

中國邊政

چین چيگارا سياستی

چۇد.قۇرىمىسار.شىد

社論

爭取民族應有權益反對分裂領土主張……劉學鈔……(封面內)

學論

民初十五年間外蒙古與唐努烏梁海關係之演變……樊明方……(2)
略論清代滿族的喪葬習俗……廖楊……(8)

術著

「中國少數民族文化系列演講」摘要(十)——
阿美族的社會與文化(下)……楊仁煌……(12)
岷縣秦長城遺址的探索與初步考察……景生魁……(16)
關於白龍江流域古氏羌研究中的幾個問題……裴卷舉……(29)
從《天盛改舊新定律令》看西夏的婚姻制度……韓小忙……(42)

藝文小品

一個實習老師在朗島……邱光輝……(22)
說牛象——北亞古民族箭文化廣證……畢長樸……(35)
淺談滿族傳統體育活動……關槐秀……(40)

會務導報

「兩岸少數民族研究體制與內容分析學術研討會」暨「兩岸少數民族文化學術研討會」大會活動照片……張華克……(25)

目錄

140

中國邊政雜誌社印行

中華民國八十七年六月

爭取民族應有權益

反對分裂領土主張

劉學鈺

一九九八年二月底，分別從美國及其他地方有幾個從事藏獨、（內）蒙獨及新獨（或作東土耳其斯坦獨立）的人來到台北，此間極少數人，希望藉紀念二、廿八事件跟這幾個獨派份子串聯一氣，企圖營造分裂國土集團聲勢浩大的假象，然而來台的一個藏人（達賴喇嘛的兄長土登諾布），由於不堪邀請單位的過度「使用」，讓他以七十高齡的老人，夜以繼日的南北奔波，到處趕場演講，終於腦中風病倒在台大醫院加護病房，筆者曾前往探望，但未逢探病時間，遂不得其門而入，以致緣慳一面；另外兩位維吾爾族籍的獨立人士，筆者曾透過跟邀請單位熟悉的友人，設法安排晤面，可惜邀請單位認為奇貨可居，團團包圍，只在一、兩個特定場合，放他們出來砲轟兩岸政府的大漢沙文主義，彷彿子平先生用以算命的龍中鳥一般，這兩位維族人士受不了如同囚禁的生活，自行提前離開台灣，也令筆者與其無緣相識；至於另一位蒙籍人士，族隸厄魯特蒙古，精通漢語，去年來台時即曾見面，這次正式以蒙獨身分來台，又作了兩次長談，使筆者對大陸少數民族分離運動者們想法與期望，有了初步的認識。

在跟這位蒙籍人士談話時，他一再訴求內蒙古地區應該獨立，幾乎都只作感性的訴求，而缺乏理性的分析，在言談中不時發現西方白色人種的若干對中國分裂論的意識型態，如果說極少數的蒙、藏、新獨立人士，其言論沒有受到西方帝國主義的分化，實在是很難令人信服的。拿破倫曾經說過：「中國讓他沉睡，如果醒來世界就麻煩了」，於是如何麻醉中國、分化中國，就成為西方世界的「中國政策」的主軸，在這個思想主軸的運作下，帝國主義者御用學者，創造出什麼中國人等於漢人、蒙藏維哈。：

：各民族不是中國人、中國的界域只在長城以南青康藏以東、西藏早已是一個獨立的國家……言論，紛紛出爐，用以煽動少數民族的政治野心，再透過其情報機關，以極少數的金錢，用以收買蒙藏維哈……各族流落異域者，從事言論的、實質的分離運動，更等而下之，由一、兩個讀書不多、所知有限、專會製造桃色糾紛的演藝人員，利用明星的身份，假借宗教信仰，鼓吹藏獨、蒙獨……，當然還有一些一時還不易發覺的方式，以遂分化中國的目的。在缺乏理性分析部份，這位蒙獨的主張者，竟然不了解內蒙古自治區人口結構，就草率的主張內蒙古要獨立成為以蒙古族為主的國家，當筆者告訴他內蒙古地區漢族人數佔百分之七十五以上，蒙古民族如何能成為（姑且假設在外力支使下成為）這個「國家」的主體民族？他當時告訴筆者說：他沒考慮到這個問題，如果他純然是出於對本民族的狂熱情愛，筆者仍願對他付出一份敬意，如果背後有外力的介入，則有愧於知識份子的良知了。主張內蒙古獨立的知識份子情況如此，其他主張藏獨、新獨者的情形，相信也不會有太大的差別。總而言之，這些獨立份子如果不是思想不夠成熟，只憑一股狂熱冒然投身民族運動，這是何等危險之事，拿整個民族的安危，來作為個狂熱意志的賭注，這是何其殘酷的一件事！

固然近百餘年來，各邊疆民族地區，尤其是蒙古、新疆及西藏地區，最為顯著地呈現動盪不安局勢，細究其因，外力之直接介入，當為首因，而極少數蒙、藏、維、哈等民族野心分子，或出於一己之慾壑，或甘受外人之蠱惑而從事分離運動，進而造成蒙、藏、新地區之動盪不安，捨此之外，歷來中央政府及主體民

族之漠視、猜忌，也為主因，以中央政策而言，遠者不論，姑以自清初至今之三百多年來說，可曾將蒙、藏、新地區視同內地而加以建設？可曾將一流人才派往前述地區工作？可曾有計畫地培植蒙、藏、維、哈……各族人才，使其在地方或中央服務？縱或在中央給予一、二高職，又往往是位高無權之點綴性職位，又可曾等同內地、京畿般投入大量金錢以賑災濟貧？可曾為蒙、藏、新、地區描繪出令蒙、藏、維、哈……各族嚮往的遠景？……捫心自問，這些答案應該都是否定的；再看看主體民族（姑以漢族稱之）又是如何看待蒙、藏、維、哈……乃至匈奴、鮮卑、羌、氐、契丹、女真……等邊族，自古以來主體民族稱四週邊疆民族，在用字上往往加上犬旁蟲邊，或逕稱之為番、蠻等不雅辭彙，在內心深處又有「非我族類，其心必異」的看法，在這種意識形態之下，想要「四海歸心」，簡直是緣木求魚。因此，中央政府或主體民族在指責東西方赤白帝國主義者，刻意分化我邊疆地區與邊族同胞，無所不用極；少數邊族野心份子因受帝國主義者的參贊、收買而從事分離運動之前，何不先行自我反省，是否提出合理的可行的邊族願意接受的政策？可曾付出應有關懷？可曾以平等心對待蒙、藏、維、哈、滿……等邊疆民族？

綜上所述，我想我們應該了解，今天蒙古（含內、外蒙古）、西藏、新疆等邊疆地區之所以會有異議份子從事分離運動，是誰使他們離心離德？其始作俑者的歷代中央政府與主體民族，恐怕難辭其咎，蓋所謂東西方赤白帝國主義者，不過是晚近一、二百年之產物，當主體民族以犬旁蟲邊稱呼四周邊族時，英俄日德法等尚不知身在何處，其非罪魁禍首至明，問題既然出在本身，所謂解鈴還是繫鈴人，要想鬆綁解套，必須反求諸己，筆者認為今日中國雖然分裂為二，但海峽兩岸的政權都堅持中國必須統一，筆者更深信中國終將統一於傳統、自由、均富的原則下，如是則以往邊疆地區及邊疆各民族所發生的問題，務必早作綢繆，使問題消失於無形。中國既然終將統一，況且統一（也就是合）不僅

是歷史演進的主流，更是世界的發展的大勢所趨，君不見分為好幾個國家的歐洲，已經開始統合了嗎？美國有四大人種、好幾十種民族，也沒有分裂為幾個國家，可見分裂（也就是分）既不是歷史演進的主流，也不合世界發展的趨勢，既然如此，今天活著的中國人，就有義務為未來統一後的中國，設計出一套境內各民族都能接受、有利於中國統一發展且可大可久的民族政策，不僅是海峽兩岸中國人的責任，也是散布在世界各個角落中國人（華僑與華裔）的希望，茲不揣簡陋提出個人的看法；首先做為主體民族的漢人（嚴格的說，所謂漢人並不是單一血緣體的民族，而是揉合了許多民族而後形成共同的生活習俗，使用同一語族的各種方言的一群人），要放棄大族沙文主義的心態，要知道中國是中國境內所有各民族所共同擁有的，不是漢人所獨有的，既然如此，漢人跟任何民族都是立於平等的地位，唯一不同的，只是人數較多而已，不能憑藉人多，就自認高人一等，這種多數暴力的意識形態不卻除的話，大族沙文主義就無法根絕，民族間的隔閡與猜忌就必然存在，所以做為主體民族的漢人首先要放棄大族沙文主義，這是要從教育著手，學習族群融和技巧，建立民族平等的觀念，如此一來，民族間的隔閡自然就會消弭，而且會贏得少數民族的尊敬，整個中國民族的新觀念就會逐漸建立。

其次，既然體認中國是所有境內各民族所共同擁有的，國家的權力跟資源（包括政治經濟、教育資源等等），也應該由各民族所共同分享，而不應該由某一個民族所單獨擁有，而其分配的原則，不能只憑人數的多寡，還需要考量各民族聚居地區的面積、地下資源及其在國防上所具備的地位，予以綜合評估，然後依其所佔有的比例，分配各項國家資源，這也就是各民族應有的權益，一旦能夠達到這項要求，各民族自然對國家產生向心力，因為他們獲得了他們應有的權益，相對的，他們也該盡應負的義務，自然會了解如果再有分離意識，不僅不智，而且對本民族而言更是不忠，進而更會被判定叛國，因此本文回歸主題，爭取民族應有權益，反對分裂領土主張。

民初十五年間外蒙古與唐努烏梁海關係之演變

樊明方

唐努烏梁海與喀爾喀蒙古在清代同為中國領土。辛亥革命爆發以後，喀爾喀蒙古在俄國策動支持下宣布「獨立」（以後科布多各部也加入進來），一九一五年改稱「自治」，一九一九年又撤銷「自治」，一九二一年在俄國武力支持下第二次宣布「獨立」，從此一去不返；唐努烏梁海在辛亥革命後也經歷了一個脫離中國，回歸中國，又脫離中國的過程，不過其軌跡是沿著併入俄國的方向發展。在辛亥革命後十五年間外蒙古和唐努烏梁海內部發生劇變的過程中，外蒙古與唐努烏梁海二者之間的關係也經歷了一系列演變，本文擬對此略作探討。

一

一九一一年底，外蒙古哲布尊丹巴集團在庫倫宣布建立「大蒙古國」，哲布尊丹巴即皇帝位，稱「多人共舉之日光皇帝」。外蒙偽政權建立後即向西進攻，烏里雅蘇台很快陷落。一九一二年八月，科布多也淪於叛匪掌中。隨著哲布尊丹巴集團勢力在外蒙西部的擴展，唐努烏梁海也淪於外蒙偽政權的控制之下。

外蒙偽政權在唐努烏梁海的統治是如何建立起來的？關於此問題，有幾種不同的說法。

辦理烏梁海選舉事務所所長孟集一九一八年九月在給駐烏里雅蘇台佐理專員恩華的呈文里說：「當我國政體革新之際，西北同時解體，肯木次克（克穆齊克）總管欲求中國保護，已屬無從，即由扎盟加汗曾格根介紹，與唐努總管等托隸外蒙①。」外蒙古獨立後，中國中央政府官吏被趕回內地，唐努烏梁海各旗無法得到中央政府的保護，遂由喀爾喀蒙古扎薩克圖汗部加汗曾活佛

介紹，接受外蒙偽政權的管轄。這是關於外蒙偽政權如何在唐努烏梁海建立統治的一種說法。

克穆齊克旗總管巴彥巴達爾呼一九一七年六月十一日寫呈文向駐烏城佐理專員求救，文中說：本旗自歸順清朝以來，「世蒙恩德，素無異志。忽於宣統辛亥三年十二月，遭外蒙獨立之變，接閱布文，不勝驚惶。正在躊躇之間，壬子年六月，卓里克圖貝勒，率領喀爾喀官員軍隊到科。宣言如有不歸從本外蒙者，將以武力收服等語。迭次派員以文催迫，本總管不願出此背叛行為，暫行托詞敷衍。忽有帶兵俄官來言，我係俄國大皇帝所派大臣，我皇帝保護外蒙獨立，蒙人如有不從博克多汗者，將伊勒迫行事等語。本旗畏其威力，無奈出具投降保結一份②。」外蒙偽政權成立後即通告唐努烏梁海各旗，誘迫各旗參加叛亂，唐努烏梁海人躊躇不決；俄國官員以武力逼迫唐努烏梁海人附從外蒙偽政權，唐努烏梁海人無奈，歸順外蒙。這是關於外蒙偽政權如何在唐努烏梁海建立統治的又一種說法。

一九一七年七月十七日，巴彥巴達爾呼再次呈文駐烏城佐理專員，急急救援。文中稱：本旗自歸順清朝以來，一直「守安本份」，「忽於宣統三年冬季，由唐努烏梁海總管貢布多爾濟轉來照文，內開：『茲據由在大庫倫會議之王公等來文內稱，本蒙族業已全體議定，特強北鄰俄國之扶助，共舉諸佛教之教主博克多為皇帝，組織獨立，爾烏梁海等處，原係信奉佛教，承此機會，速行歸服，應天順時』等情前來。後春夏間，陸續由喀爾喀蒙政府屢次派員前來，說本蒙業經脫離滿清，組織獨立，推戴博克多

登錦繡位爲日光皇帝矣。爾烏梁海承此歸順，實爲便利，否則人民土地，恐將難保。正在威逼之際，一俄官帶兵前來，自稱我係奉大俄國察干汗命令之使臣，吾名比利斬額，若有不願歸降外蒙者，爾眾可受招安。尤加強詞威嚇，無奈據情投誠外蒙，服兵役及各項差事，勉勉從事。經一年後，忽由俄國又來一員官帶兵至本旗，聲稱此烏梁海地方，原自清世代有關於我俄國之地。外蒙由烏梁海派基調兵，殊屬無理。駐管三圖克多爾濟所屬烏梁海之蒙官達木鼎扎布，並被趕回，烏梁海若歸俄保護，迅速投遞降表可也。……無奈實出於不得已，又投誠求俄保護。……③「外蒙僞政權成立後誘迫唐努烏梁海各旗參加叛亂，唐努烏梁海人猶豫不決；正在此際，俄官帶兵工前來，逼迫唐努烏梁海人在外蒙僞政權和沙俄二者之間擇一而從，唐努烏梁海人選擇了歸順外蒙這是關於外蒙僞政權如何在唐努烏梁海建立統治的再一種說法。

外蒙僞政權成立後即千方百計威脅誘騙唐努烏梁海人歸順它，這一點看來是真實的。前蘇聯學者卡鮑所著《圖瓦歷史與經濟概述》中說，外蒙古哲布尊丹巴集團在宣布「獨立」後即籲請唐努烏梁海人「給予援助，以反對共同的敵人」，他們不斷進行「誘使烏梁海人成爲呼圖克圖臣民的活動④。」在外蒙僞政權威脅誘騙之際，俄國官員插了進來，對唐努烏梁海人強詞威嚇，要他們在外蒙和俄國之間作出抉擇。烏梁海人選擇了前者。這一點也是可信的。到外蒙「獨立」之時，俄國勢力已深深地滲入了唐努烏梁海，沙皇政府已把吞併唐努烏梁海提上了它的議事日程，從最高層的俄國內閣到最低層的俄國烏斯斯克邊區，都爲此事專門召開了會議，研究了把唐努烏梁海併入俄國的方式問題。在此背景下，俄國官員脅迫唐努烏梁海人歸順外蒙是不大可能的，而要唐努烏梁海人在外蒙與俄國之間作出選擇倒是合乎情理的。

外蒙僞政權誘迫唐努烏梁海各旗歸順後，即給各旗總管頒發了印信。到清末時，唐努烏梁海五旗中唐努、庫蘇古爾、克穆齊克三旗總管都已有了自己的印信，只有薩拉吉克、托錦二旗總管無有印信，該兩旗由唐努旗總管兼轄。外蒙僞政權除給唐、庫、克三旗總管頒發印信外，還給薩、托二旗總管頒發了印信，甚至給有的佐領也頒發了印信⑤。

唐努烏梁海各旗附從外蒙僞政權後，外蒙即向其徵兵、徵錢、徵物。俄國人薩菲亞諾夫記載說：哲布尊丹巴集團爭取脫離中國的鬥爭時期，唐努烏梁海各旗曾「抽了一百人作爲士兵前去援助他們⑥。」孟架在前述呈文中寫道：自歸外蒙之後，唐努烏梁海各旗「對於庫倫官府均須納差」；原屬三音諾顏、扎薩克圖汗兩部管轄的烏梁海佐領，「除納庫倫官府差役外，」並須照納原來領主的差役⑦。巴彥巴達爾呼在一九一七年六月十一日的呈文中說：克穆齊克旗附從外蒙後，庫倫官府「遂向我一旗派兵三百名，派騎馬二千餘匹，每月派納費銀三四千兩。又派預備軍服帳房等項一切需品，本旗不得已，只得勉強承辦⑧。」

二

辛亥革命爆發以後，沙皇政府對唐努烏梁海採取了與外蒙其他地方不同的侵略方式。對外蒙，沙皇政府採取了策動外蒙封建主宣布「獨立」、建立傀儡政權的侵略方式，對唐努烏梁海，則要在「保護」的名義下直接加以侵占。外蒙僞政權將統治權擴展到了唐努烏梁海，這不符合俄國的意圖，沙皇政府對此不予承認。一九一二年十月初，俄國全權代表廓索維慈在庫倫交給外蒙方面的《俄蒙協約》草案，就沒有將唐努烏梁海地區列入《協約》的範圍。雖然外蒙方面以烏梁海等地方已經承認庫倫「政府」統治權爲由一再要求對俄方草案予以修改，都被廓索維慈堅決拒絕。

⑨。此後，沙皇政府大大加快了占領唐努烏梁海的步伐。一九一三年三月，沙皇政府任命伊爾庫次克總督的專差官采列林為邊境專員，負責推行侵占唐努烏梁海的計劃。采列林威逼利誘各旗向沙皇政府呈遞請求保護的「申請書」，隨後，沙皇政府的代表於一九一四年夏對唐、薩、托、克四旗及錯居於這四旗境內屬喀爾喀三、扎兩部管轄的各佐領宣布：他們已處於沙皇政府「保護」之下。沙皇政府代表同時宣布：此後唐努烏梁海官員不得與俄國以外的任何國家有任何往來，如確需進行此種往來，須經俄國派駐當地的官員批准^⑩。

一九一五年六月七日，中國、沙俄和外蒙偽政權的代表在恰克圖簽訂了《中俄蒙協約》，俄國承認了中國在外蒙的宗主權，承認外蒙古為中國領土之一部分，外蒙古取消「獨立」，實行「自治」。俄方在恰克圖談判中避免談及唐努烏梁海問題，並要求外蒙方面「無論如何不能提出」此問題^⑪，因而，《中俄蒙協約》簽訂後，唐努烏梁海仍處於沙俄的控制之下。沙俄侵占唐努烏梁海嚴重損害了外蒙當局的利益，引起後者極大不滿，一九一五年八月，外蒙當局派加汗曾呼圖克圖與俄國駐庫倫總領事交涉此事，歷時半年之久，無有結果^⑫。一九一六年四月二十五日，外蒙地方自治政府向沙皇政府駐庫倫總領事遞交了一個長篇照會，其中說，唐努烏梁海自清朝乾隆年間起一直歸喀爾喀扎薩克圖汗、三音諾顏兩部暨烏里雅蘇台將軍管轄；根據《中俄聲明》和《中俄蒙協約》，該地在外蒙區域之內；一九一三年夏季以來，俄國烏斯地方官勾結唐努旗喇嘛那旺等奸人，勒令海地人民歸屬俄國，制造了很多事端，嚴重破壞了當地人民的安定生活，外蒙自治政府曾多次照會俄國政府，聲明唐努烏梁海屬外蒙轄地，請求俄國政府制止其邊境官員的非法活動，俄國政府總是置之不理；

目前那旺等人與持械俄人勾結一起，變本加厲地勒迫當地人民歸順俄國，唐努烏梁海官民忍無可忍，紛紛要求外蒙自治政府速派官兵前往，將那旺等人拿獲嚴懲，安定邊民；外蒙自治政府準備派兵前往查拿，請俄國政府將與那旺狼狽為奸，在唐努烏梁海執槍持械逞凶滋事的俄人「迅速緝獲審辦」^⑬。這個照會聲稱準備訴諸武力，向俄國表明了堅決要收回唐努烏梁海的立場，又從唐努烏梁海地方奸人與俄國不法地方官相互勾結滋事擾亂、外蒙地方自治政府準備派兵查拿罪犯立論，給俄國政府留了一個台階。從這個照會來看，外蒙當局當時是想以強硬立場迫俄讓步，使其主動撤出唐努烏梁海。然而事情沒有那樣簡單。沙皇政府駐庫倫總領事於一九一六年五月十一日復照外蒙自治政府，狡辯說：唐努烏梁海是否屬於中國，早在外蒙「獨立」之前就有爭議。「即中國政府亦未能聲明在該地方有甚主權。自治外蒙對於烏梁海區域，向未有何等權利，而如此權利亦不能謂得自恰克圖協約。緣既非中國屬地，則中國政府亦不能讓與外蒙也」。也堅決反對外蒙官兵進入唐努烏梁海。外蒙當局不敢開罪於俄，「乃暫行停止派兵前往」^⑭。

此時，中國中央政府駐庫倫辦事大員、駐烏里雅蘇台佐理專員等到任已經半年，外蒙地方自治政府派人向駐庫大員陳籙報告了交涉情況。在此前後，唐努烏梁海官民和內地旅海商人向駐烏城佐理專員報告了俄人強占唐努烏梁海、擾害當地人民的情況，請求中央政府設法援救。北京政府外交部接到駐烏城佐理專員的報告，打算根據《中俄蒙協約》第七條關於中國中央政府取得外蒙地方政府同意可在外蒙古他處添設佐理專員的規定，以承認唐努烏梁海為外蒙古之一部、中央政府在该地添設佐理員的方式收回此地。外交部致函駐庫辦事大員陳籙，請他「根據此條向外

蒙提議在唐努烏梁海設佐理員，以期爲事實上之補救^⑮。」一九一六年八月十二日，外蒙地方自治政府書面答復陳籙：中央政府「根據協約擬在唐努烏梁海添設佐理專員一缺並駐衛隊五十名事，外蒙官府業經同意，請特轉達政府^⑯。」一九一六年十二月，北京政府國務會議議決：唐努烏梁海設佐理專員，由駐烏里雅蘇台佐理專員兼任。可是烏里雅蘇台佐理專員陳毅認爲，俄國駐兵於唐努烏梁海，中國設佐理員未取得俄國同意，如前往辦事，俄國必然阻撓，他「電辭兼理」。外交部感到陳毅所言「亦屬實情」，決定將此事與俄國政府協商後再行舉辦^⑰。一九一七年二月十一日，中國駐俄公使劉鏡人會見俄國外交部負責人，就中國在海境添設佐理專員一事與其協商。俄方蠻橫地反對中國設官，並揚言：「此時我政府正與蒙官提商劃界事宜，俟界務辦妥後，再行談論^⑱」。北京政府外交部接到劉鏡人的報告，認爲俄國向外蒙地方自治政府提議劃定唐努烏梁海與外蒙其他地方的界線，違背了《中俄聲明另件》、《中俄蒙協約》關於外蒙政治土地問題應由中俄協商的規定，事關重大，不能容忍，令劉使向俄國政府提出正式抗議^⑲。隨後，外交部指示駐庫辦事大員陳籙轉商外蒙當局：「對於烏梁海地方與我取同一看法，根據歷史認爲在外蒙自治區域之內。其劃界事宜，應按照條約辦理，萬勿逕與勘劃界線，以免俄人藉端覬覦^⑳」。陳籙遵照指示於一九一七年四月八日通知外蒙地方自治政府：「烏梁海土地宜堅認爲外蒙區域，勿與外人逕行勘劃。」外蒙地方自治政府接到陳籙的通知，認爲中央政府與自己的宗旨「洽然諧合」，非常贊同。此時俄國已經發生「二月革命」，臨時政府執掌俄國政權，外蒙當局遂於同月三十日照會俄國臨時政府駐庫倫總領事，要求將唐努烏梁海地方歸還拾外蒙。這個照會說：唐努烏梁海在清代屬於烏里雅蘇台將軍和喀爾喀三、扎兩部管轄，「皆有確實證據。況中俄兩國政府屢次

劃定界約文內，烏梁海地方屬於中國，甚是顯明有據。俄國政府何得謂既非中國，中國政府不能讓與外蒙。又何得謂自治外蒙官府，對於烏梁海向未操有何等權利。情雖如此，而此事原非出自俄政府之意，乃俄烏兩方邊地不肖吏氓，貪圖功利，互相勾串，以致如此耳。現在貴國政體改變，組織新政府，政策刷新……」，希望「俄國新政府切實遵行中俄屢定舊日界約，暨恰克圖三方協約第十一條」，讓外蒙當局收回「本自治外蒙屬唐努山等處烏梁海人民土地，成全三方協約訂定自治外蒙境域事^㉑」。

