跟回鶻字母沒有明顯的連結，回鶻字母仍成為蒙古帝國的普通話。René Grousset 認為在成吉思汗的領導下，回鶻文化包含了中亞跟西亞的古代文明，豐富了蒙古帝國的文化。¹⁸

蒙古社會對佛教制度的直接資助只在元朝時才有比較清楚的證明，因此，我們不必認為回鶻的神職人員一定是佛教信徒，他們也可能是摩尼教徒或景教徒。在伊斯蘭教的早期發展時，許多粟特文化的摩尼教徒移民到中亞的不同突厥社群中（見 Vaissière 2005：199）。同時，突厥回鶻帝國（八、九世紀）的政府對佛教的資助讓粟特的神職人員擔任在帝國中比較高級的職位。回鶻文之所以納入粟特字母的歷史大概源於這段資助，或是來自絲綢之路上突厥、粟特的互動。敦煌莫高窟所儲藏的文獻包括了不少回鶻文的佛經（尤其是在法國的 Pelliot 收集裡面），這些回鶻文獻都寫於四世紀至十一世紀之間，都用粟特草寫形式的字母（Kara 1996年的書也提到摩尼教的字母，但筆者沒見過具體的例子）。回鶻文很可能是當時回鶻帝國所使用的官方文字，也因此成為突厥克烈與乃蠻的主要文字系統。

從粟特字母到回鶻、蒙古字母的文字，一個相當明顯的變化是文字排列方向的90度逆時針旋轉，從橫向閱讀到縱向閱讀。此變化可能受到中國文化的影響，突厥社會跟漢社會已有幾百年的互動。另一個因素則可能取決於卷軸的形狀，讀者拿著漢文化的卷軸閱讀縱向的文字，而且敦煌的回鶻文獻通常寫在卷軸上。¹⁹ 當時另外一種書寫選擇是橫向的藏文文獻，其模型為印度貝葉經，跟回鶻、蒙古

¹⁷ 「a conduit with an established terminology」（Kara 2005：43）。

¹⁸ 「Il semble que Gengis-khan ait eu une sympathie particulière pour les K'i-tan et les Ouigour, les deux peuples les plus civilisés du monde turco-mongol. . . . les seconds le faisaient participer à la vieille civilisation turque de l'Orkhon et de Tourfan, à tout un héritage de traditions syriaques, manichéo-nestoriennes et bouddhiques.」（Grousset 1965：321）。

¹⁹ 參見敦煌文件「Pelliot ouïgour 1a」於《國際敦煌項目》的網站。

文獻完全不一樣。

談及蒙古引用回鶻字母時，Kara 說：「整套字母體系和字法被借用，過了數百年沒有新的字母來表達回鶻文所缺少的蒙語音素」，這個狀況導致某些模稜兩可的狀況（Kara 提及的「*ambiguities*」有 *j* / *y* / *č* / *d* / *t* 、及 *z* / *s*；Kara 1996: 545；又參見 Poppe 1974）。不過，後來更新的蒙文字體解決了這個問題。元朝的解答方法是創造一個新的文字體系，那就是元世祖忽必烈及蒙元官方所支持的八思巴字，藏傳佛教薩迦派的元朝國師八思巴喇嘛（藏語 *Blo-gros rGyal-mtshan*）修改了藏文字體，發明新的文字體系。八思巴字的發明體現了游牧文化的某些思想，在《元史》中忽必烈說：「朕惟字以書言，言以紀事，此古今之通制」（《元史》卷202，列傳89），這個引文表現了忽必烈及蒙元政府對於語言的意識形態。當然，文字系統在蒙古文化中是多元的，八思巴字之前的字體類型都是從採自於其他文化，蒙古文化本來不重視文字體系，忽必烈的「字以書言」表示他認為「書」或「文字」限定源於「言」或「言語」。這種以言為本的觀念反映了寫作的次要性，反對以漢字、埃及符號等等定居文化的視覺性文字為根本，如「六書」理論中「象形」或「指事」等漢字的構成方式。忽必烈等蒙古人對於文字的觀點符合游牧文化對於文字體系作用的看法。

1269年，忽必烈下令以八思巴字作為官方文獻的使用文字，新的字體要「譯寫一切文字，期於順言達事而已」（《元史》卷202，列傳89）。八思巴字是拼音系統，跟漢字不同，但是可用於寫作漢語、蒙語、藏語、回鶻語及梵文等等蒙古帝國不同言語。儘管八思巴字跟佛教有關，這項多元言語文字體系的建立和功能反映出蒙古帝國文化觀點的若干特色：多元文化、廣泛的統一、開放的文化政策。為了「順言達事」，蒙元官方的文獻通常含有八思巴字以及另外一種地方文字，通常是漢文。一個相當特別的例子是，元朝1345年在大都（目前北京市）居庸關的雲台上所雕刻的佛寅語，有六種不同文字系統：梵文、藏文、八思巴文、回鶻文、西夏文、及漢文（參見村田治郎1957）。

元朝滅亡之後，八思巴字的文字系統被北元跟相關蒙古社群完全拋棄，只有某些西藏文獻用它當作裝飾文字。這原因可能是，在元朝，儘管八思巴字是官方的文字，但實際上，貴族以外的人並沒有在一般生活中使用這套系統，因此，元朝結束後，蒙古人自然地拋棄八思巴字，維持不重視文字的傳統。到了十六世紀，回鶻文開始復興，不過，其發展並不像元朝八思巴字推廣或實施的過程。回鶻文的復興可能和蒙古人在中亞的傳統有關。或是，如果文字系統的作用是為了再現言語，回鶻字比漢字、八思巴字簡單很多。

筆者也認為，元朝蒙古社會使用八思巴字的過程反映當時蒙古人對於佛教的皈依，雖然某些政策讓八思巴字成為全元朝的官方語言，但事實上，除了喇嘛之

外，一般人經常是忽略它的。



第三章 蒙古人的社會組織

第一節 早期蒙古社會組織的集體分類

上一章關於文化的討論沒有提到蒙古人親屬系統及大型社會團體的結構。傳統上，人類學的範圍分為文化或者親屬的兩種分析。其實，在蒙古社會的文化與其親屬體系難以分開。

蒙古社會在成吉思汗年代和元朝時期形成了國際性的、多元文化的帝國，但在元朝之後，東方蒙古社會似乎回復到帝國建立之前的比較小型社會組織，而且它也脫離了定居社會的文化，這個狀況一直維持到十六、十七世紀才有變化。由於蒙古的社會沒有固定的社會組織模型或者特定的進行軌線，因此這段在十六、十七世紀的社會變化相當獨特。游牧文化的發展決定了親屬的重要性，但是因為在帝國時期之後，蒙古社會包括了越來越複雜的社會集體，尤其是上層的社會階層，其經濟生活已不僅僅依靠游牧生活的畜牧，有著更多元的收入來源。傳統的中亞親屬模型也沒辦法解釋新的蒙古社會狀況，在過去，游牧文化有固定的社會組織模型，但是這個時期的蒙古社會，正經歷一系列新的社會組織實驗，且在不斷變化中。

蒙古早期發展有特定的組織體系，按照 Grousset 的解釋：由於成吉思汗同化了不少突厥部落，因此蒙古社會、或者更確切地說——「突厥蒙古」仍維持貴族的社會組織，就是學者們 Barthold 與 Vladimirtsov 所謂的古老「草原貴族」。貴族包括領導不同社會階層的英雄（「巴托」、蒙：баатар）與王公（「那顏」、ноён）；下層的社會階層則包括自由人的戰士與效忠者（同伴、伴當：「那可兒」、нөхөр）、一般的平民（Grousset 提出的兩個蒙語詞為「哈刺出」、「qaratchou」與 apar，Grousset 1965：248；Allsen 使用的稱呼是 用的稱呼是，Allsen 1994：321）、及在原則上非蒙古族的奴隸（боол）。²⁰（Grousset 與 Allsen 也分出住居草原蒙古集體和住居森林的，而森林的集體缺少很強的貴族階層，他們比較賴於狩獵的生存方式——Allen 的蒙語詞：оijn иргэн，見 Grousset 1965：248與 Allsen 1994：328）。

²⁰ La société mongole — ou plus exactement turco-mongole, Gengis-khan ayant assimilé, nous l'avons vu, nombre de tribus turques de l'Altaï — reste d'organisation aristocratique. C'est la vieille « aristocratie des steppes », bien mise en lumière par Barthold et Vladimirtsov, l'aristocratie des preux (bagadour) et chefs (noyan) qui continue à encadrer les diverses classes sociales : guerriers ou fidèles, qui sont les hommes libres par excellence (noñur, pluriel noñud), roturiers qui forment le commun peuple (arat, qaratchou), enfin serfs (ounaghan boghol), qui sont en principe de race non-mongole. 」
(Grousset 1965 : 284)。

十六世紀之前的蒙古社會階層仍是以親屬為主，例如蒙古人的傳統民族認同按照「骨頭」的概念（蒙：ясан；見 Allsen 1994：324），此「骨頭」是指他們認為有互相有同樣的血統。

蒙古人在社會上的權力通常基於一個人在格一個家庭的身份，因此有的人假造自己在親屬系統中的某一個特定位置。根據 Allsen：「中世紀蒙古人的系譜用於意識形態的說明，系譜的設計是為了幫助政治上的聯盟，而系譜並不描述真正的親屬關係」。²¹因此蒙古人的基本社會組織系統結合親屬跟非親屬的關係。親屬系統大多關於成吉思汗的黃金家族，而且親屬系統構成了相當明確的社會階層。

這個社會組織系統在十六世紀以前已經變得更加複雜，因為草原傳統文化也包含了戰事上的人際關係。另外一種非親屬的社會集體則很像封建主義中國王跟家臣的關係，不過，在中亞草原上，較高層級的戰士通常被賦予家庭內不同職責的稱號，如廚師或是馬伕。學者 Christopher Beckwith 按照德意志文化的傳統把這個關係叫做「comitatus」（參見 Beckwith 2009：12ckwi 或 Franke 1987：99），Beckwith 指出的相關蒙文詞是「怯薛」（蒙：Хишиг）。蒙古貴族中的大將軍積極聚集自己的家臣戰士或那可兒（更密切的關係叫俺達，蒙：анд），那可兒也自己願意一輩子臣服，然後怯薛內的人彼此承認家庭之類的關係。例如，Beckwith 認為成吉思汗的中央怯薛就是他所謂「四狗」：忽必來、者勒蔑、哲別、速不臺（Beckwith 2009：13）。成吉思汗也有比較大型的怯薛，其那可兒包括大臣、服務員、擁人、門房、馬伕等等。²² 親屬關係和怯薛兩個社會組織系統都維持了傳統的游牧文化價值觀，因為一個人的社會地位並非取決於財產或資源的累積。

針對這個情形，Grousset 也提供相當簡單的解釋：封建主義的原則用於組織軍隊，形成不同社會集體階層，封建的貴族制度用於組織十戶、百戶、千戶及萬戶，百戶長、千戶長及萬戶長來自那顏的貴族階層，在那顏之下，軍隊士兵來自小仕紳階層的自由男人，他們有突厥語「達爾罕」（蒙：дарган）的稱號，而且他們有權力擁有自己的戰利品，如在傳統大型狩獵中的獵物，表現優異的達爾罕

²¹ 「the genealogies of the medieval Mongols (and other tribal peoples) were ideological statements designed to enhance political unity, not authentic descriptions of biological relationships」(Allsen 1994 : 325) 。

²² 「chamberlains (*cherbi*), stewards (*ba'urchi*), quiver bearers (*khorchi*), doorkeepers (*e'üitenchi*), and grooms (*aghtachi*)」 (Allsen 1994: 344) 。

則有機會晉升為那顏。²³

當然，Grousset 所描述的社會組織模型，未記錄於任何蒙古的成文法典。傳說成吉思汗有祕密法典，但並沒有現存版本。這個模型是根據上述十戶、百戶、千戶……這樣的組織系統所構成，而且已存在於相當古老的中歐亞文化中，由於蒙古文化從前是中歐亞文化的一支，蒙古人自然很熟悉這些詞彙的概念，同時也將其用於稱呼本身的社會結構。這種社會組織結構持續了整個元朝，直到元朝之後的北元、清朝之初，多數的蒙古社群的社會組織開始改變為止。

在元朝之後，不同蒙古社群試圖挑戰成吉思汗黃金家族（博爾濟吉特／勃兒只斤家族）的親屬系統和其後裔在政治上的階級。從歷史材料的探討可以看出，元朝之後，傳統蒙古的社會組織模型有其極限，如在博爾濟吉特家族統一之下蒙古社會並不穩固，反而是某些特定的社會組織，如過去萬戶和各大草原貴族的萬戶長之類的系統，比較可行。在元朝之後，過去那種大一統的「蒙古」社會組織的重要性已逐漸減弱，因為這樣的社會組織無法滿足政治或親屬關係的需要。「蒙古」的定義應依其早期蒙古帝國的起源和發展而定。儘管蒙古人當時沒有用蒙文仔細撰寫他們自己的社會狀況（《蒙古秘史》是口傳的），但在蒙古帝國之後，蒙古人分散於歐亞大陸許多地方，某些蒙古社會仍保留他們早期的中亞文化和社會組織。因此「蒙古」的名稱可能只是指一套文化特質，如相關的語言系統、生存方式、和社會組織習慣。到了十六、十七世紀，蒙古的定義變得比較複雜，因為它得依地區、文化、語言、政治等等不同的觀點而定。為了理解蒙古後期發展，最好用不同角度的觀點來理解「蒙古」這個詞的用法，意即根據當時不同的歷史材料去形成比較全面的、跨文化的分析。

按照中文歷史材料的內容，「蒙古」是指比較廣泛的社會集團，當時所謂蒙古人分散於中國內外，在中國境內的蒙古人似乎大多適應了明朝政府所處理的社會，他們開始被明朝政府同化。1638年的《皇明經世文編》中禮部左侍郎劉定之（1409–1469）談及「蒙塵」在明朝的狀況時寫著：「降胡皆留居京師授以官職給全俸，夫非我族類，其心必異」，然後他建議明朝迫使這些蒙古人移民到中國南

²³ 「A l'armée, aux divers degrés de la hiérarchie militaire, règne le même principe féodal ; le même lien de fidélité personnelle unit les commandants de dizaines (arban), de centaines (djaghoun), de milliers (minggan), de dix-mille (tümen). Les centeniers, milleniers et commandants de myriades étaient fournis par la grande aristocratie des noyan. Au-dessous d'eux, l'armature de l'armée était constituée par la petite noblesse des hommes libres qui portaient le vieux titre turc de tarkhan (en mongol darqan) et avaient le privilège de conserver en principe leur butin individuel à la guerre comme leur gibier dans les grandes chasses. Plusieurs tarkhat, par leur valeur, furent d'ailleurs promus noyan.」（Grousset 1965 : 284–285）。

部，與地方社群同化。不過，儘管明朝的蒙古人如此參與明朝的政府制度、為明朝的社會制度服務，卻仍沒有完全被華夏社會同化。根據 David M. Robinson 的研究，儘管在明代，朝廷將蒙古人分散於中國許多地方，官方的漢人仍然繼續懷疑蒙古「族類」的「心」(Robinson 1999: 86–94)。這顯示在明朝時，蒙古人仍被視為與漢人不同的一族。

因為《明史》大致上表達了清朝官方在1739年左右的觀念，《明史》對於明朝內部的蒙古人沒有特別的批評。至於在明朝之外的「蒙古」，《明史》將他們分為兩個大規模的社會團體：「瓦刺」(今「衛拉特」，意即中亞西方的蒙古人)，以及「韃靼」(意即中亞東方的蒙古人)。這兩個團體在《明史》書的章節裡面各有一卷。《明史》對於蒙古社會的分類是依政治的狀況，隨著明朝與瓦刺、韃靼之間的戰爭來進行描述。《明史》以國家性的描述方法來討論這兩個團體，比如說，提出其固定的版圖：「韃靼地東至兀良哈西至瓦刺」以及「瓦刺蒙古部落也在韃靼西」，或是敘述兩個團體跟明朝奉貢的關係。

