

中國邊政

چین چىگار سياستى

ཀུང་པོ་འཛམ་གཤིང་ཡིད།

社論

介評征服王朝、滲透王朝、騎馬征服王朝諸說之不當

劉學銚…………封面內

學術著論

『鄂倫春』考…………鄧琪瑛…………4
滿文詩歌《喀什噶爾之歌》的研析…………張華克…………10
元代維吾爾族的宗教信仰與文化演變考述…………王梅堂…………20

民族地理

佛教寺院與農牧村落共生關係研究…………朱文惠…………38
：以雲南迪慶維西縣岔枝村爲例

藝文小品

卡拉汗王朝伊斯蘭藝術哲學思想初探(上)…………蘇怡文…………46
中國大陸少數民族的飲酒習俗(下)…………熊坤新…………52

會務報導

會務活動照片集錦…………張華克…………25

中國邊政雜誌社印行

中華民國八十九年三月

介評征服王朝、滲透王朝、騎馬征服王朝諸說之不當

劉學鈺

一、諸說之由來

1. 以往西方漢學家如沙畹、伯希和等人，對中國歷史之觀察，認為契丹族建立遼政權後，由於接受漢族文化，以致融入於漢族之中，此種說法，國人所撰史著也多作如是觀。

2. 征服王朝、滲透王朝之提出

二次世界後，美籍德裔學者魏特夫(K. A. Wittfogel)否定以往沙畹等人之說法，認為北亞草原民族於征服農業地區漢人建立政權後，出現以下兩種情形：

甲、文化落後之草原游牧民族被漢文化所吸引，遂主動積極吸收漢文化，放棄游牧民族原有之部落組織與傳統習俗，從而喪失自身之特點，逐漸同化於漢族之中，魏特夫認為東晉五胡諸政權及南北朝時之北魏、東西魏迺至北周，皆屬此種類型，而以北魏為代表，稱之為滲透王朝，所謂「滲透」也者，即指游牧民族滲入漢族之中，漸次消失其本身，一般以漢化或同化稱之。

乙、游牧民族征服漢人建立政權後，非僅未為漢文化所誘惑，且自覺、主動性抵制漢文化，頑強保護其自有傳統之游牧民族部落組織與傳統生活方式，從而避免被漢化或同化之命運，魏特夫稱此種之游牧政權為「征服王朝」，以與「滲透王朝」有所區別，並以契丹族所建之遼政權為典型之征服王朝，嗣後女真族所建之金、蒙古族所建之元、滿族所建之清，皆列之為「征服王朝」。

(以上說法見魏氏所著之「中國遼代社會史」)

3. 騎馬民族與騎馬征服王朝

甲、日本學者江上波夫將中國北方草原游牧民族稱之為「騎馬民族」，並將日本也列為騎馬民族，以拉近日本與中國北方草原游牧民族之關係，此乃日本對「滿蒙」懷有野心，在學術上之表現。日本自明治維新之後，「脫亞入歐」之說甚囂塵上，及至征服王朝之說出現後，立刻將其原有之騎馬民族與征服王朝合為一，而創出「騎馬征服王朝」論，在此一界定之下，自匈奴、鮮卑、柔然、敕勒(鐵勒、高車)、突厥、契丹、女真、蒙古、回紇等均為騎馬民族，但事實上契丹、女真並非純然之游牧，乃兼事漁獵乃至農耕，只因魏特夫將其所建之遼、金列為征服王朝，日人江上波夫遂加以附和，而稱之為騎馬征服王朝，但在事實上有破綻，為解決此項破綻，江上波夫乃對騎馬民族另作新解，分為以下兩類：

乙、單純之騎馬民族：如匈奴、突厥、蒙古等民族，生活於大草原，以畜牧為業，此等騎馬民族進入農業地區後，僅掠奪財物，而不在進入地區建立「征服王朝」，稱之為單純之騎馬民族。

丙、非單純之騎馬民族：如契丹、女真、滿洲等民族，除游牧之外，兼事畜牧、漁獵及農業，一般而言，一旦進入農業地區後，會在當地建立「征服王朝」進行統治，遂稱之為非單純之騎馬民族。

4. 中央王朝

魏特夫、江上波夫等人，為突顯征服王朝、滲透王朝與騎馬征服王朝起見，對不屬此三類之中國各朝，統稱之為中

央王朝，如秦、漢、兩晉、隋、唐、兩宋……等。

二、諸說之不當

按我國先秦時代並無漢人或漢族之詞稱，但有華夏、諸夏、中華之說，「中國」一詞首見於詩（詩稱爲經，乃在漢武帝獨尊儒家後之事），其時所謂中國乃指地域而言，春秋戰國時之所謂「夷狄入於中國，則中國之」之中國，係指華夏文化而言，並無政治含義，此後歷朝歷代從未以「中國」爲正式朝代之名稱，但古今中外，均將所有歷朝歷代乃至五胡列國，遼、金、元、清之史事，均列於中國之範疇，可見「中國」之含義，早已超越政治上國家之範疇，此爲事實不容否認。

縱觀國史，先秦部份以華夏爲主體民族，而所謂華夏者，實包含華與夏兩部份，可知所謂華夏已非單純血緣之民族，秦漢之後，華夏之內涵更爲複雜，至少包括華夏、東夷、百越、荆吳四大系（幾所有之中國民族志著作，皆作此說），兩晉之後，漢人一詞雖已出現，尤其在五胡列國之時，實含有輕視之義（陳登原之國史舊聞一書詳引各項史料，可作覆按），必待隋、唐之後「漢族」始成爲民族稱謂，但其內涵已擴大及於五胡之族（如匈奴、羯、鮮卑諸族不見於國史，絕非其民族滅絕殆盡，實係融入漢人之中），因此越往後代，漢人或漢族之內涵越爲擴大，此爲史實毋庸隱諱。

詳檢國史，先秦部份姑暫不論，自秦於西元前二二一年統一天下，以至大清帝國宣佈退位之西元一九一二年，前後二千一百餘年間，在中國大地上所建立之王朝或政權，前後延續或同時並存者總有七、八十個之多，而吐蕃王朝、柔然汗國、突厥帝國等尙不在內，在諸多王朝或政權中，可以發現其統治者也即帝王，有四種型態，即漢族、胡族、漢化之胡族及胡化之漢族，茲分析如次：

1. 漢族所建王朝或政權及其累積統治年代：

自秦統一六國以來至清，漢族所建之王朝或政權，計有：（西元前二二一—西元前二〇七年，計十四年）、西漢（西元前二〇六年—西元八年，計二一五年，以僅記西元年數）、新（西元九—西元二十三年，計十五年）、東漢（西元二十五—二二〇年，計一九六年）、兩晉（西元二六五—四二〇年，計一五六年）宋齊梁陳（西元四二〇—五八九年，計一七〇年）、（西元九〇七—九六〇年，計五十四年）、十國（吳越西元八九五—九七八年，計八十四年、前蜀西元八九一—九二五年，計三十五年、後蜀西元九二五—九六五、計四十年、閩西元八九九—九四四年，計四十六年、楚西元八九六—九五一年，計五十六年、南漢西元九〇五—九七一年，計六十七年、北漢西元九五—九七九年，計二十九、計南西元九〇七—九六三年，計五十七年、南唐西元九三七—九七五年，計三十九年、吳西元八九二—九三七，計四十六年）、兩宋（西元九六〇—一二七九年，計三二〇年）、明（西元一三六八—一六四四年，計二七七年）、南明（西元一六四五—一六六二年，計十八年）、明鄭（以南明朱由榔死之西元一六六二年至鄭克塽降清之一六八三年，計二十二年），以上共計三十三個政權或王朝，累積年數爲二一〇六年。

2. 胡族所建王朝或政權及其累積統治年代：

前文曾述及爲行文方便，將匈奴、鮮卑、氏、羯、羌、契丹、回鶻、女真……等邊疆地區兄弟民族，統稱之爲胡族，其所建立政權或王朝爲數甚多，甚分別敘述如次：匈奴（西元前二〇九—西元四十八年，計二五八年）、北匈奴（西元四十八—一一一八年，計八十二年）、南匈奴（西元四十八—

二七九年，計二三二年）、前趙（西元三〇四—三二九年，計二十六六年）、後趙（西元三一九—三五一一年，計三十三三年）、前秦（西元三一〇—三九四年，計八十五年）、前燕（西元二八五—三七〇年，計八十六年）、南燕（西元二九八—四一〇年，計十三三年）、後秦（西元三一二—四一七年，計一〇六年）、西秦（西元三二九—四三一年，計一〇三年）、代（西元三三八—三七六年，計三十九年）、前涼（西元三〇一—三七六年，計七十六年）、北涼（西元三九七—四六〇年，計六十四年）、南涼（西元三九四—四一四年，計二十一年）、高昌（西元四九七—六四〇年，計二四四年）、拓跋魏（西元三八六—五三四年，計一四九年）、東魏（西元五三四—五五〇年，計十七年）、西魏（西元五三五—五五六年，計二十五年）、南詔（西元六四六—九三七年，計二九二年）、大理（西元九三八—一〇九四年，計一五七年）、遼（西元九〇七—一二五年，計二一九年）、西遼（西元一一二四—一二一年，計八十八年）、金（西元一一一五—一二三四年，計一二〇年）、元（西元一二六〇—一三六八年，計一〇九年）、北元（西元一三七〇—一四〇二年，計三十二年）、西夏（西元一〇三二—一二二七年，計一九六年）、清嘉慶以前（西元一六一六—一七九五年，計一〇八年），以上計有三十個政權或王朝，其累積統治年代共有三四一三年，但突厥王朝、柔然、吐蕃等尚未計算在內。

3. 胡化之漢族所建之王朝或政權及其累積統治年代：

在細數其王朝或政權及其統治年代之前，有必要將此項命題酌加說明，所謂胡化之漢族，乃指其本身雖為漢族，但已接受胡族文化，南北朝時北風頗盛，如北魏時高歡，已徹

底鮮卑化，則其後人所建之北齊，也為鮮卑化之王朝，創建隋王朝之楊氏及唐王朝之李氏，其仕於北周時，前者曾被賜姓為「普六如」，後者賜姓為「大野虎」，且隋唐之若干行事風格，頗富胡族色彩，鄭思肖即直指李唐「實夷狄之裔」（見鄭氏之「心史」），因此將國史上相類似之王朝或政權統歸一類，名之曰胡化之漢族，計有：北燕（西元四〇七—四三六年，計三十年）、冉閔（西元三五〇—三五二年，計三年）、成漢（西元三〇一—三四七年，計四十七年）、北齊（西元五五〇—五七七七年，計二十八年）、後涼（西元三八六—四〇三年，計十八年）、隋（西元五八一—六一九年，計三十九年）、唐（西元六一八—九〇七年，計二九〇年），以上共計七個政權或王朝，其累積統治年代共有四五五年。

4. 漢化胡族所建之王朝或政權及其累積統治年代：

所謂漢化之胡族所建之王朝或政權，乃指政權或王朝係胡族所建立，但在文化上已融合於漢族，本文將之歸為漢化之胡族，計有：北魏孝文帝之後（西元四七—五三四年，計六十四年），清乾隆之後（四元一七九六年—一九一一年，計一十五年），以上共計兩個王朝之半，其累積統治年代共有一七九年。

以上四種類型，甚總共統治年代共有六一五三年之久（其中頗多重複者，如東晉之於五胡十六國、宋齊梁陳之於北魏東西魏北齊北周、五代之於十國、兩宋之於遼金西夏……），其中純漢族或漢化之胡族，其所統治之年代共有二二八五年，僅為總統治年代三分之一強，所餘三八八八年近三分之二之歲月，則為胡族或胡化之漢族所統治，此乃國史上真實情況，既無需也無從加以諱言，只有加以接受，國史情

況既是如此，則所謂一套二十五史，其非各民族所共同創造而何？如是則各民族自是中國之一部份。

以上之分析乃是史實之陳述，何曾有魏特夫或江上波夫所謂之征服王朝、滲透王朝或騎馬征服王朝之含義？吾人應知人類為生存，必需適應其所生存之空間自然生態，因此不同之生存空間，產生不同之生機類型（生活方式），也即文化模式，此也適者生存之鐵律；往昔由於交通不發達，因此在不同生存空間之民族，在文化上有其差異性，此種差異性之文化既無優劣之分，也無文明或野蠻之別，但凡能適應其生存空間之自然生態，即為合適之文化，基於邏輯異類不比較之原則，不同生存空間所孕育出之文化，根本無法比較，準是則魏特夫所謂草原游牧民族進入農業地區建立政權後，為漢文化所吸引，遂主動積極學習漢文化，放棄本身既有之傳統習俗，終至喪失自身民族之特點，此種情形實為適應生存空間機制運作而已，與所謂「滲透」何關？至於草原游牧民族進入農業地區建立政權後，堅持維護本身既有之傳統習俗，不為漢文化所誘惑者，稱為征服王朝，似此種不能適應生存空間機制運作之結果，與自然界鐵律相左，只有加速其所建政權之崩潰而已，如稱之為征服王朝，除玩弄名詞之外，了無意義。至若將騎馬民族與征服王朝二說揉合為一，根本為對我國北方民族史之不了解或曲解，何況江上波夫本身即曾對騎馬征服王朝論有所修正，可見所謂騎馬征服王朝云者，根本是個極不成熟之謬論。

三、吾人之警惕

然則，西方學者魏特夫及東洋學者江上波夫（當然絕不止此二人，姑以此二人為代表耳），並非不識之無者流，明知其非而仍予提出者，必有其學術外之原因，茲且略加分析如次：

顧歷史上亞洲民族匈奴之阿提拉及蒙古之拔都，前後曾兩度西征，大肆蹂躪歐洲之白種人，白種人在膽戰心驚之餘，對來自東方之武力稱之為「上帝之鞭」，對來自東方之草原游牧民族稱之為「黃禍」，此後更擴大泛指中國境內各民族，後拿破崙更說：「中國讓她沉睡，醒來世界就麻煩了」。此種論調，從此成為西方國家（包括日本在內）對待中國之潛意識，在此種潛意識之基礎上，無所不用其極以達到使中「沉睡」之目的，當遜清季世，各列強國家毫無忌憚興兵中國，侵城奪池，意欲分而食之，但由於後起之帝國主義者，不甘豐腴之地已成他國勢力範圍，遂倡言「門戶開放」政策，而倡言者本身則實行相反之「門羅主義」，寧非怪事？

雖然瓜分中國之計，未能得逞，代之而起者則為分化中國，一旦中國分裂成若干「國家」，此若干「國家」，又分別由西方國家幕後操控（或者美其名為支援），自是可從潛意識中拔除自匈奴、蒙古以來被東方（其實被窄化為中國）蹂躪之夢魘，然而應從何著手？彼等以為分化中國最便宜之方式，莫過於將中國與滿、蒙、維、藏、哈：等邊疆民族作一區隔，並將中國人（Chinese）與漢人漢族等同，如是則滿、蒙、維、藏：等族已然非「中國人」（漢族、Chinese），挑逗邊疆民族之不願成為漢族（Chinese、中國人）之民族尊嚴心裡，從此中國邊疆地區多事矣！西方國家從政客、學界甚至演藝界，皆有分化中國之潛意識，此所以征服王朝論、滲透王朝論乃至騎馬征服王朝論之相繼出現，以透過學術包裝，遂其分化中國之作用，此點吾人在研讀西方或東洋學術理論時不得不加以注意。

（作者為本刊主編）

『鄂倫春』考

鄧琪瑛

『鄂倫春』是一個民族的名稱。『鄂倫春』一詞，並非鄂倫春人自身的詞彙，而是漢譯名，滿語作『oronco』，有時譯為『鄂倫綽』。清代滿文檔案作『oroncon』，實際上是oronco + 尾音n → oroncon之音轉，這種現象在我國北方阿爾泰語系的少數民族語音裡是非常普遍的。

這一個名稱首先出現在清聖祖康熙二十九年（1690）十月壬戌日（即陽曆十一月五日）的《實錄》裡：『歸順奇勒爾、飛牙喀、庫耶、鄂倫春四頭目進貢。』（註1）但早在清太宗崇德五年（1640）三月己丑日（即陽曆四月二十三日），即有一俄爾吞一一詞出現：『兀魯蘇屯之博穆博果爾、索倫、俄爾吞、奇勒爾、精奇里。』（註2）

同樣的記錄，在《太宗文皇帝實錄》初纂本中，是寫成「俄兒屯」，（註3）以後在康熙年間的上諭和奏摺裡，稱其為「俄羅春」、「俄魯春」、「俄樂春」；而在咸豐朝《譯漢月摺檔》裡，還出現過「鄂鸞川」字樣，都是同音異譯，最後是以康熙二十九年（1690）十月出現的「鄂倫春」一詞通行於後世。

從此以後，鄂倫春人開始不斷地出現在各種史書及文獻上，清政府才將其視為一個整體而加以統治。否則，在清朝以前，歷代中央政權並不瞭解鄂倫春人。元朝以前，大致包含在室韋中；元朝包含在「林木中百姓」；明朝則包含在「北山野人」中，即「使鹿部」；清初包含在「樹中人」裡，又稱「使鹿部」。清朝文獻中經常出現的「索倫部」，就包含了鄂倫春人。（註4）

『鄂倫春』一詞雖非鄂倫春人自身的詞彙，但其音根據學者的考證，均與「oroncon」一音有關，這就牽涉到（oroncon）一音究竟是自稱？還是他稱？以及它的內涵？以下筆者將分四部分來探討這個問題：

（一）『鄂倫春』（oroncon）一音係自稱？他稱？

有關『鄂倫春』（oroncon）的自稱，有兩種不同的說法。一是根據《東北俗文化史》裡的記載：『鄂倫春人，自稱為「奧老淺博耶」，（註5）即「鄂倫春人」之意。「淺」意為「河」；「博耶」為「人」。二是根據《東北民族史略》中的記載：『元、明時期，「鄂倫」這個族名已經出現，當鄂倫春游獵於今結雅河（精奇里江）流域及外興安嶺一帶時，自稱「鄂倫春」；與此同時，游獵於黑龍江上游的「鄂倫」則自稱「鄂溫克」。其中「鄂溫」一詞是「鄂倫」的變音，「春」和「克」都是古「鄂倫」人不同方言的人。故兩個族名是同一族名的異讀。』（註6）

烏拉熙春也提出以「-then」作為末音節構詞形式的看法，這個論點頗有助於解釋《東北民族史略》對「鄂倫春」一詞的說法。例如：

鄂倫春 oro（鹿）+ -then（……的擁有者）||（養鹿之人）
莫爾千 mori（馬）+ -then（……的擁有者）||（養馬之人）
畢拉爾千 pilara（沿河岸）+ -then（……的人）||（河邊的人）

吉千 thi（通古斯人稱吉雅河為吉河）+ -then（……的人）||（吉河的人）
在滿語中仍保留著具有「……的人」意義的 -then 的種種變體。（註7）所以，-then 這個音和《東北民族史略》中所說的「春」音是完全相同的，意思都是指「人」。

因此，不論是「鄂倫春」或是「奧老淺博耶」，都可以證

明「鄂倫春」(oroncon)一音係自稱。

鄂倫春人早期也自稱「鄂溫克」。1915年至1917年俄國學者史祿國在我國黑龍江省呼瑪縣庫瑪爾千和遜克縣畢拉爾千鄂倫春人中調查時，這兩個地方的老人都說，他們早期自稱鄂溫克。據史祿國調查，北方通古斯通常只用兩個自稱，一是鄂溫克(住在大山林中的人們)，一是鄂倫春。鄂倫春老年人也說，鄂倫春和索倫、通古斯、雅庫特原來是一民族。由此看來，鄂倫春早期自稱鄂溫克是完全可能的。

鄂倫春人近百年來的自稱已固定為「鄂倫春」，特別是其他民族詢問他們是什麼民族時，他們都回答：「鄂倫春」。(註8)

根據上述，可以作一個小小的結論：「鄂倫春」名稱自崇德五年三月己丑日出現的「俄爾吞」開始，一直到康熙二十九年十月壬戌日定名，這期間不斷有同音異譯的名稱出現，顯見其來自於內部的稱呼「奧老淺」，亦有記載成「奧倫千」的。(註9) 最主要的是因為鄂倫春人本身沒有文字，所以到了有文字記載的滿族人手裡，經過不斷的接觸與互動，這一個語音便被記錄下來，最後終於固定成「鄂倫春」的漢譯名，亦即內部自稱語音「oroncon」。

(二) 鄂倫春人內部的異稱

雖然「鄂倫春」一詞是自稱，然而他們長期以來一直居住在黑龍江沿岸、內外興安嶺及庫頁島的廣闊林海中，所以因居住地區的不同，鄂倫春人也有不同的自稱及對其他鄂倫春人的稱呼。

居住在石勒喀河、黑龍江和呼瑪河流域的人，《黑龍江志稿》記載其為「瑪涅克爾」人；居住在精奇里江和黑龍江中游瑗琿一帶的人，被稱為「滿琿」人；居住在黑龍江下游和牛滿江一帶的人，被稱為「畢拉爾」人。(註10)

「瑪涅克爾」人是鄂倫春人口中最多的一个氏族，因此，

初期到達這裡的人們把這一個氏族當作一個民族是完全可能的。「畢拉爾」這一名稱的來源，是源於河流。鄂倫春語「畢拉」是「河」的意思。畢拉爾人也是一個人數較多的集團，因此很容易被誤認為是一個單一民族。(註11)

另外，「奇勒爾」也是鄂倫春人的一部分。「鄂倫春一名奇勒爾，其所居概為遼遠」，(註12)「自寧古塔東北行三千里，曰欺勒爾，濱大東海」。(註13)。

值得注意的一點是：鄂倫春內部集團，不論稱呼語是什麼，皆以氏族名稱及所瀕臨之河流為名，這個特點便成為日後清廷設立「路」作為行政單位的主要因素。

(三) 有關「鄂倫春」的他稱

「鄂倫春」的他稱，指的是外族人對鄂倫春人的稱呼。

1. 鄂溫克人稱鄂倫春人為「特格」，而鄂倫春人也稱他們為「特格」，「特格」(teg)意為「坐住了」。(註14) 嚴格的說，「鄂溫克」為「鄂倫春」的音轉。從前，鄂倫春人與鄂溫克人在談論自己的族稱時，經常在稱謂上發生爭執。鄂倫春人稱住在額爾古納河一帶山頂上敖魯古雅飼養馴鹿的雅庫特人為「特格」。「特格」在鄂倫春語中是「住在原地」之意。而雅庫特人認為「我們還住在山嶺上打獵，並飼養著馴鹿，我們才是真正的鄂倫春。你們早就下山改馴鹿為養馬了，叫你們「特格」才對呢！」在鄂溫克人看來，在河邊住下的人才叫「特格」，而鄂倫春正是這樣。鄂倫春人認為自己過著到處遊動的生活，並飼養馴鹿，才是真正的「鄂倫春」。(註15) 「雅庫特」一名與鄂倫春語「雅發罕」(yafa-han) 義同，即「步行」。因為雅庫特人狩獵時都是步行的，馴鹿只是馴鹿之用。(註16)

鄂倫春人與鄂溫克人歷來被認為皆有血緣關係，從這裡更可以看出他們彼此之間的關聯性。有關兩者間的進一步關係，將另文探討。

2. 達幹爾（即達呼爾）人稱鄂倫春人爲「洪庫儒」。「洪庫儒」是「山林裡的人」或「野人」之意。是對鄂倫春人的一種貶稱。

3. 赫哲人稱鄂倫春人爲「鄂倫春」或「奇勒爾」。奇勒爾是赫哲人裡的一個氏族，因此，他們認爲這個氏族與鄂倫春人有族源關係。

4. 漢族稱鄂倫春人爲棲林、麒麟或索利。棲林和麒麟均爲貶意詞，有「野人」的意思。鄂倫春人對這兩種稱呼都有反感；索利可能是由古代索離族而來的。

5. 蝦夷人與黑龍江流域的土著部落進行絹織交易稱之爲「山旦交易」。「山旦」即「香旦」，爲「鄰人」之意。包括有鄂倫春人、尼夫赫人及赫哲人等，因此，它是一個混稱。（註17）

6. 過去俄國人稱鄂倫春人爲通古斯。這也是俄國人對鄂溫克人和鄂倫春人的通稱。不過，至今，在俄國仍把他們統稱爲「埃克」。（註18）

關於「自稱」這個問題，筆者認爲必須透過鄂倫春人內部的生產方式來加以探討，這就牽涉到「鄂倫春」一詞的含義究竟是什麼？這一部分將在後面討論。至於異稱部分，主要與鄂倫春人數量少、居住分散的特點有關。所以除了「鄂倫春」這一名稱外，其他如瑪涅克爾、畢拉爾、滿琿、奇勒爾等，實際上都是「鄂倫春」的一部分。