俄國臨時政府雖然雖然是新政府，其在唐努烏梁海問題上的政策卻與沙皇政府無有二致。它企圖爭取時間，先造成既成事實，再迫使中方承認。無論中國中央政府，還是外蒙地方政府的要求，它都拖延不作明確答復。另一方面，它卻在唐努烏梁海不斷擴大侵略，加緊勒迫當地人民投俄。故此，到俄國十月革命爆發時，中國中央政府和外蒙地方政府與俄國進行的關於唐努烏梁海問題的交涉仍無任何結果。

三

十月革命的風暴捲走了彼得堡的克倫斯基政府，卻沒有吹走盤踞在唐努烏梁海的舊俄殖民勢力。唐努烏梁海人民照舊遭受著侵略者的蹂躪。中國內地商人仍然被禁止入境。在此情況下，唐努烏梁海人民和中國內地商人要求解決唐努烏梁海問題的願望更加強烈。此時海境的舊俄殖民勢力異常空虛。北京政府根據駐外蒙官員的建議，在唐努烏梁海問題上轉而採取較為強硬的立場，於一九一八年五月初決定：派遣駐庫大員公署秘書長嚴式超爲調查員，率衛兵前往唐努烏梁海調查，「俟察看定局」，即正式任命爲駐唐努烏梁海佐理專員。唐努烏梁海各旗佐歸附外蒙官府後稅徭負擔沉重，「人民不勝其苦」。克穆齊克旗總管巴彥巴達爾呼等此次「傾心內向，只求歸順中國，不願併入外蒙」。他們欲

借歸中國中央政府直轄之機，免去一切差役減輕本旗的負擔。巴彥巴達爾呼積極要求唐努烏梁海回歸祖國後直屬中央還有另外的動機，即晉封爵秩、得到年俸。他非常關心中央政府對於阿爾泰烏梁海的政策及阿爾泰辦事長官帕勒塔所受的待遇。他希望將唐努烏梁海各旗佐編為一盟並由自己出任盟長^②。駐烏城佐理專員恩華認為唐努烏梁海收回後是歸外蒙官府管轄中央政府派駐佐理專員還是由中央直轄，關係重大，中央應事先作出決策。北京政府在作出上項決定時考慮到了這一情況，但認為「烏梁海本不在外蒙管轄之內，自可無庸考慮^③。」

一九一八年八月中旬，嚴式超率隨員向克穆齊克旗前進。嚴式超先後經烏里雅蘇台和科布多城，在這些地方他了解到：舊俄殖民勢力準備在唐努烏梁海頑抗。中央政府駐庫辦事大員陳毅得到嚴式超的報告，遂與外蒙地方自治政府商定：兩路出兵，收復唐努烏梁海。第一路是西路，由嚴式超率中央政府軍一連兩棚，經烏蘭固木向克穆齊克旗前進，外蒙地方自治政府派部分蒙兵在後接應。第二路為東路，由駐庫大員公署秘書黃成埏率中央政府軍一個騎兵排、外蒙地方部隊五十名，向唐努旗進發。總計東西兩路的兵力有中央政府軍約一個半連，外蒙地方部隊二〇〇餘名。外蒙地方政府預備了東西兩路的台站。

一九一八年十二月下旬，東路軍到達唐努旗總管駐所薩穆噶勒，唐努旗山南地方宣告收復。一九一九年一月中旬，黃成埏將已收復的唐努旗地方交由外蒙地方政府所派諾們汗活佛率蒙兵駐守，他本人率中央政府軍一個騎兵排前來烏蘭固木與嚴式超會合。一九一九年二月二十六日夜，黃成埏率先頭部隊向克穆齊克旗總管駐地加大前進，這支部隊約近百人，由中央政府軍和外蒙地方部隊、唐努烏梁海士兵組成。同月二十八日夜，該部隊抵達加大，遭到舊俄殖民勢力襲擊，中國中央政府軍陣亡二名，傷三名

；蒙海兵士陣亡七名，被俘、受傷多名。黃成埏被迫率軍退回唐努山南。

加大之戰後，中國軍隊隔唐努山與舊俄軍隊對峙。西翼是中國中央政府軍，東翼是外蒙地方部隊。陳毅與外蒙地方政府商定了挽救局勢的辦法，外蒙地方政府決定改派懂得軍事的瑪克蘇爾札布為駐海大官，增派蒙兵三〇〇名，令會同中央政府軍再次向克穆齊克旗進軍。一九一九年六月中下旬，中央政府軍與克旗人民裡應外合，驅逐舊俄殖民勢力，收復克旗。瑪克蘇爾札布得到克旗光復的消息，立即率軍改由津吉里克「直趨克木畢其爾俄根據地^④」。這支部隊沿途殲滅了防守古魯克赤大壩、哈拉坦大壩的俄兵，然後占領了海境俄國侵略者的大本營克木畢其爾。至此，被俄國侵佔達五年之久的唐努烏梁海地區回到了祖國的懷抱。

一九一九年十一月，外蒙地方自治政府呈請中國中央政府取消「自治」，得到批准。隨後，外蒙古選定十六名王公、喇嘛作為代表，前往北京商訂善後條件。唐努烏梁海克穆齊克旗大喇嘛達克丹被選為代表之一^⑤。一九二〇年九月，北京政府制定了新的外蒙官制，設立「庫烏科唐鎮撫使」，統管包括唐努烏梁海在內的外蒙各部的軍政事務，唐努烏梁海設參贊，直屬「庫烏科唐鎮撫使」管轄^⑥。

四

俄國十月革命爆發以後的兩年間，俄國布爾什維克黨與舊俄白黨在唐努烏梁海及其附近地區展開拉鋸戰。一九一九年冬，布爾什維克黨控制了薩彥嶺以北地區。一九二〇年五月，俄國蘇維埃政權代表與嚴式超在唐努烏梁海白音皋勒舉行會晤。蘇方代表不承認中國對唐努烏梁海的主權，並主張烏梁海人只能歸蒙官管轄、「俄蒙兩方」共組管理機關管理海境^⑦。

一九二一年三月初，恩琴白匪殺害中國駐海官員及衛隊官兵

，侵佔唐努烏梁海。恩琴操縱下的外蒙偽政權向唐努烏梁海各旗征調「戰馬帳房，一切應需物品」²⁸。

一九二一年夏，蘇俄紅軍開入唐努烏梁海，從此，唐努烏梁海的歷史開始按照蘇俄設計的軌道發展。一九二一年八月十三日，唐努烏梁海各旗代表會議在克木必其爾舉行，會議宣布唐努烏梁海「獨立」，「蒙古人民革命政府」與蘇俄西伯利亞革命委員會的代表參加了會議。一九二四年春，唐努烏梁海的一些封建主和喇嘛舉行暴動，宣布唐努烏梁海併入外蒙。當年夏天，暴動被蘇聯軍隊鎮壓下去。同年，蘇聯與外蒙古當局舉行談判，對唐努烏梁海與外蒙的邊界做了小幅度的調整。在蘇聯的安排下，一九二六年八月，「唐努圖瓦共和國」與「蒙古人民共和國」簽訂「友好條約」，該約以一九二一年的「蘇蒙條約」為範本，其中規定：訂約雙方彼此承認「獨立」並互派外交代表²⁹。

（作者為西北工業大學社會科學系教授）

註 譯

- ① 台北中央研究院近代史研究所李毓澍編：《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，台北一九五九年出版，第二七四頁。
- ② 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第一〇七頁。
- ③ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第一二〇—一二一頁。
- ④ 卡鮑著，遼寧大學外語系譯：《圖瓦歷史與經濟概述》，商務印書館，一九七六年出版，第二〇八—二〇九頁。
- ⑤ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第一三〇、一三四頁。
- ⑥ 卡鮑著，遼寧大學外語系譯：《圖瓦歷史與經濟概述》，第二

〇八頁。

- ⑦ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第二七四頁。
- ⑧ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第一〇七頁。
- ⑨ 陳春華譯：《俄國外交文書選譯》，黑龍江教育出版社，一九九一年出版，第七四頁、第八六頁。
- ⑩ 陳春華譯：《俄國外交文書選譯》，第三五〇頁。
- ⑪ 陳春華譯：《俄國外交文書選譯》，第三六三頁。
- ⑫ 陳錄：《止室筆記》，一九一七年商務印書館出版，《奉使庫倫日記》，第二卷，第一二三頁。
- ⑬ ⑭ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第四三—四四、第四五—四六、第一頁。
- ⑮ 陳錄：《止室筆記》，《奉使庫倫日記》，第二卷，第一五五頁。
- ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ 《中俄關係史料——外蒙古》，民國六年至八年，第一—二、第一—、第一二、第一九、第四二—四六、第一八六、二七四—二七五頁，第二〇四、第四五一頁。
- ㉕ 陳崇祖：《外蒙古近世史》，一九二六年商務印書館第二版，第三篇，第一八頁、第二八頁。
- ㉖ 《中俄關係史料——中東路與東北邊防》，民國九年，外蒙古篇，第二九—三四頁。
- ㉗ 《中俄關係史料——東北邊防、外蒙古》，民國十年，外蒙古篇，第九五頁，第一〇二頁、一〇六頁、第一八九—一九〇頁。
- ㉘ Tang, Peter S. H: Russian and soviet policy in manchuria and outer mongolia 1931-1931. Durham, North Carolina, USA, 1959. (唐盛錫：《俄國和蘇聯在滿洲和外蒙的政策》，一九一一—一九三一》，一九五九年美國出版）第四一六頁、四一七頁。

略論清代滿族的喪葬習俗

廖 楊

內容提要：滿族尚西及西炕、北炕自身的特點造成了滿族忌死西炕或北炕的習俗。滿屋建置及佛教影響、漢儒文化涵濡是滿族棺從窗出及其流變的原因。滿族火、土葬俗的演變反映了滿漢文化的文匯與融合。

清代滿族隨著政治地位的改變，其經濟文化發生了重大變化，風俗之儀也漸被漢儒禮法所演同。震鈞《天咫偶聞》載：「滿洲家祭多與《禮》合。」《興城縣誌》云：「喪、葬、祭之沿用禮節，滿漢略同。」盡管如此，入關前後的滿族仍保留著部分本民族的喪葬習俗，本文擬就這一問題略作淺析，祈教學界方家指正。

一、忌死西炕或北炕

滿族人以西為尊貴，故其建屋有「以西為貴」之說。在滿族的早期神話中，阿爾卡赫赫女神為天穹主神，她身邊有四位女神，因看到人類辨不清方向和生活艱難，她們便下到凡間給人類指示方向。西方女神注勒給走路一蹦三跳，先到人間指明哪是西方，所以滿族人道先崇拜的是西方；第二個到達人間的是東方女神德勒給，故滿族有先敬西、後敬東之俗。但在遼金以前，滿族先民崇尚的是東方。東方為太陽升起之地、光熱之源，因而滿族先民的樹居之門朝東開。遼金以降，女真人遷居於地，選擇山坡陽面架木為室。滿族先民活動於東北一隅，那裡冬寒夏涼。冬季西北風為大小興安嶺山地所擋，而東北風卻抵擋不住。因此，女真人南北或東西相向的房屋，其東、北向自然較西、南向寒冷，久之更成「風室南向、北向，以西方為上；東向、西向，則以南方為上」①之俗。滿人敬老，暖和的西屋南炕為長輩所居，其祭祀

也在西屋舉行，故有以西為尚之風俗。「滿族未入關前尚右，故西方為上。滿語西炕為供祖之處，客人來訪，向例不得坐西炕。」②活人尚不能列坐西炕，人當然也不能死於炕上，更不能停放在那裡了，而是在人臨終之際，家人將屋內西牆所供祖宗匣及祭器等移於他室，並在西屋鋪設靈床，停於中央，呈頭西腳東之勢仰臥。靈床沿炕邊而放，但其高低因年齡大小而異，老人與炕齊平，中年次之，小孩最低。而且，西炕較窄，俗稱「刀字炕」③，「平日不容人坐臥，惟祭將牲特，就此拈繩」④。滿族人普遍信仰薩滿教，他們認為薩滿是溝通人神的中介。《三朝北盟會編》載：「兀室（即完顏希尹）奸滑而有才」，「國人號為珊蠻。珊蠻者，女真語巫嫗也。以其通變如神。」薩滿成為滿族神靈的化身。神靈是不會死的，以死人置於神祖宗板處，當然是在滿族的禁忌之列。

滿族忌人死北炕，究其原因，大概有二。

其一，從滿族的居處條件來看，其屋內只有裡間西、南、北三面相連的圍炕（俗稱「轉圈炕」），西炕既為滿族供神之處，餘則只有南北兩炕可供臥居。南炕較北炕暖和，故「滿俗家中長輩睡南炕，晚輩睡北炕」⑤。《龍沙紀略》載：「（滿人）屋無堂屋，廣三楹。西南北土床相連，曰卅字炕。虛東為燃薪也。西為尊，南次之，皆賓位也。」北炕為晚輩所居。晚輩是滿族人的寄托所在。這可從滿族人祈求子孫健康成長的信仰習俗中反映出來。滿族西屋西牆的祖宗板前普遍垂有紙剪的掛簪，一側垂掛媽媽口袋，即滿族盛子孫繩的布袋。平時懸於祖宗板下方，「有祈求子平安興旺之意」⑥。受漢族文化的影響，「不孝有三，無後

為大」的思想在清代滿族人頭腦中同樣根深蒂固。齊齊哈爾《唐氏家譜》中的《家訓》說，「無後為大不孝」⑦。在這種思想的影響下，滿族人是忌諱人死北炕的，這不僅因為北炕人死是晚輩的夭折和長輩生命的斷續，而且也因為他們害怕人死北炕其魂會害及晚輩的健康成長，他們懸媽媽口袋於祖宗板求神靈保佑便是這種心理的反映。

其二，滿族裡屋北炕裡邊靠牆處有一小門，門上貼紅紙，上書黑色「福」字，門內一般為儲糧之地，如圖⑧。滿族人收穫糜子後，用鍋蒸糜，然後貯存於小門內炕上，用炕除去濕氣。《黑龍江外記》載：「黑龍江土脉宜糜子，糜子粒如谷，子微大，赤黃色，煨以熱炕，然後碾食。」滿族北炕與糧炕隔牆相連，若人死北炕，滿族人認為會殃及糧倉，糧食變壞。他們將原「正貼於正宅西壁神位下牆上，有貼於祖宗匣上者。意為求得天神、祖先賜福和取吉利」的「福」字改「貼於大門、糧倉等處，又有故將福字倒貼，取諧音『福到（倒）了』之吉意」⑨的做法，反映了滿族人民對糧食的祈求與重視。滿族人「於穀類中最重新黍，登場未經祭祀，不得食用」，祭時「先以黍磨粉蒸糕」，「祀於祖宗前」⑩。祖宗即先祖先宗，人剛死是不能立即成為祖宗的。這是他們忌諱人死北炕的另一原因。

二、棺從窗及其流變

在漫長的歷史發展進程中，滿族先民先後經歷了土葬、樹葬、火葬等各種葬俗，第一種葬俗都有其獨特的民族特徵。漢至魏晉南北朝時期，滿族先民肅慎人（或稱挹婁人）、勿吉人實行土葬。挹婁人的葬俗是木槨土葬，《太平御覽·四夷·東夷》載：「（挹婁）死者即便葬於野，交木作小槨」，「以土覆之」。勿吉人的葬俗較挹婁人有所發展，「其父母春夏死，立埋之」，「家上作，屋不令兩濕」⑪。隋唐時勿吉稱靺鞨，其葬俗為「死者穿地埋之，以身補土，無棺斂之具，殺所乘馬於屍前，設祭」

⑫。遼代女真葬俗比較原始，《大金國志·初興風土》載：「死者埋之，而無棺槨。」明代女真葬俗因部而異，《遼東志》中提及氣里迷部行樹葬，「死者柩懸於樹」。這一時期的建州女真兼有土葬。《李朝實錄》載：「親民則殯於冢，亦殺牛以祭，三日後擇向陽處葬之。」進入遼瀋地區後，受漢族土葬風俗的影響，滿族形成了以土葬為主的葬俗。

清代滿族的喪葬習俗，上大體上分停屍、哭喪、報喪、入殮、祭奠、出殯及服喪等內容。棺從窗走是滿族喪俗出殯的重要環節。

所謂「出殯」，是指將死者由居宅送至墓地的過程。滿族出殯時棺材要從窗戶抬出。清代滿族「匠人製屋」，「四壁皆築以土，東西多開牖以延日」⑬，加之受佛、道宗教的影響，入關後的滿族很快接受了佛教信仰習俗。佛教宣揚天堂地獄的極樂、極悲世界和輪回思想。它源於中國西南邊緣的印度古國，因而受這種思想影響的人們認為，人死後其靈魂應向西或西南行。「俗謂佛生印度，在我國西南；指往西南者，欲親魂歸極樂國也。」⑭滿族「屍床頭燃油燈，晝夜不息，俗曰『長明燈』，亦曰『照屍燈』」⑮，此外又「施白布，一端由屍床引達戶外；喪主登門限，三呼亡者走明光路，俗曰『指冥路』」⑯，正是這種心理的反映。滿族窗戶既向東西，棺從窗走的喪俗習久形成。即便是門窗南向，停放西屋的靈柩從窗移出亦有魂向西南之意。

滿族喪俗中「棺從窗走」的另一原因就是其窗戶多為兩至三扇，總體寬度比較大⑰，停放於西屋的靈柩可直接從窗戶出，而不必經過兩道較窄的門，如圖⑱（外間東邊與西邊相似）。滿族尚西，自然忌將棺柩抬經裡外之間的東門。況且，清代滿族抬棺人數往往因死者身份而變化，「親王郡王、貝勒用八〇杠夫，其他貴族用六十四人杠，平民還要減少」⑱，但總的來說還是比較多的。為數較多的杠夫去經過兩道門抬送棺柩當然比不上直接從

較為寬大的窗戶抬出來得便利，這是滿族「棺從窗走」的客觀條件。

入關以後的滿族人多住明代人建造的房屋，室的大炕雖無西、南、北之分，但滿族人還是沿襲了「活人走門，棺從窗出」的舊俗。喪葬習俗作為一種民俗，它是世代相傳的一種文化現象，「在發展過程中有相對穩定性」^{②①}。因此，多數滿族人在起棺之前，先把窗戶大打開，然後從窗戶把死人抬走。後來，滿族受漢族葬俗的影響，改從門抬走死人，但仍象徵性地把窗戶打開，這是滿族「棺從窗走」葬俗的流變，也是滿漢文化的交匯與融合。

三、火、土葬俗的演變

努爾哈赤時代與清朝前期，滿族葬式主要沿襲遼、金女真的火葬方式，即焚屍埋骨灰的複合葬。《建州聞見錄》載：「（建州人）死則翌日舉之於野而焚之。」入關之後，留居東北的滿洲人，仍較長時期地保留著火葬習俗。《絕域紀略》載：「（滿洲人）死則以敝船為槨，三日而火。」《寧古塔紀略》亦云：「七、七內殯，火化而葬。」清前這種火葬習俗雖有其民俗傳承的內在因素，但它與當時八旗兵的軍旅流動生活分不開的。清初戰亂紛呈，清廷為確保八旗兵經常遷徙的需要而禁止他們在駐地置地購田賣墳墓。因此，戰死病亡各地的八旗兵只能被「火化骨殖，及其妻子攜解回京，歸其故旗」^{②②}。及至乾嘉年代，戰亂漸息，駐防趨穩，加之受漢儒思想影響日深，火葬漸被視為不孝不道之行爲。有鑒於此，乾隆曾下詔禁止：「一概不許火葬，倘有犯者，按律治罪。」^{②③}在皇詔諭令的監行下，滿族的火葬習俗漸向土葬方式轉化。

滿族的土葬比較富於民族特色。他們大多採用族葬法，即同一家族的人都埋葬在一起，所謂「祖孫父子生同居，死同域」^{②④}。因此，每個家族均有自己的墓地。滿族人的墓地多選擇在陽坡

上而且比較講求。在他們看來，「葬必擇地防水泉、風蟻，並並日耕犁所及與城郭道路相窒礙，惟墳域不必侈大」^{②⑤}。這就十分明顯地反映出滿族的風水觀。這種觀念對他們的影響是十分巨大的，以至於「今人親亡往往惑於風水擇取，遷延歲月，致棺暴骨，不孝之罪，莫此為甚」^{②⑥}，因而他們的族規家訓所不容，對於逾期不葬之違者，滿人即「以不孝論，即由總穆坤（即總族長）照家法從重責懲，一面仍行動令安葬」^{②⑦}。從這個意義上說，清代滿族的族規家法對於改良其民族習俗有其積極的一面。

四、餘論

入關前後的滿族隨著其政治地位的變化，它的經濟文化也發生了不同程度的變化。滿族喪葬習俗的演變，一方面是其民俗專家自身的自發傳承，另一方面卻是在傳承過程中受到其它文化影響而發生變異的結果。

民俗事象的傳承與變異，在一定程度上反映了民族文化的交匯與融合。滿族喪葬習俗的演變，反映了其村落社會習俗的傳播與交流。民俗的傳承與變異有其自身的規律，只要認真探索其規律並輔之以必要的諸如源於族規家法的鄉規民約來規範人民的社會生活，便能使許多民俗事象逐漸由落後變為進步，從愚昧變為文明，從而形成一個民族或國家的社會風尚或慣制，推動著移風易俗和精神文明建設的健康發展，並為一個政權的行政、法律提供了許多現實的素材和合理依據，這是社會民俗由俗到禮再到法的運動過程，同時也是社會民俗規範化和行政立法民俗的必然趨勢。

作者廖楊，男，壯族，一九七二年生，蘭州大學民族學研究生。

注釋

①《吉林通誌·與地·風俗》，清光緒十七年刻本。

- ②⑤⑧金啓琮：《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，黑龍江人民出版社一九八一年二月版，第七頁。
- ③②⑩烏丙安：《中國民俗學》，遼寧大學出版社一九八五年八月版，第一二六、三六頁。
- ④《風城縣誌·禮俗》，民國十年石印本。
- ⑥⑨孫文良主編：《滿族大辭典》，遼寧大學出版社一九九〇年五月版，第三三七、四三八頁。
- ⑦引自金啓琮：《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，第一〇七頁中的資料《唐氏家譜·家訓》。《唐氏家譜》原題《吉林他塔喇氏家譜》，因滿洲「他塔喇氏」漢姓為「唐」，故簡稱《唐氏家譜》。
- ⑧《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，第六頁。
- ⑩《莊河縣·禮俗》，民國二十三年鉛印本。
- ⑪《魏書·勿吉傳》。
- ⑫《舊唐書·北狄傳》。
- ⑬徐宗亮：《黑龍江述略》，轉引自《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，第一〇頁。
- ⑭《梨樹縣誌·禮俗》，民國二十三年鉛印本。
- ⑮⑯《興城縣誌·禮俗》，民國十六年鉛印本。
- ⑰據金啓琮：《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，第三、八頁資料綜合。
- ⑱楊英杰：《滿族喪葬習俗源流述略》，載《中南民族學院學報》，一九八八年第六期。
- ⑲⑳《方憲錄》、《清高宗實錄》，轉引自《中南民族學院學報》，一九八八年第六期第八八頁。
- ㉑㉒㉓《唐氏家譜家訓篇》第五《喪葬》，載《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，第一〇八頁。

（文接15頁）

如它的適應性、適應能力不夠的話，它就會淘汰。所以它自然會有改變，現在的豐年祭要配合很多的單位，甚至於政府單位要出面讓豐年祭的祭儀延續下去，因為豐年祭可以說是整個原住民歲時祭儀的縮影。雖然在豐年祭中我們所見的是表演，表演內容可能有「驅蟲祭」、「儲藏祭」、「祈雨祭」……，所以豐年祭把一年中的十二個歲時祭儀的縮影在豐年祭當中，為了延續自己的文化，所以有很多的歲時祭儀雖然我們沒有辦法看得到，也沒有過這樣的節日，可是可以在舞台上看得到它，在豐年祭時可以看得到。為什麼「捕魚祭」、「摔跤」、「豐年祭」可以延續到現在，因為這些文化和現實社會有相當相當地有關係，而且大家可分析、觀察到這些都是和休閒有關的文化，因為現在的生活非常的緊張而需要休閒，喜歡休閒的人喜歡休閒在七、八月份就可以來看豐年祭、捕魚祭是很多人想去的地方。在僅有保存的文化中來了解阿美族的特色，讓其他族群欣賞和他們不一樣的文化，並從欣賞當中來更深人的了解，以更增進彼此之間的尊重，所以文化的介紹及文化的探討我相信應該對族群的關係有很大的幫助，所以很簡單地把比較特質、比較有特色的部份在此做介紹，主要是希望大家都知道原住民，那對於可以存在的如「捕魚祭」、「運動會」、「豐年祭」等，我們要如何的加強，把內容再充實，更適合自己和不同族群，也希望在這樣的座談會當中，也能促進大家對這一方面的興趣，要發給大家對南勢阿美的興趣，我相信這樣的演講並不一定能給你很多，但至少可以告訴，多認識不同文化、不同族群的文化可以增進彼此之間的了解、認識及欣賞，更能促合作社我們之間的和諧，謝謝大家的耐心聽講，謝謝！

