

中國邊政

چین چىگاراسياستى

ཀྲུང་གོ་རི་མཐོང་སྤྱི་དྲུག་

會務導報

會務活動照片集錦……………張華克……………

25

研究消息

中國大陸民族倫理學研究概述（下）……………熊坤新……………

47

藝文小品

試述喇嘛尕若倉對鞏固新疆邊防的貢獻……………丹曲……………
中國大陸少數民族的飲酒習俗（上）……………熊坤新……………

51 38

民族地理

新疆察布查爾錫伯自治縣地名探索……………張華克……………

22

學術著論

太平天國運動的人類學考察……………廖楊……………

7

社論

中國問題在新疆……………劉學鈞……………封面內

146

中國邊政雜誌社印行
中華民國八十八年十二月

中國問題在新疆

劉學鈔

中國是一個疆域廣袤、民族眾多的國家，而「中國」這個詞稱，從先秦以至目前，都不是一個正式的國家名稱，試看自夏、商、周、秦、漢……以至唐、宋、元、明、清從無一個朝代，以「中國」作為國家的名稱，但古今中外，無不將自夏周以至元明清統稱之為中國，可見「中國」這個稱謂的內涵早已超越過政治的領域，而及於歷史的、文化的乃至於民族的範疇，可以說是形而上的稱謂，既是形而上的稱謂，就很難作一個具體的描述，因此今天海峽兩岸互爭自己才是中國，基本上沒有什麼意義，其中之一如果表示自己不是中國，基本上也沒有什麼意義，因為中國既不是自己所能爭來的，更不是自己所能拋棄的，如謂不信，試看多少在歐美移民的第二、三代，早已宣稱自己是美國人、法國人；，然而西方社會仍然視之為中國人。可見「中國」是極其複雜的詞稱。

從西元前二二一年秦統一天下，以至清末，朝代或政權的更迭總有七、八十個之多（含五胡列國、五代十國、西夏；等）但是中國從未滅亡，其所以能如此者，一則在客觀情勢上以往外國還沒有力量分解中國，再則在主觀認知上中國境內各民族還都認為在中央統治之下，結合成一個國家，雖不滿意，但還可以或勉強可以接受，所以以往沒有分裂的問題，但是自清末民初以來，無論主、客觀情勢都丕然一變，由於幾百年來大族沙文主義的作祟，使邊疆少數民族心生不滿，加上帝國主義者的誘煽與蠱惑，而產生了脫離中國的念頭。西方世界自從拿破崙說過：「中國讓

她沉睡，醒來世界就麻煩了。」後，麻醉中國、分化（裂）中國就成為西方國家（含日本帝國主義），就成為對付中國的中心思想，更創造「中國威脅論」加以包裝，為西方國家的分化（裂）中國找到藉口，這也就是近代以來，外蒙古的多次獨立、內蒙古「蒙疆自治政府」的設立、滿洲國的興亡、東土耳其斯坦的分離運動、西藏的若即若離的原因所在。

自從中共建政之後，起初雖然師法俄羅斯那一套民族區域自治的方式，在大陸設立了五個省級自治區，另外在各省又設立設立了若干少數民族自治州、縣、旗等，在名詞上像是尊重邊疆少數民族，然而在政治、經濟、教育、建設資源上，依然沒有作公平的分配，更重要的是中國的情形，跟俄國全然不同，在中國漢人（基本上只是許多民族融合後的一群為數眾多的族群，不是民族學的詞稱）占總人口百分之九十，這一點跟俄國的斯拉夫人只占總人口百分之五十，全然不同，因此師法俄國的民族政策，根本就是錯誤的做法；更何況，從長久的歷史演變來看，不同民族的融合，是必然的趨勢，中共的民族政策，是從分的立足點出發，跟歷史趨勢相左，今天蒙、藏、新的民族問題，其實在中共建政之初，就已經埋下了種子，所幸據悉最近中共當局已決定，不再設立任何民族區域自治單位，似乎有朝民族自然融合的方向前進，這是正確的，雖然經過五十年「分」的措施，但是能改回來，正如筆者一向所強調：只要開始永不嫌晚。

中國的民族問題或邊疆問題，比較嚴重的有三個民族及其聚

居區域，也就是蒙古民族與內蒙地區、西藏民族與青藏地區跟新疆境內維吾爾、哈薩克等十幾支民族的東土耳其斯坦問題，這三大問題，又有其不同之點，任一問題都足以寫一部大書，本文只能作極簡略的分析，並且指出其中以新疆問題最為嚴重，以及建議海峽兩岸應有的作法，以為中國不致被分裂作未雨綢繆的工作，野人獻曝或有一得，不足之處也祈方家指正。

一、蒙古民族與內蒙古問題

蒙古，既是民族稱謂，又是地理稱謂，中華民國自肇建以來，從民元之臨時約法，以至五五憲草，皆堅持內、外蒙古皆為中華民國領土，及至抗戰末期、美、英、蘇三大強權在雅爾達簽署秘密協定，美國承諾戰後壓迫中華民國政府與蘇聯簽訂中蘇友好同盟條約，在此約中規定中華民國政府必須承認外蒙古現狀，並予以維持，因此中華民國在外力脅迫之下簽訂該友好同盟條約，在約中不知由中方或蘇方的要求，明列外蒙古經過「公民投票」如通過獨立，則中華民國當予承認，按雅爾達密約僅要求外蒙古維持現狀（被蘇聯脅迫而「獨立」，但舉世並未承認，且一九二四年中俄簽訂「中俄解決懸案大綱」時，蘇俄仍承認外蒙古為中華民國領土），並未要求所謂「公民投票」，可惜目前由於許多有關當時的文件，迄未公開，使此一疑團仍諱莫如深，三年前，筆者為了瞭解外蒙獨立真象，曾透過簽訂該友好同盟條約時任駐蘇大使傅秉常之女公子（目前客居美國），探詢傅大使有否留下日記等資料，經傅女士向其兄姊查詢後，不遠萬里以電話告稱，大使確有任大使時之日記及筆記之類文件，惟目前存放巴黎，無法取得云云，致使「公民投票」此一狗尾續貂之事，成為歷史懸案。外蒙古在一九四五

年時，有百分之八十以上人民為文盲，而公民投票居然記名投票，且每一投票所皆有俄羅斯人在傍監督，其投票之公正性與公平性大有問題（可參見雷法章所撰「參觀外蒙古公民投票報告書」），更何況蘇聯本諸列寧所稱：「任何條約之簽訂，其唯一的作用，在於撕毀」的原則，從未遵守「中蘇友好同盟條約」，將擄自日本關東軍的現代化武器，用以裝備中共的林彪部隊，對中共的建政提供了莫大的助力，嚴重違反該友好同盟條約，也因此中華民國自一九四九年起，向聯合國提出「控蘇案」，經過三年的努力，聯合國於一九五二年底通過此項指控，裁定蘇聯侵略中華民國，次年二月，中華民國立法院通過廢除該友好同盟條約，因此就政治邏輯而言，中華民國乃堅持外蒙古仍為中國領土，但中共建政得到蘇聯的助力極多，故在建政之初，立即承認外蒙古之獨立，且互派大使以至於今，其間雙方雖也曾因中共蘇聯分裂，迫使外蒙古向蘇聯靠攏，也使中共與外蒙關係跌落谷底，其後蘇聯解體，令外蒙古頓失所怙，因外在環境的改變，引致外蒙古內部的質變，也就是所謂的民主改革運動，但是由於地緣政治的約束，及受所謂歷史命定的影響，外蒙古不得不向中共靠攏，但是國際政治仍沿襲分化中國的思維邏輯，各強權國家莫不千方百計將其影響力伸入外蒙古，縱然像不是強權的南韓，也將其政治經濟伸入外蒙古，這些國家的目的，只是防止外蒙古倒向中國。

不止如此，更有些抬面下的作為，強權國家透過其情報單位，支助內蒙古不滿份子，宣揚泛蒙古主義，冀圖將布里雅特蒙古、外蒙古、內蒙古（指廣義之內蒙古，含青海、新疆蒙古）甚至也將在地理上並不連成一氣的喀爾瑪克蒙古，結合成一

大蒙古國，此種泛蒙古運動，並不新鮮，早在一九一九年，日本帝國主義者即曾主導過（筆者曾撰有專文，刊中國邊政二十六期五十八年七月出版，另拙著「蒙古論叢」一書，也收有此文該書七十一年元月金蘭出版。），近年來，各強權國家在其自導自演的「中國威脅論」口號下，老調重彈，以極少的費用，參養分離主義分子，鼓吹泛蒙古主義，雖未必能成氣候，但是仍然造成海峽兩岸中國的莫大困擾，就投入與產出看，對強權國家而言，是一項低投資高報酬率的「產業」，因此西方國家仍會樂此不疲；我們必須深加注意，予以破解。

其實無論西方國家如何著力，蒙古問題很難成為分裂中國的主要因素，道理極其簡單，從內蒙古的人口結構看，漢人占此一地區總人口近百分之七十弱，蒙古族人口只占百分之三十弱（外蒙古總人口不足二百五十萬，其中尚有十餘萬人為哈薩克人，內蒙古自治區總人口約有二千三百萬人，其中漢人約有一千八百萬，蒙古族約有三百五十萬），在此種人口結構情形下，果爾成立泛蒙古國，一旦透過選舉，蒙古國必然名存實亡，如再度選舉，恐將名實俱亡，因此反對泛蒙古運動最力的就是外蒙古，也因此蒙古問題，雖然會為兩岸中國帶來困擾，卻不會造成致命傷害。

二、藏族與青藏地區

強權國家最早介入西藏事務的是俄羅斯帝國，利用布里雅特蒙古喇嘛道爾吉，接近十三輩達賴喇嘛，造成十三輩達賴早期親俄態度，不僅如此，俄國更處心積慮，捏造佛教中的「強巴拉」（即所謂的香格里拉）在俄羅斯境內，以爭取藏傳佛教信徒的嚮往，後來因日俄戰爭失敗，俄國暫時退出爭奪世界屋

脊的舞台，拱手將在西藏的優越地位讓給了大英帝國；日本雖小野心卻大曾派出情報人員河口慧海以喇嘛身份進入藏地，蒐集情報，由於他在藏地多年，蒐集情報之餘，潛心研習藏學，返回日本後，成為知名的藏學學者。

大英帝國取得在藏優勢後，刻意參養藏地親英份子，因此自中華民國肇建後，西藏地方政府即與中央採若即若離態度，抗戰期間，十三輩達賴喇嘛圓寂後，由與中央不採抗爭立場的熱振呼圖克圖總攝藏地政、教事務（即攝政），但是結果被藏地親英份子以「親中央」罪名，被毒害而死，西藏地方政府淪為強權國家分裂中國的殺手，其心可誅，二次大戰後，印度甫從英國手中脫下殖民地的枷鎖，卻立刻承襲了大英帝國欲納西藏為勢力範圍的霸權心態，其所以如此者，也不過是沿續了西方國家分化中國的傳統思維邏輯罷了。

一九五九年，十四輩達賴喇嘛在康巴（指在西康的藏族）擁簇下，流亡印度，有很長一段時間，達賴不僅成為印度對抗中共的籌碼，也成為印度的禁脔，但是印度畢竟不夠格成為強權國家，西方國家也不願達賴這個足以制衡中共的「資源」為印度所獨享，因此七十年代之後，達賴多次走訪歐、美、日、俄、澳各國，使他失去人民、土地之後，卻有了更寬廣的世界舞台，西方國家分裂中國的心態，給了達賴運用的空間，按「達賴」一詞，原有「智廣如海」的含義，他頂著喇嘛教教宗的光環，以廣博如海的智慧，加上靈巧的手腕，能夠在失去舞台（土地與人民）後作更出色的演出，受許多國家元首的接見或「不期而遇」不僅如此，更獲頒一向廣受爭議的諾貝爾和平獎，成為有達賴傳承以來，擁有最高知名度的一位，這其中要說

跟西方國家的傳統分裂中國心態無關，其誰能信？何況西方國家跟達賴喇嘛之間，到底誰成為誰的籌碼，誰運用了誰，眼前似乎還無法確認，如謂不信，請看如下事實。

十四輩達賴喇嘛開始出訪各國之後，深覺雖然西方國家在運用他，他也可以反過來運用西方國家，因此他及其流亡政府，以西藏獨立，或近似獨立的所謂五點和平計畫及高度自治，來搏取西方國家的好感，更以喇嘛教教宗的光環，加上神秘的藏傳佛教教義與儀軌，來爭取早為物慾熾心迷失自我的西方人民的心靈嚮往，所以他所到之處，萬民景仰，造成一波波的風潮，達賴喇嘛因時乘勢，透過流亡印度的格魯派寺廟，宣稱找到了九輩哲布尊丹巴呼圖克圖（按即外蒙古活佛，其八輩於一九二四年圓寂）及內蒙古活佛章嘉呼圖克圖，便於一九九九年七月將前者送到外蒙古訪問，希望透過宗教，重建其喇嘛王國，可惜外蒙古經過七十年共產主義無神論的洗禮及蘇聯強力鎮壓之後，人民對喇嘛教已經是狂熱不再了，九輩哲布尊丹巴呼圖克圖的走訪外蒙古，雖也掀起一陣旋風，但是作用不大；至於尋獲章嘉呼圖克圖一事，幾乎十年前就有所聞，但始終未見明朗化，想來是在等待中共如果也有意要讓章嘉「復活」時，達賴再以迅雷不及掩耳的速度，即刻推出章嘉呼圖克圖，造成雙包的效果，可以引來國際政客及傳媒的重視，再進而倒果為因譴責中共干預宗教，進而可以達到擴充喇嘛王國的版圖，退而可以造成中共迫害宗教的錯覺，一石兩鳥，無愧於「智廣如海」的令名。

其實如果對喇嘛教有正確的研究，其中所習稱的喇嘛教四聖——達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖及章嘉呼

圖克圖的傳承，也就是說新一輩「呼畢勒罕」（轉世靈童）的認定，權在中央政府（台北或北京），不在達賴喇嘛，如果有所僭越，基本上就有違出家人的戒律了，現在達賴或其流亡政府擅自尋找哲布尊丹巴及章嘉的轉世靈童，除了說明乘西方國家以西藏為籌碼的當兒，「智廣如海」的達賴也展現其擴充喇嘛王國版圖的野心，西方國家的政客們如果肯捫心自問，當會產生「玩弄人者，人恒玩弄之一」的感覺。

時間的巨輪總是向前滾動，不會為「活佛」而停息，縱是觀世音的轉世佛，其肉身也會有圓寂的一天，十四輩達賴喇嘛已經六十有五歲了，在歷輩達賴喇嘛中，已經屬於罕見的高壽，時間沒有站在他這一邊，總希望能在有生之年，及身看到西藏問題照他的方式解決，因此近年來姿態逐漸降低，從堅持西藏獨立到五點和平計畫，再降到高度自治，同時更想打「台灣牌」以換取中共對西藏問題的讓步；中共顯然也看穿時間對達賴不利，雖然達賴打出台灣牌，不僅不為所動，反而將了達賴一軍。一九九八年柯林頓訪問大陸時，提出西藏問題，江澤民表示，達賴可以訪問大陸或返回大陸，但必須先表明放棄西藏獨立，承認西藏過去是、現在將來也是中國的領土（這是以往多次提出過的老生常談），以及表明台灣是中國的一省（這是前所未有的，也是達賴訪台後，中共所給的報酬），達賴深知時不我予，為了能及身返回西藏，從許多海外藏人社區得到的消息總是：達賴原有意答應中共所提的二個條件，因為西藏從元代以來根本就是一個國家，承認是中國的領土，不過是回到從前的事實的陳述而已，至於台灣問題，基本上他之訪問台灣，只是將台灣作籌碼而已，台灣的死活，與達賴或西藏流亡

政府何干？然而豢養西藏流亡政府四十年的印度政府，以及視達賴為制衡中共籌碼的歐美日各國，豈肯就此罷手，此所以一九九八年底，達賴赴美後，對中共的要求翻案了，此舉使印度與西方國家鬆了一口氣，因為達賴這顆棋子還可以繼續下，也使與達賴掛鉤的台灣短視政客鬆了一口氣，誇讚達賴不會出賣台灣，然而事實絕非如此，西藏流亡政府在台灣所設立的「達賴喇嘛宗教基金會」雖然是向中華民國政府依法登記的財團法人，但是骨子裡西藏流亡政府卻將之視為其駐台代表處，隸屬於流亡政府的「外交部門」，透過這個部門，引進許多海外藏人，刻意逾期停留，再跟在台藏人作橫向聯繫，希望形成一股力量，這些逾期停留者明明違法在前，居然四處請願希圖混淆視聽，造成被欺壓的假象，更令人不解的是，這個財團法人從成立伊始，似乎是吃了稱鉈鐵了心，絕不跟主管西藏事務的蒙藏委員會來往，這是不談藏獨的行為表示嗎？從此那些主張跟流亡政府來往的人，當可思過半矣！

當達賴喇嘛拒絕了中共所提的二個條件之後西方國家在鬆了一口氣之後，覺得還可以打西藏牌以牽制中共，也因此在此短期內，達賴或其流亡政府，會讓台北迷惑，會使北京頭痛，但；是由於時間因素，一旦十四輩達賴喇嘛有山陵之變，中共勢必會尋覓其「呼畢勒罕」，流亡政府也必然會在印度或尼泊爾甚至歐美地區，尋找其轉世靈童，屆時雙包問題勢不可免，無論最後如何解決，基於喇嘛教達賴、班禪互為師徒的傳統，十五輩達賴喇嘛必然要向十一輩班禪額爾德尼學經，屆時西藏分離問題雖未必立即消失，但其嚴重性降低，當可斷言西方國家失去了可以操縱的達賴喇嘛，等於以西藏問題來分裂中國，失

卻著力點。所以藏族與青藏地區的問題，雖令人頭痛，卻有其時間性，兼以國境外的藏人為數不多，難成氣候，以之作爲分裂中國的元素，力道不夠。

三、維哈各族及新疆地區問題

新疆古稱西域，建省之前，以天山爲界，天山以北稱準部，以南稱回部，光緒十年（西元一八八四年）左宗棠平定回亂之後，建議設爲行省名曰新疆，顧名思義爲新的疆土，這個名辭極其不妥，當清乾隆剿滅準格爾之後，已將天山南北納入版圖，光緒建省時豈可稱新的疆土？這也是以說明清朝自中葉之後，朝廷缺乏人才，尤其缺乏處理邊疆事務人才，到今天新疆分離人士就是以「新疆」一辭作文章，強調新疆是清朝新征服的領土，從這個角度看，確立邊疆政策，培植邊政人才何其重要。

在這篇短文裡，不可能將天山南北的民族史作詳細的介紹，但是我們可以肯定的說，在隋唐以前突回民族（突厥、回紇）還沒有住入這一地區，因此天山南北並不是突回民族的原始居地，突回民族也不是天山南北的原住民。這一點是談新疆問題的先決條件。姑以新疆建省後來分析其居住民族情形，新疆土地遼闊，民族眾多，一向有所謂十四族之說，也就是：漢、滿、蒙、回、維、哈薩克、噶孜喀爾、錫伯、索倫、歸化俄羅斯人、塔塔兒、塔吉克、塔蘭其（農耕之維族，嚴格說不該稱爲一個民族）及烏孜別克，民族眾多，生活習慣及宗教信仰也有複雜的一面，因此而引起的若干衝突，基本上是存在的，無需加以隱瞞，當然更不宜刻意加以誇大，這並不是新疆問題產生的原因，真正的原因一則由於中央政府邊疆政策的失誤，再

則由於國境外有爲數更多的突回民族，加以近代以來西方國家分裂中國的傳統思維邏輯的作祟，這些因素相加相乘之後，形成新疆問題，其嚴重性遠遠超過蒙藏問題，茲分別敘述如後：

(一) 歷代邊疆政策之失當

新疆民族複雜，除漢、滿、蒙族系外，在宗教信仰上以伊斯蘭教爲主，宗教本質具有一定程度的排他性，伊斯蘭教自不例外，另一方面伊斯蘭教對信仰者，具有極大的凝聚力，可惜歷代中央政府考慮不及於此，在其施政之中，欠缺對伊斯蘭教的尊重，清初爲籠絡蒙藏，曾刻意尊崇達賴喇嘛、班禪額爾德尼、哲布尊丹巴呼圖克圖等喇嘛教領袖，但卻未對伊斯蘭教的領袖給予同樣的尊崇，此其一。

其次，對天山南北的諸多措施，往往出於大族沙文主義的心態，對維、哈各族缺乏尊重，既不使其與內地同步建設，致使在文教乃至經濟建設上，跟內地有了很大的差距，因而產生了極大的隔閡，同時清初平定準格爾將天山南北納爲版圖後，以至目前，三個中央政府可曾派遣第一流人才作爲天山南北的地方長官？中央可曾用心在內地培植熟知維、哈各族學術事務的人才？想來答案都是否定的，沒有投入，怎能盼有所產出？今天新疆所產生的各種事端，都是以往所作所爲所結成的果，與其怨天尤人，莫如反躬自省，誠所謂：覺今是而昨非，實迷途其未遠。

(二) 新疆各民族具有跨國性

自盛唐擊突厥，使之分裂爲東西二部之後，西突厥遷中亚以至於今日之土耳其，因此東自我國之新疆，西至土耳其皆爲突回族系聚居之空間，地域之廣袤，人口之眾多，較諸

中、俄、美、加毫不遜色，在政治上雖有土耳其、烏孜別克、哈薩克、土庫曼、吉爾吉斯、塔吉克及中國之新疆省或新疆維吾爾自治區，但以民族源流而言，皆要自認爲突回族系，在宗教信仰上復崇信伊斯蘭教，因此有極強之凝聚力，兼以此一地區向爲列強覬覦之目標，俄羅斯冀圖恢復昔日蘇聯之規模，自然不肯放手不管；土耳其以突回民族唯一歷史悠久的大國自居，自然想領導諸突回國家或地區，可惜土耳其自身財力不足，內政也不很穩定，對於想成爲突回民族的領袖，可以說是心餘力拙，但是仍然勉力而爲，例如只要從中國新疆出來的維、哈各族人士，一到土耳其向其相關政府機構表明身份，就可立刻成爲土國國民，這種措施正是其野心的具體表現；世界第一超強的美國，就地緣與族緣迺至文化而言，跟這一塊地區或民族基本上是扯不上關係的，但美國既是世界超強，豈可在競逐地球上最重要的戰略要地的遊戲中缺席呢？正好透過財力不足的土耳其，於是美國也參加了這場遊戲，其目的或許不在於稱霸中亞，但是想將新疆以東土耳其斯坦（或東突厥斯坦）名義，從中國分裂出去，這是毋庸置疑的，而這種作法既可一償西方國家分裂中國的夙願，又可滿土耳其的大突厥帝國美夢，因而土耳其樂在其中；至於中亞另一古國伊朗（古波斯），挾其豐富的財力與伊斯蘭基本教義的狂熱，也想統合諸突回國家或民族。在這種複雜的情況下，新疆問題絕不可能再從傳統的思維方式中，求得解決的方法。

以往東土耳其斯坦建國運動之所以沒有像藏獨一樣受到重視，由於缺乏一個新疆突回各民族都能接受的領袖，各個團體在不

同的國家支持下，各自為政，因而力量抵消，但是一九九八年年底，土耳其的伊斯坦堡成立「東土民族中心」，由白根（Rıza Beings）擔任主席，此人似乎各方都能接受，且他又具職業軍人背景，曾任土耳其砲兵軍官，具游擊戰經驗，是否能夠確實整合五花八門的「東土獨立」組織，固然有待考驗，但是以往猶如散沙的東土獨立運動，可能因此人之出現，而有所改觀。

果爾東土建國運動因白根之出現而統合成功，以目前國際情勢看，會得到西方國家的支持，屆時會成一股可觀的力量，近年來大陸新疆地區的不安定以及維族人士在大陸各地製造爆炸事件，跟東土運動絕對有其密不可分的關係；如果白根的出現，仍然無法整合分散的東土建國運動團體，那麼類似目前的紛擾情況，仍將持續下去，換言之，大陸新疆地區的不安定及維族人士在各省製造事件，也仍將一再發生，這對中國來說是一顆不定時炸彈，而炸彈的引信操在維族分離份子以及外國人手中，一旦引爆足以炸傷中國，新疆問題才是中國問題的根本所在，處理不好，足以使中國崩潰。

以上略為分析我國三大主要邊疆問題，其中又以新疆問題最為嚴重，海峽兩岸的中國政府，既然都認定中國終將統一，對於蒙古、西藏跟新疆諸問題，應該平心靜氣作理性思考，絕對避免運用蒙藏維哈各族來刺激對方，雖然此舉眼前可能達到刺激對方的目的，但是一旦中國統一後，勢將成為歷史上不可磨滅的污點，像這樣「短多長空」的作法，決不可取。