雖然史書上有這兩個團體的分類，但在這兩個團體內又各有幾個小型的社會團體，最大的，就如上文所提出的「萬戶」(或「土綿」，見達力扎布2003: 102)。這些萬戶不但彼此內部爭戰，偶爾也會攻擊另一方，即瓦刺或韃靼內的萬戶，因此，蒙古社會團體的分類其實並不固定，而且相當模糊。更小的社會集團也不適合所謂「部落」的結構，中文的部落翻譯成「愛馬克」(蒙：Аймак，也成為「愛馬」、「投下」；見達力扎布2003: 103；Atwood 2004: 5)，「愛馬克」是指萬戶之內的社會群體的組織分類，「常見的投下組織大致分為軍隊投下、分封投下兩大類」(達力扎布2003: 104)，重點是「愛馬克」不一定是一種親屬關係的結構。

從這個時期開始，可以看出萬戶的政權正在取代親屬關係的社會結構，尤其是，除了達延汗的統一之外(見下文)，一般博爾濟吉特的黃金家族正逐漸轉弱。但是，這樣的狀況有其結構性的原因，按照 David Sneath 的假設，中亞社會早就有「無頭國家」的結構，中亞的社會集體不限於氏族性的部落組織，他們長久以來就有國家跟政府之類的行政，但是缺少國家性的中央領導人員和相關社會結構，取而代之的，是貴族階層管轄政府之類的行政體制(參見 Sneath 2007)。

以 Sneath 的觀點看十六、十七世紀的蒙古社會，可以比較深入地分析蒙古各社會團體之間的互動。比如說，瓦刺與韃靼並不是國家，也不是氏族性的部落，而是另外一種社群，包括貴族跟其追隨者。在察哈爾萬戶林丹汗(1588–1634)時期的蒙文歷史文獻《黃金史》中，「蒙古」也是指蒙古帝國及其後裔的不同萬戶，但是，「瓦刺」這個團體在十五世紀才出現(Bawden 1955: 159)，《黃金史》所描述的「Oirad」裡面有四個萬戶：「Oyirad」(跟瓦刺不同)、「Ö geled」、「Bayatud」、及「Qoyid」。這四個萬戶本來屬於蒙古社會，但是瓦刺出現之後，《黃金史》就

將瓦剌視為「蒙古」的敵人。²⁴ 因此，《黃金史》中所謂「蒙古」比較像一種政治上的名稱，而不是依文化特點或是成吉思汗黃金家族的親屬關係而定。其實，當時蒙古與瓦剌之間的互動包括許多聯姻、以及個人決定改變身分的狀況（如從蒙古人變成瓦剌人）。蒙古與瓦剌的身分並不是固定的（Bawden 1955：160），瓦剌文化跟蒙古文化彼此相似，除了瓦剌人對黃金家族的看法之外，瓦剌是指蒙古。（瓦剌的起源仍很模糊，學者薄音湖根據蒙古帝國伊兒汗國作者 *Jāmi' al-tawārīkh* 的《史集》，主張瓦剌在十三世紀叫做斡亦刺惕。）

再加上，一個人出身的萬戶無法決定一個人的身分，東方蒙古的貴族滿都海哈屯（蒙：Мандухай сэцэн，約1449–1510）與達延汗（也叫「大元汗」，蒙 *Даян Хаан*，1464–1517）戰勝瓦剌之後，將東方蒙古的六個萬戶組成為三左翼（察哈爾 *Цахар*、喀爾喀 *Халх*、兀良哈 *Урианхай*）（根據薄音湖也叫做兀良罕、烏梁海、烏梁罕、烏浪漢等）與三右翼（鄂爾多斯 *Ордос*、俺答汗的土默特 *Түмэд*（《明史》的土蠻）、永謝布 *Юншээбүү*……或後來的喀喇沁 *Харчин*），然後讓自己的兒孫各娶六個左右翼的貴族（Miyawaki 1984：138）。Miyawaki 根據許多蒙文與中文的文獻指出，達延汗去世之後，他的兒孫之間開始互相競爭，占領達延汗所謂「可汗」的位置。當時不僅有許多萬戶之間發生戰爭，三左翼的察哈爾萬戶自己也分為左翼跟右翼，這左右翼彼此也相互爭戰（Miyawaki 1984：139–147），游牧佛教就在這樣的社會體系中出現。

從研究者的觀點來看十六、十七世紀的蒙古人對他們自己的認同，我們會發現，任何蒙古認同的定義必須是模糊的，因為當時蒙古社會不是統一的。當時蒙古社會缺少中央的領導人或是共同的固定法典。

第二節 後期蒙古社會組織的歷史變遷

十六世紀的蒙古萬戶開始同化當時定居文化之後，他們同化的過程分為兩個歷史階段。在第一個階段中，萬戶貴族參與藏傳佛教所發明的供施關係（藏：*mchod-yonch* 此辭彙縮寫兩個位置稱呼：*mchod-gnas* 是指「法師」與 *yon-bdag* 是指施主、佛語：「檀越」從梵文 *dānapati*）。在第一個階段之下，蒙古人限於贊助者的角色、所收到贊助者大多是西藏喇嘛：土默特萬戶跟阿興喇嘛、第三達賴喇嘛的會合，或是固始汗（1582–1655）跟第五達賴喇嘛的會合。此種民族之間

²⁴：「*mongyol-un nigen töryü-yi oyirad-tur abtaba gekü*」（Bawden 1955：71）、英譯為「The whole rule of the Mongols was taken over by the Oirad」（159）；或「……*oyirad-un nigen töryü-yi mongyol abuba gekü tere buyu*」（72）、「… the Mongols took over the whole rule of the Oirad」（160）。

的關係對蒙古社會之內的組織系統沒有很大的影響力，因為贊助者的角色還持續萬戶貴族的階層及其社會階層結構。

第一個階段的系統顯示於許多歷史現象，除了萬戶貴族跟西藏喇嘛的會合之外，還有十六世紀的寺院建造，包括俺答汗土默特萬戶所建造的格魯派寺院：1575年在呼和浩特城附近的寺院「Mayidari-yin juu」與「Yeke juu」²⁵，以及1577年在青海察卜齊雅勒所建立的仰華寺（陳又新 2013：14–18）；或者阿巴岱汗（1554–1588）喀爾喀萬戶1585年在哈拉和林原地的額爾德尼召（蒙：Эрдэнэ Зүү；根據 Atwood，額爾德尼召本來是薩迦派喇嘛的寺院，Atwood 2004：169–170）。另外一個例子是固始汗的和碩特愛馬克，此社會集體本來屬於喀喇沁萬戶之內，他們在十六世紀跟瓦刺聯盟之後，變成瓦刺的「和碩特愛馬克」，在1637–1642年固始汗的和碩特軍隊佔領了拉薩，由於和碩特愛馬克當格魯派的施主，此佔領讓格魯派的西藏喇嘛在西藏地區增加權力（Atwood 2004：211）。

萬戶之內的組織變遷在於第二個階段：蒙古與瓦刺的各個萬戶同化整個供施系統，此狀況減少西藏喇嘛的管理，將蒙古與瓦刺社會之內的特定人口遷移不同的社會階層位置。佛教僧侶的集體在某些方面相似傳統「怯薛」的集體，兩個集體都在親屬關係之外，以及兩個都基於一種男性的社會階層結構，但是差別在於佛教的社會集體定居資源跟定居文化的需求：文子系統跟定居的地點（見下文第五章）。

不同萬戶人口在藏傳佛教文字系統的影響之下，引用了佛教文字的物質文化和抄寫人員的能力，他們開始用佛教的神職人員建立法典，例如在1640年，喀爾喀、瓦刺共同建立了新的法典，學者達力扎布認為這個法典是以結盟方式來避免滿洲人的攻擊（見達力扎布2003）。但是過了幾十年後，喀爾喀萬戶的藏傳佛教領導人哲布尊丹巴呼圖克圖（蒙：Жавзандамба хутагт，從藏語：rJe-btsun Dam-pa；見 Bareja-Starzyńska 2010）跟和碩特的領導人噶爾丹汗（1644–1697）分裂了，因為噶爾丹汗支持了西藏的達賴喇嘛，也就是當時哲布尊丹巴的敵人。此分裂令這兩個萬戶放棄他們的法典，之後，喀爾喀萬戶便與滿洲人結盟以反抗衛拉特。

萬戶是十六、十七世紀蒙古社會最主要的社會集體，對當時蒙古人而言，萬戶認同看起來比任何蒙古認同還重要，因為萬戶的認同決定了政治情形，如同十

²⁵ 「The mobile monasteries that followed Altan Qan in his military campaigns progressively settled: a small temple was probably founded in Kökeqota around 1572. In 1575 Altan Qan founded the Mayidari-yin juu (temple of Maitreya), maybe on the site of his former palace, and the Yeke juu ("Big Temple") a few years later, the first two of the large princely monasteries that survive today.」（Charleux 2003：5）。

七世紀的清朝聯盟。



第四章 宗教

第一節 薩滿教

一、探索宗教

游牧社會的文化通常被學者視為一個宗教制度，因為一個社會的宗教跟文化層面總是息息相關。Clifford Geertz 指出，宗教就是一種文化，他也認為，文化是指某一個社會的象徵系統，文化主要用於繼續生活的特定知識和態度²⁶，Geertz 的宗教定義一共有五個元素：(1) 象徵系統(2) 建立堅固持久的情緒和動機(3) 建構關於存在的思想體系(4) 以真實為妝飾(5) 看起來真實的情緒和動機。²⁷ Geertz 也補充第四個條件說，宗教象徵系統必須具有信徒的「信仰」(「faith」；1973：112) 及「儀式」(「ritual」；1973：112、118) 這兩種行為。Geertz 宗教定義的重點是：宗教是相當完整的意識形態，宗教讓信徒理解他們整個宇宙。宗教的象徵系統對信徒的宇宙觀很像另一種制度：傳統大草原社會的某些概念(如「土綿」，即萬戶)影響了十六、十七世紀的蒙古社會組織，社會組織與宗教系統這兩個制度都屬於大草原的蒙古文化。

Geertz 個理論有助於分析佛教與薩滿教兩個相當不同的宗教，因為 Geertz 的理論比較廣泛，他人類學的觀點能夠避免現代定居社會在學術上的傳統傾向。最近也有更多學者認為「薩滿教」的研究主題經常被忽略，如 Todd Gibson 認為許多宗教研究的學者忽視薩滿教的宗教系統，這是因為所有薩滿教是指類似「非文字」(「non-literate」) 文化的現象，所以薩滿教通常不是傳統宗教學上屬於文字性的適當研究主題 (Gibson 1997：40)。按照 Geertz 的理論，游牧社會的宗教跟世界上其他宗教一樣，都取決於特定的象徵系統和意識形態。

許多學者早就認為中亞游牧社會的宗教就是薩滿教 (見 Eliade 1964)，而薩滿教在現代草原社會中當然也扮演很重要的角色。游牧生活跟薩滿教有特別深入的關連。根據 Roberte Hamayon 的田野調查與分析，北亞生活及薩滿教的關聯屬

²⁶ 「an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.」 (Geertz 1973 : 89)。

²⁷ 「(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men [sic] by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.」 (Geertz 1973 : 90)。

於該地區大規模的意識形態。一般來說，這種大規模的北亞意識形態是由游牧生活的不同面相所構成，也隱含了游牧人群對宇宙的認識及了解。北亞的蒙古人用狩獵的思想理解大自然，用婚姻氏族的思想理解人際關係，也用薩滿教理解超自然之事。這三種思想互有緊密的依存關係。²⁸

Hamayon 的研究顯示了薩滿教與北亞蒙古社會超自然概念的關連，雖然 Hamayon 的田野經驗專注於當代的北亞社會，但是其理論的重點——薩滿教屬於更大的意識形態結構——這個觀念仍可運用於其他蒙古的薩滿教社會。當然，其他的社會集體也有類似的情況，只是由於某些條件，使得薩滿教和意識形態結構的關係顯得更為複雜。條件有兩種：(一) 薩滿教的社會現象不限於游牧社會，也包括了不同的定居社會。「薩滿」一詞的來源來自北亞森林中居住的半游牧半狩獵採集社會（通古斯語：*šaman*；原梵語：*śramaṇah*）。世界上許多地方社會都有薩滿教的現象，除了蒙古社會之外，亞洲大陸地區的喜馬拉雅、西藏、通古斯等等都具有類似的薩滿教信仰系統。

佛教與薩滿教基本上不一樣，如果將這些信仰薩滿教的社會進行比較，一個主要的相似點是，薩滿教的社會都不重視文字系統或文字的功能，十六、十七世紀的蒙古社會狀況便提供了特別的例子。蒙古社會的游牧生活取決於大草原的環境因素，但是，在元朝之後的「北元」時期，當蒙古社會從中國遷回大草原時，他們缺少了元朝帝國大型管理機構，因而重新組織了整個社會。北元蒙古人回復到過去游牧的生存方式以及相關的文化行為，不再使用文字系統及相關行政制度。這些元朝貴族的後裔可能從來沒有被蒙古帝國時期所征服的定居文化完全同化，如中國式的社會行政或是藏傳佛教，相反的，他們一直維持游牧文化的傳統，包括宗教上的意識形態。

在元朝之後，蒙古人仍然跟其他定居社會有不同的互動及交換，但他們原則上又恢復到游牧性的文化基礎。在其他社會，缺少文字系統經常被視為一種落後的情形，然而，這樣的想法並不適用於蒙古。在蒙古早期，他們已建立了一個相當先進的帝國組織，在這段時間內，如果他們願意的話，本有機會將文字系統融入其文化之中，但是他們並沒有這麼做。北元蒙古人對於文字文化的忽略，是由於文字系統在其社會中不是必要的。蒙古帝國之前的游牧薩滿教雖然沒有文字系統，但其運作的方式仍和文字性（英：*script-based*）的宗教類似。尼泊爾薩滿教民族誌者 Gregory Maskarinec 指出，儘管薩滿教沒有文字系統，它還是有所謂「文本」(*text*)的功能，只是因為缺少文字系統，所以皆為口傳記憶，而非書寫下來。

²⁸「...l'idée d'une conception unifiée des divers domaines de relations, plus précisément d'une similitude et d'une interdépendance de structure entre la chasse, l'alliance matrimoniale et le chamanisme dans leurs relations respectives avec les êtres naturels, sociaux et surnaturels」(Hamayon 1990 : 22)。

薩滿教有不少數量的「文本」，各種「文本」的內容可分為各種主題。薩滿的責任就是記住這些口傳文本與相關的各種儀式，然後在特定情形下執行適當的薩滿教能力。雖然 Maskarinec 所研究的薩滿社群僅限於喜馬拉雅山脈，但中亞的蒙古薩滿社群也有這類「文本」，作用也相似。這些口傳蒙古社會的薩滿教「文本」只有在現代學者的記錄下才有書面的形式，所以我們並不清楚十六世紀薩滿教實際操作的情形（參見 Chiodo 2009、Onon 2005），但是薩滿教的意識形態在現代以前的蒙古文化已清楚可見。

薩滿教記憶「文本」的技術讓薩滿教社會較不需要依靠中央制度來統一像定居社會那樣的宗教系統。Deleuze 與 Guattari 所謂「游牧學」（「nomadology」）的理論是指游牧的社會的組織像地下根莖植物（「rhizome」）一樣，根莖的發展不像一般植物變得又大又穩定，而是在不同地方重複出現的，根莖缺乏成長的固定模式、沒有階層組織方法、也沒有固定的中心。Deleuze 與 Guattari 的比喻可用來解釋游牧文化和定居文化的關係，也有助於理解元朝之後蒙古游牧社會的宗教狀況，佛教制度被蒙古人放棄之後，薩滿教在大草原上再次復興。薩滿教是種游牧的宗教，因為它不需要定居帝國的文字系統或是中央式的文化中心。

關於薩滿教的再度出現，可從兩種來源看出：（一）在十六世紀的文獻中，俺答汗的法典特別指出禁止某些民間行為，尤其是薩滿教的物神（見下文）。（二）薩滿教在現代蒙古社會仍然存在，而現代的薩滿教仍符合古老的大草原文化傳統。