鄂倫春人歷史上的居住布局，一般把它分爲四大片：第一大片爲小興安嶺片，日後清政府在此設畢拉爾路。這片人口居住在松花江支流湯旺河上游、黑龍江支流的嘉蔭河、烏雲河、庫爾濱河、遜河、都魯河的上游地區；第二片爲大興安嶺北片，日後清政府在此設庫瑪爾路。主要居住在黑龍江支流的法別拉河、寬河、呼瑪河、盤古河的上游地區；第三片爲大興安嶺東片，日後清政府在此設阿里多布庫爾路。主要居住在嫩江支

流的多布庫爾河、阿里河、甘河、諾敏河上游地區；第四片爲大興安嶺西片，日後清政府在此設托河路。主要居住在黑龍江上游的額爾古納河支流、海拉爾河和根河一帶。（註19）這些不滿五千人的鄂倫春居民，分布的特點爲：

1. 居無定址，處於經常遷徙狀態：

民國初年，庫瑪爾路鄂倫春協領徐希廉在《瓊琿縣志》中有這樣一段話：『竊維庫瑪爾路鄂倫春人自古在於黑龍江沿岸山谷之中，並嫩江西北多布庫爾河一帶游獵爲生，行止以時到處搭蓋窩堡爲居。』（註20）當時鄂倫春人的分布，主要根據自然界所能提供的野生動物多少而隨之改變。因此，人口分布範圍廣，地點也不固定。

2. 鄂倫春人口分布一般以氏族爲小集團，類似原始部落：

鄂倫春人大約有十個比較古老的氏族，分布情況大致爲：托河、多布庫爾河、阿里河流域有科爾特依爾和白依爾兩個古老氏族；呼瑪河流域有瑪拉依爾、葛瓦依爾、魏拉依爾、吳卡爾康、古拉依爾等五個古老氏族；遜河和河沾河流域有瑪哈依爾、恰日基爾、毛考依爾三個古老氏族。職是之故，康熙年間，爲了便於對鄂倫春人的統治，在布特哈總管衙門之下，就鄂倫春人居住的各河流，分設五路加以統治，路下面設佐。

3. 鄂倫春人口分布多以大分散小集中爲基本形式：

所謂大分散，就是一個不足五千數目字的人口，分散在黑龍江流域興安山地的廣闊地域間，上至黑龍江上游的盤古河，下到黑龍江支流松花江分支湯旺河的上游，上下相距上千里。這種零星散狀分布，明顯構成了大分散的特點。所謂小集中，就是各氏族間聯繫的比較緊密。一般以氏族爲單位三、五家或七、八家居住在一起，行動也比較統一。（註21）至於他稱部分，最主要是在對外關係中，彼此產生了一種「我群」與「他群」的區別。所以，對於「洪庫儒」、「棲

林」或「麒麟」這類的貶稱，完全是出於「民族中心主義」的心理作用，鄂倫春人本身是絕對不會接受這種稱呼的。相對的，他們也對「我群」以外的「他群」施以類似的稱呼。

四『鄂倫春』一詞之含義

「稱呼」的統一與分歧，可以顯示一個群體內部凝聚力的強弱與外界影響力的大小。事實上，無論是「瑪涅克爾」、「畢拉爾」、「滿理」、「奇勒爾」等都有可能取代「鄂倫春」一詞而成為固定的族稱。可是，為什麼它們都無法取代「鄂倫春」一詞而成為正式的族名？筆者以為最主要是受到下列內因與外因的影響。

所謂內因，指的是「鄂倫春」這個語彙在鄂倫春人的社會內部有多大的擴散力？以及鄂倫春人本身對這個詞彙的接受與認同程度有多高？「鄂倫春」名稱要想成為鄂倫春人所熟悉與共同使用的語彙，必定與其歷史傳統和生活習慣有關。因此，必須透過「鄂倫春」一詞含義的解釋，來瞭解鄂倫春人的內部狀況。

1. 使用馴鹿的人們：

鄂倫春人世居興安嶺一帶，早期使用過馴鹿，在文獻記載中，「鄂倫春」這一個名稱與馴鹿的飼養有密切的關係。《異域錄》中載：『俄羅斯呼索倫為喀穆尼漢，又呼為通古斯，俱畜鹿，以供乘馭馱載，其鹿灰白色，形似驢騾，有角，名曰俄倫。』（註22）《黑龍江外記》卷八載：『四不像，亦鹿類，俄倫春役之如牛馬，有事哨之則來，孫以鹽則去，部人賴之不殺也。國語謂之俄倫布呼，而《異域錄》稱之為角鹿。』（註23）《朔方備乘》卷四十三載：『今黑龍江所屬東北部族，有鄂倫春者，亦使鹿，蓋俄倫即鹿名也。』又說『俄羅斯伊聶柏興，有一種乘鹿者，呼鹿曰俄倫，此可見俄倫春即使鹿之故。』（註24）上述是有關鄂倫春人使用馴鹿的文獻記載。鄂倫春人飼養最早的鹿是馴鹿，馴鹿是

一種性情溫和、能在雪地上行走、能攀山林、能負重乘騎的動物，對逐野獸而游獵、居無定址、住無定所的鄂倫春人而言，牠解決了游獵生產及獵獲物的馱運問題，（註25）因此，被稱為「使鹿部」是很有道理的。由此可見，牠是鄂倫春人生活中不可缺少的交通運輸工具，只是到了後來，鄂倫春人從黑龍江北岸遷到南岸後，因缺少馴鹿的主要食物——苔蘚，便逐漸被淘汰。所以，鄂倫春人使用馴鹿是有一段相當悠久的歷史。另外，《黑龍江外記》所載：『國語謂之俄倫布呼』；即滿語「oron-buhu」（鹿）；滿語的打鹿人叫「oron-co i niyalma」，「niyalma」是滿語「人」的意思；「oronco」則是「打鹿」之意。若把它與「鄂倫春」（oroncon）一音作比較，會發現兩者十分相近，甚至可以說：「鄂倫春」一詞就是「打鹿人」的意思。但是，我們都知道，鄂倫春人在歷史上曾長時間歸屬於說滿語的滿洲人，所以語言中滿語成分比例是相當大的，因此如果就這樣斷定「鄂倫春」一詞的含義即「使用馴鹿的人」，就顯得太武斷了。

不過，值得注意的一點是，目前有關鄂倫春人的族源，一般都認為是「室韋」，但是如果進一步探究鄂倫春人的語言及文化，則與「滿洲」的先世「女真」十分密切。明代將女真大致分為三類：

（1）建州女真：受漢族與朝鮮族經濟文化影響較大，發展很快，是明代女真各部中最先形成的部落，勢力強大，是後來建立大金的主體部落。

（2）海西女真：松花江在元明兩代又稱海西江，因而統稱曰海西女真。《遼東志》載：『海西女真，略事耕種，俗善射馳獵，言語居處與建州類。居山岳地帶的倚山作窟，濱水而居者，有室廬，或以樺皮為屋，行則馱載，住則張架。』（註26）

（3）「野人」女真：明朝政府和歷代的中央政權都一樣歧視少

數民族，強調「華夷之辨」，對女真人統稱為「野人」，如海西「野人」、建州「野人」。單列「野人」女真，並不僅僅因為其經濟文化落後、比建州、海西更「野」才命名的，而是因為他居於「極東」、「遠甚」之地，「未嚮王化」、「貢市無常」。「野人」女真少部分融合於建州女真和海西女真，到十七世紀二〇至三〇年代滿族共同體形成始融入滿族，其餘部分則為清代居住於東北邊陲的赫哲、費雅喀、奇勒爾等族。（註27）

所以，「建州女真」的先進部分，是組成「滿洲」的主要成分；而鄂倫春人應屬於「野人女真」的一部分，他們都是所謂的『女真文化體』。（註28）女真文化體基本保持著森林文化的特色，關於這點，筆者會在族源追溯的部分加以探討。

2. 住在山嶺上的人們：鄂倫春人稱山嶺為「奧倫」，「奧倫」和「鄂倫」兩音基本相同，加之近百年來鄂倫春人已不飼養馴鹿，對過去使用馴鹿的歷史已經淡忘，因此用「住在山嶺上的人們」來解釋他們的族稱，是可以理解的。（註29）。

根據筆者的看法，「oronon」一音既然是自稱，其含義必為內部社會所熟悉，而且是共同使用的。雖然「住在山嶺上的人們」的解釋頗合乎人類初期因居地而命名的習慣，但其擴散力及使用頻率似乎比不上「使用馴鹿的人們」來得高。為什麼呢？我們知道，人類的生存發展，歸根究底在於「經濟」，亦即「物質生產條件」，而與鄂倫春人的勞動生產最有關聯的是「打鹿」。

鄂倫春人是東北地區極為典型的游獵民族，在長期的游獵過程裡，他們掌握了豐富的狩獵經驗。在一年四季的狩獵生活中，他們下的工夫最大的是「打鹿」。（註30）鄂倫春人將一年劃分為大致四個狩獵期。二月至三月為「鹿胎期」，五月至六月為「鹿茸期」，九月至落雪前為「鹿尾期」，

落雪後為「打皮子期」。這四個狩獵期是游獵的黃金時期，特別是「打皮子期」，所以又統稱為「紅圍期」。（註31）筆者把它稱為「鹿曆」。鄂倫春人不但打鹿時要付出很多勞力，就是獵獲之後也要花費很多心力製造「鹿」產品，以供日常生活之需。所以，「鹿」與鄂倫春人的生活是息息相關的。職是之故，筆者以為「鄂倫春」一詞的含義應該與「鹿」的關係較大。至於外因，指的是鄂倫春人受到清朝政權的影響。雖然鄂倫春人對「鄂倫春」（oronon）這個語彙有強烈的熟悉感及認同度，但內部亦有各種不同的「異稱」。這些「異稱」，其實都有可能取代「鄂倫春」名稱而行於後世。然而，從清代文獻上顯示出來的卻是與「鄂倫春」（oronon）一語相近的詞彙，一直到康熙時期才固定為「鄂倫春」。清政府將其解釋成：『歸順的人們』，（註32）這個說法自然是不可靠的。可是，卻不難發現「鄂倫春」之所以成為固定的『專有名詞』，清朝的外力介入是不容忽視的。尤其把它解釋成：『歸順的人們』，更可以看出鄂倫春人是經由清廷的力量，最後才臣屬的。

因此，「鄂倫春」名稱，從一個普通名詞成為具有特殊性的專有名詞，除了內部群體共同的歷史傳承及固有的生活模式之外，清政權的介入是有其決定性作用的，也就是從這個時候開始，「鄂倫春」才正式地走進歷史的舞台。

（作者為政大民族所碩士）

1. 《大清聖祖仁皇帝實錄》（台北：華文書局，民國五十三年九月），卷一四九，頁六，康熙二十九年十月壬戌條。
2. 《大清太宗文皇帝實錄》，卷五一，頁九，崇德五年三月己丑條。

3. 《大清太宗文皇帝實錄·初纂本》（台北：國立故宮博物院藏

- ），卷三二，頁三六，崇德五年三月初八日。
4. 都永浩撰：〈路、佐制對鄂倫春人氏族瓦解的影響〉，《黑龍江民族叢刊》（哈爾濱：黑龍江民族叢刊編輯部），一九九一年第四期，頁七九。
5. 王肯等著：《東北俗文化史》（瀋陽：春風文藝出版社，一九九二年七月），頁一七。
6. 傅朗云、楊暘著：《東北民族史略》（長春：吉林人民出版社，一九八三年八月），頁一七三。
7. 烏拉熙春撰：〈從語言論證女真、滿洲之族稱〉，《滿族文化》（台北：中華民國滿族協會），一九九〇年第十四期，頁五七。
8. 趙復興著：《鄂倫春族研究》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，一九八七年十一月），頁三。
9. 王曉銘、王詠曦撰：〈鄂倫春與鄂溫克族同源考〉，《黑龍江民族叢刊》，一九八七年第一期，頁四四。
10. 同書5，頁一七至一八。
11. 同書8，頁五。
12. 清高宗敕撰：《清朝文獻通考·輿地三》（台北：新興書局，民國四十七年），卷二七一，頁七二八〇。
13. 楊賓著：《柳邊紀略》（台北：廣文書局，民國五十七年一月），頁五七。
14. 同註9。
15. 同書8，頁七。
16. 烏力吉圖撰：《鄂溫克族源略議》，《內蒙古社會科學·文史哲版》（呼和浩特：內蒙古社會科學院雜誌社），一九八六年第四期，頁六〇。
17. 楊暘、徐清撰：《清代黑龍江下游地區的噶珊制度與蝦夷錦》，《清史研究》（北京：清史研究編輯部），一九九四年第一期，頁三。
18. 同書9，頁四五。「埃文克」即「鄂溫克」之同音異譯，有時譯為「埃文基」。
19. 林盛中撰：〈鄂倫春族人口的分布與變遷〉，《黑河學刊》（黑河：黑河學刊編輯部），一九八七年第二、三合期，頁四七〇。
20. 孫蓉圖修、徐希廉纂：《瓊瑁縣志》（台北：國立故宮博物院藏，民國九年鉛印本），卷一三，頁二。
21. 同書19，頁四九。
22. 圖理琛著：《異域錄》（台北：台灣商務印書館，民國五十五年三月），卷上，頁十四。
23. 西清纂：《黑龍江外記》（台北：成文出版社，民國五十八年二月），卷八，頁一四。
24. 何秋濤纂輯：《朔方備乘》（台北：文海出版社，五十五年六月），卷四三，頁二八。
25. 劉烈軍、劉岩撰：〈略論鄂倫春族的養鹿業〉，《黑龍江民族叢刊》，一九九四年第四期，頁五六至五七。
26. 任洛撰：《遼東志》（台北：台聯國風出版社，五十八年六月），卷七，頁四八三；卷九，頁五二六。
27. 王戎笙主編：《清代全史》（瀋陽：遼寧人民出版社，一九九三年十一月），第一卷，頁一〇至一二。
28. 伊葆力、張建華撰：〈淺談女真文化體及其演變〉，《北方文物》（哈爾濱：北方文物雜誌社），一九九五年第一期，頁七〇。
29. 同書8，頁二。
30. 同書8，頁八二。
31. 都永浩撰：〈定居前鄂倫春族的游獵經濟〉，《黑龍江民族叢刊》，一九九二年第三期，頁五九。
32. 同書8，頁二。

滿文詩歌《喀什噶爾之歌》的研析

張華克

一、前言

滿文詩歌《喀什噶爾之歌》是一首千餘行的史詩，內容記述道光年間回部張格爾叛亂、清軍將之平定的過程。這首史詩在滿族錫伯部中流傳了一百多年，近年才有人將之整理出版①，由於過去未曾譯成漢文，滿文資料也較少人研究，所以未引起史學界的重視②。

但是細看這本書之後，發覺《喀什噶爾之歌》雖以詩歌體傳唱，卻多處符合歷史事實，並無一般文學作品虛構誇張的弊病，甚至在某些方面，還具有補史和證史的價值，故嘗試加以分析研究。

《喀什噶爾之歌》此書雖在封底標明是錫伯文作品，然百年前錫伯文即是滿文，並無現在這種分類方法，且書中滿文均為正規書面語，亦無錫伯口語成份，故稱之為滿文詩歌想無不當③。

二、喀什噶爾之歌的時代背景

新疆位於我國大陸的西北部，東北與蒙古為界，東連甘肅、東南接青海、南隔崑崙山與西藏為鄰，西南與喀什米爾交界，西達帕米爾高原，西北界哈薩克、吉爾吉斯等前蘇聯共和國，全省面積一百六十餘萬平方公里④，新疆古為雍州外地，漢以降稱西域，清初時，天山北部稱準部，天山南部稱回部，清乾隆二十二年、三年蕩平準回兩部，留兵守之，始正式成為清朝版圖的一部份。至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，始稱新疆省⑤。

新疆的民族複雜，素有人種博覽會之稱，一般來說可分十四種：維吾爾、塔蘭其、哈薩克、吉爾吉斯（清時稱布魯特）、塔爾爾、烏孜別克、漢、漢回（東干）、蒙古、滿、錫伯、索倫、塔吉克、歸化俄⑥，有人說新疆問題就是民族問題，看來並不離譜。

以上大致了解了新疆的地理、歷史、人種之後，我們再來看《喀什噶爾之歌》內容描述的時代背景，該書的第一段詩就說明清朝平定了大小和卓木之亂，天下太平：

amba	daicing	gurun	sche,	大清帝國
大	清	朝	說	
abkai	fejergi	be	Tokrobuhaj	底定天下
天	下	把	平定	
afan	dailan	nakafi,		止戈休武
攻	伐	止		
ambarame	elhe	oho	Blie	宇內太平
大	平	成	有	

天山南路的回部，其民多信仰回教（伊斯蘭教），其對聖裔和卓極為崇信。明末，汗國勢衰，和卓代起，掌握政教大權。清高宗平定厄魯特時，大和卓及其弟小和卓曾起兵抗拒。乾隆二十五年，兩和卓為清軍所殺，回部乃平，即於喀什噶爾（疏勒）設參贊大臣以節制諸城。至是，合南北二路稱為新疆，以誇示乾隆戰功，從此，清朝聲威遠逾葱嶺以西，浩罕（中亞錫爾河流域）、阿富汗諸國，都來通貢⑦，說大清帝國，底定天下，確不為過。

大小和卓木之亂平後，清廷為謀南疆長治久安計，重新佈署

行政機構。於喀什噶爾設參贊大臣，受伊犁將軍之節制，統轄南路各城。又設辦事大臣、領隊大臣等，以佐理之。此外並以喀什噶爾、葉爾羌、英吉沙爾、和闐為西四城，以烏什、阿克蘇、庫車、闐展為東四城。其後又以東路之哈密、吐魯番、哈喇沙爾三城為回疆門戶，亦設辦事、領隊大臣，以上共十一城，各城設阿奇木伯克治理回民事務，自三品至六品，以回人任之^⑧。

乾隆二十九年（一七六四），烏什辦事大臣素誠宣淫無道，激起民變。乾隆三十二年（一七六七）昌吉犯屯亦生變亂。此二次變亂促使清朝對新疆施政更為小心謹慎，革除弊政，各族安居約五十年^⑨，《喀什噶爾之歌》上也有如下的詩句：

ingen	i	mujlen	elhe	oho,	民心安和
民	的	心	平	成	
ichi	beten	akū	bihē;		政治清明
瑕	污	無	有		
jishūn	sain	i	banjime,		生活樂利
順	好	的	生活		
ninju	aniya	dulene			甲子瞬間
六十	年	過			

不過這六十年的平安日子被「斌靜案」所破壞了。嘉慶二十四年（一八一九）斌靜是當時喀什噶爾的參贊大臣，一向荒淫無恥，縱容下屬，欺凌伯克、魚肉百姓，最後激起民變。據慶祥所奏：「斌靜被眾伯克公同控告行止不端，並回務章京綏善、廢員賈炳與斌靜家人張得幅，結拜弟兄，倚勢婪索，凌辱伯克等款一^⑩可知其一二，另道光也認為斌靜縱容委員家人等，若累回眾：「並參奏斌靜、色普徵額，辦理革率各一摺。此案張格爾與蘇蘭奇潛通信息，糾結回眾謀逆。現訊各犯供詞，均稱係張格爾，因窮苦起意搶復喀什噶爾。但該逆等糾集賊眾，僅三百餘人，一經

官兵接仗，即已張皇逃竄，是該等鼠竊情形顯然，何以遽敢圖為不軌，恐另有激變情事。該將軍因斌靜等已有辦理不善之咎，即存化大為小之見，欲將就完案，輒將起釁根由，匿不奏聞，朕辦理庶獄，原無成見，不為已甚，亦不能將就了事，第斌靜縱容委員家人等，苦累回眾，前據慶祥等訪察，並該回人控告，已有端倪，此時若顛預定案，不將罪狀明白宣示，該回眾等必心懷不服，以為天朝辦事，如此朦混革率，其何以伸國法而震邊陲。」^⑪道光也知道此事不能大事化小，否則回眾等必心懷不服。然而實際懲處時，還是聽信慶祥的一面之詞，認定張格爾糾約蘇蘭奇等滋事，實因「窮苦起意搶掠，並非由斌靜激變^⑫」，將「年老昏憤、行止乖方^⑬」的斌靜革職後「著發往黑龍江效力贖罪」^⑭，而輕輕放過，草率收場。自此民憤洶湧，怨忿難平，張格爾登高一呼，自是附之者眾，形成巨變。

張格爾，是維吾爾族（滿文中稱hoise，回子，後以其不敬，現已少用），白山派和卓，他的出生年月無人知曉，但從道光八年（一八二八）清朝將張格爾擒送北京審訊時的記錄中，可以看出，當年張格爾三十九歲：「臣等訊據張格爾供稱，現年三十九歲^⑮」，推算他應該是乾隆五十五年（一九七〇）出生的，張格爾本名是和卓、亞海亞^⑯，張格爾意為世界征服者，算是尊號，因清朝官方均稱其為張格爾，故本名反而少人知曉。張格爾為大和卓波羅泥都之孫，清乾隆時平定大小和卓之亂後，波羅泥都之子薩爾薩克逃居中亞浩罕，生三子，次子即張格爾。嘉慶二十五年（一八二〇）後，張格爾為求復辟多次潛入南疆進行騷擾叛亂，道光六年（一八二六），糾集安集延、布魯特五百餘人，藉口朝拜其祖先麻札（墓），以聖戰為名，煽動阿圖什莊維吾爾族白山派穆斯林信徒作亂，攻陷喀什噶爾，建立伊斯蘭教政權，自稱

賽義德、張格爾素丹，又先後攻下英吉沙、葉爾羌、和闐等地。清廷震動，從內地調集援軍三萬，命伊犁將軍長齡等大學反攻，收復喀什噶爾等地，道光七年（一八二七）張格爾兵敗後逃至喀爾鐵蓋山，被清軍錫伯馬甲訥松阿、舒興阿生擒^⑮，解至北京處死^⑯。

張格爾起事時，包圍了喀什噶爾城，參贊大臣慶祥自殺殉國，清兵數千名被困城中，情勢十分危急，他們在錫伯總管額爾古倫的帶領下，選擇雨夜進行了突圍，結果有八百人突出重圍，返回阿克蘇，後來錫伯營一雪前恥，反攻回喀什噶爾，並生擒張格爾，報了一箭之仇，這件事是錫伯營有史以來最大的勝利，四名軍官得以繪像紫光閣：喀什噶爾幫辦大臣副都統銜額爾古倫、伊犁錫伯佐領德克精阿、伊犁錫伯馬甲防禦銜驍騎校訥松阿、伊犁錫伯馬甲防禦銜驍騎校舒興阿^⑰，因張格爾之亂起亂平，皆位於喀什噶爾，錫伯營全程與之周旋奮戰，故詩歌名稱《喀什噶爾之歌》實屬允當。

三、喀什噶爾之歌校註

滿文資料因係拼音文字，無法表達漢語之四聲，遇有人名地名與漢字有關時，常需費時猜測，音義之間的拿捏，確實需要多方考據^⑱。

滿人姓名可依其音譯漢，並無定則，cang cing可譯為常清，亦可譯為長清，都不算錯，但事實上清朝官方資料時將常青之名用於乾隆時西安將軍，長清之名用於道光時阿克蘇辦事大臣副都統身上，二者一絲不能混亂。另穆克登布之名在嘉慶朝至少出現四人，有任都統、甘肅提督、山西甯武營守備者三人，均非在張格爾事件中殉難之幫辦大臣穆克登布，故查證資料時亦得萬分小

心，否則張冠李戴就會貽笑大方了。

滿文詩詞同漢詩一樣，常為了字句長短而縮短人名，長齡、長清在滿文中都可以叫cang amban（長大人，長大臣），²² amban是舒爾哈善還是蘇清阿？yang amban是楊遇春還是楊芳？這些模稜兩可的字句都需要依上下文及宣宗實錄等資料加以比較，才能找出適當的譯名。