另外，海峽彼岸的中國政府，應該下定決心檢討既往五十年對少數民族的措施，何以投下心力與資源，換來的卻是少數民族的離心離德？試想當中共軍隊進入新疆時，維哈各族人民列隊歡

迎，可是眼前的情況卻是東土運動如火如荼的展開，不要將一切責任都推向西方國家的分化，在刮別人鬍子之前，何妨先刮自己的鬍子？想想看中國有其優良的文化傳統，對待少數民族厚往薄來，正是以大事小，充分體現了「仁」的精神，何以棄之不用？而要將馬克斯、列寧這幫洋鬼子的邪說謬論奉為圭臬，馬列的邪說基本上跟我們中國任何一個民族的傳統思維邏輯相左，引起反抗乃是必然的結果，試想我們列祖列宗開疆拓土的艱辛歷程，如果因為採行馬列思想，而使蒙藏新地區脫離中國，必將成為歷史罪人，奉勸彼岸政府立刻將馬列思維從腦海中剔除，從現有法令規章文件中抹去，從「仁」的角度重新出發，持之以恆假以時日，必能有助於族群融和。

目前三大主要邊疆問題，以新疆問題最為棘手，更必須以「仁」為目的，以「恕」為手段，放棄壓制，認同並尊重其傳統的文化習俗與宗教信仰，邀請在海外從事東土運動的維族人士，在適當地點集會（不必拘泥於非在大陸不可）共同研商新疆地區與民族的前途，相信在絕對的誠意下，應當可以獲得大家都以接受的結果，此事宜速不宜緩，質諸方家，未省以為然否？
（作者為文化大學政研所副教授）

太平天國運動的人類學考察

廖 楊

以拜上帝會為組織形式發動起來的太平天國運動源於現今壯族、瑤族較為聚居的廣西山區。當時的壯瑤民眾與喬遷粵西的客人成了拜上帝會的基本會眾。他們的文化傳統與太平天國運動有著極為密切的關係。

一、壯瑤客的文化傳統與上帝會之碰撞、調適及整合

壯族、瑤族是南方的少數民族，他們都崇拜巫、道多神。壯族人認為，自然界和人類社會都有神靈，因而他們的村落裡普遍立有三界廟、觀音庵、北帝廟、蛟龍廟、大王廟、土地廟、雷王廟和神農廟等寺宇。瑤族人長期生活在崇山峻嶺之中，那裡山高林深，氣候濕潤，晨煙暮霞，雨後成虹，水氣蒸騰，煙霧繚繞，萬物生長在煙雨之中，使瑤民逐漸形成了「浮雲」觀念，認為「浮雲」是天地萬物共同的物質本原。瑤族古歌《三清三元贊》說：「元始親娘他下腹，浮雲結氣自生煙，未有乾坤及元始，又無日月又無天。」①這就是說，「浮雲」並非別的東西，而是「結氣一即氣的具體所在。浮雲先於天地萬物而生，並由之產生出製造天地人物的神——玉皇、盤古和密洛陀，再由它們創造出山川、日月星辰和萬物人類。」②當那不會有天地，未有日月及乾坤，先有玉皇和盤古，我和盤古同出身。我倆不是爺娘養，五色浮雲生我身。」③在瑤族人們看來，玉皇、盤古或密洛陀不是一般的神靈，而是「五色浮雲」生成的造物之神，是浮雲化生萬物的中介，是自然力量存在的化身，因而他們對其加以頂禮膜拜。元

始天尊、玉皇大帝、真武力昌、玉清宮力雷、上清宮力靈、大清宮力明、東方青龍、南方赤帝、中央皇帝以及各村落中的山神祖廟、姓氏宗祖、灶王水神和盤古力廣等神靈，構成了他們的神祇系統。拜上帝會鼓吹獨拜真主上帝，橫掃一切妖魔邪神。這樣，從拜上帝教傳入廣西山區之日起，廣西壯族、瑤族人們所信奉的多神教便受到了有力的碰撞與沖擊。儘管壯瑤人們原有的信仰多在拜上帝教嚴禁之列，但他們還是很快認同了它。同治《潯州府志》卷二十七《譚熙齡〈紫荊事略〉一文說，洪秀全、馮雲山等「煽惑愚民」，「而上帝會之名流播閭閻」；又說金田起義前夕，「流氓蜂起」，「傾向之從賊者，類皆自逸去」。桂平金田、甘皇嶺村講壯話的「單姓有七、八十人，黃姓四、五十人」，「金田起義時，燒了房子，男女老少全跟韋昌輝去了」。④貴縣「當時壯人去的最多，客人其次，無來土之分」。⑤平南「當時大鵬地區參加太平案的人很多，約有兩千多人左右，都是全家男女去的」。⑥武宣東鄉參加的「每村至少有兩三戶，其中曾村有四、五十人」。⑦象州寺村地區「有整村整村參加太平案的，他們都燒了房子才走」。⑧「太平案經過（蒙山）三妹瑤區時」，「有的瑤民全家跟去了一」。⑨太平天國將領李秀成後來曾回憶說：「天王常在深山內藏，密教世人敬拜上帝」，「是以一傳十，十傳百，百傳千，千傳萬」，「數縣之人，十家之中，或有三五家肯從，或十家八家肯從」。⑩清欽差大臣李星沅於咸豐元年（一八五一年）二月十一日奏稱：「確探賊中強寇以及裏脅男婦，總在

二萬內外。」^⑩這兩萬人中雖然包含了客家人，但亦可推知壯瑤民眾不在少數。信奉多神的壯瑤民眾之所以認同拜上帝會，原因是多方面的。

首先，拜上帝會的主教義極富感召力，並且與壯瑤人們原有信仰較為相似。這是壯瑤文化傳統認同拜上帝會「外來」文化的主要原因。

馮雲山在紫荊山宣傳「拜上帝教」時規定，「凡入會者皆毀除偶像而拜上帝」。拜上帝、除偶像是入會的根本條件，也是一拜上帝會「教義的要旨所在。除「毀除偶像」外，拜上帝會所宣揚的「拜上帝」與壯瑤民間原有的信仰大同小異。在洪、馮的早期宣傳活動中，他們對「上帝」的認識是模糊不清的。洪秀全一八四五年寫的《原道救世歌》中對「上帝」就有「皇天」、「天公」、「蒼穹」、「天帝」、「帝」、「天父上帝」等多種詮釋，而在《原道醒世訓》中卻又有「皇上帝」之曲解。壯族、瑤族人對天的認識也是模糊的，他們認為自己崇拜「雷神」、「崇拜「浮雲」也就等於敬天。周去非《嶺外代答》指出，「廣右敬拜雷神，謂之天神，其祭曰祭天」^⑪古代人們囿於對自然現象的認識，這種信仰一經產生便具有極強大的因襲力。太平天國運動前期壯瑤各地普遍存在著雷王廟和其他偶像祠宇便說明了這一點。洪秀全雖然一再宣揚上帝是獨一真神，但他實際上卻把神天上帝家庭化。他認為，天上不僅有天父、天母、天兄、天嫂，還有楊秀清、馮雲山、韋昌輝、石達開等天弟。這種「天人合一」、「神人同形」的思想，使拜上帝會的宗教信仰日趨多神化和中國化，從而也就更易於崇拜多神的壯瑤民眾所認同。

「遵守天條」是拜上帝教義的另一核心內容。洪秀全在《

原道救世歌》中列舉過淫亂、忤父母、行殺害、為盜賊、為巫覡、賭博等六大不正，還包括食洋煙、好酒等項，它基本上與《天條書》的道德禁律相同。太平天國的所謂天條，即源於《舊約》所記的上帝授予摩西的十戒。這十款天條被認為是上帝的聖誡，它規定了人對上帝的宗教義務，只拜上帝，不拜邪神；也規定了人對社會的道德義務，要求孝順父母、不殺人害人、不奸邪淫亂、不吹洋煙、不唱邪歌、不偷竊搶劫、不講謊話、不起貪心、不貪人妻及物產、不賭博等。「拜上帝會」的這些規條，是與壯瑤民眾的道德規範大部分相同的。瑤族人們主張「行善」和「孝順」。他們認為，「行善便是仙童請，行惡便是大鬼拿」，「稱善得過銅橋上，積惡無修沉下江」^⑫。所謂「善」，就是對人對自己帶來好處的思想和行為，如勤勞勇敢、誠實坦率、孝順父母、敬老愛幼、為人公道、辦事公平、不偷搶、不欺詐等；所謂「惡」，就是損人利己的思想和行為，如懶惰、欺詐、偷摸扒竊等。瑤族許多人相信天堂地獄和因果報應之說，相信在世為惡者死後必被罰下地獄，在世為善者則可死後升入天堂。《羅卜共目連》一詩說，在陰間落鐵鍋煎的罪鬼都是那些在「陽間為強盜，偷取人牛賣取錢」，或是在「陽間偷雞蛋，雞蛋已孵他也煎」的人；而在陰間被「拔出舌頭成兩邊」的罪鬼，則是那種在「陽間為說狂，人說在西他說東」，欺騙別人，騙取錢財的人。^⑬除「行善」外，瑤族人們還主張「孝順」。他們認為，家庭倫理關係是社會關係的基礎，只有在家孝順父母的人，才能在外尊敬他人。在家庭內部，最重要的是父母與子女的關係，而在父母與子女之間，子女孝順父母是整個家庭關係的基點。許多瑤族歌謠和故事提出了孝順的思想。「天大地大是父母為大」^⑭，父母是生養子女

的骨肉親人，比天地還重要，因此，他們認為，子女孝順父母，「孝順我爹娘」^⑮比敬天拜地更為重要。盡管瑤族人們「孝順」父母勝過敬拜天地，但拜上帝會的「不忤父母」、「不好淫邪」、「不行殺害」、「不為盜賊」等教義卻與瑤族人們的「行善」、「孝順」思想異曲同工。

壯族人們的「行善」、「孝順」思想表現在誠實、信用、重義和敬長愛幼等諸多方面。誠實、信用是壯族人們的傳統美德，《築隆兌二州記碑文》載：「顧民以忠義，信好相尙，刻竹火書以為要結。」^⑯「民以忠義」、「信好相尙」，並把它作為「要結」，反映了壯族人們講「忠義」，尙「信用」的崇高風尙。重義輕不義的思想，在壯族山歌裡表現得尤為明顯「無義之財妹不要，寧願上山去割茅；寧願割茅上街賣，錢財和哥一起拋。」^⑰「有義好過一枝花，無義醜過豆腐渣。」^⑱「哥看錢財如糞土，妹看仁義值千金。千金難買情義願，妹願跟哥訂終身。」^⑲這些山歌唱出了重義輕不義的心聲，表達了壯族人們的傳統美德。敬長愛幼，也是壯族人們的一種傳統美德。一般來說，小輩對長輩是特別尊重的。這種尊重，表現在稱謂上就是稱長輩為「僕格」或「僕老」，即尊敬的意思。敬長也包含了子女孝順父母，弟弟敬愛兄長等。子女孝順父母，那就是包括對於老了的父母的奉養。愛幼壯語叫做「愛勒一」，意即愛兒子。而愛兒子的含義，一般是指父母對子女的養育管教，使之成人。壯族人們的誠實、信用、重義和敬長愛幼等傳統美德，也與拜上帝會的「不忤父母」、「不講謊話」、「不偷竊搶劫」、「不起貪心」等規條基本相同，這就使壯族人們具有了接受類似自己道德規範的拜上帝會的潛在的思想基礎。

拜上帝會所宣揚的天下男女盡是兄弟姐妹和「有衣同穿」，「有飯同食」的大同社會，正與壯族人們「平田平地」的理想相同。「平田平地」理想反映在現實生活中，便是平等互助的精神。這種精神，在壯族人們之中世代相傳。在馮雲山宣傳活動的紫荊山區，當時的瑤民便盛行著「搭邦」的習俗。^⑳在當時的瑤族社會中，如果哪家缺少勞力，大家都來幫助耕田種地，主人只管大家吃飯而不必回報酬勞。即便是入山往來的客人，雖然素不相識，吃了飯也不必開錢，主人卻熱情高興。壯族人們同樣具有這種互相幫助的傳統美德。一村之中，誰家建造房屋，只要一打招呼，同村人就會自動去幫助。一族之中，誰家有紅白之事，只要和族人一說，人們就自動來幫助。^㉑由於壯族人們生活中存在著這種平等互助的習俗，馮雲山在宣傳「同衣同食」時當然也就易於他們所理解和接受了。

從瑤族社會的發展進程來看，雖然以油鍋制度為典型的原始公有制因素存在的時間較長，但進入私有制社會後也發生了貧富分化的現象，隨之出現了貧富所屬之間的鬥爭。在社會鬥爭中，瑤族人們逐步形成了反對貧富不均，反對剝削他人的「平田平地」思想。瑤族人們認為，在受苦受難的人中，最苦的是他們。「只有瑤族多受苦，祖祖代代受欺凌，苦楚生活說不盡，好比牛馬死草坪。」^㉒瑤族人們之所以受苦受難最嚴重，是因為他們受著多重的壓迫和剝削。他們不僅受本民族少數富人的剝削壓迫，而且還受其他民族富人的欺詐盤剝和各級官府的壓迫與掠奪。這種受壓迫、受剝削的現實使瑤族人們產生了反抗剝削、反抗壓迫的思想，提出了「平田平地」的主張。拜上帝會所宣揚的人人平等的大同世界反映和適應了廣大瑤民的要求。不但瑤民對拜上帝會

所描繪的大同世界表示認同，壯族人們對它也十分嚮往，因而「農夫之家，寒苦之家，積多結成聚眾一，「其各實因食而隨」^{②1}，這是壯瑤民眾認同拜上帝會的經濟原因。

拜上帝會接受西方基督教的基本理論，把宇宙間的萬物歸結為真主上帝的造化，它認為「先有上帝，後有世人；先有靈，後有物，吾人不能自生，物不能自造，故惟有上帝能造之」。^{②2}拜上帝會把一個玄不可測的「上帝」置身於壯瑤人們所崇拜的多神偶像之上，認為「上帝」把持著天地人間的一切，當然也就主宰著壯瑤人們業已膜拜的神仙偶像。不僅如此，拜上帝會宣傳時口誅巫覡，切中了壯瑤人們想升天堂怕入地獄的傳統心態。在壯瑤民衆的心目中，人死了他的靈魂便到了另一個世界。「那個世界是和活人的世界一樣，沒有貴賤之分。」^{②3}他們害怕死者的靈魂回來探望親友。他們認為，如果死者的靈魂回來探親訪友就會作祟，「被探望的親友就會染上大病甚至死亡」^{②4}。故此，每當人死時，其親人便要請巫師、道師為其打「道場」，送他升天或為他修積陰德，以便他能投胎轉世。這顯然是受到了佛教「輪回」觀念的影響。如果巫師、道師「打道」過後死者的靈魂仍回來探訪親友，那麼壯瑤民衆便要「驅邪」、「送鬼」。當時廣西壯瑤地區十分流行修齋建醮的「驅鬼」習俗。客家地區也很流行，洪秀全自幼在農村長大，自然受到這種習俗的熏陶，但他從宣揚敬拜上帝的目的出發，對這種祈福求安的心態進行了尖銳的批判。他在《原道救世歌》中寫道：「死生災病皆天定，何故誣民妄造符；作福許妖兼送鬼，修齋建醮尚虛無一，「自古巫師邪術輩，累代貧窮天不扶。鬼人送鬼終惹鬼，地獄門開待逆徒。」^{②5}這不僅指出了歷代農民生死難保和生活貧困的境況，而且還把天堂地

獄觀念引入了拜上帝會，強調了敬拜上帝的重要性。他認為，只有「遵天條，拜真神」，才會「分手時天堂易上」，「泥地俗，信魔鬼，盡頭處地獄難逃」；如果「溺信邪神，即為邪神卒奴，生時惹鬼所纏，死時被鬼所捉」；而敬拜上帝，「便是上帝子女，來處從天而降，去處向天而升」^{②6}。敬拜上帝可免入地獄而升天堂，這時壯瑤人們來說，是一種頗具吸引力的說教，這就使拜上帝會具備了替代一切邪神的功能。拜上帝會的宗教宣傳雖然沒有直接號召人們推翻滿清王朝的封建統治，更沒有指出貧苦人們受苦的真正原因，但它指出了中國民間原有的神佛偶像是魔鬼和禍害之源，而只有信仰它所宣揚的上帝，遵奉上帝的勸誡，才能免除人們內心的恐懼，給予人們以幸福、世界以安定。這對於迫切希望改善境遇而又極少能夠獲得改善的人們來說，拜上帝會不失為一種新鮮的宗教。它既大異於中國的經書，又不同於中國的神道，因而具有較大的吸引力。從這個意義上說，壯瑤民衆認同拜上帝會這一「外來文化」是可能的。

其次，拜上帝會的倡導者破壞廟宇而不遭禍，神像被毀而不驗靈，充分顯示了拜上帝會的「神力」，壯瑤人們原有的信仰藩籬遭到了嚴重的撞擊而崩潰。

拜上帝會獨拜真主上帝，與壯瑤人們的巫道多神膜拜格格不入。不倒倒多神偶像，洪民所宣揚的皇天上帝自然難以樹立。因此，打倒偶像、破壞廟宇便成了拜上帝會倡導者顯示神威和吸引會眾的一項重要措施。道光二十四年（一八四四年），洪秀全、馮雲山等人聞及貴縣六烏廟內敬奉著一對「和歌七天七夜，合歡而死」的風流男女，便前往該處搗毀，並誅斥其說：「壞道竟然傳得道，龜婆無怪作家婆，一朝霹靂遭雨打，天不容時可若何。

「②道光二十七年（一八四七年）七月，洪秀全從貴縣經武宣入桂平紫荆山，路過武宣東鄉時又舉筆題詩於九仙廟壁，斥之爲「妖廟」，意謂廟中偶像爲「迷惑上帝子女心」之「妖怪」。②同年九月，洪秀全、馮雲山又率會眾前往象州搗毀甘王廟。甘王廟在潯州各屬如桂平城東北隅、城內四樓以及弩灘、風門坳等處都有③，武宣縣的出水廟也供奉著甘王④，洪、馮等人爲何首選象州甘王廟作爲打擊對象呢？這不僅因爲當地人說它驗靈利害，而且還因爲甘王廟遍布象州城邑，對它的打擊，無異於動搖了封建統治和當地人們的信仰支柱。正鑒於此，洪、馮率眾「毀壞其偶像，撕爛其袍服，打破其香爐及祭器」⑤之後才會引起州官縣會的極度恐慌，他們「懸賞一百大元以緝拿犯事者」，後因「降童」附體傳言「略修神像」⑥作罷。拜上帝會倡導者武力破壞廟宇偶像的行動，使得「秀全聲譽大起，信徒之數加增更速」⑦。迷信鬼神是壯瑤人們的普遍心理，是他們日常生活的一部分，他們所熟悉的爲他們信服敬畏的神，甚至連州官縣吏也害怕的鬼神忽然被拜上帝會倡導者搗毀和制伏，這必然會引起他們的強烈反應。有些人看到他們原來信奉的神道並不靈驗，就會把敬畏信服之心移向另一個更高明更有力的神——拜上帝會的獨一真神；而且，洪秀全、馮雲山所宣傳的獨一真神也具有若干中國化、民間化的特點，其儀式「始則沿用中國古老拜神方法」⑧，後來才逐漸改變，內容上也擴展到壯瑤人們已經習慣了的行事先問神的婚喪嫁娶、破土建房等日常生活的各個方面。這便在一定程度上適應和滿足了信奉迷信的壯瑤人們的精神需要。此外，洪秀全以上帝的「威力」營救其表侄王爲正（一說黃維正）出獄的成功和馮雲山路勸差役開枷入教的事實，使壯瑤民眾覺得神上帝似乎真的存

在，因而他們「皈信秀全新教者逾多」⑨。

再次，拜上帝會的傳播者楊、蕭、韋、石等人既通粵語又諳壯瑤人們的性格心理，成爲拜上帝會發展演化的橋梁和紐帶，從而使拜上帝會溶入了壯瑤民族的傳統文化色彩。

拜上帝會作爲一個宗教組織、一種「外來」文化，它要傳播和發展，離不開作爲傳媒工具的文字和語言。文化傳播理論認爲，文化發生變化的引發和催生劑有兩個根本依據，那就是傳播和發明。一般來說，文化傳播是一種外動力，它所成就的文化變化是外因，但它的成功需要內因的接受或吻合，因而傳播的成功有賴於文化的接收。發明是文化變化的另一大助力，文化變化和進步需要不斷創造新的發明，這種發明也是由積累性和突發性組合而成，文化的發明往往帶來文化觀念的變革或巨大的物質成就。⑩壯瑤人們從原來信奉巫、道多神到接受來自西方異國的基督教的獨一真神，這可以說是壯瑤傳統文化的變化，其引發的根源在於拜上帝會的感召和來自壯瑤人們內心的原有信仰體系的崩潰，其催生劑卻是拜上帝會首領們對拜上帝會的創新，它既溶入了舊有的民間文化傳統，同時又帶來了信仰觀念的變革。拜上帝會的傳播者楊秀清、蕭朝貴、韋昌輝、石達開等人，他們有的雖屬客家祖籍，但他們久居山區，同山區內的大多數壯瑤人們有著密切的關係，因而他們既通粵語又諳熟當地人民的性格心理，有的本身就是當地的土著居民，與喬遷客民雜錯相居，他們既通粵語但更熟知本民族的文化傳統。在當時貧窮落後、交通閉塞的壯瑤山區，作爲社會底層的壯瑤民眾，其文化的傳承大多不過是口耳相傳而已。洪氏、馮氏要想在那裡宣教，他們更不得不考慮語言的因素了。盡管當時那裡也設有一些私塾，但貧苦農民大多與之無

緣。洪、馮想通過發放宣傳小冊子的方式來發展會眾的目的當然也就難於實現，因而當他們在粵北連南八排、南江排等地「因與瑤人言語不通」^{③⑦}而出遊失敗時，便選擇了廣西貴縣賜谷村洪秀全的表兄黃盛爵（原姓王，因避諱而改）家，住了幾個月，洪氏見其家苦，過意不去，「與南王馮雲山、洪仁球、恤王洪仁正等議回東」^{③⑧}。馮雲山等人先離，至桂平後留下傳教，而洪秀全則回到了家鄉花縣。其後，他們活動於桂平、平南等地，依靠的也是客家人或是熟悉粵語的人。一八四六年，馮氏到了南泥沖曾玉珍家。曾家是紫荊山內有地位的客家富戶，父子均從馮雲山信仰上帝，並熱心發展教徒。史載「曾雲正四處代傳此情，大有功，故人多明醒也」^{③⑨}便為足證。盡管楊秀清、蕭朝貴、韋昌輝、石達開等人不是最初的拜上帝會信徒，但他們在播傳拜上帝會的過程中卻起了很大的作用。「一起事教人拜上帝者，皆是六人勸化。」^{④⑩}這六人就是洪秀全、馮雲山、楊秀清、蕭朝貴、韋昌輝和石達開。其中，楊、蕭在拜上帝會播化之初期所起的作用是比较重要的。他們多次利用「降童」附體傳言的方式神化拜上帝會，同時又反過來被洪氏加以神化，這在很大程度上就是利用了當地人們所熟的「降童」巫術心理。當時「潯州民間，常有巫覡專幹這項營生」^{④⑪}。出於解決當時拜上帝會內部問題的需要，楊秀清代天父上帝、蕭朝貴代耶穌傳言，當時當地流行的「降童」巫術，就是他們「進行這種創造的足夠資料」^{④⑫}。既然當時壯瑤地區那麼流行「降童」巫術，而這種巫術又通過熟知他們心理並與他們有著密切聯繫的當地客家人楊、蕭等人在拜上帝會中多次實現，那麼壯瑤民眾在原有的信仰藩籬崩潰之後自然便會轉向他們自己為可信的拜上帝會了。這樣，「鄉里社會中流行性的民俗信仰及

其相應的社會集團，就構成了一種連結正統宗教和民間宗教的文化層」^{④⑬}。拜上帝會「降童」巫術的出現，一方面適應了當地壯瑤人們的心理需求，鞏固了人心，增強了壯瑤民眾對拜上帝會的信仰；另一方面，卻使拜上帝會中國化，摻入了民間宗教的因素。中國的傳統宗教信仰樹大根深，它不僅充塞社會民間，而且也盤踞在洪、馮、楊、蕭等人的頭腦之中。這就使他們減少了播化拜上帝會所遇到的阻力，但與此同時，他們所要竭力排除的各種神怪成分也就不知不覺地深入到了拜上帝會之中。

