

壯族簡介

壯族是中國人口僅次於漢人的「少數民族」，據大陸 2000 年全國人口普查壯族共有一千六百一十七萬八千八百餘人。在舊文獻中往往把壯族寫成「僮」、「撞」或「僮」，但壯族人自稱「布壯」、「布土」或「布依」，主要分布在廣西壯族自治區的南寧、百色、河池、柳州四個地區，另外湖南省也有壯族分布其間。

壯族有自己的語言，在屬性上為漢藏語系壯侗語族的壯泰語文，一般都使用漢文，西元 1955 年，中共為壯族創制以拉丁字母拼寫壯族語言的壯文。

早期壯族是泛靈的薩滿信仰，崇信萬物有靈，唐朝以後，道教逐漸傳入壯族地區，近年來基督教、天主教也開始傳入壯族聚居地區，也有人信仰。

壯族家庭以父系小家庭為主，三、四代同堂的並不多見，父親是一家之長，無父以則以長兄為家長，只有父死而兒子尚未成年，才由母親暫時成為家長，在家庭中男尊女卑，女兒沒有財產繼承權。一般而言，壯族是一夫一妻制，婚姻仍由父母作主，結婚對象，除同族不婚外，不避同姓，但很講究門當戶對，也講究「八字」是否相合，如果八字不合，往往不能「通婚」，也禁近親（五代以內）通婚，但姑表可以互為婚姻，姨表則不可，這跟漢人社會有些不同。

在飲食方面，主食以稻米、玉米為主，糯米糍粑跟粽子也是壯族很喜歡的食品，副食則有各種蔬菜、瓜果及各種家禽、家畜。壯族村寨多是依山傍水，聚族而居，一般村寨四、五十戶，大的也有百戶，小的只有幾戶，所謂三家村，就是很貼切的描述。

壯族在歷史上留下膾炙人口的「劉三姐」傳說，傳說中這個劉三姐才華洋溢，能夠出口成章，且舉一首她信口吟出的「詩」，就可想見她的才華何其高妙：

「入山看見藤纏樹，出山又見樹纏藤。

樹死藤生纏到死，藤死樹生死也纏。」

意境之高、用情之深，列入唐代大詩人名單，也不會遜色，近年大陸曾將劉三姐故事編為戲劇，這不僅是壯族的光榮，也是整個中國民族的重要文化遺產。

目 錄

鮮卑族可曾創制文字	劉學鈞	1
西域摩尼教的造型藝術	周菁葆	13
元昊的霸業、西夏王朝的誕生	翁嘉禧 潘慧真	33
介析《從古籍看中亞與中國關係史》書評	張華克	59
《百二老人語錄·開國事》翻譯與註釋	蔡名哲	69
一部總結與開拓相結合調查研究民族關係 與宗教問題的力作	錢宗範	89
中國邊政協會第 39 屆 98 年第 2 次常務理監事會議紀錄		95

鮮卑族可曾創制文字

劉學鈞

清雲科大中亞所兼任教授

摘 要

鮮卑族曾創建北魏正統王朝及諸燕、西秦、南涼等政權，在中國歷史上為僅次於漢人所建的王朝或政權，以往曾有人依照《魏書》所載鮮卑族曾創制鮮卑字，但至今未能見到有鮮卑字的痕迹，但《魏書》確有「初造新字千餘」的記載，本文認為北魏時所創制的仍是漢字。

關鍵詞：鮮卑、鮮卑文字

鮮卑族曾否創制文字，這是一項很值得探討的課題，如所周知，每一個民族都有他們自己的語言，但並不是每個民族都有制作他們自己的文字，創制文字是一項高難度的工程，雖然如此，目前全世界在使用的文字至少超過百種以上，但是如果從文字結構來看，則可以簡化為兩大類，其一為表音文字，必須聽了才能明白其含義，所以也可以稱之為聽覺文字，目前世上所有拼音文字，都可以納入這一類；其二為表意文字，也就是必須看到文字，才能知道其意義，所以也稱視覺文字¹，目前全世界似乎只有我們漢文屬於視覺文字²。鮮卑民族在諸胡列國及北朝時期，曾經建立了好幾個國家或政權，在中國歷史上可以說是僅次於漢人的泱泱大族，那麼鮮卑族可曾創制鮮卑文字？如果曾經創制鮮卑文，那是一種什麼形狀的

¹ 劉學鈞《中國文化史講稿》

² 這裏用漢文而不用中文，有其道理，按中國境內有許多民族擁有足以運用的文字，如維吾爾文、蒙文、藏文、漢文、…合起來都稱之為中文，如把漢文稱之為中文，等於否定了維吾爾文、蒙文…也是中文，也等於把維族、蒙族、藏族…排除中國人之外，這是很不妥當的。

文字？這個問題很耐人尋味，不過我們可以肯定的說：在東漢以前，鮮卑人沒有使用文字，且看《後漢書·烏桓鮮卑列傳》上的記載：「大人有所召喚，即刻木爲信，雖無文字，而部眾不敢違犯。」這很清楚告訴我們早期鮮卑人不使用文字，當然更沒有創制文字這回事。後來鮮卑拓跋部建立「魏」王朝，政治安定、規模在當時稱得上是泱泱大國，照道理說應該創制屬於鮮卑族的文字，而且《魏書·世祖本紀》有以下這段文字是：

「始光二年三月（始光是北魏太武帝拓跋燾年號。其二年是西元 425 年）初造新字千餘，詔曰：『昔在帝軒，創制造物，乃命倉頡，因鳥獸之跡，以立文字，自茲以降，隨時改作，故篆、隸、草、楷，並行於世，然經久永，傳留多失其真，故今文體錯謬，會義不愜，非所以示軌於來世也。孔子曰：名不正則事不成，此之謂矣。今創定文字，世所用者，頒下遠近，永為楷式。』」

這段史料明白指出在北魏太武帝拓跋燾始光二年時，曾經「初造新字千餘」，如果文獻無誤，當年（西元 425 年）北魏確實曾創制了一千多個新字，但是沒有指明所創制的一千多個新字是什麼字，我們現在且進一步檢看《魏書·呂洛拔傳》上面這麼說：

「洛拔，代人也，曾祖渴候，昭成時率五千戶歸國，洛拔長子文祖，顯祖以其勳臣子，以牧曹奏事中散，以牧產不滋，坐徙於武川鎮，後文祖以舊語譯注皇詔，辭義通辯，超授平陽太守。」

這裏所謂「以舊語譯注皇詔，辭義通辯」，其中「譯語」當然是指鮮卑語，否則何必把「皇詔」（詔，音告）既譯又注呢？這樣看來又似乎有鮮卑字，文祖因為譯注皇詔，「辭義通辯」，所以破格提拔為平陽太守，這裏的皇詔，是指文明馮太后所作，其所以稱皇詔，據《魏書·后妃傳》有以下的記載：

「文成文明皇后馮氏，長樂信都人也。承明元年（承明是孝文帝拓跋宏年號，僅一年，為西元 476 年）尊曰太皇太后，太后以高祖富於春秋（高祖指孝文帝，他廟號高祖）乃作《勸

戒歌》三百餘章，又作《皇誥》十八篇。」

按北魏孝文帝拓跋宏以沖齡登極，大權都操在文明太皇太后手中，她以拓跋宏正在成長的年紀，怕他貪玩，所以才作《勸戒歌》及《皇誥》以督勉孝文帝。而馮太皇太后既是長樂信都人（今天河北省衡水地區冀縣），是北燕馮跋家族，是已經鮮卑化的漢人，但是本質上還是漢人，所以她所作的《勸戒歌》、《皇誥》都是漢文，但是當時許多鮮卑人雖然認得漢字，可是卻未必瞭解其意義，所以需要翻譯，好讓鮮卑大臣、人民都能瞭解其意義，負責翻譯的文祖，他的高祖叱呂渴侯率五千戶降北魏，後來孝文帝全面華化時，叱呂氏改為呂氏³，所以《魏書》才把叱呂洛拔寫成呂洛拔，是鮮卑人無疑，必然精於鮮卑語，且通曉漢文，所以才能以「舊語譯注皇誥」。這樣看來似乎真的有鮮卑文，否則如何以「舊語譯注」？近人繆越氏也認為有鮮卑文，繆氏曾撰有《北朝之鮮卑語》一文⁴，就持種觀點，但是如果只據《魏書》「舊語譯注」這幾個字記載，就斷定確有鮮卑字，則論據似嫌薄弱，所謂孤證不立，於是主張鮮卑族確曾創制鮮卑文字的人，又從《隋書、經籍志》找到以下一些資料，用以凸顯確有鮮卑字，《隋書、經籍志》稱：

「後魏（按指北魏，因為在三國時曹魏之後，故稱後魏）

初定中原，軍容號令，皆以夷語，後染華俗，多不能通，故錄

其本言，以相教習，謂之國語。」

這裏的「夷語」、「本言」，都是指鮮卑語而言，以後由於染上華俗，以致「多不能通」原來的鮮卑語，所以要「錄其本言，以相教習，謂之國語。」因此認為錄下來的就是鮮卑文，而且從《隋書、經籍志》所載的文意來看，所謂「國語」既指鮮卑語，似乎也指鮮卑字。再看《隋書、經籍志》所列屬於「國語」的書目，有以下十多種：

《國語》十五卷。

《國語》十卷。

³ 見《魏書、官氏志》及姚薇元《北朝胡姓考》

⁴ 此文輯錄於繆越所著《讀史存稿》一書頁 64-65，此書在台北購得，未署明出版書局，諒係翻印，但文末注明該文原載《中國文化研究叢刊》第十卷

《鮮卑語》五卷。

《國語物名》四卷。

《國語真歌》十卷。

《國語雜物名》三卷。

《國語十八傳》一卷。

《國語御歌》十一卷。

《鮮卑語》十卷。

《鮮卑號令》四卷。

《鮮卑雜文》十五卷。

《鮮卑號令》（北周武帝撰）一卷。

《雜號令》一卷。

此外，還有《國語孝經》一卷，關於這卷《國語孝經》，《隋書、經籍志》特別加以如下的說明：

「魏氏遷洛，未達華語，孝文帝命侯矢候可悉陵（參看注

⁵）以夷語譯孝經之旨，教於國人，謂之國語孝經。」

從以上這段文字看，顯然有「夷語」版的《孝經》，無怪乎繆越氏主張北魏曾創制鮮卑文字，設想如果沒有鮮卑文字，如何譯《星誥》、《孝經》之旨？

按《隋書、經籍志》在我國古代目錄學中，占有很重要的地位，「它把自漢至隋的存世圖書分爲經、史、子、集四部，史部又分爲正史等十三部，成爲後世圖書分類法的基礎。」⁶以《隋書、經籍志》的權威性，它所載的十幾部鮮卑語的書，應該是不容置疑的。所以今人布特戈其氏就寫了一篇《鮮卑語源考證》（文載《內蒙古社會科學》1988 年第四期，內蒙古社科院出版，1988 年 7 月）就指出：

「如果鮮卑文能夠出土的語…」

⁵ 《國語物名》四卷，是北魏侯伏侯可悉陵所撰，按以《魏書、官氏志》有侯伏斤氏，而沒有侯伏侯氏，近人陳毅於其所撰《魏書官氏志疏詔》一文中考定「兩侯字當爲侯，侯伏侯即侯伏斤之變。廣韻大止云：『祈音從斤，是其證矣。』所以侯伏侯可悉陵就是侯伏斤可悉陵。

⁶ 許凌雲《讀史入門》北京出版社，1989 年，頁 42。

布特戈其氏雖然沒有提到北魏曾經創制鮮卑字，但是從文意上看，已經肯定鮮卑文字是存在的，所以才說：「如果鮮卑文字能夠出土話」，不僅如此，布特戈其氏在文中更進一步說：

「據有關歷史記載，鮮卑有字母千餘，遺憾的是至今仍未發現。」

布特戈其氏說「據有關歷史記載，鮮卑有字母千餘」，並沒有指出是什麼史料，不過據「鮮卑有字母千餘」這句話，顯然是指本文前面所引《魏書·世祖本紀》所說的「初造新字千餘」，然後師心自用斷定所造的「新字千餘」為「鮮卑有字母千餘」，在布特戈其氏之前，陳毅氏在他所撰的《魏書官氏志疏證》一文中，也認為《魏書·世祖本紀》中的「初造新字千餘」，是鮮卑文字，陳毅氏稱：

「太祖紀：天興四年（天興為北魏道武帝拓跋珪年號，其四年為西元 401 年），集博士儒生，比眾經文，義類相從，凡四萬餘字，號曰《眾文經》。世祖紀：始光元年（按應為二年，西元 425 年，陳文有誤），初造新字千餘，可知魏初無文字，借用華文，後乃造字，若金史完顏希尹乃依仿漢人楷字，因契丹字制度，合本國語，制女真字也。」

從這段文字敘述來看，顯然指北魏太武帝拓跋燾始光二年的「初造新字千餘」是鮮卑字，而且明指其造字情況，恰如女真金朝時，借用漢人楷書，仿契丹借用漢字偏旁制作契丹字方式制作女真字。陳毅氏似乎已經見過「鮮卑字」，所以才說鮮卑造字的情況，就如同女真仿契丹借用漢字楷書偏旁造契丹字一般，但是我們都知道漢字造字原則有所謂六書（象形、形聲、轉注、假借、會意、指事），所以是表意或視覺文字，但是無論契丹字或女真字都是表音或聽覺文字，跟漢字完全不同，按北魏太武帝時（約當南朝劉宋時），聲韻學還不發達，想要以漢字偏旁列為聲母（子音）、韻母（母音），然後輾轉相拼鮮卑語言，實在是不可能任務，所以陳毅氏，布特戈其氏乃至於繆越氏所認定始光二年的「初造新字千餘」，所造的是鮮卑字，是大有商榷的餘地，所以這裏認為是不能成立的。

那麼始光二年「初造新字千餘」既然不是鮮卑字，那又是什麼字呢？

我們仔細且看《魏書、世祖本紀》的記載：

「始光二年，初造新字千餘，…故篆、隸、草、楷，並行於世，然經歷久永，傳留多失其真，故今文體錯謬，會義不愜，非所以示軌於來世也。…今創定文字，世所用者，頒下遠近，永為楷式。」

推敲文義，很清楚的可以看出北魏太武帝之所以要「初造新字千餘」，實由於「今文體錯謬，會義不愜」，所以創制一千多個新字，以彌補原有漢字不足，所以這裏認為北魏太武帝時所「初造新字千餘」都是漢字，筆者之所以作此認定，有以下幾點理由：

一、假定布特戈其氏稱「鮮卑字母有千餘」是真的，我們不妨放眼看看現今舉世所有表音文字，其字母幾乎沒有超過五十個，超過四十個字母的文字，學習起來已經相當困難了，人類記憶力有其侷限，超過一百個符號（字母其實就是一種符號），一般人幾乎無法記住，試問有一千多個字母的鮮卑字，除了天才，一般人是無法記住一千個字母的，表音文字一旦記不住字母，請問如何學習？布特戈其氏之所以會認為「鮮卑字母有千餘」，想必是誤讀了《魏書》「初造新字千餘」。至於陳毅氏，繆越氏雖然沒有指明鮮卑字母有一千多個，但都認為有鮮卑字，想必是把「初造新字千餘」誤認為鮮卑字，因為太武帝，呂文祖（叱呂文祖）都是鮮卑人，誤以為鮮卑人所造的字，當然是鮮卑字。這種看法太「想當然耳」了。再退一步說，假若「初造新字千餘」，果真是表音式的鮮卑字，試問只有一千多個字，如何能譯《孝經》、《國語雜文》…，所以「初造新字千餘」，絕對不可能是鮮卑字。

二、假設北魏時，確曾創制表音式的鮮卑文字，何以一千多年來從未發現？何況北魏時代遺留下來碑銘、文物不少，都沒有發現漢字以外的任何文字？果真有創制鮮卑字這回事，絕對是一件劃時代的大事，就像契丹字、女真字的創制過程，《遼史》、《金史》都曾加以記載，黨項人創制西夏字，雖然西夏沒有專史，但相關史書如《宋史、夏國傳》、《遼史補遺》、《遼史、西夏外記》等都會加以記載，蒙古滅乃蠻時，俘獲乃蠻塔

塔統阿以畏兀字母拼寫蒙古語言，就是流行至今蒙文⁷，大家已是耳熟能詳，更詳載於《元史》、《新元史》以及諸多私家著述。北魏果真曾創制鮮卑文字，何以《北史》、兩《唐書》…都沒有提到這件事，因為本來就沒創制鮮卑文字這件事，各史當然不會提到這件事，更不可能提到鮮卑字的形狀、書寫方式等。

三、北魏「初造新字千餘」事在太武帝始光二年（西元 425 年）十八年後，也就是太武帝太平真君四年（西元 443 年），因為「鮮卑石室」的發現，北魏太武帝爲了祖先發源地的發現，特別派謁者僕射庫六官、中書侍郎李敞去「鮮卑石室」遙祭鮮卑祖先，並且在石室左邊山壁上（面向石室的左邊）刊刻祝禱文，這篇祝禱文《魏書》曾加以載錄（跟石室所刊刻的稍有出入），我們試以常情推論，北魏太武帝拓跋壽既然要拜祭列祖列宗的「鮮卑石室」當然要用鮮卑文字，假設真有鮮卑文字，經過十八年的學習，也應該能夠應用自如，但是「鮮卑石室」刊刻時所用的文字仍然是漢文，《魏書》上提到去「鮮卑石室」拜祭的只有李敞，從名字上看，李敞可能是漢人，所以只憑《魏書》的記載，以爲李敞是漢人，所以石室壁上刊刻的文字是漢字，但是事實上前往石室拜祭的還有謁者僕射庫六官其人（謁者，是接待外賓、賓客的官員。謁者僕射是謁者的長官）⁸，則明顯是鮮卑人，果真有鮮卑文字，作爲鮮卑人而且又是接待賓客的長官的庫六官沒有理由不認得鮮卑文，而「鮮卑石室」所刊刻的祝禱文，仍然是漢文，只能說明一件事實，那就是根本沒有鮮卑文字。

四、至於《隋書》所稱以「舊語」（就是鮮卑語）譯出來的那些書，應該是確有其事，因為中國的正史有其可信性度，那麼究竟是使用那種文字來呈現鮮卑語呢？筆者推論其可能的情況是這樣的：早期漢字不多，縱然時至今天，漢字還是很少（對拼音文字而言），充其量不會超過八萬字，而一本稍具規模英文字典絕對會超過十萬字，漢文的常用字更少，大

⁷ 以畏兀(回紇)字母拼寫蒙古語言的蒙文，一般習慣上稱之爲老蒙文或回紇式蒙文；元世祖忽必烈曾命藏僧，八思巴另行創制蒙文，稱八思巴蒙文，元朝滅亡後不再流行；由於老蒙文不能精確表達西蒙古(或作額魯特蒙古、或額魯特蒙古、衛拉特蒙古)語言，在老蒙文基礎上稍加改造稱托特蒙文；西元 1924 年蘇聯強迫外蒙古改用俄文字母(息立克字母)拼寫蒙古語言，稱新蒙文或息立克蒙文。

⁸ 徐連達主編《中國歷代官制大詞典》廣東教育出版社，2002 年，頁 1053。

概只要認得五千個漢字，就可以讀、寫、聽了，如果英文只認得五千字，絕對看不懂報紙。比如一部皇皇巨著的《史記》，只用了四千五百〇八個不同的漢字，因為漢語是孤立語型單音節複聲調語言，能發出的音不可能太多，所以在漢字裏同音字非常多，而北亞所有草原游牧民族語言，概為阿爾泰語族，屬膠著語型複音節單聲調語言，有很多音，漢字無法表達，所以才有「初造新字千餘」之舉，用以充實漢語的讀音，以便音譯鮮卑語言，像這種以漢字音譯不同民族的語言，在歷史上經常可以看到，縱然時至今日，佛經還是有很多以漢字音譯天竺（印度）語言的，如「阿耨多羅三藐三菩提」（佛教《金剛經》如果不懂印度語，只從字面上看，可以說是如看天書不知所云。現在且舉以下一段音譯的史料：

「字額速蒙力克額赤格因兀魯途兜處登格扯坤不列埃客額

罷帖卜騰格理宜兀該勃勒合阿晃豁壇赤來只卜禿刺主為者」

這段都是用漢字，請問有誰看得懂？原來這是《永樂大典》所收輯音譯本《元朝秘史》⁹卷十最末一句，意思是：「成吉思汗厲言責斥蒙力克，晃豁壇氣焰消失。」以這種音譯四周民族語言，是國史上常見的方式，所以筆者推測北魏「初造新字千餘」，所造的都是漢字，其目的是為方便音譯鮮卑語。

五、上項所稱以漢字音譯諸胡族語言的情形，經常出現在相關史料中，如《晉書、佛圖澄傳》有一段記載羯族後趙石勒要去救洛陽之圍時，他部下都以匈奴前趙劉曜兵多，不應該冒險前去，石勒於是走訪佛圖澄，詢以是否可以前去救洛陽，佛圖澄說，「相輪鈴音云：『秀支替戾岡，僕谷劬禿當。』」所幸《晉書》指明這句「秀支替戾岡、僕谷劬禿當」是羯語的音譯，否則誰能知道這兩句話的意思是「只要軍隊一出動，就會捉曜。」再如北周孝閔帝于文覺，字陀羅尼，這顯然也是胡語的音譯，什麼意思，到現在還是無人知曉。再如《周書、蕩公護列傳》載宇文恭的侄子宇文護，字薩保，如果光從字面上看，似乎可以解為「菩薩保佑」，其實全然不是這麼一回事，很可能是宇文護信奉了祆教（祆，音仙，波斯瑣羅

⁹ 《永樂大典》中書名為《元朝秘史》但元朝是忽必烈所建，而秘史成書於窩闊台三年，其時元朝尚未建立，所以今人多稱之為《蒙古秘史》。

亞斯德教 Zoroastrianism 傳入中國後，特稱之為祆教），而薩寶或薩保，在粟特文中經譯寫為 srtp'w、的音譯，最初的意思是商隊的領隊¹⁰，後來逐漸演變成為祆教的一個首領¹¹，所以字文護的字跟佛教無關，反而是中亞粟特語的音譯。且再看北齊煬王憲字毗賀突；比列伏龜，代郡人，字摩頭陀；越僭王怡，字豆盧突…實在多到不勝舉，像這些毗賀突、摩頭陀、豆盧突…等顯然都是鮮卑語的音譯。隋文帝楊堅曾被北周賜姓「晉六茹」、唐高祖李淵的先人李虎，北周也賜他姓「大野」，而普六茹、大野也是鮮卑語的音譯。像這樣用於人名，用於姓氏固然不少，更多用於執事者或官稱，《南齊書》載錄了部分漢字音譯鮮卑語的官稱，這裏且舉幾種如下：

烏矮真（意為外左右）

比德真（意為曹局文書吏，後世蒙語的筆貼式或源於此）

樸大真（意為擔衣人）

胡洛真（意為帶仗人）

乞萬真（意為通事人）

可薄真（意為守門人）

附真（意為貴人作食者）

俟懃地何（官名，比同刺史）

郁若（官名，比同二千名）

以上這些執事人或官稱，看上去都是漢字，但是卻無從望文生義，必須以鮮卑語來讀，才知道它的意思，且再看一段漢字音譯的《元朝秘史》：

「也客 忽鄰勒塔 忽里周 忽鼠合納 只 忽蘭撒刺荅
客魯洌 納 闊迭額阿刺 侖朵羅安 孛勒荅合 失勒斤扯克
豁牙兒 扎兀刺 幹兒朵思 保兀周 不灰突兒 必赤周 倒
兀思罷」

這一大段的漢字相信大家都認得，但是如果不加以意譯為「此書大聚

¹⁰ 榮新江《從撒馬爾干到長安—中古時期粟特人的遷徙與入居》北京圖書館出版，2004年，頁4

¹¹ 劉學鈞《從古籍看中亞與中國關係史》台北知書坊出版社，2009年。

會著，鼠兒年七月，于客魯漣河，闊迭額阿刺地面處下時，寫畢了。」¹²
可見以漢字音譯各胡族的語，自古以來固優爲之。

前面《隋書、經籍志》所列的各種漢字音譯的鮮卑語書籍，大約都是類若上面所舉《元朝秘史》漢字音譯本，只有既認得漢字又懂蒙古語的人才看得懂，漢人或不識漢字的蒙古人對音譯本《元朝秘史》，可以說是毫無意義的，《隋書、經籍志》所提到的書，顯然是給既識得漢字又會說鮮卑語的鮮卑人讀的，按北朝官場鮮卑官員聚集在一起時，總是喜歡說幾句鮮話，尤其有漢人官員在場時更是如此，其用意在表示自己跟皇帝是同一族的，《北史》曾有以下一段記載：

「嘗有鮮卑聚語，崔昂戲問（王）昕曰：『頗解此否』昕曰：『樓羅、樓羅，實難自解；時唱染干，似道我輩。』」¹³

這裏的「染干」當然是鮮卑語，顯然是指漢人，至於「樓羅」連當時的漢人也不解其意。後來孝文帝於其太和十九年（西元 495 年）下令全面華化，其中有禁胡語一項，其實就是禁鮮卑語，他下詔說：

「不得以北俗之語言於朝廷，若有違背，免所居官。」¹⁴

但是我們都知道人類學習語言的能力是跟年齡成反比，這不是一紙行政命令所能改變的，所以許多已成年的人，學不來河洛漢語，因此北魏朝廷不得已又修正命令說：

「今欲斷北語，一從正音（指河洛漢語），年三十以上，習性已久，容或不可卒革，三十以下，見在朝廷之人，語音不聽仍舊，若有故為，當降爵黜官，各宜深戒。」¹⁵

儘管命令有所修正，孝文帝推河洛華語的決心並無改變，在鮮卑語在北魏社會已經淪爲邊緣語言，之前以漢字音譯鮮卑語的書籍，應該都束諸高閣，沒有人再去讀了。

¹² 額爾登泰，烏云達賴校勘《蒙古秘史》校勘本，內蒙古人民出版社，1991 年，頁 1055。

¹³ 《北史》卷二十四《王昕傳》

¹⁴ 《魏書、高祖本紀下》

¹⁵ 《魏書、咸陽王禧傳》

及至隋、唐建立，無論楊氏或李氏，無不強調自身是漢人，對那些漢字音譯的鮮卑語各書，當然更不屑一顧了，久之就遺失貽盡，以致唐時魏徵撰修《隋書》時，只留下那些書名，而不見原書內容，這是很可惜的一件事，設若那些書都還在的話，對於研究鮮卑語是很有助益的，而《國語御歌》裏一定保留了許多鮮卑人的歌謠，對瞭解鮮卑的音樂更是極其珍貴的史料。

綜合以上所論，這裏認為《魏書、世祖本紀》所說的「初造新字千餘」，所造的都是漢字，所以鮮卑人並沒有創制鮮卑字。

（2009年10月20日投稿，於2009年12月10日審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

