阿理事長、各位遠道而來的各兄弟民族學者、以及台灣研究大陸少數民族的學者專家們，大家好！

今天，克誠以萬分興奮的心情迎接這次研討會的召開。中國自古以來就是個多民族所成的統一國家，各民族在歷史上也都曾經當家作主領導過中國，就以諸胡列國（也就是一般教科書所說的五胡十六國，因爲既不只五胡，也不只十六國，所以稱之爲諸胡列國）、北魏、東西魏、北周、遼、金、西夏、元、清等朝代或政權而言，都是由非漢人所建立，就統治時間累積來算，比漢人所建朝代的統治時間，還要長的多，我們可以說一部中國史，是由各個民族所共同建構而成。

中國邊政協會是一個純民間社團，自 1953 年成立至今已超過半個世紀，而中國邊政季刊從創刊至今也超過四十五年，這個具歷史性社團及學術性刊物，在台灣目前都是唯一的，以往在多位理事長尤以最近六年在阿不都拉理事長領導下，無論協會或季刊都有了顯著的進步，克誠昨天才接下第四十屆中國邊政協會理事長職務，深感責任重大，今後仍然懇請阿理事長繼續督促、指導。

我們今天的「中國少數民族社會變遷」研討會，大陸邀請二十位學者，在中國社科院民族所郝所長領導下來台灣參與，這二十位學者都是少數民族領域有成就的學者，而且涵蓋十二個民族，這在台灣學術界是前所未有的一大盛事，所研討的論文更是涵蓋了多個面向，我們有理由相信這次研討會必然成功，我們更熱切的盼望這次研討會只是一個開始，今後應該有兩岸更多更盛大的研討會陸續召開，讓中國邊疆少數兄弟民族各領域的問題，有更多互相研討的機會，各民族就會很自然的融爲一體。

最後克誠僅代表中國邊政協會摯誠歡迎所有參與研討會的學者專家，謝謝大家！

中國邊政協會

理事長 楊克誠

目　錄

當代新疆哈薩克族跨界移民及其和平跨居 ..... 木拉提　黑尼亞提　1
羌族釋比經典中的神靈系統調查 ..... 彭陟焱　周毓華　15
大陸朝鮮族社會現狀與發展問題——
　人口流動的作用及影響 ..... 鄭信哲　25
從觀察到分享的民族志影片過程——
　以影像解讀彝族傳統習慣法 ..... 龐　濤　37
牧戶的差異性需求對社會保障體系建設的影響——
　以內蒙古自治區牧區為例 ..... 周競紅　53
中越跨境少數民族社會發展探析——
　以雲南麻栗坡天保鎮為例 ..... 曾少聰　69
大陸的滿學研究 ..... 江　橋　89
大陸少數民族“民、漢”雙語教育綜述——以蒙古族、
　朝鮮族為例 ..... 包勝利　101
社會轉型期新疆柯爾克孜族英雄史詩《瑪納斯》
　傳承與保護問題 ..... 迪木拉提　奧邁爾　127
現代安多藏語中的領屬格助詞 ..... 周毛草　153
甘青邊界的文明互動——一個多民族共生共榮的文化個案 ... 馬成俊　165
佤族的茶文化 ..... 陳國慶　185
試析城鎮化進程中民族社區的整合 ..... 高永久　柳建文　197
民國時期第七世章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動述略 ..... 秦永章　205
從林惠祥到剪伯贊：中國大陸對台灣原住民研究的
　學術脈絡 ..... 陳建樾　221
廣西毛南族地區的農村治理與社會參與——
　對中南村和希遠村的個案調查 ..... 方素梅　243
從胡耐安、林恩顯到劉學銚：看台灣邊政研究的大陸情結 ... 吳楚克　267

稿　約 270

當代新疆哈薩克族跨界移民及其和平跨居

木拉提・黑尼亞提
新疆師範大學碩士生導師，新疆社科院研究員[1]

我國新疆維吾爾自治區與蒙古、俄羅斯、哈薩克斯坦、吉爾吉斯斯坦、塔吉克斯坦、阿富汗、巴基斯坦、印度等國接壤，邊界線長達 5600 公裡。存在著蒙古族、哈薩克族、俄羅斯族、維吾爾族、塔塔爾族、柯爾克孜族、塔吉克族等跨界民族。其中，除維吾爾族外，各族主體均在境外，且多建有主權國家。哈薩克族是是中國人口逾百萬的少數民族之一，主要聚居在新疆天山北部，即伊犁哈薩克自治州所屬的州直各縣市及塔城、阿勒泰地區、昌吉回族自治州的木壘哈薩克自治縣和哈密地區的巴裡坤哈薩克族自治縣以及博爾塔拉蒙古自治州、石河子市和烏魯木齊市等。此外，與新疆毗連的甘肅省阿克塞哈薩克族自治縣也是哈薩克族較爲集中的地區。哈薩克族又是中亞較大的跨界民族，上個世紀九十年代初，前蘇聯解體後，我國部分內地漢族和新疆哈薩克族等通過各種途徑開始向哈薩克斯坦移民和定居。尤其是從 2000 年起，隨著中國與哈薩克斯坦經濟的快速發展以及兩國經濟合作的日趨密切，移民和定居哈薩克斯坦現象愈演愈烈。目前，哈薩克斯坦的中國移民主要可以分爲兩類，即中國內地的漢族移民和新疆的哈薩克、維吾爾等民族移民。但這兩類移民有不同的原因和特點。目前，對中國內地漢族移民哈薩克斯坦問題，已有一些國內外學者從中國與哈薩克斯坦的經濟合作，能源領域的投資以及兩國在勞動力資源的互補性等角度開始研究，認爲這些因素是中國漢族移民哈薩克斯坦的主要動力和原因。至於新疆哈薩克族移民問題，由於涉及到復雜的歷史和社會因素及哈薩克斯坦的移民政策，還未見有學者進行系統分析。中國是

[1] 本論文爲新疆師範大學 2009 年國家重大招標項目“鞏固和發展新疆平等團結互助和諧社會主義民族關系”（09&ZD009）階段性成果之一。

哈國之外，哈薩克族人口最多的國家，目前,中國哈薩克族移民哈薩克斯坦的移民數量我國沒有准確的統計數字，但根據哈薩克斯坦邊境管理局的統計數字來看，在 2006 年一年間，哈薩克斯坦的中國移民，包括合法和非法的移民達 10 餘萬人，其中三分之一爲中國哈薩克族。

一、哈薩克斯坦的中國內地移民及其特點

首先，中國的能源需求與兩國勞動力人口的互補促進了專業技術人員和勞務人員移民哈薩克斯坦。進入新世紀後，中國經濟以兩位數的增長令世界矚目，但快速經濟發展迫切需要穩定的能源供給保障。在上個世紀，中國雖然強調能源供應的多元化，但主要還是依賴非洲和中東地區。由於海灣地區的石油供應局勢並不穩定，因此，要想保持經濟的平穩健康發展，就必須要開發穩定的戰略資源來源。從本世紀初開始，中國加強了同周邊國家的能源合作，即資源豐富的中亞各國，尤其是有著豐富礦產、石油和天然氣資源的哈薩克斯坦。2005 年，中石油中標阿克糾賓，建設中哈石油管道、收購 PK，2006 年中信集團收購哈薩克斯坦 Karazhanbas 油田及其他石油資產、2007 年中新資源收購 EM 油田權益等。中哈石油管道是中國歷史上第一條跨國商業輸油管線，管線全長 2797 公裡，設計年輸油能力 2000 萬噸。其中，在這個協議框架內，從哈薩克斯坦阿塔蘇（Atasu）到中國阿拉山口的管道由中國政府負責承建。

中國與哈薩克斯坦勞動力人口之間存在互補性。俄羅斯族遷入中亞始於十九世紀八十年代沙俄的軍事征服。十月革命後，前蘇聯政府爲在少數民族地區鞏固政權、發展經濟和繁榮文化，向中亞地區派遣了大量熟練工人、工程技術人員、專家、教師、醫生等。到二十世紀世紀八十年代初，在中亞的俄羅斯人總數達到近 1000 萬，移民到哈薩克斯坦的俄羅斯人有 620 萬之多，占當時哈薩克斯坦全國人口總量的 40.8%。[2]中亞五國相繼宣布獨立後，生活在這些中亞國家的俄羅斯族移民掀起了一股回到俄羅斯的潮流，約 310 萬俄羅斯、德意志民族居民遷離了哈薩克斯坦。從遷出人口的職業特點來看，他們多數是知識分子，如醫生、教師、科學工作者、工

[2] 周津俄：“國際移民與國際安全：衝突、互動與挑戰”《東南亞縱橫》，2006 年 1 期。

程師、農業技術員和管理專家等。其中，其中 63%-65%的是有勞動能力的人，年輕人占 25%，接受過中、高級教育的占 45%。[3]俄羅斯族居民的遷出不僅影響了哈薩克斯坦的人口結構，而且對該國工業、農業、教育等領域造成相當的衝擊。

中國是有著 13 億人口的國家，而哈薩克斯坦在 2005 年人口才達到 1510 萬。根據聯合國的預測，2025 年哈薩克斯坦的人口將達到 1540 萬，2050 年達到 1590 萬[4]。獨立後的哈薩克斯坦大力開發石油、礦產資源，發展基礎工業，而這一領域的技術工人由於俄羅斯人口的外遷而形成缺口。而在這一領域，中國有著豐富的勞動力資源，熟練專業技術人員，兩國的勞動力資源有著互補性，中國與哈薩克斯坦的貿易和經濟合作項目成爲中國內地漢族人口移民哈薩克斯坦的主要動力。據哈薩克斯坦通訊社報道，2000 年，有 4 萬 6 千中國人進入哈薩克斯坦，2006 年達到 103700 人[5]，這些中國移民主要集中在貿易、石油和天然氣、金融和制造業等領域，包括來往於兩國之間的商人、合法和非法打工者[6]。而中國的這些集中在石油、天然氣和制造業的工人和技術人員彌補了哈薩克斯坦的這一領域的原俄羅斯人遷出後形成的缺口。

其次，中哈之間的一系列經濟貿易協議，促進了中國移民進入哈薩克斯坦。

1991 年開始，中國與哈薩克斯坦簽署了一系列的協議，其中包括互免旅游簽證制度。由於互免旅游簽證制度的便利，1993-1995 年三年間，每天約有 150-200 中國人進入哈薩克斯坦，滯留在哈薩克斯坦或前往其他獨聯體國家和西方國家的有 30-50 名。三年間約有 13 萬到 15 萬中國人把哈薩克斯坦作爲旅游地或中轉地進入哈薩克斯坦。[7]近些年來，中國經濟

---

3 Sadovskaya，Migratsiya v Kazakhstane na rubezhe XXI veka [Migration in Kazakhstan at the threshold of the XXI century]，pp. 175-176。

4 World Population 2002. UN Population Division，Department of Economic and Social Affaires，<www.un.org/esa/population/publications/wpp2002/WorldPop2002.PDF> (November 30 2007)

5 Sadovskaya，Migratsiya v Kazakhstane na rubezhe XXI veka [Migration in Kazakhstan at the threshold of the XXI century]，pp. 175-176.

6 同上。

7 同上。

與哈薩克斯坦的貿易呈現快速穩步的發展態勢。中國內地移民在哈薩克斯坦主要從事貿易、能源、建築、運輸及建立獨資或合資企業。1999 年到 2005 年哈薩克斯坦向中國的出口增長了 5.2 倍；而從中國進口貿易增長了 15.7 倍，大宗商品交易額增長了 6.7 倍[8]。2003 年 6 月，哈薩克斯坦總統納扎巴耶夫和中國國家主席胡錦濤簽署了 2003-2008 年一系列雙邊經濟合作與貿易，能源與投資，邊防與海關管制，石油和天然氣戰略兩國合作協議。2007 年，中國和哈薩克斯坦的雙邊貿易額達到 138 億美元，而且正以每年 30%的速度在繼續增長。[9]中國已經成爲排在俄羅斯之後的哈薩克斯坦的第三大貿易伙伴。但是，兩國的雙邊貿易發展並不平衡，哈薩克斯坦向中國出口原油，黑色金屬和銅等，而從中國進口民用基礎商品，包括服裝，鞋類和食品等，成千上萬的中國貿易商到哈薩克斯坦出售中國制造的消費品。[10]

2006 年哈薩克斯坦學者進行的調查表明，在 1992 年至 2005 年，有 15.8%的哈薩克斯坦城市居民參與了與周邊國家的商業貿易，其中，他們的 9.2%的商品來自中國的烏魯木齊、上海和北京。[11]哈薩克斯坦的學者認爲，中國與哈薩克斯坦之間的移民有著源遠流長的百年歷史，目前的中國內地移民並未對哈薩克斯坦種族—社會結構產生實質性的影響，因爲在哈薩克斯坦並沒有形成中國人城鎮或自治社區。調查表明，哈薩克斯坦的中國內地移民工作勤奮，沒有酗酒嗜好，也很少有犯罪現象。[12]在哈薩克斯坦前首都阿拉木圖的調查表明，47%的居民對哈薩克斯坦的中國內地移民的作用持肯定的態度，33%的居民持歡迎的態度，只有 20%的居民持否定態度。[13]中哈經濟合作和投資不僅爲內地移民和平跨居奠定了基礎，同

8 Data of the Committee of the Customs Control of the Ministry of Finance of the public of Kazakhstan, 2005, quoted from: Elena Sadovskaya，Kitayskaya migratsiya v Kazakhstane [Chinese Migration to Kazakhstan]

9 北京：《經貿動態》，2008 年 6 月 25 日。

10 According to the Kazakh Committee of the Customs Control, the foreign commodity turnover between the two countries in 2005 amounted to US$3,676 million, whereas.

11 Sadovskaya，“Trudovye migratsii kazakhstanskih grazhdan v period suvereniteta” [“Labor migration of Kazakhstan citizens during sovereign period”]，pp. 17-25.

12 同上。

13 同上。

時也爲中國哈薩克族跨界移民後的和平跨居生活提供了歷史機遇。

二、中國哈薩克族移民哈薩克斯坦的原因

1998 年，哈薩克斯坦統計局曾對移民入境的原因做過調查，遷入哈薩克斯坦的移民主要是由於家庭原因，或生活、工作沒能安定下來，生活不習慣。其中 52%的人認爲在他鄉就業機會太少，有 20%以上的人由於孩子接受教育問題等因素而決定遷到哈薩克斯坦[14]。獨立後的哈薩克斯坦爲了增加其哈薩克族在國家中的人口比例，號召國外的哈薩克族回國哈薩克斯坦。中國是哈薩克族人口最多的國家，根據哈薩克斯坦邊境管理局的統計數字來看，2004 年和 2006 年，中國哈薩克族移民到哈薩克斯坦的人數分別到達 13,190 人和 37,788 人[15]，並且呈現出增長趨勢。

(一)源遠流長的跨境民族歷史因素，爲當代中國哈薩克族到哈薩克斯坦探親訪友和移民提供了便利。

鴉片戰爭以後，清朝面臨著邊疆危機，俄羅斯開始由哈薩克草原向我國西北地區進行侵略。1864 年（同治三年）的《中俄勘分西北界約記》、《中俄塔城條約》，中國四五十萬平方公裡的土地被沙俄以不平等的條約劃去，根據‘人隨地歸’的原則，使本屬於清政府管轄的哈薩克族人成了沙俄殖民地的屬民。1864 年，游牧在齋桑湖一帶的哈薩克族 12 個克烈部，因不堪沙俄的統治和壓迫，離開原牧地，移居到阿爾泰山地區。1883 年，哈薩克黑宰部落 3 千多戶遷入伊犁和博爾塔拉地區。劃界後，又有了不少哈薩克族遷入了中國境內。新疆建省以後，特別是在 1916 年，俄國爆發革命，沙俄統治下的哈薩克人反對到前線挖戰壕和戰勤工作而進行起義，沙俄的鎮壓使大量的哈薩克族人逃往我國新疆；十月革命後，約有 20 多萬哈薩克族人相繼逃入新疆境內的伊犁、喀什等地。[16]1932 年以來，哈薩克人爲了反對蘇聯“極左”政策，也使得大量的哈薩

---

14 《哈薩克斯坦的移民情況》，載《中亞信息》2000 年第 8 期。尹平譯自《哈薩克斯坦真理報》2000 年 4 月 8 日。

15 Sadovskaya，Migratsiya v Kazakhstane na rubezhe XXI veka [Migration in Kazakhstan at the threshold of the XXI century]，pp. 175-176

16 馬曼麗主編：《中亞研究——中亞與中國同源跨國民族卷》，北京：民族出版社，1995。

克族人遷入新疆。這些人主要遷往地爲伊犁、塔城、阿勒泰三區。從 1916 年到 1932 年，先是反抗征兵，後是逃避蘇聯的強制集體化，共有 100 多萬哈薩克逃離故土來到新疆，後來大多遣返回中亞，但也有部分留在了新疆伊犁和塔城地區，造成許許多多的跨國而居的哈薩克族家庭。1962 年春夏之交，在前蘇駐伊寧領事館的直接干預、煽動和支持下，自 1962 年 4 月 9 日始，以塔城零星越境爲開端，逐漸發展成從北往南伊犁州全境的群體越境，約有 6 萬邊境居民（其中許多是哈薩克族）非法越境去前蘇聯，史稱“伊塔事件”。“伊塔事件”是新中國成立後新疆邊民向境外移民規模最大、面最廣、影響最大的一次事件，影響之一就是跨國的親緣關係在相當長時間推動著兩國移民的發展。

(二)哈薩克斯坦鼓勵境外哈薩克人“回歸歷史祖國”的法律、法規及其優惠政策吸引了一部分新疆哈薩克族移民哈薩克斯坦。

1.由於獨立之初的哈薩克斯坦哈薩克族人占總人口的比例僅爲 40%，和俄羅斯族人口相差無幾，與作爲國家的冠名民族有些名不副實。同時，獨立之初，由於政治動蕩、經濟衰退、人民生活水平下降，哈薩克族人的人口出生率出現下降的趨勢。在這種情形下，爲了提高主體民族人口在國家總人口中的比例，哈薩克斯坦掀起了鼓勵境外哈薩克族人“回歸歷史祖國”的運動。據哈薩克斯坦移民與人口局資料，全世界共有 1220 萬哈薩克人，遍布於 40 多個國家，近三分之一的哈薩克人由於各種原因生活在哈薩克斯坦境外，其中有近 200 萬人准備移民到自己的“歷史祖國”，哈薩克人數量最多的國家是中國——150 萬人，烏茲別克斯坦 96 萬人，俄羅斯 68 萬人，土庫曼斯坦 8 萬人，蒙古 10 萬人，吉爾吉斯斯坦 4 萬人，土耳其 2 萬人，烏克蘭 1 萬人，塔吉克斯坦 1 萬人。[17]

哈薩克斯坦總統納扎爾巴耶夫指出“俄羅斯 1897 年的統計表明，當年居住在哈薩克斯坦境內的全部人口的 90%都是哈薩克人，在不到半個世紀的時間裡，這個比例下降到 32.9%，在聯盟時期，沒有任何一個共和國土著居民在全國人口所占的比例比我們共和國的比例更低”，“另一個令人感到焦慮的問題是人口狀況問題，即出生率下降，死亡率上升。政府

[17] 王希隆、汪金國：《哈薩克跨國民族社會文化比較研究》，北京：民族出版社，2004，第 188 頁。

不能不考慮增加人口數量的問題，在這方面，我們還將繼續開展國外的同胞回歸祖國的工作”。[18]納扎爾巴耶夫總統在 1992 年世界哈薩克人代表大會上講話的題目就是《我們敞開熱情的懷抱歡迎同胞們》，其中講到：“在這個世界上，我們只有一個祖國，這就是獨立自主的哈薩克斯坦。”[19]爲了吸引和妥善安置從境外回歸“祖國”的哈薩克族人，哈薩克斯坦於 1992 年 5 月 26 日由哈薩克斯坦共和國最高蘇維埃通過的第 1437 號《哈薩克斯坦移民法》，可以說是第一部有關移民的法律。它雖然具有臨時性質，許多法律條文還不完善，但在當時卻起了主導作用。1992 年 11 月 23 日發布的第 791 號《關於境外哈薩克流亡人員居留哈薩克斯坦的社會——經濟保障的部長會議決議》，該決議對移居哈薩克斯坦各地區移民的經濟、社會、精神生活的安置產生了實質性的影響。1996 年 12 月 13 日發布的第 3308 號《關於支持境外同胞的國家綱要總統令》。國家綱要包括對一系列迫切的社會——經濟、政治、文化——日常生活問題的研究，以及境外哈薩克人未來發展前景等方面措施的確定。1997 年 12 月 13 日，哈薩克斯坦議會通過了解決移民問題的專門法規《人口遷移法》。與 1992 年的《移民法》相比，《人口遷移法》向前邁進了一步。該法律及其主要內容符合國際移民法的基本要求，規定了自願或被迫移民的法律地位，明確了促進移民適應新的政治、社會、職業、語言和文化環境的方法和途徑。其中的第 29 條規定了一系列給外來移民的優惠政策：集中居住者可獲得一塊土地，修建私人住房可獲得長期貸款，提供經費支持和特惠條件、免費教育和醫療幫助。與此同時，外來移民在哈國境內可自由選擇居住地和職業形式，也有權作爲法人發生財產關係。1998 年又出台了類似於《移民法》的實施條例——《哈薩克人重返歷史的祖國的構想》。[20]

哈薩克斯坦近年來採取了新的移民政策來刺激國外哈薩克族人的內遷，如一方面成立了世界哈薩克協會和哈薩克人故鄉協會等組織，另一方面還召開了世界哈薩克人代表大會，向國外的哈薩克人發邀請書，利用廣

---

18 吳宏偉：“哈薩克斯坦獨立以來的人口與人口遷移”，東歐中亞研究，2002(3)。

19 趙常慶：“哈薩克人重返歷史的祖國的構想”，郝文明主編.《中國周邊國家民族狀況與政策》，北京：民族出版社，2000。

20 趙常慶：“哈薩克人重返歷史的祖國的構想”，郝文明主編　中國周邊國家民族狀況與政策，北京：民族出版社，2000。

播電視及報紙等新聞媒介進行宣傳。1991—1999 年的 9 年間，從境外遷入哈薩克斯坦的總人數爲 754579 人，其中主要是哈薩克族人。加上提高本國公民，特別是哈薩克族居民人口出生率，到 1999 年時，哈薩克斯坦的哈薩克族人口爲 798.5 萬人，比 1989 年增加 148.82 萬人，在國家總人口中的比例也從 1989 年的 40.1%上升到 1999 的 53.4%，俄羅斯族人由於外流，降至 30%。[21]

2.2002 年起，哈薩克斯坦還對哈薩克族移民採取了一些更具體的優惠措施。哈薩克斯坦政府對前來定居的移民——特別是對中國哈薩克族移民，給予特別的優惠，不僅戶籍容易安置，而且還有資助金來幫助移民定居。當移民在哈薩克斯坦住夠規定的時間取得戶籍時或直接申請到哈薩克斯坦移民定居而取得戶籍時，哈薩克斯坦政府會給他們一定的資金費用。根據實施條例，政府將爲每個移民在銀行立戶頭，給每戶劃撥住房補助 700 美元和一次性現金補助：戶主 100 美元，其他家庭成員每人也有相應的一些交通和海關補助。若是農、牧民，可取得資助經費的同時還得到一定的土地和牧場的使用權。移民在哈薩克斯坦戶口所在的社區生病時不僅可以得到免費治療，而且如果婦女生育還可得到共約 8000 元人民幣的補助，生育的子女越多，給予的補助越高。根據哈薩克斯坦政府的政策，哈薩克族公民年滿 60 歲後，包括國外哈薩克族移民在內都可以享受國家的月平均按人民幣 600 至 1200 元人民幣不等的養老補助。由於哈薩克斯坦地廣人稀，新疆農牧民移民到哈薩克斯坦後如果繼續從事農牧業，其生活狀況相對比較穩定，生計不成問題。

(三)新疆哈薩克族移民的原因及其時間跨度特點。

首先，哈薩克族是傳統的游牧民族，千百年來過著居無定處、遷徙不斷的生產和生活方式。從游牧到定居是一個民族走向文明的重要標誌，它不僅是振興和繁榮游牧民族經濟的重要步驟，而且是實現游牧民族現代化的重大戰略舉措。改革開放以來，哈薩克牧民定居取得了很大的成績，傳統的游牧生產方式向現代化生產方式跨出了歷史性的一步。但是，個別地方受牧區經濟社會發展、資金投入、組織管理等因素的制約，也有一些地方干部爲突出“政績”，在選擇定居點問題上不夠慎重。有些定居點僅僅

[21] 吳宏偉：“哈薩克斯坦獨立以來的人口與人口遷移”，東歐中亞研究，2002(3)。

解決了住房、棚圈等基本問題，缺乏教育、醫療等配套設施，牧民仍分散居住，住房以土木結構爲主，一些定居點甚至沒有水電。再加上一些定居點的土地基本都是初開發的荒地，土壤改良成本較高，相應的配套設施都需要付出成本。這樣部分定居戶生活每況愈下，生活窘迫促使部分農牧民選擇移民哈薩克斯坦。

與此同時，目前新疆少數民族大學生就業面臨的困難，也促使一些農牧民家庭移民哈薩克斯坦。一些哈薩克族家庭甚至在子女高中畢業考取內地大學的情況下，由於考慮到上學費用和將來的就業問題，也選擇子女到哈薩克斯坦高校求學。近些年來，由於高校擴招及新疆經濟發展滯後等種種因素，新疆少數民族大學生就業愈益困難。哈薩克斯坦對本民族實行免費教育，即便是完成大學的全部教育也不會花費個體家庭的多少投入，而且，我國哈薩克族青年去哈薩克斯坦不存在太大的語言障礙，相反，卻有了漢語的優勢。他們在哈薩克斯坦畢業或工作，因漢語方面的優勢，更有利於中國哈薩克族移民的競爭。

其次，新疆哈薩克族移民的時間跨度特點：1993 年，哈薩克斯坦建立了國外哈薩克族移民哈薩克斯坦的年度配額，從 1994 年起，也開始給中國哈薩克族發放移民配額。1994 年發放了 500 個移民配額，但由於獨立初期的哈薩克斯坦經濟的低迷，該移民配額逐漸減少，到 2000 年減少到 50 個移民配額[22]。這 7 年間，哈薩克斯坦政府給國外哈薩克族移民和留學人員贈送住房和生活補助，這一政策吸引了生活在新疆城市中的哈薩克族階層。而這一時期，新疆烏魯木齊及其他城市都在進行住房改革，城市中的知識分子階層生活狀況比較艱辛。此時期的新疆哈薩克族移民的主體是接受過中國高等教育的哈薩克族知識分子，主要集中在科研機構、高校和出版社等。

從 2001 年起，哈薩克斯坦經濟呈現出連年增長的發展趨勢：GDP 增幅 2003 年 9.2%，2005 年 9.3%，2007 年 8.6%，人均國內生產總值達到 5500 美元，2008 年 GDP 增長 5.2%，人均國內生產總值達到 7000 美元。

---

[22] Elena Y. Sadovskaya：Chinese Migration to Kazakhstan: a SilkRoad for Cooperation or a Thorny Road of Prejudice? China and Eurasia Forum Quarterly，Volume 5，No. 4 (2007) p. 147-170

目前，新疆烏魯木齊的哈薩克斯坦簽證處對前往哈薩克斯坦簽證的哈薩克族人給予特別優惠，不僅審核容易通過而且爲哈薩克族免費簽證，其他民族則需簽證費 500 元人民幣。哈薩克斯坦經濟的發展，吸引了新疆眾多的哈薩克族大學生和農牧民。2000 年以後，受新疆經濟社會發展的制約，新疆少數民族大學生就業問題越發突出，這一時期新疆哈薩克族移民的主體主要集中在找不到工作的高校畢業生和因無法適應定居生活或因各種因素失去土地和草場的農牧民。根據哈薩克斯坦邊境管理局的統計數字，2002 年，有 4293 名新疆哈薩克族移民到哈薩克斯坦，2004 年增加到 13190 名，而 2006 年猛增到 37788 人[23]。

三、中國移民在哈薩克斯坦：和平跨境而居的典範

和平跨居就是指同一跨國民族，長期往來互動，彼此相安，不因爲內部有著不同的國家認同而相互仇視，也不因爲內部有著相同或相似的歷史淵源和文化聯繫而訴求聯合，進而向國家權威挑戰，他們彼此與周邊各民族友好往來，共生互助，即“和平跨居”模式。所以，應該提倡跨國民族與所在國各族“和平共居”即與母國同族“和平跨居”。其特點包括“在自願保留與母國同源民族的民族特徵和民族認同的條件下，努力作爲所在國的一個成員，爲所在國的經濟繁榮發展，國家富裕安定做出貢獻；與母國同源民族發展各種關係，以促進母國與所在國的區域合作、睦鄰關係和友好交往爲目的，以溝通雙方聯繫、消除各種隔閡與誤解爲己任，成爲維系“和平跨居”的各方國家的紐帶。[24]

首先，中國與哈薩克斯坦的友誼和經貿合作，哈薩克斯坦的中國企業不僅爲中國移民提供了廣泛的就業機會，同時也造就了中國哈薩克族移民的幾十個百萬富翁、千萬富翁甚至是億萬富翁，促進了兩國人民的友誼，成爲和平跨居的典範。

地域封閉、思想保守，一直是困擾邊疆民族地區發展的“瓶頸”。改革開放以來，一部分生活在邊疆地區的少數民族群眾解放思想、更新觀念、發揮優勢、走向開放，走向開辟新生活的征途。他們充分利用經濟全

[23] 同上。
[24] 馬曼麗、張樹青：《跨國民族理論問題綜述》，民族出版社，2009 年 7 月，第 184 頁。

球化的有利時機，發揮地緣相近、親緣相聯、文緣相通的獨特優勢，跨出國門，走向世界，積極發展與相鄰而居的周邊國家同一民族乃至世界各國人民之間的經濟文化聯繫，不斷促進自身變革和發展。2003 年 6 月，哈薩克斯坦總統納扎巴耶夫和中國國家主席胡錦濤簽署了 2003—2008 年一系列雙邊經濟合作與貿易、能源與投資、邊防與海關管制、石油和天然氣等兩國合作協議。中哈經濟合作和貿易爲哈薩克斯坦的中國哈薩克族移民在合資企業就業和從事邊貿生意提供了歷史的機遇。由於中國哈薩克族移民有著語言的優勢，懂得漢語和哈薩克語，中哈合資企業或哈薩克斯坦的中國獨資企業更願意雇佣中國哈薩克族雇員。許多中國哈薩克族移民利用中哈經濟合作，從事邊貿生意。如畢業於國內某著名大學的阿先生現已成爲徐州重工在哈薩克斯坦的總代理，原新疆某出版社的帕女士利用中國的布料來源建立起哈薩克族傳統服裝廠，他們已成爲擁有億萬資產的商人。原新疆某廳干部的哈女士移民哈薩克斯坦後從事廣州燈飾在哈薩克斯坦的代理，成爲千萬資產商人。中國與哈薩克斯坦的友誼和經貿合作，也爲新疆哈薩克族提供了從事邊貿生意的機會，也造就了幾十位新疆哈薩克族的富翁。如在新疆最大的批發市場-華凌市場，爲了便於與哈薩克斯坦做生意，大部分商鋪都雇有哈薩克族，很多新疆的哈薩克族商人都在這起家，成爲新疆哈薩克族的百萬、千萬富翁。如原烏魯木齊某局工作人員阿先生通過與哈薩克斯坦做石材生意，現成爲新疆哈薩克族的億萬富翁的代表。新疆烏魯木齊還活躍著幾十名這類新時期的哈薩克族商人，這對一個曾經是缺乏商品意識，封閉內守，知足常樂的游牧民族而言，這種哈薩克族社會的變遷，令人驚嘆，是中哈經貿合作和和平跨居造就了新時期的哈薩克族商界精英。充分利用跨界民族在語言、文化、歷史傳統上接近或相同的優勢，積極發展與周邊國家和地區之間的經濟合作，達到共同發展、共同繁榮的目的。這有利於邊疆穩定和睦鄰友好。

其次，目前也有一部分受過中國高等教育的知識分子移民依然在哈薩克斯坦從事著教學、研究和出版等工作，其中很多人在高校從事教授漢語，有些在哈薩克斯坦的孔子學院任職，在中哈文化交流中發揮著橋梁的積極作用。同時，哈薩克斯坦與中國新疆的文化交流也日趨活躍。新疆的中亞研究、哈薩克族歷史文化研究機構與哈薩克斯坦的相關機構建立了交

流與合作關係，派人員到哈薩克斯坦進修、考察、訪問和參加各種國際學術會議，也邀請哈國專家學者來新疆高校和科研機構講學，進行學術交流和科研合作，促進了中國與哈薩克斯坦的文化交流，增進了兩國間的友誼。

第三，儘管哈薩克斯坦方面大力呼喚哈族返回“故地”，但其影響力十分有限，因爲新疆的跨界民族經過長期的錘煉，已形成了強勁的民族團結凝聚力。對自己的祖國的認同也隨著對外交流開放的逐步擴大和在與外國人的接觸中產生和深化的。與國外同一民族的交往，不僅開闊了我國跨界民族群眾的眼界，也增強了作爲中國人的意識，從而提高了祖國觀念。從 21 世紀初開始，隨著新疆科研機構、高校及其他事業單位經濟狀況的好轉，科研人員待遇的提高，新疆哈薩克族知識分子階層移民哈薩克斯坦的勢頭已基本得到遏制。例如，目前新疆包括內地高校和科研機構活躍著近四十位在國內外取得博士學位和博士後的哈薩克族學者。在國家的資助下，他們中的絕大多數都到歐美國家做過訪問學者，已成爲各自領域的學科帶頭人和部門領導，有的甚至已在國際社會學術界嶄露頭角。他們普遍認爲，目前正在高速發展的中國和新疆給科研工作者提供了前所未有的發展機遇和生活待遇，他們沒有考慮過到哈薩克斯坦發展，認爲祖國給予了他們榮譽和待遇，他們熱愛自己的祖國，願意爲祖國的建設獻計獻策，貢獻力量。事實也是如此，在中國哈薩克族高級知識分子中，也只有極個別哈薩克族博士由於個人的原因而移民到哈薩克斯坦，百分之九十以上選擇留在了自己的祖國。

四、移民問題對新疆社會的影響

我國是一個多民族結構的社會主義大國，擁有 2.2 萬多公裡的陸地邊界，與中亞四國及朝鮮、俄羅斯等幾十個國家接壤。由於歷史、地緣政治、民族遷徙等諸多原因，我國與這些國家之間存在著 31 個跨界民族，占我國民族總數的 55%，這在世界各國中是少見的。從總體上看，我國與周邊國家的跨界民族關係是比較正常和友好的。但是，跨界民族問題是一直存在的，尤其自 20 世紀 90 年代以來，在第三次世界性民族主義浪潮的衝擊下，在西方反華勢力對中國實行“西化”和“分化”戰略的影響

下，在不同的地區均出現了新的跨界民族問題，諸如泛民族主義思潮、民族分裂主義、宗教滲透等等，在不同程度上影響著我國與相關國家的睦鄰關係的發展。由於哈薩克斯坦的優惠政策僅限於國外的哈薩克族公民，一些新疆其他少數民族,爲了能夠簽證方便和享受哈薩克斯坦的移民優惠政策，甚至通過各種途徑篡改自己的戶籍和身份證上的族別，以達到移民哈薩克斯坦的目的。據未經證實的消息說，這種改變族屬移民哈薩克斯坦現象引起了哈薩克斯坦相關部門的注意，引發了哈薩克斯坦與中國相關部門的交涉。新疆的哈薩克族跨界移民及其他少數民族改變族屬跨界移民問題，都影響到我國邊疆地區的穩定和國家的安全，不能不引起我們的高度關注和進一步研究。

羌族釋比經典中的神靈系統調查

彭陟焱
史學博士，西藏民族學院民族研究所副教授
周毓華
西藏民族學院人文學院教授

摘　要

羌族的原始宗教爲羌族文化的一個重要載體，了解釋比經典承傳體系和結構模式及對羌族釋比經典中神靈系統的研究，在羌族歷史、文化研究中具有重要的意義。本文在筆者十數年對羌族釋比調查研究的基礎上，對釋比經典的承傳體系及其分類結構模式進行簡單的梳理，以探索其中的文化功能和歷史意義。

關鍵詞：羌族釋比經典神靈系統

羌族是中華民族大家庭中堪稱優秀而又影響深遠的成員之一，自稱“爾瑪”，現在主要聚居在四川西北部阿壩藏族羌族自治州的茂縣、汶川縣、理縣，小部分分布在阿壩州的松潘縣、黑水縣，甘孜藏族自治州的丹巴縣，綿陽市的北川縣，貴州省的什阡縣、江口縣以及雲南省的文山州等地。數千年來，羌族人民創造了自己的輝煌歷史和優秀文化，羌族原始宗教即爲羌族文化的一個重要載體，要研究羌族這個古老民族，就要從它的原始宗教及其經典和神靈系統入手。對羌族釋比(巫師)經典及其神靈系統的考察與研究，在羌族歷史、文化研究中具有重要的意義。我們經過十數年，對岷江上游河谷的茂縣、理縣、汶川縣、黑水縣和湔江流域上游北川縣 30 餘位羌族釋比進行較爲系統的調查，就釋比經典、神靈系統及其歷史意義、文化功能等方面進行探索，以求教於大家。

一、釋比經典及神靈體系

了解釋比經典的承傳體系及其分類結構模式，是認清羌族神靈系統的基礎。對釋比經典分類結構模式的梳理，必須建立在對經典承傳體系盡可能詳盡的把握之上。羌族是一個有語言無文字的民族，羌族釋比經典全憑釋比口頭傳承。據調查，釋比經典有 500 餘部（這裡的部是指內容獨立，自成一個單位的經典，其長的可達千餘行，短的約數行），但由於歷史、地域的侷限和釋比個人天賦、才智及其受外來影響等方面條件的不同，現存的各釋比所承傳的經典很不相同。從承傳的經典數量看：有的釋比只能背誦 10 多部，如汶川縣雁門鄉月裡寨的趙幫男等。有的釋比可背誦 40 多部，如汶川縣雁門鄉小寨子的袁稹棋。從承傳體系看：一般以地域區分，茂縣渭門鄉二裡寨的釋比經典，汶川縣雁門鄉的釋比經典，汶川縣龍溪鄉的釋比經典，汶川縣簇頭、和平二寨的釋比經典，理縣蒲溪的釋比經典，理縣桃坪、增頭的釋比經典，北川都貫河的釋比經典……都各成體系，各有特色。這些體系中，總體上是相似的，但具體內容就不完全相同了。在長期的歷史演化中，釋比內部出現了不同性質的分化，他們主持的儀式也具有不同性質的功能。在釋比經典中，白爲吉事、善事，善爲上，上爲向上，經上通向神靈；黑爲凶事、惡事，黑爲下，下爲向下，往下通向鬼域。總的說來，這兩類的性質決定其交往不同性質的神靈，主持實施不同性質的儀式。這個基本格局決定了釋比經典結構劃分也是兩個不同性質的系統。由此出發，釋比經典可分爲白釋比經典與黑釋比經典。白釋比經典與黑釋比經典在實際儀式或法事中會出現交叉現象。有一點必須指出，黑釋比經典又分爲兩大類，一是爲家人、牲畜消災用的經典，一是爲凶死者做法事的經典。

由此，羌族釋比經典中的神靈系統在釋比經典承傳體系和結構模式的基礎上進行劃分。從白、上釋比和黑、下釋比經典看，羌族的神靈系統按最簡單的方法歸納，可以分爲兩大層次：白、上神是吉，善之神，是引導人向上祈敬之神；黑、下神是凶惡之鬼靈，是引導人向下喝斥之鬼靈。這裡我們首先將其神靈系統梳理出來進行討論。

(一)白，上之神中有天神、山神、寨神等。如：木比塔、阿不確克、阿巴白依、木吉卓、木日、色裡雪兗、熱比娃、述達齊、苦涅基等；這些

神是釋比們敬祀奉上的神靈。其中又可分爲四類：

1.女神類：羌族釋比經典中有不少女神，如：木吉卓、色裡雪兔、娥巴巴西。木吉卓，羌語直譯是天女小，意譯爲天女。色裡雪兔，羌語“色”意爲“神”，“裡”意爲“四（或二）”，“雪”意爲“亮”，“兔”意爲“母”，色裡雪兔直譯爲啓天亮之四母神。木吉卓在釋比經典中被認爲是羌族創世始祖女神，她從天上下來與男神熱比娃（或稱鬥安卓）結婚，繁衍羌族子孫。色裡雪兔是天宮裡木多維谷的神，在經典《木吉卓》中，它被譯成“四大天臣”。色裡雪兔的權力比天神木比塔還大，是她們發現天城木多維谷來了生人，便追查到木比塔頭上。她們是可以決定木吉卓婚姻大事的女神。同時，色裡雪兔又可以管天，決定天是否啓亮，光明是否照射人間。色裡雪兔女神的出現，把羌族女神從木吉卓推向更古老的歷史年代。作爲光明神的意義，與古希腊神話和埃及神話中最古老的神是光明神是一致的。

2.男神類：以木比塔、熱比娃（或鬥安卓）等爲例。木比塔，一般被譯成玉皇大帝，是木吉卓的父親。木比塔之“比”，羌語是“父”之意；同時，“比”也是羌族對釋比的尊稱，”木”爲天，因而可譯爲父親或天上的釋比。木比塔是一個含義非常豐富的神。木比塔的妻子阿古木兔女神。“阿古”，羌語爲“舅舅”之意。“木”爲“天”之意，“兔”爲“女”之意，直譯爲舅舅的天女。阿古木兔的存在，顯示了木比塔這位最大的男性天神的婚姻是從舅的。

熱比娃是木吉卓（或木姐珠）的男配偶神。在南部羌語區汶川縣的龍溪、簇頭、和平寨的經典中都稱他爲木吉卓的配偶神。在釋比承傳中關於熱比娃的神跡，說他是太陽神木涅西與山神俄巴巴西的兒子。木涅西斷定人間會出現無火的狀況，要俄巴巴西派兒子熱比娃上天尋父取火。熱比娃找到木涅西，木涅西先用樹梢、再用竹筒藏火均失敗了，最後藏火於白石中，熱比娃方將火帶回人間。熱比娃不僅解決了火種的問題，而且解決了如何保存火種的問題。在羌族歷史上艱苦的游牧生活中，火種的保存正是依賴於白石，熱比娃因此獲得了男始祖神的地位，與木吉卓齊名。

3.山神、寨神序列。這個序列在中國少數民族神系中是較爲特別的一個神系序列。其特點：一是將從“熱茲”（今松潘西北以遠）到成都以

遠，沿岷江、黑水河、雜谷腦河流域兩岸的寨神、山神一一明確排列，仿佛在一個長長的庭廊裡一一站立，了了分明。二是，其山神均以“西”或“色”、“啓”爲名尾，寨神均以“基”爲名尾，如：山神稱“克必西”、“出祖西”、“出自西”、“學俄西”……；寨神稱“易國基”、“如蘇基”、“於巴基”、“合巴基”……。“西”、“色”或“啓”在羌語中最初具有女神的含義，屬於寨神的保護神；“基”在羌語中最初有男性之意，後引申爲寨首、寨王之意，屬於祖先神的序列。這體現出母系氏族在羌族社會的遺存。

(二)古俗神。這類神靈包括兩類：釋比神和各寨的家神。

1.釋比神，被稱爲阿巴木拉、錫拉，木勿衰、日喂免白……。羌語中，“木”是“天”之意，“錫”是“鐵”之意，“拉”是“飛”之意，故“木拉”可譯爲“天飛祖師”，“錫拉”譯爲“鐵飛祖師”，“木勿哀”爲女釋比，是最古老的行扯羊毛索卦者，汶川綿池一帶稱她是男性釋比的祖先。“日喂免白”意爲“四輩以上的婆婆”，傳說此人是木匠神、釋比神的母親。這些神都是在釋比做大型巫事或舉行大儀式時必然要請的，他們在暗中保護釋比並爲釋比提供神秘的幫助。這類神本質是白，爲上神。

2.家神，一般有 12 或 13 位，這是以古俗的家庭生活格局來祭祀的神。分爲：譯須須(羊、畜神)、那厄肚肚(門神)、木初(祖先神)、亦吉(家神)、玉莫(死人魂神)、色斯篤(釋比、工匠的記憶神)、色(女神)、密怕露(男神)，色怕露(女保護神)、木枯(火神)、活葉西(男宗神)、遲葉西(女宗神)、倉神（白子色）。

汶川綿池、簇頭的家神、房屋神有“基古色”、左門神（獨蒙崔）、右門神（那蒙催）、火神（翁不色）、獵神（茲卓色）、女神或生子娘娘神（易木色），女神（丙尾色）、財遠氣神（丟樸色）、家庭宗神（基古色）、男主人神（低蒲色）、女主人神（米亞勿色）、房角神（基卓色），倉神（白子色）。這個神系與其它序列有交叉，但各有各的來歷、功能，在本質上是善、白，屬於上神。

2.自然神：這類神靈主要是自然物，如白石、杉樹、青稞籽、火、太陽、羊、牛、狗、金雞等等。這些自然物是享受祭祀的，在羌族社會的發

展中，這些自然物已經滲進了一定的社會歷史文化內容，並在宗教文化中演變成一定的宗教像征符號。比如對白石的崇拜，一方面因爲白石含火，白石來自於山，是自然崇拜的表現，另一方面，白石又是神、山神的像征。其它如對羊、牛、狗、金雞等的崇拜均與圖騰崇拜相關，這裡我們重點談幾個自然崇拜和圖騰崇拜的神靈。

羌族對白石的崇拜和將狗作爲圖騰進行崇拜，在學術界已廣爲人知，但對杉枝、青稞、金雞的敬祀和崇拜則鮮爲人知。

(1)杉枝，在釋比舉行的祭天大儀式“國若”或“刮白爾”中，杉枝是重要的事物。首先，釋比要經過嚴格的儀式選出專人到本寨固有的雪山採取杉枝。取杉枝者須口銜杉枝，不得與任何人說話，所有人均須迴避。其次，杉枝一般需長有三至七個或九個小叉枝的。在國若大儀式中，釋比要手持杉枝，祝曰：“人發如此枝，一枝發百枝，百枝發千枝、萬枝。”其三，凡是神都必須有一個杉枝像征。故做大儀式時，寨上的神林、寨外的勒色上、每家房頂的勒色與四角上都要掛滿杉枝。其四，釋比本人於顴前插一枝杉枝，釋比的羊皮鼓四周也要插上杉枝。其五，所有在儀式中所用的杉枝還要用白紙條裝飾，代表其鑲上的神衣。綜上所述，杉枝具有雙重意義，首先，杉枝本身是一種神靈，是具有長盛不衰的生命力之神，其次，杉枝像征天神、山神、寨神和眾家神。

2.青稞神，青稞神羌語名爲“日克啓”。羌族傳說青稞是從天上取下來的，在羌族文化中，青稞是重要的事物。首先，在任何大的宗教儀式中，釋比均要請青稞神。在大祭儀式上，凡一切與神相關或代表神的東西，均要包裹青稞籽。其中，有一段專門呼請青稞神的儀式。進行這一儀式時，釋比神色莊嚴，緊要關頭擊鼓加劇，念唱加快，釋比翻身起跳，單手托鼓，身體向上猛地躍起，眾人能聽見青稞籽飛入鼓內，擊響鼓面的沙沙聲音，表明釋比已與青稞神相溝通，眾人皆大歡喜。汶川縣龍溪白家寨多年沒種青稞，在舉行儀式時，釋比須到其他山寨找一小木盆青稞，屆時先敬青稞神。其次，釋比占蔔中，青稞是必用之物。屆時視青稞的仰伏情況定陰陽，聚散情況定吉凶，籽粒頭尾指向定方向。可見，青稞是羌族宗教儀式中不可或缺的東西。

3.金雞神，在釋比經典中，稱爲“芋姆色”。“芋姆色”與金星相

關。羌族古歌《尕姆來麥》中說，她是在羌族萬山之神山的雪籠包上，由金蛋、銀蛋生出，然後飛到天上，與金星融合在一起(現在南、北羌區的神龕上均貼滿了用五色紙做成的星星。北部羌區還用青稞面在神龕上印上小白點以像征星星)。在羌族的“國若”儀式上，釋比要專門用白紙做成兩尾或三叉尾，羌語稱“厄”的紙質鳥狀物。厄分雌、雄，即“厄比”、“厄免”，“厄免”可以生出“小厄免”，“小厄免”又可以化爲金蛋、銀蛋，孵出金雞。在“國若”儀式上做的包有青稞籽的最大的“厄”表示最大的天神。

(三)鬼靈，羌語稱“爾吉”、“爾吉覺古”。“爾”在羌語釋比經典中稱爲鬼，在日常用語中，把鬼稱爲“堵”。在羌族的固有詞中，沒有形成陰府、地獄的概念，因而鬼界存在於現實生活中。凡是現實生活中發生不幸或意外的事，即爲凶、黑之事，均被認爲是鬼事。這裡我們以理縣大蒲溪王貞元和奎寨王保山老釋比所講的鬼名爲例：“默堵”爲毒藥毛鬼；“巴拖默堵”爲惹事闖禍鬼；“基堵”爲家鬼；“許此堵”爲路鬼或獨腳鬼；“爾默乎堵”爲血光鬼；“鮮默堵”爲難產死鬼；“扎次堵”爲夭折鬼（不滿１２歲死者）；“麥克麥堵”爲慫恿鬼；“日阿堵”爲跌岩死者之鬼；“波日堵”爲砍柴跌死樹下之鬼。還有像雞下怪蛋、火不明、豬無奶、莊稼遭蟲、牛不耕地等均爲有鬼作祟。必須請釋比來做法事加以打殺、驅逐。

在釋比經典中，有一部關於鬼“勒爾”的長詩。“勒爾”是釋比祖師木拉的兒子，他是匠人，能修天城、地城、人城。但有一天，“勒爾”被木頭衝到“爾吉覺古”那裡去，被鬼殺死，他便變成了鬼。這部經典很耐人尋味，“勒爾”本來是工匠文化神的代表，應當被歌祀，但由於他死得不正常，就成了鬼。把“勒爾”這樣的神都作爲鬼，可見釋比文化的自我保護功能及其把生命看得何等的重要。釋比演唱“勒爾”的目的是告誡活著的人不要輕易地發生意外，否則，他們不僅肉體上死了，其靈魂也被當成鬼看待，這說明釋比文化用死、鬼築起一道保護眾生的長城。鬼界在羌族社會中是一個非常豐富和復雜的世界，這是羌族在長期的社會發展中逐步認識到的災害病變，凶死變異現象的體現。

以上我們大致描述了四類神靈的層面，或許我們的分類不夠准確，不

能確切分類的原因是因爲羌族神靈之間具有相互交錯和不十分穩定的特點，這正是原始宗教發展初期必然出現的混亂情況。從經濟社會結構角度看，羌族現實世界沒有出現嚴格的等級制和集權制，這種情況反映到神靈系統中，也必然會出現上述的混亂狀況。總的說來，岷江上游的羌族神靈體系是一個在黑、白兩重組合上的多層次結構體系，它是一個滲透著巫色彩的原始宗教神靈系統，這個神靈系統建立在母系制轉向父系制的歷史過程中。

二、羌族神靈系統的文化內涵

(一)神靈系統與羌族的社會歷史

1.釋比經典中的神靈系統反映岷江上游羌族社會的性質是帶有濃厚母系制特點的父系制。天神木比塔就是一個極典型的例子。前面已談到，木比塔本人的婚姻是從母舅，他本人也受制於女神“色裡雪兗”，但他主要的表現是用出難題——砍野、燒荒，下種、收種的方法，使熱比娃完成難題，從而成就了木吉卓與熱比娃的婚姻，由此把從女居、以女性計算世系的婚姻，轉向從男居、世系以男性計的父系制軌道上來。經典《木吉卓》之所以被認爲是造就人類的始祖型經典，正是它在歌頌女性神木吉卓的表層意義下，肯定了男性神鬥安卓婚姻的歷史意義，它開始了父系制的歷史篇章。木比塔作爲父系神被尊爲最大者，其社會歷史原因正在於此。

2.釋比經典中的山神、寨神序列，揭示了男性神在遷徙、戰爭生活的背景下，拓疆建寨、完成定居、走向農耕生活的歷史使命的巨大功績。如果說木吉卓、木比塔、色裡雪兗等神都住在一個虛空的天城“木多維谷”的話，那麼山神與寨神的位置就是極現實和固定的，我們在參加羌族的“國若”儀式——即十月初一或八月初一祭天還願的隆重儀式時，發現每個寨都把自己的山神與寨神當成最主要的、最重要的神來祭祀，而其它的山神、寨神都是客神。比如汶川縣巴奪寨，主祭“薩達啓山神”和“苦勒基”，而白奪寨主祭“述者啓”和“察布基”，理縣水塘寨(羌語日塔寨)則主祭“澤佐澤神”。山神和寨神序列的定型化、形式化，包含著極深刻的經濟原因。羌人開拓一定的山場，使地域組織突破了血緣組織，他們把獵耕經濟帶到羌族傳統的游牧經濟中。各寨大祭中，在祭祀山神、寨神

時，各寨須去自己寨專有的山場砍取杉枝，是生產資料占有的專門化形式的反映。他們開拓新土，建立村寨，使定居生活逐步成爲羌族生活的主要生活方式。家畜的養殖使生活逐步穩定，爲人口的增長提供了良好的食宿條件。這一切構成一種新的歷史動力，促使羌族社會逐步向前發展。

3.男性在社會生產和社會組織中地位的變化，與男性巫師的出現互相呼應。前面說過，黑釋比主持禳除凶死與特別變異等災難事件的儀式。在陰森的山林和令人恐懼的岩谷中發生的凶死，打獵中流血的意外場景以及戰爭發生前的巫事，都需要男性釋比來擔任。隨著男性在農耕生活中地位的提高，男性釋比的出現成爲必然。木比塔、熱比娃之“比”在羌語中均是對釋比的尊稱。木比塔曾要求木吉卓下嫁後，不要在豬圈裡面念釋比經典，並派釋比幫助木吉卓。在羌戈大戰中，將釋比用具白石與神樹枝發給羌人，讓羌人送茅草人到岩下，引誘戈人跳岩，都表明木比塔本人就是大釋比。由此可以推論，羌族神靈系統的構建是釋比們歷經數代同時又加進了男性釋比觀念而建立起來的神系。

(二)神靈系統的像征體系

上、白層面的神靈，在羌族社會中，無論是木比塔，還是各寨山神拆格西，寨神述補基、苦涅基，火神木姑色，門神那厄色等均以物體像征，主要用白石“俄魯劈”和杉枝“勒”作爲像征。此二物的特點是，都屬於純粹的自然物，沒有任何人工斧鑿制作的痕跡。從某種意義上說，羌族的神靈是在一個瑩瑩晶亮的白石和郁郁蔥蔥的杉枝豎立的世界裡。白石與杉枝雖然是單生性的自然物，但它們都內化和積澱了羌人復雜的觀念。在羌族觀念中，白石含火。火是與人發生直接關係而威力巨大、又變幻不定的東西，它的來源與太陽相關。羌語太陽與火的讀音爲同一輔音音位。太陽，羌語叫“術約谷”，直譯爲圓火。在羌語中，人的讀音與火的讀音也是同一輔音音位。而且，男始祖神然比娃是太陽神、火神木涅色與山神、白石頭神俄巴巴色的兒子。“俄巴”、“俄劈”是羌語對“白石”的稱呼。由此可見，白石本身是在人、火、太陽、天的交合觀念中的事物，它作爲火神、天神、太陽神、山神等的像征是十分恰當的。

羌族祀神的目的最終要落實到有生命的人或於人有利的牲畜和農作物上。白石是沒有生命的，而生命力的像征是青杉樹。無論嚴冬或酷暑，青

杉與天地日月同在，歷經千年萬載而長青不衰，因此以它像征生命。白石與青杉爲羌族神靈系統像征體系中最核心的兩組符號，其中還加進了具有具體生命力的羊，而且把羊血作爲人的生命的標誌，分別塗於白石與杉枝上，顯示了穿透神靈觀深處的羌族人的樸素辯證觀念，即世界是物質的，而物質之間是有聯繫的。這種聯繫雖然在羌族神靈的像征系統中還表現爲一種簡單的神靈的聯繫，但它畢竟具有某種聯繫。而且，這種物質間的聯繫是變化發展的，正是基於這種樸素的的唯物觀念，羌族釋比的活動就更注重人的現實的物質生活的幸福，而不是把現實生活交給彼岸的神。從另一個角度看，採用自然物體作爲神靈像征，符合抽像的神靈觀念。

大陸朝鮮族社會現狀與發展問題——人口流動的作用及影響

鄭信哲
中國社會科學院民族學與人類學研究所

摘 要

隨著改革開放的深入，朝鮮族社會進入了一個重大的變化發展時期，其明顯特點是人口的大量流動及其給朝鮮族社會發展帶來的重大影響。本文通過對朝鮮族人口流動現狀的分析，指出了朝鮮族人口流動帶來的正反影響，提出了解決問題的對策，並認爲如今朝鮮族社會發展所經歷的過程，是現代化進程中不可避免的現象，出現的問題不過是發展過程中的“陣痛”，對此既不該視如洪水猛獸，也不能掉以輕心。

關鍵詞：朝鮮族、人口流動、現狀、影響

朝鮮族是由朝鮮半島移居而來的“跨境民族”，他們在中國分布、定居的過程中，逐漸形成爲一個有別於朝鮮半島居民的民族共同體，成爲中華民族大家庭的一員。大陸改革開放以前，朝鮮族作爲農業民族，其人口分布比較集中於民族聚居村莊。他們從事傳統的水稻生產，過著比較安定的田園生活，保持了較濃厚的民族特點。改革開放以來，隨著城鄉體制改革的深化和對外交流的擴大，朝鮮族社會、經濟、文化等各方面得到重大發展和變化。尤其是，隨著市場經濟意識的增強，人口流動迅速，其人口從鄉村流入城鎮，由小城鎮流入大中城市，由東北聚居地區流向山海關以南發達地區，進而流向國外，人口流動給朝鮮族社會發展的影響的重大的。

一、大陸改革開放與朝鮮族人口流動

1978 年以來，大陸進入以經濟建設爲中心的改革開放時代。改革開放不僅爲大陸經濟、社會的迅速發展注入了新的活力，而且爲少數民族擺脫封閉和貧困，走向開放和發展創造了良好的機遇。朝鮮族這一傳統農業民族，也迎來了重大發展時期，朝鮮族社會得到巨變。其中，一個明顯的特徵就是朝鮮族人口的大量流動及其給朝鮮族社會發展帶來的重大影響。

人口流動作爲人口移居的一種形式，在大陸一般是指人們在不改變常住戶口的情況下，離開原居住地而流動至其它地區的一種空間（地域）位置的變動。人口流動因目的和原因不同，它的形式是多元的。

改革開放和農村體制改革打破了過去朝鮮族農村的封閉，農村人口流動日益活躍。過去，一向以種植水稻爲其傳統產業，並滿足於現狀的朝鮮族農民，隨著改革開放把眼光投向外面世界。廣大的朝鮮族農民紛紛離土離鄉向城鎮流動，步入商品經濟行列之中。他們從擺攤賣農產品、賣小百貨及民族傳統小吃開始，進而投資辦風味餐館、經營飲食服務業，還有打工和經營企業的。據報道，20 世紀 90 年代中後期，由東北三省朝鮮族傳統居住地區進入山海關以南地區從事第二、第三產業的朝鮮族人口達 20 萬。[1]

出國務工經商，是朝鮮族人口流動的又一重要趨向。進入 20 世紀 80 年代，朝鮮族憑借其親緣、地緣之有利條件首先進出朝鮮。他們利用探親機會，帶去一些日用品以物易物，換回朝鮮的海產品以批發或零售提供給市場。1989 年中俄關係恢復正常化以後，朝鮮族以地理相近以及和俄羅斯遠東地區朝鮮人的親緣關係，積極參與對俄經貿活動，在東北地區對俄貿易中起了相當重要的作用。與此同時，20 世紀 90 年代以來去往韓國的路被打開以後，韓國便成爲朝鮮族人口國外流動的主渠道，據介紹當時黑龍江省到國外打工、經商的朝鮮族達數萬人，其中一半以上在韓國。[2]

朝鮮族人口流動已走在其他民族之前列，我們從如下數據中可見：1996 年末，黑龍江省 924 個民族村總勞動力（少數民族占 71.8%）中，

---

1 見延邊日報社《綜合新聞》1997 年 1 月 6, 13, 27 日。

2 鄭信哲：《中國朝鮮族人口流動的重大影響及其對策》，《延邊大學學報》1999 年第 3 期，第 67 頁。

外出勞務半年以上者占 9.7%，而全省 491 個朝鮮族村總勞動力（少數民族占 96.1%）中，外出勞務半年以上者占 19.4%；相比之下，全省 283 個滿族村（少數民族勞動力占 58.0%）的外出勞務者，只占其勞動力的 4.2%,78 個蒙古族村（少數民族勞動力占 54.2%）的外出勞務者占其總勞動力的 1.5%，44 個達斡爾村（少數民族勞動力占 46.1%）外出勞務者爲 2.5%，13 個回族村（少數民族勞動力爲 67.2%）外出勞務者占 6.1%；此外，全省 924 個民族村的外出勞務者 30,001 名中，491 個朝鮮族村外出勞務者爲 22,630 名，占勞動力總數的 75.4%。[3]

進入 21 世紀，朝鮮族人口流動之強勢不減。例如，2002 年初黑龍江省海林縣海林鄉南拉古村全村有 504 戶、1942 人，其中進城出國人員 716 人，占全村人口的 36.87%。[4]筆者從遼寧省大窪縣榮興朝鮮族鄉獲悉，據 2005 年 3 月統計，該鄉總人口 20,118 人，其中朝鮮族 2996 人，占其總人口的 14.89%；該鄉外出勞務人員 3362 人，占全鄉人口的 16.71%。其中，中央屯村和海濱村兩個朝鮮族村外出勞務人員 1025 名，占兩村人口的 35.04%，其餘 7 個村、一個居委會的外出勞務人員爲 2337 人，占其人口的 13.59%。[5]

朝鮮族人口流動中，尤其顯著的是以韓國爲流入國的出國勞務。2005 年，南拉古村外出勞務人員 716 人中，出國勞務者 532 人，占 74.30%；中央屯村外出勞務 513 人,其中出國勞務者 213 人，占其 41.52%;海濱村外出勞務 512 人，其中出國勞務人員 444 人，占其 86.72%。見下表：

---

3 參見《黑龍江省民族工作統計資料》（1996 年度），哈爾濱，黑龍江省民族事務委員會，1997，第 1 頁。

4 李秀鶴編著：《開拓 70 年之足跡——南拉古村史》，牡丹江，南拉古村村民委員會，2002，第 80 頁。

5 2005 年 7 月實地調查所獲。

南拉古村、中央屯村出國勞務流入國簡表單位：人

流入國家	南拉古村	中央屯村	合計
韓國	505	191	696
日本	7	10	17
俄羅斯	15	4	19
美國		4	4
其他國家	5	4	9
合計	532	213	745

（資料出處：根據實地調查數據自制）

急速的人口流動改變了朝鮮族人口傳統分布格局。據估計，如今離開東北三省的傳統聚居地區而流動至山海關以南地區城市的朝鮮族人口已達 60 萬人，走出國門的也有約 50 萬人。也就是說，朝鮮族總人口近 200 萬中，110 萬左右離開傳統聚居地區而走向新的地方開拓新的生活空間。

二、朝鮮族人口流動的直接後果

朝鮮族人口的急劇流動對於轉變傳統觀念，加速朝鮮族城市化進程，減輕農村勞動力就業壓力，逐步實現農業生產的規模經營，改變單一的經濟結構，提高民眾的生活水平等方面，具有很大的促進作用。然而，頻繁的人口流動給朝鮮族社會帶來的負面影響也是不可忽視。例如，民族教育規模萎縮和質量逐漸下降，民族傳統文化日益減弱，農村男青年娶妻難以及農田轉讓給其他民族的現象日增等，這些現象正在逐漸削弱民族發展的重要基礎。

1.農村人口明顯減少，農村呈日漸蕭條之勢。

朝鮮族農村人口的大量流動，使農村呈現出日益蕭條之景像。相比之下，朝鮮族農村周圍的漢族農村仍顯現活力。下面，以筆者的實地調查爲佐證。[6]

[6] 2008 年 7 月下旬，筆者到延邊朝鮮族自治州和龍市龍城鎮興西村和源和村進行了實地調研。

延邊朝鮮族自治州屬下的和龍市龍城鎮興西村和源和村，一個是朝鮮族行政村，一個是漢族行政村，這兩個村相鄰，距離和龍市區有 5-10 公裡。

興西村下轄三個自然村，朝鮮族總戶數 418 戶，人口 1089 名。該村和其他朝鮮族農村一樣，人口流動現象也較顯著。其人口流動情況，見表：

表：青頭、興西、龍西 3 個朝鮮族村人口變化狀況單位：名

自然村	戶數	人數	留守人口	和龍市區	延邊地區	其他地區	國外	大學生	不知去向
青頭	160	232	63	48	24	17	37	4	39
興西	158	552	119	152	80	36	124	8	33
龍西	100	305	78	56	44	32	68		27

如表所見，這三個朝鮮族村留守人口比例，青頭村爲 27.16%，興西村爲 21.56%，龍西村爲 25.58%，平均爲 23.88%，而流動人口則占總人口的三分之二以上，其人口流動現象非常明顯的。

與朝鮮族農村人口流動顯著相比，漢族農村人口仍然是安居於農村。先以興西村所轄青頭自然村爲例，該村爲朝、漢混合村，全村 229 戶、479 人，其中漢族 69 戶、247 人，戶均人口爲 3.58 名，朝鮮族 160 戶、232 人，戶均人口只有 1.45 名。從人口流動情況看，朝鮮族人口中走出國門的有 37 名，而漢族去國外的沒有一人，其流動人口有 128 名，留守人口占其總人口的 48.18%,接近總人口的一半，而朝鮮族留守人口只有 27.16%。另外，從全戶家庭留守情況看，朝鮮族只有 10 戶（其中 2 戶爲單身），爲總戶數的 6.25%，而漢族爲 28 戶（無獨身戶），爲總戶數的 40.58%。

再以源河漢族行政村爲例，源河村下轄 2 個自然村，其總戶數爲 115 戶（實際 162 戶），總人口 464 名（實際 564 名），戶均 4.03 名。總戶數多於有戶籍戶，是因爲有一些無戶籍戶居住此村。從流動人口看，只有 18 名（延邊地區 12 名、其他地區 4 名、國外 2 名），涉及戶只有 16 戶，而其留守人口占總人口的 96.12%，留守戶數占總戶數的 86.09%。很

顯然，漢族農村的人口流動現象是不突出的。

從土地耕作看，興西村耕地面積爲 556 公頃，其中本村農民耕種面積爲 226 公頃（其大部分也是本村漢族農民耕種），其他地區漢族耕種的面積爲 150 公頃，其他村漢族耕種的面積爲 180 公頃，這兩者占總耕地面積的 59.35%。與此相比，源河村村民人均耕地面積不過 0.3 公頃，而他們實際耕種的面積戶均 5-6 公頃，有些戶耕種面積超過 20 公頃。他們耕種的田地大部分爲周圍朝鮮族村的耕地。漢族農民不僅種地，還飼養許多牛和豬，飼養 100 多頭豬的家庭達 10 多戶，養牛家庭也有 10 多戶，其中一些家庭養牛達 40 多頭。

此外，朝鮮族村莊留守的幾乎都是老年人，人丁不旺，原有的學校早已關閉。然漢族村莊不管大人小孩幾乎都在家，人丁興旺。漢族村儘管比朝鮮族村規模小，但能夠經營學校，年年有結婚生子的家庭，甚至還能看到本村內戀愛結婚者和外地嫁至本村的新娘。可見，與漢族村莊充滿生機、比較安穩的氛圍相比，朝鮮族村莊卻較爲蕭條。

2.生源匱乏，學校關閉，民族教育基礎日益削弱。

傳統聚居地區朝鮮族人口流動和人口增長率下降，導致朝鮮族中小學校關閉合並現象普遍，民族教育基礎逐漸削弱。朝鮮族重視子女教育，民族教育發展較快，早在 20 世紀 50 年代就普及了中小學教育。

然而，現階段朝鮮族基礎教育遇到的一個很大問題就是朝鮮族中小學校生源呈日益減少之勢。早在上世紀 90 年代中後期，朝鮮族學校生源減少問題已經出現。例如，遼寧省新賓縣旺清門鎮東江沿朝鮮族小學 1991 年學生總數爲 180 多人，至 1996 年全校學生總數減少到 70 多人；寧安市明星朝鮮族村小學在 1972—1978 年間正值高峰時還附有帶帽中學，學生 320 多名。但此後學生逐漸減少，至 1986 年附近兩個村小學合並於明星村小學，然而生源減少的事態沒能阻止，1996—1997 年度全校學生有 170 名左右，到 2000 年夏季全校學生總數已不足 100 名。[7]

朝鮮族學校生源不足現象到新世紀沒有好轉，反而愈演愈烈，其中小

[7] 鄭信哲：《略論朝鮮族教育發展現狀及其對策》，《朝鮮學 2000》，民族出版社 2001.7。

學生減少更爲顯著。例如，1991 年延邊朝鮮族自治州朝鮮族農村小學生爲 30660 名，到 2007 年減少至 2978 名，減少率達 90.28%。[8]1995 年遼寧省朝鮮族中小學生數爲 32,556 名（小學生 21,460 名、初中生 7173 名、高中生 3923 名），到 2001 年該省朝鮮族中小學生數減至 26,596 名，其中小學生數減少率達 40%；而據 2009 年 4 月統計，遼寧省朝鮮族中小學生數減至 12,618 名，比 2001 年減少 52.56%，其中小學生由 2001 年 13,036 名減至 2009 年的 5793 名，減少 55.56%。[9]

隨著生源短缺，朝鮮族中小學校數量也在日益減少，朝鮮族雜散居地區和農村更爲嚴重。例如，1989 年 5 月吉林省吉林市朝鮮族中學有 18 所、小學 139 所，學生總數 21436 名，到 2006 年 5 月朝鮮族中學只剩 7 所、小學只剩 28 所，學生減至 8932 名；[10]1995 年遼寧省朝鮮族中小學有 204 所（小學 172 個、初中 21 個、完全中學和高中 11 個），到 2001 年減少至 115 所（小學 86 個、初中 17 個、完全中學 8 個和高中 4 個），其中小學減少 50%；到 2009 年 4 月，全省朝鮮族中小學 54 所（小學 32 個、初中 11 個、完全中學 11 個和高中 1 個），與 2001 年相比，朝鮮族中小學總數減少 53.05%，其中小學減少 67.8%。[11]

朝鮮族人口大量離開東北聚居地方，造成朝鮮族中小學生源匱乏，學校關閉或合並，導致民族教育基礎日漸縮小。當然，生源短缺與朝鮮族人口增長率下降也有關係。

3. 朝鮮族人口流動至山海關以南地區和國外，傳統聚居地區規模逐漸縮小。

朝鮮族人口的大量流動，一個直接的後果就是民族聚集地區朝鮮族人口的急劇減少，逐漸改變了朝鮮族人口的分布格局。

---

8 樸美蘭：《民族學視野下的延邊朝鮮族人口問題》，中央民族大學博士學位論文，2009，第 145 頁。

9 尹青：《遼寧省朝鮮族教育現狀與發展研究》，中國朝鮮民族史學會、遼寧朝鮮文報社《第十四屆中國朝鮮族發展學術研討會論文集》，2009 年 10 月 20—21 日，丹東，第 97—100 頁。

10 樸文一：《21 世紀知識經濟時代朝鮮族基礎教育的姿態與課題》，許青善主編《中國朝鮮族教育研究》，延吉，延邊教育出版社，2006，第 207 頁。

11 尹青：《遼寧省朝鮮族教育現狀與發展研究》，中國朝鮮民族史學會、遼寧朝鮮文報社《第十四屆中國朝鮮族發展學術研討會論文集》，2009 年 10 月 20—21 日，丹東，第 97—97 頁。

據 1982 年大陸第三次人口普查統計，居住於東北三省的朝鮮族占朝鮮族總人口的 98.23%。然而，自 20 世紀 80 年代中期開始的朝鮮族人口流動逐漸改變著朝鮮族人口的傳統分布格局。據 1990 年第四次全國人口普查，東北三省朝鮮族人口所占比例爲 97.14%，比 1982 年下降了 1.09%。1982 年—1990 年朝鮮族人口平均增長率爲 8.96%，其中東北三省朝鮮族人口增長率爲 7.75%，其他地區朝鮮族人口增長率卻達 76.04%。

特別是，20 世紀 90 年代中後期以來急劇的朝鮮族人口流動，導致朝鮮族聚集地區人口比例日益減少。據 2000 年第五次大陸人口普查統計，東北三省朝鮮族人口比例爲 92.27%，比 1990 年下降 4.87%。並且，1990 年~2000 年中國朝鮮族人口的平均增長率爲 0.03%，其中東北三省朝鮮族人口的增長率爲-4.99%，而其他地區朝鮮族人口的增長率達到 170.34%，一些地區朝鮮族人口更是增加了 5 倍以上。例如，1990 年—2000 年江蘇省朝鮮族人口由 963 人增加到 5048 人，增長率爲 524.20%；天津市朝鮮族由 1820 人增加到 11,041 人，增長率爲 606.65%；上海市朝鮮族由 782 人增加到 5120 人，增長率爲 654.73%；山東省朝鮮族由 3362 人增加至 27,795 人，增長率爲 826.74%；廣東省朝鮮族由 611 人增加到 10,463 人，增長率達 1712.44%。[12]可見，人口分布愈趨分散，保存和發展民族文化遇到更大的困難。

三、朝鮮族社會發展之路

大陸改革開放加速了朝鮮族社會的變遷，而人口流動爲朝鮮族社會發展帶來了重大影響。朝鮮族人口的大量流動，大爲改變了其人口分布格局和經濟結構，加快了其城市化和非農業化。儘管朝鮮族社會發展過程中出現一些問題，但這是走向現代化過程中必然要經歷的“陣痛”，只要我們正確認識，積極解決，一定會順利渡過“陣痛”關，朝鮮族社會將得到進一步的發展。

1.積極扶持經濟發展，增強民族經濟實力。

改革開放以來，朝鮮族社會發展過程中出現的一系列問題，幾乎都與

[12] 根據第三、第四、第五次中國人口普查資料。

朝鮮族人口大量流動相關。而人口的大量流動，是與人們獲取更多的經濟利益，追求更高的生存質量密不可分的。如果能夠在家鄉提高收入，過著比較富裕生活，幾乎沒有人會離開自己熟悉的故鄉，到人生地不熟的地方去闖蕩。對於少數民族來說，更是如此。因爲他們知道，少數民族離開自己的聚居地區，向漢族人口占絕大多數的大中城市流動，就是意味著加速民族文化、民族語言等民族特點的消失過程。可見，迅速發展民族經濟至關重要。

朝鮮族民族經濟的主干還在於農村，爲促進朝鮮族經濟的更快發展，一是應該加大農業投入，大力推行科技興農，發展高產、優質、高效農業，鞏固和發展農村經濟，爲眾多農民在生產、生活各方面創造有利的環境和條件，推進農業的現代化；二是扶持鄉村企業發展，使之與農業經濟相輔相成，互相支持，互相促進；三是加強農村精神文明建設，提倡健康文明的生活方式，正確引導農民將更多的資金用於擴大生產或經營項目上，而減少和避免盲目消費或超前消費。