二、游牧社會的薩滿教

《新唐書》突厥列傳說：「默棘連又欲城所都，起佛、老廟，暾欲谷曰：『突厥眾不敵唐百分一，所能與抗者，隨水草射獵，居處無常，習於武事，強則進取，弱則遁伏，唐兵雖多，無所用也。若城而居，戰一敗，必為彼禽。且佛、老教人仁弱，非武強術。』」這一段話指出長久以來，雖然佛教進入了許多不同的文化，佛教對游牧社會仍然沒有什麼影響，因為似乎佛教和大草原游牧社會的意識形態有格格不入的地方。游牧文化長久的歷史使得其宗教制度有很多不同的特點，除文字系統之外，佛教跟薩滿教也有其他重要的差別。

在傳統學術上，關於游牧社會宗教的研究多半使用人類學的「同時性」（英：synchronic）來進行分析。因為游牧社會通常缺少文字性的歷史記載和歷史發展的模型，學者必須使用現代的民族誌資料來分析游牧文化（如 Barfield 等學者的研究）。另一方面，傳統上，關於佛教的研究都忽略當地社會的結構，重視哲學與儀式，並沒有特別區別游牧或定居兩個不同社會結構，而且都使用佛教的歷

史記載或經典來解釋一個文化信仰佛教的過程（尤其是在 Giuseppe Tucci 、 Walther Heissig 等學者時代的研究）。

人類學者 Geoffrey Samuel 的作品試圖結合人類學與宗教學的分析，不過他的理論是，薩滿教不一定是指宗教制度，尤其是在西藏文化的脈絡中，佛教的某些方面具有薩滿性的功能。根據 Samuel 的理論，薩滿的定義基本上依靠「知覺狀態變化」(altered states of consciousness ; Gibson 1997 : 44)，如著魔 (spirit possession)或入迷 (trance)等知覺狀態。佛學研究者 Reginald A. Ray 批評 Samuel 的薩滿定義，說「知覺狀態變化」的薩滿理論在一方面上過於廣泛而幾乎包含任何精神上的操練，也與某種宗教的概括性定義相近²⁹；另外一方面也過於複雜，因為它在佛教中也建立了「薩滿性」與「書記性」(或者「神職性」，此英文「clerical」有兩種意義，第一是跟抄寫的服務有關、第二是宗教系統裡面的人員服務及包含抄寫服務，雖然密教裡面當然有第二個意義的人員，第一個意義比較相對薩滿性)的虛妄對立 (Ray 1995 : 97)。

儘管筆者同意 Gibson 對於薩滿的定義：如果一個人被他自己的社會視為跟超自然有直接的關係，而他能表示具體性的相關功能，他就是薩滿³⁰，在本論文中，筆者仍認為薩滿教及佛教這兩個制度並不相同，薩滿教是指在傳統大草原游牧社會中非世界宗教的意識形態及文化系統，游牧薩滿角色的特點在於他如何跟超自然互動、如何表達大草原環境的文化、以及如何用游牧意識形態的知識建立游牧社會跟超自然的關連。

Roberte Hamayon 在其理論中批判傳統學術關於薩滿教的觀點，尤其是 Mircea Eliade 、 Samuel 及 Gibson 等等這一派學者，他們跟隨 Eliade 的理論，認為薩滿教大致上屬於薩滿的角色以及薩滿如何扮演「神秘的古舊技術」(法文：les techniques archaïques de l'extase ；見 Eliade 1964)。不過 Hamayon 却指出這種薩滿技術在理解薩滿的作用上是有限的。³¹ Hamayon 的研究符合其他學者對於游牧薩滿教的理論，認為薩滿教的社會現象不限於所謂「薩滿」的角色，薩滿教

²⁹ 「... so broad that it includes virtually any system of spiritual practice and comes close to some general definitions of religion 」 (Ray 1995 : 97) 。

³⁰ 「 if a person is recognized by his own society as being in direct contact with the divine or extrahuman . . . by virtue of concrete demonstrations of unusual or unique capabilities, then he or she is a shaman 」 (Gibson 1997 : 44) 。

³¹ 「 les critères usuels pour distinguer, quant au mode de relation avec les esprits, le chamane du médium et du possédé—son 『 voyage 』 volontaire et maîtrisé chez les esprits, au lieu de leur incorporation plus ou moins subie—n'ont, de l'aveu général, qu'une valeur limitée, tout auteur s'étant trouvé face à des cas où les deux procédures se succèdent ou s'entremêlent 」 (Hamayon 1990: 29) 。

是指整個社會的現象、全民大多參與的信仰方式（見 Humphrey and Onon 1996、Jordan 2001）。此種全民參與的信仰是比較適合遊牧的社會組織。

某些游牧文化的宗教概念在蒙古社會中到處可見，包括薩滿和一般人，因為相關的語言早包含這些概念。例如說，蒙文文獻最偉大的神被稱為「騰格里」，意譯為天。騰格里的名稱大概來自漢朝時匈奴語的神「擰犁」：「匈奴謂天為擰犁」（《漢書》匈奴傳上，卷94）。騰格里的名字經常出現於蒙文史書上，騰格里的角色在十三世紀的《蒙古秘史》（傳說十三世紀，真實的來源時間難以確認）、十七世紀《黃金史》、現代的薩滿儀式記載等等材料中也出現相當多次。騰格里一詞跟傳統游牧文化有深入的關聯，因為「騰格里」的意義指天，象徵了游牧生存方式永遠存在的一面，不管移到哪裡去，騰格里總是在上面，騰格里的概念也反映游牧人群跟大自然的密切關係。

蒙古薩滿教跟傳統游牧文化的關聯很明顯，除了騰格里的例子之外，大自然、移動跟動物對整個宗教系統的影響相當大，在十六、十七世紀蒙古歷史文獻中，大自然跟超自然的現象通常混在一起。事實上，大自然跟超自然的分別也許反映了筆者處於現代定居社會的某種偏向，若依游牧人群的意識形態，超自然跟大自然之間可能沒什麼區別。

但是薩滿教的宗教系統並不僅僅反映出蒙古游牧社會對於大自然的知識。薩滿教的複雜也來自薩滿教跟其他宗教傳統的交換，尤其是與不同的定居社會宗教的交換。到了十六世紀，蒙古的薩滿教與其他的宗教制度經過了長期的互動，薩滿教早就吸收了中亞其他宗教信仰的某些特點。同時，傳統中亞大草原的游牧社會也有許多機會跟不同佛教制度互動，尤其是透過古代絲綢之路上，和粟特或突厥的佛教信徒所進行的交流。因此，中亞社會的薩滿教是多元的，包含了不同地方和文化的傳統。比如說《黃金史》也提到蒙古人對神的另外一個名稱「阿胡拉馬茲達」（蒙：「Qormusda」）。³² 阿胡拉馬茲達本來是古代西亞祆教的神，隨著中亞長期的文化交換，被引用於十七世紀的蒙文文獻。這本書的內容受到佛教的影響也較深，上面所提到的「rasiyan-u」來自梵語的「rasāyana」，為佛教甘露之一。這些被游牧宗教同化的例子是較次要的文化現象，對游牧傳統宗教和意識形態沒有太大的影響，只有在十六世紀之後，佛教才開始有較深入的影響力。在其他十六世紀之後撰寫的蒙文史書裡，或多或少也提到佛教的內容，表示佛教在不同萬戶之間有著越來越明顯的影響力。《黃金史》記錄了更多中亞的傳統行為。《俺答汗傳》之所以缺少這類薩滿教的材料，大概是因為薩滿教與佛教的結合方式是

³² 「... through the power of the virtue of former existences there was filled and bestowed upon the Holy Lord, from the mighty god Qormusda [本文："qormusda tengri-e e"] , in a precious jade cup, the drink rasāyana [rasiyan-u]」 (Bawden 1955 : 136)。

多元的，得視特定的地方狀況、以及於當地的人有多麼重視藏傳佛教或是他們自己的傳統而定。《黃金史》可能反映出察哈爾萬戶的觀點，而《俺答汗傳》則顯示出土默特萬戶的看法。

第二節 中亞的佛教

在薩滿教民族誌者 Maskarinec 的書中描述了喜馬拉雅山脈薩滿教的口述傳統：有一次，佛教的喇嘛在跟惡魔爭鬥，惡魔變成了黃蜂以螯刺喇嘛的眼睛，喇嘛因此盲了眼，看不到自己的書，失去了其力量 (Maskarinec 1995:92)。Maskarinec 表示不同的薩滿社群也有類似的故事，佛教信徒用不到書的時候，就沒辦法繼續扮演他們的社會角色。他認為，不管薩滿或喇嘛的技術是否有真實的物理效果，重點卻是佛教行事及文字體系被某些薩滿教的信徒視為不可分割。而且，這種關聯是佛教與薩滿教的主要區別之一。

雖然許多宗教在中亞彼此有著長期的互動，十六世紀的藏傳佛教與蒙古文化的薩滿教仍有基本的不同。例如，從社會現象來看，佛教通常跟定居文化的政治制度有強烈的關連。佛教制度很早就在北印度、尼泊爾的定居王國建立起來，然後在印度孔雀王朝阿育王帝國（前公元三、二世紀）變成全印度帝國的宗教，後來也流傳至其他歐亞大陸的定居國家、如中國。在梁武帝（464–549）、隋文帝（541–604）、武則天（624–705）等人的領導下，佛教得到了政府的支持及資助。在某些時期，西南亞、南亞、東南亞、及東亞也各有相當大的佛教社群。佛教在不同的環境發展出不同的制度，例如南傳佛教、漢傳佛教、及藏傳佛教，但是無論是哪一種制度，都是依靠固定的資助來源才得以發展。

一、素葉

關於「游牧社會跟佛教結合」的早期歷史記載很少，而這種文化結合出現的時候，經常是被忽視的。比如說，筆者以為在唐朝時，游牧社會的突厥人可能跟佛教有特定的連結，但是在《舊唐書》（945年）、《新唐書》（1054年）的突厥列傳中，佛教只出現一次。在《新唐書》列傳第140回突厥下中，也就是唐玄宗早期開元時期，突厥毗伽可汗默棘連（至734年）問他的大臣暾欲谷對於定居生活與佛教的觀點，上文所提到的記載則是他的回答：「...隨水草射獵，居處無常，習於武事，強則進取，弱則遁伏，唐兵雖多，無所用也。若城而居，戰一敗，必為彼禽。且佛、老教人仁弱，非武強術」。這個引文是突厥列傳中唯一關於佛教

的評論，可能無法反映出當時所有突厥人的觀點。但因為這種輕視佛教（或道教）的評論出現於可汗、官員這樣的社會階層，可以推論突厥社會中的多數階層聽過這樣的評論，甚至對該評論表示同意。

雖然突厥人也許有輕視佛教的傾向，但是他們肯定對佛教的信仰、行為、及信徒等相當熟悉。其他的歷史記載跟《二十五史》的寫作風格不一樣，它們並不是以儒家思想為主，而對「游牧與佛教」這樣的主題有著比較豐富的描述，也提供了佛教經典的歷史記載，雖然難免有著佛教徒的觀點，仍可以作為民族誌研究上的資料。Hans-J. Klimkeit 在一篇談論突厥佛教的文章中說，關於唐朝玄奘大師（602–664）方面的記載沒有提到任何突厥佛教（Klimkeit 1990: 54）。Klimkeit 文章的學術品質很高，但筆者在看玄奘傳記《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（垂拱四年、688年，慧立本、彥悰箋編輯）的時候，發現其關於「素葉城」（在其他文獻也叫「碎葉」，意即現代吉爾吉斯共和國的阿克別希姆 Ak-Beshim）與城市突厥社會的描述呈現了一般的經典的游牧社會。比如說：（一）當地人的文化依靠草原生態的動物：「自餘軍眾皆裘褐毳毛，槊鞬端弓，駝馬之騎」。（二）素葉人在帳篷裡住居：「可汗居一大帳，帳以金花裝之」。（三）素葉人有相當簡單的傢俱：「突厥事火不施床，以木含火，故敬而不居，但地敷重茵而已」。《三藏法師傳》沒有提到任何系統性的薩滿教制度，但是，素葉人「以木含火」的想法卻顯示了當地游牧社會有著自己的信仰，這跟漢人或佛教的信仰不同，也許仍跟薩滿教有關，反映出尊重大自然中某些力量的傾向。只是因為這樣的信仰缺乏薩滿、巫者那樣的人，因此不符合學術上對於薩滿教制度的定義。

在這份作品的描述中，玄奘跟素葉城的可汗、官員去可汗的帳篷裡會面、吃大餐，然後帳篷裡的突厥人讓玄奘進行關於佛教的演講：「法師因誨以十善，愛養物命，及波羅蜜多解脫之業，乃舉手叩額，歡喜信受」。玄奘演講的內容主題，除了般若密多解脫之外，算是比較簡單、基本、倫理性的佛教概念（波羅蜜多的概念，雖然意義相當複雜，但念起來既短又簡單，再加上唸經的聲音有著咒語效果，如同玄奘自己翻譯的《心經》），而演講的內容則是特別為突厥人這樣的觀眾準備的。事實上，素葉城的突厥人相當開放，他們對玄奘很客氣，讓他坐在帳篷裡比較高級的位子、提供豐盛的飲食、忍受玄奘外來的教導。筆者之所以稱素葉人較為開放，主要是指他們當時「宗教」的信仰並不特別嚴格，而且不是特別固定。如果他們真的接受玄奘的教導，並也不大會跟其原來的宗教信仰產生衝突，尤其在他們跟喇嘛或其他佛教信徒沒有長期接觸的情況下，更是如此。

《三藏法師傳》是公元七世紀的文獻，在某些地方，對於游牧社會的描述跟現代游牧社會很像，當時某些游牧的人可能也接受了佛教的基本概念，不過，歷史的記載未必完全正確，大草原上的游牧社會跟定居社會的佛教徒可能沒有那麼直接的交流，或是游牧社會的人對佛教思想的接受度不一定那麼高。在玄奘自己

寫的《大唐西域記》中，素葉國的現象比較複雜，包括不同的城市及文化。比如說，玄奘在素葉國的一個城市記錄了漢人人口：「三百餘戶，本中國人也，昔為突厥所掠，後遂鳩集同國，共保此城，於中宅居。衣服去就，遂同突厥；言辭儀範，猶存本國。」這個華夏社會的宗教制度應該就像他們生活方式一樣，混合傳統中國、大草原等等文化的象徵系統，似乎沒有中央性的宗教、文化權威的制度管理。當時大草原社會真實的狀況較為複雜，游牧、華夏、佛教等等的文化系統大概都像這樣互相混合，不同地區或群體各有自己的一套文化特徵。

因為當時大草原的社會沒有如定居社會的那樣中央型的宗教制度，沒有宗教制度的神職人員提供抄寫的服務，其最明顯的特徵就是多元性，後來的薩滿教大概也從這樣的混合性狀況開始組織。「薩滿」這一個詞，雖然北亞通古斯語言系統的滿語有「*saman*」同音的一個詞，學者多半仍認為該詞最早的來源是梵語「*śramaṇah*」(Boyle 1972 : 177)，指古印度出家的人（最早的用法不一定是指佛徒）。《漢語大詞典》也指出，中文「沙門」這個詞並非直接譯自梵語，而是吐火羅語的音譯，因此「薩滿」及「沙門」可能在大草原多元性的文化脈絡中分成兩個概念。

二、西藏

西藏社會從前同時包括了從事定居及游牧方式的群體。Helmut Hoffmann 提供關於「傳統」西藏游牧社會的特徵：他們通常在西藏東北、中南高原的9000至15000英尺高度上居住，通常有部落性的社會結構，每個部落之內的人口都不一樣，相當大的部落可能有6000多帳篷，一個帳篷通常是指五、六個人的家庭，而帳篷裡面通常有木頭的箱子儲藏食品，在箱子上有宗教祭壇(Hoffmann 1975 : 178)。Hoffmann 所解釋的自治部落性社會結構大概就是指西藏游牧社會中主要的人口，但是根據 Melvyn Goldstein 的分析，有的游牧社會跟定居社會的貴族有密切的關係，游牧的人像是農民，為貴族勞動。³³ Goldstein 是人類學家，而他的分析方法是同時性的，他覺得西藏多數游牧人群的社會階層就是像農民一樣，在傳統西藏社會，游牧社群一定有機會跟其他不同的社會結構互動。