牛奶靠人擠出來，莊稼靠人種出來（維吾爾族）

馬、牧人的翅膀（柯爾克孜族）

管不好牛羶，喝不上酸奶（哈薩克族）

騎馬需要韁，捕魚需要釣竿（蒙古族）

善事可做，惡事莫為（壯族）

山不轉路轉，影不歪人歪（景頗族）

惡鳥不能當黃鶯，惡狼不能當家狗（壯族）

寒冬不凍勤勞人，五荒六月吃糯團（瑤族）

一家之計在於和，一生之計在於勤（壯族）

錢財不會生仔，汗水泡看全碗（哈尼族）

人懶雜草壯，人勤莊稼子（彝族）

要想長久富，不怕吃大苦（壯族）

如果沒有才德，位高只是羞恥（藏族）

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

西域摩尼教的造型藝術

周菁葆

海口經濟技術學院藝術研究所所長，教授

摘要

西域流行過摩尼教，一般人鮮知，有關摩尼教的造型藝術研究，更是少有人問津。本文從服飾藝術、繪畫藝術和石窟藝術三個方面來論述。指出摩尼教的造型藝術在西域產生，正是東西方文化交流與融合的結果。

關鍵詞：西域、摩尼教、造型

摩尼教（Manichaeism）是西元 3 世紀在波斯興起的世界性宗教。因創造人爲摩尼而得名。摩尼教吸收了祆教、基督教和佛教等教義思想而形成。

摩尼本人生於西元 216 年，卒於西元 277 年。其人精通天文、善繪畫、會幻術。摩尼出生於古波斯首都泰錫封附近瑪第奴（今屬伊拉克）一貴族家庭，從小受基督教派影響，24 歲時創立了摩尼教。

摩尼教自西元 3—7 世紀，從波斯本土西傳至敘利亞、小亞細亞、埃及和北非，又從北非傳至羅馬並進入西班牙半島；東越蔥嶺，經中亞傳入中國¹。

一、摩尼教的傳入與興盛

摩尼教傳入中亞的時間，約在西元 3 世紀末葉，這是由於波斯統治者對國內摩尼教徒的迫害加劇，許多摩尼教徒從東部伊朗向中亞逃亡，從而

¹ 《陳坦學術論文集》（M），中華書局，1980。

對河中地區的粟特人產生影響。之後，中亞的其他各民族也開始信奉摩尼教。當時中亞地區，尚不存在有固定的、統一的傳統宗教信仰，有的“佛法甚盛”，有的“不信佛法，多事外神”，有的“事天神火神”，各行其教，這就為摩尼教的傳播提供了極為有利的條件。其傳教活動就不會受到嚴重阻礙，也不易受到其他宗教排斥，因此在中亞地區順利傳播。加之摩尼教有很大靈活性和適應性，其教在中亞地區吸收了佛教的思想，並打著佛的旗號，宣傳所謂“明使的佛性”，自稱為摩尼光佛，從而使該教在中亞地區廣為傳播。

摩尼教在中亞地區傳播了相當長時間，從而使其佛教色彩加深，有時竟以佛教一宗的面目出現。其經中大量採用佛教術語，以此來宣傳摩尼思想。摩尼教傳入中原地區，應在西元 4 世紀已開始，當然這僅僅是民間傳遞的資訊²。

摩尼教正式以官方形式傳入中國內地，在西元 694 年，這在《佛祖統記》中有載“波斯國人拂多誕，持二宗經偽教入朝。”西元 719 年，吐火羅國（今阿富汗）支汗那王帝賒，上表唐玄宗，獻一能解天文的摩尼傳法者慕闍，盛稱其人智慧幽深，無所不知，請求唐玄宗為其傳教設置法堂。西元 731 年，拂多庭奉唐玄宗之命，翻譯出《摩尼光佛教法儀略》，將摩尼教的經典、教義、寺院和出家須知等基本情況介紹到唐朝³。

西元 755 年，安史之亂爆發後，唐王朝無力平叛，兩次借兵回紇。西元 762 年，回紇牟羽可汗屯兵洛陽時，遇見摩尼師睿思等四人，牟羽可汗贊賞他們“妙達明門，精研七部，才高海嶽，辯若懸河”，於翌年三月，帶回漠北。自此，摩尼教正式傳入回紇，並被尊為國教。

西元 840 年，回鶻汗國滅亡後，一部分回鶻人奔安西，建立了高昌回鶻王國。摩尼教徒隨之而徙，仍受尊崇，在此仍繼續傳播摩尼教。自後，摩尼教在吐魯番地區相當興盛。這從考古發現有大量摩尼教經殘片、工筆劃、壁畫和旗幡等珍貴文物可以說明。

五代時期，回鶻向中原王朝進貢時，仍常有摩尼師偕行。如應順元年（西元 934 年）正月，回鶻遣使臣摩尼八人貢方物，受到後唐閔帝賞賜。

² 林悟殊《摩尼教及其東漸》（M），中華書局，1987。

³ 《佛祖統記》（M）卷三十九。

回鶻有大事，必與摩尼商議，以至無論大小事議都非摩尼不成。其敬重等於宰相都督，其親信等於骨肉。摩尼教由於回鶻的推崇，一度在西域頗為興盛。

宋時，西域仍崇尚摩尼教。據《宋史》載：“于闐國建隆二年（西元 961 年）十二月，本國摩尼師貢琉璃瓶二，胡錦一段。”⁴此外，據宋人王明清著《揮塵錄》載：“太平興國六年（西元 981 年）詔遣王延德、白勳使高昌。延德等敘其行程，言高昌佛寺五十余區，皆唐朝所賜額。復有摩尼寺，波斯僧各持其法，佛經所謂外道者也。”⁵這說明，宋代，天山以南的於闐仍信奉摩尼教，直到 11 世紀初，伊斯蘭教傳入後才遭禁止。天山北部的高昌地區則仍興盛摩尼教，一直到西元 14 世紀初伊斯蘭教傳入而終止。

綜上所述，摩尼教自西元 3 世紀末葉傳入西域，一度相當興盛，對西域文化有著深遠的影響，尤其是高昌回鶻王國時，摩尼教與佛教並行流傳了好幾百年，無疑在西域文化史上佔有重要的一頁。

二、摩尼教的服飾藝術

關於摩尼教的服飾，《摩尼光佛法儀略》中說摩尼“串以素帔”，“其居白座”⁶。這說明該教多崇尚白色，可以說，崇白是摩尼教的一個特徵。摩尼教信徒的服飾有規定，即前四個等級者“並素冠服”，既要穿白衣又要戴白帽。宋代文獻亦記載當時的摩尼教徒著白衣，稱之為“白衣道”、“白衣師”等⁷。阿拉伯阿巴斯王朝時代（西元 750—1250 年），阿拉伯的摩尼教徒亦均以白色“無邊沿帽”為標誌⁸。由上而知，無論是中國，還是阿拉伯的摩尼教徒，都崇尚白，然而，具體服飾又是怎樣？文獻中無有明載。中國和西亞阿拉伯人的摩尼教徒的服飾究竟有何異同？也

⁴ 《宋史》（M）卷四九〇。

⁵ （宋）王明清《揮塵錄》（M）卷四。

⁶ 夏論、亨寧《摩尼光佛教法儀略》（J），載《大亞洲報》新編第三卷（1952），184，212。

⁷ 牟潤孫《宋代摩尼教》（J），載《輔仁學志》第七卷第一、二合期，1938，12。

⁸ 佐藤圭四郎《阿巴斯時代的摩尼教》（J），載《石濱先生古稀紀念東洋學論叢》，1956。

從文獻中無法明知。

我們只能從高昌摩尼教壁畫中分辨一些。以下根據柏林印度藝術博物館所藏克倫韋德爾和勒柯克從高昌攜走的藝術品中略作鉤稽（號碼為該館編目）⁹。

（一）胡帽

（1）大摩尼帽：為扇形，高冠，左右兩邊對稱、繪有團圓紋，以扇形將左右罩在一起，裝飾華麗，底色深藍，襯托白帽，異常高大，象徵其教主的身分（2）選民帽：均為扇形，無華麗裝飾圖案，白色，但帽子後邊配有紅色帶子下垂。這些扇形高帽也似乎象徵是高級選民的服飾。

普通選民，亦或是低一等的選民。雖然也是戴白帽，但與上述相比，並不高，似為前高後低的船形，而且後邊沒有飄帶，也無裝飾性圖案。

（3）西亞選民帽：與上述中國高昌地區的摩尼教帽子顯然不同，而是直筒高帽，上下平行，並不是扇形。雖然也是白色，但既無紋飾，也無飄帶。圖中選民並排坐，抄寫經。

在圖 IB8259 中，描繪的懺悔圖，頂端坐一法師講經，也是西亞高帽，似應是摩尼，也無飾紋，與普通抄經選民相同。是否教主與選民服飾相同？亦未可知。在圖 IB4974《高昌懺悔圖》中，左邊坐兩位高大形象者，也戴筒形高帽，白色，正在講經，可能是摩尼使徒，因為其比例圖較 IB8259 中人物大的多。下邊跑兩位信徒，祈禱傾聽教法。

（二）胡服

（1）摩尼服：寬大、白色、領口繡三道緊邊，下垂二穗，有色，前胸兩邊有繡紋，肩上有闊繡帶。

（2）選民服：雖也是白色、寬袍，但胸前無繡紋，從圖中看，袖口極寬大。

（3）西亞選民服：從圖 IB6368 來看，雖為白色，但領口較高，並無緊邊。服飾較為貼身，不像高昌選民那樣非常寬鬆。袖口窄小，與高昌寬大也不一樣，而且褲子為紅色或淺藍色。

但從圖 IB4974《高昌懺悔圖》中的描繪來看，兩位高大的人物身穿的卻是寬鬆的服裝，袖口不是緊窄，而是極為寬鬆，出現許多繡紋，與上

⁹ 勒柯克《中亞近古的佛教藝術》（M）第二卷，柏林，1923。

圖比較，應是摩尼使徒或僧。

以上的胡帽與胡服，是摩尼教僧侶們的服飾，也就是該教所雲的選民服裝。然而高昌壁畫中的描繪，卻不能代表中原摩尼教徒的服飾。

(三)中原服飾

據《佛祖統計》卷 48 中記載，宋代摩尼教徒是：爲首者紫帽寬珍，婦人黑冠白服，稱爲明教會，所事佛衣白，引經中所謂“白佛言，世尊”。這種服飾的出現，應是宋代摩尼教依附道教後發生的變化。此外，在華南沿海有一草庵，其摩尼坐像竟然沒有戴帽，應是受佛教影響之故。儘管中原摩尼教帽子有紫色、黑色，但是其服裝則是白色，《元史》中稱“白衣善友”，指的就是這些摩尼教服。《渭南文集》卷 5 中亦有“白衣烏帽”的記載，正是“胡教”（即摩尼教異稱）服飾的特點，與西域乃至西亞服裝大不相同。由此可以證明，摩尼教東漸過程中，其帽子由西亞的直簡高狀到高昌的扇形已發生變化，到中原又變成紫色、黑色，更是大不相同，這正是摩尼教靈活性、適應性的一大特點。

(四)供養人服飾

所謂供養人，就是出錢建寺開鑿石窟、敬事“佛寶”的人。這些信徒爲了表示虔誠摩尼光佛，時時供養，功德不絕，把自己的畫像畫在摩尼像的下邊或左右，手捧香花，或恭立或席跪禮拜，有的還榜書姓名。供養人主要是出資造像的皇帝、貴族、官僚及民眾，刻畫供養人形象的造像，就是供養人像。畫像對其本人來說，不是肖似程度如何，而是其奉佛意念是否得到了滿足。一般供養人的造像，是以當代繪畫畫的典型形象爲標準，主要依據與其身分相適應的身姿儀容，特定服飾而繪。

(1) 供養人頭飾：從 MIK8565 圖中得見，右邊是一男性，右邊是一女性，可能是他的夫人。二人頭上並無戴帽，而是一種上尖的圓柱形頭飾，白色無飾紋。男性頭飾用寬頻系在下巴頤。女性除此圓柱形頭飾外，又紮有左右對稱的頭飾，在此似蝴蝶狀的頭飾中間有精美的繡紋。

在 IB8381 圖中繪有回鶻王子的供養人像。其中間的王子頭飾爲一特殊的尖帽，形似火炬狀，中間爲空心，邊均繡圖紋，扣在頭上。用紅色帶子系在下巴頤。左邊與中間基本相同，都在背後垂辮，均爲白色底繡紅圖案。右邊爲王刀或貴婦人圖像。其頭飾爲一黑色對稱蝴蝶飾物上插有鮮

花，並繡有紋飾。在頂端則有一鳥狀（或為船形）的飾物在頭上，白色但四邊用紅色繡紋，非常華麗高貴。

（2）供養人服裝：回鶻王子穿細花小袖長錦袍（即番錦袍類）。其底色為暗紅，上繡菱形或點形花養，不象中原式的大小團科、串枝花或小簇花圖案。該袍為圓腰部具革占鞞。其革占鞞有七事，即算袋、刀子、礪石、契藏真、噦厥、針筒、火石袋等，通稱“革占鞞七事”。這種服飾平時並不穿著，只有在望朝參日時才著。壁畫中如此描繪，定是回鶻王的朝服，每人胸前有一朵花，但不用手拿，而是夾在胸前，似為進香花給摩尼大師。

王妃或貴婦人身著窄袖長袍，雞心領中繡有紅色雲紋，錦袍為白色，中間有一很長的排扣，身後紅色飄帶落地，並系有紅花小結，胸前也夾著一束鮮花，也不用手拿著¹⁰。整個畫面為紅色底面，王子則為褚石底面相襯托。

（五）神像服裝

為白色頭飾，有勾邊，頂中有圓形或肢脖形飾物，背後有紅色光環，帶有耳環，均為女性。

（六）樂師服裝

在編號為 IB6368 圖中，樂師懷抱琵琶演奏，跪在地毯上。其頭頂高冠身著白色圓領錦包，上有繡花紋飾，腰間繫帶，袖口緊窄。從圖中看不是供養人，而是一位信徒，或為摩尼教寺中“唱詩班”的樂師。

綜上，我們不僅清楚摩尼教中教主、選民和信徒的服飾，而且知道了供養人及民眾的一些服飾。歸納起來，摩尼教的冠有四種基本形式：

- （1）高冠，其形類似唐宋時的進賢冠。
- （2）冠前方作寶珠形。
- （3）冠前方突出三角。
- （4）冠為扇形狀。

至於供養人背後垂二或四辮發，正與史書記載相合。杜佑《通典》中載：“其人……辮發施之於背，女子頭辮而垂。”¹¹說明高昌男性與女性

¹⁰ 參看《世界的美術》（M）中彩色圖版，日本朝日新聞社，1989。

¹¹ （唐）杜佑《通典·邊防七》（M）。

習慣辨發於背後。其服裝也是與史載相同，著“長身小袖袍”¹²。

摩尼教的這些服飾，不僅在高昌流行，也在中亞地區廣為使用，《五天竺國傳》中雲：“從大食以東，並是胡國，即安國、曹國、史國、朱國、石國、康國……衣著疊衫、褲帶及皮裘……康國……愛戴白氍帽子。”這正是古文獻中所說的“胡帽”，又稱“渾脫帽”。

摩尼教的這種“胡帽”宋代高昌人又叫著“蘇莫遮”，《揮塵錄》說高昌人用它貯水，相互交潑為戲¹³。由此也印證了摩尼教中的《蘇莫遮》是確鑿存在，而不是主觀臆斷的。

三、摩尼教的繪畫藝術

摩尼教的繪畫傳統，可以追溯到創教者本人，因為摩尼本人就是一位畫家。他曾致力於研究美術，這是其他任何創教者未有的。據說他創作了一本《阿達罕》，作為其教義的圖解¹⁴。儘管摩尼教很強調藝術傳統的修養，但實際上，有關摩尼本人的作品卻沒有保留下來，我們目前只能從勒柯克帶到柏林的吐魯番壁畫和細畫中得知一些。

摩尼教吸收了佛教的思想，這是眾所周知的。我認為，摩尼教在東漸過程中，同樣借鑒我佛教的繪畫藝術，把開鑿石窟、繪塑摩尼佛像看作是一種可以實現祈願的功德，是一種可以“光昭六親”的善舉。也就是說，摩尼教信仰者是建寺造廟，寫經造像看作是一種“興福”之事，是人們追求光明，追求幸福平安的一種表現，所以我們今天才能看到摩尼教的繪畫藝術。

從柏林印度藝術博物館中的藏品來看，摩尼教的繪畫藝術有著很深的造詣，儘管這些珍品為數不多，但仍能從作品中感受到摩尼教藝術的魅力。以下試從幾個不同的角度闡述其繪畫風格和特色。

(一)摩尼教的繪畫形式與題材

摩尼教的繪畫形式有五種，即：壁畫、細畫、旗幡畫、絹畫、插圖。現分述各種形式的題材與內容。

¹² (宋)沈括《夢溪筆談》(M)卷一。

¹³ (宋)王明清《揮塵錄》(M)卷四。

¹⁴ 克林凱特《古代摩尼教藝術》(M)，中山大學出版社，1989。

1、摩尼教的壁畫

這類畫中以殘存的一幅“摩尼佛及眾徒”爲代表，該畫面積爲 168x88 釐米，爲西元 8—9 世紀作品，系高昌遺址 K 中廳西側壁畫，現存柏林，編號 IB6918。

這幅畫左邊繪有摩尼教主，後有三排摩尼教高足。其中教主頭戴高帽，頭部有光環圍繞。光環由日、月兩大光明的圖像構成，月牙呈黃色，日輪呈白色微紅，無疑是象徵光明神，代表摩尼教。後邊三排選民著寬袖法衣，戴白色扇形帽子，說明是一些高僧。

該畫是深藍色作底色，繼以墨線勾勒，細膩的筆鋒畫出人物的鬚眉髻發；奔放波折，剛柔相合的筆觸繪出人物的動態和飄拂的衣裙。特別是人體的畫法用“屈鐵盤絲”，正是西域畫風的特點。筆觸堅適，起落嚴密，用粗細相等的線條將寬袖皺紋勾出，堅韌而不呆板，流暢而不浮飄。這種質樸和諧感體現出摩尼教壁畫的特點，把摩尼教的形象描繪得栩栩如生。

其次以“回鶻供養人圖”爲代表。這類畫殘存二幅，一幅畫面 53x43 釐米，繪在伯孜克裏克第 19 窟中，編號爲 MIKIII8595。另一幅畫面爲 55x36 釐米，繪在 19 窟中，編號爲 IB8381。

這些供養人是回鶻王子及妃子的形象。身集華麗的摩尼教錦袍，佩革占鞞七事。婦人也著法衣，胸前均夾著一束鮮花。

壁畫以土紅和赭色作底。回鶻王子著紅錦袍，上鏤精美圖案。女子著白色長袍、雞心反領，人物臉部豐腴，配以薄施白粉的膚色，更顯出圓潤、柔軟的意味。王子則雙目炯炯有神，體態瀟灑自若，人物形象寫實而典雅。這些供養人畫像保存完好，繪工精湛，是表現摩尼教壁畫的藝術珍品。

此外，“摩尼教眾神像”（畫面爲 27x19.5 釐米）和“武士圖”（畫面爲 15.7x98 釐米）也很有特色，遺憾的是目前只能見到其中殘存部分。

眾神描繪的是三位女性頭像，帶有獨特的王冠，白色，用墨色勾邊、畫圓，佩帶耳環、神色誘人。這幅圖說明摩尼教有女巫，與《佛祖統記》中記載的“女摩尼七十二人死”相合。¹⁵證明古代女摩尼師的確存在，而且在摩尼教中很有地位，因爲頭後飾有光環。

¹⁵ 《佛祖統記》（M）卷四十二。

該圖描繪的人物“秀骨清像”，富有韻致的形態，明顯有西亞繪畫的風格，特別是雙眼的描繪不同於回鶻供養女的丹鳳眼形式，而是西亞人那種“深目、大眼”的形態，可謂西亞而來的傳教師。

伯孜克裏克的三幹樹，繪在伯孜克裏克第 17 窟中，克倫韋德爾剝回柏林。這幅壁畫從繪畫手法上看，體現了摩尼教的透視學知識。他們利用誇大的技法把三幹樹繪得很大，位置中央，而兩邊的人物則描繪得很小。從美術角度評論，此畫並不精彩，但從宗教角度來看，則很有代表性，因為這是象徵摩尼教義中光明王國的三個方位。三幹樹表現為三種生命之樹，這是其他宗教所沒有的，是區別摩尼教和其他宗教繪畫的一處重要例證。

其他如在克孜爾附近的明屋裏描繪的十字架如意寶，在印度河上游阿爾奇描繪不動佛和光明十字架，阿彌陀王國中的太陽和十字架，都可說明摩尼教繪畫藝術中吸收了景教的特色，用十字架代表救世耶穌，又與佛像繪在一起，說明了其教融合了景教、佛教乃至祆教的內容。從壁畫中的“明使耶穌”、“受難耶穌”和“救世主耶穌”來看，摩尼教義中更多是吸收了景教的內容。

2、摩尼教的細畫

所謂“細畫”，就是把壁畫縮小。這類畫中，以“庇麻節圖”為代表。該畫 12.4×25.2 釐米，約為西元 8—9 世紀的作品，編號為 IB4979。

這幅畫描繪的是摩尼教的大祭節日——庇麻聖節。畫的上端，有一祭壇，飾以彩色的毛毯。在祭壇左、右兩邊，坐著摩尼教的高僧。一位年長的高僧似在說法，餘僧傾聽。僧侶的法衣上，寫著人們的名字。他們在紀念摩尼的殉難，用水果供奉。

這幅細畫描繪手法簡練，每一個人物都以一種最能體現性格的姿態出現，褒衣博帶，舉眉傾聽。繪畫沒有“屈鐵盤絲”的線描，而且戴著西亞的白色高帽，背景地毯為波斯圖案，說明這不是描繪高昌地區的庇麻節，而是描繪的西亞情況，或者是宣傳摩尼教義的圖畫。所繪人物深目高鼻、多鬚鬚，正是西亞胡人的造型。

圖中人物皆白練裙襦，色調淡雅，體現了摩尼教徒尚白的特點。人物用筆也不多，重點著筆於眼神鬚眉之際，寥寥數筆，卻烘出高僧的形神兼

備，刻畫出他們對摩尼的恭謹虔誠。整個畫面莊嚴肅穆，堪稱佳作。

“國王圖像”描繪在上圖的背面，編號爲 IB4979。原圖不太清楚，但放大後，其中的四尊教神則十分清晰。

這裏的四尊像，在波斯是將其與四位波斯神相聯繫，而在中亞高昌地區出現，應該理解爲印度的四尊教神。從右至左，它們是濕婆（Shiva）、波羅賀摩（即梵天，Brahma），毗濕奴（即護持神，Vishnu）、格尼沙（Ganesha）。圖中的濕婆貌似陰陽人，是摩尼法師（？）亦不清楚，難下定斷。波羅賀摩就是梵天，是色界之初禪天，此天有三種，即梵眾天、梵輔天、大梵天，通常所指乃大梵天。他深信正法，每逢佛出世，首先來請轉法輪，常在佛的右邊，手持白拂。然而圖中描繪與佛經不同，而是手持容器，裏邊盛滿血，更增加了一種恐怖感。毗濕奴以豬神出現，最後是象神格尼沙。這些神描繪的非人非獸、面目猙獰可怖，是依據經文裏“種種各異形，執戟持刀劍，豬魚驢馬頭，駝牛兕虎形，獅子龍象首”的描述繪製的，尊神造型採用了明暗暈染手法，以表現立體感。用青、綠色調，使尊神更顯得陰森。整個畫面成功運用了結構上對比形式原則，突出了主題，而且在描繪人物時用形象的大與小、醜與美的對比，以及色彩上冷與暖的對比來渲染不同人物的氣質與精神風貌。

這幅細畫表明了印度佛教對高昌的巨大影響，甚至表明了婆羅門教對摩尼教的巨大影響。在這印度尊神背後，隱藏著地道的摩尼教神學。

“摩尼教抄寫僧”；編號爲 IB6368，畫面爲 11.2×17.2 釐米，約西元 8—9 世紀的作品。

此殘片爲一本歐式裝訂的經書扉頁，是一幅典型的摩尼教細畫。圖中上排四人，下排三人，均頭戴白色無簷直筒形高帽，著紅袍，只有一人著藍袍。該畫是反轉描繪的，所有僧人均用左手抄經文。圖中央有一白底黑字書寫的經文，從上到下豎寫。左上端繪有樹，綠葉紅果。整個殘片用白、藍、紅、綠、黑、褚等色調描繪，對比十分強烈，沒有西域那種“屈鐵盤絲”式的線描勾圖，而是採用平塗式描繪。臉部刻畫較細膩，給人一種含蘊、高逸的感覺。其繪畫風格注重神韻、簡筆造型、追求玄風靡漫的藝術效果，用以宣傳摩尼教義的佛性。這是一幅現存較完好的表現摩尼教的作品，色彩美麗鮮豔，是一幅地道的摩尼教細畫。

“懺悔者紅畫”出自一頁摩尼教經文，面畫為 12.3×6.4 釐米，編號為 IB8259。

該圖中兩邊均豎寫有中古波期語一怕提亞語經文。右上角為一著白帽、白袍的摩尼高僧，正舉右手在說法。左上角也應是位摩尼僧，從服飾可以看出，惜頭部殘缺。下端跪著三男二女，著色衣，該圖中兩位高僧均坐在紅色蓮花上，下跪二位女性頭飾有扇形物，似有繡紋。男性中三人均沒戴白帽”而是黑色冠，用寬頻系上在下巴頰上。有二人著白袍，一個著色服，這不僅使人想到明教中的“白衣黑帽”的規定，亦可能是由高昌選民傳入中原的。兩位女性也有一人著白袍，另一個則為翻領胡服。這就是說，懺悔者有選民，也有一般的信徒。

整個畫面構圖巧妙，將摩尼師繪在上部，一則表示摩尼教的神聖，二則用蓮花象徵教義的靈魂純正無邪。畫面色彩明快，用透視法體現出三度空間。此圖人物形象寫實，氣氛嚴肅和諧。

此外一幅“圖解軸卷書殘片”，畫面為 7×8 釐米，編號為 IB4973，約為西元 9—10 世紀作品，也是典型的細畫。

畫面用藍色為底，一位元女神為主題。其頭部戴有一頂筒狀的王冠，髮型自卷，深目高鼻，顯然是一位西亞女神的形象。與此對比的另一幅殘片中的女神，則頭頂扇形冠，還有一位頭上紮波斯巾，均是女神頭像。

這些女神像與和田出土的“蠶種傳說圖”一樣，具有典型的雅利安藝術風格。人物造型不同于高昌，也不同于闐，應是西亞人物的描繪。這兩幅殘片是摩尼教的圖解畫，以宣傳摩尼佛經，教化選民和信徒而用。

3、摩尼教旗幡畫

所謂“旗幡”是指一種窄長的旗子，垂直懸掛，畫在上面的，叫作“旗幡畫”

在高昌遺址中的一幅旗幡畫高 60 釐米，約西元 8—9 世紀作品。圖中大神坐在蓮花上，其頭部有光圈，並有景教十字架，嵌有珍珠。下端的教徒頭頂黑色扇形帽，而不是正宗摩尼教那種白色。大神左邊還有一位孩童跪在一旁，並無頭飾。

