

列兩大因素：第一，依各國特有的經濟結構將現成的西方技術加以修改；第二，自己發明適宜於本國經濟狀況的新技術。許多落後國家，一方面沒有發明新技術的能力，他方面盲目地將西方高度複雜性的工業技術整套搬過來，建立嶄新的一貫作業大工廠，當做敷衍的進步的象徵。這正是為甚麼工業化在很多落後國家不能成功的原因。總之，儘管「中間技術」在概念上是如何的美，但在具體化上，有其不可克服的困難，因此我們對它的實用價值表示懷疑。

中共經濟隨第一期五年經濟計劃的實施而進入起飛階段。本書作者雖一再強調以無價值判斷的、客觀的學術立場來分析中共的經濟，以為中共的經濟確在進展之中，且以為其所應用的經濟發展策略——所謂「中間技術」的策略——可為其他落後地區的楷模。「中間技術」的可用性，我們早已表示懷疑，已如上述。至於經濟科學是否是一種無價值判斷的實證科學(positive science)，更是一懸而未決的問題。中共經濟建設的成就，是以犧牲人民自由的重大代價而獲得的。人民的自由個個都得犧牲，經濟建設的成果不一定人人都能分享，結果把「自由」這一因素考慮進去後，中共的福利函數(welfare function)是否真的比以前達到更高之境界，是值得再加仔細考慮的。

林聰標

### 明代西藏史研究 (註一) 佐藤長

佐藤長先生在西藏史的研究方面，不但是日本，也是世界極少數著名學者中的一位。他曾在北平的喇嘛廟中耽過三年，專心一志的學習西藏語文和歷史。返日後他繼續不綴，一直在這方面用功。十年前，他的巨著古代西藏史研究 (註二)問世，這是他二十年來心血的結晶。此書一出，借用西藏佛教學者稻葉正就的話：使原來在西藏研究上較歐洲落後的日本，一躍而超越了世界水準。(註三)但此書所記，止於唐會昌元年(八四一年)，因此，他以後廣續前業，發表了不少獨創性的論文，尤以論明代的部份為最卓越。上述的古代西藏史研究，早有定評，毋庸贅言。至於明代的部份，因散見於各叢書或學報，似較乏人注目。現在就從這方面，作一總括性的評介。其中包含了以下諸文：

註一：所謂「明代西藏史研究」者，乃指四篇論文而言，詳見本頁正文及註四至註七。

註二：原題為：古代チベット史研究。京都大學東洋史研究室刊行。上冊一九五八年九月出版；下冊翌年十月出版。共九三五通頁。

註三：東洋史研究，十八卷一號。

甲、明代西藏的八大教王（註四）〔分上、中、下三篇，以下簡稱甲文（上）、甲文（中）等。〕

乙、明代西藏闡化王派的系統（註五）（以下簡稱乙文。）

丙、關於明武宗的迎請活佛（註六）（以下簡稱丙文。）

丁、元末明初西藏的形勢（註七）（以下簡稱丁文。）

我所以選擇這幾篇論文，是由於它們都以研究明代喇嘛教的教王爲中心，合起來自成一系統，可以補明史西域傳的紕繆和脫漏。因明史中雖有大寶法王、大乘法王等八人的傳記，但語焉不詳，或混淆不清。佐藤先生利用藏文資料，旁參以英法等文獻，與中國的實錄、正史等對比，構思綿密，推敲精細。這一來，八大教王的系統，及其與明政府間的關係，便彰然大白了。

這四篇論文都與喇嘛教的教王相涉，但重心各有所偏：甲文題爲八大教王，實際上以闡明其中七名的系譜爲主。乙文則專論甲文中所不詳的闡化王，因爲這一派比較複雜，所以單獨提出來討論，其要點在於究明此派繼承者是血統的，或是選賢擇能的。丙文武宗所迎請的活佛，是大寶法王的後裔，甲文中曾涉及。我們讀此文，不但更清楚武宗與番僧的關係，而且對此派的傳授淵源，也有更深一層的瞭解。至於丁文，是總論元末明初的西藏形勢。我們知道明代對西藏的政策，與元代不同，那就是並立八大教王，使他們成爲割據分裂的局面，然後明政府能從中取利，高高在上統治。這政策何時決定，如何施行，是本文討論的要點。

佐藤先生認爲研究明代西藏史，莫苦於中、藏記錄的差異，要澄清這些分歧不一的異說，必須參考各方面的資料，作縝密的考證，才能構成新的正確的歷史。這是這四篇論文一貫的要求和作法。

