

汪今鸞譯

余之西藏觀

商務印書館發行

汪今鸞譯

余之西藏觀

商務印書館發行

余之西藏觀

此書有著作權翻印必究

中華民國二十年十月初版

每册定價大洋柒角

外埠酌加運費匯費

譯述者 汪今鸞

發行人 王雲五

上海寶山路五〇一號

印刷所 商務印書館

上海寶山路

發行所 商務印書館

上海及各埠

WE TIBETANS

TRANSLATED BY WANG CHIN LUAN

PUBLISHED BY Y. W. WONG

1st ed., Oct., 1931

Price: \$0.70, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LTD., SHANGHAI

All Rights Reserved

譯者序

此書爲一西藏婦人口述，而英國總領事爲之操觚代庖，蓋一夫妻合作作品也。言外之音，隱然視藏爲獨立國，非復中華領土。英人蓄謀西藏，不自今日始，自英藏條約成立以來，而博大膏腴之西藏，遂爲帝國主義者之禁樹，舉凡藏中人文地理，風俗教化，調查考察，巨細靡遺，經濟之侵略，文化之灌輸，駸駸乎一日千里，反視吾國自命爲藏之宗主國者，其國民對於藏事大抵懵然無所知，卽關西藏地理文化一類之紀載，亦幾如鳳毛麟角。有志之士遠涉重洋，歷游歐美，而國內之蒙藏青海等邊塞，鮮有涉足其間者。外人來華游歷，其目的不在中國本部，獨注意於未開發之富源，科學家之探險，往往深入蒙藏腹境，故其實地之記載層出不窮。寔至吾人欲求一知蒙藏之真相，非取材異地，竟無從探討。學者之於歐美文化政治，手講指畫，了然胸中，如一詢其蒙藏之現象，與夫政教禮俗之若何，則十人而瞠目不能答者居八九，寧非咄咄怪事，所謂宗主國之國民者，宜若是乎。噫！可慨也矣！物必先腐然後蟲生之，吾人自

棄西藏，亦何怪藏人生心外向，啓強鄰之窺伺哉！迄今猶不急起速圖，西藏將終非我有矣。是書多誣鱗我國之語，然不憤不啓，不激不揚，人之醜詆，正使國人資以警惕，故譯者存之。抑愚欲重有言者，藏中文化大都輸自中土，漢藏民族彼此間精神文物之契合，已植根千百年之前，實有不可分離之勢，英人物質之侵略所得寧有幾何，苟善圖之，未嘗不可以有爲，設一旦漢滿蒙回藏實行團結，中華民族之光榮，將照耀世界，環顧六合，更誰能與我頡頏哉，是爲序。

中華民國十八年十二月汪今鸞識。

緒言

余喀木（Kham 卽西康）一婦人也。喀木居西藏之東，地最華靡。吾夫爲英人，係前駐中國之藏邊領事，現已引退。吾夫平日慣以歐人書報所述西藏之狀況譯以告余，余由是得知西人之對吾國，及吾民族所持之觀念若何。有幾輩作者述吾人，頗能了了，亦常表同情。蓋彼深知吾人，亦實有愛於吾人者也；然不過僅少數耳。其他一般所述，大抵恣意爲之，其事在彼謂爲可以引人注目者。更有若干記載表示太無智識，有許則具惡意，有許係觀察謬誤，卻無傷害之念。又有所說悖乎理性，令人捧腹者，且有令人憤怒者。此輩之述吾人何其誇張爲幻若此？彼既茫無所知，又何以作此？余曾促吾夫函各報紙反駁類此論調。

而吾夫謂爲無用，因多數書籍爲各民族之所著作，均在吾國未得外人公正鑑別之前，久後終於消滅，如藏人能自述其本身，如中國與日本之所爲，則其消滅也益速。胡爲不自成一書！任何個人，凡至吾國，幾無不有著作，或專就若干地點立論。著書原非大難事，惟能否得

人傳誦，此是另一問題。作者之書至少具有趣味，因此書所述之國，係由此國一婦人手筆。其是在吾民族之中，先吾而生者，未會有婦人作此，則使書不刊行，亦足以自樂其樂。如吾人長去故國，一切現象或浸假終至湮沒，得此書可以長爲保存。吾夫任此書之全部工作，而吾惟言所欲言，由吾夫筆之，再加整理焉。

如此用意始則使吾引爲駭愕，未幾遂贊同之。吾固慣於驚駭者也！終吾一生無一事不爲反常！吾所嫁者爲英人，以吾所知，亦爲西藏婦人前此所未曾有。英人之風尙吾亦習然而安之。例如，逢人握手，着晚間大衣，穿此衣使人類似鶴鳥。着高跟鞋，曾顛覆一二次，後亦習慣。較爲重要之事，在吾覺其不可，而吾夫則視爲泛常。若干英人似從不信天下有不可能之事。聞某科學家，尙擬發明得律風，與鬼談話。著一書，視此類發明，相去又當如何也！抑吾又聞之，各種事業之書籍其爲英國婦人之作品，爲數固亦甚多也。

因是吾人開始工作，費時幾一年，遂成此書。此書之成蓋不能似其聲調之易。其故，則因方言上之困難。作者僅略識英文，而吾夫之於藏語則比吾之英文尤遜。吾人日常彼此談話，

均以中國語。吾夫與吾兩人之中國語固甚流利也。中國語者實此書成立之媒介。凡吾所欲說者，首先用藏語思索之。因吾於中國語仍不能充分，用以思想一切殊覺未足。作者勢須先成腹稿，從藏文譯成漢文。旋由吾夫又擬腹稿，將吾所說者由漢文譯入英文，然後筆之於書。有時吾人用一英藏辭典。以此方法而著一書，其間不無誤會之處。惟作者之意，則縱有誤會，決非重要。蓋每一章之成，吾人已反覆多次矣。

我人在是書試以告君者，爲吾西藏之物質文化，與其民族之作何狀，行動及思想之若何。同時，告爾以西藏之若干故事。吾人之故事甚夥，世世相傳以迄於今，此吾人在稚齡時聞之於大人者，而吾人復以此類故事轉告他人。有許故事，半爲歌辭，如執筆直書，當然失其原來聲調。此猶爾就書中讀歌辭，而非聽曲。惟故事之本身并無變動。吾人之故事均極重要，蓋因此等故事大抵皆爲喻言也。凡吾所道之故事，均從記憶中得來。大多數吾人所以示爾者，要爲吾人對物質上之見解。將英之文化與吾藏文化互相比較。一爲作者所生，一爲作者所嫁。

作者並不希望君等一手此書，便冀獲聞西藏全部真相，蓋作者之所述原爲簡單歷史，爲吾力量之所能及者。作者不學無術。此書如麻木不仁，則作者實麻木不仁。蓋此爲吾心之記載，凡吾心之所知，吾心之所思，不過出於西藏一尋常婦人。因環吾之左右者，無一事罔不尋常，其有踰乎常軌者，則吾之命運，蓋彼實使吾遠離本鄉環境，而與西藏以外之大世界接觸焉！

余之西藏觀目次

緒言

第一編 歷史

- 第一章 第一期君主國家……………一
 - 第二章 薩喀耶系之統治者……………一二
 - 第三章 現代之統治者即達賴喇嘛……………一六
 - 第四章 併入中國之建置……………二一
 - 第五章 西藏政治之入於世界地位……………三一
 - 第六章 爭自治權……………四四
- 第二編 分論
- 第一章 山嶽與河流……………五五

第二章	農業與游牧	五九
第三章	飲食	六三
第四章	房屋與家具	六五
第五章	衣着	六八
第六章	爾我之文化	七一
第七章	一切事物之習慣	七八
第八章	僧侶	八五
第九章	婦職	九三
第十章	孩兒——取名——遊戲	一〇〇
第十一章	殺生	一一二
第十二章	夏節	一一五
第十三章	跳舞與唱歌	一一八

第十四章	進香——旅行——打獵——穿獸	一二〇
第十五章	教務	一二五
第十六章	魂靈	一二七
第十七章	懶漢	一三一
第十八章	湖狗	一三六
第十九章	惡婢	一三八
第二十章	女魔	一四三
第二十一章	無缺兒	一四四
第二十二章	情人	一四六

余之西藏觀

第一編 歷史

第一章 第一期君主國家

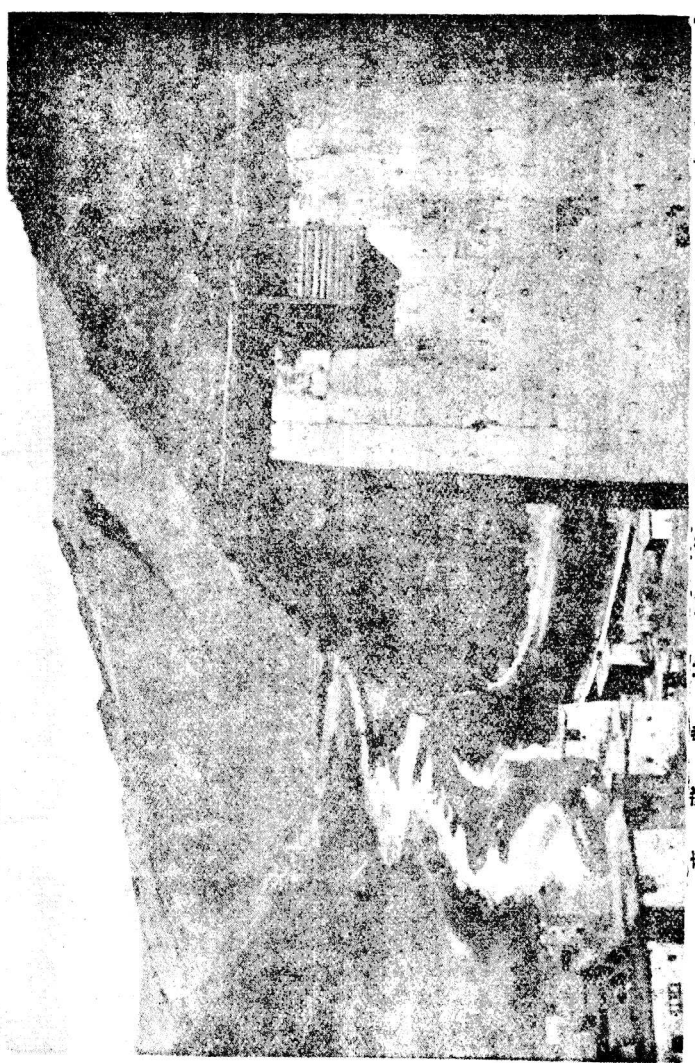
西藏歷史自身所呈現者劃然分成四個時代：第一期君主國家，約紀元前五世紀至現代之十世紀；從紀元十世紀至十三世紀爲分裂時代；第二君主國家，即第一派之僧侶統治者，從十三世紀至十七世紀；第三君主國家，即第二派之僧侶統治者，從十七世紀至輓近均屬之。

紀元七世紀之前半部，爲桑贊甘普（亦譯蘇隆贊干布 Song-tsan Gam-po）王之臨政時期，前乎此之政治歷史，及社會境況，真正信史，鮮有得聞，因藏人自身，於其古代之同時

紀事，蓋付闕如。非直至藏人軍隊突出現於天然要塞而外，——西藏之國境，——其民族顯無充分的緊要，得蒙隣國之太史公與以特殊的記載。

第吾人證之口傳，及物質建設，仍存留於今日者，則知藏人在彼時代，已爲高尙之文化民族，其農業，灌溉，與夫開礦等等，前乎此之數百年，業已習之。藏人多數雖爲遊牧，然大體實係務農。自有歷史以來卽如是。有人以爲農事之入藏，爲期當後於中國與歐洲，殊屬毫無理由。如以中國式之建築，視爲元始出於遊牧之證，而承認此種見解，具有若干力量者，則藏人之屋宇無論其如何，絕無帳篷式之結構。是其爲務農民族，蓋先乎中國人。斯說也未嘗不持之有據，言之成理。藏人屋宇之結構，當然非絕對的步中國之後塵，要不無具有重大關係的可能性。

故此整齊嚴肅的西藏建築款式，其來源出於何處，作者雖加注意，然亦未能明瞭。一般宏大壯麗的廟宇，偉岸的礮臺，堅實的橋梁，穩固的住屋，凡今世藏人所建築者，其款式則與不知幾何歲月以前者同一模形。此類物件，實際上在彼無從記載之遠古，已獲得建築學上



東藏農植河谷的表象景色

之技能。其視近世之國家，當無愧色。古時建築物今仍存在者，爲拉薩大會堂（Thasa Chho-dral），所謂竹岡（Jo Khang）者是也。其年代後於布達拉（Potala）之建築，而爲藏京最驚人耳目之結構，斯堂之興築，則桑贊甘普王臨治之時。他若桑窩（Sanyo）道院之興築，則又後於此一百年矣。

希羅多德（Herodotus）二千五百年前之著作，曾記一旅行者之故事，描寫上古西藏金礦工之情形，宛如入畫。而此種形狀，亦爲今世一般之旅行家所承認者！湯姆霍地奇（Thomas Holdich）爵士所著「神祕的西藏」一書，故事之自身固然有趣，而湯氏亦頗善於說辭。

西藏的口傳故事，上溯混沌初開之際，計有多種，其一來自年代湮遠，謂人類之元始，爲一猴與一超然世外之人物配偶而後發達者。後世藏中之奉神祕教徒，爭論此故事，謂護藏天神波地薩亞伐羅開提瓦拉（Bodhisat Avalokitesvara）則由此猴化身。此一故事流行之於西藏也，極爲普遍，惟故事之自身卻無立場。另有一相反的故事，解釋人類的元始，

其流傳亦甚廣遍。作者得自藏中之神學博士，依此故事之見解，謂人類現世後，本來則是成了，或從蓮花中來，或從空氣中來，均爲一生不滅之身。此時無所謂日，無所謂月，亦無所謂星辰。人類之自身爲光輝體，放射光芒，其所食物，蓋自然生長，或在草中，或在樹上，凡所欲着手取之，隨時可得，隨取隨生，衣服亦復猶是。人類於是開始積聚，思比緩急時所需之分量多獲若干，庶免一切勞頓，而他日可得確當的供養。用是將其所有儲而藏之。從此再進一步以求供給之來源。知男女二性實地上個人本質之不同，由是男婦彼此相窺，而配偶之意義入於人心焉。上帝震怒，詔人類自茲以往，依稟實爲生，惟勞力而後得之，凡一切食物皆由土地生長，人類失其自身之光輝體，上帝於是供給日月爲人類的所需，遂成爲今之人類如吾人現時所知者。

兩層見解處於相對地位，關於人類之元始其概念彼此背道而馳。一爲人類之生發，一爲人類之墮落，藏人之所見亦猶吾人。

藏人於其第一期之君主政體，以紀元前五世紀爲起點，此種君主政體，在桑贊甘普王

登極之前一千年，業已存在。惟能使其民族得歷史上之注意，則由紀元七世紀之上古王之侵犯中華帝國而起焉。

西藏國家之聯合，實始於王，後君繼起疆域日拓，國力日強，直使西藏成爲亞洲極強國之一。當其最盛之日，國境所轄，除西藏本部而外，如尼泊爾（Nepal）不丹（Bhutan）上緬甸（Upper-Burma）土耳其斯坦（Turkistan）及中國之西部，均屬之。疆域之大幾與當時之中華帝國不相高下。際此時，華藏屢以兵戎相見，而勝利之光榮似乎彼此均有之。帝國之軍，於紀元前六百五十年，曾一次蹂躪西藏，克尼泊爾與西藏都城。而紀前七百六十三年，藏人亦曾在中國首都作城下之盟，索其玉帛而回。

西藏卓越文化之發展，實有賴於中國與印度。

西藏佛教之源來自印度，歲月遷流，被藏人化而爲今日之喇嘛教。而推進之者，則爲唐朝太宗皇室之文成（Wen-chang）公主。蓋太宗認藏王桑贊甘普爲其權力相等之敵體，而以公主嫁之，爲當時一種尊崇之體制，亦爲侵犯中國所得之結果。

妝奩之內，公主攜與俱來，進呈於丈夫之前者，爲大銅佛一具。此物之元始來自印度，依紀事所云，在途中此佛像一日竟至不能移動，諸僧侶卜之，知佛因其地山川明媚，湛寂可愛，留戀而不忍去，如能將佛像摹寫一圖，置於其地，始願前行，由是摹一佛像，置其地之廟宇，卽迄今依然存在，明牙（Menya）草原之拉工甘帕（Lha-gong Gom-pa）佛像是也。廟之初建原在拉薩，卽吾人前所述之竹岡廟（Jo Khang）。

據和氏所云，似此赫赫有名之佛像，卽所謂瞿婆婆奇（Jovo Rimpche）者，其製造之地點爲馬伽達（Magadha）。造像之人擬係味斯伐喀馬（Visvakarma）。製造時實由天神因陀羅（Indra）監護之。像之質地由五寶滲離而成，金、銀、銅、錫、鐵外，尙有天國的珍品五事，爲鑽石，爲翡翠，爲天藍玉，爲紅晶石等。

佛教之入藏，遠在桑贊甘普王朝之前二百年，第成效未能昭著，及王朝經其中國公主之改創，從而助成之者，則爲王之另一后，與公主比肩事王。后亦爲尼泊爾國公主，同爲佛教徒。桑贊甘普王由是將西藏佛教進而改革一新，亦如六百年前，後漢時中國明帝（Ming

(三)之所爲，派員直入印度，研求佛學，并取各項經典。膺斯任者，紀事所載爲王之大臣曲密 (Thu-mi) 氏。因此採用印度字母入於西藏方言，而今日之西藏成文語，實始於此。雖然，西藏之成文語謂爲由是產生者，殊屬未必。蓋文化與組織超卓如西藏之民族，豈有至桑贊甘普王之前竟無成文語，其事實難取信。如使當日果無成文語者，則王之採用漢文，比之印度文實具有自然之趨勢，藏文結構其接近於漢文者較梵文爲勝。且漢文爲其后之方言，隨后而來者之漢族綱紀，當然亦時將漢文用入藏語，是以藏語之成爲文字也，度其屬於桑贊甘普王前之若干時期較爲近理。惟此名譽則仍歸之於王，而使西藏歷史中此絕大人物愈有榮光焉。

第一喇嘛廟其建築於西藏也，亦爲成自文成公主時代。由是而西藏之政治（卽西藏之寺院制度）從而改革一新。蓋此寺院制度實於西藏政治之發展已預占優先之勢力。緣喇嘛廟，自茲而後，建築之舉，日增月盛，漸而普遍全國，且使一般民衆團聚固結，而爲共同之生活焉。其民衆之成立，由人工組織而成，并無偉大的，天然的，戶口中心。鎖於高山屏藩之內，

有無數狹河流域，大多數包含可以耕耘之陸地。第無農民之絕大中心點，如中國與印度之沃野千里也。在遊牧平原之中，居民星羅棋佈，四方散處。亦無工業中心，藏人所用之物質器具，大抵製自民族中個人家庭之內。

因民族之敬奉神祇，故喇嘛廟之建築各方都有。其後廟宇之數日形增加，人民之入寺者日見其夥，比例之數極大，最後而全國之喇嘛廟遂成各地方人口之主要中心。實際上西藏之喇嘛廟幾與吾人之市鎮相同。

歷代君主不能就其近在咫尺之京畿維持大股人員之供給。其扈從左右所以爲生活之根據必須奄有國內遼遠之積面。一旦有事仍可就其所在地紹集之。關於此點其情形則與僧院不同。因此輩扈從左右又須從各方遼遠之區收集供養。而其兵士，即僧侶本身，則居於屋內。建築制度之下，各區域內之政治權力，大抵傾集於管理民衆諸人之身，由是大喇嘛寺內住持，日積月久，浸假而成爲有權力之封建貴族。

文成公主久爲全國之所敬慕尊榮，在西藏之衆神廟中，位其座於乃夫之旁，其地位似

可推爲歷史中女性先導人物之一。蓋其所推進者實爲一卓絕的文化組織。於此一大國之中，特爲確定精神上與政治上發展的特殊傾向，最後且能以其所具之價值，與所有教訓，而將一種特殊形式之文化組織供獻於世界。佛教由桑贊甘普王之手再行入藏，加以歷朝嗣君之擁護扶助，於是遍傳藏地。爲時數百年之後，復由藏而入蒙古。其取代各該國舊時教門之地位也，大抵使其舊教在佛教教會之內，亦有相當之立場。如藏中昔日之彌教（Bon）徒爲一種魂靈主義的宗派，至今依然存在，而爲西藏佛教中之一成分。惟其教內之精神則偏重於西藏教會中之彌教一派。

往昔最偉大之主教，又爲國中第一大僧侶，則帕特馬桑巴瓦（Padma Sanbhava）氏。應當時提松帝青（Ti-song De-tson, A. D. 740—86）王之招，由印度入藏。帕氏原屬印度佛教中之坦特立（Tantric）教門，其所傳佈之教義，大抵爲調和彌教與新教之一種作用。

佛教之在蒙、藏得以成功者，揆厥所由，要不外有政治上之權力爲之後盾。蓋其教已成

爲王與貴族之教，而其背景實具國家之全部力量與權威。反之，而在中國，吾人所知佛教之入其國也，前乎西藏且數百年，排擠昔日之孔教。惟是孔教一物，邦人中，上流社會之精神久爲孔子所灌注，根深蒂固，其來已非一朝。佛教非但不能驅逐孔教，又且不能吸收舊時孔教信徒，惟躊躇滿志者卻能在中國取得次於孔教之地位。

吾國紀元之第十紀，約在紀元前九一四年，其時反教士派之奮鬥頗堅決，目的在遏止教會之勢力，俾免國家分散，成爲一種混雜的封建份子。拉爾帕香（Ral-pa-chan）爲最後一國王實爲教會之絕大擁護者。旋爲其弟狼達爾瑪（Lang-dar-ma）汗所害。狼達爾瑪汗者反動派之領袖也。狼達爾瑪登極稱制，專以壓迫教徒爲己任。然未久亦遭人暗殺，第一君主政體至狼達爾瑪而告一段落。教會經長期之奮鬥卒獲勝利。拉爾帕香因此得列席於衆神之中。狼達爾瑪永爲西藏歷史中之惡魔。宗教圖畫之描寫狼達爾瑪在其頭加一角焉。

自桑贊甘普王開始迄其朝之終結，此時之西藏實爲歷史中之黃金時代，有堪注意之

意味者，卽此際實與中國之唐代爲同時。（紀前六一八—九〇七）唐朝之盛，亦爲中國人視爲極光榮之時代也。蓋均爲泱泱大邦文化基礎牢固結實之日，彼此有相似者。

西藏之分裂時期，係在第一期君主政體覆亡之後，爲時約三百年。此時代之拔萃人物則爲愛提沙（Atisha），七世紀之宗教改進大偉人也。氏亦來自印度，一如帕特馬桑巴瓦，第帕氏爲坦特立教旨之傳教師，而愛提沙之企圖則擬恢復原來的教義，以傳佈歷史佛教的名義，欲重新固定教會中之信仰。

第一章 薩喀耶 (Sakya) 系之統治者

十三世紀（紀元前一二五三——一二九五）蒙古聯邦忽必烈大可汗，從宋人之手奪取中華帝國，而元代以興。（紀元前一二八〇——一三六八）忽必烈精於選擇宗教，且領悟教會在政治事業上之用場，於是邀請西藏佛教之領袖僧人（卽薩喀耶大寺之主持）入宮，爲其碩大無朋之大帝國祈福。而此喇嘛者久有希冀獲得西藏王位之心。當時西藏教

會之發展，趨向政治勢力方面，進步極速，因此而教王竟成無數，其勢力與人數幾與俗人相埒。薩喀也主教自身，爲此邦中最重要教主，西藏版圖卻未成爲忽必烈帝國中之一份子。蓋其時忽必烈之先輩成吉思（Genghiz）窩闊台（Ogotai）等之軍隊，由亞細亞之高原疾掃而過，蹂躪之進程猝然終止，因中途忽聞大可汗駕崩。依蒙古體制，須回京預開嗣君選舉大計。大可汗在喀喇崑崙（Karakoram）沉於淫亂，以至自殺其身。歐洲得以幸免。惟西藏卻未受可汗勝利所波及。作者之意，推求所以未受影響之故，須從別處着眼，不能以西藏之山川形勢爲設想。緣西藏本部并無險要可憑，雖有大山爲之屏藩，而四方多可擊之處，僅在北部之張塘（Chang Tang）有一帶高山，盤旋曲折而又不毛，任何軍隊不能超過。西藏爲相對的貧瘠之區，無物足以引起蒙古游兵之注意。且軍隊大抵就地爲糧，而此不毛之境，顯然爲軍隊進行之嚴重障礙。以上二種推測之說，或仍未足以抵抗蒙古得勝軍之前進。還有一層，西藏與蒙古在人種爲親屬，要不無多少關係。當時之蒙古軍隊，實有藏人在焉。此外宗教上之連絡，卽其時或已開始亦未可知。

此類事情有多少可能性，然蒙古固遺下西藏未被侵掠，實世所僅有。忽必烈可汗克服中國，又進而征安南，緬甸，均獲成功，惟征日本，與東埔寨，則歸失敗，蓋此二地依然未曾入貢也。同時蒙古之對西藏，既無若何要求，亦未接受任何貢獻。