「中國少數民族文化系列演講」摘要（十）——

阿美族的社會與文化（下）

楊仁煌

第二天捕魚的人就帶自己捕魚工具，如漁網、刺槍、魚荃……等

漁具，在下水之前，由祭師或長老來行儀式，過程中若有人捕到漁獲時會大聲的喊叫，讓大家都知道。在中午吃飯時，會以年齡階級的大小來分配漁獲，所以年齡階級中最小的Uteluc階級所分配到的是最少的，四五十歲的Kabah no niyaro及mana no niyaro階級所分配的漁獲是最多的，從捕魚祭中可清楚的年齡階級的權利與責任；並由年齡階級中的級長來分配漁獲。

（五）七月份的祭儀：Misiga

收穫之後的小米要放入穀倉就要舉行Misiga的儀式，是將小米儲存的意思。在穀物收割後也曬乾之後，就要放入穀倉之中，家族中的長老、祭師作主祭，把糯米糕、酒、檳榔等祭品放在倉庫的前面空地上，由主祭行『灌祭』Mifetik的儀式過程，祭文是【……現在我們已經把收成的小米放在穀倉裡面，希望神明、祖先保佑不要讓老鼠吃掉、破壞，打開時更希望能夠使小米更多，多得像海邊的沙那麼多，我們很高興並服侍你們……】在做這樣『灌祭』Mifetik儀式的同時把穀倉的門關起來，就是整個儲存的儀式。

（六）八月份的祭儀：Milisin

在六七月份有關農事的祭儀結束之後，八月份的空間時間所舉行的就是Milisin。在南勢阿美族的認知Milisin就是運動會，配合每隔七年的成年禮，在傳統的成年禮中最重要的就是體能的訓練，為要入年齡階級中最小的階級所舉行的體能訓練，所以

Milisin就是一種準備的過程。

（七）九月份的祭儀：Malaiikid（大團圓）

就是大家所知的『豐年祭』Malaiikid。事實Malaiikid之意是大團圓，是一連串活動的最高潮；前面所說的Milisin在秀姑巒、東海岸阿美的豐年祭的稱法都是一樣的；而在南勢阿美的豐年祭叫做Malikuda，意思就是大家一起快活和樂融融。

Malikuda在九月份開始的時候，假如正好有成年禮的辦理時，當年的八月十五日是一個定情日；若沒有辦理成年禮時就舉行我們所知的豐年祭，舉行豐年祭的期間大約是一個星期，但從八月Milisin儀式開始算起是一個月的時間，所以八月份到九月份都是休閒的時間，跳舞的季節也就是這個時候，前面七月份所舉辦的大概都是有關體能方面的訓練。過去，一般豐年祭的舉辦都是一個月，在豐年祭開始之前，頭目會召集各階級的級長，並推派最小的年齡階級外出打獵，來獵集更多的野獸、禽獸，並祈使他們在打獵的一個禮拜中的過程平安並凱旋歸來。所以約定豐年祭的前一天集合回來，並且把每一個人所獵得的收穫擺放在會所前的廣場，讓大家知道你獵了多少，表現個人勇猛、智慧、體能的時候，就可以區辨出誰的技術最好，並請五十歲年齡階級的人來當裁判，年紀更大的人就在一旁監督著；評比之後就把獵物分類、宰割分配給部落階級的每一個人及家族，分法就好像是捕魚祭時以年齡階級做為分配肉類的依據。而年齡階級中最小的階級，在當天晚上又要馬上做好豐年祭前的準備佈置工作；在第二天豐年祭舉行時，會有人不時的在一旁監督，跳得不好看就會被打。

豐年祭當天也就是定情的日子，讓男性與女性互相認識。

(九) 十月份的祭儀：Bi ludukan

所有的祭儀在十月份都要休息，這個時候的祭典和男人、女人都沒有關係，也就是『巫師祭』Bi ludukan，屬於部落中所有巫師的祭節，為什麼要選擇九月下旬十月中旬舉行呢？巫師在一年中的一月至十月身體感到很疲勞，因為部落的每一樣事情他們都要出面來處理部落的事情、祭儀的事情，在一月至十月他們幾乎都沒有休息，他們認為他們很疲勞而提不起精神，有一點像生病的樣子。所以要利用這個『巫師』的季節把個人所屬的鬼神及全村村民的祖先請出來吃飯，讓所有的巫師充電，全村的村民也請巫師把他們的祖先請出來吃飯，而吃飯的地點不一定是在會所，假如部落中有三十至五十個巫師的話，每天就在一個巫師的家庭頭祭祀，今天在一號的巫師家裡過這個巫師節，在巫師家中要準備的東西是糯米、檳榔及三個擺在一起的盤子，擺在一起是表示請祖先坐的位置，一開始由祭師中最大的主祭Asidag來進『灌祭』Mifetik儀式動作，把祖先請下來在盤子上吃飯，其中巫師祭中的內容是很多的，有割舌頭、割大腿、跳火堆、爬刀梯……等等，這些我大部份都看過，那時候看覺得很真實的。在這個時節就有這種的祭儀，好像是巫師充電的季節。

(十) 十一月份的祭儀：Talatu'as

這個時候所舉辦的祭典稱作『祭祖節』Talatu'as，全村的村民會到墳前拜祖先，就好像是漢人四月份的清明掃墓的過程，所以照道理講原住民的掃墓應該是在十月份，而我們現在都已經忘了這個時節的儀式，但有一些部落像里漏Lidan 社區的巫師Sikawasai 是很強的，還有薄薄 Bokbok 社區的巫師、荳蘭 Natulan 社區，現在是三個社區的巫師都合起來舉辦Sikawasai 巫師祭，這樣人數比較多，不然人數會愈來愈少，這是十月份的

祭儀。那十一月份做什麼呢？稻子這個時候都已經收穫了，那十一月份就變成了Misatali意思就是種植芋頭，以前的農業種類非常多，這個時候的Misatali就是種植芋頭，十一月份的穀子跟玉米還有蘿蔔都收成了，為什麼要種Tali呢？我們原住民稱芋頭為Tali，Misatali意思就是種植芋頭，為什麼要種芋頭呢？是為了要調節土地的養份。其中間的祭儀還是一樣，家族中的長老向祖先行『灌祭』Mifetik的動作，事實上，灌祭在蒙古、藏族也有類似的儀式，但用的手指是不一樣的。我們阿美族用的是食指，而蒙古、藏族用的是無名指，也都是對天、對地、對我們自己的祖先。

(十一) 十二月份的祭儀：Mifana'

冬天的季節並不適合種植，這個時候的祭儀稱作Mifana'，『通告節』，是通知大家在十二月份的時候種植Hafai小米，通知大家冬天的時候要怎麼樣，這個通知就是通報的意思；因為冬天是很冷的，所以要通知大家冬天要多穿衣服並保佑、保護自己，這樣的祭儀也稱作『平安祭』Sabakabah，所謂的平安祭它並不是定時的祭儀，而是以Mifana'作為十一月份代表的祭儀，而十二月份的另外一個祭儀『平安祭』Sabakabah，舉辦的時間並不一定，有時候今年有辦明年沒辦，只有在認為今年會過得不好才會辦，也會行灌祭Mifetik——請相關神靈的名字並請神明坐下來吃飯、吃年糕、吃檳榔……他們都看得到，他們都會和他們對話，因為他們是神鬼之間的中介、媒介，所以他們可以和他們講話。

以上就是我們歲時祭儀的過程，在這個祭儀裡面，可以看到組織、功能，我們從祭儀組織中來觀察活動的人員來看，祭儀有的是以家族為單位的，的確是以整個部落為單位的；以家族活動為單位的有六月份『收穫祭』、七月份的『儲藏祭』及十一月份

的 Misatali「食芋祭」、或不定時的 Sabakabsh「平安祭」、全部是以家族為主，這個祭節男女都可以參加，並請家族中最年長者或巫師來主持。然後，以部落活動為單位的有一月份的「拔羽祭」、二月份的「播種祭」、摔角祭、三四月份的「祈晴祭」、「祈雨祭」、「驅蟲祭」、六月份的「捕魚祭」、八月份的 Wilsin「運動會」、九月份的「豐年祭」還有十月份的「祭祖祭」及十二月份的「通報祭」，從這裡看出不同的司祭者，他的角色不一定是一樣的。

從另外一方面來看，我們還可以得到各項祭儀的主持人，以家族為單位的祭儀主持人會是家族中最年長的男性為主，或許這個男人已是嫁到別人家裡也可以叫他來，讓他來主祭，這是蠻有意思的部份。

接下來我來介紹有關年齡階級的部份，因為在原住民社會中的歲時祭儀的部份大都是很完整的，傳統的阿美族的社會都是和農業活動有關的祭儀，祭儀中有的只有男性可以參與，而有的女性不可以參與，那男性參與的時候大部份都是男性來做，那誰做的最多，這個時候年齡階級所扮演的角色非常的重要，所以我在把年齡階級再概括性地再做介紹，在此介紹的年齡階級也以南勢阿美為主，像秀姑巒阿美、東海岸阿美、台東的卑南阿美、恆春阿美都不一樣。這個南勢阿美的階級名稱是固定的，每隔七年換一次每隔七年輪換一次，而像秀姑巒阿美、東海岸阿美、台東的卑南阿美、恆春阿美兩年五年不等他就會舉行一個成年禮，那個年齡階級的名稱就是當年最有紀念價值，最值得讓這一次成年禮所有成員值得作紀念的名稱為名稱，所以它的名稱就不固定，南勢阿美是固定的，其它的名稱就不固定。像台東有很多「La傳廣」[Ladigko]，那時候楊傳廣在羅馬世運拿第一名，正好那一年也有年齡階級，所以那一年的年齡階級叫「

Ladigko」..也有時候是「拉統統」，像今年台東的年齡階級的名稱叫「拉登輝」，剛好是遇上李登輝參加選舉，就是不固定的部份。接下來介紹南勢阿美的部份，若要進入南勢阿美的部落，要先要了解南勢阿美的祭儀和結構也比較好接觸，藉文化的了解、認識促進族群之間優良與和諧的關係。

接著在此介紹南勢阿美的年齡階級。大約是十五歲的時候參加年齡階級的訓練，所有的年輕人在一個月內的訓練是什麼呢？他們要到野外去，它有分三個階段，第一個禮拜、第二個禮拜、第三個禮拜，他們要什麼都有這樣的規定。第一個禮拜的時候他們的上一級，就是十九歲以上曾經參加過成年禮的這些人，這個禮拜的時候，他們給他的原則是不能吃任何東西也不能喝水，完全靠自己的毅力，並且檢查他們的家人有沒有偷偷地拿東西、拿水給他，據我們的了解，有些人就偷偷摸摸地回家吃飯，或有些人到別人的田裡偷吃西瓜、偷吃甘蔗，這些行為都會有，也就像是我們所謂的野外求生，就是要鍛鍊你的機智、體能、應變能力、適應能力，所以這樣的訓練結束的時候，會在豐年祭舉行的那一天早上有一個儀式叫做 Miteleg 或 Maileleg，意思好像是馬拉松一樣，但不是馬拉松，在一個月的體能訓練之後就要回到會所，要檢查你在這一個月當中的體能訓練，然後就要從部落中的會所跑到海邊，大約也有好幾公里，整個過程是從會所（Talu'an）開始出發，也在開始前進行儀式並祭拜祖先、天地，在跑的過程中會有拿著雞爪的長老在後面跑，我們稱作 Mikadusai，要捉最後一名的跑者，並用雞爪來抓你的背，增加刺激及體力才會衝。參加的年輕人頭上及腰上都綁著白色的白布帶，手上拿著一些薑，在沒有力量的時候還可以拿來吃，激起體能繼續向前衝，我認為應該要從後一名開始來頒發獎品，相信真正沒有吃飯、聽話的一定是跑不動的那個人，那些第一名的人一定是天天晚

上吃得飽穿得暖的，那一定是有偷雞摸狗的……，這樣的訓練有很多的內容，在此不詳述。第一個禮拜做什麼、第二個禮拜又要做什麼，大都是做檢驗的工作，像Malegeg的跑步過程就好像是馬拉松，像馬拉松的過程昏倒的人就被認為被鬼附身，表示他在這一個月中沒有好好的訓練。可是，我們反過來講，他可能是最守規矩的人，這就是成年禮中第一個月的訓練，利用一天時間來做Malegeg的跑步，最後在海邊會有一個儀式，第一名的當然要表揚，表揚完了，大家都到終點了，就會有一個儀式，第一個跑到海邊的人要面向海大聲說感謝上蒼，給我們這樣的體格。這個儀式要在黎明出現時大家都要到達海邊，儀式都結束後，大家來跳舞，年長者會在中間。之後就會到部落舉行豐年祭，豐年祭才有女孩子參加。

現在介紹年齡階級的級等。阿美族的頭目不是世襲的而是用選舉的方式，要成為一個頭目要口才好、要有財富、要會唱歌、要會喝酒、要有智慧、要有體能……要具備這樣的條件，頭目的名稱叫Kakiisan就是有錢人的意思，Babelua就是演說家很會講話的意思，從這裡可以看出頭目的身份是相當地不平凡。所以頭目的年齡也應該在四十歲至四十五歲，或五十歲不等，這就是年齡階級的簡單介紹。

在社會的衝擊及變遷之後，到底現存在社會上可見到的歲時祭儀有那些？我可以跟各位講，一月份的『拔羽祭』已經不存在了，二月及三月份所舉行的『摔角祭』還存在著，是在日據時代時最發揚光大，所以為什麼摔角到現在還有，甚至於愈演愈熱烈的感覺，又因為第四台又相當發達，有人喜歡摔角、相撲，所以原住民還保留著。休閒方面的也都還保留著，如『捕魚祭』、『運動會』、『豐年祭』，而像『驅蟲祭』、『儲藏祭』、『祈雨祭』幾乎已很少見得到，只有在舞台上才能見得到。而現在的『豐年

祭』和過去的豐年祭又不一樣，過去至少都是五天到一個禮拜，在南部及中部的阿美族可能還有三天到五天，為什麼會有這樣的改變呢？現在已變的因素有可能是政治型態的不同，因為現在的頭目已不再像從前的頭目，而是因為行政區域的劃分，居住地不一全部都是原住民也有漢人的居住，所以頭目跟村長的角色就不一樣了，實質的角色可能就在村長，所以現在變成了雙重的首長，一個是行政體系、政府體制的村長，而頭目是原住民所選出來的，都還有重疊，那原住民那裡還有什麼主席、副主席。所以在這樣的分化之社會中，根本上要保持年齡階級中嚴密的角色，現代的社會中已不可能存在。現在我們已經脫離了農業社會進入了工業時代，要回到過去的農業時代也比較難，就算有的話，像『驅蟲祭』也不需要用巫師來祭拜，用撒農藥的方式就可以解決了。因為社會變遷的因素所以只留下這些歲時祭儀，如『捕魚祭』、『運動會』、『豐年祭』這一些，真正變遷的因素有政治劃分區域的分離、經濟結構的改變、農業變成工業，過去的會所的教育功能被現在的學校所取代而消失了，而年齡階級要集合的地方也沒有了，因為現在都變成了村裡的活動中心，結構又和以前的不一樣，好像沒有感情，所以也沒有地方集合這些年齡階級，現在的年輕人又不在村子裡面，如剛才所說因為經濟結構的改變年輕人在都市裡面不回來了，在過去的話，嚴格到你不參加年齡階級，他就罰牛罰豬，現在政府有一定的法律法治還有誰罰你，我不參加你也對我沒有辦法，所以現在年齡階級的蕭條也使相關的祭儀也同樣的蕭條，如歲時的祭儀也不能保存，就算能保留也不再像過去的，所以我在那一篇文章中，我也隱隱約約的引申有關我們的文化，我一直認為文化可以改變也可以創新，因為文化給我們的意義是文化是為適應四周的環境而產生的產物，我們以這個為前提，你要在這個現實社會保存你的原有風貌的文化，假

岷縣秦長城遺址的探索與初步考察

景生魁

岷縣古稱臨洮。秦始皇三十三年（公元前二一四年），遣蒙恬將三十萬眾，起臨洮，至遼東，延袤萬餘里，修築長城。哪裡是秦長城西端起首之處？這個問題，現今臨洮縣的學者作了一些有益的考察，成績是可喜的。但是，由於古界難分，將古之臨洮混淆為今日臨洮，曾一度把秦昭王師築遺址確定為西端起首處，否定了始皇時修築的岷縣段的存在，引起了學術界的爭議，成為一樁懸案。

爲了澄清歷史真象，還原歷史的本來面目，筆者從一九八五年至今，近十年時間，利用公餘之暇，查閱了大量史料，沿洮河兩岸在岷縣境內，作了一些初步考察，現在提出九點看法，希望專家、學者和關心地方文化事業的人士們，不吝賜教。

一、爭論的交點在哪裡？

據《漢書·匈奴傳》載：「始皇使蒙恬將數十萬之眾，北擊胡，因河爲塞，築四十四縣城臨河，徒適戍以充之」。這裡指的「因河爲塞」、「臨河」、「徒戍」，應在秦築長城之列。它不單純是秦統一後併了燕趙長城才修築的，也不是離河而去與原來舊址承接的。明代學者顧炎武在《日知錄·長城》中提到，秦築長城的原因，是由於「廢井田，開阡陌，車變爲騎，故抄易而防守難」的緣故。「車變爲騎」，這在當時交通工具上是一個飛躍。長城作爲臨河設施的軍事防禦工程，國家版圖的保護牆，主要是防止北方馬背民族的騷擾南進。當時，居住在北方的以匈奴爲主體的多民族奴隸制政權，是一支飄忽不定的勁旅，長於野戰，不是中原步兵、戰車防禦得了的。立志改革的秦始皇，他不能把力量集中在祖父的防線上，由於中原拓地甚廣，爲了加強邊境防

禦，讓戰馬馳騁疆場，才把防線延伸到了現今岷縣境內。這裡是秦人的大後方，理應有軍事防禦工程設施。

現今臨洮古稱狄道，曾爲熙州。歷代的史學家都論述過它沒有始皇長城遺址。《元豐九域志》新編古跡中說：「熙州（現今臨洮）無古跡，秦長城在岷州界」。《元豐九域志》是宋人根據唐《十道圖》編纂而成書的。《十道圖》又稱《貞元十道錄》，是我國唐代地理學家賈耽以《禹貢》、《周官職方》、《漢書·地理志》等書編成一部志書，對後世影響很大。《元豐九域志》的作者王存等人，治學是嚴謹的。他們將鎮戍城堡、山澤道里，敘述得比較詳備，文直事賅，是不會有失誤的。可以肯定「熙州無古跡」這種說法，恰與《史記正義》注引《括地志》中「秦長城起首岷州西十二里」的記載，互相印證，基本吻合。

引起爭議的是：現今一些臨洮學者爲了證實自己的學術觀點，公然篡改史書。杜佑《通典·州郡典》明明指出「秦長城在州西二十里之崆峒山，自山傍洮水而東，即秦之臨洮郡至此矣」。而西北師範大學的陳守忠先生卻在其《甘肅境內的秦長城遺址的調查與考證》一文中，將《通典》的「西」改爲「東」，將崆峒山改爲「馬啣山」，竟宣稱前輩的史學家都錯了！這是缺乏科學精神的治學方法。我們認爲：岷州有崆峒山，始見《隋書·地理志》，後見《民國時期岷縣古物調查表》。崆峒山就是現今岷縣十里鄉大溝寨的五台山。大溝寨藏民叫「大溝崆峒」。五台山下鐵關門，原名鐵門關（即駱駝巷），《岷州志》上載有舊隘。這裡在一九四九年以前尚有長城遺址標記，惜毀於農田基建。

我國史書上記載的崆峒山有六：河南的臨汝、江西的贛縣、

四川的平武和甘肅的平涼、高台、岷州三地。這六處中只有岷州的崆峒山與秦長城有聯繫。秦長城起首處必在岷州，這在唐代的《元和郡縣志》、宋代的《太平寰宇記》、明代的《讀史方輿紀要》以及今人王國良的《中國古長城考》、史念海的《戰國及秦時諸長城遺址探索》等文獻和資料中都有過的記載，不容置喙。可是，奇怪的是一些現今臨洮學者，談起秦長城來，卻把臨洮的概念說得很大很大，如長長的流水，甚至毫無根據的否定岷縣在秦時置過郡縣。至於說起東漢的董卓呢？「臨洮人也」，又把臨洮的概念說得很小很小，唯恐這個「竊國大盜」辱沒了自己的家鄉！他們在秦漢之間劃了一條不符合史實的地界，好像自己拿著尺子量過似的，不容別人爭辨反駁。以其之昭昭使人以昏昏，在論證上運用模糊概念中的模糊語言，不能自圓其說，這就是我們爭論的焦點。

二、秦長城起首岷縣的根據

秦築長城重在防禦。防禦的目的，主要是維護國家版圖的統一完整，保衛黃土高原和黃河兩岸的草原範圍內的墾荒農耕，發展以咸陽為中心的農業區「新秦中」，形成一個汾渭河谷平原與黃河中游黃土高原的政治、經濟、文化中心。要達這一點，就必須從軍事戰略思想出發，以守為攻，在戰國築城的基礎上繼續開拓，建立一套調兵遣將的預警系統。從白晝施煙、夜間舉火的烽火，到隘路山口設立寨堡墩障；從光速傳遞信息，到山巒之瘠制高點的扼守，總是著眼於控制敵人進攻的走廊。同時，依托城關，伸展兩翼，在河流突然轉彎處控制鄰近水源，瞰制一定的防禦地幅，形成點線結合，互相依傍的築城體系。基於當時的這種歷史真實情況，我們對秦長城起首處的理解，就不是一條線，更不是現今臨洮境的蜿蜒曲折的古城牆，而是一個敵我雙方直接摩

擦、碰撞、來往頻繁的「空間區域」。

岷縣高山帶水，山川險隘。東連熙寧，北併洮疊，西瓦青海之塞，南臨白馬之氐，「外則屏翰蜀門，外則控制邊境」，是歷代兵家必爭的軍事重鎮。它地處隴中黃土高原，青藏高原和西秦嶺的交匯地帶。境內氣候受大尺度環流和大尺度地形的影響，處於大陸性氣團和副熱帶氣團的交替帶內，由北向南從溫涼半濕潤氣候而寒冷濕潤氣候過渡，植被良好，草茂水旺，自然條件得天獨厚，這裡歷史上就是甘肅農業發展的最早的地區之一，同時也是我國重要的農牧分界線的西端。農牧分界線，就是長城分界線！加之，這一帶山巒起伏，溝壑縱橫，河流下切，地形變化多端，海拔在二〇四〇至三三七四公尺之間，相對高差很大。在軍事上是一個既可以攻，又可以守的最佳區位。秦長城在這裡起首修築，並不是人為的巧合，它不以人們的意志為轉移，而是自然地理環境決定的。

我國地理學界的老前輩竺可楨先生，在《中國五千年氣候變遷的初步研究》一文中提到：秦始皇時期正處於我國氣候變遷的第二個溫暖期。這一時期，黃河流域冬天結冰期短，梅樹和竹類廣泛分布，梅子是人們生活的必需調味品，幾乎像鹽一樣的重要。可以推測，現今岷縣的梅川鄉一帶，梅樹滿川，爭奇鬥艷的開花，冬天還是暖烘烘的，這可不是無稽之談。秦之士卒在岷境內施工，也不是在寒地凍的條件下苦鬥的。公元前二一五年，秦王朝收復匈奴盤踞多年的河套地區，在連貫先秦、秦、燕所築長城的同时，因河為塞築城，在這一帶屯墾戍邊，乃有一「胡人不敢南侵而牧馬，士不敢彎弓而報怨」的格局，這是誰也抹殺不了的歷史真實。在政治區域劃分方面，從周代的分封制到秦之郡縣制；從經濟發達的王畿置縣，到邊遠地區荒陋之地設郡，早在戰國

時期各諸侯國都有這樣的做法。秦人不僅在新奪得的土地上設縣，而且還合併原來的鄉聚為縣。商鞅變法時，一次就合併秦國的鄉聚為四十一縣。怎麼能說現今岷縣境內沒有置過郡縣呢？