西藏所有的社會階層一定跟西藏政治權威制度有關。西藏早期的歷史記載重視西藏政治上的統一以及國王或「贊普」的勢力，如松贊幹布（七世紀）、其頌德贊（八世紀）、或赤祖德贊（九世紀）。這三個贊普被後來的史家視為西藏三個

³³ Goldstein 說：「Most nomads in Tibet . . . had relationships to lords and estates that were structurally equivalent to those of peasant agriculturists」(Goldstein 1971 : 521–522)。

「佛法國王」(藏：chos rgyal)，支持了佛教制度在西藏之內的建立，而且控制了聯合化的多元文化的吐蕃帝國(見 Beckwith 1987)。西藏的帝國政治在842年崩潰，因贊普郎達瑪被暗殺，沒有合理的繼承人，而兩個貴族的氏族(藏語叫dBa 氏族及'Bro 氏族)又各自提出自己的繼承人，下一段時期既混亂又暴力

(「anarchy and violence」，Petech 1994：292)。Luciano Petech 認為在帝國崩潰之後，最主要的變化是政治權威從朝廷轉移到世襲的貴族，而三百年之後，佛教的宗派也開始增加政治權威(294)。Samuel 認為這種缺乏中央政治管理的狀況對西藏的宗教有巨大的影響力(見 Samuel 1982及1990)。他覺得地方性的佛教宗派及個人的喇嘛(藏語：bla-ma；喇嘛是指宗教的老師，藏文文獻也用 *guru* 的梵語辭彙)開始取代政治上的缺乏。³⁴

Turrell Wylie 將西藏九世紀(贊普郎達瑪的帝國崩潰時)至十三世紀(元朝)稱為「地方霸權時期」(「local hegemonic period」，Wylie 1964：278)，因為當時西藏沒有中央型的政治控制。筆者認為這樣的政治狀況跟典型游牧社會的狀況很相似，換句話說，當時整個西藏的政治狀況跟西藏之內游牧社會的宗教狀況很相似。當時西藏的某些游牧社會必須跟地方霸權的制度互動，一個明顯的例子是瑪爾巴的傳記。瑪爾巴(1002或1012–1097年)是相當著名的翻譯者，在印度、尼泊爾學了藏文之外的語言，然後將若干外語佛經翻譯成藏文。根據 Quintman 的傳記，瑪爾巴在西藏地區當作教師、翻譯者、農夫、地主等等(Buswell 2004：513)。他不是游牧的人，又不是和尚，而是從貴族出生，但是他的傳記記載了與當時遊牧宗教信仰有關的資料。Wylie 分析了在1476年的西藏歷史《The Blue Annals》(藏：《Deb-ther sngon-po》)中的瑪爾巴傳記。Wylie 認為瑪爾巴就是當時的一個霸者，其中一個原因是瑪爾巴自己所擁有的財產：其他人給瑪爾巴很多黃金(Wylie 1964：281)，而瑪爾巴的徒弟給他七十頭母的犛牛、黑色帳篷、一隻狗等等(282)，這些動物及黑帳篷都是西藏游牧社會中物質文化的特點。Wylie 提出的另一個原因是瑪爾巴對於農業與建築的專注。³⁵ 在同樣的一篇文章中，Wylie 也分析了其他歷史文獻，而他的結論是瑪爾巴經常忙於建設防禦工事，不讓附近的貴族霸者取得他自己的土地及財產。瑪爾巴的防禦工事跟游牧社會有關，因為游牧人群之所以使用佛教土地或堡壘的原因，通常是為了保護自己的財產，

³⁴ 「Lamas and monasteries in Tibet developed their autonomous political role because there was a great power vacuum. They were able to provide some security in a situation of great political instability, and there were no effective secular authorities to inhibit their assuming this role」(Samuel 1982：221)。

³⁵ 「He appears to have continuously meditated on the Ultimate Essence, but in the eyes of ordinary people, he reared a family, quarrelled with his countrymen and only occupied himself with agriculture and building」(*ibid.*)。

有時寺廟也會介入調停游牧社會的爭執。³⁶ 瑪爾巴自己的場所應該也對遊牧人群提供了類似的服務。

在「地方霸權時期」，西藏游牧社會的佛教除了政治上的角色之外，也有其他功能。Giuseppe Tucci 在關於西藏宗教的一本書中提出了很多資料，也提供了跟游牧文化特徵有關的佛教信仰及儀式。比如說，在書中提及關於土著宗教的討論，Tucci 覺得藏傳佛教比較開放地讓地方土著的神進入佛教的信仰系統，因此，西藏游牧的佛徒也會崇拜游牧文化有關的神，如九個游牧的女神（藏：'brog mo spun dgu），藏語「'brog mo」翻成「游牧的女人」，藏語「spun dgu」翻成「九個姐妹」；Tucci 1980：166），或是七個兄妹牧神（藏：phyugs lha spun bdun），包括馬神、犛牛神、被馴養了的犛牛（藏：'bri）神、半牛半犛牛（藏語：mdzo）神、闡牛神、山羊神、及綿羊神（Tucci 1980：205）。藏傳佛教的文獻通常有故事來解釋這些地方的神如何被某一個佛教信徒（如八世紀的蓮花生）感化收服，收服之後，地方的神就變成佛法的保護者（Tucci 1980：168）。

Tucci 也解釋了另外一種藏傳佛教的儀式，跟薩滿教相同，藏語「gto」（Tucci 1980：177）是指驅邪的過程，在這個驅邪過程之內，一個人用「入迷」的技術演出他個人的保護神，然後，這個人（或神）把一些東西往邪惡的方向丟給邪惡，被丟的東西是用糌粑捏成武器形狀的雕塑或是真的武器。這個儀式跟本文上面所定義的薩滿教相同，因為薩滿教通有類似的儀式表演，但是所謂密教（雖然 Samuel 對「密教」的定義是「一套技術」³⁷，藏傳密教基於很大的文字材料庫藏，見下文的第五章）及本教這兩個西藏的宗教系統的信徒都覺得這個驅邪（藏：gto）的儀式是他們自己宗教的。事實上，本教及密教相關的驅邪內容很相似，Samuel 覺得西藏本教的驅邪儀式跟密教的沒有主要的差別，兩個宗教都使用傳自印度的密教技術（Samuel 1990：468）。薩滿教、本教、及密教不同宗教也可能有同樣的來源，若要解釋這個來源則相當複雜，從印度來的內容用於不同的信仰系統，而且大草原薩滿教的儀式不一定從草原來，密教與本教的儀式也不一定從印度來。

當地的文化已經跟佛教有了某些接觸，在歐亞大草原的地區，佛教及其他宗教系統彼此融合，造成當地多元複雜的宗教系統，學者遇到這樣大草原的宗教系統時，就叫它薩滿教。這可能是因為 S. M. Shirokogoroff 之類早期學者對於通古斯文化的研究引用了「薩滿」通古斯發音的詞（Gibson 1997：39–40），或是

³⁶ 「Monasteries in East Tibet . . . served as places where local peasants and nomads could store their produce safely and where they themselves could take refuge against bandits. The monasteries also mediated in disputes between nomadic groups」（Samuel 1982：221，註10）。

³⁷ 「Vajrayana is essentially a set of techniques」（Samuel 1982：218）。

因為 Eliade 對「薩滿」這個詞的普遍化。不過，西藏文化、蒙古文化並不用「薩滿」這個詞描述他們自己混合宗教的傳統。在九、十世紀的西藏及十六、十七世紀的蒙古，宗教制度為了自己的生存和發展，模仿了定居社會政府的結構，也就是集權的政治方式，也因此，宗教制度與定居社會的政府系統結合，而中央性的控制進入了佛教制度的文化及意識形態，如在藏傳佛教的社會結構裡，達賴喇嘛是最高級的領導人，而在他領導的宗派下，也有很清楚的等級制度 (hierarchy)。游牧宗教中如巫者的地方霸權則像小國家一樣，面對更大的制度時，就顯得弱勢而被消化。但是佛教制度沒有無限的權力，游牧文化還是有機會反擊，Heissig 認為十九世紀的蒙古佛教制度已經較為腐敗 (Heissig 1980: 35)，如果有機會的話，也許蒙古文化會回歸到比較傳統的游牧文化，但那時候全世界已經開始現代化、國家化，而在許多地方，佛教等宗教制度也逐漸被現代化影響而轉變。

三、蒙古

在元朝時，蒙古人跟藏傳佛教有特別的關係，主要是因為忽必烈可汗 (1215–1294) 選擇用其帝國的資源支持藏傳佛教中的薩迦派。根據 Morris Rossabi 的研究，忽必烈想要以宗教制度認可他的政治權威。由於藏傳佛教的信徒對政治權威比較熟悉，忽必烈因而認為藏傳佛教最具吸引力 (Rossabi 1988: 143)。西藏的宗教機構遭往元朝的八思巴喇嘛，本來他只是地方宗派的喇嘛，並不代表所有藏傳佛教，但隨著元朝政治與軍隊的支持，八思巴的薩迦派在西藏的政治權威也與日俱增，八思巴變成了西藏的領導人 (見 Wylie 1977: 103)。由此看來，蒙元的資助對藏傳佛教的組織有其重要影響。這樣的資助過程也說明，元朝時蒙藏之間的關係和在其他的佛教環境類似，都得靠國家或帝國的資源才能發展，政治和宗教的關係多半限於資源交換性的彼此利用。也因此，元朝的藏傳佛教對一般蒙古人的信仰沒有很大的影響。儘管這種政教關係對十六世紀的蒙藏互動是重要的，但是不能清楚說明十六世紀的蒙古人為何改信佛教。

「游牧佛教」的現象比較奇怪，因為佛教看起來並不適合游牧社會的環境或意識形態。佛教的特點，包括其寺廟、佛經、信徒等等，都比較適合定居社會的基礎建設。再加上，佛教也比較像一個意識形態，對大自然、人間關係、及超自然的各種問題有自己的思想方式與行為系統。

佛教跟薩滿教在十六世紀互動中，三右翼土默特萬戶俺答汗扮演了關鍵的歷史角色。在他的時期，蒙古貴族對外國的風俗習慣持有較為開放的態度，這是傳統游牧文化的現象。但是蒙古文化的改變取決於土默特萬戶在戰事上的成功以及他們的資源增加，這個狀況讓某些蒙古貴族對於定居住性、國家性的社會制度有了

較多的認識，也吸收了比較中央性的政權體系以及定居的生活方式。定居化的活動早於皈依藏傳佛教的活動。

Walther Heissig (引用了 Dorji Banzarov 的理論) 則提出了不同的理論。他認為明朝時，在英宗（1427–1464）及世宗（1507–1567）兩個中國皇帝的滅佛政策下，許多藏傳佛教的喇嘛、信徒為了逃避壓迫，離開中國，前往北部的蒙古地區（Heissig 1980: 26）。不過，這種移動未必能說服蒙古人改信佛教，而且 Heissig 的理論並未提出清楚的證明。明末清初谷應泰的《明史紀事本末》（世宗崇道教，卷52）也討論到這次對佛教的壓迫，但是文獻的記載似乎僅限於某些貪腐的寺廟制度以及皇帝的崇拜行動，並沒有特別提到藏傳佛教喇嘛往北移動的狀況。《俺答汗傳》則提供了比較具體的例子：在十六世紀，許多白蓮教的信徒為了逃避明朝，在俺答汗的領土下居住。不過，白蓮教的佛教似乎完全沒有影響到蒙古人的宗教信仰，他們對於土默特的影響主要在於帶入農耕生活的定居性。蕭大亨（1532–1612）在《北虜風俗》所談及的耕獵部份則指出，在十六世紀藏傳佛教傳入以前，蒙古社會已發展出不限於游牧的經濟，且增加了自己農耕的生產：「有麥有穀有豆有黍此等傳來已久，非始於近日，惟瓜瓠茄芥蔥韭之類則自款貢以來種」（孝大亨2007: 12）。這類定居性的人口大概是定居於俺答汗所建立的歸化城（今呼和浩特市）。薄音湖認為歸化城於1575建立，是在與達賴喇嘛會見的三年以前，當時這個城市已經形成，蒙古人生活方式的改變早已到了某種程度。

歷史學者對於蒙藏十六、十七世紀之間的互動有類似的分析，意即蒙古人跟西藏人雙方同樣想保持並增加自己的權威勢力，因而結為聯盟。藏傳佛教的格魯派希望增加他們信徒的人口，蒙古貴族則爭取認同自己的政治位置，但是這種分析錯失了某些重點，也忽略了佛教對社會組織的影響。其實，格魯派的形成跟蒙古人的皈依是同時發展的。

宗喀巴（1357–1419）的宗派似乎在十六世紀之間尚未形成所謂格魯派的那麼完整的宗派系統。在十六世紀時，西藏許多地區還是以父系封建形成的主要政治中心，宗教制度並沒有像後來那麼強勢。宗喀巴的宗派本來限於某些寺院。宗喀巴徒弟絳央卻傑（藏：'Jam-dbyangs Chos-rje，1379–1440）在1416年拉薩地區建立了哲蚌寺（藏：'Bras-spungs，見下文第五章）。學者 Georges Dreyfus 說：哲蚌寺收到拉薩附近乃伍東（藏：Ne'u-dong）地區帕木竹（藏：Phag-mo-gru）氏族的資助，從菩提勝幢（或絳曲堅贊，藏：Byang-chub rGyal-mtshan，1302–1364）的時期開始，帕木竹氏族就成為西藏中部的主導權威（Dreyfus 2006: 2）。宗喀巴宗派在帕木竹資助的狀況下有早期的地區發展，宗派的寺院、信徒都不斷增加。

到了乃伍東的權勢減弱時，拉薩西邊的仁蚌巴取而代之。另外一個佛教宗派

噶舉派（藏：bKa'-brgyud）受到更多地方家族的贊助，包括仁蚌巴的贊助（噶舉派也受到中國的贊助，持續了跟元、明朝廷的關係，例如在1407年噶舉派領導人之一第五噶瑪巴跟明成祖、永樂會合）。乃伍東佔領結束之後，噶舉派跟宗喀巴的集體兩個宗派持續保有敵意。噶舉派勢力擴及到衛藏地區，從1498至1518年佔領拉薩與乃伍東，導致宗喀巴的宗派在衛藏地區拉薩的贊助減少，變得較不穩定。根據格魯派的第五達賴喇嘛撰寫的《西藏王臣記》（《bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs》）：「此時……，所有格魯派的寺院（dge lugs kyi dgon pa rnams）完全受到威脅，不得已而僧帽變色，改從止貢[噶舉]派派規。」（學者陳又新的翻譯，陳又新2013：4），「1537年，止貢派[噶舉派]又奪走格魯派在墨竹（mrod gro）和止貢地方的大小寺院十八座，強令改變信仰和僧帽的顏色。在信仰噶瑪迦舉[噶舉]派藏巴汗（sde pa gtsang pa）的控制下，嚴格限制格魯派的發展，使得格魯派的空間只侷限在衛區拉薩河流域……。在拉薩河流域的格魯派支持者又屢屢挫敗於衛、藏地區的對手，拉薩三大寺所屬的寺院、米德（mi sde）與拉德（lha sde）逐漸萎縮，為圖本身宗派的生存」（陳又新2013：6–7）。

在這樣的政教情形之下，哲蚌寺的住持不得不離開拉薩，幸好俺答汗請拉薩哲蚌寺的住持索南嘉措（1543–1588）前來會面，鑑於當時西藏宗派之間的狀況不安定，索南嘉措同意前往俺答汗處。索南嘉措遇到了俺答汗之後，發現俺答汗可以給他政治、軍隊的支持以及許多新的信徒（Richardson 1971：557）。這是蒙古社會改信佛教的開端之一，一個蒙古萬戶的領導人俺答汗變成藏傳佛教政教系統（藏：mchod-yon）的宗派的贊助者。

其實，俺答汗自己改信佛教的原因並不明顯，他可能也像忽必烈一樣，想要增加自己的權威認同，因為俺答汗的後裔使用了藏傳佛教的思想，抄寫俺答汗的歷史《俺答汗傳》，那本書的描述也受到佛教思想影響（參見 Elverskog 2003）。