太平天國運動時期，中國文化的主流仍然是以儒學為主包括巫、道、神佛等在內的傳統文化。拜上帝會要在這種文化背景下生根立足和發展，就不得不對中國傳統文化加以吸收並按自己的模式加以演化。這不僅因為傳播者本人對西方基督教文化了解不多和受中國傳統文化影響較深，而且還因為作為舊規範、舊觀念、舊傳統、舊文化載體的壯瑤民眾認同新的「外來」文化需要一定的發展歷程。

拜上帝會經過與壯瑤民間傳統的碰撞、調適及整合，自覺或不自覺地溶入了當地民間宗教的因素，減弱了它的傳播阻力，使之成為吸引會眾的核心組織。這有利於加強和提高戰鬥力，在一定程度上推動著這場運動的深入發展。但是，由於民族深層的特質文化有著頑強的因襲力，當它與「外來」文化在發展演化的過程中各自強化又呈現出了「裂合」的趨勢。

二、壯瑤文化傳統對太平天國文化的影響和排斥

拜上帝會為了吸收更多的會眾而在宣傳實踐的過程中自覺或不自覺地溶入了民間宗教的因素，壯瑤人們雖然認同了拜上帝會

的教義但仍保留著自己的文化傳統，因而導致了壯瑤文化傳統與天國文化之間相互影響，各自強化乃至相互排斥的運動過程。

(一)源於壯族青蛙崇拜的「依歌擇配」習俗，既有悖於「男女授受不親」的封建教化，又與拜上帝會「不好奸淫」的宗教信條相衝突，因而遭到了拜上帝會的否定和排斥。

壯族是一個具有燦爛文化的民族。它的文化大致上可以分為南壯文化和北壯文化。從桂南沿郁江和右江而上，到平果縣後再沿北回歸線往西走，上到雲南富寧縣，以此劃分線為水準，以北為北壯文化圈，以南為南壯文化圈。^{④④}從地域上看，太平天國運動的發源地桂平、貴縣、武宣、象州等縣均在北壯文化圈內。北壯文化圈古代盛行著青蛙崇拜的習俗，這已從恭城等地出土的銅鼓面邊飾有立體蛙圖得到印證。這一習俗在壯族地區近現代仍有遺存。壯族是個稻作民族，他們對青蛙的崇拜源於他們對水的需求與恐懼。壯族的傳統文化淵源於水。考古學資料證明壯族先民古越人在距今六、七千年的河姆渡時代生活在江南水網地區。漢代，越人「處溪谷之間」，篁竹之中「習於水，便於舟」^{④⑤}；宋代，廣西人居住在「溪河泉水常注」^{④⑥}之地；明代，廣西壯民仍是「傍水而居，依沖而種」，「至於平原曠野，一望數十里，不種顆粒」^{④⑦}；現在，雲南文山壯族苗族自治州各地仍流傳著這樣的俗諺：壯族居水頭，漢族住街頭，苗瑤占山頭。由此可見，水成了壯族傳統文化的原發點。越人在征服水、駕馭水的過程中創造了稻船一體的亞型水文化。他們喜水、盼水、需水但他們又害怕大水泛濫成災，因而又不得不對水產生畏懼心理。壯族先民在長期的上觀天象、下俯水情之後得出了一個直覺性的結論：天上雷公大，地下舅公

大。雷公決定著地上有水無水，溪水潺潺還是山洪爆發。「青蛙呱呱叫，大雨要來到」，「手不抓青蛙，不怕雷公劈」；「青蛙聲啞，田好稻把」；青蛙聲響，田好蕩漿」等迄今仍流傳於壯人口中的諺語，反映了壯族及其先民的思維模式：雷公固然可怕，但青蛙可以神通之；雷公所居遙遠，青蛙近在眼前，可以就地祈求。於是，流傳於北壯文化圈內的青蛙故事和傳說將青蛙神化，認為它是雷神的使者。壯族人們為了農業豐收，必然祈求風調雨順，因而把影響雨水和豐收的青蛙加以膜拜，這是他們崇拜青蛙的第一個原因，另一個原因則是壯族人們崇拜青蛙產子多，繁殖快，具有較強的生育能力。考古學已經發現，在古代越人的不少銅鼓上都鑄有累蛙（即疊踞的青蛙），少者為一大一少相背負，《嶺外代答》載：廣西銅鼓有的鼓「面上有五蟾，分踞其上，蟾皆累蹲，一大一小相負也」^{④⑧}；多者有三疊、四疊，在大蛙背上有中蛙，中蛙背上有小蛙。這種累蛙有兩種情形：一種是青蛙交合狀態，這是主要的形式；另一種是母蛙負小蛙。無論哪種形式，都是青蛙富於繁衍的象徵。人們對青蛙生育能力的頌揚，既是祈求青蛙自身多多繁衍，有利於風調雨順，促進農業豐收，同時也是希望人類也獲得有青蛙一樣的生育能力，使人口發展，民族興旺。這種心理的踐履便是壯族歌墟的興起。壯族的歌墟是直接取象於雄蛙在春日裡咕咕叫喚招來雌蛙的擇配方式的。在壯族人民看來，「無論男女，皆認唱歌為其人生觀上之主要問題，人之不能唱歌，在社會上即枯寂寡歡，即缺乏戀愛求偶之可能性，即不能通今博古，而為一蠢然如冢之頑民」^{④⑨}。隋唐以後，壯族的部落或部族中出現了專門從事宗教活動的巫師，「南蠻傳俗尚巫鬼。大

部落有大鬼主百家則置小鬼主一姓」^{⑤①}。「依歌擇配」方式在傳承過程中巫術化，便產生了頑強的因襲力。在太平天國運動發源地的北壯文化圈內，當時「依歌擇配」的傳統習俗是很盛行的。平南壯人「每年正月內必往各村中之廟宇附近空闊處所，男女聚會，攢簇成堆，唱歌互答」，頗有「春時踏歌野次相配」^{⑤②}之指引；象州亦有「婦女較他處為勞苦」，「至青嶠綠壤，行坐成群，明月清風，行歌互答」^{⑤③}之記載。洪秀全曾聽聞關於「依歌擇配」的種種傳說，因而發出「到處男歌和女歌」的感慨，並斥之為淫歌邪曲。壯族「依歌擇配」的文化傳統與封建統治階級所提倡的「男女授受不親」和婦女「從一而終」的倫理思想和婦道妻德是相悖的，也與拜上帝會「不好奸淫」的宗教信仰格格不入。客家人雖然也喜唱山歌，但沒有「依歌擇配」的習俗。因此，在拜上帝會倡導者洪、馮等人看來，當時壯族地區流行的「歌墟」習俗是淫邪的，應當禁除。這一方面「歌墟」習俗既有悖於封建倫理，也與拜上帝會的教義相抵牾，不利於宣揚其主張；另一方面是拜上帝會倡導者出於其政治軍事目的，以確保其隊伍行軍作戰之需要。在洪秀全等人看來，只有禁除「歌墟」才能防止男女混染，以免「致起奸淫有犯天條」^{⑤④}。

(二) 壯民瑤民「不落夫家」的傳統婚俗具有夫妻異宿的特點，這為太平天國嚴別男女的施行提供了潛在的心理機制，但太平天國的「禁慾」文化超過了壯瑤人們的生理和心理承受能力，因而遭到了壯瑤傳統文化的排斥。

壯族「歌墟」文化遭到拜上帝會的否定和排斥，當地人民的反應是強烈的。洪秀全率眾搗毀六烏廟時，「人民大憤，各

願偶像顯靈殺死秀全」^{⑤⑤}，後因白蟻生於該廟蝕壞偶像，人們以為是上帝神力使然，當然也就作罷了。拜上帝會通過口誅筆伐和武力行動蕩滌了壯瑤人們原有的思想體系和信仰藩籬，否定了壯族人們因崇拜青蛙而興起的「依歌擇配」習俗，但在行軍作戰的過程中，壯瑤民眾卻基本能夠遵守太平天國嚴別男女的禁令，這一方面也是太平天國軍紀嚴明的結果，同時也是壯瑤民族「不落夫家」婚俗具有夫妻異宿特點的產物。壯族「不落夫家」的傳統婚姻家庭文化淵源於壯族先民的青蛙崇拜習俗。古越人以蛙為崇拜對象，其言行舉止便以蛙為準式。例如，以蛙紋為圖式紋身，以交配蛙（累蛙）鑄在銅鼓上作為種的繁衍模式等，便是直接取象於蛙的平南壯人「婿來就親，女家五里外採香草花卉結為盧號曰人寮，錦茵綺筵，鼓樂導男女而入，半年始與婿歸」^{⑤⑥}。宋人周去非《嶺外代答》載：「（壯人）夫妻異宿，妻之所居，深藏不見人形」，「其合夫婦之道，夜期於深山，不以常所居也。云不如是，則鬼物有顯誅」^{⑤⑦}。陸次雲《峒谿織志》云：「僚人夫妻異宿，惟於晴晝牽臂入山為樂」^{⑤⑧}。周、陸的記載雖有晝夜之出入，但壯人入山野合卻是事實。夫婦不同床，是壯族人們直接會意於蛙族的結果，否則會觸犯什麼「鬼物」神靈而受罰呢？壯族「不落夫家」的婚姻傳統，使得夫妻雙方不必終日廝守相處，而是逢年過節才由夫家接回小住幾天，這就使壯族人們能夠承受較長時間的時空分離，加上太平天國軍紀嚴明，因而壯族人們在這場運動初期是能夠接受較長時間的嚴別男女的規條和禁令的。瑤族雖然不完全以青蛙作為自己的崇拜對象，但卻同樣存在著「歌婚」和「不落夫家」的傳統習俗。《炎徼紀聞》載：瑤族「踏歌而偶奔

者，入岩洞，插柳避人。」^{⑤⑧}《赤雅》亦云：瑤人「男女聯袂而舞，謂之踏瑤。相悅，則男勝躍跳，負女而去。」^{⑤⑨}瑤族「依歌擇配」的習俗同樣導致了他們婚姻生活中的「不落夫家」行爲。我國瑤族「曾有這種婚俗」^{⑥⑩}。壯瑤「不落夫家」的婚俗，直接導致了他們婚姻家庭生活中的夫妻異宿的文化現象。客家人雖有喜唱山歌的傳統，但卻沒有因「不落夫家」而帶來夫妻異宿的習俗，因而當太平軍從平南、桂平轉戰永安北上時，客家人中有人因「不喜歡太平男女分隔之軍紀」^{⑥⑪}而未從行，這是可以理解的。從這個意義上說，壯瑤「不落夫家」的傳統婚姻模式，是其能夠接受拜上帝會和太平天國領導人倡行嚴別男女的內在心理機制。

「不落夫家」雖然不一定能夠落於夫家，但夫妻異宿卻終究同宿。妻子只在懷孕之後才能長住夫家，但即使妻子沒有懷孕，夫妻之間或妻子與別的男人之間是可以野合的。這是母權制殘存的遺俗和產物。太平天國運動從金田起義到定都天京恢復婚姻家庭生活前，一直禁止著除天國核心領導人之外的夫妻家庭生活。盡管壯瑤人們具有夫妻異宿的文化傳統，但其生理和心理的承受能力畢竟有著一定的限度。太平天國領導人爲確保軍紀和提高戰鬥力而實行的嚴別男女的措施在一定時期內是可以的，但在定都天京後仍然實行而且有強化的趨勢，使壯瑤人們對拜上帝會原來所描繪的「共享天福」的美好藍圖大失所望，其心理機制必然受到破壞，因而也就表現出對太平天國禁慾文化的反叛和排斥。「賊匪非惜名節，特欲使人人精壯。殊不知犯者自犯而尤多不可究。」^{⑥⑫}儘管當時太平天國領導人曾多次嚴厲聲明，「男女分居，同室者斬」，但「坐此闔門殉節

者甚多」^{⑥⑬}。這說明，當時壯瑤人們和其他民族的人民一樣，是以家庭爲本位的，天國領導人的強制行爲和企圖取消家庭的超前行爲必將受到傳統文化的否定和排斥。太平天國於一八五五年春解除禁令，恢復婚姻家庭生活正說明了這一點。「不落夫家」一婚俗作爲一種民俗事項，它是一種集體無意識建立在崇信基礎上具有自發性和自覺自願性的普遍心理與行爲的合體，強制命令是與民俗的發生機制及其本性背道而馳的，它必然會遭到人們普遍心理的抵制。太平天國領導人忽視了壯瑤人們的民俗心理，因而必以失敗而告終。

(三) 壯瑤人們的多神崇拜和神判意識，助長了天國律令的濫觴。

壯瑤人們信奉巫、道多神，他們認爲世間萬物都有神靈在干預，於是便產生了萬物有靈的心理和對神的奴性。這種對於神靈的依賴心理，造成了歷史上壯瑤民眾相信命運，相信機緣和軟弱盲從的性格。唐代柳宗元在《柳州復大雲寺記》中說：「越人信祥而易殺，傲化而徇仁。病且憂，則聚巫師，用雞卜。始則殺小牲；不可，則殺中牲；又不可，則殺大牲；而又不可，則決親戚飭死事曰：『神不置我矣！』因不食，蔽而死。一這種通過「辨其白之厚薄，而定農人吉凶」^{⑥⑭}的因病暫時不愈而認爲神拋棄了他，乃決心待死的做法，活現了歷史上壯人相信命運相信神判的心理狀態。瑤民遇到有人生病時，則請鬼師測算是何鬼作祟，以便祭祀求拜。若請一個鬼師卜卦祭祀之後病人仍未好轉，則另請鬼師卦祭。若病仍未見好，則又找第三個巫師，直到病人痊愈或死亡。^{⑥⑮}鬼師測鬼治病的流行，也反映了瑤民相信命運的心態。即便定都天京以後，壯瑤人們仍然信神而不尙醫。他們「有病則禱於天主，以爲遂無害」^{⑥⑯}，

這就使他們無法擺脫神的羈絆。壯瑤民間流行的「降童」巫術十分明顯地表現出他們的神判思想。這種巫術被天國領導人用作天父下凡傳言的工具，神化了他們的權力，這在人心浮動的環境下對安定會眾雖有一定的積極作用，但楊秀清、蕭朝貴等人的多次附體傳言卻導致了天國律令的濫觴。他們「恃其私智，假託鬼神以愚同類，立偽制偽律，以矜己能。故於干支、六書、時憲、語言，無不任意捏造」^{①7}。另據記載，清軍曾獲太平軍營規一冊，「訪之難民，僉謂刊本營規，是粵西舊例」，「賊全恃威劫，苛刻之令日多，定不止前數」^{①8}。清方的記載雖然帶有詆毀被統治階級的觀點，但它卻從反面說明了壯瑤文化傳統對天國文化之影響。

④「稻作文明」塑造了嶺南人們勤勞勇敢的性格和崇尚「天足」的文化傳統，強化了太平天國領導人的「本土意識」，衝擊著江南婦女的生活準則，導致了天國文化的超前強制化。

「壯人居水頭，苗瑤占山頭」的生活習俗使壯瑤人們與耕種為業的「稻作文明」結下了不解之緣。長期的刀耕火種和旱耕水耘練就了他們勤勞簡樸的習性。壯族詩人農廣堯在其《村女赤腳行》中活活地再現了清雍正年間壯族人勤勞生活的情景：「商女不如田婦樂，跣足蓬頭去雕琢。綠荷包飯去山樵，樵罷池中採菱角。採蓮爭採並頭藻，水濁水清憑衣濯。不穿綉鞋不纏絲，贈与採蘭任己之。有時跌坐勾郎夸比翼，有時從夫田畔披荆棘。亡羊寧慮路多歧，抱布貿絲能食力。」^{①9}在這裡，壯族青年婦女的勤勞生活和自由愛情被詩人以矜持的筆觸作了活脫脫的描繪。生活在太平天國運動前後的象州詩人鄭獻甫（一八〇一—一八七二年）晚年回歸故里目睹了故鄉人們的辛

勞之後，也曾以較多的筆墨描述了壯鄉人們的勞苦。他的《夏夜雜咏》之一曾這樣寫道：「貧人常苦寒，富人常苦熱。我本窮措大，亦畏夏日烈。玲瓏啓雲窗，披拂坐風穴。田家方作苦，鹽背乾欲裂。」^{②0}這就十分形象地表現了壯族農民在烈日炎、暑氣炙烤之下勞作的苦辛。瑤民多居高山密林地區，「一分田在平地上，九分地在高山上」，勞動果實來之不易，因而他們更喜歡勤勞的人，更讚揚勤勞的思想，「半山開水渠，除盡脊薄地，山地種棉花，梯田種稻子，年年辛苦年年忙，坡坡荒山變梯田」^{②1}。山上的地，谷中的田，地裡的作物，田裡的五穀，無不是用雙手辛勤開墾種植出來的。他們從春夏到秋冬都必須努力勞動，才能獲得勞動果實。「新年過了兩三天，出門荷鋤去下田，鋤頭刮草嘩嘩響，鋤頭挖地土鬆鬆，按上犁柄再翻開，泥團散開下穀種。」^{②2}個個搞生產，男女齊勞動，這是瑤族人們所希望看到的景象，具體到人，便是要求人人克服懶惰而勤勞。壯瑤人們在「稻作文明」中孕育出來的勤勞本性，促使他們長期與自然界進行不折不撓的英勇鬥爭。在生產勞動的過程中，壯瑤婦女與男人們共同勞動，久而久之便形成了與封建專制壓制下的「三寸金蓮」迥乎不同的「班衣跣足」的文化傳統。她們「雙足如漆，多有不著鞋襪不著裙者」^{②3}，這種文化對太平天國運動產生了巨大的影響。

首先，壯瑤婦女的「天足」，使她們具備了與男子共同勞動和並肩作戰的能力，她們在家庭中發揮了一定的作用，因而也就要求享有與男子「平等」的地位。

太平天國領導階層中出現了為數不少的廣西女官，這不僅是天國核心領導人從客家人「本土意識」出發的認同，更重要

的卻是壯瑤婦女在這場運動中發揮了巨大的作用。桂平婦女「苦較他處爲甚，而未償稍怨。或與夫同操作，則夫任其易，妻任其難」^{⑦④}。客家婦女也具有「天足」的傳統。《嘉應州志》載：「鄉村婦女，耕田、採植、織麻、縫紉、中饋之事，無不爲之。」^{⑦⑤}晚清詩人黃遵憲對客家婦女的「天足」勤勞傳統美德也曾作過精粹地論述：她們「操作等男子。其下焉，蓬頭赤足，帕首裙身，挑者負者，提而挈者，闖盜於鬧肆之間、田野之中。」^{⑦⑥}喬遷粵西的客家人同樣也具有這種特性。他們「男女俱勤農事，不憚辛勞」^{⑦⑦}。但無論是粵東客家人還是喬遷粵西的客民，他們這種「天足」勤勞的傳統不過是爲天國核心領導人在封官賞爵時提供了「本土意識」的思想基礎而已，更重要的還是壯瑤婦女在行軍作戰和生產勞動的過程中肩負了艱巨的任務。她們英勇殺敵，屢敗清軍，就連清方也驚嘆不已的指出，「瑤壯丑類，生長洞穴，赤足裹頭，攀援岩谷，勇健過於男子。臨陣皆持械接仗，官軍或受其衄」^{⑦⑧}。一八五二年春，太平軍圍攻桂林時，那些被稱爲「白足蠻婆」的壯瑤女軍化裝入城偵察，她們機智勇敢，無所畏懼。潯州天地會首領卞三娘率領一支千餘人的女兵參加太平軍，她們「俱廣西大腳蠻婆，全用黑旗，殺戮最慘」^{⑦⑨}。蕭三娘率領一軍，「八百女兵都赤腳，蠻衿札褲走如風」。她們於一八五三年參加攻打安慶時，水陸並進，英勇殺敵。同年秋，太平軍攻陷揚州，蕭三娘「率眾登城，見者矚目」^{⑧①}。攻陷南京之後，許多壯瑤婦女兵將成爲太平天國諸王的「貼身女兵」和牌刀手。據清方記載，洪秀全的衛隊由廣西「蠻婆」十數人手執鋼叉環列而成，她們護隨不離其身。正是由於廣西壯瑤婦女「天足」文化所涵造出來勤

勞勇敢的性格，她們才能在行軍作戰的過程中屬建戰功。太平天國領導人囿於農民親族地域的狹隘觀念和出於對「凡屬歸來敬拜上帝真心報效者，有大功則奏封大爵，有小功則奏賞小官」^{⑧②}誓言的踐諾，對屢建戰功的壯瑤民衆進行了封賞。太平天國設總制、監軍、軍師、率長、百長等職，「皆廣東、廣西賊首爲之，可以統帶賊目」^{⑧③}。女館各職，「皆廣西山洞潑悍大腳婦女爲之」^{⑧④}。從這個意義上說，天國核心領導人在拜上帝會宣傳中所提倡的男女平等，天下男女盡是兄弟姐妹的思想在廣西壯瑤民衆身上付諸了實踐，變成了現實。

其次，壯瑤民衆憑著自己英勇善戰的特性在天國政權中獲得了比較優越的地位，他們與客家人一道強化了自我的「本土意識」，衝擊著江南婦女的生活準則，以自己的「天足」傳統強制他鄉異域的婦女施行「放足」，導致了天國文化的超前強制化。

壯瑤婦女從以己爲本的自戀心態出發，認爲小腳女子毫無作用，因而要求由她們「著其放腳，婦女皆除腳帶，違者則施以鞭打，重則擊以槍械」^{⑧⑤}。太平天國運動發源於壯瑤民衆爲聚集的廣西山區，那裡交通閉塞，經濟文化相對落後。在他們的傳統習慣中，婦女從小就參加生產勞動，不裹腳。男人在個體家庭中雖然決定一切，但由於婦女也是生產能手，在某種意義上起著家庭「半邊天」的作用，故她們有一定的發言權。客家人的家庭生活亦有類似之情形。天國領袖們自幼在這種環境中生活，深受著這種傳統習俗的影響和熏陶。同時，他們又親眼目睹廣西壯瑤婦女在這場運動中所起的重要作用，隨著運動形勢的不斷發展，他們也覺得有必要將廣西「大腳蠻婆」的

生產勞動和英勇作戰精神推廣到其他省籍的婦女身上，以鞏固和發展他們並已取得天國根基，因而他們贊成施行「放足」政策。從人性解放和人類進步的方向來看，這些活動本身包含有解放婦女的內容和因素，我們完全可以把這個前所未有的創舉看作是一種很了不起的進步。但是，它並不是天國領袖們有了明確的婦女解放意識而採取的措施，而是一種以「本土意識」為中心的超前強制行為。儘管洪仁玕的《資政新篇》提出了一些保護和解放婦女的措施，但那是他於一八五九年從香港來南京後所提出的一種建國方略，而在此之前太平天國就已開始強令推行「放足」。而且，從天國核心領袖成員的構成來看，除洪秀全、馮雲山和洪仁玕受過傳統教育之外，其他人多為農夫出身，他們是沒有龔自珍、林則徐和魏源等封建知識分子和當權者「睜眼看世界」的魄力和意識的。他們之所以推波助瀾地施行「放足」，完全是出於政治目的需要和來自內心「鄉土意識」的驅使。他們「以己之能謂人必能」，「以裹足不便，責其放足，而不知既小則不能復大」^⑧。在這種超前文化的影響下，太平天國的「放足」效果是不理想，其目的也遠遠也沒有達到。「已纏之足忽去束縛，幾不能移跬步」^⑨，怎麼能夠擔負起生產勞動和行軍作戰的任務呢？相反，江浙地區的婦女卻對這種「放足」文化產生了叛逆和抵觸情緒，「城中被擄男女無時不思逃竄」^⑩，當太平軍用船從湖北、安徽運米鹽到儀鳳門外時，女官拿旗「惡驅女子出城，背米鹽入各倉」^⑪，那些被強令「放足」的婦女連行走都不便，又怎堪重負？因此，她們「有路遠不能回館者，或自縊於空屋，或赴水死，或雨後泥滑跌傷至死，餘俱露宿」^⑫，不敢回館。面對太平天國的強行