追溯秦人的祖先，原是一支長於狩獵、馴獸的部落。最初活動於內蒙鄂爾多斯草原，以後沿黃河西邊，隨畜逐水草而居，遷徙於渭河、洮河的狹谷地帶，來到了洮河兩岸。秦始皇的祖籍就在現今岷縣相鄰的禮縣境內。秦人的子孫們，曾一度和這裡的羌戎雜居，共同開發了這塊土地。同時，也由於雙方在農牧北分化過程中，有過衝突。始皇二十六年（公元前二二一年），長人見於臨洮（現今岷縣），收天下兵器，聚之咸陽，鑄銅人十二。始皇深信方士盧生之言「亡秦者胡也」，令大將蒙恬、楊翁子率兵兩路進攻匈奴，奪取河南地和陰山以北地區。與此同時，又令蒙恬在這一帶修築長城，切斷匈奴與羌人的聯繫。保衛西側，保衛大後方，這是當時的決策層從國家整個形勢出發，奪取先機處置和控取的正確措施。

從地理學宏觀的角度上講，我國地理上的南方與北方的分界線是秦嶺。秦嶺的西端有西傾山、岷山、秦嶺的北側，斷層陷落，山多橫谷，為南北交通的要衝。歷史上著名的「秦漢四道」中的故道，就是關中越秦嶺通向漢中、四川的道路。岷縣是秦故道的一端，既是通向大西南的咽喉，又和陝西石翔等地聯成一氣。秦長城開始在這裡修築，是理所當然的。這些就是我們的理論根據。

三、岷縣境內秦長城遺址的初步考察

根據史書提供的資料，近年來我本人在岷縣境內的洮河兩年，徒步追蹤，進行了一些初步考察。沿洮河順流而下，從漫滅了

的城堡到犄角相望的烽火台遺址，綜合考慮。秦長城起點，應在十里鄉大溝寨一帶。五台山下正是洮河轉彎處。鐵關門前，過冰橋灣雙旋潭，五支輪水磨，就是跌馬古城。跌馬村曾有文物出土，一九四八年秋尚有一塊石碑，不幸在建國前夕被鄉民打碎。已故拉迷灘老人張順天見過，他在這裡修路時和我一同去尋找，已經不在。從跌馬村傍岷山而下，發現因險設塞的工程，不在高山之中，而在低山、丘陵和河的兩岸。村下，有上崖望村、下崖望村（訛稱崖王），看來有過戍卒瞭望的哨位。板打溝口，因「疊壓、打破」的關係，加之水土流失、地震等因素，遺址蕩然無存。地震的因素很重要，因為岷縣正處於我國南北地震帶的北帶，曾被國家城鄉建設環境保護部列為十度裂度區的十一縣之一。我們姑且把秦漢時幾次大地震不算，據初步統計：從唐文宗開成四年至清光緒二年，這一千零四十年間，就發生過較大的地震十八次，有時候還是很嚴重的。「岷山崩而洮水倒流」，難道地貌沒有變化？史載蒙恬為築長城，「塹山堙谷」，板打溝可能就使用了「堙谷法」。不過所堙之谷乃是山梁間的小沖溝，其實也有堙塞不得的，工程遇此則有間斷。根據《秦漢魏晉南北朝黃河中流森林分布圖》來看，這一帶本身就是森林分布區，板打溝用木板打牆設塞，也是合乎情理的。

到朱家溝口，山上有玉女祠。《岷州志》上載：「相傳神禹見長人受黑玉於此」、「向於每歲之夏，州衛之民祈消冰雹」。如果我們把秦長城作為年代學的座標，那麼在兩千一百多年前，修築長城以前沒有這條溝的，甚至於只有一個小小的沖溝。但由於以後農耕墾荒，濫伐林木，水土流失嚴重，使小沖溝越來越深，失去了原來面貌。洮河對面有岷州古城，岷城是在舊後所城

的遺址延伸了二里半修的。城內箭營有一段南北走向的舊城牆，臨洮學者孫益民先生，曾斷定為戰國遺址。誠西有石碑川（現今西郊農場地），清末民初尙石碑林立，這裡不僅有歷代陣亡將士的墳墓，而且經常發現三代古墓。民國二十七年（公元一九三八年），國民黨興修飛機場，佔地一二〇畝，歷時兩年半，石碑川遺址全部毀滅。岷城西南角有關門，原有古城牆，這一帶在明代以前，設過「番廠」，「每遇朔望，番人挈土物來共岷人市。」至明弘治，正德年間，載笈已難以考證。關門城牆遺址，即《太平寰宇記》中提到的湓樂城南一里的秦長城遺址。民國二十年（公元一九三一年），軍閥魯大昌成立平市官錢局，新開小南門市場，山陝河南商人來岷經營藥材，購關門為「義園」，平整埋葬死人。加之，西寺窯、雞毛洞的一群乞丐多次挖掘，後又平為農田，關門遺址漫沒。從龍王台到杏樹崖閃橋坡，地勢險阻，車馬不能通行，岷山本身一個天然屏障，不需要軍事工程設施。這條道路是清道光四年（公元一八二四年），知州王榕率軍民才修通的。

到茶埠鄉，隔河有秦長城遺址跡象者二：一是杏樹崖對面低西村背後山梁上，有大灘，灘中存殘垣斷壁，高兩、三尺，長五十米，形似城牆根基；二是茶埠對面的西京里傻拉溝池灣梁右側山坡上，有高十米、長五十米的牆形直壁，壁上不生草，呈土紅色。這兩處是西北民族學院董文義先生在四十年代發現的。董先生曾來信要求勘察鑒定，我本人因年老體弱，沒有經費，未能進行實地考察。

其下，繪強台（將台），至山那、樹扎有「仰韶文化遺址」，是省級文物保護單位。這一帶有大量的文物出土，佐證俯拾皆

是。其中陶片斷代價值最高。因為陶器是秦時廉價的生活用具，且易碎易破，更換頻率較快，所以時代特徵最為明鮮。至紅城村裡，有完整的城牆遺址，人們說法不一，因未經破十四鑒定，不能確定年代。在西江村裡，山上有關上小莊、找馬灘。這一帶山坡塌陷，溝壑縱橫，有時山崩。一九六六年秋，有白家山村全部埋在山底。據老人相傳：歷史上有「沿山溝聚海」、「清藏寺前殿倒塌」等重大變化，地貌早已不是原先的樣子了。過草灘，再到岷縣最早的古城，本有大量遺址可尋，然一九五八年全省數十萬民工雲集，從這裡開始引洮工程，至一九六一年六月全部停工，掘地數十尺，早就面目全非，無法辨認了。儘管如此，如果我們過鐵嶺（俗稱切令），尚有馬槽、馬坊，可通中寨鄉的扎馬，維新的馬連灘，脈絡相通，看出古代「車變為騎」的道路來。

在西江河對面是梅川古城。古城城隍廟有對聯云：「鐵嘴石嘴對面來，說不過此間關口；洮河赤水從頭注，洗不盡爾輩肝腸」，足見形勢之險要。有的同道，從古臨洮地形分析，認為秦長城起首處可能在現今岷縣的梅川、西江一帶，這種說法有一定的道理。但是，我們從軍事戰略觀點著想，欲保下者先治上，治上而後才能保下。一個古代聰明的軍事家他不會放棄鐵關門有利形勢，摒龍王台之險而不用。在洮河直道上開始動工，此乃兵家大忌，所以，起首處還是以城西鐵關門為宜。在此以下，維新鄉的紅蓮寺右側，有岷縣三中郭世威先生發現的一段城牆遺址，縣文化局的於奇、劉琪等先生，進行過拍照，因經費不足，未能深入科學鑒定的範圍。從卓兒坪以下，至維新鄉的鐵城出縣境，過邊牆河、石門溝、九甸峽等地到康樂縣的安龍河口，就可以和現今

臨洮的遺址連在一起了。以下走向，我們和臨洮學者的看法基本一致，不再贅述。

在考察過程中，我還從史書上提到的羌漢戰爭的行軍路線上得到證明。秦代末年農民起義之後，劉邦統一中國，秦亡，長城沿線戍卒散走。漢元帝元初二年一次大地震，城廓頽廢，而秦時行軍的道路尚在，但由於人跡稀少，逐漸荒涼。據《後漢書》記載：東漢章帝建初二年（公元七七年），燒當羌迷吾反，迷吾與鐘羌豪布橋等占隴西，車騎將軍馬防就是從這一帶秦之古道上進軍的。《水經注》上說：「馬防以建初二年從安故（現今臨洮南）、五溪、出龍桑開通舊道者也」。書中所指的「舊道」，就是我前面提到的馬道，也就是《水經注》上稱謂的「側帶長城，背山面澤」的「白道」。這條道的臨洮段，在東漢時已經漫滅，我國著名的史學家班彪曾尋長城西行，由長安西北行至安定，未果，作《北徵賦》以還。章帝時，馬防、耿恭平羌出兵，又進行了一次「開通」。然「臨洮路險，車騎不得方駕」，在樣槓谷（現今九甸峽），是經歷過艱難困苦的。出龍桑（又名龍誠，現今岷縣引洮工程破壞的古城），解臨洮園。燒當羌降，布橋等兩萬人據望曲谷（現今卓尼縣西泥溝），防又遣司馬夏駿等三路出擊，復破之，乃築索西城（即現今岷縣梅川古城）。這個索西城，據岷縣清末學者、閬井人陳如平先生《鄉土志附考》中說：「洮水東北流至梅川城西，梅川有紅水，且在岷城之東，故曰赤水城，亦曰臨洮東城也。蓋漢隴西南部者尉本治在臨洮，以數被羌圍，而阻於今龍王台之扼，難於救應，故防、恭築索西城，徙南部都尉居之。」看來，岷縣古城之後所城是古臨洮西城，梅川城是古臨洮東城。在這一帶，索西城、龍桑城、紅城古城，三城鼎立，

顯示了古代長城西端起道處的雄姿。

在考察期間，對我啓發最大的是一九八六年三月十九日《甘肅日報》上的一則新聞。據報載：我省文物工作隊，經過七年多的辛勤調查，秦始皇時，從岷縣沿洮河至蘭州，只「修了一連串的城障，並無築牆」。同時，他們還對漢代以挖掘壕溝方式沿絲綢之路修建的「塞」，調查研究，在學術界引起了震動。這些說法，確實反映了一定的歷史真實情況。但是，進一步深究起來，尚有不足之處，有待商榷。先說「塞」，固然，漢的「塞」多沿絲綢之路修築，但是人們談起西北絲綢之路時，萬不能忽視隴南段南線的分支氐羌道，更不能抹殺黃河九曲道的「洮岷古道」的歷史地理位置。洮岷為隴之藩籬，控河湟，引松潘，最爲要害。我們在岷縣洮河兩岸發現的古代遺址，就是始皇防禦工程上承接起來的漢代的「隴西塞」。漢代著名的「隴西塞」，在軍事戰略思想上，比之「令居塞」、「光祿塞」、「居延塞」等，更有不同的特殊意義。漢景帝前元三年（公元一五四年），羌人求守「隴西塞」，徙研種留何等於狄道、安故、臨洮。羌人並不是這時候才來到洮岷的，而是這裡羌漢爭奪的邊緣地帶，「塞」是漢防羌的工程設施。正是這種「塞」的發現，爲秦長城在岷縣起首的立論提供了佐證。爲了證實這一點，我本人還沿洮河跌馬村逆流而上，經洮河交界的永寧堡（今西寨鄉關山村）至臨潭縣的洮堡（現今臨潭新城），進行過考察。看來這一線不僅是秦漢遺址，而且有舊日的城堡。永寧堡遺址，在村頭山神廟之側，十年前天陽下雨挖開土層，尚有築城的腳印，腳印比現代人要大一些。洮河本身就是一個天然的屏障，臨河設塞，五里一墩，千里一堡，皆可屈指可數。從永寧堡到陽谷寨（今西寨鄉冷地口）、鳴鶴城

（今西寨鄉政府駐地），至清水溝口，這以下在北周時置過當夷縣。清水溝村，是唐代唐蕃會盟的版圖分界線。北宋神宗元豐二年（公元一〇七九年）設「滔山監」，鑄元佑、元豐、紹聖、天觀等年號銅、鐵錢五十萬貫之多。我們反復從整個古臨洮地形和歷史沿革上分析，秦長城去向只能順洮河而下，不能逆洮河而上。有一些學者提出，秦長城經岷縣，過臨潭、卓尼而北，沿明代河州衛二十四關，入積石關遺址，再北拒黃河，顯然不符合歷史真實情況，不能成立。至於省文物工作隊說：「沿洮河並未築牆」，我總認為考察還欠細緻，論據不足，結論為時尚早，還需進一步作科學鑒定。妥當與否？祈求指教。

歷史在前進，事物在發展，新的時代向我們提出了新的要求。秦長城西端起首處的爭論，需要從多學科、多層次的角度進行研究。史學界面臨著聯合攻關，向邊緣科學突進的趨勢。誰是誰非，不依靠主觀的誇張，而依靠客觀的實踐，讓歷史來證明。願大家攜起手來，為開發西北努力不懈。

後記：

從公元一九八五年以來，國內一些學者一度將秦長城西端起道處之臨洮（現今甘肅岷縣），誤認為為今之臨洮（秦漢時狄道縣），並纂改史書，發表了一些論文。筆者曾多次提出不同意見，先後在甘肅省《社會科學》、《絲綢之路》雜誌發表了短論。但是，筆者所寫的原文，主要部分都鑒於編輯有所顧慮，而加以刪除，不能窺其全貌。這次，台灣政治大學民族研究所郭維雄先生來岷縣考察，借此機會託其將全文重新發表以昭公理。

（本文作者為中國長城學會會員，前《岷縣志》主編）

（上接24頁）

的職責而去定位未來的蘭嶼，政府要做的是給予這一塊土地在主人意願下發展時所需的一切協助，協助或配合雅美人本身的生活機制導引而走向某種目標。就像這裡的人文資產，就讓他深刻地、在雅美部落的房舍中，街道下，對談以及舉手投足或對大自然的孺慕中流轉，自然資源就由蘭嶼雅美人適時適量的取用中生長不息，蘭嶼目前最迫切得到的，無非就是「尊重」，「關懷」及「自主」了。

蘭嶼的東北季風隨著冬天的逼近而增強了，侯鳥也陸續在朗島的天空上盤旋，開始俯衝覓食。雖然現今的風雨已有寒意，但無論如何，總還可以在夕陽、朝日、飛魚及獨木舟，嬌柔的頭髮舞及鋼健的勇士舞節奏中，尋覓見其美麗。除此之外，蘭嶼的美還能淨化人心，雖然外界的人害怕這土地上的不明確感及陌生，甚至受錯誤觀念影響，這裡的一切總能洗滌掉心中的沉澱，最佳的寫照便是我。蘭嶼的哀愁是深刻的，對於未來的方向，文化及文明調適不良而產生的衝突矛盾，許多都還是兩難的考量，這抉擇影響了其族群在歷史中的命運，在代價付出及族群利益中如何取得均衡，所需要的卻是一種略近於「同理心」感受的智慧吧！歷史無法回頭，希望雅美的祖靈庇佑這塊土地。

（作者任教於蘭嶼朗島國小）

一個實習老師在朗島

邱光輝

就在分發的前一天晚上吧！心中的忐忑不安極度地擾亂支配著我所有心思——到底是在市區服務，晚上兼營中國人固有的「文教事業」——補習呢？還是在自己的生命，去追求實現更多的深刻歷程？家中的父母早就因為自己未能如願填進第一分發志願——屏東縣而略有微辭了（當然這已於事無補了），但是由此亦可感受到父母親對我回家鄉教書的深切期盼。如今又面臨了是否選擇市區學校的難題，自然不得不顧慮家中的壓力，所以這個問題在決定之時又添增了許多躊躇。經過了一夜的思考，帶著惺忪的睡眠進入到分發的會場。我想，就是這裡了，下午我的一個簡單的掛牌動作便決定了我未來一年或甚至更久的教學生活——如果我開始追逐且又迷失了自己的話？這個決定對我而言卻是如此地重要。分發開始了，在那時刻，我只相信我自己。雖然我是個佛教教徒，但我想也許充份地相信自己的選擇便是佛曰的緣吧！就讓心中的企慕來決定這一切，只是思考至此，心中便顯現一片清明，而我也有了答案。那一天的下午，所有同行的同學、朋友皆驚訝著我的選擇；那一天晚上，母親聽了我分發的結果——她哭了一晚上，我選擇了一個台灣東南方海面上的一個飄流的小島——蘭嶼。

在某些層面上而言，我是充份的自由主義者，心中考量著如果在市區教書的話，我必須面對許多非教學因素的干擾、家長的壓力、行政工作的煩重、學校的要求，每一層都沈重地能讓一位實習老師中原有的鬥志及理想受到擠迫而完全扼殺無遺，如果真是如此，那我怎麼能完全專注於自己的教學歷練？怎麼能有足夠的時間去準備自己研究所的考試？怎麼才能不用花太多的心力就能謀求高薪以應付自己的開銷？這一切都是為了未來的一大利

一而準備，一切都是為了先充分發展自己而鋪路。由此來看，我不是一個好人。在此之前，我完全是站在自己的需要及立場去思考、下決定，我並沒有史懷哲那種傾全心之力而願意去犧牲奉獻的精神，更不可能像馬偕博士那種犧牲享受，享受犧牲的熱忱在生命中支持燃燒。在此之前，我明確地知道我沒有。我便是以此種利益取向的心態踏上這片土地，就和其他來訪的觀光客一樣，到蘭嶼只是為了滿足個人物質上或精神層面上較膚淺的需求，我想這是蘭嶼最大的悲哀。這裡的一切都被物化了，沒有任何的文化，更談不上說內涵了，如此錯誤的意識型態讓我現今想來，我帶著這種心態來到蘭嶼，無疑地是污蔑了這一片土地。

直到我踏上這一塊土地，真正地接觸到了這一塊土地，一種汲汲營營的醜陋心態彷彿受到了洗滌，那是一種寧靜的感覺，蔚藍的天空及海面，空氣的清新，讓我早已僵化的血肉軀殼又從細孔中呼吸，隨著這土地上一切自然的律動而跳躍，那孩子純真般的眼裡，笑容的誠摯，使原先伴我而來的醜陋心態羞愧難當，我質問自己，我到底在追求些什麼呢？身旁的一切景物或生命深深地震撼我，這裡有人間的至真、至善及至美，我怎能用一種受污染的眼光來看這一個小島，一個在我心中已不再算小的小島，它的美麗在海上，在天上，在岩壁上鑽洞奔跑的螃蟹上，在隨冬北季風逐漸過境的侯鳥上，在人的臉上，也在雅美人的心裡。忙碌的實習生活再加上對環境的陌生情懷，這些都是我預設的難處。但在此令我驚訝的是我沒有不適應的情況出現，這讓我有更多的時間去思考自己，探索自己，想想我能為這一塊土地帶

來什麼，在我輕侮它而想對它補償之後，我不清楚自己怎會有如此大的轉變，記憶中的自己好像只是著重自己的利益，唯利是圖，卻不曾想過有如此利他的衝動，也許蘭嶼的美麗如此動人，而可以帶走它本身的一些悲哀，一種物化的悲哀。

要怎麼幫助這塊土地及生活在其上的人呢？這是一個大難題，如何能用自己心力改善這裡的落後，尤其是在觀念上及態度上的低落。我常和班上同學聊起這島上的一切，包括過去、現在及未來，我企圖的不是狂妄而不自量力的去力挽狂瀾，而是在這因進步緩慢而顯得稍微固著的土地上植入一些求新求變的欲望種子。我並不想和上帝爭權，但卻希望以自己的努力協助其未來的規劃、夢想的企劃及搭建，讓學生試著深究自己、了解自己而將自信奠基於民族性上，將驕傲轉化而融入對自己文化的認同上。對於世界以及其他文化的觀點培養出更開闊的角度。心想；也許自信、自傲以及求新求變的態度能幫他們在歷史或世界中，建構起一種更適宜的未來規劃。對於二十一世紀的人而言，以上三者是生活（或謂之生存——更具生物學競爭意味的術語）的必需。自信易受人肯定；自傲令人加以側目，吸引他人的眼光及注意；而求新求變的慾望更是面對知識爆炸，社會快速變遷的不二法門，這些在現代人身上常見散發的特質在我現在的那一班孩子身上，我却看不到。所謂現代生活的進步就像是在收視不良的電視螢幕畫面一般，模糊而不深刻，遙遠而無法觸及。更令人驚訝的是這些孩子的心靈對外界的社會卻是如此的疑慮、懼怕，其嚴重的情況甚至是迷失了自己——在自己的傳統文化、生活方式以及現今社會極端的對比衝擊之下。我懷疑地自問——這些孩子及這土地上的人民究竟受到了何種的對待及漠視？

幾乎全班學生的家庭都名列於公所的低收入戶名單中，這在現今的社會中，似乎是件難以接受的事情，但事實總令人難以接受及遺憾，生活幾乎是以最低水平在支撐，學生身上的衣服常是層層補釘、處處骯髒。赤足在校園中奔跑是許多人的夢想，在這卻是屢見不鮮且非學生所願；冬天東北季風的刺骨刻劃在他們的臉上，顫動著他們的手腳，不是生活在台灣那些被父母視為瑰寶的小孩所能比擬。但令人感傷的不僅是生活水平的低落，因為他們還可以忍受，其樂天知命的民族性早已支持他們在這塊資源短缺，僅能糊口維生的島上生活了數百年，他們沒有向自然的險惡之神低頭，反倒是所謂的漢族——中原志士，抑或改稱之為台灣人民，你們是以何種心態看待蘭嶼？政府的政策態度是採取何許人文精神，抑或這些政策仍未能以「人文」名之，我真的疑惑了，相信這些疑惑也是政府目前積極改善原住民生活及教育的最大諷刺。Armanen是我第一個雅美朋友，也是我班上的學生，黝黑的皮膚、大大的眼睛，這般的年紀應該要將身影留在砂灘上，礁岩邊、海浪中或者是頭頂上長滿熱帶植物相互攀爬的乾涸河床上，心靈應徜徉在這無限遼闊的海天之中，卻在聊天之中流露出許多不合乎其年齡的嘆息，他用那帶著生澀語調的國語問我：「老師，你為什麼會來到這裡呢？你在上課時所說的話是真的嗎？我們如果一直生活在這裡，真的會被時代淘汰掉，被世界遺忘嗎？為什麼那些從外地來的觀光客看我們的時候，我會覺得不舒服呢？」這一些問題每一個都如此深刻，尤其是第一個問題，在我腦海中盤旋許久，我到底是為了什麼而來呢？到目前為止我還無法回答這問題，只是連一個從未到過台灣的雅美小孩都能感受到我內心的那一份不安的企圖，我想也許純真的心靈是洞悉「人」醜陋

心態或污染眼光的最佳利器，正因為其無心機、無巧詐，使我自己所能構思的所有理由及藉口在邏輯或情理上的矛盾欲蓋彌彰，無法隱藏。我想是該用「心」對待這土地上的所有人，尤其是用一顆真摯無邪，同需繫在這西太平洋上漂流大島的心。蘭嶼島上雅美人的簡單生活，樂天、知天、安天的個性架構出了其純樸的民族性，這又怎是外界大眾傳播媒體所冠以南島語系民族之懶散怠惰之偏頗形容語詞所能積非成是？一個開廣的文化觀是不能用那「大台灣」或甚至「大中原」的立場來看雅美的生活不同立足點的文化觀的，怎能針對一個生活模式已有其機制系統，運作完整且已經過了大自然千百年公允的考驗而留下之精粹，作出了斷章取義的評論呢？這可是對雅美最大的誤解及傷害。不論是從雅美對大自然的依存原則，或者是說從大自然及其之間的契合，生產與清費的均衡，面對許多不可測的環境變化，心中需要常駐有的心理準備。雅美一向平和溫馴地生存著。飛魚從遙遠的赤道順黑潮北上，提供了雅美人豐富的生長營養，然而千百年來這些飛翔於海面的魚族始終信守著其對雅美人的承諾。適宜的取用，其在生物環中有如其他生物圈的節點角色一般，自然而毫無扞格地融入其中。這一種和大自然同形變化、根葉互依的生活原則，不就是我們這些所謂的現代人付出了偌大的代價才發展推行的環保概念嗎？這些概念及原則早在雅美的生活中被深刻地經營著，政府又何必多此一舉地為蘭嶼豎立起「國家公園」的招牌，施行這百弊而無一利的政策於此一美麗的海島，反而混亂了原有的平衡呢？