2.建設新農村，維持農村社會穩定。

改革開放以前，朝鮮族人口大多居住於農村，過著相對穩定的生活。而今出現的急劇的人口流動，首先表現於朝鮮族農民的大量離土離鄉。當時，農民離土離鄉是農村的吸引力日漸下降，相反城市商品經濟市場的吸引力日漸增強的情況下所引發的。在這種城鄉間推力和拉力的作用下，朝鮮族農村人口大量外流，農村青壯年人口和婦女人口驟減，村裡只剩下老年人，朝鮮族農村變得荒廢，顯露出日趨衰敗之勢。

當中國農村普遍面臨衰退，農業吸引力逐漸下降之時，中國共產黨和政府非常關注農民、農業、農村等“三農”問題，採取積極政策措施，努力解決農村面臨的嚴重困難。其中，2005 年 10 月，中共十六屆五中全會通過的《中共中央關於制定國民經濟和社會發展第十一個五年規劃的建議》中提出了“建設社會主義新農村是我國現代化進程中的重大歷史任務”，而 2006 年的“1 號文件”，以推進新農村建設爲主題，首次提出把國家基礎設施建設投入重點轉向農村，農村發展前景日漸廣闊。

新農村建設是新世紀農村改革的一項重要政策，“生產發展、生活寬裕、鄉風文明、村容整潔、管理民主”，這 20 個字表明大陸要建設的新

農村，是經濟建設、政治建設、文化建設、社會建設等協調推進的新農村，是農村“三個文明”共同發展的新農村，是富裕、民主、文明、和諧的新農村。爲新農村建設，中國共產黨和政府制定實施了許多政策措施。

朝鮮族社會應該抓住機遇，在新農村建設方面下功夫。要從實際出發，認真執行和靈活運用關於新農村建設的各項政策措施，積極爭取各級政府和相關部門的支持和支援，按照新農村標準將更多的朝鮮族村莊建設得經濟繁榮、人民安居樂業的充滿活力的社會主義新農村，保持朝鮮族農村社會的穩定，更多地吸引離土離鄉農民的回歸，以促進朝鮮族農村更加繁榮昌盛。

3.加快小城鎮建設，積極容納離農人口。

改革開放以來，朝鮮族紛紛離土離鄉，大量地走入城市，走向國外。由於人口流動，朝鮮族鄉村人口減少，出現“空洞”現象。針對朝鮮族農村人口不斷流出的實際情況，有必要將分散居住在各個小村莊的朝鮮族農民集中在朝鮮族居住多一些的鄉鎮所在地，只有這樣才能解決農村勞動力缺乏而耕地荒廢，民族教育生源不足而學校倒閉的現象。所以，應該加強小城鎮建設，尤其在邊疆地區以朝鮮族相對集中的地方爲基礎，把周圍分散村屯的朝鮮族集中起來，以形成一定規模的具有特色的民族聚居區，容納離農人口，形成規模效益，能夠在其範圍內創造民族發展的良性循環條件。爲此，應該從政策上對民族小城鎮建設有所傾斜，給予更大的支持。

4.制定相關政策，支持城市民族教育。

隨著朝鮮族人口流動，攜家帶口流動至北京、天津、青島、上海、深圳等山海關以南地區的朝鮮族人口逐漸增多，如今僅山東省青島地區的朝鮮族人口已經超過 15 萬名，一些城市逐漸成爲朝鮮族新的聚居地。[13]在朝鮮族流動人口中，學齡兒童少年人數也不少，然而過去山海關以南地區沒有朝鮮族學校，這些孩子在流入地接受包括民族語言、文化等方面的民族教育變得很難，這逐漸成爲家長的心病，民族教育問題提上議事日程。一些朝鮮族人士積極探索創辦民間民族教育機構，在 20 世紀 90 年代後期

[13] 鄭信哲黃娜：《少數民族流動人口與城市民族教育問題探討》，《中南民族大學學報》2010 年第 1 期。

開始曾在北京、天津、青島等地陸續創辦過民辦朝鮮族學校，然由於種種困難，其中一些學校夭折了，一些學校勉強維持。例如，1993 年創辦的天津新星小學，鼎盛期學生數量達 130 名，由於經費等種種困難於 2005 年關閉；1994 年創辦的北京長白學校，鼎盛期學生達 230 多名，然由於得不到教育行政部門的支持，2001 年終因經費、校舍等問題而關閉；北京三江學校於 1999 年創辦，學生最多時達 170 多名，但 2008 年由於種種困難也不得不關閉。另外，2000 年創辦的青島碧山小學和 2006 年創辦的青島西元莊小學今雖然仍在經營，但遇到了經費等多方面的困難，步履艱難。如青島西元莊朝鮮族小學，有學生 500 多名，但校舍仍是租賃的，學校虧損經營，僅 2008 年就虧損了 10 多萬元。這些表明，沒有相關部分的關注支持，展開城市民族教育步履艱難，急切需要國家和相關城市政府的政策支持和經費支援。

5.加強朝鮮族問題研究，為解決新時期民族問題提供借鑒。

朝鮮族憑借其文化素質相對高和親緣、地緣等優勢，較早地湧入改革開放和市場經濟大潮，其人口流動、對外開放等方面已經走在其他民族之前列。正因爲這樣，朝鮮族社會發展過程中一些未曾有過的問題也先於其他民族而出現，如果其他少數民族發展到一定程度也會出現類似問題。

此外，中國與朝鮮半島隔江相望，作爲跨界民族的朝鮮族與朝鮮半島具有割舍不斷的聯繫，且多居住於邊疆。這表明，朝鮮半島局勢變化，如朝鮮核問題、非法越境者問題、朝鮮改革開放、南北和解及朝鮮半島統一等，首先會影響到朝鮮族地區。

所以，加強對朝鮮族問題的研究，把握和探尋朝鮮族社會發展現狀與趨勢，不僅對解決處於轉型期朝鮮族社會發展問題和保持東北邊疆地區穩定有利，而且可以爲解決國內其他少數民族發展中出現的問題提供有益的借鑒。

從觀察到分享的民族志影片過程——以影像解讀彝族傳統習慣法

龐濤

摘 要

本文以影片《祖先留下的規矩》爲例，討論人類學影像志的寫作過程，以及學術內容與影視表現方式之間的調適。

本文試圖對一直以來關於影視人類學與書寫人類學之間關係的爭論做一些回應，究竟是“自成體系，相互合作”的還是“輔助工具，文字助手”，本文結合在影片實踐中的具體體會對前者予以明確支持。

《祖先留下的規矩》是一部關於彝族傳統習慣法的人類學影像志作品。作爲一部完整的影視人類學作品，法律人類學的“整體論”和“法律多元主義”是它的理論支撐，客觀觀察與互動參與相結合的手法是影片的敘述方式。作者試圖以“參與和分享”的理念探尋影像手段如何去實現在拍攝者、被攝者和觀影者之間的非單向的“信息的流動與傳遞”。試圖用影像的構建方式來營造一種“他”文化的“場域”，例如通過展示彝族“死給”現象以及使用特殊的彝族諺語“盧比”去把觀者‘牽離’開自身文化背景，‘打斷’觀者的觀影思維慣性，使影片相關者的位置和距離產生變化，來實現知識的互相傳遞和分享。

一、起因與目的

作爲少數民族習慣法之一，涼山彝族習慣法是現在仍在運行著的，孕育比較完善的民間社會控制體系，至今在彝人的日常生活中起著重要的作用，自民國時期以來一直受到學者的關注，習慣法（民間法）通常在法

學、社會學以及民族學、人類學中被討論，出現了很多研究成果。但彝族傳統習慣法這一活生生的文化有時很難通過抽像的文字作品和枯燥的理論探討使之得到外界的理解和關注。我的合作者陳景源老師曾經對門巴、洛巴等民族的習慣法進行過研究，我們一直有想法以影像的方式對少數民族習慣法進行研究。2006 年我們有機會關注彝族的傳統習慣法。之前，雖然書寫民族志方式研究彝族習慣法較多，但還沒有以影像志的方式來描述彝族傳統習慣法的例子。我們確實擔心影像的具像化特點能不能對比較抽像的復雜文化體系去進行展現和解析。實際上研究習慣法一般都是以研究案例來進入的，而相較於文字，表現事件和案例正是影視表達的特長，我們考慮可以通過記錄一些習慣法案例和文化背景事項來展現彝族傳統習慣法的運行過程、狀態和環境。

一般以影像志方法對一個文化事項進行描寫和研究，首先面臨兩個方面的選擇，一是在人類學民族學學科上的關注點，既所謂的學術內容。另外一個就是影視表達的形式選擇，既影像敘事的方式和方法。區別於田野工作拍攝採集的素材（footage），一部人類學影像志成品，都應包括這（學術）內容和（表達）形式兩個方面。不同於現代法學，法人類學是“從社會人類學、文化人類學、民族志學等立場對法的研究（千葉正士）。是立足於人類學觀點，立足於經驗和感受，立足於跨文化的比較，對傳統法學的法概念、研究方法進行批判”的研究。人類學與法學在各自學科的邊緣上‘互滲’而形成了‘新興’的交叉學科“法人類學”。本課題即是嘗試以法人類學方法來對彝族傳統習慣文化進行觀察的。從 20 世紀 60 年代後期，以英美爲中心的法人類學流派，從研究原始法、部族法的模式轉換成研究糾紛的方式,從以往主要是研究以（主要是實體法）定式化的規則和裁判爲主的法‘制度’，變成研究糾紛及其處理‘過程’方面”[1]。霍貝爾（E · Adamson Hoebel）在《初民的法律》一書中說：“在對法的人類學研究中，業已運用的主要有三種研究方法。第一種是在當地人中間總結出規則，得到理論性的線索；第二種是觀察當地人的行動，得到描述性的線索，它探討實際發生的行爲所依據的模式；第三種方法是研究爭執、糾紛等事件的方法，查究因何發生爭議和如何解決。除此之外，

[1] 張冠梓：《法人類學的理論、方法及其流變》，《國外社會科學》2003 年第 5 期。

第三種研究方法還調查——如果可能發現的話——問題發生的內在動機和處理後的結果。”這裡的“第三種方法”就是“糾紛案例的分析的方法”，它不同於前兩種方法，前兩種方法是從理想的規範出發，從現實中尋求與其相符的各類法律事實；而糾紛案例分析方法則是從實際的糾紛出發，最後歸納出研究對像普遍意義的行爲規範。因此，本片將在人類學田野工作基礎上，“通過民族志電影的形式從糾紛個案反映、分析、歸納普遍的意義”。

而對於主要以書寫方式進行研究的很多人類學者來說，影視確實是難於掌握的表達方式。所以相對於書寫的人類學著作，影像的作品裡的學術思想經常被認爲是受影視表達的限制而不能很好的闡釋。這就回到關於影視人類學（Visual Anthropology）的固有爭論：“影像是否只適於現實事項描述，或表現主觀感覺或情感，它的辨析[辯證性地呈現材料，使得理論與思想觀念得以進展能力又如何？”（I. C. Jarvie）“視覺人類學對反思人類學具有積極意義,但同時由於其自身的侷限,它在學科裡的地位將注定處於邊緣”[2]。我們知道相對於語言和文字，人們並沒有機會在從出生到大學的學習階段進行視覺語言方面的訓練，也就是說影像敘事能力是需要後天訓練的（包括人們的影像閱讀能力）。所以我覺得不應被某些甚至初級影視表達能力還沒掌握的學者匆忙得出的結論而束縛。可以作爲支持的例子是：雖然只有百多年歷史，消費類影視在大眾生活領域的進展是有目共睹的，涉及情感、審美、虛幻、思想、自覺等方方面面，而且還不斷進行著各種嘗試和實驗。而在學術領域的尷尬局面是否是我們學者們自己的原因造成的？正像 David MacDougall 說的：很多粗糙又含糊的民族志影片爲人們的這種觀念（認爲影片不具備思想辨析的能力）提供了口實。我們當然希望能制作出達到預期的人類學電影，我們的預期是：通過對彝族習慣法的詳細觀察和記錄，讓人們能比較容易的分享體驗這個文化事項並得到知識和認識。而實現這個願望的難度在於：我們能不能找到合適的影視敘事方法，讓那些隱藏在具體的文化事項中的無形的文化“真實”很好地在觀察者和被觀察還有大眾之間傳遞。

---

[2] 胡鴻保、楊玉珍：《文字 VS.圖像—兼談視覺人類學的邊緣性》，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版）2006 年第 1 期。

二、方法：觀察與合作

人類學電影的敘述形式是伴隨電影理論的發展而發展（或互相促進）的。最早的電影理論把影片分爲兩大類：fiction film（虛構式的電影，我們叫劇情片或故事片）和 non-fiction film（非虛構式電影、Documentary 紀錄片，我們的專題片也在此列），我們的人類學片在形式上屬 non-fiction film（但這種歸屬現在已經開始變得模糊了）。紀錄片導演波頓（Julianne Burton）舉出紀錄片再現真實的四種模式，即：解釋（expository）、觀察（observational）、互動（interactive）、反身自省（reflexive）。而學者尼克爾斯（Bill Nichols）把紀錄片分爲：詩意型紀錄片（Poetic Documentary）；闡釋說明型紀錄片（Expository Documentary）、觀察型紀錄片（Observational Documentary）、參與分享型紀錄片（Participatory Documentary）、反身自省型紀錄片（Reflexive Documentary）、表述行爲型紀錄片（Performative Documentary），這些分類基本上是大同小異。我國早期的少數民族科學紀錄片（1950-60 年代，中國社科院民族研究所委托拍攝並保存）基本是闡釋說明式的。目前的人類學片以觀察式爲主，有少量的互動和反身自省式的，但成熟的作品較少，普遍面臨可視性差的問題。具體到我們的課題，首先要用影像的形式展現（represent）習慣法的具體案例，再考慮尋找合適的切入點進行解析。我們以往的經驗是，在田野工作時採用觀察式記錄，隨著田野工作的深入會根據進展再進行調適。

我們在 2006 年 6 月第一次到四川省涼山彝族自治州，主要對美姑、昭覺兩個縣進行考察，並選擇將來的拍攝地點。我們發現，彝族的傳統習慣法在大涼山地區是普遍存在並運行著的，較好拍攝時間主要在農閑季節，因爲這個時期案例發生較多，既每年的 10 月至來年的 3 月份，也就是當地的冬天。但高寒地區的氣候對我們也是個考驗，由於我們的團隊只有兩個人：我和陳景源老師，要考慮身體的長期耐受還有器材適用問題、再有就是偏遠鄉村的電力供應可能是個問題，我們希望選在離縣城不太遠的某個村子進行調查，這樣方便長期駐點拍攝。然而這一切在我們遇到“額比解放”後就完全改變了。

額比解放是涼山州昭覺縣文化體育局的一名股長，它是早先是一名當

地中學的老師，後來進入機關負責文物等方面的事情，他對我們的影片形成產生很大的影響。我們的最初結識的情景比較有意思，我們進入調查時一般會找當地文化部門和一些當地知識分子進行初步的概況了解，我們動身前別人推薦了幾個在美姑和昭覺有名的地方文化精英，也許他們太忙，或是名氣大外面來找的學者太多，亦或是我們在彝族文化研究圈子裡是生面孔，反正比較不容易接近。我們在美姑進行初步調查後，來到了昭覺縣，當我們在文化局裡等人時，發現一個人一直在注視我們，後來看我們等得無聊就過來和我們搭話，談話中發現他對我們的工作非常感興趣，他就是額比解放，後來我們得知他在涼山州也是很有名的當地知識分子。在閑談中我們深深地感覺到他對彝族文化的熱愛和了解。接下幾天我們進行了深入的交流，他極力推薦我們去昭覺縣的古裡區去設點，他說古裡屬於偏遠閉塞地區，外人很少進去，他早年在古裡工作（教書）過，他認爲古裡是彝族文化受外來影響最小保存最好的地區。雖然我們對“影響”這個觀念的態度也許有點不一致，其實我們有時還想去尋找那些“影響、衝突和碰撞”，因爲那樣更有利於進行“比較”。當我們知道額比解放非常想加入我們的工作時，我們非常高興，因爲額比解放除了擅長的彝族服飾研究外還對考古很感興趣，也對畢摩、彝族習慣法（音：“誡威”，可對應漢語“規矩”）等彝族文化相當了解。我們很慶幸能找到這麼理想的合作伙伴，我們的田野工作點就決定放在古裡了。事實上，額比解放對我們的幫助是多方面的，即是向導、又是（語言和文化上的）翻譯，甚至是指導。我在想，將來的我們影片形式也許是觀察與參與並存的形式。

三、涼山彝族習慣法：“誡威”“德古”和“死給案”

2006 年 10 月我們帶著攝像設備來到昭覺縣古裡區，我們發現就案例素材收集而言，影像要比文字的困難大的多。在彝族習慣法構成的要素：糾紛案例、調解人“德古”、習慣法規則“誡威”之中，難度最大的是案例實拍，實際上我們從 2006 年到 2007 年兩次到涼山州，收集的基本上是文字材料，影視素材只有對一些德古的訪談和環境素材。雖然有額比解放和我們在一起，但我們也只能“聽到”或事後回訪到一些案例。影視觀察記錄的起碼要求是“在場”，而對於這種動態事件的捕捉，除了需要大量

的前期准備工作，還需要一些“運氣”。由於之前我們比較多的關注的是比較靜態和規律化的文化事項，比如宗教活動、儀式等以及小社區的調查，相對而言這次是最困難的，它確實需要大量的時間、精力和相當的財力來支持你能最後終於有“運氣”在場觀察到按習慣法解決糾紛的過程。我們前後四次到昭覺的古裡，最後終於拍到了一些習慣法案例，其中就有是我們非常感興趣的“死給案”。需要指出的是，前幾次的調查是非常重要的，沒有知識的積累、人脈的培養、環境的融入，即便是你能好運“碰”到，也未必能把握它。

關於“誡威”和“德古”。

“習慣法”在中國是一個引入概念，它最早是由西方學界提出的。在中國，最早提出並使用“習慣法”這一概念是在 20 世紀 50 年代進行的民族大調查中[3]。涼山彝族傳統社會的習慣法，彝語發音“誡威”,意爲“規矩”、“制度”等，彝族歷史上形成的法文化包括習慣法、宗教、風俗習慣等。彝族舊時沒有衙門、沒有法院和法庭，有的只是嚴格等級制度,茲摩（土司）、諾伙（黑彝）是統治等級，曲諾（白彝）、阿加（安家娃子）、呷西（鍋莊娃子）是被統治等級，整個社會要按照傳統習慣法來調整社會各階層的矛盾和疏導關係。其刑事案件和民事糾紛，由彝區的“德古”和“蘇易”依據“誡威”進行調解和判決。雖然歷史上沒有形成文字記載，但它有廣泛的群眾基礎，具有法律的效力，而且世代相傳，被人們公認爲調解糾紛時必段遵循的准則，誰也不能超越。是在彝族社會中享有最高權威的法律，得到嚴格執行和全面應用。

“德古”是彝語的音譯詞，它一般有兩方面含義，一是指人，指彝族人中能言善辯，有知識有文化，品德高尚、見多識廣，辦事公正，主動爲人排憂解難，知曉彝族習慣法，能按習慣法及其案例調解重大糾紛，具有一定經濟實力和號召能力，在本家支乃至其他家支中享有崇高權威的頭面人物。二是指事，是指協商或處理某事而聚會的具有一定規模的彝族民間活動，而在這種活動中這些首領又被稱爲“莫”。所以某個被稱作“德

[3] 參見周勇：《法律民族志的方法和問題——1956-1964 年中國少數民族社會歷史調查對少數民族固有法的記錄評述》，載《人類學與西南民族》，雲南大學 1998 年 7 月第一版，第 321 頁。

古”的人，當他介入具體糾紛時又被稱爲“莫”。彝族諺語有“漢區官吏爲大，彝區德古爲大，藏區喇嘛爲大”。如果說“誡威”在涼山地區調整人與人之間、以及個人與家支之間各類糾紛和事務的不成文法。德古便是這一不成文法的執行者和仲裁者。我們發現，德古在判案時，用背誦的法律條款分析案情，按照犯事程度對比條款判決。德古在涼山彝族社會被看做世俗的權威，而它的權威的確認取決於他能否依據於習慣法以及他們對傳統習慣法的掌握和運用能力。

再回到我們的影片，在規劃我們的影片內容時，採取什麼樣的形式，影片才能夠把糾紛案例、德古行爲、習慣法規則和文化背景等要素較好的展現，通過一段時間的調查，決定採用兩條線索，一是事件線索，一是人物線索。事件就是拍攝若干糾紛案例的解決過程，展現事件中當事各方之互動，而人物就跟蹤拍攝一名德古，觀察記錄他運用習慣法處理糾紛的行爲過程，他最好是貫穿影片中各個事件的德古。

人類學影片區別於一般紀錄片的地方在於觀察方法，或者說是要有基於人類學的理念的視角。我們雖然贊成人類學電影的多元化發展方向，但具體到我們自己的這個課題，既然定義爲‘關於彝族習慣法的人類學影像志’，就需要一定的理論支撐，而我們考察民間習慣法的理論基礎就是法人類學的“整體論”和“法律多元論主義”。

人類學的整體觀使人們將法律作爲社會整體中的一部分，視作文化的內容之一，人類學家的傳統通常是將各種文化現象視作一個相互聯繫、交互作用的整體進行考察和領會,法律作爲人類文化的一個方面,自然也不能與其他社會現象割裂開來進行研究。不僅關注其現象本身，更注重研究法在社會運轉、人們日常生活與文化維持等方面起的作用。法律多元（legal pluralism）理論是近年來法社會學、法人類學研究中形成的重要理論與方法。一般認爲國家法與非國家法或習慣法的並存構成了法律多元的基礎。例如：“波斯皮士爾（Pospisil）認爲法律制度具有多重性，一個社會存在不同的社會集團，並存在與之相應的法律體系，這些法律構成了層次性的結構。千葉正士認爲，法律存在“三元結構”，即國家制定或認可的法律（正式法）；特殊集團根據公共意志確立的，具有權威，發揮作用，但未被國家認可的法律（非正式法）；作爲確立和貫徹這些法律的前提的基

本原則（法前提）”[4]等。法律多元理論視角擴展了習慣法研究的範圍，將研究對像放置於不同法律制度多元共存的背景之中，並關注當事人、第三方的社會地位、親密程度、文化距離、相互依賴性、受尊重程度等，爲我們進行習慣法研究提供了更多的方法和思路。

涼山彝族習慣法涉及廣泛且規則復雜。本世紀 50 年代開展的少數民族社會歷史調查，曾在涼山美姑縣巴普區、昭覺縣竹核鄉、濫壩鄉及布拖縣木耳鄉等地，搜集和整理了大量習慣法條款，它們分別涉及土地財產的所有和繼承、等級關係、租佃關係、債務、投保、刑法、婚姻、司法、人身占有等 10 多個方面。我們的影片不能也無法詳盡展示這些法律條款，但我們可以在法律多元的基本框架下，關注涼山彝族社會結構與習慣法之關係，關注涼山彝族習慣法與國家法的互動關係，並通過影片對個案的描述，“把事件的發生、發展、解決、雙方當事人策略、調解人及其策略等諸方面記錄下來，力求敘述當事人雙方、第三方等多方面人的聲音，表現這些角色的社會地位、文化距離、受尊重程度等要素在習慣法運作過程中所起的作用”[5]。給大家帶來文字所不能提供的那種身臨其境的“體驗”。

德古阿爾洋鐵和一樁“死給”案

彝族習慣法案例不但具有獨特解決方式，而且許多案例形成也極具特點，顯示出獨特的本民族文化特點。本片就選擇了其它文化難於理解的彝族“死給”現象來展現其獨特的文化特徵。"死給"是學界“創造”的詞彙，以指代彝族詞彙“死及比”。“死及比”是由民間糾紛所引發的一種當事人的“自殺”行爲，並會導致家族間的嚴重衝突。“死給”有一種指向的含義，意即以死相抗爭。在外文化看來：法律、規矩、哪怕是公眾道德心理傾向決定了糾紛案件勝負，而在彝族以‘死給對方’來取得道義上的制高點，進而取得終極勝。彝族這種“死爲大”的觀念在我們看來難於理解。在漢區也有“我死給你看”的一種欲施加於對方的指向型精神壓力，但實際效果只是單向的，更多的是行爲者對自己的心理暗示，或是一種自我疏解方式，主流的文化系統並不能把這種壓力很好地傳遞到對方，

[4] 張冠梓：《法人類學的理論、方法及其流變》，《國外社會科學》2003 年第 5 期。
[5] 參見楊志偉：《斷裂的涼山彝族習慣法》，見彝族人網 http://www.yizuren.com

或者說我們的認知體系認爲的是自殺，是排除它方的行爲，任何緣由起因只是低一層次的因素，是道義層面的，不能改變責任的認定，所以也就不能引起或調動相關資源去威懾或制裁對方。而在彝族地區，這種從國家法律的角度判定爲自殺的事件，卻在民間，造成死者自殺的個人將會受到死者親戚朋友乃至整個家支的譴責甚至報復，背負極大的精神壓力，結果是受到彝族習慣法支持的制裁，它顯示了彝族認知體系的特點。所以對“死給”和“死給案”的觀察勢必與涼山彝族社會性質關聯起來，這樣它就起到對彝族文化認識的“媒介”和“鑰匙”的作用。學者周星在他的《死給、死給案與涼山社會》裡將“死給現象擴展到與婦女、與親家與冤家、與宗教等方面的討論，最後引出涼山彝族社會性質與自殺現象的內在關聯的問題。這樣，對習慣法的研究就有了其社會文化的根源，也使得習慣法的討論不僅是現象與事實的總結，而有了更多理論對話的意義和可能”。[6]

我們的影片拍攝的主要拍攝地點是在昭覺縣古裡區的日哈鄉，影片中的主要糾紛案例發生在日哈鄉的以德村，村中海來家支的海來爾哲服毒死給村中另一吉克家支的吉克達依，起因爲海來不滿吉克達依私自介紹自己妹妹海來爾果外出打工，認爲把已有婆家（已收夫家的定婚禮金，但姑娘還住在娘家未出嫁）的妹妹介紹出去打工，是犯了彝族的大忌。吉克達依沒有征求女孩家裡父母的意見，私下帶走女孩是對海來家的極大侮辱。作爲兄長的海來爾哲實在咽不下這口氣隨在吉克家屋外服藥自殺，後被發現送鄉醫院，後被搶救過來，是死給而未死成的案例。在彝族習慣法中死給又分“死給成功”和“死給未死”的案例。按死給方式，還分爲跳崖死給（瓦東丘）、服毒死給（毒則丘）、上吊死給（基丘）、投河死給（依東丘）等等。不管被死給方有理沒理，死給發生後即被判負，彝族諺語“摔跤判在上者贏，命案判死者勝”，“死爲大”，我們認爲是以生命換來的“終極勝”，說明彝族人把面子尊嚴看得非常重要，有時甚至比生命還重。對於死給，彝族習慣法一般是當“人命案”來處理的，一般沒有“償命”一說，解決方式是賠償“人命金”，“人命金”的數額，習慣法根據具體情況有相當詳細的條款的規定。

死給發生後，吉克家面臨極大地壓力，雙方在家族內選出幾名有威望

6 同上。

的長輩“莫嗤”（意指家族的代言人）來處理此事，經過對話最後請來雙方都認可的德古—“阿爾洋鐵”來“說和”此事。德古阿爾洋鐵也是以德村村民，在古裡地區是有名的大德古，他也是我們影片跟蹤拍攝的主要人物，在片中阿爾洋鐵還處理了另外一起婚姻財產糾紛。在涼山彝族地區，相對於現行法律，經習慣法“誡威”解決的案例，當事雙方是不會悔案，既試圖對結果翻案的。習慣法自有一套約束機制，這個機制就是彝族強大的家支力量支撐的社會控制體系，個人不能脫離開依靠家支而獨立生存，人們既受家支力量的保護，又受它制約。在案件調解過程中雙方都爭取自己方的利益最大化，德古則始終保持著“公平”的姿態，而這個“公平”是基於習慣法的，不應摻雜德古德個人好惡，這也是判斷德古好壞的標準。案件的解決過程，更多的是德古利用習慣法條款向雙方家支的說服過程，而不像聽案判案過程，最終的結果是雙方基於對習慣法“誡威”的認同，而不是討價還價的結果。結果經雙方家支認可後，個人只能是服從的。對於較重大的案件還要通過儀式（如殺雞咒證）來強化強化結果的效力。所以爲什麼我們發現經習慣法解決的案例結果是穩固的，是“不會翻案的”。而法院的判決卻不能使雙方安下心來？一方如果對判決不服，另一方則放不下心來，最後還要用習慣法重新解決一遍。我們可通過影片來觀察在涼山彝族社會，權威和強制力究竟民間還是在政府，以及在時代社會大環境的變化過程中這些因素的變遷。

案例的前因後果以及解決過程等細節在片中已有詳細展示，在這裡就不多做介紹了。相關的案例的分析解讀是留給觀眾自己去做的。我想介紹的是我們的主要關注點和影視敘述策略。

四、“被導演”的影片過程：從參與到分享

人類學電影敘述形式的發展就像其它的非虛構類型電影一樣的經歷了從強調作者主觀的說明闡釋式電影（expository），到強調客觀紀實的觀察式（observational），再到強調參與的互動參與式電影（interactive），和主張自省自覺地反射式電影（reflexive）等過程，而且人們還不斷試驗和嘗試新的表達方式。但我們不能得出這樣的結論：越後出現的越是好的形式，格裡爾遜解說式現在也不能說是沒有價值，具體選取什麼形式，當

然是作者自己認爲最適合的形式，它取決於作者訴求、偏好和要表現的內容等。我們是在田野工作中後期才考慮自己的影片敘述方式。隨著了解的深入，我們沒有覺得哪種方式是特別的理想，因爲我們的目的不是告訴觀眾我們對彝族習慣法的看法是什麼，而是希望觀眾能通過影片自己體驗涼山彝族的文化並讓我們（拍攝者、被攝者和觀看者）一起分享這個影片實踐過程所觸發的對這些文化的認識。正像 CliffordGeertz 所說的：“研究者、被研究者與讀者的關係應有所轉變，被研究者不只是被描述的對像，讀者不只是被動的被告知，民族志的呈現要使得三者之間有所對話”。[7]

那麼如何“對話”呢？讓我們從影片的敘述主體和客體以及距離位置來分析。

主體與客體，主位與客位，距離與位置

闡釋式：敘述主體（拍攝者）——客體（被攝者）。拍攝者與被攝者保持相當的距離，以達到“介紹”的目的。它的特點是：1.全知的觀點（omniscience），2.說教式的旁白，3.較多的中全景空鏡頭（爲解說的留白）等。這類影片比較容易犯過度主觀的弊病。用這種方式拍攝者和被攝者的位置被隔離的，是單向的信息專遞方式，所以也就談不上對話了。現在人類學影片已較少採用此種形式，而在電視台還在普遍使用，像一些歷史文化紀錄片和專題片。

觀察式：敘述主體（被攝者）——客體（拍攝者），目前國內人類學電影的主流是觀察式影片，因爲此類影片強調的是要被攝者“說話”（報道人訴說式），它就容易和人類學的“主位（Emic）視角相契合。但它過於強調客觀觀察（像美國的直接電影流派），刻意保持與被攝者的距離，表現出超然的觀察態度。“觀察式電影主要的成就在於它再次教育攝影機要如何取景。而它的敗筆就在於觀察態度的規範上，一種讓導演在情感的表現上，採取壓抑的方式這件事上，除了導致影片工作者在剖析事情時裹足不前、落於呆板之外；也造成觀察者、被觀察者以及觀眾之間的關係變得麻木不仁、缺乏互動”。[8]

---

7 轉引自胡台麗：《民族志電影之投影：兼述台灣人類學影像實驗》，（台灣）中央研究院民族學研究所集刊第 71 期。

8 參見大衛・麥克道格：《跨越觀察法的電影》，載《影視人類學原理》保羅—霍金

參與式：拍攝者與被攝者採取各種方式進行合作，這樣主客的位置經常發生變化和轉換，他們的距離當然被拉近了，“在這種影片裡拍攝者承認他進入了被拍攝者的世界，並請他們介入影片並在影片裡留下他們的文化特徵”[9]。可以說參與式是一種“對話”式的影片表達方式，當然這種對話只存在於拍攝者和拍攝對像之間，觀影者還是被動接受者。反身自省式（反射式）正是針對這種缺憾的，在反射式影片裡，觀眾的位置終於被關照到了，此類影片試圖通過一些手段喚起觀影者的能動性，希望引入和觀者的對話。但這類影片還是偏實驗性的，有侷限性，適用性並不是很強。

“一種文化的要素有時無法用另一種文化的思想方法來描繪，唯此，民族志電影的攝制必須設法讓觀眾體驗和了解其拍攝對像的社會經驗”。[10]而避免對習慣法的研究“僅憑借異質文化培養出來的知識、素養與結構來虛擬被調查群體的法律框架，並進而‘填充’資料”。[11]我們在影片實踐中發現最大難題也是如何在影視表達解決跨文化理解的問題，信息傳遞（翻譯）問題、介入參與反思回饋應用等問題。在文化系統不同的情形下，許多的翻譯、解釋不能讓人完全理解“他”們的文化和價值體系。讓作爲觀者的我們以某種方式進入他們的文化系統，哪怕是短暫而部分地進入他們的語境中，就能比較好地理解對方的文化。在影片《祖先留下的規矩》裡我們嘗試利用彝族本地知識精英和彝族特有的諺語表述方式來實現這種“跨越”。《祖先留下的規矩》的主要構成元素包括：案例—婚姻糾紛案例和死給案；德古——阿爾洋鐵；兩大家支——吉克家和海來家；打工潮——時代背景；本地觀點代言——額比解放。

額比解放

額比解放在拍攝期間充當向導和翻譯，我們見到的案例都是解放通過人脈關係找到的，在觀察案例時，解放是把我們引進現場並努力緩解因我們和機器的介入而對事件造成的干擾，我們發現當地人對他非常熟悉並非常尊重。作爲當地的文化人，他既希望自己的文化能通過我們傳遞，又不

斯主編，雲南大學出版社 2001 年版。

9 同上。

10 同上。

11 張冠梓：《論法的成長》，社會科學文獻出版社，2000 年版，第 57 頁。

希望被誤讀，他希望了解我們的工作方式，並努力配合我們，我們互相交流，在具體事件中他告訴我們彝族自己的看法，我們則把我們的關注點、想法和疑問告訴他。在拍攝現場我們基本上是邊拍攝邊討論的狀態下工作。

我們在後期編輯時需要處理大量的素材，現場同期聲的的翻譯是一大難題。在北京雖然可以找到彝語翻譯，但我們還是把解放從四川請到北京我們的編輯機房，因爲我們認爲解放的當時在場的經驗、他的知識，以及他自覺擔起的那份責任是別人無法替代的。這樣額比解放實際上就“參與”到我們的影片實踐過程裡了。作爲彝族知識精英，他只是現場翻譯和後期素材同期聲的翻譯，他沒有對影片進行干預，只是試圖把自己的文化轉譯。事實上他並不完全了解我們的工作方式。但他的翻譯文本和翻譯過程對我們的編輯影響很大。

彝族諺語“ 盧比 ”

我們在後期翻譯遇到的最大困難就是彝族諺語的翻譯問題，額比解放花費大量的時間冥思苦想去尋找合適的漢語來翻譯，我們開始並不理解額比解放這種對待諺語的偏執。經過一段時間的交流互動，我們發現彝族的表達和思維方式的“諺語化”狀態。彝族的諺語“盧比”是人們從勞動過程中總結出來的語言精華，也是人們思想、文化、生活的提煉。彝族在生活中使用諺語的程度和頻度都大大高於其它民族。在生產、生活、相處、繼承、發展、結緣、解冤等起不可替代的作用。彝族諺語“盧比”（包括格言、成語等）是他們語言表達的主要組成部分，也是他們重要的思維方式。解放顯然認爲翻譯不好諺語就無法讓人理解彝族的文化之精髓。彝族諺語並不完全是語言的精煉和濃縮，也不只是生活哲理，它體現了彝族社會的普遍認同和價值觀，承載了傳統文化的歷史流傳，甚至體現出某些權威的力量。由於文化認知體系的不同，有些諺語無法用其它語言對仗翻譯，有些即便翻譯過來也有陌生感。例如：“摔跤判在上者勝，命案判死亡者贏”；“案件規矩在敵我，債務規矩在鄰裡”；“漢地以官爲大，彝區以德古爲大”；“漢地以紙墨爲證，彝區以證言爲證”（以上爲額比解放翻譯）等等，都體現了文化的差異。這就給我們以啓發，是否能把彝族諺語式表達引入到影片結構中，這相當於引入某種觸媒和新的刺激，使觀眾的常規的觀影程序發生改變，打斷觀眾觀影時的慣性思路，迫使觀眾經

常處在試圖理解諺語的過程之中，無形中被引導進入到當地彝族人的文化語境中。這樣觀眾也許會不自覺地站在本地人位置去感受和理解彝族習慣法文化。

在《祖先留下的規矩》制作過程中我們試圖從結構上營造一種氛圍，以便把觀眾導入進彝族文化語境中，進而去理解彝族習慣法的體系。我們採用的溝通媒介是：1.彝族當地知識精英；2.彝族特殊的諺語系統；3.典型的習慣法案例。影片選取了兩個案例，案例一：主要展示在農村地區彝族習慣法自在運作的事實，案例二：大致描述國家法與習慣法衝突與合作調適的過程。影片試圖在不同的敘事語境空間中轉換。在前部分是我們自己觀察的視角，我們看到的彝族習慣法相關聯的種種，後面死給案部分則是在彝族自己的語境中的呈現。那麼爲什麼選擇“死給案”而不是其他習慣法案例？我們選擇“死給案”的目的在於它強烈的“他”文化特質，這種巨大的文化差異讓觀眾一時難以理解，但正是這種巨大差異才能“牽引著”觀眾離開自己的文化背景，以彝族人的視角去認識彝族文化。額比解放雖然沒有出現在影片中，但我們同樣可以感覺到他的強大“牽引力”，解放對德古的口才，規矩條款的適用，策略和威懾力以及家支間的較力等方面的著力關注，他在對白和字幕中的凝結智慧的翻譯，使得影片的敘述不知不覺在沿著解放的引導進行，以至於我們感覺影片“被導演了”。

在影片結構上，我們沒有使用解說旁白，而是把九十多分鐘的影片分成十個小節，在後半部分進入到死給案時，小節標題有意識地使用與本節內容相關的彝族諺語，試圖引起觀眾對本節諺語所指代的內容的關聯，逐步推進對案例各個層次的理解。例如這幾節的小標題：第 4 節：“一樁死給案”；第 5 節：“馬不驚鞍不壞”；第 6 節：“摔跤判在上者勝命案判死亡者贏”；第 7 節：“一案多賠的爭執”；第 8 節：“誡威還是法律”；第 9 節：“醉酒躺下爲大案子解決爲大”。當觀眾開始沉浸在影片所鋪陳的情節時，影片就適時插入與我們語境不符的彝族諺語“打斷”觀眾的思路，引起新的好奇，在試圖理解諺語含義的過程中體會彝族“誡威”之奇特。我們利用諺語和語言系統，在影片中營造了一個他文化的小“場域”，“牽引著”觀者不自覺進入它再去觀察和體會他們。而具體哪些是影片中營造他文化“場”的因素，是編導還是觀眾，是地方文化精英

還是被攝的事項本身？我們認爲都有關係，是這些關聯方互動合作的結果，我們制作影片的目的是使這種互動成爲可能，而這個過程我們稱之爲“分享”。

參考文獻：

一、楊懷英主編：《涼山彝族奴隸制法律制度研究》，四川民族出版社。
二、張冠梓：《論法的成長》，社會科學文獻出版社 2000 年版。
三、Paula Rabinowitz：《誰在詮釋誰？——紀錄片的政治學》，遠流出版公司。
四、楊志偉：《斷裂的涼山彝族習慣法》，網站文章，彝學網。
五、《影視人類學原理》，保羅・霍金斯主編，雲南大學出版社 2001 年版。
六、霍貝爾，《初民的法律》，周勇譯，中國社會科學出版社 1993 年版
七、胡台麗：《民族志電影之投影：兼述台灣人類學影像實驗》，台灣中央研究院民族學研究所集刊第 71 期
八、周星：《死給、死給案與涼山社會》，載於《田野工作與文化自覺》，馬戎等主編，群言出版社，1998 年

牧戶的差異性需求對社會保障體系建設的影響——以內蒙古自治區牧區為例

周競紅
中國社會科學院民族學與人類學研究所

通過建設一套制度構築人們可以相互作用的結構以減少生活中的風險和不穩定性，使社會在公平、公正的氛圍中穩定運行，這是社會保障制度構築的基本精神，可以說社會保障制度是人類對抗不確定性的智慧結晶。一個社會能夠建立這樣一項制度便可爲人們的生活提供一個基本安全網，使人們獲得基本的醫療保障，人們若因各種原因失去收入來源、生活陷入貧困時，基本生活也可得到救濟。社會保障體系建設不僅需要人們對風險的清醒意識，還需要社會財富增加和相應的社會組織力量的投入。2020年基本建立覆蓋城鄉居民的社會保障體系是大陸政府確立的明確目標，然而建設一個惠及 13 億人的社會保障體系對於各級政府而言不僅需要促成社會財富的持續增長，也需要相當高智慧、技術，並需要強化“以人爲本”理念。近年來，儘管以新型農村合作醫療、最低生活保障、社會救助、農村養老保險和五保供養爲主要內容的農村社會保障體系建設步伐加快，使大量農村居民日益共享社會發展的成果，農村社會保障已從集體保障轉型爲社會保障，但是，這項制度仍然在完善和探索之中，如何在不同地區經濟社會發展水平存在巨大差異的情況下，充分考慮不同自然環境、多樣的文化等復雜因素，建構一個促進社會公平、公正、互助共濟的社會保障體系，對各級政府而言不能不說是一項嚴峻挑戰。研究內蒙古農村牧區社會保障體系建設，我們注意到牧區和牧戶的特性突出，從公平、公正的角度來說，在內蒙古農村牧區社會保障體系建設中，牧區的牧戶更需要長期和短結合並具有針對性的措施，才能盡可能有效的減少人們面臨的不確定性和社會風險。

一、近年來內蒙古各級政府構建農村牧區社會保障體系的努力

生活在農村牧區人口仍然占內蒙古自治區人口的多數，據 2008 年末統計，內蒙古自治區總人口爲 2413 餘萬人，其中農業人口占 59.53%。[1]也就是說，農村牧區社會保障體系建設在內蒙古關係到全區半數或半數以上人口的基本社會保障。在此前的相當長時間裡，內蒙古農村牧區和全國其他地方一樣多曾長期實行以家庭保障爲主體，輔之以集體供養、親友幫助或各級政府救濟的方式協助人們應對生活中的困境。各級政府所能夠提供的救濟行動更多時候是臨時性的，而鄉村集體經濟曾是農村牧區居民集體保障的主要提供者。

“病有所醫”是許許多多農民、牧民的夢想。內蒙古曾經是一個缺醫少藥的地方，在上個世紀 40 年代，內蒙古地區只有 7 個城鎮設有醫院，其他城鎮設只有私人診所，廣大的農村牧區則沒有醫療機構，只有少量的游醫和蒙醫，[2]蒙古族人口，無論定居，還是游牧，死亡率均很高，當時定居在興安省東、南部的蒙古族，死亡率高達 56‰，人口每年負增長率爲 16‰，嬰兒死亡率爲 295‰，高於當地漢族嬰兒死亡率 64‰，平均壽命則僅爲 19.6 歲。[3]因此，內蒙古地區的蒙古族人口從 19 世紀初的 103 萬人下降至 1947 年的 83.2 萬人。[4]1949 年之後，由於衛生條件不斷改善，蒙古族人口狀況發生了巨大變化，據中國醫科大學的一項調查，1952-1953 年，以游牧爲主的蒙古族出生率爲 41.5‰，比 1941 年增加將近 1 倍，同期死亡率降爲 17.9‰，自然增長率則由 6.6‰提高到 23.6‰，人口平均壽命提高到 46.9 歲。[5]經過 60 多年的發展，全自治區醫療衛生基礎建設狀況大爲改觀，衛生機構已有 7423 個，與農牧民基本醫療需要直接相關的鄉鎮衛生院 1324 個，據 2005 年發布的信息，蒙古族人口平均壽命已提高到 69.3 歲。[6]當然，受到城鄉二元結構發展特徵的深刻影響，農民和牧民能夠享有的公共醫療資源還有限，比如，全自治區鄉鎮衛生院只有

1 《內蒙古統計年鑒》(2009 年)，中國統計出版社 2009 年。
2 《當代中國的內蒙古》，當代中國出版社 1992 年，第 544 頁。
3 《當代中國的人口》，中國社會科學出版社 1988 年版，第 384-385 頁。
4 《當代中國的內蒙古》，第 564 頁。
5 《當代中國的人口》，中國社會科學出版社 1988 年版，第 386 頁。
6 布仁：《蒙古族的演進與繁榮》，《北方經濟》2005 年第 8 期。

14400 個床位，他們服務的對像卻多達 1436.9 萬人，[7]農村牧區醫療資源不足仍然是嚴峻的現實，因病致貧仍然是農村牧區居民最難應對的現實困境。在中央政府統籌解決“三農”問題方針推動下，內蒙古地方政府開展了由政府組織、引導、支持，農民自願參加，個人、集體和政府多方籌資，以大病統籌爲主的農民醫療互助共濟制度，即新型農村合作醫療（下文均簡稱“新農合”），這是近年來對農村牧區居民生活影響最廣泛、最深的基本社會保障建設行動之一。內蒙古差不多用了五年的時間，使農村牧區新農合實現全區覆蓋，相關的制度、機制建設步伐也相當快。

2004 年，全自治區首批新型農村牧區合作醫療試點只在 7 個旗[8]（縣、區）展開，政策覆蓋農牧民人口約 102 萬，僅占當年全區鄉村人口總數的 7.90%，有 76.6 萬參加了新農合，參合率[9]只有 75%。2005 年，試點擴大到 12 個旗[10]（縣、區），新農合覆蓋農牧民人口達 201 萬人，占全區鄉村總人口 15.95%，共有 162 萬農牧民參加新農合，參合率提高到 80.5%。2006 年，試點旗（縣、區）擴及 39 個，[11]覆蓋農牧民 662.89 萬人，占全區鄉村總人口的 53.95%，共有 545.58 萬農牧民參合，占全區農牧民人口的 47%，此外，還有盟市自行開展的新農合試點旗縣，此時，新農合惠及全區一半以上的農牧業人口，參合率提高到 82.3%，多倫縣、開魯縣等地區農牧民參合率達 90%以上。經過一系列的試點，2007 年，全區 95 個涉農旗（縣、區）全面推行新型合作醫療制度，新農合制度實現全覆蓋。[12]2008 年，全區農牧民參合人數達 1180.47 萬人，參合率爲 87.58%。至 2009 年，內蒙古衛生廳統計信息顯示，全區參合農牧民達到 1201.8 萬人，按常住人口計算，參合率達到 96.39%，基本實現鄉村人口全覆蓋。[13]

---

7 《內蒙古統計年鑒》（2009 年），中國統計出版社 2009 年。

8 包括鄂溫克旗、奈曼旗、多倫縣、化德縣、臨河市、准格爾旗、阿拉善左旗。

9 農村常駐人口中參加新農合的比率。

10 新增托克托縣、烏海市、敖漢旗、九原區、科右中旗。

11 新增土默特左旗、清水河縣、固陽縣、達茂旗、阿榮旗、扎賚特旗、突泉縣、科左後旗、扎魯特旗、開魯縣、克什克騰旗、喀喇沁旗、林西縣、太僕寺旗、正藍旗、豐鎮市、察右前旗、涼城縣、達拉特旗、杭錦旗、伊金霍洛旗、烏審旗、鄂托克前旗、杭錦後旗、五原縣、阿拉善右旗、額濟納旗。

12 《內蒙古衛生年鑒》（2007 年）http://www.nmwst.gov.cn/html/tslm/wsnj/2007/

13 http://www.nmwst.gov.cn/html/zwgk/newscenter/xwfb/200912/24-19382.html

2004—2009 年全區新農合發展情況簡表

年份	涉及旗縣數（個）	覆蓋人口數（萬人）	農牧民參合人數（萬人）	參合率（%）
2004 年	7	102	76.6	75
2005 年	12	201	162	80.50
2006 年	39	662.89	545.58	82.30
2007 年	95	1389.75	1126.78	90.37
2008 年	95	1389.75	1180.47	87.58
2009 年	95	1389.75	1201.8	96.37

爲保障新農合的制度運行良好，自治區各級政府進行了相應的制度建設，其中包括新型合作醫療實施方案、財務管理、基金管理、審計辦法等等，這些文件的出台，均有利於此項政策的健康有序運行。[14]新農合制度的建立和發展，也推動了農村牧區三級衛生服務網絡的建設，逐步促進了縣鄉村三級醫療衛生服務機構的發展。2006 年，自治區各級政府共投入 1.08 億元，重建或改造了 349 所蘇木[15]鄉鎮衛生院。

從發展趨勢來看，新農合將使參合農牧民越來越受益，越來越便於農牧民群眾解決“看病難、看病貴”問題。新農合制度的實行，使得各級政府投入資金逐年增加，受到疾病侵擾的農牧民獲得更多救助。2008 年，全區統一將起付線[16]降低到 50－100 元，封頂線[17]提高到 3.5 萬元以上，分級報銷比例普遍提高 5 個百分點。農牧民患病就診率和住院率明顯提高，因病致貧和因病返貧的情況明顯緩解。從 2010 年開始，新農合政府補助增加到每人每年 120 元，農牧民個人籌資提高到 30 元，6 萬人口以

14 主要包括：《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療管理暫行辦法》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療工作方案》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療基本藥物目錄》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療信息系統建設項目方案》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療考評細則》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療基金財務管理暫行辦法》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療基金會計核算暫行辦法》、《內蒙古自治區農村牧區醫療救助工作實施方案》、《內蒙古自治區新型農村牧區合作醫療審計管理辦法》等。

15 蒙語，意爲“鄉”。

16 先由個人負擔的住院醫療費數額標準。

17 封頂線就是每一醫保年度內每一位參保人個人可以報銷的最高限額。

下的牧業旗參合農牧民每人每年增加政府補助 20 元。

“難有所助”亦是所有陷入困境的家庭或個人最期待的事情。內蒙古農牧區社會性救助活動實際上是在 20 世紀 50 年代以後逐步開始的，救濟形式單一，救濟範圍也很窄，救濟活動不規範，未能形成強有力的社會保障，村集體經濟曾是這一救濟活動的基礎，因此，隨著家庭聯產承包責任制實施，這類救濟性活動難以適應社會需求。由於，內蒙古大多數農村牧區經濟欠發達、貧困人口總量大、農牧業經濟脆弱，直到本世紀初仍未構建起穩定的最低社會保障和救助體系。

1996 年，依據中央政府要求，內蒙古開始在 12 個旗縣開展農牧民最低生活保障的探索。當時，農村最低生活保障資金由縣、鄉、村三級承擔，地方政府財政困難使最低社會保障資金難以到位，尤其是農村牧區稅費改革後，難度更大，因此，農村最低保障工作進展緩慢。2006 年，自治區農村牧區貧困人口總計約 129 萬餘人，占全區農牧業人口的 9.27%，其中特困人口 41 萬餘人，占全區農牧業總人口的 2.98%，占貧困人口總數的 33.03%。此後，以每人每年補助水平不低於 360 元標準，首先將特困群體納入最低保障，相應的資金投入由自治區、盟市、旗縣三級政府按 6:2:2 比例分擔。低保金每年 6 月 30 日前和 12 月 30 日前各發放一次。隨著自治區經濟發展不斷發展，最低保障補助標準逐年提高，最低保障覆蓋面逐年擴大，據統計，2007 年，全區享受最低生活保障的農牧民達 90.4 萬人，補助標準也由最初的人均每天 1 元提高到 1.2 元，農村人均補助最低 438 元，牧區人均 500 元，三個人口較少民族（鄂倫春、鄂溫克、達斡爾）均 600 元。2008 年，全區享有最低社會保障的農牧民達 113 萬餘人，2009 年，達到 116.971 萬人，最低保障標準由 2008 年的 1076 元提高到 1237 元，提高 161 元，[18]2009 年 1—6 月份，人均補助金水平達到 395 元，[19]農村牧區最低生活保障制度逐步接近“應保盡保”目標。

在構築農村牧區最低保障制度的同時，城鄉一體化的社會救助體系建

[18] 劉昕：《內蒙古有 200 多萬人納入城鄉低保，保障標準大幅提高》，《北方新報》2009 年 12 月 2 日第 4 版。

[19] 丁燕等：《我區城鄉低保擴面提標任務圓滿完成》，《內蒙古日報》2009 年 12 月 3 日第 1 版。

設也得到自治區政府的重視，2005 年自治區政府就此發布的相關政策規章，要求建立以應急救助、五保供養、農村牧區特困群眾醫療救助、特困家庭青少年教育救助等爲主要內容的救助體系。這一體系要求應急救助有快速反應能力，確保在重大災害發生後 24 小時內，能夠妥善安排受災民眾的吃、穿、住、飲用水、醫療救助。農村牧區困難民眾救助主要採取定期定量救助與臨時救助相結合的方式，定期定量救助以貨幣形式爲主，按時發放；臨時救助以貨幣與實物相結合，適時發放。

2004 年 10 月，自治區政府在呼倫貝爾市的鄂溫克旗、通遼市的奈曼旗、錫林郭勒盟的多倫縣、烏蘭察布市的化德縣、鄂爾多斯市的准格爾旗、巴彥淖爾市的臨河區、阿拉善盟的阿拉善左旗等 7 個旗縣區進行了農村牧區醫療救助工作試點，第二年，全自治區 95 個涉農的旗縣(市、區)全部出台農村牧區醫療救助工作實施方案或實施細則，當年，全區共籌集農村牧區醫療救助資金 5609.7 萬元，其中，國家補助 4141 萬元(含 2003 年、2004 年國家補助的 2760 萬元)，自治區安排 500 萬元，盟市、旗縣(市、區)自籌 968.7 萬元；共救助農牧區患病貧困群眾 139636 人次，支出救助資金 3419.5 萬元，其中資助農牧區貧困群眾參加新型合作醫療 92620 人次，支出救助資金 136.2 萬元。2006 年至 2008 年 8 月份，全區共籌集農牧區醫療救助資金 16013.1 萬元，其中，國家補助 9890 萬元，自治區安排 1830 萬元，盟市、旗縣(市、區)自籌 4293.1 萬元，累計救助患病貧困群眾 1103561 人次，支出救助資金 10764．24 萬元，其中資助參加新型合作醫療 970789 人次，支出救助資金 1082.72 萬元。[20]

“老有所養”也是人們最基本的生存夢想，內蒙古農村牧區養老也曾經更多地依賴於家庭，隨著人口的流動、傳統家庭的小型化等的變化，家庭養老日益受到衝擊，家庭養老功能在弱化。“五保護”是 1949 年以後建立起來的對孤寡老人的社會養老方式，2008 年，內蒙古自治區五保對像人數爲 10.3 萬，已保人數 8.56 萬，未保人數 1.74 萬，有敬老院 621 所，床位總數 2.36 萬張，敬老院的院民 2.2 萬人，集中供養率 21.4%，床位利用率是 93.3%，集中供養標準 1426 元，分散供養標準 916 元。供養標準最高的阿拉善左旗集中供養標準已提高到每人每年 5000 元，分散供

[20] 吳金亮主編：《民政 30 年．內蒙古卷》，中國社會出版社 2008 年，第 50 頁。

養標準達每人每年 2600 元，五保對像的基本生活得到了較好的保障。[21] 畢竟“五保”供養承載力有限，隨著社會老齡化問題的突現和家庭養老功能的減弱，社會養老日益成爲一個需要解決的大問題。在各級政府推動下，新型農村養老保險的探索步伐加快，2009 年，內蒙古的武川縣、固陽縣、杭錦旗等 10 個旗縣被列爲中央政府新型農村牧區社會養老保險試點旗縣，阿拉善左旗、鄂倫春自治旗、鄂溫克族自治旗等 3 個旗被列爲自治區試點旗，這些旗縣的年滿 60 周歲老人已在 2010 年春節前全部領到首批新農保養老金。這項政策規定凡是年滿 16 周歲、未參加城鎮職工基本養老保險的農牧民，均可在戶籍所在地自願參加新型農村牧區社會養老保險。新型農村牧區社會養老保險基金由個人繳費、集體補助、政府補貼構成，參加新型農村牧區社會養老保險的農村牧區居民應按年繳納養老保險費，年繳費標準目前設爲 100 元、200 元、300 元、400 元、500 元 5 個檔次，參保人員自主選擇檔次繳費。[22]

二、牧戶和牧區特性與牧區居民對社會保障需求

內蒙古農村牧區的社會保障體制建設仍然處在初起階段，如何更好處理公平與效率、積累與消費、穩定和發展的關係仍然需要逐步的探索。在觀察和研究內蒙古自治區農村牧區社會保障體系建設中我們會發現，農村和牧區[23]居民最低社會保障方面獲得的資金投入量存在一定的差異，比如，貧困線的劃定標準牧區較農區高 200 元，新農合政府補助牧民比農民多 20 元，就是說牧戶和牧區特性實際上已影響到內蒙古農村牧區社會保障體系的建設。是什麼決定了牧戶與農戶之間差異的存在，農區和牧區居民社會保障需求本身是否存在一定的差異？什麼樣的保障方式更適合牧區

[21] 吳金亮主編：《民政 30 年．內蒙古卷》，中國社會出版社 2008 年，第 46 頁。

[22] 任軍川：《內蒙古自治區：新農保試點旗縣發放首批養老金》，http://www.gov.cn/jrzg/2010-01/22/content_1517464.htm，2010 年 3 月 6 日。

[23] 內蒙古牧區基本情況：據 2008 年統計，內蒙古草原總面積爲 8666 萬公頃，可利用面積 6818 萬公頃，這些草原大多集中分布於 33 個牧業旗（市）和 21 半農半牧業旗境內，牧業人口也集中分布於這些旗、縣境內。在 33 個牧業旗中有 18 個國家扶持或自治區扶持的貧困縣，占到牧業旗總量的一半還多些。2008 年末全區牧業人口 74.41 萬人，分布於農區和牧區的分別爲 35.42 和 38.99 萬人，牧區牧業人口只占牧業總人口的 52.40%，另有 47.60%的牧業人口分布於半農半牧區。《內蒙古統計年鑒》(2009 年)，中國統計出版社 2009 年。

和牧戶？這些都是我們關注的實際問題。

農村和牧區居民最低社會保障標準的差別在內蒙古自治區一般被理解爲民族政策執行的結果，事實上，這是一項公共政策在追求公平目標下對由於發展差距和環境因素造成不平等的局部性校正。此外，必須承認農區和牧區居民社會保障需求本身也存在著一定的差異，這些差異主要受到牧區人口分散居住狀況、基礎設施狀況、游牧文化消費習慣等因素的直接影響。可試從如下幾個方面觀察農戶與牧戶在社會需要方面的差異：

1.農牧民家庭收支結構與牧區、牧戶社會保障需求差異的形成

由於社會保障需求與人們面臨的生活風險和不確定性相關，收支結構成爲觀察農戶與牧戶現實保障需求的重要切入點，一般而言收支失衡的家庭面臨的風險也更大，從經驗上來說家庭主要依靠牧業收入的家庭抗風險能力也更弱。與內蒙古自治區 GDP 連續八年增長全國排名靠前形勢相關，農牧民人均總收入、純收入和現金收入水平也逐年提高。1995 年、2000 年、2005 年、2008 年的統計顯示，農牧民人均總收入[24]分別達 2272 元、3440 元、5345 元、8059 元，純收入[25]則分別爲 1300 元、2038 元、2988 元、4656 元，現金收入[26]1995 年缺少統計數字，其他三個年份分別爲 2448 元、4235 元、6399 元。但是，農民的家庭收入並不比牧民高，四個年份比較的結果是，農民較牧民收入要低，具體情況如下表：

農民家庭收入情況表

	1995 年	2000 年	2005 年	2008 年
總收入（元）	2053.80	3006.58	4872.38	7536.03
現金收入（元）	——	2089.00	3809.72	5816.05

24 總收入是調查期內全部收入的總和，其中未扣除爲獲得收入所發生的支出（生產費用）和生活消費支出。按收入來源的性質劃分，總收入分爲：工資性收入（報酬收入）、家庭經營總收入、財產性收入和轉移性收入。按收入的形態劃分，總收入中包含兩部分：實物總收入和現金總收入。

25 指農村牧區常住居民家庭總收入中，扣除從事生產和非生產經營費用支出、繳納稅款和上交承包集體任務金額以後剩餘的，可直接用於進行生產性、非生產性建設投資、生活消費和積蓄的那一部分收入。

26 《內蒙古統計年鑒》（2009），中國統計出版社，2009 年。

總支出（元）	2098．10	2679．38	4604.97	6853．86
現金支出（元）	1584.30	1992.27	3710.85	5755.47

牧民家庭收入情況表

	1995 年	2000 年	2005 年	2008 年
總收入（元）	3364.60	6807.26	8994.41	12089.30
現金收入（元）	3474.10	5234.96	7512.81	10891.55
總支出（元）	3348.90	6569.29	8843.59	12659.66
現金支出（元）	3312.50	5176.73	7742.65	11363.61

比較上兩表各項可知，農戶四個年份中總收入、現金收入的絕對數均低於牧戶，農民家庭在總收入和總支出、現金收入和現金支出方面更趨收支平衡，而牧民家庭則在四年統計中，前三年情況良好，收支相對平衡，但是，2005 年現金支出和 2008 年總支處均處在超支狀態，在牧區的入戶調查也印證的這點，很多牧戶都有借貸行爲。據 2008 年內蒙古統計局發布的數據[27]計算結果，牧戶中貧困和低收入者的比重較農戶更大。2008 年，全自治區牧戶中純收入在 1000 元以下的占到 8.18%，而農戶中這一比重爲 6.91%。農戶中收入 4000 元以上的比重爲 50.67%，牧戶爲 63.18%，農戶的比重低於牧戶。

深入觀察農戶與牧戶的收入結構可知，牧戶的收入更依賴於牧業，相對於農業而言，牧業生產更具單一性和脆弱性，而農戶的收入則更多元化，據統計 2008 年牧戶家庭經營收入的 81.94%源於牧業生產，農業收入占家庭經營收入 15%，而農戶家庭經營收入中農業收入占 68.24%，農戶經營牧業收入則占其總收入的 27.85%，此外，農戶在建築、服務、商品流動等方面較之牧戶也有更多的選擇。[28]從收入結構上來說，牧業生產的單一性、不穩定性仍然是影響牧戶生活水平持續提高的重要因素，與此同時，在總支出和現金支出中，牧戶的生產經營性支出比重高於農戶，而在生活消費支出中，特別是在食品、衣著、醫療保健、通訊方面牧戶有著更

[27] 《內蒙古統計年鑒》（2009），中國統計出版社，2009 年。
[28] 《內蒙古統計年鑒》（2009），中國統計出版社，2009 年。

多的支出，除了生活條件改善的原因外，實際上與這些消費在牧區的價格密切相關。比如，2008 年統計，牧戶在醫療保健方面平均每人比農戶多消費 260 多元，這並不表明牧戶更有保健意識，而是有著更爲復雜的因素，特別是傳統的生產生活習慣影響著牧民的健康狀況、牧戶在獲得醫療保健資源方面需要付出更多的費用（主要是牧戶更遠離這些資源）。從這個意義上說，雖然牧戶較之農戶有較高的純收入或現金收入，但是，這些收入的穩定性可能較農戶更差，在生產性和生活性支出方面牧戶較之農戶更多，除了社會文化因素外，一個關鍵因素就是牧區基礎條件還較差。田野調查也印證了這一統計結果，牧戶的生產生活中收支失衡更爲普遍，相當一部分牧戶欠有外債。可見，牧業生產本身的特點和牧戶收入的單一性和生活支出大的特點成爲其保障需求差異形成的最根本因素。

2.牧業環境惡化影響需求差異

生產是人們生存的首要保障，生產環境的惡化會從根本上影響社會保障需求的結構和內容。就內蒙古牧區的牧業生產來說，草原生態環境的惡化是一個持續的過程，也是一個具有復雜因素交互影響的變遷過程，從更爲宏觀的角度來看，今天牧業環境惡化已危及游牧文明的存續和現代化。對牧戶社會生活影響最直接的因素是草原退化問題，生態環境惡化和自然承載力下降，使牧業環境的惡化，同時也大大增加了牧戶的生產成本。據第三次全國草場資源調查，內蒙古中度以上退化沙化的草場面積約 3867 萬平方公裡，占可利用草場面積的 56.9%，天然草場的產草量普遍下降了 30%到 70%。[29]主要牧場的草原退化形勢更爲嚴峻，內蒙古中部的蘇尼特右旗年均降水量不足 100 毫米，草場長期超載，可利用草場面積由 2.3 萬平方公裡下降到 1.7 萬平方公裡，且 80%以上嚴重退化、荒漠化，草原生態系統嚴重失衡；西部的烏拉特後旗人口密度由每平方公裡 1.12 人增加到 1.98 人，載畜量由 30.63 萬頭（只）增加到５８萬頭（只），而可用草場面積由 3470 萬畝下降到 2104 萬畝，沙漠和戈壁占全旗總面積的 74%。甚至一些牧區的部分牧民因喪失基本生產生活條件而淪爲生態難

[29] 草原生態研究聯合考察課題組：《治沙止漠刻不容緩，綠色屏障勢在必建——關於內蒙古自治區草原生態與治理問題的調查》，《調研世界》2003 年第 3 期。

民。[30]

3.草原使用制度的變革增大了牧業生活成本。

改革開放以後，草原使用制度發生重大變化，“草畜雙承包”制實施，定居放牧和承包後草原圍欄造成的草原碎塊化，終結了輪牧的傳統原則，不僅造成定居點周邊草原退化加劇，[31]也大大增加了牧戶家庭牧業經營的生產成本，特別是用於建設圍欄、打井、建設棚圈等方面的投入巨大。也就是說，草原使用制度變遷促使牧業生產投資日益增大。據研究，一般的農戶 1 畝地的投入也就 300—400 多元，5 畝地之家最多也就 2000 多元的投入。牧區則不然，牧業生產的投資規模常常較農地投入多出數十倍。在牧業生產經營投入主要在於牧場管護、牧場基本設施、牧草飼料等各種原材料，對於牧場廣大的牧戶投入常常多達數萬元的投入，牧業勞動的投也很大，隨著畜產品價格的提升，畜產品銷售收入額增大，形成牧業生產大出大進的過程，但是牧業生產的純收益率也不高。由於牧業生產的連續性，牧民無法像農民一樣一邊放牧一邊到城市打工增加收入。牧區生產中，資金需求量巨大，資金循環經常會遇到困難，由於牧民很少能夠獲得財政和金融資金的支持，所以一般牧民解決問題的方式就是民間借貸。[32]

4. 牧區地域越廣闊，居民居住就越分散，與社會保障相關的基礎設施越薄弱，社會保障貨幣性救濟方式是一個現實的挑戰

目前在內蒙古社會保障的各類救濟方式主要以貨幣投放爲主，這一方式通行於人口密度大、基礎設施完善的區域，取得了良好的效果，對牧區和牧戶而言這一單一方式則需要更完善的資源配置。牧業旗中行政區域面積、人口總量、區域內經濟社會結構成爲適應通行貨幣保障方式的重要條件。

全自治區 30 個牧業旗情況也不盡相同，這從各旗的行政面積、人口總量方面亦可窺一斑。

---

[30] 范小建主編：《扶貧開發形勢和政策》，中國財政經濟出版社 2008 年，第 135 頁。

[31] 孫學力：《圍欄、草原荒漠化與放牧制度的關係》，《西南林學院學報》2008 年第 4 期。

[32] 達林太等：《內蒙古牧區牧民的需求與牧區合作》，《北方經濟》2009 年第 11 期。

各牧業旗行政面積在 2 萬平方公裡的有 12 個，面積最大者爲東烏珠穆沁旗，行政面積達 47000 多平方公裡；其次是蘇尼特左旗，行政面積達 34000 多平方公裡，其他各旗行政面積在 1 萬至 1.9 萬之間的有 11 個，行政面積則在 9000 平方公裡之下的旗有 6 個，行政面積最小的是杭錦後旗，只有 1767 平方公裡。

各牧業旗中人口最多是科爾沁左翼中旗，2008 年末全旗人口達 53 萬餘人，在全自治區旗縣一級該旗人口總量位列第六，全旗蒙古族人口占 70%多，是全國縣級人口中蒙古族比重最大者。牧業旗中人口僅次於科左中旗的是翁牛特旗；全旗總人口 30—40 萬人之間的旗有科爾沁左翼後旗、巴林左旗、杭錦後旗、扎魯特旗、阿魯科爾沁旗；全旗人口 10—30 萬之間的旗則有科爾沁右翼中旗、克什克騰旗、四子王旗、巴林右旗、鄂溫克旗、烏拉特中旗、達爾罕茂明安聯合旗，其餘各旗人口均在 10 萬以下，人口最少的是鑲黃旗，只有 3 萬餘人，蘇尼特左旗、新巴爾虎左旗、新巴爾虎右旗人口也在 3 萬人左右。那些人口集中的旗多是靠近經濟結構相對復雜的區域，其境內農耕更爲發達，相對而言，與社會保障相關的基礎設施較之人口少的牧區條件稍好些，牧戶也有較大的選擇性。

據 2000 年第五次人口普查，全自治區人口密度平均每平方公裡 20 人，30 個牧業旗中只有 5 個旗人口密度超過每平方公裡 20 人，人口密度高的旗也主要是人口總量大、農耕比重更大者。以牧爲主的牧區在旗內亦屬於人口分散居住程度很高的地區，比如翁牛特旗，雖然其人口密度高達每平方公裡 41 人，人口主要集中於旗內中西部的農區，相對而言，東部牧區人口密度則不高，除了鎮或蘇木所在地人口較爲集中外，牧戶多分散居住，相對於農戶或駐地接近於城鎮的牧戶，散居於牧區的牧戶在社會保障方面則受到更多的環境約束。鄉村基礎設施建設原本就短缺，據 2006 年全自治區第二次農業普查數據顯示，全區只有 58.4%的村在 3 公裡範圍內有小學，33.1%的村在 5 公裡範圍內有中學。16.3%的村有幼兒園、托兒所，2.0%的村有體育健身場所，11.1%的村有圖書室、文化站，9.9%的村有農民業餘文化組織。67.5%的村有衛生室（站、所），76.3%的村有行醫資格證書的醫生，18.3%的村有行醫資格證書的接生員。牧區在水、電、路等基礎設施方面的短缺突出，據統計，到 2008 年，在牧區 2369 個

嘎查[33]中，只有 483 個有自來水，還有 279 個嘎查尚未通汽車，249 個嘎查沒通電話。[34]相對於農業旗，牧業旗在學校、醫院數量，以及所擁有的衛生技術人員數量等，大多比農區的旗或縣少。加之 2005 年以後合鄉並鎮的實施，多數牧區把兩、三個蘇木合並成一個蘇木（鄉），有的蘇木面積由原來的幾百平方公裡變成兩、三千平方公裡。牧戶到蘇木（鄉）政府辦事需要走一、二百公裡遠的路途，而且，由於蘇木（鄉）、鎮的撤並，原有的基層衛生院、小學撤並，一些與牧戶社會保障相關的基礎設施條件進一步惡化，在就醫、就學方面的可及性降低，加劇了牧戶看病難、牧戶子女上學難問題。

5.消費習慣也影響到牧民和牧戶抗風險能力。

對於現代社會而言，良好的消費習慣是理財成功的一半，但是，在牧業社會，多注重即期消費，輕積累、輕不動產，而且不善於理財，很多牧戶還不能從長遠的計劃和處理消費和儲蓄關係，當然也不可能留取定量資金，以便安排下期在生產生活和防災的意識，一項研究顯示，2000 年內蒙古牧戶總的生活消費傾向爲 0.8822，即現有純收入的 88.22%用於生活消費，餘下的約 12%用於再生產、儲蓄或增加手持現金，其數額相當有限，住房、交通工具等耐用品是牧區的消費“熱點”。[35]儘管牧民大多已定居多年，很多牧戶仍然不善於經營和算計，常常在生產、生活安排或交易中有所損失，以至於年收入在 2-3 萬元的家戶也會陷入貧困。此外，牧戶用於禮尚往來的財務比重也較大，特別是婚喪嫁取等事項。據 1999 年的一項調查，農牧民贈送親友的禮金增長速度高於生活消費支出增長速度、高於家庭經營費用現金支出增長速度、高於居住消費增長速度、高於文教娛樂用品支出增長速度，而 1997 年全區農牧民人均煙酒消費 80 元，人均送禮支出 76 元，分別占當年現金支出的 8%和 7%，高於全國平均水平。[36]

總之，自然環境、生產方式、消費行爲習慣、制度變遷等均成爲影響

[33] 即村落。
[34] 《內蒙古統計年鑒》（2009），中國統計出版社，2009 年。
[35] 潘建偉：《牧戶消費行爲研究》，經濟科學出版社 2005 年，第 87 頁。
[36] 高文在：《內蒙古農牧民消費結構研究》《內蒙古科技與經濟》2000 年第 1 期。

牧戶社會保障需求的主要因素，這些因素的交互作用要求內蒙古社會保障體制建設中應充分考慮牧區和牧戶的特性，提供更貼近牧戶需要的服務。

三、社會保障體系建設對牧戶需求的回應及進一步滿足其需求的路徑

在農村牧區社會保障體系建設中，內蒙古各級政府已認識到農區和牧區之間發展、環境等方面存在的差別和差距，對不同旗縣地方政府相應的財政能力也有較爲清楚的認識，並通過分類管理，回應相應農區和牧區差異性的需求，在具體政策的落實中對牧戶差異性需求做出了一定的回應，比如，2007 年，自治區政府提出的農村牧區最低生活指導性保障標準爲農區爲 700 元，牧區爲 1000 元。由於最低保障資金分級負擔，屬地管理，最終受到旗縣級政府財政狀況的影響，因此，經濟發展水平高的旗縣，相應的保障能力也較高，比如近年來經濟快速發展的鄂爾多斯市，其農村牧區最低生活保障標準 2007 年已達 1300 元，補差水平也將由 2007 年每人每年 700 元提高到 1000 元左右，大大高於自治區的標準。這說明，牧戶所在旗的經濟發展水平在相當程度上影響著其需求的滿足程度，自治區尚未實現全區統籌目標。此外，在最低保障的補貼方式上，自治區政府也規定以貨幣補貼爲主，實行差額補貼的方式，輔之以政策扶持、臨時救濟、社會互助等配套政策。貨幣化補貼是各類救助的主要方式。

從政策總體來看，內蒙古各級地方政府在農村牧區社會保障體系建設過程中，對牧戶差異性需求有所考慮，然而從社會需求實際來看相應的措施強度不夠，特別是各種措施之間銜接較差影響了政策投入的效果。對於牧戶來說，致貧的原因與資源、環境和生產方式有著極大的關聯，不同的個體雖然可能有著完全不同的致貧原因，比如，有因病致貧者、有因災致貧者、有因投入牧業無法回收效益致貧者，但是，總體而言他們的由於環境、資源利用方式變遷而出現貧困的，由於居住分散、生產具有特殊性，很多牧戶對社會保障的需求內容、方式與農戶存在著一定的差異，標準化的補救方式正減弱了對牧戶社會保障需求的滿足。因此，從整體提升牧戶生產生活水平來說，政府的社會保障體系建設對牧戶需求要有更針對性措施，解決相應問題的路徑更多需要依賴政府服務意識、服務水平的提高。