現即就《喀什噶爾之歌》詩歌順序，試校註如下（括號中註為原書頁數）：

(1) amba daicin gurun(1)：大清朝。

(2) hasigar(1)：喀什噶爾。

(3) ho jii jan(2)：霍集占，新疆依斯蘭教白山派和卓，為大和卓波羅泥都之弟，又稱小和卓（？）（一七五九），乾隆二十二年（一七五七），小和卓及其兄殺死清廷派往南疆進行招撫的使臣阿敏道之後，僭稱巴圖爾汗，佔庫車城。乾隆二十四年（一七五九）被清軍所破，越葱嶺至巴達克山為當地首領擒殺^⑲。同時秋天，獻小和卓霍集占首級，高宗甚為嘉賞^⑳：「令來使回告蘇勒坦沙，從前伊思沐皇仁，曾獻霍集占之首，大皇帝深加嘉賞，屢沛恩施^㉑」。

(4) cing siyang jii jiyangiyun(3)：伊犁將軍慶祥，圖博特氏蒙古正白旗人，嘉慶二十五年四月援伊犁將軍。道光五年九月張格爾來犯卡，參贊大臣永芹奏幫辦大臣巴彥巴圖出卡剿賊全軍陷歿，上革永芹職，命慶祥為喀什噶爾參贊大臣，速往剿辦。六年六月官軍往剿阿爾圖什回莊之張格爾，會夜雷雨，張格爾潰圍出走，白帽回眾紛紛起應賊，張格爾復由大河沿等處合數萬人進犯喀城，日夜攻逼，城遂失守，慶祥力竭自經死。八年俘張格爾至京廷訊罪狀畢，寸磔梟示，並將該逆摘心交文輝於伊父慶

祥墓前致祭^②。

(五) cing gung⁽³⁾：慶公，指慶祥。

(七) janggar⁽⁶⁾：張格爾。

(七) madzar⁽⁶⁾：麻札，新疆伊斯蘭教謝赫、賢哲及顯貴之墳墓或紀念塚的通稱，亦譯麻札爾、瑪雜爾等，係阿拉伯語音譯，意為拜謁之處，引申為先賢之墳^④。道光六年（一八二六）六月間，張格爾在阿爾圖什的蘇圖克。布格拉汗麻札建立據點，經喀什噶爾參贊大臣慶祥命令幫辦大臣舒爾哈善，領隊大臣烏凌阿率兵圍捕，後張格爾在白山派信徒的掩護下逃往伽師的卡藏庫里，躲過一劫。故有「烏凌阿、穆克登布追捕張格爾至瑪雜地方逃脫」^⑤的奏報出現，說明張格爾確曾到過當地麻札作亂過。

(八) sāyan mahala⁽⁸⁾：白帽派，即白山派。十七世紀新疆喀什噶爾和卓家族分裂形成的伊斯蘭教蘇非主義派別。與黑山派相對稱，係維吾爾語 Ak-taghlik 的漢譯。清朝時白帽派與黑帽派兩派矛盾不斷加深，為角逐政治權力常起武裝衝突。張格爾的支持者均係白帽派^⑥。

(九) yacin mahala⁽⁷⁾：黑帽派，即黑山派，十七世紀新疆伊斯蘭教蘇非主義派別，喀什噶爾和卓家族成員伊斯哈格為其首領，與白山派相對稱。係維吾爾語 kara-taghlik 的漢譯，清朝統一新疆時，黑山派和卓因遭受以波羅尼都為首領的白山派剿殺，其後裔倖存者避居中亞瑪爾噶朗^⑦，黑山派支持清朝反對張格爾的作亂，常向清軍報告白帽派的軍事活動情形，故有如下詩句產生：

yacin mahala i hoise,
黑帽維民的回子

yargiyan be alahangge esei: 據實報告

實 把 報告 這些人

yargiyalame fonjime Tuwaci, 詳加查詢、

詳驗 問 看

yala Unenggi i gece. 似非虛假

真 誠 的 似

(十) artusi⁽⁸⁾：阿爾圖什，在喀什噶爾北。

(十一) u(ulingga)⁽⁸⁾：烏（烏凌阿），張格爾在阿爾圖什建立據點時，喀什噶爾參贊大臣慶祥曾令領隊大臣烏凌阿率兵圍捕^⑧。烏凌阿瓜爾佳氏滿洲鑲白旗人^⑨。

(十二) šu(šuhšan)⁽⁹⁾：舒（舒爾哈善），葛哲勒氏滿洲鑲白旗人。道光五年九月回部逆裔張格爾勾結薩雅克部落布魯特人入卡滋事，喀什噶爾幫辦大臣巴彥巴圖戰歿，上調舒爾哈善充喀什噶爾幫辦大臣。六年六月張逆潛結卡內，各白帽回眾為內應，喀什噶爾參贊大臣慶祥令舒爾哈善率滿漢官兵為前隊，以領隊大臣烏凌阿為後應馳往剿捕。張格爾率眾千餘迎拒，舒爾哈善身先士卒，負槍傷後回城調養，烏凌阿率兵圍其莊，會夜雷雨，張格爾潰圍遁去，復合眾進擾喀城，八月城破，舒爾哈善被戕。

③ kasei bak⁽¹³⁾：河色爾莊。莊，古突厥語，維吾爾語稱巴克^⑩，河色爾莊亦稱河色爾^⑪。

(十四) mu(mukdenbu)⁽¹⁴⁾：穆（穆克登布）。穆克登布季氏，滿洲鑲紅旗人。道光三年調伊犁領隊大臣加副都統銜，賞戴花翎。六年張格爾潛結白帽回眾為內應，自率安集延、布魯特數百人於呼爾特哈過河，由阿克密依特至托雲山徑趨東北，慶祥令穆克登布抄至東北堵剿，張逆原突圍遁去，而喀城各回子紛紛從亂，張逆復由大河沿庫森塔斯渾合眾數萬，直逼喀什噶爾。慶祥

檄穆克登布等撤兵回救時，台路已斷，穆克登布等提兵轉戰，眾寡不敵，與賊戰於七里河死。^{③③}

(六) juwe amban i giran⁽¹⁷⁾：指領隊大臣烏凌阿、領隊大臣穆克登布二人之屍體。

(六) sibe solon⁽¹⁷⁾：錫伯、索倫。

(七) e(ergulun)⁽¹⁷⁾：額（額爾古倫）。額爾古倫伊拉哩氏，錫伯營鑲紅旗人。伊犁駐防，嘉慶四年由領催補驍騎校，八年洊升佐領，十六年授副總管，十九年補總管。道光五年出征喀什噶爾，六年六月逆裔張格爾糾眾圍城，內外梗塞，額爾古倫帶兵衝出重圍，退回阿克蘇。奉旨革職，隨營效力贖罪。八月賊圍葉爾羌，各路官兵赴援。上以額爾古倫所帶之兵，人馬疲乏，器械不全，難期得力，俟大兵到時，再令隨同進剿。尋敗賊於渾巴什河，殲獲甚眾。九月又於托什罕戮賊首和卓庫爾班素皮，上以額爾古倫戴罪自贖，兩次斃賊多名，以防禦補用。後張格爾於阿瓦特回莊負隅抗拒，額爾古倫奮勇追殺，大敗之，上嘉其勇開復原官，後額爾古倫又敗賊於渾河、昆拉滿，並派兵生擒張格爾，得旨賞副都統銜，六月命紫光閣繪像。額爾古倫戰功彪炳，在錫伯營中可說前無古人，故早已被視之如錫伯軍神，《喀什噶爾之歌》用了一百四十行來介紹他如何收拾殘局，將喀什敗兵拉拔到阿克蘇。又用一百二十四行來說明額爾古倫如何振奮敗軍之心，敗敵於渾巴什河，甚至佛陀都來幫助。全篇詩歌主角只有兩個，一是反派的張格爾，一就是正派的額爾古倫，張格爾雖活躍全書，但充其量只是丑角一個，引人惡感。而額爾古倫，在張格爾反派的烘托下，益發顯得正氣凜然，勇敢善戰，是不可多得的將才。這也是這篇詩歌真正想告訴我們的主題。

(六) ili manju cooha⁽¹⁸⁾：伊犁滿營。

(六) san siyan dung⁽²¹⁾：三仙洞。

(二) aku⁽²⁴⁾：阿克蘇，回語，阿克，白色，蘇，水也。相傳其地昔有水患，高城深溝以避之，故名，漢為溫宿國地，三國以後因之。唐為溫府州，一名于祝，又名溫宿州，元明為別失八里^{③④}。

(二) barcang⁽²⁸⁾：巴爾昌。回語，巴爾謂有也，昌，地起浮塵之謂^{③⑤}。

(三) cang(ling) amban⁽³³⁾：長（齡）大臣。長齡字懋亭姓薩爾圖克氏，蒙古正白旗人。道光五年（一八二五）調陝甘總督，未幾，授伊犁將軍。六年六月逆回張格爾入卡滋擾，上詔為揚威將軍，率諸軍討之，十月師抵阿克蘇，殲敵於柯兒坪、洋阿巴特、沙布都爾莊、渾河，七年三月克復喀城。《喀什噶爾之歌》原作是寫「長大臣」，括號中所寫之（齡）想為蒐集者蘇德善所加。蒐集者想當然耳認為此大臣應為長齡才對，但從文中上下語氣看來，此長大臣當面接見了額爾古倫，並斥責他私自退回，不符軍規，後來又說要額爾古倫率兵到倉庫去領麵吃，談話都是面對面的，顯然又不是當時還在伊犁的伊犁將軍長齡的口氣，因為額爾古倫所退之處是阿克蘇，並非伊犁。長齡當時不在阿克蘇，可由《宣宗成皇實錄》上看出：「現降諭旨授長齡為揚威將軍，剿辦逆回……並已飭德英阿，速赴伊犁參贊之任，長齡將將軍印務交德英阿署理，即前往督辦軍務^{③⑥}」，當時是道光六年七月降的旨，長齡尚在伊犁，而額爾古倫是道光六年六月間退回阿克蘇的，所以詩上的「長大臣」另有其人。據《宣宗成皇帝實錄》上記載，阿克蘇辦事大臣是長清^{③⑦}：「本日又據阿克蘇辦事大臣長清奏，偵探逆回情形」，時間是道光六

年七月，可見當時在阿克蘇的是長清，而非長齡，所以這句話的 *cang(ing)* 似宜改為 *cang(cing)* 才對。

⑩ *hūmbaşı bira* ⑤：渾巴什河。

⑪ *ūlet cahar i cooha* ④⑥：厄魯特，察哈爾營。

⑫ *karping* ⑤：柯爾坪。

⑬ *yang u amban* ⑤⑥：楊（遇春）、武（隆阿）大臣，當時朝廷命「楊遇春、武隆阿俱為欽差大臣，參贊軍務」③⑧。楊遇春四川崇慶人，魏源稱楊遇春真福將，認為其戰功「嘉慶道光中漢人武功之燦，莫如楊昭勇侯遇春」③⑨，《國朝耆獻類徵初編》即以三十三頁之巨幅記載其戰功行狀，魏源所說當非虛言。道光六年十月，長齡為揚威將軍，總統軍務，遇春暨山東巡撫武隆阿為參贊大臣，馳抵阿克蘇，時張格爾派賊目糾匪黨數千踞柯爾坪回莊，阻大兵進剿之路，清軍分兩路抄截，追至大郝紫爾卡倫，盡殲其眾。聞捷，上以長齡遇春初到軍營，即獲勝仗，足抵逆酋之魄，諭嘉遇春韜略嫺熟，督率有方，命優加賞。④⑩此處詩句中之楊大臣何以不是楊芳？因楊芳也是參贊大臣，官銜並不比楊遇春小，所以楊芳也是有其可能性。不過從道光所說：「前經降旨，令楊遇春為欽差大臣，並頒給關防一顆。現命長齡為揚威將軍，以楊遇春、武隆阿參贊軍務，朕思名實取其相副，特飭禮部鑄參贊大臣關防二顆，分給鈐用④⑪」，可知楊武並列時，所說的楊一定指楊遇春，不會是楊芳。

⑭ *paisupat* ③⑥：排子巴特，今伽師，在喀什噶爾東邊。

⑮ *yang hu* ③⑥：楊芳。

⑯ *hūng he* ③⑥：渾河，距喀什噶爾城僅十餘里。

⑰ *ho tyan* ③⑥：和闐。

⑱ *pialame* ③⑥：毘拉滿④②。

⑲ *yunus* ②⑦：玉努斯。參與張格爾叛亂的匪首之一。

⑳ *yarkiyat* ②⑦：當為「葉爾羌」，葉爾羌滿文作「*yerkiyang*」④③，回語，葉爾謂地，羌，寬廣之意，其地寬廣，故名。兩漢三國為莎車國，北魏為渠莎國，隋為于闐國，明為葉爾欽。

㉑ *sereng gol* ②⑦：滿文當為 *sereng gool*，色勒克郭勒④④，回語，色勒克，黃色，郭勒，山峽水也，因水以名其地。又名沙爾虎勒，為葉爾羌屬④⑤。

㉒ *girin i šu amban* ⑧⑩：吉林將軍蘇清阿。蘇清阿是道光十五年擢升吉林將軍的：「以伊犁參贊大臣蘇清阿，為吉林將軍④⑥」。雖然他在當年二月就去世了，但名銜已為後人所記住，稱吉林將軍應無錯誤。只是蘇字音宜為 *su*，現詩上用捲舌音 *ʂu*，宜更正。

㉓ *bunūt* ③⑥：布魯特，為古族名，準噶爾語音譯，意為高山居民。即柯爾克孜族，最初住葉尼塞河上游，秦漢時稱為堅昆，隋唐稱契骨，黠戛斯。元明時稱吉利吉思，清分東西二部，天山以北稱為東布魯特，以南稱西布魯特。乾隆二十二年（一七五七），清平定準噶爾後，東布魯特附清，西布魯特持於協助清軍平定大小和卓木之亂後，大部歸附清朝④⑦，布魯特亦作「布魯特」④⑧。

㉔ *har teke alin* ③⑥：喀爾鐵蓋山。道光七年十二月，張格爾又糾約布魯特多人，欲乘歲除潛入卡倫，但為黑帽回子四百餘人，持械攔阻，張格爾旋即折竄出卡，楊芳帶領官兵，連夜趕至「卡外喀爾鐵蓋山內，追及賊尾④⑨」，後張格爾被滿漢官兵於山嶺奪刀生擒⑤⑩。

㉕ *suningga* ③⑥：舒興阿。錫伯馬甲，生擒張格爾⑤⑪。

㉖ *nesungga* ③⑥：訥松阿，錫伯馬甲，生擒張格爾⑤⑫，與舒興阿同

以此大功入名紫光閣^{⑤3}。

四、喀什噶爾之歌的史學探討

滿文詩歌《喀什噶爾之歌》提供了我們研討清史的材料，現就幾個子題加以分析研究：

- (一) 張格爾是否為英帝國主義的走狗。
- (二) 索倫官兵是否英勇。
- (三) 武隆阿未到台灣始末。

(一) 張格爾是否為英帝國主義的走狗。

在《喀什噶爾之歌》一書的滿文前言裏，稱張格爾為英帝國主義的走狗「ing dig'o jui i feksire indahun janggar」。目前史學界普遍認為張格爾騷亂有英國背景。張格爾曾與布魯特勾結，張格爾也曾與浩罕勾結，這些事例在史書上很容易找到，但是張格爾的「英國背景」說，現已有人開始質疑，認為證據不足^{⑤4}。

史界認為張格爾騷亂有英國背景，此說首先來自蘇聯學者沙赫馬托和基里耶夫一九五三年的研究，說英國特務協助張格爾，其中有五英寸步不離並支配其一切行動。其資料來源是當時在哈薩克斯坦的九等文官布賓諾夫於一八二七年六月，日給鄂木斯克省省長的一封信。問題在於布賓諾夫此人不在喀什噶爾，當時俄國人統治區離喀什的直線距離也有三千里之遙，情報來源多屬道聽途說，材料的可靠性十分可疑。清朝平定了南疆，抓到了張格爾本人和一些俘虜，清廷審訊並深入調查的資料如《平定回疆剿擒逆裔方略》、《聖武記》、《清實錄》都看不到英國人參與此事的任何材料。此外英國人在阿富汗的勢

力，在一八四〇年以前幾乎等於零，英國軍隊在一八四〇年全軍覆滅於阿富汗開伯爾山口^{⑤5}，若說英國人早於此時，就將勢力深入中亞，並操縱張格爾，似亦難以令人信服。因此，所謂張格爾的英國背景說，在沒有客觀的直接證據發現之前，宜持保留態度，不宜遽下斷語。

(二) 索倫官兵是否英勇。

《喀什噶爾之歌》是一部歌頌錫伯營兵丁英勇作戰的文學作品，所以在不經意間，就會用其他民族做對比，說明錫伯部眾英勇善戰^{⑤6}：

sibe	aiman	錫伯部	cooha,	錫伯部隊
錫伯	aiman	的	軍隊	
seoleme	guniti	saha;		思慮精純
思慮	想	知		
silhi	mejerede	gelerku,		膽識過人
膽	碎	不怕		
stranduhai	dulet'i	yooha,		相繼渡過
相繼	渡	走		
solon	aiman	i.	cooha,	索倫部隊
索倫	部	的	軍隊	
sosorofo	gunin	jafaha;		心存退縮
退縮	想	拿		
sulame	muke	be	dulceci,	躑躅渡河
勞	水	把		
sui aku	Ergen	wajihā		無辜送命
無辜	命	完		

文學作品要顯出最強，當然要用次強來烘托。此時的索倫營顯然就是那不幸的對照角色，索倫營強不強？我們可以找到一些當時的歷史資料加以研究。「嘉慶二年將軍保寧奏言：查伊犁索倫營人口子嗣原自稀少，每遇挑缺閒散中已難得強壯之丁

，不料去年該營傳染出痘，閒散虧損約四百名，現餘閒散無多，亦俱年幼，實不敷挑選甲缺，伏思：『索倫營是一隊強壯之兵』，若僅係幼丁，或到虧於兵數，甚屬不成事體。一^{⑤7}。依將軍保寧之言，索倫營並不懦弱，是一隊強壯之兵，再看福將楊遇春怎麼說：「吉林索倫兵丁，最為驍勇，請酌調馬隊二千名，派大臣帶往協剿^{⑤8}」，當時是道光六年七月，正是楊遇春調派兵馬，赴新疆平服張格爾的時候，可見在主將楊遇春的眼中，索倫兵丁最為驍勇，甚至不惜遠從東北調派，以增加勝算。最後看道光八年五月，上命繪平定回疆剿擒逆裔功臣圖像於紫光閣，索倫營有幾人？吉林副都統薩奇克起巴圖魯吉勒通阿、吉林協領剛安巴圖魯壽昌、吉林佐領博啓巴圖魯烏凌額、吉林佐領蘇彰阿巴圖魯德成額、伊犁索倫副總管達哈遜巴圖魯哈丹保，四十名繪像功臣中，索倫人佔了五人，達到八分之一，可見索倫之英勇，實名不虛傳。

順便提一佐證，說明當時調兵的謹慎。「朕聞寧夏滿營及涼州莊浪滿營官兵向來打仗不甚得力，糜費較漢兵遠甚，著長齡楊遇春察看，如果該處滿兵不能得力，或即撤回另調，或暫留防守哈密」^{⑤9}。

(三) 武隆阿未到台灣始末。

武隆阿於嘉慶十二年十月調署台灣鎮總兵，二十五年二月母丁憂回旗，十一月上賞副都統銜授喀什噶爾參贊大臣，駐台期間曾誅洋匪李樞、獲匪犯高瑪達等，對台灣民情甚為了解。

道光六年六月孫爾準奏：台灣匪徒分類焚搶、檄調鎮將帶兵圍捕^{⑥0}。又據蔡萬齡等奏：匪徒播散謠言，乘機焚搶^{⑥1}，道光於是於七月指示：朕意派令武隆阿前往督辦^{⑥2}又說：令武隆阿馳驛前往台灣，並頒給欽差大臣關防^{⑥3}。要武隆阿到台灣查

辦的理由是：山東巡撫武隆阿，久任台灣鎮，情形熟悉，經理得宜，著馳驛前往^{⑥4}。

不過查《台灣通史》上載：（道光）六年夏五月，淡水閩粵分類械鬥。山賊黃斗奶導生番掠中港，總督孫爾準至台灣以兵平之^{⑥5}，可知到台灣的是孫爾準，武隆阿並未抵台。武隆阿何以未赴台剿賊？原因很單純，因為西疆有張格爾事件發生，情勢比台灣的分類械鬥危急多了，所以道光六年七月道光又取消前令，命武隆阿暫緩前往，亦無庸來京。所派侍衛各員，已令其暫緩起程，武隆阿仍將台灣一切機宜，詳細籌畫，飛寄孫爾準照辦^{⑥6}。意思是要孫爾準聽從武隆阿的建議，可見道光對武隆阿以往在台灣辦事經驗的看重。也由於張格爾作亂，武隆阿得以督兵進剿，克復南疆四城，八年八月繪像紫光閣，這份榮寵，決不可能從到台灣平定山賊的功績中獲得的。從功利的角度看來，武隆阿未到台灣對他的前途起了很大的幫助。

五、結語

一些歷史事件發生之後，就逐漸被人們談忘。即使像張格爾事件那麼重大的歷史事件，現代的新疆人也很少人去談它，好像這件事從來沒有發生過一樣，即使要談，也是歷史學家的事，與常人無關。

但是《喀什噶爾之歌》的存在，卻教錫伯族經常想起這一段歷史，經過詩歌傳唱，歷史與生活結合，歷史就成了活生生的生活的一部份，再也沒有人會漠視這段歷史事實。

因此，滿文詩歌《喀什噶爾之歌》不只有補史、證史的史學價值，它本身的傳唱，就與滿族錫伯部（錫伯族）的民族史有濃

得化不開的密切關係存在，試想：如果不是堅持說滿語、寫滿文，〈喀什噶爾之歌〉會流傳至今嗎？反過來看，如果不是有〈喀什噶爾之歌〉這類肯定自己民族優秀、勇敢的詩歌，滿族錫伯部會一直維持自己的民族語文、民族意識嗎？在中國歷史上，小部族被漢族同化的歷史案例數以百計，而滿族錫伯部以區區二萬人在新疆這個多民族混居的複雜環境中，仍能保持自己的優秀文化傳統，從〈喀什噶爾之歌〉中所歌頌的「勝不驕、敗不餒」的英雄氣度中，我們或許可以發現一些端倪。

（作者為本刊副主編）

- ①：蘇德善，〈喀什噶爾之歌〉新疆，一九八四年十二月。
- ②：博雅，「喀什噶爾之歌評介」，〈錫伯族研究〉，新疆，一九九〇年十月，頁一八四。
- ③：李學智，〈滿洲語文與錫伯語文〉，（于亭 朴恩用博士回甲紀念論叢）南韓曉星女子大學校，一九八七年六月。
- ④：據金擎宇編〈袖珍中國分省精圖〉，另據〈中華人民共和國分省地圖集〉，上海，一九九〇年三月，新疆面積一六〇萬餘平方公里。
- ⑤：林恩顯，〈邊政通論〉，民國七十八年二月，頁一〇五。
- ⑥：凌純聲，「新疆的民族問題」，〈中國邊疆民族與環太平洋文化（上）〉，聯經，民國六十八年，頁二七三。
- ⑦：張大軍，〈新疆史〉，蒙藏委員會編印，民國五十三年十月，頁二三九—二四六。
- ⑧：李符桐，〈李符桐論著全集（一）〉，頁四二三。
- ⑨：同註⑦，頁二五七。
- ⑩：〈宣宗成皇帝實錄〉，卷九，頁十八。

- ⑪：同註⑩，卷十，頁十八—十九。
- ⑫：同註⑩，卷十三，頁四〇。
- ⑬：同註⑩，卷十三，頁四十一。
- ⑭：同上註。
- ⑮：〈平定回疆剿擒逆裔方略〉，卷六十三。道光八年五月壬子，烏爾恭阿奏，頁十一。
- ⑯：劉志霄，維吾爾族歷史上編，北京，一九八五，頁五八六。
- ⑰：〈宣宗成皇帝實錄〉，卷一百三十六，頁二十八。
- ⑱：〈中國伊斯蘭百科全書〉，成都，一九九四年三月，頁七二九。
- ⑲：同註⑰。
- ⑳：陳捷先，〈清太祖實錄研究〉，民國四十九年，頁九十二。「清史語解（官爵篇）」：若干清初之官爵賜號，均為滿語原名之直譯，其音雖有的據，然其義則多不易解也。
- ㉑：同註⑱，頁六一二。
- ㉒：〈高宗純皇帝實錄〉，卷六五三，頁十三，乾隆二十七年一月。
- ㉓：李桓，〈國朝耆獻類徵初編〉，卷三七一，頁四—九，（摘錄）。
- ㉔：同註⑱，頁三二五。
- ㉕：同註⑱，卷一百一，頁三。
- ㉖：同註⑱，頁八十五。
- ㉗：同註⑱，頁二一六。
- ㉘：同註⑱。
- ㉙：同註⑱，卷三百七十，頁三十四。
- ㉚：同註⑱，卷三百七十一，頁九—十一，（摘錄）。