「你們是如何看我們雅美的呢」？在語意的解析上，這句話隱含了許多不滿的情緒或控訴，但我想他們是有權利去抒發其內

心的憤慨的，一個原本寧靜美麗的海島，卻在一塊塊的水泥盒中藏有令人聞之魂飛魄散的凶物，這就是為了台灣二千多萬人隨手一開便有光明、曼妙音樂及冰涼冷氣而產生的代價，只是我想不通為何由這一群人來承擔這代價？這裡的居民沒有冷氣，甚至連一盞光明的燈也常因電路設備的老舊或不堪折損而難以要求。獨自承受這文明之惡果，卻無法享受等值或部份的善果，若此時還想用見識低落而加以蒙蔽或引其樂天知命之個性而逼其忍受的話，這種心態的醜陋可真的難以形容了。這也非是廢料儲存廠每年回饋的基金所能補償，因為這種影響對人而言幾乎是永久性的。雅美人覺醒了，他們穿上了丁字褲，手中握著武器，一齊集結在港口，為的是不讓這世紀夢魘繼續危害這土地。在情、理方面，我們沒有任何理何去苛求他們，如果他們不願意的話！於是既得利益者便朝向法律根據努力，世界上沒有任何規範可以令所有人滿意，所謂的良法似乎也只是符合大多數人的利益，但世界真正的真理是如何才能得到呢？符合大多數人的利益就是真理嗎？這樣的哲學難題無法用簡單的「對」和「錯」便能解決，而我覺得解決此問題的關鍵在於人的道德與良知。雅美人沒有本錢再去沈默了，因為這一塊土地在他們心中不是漂流的小島，這是他們的歷史舞台，失去了這一塊土地，雅美也失去了所有。

雅美人要如何面對未來，蘭嶼的雅美人在歷史的發展中應走向何方，這個問題在政客、商人、社會學家、文化研究學者、甚至你我的心中，都有許多不同的答案，其中所涉及的文化傳承及文明進步的相互衝突，經濟的發展隨之而來的便是生活模式及傳統的改變，但不要忘记，這塊土地的主人是雅美人，這些主導蘭嶼未來發展方向的權利擁有者應該為雅美人，政府不應僭越上帝



會與蘊紹關、誠樹廣表代派會協族滿



授教松金蕭、授教顯恩林劃策總會大
(二左排二、一)



長所文秋呂人持主



(中) 授教鉅學劉人告報



言感會與表發委主育京張會委陸



授教方明樊人告報



與內容分析學術研討會
學術研討會



兩岸少數民族研究骨
暨兩岸少數民族文作
主辦單位：中國邊政協



贈致並宴設長事理阿會本
物禮員究研璞守丁



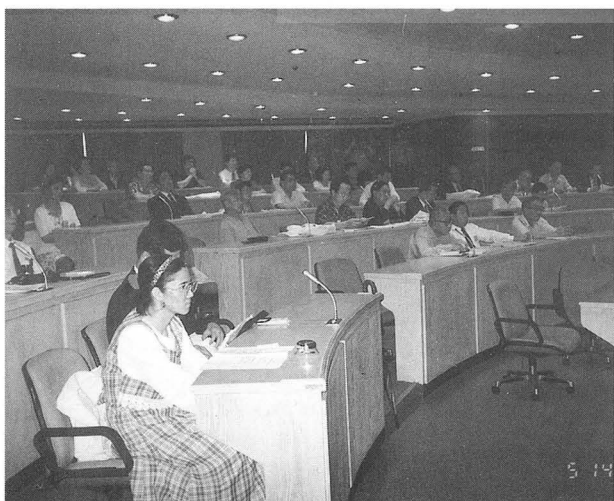
影合時場機正中達抵



詞致長所遠時赫



詞致長事理拉都不阿會本



況盛會大



詞致長員委廉孔高會藏蒙

關於白龍江流域古氏羌研究中的幾個問題

裴卷舉

揭開《甘肅地形圖》下視，南部橫貫東西的高山峻嶺深谷間的白龍江圖標躍入眼簾，它古稱桓水、羌水、白水，發源於西傾山，流徑迭部、舟曲、武都、文縣，注入嘉陵江。幾千年來，奔騰不息的白龍江哺育了這裡眾多的土著先民和徙進徙出的羌氏民族以及後來的吐蕃、藏漢民族。它是歷史歲月的見證。現在學術界對於白龍江流域上古民族的起源、發展變化的研究，提出過多種不同意見：一是氏羌本是兩種民族，各自發展；二是「三苗遷三危」與本區域羌毫無任何聯繫；三是本區域藏民族本是吐蕃的後裔等。筆者利用撰寫縣誌的機會，在多年研究本區域上古民族發展演變資料的基礎上，認為白龍江流域古氏羌民族同源，即「西戎」或「西羌」，隨不同地域，各自發展的文明程度不盡相同；白龍江流域土著與西遷三苗部族在共同消長過程中融合發展，形成羌民族；當今這裡部分藏族成員是吐蕃的後裔，吐蕃原係「西戎」；部分成員是古羌後裔。在歷史上，居住這裡的氏羌以及後來的吐蕃與當地漢民族曾攜手並肩，長期為白龍江流域經濟文化化的繁榮作出過許多貢獻。現就對白龍江流域古代氏羌發展演變中的若干問題的研究作些探討，以求教於同仁學者。

氏羌同源

我國西北隴南白龍江流域是氏羌頻繁活動和聚居的一個主要地區，歷史悠久，分布廣泛。「氏羌」，商代卜辭稱：是以羌為氏羌總稱，意氏羌本來同源。此後文籍對氏羌亦有混稱。對白龍江流域的白馬羌部落，《史記》、《漢書》概稱白馬氏，《後漢書》則氏羌混用（《西南夷傳》稱氏，《後漢書·西羌傳》稱白馬羌，《犛牛·白馬羌在蜀漢》）。《華陽國志·蜀誌》又稱其為

羌）。據文籍載：在甘肅洮河、白龍江及四川岷江流域有參狼羌、白馬羌、犛牛羌、先零羌、燒當羌等都族所居，稱為「西羌」。同時在白龍江流域又住著氏人。《隋州直隸州續誌·建置沿革》稱：階州、文縣、西固三代及春秋為白馬氏羌地。白馬氏統稱為羌。至於迭部縣，《元和郡縣誌》：「歷秦、漢、魏、晉，諸羌保據焉」。又《詩·商·頌·玄鳥》：「昔有成湯，自彼氏羌，莫敢不來王。」鄭亦箋云：「氏羌，夷狄國在西方者也。享，獻也，世見曰王。」先秦時期，氏羌並提為一。據文物考古資料：舟曲縣巴藏鄉上壩子、立節鄉桃樹壩（舟曲二中校址一帶）、峰迭鄉掌坪等馬家窯文化遺址除土坑墓葬外，還發現成堆的人骨火焚遺存；南峪鄉馬各坪，大年鄉大年壩、力族壩寺洼文化遺址亦發現人骨火焚堆積（有的骨灰存罐內）。《太平御覽·卷七九四·四夷部》引《莊子》曰：「羌人死，燔而揚其灰」。《荀子·大略篇》亦云：氏羌之虜也，不懼其係壘，而懼其死而不焚也」。雖然發現的古文化遺址火葬遺存不多，但這種習俗的延續，發展現象本身說明藏族來自古羌，這對於研究白龍江流域古羌淵源無疑具有重要意義。

對於古羌者，許慎《說文·羊部》釋為「四戎牧羊人也。從人，從羊，羊亦聲」。應劭《風俗通》云：「羌，本西戎卑賤也，主牧羊，故『羌』從羊、人，因為號」。據舟曲縣弓子石鄉鎖子頭文化遺址層（上層）出土一件外腹通飾紅色有角的羊紋灰陶罐來看，此與崇拜羊圖騰的辛店、寺洼文化所分布範圍相當，辛店、寺洼文化亦為氏羌文化。

清乾隆《皇清職貢圖》載：「文縣地連秦隴，所屬番民，：

：男帽插雞羽」。現在，文縣鐵樓鄉一帶和舟曲縣博峪鄉部分地方白馬藏族青年男女於節日盛裝歌舞時，總要在頭頂纏帕上插上兩根美麗的羽毛①，此與藏族古代文獻《本教史》記述的藏王頭飾兩根羽毛（稱羽毛角）同義，象徵殷商甲骨文中上有羽毛下為人的「西戎牧羊人」。

當今，這裡漢族於春節鬧社火時，其中有翻穿長毛皮襖，扮演「牧羊人」一角者為眾崇尊，大概是其先祖為氐羌牧羊人的緣故吧！

從史籍記載表明，上古氐羌合而一，統稱為「戎」或「羌」。

氐羌部族過著農耕定居生活

「神農氏姜姓，……人身牛首，長於羌水，以火德王，故謂之炎帝」②。「神農耕而作陶」③。神農之世，男耕而食，女織而衣④。姜姓來源羌族，姜、羌本為一字，羌從人，為種族之名；姜從女，作為羌族部落女子的姓。傳夏時羌族部落就有許多姜姓之國。周族先祖姜源，是羌族姜姓部落之女，生下同族祖先姬氏，棄后稷。

羌水，即今白龍江。《漢書·地理誌》：「羌道（治今舟曲西北），羌水出塞外，南至陰平入白水（今白水江），過郡三，行六百里」（按古程計，指今白龍江）。師古曰：「羌水出羌中參狼谷，……彼俗謂之天池白水（古為白龍江）矣，東南流經宕昌城（在白龍江幹流舟曲以西）東，西去天池五百餘里。羌水又東南流經宕昌婆州城⑤（兩河口西）東。……又西南注羌水（指舟曲縣南拱壩河），又在南經武階城（今武都）西南。又東南經葭蘆城⑥。羌水又東南流至橋頭合白水（白水江）。東南入於江」。參狼谷，謂今白龍江中上游幹流及其南部拱壩河支流谷地，古為參狼羌種居地⑦。羌水一說，史指白龍江，非他莫屬。鐵穆

《神農與黃帝》：神農部落居黃土河谷之地，而以耕稼為生。……古史以農事言古帝者，惟神農、虞舜、后稷，此三人者，其所傳耕稼之期望，以今推之，皆在西方。……而姜姓部族神農氏之一支，應為中國古代農業發展主體。說明古代白龍江流域一帶的神農氏是較早進入農耕的一支羌部族。

白龍江流域位處亞熱帶向暖溫帶過渡地區。古代森林密布，峽谷幽深，丘谷交錯，中下游氣候終年溫潤和濕潤，平均氣溫比現在高出一℃——三℃；谷地黃土風積台地和洪蝕階地遍布兩岸，土質肥沃，江河縱橫，溪水如網，為古羌人「刀耕火種」，開發農業，兼牧牛羊以及採集、狩獵、捕魚、植桑養蠶、製陶、紡織等手工業生產提供了優越的地理環境和得天獨厚的自然條件，早期進入這裡的土著先民已經定居生活。

從白龍江流域文物考古資料分析，諸多古文化遺址所反映的仰韶文化系統（大地灣中晚期）的半坡、廟底溝、馬家窯（甘肅仰韶文化）類型遺存內涵面貌表明：當時已定居這裡的居民的社会經濟生活以經營農業（由刀耕進入以後的鋤耕）為主。武都、舟曲、文縣都有骨、石生產工具出土，代表性的打磨石質工具有鑿、鐮、斧、刀（另有缺口石刀），鐮、鏟、白、磨穀器和打製的刮削器、砍砸器。骨器有針、簪、簪、簪等，另有有陶紡輪。其中舟曲縣峰迭鄉瓜咱咀村、牛頭坪、西坪、掌坪、巴藏鄉上壩子等台地馬家窯文化遺址出土的的磨管鉗鏤孔石質刀、鐮、斧、鏟，質地堅硬，造型精美。「石器最美者以古羌族住區為多」。白龍江流域廣布的古老的山岩為羌人，大量生產細石器提供了優厚的場地。

舟曲縣巴藏鄉達嘎坪馬家窯文化遺址窯穴中發現的碳化粟粒，標明當時白龍江流域一帶的原始民族居民的生產生活隨著生產工具的不斷更新，其農業經濟進入興盛時期，製陶彩繪藝術和紡

織業已在手工業部門中佔據主要地位。武都、舟曲縣出土的彩陶造型別緻，彩繪手法旋動反復，渾厚洗練，和諧明快。特別是舟曲縣峰迭鄉西坪、掌坪、牛頭坪和城關鄉北山坪，武都縣角弓鄉白鶴橋村文化遺址出土的馬家窯類型的雙耳彩陶壺、瓶、兩連罐，三連罐等彩陶器，以其獨到的造型工藝和精美絕倫的彩繪裝飾藝術風格形成中國隴地白龍江流域史前彩陶藝術的一支奇葩，為後來的獨特的燦爛的中國文化打下了基礎。

三苗西遷與當地土著部族形成西戎

正當白龍江流域馬家窯文化時期趨於晚期，父系氏族公社逐漸確立起來之時，五帝三代時期江淮一帶的三苗西遷三危，與當地土著融合，形成「西戎」後，氏族部落聯盟增多，社會生產走向繁榮，文明時代於焉產生。

三苗，古稱苗，苗民，原居住在今河南南部至湖南洞庭，江西鄱陽一帶。據《史記·五帝紀》載：三苗在堯、舜時的部落「數為亂」，舜向帝建議：「流徙三苗於北狄」。於是，「遷三苗於三危」。

對於五帝時期三苗西遷三危，正史記述得很清楚，古今研究者無可非議，而對於「三危」卻提出多種不同意見。筆者以為《史記》、《後漢書》所記三苗遷三危之說，「三危」指西戎經常活動於陝、甘、青、四川一帶巍峨高峻，連綿不斷的岷山、迭山地區。而《括地誌》引《史記·夏紀》「道（導）黑水至於三危」，提出「三危」在沙州敦煌三十里。「黑水源出伊吳縣北二十里，又南流二十里而絕。三危山在沙州敦煌東南四十里」。此說難以成立。《史記·夏紀》載：「華陽黑水惟梁州」，「黑水西河惟雍州」。鄭玄引《地記》云：「三危山黑水出其南。三危山在鳥鼠（今甘肅渭源縣西南）西南，孔安國與峽山相連」。此意指甘南藏族自治州境內的迭山和岷山山系。史籍云：甘肅古為

雍梁之地，其東南部階州（武都）、文縣為梁州境⑧。應劭曰：「西文金剛，其氣強梁，故名」。又說「漢中有梁山，亦名梁山，州因山名」。《中國地名大辭典》云：「梁山」，……南鄭縣東南，亦名梁山，州因山名」。上述諸論標明「三危」在梁州之境，不在河西走廊西面的敦煌。

至於黑水，今四川北南坪縣境（舟曲縣南）的黑水，此名由來已久，源於岷山，注入白水江⑨，其北是白龍江水系。以上與《地記》所載吻合。

《北史·氏等傳》、《魏書·氏等傳》：「宕昌羌者，其先蓋三苗之胤。周時與庸、蜀、微、廬等八國從武王來商。漢有先零，燒當等，世為邊患」。宕昌羌梁姓於晉末興起，結權於白龍江中上游⑩，至周滅。《甘肅的由來》亦謂三苗遷三危山，三危山指岷山山系。

從史籍所載分析，三苗是西遷岷山山系南北之地及其以東的西秦嶺山地，白龍江流域則是三苗徙進活動的主要地區，與當地土著結合後，融為一體，並受馬家窯文化的薰陶影響，孕育形成了羌。而後，部分羌東徙融為華夏集團，部分隨其部落南徙四川，部分長久定居生活在白龍江流域深山之中，形成別於其他民族特色的所謂的藏族，其生產、生活習俗和風俗習慣在很多方面仍保留著古苗的因素。

1、舟曲藏族聚居區沿襲至今的楊板木樓房（牆以石砌築），形似古苗竹木樓房，一般為五間通間式，樓下多為居室，樓上儲物。屋頂覆以松木剖片（楊板），以石壓之。居室側間中央地面掘一約一米見方的淺坑，中央置鐵三腳，三腳上置以鍋，為火塘灶炊，火塘周圍鋪設木板，家人圍坐用餐或床聊。其餘地面也有通鋪地板的。樓上地面皆鋪地板。

2、舟曲、武都、文縣藏族聚居地區居民的傳統服飾有著固

有的別具一格的特色，完全不同於其他地方藏族的服飾，其形式結構基本上接近於四川、湖北、湖南、雲南等地苗族之扮裝，女子頭頂一方布帕或戴繞成圈的纏帕，內身著鑲鋒紅寶珠的護胸，也有用彩布條拼綴成幾何圖案的護胸，或紅黃布條相間橫向拼綴的護胸。外著彩條修邊的短褂、坎肩或長衫。腰繫彩帶，褲管寬，有的尺盈，走起路來似擺裙，無疑是南裙北褲的一種演化。節日歌舞時，婦女胸佩極精緻的大銀盤，銀項圈。腕套銀手鐲。過去，男子也頂一圈纏帕，身著修邊的長衫，坎肩，腰繫色帶，光彩奪目。

3、浴水習俗，舟曲西巴藏、曲瓦、立節和迭部縣東部藏眾於每年端陽節雲集巴藏鄉後背山茂林之地一崖間歇泉處淋浴，歡歌舞蹈。同日，其餘各地藏族男女青年皆野淋露水或去河中淋浴。舟曲博峪鄉藏眾端陽盛興採花節，既採山花，又例行歌舞。甘肅南部民間「花兒」可能來自「採花節」。採花習俗源自三苗。4、婚俗。男女青年相戀，常於野外對唱戀歌；迎娶新娘新郎須先在主家大門口對歌，苗族亦有此習俗。

5、年輕女子胸前常掛支竹製口弦小樂管（俗稱口口），於野外勞作小憩時彈吹，悅耳動聽。據說此器樂亦源於古苗。

6、白龍江流域藏漢居民讀漢字「山」（Shan）為「三」（san）音，「山」「三」同音不分屬古音通假，古人有將「山」音讀作「三」音的。故「三苗遷三危」之「三危」，原意可能是「山危」，「危」，古意顯示高大，與「山」合為一詞，形容山勢巍巍，此與岷山之巍然相吻合。由於「三」「山」古音通假，《史記》、《後漢書》作者有可能把傳記中通假不分的「山」音誤記為「三」音。如果筆者此論成立，「三苗遷三危」之「三危」，就更明晰了。

羌人與華夏集團的融合

據古文獻載：炎帝出於羌族，居於羌水，其部族至我國西部地區興起後，其中一部分傍渭水東徙，進入中原後，與黃帝族合，成為傳說中華夏民族的共同祖先。在這個時期，白龍江流域馬家窯文化到齊家文化發展階段，與中原殷商時間相當。而齊家文化突然消失，可能與白龍江流域羌人大規模東徙有關，目前尚未找到確鑿證據。不過可以說，白龍江地域處在商周文化中心之近鄰，在地理上，商、周與羌互通貿易，羌族文化與商周文化交錯發展，互相影響，互相依賴，互相吸收，商周文化融進羌文化，羌文化中含有周文化。

周興起後，白龍江流域羌與周始終保持著密切聯繫，周人中有不少羌族人。武王滅商建立周朝後，大封姬姓姜姓功臣為諸侯⑪，羌人羌姓部落大部融於華夏集團。

春秋末至戰國初年，秦獻公（前三八二—前三六二）「兵臨渭首，滅狄獫狁。忍（羌人無弋爰劍曾孫）季父卬畏秦之威，將種人附落而南，出賜支河曲數千里，與眾羌絕遠，不復交通。其後子孫分別自為種，任隨所之，或為犛牛種越雋羌是也，或為白馬種廣漢羌是也，或為參狼種武都羌是也。忍及弟舞獨留湟中，並多娶媳婦。忍生九子為九種，舞生十七子為十七種，羌之與盛從此起矣⑫。留居河湟及後又向東、南遷徙的羌人忍及弟舞的部落在白龍江流域和西漢水流域與氐部落融合，或自稱氐羌，以後史稱其為「武氏」。以今舟曲縣立節鄉古華陽城遺址出土一顆「無當司馬」銅印為證，印面右篆文「無當」，「無」即古舞。《韻會》云：「舞，本古文蕃舞字，篆借為「無」（今簡化為「无」），李斯變隸變林為四點」。古蕃「舞」與「舞」古音通假，「舞」可作「舞」。《集韻》注云：「舞」或作「武」，按《禮器》詔有武，方注武」。《說文》、《玉篇》釋：「無」，可轉「武」。《函海》注云：「當」作「氐」。「司馬」，官名。

西周始設，春秋、戰國沿用，掌管軍政和軍賦。漢武帝廢太尉設置大司馬，後世用作兵部尚書的別稱。魏晉至宋，司馬為軍府之官，在將軍之下，綜理一府事務，參與軍事計劃。《四庫全書·甘肅通志》載有：「楊大眼，魏，武當氏難當之孫也」。「武當」已為十六國至魏時期仇池氏楊匡政權之別稱。「無當司馬」當是仇池楊氏難當侄楊保宗為鎮南將軍鎮宕昌時所遺之印¹³。由此說明「無當」即是「武當」氏，氏人原是舞羌之後裔。

自周至宋，白龍江流域有戎、西戎、氐羌、鮮卑（吐谷渾部族）、吐蕃聚居。西晉、十六國至周，曾先後建立過河南國（迭部境屬）、宕昌國（舟曲、武都部分地區、宕昌皆屬）、武都國、陰平國等地方民族政權。白龍江上游的迭部縣，至後魏其地入吐谷渾。周武帝建德六年，逐諸戎，始統有其地。

先秦昭王二十八年（前二七九）置隴西郡及西縣，羌道，今白龍江流域舟曲、武都大部地區為羌道境屬。

白龍江流域古羌人傳承至今的藏族之信仰、社會經濟生活、風俗習慣，語言文化等仍然保留著某些固有的特色。

1、宗教信仰。佛教未傳入中國前，羌人信仰也不同于華夏族。《舊唐書·吐蕃傳》：謂其「多事祇為大神」。而白龍江流域羌漢民族信奉「當方天地水府三官神」¹⁴。「當」意為燒當或黨項之地，亦或「武當氏」地，「當」，「黨」古音通假可轉。「天地水神」係自「白上大國」，「白上」即古白水（白龍江）上游。至今這種信仰仍在沿續。

2、葬俗。「死則焚屍，名為火葬」¹⁵。今這裡藏民歿後，盛殮於轎，喇嘛誦經超度，族人嚎哭送於火葬地。有的揀其骨灰置於盒中，另埋於墳地。另外，亦有將死者棺葬的。

3、婚俗。解放前，部分藏族聚居區的男女青年戀愛配偶前盛興試婚習俗，實際上這種婚姻源於原始社會母系氏族的對偶婚

或單偶族外婚。如果最終不能合婚，所生子女「只知其母，不知其父」。這在古羌部落中最高為流行。另外，還個別存在「父子伯叔兄弟死者，即以繼母世叔母及兄嫂弟婦為妻」的現象。解放後實行《婚姻法》後，以上婚態基本消失。

4、生產習俗。農牧業粗耕粗放，產量極低。男子喜狩豬，女子多紡織。

5、白龍江南部藏族男女服飾略同於四川民漢式，形式莊重，色彩絢麗。

居室周牆多以石壘築，係古黨項羌之「石屋」。飲食多粗製。食肉割塊；食饅，多在火塘之燙灰中烘燒，以土製燒酒和罐罐糟子酒佐飲料；麵食細加工。

文化習俗。解放前，只有少數喇嘛習藏文，而絕大部分藏族民眾為文盲，「俗無文字，但候草木記其歲時」。逢年節吉慶日，著盛裝（婦女為多）圍圈跳羅羅舞和馬鈴舞，節奏原始劃一，形式古樸莊重，歌意多抒發。

6、方言。白龍江流域藏族語言在藏族三大方言區以「方言群島」著稱。從語言交際區域比較歸類，可分為兩個次方言區。位於舟曲縣東南部的博峪、鐵壩、拱壩、大年、插崗、武坪、八楞、三角坪、池干、南峪、江盤鄉和武都縣坪牙鄉，文縣鐵樓鄉，宕昌縣官鵝、大河壩鄉的藏語主要是康巴語方言區，大致是遠古羌支部落語系；而以舟曲西北和迭部縣東部主要是拉薩語方言區，基本上是吐蕃語。另外亦有安木多語。

按方言分析，安木多語發音清晰。發音與安木多語基本相似的詞語，在兩個方言中，舟曲西北方言比東南部方言較多。白龍江流域藏語具有特殊音調的方言，主要是遠古徙進白龍江流域的羌人在經濟文化上長期與中原華夏集團互相交流，進而雜居，有的融於華夏集團。由於地理自然條件和生活環境的差異，生活在