據稱忽必烈又成爲佛教徒，則西藏薩喀耶來賓游說之力。第一忽必烈素以精於選擇宗教著名，從此着想，其事蓋有難信者。惟彼扶助薩喀耶則仍不免入此藏僧野心之圈套。其故因忽必烈之視西藏，認爲教權統治區域，其國之元首，即爲皇帝之顧問也。全亞洲之內，得蒙忽必烈之平等待遇，惟此爲僅有。

薩喀耶主教既得大皇帝之允許，有正正堂堂之擁護，故能獲得西藏之統治權，而第二君主國家由是以興。

此邦從分裂之餘，死灰復燃，國運重興，遂與中華帝國復相抗衡，爲平等敵體。其相敵也非在軍事上爭長短，第爲教會與國家之聯盟。西藏爲教會，而忽必烈可汗之帝國爲國家。

薩喀耶主教既自立爲西藏政權無上的精神的統治者，而仍認認然欲使其人民心目

中不忘已所處地位爲教皇之尊嚴，將實行處置政事之權，委於攝政者之手。在封建的社會基礎上而加以此種形式之政體則從氏始。

由是薩喀耶主教遂成西藏第一任教皇，此朝之興也爲時近四百年。

在吾人紀元十四世之中期，仍屬薩喀耶朝當權時代。而改革宗教的大偉人宗喀巴（*Tsong-ka-pa*）產於安木多（*Amdo*）之岡綳（*Kum bunn*），時爲紀元前一三五八年。氏於西藏佛教之中另樹一幟，則所謂吉路巴（*Gelupa*）教。將僧侶之品行準則提高，紀律加嚴，導其門徒舉生趨向儉樸的與嚴肅的進程，要與佛教所訓練者相應合。有一事頗堪注意者，即宗喀巴之身世，考其時日適與中國同一著名的而性質極相異的佛教徒爲同時。其人蓋奪帝國於忽必烈朝末皇子手，而成立明朝之始祖（紀元前一三六八——一六四四）。

宗喀巴者藏中神教徒認爲與成塔西愛瓦羅克剌斯瓦拉（*Chenrezi Avalokites-vara*）爲一體，爲其手創之吉路巴（*Gelupa*）教門之護衛神，即往常所稱之黃教，或黃帽

教者是。若夫帕特馬桑巴瓦者，則爲西藏佛教舊派中之護衛神，奈馬（Nyima）與薩喀耶往常統稱之爲紅教或紅帽教焉。

第三章 現代之統治者即達賴喇嘛

至十七世紀之中期，德勒蚌（Drepung）大寺院之主持娘旺羅卜桑（Nga-Wang Lob-sang）得厄魯特（Olot）蒙古固始可汗（Gusri Khan）氏之臂助，推翻薩喀耶朝，而成立第三朝成爲輓近一派之西藏統治者，以迄於今。娘旺羅卜桑爲吉路巴教之領袖，而宗喀巴之嫡派。由是獲得達賴喇嘛之頭銜。達賴喇嘛之稱謂，蓋由蒙古可汗錫與其前一任者。娘氏在此繼承統系之內，次序爲第五，是爲第五達賴喇嘛。此名號之作用蓋指其在此一系內之地位，而非指爲西藏的統治者，第爲黃教之法王耳。然史家對此認識往往混亂，惟在實際上第五達賴喇嘛，即爲西藏現代統治者之始祖。娘旺羅卜桑由神明之宣告，知其爲愛瓦羅克剔斯瓦拉成埒西之化身，（即西藏之護衛神。）遂登法王大寶，由是開始改革，

經此一番改革，於西藏政治發展上預伏一種極遠之影響，久後乃使西藏投入世界政治之漩渦。更有一層影響，雖較稍次亦頗關重要，因此承繼體制，爲統治者神格上不可少之統系，且隨時須經過一種攝政制度，政府權力，遂至薄弱。蓋此非是國王以神權治國問題，是要一真正天神降世。繼承王位之嗣君，并非一般普通人俟王位出缺以機械式可以變成天神的。解決此難題，惟有成立化身承繼的方法，則統治者死後從復轉生，當其降世之初，幼稚不能理國事，此時之政府，即以王之名義由攝政者執行之。

化身承繼制度，初不過西藏之最高統治者必須經過之手續，歲月遷流，浸假而國中一般的大主教又適用此法。故今日之西藏活釋迦蓋以數百計。因敬信神祇之民族，凡事欲求精神上的平允，惟有訴之神祕信條。神祕信條者實爲獨身無侶的機關之承繼問題唯一解決方法也。尙有一種要素同時爲此制度引進者，可使將來西藏之政治地位發生糾紛。蓋凡一喇嘛經神默示之後，認其爲化身，舉而位之於神聖，惟此默示同時顯露老喇嘛是新任的宗教顧問，與彼有相同之地位。老喇嘛如吾人所知之愛瓦羅克剔斯瓦拉，新喇嘛如愛密他

巴俄帕米 (Amitabha Opame) 爲西藏五天神之一。新喇嘛因將此老教師供奉於札什倫布 (Tashi-lumpo) 之大僧寺內，在施嘎資 (Shigatse) 隣近地點。乃後此而政治上之陰謀每思乘機抬舉札什倫布以反抗拉薩。兩者地位之比較，就西藏之頭銜觀之，則顯然可見。達賴之頭銜爲 Kyam-gon Rimpoche 吾人譯之爲神聖之護佑者，又爲 Gyo-wa Rimpoche 吾人譯之爲神聖之主宰者，而札什倫布寺內大主教之頭銜爲 Panchen Rimpoche 譯之爲神聖之大教師。西藏以外各地，稱前一者每呼之爲達賴喇嘛，或有時代以元首喇嘛之稱謂，後一者呼之爲班禪喇嘛 (Panchen Lama) 或他西喇嘛 (Tashi Lama)，則從其所居之大僧院而名焉。心理上對於愛密他巴認爲神聖，其地位駕乎一切人世間事務之上，或爲宗教的，或爲政治的。其與人世一切事務之接觸也，只因有愛瓦羅克 別斯瓦拉自動的德性。實則俄帕米與成埒西 (Chenreisi) 本來仍然是一個人，不過一爲被動，而一爲主動。主動者則神德之原素也。班禪喇嘛平日所事者完全爲另一世界，終其身與上帝週旋，及委派降世之釋迦代表以保護人民爲目的。而達賴喇嘛所行所作猶如佛陀

之副攝政現身在世者，管理人世一切事務，無論其爲政治，爲宗教，均統屬焉。

達賴喇嘛既自立爲西藏大權無上之元首，於是駕往北京，適其時滿洲從明人之手奪取中華帝國，方告成功，建立清朝。（紀前一六四四——一九一二）達賴喇嘛之意，欲得新皇帝之認可，一如忽必烈之加惠於薩喀耶派始祖者同一情形。因一得皇帝之認可，便有名正言順的援助，可以壓服西藏國內之一切反動，而鞏固喇嘛已得地位。在清帝方欲利用喇嘛勢力，助其招納蒙古民族歸順清廷。此時之西藏佛教已成爲蒙古宗教，所以能達到此地步者，半由蒙古與西藏人種上本爲同氣連枝，半由蒙古政治權力之幫扶。西藏與蒙古人種原來是一家，所不同者只爲環境各別，行爲舉動因之而異趣。曩時西藏佛教徒之禮拜儀節接近蒙古之處極多，以此由西藏發展之佛教體制，竟能得蒙古民族所推許，而行之無礙，政治上權力又從而推進之，使西藏佛教之信仰益形擴張，而地位愈加穩固。

大可汗忽必烈對於西藏教會曾與以絕大獎掖，吾人已見之於前，蓋得其一諾之威信，便有正式的擁護。薩喀耶教主因而取得西藏之君權，其成功則由可汗之一諾。自此之後，藏

中新君常得蒙古可汗武裝居中擁護，間時而西藏僧人，以有蒙古各王之直接保護，遍游蒙地傳教，其事匪伊朝夕矣。

皇帝之接見喇嘛，如獨立君主，一以敵體相待。史載當時清帝，且迎喇嘛於郊外，築一斜坡小道超城牆而過，俾喇嘛之入城，可不經城門。因北京之步行者多用城牆，如令喇嘛從人，民足所踏地而過，似嫌污蔑神聖，由是而後，清帝與喇嘛團結一體，勢力之聯合莫能與之抗衡。

蒙古人以西藏佛教爲其宗教，皆戴仰法王，而此法王者得清帝之承認，非徒教會中之元首，實世界之天神。蒙古人既承認達賴喇嘛爲其法王，達賴因而鋪張教中勢力，助皇帝收服蒙古，蒙古由是尊重清帝的統治權。

惟自茲以往，中國、蒙古、西藏之間，又來一種新的根本問題。卽此帶有政治臭味的教皇之行動，與命運，常爲中國、蒙古之大事。當喇嘛躊躇滿志之日，藏事與其自身，帝國均不干預，一任其所爲。嗣帝卽位，每迫於事勢，漸干西藏內政。對此無上法王，時而加以保護，時而又懲

治之後，此西藏所歷之變態，其所記載者，卽此類干涉行爲與其結果。

第四章 併入中國之建置

終娘旺羅卜桑之世，藏事無任何發展。娘氏實爲一強有力之國王，運用其鐵腕，打倒一切反動。神權統治制，在西藏歷史中始終未脫離，蓋自第一期君主政體以來，所有之國王均視爲神聖也。而此自古相傳之成規，與人民之神祕信條——卽其所尊重之三教主之大合作，三教主者，卽帕特馬桑巴瓦，愛提沙，與宗喀巴，及薩喀耶朝之法則——業已開成一條坦道，自薩喀耶朝之法王統治權，以至於娘旺羅卜桑之神權統治，均由此道發展。故而得一般的信仰，決無可疑。惟持反對議論者亦未嘗乏人，一六六一年歐洲耶穌會教徒約翰尼斯（Johannes Gruebers）與其同伴亞爾伯特（Albert de Dorville）等，在拉薩批評達賴喇嘛制度，其言曰：『此魔神也，上帝且將處之死刑，不允世人崇拜矣。』但吾人眼簾之中，須留一支光線，則考察是也。

達賴喇嘛鞏固其地位之謀既已大告成功，政治方面，與宗教方面，其權力均遍及西藏。雖政府形式仍然保留薩喀耶朝前王之成規，即凡國內之政事均與攝政者合作，但達賴在實際上及名義上，則非因此讓與，而絕不能管理政事也。

迨夫達賴政躬違和，繼之以死，於是黑雲密集，而大雨興焉！承其後者，才識不足以當法王，及政府執政，蓋吾人所謂放蕩不羈者之流亞也。其舉動國民怒之，因致諸死，於引起準噶爾（*Izungarian*）蒙古人之干預。蒙軍疾掃入藏，據有拉薩。因此之故，至紀元前一七一年，中國康熙帝調兵入藏，驅逐蒙人，重立達賴喇嘛登極。在藏都置駐藏大臣一人，及駐防軍隊。駐藏大臣之地位，僅爲達賴喇嘛庭內皇帝所委之欽差，駐防軍實保護達賴，而非駐藏大臣衛隊。

拉薩與中國間之交通，同時沿途已被中國小部軍隊所駐紮。自打箭爐（*Tachienlu*）巴塘（*Batang*）昌都（*Chamdo*）直至拉薩。進一步，康熙帝即以所派之駐藏大臣代行藏政。後數年，而此駐藏大臣者被害，帝國又從而干涉焉。此時爲雍正皇帝，派兵入藏，恢復秩

序，紀前一七二七年對藏計畫，因而改變，欲使帝國所處地位，永免發生他故。

雍正皇帝研求當時藏中大勢，悉其癥結所在。吾人已知西藏自薩喀耶朝各君保存封建制度，幷成立一種政府，則法王不干涉，委政務於攝政者之手。此制度之傾向，在使藏中各大封爵，承認法王之神權，不致傷害王之政治權力。惟藏中一般王公，每因一己之特別權利，互相妬忌，不能私毫忍受攝政者之干預。蓋攝政事者之權力，較諸法王，不過略遜一籌。王公輩均擬解除責任，不遵法王神諭所指揮。

此制度本身有不能分解之弱點，而此弱點在統治人物一登神聖地位之後，愈覺顯著。此式之政府，日本行之數百年，尼泊爾至今仍堅守弗變。其背後所具之觀念，似以為教會領袖為上帝之現身人世的副攝政，如參與治理國政，躬親世間一切塵務，未免有褻神聖，故法王一登極，即超身於政治範圍之外。此種制度其表白於吾人者，確抱有政治上的真義，惟此政體之下欲求鞏固，非攝政者實行僭有君主的一切特殊權利，勢不可能。攝政者之得此特殊地位亦為一般所公認。不然，則惟有採取一種混雜體制的立憲政府如吾人所為。

此式政府在強有力元首之下，如達賴喇嘛第五者，其缺點不能立時顯現。因元首之本身即是法，命令由其所自出者，同時亦可自行廢棄。任何行動皆爲國民所承認而不生問題。惟其嗣君則不允有此自由處置。當今達賴喇嘛，遇政治緊急之頃，迫於事勢，不得不步第五喇嘛之後塵。反乎大多數之古代傳言與見解，卽所謂法王躬親人世事務，爲有辱神聖，視爲於理不合者。除此而外則仍抱守時勢所向之原則，謂達賴雖可指揮國中一切事務，惟塵濁範圍內之行政司法事關緊要，故將無上處置權委於總理大臣之手。

各封建王公則娘旺羅卜桑臨朝之日，依然有自由處置之政事權，範圍頗廣。至雍正時，此輩王公在政務上乃實行獨立，惟原則上大體仍認達賴爲君主。對教務達賴仍握法王之大權，已往時代大都如此，西藏蒙古皆尊崇達賴爲其教內之上帝。

雍正至此命駐藏大臣監視達賴一切行政，駐藏大臣似無任何確定的權力，其地位僅充法王之顧問而已。同時法王方面當然亦受有命令凡事須採用駐藏大臣之意見。

而雍正帝更進一步，令藏中各封建王公個人與朝廷直接，頒賜印綬，隨地之山川形勢

劃封若干領土，由帝國各官長監視一切，如駐藏大臣，如四川、雲南、廣西各總督是也。實際上各重要王公，與天主教之大多數（即活佛等）并一般無封建領土之輩，位在王公主教以下者，均得頒賜印綬。

主要王公，無論教俗，當時得有印綬者，茲特舉之如下：喇嘛親王，如類伍齊 (Riwochi)，昌都 (Chamdo)，大拉鴉 (Draya)，密里 (Mili)。王屬如德格 (Derge)，察拉 (Chala)，冷沖 (Lintsung)，南慶 (Nangchen)，赫拉多 (Hlato) 等各王。牙得 (Jyade) 部之各旗酋長，巴塘 (Batang)，裏塘 (Liang)，二親王。霍爾帕 (Horpa) 之五親王，岡撒 (Kangsar)，馬蘇 (Mazur)，彼里 (Beri)，綽窩 (Drio)，特郎哥 (Drango) 等，與其他若干之濟雅隆 (Giarong) 親王在四川西北邊界者。卻亦有一大部分之酋長或為俗人，或為教士，例如在娘隆 (Nyarong)，果洛克 (Golok)，桑津 (Sangen)，阿木多 (Amdo)，各地之酋長，均被忽略，未蒙恩澤，蓋其時此輩顯然均屬無關重要之一流。

各親王各主教之接受皇帝印綬，要不過互相慶祝之意，而非為皇帝臣寮，即娘旺羅卜

桑之本身，曾從滿洲始祖領過印綬，而娘旺羅卜桑與清帝之間，并未發生任何關係，仍為相對的敵體。各親王此時確曾奉諭間時入貢清廷，但清廷亦報以相等禮物，或且優於所貢物品。進貢之舉又附帶一種利益，因其便於貿易之故也。例如，尼泊爾與安南直至英人羽翼之下，依舊派人入貢北京。是東方之進貢，根本上大抵表示小國之君對大國君主施一種敬禮意義，并非受其保護之象徵，普通視為有價值的特典。

姑無論進貢之性質若何，西藏各親王絕不覺其所處地位有何變動，則屬顯然，因王公輩在當日與後來仍認達賴喇嘛為其政教無上的君主，同時各治其境，政事上依然獨立。

最後，雍正與築拉薩與中國間之交通，所有康熙時代所駐防軍隊，以一條驛站彼此相連，沿途重要地方設糧臺，長官負責護路之責，調遣供給，及糧食運輸。

在帝之意以為達賴方面既有駐藏大臣為之顧問，藏中王公朝廷均直接任命。至於交通則有改築之路線，由是而西藏之局面直如磐石苞桑。此後對法皇政務無庸加以密切的干預。

乃後此僅二十年（即紀前一七四九）帝國仍預聞藏事，其時中國駐藏大臣殺西藏攝政，藏人爲報復計，亦殺華人之在拉薩者，時清帝爲乾隆，派兵入藏，恢復秩序，另籌長治久安之計，確定管理政策。因頒上諭，自今而後，全藏官員一切任使，無分僧俗，均由駐藏大臣奏保皇上欽委。

爲期末五十年（紀前一七九二年）帝國再又干預藏政，此時之干預，爲援藏出外敵之蹂躪，肇事之因，緣於札什倫布（Tashi-lunpo）大主教一職，因班禪喇嘛喇入覲北京死後發生繼承問題，時爲一七八〇年也。札什倫布僧寺自起內訌，相對之一黨往求廓爾喀武裝援助，（廓爾喀爲拉奇普特（Rajputs）民族，前此十餘年曾克服尼泊爾，建立王國。）廓爾喀許之，率兵越境犯藏。

中國駐藏大臣之地位亦殊困難，在滿洲制度之下對藏事須絕端負責，而本身毫無保障，不能因無武力抵抗內犯之敵而伸訴朝廷，其責任應弭患於未然，如力不能及此，遇事變之來又不能定策解決收之桑榆，則其所據愈益困難，須負時局之全責。結果遂至犧牲其個

人，小則失位，大則喪身。

因是駐藏大臣允許廓爾喀每年津貼黃金十千英兩，酬其援助札什倫布之功。一面呈報清帝，謂已降服廓爾喀，使其恭順朝廷。滿清時代此類詭謀甚夥，雖發現堪虞，然從無發現者，故此後藏中昌言清帝爲一誑語袋子。因駐藏大臣所呈奏之虛僞報告如此其多故也。

迄津貼付款之期已到，而此駐藏大臣者又延以他日，直至廓爾喀忍無可忍，遂率兵犯邊，將華富的施曼資鎮 (Strigates) 洗掠一空。此鎮與塔西龍拔喇嘛寺爲接壤，由是達賴喇嘛申奏清庭求助，將此事之真相暴露於朝。

此時之清帝仍係乾隆，派兵入藏，藏兵從而助之，敗廓爾喀人，長驅入尼帕爾首都，作城下之盟而還。廓爾喀允許臣服清庭，每五年由西藏入貢北京一次。

華藏聯軍之勝利，當時駐藏大臣述其事勒石爲碑，植立拉薩。爵士查爾斯比爾 (Sir Charles Bell) 就其所著「過去與現在之西藏」一書，將碑文完全譯出，從碑文得來，有一事殊堪注意之趣味，則藏人異常專心致力於學，因此事之發生，該大臣覺爲時勢所迫，諄諄

引以爲誠，其言曰：『凡一民族廢棄武備，不加講求，而專以文學爲其主要目的者，將不能自固其圍。』似此語語動人聽聞之言，出於最致力文學之一國家之代表口內，實爲西藏文化上之一貢獻。惟當時之得勝軍內，西藏軍隊實多於華軍，則此駐藏大臣之言，殊使人聞之逆耳。設無此點痕跡流傳，西藏不幾爲缺乏武力之國耶？

清帝於是設駐藏大臣與副大臣各一，對藏政務負共同監察之責，而取消前此單獨一人制。一面諭達賴向朝廷申訴，須由駐藏大臣轉奏，則達賴一切奏章均經由駐藏大臣之手轉遞，其用意在使達賴不至忽視駐藏大臣與朝廷之關係也。

乾隆復降諭，將法王化身再世制度重加改革，確定一種一致之趨勢。西藏喇嘛教中多數教主，與蒙古之喇嘛均同時改革。法帝之計畫，在使此類承繼避免門戶上之野心，與政治上之陰謀，以金瓶一具由北京專使送至拉薩，令此後達賴再世之期確定，所有嬰孩凡能滿足神祕的需要者，均將其名置入瓶內，然後舉行宗教上的典禮，駐藏大臣蒞場公開，使人共見，由瓶內抽出名字一人，達賴自身亦須躬親此項大典，如遇達賴已繼承無上法王大寶，當

然不能到，則由班禪喇嘛執行之。

經乾隆一番布置，藏華關係名目上的基礎得以維持。至一九一〇年，藏政府始被駐藏大臣強力推翻。

在乾隆所改組藏政府制度下，藏中行政未受任何干涉，中政府特定之法規，藏人亦往往置而不用，從未發生困難與抗議，皇帝之權威，即無上尊榮的法王承繼大典內已被藐視。第九達賴與現代達賴，并未援例用金瓶，仍依藏人原有之預卜方法選爲法王。

西藏實際上之自主權，就一八五六年與尼泊爾之行動益顯然而可見。尼與藏互訂條約未經中國參與。爵士查爾斯比爾在其所著書將此條約完全譯出，尼藏之聯合，所以對待中國者并不嚴厲，惟明白宣佈保留者，則兩國承認「對中國皇帝仍照前加以敬禮，以條文所載者爲限。」尼泊爾方面之擔負則每年津貼十千盧比與其他之權利，此層蓋爲非教士之對於僧人一種年代湮遠之擔負，中國與西藏之關係實質亦是如此。該條約又云：「藏爲僧院國家，均屬隱流之輩，惟專心致力於宗教，廓爾喀政府承認自此以往，如遇外敵之侵犯

西藏，當盡力扶持及保護之責。」

法王權力在內政上普及其浩蕩之國境，就干涉藏西戰爭一事可以顯見，戰事之發生由於娘隆（Nyarong）會長侵犯德格（Dorje）王，及霍爾帕親王（Horpa），時在十九世紀之中期，（紀前一八六〇——一八六三）達賴喇嘛派軍隊壓倒娘隆會長，派拉薩總督一人代行會長之職，一面令其普遍監視德格之政事，及霍爾帕之主權。

第五章 西藏政治之入於世界地位

西藏歷史之現代狀態，爲東西勢力接觸下所發展之記載，亦爲其政治地位之記載；西藏被時勢之要求，因而糾正其自身求所以適合於現代形勢，業已卓著成績，恰如一強固帆船力抗出人意表之風濤巨浪。

一般的原動力，使西藏在此狀態之下，定其大事之趨向，與政治之發展者，實由三大帝國彼此互相間之施措有以促成之。三大帝國則中國英國與俄羅斯是也。際此時出類拔萃

之人物，則當今之達賴喇嘛也。達賴於一八七五年承繼王位，其管理政事，在二十年後成丁時開始。

首登舞臺者爲大不列顛，時在一七七二年。達賴之附庸不丹人 (Britannose) 侵掠庫赤貝哈 (Kuch Behar)，庫赤貝哈雖不屬印度國境，惟與孟加拉 (Bengal) 沿邊切近，彼此僅隔一小河，庫赤貝哈因而訴之孟加拉。華林海斯丁 (Warren Hastings) 氏懼不丹人在庫赤貝哈得志後，近而侵犯孟加拉，派兵驅逐不丹人。班禪喇嘛爲衛護西藏計，致書華林海斯丁，止其軍事行動。不丹受挫敗之餘，班禪復申責之。班禪信華林海斯丁或可息其仇視行動，因華氏如果執而不改，將惹起拉薩反對。華氏果如班禪願望，惟要求允許接受專使商訂藏孟間商業上之便利。

華氏所委之專使爲波爾 (Boyle)，備受班禪歡迎，但其所使命則失敗。在理波爾似可大告成功，乃與此事在政治上生關係之拉薩政府，將案擱置，轉而徵求遠在北京政府之同意。似此提議，在彼東方印度公司經理之華氏，本視爲一種平淡無奇，而互有利益之舉，在

拉薩政府，或滿洲駐藏大臣，及清廷本身之見解，則似不如放下水閘以禦武裝的敵人。

進一步，英人際此最初與西藏發生關係之時，因知凡關藏事，須與在背景之中國商量。當此之時，英與中國無外交關係，亦無條約的接觸，惟商業成立於廣東，則已在百年以外。

一七八三年，班禪在北京死後化身，華氏回任，派吐涅 (Turner) 向班禪重修波利與其前任友誼關係，所謂前任，即班禪本身之前世軀壳也。吐涅亦同樣備受歡迎，得以印度商人的資格入藏探訪。旋因一七九二年廓爾喀 (Gurkha) 人侵犯西藏之結果，遂致交涉撤回，後數年始成立。蓋一七九二年，英人與尼泊爾已訂立商約，并在尼泊爾設駐劄公使一人，藏人見解，責英國應制止廓人，阻其侵掠行爲。

波爾當日確曾提及此點，謂廓爾喀實在英人勢力之下，并曾表示如使藏能與英國生關係者，英可勸阻此好戰國之行動，則廓爾喀如傾向欲與其鄰西藏決一朝之勝負時，英國能力勸阻之。乃一七九二年之事，吾人竟不能阻止廓爾喀。二年後英國撤回駐尼公使，一八一四年英人之自身又受廓爾喀之攻擊，戰爭結果，吾人得其勝利。一八一六年與廓爾喀訂