- ③①：杜森茂，《伊犁風物》，頁七十七。巴克是園子的意思，引申爲村莊，一九九〇年一月。
- ③②：同註②，頁七：「會夜雷雨張格爾潰圍出走，我兵分投追捕，而『河色爾』、布依罕愛里克一帶白帽回眾紛起應賊」，河色爾即 Kasei。
- ③③：李桓《國朝耆獻類徵初編》，卷三七〇，頁三十六—三十七。
- ③④：傅恒，《欽定西域同文志》，卷三，頁一。
- ③⑤：同上註，卷一百一，頁三十三。
- ③⑥：《宣宗成皇帝實錄》，卷一百一，頁三十一。
- ③⑦：同上註，卷一百一，頁三十三。
- ③⑧：同上註，卷一百一，頁三十三。
- ③⑨：同註③③，卷一九二，頁二十二。
- ④①：同註③③，卷一九二，頁一〇。
- ④②：同註③③，卷一百五，頁二十八，道光六年九月。
- ④③：同註③③，卷三百十九，頁二，「額爾古倫以精兵往剿抵『昆拉滿』地方，遇賊數千」。
- ④④：同註③④，卷三，頁十八。
- ④⑤：同註③④，卷三，頁二十三。
- ④⑥：劉錦藻，《清朝續文獻通考》，卷三百二十一，輿地十七：「蒲犁廳一，舊色勒庫爾，《皇朝通考》、《一統志》皆作塞爾勒克，《椿園聞見錄》作實閣羅，徐松《水道記》作塞勒庫勒，《東華錄》作色塔庫勒，今公牘從《新疆識略》作色勒庫爾。
- ④⑦：同註③⑥，卷二百六十二，頁三十七。
- ④⑧：陳永齡，《民族詞典》，上海，一九八七年八月，頁二五五。
- ④⑨：同註③⑥，卷一百十五，頁二十六。「助逆之布魯特等，既已震懾兵威散去，亦當乘機招致，宣示恩威」。道光七年三月。
- ⑤①：《宣宗成皇帝實錄》，卷一百三十二，頁十六。
- ⑤②：同上註，頁十七。
- ⑤③：同上註：「錫伯馬甲訥松阿、舒興阿、兵丁楊發、田大武等，奪刀生擒」。
- ⑤④：同註④⑨，卷一百三十六，頁二十八。道光八年五月。
- ⑤⑤：潘志平，《西北史地》，一九八八年，第一期，「張格爾的英國背景“說質疑”。
- ⑤⑥：《征服中亞史》，第一卷，頁一四三—一四五。
- ⑤⑦：蘇德善，《喀什噶爾之歌》，新疆，一九八四年十二月，頁三〇—四〇。
- ⑤⑧：《皇朝政典類纂》，卷三百四十四，兵二十二，西域兵，頁五。
- ⑤⑨：同註④⑨，卷一百一，頁二十三。道光六年七月。
- ⑥①：同註④⑨，卷一百二，頁五。
- ⑥②：同註④⑨，卷九十九，頁七。
- ⑥③：同註④⑨，卷九十九，頁十三。
- ⑥④：同註④⑨，卷九十九，頁九。
- ⑥⑤：同註④⑨，卷一百，頁九。
- ⑥⑥：同註④⑨，卷一百，頁十七。
- ⑥⑦：同註④⑨，卷一百，頁十七。
- ⑥⑧：《台灣通史》，卷三，經營紀，頁八十七，連雅堂。
- ⑥⑨：同註④⑨，卷一百，頁三十一。

元代維吾爾族的宗教信仰與文化演變考述

王梅堂

維吾爾族是一個具有悠久歷史和燦爛文化的民族，據漢文史籍記載，維吾爾族古稱烏護、韋紇、袁紇、回紇、回鶻、畏吾、畏兀、偉兀、外五、畏吾兒、畏兀兒等。她在漫長的歷史長河中，隨著時代的變化，地域的變遷、與週邊相鄰民族的文化源流、宗教異同、互滲的關係，其在宗教信仰上先後從原有之宗教——薩滿教，改信摩尼教、景教、佛教和伊斯蘭教。表現出維吾爾族先民回鶻族對知識的追求具有強烈的意識。廣泛吸收眾多類型的古代文化營養而鑄就了自身鮮明的文化特質。如其在不同時代、不同地域而使用不同文字，以突厥魯尼文、于闐文、焉耆—龜茲文、粟特文、回鶻文、察合台文等古文字，以及漢文、阿拉伯文、波斯文記錄自己的歷史，留下了豐富的文化遺產，對中華民族文化做出了重大貢獻。本文僅據元代漢文典籍所載部分內遷維吾爾族資料對其宗教信仰和文化演變進行考述。

一、元代維吾爾族之宗教信仰

維吾爾族先民回鶻族早在唐代就開始信仰摩尼教、佛教、景教和伊斯蘭教。蒙元時代，高昌回鶻王國的維吾爾族仍主要流行佛教，同時也有信仰摩尼教或景教者。但在南疆和闐喀什諸城，以及北疆伊犁地區的維吾爾族則多數皈依伊斯蘭教。所以隨蒙古軍隊進入中原的維吾爾族中，既有佛教徒，也有景教和伊斯蘭教徒，呈現出維吾爾族宗教信仰的自由所形成的文化多元化。

1. 元代維吾爾族的佛教活動

維吾爾先民早在漠北回鶻汗國時期就已接受佛教，其首領有稱菩薩者，以其名標榜自己是「有成佛資格的人」。九世紀後，高昌回鶻因其地佛教甚盛，人民受其感染，轉信佛教，成了王國居統治地位的宗教。宋人王延德在其《使高昌記》一書中就記有「佛寺五十餘區，皆唐朝所賜額」。寺中有《大藏經》、《唐韻》、《玉篇》、《經音》等書。①以及西夏前期譯經、演經，主要以回鶻僧人為師，他們是當時譯經的主力。②西夏人不僅進回鶻僧新譯之貝葉經於遼，還以回鶻僧、金佛、《梵覺經》進獻於遼。③說明高昌回鶻僧人在傳播佛教上的地位。進入蒙元時期，素信佛教的高昌王亦都護巴而術阿而忒的斤，於一二〇九年率先歸附蒙古汗國，傳至薩倫的斤，還與伊斯蘭教東傳勢力發生鬥爭，這使許多維吾爾族僧人及佛教世家入居中原。由於成吉思汗「詔其主亦都護為第五子，與諸皇子約為兄弟，寵異冠諸國」④而忽必烈在大都宮廷中也專設畏吾兒佛殿⑤。供奉於宮廷的維吾爾族僧人為皇族大作佛事。如文宗紀：天歷元年（一三二八）九月戊寅，命高昌僧作佛事於延春閣⑥。十二月，命高昌僧作事於寶慈殿⑦。天歷二年（一三二九）十月甲辰，畏兀僧百八人作佛事於興聖殿⑧。以上佛事說明維吾爾族僧人在皇族中具有一定影響力。

維吾爾族人必蘭納識里，又譯作必納雅實里、必刺忒納失里⑨初名只刺瓦彌的理，北庭感木魯國人。幼熟畏兀兒及西天書，長能貫通三藏暨諸國語。大德六年，奉旨從帝師授戒于廣

寒殿，代帝出家，改賜今名。皇慶中命翻譯諸梵經典。延祐間，特賜銀印，授光祿大夫。是時諸番朝貢，表箋文字無能識者，皆令必蘭納識理譯進。至治三年，改賜金印，特授沙津愛護持，且命爲諸國引進使。至順二年，又賜玉印，加號普覺園明廣照弘辯三藏國師。其所譯經，漢字則有《楞嚴經》西天字則有《大乘莊嚴寶慶經》、《乾陀般若經》、《大涅槃經》、《稱贊大乘功德經》，西番字則有《不思議禪觀經》。⑩根據《智覺禪師塔銘》載：「三藏法師沙津愛護持必納雅實理遊方時常從師參詰」⑪此說明他同漢族僧人中峰和尚之交往密切。

又據《至元法寶勘同總錄》一書載，參加大藏經勘同工作的大師共二十九人，其中領銜的回鶻人有六名：

- (1) 北庭都護府通二國言音，解顯密教迦魯納答思奉詔譯西番語。
- (2) 翰林學士嘉議大夫脫印都統奉詔譯畏兀兒語。
- (3) 翰林學士承旨正奉大夫安藏奉詔譯語證義。
- (4) 資德大夫釋教都總統正宗弘教大師合台薩裏奉詔譯語證義。
- (5) 翰林學士承旨中奉大夫彈壓孫奉詔譯西番語。
- (6) 北庭都護府通顯密教講經論律沙門齋牙答思奉詔證西天語。

⑫ 以上六人中的三人在元史和新元史內有傳。迦魯納答思⑬又譯作合魯納答思，通佛學及諸族語，後從八思巴習藏文，用回鶻字譯梵，藏經論進獻世祖、刻板，頒賜諸王大臣。一二八七年被升爲翰林學士承旨中奉大夫，於大都白塔寺譯佛經。今藏於德國的吐魯番出土的一份佛經殘件就是迦魯納答思在大都白塔寺所譯⑭。脫印都統又譯脫因，即虞集撰《大宗正府也可

札魯火赤高昌王神道碑》中的脫因⑮。安藏，字國寶，自號龍宮老人，九歲從師學佛經，十五歲習儒、釋兩家之書，通多種語言，進獻佛典《寶藏論玄演集》十卷諫世祖「親經史以知古今之治亂，正心術以示天下之向背」，譯漢籍《尚書》、《貞觀政要》、《申鑒》、《資治通鑑》、《難經》、《本草》等書。⑯今日大藏經內尚有他譯的一種經《聖救度佛母二十一禮贊經》一卷。於一二九三年卒，追封秦國公諡文靖，塔葬其骨於宛平縣。⑰合台薩裏即乞台薩裏，元史《阿魯渾薩理傳》中云：早年受佛法於智全末利可吾坡地沙。釋名萬全，至元十二年（一二七五年）授釋教都總統，同知總制院事。其子阿魯渾薩理，師事國師八思巴，通曉多種語言，並習經史、百家及陰陽、曆數、圖緯方技等。經八思巴舉薦，任太子真金宿衛。至元二十年（一二八三年）有西域僧來朝自言能知天象，譯者皆莫能通其說。帝問左右，誰可使者，侍臣脫烈對曰：「阿魯渾薩理可」。即召與論難，僧大屈服。於至元二十一年（一二八四年）升左侍儀奉御，時諫言世祖治天下必用儒術，招致山澤道藝之士，以備任使，被採納，遣使求賢，置集賢館以待。

《虞集》撰的《大宗正府也可札魯火赤高昌王神道碑》云：「今高昌人內侍禁近外布行列，語言文字之用尤榮於施，而其人尤多貴且顯」⑱，這些回鶻人不僅通佛學，且通兩種以上語言之文字，所以元世祖用他們作大藏經勘對的工作。

釋舍蘭蘭（一二六九—一三三二年）畏吾兒人，僧尼。因海都之叛，八歲時跟父母來到大都，入侍中宮，時真懿順聖皇后看到舍蘭蘭聰明可愛，對她非常喜歡，讓她陪在身邊。元成

宗時舍蘭蘭一直守在西宮侍從皇太后，幾年後，皇上有詔讓舍蘭蘭拜帝師迦羅斯巴幹即兒爲師，剃染爲尼。乃作爲貼身親信朝夕於太后之側，入則侍候，出而相隨，所言必聽，所諫必從，太后待她，就好比待子侄輩，所以內而妃主，外而王公，都以師禮相敬。仁宗時詔令舍蘭蘭住持京師妙善寺。時他把歷年宮裏賜給她的財物用於建寺修寺、寫經賜衣，做了不少佛教善事。亦：創建京師妙善寺、五台山普明寺，重修西山龍泉寺建層閣於連池。又以金粉繕寫番字藏經《般若八千頌》、《五護陀羅尼》十多部；漢字《華嚴經》、《楞嚴經》，畏兀字《法華經》、《金光明》等經二部。還製僧伽黎衣數百件，送於番漢諸國之僧。賜於吐蕃五大寺，高昌國梅檀佛寺、京師萬安寺等燃燈續明費若干。^{①⑨}

《元史》成宗紀大德七年十二月「詔諸路畏吾兒合迷裏自相訟者歸都護府；與民交涉者聽有司專決」^{②⑩}，這說明畏吾兒人散居諸路的不少，故有此特別規定。元典章禮部有「畏吾兒喪事體例」^{②⑪}，其中提到回鶻人做和尚帶孝，交肩甲上掛白財帛者，請和尚念經，應當「依著體例，量氣力行」，這說明畏吾兒人在中原信佛的多。畏兀僧百八人作佛事於興聖殿，大都有這麼多畏兀僧，恐怕散居各地的也不會少。據《天目中峰和尚廣錄》載：「遠至西域北庭，東夷南詔接踵來見」，其中就有畏兀僧善達密的理，字慈寂，號照堂^{②②}，高昌慈護長老，慈護長老，乃高昌三藏喜庵妙公之母氏也^{②③}。高昌顯月長老，梵名烏巴刺室利，一說伊吾人^{②④}，又據《師子林天如和尚語錄》卷六之《照堂長老義感集序》所述：「照堂長老至元丁丑（一三三七年）卒於吳門的能仁庵」。照堂，高昌名族之裔，其宗

姻鄉黨之士去故國而列於大朝都邑者皆達官，其俗尚佛教好施與，又好引援進取以相榮，蓋去國已遠，見鄉人雖疏亦親，故彼氏之爲沙門者往往得厚施，或得厚名位，而照堂一無取焉，唯道是嗜，凡顯密二宗，大聲實之士悉從事之盡其學，未厭其志，延祐間南來天目扣直指之學於幻住先師，日有深造遂眷眷不忘棄去，草衣蒲履冰檠相持者有年，其師逝世後，始北歸，以幻住廣錄三十卷進呈皇帝，元順帝元統二年（一三三七年）正月二十六日欽賜《幼住廣錄》教刊入《藏經》，溢先師幼住曰普應國師，其後復入天目山大普慶寺守先師之塔，表現了照堂長老對先師之崇敬之情。其所作《進天目中峰和尚廣錄表》和《謝降賜中峰和尚廣錄入藏並封號國師表》皆附於他編輯的《天目中峰和尚廣錄》中。不僅使「禪宗惟東南爲盛一旦傳布全國。如高昌人佛曰圓照普覺大師與大休禪師、弘覺大師普圓講主、廣慧大師一起住錫昆明園通寺^{②⑤}成爲元代在雲南傳播禪宗的人。

在維吾爾族官員中崇尚佛教，關心佛教文化者也不少。如江浙行省左丞相達識帖睦爾於至正二十一年在杭州建畏吾寺，俗訛爲義烏寺，洪武二十四年改靈壽寺^{②⑥}偃氏家族偃文質之子偃玉立在泉州任達魯花赤時題寫「泉南佛國」於南安九日山無等岩^{②⑦}。江西等處行中書省平章政事賈住（字簡齋）、圖魯（又譯作禿魯，法號妙空居士），道童，號石岩，行宣政院使若岳叔術，字石木，肅政使普達實立，賈住之子，字仲溫等前往獅子林對天如禪師執弟子禮。賈住說：「普普應國師倡道天目時，予先君秦國公（亦阿台脫因）方平章江浙，以其素學參扣於國師，國師子弟東殫三韓南極六詔，西窮身毒，北彌龍沙，

今中吳獅子林主者天如和尚在國師之門尤為得法上首穎異秀出者也，餘今所寓與獅子林相密邇時時扣門瞻禮。名公貴人向師道風參拜跪踞獲聞一言如飲甘露，……予胄出高昌，依佛為命，睹茲僧寶敢同寒蟬第以學匪房裴艱於贊頌，輒為師手書二扁名，說法之堂曰「立雪」，禪燕之室曰：「臥雲」，仍命工刻諸梓而揭之，以寓參承之意」。^{②⑧}從而可知維吾爾族阿台脫因、買住、普達實立他們子孫三代崇尚天目中峰和尚，獅子林天如和尚。《獅子林天如和尚語錄》中還載有《答仲溫副使病中疑問》、《與普達實立副使》、《跋高昌公子按樂圖》等文。在卷十八中記有：「一長者生高昌，素有向道之志。雖致身貴宦，未嘗見其有暴怒之容。一日謂餘曰：『佛法有二途，曰淺，曰深。其深者固非俗子所能造詣；淺者嘗博聞而熟解之，惟此心不能與所聞所見相應耳，於此未嘗不自責也，因叩之。曰佛法廣大遍入環區，雖佛祖不能正視爾，何人輒以深淺議之哉。』乃曰：『心識之蘊奧，境觀之殊，悟理之是非，乘戒之寬急，此皆佛法之深者。如云世間財貨甚於毒蛇，能損善根，能滋苦本，此佛法之淺者。自最初入道，歷涉諸師之門，未有一人不如是。』」^{②⑨}此一長者雖沒寫名，但為高昌畏吾兒應無疑，且和名僧中峰和尚論道，說明其佛學造詣之深。值得注意的是，元代忽必烈以八思巴為帝師，奉吐蕃佛教為國教，而維吾爾族佛教徒及達官貴人卻到江南參禪中峰和尚，天如和尚，對中原傳統佛教——禪宗有濃厚之興趣，較深的了解與崇拜。從而可窺探出他們對帝師之徒屬得以飛黃騰達，為非作歹「受人獻美女寶物無算，且攘奪盜取財物」^{③①}之行為不滿。進而說明其受中原文化之影響。

2. 維吾爾族與道教

元代內遷中原的維吾爾族中是否有改信道教者，因資料缺乏難以舉例，但有不少資料能說明不少維吾爾族文人受了道教思想的影響，如偃氏家族子孫偃玉立隱居後就自稱止庵道人。著名散曲家貫雲石，辭官後過梁山泊作《蘆花被》一詩，自號蘆花道人。他的詩詞中有不少引用道教文化典故，如「虬髯老子家燕城一」、「驚動南華夢裏人一還專寫了南宋著名道教大師白玉蟾修煉之所《三一庵》詩，和《贈法師俞行簡》詩，俞行簡，名靜真，是元代江南道教大師。他集資重修道觀通玄觀時，貫雲石曾予以資助。還應道士蔣明善之請撰寫《道隆觀記》」^{③②}記云：「變其人而道存，取其物而理在。昔也，彼以人勝吾，以物奪非奪吾之吾也；今也，吾以人還，彼以物棄亦非棄彼之彼也。老子貴無為尚清淨，吾與彼其有辨邪，其無辨邪。且吾聞是州浮屠之居溢三十，老氏僅一區，使胥而為浮屠，則老氏之教不幾息。明善清修強敏，能事其事，不葺固非吾憂，後之官守能不貪，則能使無煩，其不爭審矣。」

另據《題月山道人卷後》^{③③}載：「翰林學士酸齋貫公，以宰相子居玉堂，僕時忝應奉翰林文字，獲接餘論，察其不受富貴霸束，超然欲神遊八極之表已，而果棄官浮大江而南，其光塵不可見，而音問不復通矣。……今李道人遂道長沙而遇酸齋公，與談方外事，以清識見管字，以月山敘之言，如此，若貫公今號之意，其出於此耶。」這裏不僅記錄了貫雲石隱居山林雲遊四方和「道士談方外事」，也指出「貫公今號之意」，所謂今「號」可能是貫雲石所稱的「蘆花道人」。

據《吳江甘泉祠禱雨記》載：「高昌雅實理公為州達魯花

赤，捐已俸市香燭、宿齋戒躬致情詞於昭靈觀道士富恕乞為將誠籲天，而公率僚幕胥吏之屬，悉徒跣謁龍於祠下，再拜稽首，為民請命，富君乃用其教法役神召龍，煉鐵符投槁水符，才入而雷，殷殷自水起，玄雲四垂，雨即隨至，公忽驚且喜，以手加額曰：神明不遠。……告足即昭靈設醮謝比竣事，復迎牲祠下，合樂大饗以答龍神之靈。」^{③③}此例即可說明維吾爾人雅實理受了中原習俗之影響，而崇信道士禱雨之活動。

3. 維吾爾族中的伊斯蘭及景教徒

蒙元時代，畏兀兒人一般信仰佛教，這從《元史》有傳的畏兀兒人中可以證明。但據《長春真人西遊記》載：「重九日，至回紇昌八刺城，其王畏兀兒與鎮海有舊，率眾部族及回紇僧皆迎，西去無僧道，回紇但禮西方耳。」^{③④}這裏說明當時回紇亦畏兀兒，且從昌八刺城再往西無僧道，回紇人及其它伊斯蘭教信徒，景教天主教信徒尊奉穆罕默德和耶穌，是學習崇尚西方的宗教的，這在元人《張光弼詩集》輦下曲中也有記述，如「花門齊侯月生眉，白日不食夜飽之，纏頭向西禮圈戶，出浴升高叫阿彌。」花門為回紇之別稱，回紇又是維吾爾族先民之稱，可見此詩正是記錄了元代內遷維吾爾族中的伊斯蘭教徒按照伊斯蘭宗教習慣所進行的宗教活動。

元代信仰伊斯蘭教的維吾爾人在漢文史籍中多稱回回，回紇，木速蠻，或西域人，幹端於闐，哈密理，喀什噶爾等處人，如新元史表中：耶爾脫忽隣稱回回古速魯氏，而在危素撰《古速魯公墓志銘》中稱其「回紇」^{③⑤}可見此處回回是宗教亦伊斯蘭教之意，而回紇才為族稱。又如「哈八石回回于闐人」，哈八石，又譯作哈巴實，哈斯布色，取父字姓丁，字文苑，延

祐乙卯進士，中書戶部員外郎，因新制憲官各色用只一人，長憲者同出西域即日引退，後他在揚州對許有壬說：「我非瀆於進也，主上新政不敢不行，而老幼累我且都而杭、杭而鄂、鄂又山北，有力且疲，且貧乎！鄂不可留，揚（州）米貴不可居，杭吾樂之，穀又差賤，且其人德我，吾謀定矣。乃命諸子買舟而東，猶挈一小僕乘傳而北。並說我作事素勇，今殊猶豫，何也？」^{③⑥}這裏回回實指信仰，稱于闐人，應是居住于闐的維吾爾人。從他自述中可知因實行新政他政治上不得意，調動頻繁，家境清貧，喜歡杭州，是因為其地穀賤，當地人民對他友好，所以他作詩云：「族屬雖千共一初，人生何可不同居，當年怪殺張公藝，把筆猶將忍字書」，^{③⑦}此詩寫於何年無考，但從內容上講，可窺探出他的思想變化，懺悔，怪殺張公藝，說明已超越了元朝統治者落後的偏見，而渴望民族平等友好相處。所以漢族大人黃潛在他去世後作《丁文苑哀詞後》，云：「不才後死知何用，坐對諸郎猶泫然。」^{③⑧}許有壬應其子穆蘇（又譯作木屑、慕禹）之請，作《丁文苑哀詞》，回紇人馬祖常作《丁君誄》序云：「文苑學足以利人，而不得大施，而又壽不享年，茲縉紳大夫所為痛也。」^{③⑨}可見丁文苑雖為二等色目的畏兀兒族，且信仰伊斯蘭教，但中原的傳統文化——忠君愛民的儒家思想成為大家的共同點，所以丁文苑的「忍」所表現的忠君愛民的行動，為各族文人儒仕所頌揚。

近年學者對內遷維吾爾族中信仰伊斯蘭教者進行考證，如薛超吾（亦馬昂夫、馬九皋）唐古德（亦唐立夫、馬立夫、馬九霄）、高克恭、丁野夫、玉元鼎、阿里西瑛、別羅沙等等。也有的學者把廉氏家族的廉希憲、偃氏家族的偃玉立、賈氏家