具體而言，仍需要關注如下幾個方面：

第一，面對牧戶貧困化趨勢，單一的社會保障和貧困人口救助的方式不能根本滿足牧戶需求，遏制牧戶貧困化仍是一項基本工作。據相關研究，內蒙古牧戶整體貧困化的趨勢已經呈現，在自治區經濟快速發展的情況下，以自然經濟爲特徵的牧區生產陷入困難局面，牧業生產本身的脆弱性，加劇了牧戶貧困化趨勢的出現，[37]如果生產環境不改善，產業問題不解決，僅僅有最低社會保障不能持續改善牧戶的生活水平。因此，地方各級政府要從可持續發展戰略角度，充分認識牧業生產的地位、作用，將牧戶納入生態建設的考慮之中，依靠牧戶的參與和制度的進一步探索，遏制草原生態環境惡化、提升牧業生產與現代經濟發展的適應，推動牧區的可持續發展。

第二，在學校、醫院、醫務人員等短期尚不能完全保障牧戶需求情況下，不應放棄 20 世紀 50 年代對牧戶的流動服務方式，特別是對那些偏遠的牧村，相應的機構應根據人口密度和衛生機構設置情況開展巡回或流動的服務項目，以滿足牧戶的需求，否則，這些牧戶就算手裡有錢，也難以真正獲得及時的服務。

第三，牧區的水、電、路基礎設施是地方政府重點投入領域，仍需繼續加以重視，將那些水、電、路未解決的村落應納入規劃，逐步解決，這些問題的解決亦是提升牧戶生活水平，實現生產轉型提供條件的重要方面。

第四，借助各類社會組織，培訓牧戶提升參與村落建設能力和理財能力，使政府各項社會政策得到牧戶的良好認知和理解，使牧戶有能力維護自身權益，否則，相應的社會保障建設社會效果便難以保證，長此以往，還可能使社會保障成爲阻礙牧民創新一個外部因素。

總之，除以上更爲具體的措施外，應深化游牧文明在全國生態環境效益、文化多樣性方面的重要意義的認知，逐步探索牧業現代化之路，不應將居民集中化視爲牧業現代化的唯一途徑，尤其需要著重研究草原使用制度、牧區生產環境改善問題，減少農業、礦業和其他粗放的工業經營對內蒙古幾個要草原區域的衝擊，確保牧戶生產生活大環境良好，使牧業文明在一個更具包容性的條件下走向現代化。

---

[37] 海山：《內蒙古牧區貧困化問題及扶貧開發對策研究》，《畜牧經濟》2007 年第 10 期。

中越跨境少數民族社會發展探析——以雲南麻栗坡天保鎮為例[1]

曾少聰
中國社會科學院民族學與人類學研究所研究員
廈門大學人類學與民族學系主任、教授

摘　要

我國西南部是少數民族相對集中的地區，苗、瑤、壯、傣等少數民族在長期的遷徙過程中遍布西南地區，以及越南、緬甸、老撾和泰國等東南亞國家，由於民族國家疆界的劃分，使得苗、瑤、壯、傣等少數民族成爲跨境民族。本文考察雲南省麻栗坡縣少數民族的社會現狀，特別是邊貿互市、跨境婚姻、礦產開採的現狀及其引發的問題，進而探討跨境民族的社會發展與邊疆社會的穩定。本文指出：國家實施的邊疆政策和民族政策直接影響到邊疆地區跨境民族的社會發展，因此，在探討邊疆跨境民族社會發展時，應該把它放在民族國家發展的進程中進行整體考察，才能比較全面地把握邊疆跨境民族社會的發展現狀和發展趨勢。

關鍵詞：雲南邊境、跨境民族、社會發展

[1] 筆者曾於 2005 年 12 月應雲南省僑聯的邀請到雲南參加學術研討會，會後參觀雲南的僑鄉和邊境口岸，曾到麻栗坡縣天保口岸考察。2009 年，筆者主持中國社會科學院國情調研項目：“雲南跨界民族雙向移民問題與社會穩定研究”，選取雲南邊境的四個田野點，其中一個是雲南麻栗坡縣。爲完成該項目，我的研究助理，也是我的博士生吳振南同學於 2009 年 1－3 月到雲南麻栗坡縣進行田野調查。本文是根據這兩次田野調查的資料撰寫的，在此我要特別感謝吳振南博士爲我提供的資料。

一、天保鎮的自然環境與文化背景

雲南省麻栗坡縣與越南交界，邊境線 277 公裡，有漢、苗、瑤、壯、彝、傣、等民族。本次田野調查，走訪了雲南省麻栗坡縣若干鄉鎮，[2]其中天保鎮是中越邊境的一個重要口岸。因此，本文以天保鎮爲研究中心，考察當地跨境民族的社會發展及其引發的問題。

天保鎮建制的歷史不長，而歷史上其行政劃分卻很復雜。“歷史上，自秦漢至唐末之間一千餘年，越南北部和中部一些地區一直被稱作‘交趾’，屬於中央王朝的屬地。西漢武帝滅南越國，分其地爲 9 郡，在嶺南 9 郡中，在交趾地區就有 3 郡，即交趾、九真、日南。嶺南 9 郡統歸交趾刺史巡察統領。交趾爲當時中國廣西和越南北部地區的中心……公元 968～1802 年時期，交趾在戰亂紛爭的背景下成爲‘藩屬’……”[3]

“自秦漢經歷隋唐至五代十國，中越邊境地區和越南北部中部一直都是中國的地方郡縣，無所謂邊界。宋初(698)，越南獨立，但仍是中國的藩屬國，兩國的邊界並不十分明確。1885 年 6 月 9 日，清朝政府與法國簽訂了《天津條約》（《中法會訂越南條約》），承認越南是法國的“保護國”，放棄對越南的宗主權，結束了中國與越南的“藩屬”關係。後經中法雙方勘界，中越兩國才有了正式的現代意義上的邊界。”[4]

據《麻栗坡縣志》對今日麻栗坡的記載：“據《越嶠書》及鄧鐘《安南圖志》載，元、明時期越南河陽就開始與雲南通商，但麻栗坡縣城還是一條荒衝，只有牛羊河（即疇陽河）東北岸岜亮寨居住著幾戶壯族（儂支系），城址權屬岜亮寨儂、王、陸姓私有，商人陳明亮、鄭士元等首先在荒衝中搭建涼棚作臨時簡易食宿站，形成一條草房街。嘉慶元年（1796 年）文山縣縣令史紹登發給印牌正式命名爲‘新草房街’，因街場建在一

---

2 本次田野調查，走訪了雲南省麻栗坡縣董干、八布、下金廠、天保、猛硐等鄉鎮。其中重點考察天保鎮天保村委會黃瓜綠自然村，天保鎮天保村委會楊美田自然村，猛硐鄉昆老村委會昆老自然村，董干鎮馬崩村委會小弄自然村，下金廠鄉雲嶺村委會上韋龍自然村，國家級天保口岸爲重點。

3 黃世傑：《交趾的人文地理和交趾政治史上的五種圖式》，載廣西民族大學學報（哲學社會科學版），2008 年 05 期，第 69 頁。

4 轉自周建新著：《中越中老跨國民族及其族群關係研究》，民族出版社，2006，第 222 頁。轉引自黃錚、蕭德浩主編：《中越邊界歷史資料選編》，社會科學文獻出版社，1993 年。

條斜坡荒衝中，兩山又多麻栗樹，故名麻栗坡街。都司衙門、交涉副督辦、對汛特別區督辦公署以及中華人民共和國成立後的縣（市）黨政機關均建址在麻栗坡街。”[5]而這裡從來都是兵家必爭之地，戰爭從來也不曾走遠。另據《麻栗坡縣志》記載：鹹豐元年（1851 年）清政府在交趾城[6]、芭蕉嶺、天生橋等地設汛官，駐兵把守。此後邊境戰事紛擾不斷，清帝國對叛亂農民起義、中國對法戰爭、抗日戰爭、建國剿匪平叛、1965～1968 年間的越南對美國戰爭、1979～1989 年間的對越自衛還擊戰，這裡一次又一次成爲矛盾衝突的最前沿。

而今日天保鎮所轄地界在近現代歷史中更是幾經風雨。“明末清初，越南黎氏王朝乘中國內亂，強占都龍、南丹地區。清康熙二十年(1681 年)又向北推進，占領中國逢春裡的馬都戛 6 寨及芹菜塘、南狼（今南溫河、瓦渣）等地區，梅土司在猛硐、黃土司在南溫河鄉城子上建立了土司制。雍正年間，清政府在沿邊一線的者斌、普梅、牛羊等地設汛。雍正八年（1730 年），改牛羊土司爲東安裡，今麻栗坡縣所轄大部均屬東安裡，隸屬開化府安平廳。光緒二十一年（1895 年），中法勘界定界結束，在各族人民強烈反對法國統治要求回歸中國的情況下，原被越南強占的茅坪、都龍、猛硐、南溫河、田蓬等地劃人中國版圖。光緒二十四年（1898 年）二月十二日，經朝廷總理各國事務衙門批准將天保、董干等 5 哨官改爲 5 對汛。天保對汛（原歸仁裡奮武甲）編爲第四區。民國 27 年（1938 年），天保對汛署遷至猛硐，副汛署留在船頭（今天保鎮政府所在地），撤銷天保第四特別區，改建猛茨鄉。民國 38 年（1949 年）6 月將天保對汛署所轄的茨竹壩、木亮、天保一帶劃入麻栗坡區，1953 年設天保鄉，1958 年 9 月改爲管理區，1961 年改爲大隊，1962 年改爲小公社，1970 年再次改爲大隊，1983 年 10 月改爲鄉，1988 年 3 月改爲辦事處隸屬麻栗鎮。”[7]

2004 年，麻栗坡縣境內的盤龍河上新建馬鹿塘水電站，原南溫河鄉

---

5 雲南省麻栗坡縣地方志編纂委員會編纂，《麻栗坡縣志》，雲南民族出版社，2000 年 4 月，第 1 頁。

6 此“交趾”疑爲今日天保行政村委會所在地交子城，又叫新城。

7 根據雲南省麻栗坡縣地方志編纂委員會編纂的《麻栗坡縣志》（雲南民族出版社，2000 年 4 月,第 59～65 頁）整理。

政府駐地在庫區，經人大代表建言，地方政府商議，省級政府批復，將南溫河鄉政府搬遷至天保農場紅光隊，設立天保鎮，新設立的天保鎮有 6 個村委會，1 個口岸居委會，共 90 個自然村，總面積 191.3 平方公裡，總人口 18000 餘人。

黃瓜綠村隸屬於天保鎮天保村委會，屬於山區。位於天保鎮東邊，距離天保村委會 15 公裡，距離鎮 51 公裡。國土面積 1.47 平方公裡，海拔 1300 米，年平均氣溫 16.30℃，年降水量 1472.40 毫米，適宜種植草果等農作物。有耕地 92 畝，其中人均耕地僅 0.79 畝，這 0.79 畝土地大多屬於石漠化嚴重的喀斯特地形，畝產不足 150 公斤，人均單產僅 120 公斤。有林地 1333 畝，人均 11.39 畝，林地與越南邊境相連，爲保護山林農民不能進行大規模採伐，林地間有草果種植。全村轄 1 個村民小組，共 30 戶 117 人，全爲瑤族。有農戶 28 戶，有鄉村人口 112 人，其中農業人口 112 人，勞動力 46 人，其中從事第一產業人數 44 人。2006 年全村經濟總收入 27.18 萬元，農民人均純收入 1565 元。農民收入主要以種植苞谷、蔬菜等農作物，以及養殖豬、雞等牲畜；參與礦業開採成爲近年來黃瓜綠村民的重要收入來源。

黃瓜綠村的瑤族同胞自稱爲“角瑤”，原因是其祖宗排位供奉在堂屋的一角。“歷史上，瑤族和苗族有著密切的親屬關係，他們的先民都是秦漢時期稱作‘武陵蠻’的一部分……而瑤族遷入雲南的時間，記載不盡相同，說法也不一致，這大概是由於瑤族在歷史上並非是一次遷入雲南，而遷入雲南後仍不斷四處遷徙的緣故。有的學者認爲，瑤族的先民早在唐朝時期就遷居雲南。《蠻書》中有‘苗眾’的記錄，苗眾又自稱‘祖乃盤瓠之後’，而近代瑤族也‘自謂盤瓠之後’，並且信仰‘盤瓠神’。所以，唐朝時期居住在今文山州境內的‘苗眾’，其實包括現在瑤族先民在內，‘南詔’、‘大理’時期‘納垢部’、‘羅雄部’中自命爲‘盤瓠六男’之一後裔的‘盤瓠裔’，也應當包括瑤族先民的一部分……”[8]

近代麻栗坡等地分布有不少瑤族人口。“據民國《新編麻栗坡特別區地志資料》的記載：他們是‘明末清初之時’的‘土著人’，這說明他們並不是‘明末清初之時’才居住於當地，他們可能在元朝以前、唐朝以後

[8] 雲南省歷史研究所編著：《雲南少數民族》，雲南人民出版社，1983 年，第 333 頁。

就已居住在麻栗坡等地……此外，有的學者曾主張雲南省的瑤族是明、清時遷來的。在一些地方志書中，也確有一些瑤族遷居雲南的記載，並且在瑤族中也有這樣一些傳說。如民國《丘北縣志》卷二就有瑤人‘明初由邕黔交界遷入’的說法。清道光《他郎廳志》（今墨江）也說‘徭人，自粵遷來，居無定處，每至深山開墾耕種，俟田稍熟，又遷別所開墾如前，不憚勞瘁。’此說‘徭人’自粵遷來，居住墨江等地，則遷徙途中必經今紅河兩岸的河口、屏邊、金平、元陽一帶，至今上述地區也確實有不少瑤族人口，而河口、屏邊、金平、猛腊等地的瑤族，至今仍沿用漢字標注本民族語讀音的文字。在明、清時期，確有部分瑤族分別從貴州、廣西、廣東陸續遷入今文山州境，以後，又有部分瑤族先後由文山州境遷入紅河州境，同時遷到墨江和西雙版納的猛腊等地……這些遷徙路線和遷徙時間，與至今仍流傳在瑤族民間的傳說大體相吻合……”[9]

黃瓜綠村瑤族同胞自言上古祖先已不可詳考。祖父輩自廣西遷入雲南文山麻栗坡下金廠一帶，後移居至此，1962 年前後曾因爲躲避飢荒移居今越南境內，後又搬回現在的定居點。由此看來，其歷史源流大體與前文所述相同。

二、邊境貿易及其存在的問題

（一）邊境互市

從中國的地圖看，雲南地處我國西南邊疆。若從世界地圖來看，雲南是連接東南亞半島和廣大中國內陸腹地的重要通衢之地，歷史上與東南亞的交往綿延不斷。

且不論歷史上的長久往來。“自改革開放至 20 世紀 90 年代中期，邊境貿易逐漸成爲雲南對外貿易的重要組成部分。中國大陸是緬甸的第一大貿易伙伴，在首都仰光的商品市場上占 50%的份額，其中 90%是通過邊境貿易進行的。正因爲邊境貿易的迅速發展，1991-1995 年的 5 年間，在中國大陸對緬、老、越三國的貿易中，雲南已占有 41%的比重。從 1996 年起，雲南與鄰國邊境貿易額急劇下降，1996 年下降 39%，1997 年又下

9 雲南省歷史研究所編著：《雲南少數民族》，雲南人民出版社，1983，第 333～335 頁。

降 45.7%。究其原因，主要是由於東南亞金融危機從而減弱了與周邊國家的貿易活動。交通大動脈——瀾滄江——湄公河的運力不足，也使得大宗的進出口業務無法展開。1999 年以後，由於東南亞金融危機的逐漸平息以及越南、緬甸、老撾的國內形勢漸趨穩定，瀾滄江—湄公河區域陸路交通網的建設和黃金水道的進一步開發，有力地推動了雲南邊境貿易的發展。2003 年雲南邊境小額貿易進出口實現 41977 萬美元，同比增長 14.1%，占雲南對外貿易進出口總額 15.74%，2006 年 1 至 9 月，雲南邊境小額貿易進出口總值 46.54 億美元，較上年同期增長 31.2%。截至 2007 年底，中國大陸企業在東盟 10 國投資總額爲 39．5 億美元，與東盟國家簽訂承包勞務合同總金額 571.7 億美元，完成營業額 338.3 億美元。”[10]

事實上，在過去一段時間與東南亞鄰國進行貿易的過程中，中國大陸一直處於貿易順差的有利地位。中國大陸快速發展的制造產業向鄰國出口了大量工業制成品。而經濟欠發達的鄰國則向中國大陸出口初級農產品和原材料，但中國大陸和東南亞國家又都同爲西方工業化國家產品的制造基地、原材料供應地和工業品出口市場，在全球貿易體系的大框架下同處於弱勢地位。1997 年亞洲金融危機之後，國際分工差別導致的全球貿易不平衡壓力進一步凸顯，東南亞國家轉而和中國大陸爭搶出口市場和原材料。

而在民間，把“邊境貿易”稱作“邊貿互市”更爲貼切。因爲這種小規模集市交易是在距離國境線上不遠的集鎮展開，越南民眾和中國大陸邊民長久以來形成的集市交易，更多的是日常生活用品的交換。這種邊境集市貿易的活動，集中在日用品、農具、種子、化肥、衣服、土產品、牙醫等方面。越南民眾大多採購中方的工業品，打火機、手電筒、農具、種畜之類，他們也給中國大陸帶來少量自己出產的麻布、八角、草果等初級農產品。

（二）邊境監管

邊境互市面臨兩難的局面。一方面，就社會生活中的當地民眾而言邊

[10] 李楷詩、岳春梅、徐明祥：《雲南邊貿發展的問題分析和對策選擇》，載《當代經濟》2007 年第 7 期。

境互市有利於彼此之間的交往溝通，有利於市場發展，有利於物資交流，有利於生計改善，有利於維護國家關係睦鄰友善，有利於邊疆的穩定；在一定程度上緩解了國家對邊疆經濟投入的不足，實際上也增強了國家勢力的輻射範圍，淡化了民族國家的政治邊界。另一個方面，就國家層面而言，對邊界往來人員進行登記檢查，不僅體現國家主權，也是實現邊防管理的重要手段。在中越邊境，因爲山高路遠許多邊民過境交易僅限於數額不大的柴、米、油、鹽之類，其辦理合法證件的時間成本、經濟成本都太高，所以邊區民眾大都通過小路繞過邊防站進入我國境內趕集，因此難以對其實施有效的監督和管理。這使得一些越南民眾得以在老鄉和熟人的帶領下進入到中國大陸內地流動，或通婚或打工，成爲爲數不多的非法婚姻和打“黑工”者。由此，對邊境互市的“收”與“放”成爲不易權衡的政策選擇，一方面要求開放繁榮，另一方面對於小額邊境互市交易的監管成本太高。存在“一收就死、一放就亂”的兩難困境。

中越戰爭給兩國邊民留下深刻的記憶，戰爭結束後 10 多年，中越雙方才重開邊境，至今，許多邊境地帶的山崗上還留有雷區。對於當地的百姓而言，戰爭遺產是對彼此間的隔閡與警惕。據當地百姓描述：我方居民到越南方走親戚或者趕集，往往會遇到越南邊防軍，只要被抓到，如果身上沒有合法入境證件，就會被搜光錢財，可能被關上一二天才能回來。而越南居民來到中國大陸境內走親戚，一般沒有太多問題。據邊防站駐防官兵介紹，對於非法入境者，我方通常採取罰款和勸返的方式，但這些查獲的非法入境者大多身無分文，所以罰款相對較少，更多是勸其返回。在官方層面，儘管雙方駐防官兵和政府間也經常互有往來，彼此溝通合作，但互相都保持著高度的警惕性。

三、跨境婚姻及其存在的問題

（一）跨境婚姻

居住在雲南邊境的苗、瑤、壯等與越南境內居住的赫蒙、巴天和岱等民族相對應，是同一個文化群體在不同國家的不同稱呼。據範宏貴先生的研究，“中越兩國跨國境而居的民族，按中國大陸已確定的民族成分來計算，有 12 個民族:壯、傣、布依、苗、瑤、漢、彝、哈尼、拉祜、仡佬、

京、回。克木人和莽人民族成分未定。按越南已確定的民族成分來計算，有 26 個民族:京(越)、岱、儂、泰、布依、熱依、山齋、泐、赫蒙（苗）、瑤、巴天、拉基、布標、哈尼、拉祜、倮倮、普拉、華（漢）、艾、仡佬、莽、貢、西拉、克木、占、山由。中越兩國相差 14 個民族之多，這是因爲中越兩國劃分民族的標準不同。”[11]

中越兩國跨國民族一覽表[12]

序號	中國大陸的民族稱謂	越南的民族稱謂
1	壯	岱、儂、布標、拉基、山齋
2	傣	泰
3	布依	布依、熱依
4	苗	赫蒙
5	瑤	瑤、巴天、山由
6	漢	華、艾
7	彝	倮倮
8	哈尼	哈尼、西拉、貢
9	拉祜	拉祜
10	仡佬	仡佬
11	京（越）	越
12	回	占
13	克木人	克木（克姆）
14	莽人	莽人

作爲世代居住在邊境線上的民族，“跨境婚姻”概念被視作民族國家疆界確立和國家意志力的一種表達，因爲沒有“邊境”概念就不會有“跨境”的存在。“‘越南在中國未放棄宗主權以前，雖有疆域之分，然究屬一家，實無明確的界線，雙方人民混居雜處，婚嫁相通，往來聽其自便。’中法戰爭後，‘桂越邊界，雖劃分清楚，但雙方邊民，互通婚姻如

[11] 範宏貴：《中越兩國的跨境民族概述》，載《民族研究》1999 年第 6 期，第 14 頁。
[12] 轉自周建新著：《中越中老跨國民族及其族群關係研究》，民族出版社，2006 年，第 78 頁。

昔。惟因主權不同的緣故，雙方交涉周折費時，奸徒遂利用此種弱點，拐帶婦女，至對方販賣，誤娶的本屬無過，被拐的實屬被欺，糾紛時生，督辦署爲使減少雙方居民因婚姻發生糾紛，並杜絕販賣人口起見，特於民國二十九年春，與駐龍州的法領交涉，商得越南當局同意，規定以後雙方邊民通婚，須到雙方汎署登記，否則，如有糾紛，不予受理，此種辦法，自屬至善，但邊民多不明白此旨，遵照登記者極少。’ ”[13]

而更早的記載則顯示“禁清商偷載婦女。初，清人鄧福興商於廣南，娶會安鋪女。回帆日，偷載以歸。事覺，下刑部，議請照將人口、軍器出境及下海例減一等罪之。福興發邊遠充軍，其妻定地發奴，因請明立條禁。凡清人投寓我國受廛爲氓已登幫籍者，方得與民婚娶。若偶來游商並禁弗與。違者，男女各滿杖離異，主婚與同罪，媒人幫長鄰佑各減一等，地方官知而故縱降一級調，其因而攬載回清者，男發邊遠充軍，婦定地發奴，主婚減一等，媒人幫長鄰佑各滿杖，地方官故縱降二級調，汎守失於盤詰官降四級調，兵杖九十，別有賄縱計贓從重論。……如清人配我國人所生子女而偷載回清者，請亦嚴禁。犯者男婦幫長及鄰佑知情各滿杖，地方故縱，汎守失察，照前議科罪，又所生之子禁無得剃發垂辮，違者，男婦滿杖幫長鄰佑減二等。”[14]

可見，邊境通婚問題一直是中越邊境的社會現實。而當民族國家的疆界確立，這個問題才越發凸顯。近 20 年來，有些越南婦女嫁到中國大陸邊境鄉鎮及內陸地區，她們嫁到中國大陸，大多出於經濟原因，而我國邊疆村寨許多人願意和越南婦女通婚，則有多方面的原因。

第一，經濟的原因。當地早就有“漢族占街頭，苗族占山頭，瑤族住箐頭，壯族在水頭，彝族睡石頭”的說法。自 1949 年以來，儘管經過劇烈的政治運動時期，天保等地的行政區劃也在不斷的調試和變動，然而政府對於邊疆村寨的幫扶從未中斷。這種幫助當然無法和內地交通文化較爲發達的社區相比，但至少從生計形態和生活面貌上帶來了巨大的改觀。尤

[13] 轉自周建新著：《中越中老跨國民族及其族群關係研究》，民族出版社，2006 年，第 222 頁。轉引自黃錚、蕭德浩主編：《中越邊界歷史資料選編》，社會科學文獻出版社，1993 年，第 1056 頁、第 1058 頁。

[14] 轉自周建新著：《中越中老跨國民族及其族群關係研究》，民族出版社，2006，第 223 頁。轉引自《大南實錄》正編第二紀，卷六十二，第 2273 頁。

其是近 10 年來的，隨著國家經濟實力的不斷增強，對於邊疆社區的幫扶力度不斷加大。目前，中央不僅取消了農業稅，極大減免了邊疆農村的經濟負擔，對於居住在邊境線上的每戶居民而言，一年能夠得到 1000 元的現金補貼。對村寨內危房改造或給予 10000 元現金補貼，或給予物力支持。在邊寨大力新修五小水利工程（小水窖、小水池、小泵站、小塘壩、小水渠），爲緩解邊疆農村社區用水難起了重要的作用。2004 年借助和依靠礦產資源的開採，黃瓜綠修通了直達村寨口的道路，儘管這條路崎嶇不平，但也打通了這個邊疆村寨通往外界的道路，在一定程度上緩解了交通的困境。這一系列的基礎設施改善，極大改變了生活狀況。而相對我國經濟建設的巨大成就，越南經濟發展比較緩慢，對於邊疆農村的建設投入力度不如我國政府，許多鄉民的生活狀況還相當落後，生計艱難，這導致大批的越南婦女嫁到中國大陸。

第二，部分邊境地區人口結構失衡。中國人重男輕女的觀念根深蒂固，這不僅僅體現在歷史記憶中，而且也是適應生計的需要。男性對於家庭的勞動力貢獻和家族地位的鞏固具有重要作用，女性往往在婚姻後遠嫁他方，而男性成家後大多會留在家裡。這對於贍養老人，補充家庭勞動力具有重要的現實意義。實行計劃生育以來的三十年間，爲了最大限度獲得勞動力的局部結構優勢，許多家庭選擇了只養育男丁的人口結構。通過婚前檢查和流產等手段選擇家庭後代性別。現在這種狀況的結果之一，就是在局部地區適婚男性多於女性。女性數量上的缺失導致男子不得不迎娶境外的女子爲妻。此外，邊境地區許多年輕人紛紛外出打工，流向相對富庶的內地城市。女性在外出打工的過程中，部分人在當地結婚，從而遠嫁他鄉。而男性在打工多年之後，還是要回到本土，外鄉條件好的女性則很少願意嫁到這樣偏遠而貧困的山區。這就更加大了兩性結構的失衡，於是又有更多的男性只能選擇越南婦女作爲妻子。

（二）跨境婚姻存在的問題。

L 的故事。L 是麻栗坡縣猛硐瑤族鄉的普通群眾，他娶了越南女子爲妻。L 今年 26 歲，育有一子，家中兩兄弟，其哥哥已經結婚並且分家，目前母親和 L 一家居住在一起。L 從小喪父，母親一直沒有再嫁，艱辛中把兩兄弟撫養成人。由於家庭的貧困，導致本地的女子不願意嫁到 L

家。於是 L 家倆兄弟在他人介紹下分別迎娶了越南的婦女做媳婦。L 的大哥在五年前結婚，當時花費了 2000 元作爲彩禮送給女方家裡。L 去年結婚，給女方家裡送去了 5000 元。L 的媳婦嫁過來後即爲 L 生養一子，她目前正在學騎摩托車，並且希望能外出打工掙錢，但遭到婆婆和 L 的一致反對。

談起兒子的婚事，70 多歲的老婆婆眼淚婆娑。正是因爲家境窘困從而沒有女子願意嫁到家裡，從而只有通過變相“買”的方式從越南娶回兒媳，兒媳娶回家後雖然生養子女，但她無法洞曉兒媳的內心，家裡一直擔心這個外來的媳婦有一天會遠走高飛。這樣的擔心不是空穴來風，同村早有前車之鑒。同村 W 姓村民迎娶的越南媳婦，小孩儘管 7 歲了，她還是義無反顧的跟著外地經濟條件更好的男人走了。而另外也有越南婦女在拿到彩禮之後不久，返回越南老家，導致男性家裡人財兩空。因此，儘管 L 改善生計狀況的希望非常迫切，但他卻不敢外出打工，也不敢讓媳婦外出打工，擔心自己不在媳婦身邊的時候，媳婦出走不歸。

嫁到我國境內的越南媳婦不能在民政部門登記，納入到公民體系中；而越南一方對於外嫁的婦女則註銷其戶口，從而使得這些婦女成爲“三非人員”。究其原因，一是官方進行婚姻登記社會成本高昂，二是民眾本身對婚姻登記的漠然態度。越南婦女與中國大陸丈夫生育的孩子則可以進入中國大陸正常的戶籍管理體系中。

歷史上苗族、瑤族和壯族等族群一直居住在中越沿邊社區，是民族國家的政治疆界將他們分隔開，成爲兩個不同國家的公民。對於掙扎在生存線邊緣的族群而言，民族國家概念對於他們來說很遙遠，日常生活的世界只在山腳。少數族群認爲，彼此親戚居住的地方都是屬於自己的地界，所謂“界”在從前的概念是我族所居住和交往的地方。當二戰後的世界格局開始劃分，民族國家的疆界劃開了一個有共同來源的群體，當國界巍然聳立，意味著曾經的認同需要重新塑造，特別在政治上；但文化的源流不是一時就能隔斷的。因此，對於跨境而居的少數民族群體，迎娶一個共同文化圈的女子，其文化空間距離感甚至比迎娶一個住在城裡的女子要小得多，只有在國家意志層面上才意味著他（她）們彼此成就了一樁“跨國婚姻”。

四、資源開發及其存在的問題

（一）礦產資源開發

1990 年後，隨著經濟發展和市場開放，外部市場和資本力量逐步向邊疆少數民族地區涉足。天保鎮黃瓜綠村小組的山林中蘊藏鐵礦，同時有鎢、錫等有色金屬伴生。據村民講述，1997～1998 年間開始有礦山開採，老板 H 從省城帶來 100 多萬元修通馬路，開始開採當地的鐵礦石，但規模遠遠不及今日，而經營狀況也只是勉強維持。到 2003～2004 年前後，來自文山州另一個老板 S 進入到這裡，開始以 120 元/噸左右的價格收購礦石，到後來又有 C、M、J 等多位投資人加入到礦石開採的行列，最早開始投資的老板 H 在競爭中逐漸敗落，退出這裡的市場。繼而，C、M、J 等多位投資者聯合成立了 B 礦業公司，根據每個地塊礦石含量的不同，以低至 1～2 萬元，高則 5～6 萬元的價格向村民租賃土地進行礦業開採。之所以沒有採用“購買”而是採取“租賃”的形式，一方面能夠大幅降低資源獲取成本，另一個方面可以繞開了國家對於土地權屬轉讓和礦業開採許可的諸多限制。2007 年前後 B 礦業公司並購實力更加強大的浙商集團，幾個股東初期 200 多萬元的投資換來了 600 餘萬元的回報。2008 年，浙商集團再次並購規模更大的 Z 公司，此時獲得的回報高達 1300 餘萬元。

Z 公司正與縣政府達成協議，政府整合礦山後由 Z 公司進行壟斷開採，以爭取集約化的高效生產。實際上，Z 公司在黃瓜綠村的礦場依然延續了前面礦主的操作模式，向當地百姓租賃土地，實際的開採過程則層層轉包給各級小老板進行，Z 公司自己只負責礦石收購，其他廠商無權介入到本地礦石的收購過程，遇到有村民或者其他人強行拉礦石下山，則由政府出面進行干預，以保證開採的唯一性。因爲土地的歸屬權仍在每個村民手中，不乏有村民將自己開挖的礦石進行出售，此時只有 Z 公司有收購權，目前國內的鐵礦石價格大多在 400～500 元一噸，而 Z 公司收購村民自己開採的礦石在 80 元/噸，這個價格甚至低於村民投入的勞動力成本，因此村民如果想要分享礦山利益，則只有參與到 Z 公司分包指定的礦點。每人每天挖取 3～4 噸粗礦石，才能夠獲取 40～50 元不等的酬勞，每日勞動強度非常大。

（二）礦山開採存在的問題

1.礦產資源的開發導致生態環境的惡化

黃瓜綠村屬高寒山區，其水熱資源缺乏、石漠化嚴重、自然條件非常惡劣，依靠開展精耕農業提高生活條件十分艱難。而開採礦石能夠爲黃瓜綠村民帶來即時可見的經濟效益。村民通過“租賃”形式將土地出讓給礦業公司，能夠直接獲得少則 1～2 萬，最多 6～8 萬元的現金收入，相對於 1500 元的年均個人收入，這幾乎是辛勞一生的全部回報。但是，採礦帶來嚴重的生態後果。首先，村民進行的露天採掘異常艱辛，分包給底層老板的礦區往往是大型機械無法開挖的地方，僅能依靠人力進行開採。礦石蘊藏在分布廣泛但稀薄的土壤中，採礦向下挖掘，在喀斯特地貌的山間形成一個個由裸露石灰岩形成的巨大坑洞。其次，大型的洗礦機將更高山上的水引到洗礦點，將村民露天開採的礦石用水洗的方式篩選出精礦，餘下的泥土則任由衝刷下山，淤積在深谷或者河道內。這不僅大量消耗了珍貴的水資源，而且破壞了下游自然河流的走向。洗出的泥沙不僅無法回填，並且難以利用，這加重了喀斯特地形特徵，使得原本植被不多的石漠化地區徹底變成一片死寂的亂石山。水資源、土壤資源和植物資源都遭到極大破壞，不僅根本無法耕種，甚至不能立足。這種不可持續的生計方式，迫使村民更加依賴跨越邊境的原始森林。林中少量種植的草果地成爲重要的經濟支柱，至少草果的收入要高於耕地帶來的收入，並且勞動力投入相對採礦要低。這不可避免形成經濟性林木與自然森林的直接競爭。依據政府對於森林保護所設立的約束，但凡林間大樹是不允許隨意採伐的，尤其在邊境的森林對國境線上邊防保障具有重要意義，但在生計壓力面前，村民往往通過偷砍樹木基部韌皮使其死亡的方式，爲草果種植地獲得更多水熱資源，同時獲得生計需要的木材。這樣加大了森林保護的難度，更爲村民的持續生計帶來更多壓力。

2.利益分配不均

當地村民在採礦的過程中付出巨大勞動力，只獲得微薄的一次性收入。在調查期間，村民採礦勞動時間通常從上午 7:00 持續到下午 5:00，期間不回家。按照當地的餐飲習慣，每日上午勞動前一餐，下午勞動結束後一餐，勞動期間有紅糖水喝。小老板承包的每個礦點按照每天出礦量計

算工錢，每個礦點每天出產 4～5 車礦石，每車礦石約有 4M3 重量約有 6～7 噸，出產 4 車礦石則每人獲得 40 元，5 車 50 元依次類推。每個礦點，從取土到井口約 15 米高的樓梯，每個礦點能容納約 10 個勞動力。這樣，每個勞動力每天背礦上下 15 米，採原礦 3000～4000 千克才能夠獲得 40～50 元的酬勞，背出的鐵礦石實際成分如果按 90%算，則實際採鐵礦石 2700～3600 千克，工作異常艱辛。

2010 年 3 月底，每噸鐵礦石粉在昆明的交易價格在 730 元，除去後期的運輸加工費用，每噸洗選出的鐵礦石也在 600 元左右，每個開採自己礦山的勞動力在付出艱苦勞動之後只獲得了不到市場價格 3.5%的一次性補償。每年，能夠到礦山背土的時間只有旱季 1～2 個月的時間。更多的時候礦石由大型挖掘機械採集，當地民眾每年從中只能獲得不到 3000 元的收入。而出讓土地獲得的一次性補償經費假如對比開採礦產資源所獲得的收益，其比例無法估算，至少根本無法確定在一個礦坑中能夠採掘的礦石數量。這一系列的礦業資源利益博弈背後，有著深刻的社會活動背景。中國大陸發展需要礦業支撐，而國際上鐵礦石等金屬礦產的貿易紛爭由來已久。這就導致礦業開發通常能夠帶來豐厚的利潤回報，從而對礦山的無序開採和破壞日益嚴重，由此引發一系列經濟和社會問題。在國家政策法規的框架下，從 2006 年開始當地政府下大決心對礦業資源進行綜合整治。

“麻栗坡選擇了‘先停產整頓再整合’的舉措，在整頓過程中，該縣主張‘先治亂、再治散，先關閉、後整合’的原則，依法取締和處罰無證採礦、探礦行爲；堅決查處持探礦證從事礦產資源開發的行爲；對持過期或失效《採礦許可證》、《勘查許可證》仍從事礦業生產、加工或經營的礦山企業和破壞環境、污染嚴重、不具備安全生產條件、回收率達不到設計要求、非法占用耕地林地、非法經營民爆物品的礦山企業，一律進行嚴厲查處，並堅決取締和關閉，使整合方有信心投入資源勘查、開發。……公開招標之後，紫金礦業成了縣政府的唯一合作者。麻栗坡縣的礦業整合思路是，將該縣內 17 家鎢礦企業 23 個礦權和資產進行整合，再與紫金礦業集團股份有限公司合資。……2007 年 2 月，注冊資金 1 億元的麻栗坡縣紫金鎢業公司（下稱“紫金鎢業”）宣告成立，這家公司擁有麻栗坡縣

的獨家鎢礦開採權。縣政府以礦產資源作價，占麻栗坡縣紫金鎢業公司51%的股份，紫金礦業出資占股 49%。當年 11 月，紫金礦業大舉增資，該合資公司注冊資金增至 10 億元，其股份變動爲紫金礦業持股 85%，縣政府及當地一家礦業公司分持 10%、5%的股份。”[15]

3.生態環境惡化可能危及國家安全

類似黃瓜綠村這樣生態環境承載力極爲薄弱的邊疆民族區域，依靠村民自身的能力和自然資源現狀發展經濟非常困難。礦產資源的開發利用無疑是快速改善生計條件的辦法。但礦山整合的後果並沒有帶來整體社會福利的提高，反而給當地百姓留下的是現實的生存困境。瑤族老鄉說：“山被這樣挖爛了，礦被採光了，以後留下的人們吃什麼呢？啃石頭還是舔手板心？”在這種嚴重破壞生態環境，徹底摧毀生態承力體系，不顧生態社會後果，生態可持續發展的狀況，一家一戶的薄弱經濟體面對巨大的洗礦機是無奈的。如果說，內地社區因爲採礦和水電站等關乎國計民生的大事而做出局部利益的犧牲和讓渡，可以通過礦區移民，庫區移民等方式實現可持續發展。那麼，在關乎國家領土的邊境線上，掠奪式開發帶來的社會後果和代價將是嚴重的。

首先，邊境社區生態環境極爲脆弱，幾乎沒有可供回旋的生態緩衝空間，原本石漠化嚴重、植被稀缺的荒山被開採後只能留下亂石崗，生態承載能力被徹底破壞。不可持續的生產方式帶來一系列的社會和經濟問題，甚至關乎國家邊境安全。這種經濟上的變動並不足以穩定邊疆跨境民族的生計條件，甚至有可能在一定程度上危害國家邊境的穩定繁榮。

其次，邊境線的原著居民對於一個國家邊防具有重大的意義。百姓在邊境的安居樂業，無論從經濟成本、社會成本、文化發展和睦鄰友好的任何一個角度出發，都大大優於派駐部隊進行駐防。沒有安居樂業的生計空間，不可能有安定繁榮的邊疆社會。邊境居民，尤其是少數民族社區應對生計困境的空間極爲有限。除了移民，幾乎找不到改善生計狀況的其他辦法，投資者大多逐利而至，一旦資源耗盡即撤走，這無疑給邊境安定留下隱患。

其三，緊鄰國境線的開採不可避免會波及鄰邦區域。選礦耗用大量水

[15] 資料來源：http://www.cnmn.com.cn/ShowNews.aspx?id=138124，2010 年 4 月 6 日。

資源，同時將泥沙帶向下游。邊境居民在礦業利益的驅使下紛紛逐利而動，無論是境內還是境外都萌動採礦的想法。當地居民在礦山開採後也加劇了對邊境緩衝地帶原始森林的砍伐，儘管目前採礦帶來的破壞和污染多數只留在國境線內，但影響不可避免會波及鄰邦。

五、結語

一些民族跨國境而居的原因，可以概括爲兩種:第一種是原住民族被後來出現的國境線劃分在兩個不同的國家；第二種是民族遷徙造成的。但是，第一種情況並不排斥第二種情況的出現。中越兩國的跨境民族，有從中國大陸遷往越南的，也有從越南流向中國大陸的，還有經第三國轉入的。據調查資料、口頭傳說和史籍記載等得知，這些民族遷移的原因，大多數是爲了謀生而尋找一塊自然生態環境比較理想的地方，並非像某些人說的是因爲某個大民族的壓迫、擴張而造成遷徙。因民族戰爭、民族壓迫而逃亡他國異鄉的情況有，但不是普遍現象。[16]

在走訪當地百姓的過程中，邊民對於“國家”的概念非常清楚，跨境民族的往來僅限於通婚和低層次的互市往來。從某種程度上說這應該得益於“戰爭遺產”對社會心理和民族認同感的強化。[17]在民族歸屬感上，中央權力、地方文化、經濟交往和跨境婚姻等多股力量在民族認同中扮演重要的角色，它們與民族認同共生共存。邊民是維持邊疆穩定和國土安全的重要力量，瑤族老鄉曾經提到：“我們瑤族居住在這裡，也是給其他的兄弟民族看守著國家的大門。”對於邊疆社區，駐扎邊民的意義和作用，與在邊防駐軍具有同樣重要的作用，而社會總體成本則遠遠低於駐軍。我國在《興邊富民行動“十一五”規劃》中，[18]對於邊境社區的生計關懷和長遠考慮具有重大的現實意義。

當今，中國大陸居民鮮有跨境移居到越南一方的，最主要原因是改革

---

16 範宏貴：《中越兩國的跨境民族概述》，載《民族研究》1999 年第 6 期，第 19 頁。

17 這裡的“戰爭遺產”指 1979 年我國對越自衛反擊戰。

18 中央轉移支付“興邊富民”專項資金、村容村貌整治資金和村級公益事業建設一事一議財政獎補資金。其補助標準計劃爲：一般貧困自然村每村補助 15 萬元，民族地區每村補助 20 萬元，邊境民族地區每村補助 50 萬元。村容村貌整治每村補助 10 萬元。整鄉推進試點，除所轄村的整村推進資金外，每鄉再補助 300 萬元。

開放以來中國大陸的社會和經濟取得巨大進步，理性選擇理論預設的結果在邊疆穩定繁榮的局面上得以驗證。[19]但是，在社會發展高速時期也正是社會運行的“高風險”期，經濟結構不合理和社會發展不平衡引發的利益衝突和社會矛盾最容易在經濟基礎薄弱的社區凸顯，邊疆民眾的認同感和歸屬感容易受到衝擊。因此，對於邊境地區的管理，如邊境貿易、跨境通婚、資源開發等問題需要綜合考慮，以利於邊疆社會穩定和國土安全。

在中國大陸大力興邊富民的時候，越南也在積極地開展邊疆建設。“越南自 1975 年越南南北統一以後，取消了民族區域自治，並實施移民政策，從中部和南部遷移幾十萬京族到北部山區居住，加強了對少數民族地區的控制，結果使民族關係曾一度趨於緊張，北方的少數民族一部分背井離鄉。特別是 70 年代末越南當局實行反華排華政策，導致很多邊民毀棄家園內撤，在邊境沿線越方一側形成一個真空地帶，雙方邊民交往減少。近些年來，越南黨和政府對民族政策進行了認真的檢討和反省，認爲蘇聯解體、東歐劇變，民族矛盾、宗教衝突兩大問題是主要因素之一，於是提出了革新開放後新的山區民族政策。其綱領性文件就是《關於山區社會經濟大發展的幾點政策主張的決議》，其中對邊疆少數民族地區實施一系列特殊的扶持政策。一是對邊境少數民族地區實行休養生息政策；二是對邊境地區的社會保障事業也實施優惠政策；三是重視加強邊境文化建設，擴大對外宣傳力度；四是提高邊境地區干部和教師待遇；五是在加快邊境地區建設的政策環境下，越南黨和政府已批准在河江省建立清水口岸邊境經濟開發特區。”[20]儘管這些政策還沒有起到明顯的經濟效果，往往“雷聲大，雨點小”，缺乏真正有效的實際投入。但是，這些政策對今後產生的影響不可忽視。

由此可見，國家實施的邊疆政策和民族政策直接影響到邊疆地區的社會發展和跨境民族的認同。在探討邊疆社會發展和跨境民族認同時，應該把它放在民族國家發展的歷史脈絡中考察，才能比較深入地把握邊疆民族

---

19 理性選擇理論假設人們是理性的，他們將自己的行爲建立在有效實現目標的基礎之上。在資源稀缺的情況下意味著不斷權衡可選手段與目標之間的關係從中作出選擇。

20 張鶴光、熊元榮、王華樺合著：《中越邊界（文山段）跨境民族調查報告》，載《文山師範高等專科學校學報》，2002 年，第 7 頁。

地區的社會發展和跨境民族認同的變遷。

參考文獻：

一、張橋貴主編：《雲南跨境民族宗教社會問題研究（之一）》，中國社會科學出版社，2008 年。

二、劉稚著：《中國——東南亞跨界民族發展研究》，民族出版社，2007 年。

三、王希隆、汪金國著：《哈薩克跨國民族社會文化比較研究》，民族出版社，2004 年。

四、周建新著：《中越中老跨國民族及其族群關係研究》，民族出版社，2002 年。

五、馬曼麗、張樹青著：《跨國民族理論問題綜論》，民族出版社，2005 年。

六、石茂明著：《跨國苗族研究：民族與國家的邊界》，民族出版社，2004 年。

七、範宏貴著：《華南與東南亞相關民族》，民族出版社，2004 年。

八、熊坤新主編，《21 世紀世界民族問題熱點預警性研究》，民族出版社，2006 年。

九、馬曼麗、安儉、艾買提著：《中國西北跨國民族文化變異研究》，民族出版社，2003 年。

十、韋紅著：《東南亞五國民族問題研究》，民族出版社，2003 年。

十一、周建新，主編：《和平跨居論——中國南方與大陸東南亞跨國民族“和平跨居”模式研究》，民族出版社，2008 年。

十二、鄭曉雲著：《全球化背景下的中國及東南亞泰傣民族文化》，民族出版社，2008 年。

十三、黃興球著：《老撾族群論》，民族出版社，2006 年。

十四、何平著：《中南半島民族的淵源與流變》，民族出版社，2006 年。

十五、劉恩恕、劉惠恕著：《中國近現代疆域問題研究》，世界知識出版社，2009 年。

十六、陸韌主編：《現代西方學術視野中的中國西南邊疆史》，雲南大學出版社，2007 年。

十七、蔣炳釗、吳綿吉、辛土成著：《中國東南民族關係史》，廈門大學出版社，2007 年。

十八、雲南省麻栗坡縣地方志編纂委員會編纂：《麻栗坡縣志》，雲南民族出版社，2000 年。

十九、雲南省麻栗坡縣地方志編纂委員會編纂：《麻栗坡縣年鑒 1997-2001》，2008 年。

二十、雲南省麻栗坡縣地方志編纂委員會編纂：《麻栗坡縣年鑒 2009》，2009 年。

二十一、麻栗坡縣統計局編：《麻栗坡縣國民經濟和社會發展統計資料彙編 1981-1990》，1992 年。

二十二、麻栗坡縣統計局編：《麻栗坡縣國民經濟和社會發展統計資料彙編 1991-2000》，2001 年。

二十三、麻栗坡縣統計局編：《麻栗坡縣社會經濟發展統計年鑒 2001》，2002 年。

二十四、麻栗坡縣統計局編：《麻栗坡縣社會經濟發展統計年鑒 2003》，2004 年。

二十五、麻栗坡縣統計局編，《麻栗坡縣社會經濟發展統計年鑒 2007》，2008 年。

二十六、麻栗坡縣統計局編，《麻栗坡縣社會經濟發展統計年鑒 2008》，2009 年。

二十七、麻栗坡縣第五次人口普查領導小組辦公室編，《雲南省麻栗坡縣二〇〇〇年人口普查資料》，2002 年。

二十八、麻栗坡縣大坪鎮志編纂委員會編，《大坪鎮志》，2007 年。

二十九、麻栗坡縣六河鄉人民政府編，《六河鄉志》，2004 年。

大陸的滿學研究

江橋
中國社會科學院民族學與人類學研究所民族古文獻研究室

摘 要

大陸開展滿學研究具有四大優勢：眾多的滿族人口、豐富的學術資源、多維的研究視角和廣闊的發展空間。本文擬就此略抒己見，以饗方家。

上世紀 50 年代民族調查的大潮[1]，帶動了大陸新一波滿學研究的開展，而遵循中華民族編史修志的傳統爲編修清史進行的工作，更爲滿學研究推波助瀾。

眾多的滿族人口

滿族具有悠久的歷史淵源，又以特殊的身份進入了 17、18 世紀以來全球社會大變革的時代。經過幾個世紀漫長歷史發展，滿族的人口分布、聚居環境、語言文化和社會組織形式發生了巨大的變化。滿族的直系祖先爲明代女真（亦稱女直），先世可上溯到隋唐靺鞨、北朝勿吉、漢代挹婁與周代肅慎。16 世紀末至 17 世紀初，分散於東北地區的女真人，以建州、海西兩部女真人爲主體，統一而成爲共同體。

在統一過程中，被合並的女真各部眾分別編入原有的以氏族、村寨爲基礎的生產和軍事組織“牛錄”之中，並把這種基層組織逐步擴充成爲八旗制度，具有政治、軍事和生產三方面的職能，成爲滿族社會的根本制度。1616 年，建立政權，國號金，史稱後金，年號天命。

[1] 這其中包括社會歷史大調查和民族語言調查。成果有《滿族簡史》、《滿族社會歷史調查》等。

1635 年（後金天聰九年）正式改女真爲滿洲。1636 年（後金崇德元年）改國號爲“大清”。隨著轄屬蒙古、漢人數量的增多，先後增編蒙古八旗、漢軍八旗,與滿洲八旗共同構成清代八旗制度的整體，進一步推動了滿族社會的進步與民族共同體的發展。

1644 年（順治元年）清軍進入山海關，定都北京。有清一代實施全國範圍內的政權統治達 267 年之久，接受了內外各種力量的強烈衝擊，滿民族的生存狀況發生了巨大改變。根據 2000 年第五次大陸人口普查統計，滿族人口數爲 10682262[2]。在中國 55 個少數民族中僅次於壯族位居第二。

豐富的學術資源可供滿學研究的文本卷帙浩繁，檔案、圖書、金石碑刻形式多樣。

使我們有可能獲取大量相關的科學數據。在所有文本中，滿文檔案無論從數量上還是從內容的豐富與重要程度上均占有重要位置。僅從時

間跨度看，自明朝末年出現的《無圈點檔》[3]到民國初年的海拉爾檔案[4]，逾 300 餘年。其內容所涉及的範圍也相當廣泛。這其中，以清前期（包括入關前）、邊疆、民族、外交和宮廷事務爲亮點。

《無圈點檔》（tonggi fuka akū hergen i dangse），今人有《滿文老檔》、《舊滿洲檔》、《老滿文原檔》等多種稱謂[5]。是現存最早的滿文檔案，原本殘缺，現存部分記錄了自 1607 年（明萬歷三十五年，後金天命前十年）到 1636 年（明崇禎九年，清崇德元年）初創時期的重要歷史，內容涉及女真各部從分散到統一又到建立後金政權，而後改後金爲清，改女真爲滿洲，統一東北，進軍關內的全過程，既反映政治、經濟、軍事狀況，又涉及民族、外交、宮廷生活、社會風俗、天文地理等諸多方

2 據國家統計局科技司《中國 2000 年人口普查資料》，中國統計出版社，2002 年。

3 現存《無圈點檔》的記載始自明萬歷 35 年（公元 1607 年），前殘，說明其產生的時間早於 17 世紀初。

4 海拉爾市呼倫貝爾盟檔案館藏。

5 有關此檔各種稱謂的詳情，可參見閻崇年“論《滿洲老檔》”，《滿學研究》第四輯，民族出版社，1998 年，第 1-84 頁。

面，研究價值甚高。初期寫在用過的明朝公文紙上[6]，後抄成正本裝訂成冊，此系原檔，凡 40 冊，留存宮中，1949 年被帶至台灣，現存台北故宮博物院。由於原檔是用無圈點老滿文書寫，乾隆皇帝唯恐後代不易辨認，故組班重修抄本，以流傳後世。抄本又有正本草本之[7]，分存清宮內閣大庫和盛京崇謨閣[8]。該檔爲稀有珍品，備受世人矚目。

內國史院檔是清初內三院之一——內國史院[9]為記錄清代國史形

成的檔案，以編年體的形式按月裝訂成冊，起自 1627 年（明天啓七年，後金天聰元年）止至 1661 年（清順治十八年）。從時間上看，它是《無圈點檔》的補充和繼續，記載了皇太極和順治朝多爾袞時期的政治、軍事、經濟、文化狀況以及與蒙古、朝鮮等周邊民族的關係。中國第一歷史檔案館現藏清入關前國史院滿文檔案四十七冊，其中天聰朝十八冊，崇德朝二十九冊，各冊長短不齊，厚薄各異，寬窄亦不盡相同，書寫紙張爲無格宣紙，文字爲新舊交替的過渡階段滿文。該館另藏有順治朝內國史院滿文檔案七十四冊，型制基本相同，文字以新滿文爲主。上述兩項已由該館整理編輯，譯成漢文，出版發行[10]。

蒙古房的職掌是專門翻譯蒙、回、藏等少數民族和外國文字的文書。凡遇有與外國往來行文之事，均由蒙古房傳俄羅斯館或西洋館人翻譯，譯文上報皇帝批閱，事畢，仍交蒙古房將譯文及辦理情況記錄在案。現已發現的 17 冊滿文俄羅斯檔，詳細記錄了從順治十二年到雍正十二年沙俄侵略擴張、吞食領土、中俄雙方交涉談判、勘定邊界、簽訂《尼布楚條約》和《恰克圖條約》的情況，並有俄方派商旅來華貿易、傳教士來華修建教堂傳教、清朝派圖理琛出使土爾扈特部及沿途與俄方接觸的情況，以及中

6 存北京中國第一歷史檔案館。

7 有關乾隆朝重抄本的詳細情況，請參考趙志強、江橋“《無圈點檔》及乾隆抄本補絮”《滿學研究》第四輯，民族出版社，1998 年，第 156-168 頁。

8 今存北京中國第一歷史檔案館和沈陽遼寧省檔案館。

9 後金天聰三年（1629 年，明崇禎二年）四月，設文館於盛京（今沈陽市），天聰十年（1636 年，明崇禎九年）三月，改文館爲內三院，即內國史院、內秘書院、內弘文院。

10 《清初內國史院滿文檔案譯編》，分上、中、下三冊，光明日報出版社，1989 年。

俄雙方外交來往的情況等等。[11]

軍機處滿文錄副奏折，又稱滿文月折，是臣工奏折的抄本，每半月爲一包存檔，按年月排列。這部分檔案起止時間爲雍正八年至宣統三年。乾隆二十九年前分軍務項和尋常項。軍務項多是反映對西北用兵情況。滿文月折檔內容除了反映清代平定准噶爾、大小和卓、大小金川、土爾扈特回歸祖國等重大歷史事件，還有不少是反映東北、內外蒙古、新疆、西藏等邊疆地區的民族、駐防、屯墾、工程、雨雪、糧價及地方官員的升遷情況。[12]近年來出版的大型工具書《清代邊疆滿文檔案目錄》[13]，方便了該檔的檢索。

軍機處專題檔：西藏檔、巴勒布檔、北路軍務檔、班禪事件檔、哈薩克檔、新疆檔、伊犁檔、回子伯克檔、金川檔、木蘭檔、夷使檔

（有關外國使臣來華的檔案）、盛京檔、廓爾喀檔等等，下面依專題舉要分述之[14]：

准噶爾問題專檔：《准噶爾檔》、《北路軍務檔》、《軍務檔》、《熬茶檔》、《夷使檔》和《西路檔》，總的起止時間爲雍正九年至乾隆三十六年，均系抄錄有關上諭、寄信、議復、奏折等文件彙集而成。其中《北路軍務檔》、《軍務檔》和雍正朝《准噶爾檔》，主要反映了清政府派兵平定准噶爾部上層叛亂分子噶爾丹策凌、阿睦爾撒納等的歷史事件。《夷使檔》、《熬茶檔》、《西路檔》和乾隆朝《准噶爾檔》反映了准噶爾部向清朝中央政權表示和好，遣使納貢、派人到西藏熬茶以及清朝中央政府爲此派官兵接應護送，宴請賞賜准噶爾部上層人物、使臣等活動的情況。

---

11 這批檔案已翻譯並編入《清代中俄關係檔案史料選編》第一編，中華書局，1981年。

12 已經出版的《清代中俄關係檔案史料選編》第二編、《清代錫伯族檔案史料選編》（分上、下兩冊，遼寧省民族古籍歷史類之六，中國第一歷史檔案館編譯，遼寧民族出版社，1989 年）以及爲地震史料編委會提供的有關滿文材料，大都選材於該檔。

13 中國第一歷史檔案館、中國人民大學清史研究所、中國社會科學院、中國邊疆史地研究中心編，廣西師範大學出版社，1999 年。

14 據吳元豐、趙志強“滿文檔案與清代民族史研究”，中國第一歷史檔案館編《明清檔案與歷史研究》，中華書局，1988 年，第 441 頁。

西藏問題專檔：《西藏檔》、《巴勒布檔》、《廓爾喀檔》，總的起止時間爲乾隆十五年至五十八年，內容主要反映了清政府派兵平定朱爾墨特那木扎勒之叛亂，廢除原封郡王，設置“噶夏”(藏語，意爲“發布命令的機關”)，以四“噶布倫”(亦稱“噶倫”或“噶隆”)分理西藏地方行政事務；廓爾喀軍隊進犯後藏，攻日喀則，大掠扎什倫布寺，以及清政府發兵入藏，擊敗廓爾喀軍隊；對西藏的軍事、政治、宗教等方面實施一些重大的改革，重新規定駐藏大臣和達賴喇嘛的職權和地位，建立“金瓶掣簽”制度等重大歷史事件。此外，還有《班禪事件檔》，集中反映了乾隆四十四年至四十五年班禪額爾德尼到承德覲見乾隆皇帝的前前後後的一系列情況。

西南、西北地區除藏族以外的其他民族的專檔：《年班來京回番檔》、《回子土司廓爾喀檔》、《哈薩克檔》，總的起止時間爲乾隆十三年至光緒十六年，其內容主要是記錄了回子伯克、哈薩克汗、四川土司等按例遣使年班來京人員的姓名和人數，以及擬賞折片、賞物清單和各伯克、土司、汗等人的奏書，等等。《新疆檔》、《西寧伊犁檔》，總的起止時間爲嘉慶二十四年至鹹豐十一年，記載了派往新疆、西藏、烏裡雅蘇台、科布多等地方之將軍、辦事大臣、領隊大臣、都統、副都統、侍衛等官員的姓名、旗籍、年歲，接任調遣日期和攜眷未攜眷等情況。《金川檔》是乾隆三十四年至四十一年間清政府平定大小金川的記錄。《土爾扈特檔》記載了乾隆年間土爾扈特由俄國返回祖國，清政府派官兵迎接，分發濟養，編旗安置等情況。

奏折是清代官員向皇帝奏報文書的一種，最早起源於康熙初年，經過皇帝用紅筆在奏折後批示過的奏折稱爲朱批奏折，簡稱朱折。現存最早的滿文朱折爲康熙十二年，最早的漢文朱折爲康熙二十六年，二者相差十四年。康熙朝滿文朱折數量爲 5800 多件[15]，雍正朝滿文朱折爲 6600 餘件[16]，朱批奏折價值珍貴，史料豐富重要，幾乎包括各個方面內容，舉凡軍國大事，皆有充分反映。滿文奏折作者多爲滿族貴族大臣，主要是駐各地將軍、都統、內務府大臣、領侍衛內大臣、皇子等，內容多爲邊疆各項事

[15] 其中北京中國第一歷史檔案館藏有 5060 件，台灣保存有 740 件。
[16] 其中北京中國第一歷史檔案館藏有 5700 多件，台灣保存 900 多件。

務、軍務和皇族事務。清制規定：一切進呈文書，俱須經過皇帝“朱批”或“欽定”，方能生效。因此，凡經皇帝朱批的奏折均將原件密封發給具奏人。後雍正皇帝下令，所有朱批奏折、朱批諭旨一律繳回，於是形成了大量朱批奏折檔案。這批檔案，均爲具奏人封固回繳，故自然形成了按作者人名分類的所謂“人名包”。如滿文朱批奏折就有費揚古、成袞扎布、蘊端多爾濟、策凌、達爾黨阿、阿蘭泰、傅恆、阿裡袞、明端、舍圖肯、海明、扎拉豐阿、愛隆阿等數百人的人名折包。[17]目前，現存清代康熙、雍正兩朝宮中朱批奏折均已影印或譯成漢文公諸於世[18]。

宗人府玉牒、皇冊和覺羅名冊等，對研究家譜學和考察皇家的人事關係很有用處。

現存滿文檔案中，除大量的中央檔案外，還有一部分地方檔案。中國第一歷史檔案館藏寧古塔副都統衙門、阿勒楚喀副都統衙門、琿春副都統衙門的檔案，遼寧省檔案館藏盛京內務府、三姓副都統衙門、雙城堡協領衙門的檔案，黑龍江省檔案館藏黑龍江將軍衙門的檔案，共計有一萬六千九百餘冊，多數以滿文書寫。其總的起止時間爲順治至宣統年間。自古以來，我國東北地區是一個多民族聚居的地方。清代居住的民族主要有滿族、蒙古族、漢族、朝鮮族、回族、鄂溫克族、達斡爾族、錫伯族、鄂倫春族、赫哲族、柯爾克孜族等。有清一代，他們在政治、經濟、軍事、文化等各方面的活動情況，在以上東北各衙門的檔案中都有大量的記載。這些檔案內容豐富，是研究包括滿族在內的東北各民族歷史的珍貴資料。

除檔案文獻之外，滿文書藉和碑刻類文獻亦非常豐富。書籍以翻譯作品和辭書最爲豐富，碑刻以多文種合璧爲特色。

由於滿文創制和應用的環境所限，滿文原創作品不多，以具有宗教色彩的《尼山薩滿》、富有哲理的《百二老人語錄》、紀實性的《異域錄》以及皇帝親書之《御制避暑山莊詩》、《御制盛京賦》等爲代表。

---

17 據滿文部（屈六生）“滿文檔案工作十年回顧”，中國第一歷史檔案館編《明清檔案與歷史 研究論文集》，中國友誼出版公司，2000 年，第 1413 頁。

18 台北故宮博物院出版的《宮中檔康熙朝奏折》第八、九輯，《宮中檔雍正朝奏折》第二十八至三十二輯和《宮中檔乾隆朝奏折》第七十五輯，均爲滿文奏折專輯，分別出版於 1977 年，1980 年，1988 年。北京中國第一歷史檔案館編《康熙朝滿文朱批奏折全譯》，中國社會科學出版社，1996 年。
北京中國第一歷史檔案館編《雍正朝滿文朱批奏折全譯》，黃山書社，1998 年。

《尼山薩滿》（nišansamanibithe）是一部用滿文記述下來的結構完整的民間故事。記述了主人翁尼山薩滿不畏艱辛到陰間取員外之子色爾古代・費揚古的靈魂，使其起死回生的故事。這個傳說故事不僅流傳於滿族，而且在達斡爾、鄂倫春、鄂溫克、赫哲錫伯等北方民族中也廣爲人知。滿文《尼山薩滿》的手抄本已經發現了 6 部，分別是“齊齊哈爾本”、“璦琿一本”、“璦琿二本”、“海參崴本”、“民族本”及“新發現本”。這 6 個本子詳略不一、各具特色，其中“海參崴本”比較完整，是迄今爲止發現的最好的一部。由於保留了大量的薩滿神歌，描寫了薩滿過陰儀式的全過程，塑造了尼山薩滿的人物形像，故爲世人關注。到目前爲止，已經有俄文、德文、英文、日文、意大利文、朝鮮文、漢文等多種文字的譯本和大量的研究文章與專著。[19]

《百二老人語錄》（emu tanggū orin saksaha i gisun sarkiyan），蒙古正藍旗人松筠（1752-1835 年）輯於乾隆年間[20]其友人富倫泰編、蒙古正藍旗人富俊譯漢，並流傳至今。全八卷，各卷十五條，共一百二十條，每條均以 emusakda hendume（一老人雲）起，故名。內容 以國史、禮儀及倫理道德爲主。現存抄本分存北京、沈陽、台北、日 本、蒙古、俄羅斯、美國等地，受到國內外研究者重視。[21]

滿文《大藏經》譯於清乾隆三十七年至五十九年（1772-1794 年），是以漢文、藏文、蒙文、梵文《大藏經》爲底本翻譯刊刻而成，清代又稱《國語大藏經》。共 108 函（夾），收佛教經典 699 種，計 2466 卷。今北京故宮博物院收藏 76 函（夾），605 種（33750 頁）；台北故宮博物院收藏 32 函（夾），800 餘卷。較其目錄、裝幀形式及版框尺寸，均爲清內府“清字經館”原刻朱色初印本。庋藏兩地的滿文《大藏經》非常珍貴，已由北京故宮博物院整理重印出版。[22]

清代的語言環境，成就了豐富的語言類文獻。成書於康熙四十七年

[19] 參見趙志忠《薩滿的世界 尼山薩滿論》，遼寧民族出版社 2001 年，沈陽。

[20] 其所撰序言時間爲乾隆五十四年歲末（1790 年初）。

[21] 詳情參見[日]中見立夫“關於《百二老人語錄》的各種抄本”，《清史論集——慶賀王鍾翰 教授九十華誕》，紫禁城出版社，2003 年，第 337 頁。

[22] 詳見翁連溪“乾隆版滿文《大藏經》刊刻述略”《故宮博物院院刊》2001 年第 6 期，第 61～65 頁。

（1708 年）的 Han i araha manju gisun i buleku bithe《御制清文鑒》，是清代官修第一部、也是唯一的一部以滿文解釋滿文的分類詞典。作爲一部大型百科性語文詞典，《御制清文鑒》在當時滿、蒙、漢等多元文化的背景下，對滿族文化的飛速發展和新社會秩序的建立、完善並發展均起到了重要作用。）[23]

《御制滿珠蒙古漢字三合切音清文鑒》han i araha manju monggo nikanhergenilanhacinimudanacahabulekubithe，凡三十二卷。據

《四庫全書》文淵閣本題要爲“乾隆四十四年御定”（1779 年），序言 時間爲乾隆四十五年正月。[24]該書收詞條一萬三千八百餘，包括詞和 詞組，以及同一詞語在不同類目中多次出現的情況。比較而言，收詞

數量有限。[25]然而該文獻之體例，“每國語一句，必兼列蒙古語一句，漢語一句，以明其義。又以蒙古字、漢字各對國語之音，以定其聲。

漢字之音不具，則三合以取之，蒙古之音不具，則分各種讀法、寫法、收法以取之，經緯貫穿，至精密而至明顯，循文伏讀，無不一覽了然。”[26]其注音方法之精准，爲其它同類文獻所無法比擬[27]。

《西域同文志》，滿、漢、蒙、藏、維等多種文字人名、地名對照注釋詞典。清大學士傅恆等奉旨編纂，凡 24 卷，乾隆二十八年（1763 年）武英殿刻本。全書按地區編排，又分地名、山明、水名、人名。內容主要涉及今我國新疆、西藏、青海和與之相鄰的部分境外地區。每一詞條都用 6 種文字對照。首列滿文，次列漢文，並詳注名義，再次以漢文三合切音爲滿文注音，而後依次列出蒙文、藏文（西番）、托忒蒙古文（托忒）、維吾爾文（回）的寫法。本書是研究西北民族、歷史、地理的重要工具書。[28]

滿文金石碑刻，時間上迄後金天命，下至清末宣統。早期的作品，又

---

23 參見江橋《康熙〈御制清文鑒〉研究》，北京燕山出版社，2001。

24 另，乾隆三十六年爲《增訂清文鑒》所作序言附在了本書序言之後。

25 比較今人編寫的滿文詞典，如胡增益主編《新滿漢大詞典》（新疆人民出版社 1994），收詞條三萬五千。

26 《欽定四庫全書》經部十，小學類二。《御制滿珠、蒙古、漢字三合切音清文鑒》提要。

27 《御制增訂清文鑒》（1771）已有漢字注音，但非以注音爲主，且無蒙文互鑒。

28 入《四庫全書 經部 小學 欽定西域同文志》、《中國古籍善本書目》。

因爲同期其他種類文獻的稀少而顯得彌足珍貴。在已發現的早期滿文碑刻中，有兩大特點極爲鮮明：一是文體豐富，除少量滿文一體者外，以滿漢合璧本居多，間有滿蒙漢三體合璧、滿蒙漢藏四體合璧、滿拉丁合璧；二是種類繁多，從墓碑、誥封碑、諭祭碑、題名碑、諭旨碑、告示碑到塔碑、寺碑、陵碑、堂碑。這恰好反映出滿族社會初發之際多樣性的文化背景。值得指出的是，即便是多體合璧本，各文體之間在內容和書寫方式上均有多少不等的差別，故研究價值並不因此遜色。相反，通過各體文字的相互對照，從相同和相異之間，發現端倪，找到真實而有說服力的證據。現存滿文碑刻拓本最多的是北京國家圖書館、北京大學圖書館、大連圖書館等處。《全國滿文圖書資料聯合目錄》[29]收錄了其中的大部分。

實勝寺碑（šu ilgai soorin i yargiyan etehe fucihi soorin de ilibuha wehei bei），此碑原存沈陽實勝寺內。該寺位於盛京西（今沈陽市和平區黃寺路），爲清入關前盛京最大的喇嘛寺院，當地俗稱皇寺或皇寺，是皇太極爲紀念征服察哈爾蒙古而建造的。崇德元年（1636）七月敕命修建，崇德三年（1638）孟秋七月告成，全稱蓮華淨土實勝寺，後世通稱實勝寺、皇寺、黃寺。此寺因奉蒙古大漢忽必烈之摩訶迦羅金像而成爲清朝政治、宗教活動中最爲重要的藏傳佛教大寺。寺中院內左右面南對稱各立一碑，正反兩面碑文。東側正面滿文，背面漢文；西側正面蒙古文，背面藏文（西域文）。碑文以滿文爲主，由內國史院大學士剛林撰，另外三種文字的譯者見於碑文之末。碑文入《清太宗實錄》。其滿文拓片高 240 釐米、寬 95 釐米，[30]今存北京大學圖書館、大連檔案館等地。

盛京四寺碑。即護國永光寺、廣慈寺、延壽寺、法輪寺碑，順治二年（1645）五月刻。分別位於遼寧沈陽城東、南、西、北。各碑文均有四面，拓片高 235 釐米，寬 20 至 30 釐米不等。分刻漢、滿、蒙、藏文。內國史院大學士剛林撰滿文，其他三體分別由學士黑德、厄者庫石岱、東木藏古習譯漢、蒙古和藏（西域）文。四體碑文相互之間均有一些差異，各自體現出該文種的文體風格。多維的研究視角與藏學、蒙古學相比，滿學研究的歷史並不長，在學科建設上，還沒有一個專門的、民族學意義上的

[29] 黃潤華、屈六生主編，北京書目文獻出版社，1991 年。
[30] 據北京大學圖書館存本。

學科體系。這一狀況，造成大陸滿學研究呈現多維的態勢。研究成果以滿族史、滿族的社會生活、滿族人物、滿文文法、辭書研究、薩滿教等題材占多數，文學、音樂、舞蹈亦不乏力作。《滿語研究》（1985-）、《滿族研究》（1986-）和《滿學研究》（1992-）作爲定期刊物相繼出現，形成三足鼎立之勢，爲大陸滿學研究提供了專門的平台。世紀之交，有學者對 50 年甚或一百年來的研究作了總結[31]。

在滿族史方面，有前輩孟森先生的《滿洲開國史》，開滿學研究的一代風氣。[32]王鐘翰先生主編的《滿族簡史》、《中國民族史》相關部分、《滿族史研究集》，文集《清史雜考》、《清史續考》、《清史補考》和《清史餘考》，征引了大量滿文史料，對滿族歷史論證詳備。金啓孮先生的《北京城區的滿族》、《北京郊區的滿族》、《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》等著作，具有鮮明的民族特點。劉小萌著《滿族的部落與國家》，對滿族早期社會組織結構和形態進行了研究。楊學琛、周遠廉合著《清代八旗王公貴族興衰史》，定宜莊著《清代八旗駐防制度研究》，在八旗制度的研究方面做出了貢獻。在人物傳記方面，《清肇祖傳》（董萬崙）、《努爾哈赤傳》（閻崇年）、《努爾哈赤評傳》（滕紹箴）、《康熙帝本傳》（郭松義、楊珍）、《雍正傳》（馮爾康）、《乾隆皇帝大傳》（周遠廉）、《乾隆皇帝全傳》（郭成康、成崇德主編）、《乾隆帝及其時代》（戴逸）等等，不一而足。

滿語文研究方面，主要著作有季永海、劉景憲、屈六生編著《滿語語法》，季永海等人合著《現代滿語八百句》，趙傑著《現代滿語研究》，關克笑、沈微、王佩環、關嘉祿合編《新編清語摘抄》，商鴻逵等編著《清史滿語辭典》，安雙成主編《滿漢大辭典》，《漢滿大辭典》，胡增益主編《新滿漢大辭典》，江橋著《康熙〈御制清文鑒〉研究》和《清代滿蒙漢詞語音義對照手冊》，趙志強著《〈舊清語〉研究》等。

關於薩滿教的研究，有《薩滿教研究》（秋浦主編）、《滿族薩滿神

31 關嘉祿《中國大陸滿學研究的回顧與展望》，社會科學輯刊，1999 年。閻崇年、胡增益、張佳生“滿學研究百年綜述”，《20 世紀世界滿學著作提要》，民族出版社，2003 年。

32 參見閻崇年主編《20 世紀世界滿學著作提要》P181-182 相關條目，徐丹俍撰，民族出版社，2003 年。

歌譯注》（宋和平譯注）、《滿族薩滿文本研究》（宋和平、孟慧英）、《薩滿教與神話》（富育光著）、《薩滿教與東北民族》（劉小萌、定宜莊）、《滿族薩滿教研究》（富育光、孟慧英）、《薩滿教女神》（富育光、王宏剛）、《滿族薩滿跳神》（時光偉、劉厚生）、《尼山薩滿傳》（趙展譯，羅麗達校）等。