塞果利條約 (Treaty of Segauli) 從茲而後吾英與此勇士民族之關係告一結束，而永以爲好矣。英人於西藏之商業，經試驗而又放棄者將近百年。直至與中國成立外交關係，始兢兢業業向此河道重新進行。一八七六年，與中國訂烟台 (Chefoo Agreement) 約條，英國得派探險隊入藏，惟中國後此又聲明，入藏探險之舉有種種困難，吾人因在中英所訂之緬甸條約內，正式聲明，棄此目的。甸藏條約訂於一八八六年，在此約內吾人表示印藏商業上，便利一般的希望。乃一八八六年藏人採取反英行動，其故因藏人視錫金 (Sikkim) 爲拉薩封地，實則此境在一八一四——一八一六年間英尼戰爭之結果，由尼所割與英國者，藏人以越軌行動提出要求，派兵過境據有其地。

如有避免之可能，大不列顛固不願用其武力者，因將此事提向中國交涉，蓋自此而後，吾人對於藏事，只認中國已成習慣。而中國所以取信於吾人者，以漢人理藏事爲證，謂已在藏實施其宗主國權，吾人因而希望中國使西藏撤回侵掠錫金之舉，但藏人絕不從服中國之命令，與勸告，英人既與中國以一年時間，俾其對藏排出宗主國之權威，乃最後仍屬吾人

自動以武力驅藏兵離去錫金。

不旋踵中國向英提議，彼此訂一條約，將印藏關係定一明確的基礎。因錫金與藏之結果，一八九〇年之中英條約告成。一八九三年續訂商約，而交通與牧場各項又爲附帶條件。就此約內，吾英在錫金之保護權，亦爲中國所承認。錫藏邊界確定條約中，英人得與西藏通商，開放藏之亞東（Yatung）爲商埠，此中國人就藏人排外之城牆上開第一次裂口。

此際英人尙不知覺，久而久之，至執行條約時所得結果，方知此類條約完全被藏人所排斥，一因此約之訂定未經藏政府之手，二因與西藏之國家行政發生直接衝突。

約中一點小節，則藏人認疆界本身問題內有一小段係屬錯誤，將孜江（Giangong）牧場劃入錫金境，蓋此牧場藏人認爲屬於藏境。顯見當時中國駐藏大臣之劃定邊界未與藏人商酌。

中國所以向英提出談判，將藏事訂成條約者，其故或恐英人直接向藏行動，危及中國在藏地位之念所衝動。中國人當然覺悟所訂條件有損壞西藏傳統的政局，惟其心目中總

以兩害相權在取其輕。而恢復以前外交上之所獲，前既偶然爲之，後亦不妨仿此也。

英與西藏之關係，由是入一新狀態。以彼聲明負保護西藏命運之政府爲藏事與吾人簽訂條約，意以爲已得一切確定的權利矣。

孰知所得權利發生障礙，竟成虛幻而不可靠，吾人所希望只求英國商人際實上得許與藏通商，邊界問題已預備更正，乃此種希望終成泡影，毫無所得，數年之後，真相漸露，方知中國權力之在西藏，實屬有無之間，矇昧不明，吾人因此決將全部問題，與西藏政府直接交涉。

印度總督乃於一九〇〇年致書與達賴喇嘛，六個月後西藏邊境官吏將原書拆閱退還，并復函謂不敢將此書進呈達賴。一九〇一年印度總督再行修書，此書確曾送至達賴，惟達賴拒而不受，原封不動退還。其故似賴達此時尙未安排將前任所訂之契約擱置一邊。（所謂前任，即達賴自身，在其前一次化身時代耳。）非經國會及中國駐劄大臣商酌之後，雅不欲與外國政府通信。

西藏在此局面之下，復來一新原動力之加入，即俄羅斯是也。達賴喇嘛一方拒絕印度各種交涉，一方卻派員謁俄皇，先於一九〇〇年，次於一九〇一年，使俄人物，其一爲俄屬西伯利亞產，名多爾濟夫者（Buriat Dorjiet），藏人呼之爲擦尼甘普（Tsani Khompo），達賴喇嘛之祕書長實援引之。多爾濟夫之自身爲喇嘛，屬於蒙古種，居拉薩約二十年，因其個人之道德學問，遂蒙達賴之眷顧垂青，委以侍從之職。

所派專員每次均得俄皇正式接待，經大不列顛之質問，俄政府回復，謂藏員來俄僅爲宗教的性質，與羅馬教皇常時派使海外者如出一轍，并不附帶外交上與政治上的重要意義云云。雖然，達賴與俄皇信使往返，禮物交換，在藏人視之，其見解原有不同，蓋顯然也。藏人之視俄羅斯謂其或許與藏平等待遇，不似英國之壓迫也。

多爾濟夫指俄羅斯即西藏預言之沙姆巴拉（Shambala）國，此預言決佛教將來漸爲敵教所推翻，其後沙姆巴拉國——居藏地以北之一大國，興兵動戎，始將全球佛教恢復。預言之宣洩在俄帕米（Opamo）時代，言氏第二次化身時有如此現象，蓋爲二百年

以前之舊話。作者得自藏中友人，謂沙姆巴拉——在英國地理學上無此名——環國之境雖爲銅城，然立國不確定在物質大陸之上，若干蒙斯（Mons）天神或皆來自此天國。常人心理對此見解付之不可思議，而西藏之神祕教徒，與近代之關亡術者，深信此類玄妙，毫不覺有疑難之處。

至俄羅斯便是沙姆巴拉一說，藏人似亦未能遽信。惟覺俄國可以助藏，反英則有可信的極當理由。中國抱其歷代相傳的閉關主義，結果終於失敗，所訂條約蓋與確定不移之政策，欲使外人離其國之一切海岸爲自相矛盾。閉關自守之趨向吾人原引以爲怪，而藏人之天性，則大抵孤僻自居。對此奇異問題并不公開討論。彼蓋無事求於我者，絕不欲有所爲，如吾人心目中之進步與社會改革之類，彼最畏懼者，則耶教之入藏，此時藏人之視吾國文化，極如一般英人之視布爾什維主義（Bolshevism）破壞社會之真正基礎者同一待遇。藏人信其自國文化唯一保存方法，則以完全拒絕英國文化之侵略爲基礎，如彼與吾人一尺，吾人或且進至一里，吾人一朝入藏，則其國社會文化末日於焉開始，所謂社會文化蓋卽西

藏禮教之所由立場也。

藏人失望於中國因試求之俄羅斯，不知俄羅斯亦非善與者，將有同樣的惘嚇，藏人蓋未嘗覺悟。俄屬之亞洲人民爲數千萬，其中且有歐人亦與藏教結終身不解之緣，視達賴喇嘛爲現世之神聖，當時且說俄皇自身亦爲歡迎佛教之一人。任何方面藏人之對英均視爲肘腋之患，俄藏分隔，中間以數百里之崎嶇，而英之國境則與藏地相接。

日俄戰事以前，俄國之聲名在亞洲蓋甚赫然也。藏人以爲俄之國力遠勝於英，如俄人略給眼色者英人且將瓦解，達賴從未出國門一步，於世界政治之錯綜紛繁夢然無所覺。此時之交涉爲是邦破題兒第一遭，乃突然而入於向未經歷之歧途者也。

俄國之登臺，使英人益自奮激，藏人偏於一方只以拒絕英人爲能事，驅英出境，而使俄之勢力入其國，吾人實不能容忍，使藏人而完全拒絕外來勢力者，英或終止其進行，與藏之關係就其所到地步爲止，其事雖非愉快而有益，第又不至發生迫在眉睫之危險。吾人不能目擊西藏漸入勢均力敵之強國範圍，損害英人遍亞洲之權利而危及其在印度之地位也。

因向俄人質問達賴所提議事項，而所得俄人之宣言則只如上所述。英人爲自固其圍計，遂將孜江（Chiagong）草原內之藏營驅逐出境，因藏營仍然駐在孜江，實違反錫藏條約。

經此一番驅逐，中國再向英提議解決英藏爭點。藏人在錫金所以反對英國政策者，一九〇二年之情節，實與一八八八年無二致，仍舊爲同樣之觀念所衝動。

吾英所採之行動，雖完全在本國國境之內，卻引起俄羅斯之質問，表示一種異乎尋常的恫嚇聲調。西藏之新保護國，所以給此眼色者，實欲喝止南來之壓迫。

俄羅斯之恫嚇，聲勢凜然，吾人知其用意實別有所在。如使英人入據西藏，彼或另占他處。就此事勢所發覺者，俄人欲占之地實爲蒙古，俄人所以注意於此者絕非無故，然亦非出於若何深謀遠慮以侵犯印度爲目的也。此事之大體與彼之權利上發生關係，影響其國在亞洲之勢力，尤其是西伯利亞國境，與對蒙古之野心。俄之百姓千百萬信奉西藏法王如上帝，蒙古之全部情形亦如此。達賴喇嘛之行動，及命運，每成俄國之重要問題。而中國與藏之

關係理由亦復如斯。俄不能坐視敵國在亞洲境內樹立超卓勢力駕乎法王之上，故其所隱含態度實不僅在反對而已，其心目中如俄國不能統治法王，或採其他方向實現對蒙古之野心，數年後俄國之欲望也許如願以償。而為蒙古真正保護國亦未可知。第其後曾一度失去，旋復得之。蘇維埃主義下之俄國，在亞洲行使帝國主義與未革新前之俄羅斯帝國殊無所異。

前此曾因藏事與中國成立一八九〇年之條約，故此大英人應中國之請，繼開談判，惟鑒於前此執行條約而為藏人所反對，堅執須西藏派全權代表預聞全部談判，經中國之同意論，西藏政府派員會同中英代表磋商一切，會議地點為康拜疆（*Khamba jong*）在孜江境之西藏界內，時在一九〇三年至一九〇四年，為英使入藏之第一次。全部交涉見於爵士榮赫鵬（*Sir Francis Younghusband*）所著之「印度與西藏」一書。

惟吾人覺藏人絕無談判之誠意，無論在康拜疆或其他地點，凡所動作均為反對英人入其國境，與要求吾人退回自國，亦并不預備討論已過或將來的問題，蓋彼不識英國之強，

且自信其能力，遇必要時可以武力逐吾人出境。凡其所預備者均向此目的，藏人復不聽中國之言，中國於一八九〇年亦曾下其鐵閘以圖閉關自守者，後此或不准再有此類行動。

此時中國所處地位頗困難，彼知吾英之強，又知吾人對此案極熱中，在吾方無可指摘之處，如再激怒吾人，或西藏以軍事行動反英，懼吾人或有猛烈舉動之可能性，在藏人方面其態度則仍然固拒，使交涉無發展之餘地，意在玩忽時間，希冀推翻和議。大不列顛初無意派使臣往拉薩交涉，惟希望會議仍在原定之康拜疆爲舉行地點，乃不得同意，吾人於是決定移吾使節進而前至更西（Gyantse）事已安定，吾人之前進仍被強力所遏止，雖如是，吾人終預備在此地點交涉，乃終遭同樣之遏阻。事勢所迫，使節因而移至拉薩焉。

在拉薩吾人所見藏人開全民大會，欲驅逐外人離藏，無敢出而反對者。達賴自身藉口往踐蒙古之約，離開拉薩，和議且有復將被阻之警告。幸而英使臣個人之道德關係，擔任使命之方針，始終一貫，故今日得有結果。

榮赫鵬參將之接待藏人，自始則以極端的禮貌考慮，忍耐出之。藏官員與彼接近者，無

不歡迎，吾人之處境，吾人之態度，所以表示於藏人者爲極大忍耐。參將榮赫鵬表示其自身具有無限容忍的態度，留心傾聽藏人見解，常至數小時之久，此種舉動亦具有同樣的價值。藏人在波爾離去之日，曾自謂「多言非其國之習慣，」自今視之，則多言不能謂非其習慣矣。榮赫鵬對拉薩之言談答應，施盡所有方法，自示光明磊落，而誠實忠懇之懷，亦復透澈而使人可見，故藏人皆愛之。

自始至終吾人惟抱定自衛，非人擊我我不擊人。初一次藏兵將去路阻斷，公使榮赫鵬與將軍馬頓那（Macdonald）爲求避免對敵行爲計，僅帶少數軍隊，冒軍事上之危險，直入西藏，不發一鎗。如使當時用武力之主張而占優勢者，吾人不難破擊藏人離去其地位，爲事蓋易易也。乃榮赫鵬冒險前進，而拉薩統領開鎗，戰爭於是開始。吾人欲求完成此番交涉，不至流血之希望終成泡影。

軍隊所到紀律極嚴，糧食供給以高於市上之價值得之，吾人到拉薩，當地民人均有友誼的傾向，以吾人態度與彼長官對，其態度相較，均心悅而誠服焉。

得中國駐藏大臣之援手，與尼泊爾公使東薩平羅（Tongsa Penlop）氏之臂助，榮赫鵬召齊各界藏人，旋不丹王聲言一切責任須藏人負之，於是人人皆懼，始允接受榮氏之條件。

條件之大部均以是得其結果，一九〇四年之條約，在藏人視之無異維持其統傳的閉關政策。因吾人所希望，是擯斥與吾英爲敵的異國主權侵入西藏的可能性，商業交通上所增進之便利，雖與閉關政策相衝突，然互相利益英藏均之，餘下問題則此約之批准與賠款二事，英兵暫駐春丕（Chumbi）流域，至賠款付清終止。約內賠款數目較吾人實際取費者僅止一半，吾人減之又減，僅留一有名無實的數目耳。

第六章 爭自治權

大不列顛的使者雖來而復去，而西藏主權及其領土之完全則由是顯現。吾英人已從西藏直接獲得正式的條約，與吾人所希望的商業上之便利，同時閉上國門，不使外人勢力

之侵入是邦。惟對於中國不視其爲外人勢力，并認中國在西藏之特殊地位，冀其堅守拉藏條約。吾人進而與中國談判，結果成立一九〇六年條約，繼而成立一九〇八年之商約。

俄羅斯再上舞台，與吾人解決一九〇七年成立一只大綱節目的條約，討論英俄兩國在亞洲各方權利。關係西藏之一條，其目的，約略言之，英國拒絕俄羅斯不使在藏獲得立足點，俄羅斯則限制英國勢力，僅只及於已得之商業便利爲止。

中國在世界外交中爲白髮孩子，經過此番大事，此番會議之後，使其在藏之地位較前益形穩固，中國無能力支配西藏，已公然宣佈於世，蓋當外國向其確定所讓與之西藏權利時，彼惟有作壁上觀，不過一途人資格耳。

不寧維是，中國不能實行其條約內所負之責任。藏人言動之間，亦拒絕中國有宗主國權，而吾英與俄在正式條約內仍認其所要求之對藏宗主權。

吾人承認中國之宗主權當然非爲束縛藏人計，而藏人因中英、英俄各條約均未預聞，拒絕承認此類條件，蓋仍與其始終保守之態度爲一致。

在藏人眼光，中國已完全失敗，康熙、乾隆時代，中國曾以強大之力量執木棒衛護西藏僧人，告厥成功。乃一九〇四年藏僧受人棒擊，而中國卻袖手旁觀。論結果中國在藏權利應直等於零，但中國不然，其所以不然者則吾英人爲之。

英之於藏迫不得已而採直接行動，惟對中國在藏一切地位，凡爲英人所知者均始終與以保留。榮赫鵬所以待遇中國駐藏大臣者，尊禮推崇，有聲有色，不顧藏人反對，仍一意維持其他位，交涉之際首推中國駐藏大臣。

此番使命與西藏以多少懲誠的色彩，俄羅斯之冰山證實已不可靠，中國仍爲英國所承認。蓋中國始終勸藏勿開戰端，具此友誼的情況，因而中國之交涉得以開展。中國人對此局面，一方代藏付賠款，一方於各大僧寺均有特別的佈施以維持之，卽藏之軍隊亦蒙恩澤，用以結藏人歡心，并解釋拉薩政府所承認英國之交通進展爲一種最狹義的可能條件，一面仍堅固其傳統的閉關政策，此種政策蓋與藏人永遠相追隨者也。

在此局勢之下，其時又來一新原子，此原子者則係趙爾豐（Chao Erh-feng）個人。

趙氏之主張，欲將華藏之歷史關係，擲入鎔鍋，而淘成一爐。由此主張而出現者，則爲自治的西藏，（亦事理必有之趨勢）擬用武力擁護其真實的主權。

此事之歷史，見於趙爾豐個人之行狀，西藏從此恢復舊觀，中國交涉代表唐紹儀、張蔭棠、溫宗堯輩退避賢路，而武力代表之趙爾豐、鍾穎等繼之，遂使中國得一可悲可嘆之結果。趙爾豐氏在一九〇五年曾一出現政治舞臺，時氏隨同帶兵入藏，爲被害之駐藏副大臣鳳全（Feng Chuan）報復，鳳氏在藏東之巴塘（Batang），因所作爲激動藏人仇視，以此喪身。對藏所施政策完全一新，漸見成功；惟其國人對此政策，齒牙間多抱反對意見者。

吾英實際與藏以領土完全行政獨立，不受侵害。又與中俄兩國締結條約，證明并非飾辭。吾人對藏絕無政治上之野心。然而趙爾豐之解釋一九〇四年之條約，謂此約實爲久後英國合併西藏之影子。

爲求對付此想像中之危險，其計畫擬改西藏爲中國行省，遍藏地設中國官員，政治體

裁與行政上之組織，均取法於中國。達賴喇嘛之地位，在其計畫中僅爲一法王而已，永與治世之權隔絕，居達賴於布達拉（Parara），如教皇之居於法迪凱（Vatican）相類。

新政策之性質，實與中國對英所負條約相衝突。以氏之手腕而推行實施，亦非循序漸進。第一步革除藏東擁有土地之諸親王，僧與俗均一體，如是，凡由雍正朝內所給與之印綬一律繳銷，將各親王所轄領土，分成中國行政上之單位區，或縣，由中國官員治理之。氏復派兵入藏，由鍾穎（Chung Ying）將軍統率，傾覆西藏政府，再以同樣制度推行於藏之其他各方。

爲時僅幾月，達賴回西藏。達賴前爲避免英國交涉，去拉薩已五載，當其在北京之日，已與比較寬廣的外界相接觸，頗能領會世界大勢之新趨勢，尤其是個人本身所得之經驗，即清庭對彼頗現輕蔑之意也。

清人均欲使達賴向清帝叩頭，叩頭之禮節實預有臣隸之意義。中國人昔曾以同一目的促吾英曩時公使行叩頭禮。一七九五年爵士馬卡尼（Macartney），一八一六年爵士

安麥斯特 (Amherst) 均曾遭此待遇。二人所採態度，則須中國同級官員向英皇照像亦行此禮，方許如議。叩頭時之姿勢，固然不成體統，而反對理由卻不在禮之自身，在其中之寓意。美國公使亦被請叩頭，竟逢其怒。答曰：「彼惟上帝之前始行之。」中國人復曰：「皇帝爲天子，蓋與上帝爲一體。」在達賴反對叩頭更爲強而有力，達賴非公使之比，爲君主之自身，况彼又復爲天神。似此提議，藏人心目中認爲褻瀆神聖，達賴挺身反對，因而作罷，惟華人堅執最低限度須下跪，否則不能覲見。達賴迫不得已行之。覲見之後，未幾而皇帝與皇太后相繼賓天，藏人認爲上干天怒之結果。史書所載，謂二聖賓天，其事突然，出人意料。皇上崩於一九〇八年之十一月十四，而太后則崩於十五，覲見之舉在前一月也。

清廷視達賴爲位居藩屬，一八〇八年十一月三日之上諭，更重言以申明之。在其大善自在佛頭銜之上，加以誠順贊化爲冠首，并諭達賴還西藏，束身恭順朝廷。

中國之態度，所以對此無上尊崇之法王，其舉動與在東藏之趙爾豐爲一鼻子出氣。華方向拉薩之進展，正以啓示藏人中國之計畫有妨西藏領土之完全。達賴到藏而後，一方面

呈請北京政府遏止趙爾豐之前進，一方訴之英國及全世界，請加干涉，以爲西藏之臂助。達賴通電略曰：「大蟲且食小蟲，并與以嚴重的傷害」。

鍾穎將軍以大兵抵藏京，達賴與其大臣走印度，駐藏中國官吏出全力對付達賴，阻其前往，派兵尾追之，能獲達賴者有賞，但終未能如願。達賴渡雅魯藏布江（Brahmaputra），追兵緊隨其後，留衛隊爲殿，始得遏止中國追兵。藏人紛紛集合勤王，藏兵保衛達賴安然過境。大吉嶺（Darjiling）之佛教徒祕密會議，議決致電中國皇帝，責其不應如此待遇法王。中政府仍欲明諭革除達賴。一九一〇年二月二十五降旨指斥達賴過惡，其命意則謂達賴之化身爲非法，諭駐藏大臣仍依金瓶制選舉承繼人，此諭之收效僅只觸怒亞洲高原之民衆，而使中國所處地位爲之頓挫，蓋此輩之視達賴猶在世之神聖，果使歐洲任何君主膽敢革除羅馬教皇者，必然激怒羅馬教徒，其事至爲近似。藏人因此上諭，對中國地位益增反面之效果，國民之意均認其國君主受敵君之威嚇。

達賴及其大臣訴於英國，乞援藏出中國之壓迫，思與吾英發生關係，一如英之與尼泊

爾。尼泊爾在行政上有完全自主權，因與英締結條約關係，安然脫離外來攻擊，無他國干預內政。

英人絕未允其所請，重行申誓吾人態度仍然不干西藏內政，惟對此局勢之排布，簡言之，即指示中國政府須遵守條約上之責任。英人不能容忍中國在藏任何行動，危及尼泊爾不丹錫金之安寧。

中國依然進行其政策，駐藏有大股中國軍隊，輔佐駐藏大臣，全藏官員任其指揮，各縣區地圖業已製成，正在進行建設，一九一一年革命興而清朝覆亡。總督趙爾豐爲此政策之發源，此政策之砥柱，此政策之工具也，亦死於中國人之手，此其妄爲所招之最後處罰也。

革命風聞傳至拉薩，此間多數中國軍隊備受種種痛苦，均憤怒其長官，乘機背叛，先掠劫在藏京之中國人，旋又開始攻擊藏人，藏人因而執戈自衛，驅華人入其總司令部，圍而攻之。其時中國新任元首袁世凱總統，希冀調和時局，一方促四川趕速進兵援將軍鍾穎出險，（四川爲中國之邊省，因山川形勢關係，世世相傳，負供給中國在藏之軍隊糧餉責任）一

方思以大總統命令調和西藏，其意在使達賴仍舊復位。惟過時的悔悟，不能使藏人有所感動。藏人之視達賴從無革除之理，中國無此特權可以廢達賴，又無特權可以立達賴，任何人世君主無此權力者也。

將軍鍾穎鎮守西藏，盡力堅持，最後迫不得已，由尼泊爾公使居間作調人，結果與西藏議和，自行撤退，旋爲中華民國所殺，亦自然之趨勢也。

中國革命與西藏政府以復興之機，達賴回自印度重登大寶。

在東藏，中國仍能保守其地位，因其時趙爾豐之防軍已得四川軍之援助也。

民國政府在此適當之時期，對西藏運用一種試驗政策，從前清之立足點後退，後退之限度，擬承認凡藏地未經趙爾豐實行分成縣治之境，仍屬達賴自治區域，既成縣治各地則由民國管轄之。實則彼等所據，幾奄有藏之全部。

一九一三年——一九一四年之會議毫無結果。西藏政府以大多數行政上之舊案紀錄爲憑，證明各縣治均屬達賴管轄之下，遍東藏境內所居者均爲藏人，東藏之與藏種，猶如

約克州人 (Yorkshireman) 之與英人。西藏實爲同種國，有種族之束縛，有歷史的傳統，有特殊的社會，有政治與物質文化的共同，故能團結一致，非雍正皇帝所得而分解之，亦非趙爾豐可能使其分崩離析。雍正之志願，不過欲使藏中各政事區域均與皇室直接生關係，而趙爾豐則擬統轄全藏，改藏爲中國之一行省。

大規模之軍事衝突，當時幸未發生，至一九一七年將軍彭日陞 (Pong Jih-sheng) (爲趙爾豐時代之健將) 以邊疆細故，與藏開釁，終至敗北。大部分區域曾與達賴領土分離者，藏軍均恢復之。此事之詳細明確記載足爲中藏關係之歷史者，當以其時之英國邊地領事衣愛立鐵啓曼 (Mr. Eric Teichman) 所著之『東藏領事官之旅行』 (Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet) 一書，蓋中藏議和由氏居間調停之力也。

吾人之歷史至西藏復興與其合理的要求承認行政獨立之日爲止。惟中國以民主爲基礎，是否出自心願，終能守之不移耶？吾人所見似仍在迷離恍惚之中！

(校者按：原書此章多誣詆我國之語，本擬略爲刪節，繼思不如仍全留以存其真，

余之西藏觀

俾國人知英人陰險之用意。其他各章均仿此。

第二編 分論

第一章 山嶽與河流

吾人之喀木 (Kham) 蓋一泱泱大邦也，橫過喀木馬行需一月之程，直穿喀木馬行亦需一月。然喀木僅西藏之一部耳。喀木之地多崇山峻嶽，博大高原，與樹林森蔭之河流。登臨若干要塞地點，若干高路之極巔，環顧左右，極目力之所至，山上有山，四方延互，身在青雲之上，諸峯亦復如是，此身與諸峯同在平面線，一若全世界均爲山嶽組織而成。除近在咫尺下之諸流域而外，不復見其他河道。視西藏如從高屋之巔下臨若干大鎮焉。