註四：原題爲：明代チベットの八大教王について。分上、中、下三篇，分載東洋史研究二十一卷三號（一九六二年十二月）、二十二卷二號（一九六三年十月）、及同卷四號（一九六四年四月）。京大東洋史研究會發行。

註五：原題爲：明代チベットのリゴンバ派の系統について。載東洋學報四五卷四號（一九六三年三月）。東洋學術協會發行。

註六：原題爲：明の武宗の「活佛」迎請について。收於塚本博士頌壽記念佛教史學論集中。同會刊行。一九五六年出版。

註七：原題爲：元末明初のチベット 狀勢。收於明代滿蒙史研究中。京大文學部發行。一九六三年十月出版。

下面舉幾個例，來證明它們的優點：

(一) 大寶法王 哈立麻，曾為明成祖迎請到南京，優遇異常。返藏後他數度遣使來朝，這在明實錄、明史中都有記載。但他卅二歲時便因出天花而夭折，時在永樂十三年（一四一五年）。關於這點，中國方面全無記載，此後，明實錄中還一再出現哈立麻的名，實際上另有其人，佐藤先生一一為之辨別，各還其原來面貌。〔見甲文(上)53—54頁〕

(二) 明史西域傳關於大寶法王的部份，有這幾句話：「自是迄正統末，入貢者八。已法王卒，久不奉貢。弘治八年，王葛哩麻巴始遣使來貢。」這予人的印象是：自法王歿至正統八年的一段時期內，雙方並無使節來往。佐藤先生考證出這並非事實，兩者還是不斷保持着親密的連繫的。〔見甲文(上)54、57頁〕

(三) 于道泉先生有論宗喀巴一文（註八），引衛藏通志，提到宗喀巴弟子甲木慶曲結克伽伊喜其人，認為這便是明實錄、明史中的大慈法王釋迦也失。佐藤先生指出兩者不是同一人，是于先生自逞想像，把藏文的對音弄錯了。〔見甲文(中)79—80頁〕

(四) 關於武宗迎請的活佛，過去有人說是達賴喇嘛的第二代。佐藤先生考證出應屬於哈立麻派的第八代（註九）。〔見甲文(上)58頁及丙文354—358頁〕

類似這樣的新見解很多，這裏不一一列舉。可是佐藤先生的論文中，也不無值得商榷的地方，現在舉幾點如后：

(一) 丁文五三六頁：

明太祖對宗教的傾向，佐藤先生根據明實錄，認為：不但明太祖自己不信宗教，且對於人民的信仰，也頗採取彈壓的態度。因此對於喇嘛教的優遇，並非懷有善意，而不外是對西藏的「懷柔」政策而已。

今案：結論說這僅是對西藏的政策雖屬正確，但明太祖本身不信宗教的這個前提，卻有問題。酒井忠夫先生的三教論（註一〇）中明晰地指出：明太祖以儒教為主，以佛道為輔，擬合三教為一，俾有利於國家。酒井先生提供了很多證據，說服力很強，可見太祖壓制民間信仰並非事實。然而他文中說太祖乃排斥神仙怪異之說、不信長生不老這一套，卻又成問題了。

註八：譯註明成祖遣使召宗喀巴紀事及宗喀巴覆成祖書。收於慶祝蔡元培先生六十五歲論文集下冊中。一九三五年出版。

總之，佐藤和酒井兩先生，都過於信賴實錄，殊不知此乃官書，充滿了點綴門面的漂亮話，尤其對於開國之君的太祖，後人修實錄時，如何企圖把他刻劃成一位崇儒黜邪的明主，是可以想像的。實際上太祖不但信宗教，而且好方術，譬如服用金石藥（註一—），召僧道入宮廷（註一二），命武士搏殺諫釋老的言官（註一三）等等，都可以證明。

此外有一點不得不注意：的確實錄中頗載太祖整頓釋老之旨，這可以如此解釋：元末羣雄竄起，多借明教名義，太祖就是明教徒。但即位後，認為明教中「明王出世」的口號，帶有革命意味，不利於王朝，所以頒過幾次清理寺觀的詔旨，目的在掃除遜迹於那裏的明教徒。如果僅就實錄來看，似乎太祖是反對宗教的，必須旁參他書，才能明瞭真相。