這幅旗幡畫充分說明摩尼教藝術中有來自景教和佛教的成分，但不能說此畫就是景教或佛教作品，其原因是作為光明耶穌的十字架並沒有繪在

主要位置，而在畫在神像的光圈上，用以體現已死去的耶穌，說明摩尼教對黑暗將過去的提示。左邊男孩的祈禱，向摩尼教主懇求拯救才是此畫的中心思想。摩尼神宏大的形象說明光明的來世。雖然圖中繪有蓮花座，但圖下有一位典型的摩尼教徒而不是一般的僧侶，所以也不可能中一幅佛教作品。

此旗幡用以懸掛，因此在人物造型上著意誇大摩尼教主，其描繪手法是典型的“屈鐵盤絲”式的用線，將神主的白錦袍褶刻畫得很清晰。孩童的虔城，選民的傾聽描繪得栩栩如生，富有強烈的感染力。

“畫有女選民的寺院旗幡”，編號為 MIKIII6386，畫畫為 45.5×16 釐米。

此畫的主體是位摩尼教選民。她站在一塊黃色地毯上。頭戴白色船形高帽，身穿白色寬鬆長袍，手捧一本金紅色的經典，下面跪著一個女信徒。畫面的頂部繪有一摩尼教神，頭部四周有紅色光輪。

這幅畫的主人翁應是高昌地區的一位元高級選民。其面部豐腴，曲眉膩體，一派雍容華貴，人物造像正是唐代“楊貴妃”式的神采。線描流暢、疏密和虛實變化都比較考究，塑造了形像生動、性格鮮明、生氣蓬勃的美麗選民。此畫高掛在寺院之上，對感化眾生無疑具有重要作用。

除此之外，還有一幅繪有男性選民的旗幡畫也頗具特色，該畫為 42×17 釐米。

在紅色底面上畫有一位高大的男性選民。他頭戴典型的扇形高帽，上繡有華麗線條裝飾，身穿白色錦袍，手捧摩尼教經書。下方左右繪有一男一女的信徒，正傾聽選民講經說文。頂端也繪有一位白衣摩尼神主。

此畫中選民，濃眉大眼，八字鬚，氣度不凡。畫像採用圓屈緊勁的鐵線描，準確有力地勾畫出人物的結構，形態端莊，描繪嚴謹，顯出摩尼教的神力，用以感化信徒。此作品著重於人物肖像特徵和心理狀態的刻畫是相當成功的，而勁細、流暢的線描則進一步突出了莊重的氣氛。

4、摩尼教絹畫

“絹畫”就是在絲綢上所描繪的作品。其代表作之一是幅女選民絹畫，畫面為 30×20 釐米。

該畫為藍色作底，描繪有上下兩行女選民，每行四人，頭蓋白巾面遮

發，面色紅潤，濃眉蛾翅眉，衣著薄質白紗似外衣，臉形豐圓，一派仕女形式。線條凝練、沉著，設色對比濃豔，是女選民的代表作品。

這些選民與吐魯番阿斯塔那出土的“舞女圖”、“奕棋仕女圖”中的人物造像類似，臉型很豐腴，說明是唐代人物繪畫的特色，用線簡潔流暢，運筆注意起落轉折和輕重起伏；都體現了當時繪畫方法的特點。

從另一幅“摩尼教和女選民”圖中來看，教主由兩個女選民陪伴，應是位女性，正與古代漢文史書中記載的女摩尼相吻合。

此圖為 20×18.5 釐米，約為西元 8 世紀末的作品。畫面左邊為女摩尼教主神，站在一個華麗的蓮花座上，右手捧一香爐。頭部有華麗的桂冠，身著長袖、高領且繡有花紋的錦袍，而不是普通的白袍。衣上還有紫色、橙色、黃色的飾紋，十分雍容華貴。在她的後邊則繪有二位女選民，身著白色袍，但頭上並沒有戴摩尼教的特有的扇形高帽，而是一種近似後世的風帽形狀，一直遮到肩部，也站在蓮花座上，其造型是十分獨特的。她們能在蓮花上，並與教主並行，顯示出其高貴的地位。

在此絹畫的背面繪有一飛翔的龍。眾所周知，“龍”是中國特有的吉祥物。高昌地區摩尼教繪畫中出現龍形，表明其藝術受到了傳統的高昌文化影響，當然這是中原文化西漸的結果。中外文化的融合由此可見一斑。

5、摩尼教的插圖

摩尼教經書中，繪有不少精美的插圖。在柏林所藏的一幅插圖中，繪有一面旗幟，在兩邊站著精靈，也可能是神，護衛著摩尼教旗幟。這旗頂端繪有典型的扇形帽，中間插有一根羽毛。

這幅圖兩邊的女神均頭戴扇形帽，頭部四周有光環，身著緊袖長袍，神思沉靜分別擎幡。此畫結構造型嚴謹，線描挺拔雋秀，色彩濃而不豔，特別注意人物眼臉啓合，眸子點染適度，畫風健美雅麗。

此處許多插圖中，有攀援莖花圖案，有六葉花枝蔓葉，有蜿蜒枝莖上結滿的石榴，也有彩色字形書寫的經文等許多裝飾畫，用以點綴摩尼經書，具有較高的裝幀藝術。

(二)摩尼教的繪畫藝術特色

摩尼教繪畫的人物，是以西域人的形象為模特兒進行塑造的，這是其作品的一大特色，作為一種宗教的傳播與推廣，首先要該地區的人物感到

親切，所以摩尼教要依據當地人物來作畫，以便更廣泛地宣傳教義，爭取信徒。在高昌，摩尼教盛行，因此有些作品應是高昌回鶻人所描繪。他們熟悉本民族人物的性格，對於形體的結構分析，既準確又有深度，所刻畫的人物形象，則能表達“精妙之狀”，具有強烈的感染力。那些回鶻供養人是那樣逼真，那樣富有立體感，信佛要“身若出壁”。這些人物造像對摩尼教主是那樣虔誠，那樣恭謹，對觀者無疑具有強烈的感染力量。

摩尼教繪畫的第二大特色，在於構圖新奇，刻畫細膩。綜觀作品中人物，很重視眼神的描繪，以達傳情之目的。各族人物的眼睛炯炯有神，各傳目善眸，無疑是對現實人物從不同角度觀察體會的效果，否則不可能有如此高度的藝術概括。繪畫很重視誇張，正像畫論中所說的那樣“虬須雲鬢，數尺飛動，毛根出肉，方健有餘”¹⁶。這種誇張的手法，將臉部進行特寫，更賦予形象以真實的情感，更能教化眾生。在構圖之中，往往誇大摩尼教主或選民的造型，且把其繪在上方，而把一般信仰者繪在下部，人物比例也較小，突出了主題，增強了感染效果，其手法是頗具匠心的。

摩尼教繪畫的第三大特色，是運用了豐富多彩的表現手法，從線條上看，採用西域“屈鐵盤絲”之構圖，從而使品才有“曹衣出水”之譽。從色彩上說，長於色彩暈染方法，表現出物體的立體感，正像《畫鑒》中分析的那樣“用色沉著，堆起絹素，而不隱指”¹⁷。這就是說，看去凸出畫面，而用手一摸卻是平的。摩尼教的繪畫，筆跡灑落有氣概，造型用線均有力，圓屈緊勁，不僅有銳利的氣魄，而且連續不斷有韻律，既解決了“線”和“面”的矛盾，“透視”和“角度”上的矛盾，又解決了陰、陽面處理的矛盾等，從而豐富了線的生命力，更好地表現人物的思想感情。

此外，摩尼教繪畫中，吸收了佛教藝術思想及手法，如把蓮花作為摩尼教眾神的寶座等。“蓮花”，在佛教中代表“淨土”，所以佛座也叫蓮座，佛眼叫蓮根，佛經又叫妙蓮花經，又有蓮花子、“蓮花女”、蓮花衣等等稱謂。在佛教藝術之中，蓮花是主要的裝飾圖案。摩尼教也用蓮花作為其神的寶座，無疑是從佛教借鑒而來。摩尼教東漸時，表現了高度的靈

¹⁶ （唐）張彥遠《論畫》（M）。

¹⁷ （元）湯垕《畫鑒》（M）。

活性，從不同角度適應早已在西域流行的佛教文化，巧妙採用佛教術語來解釋本教的宗旨，如“法身、佛性、正覺、解脫、涅槃、無明、佈施、持齋、地獄、金剛、”等等，以此來爭取信徒。有時乾脆打著佛教的旗號，自稱“摩尼光佛”，從而在西域廣泛宣傳摩尼教義。所以，我們在摩尼教繪畫中看見許多蓮花座，就不足為奇了。

其四，摩尼教繪畫中具有美索不達米亞——敘利亞的傳統技藝也是很明顯的。如在“抄經圖”、“懺悔圖”以及“眾神圖”等作品中，很明顯可以看出是西亞藝術風格。其人物造型也不同于高昌的回鶻，而是“深目高鼻”、“多須髯”的西亞人種。其服飾也與西域傳統扮有顯著的區別，同是白色高帽，西亞摩尼教的筒形無邊的圓柱高帽，而西域則是扇形、有簷的高帽等。

其五、摩尼教作為一個世界性宗教能流傳甚久，與其宗教的靈活性，即“入鄉隨俗”分不開。摩尼教藝術的傳統來自美索不達米亞，然而也受到波斯薩珊藝術的深刻影響。在其西漸時，又曾受到希臘文化的薰染。當該教東漸時，又自然接受了西域傳統文化的薰陶，而採用了高昌回鶻的美術技法，創作出回鶻供養人等一批作品，使高昌人更感到親切，從而使摩尼教成為回鶻人的國教，在西域廣為流傳。以至今日，只有在吐魯番遺址中才能保存有這世界性宗教的繪畫藝術，使人類才能欣賞以摩尼教的傑出文化。

其六，摩尼教繪畫，常用土紅色、洋紅色、藍色、黃色、暗綠色作畫，而常用白色作底。其繪畫作品，造型簡練，色調明快，常用線描來造型，形成一種“細畫”之風格。特別是其線描有多種方式，有的頓挫、粗細分明；有的細勁、挺拔；有的粗獷、豪放；有的信手揮灑，有的凝練細琢。正因為這樣，保存下來的繪畫，其輪廓便常常顯得很精緻，形成典型的特色，由此我們可以說，摩尼教繪畫就是“細畫”，它具有上述之特點，而與佛教藝術不相同。摩尼教徒有著令人驚歎的藝術傳統，其繪畫在世界藝術寶庫裏熠熠生輝，別開生面深達幽微。摩尼教文化，在世界宗教史中佔有極其重要的一頁。

四、摩尼教的石窟藝術

關於摩尼教的石窟寺院，主要集中在吐魯番一帶。20 世紀初德國人曾在這裏發掘出數千件佛教與摩尼教寫本、旗幡和其他遺物，但有關摩尼教石窟卻只發現四五個。摩尼教在回鶻中間流傳已久而且頗受重視，其遺址在高昌應該有一定數量，但長期以來有關摩尼教石窟寺院的問題一直存疑。近年來，晁華山先生對高昌摩尼教寺遺址的考察所取得的成果，對瞭解古代世界曾廣為流行的摩尼教十分重要，引起了世人的關注。

據晁華山先生研究，在吐魯番地區三個石窟群落中大體可以確認為摩尼教石窟的有 39 個，具體如次：

吐峪溝有 11 個窟——

北區：N₁₉、N₈、N₉、N₂、N₂₆。

中區：M₆、M₇、M₂₂、M₂₃。

西南區：SW₂。

伯孜克裏克有 19 個窟——

北區：8、9_A、10_A、01：02：03。

中區：23_A、21_A、25_A、26_B、25_B、26、27_A。

南區：34_A、35_A、36_A、37_A、38_B、39_A

勝金口有 9 個窟

南寺：7、8、9。

北寺：1、2、3、4、5、6。

鑒於高昌石窟有許多初建是摩尼教窟，後改建成佛教窟，所以上述窟號後加字母 A 或 B，以示區別於後來的佛教窟。原來的摩尼教窟後用白灰漿覆蓋，改繪成佛教窟。現在有些窟白灰漿層脫落的地方均露出了初建時摩尼教的壁畫痕跡。有的畫有粗紅格線；有的寫有摩尼教榜文；有的寫有帕提亞文和回鶻文的摩尼教贊辭；有的則繪有禮贊生命樹圖，還有的繪有波斯摩尼教信徒。

其中伯孜克裏克第 38B 窟是明顯的摩尼教窟。壁畫中所繪寺宇圖是一座摩尼教寺院建築圖。寺院是五重臺式，寺前有臺階。其中一層台有五個殿堂。即指摩尼教寺宇中五堂：經圖堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂和病僧堂。在主室正壁畫生命樹與死亡樹交叉圖。這兩株樹分別化表光明王國

和黑暗王國。兩株樹主幹兩次交叉、由下向下分成三段，表示“三際”即初際、中際和後際。整幅圖象徵著摩尼教的基本教義“二宗三際論”。

在窟兩側壁的寶樹果園科所繪大果樹。枝葉繁茂果實累累，樹下畫齋講的高師。這些果樹都是摩尼教文獻和寫本中所現的生命樹。摩尼和耶穌經常被畫成生命樹。摩尼教教團也常以長滿果實的樹表示，每個果實即是教團中的一員。樹下高師身後燃起五股光焰，表明這是摩尼教高級信徒。在阿拉伯文獻中寫到，摩尼見薩珊國王時，雙肩即閃閃發光。

在勝金口北寺第2窟正壁亦畫有生命樹，兩側壁各畫兩株果樹，象徵寶樹果園。券頂畫葡萄樹，有藤蔓和成串葡萄。在摩尼教古寫本中，教團及其成員往往以葡萄樹及其藤蔓表示。在希臘文摩尼教寫本中，摩尼教被描繪成葡萄園中的園神。

此外，在伯孜克裏克還有4個窟寫有中亞文或回鶻文的摩尼教祈禱文和發願文，無疑，這些洞窟是摩尼教窟。

在勝金口北端有兩座摩尼寺，稱為南寺和北寺，北寺規模宏大，左右寬約40米，上下高約12米，從寺前地面到最高處窟頂共有五層台。下起第三層平臺是主要平臺，主要的五個洞窟就建在這層平臺上。在主室正壁畫生命樹與死亡樹交叉圖。生命樹枝葉繁茂，死亡樹枝葉枯槁。兩側壁畫寶樹果園圖，果樹下有齋講的摩尼教高師。在平臺中心北側的第2窟是個縱長方形窟，主室正壁畫兩株寶樹，兩側壁畫寶樹果園圖，券腹畫葡萄樹圖。

南寺也有五層平臺，洞窟開鑿下方兩層平臺，上方的三層平臺在實用上並無必要，只是為了符合摩尼教寺宇規範而建造，由此也可認為南寺也是一座摩尼教寺。

按敦煌遺書中文本《摩尼光佛教法儀略》有關寺宇儀一節中講到，摩尼教寺由五堂組成，即經圖堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂、病僧堂各一座。勝金口北寺主平臺上和正壁相連通的共有5個洞窟，從其形制和壁畫內容看，似相當於上述五堂。正壁中心窟是禮懺堂，規模大，有環行道，可以作“三行三禮”的禮拜。它北側是教授堂，畫葡萄樹和寶樹果園，象徵這是個教團，用於教師、教監、牧師等向正信徒和平信徒宣講經律。中窟南側是齋講堂，窟內除畫生命樹、死亡樹和寶樹果園外，還畫齋講的高師，兩側壁和正壁均建有供齋戒修業的旁室。主平臺北端是病僧堂，堂內

設有側室。主平臺南端是經圖堂，有主室和幽深的後室，適於保存經典圖籍。上述五堂的位置序與前述“寺宇儀”一節中的順序完全一致。

在吐魯番石窟群中來畫有“七重寶樹神使圖”的洞窟有4個。這每列七株生命樹象徵摩尼教最基本的七部大經，也象徵摩尼、耶穌、光明王國。這七部大經也是擺渡信徒到彼岸世界的航船。那麼禮拜觀想這些寶樹，也就具有超度和解脫的意義。寶樹樹冠中的被召喚出的白衣天使和樹下蓮花中被召喚出的白衣仙女，表現出的是前述“二宗三際論”的“中際”階段諸神使，即大明尊召喚出的慈母和先意（初人），以及後來被召喚出的惠明使（化身美女）。壁畫中男女天神均著白衣，正是摩尼教崇尚白色的表現。在畫七重寶樹神使圖的這四個窟中還有其他多種題材的壁畫，如大量的常榮寶樹、七寶香池、日月宮圖、行者觀想畫及題解榜文、觀想陰陽人等，也都屬於摩尼教題材¹⁸。

有關摩尼教的寺院遺址，還有德國人葛蘭韋德爾曾在吐魯番“可汗堡”外南部發現有一處，他編號為K。這座寺院遺址建築在小高臺地上，是一個約75米見方的庭院，有四組建築群：北部是一些帶有圓頂的小庭堂，庭堂兩側是帶有拱頂的小房間。東部是一些塌毀了的房間，其中一間是圓屋頂，這間房間中出土了許多寫本卷子。西部是一間大圓頂房屋，只有6米見方。南部有豎排的三間房子，占地約15米見方，豎長約30米。所有的建築都裝飾有漂亮的壁畫，有的還鑲貼有金箔，有的地面上還鋪以白色的石膏塊。

勒柯克根據在敦煌發現的摩尼教經卷解釋上述寺院的佈局。他說：東部那間是經圖堂，因為在那裏發現了許多經卷文書。經圖堂之西的圓頂大廳可能是備講堂，大廳中有一幅大型壁畫。中心人物是摩尼。摩尼畫得比周圍那些“上帝選中的聖徒”都高大。他穿一件深色寬邊和領圈的白色長袍，可惜身子沒有了，只殘留一個腦袋和一隻肩膀。他的頭上戴著一頂大口朝上的主教冠，用紅色彩帶系結在頷下，冠上有鍍金葉飾，有他的周圍層層迭起像光輪式的許多“聖徒”簿。他的臉部朝著上帝的方向。圍繞著他的大群臉型是回鶻突厥型的。

這些聖徒頭髮長絡垂直在肩上，短絡腮胡和下垂的細髭是黑色的，眼

¹⁸ 晁華山《初探高昌摩尼寺的蹤跡》（J），載《考古與文物》1993(!)。

睛大而斜，口小很紅，穿的是白色袍子，袍上有很寬的褶子，被大袖子遮蓋著的手放置在胸前，頭上戴著樸實的白冠。從遺址房子的佈局來看摩尼教徒確實是不得別立“私堂”的。他們過著集體生活似乎成了一條準則。

作為摩尼教的寺院遺址，根據葛蘭韋德爾和勒柯克的發現，在現存中城西部城牆的南端，也有一處摩尼教遺址。這個寺院址酷似一個型的砌體，中央豎著一座塔，塔上有一些拱頂式建築。南側是一路階梯，北側是一個聖殿。聖殿中有繪畫裝飾。因為遺址中出土了許多摩尼教經文寫本，所以很容易認定為摩尼教寺院。但是這座遺址的摩尼教壁畫被覆蓋而重新繪上了佛教之義的壁畫二¹⁹。

綜上所述，吐魯番的摩尼教石窟寺興建於西元 6 世紀末，到 10 世紀末被封閉，接著又被改建為佛教寺院。在吐峪溝只有禮懺堂被改建和重繪，至於齋講堂，其建築與壁畫因有較多的佛教形式而未被改動。伯孜克裏克齋講堂壁畫被白色灰漿層覆蓋後成為無壁畫的佛教窟。禮懺堂和其他大多數無畫窟被改建重繪而成為佛堂。勝金口北寺禮懺堂重繪後成為佛堂，但齋講堂和教授堂的壁畫因無礙佛教而被保留下來。其原因是西元 983 年回鶻王太子下令拆毀摩尼寺的壁畫和塑像，從而改建為佛寺。回鶻人拋棄了他們信仰兩百多年的摩尼教而皈依了佛教²⁰。

關於摩尼教造像，現存只有一尊，位於福建晉江萬山峰蘇內村草庵摩尼教遺址內，是元代雕刻。草庵建於元順帝至元五年（西元 1339 年），內有摩尼教石佛，稱“摩尼光佛”。像於緊靠正廳後壁的岩石上浮雕而成。石佛周圍深刻一直徑為 1.98 米的圓圈佛龕，圈內摩尼光佛端坐在蓮壇上，佛身高 1.52 米，寬 0.83 米，頭頂射出一道道豪光。該像面龐圓潤，眉彎隆起，散發披肩，顎下有兩條長須，身著寬袖僧衣，無作扣，襟結下垂扣上圈飾，腳部蝶結向兩側下垂，雙手掌心向上置於膝上，神態莊嚴，造型迥異於其他佛像。臉、身、手三部分別用岩石不同的自然色調，賦予佛像一種神化的色彩，尤為巧妙。這是現存唯一的一尊摩尼教造像，對研究摩尼教及其東漸的歷史及其藝術待征，均有重要價值²¹。

¹⁹ 侯燦《高昌古城址》（J），載《新疆文物》，1989(3)。

²⁰ 晁華山《初探高昌摩尼寺的蹤跡》（J），載《考古與文物》1993(!)。

²¹ 林悟殊《摩尼教及其東漸》（M），中華書局，1987。

邊疆少數民族諺語集錦

木雕的雄獅，雖兇誰又怕（藏族）

吹得比山還大，做得比羊還小（藏族）

內奸作怪，外敵得逞（白族）

吃家裡的飯，敲廟裡的鼓（佤族）

老鼠替貓生崽（毛南族）

外患易治，家賊難防（蒙古族）

積累財產，不如積累知識（烏孜別克族）

知識是燈，不撥不亮（維吾爾族）

羊靠草原，人靠知識（塔吉克族）

武器越擦越亮，道理越辯越明（壯族）

一株榕樹九百條根（侗族）

滿樹的紅果，不是一朝的露水（維吾爾族）

井水不出魚，枯樹不開花（蒙古族）

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

元昊的霸業、西夏王朝的誕生

翁嘉禧

國立中山大學中國與亞太區域研究所副教授

潘慧真

國立中山大學中國與亞太區域研究所博士生

摘 要

元昊是西夏王朝的建立者，於西元 1032 年即位後，爲凸顯黨項民族的獨特性，不僅揚棄唐、宋兩朝所賜的李、趙姓，改姓嵬名氏，稱「吾祖」(青天子)，要與漢人皇帝自稱的黃天子相抗衡。此外，更頒佈禿髮令、建立年號，將首都興州改爲興慶府，並對內進行下列幾項改革：政治方面，參照唐宋的禮法，建立文武官制。經濟方面，開鑿「昊王渠」，設置「農田司」、「郡牧司」等專責機構，藉以發展農牧並重的經濟型態。文教方面，參與創制西夏文字，培養精通蕃漢文化的人才。軍事方面，整軍經武，擴展疆域。事實上，這些措施除了有助於政權鞏固外，對加強民族意識亦具相當貢獻。由於元昊以自身利益爲出發，採取隨機應變的戰略，故形成當時宋、夏、遼三國鼎立的新局面。因此，本文擬就元昊建國後，如何爲黨項羌開創前所未有的政治空間，以及如何爲西夏奠定堅實的國基作一論述。

關鍵詞：西夏、黨項、元昊

李元昊或趙元昊嗣位後，整軍經武力圖振作，要給黨項民族一個新的境界，就是要建立一個屬於黨項民族的國家，這在黨項民族史上是前所未有的企圖，黨項民族雖然在夏、銀、綏、宥這幾個州，是居於統治階層，但是在這個地區被統治的人民，仍然以漢人居多數，而這裡的漢人，跟兩

漢、魏晉的漢人有很大的不同，試想在諸胡列國（也就是一般文獻上所說的五胡十六國）時期，有多少北方草原游牧民族，在這個地區建立過政權，時間一久都跟當地漢人互相混融，成為有新內涵的漢人，隋、唐之後，匈奴、羯、鮮卑、瀘水胡、稽胡等邊疆游牧民族，已經不見於史籍，並不是他們死光滅絕，而是跟當地漢人混融，成為含有北方胡族血液的新漢人，這對李元昊或趙元昊而言，是一個考驗，元昊在統治權穩固之後，為了建立自我的風格，標榜黨項民族的獨特性，他揚棄了唐、宋兩朝所賜予的李、趙姓，先是恢復拓跋氏的姓，又為了表示拓跋一族跟一般黨項不同，而且是極其高貴的，便把他的拓跋氏跟建立北魏的鮮卑拓跋氏結合起來，這種連結有些羌腔走板，黨項的拓跋氏，當然有可能是建立南涼的鮮卑禿髮氏後裔，南涼禿髮氏先是融入吐谷渾，而吐谷渾雖然統治著群羌，但最後吐谷渾本身卻融入群羌之中，禿髮氏無可避免也成群羌之一，一些羌人早期聚居在宕昌一帶，訛讀為黨項。元昊雖然標新立異硬把自己的拓跋氏說成是北魏皇室後裔，但是仍然無法改變他已經完全羌族化的事實。

元昊（為了不要混淆姓李、姓趙或姓拓跋，所以都不稱姓）生於西元 1004 年，小字嵬理（嵬，音圍，意為山高且起伏不定），在黨項語裡是「疼惜、憐惜」之意，理是「富貴」之意。是李德明元配衛慕氏所生，據文獻記載元昊「圓面高準（鼻子很挺），身高五尺餘，性沉勇剛毅，多謀略。」從這記載看來，元昊並不高，只有五尺多，按南北朝時一尺約合今天 24.5 公尺，隨唐時，一尺約合 29 公分，所以他身高大概是一百六十幾公分，雖然不算高，但是也不算矮¹。少年時喜歡穿白色長袖長衫，頭戴黑帽但卻有紅色的裡子，而且在帽子後面加一條下垂的紅色結綬，身佩弓箭，相當的與眾不同，外出時乘馬，有一百多個步卒充當護衛，遮以青傘蓋，前面有兩面大旗，作為開道之用，從此可見他很講究排場。史傳上說他自幼就很喜歡讀書，那時還沒有創製西夏文字，他所讀的書，當然都是漢文典籍，他多才多藝，精通兵法，也熟曉佛學，更學過吐蕃文（就是後來所謂的藏文，因為西藏這個詞，是清朝以後才出現的，所以說元昊精通藏文，在邏輯上說不通），更具有繪畫天份，稱讚他是一個罕見的人才絕不為過。有關元昊的相貌、器度，在宋朝鎮守邊疆的將領中成為一個熱門

¹ 關於歷代度量衡演變，請參見魏勵《中國文史簡表匯編》，北京商務 2007 年出版。

的話題，但都是道聽途說耳食之言，誰都無緣一識廬山真面目，宋朝邊防大將曹瑋知秦州，兼知涇、原、儀、渭、鎮戎軍緣邊安撫使時，很想一睹元昊的風采，於是派人四處打聽元昊的行踪，據報元昊經常會到榷場行走，於是多次先到榷場等候，但是元昊都沒來，真是所謂緣慳一面，後來更派人潛入興州（李德明遷都興州），暗中偷畫了張元昊的畫像，曹瑋看了後，不禁驚歎地說「真英物也」，可見元昊的相貌一定相當出眾。