這一地區的羌語言與高原地區的羌語言逐漸分離，形成了白龍江流域農業地區藏語言具有音質差別的兩個語言區。

唐時期，白龍江流域的部分羌人融於黨項後北遷；部分融於鮮卑吐谷渾部族和漢族中；餘羌定居白龍江流域以南及其以西，成為今天的藏族。

唐後期，部分吐蕃在白龍江流域定居下來。

氐人的演化

氐人，亦稱氐羌，漢時期氐羌開始分化，各自有了固定的住區和語言、風俗習慣。氐人主要分布在秦隴西南，南近巴蜀，即今川、陝、甘接壤地帶的白龍江流域和嘉陵江的西漢水流域^①。分化後的氐人「各有王候，多受中國崇拜。……其俗不與中國同，及羌雜胡同。各自有姓，姓如中國之姓矣，其衣服尚青縫，俗能織布，善田種，畜養豬、牛、馬、驢、騾。……多知中國語，因與中國錯居，故也。其間還種落間，則自氏語」^②在與秦漢經濟文化的交流和仇池、宕昌、武都政權一七〇年的發展，其武興時期氐族文明程度大大提高。「語言與中國同。地植九穀，婚俗備六禮。知書疏，種桑麻，出綢、絹、布、漆、蠟、椒等」。反映出氐族山區農村一派欣欣向榮的社會面貌。今白龍江以北的武都縣、文縣東部、宕昌縣（除官鵝、大河壩鄉外）曲縣東部皆是古氏人居地。《武階備地》載有仇池政權滅亡後，氐人「廬落耗散，其種人留居武都者，有符氏，楊氏、竇氏、強氏、苟氏、毛氏諸大姓，皆與漢民雜居，不復而亂。惟楊氏爵士三百餘年。西魏滅武興，其子孫流移迭、宕（宕州）、沙、岷等州者，仍為酋豪。迄今千餘年，世承不絕」。今天，武都、宕昌、舟曲等縣，楊、毛、竇、符、蒲、強、苟等大姓分布廣泛，往往整村和數村、數鄉為一家族，長者相傳為「土戶」也。

白馬羌後裔分布在舟曲縣博峪和文縣白馬峪河鐵樓鄉及四川

白馬河一帶，他們不認為自己是與藏族完全相同的番，而自稱是白馬氏人。

白龍江流域遠古民族燦爛文化與文明社會的發展以及華夏集團與白龍江流域不斷遷徙流動的羌氏部族長期共處，拓闢繁榮了這裡的經濟文化，推進和加速了中華民族融合進程。

（本文作者係甘肅省舟曲縣志總纂）

注釋：

①《西北民族學院學報》（哲學社會科學版）《關於先秦羌族研究中的幾個問題》一九九四年第一期。

②《太平御覽》引《帝王世紀》。

③《太平御覽》引《周書佚王》。

④《商君書·畫策》。

⑤楊守敬、顧頡剛、譚其驤先生編繪的《中國歷史地圖集》。

⑥唐《元和郡縣志》云：盤堤城。三國·魏鄧艾與蜀將姜維相持於此，築城置有茄蘆城。

⑧《階州直隸州續志·建置沿革》。

⑨一九八〇年甘肅省測繪局編制出版的《甘肅省地圖》。

⑩蘭州大學《西北史地》刊載《宕昌國王城地望辨析》一九九二年第四期。

⑪《荀子·君道》。

⑫《後漢書·西羌傳》。

⑬《宋史·胡氏傳》、《北史·氐等傳》。

⑭今舟曲民間留傳的一種《經》本條文內容。

⑮《史記·秦本紀》。

⑯《史記·貨殖列傳》、《漢書同·理志》。

⑰《漢書·西南夷傳》。

說牛象——北亞古民族箭文化廣證——

畢長模

一、滿洲人的箭文化

在臺北發行的滿洲文化第二十一期，刊出趙志忠先生大文，提到「牛象」一詞。他說：

nitu 漢譯為「箭」，是甲喇的下屬編制，每個牛象三百人，每五個牛象為一個甲喇（頁三六）。

牛象為滿洲語「箭」，根據上文我們可知牛象又是一種官制。按滿洲先人之以牛象（箭）為官制，這原是沿自北亞遠古以來諸民族之傳統。北亞古民族之「箭文化」，除用以作武器外，另可以箭作多種不同之示意。各民族間，包括通古斯，至今仍有蹤跡可尋者，試逐項列述如下。

據清實錄武皇實錄，辛丑年（公元一六〇一明萬曆二十九年）記云：

前此凡遇出師行獵，不論人之多寡，照依族寨而行。滿洲人出獵開圍之際，各出一箭，十人之一總領，屬九人而行……此總領呼為牛祿厄真。

所謂「前此」，亦即「依以往之慣例」，是示其為沿自古代的一種制度。及至努爾哈赤之辛丑年，始著為以上之紀錄。自辛丑年起，又過了十四年，這時清太祖已有力的掌握了滿洲及其附近各部族，於是始著手調整其部勒。武皇實錄乙卯（一六一五明萬曆四十二）年條記曰：

太祖削平各處，於是每三百人立一牛祿額真，五牛祿立一札欄厄真。

三百人立一牛祿，這是前引趙君文「牛象」說之所本。其始也，

依於前引文，蓋牛象之上別無統領，逕皆直接受命於其統帥；這是滿洲牛象之官制說。

又按前引實錄文：人「各出一箭」，此一「出箭」行為原有出箭者志願「遵守約束」的意思。北亞古民族，原皆有出箭以表約束之意向，由此乃發展而北亞古民族各種相同之用箭制度；例如「令箭」，就是其制度之一。清通考一九四，兵十六，載清人令箭之制。其說云：

令箭之制，凡旗面式樣：大將軍、督撫、提、鎮，均用三角旗。駐防將軍、都統、副都統，均用方旗。

這表示清人有令箭之制，此令箭且是帶旗的。按清人所使用之令箭，至民國初年猶有通行之遺跡。加拿大人司律義神甫（Henry Serrys）在漠南一帶傳教多年，一九五八年在美國東方學會季刊（Journal of American Oriental Society）七八卷第四期發表「蒙古族人的誓與箭」A Note on Arrows and Oaths Among the Mongols 一文，轉述一段一九一六至一九一八年馬福祥部在甘肅的使用令箭故事，記云：

此軍官掌一「令箭」作為他權力象徵。同時在判決罪行的文件上蓋印時，他實際就是將令箭握在手中。那是一支附有三角旗的小箭（頁二八一B）。

另外在滿洲，亦可以箭召集軍隊。Serrys 文中又引朝鮮申忠一「建州紀程圖記」一書所述努爾哈赤故事云：

努傳箭各部酋長，以召集諸部兵馬（頁二八二A）。

這是清人初起時，以傳箭作動員兵馬符信的故事。我今日所可找

到的通古斯人「箭文化」項目，除用作武器外，只有以上數項。但由一單純的武器，發展為上述不同諸示意用途，我們則可在考察北亞另外一些古民族的「箭文化」中發現其聯鎖。以下再逐族引述，以廣證之。

二、突厥民族的箭文化

新唐書卷二一五下，記西突厥人之制度云：

（咄利失）可汗分其國為十部，部以一人統之，人授一箭，號十設，亦曰十箭，為左右。左五咄陸部，置五大噉，居碎葉東。右五弩失畢部，置五大俟斤，居碎葉西。其下，稱一箭曰一部落，號十姓部落云。

此處引文僅述及西突厥，其制在東突厥當然亦有之。在外蒙古鄂耳昆河發現之苾伽可汗碑有此紀錄。原碑突厥文記述云：

朕命建一專（美）祠，內外繪飾各種（美妙）圖畫，〔…〕見〔…〕讀〔…〕之者，即可洞曉，流傳至十箭之子孫（V. Thomsen 釋文，韓儒林轉譯自法文，載禹貢六卷六期）。

苾伽可汗，舊、新唐書並作毗伽，本碑漢文與鄂耳昆河同地不遠處之闕特勤碑漢文碑銘則並作苾伽。闕特勤為苾伽之弟，曾奪其叔子小可汗位而立苾伽者也。上引碑文「建一美祠」，即闕特勤死，苾伽為闕所建之祠。苾伽之立，事當武則天朝（公元六八四—七〇五）。所謂「十箭子孫」，是表示東突厥自命其部亦為十箭。

由新唐書文，我們可知突厥「人授一箭」，總數為十受箭人，故稱為「十箭」，亦可稱為「十設（讀sa）」。設者，突厥官制也。則史書原文「亦曰十箭」一語，是亦表示稱「箭」在突厥亦含有一種官制的意味，這一點與滿洲牛象之制是一致的。突厥

語云箭，謂 γog 或 ok ：複數則為 okol 或 ogol 。

新唐書卷一〇八裴行儉傳，記唐朝初年裴行儉至西域，擒西突厥阿史那都支之故事，傳文云：

是日傳契箭，召諸部酋長。

按「傳契箭」舊唐書此句作「傳其契箭」，通鑑卷二〇二，調露元年（公元六七九）記此事亦作「傳其契箭」。「其」，在此表示：此係突厥之契箭。故胡三者註通鑑此句曰：

夷狄無符信，以箭為契信。

由此可知，突厥之所謂契箭，猶滿洲之令箭也。此制在華夏逐漸失傳，偶有人知之，亦常轉相訛解。隋煬帝知突厥有契箭之制，其對突厥也，嘗隨俗用之。隋書卷八四西突厥傳，記大業六年（公元六一〇）召見西突厥射匱之使者，煬帝云：

「射匱有雄心，吾將立為大可汗。」令發兵誅處羅，然後當為婚也。帝取桃竹白羽箭一枝，以賜射匱。因謂之曰：「此事宜速，使疾如箭也」。

事實煬帝之賜箭，係因突厥之俗而發，亦用以誇示「指揮突厥」之壯也。

按突厥以一箭為「一部」，一部亦即一族也。此判自上古以來即如此推行，結果又形成了兩種結果：一、每一箭皆可自行獨立，漸成一個獨立之部族。二、此一獨立部族每又再循行十箭之制，自行再畫分為十箭。大英百科全書Uralic

languages條，解釋匈牙利Hungary一名詞之起源云：

這些語言都導源自早期突厥部落之聯盟名稱On-ogor（意為十部落）。

按突厥語On（讀如溫）意為十，Ogor，正應作Ogol，突厥語箭（

複數)也。這又是一個「十箭」；這是匈牙利人之例。另外如中國歷史上的「回紇」人，其所以被稱為回紇或回鶻，亦是 On-ogoi 一名詞而來；詳拙撰「釋回紇」一文，載漢學研究八卷二期臺北。

三、蒙古人的箭文化

蒙古民族自歸滿洲人統治後，在其原始統治體系中另立一種所謂「旗」的制度。旗直接由中央統轄，其餘制度則仍依原貌。只是行政權力，由於建「旗」而被削弱。札奇斯欽「蒙古文化與社會」一書，記蒙古制度云：

在旗之下，分成若干「蘇木」(somu)，其字義是「箭」(頁三二〇)。

所謂蘇木，在蒙古制度就是一個包括約一百五十戶的小部落。在軍事活動時，此一百五十戶每戶出一人，以組織為一百五十人的部隊。這是蒙古人以箭為民政與軍事的編組。

又按，蒙古人使用令箭，這也是一普遍的事實。明世宗實錄卷二五二，記嘉靖二十年九月，山西按察副使胡松上疏述長城一帶之蒙古動態云：

虜自去秋寇掠興嵐之後，即傳箭調集諸部，期于深犯。

「傳箭調集諸部」，此猶滿洲與突厥之「傳箭召諸酋長」也。這是蒙古人用箭方式之一。又明史紀事本末卷五十九，嘉靖廿九年六月，記仇鸞守大同，卻諳達(Altan 汗)狼台吉進犯之後云：

初仇鸞坐廢，居京師邸，以賄嚴世蕃，得總兵宣大。至是，惶懼無策。廝養時義侯榮者，說鸞曰：「主勿憂，吾為主解之。」乃為鸞持重賂，賂諳達，令移寇他寨，勿犯大同。諳達受貨幣，遺之箭、蠶，以為信。

這是蒙古人以箭為符信的又一紀錄。又札奇斯欽蒙古文化與社會一書頁七八，記蒙古另一風俗云：

產子則於門口懸掛弓箭，或箭一枝。

這是蒙古又一種用箭的習俗。又同書頁一一六，記蒙古人秋季「召福」之俗云：

招徠福氣的法術是用一隻箭，愈古愈好，在它上端繫上「哈達」及各色綢條。在頌經當中，由家主或他的子嗣，手中持著這隻箭，到穹帳外面自左向右的一邊搖轉。

這是蒙古用箭召福之俗。又Settyys文記有另一種蒙古用箭示意的文字：

更有趣的可能是蒙古以箭表示擁有或佔有財產的示意。用箭插在一物上，或用弓或盛滿箭之箭袋懸起以示意擁有(頁二八七A)。

新元史本紀第一，記蒙古祖先折箭訓子的故事，其說云：

汝兄弟五人猶五枝箭，分則易折，若含為一束，誰能折之？

北亞古民族以箭示盟，即由此類折箭故事而來。以上是蒙古人用箭以表示各種意義之概略。

四、波斯人的箭文化

波斯語箭，作 *feer*；但此語又可作宗族、部落解。由此可知：古波斯人亦有以箭分部族之俗。

又按：波斯古傳之故事集，*Feshols* 寓言，此書之英譯，似有甚多不同版本。在臺灣商務印書館出版之「簡註」本，記波斯人折箭訓子故事云：

一叟將死，召諸子作臨終之訓。先命僕取諸箭杆束之，而

語長子曰：「折之！」長子盡力而不能。餘子遍試，亦無一能者。叟曰：「解此束！人授一杆」諸子受命，皆於是折杆。叟召而語之曰：「知吾意否？」

這是波斯人的折箭故事。又依James本之E sop's寓言，記有弓手與獅之一段故事，曰：

某極嫻於弓，入山獵。所至處，諸獸皆騷而散逸；獅獨無逃心。弓手謂獅曰：「且住！待吾使，彼將有以示汝。」遂發一矢，傷及獅側。獅忍劇痛，逃且入深林。狐見之，勵以勇，囑面敵。獅曰：「否，且莫以此驅余。彼遣之使銳且如此，其人何可當也？」

稱所發之箭為「使者」，是可知波斯古人應亦有以箭為使之俗。

五、吐谷渾人之箭文化

在公元五世紀興起於遼源一帶的吐谷渾，他們有一段折箭故事。北史卷九十六列傳，吐谷渾條記阿豺之死云：

「汝等各奉吾一隻箭，將玩之地下。」俄而命母弟慕利延曰：「汝取十九雙箭折之。」慕利延不能折。阿豺曰：「汝曹知不？單者易折，眾則難摧。」

這是吐谷渾人的折箭史錄。

六、漢民族的箭文化

段玉裁注說文解字，糾正俗傳版說文（如大徐本）之脫誤，依於韻會、集韻、類篇等書，而在說文第七篇上「族」條下，作校正之釋文如下：

族：矢鍵也。束之族族也。從𠂔從矢，𠂔所百標眾。眾：矢之所集。

段本此一釋文，族，實含三義：一、矢鍵。二、束之族族。三、

𠂔所以標眾。所謂矢鍵，即箭頭；因為族字本義就是箭頭。晚起之文，族，或從金作鑢，以區別今慣用作「民族」解之族。其實古人恆用石作箭頭，使用時間遠長於後起之金屬。至於所謂「束之族族」，此一束字在此隱示了漢民族古亦有「束矢」以象團結的意思。第三義「𠂔所以標眾」，𠂔是旌旗之一。說文第七篇上𠂔，釋云：

旌旗之游，𠂔囊之兒。

金文於作𠂔，甲骨文作𠂔、𠂔，是皆象旗旌之形。原來古代部族各皆有旗，用旗以象本部之圖騰也。後起之旗以布製。在未知用布以前，旗皆以杆懸獸皮、鳥羽為之。獸皮鳥羽懸杆，乃作𠂔形；這是旌之原貌。同圖騰之人，聚在同一旗下，即謂之一「族」；亦即所謂「𠂔所以標眾」也。而所以表示本族之團結，即人各出一箭，以示同心；此即所謂「眾：矢之所集」也。為何人各出一箭即能表示團結呢？這就由「束箭不折」之故事而來；故說文乃有「束之族族」一語。由此可證：中原古民族原也有一箭表示一族的古俗，也有束箭以示團結的故事。詩經魯頌泂水篇第七章云：

角弓其觶，束矢其搜。戎車孔博，徒御無斁。既克淮夷，孔淑不逆。式固爾猶，淮夷卒獲。

此詩之大意是說魯僖公征淮夷之旅，眾心一致，不事旁驚，卒獲克捷。按所謂「束矢其搜」，毛亨傳詩云：

五十矢為束。搜：眾意。

五十矢為一束而「搜」之，搜是眾意的意思，則明示遠古漢人也有一束矢以象團結眾意之義。

又按禮記內則篇：

子生，男子設弧於門左。

弧者弓也，生男子則設弧門左，此猶蒙古生子「門口懸掛弓箭」之俗；可見這種箭文化都不是特有的個案。又禮記王制篇云：

諸侯賜弓矢，然後征。

此一弓矢之賜，猶如突厥之契箭，滿洲之令箭；亦猶突厥「人授一箭」之十設。因此這個被授箭之人，即謂之「侯」。侯，古文作，金文作，甲骨文作，原義本亦是箭。詩大雅生民之什行葦篇第三章：

敦弓既堅，四鍬既鈞，舍矢既均，序賓以賢。

敦弓既句，既攜四鍬，四鍬如樹，序賓以不侮。

毛亨傳詩云：

鍬：矢。

是鍬就是箭。按揚子方言卷九：

箭：自關而東謂之矢，江淮之間謂之鍬。

是迄至西漢，中原方言猶有名箭爲鍬者。其字原止應作侯，不從金。從金之鍬，亦猶族之作鏃，爲晚出之字也。由于箭，古亦云侯，故禮記射義釋射侯一詞云：

射侯者，射爲諸侯也，射中則得爲諸侯，射不中則不得爲諸侯。

這一段話表示：古人之封侯，就是封箭。由其嫻於射，故以箭付之，故稱之爲侯。這是中原的遠古制度，此一制度是與滿洲之牛录、突厥之十箭是一致的。突厥之十箭，最後各獨立爲一民族；中原之諸侯，最後各成立爲一獨立王國。

七、文末小記

數年前本人曾撰有關滿洲的萬立媽媽與漢民族古代之祭典、祭灶問題的文章，送『滿族文化』發表（編者註：指民國八十年滿

族文化雜誌第十五期頁五三—五六）。該文之思想基礎與今撰之北亞古民族箭文化是出於相同之概念：都是在加強驗證本人「中國人種北來說」一書之論點。因爲有此論點，漢文化與滿洲文化才有相提並論之無限空間。今文在此之討論，僅是此類箭文化拙論文章之一部分；這是屬於民族學中比較文化研究之局部，另外部分則涉及於語言學、漢文文字學與夫同化各族間彼此關係之討論。此一討論其主要論點，事實多少年前即已完成。由於缺乏發表場所，致至今仍留篋中。近年，本人計畫將此類不容發表之多篇文章及其不予發表之說詞，集而爲書，自行刊印出版。因爲竊覺：知識之爲物，無論如何，是不容任人壟斷與任人藏於密的。壟斷就是獨裁，藏於秘形同無知。知識之爲物，必須在許可傳授、許可交換與許可公開批評的環境下始可謂之知。而且更有進者，人類之進化，今日亦胥賴於此知識之累積以爲推動。壟斷與藏於密都妨礙知識之累積；這是極端不道德的行爲，故本人乃惶惶然不可終日；即使不容發表，仍不斷執筆撰述，特別是當目睹今日「深造」下之青年，因受壟斷之害而形同無知時，更覺本人負有此突破之天職。

余讀拙撰萬立媽媽一文之刊出，發現被刪得竟文不相屬；立刻認識出：這就是此輩青年被害之結果。當他們受教時，在一言堂下不容別見天地，不知有漢，更無論魏晉；當然絕不容他們知道「中國人種北來說」，於是，我的文章就遭改了。我深知：這些年輕人當他刪改我文章時，必也很覺委屈：「爲何把萬立媽媽與祭典聯在一起呢？」他們沒有受過此一指導，但卻偏要刊出拙文，這就是其委屈處。今已時過境遷，我願在此把原委指出，希望年輕人從此能打破藩籬，廣開知識天地，以應合人類進化之大趨，是爲本文之小記。

淺談滿族傳統體育活動

關槐秀

在傳統體育活動中，實無法認定某些體育活動是屬於哪個少數民族所獨有，或是幾個民族所共有。但某些體育活動，長期在其民族中流傳，就已形成其民族固有的活動內容形式，且具有其濃厚的地方性及民間性。

根據過去流傳在北京附近的滿族傳統體育活動，約有下列十項。其中有反映古代滿族人祭祀習俗的，有反映滿族人風俗習慣的等等：

1. 雪地走：相傳滿族婦女在雪地裡行走爲了不弄濕鞋，把鞋底墊起一定的高度，天長日久，他們就穿著這樣的鞋走路。每逢節日，人們就用這種形式舉行別有民族風趣的「雪地走」比賽。類似競走項目。比賽走、跑均可，賽速度、賽耐力，比賽距離可根據對象而定。

2. 雙飛舞蹈：據《清朝文獻通考》記載，清朝興盛時期，每年農曆十月都要在北京北海水面上檢閱八旗部隊的滑冰技術，每旗二百人，計一千六百人，從乾隆時期宮庭畫師的作品中可看到當年冰上運動盛況。古代滿族人民把滑冰叫做「跑冰鞋」，最早的冰鞋是把獸骨縛在鞋底上，以後改成嵌鐵條。冰上運動分三類項目。一是比賽速度，二是賽足球，當時叫「冰嬉」。第三是賽花樣滑冰。花樣滑冰有「探海」、「大蝎子」、「金雞獨立」等技巧，還有一種類似目前二人三足賽跑的「雙飛舞蹈」。據說這種滑法是從滑雪的實戰需要轉化來的體育項目，比賽時二人一組，將二人靠近的小腿用帶子綁在膝部下和踝部上，兩手相互搭肩、抱腰、外臂斜上舉，用站立式起跑，比速度、花樣均可，比速度的距離可根據對象而定。此項體育活動可培養動作的協調一致，

相互合作，增強腿部力量，發展靈敏速度。

3. 賽船（滿語：賽威呼）：古代滿族在舊曆七月十五日除有在河邊放燈火的習俗外，還有在水中賽船的儀式。由於滿族遍及各地，許多地區無水，於是變成陸地象徵性的賽船，實際上是集體賽跑，每四—五人一組，排成一路縱隊，隊員面向正前方，唯有最後一人（舵手）面向后站立，隊員兩側手共握一根竿。比賽時背向的人倒退著跑、比速度、比賽的距離根據對象而定。此項可以增強腿部力量、發展速度、以及培養勇敢、相互合作的精神。

4. 狩獵（滿語：阿巴蘭比）：滿族在初興之時，射獵是他們的生活來源，所以他們生活中許多習俗都是從射獵的需要而形成。在平常生活中，逐漸形成了獵手們經常以模仿捕捉野獸發展的一種活動。也可進行雙方比賽，參賽雙方各三人分別在一個十五公尺見方場地的中線兩側，身後均背一個樺皮簍，以把自己手中的包（或虎、熊、狼、豹等模型）投入對方簍內多的隊爲勝，此項不僅可以發展奔跑能力、發展速度，而且對全身器官的鍛煉，培養靈敏性、準確性和判斷力以及參賽人相互合作精神，都有助益。

5. 擊石球：蹴擊石球在《滿文老檔》中記載，是建州女真人的一種踢行頭遊戲，一六二五年清太祖努爾哈赤在瀋陽城南渾河冰上就舉行過盛大的踢行頭比賽，所踢的球是內裝綿軟東西的獸皮縫合成的，比賽的方法則是在冰上雙方各劃三條橫線，兩方站在線上，開球後，雙方搶球，攻守並進，誰動球踢過對方穿過三條線爲得分。踢行頭當時叫「蹴鞠之戰」，據瀋陽的滿族老人講

，這種活動直到辛亥革命後仍保持了一段時間。特別是曾流行於北京和北方一帶，由二人互擊石球的一種方法，後發展為在陸地由兩隊各三人在三十米見方的場上運用腳掌搓石球進穴或進門打柱的一種民族體育活動。此項主要是下肢與腰部的動作，不僅可以鍛煉筋骨，增強腿部力量，還可以培養目測力、準確性、提高擊準的能力，適合於中老年人。

6. 打得棒（棍擊球）：盛行於金代，也是從擊球發展而來，是當時球類活動的一種，後衍變為滿族傳統體育項目之一。可進行個人、團體比賽，參賽的人手持擊球棒，在一定距離處擊球打倒或擊出前面三角形內擺立的木柱得分。此項可增強臂力，培養目測力、判斷力、準確性、發展靈敏、協調等素質。

7. 跳駱駝：這是滿族人民最喜愛的開展較廣泛的一種體育活動，類似「跳馬」。是在馬飛跑時，橫躍馬身。為和敵人短兵相接時，便於飛上敵騎的擒拿技術，後演變為少年兒童跳臂的競技。跳駱駝與跳馬不同的是，要求從後面躍上駱駝背與敵人交戰。跳駱駝可由雙方或數隊進行比賽。各自排成一路縱隊，參賽人間前後相距二—三公尺距離，向同一方向彎腰降頭兩手扶膝。兩腳開立站，然後由參賽人依次的分腿跳過前面的人。此項培養靈敏、反應、速度等素質，提高跑跳的能力。