隨處巍峯聳立，猶巨人立於羣衆之中，似佛據高座而參禪，所謂高座卽在下之山脈也，白雪掩其各部，惟巍峯獨無，峯爲赤裸的巉巖，山峯過於尖銳，任何物不能停留，挺然於強烈日光之中作紫金色，似其高已接天，此爲吾人之供奉山。香客每趨是處頂禮佛尊，無人能攀

登此山，若登峯造極，雖野羊亦有所不能，香客不能攀登，惟繞道山邊，力求與聖峯接近耳。周圍廣漠環繞聖峯者各山如堵牆，有在河流以內有在河流以外者，香客由此山牆或上或下，循左手而行，惟目力之所能見，日復一日，苦步徐行，入夜常宿於樹林，至環繞周匝而後止。喀木首屈一指之高峯則爲居南向之卡卡坡（Kakarpo）大山，任何藏人，一見此山，雖相去遙遠，必伏身頓首，謂其爲釋迦（Sakya Tubpa）佛尊之府第焉。

介乎大山之中，盤旋曲折，隨在均屬河流。發源於高山大雪之急流與瀑布紛紛湧入河內。大河如怒江（Salween）、湄公（Mekong）、楊子之類，均由喀木趨過，而其他之小河與川流亦爲數不少，此類河道大抵奔流於深谷之間，或洶湧怒號穿狹隘之山峽而過，至其地者非大聲疾呼不能相聞，或奔騰於寬闊河道之中，汪洋泛濫諸流域與山澗之內，農場村落隨在可見，是西藏農民之所居，大山爲隔風之屏藩。

博大高原鋪展極廣，有遼闊恬靜之河流，波行起伏之砂礫，任向何方浪遊，需數日之程方可達止境。藏地有草原，爲篷帳居民之所生息，所謂游牧民族是也。高原過於曝露，樹木無

所有，除草之外，不養一毛。

平原與大山之內湖蕩甚多，大小均有，溫泉遍於國內，無論冬夏可以露天沐浴。

藏中樹木有多種：松，檜，杜松，淡黃刺樹，橡樹，柳樹，落葉松，楓樹，白楊木，接骨木，扁柏，槐樹，榆木，桃樹，胡桃，蘋果樹，梨樹，櫻桃樹，及其他各類，有極大森林，天然的公園，環繞農物村落之間者爲矮樹林。

野獸極夥，大者如野牛，紅牡鹿，野馬，野羊，象，大野貓，熊，狼，野狗，羚羊，小羚羊，獼猴，狐狸，銀鼠，山兔，及其餘諸類。又有大多數的飛鳥，大鳥如禿鷲，如鷹，如各種野鷄，有若干羽毛頗覺美麗，如野鵝，如野鴨，及其他水鳥，林中之內有鸚鵡，鸛鳥，與夫各式歌鳥，五光十色，美麗動人之小鳥，其大不踰一鼠。

一般見解認吾國爲凜冽不毛之地，作者殊引爲駭異。環吾左右之書籍，大抵與吾人以此類印象，作者與人遇，而其人聞吾爲西藏人也，均覺有此表示，因無論何人均謂西藏爲嚴寒故也。人們一聞提及西藏者，其所感覺之第一事則爲寒冷，一若西藏爲冰雪荒野，作者眼

膜所見，確有描寫西藏作如是觀者。自始至終均可使人捧腹，一切景象之形容，擬西藏僅有冰雪二物。雪深尺許，隨在皆冰，雪車以馬駕之，衣服款式完全不合，居室亦無一似西藏之房屋者。

西藏冬天其寒冷不若人言之過甚，要與北京相伯仲，北京氣候以作者所聞，不下於北美。吾國氣候中之最特色，寫景之人蓋無所知，非冰非雪，實爲日光。日麗天中，幾於常照不撤，雪雨偶然下降，惟不久日光復現。吾人所得之陽光較諸北京亦有過之無不及，卽比在英倫者更遠勝焉。太陽頗熱烈，雖嚴冬之際在此強烈陽光之內亦覺溫暖。光線所及，爾所着之細毛大衣或且願意除去。夏天之熱則頗快人，孩兒輩每在冷流之內沐浴戲水，常數小時始畢事，若干流域且產葡萄，雖熱從不令人難受。

每當炎暑，遍國中河流，山嶽，高原，草野，荒地，大林，小林，山岫，公園，峽壑，舉目皆青綠。大山之旁，河道之側，長遠草原之內，隨在各花競秀，花類甚繁，種目既多，顏色形式各異，石南，鸞粟，蓮馨花，秋牡丹，伏牛花，龍膽，威靈仙，虎耳草，紫陽花，忍冬，紫丁香，玫瑰，百合，蘭花，及其餘諸類。

西藏夏季顏色光艷，花枝，青草，綠葉，大樹，與開花小木，直達終年不化之雪境，由是竟成一絕大花園，自天際穹窿大山之巔，疾掃而下及於平地。冬天雪境其可愛動人不下於夏季，昔時青碧之境，而今蓋以一片白色，花草之所在，今則霜雪侵之，樹之外表有類聖誕樹，懸其上者爲光炫燦爛之銀質，通國寂然，如熊與銀鼠之微睡，及春至而原態復萌，此則吾人西藏之風景。

第二章 農業與游牧

藏依農牧爲生，僧侶而外國人主要職業惟此農牧二者。農民生活自較居篷帳者爲安適。蓋其所居爲屋宇，而所在地則溫暖流域，惟工作較多。二者中農民較勞碌，常語有言曰，午餐而後，篷帳居者偃臥休息，農民則建築屋宇，此語所證喻，則二族間比較勞逸之不同，自余觀之，二族之生活均舒服也。藏中人民從無若彼之壓迫，奮鬪，賤役，如作者離藏而後所見之於各方者。藏地遼闊，而人民稀少，餘地可耕者甚多，衣服之所需，人人得之極易，從無因生活

上需要缺乏，向他處謀之者。無論何人用其勞力未有一無所獲，從無用力而得石田者。

農民所居爲各河流域，吾人呼之爲河城人，或而倫派（Rongpa）。篷帳居者之所據爲不宜於耕種之地，多數生活於大草原，間有若干者，就耕地鄰近大山斜坡之上，插其篷而飼其牲口。

農民游牧，其居彼此密接，互相供給其所需，交易其出品。農民全部大抵均飼養牲口，而主要之供給，如肉食，牛油，乳餅，皮革之屬，則全賴於游牧者接濟。反之，而游牧者不耕種，所需五穀則全賴於農民。

篷帳居者（游牧）吾人稱之爲德羅克派（Drakpa），其意謂爲草原民族是也。此族之生活非漫游無方，行止隨時，其所集中點，則爲冬季之大本營。有由本身所自擇者，有擇自其先人者，大抵爲若干礮瘠草原。冬季數月，年復一年，均於此度其生活。若干冬季之篷帳，其構造則爲小石室，其他全體，大多數築一低垣石城，城以內各安其帳篷，城之作用所以遮隔帳篷，使其免受冬風之襲擊也。

夏季游牧時刻遷移，就其冬季之中心點週行一大圈，時時遷移篷帳，俾牲口飽食豐富之夏草。

有許多游牧塞棚，僅爲單一之篷帳，亦有二三篷帳者，且有一打或過之者，較大塞棚內牲口以千計，小塞棚所飼，或爲百數，或不及一百。

牲口之中，爲公牛，犍牛，綿羊，馬匹之類，西藏宦牛卽爾所謂犛牛者，強而能負重，肩骨間之隆起部頗高，博背巨角，長毛衣，叢毛尾，牡者吾人呼之爲牙 (ya)，牝者呼之爲特立 (t'i)，倫敦動物園中各有其一，殊非真上乘，且外貌甚感意似欲得野地者。

特牛爲中國種，非西藏產。雄者吾人呼爲倫皮 (lung-pi)，雌者爲白矛 (pamü) 農場內或可見少數之白矛，游牧塞棚則絕少此物。若倫皮則幾個塞棚內均有一頭，倫皮之用是使與雌宦牛配合，而產生一雜種。由此混雜而產生之雜類，吾人呼之爲作 (dro)。雌者呼之爲作穆 (dro-mo)，作牛力量比之雄犛牛爲佳，又比較的馴服，而且力量愈大，在輸運與農事工作上更有價值。作穆亦復勝於牝犛牛，生乳較多。作牛爲西藏用作載運主要

之牲口，作穆爲牛乳之主要來源。混雜配合只許一代，並非可以代代舉行。雜種所生之小牛，呼之爲愛可 (aiko)，則常宰而食之。半因作穆爲乳牛，半因愛可其性桀驁不馴，吾人有言：「作入山而愛可下山。」其意則指愛可性質與其先人大相背馳。此一語施於桀驁不馴之人，意義亦復如是。更有一語亦指性質反背之人而言，曰：「命其取父之帽，攜來其母之靴。」若干農民不待愛可長大則宰之，游牧中之飼養愛可長大者，縱然有之，亦爲少數。游牧人在愛可生下未久即殺之，其意謂愛可爲害羣之物，將於全體不利。吾人有言曰：「愛可獲禍，愛可之子孫連根拔除。」吾人大多故事，寓意在垂訓誡。茲有一則，其說爲一湖牛，湖牛之居在湖，而人不能見，爾將謂人既不能見之，則是牛必不生存於世，而爲神祕的牲口，第問爾國故事中之仙人今日亦有存在者否？爾輩有若干，或以爲仙人至今仍在，作者聞之於若干輩，且承認際仙人遊戲草原，自尋娛樂時，攝得其小照。故藏人亦信湖牛爲生存者。惟是牛究屬生存與否，與故事之本旨無關，因故事所云固係諷喻之性質也。

湖牛一物本不能見，第古事相傳，謂吾鄉昔有一湖牛出現，公然與羣牛交戰，牛之外表，

似與通常倫皮牛無以異，一般大宦牛趨而擊此生客，然絕非湖牛之對手，一一均被湖牛擊殺，游牧者大怒，對此不速之客未免自生畏懼，思得一法可以擊殺湖牛，而自身不躬臨險境，束刃於宦牛之角，使其往鬪湖牛，交鬪而後，刃入湖牛身旁，受致命之傷，躍而入湖，湖水忽興大波，游牧者與帳篷及其同僚均遭淹沒，湖水亦乾涸，湖之底裂成一巨洞，山之背忽成一新湖，湖較小，游牧人之家具出現於其間，蓋湖水由湖底裂痕漏出，穿過山脈，在山之另一方聚成一湖。作者知爾且謂如此陵谷變遷之事或爲火山作祟，吾人視此，要亦類是。湖牛一物實爲上天所賜，游牧人理應感激敬禮而納之，蓋其受天眷顧，遠勝他人，乃游牧人拒絕天賜，殺湖牛，故邀天罰，天之所賜安可虐之，讀者於此寓意，大可用以自銘，爾所受天錫之奇寶蓋有踰於湖牛也。

第三章 飲食

吾人大宗食品名糴粳 (*Segbor*)，爲大麥粉所製，此麥乃西藏之主要穀類。通國農場

均植此，大麥之於吾藏人，猶小麥粉之於爾歐人，米粒之於中國中部南部人。吾藏亦種小麥，是爲第二種五穀，次爲玉蜀黍。米非西藏產，係舶來品。吾藏尋常所種蔬菜，爲蘿蔔，紅蘿蔔，豌豆等，若干區域，新種番菰，成績甚好，更有幾種野生蔬菜，如蔥頭，龍鬚草，水芹菜，及其餘諸類。菌屬有十餘種，還有多類之醫藥草，本草根，如大黃，驢耳等等，此類藥草，大部分運往中國，菓食繁盛，如栗，如桃，如杏梅，如核桃，如石榴，如蘋果，楊莓，莓子，覆盆子等等，皆有所產。

肉食有多種，牛肉，羊肉，猪肉，皆其所食。牛乳及由牛乳製成之物，如牛油，牛酪餅，牛乳皮，則爲日食之極重要部分。

以諸類物品爲之基礎，吾人調和鼎鼐之方法門道甚多。食物絕非呆板，如一般歐洲旅行家所言，其間變化不同，開味適口無殊於別人，五花八門，變化多端。第吾人所食者不夥，如魚與野味，爲爾食品變化中之生力軍，吾人非無此物，且亦甚夥，惟因殺生而食，與吾人宗教相違，故不食也。

主要飲料如茶，茶爲茶磚，自中國入口，藏地不產茶，添以牛酪油，或牛乳，吾人以茶味最

美是加牛油，一如歐人贊成將凝結牛乳皮加入茶內者。吾人加茶之香味用鹽，不似歐人用糖。將茶葉入鍋，加蘇打一撮引茶色，煮水沸之，傾入攪乳器，再加牛油與鹽，攪之，使三味完全混合，由是傾入茶壺，濃淡隨所欲，淡時如爾所飲之茶，濃時如爾所飲之椰子。

吾人茶之烹法均如是，與爾以熱水注於茶葉者不同。唯此種烹法，不能以茶葉製成，因其味太苦，惟茶磚則煮後無是滋味。

吾人有自釀之酒，并自釀之威士忌酒，二者均大麥製成。

第四章 房屋與家具

西藏房屋通常爲二三層，且往往不止此數，亦有高至五六層者。多石之區外牆築以石，他處築以泥，石牆爲粗石，彼此堆疊，凝之以膠泥，不若爾之用紙筋泥。爾築屋必不用圓石，吾人有言曰：圓石致牆覆，圓人生困難；其意是指一種矮而肥之人物，性情往往好鬪。實則此類圓石牆，如果安置得法，亦甚耐久，藏人就此工作最稱拿手。

吾人之泥牆或石牆，均極厚，先安沉重木料於牆之上，然後安沉重木柱以支持上層地板。地板爲木板，如爾所爲，或置泥於樹板上，擊而實之。屋頂爲平面，以擊實之土爲之，雨雪不能浸透。

近地一層，人所不住，爲廐舍之所在，牛馬均養於是焉。吾人所需爲上樓，惟並不占用全樓面，另留餘地作爲游廊與打麥之所。

外牆在其一方，一直築上，高於實在屋頂，另設輕屋頂，支之以木頭，而此木頭則位於牆之巔，與對方之木柱蓋成二間狹隘小室，小室不遮蔽，曝露於太陽，大麥未打以前置小室，使日曬風吹，交叉於屋頂之上者，又常有繩繫旗一二條，臨風招展，此爲禱告旗，亦宗教上之標誌，歐人中有若干舉動其用意與此相似，吾人常於壁間見之。屋之頂有放火器，係以泥造成，其狀有類火爐用以燃燒杜松枝者，天明之際，吾人登屋頂燃杜松枝，吹海螺殼的喇叭，此宗教上舊規，爲吾人一日之起始。

房屋之全體幾盡爲方形，或爲長方形，有若干乃就空地之四邊建築，中留一空地，有若

干則形式殊爲稠密。附屬之屋宇，環其四週，圍之以石牆，或土牆。

窗小而方，鮮有用玻璃者，大抵皆爲中國式，僅木頭百葉窗耳。

住室之內牆，與內室之間隔，往往以沉重木料，或木板之屬。梯爲木板製成，與歐人所有者相似，有時樓梯木料，上截成許多階級，此類木梯，容易舉起，可以阻斷上樓之路。

鄉下屋宇，普通均爲礮臺，足供防禦之資。一般酋長，及喀木之王，親王，與藏地之總督，其房屋果真可作礮臺者若干，能容數千人及數千牲口。

富有巨室，裝璜美麗，住室之壁，均用木料鑲邊，而此鑲邊板，及四壁鏡面板，木柱等，均粉漆加以彩畫焉。若干內室，粉漆甚美觀，有時懸布帷，有時懸掛絲綢彩畫或油布彩畫，畫之性質屬於宗教方面居多。

室內陳列傢具爲彫刻，而磨光的椅桌，及彫花大木箱，亦如壁漆成花花樣樣，吾人傢具雖不套包，都有大而且厚之墊子，或爲坐褥，內中緊藏香狸貓毛，或稻草。外裹以皮革，有時裹以布，與歐人沙發椅，交臂椅相似，惟無後背，及四邊靠手。藏之富人坐與睡均就此物，窮苦階

級坐睡皆賴羊毛織成之粗布。

廚房火爐由泥石製成，屋內器皿與裝飾品，爲數甚繁，且花樣不同，大抵爲磁器，爲鐵，爲鋼，爲木料，爲銅，爲銀，爲金，銅於五金之內爲用最大。

實際吾人五金器皿均來自得格（Derbo）區，屬於喀木。此間匠人製造五金器具特別精巧。

游牧人之篷帳，大而且高，布幕以爲宦牛毛織成，亦游牧人所自製。通常帳篷可容五六人，殊覺舒適，有若干較大者足容十餘人。帳篷以內近其入門處有粗火爐一事，由石製，此物既爲火爐，亦是屋燈，在篷帳之頂有長而狹之竅一條，其用爲透煙。此窗竅可隨意關閉，雨雪不能入。篷帳居者所需器具，當然甚少，所有惟烹調器皿，各式攪乳器，水桶馬鞍料，毡氈，皮袋，及其他各種物件，安置帳內，整整有條，將帳分成兩三寢室，在此寢室中家人鋪厚布於地，睡與坐均以此。

第五章 衣着

男子衣服遍藏中大抵一律。而婦女裝束反之，各地自成風氣。喀木之裝飾其不同於拉薩者有許多傾向。即喀木本部亦各有不同。

藏服之主要者爲大衣，寬博而大袖，當腰之際束以闊布帶，帶由各種顏色線辯成，以紅色爲最多，此大衣之原料爲羊皮，或毛織布，或綢緞，綢緞大衣常以獾絨或豹絨鑲領，羊皮大衣則以毛向內而皮朝外。

大衣之着可長可短，只須腰帶一束能使長短適度。婦人所着大衣垂至脚踝，男子所着至膝以上。

男婦均着高統靴，上至膝蓋，靴之質或皮或氈，婦人多數均穿後一種，氈靴著色，下節爲白，次紅，次綠，皮靴氈靴均以綿布鑲線，靴底爲皮，無靴跟。

大衣以內男婦均穿綢緞，或棉布短衫，短衫之領頭有繡花，交叉其胸部者爲繡花闊帶。男子短衫其領微高於婦人，袴爲布或綢，有時男子所着爲羊皮袴。

頭飾花樣不同，大多數所戴頭巾爲綢與布，男人所戴往往爲紅色，婦人爲黑色，坦摩善

貳人 (Tamo, Shanters) 用羊皮鑲邊，或毛邊氈帽，大帽則用全個狐皮，(自狐嘴以至狐尾) 男婦均戴之，新近有幾輩戴國外輸入的氈帽，亦有多數男婦赤其頭而不戴一物者。

婦人遇宴會不戴頭巾，男子宴會之大帽似油炸餅形，以紅絨與花邊爲緣。

男子多數佩劍，其劍束於腰帶間，值旅行卽往往如是。此類佩劍大抵製自德格 (Derge)，劍鞘飾以銀線錫線，有時且金線，及珊瑚之屬，髮裝之風尙隨地不同，隨時不同，宴會時之髮裝與每日所戴者迥別，有幾縣則婦人平日之髮裝亦精工無比。作者之本鄉通常將髮絞成兩股，用紅綢繩辮之，盤於頭上，男人則絞成一股，亦照樣盤於頭上。

藏俗個人之裝飾，所穿戴者甚夥。且種類繁多，珊瑚頸圈加以珍珠鏈，并金銀掛件，鐫刻精細，嵌以璵玉。婦人之富者，值宴會，同時戴頸圈至三四副。沉重之金銀耳環，均飾以珊瑚及璵玉，寶石，金領鈎之嵌花亦是如此，衣鈕或爲金，或爲珊瑚，髮押，或髮環，亦爲金銀珊瑚之屬。髮環或爲貝壳，髮帶辮而垂之於背如辮髮焉。亦飾以珊瑚，璵玉，琥珀。環其腰者爲金銀鈎帶，附以金銀鏈，下垂至衣緣，沉重之金銀手鐲，與金銀戒指，嵌珊瑚，及寶石之類。

第六章 爾我之文化

君等至此，要知吾人并非絕塞的太古民族，如貴國一般著作家之所以視吾人者。方作者正擬赴歐之前，往見與藏政治有關係之某顯宦，乃曰：「藏人是一簡單民族。」其批評去事實如此之遠，作者不禁失笑，此君被吾所窘，旋曰：彼所謂簡單者，是指公正，直率，無詭詐而言。但其初意并非如是，蓋此命意與其言語中之上下文不能連絡，其意實指吾人爲太始，爲幼稚。彼亦知吾人并非太始，并非幼稚，因其與藏人鬪智已歷多年，竟無甚結果。其所以率口而出者，僅爲外人對吾人觀察上的一種習慣語，此類習慣語爲一般旅行家風行一時，今人對於西藏初多毫無所知，此君前此決常有類是之批評，并覺其所批評每易爲不知西藏國情者所認可，由是於其自身之見解竟無維持之勇氣。凡言事之在人意想中者，較之道其實情，真實際原多易易，其如與確實的見地相背何！吾人有言曰：狗不喜人示其棒，人不喜人示其真。

作者猜度藏爲遠國，貴國民衆對之本無甚關懷，非將其國內之奇形怪狀舉其若干者不能引人注意，因此之故，英人描寫西藏竟成一種怪現狀，其說西藏也，均極可笑，極損人名譽之事，然而無一人反對者。

惟此輩著作家往往互相矛盾，有謂吾族爲奸猾，爲機巧，有則謂之爲呆木，爲不仁，有謂藏人爲無希望的懶漢，有則指爲極勤生活者。有時一著作者本身所說，尙且自行鑿柄，例如新近有一喇嘛團體，往歐考察，某作者描寫此輩震驚歐陸物質文明之千奇百怪，接謂內有一喇嘛，謂歐人將被自身機器所奴隸，危險堪虞，如此批評，其人并非震驚，實爲尖銳的觀察者，作者殊怪此位新聞主筆何以明不及此，意其必爲一般習語所誤會，認吾人實爲太古式的民族。太古民族一旦對此巧奪天功的物質當然駭愕不置。第吾人并非太古式也。既非元始人類，亦無奇形怪狀之足言，吾藏民族猶夫爾之民族，文化，宗教，社會，與物質，均發達甚高。吾人之心靈，活潑靈敏不減於他人，吾人智識之尖銳亦無遜於爾，身材與力量不下於英人，軀幹偉岸者挺然高過六尺。喀姆人一般如是也。吾人氣候常不可思議，空氣清潔宜於

養生能壯心神，國中美景舉世無匹，藏人特性實與其環境相應契合，在吾民族之中絕少卑鄙惡劣之行，太陽時刻照臨西藏，而藏之魂靈實反射之。

吾人心身強健，極少任何弱點，如許民衆絕少癩狂錯亂之人，如爾英國者，吾族人心身活潑，舒暢快樂，爲強毅果敢透澈始終的工作者，凡事在所必行者，對之絕無騷鬧，惟行之而澈底成之。吾人對麻木不仁的智慧，及遲鈍的手腕，常竊笑焉。視懶漢及呆人工作，每覺厭惡不堪，怪其何以對所事不能進步，或且爲之震怒，欲取其事而代之。作者自離祖國以來，往往有此感觸。吾人謂懶漢食如豬，作如蟲，男子對於進行之事絕不工作者，吾人呼之爲蚱蜢。蓋蚱蜢每當寒夜，決於次晨自建一巢，及朝復在暖日之下歡欣跳躍，昨晚所決之策業已忘之。吾人之工作與爾輩所事者如此懸殊，大部分均爲露天日下之耕種，游牧，吾人所需物品每值耕牧之餘，製諸家庭之內，吾人無工商業上之組織，使男婦遵照一定程序工作，終日蟄居室中。

吾人不似爾之性情，工作游戲必求整齊而有組織，此種性情似英人已貫徹平生。吾人

不企圖現代以外之進步，不生活於時間表內，從此一事匆匆又趕到他事。吾人對於欲行之事，其時間較爾爲多，而此欲行之事即隨時入吾人心中者，畢生生活，不似爾之騷擾，爾之桎梏。

倫理上之程度，吾人何下於爾，吾人信仰吾宗教，企圖以天心護吾人之生命。吾人深信一切動作均在上天洞鑒之中，爾所行如惡，罰斯來矣，所行如善，償斯及矣。凡爾所思所作爲如何，則爾現在必如何，將來之身世亦必如何。

吾民族溫厚而好笑，忠誠而公正，不思彼此互相欺詐，壞心地者絕少，似爾社會之騷擾吾人所無，對於處境素豐之人，亦無妬忌之念，自信好運壞運均爲前生行爲之結果，一人所興作事事成功，他一人智能勤奮相等，而所事輒失敗，則其一爲前生行善獲報之結果，一爲前生作惡今世受磨，蒙不幸者絕無悲哀痛恨之念，蓋來世此二人或彼此易地，賞與罰，幸運與顛連，均自天降之。

藏之民族，自君等視之，蓋超然脫乎世俗之外，宗教之薰陶以此，僧侶之表率亦以此，不

以競爭事物爲當理。鄰人所未有者，吾不欲有也。天之於藏，仁愛慈祥，人人有屋，人人有食，富與貴非藏人心目中之最高目的，不如爾族不絕的競爭，不絕的壓迫，不絕的奮鬪，爾族人所追者惟富，所慮者惟貧。