（二）丁文五四九、五五〇頁：

明成祖完全不認為宗教在個人生活上有需要，他所以優待哈立麻，決非出於純粹的宗教心，無疑是由一種政策的立場而發出的。

今案：這與上條所生的錯誤同。其實成祖信奉宗教，且對方術持有濃厚的興趣，譬如因信風水而改葬乳母（註一四），披髮仗劍，效玄武之像（註一五），遣大官訪術士張三丰（註一六），斥巨資建武當山道觀（註一七）等等。因此，成祖之優禮哈立麻，不能說與他的崇尚釋老無關。至於實錄上頗載他整頓緇黃之旨，其原因與太祖同，不在這兒復述（註一八）。

註九：案：此據甲文（上）所列之表。丙文內，佐藤先生根據 Hugh E. Richardson 所編之系譜，卻列之為第七代。

註一〇：酒井忠夫，中國善書の研究，第三章。

註一一：紀錄彙編卷六御製周顛仙人傳。

註一二：明高僧傳卷三釋大同傳；明史卷二九九張三丰傳。

註一三：明史卷一三九李仕魯傳。

註一四：鴻猷錄卷七。

註一五：傳維鱗明書卷一六〇。

註一六：明史卷二九九張三丰傳。

註一七：成祖實錄卷一一二；孝宗實錄卷十三；名卿續記卷三等。

註一八：案：成祖實錄所以載清理緇黃的詔旨，一方面是門面話；一方面當時尚有明教徒之亂。詳實錄四五、六五等卷。

## (三) 甲文(上)六九頁：

本頁註五中說：夏原吉拒迎大寶法王，時在永樂四、五年，釋氏稽古略續集作十九年，乃誤。明通鑑卷十七也作十九年，或是沿用上書之誤。

今案：夏原吉一事，確發生在永樂四、五年，但明通鑑非沿釋典而誤。因釋氏稽古略續集成於崇禎時，早在明中葉王鏊的夏忠靖公原吉傳錄（註一九）中已犯有同樣的毛病，其後明史、明通鑑等也許都沿王說之誤而來。

## (四) 甲文(中)七頁、丙文四頁：

甲文中提到鄧誠其人，丙文中有陳誠之名。

今案：兩者爲一人，實錄都作鄧誠，不誤；明史作陳誠，非是。這在黃彰建先生的明史纂誤再續（註二〇）中也提到過。

## (五) 甲文(中)八三頁：

大慈法王釋迦也失，死於再度返藏途中，佐藤先生引證許多史料，認爲這是宣德十年的事。

今案：宣德十年可能有問題，因明史西域傳大慈法王傳中，正統元年還提到他的名；那末釋迦也失之歿，最早也得延到正統元年。

## (六) 丙文三頁：

引國權卷四九正德元年二月丁酉條：「時上好異，習胡語，自名忽必烈；習回回食，自名沙吉熬爛；習西番僧教；自名領占班丹。」佐藤先生接着說明：武宗學蒙古語，又喜歡土耳其菜，自己取異民族之名云云。

今案：正德元年，當爲十年之誤。又「習回回食」的「習」，作「喜歡」解，似乎不太適當，因上下二「習」字，都解作「學習」之習，這裏應一致。但作學習解又有問題；武宗雖然好奇，可不能想像他會親下御廚，學習起烹調術來。然則國權所謂「習回回食」，一定有誤。佐藤先生可能也考慮過，所以把這裏的習字，解作喜歡。但與上下不一致，理有未安。我在衛藏通志卷首中，發現了異文，說：「時上好異，習韃靼語，自名忽必烈；習回回語，自

註一九：王鏊夏忠靖公原吉傳錄，載皇明文海四函五冊；又見於國朝獻徵錄卷二八。案：鏊卒於嘉靖三年。

註二〇：台北中央研究院歷史語言研究所集刊三十七本下冊。

名沙吉熬爛……。」改「回回食」為「回回語」，就義順理當了。但衛藏通志不是第一手資料，不知出自何處？

(七) 甲文(上)六一、六二頁：

武宗遣太監劉允入藏迎活佛，於正德十一年出發，四年後始見活佛。佐藤先生以為行期過久，推測其理由為：一、此一使節團異常龐大，行動不能敏捷。二、活佛在喀木等地雲遊，聯絡頗費時日。