8. 珍珠球（滿語：尼楚赫）：採珍珠是古代滿族人民傳統生產活動之一，過去遼寧省叫「投空手」，山東叫「打司令」。北京叫「扔盒」。這個「盒」字是滿語「尼楚赫」的約簡音，也就是珍珠的意思，把小皮球（歷史上用布球）比喻成珍珠。後來逐漸形成滿族人民生活中常開展的傳統體育項目。雙方各隊六人丁進行比賽，規則類似藍球和手球項目、技術競賽性強。

9. 銅鑼球：從滿族古代古詩「尼山撒滿傳」中得印證。尼山

要把早逝的青年色爾固岱的靈魂從地獄帶回陽間，閻王命令色爾固岱用箭射中「希爾坦」上的銅錢。在尼山的協助下，色爾固岱衝破小鬼的阻攔干擾，用箭射中了銅錢，闖過了鬼門關。這兒講的希爾坦就是滿族生活中不可缺少的習俗物——神杆。後用箭射銅錢演變成用包打銅鑼，有聲有色，減少了技藝的難度，增加了遊戲的趣味，人們認為在競賽中可以驅邪滅災，是件吉祥的事。於是模仿著制定了比賽規則，在場中心立一根柱，上掛一個銅鑼，分兩隊雙方搶奪一個布包。開始時各隊有一個人站在邊線上投包手，如本隊把搶到的包傳遞給投包手，投手便可衝破對方的攔阻。投包打鑼、鑼響得分。此項對抗性強，不僅發展奔跑、跳躍、投準的能力可全面發展身體素質，培養相互合作的精神。

10. 中幡：乾隆時期的滿族作家和邦額在《夜談隨錄》一書中曾有這樣的描繪，說有一個叫三宮保的人，常在北京地安門外的關帝廟中與一玉齡青年「或以巨竹數丈，張布為帆，仿白虎幢之制，騰擲身首，以示技巧，名曰中幡。」近代滿族藝人寶三也精通此藝，他既善摔跤又會舞幡，以前寶三經常在北京天橋表演舞中幡。據傳它起源於佛教的「旗羅傘扇、幡蓋雲長」，為佛教的八寶之一，後來也活動於蒙古族、回族和滿族之中。特別是農村各族群眾喜愛，經常以精鍊的中幡表演，喜慶豐收。幡的形式有大、中、小三種，杆長約三丈，上有三個旗，旗下設有三個傘，幡上拴有六個「拍子」，大小不同，音響各異，悅耳動聽。個人練、雙人對稱和集體練均可，它有五十多個動作，寓於二十多個套路。中幡演練的特點是驚險緊張，輕鬆幽默，剛柔兼備。所表演的動作都有名稱，如「霸王舉鼎」、「蘇秦背劍」、「太公釣魚」、「封侯掛帥」等，具有濃厚的民族特色。此項鍛煉價值較大，可發展身體素質，培養平衡器官。

（作者任職北京市教育局，滿族）

從《天盛改舊新定律令》看西夏的婚姻制度

韓小忙

婚姻制度是西夏民法方面的重要內容。西夏仁宗仁孝天盛年間（公元一一四九—一一六九年）頒行的《天盛改舊新定律令》是西夏時期修訂的一部綜合性法典，共二十卷，以西夏文刊布。最近該法典由西夏學界幾位資深學者依據西夏原文譯介出來，其中第八卷中的《為婚門》正是有關西夏婚姻制度方面目前最為系統、集中的原始材料，鮮為學界所知。本文通過對此方面法規的條分縷析，並重點結合唐、宋律令中的相關條款，對西夏婚姻制度的禮制化、民族化特點，進行了分析和討論。

關於西夏婚姻制度的研究，目前西夏學界似乎對早期黨項族婚俗及西夏滅亡以後黨項遺民的婚姻狀況論述稍多一些^①，而西夏時期的婚姻制度如何？曾有一些文章涉及^②，但多是就某個方面的論述，而關乎西夏對婚姻方面的有關規定和方針大法，即新近公布的西夏文獻《天盛改舊新定律令》中^③，如此系統和重要的材料，目前學界卻呈引無多。《天盛律令》中不但在其它各卷條文中出現與婚姻有關的內容，更是在其中的第八卷中明目立有《為婚門》，共列三十條律文，專門就婚姻問題作了詳細的規定，可以說它就是一部甚為詳盡的西夏《婚姻法》。通過這一全新材料，我們完全可以理出西夏婚姻制度的大體脈絡，再與唐、宋之《戶婚律》及有關律令制度相比較，則更可知西夏婚姻制度之特點。有鑒於此，本文以《天盛律令》中的材料為基礎，再結合其它西夏文和漢文文獻，就西夏的婚姻制度約略作如下敘述和討論。

一、西夏婚姻制度的基本內容

因西夏《天盛律令》第八卷第七門《為婚門》的材料比較集中、系統，而學界卻了解不多，故在此將之條分縷析^④，同時亦便於下文討論。

（一）結婚的年齡

1. 法定的結婚年齡

女子十三以上始得為婚，自訂婚之日起三年內當完婚。此間雙方因婚價問題悔婚，因其它特殊原因如值喪、疾病而不能如期完婚等情況，律令做了詳細的規定（《律令》八·七·二^⑤）：（1）諸人已訂婚後，男方父母能給婚價而不給，曰「我不願娶媳」，則當罰前所說定之婚價給予女方，婚姻當改過，女方父母可另嫁女於他人。男方實在無力給婚價，則女婿當往女家出三年勞力，期滿後可將女子嫁予他。若女方父母曰「我反悔」，男方父母亦曰「願放媳」，則前所用婚價當退還。雙方情願，當許退婚，男方父母不願，則不許退婚。

（2）若已食用婚價，逾期不予媳時，女方父母徒一年。男方父母三年期間未迎媳，罪責自負，當罰婚價。若女年少有訂婚者，未長成時勿使提前完婚，至年十三，迎送法如前所述相同。

（3）若三年期間女方父母中所主持者、索媳者、戶長及親戚等，因官方遣往他國或於不同司院中任職，值父母喪期或染疾病等，諸司分析，不許以此廢婚。廢婚者需何年月日時，以官示日期中變除，重為期限滿三年，逾期限之外當改過。

2. 對非婚齡結婚者的規定和處罰

(1) 諸人子女年少爲婚者，當□□馬□應給予，則食價不當予。待迎娶之日近時，一年期間食價了畢，迎媳（《律令》八·七·三）。

(2) 諸人已爲婚，女自十三以上始，三年期間主人曰「已予價」，女方父母彼此推諉，欲不予媳，未問取價事，逾期一年，勿算超期。當依女價數取，媳及嫁妝依法陪送（《律令》八·七·四）。

(二) 婚姻成立的條件

1. 父母之命

諸人爲婚嫁女順序：親父母可嫁，祖父母、伯叔、姨、兄弟、嫂等其他節親不許嫁。若無親父母，則祖父母及共居之庶母、女之同母兄弟、嫂姊及伯叔姨等共議，使往所願處爲婚。若不共議而嫁時，六個月期間可上告，當接狀尋問。祖父母、伯叔、姨等嫁女者不治罪，兄弟、嫂姊嫁，則有官罰馬一，庶人十三杖。因未共議，婚姻當改過（《律令》八·七·八）。

2. 媒妁之言

媒人說媒不告知父母，半年之內父母可上告，不但婚姻作廢，而且媒人要判三—六個月徒刑，逾期則不許告，違律告狀、接狀者有官罰馬一，庶人十三杖。問訊中父母皆同意及無父母等，則當許爲婚姻（《律令》八·七·九）。

3. 婚約

(1) 諸人爲婚及索婦等時，先已爲憑據者以外，自此律令印行之日起，其後當不許爲憑據，已有爲者亦不算（《律令》八·七·一五）。

(2) 諸人爲婚時已予應允，酒食已飲者，嫁資未轉傳則不算爲

婚。嫁資多少已取，則取多少一律算實在爲婚。其中爲婚非樂意，則不許彼此強令食爲婚酒食，予大小聘資。若違律時，一百日期間告狀當問。不願爲婚語是實，則非法強制者有官罰馬一，庶人十三杖，所取嫁資如數歸還，婚姻改過。逾期不許取狀尋問（《律令》八·七·一一）。

(3) 官私人男女相謀□□諸處逃避□□妻處等所生子女皆隨母往，當予婦人屬者，不許隨父往。若不予時，有官罰馬一，庶人十三杖，人當予（《律令》八·七·一三）。

(4) 官家之女子、門帳下女子、織繡絹、結線□□沙州女子等未有丈夫，本二人願□□生子女者，女當從母隨意而嫁，男則隨男相共而出。是官人根則輔主中注冊，是使軍則不許爲使軍。所願處當爲官人輔主中，不注冊時，有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八·七·一六）。

4. 婚價

(1) 以官品大小、婚價分不同次第（《律令》八·七·一八）

1. 殿上坐節親主、宰相等自相或與其下人爲婚者，婚價一律在三〇〇種以內，其中駱駝、馬、衣服外，金豹、虎皮不得超過一五〇種；

2. 節親主以下臣僚等自相與與諸民庶爲婚者，嫁女索婦時，婚價一律在二〇〇種以內，其中駱駝、馬、衣服外，金豹、虎皮不得超過一〇〇種。

3. 自盈能等頭領以下至民庶爲婚，嫁女索婦等，婚價一律當在一〇〇種以內，其中駱駝、馬、衣服外，金豹、虎皮不得超過二〇種。

(2) 諸人有女，已送主家，而後留有婚價尾數，一年期間皆當

取。不予時可上告催促，不予者，有官罰馬一，庶人十三杖。逾期不許取狀尋問（《律令》八・七・二五）。

(3) 諸人為婚迎媳，女言「我未得嫁妝」，一年期間可告。女有父母，則前婚價所取當如數予之，女父母無力，則當以前所取價二分之一為婚價，另一份為嫁妝而予之。其中無則不須予嫁妝，不情願者，不許強令按價給屋舍、田地、使軍、奴僕等。其中已取二〇緡以下實價而嫁女者，當為女價，不許因嫁妝訴訟。違律時，原先所辦不予及因二〇緡以下予價之嫁妝訴訟告狀等，有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八・七・一七）。

5. 嫁妝

(1) 為嫁妝次第：一錢當予實價二錢以內，不許濫超其數。一年期間予者，告則不治罪，所予超數當退還。倘若違律，追告不還及逾期告狀尋問者等，一律有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八・七・一九）。

(2) 為婚價予三〇〇種之嫁妝中蓋帳三具，二〇〇種二具，一〇〇種一具，無力可不蓋，但不許增蓋（《律令》八・七・二〇）。

(3) 為婚嫁妝蓋帳者，三具、二具七〇—六〇木以內，不許超出木數（《律令》八・七・二一）。

(4) 所送服飾等，一律予三〇〇種送七〇服，二〇〇種五〇服，一〇〇種一〇服，無力可不服，不許超服（《律令》八・七・二二）。

(5) 前述為婚中，取腹股婚服、索婦食、帳末食、客人來往食、烤房食等，勿計入嫁妝（《律令》八・七・二三）。

(6) 諸人為婚中予價及回婚姻時帳木蓋、服飾等前述已明外，不許比之超出服、蓋。若違律時，所超嫁妝，追告退還，承罪與

所定相同（《律令》八・七・二四）。

(三) 婚姻的離異

1. 七出

婦人有七種惡中行淫一種，則父母及丈夫等議與不議一律允許出，不許反告。此外；一，不生子女；二，不待公婆；三，有主多言；四，盜竊；五，妒忌；六，惡疾。有此六種錯，丈夫可與父母商議後出之，妻子可往樂意去處。若丈夫不與父母商議而出妻，當予憑据，若曰「當出」，剪頭，遣往所願處。丈夫不知而父母出之，六個月期間他人未知反告訴訟，則不須往樂處，父母出之則不治罪。丈夫出之而未問父母之意，則有官罰馬一，庶人十三杖。其中言出未取憑据而剪其頭，則不許隨意往出。因無理剪頭，徒一年。無父母，告期已過，然後不許妻之丈夫反告訴訟，違律有官罰馬一，庶人十三杖。妻雖有七錯，然一者能行孝禮於公婆；二者娶時貧苦低微後富貴威上；三者迎娶時送者迎人根斷而無住處等，以上三種所不出及無罪婦人等，妻之丈夫有出婦之心，女之父母亦曰「我贖出」則當出，婦可回。婦父母不欲贖，妻之丈夫曰「出妻、媳」等，則當罰聘價，退還嫁妝，隨其所願而往。父母不知不願，則反告訴訟程序，期限與前述相同（《律令》八・七・七）。

2. 和離

有妻、媳情願出之，則女之父母可贖。若女之父母可贖而未能贖，他人曰可贖，則婦人及其父母情願贖當許，不情願贖則不許。若違律，有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八・七・二九）。

(四) 違律婚姻

1. 同姓不婚

(1) 同姓結婚者，徒二年；媒人及傳語者徒一年；婚姻當改過（《律令》八·六·二）。

(2) 西名自五子以上鬼名姓已變⑥，取後姓，允許為婚。西名五子以下依節變姓者，取用前姓，則不許為婚。違律以同姓為婚判斷（《律令》八·七·一）。

2. 良賤婚配

(1) 使軍未問所屬頭監，不取契据，不許送女、姐妹、姑等與諸人為婚，若違律為婚時徒四年。婦人所生子女當一律還屬者。前已予錢價，為婚之使軍能自予則當自給，不能則當罰主人（《律令》一二·一·三）。

(2) 使軍已問所屬頭監，若樂意給予契据，則允許將女、媳、姑、姐妹等婦女賣與他及與諸人為婚（《律令》一二·一·四）。

(3) 有官人自己樂意，當允許將姑、姐妹、女等嫁與使軍為婚（《律令》一二·一·五）。

3. 搶親

(1) 若父母不同意，不許搶親納禮，違律而父兄告時，搶親者有官罰馬一，庶人十三杖。女子情願則答三十，不情願不治罪，歸還父母，依願嫁之。若已侵凌婦人則徒六年；藏匿于其地者徒一年。父、兄弟不告，不許他人舉報。若違律，告狀、取狀者一律有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八·七·一二）。

(2) 諸人已予為婚承諾，已飲酒食而未取婚價者，雖不算變婚，然而為婚者曰「女父母已飲酒食而負諾詞」，因此以妄言不合隨意搶女者，無論情願與否而搶之，依搶匿人妻之各種罪狀判斷。婚姻屬實，價多少已取而留尾數時，妻之丈夫、有主等不議而強搶之，則徒一年。其中他人未取賄，因情而有意令搶女者，依

搶女之從犯論。若已為婚而取半價，告曰「未曾取婚價，不合搶之」，當依變婚法判斷（《律令》八·七·二七）。

(3) 諸人妻之丈夫曰「我出」，已予承諾，已飲酒食，而價未取，憑据未轉，則不算已出妻。若他人取諾詞、飲酒食而謊言隨意奪妻者，無論情願與否而強搶之，與搶匿人妻罪相同。若出妻已予贖價之半，或已賜出妻憑据，贖價日限已定而未取時搶妻者，有官罰馬一，庶人十三杖。他人有意令搶者，以搶妻者之從犯論。若出妻者或已取贖價，或已為憑据時曰「未為憑据，未取贖價」，只關爭辨時以同樣罪判斷（《律令》八·七·二八）。

4. 一女二嫁

(1) 有貪婚價，一女二嫁時，未嫁往先前主家處，婿亦未來，而另嫁送後主家且婿來，徒三年；未送，婿亦未來，則徒一年。嫁往先前主家處且婿已住女家，然後另嫁者，送與未送，婿來與未來，比于前述各罪再加一等。其女家之父母、伯叔、姨娘、兄弟、嫂姊等議嫁者中，戶主、主持者一人承罪，其餘罪勿治；若未共議而嫁人，則不論主持不主持一律嫁者承罪。後娶者、媒人知覺是他人妻，則娶者比嫁女者罪減一等，媒人依次減二等。不知，不治罪。妻當予先前主家，後主家所予價數當退還。於後主家所生子女當留之。若先前主家不需妻子，則取先前所予婚價，妻當歸後娶者（《律令》八·七·二六）。

(2) 婚姻是實，變而不婚曰「我已為婚」等，當比一女二嫁罪加一等，徒四年（《律令》八·七·一四）。

(五) 改嫁

1. 諸婦人已至夫主家住下，丈夫亡故者，……寡婦行三年孝禮期滿，有公婆則不許隨意出。若公婆情願放，有欲贖出者，則有無子女一律當贖出。無公婆，則情願住即住，願住樂處則往，

夫主之畜物勿取。若公婆、孤父等，寡婦欲住不令住及欲往樂處不放，或婦人自取畜物等，一律有官罰馬一，庶人十三杖（《律令》八·七·五）。

2. 諸婦人住父母家下，婿已往並生有子女，而丈夫亡故時，有公婆時不許隨意往，當送公婆。未生子女則行三年孝禮，期滿，然後女父母可隨意嫁與他人為婚（《律令》八·七·六）。

3. 諸人為敵國俘獲者之妻子，有子女則十年，無子女則五年，未迎娶而住父母處則三年以待丈夫。逾期不來歸，則有公婆者許與不許隨意出，依各自實行。無公婆而欲往樂處，則當告而往樂處（《律令》八·七·一〇）。

4. 已訂婚而婿未往，若一方亡故，女方家要退還婚價，女可另嫁（《律令》八·七·三〇）。

二、西夏與唐、宋婚姻制度的比較

通過對以上西夏婚姻制度基本內容的了解，我們明顯可以感受到，西夏與唐、宋婚姻制度之間許多方面是相同的，這是西夏取法唐、宋的結果；同時，它們之間還有許多不同的地方，這則是由於西夏政權的民族特點所決定的。下面我們以《天盛律令》、《唐律疏議》⑦、《宋刑統》⑧中的有關規定為基本材料，對西夏與唐、宋婚姻制度之間的異同作一較為詳細的比較。

（一）結婚的年齡

結婚年齡是指法律中規定的結婚的最低年齡，男女雙方均達到法定婚齡是結婚的重要條件之一，否則，未達到法定婚齡即表明此婚姻無效或者應該撤消。中國歷史上之長期流行早婚習俗，這是以傳宗接代為最主要目的的封建婚姻的突出特征，西夏自不

例外。西夏的法定婚齡，女子為十三歲。奇怪的是查遍《天盛律令》，未見對男子婚齡的規定。而在西夏人仿照《孝經》編纂而成的以教人為目的的西夏文類書《聖立義海》中有這樣的語句，「父教子禮：男十五擇偶，令習文業，逾十五迎娶妻眷，令習戰鬥；女年十五媳儀準備，逾十五出嫁婚配」，「母養子禮：男十五養身，避水火災，勿傷殘身體，逾十五，為求精神；女十五，母教家務，令學婦禮，逾十五，為說人家，備辦衣鞋室舍，操辦不停」⑨。從《聖立義海》看，西夏一般以十五歲作為少年男女的婚齡，與《律令》中的明文規定稍有出入。唐貞觀令規定男二十歲，女十五歲；後來開元令又重新規定男十五歲，女十三歲。宋嘉定令規定男十六歲，女十四歲。看來西夏的婚齡可能效法唐開元令而來，男子的婚齡也可能為十五歲⑩。雖然《天盛律令》規定女子的最低婚齡為十三歲，但實際生活習慣上，女子也以十五歲為出嫁的年齡。所以從《天盛律令》強調「女子十三以上始得為婚」，以及對非婚齡結婚者的處理條款看，西夏雖然對之處罰較輕，或者更多的是規勸，但是相對唐、宋只規定婚齡，而並未禁止低於婚齡結婚的情況相比，西夏相對還是比較嚴格的。

對悔婚法律責任的規定，西夏明顯與唐宋不同。《唐律疏議》注云：「男家自悔者不坐。」因此悔婚的法律責任就只限於女方。西夏律令規定悔婚的法律責任不僅僅只是限於女方，而是男女雙方基本平等。當然，在那樣的社會背景下，規定中某些方面對男方有利是很自然的事，而對女方的傾斜就不同了，這正是西夏政權的民族特徵之所在，有關情況下我們會詳細討論。另外，西夏還規定了完婚的期限為三年，「自訂婚之日起三年內當完婚」，「男方父母三年期間未迎媳，罪責自負，當罰婚價」。對完婚期限的規定和限制唐、宋律令則不見。

(二) 婚姻成立的條件

中國古代的禮和法，限制了封建社會的婚姻制度，只有朝著包辦買賣婚姻的方向發展。《唐律疏議·戶婚》即規定以父母和其他法定的尊長為子女、卑幼的主婚人。所以在這種婚姻締結過程中，父母之命被認為是至高無上的婚姻裁決權，媒妁之言則是男女雙方結識交往的橋梁，婚禮、嫁妝等經濟利益兌現之後，男女青年才能正式結為夫妻。從《天盛律令》中《為婚門》的條文完全可以看出，西夏幾乎全盤繼承了中國古代社會從很早就形成的包辦買賣婚姻制度。漢族社會由來已久的「六禮」：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎，即所謂婚姻成立的六道程序，雖然在《天盛律令》有關條文中沒有被按部就班地採用，但是，其中出現的「納禮」、「食價」、「婚價」、「嫁妝」、「迎媳」等締結婚姻的環節，似大致與之相當。另一本夏漢對照字典《番漢合時掌中珠》中對男女婚姻亦有記述，「男女長大，遣將媒人，諸處為婚，索與妻眷」，「室女長大，嫁與他人」，「見女了畢，方得心定」等等^⑪。而《聖立義海》中除男女定婚後，親家雙方應依禮擇「吉日迎送」與上述情況相似外，卻更強調男女在婚姻上的「前緣神定」和「平等相求」，即是說男女婚姻要靠「前世因緣的和合」所帶來的緣分，而不是媒婆的串說和父母的命令。有了緣分，然後才可在平等的基礎上戀愛或求婚。這時，雖然仍需「女問男年齡，男遣媒求女」^⑫，但卻與原本意義上的「父母之命，媒妁之言」有著本質的不同，即近乎於自由戀愛。作為理性的《天盛律令》是人們生活的準則，而作為說教的《聖立義海》也許表達了人們對美好生活的渴望。所以說《天盛律令》與《聖立義海》二者的不同之處，或許正反映了現實與想往之間的二律背反^⑬。

這裡特別將婚價與嫁妝提出來討論。從《天盛律令》中可以看出，西夏對婚價和嫁妝的次第、多少、規定得非常詳細，等級劃分明顯。官品不同、等級有別者「不許濫超其數」，「不許比之超出服、蓋」。唐、宋雖然亦強調聘財是婚姻締結的重要環節，但規定卻明顯不同。《唐律疏議·戶婚》云：「婚禮先以聘財為信，故禮云，聘則為妻。雖無許婚之言，但受聘財亦是。」注云：「聘財無多少之限，酒食者非。以財物為酒食者，亦同聘財。」劉知幾《史通》載：「山東士人嫁娶，必多取資，人謂之賣婚。」^⑭所以說，唐律雖然如是規定，並不能限制實際生活中婚姻嫁娶收取高婚價的情況。兩相比較，西夏律令明文規定出婚價、嫁妝的等級、次第，要優於唐、宋的「聘財無多少之限」而實際中卻「嫁娶必多取資」的弊病。西夏雖然亦屬買賣婚姻，但有一個相對的婚價、嫁妝標準，不同的社會階層都有一個框框可套，客觀上促成了婚姻嫁娶的穩定性。

另外，《天盛律令》卷十八第一門《繳買賣稅門》第十五條為「免徵媒人、離婚及婦女價值稅」。由此條可推知媒人以及婦女在嫁娶、離婚等民事過程中所得的經濟利益，可能過去按規定是要交納一定稅款的，新的法令則予以免除。既單列出此條款，也許在國家財政困難的時候，就有不免徵的可能。惜此條內容已佚，條目据克恰諾夫俄譯總目補^⑮。婚姻嫁娶還要納稅，中國古代其他朝代好像還沒有這樣的政策。

(三) 婚姻的離異

《唐律疏議》及《宋刑統》之《戶婚律》中的「出妻一規定被西夏悉數移植於《天盛律令》的《為婚門》中，不過，西夏將「淫」置於「七出」之首，「父母、丈夫議與不議一律出之」，似乎反映了丈夫們對妻子不守貞操行為的極大忿慨，而男人的納

妾而且往往有多妾，為何就是很正常的社會行為呢？看來「七出」的規定，完全是男尊女卑和夫權思想的體現。從西夏《天盛律令》的規定看，一夫一妻制是西夏婚姻的基本制度，這也許是西夏中後期封建制度趨於成熟的體現。西夏初期，雖然已經脫離了落後的群婚制階段，但漢族統治階級中流行的一夫多妻制也在西夏存在。《宋史·夏國傳》載，德明凡三娶：一曰衛慕氏；二曰咩迷氏；三曰訛藏屈懷氏^{①⑥}。《續資治通鑑長編》則言西夏開國君主李元昊凡七娶：一衛慕氏；二索氏；三都羅氏；四咩米氏；五野利氏；六耶律氏；七沒移氏^{①⑦}。「三不去」的規定，有利於維護封建婚姻的穩定性，也算在人性與道德上對婦女有些許安慰。和離則在婦女「情願」的基礎上進行，與出妻有著本質的區分，於此，婦女在婚姻形態上才算有了一定的獨立人格。