蒙藏會高孔廉委員長致詞



本會阿不都拉理事長致詞



本會翁福祥先生監事報告



本會馬普東秘書長擔任司儀



包克先生(蒙古族)會中發表感言



本刊劉學銚主編會中發言



楊開煌教授專題演講



本刊林恩顯社長與會（右）



146期「新疆察布查爾錫伯自治縣地名探索」一文所附照片（續）

圖23.環境尚待整理的圖公祠



大會工作人員（左起）夏允方、劉效敏、黃旭慶



圖25.五鄉靖遠寺大殿



圖24.瓊博拉四周為乾旱的戈壁，人口不多

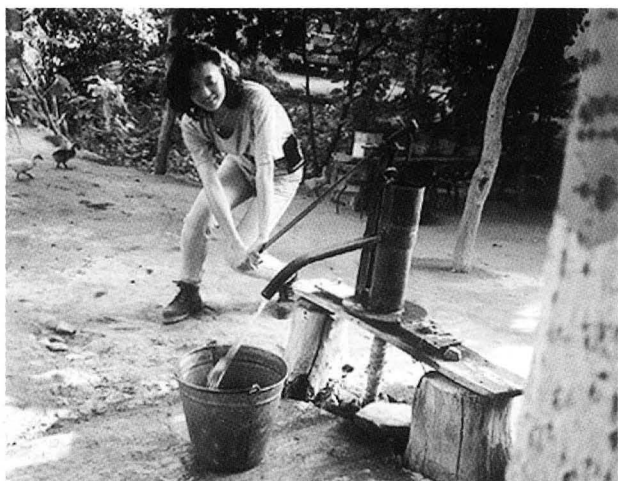


圖27.水井中的水質清涼甘美適合生飲

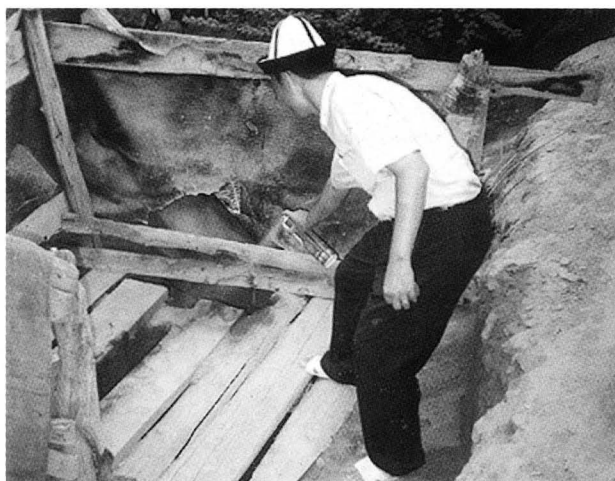


圖26.都市人使用茅坑前總會消除蚊蠅以重衛生



圖29.六鄉的少女能歌善舞



圖28.察縣的馬車以趟計價每人每趟人民幣一圓



圖31.七鄉的少女銀輝



圖30.七鄉的少女銀秀



圖 33.具有俄國血統的八鄉少女金秀



圖 32.七鄉的少女海棠



圖 35.六鄉縣長扎玉昇（中），（右起）趙子瑩
、鄭月裡、黃旭慶、扎玉昇、張華克
、鄧琪瑛、夏允方



圖 34.五鄉人育嬰所用的搖車



圖 37.安班巴格的農田保護碑



圖 36.六鄉女薩滿趙淑珍與其神壇

族的賈雲石，以及雍古族的馬祖常等作為伊斯蘭文化的代表。

根據元代文獻，他們的宗教信仰值得考證。如廉希憲在世祖忽必烈命百官臣僚受戒國師時，他則說：「臣已受孔子戒矣」，並解釋「為臣當忠，為子當孝，孔門之戒如是而已。」同時其弟廉希憲因對二哥哥希憲崇敬，而保存著希憲畫像以示紀念，子廉恂也存父像：且為元人魏初參拜^{④⑤}。又據劉因作《廉公惠更名序》云：「廉公嗣子公惠舊名字，以其於兄弟之名字形取類為不合也，而更之曰怡，而以告諸家廟焉」^{④⑥}又其女兒中廉思蘭等嫁於漢族劉氏、何氏、李氏，以上種種均不符合伊斯蘭教之教規，可見廉氏非伊斯蘭也。僕氏家族中撒吉思，劉迎勝先生認為撒吉思為景教徒常用的名字^{④⑦}其兄岳鄰帖穆爾之曾孫僕玉立在泉州任達魯花赤時為重修清淨寺作出了貢獻，但碑中明確記有「奉攻赫公，正議契公皆明經進士，其於是役，均以大公至正之心行之耳，非慕其教者。」^{④⑧}這裏雖僅一證，但出自伊斯蘭清淨寺碑，說明僕氏也不屬伊斯蘭教。僕氏家族還設有祠堂^{④⑨}。賈氏家族賈雲石的宗教信仰，因資料少而難以判定，但據《圭齋文集》卷九《江陵王新廟碑》載有「正廟七間，中有王像（亦阿里海牙），後堂稱是，別作神主，父祖子孫，咸列於位，歲遇王之忌日，祭像……曾孫慈利監郡阿爾斯蘭哈雅至瀾上謁立記之。」「王有曾孫，廟祭來會，國利利忠，家利利孝，忠有旗常，孝有廟貌，王來風雨，王去日星，熏蒿昭明，曾孫以寧，廟貌弘敞，曾孫眾多，挽留莫從，屢舞以歌」。此記可證實賈氏家族不是伊斯蘭教者。但「屢舞以歌」卻說明具有民族文化之特點。

馬祖常，雍古部人，亦汪古人，汪古多奉景教。《石田文

集》卷首所附牒文寫道，他「系出西州之舊族」，西州，即今新疆吐魯番盆地，舊族，指「雍古部」，即維吾爾中的貴族^{④⑤}。又據《合肥修城記》載：「君名世德、字元臣，也裏可溫國人」^{④⑥}馬世德是祖常從弟，從而可斷馬祖常應為景教徒，鑒於上述情況，他們雖都是維吾爾族，但在元代是非伊斯蘭教者，是維吾爾族文化的傑出代表，而不能是伊斯蘭文化的代表。

4. 內遷維吾爾族之文化影響

蒙元時期，大批維吾爾族隨蒙古軍來中原為官或經商、傳教。時漢族文人虞集稱：「今高昌之人，內侍禁近，外布行列，語言文字之用，尤榮於他族，而其人亦多貴且賢。」「有一材一藝者畢效於期。」鄭元祐也說：「高昌直西北為城郭，諸國稱首，其人才出當休明，服勤王家，大而輔相廊廟，小而長貳府縣，班班輩出，如星麗天，可謂蕃盛也。」^{④⑦}這裏不僅說明維吾爾族在蒙元時期的特殊地位，其人才濟濟且服務於王朝的各級官員遍布各地，這使他們有機會學習各民族文化，尤其中原漢文化，和傳播自己的文化。如《張光弼詩集》所載的《輦下曲》中記述畏吾兒的文化活動，亦「和寧沙中檄檄筆，史臣以代鉛槧事，百司譯寫高昌書，龍蛇復見古文字。」「儀台鐵表冠龍尺，上刻橫文暑度真，中國失傳求遠裔，猶於回紇見斯人。」「高昌之神戴殺首，仗劍騎羊勢猛烈，十月十三彼國人，蘿蔔麵餅賀神節。」「十字寺神呼韓王，身騎白馬衣戎裝，手彈箏篴仰天日，空中來儀有鳳凰。」元人歐陽玄在《漁家傲南詞》中「十月都人家百蓄，……燔獐鹿，高昌家賽羊頭福」一從上述詩文「百司譯寫高昌書，龍蛇復見古文字」「中國失傳求遠裔，猶於回紇見斯人」之句說明內遷維吾爾族豐富了中

華民族文化，且於漢族文化淵源流長。「高昌之神戴殺首，蘿蔔麵餅賀神節」「高昌家賽羊頭福」「十字寺神呼韓王，身騎白馬戎裝」等句說明在大都的維吾爾人按照自己的宗教習俗所舉行的民間文化活動，為漢族文人所關注，為我們今天研究元代民族文化交流提供了珍貴資料。值得介紹的家教資料，是維吾爾族世家僕氏家規。此文為孔子後裔孔齊所作，文中云：「也南（僕哲篤，字）處家甚有條理，僮僕無故不入中門，子弟亦然。自吾至館中，因知諸生居宿於外者婚定晨省，皆候於寢門之外，非奉父母命則不敢入，蓋謂私室中父母處之，或有未謹者，則膚體袒情，使子弟窺見非所宜，故亦防閑之也。予始服其法之有理，深慕之，嘗為家人輩言之。予家以先人遺法亦頗若是，惟防閑外居子弟，未嘗及於諸子也。僕氏之法忍不可忽，他日歸鄉，當謹謹效之云。」^{④⑧}這裏可知僕氏家規不僅得到儒家祖師後裔之讚揚，且要效之，可見優良的傳統文化能沖破民族隔閡而顯示的文化之作用。孔齊還記述了維吾爾族婦女的習俗，亦「與婦客燕集，習以成風，始則見不美老諺之，終則效之。至正甲申春，繼嫂自杭歸，其姻黨邢懷者為湘陽同知州事，因好會家眷燕聚，適親友宣城貢清之有源為教授，假居南軒，妻妹亦與席，惟先妣及家人輩不得已，略相見即托疾不出。自是燕集者數，以致外議紛紛，漸起變夷之諺，則家人輩幸而免也。向使我不以家法自拘，先妣不以先人所言是戒，鮮不為此曹所陷也。蓋同知之妻，嫂氏之同母姊，畏吾氏也。」^{④⑨}這裏不僅介紹了漢族婦女同畏吾兒婦女的不同習俗，而畏吾兒婦女參加燕集之習以成風，說明其俗對漢族文化影響是多方面的多層次的。

二、內遷維吾爾族文化之演變

蒙元初，維吾爾文化對蒙古族產生了巨大影響，塔塔統阿依據畏吾兒字母拼寫蒙古語，教育貴族子弟，哈刺亦哈赤北魯、岳帖穆爾、撒思吉、昔班先後為諸王傳。使維吾爾族文化得到空前發展。同時由於維吾爾族的特殊地位隨蒙古大汗西征東進入主中原，和親通婚而使維吾爾族同各民族的陶熔關係加強，如西征的維吾爾族不僅在宗教上更加伊斯蘭化，而在文化上吸收波斯文化、阿拉伯文化，逐漸採用察哈台文。而東遷的維吾爾族深受中原文化的影響，成了漢文翻譯家、佛學家、文學家、史學家。如廉希憲，篤好經史，手不釋卷，被忽必烈稱為「廉孟子」，陶宗儀稱頌他「大有功於教育一使中國固有政治、禮樂、教育等制度次第恢復。李元禮以「伯夷之清，伊尹之任，魏徵之良」相喻之人品，上述雖僅是廉希憲一人的情況，但他是首先接受漢文化許許多多維吾爾族的第一代表，證明了內遷維吾爾族具有較強的適應能力和維吾爾文化的廣收博取的特點，從而加速內遷維吾爾族的文化發展與演變，為中華民族文化增添光彩。

1. 內遷維吾爾族姓名文化之多元化。

維吾爾族其習俗有名無姓，族居中原後與漢族染居習染華風而定姓，維吾爾族散曲名家貫雲石曾上疏建議「表姓氏以旌勛冒」，可見內遷維吾爾族中多採用漢姓，且稱謂漢化是他們長期和漢族文化交流之結果，當然仍有保留其民族稱謂，使維吾爾族姓名多元化，只要我們對所使用姓名加以收集比較，則可探索出內遷維吾爾族文化演變，亦漢化程度之差異。

a 採用漢姓漢名者，廉氏世家之廉希憲，其子廉孚，字公惠，

廉恂，字公迪，廉忱，廉恒，字公達，廉惇，字公邁。長子因「名孚於兄弟之名字形取類為不同」而更名怡。又如唐古直之孫，唐仁祖，字壽卿，靜樂，號樂山，畫家高克恭，字彥敬，號房山，此類人士不僅表現出對漢文化造詣深，用漢式姓名字號籍以表德性，示風雅，但探漢姓出於不同原因，如廉氏，則是布魯海牙入居中原首拜廉訪使，命下之日希憲適生，即喜曰：「吾聞古以官為姓，天其以廉為吾宗之姓乎！」故子孫皆姓廉氏，而唐仁祖，則是其祖唐古直的第一字為姓。

b 漢姓漢名與民族名並用。如廉希恕，本名不魯迷失海牙，廉希賢，字達甫，本名中都海牙，丁文苑，本名哈八石，又譯作哈斯布色，有的稱哈八石文苑。賈子素，字靜樂，本名阿思蘭海牙。薛昂夫，漢姓馬，號九皋，字昂夫，其「薛」非漢姓，而是他蒙古名薛超吾的第一字。此類人士薛昂夫具有特殊意義，元人王德淵在薛昂夫詩集序中云：「薛超吾，字昂夫，其氏族為回鶻人，其名為蒙古人，其它號為漢人，蓋人之生世，封域不同，瓜瓞綿亘，而能氏不忘祖，孝也。仕元輔明聖之代，蒙元輔水土之恩，名不忘國，忠也。讀中夏模範之書，免馬牛襟裾之誚，字不忘師，智也。惟孝與忠、智，根本立矣。」^⑤然而其子卻名吳伯都拉，又譯作吳不都刺，是伊斯蘭教徒常用之名，從而推斷他後融入回族之中。

c 本族名，有漢式字號，此為較普通通行的作法。如小雲石海涯，字疏仙，又浮岑，自號酸齋，蘆花道人，文集中常稱貫雲石，又譯作貫裕實。阿年八哈，一名浦，字景淵，其父忍都八哈，字度卿；惠山海牙，字公亮；北庭文定王沙刺班，字

敬臣，號山齋。偃氏家族成員偃哲篤，字世南，其子偃伯僚遜，一名濤，字公遠，因官為正字，又被稱為偃正字，窩居朝鮮後改名偃遜，其子偃長壽，字天民，偃眉壽，字天用。這裏需說明的貫姓是以貫只哥之名的第一字取氏，偃氏則以其祖居偃輦杰河之名的偃字為姓示不忘本。

d 宗教名：此表示信仰，如：撒吉思（為景教常用名）、普達密的理，譯名慈寂，又稱照堂長老。顯月長老，梵名烏鉢刺室利，又譯作烏巴刺室利，釋可傳，本名索羅帖木兒，字無授，號雪庵，安藏，字國寶，號龍宮老人，和尚，班迪（漢義為小僧）；乞台薩裏，僧名萬全，而子孫因稱全氏，其子全普奄撒裏，字子仁。（以上多為佛教有關），馬合麻、馬合謀、賈述丁、穆蘇（又譯作慕禹，木屑）薛都爾丁，木八刺等人為伊斯蘭教之常用名。

總之上述維吾爾人種種稱謂反映了內遷維吾爾族姓名的演變，尤其是到第三代時，也就是生於內地維吾爾族幾乎全為漢式姓名，且有字號，並請漢族文人予以字說，既表現了他們對漢文造詣之深，也顯現了他們和漢族文人來往，體現了民族融合與團結。

2. 維吾爾族的居室文化與家族堂號。

內遷維吾爾族世家為官各地，與漢族為鄰以文人儒仕為師友，於是仿效古人為居室書齋命名，以勵其志，抒其懷，明其節，在此介紹部分。

a 廉氏世家之宅名，廉希憲在京兆樊川建別墅，被當地文人命名「廉泉」，以示不忘廉希憲之政績與人品。元人李庭在《廉泉記》中云：「瞻彼流泉，廉公所營；公去積年，依然玉

聲，酌泉而飲，懷公之清，俯泉而鑒，想公之明；公有厚德，實全我身；何以識之，視此泉名。」後人不僅把廉泉作為樊川別墅之代稱，還成了希憲之號。別墅中建有《讀書堂》，其子廉惇修葺後易名《讀書岩》並請元明善作《讀書岩記》^{⑤①}記云：「昔太傅出鎮陝西，暇則游焉，息焉，聚書萬卷，號曰讀書堂。今集賢學士公迪，御史中丞公達、僉太常禮儀院事公邁皆學於此。岩得樊川之勝，因高構亭，因坳鑿池，最靈即秀，以開燕樂之所。」「為廉氏規庶幾千秋萬歲，長有子孫讀書岩間，是公邁之心也。」劉岳申也作《讀書岩記》^{⑤②}文中云：「公邁歷官貴盛，田不多加多，而書增置者乎！公邁不名之曰藏書，而名之曰讀書，太師讀之出將入相為國名臣，公邁昆季讀之歷登台省為賢公卿，公邁讀書愈多愈益忠孝、恭儉、退讓，使萬世子孫世守三言。一可見讀書堂之易名是公邁承先志，決心讀書將以惠天下成為家訓。廉惇還乘興寫了《水調歌頭·讀書岩》詞，《讀書岩月夜》，《讀書岩曉坐效陶體》詩。^{⑤③}

廉氏另一宅邸命名廉園，因園內花木極盛「名花萬本，號為京師第一」^{⑤④}。內建有「萬柳堂」、「清露堂」、「後樂堂」。萬柳堂、清露堂均為文人儒仕聚會之所，後樂堂為廉希憲居室，元文人胡祇遹寫了《後樂堂為廉相題》詩，詩云：「我朝賢相君，奕世扶王室。英姿百煉鋼，雅量雲夢澤，經學造精微，義利分白黑，宴居肅然士，漠不見豪習。翻翻書滿幾，燦燦琴在壁。客來談古今，義理窮得失。上虞袞職闕，下憂萬民瘠，虛堂名後樂，舉目成感激。范公心可師，異世幸親炙；范公才可學，烈烈踵高跡，非同好名人，門

楣取華飭。」從中略見取名後樂堂是廉希憲以范仲淹的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」遠大抱負和崇高人格以勵其志，明其節。

b 偃氏世家堂號與書齋。偃氏是偉兀的貴族，這一家族的首領此偃伽在成吉思汗時即歸附蒙古，兄弟子侄都受到重用，其後裔努力學習中原文化，成為元代名列首位的科第世家，故世稱「三節六桂堂」。元人劉岳申作《三節六桂堂記》云：「曷名乎三節，曰：尚書夫婦，父子忠貞孝三德具是宜名；曷名乎六桂，曰：延祐科興以來乙卯至庚午凡六科，偃氏五子一侄接武聯登是又宜名。」^{⑤⑤}劉詵作《頌三節六桂堂》云：「非三節不足以兆六桂，非六桂不足以顯三節，合為一堂實宜古之君子為善而得報於天者有矣。頌曰：三節之大，萃於一堂，上契天道，下正人綱，春官取士，六擢其桂，青雲聯鑣，銀漢並袂，懿哉正義，監郡廬陵，耆稚載道，言觀其旗……公坐於堂，白日肅肅，民曰我公，郡之黃龔，士曰匪伊，為時夔龍，朝有良臣，家有才子，名在天下，功在國史。」^{⑤⑥}偃文質之子契玉立，字世玉號止庵道人，晚年益慶城市，在瀨陽村求田數畝，結廬以居，命名「止堂」，並作《止堂詩》^{⑤⑦}，偃伯僚遜將書齋命名「韋齋」，元人王禕為之作《韋齋記》云：「高昌偃君公遠，即其讀書之室系韋於牖，而扁為韋齋。曰：吾恐吾性之偏於急而不自知也。故效西門氏之為而致是以自傲焉。……公遠謂禕願為我記其說，禕聞柳子嘗賦佩韋矣，其言曰：韜義於中，服和於躬，和以義宣，剛以柔通。請書之以為記，可乎？公遠曰：諾。」^{⑤⑧}公遠還有居室名「近思齋」^{⑤⑨}故其著有《近思齋逸稿》。

C 貫氏世家本元初名家，且貫雲石卒於錢塘寓舍葬於析津（今北京）之祖塋，然而大都並沒留下宅邸之跡。據《江陵王新廟碑》載：「王之諸生以舊廟在天臨，廟貌弗肅徒於故第之側，作正廟七間，中肖王像，後堂稱是別作，神主父祖子孫咸列於位。歲遇王之忌日，祭像前廟，時祭嘗蚤，設主後室，尊俎簋豆，一遵古遺，廟之門廡垣墻，崇大厥制克稱封爵享祀之，庖齋宿之舍，祭華飲福之所。」^{⑥0}這裏的「故第」應是阿里海牙之宅邸，新廟即是貫氏家廟。貫雲石辭歸江南東遊錢塘賣藥市肆，詭姓名，易冠服，混於居人，當然不可能將居室宣揚，但據詩文記，其在錢塘「每夏坐禪包山，暑退始入城自是為學。」^{⑥1}這裏的坐禪包山亦是包山的「三一庵」，入城之後為杭州城海濱巷內一所宅邸。據《西湖遊覽志》載「栖雲庵小雲石海涯別業也」此是他避暑之所。其子貫子素將居室命名「靜樂齋」。元文人吳師道在《靜樂齋詩為貫子素提舉賦》一中云：「坐見萬物春，本自中肩塋，淵乎陋巷居，點也風雲湧……至樂靜乃存，無欲斯能靜，迄收至靜功，知止貴先定，揭名示毋忘，朝夕寧弗敬。」^{⑥2}從這裏既可知貫子素在陋巷居，也探索到命名靜樂齋之內涵。

C 元曲家薛昂夫在南昌宅中建有藏書樓，命名曰「書壘」，親寫《書壘歌》，元人李孝光作《次三衢守馬昂夫書壘韻》詩，吳師道作《書壘記》^{⑥3}，記云：「河內九臯公，平生薄嗜好，好讀書，所蓄幾萬卷，僑居豫章，辟樓野鶴軒之左，置於其上，而以「書壘」名之，且特取先朝所賜《大學衍義》尊閣之，以為壘之鎮。既自為記以述其由，又作歌以道其樂。由是「書壘」之名聞於時。」據《次三衢守馬昂夫書壘韻

》詩中云：「深如相如讀書屋，大如堯夫安樂窩」，「客至足周旋，高論相切磋。坐以氍毹席，酌以鸚鵡螺」說明「書壘」不僅是薛昂夫讀書之所，也是與文友聚會之所，且顯現民族之風習。其弟唐古德，字立夫，號九霄，以馬為姓，故又稱馬立夫，在宅中也建有書齋，命名《琴鶴雙清亭》，元人吳當作《琴鶴雙清亭》詩，序中說：「馬君九霄，作亭豫章城居之東北隅，以貯琴書。其祖御史大夫覃國公始居於斯，及今仕於斯者，三世矣。覃國貴而能貧，太常易名，清獻，清獻凡仕所至，惟琴鶴相隨，九霄遂以，琴鶴雙清，名亭。」^{⑥4}可見其名為紀念祖父之舉。

元曲家阿里西瑛稱居室為「懶雲窩」並用殿前歡調歌以自述。云：「懶雲窩，醒時詩酒醉時歌。瑤琴不理拋書臥，無夢南柯。得清閑時盡快活，日月似擻梭過，富貴比花開落，青春去也，不樂如何。」^{⑥5}此曲聞世，貫雲石、橋夢符、衛立中、楊朝英等人均有和章。名僧天如和尚也以「懶雲窩」為題作詩，詩中云：「異哉雲兮，變化不可測，而浩蕩不可羈，其靜似懶，其動非懶，動靜若有神所司……西瑛公子作雲窩，懶雲二字文其楣，眼空湖海臥丘壑，習懶擬與雲相期。我訪懶雲主，歷觀懶雲詩。不知西瑛為懶雲耶，懶雲為西瑛耶，但覺秋陽射窗戶，四壁光陸離重為告曰：瑛兮雲兮，至人不泥，乎跡而能與物推移。風雷吼百谷，蛟龍舞天池，亦將乘其勢，以濟其時，卷舒動靜，吾以無心而應之，懶與非懶吾何知？」^{⑥6}從天如和尚作「簞策引」中可知西瑛懶雲窩距天如和尚之禪室半里許。且「時相過從」在此西瑛吹簞策，貫雲石吹鐵笛，「坐中聽者六七人，半是江湖未歸客，歡者狂歌繞樹行，悲者垂頭淚