元昊即位之後，既不姓唐、宋兩朝所賜的李或趙，也不姓自己本來的拓跋氏，自行姓嵬名氏，稱「吾祖」，這是黨項語，意思青天子，他很技巧，按「吾祖」是音譯，當然也可以寫成「兀卒」，但是他偏偏用「吾祖」這兩個字，他認為只要漢人，無論官方或民間，只要跟他有文書來往，就得稱他為「吾祖」，在口頭或稱呼上討便宜，看起來似乎很幼稚，不過看看漢人史料對四周民族的稱謂，從來不用比較中性的字，一定要加上「犬」、「豸」、「犛」、「虫」字旁，或加上「奴」，像犬戎、豸歲、獬、狄、蠻、匈奴…等，在稱謂上占便宜，不是一樣的幼稚嗎？他之所以稱「吾祖」（青天子），他認為漢人皇帝是黃天子，所以他用青天子，看來他對陰陽五行之學也下過一番功夫。他命令自己的拓跋氏族一律改姓嵬名，部屬也都樂意改姓嵬名。這情形跟諸胡列國時期匈奴劉勃勃建立夏政權後，改姓赫連一樣，在心理上求得滿足而已，並沒有多大意義。

嵬名吾祖（就是元昊）即位後，立即遣使向契丹告哀，契丹遼興宗耶律宗真以年來黨項頗為恭順，而且彼此又有婚姻關係，所以就派宣徽南院使蕭從順，潘州觀察鄭文囿（囿，音右，意為有圍牆的園地）為使，冊封元昊為夏國王，又賜良馬三十匹，精甲二具。元昊還在儲君時，就厭惡中國，即位後力圖要擺脫中國。

之前宋仁宗時曾將宮中多餘的宮女放回民間，以免孤單老死宮中，宋仁宗曾釋放二百七十個宮女回民間²，元昊獨具慧眼，出重金把這些宮女都買到黨項，放在左右，以便打聽宋朝宮廷裡各種大小事情，這招確實很高明，所費不多，卻能獲得宋朝宮中的許多秘密事情，以及宋朝皇帝處理公事的習慣，這種情報有時縱然以很高的代價，都不容易得到，可見元昊心思何其細密。

² 《宋史》作 270 人，但《續資治通鑑長編》作 207 人，這裡採《宋史》之說。

元昊即位之後，就仿中原王朝建立年號，建元顯道，元年是西元 1032 年，即位後將首都興州改興慶府。元昊為人果斷而陰鷲，他在顯道三年（西元 1034 年）十月，族人衛慕山喜想謀殺元昊，由於事機不密，被元昊發覺了，就將山喜一族都丟進黃河，算是相當殘忍。不止如此，他又進酖毒殺生母衛慕氏，然後派人向宋朝告哀，宋仁宗以內殿崇班祇候王中庸爲致祭使、兵部員外郎兼起居舍人郭勸爲弔贈兼起復官告使，宋朝授元昊鎮軍大將軍、金吾衛上將軍。元昊回贈郭勸等百萬，顯然意在收買，所幸郭勸等堅持不收。元昊酖毒生母衛慕氏太后後，不久又立訛藏屈曩氏（李德明的第三房妻子）爲「兀泥」，「兀泥」在黨項語裡就是太后。

關於元昊使用年號一事，在這裡需要加以說明，之前黨項都是使用宋朝年號，這就是中原王朝所謂「奉正朔」，中原王朝對周邊國家只要肯奉正朔，就表示歸順臣服於中國，中原王朝就會給予封官賞賜，元昊接位時是宋仁宗明道元年（西元 1032 年），到了次年，元昊以他父親是李德明，有「明」字，需要加以避諱，所以改明道爲顯道，這是巧妙利用漢人文化中避君王長輩名諱的傳統，創設自己的年號，可見元昊很善於運用辯証邏輯，讓宋朝對他不奉正朔，很難加以斥責；不過追根究底，「年號」創自漢武帝，此後歷朝歷代帝王無不使用年號，這形成中國歷史文化的一大特色，影響所及周邊日本、朝鮮也都使用年號，元昊雖然想標新立異創立黨項自己的風格，就使用年號這件事看，仍然沒能跳出中國歷史文化的框架，自元昊之後，歷代西夏皇帝都有年號，現在把他們的歷代皇帝的廟號（這也是中國歷史文化的特色）、年號列表如下以供參考：

廟號及姓名	年號及年數	西元起訖	干支
景宗 (元昊)	顯道(3)	1032~1034	壬申~甲戌
	開運(1)	1034	甲戌
	廣運(3)	1034~1036	甲戌~丙子
	大慶(3)	1036~1038	丙子~戊寅
	天授禮法延祚(11)	1038~1048	戊寅~戊子

廟號及姓名	年號及年數	西元起訖	干支
毅宗 (諒祚)	延嗣寧國(1)	1049	己丑
	天祐垂聖(3)	1050~1052	庚寅~壬辰
	福聖承道(4)	1053~1056	癸巳~丙申
	禪都(6)	1057~1062	丁酉~壬寅
	拱化(5)	1063~1067	癸卯~丁未
惠宗 (秉常)	乾道(2)	1068~1069	戊申~己酉
	天賜禮盛國慶(5)	1070~1074	庚戌~甲寅
	大安(11)	1075~1085	乙卯~乙丑
	天安禮定(1)	1086	丙寅
崇宗 (乾順)	天儀治平(4)	1086~1089	丙寅~己巳
	天祐民安(8)	1090~1097	庚午~丁丑
	永安(3)	1098~1100	戊寅~庚辰
	貞觀(13)	1101~1113	辛巳~癸巳
	雍寧(5)	1114~1118	甲午~戊戌
	元德(9)	1119~1127	己亥~丁未
	正德(8)	1127~1134	丁未~甲寅
	大德(5)	1135~1139	乙卯~己未
仁宗 (仁孝)	大慶(5)	1140~1144	庚申~甲子
	人慶(5)	1144~1148	甲子~戊辰
	天盛(21)	1149~1169	己巳~己丑
	乾祐(24)	1170~1193	庚寅~癸丑
桓宗(純祐)	天慶(13)	1194~1206	甲寅~丙寅
襄宗 (安全)	應天(4)	1206~1209	丙寅~己巳
	皇建(2)	1210~1211	庚午~辛未
神宗(遵頊)	光定(13)	1211~1223	辛未~癸未
獻宗(德旺)	乾定(4)	1223~1226	癸未~丙戌
末主(李睭)	寶義(2)	1226~1227	丙戌~丁亥
歷代帝王除末主外都未列姓，因為元昊排除李、趙二姓，自定姓嵬名氏，而夏主祖先姓拓跋，所以這裡不列姓。			

元昊初立時（西元 1032 年），宋仁宗還以元昊爲檢校太師兼侍中、定難節度使、西平王，而且命司封員外郎楊告爲旌節官告使，宣讀誥制文這篇制文文字優美，引錄如次：

「胙之受民（胙，音作，意爲祭祀用過的肉。胙土，帝王以土地賜封功臣，以酬其勲績，是爲胙土），維王所以褒有功；建國承家，非賢不能保厥世。乃眷西陲之守，方疇外禦之勞。式涓剛辰庸告列位：故定難軍節度使、夏銀綏宥靜等州管內觀察處置押番落等使、開府儀同三司、檢校太師、守太傅尚書令、持節都督夏州諸軍事、行夏州刺史、上柱國、夏王、食邑二萬一千戶，食實封七千戶，趙德明（就是李德明），男元昊器懷英達，義節堅明，孝恭盡於事親，恩信長於御眾。惟乃先正奉於本朝，嘉捍難於邊衡，賜同姓於宗籍，象賢繼世，爾實宜之。於戲，書盟府之勲，既載山河之誓，瞻元侯之略，豈無弓矢之傳。尚體顧懷勿忘，欽率可特授特進檢校太師兼侍中、持節都督夏國諸軍事、夏州刺史、充定難軍節度使、夏銀綏宥靜等州管內觀察處置押番落等使、上柱國、平西王，食邑六千戶，食實封一千戶，仍賜推忠保順亮節載勲功臣。」

這篇封誥固然字句工整、文辭並茂，但是可以看出來宋朝仍然活在虛幻的夢境裡，過著「天朝」的乾癮，夏銀綏宥靜等州，根本不在宋朝統治之下，所謂食邑二萬一千戶，本來就是元昊控制下各州的戶數，如果元昊頑皮些向宋朝要「食實封七千戶」，宋朝將何以回應？帝制時代「天朝」的自大心態，死要面子真是要不得；只是中原王朝以大量的金錢物質賞賜四周少數民族政權，換取他們「奉正朔」、「貢方物」，這種不敢面對現實的金錢外交，幾千年來一脈相承幾乎都沒有改變。元昊貪圖宋朝的賞賜，表面上仍對宋朝貢方物，但對內車服儀衛完全比擬中原的皇帝，他的策士楊守秦曾上書說：「王者神武立功，德威御眾，要必建元表歲，以示維新。國家累世經營，規模宏遠，猶遵中國舊號，豈足彪炳皇獻，胎示區宇。」這正合元昊的心意，立刻下諭改顯道三年爲開運元年，因爲原來的顯道是從宋仁宗的明道硬拗過來的，這次改元開運，才算有了自己的「正朔」，於是大赦國中，後來有人告訴他，「開運」是五代後晉出帝石重貴

的年號（944~946 年），後晉出帝後來被契丹抓去成了俘虜皇帝，所以這個年號相當「不開運」，所以又改爲「廣運」，時間只相隔一個月，在古代建元或改元，都是重大事件，豈有不詳查過往的歷史，可見當時西夏文官制度跟文書作業，還相當粗糙。

不過元昊確實有心要把西夏建立成一個像樣的國家，西夏是契丹對黨項所建政權的稱謂，以其以夏州爲根據地，而夏州在契丹西，所以稱爲西夏，但黨項人稱自己的國家並不叫西夏，黨項人稱自己的國家爲「白上大夏國」，西夏文寫作「𐵄𐵇𐵓𐵏𐵚」，因爲黨項人認爲本民族起源於白水江，白水江又稱白龍江，是嘉陵江上游之一，源於西傾山東麓，從疊山、岷山峽谷中奔騰而下，流過古疊州、西固，而至武都，白龍江南岸，是岷江上游，適於種植稻米及其他農作物，附近又盛產木材，所以黨項人視這一地區爲聖地而加以膜拜，「白上」就是這個由來。「夏」則是黨項人離開白龍江上游後，遷徙到以夏州爲中心的一帶地方；至於「大」，則是所有政權的自我稱呼無不加上「大」字。「白上大夏國」是黨項人所建國家正確名稱，只是「西夏」的名氣太響亮了，原來正確的名稱，反而沒有多少人知道，爲了閱讀及行文方便，這裡也只好用「西夏」這個稱謂。

元昊，在黨項人中確實是個不世出的人才，他就皇帝位後，對內作了以下幾項改革：

（一）政治方面

元昊在他即位後的顯道元年，爲了凸顯黨項民族的特色，頒佈了禿髮



令，他自己更以身作則先剃了頭髮，這個禿髮令頒的有些怪異，黨項民族原本並不剃頭，這種禿髮形狀很是怪異，頭頂全部剃光，只左、右各一束（如圖），筆者猜想元昊可能認爲他們拓跋這一族出自南涼禿髮氏，其實禿髮就是

拓跋的另一種音譯，而元昊從「禿髮」字面上去推敲，所以才有了這麼奇特的髮型。元昊下令境內全民都需要禿髮，並且要在三天內完成，否則「許眾共殺之。」從而可知清初的剃髮令，在國史上並非空前。同年五月，元昊將興州改爲興慶府，大興土木，修築宮殿，同時建立官制，分成文武兩班，設中書省、樞密院、三司、御史台、開封府、翊衛司、受納司、農田司、群牧司、飛龍院，曆勘司、文思院、蕃學院、漢學院等，這些政府機構有很多都是參照唐宋的制度。到了元昊大慶二年（西元 1037 年），覺得中書省無法總理庶務，於是仿宋朝設置尙書令，分設十六司，再置六曹，以總理庶務。這樣官制大致算是完備。這些機構的官員都「皆分命蕃、漢人爲之」，也就是說黨項人、漢人都可以當中書令、宰相、樞密使等官，看起來似乎沒有歧視漢人。

元昊稱帝四個月後，正式告知宋朝表示從今以後宋、夏是平等的兄弟之邦，已經沒有隸屬關係，而且表文中誇耀自己是北魏帝室之後，這是一份很重要的歷史文獻，現在把全文引錄如下：

臣祖宗本出帝胄，當東晉之末運，創後魏之初基。遠祖思恭，蓋拓跋之遠裔，當唐季率兵拯難，受封賜姓。祖繼遷，心知兵要，手握乾符，大舉義旗，悉降諸部。臨河五郡，不旋踵而歸；沿邊七州，悉差肩而克。父德明，嗣奉世基，勉從朝命。真王之號，夙感於頒宣；尺土之封，顯蒙於割裂。臣偶以狂斐，制小蕃文字，改大漢衣冠。革樂之五間，裁禮之九拜衣冠既就，文字既行，禮樂既張，器用既備，吐蕃、塔塔（就是韃靼，指蒙古族）、張掖（指甘州回鶻）、交河（指西州回鶻，西州，今新疆維吾爾自治區吐魯番地區吐魯番市），莫不從伏。稱王則不喜，稱帝則是從。輻輳屢朝，山呼齊舉。伏願一垓之土地，建為萬乘之邦家。於是再讓靡湟，群集又迫，事不得已，顯而行之。遂以十月十一日，郊壇備禮，為世祖始文本武興法建禮仁孝皇帝，國稱大夏，年號天授禮法延祚。伏望皇帝陛下，睿哲成人，寬慈及物，許以西郊之地，冊為南面之君。敢竭愚庸，常敦歡好，魚來雁往，任傳鄰國之間；地久天長，永鎮邊防之患。至誠瀝肯，仰俟帝俞（俞，意為准允）。

謹遣野利仁榮為使奉表以聞。

這一篇駢文極為工整，可見當時西夏還是有一些精通漢文的人才，這份文送到宋朝後，等於向宋朝示威，宋朝大為震怒，宋仁宗下詔削奪元昊的爵位，撤消朝廷所賜的「趙」姓（這點元昊嗣位後，早就自動放棄了），同時關閉宋、夏間的「邊境貿易」，更進而張貼告示，號召天下勇士凡是能捕得或殺掉元昊的，就賞給定難軍節度使的官位。宋朝這一連串措施，都像泥牛入海一樣，了無踪跡，元昊根本不予理會，而宋朝似乎也沒有出現可以捕殺元昊的勇士。

元昊立國前的疆域有夏、銀、綏、宥、靜、靈、塩、會、勝、甘、涼、瓜、沙、肅、洪、定、威、龍等十八州，加上都城興慶州，共有十九州，但實際能管轄到的又要大些，其洪、定、威、龍都是堡鎮而稱為州，此外，以肅州為蕃和郡，甘州為鎮夷郡，置宣化府，以便擴大政治影響。

（二）經濟方面

黨項人聚居地區，原本就以畜牧為主，但在五代後期，遷到靈州、夏州的黨項人，受當地漢人影響，已經開始農耕；興州（後來改為興慶府）、靈州瀕臨黃河，自秦、漢以來就已經引黃河水從事灌溉耕種，像秦家渠、漢延渠，北魏時又開鑿了艾山渠、唐代開鑿唐徕渠，所以這一帶農業相當發達。黨項李繼遷、李德明占有這一地區時，這些古老的溝渠還發揮著「灌溉之利」的功能，所以這一地區等於是西夏的農業示範區，元昊時又在賀蘭山東麓開鑿一個新渠，後人稱之為「昊王渠」或「李王渠」，可見元昊也相當重視農業，並且在政府機構中設有「農田司」，專責管理農業。

畜牧業原是黨項人傳統的生機類型，自然不會放棄，西夏可以說是農牧並重的經濟形態，況且在西夏的疆域裡，有許多地方是屬於沙漠草原，只適合畜牧而無法農耕，所以在政府機構裡有「郡牧司」，畜牧主要是牛、馬、羊、駱駝，這些不僅是衣食的來源，也是跟宋朝貿易的主要內容，例如宋仁宗慶曆三年（西元 1043 年），宋朝在德順軍、原州、渭州設置買馬司，顯然就是向西夏購買軍馬。此外，西夏也以牲畜及其產品作為向契丹進貢的物品，如葉隆禮在他著《契丹國志》裡就明白指出西夏向契丹進貢的物品有：細馬二十匹、粗馬二百匹、駝一百峯…沙狐皮一千

張、兔鶻五只、犬子十只；可見畜牧業在西夏不但在經濟扮演重要角色，在政治外交上也占有一定地位。

（三）文教方面

元昊即帝位後，爲了要能跟宋、契丹成爲平等的國家，他認爲必須發展文教，在他的大慶元年（西元 1036 年），他親自參與創制能用以記錄黨項語言的西夏文字，他「命野利仁榮演繹之，成十二卷，字形體方整類八分，而畫頗重復」，有了文字他就「教國人記事用蕃書³」（關於西夏文，我們後面還會提到，這裡先從略），把許多漢文經典像《孝經》、《爾雅》等譯成西夏文，建立蕃學（或者說是黨項學或西夏學，比較中性），「命蕃官子弟習之」，此外他也深知漢人文化根深底厚，很多地方值得學習，他不固步自封，知道他山之石，可以攻錯，所以又設立漢學，他瞭解唯有發展教育文化，才是立國的根本，所以他大力推展文教事業。

元昊是一個虔誠的佛教徒，在他廣運元年（西元 1034 年）十二月，向宋朝獻馬五匹，求佛經一藏，宋朝也准許了⁴，之後又向宋朝求一套佛教經典，可想而知他是何等的篤信佛教。在這裡要多說幾句，凡是英明偉大的政治領袖，往往都不是虔誠的宗教信徒，而且都能很技巧的運用宗教，反過來則是被宗教運用，就這一點看元昊有他的侷限性。

西元 1035 年（西夏廣運二年，北宋仁宗景祐二年），印度（古稱天竺）僧人善成等九個人，要到宋朝首都汴京進貢佛經、佛骨及菩薩像等佛教文物，經過夏州時，元昊向他們要求見葉佛經，這幾個印度和尚們沒答應，元昊乾脆把這九個印度僧人給扣留起來⁵，從印度僧人搶來的貝葉經，滿足不了元昊對佛教的渴求，過了兩年，也就是西元 1037 年（元昊大慶二年，宋景祐四年）元昊又上表宋朝，請求宋朝准許他派人們到五台山禮佛⁶；元昊又規定每年的四個孟朔日爲聖節（孟，每一季的第一個月；朔，每個月的初一。孟朔，也就是每年正、四、七、十月的初一），全國官員百姓都必須焚香禮佛，可見元昊對宗教的迷戀已經超越作爲國家

³ 《續資治通鑒長編》卷 119。

⁴ 《續資治通鑒長編》卷 115。

⁵ 《續資治通鑒長編》卷 118。

⁶ 五台山自古即爲中國四大佛教名山之一，另三個爲普陀山、峨嵋山及九華山。

元首應有的態度。

（四）軍事方面

自古以來都是槍桿子（軍隊）出政權，所以有強大的軍隊，就能奪得或建立政權，能維持並控制這強大的軍隊，就能延續政權的壽命，這是國家真正民主化之前的定律；自匈奴以至後來的蒙古，這些游牧政權裡各氏族酋長都還擁有相當份量的決策參與力，有些人認為這是氏族民主，其實這距離「民主」還很遠，而是游牧民族實施全民皆兵制，每個氏族領袖都有自己的武力基礎，所以無論早期匈奴的單于、後來柔然、鮮卑、突厥、高車、回紇、契丹乃至蒙古的可汗，想要大小權力一把抓，就必得先把各氏族結構給瓦解掉，否則就不能由單于或可汗總統一切；黨項原是游牧民族，當然難逃這一歷史窠臼，所以西夏建國之初，各氏族還擁相當的實力，元昊雖然貴為西夏皇帝，對那些仍具實力的氏族，不得不予以尊重，這是形勢使然，不得不耳，說元昊實施的是「氏族民主制」⁷，未免美化了元昊，同時也褻瀆了民主。

雖然如此，元昊仍然是一個了不起的人物，他每次要對外用兵時，都會先率領各部落、各氏族酋長舉行圍獵，在游牧社會圍獵就等同戰爭，早在北魏初期（更早期的匈奴，由於文獻無徵，北魏則有《魏書》可以復按）的圍獵，晚到清初的秋獮（獮，音險，本意為殺，秋獮引伸為秋季的圍獵），都具有訓練戰技的含意，元昊邀請各酋長各率所部舉行圍獵，就是含有「演習」的意味，一旦獲得獵物，就會跟各部落酋長環坐暢飲，「各問所見，擇取具長」，這就等於現代演習後的檢討，既檢省了演習的成敗，又表示對各酋長的尊重，對之後的出征絕對有正面的意義，稱元昊為天生軍事家，也應該是合適的。

在以上的四個面向的措施，除了在宗教信仰上，作為一個國家領袖，有明顯的缺失外，其餘各項措施，都具有相當的意義，不能因為元昊是黨項人，對他所有作為都給予負面的評價，歷來漢文文獻對西夏或元昊的描述，很少以肯定的語句加以論述，這是很不公平的。除此之外，還有兩個很關鍵性，卻又很具有傳奇性的人物，給了元昊很大的助力，這兩個人一個姓張、一個姓吳，都是漢人，他們的事跡正史雖不載，民間稗官野史則

⁷ 李範文，《西夏通史》，寧夏人民出版社，2006年，頁152。

錄有他們的事跡，歷來史家對他們的評價也褒貶不一，這裡有必要對張、吳二人加以介紹：

大約在十一世紀初，陝西關中華州（今陝西渭南地區華縣）出了一個姓張的讀書人，這個人性情狂狷而豪邁，而且是個具有路見不平拔刀相助的熱血青年，因而有「華州狂士」之稱，相傳有一次他在旅行途中經過一座橋，橋下盤踞著一條幾丈長的大蛟，嚇得大家都不敢過橋，這位「華州狂士」二話不說，立刻找了一塊大石頭，走到橋頭狠狠的砸到大蛟身上，砸得大蛟「蜿蜒而死，血流數里」，眾人一時之間莫不鼓掌叫好，不愧「華州狂士」的名號。

一般說來凡是胸懷大志而又性情豁達的人，都會喜歡上粗獷渾雄的塞上景色，這位張姓狂士也不例外，他經常約一位姓吳的好友，兩人志同道合，到宋夏邊界去遨遊，領略牧野風光塞上景色，日子一久，羌笛羯鼓在他們心中產生了共鳴，張博望、班定遠經略西鄙的豪情壯志，也湧上了心頭；但是自唐朝開科取士成為報效國家的唯一途徑，這張、吳兩位熱血青年，雖然已是舉人，卻通不過殿試成為進士的這一關，甚至還招致縣令的一頓毒打，從此就更加放任縱情詩酒，這位「華州狂士」曾留下〈詠雪詩〉一首如下：

七星仗劍攬天地，倒卷銀河落地機。

戰退玉龍三百萬，斷鱗殘甲滿天飛。

這首〈詠雪詩〉雖然不能跟李、杜相提並論，但是倒也工整可讀，至少證明他胸中確有些墨水。張、吳這兩個熱血青年覺得心中滿懷「博望志、定遠情」，卻不能為朝廷所用，何不乾脆反其道而行，遠走西陲，投效西夏元昊麾下，一展自我經邦濟世的才華，在他倆決心西走之前，仍對故國心存眷念，想提醒故國不要忽略他們這兩個滿腔才華卻報國無門的年青人，他們以詩句提醒當時的官員：

好看金籠收拾取，莫教飛去別人家。

這兩句詩的意思是說：華麗而又有智慧的鸚鵡，應該要以金籠子來存養牠，如果不善待牠，將飛去別人家。以中國官場的習性，如果朝中沒有拖親帶故的大官牽引，像這樣自命不凡毛遂自荐，絕對無效。他們既不能

得意於科場，縱有滿腔才華，猶如錦衣夜行無人識得，這時想到何不直接到邊境將領面前，直述保衛邊疆抗擊西夏的策略，可惜得到的結果仍然如「外甥提燈一照舅（取其諧音爲照舊）」，在三面都碰壁的情況下，只好狠下心來走第四條路—投效西夏，在進入西夏國境之前，心中既矛盾又悲憤，「華州狂士」吟下了一首詩：

太公年登八十餘，文王一見便同車。

如今若向江邊釣，也被官中配看魚。

幾經輾轉之後，張、吳兩位年青人終於來到西夏京城興慶府，他們知道西夏皇帝不是隨便可見到的，必須出奇才能致勝，於是他們把西夏皇帝元昊的名字拆開，作爲他們的名字，所以一個張元，另一個吳昊，在帝制時代，規避皇帝的名諱，是一個人人都得遵守的「戒律」，這個張元跟吳昊以這種別出心裁的方式，在興慶府鬧區一家酒樓的牆壁上大刺刺的寫下「張元、吳昊來此飲酒」這幾個字，這在當時可是犯了大忌諱，幾經輾轉他們被帶到元昊面前，還好元昊不是猛張飛，耐下性子問他們何以觸犯君王的名諱？他們很巧妙的回答：「姓尚不理會，乃理會名耶？」意思是說你元昊祖先在唐朝時姓李，到了宋朝又被賜姓趙，姓尚且可以混用，用你的名又算什麼呢？元昊一聽知道這兩個人不是尋常人物，而且是有備而來的，於是以禮相待詢以來意，張、吳二人免不了說出一番富國強兵、開疆拓土的大計畫，元昊一聽正中下懷，決定把這兩人留在身邊，共謀建國大業；中國傳統讀書人講究「良禽擇木而棲」、「士爲知己者死」，並以之作爲立身處事的原則，張元、吳昊二人想不到在故國被當蔽帚，到了異域卻被視爲國士，因此死心踏地的爲西夏出謀劃策，甚至要鼓舞元昊要有「親臨渭水，直據長安」的豪情壯志，張、吳二人受到元昊的重用。

西元 1041 年，元昊天授禮法延祚四年（宋仁宗慶曆元年），張元從太師令升任爲西夏相國，張元在相國任內，協助元昊訂下聯合北方的契丹，共同攻打東南方的宋的計畫，他不但策劃了攻打川砦的計畫，更親臨疆場指揮了這場戰役，張元助西夏元昊，正如同六百多年前，王猛助前秦苻堅一樣，都爲西夏、前秦建下了莫大的功勞，可惜這兩個都是天不假年，張元在相國位子上當了四年之後，便與世長辭了，不同的是王猛死後

只十年，苻堅不聽王猛臨終交待不可伐東晉的遺言，而於西元 383 年發動淝水之戰，不但沒攻滅東晉，反而吃了個敗仗，二年後反被羌族姚興給縊死了，不久連國也滅了；張元雖然於 1044 年病死，但西夏國祚還延續了一百八十多年，如果張元也有什麼死前遺言，而元昊又能遵照辦理，所以西夏國祚又延續了近兩個世紀，可惜這一部分缺少任何資料，或許未來考古會發掘一些新資料，讓我們對張元、吳昊的事跡有更多一些瞭解。