西夏《律令》將「淫」置於「七出」之首，使人難以理解。因為西夏婦女貞節觀念甚為淡薄，如此「七出」以「淫」為首，本身就與西夏社會風俗和人們的道德觀念相背。關於西夏對貞節的態度，我們姑且不去尋找別處的材料以為佐證，僅《天盛律令》條文中便可羅列出如下兩方面的內容：

1. 再嫁被視為平常之舉

關於這一點，從出逃婦女再入境的有關規定中完全可以看出來：(1) 婦女隨便同其他男人出逃共同生活，實際上本身就是再嫁；(2) 逃出婦女與他人生活一段時間後不再喜歡這個男人，可伺機或與其他男人協商而後逃回，逃回後，原夫「不可阻攔」，同時亦「不可追問」。以此看，婦女的不貞並不是一件「了不得」的事；(3) 該婦女逃回後，可再與原夫一起生活，亦可不與原夫一起生活，如果其聲言不願回原夫處，即可與一起逃回的男子共同生活（這大概要算三嫁了）；(4) 如果該婦女不願回原夫處，亦不能

與相悅同逃歸者結為夫妻，則其願往何樂意處即可往其處（這大概至少要算三嫁）^{①⑧}。

2. 未嫁女之失貞不被看重

在「諸人與他人妻一起行淫被捕」的條文中，對於各種與他人妻行淫的行為，一般要判處二—五年徒刑，而且男女獲罪相同。而寡婦及未嫁女與人行淫時，「男人罪：是寡婦徒一年，未嫁女徒三個月，女人十杖」^{①⑨}從侵凌婦女的身份與處罰輕重看，從重到輕依次為：人妻、寡婦、未嫁女。這表明，未嫁女與人媾合倒不是一件十分不軌的行為，因為對寡婦和他人妻及與之行淫者的處罰明顯重一些。西夏婦女貞操觀念之淡薄如此，由此亦可見一斑。也許正是因為西夏社會舊的婚俗在人們的頭腦中尚難消除，故而婦女的貞節不被看重。禮制化的封建社會則對婦女的行為規範要求甚為嚴格，所以，西夏法律中作此規定，借以強制約束社會的陳舊觀念，為人們提供新的倫理道德準則，以適應新的社會發展形勢。

另外，在婚姻離異中，被唐、宋社會所看重的「義絕」一項，卻不見於西夏《天盛律令》，這又使人感到不解。因為「五刑、十惡、八議」等封建社會的傳統禮法觀念西夏全盤吸納，就是婚姻離異的「七出、三不去」亦照搬不誤，卻唯獨不用「義絕」條款。其實我們仔細翻檢唐宋律令，「十惡」中的「四惡逆、五不道、七不孝、八不睦、九不義、十內亂」等條款，其目的無非是狠狠打擊那些侵犯父母、尊長及倫理道德的犯罪行為，實質就是為了維護業已建立的封建倫理綱常和尊卑觀念。《唐律疏議》云：「夫妻義合，義絕則離。」古人認為，連結夫妻關係的紐帶，非情亦非親，而為「義」。《禮記·中庸》：「義者，宜也。」^{②⑩}即人的思想和行為符合一定的標準，便被稱為義。義絕，謂

維系夫妻之間紐帶的「義」已不復存在，婚姻關係必然要解體。可以看出「義絕」的確立，實乃源於古代的禮制。所謂「禮有七出之目，律有義絕之條」，更明白無誤的告訴我們，義絕制度的形成已是封建時代的事了^{②①}。既然「義絕」源於禮制，且以「人倫、綱紀」為出發點，這些條款所反映的實質內容為「十惡」中的相關條款大同小異，那麼，處理起來亦如前例就可以了，何必再另立一項呢？史金波先生對《天盛律令》特點總結得頗為精道：「《天盛律令》既學習中原王朝法典的長處，又不墨守成規、生搬硬套，而是勇於創新，在中國成文法的建設方面形成了自己的特點，作出了新的貢獻。」^{②②}

(四) 違律婚姻

關於違律婚姻，比較西夏與唐、宋律令，西夏有省減，下面我們重點就其中的同姓不婚和良賤婚配作些討論。

同性不婚。《唐律疏議》云：「諸同姓為婚者，各徒二年，總麻以上以奸論。……同宗同姓，皆不得為婚，違者各徒二年。」，根據唐律規定，同姓及近親婚配均為法律所禁止。《宋刑統》基本上繼承了唐制。《天盛律令》關於同姓不婚，雖然所言不多，但此亦屬嚴令禁止之列。據從親屬稱謂上考證，黨項族盛行姑舅表婚。西夏語中「舅甥」和「為婚」兩詞的語音完全相同，這表明在黨項社會中，舅甥關係是一種必然的姻親關係，外甥娶舅舅的女兒為妻是社會的約定。同樣，「姑」和「婆」亦音相通。即甥娶舅之女為妻，舅之女稱其丈夫的母親既是姑母，又是婆母^{②③}。也就是說，西夏同唐宋一樣，並不排斥女性和異性父系血親子女之間的婚配，上述之姑舅表婚即是。中表婚從遺傳學上講，實際上也應屬近親結婚範疇。這些非優生婚姻的存在，一方面是「親上加親」的社會習俗使然，但更多的因素恐怕還是政治聯

姻的需要。例如西夏景宗元昊娶衛慕氏、為其舅之女，毅宗諒祚娶沒藏氏，舅女也，而衛慕氏、沒藏氏均是黨項望族，這樣拓跋氏通過婚姻關係與各酋豪大族形成了一個相當穩定的政治和軍事集團。

良賤婚配。唐宋社會，士族門閥勢力漸漸消失，表現在婚姻制度上，等級觀念已不被看重即所謂「婚姻不問閥閱」^{②④}。但是良賤不婚的政策仍然沒有變，而且有加強的趨勢。《唐律疏議》云：「人各有耦，色類須同，良賤既殊，何宜配合。」良賤為婚不僅必須離異，而且要給予相應的刑事處罰。在那時，是無所謂「自由、平等」之類的說法，本為「良」者，即使願意嫁給「賤」者，法律也是不允許的^{②⑤}。相反地，在西夏不但等級觀念已不十分明顯，就連良賤婚配的限制也放得很是寬鬆，如前文所列：「有官人自己樂意，當允許將姑、姐妹、女等嫁與使軍為婚」。這是西夏民族政權特點所使然。

(五) 婦女的改嫁權

婦女的改嫁權，在唐宋律令中似無涉及。這與漢族社會道德上一貫強調婦女「從一而終」、「夫死不嫁」等觀念是暗中契合的，更有甚者對婦女的貞操看得非常重要，宋儒程頤的「餓死事小，失節事大」即是其中最具代表的一例。雖然唐宋律令中未設置寡婦可改嫁的條款，亦無明令禁止寡婦不可改嫁，但大率仍從禮制和宗法觀念上鼓勵婦女應夫死守節。相反地，西夏卻明令規定寡婦可以再嫁。基於社會的民風民俗，西夏採取這些措施是比較妥當的，因為西夏社會並不是禮制化很強的社會，「禁欲主義」也就不可能成為人們婚姻生活中的唯一準繩。國家法律既要保證未婚男女的及時嫁娶，同時亦不能反對寡婦鰥夫的再行婚配，社會問題也隨之相應減少，這亦是符合社會的自然觀念和人倫思

想的。即所謂「婚姻以時，則無曠怨」，同時社會也少一些「淫奔之辱」^{②⑤}。

三、西夏婚姻制度形成的原因

從上面對西夏與唐、宋婚姻制度的比較，我們可以看出，西夏繼承了唐宋婚姻制度中關於封建倫理道德的核心，同時也採進了黨項社會固有的觀念和習俗，使之更能適合於西夏社會，這也許正是西夏婚姻制度形成的原因及其特點之所在。

(一) 西夏婚姻制度與禮制

1. 蕃漢之爭即是西夏引進儒學禮制的過程

西夏原本是一個「衣皮毛，事畜牧，蕃性所便」的游牧社會^{②⑥}，隨著與漢族的接觸與交往，不斷地被先進的封建漢文化所熏陶、浸潤，他們也加快了封建化的步伐。作為封建文化支柱的儒學，也就自然地進入西夏社會之中。當然，儒學進入西夏，並不是一帆風順的，持續於西夏中前期的蕃漢禮之爭，就最能說明問題。一種主張認為實行蕃禮，才是西夏立國的根本方針。野利仁榮云：「一王之興，必有一代之制。議者咸謂化民成俗，道在用夏變夷，說殆非也。昔商鞅峻法而國霸，越武胡服而兵強。國家表里山河，蕃漢雜處，好勇喜獵，日以兵為務，非禮樂詩書之氣也。惟順其性而教之功利，因其俗而嚴以刑賞，則國樂戰征，習尚剛勁，可以制中國，馭戎夷，豈斤斤言禮言利可敵哉！」^{②⑦}此後不時有人主張或者實施「蕃書胡禮」，惠宗、崇宗朝之梁氏母女、仁宗朝之權臣任德敬等即其中的代表。由於儒學代表了先進的封建文化，自然為大多數人所需要和擁護，所以以儒治國的呼聲一直很高漲。崇宗貞觀元年御史中丞薛元禮即言：「士人之行

，莫大乎孝廉；經國之模，莫重於儒學。昔元魏開基，周齊繼統，無不尊行儒教，崇尚詩書。……今承平日久而士不興行，良由文教不明，漢學不重，則民樂貪頑之習，士無砥礪之心。」^{②⑧}正是由於西夏大力發展儒學，所以才會出現崇儒之風。「西夏之盛，禮事孔子，極其尊親，以帝廟祀。乃有儒臣，早究典謨，通經同文，教其國都。遂相其君，作服施采，頤瞻學宮，遺像斯在。」^{②⑨}曠日持久的蕃漢禮制之爭，以西夏社會的高度漢化一禮制化而告終。

2. 以禮制約束民眾是西夏婚姻制度的顯著特徵

西夏婚姻制度的禮制化因素，前文已多論及，此再從結婚、離婚和改嫁三個方面作一補充分析。從「諸人為婚嫁女順序：親父母可嫁，……」、「諸人予為婚價次第：……；為嫁妝次第：……」等條款來看，包辦、買賣婚姻同樣是西夏婚姻關係的主流，父母、尊長的主婚權是天經地義的。所以《聖立義海》中便有「父教子禮：……；母養子禮：……」那樣的教化，其目的仍在於維護正常的封建人倫綱常。源於《儀禮》、《禮記》的「七出」，反映了男尊女卑和夫權制度。另外，封建法律為了維護婚姻關係的穩定性，除「三不去」外，如《唐律疏議》還規定「妻無七出及義絕之狀而出之者，徒一年半」。雖然，禮制在維護封建倫理道德上有時表現出其仁善的一面，但是，恐怕更多地是對婦女人性的踐踏和身心的摧殘。而這些最為嚴酷的禮法觀念，卻恰恰被西夏悉數移植過來，而且竟將「淫」置於「七出」之首，顯然，西夏欲急切的改變原有的社會風氣，可見統治者多麼迫切的需要一個理想的禮制化國度。然而，舊有的風俗習慣卻並不看重什麼貞節之類的所謂封建倫理，禮和法也是奈何不得的。難怪《天盛律令》中一再就各種「淫」行作出制裁和處罰。正因為社會

現實的非禮制化，統治者難於有效行使其權力，所以才動用法律來強制約束民眾。在寡婦改嫁方面，西夏比唐宋確實要寬鬆，但是必先施行「孝禮」仍然是婦女改嫁的首要條件。「寡婦行三年孝禮期滿，有公婆則不許隨意出」，就是未過門的媳婦也同樣「有公婆時不許隨意往，當送公婆」。可以說，禮制已經滲透到西夏婚姻生活的各個方面，原有的婚姻習俗和觀念，情願不情願的已悄然被人們所拋棄。因為禮制是用法律這個銳利的矛作為自己進入西夏社會的武器的，其顯然是無堅不摧，無孔不入的。西夏主體民族黨項族的最終消亡和被融化，其在禮乎！

(二) 西藏婚姻制度與黨項社會

1. 崇實尚武的民族精神與黨項社會的婚姻習俗

《隨書·黨項傳》記載黨項羌族「俗尚武力，無法令，各為生業，有戰降則相屯聚。無徭賦，不相往來。牧養羴牛、羊、豬以供食，不知稼穡。其俗淫穢蒸報，於諸夷中最高盛。」^⑳《遼史·西夏外紀》、《金史·西夏傳》以及宋人曾鞏《隆平集》中均約略敘述了黨項人「勇悍」、「強梗尚氣」、「長於騎射」的尚武好戰的精神。他們不但體魄強健，而且民風質樸、純厚。「其性大抵質直而上義，平居相與，雖異性如親姻。凡有所得，雖簞食豆羹，不以自私，必招其朋友。朋友之間有無相共，有餘，即以與人，無，即以取諸人，亦不少以屬意。百斛之粟，數千緡之錢，可一語而致具也。歲時往來，以相勞問。少長相坐，以齒不以爵，獻壽拜舞，上下之情怡然相歡。醉即相與道其鄉鄰親戚，各相持涕泣以為常。」^㉑這種率真民風，要求人們以誠待人，而無欺騙之行，否則，「唯利是圖，不與之交；為人眼饞，不與之處」^㉒，「與人相親，不吐心聲，友情似黃昏短暫；與人相嫌，勿置惡言，胸懷如天地寬廣」^㉓。出自民間的諺語，最能反映出

當時的民風民情，黨項民族的處世原則和真實情感，於此可見一斑。

西夏社會這種崇實尚武的精神，正說明了在建國前其社會尚處於較為後進的原始時期，表現在婚姻習俗上，那時還是「妻其庶母、伯叔母、兄嫂、子弟婦」^㉔的原始群婚狀態。這些早期婚姻形態，不唯黨項族所獨有，很多民族都經歷過。民族學方面就有許多例證可供參考，如云南永寧納西族的氏族外群婚等^㉕「凡育女稍長，靡由媒妁，暗有期會，家不之問」^㉖，則反映了黨項青年男女自由戀愛的情形，這種愛情婚姻方式，前述《聖立義海》中亦有反映。馬可·波羅於元初游歷西夏故地甘州時，那裡的婚俗「一般人可娶二三房妻室，甚至更多，有的較少，完全根據男人維持妻妾的能力大小而定」^㉗。這與漢文史籍中所載德明凡三娶，元昊或五娶、七娶、九娶的一夫多妻制是一致的。《掌中珠》中的「一男女長大，遣將媒人，諸處為婚，索與妻眷」（見前文）；《聖立義海》中的「遣媒行聘」、「依禮往來」^㉘；《西夏諺語》中的「婚姻爭執怨媒人」^㉙，等等記述，均說明了漢族傳統「明媒正娶」的封建婚姻禮俗已盛行於西夏。

2. 將封建禮制民族化是西夏婚姻制度的又一顯著特徵

封建禮制的民族化特點，在上述西夏婚姻制度的五個方面均有不同程度的體現，前文已多論述，此處作些補充討論。對悔婚男女雙方的基本公允態度，正是西夏男、女尊卑之別不像漢族封建社會那樣嚴格的具體體現。西夏社會還有許多地方殘留有母系社會的習慣，因而婦女的地位較高。《聖立義海》中專門就子女如何孝順年老體弱的母親，進行了許多富有哲理的教化，如「孝子背母、養母鬻子、母老答子、孩童孝母、賣身奉母、供母甘菜」等故事。另外還教育子女孝順後母、姨母、岳母等，如「孝奉

岳母、孝奉姨母、孝奉後母、子智孝後母」等故事。說明母親（包括後母、姨母、岳母）同家中的家長父親一樣，同樣受到子女的尊重^④。另外，《天盛律令》在處理婚價、嫁妝時，如果父母使用了女兒的婚價，而當女兒結婚時無力拿出，「不許強令按價給屋舍、田地、使軍、奴僕等」，可見女兒有使用婚價以及獲得一定數量嫁妝的權利。《聖立義海》中的父母為女兒「備亦衣鞋屋舍」（見前引文）當與此所指相同。漢族婚姻中女兒有獲得一定嫁妝的權利，但決沒有父母還要為其蓋房架屋的可能。西夏婦女地位較高，此亦為一證。律令明文規定寡婦有改嫁的權利，似乎也能從一個側面說明婦女在社會生活中的地位。再如《番漢合時掌中珠》中的“男女”兩字，西夏則將“女”放在前面，而將“男”排在後面，形成比較穩固的詞組。這也許可能反映了母權社會婦女地位較高的遺痕^⑤。西夏沒有像唐宋那樣，不限制婚姻中聘財、嫁妝的多少，而是依照官品的大小，分別對不同等級的婚價、嫁妝作出詳細的規定，既使得合法的買賣婚姻具有相對的穩定性，又維護了一定的等級觀念。關於良賤婚配，唐宋律令中規定得非常詳細，雖恐封建倫理綱常被擾亂。而西夏卻並非如此，只要家長許可，良賤之間的婚配是可以實現的。西夏是一個崇尚尚武的社會，雖有一定的等級秩序，但並不是很嚴格。律令規定「國內官、軍、抄等，子孫中，大姓可襲，小姓不許襲」^⑥，加之戰爭中的死傷不可避免，今天你可能戰死沙場，人根已斷，再無人可襲官職，而明天我可能因為作戰勇敢，功勳卓著，雖身為奴僕，也可因此而加官晉爵^⑦。所以說，在以武立國常習攻戰的西夏，良賤之間實際上差別不太大。

（作者韓小忙，一九六三年生，寧夏大學西夏研究所副所長）

註釋

① 如吳天揮《西夏史稿》（四川人民出版社，一九八三年）、史金波《西夏文化》（吉林教育出版社，一九八六年）等書中對建國前黨項婚俗的論述；任芬：《西夏黨項人的婚姻家庭》，《中央民族大學學報》一九九四年第二期；孟榆《元代西夏遺民婚姻研究》，《寧夏社會科學》一九九二年第二期。

② 如白濱：《〈文海〉所反映的西夏社會》中關於西夏家庭與婚姻的論述（載《文海研究》，中國社會科學出版社，一九八三年）；史金波：《西夏黨項人的親屬稱謂和婚姻》，《民族研究》一九九二年第一期；顧吉辰《西夏后妃制度考述》中有關后妃婚姻制度的論述（《寧夏社會科學》一九九三年第二期）。

③ 詳見史金波、聶鴻音、白濱譯：《天盛改舊新定律令》及所附西夏原文（該法典以下簡稱《律令》或《天盛律令》），該譯本輯入《中國珍稀法律典籍集成》甲編第五冊，科學出版社，一九九四年。

④ 文中同時亦將《天盛律令》中其它各卷有關婚姻的規定一並列入。

⑤ 《律令》八·七·二，即《天盛改舊新定律令》第八卷第七門第二款的簡略形式，下同。

⑥ 西名，音譯，疑為西夏姓氏，似與皇族嵬名氏家族有關（原譯者注）。

⑦ 《唐》長孫無忌等撰：《唐律疏議》，劉俊文點校本，中華書局，一九八三年。下文所引原文即此版本，不再一一注明出處。

⑧〔宋〕寅儀等撰：《宋刑統》，吳翊如點校本，中華書局，一九八四年。

⑨《聖立義海》卷一三（五一—一二A）。即該書原文的第十三卷（第五集）第十二頁的A面（該書分集則另起頁碼），下同。
《聖立義海》是西夏人撰寫的一部類書型百科事典，初版時間不詳，現存為西夏乾祐十三年（一一八二年）重印本。全書共五集，十五卷，分一四二類。該書大半已殘，唯第五集的三卷即第十三、十四、十五卷較為完整。見克恰諾夫、李範文、羅矛昆著：《〈聖立義海〉研究》及所附西夏原文，寧夏人民出版社，一九九五年。

⑩楊大文：《婚齡》，《中國大百科全書，法學》第二九二頁，中國大百科全書出版社，一九八四年。

⑪〔西夏〕骨勒茂才著：《番漢合時掌中珠》第三十四頁，見黃振華等整理本，寧夏人民出版社，一九八九年。

⑫《聖立義海》卷十五（五·二五A）。

⑬拙作：《從〈天盛改舊新定律令〉看西夏婦女的法律地位》，《寧夏大學學報》一九九七年第二期。

⑭轉引自喬偉著：《唐律概說》（內部使用教材）第三〇八頁，吉林大學印刷廠，一九八二年。

⑮《天盛改舊新定律令》，是俄國柯茲洛夫於一九〇八—一九〇九年在我國黑城遺址發現的大批西夏文獻中的一種，今藏聖彼得堡東方學研究所。俄國學者克恰諾夫曾多年對其進行研究，並於一九八七—一九八九年同出版了他的四大卷研究成果《天盛改舊新定律令》（莫斯科，科學出版社），並首次將《天盛律令》原件公諸學界。

⑯〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷四八五《夏國傳上》，中華書局

標點本，一九八五年。出處下同。

⑰〔宋〕李燾撰：《續資治通鑑長編》卷一六二，上海古籍出版社，一九八六年。

⑱詳見《天盛律令》七·一·一〇—一三條中有關對出逃婦女再入境的規定。

⑲詳見《天盛律令》八·四·一條中的有關規定。

⑳〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》第一六二九頁，中華書局，一九八〇年。

㉑陶毅、明欣著：《中國婚姻家庭制度史》第二六五—二六七頁，東方出版社，一九九四年。出處下同。

㉒史金波：《一部有特色的歷史法典——〈天盛改舊新定律令〉》，載《中國法律史國際學術討論會論文集》，陝西人民出版社，一九九〇年。

㉓史金波：《西夏黨項人的親屬稱謂和婚姻》，《民族研究》一九九二年第一期。

㉔〔宋〕鄭樵撰：《通志》卷二五，浙江古籍出版社，一九八八年。

㉕陶毅、明欣著：《中國婚姻家庭制度史》第一八四頁。

㉖陶毅、明欣著：《中國家庭婚姻制度史》第二四九頁。

㉗脫脫等撰：《宋史》卷四八五《夏國傳》上。

㉘〔清〕吳廣成撰：《西夏書事》卷十六，見龔世俊等《〈西夏書事〉校證》，寧夏人民出版社，一九九五年。出處下同。

㉙吳廣成撰：《西夏書事》卷三一。

㉚吳廣成撰：《西夏書事》卷三八。

㉛〔唐〕魏徵等撰：《隨書》卷八三《黨項傳》，中華書局點本，一九八五年。

- ③②「元」余闕著：《青陽先生文集》卷四。轉引自吳天墀：《西夏史稿》第二六一頁，四川人民出版社，一九八三年。
- ③③《西夏諺語》三三六，即該諺語集的第三三六條，下同。《新集錦成對諺語》是西夏學者梁德養和王仁持於乾佑十八年（一一八七年）編纂成的，部西夏諺語集，其中共收諺語三六四條。見陳煙應譯：《西夏諺語——新集錦成對諺語》（簡稱《西夏諺語》）及所附西夏原文，山西人民出版社，一九九三年。
- ③④《西夏諺語》二三七。
- ③⑤「宋」歐陽修等撰：《新唐書》卷二二一《黨項傳》，中華書局標點本，一九八五年。
- ③⑥嚴汝嫻、宋兆麟著：《永寧納西族的母系制》，雲南人民出版社，一九八三年。
- ③⑦「清」張鑒撰：《西夏紀事本末》卷十，清光緒十年（一八八四年）江蘇書局刻本。
- ③⑧陳開俊等譯：《馬可波羅遊記》第五五頁，福建科學技術出版社，一九八二年。
- ③⑨《聖立義海》卷一五（五·二五B）。
- ④⑩《西夏諺語》八〇。
- ④⑪《聖立義海》卷一四·（五·一六A—一九B）。
- ④⑫史金波：《西夏黨項人的親屬稱調和婚姻》，《民族研究》一九九二年第一期。
- ④⑬《律令》一〇·三·一。
- ④⑭詳見《律令》卷一〇中的《續轉賞門》和《得續官軍救門》。

中華民國五十二年 六 月創刊
中華民國八十七年 六 月出版
中國邊政協會
中國邊政季刊

第一四〇期

名譽發行人：阿不都拉
發行人：宋念慈
社長：林恩顯
主編：劉銑
電話：三五六六一八〇
副主編：張華克
電話：二三六三四六二
業務經理：馬普東
電話：二七二〇三四七七
發行者：中國邊政雜誌社
本社地址：台北市羅斯福路二段五十號五樓之一
電話：二三四一六四二四
印刷者：公館打字印刷行
地址：北市羅斯福路三段二八一號二樓一
電話：二三六三三三三四