沾膝。悲歡茫茫塞天地，人情所感無今昔……公歸宴坐懶雲窩，心空自有真消息。」從這裏我們窺探到阿里西瑛的思想感情，及對蒙古統治者喪失了信心而才「醒時詩酒醉時歌」。

元文集中內遷維吾爾族的書齋資料非常豐富。如趙汭爲也先脫因，字仲禮作「九思堂記」^{⑥7}，元程禮部集中有高昌彥中的「先志齋記」^{⑥8}，元舒由爲高昌理天章作「一請堂記」^{⑥9}，元天台朱右爲高昌用和作「清心堂記」^{⑦0}，薩德彌實，自謙齋將住處名「瑞竹堂」，元人吳澄在「瑞竹堂經驗方」序中說：「瑞竹堂者，往時候插竹爲樊，竹再生根，遂生枝葉，人以爲瑞，而侯以扁其堂。」^{⑦1}廉希憲之女廉思蘭帶子避地吳下，時劉宏六歲。買田築宅，居室命名「素節堂」。元王逢在慶賀之曰作「素節堂詩」^{⑦2}詩中以「高堂道冠帔，徘徊暮雲碧。石含望夫情，梅結晚歲盟」之句描寫廉思蘭思念丈夫劉緯的到來。以上堂號書齋雖是內遷維吾爾族之部分，但可從中看到書齋主人的生平、風貌、志趣和心態。且這些堂號書齋之記多出自漢族文人手筆，這不僅顯現出維吾爾族文化的發展與演變，還體現了漢族對維吾爾族的敬仰。

3. 維吾爾族禮俗之變化。

蒙元時期維吾爾族遷居中原，給中原文化帶來生機。如元倪瓚作「竹枝詞」中「辮髮女兒住湖邊，能唱胡歌舞踏筵。羅綺薰香回紇語，白氍毹頭如白煙」湖邊兒女十五餘，烏紗約髮淺妝梳，卻怪爹娘作蠻語，能唱新歌獨當爐。一就是描寫少數民族少女能歌善舞，經營酒家之習俗。由於身居漢族之中而「卻怪爹娘作蠻語」，可見到中原任官維吾爾族爲得到自身的生

存和發展，必須在語言、習俗等方面學習漢族文化，且逐漸接受了中原漢族的倫理道德觀念，習慣於按照漢族的行爲準則辦事。如廉希憲就教於漢族而篤好經史，手不釋卷。其母去世，則「力行喪禮，水不入口者三日」，其父去世，又「力請終制」。這些都是漢族喪習。雖然元廷明文規定色目人喪俗各從本俗。但入居中原的維吾爾人「隨著漢兒體例，又喪事多宰殺做來底勾當。」這說明喪習之變，另貫氏世家建祠堂，且每年祭像，認爲此活動國利利忠，家利利孝，忠有旗常，孝有廟貌。

元詩人翰林學士馬祖常建言「國人暨諸部既誦周孔書，當尊諸母厚彝倫。一僕氏岳鄰帖穆耳任鐵木哥幹赤斤諸子之師，一訓導諸王子，以孝弟敦睦，仁厚不殺爲先」^{⑦3}，潔實彌爾常戒諸子曰：「兄宜和睦，末久毋分異也，儒書宜習讀，財利毋耽嗜也。」^{⑦4}這些說明他們在漢文化熏陶下思想觀念之變。元文人趙孟頫對他們漢文化素養的提高特別贊譽。如在「薛昂夫詩序」中云：「昂夫西戎種，服旃裘，食渾酪，居逐水草，馳騁獵射，飽內勇決，其風俗固然也。而昂夫乃事筆硯，讀書屬文，學爲儒生，發而爲詩樂府，皆激越慷慨，流麗閑婉，或累世爲儒者所不及，斯亦奇矣！」^{⑦5}這裏不僅指出了薛昂夫習俗之變，特贊其「累世爲儒者有所不及」，從而證明寓居中原的第三代維吾爾人漢文化造詣之深。

民族間的文化交流促進了民族之通婚與融合，維吾爾族遷居中原與各族雜居，所以在擇婿選媳觀念上也隨之發生變化。如廉希憲既取了本族世家孟蘇速之女，又娶了中山府知事海撒之女，完顏氏，且長女廉思蘭嫁於漢族世家天成劉氏，西台御史劉緯。

次女適安撫使李恭、小女適何氏世家、管軍萬戶何德溫。另一維吾爾族武校尉寧都縣達魯花赤阿勒呼木擇寧都稱閥閱者之首，科舉起家為縣令的後代孫庭蘭為婿，將愛女額森德濟許配之，說明他們沖破了元代種族等級之觀念，而接受了門閥望族，傳統的儒家婚姻之觀念。這不僅加強了文化交流，且促成了民族融合的社會環境。

三、結束語

一個民族文化從孕育成長到繁榮，與她的生活方式及生產手段有著密切關係。元代東遷的維吾爾族受到多種民族文化之影響，尤其是漢文化的影響。造就了漢文翻譯家、文學家、書法家、畫家、佛學大師。為豐富中華民族文化寶庫做出了貢獻。可見元代維吾爾族因生活環境之變而使民族文化多元化，其中西征及留居新疆的維吾爾族不僅宗教上伊斯蘭化，且文化上吸收波斯文化、阿拉伯文化，逐漸廢除回鶻文而用察合台文，使維吾爾族文化更加豐富多彩。所以我們今天研究元代維吾爾族文化，應從多種文獻中匯集資料，以證文化超越了種族。一九九八年八月於北圖（作者任職於北京圖書館民族語文組）

①（元）脫脫等撰《宋史·高昌傳》卷四九〇頁一四一二，北京：中華書局一九七七、十一；（宋）王延德撰《使高昌記》頁九，清抄本。

②史全潑著《西夏佛教史略》頁一四九，寧夏人民出版社，一九

八八、八。

③宿白編著《藏傳佛教寺院考古》「西夏古塔的模型」頁三一，文物出版社，一九九六、十。

④（元）趙孟頫撰《松雪齋文集》「趙國公諡文定全公神道碑」卷七，頁十二。四庫全書薈要，四〇二冊，台北：世界書局影印，一九八八、二。

⑤（元）熊夢祥《析津志輯佚》頁一一，北京圖書館善本組輯，北京古籍出版社，一九八三、九。

⑥、⑦、⑧（明）佚名《北京考》卷四，頁四十二，四十三，四十九，北京古籍出版社，一九八〇、一〇。

⑨、⑪（元）虞集撰《道園學古錄》「智覺禪師塔銘」卷四十八頁七—八，四部叢刊初編二二六冊，上海書店一九八九、三影印。

⑩（明）宋濂《元史》卷二〇二，頁四五二〇，中華書局一九七六、一。

⑫《至元法寶勘同總錄》序，頁三—四，清刻本。

⑬《元史》卷一三四頁三二六〇，中華書局。

⑭劉迎勝《絲路文化·草原卷》頁二六九—二七〇，浙江人民出版社，一九九五。

⑮、⑯虞集《道園學古錄》卷十六頁六，四部叢刊初編，二三五冊上海書店一九八九、三影印。

⑰柯劭忞著《新元史》卷一九二頁七七四，中國書店影印一九八八、八；屠寄撰《蒙兀兒史記》卷一一八，頁七二七，中國書店，一九八四、十二。

- ① (元) 程鉅夫撰《雪樓集》「秦國文靖公神道碑」卷九頁五，叢書集成續編，一三五冊，頁九十七，台北：新文豐出版公司，一九八九。
- ② (元) 念常集《佛祖歷代通載》卷三十六頁四八五，台北：新文豐出版公司影印，一九七五、五。
- ③ 《元史》卷二十一頁四五九，中華書局，一九七六、一。
- ④ 《元典章》卷三〇，影印本，中國書店一九九〇、一〇。
- ⑤ (元) 天目中峰撰《天目中峰和尚廣錄》頁三九九，影印本，近世漢籍叢刊，思想四編：一，東京，中文出版社一九八四、一〇。
- ⑥ ②、④、⑤《天目中峰和尚廣錄》，頁一九九，二二四；一九五，三九〇；八二九。
- ⑦ (清) 釋圓鼎著《滇釋記》，雲南叢書單行本；《雲南社會科學》，一九九六年第二期頁五十一。
- ⑧ (明) 田汝成輯撰《西湖遊覽志》頁二三九，上海古籍出版社，一九八〇、三。
- ⑨ (清) 陳榮仁撰《閩中金石略》卷十二頁十六，清抄本。
- ⑩ 王梅堂《天如禪師與維吾爾人》，《民族團結》一九九六年第六期頁四十八。
- ⑪ 《元史》卷二〇二，頁四五二一，中華書局，一九七六、一。
- ⑫ (元) 袁桷撰《延祐四明志》，卷十八，清乾隆抄本。
- ⑬ (元) 蒲道源撰《順齋先生閑居叢稿》卷一〇，頁十三，清抄本。
- ⑭ (元) 鄭元祐撰《僑吳集》卷四，明弘治刻本。
- ⑮ (元) 李志常等撰，紀流注譯《成吉思汗封賞長春真人之謎》頁七十三，中國旅遊出版社，一九八八、一。
- ⑯ (元) 危素撰《危太樸文續集》卷五，頁一，清抄本。
- ⑰ (元) 許有壬《丁文苑哀辭》，《元文類》卷四十八，頁十九，四庫全書薈要，四〇八冊，台北世界書局影印，一九八八、二。
- ⑱ 《永樂大典》卷三五二八頁二〇五六，北京：中華書局一九八六、六。
- ⑲ (元) 黃潛撰《黃學士文集》卷六頁一，清抄本。
- ⑳ (元) 馬祖常《石田先生文集》卷八頁七，《元人文集珍本叢刊六》，台北：新文豐出版公司影印，一九八五、四。
- ㉑ (元) 魏初撰《青崖集》「平章廉公真贊並序」卷五，頁三十七四庫珍本，善五九〇一。
- ㉒ (元) 劉因撰《靜修先生文集》卷十二頁一，四庫全書薈要四〇二冊，台北世界書局影印，一九八八、二。
- ㉓ 劉迎勝著《絲路文化·草原卷》頁二〇五，浙江人民出版社，一九九五、十一。
- ㉔ 陳達生主撰《泉州伊斯蘭教石刻》「重立清淨寺碑」頁九寧夏人民出版社，福建人民出版社，一九八四、十一。
- ㉕ (元) 吳澄《吳文正公集》「都達尙書高昌侯祠堂記」卷二十九頁十九，(明) 成化刻本。
- ㉖ 周紹祖等選注《馬祖常詩歌選注》前言，頁二，新疆人民出版社，一九八八、四。
- ㉗ (元) 余闕撰《青陽先生文集》卷三，頁九，(明) 嘉靖刻本。

- ④⑦ (元) 鄭元祐《僑吳集》「長洲縣達魯花赤元童君遺愛碑」卷十一頁十一，(明)弘治刻本。
- ④⑧ (元) 孔齊撰《至正直記》「高昌楔哲篤」卷三，頁一一六，上海古籍出版社，一九八七、四。
- ④⑨ 同④⑧，「婦女出遊」卷一頁十三。
- ⑤⑩ 楊鐮等著《元曲家薛昂夫》頁二一六，新疆人民出版社，一九九二、三。
- ⑤⑪、⑤③ 《永樂大典》卷九七六五頁四二一七，中華書局。
- ⑤⑫、⑤⑤ (元) 劉岳申《申齋劉先生文集》卷六，頁二，卷五頁八，清抄本，(善)三六〇二。
- ⑤④ (清) 於敏中等編《欽定四庫全書》卷九〇，頁一五三三，北京古籍出版社，一九八五、六。
- ⑤⑥ (元) 劉詵著《桂隱文集》卷四，頁五十八，《元人文集珍本叢刊五》。
- ⑤⑦ 《永樂大典》卷七四二一，頁三〇一二，中華書局。
- ⑤⑧ (明) 王禕撰《王忠文公集》卷九，頁三〇，(明)嘉靖刻本。
- ⑤⑨ (元) 釋大欣撰《蒲室集》卷十五，頁二六〇九，影印，近世漢籍叢刊，思想四編：三，東京：中文出版社，一九八四、一〇；(元) 鄭元祐《僑吳集》卷七。
- ⑥⑩、⑥① (元) 歐陽玄《圭齋文集》卷九，頁三十七；《貫公神道碑》卷九頁十九，四部叢刊本初編，二四二冊，上海書店影印，一九八九、三。
- ⑥②、⑥③ (元) 吳師道撰《吳禮部集》卷三頁四，卷十二，頁十六，叢書集成續編一三七冊，台北新文豐出版公司。
- ⑥④ 楊鐮等《元曲家薛昂夫》頁二四一，新疆人民出版社。
- ⑥⑤ 王文才編著《元曲紀事》頁六十五，人民文學出版社，一九八五、一。
- ⑥⑥ (元) 天如惟則撰《師子林天如和尚語錄》詩類頁一五一，影印，「近世漢籍叢刊，思想四編一二，東京，中文出版社，一九八四、一〇。
- ⑥⑦ (元) 趙汭撰《東山存稿》卷四，(清)康熙刻本。
- ⑥⑧ 《永樂大典》卷二五三七頁一一八八，中華書局。
- ⑥⑨ (元) 舒由撰《華陽貞素齋文集》卷八，(清)抄本善三六一八。
- ⑦⑩ (元) 朱右撰《白雲稿》卷六，頁六，(明)刻本善一六二八。
- ⑦① (元) 吳澄撰《吳文正公集》卷十三頁二十四，(明)成化刻本。
- ⑦② (元) 王逢撰《梧溪集》卷五，頁七七九六，叢書集成初編，影印本，中華書局，一九八五年。
- ⑦③ (元) 歐陽玄《圭齋文集》《高昌楔氏家傳》卷十一，頁三，四部叢刊本初編二四二冊。
- ⑦④ 吳澄撰《吳文正公集》「齊國文公神道碑」卷三十二，頁十六，(明)成化刻本。
- ⑦⑤ 《元曲家薛昂夫》頁二一八，見⑥④。

佛教寺院與農牧村落共生關係研究：以雲南迪慶維西縣岔枝村為例

朱文惠

一、研究動機及目的

迪慶藏族自治州維西栗僰族自治縣境內的村落與寺院，體現了一個可供筆者深入研究的共生模型，那就是以(一)地域、經濟及親緣三重導向聯結的寺院功能運作機制；(二)寺院長期享有官方劃給土地、農奴的所有權，且制度化地向村民要求應差、收稅、放貸等特有的經濟行為及現象；以及(三)藏人以其人口數僅占五%的絕對少數，經由藏傳佛教紮實穩固的地方影響力，主導村寨裡數百年來跨民族的政教聯盟事實。本研究擬以維西縣壽國寺及其鄰近村落間的共生關係，以及藏傳佛教如何取代其它本土信仰，從而成為納西、栗僰族村落的主導勢力為中心議題。

二、研究地點概述

今維西縣於漢武帝時(BC一一二年)開發西南夷，劃屬姑復郡。唐時歸吐蕃(六八〇年)神川督護府，後為南詔鐵橋節度領地。宋代由大理置善西郡。元朝至元十四(一二七七)年置臨西縣，屬麗江路軍民宣慰司巨津州。明洪武十五(一二八二)年歸雲南承宣布政司麗江軍民府管轄，永樂四(一四〇六)年改屬雲南都司管理。清雍正五(一二二七)年，實施改土歸流，建維西廳，受鶴慶府管轄。乾隆二十一(一七五六)年改屬麗江府。民國元年，改維西廳為維西縣。一九六五年六月十一日，設立維西栗僰族自治縣(迪慶藏族自治州人民政府編一九九三：九七)。

一九九二年初維西縣總人口為一三七、七〇四人，其中少數民族人數有一一三、六五五人，佔總數的八二·五%強，而主體民族的栗僰族為七五、五四九人(佔五四·八六%)，納西族則有一八、一二八人(約一三·一六%)，藏族僅八、五〇五人(佔六·

二%弱)，此外維西縣境內尚有漢族、白族、彝族、普米族、怒族及獨龍族等民族。栗僰族除信仰固有原始宗教外，還信奉基督教與天主教。藏人則信仰藏傳佛教；納西族多崇奉東巴教；普米族其信仰為汗規教，學者表示有證據支持「東巴教」及「汗規教」實為西藏原始「苯教」殘留的延續(迪慶藏族自治州民族宗教事務委員會編一九九四；迪慶藏族自治州概況編寫小組一九八六)。康普鄉位於海拔二四〇〇至三〇〇〇米的山區，藏族人口為一七四人，佔該縣人口的一·七%(張傳富一九九四：二八)。從上述歷史事實來看，千餘年來迪慶可比喻為雲貴與青藏高原間的民族走廊，當中有古氐羌系的藏、栗僰與納西等民族文化交融雜處並存，且相互為爭奪生存空間而積極競爭。明清以後，維西便在納西麗江木氏土司主政的脈絡下，結合佛教寺院勢力統治以栗僰族為主的土著族群。

根據地方志的記載，壽國寺位於維西縣康普鄉岔枝行政村駐地西北方喇嘛寺自然村，係藏傳佛教噶瑪噶舉派在滇西納西族地區修建的十三座大寺之一。一九四九年，該寺有大殿一院，僧舍數十間，並有活佛一位，僧侶一〇五人。僧眾的民族構成以納西族為主，並有部份藏族和少數栗僰族、漢族。一九五七年時有僧侶七三人，活佛一位。隔年被迫停止宗教活動，寺院改由學校使用，僧侶相繼返回原籍參與農業活動，鄰近農戶則陸續遷近寺旁，形成今日之喇嘛寺村(迪慶藏族自治州民族宗教事務委員會編一九九四；迪慶藏族自治州人民政府編一九九三；楊學政一九九四：一〇二)。

三、文獻回顧

雲南藏區是一個高度階層化的社會，透過個人出身的家庭名

聲、雙親身份地位及掌控財產的多寡，決定了社會對群體和個人角色的權力、義務的期望與約束，再加上藏傳佛教做為一個制約外在行為形式及內在思維實質發展，朝向極度仰賴世俗勢力參與的制度化宗教影響。民族誌多數的個案明白地告訴我們，先賦地位(ascribed status)並非一成不變地為眾人日常生活中所奉行的判斷標準，隨著家戶成員自覺地注意經濟條件的變化與流動，追逐自致地位(achieved status)的欲望及野心，始終與土著社會各項的文化設計息息相關，無疑地，圍繞著宗教所衍生的種種習俗及儀式性行為，也是人們在政治上操弄運作的機制之一。

若從宗教服務與物資供養為禮物的長期互惠交換關係而言，西藏社會的神聖、世俗的禮物往來模式顯然十分清晰。形式上，在此社會結構中，兩方面的群體以相互送「禮物」而建立關係，俗人慷慨供應出家眾食物及物質資源，僧眾則以「佛陀的智慧與教誨」為最佳的禮物，還包涵了鼓勵道德上的行為戒律遵行。透過財富的累積與重新分配，彼此積極相互依賴的互惠關係，建立寺院與村落的「功德(merit)施受」、「業報(karma)轉換」共生體系(Carriers 一九八二)。

宗教的神聖性係由社會集體所賦予，它將神聖時間給予儀式節慶，把聖地交給了寺廟，並塑造了神的形像受人膜拜，經由大眾的契約性約束或自願地奉獻物資財富，支持此一集體意志結晶下的象徵性威權，因而充任了知識、道德及生命、死亡的最高掌管者。寺院終究是由人來掌握，它的組織成員同樣來自俗世，寺院可以藉神的意志轉過身來與社會任何勢力相抗衡。以下由尼泊爾藏人社會民族誌開頭，乃至宗教與世俗的對立，村落與寺院的相互依存之回顧論述，據此回答被研究者的實踐行為脈絡，並呈現宗教人類學者於該領域的研究興趣與方向。

(一)喜瑪拉雅山區民族誌

由於一九六〇到八〇年前後，西藏仍未開放給外國學者從

事藏族的田野工作，人類學家便以同屬西藏信仰圈尼泊爾境內的民族研究取代之，其中Ortner(一九七八、一九八八)研究的雪巴(Sherpa)社會有關應用儀式實踐於村落的內聚及分裂，與寺院僧眾的再生產過程；Humphery(一九九二)對藏尼邊界的跨境貿易與政經環境變遷，與Mumford(一九八九)撰寫的古隆(Gurung)河谷藏人改宗及宗教對話，成果頗豐。

雪巴人約於四百五十年前(A. D. 一四八〇)遷離西藏東部的康地區，一五三三、五三年進入尼泊爾Khumbu及Soluk等地定居，從此發展出該族的我群認同和特有的口音方言(Ortner 一九七八、一九八九)。Ortner先後由兩個層次剖析該社會，首先係村落居民日常生活搭配儀式性互惠的聲望角逐；然後是寺院的兩個再生產功能，一是再吸納新的僧侶和信徒，二是創立或擴建新寺院，同樣是經濟條件及心理因素制約促成大人(big people)與小人(small people)地位的成形，探討居民如何經由親屬責任承繼網絡進入寺院受戒出家，以及僧眾創建寺院時，與當今信仰印度教思維價值的國家權力機構周旋妥協的結果，透過僧眾社群內部有意識地吸納俗民資源的過程，解讀如此世俗與神聖共生關係下，考慮政治經濟觀研究方法的歷史檢討回顧(Ortner 一九八九)。

村落居民於齋戒期(nyungne)遵守各種宗教禁忌苦行所積聚的功德(payin)，及脫序言行違反規範所導致的罪(dikpa)和污染，依此兩種因果思維關係網絡為出發點，探討家庭、個體行為與社會秩序交互作用下的因應對策。宗教性的儀式行為被居民賦予了各種主觀道德概念上的解讀，人們可以運用個別所有的資源，在家族或家庭內團結一致運籌帷幄的結果，形塑了今日雪巴人集信仰與認知價值合一的相對穩定社會(Ortner 一九七八)。

雪巴社會地位與聲望的取得不僅是與生俱來的，端視個人的競爭意願、家族傾力支持程度的與其追求卓越的努力，他仍需考

慮到是否聚集足夠的財富，依循社會傳統的期望適時適量地準備酒肉餐飲邀請村民宴客，盡其所能地展現本身的慷慨與儀式性強迫餵食的大力施捨，無形的新供施互惠關係直接左右主客相對地位彼消我長。在稍後參加他人的回饋宴會時，掌握適當進退地在戲謔與嘲笑推拉中調整己身與他人的席次座位，預期未來將累積經驗儲蓄實力再次運用食物取得眾人公認的尊隆地位(Ormer 一九七八)。

Mumford於一九八三至八五年針對Gurung藏人在佛教與苯教(Bon)信仰歷史性遭遇，進行以移民先後所產生的中央(佛教)與邊陲(薩滿)宗教變遷及對話的研究論述。相對於在西藏本土的原始信仰的急速衰退，當地數百年前移居尼泊爾的歸化藏人頭目及貴族們，卻積極支持在地化的薩滿，多數保留了充滿活力的苯教和犧牲血祭儀式，並且結合了本部落祖先保護神祇與移居地的山川溪河之泛靈自然崇拜，這使得拉薩為主導的佛教僧侶十分忌諱大加斥責。透過突發偶然地區域性事件，無論是導致自然災害的指控或是異教徒間的衝突、妥協的考驗及檢討，一再地讓居民反思社會制約力量的道德與宗教層次，到底未來要隨移居地大傳統的環境變遷而土著化，還是追隨小傳統的理念堅持活在不變的傳統裡。Mumford的民族誌文本，呈現了該移民社會於歷史及信仰變遷下，人們如何經由意識型態的差異，尋求彼此結合、競爭甚至是對抗的決定(Mumford一九八九)。

(二) 宗教保守勢力與世俗現代化的角力

如果我們從村落居民對宗教基本教義傳統的堅持與世俗化(secularization)現代化(modernity)兩極化交相衝擊的部落社會個案來看，Clifford Geertz 於爪哇的伊斯蘭村落和Janet Upton 在西藏牧區所從事的共軍入藏後社會變遷議題，便是一個十分典型切題的宗教與村落共生的民族誌全貌觀研究。

Geertz在印尼所面對的社會，它是依固有伊斯蘭教義治理

神國的宗教國家，過去曾經歷了歐洲殖民統治與基督宗教的入侵，以及華人的移民與經濟主宰。這些經驗對國家民族意識的建立直接地產生催化的作用，以微觀的村落社區而言，伊斯蘭教代表了秩序、團結及復古傾向，同時也意味著保守、落後和低度開發，例如按照可蘭經古訓來審判詮釋正義公理，聖戰(Holy War)便是捍衛宗教傳統的代名詞，由神學人才培育取代了國民基礎教育，執政黨本身的宗教意識型態牢不可破，阻止了非教徒融入大社會涵化意願，延緩了逐步形塑國族認同的管道。世俗化與現代化披上導致失序與分裂的指控，非穆斯林(non-muslim)毫無例外地，經由想像扭曲聯結至歐洲殖民、強迫改宗與華人經濟支配的痛苦經驗，縱使現代化與進步(progressive)是年青一輩的人們普遍渴望的。如此兩極化推與拉的力量，宗教擁有積極卻無法控制的巨大爆炸性能量(Geertz 一九七六)。