藏確無富者，爲爾所盡悉，所謂富不過多馬若干，多牛幾匹，田地稍廣，米穀稍豐，用人較衆，如此如此，而生活上之習慣，則貧富仍極其一律。蓋一人所食之量有限，所着之衣有限，所用之人亦有限。吾人於金錢之用場，門道無多，金錢一物，在爾族貧富間介然若鴻溝者也，在吾藏則富人之生活實際與窮民無二致。西藏之所謂富人，不過外國之窮漢。爾國中極普通人起碼生活上之需要，藏人對之已覺難於舉措，一大汽車之價，即足抵吾藏一家之產。

然其實際，吾人物質文明與爾蓋不相上下。藏人房屋之平均，較吾離國後所見於各方面者實有過之無不及。吾人之衣耐久而便無遜於爾，抑且外觀較勝。吾人所食花樣不同，均有益於衛生，一切所需物質，吾人應有盡有。藏之匠人手業極精，所製之物，既悅目而耐久，均爲手工所製。手工物亦爾所贊同者也。

文明之界限並非止於物質而已，文明民族之所需要第求足以供其用，苟能足用，斯亦已矣。吾人之所需已是應有而盡有，爾國之所需實過於其必要之界限，大多事物爲爾所有者，吾人均無之，窮工絕巧之物，如電氣，如各種電氣之用場，如輪船，如火車，如汽車，如飛機，尤其是各種機器緣何用場，何由至此，此誠盡惑人心之物，如爾之無線電，亦屬駭人聽聞，在鄉下茅舍之中，吾人可以耳聽音樂，其音樂之發源遠出於倫敦，作者對此巧奪天功之物不禁爲之驚嘆，人類乃能運用其思想至此，實至不可思議，市舖之中，美麗而有用之事物爲數千萬萬，爾民族確爲振奇人也哉！凡諸物質文明之富產，均爲爾族之所發育。

雖然，就其另一方面言，奇技淫巧本非民族之所必需，惟既有此物，自然人人欲之矣，由是而生活上之程度遂極其耗費，大部分人能力不足以及此者，均有欲得之心，工作，工作復工作，乃終不能達到此目的。供養奢侈，僅有少數人得之，其餘多數則惟過屠門而大嚼。富之意義謂爾能得奢靡之事物物也，貧之意義則不能得也，一得此物則人人尊崇，不得則人視之爲無結果。於是而富之一字，乃爲人生奮勉之鵠。然而人類心靈中有另一事，吾人視之

較爲重要，卻被棄而不顧。若干民族在其競富畏貧之中，將合理生活之原則置諸腦後，不顧人格，犧牲其精神，以求達到其所未得所崇拜之異物焉。

爾國之發明家，將如許奇異事物擲諸人山人海之中，使族人爭先奪取，新奇之物每一發現，競爭亦隨之而愈劇烈。此其意并非謂物質本身之不良，蓋物質原無所謂不良也。

今且將爾之運輸與吾人之運輸列一譬喻；則馬與汽車是也。汽車安穩而快，且爲機器的，不與牲口以困難之重任，如騎馬之類，故爾不獲戾於上天，因不奪此默默無言的牲口的利益而據爲己有。吾人蓋騎馬者，因藏人愛馬，是以藏地均騎馬，用馬。騎在馬上馬固負有重責，然比驅之拖車則較略勝。在藏無馬車，當吾人見馬拖車之第一次，心田爲之震蕩，久而久之，始能一置身馬車之內，作者固知以馬拖車與騎馬其相去不過程度上之問題，惟總覺不能去其厭惡之心。

汽車發現，使以馬爲運輸唯一工具者大加改進。第此亦非爾族中人人所能辦到，而吾藏則幾人有一馬。在此層顯示一種重要的意義。則爾物質文明中之事事物物非人人可得

而有，而吾藏之事物物則人皆有之。藏人雖至貧爲人僕，亦有其主之馬可乘。吾人有言曰：「漢人失敗後以鞋作枕，而藏人與彼同騎一白馬焉。」其意則謂藏人已僱漢人爲僕，而仍與之馬乘。

吾人對於爾之物質文明其着眼則猶是，事物之本身固甚可欲者，發明此物之精神亦至堪嘉尚，惟不宜誤用此物，亦不宜因此物而競爭，事物之愈爲人可欲者，能拒絕之則其功績亦愈大，意者，此類事物物其將遭人之拒絕乎？曰：是不然，此蓋絕無而僅有，且決不至被人誤用，上天取以試驗爾歐人者或在此。

爾引物質文明以自豪固爲正當，第無謂民族之缺乏此物質者不免入於野蠻之列，文化之與物質文明，原非一事，不相同也。爾國之市民所享用者，農民取得爲數有幾。然而農民之文化不減於市民，或且確實過之，此精神觀察上之問題也。

第七章 一切事物之習慣（此章爲個人的）

吾人蓋生活於露天者，吾人非市民，吾人所居爲小村落，爲農場，爲篷帳，在吾人方面言，世界最大之市鎮，當爲大青渡（Dartsandu）。普遍喀木再無有市鎮大於此者，惟居民僅有萬人，漢人居其半，實小市鎮耳。吾初不覺鎮之小，竟至此極，直至去國時纔恍然明白。在吾視之，此鎮之地位蓋極重要，爲事物之集中地點，藏人視之似亦認爲絕大無朋，後此吾乃知此鎮在外界眼光中僅一村也。北京居民曾聞是鎮之名者鮮有幾人，其名稱非一，藏人呼之爲大青渡，漢人稱爲打箭爐（Tachienlu）或鑪城（Lu-Chong）或康定縣（Kang Ting Hsien），康定縣爲官場所用之名稱，報紙對此名稱似極形混亂。北京有某報，亦知打箭爐，惟不識鑪城何在？且擬其必爲鄰近之若干地點。吾始見此鎮竟如是顯然的無關重要，頗爲驚愕，意人類斷無若斯之愚昧者，或屬有意假作不知，如社會上對於極無緊要之人，雖知之甚詳，亦假作不相識。旋而越覺有趣，因報紙對此地點竟茫然不能決其所在，雖公報亦復爾爾。

出門游歷於人們甚有益處，蓋示爾無一地可爲重要者。各方民衆認其所居地爲事物

之中心點，集中其生活限於一地一域，正猶銀鼠之在山側，如螞蟻之在田場。

吾初不知城市之生活作何狀，至成都纔了解。成都爲四川省城，大青渡實不可謂之市鎮，以其太小故，任指向何方，僅趨行數步便入曠野，或是山側，或係大道，從無一處能使爾不見野地者，各方離山側極近，爾可見牲口就山邊食草十分明瞭，人們或上或下，樵夫往往來來，若干僧侶之進行，若干人們在山上環旋，遠在大山之側，隆煙高舉，則燒炭人之起火是也。

然而成都之景象大異於是，眼簾被四方隔絕，隨在皆城牆，與平地，舉目各條道路，千篇一律，不見山邱，不見野地，只有城牆，吾人感覺四面閉塞，只有一風景，僅許仰望，青天是也。然猶井底蛙之從井觀天。以天而論亦不類吾人之天，非皎然潔淨之天，乃雲霧而斑白色之天，此其故由於煙囪千萬，室中已滿佈火煙，半亦由氣候所致。吾人居倫敦之日其情形亦復無異，日光常與煙霧角觸，而在曠野外者照耀輝煌。

較吾人之天似覺底壓，緊迫在上如屋頂焉，并非曠野內之穹窿蒼天，故鄉之岡陵，野地內之景色，牛馬之往來蹣跚，與曠野地面露天空氣，自由身體，使吾念念不能去懷！

吾之身世大半生居於明牙 (Monyva) 草原，高距海面約一萬三四千尺，吾之戚屬，吾之好友，均極力阻吾離故鄉。吾人平素畏住居下之平原，惟同時卻信下山藏人未必遽遭殺害，況吾曾見有人下山而並未死耶。藏人且有住於加爾各答 (Calcutta) 者，其地據吾所聞夏季熱似火爐，而多數藏婦與其漢丈夫歷游中國各地，此類漢人大抵爲官員，藏人多數嫁中國人，久已相習成風，惟嫁於白人即頗爲希罕。彼所供奉之神與吾人不同，藏人每視爲妖怪，用以制止兒童之頑皮，亦猶白人之用黑人以嚇兒童者相類。

作者又曾記起孩兒時曾下山一至大青渡，試偷視白人，蓋此處有教士在焉，惟一見之後則震恐飛跑，竟不克一瞻丰彩，此吾人在孩兒時代之形形色色也。

不僅平原之熱度爲一問題，而吾所往之地風俗懸殊，禮儀異式。吾之所遇設有若何者：設吾死於任何地點，將無吾教之僧侶爲之開路矣。

吾之戚友云：『勸爾丈夫住居藏地，彼蓋深有愛於藏也。』全體戚友中僅一老婦曾與其女同居北京有年，其女嫁中國一顯宦，謂余曰：『是皆無稽之言也，不久爾且習慣平原生』

活，居北京極快樂，其地人事極友好，動作見聞甚夥，他處之快樂或許不亞於北京。」

然在成都卻使吾覺深錮閉塞，遂以致病。吾人因而舍平原入山谷，登峨嵋之巔。峨嵋爲中國西部之聖山，吾人方得呼吸露天空氣。每年登峨嵋進香者人數千萬，視進香者沿途跋涉，徐步於大道之上，入廟內禮拜佛尊，亦與西藏無殊。藏人亦有至峨嵋進香者，距今十二年，吾父適在去世之前曾來峨嵋進香。余今步吾父之後塵，徒步而行，匍匐數千級，直入天際。余不食葷，吾夫亦然，吾夫雖非佛教徒，卻敬仰吾人宗教。

峨嵋與西藏之崇嶽相較，山並不高，其極峯實低於吾人之草原，只與藏大多數流域相頡頏，因其猝然聳立於平原，外視若似峻峻者。

余旣入廟頂禮佛尊，復拜都盧摩（Drolma），中國人稱爲觀音，慈悲女神也。吾人至此似已身入故鄉，惟僧侶不似西藏。跪拜之儀亦異。佛教之在各方者原非一致，形式風俗隨在不同。在藏，在華，在日本，在錫蘭，均各有其特色，不相入也。惟佛尊則無往而不然，湛寂而莊嚴。

峨嵋山上吾人得親釋迦之光榮矣，日光下射於雲際，使虹霓成圓形，如佛坐其中念經者，下視巖面，聳於雲間，了然在目。

一日黎明，吾人登峨嵋，晨光熹微之中，氣候寒涼，與藏之味爽相似。遠視紅日東升，照至吾國之雪峰，高山峻嶽，巍然高聳，廣漠無垠，燦爛於日光之中，隱約間宛如在目，視峨嵋如巨人與常漢較長短，山川接目，故鄉之念油然而。風景如此，令人觸目，寧無有動於中。日光自在下之平原漸移而入於峨嵋山巔，如釋迦菩薩座下之燈光焉。

余愛峨嵋，此山雖不及西藏，第仍爲空曠中之生活。余樂於峨嵋，與居英國鄉僻間同一興趣。因其遠離市鎮，長途在目，而空氣清淨。英國之鄉僻全與藏地不同，無浩蕩的曠野，自然的空地，使狼與豹入爾鄉下，將何以度日，不仍然徘徊於城市公園中，即使羣牛居此，亦覺身被禁錮，且將破籬而出。凡爾英之鄉僻均四面包圍，藩籬週匝，隨在爲居室與人，似一極大之花園城，明媚奪目。

余今漸慣於城市及城市生活，城市舒適之處甚多，未至歐洲前，業已習慣一切。對此低

壓之空氣，亦漸安之若素。歐人物質文明中之千奇百怪，均皆寓目。蓋吾人曾居上海，復住於北京，更留日本幾時，由是經西伯利亞以入英倫。吾之身體，吾人之智慧，同時預先經過長途的閱歷。

倫敦之繁華，未至之前耳聞已熟。及目覩實際景象，果然動人心目，一切無殊所聞。人山人海，櫛比林立，各方向之盡頭，常延互數十里。似此擁擠之街道，與匆忙急促之民衆，實前未之見。北京大城也，爲中國之首都。第此爲公園式城池，幾無屋不有花園，樹木遍地，隨在有花朵，有曠地，有空氣，房屋之多數爲單層。故城池鋪展，地面遼闊。居北京幾與居於鄉僻相似，絕不覺其身居大城內者。東京所見，亦大致如此。成都上海街道亦形擁擠，車輛往來匆促，然皆不足以比擬倫敦，車聲夜以繼日。吾人窗戶俯視大道，道之一旁爲聖星敦 (Kensington) 公園，全日夜沿途汽車不息，永無止境。剝皮鬼際天將破曉，尙亦隱避，惟此汽車比諸剝皮鬼爲尤劣，無一人不匆促急迫，似有惡魔躡其後。民衆既如此忙碌，未免嫌其足不能十分便捷，發明汽車之人，或則具此感覺者。無論若何奔馳，終不能按時達到目的地，故發明車輪。爾歐

人之生存，今後大有賴於此物，如一旦禁止車輪，則爾國之文明將就此告終，英之糧食蓋不足以供諸大城市之需要故也。在藏則吾人所僅有者惟足，人具兩足，而獸有四蹄，吾人從不急促，亦無事須急急者。吾人無城市，全藏人口聞說尙不及英倫人數之衆。

第八章 僧侶

藏多喇嘛僧，所以多僧之故，原因甚平常，吾人爲佛教徒，均信仰吾教者。吾人視教會爲男子之極高職守，因喇嘛乃步釋迦後塵。崇拜之篤實，無有踰於吾族人之對於僧侶。藏人雖至貧，莫不佈施於教會。各家庭故願至少有一子姪爲僧。多數家庭則希望多得幾人爲僧。家族之內設使無一僧人，則爲門戶衰落之氣象。

喇嘛之生活，大抵在喇嘛寺內。喇嘛寺之區域中，均係喇嘛住室與教堂，若干喇嘛寺包括喇嘛住室，由幾百而幾千，所謂喇嘛寺者，實已成爲大村落。喇嘛之住僧寺，亦猶平民之與尋常村落。各自有住屋，房間，自備伙食，供給之者并非喇嘛寺，而爲其自身，或其家族。喇嘛寺

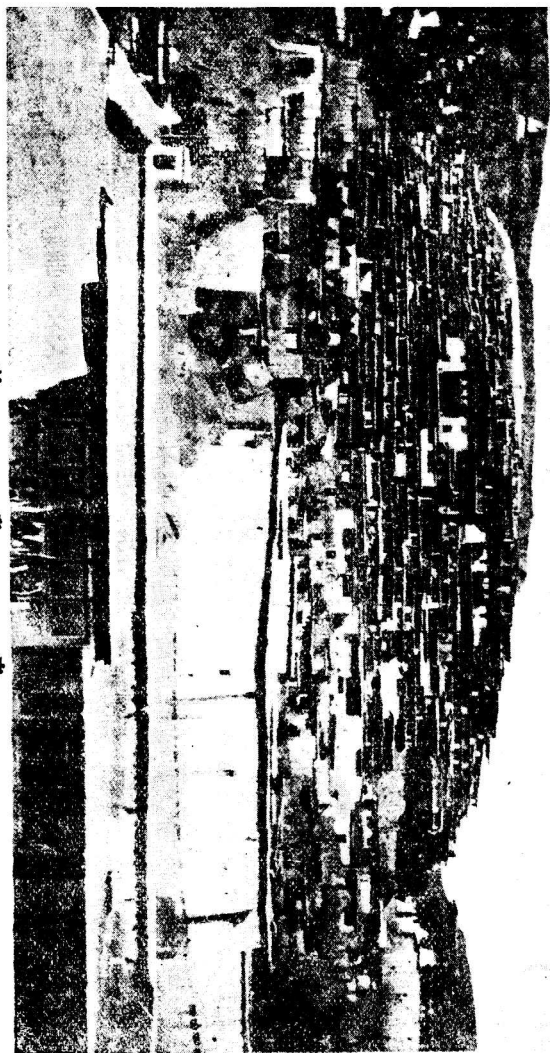
多置有田地牲口，由此出產用以維持寺中經費，更有人民之佈施，特別捐款，有特別之用場則募集之。例如興築，修理，與節期經費，以及其他。喇嘛固大體住喇嘛寺，然不住寺者亦多。也有寧願居家者，富室則自築禮拜堂，而以喇嘛居之。無論喇嘛住寺與否，要與民衆脫離，此爲喇嘛一生工作，喇嘛是牧師非和尚也。外人書中謂吾僧侶品行甚腐敗，其言爲莫須有，抑且不德。豈爾歐洲之牧師爲腐敗耶？世界各國各行職之中均有壞德之輩。然大多數喇嘛要皆善良份子，精神高尚，清淨寂滅，超絕塵寰。凡人對於其所領會，心之所之，常見無辭，事顯然也。其精神之懷抱若何，每發現於其言論之際。外人旅行吾藏者，其譏諷僧侶，要或不信如許男子竟能畢生自制其慾，間有少數未嘗無越軌之行動，然通國之四五，大抵守身如玉。在旅行者之意必仍另有一種解釋，則就僧侶生活狀態，以其個人私見，發若干動人聽聞議論。其言曰：『人而爲僧侶者，實出於偷惰，蓋僧侶乃清淨無爲之身世，既無工作，又不擔心。』實不然也。更有其他一輩不信僧侶守潔，因而描寫其一切私惡。又有謂僧侶爲財富權力之捷徑，諸如此類，不一而足。此輩視察家對宗教所定之罪案，簡單意義，則爲不真實。蓋其思想之見於

議論者，謂僧侶爲圖成功爲舒適爲敗德。

歐洲文化與吾人文化此亦爲大不同之一點，爾所嘆賞者爲獲得世間成功之人物，任何職業能奪途而趨於極峯者，均爲爾所崇拜。我所嘆賞者則爲超然世俗之外者一流。爾所尊崇者爲成功，吾人爲聖賢。藏人不爭世界成功者，縱然成功，亦屬無用。身外之物彼將仍無所有。宗教階級之極巔，爲肉身成神國，則天堂是也。任爾智能才力若何，均無從達此地步。爾是否生而則爲活佛者？如其不然，首須入道者之門。——道者之門人人得入也。——次而進於方丈之高行，經過克己磨勵的苦工，然後獲得一種資格，爲吾人所視爲善人之正鵠者。猛進功夫，並非通常藏人所能，吾人有言曰：「虎躍而狐跳躑其後，終至背裂。」

普天之下，無人不思快樂者。惟吾人之視快樂，并不作爲人世之成功。今且視慈母之與孩提，慈母之對於孩提，有不豫，則己爲之不豫焉，孩提快樂，則己亦爲快樂焉，母之樂蓋樂其子之樂，彼蓋不自有其樂而樂他人之樂也。如此之類，不徒爲母者獨然，人們之多數，對孩兒均如是，而有若干者，則以此心理施諸一般民衆。吾人之正鵠則本乎此。是天之元素是佛之

余之西藏觀



喇嘛寺

精髓，而仍存於人心者。人能完全似此，卽立地成佛。

設爾去此正鵠，反其道而行之，如自助，如成功，如個人主義，則爾所獎勵爲人類天性之對方，夫何異走狼之鍊耶！

喇嘛準此正鵠，樹生活之範模，獻其身於人民，自奉極簡，節嗜欲，誠飲酒，布衣粗服，法衣飄蕩，一遵成規，不思華廈，得一椽已足，屋平無頂，凡是僧人皆如是。無娛樂，其工作，其遊戲，只有一而無二，惟禱告，惟救濟，如是而已，不求獲報。活佛爲僧侶中之最高首領，奉天之命，降生於世，以救濟人類。活佛與天同體，爲天之一部，人民敬之亦如天，無禮於活佛，是犯天也，故天罰之。有故事言一活佛，至某山谷作數月之參禪，此谷風景，明媚秀麗，樹木，田地，草場，無一不可愛，谷中人慣於阱獸，射馬，活佛因以爲請，謂彼在此，勿如是恣意殘害生命，活佛所以來此參禪者，其意則在勸止當地人民解除罪戾。惟此輩絕不受其忠告，或射或捕，依然如故，活佛又勸誡之，而彼等掌其頰，而活佛走矣，旋而山洪暴發，其勢甚猛，沖破山面，谷之內佈滿大圓石，使其地永遠廢棄，其人皆沉溺。

活佛死，而再投胎，重復降世，活佛固仍是活佛，第形狀則爲嬰兒。佛由何地降生，得之於神判。神判之所由成立，得之於預言的宣洩。具此預言之天才者，爲另一喇嘛。何地轉世，在何家族，誕生何日，環境若何，如此如此，均已註定。活佛生死之頃，天每現虹霓。據說，活佛死後，遺體立即收縮如嬰兒。

佛奉天命而再生，往往投胎之處爲一赤貧家族，爲其母親者并非預先候缺，如天意在，自然能生活佛。神判指定其投胎地點之後，乃由其化身所在地之喇嘛寺僧，派員至其地尋覓，地點所在無一定，有時或且降生於西藏之盡頭。俟佛四歲，再派員接回老喇嘛寺，爲其父母者亦自願拋棄其子，因其子已成天神，爲父母者受天之眷，當然與有榮施。惟其長養之地，不宜在室家，而須入教堂。偶有爲父母者不忍與子分離，若是則天收回所賜，活佛死，轉而化身於他處。

凡爲活佛多有種種兆徵，天恣容表，要皆不凡。若干者聞說生後三日便能言語，幼稚時均認識其前生所着法衣，儀表之間，每具多少神聖的徵象。例如，察木多（Chando）的失

華喇 (Shi-Wa-Lha) 活佛

此書附有照片，聞說其足底有雷記，與教務所用之手鈴相似。

接觸活佛，可以愈病，余曾

躬自試驗。有一次患頭痛，纏綿

數星期未瘥，西藥與藏藥均罔

效，與活佛接觸之後，病立除。故

活佛無論至何地點，羣衆包圍，求其賜福，以手摸其頭，或觸之以玫瑰念珠。

活佛與高僧，每歲之中，大半時日，均爲索居與參禪。有幾輩，就喇嘛寺內本人居住之所，經一二月之久，參禪，禱告，不見一人，有幾輩遠離其所住處，登高山與密林山峽之內，蟄居茅屋或廟宇，參禪數月而回。更有若干者，無時不參禪，完全與世界隔絕，獨處於僧寺，以終餘年。凡此諸般隱遁，退藏，無論爲暫時爲長遠，要皆出自心願，當參禪之際，爾一往則坐功不成。俗



活佛 (喇木多的失華喇)

人中亦有隱避作參禪之舉者，暫時將目前世事拋開，不能爲外務所擾，然亦有人加以非議者。

美之旅行者，有謂曾遭狂妄的僧衆所凌辱，惟爾或確信，此輩縱然遇險，決與宗教上之溺惑無關。由宗教所發生的溺惑狂妄，在西藏從未之見。吾人無論僧與俗，均非溺教之狂徒，佛教不仇視他教，藏人之宗教，藏人之性情，均具此同一態度。藏人中之信仰他教者，并不受何處罰，遭何鄙棄，藏人有信教之自由，少數極少數，絕對少數，棄其本國之教而信他教者。吾人之視察他人，不能視其職業，當視其一生如何。如其人一生均爲他人，置其自身於不顧，或其人一生只圖自己，罔知他人福利者，姑無論其所信仰爲佛教、爲耶教、爲回教、與其他各教，第只問其日常生活所營謀者爲何物，其人之地位身分則在此一答之中。吾人用此準則以繩耶教教士，與吾藏之僧侶，此吾人所認爲人類價值之準則也！各個人如能達此正鵠，自然爲人民所敬仰，橫逆之來，決與宗教之迷溺無關，要或由另有他故，而非宗教問題。類此橫逆，吾人之自身亦常見焉，僧與俗均所不見，有時卽同道之教會，亦彼此相齟齬，吾知爾亦

由是也。

第九章 婦職

女性之在西藏，無論誰何，一律平等，無所謂高，亦無所謂低，男女兩性，彼此相待平行。婦人不參禪，惟擔任社會全部生活及貿易，失妻爲配偶爲同事，夫爲一家之主，婦則不然，一如英之若干著作所云。

妻主持家庭，保管鎖鑰，處理家庭財政，一切事務，夫妻相酌而行，無論何事，彼此磋商，共同解決，兒女成人之後，亦參與磋商家事，家庭之內，用全體解決一切事務。女佐母處理家政，有時母命子女一二人實行擔任家務，故西藏婦女，從孩提即練習其身爲有用爲自賴，爲才能。對男性不甚拘束，每混跡於男性之中，大抵爲兄弟，爲未成丁之孩子們，從起始其立場則爲平等。

藏婦人不以執役爲羞恥，大家婦人，雖拖地板，與其他家政，均所樂爲，并不自覺其賤抑，

待遇僕從，事實上亦等於家庭份子。

主持家政爲婦人，妻與女及女僕，婦人不烹調，洒掃，負水，織紗爲布。紡織之職，男女均任之。紡織中大部分關於縫綴皮革，任之者爲男性。男子製造羊皮衣，皮靴，盛五穀之皮袋等等，婦人司牛乳，採薪，搜集燃料，男女均任。殺羊爲男子工作，播種，收穫，打穀各事，男女合作。耘田屬男子，射鳥，阱獸，爲男性唯一專責。婦人不殺生，金，銀，銅，鐵，五金，生活，職之者均男子。建築房屋，婦人亦參加輔佐。經商，貿易，交換物品，婦人所事不亞男人。女性之若干者，對以上諸事，較男性每尤合宜。此爲個人之能力問題，因吾人自幼訓練，久諳習事務也。