「放足」，許多江南婦女以死相抗，十天之內「尋死者以千計」^⑬，直到天國領導人收回律令。當時江浙地區的經濟文化較廣西壯瑤山區發達，但那裡的婦女深受「三綱五常」倫理思想的迫害。她們一生服從於「三從四德」的封建禮教，很多婦女特別是地主階級婦女在思想上與反清的太平天國格格不入，她們只是地主階級家庭中傳宗接代的工具和男人的附庸。太平天國領導人把沿途接收的婦女編入女行、女營和女館，監督她們勞動，強令她們「放足」，這些活動本身雖然客觀上具有解放婦女和移風易俗的作用，但在當時，它卻大大超前了。太平天國領導人後來收回「放足」律令就足以說明他們的這一行動出現了過失和偏差。況且，中國地域遼闊，民族復雜，「不惟各地相距甚遠，即風俗習慣亦不相同。是不能以同樣的法律治理的」^⑭。太平天國領導人忽略了這一因素，實際上他們也不可能解決這一問題，因而弱化了太平天國內部的凝聚力和向心力，失去了江浙地區民眾的廣泛支持，這是太平天國運動失敗的另一個重要的文化因素。由此可見，壯瑤文化傳統對這場運動的影響是十分巨大的。

三、結論

嶺南地區的「稻作文明」孕育了壯族瑤族的傳統文化。太平天國領導人出於政治目的和「本土意識」對壯瑤傳統文化加以排斥、吸收、演化和發展，這對前期發展會眾、組織起義和提高戰鬥力有一定的積極作用，客觀上有利於太平天國運動的向前發展，但他們卻忽略了民族習俗地域性和排他性的負面效應，也未認識到民俗作為一種集體無意識的行為規範，它具有廣泛、無形的

法律作用，而人爲的強制措施雖然制度化，但它如果未來源於民俗、未能與民俗中的道德規範很好地結合起來，它就不能產生集體無意識的廣泛效應，因而導致了多種文化互相碰撞、互相調適而又相互排斥的運動過程。

壯瑤文化傳統對太平天國運動影響的種種事實說明，文化的傳承和發展有自身的規律，只有加強對文化規律的探究和建立適應文化發展的文化模式，才能保證文化的健康傳承和發展，任何人爲強制性的文化和超前行爲必將受到傳統文化的排斥和否定。因爲大凡是靠強制命令推行的某種文化模式，都是與民衆實際生活和心理接受能力懸殊太大的模式，它要麼過於超前，要麼是開歷史的倒車。同時任何一種文化模式的形成與發展，必將受到作爲載體的人們原有文化的制約，只有加強對本民族傳統文化的研究和充分預見外來文化對它的影響，汲取精華、剔除糟粕，才能使本民族的傳統文化得以批判繼承和創新發展。

（作者單位：蘭州大學歷史系）

郵政編碼：七三〇〇〇〇

電話：（〇九三一）八九一二〇〇四或八九一二〇二一

聯繫地址：中國大陸甘肅省蘭州市天水路二九八號

蘭州大學三〇二七信箱

注釋

- ①②《盤王歌》，廣西民間文學研究會編：《瑤族文學資料》第八集，一九八〇年（下引同略），第四十四、四十三頁。
③④⑤⑥⑦⑧廣西通志館編：《太平天國革命在廣西調查資料匯編》，廣西人民出版社一九六二年十二月，第一一三、一一四

、一一八、一二一、一二二、二二五頁。

- ⑨⑩《李秀成自述》，《太平天國資料》（二），台灣近代中國史料叢刊續輯，文海出版社出版（下引同略），第七七七、七八八、七八九頁。

- ⑪《會奏查復現在賊首股數並請調雲貴官兵摺》，《李文恭公奏議》卷二十一。

- ⑫⑬周去非：《嶺外代答》卷十《志異門·天神》、《志異門·雞卜》。

- ⑭⑮《黃氏女》、《羅卜共目連》，《瑤族文學資料》第十集，第八十二—八十三、一〇一頁。

- ⑯《迎客歌》，《瑤族文學資料》第十集，第九十四頁。

- ⑰《劉晏香》，《瑤族文學資料》第十三集，第九十七頁。

- ⑱⑲轉引自黃慶印：《壯族人民傳統道德觀念初探》，《廣西民族學院學報》一九八五年第三期。

- ⑳邢風麟：《太平天國與瑤族》，《天國史事釋論》，學林出版社一九八四年五月，第九十九頁。

- ㉑《梁山伯與祝英台》，《瑤族文學資料》第十三集，第九〇頁。

- ㉒《天理要論》，《太平天國資料》（一）第三二九頁。

- ㉓⑳藍鴻恩：《桂俗風謠·序》，《桂俗風謠》，廣西民族出版社一九八四年一月，第二頁。

- ㉔《原道救世歌》，《太平天國詩文鈔》（一），第五十四—五十五頁。

- ㉕《洪秀全來歷》、《天條書》，《太平天國資料》（二）第六八

九頁，(一)第八〇頁。

②郭廷以：《太平天國史事日志》，上海書店一九八六年九月，第三十九頁。

②③③③《太平天日》，《太平天國資料》(二)第六四七、八五二、六四四、六四八頁。

②④(民國)《桂平縣志》卷十五《紀地·壇廟》。

③③(民國)《武宣縣志》第三篇二十章《政治·建置·壇廟》。

③③③③④《太平天國起義記》，文海出版社，第四十二頁。

③④韓山文著、簡又文譯：《太平天國起義記》，近代中國史料叢刊續輯，文海出版社，第三十九、三十一頁。

③⑤王海龍、何勇：《文化人類學歷史導引》，學林出版社一九九二年五月，第二三七頁。

④①羅爾綱：《太平天國史》，中華書局一九九一年九月，第六七七頁。

④②王慶成：《太平天國的歷史和思想》，中華書局一九八五年一月，第三八二頁。

④③程嘯：《晚清鄉土意識》，中國人民大學出版社一九九〇年十二月，第二一三頁。

④④玉時階：《論壯族文化與壯族族源的關係》，《廣西大學學報》一九九一年第四期。

④⑤《漢書》卷六四《嚴助傳》。

④⑥周去非：《嶺外代答》卷三《外國門·情農》。

④⑦王士性：《廣志繹》卷五《西南諸省》。

④⑧周去非：《嶺外代答》卷七《香門·銅鼓》。

④⑨劉錫蕃：《嶺表紀蠻》第十八章《歌謠·蠻人好歌的原因》，商務印書館民國二十三年四月初版，第一五六頁。

⑤①《粵西叢載》卷十八《睽車志》。

⑤②(民國)《平南縣志》附《特種民族習俗·壯族》。

⑤③(同治)《象州志》(下)《紀人·風俗》。

⑤④《天情道理書》，《太平天國資料》(一)第三八四頁。

⑤⑤周去非：《嶺外代答》卷十《蠻俗門·掛劍》。

⑤⑥陸次雲：《峒谿織志》中卷《插青》。

⑤⑦田汝成：《炎徼紀聞》卷四《蠻夷》。

⑤⑧鄭露：《赤雅》卷上《瑤人祀典》。

⑥①盛義：《中國婚姻文化》，上海文藝出版社一九九四年九月，第一九五頁。

⑥②簡又文：《金田之遊及其他》，上海商務印書館民國三十五年五月，第二十五頁。

⑥③張德堅：《賊情匯纂》，《太平天國資料》(三)第三一七、三一六頁。

⑥④《太平天國史料叢編簡輯》(二)，中華書局一九六二年四月，第三三五頁。

⑥⑤張勁松：《中國鬼信仰》，中國華僑出版公司一九九一年十一月，第七十一頁。

⑥⑥《何李之獻房中術》，《太平天國軼聞》卷一，文海出版社出版，第五十八頁。

⑥⑦⑥⑧⑦⑧《賊情匯纂》(三)，第一六三、一五一、一七四、一一一頁。

⑥⑨ 轉引自祝注先主編：《中國少數民族詩歌史》，中央民族大學出版社一九九四年十一月，第二四三、二五九頁。

⑦① 《生產歌》，《瑤族文學資料》第十二集，第一八八頁。

⑦④ 《（民國）《桂平縣志》卷三一《紀政·風俗》。

⑦⑤ 《（光緒）《嘉應州志》卷八《禮俗》。

⑦⑥ 轉引自黃順炘等主編：《客家風情》，中國社會科學出版社一九九三年六月，第二八〇頁。

⑦⑦ 《（同治）《潯州府志》卷五四《紀人·風俗》。

⑦⑨ ⑧④ 《盾鼻隨聞錄》，《太平天國資料》四，第三六七、三三七頁。

⑧⑥ 《盾鼻隨聞錄》，《太平天國資料》四，第四二三、四〇三頁。

⑧① 《太平救世歌》，《太平天國資料》一，第二四一頁。

⑧② ⑧③ ⑧⑦ 《金陵雜記》，《太平天國資料》四，第六一二、六二二、六二四頁。

⑧⑤ 汪士鐸：《汪梅翁乙丙日記》卷三《江寧汪士鐸梅村原稿》。

⑧⑧ ⑧⑨ 《金陵癸甲紀事略》，《太平天國資料》四第六五四頁。

⑨⑥ 《太平天國史叢編輯》（五），第八十二頁。

⑨① 加勒利·伊凡原著、約·鄂克森佛譯補、徐建竹譯：《太平天國初期紀事》，上海古籍出版社一九八二年四月，第六十二頁。

補遺

本刊一四四期林恩顯教授「蒙古民族與周邊民族關係、西藏學術會議紀要」一文，於四八頁下第三行起因排版失誤致漏失部份文字，現補載如左，請讀者及作者諒察。

3. 藍美華：蘇俄早期對蒙政策初探（一九一七—一九二四）劉學鈞講評。

二、西藏學術會議

第一次討論會林恩顯主持。

1. 次旺俊美：藏學研究現狀及發展芻議——呂秋文講評。

2. 丹珠昂奔：試說藏民族的形成——張駿逸講評。

3. 巴桑旺堆：關於佛教何時傳入西藏的幾個歷史問題——覺帽桑度講評。

4. 楊開煌：後冷戰時期中共與達賴互動之研究：對話理論之分析。

第二次討論會謝劍主持。

1. 周源：十三世達賴喇嘛逃亡英屬印度事件考辨——陳又新講評。

2. 伍昆明：一九一四—一九二〇英國政府對西藏出售武器的政策——馮明珠講評。

3. 沈衛榮：簡述西方殖民主義話語中的西藏形象——林冠群講評。

第三次討論會林冠群主持。

1. 謝劍：從觀念到行動：美國在西藏的介入——沈衛榮講評。

2. 徐明旭：西藏：西方分裂中國的新冷戰——謝劍講評。

3. 周愛明：西藏「吉度」的民俗文化學研究——黃維憲講評。

第四次討論會王吉林主持。

1. 王章陵：中共西藏政策與西藏建設前景的觀察。

新疆察布查爾錫伯自治縣地名探索

張華克

一、前言

民國八十四年七月三日至八月十一日間，筆者與政大民族所同學①赴新疆遊學，主題為邊疆語文實習及民族地理調查，因這段時期居住地點均在察布查爾錫伯自治縣的第七牛泉（見圖一、二），所以民族地理調查的重點也就放在察縣。經一個多月的實地訪查後，對察縣的地名即有較深一層的認識，也了解到現行地圖上有一些疑點，當然由於與各民族接觸頻繁，自覺對各民族的特性也有與以前不同的看法，這些都將於以下各段中加以說明。

察布查爾錫伯族自治縣位於伊犁河的南邊②（見圖三、四），全縣東西長九〇公厘，南北寬七〇公里，面積四、四三〇平方公里，人口十三萬多，其中錫伯族一萬八千餘人，是錫伯族的主要聚居地。這裏的錫伯族人至今仍保留著說滿語、寫滿文、行滿族打千禮等等的滿族風俗習慣，所以吸引了不少研究清史、滿俗的外國學者到此研究。

察縣除了居住著許多錫伯族外，由於清朝實施回屯政策，察縣也往著許多維吾爾族（見圖五），這些維族遷到察布查爾的歷史記載，甚至早於錫伯族，當時他們的屯墾地在察縣的海努克地方，此處原為準噶爾部銀頂寺喇嘛廟所在地，是厄魯特蒙古信奉黃教的宗教活動中心③，由於清廷平定了準噶爾，為了鞏固邊防，清政府將南疆的維族移到了察布查爾④：

乾隆二十五年（一七六〇年）三月二十八日，在副都統伊柱的帶領下，首批遷往伊犁屯田的三〇〇名維吾爾族人行抵伊犁

河南的海努克地方。海努克是準噶爾時期銀頂寺所在地。經伊柱察看發現，在舊寺前有兩邊砌有圍牆之院落一座，地勢高且堅固，周圍均可為種地。遂命所帶五〇〇名兵駐於院內，並擇形勢之地，安設卡倫，加強防務。同時，將三〇〇名種地維吾爾族人指派到寺院附近可以種田的地方，分設十五屯，每屯二〇人，開渠引水，墾荒種田。

維族遷入察縣的時間是乾隆二十五年（一七六〇），而錫伯族遷入察縣的時間是乾隆二十九年（一七六四）⑤，維族在察縣人口數估計佔百分之二〇以上，而錫伯族僅佔全縣百分之十三⑥，維族在遷入時間及人口數上都優於錫族，但在政治地位上卻居於劣勢，否則，察縣或該叫「維族自治縣」才對吧！

察縣的哈薩克族人口不多，全伊犁地區才三七·五萬人，但由於是「原住民」，所以是伊犁哈薩克自治州的「主體民族」，察縣歸伊犁州管，所以哈薩克人在察縣的政治地位是很高的⑦，哈薩克族與漢代的烏孫有相當淵源⑧，一直在伊犁河谷遊牧，故錫伯族人一直將察縣南方的喀喇套山⑨稱之為烏孫山（見圖六至十二）。烏孫山上的哈族有許多居住在察縣六半泉與二牛泉，七牛泉也有一戶。據住七牛泉的退休小學校長佟曉先生說，毛澤東對哈族最大的功勞就是教他們定居，以便進行政治教育運動。現在哈族春夏秋冬三季上烏孫山放牧，冬季則回察縣圈飼牛羊，所以冬季時哈族喜住平房，已成慣例（見圖十三）。

察縣的蒙古族很少，七牛泉中有一家人是蒙古人，但子女都

與錫伯族通婚，已不會說蒙古話了。伊犁地區的蒙古人只有二萬四千人，主要分布在尼勒克、昭蘇、特克斯等縣，早已喪失了清朝時準噶爾蒙古的威風^⑩，但了解歷史的都知道，新疆的歷史與準噶爾的關係太密切了，《欽定西域同文志》^⑪中所提天山北路準部山名、地名、水名十之八九都是蒙古語。因此若不了解蒙古語是無法研究北疆的地理的。

地理與歷史的關係密不可分，我們先從新疆的歷史了解起。

新疆地方古稱西胡，漢朝以後稱西域^⑫，西域的說法，一直沿用到清初。清乾隆二十二、三年蕩平準噶爾部與回部，派兵駐守，從此準、回兩部正式成為清朝版圖的一部份，到光緒八年左宗棠平定回亂、恢復秩序，於十年（一八八四）建立行省，才開始稱為新疆省。

其次我們再來探索一下察縣所處的伊犁地區的歷史。伊犁得名於伊犁河。遠在漢朝，《漢書》上稱伊犁為「伊列」，《新唐書》稱之為「伊麗」或「帝帝河」，元、明時期稱「亦列」、「益離」等等，在《突厥大詞典》等中外文獻中又稱「伊拉(ila)河」。「伊犁」是清代正式定名的，《西陲總統事略》中記載，「乾隆二十年（一七五五）平準噶爾，定名伊犁，蓋取《唐書》伊麗水而名之」。^⑬在新疆當地，司機朋友喜歡把伊犁寫成「伊力」，許多班車的擋風玻璃下部這麼寫著「烏市—伊力」，表示這班車是在烏魯木齊（迪化）與伊犁間跑的，要坐的請上車議價。叫「伊力」簡單有勁，也與明朝時的叫法「亦力」接近，想來並無不妥。

伊犁地區在公元前三世紀時居住著印歐人種的塞人(Saka)。

《漢書·西域傳》說：「時，月氏已為匈奴所破，西擊塞王。塞王南走遠徙，月氏居其地。」五〇年代以來，察布查爾曾挖出塞人以青銅製作的鼎，証明早在春秋戰國時期，塞人已有高級的採礦及冶煉技術^⑭。

西漢文帝三年（前一六一）^⑮，烏孫在匈奴的協助下，西擊大月氏，遷居至伊犁河一帶。烏孫本居祁連、敦煌一帶，據天山北路後始為西域大國，其人種複雜，有大月氏、塞種等^⑯，烏孫在伊犁先後活動五百多年，影響深遠，是形成現代哈薩克族的族源之一，至今哈薩克中仍有叫烏孫的部落，察縣三牛泉曾發掘出兩座烏孫古墓，在在証明了烏孫人在伊犁地區的活動頻繁。

魏晉時^⑰柔然興起，烏孫為柔然逼迫，南遷葱嶺。旋即由北匈奴佔據伊犁河流域，建立悅般國。西魏廢帝元年（五五二），突厥興起滅柔然，東西突厥分立。西突厥室點密率眾盡據烏孫故地，自稱可汗，設牙帳於伊犁特克斯河流域，傳國一百餘年^⑱。

唐代後期，伊犁地方的主體民族為突厥舊屬葛邏祿部。葛邏祿與回紇、牙格馬部聯合建立了喀喇汗王朝^⑲，是中國歷史上第一個信奉伊斯蘭教的地方王朝。

宋徽宗宣和七年（一一二五）耶律大石在西域建西遼王朝，西人稱之為黑契丹。^⑳伊犁的葛邏祿部亦臣服於西遼王朝。

宋嘉定十二年（一二一九），成吉思汗率師西征^㉑。伊犁河流域的葛邏祿部早已投附成吉思汗多時，故並未阻止蒙古人的通行。此後伊犁地區屬察合台汗國轄區。元至正六年（一三四六）年輕有為的東察合台汗禿黑魯帖木耳執政。禿黑魯帖木耳是新疆信仰伊斯蘭教的第一位蒙古汗王，他下令其臣民改宗，如有違抗，立

處死刑^{②②}。結果十六萬帳蒙古人集體宣誓改宗伊斯蘭教。禿黑魯帖木耳汗死後葬於霍城縣東北的大麻札村，我們曾去參觀，陵墓大致完好，其室內暗梯至今仍可通行登臨墓頂（見圖十四、十五）

明英宗時（十五世紀中葉）蒙古草原上瓦剌日益強大。十六世紀二十年代，瓦剌勢力進入天山北部。進入新疆的瓦剌又稱厄魯特、衛拉特，內分準噶爾、和碩特、土爾扈特、杜爾伯特四部，後來準噶爾逐漸取得了統治權，以伊犁為會宗之地^{②③}。

康熙十六年（一六七七）噶爾丹即位稱準部的博碩克圖汗。其於康熙二十七年曾出征外蒙古，嚴重威脅清朝統治權，直到乾隆二十二年（一七五七），平定了準噶爾部阿睦爾撒納的動亂，清朝始能統治伊犁。

清政府以伊犁九城為依托（見圖十六），從內地和東北調動大批軍隊。驍勇善戰的蒙古、錫伯、索倫等少數民族官兵，則組成厄魯特營、察哈爾營、錫伯營、索倫營分駐伊犁九城之外的廣大地區，史稱外四營，其中錫伯營駐守伊犁河南，就是現在察布查爾縣的位置^{②④}。

一八七一年，沙俄趁伊犁回亂，派兵佔了伊犁並進行長達十年的殖民統治。光緒七年（一八八一）曾紀澤在聖彼得堡簽約，伊犁歸還中國^{②⑤}。光緒十年（一八八四）新疆建省，從此新疆的政治中心由伊犁移往迪化。光緒十四年（一八八八），伊犁設府，治綏定城，下轄綏定、寧遠兩縣。而綏定、寧遠兩縣的一部份，就是後來察縣的前身，察縣到民國二十七年才正式廢止了錫伯營八旗制，成立了河南設治局。民國二十八年升格為河南縣，三十三年改稱寧西縣。一九五四年成立察布查爾錫伯自治縣，是全中國唯

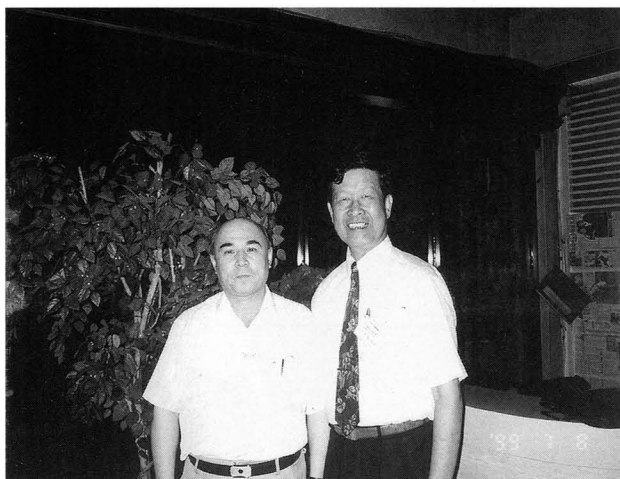
一的錫伯自治縣^{②⑥}。

以上簡單的介紹了察布查爾的居民和歷史，下面我們就要談一談察縣地名有什麼特點，看看它們與這些民族有何關聯。

二、察縣地名特點探索

新疆地名研究是國際上公認的最難點，難就難在語言的複雜多樣、歷史的變遷更替和古代文獻的解讀考證等方面^{②⑦}。察縣位於新疆，當然也有以上所述的地名研究的難點存在。但是如果怕難就不研究，反而可能一錯再錯，最後不可收拾。例如「雅瑪圖」是察縣東邊鞏留縣境內在伊犁河上的一個名渡口。從察縣要到鞏留、新源、特克斯、昭蘇都必須經過這裏。《欽定西域同文志》^{②⑧}上說，雅瑪圖，準語，意為有山羊。「雅瑪」是山羊之意，「圖」是有的意思。都是蒙古話，與漢語並不相通，但是張其畊編的《中華民國地圖集》^{②⑨}偏要望文生義把這個地方叫「野馬渡」，指羊為馬，換圖為渡，真是譯得離譜。除此之外，這幅地圖先在察縣一帶就至少有五處疑點，不說出來，看它中英文文並列還以為是十分考究的地圖呢！不過這些疑點我們列入第三段一齊談，在此不多講。地名是以往民族活動留下來的見証，通過地名研究，我們可以避免道聽途說以致以訛傳訛，現在列出察縣的地名十一則，就其語源及特點加以探討（地名位置請自行參考附地圖二或地圖八）：

1. 察布查爾：據英國約·弗·巴德利所著《俄國、蒙古、中國》一書（漢譯本）記載，公元一七三四年，準噶爾釋放瑞典俘虜雷納特回國時，噶爾丹策凌送他兩幅中亞地圖帶回歐洲，其中一幅是蒙古文的準噶爾全圖，史稱「雷納特一號圖」，其中有「