前面說過元昊既無力向東、向北擴張，便只好向西、西南開疆拓土，擊敗甘州回紇之後，便把矛頭指向吐蕃，之前有吐蕃贊普的嫡系後裔，本名叫欺南陵溫籤逋，「籤逋」就是「贊普」的另一種音譯，十二歲時被吐蕃大姓唃廝囉均帶到移公城，準備在河州建立吐蕃政權，河州人稱「佛」爲「唃」，兒子叫「廝囉」，欺南陵溫既然是贊普的嫡系，又自命爲佛子，所以就乾脆改名「唃廝囉」，有宗哥城喇嘛李立遵（或作李遵）和邈川大酋長溫逋奇設法把唃廝囉帶到廓州，擁立他爲贊普，然後遷往宗哥城，李立遵自任宰相，吐蕃語讀作「論逋」，李立遵生性殘忍好殺，先後攻打黨項的三都谷、西涼，都吃了敗仗，唃廝囉改立溫逋奇爲論逋，遷居邈川，這時唃廝囉可動員的兵力，已經有六、七萬人之多，經常跟黨項李德明抗爭，唃廝囉爲了要跟黨項抗爭，聯宋就成爲必採的手段，西元 1015 年（宋真宗大中祥符八年），可能曾致書宋朝表示將率眾數十萬以討代夏，但是在宋朝的文獻卻記載成「聚眾數十萬討平夏以自效」，這是漢人史家慣用的「筆法」，用以討得皇帝歡心，其實宋朝心知肚明唃廝囉，怎麼可能發動幾十萬去攻打黨項，作爲向宋朝投效的見證，所以宋朝也命曹瑋知秦州，以防有變。西元 1032 年八月，溫逋奇叛亂，唃廝囉把他殺了，這個吐蕃小政權又遷到青唐城。

西元 1034 年，西夏顯道三年，宋景祐元年十二月初，陝西走馬承受（走馬承受是官名）公事上報宋廷說：「趙元昊舉兵攻唃廝囉，請下陝西，預爲邊備。從之。」⁸次年，秦州走馬承受又上奏朝廷稱：「趙元昊舉兵攻唃廝囉。」之後，宋朝就以唃廝囉爲保順軍節度觀察留後，歲給俸錢，責由秦州支給，並派屯田員外郎劉渙告訴唃廝囉，要唃廝囉率兵攻討西夏元昊，顯然宋朝是利用唃廝囉對付西夏，從這裡也可以知道前面所說

⁸ 《宋會要輯稿》兵二七。

「聚眾數十萬，討平夏以自效。」應該是漢人「史家」自我吹噓的說法。

當時西夏元昊正派他的大將蘇奴兒率兵二萬五千人進攻唃廝囉的牦牛城，唃廝囉打了個大勝仗，活捉了蘇奴兒，於是元昊親率大軍去進攻牦牛城，圍攻了一個月，都沒能打下，於是元昊使詐，說是要議和，城中不疑有詐，剛打開城門，元昊立刻縱兵攻城，大肆屠殺，然後趁勝進攻青唐、安二、宗哥、帶星領諸城，唃廝囉遣部將安子羅率十萬人斷元昊後路，元昊經過八個多月的奮戰，戰勝了安子羅，安子羅的兵淹死在宗哥河以及餓死的幾乎有五、六萬人之多；元昊一鼓作氣進抵河、湟，唃廝囉自忖力不如人，只好堅壁清野，固守鄯州，但暗中派人打聽元昊的虛實，元昊所部因長期作戰，後勤補給不足，有糧草匱乏情狀，而且也有不少士兵飢餓而死，只好打算撤兵，爲了要安全渡過宗哥河，特別先派哨兵在河中水淺之處插上竹竿作爲標誌，以便大軍撤退時能夠安然涉水而過，這情形全被唃廝囉探聽到，於是暗中派人把原來插在水淺處的竹竿全移到水深處，結果元昊大軍在撤退時淹死了十之八、九，而且唃廝囉自知力不能敵元昊，就時常以奇計取勝，從此西夏不敢小覷唃廝囉。

後來元昊又向西涼擴張，聚居在西涼一帶的潘羅支舊部都投歸唃廝囉，同時又有幾萬個回紇人也投歸唃廝囉，唃廝囉因而富強起來，而宋朝又在仁宗寶元初拜唃廝囉爲保順軍節度使，還兼邈川大首領，宋朝的目的是要唃廝囉從後面牽制西夏，這一招還真管用，逼得元昊不得不在甘、涼佈下重兵以防備唃廝囉；宋朝爲了讓這個戰略伙伴關係更加鞏固，又派劉渙爲使加授唃廝囉爲河西節度使，洮涼兩州刺史，很可惜唃廝囉之後並沒有發揮宋朝所預期的功能，其原因是唃廝囉本身家中起了變化，也可以說是「禍起蕭牆」。事情是這樣子的：起初，唃廝囉娶了李立遵的女兒爲妻，生了兩個兒子，分別是瞎毡和磨毡角，李立遵死後，這位李夫人就失寵了，被唃廝囉貶爲尼姑，而且下放到廓州，這兩個兒子心向母親，瞎毡占據河州，磨毡角暗中帶了母親占據了邈川，唃廝囉對這兩個兒子可說一籌莫展，只好帶著新歡喬氏徙居歷經城，這個情形全被元昊打聽得一清二楚，於是元昊便見縫插針，以重金離間唃廝囉父子，此外又暗中誘煽唃廝囉手下酋豪溫逋奇的兒子伊實濟嚕擁兵一萬多人投向元昊，這下唃廝囉吐蕃政權從內部分裂了，等於爲西夏元昊解除了後顧之憂，於是元昊才有餘

力於他大慶元年（西元 1036 年）出兵攻回紇，這一部份回紇，很可能就是今天的裕固族。

早在宋真宗大中祥符年間（西元 1008~1016 年），甘州回紇夜落紇可汗在向宋朝進貢時，經常在途中被黨項李德明所攔劫，吐蕃宗哥部落一向感念宋朝善待他們，所以經常沿途護送回紇貢使，後來唃廝囉想娶夜落紇可汗的女兒爲妻，夜落紇沒答應，親家沒做成，反而成了仇家，從此不再護送回紇貢使，這下讓西夏元昊有了可趁之機，元昊廣運三年（西元 1036 年），西夏奪取了瓜、沙、肅三州，爲了防備唃廝囉的牽制，又攻下蘭州諸羌，緊接著又南侵馬銜山，在瓦川會修築城堡，留兵駐守，其所以如此，是爲了切斷宋朝跟西域的聯繫。

西夏元昊一方面向河西走廊擴張，另一方面還不斷南下侵掠宋朝的邊境，他之所以甘冒兩面作戰的兵家大忌，其目的是在測試宋朝的防衛力量，以作爲未來大舉侵宋的參考。

西夏所處位置在中國境內算是貧瘠地區，西夏想要富國強兵，就必須要有比較富裕的地帶，宋朝所擁有的空間，對西夏而言，是富裕的多，所以從西元 1034 年（元昊顯道三年，這年他改元開運，後來查出開運這個年號，後晉亡國之君石重貴曾經用過，所以又改爲廣運，一年而有三個年號，在國史上也屬少見）起，元昊就經常派兵在宋夏邊界挑釁，而這些年可能氣候反常，宋朝西北邊區幾州收成不好鬧飢荒，再加上北宋建國之後，重文輕武，更不讓將領擁有軍隊，軍隊沒有將領，就沒有訓練，只有在有警時，才派將領去帶領部隊，所以形成將不知兵、兵不知將，根本無法作戰，將領爲打勝仗，又向朝廷要求另行召募訓練新兵，因此兵越養越多，戰力則是越來越弱，這個情形使得朝廷不願意戰爭，對於西夏都儘量優容忍讓，且多次下令邊境熟戶蕃部「毋得寇鈔境外」⁹這裡所謂熟戶蕃部，是相對於生戶蕃部而言，漢人向來妄自尊大，把已經漢化的邊疆少數民族稱熟戶，還沒有漢化的則稱生戶，例如契丹強大時，對後來建立金朝的女真族，就分爲熟女真、生女真兩大部，至於蕃部，則是泛指邊疆地區少數民族。從宋朝的這個舉措可知宋朝很怕惹事生非，一切只求苟安，毫無朝氣可言。就在這年六月，宋朝府州向朝廷上奏說是自正月以來，西夏

⁹ 《續資治通鑑長編》卷 114。

元昊多次入寇，又「進攻環慶路，殺掠居人」，宋朝只下令并、代邊郡「嚴兵備之」¹⁰，而不是下令予以反擊，另一方面拿現代的話說是「外交交涉」，可是在漢文史料中則硬說是：下「詔」約束元昊，這個「詔」字，據商務版《辭源》的解釋是「上級給下級的命令文告，秦漢以後，專指帝王的文書命令。」¹¹顯然宋朝還沉醉在天朝的迷夢中。

宋朝朝廷如此懦弱，但是邊境官吏或守將中，倒有幾個血性漢子，像慶州柔遠寨蕃部都巡檢嵬逋，就覺得處處退讓、容忍不像個軍人，是軍人就該執干戈以衛社稷，所以他率領手下攻破西夏邊境的後橋幾個堡寨，這個嵬逋，光從姓名上看，就可以確定他是黨項人，而且還跟元昊同源共祖，換言之他祖先在唐朝時，應該是姓拓跋的，在《宋史·夏國傳》中被寫作「嵬通」，這可能是「逋」、「通」字形相近而「手民誤植」了；在《續資治通鑑長編》中則作「威布」，這可能是「嵬逋」的另一種音譯，綜合交叉比對後，以「嵬逋」應該是比較正確的。嵬逋如此英勇的捍衛宋朝的國土，那些漢人邊郡守將，應該感到汗顏。可是由於嵬逋的反擊，元昊像是找到「復仇」的藉口，於是元昊親率大軍一萬多人入寇宋朝邊境，宋緣邊都巡檢楊遵跟柔遠寨監押盧訓只有七百個騎兵，倉促應戰，由於眾寡太過懸殊，在龍馬嶺一戰而敗，環慶路分都監（官名，三國時曹魏設有此官，以宦官任之，掌監察宮廷之事，到唐代則為監軍之異稱；宋代置於路、州、府、軍，其置於路的稱路分都監，掌統本路禁旅屯戍、邊防訓練之政令。）齊宗矩、走馬承受（官名，也稱走馬承受公事。全稱則為總管司走馬承受并體量公事）趙德宣及寧州都監王文等出兵救援，大軍走到節義峯，通事（就如同現代的口譯人員或稱舌人，因為當地多羌、回紇等民族，所以軍中設有翻譯人員）是黨項人，他深知黨項人用兵之法，他知道黨項人喜歡在壕溝設下伏兵的習慣，所以他建議「敵多伏兵，不可過壕」，可是齊宗矩、王德宣跟王文這三人都沒經過戰爭的考驗，根本不知道所謂兵不厭詐之說，尤其齊宗矩更是剛愎自用，把通事的建議當作耳邊風，大刺刺的揮軍過壕，西夏元昊果真在壕中設伏，一見宋軍前來，立即伏兵四起，把齊宗矩給活捉了去。

¹⁰ 同註 9。

¹¹ 台灣商務印書館 1993 年版，頁 2885。

這一戰未打而宋軍就吃了個敗仗，宋鄜延路兵馬鈐轄（官名，簡稱兵鈐，北宋前期臨時委派的軍區武官，常以朝官或諸司使以上官員出任，位在都部署、都監之上。）李渭給元昊發了封公函，這次元昊倒是蠻聽話，立即把齊宗矩送了回來¹²。這年八月，宋朝廷命周惟德到環慶路調查沿邊地區的防務，又調派永州防禦使劉平為環慶路副都部署，緊接著又詔令涇源、環慶、秦鳳、鄜延四路部署鈐轄司調查緣邊各寨都監、監押、巡檢等直接帶兵的武官，作個詳實的考核，凡是不能勝任的，都要上報朝廷，看來宋朝是想要有一番作為，只是當時陝西駐防的大將早已經把部隊中能征善戰的勇壯之士，挑到自己的身邊作為衛士，以備危急之時保住自己的生命，所以真正前線衝鋒陷陣的將領，身邊已經少有能征慣戰的豪勇之士，在這次實地考察中，總算發現了這個問題，所以這（1034）年九月，宋朝樞密院奏請朝廷不准邊區大將任意挑選精銳戰士留在身邊，朝廷准了這個建議，這對提高宋朝邊防戰鬥力確有助益。以往可以說自唐中葉以來，邊臣疆吏對少數民族，常有壓榨剝削的作為，這回宋派向以廉潔奉公聞名的郭勸出任延州的知州，當年元昊承襲其父李德明的爵位時，宋朝就是派郭勸為官告使，那時元昊曾經送了很重的禮給郭勸，郭勸向來潔身自愛，拒絕了這份形同重賄的禮物，可見宋朝真的要整頓邊務了；接著又在這年底調張亢知鎮戎軍，這個張亢既有膽略，又熟讀兵法，更難得的是他熟知邊務，曾十度上疏朝廷暢論西北邊務的興革意見，宋朝用張亢算是適才適所。

宋朝這一連串的邊政興革措施，想來西夏元昊必有所知，常言道物必自腐而後蟲生，宋朝這一連串的措施，具有去腐生新的作用，次（1035）年，鎮戎軍轄區農作物歉收，宋朝反應很快，立即以六萬斛的粟貸給鎮戎軍（斛，音胡。南宋以前一斛為十斗，南宋末年改一斛為五斗。十升為一斗），邊區不鬧飢荒，情勢自然安定，這（1035）年七月，西夏某部首領遇訛曾多次出兵侵犯環、慶邊界，宋朝還是本諸和平的、不生事的原則，命鄜延路去書西夏要求約束所部不要挑釁。西夏元昊眼見宋朝一連串邊政措施，都具有正面意義，彌補了以往的縫隙，讓元昊無機可趁，所以也不再寇掠宋的邊境，時間達兩年之久，可見正確的邊疆政策、合適的邊臣疆

¹² 《資治通鑑長編》卷 115。

吏，是穩定邊疆的重要決策。西夏元昊也利用這兩年從事內政改革。

西夏元昊天授禮法延祚兩年（西元 1039 年，宋仁宗寶元二年）三月，宋知永興軍夏竦上疏朝廷分析宋夏關係及因應之道，夏竦認為西夏遠在西北邊陲，如「分兵深入」，糗糧不支（糗，意為乾糧），進則賊避其鋒，退則賊躡其後，老師費糧，深可虞也。若窮其巢穴，須涉大河，長舟巨艦，非倉卒可具。若浮囊挽綆，我師半濟，賊乘勢掩擊，未知何謀，可以捍禦，臣以為不較主客之利，不計攻守之便，而議追討者非良策。天下久不見兵革，一日遽議深討，臣未知其全也。願陛下令諸將，虜即入寇，毋得與戰，彼既絕中原賜與，又喪緣邊和市，可坐待其斃也。因條上十事：一、教習強弩，以為奇兵，二、羈縻屬羌，以為藩籬，三、詔唃廝囉并力破賊，四、度地勢險易遠近，砦柵多少而增減屯兵，五、詔諸路互相應援，六、募士人為兵，以代東兵，七、增置弓手壯丁，以備城守，八、併並邊小砦，以完兵力，九、聽關中入粟贖罪，以贍邊計，十、損並邊冗兵冗官，以紓饋餉。」¹³夏竦對宋、夏情勢分析，雖未必十分正確，尤其他認為「兵分深入，糗糧不支，進則賊避其鋒，退則賊躡其後，老師費糧，深可虞也。」這情形跟兩漢之與匈奴，極其相似，但漢武帝以其堅強的意志、與豐厚之國力，加上衛青、霍去病等強悍的將領，卒能將匈奴打得落花流水，從而一蹶不振，終至分裂成南、北匈奴，當然北宋諸帝厭戰、畏戰，去漢武帝太遠了，而北宋的國力財富，更不能跟漢初相提並論，所以夏竦才有如此看法，不過他所提出的十項建議，確實是針對時弊，如果朝廷能加以採納、徹底實行，必可收立竿見影之效。夏竦的奏疏朝廷多半加以採納，這年秋天朝廷以夏竦知涇州，與范雍各加兼經略使、馬步軍都督總管。並詔范雍察訪邊地應興革之事，同時考核邊地官員是否稱職，又命天章閣待制龐藉考核陝西各級文臣武將有否失職，北宋朝廷似乎有心振作圖強，以抵禦西夏。

西夏元昊經過兩年的內政改革之後，實力顯然有所增強，就在他天授禮法延祚三年（西元 1140 年，宋仁宗康定元年），他靜極思動，就在這年春出兵侵掠宋延州，宋知延州范雍聽說元昊將入寇，心裡害怕，請各地增援，援師未到，而元昊派他部將賀正到延州向范雍詐稱元昊要改過歸順

¹³ 《宋史·夏竦傳》。

宋朝，這個范雍竟然信以為真，一方面飛書奏報朝廷，一方面厚禮款贈賀真，心想元昊既然有意歸順朝廷，就不可能前來侵擾延州，於是就鬆懈了防禦，范雍完全忽略了「受降如受敵」的教訓，而這正是元昊使詐的目的，於是元昊率大軍攻保安軍，從土門路攻入，聲稱要奪下金明寨，宋都監李士彬率兵嚴陣以待，到了深夜還沒見到元昊來攻，就自以為不會來了，於是放心的懈甲就寢，沒想到次日凌晨，元昊大軍突然來襲，在措手不及的情況下，李士彬父子都成了西夏的俘虜。李士彬世代代都奉命扼守金明寨，擁有十萬大軍，雄踞中路以禦西夏，由於兵多城寨也堅固，於是李士彬有「鐵壁相公」之稱，西夏元昊也曾經想以重金賄賂招降李士彬，都沒能成功，於是要一些黨項部落詐降李士彬，後來得知范雍知延州，李士彬請移防南方，范雍沒答應，反而賞以重金，要李士彬直接隸屬范雍麾下，李士彬得到范雍的重金賞賜，於是黨項部落來詐降的就更多了，李士彬對來降的黨項部落，都不加考核，分配到各堡寨參與防禦，這無形中等於把敵人安置到各堡寨，這些堡寨雖有防禦之名，實際上已發揮不了作用。元昊更命令部下，如果遇到李士彬，不但不要跟他對抗，更要說出：「我等聞鐵壁相公名，莫不膽墜地也！」以此養成李士彬驕傲之氣，還真以為自己神勇無比，他對待部下又極其嚴酷，元昊又暗中以金錢收買李士彬部將，而這些情形李士彬竟然都一無所知，所以當元昊攻金明寨時，那些詐降的黨項部落就成為最佳內應，元昊大兵攻進來時，李士彬正在黃堆寨，聽到西夏大軍已到，要部下立即牽馬來，沒想到部下早已被元昊收買，牽來的竟然是一匹老弱瘦馬，因而李士彬父子就成了西夏的俘虜。上面這段有關宋朝邊將李士彬的事迹，簡直就像小說中的故事，然而卻是活生生的史實，這個李士彬是既無勇更無謀，徒然擁有十萬大軍，竟然落得如此下場，真令人要執筆三歎了。

元昊拿下金明寨後，趁勝逼近延州，這下知延州范雍心慌了，稍早他曾召喚當時人在慶州的鄜延環慶副都部署劉平，要他到保安跟鄜延副都部署石元孫會齊後，立刻趕到土門，現在發現元昊直撲延州而來，他又立刻要劉平、石元孫率軍救延州，劉平早先已經撥了三千騎兵從慶州出發，走了四天，到保安跟石元孫部隊會合後要趕到土門，這時又接到范雍的第二道命令，於是劉平、石元孫又引兵回到保安，這兩個人平時自以為是而且

輕敵，因此日夜趕路，到距三川口西面十里的地紮營休息，要騎兵先到延州報訊。當時鄜延都監黃德和率兩千多人屯駐保安北邊的碎谷，巡檢万俟政（万，音末，万俟爲複姓），郭遵也將所部分屯延州外境，范雍都把他們召來以防衛延州，這五個將領的兵加起來有五萬人之多，於是聯軍向東而行，到三川口時遇到西夏軍，當時天寒地凍，地面積雪好幾寸，泥濘難行，宋軍初勝後敗，黃德和又跟劉平步調不一，結果劉平、石元孫二將被元昊所俘，西夏兵進而圍延州七天，范雍憂心如焚，不知道怎麼辦才好，這時恰好天降大雪，而宋麟州都教練折繼閔、柔遠砦主張岳擊破西夏浪黃、黨兒二部落、西夏軍主敖保被殺，宋軍并代鈐轄王仲寶已率軍進入賀蘭谷，以及西夏將領羅逋又敗於長鷄嶺，這一連串不利於西夏的消息，傳到延州前線，元昊考慮再三，決定撤軍，延州才得以保全。延州，就是諸胡列國時，赫連勃勃所築的統萬城，極其堅固，具有易守難攻的優勢，後來范仲淹曾經略延州。

西夏元昊天授禮法延祚三年（西元 1040 年）春，宋朝因三川口之敗，改以夏守贊（贊，音盪，ㄗㄞˋ，意爲美好）爲陝西經略、安撫招討使，另以內侍王守忠爲鈐轄，另命知制誥韓琦安撫陝西、范仲淹知永興軍，宋朝對西夏在人事上作了一番部署。這時西夏還在圍塞門的安遠寨，駐紮在延州的宋朝將領們畏戰，都不敢去救援安遠寨，宋朝朝廷只好要臣子陳說對陝西局勢攻守之策，陳執中說：「元昊竊發西陲，以游兵困勁率，以甘言悅守臣。一旦連犯亭鄣，延安幾不保，自金明破而並邊籬落大壞，塞門至金明二百里，今宜別修三城，城屯三千人，寇大至則入保，小至則出門。又以兩千人屬盧關巡檢，以爲三寨之後。」這個建議宋仁宗採納了。到了這（1040）年五月，元昊攻下塞門砦，活捉了砦主高延德，於安遠附近一些堡砦都落入元昊之手。按塞門黨項部落舊址，在盧子關之南，距金明二百里，一向屬夏州，在宋太宗淳化年間（西元 992 年），金明守將李繼周開始建立塞門，但是跟延州有一段距離，一路上渺無人煙。元昊在二月中，因久圍延州攻不下來後，退回金明，派手下約遇沒兀等率七百騎，在塞門附近駐紮，元昊自率大軍進攻，砦中宋兵只有一千多人，堅守了五個月，派人向鄜延州總管趙振告急，趙振派了一百多人前來救援，都被元昊給殲滅了，向塞門喊話說是：中國已放棄了塞門，終於攻進

塞門，殺兵馬監押王繼元，活捉砦主高延德，搜刮砦中所存糧草兵器，趁勝進圍安遠，這時天降大雨，陸上泥濘，篷蒿高及人膝，行軍相當困難，元昊擔心延州援軍前來，所以在渾州川設下埋伏，以阻斷援軍歸路，就這樣又攻下安遠，於是分兵再攻下栲栳、黑水各砦，五龍川一帶被掠奪一空。

宋朝又吃了敗仗，朝廷這又調整人事，起用夏竦爲陝西都部署兼略安撫使、緣邊招討使、知永興軍；以起居舍人韓琦爲樞密直學士、陝西都轉運使；以天章閣待制范仲淹爲龍圖閣直學士、並爲陝西經略安撫副使、同管勾都部署司事。後來又以范仲淹兼知延州，范仲淹作了一番變革，因爲他深知兵法，將軍隊以三千人爲一組，加以訓練，看敵人之多寡，配屬適量人數因應，而不像之前不論來敵多寡，都是傾巢出擊，范仲淹這種作法使部隊不致過於疲勞，於是西北各路也都加參採，西夏人眼看范仲淹攻守有度、進退得宜，不像之前諸將的瞞瞞無能，所以西夏不再以延州的攻擊爲目標，更流傳出：「無以延州爲意，今小范老子腹中自有數萬甲兵，不比大范老子（指范雍）可欺也。」¹⁴我們千萬不要被這項流傳給迷惑了，黨項人一向善於使詐以及阿諛，之前對金明寨守將李士彬也流傳「我等聞鐵壁相公名，莫不膽墜地也！」可見西夏人的流傳只是「心理戰」的一部分，不過從這也可以看出黨項羌的民族性是既陰柔又極具韌性，在力不如人或是要鬆懈對方的意志時，都會放下身段盡情的奉承、阿諛對方，絕不意氣用事，一切的決定都是以本身的利益爲出發點，絕不感情用事。

范仲淹等卒將西夏逐出塞門等砦，這時延州兵馬都監周美目睹金明各堡砦破爛不堪，因而向范仲淹建議說：「賊新得志，其勢必復來，金明當邊衝，我之蔽也，今不亟完，將遂失之。」范仲淹也認爲周美說得有理，於是就要周美負責修復。果然幾天之後，西夏兵好幾奔向金明，列陣在延州城北，周美領三千兵應戰，從旦至暮，援軍沒到，入夜周美把部隊移到北山，並設下疑兵，西夏以爲周美的援軍來了，就領兵退去，周美趁勢收復好多個堡寨，在宋、西夏對峙，宋軍老是失利聲中，周美的表現令人耳目一新。

這年（西元 1040 年）九月，西夏又寇三川寨，宋鎮戎軍（今寧夏固

¹⁴ 《宋史·范仲淹傳》。

原)西路都巡檢楊保吉戰死沙場，涇原都監劉繼宗等所率精銳部隊，也在戰場失利，宋官兵陣亡者五千多人，宋朝又吃了一個大敗仗。宋朝幾乎連年用兵對付西夏，消耗國立相當大，自西夏元昊於西元 1038 年稱帝以來，宋朝動員好幾十萬兵員以禦西夏，館閣校勘歐陽修覺得若長此以往，國力將消耗殆盡，因此他上書朝廷說：「自元昊叛逆，三十萬之兵，食於西者二歲矣!又有十四、五萬之鄉兵，不耕而自食其民，自古來有四、五十萬之兵，連年仰食，而國力不困也。上便宜三事：一、通漕運；二、盡地利；三、榷商賈。」想以之增加國庫收入，以應付西北所需戰費，看起來也頗合理，只是這三項建議都不是一蹴就可及的，而對西夏的戰事，卻是不能等待的，歐陽修雖然是唐宋八大家之一，論政則仍不脫書生之見。

次(西元 1041 年)年春，知延州范仲淹提出未來作戰計畫，他說：「正月內起兵，軍馬糧草動踰萬計，入險阻之地，塞外雨雪大寒，暴露僵仆，使賊乘之，所傷必重，今鄜延路城壘甲兵，糧草士馬攻守之計。已有次第，不患賊之先至，請俟春暖出師，賊馬瘦人飢，其勢易制，又可擾其耕種，縱無大獲，亦不至有他虞。」接著他又說：「頃已下敕招吐蕃族首領，臣亦遣人探問其情，欲通朝廷柔遠之意，使其不僭中國之號(僭，音件，意為超越)，而修時貢之禮，亦可俯從。今鄜延是舊日進貢之路，願朝廷存此一路，令諸將勒兵嚴備，賊至則擊，乘討伐未行，容臣示以恩意，歲時之間，或可招納。不然臣恐隔絕情意，偃兵無期，若用臣策歲月無效，然後徐圖舉兵，先取綏、宥，據其要害，屯兵營田，為持久之計。如此則茶山、橫山一帶蕃漢人戶，懼漢兵威，可以招降，或即奔竄，亦是去西賊之一臂，拓疆制寇，無輕舉之失也。」這一部份宋仁宗採納了，但仍詔范仲淹、夏竦與韓琦等共同商量，如果有合適的機會，不必等到春暖，則巢討則剿討之。