一個主要的問題在於「達賴喇嘛」這個稱呼，因為達賴喇嘛的建立代表了格魯派自己宗派的建立，格魯派的宗派制度建立在索南嘉措的領導以及他轉世的化身上。藏文史書解釋說達賴喇嘛的名稱及權力地位來自索南嘉措見俺答汗的事件，如《達賴喇嘛傳》（牙氏1986）。用了蒙古語「達賴」（蒙：dalai）的名稱，「達賴」的蒙語意義是「海」，而那也是藏語的名字「嘉措」（藏：rgya-mtsho）的字義。「達賴」此蒙古語的辭彙用於領導人位置的稱呼指出蒙古人贊助對整個格魯派宗派的重要性。

另外一個例子則是，俺答汗所建立的法律體系比較偏向佛教，禁止女人祭、奴隸祭、及動物祭，以及禁止擁有傳統蒙古宗教的物神（蒙：онгон）。按照法律，物神都被燒掉，而每個蒙古包裡則要把密教的像放在物神本來的位置（Heissig 按照蒙文文獻認為此密教的像是指「七首大黑天」"seven-armed Mahakala"，但

是這種像罕見；Heissig 1980 : 27)。

一般蒙古人以佛教神像取代舊偶像的過程很類似他們用西藏密教取代薩滿教的行為。表面上，一般信徒的行動與行為並無太大的變化，只有在較深入的哲學層面有稍為明顯的改變。這些信徒很可能分不出新或舊的宗教，他們舊的宗教起源自大草原多元文化中的薩滿教，有些部分也許曾受到早期佛教文化的影響。無論如何，土默特與鄂爾多斯的蒙古人很快變成格魯派佛教的信徒，而格魯派佛教也在其他的萬戶之間變得相當流行，如喀爾喀蒙古的阿巴岱汗（1534–1586）請了第三輩達賴喇嘛來他的地區，建立了類似偏向佛教的法律（Heissig 1980 : 27）。

不過，一般蒙古人改信佛教的過程並不是完全從上而下的改變，一個具體性的例子是內齊托音（蒙：Neyiči Toyin 1557–1653）。作為佛教的傳教士，他把在密教中不應該對普通入教的秘密教誨及咒語教給一般的蒙古人。Heissig 引用了內齊托音的傳記《Boýda neyiči toyin dalai manjušryi-yin domoy》（1739）說：

在1652年左右，嫉妒的抄寫員控內齊托音過度讓「所有的人念閻曼德迦咒等等文本，內齊托音教的這些人包括給動物喝水的、蒐集牛糞的、樵夫、不能分別好壞的人等等。因此，內齊托音就受到了一般人的歡迎，尤其是給動物喝水的、蒐集牛糞的、跟樵夫。³⁸

Heissig 覺得這樣這樣普遍的密教教育能讓一般的蒙古人不需薩滿之類的人幫他們進行魔法，自己可以唸咒語處理事情（Heissig 1980 : 40），這樣的分析頗有基督教新教的看法。無論如何，內齊托音同意政府的佛教政策，自己也燒掉許多物神偶像（Heissig 1980 : 37）。

除了咒語之外，Heissig 的書也提供以密教取代蒙古本土宗教其他例子，那就是薩滿教的「入迷傳演出神」的儀式。這種儀式通常是薩滿教信仰的一部分，這個儀式包括專業的人員扮演所謂的「著魔」和「入迷」等知覺狀態。在蒙古文化的脈絡中，這種儀式跟物神（蒙：онгон）的概念有關。物神（онгон）是指祖先的靈魂，傳統蒙古宗教薩滿、巫者（其實蒙語「böge」是指男性的薩滿，「iduγan」

³⁸ 「...around 1652 jealous clerics accused him of letting ‘everyone recite Yamantaka prayers and other texts, starting from those who fetch water for the animals to drink, the collectors of cowdung and the gatherers of firewood, people who are unable to tell good from bad.’ Precisely in this way, however, he had won the common folk over to him, and when he died in 1653 he was praised above all by the ‘simple folk, starting from those who fetch water for the animals to drink, the collectors of cowdung and gatherers of firewood.」（Heissig 1980 : 40）。

是指女性的薩滿, Heissig 1990: 224)的魔法能力取決於他們可以控制多少男神。男神越多, 薩滿越強, 但是薩滿遇到密教信徒之後, 薩滿的男神數量比不上密教那麼複雜的眾神系統 (Heissig 1980: 40)。Heissig 引用了1930年學者對蒙古喇嘛的訪問, 當時喇嘛說密教喇嘛使用的靈魂比薩滿用的靈魂更高級, 因此 Heissig 覺得喇嘛及薩滿是相當類似的角色 (Heissig 1980: 41)。

Heissig 的書也分析了佛教對蒙古社會與經濟結構性變遷的影響。他認為寺廟及喇嘛社群被建立之後, 他們的財產使得他們跟貴族及底層階級產生政治上的衝突。Heissig 也認為寺廟的建立開啟了新的社會階層, 其中一個是文人。因為蒙古社會沒有那麼高級的教育制度, 蒙古人的歷史觀點也從此建立。另一個階層是工匠, 因為當時社會有寺廟建築及裝飾的要求 (Heissig 1980: 34–35)。



第五章 密教

第一節 理論

在 Ronald M. Davidson 關於印度密教的書《Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement》中提供了重要的論點：密教指出佛教如何回應中期印度社會（約500–1200）的封建化，此反應包含了該社會許多方面的神聖化。³⁹ 中期印度社會的帝國發展都深受定居文化行為的影響，因此，藏傳佛教的密教跟蒙古文化的薩滿教各有自己的不同文化。

藏傳佛教的密教包含不同信仰系統，其中一個系統叫做「密續」（梵：怛特羅、*tantra*），藏傳佛教、其他佛教、耆那教及不同印度教都有密續。藏傳佛教中本身組織相當多信仰系統，除了幾個密續之外，一個宗派的教義制度裡面還可能包含其他的信仰系統。本文的分析專注於所謂的「密集」密續，因為「密集」在格魯派中有強大的作用，隨著格魯派十六世紀之後的發展，「密集」也融入了蒙古社會。「密集」是格魯派三個主要密續之一，除了密續之外，格魯派的教義制度也有許多不同「顯教」（英：*exoteric*）的信仰系統，例如「中觀」或「般若波羅蜜多」。「密集」在藏傳佛教裡的重要性可以在現代蒙古佛教中看出：蒙古喇嘛各有一本《密集根本續》的佛經，這本佛經如同蒙古喇嘛，在蒙古社會被信徒置於高層社會階級的位置（Wallace 2010：212）。「密集」的藏文拼音是 *gSang-ba 'Dus-pa*、蒙語是 *Niγuča Quriyangyui*。

各種宗教的文化與其社會脈絡有很強的關聯。筆者專心分析密集的原因主要是因為其他相關的宗教歷史和社會文獻較為匱乏，而經文與物質品從過去到現代並沒有主要的變化，較能直接地表達蒙古社會的歷史。

但是，在分析的過程中，難免會遇到某些問題。比方說，關於「密集」的宗教文獻很多，筆者只能選出部分文獻以資證明，但很可能無法顧及所有歷史狀況，筆者所舉的例子可能會讓讀者得到某些過於單純的結論，比如說，以為藏傳佛教格魯派征服了蒙古，但這不是筆者的想法，更不是本論文的目的，民族誌與歷史書的來源證明薩滿教、非格魯派、及統合的信仰都在格魯派的環境中同時生存。筆者希望本論文所舉出的例子能清楚說明蒙古佛教十六、十七世紀之後的發展，不過，這些例子僅僅顯示了蒙古佛教建立的過程中，宗教內容和社會環境的緊密

³⁹ 「*Esoteric Buddhism is a direct Buddhist response to the feudalization of Indian society in the early medieval period, a response that involves the sacralization of much of that period's social world*」（Davidson 2002：2）。

關連。

本論文主要的目的在識別薩滿教與佛教的辯證之間的相關現象，藏傳佛教的社會現象有兩種：第一、因佛經文獻是一種物質文化，佛經的物質文化歷史能表達特定的宗教論述（英：discourse）。第二、經文內容的宗教篇章體系也決定社會現象。藏傳佛教的篇章體系相當複雜（它包括了固定的倫理系統、梵：*prātimokṣa*，及社會規定、梵：*vinaya*），本章將專門討論密集的社會作用，因密集反映整個佛教制度的重要價值觀。

本論文主要的論點之一是藏傳佛教在蒙古游牧社會上影響了蒙古文化的變遷，尤其是在社會集體的價值觀和社會組織上。佛教擴展了定居性、文字性的意識形態，取代了某些十六世紀之後蒙古社會的傳統意識形態，並且改變蒙古社會的組織。

第二節 《密集》早期在印度的發展

各種密續之內包含了很特殊的行事、目標、物件等相關系統。佛教密續跟其他宗教的密續不一樣。佛教密續系統都取決於一本中央的「根本續」佛經，一本「根本續」的內容決定一個密續系統的組織。儘管佛教密續系統最主要的目的大多是提供「一生成佛」的方法，各本「根本續」仍包括了自己獨特的故事與儀式，且各儀式有很多不同的效果。除了「根本續」之外，某些密續為了詮釋根本續的內容，又包括了非常多次要的註疏文獻，這些註疏文獻所解釋的內容偶爾跟根本續的內容相互矛盾。再加上，這些註疏詮釋又各自有第三代的解釋文獻。因此，一個密續系統是相當複雜的。

密集在某些方面很像其他的佛教密續，密集的中央文獻是《密集根本續》。本文注重探討密集在文獻上的歷史，探討解釋此文獻傳統如何發展、如何反映一種意識形態，同時也觀察密集文獻及其意識形態在不同社會脈絡下有什麼作用。

蒙古社群在皈依佛教時，接受了密教所帶來的意識形態，但是這樣的同化過程並不簡單。密教起源於印度北部的地方部落，密教原有的文化背景跟佛教不同，佛教在同化密集之前，已經是帝國性的宗教，這種帝國性的佛教依靠帝國政府的資助，且在這些資助下重新制度化，佛教制度的發展也反映帝國政府的意識形態。到了十六世紀，藏傳佛教的密續系統已經過幾百年的制度化，因此當時的密教跟早期部落的密教有所差距。不過，古代印度的帝國密教系統跟蒙古十六世紀後的宗教系統彼此仍有關聯性，都建立在「根本續」之類的固定文本材料傳統上。蒙

古的密教信徒因此也受到古代印度密教意識形態的影響，尤其是密集內所含有的主張中央性、定居性的帝國式意識形態，改變了蒙古文化的游牧傳統。

目前學界對於密集及其他密續系統最初期的性質並不太清楚，學者們提供不同的看法，他們大多根據歷史文獻上的資料提出歷史理論，但是歷史文獻通常顯示了宗教觀點的偏向，真實的歷史狀況還是渾沌不清。Giuseppe Tucci 認為「密集」與密教起源於七、八世紀的鬱地延那（梵：Uddiyāna、藏：O-rgyan，被學者視為北印度或巴基斯坦）。儘管學者對於鬱地延那還有不理解之處（見佛光大詞典關於「鬱地延那」的討論），Tucci 特別指出歷史書上描述的鬱地延那在密續初期時跟魔法有特別的關係（Tucci 1991：212）。不過，他所謂「魔法」太廣泛，可能是指任何外國的宗教行事。

儘管「密集」與各密續根本書都含有魔法之類的行事，但是這些書的行事並不限於魔法，而且各自包括一套哲學、儀式系統，跟當時主流的大乘佛教不同。Alex Wayman 認為密集的起源年代可以暫時（英：「tentatively」）訂於四世紀，Wayman 的理論根基於密集的註疏文獻要幾百年的預備時間（Wayman 1991：99）。Geoffrey Samuel 提出更長期的佛教密續歷史，將 David White 對於印度教濕婆派密續的三段歷史時代，改稱佛教密續的歷史階段。第一時期含有氏族的入會儀式（英：「initiation」），第二時期則包括氏族儀式的內在化以及相關的性交儀式，在第三時期，該儀式哲學化，且更進一步內在化。Samuel 認為第三個時期發生於十一世紀的南亞喀什米爾地區（Samuel 2008：326–329）。Samuel 認為密集屬於第二個階段，但是，根據密集的文獻內容，密集應該不限於某個階段，例如，在哲學性的專著中，仍包括了性交儀式的描述（見 Wedemeyer：2007）。儘管 Samuel 的時期分段可能有些僵化，但它的價值在於指出密續發展的模型，從氏族行為轉為公共、大都市的儀式。

「密集」最早出現於中文的佛經（見不空《金剛頂經瑜伽十八會指歸》），這本佛經隸屬於唐朝朝廷的粟特僧人不空金剛（梵：Amoghavajra，705–774），文本的內容在解釋印度佛教的狀況，其中有十八個瑜伽社團，都跟《金剛頂經》的佛經有關。密集是第十五個集團，從《金剛頂經…指歸》裡面的辭彙可以認定密集跟上面所講的密續是同樣的東西，因為《密集根本續》的梵文文獻有同樣的內容：中文文獻的「喻師婆伽處」是梵文根本續的「yośidbhageśu」，這就是根本續第一句中的地點（對照於學者津田真一1999：107；梵語文本於 Fremantle 1971：174）。不空金剛的《…指歸》也提到所謂「般若波羅蜜宮」以及「除蓋障菩薩」，而「般若波羅蜜宮」大概是指般若波羅蜜多宗派和密集有關（見下一段）。「除蓋障菩薩」在密集的文本傳統中沒有主要的角色，只出現於根本續的第五章（Fremantle 1971：41）。因此，不空金剛的文本至少可以證明密集在八世紀南亞洲之仍有尚存的宗派，這也是北印度受波羅帝國（梵：Pāla）統治的早年時期。

因為關於密教的早期歷史仍然相當模糊，對於密集，一個比較具體的分析方法就是，思考密集在佛教脈絡中如何被佛教同化、如何被制度化。密集被制度化的過程比其早期的歷史發展更重要，因為此過程決定了密集在蒙藏佛教之間的角色。從物質生活來看，考古學的資料可以呈現出密集在八世紀的社會環境，Dilip K. Chakrabarti 的研究證明了佛教的物質文化在八世紀比早期時代有較多的變化：在八世紀，寺院、佛塔、及相關佛教建築的數量都相對增加，捐贈給寺院的銘文紀錄、王朝直接的捐贈也較多，而且大學性質的大寺院（梵：mahavihara）已開始出現（Chakrabarti 1995：200）。

《密集》在北印度古代波羅王朝佔有主要的位置。根據吐蕃覺囊派多羅那他（藏：Ta-ra-na-tha 1575–1635）所撰寫的印度佛教歷史（藏：dPal dus kyi 'khor-lo'i chos-bskor gyi byung-khungs nyer-mkho，1608年），佛教的制度在達磨波羅（梵：Dharmapāla）統治時期（約至800年）收到帝國政府的捐贈，般若菩薩蜜多與密集是超戒寺最大的教派，收到最多的資助。雖然多羅那他的歷史書沒有解釋這兩大教派的發展，但記錄了不少捐贈的描述，達磨波羅自己建立大寺院超戒寺（梵：Vikramaśīla Mahavihara、藏語：rNam-gnon-ngang-tshul），讓波羅帝國各地的僧人在那裡居住、讀書，同時，超戒寺有權把班智達（梵：pañdita）的稱號贈與勝任的僧人（Tāranātha 1990：93）。在超戒寺版圖之內，總共有108座寺廟，在此之內，有數量不少的53座屬於密集（Tāranātha 1990：274–275）。