Upton則於藏人牧民社區實際參與觀察，探討藏人知識份子配合政府勢力深入山野宣導政令、掃除文盲與播放歐美流行電影的動機，以及推廣教育普及後，對藏人的傳統習俗延續可能發生二元對立的挑戰。自治區內藏族已經瞭解到國家控制的無所不在與現代化的大趨勢不可避免，重大的社會變遷如今已深著在藏人的思維且許可的經驗範圍之中，然而宗教的影響力並未相對降低(Upton 一九九六)，這是與爪哇個案經驗類似的一面，然兩地居民自主反應卻不甚一致之處。

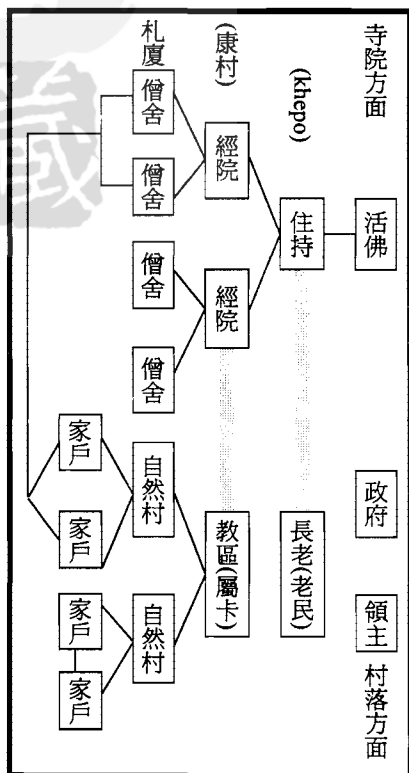
(三) 個人出身的社會階層

根據Barbara Aziz(一九八七)在藏尼邊界定日地區所進行的田野工作顯示，西藏社會裡由於個體出身的不同，一生下來就被歸屬於四個階層：這四種人是俄巴(ragpa，即僧侶)、格爾巴(gerpa，貴族)、米賽(mi-ser，平民)和雅娃(賤民)。平民又依其世襲職業地位細分為三個經濟狀況不同的階層：絨巴(

農民)，勿巴(商人)及堆窮，後者係指靠租種土地、交納實物地租維生的佃農、僕人、雇工或以工匠、宗教服務為職業的流動勞動力。除了賤民係從事殺生、鞣皮等不潔的工作，諸多因素使得賤民同飲共食及跨階層婚姻不受認可之外，其餘三級的成員都可能因為家庭的財富及產業的成功，享有與政治、經濟相當的擬構地位，向上層提出聯姻的要求，依此改變下一代出身的階級成份(Aziz一九八七：五八·七七)。貧困人家的子弟可能在家長無以維生的前提下，將他(她)們送入寺院養育來尋求活路，可是雙親並無法提供子女在受宗教教育成長與各項職務升級所必須的經濟支援。如此一來，這群清苦的出家人無法專心於經論與儀軌的學習，在寺院內祇得充當勞役打雜或為富有僧人之僕從等工作，窮人出身的青年要想出人頭地是難上加難。

Aziz指出經濟因素主導著西藏社會機制的控制及運作。他認為人們所屬的某一類人實質上按其經濟狀況劃分為：土地擁有者、佃農、商人、乞丐和牧民；土地的領有者及租賃者由拉薩政府登錄在冊查稽有案永不更改，家戶是計算租稅勞役的基準單位，對居民而言，祇要一分家便如同加倍其徭役稅賦。亦有因通婚而從一個集團進入另一集團的人，其地位也隨之改變，其中父親(可以是非婚生子)的位階對子女的身份佔決定性影響。追逐世俗的聲名地位，再改變世襲的階層標籤，是每一位平民的夢想，要達成此一目標，唯有從農耕地著及勞務差役的人力束縛裡解脫出來，雇用僕工應付地主、寺院及政府不時徵調，如此便可放牧具較高附加價值牛羊，更可投入謀取跨境小型貿易(如鹽、茶、皮革與金屬加工製品)的利潤。在不分家前提即能保持家族財勢的概念下，留住男性在農作、放牧及貿易的勞動力的考量與躲避收稅苛征，使得當地居民認為一妻多夫、兄弟或朋友共妻是維持家庭興旺的不二法門(Ibid.：七七·一三四)。

(四)寺院內部結構與生存環境



寺院的基礎構成單位：僧舍(札廈是一個僧眾的居住共同體，此機構有世代相傳的身份及名稱、組織，也都有實體名下的世襲資產及財富，以鞏固喇嘛的擬構血緣關係，縱使僧眾來去增減無常，而各級機構的實體及其持有財產的法人資格卻是不變的。它基本上是一個擁有血緣關係的喇嘛家族，以輩份最長者為戶長，戶長之下多為兄地姐妹的子孫，一般為二至三代喇嘛組成的師徒關係(Goldstein一九九四)。

札廈世襲的財富和權勢使某些僧眾居於重要地位，形成一個寺院貴族階級，他們擁有自己的住宅(shag)、財富及財產，通常是以收養親屬之子做為僧徒來承繼的，大一點的喇嘛家戶還擁有為數眾多的僧人僕從。如欲獲得巨額獨立財源和收入需要一些非宗教的職位，使得佔據著許多重要政治官職，在形成喇嘛僧眾的集體意見方面，他們也是一支顯赫的力量(雲南省歷史所一九八三：三五·一三七四)。

札廈之上是由經院(康村，*khung mishan*)的半自治中層機構聯合組成，喇嘛是以某個康村成員隸屬於某一個寺院，每個康

村都有自己的管理機構及財源。喇嘛可以進入任何一座寺院，但是他在該寺內必須在某一特定的康村登記註冊，一般是以籍貫劃分的。康村都有自己的教區(屬卡)，凡教區內的行政、經濟、軍事、宗教事務都由康村與村落長老(老民)商議決定，本教區所屬的責任規劃區(可能涵括幾個自然村)的入寺者，亦須入本教區的康村(王恒傑一九九五：一三四)。最高的官員為堪布(khenpo)，下設三位執事，分別主持宗教事務、戒律維持及教育學習，另任命有管家掌理各屬康村的莊園領地、借貸和資金調度等。如遇問題，一般是由各札廈先協商討論，然後再派代表出席康村級大會(Goldstein一九九四：三〇)。

接著我們從區域性的自然環境資源及雲南藏人特有的宗教文化設計入手，進一步論述寺院所具備的政治、經濟機制。維西縣屬中溫帶低緯季風氣候，冬春長、夏秋短，日溫差大且月溫差小，地處青藏高原南緣及橫斷山脈的亞高山帶，瀾滄江由北而南縱貫全境。主要農作物為青稞、玉米、小麥、豆類及薯類，畜牧業較普遍。藏族以青稞、小麥為主糧，多輔以牛、羊乳製品、油脂和肉類。酥油、糌粑係主要飲食(迪慶藏族自治州概況編寫小組一九八六：張傳富一九九四)。

(五) 寺院所扮演的政治、經濟角色

有清迄民國以來，政府為限制僧眾無止境的擴充，制定了各寺廟內可自主的最大喇嘛限額，並核定度量牒，以抑制社會為藏傳佛教所負擔的巨量成本。最初每個康村的喇嘛都有定額，其數額早期分到每個康村所屬的村落。老喇嘛去世，名額空缺由其兄弟姐妹的兒子繼承，無人繼承者可以出售或出租。喇嘛的名額分配到各家，成為各家世代享有的特權，即使死後無人繼承，其名額也要保留，其空缺亦可出租(宋恩常一九八六：六九六、七一二)。

富家當喇嘛除了可以享有官府發放的固定皇糧外，寺院的

其它經濟收入都按等級分配，除此之外，擔任行政管理的喇嘛，還享有經商、放債的特權。因此，當喇嘛已成為發財致富的一種途徑，藏族多願將家裡的兒子送進寺院，富有的家庭甚至租借和購買喇嘛名額(nig)。

寺院的經濟來源主要依靠寺院的莊園領地、募集的資金、土司或政府的布施及信眾的捐贈，許多大寺控制著巨額的財產及土地。然而，僧眾通常採取許多間接的方式(如外出誦經、祈福的宗教服務)來彌補他們從寺院中所領取薪俸的不足，參加各級法會期間，都能領到茶葉和食物。法會或由個別的俗人發起，或由寺院、康村用所募集的專門基金和莊園收入主辦。向各種法會或慶典提供食物的責任通常由幾名喇嘛或一批喇嘛來承擔，他們必須為當年的一次特別的法會募集穀物和資金。例如，如果法會得到一筆資金捐助，承辦法會喇嘛會把這筆資金借出去放高利貸，用利息來支付開銷。倘若一位喇嘛願意參加一年當中的所有或大多數的法會，他便可依此維生。沒有學識的僧人通常都充任雜役，富有喇嘛和札廈家庭的僕人，或者從事民間商業活動。有學問的高僧大德有時也會由俗人請求的法會活動中獲得收入(Goldstein一九九四：三六四)。

綜合前述，寺院擁有龐大莊園財產及勞動人口，稍具規模者，甚至擁有自己的組織民防武裝力量，用以抵制外敵自保或遂行當地之習慣法制裁。透過制度化律令派專人向鄰近家戶攤派的差役、借貸或施主的主動贈與，用來支付寺院的日常開銷及累積財富。鄰近居民生活無不為寺院巨大的神祇崇拜及經濟再分配的吸引力，被動地納入其信仰生活圈內。

寺院的行政體系委實仰賴著按地緣及擬親分類的基層家戶「札廈」來運作，其背後卻應歸因為各僧眾個別俗世親屬以經濟條件支持的網絡，這與家族雙系繼承制家庭的姻親聯結又息息相關，如此環環相扣的文化機制設計，唯有透過搭配村落方

面的縱向系譜、橫向地域雙重地微觀個案研究，方足以理出具體之論述。

(作者為國立清華大學人類學研究所研究生)

四、參考文獻

(一) 中文書目

Aziz, Barbara N.

一九八七[一九七六]藏邊人家：關於三代定日人的真實記錄
(*Tibetan Frontier Families*)。翟聖德譯。拉薩：西藏人民。

Carithers, Michael

一九八七[年代不詳]佛陀：至善的覺悟者。孟祥森譯。臺北：時報文化。

Mauss, Marcel

一九八九[一九五四]禮物：舊社會中交換的形式與功能(*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*)。汪宜珍、何翠萍譯。臺北：遠流。

Goldstein, Melvyn C.

一九九四[一九八九]喇嘛王國的覆滅(*A History of Modern Tibet 1911-1951: the Demise of the Lam-aist State*)。杜永彬譯。北京：時事。

一九九一[一九七二]西藏農村的結構與差稅制度(*Taxation and the Structure of Tibetan Village*)。刊於吳從眾編，西藏封建農奴制研究論文選，頁五一-九五八。陳乃文譯。北京：中國藏學。

一九九一[一九七三]西藏莊園的周轉：活佛轉世制度下的土地與政治(*The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics*)。刊於吳從眾編，西藏封建農奴制研究論文選，頁五四九-五六四。陳乃文譯。北京：中國藏學。

Tucci, G.

一九九七[一九五九]西藏的宗教(*The Religion of Tibet*)。劉瑩、楊帆譯。臺北：桂冠。

中國社會科學院民族研究所編

一九九四中國少數民族語言使用情況。北京：中國藏學。

王恒傑

一九九五迪慶藏族社會史。北京：中國藏學。

冉光榮

一九九六中國藏傳佛教史。臺北：文津。

西藏社會歷史調查資料叢刊編輯組編

一九八七藏族社會歷史調查(三)。拉薩：西藏人民。

一九八九藏族社會歷史調查(四)。拉薩：西藏人民。

吳鳳儀

一九九四「自梳女」與「不落夫家」：以廣東順德為例，刊於喬健等編，華南婚姻制度與婦女地位，頁一〇七-一二三。桂陽：廣西民族。

一九九六婚姻的再詮釋：廣東順德自梳與不落家之女性。香港中文大學人類學系碩士論文，未出版。

余慶遠(清)

[年代不詳]維西見聞紀。收於清吳省蘭輯刊藝海珠塵叢書，藝文印書館重印。

宋恩常

一九八六雲南少數民族研究文集。昆明：雲南人民。

迪慶藏族自治州概況編寫小組

一九八六迪慶藏族自治州概況。昆明：雲南人民。

迪慶藏族自治州人民政府編

一九九三迪慶旅遊指南。昆明：雲南大學。

迪慶藏族自治州民族宗教事務委員會編

一九九四迪慶州宗教志。北京：中國藏學。

周明慧

一九九九依存與糾葛：惠安崇武的菜姑與菜堂。清華大學人類學研究所碩士論文，未出版。

馬曜

一九八一雲南二十幾個少數民族的源與流，雲南社會科學，第一期，頁一五二-二三。

一九八三雲南簡史。昆明：雲南人民。

張傳富編

一九九四雲南藏族人口。北京：中國統計。

雲南省歷史研究所編

一九八三雲南少數民族。昆明：雲南人民。

雲南省編輯組編

一九八六中央訪問團第二分團雲南民族情況匯集(上、下)。昆明：雲南人民。

楊學政

一九九四藏族、納西族、普米族的藏傳佛教。昆明：雲南人民。

一九九五西藏佛教在雲南的傳播和影響，刊於和建華，張東平編，雲南藏學研究論文集，頁二五六-二七八。昆明：雲南民族。

龍中

一九九四雲南民族史。昆明：雲南大學。

瞿霽堂

一九九六藏族的語言和文字。北京：中國藏學。

(二) 英文書目

Adams, Vincanne

一九九七 Dreams of a Final Sherpa. *American Anthropologist*

九九(一): 八五-九八。

Booz, E. B.

一九九四 *Tibet*. Hong Kong: Guidebook.

Bender, Donald

一九六七 A Redefinement of the Concept of Household: Families, Co-residence and Domestic Functions. *American Anthropologist* 六九: 四九三-五〇四。

Leach, Edmund R.

一九六四[一九五四] *Political Systems of Highland Burma*. London: The Athlone Press.

Geertz, Clifford

一九六〇 *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.

一九七三 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Goldstein, Melvyn C.

一九七一 Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of "Human Lease" in Traditional Tibetan Society. *Journal of Asian Studies* 三〇(三): 五二一-五三四。

Goldstein, Melvyn C. & Matthew T. Kapstein, eds.

一九九八 Buddhism on Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity. Berkeley, California: University of California Press.

Humphrey, Caroline

一九九二 Fair Dealing, Just Reward: the Ethics of Barter in the Northeast Nepal. In *Barter, Exchange and Value: an Anthropological Approach*. Caroline Humphrey and Steven Hugh-Jones, eds. Pp. 107-141. Cambridge.

Cambridge University Press ·

Kammerer · Cornelia A · and Nicola Tannebaum · eds ·

| ㄉㄞㄞ ㄇㄞㄞ Merit Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective · Southeast Asia Studies · New Haven · Connecticut · Yale University Press ·

Keyes · C · F · & E · V · Daniel

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ *Karma · an Anthropological Inquiry* · Berkley · California · University of the California Press ·

Mumford · S · R ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Himalayan Dialogue · Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal · Madison · Wisconsin · the University of Wisconsin Press ·

Nakane · Chie

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Cultural Implications of Tibetan History · In *Himalayan Anthropology* · J · F · Fisher · ed · Pp · 111-120 · London · Mouton Publisher ·

Orner · Sherry B ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ *Sherpas · Through Their Rituals* · Cambridge · Cambridge University Press ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ *High Religion* · Princeton · Princeton University Press · Parry · Jonathan and Maurice Bloch

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ *Money and the Morality of Exchange* · Cambridge · Cambridge University Press ·

Pasternak · Burton

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Introduction of Kinship and Social Organization · Englewood Cliffs · New Jersey · Prentice-Hall · Russell · Susan D · ed ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Ritual · Power · and Economy · Upland-Lowland

Contrasts in Mainland Southeast Asia · DeKalb · Illinois · Northern Illinois University Press ·

Sanjek · Roger

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ The Organization of Households in Adabraka Ghana · Toward a Wider Comparative Perspective · In *Comparative Studies in Society and History* 11 ㄏㄞㄞ · ㄉㄞㄞ · ㄏㄞㄞ ·

Spiro · Melford E ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ *Buddhism and Society* · New York · Harper & Row ·

Stockard · Janice E ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Daughter of Canton Delta · Marriage Patterns and Economic Strategies in South China · 1 ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ · ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ · Stanford · California · Stanford University Press ·

Topley · Majorie

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Marriage Resistance in Rural KwangTung · In *Women in Chinese Society* · Magery Wolf and Roxane Witke · eds · Pp · 1-11 · Stanford · California · Stanford University Press ·

Upton · Janet L ·

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Home on the Grasslands? Tradition · Modernity · and the Negotiation of Identity by Tibetan Intellectuals in PRC · In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* · Melissa J · Brown · ed · Pp · 1-11 · Berkley · California · University of California Press ·

Yanagisako · Sylvia

| ㄉㄞㄞ ㄏㄞㄞ Family and Household · the Analysis of Domestic Groups · *Annual Review of Anthropology* 11 ㄉㄞㄞ · 1-11 · ㄉㄞㄞ ·

卡拉汗王朝伊斯蘭藝術哲學思想初探（上）

蘇怡文

一、前言

卡拉汗王朝建於中西經濟文化交流的交通要道，西有新興的伊斯蘭文化，東有古老的中原文化，而回鶻人又有吸取外族先進文化的歷史傳統，因此卡拉汗王朝的文化發展十分引人注目。本文乃針對卡拉汗王朝藝術哲學作一初步的探索為文，並企圖從中一窺突回民族接受伊斯蘭的過程。

1. 關於一些名詞的定義

(1) 「伊斯蘭」

「伊斯蘭」(ISLAM)一語乃是從阿拉伯文音譯而來，原有「和平、純淨、歸順、服從」等意；就宗教方面的意義而言，「伊斯蘭」一語意味著「歸順安拉的旨意」和「服從安拉的戒律」。此語之原意和它在宗教方面的含意之間關係相當確定而且明顯，意思是：我們一個人唯有透過對安拉的旨意的歸順，服從祂的戒律，方能獲得真正的和平，並且享受到長久的純潔(1)。本文中之「伊斯蘭」一詞主要代表的是「一文化性用語而非狹義的專指伊斯蘭教而言；其所指的是由穆斯林信仰伊斯蘭教所創造出的伊斯蘭文化，包括其經濟生活、風俗習慣、文化藝術等等。」

(2) 「藝術哲學」

關於「藝術哲學」一詞也有人稱為美學；法國的美學家泰納(Taine)運用自然規律解釋藝術現象，他認為一切東西無論是物質或精神都可以解釋；一切東西的發生、發展、演變、消滅都有規律可以依據；他認為藝術品的發生和發展都受種族、環境與時代三個條件的制約；若把這個美學理論用

在文學史、藝術史、哲學史方面，當我們考察作為內部來源、外面壓力及後天動力的種族、環境與時代時，不僅研究實際原因的全部，也可研究可能動因的全部。在三大因素中，種族包含人的先天的生理的遺傳的因素，算是內部的來源，是最後發生決定的作用；環境則包含地理因素算是外部的壓力；時代則包含時代精神、文化傳統、風俗習慣，是前兩者的集合，即後天動力(2)。本文乃根據泰納此一藝術哲學方法。特別說明的是，藝術部門有視覺藝術部門（如建築繪畫雕塑等）及抽象藝術部門（如文學音樂等）之分，本文中的「藝術」一詞指的是文學藝術而言。

二、卡拉汗王朝的形成發展

1. 卡拉汗王朝的建立與接受伊斯蘭的過程

公元八四〇年至一二二二年在西域建立的卡拉汗(QARAHAN亦稱喀喇)王朝是回鶻史上重要的一個階段，在若干西方文獻裡，記載有不少突厥和回鶻的統治者都曾以「卡拉汗」作為稱號；以歷史的背景來看，「卡拉」(QARA)這一個字在古突厥和回紇的語言裡原來指的是「黑色」、「北方」與「高尚」的意思，後來才引申成了統治者的稱號；也有一些西方文獻則稱卡拉汗王朝為「伊利克汗」(ILIGHAN)，按ILIG這個字原由IL發展而來，在古回鶻文獻裡，IL這個字包含有群眾、民族、國家的意思，所以以後也引申成了統治者的稱號，甚至還引用到了宗教方面，例如回鶻人中的佛教徒常稱佛祖為「TENGRILERLIGI」，回鶻人中的基督教徒常稱耶穌

為「MANGU-OGHLI-ILIGHAN」(3)。卡拉汗王朝是什麼時期建立的？這個國家的締造者應該是誰？對於這些問題當前中外學者的看法尚不一致，比較可信的是它和CHIGILKHARLOQ等部族有密切的關係。當公元七四二年突厥王朝崩潰以後，KHARLOQ這個部族利用當時唐人、阿拉伯人、藏人之間的矛盾把喀什和南疆收復。到了公元八四〇年，他們就以「卡拉汗」(QARAHAN)的稱號建立了回鶻王朝。當時他們建都在伊犁的巴拉沙衮(BALASAGHUN)，名為卡拉屋爾達(QARAORDU)，意思是「神都」。他們根據阿爾泰體系的傳統建立了二王統治(4)的政治制度，大可汗統治東方，駐在神都稱為ARSLAN-KARAKHAKAN，西方可汗則以JERIKKHAQAN(喀什噶爾)作都城，稱為BUGHRAQARAKHAKAN；在這兩個可汗的稱號裡，ARSLAN的意思是「獅子」，BUGHRA的意思是「雄駱駝」；在古回鶻部落裡，獅子為CHIGIL部落的標誌，雄駱駝是YAGHMA的標誌，這可以說是在回鶻王朝崩潰以後，幾個回鶻的有力部落結合了其他部落建立了卡拉汗王朝(5)。

公元九世紀末，卡拉汗王朝和薩曼尼(SAMAI)王朝(6)間的戰爭是卡拉汗王朝歷史上的一件大事，雙方因為宗教問題引發了雙方的長期戰爭。當時卡拉汗王朝的大汗是BILGAKULQADIRKHAN，王朝的基礎就奠定在他的手裡，繼承他的兩個兒子一個是BAZIR，一個是OGULCHAK。BAZIR以阿爾斯蘭汗(ARSLANHAN)的稱號建都巴拉沙衮統治王朝的東部；OGULCHAK以卡德爾汗(QADIRKHAN)的稱號建都塔拉斯(TALAS)統治王朝的西部(也有一些文獻裡稱他為TAWGHACHKHAQAN)；此時薩曼尼王朝的統治者是伊斯瑪伊(ISMAIL B. AHMED)，伊斯瑪伊曾率兵攻陷塔斯拉俘虜了

卡德爾汗的王后和一萬五千人民，使卡德爾汗不得不遷都喀什，但不久沙馬尼王朝發生內鬨，一個王子逃到喀什受到卡德爾汗的庇護，卡德爾汗的姪子沙督克(SATUQ)此時信奉了伊斯蘭教，於是公元十世紀初，伊斯蘭教就開始在西卡拉汗王朝內傳布。後來沙督克繼承汗位領兵東征，在公元九四二—九四三年擊敗東卡拉汗王朝。後來勃阿塔希(BAYTASH)繼承汗位(公元959年)繼續東征統一東西兩部，並且在伊斯蘭教主教ABUL-HASANMUHAMMAD B. SOFIANAL-KLAMATI協助下，進一步的把國家伊斯蘭化，並且逐步擴展他的領土直到塔什干一帶，往後更繼續擴張到了東、西土耳其斯坦一帶直到公元一一一七年。

2. 卡拉汗王朝與高昌、于闐的關係

在公元十、十一、三世紀期間，在南疆塔里木盆地南北兩邊形成了兩個以突厥人為主體的政權，即南部以喀什為中心的卡拉汗王朝和北部以高昌為中心的高昌回鶻王國，但由於南部的喀什信奉伊斯蘭教，而北部高昌則信奉佛教，此一差異造成雙方在文化和心理狀態的不同呈現，表現在政治上則勢同水火處於完全敵對的地位。我們知道，佛教在西域的發展有其優遠的歷史，並且創造西域文化上相當燦爛的景致，此時伊斯蘭教在南部的發展漸漸因統治者的向外擴張而使伊斯蘭與佛教在此地區相遇了，伊斯蘭教義中不拜偶像的堅持遂造成衝突的根源之一，雙方的對峙一直延續到元統治西域時才有所變化，但因篇幅與主題所限，在此不贅述。