在文學藝術方面，有：《清代滿族作家文學概論》（張菊玲）、《清代宮中的滿族音樂》（萬依撰）、《薩滿教與滿洲跳神音樂的流變》（劉桂騰撰）、《清代宮廷音樂》（萬依、黃海濤）、《單鼓音樂研究》（劉桂騰）等。滿族舞蹈，獨具特色。80 年代初，遼寧省創作了滿族舞蹈《莽式空齊》、《依姆沁瑪克欣》。遼寧歌舞團創作的滿族第一部大型神話舞劇《珍珠湖》曾風靡國內外。吉林、黑龍江、北京、河北、沈陽、丹東、撫順、哈爾濱等省市陸續推出了一批滿族舞劇和舞蹈。[33]

廣闊的發展空間

進入新世紀以來，大陸滿學研究更加注重系統化的基礎性研究。出版了專題性的檔案文本，地域性的文獻目錄，隨著時間的推移，滿 學研究的領域將日益寬廣。

首先是文獻目錄和檔案的大規模出版。利用歷史文獻要遵從它的系統性，歷史檔案更是如此，它來源於當時的日常公文，內容龐雜。若斷章取義，只會得出違背史實的結論。翻譯過程中的詞語和篇章環境的不對等，同樣會將讀者引入歧途。在北京的中國第一歷史檔案館，承故宮文獻館之傳統，通過長期的研究整理，陸續出版了眾多重要檔案的目錄和全文，特別是檔案的影印出版，諸如：《清代鄂倫春滿漢文檔案彙編》（中國第一歷史檔案館編，內蒙古鄂倫春民族研究會，民族出版社，2001 年）、《乾隆帝起居注》（中國第一歷史檔案館編，廣西師範大學出版社，2002 年）、《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（中國第一歷史檔案館、美國舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所、北京語言文化中心編，中華書局，2003 年）等，[34]爲滿學研究提供了更加可信的史料和方便的利

[33] 據關嘉祿《中國大陸滿學研究的回顧與展望》，社會科學輯刊，1999。

[34] 有關中國第一歷史檔案館及其前身出版的檔案史料的詳細情況，請查閱該館網頁。

用條件。

滿文圖書目錄也在國家古籍整理的工作中，得以陸續出版。如：《北京地區滿文圖書總目》（遼寧民族出版社，2008 年）；《大連圖書 館藏少數民族古籍圖書綜錄》（遼寧民族出版社，2006 年），等等。

在對滿族社會生活的關注方面，有如：杜家驥《清朝滿蒙聯姻研究》（人民出版社，2003 年）；定宜莊、郭松義、李中清、康文林《遼東移民中的旗人社會——歷史文獻、人口統計與田野調查》（上海社 會科學院出版社，2004 年）；李自然《生態文化與人——滿族傳統飲 食文化研究》（民族出版社，2002 年）等等。

在語文研究方面，研究者越來越重視文本的標準化、讀者的多學科性和他語背景。滿文作爲清朝“國書”，曾被多種符號所標注。這種標注，不僅向我們展示了滿文的讀音，同時亦提供了多種文字讀音互鑒的條件。從現存文獻看，在清時期爲滿文標音的符號主要有四種：漢字、蒙文、諺文和拉丁文轉寫。最權威的文獻是清乾隆年間的《御制滿珠蒙古漢字三合切音清文鑒》；朝鮮時期的《漢清文鑒》爲我們提供了本土外語言的注音；而近代意義上的轉寫（transliteration）則非穆氏轉寫法[35]莫屬。近期出版的《清代滿蒙漢詞語音義對照手冊》[36]，從清代豐富的語辭類文獻中選取乾隆朝《御制滿珠蒙古漢字三合切音清文鑒》，對該文鑒中滿、蒙、漢文對照詞語進行現代意義上的釋讀，爲便於比較，三體文均用滿文標音，以國際通用的穆氏轉寫法示之，爲民族學、歷史學、語言學等學科的研究提供了可資參考的規範文本。

充實的歷史過程和豐厚文獻記載，爲滿學研究提供了足夠的空間。多維的研究視角又爲滿學研究開拓了廣闊的發展領域。隨著時間的推移，滿學研究的領域將日益寬廣，其豐富的內涵亦將爲探討民族融合與人類發展等問題貢獻更多的智慧。

[35] 出自 P.G.von Möllendorf A MANCHU GRAMMAR with ANALYSED TEXTS，上海，1892。

[36] 江桥整理，中华书局，2009 年。

大陸少數民族“民、漢”雙語教育綜述——以蒙古族、朝鮮族為例

包勝利
中國社會科學院民族學與人類學研究所副研究員

摘 要

對多民族的中國來說，各民族傳統的語言文字教育、民間傳統文化教育、乃至古代的官辦教育、近現代的學校教育一直是存在的。1949 年以後，在新的歷史條件下，少數民族教育，其中包括雙語教育教學一直以不同的形式和內容在不同的民族地區得到了保存和發展。1952 年，中央人民政府政務院做出了《關於建立民族教育行政機構的決定》（1952.4.16），決定“在各級地方人民政府的教育行政部門內設立民族教育行政機構或設專人負責掌管少數民族教育事宜”，《決定》中具體規定了民族教育行政機構的人員編制、經費來源以及職權範圍。但直到上世紀 80 年代以前，民族教育基本上照搬基礎教育的模式，民族教育本身的獨特性沒有得到足夠的重視，從教學上看，“民、漢”雙語教育的實施缺乏科學指導，教材建設、師資隊伍、教學評估等方面嚴重滯後，民族教育缺乏研究，還沒有成爲獨立的學科。

1980 年，吉林省延邊民族教育研究所的成立是民族教育學科建設的起點，隨之，各省、自治區少數民族教育研究機構及學術團體相繼建立。同時，中央民族學院、中南民族學院等民族院校先後成立了民族教育研究室或研究所。1983 年 9 月，中國教育學會少數民族教育研究會成立， 1985 年，原“中國少數民族漢語教學研究會”正是更

名爲“中國少數民族雙語教學研究會”。幾乎就在同一時期，東北三省的朝鮮族、蒙古族學校開始進行各種類型的“民、漢”雙語教改實驗，對教材內容、雙語教學起始年段等方面做了很多有益的探索。教育行政機構以及教育學界開始關注民族教育、少數民族雙語教育的特殊性。《民族教育概論》、《鄂倫春族教育史稿》等專著和大量論文開始出現。1986 年，西南民族學院創辦了《民族教育》，這是面向全國的民族教育綜合研究刊物（後由前國家教委民族地區教育司接管和主辦，並於 1990 年始改名《中國民族教育》）。一些公開的或內部刊物，如《民族高教研究》、《內蒙古教育》、《西藏教育》中開辟有“民族教育”專欄。1989 年，由中央民族大學主辦的《民族教育研究》創刊。同時，民族教育被納入國家哲學社會科學重點科研項目規劃之中。1990 年出版的《中國少數民族教育學概論》正式提出了“民族教育學”這一範疇，並系統地論述了其研究對像、任務、方法和主要研究領域。[1]這一切標誌著民族教育學作爲一個獨立學科的正式形成。

在雙語教育研究領域也出現了若干專題著作，如《文化變遷與雙語教育—涼山彝族社區教育人類學的田野工作與文本撰述》、《中國少數民族雙語教學與實踐》、《中國少數民族雙語教育概論》、《雙語教育原理》、《雙語教學的理論與實踐》、《朝鮮族雙語現像成因論》、《彝漢雙語教學研究與實踐》、《雲南民漢雙語文教學理論與實踐研究》、《西藏少數民族漢語教學概況與研究》等。

中國的多民族、多語言、多文字以及民族分布地區差異性和民族過程的復雜性等國情，決定了中國少數民族雙語教育的復雜性。民族之間、同一民族的不同地區之間的雙語教學模式、教材建設、師資隊伍狀況、經費供給、招生政策等諸方面都有差異。由於篇幅所限，本文無法面面

1 《中國少數民族教育學概論》，孫若窮主編，北京·中國勞動出版社，1990 年版。

俱到大陸少數民族雙語教育的各方面情形，甚至無法介紹某一民族雙語教育的全貌。本文內容有三個部分：第一部分擬總括式介紹與大陸少數民族雙語教育有關的模式、規模（數量）、行政機構、法律法規、專業管理等。第二部分將以蒙古族、朝鮮族爲例，介紹“民、漢”雙語教育的學校設置、教材建設、師資隊伍培養、高考招生政策等環節。第三部分是相關討論。

一、大陸少數民族雙語教育模式、規模及其政策法規、機構

（一）少數民族雙語教育模式。

大陸現有 55 個少數民族，使用著分屬於 5 種不同語系的 80 多種語言 27 種文字。[2]2005 年全國人口抽樣調查顯示，各少數民族人口總數爲 12333 萬人，占大陸人口總數的 9.44%。大陸少數民族的居住和分布呈現大聚居、小聚居和散雜居的特點。大陸少數民族的語言文字繁多，語言使用情況存在不均衡性，各語言的活力差別也很大，少數民族使用漢語的情況也參差不齊。

在中華民族“多元一體”[3]的動態歷史進程中，不難想像以語言爲紐帶的族際交往的長期性、復雜性和豐富性，這也決定了至今多種形式的雙語教育並存的局面。大陸幾大少數民族自治地方和多民族省份的雙語教學模式各有特點。根據各地民族學校的課程設置和“民、漢”雙語在教學過程中的使用情況，大致可以歸納爲以下三大類。

第一類：各門課程民族語授課 + 一門漢語課。適用於少數民族聚居區，民族語言環境較好，學生的第一語言是本民族語言，民族語文學習使用歷史悠久，各科目民族語文師資隊伍建設有保障（有民族語文師資培養

---

2 關於大陸少數民族使用文字的數量，有 25 種、27 種之不同說法。本文采納周慶生《多樣性中的統一性與同一性中的多樣性：中國語言政策與語言規劃研究》一文觀點，見中國社科院民族研究所、國家語委政策法規司編《國家、民族與語言——語言政策國別研究》250 頁，北京·語文出版社，2003 年版。

3 中華民族“多元一體”理論，系大陸已故著名民族學家、社會學家費孝通先生於 1989 年在香港中文大學所作的《中華民族的多元一體格局》的講座中第一次提出。參見費孝通主編《中華民族多元一體格局》（修訂本），中央民族大學出版社，1999 年版。

基地，如高校、師範專科等），各科目民族語文教材編寫、審查、出版機構健全。實行此類雙語教學模式的有內蒙古大部分農牧區的蒙古族聚居區、新疆和西北地的維吾爾族、蒙古族、哈薩克族聚居區、東北三省朝鮮族、蒙古族聚居區、青藏高原的藏族聚居區等。當然，這類模式中的“民、漢”雙語教學的各自比重、起始年限各民族各地區也不盡相同。如，同樣的民族語授課加授漢語的模式，內蒙古蒙古族學校的漢語授課時間起始於小學二年級，而吉林省蒙古族、朝鮮族學校普遍始於小學一年級。

第二類：各門課程漢語言授課+ 一門本民族語文課。此類模式主要適用於城鎮或散雜居地區的民族學校。由於城鎮化或遷徙、通婚等原因，民族語言環境弱化，很多民族學生的第一語言成爲漢語，但在一定程度上還保留著本民族語言並且有意願學習本民族語言。另外，內地舉辦的新疆班、西藏班雙語教學也屬於此類。東北三省的蒙古族學校的主體，主要采取此類雙語教學模式。

第三類：雙向雙語型。即部分課程用漢語授課，部分課程用民族語授課。此類模式主要是進入新世紀後，根據社會發展的需要，在總結各類雙語教學改革經驗的基礎上，實行的新雙語教學模式。比如，一些有條件的蒙古族、朝鮮族中小學，根據現有的師資條件和學生的語言水平，因地制宜地實行著雙向雙語型教學實踐。在初、高中的教學中，政治、歷史、地理等人文類課程用民族語言教授，而數學、物理、化學、生物等課程用漢語授課。與此同時，漢語文和民族語文作爲獨立的課程進行講授。雙向雙語型代表了大陸少數民族雙語教育的新趨勢，值得進一步研究、總結。

此外，很多有條件的大陸民族中小學的教學實踐中，早已開始了“三語”教學，即上述各類模式的基礎上，加學一門外語課。這是少數民族雙語教育的一種特殊形式。

（二）規模（數量）

據 2005 年教育部公布的統計資料，目前大陸民族中小學使用二十一個民族的文字開展雙語教學，接受雙語教育的在校生 600 多萬名。大陸民族地區和各民族學校、中小學先後建立了一大批雙語學校和雙語班級。截至 2005 年，十一個省區實施雙語教學的學校、接受雙語教學的師生情況

見表 1。

表 1　各省少數民族雙語教學師生情況

省份	各省（區）少數民族情況		各省（區）雙語教學情況			
	民族成分（個）	少數民族人口	占該地區總人口的比重（%）	實施雙語教學學校數（所）	接受雙語教學學生數（人）	雙語教學專任教師數（人）
甘肅	55	3040000	11.88	319	43498	1078
廣西	37	16827705	38.37	65	28000	1300
黑龍江	51	2002246	5.3	353	51000	5369
吉林	48	246360	9.03	605	108515	4864
遼寧	51	7010000	16.6	390（2006）	117990（2006）	8734（2006）
內蒙古	49	5157600	21.61	894	274300	28104
青海	34	2513000	46・71	859（不含高中）	174967	8850
雲南	52	133500	30	3689	127046	9903
西藏		248400	92	1008（不含高中）	455780	15523
新疆	47	12261000	61		145138	8487
總計		57016975			1744861	95283

資料來源：李儒忠《中國少數民族雙語教育歷史進程綜述》，載《新疆教育學院學報》第 25 卷第 1 期，2009 年 3 月。

（三）政策、法規和機構保障

1.有關雙語教育的政策、法規

學習和使用本民族語言文字是一個民族的天賦權利。早在 1949 年 2 月，中國人民政治協商會議第一次全體會議通過了《中國人民政治協商會議共同綱領》，在第六章“民族政策”中規定“各少數民族均有發展其語言文字、保持或改革其風俗習慣和宗教信仰的自由。”1951 年 9 月，中央教育部在北京召開了第一次全大陸民族教育會議，會上規定：“凡有現

行通用語言文字的少數民族如蒙、朝鮮、藏、維吾爾、哈薩克等民族小學和中學的各門課程必須用本民族語言授課。”“各少數民族的各級學校得按當地少數民族的需要和自願設漢語文課。”政務院 112 次會議批准了教育部這次會議的報告。此後，國家把這一政策措施用以法律的形式固定下來。1952 年頒布的國家《民族區域自治實施綱要》第 16 條中規定：“各民族自治區、自治機關得采用各民族自己的語言文字，以發展各民族的文化教育事業。”1954 年 9 月頒布的國家《憲法》第 3 條中規定：“各民族都有使用和發展自己的語言文字的自由。”由此密集的民族政策爲肇始，在六十年裡，中央政府通過《憲法》、《民族區域自治法》、《通用語言文字法》、《教育法》、《義務教育法》、《教師法》、《職業教育法》等一系列基本法和專門法，以國家層面的法律形式一再確認了少數民族學習和使用本民族語言文字的自由和接受用本民族語言文字教育的權利，並且規定，國家和各級政府有責任和義務保護、鼓勵和支持少數民族教育工作和語言文字工作。

與此同時，作爲最高行政機構或主管機關，國務院（政務院）、國家教育部和國家民委在不同時期相繼出台了很多落實和指導民族教育工作的具體法規和政策。如：政務院《關於民族事務的幾項決定》（1951）、政務院《中華人民共和國民族區域自治實施綱要》（1952）、中共中央、國務院批准的《關於加強民族教育工作的意見》（1980）、國家教委關於《全國民族中小學漢語教學大綱》的通知（1987）、國家教委《全國民族教育發展與改革指導綱要》（1992）、國家教委《關於在少數民族學校推行漢語水平考試試點的通知》（1997）、國務院《關於深化改革加快發展民族教育的決定》（2002）等。

根據大陸的相關法律、政策，很多少數民族自治地方出台了《民族教育條例》或《語言文字工作條例》等地方法規，依法支持和保護民族教育，其中很多條款直接涉及雙語教育。如上世紀 90 年代以來各地陸續制定的《內蒙古自治區蒙古語言文字工作條例》、《吉林省民族教育條例》、《黑龍江省民族教育條例》、青海省《關於加強和改進民族中小學雙語教學工作的指導意見》、新疆維吾爾自治區黨委、人民政府的《關於大力推進“雙語”教學工作的決定》等。這些關於雙語教育的規定，爲推

行雙語教育提供了法律上的依據和保障。

2.行政、教研培訓機構和專業委員會

國家教育部專門有負責全大陸民族教育工作的民族教育司，其工作職能是指導、協調少數民族教育的特殊性工作；統籌規劃少數民族“雙語”教育工作；指導中小學生民族團結教育；負責協調對少數民族和少數民族地區的教育援助等。民教司內設三個職能處室：綜合處、民族語言教育與教材處、協作處等。在各民族區域自治地方的教育行政部門設置了專職處室，配備了專職人員負責地方民族教育行政管理工作。如內蒙古教育廳民族教育處、吉林省教育廳民族教育處、新疆教育廳民教處、前郭縣教育局民教科等。

各省（區）爲了保證雙語教學的順利進行，都配置了專門的雙語教學管理和教學研究人員。有的市、縣也設置了一些民族教育教研機構。內蒙古自治區教研室、教育科學研究所、 內蒙古師範大學設立了民族教研室專門從事雙語教學研究。遼寧省共有民族教研員 225 名，開展少數民族雙語教研活動 559 次。[4]吉林省教育學院民族教育教研部負責雙語教學研究、編寫地方教材或課程標准、培訓雙語教師、負責命制、翻譯和批閱各類民族語文試卷等綜合性工作，現設有朝鮮語文、蒙古語文、漢語（朝漢、蒙漢）、理科教研室和少數民族預科中心辦公室等，現有 10 名教研員：朝鮮族 7 人，蒙古族 3 人；預科中心專職教師 2 人。[5]

此外，國家指定一些出版社專門出版民族文字教材，如內蒙古教育出版社主要負責編寫、翻譯出版全國蒙語文各科教材，延邊教育出版社負責編寫、翻譯、出版全國朝鮮語文各科教材和教輔資料，還有新疆教育出版社、西藏人民出版社等，擔負著同樣的職責。

在教育部指導下，還成立了很多全國性的專業委員會，如：中國少數民族教育學會、中國少數民族雙語教學研究會、全國蒙古文教材審查委員會、全國朝鮮文教材審查委員會、全國藏文教材審查委員會、全國大中專（中師）院校蒙古文教材審定委員會等。此外，還有一些區域性的協作組

4 李儒忠《中國少數民族雙語教育歷史進程綜述》，載《新疆教育學院學報》第 25 卷第 1 期，2009 年 3 月。

5 資料來自吉林省教育學院民教部。

織，如八省、區蒙古語文工作協作小組辦公室、東北三省朝鮮文教材協作小組辦公室、滇川黔桂四省、區彝文協作辦公室、五省區藏文教材協作小組等。

二、少數民族雙語教育的實施——以蒙古族、朝鮮族為例

（一）學校、班級設置、起始年段、課程計劃、授課用語

1.學校、班級設置：以內蒙古蒙古族教育爲例。內蒙古蒙古族學校、班級的設置走過了分校分班——合校合班——分校分班的歷程。

內蒙古自治區建立伊始，政府十分重視少數民族語言文字教育工作。1947 年在《內蒙古自治政府執政綱領》第 2 條中規定：“普及國民教育，增設學校，開辦內蒙古軍政大學及各種技術學校，培養人才，推廣蒙文報刊和書籍，研究蒙古歷史，蒙古學校普及蒙文教科書，發展蒙古文化。”1953 年印發的《內蒙古自治區民族教育五年計劃綱要》中提出，在蒙漢雜居區，積極穩步地貫徹蒙漢學生分班分校的原則。1954 年 11 月召開的內蒙古自治區第一屆民族教育會議，通過了《中小學蒙漢學生分校分班原則的決定》，進一步強調有條件的地區各級學校（包括幼兒園）應貫徹蒙漢分校或分班的原則，按照會議精神，1955 年 5 月，自治區教育廳印發了《關於中小學中進一步貫徹蒙漢學生分校分班原則的決定》，對分班分校的理由、原則、注意事項等做出了明確規定。談到理由時《決定》指出：在之前“我區早已規定了中小學蒙、漢學生分校、分班，用本民族語言上課的方針，並在執行當中獲得了很大的成績，深爲各族人民所擁護。但由於師資、校舍等客觀條件的限制，和有些教育行政部門主觀努力的不夠，不僅全區還有 23500 名蒙族學生仍以漢文學習著，即已分班上課的學校，也是常因蒙漢合校關系，在教學領導上感到困難。”[6]到 1957 年末，基本上完成了有條件地區的分班分校工作。

1957 年後，跟隨國家的“大躍進”形勢，內蒙古自治區也提出了加快提高蒙古族學生漢語水平的要求。爲此，不僅改變了漢語文教學的起始年段和教學時數，而且爲了改善蒙古族學生學習漢語的語言環境，對蒙漢

6 內蒙古自治區教育廳民族教育處編《內蒙古民族教育工作手冊》103 頁，內蒙古教育出版社，2004 年版。

雜居地區還采取了蒙漢合校的辦法。這種做法顯然不符合當時內蒙古蒙古族漢語水平低下以及漢語師資短缺等現實情形。爲了糾正這種在雙語教育方面表現出的“冒進”傾向，在 1963 年內蒙古教育廳下達了被稱爲《民族教育三十條》的重要通知，重新把民族語文的教育提到了應有的高度，過去的一些做法得到了部分糾正。進入“文革”後，民族教育遭遇嚴重挫折，民族語言授課紛紛取消，很多民族學校被迫合並，有些獨立的民族學校也變成了普通學校，開始完全用漢語授課。

“文革”結束後，在大力加強民族語文工作的形勢下，蒙漢分校又提到議事日程。原來漢語授課的民族聚居區中小學不僅名譽上恢復了民族學校，並且開始各門課程用蒙古語授課。1978 年 11 月，內蒙古自治區教育局下發了“關於當前民族教育工作和繼續試行《全日制蒙古族及其他少數民族中小學暫行工作補充條例（試行草案）》的通知，充分肯定了 1963 年 12 月發布的《民族教育三十條》的作用，在補充修訂的基礎上，要求繼續施行。該文件中，多次提到在中小學各年級如何加強蒙語文教學以及調整漢語文課的問題。其中第九條規定：“對散居蒙古族群眾的兒童，要盡量滿足他們學習蒙古語文的要求，根據需要和可能專設學校和班級。”1980 年，內蒙古自治區人民政府批轉了內蒙古教育廳《關於恢復和發展民族教育的幾點意見的報告》。《報告》指出：小學要“蒙漢分校和合校分班相結合，逐步以分校爲主”。關於民族中學布局，《報告》指出：“要求牧業旗首先要辦好一所民族中學，以後隨著發展，逐步辦地區中學；農業旗縣除了在旗縣所在地重點辦好一所中學外，要根據民族學生來源情況，分片設地區中學。蒙古族散居地區旗縣集中要辦好一所民族中學。”[7]

目前，內蒙古自治區全區現有民族語言授課學校：小學 373 所，在校學生 143692 人；普通初中 148 所，在校學生 70741 人；普通高中 45 所，在校學生 47568 人；幼兒園及學前班 112 所（班），在園（班）兒童 31937 人，分別占全區中小學總數和在校學生總數的 10.35%、9.25%；

[7] 內蒙古自治區教育廳民族教育處編《內蒙古民族教育工作手冊》169-170 頁，內蒙古教育出版社，2004 年版。

15.31%、8.20%；13.89%、8.79%；6.73%、10.41%。[8]

2.雙語教學起始年段與課程計劃

在 60 多年裡，蒙古族學校的雙語課程計劃在不同的時期進行了多次調整，並且，由於蒙古族分布在全國很多省份，居住特點、語言條件、師資隊狀況、經濟生活方式都有地區差異，因此，蒙語文、漢語文教學的起始年段、教學時數都有地區差異。特別是上世紀 90 年代以後，各省、區根據當地的實際情況，進行了雙語教學改革，對雙語教學課程計劃進行了較大調整。同樣是內蒙古地區，蒙古語授課學校的實驗班與普通學校的課程計劃也有區別。

比如，1953 年 8 月內蒙古自治區第一屆牧區小學教育會議上提出：語文以蒙古語文(舊文字)爲主，初小[9]一般不學兩種語文，在有條件的高小一年級（即五年級——引者注）開始添設漢語文課，蒙漢語文課時比重應爲 7：3，蒙族中學或蒙漢合校中學蒙族班的蒙漢語文課時比例：初中爲 7：4，高中爲 5：4。當時還提出了蒙授班初中畢業生的漢文程度要達到漢族高小，蒙授高中生漢文程度要達到漢校初中生程度的教學目標。[10]

1958 年自治區教育廳規定，整日制蒙授小學包括大、中、小城鎮和農村牧區中心小學從三年級起設漢語文課，每周課時爲 4 節；農村牧區半日制小學和單班復式小學仍從五年級起設漢語文，每周均 4 節。1959 年自治區教育廳發出《關於 1959—1960 學年度小學教學計劃的通知》，通知要求：“從新學年起，全區蒙語授課小學一律加強漢語文教學，從三年級起開設漢語文課。三、四年級每周 6 節，五、六年級每周 5 節。用漢語授課的蒙生班每周蒙語文教學時數雖然沒有增加，但都必須學好、教好。從五年級起加設蒙語文，每周 4 節。”[11]

“大躍進”時期的蒙漢雙語教學計劃顯然不符合內蒙古實際。鑒於

8 資料來源：內蒙古教育廳民族教育處。

9 上世紀五十年初期，大陸的“初小”爲四年制，“高小”爲兩年制。

10 白雙山：《內蒙古蒙漢雙語教育 50 年》，《中國民族教育》1997.3 期。轉引自蘇德畢力格《多維視野下的雙語教學發展觀》（未刊博士論文），中央民族大學，2005 年。

11 轉引自蘇德畢力格《多維視野下的雙語教學發展觀》（未刊博士論文）94 頁，中央民族大學，2005 年。

此，1963 年的《民族教育三十條》又做出調整：“凡懂蒙古語的兒童一般用蒙古語文授課，加授漢語文；不懂蒙古語的兒童以漢語文授課，加授蒙古語文。…蒙古語授課的蒙古族學生，從三年級開設漢語文課；以漢語授課的蒙古族學生，從三年級開設蒙語文課。牧區隊辦小學學習兩種語文困難者，只學蒙古語文，不學漢語文。”加授的漢語文或蒙古語文周課時一般在 4 課時。

雖然上世紀 80 年代以後，各地教學計劃隨著國家教材、課程、教學大綱等的改革而發生變化，但內蒙古雙語教學起始年限和周教學課時基本沒有大的變更，一直持續到上世紀 90 年代末。2000 年 7 月，自治區下發了《關於全區蒙語授課“五四”學制小學、初級中學和普通高中課程計劃的調整意見（試行）》（內教民發[2000]7 號）規定，小學漢語課程由三年級改爲二年級開設。對蒙漢雙語課時的總量也進行了調整。具體如下：

(1)小學蒙古語文安排了 1326 課時，比原來減少 136 課時；初中蒙古語文安排了 536 課時，比原來減少 134 課時；高中蒙語文分文、理科班安排了課時，文科班 408 課時，比原來增加 98 課時，理科班 272 課時，比原來減少 38 時。小學到高中 12 年蒙語文教學時數分別爲 2270 和 2134 課時，比原來共減少課 172 和 308 課時。

(2)小學漢語文安排了 544 課時，比原來增加了 136 課時；初中漢語文安排了 536 課時，與以前持平；高中漢語文 408 課時，比原來增加 108 課時。小學二年級到高中 11 年漢語文教學時數爲 1488 課時，比原來增加 244 課時。

通過此次調整，小學到高中 12 年總課時爲文理平均 14325 節，其中蒙古語文（2270 和 2134 節）占總課時的 15.8%和 14.9%；漢語文 1488 節，占總課時的 10.4%。[12]

與內蒙古不同，目前吉林省蒙古族蒙古語授課中小學的教學計劃中雙語課時安排如下：

(1)蒙漢雙語都是從小學一年級開設，小學蒙語文 1890 課時，占小學總課時的 30%；漢語文 1820 課時，占小學總課時的 28.88%。初中蒙語文 525 課時，占總課時的 13.9%；漢語文 420 課時，占總課時的 11.2%。高

[12] 同上，226 頁。

中蒙語文 525 課時，占總課時的 12.2%，漢語文 525 課時，占總課時的 12.2%。

(2)吉林省蒙古族小學到高中 12 年的總課時文理平均 14385，其中蒙古語文（文理同）2940 課時，比內蒙古文科多出 670 課時，比理科多出 806 課時，占總課時的 20.43%，漢語文 2765 課時，比內蒙古多出 1277 課時，占總課時的 19.22%。[13]

3.授課用語

大陸蒙古族學校的雙語教學課堂用語大體有如下三種情況：(1)蒙古族蒙語授課學校而言，第二語言——漢語文課堂教學一般要求直接用“浸沒法”教學，即在課堂上教師不經過蒙古語的中介和翻譯環節，教師本身成爲學生學習漢語的第一語言環境，尤其在高年級的時候更是如此。但是，這種“浸沒法”教學在實際的課堂教學中並不是整齊劃一的。由於各地的漢語環境不同，比如內蒙古蒙古族聚居地區，蒙古族人口密集，日常用語基本都是蒙古語，漢語應用偏弱，並且漢語文教師的漢語水平也不達標的情況下，在小學低年級就可能經常使用蒙古語來輔助漢語文教學。但是在東北三省的蒙古語授課學校，漢語教學在小學一年級就可以完全用漢語講授了。(2)在東北三省蒙古學校中，還有一種雙語教學模式，即以漢語授課爲主，加授蒙語文（內蒙古曾經也有過這種模式，但因爲數量少，教學效果差、教材不適用等原因，在上世紀 90 年代初予以取消）。在針對失去本民族語言的學生進行民族語文教學時，在低年級時雖然主張用“浸沒”式——完全用民族語言授課，但因學生的接受能力有限，教學效果事倍功半，因此必須在一定階段借助於漢語進行講授。至於何時完全擺脫漢語直接用民族語言授課，取決於具體情況。一般而言，教師用蒙古語講的課堂習慣用語完全被學生所理解的時候，就盡量避免漢語的使用。(3)近幾年，東北三省的蒙古族、朝鮮族學校，在高中段都進行了雙語教學改革試驗，並取得了較好的成果。如，吉林省前郭縣蒙古族中學的蒙古語授課高中，在 2000 以後就逐步過渡到“雙向雙語型”教學模式，即部分課程用民族語言（如人文科目——政治、歷史、地理等）授課，部分課程用漢語授課（如數學、物理、化學、生物等）。有的朝鮮族學校甚至從小學

[13] 數字來源於吉林省教育廳民教處。

開始就采用了“雙語雙向型”雙語教學形式。

目前，這種“雙向雙語型”教學模式成爲一種趨勢，包括蒙古族、朝鮮族、維吾爾族等民族學校，都在根據自身條件進行此類探索和改革。該模式不但提高了民族學生的雙語、“三語”水平，也因爲通過雙語能力的提高更加便於學生廣泛利用大陸各地的教學輔助材料，從而提高了教學質量，爲民族考生考入內地的重點大學創造了條件，因此該模式也普遍受到了社會、家長和學生的歡迎。

（二）雙語教學大綱、教材編寫、出版、審查

1．教學大綱和教材編寫

各民族中小學“民族語文”教學大綱的制定和修訂，都是根據大陸通用語文課教學大綱的變革和基本原則、精神來進行的。這就意味著通用語文教學大綱有多少次修訂，民族語文教學大綱就有多少次更新。下面介紹東北三省蒙古族中小學雙語文《蒙語文、漢語文》教材建設和朝鮮族中小學雙語文（朝語文、漢語文）教學大綱的制定和教材編寫情況。

(1)東北三省蒙古族學校蒙語文、漢語文“雙語”教材建設。大陸蒙古族中小學所使用的蒙古語文、漢語文和各類翻譯教材絕大多數由內蒙古教育出版社編寫、發行。但由於歷史和現實的各種因素作用，東北三省蒙古族人口基本集中於遼寧省阜新蒙古族自治縣、喀左蒙古族自治縣、吉林省前郭爾羅斯蒙古族自治縣、黑龍江省杜爾布特蒙古族自治縣，人口數量偏少、呈小聚居分布、漢化程度較重、蒙古語言環境以及日常生活中蒙語的使用率都不如內蒙古蒙古族聚居區，而漢語基礎和語言環境又好於內蒙古蒙古族聚居區。加之內蒙古取消了原來的漢語授課加授蒙語文的形式，內蒙古教育出版社編寫出版的加授蒙語文教材（乙）和加授漢語文（乙）教材都不適合東北三省的雙語教學實際。鑒於此，東北三省蒙古族學校的蒙語授課班的“漢語文”和漢語授課班的“蒙語文”教材，經國家教育部批准，從 2000 年開始由東北三省自行編寫，經由大陸蒙古文教材審定委員會審查，教材仍由內蒙古教育出版社出版。教材的特點是，蒙語文教材針對失去蒙古語的學生，引進了蒙古音標會話教學方法，學生借助於音標，首先學會基本的日常用語，然後再循序漸進地學習蒙古文字和拼讀方法，體現了“先語後文”的學習機理。該套教材的編寫是在總結上世紀

90 年代在遼寧省、吉林省等地進行的加授蒙語文課的教改實驗基礎上進行的。而蒙語授課學校使用的“漢語文”教材比起內蒙古的漢語文教材，加大了難度，達到或接近大陸通用“語文”教材的程度，但在小學低年級漢語文教材的編寫上，體現了第二語言課的性質和教學要求。十幾年的教學實踐證明，東北三省自行編寫的蒙語文、漢語文教材是符合東北三省蒙古族學生的語言實際的。

(2)《朝鮮語文》教材建設。中小學朝鮮語文教材建設走過了 60 多年的歷史。根據嚴永俊的總結，中小學朝鮮語文教材建設經歷了 10 個階段 10 次更新。主要有：一、自有自編時期的朝鮮語文教材（1945-1946）；二、“韓文”時期的朝鮮語文教材（1947-1952）；三、“朝鮮語”時期的朝鮮語文教材（1953-1955）；四、分科時期的朝鮮語文教材（1956-1958）；五、大躍進時期的朝鮮語文教材（1958-1960）；六、國民經濟調整時期的朝鮮語文教材（1961-1966）；七、“文化大革命”時期的朝鮮語文教材（1966-1976）；八、新的歷史時期的朝鮮語文教材（1976-1991）；九、義務教育時期的朝鮮語文教材（1992-2001）；十、新課程標准時期的朝鮮語文教材（2002- ）。

以“義務教育時期的朝鮮語文教材（1992-2001）”來說，根據大陸 1998 年頒布的《九年義務教育全日制中小學語文教學大綱》頒布後，“我們朝鮮族根據中央語文教學大綱的精神，結合朝鮮族基礎教育現狀，學習韓國等外國國語教育的先進經驗，制定《十年義務教育中小學朝鮮語文教學大綱》以後，編寫了朝鮮語文教材。”[14]目前使用的“新課程標准時期的朝鮮語文教材（2002- ），則是根據國家的《語文課程標准》（2001）的基本精神制定了《朝鮮語文課程標准》，經東北三省教育廳和大陸朝鮮文教材審查委員會審查，教育部授權頒行的。在此基礎上編寫了新課本。

朝鮮語文課本貫徹的大陸政治標准、編寫的基本原則、單元布局、語文教學目標的設定等方面與通用語文教材多有類似，最大的不同點是“選文”的民族內容方面。如 1984——1987 年間的朝鮮語文教材中，朝鮮民

[14] 嚴永俊《回顧與展望——中小學朝鮮語文教材 60 年（1945-2005）》，載許青善主編《中國朝鮮族教育研究》111-141 頁，延邊教育出版社 2006 年版。

族作家（包括國內外）的作品，“小學占 70%，中學爲 50%”。現行新課程標准的朝鮮語文教材中“朝鮮民族作品、中國作品、外國作品所占的比例各爲 40%、40%、20%”。[15]

(2)朝鮮族中小學《漢語文》教材建設

各民族學校的《漢語文》課本是根據大陸統一頒行的《全日制民族中小學漢語教學大綱》編寫的，但《教學大綱》是針對所有少數民族的，只是提出了少數民族學習漢語的平均要求。由於各民族的地理分布、與漢族的雜居程度、漢語水平等不同，也由於不同語系的民族語言與漢語之間內在的親疏遠近不同，加之市場經濟導向等因素，大陸不同民族學生學習漢語的現狀呈現多樣性，其對漢語學習的要求也各異，因此，這就要求每個民族在編寫《漢語》教材時，學習內容和編寫體例上都會出現很多不同。

朝鮮族中小學漢語文教材的編寫與朝鮮語文教材一樣，走過了 60 多年的歷程，現行教材已經是第 11 套教材了。以新課程標准時期的《漢語》（2002- ）爲例。經東北三省朝語文教材協作辦公室同意，在廣泛征求基層意見和調查研究基礎上，延邊教育出版社漢語編輯室依據《全日制民族中小學漢語教學大綱》，制定出了《補充和調整》意見，作爲新一輪教材的編寫指導思想。明確提出了新教材應有的幾個特點：第一、明確定位漢語課的性質和目的是“屬於第二語言教學”，漢語課“應致力於促進朝鮮族學生現代漢語實際運用能力的形成和發展，使他們具有適應實際需要的識字寫字能力、閱讀能力、寫作能力、口語交際能力”。第二、教學要求和目標比國家大綱的要求高，如要求朝鮮族學生初中畢業要“認識常用字 3500 個左右，其中 3000 個會寫”（國家要求認識 3000 個以上，其中 2900 個左右要求掌握），高中“認識常用字 8000 個左右，其中 7000 個左右要求掌握”（國家大綱要求分別是 7000、6200 個）。第三，明確提出了階段目標。全國大綱只提出小學、初中、高中三個大年段目標。而《補充和調整》提出了學段的具體目標，如把小學初中段的義務教育階段分成四個學段，提出了各自的要求，使漢語教學更具有可操作性、評估性。[16]

[15] 同上。

[16] 金春根主編《朝鮮文教材編撰史》159 頁，延邊教育出版社，2007 年版。

2.教材審定、出版發行、

如上所述，教育部批准成立了大陸蒙古文、朝鮮文、藏文等教材審定委員會，負責審定中小學乃至大中專院校的民族語文教材。委員會專家組成員需上報教育部批准。部分工作經費由教育部民族教育司提供。僅 2006 年，大陸中小學蒙古文教材審查委員會組織審查了蒙古文中小學教材和教輔用書 108 種，約 1461 萬字；大陸大、中專（中師）院校蒙古文教材審定委員會編譯審定大中專蒙古文教材 26 種，約 650 萬字。大陸朝鮮文教材審查委員會年均審查朝鮮文教材 60 多種。

大陸少數民族中小學雙語教材建設取得了較好的成就，一些地方出版社爲此做出了貢獻，承擔了出版發行工作。內蒙古教育出版社建於 1960 年，是一家以編譯出版蒙漢文中小學各級各類教材爲主要任務的專業出版社，是內蒙古自治區中小學教材供應基地，也是大陸惟一的中小學蒙古文教材建設基地。建社以來，編譯出版了蒙、漢、俄、日、英教材圖書 27000 多種、蒙文期刊 2 種，年出書品種近 2000 種。

延邊教育出版社成立於 1947 年，是編寫和翻譯出版大陸朝鮮族中小學、中等師範、幼兒園教材、課外讀物、工具書及文化教育圖書的全國唯一的朝鮮文專業教育出版社。建社 60 年來，先後出版各種圖書 2 萬 5000 多種，其中朝鮮文圖書 1 萬 5000 多種，漢文圖書 1 萬多種。

新疆教育出版社成立於 1956 年，是新疆以出版少數民族文字爲主的教育綜合出版社。全社職工由維吾爾、漢、哈薩克、蒙古、柯爾克孜、回、俄羅斯、錫伯、烏孜別克、滿等 10 個民族組成。負責用維吾爾文、漢文、哈薩克文、蒙古文、柯爾克孜文、錫伯文等六種文字出版各類學校教材、教師用書和教學類報、刊、圖書。從成立到 2005 年，50 年累計編譯出版各種民族文字教材、教輔讀物 22609 種，占整個出版社圖書品種的 73％。[17]

此外，還有西藏人民出版社、北京民族出版社、中央民族大學出版社、四川民族出版社、遼寧民族出版社、延邊大學出版社、內蒙古大學出版社等，都在不同程度地承擔著民族高等院校、科研機構的專業教材、教輔讀物的出版發行。

[17] 上述有關數據來源於三家出版社的官方網站。

（三）高等教育中的民族語授課與中小學雙語師資隊伍建設

能否在中小學進行科學的、全方位的雙語教育，尤其在民族高中階段對各科目進行“雙向雙語型”教學，雙語師資是核心因素，也是至今制約民族雙語教育發展的瓶頸因素。換言之，各民族高等教育的發展，在高等教育中實施“雙語”教育的程度如何，決定了中小學包括“民、漢語文”在內的各科“雙語”師資的數量和質量。在大陸，雖然有如中央民族大學、廣西民族學院、大連民族學院、西南民族大學、西北民族大學等國家和地方的民族院校，均設置了與地方民族有關的語言文學等專業，但是真正在高校的各專業教學中進行民族分班實施“民、漢”雙語教學的高等院校很少。據筆者所知，延邊大學除了朝鮮語言文學專業外，尚有幾個專業有朝鮮語授課班級。在全國範圍內，在高等教育階段，各專業具備實施“民、漢”雙語教學師資隊伍，並能夠編寫、出版民族語高校教育各科教材的只有內蒙古自治區了。迄今爲止，教育部按族別只成立了大陸“大、中專（中師）院校蒙古文教材審定委員會”。目前，內蒙古大學、內蒙古師範大學、內蒙古民族大學、內蒙古藝術學院、內蒙古蒙文專科學院、赤峰學院、呼倫貝爾學院、鄂爾多斯幼兒師範學校、新疆師範大學蒙文系、中央民族大學蒙文系、西北民族大學蒙古學學院、內蒙古工業大學、內蒙古財經大學等眾多高校的很多專業，都設置了蒙古語授課班，爲內蒙古乃至全國蒙古族中小學培養各科雙語教師提供了有力保障。1977 年的時候，新華社曾經報道，內蒙古自治區成立 30 年來，培養出蒙古族大學生 11500 多名，其中有 2620 名中等師範畢業生和 1980 多名高等師範畢業生。[18]2008 年，內蒙古自治區“全區 37 所普通高校中有 17 所開設了 101 個蒙古語授課專業，在讀學生 24968 人，有 25 所開設了少數民族預科教育班和民族班，在讀學生 4600 人。全區現有蒙古語授課專任教師：小學 18662 人，學歷合格率 99.72%，其中專科畢業及以上教師比例 74.91%；普通初中 9586 人，學歷合格率 97.21%，其中本科畢業及以上教師比例 53.93%；普通高中 5279 人，學歷合格率 90.91%；幼兒園 2436 人，學歷

[18] 轉引自內蒙古教育廳民族教育處編《內蒙古民族教育工作手冊》223 頁，內蒙古教育出版社，2004 年版。

合格率 99.62%，其中專科畢業及以上教師比例 73.31%。”[19]尤其是內蒙古師範大學、內蒙古民族大學等高校多年來一直堅持各專業招收蒙語授課班，還專門設立了“雙語”專業，培養了很多合格的各科目雙語教師，並承擔了長期的函授教育、遠程教育以及其他各類培訓任務。

（四）招生政策

大陸少數民族考生享受優惠政策已是世人盡知了，但是各地甚至各民族享受的優惠政策不盡相同。同樣是蒙古族考生，在不同的省份，如在內蒙古自治區和吉林省所享受的政策也不一樣。

內蒙古自治區的蒙古語授課加授漢語文的考生，在考取自治區內各高校時，實行在總招生人數中按照招收蒙語授課生的名額進行單獨劃定錄取分數線招生。蒙古語授課考生升入自治區內各高校的實際錄取線，比漢族學生要低很多。如內蒙古自治區 2009 年普通高校招生錄取線，見表 2。

表 2：內蒙古自治區 2009 年普通高校本科、高職高專錄取線

科別 批次	普通文科 （分）	蒙授文科 （分）	普通理科 （分）	蒙授理科 （分）
一批	497	391	501	383
二批	452	368	444	332
三批	381	368	357	332
高職高專	234	224	200	190

除此，內蒙古蒙古語授課考生如果考取自治區以外的高校，在總分基礎上再加 10 分投檔。

在記分辦法上也充分考慮了雙語和三語（雙語加外語）的特色。2008 年以後，蒙古語授課考生的漢語考試正式改爲統一參加“少數民族漢語水平等級考試”（MHK）的三級水平考試，考試合格就可獲得資格證書，可以升入自治區以外的高校各專業就讀。記分方法爲：漢語水平考試總分 300 分，按滿分 150 分加權處理後和外語科目考試成績各按 50%比例折合爲一科成績計入總分。民族語文則按獨立科目，考試成績按實際分數直接

[19] 資料來源於內蒙古教育廳民族教育處。

計入總分，其它與普通學校同。

此外國內很多知名高校逐年在民族地區擴大少數民族預科生的招生比例。

再舉吉林省蒙古族的例子。吉林省的蒙古族總人口 16 萬，主要集中在前郭爾羅斯蒙古族自治縣、鎮賚縣、通榆縣等市縣。只有在前郭爾羅斯蒙古族自治縣內還一直保留著蒙古語授課學校，現有小學 8 所，初中 1 所，高中 1 所。由於生源數量有限，初中畢業生幾乎都能免費升入高中就讀。另外，在前郭縣、通榆縣、鎮賚縣、大安市、白城桃兒河區、四平雙遼市等散雜劇地區，有漢語授課加授蒙語文的蒙古族學校。從 1982 年以來，通過與內蒙古和黑龍江等省（區）進行對換交流培養的方式，逐年在提高錄取人數。從最早的 1982 年的 8 名對換生，到 2008 年已擴大到與內蒙古的 55 名，與黑龍江省各高校對換的 40 名指標。[20]上述照顧指標的錄取也都是單獨劃線定額錄取，計劃的執行具有強制性。也就是說，任何高校不得以分數低、漢語水平差等原因拒絕錄取此類學生。此外，還有很多蒙古族考生憑總分可以直接考入省內外各高校各專業就讀，不但不會受到歧視，在相同條件下被優先錄取。另外，吉林省的各民族考生，不論是否學過民族語言，在招生錄取時都在總分基礎上加 3 分投檔。

三、相關討論

1.大陸需要本土的雙語教育理論。上世紀 80 年代中期後，東北三省、內蒙古等地的朝鮮族、蒙古族中小學進行了各種不同的“民、漢”雙語教改實驗，實施教改的主要成員都是學校最好的一線教師，省市的雙語教研員幫助項目論證和業務指導。從教改實驗的結果看，實驗都不同程度地獲得了成功，但至今從這些實驗沒能產生本土的雙語教育理論。究其原因有二：一是基層的教研員和實驗教師缺乏對實驗的科學認識，缺少對兩種語言本身的對比研究，實驗方案大多是粗線條的，都是憑著多年的教學經驗和感覺認定項目的可行性。

二是缺乏對兩種語言“教”和“學”整個過程的詳細記錄和動態研究。實驗只重視結果和結論，實驗報告充滿了各種實驗前後數字的對比，

[20] 數據來自於吉林省教育廳民族教育處。

但是實驗過程的介紹卻很貧乏。就在同一時期，大陸學界開始譯介很多國外的“雙語”教育教學理論、第二語言習得理論、心理語言學、神經語言學等方面的論著，並且重點介紹了“浸沒法”等教學方法（至今都在不遺余力）。但遺憾的是，這些懂得國外理論和方法的專家很少有人真正懂得少數民族語言，也很少有人真正到基層主持或指導少數民族雙語教學實踐，結果國外的理論和國內的實踐，高高在上的學者和基層的教師互不相干，自說自話。

目前，大陸少數民族雙語教育的研究方興未艾，尤其在有關雙語教育的外部因素，如國家的政策、法規、經費、學制、教材、師資等各方面，大陸都有很多專題著作面世，但由於很多研究者本身並不懂得民族語言，對於具體的對偶“雙語”，如“蒙、漢”、“朝、漢”、“藏、漢”、“維、漢”等兩種語言的親疏遠近關系、各自的語音系統、特殊音素的發音特點、語調規律、重音節奏、構詞法、句式文化、每種語言所表現出的思維特點、雙語教學中的遷移影響、每個語言要素的習得過程等方面的深層研究極爲匱乏。事實上，大陸眾多少數民族的“民、漢”雙語教育與學習，具有悠久的歷史和復雜的現實表現，各民族人民的民間經驗極其豐富。可以說，大陸少數民族雙語教育是世界範圍內很難找到的學術田野對像，是雙語教育的博覽會。學習和借鑒國外的經驗和理論固然必要，但扎根於本土實踐的理論才是原創，才能更好地指導本土實踐。脫離本土的實踐去搞雙語理論，無疑是舍本逐末。大陸少數民族“民、漢”雙語教育期待著學術界的深入研究，更期待著在本土的實踐基礎上產生本土的雙語教育理論。

2.雙語教育主體角色分析

大陸少數民族雙語教育體制中存在四個主體，其中兩個是顯性主體：一是家長和受教育者本人，另一是施教方即學校和教師；還有兩個隱性主體：一是政府，一是民族精英。中國的雙語教育制度安排的邏輯結構是：民族成員有權利學習和繼承本民族語言文字，有用本民族語言文字接受教育的權利；國家或政府必須尊重和重視少數民族學習和發展本民族語言文字的權利，並爲之創造實施教育的必要條件；民族知識分子和精英階層成爲推動和實施這一合法權利的行爲主體；民族學生成爲接受這種教育的行

爲主體。

從家長和學生的角度，他們的絕大多數都熱愛自己的民族和語言，並且其第一語言就是民族語言，因此直接用民族語言接受教育是天經地義的。但是在中國這樣的大國裡，在市場經濟條件下，爲了將來的生存，學好漢語又成爲不是可有可無的而是必須的目標。因此，“民、漢”雙語教育成爲不二選擇（後來又加了一門外語課）。以吉林省蒙古族中小學爲例，無論是多學一門蒙語文還是漢語文，在 12 年裡總課時比其他普通學生多出 2852 課時，占其總課時的近 20%，比一整年的教學時數還要多出很多，如果在國家規定的教學時數內完成如此巨大的教學任務，只有一個辦法——就是擠占其它學科如音樂、美術、體育等科目的教學時間。結果是一方面加重學生的課業負擔，另一方面限制學生其他方面的發展，甚至可能會影響學生的身心健康。

在這種情況下，家長和學生爲什麼會選擇“雙語”教育模式？原因有二：首先要排除民族感情的作用。主要誘惑還是招生政策的驅動，也就是利益驅動。誠如上面講到的，內蒙古和吉林兩省區的蒙古族考生的本科錄取線比普通考生低很多，在文、理科第一批次招生中低了 100 多分。但這裡有誤解的成分。同樣如上述，用了那麼多的課時多學了蒙古語文或漢語文，但是在高考錄取計分的時候，兩科各取分值的 50%加在一起算一科成績（吉林省的計算方法），也就是說花了那麼多的時間多學了一門課，但高考總分數並沒有任何增加。因此，人們經常看到了彼一優惠，卻忽略了此一不公。其次，國家雖然尊重學生接受雙語教育的“自願性”，但對很多農牧民的孩子來說，社會生存環境是既定的存在，沒有更多選擇的余地，如果在自己居住地的周邊方圓 50 公裡內只有一所蒙古語授課學校或漢語授課學校的時候，家長和學生是不可能有別的選擇的。因此，這種既定的客觀環境預先剝奪了他們的選擇權。這是家長和受教育者這一主體的尷尬所在。

從民族學校和教師來說，他們既是實施雙語教育的平台和人類靈魂的工程師，背負著責任和道義。這是他們神聖的一面。但另一面，他們也可能是雙語教育辦學模式的既得利益者。因爲他們可能不但享受著“教育者”的美譽，而且也是國家對民族學校各種優惠政策的具體承受者。比如

民族學校優先改善硬件條件、民族學校享受國家專項補助經費、民族學校在編制上享受更多的機動指標、憑借民族語言教學優勢可以進城、可以參加特殊的培訓、可以享受各種給定的評獎指標等等。當然，在民族教育不受重視或者政策不落實的地方，他們本身也可能是無奈的損失者。

民族精英首先是指那些具有強烈的民族感情並對民族事業具有道義感的人士，他們還可能是民族事務主管部門的領導、職員，或者其他社會名流、成功人士，在民族中具有影響力並被民間認爲可以代表民族利益的人們，他們還可能是國家各種民族政策的受益者、既得利益者。他們成爲推動民族事業的社會力量，包括對民族雙語教育事業的關注和呼吁。但他們中的很多人並不總是行爲上的民族主義者。他們可以堂而皇之地要求民眾爲了民族的語言、文化、利益等等奉獻義務雲雲，但在自身利益遇到選擇的時候，他們更有可能選擇實際利益而放棄此類主張。舉例而言，內蒙古通遼市蒙古族學校、呼和浩特市蒙古族學校等城鎮民族學校的生源大多來自於周邊的農牧區。而這兩座城市的絕大多數蒙古族孩子都選擇去漢校就讀了，來蒙古族學校就讀的孩子減少了很多。就呼和浩特和通遼市而言，這些年來蒙古族人口的絕對數量只有增加而沒有減少，據統計，呼和浩特的蒙古族人口約占總人口的 11%，達到 21 萬之多，通遼市的蒙古族人口（2008 年末）147.67 萬（含農牧區），占全市常住總人口的 46.7%，幾乎是一半。因此人口不是問題。尤其是六十年代生育高峰期出生八十年代上大學的很多蒙語授課各專業大學畢業生大多分配到省、地級城市各行各業，呼和浩特和通遼市是比較集中的地方。他們成爲了這些城市中精通蒙古語、漢語，享受過各種民族政策、坐擁很多權力和財富等社會資源的民族精英分子。但是他們中的很多人的孩子在入學的時候偏偏放棄了自己曾就讀的民族語言授課學校，而是去了漢語學校。一個可能的原因是蒙古語言的弱化（但這也恰恰說明城市蒙古族家長——民族精英分子，並不重視對孩子的民族語言教育），但更重要的還是實際利益的選擇，“讓孩子去漢校讀書將來會更有前途。”

國家或政府的角色是一種提供條件和各種保障的角色，包括制度的、人力的、物質的等等。從 60 多年來所實施的各種民族優惠政策而言，包括少數民族教育、招生政策等，在全世界範圍都可以引以爲驕傲的。中央

政府一直在理性地、謹慎地推動著這一進程。但是這種制度安排是計劃經濟條件下的產物，這種制度設計的程序是所有的產出與消費理應是平衡的，是被“計劃”的。也就是說，政府按計劃培養少數民族人才，也按計劃給他們工作、待遇。如果沒有市場經濟轉型，這一制度無疑是很完美的。但自從市場經濟這只無形的手在民族事務領域發揮作用的時候，政府這只有形的手卻不是很靈了。目前的尷尬在於，政府給了它所能給的各種政策保障，但是唯獨沒能解決“後雙語”時代的出路問題——就業問題。不知是政府有意還是無意表現出不作爲或者無能爲力，至少實際上把這個問題推給了“市場”。但是市場不會考慮“民族感情”，而“少數民族”無法創造有利於解決此一問題的“市場”途徑。因此，如果迎合市場是必然出路，少數民族就面臨著放棄民族語言和文化的抉擇。而這本身又不是單純的“市場”問題了，而是政治問題了。

因此，民族教育、雙語教育就是在這幾種力量之間處於動態的妥協、平衡和推進狀態，並滋生著各種問題，如辦學規模、經費投入、教師隊伍、教材建設…等等，筆者擇機再論，不擬在這裡贅述。

3.大陸少數民族雙語教育制度在結構上似還需要進一步完善

大陸 55 個少數民族學習漢語不僅是民族和個人生存發展需要，也是大陸憲法、民族區域自治法、教育法、語言法的要求，雖然從法律的文本表述中沒有強制的意味，但在具體的操作中，如學校課程計劃、各類升學考試、公務員錄用等方面，沒有漢語文學習成績或者筆試面試能力，是無法獲得相應資格的。當然，這樣的制度是無可厚非的，也是國際上多民族國家通行的做法。

但是，筆者考慮到可以對這種少數民族學習漢語文的單向的雙語教育體制結構進行雙向的改造和完善。也就是說，適當要求和鼓勵少數民族聚居地區的漢族人民學習和使用當地少數民族語言文字。如果那樣，少數民族的心理能更平衡一些。如果民族地區的漢族學生學習和使用當地主要少數民族的語言文字，應該更有利於民族之間的溝通和理解，更有利於保護和發展民族傳統文化，更有利於民族團結與和諧。雖然不能假設這種雙語教育結構的改革就能夠完全避免民族矛盾和民族問題的發生，雖然這種改革的像征意味高於實際價值，但它體現的是一種更大的和解、尊重、公平

的意願。

4.雙語人才與民族發展。大陸的少數民族人口絕對數量已經達到一億多，分布於眾多的西部省份。無論雙語教學的模式多麼不同，但目的都是一個——培養雙語人和雙語人才。雙語人才是少數民族精英的主體。建國以來，全國培養了多少雙語人才，恐怕無法統計，雙語人才本身也沒有統一的標准，但至少是指那些在口語和書面語上達到“雙語兼通”的人，或者可以憑其第二語言水平可以勝任專業性很強的職業的人。

大陸少數民族雙語教育模式及其在招生中的相關優惠政策的確爲各民族人才的成長搭建了階梯。以吉林省前郭縣爲例。在沒有實行民族語授課的建國後十七年裡，全縣乃至全省蒙古族中只出現了 10 多名大學生。1980 年後，在前郭縣蒙古族學校開始實施蒙語文授課加授漢語文的雙語模式，到 1992 年在前郭縣蒙古族中學有了第一屆高中畢業生，高考結果是文、理科兩班學生 40 多人都考上了大中專，沒有一個回家務農的。這極大地鼓舞了民族語言授課事業。從 1992—2009 年的 18 年間，總共 728 名蒙語授課班畢業生中，升入大學本科 455 名，平均年升學率達到 62.5%。2004、2006、2009 三年有陳曉梅、戴曉芳、葛紅艷同學分別考入北京大學[21]，開創了吉林省蒙古族教育史上的奇跡。目前，前郭縣蒙中蒙語授課畢業生遍布全國各地重點大學。雖然前郭縣的蒙古族人口只占全縣總人口（57 萬）的 10%，但是蒙古族干部的比例卻達到了 30%多，這與蒙古民族的雙語人才的成長有密切關系。

再舉內蒙古一例。內蒙古通遼市甘旗卡一中是完全蒙古語授課中學。在 1980 年理科班的 40 名畢業生中，只有一人回家務農，其余全部考入高等院校，到目前爲止從該班裡出現了 11 名理工科博士，其中有幾位在國外獲得博士學位。這樣的比例，不要說發生在普通的旗（縣）級蒙古族中學，就是北京、上海的重點中學實驗班裡也是不多見的。據不完全統計，在北京的中國科學院、社科院、北京大學、清華大學、航空航天大學、理工大學、北京師範大學等科研院所和高校裡至少有 200 多名蒙古族博士，其中至少一半出自蒙語授課學生。這些民族高精尖人才的大部分至少掌握 3-4 種語言。

[21] 數據來源於吉林省前郭縣教育局。

由於腦科學發展的局限，我們無法通過實驗的方式得知“雙語”學習對智力的影響，但從實在的經驗得知，民族學生雙語教育在學習的開始階段雖然可能加重學生的課業負擔，但雙語教育無疑給了這些人“後發”的可能性，至少在小學階段的算數等學科教育中，本民族語言的講解更容易接受和理解，有利於早期的智力開發和知識積累。並且，雙語教育有利於開發人類學習語言的潛能，使其學習外語的時候獲得來自於語言知識和能力的正向遷移作用，語感更容易培養。雙語教育也使人對異文化的接受、理解、包容和認同的能力都會超過單語人。

總之，少數民族的雙語教育客觀上爲民族的共同體培養了很多精英分子，也爲少數民族個體的發展提供了更大的空間。民族人才隊伍的成長會提升該民族的自信心、自豪感。

社會轉型期新疆柯爾克孜族英雄史詩《瑪納斯》傳承與保護問題

迪木拉提·奧邁爾
曼拜特·吐爾地

一、柯爾克孜族與《瑪納斯》

柯爾克孜族自古以來就是逐水草而遷徙的游牧民族，原居漠北葉尼塞河畔之草原上，西遷之主要部分居住在祖國西北邊疆。據統計，新疆地區柯爾克孜族人口共計 186740 人，以人口論，是新疆第五大民族。新疆有 13 個世居民族、47 個民族成分。千百年來，各民族相互吸收、積極交流，共同創造了新疆既有民族特色又和諧統一的繁榮發展的美好景像。

克孜勒蘇柯爾克孜自治州位於新疆維吾爾自治區西部，是祖國最西北邊疆，地處北緯 37 度 41 分 28 秒至 41 度 49 分 41 秒，東經 73 度 26 分 05 秒至 78 度 59 分 02 秒之間，面積 7.09 萬平方公裡，轄一市三縣，32 個鄉鎮。自治州東部與阿克蘇地區爲鄰，南部與喀什地區相連，北部和西部與吉爾吉斯斯坦及塔吉克斯坦兩國接壤，國境線長達 1170 多公裡，通外山口 100 多個，有兩個通商口岸。柯爾克孜族是跨國民族，與中亞的吉爾吉斯人爲同祖同宗。柯爾克孜族的英雄史詩《瑪納斯》不僅在國內柯爾克孜地區廣泛流傳，而且在吉爾吉斯斯坦和中亞其他國家的柯爾克孜（吉爾吉斯）民族中也有同樣的傳承。

克孜勒蘇自治州地跨天山南脈、帕米爾高原、昆侖山北坡和塔裡木盆地北緣，境內群山起伏，雪山冰峰林立，層巒疊嶂，山地占 97%以上。山間河流縱橫，溝壑交錯，草原連片。

境內海拔最低處 1197 米，最高處 7719 米，絕對高差達 6522 米。山頂白雪皚皚，山間綠草青青，百花盛開，山下田野連片，瓜果飄香，一山可見冬夏，一日可經四季。境內屬大陸性氣候，平原地區四季分明，溫差較大，山區則四季不明，僅有冷暖之分，夏季平原酷熱，山區涼爽。全州

耕地僅 75 萬畝，草場達 3600 萬畝。

柯爾克孜族英雄史詩《瑪納斯》主要流傳於新疆克孜勒蘇柯爾克孜自治州及鄰近的阿克蘇地區烏什縣柯爾克孜鄉、伊犁哈薩克自治州特克斯縣、昭蘇縣的柯爾克孜鄉和喀什地區塔什庫爾干塔吉克自治縣的柯爾克孜鄉、和田地區皮山縣柯爾克孜鄉的柯爾克孜族聚居區。《瑪納斯》是柯爾克孜族古老的英雄史詩，在民間流傳了近千年。

柯爾克孜英雄史詩《瑪納斯》，是我國民間三大史詩之一，在國內外享有盛名，被譽爲民間文學藝術的奇葩。《瑪納斯》既是整部史詩的統稱，也是第一部的名稱和主人公的名字。《瑪納斯》不僅是柯爾克孜族人民口耳相傳的民間文學作品，也是柯爾克孜族人民勤勞和智慧的像征，是柯爾克孜族人民的集體的文化記憶，是柯爾克孜族人民民間傳承的歷史縮影。隨著對史詩《瑪納斯》進行的多學科研究的深入和拓展，越來越豐富的研究成果充分說明，《瑪納斯》是柯爾克孜族人民的百科全書，其中除了豐富的語言文學的資料之外，還蘊藏著更爲廣泛的歷史、民俗、民族、軍事、天文、地理、飲食、服飾、生產、法律、倫理道德、宗教信仰、審美、藝術等的內容和信息，因此，《瑪納斯》是柯爾克孜人民的綜合性的知識寶庫，是中華民族多元文化中的傑出代表作和璀璨的瑰寶。僅居素甫·瑪瑪依一個人演唱的內容就長達 23.2 萬餘行，相當於古希腊史詩《伊利亞特》的 14 倍。《瑪納斯》史詩無論從內容還是從思想性、藝術性方面，都堪稱柯爾克孜民間文學的優秀代表作品，是柯爾克孜民族精神與文化的巔峰。它通過動人的故事情節和優美的語言，生動地描寫了瑪納斯家族 8 代英雄爲維護柯爾克孜族人民的利益而進行艱苦卓絕鬥爭的英雄業績，反映了柯爾克孜族人民反抗外來侵略和奴役的鬥爭，表現了古代柯爾克孜人民爭取自由、渴望幸福生活的理想和願望，歌頌了愛國主義、英雄主義精神。

《瑪納斯》是以口頭形式流傳於新疆各柯爾克孜族聚居區的《瑪納斯》各種變體的總稱，是集歌、聲、情於一體，以詩言志，以聲傳情的口頭演唱藝術形式。

《瑪納斯》在長達千年的流傳過程中，由無數瑪納斯奇在不同歷史時期的傳承和再創作，融入了柯爾克孜社會不同歷史時期的社會生活特點，

使史詩不斷豐富，不斷完善，從而形成內涵深厚、形式多樣、內容豐富、風格獨特的多元一體樣式，是柯爾克孜民間說唱藝術形式的最高、最傑出的代表。

在新疆哪裡有柯爾克孜人，哪裡就有瑪納斯，她滲透於柯爾克孜人社會生活的各個側面，成爲柯爾克孜人不可缺少的精神食糧。

流傳於南北疆的各種《瑪納斯》變體多元一體，既有共性，又有不同地方的差異性。《瑪納斯》的變體很多，流傳很廣。

史詩學界普遍認爲《瑪納斯》有著如下明顯的特徵：

一、跨越時空界限的特徵：《瑪納斯》演繹的是瑪納斯家族上下十六代人的英雄故事，從空間看瑪納斯的活動地域，從葉尼塞、中亞直到帕米爾高原，且打破了國家界限。

二、古老深厚的歷史文化特徵：史詩從民族的來歷，直唱到近代社會生活。把神話與現實融爲一體，揭示了柯爾克孜歷史文化的發展和進化。

三、多樣性的特徵：《瑪納斯》內容十分豐富，變體很多，目前搜集出的已有 80 多種，各有特點，充分體現出了變體的多樣性、內容的多樣性和演唱音調、技巧、形式的多樣性。

四、敘事結構的譜系性、完整性特徵：《瑪納斯》上下十六代人，在人物情節敘事結構上緊密相連，形成完整的史詩。

五、即興性的演唱特徵：《瑪納斯》的學唱是將富於創作性的背誦與即興創作結合在一體的，每一個演唱都是在敘事框架內進行即興創作，使作品不斷完美和升華，這就是變體極多的原因。

二、民間歌手基本情況

1961 年，由中國民間文藝家協會、中央民族大學、新疆維吾爾自治區文聯、新疆社會科學院、克孜勒蘇柯爾克孜自治州等單位聯合組成《瑪納斯》史詩工作組，展開了史詩《瑪納斯》的搶救工作。研究人員廣泛深入民間，在調查過程中發現了艾什瑪特、居素甫·瑪瑪依等著名史詩歌手，並很快從他們口中記錄下了大量的《瑪納斯》資料。1964 年上述單位又重新恢復調查工作，在克州範圍內調查訪了 70 多位民間藝人。

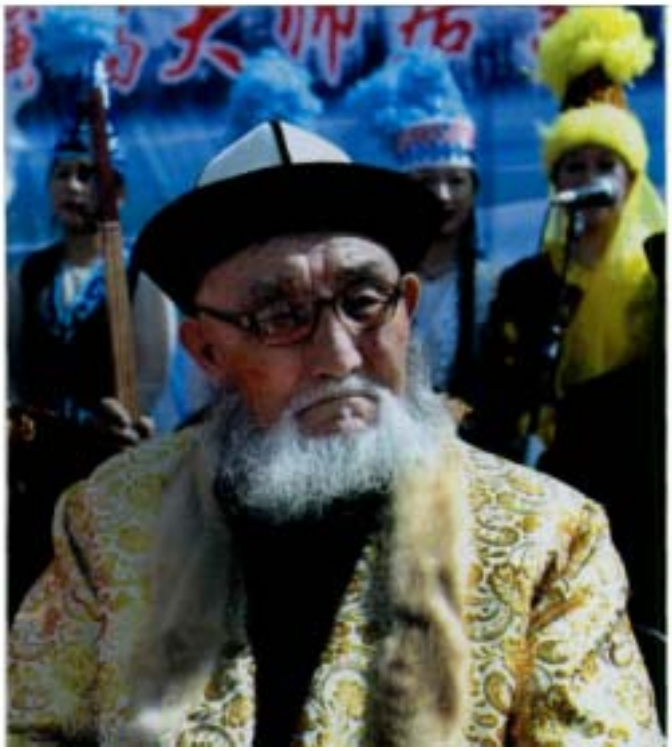
1961—1978 年期間《瑪納斯》異文被記錄的民間藝人名錄如下：

序號	姓名	地區	生卒年月	會《瑪納斯》何種變體
1	居素甫·瑪瑪依	克州阿合奇縣	1927-	八部《瑪納斯》
2	薩特瓦爾德·阿勒	伊犁特克斯	1933-	《瑪納斯》祖先的英雄業績
3	奧羅佐·卡德爾	阿圖什吐古買提	1934-	第二部《賽買台》
4	艾什瑪特·瑪木特	克州烏恰縣	1870-1963	《瑪納斯》前三部
5	鐵木爾·吐爾地	克州烏恰縣	已逝	前三部部分片斷
6	奧斯曼·那瑪孜	阿圖什哈拉俊鄉	1896-1967	第二、三部部分片斷
7	奧斯曼·瑪特	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
8	托烈·居瑪	克州阿克陶	已逝	《瑪納斯》部分片斷
9	尕吾特巴依	伊犁昭蘇	已逝	《賽買台》部分片斷
10	阿力甫別克哈力切	克州阿克陶	已逝	《瑪納斯》部分片斷
11	庫爾曼拜·莫力台	伊犁特克斯	已逝	第一、第二部部分片斷
12	庫爾曼·木沙	阿圖什哈拉俊鄉	已逝	《瑪納斯》部分片斷
13	阿不都·拉孜爾	克州阿合奇縣	1947-	《瑪納斯》部分片斷
14	朱瑪·葉山	阿圖什吐古買提	已逝	《瑪納斯》部分片斷
19	玉木爾阿洪	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
20	玉木爾拜·迪爾肯拜	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
21	托乎塔洪·阿地卡	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
22	瑪木特·沙力瑪卡	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
23	買買提如孜·烏布什	克州阿合奇縣	1935-	《瑪納斯》部分片斷
24	塔裡甫·賽依特	克州阿克陶縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
25	貝克力·瑪來	克州烏恰縣	1926-	《賽買台》第二部分片斷
26	卡德爾	塔什庫爾干	已逝	《賽買台》部分片斷
27	依布來	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
28	瑪特	克州阿合奇縣	已逝	《賽買台》部分片斷
29	喬力甫什	伊犁特克斯	1945-	《瑪納斯》部分片斷
30	玉木爾·拜山比	伊犁昭蘇	已逝	《瑪納斯》部分片斷

序號	姓名	地區	生卒年月	會《瑪納斯》何種變體
31	斯迪克阿勒	伊犁特克斯	已逝	《瑪納斯》部分片斷
32	吐克西·加瑪克	克州阿合奇縣	已逝	《賽買台》部分片斷
33	巴克特拜·托闊	克州阿合奇縣	已逝	《賽買台》部分片斷
34	朱瑪庫力·玉斯卡	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
35	塔巴力迪·克力木	克州烏恰縣	1933-	《賽買台》部分片斷
36	加帕爾·鐵木爾	克州阿克陶	1938-	《賽買台》部分片斷
37	托莫克·曼別特阿力	克州烏恰縣	1934-	《賽買台》部分片斷
38	依斯瑪依力·庫力莫力達	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
39	阿依達熱力·塔什坦	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
40	玉賽音·阿布都加帕爾	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
41	玉木爾	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
42	木沙洪·木爾扎買提	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
43	奧帕孜·加爾肯拜	阿圖什哈拉俊鄉	已逝	《賽買台》部分片斷
44	別克包	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
45	阿布都克裡木·玉素甫別克	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
46	賽特·依布拉音	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
47	曼別特卡德爾·曼別特阿山	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
48	卡德爾·貝沙力	克州烏恰縣	1934-	《賽買台》部分片斷
49	哈旦·依斯瑪依	阿圖什哈拉俊鄉	已逝	《賽買台》部分片斷
50	吉力布爾斯卡·卓力達西拜	克州阿合奇縣	1928-	《賽買台》部分片斷
51	努爾瑪買提	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
52	阿力木洪	阿圖什哈拉俊鄉	不詳	《瑪納斯》部分片斷
53	卓力達西阿洪	克州烏恰縣	已逝	《《賽買台》部分片斷
54	托裡根·孜依丁	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
55	阿勒·阿依特拜	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
56	艾沙·加帕爾	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷

序號	姓名	地區	生卒年月	會《瑪納斯》何種變體
56	艾沙·加帕爾	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
57	曼別特·阿山	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》第三部分片斷
58	賽依特·依布拉音	克州烏恰縣	已逝	《賽買台》部分片斷
59	沙地克·奧斯曼別特	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
60	居素甫·特木西	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
61	哈布拉洪	克州阿合奇縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
62	哈斯木·索力塔克	阿圖什哈拉俊鄉	已逝	《瑪納斯》部分片斷
63	沙拉依·葉爾曼	阿圖什哈拉俊鄉	已逝	《賽買台》部分片斷
64	托依干·翟依丁	克州烏恰縣	1930-	《瑪納斯》部分片斷
65	阿力·阿依特拜	克州烏恰縣	已逝	《瑪納斯》部分片斷
66	艾沙·加帕爾	克州烏恰縣	不詳	《瑪納斯》部分片斷
67	沙迪克·烏斯曼別克	克州烏恰縣	不詳	《賽買台》部分片斷
68	色依特·依布拉音	克州烏恰縣	不詳	《賽買台》部分片斷
69	烏買爾·托合特曼別提	克州阿合奇縣	不詳	《瑪納斯》部分片斷
70	庫爾曼阿裡	伊犁昭蘇	不詳	《瑪納斯》部分片斷

其中居素甫・瑪瑪依是一個被名譽爲“當代活著的荷馬”的偉大藝術家。於 1918 年 4 月出生於新疆克州阿合奇縣卡拉布拉克鄉米爾凱奇牧村的阿特加依洛牧場。8 歲開始學唱史詩。他演唱的《瑪納斯》長達 23 萬行。他還演唱了柯爾克孜族的《艾爾托西圖克》、《庫爾曼別克》、哈薩克族的《七可汗》等十多部民間敘事詩。



史詩大師居素甫・瑪瑪依

青年歌手向居素甫・瑪瑪依鞠躬拜師

三、國家對非物質文化遺產保護的舉措

近五年來，中國大陸非物質文化遺產保護和研究工作得到國務院的高度重視，取得了顯著的成績，產生了很好的社會效果：

2003 年成立大陸非物質文化保護小組和專家委員會，開展了保護工程試點工作，組織各種形式的培訓班。

2005 年，國務院發布文件，確定在國家日歷中設立文化遺產日。

2006 年 6 月 9 日，全國各地熱烈慶祝了第一個文化遺產日。

2005 年，中國大陸啓動了全國非物質文化遺產普查工作。這次普查是中華人民共和國成立以來進行的第一次大規模的文化資源的普查。非物質文化遺產普查的項目，包括搜集記錄、集數據、搜集實物、拍攝視圖、繪制形制圖、繪制分布地圖、撰寫調查報告等多項工作和成果。全面、綜合地利用錄音、錄像、攝影、文字記錄、繪圖等手段，全方位集音、像、圖、譜、器、物、文等與非物質文化遺產相關的一切資料。