儘管波羅帝國的密集儀禮可能保留了氏族性的古代行為傳統，波羅帝國時期的密集發展仍仰賴當時佛教制度的同化，此同化的過程包含註疏文獻數量的增加。Wayman 根據若干參考文獻，認為這些註疏文獻撰寫於八世紀至十二世紀之間（Wayman 1991：96）。密集的註疏分為兩大流派，各有自己的經典文獻。第一個流派叫做智慧足流（梵：Jñānapāda、藏：Ye-shes-zhabs），按照多羅那他的歷史紀錄，智慧足的名稱來自達磨波羅時期超戒寺密集宗派僧人的名字（Tāranātha 1990： 278）。（不過，Wayman 認為智慧足流的名稱起於 Buddhaśrījñāna，他另外一個名字可能是 Jñānapāda；見 Wayman 1991：94）。第二個大流派叫做聖者流（梵：Ārya、藏：'Phags-pa），雖然聖者流的起源時期不清，學者們一般認為聖者流建立於智慧足流之後，學者們假定兩個流派互相競爭，因此聖者流以大乘佛教著名祖師的名字作為自己經典文獻的作者，承認聖者流自己的權威。⁴⁰

兩個流派的主要梵文註疏文獻大致上寫於波羅帝國時期，而且，因為兩個流

⁴⁰ 「... it was incumbent upon the [Ārya] Nobles to demonstrate the credentials of their novel doctrines relative to the prior prestige of the other [Jñānapāda] tradition—for which they needed to be able to deflect the charge that their explanatory tantras were of lesser authority as they post-dated the works of the Jñānapādists」（Wedemeyer 2007：42）。

派各有非常多註疏文獻，該書的撰寫過程勢必定需要很多專職抄寫的僧人，因此形成了文人的社會集體。這種撰寫過程也需要特定的抄寫地點、有錢的佛教機構或慷慨的恩人來支持這些文人，而且，將經文編寫、分析、保持、收藏、傳播等等工作也得消耗大量的社會資源。以波羅帝國時的超戒寺為例，帝國政府負責提供寺院資源，然後寺院負責建立支持收藏佛經的中心，在寺院裡的抄寫僧人則負責掌握佛經的內容與相關的儀禮。寺院裡的神職人員親手以梵文字體將經文刻寫在貝葉上，貝葉就是當時的文具。波羅帝國之後，類似的佛教制度在不同的地區也需要類似的神職人員機構，包括其專業的社會階層、固定的地點及豐富的資源，才能繼續保留和傳播密集之類的經文基礎。

波羅帝國的佛教機構對密集文獻的保留、傳播過程也就是佛教將密集「制度化」，此制度化使得密集在佛教機構中產生特殊的作用。這些密集僧人在群體中的位置來自他們對文字系統（英：script）密集「論述」（英：discourse）的掌握，這樣的掌握讓他們擁有自己的勢力和獨特性，讓他們跟其他僧人、一般人不一樣。

密集的經文內容也包含這種「主流佛教與非佛教的宗教」的對話，透露出佛教「制度化」（英：institutonalization）非佛教傳統的過程，也可以看出密集傳統跟主流佛教制度的矛盾。隨著密集注疏文的發展，密集處於越來越主流的佛教篇章，採納了主流佛教的倫理和價值觀。例如，《密集根本續》的文本內容提出《密集》宗派的關鍵主題與角色，文本的內容羅列了佛教教義以及與其他宗教觀點的妥協。密集中非佛教的內容來自北印度地方宗教傳統，但無法確切地指出是哪一種宗教。雖然根本續有著非佛教的內容，《密集》仍吸收了一般佛教佛經的敘述方式，其敘述模仿古典佛經「如是我聞」的敘述。這種差別跟勢力有關，密集的僧人被賦予力量的方式很有獨特性，並不像當時佛教的其他流派。所有佛教的密續體系都引進印度教的某些神作為角色，不過其他的密續體系通常將印度教的神作為經文敘述的主角，但密集根本續的主要角色則多半是傳統大乘佛教的佛陀、菩薩，包括阿彌陀佛、毘盧遮那（大日佛）、觀世音菩薩等等，密集智慧足流的主角是文殊菩薩，而聖者流的是阿閦佛。因此密集的內容比較接近主流的傳統佛教篇章。

儘管《密集根本續》主張某些長久的佛教元素，經文卻同時含有反對佛教倫理的內容，如食肉、性交等等儀式行事。根本續不如其他「如是我聞」之類的佛經，因其章節陳列沒有合理的組織體系，而且，由於文本內容的目的經常有意誤導讀者，內文的某些部分是無法理解的。文本的費解（英：impenetrability）表達出於不同段落的不同目的，雖然大致上的目標是為了讓信徒一生成佛，但經文裡卻有不少地方出現跟主要主題完全沒有關係的儀禮，一個例子是第十五章所解釋的停雨方法：

在於含有多數火花的法金剛中，
如果幻想金剛時候，而上面有很多壓迫的水，
如果圖曼佗羅的時後，而暴雨等等出現，
將毒牙的手印控制它，按照『邪惡的敵方』想出」

las kyi rdo rje rab 'bar ba / me stag mang po 'khrigs pa can /
dbus su rdo rje bsams na ni / chu rnams mnan pa'i mchog yin no /
dkyil 'khor dag ni 'dri ba na / rlung la sogs pa byung na ni /
mche ba'i phyag rgya bcings nas su / gdug pa'i dgra ni dran par bya /
(藏文來自 Fremantle 1971 : 325)

聖者流註疏文獻的內容顯示出密集在主流佛教的變化過程，它比較傾向主流的佛教教義，其篇章越來越保守，否定或反抗《密集根本續》之內的非佛教趨向。較新的密集文獻和主流佛教在許多層次上是相符的：（一）聖者流註疏文獻的作者名稱和大乘佛教宗派祖師的名字是一樣的，因此後來的藏傳佛教信徒都認為這些祖師親手撰寫了經典的密集註疏。這些作者的名字都來自主流大乘佛教的中觀派（梵：Mādhyāmika），譬如括龍樹（梵：Nāgārjuna、藏：kLu-sgrub，約200年）、提婆（或聖天，梵：Āryadeva、藏：'Phags-pa'i-lha，龍樹的第一代徒弟）、月稱（梵：Candrakīrti、藏：zLa-ba-grags-pa，約600年）。「聖者流」此稱呼的來源大概也從聖天祖師的名字。聖者流較親近中觀宗派的原因，可能是因為中觀宗派在八世紀的主流佛教思想中已經有了相當固定的位置，所有的佛教信徒都曾接受中觀論在佛教歷史篇章的重要性（在藏傳佛教中，中觀論與唯識論互有辯論，但中觀論實際在波羅帝國的影響力則無法判斷。）

（二）而且，跟著注疏書的增加，更多注疏書的內容主張：只有後期的注疏文本能夠說明密集的內容。譬如說，若比較《密集根本續》及《密集明燈釋》這兩本書關於如何組織瑜伽儀禮的內容，我們會發現兩本書所解釋的過程完全不一樣。《密集根本續》很難懂，沒有系統性的組織，而聖者流的教義之一即是「讀者不能用閱讀的方式理解《密集根本續》」（Wayman 1991 : viii），因此要理解《密集》，必須經過釋經的過程。但《密集明燈釋》以及相關的注疏文本卻很清楚地呈現「一生成佛」的過程，包括仔細的組織和特定數量的階段性行事，而且各種階段各有解釋的文本，讓信徒知道如何獲得其目標。譬如，聖者流的兩個大階段是「生起次第」（藏：bskyed-pa'i rim-pa）以及「圓滿次第」（藏：rdzogs-pa'i rim-pa）。第一個階段是指想像習慣的過程，第二個階段是指第一階段的體驗、也就是某種瑜伽動作。這兩個大階段可以再次分為更仔細的過程：聖者流龍樹的《五次第》（藏：Rim-pa Lnga-pa；梵：Pañcakrama）關於圓滿次第的討論，把此大階段分為五個部分。相反地，《密集根本續》連一個階段都沒有提及。

(三) 聖者流的註疏書為了證明自己的理論，引用了各種佛經。根據 Wedemeyer 的研究，聖者流聖天的《密集明燈釋》注疏書引用了五十多種不同佛經的參考（梵名《Caryāmelāpakapradīpa》；Wedemeyer 2007：763–768）。像這樣的撰寫方法——引用其他較為可靠佛經，是主流佛教的長久習慣之一，是佛教基礎認識論（epistemological）的技術；仰賴較有權威的佛經也需要很專業的佛教知識，因為閱讀過那麼多佛經，顯示作者及讀者都有了完整的佛教知識。

密集注疏也是較有哲學性的內容，偶爾包括了中觀論的主題，譬如《密集明燈釋》把《五次第》的次第分為兩種，一是解釋如何專心運用自己的身體、言語、心目這三種東西（梵：kāyavākcitta、藏：sku-gsung-thugs）；一是解釋如何使用俗諦與真諦這兩種東西（Wedemeyer 2007：53），二諦也是中觀論的主要教義。而且，因為聖者流的傳統特別使用中觀論作家的名字，顯示中觀論的傳統比較偏向佛教哲學、輕視密續的傳統。

根據上面分析主流佛教「制度化」的情形，我們可以歸納：主流帝國佛教的作者撰寫了註疏文獻，改變了早期密集的本性。關於密集的註疏作品越多，密集在主流佛教中的作用便越貼近主流佛教的價值觀，更加脫離密集早期密續、非佛教內容的缺點。因此，註疏文本的發展可以顯示出主流佛教與早期密續這兩種對立的系統有什麼差別。主流佛教所重視的道理很明顯：(1) 主流佛教以祖師為重心，以祖師的重心建立佛教之內的社會階層組織，讓所有的佛教信徒依賴這個社會階層的組織，決定他們自己的角色。(2) 佛教之內的宗派（包括密續系統）需要堅實的組織系統和階層（所謂「判教」），不屬於宗派範圍的密續內容自然會被摘除或是重新定義。(3) 主流佛教要提升內心行為的價值，重視思想與自修，輕視應用、體驗、互動的行為，包括魔法或「制服」（見下文）。當然，從波羅帝國時期開始，密續在主流佛教中有主要的作用，密續文本之內的篇章指出密續本身的內容有很大的改變。將密續制度化的過程使得跟波羅帝國之後的密續跟早期很不一樣。

這種制度化的過程主要是為了擺脫早期密續中反對佛教的內容，但是早期密續及帝國佛教的對立並不意味著密續和薩滿教有著同樣的性質。當然，密續及薩滿教有其類似的部分，例如若干密續系統中所謂「悉曇」（從梵：siddha；藏：grub-thob）的角色，其宗教勢力並不屬於任何社會階層或大型規模的宗教機構，他只要尊敬他的上師或喇嘛即可。這些「悉曇」及其上師基本上在荒野活動，遠離任何定點的機構。因此傳統密續描寫「悉曇」的文本，不同於定居於寺院的喇嘛。《密集》的文本偶爾包含這類行為，推薦從事密續的人在離一般社會遙遠的地點跟其上師修習。游牧社會的薩滿身份也很類似，不依靠宗教結構，而是跟隨整個社群的要求以及其前輩的教導。

但是，密續系統也包含薩滿教以外的元素。許多密續系統含有「國王神聖權

威」(「sacral kingship」)的主題，Ronald Davidson 認為神聖權威是密續系統的結構性元素之一，譬如說，神聖權威會影響到許多密續系統之內「制服」(「subjugation」)的行為，「制服」之類的動作是為了強化國王的身分認同，將制服者的上層位置與被制服的下層位置這兩者的角色弄得很清楚。Davidson 提出《勝樂金剛》密續系統的敘述做為例子，在這個故事裡面，佛神制服地方神，呈現佛教比地方宗教強勢的狀況（見 Davidson 2002年與1991年的討論）。《密集根本續》偶爾也有類似的內容。「制服」和「國王神聖權威」來自特定的生活方式，也就是帝國性的版圖佔領及殖民意識，這反映出和游牧社會的遷移習慣、薩滿入迷出神的「浮游」儀禮等等相當不同的文化背景。

因此，《密集》之類的密續系統及定居社會中帝國統治的政治系統相似。不過，對此，Geoffrey Samuel 提出了不同的解釋，對他而言，所有密續系統都算是庶民的佛教，密教適合無政府社會，因此，密教在西藏中的發展是由於西藏缺乏中央政府 (Samuel 2005年及2008年) 所導致的。但是 Samuel 的理論似乎沒有注意到密集長期被制度化的歷史，而且忽略了宗喀巴宗派的發展，因為宗喀巴的宗派本來就是依靠衛藏地區乃伍東 (藏：sNe'u-gdong) 氏族的資助，才得以生存。而格魯派大規模的發展則來自蒙古貴族的支持，包括俺答汗土默特萬戶的資助和固始汗的軍力。換句話說，密教的生存需要中央性政府以及大型定居佛教制度的支持。

第三節 《密集》在蒙、藏地區的發展

佛教傳到西藏之後，藏傳佛教的信徒持續保有波羅帝國的佛教機構及其「制度化」的趨向。當然，密續系統在藏傳佛教中仍占有重要的地位，它依然在地方上不斷進化，密續在格魯派之下的發展特別是如此。儘管密續的連續活力，藏傳佛教仍然按照其文字性的物質傳統及帝國性的意識形態，不得不持續「制度化」。

在本段中，筆者特別要探討的是密集在藏傳佛教的範圍，尤其是密集在格魯派的發展，因為十六、十七世紀的蒙古社會就是格魯派最重要的發展時期。密續系統在格魯派中有著相當複雜的歷史發展，格魯派早期的領導人重複主張特定的教義傳統，包括密教與「顯教」兩個信仰方式的聯合。此聯合系統被格魯派始祖宗喀巴再度組織化，他寫了很多注疏文獻，建立密教與顯教兩個傳統中不同教義的聯合理論基礎，如其《密宗道次第廣論》(藏：sNgags-rim Chen-mo)。

宗喀巴的教義系統特別注重密集的聖者流，傳說文殊菩薩 (梵：Mañjugoṣa、藏：'Jam-dpal-dbyangs) 直接告訴宗喀巴研究「月稱上師所評論的《密集根本續》」

(Losang Chökyi Nyima 2009 : 240)。宗喀巴決定研究密集也能解釋他為何聯合密教、顯教的教義，因為月稱的名字有象徵顯教中觀論哲學的意義，且宗喀巴及其徒弟都認為密集的月稱與中觀論的月稱是同一個人。

當然，宗喀巴對於密集的理解不限於月稱的著作，相反地，宗喀巴對於《密集》的眾多研究，包含了徹底的註疏文獻以及不同教派的老師及傳統。藏傳佛教的史書《宗義書水晶鏡》(藏：Grub-mtha' shel gi me-long) 在宗喀巴的傳記中提出他所研究的註疏宗派包括：「瑪爾巴(噶舉派的祖師之一)、寇洛察瓦(藏：'Gos Lo-tsa-ba Khug-pa Lhas-brtsas，十一世紀)、阿底峽(藏：A-ti-sha，噶當派的祖師，十一世紀)、聖者流、智慧足流、薩欽貢噶寧波(Sa-chen Kun-dga' sNying-po，十一世紀)等等，以及他們梵文、藏文註疏的傳統」(Losang Chökyi Nyima 2009 : 227)。宗喀巴也在布敦仁欽珠(藏：Bu-ston Rin-chen-grub，1290-1364) 第一代的兩個徒弟前學習密集，宗喀巴主要的上師是智薩迦派慧足流的仁達瓦循努絡追(藏：Red-mdā'-ba gZhon-nu bLo-gros，1349-1412)。《宗義書水晶鏡》也提出構成宗喀巴密集教義系統的二十多本佛經文獻。總之，除了和中觀論的關聯之外，密集在格魯派中的內容主要建立在藏傳佛教的注疏以及密集在印度文獻中的篇章。

宗喀巴的教義系統構成了格魯派，但是，宗喀巴的宗教系統組織(跟噶舉派、薩迦派的) 則是以阿底峽(梵：Śrīmat Dīpamkaraśī，982-1054) 的宗教系統為基礎，且阿底峽被宗喀巴視為榜樣。阿底峽對整個藏傳佛教的發展很重要，因為他的生活顯示出佛教制度從波羅帝國往西藏社會的遷移。他本來是孟加拉人，到過佛教世界的許多地方，包括東南亞爪哇島，之後擔任超戒寺的住持，後來再到西藏的古格王朝過了三年。根據十八世紀的《宗義書水晶鏡》指出：「他領所有大寺院 / 於摩揭陀[梵：Magādha]，如超戒寺 / 見過無量本尊[梵：Iṣṭha-devatā、藏：yi-dam]神 / 對於三寶法與密續無所不知」(見 Losang Chökyi Nyima 2009 : 98)。