本會（右起）林恩顯教授與塔瓦庫勒團長（維族）合影留念



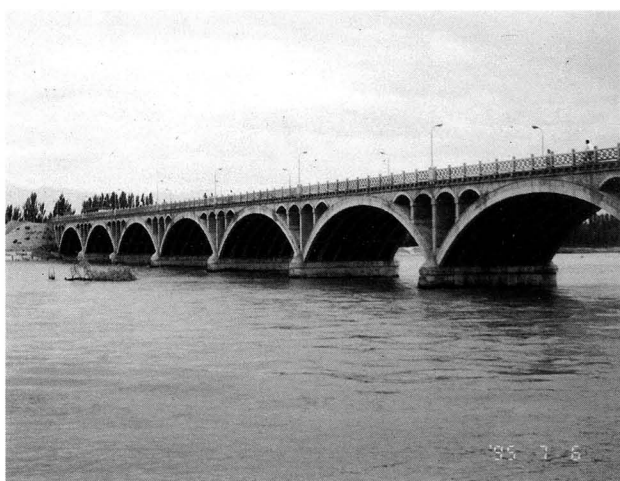
本會（右起）黃維憲教授、馬普東秘書長等於中正機場迎接大陸民族教育學者參訪團



七牛象文化站的招牌樣式



察布查爾的滿、維、漢、俄、英文迎賓詞



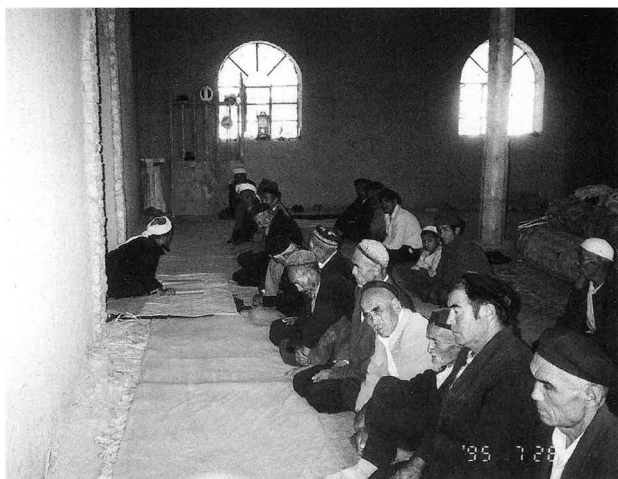
滾滾西流的伊犁河



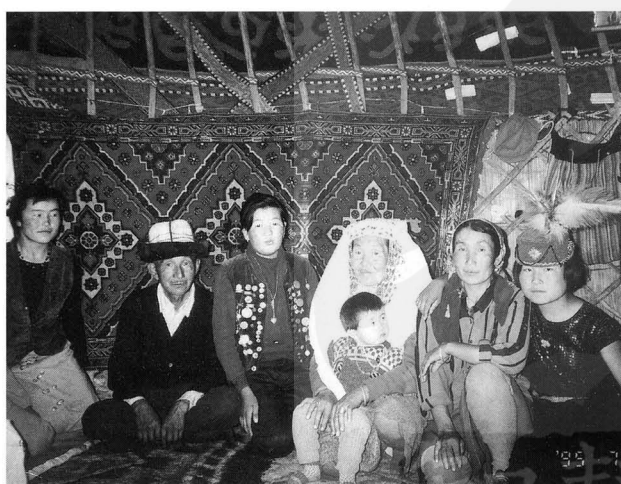
伊犁河大橋是到察布查爾的必經之路



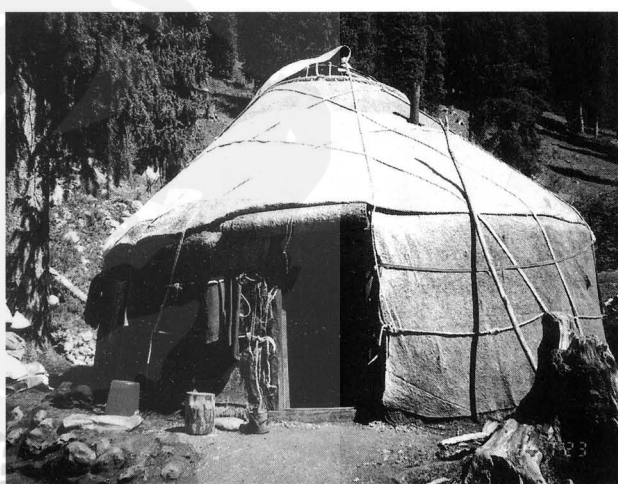
烏孫山上哈薩克族的小型帳篷



七鄉清真寺中做禮拜的維吾爾人



大型帳篷中盛裝的哈薩克家族



烏孫山上哈薩克族的大型帳篷



騎馬的哈薩克婦女



放牧時哈薩克夫婦，衣著簡樸



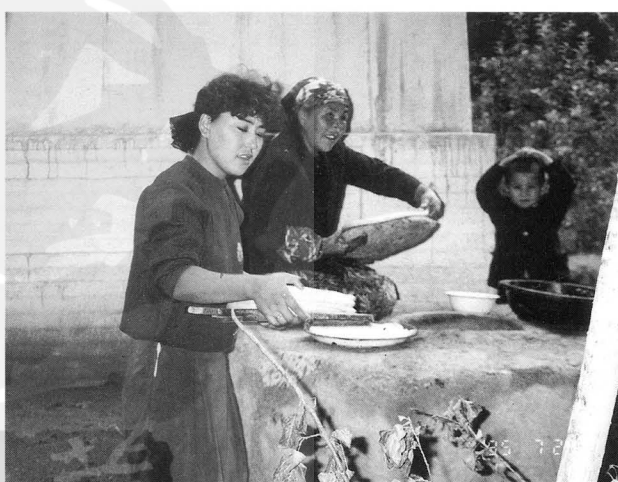
哈薩克人用小刀切肉時神情



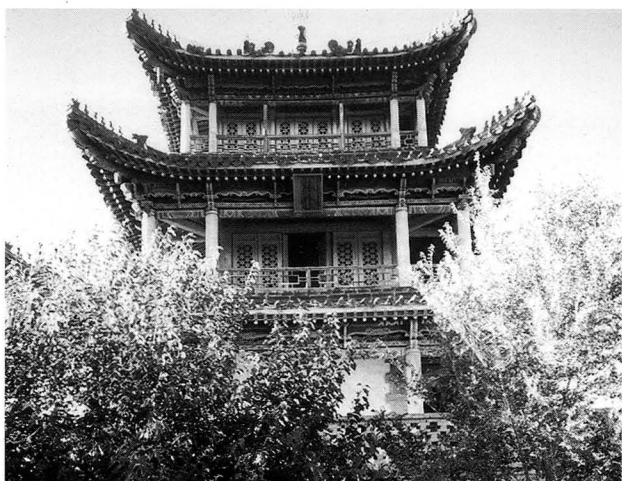
哈族遊牧時依賴運輸重物的駱駝



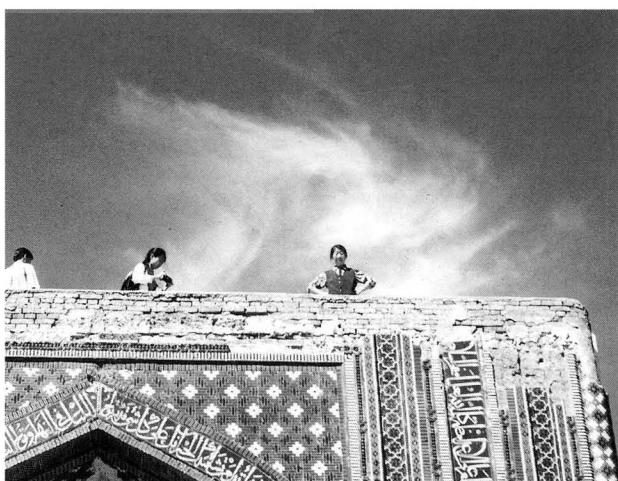
禿黑魯帖木耳汗王的陵墓



在七鄉定居做餅的哈薩克家庭



伊犁九城之一的惠遠城城樓一景



站在汗王墓頂的是我們寄宿家庭的主婦 一曾禮太太（錫伯族）



察布查爾新渠（一）



清朝時鑿成的察布查爾大渠，現已成為遺址



英林（右二）是七鄉的學者，正設宴款待我們



察布查爾新渠（二）



金泉流量不大，更令使用者珍惜



只寫維、漢文字，未寫滿文的愛新舍里鎮車站售票處

Qapqa」的地名，漢譯為恰卜恰，蒙古語含有陡直懸崖之義。當即為今察布查爾山^{③①}，青海省共和縣也叫恰卜恰的，同係蒙古語地名^{③②}。清嘉慶年間，察布查爾大渠鑿成（見圖十七至十九），使準噶爾時期的恰卜恰山和因山而得的恰卜恰水各都逐漸演變為察布查爾。錫伯族內通常將察布查爾解釋為糧倉之義，即chabu(供品)、chalu(倉庫)二者合成，二詞均為錫伯語。主此說最力的是學者英林（見圖二〇），他也是七鄉人，曾在文革時受到很大的政治迫害。

2. 金泉：位於察縣的西邊，是由錫伯語「愛新舍里」所譯出。愛新舍里(Aixinshe)一名是由Aixin(金)+sher(泉)合成（見圖二一）。據實地調查，察布查爾渠水至金泉時已成涓涓細流，不足以灌溉農田，所幸金泉鄉本身有自流泉數處，足供農作及人畜飲用，其泉終年不斷，當地人珍惜如金，故名金泉（見圖二二）。另據本人研究，金泉鄉為一牛泉、三牛泉所組成（附地圖一）^{③③}，伊犁府圖記為頭三牛泉。依五行之說，金代表一，水代表三，一三相合即為金水。當地既有泉水，故金水就稍加變化而成金泉，其實還是代表一、三的排行。

3. 納達齊牛泉：滿語第七唸為「納達齊」，所以納達齊牛泉就是第七牛泉之意，簡稱七鄉、七牛泉。牛泉^{③④}是清代八旗組織的基本單位，係滿語niu^{③⑤}的音譯，意為「射獸用的大披箭」。原為女真族氏族制時期兵農合一，出則為兵，入則為民的組織。錫伯族的一個牛泉通常有二百戶左右人家，四周有城牆、護城河保護。城門分東西南北四門，惟北門位置通常必有一廟，像七牛泉之廟即為圖公祠，廟既據北方則北門即需偏開而成東

北門。所謂圖公即圖伯特，曾於喜慶七年（一八〇二）以錫伯營總管身份率眾耗時六年完成察布查爾大渠，其深受民眾愛戴，故有圖公祠之興建以永誌紀念。中共建政後即將各牛泉城牆拆除，城門亦未保留。惟圖公祠尚存，經整修後已有部份舊觀，惜經費不足未能全部完工。（見圖二三）

4. 扎庫齊牛泉：滿語第八唸為「扎庫齊」，所以扎庫齊牛泉就是第八牛泉之意，簡稱八鄉。滿語lakun^{③⑥}意為八，是一個數詞，數詞後加格助詞ci^{③⑦}就有第幾的意思，所以lakun加上ci唸lakuci就是第八的意思。要注意的是lakun加上ci後最後的n音會自然省略，所以譯音時都寫成扎庫齊，而非扎「困」齊，庫和困所差的就是一個n音。八鄉的人十分團結勤奮，早年八鄉人的田一直種到烏孫山山腳下，轄區極大，地圖上扎庫齊牛泉的字樣出現兩次，南北各一，讓初到察縣者弄不清楚其中原委（見地圖八）。由於田多人少，所以種地全為集體行動，一方面解決勞力不足的問題，另一方面可以武力對抗不時從山上衝下來搶糧的哈薩克人，當然這種生產方式在公社化實施後也就自動消失了。

5. 瓊博拉：民國時期這裏叫大博羅莊。瓊，維語「大」^{③⑧}發音為[ʒoŋ]。博羅成博拉，維語「席子」^{③⑨}，發音為[bora]。《欽定西域同文志》中有博羅齊一地名^{④①}，位於和闐附近，其解為：「博羅齊，回語，博羅，蓆也，齊謂織蓆之人，地有業此者，故名」。同樣的瓊博拉亦以善織大蓆出名。附地圖三為綏定縣圖^{④②}，其下方有冲布莊、大博羅莊。七月二十三日經實地勘察，冲布莊實即大博羅莊（見圖二四），冲著大也，布者博羅也，

怎麼說都是一個名字、一個地方，斷沒有分成二處的道理。現在這裏一村還是分大小，大的叫大瓊博拉，小的叫小瓊博拉，中以山溝水相隔，但整體對外只稱瓊博拉（見附地圖二），不再有清朝、民國時名稱混淆不清的情況了。

6. 加格斯台：加格斯，蒙古語，魚^{④②}，發音為[kaGas]。台，蒙古語之尾語助詞，意為「有」^{④③}。加格斯台，意為出魚的地方。附地圖一中此處古名為上扎胡斯太、下扎胡斯太。上扎胡斯太在南，表示扎格斯台溝是由南向北流，下扎胡斯太在北方的下游，故稱下，現在加格斯台只有一處已不再分上下了（見附地圖二）。

7. 海努克：《欽定西域同文志》上說，海努克，準語，謂黃牛也，地多產此，故名^{④④}。另有一說似更為合理。清雍正五年（一七二七）準噶爾首領策妄阿拉布坦，將由西藏劫來的金銀、神器、佛像，在伊犁河北岸建造了規模宏偉的固勒扎都綱，在伊犁河南岸建造了海努克都綱^{④⑤}。固勒扎，蒙古語，意為盤羊，據說該廟屋頂用盤羊角裝飾而得名。海努克，蒙古語，意為犛牛，據說該廟屋頂是用巨大的犛牛角裝飾而得名。都綱為蒙古語廟的意思，後來固勒扎即金頂寺之名逐漸轉化為地名，成為今伊寧市的異稱^{④⑥}。而海努克廟之名亦成為當地地名，今為察縣一鄉之名。乾隆二十五年（一七六〇）維族由南疆北遷的第一批屯墾人馬就是抵達海努克，並在銀頂寺四周種地，故海努克地方對維族的生存發展來說別具意義。

8. 坎公社：坎，維語，寬^{④⑦}，發音為[ken]。公社是中共建政後推行公社化運動所留下來的名字。坎公社所處的地方地勢平坦寬

廣，所以當地的維族就稱之為[ken]。公社在當地是一個慘痛的經驗，察縣一直是一個產糧區，卻在公社時代餓死了不少人，所以現在大家都不想再提那一段極不愉快的回憶。但是公社、大隊的名字卻一直延用至今。邊疆地區生活步調較慢，要他們接受一樣新東西不容易，要他們忘掉一樣舊事物也同樣困難，公社就是例子。

9. 鎮公社：以前鎮公所所在地位於「孫札齊牛泉」，故名鎮公社。孫札齊為滿語「第五」，寫做Sunjaci^{④⑧}，孫札齊牛泉就是第五牛泉，簡稱五鄉，五鄉舊北門處有一座靖遠寺，是錫伯營八旗軍民合力捐資興建的喇嘛廟，俗稱喇嘛蘇木。蘇木原為蒙古語「箭」之意^{④⑨}，發音為[som]，後演變為村的意思^{④⑨}，也可唸為蘇蒙(somon)。喇嘛蘇木就是喇嘛村的意思，將廟稱為村，可知其中喇嘛人數不少，據知嘉慶十二年（一八〇八）時已有喇嘛五十多名。數年前靖遠寺為慶祝察縣建縣四十週年而重修，惟亦因經費不足只修了大殿，其餘殿房仍在風雨中飄搖，殘破不堪，喇嘛亦難覓芳蹤蓋有年矣。（見圖二五）

10. 喀拉塔木：喀拉塔木位於察縣境內，對岸有一個英塔木，都是維族的村落。喀拉，維語意為黑，但引伸有遼闊、巍峨、壯觀等意義^{⑤①}，塔木原意為牆^{⑤②}，過去常指廢棄的村落，後來逐漸將這些恢復的村莊都稱為塔木，故喀拉塔木即有壯觀村的意思。英，維語為新的意思^{⑤③}，英塔木即新村的意思。（見附地圖四）

11. Guojiga：見附地圖七東經八〇度，北緯四四度附近。此地名出現的位置在察縣的種羊場，查維語羝羊音[gaqar]與此相

近，《欽定西域同文志》上所說「科什噶爾」或可套用^{⑤⑥}，因其稱科什噶爾為回語，牡羊也，意思是相通的。惟附圖一、三上都未標注「科什噶爾」地名，可見清朝的科什噶爾或在別處，同名卻非一地。

三、現行地圖上的疑問

研究民族地理以後，發現許多地圖都有些疑問，照理說這些地圖都是經過專家測繪、修訂的，應該不會有錯才對。但是海會枯、石會爛，地理自然環境日日在變，加上人為的改名、遷村，步調稍慢就會跟不上時代的脈動了。尤其新疆地名需要的民族語文知識較多，不具備該民族語言常識照抄都會弄錯，就遑論訂正了。

現將附地圖有疑問處都標上阿拉伯數字，請依序參考。

(一) 附地圖四：^{⑤⑦}（內政部出版地圖）

1. 團場：宜寫成「六七團場」，新疆的建設兵團都有數字代號，不標數字就不知道到底是那一個團場了。
2. 托布：蒙古語「四」，唸為[dorob]^{⑤⑧}，《新疆地理志》^{⑤⑨}說蒙語四唸脫爾庖，就是此處的托布。托布所在位置伊犁府圖（附圖一）記為四牛泉，故宜寫成「四牛泉」或「堆齊牛泉」、堆齊為滿語「第四」之意。
3. 札庫齊牛泉：意為第八牛泉。牛泉的泉字不能寫為錄，內政部以為那是簡體字，畫蛇添足改成錄字反而弄錯了。又察布查爾錫伯族自治縣的東南方是七牛泉，滿語「納達齊牛泉」，不能寫成「札庫齊牛泉」。我們住在七牛泉一個多月，應該是不會

弄錯的。

4. 奈曼蘇蒙：意為八牛泉。奈曼是蒙語八^{⑥⑩}，蘇蒙是蒙語鄉的意思^{⑥⑪}。奈曼蘇蒙意思是對了，但是在察縣沒人用這個蒙古譯名。所以在奈曼蘇蒙的位置應該標上札庫齊牛泉才對。

5. 可堯蘇蒙：意為二牛泉，可堯是蒙語二^{⑥⑫}，音[Xojar]，察縣無人這麼叫二牛泉，宜改標為「寨牛泉」才合理，寨音[ɬai]，滿語意為第二^{⑥⑬}。

(二) 附地圖五^{⑥⑭}：

1. 大博羅莊：位置錯誤，應在阿烏里塔什山口以北才對，可對照附地圖四的瓊博拉位置即知。又大博羅莊的音譯不能寫成Taboro，而應寫成Chingborat或較適當。

2. 奇曼蘇木：奇曼為奈曼之誤。奈曼是蒙語八的意思，詳情在前面說明附地圖四時已介紹過了。所以在「奇曼蘇木」的位置上宜標上札庫齊牛泉才合適。其拼音Chinansum亦可改為Jakuchinru。

3. 扎格斯臺：其拼音Tsageta結尾處少「i」字，可改為Tsagetai。
4. 野馬渡：可改為雅瑪圖，因此處與野馬無關，如此譯音有誤導之嫌。

5. 野馬渡山口：宜改為雅瑪圖山口。

6. 塔木：宜改為「英塔木」。其拼音Tam可改成Ingam。

7. 凱那克：此地一直稱海努克，伊犁府圖中稱海努克台（附地圖一），中共稱海努克鄉（附地圖二），似無必要稱凱那克。

(三) 附地圖六^{⑥⑮}：

1. 寧西（六牛泉）：經實地調查，寧西縣政府所在地是三牛泉，後

來察布查爾縣政府以其過於偏西，才往東遷到六牛彖，所以此處的六牛彖宜更正為三牛彖，地點也應西移。

2. 韜特蘇木：韜特是維語四的意思，發音 [tɔt] ⑥，蘇木是蒙語鄉的意思，二者合起來就是「四鄉」之意，當地人稱「四牛彖」，無人稱韜特蘇木，佐介紹附地圖四時我們已建議將此處標為「堆齊牛彖」，堆齊為滿語第四之意，在此不再重述。

3. 貝什蘇木：貝什是維語五的意思，發音 [bɛʃ] ⑦。貝什蘇木指五鄉，五鄉在前一段討論鎮公社時已建議正名為孫札齊牛彖，貝什蘇木不是當地慣用名稱。又五鄉位於公路以南，並非如圖上所繪公路穿越五鄉一般，地圖八就比較準確。

4. 奈曼蘇木：宜標記為札庫齊牛彖，理由見前面附地圖四的研討，茲不贅述。

5. 可堯蘇木：宜改為寨牛彖，理由同上段。

6. 凱那克：宜寫為海努克。

7. 札格斯臺：其拼音 Chagstai 宜改為 Tsagstai。

8. 雅馬圖：其拼音 Yamatur 宜改為 Yamatu，因據《欽定西域同文志》第三四七頁上之滿文、蒙文、維文看來，都沒有最後一個「」音。

9. 塔木：宜修正為英塔木。理由見前段「察縣地名探索」。

10. 冲布格里：宜稱瓊博拉。理由同上段。

四、赴察縣訪查的心得

察布查爾縣地處新疆西部邊境，與台灣的直線距離就長達四千里以上，兩地風土民情的差異之大直如兩國，甚至有時在蹲

茅坑、壓水井、坐馬車（見圖二六、二七、二八），說滿語之際，還以為現在是大清帝國乾隆盛世呢！所以見聞確是不少，現僅就有關民族地理部份敘述如下三點：

1. 八個鄉的人文特點：

在察縣流行著一個說法，就是說以前有一個賣針線的貨郎，行走八鄉之餘對八個鄉特點做了一個結論，並以遊唱詩人的語調說出如下的話：

一鄉的人是沒頭馬繩 [udax iɬai]

二鄉的人是氣脖子多 [qaiʋas lavd]

三鄉的人是大溝子人 [ambu ulan]

四鄉的人是女孩漂亮 [saXendi kuariag bandaxai]

五鄉的人是講話囉唆 [qisun lavd]

六鄉的人是狗腿子多 [liougous]

七鄉的人是羊皮書生 [jampi saisa]

八鄉的人是個子高大 [dursun ambu]

上面括弧內是滿語音的記錄，不在討論的範圍內。

一鄉、三鄉的人住處有霍吉格爾布拉克大溝為界，靠泉水生活，無憂無慮，所以給人不用腦筋的印象。所謂沒頭馬繩、大溝子人就是指他們土氣。霍吉格爾布拉克是蒙古語，有嘩啦啦響的泉水的意思，可見其水量之充沛。

二鄉的人是一群可憐人，其駐地原在三鄉，但大溝子人先佔為王，聯合沒頭馬繩將二牛彖的人趕走了。二鄉的人一直向東走，走到最東邊八牛彖的地界才安頓下來，正在慶幸可以種地維生之時，卻沒想到土中缺碘，村民有不少人得了大脖子病

，成了二鄉的特色，也被貨郎笑話。

四鄉的女孩子是不是漂亮？沒有經過比賽，誰也不敢肯定。但是每次唸到這句詞的時候，都會引起其他鄉的抗議（見圖二九至三三），五鄉的人講話囉唆是有原因的，據說五鄉的人原是索倫、察哈爾等其他少數民族，開始時不會滿語，經老師指點以後才學會滿語，所以說話以文言居多，在一般錫伯族人聽起來就覺得他們說話文謔謔、繞彎說話而顯得話多了（見圖三四）。說六鄉的人狗腿子多可得背著六鄉人講，否則會引起糾紛的（見圖三五）。六鄉離伊犁近，常跑府城，多吃公家飯，所以給人安了個惡名。七鄉文風盛，讀書人多，以前讀書人多著羊皮衣，所以說七鄉人多羊皮書生，八鄉人個子大，一個原因可能是原來就高大，八鄉地大、糧多，營養好，個子就不可能小，像戰後日本人營養改善後身材馬上提高就是明証。另一個原因是八鄉有俄羅斯血統混入，個子也會提高，我們到八鄉拜訪一個叫金秀的女孩子，她就有俄國血統，身材十分豐滿，確與他鄉不同。

2. 八個鄉的遷徙歷史：

到了察縣，才注意到許多鄉都有一遷再遷的記錄，想想看以前遷城並不容易，原城毀棄，再建新城，要費多少人力？從附地圖一中可以看出，二牛泉從西邊遷到了最東邊，那該有多麼艱苦。分析其遷鄉的原因有三，①人事不和：二牛泉被一、三牛泉的人聯手迫遷②地理不合：地質潮濕、地點不佳、水土不服都構成搬遷的原因③風水不佳：七牛泉在光緒三十二年（一九〇六）以民生不振，土質不良遷城至現址，事實上所謂民

生不振就是感到原地風水欠佳，老是死人，就毅然搬了家。提起此事許多人眉飛色舞，說遷得好，原來那個鬼地方怎麼能住人。可見風水之說早已深入人心，並保存至今。錫伯族至今仍信奉薩滿，並常依靠薩滿做精神治療。（見圖三六）

八個牛泉遷徙的歷史簡述如下⑧。各牛泉先後南渡伊犁河定居計分七批：

第一批，一、三牛泉選擇霍吉格爾巴克地方定居。一牛泉（即鑲黃旗）住右，三牛泉（即正白旗）住左，中間以霍吉格爾布拉克大溝為界。由盛京遷至伊犁以來，只有一、三牛泉從未移動。

第二批，四牛泉（正紅旗）覓得賽坎、喀拉二泉之地，即住附近。到嘉慶年間，開鑿察布查爾大渠時，渠道由四牛泉正中穿過，將四牛泉劃分成南北兩半，居住不便，故至道光八年（一八二八），佐領訥宗阿率眾遷至西北首舊溝地方。四牛泉只移動一次。

第三批，五牛泉（鑲白旗）在巴特蒙克建城。因地質潮濕，圍牆坍塌，故於光緒十九年（一八九三）在佐領葉普春泰的率領下遷城至察布得爾布拉克地方（蒙語稱泉為布拉克，⑨），五牛泉只遷鄉一次。

第四批，六牛泉（鑲紅旗）到八旗溝對面綽合爾大渠南岸居住。因土地潮濕，不適人居，故於道光（一八二一）年間在佐領德格都任內遷往現址，六牛泉遷移一次。

第五批，七牛泉（正藍旗）在坎下綽合爾渠對面落鄉，因地質潮濕遷坎上安班巴格對面居住（見圖三七），後又因民生不振

、土質不良於光緒三十二年（一九〇六）遷入現址，現址在舊城西南一公里半處，舊城現已闢為農田，片瓦不存，七牛泉遷鄉二次。

第六批，八牛泉（鑲藍旗）在額勒森托洛海西邊五里地落腳，因土質不良，於道光八年（一八二八）遷扎拉土泉。八牛泉遷移一次。

第七批，二牛泉（正黃旗）見先前渡河者，均已佔得土地，即向東覓地，至大渠開口處落鄉，因水土不服，女人幼童多生瘰癧（氣脖子），故在坎上覓地築城，後又因人口不旺、生計不振，三十年代又遷諾若斯泉地方。二牛泉遷移三次。