通過三年的努力，中國大陸非物質文化遺產保護工作取得可喜的成績：

1.國家、省、市、縣四級保護名錄體系初步建立。

按照國務院要求，非物質文化遺產建立了國家級的名錄。在 2006 年公布了第一批國家級名錄，在此基礎上 2007 年又組織了第二批國家級名錄的申報工作。一共申報了 2540 個項目。經過專家組審定，第二批國家級非物質文化遺產名錄推薦目錄 564 項，擴展類的名錄 134 項。

2.傳承人的保護取得了進展。非物質文化遺產和物質文化遺產不同，物質文化遺產是以物爲載體，非物質文化遺產是以人爲載體。因此傳承人是非物質文化遺產的重要承載者和傳遞者。抓住了傳承人就抓住了非物質文化遺產保護的關鍵。在 2007 年 6 月 9 日“文化遺產日”期間文化部公布了第一批傳承人 226 名，涵蓋民間文學、雜技與競技、民間美術、傳統手工技藝、傳統醫藥五大類。2008 年，經過申報和評審，第二批國家級名錄的傳承人涉及到民間音樂、民間舞蹈、傳統戲劇、曲藝和民俗五大類，一共是 542 名傳承人，已經正式公布。各地也參照國家的做法陸續地在公布各省的傳承人。

3.大力推進文化生產保護區的建設。國家“十一五”時期文化發展綱

要中要求在“十一五”期間要確定十個國家級的民間民族文化保護區、非物質文化遺產內容豐富、比較集中的區域進行整體性的保護。

4.推動非物質文化遺產的專題博物館、民俗博物館和傳習所的建設。

5.經費投入力度不斷加大。從 2002 年中國大陸開始實施這項工作，中央財政投入了 2.36 億，各地都有了大量的支持。

關於非物質文化遺產保護方面，新疆維吾爾自治區也出台了《新疆維吾爾自治區非物質文化遺產保護條例》，是新疆在非物質文化遺產保護方面制定的首部地方性法規。《民族區域自治法》在經濟、文化包括立法方面給予了民族自治地方大量的自主權,如《民族區域自治法》第 38 條第 2 款規定“：民族自治地方的自治機關組織、支持有關單位和部門收集、整理、翻譯和出版民族歷史文化書籍，保護民族的名勝古跡、珍貴文物和其他重要歷史文化遺產，繼承和發展優秀的民族傳統文化。”這些規定是新疆民族民間文化保護立法的主要法律依據。

有關專家認爲《新疆少數民族文化遺產保護面臨一些特殊問題,比如,跨國民族地緣政治格局與少數民族文化遺產保護的關係、文化遺產保護與少數民族文化權利的關係、少數民族地區文化遺產保護的制度安排問題、少數民族地區文化遺產資源開發的利益協調機制與新疆社會穩定問題、少數民族宗教文化遺產的相關研究、特有生態地理環境下的少數民族文化遺產保護模式以及文物保護修復技術的研究,等等》。（常潔琨：《新疆少數民族非物質文化遺產保護的法律思考》）

四、非物質文化遺產的申報

2006 年，在首屆國家級非物質文化遺產代表作名錄公示名單中，新疆有 14 項榜上有名。即：《維吾爾木卡姆》、《瑪納斯》、《江格爾》、《格斯爾》、《塔吉克族鷹舞》、《新疆曲子》、《新疆哈薩克族阿依特斯》、《維吾爾族達瓦孜》、《維吾爾族模制法土陶燒制技藝》、《維吾爾族花氈、印花布織染技藝》、《維吾爾族桑皮紙制作技藝》、《錫伯族西遷節》、《新疆塔吉克族引水節和播種節》、《維吾爾族多郎麥西熱甫》。

2007 年，新疆維吾爾自治區公布第一批以柯爾克孜族《瑪納斯》爲

首的自治區級非物質文化遺產名錄，共 108 項。其中有新疆師範大學申報的《帕米爾柯爾克孜族約隆歌》。於 2008 年 6 月 7 日國務院批准文化部確定的第二批國家級非物質文化遺產名錄（國發{2008}19 號），其中有新疆師範大學申報的《柯爾克孜約隆》（項目編號爲 570— Ⅰ -83）。

繼維吾爾族《十二木卡姆》成功申報世界人類非物質文化遺產代表作以來，2009 年 11 月柯爾克孜族的英雄史詩《瑪納斯》也成功申報世界人類非物質文化遺產。

五、作為非物質文化遺產的新疆少數民族史詩

新中國成立以後，以搜集“三大史詩”各種變體和有關民間史詩以及民間文學“三套集成”爲標誌的口頭文學遺產的搶救和整理工作取得了豐碩的成果，其中少數民族史詩文本的搜集與史詩歌手的研究已基本達到國際同等水平。在此基礎上，史詩歌手和傳承人研究逐漸形成爲一套理論體系。著名史詩研究專家仁欽道爾吉、郎樱教授帶頭的“七五”社科重點項目研究成果“中國史詩研究叢書”，全面系統地體現了中國史詩傳承的總體面貌，反映了中國大陸當代史詩研究的新水平和新成就。自 1990 至 1999 年，聯合國教科文組織從文化維度啓動了“對話之路：絲綢之路整體研究”項目，其主要內容爲“沿絲綢之路史詩傳統”的保護和研究。2003 年，中國社會科學院民族文學研究所口頭傳統研究中心承擔聯合國教科文組織緊急委托項目《中國西部文化多樣性與族群認同：怎樣保護沿絲綢之路的少數民族口頭傳統》，該調查項目的啓動和實施，對搶救和研究游牧民族史詩傳承人提供了新的機遇，進而近年來被選入國家級、省一級非物質文化遺產名錄中涉及口頭傳承方面的項目逐漸增多。近十年來出版的關於藏、蒙、柯“三大史詩”歌手的多部專著中，學者們力求將國外口頭史詩研究的最新理論成果，運用到我國民間史詩傳承人的具體研究中。

20 世紀柯爾克孜族史詩傳承研究在吉爾吉斯斯坦也取得了比較大的成就。歌手流派研究作爲一門學說已成立，並出版了幾百部關於民間藝人的研究著作。但由於現代化進程的加速和城市化的普及等原因，目前在中亞各國史詩傳承傳統趨於斷絕，所以國外的相關研究只能靠史詩文本來進

行。爲擺脫這種局面，20 多年來很多國外民俗學家的目光盯在民間藝人的活動仍然很活躍的阿富汗的帕米爾地區以及中國的西北地區。在中國北方阿爾泰語系諸民族中，至今還流傳著數百部英雄史詩，而在新疆柯爾克孜族當代民間禮儀中最重要的一項活動仍然是演唱史詩。2007 年新疆各高校和研究機構紛紛申報的國家級非物質文化遺產項目維、哈、蒙、柯民間長詩的目錄接近千部。這一切充分說明，對新疆少數民族當代史詩傳承現狀進行研究是迫在眉睫的重要工作。

六、新疆師範大學成為民間口頭文化遺產研究的中心

2002 年 10 月，中國高等院校首屆非物質文化遺產教育教學研討會在北京召開，會議從人類文化遺產與可持續發展的高度，把中國多民族非物質文化遺產的傳承提到了中國教育的議事日程上來，其中當然包括新疆的非物質文化遺產的傳承，呼吁當代教育肩負起民族、民間文化遺產繼承和發展的歷史使命和應盡的職責。

新疆師範大學的史詩研究隊伍較強。教師隊伍中有漢、維、哈、蒙、柯、回族等。他們長期以來從事《瑪納斯》、《江格爾》、維吾爾族和哈薩克族達斯坦搜集、翻譯、研究工作。近幾年來，師大師生多次進行田野調查，搜集和錄制維吾爾、蒙古、柯爾克孜、哈薩克族民間藝人的史詩演唱資料和各種民間歌謠作品。其中有關《江格爾》和《瑪納斯》的視頻、音頻資料長達 500 小時，紙制材料幾百萬字。比如：2004 年至 2009 年新疆師範大學牽頭，與中國社會科學院，克州文體局等單位聯合在克州的三縣一市，喀什的塔什庫爾干縣、和田的皮山縣等地對史詩《瑪納斯》進行了長達幾個月的搶救性錄制工作。全面了解和掌握了柯爾克孜口頭文學的種類、數量、分布狀況、生存環境、保護現狀及存在的問題，並對《瑪納斯》和其他少數民族民間史詩進行數字化處理。

2009 年新疆師範大學文學院和數理信息學院聯合擬定了《計算語言學》方向的研究生培養計劃。不久的將來我們能夠完成史詩《瑪納斯》的數字化工程。其中重點完成史詩《瑪納斯》術語自動提取、史詩語言統計模型、《瑪納斯》史詩語法和語義研究、《瑪納斯》語料庫建設、 史詩語言資源規範標準研究、柯爾克孜（吉爾吉斯）語言文字監測等科目。

我們有一批翻譯隊伍，能夠勝任將《瑪納斯》譯成維文、哈文、蒙文、日文和英文的任務。此外，新疆師範大學長期以來與德國、美國、匈牙利以及中亞各國的著名教授、學者合作完成過民間文學、民間信仰、民族文化方面的各類項目。在此基礎上,把《瑪納斯》史詩研究和翻譯工作推向國際。

最近擬定的保護和研究計劃：

1. 充分利用《新疆少數民族非物質文化遺產保護研究中心》平台的優勢，與自治區文化廳和有關單位聯合定期組織非物質文化保護研究進修班，進行人員培訓。

2.編寫《瑪納斯學》方面的系列教材。

3.使瀕危的民間《瑪納斯》原始資料得到極時搶救，盡可能保存這一口頭文化遺產多變體的完整資料。實現人類文明的延續和可持續發展。保證和傳承、發展中華民族文化的多樣性傳統，繁榮民族文化。

4.保護、建立我國多民族文化的生態環境，健全保護機制，提高全民的保護意識；培養新一代《瑪納斯》傳承人，使我國柯爾克孜族的英雄史詩《瑪納斯》能夠以活形態的特點繼續流傳下去。

5.使人類非物質文化遺產的原生態文化環境得到保護的同時又能夠適應急劇轉型的社會和文化環境，並在全球文化一體化中長期存續下去。

七、社會轉型期史詩《瑪納斯》遇到的問題

在當今時代，在外來強勢文化不斷浸染的現實中，在民族文化日益受到損毀的危機面前，我們越來越深刻地認識到傳統文化特別是民間傳統文化的可貴。搶救和保護民間文化遺產，繼承和弘揚民族文化的優良傳統，成爲人們的共同心聲。聯合國教科文組織總干事松浦晃一郎 2000 年 5 月 4 日在日內瓦“瑞士國際政治論壇”上指出：“全球化趨勢可能成爲世界各民族密切關係的一個有力因素。但是不應因此而導致世界文化的一體化發展，不應該使一種或幾種文化支配其他文化，也不應該導致文化肢解或同一性的重合。我主張要把人類文化多樣性的保護和開發擺在一切工作的首位。”

在經濟全球化和文化標準化以及社會工業化的大趨勢下，北方少數民

族口頭傳統面臨即將消亡的邊緣。而目前讓我們心急如焚的是很多民間藝人正處在高齡階段，民間史詩傳承人的隊伍日漸減少。還由於生活方式的現代化和當代新聞媒體的普及和深度影響，老年藝人的記憶在嚴重退化。另外，隨著現代化的快速進程，牧區的生活方式和青年一代的審美情趣也進入了轉型期，因而很少有人在意民間藝人的存在，很多民間藝人放棄演唱，或對自己的專長喪失信心。由於上述主客觀的原因，活形態史詩演唱傳統正在逐漸消失。如不取有力措施，再過十年，那些代表性的民間藝人將不復存在，我們也將失去研究“活形態”史詩傳承規律的唯一機會。

國家最近幾年大力推行的“村村通電，村村通廣播”政策的逐步落實，規模宏大的旅游開發項目的啓動等，必然影響柯爾克孜人的“原始記憶”，當代信息很快就將代替口頭傳統。上世紀 80 年代，在天山和帕米爾地區演唱民間史詩的藝人隨處可見。而在 2004 年，當我們在帕米爾地區進行田野調查時，發現很多民間藝人都已過世，青年一代中繼承演唱史詩傳統的人也越來越少。由於外部和內部因素的制約，演唱《瑪納斯》傳統已經面臨消亡危機。

《瑪納斯》作爲一個價值極高的、爲柯爾克孜族全民所喜愛、所接受、所推崇的民間口頭文化遺產，到了新世紀卻越來越面臨瀕危的狀況：近十年來老年的瑪納斯奇相繼逝世，所剩者多是 80 歲左右的老者，青少年瑪納斯奇後繼無人，難以承繼；民間仍流傳的寶貴的活形態史詩沒法全部記錄和錄音、錄像，面臨失傳，不少瑪納斯奇演唱的變體隨著歌手的逝去已經消失，無法再生和彌補；六七十年代的錄音因條件所限需要補錄或轉錄，大部分還未能整理、翻譯出版，難以奉獻給國內外研究者和讀者，因而研究工作也十分困難。

面臨瀕危的原因是多方面的，主要有幾個原因：

1.柯爾克孜地區的生態環境逐步由游牧轉爲定居，商品化、城市化、工業化改變了人們生產生活習慣，沒有了牧場放牧時的閑情逸致。

2.人們追求現代消費形式和娛樂形式，審美意識也逐漸發生變化。

3.爲了適應現代社會的發展，人們需要求知和求職，唱《瑪納斯》不能作爲一種職業而取得物質利益，就是特別喜歡史詩的青少年也不可能花大力氣去學唱《瑪納斯》。

4.外來文化、新的文化潮流也衝擊著原有的文化環境，淡化著《瑪納斯》傳承發展的環境和氣氛，舞台、劇場、電視、電影、舞廳、迪廳、網吧、酒吧等，逐步代替草原上、月光下、氈房中一燈如豆的《瑪納斯》演唱。

附件：1

新疆維吾爾自治區
第一批自治區級非物質文化遺產名錄

（共 108 項）

一、民間文學 （共計 13 項）

序號	編號	項目名稱	申報地區或單位
1	Ⅰ—1	瑪納斯	克孜勒蘇柯爾克孜自治州、自治區文聯民間文藝家協會
2	Ⅰ—2	江格爾	和布克賽爾蒙古自治縣、博爾塔拉蒙古自治州、巴音郭楞蒙古自治州、自治區文聯民間文藝家協會
3	Ⅰ—3	格薩（斯）爾	新疆維吾爾自治區文化廳
4	Ⅰ—4	維吾爾族民間達斯坦（敘事長詩）	新疆大學人文學院、自治區文聯民間文藝家協會
5	Ⅰ—5	哈薩克族民間達斯坦福海縣、（敘事長詩）	自治區文聯民間文藝家協會、沙灣縣
6	Ⅰ—6	柯爾克孜族民間達斯坦（敘事長詩）	自治區文聯民間文藝家協會
7	Ⅰ—7	新疆蒙古族圖兀勒（敘事長詩）	自治區文聯民間文藝家協會
8	Ⅰ—8	帕米爾柯爾克孜族約隆歌	新疆師範大學、阿克陶縣
9	Ⅰ—9	新疆雜話	烏魯木齊市
10	Ⅰ—10	新疆蒙古族祝贊詞	博湖縣
11	Ⅰ—11	巴裡坤漢族民間故事	巴裡坤哈薩克自治縣
12	Ⅰ—12	奇台歌謠	奇台縣
13	Ⅰ—13	西王母神話和傳說	阜康市

二、民間音樂（共計 25 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
14	Ⅱ—1	新疆維吾爾木卡姆藝術（十二木卡姆、吐魯番木卡姆、哈密木卡姆、刀郎木卡姆）	新疆藝術研究所、鄯善縣、哈密地區、麥蓋提縣、巴楚縣、阿瓦提縣、吐魯番地區、托克遜縣
15	Ⅱ—2	維吾爾族鼓吹樂	新疆藝術研究所
16	Ⅱ—3	維吾爾族葉城賽乃姆	葉城縣
17	Ⅱ—4	維吾爾族哈密五堡賽乃姆	哈密地區
18	Ⅱ—5	維吾爾族若羌賽乃姆	若羌縣
19	Ⅱ—6	維吾爾族喀群賽乃姆	莎車縣
20	Ⅱ—7	哈密維吾爾族艾捷克藝術	哈密市
21	Ⅱ—8	庫車維吾爾族民歌	庫車縣
22	Ⅱ—9	維吾爾族刀郎熱瓦甫藝術	阿瓦提縣
23	Ⅱ—10	魯克沁維吾爾族婚禮系列歌舞	吐魯番地區、鄯善縣
24	Ⅱ—11	羅布淖爾維吾爾族民歌	尉犁縣
25	Ⅱ—12	維吾爾族喀喇昆侖山區歌舞	葉城縣
26	Ⅱ—13	維吾爾族阿拉其熱瓦甫藝術	且末縣
27	Ⅱ—14	新疆哈薩克族冬不拉藝術	伊犁哈薩克自治州
28	Ⅱ—15	新疆哈薩克族六十二闊恩爾	伊犁哈薩克自治州
29	Ⅱ—16	新疆哈薩克族鐵爾麥	伊犁哈薩克自治州
30	Ⅱ—17	新疆哈薩克族斯布孜額	沙灣縣
31	Ⅱ—18	新疆蒙古族長調民歌	巴音郭楞蒙古自治州、和布克賽爾蒙古自治縣
32	Ⅱ—19	新疆蒙古族托布秀爾音樂	和布克賽爾蒙古自治縣、博湖縣
33	Ⅱ—20	新疆蒙古族綽爾	阿勒泰市
34	Ⅱ—21	新疆蒙古族呼麥	阿勒泰市
35	Ⅱ—22	新疆花兒	烏魯木齊昌吉地區米東新區、焉耆回族自治縣
36	Ⅱ—23	柯爾克孜族庫姆孜藝術	阿合奇縣、烏恰縣

37	Ⅱ—24	柯爾克孜族噢孜庫姆孜（口弦）	烏恰縣
38	Ⅱ—25	錫伯族薩滿舞蹈音樂	察布查爾錫伯自治縣、嘎善文化傳播中心

三、民間舞蹈（共計 9 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
39	Ⅲ—1	塔吉克族鷹舞	塔什庫爾干塔吉克自治縣
40	Ⅲ—2	維吾爾族薩瑪瓦爾舞	庫車縣
41	Ⅲ—3	哈密維吾爾族動物模擬舞（雞舞、馬舞、駱駝舞）	哈密地區
42	Ⅲ—4	維吾爾族匹爾舞	哈密地區、烏什縣
43	Ⅲ—5	羅布淖爾維吾爾族做飯舞	尉犁縣
44	Ⅲ—6	羅布淖爾維吾爾族獅子舞	尉犁縣
45	Ⅲ—7	哈薩克族動物模擬舞阿尤畢	吉木乃縣、巴裡坤哈薩克自治縣
46	Ⅲ—8	新疆蒙古族舞蹈薩吾爾登	和靜縣
47	Ⅲ—9	錫伯族貝倫舞	察布查爾錫伯自治縣

四、曲藝（共計 4 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
48	Ⅴ—1	新疆曲子	昌吉回族自治州、巴裡坤哈薩克自治縣
49	Ⅴ—2	哈薩克族阿依特斯	伊犁哈薩克自治州
50	Ⅴ—3	錫伯族汗都春	察布查爾錫伯自治縣、嘎善文化傳播中心
51	Ⅴ—4	錫伯族朱倫呼蘭比和更心比	察布查爾錫伯自治縣、嘎善文化傳播中心

五、雜技與競技（共計 4 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
52	Ⅵ—1	維吾爾族達瓦孜	新疆雜技團、新疆藝術研究所
53	Ⅵ—2	維吾爾族叼羊	巴楚縣

54	Ⅵ—3	塔吉克族馬球	塔什庫爾干塔吉克自治縣
55	Ⅵ—4	新疆方棋	烏魯木齊市

六、民間美術（共計 1 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
56	Ⅶ—1	新疆哈薩克族民間圖案文化	伊犁哈薩克自治州

七、傳統手工技藝（共計 31 項）

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
57	Ⅷ—1	維吾爾族模制法土陶燒制技藝	英吉沙縣、喀什市、吐魯番地區、大漠土藝館、伽師縣
58	Ⅷ—2	維吾爾族花氈制作技藝	吐魯番地區、大漠土藝館、且末縣
59	Ⅷ—3	維吾爾族模戳印花布技藝	吐魯番地區、大漠土藝館、英吉沙縣
60	Ⅷ—4	維吾爾族桑皮紙制作技藝	吐魯番地區、大漠土藝館
61	Ⅷ—5	維吾爾族傳統玉雕技藝	新疆和田玉文化藝術研究院
62	Ⅷ—6	維吾爾族帕拉孜紡織技藝	拜城縣
63	Ⅷ—7	維吾爾族傳統小刀制作技藝	英吉沙縣、沙雅縣
64	Ⅷ—8	維吾爾族卡拉庫勒羊胎羔皮帽	沙雅縣　制作技藝
65	Ⅷ—9	阿瓦提維吾爾族慕薩萊斯釀造工藝	阿瓦提縣
66	Ⅷ—10	柯坪維吾爾族庫休克（木勺）	柯坪縣　制作技藝
67	Ⅷ—11	維吾爾族樂器制作技藝	喀什市、疏附縣、新和縣
68	Ⅷ—12	維吾爾族民間刺繡技藝	哈密地區
69	Ⅷ—13	於田維吾爾族婦女服飾	於田縣
70	Ⅷ—14	維吾爾族手工枝條編織	吐魯番地區、吐魯番市
71	Ⅷ—15	維吾爾族傳統織布技藝	伽師縣
72	Ⅷ—16	維吾爾族喬魯克（靴）制作技藝	葉城縣
73	Ⅷ—17	維吾爾族駝毛切克曼布制作技藝	葉城縣
74	Ⅷ—18	維吾爾族艾提萊斯綢織染技藝	洛浦縣
75	Ⅷ—19	維吾爾族地毯制作技藝	洛浦縣
76	Ⅷ—20	柯坪維吾爾族恰皮塔（薄饢）制作技藝	柯坪縣

77 Ⅷ—21 哈薩克族氈房制作技藝 塔城地區
78 Ⅷ—22 哈薩克族花氈制作技藝 塔城地區
79 Ⅷ—23 新疆哈薩克族服飾制作技藝 伊犁哈薩克自治州
80 Ⅷ—24 蒙古包制作工藝 博湖縣
81 Ⅷ—25 新疆蒙古族服飾制作技藝 博湖縣
82 Ⅷ—26 新疆蒙古族刺繡技藝 博湖縣
83 Ⅷ—27 柯爾克孜族繡花布單制作技藝 溫宿縣
84 Ⅷ—28 柯爾克孜族馬鞍制作技藝 溫宿縣
85 Ⅷ—29 柯爾克孜族約爾麥克（毛線編） 克孜勒蘇柯爾克孜自治州編織技藝
86 Ⅷ—30 新疆俄羅斯族民居與建築藝術 塔城地區、塔城市
87 Ⅷ—31 錫伯族弓箭制作技藝 察布查爾錫伯自治縣、嘎善文化傳播中心

八、民俗（共計 21 項）

序號 編 號 項目名稱 申報地區或單位
88 Ⅸ—1 錫伯族西遷節察布查爾錫伯自治縣
89 Ⅸ—2 塔吉克族引水節和播種節塔什庫爾干塔吉克自治縣
90 Ⅸ—3 維吾爾刀郎麥西熱甫 麥蓋提縣、巴楚縣、阿瓦提縣
91 Ⅸ—4 維吾爾族閣克麥西熱甫 哈密市
92 Ⅸ—5 維吾爾族卻日庫木麥西熱甫 阿克蘇市
93 Ⅸ—6 維吾爾族開依提麥西熱甫 吐魯番地區、吐魯番市
94 Ⅸ—7 維吾爾族塔合麥西熱甫 木壘哈薩克自治縣
95 Ⅸ—8 維吾爾族蘇乃孜（清泉節） 伊吾縣
96 Ⅸ—9 維吾爾族傳統捕魚習俗 沙雅縣
97 Ⅸ—10 新疆漢族社火 瑪納斯縣
98 Ⅸ—11 巴裡坤漢族節日習俗巴裡坤哈薩克自治縣
99 Ⅸ—12 巴裡坤漢族腦閣和抬閣巴裡坤哈薩克自治縣
100 Ⅸ—13 哈薩克族民間育嬰習俗 哈巴河縣
101 Ⅸ—14 新疆蒙古族祖拉節 和碩縣

102 Ⅸ—15 新疆蒙古族那達慕節 和靜縣
103 Ⅸ—16 塔塔爾族撒班節 塔城地區
104 Ⅸ—17 達斡爾族沃其貝節 塔城市
105 Ⅸ—18 新疆俄羅斯族帕斯喀節 塔城地區
106 Ⅸ—19 滿族頒金節察布查爾錫伯自治縣
107 Ⅸ—20 塔吉克族婚俗塔什庫爾干塔吉克自治縣
108 Ⅸ—21 塔吉克族喪俗塔什庫爾干塔吉克自治縣

附件：2

新疆維吾爾自治區
第二批自治區級非物質文化遺產名錄

(共 77 項)

一、民間文學(Ⅰ)3 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
109	Ⅰ—14	維吾爾族熱比亞與賽丁傳說	疏勒縣
110	Ⅰ—15	維吾爾族恰克恰克	伊寧市
111	Ⅰ—16	錫伯族民間故事	察布查爾錫伯自治縣

二、傳統音樂(Ⅱ)8 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
112	Ⅱ—26	維吾爾族民歌	伊寧市、阿圖什市
113	Ⅱ—27	哈薩克族民歌	伊犁哈薩克自治州
114	Ⅱ—28	哈薩克族人生禮儀中的歌	巴裡坤哈薩克自治縣
115	Ⅱ—29	哈薩克族庫布孜	伊犁哈薩克自治州、青河縣
116	Ⅱ—30	新疆蒙古族短調民歌	溫泉縣、博湖縣
117	Ⅱ—31	塔吉克族民歌	塔什庫爾干塔吉克自治縣
118	Ⅱ—32	烏孜別克族埃希來、葉來	新疆藝術研究所、喀什地區、莎車縣、伊犁哈薩克自治州
119	Ⅱ—33	錫伯族東布爾	察布查爾錫伯自治縣

三、傳統舞蹈(Ⅲ)11 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
120	Ⅲ—10	維吾爾族賽乃姆（庫車賽乃姆、伊犁賽乃姆、且末賽乃姆、庫爾勒賽乃姆）	庫車縣、伊寧縣、且末縣、庫爾勒市
121	Ⅲ—11	維吾爾族刀郎舞	麥蓋提縣
122	Ⅲ—12	維吾爾族頂碗盤子舞	庫車縣
123	Ⅲ—13	維吾爾族薩帕依舞	英吉沙縣

124	Ⅲ—14	阿圖什維吾爾族民間舞	阿圖什市
125	Ⅲ—15	維吾爾族薩瑪舞	喀什市
126	Ⅲ—16	哈薩克族動物模擬舞（布爾克特畢）	烏魯木齊市
127	Ⅲ—17	哈薩克族卡拉角勒哈	青河縣、伊犁哈薩克自治州
128	Ⅲ—18	哈薩克族民間勞動舞	巴裡坤哈薩克自治縣、瑪納斯縣
129	Ⅲ—19	錫伯族蝴蝶舞	烏魯木齊市
130	Ⅲ—20	達斡爾族畢力多爾	塔城市

四、傳統戲劇(Ⅳ) 〔暫缺〕

五、曲藝(Ⅴ)1 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
131	Ⅴ—5	哈薩克族托勒敖	尼勒克縣

六、傳統體育、游藝與雜技(Ⅵ)11 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
132	Ⅵ—5	叼羊（哈薩克族叼羊、塔吉克族犛牛叼羊）	富蘊縣、塔什庫爾干塔吉克自治縣
133	Ⅵ—6	賽馬(哈薩克族)	富蘊縣
134	Ⅵ—7	維吾爾族且力西	岳普湖縣
135	Ⅵ—8	維吾爾族轉輪秋千	岳普湖縣、阿瓦提縣
136	Ⅵ—9	維吾爾族葫蘆人絆跤	疏勒縣
137	Ⅵ—10	維吾爾族傳統魔術	沙雅縣
138	Ⅵ—11	維吾爾族開克力克宿庫西吐如西	拜城縣
139	Ⅵ—12	哈薩克族多依布	裕民縣
140	Ⅵ—13	哈薩克族姑娘追	青河縣
141	Ⅵ—14	柯爾克孜族奧爾朵	阿合奇縣
142	Ⅵ—15	錫伯族射箭	察布查爾錫伯自治縣

七、傳統美術(Ⅶ)10 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
143	Ⅶ—2	維吾爾族建築藝術（阿依旺賽來民居）	和田地區
144	Ⅶ—3	維吾爾族建築裝飾工藝	喀什市
145	Ⅶ—4	皮革編織技藝(哈薩克族)	布爾津縣
146	Ⅶ—5	芨芨草編織技藝(哈薩克族)	托裡縣
147	Ⅶ—6	哈薩克族骨雕技藝	昌吉市
148	Ⅶ—7	毛線編織技藝(哈薩克族)	托裡縣
149	Ⅶ—8	氈繡和布繡(哈薩克族)	吉木乃縣、富蘊縣、尼勒克縣
150	Ⅶ—9	新疆蒙古族唐卡	烏蘇市
151	Ⅶ—10	刺繡(錫伯族、回族)	察布查爾錫伯自治縣、焉耆回族自治縣
152	Ⅶ—11	新疆滿文、錫伯文書法	烏魯木齊市

八、傳統技藝(Ⅷ)18 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
153	Ⅷ—32	維吾爾族花帽制作技藝	阿圖什市
154	Ⅷ—33	維吾爾族胡爾捃制作技藝	自治區群藝館、和田市
155	Ⅷ—34	木制器具制作技藝(維吾爾族、哈薩克族)	阿克蘇市、特克斯縣
156	Ⅷ—35	葦編技藝	莎車縣、沙雅縣
157	Ⅷ—36	維吾爾族饢制作技藝（庫車大饢、阿圖什白苞谷饢、和田果西格爾地、疏勒花饢）	庫車縣、阿圖什市、和田市、疏勒縣
158	Ⅷ—37	馬鞍制作技藝(哈薩克族)	奇台縣、額敏縣
159	Ⅷ—38	哈薩克族馬皮滑雪板制作技藝	阿勒泰市
160	Ⅷ—39	乳制品加工技藝(哈薩克族)	伊犁哈薩克自治州
161	Ⅷ—40	新疆蒙古族奶酒釀造技藝	布爾津縣、和靜縣、博爾塔拉蒙古自治州
162	Ⅷ—41	蒙古族布朗制作技藝	烏蘇市
163	Ⅷ—42	新疆蒙古族托布秀爾制作技藝	溫泉縣、博湖縣
164	Ⅷ—43	柯爾克孜族波雜釀造技藝	特克斯縣
165	Ⅷ—44	回族宴席九碗三行子	焉耆回族自治縣

166	Ⅷ—45	新疆羊羔肉烹飪技藝	烏魯木齊市
167	Ⅷ—46	錫伯族全羊席	烏魯木齊市
168	Ⅷ—47	俄羅斯族比瓦釀造技藝	布爾津縣
169	Ⅷ—48	奇台古城窖酒釀造技藝	奇台縣
170	Ⅷ—49	三台酒釀造技藝	吉木薩爾縣

九、傳統醫藥(Ⅸ)2 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
171	Ⅸ—1	維吾爾醫藥	新疆維吾爾醫學專科學校、和田地區維吾爾醫院、莎車縣、新疆維吾爾醫學研究所
172	Ⅸ—2	新疆蒙古醫藥	和靜縣

十、民俗(Ⅹ)13 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
173	Ⅹ—22	麥西熱甫（歐托孜歐合勒麥西熱甫）	伊寧縣
174	Ⅹ—23	新疆蒙古族禮儀習俗	精河縣
175	Ⅹ—24	新疆蒙古族婚俗	博爾塔拉蒙古自治州、博樂市、和靜縣
176	Ⅹ—25	蒙古族祭敖包	和布克賽爾蒙古自治縣
177	Ⅹ—26	哈薩克族婚俗	伊犁哈薩克自治州
178	Ⅹ—27	諾茹孜節	塔城地區
179	Ⅹ—28	牧民轉場習俗(哈薩克族)	塔城地區
180	Ⅹ—29	馴鷹習俗(柯爾克孜族)	阿合奇縣
181	Ⅹ—30	塔吉克族服飾	塔什庫爾干塔吉克自治縣
182	Ⅹ—31	回族婚俗	焉耆回族自治縣
183	Ⅹ—32	六月六廟會	吉木薩爾縣
184	Ⅹ—33	錫伯族杭西	察布查爾錫伯自治縣
185	Ⅹ—34	錫伯族婚俗	烏魯木齊市

新疆維吾爾自治區

第一批自治區級非物質文化遺產名錄

擴展項目

(共 20 項)

一、民間文學(Ⅰ)2 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
2	Ⅰ—2	江格爾	烏蘇市、尼勒克縣
10	Ⅰ—10	新疆蒙古族祝贊詞	和布克賽爾蒙古自治縣

二、傳統音樂(Ⅱ)6 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
14	Ⅱ—1	維吾爾木卡姆藝術（十二木卡姆）	伊寧縣
15	Ⅱ—2	維吾爾族鼓吹樂	喀什地區、吐魯番地區、和田地區、伊寧縣
27	Ⅱ—14	新疆哈薩克族冬不拉藝術	布爾津縣、福海縣
30	Ⅱ—17	新疆哈薩克族斯布孜額	布爾津縣、巴裡坤哈薩克自治縣、烏魯木齊市
31	Ⅱ—18	新疆蒙古族長調民歌	尼勒克縣、烏蘇市、精河縣、吉木薩爾縣
32	Ⅱ—19	新疆蒙古族托布秀爾音樂	博爾塔拉蒙古自治州

三、傳統舞蹈(Ⅲ)2 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
42	Ⅲ—4	維吾爾族匹爾舞	阿瓦提縣
46	Ⅲ—8	新疆蒙古族舞蹈沙吾爾登	博湖縣、和碩縣

五、曲藝(Ⅴ)1 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
48	Ⅴ—1	新疆曲子	烏蘇市

六、傳統體育、游藝與雜技(Ⅵ)1 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
53	Ⅵ—2	維吾爾族叼羊	阿瓦提縣

八、傳統技藝(Ⅷ)5 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
58	Ⅷ—2	維吾爾族花氈制作技藝	柯坪縣
60	Ⅷ—4	維吾爾族桑皮紙制作技藝	和田地區
67	Ⅷ—11	維吾爾族樂器制作技藝	麥蓋提縣、巴楚縣、阿瓦提縣
78	Ⅷ—22	哈薩克族花氈制作技藝	昌吉市、烏蘇市
81	Ⅷ—25	新疆蒙古族服飾制作技藝	和布克賽爾蒙古自治縣、和碩縣

十、民俗(Ⅹ)3 項

序號	編　號	項目名稱	申報地區或單位
94	Ⅹ—7	維吾爾族塔合麥西熱甫	阿克陶縣
97	Ⅹ—10	新疆漢族社火	巴裡坤哈薩克自治縣
103	Ⅹ—16	塔塔爾族撒班節	奇台縣

（注：以上擴展項目名錄的序號、編號，均沿用第一批自治區級非物質文化遺產同一名錄項目的序號、編號）

現代安多藏語中的領屬格助詞[1]

周毛草
中國社會科學院民族學與人類學研究所

藏語語法的研究歷來備受關注，不論是運用傳統語法理論，還是引用現代語言學理論進行研究，前輩們做出的貢獻是不容置疑的。我們今天的探索，能有前人的成果爲基礎和積澱，對於復雜微妙的語言現象的進一步認識有著不可低估的作用。藏語語法的研究不僅是藏語研究中的重點和難點，也是藏緬語乃至漢藏語言研究中不可或缺的重要部分，尤其是動詞、虛詞等更是復雜多變。

本文擬討論虛詞中的一類即領屬格助詞，以現代藏語安多方言的瑪曲話、夏河話第一手材料爲主，主要對這兩個分別屬於安多牧區和農區話片的土語，其領屬格助詞的語音形式、用法等作一描寫。同時，參閱並選用格桑居冕、金鵬等先生公開出版的材料即康方言德格話與昌都話、衛藏方言日喀則話等，對安多方言中與領屬格助詞同形而非表領屬等意義的語法形式，通過與其他方言在相應範圍內的比較分析，試圖探求其原由或由來。也以此觀察現代藏語方言中領屬格助詞形式隨語言發展而發生演變的軌跡或脈絡。（行文中口語和書面語的例子用藏文拉丁轉寫形式和國際音標記音）

領屬格助詞：藏文稱作 vbrel sgra，主要表示領屬、限定或修飾等語法意義。一般加在代詞、名詞或名詞性詞語後面，與其後面的成分構成相應的結構，體現與中心語的語法關係。也就是說，當一部分代詞、名詞或名詞性詞語在句中作定 語時需要加領屬格助詞這一語法形式來構成相應的結構關係來表達相應的意義。

[1] 安多方言瑪曲話、夏河話材料爲筆者記音，主要由瑪曲藏族看考（瑪曲縣政府機關工作）和夏河縣藏族桑傑東智（中央民族大學民族學系在讀博士生）合作發音，在此對他們的協助謹表謝忱。

一、語音形式及特點

藏語書面語有 gi、gyi、kyi、vi、yi 五種形式。這五種形式在現代各方言中的主要表現有兩種：一是曲折形態，有元音交替（瑪曲、夏河）、元音和聲調交替（德格、日喀則）；二是分析形式（瑪曲、夏河、德格、日喀則），即後加單音節格助詞 gi（安多方言含變體）。

歷史地看，vi 形式在敦煌古藏文文獻中雖然也有以單音節形式出現的現象，但兼用曲折形式和分析形式表達領屬等語法意義，則是方言與書面語共同的特點。

（一）書面形式

一般情況下，書面語中，gi 出現在後加字母 g、ng 後面；gyi 出現在後加字母 n、m、r、l 後面；kyi 出現在後加字母 d、b、s 及再後加字母 s 後面；vi 和 yi 一般出現在後加字母 v 和無後加字的音節上或後，其中 yi 以獨立音節形式出現，vi 在藏文釐定後直至現今一般不以獨立音節出現。例如：bde skyid kyi（領屬格 助詞）dpe cha“德吉的書”；bkra xhis kyi（領屬格助詞） sgam“扎西的箱子”； nam mkhavi（領屬格助詞） skar ma“天上的星星”；rnam rgyal gyi rta“南加 的馬”。

領屬格助詞的這種添加規則在文字改革後一直沿用至今，而且語法虛詞的這 種使用規則基本都很嚴格。比如，在較早期的十二、十三世紀的醫學經典《bu don ma=子書精要》以及《薩迦格言》、16 世紀的《賢者喜宴》，到 18 世紀的《雄努 達美》等作品中，除了詞語及正字在 12 世紀的《子書精要》中可以觀察到改革 之前的一些痕跡外，語法虛詞如領屬格助詞等的使用可以說都是很規範的，合乎 釐定後的相關規則。

(二) 現代方言口語形式（括弧中的數字為聲調；方括弧中的音標是口語的國際音標記音）：

1】書面語的 gi、gyi、kyi 在方言中基本以 gi 這一獨立音節形式出現。

其中，在瑪曲話和夏河話中 gi 一般有三個變體，即 k（ə 出現在輔韻尾-k\-t\-p\-r 後）、ʏə(一般出現在元音結尾的音節後)、n g ə（出現在鼻韻尾-m\-n\-ŋ 後）。例如：

文字：blo bzanggi(領屬格助)yul . 洛桑的家。

瑪曲：blo bza-ng[-ŋ] n g ə(領屬格助) ju wa . 洛桑的家。

夏河：blo bza-ng[-ŋ] n g ə(領屬格助) ju . 洛桑的家。

文字：sgrol ma tha-r[-r] gyi(領屬格助) a ce . 卓瑪塔的姐姐。

瑪曲：sgrol ma tha-r[-r] kə (領屬格助) a tɕhe. 卓瑪塔的姐姐。

夏河：sgrol ma tha-r[-r]kə (領屬格助)atɕe . 卓瑪塔的姐姐。

文字：lha vbruggi (領屬格助)dpecha .拉周的書。

瑪曲：lha vbru-g[-k] kə (領屬格助) dpe cha . 拉周的書。

夏河：lha vbru-g[-k] kə (領屬格助) dpe cha . 拉周的書。

文字：sangs rgyaskyi (領屬格助)rta .桑傑的馬。

瑪曲：sangs rgy-as[-i]ɤə (領屬格助) rta . 桑傑的馬。

夏河：sangs rgy-as[-i]ɤə (領屬格助) rta . 桑傑的馬。

gi 以獨立音節形式出現的這種情況，在現代康方言德格話和衛藏方言日喀則話中也雷同，只是語音有所變化，形式較單一。gi 在德格話中一般發作 ki （低 升降調 231），在日喀則話中一般發 ki 줹 줴 줹（低升降調 132）。例如：

文字：rgyal khab gi(領屬格助) bdag po 國家的主人 德格：rgyal kha-b[-ʔ]ki (領屬格助) bdag po 國家的主人日喀則：rgyal kha-b[-p]ki 줹 줴 줹 (領屬格助) bdag po 國家的主人

文字：xhelgi(領屬格助) dkar yol 玻璃杯 德格：xh-el[-e]ki (領屬格助) dkar yol 玻璃杯

文字：myi degi(領屬格助) rgyu dag ci min yag mo vge.

那個人的脾氣非常好。德格：myi de[-e]ki 쥑(領屬格助) rgyu dag ci min yag mo vge.那個人的脾氣非常好。

文字：sramgi(領屬格助) pags pa 水獺皮日喀則：sra-m[-m]ki 줹 줴 줹 (領屬格助) pags pa 水獺皮

文字：mi dmangsgyi(領屬格助) dbang cha 人民的權力日喀則：mi dma-ngs[-ŋ]ki 줹 줴 줹 (領屬格助) dbang cha 人民的權力

可以看出，在語音形式上，衛藏和康方言中的 gi 均已變爲清輔音聲

母的形 式，安多方言瑪曲話和夏河話中的三個條件變體仍有清、濁聲母的形式。這與方 各言中濁音清化的演變規律相符，只是各地清化的程度或範圍不僅一致。

2】方言口語中加領屬格助詞 vi 後一般發生曲折變化的現象，瑪曲話尤爲突 出。

在瑪曲話中，vi 一般與所加音節結尾元音（除 u 和 i 以外）合讀後發生音變：

a+vi→ie+vi→i ə+vi→i o+vi→u

例如：

a+vi→i

sgrol ma+vi =[mi]dpe cha 卓瑪的書

e+vi→i

sang khe+vi=[khi]khang pa 桑蓋的房子

ə+vi→i

no rə+vi=[ri]srang mo 諾日的妹妹

o+vi→u

khyo +vi=[tɕhu] re sgrol mi re？ 是你的還是卓瑪的？

在夏河話中，開音節後加 vi 也可用獨立形式 ʏə 表示，但部分開音節加 vi 後也與其結尾元音合讀而發生音變：a+vi→ə o+vi→u ə +vi→i 例如：

a+vi→ə

nga +vi=[ŋə] dpe cha 我的書

nga +vi=[ŋə] sa ma sa 吃我的飯

o+vi→u

khyo +vi=[tɕhu] a ce 你的姐姐

ə +vi→i

akə+vi=[ki] red 是哥哥的 安多方言通過這種曲折變化表達相應意義的，在其他方言中也有類似的表現。

德格話加 vi 後，用元音和聲調交替變化的形式表示，也可以用 gi 來表示，可以看出格助詞形態變化在此方言中有消亡的跡像（格桑居冕

等，“概論”p156）。如：

a [高降調 53]/ [低升降調 231] +vi→i [高平調 55]/ [低升調 13]

kha [53]→kha+vi=[khi 55] nang le 在嘴的裡頭

nga [231]→nga+vi=[ŋi 13]rta 我的馬

e [53]/ [231] +vi→i [55]/ [13]

lce [53]→lce+vi= [tɕi 55] rtse mo 舌頭的尖端

de [231]→de+vi=[ti 13] kha le 在那個的上面

o [53]/ [231] +vi→u [55]/ [13]

kho [53]→kho+vi=[khu 55] rogs pa 他的助手

mo [231]→mo+vi=[mu 13] a ma 她的母親

i(I) [53]/ [231] +vi→I [55]/ [13]

myi [53]→myi+vi=[□i 55]人的性格

ri [231]→ri+vi=[ri 13] rtse mo 山的頂端

u(ʊ) [53]/ [231] +vi→u [55]/ [13]

shu [53]→shu+vi=[shu 55] dpe cha 誰的書

bu [231]→bu+vi=[pu 13] xaji 兒子的帽子

日喀則話加 vi 後也用元音和聲調的交替變化形式（格桑居冕等“概論”p57）。如：

a [高降調 53]/ [低聲降調 132]+vi→ɛ：[高平調 55]/ [低聲調 13]

kha [53]→kha+vi=[khɛ：55] nang la 在口頭

ra [132]→ra+vi=[rɛ：13] ekang pa 山羊的腳

o [53]/ [132] +vi→ø：[55]/ [13]

kho [53]→kho+vi=[khø：55] zhwa mo 他的帽子

mo [132]→mo+vi=[m ø：13] a ma 她的母親

u [53]/ [132] +vi→y： [53]/ [13]

chu [53]→chu+vi=[tɕhy：55] ang la 在水裡

bu [132]→bu+vi=[phy：13] lham 男孩的鞋

i [53]/ [132] +vi→i： [55]/ [13]

kyi [53]→khyi+vi=[ci：55] pags pa 狗皮

ri [132]→ri+vi=[ri: 13] rtse la 山頂上

這些方言口語中 vi 形式的使用，不僅使所加音節發生曲折變化，而且使該 音節元音大多趨於高化或前化，是各地方言的共同特點。

以上反映的書面情況是藏文改革後的規範形式。那麼，關於領屬格助詞 vi 形式等，在八至九世紀的古藏文文獻中，卻看到與此規範形式有些相異的地方，對此將作以下思考。

（三）對表現出的“ 相異 ”的幾點思考

元音 i 的反寫形式（暫記作 ii）的頻繁出現，相應的領屬 vi 的反寫（暫記作 vii）形式以及它們以獨立音節出現的現象，還有 k 組中的三個形式 gi\gyi\kyi 的 不規則出現等，一直以來是藏語研究中討論的熱點之一，學界也各有論點或推測。而且，也是難點，因爲現有古文獻材料之前甚至更早期的藏語面貌究竟如何誰也 不清楚，還有藏文文字創制的不同看法等等，這些問題對探尋領屬格助詞等幾個 看似不起眼的語音形式，卻有著直接的影響。對此，除了學習前人研究成果外，進行一些直接的交流，再結合所掌握的方言口語材料等，對於沒有更早期的文獻 材料供我們參考的情況下，在此在前人成果的基礎上僅對領屬格助詞做些進一步 的思考：

1】關於反寫的 ii 形式。ii 形式是否有語音價值，藏學界尚未有一個共識。有專家認爲主要用途是轉寫梵文中的舌尖元音，不是古藏語固有的音位[胡坦，藏語研究文論 p51]。也有人認爲是獨立的音位。

吐蕃文獻中 i 和 ii 的使用表現得如此“混亂”，而又高頻率出現，且也用於 普通詞語包括虛詞等現象看，是否可以考慮更早期的藏語就有這種反寫形式表達 的語音特徵。假設更早期的藏語中正反 i 本身沒有區別性特徵的話，那麼，在語 音上至少具有各自的特點，而發展到吐蕃時期可能二者有趨同現象，處在一種非 對立狀態或者類似條件變體向自由變體過渡的狀態，從而呈現出所謂的“混亂” 現象這一階段。否則，藏文的最初創制中不會有反寫形式（參見《口劍論》）。

事物在發展過程中出現一種較爲漫長的“混亂”現象也是一客觀實在，語言 作爲社會現象之一同樣也無法超越這個發展階段。

2】關於 vi 和 vii。八—九世紀的敦煌古藏文寫卷中反寫 i 出現的頻率很高，單體基字後加 va 的現象也是如此。如，黃-馬 P158，zang

brgyava 銅鍋，p152,btsan pova……。

反寫和正寫的 i 及 v 組基字組合的形式，有以非獨立音節形式出現的，也有 以獨立音節出現的，而且不少。比如，黃-馬:P158，khyi vii spu 狗的毛，p4,khyiivi

lo 狗年，lungii lo 羊年……。還有，法藏 p.t.1286,pl.555 [黃-馬 p152-153]的這 一篇文中 vi 或 vii 大約出現有 7 處都是以獨立形式出現，還有元音 i 的反寫形式 出現頻率也很高，這 7 個中有 5 個就是反寫形式。

vi 或 vii 的添加，呈現獨立音節與非獨立音節的兩種情況看，是否表明 vi 也 處於不穩定狀態。我們從藏文改革中取消的後加字 va，以及 vi 或 vii 以獨立音 節高頻率出現的現象看，vi 或 vii 在當時或更早期的藏語中可能是獨立的音節/ 音位，而有些非單獨出現的，說明與前面音節或其韻尾處於正在合讀的狀態，這 從現代方言中開音節加 vi 後一般都發生合讀音變的情況可以得到印證（見前文 例）；其次，獨立與非獨立兩種形式的出現，是否當時受到相關方言的影響或二 者已不存在嚴格的語音環境的制約而處於自由“游離”狀態。

vi 和 vii 在吐蕃藏文文獻中的這種現象是語音發展變化的階段性表現。

3】關於 gi\gyi\kyi 的非規則性使用。在吐蕃文獻，即最早的文獻“zhol rdoring” “達札拉恭記功碑”（763 年）中，據初步統計，gi 和反寫形式 gii 的出現均符 合規則；gyi 形式的出現有 13 處，其中不合乎規則的有 7 處；反寫形式 gyii 的 出現有 13 處，其中不合乎規則的有 8 處。

此外，與領屬形式相應的作格助詞的使用碑文中也有規則與否的現象，如反 寫形式 gyiis 出現一次即爲不規則；gyi 的出現有 4 處中不規則的就 2 處；gis 與 領屬格同均以規則形式出現。而在整個碑文中以清輔音 k 爲基字的作格助詞 kyis 僅出現一次是規範的。

從文獻材料給我們的這種不規則信息以及更晚時期的文獻中 kyi 的增多乃 至五種形式的逐漸出現，所體現的時間性差異，以及現代藏語方言中 gi\gyi\kyi 基本以 gi 形式（安多含變體）出現的情況看，似乎可以

有以下考慮：一是，藏 語領屬格助詞的五種形式是否由早起藏語的 gi 和 vi 形式或者由其中的一種形式 因藏語韻律的制約而發展來的，現代方言中的形式或許就是古老藏語保留了下 來，只是各自在長期的發展中發生了符合自身規律的一些音變。現代中依然會 或多或少地包含有過去的成分，尤其個別或特殊情況很多時候就是歷史的痕跡； 二是，如果現代方言領屬格助詞是由書面語五種形式簡化而來，那麼，我們根 據文獻材料的反映可以推測到八九世紀的藏語即如是，在那之前甚至更早期的藏語中是否就已有五種形式，從吐蕃文獻和方言材料看，的確不好推測。三是，從事物的一般發展規律看，發展中的事物比初創的事物就其特點而言更復雜、 更系統、更多樣化。語言也不例外，從簡單到復雜、多變等發展過程也具客觀 性，我們的分析也需遵循這種事物發展的客觀性規律性。如果從領屬格助詞最 初以五種變體形式同時存在的方式而僅僅表達相同意義的這種情形看，似乎是 在跳躍而非客觀自然地發展。

因此，古藏文文獻中出現的從表像看似乎是書寫很“混亂”的現象，除了考 慮一定比例的筆誤以外，值得我們注意的是這種“混亂”現象背後的東西需要歷 史地橫向地去觀觀察，並兼顧周邊方言或語言、文化的接觸等因素。繼而從傳統 到現代的聯繫與比較中作進一步的思考和探索。

二、用法及特點

前文已提及藏語領屬格助詞構成的結構體一般在中心語之前，表示與中心語 之間的領屬、修飾或限定等語法關係，可視作前置賓語的結構標誌，相當於漢語 結構助詞“的”。大多構成偏正結構。

（一） 語法關係

1】領屬關係

書面 ：skal bzanggi（領屬格助詞） zhwa mo 格桑的帽子日喀則：kho-vi（領屬格助詞） zhwa mo 他的帽子 德格：su-vi（領屬格助詞） dpe cha 誰的書 瑪曲：nor chugi（領屬格助詞） dpecha 鬧曲的書 夏河：bkra xhiskyi（領屬格助詞） ama 扎西的媽媽

2】修飾關係

書面：mdzes pa-vi（領屬格助詞） me tog 美麗的花朵 瑪曲：

mdzes pa+vi=[wi]（含領屬格助詞） me tog 美麗的花朵

me tog yag pa=[kwa]（wo） 美麗的花朵 夏河：me tog yag pa=[hwa]（wo）美麗的花朵

在瑪曲話中，通常用形容詞或其名物化形式直接加在名詞後面修飾名詞，之間不加領屬格助詞。選用何種形式一般根據表達的需要而定，第一種一般較少使 用，多用第二種形式。

3】總別關係

書面：me toggi（領屬格助詞） vdab ma 花瓣日喀則：luggi（領屬格助詞） rwa co 綿羊的犄角 德格：lce-vi（領屬格助詞）rtse mo 舌頭的尖端

瑪曲：me tok gi（領屬格助詞） vdab ma 花瓣

夏河：me tok gi（領屬格助詞） cha lo 花瓣

4】依存關係

書面： rgya mtsho-vi （領屬格助詞） nang gi （領屬格助詞） nya 大海裡的魚

nam mkha-vi（領屬格助詞） skar ma 天上的星星日喀則：chu-vi（領屬格助詞） nang la nya yod 水裡有魚 德格：de-vi（領屬格助詞） kha le 在那個的面上 瑪曲：rgya mtsho-vi（領屬格助詞） nang gi（領屬格助詞） nya

大海裡的魚 夏河：rgya mtsho-vi（領屬格助詞） nang gi（領屬格助詞） nya

大海裡的魚

5】復指關係

書面：yi ge bri byet kyi（領屬格助詞） smyu gu 用來寫字的筆 瑪曲：yi ge vbri spyad kə（領屬格助詞） smyu gu 用來寫字的筆 夏河：ja vthung spyad po-vi（領屬格助詞）dkar yol 用來喝茶的碗

口語中也直接用名物化形式而不加領屬格助詞，此時不表示復指。

（二）特殊現象釋例

領屬格助詞轉作對比復句的連詞使用，在書面語中比較常見，作肯定

前者、否定後者的對比連詞（格桑居冕，“文法教程”p16）。還有強調、補缺調音節 的作用等（多識，p33）。比如：

rda byas na bla yi（領屬格助詞）,lug mi byed“寧可做馬也不做羊”——[民族出版社藏文編審普日高提供]；

gyo can snyan par smra ba ni ，rang don yin gyi（領屬格助詞） gus phyir min“滑頭說得動聽，是爲了私利並非表示恭敬”； ——《薩迦格言》skye bo ngan pa chu tsags bzhin，ngan pa vdzin gyi（領屬格助詞） bzangpo vchor.“惡人就像漏勺一樣，抓住了渣滓漏掉了精華。”——《薩迦格言》vdir ma bris pa jin gyi（領屬格助詞） ma xhes pa ga la jin.“只是這裡沒 有寫，並非不懂。”——《圖米夏隆》gtam de ni rdzun jin gyi（領屬格助詞） ，bden pa min no.（那時謊言，並非真話。）——（多識，p33）rgyangxhelgyisbltasnamthonggi（領屬格助詞），xha-vimig gis mi mthong ngo.“望遠鏡能看見，然肉眼看不見。”——（多識，p33）bdag gi bxhad kyi（領屬格助詞），legs par nyon la yid la zungs xhig .（我說的啊，好好聽了記住。）——（多識，p33） 此處有強調突出前者，以此引出後文的作用。領屬格助詞有以上這種轉折兼含對比、否定等意義，還有連接上下句的作用，是屬它的特殊用法。這種用法常常根據個人的表達習慣或需要而定。至於在口語中領屬格助詞是否有此用法，就掌握的材料目前還不好下結 論。但類似於上面這些書面例句的表達，瑪曲話中用 rag ʏa 表示，相當於漢 語“……還不如……”，兼有選擇、比較的意義，也有用 minda“除…… 不……”。夏河話用 ra 等虛詞表示對比轉折等意義。拉薩話用 las 來表示。雖然，調查的材料表明，口語一般不用此特殊用法。但有意思的是，安多方言中卻有用領屬格助詞形式表達比較意義和從由意義的現象。比如，在表示比較意義時，瑪曲話中用領屬格助詞形式，其出現條件與領屬格助詞同。to tsho kə rtsa tɕhə na naŋ n g ə（領屬格助詞）（rʦatɕhi[tɕhə +vi]）ʂɑre“今年的水草比去年的（水草）好”，其中的 n g ə 加在被比較成分後面表示比 較意義，從還原省略部分 tɕhi [tɕhə +vi]可以看出，與省略沒關係。

同理，夏河話，tshe ring sgron ma gi（領屬格助詞）ring red“才讓比卓瑪 高”，也是用 gi 格助詞表示比較義。

還有，瑪曲和夏河均有用雙音節形式 gi（領屬格助詞）na“s
從……（到）……”

表示從由意義，其中起核心作用的成分是 ni 表“從……”義，領屬格助詞 gi 有 一定的強調作用。

gi 形式，在結合當地母語人語用上的細微差別，以及從是否有行爲的施事看，表示比較和從由義的形式應該所選用的是領屬格助詞。對此，不論從形式還是從 意義看，書面語領屬格助詞的特殊用法即可引證口語中選用的是領屬格助詞而非 其他形式。

康方言昌都話中表比較的形式用 sgangla(加在被比較的詞後面)，但有時也 有用 yi 的（但不多），加在比較的詞後 [金鵬，拉薩日喀則昌都話比較，p332]。日喀則與拉薩話則沿用了書面語比較形式 las 及其意義，仍加在被比較詞語後面。德格話也有用格助詞表示比較的，一般用的是 yis 形式[格桑居冕等“概論”p160]。瑪曲話、夏河、德格話、昌都話中用格助詞的形式表示比較意義等，尤其從 瑪曲、夏河、昌都話中用領屬形式表達的現象看，與書面語領屬格助詞的特殊用 法不無關係，即安多和康方言的這種表比較、從由的形式及意義均沿用了書面領 屬格助詞的特殊用法。如果是這樣的話，那麼，德格話的 yis 可能來源於領屬格助詞，至於其形式爲何是作格，抑或是該方言的人們在使用中對表比較義的形式 賦予了一定的行爲意義，或者只是用了類似作格的形式而無作格表示的意義，

目前尚不宜下結論。可見，古藏語領屬格助詞，在使用以及在語音上與現代書面和方言中的表現看，除了 vi 在口語中不以獨立音節出現外，其餘古今基本一致，gi 或 gyi、 kyi 也已獨立音節出現。在方言中語音的變化看似差異較大，實質上較爲嚴格地遵循 了藏語的相關規則，符合自身的演變規律。

曲折形態和分析形式互補表達的手段古今兼有，現代方言中仍是主要方式。這在藏語的其他方言中也有雷同或相似的表現。如，西藏的拉薩話，阿裡藏語噶 爾話、日土話、普蘭話、革吉話、措勤話、札達話、改則話等。

從領屬格助詞的特殊用法，以及在語音上表現出的“混亂”現象等，

恰恰可以幫助我們透過這些個別表像去觀察語言發展變化中其內在的聯繫性，爲我們在 傳統與現代的互相印證中獲得新啓發。

主要參考文獻：

多識著《藏語語法論集》（藏文），蘭州：甘肅民族出版社，1987 年。

馬進武著《藏語語法明燈》（藏文），西寧：青海民族出版社出版，1998 年。華侃主編《藏語安多方言詞彙》，蘭州：甘肅民族出版社，2001 年。

高瑞著《吐蕃文獻選讀》（藏文），北京：中央民族大學出版社，1995 年。胡坦著《藏語研究文論》，北京：中國藏學出版社，2002 年。

格桑居冕格桑央京著《藏語方言概論》，北京：民族出版社，2002 年。

格桑居冕格桑央京著《實用藏文文法教程》，成都：四川民族出版社，2004 年。金鵬著《藏語拉薩日喀則昌都話的比較研究》，北京：科學出版社，1958 年。瞿靄堂譚克讓著《阿裡藏語》，北京：中國社會科學出版社，1983 年。

瞿靄堂《中國少數民族文字一“藏文”》（由中國社會科學院民族研究所和國家民委文化宣

傳司主編），北京：中國藏學出版社，1991 年。

黃布凡馬德《敦煌藏文吐蕃史文獻譯注》，甘肅教育出版社，蘭州：2000 年。王堯陳踐譯注《敦煌本吐蕃歷史文書》（藏文），北京：民族出版社，1992 年。王堯編著《吐蕃金石錄》，北京：文物出版社，1982 年。

《藏醫古文獻精品叢書》編委會編 《子書精要》（藏文），北京：民族出版社，2002 年。

甘青邊界的文明互動——一個多民族共生共榮的文化個案

馬成俊
青海民族大學民族學與社會學學院

處於中國西北甘青邊界的循化縣，歷史以來便是西北民族走廊的一部分。在這條走廊裡，不知發生過多少次戰爭，也不知道演繹了多少故事，國家權力與地方勢力不斷消長，所有這些，成爲了後人追述的歷史記憶。元明以後，現在的民族格局基本形成，國家權力也不斷滲入並得以強化，各種文化或文明也逐漸趨於穩定。這裡便成了伊斯蘭教文明、藏傳佛教文明和漢儒文明交相輝映的地區。處於兩省邊界、擁有三大文明、生存著四個民族的青海省循化縣就成爲了研究族群關係和文明對話的一個典型地區。按照亨廷頓的斷言，[1]幾個具有世界性的文明必定會發生衝突，那麼，亨廷頓所謂的文明衝突理論在在這裡能否得到驗證，人類能否建構一個幾大文明和諧相處的環境，這是我們需要研究的一個課題。

一、多元族群：宗教信仰與居住格局

循化縣現有 13 萬人口，居住者撒拉族、藏族、回族和漢族，是一個以撒拉族爲主體、多民族聚居的地區。對於循化來說，伊斯蘭教、藏傳佛教和漢儒文明都不是本土產生的，都是一種外來文明，是隨著不同族群的遷徙帶來的。這些族群在循化定居以後，又不同程度地改變了原來的文化，以適應新的生存環境的需要，所以現有的這些族群身上就帶有了原有的傳統文化和被改造的文化成分。每個族群都有自己的一套知識體系，這些知識體系是在保持傳統的前提下，不斷吸收新的文化成分，使得傳統文化內涵和外延都發生了變化，形成了的新的文化體系。在堅持自己的文化

1 （美）塞繆爾·亨廷頓《文明的衝突和世界秩序的重建》，新華出版社，2002 年版。

特質不受衝擊的情況之下，也就保持了族群的完整性。當然其中也有因爲族群身份的變化而使文化認同發生徹底改變的現象。

循化的撒拉族和回族都信仰伊斯蘭教，而且都是在先有宗教的前提下形成的民族，他們的祖先或來自阿拉伯，或來自波斯，或來自中亞。他們前來中國的目的或是爲了經商，或是爲了傳教，或是爲了戰爭的需要，不論如何，他們的祖先是來自於其他地區，並在甘青邊界的循化地區居住下來了。對於一個定居的穆斯林群體來說，首要的任務是修建一座供大家集體禮拜的清真寺，有了清真寺，就形成“Jamat”（宗教社區），就可以解決每日五次禮拜的場所。清真寺就成爲穆斯林民族宗教、政治、經濟和文化的中心，也是交流信息的中心。於是，便有了建於明代的循化街子清真寺，據說它的前身是“garamixt”即黑寺。而後隨著撒拉族人口的增長，到清雍正年間形成了十二“工”，每“工”又由數量不等的村落構成，每個村落就要修建一座清真寺，以滿足各村撒拉族穆斯林禮拜之需。據《循化志》記載：

“回民大小村莊，各建清真寺，以爲禮拜之所，四十六年逆回變後，新教之寺全行拆毀。……禮拜寺共五十九座，內大寺九座，小寺五十座，回約五十九名。”[2]

由此可知，截止乾隆四十六年，撒拉族至少有 59 個村落。後來撒拉族人口又延伸到了黃河對岸的化隆縣境內，形成“外五工”，那裡也建造起了清真寺。截止 2001 年，循化縣共有 110 座清真寺，20 座拱北。[3]

清代以來，由於教派或門宦組織漸漸增加，有些村落形成了幾個教派或幾個門宦，由於教義解釋上發生分歧，教民再也無法在一個清真寺裡禮拜，便又分離出新的清真寺。而有些門宦則爲已逝去的掌門人修建了富麗

---

2 “工”是對撒拉族基層社會組織的一種稱呼兩個以上村落構成一個“工”，據《循化志》卷四《族寨工屯》記載：“雍正八年，棹子山調兵三千協剿，始分十二工名目”。由此看來，“工”好像與軍事組織有關。顧頡剛先生認爲：“依我看來，恐是‘溝’的轉音（工“Kong”和 Kou”爲東候對轉）或簡寫。番地中把溝作地名的最多。”《西北通訊》第一卷第十期。地方史學家李文實認爲可能與當地藏語地名有關，參見其著《撒拉八工外五工》，載馬成俊、馬偉編《百年撒拉族研究文集》第 309 頁。此外，日本學者佐口透、片崗一中等也對“工”進行了研究，參考文獻同上。

3 龔景瀚《循化志》卷六《寺院》，西寧：青海人民出版社，1981 年，第 256 頁。

堂皇的拱北，成爲個別村落的又一個建築景觀。

伊斯蘭教與世俗生活緊密相關，大凡飲食、服飾、生活起居等方面都有較爲嚴格的規定，於是，在循化的撒拉族和回族社會裡就形成了以伊斯蘭教爲核心的穆斯林文化。

循化的藏族和部分漢族信仰藏傳佛教，循化曾經是藏傳佛教後弘期的策源地之一，文都寺、古雷寺、丹鬥寺（現屬化隆縣）在藏傳佛教歷史上都有重要的地位。文都寺大約建於明代，位於第十世班禪額爾德尼卻吉堅贊大師的故鄉，班禪大師曾在這裡學習佛經。古雷寺是藏族著名學者喜饒嘉措大師的故裡道瑋鄉古雷村的寺院，而丹鬥寺則是刺殺滅佛的郎達瑪的僧人隱居的地方。這三大寺院在安多地區享有盛譽，從大的方面來說，它們又分轄於黃南州的隆務寺和甘南州的拉蔔楞寺。不管怎麼樣，在循化縣，只占總人口數不到 24%的藏族建造了在藏區頗負盛名的三大寺院，也是藏傳佛教歷史上的一大奇跡。當然這裡香火旺盛的原因，很大程度上是因爲十世班禪、喜饒嘉措和才旦夏茸等幾位大師的出現。

循化地處漢藏交接，境內大的民族集團有撒拉、藏族、回族、漢族。撒拉族居住區依舊爲歷史上的分布區域，沒有大的變動，基本以歷史上的“八工”格局分布在黃河沿岸和清水河、街子河的下游地區。1980 年代以後，循化縣城所在地積石鎮，隨著離退休人員、外界從商人員及企業員工的增多，特別是隨著城市化的推進，積石鎮改變了原先只有漢族和回族居民的狀況，成爲了多民族共聚的城市。1987 年，漢族、藏族群眾紛紛出資出力，支持江夏寺重建歷史上的河源廟。河源廟的重建，給居住在縣城的漢藏民族提供了宗教活動場所。宗教場所的出現，也影響到漢藏民族居住上的相對集中。1980 年代，積石鎮的漢族老人積極努力，在縣城東面修建了積石宮[4]。目的是爲了修建屬於自己的一所集宗教活動、民間娛樂活動的場所。積石宮內建有一座主殿，內供有佛祖釋迦牟尼。一座鐘樓，兩副殿和兩排平房，鎮上一年內很多民間活動均在積石宮內舉行。爲了方便群眾內設有殯儀室、老干部第一支部黨員活動室、閱覽室、棋牌室等，此外青少年暑假夏令營活動、老年健身、假期學生補習班等也在此舉

4 本書編委會《循化撒拉族自治縣志》，北京：中華書局，2001 年版，第 747、753 頁。

行。筆者注意到積石宮裡參加活動的人確實有點數量，漢族、藏族、撒拉、回族各種面孔的人都湊到一起，有的曬太陽聊天，有的打牌，有的打麻將，有的下棋，有的在討論 2009 年元宵節放炮需要募捐的金額數量，還有的在議論國際金融風暴等等。

循化慈光藏醫院就在積石宮以東 300 米處，是文都寺寺主噶哇活佛投百萬巨資而建成。有海南、黃南等地聘請來的臨床經驗豐富的醫師，還有十幾位年輕的工作人員。據醫院院長娘加先介紹，該院招聘上崗的年輕工作人員都是學醫專業出生的大專院校畢業生，聘請的所有醫師都在地方上有一定的名望，深得病人的尊敬與信任。前來就診的病人大多是縣城內年長的漢族人、藏族人及少量的撒拉族或回族婦女兒童。院長很有把握地談起了醫院的未來，他打算在現有的基礎之上，再修建藏藥加工廠及住院部。爲當地百姓提供優質、價廉的藏藥服務，還要進行慈善活動。院長講到近幾年藏族離退休干部與在職干部在積石鎮上購房定居的愈來愈多，大概發展到 500 戶左右。絕大部分是循化縣境內道幃鄉、文都鄉、尕楞鄉、剛察鄉的藏族干部及離退休人員家庭。原因是積石鎮離他們家鄉近，而且氣候宜人，房價也可以接受。這些藏族城鎮居民散居在積石鎮十字路口以東區域的各個角角落落裡，他們很多購買的是漢族或撒拉族原居民的房屋。

河源廟、積石宮、慈光藏醫院在撒拉族自治縣積石鎮上的興建與進一步擴大，爲漢族、藏族群眾提供了宗教和日常生活的平台，從現在發展趨勢來看，有可能大批有條件的藏族居民入住積石鎮。但漢族有條件的往往離開積石鎮返回內地老家或西寧等地，於是，他們原有的房屋轉讓給藏族住戶。可是漢族人口還處於一種向上的趨勢，主要是外來人員數量很大。譬如前來報考公務員或教師的，或從事市場經濟建設的。

從居住格局看積石鎮，撒拉、回、漢、藏各族基本上形成各族相對集中居住的格局，在積石鎮以東有尕莊，絕大多數爲漢族，積石鎮東街村又多爲漢族，積石鎮以西爲草灘壩村，是撒拉族，積石鎮西街村又以回族居多，所以整個積石鎮居民的居住格局形成了漢、藏在城東，回族撒拉族在城西的局面，形成大範圍分散、小範圍集居的格局。對這種居住格局，馬

建福曾經對縣城 154 戶居民進行了戶訪，所得結論基本相仿。[5]積石鎮十字路口以東撒拉、漢、藏基本雜居而又相對集中，城西撒拉族回族基本集居，但隨著房地產市場的開發，可以預見，積石鎮的居住格局還會向更“多元化”的方向發展。

二、伊斯蘭文明東移至甘青地區

伊斯蘭教傳播到中國，大約在隋唐時期，有很多傳說和零星的歷史記載可以作證。據史料記載，自唐永徽二年（651 年）至貞元十四年（798 年）的 147 年中大食遣使中國者計有 39 次之多，[6]自宋開寶七年（974 年）至紹興六年（1136 年）的 162 年間大食遣使中國者計有 20 次之多，[7]唐宋年間，由於國家實行了開放的政策，自海路、陸路來華的阿拉伯、波斯商人絡繹不絕，著名歷史學家白壽彝先生認爲：

“從伊斯蘭教開始移植的情形來看，它的移植，顯然有兩種特點：第一，它的移植，並不是由於穆斯林之有意識之努力，而只是大食人長期來華貿易之自然結果。禮拜寺之建築，墓地的備置，都不過是爲他們自己的方便。他們在華久留不去，置產任官，也不過是爲他們自己的興趣和利益，並不是爲的要使這在中國生根。第二，它的移植，並不是由於穆斯林的對外傳教，而只是由於穆斯林之信仰的世襲。它之能夠移植到中國來，並非中國人能了解他，而是大食的穆斯林自己要移到中國，便把它帶了過來。伊斯蘭教開始移植這兩種特點，一直到現在，還在多多少少的保留著”。[8]

唐宋時期，西安、廣州和泉州是穆斯林比較集中的地區，據《資治通鑒》貞元三年（787 年）記載：

“胡客留長安者，或四十餘年，皆有妻子，買田宅，舉質取利，安居

---

5 馬成俊《循化漢族社會文化的建構：從河源廟到積石宮》，載《青海民族學院學報》2009 年第 2 期。

6 丁宏主編《回族、東鄉族、撒拉族、保安族民族關係研究》，北京：中央民族大學出版社，2006 年版，第 276～277 頁。

7 《冊府元龜》卷 970，1977；陳垣《回回教入中國史略》，《東方雜志》卷 25，1 期，117～118 頁。

8 白壽彝譯《中世紀中國書中的回教》記錄大食國來朝共 20 次，見《禹貢》卷七，4 期，第 19 頁。

不欲歸。”[9]

這說明在長安等大城市已經有許多“胡客”生活。據喇秉德先生研究，甘青地區的伊斯蘭教最早可追溯到唐代。[10]到了元時，已經形成爲“元時回回遍天下，即時居甘肅者多”的局面，這個時候的穆斯林中，還出現了許多傑出的政治家、軍事家、文學家、天文學家和建築工程師。到了至元二十六年（1289 年），由於西域交通往來頻繁，爲培養翻譯人才，設置回回國子學。撒拉族也正是在元初徙居中國的，根據形勢的需要，他們便定居在了現在的循化縣。隨著大量阿拉伯人、波斯人和中亞突厥民族的東移，這些民族所奉行的宗教文化也在中土實現了傳播。凡有穆斯林的地方，便建起了清真寺，以清真寺爲中心，一個一個穆斯林村落和社區便在西北地區城市與鄉村出現。處在甘青邊界的循化撒拉族，在遷徙之前就已經是信仰伊斯蘭教的突厥民族後裔，遷徙並定居以後，爲了保持伊斯蘭教信仰不變，便很快的修建了清真寺。後來的事實證明，自乾隆年間一直到民國期間，西北伊斯蘭教幾大教派首先在撒拉族地區得到傳播也證明了撒拉族的宗教感情和對伊斯蘭教所保持的極大熱情。而且值得一提的是，撒拉族的族寶手抄本《古蘭經》（據專家鑒定，大約有 1000 年以上歷史）至今收藏在街子清真寺，完好無損，歷經近八百年的風風雨雨，沒有遺失在歷史的長河裡，簡直是個奇跡。在撒拉人中有“舍命不舍教”之說，他們在歷史的重要關頭，可以誓死捍衛自己的信仰，正因爲如此，這個民族始終保持了對伊斯蘭教的虔誠信仰。要不然的話，一個人口極少的族群在漢藏文化的汪洋大海中能夠生存到現在而沒被同化，是無法理解的。