范仲淹前後上了六道奏疏，談如何防範西夏之策，而且也修築了十二處城寨，一時之間蕃漢人民都能安居樂業，他又建議「關中民苦遠輸，請建鄜州之鄜城縣為軍，以河中同華中下戶稅就輸之。春夏徙邊兵就食，可省糴價什之三(糴，音笛，買進穀物謂糴)，所減不與。」宋仁宗也准了，並且把鄜城縣建為「康定軍」(軍是宋代行政區劃分的一種，與府、州、監同屬於路，位階高於縣)。范仲淹主張以招降的方式處理西夏問

題，而不贊同武力討伐，由於范仲淹極力主張招降，朝廷也勉強採納范仲淹的主張，而這正中西夏元昊的設計之中，因為當時元昊正想進犯奉、渭（今甘肅省平涼地區平涼市），唯恐延州的宋軍前來支援，所以元昊就派前塞門砦主高延德（這人因戰敗被俘）到延州，向范仲淹求和，這其中免不了卑詞厚顏，以使范仲淹信以為真，這是范仲淹主和的背景，按范仲淹為宋朝一代名臣，一篇《岳陽記》名傳千古，他為人正直，一本儒家「不誠無物」的信念，認為元昊的求和是真的，他忽略了黨項羌完全以利益取向的民族性，也忘了「兵不厭詐」的戰略名言，使一代名臣也墮入元昊陰柔詐術之中。

當宋朝勉強採納范仲淹的和平策略之後，西夏元昊慶幸自己「巧計」得逞，於是他在天授禮法延祚四年（西元 1041 年，宋仁宗慶歷元年）春，元昊就派兵攻打宋渭州，引發了西夏跟北宋間最激烈的一場戰爭，史稱好水川之役，關於好水川，只是個很小的地名，如果不是有這一場戰役，可能永遠不會出現在歷史文獻中，所以有必要酌加介紹，在于茂田、于小龍編著的《走進隆德》（隆德縣，在今寧夏回族自治區固原地區）一書有如下的描述：「好水川位於隆德縣北，與縣城隔山相距八華里。川瑯（瑯，音惱，原為地名，在此作發源解）源于六盤山主峯西麓山根下，川水自東而西，經隆德縣的好水，楊河兩鄉，由西吉縣境（也在寧夏固原地區）的興隆鄉入葫蘆河川，全長約六十餘公里，源頭好水鎮附近的紅土路村有一泉眼，水湧甘冽，經久不涸，俗稱好水泉，川也因泉而得名。」¹⁵西夏元昊的軍隊佯裝戰敗，引誘宋軍進入好水川，當時宋軍分為兩路，一路由任福、桑懌所率，屯駐好水川；另一路由朱觀、武英所統，屯駐龍落川，這兩座山相隔約五里，雙方約定次日會師川口，務求殲滅西夏軍，沒想到斥候探聽到的消息是西夏軍隊人數很少（這很可能又是西夏的欺敵戰術），而任福又求功心切，於是率軍深入，越追越遠，糧草不繼，士兵已經有三天缺食，而任福還不知道已經墮入西夏的誘敵陷阱之中，還在盡力追逐，到了龍竿城北，遇到西夏大軍，這支西夏大軍沿著好水川，在距羊牧隆城五里的地方，佈下陣勢，等候任福的疲憊之師，直到這時，任福及手下諸將才知道自己中了西夏誘敵之計，當然立即的反應是險地不宜久

¹⁵ 轉引自唐榮堯，《王朝湮滅—為西夏叫魂》，光明日報出版社，2006 年，頁 164。

留，準備馬上撤離，就在此時桑懌見路旁有幾個泥土盒子，封的很密，但是其中很像有東西在跳動，桑懌還算謹慎，不敢把盒子打開，後來任福一到，就把盒子給打開，結果盒子裡面裝得是百多隻綁有哨子的鴿子，盒子一開，這些鴿子馬上一飛衝天，一時哨聲四起，在宋軍上空盤旋不已，這下西夏軍隊從四面蜂湧而出，桑懌正面對上，而任福所部還來不及列陣，只好胡亂應戰，自辰時打到午時，西夏軍是蓄勢待發有備而來，宋軍則是意料之外倉促應戰，其間優劣立判，結果桑懌戰死殺場，任福力戰，遍體受傷，有小將領勸任福趕快逃命，可是任福卻說：「吾爲大將，兵敗，以死報國耳！」又提起武器，挺身作戰。左臉頰被擊中，西夏兵又刺中他的頸部，任福犧牲了，他兒子任懷亮也命喪沙場。任福、桑懌這一路可說是全軍盡歿。

原先約定朱觀、武英一路會軍好水川口，這時朱觀、武英一路走到姚家川，得知任福、桑懌一路遭西夏軍殲滅，原想撤離，然而西夏軍隊豈肯輕易放過，兩軍經過一番激戰，西夏軍既輕易以逸待勞殲滅任福所部，士氣高昂，戰力自然增長，而朱觀、武英一軍得知任福戰歿，不免心生怯意，結果又是宋軍大敗，主帥又爲國捐軀了，這一場好水川之役，宋朝死了兩、三萬人，結果關右大震，宋仁宗也「爲之吁食」(吁，音虛，感歎狀)，更重要的是宋朝廷認爲這都是范仲淹主張招降而引來的敗仗，范仲淹更因此被貶官。據現在到好水川古戰場實地考察的人說：還看到「上面都是累累白骨，其中一個被箭射穿了鎖骨…」¹⁶，在漢人史料中總是說西夏元昊好使詐術，像是很不光明磊落，其實「兵不厭詐」根本就是兵法的至理名言，就西夏黨項人來說，元昊當然是「英名偉大、能征善戰、精於用兵」的領袖，可惜撰寫歷史、詮釋歷史的筆總是握在漢人的手中，所以對西夏元昊的評價，很少從客觀的角度落筆。

「夏」這個國號是在元昊手中建立起來的，以其在中華大地之西北部份，所以契丹族所建的遼，以西夏稱之，從此「西夏」就成爲漢文史料中的正確稱呼。元昊，一般漢文文獻總是把他寫成李元昊，或趙元昊，其實他正式建國後，就爲黨項羌開創了前所未有的政治空間，也爲後來的西夏

¹⁶ 註 15 所引書頁 165。

奠定了堅實的國基，站在黨項人的立場來看，元昊或嵬名吾祖絕對可以稱得上是西夏的「國父」。

（2010年1月16日投稿，於2010年1月30日審查通過）

介析《從古籍看中亞與中國關係史》書評

張華克

中國文化大學史學系博士生

一、前言

以出版歷史叢書聞名的知書房出版社，最近推出了一本名為《從古籍看中亞與中國關係史》的有趣讀物。這本談論中亞與中國國際關係史的書籍，是邊疆史專家劉學鈞教授的最新力作。早年劉教授寫的《鮮卑史論》，就曾經獲得新聞局的最佳出版獎，所以他的文章可讀性當然是一流的，值得推薦給喜愛研修歷史的朋友們作為參考。

這本著作的撰寫目的，主要是希望從古籍出發，勾勒出歷朝歷代以來，中亞與中國在宗教、文學、飲食、文化、民族等方面的交流情形。從而讓讀者清楚認識，中華文化的博大精深，並非形勢天成。實在是因為中國在注入了西域的多元文明後，呈現出文化揉合的嶄新風貌，才能締造了璀璨光芒的大唐風華，繼而形成至今仍深深影響著這個世界的中華文明。作者這種與人為善、避免我族中心的史觀論點，是相當難能可貴的。

二、「中亞」的定義

本書名為《從古籍看中亞與中國關係史》，而「中亞」在哪裡？當然是很重要的課題。

由於中亞位於中國的西方，所以中國的版圖有多大，直接影響了中亞所處的地位。中國的版圖實在是一個伸縮不定的個體，像是早年秦漢中國的長城，東段終點在朝鮮平壤附近入海處，並不是習知的明長城東端起點、有「天下第一關」之稱的山海關那裡。大家都說明朝版圖最小，只能困守長城。而明永樂七年（1409年），奴兒干都指揮使司卻設置在黑龍江下游東岸特林城，管轄奴兒干地區的所有軍事建制機構，離山海關足足有二千五百公里之遠。

所以《從古籍看中亞與中國關係史》書中，不再直接講明中亞在哪

裡，而是隨著文章的節奏、朝代，逐步加以說明。例如 106 頁的「西域概說」就有如下記載：

西域有廣、狹二義，其狹義之西域，僅指天山南北而言，廣義之西域則兼指中亞地區，中國之知西域者，始於西漢，武帝使張騫通西域，對其人、史事、地理、物產始略有所知，但自文獻上看，似早在周代，穆天子已嘗試進入西域多，雖則《穆天子傳》所敘述者曾有學者懷疑其真實性如，但至少證明中國人之於西域，具有極大之興趣，因此有必要將西域之情況酌予介紹。

另外作者所寫第六章「從《大唐西域記》看七世紀之西域」，對西域又有另外一種看法，158 頁有下面這種說法：

中國歷史悠久・號稱文明古國，惟若論文治武功均值誇耀者・唯漢唐二朝。七世紀初大唐帝國威震北亞，草原諸游牧民族國家，懷德畏威，乃對唐天子李世民上尊號曰「天可汗」。就此點而言，秦皇漢武猶未之能比，惟其時今中亞地區仍在西突厥汗國控制之下，大唐雖盛，對之尚無可奈何，雄才大略如李世民者，焉能無憾？初有僧人玄奘者，經西域赴天竺求尋佛教經典，回程復經西域，返長安後，大唐天子囑其將往返西域之見聞筆之於書，遂由玄奘口述門弟子辯機筆錄，書成題之曰大唐西域記。此書為漢文中記載七世紀時西域諸國地理、歷史、風俗、民情乃至宗教最為詳盡者，不僅在國史上具有極重要之地位，對印度古史也具有無與倫比之價值。而所謂西域者，有廣、狹二義，其狹義者，僅指今天山南北，廣義者則含蓋今中亞地區，按玄奘之目的地為天竺（今印度）・而書中听載也以印度為主・但書名則為，《大唐西域記》・似以西域為主・必有其含意在焉，本文擬就該書撰著時代背景及涉及西域部分加以敘述及分析。

於是廣義的西域包含現今中亞地區，而且內含天竺（今印度）。再往下讀，中亞地區的範圍更是廣闊，第七章「杜環《經行記》有關西域

（中亞）之解說」、見 253 頁：

狹義之西域，在中國境內，廣義之西域，在中國之西，而當代所謂中亞，其範圍不僅包含昔日廣、狹義西域，更及於內、外蒙古，是則中亞問題不僅是國際問題，更是中國問題；惜乎國人向來對此問題鮮少有專門論著出版。

西域、中亞在此不只是渾然一體，還能把內、外蒙古一塊拉扯進來，由此可知西域、中亞不只是方位問題，還是中國的國際問題，牽涉廣泛，可是馬虎不得的。

三、論史的態度

作者對某些專門問題，只要自己未曾致力研究過的，都以「知之為知之，不知為不知」的誠懇態度，謙虛面對。例如頁 56「祆教、摩尼教從中亞到中原」一節裡，作者不願妄斷「明末清初閩南人遷臺，是否帶來臺灣有明教色彩的佛教信仰」，於是這麼說：

但以摩尼教善於吸納各宗教教義、甚至可以寄身於各宗教乃至於諸種民間信仰之中，因此名雖不存，其數義或精神，或多或少仍存在當今中國社會，縱是今日臺灣社會，某些民間信仰，似有摩尼教之保生聖母或生命母衍化而來之無生老母影子存在。且摩尼教（明教）曾傳播閩南一帶，託身於佛門之中，明末清初曾有大量閩南人遷徙到臺灣，是否曾將帶有明教色彩之佛教信仰帶來臺灣，由於筆者未對臺灣較古老之佛教寺廟加以考查，因此不敢妄加論斷，但不失為極有意義之題目。

同樣在頁 62「昭武九姓與唐朝之關係」一節裡，作者自稱「學淺」，無法同意某些語言學者的論點：

持此看法者認為漢語「月氏」之古讀音為「zngi-wat-tia」，其外族語原形可能是 zguxa，正好被認為是斯基泰一語的轉寫；恕筆者學淺，實在無法意會屬孤立語型(Isolating languagetype)漢語之「月氏」一詞，何以古音要讀為「zngi-wat-tia」，在此一語言問題無法解決前，指月氏即斯基泰，幾無說服力。

但是有些關於「民族平等」的問題，作者發揮專業立場，決不偏袒一方。像是作者反對「五胡亂華」之說，大聲疾呼，即使背離傳統史學觀點，也堅持暮鼓晨鐘式的論述（「四、隋唐盛世胡風熾」頁 144），可說彌足珍貴：

三國魏晉之後，北方各胡族紛紛在中原地區建立漢魏或中原式的王朝，這就是一般歷史文獻所稱的「五胡十六國」或「五胡亂華」；其實這種說法絕對的不正確，其一，當時不止是匈奴、羯、鮮卑、氐、羌五胡，還有濾水胡、丁零、稽胡等，所建的國家也不止十六國；其次，自古以來從無任何律法規定，中原大地只許漢人建立王朝，如果胡人建國，就叫做「亂華」，這種說法完全站在漢人本位立場，是不公平的。要談歷史文化，就該站在較公平的角度來談。

四、豐富的內容

本書名為《從古籍看中亞與中國關係史》，古籍的利用當然不可少，像《夷堅志》一書，是宋朝著名筆記體志怪小說集，南宋洪邁所撰寫的。書名取《列子·湯問》「夷堅聞而志之」之意，記述了宋代諸多的城市生活、人文掌故、奇聞趣事等，內容搜羅廣泛，卷帙浩瀚。原書多達四二〇卷，目前僅存五十卷。其中就有摩尼教在福建傳播情形，紀錄得很是詳實（「一、祆教、摩尼教從中亞到中原」頁 48-49）：

關於末代摩尼教在福建傳播情形，《夷堅志》一書曾有下列之報導：吃菜事魔（摩尼教規定吃素，閩地稱吃菜；魔乃摩尼之醜稱），三山尤熾。為首者紫冒衿（衿、單衣）·婦人冠白服，稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂「白佛言，世尊」。取《金剛經》一佛二佛三四五佛，以為第五佛。又名末摩尼，采《化胡經》「乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕為太子，出家稱末摩尼」。以自表證。其經名二宗三際，二宗者，明與暗也。三際者·過去、未來、現在也；大中祥符（北宋真宗趙恒年號，西元一〇〇八至一〇一六年）興道藏，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亮州明道宮。

在本書第七章、「杜環《經行記》有關西域（中亞）之解說」採用了杜環《經行記》的一些內容，讓人大開眼界：

拔汗那國，在恒邏斯南千里，東隔山，去疏勒二千餘里，西去石國一千餘里。城有數十，兵有數萬，唐天寶三年，嫁和義公主於此。國土有波羅林，林下有毬場。又有野鼠，遍於山谷，土宜蒲萄、香奄（音諳）羅果、香棗、桃、李。從此至西海，盡居土室，衣羊皮疊布，男子婦人皆著靴，婦人不飾鉛粉，以青黛塗眼而已。

原來「婦人不飾鉛粉，以青黛塗眼而已。」這種青黛塗眼的化妝術，竟然是來自西域，從而可知中亞與中原在文化交流上，早已相當密切。

五、一些疑問的探討

當然，任何書籍出版都無法做到十全十美，總是會有一些瑕疵的。本書也能找出一些豕亥魚魯之處，可以提出做為討論之用。

像書中第二章、84 頁、第八、九行出現的「阿多尼耽未子」(Adonis Tqmmuz)」，就有些疑問。現在將書上第 83、84 頁有關文句摘錄如下，以便探討：

求天兒骸骨筋，據《通典》卷一九三載昭武九姓諸國「俗事天神，崇敬甚重。云神兒七月死，失骸骨，事神之人，每至其月，俱著黑疊衣，徒跣，撫胸哭號，涕淚交流。丈夫婦女三五百人，散在草野，求天兒骸骨，七日便止」，據此似可推測係薩滿信仰之遺跡。而此散失骨骸之天兒，究係何神，中文文獻未載，惟曾有西方學者亨寧於其所撰《粟特神考》一文，稱此天兒為「阿多尼耽未子」(Adonis Tqmmuz)復指此天兒係源自巴比倫。

這裡原先較引人注目的是「耽未子 Tqmmuz」者，看文義應該是粟特神之一，只是「耽」發音「Tq」、「未」拼作「mmu」，似與常理不合，要怎麼了解其中原委，就順著註釋的指點，翻閱蔡鴻生著《唐代九姓胡與突厥文化》第 34 頁的原文了。現在把該頁有關文句摘錄如下，作為

比對之用¹：

(三) 求天兒骸骨節。這是七月舉行的宗教性節日：「俗事天神，崇敬甚重。云神兒七月死，失骸骨，事神之人，每至其月，俱著黑疊衣，徒跣，撫胸哭號，涕淚交流。丈夫婦女三五百人，散在草野，求天兒骸骨，七日便止。」（《通典》²卷一九三）這位失骸骨的「天兒」，就是「阿多尼·耽末子」(Adonis-Tqmmùz)

原來「耽末子」也者，就是「耽末子」。這段話是說，在巴比倫的神話裡說，母親女神伊什塔嫁給了植物神塔穆茲(Tammuz，耽末子)。每年，伊什塔永無休止的愛欲，耗盡了塔穆茲的精力，使他墜入地府，而伊什塔則追蹤而至，欲救塔穆茲起死回生。但是，她自己也被陰間的女神艾瑞什克伊嘉所困，多虧水神和魔法神伊娥相助，伊什塔才逃脫出來，把塔穆茲和豐收的恩澤帶回大地。

關於塔穆茲這位神明，弗雷澤在《金枝》一書中介紹說，古代近東的植物之神塔穆茲(Tammuz)，是一位掌管穀物的神，人們通過儀式哀悼他每年降臨陰間的死亡，象徵被收割的穀物之死，然後每年一次再生。此外，塔穆茲(Tammuz)又是希臘神話中，尊奉為美少年阿多尼斯(Adonis)，二者關係密切。因此「阿多尼·耽末子」(Adonis-Tammuz)就是希臘神話中美少年阿多尼斯(Adonis)，或是巴比倫的神話裡的植物神塔穆茲(Tammuz)，蔡鴻生先生將之連寫，一方面是因為這兩位神明，有著同源關聯，另一方面是由於他引用了亨寧(W. B. Henning)的文章，亨寧在他的著作頁 252 中就是這麼寫的³：

67 In a Manichaean fragment published in JRAS, 1944,147-4(cf. also p. 137), 'Nana the Lady' mourns some body's death on a bridge, in spectacular

¹ 蔡鴻生，《唐代九姓胡與突厥文化》，出版項：北京市：中華書店，1998，頁 34。

² 《通典》，唐杜佑撰。唐德宗貞元十七年（801 年）編成，歷時三十餘年。本書記錄上起黃虞時代，下迄唐玄宗天寶末年典章制度之沿革，其中於唐代敘述尤詳。全書 200 卷，附考證 1 卷，分為食貨、選舉、職官、禮、樂、兵、刑法、州郡、邊防 9 門。

³ 劍橋大學《東方非洲研究院院刊》卷 28 第 2 期，亨寧，「粟特神考」，W. B. Henning, A Sogdian God, Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS Cambridge University Press, Cambridge), vol. 28 pt.2, pp242-254.

fashion. An undated Chinese memorandum (about A.D. 600?) on the customs of the people of K'ang, translated by Chavannes, Doc., p. 133, n., may be called upon to identify the cause of her sorrow: it was the death of Adonis-Tammuz.... 'Ils ont coutume de rendre un culte au dieu céleste et l'honorent extrêmement. Ils disent que l'enfant divin est mort le septième mois et qu'on a perdu son corps ... les hommes chargés de rendre un culte au dieu ... revêtent tous des habits noirs ... vont pieds la campagne pour rechercher le corps de l'enfant céleste; le septième jour, (cette cérémonie) prend fin'. This is a fair description of Adonia, which took place at the height of the summer: the seventh(Chinese) month began at the end of July or in August. The possibility that 'Kuyune, the son of Ahriman' was a Sogdian version of Adonis should now be considered. Sacrificing on a bridge: cf. Herod., VII, 54; Ammian-Marc., XVIII, 7, 1; cutting off ears: cf. Surah, IV, 118; laceration of faces: al-Bīrūnī, Chron., 235.10, at the Sogd. equivalent of the Frawardigan.

註 67：根據 1944 年 147 卷第 4 期《皇家亞洲社會期刊》（參見第 137 頁）刊載摩尼教的斷片，娜娜女神⁴以引人注目的服飾在橋上哀悼某人之死。由一本沙畹⁵（Chavannes）翻譯文章第 133 頁，未註明年月日的中國典籍（約在公元 600 年左右）「康國人物習俗」中或可確認，她悲哀的理由是：阿多尼斯—耽末子的去世…。「（法文）他們習俗是崇拜天堂的神，非常的尊崇。他們傳說起源於神的孩子在第七個月死亡，他失去了他的身體 ...崇拜神的每個人...都是穿黑色衣服...赤腳走動尋找天神孩子的身體，到第七天，（儀式）結束」這是一段對阿多尼公開持平的描述，事情發生於中國陰曆七月始於陽曆七、八月底盛夏之時，可能是阿里曼神之子庫古尼，被認為就是粟特版的阿多尼斯，在橋上犧牲：參照。希律，七，54；阿米安—馬克，十八，7，1，割耳朵：參照。蘇拉，四，118；撕裂的面孔：阿爾—比魯尼，科瓏，235，10，在粟特，等於祆教萬靈節。

從文章裡可以看出，亨寧是爲了討論粟特神，所以稱爲「粟特神考」。值得注意的一句話是「可能是阿里曼神之子庫古尼，被認為就是粟

⁴ 古巴比倫神話：NANA 是古巴比倫神話中的光明女神，伊什塔爾（即印娜娜）。

⁵ 漢學家艾瑪紐埃爾·愛德華·沙畹（Edouard Chavannes，法國，1865-1918）

特版的阿多尼斯」。所謂阿里曼神者，在祆教是一位惡神，這種論述在《從古籍看中亞與中國關係史》一書中第九頁中有詳細的介紹。他的兒子「庫古尼」，亨寧認為可能是「粟特版的阿多尼斯」。

所以亨寧的意思是說，巴比倫神話裡的塔穆茲(Tammuz，耽末子)，就是希臘神話中阿多尼斯(Adonis)，可能就是粟特神話裡的庫古尼(Kuyune)。把「阿多尼斯－耽末子」拉在一起寫，是便於討論第三者「庫古尼」而設，平常這個名稱是並不存在的。所以在引用的時候，就不適合說成「阿多尼斯－耽末子」了，因為一為巴比倫、一為希臘，各有其神格環境，分寫才是常態。舉例來說：宙斯是古希臘神話的最高天神，羅馬神話稱之為朱庇特，二者有密切的對應關係，可說盡人皆知，但也不適於寫成「宙斯－朱庇特」，還是得宙斯、朱庇特，不厭其煩，各寫各的才行。

另外書中第十章、290 頁類似的對應問題，摘錄如下：

其後噶爾丹雖因兵敗而死，其繼承者策旺阿喇布坦在力量尚未穩固之時，對清廷佯示恭順，但其潛在意識中，仍欲統一各部蒙古，實與額魯特（或作額魯特）自脫歡、也先……等噶爾丹祖先之想法，並無二致。

對於「額魯特（或作額魯特）」，為什麼要重複說明？看得有些令人費解。原來以為是大陸出版品簡體字對照正體字所引發的問題，但是看了所引用的原書，才發現原來是同音字對照的關係：

其中關於衛拉特人的情況我們見到的是：「厄魯特，西北大國也，分部散處，各立名號，然實本一姓。」這部史料稱這個部為「額魯特」或「厄魯特」（即衛拉特）。關於噶爾丹則記載…。

「額」與「厄」音韻相近，僅聲調略有差異，對翻譯蒙古名稱來說，都是很洽當的，所以《準噶爾汗國史(1635-1758)》書中把「額魯特」和「厄魯特」都列了出來，倒是沒什麼誤差。

同樣是書中第十章、在第 300 頁的地方還有一個版本學上的問題。書中引用張維華、孫西著《清前期中俄關係》⁶的資料說，《異域錄》「滿

⁶ 張維華、孫西著，《清前期中俄關係》，出版項：濟南市：山東教育，1997[民 86]。

文本不知所終」，其實那是舊說，莊吉發先生校注的滿文、漢文對照本《異域錄》、民國 72 年[1983]就由文史哲出版社出版了：

（《異域錄》）全書約有三萬字，就篇幅而言，雖非煌煌巨著，但詳載西伯利亞之山川、地理、村鎮、城市、民族、風土、人情，則為前所未有。書成之後，呈康熙大帝審閱，大獲賞識，令其刊行，有滿文、漢文兩種版本，滿文本流行不廣，後不知所終（註一、滿洲本或云「可能失落在俄國」，見張維華《清前期中俄關係》，頁一八八。），漢文本則大為流行。清乾隆時將此書收入《四庫全書》、《澤古齋叢抄》、《指海》及《叢書集成》等叢書中。

六、結語

閱讀完本書，不禁讓人感嘆，中亞與中國自古以來就有綿密的關係，而中國人對中亞也自古以來就懷有莫大的好奇心，只是歷史文獻著墨較少，才會讓一般人對中亞覺得相當陌生。

但是經過劉學銚教授的書籍介紹，我們才發現，只要有心蒐集，古籍資料還是相當豐富的，甚至是令人嘆為觀止。像書中著墨最深，從宗教角度觀察中亞與中國交往情形，就是一個很好的例證。古來許多宗教，如佛教、祆教（即瑣羅亞斯德教）、摩尼教、基督教聶思托里斯教派，以及伊斯蘭教等，都是經中亞傳進中國的，僅憑這一點，就可看出中亞跟中國關係是何等的密切。加上傳教必須透過各個宗教的神職人員，如此就難免有很多中亞人士進入中原，這在民族交流上，自然也會產生相當大的作用。由北魏宋雲的《行紀》、唐朝玄奘、辯機的《大唐西域記》等書中，就能看出宗教在中亞與中國所產生的影響力，是多麼的龐大而且是其來有自了。

《從古籍看中亞與中國關係史》還有另一個特點，就是內容都經過作者的一再修正，許多章節還是歷年投稿作品的珍貴成果。如今集結成冊，當然是不怕讀者銳利的目光檢視的。現在唯一所缺的，就只是等著大家來共襄盛舉，入席享受這一場中亞盛筵了。