3. 各鄉名的唸法：

察縣八鄉的名稱，是由序數詞加牛泉詞合成，在口語化過程中發生語音、詞義、形態的變化有其特殊處，現以之為例說明如下②：

(1) 一牛泉 Uzhuniru(烏珠牛泉)和 Zhainiru(寨牛泉，二牛泉)。口語化以後變成 Uzhunir(烏珠牛爾)和 Zhainir(寨牛爾)，只有 niru 一詞發生音變，輔音 n 後的元音 i 發生音位轉移為 u，輔音 r 後的元音 u 脫落後變為 rir。

(2) Yilaginiru(第三牛泉)和 Sunzhaginiru(第五牛泉)，口語化變為 Yilachur 和 Sunzhachur。音義形皆變。

(3) Nadaginiru(第七牛泉)和 Zhakuginiru(第八牛泉)，口語化後變為 Nachur 和 Zhachur，音義形皆變。

(4) Duyiginiru(第四牛泉)讀如 Duqur。Nunguginiru(第六牛泉)讀如 Nungchur。

五、結論

察布查爾是一個人文薈萃之地。各個種族、朝代都在這裏留下一些地名，做為「我來過」的證明，烏孫國留下烏孫山名，準噶爾蒙古人留下海努克、扎胡斯太，維語爾人留下喀拉塔木、瓊博拉，滿族人留下八牛泉、錫伯八旗渠，民國時代的河南縣、寧西縣，中共時代又添上了鎮公社、六七團場等，確是研究民族地理的寶庫，值得深入探討。

內政部出版的地圖，既印上中華民國的國號，即宜仔細考據每一地名的正確性，在適當的地方放上適當的地名，以免形成宗主權的反諷效果③。

讀萬卷書不如行萬里路。許多地理上的疑點在各種版本的地圖上比較起來，會愈推敲愈糊塗，但到現場實地一看、一問，問題馬上迎刃而解。瓊博拉、冲布莊、大傳羅莊根本就是一地的三個名字，還有什麼好爭議的？

民族會興衰，民族地名也會跟著變化。二牛泉遷城三次、扎庫齊牛泉南北都有（附地圖八）④、上下扎胡斯太已合而為一、喀拉塔木又恢復住人，就是民族地理變化多端的明証，了解這些變化，對各民族的民族性也會有更深一層的認識。

（作者為本刊副主編）

①：同行同學均為政大民族所研一同學，為鄧瑛瑛、黃旭慶、張華克（以上為東北組）、夏允方、趙子瑩、鄭月裡（以上為新疆組）等六人。

②：杜森茂，「察布查爾錫伯自治縣」，《伊犁風物》，新疆人

民出版社，一九九〇年五月，頁五四。

③：同上註，頁一一八。

④：吳元豐，「清代伊犁回屯」，《中國邊疆史地研究》一九九三年第三期，頁八二。

⑤：蕭夫，「錫伯族」，《中國大百科全書，民族卷》，一九八六年六月，頁四七五。

⑥：賴洪波，「伊犁錫伯族抗同化條件的初步研究」，《第三十五屆世界阿爾泰學會會議記錄》，一九九二年九月，頁五七九。

⑦：同註②，「哈薩克族」，頁三三四。

⑧：唐屹，《我國少數民族概況研究》，民國八十一年元月，頁七一。

⑨：張大軍，《新疆中俄國界研究·下冊》，光復大陸設計研究委員會印，民國六十五年十一月，頁二〇五。

⑩：同註②，「蒙古族」，頁三四一。

⑪：傅恒，《欽定西域同文志》，上冊，東洋文庫，昭和三十六年二月。

⑫：林恩顯，《邊政通論》民國七十八年二月，頁一〇五。

⑬：同註②，頁三。

⑭：楊宗禹，《伊犁》一九八五年九月，頁十六。

⑮：同註②，頁八。

⑯：劉義棠，《中國邊疆民族史·上冊》，民國七十一年五月頁一〇〇。

⑰：同註②，頁一〇。

⑱：同註⑬，頁二九五。

⑲：宛耀賓，《中國伊斯蘭百科全書》，成都，一九九四年三月，頁二七九。

⑳：同註⑬，下冊，頁四八四。

㉑：同註⑬，下冊，頁五一八。

㉒：同註⑬，頁五六五。

㉓：陳永齡，《民族詞典》，上海，一九八九年三月，頁六一。

㉔：同註②，頁一八。

㉕：同註⑨，頁二〇一。

㉖：同註②。

㉗：林恩顯，「新疆地名概說簡評」，《中國邊政》，第一二六期，民國八十三年十二月，頁四〇。

㉘：同註⑪，頁三四七。

㉙：張其昀，《中華民國地圖集》，四版，民國六十一年二月，圖E11。

㉚：英林，「察布查爾一詞考辨」，《錫伯族研究》，一九九〇年十月，頁二九二～二九八。

㉛：《袖珍中國分省精圖》，上海，民國三十五年一月，第二十二圖，共和縣位於東經一〇〇度，北緯三十六度附近。

㉜：不著纂修人名氏，《舊刊新疆輿圖》光緒三十二年，成文影印，頁一〇。

㉝：同註②，頁一五八。

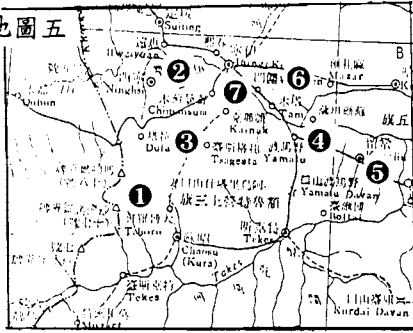
㉞：羽田亨，《滿和辭典》，昭和十二年十一月，頁三三四。

㉟：同註②，頁二三九。

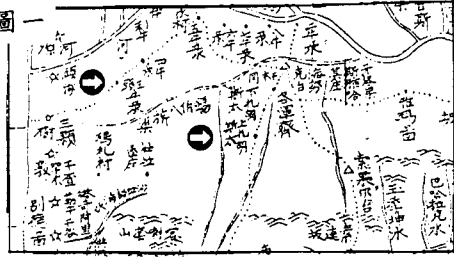
- ③⑥：同註③④，頁六五。
- ③⑦：同註③①，第二十八圖，大博羅莊位於東經八〇度，北緯四四度附近。
- ③⑧：《中國少數民族語言簡志叢書·維吾爾語簡志》，北京，一九八六年二月，頁二四三。
- ③⑨：同註③⑧，頁二三八。
- ④⑩：同註④⑪，頁二一一。
- ④⑪：同註④⑩：頁一一。
- ④⑫：《中國少數民族語言簡志叢書·蒙古語簡志》，北京，一九八六年二月，頁一八三。
- ④⑬：同註④⑪，頁二九八，濟爾瑪台布拉克，準語，濟爾瑪，小魚也，台，有也，泉出小魚，故名。
- ④⑭：同註④⑪，頁四三。
- ④⑮：同註④②，頁一一八。
- ④⑯：同註④③，頁六九四。
- ④⑰：同註④③，頁二四三。
- ④⑱：同註④④，頁三八九。
- ④⑲：同註④②，頁一八二。
- ⑤⑩：John G. Hangin, 《Basic course in Mongolian》, Indiana University, 1968, p186.
- ⑤⑪：同註⑤⑧，頁二四四，黑，音[qara]。
- ⑤⑫：同註⑤⑧，頁二三六，牆，維語音[tam]。
- ⑤⑬：同註⑤⑧，頁二四四，新，維語音[jaŋ]。
- ⑤⑭：《The New International Atlas》, 1982, Rand McNally & Company, p87.

- ⑤⑤：同註⑤⑧，頁二四四。
- ⑤⑥：同註⑤⑪，頁六七。
- ⑤⑦：內政部地政司出版，圖號之六六，民國八十二年六月。
- ⑤⑧：同註⑤②，頁一七八。
- ⑤⑨：張獻廷，《新疆地理志》，民國三年，成文民國五十六年影印，頁九〇。
- ⑥⑩：同註⑤②，頁一八〇，蒙語八音[nem]。
- ⑥⑪：同註⑤②。
- ⑥⑫：同註⑤②，頁一八九。
- ⑥⑬：李樹蘭，《中國少數民族語言簡志叢書·錫伯語簡志》，北京，一九八六，頁六四。
- ⑥⑭：同註⑤②。
- ⑥⑮：同註⑤②，圖E14。
- ⑥⑯：同註⑤③，頁二四六。
- ⑥⑰：同註⑤③，頁二四六。
- ⑥⑱：《中國少數民族簡史叢書·錫伯族簡史》，北京，一九八六年，頁五〇。
- ⑥⑲：同註⑤②，頁一七五。
- ⑦⑩：同註⑤③，頁六四。
- ⑦⑪：張華克，《建立新中原，從編好地圖做起》，台北《中國時報》，民國八十五年一月二十一日。
- ⑦⑫：《新疆維吾爾自治區地圖冊》，成都，一九九四年，成都地圖出版社，頁三八。
- (部份照片下期續完)

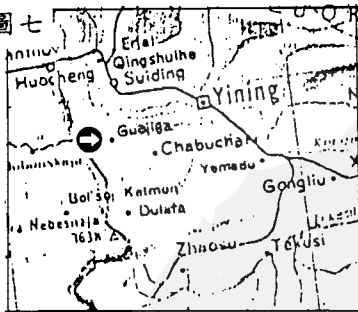
地圖五



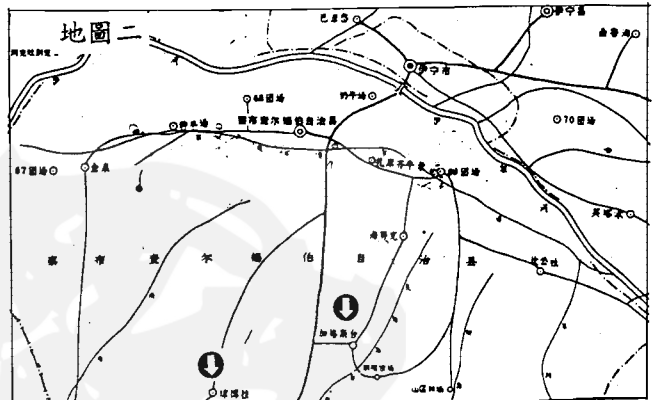
地圖一



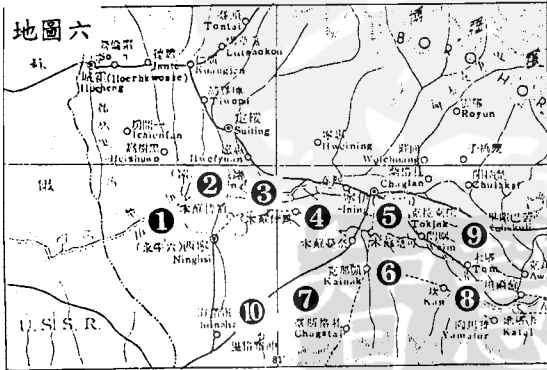
地圖七



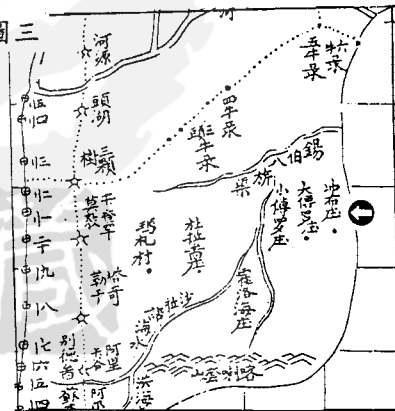
地圖二



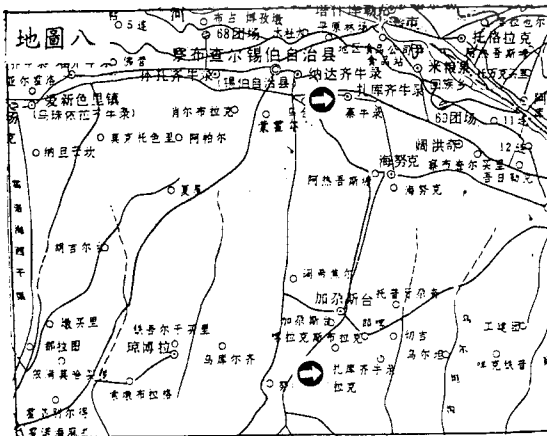
地圖六



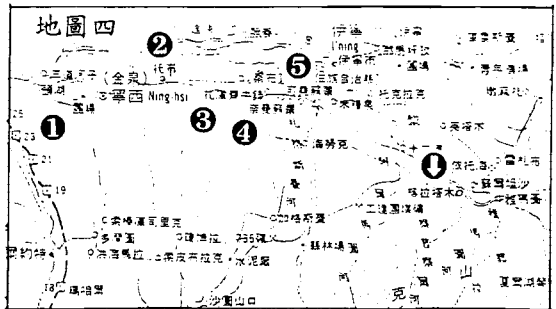
地圖三



地圖八



地圖四



試述喇嘛若倉對鞏固新疆邊防的貢獻

丹 曲

自一八四〇年鴉片戰爭後，帝國主義列強紛湧而至，日益加深對中國的政治、軍事、經濟以及文化的侵略。中國屢遭帝國主義者的宰割蹂躪，災難深重。在國土淪喪，民族危亡之際，全國人民生死相依，榮辱與共，團結一致地與帝國主義及封建勢力展開了英勇不屈的奮戰，形成了中國近代民族民主革命的高潮。西北邊疆地區的藏族仁人志士、宗教領袖，在救國旗幟下，將個人的命運同國家的前途和命運緊密地聯繫在一起，為爭取和保衛國家統一和民族解放，也做出了犧牲貢獻。喇嘛若倉就是彪炳於光榮史冊的傑出典範。在長達半個多世紀的宗教、愛國生涯中，經受了內憂外患、滿目瘡痍的巨大痛苦，目睹了處處民生凋敝、淒風苦雨的悲慘情景。當我國西北邊陲受沙俄帝國主義入侵，橫行肆虐、為所欲為時，他毅然奉戒從戎，馳聘疆場，舉除侵敵，賑濟災黎，捍衛領土，振奮民族精神，譜寫了我國人民近代邊疆史上可歌可泣的新篇章。

一、生平梗概

喇嘛若倉，全名尊稱「察罕呼圖克圖·至尊強巴圖道布更噶堅參」，簡稱「更噶堅參」。「喇嘛若倉」(Bla-ma-dka-po-tsang)，漢語意為「白佛」，是該活佛轉世系統的通用稱號。該稱號係藏曆水鼠年(公元一八四七年)他往新疆衛拉特蒙古地區傳教時，當地人民對他的尊稱。藏蒙地區僧俗民眾近百年來均稱他為「喇嘛若倉」或「喇嘛若活佛」。在《清史錄藏族

史料》以及諸多漢文史料中則稱其為「棍噶札拉參」或「棍噶札勒參呼圖克圖」。他於藏曆第十四繞迴木羊年(公元一八三五年，清道光十五年)十月出生在曲華相凱木村(於甘肅省甘南藏族自治州卓尼縣東巴溝相凱木村)。父親才昂開布，母親娜姆覺措。自幼，常範做升座、講經、摩頂等佛事活動，言談舉止。異於一般孩子。後拜學者俄昂丹增為師，初學藏文。剃度出家後，隨阿克仁增倉學習經典，聆聽教法。十三歲，隨阿克俄昂丹巴前經新疆衛拉特蒙區。十八歲，復赴蒙區傳法。後返歸故里，在察道爾寺總法台俄昂嘉華慈智木嘉措大師座前受比丘戒。二十八歲，在拉卜楞寺學法，依次拜著名的高僧學者聆受各種教法，隨後再次赴抵新疆蒙區，住錫近二十年。四十七歲，前往西藏朝聖，拜見了第十三世達賴喇嘛。五十一歲動駕返歸，經四川，遊歷了貴州、雲南、漢口、河南、河北、南京等地，乘船由香港抵達北京，謁見了光緒皇帝。五十四歲，光緒頒賜「當今皇帝萬歲萬萬歲」和「皇太后萬歲萬萬歲」的長生牌位。五十五歲奉旨再赴新疆撫邊，五十七歲奉旨在俺察罕建寺住錫。六十歲，返歸故里，建寺弘法。藏曆木羊年(公元一八九五年)奉旨欲往拉薩，病重，繼之惡化，於九月三十日晨圓寂，享年六十一歲。

二、弘揚佛法，教化倉生

清朝政府自康熙即位之後，奉喇嘛教為國教，採取「俗習為治」的政策，以增強同邊疆各民族的團結，鞏固邊防。然而在國

家面臨西方殖民主義屢次進犯入侵的特定歷史條件下，藏傳佛教在爭取和堅定藏蒙民族的內向之心，以鞏固北方藩籬，客觀上卻起到了積極的作用。

從十七世紀末到二十世紀初的兩個多世紀中，沙俄侵略者，利用我北方衛拉特蒙古等民族內亂頻頻的邪風，勾結反動勢力，大舉進犯北部邊陲，廣大人民處在水深火熱之中。喇嘛若倉，以其宗教領袖的特殊身份，苦苦奔波在衛拉特蒙古地區，弘揚佛法二十餘年，形成了衛拉特蒙古區的政治、經濟以及宗教中心——喇嘛庫倫，軍事上構成了北禦沙俄的屏障，使長期以來游離不定的衛拉特人民有了休養生息的樂土，反對分裂。要求統一的強烈願望得以實現，對該區的開發和保衛國家的領土完整，奠定了良好的基礎。

喇嘛若倉，出生在安多藏區，父母篤信佛法，善施樂濟，在他幼小心靈中留下了深刻的影響。致使尚未成年的他就剃度出家，開始了他風風雨雨的弘法生涯。於藏曆水鼠年（公元一八五二年·清咸豐二年）前往新疆衛拉特蒙古地區弘法，先後赴金山阿勒泰、霍博克薩爾、塔城等地。尤其到了塔城，正值瘟疫流行、百姓生命垂危，大師一面誦經禳災，一面醫藥診治，取得了良好的療效，治愈了諸多患者。為感激救命之恩，當地人們都稱他為「察罕格甘一，意為「白佛」。

藏曆水狗年（公元一八〇二年·清同治元年），到達著名的法剎拉卜楞寺學法，拜見了第四世嘉木樣活佛，依次從德瓦倉活佛、念智倉活佛、羅桑念智嘉措、智觀巴·貢卻宇丹巴繞吉活佛、尊者西繞嘉措等著名學者，聆受教法密典，獲得淵博的佛學理論知識。嗣後，又前往新疆蒙區弘法。時該區再度瘟疫蔓延，情

況嚴峻，加之戰亂頻繁，廣大人民遭受疾病痛苦和戰爭塗炭。喇嘛若倉為安撫民眾，先後在阿拉泰地區創立了大經堂、宗喀巴佛殿、彌勒佛殿、法相學院，建立了正月大型祈願法會等修習體制和一系列教規，並專門從青海塔爾寺迎請了毛拉木然卷巴格西俄昂丹增和拉卜楞寺迎請了德塘多然巴格西依次擔任該寺的法台，使佛法大業在新疆有了更大的發展。此外，還專門創建了藏族醫學修習機構體制醫藥學院，大力培養醫學人才，治病救人，為新疆阿拉泰地區人民的身心健康做出了重大貢獻。

由於大師在疆勤懇弘法，治病救人，功德無量，得了該區各民族的無限敬仰，聲名遠揚安康及衛藏地區。拉卜楞寺寺主第四世嘉木樣曾派承宣長羅桑一行專程前往新疆阿勒泰寺院向喇嘛若倉問安，敬獻書信、佛經、佛像、犛犏等豐厚禮品。大師高興萬分，欣然許諾捐資奉建拉卜楞寺大金瓦寺銅製鑲金屋頂，特意向嘉木樣活佛回敬等身銀質無量壽佛像等豐厚禮品。與此同時，後藏扎什倫布寺遵照第八世班禪大師·羅桑丹貝旺秀的旨意，也專程前往向喇嘛若倉問安，並賜以金敕、文牘、印璽、金質金剛頂戴、護法結、秘密護輪、佛經、佛像、佛塔等豐盛禮品。大師按例回敬了班禪大師。藏曆土虎年（公元一八七八年），他又相繼在巴雅爾郡王寺建立了法相學院、南疆地區創建了謝珠達吉寺。使藏傳佛教格魯派教法得以在新疆地區弘揚，為民族文化的交流建樹了不朽的功績。

三、破戒從戎，舉除侵敵

藏族歷史上，榮獲高封厚祿的呼圖克比比皆是，然而能破戒從戎，榮獲將軍稱號者恐唯有喇嘛若倉一人。當新疆邊陲沙俄

帝國主義入侵者點起熊熊戰火，人民遭到戰爭塗炭之際，他為維護國家的尊嚴，置生死而不顧，毅然奉還律義，破戒從戎，征戰疆場，殺敵報國，共同與衛拉特蒙古人民一道為維護國家的統一做出了重大貢獻，得到了邊疆各族人民的愛戴和敬仰。

藏曆木鼠年（公元一八六四年・清同治三年），新疆地區回族、維吾爾族人民在太平天國及陝甘地區回民反清事件的影響下，在天山南北起兵反清，先後攻占庫車、烏魯木齊、哈密、瑪納斯和喀什噶爾舊城。後來反清起事被封建地方勢力利用，成為割據的武裝力量。戰亂四起，瘟疫蔓延。次年，新疆喀什噶爾封建主金相應，利用反清武裝暴動，為擴大地盤，向毗鄰的浩罕乞師求援，浩罕國軍事頭目阿古柏率領大軍自中亞入侵新疆。新疆各地相繼發生戰亂，蒙古、東北、錫伯等民族地區城鎮被毀，百姓慘遭殺戮，寺院經堂被燒，佛經、佛像等文物被搶，財物被洗劫一空。喇嘛若倉經考慮再三，決意奉還律義，破戒從戎，親自參戰，戡平叛賊侵敵，以拯救民生於水火之中。是年，大師在西耐衍寺院的彌勒「松迴瑪」佛像面前，舉行了奉還律義的儀式後，便親自招聚兵馬，統率軍隊，宣明軍紀。當時數千名敵軍壓境，他身先士卒，奮勇殺敵，敵人丟盔棄甲，狼狽逃竄，繳獲了敵人的大量武器，戰馬、駱駝等。後來，塔城被敵軍包圍，他率領一千多名官兵前往迎戰，擊潰了敵人的武裝，營救了城內的官兵百姓。由於他消除了侵敵，屢建戰功，得到了該區平民百姓的高度讚揚，朝廷欽差及伊犁將軍明緒向清朝皇帝上奏，同治皇帝大悅，冊封大師為「阿吉呼圖克圖」封號。

藏曆火虎年（公元一八六六年・清同治五年），當他擊敗了敵軍的數次進攻，旗開得勝時，及時抵達阿勒泰地區向欽差大臣

稟報了戰況，然而卻引起當時駐守阿勒泰的烏里雅蘇台將軍和霍欽差的懷疑，當即奏本皇帝，請政府應即派員前往新疆察訪，但皇帝得知大師的赤誠之心後大悅，再次冊封「呼圖克圖殊勝更嘎堅參」封號及銀製印璽和金敕。繼而詔諭：「朕得知呼圖克圖更嘎堅參對大清社稷屢建功勳，他如有所求，可徑直稟報朝廷」①。

藏曆土龍年（公元一八六九年・清同治八年），喇嘛若倉相繼率軍與侵敵幾次交戰，敵人終以失敗而告終。後接到聖旨：「命棍噶扎拉參赴阿爾泰山收集徒眾，妥辦安插事宜，並免是部本年例貢貂皮。其後伊犁索倫營兵和至阿爾泰山與塔城額魯特兵皆由棍噶扎拉參暫統之一」②。至時，徹底舉除了戰亂，大快人心，使周圍地區平民百姓重建家園。清帝鑒於大師的卓越功績，特賜用藏、滿、漢三種文字刻製的「更嘎加參呼圖克圖」全印，並將阿勒泰寺院命名為「承化寺」。諭旨：「朕深知呼圖克圖對大清王朝披肝瀝膽，屢建功勳，望汝仍駐錫於阿勒泰地區」③。