妻既分任處理家庭全部事務之責，設其夫不在，或寡居時，即自行經理全體產業，僱用男女工，指揮一切，夫之大有賴於其妻亦猶妻之於其夫焉。

王，親王，酋長等之妃后，則分任國事。近代各首領已革除此種習慣，婦人多數仍具有公事上之才能。

有時首領無意於政治生活，其心別有所向，由妃后代爲處理政事，其所任多爲國家的

重大事件。

亦有首領，膝下無兒，只有一女，如此則雖嫁不離家庭，而招夫入室，及父故，而女繼承首領，夫不與焉。至兒長大，委政於兒。孀婦當兒年事未長，大抵身任處置事務之責，故常見婦人管理偉大財產，身躬一切事務，聰明才智，大獲成功。藏之婦人，能而幹，不能視爲毫無價值，蓋彼絕非無智識，各行職業，婦人占極大勢力。雖然，藏婦人於其一生極重要之事，都無人主張與之商酌者。婚姻大事，乃爲人所排佈，其命意若謂以婚事告之本人，殊不合宜，恐傷其心故也。離家庭別父母之念一生，或將不肯行，故事先嚴守祕密，臨時發生，一切俱已妥定，本人無選擇餘地，惟父母意志是從，父母之意志，實則天心，人人之婚嫁，俱照此辦法，新人惟揮泣就嫁而已。女孩輩每無意思的彼此詬罵曰：「爾不知乎？某星期且出嫁矣！」孩子聞之，又羞又憤，其主義有如此者。亦有私奔嫁娶，青年彼此相愛，恐其父母之未允，因相偕潛逃，則一了百了。尼姑而外，藏無婦人終身不嫁者，非如爾國婦人不嫁者如此其多，凡是婦人皆嫁，惟一心皈依宗教生活者爲例外。

爾國著作家指西藏婚姻爲一妻多夫制，其實不然。某作者既未身至喀木，僅道聽而途說，并謂喀木普遍如此，喀木爲吾所自來，絕非真確。一妻多夫之制，在喀木吾前無所聞。至爾國方知你輩信有此制通行於吾國。各方著作家其所推進之理由，用以維持爭論之點者，吾人并未有何印象。惟此作者立論之基礎，常爲其他作者所攻擊。一說西藏婦人少於男子，故有一妻多夫之制。他一說，謂男人之爲僧侶，皆守童身，因而婦女過盛。又一說，謂此制度之目的，係免家族田地之被分割。更有一說，謂西藏戶口寥寥，大部分膏腴之地多未耕種，誠殖民之佳境。如是如是，舉不勝舉。今且以此理論就英人自身證之，將見一妻多夫之制以上面諸說爲立場者，殊屬悖乎事理。例如，美國亦婦女過盛，然爾輩并非一夫多妻。以吾所見，一妻多夫乃悖乎人類天性，不能成爲一種婚姻體制，普通適用於任何民族，因個人放佚，而採用一妻多夫之制，無論何處，當然所不能免，藏固有之，英亦何常必無。惟此爲事實，絕非主義問題。一妻多夫實非西藏之婚姻制度，吾爲藏人，未見是例。

吾人亦非一夫多妻者，曾見有數處，然極屬希罕。吾人既非一妻多夫，亦非一夫多妻，乃

嚴格的一妻一夫主義者。

外國著作家，謂猥褻不德之行，普遍藏地，少數個人之縱佚，不能以之律其全體。

亦不可將吾民族，與其他之民族混爲一談，如爾國之著作家，慣常所說者。藏之邊界，種族不一，并非純粹藏人，若干族與藏人爲密親，若干則相差極遠，此族彼族之間，或有此種奇異制度，或無如此制度，或爲淫佚不德，或非淫佚不德，均非吾所知。惟吾族則非不德者，道德之準繩，遍天下無有高於吾國者。

某作者實因吾民衆跳舞，致有如是之粗心誤會。跳舞之人何所謂不德，况并無違禮沒恥之舉。反之，如爾國之跳舞，一部分自國人（英）見之，且爲皺眉蹙額，跳舞場之裝束，在吾人覺其異常褻穢，任何人對爾跳舞如生誤解者，爾或盛怒，將謂其人被淫邪觀念所誤會，或其人之心地多少是不正當。

藏固有無恥男婦一如爾國，第少數耳，若以皮肉生涯爲專業，如爾國中者，在藏無有焉。吾人女孩大抵爲清潔之身，已嫁婦人要皆誠實，藏人之妻節義規矩，此爲吾族之天性，

夫妻從無半路拋離，畢生患難與共，一與之齊，終身不改。

姦淫苟合之行，藏人之妻極少見，如使有此，則爾或有一曲悲劇，或無此悲劇。貞否問題，全賴於所關係之個人，類此悲劇，吾人不時見焉。有男子因一婦人，彼此相殺。又有婦人足使衆男顛倒而彼實非故意。簡單原因，要不外乎貌美，此亦出於無可奈何，故吾人有言：「婦人無論若何良善，須先化身爲男子，然後可以得道。」就此一點，藏人視女子較男人爲貶抑，然在實際上，并無甚關係。

姦淫苟合之行，見於夫之方面者雖較勝於婦人，然仍屬希罕。在小社會中，各個人有所舉動，人人盡知，如其妻而爲妬悍者，將邀同女友，執此引夫入迷途之婦，跪佛座前，誓不再犯，或執此婦，拔去其髮盈把盈握。

藏人對婚姻之見解，取守祕密，中表不結婚，雖遠親亦然。寡婦不贊成再嫁，間有行之者，在法所不禁。再嫁則由自身，同時有幾輩，則祝髮爲尼。而既不改嫁，亦不爲尼者，亦有多數。

藏之婦人不吸烟，男子吸之者亦少，此爲外國人習慣。多數男子，及少許婦人，間有吸鼻

烟者。婦人偶飲酒，絕少飲過量，婦人醉飲，認爲有失莊重，喇嘛亦如此。藏婦人不施脂粉，喀木有幾處，但非吾本鄉，婦人就其面塗以墨粉，護皮膚不使風日摧殘。外人作者，謂施用此物，是自毀其容，免喇嘛入迷。其說如此，非惟不德，又且使人發噓，吾國之喇嘛無須此物保護，不似英之僧侶，紅粉墨粉之作用，并非油漆外罩，用以自毀其青春麗豔者。墨粉敷面，甚不美觀，而藏人不作是想，爾之脂，爾之粉，原是認爲美觀，實則使人憎懣，與墨粉相同。失途狗走入米粉廠，那副尊容，正與爾輩厚施脂粉者堪相比美。藏婦人之美容者，實無一不具，平均論之，其秀麗何曾遜於英國婦人，作者曾目覩各種族女流，故能知此，凡其所說，絕非自誇本鄉。容貌之美，固足以增進一生悅目，然較之心田美麗，則亦無關重要矣。

照吾人意見，歐人平均，殊非美麗。吾人覺其鼻太豐，突如壺嘴，耳太大，無殊猪耳，眼藍色，似孩子之玩球，眼凹過深，眼毛過長，太爲猿猴化。雖然，吾亦不宜說，吾之爲人內屬坦白無偏，吾人有言曰：「欲笑人面，先須爾面美如畫，欲笑人衣，先須爾衣質無匹，欲笑人馬，先須爾馬強如獅。」

一般的西藏閨女，盡屬美麗，身段亭亭，笑容可掬，且體質健康，眼目清澈，齒小而白，上述藏之人無一不具，更可見有等絕色美人，或爲閨女，步履安閒，面與態度美似畫圖。若干爲有資格的閨秀，身衣綢緞，沉靜可愛，藏之衣服可以變更任何人之儀表，吾人有言曰：『貌美賴衣裝，樹靠葉幫忙。』此之謂也。

第十章 孩兒——取名——遊戲

孩提數歲，父母爲之請僧人命名，僧之品位愈高愈妙，如隣近有活佛，或活佛來游該處時，最好請活佛命名。父母先向活佛或高僧頂禮，并贈以綢緞或棉紗肩巾一方。此肩巾遇行禮用之，爲慶祝，文儀，恭敬之表示。活佛之左右，取肩巾，告以孩子父母欲其命名之意，由是活佛以手摸孩子之頂，爲之祝福，視其所宜而名之。故吾人之擇名，非由父母，乃出自教會。惟名字之與孩子并非兼守不移，如有時其父母與親屬慣呼兒子爲寶寶，女兒爲乖乖之類，則新取之名并不行用。若此者，遇有機會，從新取名，例如作者已取名三次，最後成功之名，爲 Rin。

chen Lha-mo 其讀音常作 Runchin Jamnu 吾作英文時每用後一字，其意爲寶貴女神。藏之女性命名，如此者甚多。吾長女之藏名爲 Shera Drolma 首一字言聰明之意，第二字則慈悲女神也。取字之人爲 Dorjedra 活佛，惟未曾行用，吾人呼之仍以英名 Irene。

爾輩取姓之意義，在藏無此物，如吾人欲知誰之爲誰，卽問其父之家族與母之家族，設人以此問吾，此答語則曰：吾在父族爲 Lha-mo of Kha 在母族爲 Soma Nongba 蓋一爲父之家世，一爲母之家世也。藏人去國時，常依習慣僅用其本身之名，而不用姓，則取姓下第二字，如吾弟之名爲 Namkha Tendruk 只用 Tendruk 爲姓，而 Namkha 一字，則以代耶教中之名稱。作者之意，如藏人而用姓，如爾取姓之意義，則以家族世襲之名名之，極其簡易。吾人之世襲爲 Kha 邊地之大部分藏人，在中國文書之中常用中國姓，若干者之姓氏，係由中國祖宗所傳授，若干則本人自取，或其父所取，大抵因中文上之便利起見。例如吾人家族，在中文其姓爲孫。

孩提輩預定須入教堂者，教育於喇嘛寺中，因而住於寺之左近。在吾鄉八九歲時，卽入寺，然亦非全體均爲僧人，無論何時，如父母欲使回家，或成人後而本身願回家者，均可離開僧寺，而不爲喇嘛。富有之室，在家內可得相等之教育，其教師爲一喇嘛，亦如爾之私塾。惟女孩不受任何教育，因婦人讀書，視爲無甚緊要故也。

富人而外，其餘各階級之孩兒輩，生長家庭從不受任何教育。第從父母之教訓，習知其一切，由是耳聞目聽，自求心得，俟年壯力強，便可成功爲增進有用之人。年事稍長，說二十歲以前，就山側，幫同看守家內牲口，或採薪，或其他工作。女孩輩在家，助其母襄理家事，或看護小孩，漸爲家庭中之得力份子。更有進者，孩兒輩每喜賣力，欲使其身比父母所以處之者更爲有用，此種危險吾人於十二歲時曾表現如是態度。一日侵晨，余卽起牽牛取乳，乳畢攜羣牛回家，聞叢莽中發大聲，旋一豹走出，坐而視余。余頓憶吾母常告余：「設遇野獸，毋奔跑，不然彼將躡爾後，如依舊站立，或可平安。」故余仍站立，惟大聲疾呼，因吾驚恐異常，旋吾父自帳蓬奔來，相距若二三百碼，匆促之間，未及帶鎗，不顧自己生命，冒險以救其子。豹見吾父至，

遂起，速奔避，余恐懼顛震，吾母極怨恨，質吾父何以使余單獨一人出外看牛，實則此次出門係余之本意，非父命也。

余遇野獸面面相對，不僅此一次，余年十五，午後外出牧牛羊，忽然間羣羊一體向余處奔跑，其時余見一物，初以爲巨大躡羊之後，旋大恐，識其爲狼也。狼初向余處行，約在五十碼以內，繼而轉向牲口，衆牛與之抗，驅走之。另有一次遇豺，爲數且一打，惟其地近吾帳篷，衆人見之，速持鎗而出，豺盡死焉。各種野獸，吾人常見之，第相隔較遠。

男子女孩，在藏無一定年齡認爲已達成人之境。成人與否，惟個人之能力是視。一般男女在二十左右可完全參與家庭事務工作，亦爲接近婚姻時期。

子女承順父母，爲事之所當然，孩子不遵教訓，一般均認爲有鞭撻之必要。親權之施行，在制止孩兒一切非法舉動，然溺愛總比紀律爲強。多數孩子，應與鞭撻，而終未受鞭撻。反之，任何孩子，鮮有無故受處罰者，因輿論所在，不容虐待孩提也。

父母對男女兩性之愛也無二，吾人不對於一性有顯然之偏袒，而眷愛過於他一性者。

家庭當然無所謂限制，大家庭孩子之數不止十人，極尋常事，小家庭之所以小，亦由自然，然，并無他故。孩兒方幼，教以循規蹈矩，不容忤逆長輩，不許擾亂長輩，及年事漸長，其志願若何，亦漸得大人之考慮。凡所欲爲之事，不似前此之事事禁止，雖十分成人，仍不許公然反對父母的志願。設使如是，必蒙逆子蠢女之譏，名譽因而受影響。每有見女孩遇父母不允其所請，則號泣，男子遇如此，則游蕩不務正，如孩子業已超過鞭責的年齡，爲父母者亦無特別的挽救方法。壞孩子常被人詬罵，有類四喜鵲，四喜鵲殺母鳥也。大體上，慈愛之念，吾人亦猶爾，對孩子幼稚時期之困難，要亦容易混過，爲父母者，本其慈愛之懷，終其身看護孩兒輩，及孩兒長大，雖橫逆亦鮮有覺其橫逆者。

吾人認老人智識勝於青年，而彼青年者則自謂其智慧高於長輩。故每受人詬罵，曰：「是耳先於角而生也。」其意義則如爾所謂「教訓祖母吸蛋」者無異。

孩子娛樂門道甚多，夏天游泳，吾前已言之。冬季玩雪球，彼此相擲，有時且以雪球擲其父，第從無擲其母者。長大之姐妹行，乃爲彼等之正當玩物，尤其是姐妹行表示懣惡雪球時。

若干輩，且以雪球擲其鄰人，惟此鄰人者大抵平日慣與兒輩遊戲，不然，則孩子對其長輩不敢如是之無忌憚。因其喜與孩兒頑皮故也。老者假裝馬匹，孩子們騎之，持其髮與耳，老者狂跳翻孩子落地，於是孩子皆大歡喜。雪球亦為成人者之娛樂，造雪人為孩子們之另一快樂遊戲，所造雪人，大小均有，旋用雪球與石擲其雪人，狗之攻擊雪人，亦頗起勁。各界對於白雪均視為絕大把戲，狗之愛雪，不減小孩，吾人稱雪為狗之伯父，跳躍於雪中，追逐自己之尾，吞雪滿口，滾身雪地，歡樂且無極。孩子們以其身就雪打印，將身平伏雪中，面向下而眼目開張。另有一娛樂，即滑冰，坐扁石上，向冰結之斜坡下滑。

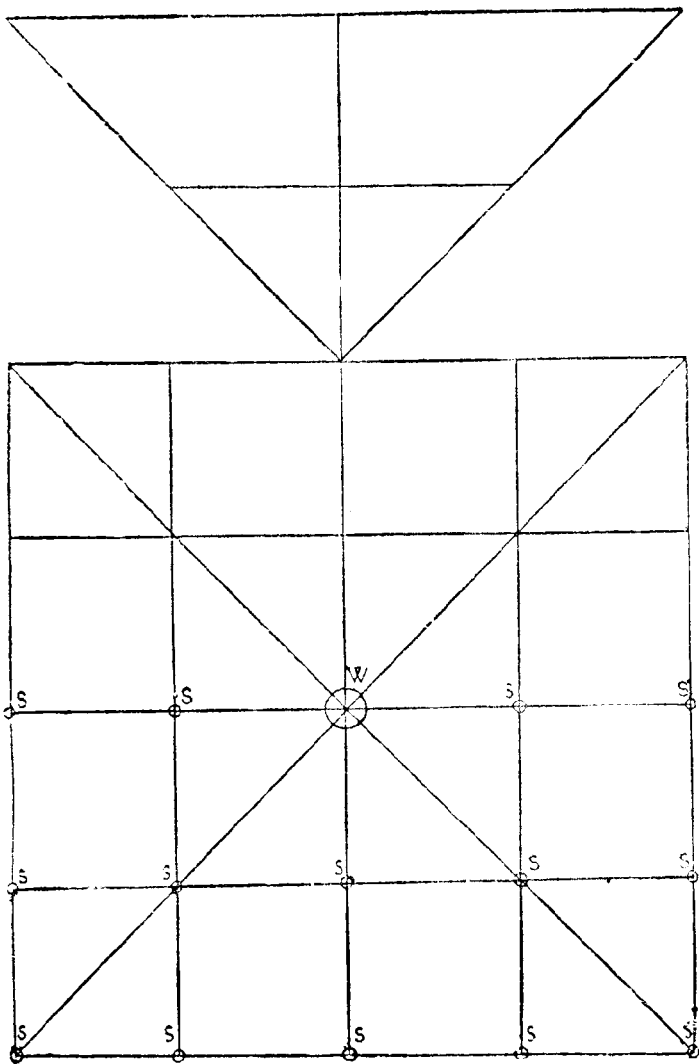
孩子們夏季喜以手代足，頭朝下，沿路而行，他如「滾山側」，「鳥居窩」，種種遊戲。

製粗劣之弓矢，打石器，擊石車之屬，以打靶為戲。有時用以射鳥，當然絕少效力。又常安置粗劣的陷阱，用繩一根，或將底作面之籃束於棍上以羅飛鳥。其父與母每不喜兒童有此類遊戲，常責之，因其有害生命也。築石頭城寨，彼此拜訪，造爐灶，內燃樹枝假作燒炭者。造製泥人，或為男，或為婦，或為畜生，仿社會上之行動為遊戲，騎赤背馬，或赤背牛，或豬羊之類，遍

地奔跑，精神十分充足。實際上彼等自尋快樂之方法是無止境。

有幾種連環遊戲，例如「狼」與「羊」之類。每一孩子持在前一孩子之衣，一人之後又一人，如是一羣孩子連成一氣，均作爲羊。另有一孩演狼，狼須以次捉羊，自末尾一人起始。當狼奔向捉羊，全串羊週迴旋轉，用以抗狼，使其不易爲力，每捉住一羊，則此羊離去其尾，直至全串羊均被捉住爲止。

另一孩兒遊戲，其名亦曰「狼與羊」，此遊戲有類爾輩下棋，後列一圖爲余畫於板上者，惟吾人實際遊戲并無板與小塊，任何時吾人有意以此爲戲，則畫圖於棹，或扁石上，所用小塊取其易於取攜者，通常以石爲之。羊有十四，而狼則一。吾圖所示者爲最初位置，卽遊戲開始之局面。小塊石居於各方之中央，如爾棋子所爲，惟居方之四角，任何方向均可沿線移動，但每方只許移動一次。狼之捉羊其方法一如爾之棋子，惟每次只許捉一羊，在羊當然不能捉狼，狼之目的在擒全部羊，羊之目的在圍住狼，直至狼全無活動餘地。求達此目的，一般的最妙方法，是驅狼入其巢穴，居上面之三角形，則爲狼之巢穴也。照以上指導，如爾自玩爲



羊與狼棋盤

戲亦無所難。

另一客室游戲，為成

年人而設。其名曰 *sun-*

pin，余之圖畫示於板上

者棋子之位置均為游戲

開始之情形。平方之兩邊

線，據十六黑塊，其他兩邊

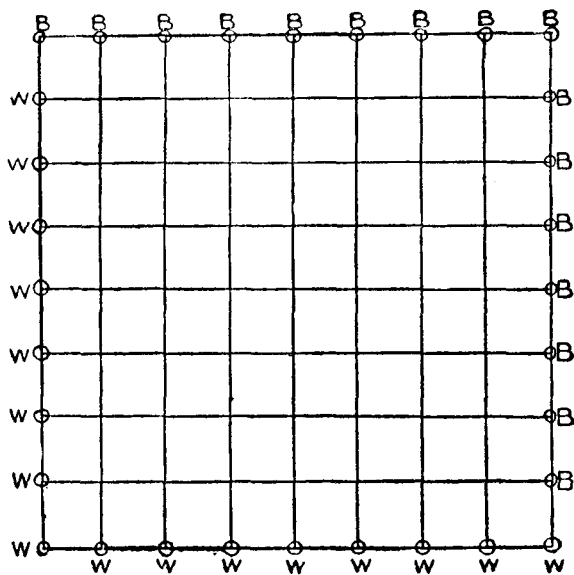
為十六白塊，黑白兩方另

各具十六塊為後備軍。小

塊可移動穿過各方，次數

多少如爾意無限制，惟須

沿線而行。此方之目的在



GUNDRU

OB=Black

OW=White

吃其對方之全部，則游戲得勝利。取黑白塊時，不似爾之棋子可以躍過他子，第只運用爾之小塊，直至對方敵子被爾所閉，如 BWVB 狀，兩白子因此死了，所走白子代以爾之黑子。敵子排列一串，愈長則爾愈妙，沿角排列之子，不為間斷，例如：

W

在上一局內，黑子已死，所預備之白子代其地位焉。照如是進行，直

B

至對方之子全死，游戲終局。在板上勝利之一方有子三十二，失敗之一

B

方完全無所有，如爾遇一種局面，全部敵子均吃去，僅留一子，此一子增

B

B B B B W

加權力，可以躍而食他子，如棋子所為。制止其跳躍，就兩端閉以二子，如

此一子仍能食他子，自然以本黨之子代其地位，惟絕不易見。

此一游戲，以視「狼與羊」較為錯綜繁紊，出奇制勝，操縱之間大費聰明。

另有猜謎游戲，則甲用一種口說的摸捉不定的問題詢乙，如乙猜而不中，罰連念唵嘛呢叭嚩吽（Om Mani Padme Hum）一次，然後告以真正的答題，迷語之式如下。

問 有四足，而不能行動，爾知為何物？

答 棹子。

問 有生命而無呼吸？

答 一個蛋。

問 有呼吸而無生命？

答 風箱。

問 百條牛牽在一繩？

答 玫瑰念珠。

問 一隻牛牽以百條繩？

答 篷帳。

類此謎語似仍未能確切中肯，爾不妨再去發明。

更有一種遊戲，來源出於地方風氣，其性質類爾於聖誕節以約指與錢幣入「布丁」之內者。仿佛肉團子，外形一律，入其中者，或木炭一片，或羊毛一撮，或鹽一貼，胡椒一封，或茶

葉，或石頭，式式樣樣，旋將肉團奉諸遊戲者，未食團子前不能道所得者何物，如得木炭團子，則爾爲黑心，得羊毛，爲溫柔，鹽爲貪鄙，茶爲慷慨勇俠，胡椒爲利口，石頭爲頑固。

供孩提及成年人有組織之遊戲，爲吾人所無，不及爾之種類繁多，大體與此類遊戲相似者，則下章所述之眷屬跳舞。吾人有本國式之賽馬，在吾鄉此項比賽，每屆午節舉行，詳於下章。午節年年照例，比賽非每歲奉行。賽馬地點常在喇嘛寺外，禱告旗座隣近，禱告旗座者，是一台置於高處，或道路之側，爲安插禱告旗者。離喇嘛寺約一里，騎馬者皆未滿二十歲之青年，完全遊戲性質，并無金錢賭賽。禱旗座上有一人吹海螺角，其人大抵爲喇嘛，角聲一響，騎者引馬跑，得勝之馬，由指揮喇嘛將一團麥粉牛油置於馬之前額，另一團置馬之兩耳間，前三名之騎者獲少許布類贈品，最後一人則被人快快暢暢的熱潮冷諷一番，觀者羣擲以麥粉，如爾遇人結婚時擲以米粒糕餅之屬相似。

此外不時有玩馭馬術者，沿馬所奔跑之路線，遍插小旗，距地約一尺高，騎者盡力攫取旗幟，愈多愈好，其性質有類爾之「拔蓬鈴」，更有騎馬術，一面飛跑，一面放鎗，左旋右轉，時

常變更其地位，如心之所欲，人能玩此游戲者，自然極馭馬之能事矣。

第十一章 殺生

吾教禁止一切殺生，畜類之靈魂不死亦如人，惟人爲占優勝之動物而爲肉食者，故其食常需肉，一般之人均不可以長期無肉，間有若干者能之，然其大多數則非此不可，由是入遂殺牲口爲食。吾人所殺之牲口爲牛、羊與豬，殺時在場之人爲其魂靈連念唵嘛呢叭嚩吽之禱告，或高燒臘燭照生畜魂靈之登程。

牛、羊與豬爲畜之大者，死其一足以供多數人之肉食。吾人不若爾喜食小動物，在吾人死一命多數人賴之，在爾一命僅供一口，或且不止一命。尋常餐會之中需生命以百計，各種小動物如野獸、鳥、魚、殼虫之屬，若干動物爾生煮之，若干者且生食之，思之思之，令人心悸。因此常使吾人回憶神話中之女魔，女魔之殺人也每生煮之而後食焉。

古時人極簡單，易爲女魔之犧牲品，女魔引其入室，告以人將捉爾須避之，惟除大鍋外

別無藏身處。其時鍋內無水，下未燃薪，俟其既入，女魔燃之，鍋熱而其人號啼，女魔於是注之以水止其號啼，并告以「沉靜無嘩，因追者已到，吾將與此輩之相識者談話，彼等必問某人在何處，吾等來此蓋欲捉而殺之。」云云。鍋內人聞魔所言，乃寂不發聲，旋而熱愈難受，女魔復如前誑之，冷水愈加，而號啼之聲愈甚，最後而其人煮成片片，女魔因而食焉。魔之生存由是全賴此輩，故事云云，爾當知有所寓而言也。