由於密集在超戒寺的普遍，阿底峽肯定對密集相當熟悉。儘管《密集》之類的密續體系都包含性交的儀式，他卻主張僧界對於性交的禁戒，需獨身生活持戒。阿底峽《菩提道燈論》(梵：《Bodhipathapradīpa》)：

初佛大續中，極力遮止故，密與慧灌頂，梵行者勿受。
倘持彼灌頂，安住梵行者，違犯所遮故，失壞彼律億。
其持禁行者，則犯他勝罪，定定墮惡趣，亦無所成就。

(法尊法師譯於廣濟寺1978年，英文翻譯見 Davidson 1995 : 301)

Ronald Davidson 認為，儘管阿底峽禁止喇嘛參與高級密續的儀式，不過，

事實上，性交活動僅限於俗人，或是已經在儀式中被視覺化（visualization）。將性交轉為儀式的做法重新定義了「祝聖」（或「灌頂」，英文：consecration）的本質，因此，肉體的性交本來就不被允許，喇嘛只能用視覺化的方式來進行《密集》所描述的性交儀式（Davidson 1995：292）。喇嘛「解答禁止」的方法反映出密續傳統被超戒寺之類大寺院制度化的過程，跟密集註疏文獻的哲學化、理論化相同，密續和類似密續系統的論述（discourse）跟帝國性大寺院的倫理越來越融合，且傳播至西藏。

阿底峽十一世紀收藏於西藏的畫像可以證明他的宗教系統相當偏向文字性，以及其宗教系統在藏傳佛教的持續性。圖畫上的阿底峽左手拿著一般印度式的貝葉書，右手也有佛像之類的教法手印，左手與右手的相等顯示其價值觀，建立宗教修養與文字物件的實體關聯。畫圖上的貝葉經文可以視為一般南亞佛經的樣子，狹小長方形的一套貝葉，一手能拿。一般藏文佛經有同樣的形狀，但是比較大。印度式的佛經在西藏寺院裡面本來就較為普遍，如 Rāhula Sāṅkṛtyāyana 1936年在薩迦寺院所發現的梵文佛經倉庫（見 Sāṅkṛtyāyana 1937，引用於 Steinkellner 2004：14–17）。印度文化傳統在藏傳佛教裡具有某種權威。阿底峽在圖像上的黃色帽子也很像格魯派的風格，不像其他宗派戴紅色、黑色等等帽子，宗喀巴的宗教系統持續認同阿底峽的物質和教義文化。

波羅王朝的寺院制度也在西藏複製。到了宗喀巴時，印度的佛教寺院制度差不多經過一百多年的衰落（不是一下子被伊斯蘭教毀滅，參見 Elverskog 2010），所以寺院制度是一半「複製」、一半「遷移」往西藏的。移動的過程包含波羅帝國高僧的社群（如阿底峽），因此也包括他們的社會及文化行為。而且，在西藏所建立的大型大學式佛教寺院變成了傳播這些行為的中心。

某些密教行事注重「悉曇」的獨立修養，傳統密教故事中的悉曇不一定尊重佛教的戒律（例如西藏所謂「八十四大悉曇」）。但是阿底峽與宗喀巴的宗教系統則是反對非佛教的趨向，再三主張喇嘛戒律的重要性，提升喇嘛社群的身份。在中國帝國的歷史中，密教的出現看起來似乎隨著「征服王朝」的發展，好像非中國的征服社會在統治中國時自然地將外夷宗教（如密教）帶進去，不過，印度佛教與藏傳佛教在中國的發展卻不限於被征服的中國。密教在中國的發展和非中國的社會未必有關，密教只是需要一個重視外國僧人的帝國朝廷，例如在明朝，很多皇帝提供朝廷的資助給藏傳佛教。

在印度寺院制度減弱之後，大部分的密教喇嘛在西藏的寺院制度內修煉，當時密教喇嘛不一定只限於印度人或藏人。學者卓鴻澤提出：所謂「蕃僧」或「喇嘛」在明朝可以是指任何修習佛教的僧人，跟其出身的民族無關。元朝時已經有漢人的藏傳佛教「蕃僧」。連明武宗都有穿僧裝的習慣，他最喜歡的喇嘛是四川

人，姓高。(Toh 2004：206)。

密教喇嘛的身份是喇嘛社群中更高級的位置。根據宗喀巴的《密宗道次第廣論》(藏：sNgags Rim Chen-mo)指出：「密教修養是秘密的，因為暗藏的才成就，不恰當的容器就不能受教」(英文翻譯見 Hopkins 1980：47)。修養密集的喇嘛數量有限，且密集的教練也限於寺院系統之內。

Georges Dreyfus 描述了哲蚌寺傳統上的教育組織，有七所僧院：四所(藏：sGo-mang、bLo-gsal-gling、Shag-skor、rGyas-pa)屬於般若波羅蜜多與中觀論的研究，一所戒律僧院(藏：'Dul-ba)致力於戒律與一般的小乘傳統，一所(藏：bDe-yangs)專門從事邏輯與認識論，最後，密咒僧院(藏：sNgags-pa)致力於學習、修養格魯派三位主要密續神的系統：密集、闍曼德迦、勝樂輪(或勝樂金剛)等等(Dreyfus 2006：5)。

信徒在1475年建立了拉薩附近的上密僧院(藏：rGyud-stod)，專門學習密集及另外兩種主要的密續系統。哲蚌寺與上密僧院在拉薩附近所建立的場所本來主要依賴乃伍東貴族的資助，和超戒寺依賴帝國政府對佛教的資助而完成的情形很類似，換句話說，密教寺院像很多佛教寺院，需要定居性、有政權的組織資助才能存活。

在十六世紀前葉的宗派之間的競爭狀況下，宗喀巴宗派的發展限於特定的地方，真的需要資助者繼續存在。因此，十六世紀蒙古萬戶的發展對宗喀巴的宗派有很大的幫助。俺答汗的土默特萬戶跟宗喀巴宗派結盟，而且其他的萬戶也有類似的結盟。這些聯盟對宗喀巴的宗派有很大的幫助，由於此宗派從這些聯盟中獲得很多財產、軍隊的保護、以及新的蒙古信徒，宗派也變得越來越強大。這個宗派的版圖就超過拉薩，最後變成了格魯派。格魯派一面維持宗喀巴的教義改革，一面在達賴喇嘛的領導下形成大型的社會階層制度。格魯派建立了許多建築，像在十七世紀建立的布達拉宮(藏：Po-da-la)。

格魯派也併吞了小的宗派，像覺囊派。蒙古人在格魯派內的地位在十六、十七世紀趨於不穩定。雖然萬戶的領導人有了政治的勢力和宗教的威望，但是這情況並不適用於一般的蒙古人，因此，仍有不少蒙古人試圖變成格魯派的高級喇嘛。雖然第四輩達賴喇嘛是俺答汗的後裔，但後幾世的達賴喇嘛限在藏族人中選擇。格魯派制度之內「哲布尊丹巴呼圖克圖」稱號的建立是為了繼續覺囊派的世系、而且讓蒙古人有自己的地方宗教領袖，而且讓這位領袖得以在喀爾喀萬戶的「遷移僧院」(庫倫)保有一席之地。這樣的情況最終導致十七世紀後葉，達賴喇嘛的瓦刺資助者噶爾丹汗與哲布尊丹巴的資助者清朝廷互相爭鬥。

結論

整個十六世紀之後的游牧宗教的狀況，其實相當複雜，再加上，蒙古游牧社會的宗教狀況產生的原因、結果、或改變的軌跡，都無法以一兩句話簡單作結。因此，本文的結論主要在概括本論文的辯論方式，以及解釋論文各部分的結構內容，尤其著重在釐清論文各章節的邏輯辯論如何構成全文的架構。除了第一章在描述學術界對十六、十七世紀中亞宗教狀況的誤解之外，其他各章都有其基本的論點，辯論的重心在描述游牧社會跟定居文化的互動。筆者希望讀者能理解宗教在游牧社會結構中的位置、理解定居宗教與游牧宗教在游牧社會中的辯證關係、以及稍微理解十六世紀之後的蒙古游牧社會跟藏傳佛教的關係為什麼有相當複雜的互動。

本文第二章提供游牧社會的定義。本文以此定義為論證，解釋宗教的現象。游牧社會和定居社會這兩個社會的定義主要取決於物質生存方式：游牧社會基本上依靠畜產與遷移而生存，而定居社會則基於固定地方的農耕生存方式。雖然生存方式決定游牧社會與定居社會的分類，社會中的個人仍然在一定程度上有能力選擇適合他的生活方式，且一個人的生命發展未必受限於社會的生存方式。社會性的生存方式只能決定大型社會的文化發展的方向。

本文希望呈現較完整的游牧社會狀況，因此在第三章著重描述游牧社會的文化發展模式。游牧社會的文化來源通常包含兩方面：他們的生存上所需的實際事物以及社會傳統。儘管如此，文化最終取決於生存方式。生存方式的決定性條件有兩種：（一）游牧文化主要從生存方式的物質基礎演化而來，因此本文特別描述游牧文化的兩個主要方面：畜牧、遷移，這兩個項目彼此有相當深入的關係。畜牧影響到游牧人群的認知和意識形態，如游牧人群的價值觀經常和動物有關，未必受到定居倫理的影響，不像定居社會那樣重視產品的收藏。遷移也是如此，遷移的生活方式防止社群內的專業化和階層分裂，許多社會角色是平等的。（二）游牧生存的方式也限定了游牧人群能使用其他非游牧文化的東西。比如說，在十六世紀，蒙古人和古代大草原文化有較清楚的文化關連，包括語言、文字系統及某些技術，但卻缺乏帝國時代的文化現象，如佛教信仰。當時的蒙古社會，在蒙古帝國之後，經過了一段非統一政府的時期，外來的回鶻文則在此背景下成為他們主流的文字系統。

第四章則分析了蒙古社會十六、十七世紀的社會組織，提出萬戶這種社會集體的重要性，當時的萬戶最有政治勢力。當時蒙古的社會組織也符合游牧文化的規範模型，跟傳統在大草原上演化的社會組織相似。像萬戶這樣的社會集體在匈奴、鮮卑等等古代草原文化都曾出現過。不過，萬戶對蒙古的重要性和對傳統草

原帝國有所不同，萬戶之間的大結盟（成吉思汗後裔貴族的社會階層）或萬戶之內的小部落性集體（見 Atwood 2004：430–431）比十六、十七世紀的萬戶缺乏勢力。萬戶的勢力在於其領導人的強勢和平民的服從，萬戶在攻擊、貿易、信仰上的政策大致是一體的。

第五章則旨在探索中亞社會的宗教信仰，宗教是文化結構的一部分，且跟政治、社會組織等等文化有關。蒙古人的佛教思想清楚地解釋宗教與政治在社會上的角色（尤其是在《白史》等人的書中，宗教與政治享有平等的位置）。學者通常認為蒙古的宗教信仰為所謂的「薩滿教」，但薩滿的行為只是蒙古宗教信仰的一部分。蒙古的薩滿教或十六世紀之前的傳統蒙古宗教信仰可被視為規範的游牧宗教，像這樣游牧宗教的概念存在於蒙古語言和生活習慣之中。游牧宗教的特點要跟定居社會的宗教做比較，才能清楚顯現。游牧宗教的特色和游牧生存方式息息相關，它缺乏中央權威、不依賴文字系統、有模塊單元（見 Hamayon 1990 的「individuelle」；或 Deleuze 與 Guattari 的「根莖植物形狀」、英：「rhizomatic」）、宗教專家在社會上並不享有高層地位等狀況。雖然我們並沒有良好的文獻或物質品來證明北元、十六世紀之前的宗教狀況，但目前存在的多元宗教傳統指出游牧宗教長久以來的連續性（這裡所謂的傳統游牧宗教包含了佛教、非佛教定居宗教、及本土的文化現象）。

第六章和第七章旨在區分佛教的不同種類，第六章列出佛教的普通結構和定義，也特別討論到中亞、西藏、和蒙古的佛教狀況。第七章則集中談論所謂的密教。某些學者認為密教是佛教之中最配合薩滿教的信仰系統，不過筆者提出不同的看法：密教的物質結構是根據定居社會的價值觀而定，尤其是密集密續系統特別尊重文字系統的功能、財產的收藏、政教資助等等定居社會的倫理。蒙古社會在十六世紀開始接納藏傳佛教時，在不同方面也受到定居倫理的影響，因此導致內在的矛盾。

正是因為游牧社會皈依佛教，薩滿教與藏傳佛教的辯證關係應該有特定的綜合結果，這兩個宗教系統的融合應該產生新形態的游牧宗教。這種潛在的宗教發展較接近傳統游牧文化的模式，因為傳統游牧文化正如奧卡姆剃刀（英：Occam's Razor），積極地剝掉沒有用的東西，在游牧文化的發展中，只會同化對生存方式有用行為，傳統游牧宗教採用佛教時也應有相同的狀況。不過，一般蒙古游牧社會似乎沒有足夠時間適應藏傳佛教，因此也未能形成新的游牧宗教形態。因為在十七世紀後期，清朝的政策是積極地將蒙古社會置於格魯派的影響之下，從而減弱蒙古社會的獨立思想和政治認同。庫倫「遷移僧院」之類的歷史理念指出當時游牧佛教完整融合的可能性。目前的蒙古社會仍然維持合成性的薩滿教思想，長久以來，這個薩滿教持續不斷地在不同方面同化佛教制度。蒙古社會的格魯派信徒也有其獨特的行為，例如蒙古喇嘛隨身帶著《密集根本續》（Wallace 2010：

212)。



參考文獻

古典中文文本

不空著（唐），《金剛頂經瑜伽十八會指歸一卷》，大正新修大藏經第十八冊，No.869，http://tripitaka.cbeta.org/T18n0869_001。

王宗載著（明），1972，《四夷館考》，臺北市：廣文書局。

文琇編（明），《補續高僧傳》，大正新纂續藏經第七十七冊，No. 1524，http://www.cbeta.org/result/normal/X77/1524_001.htm。

玄奘著，《大唐西域記》，大正新脩大藏經第五十一冊，No. 2087，<http://www.cbeta.org/result/T51/T51n2087.htm>。

宋濂編（明），《元史》，卷202，列傳89。

施護著（北宋），《佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經》，大正新脩大藏經第五十一冊，No. 885，http://cbeta.org/result/normal/T18/0885_001.htm。

張廷玉編（清），《明史》，卷323，列傳第211，外國四。

---. 《明史》，卷327，列傳第215，外國八。

---. 《明史》，卷328，列傳第216，外國九。

---. 《明史》，卷330，列傳第218，西域二。

劉昫等編（後晉），《舊唐書》，卷194，列傳第144，突厥上、下。

慧立、彥悰著（唐），《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，大正新脩大藏經第五十冊，No. 2053，中華電子佛典協會（CBETA），<http://cbeta.org/result/T50/T50n2053.htm>。

歐陽脩、宋祁、范鎮、呂夏卿等編（北宋），《新唐書》，卷215，列傳第140，吐蕃上、下。

蕭大亨著（清，1594年），2007，《北虜風俗》一卷，濟南市：山東大學出版社。

薩囊徹辰著（清，1777年），〈欽定蒙古源流卷一至三〉，於《欽定四庫全書》史部，陳若霖主事。

古典藏文文本

Śraddhākaravarman and Rin-chen bZang-po, trans.*De bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtag pa'i rgyal po chen po.* Pelliot No. 0081, *rgyud*, ca 95b5–167a8 (vol. 3, p. 174). Also in *sDe-dge bKa'-gyur* No. 0443, *rgyud*, ca 90a1–157b7. (參見Fremantle 1971。)

- . *sGrol ma gsal bar byed pa zhes bya ba'i rgya cher bshad pa.* In *sDe-dge bsTan-'gyur, rgyud, ha.* Tohoku No. 1785. Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC) W23703, 30: 4–404. <http://tbrc.org/>.
- . *sPyod pa bsdus pa'i sgron ma.* In *sDe-dge bsTan-'gyur, rgyud, ngi.* Tohoku No. 1803. TBRC W23703, 35: 115–214. <http://tbrc.org/>. (參見Wedemeyer 2007。)

Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa. *sNgags rim chen mo.* In *rJe Tsong kha pa'i gsung 'bum.* Tohoku No. 5281. (參見Hopkins 1980)

- . *dPal gsang ba 'dus pa'i rtsa rgyud 'grel pa bzhi sbrags dang bcas pa.* TBRC W1KG1820. <http://www.tbrc.org/>.