今案：劉允所以要費那末多時日，最大的原因是，他在成都耽了一年，所謂「治入藏器物」(註二一)所致。而且，他又「夾帶違禁貨物，不止百艘」(註二二)，換句話說，劉允為了準備工作及個人的走私販賣，使行期耽擱，這才是最大的原因。

(八) 甲文(中)八九、九〇頁：

武宗甚寵愛哈立麻派的喇嘛僧，他歿後世宗繼立，狀態為之一變。嘉靖十年正月，下旨銷毀大慈恩寺的淫像，「此後，實錄上有關大慈恩寺的記載，再也不能發見。此派在京長時期的活動，至此恐已告一段落。」

今案：嘉靖十年後即無此寺之記載云云，不確。實錄二十二年，尚有記錄，說：「初禁苑北牆下，故有大慈恩寺一區，為西域羣僧所居。至是，上以為邪穢，不宜邇禁地，詔所司毀之，驅置番僧於他所。」(註二三)由此看來，說番僧的活動止於嘉靖十年，恐有未當。又世宗本身也一度信奉喇嘛教(註二四)，那末說世宗即位後，狀態就為之一變，恐也與事實有出入。

(九) 甲文(下)八八頁：

文中稱大寶法王、闡化王及闡教王為「教王」；稱大乘法王、贊善王、護教王及輔教王四人為「法王」。

今案：這裏頗覺名詞混淆。我們不妨總稱他們為教王，如甲文題名。但如分別稱呼，那末該稱大寶、大乘及大慈三人為法王，餘五人為教王。今以贊善、護

註二一：明史烏思藏傳。

註二二：世宗實錄卷一。

註二三：世宗實錄卷二七二嘉靖廿二年三月癸酉。

註二四：世宗實錄卷二六。

教等王冠以「法王」名號，而反稱大寶法王為「教王」，恐有未當，不知是否一時筆誤？

(十)關於明代滿蒙史料(明實錄抄)：

佐藤先生在文中引明實錄時，皆以此書代替。

今案：此書為京大東洋史研究室諸先生，費廿餘年歲月編集而成，引用甚為便利，學界頗予好評，但究竟不是第一手資料。當明實錄還存在着的今天，與其利用它，不如直接引用實錄，因為抄集的書，不免有脫漏、繆誤。我把此書的西藏部份，與明實錄略一對照，就發現了不少遺漏。如我在案語第七條註二十一，及第八條註二十二所引的實錄，在滿蒙史料中找不到。其他如孝宗實錄卷四六(註二五)，世宗實錄卷一、二、四、一八七(註二六)中有關西域的資料，滿蒙史料中也都脫漏。還有抄錯或誤植的地方，恐怕難免，譬如英宗實錄卷三一五，誤作三一六，即是一例。

總結來說，佐藤先生的明代西藏史研究各文，均有其特殊的貢獻；取材、論斷都十分謹嚴。雖百密一疏，偶有小疵，不足為病。我所以提出來，並非有所指摘，而是希望佐藤先生他日編集成書時，在這些枝節上略加修改，也許能使他的明代西藏史研究更為完善。

楊啟樵

註二五：孝宗實錄卷四六：「六部等衙門尚書等官王恕等，以星變奉詔言……西天廠誦經供應太多，……續進番僧刊印番經，既費民財，又傷禮教，乞放遣停止。」(弘治三年十二月壬戌)

註二六：世宗實錄卷一：「頒詔大赦天下，詔曰，……一、內府禁密之地，……近年以來，節被左右近倖之人獻諂希恩，在內添蓋新宅佛寺神廟……。」(正德十六年四月己丑)  
世宗實錄卷二：「錢寧……引……番僧等，相比昵為奸，請於禁內建豹房新寺……。」(正德十六年五月壬申)。

世宗實錄卷四：「初御史李美、給事中陳江劾奏取佛太監劉允等。上召還允，命疏番僧姓名以進。允既至，有詔勿問。于是，江西道御史陳克宅等數允十罪，請下允獄，及諸隨行取佛者，并付理官正其罪。六科給事中許復禮等亦以為言。上曰：「此曹蠱惑引誘，欺君虐民，騷擾地方，虧損國課，罪誠深重。允姑降四級，罷還家；奸僧已獲下獄者，亟論罪如法；未獲者令所在捕得，械繫至京重治之；諸從行取佛者，悉下法司問。」(正德十六年七月癸酉)

(案：北平圖書館藏本，欺君虐民之「虐」模糊不清，此據梁本；然梁本「此曹」則作「此曹」，附誌於此。)