不過，總體而言，伊斯蘭教在初傳到中國時是比較順利的，尤其是在唐宋元明時期，近一千年的歷史中，歷朝政府都實行了比較開放和包容的政策，使得伊斯蘭教在中國大地上得到了順利的發展。特別是在中國的西北地區形成了一個比較大的伊斯蘭文化區，在這個區域中，撒拉族便是在蒙元初期加入到這個文化區域裡一個新的族群。他們在元明時期的 500 多年中，一直信守著伊斯蘭教格底目單一教坊制的制度體系，作爲教民，與

[9] 白壽彝《中國伊斯蘭史綱要》，銀川：寧夏人民出版社，2000 年版，第 16～17 頁。
[10] 《資治通鑒》卷 232，《唐記》四八，七月甲子，第 33 頁。

王朝帝國相安無事。到了清乾隆以後，各種教派陸續傳入，使得本來平靜的循化撒拉族因爲教派問題頻頻發生齟齬甚至械鬥，其實這些矛盾都是些細枝末節的小問題，根本不傷及伊斯蘭教的信仰，據《循化志》記載：

“馬來遲者，河州之前開回民也，始爲《冥沙經》蓋纂輯天經爲之。回民吉凶之事，必請阿渾誦經，謝以銀錢，謂之布施。阿渾者，掌教名也，顧經多則人眾，而費廣。《冥沙經》一冊，既簡而省費，又新其耳目，一時翕然從之，前開之教愈盛，然其意以巧取布施而已。”“馬明清（心）者，安定關川回民也，羨馬來遲之得利，學其所爲，別纂一經名曰《卯路》，略異其節目而更簡，……從之者更寖，遂別爲新教，而以前開之教爲老教，然皆非回民自古相傳之舊教也。……且新教富而老教貧，入其教者皆有周濟，人情貪利，附之者愈眾，反盛於馬來遲之教，於是爭端起矣。”[11]

也難怪當時的撒拉族因爲文化知識欠缺，懂得用阿拉伯語文傳播的伊斯蘭教的人爲數極少。所以只要是外來的阿訇在傳播伊斯蘭教教義，便不分青紅皂白去接受。加上撒拉族群眾對信仰又特別虔誠，在無關大體的細枝末節方面又特別容易鑽牛角尖，再加之清政府的地方官員不能及時化解矛盾，“地方官並不查究，致釀事端，兩教互相仇殺之後，舊教至省控告時，勒爾謹並不查明強弱眾寡情形，即派副將帶兵前往，激而生變，實勒爾謹辦理不善所致。”[12]或者處置過當，繼而轉化成反清鬥爭，使得撒拉族和回族在有清一代遭到了幾次滅絕性的打擊。這些事件就成爲了穆斯林與清朝廷之間不可消除的歷史記憶。這種衝突一直延續到民國時期伊赫瓦尼教派在甘青地區的傳播。迄今爲止，教派問題仍然是很敏感的問題。

藏傳佛教文化在甘青的傳播與復興

佛教之進入中國，大概在晉朝。傳入中國後，逐漸形成了漢傳佛教和藏傳佛教兩大派系。藏傳佛教的傳播區域在青藏高原、蒙古高原地區，信

[11] 喇秉德《伊斯蘭教在青海的傳播和發展》，載《青海社會科學》1986 年第 3 期，收入喇氏《赭墨集——喇秉德學術論文選》，民族出版社，2005 年 12 月版，第 98 頁。

[12] （清）龔景瀚《循化志》卷八《回變》，西寧：青海人民出版社，1981 年版，第 310～311 頁。

徒基本上爲從事游牧生活的民族。有人說佛教是騎著白像來的，基督教是乘著軍艦大炮來的，而伊斯蘭教是乘著香料珠寶船來的。對幾大宗教的傳播方式做了形像的比喻。其實，從歷史史事來看，基督教的傳播也不完全是依靠軍艦和大炮，伊斯蘭教的傳播也沒那麼浪漫和溫馨，佛教的傳播更不是那麼平靜和恬淡。

藏傳佛教傳入河湟地區的歷史十分久遠，與伊斯蘭教在中國的傳播差不多同時。據《安多政教史》記述,早在唐代憲宗元和年間(806—820),今貴德縣城黃河邊即建有佛塔，是爲貴德乜納塔的前身。[13]同仁地區傳說,藏王赤祖德贊(806—841)時期，藏軍在今同仁五屯一帶戍邊，曾建一寺，後人稱之爲“貢巴娘哇”，意爲古寺。據文獻記載，公元九世紀中葉吐蕃達磨贊普在西藏本土禁佛,西藏禪僧藏饒賽等 3 人（後人尊稱“三賢哲”）和刺殺達磨的僧人拉隆・貝吉多傑先後逃來青海，在稱作“瑪域”的今黃河流域的尖扎、化隆、循化等地和湟水流域的互助、平安、樂都、西寧等地傳教。此後藏饒賽等人的弟子喇勤貢巴饒賽建化隆旦門寺（距循化縣僅一河之隔），收徒傳教，成爲藏傳佛教“後弘鼻祖”。因此一般認爲河湟地區是西藏佛教後弘的發祥地之一。宋代，建立於河湟地區的角廝啰政權崇信藏傳佛教,當時作爲首府的青唐城,“水西平原，建佛祠，廣五六裡”，“城中之屋，佛舍居半”，“有大事必集僧決之”。[14]公元十一世紀後藏傳佛教各派相繼形成，寧瑪、噶丹、薩迦、噶舉等派均先後傳入河湟地區，建立寺院，著名的如在青海元代建立的薩迦派寺院西納寺、噶丹派寺院夏瓊寺、寧瑪派寺院支哈加寺，明初建立早期屬噶舉派的瞿曇寺，在甘肅河州地區則有炳靈寺、香根寺等，均在河湟地區。明代格魯派形成後迅速傳入河湟地區，一些其它教派的寺院紛紛改宗格魯派，著名的塔爾寺、佑寧寺等大寺正式形成或新建；另外在今循化縣境內建成文都寺、古雷寺等，從而使河湟地區出現藏傳佛教寺院林立的局面。據清代康敷镕《青海記》記載，當時青海境內河湟地區的藏傳佛教寺院屬西寧縣的 13 寺、大通縣的 14 寺、貴德縣的 46 寺、湟源縣的 6 寺、化隆縣的 33 寺、循化縣的 19 寺、互助縣的 10 寺、樂都縣的 28 寺、民和縣的 21 寺。另據《循化志》

[13] 《東華續錄》卷 26，第 13 頁。

[14] 智貢巴《安多政教史》（藏文本）,甘肅民族出版社，1982 年版，第 295 頁。

等載：

“河州口內外寺院多屬番僧，皆中馬之族也，其小寺亦由大寺所分，故皆爲廳轄，當時所收番糧即爲齋僧之用，各照度牒名數，分領口糧衣單，由廳給者，凡二十一處。”[15]

各寺院“喇嘛四百八十七名,每名應支一年衣單、口糧一石六鬥,共支口糧七百七十九石”。[16]

《安多政教史》詳細記述了河湟地帶藏傳佛教傳播、發展的歷史和現狀,充分說明歷史上這裡藏傳佛教寺院林立、盛極一時,且歷史久遠、影響很大。《甘肅新通志》載清宣統年間有所謂“口內熟番十二族”、“口外西番四十九寨”、“口外南番二十一寨”。[17]根據《西寧府續志》,所謂“口外西番四十九寨”主要在今循化縣及其以南的同仁等地,共約 4462 戶,其中在今循化文都鄉境內 796 戶、道幃鄉境內 184 戶；所謂“口內熟番十二族”,則指珍珠、老鴉、紅崖、端言等族,約 2700 餘口人，這些大多分布於今甘肅臨夏、青海民和、循化的交接地帶。正如《重建顯慶寺碑記》所說：“自佛之來西域也，河湟實爲教化之地。”[18]由於歷史留存的信仰傳統，這裡藏族等民族對藏傳佛教信仰極爲虔誠。其表現：一是送子入寺，趨之若鶩。“番人、土人有二子，必命一子爲僧，且有寧絕嗣，而願令出家者”，“漢人亦有爲番僧者”，從而形成這一地區“釋氏多而道士少，而番僧尤眾”[19]的狀況。即使遠離藏族本土的甘肅，自唐朝代宗以後陷於吐蕃，“久經亂離，舊籍散佚，老成凋喪，宗風不振。然蒙、番信佛，莊嚴更甚，闡揚密教，蔚爲佛國。”[20]二是慷慨布施，踊躍建寺。藏族等各莊或部族都有自己的寺院，“凡有創建廟宇及重新彩畫之事，雖費

15 （清）龔景翰纂修《循化志》卷六《寺院》,青海人民出版社 1981 年版，第 243～249 頁。

16 （清）龔景翰纂修《循化志》卷六《寺院》,青海人民出版社，1981 年版，第 243 頁。

17 （清）龔景翰纂修《循化志》卷六《寺院》,青海人民出版社，1981 年版，第 244 頁。

18 升允等修、安維峻等纂《甘肅新通志》卷四十二,清宣統元年刻本,第 84 頁。

19 鄧承偉修、張價卿等纂《西寧府續志》卷五《武備志》，青海人民出版社，1985 年版第 202～215 頁。

20 王昱主編《青海方志資料類編》,青海人民出版社，1988 年版,第 1154 頁。

至三四千金，無不慨施樂捐，踊躍輸將。”[21]由於佛教影響，長期以來信眾崇尚奉獻布施，卑視吝嗇行爲。三是參與大量的宗教活動，諸如齋戒、祭俄博、朝聖拜佛、轉山轉湖、煨桑、掛經幡、轉廓拉、搖轉嘛呢輪、延僧誦經、治病驅邪等；凡有喪事和爲長者祈壽必請喇嘛誦經，有病亦延僧諷經以解罪厄。“新年初一日，赴寺中向大喇嘛叩首”、“正月十五日，皆赴大喇嘛處摸頂”成爲信徒們必做的功課。

河湟地區處在青藏高原和黃土高原的交接地帶，是游牧文化與農業文化的過渡帶，也是內地連接廣大藏區的海藏通衢。[22]因此歷代中央王朝無不把經營河湟作爲安定邊陲、對藏區實行有效統治的施政方略。西漢王朝開始經營河湟，設軍政建置實行行政管理，進行屯田開發，東漢王朝進一步廣開屯田，開發這片沃土。三國時期，魏、蜀曾長期爭奪河湟。十六國至隋代在這裡建立過許多少數民族政權，特別是吐谷渾從枹罕（今甘肅臨夏）起家建立吐谷渾王國。隨後唐王朝與吐蕃多年爭奪該地，宋又以河湟的角廝啰政權扼制西夏。元明中央王朝則以扶植藏傳佛教人物作爲統治河湟的重要手段。在元代，出身於今化隆縣的桑哥曾高居元朝宰相職；出身於湟中西納川西納家族的西納堪布喜饒益希被封爲宗喀萬戶，管轄湟水流域；元朝帝師八思巴、膽巴、噶瑪噶舉派黑帽系第三世活佛攘迥多吉等許多著名高僧曾來河湟傳播佛教。明朝對藏傳佛教各派實行“多封眾建”政策，受到朝廷加封的僧人空前增多，有史可查的如明洪武年間敕建瞿曇寺，立西寧僧綱司。同時河湟番僧去朝廷進貢者不絕於途，這些得到加封的上層“服飾器用僭擬王者，出入乘棕輿，衛卒執金吾杖前導，達官貴人莫敢不避路”，由於朝廷的封賞，一方面獲得了創建、拓展寺院和進行佛事活動的資財，另一方面提高了佛教上層的社會地位，從而刺激了藏傳佛教的飛速發展。特別在清代，清王朝針對河湟地區藏、蒙、土族群眾普遍信仰藏傳佛教的實際，取“興黃教，以安眾蒙古”，封授寺院上層以控制、安定藏區的策略；設置駐京呼圖克圖，河湟佑寧寺的章嘉、土觀，塔

21 （清）楊應琚《西寧府新志》卷十五《祠祀·番寺》,西寧：青海人民出版社，1988 年版，第 385 頁。

22 劉郁芬修、楊思等纂《甘肅通志稿》民族六宗教,甘肅圖書館據民國二十年原稿油印本,第 3 頁。

爾寺的阿嘉、拉科、賽赤，廣惠寺的敏珠爾，東科寺的東科爾，均被封爲呼圖克圖、禪師，駐錫京城。乾隆五十一年（1786），乾隆帝欽定駐京喇嘛班次，定章嘉爲左翼頭班，敏珠爾爲右翼頭班，均爲河湟大僧。尤其是歷輩章嘉位及國師，成爲內蒙古地區的最高佛教領袖，地位與達賴、班禪比肩。這些人物與中央朝廷的聯繫更增強了河湟地區佛教上層攀附中原文化的心態，使之成爲中央王朝聯繫蒙藏的紐帶和橋梁，國家權力借佛教實力得以實行，佛教又憑國家封賜得以發展，造成相互爲用的形勢，對促進河湟地區藏傳佛教的發展起了舉足輕重的作用。此外，歷代中央王朝除敕建寺廟外，還通過頒賜匾額、賜贈法器、頒發護寺詔書等方式支持藏傳佛寺的發展和鞏固。據清嘉慶十五年（1810）由長白文孚寫成的《青海事宜節略》，僅在清康、雍、乾三朝，清朝向河湟流域的塔爾寺、郭隆寺、果莽寺、卻藏寺、宏善寺、夏瓊寺、河源寺、馬蹄寺、嘉祥寺、扎雅寺等多次敕賜過匾額，還爲不少寺院僧人發給口糧衣單之資。這些都爲河湟地區藏傳佛教寺院的發展起了推波助瀾的作用。[23]現代以來，河湟地區由於第十四世達賴喇嘛和第十世班禪喇嘛的轉世，使得這一地區的藏傳佛教更加旺盛。國家權力通過宗教領袖人物及其所擁有的寺院，在河湟地區得到了有效的實施。

循化的藏族主要信奉藏傳佛教中的格魯派（黃教），其次是寧瑪派（紅教），信仰苯教的人較少。據 1957 年底統計，縣境內有大小喇嘛寺 26 座，活佛 15 名，在寺喇嘛 1245 名。自宗喀巴創立黃教以來，黃教勢力首先從鄰近的同仁地區滲入到循化藏族地區。同仁隆務寺活佛一世夏日倉、二世葉強、三世加倉等先後前來傳教、傳經，創建寺院。把原爲薩迦派的寺院改爲格魯派寺院，並在文都、古雷等寺設置佛教哲學院。因此，出家爲僧的人數日益增多，喇嘛寺也增加了。後來二世嘉木楊（1728～1791 年）在擴建拉蔔楞寺的同時，來青海各地進行傳經等活動，在本縣藏區也建立了一些寺院，有些寺院還奉獻給了拉蔔楞寺，成爲拉蔔楞寺的“支寺”。這一時期黃教在循化藏區獲得很大發展。除崗察地區外，藏區都有寧瑪派教徒分布。夕昌牙日村俄撒倉（意爲紅教村）、文都扎沙村均

23 〔清〕張庭武修、楊景升纂《丹噶爾廳志》卷五,清宣統二年甘肅官報書局排印本,第 21 頁。

稱爲紅教村，男子都是寧瑪派教徒。2005 年，全縣有藏傳佛教寺院 29 座，其中紅教活動點 3 處。循化的喇嘛教寺院以文都寺和古雷寺最爲著名。一則修建年代久遠，二則這兩座寺院與現代藏傳佛教的兩大著名人物有關。文都寺又稱邊都大寺，藏文全稱爲“具德吉祥法輪寺”。是第十世班禪額爾德尼·確吉堅贊出家受戒之寺，座落在班禪家鄉文都鄉旦麻溝西山坡下，背山面陽，環境幽雅。相傳該寺創建於十五世紀，創建人爲薩迦派僧人喜饒堅贊。格魯派興起後，改爲格魯派寺院。古雷寺藏文全稱譯名爲“蓋丹培吉嶺”，意爲“黃教興旺寺”，該寺位於道幃溝中部古雷河灘東側的虎頭山麓。相傳初建於十三世紀，創建人爲桑丹仁青（同仁隆務寺創建者）。爲現代佛教大師喜饒嘉措（1883～1968 年）出家之寺。該寺規模僅次於文都寺，該寺系佛教哲學院，主要研習經典，培養佛教學者。該寺喇嘛中前往西藏深造、考取“格西”學位——“拉然巴”（佛學最高學位）的前後有 5 名，喜饒嘉措就是其中之一。

綜上所述，位於河湟地區甘青邊界的循化是藏傳佛教後弘期的重要地區之一，自古以來受到藏傳佛教界的高度重視，現代以來由於兩位大師的出現，更加提高了在藏傳佛教界的影響力。

三、漢儒文化向甘青地區的西漸

兩漢魏晉時期，漢羌角逐於河湟地區，華夏族經過春秋戰國時期幾百年的民族融合，到漢代，發展演變被稱作漢族。漢族是多元一體的中華民族的主體民族，秦時，西進到洮水流域，設臨洮郡，築長城以界西疆，青海在秦西塞外，史稱“臨洮邊外地”。西漢初年，酈商率軍西略地，至臨洮，仍未西入青海。漢族進入青海始於漢武帝開邊，元狩二年(公元前 121 年)，伐匈奴，西逐諸羌，開河西(金城黃河以西)，列置郡縣，廣置烽燧，並進軍湟中。從此，漢族軍民便陸續成批進入河湟地區。東漢繼續經營河湟，魏晉因之，前後歷 400 年。漢族與留居的羌人和小月氏人共同開發河湟，促進社會發展，約在公元元年前後河湟社會進入封建化。羌人除南遷、西遷者以外，仍游牧於環海和河曲等地。漢文化圈西進並覆蓋河湟地區，漢文化在河湟地區扎根發芽，崛起繁榮，漢族世家大族興盛，顯赫於地方甚至中央政治舞台上。漢羌角逐的結果，羌人日衰;小月氏人於三

國時東遷，東漢時居住西寧北川的一支盧水胡人後來又回到河西走廊。青海大地上主要仍是漢羌兩族。羌笛漢風，亦牧亦農。漢文化與羌文化碰撞、交彙，相互吸收，各自在不同生態環境中(指農業區和牧業區)繁衍發展。費孝通先生認爲，羌人是中國最大的“輸出型”民族，而漢族則是中國最大的“輸入性”民族，這兩個民族互動的結果是，一個逐漸衰微，一個則如滾雪球般逐步興盛，而且對後來的中國歷史文化發展產生了重大影響。

十六國南北朝，主要是鮮卑族大展風。西晉永嘉之亂後，進入十六國時期，約百餘年。公元 420 年至隋文帝楊堅平陳，統一南北，爲南北朝，約 170 年。青海政治歷史舞台上的主角是鮮卑人，漢族由衰微而銷聲匿跡，羌族進一步外遷，鮮卑和羌相互融合，鮮卑被羌化或羌人被鮮卑化;羌地亦跨入社會封建化進程。繼匈奴之後統治大漠南北，十六國時鮮卑族大規模南遷，先後建立燕、代等八個政權。在地跨青海建立的政權有:乞伏鮮卑建立的西秦，在青海地區建立的政權有禿發鮮卑建立的南涼、慕容鮮卑建立的吐谷渾，南涼依托湟水流域建國，先後以樂都西平(今西寧)爲都城，留下歷史遺跡多種。吐谷渾在青海牧區群羌故地立國前後 350 年，其政治中心先澆河，次伏羅川，後伏俟城。其歷史文物遺存累累，都蘭墓群綿延上百公裡，至今仍被視作吐谷渾的歷史寶庫。少數民族主政西海的魏晉南北朝時期，河湟漢族人士和事跡在史書上缺失。漢文化終於敵不住憑恃政權力量推行鮮卑文化而衰落下來。南北朝時統治河湟、河西等地區的北魏，是拓跋鮮卑所建立的政權;西魏是拓跋鮮卑政權;北周是鮮卑宇文氏政權。所以，在這個歷史階段裡，河湟漢族日趨淪落，漢文化也日益衰落。政治上強有力的統治者是鮮卑族，鮮卑文化獨展風。

隋唐五代兩宋，主要是中原漢人與吐蕃交流對峙時期。隋、唐是統一帝國，這時期的漢族是經過南北朝時期滾雪球式的吸收了眾多新鮮血液後增強了更大活力的主體民族。眾多鮮卑人開始接受漢化。隋帝楊氏、唐宗李氏是鮮卑化很深的漢人，兩家祖上均是北魏武川鎮軍官，後隨宇文泰入關，同爲八柱國之一。楊氏曾以普六茹爲氏，李氏曾以大野爲氏，從隋朝初年到唐天寶末年 170 多年中，漢族又一次成批地移民河湟，戍邊屯田，繁衍發展。歷史發展到 755 年，由於安史之亂，河隴駐軍悉數東調，吐蕃

乘勢占領河隴，長達百年。留存幾十萬唐人融合於吐蕃。所以，這一階段作爲漢族經濟文化史的繁榮程度，上有遜於兩漢魏晉，下不及於明清時期。公元八世紀後，唐朝勢力退出青海，公元九世紀中葉吐蕃政權崩潰，青海進入地方勢力割據狀態。公元十一世紀初，贊普後裔斯南陵溫在河湟地區建立政權，稱角廝羅，以青唐城爲都，延續近百年。公元 1104 年，宋朝在青唐城設西寧州。以後金、西夏勢力進入青海東部，以黃河爲界相互對峙。直至蒙元統一，始結束紛擾。上述幾個世紀中主要是漢藏兩個文化圈在這裡交彙融合;鮮卑吐谷渾文化分別被藏、漢民族吸納;西夏(黨項羌)文化和女真文化以及絲路上往來的西域文化，各展風彩。[24]

明清時期直至民國，主要是漢族居於多數和優勢。自公元 1368 年至民國時期近 600 年間，政權有更迭，政制有變化。從明初開始漢族再一次更大規模地向青海東部遷移，很快占居各民族的多數，到明代中葉逐步占居絕對多數。西寧衛境內 240 個村寨及黃河南岸河州衛境內貴德守御所的十屯等地，是其基本居住區。清代而後漢族人數繼續增加。漢族所代表的農耕文化，包括制度文化、儒學教育及民俗文化，在河湟大地再次扎根開花，枝繁葉茂。這種現象，由河湟地區開辦的儒學和書院可以爲證：西寧府儒學、西寧縣儒學、河州儒學、河州衛儒學、循化廳儒學、貴德廳儒學、大通縣儒學、碾伯縣儒學、大通州儒學如雨後春筍，在河湟地區興起。由此可見，河湟地區儒學教育可謂遍地開花。

書院是我國古代一種特有的教育組織形式，始於宋朝，而盛行於明代，清代繼之，並有了長足的發展。甘、青、川、滇藏區舉辦書院，始於清乾隆年間，同治以後又有所發展。青海境內的主要書院有：湟中書院：在西寧府城南街，舊爲甘南寺，乾隆五十年（1785 年），知縣冷文煒改建書齋，建立湟中書院。五峰書院：在西寧縣城西街，光緒二年（1876 年），西寧辦事大臣豫師、西寧道張宗翰等人捐銀 13020.872 兩創建。大雅書院：乾隆二十六年（1761 年），大通衛改設縣治，修建文廟，設訓導一員，專司課士，從此風氣漸開。道光九年（1829 年），知縣張於淳

[24] 王明珂《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，社會科學文獻出版社，2006 年版，第 60～72 頁；《游牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞游牧部落》，廣西師範大學出版社，2008 年版，第 157～194 頁。

建大雅書院於訓導署左側，書院上房五楹，講堂三楹，齋房四十餘間，前後三院，頗有規模。同治四年（1865 年）折損，同治十三年（1874 年）知縣黃仁治，就地捐款重修，改名崇山書院。泰興書院：在大通縣西關，系知縣萬鐘倡建，於光緒二十九年落成。風山書院：舊名樂都書院，在碾伯縣城西北隅，乾隆二十六年（1761 年），知縣何澤著建。道光二十一年（1841 年），知縣馮改移東關，建東西房各八間，屏門一座，講堂三楹，北樓五間，北房三楹，南庭二楹，東西兩廊各四間，東偏院一處。河陰書院：在貴德廳城東街，乾隆五十一年（1786 年），貴德縣丞章熙永在何家街刨建河陰書院，嘉慶元年（1796 年），同知嵇承裕前後捐資建置，同治四年遭毀，光緒四年（1878），重建講堂齋室，恢復書院。海峰書院：在湟源縣城內，光緒十三年（1887 年），同知張暉合並兩所義學爲書院。龍支書院：在循化縣城內，於光緒十八年設立，書院院長由光緒十六年秀才詹魯邦擔任。約禮書院：在西寧縣治西，乾隆四年建。樂都書院：在碾伯縣，乾隆二十四年建。除此之外，在西寧及各縣分別建立了多處義學，其中就包括循化縣義學在內。強化儒學教育、設立書院、義學等舉措，都是爲了使得化外之民被濡化成爲化內之民。

雍正八年（1730 年），循化營中立學，在城內後街，有營房 11 間，請河州生員教習，其束修（酬金）從營中公項內撥充，以教兵丁子弟。乾隆四十九年（1784 年），陝甘總督汲取蘇四十三事變教訓，爲“化導回民”，檄行各州縣設立回民義學。循化廳同知達桑阿辦義學兩處，一在崖曼工禮拜寺，請河州人宋顯明爲師。但勉強維持一、二年停辦。又一處在城內後街（始設循化營時所立）。同治三年（1864 年）五月，循化街子等上四工撒拉族群眾起事攻占廳城，城內義學被毀。同治十二年（1873 年），代理循化同知汪聲元上書清廷“興教勸學，潛移民俗，化其愚頑，”時任陝甘總督左宗棠，命令各地一律興辦義學。“設立漢回義塾，分司訓課，冀耳濡目染，漸移陋習”。同年八月二十日，辦義學兩處，一在本城南街，一在托壩莊。館師生員羅有年、詹期裕分別任教於兩學，共有蒙童 29 名。光緒二十三年（1897 年），附生李逢春在城內百子宮開設育英義塾。光緒二十五年（1899 年），優增生陳傑在城內文昌宮開辦育英義學。光緒三十一年（1905 年），附生羅鳳翔在城內關帝廟開設義

塾。光緒三十三年（1907 年），義塾、義學均改爲官立初等小學堂。[25]

循化設儒學始於清乾隆四十九年（1784 年），經同知達桑阿稟呈“應於循化地方專設學校”，乾隆五十年（1785 年）奉文批准，於乾隆五十一年（1786 年）六月二日動工，建文廟立學。七月，調大通縣訓導楊錫輅任循化儒學訓導。文廟設廩生 2 名、增生 2 名，六年一貢。歲考取進文童 4 名、武童 4 名，科考取進文童 4 名。乾隆五十三年（1788 年）五月，芮學使科歲考取文武生包元長等 12 人。乾隆五十六年（1791 年）五月，周學使科歲文武取進馬文秀等 12 人，其餘考文童 20 餘人，武童 10 餘人。撒拉族童生韓應鳳考中武生，這是撒拉族有史以來見諸歷史記載的第一位武生。據宣統《甘肅新通志》記載：

“循化廳學額，廩生四缺，增生四缺，三年一貢。歲考取文武生各四名，科考取文生四名”。

同治三年（1864 年），文廟毀於戰亂，於同治十二年（1873 年）四月，同知汪聲元撥款重修。光緒十八年（1892 年），在文廟設龍支書院，由貢生詹魯邦擔任山長，由廳署和地方紳士共同管理。以藏書、研習儒家經典、科舉准備爲主，錄取文化程度較高的童生。入學者先學《千字文》、《三字經》、《百家姓》、《千字詩》，後學《四書》、《五經》。並刊發《聖瑜廣訓》、《律易解》、《吾學錄》等。光緒三十一年（1905 年）二月，廢科舉，興學堂時，龍支書院改爲循化廳官立高等小學堂。

道光三年（1823 年），起台堡設私塾 1 處，由鄧氏家族開辦，有學房 3 間。光緒十五年（1889 年），縣城有楊生（楊大才）、詹生（詹期裕）、羅生(羅鳳翔)教習的歲蒙、育英、正蒙 3 所私塾。用個別教學，主要以《論語》、《孟子》等爲基礎教材。光緒二十三年（1897 年）後，被義塾、義學所代替。[26]

循化縣漢族人口較少，但歷來都有重視儒學教育的傳統，也正因爲這個原因，民國時期考中內地大學的大學生在省內除西寧之外數循化最多，

[25] 《明實錄憲宗實錄》,轉引自《明實錄藏族史料》,西藏人民出版社，1982 年版，第 664 頁。

[26] 蒲文成《河湟地區藏傳佛教的歷史變遷》，載《青海社會科學》2000 年第 6 期。

而且出現了像鄧春蘭（北京大學第一批女大學生）、鄧春膏、鄧春霖兄弟雙雙獲得美國大學的博士學位，一時間鄧氏家族揚名省內外。

四、尊重與包容：各美其美美美與共

在青海大地上，包括河湟流域、青海湖畔、三江源頭、祁連山下，自古以來，就是多民族聚居區，多民族文化生態區，羌、小月氏、匈奴、漢、鮮卑諸部、氐人、吐蕃等古老部族及少數中亞西亞人先後留下了歷史足跡。蒙元統一後，漢、藏、蒙古、回、土、撒拉等民族逐步成爲青海的主要而穩定的居民群體。青海的歷史文化是由先羌文化、羌文化、漢文化、藏文化、鮮卑蒙古文化（也可稱作塞北游牧文化）和中亞西亞文化（主要爲伊蘭斯文化）共同構建的。按其民族構成要素和歷史發展特點，可歸納爲四個民族文化系統，即：漢族系、羌藏族系、鮮卑蒙古族系和突厥伊斯蘭系。目前，青海各主要民族使用漢語、藏語、蒙古語、土語、撒拉語五種語言。漢語、藏語屬漢藏語系的漢語族和藏緬語族，蒙古語、土語屬阿爾泰語系的蒙古語族，撒拉語屬阿爾泰語系突厥語族，使用漢文、藏文、蒙古文及新創制土文四種文字。“語言是一個民族最基本的文化特質，事實上，語言的特點正是多元化的像征——世界上每一種語言都代表一種獨特的人生經驗和獨特的世界觀”。[27]語言文字的多樣性也是循化縣各民族文化多樣性的一個實證。信仰的宗教主要有藏傳佛教、伊斯蘭教以及人數不多的漢傳佛教、道教和天主教、基督教（清代以後得以在河湟地區傳播）以及地方性的民間信仰。“不同的宗教信仰代表人類不同的文化創造、智力成果和像征符號，從不同側面反映出人類經驗的多樣性，以及人類對待生活中使命、挑戰和痛苦的不同方式”。[28]經濟生活方式方面，除了經營傳統的農業和牧業外，現在分別朝產業化、工業化、城鎮化邁進。所以就文化史說，這裡具有多種文化的重迭性、交彙性、共融性、開放性和綜合性的特點，是文化多樣性最爲豐富的地區之一。

循化縣位居黃河岸邊，自古以來也是多民族、多族群你來我往、我來

[27] 芈一之《青海民族文化史概談》，載《青海民族學院學報》2001 年第 1 期。

[28] 馬成俊《1781 年教爭：地方社會與國家權力》，載《廣西民族大學學報》2009 年第 3 期。

你去的地區。現在，除了蒙古族和土族不是循化的主體民族之外，其他民族都有數百年的歷史。他們共同經營著這塊土地，在宗教上互相尊重，在經濟上互通有無，在文化上包容差異，在生活上尊重多樣。在數百年的相互交往中，也有過矛盾和衝突，但是民族關係的主流是和諧的，各個民族都能夠自覺維護民族之間的良好關係。有了矛盾，當地各民族的社會精英們也會積極通過國家權力、習慣法以及民間渠道等方面的手段做出合理的解決。

從文明的教育方面來說，循化縣的幾個民族也各有其特點，自清初開始的儒學教育，儘管舉步維艱，步履蹣跚，但從無到有，從小到大，從漢族到少數民族，也有了一個良好的開端，從循化縣城營伍子弟逐漸擴及縣城周邊的少數民族子弟接受漢文化教育，使得漢儒文化在少數民族地區開始生根開花。到了民國年間，隨著青海回教促進會的成立，馬步芳政權取較爲嚴厲的措施，強令回族撒拉族子弟入學接受新式教育。1934 年，成立青海回教促進會循化分會，更進一步提高了撒拉族回族子弟的入學率，據 1935 年統計，撒拉族回族子弟在學人數爲 723 人，大大改變了這兩個民族的文化知識結構。爲了吸引撒拉族回族子弟入學，學校還每日授課 1～2 節阿拉伯文課程。1941 年，藏族學者喜饒嘉措經國民政府同意，在自己的家鄉古雷寺創辦“青海喇嘛教義國文講習所”，旨在“改進邊疆教育、增進藏民文化、宣傳三民主義、闡明抗日國策”，喜饒嘉措親自擔任校長，並在開學典禮上做了重要講話。據 1942 年統計，當年接受新式教育的學生有 76 人之多。其實，教育內容除了傳統在寺院所開設的藏傳佛教課程之外，增加了有關國計民生方面的演講。爲在藏族聚居區傳播漢文化作出了努力。

至清末民初，伊斯蘭教經堂教育，隨著國家對宗教的開放政策，加之地方政府首腦本身是穆斯林的身份，所以經堂教育一度很盛行，各清真寺紛紛招收滿拉（學員），分級授課，培養出了許多具有深厚伊斯蘭教知識水平的阿訇，當時在西北地區有名的阿訇有尕清水、長脖子、大清水、尕乃曼、大乃曼等“十大阿訇”。

文明的傳播需要有一個穩定的政治環境，同時還要有一批傳播文明的知識分子和社會賢達、地方精英的強力推動。民國時期的循化，不論是漢

儒文化，還是藏傳佛教文明，抑或是伊斯蘭教文明，出現了一個異常繁榮的局面，在漢儒文化方面，循化縣是民國年間赴內地大學深造人數最多的一個縣。據不完全統計，僅民國期間，青海省赴內地大學的 305 人中，西寧市 74 人，循化縣僅次於西寧占第二位，共有 48 人之多，鄧春蘭家族更是頗負盛名。[29]儘管在青海有“樂都的文書，‘兩化’的官，大通、互助一二三”的說法，人們認爲樂都縣因讀書人多而出名，大通、互助兩縣則多爲沒有職位的士兵。其實，循化、化隆（素稱兩化）不僅在民國時期的軍政官員多，而且讀大學人數者也居青海省第二位，循化縣漢族重視學習之風可見一斑。而在藏傳佛教領域，循化縣由於第十世班禪、喜饒嘉措和才旦夏茸三位大師的存在而在全國藏傳佛教界獨占鰲頭，獨領風騷。在伊斯蘭教領域，不論什麼教派，都得到了長足的發展，出現了西北地區有名的“十大阿訇”，更有甚者，尕清水的大兒子曼素日阿訇（人稱大師傅）憑借淵博的學識，參加全國伊斯蘭教協會的籌備工作，並榮任首屆中國伊斯蘭教協會副會長。

值得一提的是，循化縣各個民族族屬不同、宗教信仰各異，生活方式有別，歷史上也曾在土地資源、水利資源的爭奪以及宗教和文化方面出現過摩擦，在民族關係方面不能說風平浪靜，一帆風順。但是，縱觀歷史，美國學者亨廷頓所擔心的大規模的文明衝突，在循化縣並沒有發生。相反在循化縣，漢儒文明、伊斯蘭文明、藏傳佛教文明等三大文明共聚一處，卻能做到互相尊重、包容差異、互不干涉、各行其教，並且在產生民族之間的矛盾時（比如水利、草山、土地等糾紛），各宗教首領能夠心平氣和地做到一起，共商解決的辦法，通過對話與合作實現和諧社會。甚至哪個民族修建寺院，其他民族代表前去祝賀。20 世紀 80 年代宗教開放之時，循化縣撒拉族的祖寺街子清真大寺重修，班禪大師回家省親剛好路過，便拿出 3000 元人民幣前去祝賀，全體撒拉族人民感到高興；在白莊鄉，科哇清真寺和夕昌佛教寺院世代友好，有許多動人的雙方護寺的故事流傳，張尕清真寺大殿內中梁上的木質雙環像征著撒拉族與藏族之間的友好關

[29] 吳紹安《從前清至民國時期的循化縣民族教育》（上下），載《青海民族研究》1999 年第 1.2 期；收入馬成俊、馬偉主編《百年撒拉族研究文集》，青海人民出版社，2004 年版，第 892～902 頁。

係。以上事實無不說明在統一多民族的國家，只要實行旨在有利於各民族共同繁榮、共同發展的民族宗教政策，各文明之間是可以實現“各美其美、美美與共”和共存共榮的，郝時遠教授、周大鳴教授、何星亮教授等學者[30]的研究也充分證明了只要各個文明之間建立對話，充分挖掘各文明中有關自然、人文的普適性內涵，建立對話與合作機制，通過不同文化之間的交流與合作，人類社會才得以不斷發展前進。因此，從全球角度而言，通過在一套全球倫理的框架下進行對話，達成一系列新的社會政治共識，促進文化繁榮，對於人類社會的未來發展極爲重要。而從一個地區來說，同樣如此。其實，多元化（Pluralism）本身也是全球倫理的一個基本原則，所以，尊重多樣與包容差異，也就意味著尊重和維護文化的多樣性。

[30] 聯合國教科文組織世界文化與發展委員會編，張玉國譯《文化多樣性與人類全面發展——世界文化與發展報告》，廣東人民出版社，2006 年版，第 21 頁。

佤族的茶文化

陳國慶
中國社會科學院民族學與人類學研究所
北京 100081

摘 要

文章主要探討佤族與茶的起源、茶在佤族經濟生活、社會活動中的地位與作用等 問題。從佤族與茶的歷史淵源、佤族的飲茶習俗、茶的社會功能、茶的藥用功能和佤族茶品 及飲用等層面介紹佤族獨具一格、富有民族特點的茶文化。

前言

佤族爲雲南獨有的民族，主要分布於雲南省西南部臨滄市滄源縣、耿馬縣、雙江縣、永德縣、鎮康縣；普洱市西盟縣、瀾滄縣、孟連縣、寧洱縣等地，人口有 396619 人（2000 年）。佤族是一個歷史悠久的民族，其先民屬於形成今佤族、布朗族、德昂族古代百濮的一支。佤族內部在歷史上沒有統一的族稱，自唐朝起，在有關的漢文史料中先後曾有“望”、“望苴子”、“生蒲”、“古剌”、“嘎剌”、“哈瓦等族稱。

佤族的自稱，各地略有差異，居住於滄源、雙江、耿馬、瀾滄等地的佤族其自稱爲“布饒”、“巴饒克”；居住於西盟、孟連等地的佤族自稱爲“阿佤”、“勒佤”、“阿臥”等；居住於永德、鎮康等地的佤族自稱爲“佤”。他稱主要有：“阿佤”、“本人”、“腊”、“滾腊”、“佧佤”等。20 世紀 50 年代曾用過“佧佤族”的族稱，因“佧”字含有貶義，1965 年，根據本民族的意願，正式定名爲佤族。

佤族歷史上沒有文字，人們一般用刻木、結繩記事。20 世紀 30 年代，西方傳教士創制了拉丁字母形式的佤文，稱“撒拉文”，主要在信仰基督教的佤族地區使用。1957 年中央政府爲佤族創制了一套以拉丁字母

爲基礎的拼音文字，現仍在推廣使用過程中。

1949 年以前，各地佤族的社會經濟發展水平差異很大，如西盟縣全境和孟連、瀾滄、滄源的部分地區，正處在原始公社解體、奴隸制初期或封建領主制正在形成的社會模式；滄源、耿馬、雙江等地的佤族社會，已屬於封建領主制的範疇；永德、鎮康等靠近內地的佤族，則已進入封建地主經濟階段。

在歷史上，佤族的分布地域很廣，從佤族的神話傳說中考證，佤族的先民最早分布於滇西南迄緬甸北部的地區，漢晉開始遷徙至瀾滄江以東和薩爾溫江以西的地域。大約在唐朝，由於其他民族的不斷遷徙，與當地佤族先民形成了交錯居住和雜居狀況，佤族分布區域則相對較小。到清代中葉，逐步形成了佤族目前的分布格局，主要分布在瀾滄江和薩爾溫江之間、怒山山脈南段的延伸地帶，這些地區山巒重疊，平壩極少，也稱阿佤山區。在佤族主要聚居區滄源縣和西盟縣境內，氣候溫和，雨量充沛，干濕分明，垂直氣候明顯，生物、礦產資源極爲豐富，素有“植物王國”和“動物王國”之稱。

一、佤族與茶的歷史淵源

中國是茶的故鄉，有著悠久的種茶歷史和茶文化。根據現今自然地理現狀和古茶樹、古茶園的分布情況分析，雲南是世界上發現古茶樹最多、最古老的地區，尤其以瀾滄江中下游的區域最爲集中，主要位於雲南西南部的臨滄、普洱、西雙版納、德宏等地區。在我國學術界，根據大量的生態學、植物學等資料推測，基本認爲這些地區是茶的起源之地。

植物學、生態學學者認爲茶葉的原產地應在雲南的瀾滄江中下游地區理由爲：“第一，茶屬植物是第四紀冰期劫後的幸存者，而屬亞熱帶和南亞熱帶氣候的瀾滄江中下游地區，地質學家已證實，沒有經過冰川襲擊，很多古樹種包括茶樹得以存活下來。第二，瀾滄江中下游地區山高、濕熱、霧大，有深厚的酸性土壤，非常適宜茶樹的生長。第三、生物學家從茶樹原種——皋蘆型的性狀遺傳以及茶葉生物化學上，已經論證了茶樹的起源地只能是雲南的瀾滄江中下游地區”。（參見：趙世林《西南茶文化起源的民族學考察》，西南民族學院學報（哲學社會科學版）2000 年總

21 卷第 11 期。）茶樹最早出現在雲南的西南部地區，那最先摘茶並首先把它引入栽培的是哪一個民族？這是一個非常難以考據的問題，有學者在考察遠古時期這一地區的人類活動脈絡，綜合現存的相關民族學資料，認爲應該是布朗、德昂、佤等民族的先民“百濮”這一古代民族最有可能最先接觸到茶樹茶葉的群體。

《漢書・地理志》中記載著以“濮人”命名的地名、山水名，如：“濮水”出徼外”；“牛蘭山，即水所出，南至雙柏入濮”。

《華陽國志・南中志》記載當時永昌郡的大竹爲“濮竹”等等。這些江河、物產之所以起源於“濮人”，這些說明“濮人”確系這裡的古代土著居民，是滇西南最早的居民。

濮人大多居住在山地和丘陵地帶，而茶樹則適宜在濕熱的丘陵坡地上生長，很可能就是濮人從原始農業的前身——集活動中發現、認識了茶，開始摘食用並逐漸引入栽培。而直到今天，在濮人的後裔：布朗族、德昂族和佤族等民族中，仍保留食用茶和飲用茶的飲食習慣。同時，從今天擅長種茶、制茶的民族來看，在雲南仍然是布朗族、德昂族、佤族等古代濮人的後裔最爲突出。

本文將主要對臨滄市滄源縣境內的佤族茶文化進行介紹，臨滄是佤族文化薈萃之地，被譽爲“世界佤鄉”。同時，臨滄也是著名茶品牌“滇紅”的產地，其境內分布有豐富的茶樹資源，是古茶樹遺產存量最大、最具代表性的地區，被譽爲世界茶樹的起源地之一，雲南大葉種茶的故鄉。

據調查在臨滄市境內有 40 萬畝野生古茶樹，其中滄源縣境內有 5 萬畝野生古茶樹。值得一提的是，在臨滄市鳳慶縣小灣鎮香竹箐境內有一棵樹圍 5.8 米、高 10.2 米的栽培型古茶樹，據有關專家考證，已經有 3200 年的歷史，爲目前所發現栽培型最早的古茶樹。（參見：政協臨滄市委員會編著《中國臨滄茶文化》，雲南人民出版社，2004 年 4 月版）。

滄源縣佤族種茶、飲茶的歷史十分悠久，對茶的最早稱呼有“miam 綿（野茶、酸茶）”，爲茶在佤語中的最早讀音形式；之後有“la 腊”，現在多稱爲“tɕʰa□茶”（爲漢語借詞）。過去，當佤族人把茶葉作爲貢品進貢時仍稱之爲“miam 綿”，有佤語諺語爲證：

tɔ□ miam kah vɔŋ, tɔ□ g ɔŋ kah kuat

給 茶 於 大王 給 稅 於 頭人

意爲：茶葉進貢給大王，稅賦上給頭人。

miam plih kra□, ʧʰa□ plih rʰɔ

m 茶 打通 路 茶 打通

心意爲：苦茶能打通路，茶葉能交心。

對茶的稱呼，在其他民族語中，布朗語爲：la³¹、德昂語爲：jajɯ。在漢語中，關於茶名茶字，先後有荼、檟、蔎、茗、荈等之類的名稱。如：

《爾雅.釋木》：“檟，苦荼”。

《說文解字》：“荼，苦荼也，從餘聲”。

《本早.木部》：“茗，苦荼，味甘苦”。陸羽《茶經》：“一曰茶、二曰檟、三曰蔎、四曰茗、五曰荈”。借鑒一些漢語音韻學家對“茶”字古音的構擬成果，我們可以發現漢語中的“茶”字的

古音與佤語茶的讀音“miam 綿”、“la 腊”有著很整齊的語音對應關係。潘悟雲“茶”：* g rla、“茗”：*meeŋʔ（參見《漢語歷史音韻學》，上海教育出版社，2000 年 7 月版）。鄭張尚芳“茶”：*rlaa、“茗”：*meeŋʔ（參見《上古音系》，上海教育出版社，2003 年 12 月版。）語言是文化的重要載體，也是民族的重要特徵。一般而言，如果某種東西是本民族首先發現或發明的，則用本民族語言詞彙冠之；如果是外面傳入的則借用或沿用其他民族的語言詞彙，一旦約定成俗，又具有相對的穩定性。就茶一詞在佤語與漢語中的語音對應關係，我們也可以窺探茶一詞原創性問題，這是一個很值得研究的問題，在此本文暫不做討論。

二、佤族的飲茶習俗

佤族茶文化豐富多彩，並已經充分地滲透到了佤族人的政治、經濟、文化諸方面。從古至今，茶葉在佤族人日常生活中是一種不可缺少的用品，在佤族人日常的生活中，對於茶的定位，甚至可以冠以“無茶不成事”。正是因爲茶與佤族人的這種特殊關係，從而造就了佤族人獨具特色的飲茶習俗。

佤族飲茶一般喝土罐煎煮的濃茶，不太喝泡茶。目前受外來文化的影

響，一些佤族地區既保留飲茶罐煮的茶，也有了喝沸水泡的茶。在佤族家庭中，只要有兩三個人來家裡，就會用茶罐煮茶，碰到人多時就要用大茶罐煮茶。佤族的茶水一般很濃，多由老年人與中年人飲之，青少年及年輕婦女一般不樂於飲茶。

過去，在佤族以部落、山寨爲組織形式的頭人制度社會中，就專門設有一個“茶官”職位，佤族稱之爲“tɕautɕʰa□召茶”或“ta□tɕautɕʰa□達召茶”，其職務、職責便是專門負責部落、山寨中一切具有宗教或社會意義的茶事活動，即根據傳統規矩安排備茶、配茶、煮茶、倒茶、端茶、送茶事宜，以及誦念供神、祭祖、驅邪、招魂、送鬼的茶經等等。

長久以來，在佤族人家庭中的日常生活物質儲備中，除了糧食之外，其他重要的生活備用品便是食鹽、茶葉和煙葉。鹽是不能自給，一般是從外面購買或交換而來，而茶葉和煙葉，則是佤族人自己種植、摘、加工的物品，每個佤族人家庭都會備用茶葉與煙葉。過去，老人訓導晚輩持家備物時常說：“平時屋破、缺糧少衣不要緊，但家中一定備有茶和煙葉等物品”。佤族人認爲，只要家中備有茶葉與煙葉，家中凡是有事都能邀請眾人來家中喝茶、品煙商討對策。

佤族人每年每家都會開辟大小不一的茶葉地，一戶人家至少也會有一、兩棵大茶樹，就是自家沒有茶樹，也要設法去找有茶樹的人家以換工的方式，獲取一定數量的茶葉，可以說即使在清貧如洗的佤族家庭也要備有茶葉和煙葉。

在佤族人社會交往中，人們凡是遇事、行事都是要通過茶葉和煙葉先行，可以說茶葉是佤族人社會關係中不可缺少的維系品，是佤族人社會活動中的粘合劑。

三、茶在佤族社會中的社會功能

佤族的茶既有自然屬性，又具有社會屬性，茶在佤族人經濟生活中占有相當的比重，同時，在佤族人的文化傳統中，茶已經大大超出其物質上的功能，成爲其精神文化的重要載體。

1.祭祀物品大部分佤族信仰萬物有靈的自然宗教，佤族人素有欲喝茶必先滴茶、欲喝酒必先滴酒的習俗，這之中的內在含義就是祭天地敬鬼

神，這是佤族人與自然界、神靈交流的一種途徑或宗教禮儀。佤族人認爲，茶葉能通神通鬼，在佤族的供神、祭祖、招魂、送鬼等活動中，茶可以起到開路先鋒的作用，是佤族宗教活動中極其重要的祭祀用品。具體事例如：

一家之主欲出遠門時必先滴茶水敬神靈，如此之後就不怕妖邪纏身，不會遇到天災人禍。獵人進山狩獵時，若見到特別高大的樹，要在此樹根下放置少許茶葉和米飯，以求山神保佑，獲得獵物。佤族人辦理喪事時，除了通常的送葬程序之外，每個人都要用葉子包點茶葉放進逝者的包裡，否則逝者的鬼魂一到晚上會回到家中尋找茶喝，擾得活人不得安寧。佤族人在舉行送鬼驅妖儀式時，常把芭蕉葉或干筍葉置於地上，上面放有茶葉、煙葉、

大米等物品，雙手捧起送到村子外朝太陽落下的方向扔去，這樣就可以驅妖辟邪，祈求平安。佤族人每逢節慶日或者家中忌日，家庭婦女都要早早起來做好飯菜，然後用土茶罐煮好茶，待男主人起來將頭道茶水滴灑到地上之後，這樣方可吃飯，或者從事別的活動。如果平時不能做到，但逢節慶日或忌日必須完成這項祭祀活動，否則會有災禍降臨。在佤族地區，逢年過節時敬神祭祖的東西裡也少不了茶葉，在信仰“賽瑪教”的地方，人們一般用三盅茶水敬神祭祖；在信仰小乘佛教和自然宗教的地方，人們也一般用 5-7 盅茶水敬神祭祖。在村寨打歌場的中央設有祭台，祭台上供放有茶葉、芭蕉、糯米糍粑等物品，用以供奉“siʑiɛ□西爺（天神）”和“moik 莫依吉（山神）”，其中，茶葉始終扮演非常重要的角色。

佤族人砍木鼓的時候，首先要備好茶、煙草、酒、米等物品，加上一只毛色上好的公雞，找到事先看好的樹根，搭建一個簡易的供台，把備好的茶葉之類供品擺上，滴了酒才殺雞祭祀樹神。到拉木鼓的時候，佤族人還要敬木鼓一杯茶水方可拉木鼓回去村寨。

2.交際物品以茶爲信、爲令：過去，在佤族人社會生活中，但凡一切社會活動的溝通聯絡或信息傳遞，大都是以茶葉爲媒介、載體去表示，只有茶葉這種媒介先行之後，方可再以其他物品爲媒介或表示物品。

如戰爭、復仇行爲的溝通與信息傳遞，只有行了茶禮才會有下一步的

信息交流，派人給對方送去一包茶葉和芭蕉、甘蔗等物品，只要沒有辣椒、火藥、子彈之類的東西，對方就知道你方有誠意談判在先，同時送茶葉包的人，再簡單告知對方送茶葉包的事由，對方一接到茶葉就會知道如何取舍。這種行爲，在佤族人中被譽爲“送茶包通報行爲”，其內容涵蓋相互間的邀請、會約、議事、委任、復仇、械鬥等方面，這些不同信息的聯絡、傳遞、通報都是送茶葉包方式進行的。

以茶爲待客之物品：在佤族民間的走親訪友、迎親待客、定親會友的先行禮品中，茶葉是不可缺的。家裡有客人或朋友到家裡串門，佤族男主人一般先把茶罐放在火塘邊，裝上茶、倒入水，邊煮茶邊暢聊，只有給來訪者敬上茶水後，方才敬酒，以此表現佤族人的熱情待客之道。如下佤族諺語所言：

tɕʰa□ paih ŋai， sup paih kaik。

茶 打開 眼睛 煙葉 打開 面子

意爲：茶賞臉，煙給面子。

3.茶與佤族婚俗由於茶在佤族日常生活中的重要地位，茶在佤族婚俗中也起到很關鍵的媒介作用。在佤族人提親、訂婚、舉行婚禮儀式過程中，茶葉從始至終都是“開路先鋒”的禮品，小包茶葉是隨時備有的物品。

在佤族的婚俗中，送禮茶葉的數量是要按照傳統規矩而定量的。一般而言，在提親、訂婚時，男方要給女方送五兩、七兩或九兩禮茶；而到舉行婚禮儀式送大禮時，男方就要送女方三斤、五斤、七斤茶葉。與此同時，女方家在送新娘嫁妝的背簍中，必須放三瓣新鮮的野茶，這也是佤族人從古代就沿襲下來的傳統規矩。

四、茶在佤族民間的藥用功能

從茶與佤族的歷史淵源關係看，茶最初的功能或許最早就是用來治病的，後來逐漸演變爲生活飲用品以及賦予它社會交際功能的。在佤族民間醫藥中，茶葉始終占有比較重要的地位。茶葉（鮮葉、干葉）、茶汁、茶樹皮、茶樹根、茶樹花、茶籽、茶木碳等都能入藥。佤族人民在長期的生活實踐中，不斷摸索，創造了很多茶療法和民間偏方。主要有：

外科茶療

法消炎：

（1）眼睛發炎發紅，用茶葉泡水，每日用茶水洗眼 2~3 次，可以消除炎症，明目。

（2）皮膚瘙癢，用茶水洗之，可消炎解除瘙癢。

（3）染有因燥熱引起的眼膜干燥發紅，眼皮紅腫，可用曬青茶水洗滌眼眶後，將茶渣敷在眼眶上，以紗布固定，連續幾小時，紅腫即可消退，眼膜恢復正常。

止血：

（1）民間在農事勞動中，常會出現碰傷手指或腳趾出血之事，當出現流血不止時，可摘一把茶樹鮮葉（嫩葉、老葉均可），用口嚼細後，敷在出血部位，血可漸止。

（2）佤族人出門喜歡帶長刀，生產生活中不免出現刀傷。爲了應急，就地茶樹鮮葉搗碎後衝上小便拌勻敷在傷口上，既消炎又止血，一般刀傷只要換兩三次藥便可愈合。

茶水刮痧：因感冒引起周身酸痛，四肢無力時，可衝泡曬青茶水做潤滑劑，刮痧治感冒。內科茶療法

用茶止痢瀉：

（1））染有痢疾病，大便如水時，可取曬青毛茶 10 克左右，用土罐在炭火上均勻烤黃，略顯焦味時，沏入沸騰的水，待土罐冷卻後，再在土罐內沏滿沸水，然後煮 2 分鐘左右，視土罐大小放入用明火烤紅的食鹽，待食鹽與茶水全面混合均勻後，即可沏入茶碗裡飲服，連服三次，即可治愈。

（3）患腹瀉，可用適量米、茶、糖一起放入茶罐或瓷杯中烤糊後，衝上滾燙的沸水，煮十分鐘左右倒出乘熱喝下，腹瀉就會消失。

治療感冒：

（1）姜茶散寒。遇發寒怕冷，全身酸痛，用土罐煮沸未烘烤的曬青毛茶，再煮上去皮洗淨切片的生姜，飲後促進全身發汗，汗水自然停止，病即愈。

（2）因感冒引起周身酸痛，四肢無力時，用二兩茶葉炒黃煮沸後，

放入少量紅糖，以松明作引子，喝下一碗後，酸痛自然消除。

（3）受風寒頭昏痛，用茶葉加松明煮沸飲用，可解除頭痛。潤肺理氣茶：茶葉加大樹理肺散飲用，可清熱解毒，治熱咳之病。陳醋茶：茶湯加陳醋，飯前飲用，可開胃消食，消除胃酸分泌不足，食欲大振。消食茶：用米加茶葉烤黃微焦，放入紅糖煮沸，飲後可消食健胃。糊米茶解熱：肚腹燥熱，大便難解，唇舌干燥，苦味重，頭昏且隱隱作痛，用 10~15 克左右大米，或糯米，在鐵鍋或鋁鍋內以中溫炒黃，顯出焦味時，再取 10 克左右曬青茶、適量蔗紅糖，放入鍋中與大米混合炒，待大米炒焦，茶葉炒黃，蔗糖、大米與茶裹成團，呈現嚴重焦糖味時，沏入沸水，煮數分鐘後飲用，病狀漸消。

茶根降壓：患有高血壓病者，將樹齡較長的茶樹根（越老越好）挖出洗淨切細，用土罐煨沸飲用，可使血壓降低。

茶汁撤火：太陽穴劇烈頭痛，民間俗稱“火攻”，患者可幾片茶鮮葉，洗淨後，用手稍揉，放入口中嚼細，茶汁溢出，連茶渣吞下，數分鐘後，太陽穴的劇烈頭痛可止。

酒茶舒筋：人們在初感身體不適，太陽穴隱隱作痛，十指麻木寒冷時，煮一碗不濃不淡的綠茶水，並在茶湯中滴上幾滴白酒，趁熱飲後，全身即感舒暢，病狀消除。

用茶解毒：熱濃茶大半碗，兌一兩豬油和一兩紅糖服用，對較輕的誤食中毒、食物中毒有一定的解毒作用。

治療頭痛、偏頭痛、神經性、血管性頭痛：用 1~2 兩青茶，以生姜、松明，草果籽作引子，將茶炒黃放入開水煮沸，再放入引子煮約 10 分鐘後，倒入茶杯趁熱喝下，邊喝邊冒汗，不到一個時辰頭痛就會消失。

在佤族過去醫療條件極爲有限的情況下，茶葉的藥用功能是大自然給以佤族人的一份厚禮，茶葉是與佤族人息息相關的重要物品。

五、佤族茶品及飲用

1.鮮茶葉佤族一般都喝經過加工、曬干的茶葉，但在沒有干茶的情況，可以直接煮鮮葉喝，即將剛摘的鮮葉放入罐中煮熟，然後將通紅的火炭拋入土罐內，再煮 1~3 分鐘後即可飲用。這是佤族在野外慣用的飲茶

方式，它可以直接從森林中摘古茶樹葉，不必隨身背茶。

2.火炭茶煮制火炭茶，首先將茶葉放入土罐中，再取出火塘裡已燒紅的火炭放入茶罐中，與茶葉一起抖動，待茶葉燒黃後衝入開水，再煮 3~5 分鐘後即可飲用。這種茶除苦後回甜和帶有濃烈的香味外，飯後飲用還能幫助消化。

3.生煮茶佤族生煮茶，是將茶葉放入茶罐中，加入冷水後在火塘邊慢慢煮，火只燒到小茶罐的半邊，並用筷子般大小的木棍攪拌。第一次茶水不能飲用，要把它煮干，再加第二道水（可加開水），第二道茶仍還不能飲用，第三道茶煮沸 1~2 分鐘後，才開始飲用。這種茶苦澀味全無，喝了以後不影響睡眠，有益於身體健康，既可在家煮飲，也可在山上、地裡邊干活邊煮飲，用以解渴。

4.嚼鮮葉這是一種古老的飲茶方式，即在沒有煮茶、泡茶條件下用茶解渴、提神的方法。人在野外無煮泡茶的條件，就取少量干茶或鮮葉放入口中細嚼，吸食茶汁，到最後連茶渣一起吞吃。這種飲茶方法既簡便，又能同樣解渴、提神，苦中回甜。

5.烤茶（雷響茶）烤茶，是佤族的一種古老的飲茶方式。烤茶的方法是將小土茶罐放在火塘上烤熱，然後放入茶葉，邊抖動邊烘烤，直至茶色烤黃時衝入開水，去掉面上浮沫後再衝入開水，濃度適中後即可飲用。這種茶焦香味濃，飲後能消除疲勞，使人精神大振，佤族人稱之爲雷響茶。

6、竹筒茶

竹筒茶，佤語叫“tɕʰa□lɔk 茶絡克”，分兩種做法。第一種是將鮮葉炒黃，到八成干時就塞進竹筒內，封緊筒口，隨用隨取，茶葉一直保鮮。第二種是用新砍來的新鮮竹筒，竹筒裡灌水，並把水燒沸，然後放進茶葉，煮 2~3 分鐘後即可飲用。此種茶，竹茶混合香味撲鼻。

7、板茶（餅茶）

這種工藝茶，最早盛產於滄源縣岩帥鎮，因形狀像石板、木板而得名。其制作程序和方式與竹筒茶基本相同，所不同的是將蒸濕後的茶葉裝入麻布口袋裡，擰緊口袋後用繩子拴緊，再用石磨或石板壓平，待水流干凝固成板塊後再拿出來曬干，曬干後即成板茶，飲用方式與其他茶相同。

8、茶膠

茶膠，佤語叫“ʨʰa□kʰa 茶哱”，”kʰa 哱”即熬的意思。熬茶膠的程序是：將老茶葉與茶花按一定比例入鍋煎熬，到茶水已有一定的濃度時將水潷出，再加水煎熬，再潷水，可視茶葉和茶花的量取舍熬與潷的次數。之後，用文火將潷出的茶汁熬至成稀膠狀後，倒入器皿晾干，使之凝固成干膠狀。上山勞動或出遠門時，可取少量茶膠含在嘴裡，待茶膠融化後再飲幾口泉水，不僅能起到清熱解渴的作用，而且有清香回甜之美感。

9、紙烤茶茶選用無公害一芽一葉大葉種嫩梗茶或蓓蕾茶，草紙選用竹子直接加工的生草紙。經過

簸、翻、挪、顛四種手法約 5 分鐘在碳火上烤制而成，全過程共需抖動生竹草紙數百次，最終達到梗泡、發黃、呈蝦磨背狀且不焦糊。茶烤成後放入熱致 50˚C 左右的瓦罐中，注入燒開的泉水。第一泡在注入開水後即可倒出；第二泡在注水後煮約 1 分鐘；第三、四泡根據香氣、湯色、滋味適當延長煮茶時間。紙烤茶具有湯色金黃、明亮；香氣高長、淡雅；滋味純和、回味長久的特點。

10、鐵板茶佤族鐵板茶不同於烤茶，其做法是先燒開一壺水，然後用一塊鐵板將茶葉烤黃，再將烤

好的茶葉放入茶壺內煮 3~5 分鐘，倒入茶碗中即可飲用。烤一次茶，煮一次水，現燒現飲。這種茶苦中回甜，帶有濃烈的焦香味。

11.鹽鹹茶鹽鹹茶一般是人們攜帶到山上或地裡飲用的茶。人們吃好了飯，出工前煮一罐濃茶，在

濃茶裡放入適量的食鹽。有的在家裡喝足，整天不渴；有的背到山上適時飲用。佤族認爲這是解渴的最佳方法，因此有人稱之爲“解渴茶”。

12.過夜茶人們一般不喝過夜茶，但佤族卻認爲可以喝，而且取獨特的方法經常喝。其飲用方法

是：當人們頭天煮一罐茶只喝過第一道，第二、三道還來不及喝時，丟了覺得可惜，於是就把茶罐裡的水潷干，將茶渣留在罐內蓋好。第二天要喝時，重新注入冷水煮沸即可繼續飲用，茶味依舊濃香。

主要參考文獻：

[1]馬曜・雲南各族古代史略[M].雲南人民出版社，1977 年 6 月版。

[2]尤中・雲南民族史[M].雲南大學出版社，1994 年 11 月版。.

[3]陳興琰・茶樹原產地——雲南[M].雲南人民出版社，1994 年 7 月版。

[4]羅之基・佤族社會歷史與文化[M].中央民族大學出版社，1995 年 3 月版。

[5]李明富・滄源佤族自治縣志[M].雲南民族出版社，1998 年 12 月版。

[6]魏德明・佤族文化史[M].雲南民族出版社，2001 年 6 月版。

[7]政協臨滄市委員會・中國臨滄茶文化[M].雲南人民出版社，2004 年 4 月版。

[8]趙世林・西南茶文化起源的民族學考察[J].西南民族學院學報（哲學社會科學版），2000。

試析城鎮化進程中民族社區的整合

高永久
南開大學周恩來政府管理學院民族研究中心教授
柳建文
南開大學周恩來政府管理學院民族研究中心副教授

和諧民族社區的建設，涉及經濟、政治、社會、文化等諸多領域，是一項系統的工程。在現代化進程中，城鎮社區不同民族間的文化差異與利益分化，對城鎮化進程中和諧民族社區的建設產生著深刻的影響。爲應對民族社會利益分化所帶來的問題以及排除各種矛盾，需要進行民族社區整合。整合（integration）作爲社會學的核心概念，被人們視爲一個復雜社會維持秩序和穩定發展的必要前提，爲了保證各種社會力量能夠形成一股合力沿著某一特定社會主導目標前進並保持一種穩定有序的發展狀態，需要借助不同的整合機制將具有不同利益訴求的群體組合在一起。本文主要從經濟利益關係整合、政治整合、民族社會整合、文化整合的角度出發，結合當前民族社區建設的經驗，探討城鎮化進程中民族社區的整合及其相關問題。

一、經濟利益關係的整合

在和諧民族社區建設中，經濟利益關係整合是關鍵。從本質上講，民族矛盾的根源在於經濟發展上的不平衡，城鎮化進程中民族社區整合的基本對像是民族間的利益，即政府及社會組織通過制度、政策或者其它手段，協調各民族間的利益關係，形成有利於民族社區協調、健康、公平發展的格局。經濟利益關係整合是和諧民族社區建設的基礎，只有以共同經濟利益爲基礎的民族社區建設，才能使民族社區的各階層凝聚成爲一個緊密的社會整體，從而奠定民族社區和諧的堅實基礎。

城鎮化進程中和諧民族社區建設的重心，在於發展民族經濟、維護各民族不同利益主體間的經濟利益。城鎮化進程中多民族社區經濟利益關係

整合的實質，在於各民族居民的物質利益訴求與政府利益分配機制如何協調。一般而言，各民族之間的文化差異不會輕易變成政治衝突，而利益差別卻是誘發政治騷動的潛在因素。使民族社區避免政治衝突的有效途徑之一，就是通過經濟整合調整不同利益主體間的利益結構，建立利益主體間的平衡關係。只有物質生活水平提高了，各民族成員的政治滿意度才會相應提高，也就意味著其對政治共同體的認同感提高，才能促進政治體系合法性的增長，和諧社區建設才有切實保障。發展民族經濟也是績效合法性生成的重要因素，是執政黨合法性的重要推動力，它直接向人民提供公共政治產品，滿足各民族不同利益主體的經濟、政治、文化和社會的需求，以此來體現執政主體對各民族成員的人文關懷，向各民族成員證明其正義性，在不斷滿足了各民族成員日益增長的物質文化需求的基礎上，受到各民族成員的支持與認同。經濟的快速發展是績效追求的核心，由此產生的政治效能是社會穩定的保障，和諧民族社區建設才有堅實的根基。

在民族經濟快速發展的同時，還要注意城鎮不同社區民族經濟發展的均衡、協調發展，使各民族社區經濟發展納入到當地整體的經濟體系中，形成經濟利益關係整合有力的物質紐帶。城鎮化的深入發展，會打破各社區的貿易壁壘，形成統一的市場體系。

民族經濟利益關係的整合，能夠增強各種民族社區力量和民族社區單元的內聚力。只有把相對獨立的各民族社區利益主體統一起來，調節民族社區的不同利益主體，平衡各種民族利益矛盾和民族利益衝突，才能實現民族社區利益主體的一體化。雖然經濟發展過程中的利益分化是不可避免的現象，但從民族社區整合和政治穩定的角度出發，在經濟領域取一些強化措施促進社會利益的分流是必要的，這是一種對和諧社區構建的投資，即使它與形式公正、自由和激勵有所衝突，也是能夠被接受的。

在一個多元多變的社會中，城鎮民族社區整合的成功與否，不能簡單地歸納到經濟利益的分配上，這只是其中一個方面而已。取有效措施，加強和完善城鎮各民族社會保障體系尤其是爲生活上處於困境的各民族成員提供物質支持與援助，對緩解社區問題、調和社區矛盾方面的作用明顯。物質保障是“經濟穩定器”和“社會安全網”，對消除社會的不穩定因素、構建和諧民族社區作用重大。

在社會保障體系建立的過程中，東部發達地區以及強勢群體的社會保障系統建立得比較快和累積餘額比較多，而西部地區的社會保障系統建立得緩慢且體系比較脆弱。建立和健全社會保障制度，不僅能奠定構建和諧民族社區的基礎，而且也將從根本上起到維護和諧民族社區的作用。

近年來，中央政府提出了“三個代表”、“以人爲本”、“和諧社會”等執政理念。這些理念的一個核心方面是注重社會的公平正義，關注和扶持社會弱勢群體的生活條件和發展環境。在對待少數民族的發展問題上，中國政府不斷出台新的政策和措施，在收入方面，針對少數民族貧困人口和城鎮化進程中的流動人口設計了援助和福利制度；在就業方面，制定了配額政策。已頒發的《少數民族事業“十一五”規劃》則進一步提出要建立民族事務服務體系，全面開展面向少數民族的職業培訓、就業咨詢、急難救助、流動人口管理等方面的工作。

二、政治整合

政治整合指“維護社會秩序所必需的最低限度的價值一致，即一個民族共有的神話、像征、信仰和共同參與的歷史”[1]。政治整合爲和諧民族社區建設提供了制度資源和支撐平台。

對城鎮化進程中的民族社區來講，成員社會流動和政治動員密切相連。伴隨著城鎮化進程中的工業化和新技術的引入，民族成員的社會流動確實有助於建立一種民族自覺意識和他覺意識，因爲它增加了組織之間的聯繫和接觸，並使他們更能意識到彼此的存在。反之，也增加了這種可能性：國內的各種民族集團之間認爲，他們處於一種相互競爭的地位。經濟發展所產生的收入和利益的差距以及在經濟活動中由於制度和體制的原因所產生的不平等和不公正，也使民族成員的政治參與意識日益增長。從世界範圍看，一些多民族國家內部的民族衝突事件以及民族主義政黨、民族利益集團的興起都可視爲該現象的一個側面。

政治制度是民族社區政治整合的重要調節器。如果政治制度能夠接受越來越多的政治參與要求，就會使參與政治的各民族成員社會化，使他們

[1] 潘小娟主編：《當代西方政治學新詞典》，長春：吉林人民出版社 2001 年版，第 436 頁。

遵循和接受現存的政治規範，能夠將各種政治參與熱情轉化爲政治整合。一般而言，在政府主導的改革進程中，政治制度供給不足和制度創新落後是造成城鎮化進程中民族社區經濟和文化發展落後的重要原因。具體來說，如果政治制度無力接受越來越多的政治參與要求，就會出現各種形式的動亂。從這個意義上講，政治制度對於多民族社會的政治整合作用體現在規定各民族在國家政治生活中的地位，使其能夠有效參與政治生活，表達政治願望，有效履行義務和行使民主權力，通過政治機構的運作，協調、實現、維護各民族成員的權利。

在許多國家，民族問題往往與經濟、文化及社會問題等疊加在一起，這種不確定性和復雜性在一定程度上加大了政治整合的難度。城鎮化進程的深入使民族社區經濟發展過程中的利益增多,民族社區的利益格局日益多元分化，加之，城鎮化、教育水平的提高，以及各民族成員社會流動等帶來的動員效應，促進不同民族成員之間的社會、經濟交往日趨頻繁，利益關係日益復雜。爲了通過政治的方式謀求和維護自己的經濟利益，一些社區的民族成員產生了在經濟發展的早期所不曾有過的政治熱望，表現爲他們在政治參與上變得積極起來，政治參與的活動越來越多，對民族政治體系的制度安排提出了更高的要求。城鎮少數民族成員的政治過程和政治體制能否容納這種利益表達，以及如何爲這種利益表達設立相應的制度安排是政治整合的核心所在。

民族政策則是促進和實現社區民族政治關係整合的有效工具。從當今多數國家制定民族政策的情況看，那些曾經被視爲應急性的、試驗性的或者是過渡性的政策，現在大多被視爲值得以立法形式公布並以憲法加以保護的東西。如在多民族社會裡實行優待政策是很普遍的，“在優待政策的背後有這樣一個假設：民族衝突是民族間經濟差距的產物，而民族和解是各民族按一定比例分配占據各級部門中的職位，並活動於社會的各種職能的結果。”[2]但優待政策只是一個有限的條件。如果說民族區域自治制度爲少數民族的利益表達和利益實現創設了重要的制度平台，那麼，在這一平台上的各項公共政策安排則涉及公共物品如何分配、國內各民族共同發

[2] （美）D.霍洛維茨：《減少民族衝突的優待政策》，載馬戎主編：《西方民族社會學的理論與方法》，天津：天津人民出版社 1997 年版，第 430 頁。

展、共同繁榮的目標如何實現的問題。由於社區各民族發展狀況的客觀差異性決定了他們在利用制度、謀求自身發展方面的能力不同，因而在強調民族平等的同時，對一些民族成員提供傾斜性的優惠政策保障這些民族的正當權益是當今多民族國家的通行做法。爲了促進少數民族和民族地區社會經濟的快速發展，中央政府根據各民族人民的發展規律、民族特點制定和執行了一系列方針、政策和優惠措施，充分調動了各族人民的發展積極性，有效地解決了各種民族利益矛盾，維護了社會穩定，也促進了民族政治整合。從政治發展的視角看，民族國家的內聚力主要基於政府所提供的公共物品對國民需求的滿足程度，包括公正、平等、民主、自由等基本價值的實現，確保物質福利和社會地位在所有人之間的平等分配、確保多民族社區所有成員的權利和尊嚴等。

以法制保障各民族成員的利益，可以引導社區各民族成員合法地進行政治行爲，即在憲法和法律的框架內參與國家政治生活，它是政治生活在社會多元利益主體下保持穩定、有序的必然要求。各個利益主體都要求在利益分配中享有更大的份額，如果得不到滿足，社區一些民族成員就會在心理上產生相對剝奪感，在一定的外在條件下就可能訴諸非法的體制外的行爲尋求、維持和保護自身利益。完善和健全法制建設，進一步從憲法制度、民事法律制度、行政法律制度和刑事法律制度完善保障城鎮化進程中各民族成員的法制體系，對消彌個別民族成員的抵觸情緒，引導理性、守法的精神，對構建和諧民族社區作用重大。

三、社會整合

多民族國家如何通過有效的手段和措施，實現城鎮化進程中社區民族關係格局的社會整合，成爲當代民族學研究的重要議題。民族社會整合以社區不同民族之間衝突、矛盾的緩解和消除爲前提，是各民族的內向聚合。這種整合一方面強調了社區多民族族體的相互依存性，促進社區各民族的共同發展；另一方面則反對民族分離，強調社區各民族成員對國家主權和統一國家格局的維系與加強。在這個領域，多民族國家針對民族問題所取的整合措施，直接影響到城鎮化進程中民族社區內部的民族關係，也影響到多民族國家的前途和命運。