藏之俗每以牲畜祭天，然從無宰殺者，例如，吾人擬用牛祭，則備彩布四條，兩耳各束一條，肩毛之上束一條，他一條束於其尾，再由喇嘛以少許麥粉撒於牛身，一面口中喃喃禱告，并以若干山湖之名呼此祭牛，喇嘛復塗麥粉，牛油，於牛之頭背身尾，由是此牛遂專供祀神，無人能戕其生命者，綿羊山羊之供祭亦如法，惟不取名。豬雞之屬祭時無需布條，亦不取名，以豬祭神，在吾人視爲特別功德，其故因牛羊縱非祭品，或許不至殺身，惟豬之物既不充祭品，早晚終被人所食，故凡以此物爲祭，幾無異拯其物於死也。

供祭牲口養於農場，或仍置大羣之中，一隨爾意，如爾願放之僧寺亦未嘗不可，第無論

如何，供祭牲口其生命總須保留，藏人無有思殺此物者。

恢復野獸之自由，本爲大功德，恢復自由之謂，則解放之使歸自然環境，例如拋魚入河，釋放被擒鳥獸皆是也。

吾之婚姻使吾入此亂殺之範圍，則爲爾之食品是。始而吾猶力求補過，廚人殺一命，余則放一命，如食一雞，則余放一雞，於僧寺，但不能永守此步趨，因吾夫嘗有大規模之聚餐會，而此聚餐會又復與其地位不能分離，雖則如是，而吾對於所食，仍然加以思度，惟盡力之所能。食其大者而棄其小者，蓋小動物實不足以供一餚，人們一食之頃以致多數生命因而捐生，言念及此，心神爲之不寧。

違天之命，報應不爽，四肢殘廢，屈曲盲目之流，要皆前生所作之結果，人人知此，而人類終於怙惡不悛，依然戕害生命，冒險以行。在彼意以人珍寶，至可貴也，畏痛畏死。遇病則請醫，或求僧，或禱告，而對於生畜則殺之，戮之，毫不介意，其視生畜之命蓋有異乎人類者，實則彼此皆命，於人何殊，來生轉世，人且或爲獸畜，而獸畜將轉爲人，世間一等完人，亦難逃害生之

罪，然非若一般者恣意淫殺。獵者當追逐興奮之時，念茲在茲者推其自身，惟其巧手，而於所追逐野獸之痛苦弗顧也，彈子一穿目的物，其樂且不可支。

異邦作者責吾人實際殺生，與所奉之教義有背。彼知吾宗教原禁殺生，而生命依然被殺，其著重此層所以貶抑吾人之價值。然而吾人於此不若爾英人之甚也。吾人惟力求少殺，吾人并非藐視宗教，乃事事力求以宗教為依歸，殺生何足異，惟所殺絕非恣意為之，斯足異耳。反之爾國宗教，就此層教義與吾人相同，而爾對於避殺竟毫不加意。夫殺生，即使無確定的教義，人人亦知其非是，人類之具此認識者，乃發乎其天良之本然。惟爾則視下等動物當為人類而犧牲，如活體解剖，如撲滅蒼蠅運動，諸如此類，不一而足，若是又何笑於吾人？吾人對此問題仍然潔白不如爾之黑也。

第十一章 夏節

吾教中首屈一指大節，為跳舞大典，此為常年慶典，通國舉行，各教區就僧寺內為之，舉

行時期一年中各區先後不同，吾鄉在夏季，名曰「夏日祈禱。」

爾國之作者呼此節爲「鬼魔跳舞」，余殊不知其命意，何爲如此稱呼，此會絕與鬼魔無關，純爲敬天大典，爲全體人民向天祈禱，等於爾之聖誕節，與東方各大節。

夏日祈禱，人人皆至，乃一年中之主要宴賀，接續三天，自朝至於日中，日行三四小時，地點在僧寺之天井，教堂入門處兩側均豎起布幔，布幔之下，門之兩側，僧侶法衣華纓盛服而坐焉，雜乎僧侶之中者爲樂隊，有喇叭，鼓吹，銅鈸，手鈴，大鼓，并爾國之大風琴與軍樂隊。主席僧侶，如寺中有活佛則活佛爲之，坐高台之上，台張以幔，羣衆各占優勢之地而立，如洋檯，如平屋頂，如天井，均爲站立之處。天井內各僧侶彼此相接，連成一圈，圈之中則爲跳舞場所在地。

入此跳舞者均屬僧侶輩，雙雙對對，由教堂大廳之內而入，登場之際，引以大銅喇叭之喧嘩，鼓吹之齊鳴，擊鼓鳴鈸，四週僧衆歌聲悠悠，暑徹雲霄，禮拜之儀整齊一律，此情此境，最爲動人，使人深印於腦海，虔誠之精神，充滿羣衆之中。

跳舞者聲調合節奏，步武有定規，其退也亦如其進。此對完畢，其他一對繼之亦如式，他一對舞畢，另有一對復現焉，如是以往，每對花樣翻新，彼此異趣，跳舞者皆花面，或爲神，或爲人，或爲獸，或爲鳥。

每日最後一次之跳舞，全體舞員參加，主席僧人離座加入，每日慶典之終結則堂皇煥赫的禱告，及音樂跳舞的尾聲。

第三日跳舞場內置一粉質圓錐體，跳舞者各以麥粉盈握散於錐之四週，各跳舞員事畢，然後主席僧個人獨自跳舞一回，撒麥粉與米粒及聖水於圓錐體之上，麥粉米粒之屬取於輔佐者之手，粉質錐體以下流階級者抬出寺外，作遊行之前驅，遊行之際，主席僧人，跳舞者，軍樂隊之流，全體出發，圓錐體經過最後一次撒佈麥粉，然傾瀉於露野，音樂喧嘩中遊行復回僧寺，全部僧侶，主席僧預焉，各握其次位之手，彼此手交叉，成一圓圈兒，圈之中置一三角木盤，木盤內，圓錐體居之，家人齊向圓錐旋轉，禱告念經聲柔揚一體，而此大節於是告終。圓錐爲負者所有物，此物在人認爲不潔，而貧者得粉，方且歡欣鼓舞。

此在吾國舉行之大節也，若夫北京陋室之中亦年年模仿著名盛會，然無物足與在藏者堪相比美，簡單原故，吾國之蒞場者人人均具有虔敬之精神，與宗教堂中之開會無異，而北京之一般蒞場人物，多數絕爲觀光之流，似未能領晤身臨宗教大典，羣衆之擁擠緊迫跳舞場，須前導者時時以鞭散開舞場空隙，因而咒詛爭執以生，在吾國此一片空地并無擁擠緊迫之虞，偶遇人衆擠入過多時，喇嘛揮其豹皮稻草袋，或諸副員向人衆之耳大吹其喇叭，卽自行後退，有時則一對跳舞者裝飾如鬼魔，來時如旋風，環場之四週跳躍，由是觀者立時避路，人人對之大樂無一受傷者。

第十三章 跳舞與唱歌

吾人極喜歌舞，吾人之舞，唱與舞兼而有之，男婦共成一圈，男子聚而成其半，婦女聚而成其另一半，唱時分班，女與女合唱，男與男合唱，男婦之聲調遞相抑揚，隨唱隨舞，唱時齊頓足，諧其歌聲，或前推，或後退，或一齊旋轉，全個圈兒向中心旋徊，步履漸行漸速，直至圈兒疾

馳，歌聲激揚，此爲吾人之羣衆歌唱，極常見者。

唱時備有茶，酒，食品，凡遇節期均舉行，日常亦有之，人人皆參入，父也母也，兄弟姊妹，首領與庶民，高貴之閨秀，侍候之女傭，全體鄰人，除喇嘛而外，喇嘛之心蓋別有所向也。

其事似爾之郊遊宴飲，自晨至午，或且深夜，星月照之，火把籬燈引焉，人人感服，皆大歡喜，唱時跳時，青年美貌動人心目，使爾樂且欲狂。

吾人此類唱舞絕非爾之跳舞場，蓋民衆自尋歡樂也。

各項專門表演，吾人不及爾之形形色色，惟吾人有時亦有劇場表演，劇場表演不可與上述之宗教令節混合。爾國之作者常混爲一談，尋常戲劇與教會大典之分別，其間相距極遠，吾人亦猶爾也。

吾人戲劇均爲歷史上之歌辭，用服裝表演，主之者須極俳優之能事，專心以赴之，故事之講演，以唱以舞，及以姿勢表示之，與爾歌劇無二。歷史劇本甚多，均爲社會所向往，指示一種適當的道德，日常通行一般的嘉言懿行。演劇之舉如表演有人，則不時爲之，主演者均屬

男子，人皆往觀。戲中情節吾人聞之已熟，惟吾鄉不常見演劇耳。

此外尚有漫遊劇員，男婦與小孩均爲扮演份子，有唱有舞，有絕妙的滑稽，其人之外表多少類似教化，一如爾之街上音樂家。

第十四章 進香——旅行——打獵——穿獸

進香非僅喇嘛，常人與婦女亦行之，大規模之進香直詣拉薩，自吾鄉登程，如使爾將一年始畢事，自始至終固非完全旅行不息，在途應不時停頓，到拉薩又須稽留數月焉。

喇嘛之多數，與若干俗人，進香皆步行，一路供給均賴於沿途百姓，進香之舉原應如此。惟一般舉行者每不能澈底，不行而騎馬，隨身攜帶金錢與各種供給之需要。

拉薩進香非人人所能，喀木之全部僧人個個具此大願，能行之者，實占多數，俗人爲之者亦復不少，婦人間有之，然極其希罕，尼姑之外無其人。婦人之能往者，自行組織團體，有時遇往拉薩之經過貨車則乘之以行，有時舉室作大規模之進香，父母與孩子均預焉。

次等進香，各區人民就其本鄉神廟內行之。

進香常因謝神，對天還願，爾自身或爾之家人有疾，祈病愈立誓進香，或由神判宣示須如此。

旅行亦有不專爲進香者，朋友親戚之間詢每費幾日之路程，或指若干宴會因而出門，爾如騎馬則男婦與孩子均騎馬，在藏人人能騎，騎馬爲快事，余猶記夏日與一般快樂伴侶騎馬就途，此心一塵不染，不復知有人世。

藏人善旅行，且喜旅行，游牧者自篷帳而篷帳，遷移無定所，商人與貨車越藏境而外，由一地而一地處之常泰然，興之所至則插篷而居，進香者不識時光，不解顧慮，強盜騎馬疾馳，或此或彼，到處徘徊，截奪貨車，有時成功，有時被擊退，商人亦攜械，其強不亞於盜人。獵者之逐獸，時光無定準，追逐巨獸，每經數日始畢事，所需食糧僅麥粉與乾肉少許，褶其寬博之大衣中，遇夜即睡，大地爲其床，大衣爲之被，多教以石坑爲安身之所。獵獸本爲大過，然人自樂之逐獸者之天性爲人類精神之強毅者。此爲吾國人追逐巨獸之方法，作者頗懷疑，設爾英

八如來吾國試行獵者，將何以度日，受此艱難暴露，或且生命不保，然吾之獵者毫不以爲意，余意非謂吾人之體魄遠勝英人，惟吾人習其環境故爾。

有以獵爲行樂者，有則爲圖利，若干備有外國來福鎗，泰半則只有本國之大繩銃，燃時用藥線，以此器械追逐若種野獸，如豹，如熊，如野牛之屬，頗多危險，因此銃發後再裝火藥，須費若干時纔能再發，故藏人追逐此類巨獸大抵二三人同行，設其一發銃而不能殺獸，第二人已預備妥當可以續行射擊，仍有一般冒險者，其所恃之武器爲刀，用以補助銃之不足，藏刀鋒利非常。吾鄉有一人，騎馬離帳獨出，旋發現其人已死，刀柄短折，四狼環死於身旁，如使刀柄不折，此人必獲勝利，然亦須視狼數多寡，吾鄉所獵之狼以單個爲最多，有時遇小隊，要不過一打或一打左右。

如爾射得一狼，藏之俗，羣助爾去狼皮，各取狼身之毛一握，散於牲畜場，并贈爾以米穀，其意謂狼之死無異對牲口之仇敵得一勝利也。

鹿茸價值頗巨，華人購作藥材，鹿皮亦具相當價值，羚羊無大用，然射之最難，蓋常隱其

身於矮叢林內也，藏諺指人常抱抑鬱者曰：「羚羊所至無天日，」意指此輩除慘暗方面之一切不見其他。

藏熊有二種，一爲喜馬拉雅種，一爲特列模 (Dre-mo) 種，特列模熊面之四週有黃黑之毛，其鼻似豬，利於掘銀鼠，此物最喜食銀鼠。熊膽具藥材之價值，對咳嗆極應驗，野兔之膽亦然，熊膽用於成人，兔膽宜孩子，英之醫學固遠勝吾人，惟對此一症任何英國藥材無此物之見效。余前患咳嗆，曾專足回鄉取此藥醫治。藏人居室中每養畜野獸爲玩好，如熊，如鹿，如狐，如猿，如香狸貓，如豺，如狼之屬，例如吾之大得雪堂屋內，養有四稚熊，均喜馬拉雅產。一因過飲牛乳而死，一因攫食吾所養畜之兔子（兔走過時此稚熊攫而食之），爲吾所懾棄，熊長大覺其管理甚難，卒以其一放歸大林，其他二者則付諸別人。吾亦有稚狼，此狼與吾所畜之犬極友好，嬉戲角逐，純然天真。狗之對狼亦并不覺其危險，惟此狼總不能充分的發育，數月之後獲疾而沒。如使長大，自然帶有危險性。吾鄉有一人教稚狼佐犬逐獸，一日攜全部犬出獵，方其弛臥休息時，狼竟噬之，幸諸犬擊狼救其命，此人於是鎗殺狼。吾人有曰：「對狼講

道德，』蓋指人之教訓無益者。又曰：「養狼并非守夜狗，」指一般不足倚賴之僕人，謂其人
不值養畜也。

西藏之獒極強健而勇猛，至可愛，忠於其主人，對生客卻兇猛，實一種奇異的守家犬，其
力足以敵狼，在實際狼殊非獒之敵。獒畏豹，豹視篷帳中犬爲過路稅，所食甚多。有時余見鄰
近發現一豹，犬一嗅其味，略吠幾聲，即靜伏不動。

香狸貓（或麝貓）之外腎囊爲貿易中有價值物品，此物大抵由陷阱取得之，阱之佈
置如下。先以強而有力之樹幹插於地，在樹頂束一繩而具有兩端，繩之一端打活結，另一端
束於枝上，其枝置環與交叉板之間，交叉板上備有若干活結，薄板覆於遮蓋之洞口，薄板之
上具活結子，板與活結均用薄土一層蓋之，香狸貓慣就樹搔癢，阱之安置則近樹旁，其用意
顯然在此，阱經如此排佈，獸或蹈之，蹈板而板陷入洞，觸交叉板，因而繩所繫一端之樹枝一
放，樹枝既放，而此強而有力之樹幹向上飛，活結遂縛住獸腿。

豹亦以阱捕之，此阱爲石室一所，室中地板下掘一洞，可讓板下陷，地板以繩繫於堅固

之室門，門使開，室內置狗一，或羊一，狗羊置於有欄隱處，豹實際不能得之。豹蹈地板，地板因其重量而下陷，地板陷門被阻而關閉，放鬆石板下蓋，遂被捕。

另有陷阱爲他種動物而設者，例如兔鳥之類，不一而足。

第十五章 教務

吾人至教堂無一定時間，無定期聚衆禮拜之舉，如爾星期日所爲，僧寺之中，佛堂之內，日有常課，分班受誡，普遍輪流練習，精一純誠，念茲在茲，此喇嘛在寺之日常生活也，平民并不參加，亦無開會之舉動。

吾人致力於宗教爲個人性，而非合羣性。喇嘛可來吾室作佛場，爾可時入佛堂禮佛。入寺須備糶粃，牛油，與香。牛油先置銀，銅或磁器，爐內溶解，然後用以舉火，照爲臘燭。糶粃由喇嘛以麥粉製成，其形似爾教堂尖頂，置神座上，香則燃之插於香爐。爾乃以哈達呈於佛前，後伏地頂禮，同時諸喇嘛齊聲禱頌，普通禱祝所念經典隨僧之意，特別禱祝所念者因

所遇而不同。禱祝後爾出外向禱告柱環繞，此柱豎於教堂之四圍，爾一面向柱旋繞，口中連念唵嘛呢叭嘑吽，旋一次，旋二次，旋多次，均如爾意，旋過後而禮拜之舉告成。在家舉佛事通常只來三喇嘛，一爲主事，其二爲副手，在爾家略擱數小時，或作數日之勾留，均隨爾意，製麥粉塔，溶化牛油，一如入僧寺時，喇嘛隨所遇事而念經，佛事照此舉行者，喇嘛隨身攜帶，尙有搖鈴誡方之類。

喇嘛在爾室須供給住宿，佛事終了之期，送以貨財或相等之物，麥粉牛油均可，工資無一定，價目多少隨爾意，縱所給極微亦不強索，給多少受多少，一二日之佛場通常爲二三盧比，或相等之物。凡爾所給均屬喇嘛個人私有，不歸於僧寺，此爲若輩之工值也。

上所述爲普通佛場，幾乎家家戶戶有事卽行之，富者因事而禱告，規模較大，所請喇嘛爲數五十人，或且不止此數。類此佛場須誦全部經典，大銅號，鼓吹，喇叭，大鼓，銅鑼之屬均有全班合奏，最爲動人。廳中燈火輝煌，燭燃百炷，香烟襲鼻，繞滿庭前，歌聲悠悠，響澈雲霄，鼓樂喧天，同時并作，使人興奮之處，固不減於爾之音樂也。

如爾有意在室舉行此類佛場亦無不可，往常舉佛事均與若干特別事故生關係，或有人疾病，或各事不順利，或由神判示須得如此如此，拜懺者若干爲驅邪，若干爲治病，喇嘛於此在麥粉塔而外，并以粉捻一關係人之肖像，面容衣服色彩一如其人，愈近似而愈妙，經數日，喇嘛取肖像遊行，拋棄露天，結尾再誦經一次，遊行回家。請喇嘛之舉多因疾病而起，藥材吾人亦有，然大多病症醫藥常罔効，故凡遇病吾人信禱告可以愈疾也。遇病經喇嘛手請於神斷，然後知所遵循，須舉行何種佛事，卜筮之天才并非凡是喇嘛均能之，所謂卜筮則與天求商保護方法也。若干喇嘛完全不解，若干則程度甚高，要亦由天所賦與。

第十六章 魂靈

爾之作者有指吾人溺於迷信，吾人非迷信，吾人不覺其迷信竟有過爾者。有許傾向，吾人之迷信不及爾，吾人所信者爲宗教，絕非迷信之謂，猶爾之信奉爾教也。爾輩之若干信奇聞異事，常越乎爾教之外。余曾聞神媒者有召神會之舉，又曾見書籍附有相片擬爲死人之

靈魂，余至倫敦時即往視爾國中一著名神媒術者。余曾耳聞此輩之權力，故欲知吾之自身，去時余極其莊誠端肅，確有幾分畏懼，不測死者對吾人作何說？此非一種輕舉妄動，亦非僅屬好奇，在理吾人應為試驗關亡者之大機會，吾人為生客，亦不常來，吾人所給與之線索只云余為藏人，又為答此直接問題之線索。述吾人任何親戚者，須得有特別的語言，或特別的名字，方可為關亡者之確當權力，因特別的語言與名字非猜度揣摩所能着手。乃所說者毫無特別之處，一切痕跡皆屬捕風捉影。關亡者謂其難處，因追隨吾之左右前後有西藏之妖神幾人，而吾夫之左右者有英國之妖神幾人，何其妖神之衆耶？又何為幾百妖神之中不能得其一言而為特別者。

余之命意，非謂亦不敢謂爾國之信關亡者為謬誤，乃謂爾輩之若干顯然對任何事物均有信仰的可能，比吾人較容易受欺耳。

人死而有鬼，此為人所共知，乃人類從經驗得來之事實。普通的人均不能見鬼，而有一流人物卻天生具此本能，要其人實為特別，一般人類皆無此稟性，所以少見，或從不一見，吾

國人謂以四喜鵲之血塗眼則有見鬼能力，事之確否不得而知，余未會試也。余實不希冀見鬼，如使而見鬼者，將令余震怖欲死矣。吾人不欲與鬼接近，如關亡家召神會所爲，吾人只認接近於鬼有害無利，例如不信已死之鬼，或親屬，能扶助生人。

余不信鬼真個赴爾召神會，如果而赴會者人類將無立足處，人能面鬼必其人天性極爲勇敢，吾人有言：『驢不敢跳躍於馬之草場者，恐被踢也，狼入牲畜之圍而多顧慮者，恐被陷也。』

與死人接觸，其事不常有，然死者有時且欲取生人之命，此其間必有極大的情感在焉。或死者欲其愛人之同遊地下，或有并非情感而爲怨恨之所結，死者曾受絕大之冤屈而後如此。

死者之想像不徒於生人之前出現而已，有時則器具事物爲其在生時特別接觸者均爲鬼所憑依，故死人臨終之物，藏人如知之不肯用也。

藏人偶然見鬼則請喇嘛來，喇嘛舉行有價值之佛場，鬼自退避而生人獲安。

聞說剝皮鬼在大林草地山澗之中自尋遊戲，跳舞亦猶吾人，且爲連環跳舞。若干幽僻草地，或此或彼，此輩之圈兒形足跡宛然可見。生人蹈之足跡便隱，惟其事不常有。故事中言一人策馬回家，某晚深夜，遇一女蹣跚獨行，其地與四方遠隔，女請與共一馬，坐其人之後，某許焉，置諸背，週束之以帶，俾不至落馬，抵家，覺其後爲帶緊束者非他，乃稻草一束，某擲其稻草於火，忽有聲自草出，乞免焚，某不顧，此故事蓋隱寓一種道德，爾或能領悟。

死人之魂靈而外，另有一般鬼類，專與生人爲難，例如勾魂鬼 *Tawang-gungchi* 是也。此鬼無能見之者，僅見其雪間之足跡，足跡之大僅如二三歲孩提，且只一足，喜顛倒人事，引人舉止狂妄，使人所懷抱終成泡影，使人夫妻反目，使朋友鬪爭，使貧者多兒難於給養，使富人伉儷日求兒女無一得，竊貧者之囊使其苦而愈苦，或此或彼常使人激怒而生不快，凡爾經營盡趨失敗，爾起爾坐皆遇撞頭，惡運相隨，百凡失意，要皆爲此惡劇鬼之所玩弄。吾人古傳，謂昔人從不死，嗣因人類過繁，無物足以供養，上帝憐之，乃限制人類壽命，自是人無不死，而蛇類永遠長存，遂成定制，故殺蛇吾人視爲極殘忍之舉。

吾人謂人之將死，凡平生所經歷之途，其魂須去尋足跡，值生死頃刻之間，魂之所詣則爲此事，生時遠遊之輩例如余者，臨死時間必延長。

人死初不自知，三日而始覺，初死頗自得，意其病之愈也。

人死立請喇嘛作專門佛事，喇嘛地位愈高愈妙，佛事之期愈速愈宜，遇有活佛最好主其事者用活佛，宗族朋友跪於死人之室，僧人念經懺悔死者之魂靈，告以彼之目前境遇，至三日而判官之小鬼拘魂到案審判，生命由是告終，斯道悠悠，人既往而吾輩尙未，然吾人亦何能免此！

第十七章 懶漢

有一懶漢勝利故事，謂昔時有母，其子極怠惰，性不喜操作，終朝弛然臥，絕無所事，母常促之起，促其工作，而懶漢不願也。友人誠之曰，爾母極勞頓，爾安可終朝睡臥如豬，而不爲母之佐耶？懶漢聞言羞愧，蓋擬其等於豬實大傷厥心；一日告母，謂彼且行獵，請給馬弓箭獵狗。

與刀之屬，母喜與一切所求，另給狐皮帽，其人於是行。

懶漢遇土豬追逐之，土豬入地穴，穴有二，懶漢以其帽塞一穴，而掘其一穴，欲從此穴得土豬焉。弓刀與箭之屬置之馬鞍，束其馬鞍繩於狗，遂掘洞，將近土豬之際，豬從其他一洞奔出，戴其帽與俱，狗見豬逐之，馬牽於其後，懶漢於是失其一切，若馬，若狗，若帽，若刀，若弓，若箭，均鴻飛茫茫不知去向！

懶漢沿途號泣，至一酋長家，適酋長家舉婚禮，跳舞歡樂正在進行，而此君嗚嗚然哭且號啕焉。問諸人曾否見土豬經過，豬戴狐皮帽，一狗牽馬跑，馬帶弓箭刀刃之屬者？酋長之紀綱彼此相謂曰，任何地安有土豬戴帽，狗牽馬，馬帶弓箭刀刃之屬哉！值吾人婚禮而此君闖入對之哀痛，是不吉，羣擊之，逐之於門外。