（2009 年 12 月 20 日投稿，於 2010 年 1 月 10 日審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

純金扔在水裡沖不走，扔在火中燒不壞。（傣族）

寧願冰死也不願烤燈上火。（黎族）

窮苦不吃衙門飯，困難莫拜觀世音。（壯族）

寧喝朋友稀飯，不吃強盜酒肉。（壯族）

壯士凍死不賣劍，秀才餓死不賣書。（回族）

不要貪圖山珍海味，不要酷愛榮華富貴。（赫哲族）

即使少錢財，也不近強盜。（滿族）

寧可按照自己意志受苦，絕不依仗別人權勢享福。（蒙古族）

在昏君手下當官，不如在窮人門前討飯。（蒙古族）

與其吃巴依的抓飯，不如喝自己的稀飯。（柯爾克孜族）

坐在他人寶座上，不如蹲在自家涼棚下舒服。（烏孜別克族）

朋友面前別昂首，敵人面前別低頭。（哈薩克族）

雄獅不會爬著走，英雄不願跪著生。（維吾爾族）

箭矢不能亂射，靈魂不能出賣。（維吾爾族）

白馬不褪色，黃金不變質。（藏族）

活著要有一顆純潔的心，死了要留一副清白的骨。（藏族）

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

《百二老人語錄·開國事》翻譯與註釋

蔡名哲

中正大學歷史所

滿文書《百二老人語錄》(*Emu Tangyô Orin Saqda-i Gisun*)¹並非是翻譯自其他文本，而是一開始便用滿文創作的作品。該書是清代名臣松筠（Sungyun, 1752-1835）的著作。據松筠說，這本書是他記得的一百二十則老人舊言，而他認為這些話包含了旗人應該知道的事。全書由滿文寫成。此份文獻在海外滿學家中受到重視，在台灣與中國大陸學界未受普遍重視。²

《百二老人語錄》目前在世界上留存十餘個抄本。³筆者正在從事

- ¹ 本文所使用的滿文羅馬字轉寫，採用甘德星提倡之轉寫法。詳見甘德星，〈滿文羅馬字拼寫芻議〉，《滿學研究（六）》（北京：民族出版社，2000年）。
- ² 對此書的研究，就筆者所看過的有稻葉岩吉，〈近獲蒙古人の撰述二種（上）-嗎拉忒氏松筠の百二老人語録び喀爾喀女史那遜蘭保蓮友の芸香閣遺詩〉，《青丘學叢》，第22期，1935年11月。稻葉岩吉，〈鈔本百二老人語録及び其著者〉，收於《服部先生古稀祝賀紀念論文集》（東京市：富山房，1936年）。中見立夫，〈關於《百二老人語録》的各種抄本〉，收於朱誠如編，《清史論集-慶祝王鍾翰教授九十華誕》（北京：紫禁城出版社，2003年）。村上信明，〈松筠著『百二老人語録』鈔本4種のテタスト比較〉，收於楠木賢道編，《清朝における滿・蒙・漢の政治統合よ文化變容》（平成14年度～平成17年度科學研究費補助金研究成果報告書）。R.C.Rudolph, “Emu Tanggô Orin Sakda-i Gisun Sarkiyan, An Unedited Manchu Manuscript”, *Journal of the American Oriental Society*, 60(1940). Nobuo Kanda, “Remarks on Emu tanggû orin sakda i gisun sarkiyan”, *Emu tanggû orin sakda-i gisun sarkiyan* (San Fransisco & Taipei :Chinese Materials Center, 1982). G. Stary, *Emu tanggû orin sakda-i gisun sarkiyan: Erzählungen der 120 Alten* (Wiesbaden : Harrassowitz, 1983). 劉小萌著，《清代北京的旗人社會》（北京：中國社會科學出版社，2008年）。
- ³ 《百二老人語録》的各種抄本，根據神田信夫與中見力夫等學者的搜羅，統計目前世界上有芝加哥大學東亞圖書館本（純滿文抄本）、蒙古國家圖書館本（有三個本，一個滿漢合璧抄本，兩個純滿文抄本）、大阪外國語大學圖書館本（純滿文抄本）、臺北中央研究院傅斯年圖書館本（純漢文抄本）、俄羅斯聯邦科學院東方學研究所聖彼得堡支所本（共三個本，有一滿漢合璧抄本，一滿文抄本，一滿漢合璧晒藍本）、中國國家圖書館本（有兩個本，均滿漢合璧抄本）、北京首都圖書館本（滿漢合璧抄本）、北京中央民族大學圖書館本（純滿文抄本）、遼寧省圖書館

《百二老人語錄》中的記憶研究。目前搜羅到芝加哥大學東亞圖書館本（以下簡稱芝加哥本）、東洋文庫本、臺北中央研究院傅斯年圖書館本（以下簡稱台北中研院本）。而斯達里（Giovanni Stary）的 *Emu tanggû orin sakda-i gisun sarkiyān : Erzählungen der 120 Alten* 一書，將芝加哥本、大阪外國語大學圖書館本（以下簡稱大阪本）以及北京中央民族大學圖書館本（以下簡稱中央民族大學本）轉寫。雖然該書轉寫錯誤略多，但勉強可使筆者知道大阪本與中央民族大學本之大概。筆者綜合比較各個版本時，除了發現斯達里的轉寫有錯誤，也發現各版本之間充滿了歧異，進而懷疑現今世上的《百二老人語錄》滿漢合璧本及純漢文本並非只是翻譯，而是經過改寫的。⁴筆者目前已翻譯並註釋完此書三分之一，計畫將比對與翻譯結果陸續刊載。今先將《百二老人語錄》第一則故事「開國事」⁵的翻譯結果刊載。

頁 15

- 1 emu saqda hendume muse⁶ γôsai niyalma ofi giyan-i
 一個 老人 說 我們 旗的 人 因為 理應
- 2 gurun booi baiita-be ulhime⁷ saci acambi mini kemuni donjixa
 國 家的 事情 把 了解而 知道 應該 我的 常常 聽的
 bade. musei
 在之處 咱們的
- 3 Taiizu xan ejen
 太祖 汗 主
- 4 Taiizung xan ejen
 太宗 汗 主

本（滿漢合璧抄本）、東洋文庫本（滿漢合璧本）。

⁴ 筆者曾發表會議論文〈淺談滿文書《百二老人語錄》〉一文，提出此看法。但這樣的看法有待更多的版本比較結果來驗證。見拙著，〈淺談滿文《百二老人語錄》〉，第三屆中南部地區八校歷史相關系所研究生論文發表會。

⁵ 《百二老人語錄》的各個故事並無標題，標題均為筆者根據故事內容所命名。

⁶ 東洋文庫本作 musei。

⁷ 大阪本作 ulhibume（使了解而）。

- 5 abqai hesei foryon-be⁸
天的 以命 時運 把
- 6 yenden
興京
- 7 muqden-ci amba doro-be neiihe
盛京 從 大 統 把 開啓了
- 8 onco γosin amba funiyayan ambula selgiyebure jaqade.
寬廣 仁慈 大 氣量 多 傳播 因為
dorgi jasaq Mongyo dehi uyun
內 札薩克 蒙古 四十 九

頁 16

- 1 γôsa. teiisu teiisu unenggi-be tucibume daxaxa. Manju Mongyo
旗 紛紛 誠 把 使出 投降了 滿洲 蒙古
γôsai axasi-be
旗的 奴才們把
- 2 yala fulgiyan jusei adali
果真 赤 子們 一樣地
- 3 γosime. geren aiiman-i ijisxôn-be⁹ toxorombume. fudasixôn-be
愛護而 眾 部族的 順 把 使安定 叛逆
toqtobume banjire irgen-de
使定 生活的 人民 向

中文翻譯：¹⁰

一個老人說：因為咱們是旗人，理應知道明瞭國家之事。予常聽聞之

⁸ 東洋文庫本-be 之後另有 alifi（承後）一字。應是芝加哥本漏字。

⁹ 這裡的-i ijisxôn-be 處，東洋文庫本作-be ijisxôn-i，文意變成「以順使各部落安定」，文意邏輯上有誤。

¹⁰ 筆者翻譯希望盡量貼合滿文本身的文法，但如此中文看起來略不通順。為方便閱讀，以<>符號表示內容是一個詞組，而「」符號表示是插語。（）符號表示內容是筆者所加。而（）符號中的字若是斜體，表示是東洋文庫本的內容；若是粗體，則是中央民族大學的內容；若是斜體加底線，則是大阪本的內容。

處，（說）「咱們的太祖汗主與太宗汗主因天命承接時運後，從興京盛京開啓大統。使寬廣的仁慈與宏大的氣量傳播，所以內札薩克蒙古四十九旗紛紛輸誠投降了。果真將滿洲蒙古旗的奴才們像赤子一樣愛護，穩定各部落之順從，平定叛逆，造益於生民。

富俊漢譯：¹¹

一老人云：我輩旗人理應知道國家之事，我嘗聽說我太祖皇帝，太宗皇帝奉天承運，由興京，盛京肇基王迹，廣敷寬仁宏量，內札薩克¹²蒙古四十九旗，各俱輸誠歸化，愛恤滿洲蒙古臣僕，視如赤子。撫綏眾藩，靖逆安民，益生甚廣。

4 tusa araxa. Wargi Zang-ni Dalai Lama. udu tumen ba-i
利益 製造了 西 藏 的 達賴 喇嘛 數 萬 里之

γorokici aniyadari elcin
從遠方 每年 使者

5 taqôrafi Danšuq tukiyme
派遣後 丹舒克 舉而

6 Manjusiri¹³ enduringge amba xôwangdi seme wesihulehe.
滿珠什哩 聖 大 皇帝 稱 尊敬

7 enduringge erdemu aiifinici duiin mederi-de aqônaxa bime.
聖 德 從早已 四 海 在 遍及 而

umai abqai fejergi-be
並不 天 下 把

¹¹ 此處所採用之富俊漢譯為東洋文庫本，與台北中研院本的相異處以斜體字標出後，以註腳說明之。

¹² 台北中研院本作「扎薩克」。

¹³ 東洋文庫本似乎誤寫成 manjusari。

- 8 baxabi¹⁴ seheqô. Ming gurun-i dubei foryon. liozei xôlxa
已得了 不說 明 朝 的 末的 時候 流賊 賊
ba na-be susunggiyame
地方 把 殘害而

頁 17

- 1 daišame yabure jaqade. abqai fejergi gemu mongyon sampi. musei
胡鬧而 行事 因爲 天 下 都 脖子 伸 我們的
- 2 gurun-i
國家 的
- 3 enduringge erdemu-de forome. taiiŋin jiyacun¹⁵-be erendure¹⁶-de
聖 德 向 面向 太平 安逸 把 一起希望 在
- 4 Šizu Xan ejen coxome
世祖 汗 主 正
- 5 dergi abqai banjibure¹⁷-de amuran erdemu-be dursuleme. geren-i
上 天的 使活 於 喜好的 德 把 模仿 衆 的
erere yônin-de
希望的 心意 於
- 6 acabume. Šanaxa furdan-be dosifi. abqai fejergi-be elhe obume.
符合 山海 關口 把 入後 天 下 安定 使變
banjire irgen-i¹⁸
生 民 的

西藏的達賴喇嘛，從數萬里之遠方，每年派遣使者後，舉丹舒克地尊稱『滿洲什哩大皇帝』。聖德早已遍及於四海，而並不想得到天下。明朝

¹⁴ 東洋文庫本作 baxaki（想得到）。芝加哥本文意則是「不說『已得到天下』」。文意邏輯似不合。

¹⁵ 東洋文庫本似誤寫成 jiyancun。

¹⁶ 斯達里誤轉寫爲 eredure。

¹⁷ 芝加哥本此字旁似有麟字，看似 banjibumbi。

¹⁸ 東洋文庫本此處作-de。文意成爲「救苦於生民」，似不合。

末（年）的時候，流賊殘害地方，胡鬧而行，所以天下都伸長脖子，面向我朝聖德，一齊希望太平安逸，此時，世祖汗正仿效上天好生之德，符合眾人期待之心意，進入山海關後，使天下變得安定，救民所苦，（對生民救苦，）

西藏達賴喇嘛，雖在萬里之遙，按年遣使¹⁹，呈遞丹舒克，尊稱滿洲什哩大皇帝，盛德普被四海，並未思得有天下。洎明季，流賊倡亂，荼毒地方，天下皆引領望我朝聖德，冀享²⁰太平。世祖皇帝仰體上天好生之仁，俯協萬民之望，入山海關，以安天下²¹，拯濟生民困苦，

7 suiilacun-be aiitubume. gubci mederi dorgi-be toqtobuxa
辛苦 把 拯救 全部 海 內 使定

8 Šengzu Xan soorin-de tehe manggi.
聖祖 汗 皇位 在 坐 之後

頁 18

1 erdemu xoron-be selgiyeme. Caxar²²-sebe toqtobufi. γôsa
德 威力 把 傳播而 察哈爾 把等 使定後 旗
niru banjibuxa. muse-de daxaxa
牛录 編成 咱們 向 投降的

2 Ming gurun-i fe amban U San Gui-se. Yôn Nan. Gui Jeo
明 朝 的 舊 臣 吳 三 桂 等 雲 南 貴 州
Guwangdung.
廣東

¹⁹ 台北中研院本作「使臣」。

²⁰ 台北中研院本做「冀享」。

²¹ 台北中研院本無此四字。

²² 東洋文庫本誤寫成 Caxari。

- 3 Fugiyan-i bade tefi. γaiitai
福建 的在地方居後 突然
- 4 kesi-be casxôlafi fudaramе yabuxa turgunde.
恩 把 背叛後 叛逆而 行 因為
- 5 Šengzu ejen ferguwecuke bodayon-i jiyanggiyôn cooxa-be
聖祖 主 神奇的 計謀 以 將軍 兵 把
dendeme unggifi. yooni erime
分 派後 全部 掃除而
- 6 geterembufi. ududu γoloi irgen-be muke tuwa-ci²³ tucibuhe.
勦除後 數 省的 人民 把 水 火 從 使出
tereci
從那
- 7 γosin wen. ten-i amargi bade selgiyebufi. Qalqai duiin aiiman-i
仁 化 極 的 北 往地方 使傳播後 喀爾喀的 四 部 的
Mongγo jasaq-se²⁴ hukšehei
蒙古 札薩克等 感激著
- 8 daxajixa. ese yadame moxoxo turgunde.
來歸附了 這些人 窮困而 窮盡了 因為

平定全海內。聖祖汗即位之後，傳播德威，平定察哈爾等後，編爲固山與牛錄。向咱們投降的明朝舊臣吳三桂等，居於雲南、貴州、廣東、福建之地後，突然背恩行叛，所以聖祖以奇計分派將兵，全部勦除，使數省人民從水火中救出。從那之後，使仁與化往極北的地方傳播後，喀爾喀部的蒙古札薩克等，感激著前來歸附。因爲這些人窮困至極，

²³ 大阪本-ci 之後尚有 eiitume 一字，滿文無此字，筆者推測是 aiitume（援助）的誤寫。

²⁴ 中央民族大學本作-sa。亦可。複數型-sa 與-se 一般認爲應尊造元音和諧，但曾見一份康熙朝起居注，裡頭“daiifu-sa”（大夫們）與“daiifu-se”（大夫們）同時並存，並不規則。見莊吉發編譯，《御門聽政-滿語對話選粹》（臺北：文史哲出版社，1999年），頁22。故此處-sa、-se均可。

海內²⁵大定。聖祖繼位，德威廣布。平定察哈爾諸部編爲旗分佐領²⁶，附從之²⁷明季舊臣吳三桂等，於雲南、貴州、廣東、福建等省，忽爾²⁸背恩叛逆，我聖祖皇帝神謀妙算，分遣將帥率兵，全行掃除，將數省之民，出諸水火。由是仁化，暨朔極北之喀爾喀四部落，蒙古札薩克等感激歸附，因此輩窮苦無資，

頁 19

- 1 enduringgei seolen-i aqômbume bodome. gemu weijutele ujihe
聖的 考慮 以 盡 籌劃 全部 活直至 養
bime. geli Jun Γar-sei nuqte
而 又 準 噶爾 等的 牧區
- 2 Qalqasa de xanci bifi. baxafi elhe ekisaqa-i banjiraqô seme.
喀爾喀 於 附近 有後 得以 安定 安份守己地 不能生活 因爲
cooxa unggifi Jun Γar
兵 派後 準 噶爾
- 3 Ôlet-sebe qoco wai-de isibume yoro bošobuxa.
額魯特把等 偏僻地方往 使到 遠 使驅逐了
- 4 Šizung Xan ejen-i genggiyen šun biya-i gese ofi. gubci abqai
世宗 汗 主的 明 日 月 似的 因爲 全 天的
fejergi-i jalin
下 爲了
- 5 kiceme dasame. mederi dorgi tulergi-de bireme
勉力地 治理而 海 內 外 對 一律
- 6 kesi-be selgiyehe. Kuku²⁹ Noor-i Ôlet-se daiišame. ini xanci
恩 把 傳播 青海 的 額魯特等 胡鬧地 他的 附近

²⁵ 台北中研院本作「天下」。

²⁶ 台北中研院本作「旗佐分駐」。

²⁷ 台北中研院本無此字。

²⁸ 台北中研院本作「詎伊忽爾」。

²⁹ 東洋文庫本作 Kôk。

aiiman-be nungnere

部落 把 侵犯

- 7 turgunde. cooxa unggifi fudaraqa ursebe³⁰ geterembufi. nomxon
因為 兵 派遣後 背叛的 把眾 使清除後 忠厚老實的
saiin ningge-de
好 人 於

- 8 banjire ba³¹ baxabuxa. ereci wesihun
生活 之處 使得到 從此 尊貴

頁 20

- 1 nenehe geren enduringge xan ejen-i γosin dasan-be yargiyan-i
先 眾 聖 汗 主的 仁 政 把 真實地
yongkiyame gisureme muterengge
完全地 訴說 能夠者
- 2 waqa. Abqai Wehiyehe-i sucungya aniya-ci ebsi.
不是 乾隆 的 元 年 從 以來

以聖慮盡（心）籌謀，將其全部養到活，且又因準噶爾的牧區在喀爾喀附近，無法安定安份守己地生活，所以派兵後，將準噶爾遠逐到偏遠地方。世宗汗之明像日月似的，所以爲了全天下，奮勉治理，對海內外一律傳播恩澤。青海的額魯特胡鬧地侵犯他附近的部落，因此派兵後清除叛變的人們，使忠厚老實善良者得到生活之處。從前眾尊貴先聖汗主的仁政，實在不是可以完全訴說者。乾隆元年以來，

聖慮爲之備籌，（イ甲）³²全養育，嗣以準噶爾遊牧與喀爾喀額切

³⁰ 東洋文庫本分寫爲 urse-be。

³¹ 東洋文庫本此處作-be。文意變成「使得到生活」，不合。

³² 台北中研院本做「俾」。

近，不獲寧³³處，遣兵將準噶爾額魯特等，驅逐遐荒。世宗皇帝，明並日月，勤求治理，薄海內外咸施皇仁，青海額魯特等，蠢動擾害左近部落，發兵掃蕩逆惡，良民得以安全，以上列祖神宗仁政，言不能罄。迨乾隆元年以來，

3 enduringge ejen beye Yoo Šun³⁴-i dasan-be³⁵ yabume³⁶
聖 主 自己 堯 舜 的 政治 把 行

4 hese wasimbuxa dari kemuni
旨 下 每 仍舊

5 mafari-be alxôdambi
祖宗 把 效法

6 xan mafa.
汗 祖父

7 xan ama-be songqolombi seme. abqai fejergi-be
汗 父 把 遵照 因為 天的 下

8 yosin hiyoošun-i dasame. tuqtan-de amba ajige Gin Cuwan-i³⁷
仁 孝 以 治理 初次 於 大 小 金 川 的
fanzi³⁸-sai³⁹ facuxôn-be
番子 等的 叛亂 把

³³ 台北中研院本作「甯」。此字可能是避道光皇帝諱，若如此，可斷定台北中研院本應是道光皇帝即位後才出現的抄本。

³⁴ 東洋文庫本 Yoo Šun 作 Yoo Xan Šun Xan。中央民族大學本 Šun 作 Šôn。查《欽定清漢對音字式》，似乎中央民族大學本的 šôn 較接近「舜」的發音。見《欽定清漢對音字式·第四字頭》（中國人民大學清史研究室藏），頁 21。

³⁵ 東洋文庫本作 ba。dasan 本身已是名詞，可不必在後面加上 ba，誤。

³⁶ 大阪本作 yabubume（使行）。

³⁷ 大阪本無-i。

³⁸ 此符號 i' 於甘德星老師〈滿文羅馬字拼寫芻議〉並無特別提及。因甘老師認為這種 i' 專門接在 z 之後，不需另做符號。但後來在《欽定同文韻統》中，發現 i' 並非只接在 z 之後，故用 i' 以與 i 區別。

³⁹ 大阪本作-sei。斯達里認為芝加哥本較好。但其實滿文複數-sa 與-se 並沒有一定的限制。

頁 21

- 1 toqtobufi. ba na-be elhe obuxa⁴⁰. Jun Γ ar Ôlet-se ulhiyen-i
 使定 地方 把 安定 使變 準 噶爾 額魯特 等 逐漸地
 ibedeme⁴¹ jifi.
 漸漸前進 來後
- 2 Qalqasa-be jobobumbime ceni dolo data albatu ishunde
 喀爾喀把 擾亂且 他們的裡面 首領們 阿勒巴圖 互相
 Wandume daiišame yabure turgunde.
 互相攻殺而 胡鬧而 行 因為
- 3 enduringge ejen šar seme γosime. amba cooxa unggifi tumen
 聖 主 惻然 憐憫而 大 兵 派遣後 萬
 ba-i tule eiiten nasxôn giyan-be yooni
 里之 外面 一切 機宜 把 全部

聖主親行堯舜之治，（聖主親行堯汗舜汗之政，）每次下旨，仍舊效法祖宗。遵照皇祖父與皇父，所以以仁孝治理天下，平定<初次大小金川的番子所行的叛亂>後，使地方變安定。準噶爾額魯特等逐漸前來，侵擾喀爾喀，而且他們的首領阿勒巴圖互相攻殺，胡亂而行，因為如此，聖主惻然憐憫，派遣大軍，將萬里之外一切機宜全部明澈地裁決而訓示，

聖主躬行堯舜之政，每降御旨，惟法祖尊親，以仁孝治天下，始平大小金川番子之亂，安輯地方，後緣準噶爾額魯特，漸次逼擾，喀爾喀諸部，伊等頭目阿勒巴圖⁴²復互相攻殺，我聖主惻念不忍，用發大兵，萬里之外，一切機宜，悉出宸斷，

⁴⁰ 大阪本作 obume。若是如此，表示句子並未於此處完結，

⁴¹ 此處似乎誤寫成 jibedeme。

⁴² 台北中研院本作「阿拉巴圖」。

- 4 genggiyen-i lasxalame tacibure jaqade. jiyanggiyôn amban⁴³ uhei
明澈地 裁決而 訓示 因爲 將軍 大臣 合以
xôsun-i Jun Gar Ôlet sebe
力 以 準 噶爾 額魯特 把等
- 5 biretei necihiyehe. geli xoiise aiiman-i Jun Γar-sede afabuxa⁴⁴
盡地 平了 又 回子 部的 準 噶爾 等被 被攻打
data albatu-be meiimeni
頭目們阿勒巴圖把 各自
- 6 da ba-de amasi unggifi jiryabume tebuhe. amala xoiise-i
原 地 往 往北 派遣後 安逸地 使居住 後來 回子 的
da Xojijan-se
首領 霍吉占 等
- 7 kesi-be casxôlame fudaramе yabuxa turgunde. jiyanggiyôn
恩 把 背叛而 叛逆而 行 因爲 將軍
cooxa unggifi yooni necihiyeme toqtobufi.
兵 派遣後 全部 平 定後
- 8 Burut Anjiyan. Xasaq-i jergi geren aiiman. gemu⁴⁵
布魯特 安吉彥 哈薩克的 等 眾 部落 都

頁 22

- 1 erdemu wen-be hukšeme daxajixa. ede Ili-i jergi ice
德 化 把 感激 來歸附了 因此伊犁的 等 新
jecen-be badarambufi cooxa irgen-be
疆 把 使開發後 兵 民
- 2 tebuhe. sirame Oros-i bade tehe ududu tumen boiiyon-i
使居了 接著 俄羅斯的在地方居住的 數 萬 戶 的
Turyôt-se

⁴³ 東洋本作 ambasa（大臣們），大阪本亦是。

⁴⁴ 東洋本寫作 jafabuxa（被抓了），中央民族大學本亦是。

⁴⁵ 東洋文庫本僅見 ge，可能是印刷時裁切到。

土爾扈特等

- 3 amba ejen⁴⁶ γosin dasan-de nikefi banjiki seme. ududu biya-i⁴⁷
 大帝 仁 政 於 依附後 生活 希望 數 月之
 γoro on-be⁴⁸ sengguweraqô.
 遠的 路途把 不害怕

所以，將軍、大臣合力將準噶爾額魯特全部平定（將軍、大臣們合力地將準噶爾額魯特全部平定）。又將<被回部準噶爾攻打的頭目們阿勒巴圖>各自往北遣往原地，（又將<被回部準噶爾抓到的頭目們阿勒巴圖>各自往北遣往原地後，）使（其）安居。後來，因為回子的首領霍吉占等背恩行叛，派遣將兵後全部平定之，布魯特、安吉彥、哈薩克等各部都感激德化而來歸附。因此讓伊犁等新的疆土開發後，軍民居住。接著，在俄羅斯地方居住的數萬戶土爾扈特等，希望依附大帝的仁政後生活，不害怕數個月的遙遠路途（不以數月的路途為遠），

將軍大臣得以恪遵同心努力，將準噶爾額魯特等全行平定，並將準噶爾所攜四夷頭目諸人，盡令各歸本處安居。旋以回部頭目霍吉占等負恩謀逆，遣兵勦平，布魯特、安集彥、哈薩克等各部落咸沐德化歸降，遂開拓伊犁新疆駐防兵民，繼而鄂羅斯地方居住之圖爾扈特數萬戶，遠慕大皇帝仁政，思依安居，不憚數月跋涉之勞，

- 4 saqda asixan-be γaiifi daxanjixa manggi. gemu nuqtere ba tarire
 老人 少年 把 領後 來歸附 之後 都 遊牧的 地 播種的
 usin ulxa ujima
 田 牲畜 牲畜家禽

⁴⁶ 東洋文庫本後尚有一 i 字，中央民族大學本亦同。但因名詞可以限定名詞，不能遽言芝加哥本為誤。

⁴⁷ 東洋文庫本合寫為 biyai。

⁴⁸ 東洋文庫本-i γoro on-be 處作-i juyôn on-be γoro seme。兩者於文法上皆可，文意亦通。

- 5 šangnafi⁴⁹ jiryame tebuhe data-de gemu xafan hergen
賞後 安逸地 使居住了 頭目們於 都 官 爵位
- 6 šangnafi fulun baxabuxa. jai Cucin Zanla sere amba ajige Gin
賞後 俸祿 使得到 再 楚沁 贊拉 叫做的 大 小 金
Cuwan-i⁵⁰ xôlxasa.
川 的 賊們
- 7 geli adaki aiiman-be necime daiišame naqaraqô-de. Fanzi'-se
又 鄰近的 部落 把 侵犯而 胡鬧地 不停止 在 番子 等
jobocun-be alire turgunde.
害 把 承受 因為
- 8 ejen jilame yosime cooxa unggifi. dalaxa ehe-be daiilame
主 憐憫地 慈愛地 軍隊 派遣後 為首的 惡 把 攻打
necihiyefi geren-be elhe obuxa⁵¹.
平定後 眾 把 安定 使變了

頁 23

- 1 utxai dorgi tulergi buyasi xôlxa sai fadarama yabuxa majige⁵²
即 內 外 小 賊 等的 叛亂 行 小的
baiita-be same⁵³ gemu
事情 把 知道 都
- 2 hesei jorišame tacibume. nergin-de utxai necihiyeme toqtobume.
以旨 指示而 訓示 頃刻 於 立即 平而 使定而

⁴⁹ 斯達里表示大阪本之後有 jiryame tebuhe. data-de gemu xafan hergen šangnafi (使安居。頭目們都賞與官爵)。但其實以上諸字於芝加哥本亦有。應是斯達里轉寫時誤將第五行之 šangnafi 看到第六行去，因而漏轉寫一整行，而有此誤。

⁵⁰ 大阪本作 cun-i。查《欽定清漢對音字式》，cun 的音接近「春」，cuwang 的音接近「川」。見《欽定清漢對音字式·第四字頭》，頁 22 與《欽定親漢對音·切音單字》，頁 50。

⁵¹ 大阪本作 obume。若如此表示句子尚未完結，但觀此處文意似乎與下段並無銜接，應是芝加哥本較好。

⁵² 東洋文庫本作 ajige。亦可。

⁵³ 東洋文庫本作 seme，大阪本亦是。utxai...seme 本身就有「儘管」的意思。same 在文意上誤。

saiin irgen umai

好 人民 並不

3 jobocun-be alixa ba aqô. ten-i julergi ba-i Miyan Diyan

害 把 承受 之處 無 極 的 南 地的 緬 甸

gurun-i da Wargi

國 的 首領 西

使帶領老少來歸附，之後，都賞予遊牧的地與播種的田和家畜牲禽，使安逸地居住。頭目們都賞予官爵，使得到俸祿。再，叫做楚沁、贊拉的大小金川的眾賊，又侵犯鄰近的部落，不停地胡鬧時，因為番子們受苦，聖主憐憫慈愛地派遣軍隊，攻打首惡平定之，使眾人安定。儘管是內外小賊行叛的小事，都以旨指示而訓示，頃刻間立刻平定，良民並無受害之處。雖是極南地方的緬甸國首領，（與）西藏那邊的部落，

率領眷屬老幼，懇求歸降，均蒙賞給遊牧地方⁵⁴及田地牲畜，使之各安其所，賜給頭目等爵俸。及至楚沁⁵⁵大小金川賊匪，復肆侵擾數部無已，諸番深受其患，皇上恤生進兵，擒誅首惡，以安眾番。凡內外小醜，無不欽承御旨指示，立即殲除，蒼黎不致受害。極南之緬甸夷國，西藏極西之部落，

4 Zang-ni cargi aiiman seme gemu

藏 的 那邊 部落 雖然 都

5 kesi fulehun-be aliki seme baiime daxanjixa.