藏曆金馬年（公元一八七〇年・清同治九年），沙俄軍官帕爾塔喇斯齊率領軍隊一百多名，攜帶炮車公然侵入察罕鄂博土爾扈特部蒙古族牧地，胡作非為，明目張膽地將頭等台吉圖布新柯什克捆綁起來，搶去寺院的大小銅佛二十五尊以及銀兩、馬匹、器物等，抓走小僧侶倡措，生死下落不明。侵略者考夫曼派兵占領穆扎爾山口扼住伊犁與南疆的通道，接著又於藏曆金羊年（公元一八七一・清同治十年）五月五日派遣一支特種部隊兵分兩路進攻伊犁地區，侵略者所到之處，燒殺擄掠，無惡不做。他們非法撤換中國地方官吏，改派俄國官吏，並從沙俄的七河省首府阿拉木圖向東安設了十七個軍事驛站，一直延伸到寧遠城。對伊犁人民橫征暴斂，每年搜刮數十萬兩銀子，弄得民不聊生。

就在伊犁人民危難之際，大師再次遭到一些奸佞之徒的嫉恨，並上奏朝廷：「呼圖更嘎加參爲當今豪傑，洪福齊天。對他這樣的人授予大印，委之於重任，統攝北部疆土，日後難免不生二心，懇求聖上收回大印，是爲上策」④。於是清帝下旨，收回了將軍大印。隨員屬臣惶惶傷情，潸然淚下。喇嘛若倉卻慰言：「你等大可不必爲此悲傷，我一個出家僧人，要印璽何用。有了大印，除了造孽之外，焉能顧及善業。妙音文殊菩薩大皇帝對貧僧恩澤優渥，感銘斯切」⑤。就這樣，他再度遭小人讒言而免職，手無一兵一卒，我國的北部邊疆，任憑侵略者的鐵蹄踐踏。

藏曆火鼠年（公元一八七六年·清光緒二年），沙俄侵略分子波塔寧以「考察」名義，無視中國主權，未經允許就擅自率兵闖入阿勒泰地區承化寺，闖入大殿，胡作非爲。僧眾們早就對這些在中國領土上橫行霸道的強盜義憤填膺。喇嘛若倉令僧眾將他們趕出了寺院，然而波塔寧用洋槍瞄準僧侶，蓄意行凶。在忍無可忍的情況下，僧眾們奮勇上前，將侵略者一個個拉下馬來，奪下了洋槍三桿、腰刀一把、馬鞭四條。在憤怒的中國人面前，侵略者們不得不承認錯誤，答應不再繼續逗留，方准獲釋。不料，俄國竟然製造藉口，派遣烏拉索夫爲首的俄軍百餘人入侵挑釁。喇嘛若倉即刻派翻譯前去告知。只准烏拉索夫數人前來，其餘在六、七十里以外等候，烏抵承化寺後態度傲慢，大師同樣解除了他們的武裝，並揭露沙俄侵略分子多次入侵搶劫人民財產的濫天罪行。烏拉索夫無詞對答，狼狽而去。沙俄仍不甘罷休，並通過駐北京公使布策向清朝總理各國事務衙門進行要脅。在沙俄的壓力下，清朝政府擔心同俄國關係僵了不利於收回伊犁，便採

取姑息苟安的態度，將喇嘛若倉罰俸一年，並將兩名下級官員和翻譯也做了處理。沙俄得寸進尺，要求清廷不把喇嘛若倉調離新疆，俄國將派兵處置。在沙俄的一再威逼下，迫使大師辭職，赴藏朝聖。

四、赴藏朝聖解決糾紛

在新疆受到沙俄侵略者入侵之際，西藏邊陲也動蕩不安。由於清朝中央政府在藏的施政動搖，不但藏邊諸國之間糾紛迭起，且英帝國主義也虎視眈眈，乘西藏地方政府內部政局不穩之時，先將哲孟雄（錫金）的大吉嶺地方吞食，然後步步入侵西藏。此外，又因西藏正月法會期間劫尼爾一事，引起了西藏與尼泊尔之間的緊張局面。喇嘛若倉赴藏後，解決了許多民族、宗教以及西藏糾紛問題，穩定了西藏局勢，得到了達賴喇嘛、班禪大師的無限敬重和西藏人民的無比敬仰。

藏曆水馬年（公元一八八二年·清光緒八年），喇嘛若倉得到清光緒皇帝恩准，並賜馬車二十四輛、乘馬五十匹以及其它財物起程赴藏。途徑蘭州，依次抵達西安，參見了將軍、撫台、藩台，受到了上層人士和僧俗民眾的熱烈歡迎。抵成都，總督及欽差等將大師請到總督衙門進行了深切的交談。四川總督通令西藏地方政府、駐藏大臣以及各驛站大小官員：「妙音大皇帝頒賜詔書委之重任的呼圖克圖前往拉薩朝覲，凡途中所需之烏拉、馬匹、侍候人員以及膳食等接待事宜爾等官員要精心籌辦，並舉行盛大隆重的典禮予以迎送」⑥。西藏地方政府接到通令後，從昌都至拉薩，沿途設灶備茶舉行隆重的迎接儀式。大師於藏曆水羊

年（公元一八八三年）三月十三日抵達拉薩，西藏地方政府攝政王、四大林、四大噶倫、西藏三大寺各大活佛、法台、堪布等西藏政教界的僧俗官員乘馬恭迎。拜見了第十三世達賴喇嘛，達賴賜以從印度迎請的釋迦牟尼佛像一尊，聆授了諸多教法。藏曆土雞年（公元一八八五年）正月，應達賴之請，歡度新春佳節。在大型神變祈願法會上榮登噶丹赤巴寶座，在數萬名僧眾聚會上，宣講了釋迦牟尼的教誨，受到了所有學者及僧眾的真誠無限的虔信。當時，西藏地方紛紛傳頌：「更欽嘉木樣大師蒞臨西藏以宏揚教法滿足了人們的夙願，哲布尊丹巴活佛來西藏以施捨金銀滿足了人們的需求，卓尼諾門汗到西藏以法治滿足了人們的願望；察罕呼圖克圖駕臨西藏以宏法、施財、法治三者滿足了人們的期求」⑦。西藏地方政府鑒於他德高望重，堅請大師擔任攝政職務，大師監辭不就。在藏期間，於藏曆木猴年（即公元一八八四年），在大昭寺舉行大型祈願法會上，各處僧侶聚集，與尼泊爾商人購物起釁，將尼商八十三家全部劫毀，尼方因索償損失銀三十餘萬兩，集兵挾制，於是藏尼發生衝突。在西藏人民遭受戰火塗炭的危機關頭，喇嘛若倉特意給駐藏大臣寫信發問：「皇上將你二人派到此地，為何事而來？你等沒有做好自己管轄地區的綏靖事務，致使尼泊爾和西藏地方政府間發生糾紛，根由何在？」⑧兩位欽差，恐慌萬狀，欲即求見大師，以明事由，大師多日拒之不見。七月，尼泊爾晝夜策劃，向西藏發出通牒，準備遣軍入侵。西藏地方官員恐慌不安。十三世達賴喇嘛召見大師：「尼藏之間的糾紛如要調解非汝莫屬，他人力不勝任」⑨。大師應旨，代表西藏地方政府與尼泊爾代表談判，初步達成協議，給尼方

賠償白銀三千「道蔡」（即秤，舊西藏貨幣單位，一秤合藏銀五十兩）。談判時，駐藏大臣及個別官員，撥弄是非，謊報軍情，揚言尼軍入藏，迫使會談中斷。翌年即藏曆木雞年（公元一八八五年，清光緒十一年），尼十萬大軍入侵，西藏地方政府遣員抑制，但遭扣留當做人質。無奈，只好答應賠償白銀五千「道蔡」。欽差稟告大師：「我方承諾給尼方白銀五千，道蔡，但庫存銀子還短缺一千，道蔡，不知如何辦好？」大師：「既已承諾，焉有不給之理，只能照數交付。所賠銀子，你們兩位欽差各交付一千個，道蔡，西藏地方政府承交一千個，道蔡，全藏區十三萬戶屬民承付一千個，道蔡，我自己承交五百個，道蔡，達賴喇嘛承交五百個，道蔡，共計五千個，道蔡。」⑩。西藏地方政府籌銀不夠，大師即刻又給四川總督致函，一日之內解銀八萬兩，還清了尼商數目，終於抑制了這場戰爭。各界人士紛紛致信稱道。清朝中央政府倍加讚賞，光緒帝特賜「篤信禪師」的封號。藏曆火狗年（公元一八八六年），在達賴喇嘛座前舉行的辭別禮儀，達賴賜開光百次的第五世達賴佛像、全集、歷輩達賴的僧裝、班禪大師的印章、文牘、黃金蓋、十三面馬旗等珍貴物品。班禪大師也賜予檀木印章等。自一八八五年英帝國主義遣員第二次入藏被阻後，伺機侵略西藏，積極經營錫金作為入侵西藏的通道。大師返歸安多的是年，西藏噶廈地方政府派藏軍在原屬西藏的隆吐設防，英帝當即向清朝提出抗議，經英帝恫嚇，清廷一再下令駐藏大臣強迫西藏撤兵，噶廈拒絕執行。致使西藏第一次抗英戰爭爆發，藏軍損失慘重，隆吐失守。迫使西藏與英帝訂下了第一次不平等條約，引起了全國各族人民的極大憤慨。人們

非常懷念喇嘛若倉大師，說：「他如果在西藏就可以制止英國侵略。」

五、復赴新疆，壯志未酬

從一八四〇年到一八六〇年之間的短短二十年的時間裡，沙俄通過種種手段，強占了巴爾喀什湖東南的新疆大片領土。此後迫不及待地通過逼迫清朝中央政府簽訂新的不平等的條約，將非法侵佔的領土合法化。當沙俄帝國主義張開垂涎已久的血盆大口吞食西北邊陲時，喇嘛若倉毅然赴殺疆場，反擊侵略。清政府為屈膝求和，苟且偷安，有意將他調出邊關。先後簽訂了一系列不平等條約，野蠻地割走了我國西北部五十萬平方公里的領土，面對清政府對內政治腐敗，對外喪權辱國的罪惡行徑，他惆悵，悲憤，徬徨。期待著早日重返疆場，消滅侵略，賑救災黎。英帝國主義發動大規模侵藏戰爭，更加激起了他誓死保衛邊疆的強烈慾望。於是他坐守京城，請奏待命，報效祖國，然而幾年過去，等來空論一張，復赴邊疆，無兵無卒，壯士夙願，終而未酬，飲恨終生。

藏曆土狗年（公元一八八六年），喇嘛若倉赴京，求見皇上。時以錢買見聖上，關卡重重，致使折騰兩月之多方見到了光緒皇帝。光緒聞知大師在京，旨責：「朕聽說察罕呼圖克圖已在北京，為何遲遲不來參見？」並下令理藩院追查此事，官員們心驚膽顫，速稟大師晉見皇上。是年，四川總督劉秉璋，駐藏大臣文碩向朝廷舉薦大師赴西藏籌辦通商等事，皇上諭旨：「總理各國事務衙門奏遵議劉秉璋、文碩所籌西藏事宜一摺。開導藏番自宜擇人而使，惟棍噶札拉參雖曾赴藏，是否與藏眾浹洽究難深信

，且從前在西北各路帶兵，諸多鹵莽，於開導藏番，議辦通商等事恐不相宜，所請將該呼圖克圖調往之處著毋庸議」①。

藏曆火豬年（公元一八八七年），帝國主義者加緊對新疆、西藏地區的侵略，西北邊民哀鳴四起，血淚成河。大師在京聽聞，心如火焚，再次向朝廷上書：「我所請求的事宜，看來還會遷延時日」。官場好友也紛紛上書舉薦，早讓大師肩負守衛邊關、保衛國家之重任。在早年結為金蘭之好的四川總督丁寶楨也上奏皇上：「察罕呼圖克圖經聖上准假已逾兩載。多年來該呼圖克圖一直盡忠於朝廷，收伏了背叛朝廷、殘害生民、不斷侵擾的哈薩克、俄羅斯等頑凶。像獨具慧眼，智識過人的察罕呼圖克圖，朝廷若不予重用，對朝政有何裨益？當今在西藏的道吉林地區（即大吉嶺），洋鬼子和西藏之間發生大的戰爭，洋鬼子強占了道吉林的全部地區。這裏百廢待舉，要調停戰事，惟察罕呼圖克圖能勝此重任，他人無能為力。望聖上頒賜賞資及一切軍需用品，派察罕呼圖克圖前往調解，伏乞聖鑒，謹奏」②。在諸多欽差大臣奏書明薦下，光緒方下諭：「棍噶札勒參呼圖克圖於上年到京瞻觀後，據劉秉璋等奏請調赴西藏，經總理各國事務衙門議復請旨。當以棍噶札拉參於開導番眾、議辦通商等事恐不相宜，未經准行。惟該呼圖克圖曾在塔爾巴哈台帶兵剿賊，於西北邊情自較熟悉。前在四川省城，丁寶楨與之接見，稱其胸襟闊大，深明大義，奏請留備仕使。該呼圖克圖才略短長，早在朝廷洞鑒之中，必須安置得宜，亦可儲以待用。所領徒眾應如何收回安插，前經諭令錫綸等詳晰定議，迄今久未據復奏，殊屬延緩。著劉錦棠會同錫綸妥為籌商，於新疆所屬擇一距俄較遠可以安插之地，迅速奏明請旨辦理。將此由五百里各諭令知之」③。清朝光緒皇帝對大

師的卓越功績予以肯定，旨讓北上重返邊關，賑濟災黎。

藏曆金虎年（公元一八九〇年），「總理各國事務衙門奏：棍噶札拉參呼圖克圖擬赴甘肅、新疆安插徒眾，懇請將其馳驛前往。允之」^⑭。是年秋，喇嘛若倉從拉卜楞寺起錫西行，途經涼州、哈密、古城、烏魯木齊等地，一路上由郡王、夏魯哇活佛、伊犁將軍等僧俗官員及喇嘛派遣的迎使陪同抵達夏日蘇曼謝珠達吉寺。次年秋抵柳江，並通過烏魯木齊巡撫向皇上奏稱：「根據皇上旨意我來到這裡，這裡的地方和寺院都屬郡王，我等在何處安置？」光緒下諭「在俺察罕地方為四百僧人修建僧舍，令其居住並管護寺院」^⑮。他奉旨在俺察罕擇址建寺，弘揚佛法，並為伊犁九城被侵略者所殺的十三萬亡靈超度。在俺察罕奔勞了整整三年，三年的邊關生活，沒有土兵，手無寸鐵，未能重上疆場，驅除沙俄，收復領土，這一切都造成了他終身悔恨。於藏曆水蛇年（公元一八九三年）元月，年近花甲的他上奏並徵得皇上恩准告老還鄉。

六、棄甲回籍，憂國憂民

做為一名藏傳佛教的宗教領袖，他應自始至終盡到弘揚佛法、普度眾生、利樂有情的天職。然而，他卻與眾不同，當國家的西北邊陲岌岌可危時，他征殺疆場，反擊列強，戎馬相伴度過了他那可歌可泣的大半生，直到年近花甲方告別邊疆，棄甲還鄉。當帝國主義者大肆瓜分我國的美好河山時，他仍對腐敗的清王朝寄予很大的希望，憂國憂民，直至終生，表現了一個宗教愛國者鞠躬盡瘁的崇高品質。

藏曆第十五繞迴木馬年（公元一八九四年・清光緒二十年）

六月，喇嘛若倉從俺察罕起程，經烏魯木齊、宗隆、蘭州等地，受到了當地僧俗民眾的熱烈歡迎。故鄉的第一批迎使前往迎接，大師激動萬分，是秋抵達故鄉，講經弘法，安心經營寺院。是年七月，日本帝國主義者又挑起了侵略中國的戰爭，製造了震驚中外的甲午中日戰爭。翌年即藏曆木羊年（公元一八九五年）二月威海衛戰役北洋艦隊全軍覆沒，三月，日軍先後攻占牛莊、營口、田莊台等地，由於清朝政府的腐敗，雖然遼東部分清軍和廣大人民奮勇抗擊日寇，終因無力抵抗，遼東半島落入敵手，京津震撼。四月，清朝政府為屈膝求和，派李鴻章赴日簽訂了可恥的《馬關條約》，從此，中國社會的半殖民地化程度急劇加深。當大師得知這場戰亂的消息後，焦慮非常，對赤欽活佛道：「聽到內地有戰亂，想皇上的都城不大太平，為此，讓人焦慮。」赤欽活佛道：「我們藏族有句諺語，這句諺語就是，天下大事，乞丐亦憂，皇上有天下十八省，城池、士兵何所不有」大師：「當今皇上年輕，皇太后又上了年歲，想以後頭上不知將出何事，所以心裡不安。我們大家能享這些福澤，全憑著皇恩浩蕩。而今，皇上僅有四十萬軍隊，其中尤缺將才。不是自我吹噓，有一兩個將才，那就是董福祥和我兩個。天下雖有十八省，但遇到的所謂能人，我以為還沒有超過我的。有些所謂的能人，我雖未晤面，但從往來書信中判斷，也未必比我更好。」緊接著又自豪地說：「董福祥擅長火炮。俄國人一聽到我的名字就害怕，這可以說是我的宿命」^⑯。關於講到皇帝離開首都避難之事時，大師又言：「皇上富甲天下，此事則易，定能很快建起更好的皇宮。前世命

裡注定，我在的話，俄羅斯等一聽我的名字就怕；如果聽到我不在了，這事就難以預料」，「若是帝王的國都不太平，乞丐棲身之所也不安定」^{①⑦}。他憂國憂民，不但為弘揚佛法而操勞，且為普天之下的太平而祈願。時常回味自己的過去，展望來世的前途。

藏曆木羊年（公元一八九五年。清光緒二十一年），喇嘛若倉欲赴藏朝聖，身體不佳，繼之病況加重。他深感觉自己年邁體弱，危在旦夕了，就將寺院、法事、修規等作了詳盡周密的安排和託付，並將其全部財產獻給了郭莽倉活佛。七月底，病情惡化，大師囑託：「我老僧一輩子的事也都圓滿成功。未能辦的事有三椿：一是，以前想修拉薩小昭寺釋尊殿的飛簷和五百所上續部僧舍，希求在拉薩有個立身之地，但未能得到授記。想參加三大寺法會以發宏願，也因鎮隸屬關係不便而未成。在大昭寺大型祈願法會上只作為一般的與會者作祈禱，而未能參加正式會傳。二是，策墨林活佛的事情已經辦妥，該寺的莊園都從西藏地方政府索回付還，原想莊戶的一半要給我，但後來不再提及此事^{①⑧}。三是，想修建拉卜楞寺大經堂的飛簷和觀音殿金頂，也未能實現。這三椿事未辦成，但也不能說不好，應說是好事。如果所有的事情都辦妥了，老僧我也就無須重來（世間）。留下一些未竟之事，就是我老僧日後重返的徵兆。想到你們替他們辦的一些事尚未辦成，但你們那些事容易辦，幾天之內便能辦妥。現在，不管怎麼說，在拉卜楞寺已修了寢宮，那裡有了個立身之所，只祈求有機會參加經會。除此，別無他求。我的地位排在賽赤之後，這已稟告嘉木樣大師並已決定^{①⑨}」。

英帝國主義者入侵西藏之事急待解決。光緒皇帝於是年八月

「諭軍機大臣等：電寄楊昌濬、鹿傳霖。訥欽奏請調棍噶札拉參呼圖克圖赴川商辦藏番事宜。著楊昌濬傳知該呼圖克圖迅即前往」^{②⑩}。由於大師病重，故上奏朝廷，辭退重任，光緒帝降旨：「諭軍機大臣等：奎煥奏掌辦商上事務第穆呼圖克圖因病辭退及藏番不遵開導各摺片。第穆呼圖克圖既據奏稱因病力求辭退，著即准其所請，所有藏番政教事務即由達賴喇嘛掌管。著奎煥傳知達賴，切實開導三大寺僧眾，仍遵前旨將藏哲勘界事宜遵照條約辦理，毋得始終固執，致釀釁端」^{②⑪}。清朝中央政府深感西藏問題是一大隱患，須盡快解決，又連續旨諭：「電寄楊昌濬，電悉，現在藏番事宜亟需商辦，仍著傳知棍噶札拉參迅即赴川入藏」^{②⑫}。然而大師病入膏肓，終於九月三十日晨去世。不少信徒對他的過世將信將疑，所屬寺僧民眾就如失去牽引的盲人、離開母駝的幼駝，因失去大師而墜入困苦深淵，悲痛呼喚，淚如雨下。鑒於他一生所建樹的功績，僧眾奉建靈塔，供於經堂，供世人敬仰。

當清朝政府得知喇嘛若倉去世後，深表惋惜，賞銀五百兩。光緒皇帝於藏曆火猴年（公元一八九六年）三月旨諭：楊昌濬奏：「棍噶札拉參呼圖克圖嘉穆巴圖多普正擬遵旨赴川，在洮州新寺圓寂等語。棍噶札拉參道行威望為蒙古及哈薩克各部部落所信服。從前在科布多一帶亦著有戰功。遽爾圓寂，軫惜殊深，著賞銀五百兩，由甘肅藩庫發給，交呼圖克圖之徒祇領誦經，以示恩眷。所有洮州垂弼勝新寺暨新建八音溝新寺兩處徒眾必須安插得宜，現在應歸何人約束，著陶模、饒應祺分別查明，妥為辦理。該呼圖克圖原領印信，既據該徒眾等稱現存新疆寺中，著饒應祺飭諭該寺僧眾呈繳。至該呼圖克圖現已圓寂，並著陶模咨行鹿傳

霖查明。將此各論令知之一^{②③}。鑒於大師為收復西北領土，反擊沙俄，賑濟災黎，功彪於世，功德無量。光緒皇帝於藏曆火雞年（公元一八九七年）五月再次詔諭內閣：「棍噶札拉參呼圖克圖嘉穆巴圖多普道根夙具，勇略過人。同治年間在塔爾巴哈台等處帶隊剿賊，救護蒙眾，實屬功績懋昭。圓寂後，舊土爾扈特東部落暨塔城額魯特官兵等追念功德，懷恩不忘。加恩著准其轉世為八音溝承化寺呼圖克圖，並准其在塔爾巴哈台捐建祠宇，以維黃教而順眾情」^{②④}。

喇嘛若倉大師圓寂近一個世紀了，但他為維護統一、民族解放、增進邊疆各民族的團結以及加強邊疆地區與清朝中央政府的密切關係所做出的殊勝貢獻，是各族人民永世不忘的。

（作者為甘肅省藏學研究所副研究員）

注釋：

- ① 《喇嘛噶繞活佛傳略》噶藏縮編、楊占才、紀天材、馬占明譯，〈甘南文史資料〉第七輯一九九〇年版，頁八。
- ② 《清史稿》第五二四卷，藩部七，頁一四五二三。
- ③ 同註一，頁十一。
- ④ 同註一，頁十一。
- ⑤ 同註一，頁十一。
- ⑥ 同註一，頁十九。
- ⑦ 同註一，頁二十八。
- ⑧ 同註一，頁二十一。
- ⑨ 同註一，頁二十一。

⑩ 同註一，頁二十五。

⑪ 《清實路藏族史料》第九集，西藏人民出版社，一九八二年版，頁四四八五。

⑫ 同註一，頁四十六。

⑬ 同註十一，頁四四八五。

⑭ 同註十一，頁四五一五。

⑮ 同註一，頁六十九。

⑯ 同註一，頁八十五。

⑰ 同註一，頁八十六。

⑱ 策墨林呼圖克圖擔任西藏攝政王期間，因於奸佞之徒讒言加害，皇上將其申斥，收回大印，不准繼續逗留拉薩，進駐京城。後喇嘛若倉於藏曆土兔年（一八七九年）在新疆防邊期間，特懇求兩位伊犁將軍轉奏皇上，允許察多爾活佛的轉世化身仍能駐錫於藏，恢復以往一切待遇，獲得了清帝恩准。於藏曆土雞年（公元一八八五年）他赴藏朝聖期間，復請達賴喇嘛和西藏地方政府，恢復了策墨林寺察道爾活佛的一切職務，並將其莊園的一半施捨給了喇嘛若倉大師。