民族社會整合是指國家或社會通過各種方式將社區不同民族結合成一個相互依存、協調互動的整體，進而提高國家社會、政治一體化程度的過程。

民族社會整合包含以下幾方面的要素：第一，民族社會整合的主體是多元化的，並不侷限於政府。社會團體（中介組織、宗教組織）、社會政治精英（宗教領袖）等均可發揮整合的作用和功能；第二，民族社會整合的途徑和手段是多樣化的，歷史傳統、民族習俗、宗教、倫理道德、經濟手段、法律等都可以充當民族社會整合的方式；第三，民族社會整合的最終目的是促進多民族社區的和諧發展；第四，民族社會整合的核心是妥善處理與協調城鎮化進程中社區各民族成員之間的利益關係，既包括經濟利益，也包括政治、文化利益，是三者的有機統一。

在民族社區的各種整合中，公民社會的力量（NGO）能夠發揮對社區公共事物的影響力，它往往能夠補充政府和市場在社區發展中的缺陷。社區的各類社會組織可以及時有效地發揮應對突發性事件的作用，作爲補充政府（看得見的手）、市場（看不見的手）的第三種力量（第三只手），社會組織在民族社區整合中將發揮重要的作用。

在意識形態層次上，民族社會整合被視爲一個特定社區的成員通過某些方式而凝聚在作爲社會核心的價值觀、信念周圍，彼此結成緊密關係並在行爲方式上大體保持一致。從本質上講，民族社會整合是在意識方面認識的趨同性或同一性。意識的同一性是維系、整合一個社區的精神紐帶。只要存在一種能夠統攝社區成員的信念、信仰的“社區共同意識”，人們在行動中就能夠產生共同的方向，社會就會保持相對穩定的基本的活動方式與秩序。[3]

在政治學意義上，民族社會整合被視爲是維護國家統一和政治穩定的重要機制和政治手段。民族社會整合的目的在於提高整個社會的政治凝聚力、向心力和控制力，使原本無序的、矛盾的、衝突的要素能夠尋求和擴大共識，消解矛盾和衝突，提高整個社會的一體化程度。在對中國社會政治關係的研究中，羅茲曼認爲，社會整合就是“一個社會內部各單位的相

[3] 朱力：《我國社會整合機制的轉換——兼論“和諧社會”的理念》，《學海》2005年第 1 期。

互依存”[4]。同時，有效協調社區不同群體之間的權利分配，將社區分散的、多元的、異質的要素納入到一個既定的結構性框架之內也被視爲執政者必須履行的政治職責之一。

四、文化整合

文化具有凝聚社會共識、保持社會認同、促進社會統一的功能，是形成社會的共同心理素質和精神信仰的重要工具。某種社會共同文化一旦形成，就會通過知識體系、價值觀念、思想信仰和行爲規範以及言說、交往等方式教化生活於其中的成員，規範他們的行爲，保持社會的認同和凝聚。文化整合是整合機制的信仰資源和價值認同體系，是政治共同體整合分歧、凝聚人心的粘合劑，只有在價值信念上貫徹文化整合，政治穩定與安全才有牢固的基礎。

作爲一種具有普遍性的價值觀和信仰，宗教組織無疑具有社會整合的功能，它可以通過自身信仰所表現出來的特有文化凝聚力，將民族社區中的不同人、群體、社會勢力等社會存在和社會發展的各要素聯繫起來，並在共同信仰、共同價值、共同組織形式、共同教義和共同利益規範的基礎上實現社會一體化[5]。在和諧民族社區建設過程中，宗教組織起著重要的作用，具體來說，一是引導宗教的政治資源支持，二是引導宗教的服務性支持。引導宗教的支持，主要體現在服從法律、規章和維護政府權威上。宗教事務是社會事務的一部分，它涉及到國家利益和社會公共利益，需要政府依法管理。引導宗教的服務性支持，一方面要全面貫徹宗教信仰自由政策，維護宗教團體、宗教活動場所和信教公民的合法權益，加強對宗教勢力較強地區的立法、執法、教育、宣傳、民族溝通等工作，並建立起有效的社會監控體系，把對宗教事務的管理納入法治化軌道。大陸目前有信教人口 1 億多人，可以說，宗教在社會生活中發揮著較爲重要的作用。充分開發民族宗教中蘊含的多元和諧、愛國進步的現代價值，將其轉變爲社區整合的文化資源，在當前具有積極的意義。

---

4 （美）吉爾伯特·羅茲曼著：《中國的現代化》，陶驊等譯，南京：江蘇人民出版社 1989 年版，第 184~185 頁。

5 米壽江主編：《宗教概論》，北京：人民出版社 2003 年版，第 22 頁。

對許多國家而言，多元的民族文化一般來說不具備排它性，但如何在保持多元文化特質的前提下將它們納入到國家層面的制度文化範疇內卻不是一件容易的事。民族文化整合是基於民族文化的差異性提出的。這一整合過程涉及的乃是能夠將民族社區成員聯繫在一起的社會認同的變化。“具體地說，就是要從族裔認同轉向政治認同，從排他性認同轉向包容性認同，從血緣性認同轉向地域性認同。可以說，當一國領土範圍內的居民意識到他們同屬一個命運共同體，並作爲這個共同體的一員確立存在價值時，文化認同過程也就完成了。”[6]文化整合的突出方面就是強化公民意識，使之成爲普適的價值體系和信仰資源。公民意識是具有強大的包容性的價值取向，它可以成功地包容各個民族群體的文化，成爲重要的粘合劑和凝聚力量。

通過報紙、網站、廣播電台、電視台等新聞媒體塑造凝聚力，通過政府、市場和社會的力量形成公民認同，通過經濟的發展和日常生活的實踐加強聯繫，社會成員聯繫於公民認同並且日益加強，基於共同利益和共同信仰，一種環環相扣的網絡最終還是會觸角遍及社區各個角落，各種局部性的民族群體認同交織成一張涵蓋全國的大網，公民是網絡的最高層，各民族群體是網絡的基層，強大的凝聚力和向心力才有了意識支撐。只有強化“公民意識”，建構一種立足於民族的對國家的忠誠，才能將各個不同的民族文化集團整合爲一個具有超強凝聚力的政治共同體，從而在思想領域消除城鎮化進程帶來的負面效應。

6 田文林：《國家民族主義與阿拉伯國家的文化整合》，《現代國際關係》2003 年第 12 期。

民國時期第七世章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動述略

秦永章
中國社會科學院民族學與人類學研究所

內容提要藏傳佛教四大活佛系統之一的歷世章嘉呼圖克圖，自清代至民國時期，以佛教高僧的身份，爲中國統一的多民族國家的鞏固和發展做出了積極貢獻。20 世紀 30 年代，第七世章嘉呼圖克圖羅桑華丹旦貝仲美，在抗日救亡運動的歷史背景下，以“蒙旗宣化使”的身份，受命赴內蒙古地區進行“宣化”，以阻止德王等人發動的內蒙古“高度自治”運動。章嘉呼圖克圖的宣化活動對宣傳國民政府的對蒙政策，強化蒙古族民眾的國家認同，抗擊日本帝國主義侵略，維護國家和中華民族的統一起到了一定的積極作用。但是，章嘉活佛的宣化活動遭到了不少蒙古人的反對，致使其宣化活動和宣化效果受到了極大地限制，他試圖阻止德王“內蒙古自治”運動的根本目的沒有完全達到。

元明以來，利用藏傳佛教加強和鞏固對蒙藏地區的統治，是歷代政府民族政策的主要內容，它對於我國多民族國家統一的歷史進程，蒙藏民族及蒙藏地區政治、經濟、文化的發展，都產生過廣泛的影響。在這一過程中，藏傳佛教的許多上層人士起過非常重要的作用，其中，備受清廷和民國政府尊崇的藏傳佛教格魯派四大活佛系統之一、分管京城及漠南蒙古地區佛教事務的章嘉呼圖克圖就是他們當中相當突出的一個典型。在中央政府的支持下，歷代章嘉活佛，建寺院、譯佛經，在宗教、文化方面做出了傑出的貢獻，同時，他們以佛教高僧的身份，參與政治活動，解決了許多民族、宗教問題，爲中國統一多民族國家的鞏固和發展做出了積極貢獻。鑒於目前學術界對圓寂於台灣的第七世章嘉呼圖克圖的研究非常薄弱，所以本文爬梳相關資料，擬就民國時期七世章嘉在內蒙古地區的宣化活動做一個簡要的介紹，不妥之處，敬請批評指正。

一、第七世章嘉呼圖克圖及出任“蒙旗宣化使”

章嘉呼圖克圖，原系青海佑寧寺(原稱“郭隆寺”)的五大活佛系統之一，共傳七世。清康熙四十四年（1705 年），清廷封授二世章嘉活佛阿旺羅桑卻丹“灌頂普善廣慈大國師”封號[1]，駐錫多倫淖爾彙宗寺，奉旨總管漠南蒙古即今內蒙古地區的佛教事務。五十二年（1713 年）康熙帝面諭二世章嘉：“黃教之事，由藏而東，均歸爾一人掌管”[2]，從此，章嘉活佛正式成爲漠南蒙古地區的藏傳佛教領袖，形成了蒙藏地區黃教大喇嘛分主教權的局面，即達賴喇嘛主前藏，班禪主後藏，哲布尊丹巴主喀爾喀（今外蒙古地區），章嘉活佛主漠南蒙古。此後，歷世章嘉活佛被尊奉爲“大國師”，受到清廷及民國政府的特殊尊崇，掌管內蒙古、京城、熱河、五台山及西北甘青等地的藏傳佛教事務。

由於章嘉活佛系統在歷史上崇高的政教地位和在蒙藏地區的影響力，學術界不乏對該活佛系統的研究。但從以往的研究成果來看，大多偏重於對第三世章嘉活佛的研究，對其他幾世章嘉活佛關注甚少，尤其缺乏對第七世章嘉的研究，迄今爲止，學術界沒有一篇相關七世章嘉的專文，正如台灣學者楊嘉銘所言：“中國學術界對於章嘉——特別是圓寂於台灣的七世章嘉相關問題之研究，尚存極大努力空間。”[3]此即爲撰寫此文的目的之一。

第七世章嘉呼圖克圖法名羅桑華丹旦貝仲美，清光緒十六年（1890 年）出生於青海唐克托地方（今青海互助縣南門峽鄉卻藏灘）。三歲時，經理藩院在北京雍和宮掣簽，認定爲前世之轉世靈童，迎至佑寧寺供奉教養，開始誦習經典。七歲時由西寧辦事大臣主持舉行坐床典禮，登上了歷輩章嘉的法座。光緒二十五年（1899 年）九歲時奉旨入京，晉謁光緒帝，賜金印，賞乘黃輿車。翌年，授扎薩克達喇嘛，駐京任職，並賞前輩各項榮典。光緒二十七年（1901 年），至五台山、多倫諾爾習經、避暑。光緒三十年（1904 年）九月，返京駐錫嵩祝寺。是年，因駐京副扎

1 《大清會典事例》卷 974，《喇嘛封號、駐京喇嘛》。

2 《清世宗實錄》卷 63；妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），上海：佛學書局 1935 年版，第 94 頁。

3 楊嘉銘：《近年中國章嘉之崇奉與研究》，載台灣《蒙藏現況雙月報》第 17 卷第 3 期，2008 年。

薩克達喇嘛敏珠爾呼圖克圖圓寂，奉旨兼任副扎薩克達喇嘛，並管理多倫諾爾善因、彙宗二寺，以及京師之嵩祝寺、法淵寺、智珠寺、法海寺，青海之佑寧寺、廣濟寺，五台山之鎮海寺、普樂院等，賞給“灌頂普善廣慈大國師印”及敕書。次年十二月，遵照前輩慣例，賞賜貂皮坐褥、九龍黃傘。此後，章嘉活佛經常往來於多倫、五台山、北京及西北甘青等地的各大寺院，廣學經教，勤修定慧。[4]

1912 年元旦，孫中山在南京就任臨時大總統，中華民國宣告成立。2 月中旬，清帝下野，孫中山辭去大總統職務，由袁世凱出任臨時大總統，仍以北京爲民國首都，各省紛紛通電贊成民主共和。然而，在沙俄的唆使下，外蒙古佛教領袖第八世哲布尊丹巴呼圖克圖乘辛亥革命之機，於 1911 年 12 月宣布“獨立”，建立“大蒙古帝國”，自稱“日光皇帝”，並“勸諭”內蒙古各旗響應庫倫“獨立”，一時間內蒙古地區喧囂“獨立”之聲不絕於耳，甚至已有不少盟旗王公響應或支持庫倫“獨立”，政治氣氛十分緊張。然而，章嘉呼圖克圖作爲一方的宗教領袖，秉承了其前世護國護教的傳統，在大是大非面前保持著敏銳的政治頭腦，並利用自己的特殊身份，爲國家政治服務。1912 年 8 月 16 日，章嘉活佛毅然從內蒙古趕抵北平，發表聲明，表示贊成共和，並出面勸導內蒙古地區的王公貴族放棄“獨立”主張，擁護中華民國，共謀五族幸福。由於他在內蒙古地區的崇高威望和積極勸導，使得內蒙古地區的甘珠爾瓦、察罕、東闊爾等呼圖克圖、格根相繼表示贊助共和，服從民國政府，並紛紛進京，晉見大總統袁世凱。

民國政府成立後，基本上沿襲了前清的宗教政策，對宗教上層取了籠絡和利用的政策。民國政府於 1912 年 8 月公布的《蒙古待遇條例》中就規定“蒙古各地呼圖克圖、喇嘛等原有之封號，概仍其舊。”[5]1912 年 10 月 19 日，民國政府對於首先表示“翊贊共和”的內蒙古藏傳佛教領袖七世章嘉呼圖克圖大加籠絡，承認其清代所授予之“灌頂普善廣慈大國師”封號和金印、金冊及各項榮典，特加封“宏濟光明”名號，“賚予銀一萬

4 妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），第 113-115 頁。
5 《東方雜志》第 9 卷 4 號，1912 年。

元”，復“加給年俸銀一萬元，以示優待”[6]，還加封章嘉的父、母、弟及師傅等各種名號。受到民國政府恩寵的七世章嘉呼圖克圖，於是愈加用自己的特殊身份爲新政府效忠。1913 年 4 月，他致函外蒙古的“博克多汗”、哲布尊丹巴呼圖克圖，強調了共和制度的先進性，講述了自己在新政府受到的信任和優待情況，並要求哲布尊丹巴呼圖克圖，勸導外蒙古取消獨立，“爲了現在和將來表明自己的意見”。[7]

1916 年 1 月 9 日，袁世凱又頒令，給章嘉原有名號“灌頂普善廣慈弘濟光明大國師”上加封“昭因闡化”四字，頒給金冊。陸軍部還給他配備了騎兵衛隊。1919 年，北洋政府又給章嘉活佛委以重任，頒贈“導持黃教”匾額。[8]1924 年 3 月，第八世哲布尊丹巴在庫倫圓寂，外蒙當局廢除其轉世制度，直接改稱蒙古人民共和國，章嘉呼圖克圖便自然成了整個蒙古地區的宗教領袖，深受蒙古僧俗民眾的崇奉，因此，北洋政府對章嘉呼圖克圖也愈加敬崇。

1927 年 4 月，南京國民政府成立，章嘉呼圖克圖從北平遣使致賀，表示擁護南京政府。1930 年被任命爲國民政府蒙藏委員會委員。1929 年，在南京設立“大國師章嘉呼圖克圖駐京辦事處”，章嘉與國民政府的關係進一步密切。

1931 年 9 月，爆發了震驚全國的九一八事變，東北全土在日寇的鐵蹄之下慘遭蹂躪。1932 年 1 月 28 日，日軍又在上海發動一二八事變，中華民族處在生死存亡的關鍵時刻。在抗日救亡運動中，章嘉呼圖克圖“素具國家至上，民族至上之信念，秉循國策，宣揚教義，祈願國家昌盛”[9]，不遺餘力。當年 4 月 7 日，國民政府在河南洛陽主持召開“國難會議”，章嘉大師應邀從太原前往參加會議。章嘉乘火車抵達洛陽時，國民政府行政院長汪精衛等要人親到車站迎接，並舉行了隆重的歡迎儀式。在當地各界民眾舉行的歡迎大會上，章嘉呼圖克圖致辭表示“中華民國系

6 妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），第 116 頁。

7 （俄）廓索維慈著、高山洋吉譯：《蒙古近世史》，東京：森北書店 1943 年版，第 400-401 頁。

8 妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），第 118 頁。

9 章嘉大師圓寂典禮委員會印：《護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖史跡冊》，轉引自杜元載主編：《革命人物志》第八集，台北:中央文物供應社 1983 年版，第 134 頁。

漢、滿、蒙、藏、回五族共同組織而成，現在國難當頭，希望全國上下，不分界域，不分黨派，一致精誠團結，共同御侮”[10]。國難當頭之際，各界民眾對章嘉呼圖克圖賦予了諸多身份角色和期望，這在歡迎章嘉活佛的口號中有具體體現，雲“一、歡迎代表蒙藏的章嘉蒞洛抗日救國；二、歡迎章嘉決定救國大計；三、歡迎宣傳黨化鞏固邊疆的章嘉大師；四、歡迎擁護中央的章嘉大師；五、歡迎蒙古政教領袖的章嘉大師”等。[11]這次大會上，章嘉大師被推舉爲大會的名譽主席，並用蒙古語發表了演說，他的“精誠團結，一致抗日，保國衛民”的主張，贏得與會者的熱烈掌聲和贊許。讓一位少數民族出身的宗教人物出任“國難會議”名譽主席，說明在國難當頭之際各民族齊聚在抗戰的大旗下，齊心協力，共赴國難的壯烈局面。同年 4 月 25 日，國民政府以章嘉“此次出席國難會議，跋涉不辭，期抒國難，忠誠奮力，振導宗風，殊堪嘉尚，著加給‘淨覺輔教’四字名號。”[12]

九一八事變後，東北三省迅速淪陷，日本軍閥很快將其侵略魔掌伸向內蒙古地區，內蒙古東部盟旗相繼淪爲日本的殖民地，西部盟旗也危在旦夕。日本軍人、特務等紛紛潛入西部盟旗搜集情報，引誘控制蒙古王公上層，用經濟、文化滲透和政治、軍事威逼相結合的手段，准備西侵察、綏。然而，國民黨政府卻對日本侵略者取妥協退讓的“不抵抗主義”，推行“攘外必先安內”的政策；對待蒙古民族，繼續取懷柔、羈縻政策，不僅沒有兌現其種種開明、進步的許諾，而且在內蒙古推行設省置縣、移民放墾等大漢族主義的民族壓迫政策。因此，蒙古族各階層普遍感到了民族存亡的危機，一些蒙古王公“向心力既無，而離心力日深矣”[13]，由此激發和催化了一場較大規模的以內蒙古自治爲主旨的民族運動。這次自治運動，以 1928 年下半年各盟旗普遍集會呼吁和組團赴北平、南京請願反對改省爲肇端，至 1930 年南京政府被迫召開全國性蒙占會議和頒布《蒙古盟部旗組織法》，達到了第一階段的高潮。其後，由於各省當局仍然無視

[10] 《海潮音》第 13 卷第 6 期，1932 年 6 月。
[11] 釋東初：《中國佛教近代史》（上），台北：東初出版社 1974 年版，第 354 頁。
[12] 黃奮生：《蒙藏新志》（上），上海：中華書局 1938 年版，第 449 頁。
[13] 黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，台北：文海出版社 2003 年影印本，第 60 頁。

盟旗的地位，繼續侵奪其權益，遂使這場民族運動轉入了以要求建立統一的民族自治機關爲主要目標的第二階段（史稱“高度自治”運動）。以“民族自強”相標榜的蘇尼特右旗扎薩克親王德穆楚克棟魯普（即德王），很快奪得了這次運動的主要領導權，同時也有更多不同政治傾向的青年知識分子、蒙古族國民黨人和各界人士參加進來。[14]

當時德王領導的內蒙古自治運動，具有擺脫民族壓迫，爭取民族平等的進步意義，但是由於這一自治運動是在日本西進的背景下發生的，因此，當時不少人認爲德王的自治運動具有日本背景，是在日人利誘和操縱下發起的，指出“少數有能之王公，爲日人所利誘，且受日人之幫助，倡言自治，以資號召”。[15]曾任國民政府內政部長的黃紹竑以後則明確指出：“此運動是直接間接受了日本人的煽動與指使”，是“一個脫離國家統治的獨立運動。”[16]基於這種認識，國民政府對這次內蒙古自治運動取了“宣慰消彌”的政策，派員赴各蒙旗宣撫、勸阻自治成爲其具體措施之一。在這種背景下，1932 年 4 月 19 日，“以東北戰事初定，邊疆蒙眾急宜宣撫”，經國民政府行政院提議，國民政府會議批准，任命章嘉呼圖克圖爲“蒙旗宣化使”，其任務主要是：對內蒙古進行宣傳感化工作，要他們放棄獨立或自治的主張，服從中央政府。在章嘉活佛受任“蒙旗宣化使”的同時，班禪大師也被國民政府任命爲“西陲宣化使”，宣化蒙藏地區。12 月 26 日，章嘉大師赴南京出席“蒙旗宣化使”就職典禮，由國民政府主席林森授予印信和任命狀，希望通過章嘉大師宣化蒙旗，“中央與蒙旗的關係，將日趨密切”[17]。章嘉大師在就職典禮的致詞中，表達了他宣化之目的和決心，雲：“章嘉世掌蒙古教務，值此國難方殷之際，無補時艱，深滋內愧。中央眷念邊民，特令宣化，宏謨厚澤，薄海同欽。本使已遵於本日就職，舉行宣誓，恭聆訓詞，當竭虔誠，秉中央綏輯邊疆，撫慰邊民之至意，宣揚三民主義，啓迪忠枕，務使精誠團結，同心御侮，擇期巡行蒙古，宣揚中央德意。並本我佛入世救眾之決心，闡彰教化，顯揚

14 參閱白拉都格其：《關於近代內蒙古民族運動研究的幾個問題》，載《內蒙古社會科學》1997 年第 6 期。

15 《大公報》，1933 年 10 月 16 日，第 9 版。

16 黃紹竑：《五十回憶》(上冊)，風雲出版社 1945 年版，第 264 頁。

17 黃奮生：《蒙藏新志》（上冊），第 456 頁。

三寶，俾忠貞愛國之蒙民，益堅向內之枕，而使暴虐凶頑之強寇，無所使其伎倆，發揚五族團結之精神……。”[18]

章嘉呼圖克圖在南京受任“蒙旗宣化使”後返回北平，在其駐錫地嵩祝寺成立了蒙旗宣化使公署，內設總務、宣傳兩個處，直隸行政院，並等待時機，欲赴內蒙古地區開展正式的宣化工作。

二．章嘉呼圖克圖在內蒙古的宣化活動

1933 年 1 月 4 日，章嘉呼圖克圖回到五台山，並於五台設立行台秘書室，繼續准備宣化資料。當時，對德王等人策劃發動的“內蒙古高度自治”運動，錫林郭勒盟各旗王公並無好感，阻力重重。而且德王也非常清楚，內蒙古宗教領袖、“蒙旗宣化使”章嘉呼圖克圖是影響其“自治”目標的一個重要人物。因此，爲了做通章嘉的工作，並利用章嘉在蒙古王公中的威望，“以促其成”，於是年春天，德王便陪同他的母親，帶領 40 餘名隨從人員從察哈爾到五台山朝聖拜佛。他們一行先到鎮海寺等各寺朝禮施供後，到普樂院拜見章嘉國師，呈獻布施禮單。章嘉出於禮節，爲他和他的母親等人摸頂祝福，並在普樂院寢宮中設席招待德王。在席間，德王談了一些蒙古地區形勢和日本人的行動意圖，並談到內蒙古要實行自治，建立自己的政權、軍隊等的道理，以試探章嘉對他的看法。而章嘉對所舍施的大量布施毫不動心，當即態度明朗地表示：“內蒙古地區形勢復雜，事關重大，一切事情報中央政府從長計議，切莫造次，萬勿擅作主張”。[19]這次會晤，使德王滿懷希望而來，大所失望而去。德王爭取章嘉的工作失敗後，則轉向接近和爭取班禪大師的工作，他與章嘉從此關係疏遠，再也沒有任何聯繫。

1933 年 7 月 26 日,德王等人在烏蘭察布盟的百靈廟召開了第一次內蒙古自治會議，次日向國民政府相關部門發出“請求國民政府實踐國父孫中山先生的遺教，准許蒙古高度自治通電”[20]。但是，不少蒙古王公對德

[18] 黃奮生：《蒙藏新志》（上冊），第 456 頁。

[19] 參見《內蒙古喇嘛教紀例》（《內蒙古文史資料》第 45 輯），內蒙古自治區文史資料委員會 1997 年編，第 220 頁；盧明輝：《德王其人》，呼和浩特：遠方出版社 1998 年版，第 22-23 頁。

[20] 《德王等爲推行蒙古高度自治真相致中央黨部執行委員會等電》，見中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編》第五輯，第一編政治(五)，江蘇古籍出版社

王的自治運動持觀望或反對態度。其中前錫林郭勒盟盟長楊桑等人不贊成德王的“高度自治”主張，並且派人赴五台山，邀請章嘉呼圖克圖前往錫盟進行宣慰。章嘉於是決定赴蒙，當年 10 月 2 日經太原乘火車抵達北平，“惟以赴蒙尚需有待，先致電內蒙各蒙旗，盼勿入歧途。”[21]章嘉活佛抵達北平時，在火車站及駐錫地嵩祝寺，遭遇了在北平的內蒙古籍學生前所未有的游行示威活動，反對他赴蒙旗宣化（詳見下文），這影響了章嘉活佛赴蒙旗宣化的日程。

章嘉呼圖克圖返抵北平後，駐錫嵩祝寺，一邊擬定宣化綱要，呈報行政院備案；一邊繼續准備宣化時要用的各種蒙、漢文宣傳品，包括一些通俗圖畫，計劃迅速奔赴蒙旗展開宣化活動。10 月 8 日，在北京中山公園，舉行了由佛教、慈善、學校等團體參加的大型集會，歡迎章嘉活佛返京，並預祝他在蒙旗宣化成功，章嘉呼圖克圖的宣化活動正式拉開了序幕。10 月 10 日，章嘉活佛在北平發表宣告，雲：“本使奉命宣化蒙旗，現已出發在途。風聞內蒙曾經召集王公大會，成立蒙古自治政府。此種情形，恐系奸人造謠，欲陷我內蒙同胞磚火坑裡。我各盟長各旗札薩克，深明大義，素且擁戴中央之至誠，愛護人民之熱心，若以一念錯誤，操之過急，墜入歧途，則於國爲有罪過，而於民必有災害，竊爲智者所不取。本使不日赴蒙，周行宣慰，無論有何事件，必須與中央與地方通力合作，國民兩利，幸鑒察焉。”[22]10 月 17 日，章嘉即命宣化使署總務處長李壽山、宣傳處長宮書士（子萬），分赴察哈爾、綏遠，再轉去烏蘭察布、昭烏達二盟，先往宣慰，並籌劃設立章嘉呼圖克圖宣化使署等相關事宜。[23]

德王等人要求“高度自治”的通電發出後，在國民黨中央及社會各界引起極大震動。1933 年 10 月 17 日，國民黨中央立即擬定《改革蒙政方案》，並決定派內政部長黃紹竑和蒙藏委員會副委員長趙丕廉赴百靈廟巡視並進行談判，力圖阻止內蒙古自治運動。10 月 22 日晚，黃紹竑等人由南京抵達北平。次日上午，章嘉呼圖克圖到北平飯店與下榻在這裡的與黃

1994 年版，第 89 頁。

[21] 方範九：《蒙古概況與內蒙古自治運動》，上海：商務印書館 1934 年版，第 86 頁。

[22] 《大公報》，1933 年 10 月 10 日，第 7 版。

[23] 妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），第 120-121 頁。

紹竑會面，商談內蒙古宣化事宜。晤談的具體內容不得而知，不過從黃氏於 25 日向新聞界發表談話來看，章嘉活佛是否與黃氏同行赴蒙成爲一個話題，黃氏雲：“章嘉是否與本人同行，彼此並未約定。因兩人之任務各異，章嘉之任務系在宗教方面，本人系負責解決政治問題，故亦未同行之必要。”[24]當然，由於北平內蒙籍蒙古人強烈反對章嘉赴蒙宣化，因此，黃氏偕同章嘉赴蒙，顯然不是一個好的選擇。10 月 26 日上午，章嘉又赴北平飯店與黃紹竑約談，次日，黃氏一行離平赴蒙。

這裡需要提及的是，1933 年 12 月 17 日，十三世達賴喇嘛在拉薩圓寂，這也影響到了章嘉大師的赴蒙宣化日程。23 日，章嘉呼圖克圖以蒙旗宣化使的身份，給西藏噶廈政府發去了唁電表示哀悼，唁電雲：“驚聞達賴大師圓寂，震悼殊深。值此邊務糾紛，西陲多事之秋，遙念佛輝，彌增關切，敬希善攝藏政，以固邊圉，而紓中央西顧之憂。”[25]隨後又相繼給當時駐錫在內蒙古的九世班禪大師和南京政府發電，對達賴喇嘛圓寂表示哀悼，同時表達了對西藏事務的關切和憂慮。

1934 年 3 月 3 日，章嘉呼圖克圖終於踏上了由北平赴內蒙宣化的行程。起程時，他電告南京政府行政院、蒙藏委員會、國民黨中常委、軍事委員會及察哈爾、綏遠省政府，報告行程路線及日期。6 日抵達內蒙古包頭，應伊克昭盟盟長、杭錦旗扎薩克郡王阿勒坦敖其爾的邀請，前去杭錦旗宣撫，並在幾個寺廟舉行法會，唪經、傳法長達近一個月時間，同時遵照國民政府旨意，向當地各族民眾宣傳民族團結、同舟共濟、御侮圖存之大義，安撫了民心。4 月 14 日，章嘉活佛一行由杭錦旗返抵包頭，隨後抵歸綏（今內蒙古呼和浩特市），在土默特旗總管公署進行宣化演講，在大召、席勒圖召等寺廟誦經拜佛。17 日，赴察哈爾、錫林郭勒盟等地宣化。章嘉活佛每到一地進行宣化時，大量散發供宣化攜帶的蒙漢對照的宣傳品，如《告蒙古人民書》、《告喇嘛書》、《告青年書》、《告王公書》及《總理遺教》等，並發表演講，宣傳南京政府對內蒙古的方針政策。

其實，在章嘉呼圖克圖從北平起程前的 1934 年 2 月，國民政府已經

[24] 黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，第 111 頁。
[25] 黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，121-123。

公布了《蒙古自治辦法原則八項》，批准成立直隸於行政院的“蒙古地方自治政務委員會”（簡稱“蒙政會”）。4 月 23 日，蒙政會在百靈廟正式成立，委員長雲王、秘書長德王等宣誓就職。蒙政會的成立,使國民黨當局深感棘手的蒙古“高度自治”問題得到了暫時的緩和，蒙古王公們的封建特權得到承認和保護，蒙旗也獲得一定程度的自治權利，百靈廟“高度自治”運動便落下帷幕。如此以來，章嘉活佛再進行宣化活動已失去意義，遂於 4 月 27 日返回北平，5 月 4 日赴五台山鎮海寺處理寺院事務。接著主持每年 6 月 1 日至 7 月 1 日在鎮海寺舉行的廟會，乘誦經之際，章嘉活佛對前來參加廟會的蒙古民眾進行宣化。8 月初，章嘉活佛派秘書李建章赴南京，報告宣化內蒙的經過，並請民國政府指示以後的活動方針。[26]從上述結果看，章嘉入蒙阻止德王自治運動的根本目的沒有完全達到，這也從一個側面證明了國民政府對德王“自治運動”取的“消彌”政策的失敗。以上是章嘉呼圖克圖這次內蒙古宣化活動的大致經過。

三．旅平蒙古人抵制章嘉呼圖克圖赴蒙旗宣化

德王等人發動的內蒙古“高度自治”運動，本質上是由蒙古封建上層發動的以維護封建王公制度和封建特權爲宗旨的運動，但它是在反對民族壓迫和維護民族利益的呼聲中產生的，所以在蒙古族各階層中引起了較大震動，有著比較廣泛的社會基礎。因此，當章嘉呼圖克圖就任“蒙旗宣化使”，准備赴內蒙古進行阻止內蒙古“高度自治”運動時，就遭遇到了在不少蒙古人的抵制和反對，其中旅居北平的蒙古人、尤其是在北平求學的蒙古族青年學生的反應尤其強烈。

已如上述，1933 年 10 月 2 日，章嘉呼圖克圖從五台山抵達北平的當天，遭遇了北平內蒙籍學生前所未有的示威、抗議活動，他們聚居在章嘉抵達的火車站及章嘉的駐錫地嵩祝寺周圍，抗議章嘉赴內蒙古百靈廟宣化，甚至揚言不惜奪取章嘉的性命。當天北平、天津的各主要報刊都報道了蒙古族學生反對章嘉涉政、赴蒙宣化的新聞。關於此事的緣由，這一事件的親歷者、著名蒙古族學者札奇斯欽先生，認爲這與章嘉活佛給南京當

[26] 妙舟法師：《蒙藏佛教史》（下），第 123 頁；《內蒙古喇嘛教紀例》，第 221 頁。

局的一封密電有關。他說：班禪大師暗中支持德王，不少事情使一直關注內蒙古問題的章嘉呼圖克圖覺得蹊蹺。加之班禪大師的宗教地位高於自己，這將影響到自己在蒙古地區的影響，所以當閻錫山慫恿他阻止內蒙古自治運動時，他自然是樂於接受。章嘉覺得，班禪大師駐錫在西三盟，可能對他的宣化活動帶來不便，於是在出發之前，章嘉給南京當局發了一封密電。[27]電文稱：“蒙古官民事吾唯謹，分屬師徒，情若骨肉，雖孝子之事父，亦不過此。乃近得報，西三盟竟有人背吾從人，甘傀儡，在百靈廟開會，草有自治政府大綱，值比蒙邊吃緊，若我政府能用迅雷不及掩耳手段，將班禪請出三盟，則鄙人自有妥處辦法，能使蒙人內向。否則障礙不除，吾雖盡力宣化，恐不敵破壞者力大。”[28]這封電文表明章嘉和班禪這兩大活佛之間的關係出現了裂痕。另外從相關資料看，由於德王的各種籠絡，班禪大師起初對其“高度自治”持支持的態度，這與民國中央政府及章嘉大師力圖阻止的態度相左。加之班禪長期駐錫本屬於章嘉活佛教區的內蒙古地區，給章嘉活佛在內蒙古地區的政教地位和影響力產生了某種威脅和挑戰，這無疑也會招致章嘉活佛對班禪大師的不滿。因此，章嘉擬具這封電文，可謂事出有因。有學者說這封密電是章嘉活佛在閻錫山的慫恿下擬發的。[29]

後來，這封電報被當時任職於蒙藏委員會、兼任蒙古駐京聯合辦事處主任的吳鶴齡看到，在章嘉活佛從山西抵達北平的前一天、即 1933 年 10 月 1 日，他把這封電報秘密轉發到北平的“蒙古救濟委員會”。當時正在北平蒙藏學校議事的“蒙古旅平同學會”的幾名青年學生看了這封電報後，義憤填膺，尤其是“雖孝子之事父，莫如是也”一句，深深地刺傷了這些接受了近代知識和新思想教育的蒙古族青年，於是他們立即改變話題，開始討論起對付章嘉活佛的辦法，最後決定立即發出蒙古學生反對宗教干涉政治和打到章嘉的宣言，並送發到多家報館和通訊社，其他的人立即出發，聯絡各校蒙古學生，在章嘉抵達的北平西站和駐錫的嵩祝寺附近

---

[27] 札奇斯欽：《我所知道的德王和當時的內蒙古》（一），東京外國語大學亞非語言文化研究所 1985 年刊印本，第 66 頁。

[28] 《海潮音》第 14 卷第 12 期，1933 年 12 月；釋東初：《中國佛教近代史》（上），第 389-390 頁。

[29] 盧明輝：《蒙古“自治運動”始末》，北京：中華書局 1980 年版，第 33 頁。

示威。[30]

不僅如此，在北平的“蒙古旅平同鄉會”、“蒙古救濟會”等蒙古人團體，隨後均以僧人不能涉政的名義紛紛反對章嘉活佛赴蒙旗宣化。如 10 月下旬黃紹竑一行爲巡視內蒙途經北平時，上述團體則紛紛派代表向黃紹竑等提出允許內蒙古自治的要求，其中反對章嘉活佛入蒙宣化成爲他們的一項重要要求。“蒙古旅平同鄉會”提呈的意見書明確提出：“章嘉入蒙宣化，蒙古極端反對，而該氏復對於自治，加以阻礙，尤爲蒙民所憤懣，倘其仍本以往主張，恐必激起以外事件，希望中央以福利蒙民爲前提，勿再聽信讒言，不但蒙族幸甚，實亦黨國幸甚。”[31]“蒙古救濟委員會”之意見書亦雲：“喇嘛之責任只是奉經供佛，不應稍涉政治行動，且在蒙古民眾中，本已失去信仰力，而章嘉阻礙自治，尤爲全體民眾所憤懣，如其仍本過去之主張，必將激起以外事件，設中央聽其言論，實與蒙古民眾意旨相反，錯誤更多，務請特別注意。”[32]

當然，爲了阻止章嘉呼圖克圖赴蒙宣化，也難免出現一些偏激言辭，如“蒙古旅平同鄉會”代表指責“章嘉以教的勢力，在內蒙古發展個人勢力，無異阻礙內蒙自治，亦等於出賣蒙古利益。”[33]針對這種無端指責，佛教學者釋東初爲章嘉活佛打抱不平，雲：“內蒙倡議自治，全系德王一人主張，不特非爲內蒙民意，即西蒙三旗王公旗長，亦多未表贊同，其中顯然有嚴重的背景。章嘉大師赴蒙旗宣化，本奉中央命令，其個人素居國內，對內蒙談不上有何企圖。今內蒙王公要求自治，並且攻擊章嘉大師阻礙內蒙自治，顯然有人從中挑撥離間。”[34]

由於上述旅平蒙古人的反對，使章嘉呼圖克圖遲遲不能踏上赴蒙宣化之途，以致 1934 年 3 月最後踏入內蒙古進行宣化時，隨著“蒙政會”的成立，百靈廟“高度自治”運動已經謝幕，章嘉活佛企圖阻止德王自治運動的根本目的沒有實現。此後不久，德王等人爲了真正實現“蒙古復

[30] 札奇斯欽：《我所知道的德王和當時的內蒙古》（一），第 67 頁。
[31] 黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，第 114-115 頁。
[32] 方範九：《蒙古概況與內蒙古自治運動》，第 80 頁；黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，第 117 頁。
[33] 黃奮生：《內蒙蒙旗自治運動紀實》，第 112 頁。
[34] 釋東初：《中國佛教近代史》（上），第 389-390 頁。

興”，公開投入到日本人的懷抱，在日本的支持下，成立了僞“蒙疆自治政府”，走上了民族分裂的道路。

民國時期內蒙古地區的藏傳佛教已趨衰微，但章嘉呼圖克圖畢竟是內蒙古地區最高的佛教領袖，信徒眾多，不少蒙古王公對章嘉呼圖克圖是言聽計從，因此，如果章嘉呼圖克圖能夠及時成行赴蒙宣化的話，或許是另外一種情形。這一點從札奇斯欽先生的一段文字中得到印證：“章嘉未能到百靈廟，使這一切自治運動，沒受到最嚴重的阻礙。事後有人問參與會議的幾個說：‘假如章嘉活佛來了，而且也親自勸你們不要鬧自治，那麼你們怎麼樣？’他們的回答很簡單，說：‘爲了師父弟子之間的誓言，我們只有聽從。’可見當時章嘉呼圖克圖的影響力是多麼強，而他的出頭，對自治運動會造成怎樣的結果。”[35]

1934 年 5 月，章嘉呼圖克圖完成了赴內蒙古之宣化任務後，常駐於五台山、北平、南京等地。1935 年 11 月，在國民黨第五次代表大會上被選爲中央監察委員會委員。1937 年任命爲國民政府委員。七七事變爆發後，日寇逼近河北、山西。日人對駐錫於五台山的章嘉活佛多方利誘、威脅，企圖利用章嘉爲他們的侵略目的服務。然而章嘉活佛不爲所動，毅然離開山西，先下南京，後抵重慶，將蒙旗宣化使公署遷至成都，“通德音於塞上”，繼續進行愛國宗教活動。後來有人評價章嘉活佛在抗戰期間的表現時認爲：“八年抗戰期間，大師站在佛教立場，翊贊抗建大計，號召蒙藏同胞，貢獻良多。”[36]抗戰勝利後，爲表彰章嘉之功，1947 年，國民黨政府加封章嘉“護國淨覺輔教大師”之尊號，頒給金印金冊。此後章嘉活佛曾歷任國大代表、總統府資政等職。1949 年移居台灣，1957 年 3 月 4 日，在台北市圓寂，享年 67 歲。

結束語

綜上所述，20 世紀 30 年代，內蒙古地區的宗教領袖章嘉呼圖克圖，在抗日救亡運動的大背景下，爲了阻止德王等人發動的內蒙古“高度自治”運動，遵從國民政府的意旨，以中央政府委任的“蒙旗宣化使”身份

[35] 札奇斯欽：《我所知道的德王和當時的內蒙古》（一），第 67 頁。
[36] 杜元載主編：《革命人物志》第八集，第 135 頁。

赴蒙進行的宣化活動，既是民國政府對內蒙施政的重要組成部分，同時也是章嘉呼圖克圖的重要政治活動之一。他的宣化活動對宣傳國民政府的對蒙政策，強化蒙古族民眾的國家認同，遏制內蒙古的分離和“獨立”傾向，加強中央政府與內蒙古地方的傳統隸屬關係，抗擊日本帝國主義侵略，維護國家和中華民族的統一起到了積極作用，他的這種歷史貢獻應該肯定。但是，由於德王發動的內蒙古“自治運動”，有比較廣泛的社會和群眾基礎，因此，章嘉呼圖克圖的宣化活動遭到了德王的支持者、一部分旅居北平等地內蒙古籍蒙古人、尤其是青年學生的反對和抵制，這使章嘉活佛在內蒙古的宣化活動阻力重重，其規模和效果受到了極大限制。另外，從國民政府最後批准成立“蒙政會”這種結果來看，章嘉入蒙阻止德王自治運動的根本目的沒有完全達到，這也證明了國民政府對德王“自治運動”取的“消彌”政策的失敗。同時也說明，隨著社會的發展，藏傳佛教在內蒙古地區已趨衰微，章嘉呼圖克圖在內蒙古地區的影響力也隨之減弱，中央政府傳統的宗教羈縻撫綏政策已經不合時宜。

最後，需要順便指出的是，個別學者對章嘉呼圖克圖的政治活動頗有微詞，如現旅居美國的蒙古族學者札奇斯欽在其大著《蒙古與西藏歷史關係之研究》中，指責他們從事政治活動，多處寫到“歷世的章嘉大師自始至終多是充滿政治色彩的”，“章嘉一系的呼圖克圖們，多半是從事於政治的喇嘛”，“章嘉呼圖克圖從一世到末世都是受清廷利用作爪牙的喇嘛”[37]等。誠然，從事政治活動是章嘉活佛系統的一個顯著特點，但是，我們必須清楚的是，從歷世章嘉活佛的事跡看，宗教活動仍是他們最主要的活動。即使他們參加政治活動，且都是在中央政府的授意和支持下進行的。另外需要說明的是，藏傳佛教在蒙藏地區具有巨大的傳統力量和政治影響力，利用藏傳佛教首領的特殊社會地位和政治影響，號令蒙藏各部，並使之牽制蒙藏世俗貴族，鞏固、加強中央政權和國家的統一，是清朝及民國政府尊崇和利用藏傳佛教的政治目的。無論是清朝皇帝，還是國民政府，既然作爲藏傳佛教最大的檀越，自然要讓他們爲自己的統治服務。雖然世俗統治者都強調政教分離、宗教不得干涉政治的原則，但又希圖在需

[37] 札奇斯欽：《蒙古與西藏歷史關係之研究》，台北：正中書局 1978 版，第 517、754 頁。

要的時候能爲其統治服務。藏傳佛教四大活佛系統，實際上都爲當時的統治階級服務，儘管盡忠程度、效力大小各有差異，但其實質是相同的。最後需要重申的是，宗教上層、尤其是像達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉等這樣的宗教領袖，他們參與政治活動是不可避免的，只要這種政治活動符合社會的發展和進步，有利於民族團結、國家統一，是應當充分給予肯定的。相反，如果披著宗教的外衣，從事分裂國家、破壞中華民族統一的一切活動，不符合社會歷史發展的潮流，應堅決予以否定和批判，也勢必爲歷史所唾棄。

從林惠祥到剪伯贊：中國大陸對台灣原住民研究的學術脈絡

陳建樾
中國社會科學院民族學與人類學研究所

一、1949 年前的台灣原住民研究概述

台灣古稱夷洲、流求，漢文史料中關於台灣的記載，至少可以追溯到三國時期孫吳太守沈瑩所著的《臨海水土志》。早在三國時代，中原王朝就與台灣發生了往來：據正史記載，孫權在黃龍二年（公元 230 年）“遣魏溫、諸葛直將甲士萬人，浮海求夷洲……，……得夷洲數千人還”[1]。此後，隋朝的將軍朱寬和陳棱及朝請大夫張鎮州受命先後“自義安浮海之擊流求國。……虜其男女數千人”[2]。到南宋乾道六年（1171 年），泉州知府汪大猷在澎湖建起房屋 200 間，派水軍長期駐守。到元朝初年，來自福建泉州等地的百姓開始在澎湖定居，“工商興販，以廣其利”；至元年二十八年（1291 年）和大德元年（1297 年），元朝兩次宣撫流求，並在至元二十九年（1292 年）設立澎湖巡檢司兼管流求事務。明朝洪武年間福建設立承宣布政司，由其下轄的泉州府晉江縣負責台灣和澎湖事務；萬歷三十二年（1604 年）荷蘭兩次侵占澎湖，天啓三年（1623 年）侵略台灣安平並占領台南大部地區。也正是在這時起，“台灣”一詞開始見諸於正史典籍。

自明代以來，中國中央政府就一直關注於台灣地方事務，台灣地方官員關於台灣的記述文字也因此不斷出現在中央政府的文書、檔案和函件當中；到清代時，關於台灣的文獻記載已成蔚然大觀。大陸對台灣的實地考察始於 1915 年由程家穎的《台灣土地制度考察報告書》；1916 年 4 月，奉福建巡按使委任赴台灣參觀勸業共進會並歷時 17 天周游全島的汪洋，完成了《台灣視察報告書》；1917 年，汪洋在《台灣視察報告書》的基

1 《三國志》卷四十七，《吳主傳第二》。
2 《隋書》卷八十一，《流求國》。

礎上撰寫並出版了《台灣》一書，這是中國大陸近現代以來最早的有實地考察經驗的研究著述。

而與此同時，中國大陸的學人對台灣進行實地考察的同時，人類學和民族學的觀念的研究方法也開始進入中國大陸學人的視野當中：1903 年，林紓和魏易將哈伯蘭（MichaelHaberland）的人類學專著以《民種學》爲題翻譯出版；1908 年清政府在“大學學制及其學科”中將“人種及人種學”列爲文科課程；1912 年，民國政府教育部也將“人類及人種學”列入“大學學制及學科”；1916 年 4 月，孫學悟在《科學》雜志第 2 卷第 4 期上發表《人類學之概略》，人類學這一學科由此進入中國；1918 年，陳映璜的《人類學》一書作爲“北京大學叢書”之一種由商務印書館出版；1926 年，曾經在德國學習人類學的蔡元培撰文提出“民族學”的名稱，並分析了民族學與考古學、人類學、人種學等學科的關係[3]。在這樣一種實地考察和現代學術的雙重關照下，袁克吾在 1925 年在商務印書館出版的《台灣》一書當中專辟章節介紹了台灣“番人”，但由於沒有深入台灣進行田野調查，因此這一篇章僅限於概貌性的介紹。[4]

1927 年，中央研究院社會科學研究所設置民族學組，並於 1929 年開始進行台灣原住民調查及研究；[5]在調查時，民族學組除了收集原住民各類民族學資料外，還注意收集考古學材料，並調查了圓山貝丘遺址，據台灣普遍發現的新石器遺址中的石器、陶器、骨器、貝器，證明了台灣原住民與大陸的聯繫。林惠祥在 1929 年完成並於次年交付出版《台灣番族之原始文化》，是中國第一部關於台灣原住民的人類學研究專著。

1930 年 6 月，林惠祥應邀在南京中央廣播電台做了《台灣番族調查報告之撮要》的講演；[6]同年 6 月，《台灣番族之原始文化》由商務印書館正式出版；《申報畫刊》專門出版特刊介紹爲林惠祥搜集的台灣原住民

3 蔡元培：《說民族學》，《一般》雜志 1926 年 12 月號。

4 袁克吾：《台灣》，商務印書館，1927 年。

5 周大鳴：《中國的早期民俗學研究活動及其成就》，《中山大學學報（哲社版）》1985 年第 1 期。

6 林惠祥：《台灣番族調查報告撮要附民族學的效用略說（演講）》，《國立中央研究院院務月報》第 1 卷第 11 期，1930 年。

文物，其中最爲著名者當數“樟腦木所刳制之獨木舟”。[7]由於日本 1895 年開始殖民台灣並限制大陸學者的進入，這使得在整整 50 年的日據時期內，對台灣原住民的研究也因缺乏田野調查而幾乎全部被日本學者所獨占，林惠祥的台灣原住民研究因此顯得十分難能可貴。

幾乎與林惠祥進行台灣原住民田野調查的同時，其他學科的學者也開始進行關於台灣原住民的研究，一些音樂工作者也在搜集整理台灣原住民的音樂資料。1928 年容肇祖整理了《台灣蕃歌四首》並在廣州的《民間文藝》雜志第 11－12 期合刊上發表。1936 年商務印書館先後整理出版了《台海使槎錄》、《台灣記略》、《台灣雜記》等台灣歷史文獻叢書集成，這是中國大陸第一套台灣史料叢書。1935 年林惠祥再次進入台灣原住民地區進行田野調查，1937 年在商務印書館出版《中國民族史》一書中對台灣原住民的歷史稱謂進行了分析研究。此外，上海的文化生活出版社在 1936 年還出版了由胡風作序的《山靈：朝鮮台灣短篇小說集》。

在抗戰期間，國民政府先後於 1934 和 1935 年分別派福建省建設廳廳長陳體誠和陳儀等中高級政府官員以“考察實業”等名義進入台灣作近距離觀察，先後完成了《台灣考察報告》；1943 年蔣介石致電中央研究院，要求以科學方法對民族素質作多方面的研究。1944 年 3 月 27 日，國民黨中央設計局特意選定在台灣割讓 49 周年之日在陪都重慶的棗子嵐垭彝園設立台灣調查委員會，任命陳儀爲主任委員，爲光復台灣進行各方面的准備。在關於台灣原住民政策研究方面，台灣調查委員會認爲“藩人”是台灣的三大民族之一，“藩族約十五萬人”；“台灣人有民族主義思想”，“戰後實施民族政策，於邊疆的時候，似應依照各地各民族文化程度。政治、經濟教育及社會組織的實況，因地制宜，制定適合各地的具體辦法分別實施，實屬必要。對台灣各種施策，自不能例外”。[8]1944 年，重慶自由出版社出版了王子毅所著的《台灣》一書。

---

7 林惠祥：《自傳·二十五年之秘密》，林惠祥著、蔣炳釗編：《天風海濤室遺稿》第 11 頁，鷺江出版社，2001 年版。

8 《台灣調查委員會座談會記錄》（1944 年 7 月 13 日、7 月 21 日），國民黨中央設計局檔案[一七一（2）99]，中國社會科學院民族學與人類學研究所、中國第二歷史檔案館整理：《中華民國時期（1911－1949）邊疆民族問題檔案彙編》未刊本，2004 年。

抗戰勝利後，台灣省行政長官公署在 1945 年 12 月 9 日宣布實施《台灣省人民回復原有姓名辦法》。1946 年 1 月 12 日行政院發表文告指出：“台灣人民（包括漢民族及土著之高山族）原系我國之國民，以受敵人侵略，致喪失國籍，茲土重光，其原有我國國籍之人民，自三十四年十二月二十五日起，應即一律恢復我國國籍”。[9]行政院於 1946 年 5 月 6 日頒行《修正台灣省人民回復原有姓名辦法》，要求在三個月內使台灣原住民回復原有的漢姓漢名；“二·二八事件”後，行政院內政部在 1947 年 7 月 24 日以公函形式飭令中央政府各機關和各省政府：“查本省山地同胞在日治時代備受歧視壓迫並使集居高山，視同化外，浸成高山族之名稱”，“對‘高山族’應悉改稱爲山地同胞”，“對山地同胞一視同仁，以示平等”。[10]在台灣光復後，芮逸夫、凌純聲、衛惠林等民族學、人類學學者在台灣開始進行台灣原住民研究，並先後培養了李亦園、陳奇祿、喬健、莊英章、林恩顯、許木柱、蔣斌、黃應貴等著名的台灣原住民研究學者；由芮逸夫、凌純聲、衛惠林等人創建的台灣中央研究院民族學研究所也成爲台灣研究原住民的學術重鎮。[11]而在祖國大陸方面，劉滿子在 1946 年出版了《台灣省的高山族》；剪伯贊在 1947 年發表《台灣番族考》，這是中國馬克思主義歷史學家關於台灣原住民的第一部專論文章。1948 年，上海中華書局出版了李震明的《台灣史》，這是大陸學者較早面世的台灣專門史著作；同年，金祖同出版了《台灣的高山族》。

二、《台灣番族之原始文化》：林惠祥關於台灣原住民的人類學研究

林惠祥（1901-1958），又名聖麟、石仁、淡墨，原籍福建晉江。林惠祥 1926 年畢業於廈門大學社會學系，1927 年考入菲律賓大學人類學系師從美籍人類學家拜耶(H.Otiy.Beyer)教授攻讀碩士學位，主要研究方向

9 轉引自《民國三十六年台灣年鑒》，（台灣）新生報社 1947 年編印發行，第 B52 頁。

10 轉引自《中華民國時期（1911－1949）邊疆民族問題檔案彙編》。

11 關於台灣地區的原住民研究情況，詳見（台灣）《中央研究院民族學研究所輯刊第 40 期·高山族研究回顧與前瞻專號》，1975 年；徐正光、黃應貴主編：《人類學家在台灣的發展·回顧與展望篇》，（台灣）中央研究院民族學研究所專刊，1999 年。

是中國和東南亞的史前考古和民族學。1928 年獲得菲律賓大學人類學碩士學位後，林惠祥經由毛國庚推薦赴北京拜見蔡元培先生，蔡先生時任由教育部改稱“大學院”的院長，林惠祥遂在大學院任“特約著作員”；1927 年，林惠祥在《歸納學報》發表《由民族學社會學所見文化之意義及其內容》；1929 年，中央研究院社會科學研究所設立民族學組，蔡元培先生親任組長並主持國內的民族學調查和研究工作，林惠祥則擔任民族學“專任研究員”並受蔡元培委派只身一人跨海赴台進行原住民的田野調查；[12]1930 年，林惠祥在田野調查基礎上完成的《台灣番族之原始文化》由中央研究院以“專刊”的形式出版。[13]著名人類學家李亦園先生認爲：“《台灣番族之原始文化》可以說是中國科學家研究台灣高山族的軔始”。

表一：林惠祥關於台灣原住民研究的相關著述（1930-1958）

	著述題名	最初刊載者
1930 年	《台灣番族之原始文化》	國立中央研究院社會科學研究所專刊第三號
	《台灣番族調查報告撮要附民族學的效用略說（演講）》	《國立中央研究院院務月報》第 1 卷第 11 期
1936 年	《中國民族史》	商務印書館
1937 年	《香港本島及舶寮州史前遺址探尋》	（待查證）
1938 年	《馬來人與中國東南方人同源說》	《星洲半月刊》（新加坡）
1954 年	《台灣石器時代遺物的研究》	《廈門大學學報》（社會科學版）
	《“台灣者中國之土地”》	宣傳品，未注出版者
1958 年	《南洋馬來族與華南古民族的關係》	《廈門大學學報》（社會科學版）

[12] 劉朝暉、吳春明：《林惠祥學術編年》，《紀念林惠祥文集》第 404-412 頁；陳國強：《上下而求索——林惠祥教授及其人類學研究》，陳支平主編：《林惠祥教授誕辰 100 周年紀念論文集》第 2 頁，廈門大學出版社，2001 年。

[13] 林惠祥：《台灣番族之原始文化》，國立中央研究院社會科學研究所專刊第三號，1930 年。

	著述題名	最初刊載者
	《中國東南區新石器文化特徵之一：有段石錛》	《考古學報》
	《南洋民族語華南民族的研究》（遺著）	《廈門大學學報》（社會科學版）
	《南洋民族來源與分類》（遺著）	《學術論壇》

資料來源：根據劉朝暉、吳春明所著《林惠祥學術編年》補充整理，汪毅夫、郭志超主編《紀念林惠祥文集》，廈門大學出版社，2001 年

《台灣番族之原始文化》分爲“番情概說”、“標本圖說”、“游蹤紀要”和以附錄形式存在的“中國古書所載台灣及番族之沿革考略”這四個部分，這樣一種多學科、多視角、多形態的多元著述範式無論是在同時代的人類學民族學著作中還是在當下的學術著作當中都相當稀見，這足見林惠祥在台灣原住民研究方面的用心。曾經擔任廈門大學人類學系主任的郭志超教授和台灣“中央研究院”的李亦園院士，曾經先後撰文指出：

近 20 年來，在人類學的反思中，民族志傳統的表述方式受到質疑和批評，那就是在民族志文本中看不到調查者的蹤影，處於隱形狀態和民族志寫作者完全操縱了文本的解釋權，讀者難於督查民族志資料的可信程度，彷佛民族志所描寫的都是沒有濾過調查者主觀的純粹客觀，雖然傳統的民族志工作者也會在田野日記中訴說自己的經歷和感受，但卻不會在民族志裡加以披露。在對傳統民族志文本中表述質疑和批評的同時，新民族志主張民族志工作者應在民族志中暴露自己，寫出他們與當地人的行爲互動和心理互動。新民族志這種合理的提倡正在愈來愈受到肯定。

令人驚異的是，在《台灣番族之原始文化》中，竟可以看到新民族志所提倡的某些方法在林惠祥的民族志中已經有了不自覺的初步實踐。[14]

林惠祥教授是一位全域性的人類學研究者，這在今日分工精細的專業領域中，確是不常見到的全才學者。林教授對一般人類學、對民族學或文化人類學，以及對考古學都有高度興趣與熱心，並完成很多開創性的研究是我國早期人類學悠久的先驅與奠基者。林教授爲學最爲特別之處是精

[14] 李亦園：《林惠祥的人類學貢獻：懷念鄉前輩林教授逝世四十周年》，《東南學術》1998 年第 5 期。

細、有系統，但又能提出創建，爲後人開辟新研究領域，實爲我國學術史上一位重要的先驅學者。[15]

從包含“附錄”在內的整個文本全貌而言，林惠祥關於台灣原住民的研究範式實際上涉及到包含新舊民族志在內的人類學、考古學和歷史學這三個面向。首先，是林惠祥在《台灣番族之原始文化》當中將人類學、考古學和歷史學三者有機結合起來，並進而依據人類學田野調查成果對漢文正史典籍中關於台灣的記述第一次做了對比驗證，而他關於“古書所述之夷州（漢至三國）及流求（隋至元）皆指台灣，其記載皆可取爲考究番族古時狀況之絕好材料”[16]的研究範式則一直成爲大陸學者運用最爲熟練的研究手段；其次，林先生所開創的以田野調查與考古學、歷史學三者綜合運用於台灣原住民研究的傳統，在迄今爲止的兩岸學人的著述當中依然並不多見，這多多少少地意味著林先生的研究尚難以接續下去；最後，林惠祥先生以其《台灣番族之原始文化》在關於在人類學、考古學和歷史學這三個面向上都提出了至今仍回蕩在兩岸學界的觀點，其所涉及的議題至今仍然沒有得到確然的解答，其中最爲重要的焦點議題就是所謂的台灣原住民的起源問題。因此，也正是在這個意義上說，《台灣番族之原始文化》的的確確是一部“開辟荆榛之作”。

關於《台灣番族之原始文化》的學術批評，其實早在此書出版後的次年即 1931 年就已經出現，但僅是從社會學視角的“讀後感”而已，現在讀來其學術深度尚嫌不夠；[17]1937 年的《邊疆》上也發表了關於此書的書評。[18]而更多的學術批評則集中在台灣原住民的來源問題方面，這也是是直至當下很多學者依然指出《台灣番族之原始文化》存在“缺憾”的主要關鍵點，李亦園先生也含蓄地指出“林先生的‘番族’研究也許因新增資料較多，已有較不合時宜的部分”；[19]而其他學者的這些批評，也主要集

[15] 郭志超：《開辟荆榛：台灣番族之原始文化》，汪毅夫、郭志超主編：《紀念林惠祥文集》第 196 頁，廈門大學出版社，2001 年。

[16] 李亦園：《林惠祥的人類學貢獻：懷念鄉前輩林教授逝世四十周年》。

[17] 林惠祥：《台灣番族之原始文化》，《天風海濤室遺稿》第 185 頁。

[18] 李劍華：《〈台灣番族之原始文化〉書評》，中國社會學社編輯：《社會學刊》第 2 卷第 3 期，上海世界書局，1931 年。

[19] 顧天樞：《介紹林惠祥編：台灣番族之原始文化》，《邊疆》第 2 卷第 3.4 期合刊，1937 年。

中在《台灣番族之原始文化》一書的下述段落：

番族屬馬來種即棕色人種。其體質、言語、風俗與南洋群島馬來人多有相同之處，而番人之傳說中亦有南來之語，可以證明之。日本學者多主此說，而由餘個人之見聞亦確信無誤。

……

番族確系南洋移入，惟其移入之時必甚古，因台灣全島無論山岳平原均有石器時代遺址，可證其移入時尚在石器時代。

其實如果仔細翻檢林惠祥的著作可以發現，他關於台灣原住民族源的看法在《台灣番族之原始文化》發表之後也是隨著其研究的深入而不斷發展的；這個發展過程基本上是沿著馬來人與百越的關係及其與台灣的關聯性這兩個面向、從考古學和人類學兩條路徑展開的，這顯然避免了僅僅依據考古資料判定台灣原住民來源的質疑。首先，在 1938 年發表的《馬來人與中國東南方人同源說》當中，林惠祥從斷發、文身、黑齒、短須等四個方面推斷“台灣土番亦馬來人一支”，但這一推斷是建構在“馬來族與古越族在文化上之相似”這一基礎之上的。[20]其次，林惠祥在 1936 年出版的《中國民族史》中的“百越系”一章中，僅從文身和容貌兩方面推測台灣原住民“其人屬馬來族”，但語氣顯得相當猶豫遲疑：“古代越族與馬來人不知是否有關係？馬來人在古代固亦由大陸南下者，惟其在大陸時不知是否有一部分遺留？今之台灣番族尚有文身之俗，而其人屬馬來族，其人之容貌亦頗有與今閩粵人相似之處，不知是否與古越族有關係？……以上諸疑問若非由實地測量各族之體質特徵以爲比較殊難解決也。”[21]第三，在 1947 年，林惠祥撰文認爲“古越族與馬來族在體制上及文化上頗有關係，然證據尚需充分，只可作爲假說，未可視爲定論。此事之解決須待將來之地下史前遺址遺物發現甚多，方可據以論斷也。”[22]第四，林惠祥 1957 年將他在 1936 年的猶豫解釋爲“作者當時已經懷疑百越系便是馬來族祖先之留居華南者”；而在文章的結論部分，林惠祥認爲“南洋馬來

[20] 參見郭志超：《開辟荊榛：台灣番族之原始文化》；李亦園：《林惠祥的人類學貢獻：懷念鄉前輩林教授逝世四十周年》。

[21] 林惠祥：《南洋馬來族與華南古民族的關係·前篇》（1938 年），《林惠祥人類學論著》第 298 頁，福建人民出版社。1981 年。

[22] 林惠祥：《中國民族史》上冊第 117 頁（1936 年），商務印書館，1983 年復刻本。

族南遷的路線應有二條：一條是西線，是主要的，即由印度支那經蘇門答臘、爪哇等到菲律賓，其證據是印紋陶和有肩石斧。第二條是東線，是由閩粵沿海到台灣，然後轉到菲律賓、蘇拉威西、蘇祿、婆羅洲，其證據是有段石錛和有肩石斧”，但他在文章結尾處還是謹慎地表示“這一篇只可以作一個提議，喚起別人的研究興趣而已。”[23]

在經由上述研究和思考的過程後，林惠祥在 1955 年前後形成了關於台灣原住民族源的完整認識。首先，在 1954 年完成、1955 年發表的《台灣石器時代遺物的研究》一文中，林惠祥完整地表達了他對台灣原住民族屬的完整看法，即台灣原住民的來源是多元而非一元的。爲全面地理解林先生的本意，茲擇其要者抄錄於下：

……上面說台灣新石器時代人類應是由大陸東南部漂去的，這樣說來，台灣的新石器時代人究竟是什麼人種呢？台灣對岸大陸東南部古時的土著是越族，這種人支派很多，故成爲百越。……在二、三千年前只有這種人住在大陸東南部即台灣的對岸，他們又是處在新石器時代末期，他習慣水上生活，多食海產，善能駛舟，他們的石器、陶器又和台灣發現的相同，然則推測這種人會被漂流到澎湖、台灣，似乎不會完全無可能吧。這樣講來，台灣的新石器時代人類便應是古越族的一支了。

但是，台灣的新石器時代，既然有人由西方對岸漂來，台灣南端接近菲律賓，也不能說沒有互相漂來的人。台灣石器時代的文化也不應全是由大陸對岸傳過去的，而應當有些是從南洋傳過去的。所以台灣石器時代的人類應當還有南洋去的人，而當時的台灣居民也應有多種而不止一種。

還有馬來人既散布到南洋各島，達到菲律賓的也難免會有一些人被漂流到台灣來，就像台灣土人有些也會被飄過去一樣。《宋史·琉求國傳》記載台灣之有毗盧邪國，語言與琉求國人不相通，曾有幾百人用竹筏渡海到泉州的海濱，掠奪鐵器而去。據連雅堂著《台灣通史》說，約當唐代時曾有菲律賓土人大批移住台灣，由此可見台灣自石器時代以來，便有各種不同種族進入居住。現在台灣高山族名雖一族，其實是有七八支族，體質、文化都有不同之處。據日本人的研究，高山族在體質上可分爲三型：第一是長頭狹鼻型，以太麼族及朱歐族爲代表，住北部；第二是低身廣頭

[23] 林惠祥：《福建民族之由來》（1947 年），《林惠祥人類學論著》第 292 頁。

狹鼻型，以蒲嫩族及派宛族爲代表，住中南部；第三是高身長頭低鼻型，以阿眉族爲代表，住東部。文化、語言還易於混合，體質卻不易混合，不同的體質便表示他們以前有不同的來源。所以作者以爲台灣土人的來源不止一種，其中的一種出自中國大陸的古越族，其後與來自南方的別族逐漸混合，而成爲現在的高山族，這不會是無可能的事吧。

……由上面所說，可見台灣在新石器時代便曾有一支人類由中國大陸的沿海地方漂流過去，帶了新石器的文化即磨制石器和印紋陶、彩陶、黑陶等技術進入台灣，這種從大陸過去的新石器時代人，便成爲後來的高山族的一支來源。[24]

其次，同樣是在 1954 年完成、1955 年發表的《“台灣者中國之土地也”》一文中，林惠祥不僅再次重申了他關於台灣原住民族源多元性的觀點。但由於此文“寫於 1954 年金門炮戰之後，是爲響應解放台灣的號召而撰寫的”，[25]出於“不但可做宣傳品，亦可作學術研究的參考”這一考慮，林先生在行文中更貼近文章的主題；但儘管如此，林先生還是在行文中提醒讀者這些觀點是可以與《台灣石器時代遺物的研究》互相參照的。這也就是說，這兩篇文章關於台灣原住民族源的觀點是一致的：

固然現在的高山族是屬廣義的馬來族，語言屬馬來語系統，一部分是由南洋菲律賓移來，然而進一步推究高山族的來源問題，可以發現高山族和祖國有極其密切的關係。[26]

由此可見，林惠祥關於台灣原住民族源的思考是從台灣考古遺址的文化類型歸屬於馬來人開始的，這裡面隱含著台灣史前遺址是台灣原住民所遺留的預設；在這樣一個預設的前提下，林惠祥逐步思考到馬來人的起源及其與中國的關係問題，進而從馬來人的遷徙路線推斷台灣原住民的史前遺存與馬來人的關聯性；但與此同時，林惠祥也指出台灣史前人類有西來和南來兩種可能的來源，這意味著“台灣土人的來源不止一種”，即古越人和馬來人都有可能是台灣原住民的混血祖先；當然，林惠祥在做出台灣

---

[24] 林惠祥：《南洋馬來族與華南古民族的關係·後篇》（1957 年），《林惠祥人類學論著》第 319、333 頁。

[25] 林惠祥：《台灣石器時代遺物的研究》（1955 年），《天風海濤室遺稿》第 214-216 頁。

[26] 蔣炳釗：《〈天風海濤室遺稿〉編後記》，同上書第 444 頁。

原住民族源多元性的論斷時，總是嚴謹地提醒讀者和後世學人：“此事之解決須待將來之地下史前遺址遺物發現甚多，方可據以論斷也”。

經由上述的分析我們可以了解到，林惠祥關於台灣原住民族源的研究在《台灣番族之原始文化》中只是他思考的第一步，而要完整地理解林惠祥的思考則應將他的《台灣番族之原始文化》置於其全部思考的進程和脈絡中去，否則就會得出背離林先生本意的結論。

三、《台灣番族考》：剪伯贊關於台灣原住民的史學考察

剪伯贊（1898-1968），原籍湖南桃源，維吾爾族。剪伯贊 1916 年考入北京法政專門學校，同年轉入武漢商業專門學校，1919 年在武漢參加支持五四運動的聲援活動，被視爲“容易惹麻煩的回子”。[27]1919 年自武漢商專畢業後，剪伯贊任常德中學英語教員，後於 1924 年赴美國加州大學留學。在美期間，[28]剪伯贊接觸了馬克思主義的學說，認真研讀了《家庭私有制和國家的起源》、《共產黨宣言》、《反杜林論》等馬列著作。由於從馬列著作中感覺到“從這裡我看見了光明，看見了真理，看見了人類的希望”，剪伯贊與 1926 年自美回國，經湖南省教育廳長兼外交特派員董維正介紹加入國民黨，；後經時任湖南省主席的唐生智介紹，進入武漢國民革命軍總政治部工作；1927 年，剪伯贊受總政治部主任鄧演達委派，以總政治部特派員身份去綏遠和歸綏策動閻錫山和商震歸順南方國民政府。1928 年，剪伯贊擔任國民政府司法院副院長覃振的私人秘書並跟隨游歷歐美亞非等 16 國。

1930 年，剪伯贊先後發表《中國農村社會之本質及其歷史的發展階段之劃分》和《前封建時期之中國農業社會》等文章；又經其弟剪仲襄的介紹於 1936 年結識馬克思主義歷史學家呂振羽，由此開始積極參加中國近代社會性質和中國社會史的論戰。1937 年，剪伯贊加入中國共產黨，次年出版《歷史哲學教程》，同時在重慶《中蘇文化》雜志上連續發表關於中國歷史的論文；1940 年剪伯贊擔任《中蘇文化》副主編。1943 年，剪伯贊將此前發表的學術文章以《中國史論集（第一輯）》爲題出版；

[27] 林惠祥：《“台灣者中國之土地也”》（1955），同上書第 238 頁。
[28] 轉引自王學典：《剪伯贊學術思想評傳》第 6 頁，北京圖書館出版社，2000 年。

1944 年，剪伯贊出版《中國史綱》第一卷；1947 年，剪伯贊將 1945-1947 年間發表的論文編爲《中國史論集（第二輯）》發表。1949 年以後，剪伯贊歷任北京大學歷史系主任、北京大學副校長；1968 年，剪伯贊在“文革”中自盡。

以《歷史哲學教程》在 1938 年正式出版爲標誌，剪伯贊的歷史唯物主義歷史觀已經完成了體系化的建構過程，此書因而也被許冠三視爲“繼李大釗《我的馬克思主義》和《史學要論》之後，一本系統宣傳史的唯物論之實踐意義的致用短書。”[29]；從 1940 年開始，剪伯贊在這樣一個歷史觀的導引下，以相當迅猛的姿態強力介入中國抗戰大後方的學術界：1940 年 1 月 1 日，剪伯贊以《中國的進步文化》爲題在《中蘇文化》雜志上撰文宣傳反法西斯的抗日文化：

歷史的一定性，規制著文化之質的構成；同時，文化的質，又特徵著歷史的一定性。前者決定後者，並不斷變革其內容；反之，後者也反作用於前者只變革並從而變革其自己。這種作用於反作用，便是意識與現實或理論與實踐之辯證的統一，亦即歷史發展的規律。

……

在目前，不僅中國在前進的革命戰爭中，全世界亦已走向前進的革命的戰爭中，偉大無比的社會經濟之變革貫穿了全人類的歷史。……爲了中國抗日戰爭的勝利，爲了全世界反法西斯鬥爭的勝利，我們希望整個的中國整個的世界全面的前進，我們反對任何文化的倒退運動，我們希望文化的發展配合著社會經濟的發展而一同前進，並且希望文化成爲指導中國乃至全世界反法西斯侵略之理論的武器。我們希望抗戰文化在中國抗日戰爭中得到高度的發揚，用鬥爭去發展文化，用文化去刺激鬥爭，掃除殖民地人民的奴性，展開中國文化之獨立自由的發展。[30]

剪伯贊的這一觀點，與毛澤東在同年 1 月 9 日在陝甘寧邊區文化協會第一次代表大會上發表的《新民主主義論》幾乎完全的一致。也正是基於這樣一種“用鬥爭去發展文化，用文化去刺激鬥爭”的觀念，剪伯贊在幾乎整個中國史領域展開了一個堪稱全面的唯物主義史學掃蕩：

---

[29] 轉引自張傳璽：《剪伯贊傳》第 19 頁，北京大學出版社，1998 年。
[30] 許冠三：《新史學九十年》第 417 頁，岳麓書社，2003 年。

歷史之客觀發展的規律性，規定著人類的物質生活，也規定著人類的精神生活。不是孔丘朱熹的思想創造了封建社會，而是封建社會創造了孔丘朱熹的思想；不是馬克思、列寧的思想煽動了革命，而是已經成熟了的社會革命的歷史基礎創造出馬克思、列寧的思想。同樣，不是民族解放的思想煽動起了民族革命的戰爭，而是在民族革命的歷史的必然形勢下，反映出民族解放的思想。

……

中國歷史家的任務，就在於對一切歪曲的歷史觀作理論的清算，把中國歷史從封建的雲霧中，從市民的煙幕中洗刷出來，使中國的歷史在嚴正的科學方法之前，得到正確的說明。這樣的中國歷史，才能成爲我們民族解放戰爭之指導的原理。中國人民在自己的歷史的指導之下，才能把他們主觀的創造配合於客觀的歷史傾向以爭取抗戰之最後勝利。[31]

1940 年 4 月，剪伯贊發表《論中華民族與民族主義》，堅決地反對顧頡剛在論述“中華民族是一個”時所隱含著的“否定國內少數民族之存在的意義”，他尖銳地提出：

我們的民族學者的任務，也不在於回憶過去大漢族主義的光榮，不在於制造一些欺蒙的理論，而在於以最大的真誠。以兄弟的友愛，以現實的利害，用革命與戰鬥在中山先生的民族主義旗幟之下的把國內各民族真真的團結起來。反對日本法西斯侵略，爭取中華民族的自由。