恩 恩惠 把 接受 希望而 生活 來歸附了

6 enduringge ejen-i jecen-be feshelhe ba-be badarambuxa

聖 主的 疆 把 開闢的 地 使開拓的

ele

所有

⁵⁴ 台北中研院本旁有麟東西，看似似乎寫作「仿」。

⁵⁵ 台北中研院本作「咱拉」。

- 7 amba erdemu. yargiyan-i julge-ci colxoroxo. te dorgi tulergi
大 德 真實地 古 比 超群 今 內 外
emu boo ofi abqai fejergi-be
一 家 變後 天的 下 把
- 8 tumen aniya otolo taiifin necin-de isibuxa. abqai fejergi-i irgen-i
萬 年 直到 太平 平 往 使到達 天的 下 的 人民的
afabure
任的

頁 24

- 1 caliyen-be ududu jergi bireme
錢糧 把 數 次 一律
- 2 guwebuhe. xaji yuyun-de salame aiitubuxa ton-be toloxo
免了 荒 饑饉 在 賑濟 援助的 數 把 點了
seme wajiraqô. cooxa-de faššame
雖然 不完 軍隊 於 努力
- 3 yabuxa urse-de.
行 眾人 於
- 4 šangnaxa jalan xalame sirame⁵⁶ amba ajige xafan hergen umesi
賞的 世世 接續 大 小 官 爵 非常
labdu. juse omosi jalan
多 子 孫
- 5 xalame wesihun derengge⁵⁷-be alixabi⁵⁸. ere bade⁵⁹ bithe cooxai
世世 貴的 光榮的 把 已領受 此 從處 文 武的

⁵⁶ 中央民族大學本作 sirara。於文法語文意上皆可。

⁵⁷ wesihun derengge 在《新滿漢大詞典》中都標為形容詞，但在此處似乎作為名詞用。且《新滿漢大詞典》一收錄了“derengge darangga bayan wesihun be, giyan i zhifunure sukdun mederi elkeshere dolo baichi achara dabala.”（理應去海市蜃樓中尋找榮華富貴啊）這樣的例句。顯示 wesihun 與 derengge 確實可做名詞用。

⁵⁸ 東洋文庫本作 elixabi（無此字）。

⁵⁹ 東洋文庫本此字作 dade，ere dede 為「而且」的意思。芝加哥本的 ba 不知何解，東洋文庫本較好。

都希望接受恩惠而生活地來歸。聖主所開疆闢地所有大德，實在超越古代。現在內外變成一家後，使天下直到萬年達到太平。數次普免天下人民負責的錢糧。點數在饑荒時賑濟的數目，雖然數（也數）不完的。對於在軍隊效力的眾人，賞予的世世接續的大小官爵非常多。子孫世世享受榮貴。而且，文武官員大臣直到兵等，

罔不思沾恩澤求降。此皆聖主拓土開疆，大德廣被，古所未有，今中外一家，太平之世億萬斯年，普免天下錢糧數次，偶遇歉荒，賑施無已，效力行間之官兵，賞給大小世職官爵者居多，子孫世受寵榮，所有文武大小臣工，以至兵弁等，

ambasa xafasa cooxai urse-de

大臣們 官員們 兵的 眾人 於

6 isitala. unenggi γōnin-i afaşa tušan. alban-de kiceme faššarangge
直到 真誠 心 以 交付的 任 公務 於 勉力而 努力者
bici tuwahi wesibume baiitalame nurxōme
若有 看著 上奏 用而 連續

7 abqai kesi-be alimbi. erebe tuwaxade. muse γōsai axasi nenehe
天的 恩 把 承受 把此 在看 咱們 旗的 奴才 先
mafari-ci
祖 從

8 gurun-i jalin kiceme faššame.
國 爲了 勉力而 努力

頁 25

1 ejen-de tondo aqōmbume. ere jergi ehe facuxôn ba⁶⁰ toqtobume
主 對 忠 盡 此 等 壞 叛亂 之處 使定而

⁶⁰ 東洋文庫本此處作-be，應是-be。

- icihiyara-de yabuxa turgunde
處理 於 行 因為
- 2 gemu taiifin necin-i xôturi-de jilyacun⁶¹ sebjen-i bajimbi.
都 太平 平的 福 在 快樂 以 生活
ere babe⁶² saci teiisu teiisu
此 之處 當知道 各自
- 3 giyan-i erdemu bengse⁶³-be tacifi
理應 德 本事 把 學習後
- 4 gurun booi sonjome baiitalara-de belheci acambi. uttu oxode
國 家的 挑選 用 於 預備 應該 如此 當變
teni⁶⁴ mafari⁶⁵ baiita γônin-be
才 祖先 事 心 把
- 5 sirame mutehe⁶⁶. teni⁶⁷ amaya juse omosi-i alxôdame
接續 能夠 才 後來的 子 孫 的 仿效
yabure-be erehunjeci ombiqai
行 把 常指望 可以啊

若有用心，勤勉努力於所交付的職責公務者，看著（其）晉用，連續領受天恩。」當看到這樣時，咱們旗的奴才，因為從先祖（就）為國勤勉努力，對主盡忠，平定而處理此等惡與叛亂，因為行於這些事情，所以都憑著太平的福氣，安逸快樂地生活。當知道此情形，理應各自學習道德與本事後，預備於國家之選用。當變得如此，才能夠接續祖先的事業與心意，才可以指望後世子孫仿效而行啊（*才能夠接續先祖的事業與心意，可*

⁶¹ 東洋文庫本為 jiryacun（安逸的），大阪本亦是。

⁶² 東洋文庫本 ere babe 僅作 erebe。

⁶³ 東洋文庫本作 bengsen，斯達里也直接如此轉寫。bengsen 與 bengse 的意思一樣，都是「本事」。

⁶⁴ 東洋文庫本於之後還有 nenehe（先）一字。於文法與文意上亦可。

⁶⁵ 東洋文庫本之後還有一-i。

⁶⁶ 東洋文庫本此字作 mutefi。亦可。

⁶⁷ 東洋文庫本無此字。

以指望後世子孫仿效而行啊)。

有能實心任事，黽勉勤差之人，立見陞用，疊荷天恩。如此看來，我們旗下奴才等，皆托祖宗爲國宣力盡忠，上邀聖慈，平定許多叛逆，纔能共享昇平之福。既喻此理，更當各學本分德藝，以備國家選用，如此方能上繼祖先之志業，下可望子孫法守也。

文稿摘要

本文是針對滿文書《百二老人語錄》第一篇的翻譯與校對。《百二老人語錄》由清代名臣松筠寫成，目前世界上留存十餘份的抄本，各抄本之間有不少歧異處，有逐一比對之必要。本文即是這項工作的其中之一。

(2009年9月17日投稿，於2009年11月1日審查通過)

邊疆少數民族諺語集錦

獅子再餓，也不吃骯髒之食。賢者再艱難，也不取不義之財。

（藏族）

嘴上謙虛不難，行為謙虛不易。（哈尼族）

別因自己笨嫉妒別人，別因自己聰明挑剔別人。（滿族）

學生知少高聲唸，先生知多不出聲。（白族）

斧利吃木，人強進理。（侗族）

別在人前誇自己，別在人後論人非。（蒙古族）

像家鴿那樣溫順有禮，像野鴿那樣歌聲稅耳。（景頗族）

只要能擰成一股繩，紗線也能捆住牛。（苗族）

針離不得線，線離不得針。（佤族）

人拾一根大樑，大樑也會變得輕巧。（彝族）

一個鈕扣扣不緊，鈕扣成排吹不開。（白族）

好兒不享祖上福，好女不穿嫁時衣。（回族）

好吃不比嫩竺衣，好插不比爛泥田。（瑤族）

天黃有雨，天紅放晴。（布依族）

初雷不響，天不明亮。（納西族）

疾病易除，惡習易染。（塔吉克族）

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

一部總結與開拓相結合調查研究民族關係 與宗教問題的力作

——廖楊著《民族關係與宗教問題的多維透視
——以廣西爲考察中心》一書介評

錢宗範

廣西師大教授、宗教與民族研究所所長

我國壯族青年學者廖楊教授的新作《民族關係與宗教問題的多維透視——以廣西爲考察中心》一書，2009年3月由民族出版社出版了。這部長達71萬字的著作是他多年來在廣西等地從事民族和宗教方面的社會歷史調查的基礎上寫成的論著。該書既綜合和總結了迄今所見的有關這一問題的前人研究成果，又在文獻整理研究和實地調查總結基礎上作了補充和創新，是一部有分量的總結與開拓結合、有創新意義和現實意義的力作。現分三個方面作介評。

一、民族關係和宗教問題調查研究的集大成果

本書是在調查報告的基礎上寫成的學術論著，具有文獻資料搜集和徵引的全面、科學，前人成果彙集的廣泛和系統，當代社會民族關係和宗教問題現狀的深入調查總結等特點，所以其研究結論能夠做到實事求是、令人信服。我本人在廣西從事歷史教學和研究40多年，我敢負責地說：本書是我所見過的論述廣西民族關係、宗教問題所有著作中引證資料和彙集前人成果最豐富的著作，足見廖楊博士在完成此書中所花的功力之深。現分三點來談。

1. 論述範圍極廣。時間上起自原始人類組成族群開始，一直寫到21世紀初，上下跨度在萬年以上；地區上以論廣西爲主，兼及北部灣地區和泛珠三角地區；材料上主要是對有關文獻資料和前人研究成果的匯合總結分析，但也補充了作者多年從事民族學和宗教問題等方面的調研成果，如

第七章及“附錄”六件（占 122 頁）。所以說，這是一部內容包羅萬象、全面系統的調查研究總結廣西民族關係和宗教問題的集大成的著作。

2. 引證資料詳細全面。該書正文、附錄共 677 頁，共有頁章節附註 1600 多個，平均每頁有注釋 2.5 個，有的頁下注釋特別多，如 16 頁有注釋 21 個，17 頁有注釋 20 個，23、29 頁有注釋 14 個，28 頁有注釋 16 個，都占了半頁篇幅。注釋在一般著作中只注明材料的出處，但本書的注釋不僅是注明出處，而且是對本書內容的重要說明和補充，有些注釋更表達了作者的獨到見解。如 49 頁注釋 有 8 行字，105 頁注釋 有 9 行字，174 頁注釋 有 10 行字，258 頁注釋 有 14 行字，307 頁注釋 有 10 行字，394 頁注釋 有 14 行字，395 頁注釋 有 7 行字，396 頁注釋 有 10 行字，406 頁注釋 有 8 行字，479 頁注釋 有 10 行字，483 頁注釋 有 9 行字，等等。足見本書作者寫作時思考問題之多，所花功力之大。本書注解特別多，因為是調查報告形式的集大成之作，需要把有關廣西民族問題和宗教問題的所有資料和前人的研究成果介紹出來，讓讀者瞭解，這樣做既是對前人勞動成果的尊重，又易凸顯作者自己的見解，做到言必有據，論從史出，既符合馬克思主義的科學觀點，又符合我國史學的優秀傳統。本書綜合了新中國成立 60 年來廣西民族關係和宗教問題研究的全部成果，有很大的參考、使用和保存價值，這亦是本書的一大優點。

該書在附錄中引證的參考文獻中，包括馬克思主義經典著作、典籍資料、中文論著、外文論著、網路電子文獻共 770 種，可以說解放後出版和發表過的有關廣西及附近地區的民族關係和宗教問題的著作論文均徵引包含其中，其中廣西籍和在廣西工作的學者的著述被引證者多達幾百種。廣西名聲在外的資深學者的論著做到了無一遺漏地徵引，而一批年輕有為的青年學者的著述也在書中作了徵引。這對推薦介紹青年學者的成果，使其後來居上超越前輩，是很好的鼓勵。這在其他著作中較少見到。

3. 調查材料可靠翔實。本書作者多年來在廣西師範大學帶領學生從事社會歷史調查和田野調查，其成果彙集在本書第 552 頁至 674 頁共 120 頁的 A、B、C、D、E、F 六篇調查材料和考察報告中，充實了本書內容，使本書結合當前現實，為推進民族關係和宗教問題的更好解決提供了實際情況，提出了決策意見，有很大的現實參考價值。

二、對民族關係與宗教問題研究的學術創新

本書是一部優秀的調查研究總結報告，同時又是一部優秀的有所發明創造的學術論著。本書的學術創新表現在以下幾方面。

1.提出了民族關係“五個離不開”的新觀點，並作了有創新意義的解釋。在本書“結論”中，作者說：“‘五個離不開’是我國民族關係發展變化的基本維度”。他認為：目前中央提倡的、學界公認的我國民族關係“三個離不開”，即“漢族離不開少數民族”、“少數民族離不開漢族”、“各少數民族之間也相互離不開”的理論和口號是正確的，“是理論界和學術界對我國民族關係歷史和現狀的精闢概括”，“是符合我國民族社會的歷史發展的，也是對我國民族關係發展規律的科學總結”。但本書作者從發展的觀點和全球化時代要求來考察，廣西民族關係發展歷史的進程和現實情況也表明，少數民族社會經濟文化的全面進步具有“五個離不開”的基本特點，即：漢族離不開少數民族，少數民族離不開漢族，少數民族離不開少數民族，國內民族離不開國外民族，國外民族也離不開國內民族。本書對“五個離不開”作了富有新意的解釋。

首先是“漢族離不開少數民族”為什麼要放在第一條。漢族是中華民族的主體民族，人口占中國總人口的 90%以上，經濟文化最先進，對中國歷史的發展貢獻最大。為什麼不把“少數民族離不開漢族”放在第一條來講呢？按照老一輩史學家范文瀾提出的觀點，漢族形成于秦漢時期，因漢朝而得名。本書認為：在此之前，我國南北各地“已形成各民族集團先民的多元起源”，形成了“中國文明的相互作用圈”。漢族本身就是中原文化先進的華夏族和四周夷、蠻、戎、狄、三苗、百越等各族鬥爭和融合的基礎上形成的。“漢族離不開少數民族”符合我國民族發展的實際情況。把“漢族離不開少數民族”放在第一條，既強調了漢族在中國歷史上的主體地位，又反映了這一主體地位的形成是時時離不開各少數民族的互助、團結、合作的，中華民族的歷史不僅僅是漢族的歷史，也是中華各民族共同創造的歷史。把“漢族離不開少數民族”放在第一條，也有利於破除封建正統觀念和大漢族主義的影響。我國封建社會後期出現了“夷華有別”、“夷華之防”的思想，一些漢族封建文人把夷狄等少數民族排斥在中華之外，甚至把少數民族建立統一王朝看作是中國的滅亡，清代後期甚

至出現了“驅逐韃虜，恢復中華”的錯誤口號，把偉大中華民族中的一員——滿族看成中華以外的外國民族，直到孫中山先生就任中華民國臨時大總統，決定採用代表漢、滿、蒙、回、藏五族共和的五色旗，作為中華民國的國旗，才承認少數民族也是中華民族中的一員。孫中山先生民族觀念的進步值得欽佩，但迄今仍有人把清代的滿族服飾看成外國衣服，把漢族等同於中國的錯誤觀點，關於這一點，外國人常以 Chinese 既指中國人，又指漢人，用以分化中國境內各少數民族。所以應該另創漢人的英文專詞，以免外人繼續分化中國各民族。所以把“漢族離不開少數民族”，強調“離不開”，有利於肅清封建正統觀念和大漢族主義的影響。

其次是為什麼要增加“國內民族離不開國外民族”，“國外民族離不開國內民族”這兩條。本書認為，當今世界和平與發展已成為國際形勢發展的主要潮流，各國各民族之間的聯繫與交往已密不可分，政治、經濟和文化上的全球化交往已影響到世界的每個角落。本書以廣西為考察中心，但兼及“環北部灣經濟合作圈”、“泛珠三角經濟合作圈”，都涉及到中國各民族以至越南、老撾、泰國、新加坡、馬來西亞等東南亞地區的外國民族，中國的民族發展和外國的民族發展彼此聯繫，密不可分。我國北方跨國民族情況更明顯，吉林省的朝鮮族是中國人，而韓國和朝鮮的朝鮮族人是外國人；我國內蒙古自治區的蒙古族人為中國人，而蒙古人民共和國的蒙古族人為外國人；我國新疆境內哈薩克族人為中國人，而哈薩克斯坦共和國的哈薩克族人為外國人。他們國籍不同，但幾百或幾千年之前同祖同源，至今血統、體質、文化習俗、語言等相同或相近，在經濟和社會發展中相互影響，很難分割開來。為了實現社會安定、鞏固邊境安定，使少數民族走向富裕，中國的少數民族和外國的民族必須強調友好合作，互利共贏，而國際上的恐怖主義、分裂主義、極端主義三股反動勢力總是想法在我國邊境製造動亂，挑撥民族關係，三股勢力已成為當前影響我國民族團結和國家統一的最危險的敵人。所以，本書增加後面兩個“離不開”，有其現實意義。

2.關於民族關係、宗教問題的其他新觀點

(1) 本書認為“民族關係格局是不同時期民族政策影響和區域民族互動的結果，政府主導下的民族政策實踐和各民族之間的互動共同推動著

民族關係的發展。”（497—501 頁）這一理論總結的意義在於：我國歷史上每一時期中央政府的民族政策是統一的，但各個地區民族關係的情況常有很大的不同。廣西漢民族史研究的開拓者徐傑舜先生 1987 年秋在廣西民族學院開會時對我說，他認為我國古代北方的民族關係以戰爭為主，南方的民族關係以和平為主，原因是生產方式的不同。徐先生的見解有新意。我認為我國古代北方的民族關係與南方的民族關係是有不同的，是與生產方式的不同有關的。但對北方是否以戰爭為主的看法不敢贊同。直到今天，我國南方的民族關係與北方某些地區的民族關係還是有所差別的。這就要求我國各民族一定要發揮主動精神，搞好民族團結，實現社會穩定，鞏固國家統一，使各族人民致富奔小康。因此，強調各區域民族的主動精神是重要的。

（2）本書認為“民族平等、團結、互助、和諧既是我國社會主義民族關係的追求目標，也是中華各民族發展、繁榮的基本維度。”（501—504 頁）我國 55 個少數民族的人口雖不及中國人口的 1/10，但居住地區占 6/10（有些地區是漢族和少數民族混居的，這是一般的說法）。我國提出“西部大開發”的口號已經 10 年，西部 12 個省、區、市加速發展，但目前我國的東西差距、城鄉差距、漢族和發展後進的少數民族的差距還很大。只有民族的平等、團結、互助、和諧，才是中華各民族得以共同發展、繁榮的基本前提。本書以數十萬字的調查資料和總結報告，要說明的就是這個真理，值得各級民族工作者參考借鑒。

（3）本書認為“本土宗教文化與外來宗教文化的衝突、互動和調適是文化變遷的重要內容，也是社會和諧的重要維度。”（594—506 頁）民族問題不等於宗教問題，但各民族由於歷史條件所形成的文化習俗和心理特徵不同，宗教信仰也常不同，民族問題和宗教問題在歷史上常常混雜在一起。外來的宗教文化常有不同的政治背景，其傳入中國後帶來的常常不僅是宗教文化上的差異，也常引起民族矛盾、政治衝突。我國解放後這樣的事還時有發生。因此，本書強調對宗教有信仰和不信仰的自由外，對不同宗教文化進行調適，使其和諧共處，讓各族人民理解和接受，使外來宗教文化成為傳播外來文化，促進文化交流的工具，斬斷國際三股勢力利用宗教問題進行分裂中國活動的黑手。本書強調這一點很有現實意義。

(4) 本書對民族與族群、社群的概念，民族、族群、社區與社會共同體的內在聯繫，民族關係、族群關係與社會關係的關係，民族問題、宗教問題和民族宗教問題以及民族關係問題，都提出了很有價值的理論思考（437—491 頁），對進一步探討這些問題提出了很好的思路，有創新意義。限於篇幅，這裏就略於介紹了。

三、本書出版的現實意義

在我國的社會主義現代化建設過程中，在完成和鞏固中國統一大業、實現中華民族在新世紀的偉大復興的過程中，民族關係和宗教問題非常重要。廖楊博士這部以廣西為考察中心的調查研究報告基礎上寫成的學術著作，多角度地探討歷史上和當代我國民族關係和宗教問題的過去、現在和未來，研究鞏固我國民族地區安定、團結、統一、發展之路，對當前各族人民儘快走上共同富裕的社會主義小康之路，促進民族地區的社會主義和諧社會建設，鞏固中國統一大業，其現實意義是很大的。本書被列入教育部重大課題攻關項目“西部民族關係與宗教問題研究”子課題“廣西壯族自治區民族關係與宗教問題調研”結項成果、國家社科基金專案“華南邊陲的民族向心運動與族際關係和諧建構的人類學考察”中期成果、教育部“新世紀優秀人才支持計畫”資助項目“華南邊陲民族向心運動的歷史考察”中期成果、霍英東教育基金第十一屆高校青年教師基金資助專案“泛北部灣區域經濟合作中的民族問題及對策研究”中期成果、廣西新世紀“十百千人才工程”專項基金資助專案“泛北部灣區域經濟合作中的民族問題及對策研究——以廣西北部灣經濟區為中心”成果等多項成果，足見該課題的重要性及其現實意義得到了中央有關部門和廣西的高度重視；而從這些列入的科研項目的標題來看，要求課題解決的正是我國當前民族地區經濟和社會發展的核心問題：民族問題、社會和諧、經濟合作發展。這也正是本書論述的重點及其學術價值和現實意義所在。最後，祝廖楊教授有更多的名作問世，對中國的民族團結和社會發展作出更大的貢獻。

（2009 年 11 月 10 日投稿，於 2009 年 11 月 30 日審查修正通過）

中國邊政協會第 39 屆 98 年第 2 次常務 理監事會議紀錄

時間：98 年 12 月 27 日（週日）下午 5 時

地點：台北市國軍英雄館

主持人：阿不都拉理事長

紀錄：劉學鈔

出席：

阿不都拉 楊克成
廣建遠
顏益壽
梅田明
朱少平
趙明
魏長庚
周建
楊再文

列席：

壹、報告事項

- 一、委託大陸研究學會籌辦兩岸少數民族學術研討會，大陸部分學者名單業已送到本會。
- 二、遠流集團旗下「智慧藏學習科技股份有限公司」與本協會簽訂「中國邊政」季刊全文上網合約。（本協會可獲得 30%之下載利潤）
- 三、前此本協會曾與華藝（10%~20%）及凌網公司(30%)簽約，截至目前為止，共有三家與本協會簽約。
- 四、遵本年年會決議責由秘書長編輯季刊自創刊號至 180 期目錄索引，業已完成二效，繼三校後付印，預計與 180 期一起案出。
- 五、本（98）年費用至今天止支付 180 期季刊稿、審查費、印刷費、郵資及目錄索引編輯費、印刷費後，可能全部用罄。
- 六、明年年會改選請定日期。

貳、決議事項：

- 一、學術會議大陸學者名單增列馬大正後通知對方。
- 二、關於「智慧藏」合約事，期限請改為五年。
- 三、《中國邊政》季刊自創刊號至一八〇期目錄索引印妥後即行寄發。
- 四、學術會議大陸學者在台接待時間延長為五夜六天，所增加費用，請楊開煌教授詳作統計。
- 五、明年年會日期定為四月二十三日，學術會議自四月二十四至二十五日，餘三天為參觀訪問。

◆ 稿 約 ◆

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

電話：（02）2218-6116

0921-883325

中華民國五十二年六月創刊

中華民國九十九年三月出版

中國邊政協會

中國邊政季刊

名譽發行人：楊克誠
發行人：阿不都拉
社長：林恩顯
主編：劉學鈔
電話：0921-883325
2218-6116

發行者：中國邊政協會
印刷者：晟傳文化事業有限公司
地址：台北市寧波西街 124-2 號 1 樓
電話：2303-9471

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