⑲ 同註一，頁一〇〇。

⑳ 同註十一，頁四五五六。

㉑ 同註十一，頁四五五七。

㉒ 同註十一，頁四五五七。

㉓ 同註十一，頁四五五〇。

㉔ 同註十一，頁四五八九。

中國大陸民族倫理學研究概述（下）

熊坤新

（二）從不重視到重視

嚴格地講，過去人們對民族倫理學的研究是不夠重視的，有時甚至是有意或無意地忽視乃至抹煞了民族倫理學的客觀存在，這樣就在一些民族的成員中造成了一定的誤解。譬如，民族倫理學在大陸沒有創建以前出版的幾部大部頭的《中國倫理學說史》或《中國倫理思想史》等專著中，都很涉及或基本上就沒有包容中國少數民族的倫理思想在其內。這就使一些少數民族的成員不得不提出質疑：難道中國少數民族就沒有其自己的倫理思想了嗎？回答無疑是否定的。但如果說有，難道它就不屬於中國倫理思想的一部份嗎？應該說，這些意見是很正確的。事實上，中國歷史上無論是消失了的民族還是現存的民族，都有自己獨具民族特色的倫理思想，都為豐富和發展中華民族的倫理思想作出了不可磨滅的貢獻，而且在整個人類倫理思想發展史上，也具有獨特的價值。因此，中國倫理思想理所當然應該包括中國境內所有民族的倫理思想在其內。也正因為如此，所以近年來對民族倫理學的研究已越來越引起人們的普遍關注和重視，便是勢在必行的了。

（三）從自發性到自覺性

在尚未把民族倫理學作為一門學科看待之前，儘管已有不少人為民族倫理學的最終形成作了鋪墊工作，積累了大量的資料，但從某種程度上，特別是從目的性上，他們都是自發的，祇是覺得應該如此而已。至於為什麼要這樣做，這樣做的最終

目的是什麼，並不明確。而且，他們就是在做資料積累工作的時候，就其認識程度而言，也還祇是停留在直觀而又樸素的感性認識上，距離理性認識尚若溝岸相隔。祇有當民族倫理學真正被作為學科確立起來後，對牠的認識才由感性上昇為理性，由自發轉為自覺。

就目前來看，大陸對民族倫理學特別是對中國少數民族倫理思想的研究，還具有以下特點：

1. 獨創性

根據現有資料，以及國外同行們的介紹，國外現在雖然也有人在研究一些具體民族特別是欠發達民族的倫理思想（此種情況頂多祇是局限在族別倫理思想的研究層次上），但從整體上把民族倫理學作為一片學科來看待和研究的，尚無先例。這就表明，大陸學術界在八十年代末期提出創建民族倫理學並逐漸得到社會各界的承認，這應該說是我們的獨創。甚至一九八九年十月在北京召開的中國民族學會第四屆學術討論會上，前蘇聯列寧格勒市民族研究所亞洲民族研究室主任A. M. 列舍托夫教授和前蘇聯民族研究所的M. B. 劉克甫教授以及前南斯拉夫馬利博大學國際法教授、歐洲民族與地區研究中心西爾沃·戴西博博士等在與中國同行談及民族倫理學這一新課題時，他們都認為民族倫理學應是民族學下面的一門重要的分支學科。並介紹說國外學者對民族倫理學的研究很零碎，談不上全面、

系統和深入，進而鼓勵我們應為推進這門學科的發展作出貢獻。可見，民族倫理學的正式提出及其確立過程，皆肇始於中國大陸。

2. 不平衡性

從大陸目前研究民族倫理學的狀況，特別是就其研究力量的分佈和各國民族地區對這門學科領域的重視程度來看，是很不平衡的。總的感覺，有的民族地區比較重視，已將民族倫理學的研究課題列入了議事日程，並相應地制定了一些研究規劃；有的民族地區則對此不夠重視，或者說，尚未引起有關方面的密切關注；有的民族地區對這一課題的研究甚至還處在「空白」階段。與這一狀況相應，有的民族地區所出成果多一些；有的民族地區少一些；有的民族地區甚至沒有。顯然，這種情況是亟待改變的。

3. 分散性

根據目前的情況，在大陸，研究民族倫理學的力量尚未形成一個中心，更沒有建立一個統一的機構，以致於在多數情況下，研究民族倫理學的人員和力量仍呈「散兵游勇」似的狀況，分散於大陸各地。為了改變這一狀況，中國倫理學會會長羅國傑教授和中國人民大學宋希仁教授等曾建議，最好在中央民族大學建立一個「民族倫理學研究中心」或「民族倫理學教研室」，把研究重點放在中國少數民族倫理思想方面。中國這應多少數民族，每個少數民族都有其獨特的倫理思想，要認真發掘、整理、研究各少數民族的倫理思想，以便為民族地區的思想道德建設和精神

文明建設服務，這方面是大有工作可做的。他們認為，成立這樣一個「研究中心」或「教研室」，就可以統一協調組織分散在大陸各地的研究力量，製定長遠規劃，發揮群體優勢，協作攻關，力爭多出成果，出好成果。事實上，這也是解決分散性的行之有效的辦法和措施之一。

（作者熊坤新，現任職於中國大陸民族學研究院。
TEL:68420077-2650。副教授。從事民族理論與民族政策教學。研究方向為民族倫理學）

註釋：

- ①《莊子·盜跖》。
- ②參見《淮南子·汜論訓》、《商君書·畫策》等。
- ③《尚書·堯典》。
- ④《尚書·皋陶謨》。
- ⑤《墨子·非樂上》。
- ⑥《春秋左氏傳·文公十八年》。
- ⑦《中國問題的徹底解決——向美國人民的呼籲》，一八九〇年八月。
- ⑧《民族主義》第六講，一九二四年。
- ⑨《三民主義》，一九二四年。
- ⑩《上李鴻章書》，一八九四年六月。
- ⑪《建國方略》，一九一七年。
- ⑫《三民主義》，一九二四年。
- ⑬《在廣東第一女子師範學校校慶紀念會上的演說》，一九二四

年。

- ⑭《中國積弱溯源論》，一九〇一年。
- ⑮《科學精神與東西方文化》，一九二二年。
- ⑯《新民說》，一九〇二—一九〇三年。
- ⑰《敬告國中之談實業者》，一九一〇年。
- ⑱《科學史教篇》，一九〇七年。
- ⑲《文化偏至論》，一九〇七年。
- ⑳《談所謂「大內檔案」》，一九二七年。
- ㉑《熱風·隨感錄之三十八》，一九一八年。
- ㉒《一九一八年八月二十日致許壽裳信》。
- ㉓《這個與那個》，一九二五年。
- ㉔《文化偏至論》，一九〇七年。
- ㉕《論睜了眼睛看》，一九二五年。
- ㉖《記談話》，一九二六年。
- ㉗《兩地書》，一九二五年。
- ㉘《一九一八年八月二十日致許壽裳信》。
- ㉙第五世達賴喇嘛羅桑嘉措著，郭和卿譯：《西藏王臣記》，民族出版社一九八三年七月出版，第二三頁。
- ③⑩參見熊坤新：《民族倫理學芻議》；載《民族研究》一九八九年第四期；《新興邊緣學科—民族倫理學》，載《人民日報》一九九五年一月二十六日第十一版；李健：《試論民族倫理學的研究對象》，載《民族倫理研究》，雲南民族出版社一九九〇年六月出版；雷克勤：《試論民族倫理學的對象》，載《民族倫理研究》，同上；楊國方：《民族倫理學的研究對象》，載

《光明日報》一九九〇一月二十二日，等。

- ③⑪熊坤新：《我國少數民族倫理思想研究的現狀》，載《社會科學家》一九八八年第四期。
- ③⑫熊坤新：《我國少數民族倫理思想研究的現狀與展望》，載《道德與文明》一九八八年第二期。
- ③⑬參見熊坤新：《論民族倫理學多元化結構》，載《民族研究》一九九一年第一期。
- ③⑭參見熊坤新：《對中國少數民族倫理思想研究中幾個問題的思考》，載《貴州民族研究》一九九〇年第三期。
- ③⑮一九八九年十月，在北京召開的中國民族學會第四屆學術討論會期間，原蘇聯列寧格勒市民族研究所亞洲民族研究室主任A·M·列舍托夫教授曾面贈筆者一本俄文版的《西亞各民族倫理道德》，此書也是一本論文薈萃性質的集子，與大陸雲南民族出版社出版的《民族倫理研究》頗類似。
- ③⑯參見熊坤新：《一部填補民族倫理學研究空白的論文集〈民族倫理研究〉評介》，載《道德與文明》一九九一年第三期；《民族倫理學研究的新進展與新蒐獲—喜護〈民族倫理研究〉》，載《民族研究動態》一九九一年第三期。
- ③⑰參見熊坤新：《區域性民族道德研究結佳果——貴州省少數民族傳統道德研究〉評介》，載《道德與文明》一九九二年第五期。
- ③⑱更為可喜的是，筆者於一九九六年九月，正式招收了韓國留學生鄭慧雄，作為攻讀民族倫理學專業的第一位碩士研究生。這不僅意味著民族倫理學有了傳人，而且今後還可能影響

到國外。

③參見熊坤新：《中國民族學界應關注民族倫理學研究》，載《民族研究》一九九二年第一期；《民族倫理道德發展特點初探》，載《黑龍江民族叢刊》一九九二年第一期；《當代中國少數民族地區的傳統道德在道德教育中的功能與作用問題》，載《貴州民族研究》一九九五年第二期；《藏族倫理思想發展略論》，載《中央民族學院學報》一九九一年第一期；《古代藏族人民的理想人格典範——兼論〈格薩爾〉中的倫理思想》，載《民族論叢》第十輯；《吐蕃時期一部重要的倫理學文獻——試論〈禮儀問答卷〉中的倫理思想》，載《藏學研究論叢》第三輯；《試論藏族禁忌與藏族道德規範的聯繫及區別》，載《中國藏學》一九九一年第四期；《〈薩迦格言〉倫理思想比較研究二題》，載《西藏民族學院學報》一九九〇年第三期；《試論〈瑪爾巴譯師傳〉中的倫理思想》，載《西藏民族學院學報》一九八九年第三期；《試析〈尸語故事〉中的倫理思想》，載《西藏民族學院學報》一九八八年第一、二期合刊；《回族倫理思想概覽》，載《青海民族學院學報》一九九〇年第一期；《苗族倫理思想》，載《雲南民族學院學報》一九九〇年第一期；《滿族倫理思想簡述》，載《北方民族》一九九二年第二期；《試探朝鮮族的倫理思想》，載《北方民族》一九九三年第一期；馬進：《多元一體倫理道德的魅力——西北少數民族倫理道德研究之一》，載《西北民族研究》一九九五年第二期；郝宜今：《再論〈蒙古秘史〉的社會倫理思想》，載《內蒙古大學學報》一九八九年第一期；馬昌忠：《回族家庭訓誨淺

析》，載《回族研究》一九九五年第四期；何星亮：《維吾爾族傳統的倫理道德》，載《西域研究》一九九五年第二期；何波：《藏民族傳統倫理道德結構析》，載《青海民族學院學報》一九九五年第一期；王克：《論壯族傳統倫理道德與壯族地區經濟建設》，載《貴州民族研究》一九九五年第三期；佟德富、金京振：《朝鮮族先民孝道淺析》，載《黑龍江民族叢刊》一九八九年第三期；金珍珠：《朝鮮族古代道德研究》，載《道德與文明》一九九〇年第四期；蠻夫：《紅河地區瑤族傳統道德與社會主義精神文明建設》，載《民族學通訊》一九八九年第九十期；張東向、張春華：《淺談白族諺語中的道德觀念》，載《道德與文明》一九九一年第一期；向零：《侗族的倫理道德與社交禮儀》，載《貴州民族研究》一九九五年第三期；吳世華：《程陽橋的建築藝術和侗族的傳統道德》，載《中南民族學院學報》一九八九年第二期；海雲龍：《淺談彝族的婚習及其道德觀念的演變》，載《民族理論研究》一九八九年第二期；王路平：《論彝族傳統道德價值觀》，載《思想戰線》一九九五年第四期；《試論彝族傳統的道德價值觀》，載《雲南教育學院學報》一九九五年第四期；《彝族傳統價值觀簡析》，載《廣西民族研究》一九九五年第一期；趙崇南：《仡佬族道德淺論》，載《貴州民族研究》一九九五年第三期；付芹：《佤族道德談》，載《道德與文明》一九八八年第六期；江廷煌：《評水族善惡故事》，載《南風》一九八四年第五期；等。

中國大陸少數民族的飲酒習俗

熊坤新

飲酒，不僅是一種習俗，亦是一種文化。中國人飲酒有非常

久遠的歷史。不僅漢族人喜歡飲酒，少數民族也不例外。就如同穿衣吃飯一樣，飲酒也帶有民族特色。中國大陸向來以民族眾多而著稱，因而其飲酒習俗亦多種多樣。僅從下面所列舉的不同民族的飲酒習俗，即可從中窺其一斑。

一、蒙古族的馬奶酒

馬奶酒的釀製時間非常久遠。時至今日，仍盛行於蒙古牧區。釀製方法主要有兩種：一種是擠出馬奶過兩三天變酸後；馬奶發生分離現象，取出浮在上面的奶油，將其餘部分密封於鐵鍋內蒸餾，反覆三四次，使其酒味愈來愈濃；另一種是先將牛奶製成酒麴，再把生馬奶倒進裝有酒麴的容器裡，置於較溫暖處，每日啓封以木杆攪動數次，使之發酵，味至微酸即可。釀製時間自夏伏驟馬下駒時始，至秋草乾枯馬駒合群不再擠奶時止。在夏季的蒙古草原上，凡是有牧民的地方，就有馬奶酒飄香；祇要有節日活動或親友聚會，就會有馬奶酒宴和敬酒歌舞。

與蒙古族生活在同一區域的達斡爾族也有釀製和飲用馬奶酒的傳統。生活在蒙古草原的部分鄂倫春族人則喜歡用馬奶、小米和稷子一起釀製馬奶酒。新疆的哈薩克人飲馬奶酒，則是將馬奶盛入馬皮製的袋子裡，將口紮緊使其發酵，製成半透明且略帶酸味的飲料，並被稱之為「克木斯」。

據說常飲馬奶酒可以強身健體。故上述民族的牧民們普遍都

顯得身強體壯。

二、藏族的青稞酒

青稞酒，是藏族人幾乎人人都喜愛的飲料。其製作方法很簡單：先將青稞洗淨煮熟，撈出來攤在乾淨的麻布上降溫，然後再拌入酒麴，裝進陶罐或木桶中密封發酵，釀成醪糟，過二至三天後，復傾入清水，蓋上蓋，再過一兩天即可飲用。酒色呈黃綠清淡，酒味甘酸微甜，度數較低，與啤酒相似，但無泡沫。頭道酒約十五至二十度，二道十度左右，三道僅五至六度。飲之難醉，醉則難醒。常飲的青稞酒，一般是十度左右。據說青稞酒的釀製技術是唐朝文成公主傳授的。在藏區民間流傳有端起酒杯想起公主的歌。此外，還有一種用青稞釀製的白酒，其方法就較為複雜了。製作過程是：將醪糟裝入大陶罐，傾入少量水；罐中以木棍架起一銅鍋，鍋沿與罐沿齊平；鍋上架一鈍錐形鐺子，口徑略大於罐口，罐沿與鐺間用草木灰泥封嚴；陶罐底部以溫火加熱，不斷將鐺中昇溫的熱水換成涼水，使罐中蒸汽凝為水珠滴到銅鍋裡，待七、八小時後，後取出銅鍋中的液體，即為青稞白酒。其度可達六十度以上，酒香四溢，略帶青苗味。

大陸西部土族農人也釀製和飲用青稞酒。他們一般將青稞酒稱之為「醪醑」，土族語亦叫「斯拜·都拉斯」。其釀製方法是：先將青稞做成醪糟（當地漢族方言稱之為「甜醅」），然後入鍋加水蒸餾出酒。乙醇度多在三、四十度之間，高者亦可達六十

度。爲使酒色味更佳，土族人常把酒置於能容二十公斤的黑瓷罈中，密封罈口，深埋於羊圈或居室炕沿附近的地下，過一年半載挖出，添滿酒酒再埋，如是兩三次，直至壇中酒色如黃蜜，濃如糖稀，醇香撲鼻，入口綿滑，小酌數杯，即可使人酒酣神怡，若再多飲，便會沉醉難醒。據認爲，土族人當是以古代民族吐谷渾爲主體，並吸收了羌、藏、蒙古及漢族的成分而發展形成的。而羌即是「西戎牧羊人也」（《說文·羊部》），藏人和蒙古人亦是具有悠久游牧歷史的民族，故土族人釀製青稞酒窖藏於羊圈的方式，無疑亦有相當久遠的歷史了。

三、彝族的苦蕎酒和辣酒

居住於中國大陸四川涼山一帶的彝族人以善製善飲苦蕎酒而聞名。當然，在舊社會，祇有少數富人才能有此雅好與享受，廣大窮人則因飢饉乏糧而難得有此雅好。若蕎酒的原料主要是苦蕎（即一種有苦味的蕎麥）、玉米或土豆。其製作方法是：先將釀酒用具全部洗淨（不能有半點油腥），再將苦蕎以木甑蒸至半熟，晾溫拌酒麴，裝進發酵桶裡。冬天爲保持室溫，需不斷生火，促其發酵。待酒香四溢時，插管於發酵桶底的孔中，引流出酒液。通常是第一杯敬神靈，第二杯獻長者，爾後他人才可飲用。苦蕎因是該地半高寒山區的特產，故用其釀製苦蕎酒亦爲當地所獨有。亦有一些彝族人將用玉米、高粱和少量苦蕎作原料釀製的酒叫泡水酒。現今因生活狀況已有改善，不少彝族人亦喜歡飲用外地輸進的白酒和啤酒等。

居住在大陸雲貴高原的雲南彝族人，因其環境的不同和習俗的變異，則喜歡飲用辣酒（即白酒）。但他們的製做方法卻很有

特點：先將玉米或高粱煮熟拌入酒麴後，裝進外面塗有牛糞的竹籬裡，並用蓑衣或麻袋片蓋嚴實；待發酵至將要從竹籬孔中滲出白漿時，復置入壇中密封；至玉米或高粱變成細糊狀，再裝進甕子，上鐵鍋，兌水蒸餾出酒液即可。

四、壯族的藥酒

主要分布於大陸廣西的壯族，是大陸少數民族中人數最多的民族。這個民族的人們在飲酒方面，普遍喜歡飲用一種自製的藥酒。壯族人的藥酒又分蛤蚧酒和三蛇酒。蛤蚧酒係用蛤蚧、當歸浸泡好酒而成。具有補腎、壯陽、潤肺、祛風濕、療哮喘之功效。三蛇酒則是用祛毒的過山龍、扁頭風、金環蛇或銀環蛇浸泡好酒而成，其中亦可加入其他一些中草藥。這兩種藥酒不僅在壯族人中受到重視和歡迎，而且在大陸市場上亦受到別族人的青睞，並享有盛譽。

五、布依族的刺梨酒

主要分布於大陸西南部貴州省的布依族人，素以釀製刺梨酒而享有盛譽。其釀製方法是：先釀製出糯米酒，然後將酒盛於大罈中，復將刺梨干置入壇中浸泡。須待月餘後（愈久愈醇）再開壇飲用，此時酒色醬黃，酒味香醇，乙醇僅達十二度左右，既富有營養，又不易醉人。難怪布依族人人人喜愛，老少咸宜。

六、朝鮮族的屠蘇酒和菊花酒

居住於大陸東北部的朝鮮族人，學會釀製屠蘇酒的歷史已逾千年。其原料主要是用桔梗、防風、山椒、肉桂、大黃、白朮、

虎杖、烏頭等藥材釀製而成。唐代詩人盧照鄰在《長安古意》一詩中云：「漢代金吾千騎來，翡翠屠蘇鸚鵡杯。」唐代韓諤在《歲華紀麗·元日》「進屠蘇」注中亦云：「俗說屠蘇乃草庵之名。昔有人居草庵之中，每歲除夜遺閭里一藥貼，令囊浸井中，至元日取水，置酒於樽，合家飲之，不病瘟疫。今人得其方而不知其入姓名，但曰屠蘇而已。」明代著名醫藥學家李時珍在《本草綱目·附諸藥酒方》中亦曰：「屠蘇酒：陳延之小品方云，此華佗方也。元旦飲之，辟疫癘一切不正之氣。一足見屠蘇酒的製作及飲用歷史已相當久遠。據認為，朝鮮族人泡製屠蘇酒的方法及在大年初一飲用屠蘇酒的習俗，極有可能是在古代由中國傳至朝鮮半島，隨後又由朝鮮族陸續遷入中國東北而保持和流傳下來。民間認為飲此酒可祛邪禳災，延年益壽，故亦名「長生酒」。時過境遷，現今能夠釀製此酒的人家已不復多矣。

朝鮮族人泡製的菊花酒有兩種：一種是用當年重陽節前所採的鮮菊花及少許嫩葉泡酒製成；一種是用前一年重陽節時所採的菊花摻進製酒米中釀成。

七、滿族的松苓酒

松苓酒為清代滿族人中最負盛名的酒。其製作方法是：在山中覓一古松，在其根部下挖坑，然後將上等白酒裝在陶甕中深埋坑內，逾年後掘出，色如琥珀。據傳，這種酒能吸收古松的精氣汁液，故而具有清心明目、理肺化痰的功效。這無疑是過去滿族採參者或游獵者因藏酒於大樹下而發現的妙方妙法。滿族獵人以前在東北林區中常備有人參酒、參茸酒、虎骨酒等藥酒，以作抗寒醫病之用。這些酒曾一度風靡各地，銷售海內外。現今除虎骨

酒因保護野生動物而銷聲匿跡外，其它數種酒則常見於民間和市場。

八、土家族的甜酒茶

分布於大陸湖南、湖北、四川、貴州等地的土家族人以善製、善飲甜酒茶而著稱。其製作方法較簡單：先用糯米或高粱煮甜酒，將甜酒和蜂蜜沖入盛山泉水的碗中，甜酒茶即成。飲之清冽甜香，消暑提神。因有些山泉水含有多種礦物質，故常飲有強身健體之效。

九、哈尼族的新穀酒

地處雲南的哈尼族人在每歲穀子成熟時，往往要先割一把帶回家中，搓下穀粒，或炸成穀花，或就著新鮮勁兒，將其泡酒飲用。這就是他們所說的喝「新穀酒」。

十、黎族的山蘭酒

地處大陸海南、廣東的黎族人釀酒多以糯米和山蘭香米為原料。故山蘭酒即以海南黎族地區所特有的山蘭香米而得名。其釀製方法是：先將米淘淨泡透，再蒸熟晾乾，復用芭蕉葉把籬口密封。經過數日發酵，酒液便從吊籬底部滴出，謂之「酒滴」。再過六、七天，滴出的便是香醇的「酒蜜」。酒蜜即山蘭酒，為待客之上品。

十一、傈僳族的藥酒和杵酒

地處雲南邊陲的傈僳族人以善製善飲藥酒和杵酒而著稱。其

藥酒一般多用玉米、蕎麥、大麥和高粱等糧食釀製而成。每年逢農曆五月初，僂僂族人家都要到山裡去挖「五山龍」、「革山消」和「荷包山桂花」等草藥來泡酒喝。他們認為除了一種叫做「吃草鳥」的毒草不能泡酒外，其餘百草皆可用以泡酒來治病防病。

同時，僂僂族人還能釀製一種被稱之為杵酒的酒。此種酒亦稱醋酒。原料一般是玉米、高粱、蕎麥或稗子等，尤以稗子為最佳。釀製方法是：先將糧食搗碎（杵酒之名即由此而得），蒸熟晾涼，再拌酒藥封於陶罐發酵十日即成，且愈久愈醇。每逢收玉米季節，便有人直接在地頭造酒，而後運酒罐回家。飲用時先將杵酒舀入鍋中，再兌水加溫，攪拌均勻，濾渣飲汁，度數均約十七至十八度左右。若能添加紅糖和雞蛋，飲用更佳。

十二、拉祜族的藥酒

地處雲南邊陲的拉祜族善於用糯米釀製水酒，而且快速便捷。其釀製方法是：先將糯米篩去細糠，留米和粗糠，一起用水浸泡煮開，立即用甑蒸熟，拌入酒藥，再裝進陶罐捂一小時後即可飲用。酒藥是用柴胡、香樹皮、香蕉皮、桔子皮、草根及帶辣味的植物入鐵鍋中炒熟，再用文火煮一夜，撈出曬乾舂碎，與老藥酒同放入容器內密封，置於稻草中發酵即成。其實，大陸西南部有不少民族的民間皆有製酒藥的土方。他們在釀酒時常常將酒藥春成粉末，再拌進蒸過的糯米中，以當酒麴使用。用酒藥製出的酒，從有藥的成份來說，當然可稱是藥酒。此外，拉祜族人還可以用野生植物如「馬蹄」、「董棕」、「拉西米」等釀製藥酒。（下期續完）

智慧

中華民國五十二年 六月創刊
中華民國八十八年 十二月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一四六期

名譽發行人：阿不都拉

發行人：宋念慈

社長：林學銚

主編：劉三五六六一八〇

副主編：張華克

業務經理：馬普東

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：二三六三三五四