懶漢於是行行復行行，俄頃又遇他一酋長家，此家有喪事，方舉室悲哀，懶漢自忖度，在彼室因哭而受打，到此宜作歡容，喜洋洋，笑嬉嬉，詢其事如前，酋長之紀綱對此君輕浮而悖理，含怒焉，遂羣起擊之。

懶漢喪然他往，自忖哭受打，而笑亦受打，竟不知其爲何？此時不徒憂思鬱結，抑且饑腸轆轤，行至一草堆，遂臥焉。有巨犛牛至，鼻鼓草堆四圍，以角觸懶漢，時裂其衣，衣穿於牛角，會長之紀綱見牛觸草堆，角帶有布條，乃前行一視其所以，見懶漢臥此，命之他適，堅不肯行，曰：「腹饑甚，不能行，擬就草堆臥。」紀綱以其事報於會長，會長怒其前樂人之喪事也，命置之豬欄。此君在豬欄極其不舒適，大豬擾甚，時以其身壓焉，竟不能成寐。

翌晨會長之妻就天井濯髮，頸間帶有瓏玉護符，濯髮時取下，褶諸大衣，乃落地而彼不覺也，旋此物被牛踢入土堆，女婢掃之入垃圾。

會長夫人昔曾患失魂，卽爾所謂失知覺，帶此瓏玉得免再發，今失之病旋作，會長命喇嘛誦經祈愈病。此君在豬欄詢女婢祈禱爲何事，告以女主因失瓏玉而後病。懶漢囑婢致意會長，彼能得此，會長聞言使人召之，詢以尋此物時何所需，懶漢猛記豬欄中之不舒適，對曰：「第一事須大豬頭，次則女僕幾人，牛幾隻。豬既宰，授其頭於懶漢，懶漢負豬頭徐行，週視諸牛與女僕，見一牛卽前踢玉者，曰：『是此牛。』」視一婦則前掃玉者，曰：『是此婢。』」見所掃之垃圾。

坡堆曰：『是此垃圾堆，掘此可得護符焉，』果於中得之，護符既得，夫人之病旋愈，會長贈之驢十二，馬十二，牛亦十二。

未幾，有鄰會長，其子患病劇，聞鄰家之有行乞僧也，行乞僧者即懶漢此後之尊稱，精於預言，使人邀之，告以會子病危，肯否一行，行乞僧駭然，自念『吾何能愈病？吾得護符因吾目擊此物，今休矣！』但不能不往，乃至焉，私自決策，至夜逃之天天。

既至，會長問治病之所需，答以豬頭一，麥粉一袋，豬頭麥粉均備，乃曰，入夜不問犬吠如何，且置不理，無許人外出一視，其所以，衆皆諾如其言。

及夜，行乞僧乃逃，諸犬狺狺猛逐之，僧擲以豬頭，羣犬止食，既出門坐於石上，門以外有大壁焉，水自壁下流出，聞有聲壁間，見病者之妻與一黑白色牛相對話，聞其言曰：『將奈何，聖僧且來，能預言，將以事告彼。』行乞僧知此婦與牛及石壁，均爲魔之所從來，欣然返，羣犬復追逐之，散麥粉飼焉，羣犬止舐粉。

明日會長問所知，答曰有，曰發現屋外大石，與斑色牛，及病兒之婦實魔之主謀，石壁須

鑿成片片之大者不得踰於大麥粒，須較蘿蔔子尤小，用百人殺斑牛而碎割之，肉之大小得踰於大麥粒，須較蘿蔔子尤小，如是則兒之病且愈，諸事既畢，會長之子病獲痊，會長於是送之驢十二，馬十二，牛亦十二。

後此更有一會長失其銀一袋，遍覓而不得，會長聞僧名，使請之，僧驚甚如前，自忖曰：初次成功由於眼見，二次成功由於耳聞，今何能發現已失之銀袋？然而勢在必往。會長問其何所需，答以無所需，第處彼於三樓之室中，入夜閉諸犬於門內，任何事不得探視，其用意自然欲行三十六策之上策也。

僧登樓坐室中，一僕人入謁，謂偷銀袋者彼實其人，請毋言，銀袋埋門外地下，惟如何仍置銀袋原處而不使其暴露？僧謂彼自有排佈，意擬於明日令各人外出，惟留此僕，俾取回銀袋，仍置錢櫃下地板內。

翌日，會長詢以得有若何朕兆，答曰有，然未能完全明白，入夜須再試焉。此日各人皆宜避屋外，只留一人離室稍後，因特指此僕爲留在後之一人，室中人皆去，僕乃取銀袋仍置錢

櫃下地板，將地板佈置妥當，毫無移動痕跡。次晨會長問如前，答已卜得，須往錢櫃下地板覓之，如其言果得錢袋，會長送以驢十二，馬十二，牛亦十二。

行乞僧於是攜其牛馬與驢歸故鄉，意甚得也，授牛驢馬匹於其母，第不告以冒險情節，母悅甚，稱之爲能人，快樂陽光照耀山巔，憂愁之棒拋入河內，母子由是快樂以終。

第十八章 湖狗

下述一故事可謂以忠信獲報。有母子二人，母鮮衣美食，使子衣粗衣，食豆粉，操作一切，按日攜牲口就山側放牧，其子抑鬱甚，一日坐於湖旁而哭焉。

湖王之從者自湖出，問何以哭爲？答曰：所食惟豆粉，所穿盡襤褸，操作一切，每日尙須視牲口，故心傷之，其人曰：『子從我來，吾引爾謁湖王，吾告爾閉眼則眼閉，告爾張目則張目，』二人往，從者告以閉眼，引兒入湖底，從者令其開眼，舉目而身在王庭，因進謁王，王詢何哭？兒以告從者之言重述之，王矚其無慮，賜以小狗一，并告以遇食須先食狗，導者復矚兒閉眼，引

之至湖岸，復囑其開眼，則身仍在湖旁原處，因與狗同回。

俄而忘先食狗，食其食而使狗食其餘，狗遂跑。兒復往湖旁哭，從者再現，詢何所誤？兒告以忘先食狗，狗竟逃，從者囑其合眼，復引之面王，王賜還其狗，囑曰：「無再忘記，此爲最後機會。」

兒於是復攜狗還，每食必先及狗，常翼翼然恐忘之。自此而後，兒放牧歸來，凡其所欲已無一不具，欲所食則廚房有焉，欲所衣則箱中備焉，錢在錢櫃，有欲卽來。母甚駭，不知物之所從來，有一日立意自攜牲口出，囑兒居家。

兒亦自駭愕，不識何以至此？自有狗以來，凡所欲輒備，因往屋頂從天窗竊窺狗之所爲。見狗去其皮，乃極豔麗之處女，坐而操作，凡所需輕擊屋柱則有，就錢櫃放銀，就麥粉箱置麥粉，米箱米，麥箱麥，如是而往，兒從天窗躍下，取皮擲入火，女急止勿焚，兒不聽，仍焚之，女謂其過於鹵莽，懼被酋長之子所見，將欲得其爲妻。女美甚，因塗面以烟煤。未幾兒成巨富，洗女面，淨去其烟煤，刻女像懸道途柱中，因兒自矜女之麗豔，且旣富不復慮何人，酋之子見像驚女。

豔，決欲娶之，使其從者覓女，得則攜之往，從者既得女，告以奉命迎往，會子處作新人，遽攜女以行。此君至此當然怒不可遏，欲興戎與戰。兒今已極富，募兵以攻會子亦殊輕而易舉，詎全體民衆皆會之百姓，應兒募者無一人，心甚憂之，復往湖邊哭。

從者現問今何所苦，兒告以王所賜之狗脫其皮成美女，皮焚，被會子所奪。從者引之面湖王，王問此時何哭？兒將告從者言重述之，并求王賜兵俾與會子戰。王賜一箱，謂曰：『是中盡軍隊，戰端已啓，第開箱呼曰：戰！另賜瓶一，告以就山側高臨敵人而開之，呼曰：『衝此輩去！』兒攜箱與瓶回，致書於會子，要求婦女，不然且擊之。』

會子集千兵擊兒，兒攀山開箱蓋呼曰：戰！軍隊無數自箱出，攻其敵人，喪會長之軍且半，兒召其軍回仍返箱中，開其瓶呼曰：『衝去此輩！』瀑流自瓶湧出，盡洗會之殘軍，會長與其子均預焉。覓女得之，遂娶爲婦，并據有會長領土，箱與瓶還諸湖王，自茲而後，終兒之身與王常往還，親睦異常，快樂之日照耀山巔，憂愁之棒拋諸河內。

第十九章 惡婢

此章所述爲惡婢終及於難，有會長之女日常偕婢出汲水於河，女所攜桶爲金，婢所攜者爲木質，一日婢建言曷各以其桶入河，且視孰沉而孰浮，女謂金桶自沉，木桶自浮，婢曰否，金桶爲大有價值之器，天然不沉，若木桶則非，蓋已舊而無價值也。於是各擲其桶入河，金者沉而木者漂流，木桶仍取出，而金者不復見。婢乃以其桶攜水回。

會長問女何在，婢對以因失金桶入河懼不敢回。會長命婢囑女回，謂之曰失桶無妨也。婢至河告女，言其父怒甚，且云不得金桶回者將殺之。女曰事將奈何？婢曰「與子偕逃。」并設策改裝，彼此易服，女許焉。互換其服而衣之，惟貼肉零件掛自環頸之繩者，彼此忘交換。

二人逃，俄而遇隔鄰會長之紀綱僕幾輩，正在放牧，目注二人，詢其何以彼此交換衣服也？婢不知所云，惟趨過目不敢正視，女答曰，吾非會長女也，吾人未曾交換衣裳。更前行，復遇其他紀綱僕，適在牧騾，問之如前，而答之又如前，須臾至一會長室，問可否寄留，會長允之。會長之子凝睇二女，疑其必彼此易位，俟婢他往，因詢女是否彼此易位者，女否認，且云吾等何爲易地也？

明日曾之子命女往牧牛馬，與以絨毛若干，囑一面守視牲口，一面以絨毛織線，女攜牲口以行，沿途將絨毛置於樹枝，并拾起黑白石若干，至牧場將石播於四處，散牛馬於牧場，屆回時復收集所播之石，而牲口齊至，驅之抵家，置樹枝之絨毛均已成爲絨線，隨路收集之，捲成一球。

方女往外放牧時，婢供汲水之任。曾子謂之曰，你攜金桶時作何想象？爾攜銀桶時復作何想象？吾之驃場驃子充塞，吾之牧場馬匹成羣，吾之草園牛難數計，吾父之座爲金，吾母之座爲銀，吾之座爲貝壳，你對此作何想象？婢不知所對，不敢注視，惟仍執其操作耳。

翌日曾子復命婢往視牲口，給以絨織線亦如其所給女者。婢詢女以何方法爲之？女告以沿途置絨毛於樹，并沿途收集黑白石，將牛馬散於牧場，入晚後取回原石，牲口則齊集，遂驅之回，抵家時，隨途絨已成線，取之捲爲一球，婢乃出發。

一路間置絨毛片片於樹，收羅黑白石，抵牧場散其石，第牲口并不依式散開，至晚而婢收石，牲口亦不聚齊，乃不得不三三兩兩以追隨之，絨毛亦不自織成線，由風飄泊東西，仍須

片片收回。

方婢與牲口俱出時，女被命汲水。曾子詢以同一問題，則先一日所以詢婢者問之。女答曰：「吾所攜金桶不及吾鄉，吾人之桶無銅攙焉。所攜銀桶不似吾鄉，吾人之桶無鉛入焉。爾之騾場騾固充塞，然不類吾鄉，吾人之騾無弱小者。於爾意云何？爾之牧場馬固充塞，然不類吾鄉，吾人之馬無瘠瘦者。於爾意云何？爾之草園牛固成羣，然不類吾鄉，吾人之牛無「愛可」(Alick)在也。於爾意云何？爾父之金座異乎吾鄉，吾人無銅攙焉。爾母之銀座異乎吾鄉，吾人無鉛入焉。爾所坐之貝壳座，異乎吾鄉，吾人之座無白石焉。在爾其謂何？」

曾子乘機迫視婢，目注其髮，覺其塵穢而幽暗，視其所帶護符，又污濁，開視其掛於頸間之袋，內所藏爲針，爲棉布，爲零塊的假瓏玉，玻璃珠，與其他無價值物件。

復乘機迫視女，注視其髮，覺其潔淨而美豔如絲，視所帶護符亦清潔無垢，所掛物件並有芬芳撲鼻之寶貴藥品，開視其袋則爲絲線，珊瑚，瓏玉，珍珠之屬。

曾子因謂女曰：「爾輩決然主僕易地矣。」女請其勿言，因已誓守秘密，曾子曰：「吾謹

記之，」女曰：「甚善。」曾子又曰：「明晨吾囑爾與婢往燒杜枝，并登山巔廟內施佛事，在爾皮袋置食物，婢之袋內置活雉鳩，所騎均異馬，能解人語，如騎者下馬，若繫之於樹必且逃脫，惟繫之於腿則無事。爾宜注意者，讓婢先開袋，婢開袋而羣鳩飛出，其聲噦噦，婢之馬事先已告之，聞鳩鳴則奔逸，拽之以行，隨地衝撞，支解爲零塊，爾之馬亦事先告之，到時仍站立俾爾得食安然回來。」女允如約。

明日曾子命二人依例往燒杜松枝，并就山巔廟宇作佈施，二人往，至其地，婢告女開其袋，女云：「爾之袋內盛者當然爲佳餚，吾袋有何異味耶？」婢開其袋，羣鳩飛鳴，聲噪一時，馬奔逸，拽婢上下山巖間，衝撞排擊，支解成片片，片之大不及麥粒，其小甚於蘿蔔子。女則安然食其所攜，仍舊回來。

曾子問曰：「婢斃否？」女曰：「馬已拽而衝擊之，支解成零塊，塊之大不及麥粒，其小甚於蘿蔔子。」曾子因娶女，曾長之座爲金，曾后之座爲銀，曾子之座爲貝壳，新人之座則瓏玉也，歡樂之日耀於山巔，憂愁之棒拋諸河內。

第二十章 女魔

一會長家失斑白乳牛，其長女出而覓焉，至河旁見一斑白老婦，立河之對岸，女問曰：「老婦曾見斑色牛乎？其角爲貝壳，其鼻環爲金，其繩爲絲織品，肩部有金牌，腰上繫銀牌，朝出乳一金桶，暮出乳一銀桶。」老婦對以未見牛，并邀女過河入其室，女往，老婦問其所欲食，線麵抑空心粉？女曰，線麵，老婦實魔鬼，其盛而進者均爲人耳絲。

須臾，次女出而覓其姊，兼以視牛，行至同一地點，見前老婦立對河，問以曾見其姊及牛乎？魔答之如前，復邀其次女入室，女入室，魔問其所食，線麵乎？抑空心粉乎？女以空心粉對，旋而所進者皆人指。

至是，而最幼女出，覓其姊與牛，亦至河岸，見斑髮婦問以曾見二姊及牛乎？老婦答如前，更邀之入室，問其欲線麵或爲空心粉？女曰，線麵。魔乃以人耳絲奉之，旋老婦出而取水於河，房中有小狗，狗乞女以其麵食之，當有事奉告，女與焉，狗謂曰：「斑牛在屋內，爾大姊在此，二

姊亦在此，門之背有柴刀，爾立門背，俟老婦入室，刀擊而死之，爾姊與牛將出現。『幼女曰：『甚善，』俄而魔來，女以刀擊殺之，二姊與牛均出。因偕回，并攜狗與俱，長女所坐之座爲金，次女之座爲銀，幼女之座爲貝壳，狗所坐爲瓊玉，快樂之日耀於山巔，憂愁之棒拋諸河內。

第二十一章 無缺兒

有人以獵爲生，日攜其子與俱，同往追逐，一日父居家，命其子獨出。而子平素惡殺生，回時無所有，父怒，出而掘地成深穴，命其子入之，覆以厚石，就石上書曰：『開石與否任爾意，』未幾有托鉢僧三人過其道，首一僧曰：『吾人宜開此石否？』其次僧曰：『開之。』第三僧乃開石，見一儀表端秀之青年在焉，自云曾出獵，回時空無所有，父乃命入洞，遂閉之於此，青年又云，有三姊均各嫁酋長。

由是先一僧攜其至於大姊處，僧乞其佈施，姊答曰：『是當然也，第問爾曾見余之失蹤幼弟乎？』給牛肉一腿，糝粑一大碗，視僧之同伴，謂僧云：『極似其弟，』僧默然，與其弟去。

次一僧攜而同往其次姊，僧乞佈施，次姊答如其長姊，與羊肉一腿，糲粬一大碗，亦視其弟自忖曰：『彼人絕肖吾弟者。』然不發一言，意疑其弟不至，與托鉢僧作伴侶。

第三僧人乃攜之其幼姊處，僧請佈施，其姊與猪肉一腿，糲粬一大碗，姊見其弟則認之，邀弟與僧入室，詢弟何至行乞，弟告以曩因出獵，空手回家，父錮之洞中，這三托鉢僧過其道，得遇救，與先一僧曾至長姊處，與第二僧曾至二姊處，惟均不識彼。

三姊極感托鉢僧，各請其一人為私家牧師，長姊與其弟魔馬一，此馬能人言，次姊與魔牛一，牛有白鬃毛，三姊與魔羊一，羊具金頭。

弟攜諸畜同行，至一平曠草原，馬自請殺之，鋪其皮於地，置四足於四隅，散其毛於野。弟不允殺馬，馬乃告主人往飼草，囑主人就睡，弟睡而此馬躍過一峻巖，因而自戕，弟醒不復見馬，覓而知其已死，心慘然，思馬所提議，照所囑行之，復就睡如故。及醒而身在宮殿之內，馬已變為一邸府，散於草原之毛變成牲口數千，魔馬依然在府廡。

弟請三姊至其室燕飲，并告以將往省父母，諸姊曰：父已葬爾於穴，何須往視為，弟不聽，

仍往焉，作托鉢僧服裝，攜油煎麵餅二塊，登其父之屋頂，從天窗下視，見父母圍爐撥火，圍爐撥火等於爾所謂「捲爾大指」之意，爲一種怠惰表現。目擊父母窮迫狀，因擲油餅一，母拾之，曰，是天所賜也。父與母一掌，奪其餅而食，因再擲他一餅，母取食之。

兒立於門請佈施，其母答曰：「彼且自不給，無物可以相助也。」惟見托鉢僧鼻上胎記，知是其子因泣，兒告母，父曾葬彼於穴，由三托鉢僧救之得免，兒不言已富，第迎父母至其居，父與母見其屋之堂皇壯麗，地板爲貝壳，傢具儘金銀，躊躇顧慮，不敢入室。

置其母於金座，而自坐銀座，父坐貝壳座，從茲以往，歡樂之日耀於山巔，憂愁之棒拋諸河內。

第二十二章 情人

有二巨室均酋長，此酋之女戀愛彼酋之兒，郎心女意，雙方情致纏綿。惟女母不欲其相愛，斯二人者日常以放牧爲事，各在河之一方。

一日女囑男渡河，與共坐，男來，以馬鞭擊河水，河水分開，遂過河，坐談飲食，形影相隨，女歸，每晚母問曰：『來何遲也？』女答云：『牲畜出入多數山邱，驅之不易，是以來遲。』明日母命紀綱多輩開劈山邱，其大不能過麥粒，其小踰於蘿蔔子。女旋攜牲口出，呼會子渡河，會子過而就之，坐食不離，女回家復天暗，母問故，女答以牛繞石壁行，沿途驅之不易，是以遲。母再命諸從者擊石壁，其大不能踰麥粒，其小過於蘿蔔子。女復出，歸仍如故。母又問焉，女答曰：『牛繞樹而行，驅之回不易，所以遲。』母又命其從者伐樹，待之如山邱與石壁。

翌晨，母命其一子往牧牛，妹在家濯髮，方濯髮時，自其外衣襖落下男子手鐲一，女因濯髮須掩袖，將露鐲，故自臂脫下，置其外衣中，母見手鐲墮，拾起之，詢女何故，與會子交換手鐲，其意卽言何故與會子訂婚，女不答。

母入室呼其長子，囑取弓箭往殺會子，長子往晤會子於山中，告以奉母命將殺之，惟彼殊不欲，將射一烏鴉，示其箭血於母，并囑會子奔躍於山側，狀似被箭者。長子射一鴉，取路回，呈血箭於母，云已射其人，母曰：『視之若似被射者，惟須示此箭於樓上牧師。』牧師云：『非

人血乃鴉血也。』母乃命次子往，次子亦無殺曾子意，囑曾子跳躍下山，將射四喜鵲，示其箭於母。次子歸，母以其箭示牧師，牧師曰：『此非人血，乃四喜鵲血也。』

母更命其幼子往殺之，曰：『不殺曾子者命且休。』幼子取弓箭，遇曾子在焉，意亦如其兄，不欲殺曾子，然不殺則已，且就死，因閉目發箭，射曾子中其腿，取血箭呈母，母囑示於牧師，牧師云：『此真人血矣。』

母喜甚，曾子既負傷，跳躍回，臥床不能起。女入河取水，因一視曾子，問其傷若何？曾子對曰：『傷在內外，傷微遜焉。』女含泣而回。明日，女復往詢如昔，曾子答曰：『內傷愈惡，而外傷較差。』繼曰：『明旦如有黑雲蔽其屋，則彼將死矣，如遇白雲，傷可復原。』女涕泣以回，次日女復往取水，見黑雲沉沉罩其屋，女大感，惟其母甚喜。

治喪之日，母命其女盛服往，女如言，攜女婢與俱，隨帶甜油牛油各一桶，至火葬處，環而圍之者三層，第一層爲僧，第二層男性之先輩，第三層女性先輩。

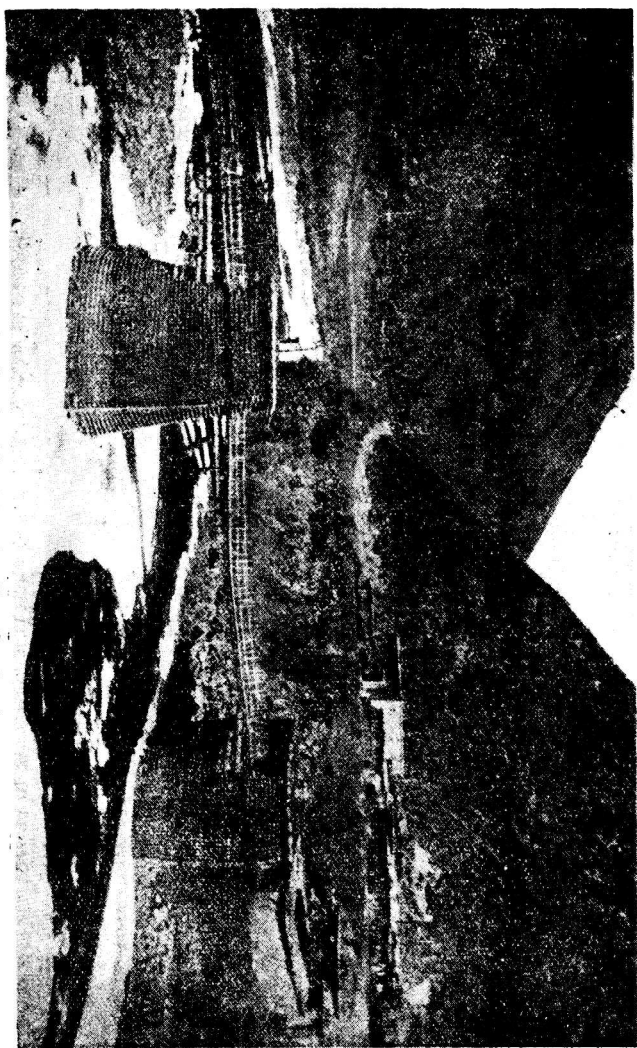
女至外一圈，呼曰：『諸母乎！悽慘之女莫有甚於吾者，讓吾過諸婦因讓之。』至第二圈復呼

曰，諸父執！悽痛之女莫有甚於余者！讓余過！諸人因讓之，至內一圍呼曰：諸法師乎！悽痛之女莫有甚於余者！請讓余過！諸僧爲避路，女乃至焚尸場。

尸身仍未化，惟焦黑，任傾油幾何終不焚，女擲其帽入焰乃起，擲其鞋入焰更高，繼乃擲其外衣，擲其膝掛。旋告婢謂彼將入火，俟其入火，將乳油及油澆於其身，女步入火，婢如嚙行之，女之身與其愛人之尸烈焰高騰，同歸於燼。

女母曰：『是二人之骨不宜相混，』子之母曰：『是何可分者？』女母問其子生前所畏者何物，其母對曰：蛇，女母謂其女所畏者田蛙，曾子之家族因取一蛇來，女之家族取一蛙來，入於尸骨中，而兩骨分散。曾子之骨自蛇方後退，女之骨自蛙方後退，收二人之骨分葬河之兩對岸。未幾，二大樹生其上，樹枝過河彼此相接。女母不悅，因伐樹。俄而又成兩矮林，林各有小鳥一，彼此呼應，渡河相往來。子之母曰：『是何與也，彼固小鳥耳。』惟女母不悅，命其子取弓箭射之，其子如所命射鳥。

死情人乃相謂曰：『任何吾人所爲均不准接近矣。』因決定其一走入茶地，他一走入



西藏木橋 (此水是鴉擊江)

鹽區。吾人製茶時，而此兩人乃相合，茶爲男子，鹽則屬於處女也。快樂之日耀於山巔，憂愁之棒拋諸河內。