現代的學術文本

王明珂著，2008，《游牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞游牧部族》，桂林市：廣西師範大學出版社。

- . 1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北市：允晨文化。

札奇斯欽譯，1979，《蒙古秘史新譯並註釋》，台北市：聯經出版事業公司。

- . , 1978 , 《蒙古與西藏歷史之研究》 , 臺北市 : 正中書局 。
- . , 1968 , 〈自北元至清初的蒙古〉 , 載《蒙古研究》 , 臺北市 : 中國邊疆歷史語文學會 , 17—39 頁 。
- 成崇德、申曉亭編 , 1990 , 《清代蒙古高僧傳譯輯》 , 北京市 : 全國圖書館文獻縮微複制中心 。
- 東嘎·洛桑赤列著 , 2008 , 《論西藏政教合一制度》 , 郭冠忠、王玉平譯 , 拉薩 : 人民出版社 。
- 洛桑澤培著 , 2004 , 《蒙古佛教史》 , 台北市 : 全佛文化 。
- 《國際敦煌項目》 , 網站 , <http://idp.bl.uk/> 。
- 達力扎布著 , 2003 , 《明清蒙古史論稿》 , 北京市 : 民族出版社 。
- 喬吉著 , 2008 , 《蒙古佛教史 : 北元時期 (1368—1634)》 , 呼和浩特市 : 內蒙古人民出版社 。
- 楊紹猷著 , 1992 , 《俺答汗評傳》 , 北京市 : 中國社會科學出版社 。
- 蕭啟慶著 , 1983 , 〈北亞遊牧民族南侵各種原因的檢討〉 , 載《元代史新探》 , (台北 : 新文豐出版公司出版) , 頁 303—322 。
- 薄音湖著 , 1998 , 《明代蒙古史論》 , 台北市 : 蒙藏委員會 。
- 羅桑丹津譯 , 1993 , 《蒙古黃金史》 , 色道爾吉譯 , 呼和浩特市 : 蒙古學出版社 。
- Allsen, Thomas T. 2001. *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. "The Rise of Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China." In *The Cambridge History of China 6, Alien Regimes and Border States, 907—1368*, edited by Denis Twitchett and John K. Fairbank:321—413. Cambridge: Cambridge University Press.

Atwood, Christopher P. 2004. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File.

---. 1996. "Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult." *History of Religions* 36, No. 2 (Nov.): 112–139.

Bareja-Starzyńska, Agata. 2010. "The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Tarānātha Kun dga' snying po: Öndör Gegeen Zanabazar Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan (1635-1723) A case study of the Tibeto-Mongolian Relationship." *The Tibet Journal Special Issue 2010* 34–35: 243–261.

Barfield, Thomas J. 1989. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge: Blackwell.

---. 1993. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bawden, Charles Roskelly. 1968. *The Modern History of Mongolia*. New York: Praeger.

---. 1962. "Calling the Soul: A Mongolian Litany." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 25, No. 1: 81–103

---. 1955. *The Mongol Chronicle Altan Tobči: Text, Translation and Critical Notes*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Beckwith, Christopher I. 2009. *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton: Princeton University Press.

---. 1987. *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Berkwitz, Stephen C., Juliane Schober, and Claudia Brown, eds. 2009. *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual, and Art*. London: Routledge.

Bira, Shagdaryn. 1970. "Mongolian Historical Literature of the XVII–XIX

- Centuries Written in Tibetan." Edited by Ts. Damdinsüren and translated from the Russian by Stanley N. Frye. *The Mongolia Society Occasional Papers*, No. 7. Bloomington: The Mongolia Society.
- Boyle, John Andrew. 1972. "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages." *Folklore* 83, No. 3 (Autumn): 177–93. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/1259544>.
- Buswell, Robert, Jr., ed. 2004. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan.
- Cabezón, José Ignacio, ed. 2010. *Tibetan Ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Chakrabarti, Dilip K. 1995. "Buddhist Sites across South Asia as Influenced by Political and Economic Forces." *World Archaeology* 27, No. 2 (Oct.): 185–202.
- Charleux, Isabelle. 2003. "Buddhist monasteries in Southern Mongolia." In *The Buddhist Monastery: A Cross-cultural Survey*, 351–390. Edited by Pierre Pichard & François Lagirarde. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Chiodo, Elisabetta. 2009. *Songs of Khorchin Shamans to Jayagachi, the Protector of Livestock and Property*. Wien: Verlag.
- Cleaves, Francis Woodman. 1982. *The Secret History of the Mongols*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton, eds. 2006. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Davidson, Ronald M. 2002. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- . 1995. "Atiśa's A Lamp for the Path to Awakening." In *Buddhism in Practice*, edited by Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press: 290–301. Includes a translation of the *Bodhipathapradīpa* by Atiśa.

- . 1991. "Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-skya-pa Apologetics, and the Birth of Heruka." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14, no. 2: 197–235.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Di Cosmo, Nicola. "Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History." *Journal of Asian Studies* 53, no. 4 (Nov.): 1092–1126.
- Dreyfus, Georges. 2006. "An Introduction to Drepung Monastery." *The Tibetan & Himalayan Library*. Accessed via <http://www.thlib.org/places/monasteries/drepung/essays/>.
- . 2003. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley: University of California Press.
- Ekvall, Robert Brainerd. 1968. *Fields on the Hoof: Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press. First published in 1951 as *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* in Paris: Librairie Payot.
- Elverskog, Johan. 2010. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 2007. *The Pearl Rosary: Mongol Hisotriography in Early Nineteenth Century Ordos*. The Mongolia Society Occasional Papers, No. 26. Bloomington: The Mongolia Society.
- . 2006. "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia." *Contemporary Buddhism* 7, No. 1 (May): 29–46.
- . 2003. *The Jewel Translucent Sūtra: Altan Khan and the Mongols in the*

Sixteenth Century. Leiden: Brill.

Fisher, Carney T. 1988. "Smallpox, Salesmen, and Sectarians: Ming-Mongol Relations in the Jiajing Reign (1522–67)." *Ming Studies* 25: 1–23.

Franke, Herbert. 1987. "The Role of the State as a Structural Element in Polyethnic Societies." In *Foundations and Limits of State Power in China*, edited by S. R. Schram. London: School of Oriental and African Studies.

Fremantle, Francesca. 1971. *A Critical Study of the GUHYASAMĀJA TANTRA*. PhD diss. University of London.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gibson, Todd. 1997. "Notes on the History of the Shamanic in Tibet and Inner Asia." *Numen* 44, No. 1 (Jan.): 39–59. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/3270381>.

Goldstein, Melvyn C. 1971. "Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of 'Human Lease' in Traditional Tibetan Society." *The Journal of Asian Studies* 30, No. 3 (May): 521–534. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/2052458>.

Grousset, René, 1965: *L'empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, 4^eed., Paris, Editions Payot.

Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Hangin, John G., and Urgunge Onon, eds. 1972. *Analecta Mongolica*. Mongolia Society Occasional Papers, no. 8. Bloomington: Mongolia Society.

Heissig, Walther. 1990. "New Material on East Mongolian Shamanism." *Asian Folklore Studies* 49, No. 2: 223–233. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/1178034>.

---. 1980. *The Religions of Mongolia*. Translated by Geoffrey Samuel.

- Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 1953. "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th century," *Anthropos* 48, Nos. 3–4: 493–536.
- Hoffmann, Helmut. 1975. *Tibet: A Handbook*. Bloomington: Research Center for the Language Sciences, Indiana University Publications.
- Hopkins, Jeffrey. 1980. *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*. Translation of *Sngags-rim Chen-mo* by Tsong-kha-pa bLo-bzang-grags-pa. London: G. Allen & Unwin.
- Humphrey, Caroline, and Urgunge Onon. 1996. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, John, and Dina Bangdel. 2003. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Chicago: Serindia.
- Jordan, Peter. "The Materiality of Shamanism as a 'World-View': Praxis, Artefacts and Landscape." In *The Archaeology of Shamanism*, edited by Neil Price: 87–104.
- Kam Tak-Sing (甘德星). 2000. "The dGe-lugs-pa Breakthrough: The Uluk Darxan Nangsu Lama's Mission to the Manchus." *Central Asiatic Journal* 44: 161–176.
- Kamimura, Akira. 2005. "A Preliminary Analysis of Old Mongolian Manuscript Maps: Towards an Understanding of the Mongols' Perception of the Landscape." In *Landscapes Reflected in Old Mongolian Maps*, edited by Hiroshi Futaki and Akira Kamimura, Tokyo: TUFS/C-DATS.
- Kapstein, Matthew T. 2001. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications.
- . 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford: Oxford University Press.

- Kara, György. 2005. *Books of the Mongolian Nomads: More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. Translated by John R. Krueger. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.
- . 1996. "Aramaic Scripts for Altaic Languages." In *The World's Writing Systems*, edited by Peter T. Daniels and William Bright, 536–558. New York: Oxford University Press.
- Khazanov, Anatoly M. 1994. *Nomads and the Outside World*, 2nd ed. Madison: University of Wisconsin Press.
- Klimkeit, Hans-J. 1990. "Buddhism in Turkish Central Asia." *Numen* 37, No. 1 (Jun.): 53–69. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/3269824>.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2000. "New Data on the Life of the Jönggen Qatun, the Third Wife of Altan Kayan of the Tumed Mongols." *Central Asiatic Journal* 44: 190–204.
- . "The Transmission of the Mongolian Kanjur: A Preliminary Report." 151–
- Krueger, John R., ed. 1967. "History of the Eastern Mongols to 1662 (Erdeni-yin Tobči)" by Sagang Sechen, *The Mongolia Society Occasional Papers* 2. Bloomington, Indiana: The Mongolia Society.
- Lattimore, Owen. *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*. New York: Oxford University Press.
- Losang Chökyi Nyima, Thuken. 2009. *The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought*. Translated by Geshé Lhundub Sopa and edited by Roger R. Jackson. Boston: Wisdom Publications.
- Maskarinec, Gregory G. 1995. *The Rulings of the Night: An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McKay, Alex, ed. 2003. *The History of Tibet*, 3 volumes. London: RoutledgeCurzon.
- Miyawaki, Junko. 1984. "The Qalqa Mongols and the Oyirad in the Seventeenth

- Century." *Journal of Asian History* 18: 136–73.
- Nebesky-Wojkowitz, René de. 1976. *Tibetan Religious Dances: Text and Translation of the 'Cham yig*. The Hague: Mouton.
- Petech, Luciano. 1994. "The Disintegration of the Tibetan Kingdom." In volume 1 of *The History of Tibet*, edited by Alex McKay, 286–297.
- Poppe, Nicholas. 1974. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Pozdneev, Aleksei M. 1978. *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-Century Mongolia*. Translated by Alo Raun and Linda Raun, and edited by John R. Krueger. Bloomington: The Mongolia Society, Inc. Originally published in 1887.
- . 1971. *Mongolia and the Mongols*. Translated by John Roger Shaw and Dale Plank. Bloomington: Indiana University.
- Ray, Reginald A. 1995. "Review: Tibetan Buddhism as Shamanism?" *The Journal of Religion* 75, No. 1 (Jan.): 90–101. Accessed via jstor:
<http://www.jstor.org/stable/1204947>.
- Richardson, Hugh. 1971. "The Dalai Lamas." In volume 1 of *The History of Tibet*, edited by Alex McKay, 554–66.
- Robinson, David M. 1999. "Politics, Force and Ethnicity in Ming China: Mongols and the Abortive Coup of 1461." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 59 (June): 79–123.
- Rubruquis, Guillaume de. 2006. *VOYAGE de Guillaume de RUBRUQUIS, (122?–129?) envoyé de Saint Louis*. Traduction de Pierre Bergeron. Librairie Delagrave, Paris, 1888, pages 21–144. Ouvrage disponible sur Gallica,
<http://gallica.bnf.fr/>.
- Rogers, Leland Liu. 2009. *The Golden Summary of Činggis Qayan: Činggis Qayan-u Altan Tobči*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Rossabi, Morris. 1988. *Khubilai Khan: His Life and Times*. Berkeley: University of California Press.
- Sagaster, Klaus, trans. 1976. "Die Weisse Geschichte (Čayan teiike): Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei." *Asiatische Forschungen*, Band 41. Weisbaden: Otto Harrassowitz.
- Samuel, Geoffrey. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. *Tantric Revisionings: New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Company.
- . 1990. "Shamanism, Bon and Tibetan Religion." In volume 1 of *The History of Tibet*, edited by Alex McKay, 459–472.
- . 1982. "Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels." *The Journal of Asian Studies* 41, 215–229.
- Sāṅkṛtyāyaṇa, Rāhula. 1937. "Second Search of Sanskrit Palm-Leaf Mss. in Tibet." *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 23: 1–57.
- Serruys, Henry. 1975. "Two Remarkable Women in Mongolia: The Third Lady Erketü Qatun and Dayičing-Beiji." *Asia Major* 19: 191–245.
- . 1963. "Early Lamaism in Mongolia." *Oriens Extremus* 10, No. 2: 181–216.
- Sinor, Denis, ed. 1990. *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sneath, David. 2007. *The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*. New York: Columbia University Press.
- Snellgrove, David. 1959. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. Oxford: Oxford University Press.

Sparham, Gareth. 2011. "Tsongkhapa". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Fall 2011 Edition). Edited by Edward N. Zalta. Accessed via: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/tsongkhapa>.

Steinkellner, Ernst. 2004. *A Tale of Leaves: On Sanskrit Manuscripts in Tibet, their Past and Future*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.

Tambiah, Stanley J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tāranātha. 1990. *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Translated by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Edited by Debiprasad Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsi Dass.

Toh, Hoong Teik (卓鴻澤). 2004. *Tibetan Buddhism in Ming China*. PhD. diss., Harvard University.

Tsuda, Shin'ichi (津田真一). 1999. "The Original Formation and Performance of the 'Secret Assembly' (*guhyasamāja*), an Integration of the *Guyasamāja-tantra* into the History of Tantric Buddhism in India." 《国際仏教学大学院大学研究紀要》 2: 103–146.

Tucci, Giuseppe. 1991. *Tibetan Painted Scrolls*. Bangkok: SDI Publications. Originally published in 1949.

---. 1980. *The Religions of Tibet*. Translated by Geoffrey Samuel. London: Routledge and Kegan Paul.

Vaissière, Étienne de La. 2005. *Sogdian Traders: A History*. Leiden: Brill

Wallace, Vesna. 2010. "Texts as Deities: Mongols' Rituals of Worshipping Sūtras and Rituals of Accomplishing Various Goals by Means of Sūtras." In *Tibetan Ritual*, edited by José Ignacio Cabezón.

Wangdu, Pasang, and Hildegard Diemberger. 2001. *dBa' bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of Buddha's Doctrine to Tibet*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Wayman, Alex. 1991. *Yoga of the Guhyasamājatantra: The Arcane Lore of Forty Verses.* Delhi: Motilal Banarsi Dass.

---. 1973. *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism.* New York: Samuel Weiser.

Wedemeyer, Christian K. 2007. *Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices* (Caryāmelāpaka-pradīpa). New York: Columbia University Press.

Wylie, Turrell. 1977. "The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37, 1:103–133.

---. 1964. "Mar-Pa's Tower: Notes on Local Hegemons in Tibet." *History of Religions* 3, 2 (Winter): 278–291. Accessed via jstor: <http://www.jstor.org/stable/1061993>.

其他

"Portrait of Atisha [Tibet (a Kadampa monastery)] (1993.479)". 2006. In *Heilbrunn Timeline of Art History.* New York: The Metropolitan Museum of Art. Accessed via <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1993.479>.

West, Andrew. 2006. "Phags-pa Script Overview." <http://www.babelstone.co.uk/Phags-pa/Overview.html>.