西元十世紀，卡拉汗王朝玉素普卡底(Yusuq Qadr)東越蔥嶺佔領喀什噶爾和闐(古于闐國)，和闐佛教徒抵抗二十四年失陷，此一戰役為佛教在西域興亡之最大關鍵，亦為伊斯蘭教勃興時之存亡關頭，卡拉汗王朝之征服于闐，不僅把伊斯

蘭教東傳至塔里木盆地南緣，同時也促進了塔里木盆地南緣的回鶻化(7)。

3. 卡拉汗王朝與波斯薩曼尼王朝的關係

九世紀末、十世紀，粟特和花刺子模正值薩曼尼朝（公元八七四—九九九年）統治時代，首都布哈拉的繁榮在領主伊斯瑪伊治下達到了極點，成為東方伊斯蘭文明的中心。十世紀末，薩曼尼王朝衰微，在內部紛爭的情況下，領土內的突厥族逐漸得勢，並自稱君主，到了該世紀的最後年代，卡拉汗王朝伊列克（三六）汗遂進入布哈拉取代薩曼尼朝，這一發展對卡拉汗王朝伊斯蘭化的過程相當重要。

三、卡拉汗王朝的伊斯蘭藝術哲學內涵

1. 伊斯蘭藝術哲學的本質

所謂「伊斯蘭藝術」乃係源自伊斯蘭信仰所繁衍的文化；伊斯蘭是一嚴格的宗教，教義明言不許有任何生物的形象，為的是信仰中只有唯一的至高無上的真主。其反對偶像崇拜，若塑造或描畫任何人或動物即有冒犯造物主或聖者之虞，教義要將冒犯者打入煉獄（不過這一種戒律僅阿拉伯半島國家較為遵守，我們可以在某些地區看到伊斯蘭與當地文化結合而有了一些變通：在中亞因蘇非神祕主義的流布，我們可以見到一些聖者的畫像等。），這一戒律嚴重地限制了藝術的發展，通常伊斯蘭藝術家們都盡量避免描繪人像或動物，或者將所欲描畫的人物、鳥獸、蟲魚、飛禽使之抽象化、圖案化，因而發展出具有特殊格式的枝蔓、藤蘿配上抽象的綠葉。從十世紀起，這一風格便風行於伊斯蘭地區。伊斯蘭藝術的另一特徵為阿拉伯文字體書寫的廣泛應用；這一種自右而左的字體，就宗教的領域而言是寫古蘭經和其他聖書之所必需，其在寺院的牆壁或普

通建築物出現，寫的多為經文或聖諭；美麗的書法還配上花卉或幾何圖案，但人形或動物則少見。這一種藝術的呈現，我們可以從伊斯教義中去觀察：伊斯蘭教義認為：在這個世界上，必然有一個「偉大的力量」在掌管萬物循序的生息；在這美麗的大自然界中，必然有一位創造最迷人的藝術精品和為每一種生命生產其所需的一切的「偉大藝術家」，這個「力量」是宇宙間所有的力量當中最大的，而這位「藝術家」亦是世上最偉大的一位藝術家，真正有信仰的人和深受過教化的人們都認識這位「藝術家」，並且稱祂為「安拉」或「真主」，他們之所以稱祂為真主，乃因為祂是這個世界的「創造者」和「總建築師」，是生命的「導發者」和世間萬物的「供給者」；祂既非人亦非動物、植物；祂既非一座神像或偶像，亦非任何類型的雕像或塑像；因為所有這些東西都沒有能力去製造它本身一樣的東西，或是去創造任何其他東西；祂不是太陽，不是月亮，也不是任何一顆星星，因為這些東西都是被掌握在一個巨大的體系當中(8)。

因此，「安拉」無神無形不可描摹，而身為人的我們更不可能創造出安拉的形，沒有人見過安拉，因為人的能力有限，更何況安拉並非一具象的實體，祂無所不在、無所形象，因此必須透過心的全然體驗，信祂的藝術家是無法真正如西洋畫派那般具體描繪神的像的，誰也沒有見過安拉，也沒有誰有能力見到祂。再者，全然心的信仰唯一真主更無須偶像崇拜，因此伊斯蘭藝術家所盡力創造的似乎是一個五色繽紛的神仙世界，以花草、植物妝點出絢爛的幾何世界。因其文字的線條性極佳，故在藝術品中大量的文字與藤蔓巧妙的排列出一個小小的宇宙，或許也因為其藝術品不作人物描繪，所以在伊斯蘭藝術中並沒有透視法、模型製作術以及寫實主義等等概念，但這並不

表示他們的藝術品就無價值可言，因為穆斯林被禁止在造型藝術方面發展，他們在藝術上的天賦只好尋求其他出路，在這探求過程中，他們便創造了一種視覺上的藝術：不是說個故事，也沒有特殊寓意，更不想與造物主競爭嘗試製造人類，它只關心圖案的排列方式、外形及顏色，在不斷的探求中，它發展了一種藝術精神高度集中及非常邏輯的表現方法。在藤蔓圖案中，他只使用藝術中的基本要素即線條排列及顏色，任何能被聯想成與真主競爭的東西都予以避免，藤蔓花紋略去了任何具象主義的物體及任何可解釋為故意創造的實體，它要求極高的美學修養訓練使藝術家的美學意識能高度發展。

文字的加入顯示了一份很深的感情：他們將真主所說的話轉變為一可見的形象；這樣的展現形成了藤蔓花紋的兩項主要元素：圖案與文字，「形象」與「徵兆」；對於自然界的實體及生命的本源有著重要的意義，兩者都因上帝的創造而存在。很明顯地，對這兩種要素的選擇並非是藝術家考慮後決定的，而是由於內在的精神信仰使他們作此選擇，所以不需要刻意使藤蔓花紋成為一種象徵。事實上它已經是製造者對真主的信仰及他生存世界的態度之真正象徵。

在文學上，伊斯蘭藝術家將真主置於宇宙中心，以自然運行法則鋪陳其內容與建構其架構，他們無須（或者更精準的說是「無能」）詳細描述真主的模樣，他們善加比喻，以自然界萬物比喻，述說著人類的故事與信仰的真義。我們可以說伊斯蘭文學的特徵在於：藝術為宗教服務，而宗教為藝術之基，其高度展現了內斂而沈穩的性格。

2. 〈福樂智慧〉與卡拉汗王朝

〈福樂智慧〉，回鶻文名為「Kutaduh Bilik」，意為「導向幸福的知識」。作者為巴拉沙衮人玉素甫，此書寫於喀什噶

爾，完成於公元一〇六九年，一〇七〇年（伊斯蘭教曆四六二年）。全書用雙行詩寫成，原書已散失，現有維也納抄本、開羅抄本和費爾干納抄本（又稱納曼干抄本），經今人校勘整理。全書計有正文八十五章(9)和兩個序言、三個附篇，共一三二九〇行。全書用回鶻語寫成。玉素甫是卡拉汗王朝時期著名的文學家和思想家，因此，〈福樂智慧〉既是文學名著又具有豐富的思想內容。

從文學價值方面說，「這部鉅著建立在建立在四塊偉大而珍貴的基石之上」(10)：一是國王，名為「日出」，代表「正義」；二是大臣，名為「月圓」，代表「幸運」；三是月圓的繼任者，名為「賢明」，代表「智慧」；四是賢明的知己，名為「覺醒」，代表「知足」。全部故事就是圍繞著這四個人的對話開展的，通過四個具有象徵意義的人物形象的對話，表達了作者的人生觀和社會意識，並表述正確之道。內容包括政治、經濟、文化、哲理、宗教等，它寓思想性於對話之中，情節簡捷結構嚴謹。

在語言運用方面，作者引用了許多民間格言、諺語、名言；全書約有六千多個詞根和派生詞，外來語匯有五百多個，其中包括多屬阿拉伯語和波斯語。

在思想性方面，作者撰寫此書的目的是為協助博格拉汗治理國家而作，成書後他曾當面為博格拉汗朗誦，汗聽後十分賞識，賜給他以「哈斯·哈吉甫」（即御前侍臣）的稱號。基於上述寫作的目的，此書又被稱為《帝王禮範》、《治國指南》、《君王美飾》、《突厥語諸王書》及《喻帝箴言》等，從這裡不難看出此書深刻的政治思想意義。

在伊斯蘭哲學中有一派採自新柏拉圖派的自然哲學(11)，其理論家說：天上的各精神與各靈魂本來居住在各星球上，繼後

為治世而下凡乃化爲人身，故贊助這些精神的化身俾能建立公道的政府於世界乃宗教的義務；他們相信爲朋友的福利而犧牲生命才是真正神聖的戰爭；他們說每一個人都應該竭力的幫助其朋友，故有錢財的應該分一部份給貧民，有學問的應該教授其無知的朋友；他們更對星占術提出一套說法，認爲月亮能助肉體發育，太陽能賦人以妻財子祿、功名富貴⁽¹²⁾。從這裡我們來看《福樂智慧》似乎就有了一較清晰的概念：在伊斯蘭哲學中強調真主的唯一性，太陽代表真主在世俗世界的化身力量，祂給予人類一切的幸福感受；月亮代表成就人類通往真主之道之輔助功臣；而月亮的繼承者就有如繁星照耀宇宙一般，其代表的智慧在人類世界中隱而易彰顯卻是伊斯蘭最重視的一部份；接著是友情的強調，伊斯蘭起源於身處廣闊無垠的草原民族中，個人在天地間顯得渺小而無助，需要強調社群的結合來對抗莫測的自然界。由以上，我們可以逐步理解《福樂智慧》在其充滿政治性特質中，充分展現在那個時代的伊斯蘭哲學思想。

3. 《突厥語辭典》與卡拉汗王朝

卡拉汗王朝時期的另一本有名的著作是《突厥語辭典》，作者穆罕默德·本·侯賽因·本·馬赫穆德·喀什噶爾(Mahmudbnai-Husainai-Kashgari)⁽¹³⁾大約生於十一世紀二十年代，死於七、八十年代之交。在馬赫穆德生活的年代，東部王朝的政局已開始動盪不安，王朝國力大爲削弱，東部大汗蘇來曼被其弟穆罕默德所俘，穆罕默德自稱博格拉汗，這就是作者的祖父，穆罕默德在位僅十五個月就讓位於其長子侯賽因，這就是作者的父親，侯賽因登位不久又被穆罕默德的妃子毒死，由其幼子伊卜拉欣繼位。在這次宮廷政變中，馬赫穆德幸免於難逃出東部王朝流亡至巴格達，《突厥語辭典》就是馬赫穆德

流亡在巴格達時寫的，歷經四年四易其稿終於公元一〇七四年完成⁽¹⁴⁾。

《突厥語辭典》是一部用阿拉伯注釋突厥、回鶻語的詞書，全書共八卷，各卷均有上、下分卷，卷內再分門，門下即按詞根分類，類內又以詞型和語音特徵排列，收詞近七五〇〇條，是一部優秀的語言學著作，也是一部文學著作。全書收錄了突厥語族古老的詩歌、格言、諺語二百多首，是作者爲了解釋詞匯而引用的，但是沒有註明詩歌的原作者，也許本來就是佚名之作；《辭典》記錄和保存了突厥語的文學遺產，從而也反映了十一世紀時突厥語族文學發展實況；它同時也是十一世紀中亞社會的百科全書，《辭典》中有一幅圓形地圖，標出了當時中亞各民族和突厥語族各部落的名稱、氏族和分佈，並說明了他們的經濟作物、家畜家禽、飲食習俗、天文曆法、地理特徵、城市狀況、地下礦藏、醫療衛生、歷史沿革、神話傳說、宗教信仰、文娛體育等，具有極高的史料價值。

4. 《真理的入門》與卡拉汗王朝

除上述兩部巨著外，在卡拉汗王朝晚期還有一部著作就是《真理的入門》，作者是喀什噶爾回鶻盲詩人阿赫馬德·尤格納克。此書完成於十二世紀十三世紀初，用喀什噶爾語寫成，亦爲回鶻文學史上另一名著。

《真理的入門》是一部勸戒性的長詩，共十四章、五十二行；前五章爲雙行詩，從第六章起爲四行詩；內容主要闡述伊斯蘭教的倫理學。有三種抄本傳世：一是撒馬爾罕回鶻文抄本，二是伊斯坦布爾回鶻文和阿拉伯字母的維吾爾文合璧本，三是伊斯坦布爾阿拉伯字母的維吾爾文抄本。現摘其方法論中的一段如下：

「今世的歡樂並非永恆，

享樂的日子消逝如風，

嶄新將取代陳舊，年輕將取代衰老，

強壯會衰頹，力量將消溶，

今世的財富，今天存在，明天消亡，

屬於我的東西會屬於他方，

多者會少，全者會缺，

一切繁榮昌盛終將凋敝荒涼。」

在這裡，我們舉亞根德⁽⁵⁾的哲學思想為例來說明〈真理的入門〉其所蘊涵的藝術哲學；亞根德主張：人類的靈魂是單純的不滅的物質，自靈魂的世界降於物質的世界，但帶來了前生的許多回憶，他在現世是不寧靜的，因為他有各種需要永不得滿足，故常懷不快之感，其實在這變遷的世界中，沒有什麼東西是永恆的，我們所愛的人或物在這世界中隨時有轉瞬間被剝奪的可能，所謂永恆者惟精神世界有之，我們如果希望事事得如願以償而且常保所愛，就應該致志於精神世界永恆的福祉而敬畏真主，同時專心求學勉力為善，倘若以致富為鵠的而深信能永保康樂，那就等於捕風繫影了⁽⁶⁾。準此，我們理解〈真理的入門〉所揭示的正是這樣一種無欲無求的伊斯蘭哲學，因為生命是短暫的，其不過是宇宙運行的一環，對於現世的一切如若太過執著強求，則有違真主之道；藝術家在作品中亦恰如其分的發揮出藝術品有教化社會人心的功能與價值。

四、結語

誠如本文在第貳部份中所提及的：公元八四〇—一二一二年，在西域建立的卡拉汗王朝是回鶻史上重要的一個階段。王朝初建者利用當時唐人、阿拉伯人、藏人之間的矛盾把喀什和南疆收復。公元八四〇年以「卡拉汗」的稱號建立了回鶻王朝，建都在伊

犁的巴拉沙哀，並根據阿爾泰體系的傳統建立了二王統治的政治制度。公元九世紀末，和薩曼尼王朝間的戰爭將王朝帶進了伊斯蘭的世界裡，並進一步的把國家伊斯蘭化。在公元十、十二、十三世紀期間，以喀什為中心的卡拉汗王朝和北部以高昌為中心的高昌回鶻王國，因宗教信仰的差異造成雙方在文化和心理狀態的不同呈現，表現在政治上則勢同水火處於完全敵對的地位。十世紀卡拉汗王朝玉素普卡底東越蔥嶺佔領喀什噶爾和和闐，此舉不僅把伊斯蘭教東傳至塔里木盆地南緣，同時也促進了塔里木盆地南緣的回鶻化。

有關於伊斯蘭藝術哲學，文中提及：伊斯蘭是一嚴格的宗教，在古蘭經中明文不許可有任何生物的形象，這亦成為伊斯蘭藝術家在創作時最重要的中心思想。藝術家們都盡量避免描繪人像或動物，或者將所欲描畫的人物、鳥獸、蟲魚、飛禽使之抽象化、圖案化，發展出具有特殊格式的枝蔓的藤蘿配上抽象的綠葉，十世紀起，這一風格便風行於伊斯蘭地區。另外，伊斯蘭藝術的另一特徵為阿拉伯文字體書寫的廣泛應用；在寺院的牆壁或普通建築物出現寫的多為經文或聖諭，美麗的書法還配上花卉或幾何圖案，但人形或動物則少見，這是因為「安拉」無神無形不可描摹，而身為人的我們更不可能創造出安拉的形，因此透過心的全然體驗中，信祇的藝術家是無法具體描繪神的像的；再者，全然的信仰唯一真主更無須偶像崇拜；因此，伊斯蘭藝術家所盡力創造的似乎是一個五色繽紛的神仙世界，以花草、植物妝點出絢爛的幾何世界。穆斯林被禁止在造型藝術方面發展只好尋求其他出路。（下期刊完）

中國大陸少數民族的飲酒習俗（下）

熊坤新

十三、水族的肝膽酒和九肝酒

主要分布於大陸西南部貴州省的水族人素以善製善飲肝膽酒和九肝酒而著名。肝膽酒的製作方法主要是將豬膽汁注入米酒中勾兌而成。水族人以以此酒待客，意在表示主人願與客人肝膽相照，苦樂與共。另外，水族人每逢宰豬時，必將附著苦膽的那片豬肝一起割下，以火燒結膽管口，防止膽汁流出。然後將其煮熟，再與豬肉一起敬神。客人入席酒過三巡後，主人拿起豬肝，剪開膽管，當眾將膽汁注入酒壺，為在座者各斟一杯肝膽酒，依長幼客主之序分先後乾杯。據說豬膽能消炎滅菌、清火明目、降低血壓。故水族人認為，常飲肝膽酒有益身體健康，遂流傳成俗。

九肝，本是貴州省三都水族自治縣的一個區，因當地水族人能釀製出一種獨特的糯米酒，故以此地名來稱此酒。九肝酒以糯米為主要原料，釀製過程中加入多種藥材。酒色棕黃，狀若稀釋的蜂蜜，味微甘，酒香馥郁。九肝酒下窖的時間愈長愈醇。據說陳年九肝酒要在孩子出生時釀造下窖，直至孩子長大結婚時，甚至要到壽終時才掘出飲用。因九肝酒採用多種藥材作原料，故常飲有活血舒筋、健身提神之功效。

十四、納西族的合慶酒

地處雲南邊陲的合慶納西族以善製合慶酒而著名。合慶，本是滇西地名，當地納西族人生產的窖酒即以此地名命名。合慶酒主要以當地產的大麥和黑龍潭水釀製而成，香味純正，頗受民眾

喜愛，曾獲雲南省優質產品稱號。

十五、柯爾克孜族的袍糟酒

地處大陸西北新疆邊陲的柯爾克孜族人的特產酒堪稱袍糟酒。「袍糟」，為柯爾克孜語音譯，因該酒的主要原料是黃米，故可意譯為「黃米酒」。其釀製方法是：先將黃米洗淨泡軟，上磨推成漿糊狀，再裝入布口袋裡發酵。待發酵後入鍋加水煮至冒泡，再裝入袋中濾擠出渣，剩下其純淨液體即為袍糟酒。酒色介於橙黃與淺咖啡色之間，乙醇度為十五度左右。此酒酸甘相兼，有補血和助消化之功能，頗受民眾喜愛。據說當地維吾爾族人亦喜飲，但他們並不釀製。現今在新疆柯爾克孜自治州的一些縣城裡，為滿足並方便民眾的需求，已專門開設有袍糟館。袍糟館頗類似於大陸內地的茶館，不經營菜肴，顧客到此喝些袍糟酒，吃些烤囊即可。既便利舒適，又是晤談交際的場所。

十六、羌族的蒸蒸酒

主要聚居於大陸蜀地的羌族人素以善製蒸蒸酒而著名。其釀製方法是：先將玉米粉用杉木甑子或蒸桶蒸熟後，然後倒入簸箕裡晾至稍溫，再拌上酒麴，裝入壇中，封嚴罈口，置於蕎麥杆秸中發酵，約過二十天左右，便可飲用。酒色呈淡黃，酒味甘甜，具有祛淤血、生鮮血、下奶之功效，為羌族人產婦哺乳期間的常備飲料。當然，每逢喜客臨門，好客的羌族人亦定要用此酒讓客

人們開懷暢飲。

十七、普米族的酥里瑪酒和大麥酒

居住於滇地的普米族人素以善製善飲酥里瑪酒和大麥黃酒而著名。酥里瑪酒主要以大麥和玉米為原料進行釀製。其方法是：先將洗淨的糧食煮至八九成熟，然後撈出晾溫，拌以酒麴，再裝入大布口袋裡發酵。兩天後出現酒味飄逸，遂將其再裝罈密封。數日後（多以置放罈處的溫度高低來估計封罈時間的長短）開封加適量清水入罈，再蓋上蓋等兩三個小時，便可倒出清水，即成酥里瑪酒。普米族人常在密封的罈口插一根吸管，用酒時以虹吸原理將酒引流出來。

普米族人釀製大麥黃酒的方法，即是先將大麥煮熟，拌酒藥發酵後，裝入大土陶罈中，以灶灰泥封好罈口，待三十七二十一天後用管子吸出酒液，裝罈存放，隨飲隨取。酒呈桔黃色，味甘甜可口，故普米族人人人喜歡飲用。

十八、怒族的咕嘟酒

居住於大陸西南部滇地的怒族人喜歡製作並飲用咕嘟酒。其釀製方法是：先將玉米粉製成酒（具體做法與蜀地羌族的蒸蒸酒頗相似），然後在飲用時再將罈中的酒同酒糟盛一部分到入盆中，復加入適量開水，再拌入些蜂蜜或糖，濾去渣，飲用其汁，這就是為普米族人所喜愛的咕嘟酒。

十九、塔塔爾族的風味酒

居住於新疆邊陲的塔塔爾族人，本來信奉伊斯蘭教（按照《

古蘭經》規定，是不允許信徒們飲酒的），卻並不禁酒。相反，卻喜歡飲用自製的頗具民族特色的風味酒。這種風味酒在民間主要流行有兩種：一種是用蜂蜜發酵釀製而成的「克爾西瑪」；一種是用野葡萄釀製的「克賽勒」。因其味道獨特，深受人們喜愛，故稱「風味酒」。

二十、毛南族的南瓜酒

居住於大陸廣西環江縣的毛南族人以善種南瓜而著稱。每逢農曆九月九日，他們要專門過一個叫做「南瓜節」的節日。足見其對南瓜的重視。當地的毛南族人不僅會用糧食製酒，還能以南瓜為原料進行製酒，並將此酒稱為「南瓜酒」。其釀製方法是：先將南瓜蒸或煮熟，然後攤於竹席之上，待晾涼後拌入酒餅粉末，入壇發酵，最後用清泉水蒸餾即成。

二十一、基諾族的梅葉酒

居住於雲南邊陲的基諾族人喜歡飲用一種自製的且獨具民族特色的酒，叫「梅葉酒」。梅葉，在當地是一種富有香味的植物。故基諾族人喜歡在釀酒時添加進一些梅葉，使釀出的酒呈淺綠色，讓人聞之不僅感覺有清香味，而且飲用後還能起到健脾強身之功效。

二十二、門巴族的曼加酒

居住於西藏邊陲的門巴族人，莫不喜歡飲用一種自製的曼加酒。「曼加」，為藏語音譯，意為「雞瓜穀酒」。因此當地特產的雞瓜穀為原料進行釀製而得名。雞瓜穀係禾本科農作物，籽粒

狀如白菜籽，色紫黑，穗頭如貓爪，喜肥耐水，生長期一般為四個月，畝產五、六百斤，為門巴族人和與之毗鄰的珞巴族人的主要糧食作物。該酒的釀製方法是：先將雞瓜穀煮熟，然後將其撈出晾溫後拌入酒麴，再放置於竹盤中發酵即可。飲用時，將發酵後的雞瓜穀（即酒釀）裝進底部有塞子的竹筒，加入涼水，稍後拔開塞子，以酒具接入即可飲用。曼加酒的度數僅十度左右，能提神消暑，尤以夏季飲用為佳。蓋因門巴族人聚居的西藏門隅（意為雅魯藏布江下游平原地區）和墨脫縣，基本上為高原河谷地帶，氣候溫暖濕潤，故在氣候上與高寒缺氧的藏北等地迥然相異。

由上可見，中國大陸少數民族酒類之多，製酒方式之獨特，飲酒習俗之迥異，確乎令人嘆為觀止。須知，這還遠不是其全部，僅是擇其要而列之矣。竊向以為，中國酒文化向負盛名，而少數民族酒文化實為其不可或缺之組成部分，然過去之於後者常有忽略之狀，致使人們所知者甚少，遑論品味、研究乎。今以愚見，少數民族酒文化實有發揚之必要。若能闢一專地，召來百工百伎，專製少數民族特色酒；若能闢一專店，專售少數民族特色酒；若能闢一專館，專飲少數民族特色酒……如此，不用長途跋涉與勞頓，即可品味、感受異域風情、民族風情，即可陶醉於少數民族特色酒之中，豈不快哉樂哉！

（作者現任職於中央民族大學民族學研究院民族理論政策研究所）

中華民國五十二年 六 月創刊
中華民國八十九年 三 月出版
中國邊政協會

中國邊政季刊

第一四七期

名譽 不 都 拉

發行人：阿 念 慈

社長：林 恩 顯

主編：劉 學 鉅

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 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 三 四