在中國歷來漢族與各少數民族間的隔閡甚至衝突，是經常有的。一直到抗戰以後，這種情形，才漸漸減少。我們必須承認這些不幸的現象之存在。我們的任務是要用正確的民族政策，去解決這些民族間的問題，而不是把問題隱蔽起來。[32]

在 1943 年發表的《略論中國史研究》一文當中，剪伯贊不僅較爲完整地構建完成了他的史觀和史法，而且也相對完整地表述了他關於中國歷史和中國民族問題的觀點：

所謂歷史的方法，就是從千頭萬緒的歷史事實中，找出那一種貫通於

[31] 剪伯贊：《中國的進步文化》，剪伯贊：《中國史論集》(合編本)第 282.288 頁，中華書局，2008 年。

[32] 剪伯贊：《評實驗主義的中國歷史觀》，同上書第 18、24 頁。

他們之中的原理原則，使一切歷史的事實，都在這種協理原則之前，得到正確的說明。這種原理原則不是用人類主觀的思維，可以想得出來的，而是從無數具體的歷史事實中抽像出來的。因此要找出歷史發展的原理原則，還是要記得“歷史事實”。多記“歷史事實”，是研究“歷史方法”之基本前提。研究歷史的方法就是從歷史事實中發現歷史發展的原理原則；再用這種原理原則去說明歷史的事實。換言之，即從這千頭萬緒的歷史事實中，找出它們的相互關聯，找出他們的運動法則，找出他們發展的傾向。這樣，任何交錯復雜的歷史事實，在我們面前，便再不是混亂一團，而是一定的歷史發展階段上所表現出來的應有的現象。這樣，我們就不僅可以知道歷史上的任何事實，“怎麼樣”發生發展，而且也可以知道他“爲甚麼”要發生和發展。

……

中國的歷史家，過去以至現在，都是以大漢族主義爲中心，處理中國的歷史，因此，過去以至現在的中國史著述都不是中國史，而是大漢族史。

但是大漢族史，不是中國史，而只是中國史的一個主要的構成部分；真正的中國史，是大漢族及其以外之中國境內其他諸種族的歷史活動之總和。[33]

剪伯贊在這一時期的著述內容，除了一般意義上的中國史研究之外，還大量涉及到中國民族史方面。經由下表可見，剪伯贊關於中國民族史的研究，在其研究中占有相當重要的位置。剪伯贊之所以會對中國民族史傾注很多的心力，這或許是“由於他本人屬於少數民族，所以他在歷史研究中特別注意中國歷史上少數民族的作用，堅決反對傳統史學的大漢族主義”。[34]

表二：剪伯贊民族史著述年表（1940-1949）

	著述題名	最初刊載者	發表時間
1940 年	《論中華民族與民族主義》	《中蘇文化》（重慶）第	1940.4.5

[33] 剪伯贊：《論中華民族與民族主義》，同上書第 275.281 頁。
[34] 剪伯贊：《略論中國史研究》，同上書第 4.5 頁。

	著述題名	最初刊載者	發表時間
		6 卷第 1 期	
1942 年	《殷族語史前渤海系諸氏族的關係》	《群眾》（重慶）第 7 卷第 5 期	1942.3.28
	《西晉末年的“流人”及其“叛亂”》	《學習生活》（重慶）第 3 卷第 2 期	1942.7.20
1943 年	《略論中國史研究》	《學習生活》（重慶）第 10 卷第 5 期	1943.5.1
	《夏族的起源與史前之鄂爾多斯》	《中山文化季刊》（重慶）第 1 卷第 1 期	1943.4
	《諸夏的分布與鼎鬲文化》	《中山文化季刊》（桂林）第 1 卷第 2 期	1943.7
	《元代中原人民反對韃靼統治者的鬥爭》	《中國史論集》（第 1 輯）	1943.12
1944 年	《論史前羌族與塔裡木盆地諸種族的關係》	《中蘇文化》（重慶）第 15 卷第 2 期	1944.2
	《吐蕃種族來源考》	《中山文化季刊》（重慶）第 1 卷第 4 期	1944.5
1944 年	《我的氏姓，我的故鄉》	《新華日報》（重慶）	1945.1.16-17
1946 年	《解釋中國史前史上的幾個問題》	《新文化半月刊》（上海）	1946.12.21
1947 年	《台灣番族考》	《開明書店二十周年紀念文集》（上海）	1947.3
	《魏晉時代塔裡木盆地及其與中國的關係》	《歷史社會季刊》（上海）第 1 卷第 2 期	1947.9.1
1948 年	《三國時內戰中的民族軍隊》	《文彙報》（香港）	1948.9.10
	《關於台灣的石環及其他》	《文彙報》（香港）	1948.10.15

資料來源：根據《中國史論集》（合編本）統計，中華書局，2008

表三：剪伯贊的民族史研究在《中國史論集》各輯篇章中的比例

(1940-1949)

	與民族史相關	總數	所占比例	出版者及出版時間
第一輯(1940-1943 年)	7 篇	29 篇	24.14%	文風書局（重慶），1943
第二輯(1944-1947)	3 篇	23 篇	13.04%	國際文化服務社（上海），1947
第三輯(1946-1949)	5 篇	35 篇	14.28%	中華書局(北京)，2008
合計(1940-1949)	15 篇	87 篇	17.24%	——

資料來源：根據《中國史論集》（合編本）統計，中華書局，2008

在剪伯贊的民族史研究當中，《吐蕃人種考》和《台灣番族考》是剪伯贊最爲重要的兩篇民族史專論文章，其重要性首先表現爲“兩考”對於當下的中國邊疆民族問題的依然具有深遠的關照意義，其次在於“兩考”對後世關於藏族和台灣原住民的族源研究具有重要的學術價值。

與研究台灣原住民爲專長的林惠祥先生一樣，剪伯贊在 1934 年發表的《略論中國史研究》一文中就鮮明地提出中國境內各民族來源具有多元性的觀點：

考古學的發現和無數古典的傳說指示吾人，活動於中國這塊地盤上的人類史兩個系統的人種：其一爲“蒙古高原系”人種，其一爲“南太平洋系人種”。這兩系人種，在中國史前時代，還是處於匹敵的地位。他們具有同一水准的文化創造，而且他們之間有著不斷的文化的和血緣的交流。此外，在同一時代，這兩系人種，又各自分裂爲許多氏族，分布於不同的地域以及不同的自然環境之中，平行地展開他們各自的歷史活動。在後來的歷史發展中，他們或由分裂而再進於統一，或由統一而再進於分裂。

具體到台灣原住民的族源研究方面，剪伯贊是從古越族的研究開始的。在 1943 年發表的《諸夏的分布與鼎鬲文化》一文中，剪伯贊先是認爲“越之祖先爲夏禹之本封。餘以爲越族與吳族乃系近親的兄弟之族，其南遷長江下游當系同時。不過當其到達長江下游以後，其中之一分支，更

向南徙，分布於今日浙江乃至福建北部，而自稱曰越。”但在此文發表三個多月後，剪伯贊很快就改變了自己的觀點，並把古越族的族源判識爲“南太平洋系人種”；而在 1948 年發表的《台灣番族考》一文中，更依據這一改變並結合考古學、民俗學和體質特徵將台灣原住民視爲“南太平洋系人種”的“百越之族的支裔”：

我以爲越族還是南太平洋系人種。因爲直到秦漢之際，東南沿海一帶尙有‘百越’之稱。“百越”之稱亦猶“百濮”之稱，言其族類分化之多也。此等“百越”之族，到春秋末際，其一部分分布於福建、浙江之交者，與蒙古高原系之吳族最爲接近。[35]

我在《中國史綱》第一卷中，曾經確說中國古代的“百越之族”是“南太平洋系人種”之一分支，現在我又根據若干證據認爲台灣的番族，是“百越之族”的支裔。這種番族之占領台灣，不在宋元、之際，而是在遙遠的太古時代。

根據地質學家考察，台灣在太古時代，並不是一個海島，而是從中國大陸向東伸延於大海中之一狹長地峽的一部。它一面以澎湖群島與中國大陸繼續相連，一面以琉球群島與日本繼續相連。一直到舊石器時代的末期，台灣才因爲地殼的沉淪而變成今日這樣的一個孤島。也許在台灣尙未變成孤島以前，今日散布於台灣各地的番族之祖先，就已經進入了台灣。

關於這一點，從考古學的發現中，已經獲得暗示。我在《中國史綱》第一卷中，曾經指出，在中國的南部，有兩條很明顯的“南太平洋系人種”之史前文化的路線：其一，是從馬來半島走向中國的西南雲南、貴州乃至四川；其二，是從馬來半島沿東京灣經廣西、廣東、福建而東向日本。在這兩條文化線上所發現的史前文化，與發現於中國北部之“蒙古高原系人種”的史前文化截然不同。他們的區別，就在於在這兩條文化線上所發現的的史前文物之主要特徵，是“蒙古高原系人種”之史前文化中所沒有的印文陶器、爪形石斧和大石環文化。而這些史前文化在菲律賓，在柬埔寨以及南洋各地，又是最一般的東西。固然，這一類型的史前文化，在台灣是否存在，尙不得而知；但在廣西的古洞穴中，在廣東的海豐，在

[35] [德]羅梅君著，孫立新譯、陳懋鐸校：《政治與科學之間的歷史編纂——30 和 40 年代中國馬克思主義歷史學的形成》第 24 頁，山東教育出版社，1997 年。

香港的舶寮島，在日本，都已先後發現。如果這種類型的文化不跳過台灣，則台灣應該是這種文化之傳播站。

從民俗學方面，也可以得到若干旁證。假如台灣番族住的房屋，形如覆舟；即使居住於深山中的番族，也習於水性，這就證明他們是來自海洋。他們最初的房子，也許就是把他們乘坐的木船，翻轉底來當屋頂，以後模仿建築，歷代相傳，成了規制。又如台灣番族穿的衣服，至今尚不知著棉，只是一塊麻布。到了冬天，再換獸皮（古代日本人亦不知著棉，天寒則於單衣之外再加單衣，有加之十餘層者）。這又證明他們是來自熱帶的一個種族。他們吃的食物。主要是魚、蝦等水產物。到了台灣以後，加了鹿肉；但不食牛羊。這又證明他們的口味，與“蒙古高原系人種”不同。又如他們的裝飾，大半都是椎髻、貫耳、文身，而這和中國西南諸落後種族的打扮又是一樣的。此外，如他們席地而坐，食用木碗，這又和今日的日本人和雲南的某些種族的習慣相仿佛。最重要的，是他們的言語，不像漢人是單音，而和南太平洋土人的言語一樣，都是復音，雖然在諸番族之間，言語也有小差異，但其同爲復音言語則一，他們自己之間的差異只是後來種族分化的結果。

最後，從肉體型看：《稗海紀游》謂台灣土番“狀貌無甚異；惟兩目拗深，瞪視似稍別”。“兩目拗深”，正是馬來種族與蒙古種族之區別。

根據以上種種的看法，我以爲台灣番族是“南太平洋系人種”之一分支，他們和中國東南、西南諸落後種族以及澎湖、琉球、日本的原始住民在太古時代都是近親。至於他們爲什麼從中國沿海走向台灣，這也許是當他們走到閩、浙一帶，碰到由北而南之“蒙古高原系人種”的抵觸，也許是這種漁撈的種族喜歡海洋。事在太古，無從考證。[36]

“事在太古，無從考證”，剪伯贊的這句話充分說明了他在台灣原住民族源研究方面出言謹慎的態度，而抗戰期間海峽兩岸的阻隔狀態也使得剪伯贊不得不取這種審慎的態度。實際上，這種因兩岸阻隔而只能依據歷史文獻去研究台灣原住民的狀況一直延續到當下，這也在事實上導致大陸

[36] 本文最初發表於 1943 年 7 月，此段文字系該文於 1943 年 12 月收入《中國史論集》（第 1 輯）時，在 1943 年 11 月 5 日補寫的“後記”；剪伯贊：《諸夏的分布與鼎鬲文化》，《中國史論集》(合編本)第 48 頁。

的台灣原住民研究自林惠祥之後一直難以獲得充分的田野調查機會，而從歷史文獻角度出發的研究因此也就自然而然地成爲中國大陸主要的研究路徑。

由於剪伯贊在 1949 年之後的學術地位和《台灣番族考》在 1949-1985 年間一直沒有再版或重刊的情況，關於此文的學術討論在筆者的文獻檢索當中並沒有出現。

四、從人類學到歷史學：大陸關於台灣原住民族源研究在 1949 年以後的路徑依賴

基於歷史文獻展開台灣原住民研究的學術傳統，最初源於林惠祥在《台灣番族之原始文化》一文的附錄《中國古書所載台灣及番族之沿革略考》；由於“流傳不廣，見者不多”，剪伯贊在研究中有沒有參考也沒有歷史記載。但就林惠祥與剪伯贊的台灣原住民研究著述來看，兩位在文中所引文獻的數量不斷豐富，這顯示出關於台灣原住民的歷史文獻越來越多地爲學者所引用；另外，剪伯贊的所引文獻數量雖然超過林惠祥，但二人共用的文獻卻並不多，這顯示出二人在文獻使用上各有側重，且彼此互參的狀況或許並不存在。

依據歷史文獻展開對台灣原住民研究的這種路徑依賴，顯然是緣於時空條件下田野調查機會的稀缺：自兩次深入台灣進行田野調查之後，林惠祥在抗戰期間不得不流亡南洋、客居新加坡，而剪伯贊則身處抗戰大後方的重慶。

但儘管沒有親赴台灣的田野調查機會，林惠祥和剪伯贊二人都試圖利用各種機會進行周邊的田野調查：林惠祥和剪伯贊分別在 1937 年和 1948 年考察了舶寮島的史前遺址，並分別發表了《香港本島及舶寮州史前遺跡探尋》（1937）、《香港新石器時代遺物發現追記》（1959 年，林惠祥遺作）和《舶寮島史前遺址訪問記》（1948）。

表四：林惠祥與剪伯贊關於台灣原住民研究的文獻數量對比

	林惠祥《台灣番族之原始文化》（1930）	林惠祥《“台灣者中國之土地”》(1954)	剪伯贊《台灣番族考》（1947）
所據文獻	14 種	25 種	27 種
共據文獻	11 種	0 種	
		4 種	

資料來源：依據二人的三篇文章統計得出

1949 年以後海峽兩岸因政治立場的對立而形成人爲的阻隔，首先使得大陸方面的台灣原住民研究不得不依賴於歷史文獻和對定居大陸的台灣原住民的訪談資料；其次也使得大陸學者的研究有過度強調台灣原住民來自大陸的傾向。

關於台灣原住民的族源，學術界一直存在著“南來說”、“原生說”和“西來說”三種主要的不同見解，這些學術觀點的提出大多與 1895 年“已未割台”以及台灣的主權歸屬有著某種直接的相關性。

1897 年，東京帝國大學的鳥居龍藏教授在考察台北圓山貝丘遺址後首次提出台灣原住民來自馬來半島的“南來說”：“台灣石器時代遺物作爲歷史前的東西，這固然是很清楚的。那麼，遺留下來這些遺跡的是什麼人呢？是馬來人？是尼格羅人？還是巴布亞人？這是很值得研究的一個問題。但是如果從已經有陶器這一點來看，大概可以認爲是馬來種族的遺物吧。”[37]連橫完成於 1918 年的《台灣通史》則更傾向於台灣原住民的“原生說”：“台灣固東番之地，……荒古以來，不通人世，古番魋結，千百成群，裸體束腰，射飛逐走，猶是游牧時代。今以石器考之，遠在五千年前，高山之番，實爲原始”；但與此同時，他也猜測與海峽西岸的越人有關，“台灣之爲瀛洲，爲東鯷，澎湖之爲方壺，其說固有可信，而澎湖之有居人，尤遠在秦漢之際。或曰，楚滅越，越之子孫遷於閩，流落海上，或居於澎湖。”[38]

[37] 剪伯贊：《台灣番族考》，同上書第 732-733 頁。

[38] 轉引自郭志超、吳春明：《台灣原住民“南來論”辨析》，《廈門大學學報》2002 年第 2 期。

台灣原住民的“南來說”最早或源於林惠祥、張光直、凌純聲等中國學者的研究，這些被後代學者發展爲台灣原住民的“百越說”和“閩台起源說”。日本考古學家金關丈夫和國分直一在 1943 年的研究爲此提供了支持，他們在 1979 年出版的《台灣考古志》中繼續指出：

在台灣史前文化遺跡中，發現了許多有肩石斧、有段石斧和靴型石器等。過去有些考古學家認爲這些東西都是從南方轉來的，和大陸沒有關係。我們認爲這種看法是不對的。因爲台灣並不是這類東西分布地區的北界，這類兄弟在中國的東南部、華北、東北、朝鮮、琉球、九州到北海道、庫頁島等地都有。所以，台灣發現了這類東西，說明台灣的史前文化同中國大陸文化是有直接關係的。[39]

但是，台灣的史前遺跡能否孤立存在？與周邊的史前文化到底有何種關係？這些史前遺跡是否與當下的台灣原住民直接相關？這些疑問顯然都需要更多的證據鏈加以支持。因而，也就是在這個意義上說，台灣原住民的起源諸說其實都會面臨到類似的質疑和詰問。台灣學者劉益昌也就此指出：

由於族群與居住地的對應關係，台灣學者通常認爲台灣的史前文化是台灣原住民族的祖先留下來的，但這個說法仍有一些需要澄清之處。大致而言，台灣地區舊石器時代晚期及其持續型文化，不能確定是哪一個族群的人類所留下的遺留；新石器時代以來的史前文化是南島系民族的遺留；但是要說明史前文化與原住族群之間的關係，應以年代最晚的史前文化爲主。[40]

作爲林惠祥先生的弟子，陳國強先生在關於台灣原住民族源的相關著述中也多次論及“高山族的來源是多元的”、“古越族和其他民族的融合形成了今日的高山族”，[41]但或因論述的不夠和過度強調與大陸的關聯

39 連橫：《台灣通史·開辟紀》

40 〔日〕金關丈夫、國分直一著，譚繼山譯：《台灣考古志：光復前後時期先史遺跡研究》，（台灣）武陵出版有限公司，1990 年；該書的中文選譯，可分別參見袁韶瑩編譯：《台灣史前時代的大陸影響》，《國外社會科學》1981 年第 6 期；林蔚文譯、楊琮校：《台灣史前時代靴型石器考》，《農業考古》1991 年第 3 期、1992 年第 1 期。

41 劉益昌：《台灣的考古遺址》，張炎憲、李筱峰、戴寶村主編：《台灣史論文精選》上冊第 41 頁，（台灣）玉山社出版事業股份有限公司，2004 年。

性，使得大陸學界在相當長時期內都抱定“台灣高山族來源於祖國大陸”的觀念。[42]而在台灣方面，由於過度地強調台灣與大陸的差異性和與南島方面的關聯性又強化了“台灣原住民與大陸無關”的刻板印像。應該說，海峽兩岸這種“論述不夠和強調過度”，其實都未必是一種持平且科學的態度。

[42] 陳國強：《台灣高山族研究》第 1-25 頁，上海三聯書店，1988 年。
例如《台灣先住民史》就直截了當地認爲，“我們也坦率地說：台灣先住民的‘來源’，並非沒有定論，而是已有定論，定論就是‘西來說’，來自祖國大陸”；“台灣先住民的族源是‘百越’”；“總之，台灣先住民的族源還是比較單純。從古到今，逐步融入台灣先住民的各族，都與古越族有關。包括‘內越’與‘外越’、‘古越’與‘今越’。至於完全沒有血緣關係的外族，是極少數。”詳見史式、黃大受著：《台灣先住民史》（增訂本）第 13-14.98 頁，九州出版社，2006 年。

廣西毛南族地區的農村治理與社會參與——對中南村和希遠村的個案調查

方素梅
中國社會科學院民族學與人類學研究所

1970 年代末以來，大陸農村基層民主政治建設取得了長足的進步和發展，逐步建立起以民主選舉、民主決策、民主管理、民主監督爲核心內容的村民自治制度。然而，由於歷史和自然條件等多方面的原因，少數民族地區特別是經濟發展比較滯後的西部少數民族地區，在農村治理和社會參與方面還存在較多的問題和困難。爲此，加快少數民族地區農村基層民主政治的發展，實現廣大農牧民當家作主自我管理村莊公共事務，不僅是當代少數民族群眾的迫切願望，也是大陸新農村建設的當務之急，更是全面構建和諧社會的客觀要求。

2008 年 4 月 7 日至 16 日，筆者率領課題組赴廣西環江毛南族自治縣進行實地調查。[1]本文將以該縣下南鄉的中南村和希遠村爲個案，對毛南族地區農村治理及社會參與狀況進行分析研究。這兩個村的自然環境、村莊規模和經濟發展有較大的差別，反映了毛南族地區不同經濟社會條件下農村治理和社會參與的狀況。

一、政策背景

毛南族是人口較少的少數民族之一，根據 2000 年的人口普查統計資料，毛南族總人口爲 107166 人，其中居住在廣西環江毛南族自治縣境內

[1] 課題調查組成員包括梁景之、吳興旺、蘭民昊、楊陽。本文的撰寫，完全得益於課題調查組成員的通力合作與辛勤工作，以及環江毛南族自治縣政府有關部門的大力支持和幫助，調查目標鄉（鎮）、村干部和群眾的熱情接待及耐心回答。特別是下南鄉政府辦公室譚主任不辭勞苦，一直協助和陪同課題調查組在中南村、希遠村開展調查。對於這一切，筆者在此表示衷心的感謝！

的約 6 萬人，占毛南族總人口的 56%。[2]環江毛南族自治縣於 1986 年 11 月成立，是唯一的毛南族聚居縣，境內居住著毛南、壯、漢、瑤、苗、侗、仫佬、水等 13 個民族。根據 2007 年的統計資料，環江毛南族自治縣總人口爲 40.58 萬人，[3]其中：少數民族人口爲 37.8 萬人，占全縣總人口的 93.17%；毛南族人口 5.9 萬人，占全縣總人口的 14.5%。[4]

環江縣地從唐貞觀十二年（638）設思恩縣開始行政區域建置，其後歷代政府均在當地設官治理。不過在相當長的時期裡，毛南族民間社會組織在社會治理方面發揮著極其重要的作用。根據《譚家世譜》及傳說，毛南族於明清時期曾經有過“輕”（或稱“疆”、“強”）的血緣氏族組織。一個“輕”管轄一定的範圍，同“輕”的人即同一個氏族，不能互相通婚。[5]明清時期，毛南族民間仍然盛行具有原始民主性質和自治內容的村落社會組織——“隆款”。一個隆款由一個或幾個村子組成，村裡的成年男子定期集會，推舉辦事公正、能說會道、能力強、威望高的老人爲鄉老，主持制定鄉規民約。鄉老是隆款組織的領導者和核心人物，他們按照鄉規民約調解和處理隆款內部糾紛，維護社會安寧，保障社會生產正常進行，組織和領導對外抗侮等活動，在社會生產生活各方面發揮著重要的作用。清末民初，隨著毛南族社會的發展，隆款組織也發生了變化，鄉老逐

---

2 據學術界考證，毛南族先民爲嶺南土著民族，與百越支系中的僚、伶等有淵源關係，同時也融合了一些外來民族的成分，其聚居的地方在歷代漢文史籍曾有“茅灘”、“茆灘”、“茆難”、“茅難”、“毛難”、“冒南”、“毛南”等不同的寫法，是因其地而名其族。1956 年 2 月毛南族被正式確認爲單一民族，定名爲“毛難族”；1986 年 6 月根據本民族意願改爲“毛南族”。根據 1982 年的人口普查統計資料，毛南族總人口爲 38125 人，其中居住在環江境內的有 31609 人，占毛南族總人口的 82%。根據 1986 年的人口普查統計資料，毛南族總人口爲 64362 人，其中居住在環江境內的有 57362 人，占毛南族總人口的 89.12%。1990 年，聚居在貴州省黔南自治州平塘縣、獨山縣、惠水縣等地 3 萬多自稱“佯僙”的人群被確認爲毛南族，自此，毛南族總人口有了大幅度增加。根據 2000 年的人口普查統計資料，居住在貴州的毛南族有 3.2 萬人，約占毛南族總人口的 29%。廣西環江毛南族自治縣仍然是毛南族主要聚居的地區。

3 1990 年代末以來，環江縣安置了 6 萬外縣移民，這些移民於 2003 年歸屬地管轄，因此環江縣人口有了較大的增加。

4 環江毛南族自治縣人民政府辦公室提供的數據。

5 《毛難族簡史》編寫組：《毛難族簡史》，廣西民族出版社 1983 年版，第 14 頁。譚爲廣西毛南族大姓,《譚家世譜》是清乾隆五十三年（1788）譚燦元追憶撰寫的族譜，爲研究毛南族源流的重要史料。該族譜刻成碑文，現存環江毛南族自治縣下南鄉波川小學院內。

漸由有權有勢的人充當。他們在調解糾紛、處理村務時，往往無視鄉規民約的存在，誰給的報酬多就偏向誰。爲了爭權奪利，他們甚至以維護隆款的利益爲名，挑起村屯或各姓之間的矛盾，擴大糾紛，來加強他們對村民的控制。其時，就曾發生過覃姓和譚姓爲了爭奪土地而釀成兩姓互相仇殺的重大事端。[6]清及民國，中央政府爲了加強對毛南族聚居區的統治，相繼在當地設立了裡甲制度、團甲制度和保甲制度。毛南族的隆款組織受到了衝擊，其作用逐漸減弱，但在社會上還有一定的影響。1930 年代新桂系統治廣西後，全面推行鄉村甲制，毛南族聚居區設立了上南、中南和下南三個鄉，由經過政府選拔培訓的地方豪紳充任鄉長、村長和甲長，毛南族聚居區的政治體制與內地一體化，至 1940 年代末隆款組織已經接近瓦解。

1950 年代以後，毛南族社會完全納入政府直接管理範圍，其鄉村治理模式也隨著政治體制的變革而變化。作爲一種傳統的村落組織形式，隆款已經解體不復存在，村裡的家族組織也受到多方面的限制，取而代之的是包攬全村一切大小事務的人民公社和生產隊。直至 1970 年代末改革開放後，毛南族聚居區周圍各縣少數民族農村在“三級所有，隊爲基礎”的集體經濟體制徹底崩潰，生產隊、生產大隊、人民公社名存實亡的情況下，爲了維持正常的生產生活秩序和社會安定，相繼成立了村務自治組織。[7]這些村務自治組織的建立，開辟了大陸農村政體變革的新時期，創造了農民基層政治參與的新形式。1982 年，村民自治制度被寫入了憲法，規定：城市和農村按居民居住地區設立的居民委員會或者村民委員會

6 參見廣西壯族自治區編輯組《廣西仫佬族毛難族社會歷史調查》，廣西民族出版社 1987 年版，第 16 頁；廣西壯族自治區地方志編纂委員會編《廣西通志·民俗志》，廣西人民出版社 1992 年版，第 168 頁。

7 其中的一個壯族村寨——河池地區（今河池市）宜山縣（今宜州市）三岔公社（今南屏鄉）合寨大隊合寨村於 1980 年 2 月建立的村民委員會後來被譽爲大陸第一個村民委員會，合寨村被譽爲村民自治第一村，他們制定的《村規民約》直接醞釀了《村民委員會組織法》的誕生。參見王布衣：《壯族農民創造的歷史——記中國第一個村民委員會的誕生》，《中國民族報》2008 年 12 月 5 日。當時河池地區的羅城、東蘭、環江等好幾個縣都成立了類似村民委員會的自治組織，只是組織的名稱不同，有的叫村民委，有的叫村管會，有的叫村聯防，功能和性質大同小異。很顯然，這些少數民族村寨所建立的村民自治組織，與他們曾經盛行鄉老制等村落組織制度的歷史傳統有密切的關係。

是基層群眾性自治組織。居民委員會、村民委員會的主任、副主任和委員由居民選舉。居民委員會、村民委員會同基層政權的相互關係由法律規定。[8]1987 年 11 月，《村民委員會組織法(試行)》得到通過；1998 年 11 月，《村民委員會組織法》得到通過。這部法律的貫徹實施，使作爲農村群眾自治組織的村民委員會在農村普遍地建立起來。在這種大背景下，毛南族聚居區也全面實行村民自治，將之作爲農村社會治理的新模式。

環江毛南族自治縣地處廣西西北部、雲貴高原東南麓，是廣西西北部喀斯特區域的重要組成部分。在這片資源豐富、風光旖旎的土地上，由於山嶺綿延、交通不便，許多地方從事農業生產的條件十分艱苦。因此，長期以來縣域經濟社會發展十分滯後，縣境山區農民生活極端困難。據民國《宜北縣志》記載：“全縣貧苦農民占 90%以上，一日三餐稀飯，少油鹽，日常不過清水煮菜。”[9]又據 1950 年代的調查材料，當時的毛南山鄉是“九分石頭一分土，十年九旱窮山溝”，一年普遍缺糧二三個月，每天只能吃兩餐拌以瓜菜、紅薯的稀飯，經常缺少油鹽。[10]1980 年代，環江毛南族自治縣未成立之前就被確定爲廣西 23 個特困山區縣之一；2002 年，自治縣被中央政府列爲新時期扶貧開發工作重點縣，被認定的貧困村有 85 個。各級政府在當地實施了一系列的民族政策，特別是扶貧開發和扶持人口較少民族政策，[11]對加快毛南族地區經濟社會發展起到了很大的推動作用。從 1986 年至 2007 年 4 月，自治縣先後獲得上級各項扶貧資金共 5.0068 億元（不含外地移民安置環江資金），其中以工代賑資金 11490.64 萬元，財政扶貧少數民族發展資金 3150 萬元，財政發展資金 2584.39 萬元，財政扶貧資金 6315 萬元，扶貧專項貼息貸款 1.2408 億元，非貼息貸款 5180 萬元，支邊貸款 1330 萬元，廣東幫扶資金 2322.4 萬元，社會幫扶資金 1003 萬元，扶貧貼息貸款收回再投放 3785 萬元，小跨度資金 500

8 見《憲法》第三章第五節第 110 條。

9 環江縣地在民國時期分設思恩、宜北二縣，1951 年 8 月兩縣合並建置環江縣。

10 廣西壯族自治區編輯組：《廣西仫佬族、毛難族社會歷史調查》，廣西民族出版社 1987 年版，第 9、69 頁。

11 2001 年 8 月，國務院下文同意國家民委關於把 22 個人口較少民族發展問題列入“十五”計劃的建議，並對加快人口較少民族發展提出了明確的要求。毛南族屬於人口較少民族，被列入其中。

萬元。[12]2006 年 8 月，《廣西環江毛南族自治縣扶持人口較少民族(毛南族)發展規劃》(2006——2010 年)也通過了審批。規劃分 5 年實施，規劃建設總投資 13489 萬元，建設內容涉及農村經濟發展、交通能源、社會事業和其它等五大類 575 個項目。截止到 2007 年末，自治縣總共得到上級部門安排給的少數民族發展資金、扶持人口較少民族專項資金等共 4100 萬元；截至 2007 年 10 月 31 日，完成投入扶持人口較少民族發展資金 2423 多萬元，完成總投資的 59.1%，項目分布在毛南族聚居的 72 個行政村 847 個自然屯。[13]項目的實施，使受扶持的毛南族聚居村基礎設施建設得到加強，生產生活條件有了明顯改善。

進入 21 世紀以來，環江毛南族自治縣的經濟社會更加快速發展，人民生活有了較大的改善和提高。[14]但是，環江毛南族自治縣還沒有徹底摘掉貧困縣的帽子。截至 2007 年，全縣尚有低收入者 9.6 萬人、絕對貧困人口 1.7 萬人（人均年收入在 683 元以下）；縣內仍有 960 個村子不通路，200 多個屯不通電，15 萬多人飲水困難（年缺水 4 個月以上）。[15]這些人群大多分布在毛南族、壯族、苗族等少數民族聚居的農村，因此，加快這些農村的發展，既是推行和完善農村治理政策的需要，也是當地少數民族的迫切願望和要求。特別是在扶持人口較少民族和貧困地區發展政策的支持下，毛南族地區農民的政治參與和社會參與意識比以往有了顯著提

12 環江毛南族自治縣扶貧開發領導小組辦公室：《二十年扶貧工作回顧與展望》，2007 年 5 月 9 日。

13 環江毛南族自治縣民族事務局：《環江毛南族自治縣扶持人口較少民族工作總結》，2008 年 3 月。

14 近年來，環江縣逐步形成了畜牧、桑蠶、甘蔗、香豬、菜牛、礦產等八大特色支柱產業，先後獲“全區桑蠶發展十佳縣”、“廣西農業新興優勢產業發展商品林三等獎”等榮譽稱號，被自治區列爲“全區縣域工業試點縣”，2004 年和 2006 年全縣兩年度榮獲全區“縣域經濟發展進步獎”，2007 年被評爲全國綠化模範縣。2007 年，環江毛南族自治縣生產總值爲 24.53 億元，是 1987 年的 15 倍；財政收入爲 2.46 億元，是 1987 年的 32 倍；城鄉居民儲蓄存款餘額爲 13.42 億元；全社會固定資產投資爲 13.36 億元，是 1987 年的 36 倍；工規模以上業增加值爲 6.6 億元，規模以上工業利潤總額 2.99 億元；社會消費品零售總額爲 6.49 億元，是 1987 年的 9.55 倍；城鎮居民人均可支配收入爲 9358 元，農民人均純收入 2616 元，與自治區農民人均純收入大致相當。

15 環江毛南族自治縣人民政府辦公室提供的數據。

高。[16]這一切，都成爲進一步推動毛南族地區農村治理與社會參與的背景條件。

二、村莊概況和受訪農戶情況

位於環江毛南族自治縣西南部的下南鄉和水源鎮的上南村是毛南族世居發祥地，舊稱上南、中南和下南，素有“毛南山鄉”之稱。這裡屬喀斯特地形地貌，境內群山連綿，層巒疊璋，熔岩遍布，海拔 500—800 米，是典型的大石山和半石山地區。其中下南鄉距環江縣城 66 公裡，是環江毛南族自治縣的主體民族鄉。全鄉現轄 1 個社區、10 個行政村，240 個村民小組，288 個自然屯。據 2007 年末的統計，全鄉總人口爲 20018 人，其中毛南族占 98.20%；全鄉面積 41.7 萬畝，耕地面積只有 15737 畝，其中水田 11108 畝、旱地 4629 畝。[17]全鄉人均耕地面積不足 0.8 畝。下南鄉所轄的中南村和希遠村，即分別屬於半石山區和大石山區。

1.中南村概況[18]

中南村位於毛南山鄉“三南”（即上南、中南和下南）地區的中部，是毛南族的主要聚居區之一。截止到 2008 年 3 月底，中南全村總人口爲 3105 人，共 756 戶，是當地規模較大的行政村。據調查，在中南村內部和村莊周圍，居民日常交流使用毛南語，兼用壯語和漢語（西南官話）。其中，約 10%的人口不會講漢語。

[16] 例如，2007 年下南鄉的毛南族農民及鄉村教師集體向上級政府遞交了一份材料，要求環江縣利用扶持人口較少民族發展資金修建下南到上南的公路。縣政府在原來的申報計劃中沒有列入該項目，爲此，在下南鄉群眾的大力呼吁下，縣政府又專門向上級政府申請專項資金，以修建該公路。

[17] 《下南鄉概況》，下南鄉政府提供。

[18] 以下有關中南村概況的統計數據和材料由該村村委會提供，部分統計數據只是大概的估計。

表 1 中南村人口結構基本情況

類別	人數	占總人口比例（%）
男性	1576	50.76
女性	1529	49.24
60 歲以上	750	24.15
已立戶獨身	110	3.5
毛南族	2990	96.3

中南村距離下南鄉政府 3 公裡，距離縣城 63 公裡，交通比較方便。這裡屬於半石山半平原地貌，在下南鄉中屬於自然地理條件較好的村莊，擁有的水田面積相對較多。全村土地總面積爲 20850 畝，其中：耕地面積 3345 畝（水田 1800 畝，旱地 690 畝），林地面積 1425 畝，牧草地面積 300 畝，養殖水面 20 畝；人均耕地面積近 1.08 畝。當地氣候溫和，土地豐饒，適宜各種作物生長。傳統上，中南村生產的主要農作物爲稻谷、玉米、小米、紅薯、小麥、高粱、黃豆等，蔬菜品種包括青菜、南瓜、芋頭、番茄、蔥蒜等，水果品種有木瓜、香瓜、柑子、芭蕉等。相比下南鄉其他村委會，中南村的農業生產水平比較高。2007 年，全村擁有農機動力 1500 馬力，有地膜覆蓋耕地 300 畝；全村耕地使用化肥 22.5 萬公斤，使用農藥 230 公斤。[19]

表 22007 年中南村生產基本情況

糧食作物（含套種）	種類	稻谷	玉米	大豆	薯類
	面積（畝）	2800	400	300	400
經濟作物	種類	油菜	蔬菜	果樹	甘蔗
	面積（畝）	1000	350	少量	不詳
年末存欄牲畜	種類	肉牛	役用牛	豬	山羊
	數量(頭、只)	300	150	3500(母豬 300)	500

注：該表內數據只是中南村委會大概的估計。

[19] 化肥和農藥用量的數據疑與實際情況出入較大。

中南村裡設有小賣部，無定期集市、農貿市場和超市，但有一個具有百多年歷史的圩市——三圩街。由於距離下南六圩很近，因此近年三圩取消了定期成集交易，只有少數幾人每天在圩上出售蔬菜和肉類，供應村民們的日常所需。村裡無農產品加工企業，也沒有建立任何專業合作經濟組織。據估計，2007 年全村總產值爲 380 萬元，其中：第一產業生產總值 200 萬元，第二產業生產總值 30 萬元，第三產業生產總值 159 萬元。全村農民人均純收入約 1250 元。[20]由於人多地少，第二、三產業又不發達，因此，近 30 年來村裡不斷有人出去打工，特別是最近幾年青壯年農民外出的比例大增。2007 年，中南村外出務工的農民有 550 人，約占全村總人口的 14.5%。他們從事的行業包括制造業、建築業、餐飲服務業等等，主要是體力勞動，所以收入較低，人均打工年收入僅爲 2500 元。[21]

在下南鄉各村中，中南村的基礎設施是比較好的。其道路主要是沙石路面，路寬 5~6 米，路邊沒有路燈等照明設施。村裡已基本實現通電、通水、通電話等“三通”，其中，電力完全覆蓋所有農戶家庭；60%左右的家庭自來水入戶，其他人則依靠淺水井提供日常生活用水；只有 120 戶家庭擁有固定電話，約占居民總戶數的 16%。有 250 個沼氣池，如按照每戶一個計算，則 33%的家庭以沼氣爲主要生活能源。在文化、教育、衛生和其他生活設施方面，中南村的條件也相對較好。村裡設有文化活動場所，村民日常的民族文化活動主要是唱山歌。雖然村裡沒有托兒所和幼兒園，但是有小學 1 所，教職工人數爲 13 人，在校學生人數爲 186 人。鄉上的初中有 3 公裡的路途，距離也不算太遠。學生讀高中則需要到 60 多公裡外的環江高中或其他高中就讀。居民日常收看衛星電視，有 250 戶人家擁有 1 台及 1 台以上的電視機。村裡建有 1 個衛生室，有鄉村醫生 1 人，其具有行醫資格證書，可以診治一般的疾患。如果村民患上較爲嚴重的疾病，則往往到鄉衛生院或縣（市）醫院醫治。中南村沒有具備資格認證的農業技術人員，但每年村裡都舉辦農業技術講座，2007 年共舉行了 3 次。

[20] 2007 年環江農民人均純收入爲 2616 元，中南村農民人均純收入遠遠低於全縣的平均水平，疑與實際情況出入較大。

[21] 此數字疑不確。

中南村的農村社會保障主要是新型農村合作醫療，村裡大多數家庭均已參加。農村特困人口最低生活保障從 2007 年開始實行，村裡目前有 60 戶 66 人享受低保，占全村人口的 2.12%，低於縣鄉農村低保人口比例 4% 的平均數；[22]保障標準是每人每月 15 元。此外，村裡還有 13 戶人家享受特困補助，標準每戶每月 80 元；有五保戶 11 戶，補助標準每人每年 960 元。村裡參加社會養老保險的有 4 戶 4 人；[23]享受計劃生育養老補助的有 2 戶 3 人，補助標準每人每年 600 元。

2.希遠村概況[24]

希遠村距離下南鄉政府 6 公裡，距離縣城 80 公裡。這裡屬於大石山區地貌，山多地少，土地貧瘠，沒有河流和泉源，無水利設施，生產生活條件相當惡劣。近年實行封山育林和退耕還林，植被得到了恢復和保護，一派郁郁蔥蔥的景像，景色倒是十分美麗。

希遠村是一個規模較小的村委會，因耕地分散，村屯隨耕地遍布各處，大的屯 10 來戶，小的二三戶，各屯之間相距一二裡至五六裡不等，均建在地旁的山腰或山頂之上。截止到 2008 年 3 月底，全村總人口爲 500 人，共 120 戶，全部是毛南族。其中：男性 270 人，女性 230 人；60 歲以上人口 100 人，占全村總人口的 20%。村民日常生活使用毛南語，出外兼用壯語或漢語西南官話。

希遠村全村土地總面積爲 1650 畝，其中旱地面積 1200 畝、林地面積 120 畝、牧草地面積 50 畝、村集體機動地面積 200 畝。全村沒有一畝水田，完全是靠天吃飯。因缺水源，村民主要種植玉米及紅薯、小米、黃

---

[22] 對於農村低保對像占農業人口的比例，自治區根據廣西的實際情況，要求國家級貧困縣控制在 5%，自治區級貧困縣控制在 4.5%，其他一般縣（市）區控制在 4%以內。環江毛南族自治縣雖然是國家級貧困縣，但仍按人口比例的 4%確定低保人數，縣裡根據各鄉鎮情況分配給不同的指標，有的高於 4%，有的少於 4%。下南鄉屬於貧困鄉，2007 年納入農村低保對像 683 戶 1005 人，占全鄉總人口的 5%。

[23] 此數字爲村干部提供，疑不確。近年來，由於條件還未成熟，環江毛南族自治縣農村群眾的社會養老保險工作已經陷入停頓，沒有開展新的業務。因此，農村社會養老保險所的實際工作主要是從事全縣農村干部的養老保險。這項業務由自治縣政府統一組織開展，要求村干部全部參加，保費從工資中扣除，每人每月 8 元。

[24] 以下有關希遠村概況的統計數據和資料由該村村委會提供，部分統計數據只是大概的估計。

豆、南瓜、高粱等旱地作物。由於地處素有“九分石頭一分土，十年九旱窮山溝”之說的貧瘠山區，土薄石多，人們只能在石頭縫中摳土耕作，因此全村耕地較爲分散，有的地塊甚至只有鍋蓋大。這不僅增加了勞動量和勞動強度，而且限制了農業機械的使用，導致功效較低，同時因爲缺乏水利灌溉和日照不足，以及經常遭受旱、風、蟲、獸等災害的頻繁襲擊，使糧食產量既低又不穩定。即使在 1980 年代後的較長一段時期，希遠村人均口糧也只有 250 斤左右，災年還不足 200 斤。直到現在，人畜飲水困難還沒有完全解決，人民生活相當貧困。爲了增加收入，希遠村民大多飼養菜牛等家畜和種植梨等果樹。近 30 年來，希遠村不斷有人出去打工，特別是最近幾年青壯年農民外出謀生的比例很高。2007 年，希遠村外出務工的農民有 125 人，占全村總人口的 25%，其中有一家全部外出。他們中的絕大部分是到廣東等外省打工，年人均打工收入約爲 1 萬元左右。2007 年，希遠村總產值大約爲 120 萬元，全部來自於糧食作物種植和牲畜飼養。村裡無定期集市、農貿市場、超市和小賣部，無農產品加工企業，無任何專業合作經濟組織。希遠村沒有具備資格認證的農業技術人員，但每年村裡都舉辦農業技術講座，2007 年共舉行了 2 次。

表 32007 年希遠村生產情況

糧食作物（含套種）	種類	玉米	大豆	薯類
	面積（畝）	800	200	250
經濟作物	種類	蔬菜	果樹	—
	面積（畝）	30	20	—
年末存欄牲畜	種類	肉牛	豬	山羊
	數量（頭、只）	50	150（母豬 5）	100

注：該表內數據只是村干部大概的估計。

希遠村是環江縣被自治區認定的 85 個貧困村之一，長期以來得到政府部門和社會各界的支援和救助。2007 年，全村貧困村民共獲得國家救助 1.2 萬元，其中災害救助 1 萬元。希遠村的農村社會保障主要是新型農村合作醫療，目前村裡有 90 戶 315 人參加了新農合，占全村總人口的

63%，參合率低於全縣的平均水平，主要原因是外出打工的人員較多。由於希遠村大部分人口收入在貧困線以下，2007 年環江縣開始實行農村最低生活保障後，全村有 50 戶 70 人享受了低保，占全村總人口的 14%，遠遠高於環江縣農村低保平均 4%的比例標準。保障標準是每人每月 15 元。村裡有 3 戶五保戶，補助標準是每人每年 1000 元。目前，村裡只有村干部統一參加了農村社會養老保險。

希遠村的交通狀況原來十分困難，十餘年前修的沙石路只通到村子外的幾裡地，且既窄小又破舊不堪。2007 年政府撥款 80 萬，加上村民集資的 5 萬元，對舊路進行了拓寬修繕，並且延伸到村裡兩三公裡，比起過去道路交通狀況大爲改善。不過，目前全村委會 7 個自然屯中還有 4 個未通公路，通公路的 3 個屯也只是路到屯前，沒有通到各戶門前。入村的道路主要是沙石路面，路況較差，路寬 3~4 米，路邊沒有路燈等照明設施。村裡還沒有完全實現通電、通水、通電話等“三通”。全村共有 65 戶人家通電，占全村家庭戶數的 55%；有 25 戶家庭擁有固定電話，約占居民總戶數的 21%。村裡沒有自來水，也沒有地下水或泉水，完全靠雨水生活，屬於極度缺水的村莊。在世界銀行桂西項目的資助下，近兩年村裡一些家庭修建了水窖，部分解決了日常生活的用水問題，但是生產上還完全是靠天吃飯。家庭燃料以柴草爲主，沒有修建沼氣池。

希遠村的文化、教育、衛生和其他生活設施十分缺乏。村裡以前建有 1 所小學，近十年來有部分人家遷到了山外，外出務工的人員也不斷增多，村裡的人口越來越少，學齡兒童更是不斷減少。因此，幾年前希遠村小學就被撤消了，目前村裡也沒有托兒所和幼兒園。小學生就學（包括學前班），要到 6 公裡以外的位於鄉政府附近的波川小學，一般都需要住校。年齡較小的學生生活還不能自理，於是一些孩子的母親就到波川村租房陪讀，既耽誤了家裡的活路，又增加了開支，這給本來收入不高、經濟條件普遍較差的希遠村民造成了極大的經濟負擔。初中生就學主要在下南中學，考上高中的學生則需要到鄉外的其他中學就讀。2007 年，全村有在校學生 10 人，其中男生 6 人，女生 4 人。村裡沒有文化活動中心，村口的一間房屋作爲村委會辦公和村民開會的地方，旁邊的一小間作爲衛生室，有鄉村醫生 1 人。但是該醫生的身體不是十分健康，平時很少到診所

上班，只是在收取合作醫療費用時做些工作。因此，如果村民生病，往往要到鄉衛生院診治。

3.受訪農戶基本情況[25]

此次調查，共選取中南村和希遠村的 39 戶村民進行問卷訪談，其中男性 28 人，女性 11 人。他們的出生年代從 1930 年代到 1980 年代的均有包括，但以 40 歲以上居多，其中希遠村 50%的訪談對像年齡超過 60 歲。大部分受訪者接受過基礎教育，但是希遠村 82%的受訪者只讀過小學。他們的家庭規模多在 3~6 戶之間，其中 27 位受訪者家庭人口在 5 人以上。有許多受訪者有過或正在外出務工、參軍的經歷，一些人當過村干部和鄉村教師，一些人有在鄉鎮以上機關工作的親戚。特別是希遠村的部分男性受訪者有過不止一種經歷，其中有過外出打工經歷的 6 人，當過兵的 3 人，當過村干部的 2 人，當過教師的 1 人。這種情況說明，希遠村村民普遍有一種心理，即期望通過其他的途徑離開這個貧困的山村，以改變自己的生活狀況或前途。

中南村和希遠村的民居條件差別比較顯著。毛南族多以同姓聚居於一個村屯，雜姓極少，村莊依山而建。中南村的民居結構既有鋼筋混凝土的新式樓房，也有磚牆瓦頂木梁的漢式平房，或土牆瓦頂木梁的傳統民居，還有部分以草覆頂土牆木梁較爲簡陋的老房子。受訪者房屋建築面積多在 80 平米以上，但沒有超過 120 平米的；少部分爲五六十平米甚至更小。新式的鋼筋混凝土樓房是近年建造的，費用在 5 萬元以上，磚瓦房的建造費用也在二三萬元以上，土牆瓦頂的房屋建造費用則低些，萬元上下即可。村民蓋房，多少都要向親戚朋友借些錢或貸些款。大多數家庭有自來水管道入戶，絕大部分家庭使用水衝式廁所。希遠村的房子基本都是傳統式的“干欄”建築，大多比較老舊，受訪者中有 6 家房屋已經有數十年乃至上百年的歷史。近幾年蓋新房的不多，僅有的幾家蓋房費用在萬元上下，有兩戶向別人借了部分錢。由於地處山區，新房也用泥木石等材料，沒有用鋼筋混凝土的，房屋樣式還是上人下畜兩層式的干欄樓房。無論老

[25] 受訪農戶基本情況根據課題組的問卷和訪談材料統計整理而成。由於正值春耕，兩村村民十分繁忙，而且希遠村民居住極爲分散，因此訪談對像均爲隨機抽取。

房新房，面積多在八九十平米以上。部分家庭在房屋外面修建了儲存雨水的水窖；所有家庭都是在屋子外面建造一個簡易旱廁。

在生產經營活動和經濟收入方面，兩村由於自然條件的不同而有較大的差別，但村民總體上都比較貧困。受訪者主要從事糧食種植業，兼營甘蔗、桑葉、果樹和其他經濟林木的種植，以及菜牛、豬、雞、羊等畜禽養殖業，規模都很有限。由於耕地有限和經濟結構單一，使得農民們在生產經營活動中的投入也相對較少，農業生產機械化的程度也相對較低，受訪者中沒有一戶家庭的生產費用（2007 年）超過 2000 元，大多數家庭只投入數百元左右甚至更少。中南村在下南鄉中經濟發展屬於中等偏上水平，但是受地方總體經濟發展水平限制，村民的經濟收入並不高，2007 年總收入在 1 萬元以上的家庭，還不到受訪者的 20%。希遠村受訪者中 2007 年全年家庭總收入最高的 1 戶爲 2 萬多元，主要是在外打工所得；其次是有 2 戶收入在 1 萬多元，也是因爲在外打工的家人寄回了錢；其他受訪者家庭年收入均在 5000 元以下。儘管這些數據並不完全准確和真實，但考慮到兩村受訪者的家庭規模大多在 4 人以上，因此受訪者家庭的人均年收入是比較低的，低於環江縣 2007 年農民人均年收入 2616 元的水平。在希遠村的受訪者中，有 7 戶享受農村最低生活保障待遇，占受訪者的 41%；另有 10 人次得到過扶貧資金或物資。中南村的受訪者也有 4 人享受農村低保待遇，5 戶得到過扶貧資金或物資。

由於收入較少，兩村村民家庭的物質生活條件總體上比較簡單甚至比較艱苦。據估計，中南村受訪者中 2007 年全年生活消費支出（包括結婚、蓋房、購買大件生產資料、大病住院、教育等大項開支）一萬元以上的只有 2 戶，5000 元左右的有 4 戶，其他的更少。希遠村受訪者中 2007 年全年生活消費支出 2 萬元以上的有 2 戶，其中一戶舉辦婚禮花費 2 萬元；支出 1 萬多元的 1 戶，原因是家人治病花費 8000 元；支出 8000 元至 1 萬元的 2 戶，其中 1 戶是因爲有孩子在外讀書；支出 5000 元左右的 1 戶，其餘各戶花銷都很少。如果除去婚禮、治病、上學等非常態開支，受訪者日常家庭生活花費是極爲節儉的，日常飲食以粗茶淡飯爲主。不過，基本上每戶受訪者家庭都擁有 1 台或 1 台以上的電視機（包括彩色電視機和黑白電視機），大部分家庭擁有固定電話或移動電話，一些家庭擁有影

碟機、洗衣機、摩托車等生活設備。

爲了增加收入，改善家庭經濟狀況，中南村和希遠村村民近年外出打工的人數不在少數，其中以青壯年爲主。2007 年，兩村外出務工者分別占各村總人口的 14.5%和 25%。青壯年是社會生產和各種活動的主要參與者，他們的外出勢必會給本村公共事務的治理造成影響，不利於當地經濟社會的發展。

三、村莊政治生活和社會參與狀況

目前，村民自治已經成爲大陸農村政治生活和社會參與的主要內容之一。在環江毛南族聚居區，村民自治組織主要體現在兩個層次。一是根據《村民委員會組織法》的規定，由行政村的全體村民經過投票選舉出來的村民委員會；二是村民小組，它是村民自治共同體內部的一種組織形式,是村民自治的基本層次，多由自然屯的村民組成。這些村民自治組織在村莊事務管理方面的工作主要包括以下內容：制訂村規民約,對村寨實行制度化管理；代表全體村民向政府反映情況和問題，同時也向村民傳達政府的政策；調解民間糾紛,化解農村社會矛盾；組織和安排各種公益勞動，等等。爲了提高村干部的工作積極性，保證村民自治制度的深入發展，環江毛南族自治縣政府從縣財政中撥款給村干部發放工資補貼，並統一參加農村社會養老保險，使他們在離任後能夠得到一定的生活保障。

1.中南村、希遠村村民委員會的構成及村莊事務管理[26]

當前，村民自治選舉是每三年進行一次。我們在環江毛南族自治縣開展實地調查時，全縣正准備新一屆的村級換屆選舉工作，在任的現屆村委會是 2005 年 7 月選舉組成的。

[26] 相關數據由兩村村委會提供。

表 4 兩村村民委員會成員情況

中南村	職務	性別	年齡	學歷	月工資（元）	家庭月收入（元）
	主任	男	55	高中	250	2500
	副主任	男	50	初中	240	3000
	文書	女	55	初中	240	2400
希遠村	主任	男	44	初中	250	—
	副主任	男	34	小學	240	—
	婦女主任	女	30	初中	240	—

注：家庭月收入爲大概的估計。由於收入較低，希遠村委會成員無法提供其家庭月收入情況。

2005 年 7 月換屆選舉時，中南村具有選舉權的人數是 2230 人，實際參加選舉的人數是 2100 人，村主任得票數是 1700 票，占選票的 80.95%。希遠村具有選舉權的人數是 363 人，實際參加選舉的人數是 352 人，村主任得票數是 303 票，占投票人數的 86%。希遠村設立了秘密劃票間，並且按照規定進行大會唱票選舉；中南村雖然沒有設立秘密劃票間，但也按照規定進行大會唱票選舉。

從兩村村民委員會的組成看，其成員都接受過初中以上學校教育。中南村村委會成員年齡結構偏大，均超過 50 歲。這是因爲外出務工的人員較多，留在家鄉的人中條件合適的青壯年很少。希遠村村委會成員都是青壯年，年齡結構比較合適。

在村莊事務的管理上，兩村都實行一事一議的制度，由村民會議或村民代表會議討論，村委會決定。我們在中南村進行訪談的當天，縣林業局干部也來到村裡，准備與村委會討論有關生態林補貼的問題，即林業局委托村民看護和管理封山育林的山頭，村民可獲每畝 2 元左右的補貼。這在村裡是一件大事，涉及到每戶村民的利益，因此，村委會全體成員及其他一些村民代表於上午集中到了村委會辦公的院子，大家殺雞宰兔，熱氣騰騰的吃飯喝酒，在一片喜慶的氣氛中各抒己見，以便和林業局的干部討論時村裡能夠拿出一個統一的意見。這種辦公方式雖然並不常用，卻頗具傳統的色彩。

中南村和希遠村均設立了民主理財小組，實行財務公開。從下表中看出，近兩年中南村開展的籌資酬勞事項主要包括道路建設和學校及村委會辦公室建設，資金來源爲上級撥款。

表 5 中南村近兩年村莊公共收支情況（單位：萬元）

年度	財務收入	支出項目			上級撥款	支出項目		
		村干部工資	組干部工資	水電辦公		修建小學	修建道路	修建村公所
2006	1.812	1.2	0.594	0.018	88	18	70	—
2007	2.406	1.2	1.188	0.018	26	6	8	12

希遠村經濟狀況比較困難，在財務管理上沒有太多的收支項目，因此他們沒有提供給我們這方面的數據。實際上，這幾年村莊內的公共建設還是有所開展的。其中最重要的一個項目就是 2007 年進行的村莊道路的拓寬修繕，經費來源是政府撥款 80 萬元、村民集資 5 萬元。在這項工作中，希遠村委會也組織和安排村民參加了勞動。

在村莊事務管理上，村規民約的制定是一件很重要的事情,被認爲是村民自治實踐的重要內容。我們在調查中看到了中南村村民委員會於 2007 年 3 月 26 日起刻立在村頭的村規民約，內容涉及社會治安、消防安全、村風民俗、清潔工程、鄰裡關係、婚姻家庭、財產繼承、糾紛調處等八大類，共 35 條。規定：對違反所列條款，觸犯法律、法規的，報送司法機關依法處理，除賠償損失或返還原物或恢復原狀外，視情節輕重收取違約金 5-50 元，違約金收取管理由村民小組組干執行；未成年人或限制民事能力人違反上述約定，由其監護人負責教育和承擔違約責任。

在中南村和希遠村，村委會干部的工作是相當繁重的，但是我們訪談到的許多村干部都表示任勞任怨，盡力做好本職工作。當然，如果工作任務完不成，他們就會被扣掉部分工資。政府補貼給村干部的工資每人每月暫發 150 元，餘下的要等年終驗收總結合格才補發。當我們在希遠村進行調查時，碰到下南鄉政府的一個部門領導下來檢查工作，村婦女主任不停地向她檢討，態度十分誠懇，原來是她沒有完成工作指標。這樣不僅會對

她的工作業績造成影響，也可能會對全體村干部能否拿到全部工資收入造成影響。因此，她的心理負擔看起來相當沉重。

2.村民政治參與和社會參與情況[27]

在調查和訪談中，我們設計了一些問題，來了解村民們的政治參與和社會參與情況，主要是他們對相關法律法規及政策的了解程度以及參與村民自治的現實狀況。

表 6 兩村受訪者對相關政策和概念了解程度統計

類別內容	了解	聽說過	二者占受訪者比例（%）			
	中南	希遠	中南	希遠	中南	希遠
《民族區域自治法》及民族區域自治	4	1	7	3	50	23.52
扶持人口較少民族政策	3	0	2	1	0.22	0.06
文化保護	3	1	2	0	0.22	0.06
《村民委員會組織法》	5	5	3	3	36.36	47
村民自治	5	9	2	1	31.81	59
民族選舉	17	17	5	—	100	100
民主決策、民主管理、民主監督	9	8	8	1	77.27	53
中央“一號文件”[28]	3	2	1	2	18.18	23.52
“三農”問題[29]	6	3	3	4	40.9	41.17
新農村建設	10	6	6	4	72.72	58.82
參與式管理	3	0	1	0	18.18	0

注：上述統計不包括沒有聽說過或不回答人次。

[27] 以下數據根據課題組的入戶訪談和問卷調查統計而成。

[28] 指 1982 年以來中共中央制定和頒布的關於農村工作的文件，迄今已經制定和頒布 12 份中央一號文件，即 1982 年至 1986 年每年發布一份，2004 年至 2010 年每年發布一份。

[29] 三農問題特指中國大陸的農村問題、農業問題和農民問題。2004 年 2 月 8 日，第一個關於“三農”的中央一號文件——《中共中央國務院關於促進農民增加收入若干政策的意見》公布。這是改革開放以來第六個涉農的一號文件。自此，中央一號文件鎖定“三農”問題。

雖然問卷所得的材料不能認爲是百分之百的精確，但是從這些數據來看，我們還是可以大概地估計出超過一半的受訪者了解和聽說過的政策與概念，主要是那些與當前農村政治社會生活比較密切的內容。此外，目前中央政府正在大力宣傳的新農村建設，超過一半的受訪者也了解和聽說過。相比之下，其他那些爲農村政策和民族政策提供最終依據的法律和政策，他們反而知之甚少，例如中央“一號文件”、扶持人口較少民族政策、民族區域自治制度等。近年來在區域項目開發中應用較多的“參與式管理”的概念，他們也很少有人知道。值得注意的是，“村民自治”這個概念本身以及《村民委員會組織法》他們並不是知道最多的，反倒是村民自治的具體內容，如民主選舉、民主決策等，他們在實際的政治生活中直接會遇到，所以了解的人最多。特別是與他們直接參與的村委會選舉有密切關係的民主選舉，所有受訪者都表示了解。這一現象反映出在兩村村民自治的實際運行中，只有民主選舉得到了較好的落實，而構成村民自治制度框架整體的其他三個方面，即民族決策、民主管理、民主監督，目前還難於落實，因而知道的村民不多。這些情況說明，毛南族地區的農村治理和村民自治雖然已經逐步走向法制化和規範化，但在深化和完善其內涵方面還有很長的路要走。

總的來說，兩村受訪者對政治和政策的了解程度在總體上存在一些差別，但是差別並不懸殊。即使是地處偏僻的希遠村，村民們對於自己村莊的事務還是比較關注的。我們在該村的入戶調查結束後，已經是下午 6 點。山區天黑的早，又沒有照明設備，可是遠近幾裡地的 20 多位村民還是摸黑來到村委會的所在地，和課題組進行座談。其中 50 歲以上的中老年人居多，有幾位還是婦女。一位看不出年紀、牙齒都掉完了的老大爺是赤腳從山窪下趕來的，連手電或火把也沒有拿。他們在聽取有關政策形勢的介紹時十分認真，反映自己村莊的問題和困難時也十分的執著和焦慮。村民們的熱情讓課題組成員很感動。實際上，這次聚會不僅是村民與外來的的政策與信息渠道（在他們看來代表著中央政府）進行溝通和互動的難得的機會，也是村干部和村民之間對村莊事務進行討論和磋商的一個難得的場域。晚上 9 點，我們結束工作與大家進行了告別，但是村干部和村民們還沒有離開，他們繼續圍坐在一起，接著談論課題組的調查和村裡的事

務。

一般而言，受訪者大多是通過看電視了解中央政府的政策和法律，大部分人每天都看一兩個小時以上的電視節目。根據對問卷資料的分析，那些對政策法規和時事比較了解的受訪者，大都經常看電視，特別是新聞類和法律類節目。因此，對於目前政府和新聞媒體極力宣傳和報道的“三農”問題與新農村建設，受訪者知道的不在少數。中南村的一些受訪者表示，鄉村干部的宣傳也是自己獲得信息的來源。除了村干部，一般村民極少閱讀報紙和其他書刊。

表 7 兩村受訪者對現任各級領導了解情況統計

各級領導	鄉領導	縣領導	市領導	自治區領導	國家領導
知道人數	18	9	2	6	30

從該統計來看，受訪者知道最多的是兩頭的領導，即鄉政府的領導和中央政府的領導。自治縣成立以來，歷任縣長都是毛南族，所以受訪者知道的也不算少。不過，處於中間層次的領導，特別是環江縣的直接上級政府領導——河池市領導，受訪者中只有 2 人知道。這種情況，在農村中應該是一種普遍現象。

在中南村和希遠村，村委會干部在村莊事務的管理中發揮著很大的的作用，他們需要投入很多的時間和精力來處理村中事務，沒有上下班之別。例如，在實行農村低保政策的過程中，村干部就起到了重要的橋梁作用。由於青壯年外出打工，留在家中的中老年農民大多不會寫申請書，不理解申請程序。因此，村干部要幫助他們完成申請的手續。在訪談中，許多受訪者對村干部的評價都不錯。也有一些認爲村裡另有其他公認的權威，包括村民組長和家族長老等。這種現象說明，傳統的社會組織結構和家庭結構在一定程度上還發揮作用。

儘管大部分受訪者對於村民自治的確切概念不是十分了解，他們對於村委會選舉這項村莊中最重要的政治事務還是抱有很大的熱情，積極參與到這項鄉村政治活動和社會活動中來。根據問卷統計，兩村接近 90%的受訪者認爲村民選舉有意義，除了在外地打工或是在外讀書的人，大家都

參加了最近一次的村民選舉。大多數受訪者認爲選舉對改善村民之間的關係有積極影響，但也有一部分人覺得沒有什麼影響。大約 80%的受訪者認爲村民選舉是公正的；20%的人則認爲基本公正；只有 1 人表示投票時曾經受到過引導和拉攏。同時，所有受訪者都認爲村裡最近一次村民選舉反映了大多數人的意願，參加選舉的人所投票支持的人員均已當選。他們選舉村莊領導的標準比較多元，包括在村中的威信、能否替村民說話、是否廉潔公正、能否帶領大家致富等等。從這些選擇來看，村民們對於經濟的考慮並不是首位的，他們更看重的是威信和責任心，希望的領導形像主要還是敢於負責和代表公眾的利益。也有一部分人對這一問題沒有作答。

中南村和希遠村都建立有村民會議或村民代表會議制度，但是在訪談中兩村都有受訪者對此並不知道。在那些了解村民會議的受訪者中，38%的人認爲村民會議在村莊事務中作用很大，39%的人認爲作用一般，10的人回答不清楚。約 90 的受訪者知道村裡在重大村務決策時進行“一事一議”，一些人對“一事一議”的結果表示贊成，一些人似乎不感興趣。村裡實行村務公開和財務公開，受訪者大部分都關心，並且基本相信。一般來說，如果對村務或財務有看法或想法，大部分人會與村干部溝通，或是與村民代表、鄰居或好友說，個別人則悶在心裡。

根據對訪談材料的分析，可以看出村民自治制度在毛南族地區得到了較爲廣泛的擁護和支持，村民們對於村莊的公共事務普遍抱有一定的關注態度。不過，大多數受訪者對於村莊事務卻並不十分了解。這也與上面說過的在毛南族地區村民自治制度運行中，目前只有民主選舉得到較好落實的實際狀況是相符的。

3.民族文化、政策感受和期望等[30]

在問卷訪談中，我們也設計了一些問題，來了解毛南族地區農民的政治文化訴求。

一是與民族文化的保護和發展有關的問題。歷史上，毛南族與周圍的壯、漢等民族交往就十分頻繁。近年來，毛南族與其他民族的相互交流和影響更是在不斷地擴大和加深。因此，在調查中，受訪者的民族意識並沒

[30] 以下相關數據根據課題組的入戶訪談和問卷調查統計而成。

有強烈突顯出來，他們對於民族文化的理解也沒有表現出明顯的排他性。絕大多數受訪者除了認爲毛南族有自己的民族語言外，並沒有太多與其他民族不同的地方。由於經濟條件的限制，中南村和希遠村的文化娛樂活動都很少。除了過年過節唱山歌，[31]近年村裡沒有組織過集體的文娛體育活動。部分村民日常的休閑和消遣主要是看電視、唱歌、打撲克和麻將，一些人則幾乎沒有什麼文化娛樂活動。毛南山鄉外來開發和旅游業都還沒有開展起來，村民們沒有感受到外來開發造成的衝擊。特別是在偏僻閉塞的希遠村，儘管人們可以通過收看電視節目和與外出打工的親人了解外部世界的信息，但是現代的交通通訊和經濟活動方式還沒有進入他們的生產生活。因此，出於改變現有生存環境和生存條件的願望，他們中的大多數人表示贊成和歡迎外來的開發。

二是政策感受與期望。毛南族是人口較少的民族，長期以來在許多方面得到了各級政府及社會各界的扶持和幫助，特別是近年來在基礎設施建設方面有了很大的發展。因此，兩村約 95%的受訪者對政府的民族政策表示滿意或基本滿意。74%的受訪者認爲政府在扶持毛南族發展方面已經盡責或基本盡責，指出政府主要在基礎設施建設（道路交通、電力通訊、人畜飲水等）方面對毛南族地區給予了政策優惠和資金扶持，使毛南族在較大程度上解決了生產生活方面的困難。還有一些人認爲政府在教育、新農合、植樹造林等方面也對毛南族進行了扶持。但是，毛南族聚居區的自然條件實在是太惡劣了，要進一步改善和發展確實困難，所以，大多數受訪者都希望政府加大對毛南族的扶貧力度，繼續加強道路交通、人畜飲水、水利灌溉等基礎設施的建設，特別是修建屯級路和水利建設方面繼續給予毛南族扶持和優惠；其次則是希望在科技、人才、資金、項目、農資等方面提供幫助，等等。希遠村大約 30%的受訪者則明確提出，希望政府能夠幫助他們搬遷或移民到其他條件好一些的地區。

[31] 傳統上，唱歌是毛南族最主要也是最普遍的文娛活動，他們不分男女老幼，都喜愛唱歌，不少人還有觸景生情、隨編隨唱的本領。唱歌不但在喜慶的場合如婚禮時進行以增加歡樂的氣氛，而且在過去也是男女青年談戀愛的主要媒介。每到年節，青年男女都聚集到村外附近的山坡上對唱山歌，有時聚眾至千數百人，非常熱鬧。這種傳統一直延續至今。

四、問題思考

改革開放 30 年來，大陸農村發生了翻天覆地的變化，經濟社會結構發生了深刻而廣泛的變化，農民民主意識和政治參與不斷增強。尤其在“三農”問題得到特別重視的現階段，農村的基層民主政治建設迎來了全面發展的好時機。誠然，農村基層民主建設在發展的過程中也面臨著較多的問題和挑戰，需要進一步的探索和改革。特別是少數民族聚居的地區，由於受到自然環境、交通通訊和經濟社會發展狀況的影響，農村基層民主政治建設存在著更多的困難和問題。在這種社會背景下，對毛南族地區的農村治理和社會參與進行研究，就同時具有了重要的學術價值和現實意義。通過調查和研究，我們認爲廣西毛南族地區農村的基層民主政治建設主要存在幾個方面的問題：

其一，村民自治制度建設有待健全和完善，特別要重點解決民主選舉和民主決策、民主管理、民主監督的關係。毛南族地區農村的村民自治制度已經逐步建立起來，廣大農民自主參加村民委員會的選舉，並在村委會的組織下民主協商制定村規民約，體現了自我管理和自我服務的特點。然而，當地進行的村民自治探索更多地體現在民主選舉這一環節上，對同樣重要的民主決策、民主管理、民主監督等環節涉及不夠，致使廣大農民的一部分民主權利還停留於制度層面，不能很好地落實到實處。這樣不僅妨礙了農村基層民主政治建設的深入發展，也影響到廣大農民政治參與的積極性。比如，村民會議或村民代表會議是村民委員會實行民主決策、民主管理、民主監督的一種有效形式。村民代表會議的參加人員由本村村民推選產生的村民代表組成，向村民負責。村民代表會議討論決定有關村民自治的重要問題，對村委會實行民主監督。但是據我們了解，由於毛南族地區農村的地理環境特殊，山高坡陡，居住分散，一些村屯缺乏交通、電力、通訊等基礎設施，給村民自治的聯繫和管理工作帶來了困難，有的村莊不能按需召開村民會議，村務決策只能由村干部說了算；有的村莊“一事一議”難操作，導致農村公益事業建設難。又如，除建立村民代表會議之外，村委會還實行“村務公開”，也就是村民委員會定期按照一定的程序將關係村民切身利益的村莊重要政務、村務和財務等方面的內容向村民公開，使村民擁有對村莊事務的知情權、參與權和監督權。村務公開是村

民自治發展到一定階段的必然要求和結果。但是在毛南族聚居區，由於前述的自然地理環境和經濟社會發展水平等因素的影響，一些村莊的村務公開只是流於形式，一些貧困的村莊根本沒有財務公開的內容。

其二，農民政治參與和社會參與意識和程度有待提高。根據我們的調查，雖然大多數毛南族群眾對目前媒體大力宣傳的“三農問題”、新農村建設比較了解，對農村的主要政治生活——民主選舉也比較了解，不過與民主選舉有關的民主決策、民主管理、民主監督甚至村民自治等概念，知者卻甚少。特別是大石山區的一些村民在貧困的生活狀態下，對外面的世界了解得還是不多。即使他們親自參與了村民選舉，也表示對村民選舉有熱情，認爲村民選舉反映了大多數人的意願，但有相當一部分人依然不知道村裡是否建立了村民會議或村民代表會議制度，不知道村裡是否有村規民約，不知道村裡是否在重大村務決策時進行“一事一議”。甚至包括一些村干部，除了與村民自治有關的政策、法規與概念，以及大張旗鼓宣傳的“三農”問題和新農村建設，在其他相關的政治知識和信息方面也表現得一無所知。這些情況將成爲毛南族農村基層民主建設和政治參與發展的主要障礙。

其三，村委會干部的年齡偏大、學校教育程度偏低。這種現象的發生與毛南族農村青壯年人口大量外出有直接的關係。在調查中我們發現，一些毛南族青壯年不僅接受過中學及以上教育，而且由於有外出打工、參軍等經歷，思想比較開放，知識面比較寬闊，但是他們對與毛南族有關的民族區域自治、扶持人口較少民族政策等知之不多，對家鄉的民主政治建設也缺乏積極的參與。要促進毛南族農村基層民主政治的發展，就必須取措施吸引有知識、有思想、有見識的青壯年村民留在家鄉建設家鄉。

其四，婦女的政治參與和社會參與普遍較弱。在毛南族聚居的農村，尤其在貧困的大石山區，婦女的主要活動範圍仍然侷限於家庭之內。她們既要參與生產勞動，又要操持家務和撫育孩子，負擔很重，平時連看電視的時間都很少。因此，對於時事政治了解的很有限，對於那些需要進一步關心的村莊問題，也幾乎從來沒有考慮和思索過。這種狀況導致大多數婦女很少有機會去從事享有較高社會聲望的社會公共事務。

廣西毛南族地區農村治理和社會參與中存在的這些問題，有些是其獨

有的，有些是其他地區共同面臨的。要解決這些問題，既需要中央政府從農村基層民主政治建設的大局考慮給予更加有力的制度和政策支持，也需要地方政府從毛南族地區的現實出發取更加有力的措施。要實現這樣的目標，還有很長的路要走。

從胡耐安、林恩顯到劉學銚：看台灣邊政研究的大陸情結

吳楚克教授
中央民族大學中國邊疆政治學專業

一、胡耐安的邊政研究著述和特點

1960 年，胡耐安先生的《邊政通論》出版，標誌著中國邊政學在台灣的恢復，也標誌著中國邊政學系的教學與研究在台灣政治大學的重建。胡先生在本書的前言中提到：“作者此番來台，備極行色倉皇之苦，只身而外，篋笥未具，文獻資料，了無一有。”這的確就是當時邊政學在台灣恢復時期的真實情況，然而，整個《邊政通論》的綱目，盡顯當時大陸來台學人暫居台灣而放眼全中國的心態，從現代邊疆民族到現代邊疆制度，再到新疆、西藏、蒙古、東北、西南的邊疆區域，然後是中央主理邊政機構沿革。此後，包括林恩顯先生的《邊政通論》基本上是這個體例的傳承。

1963 年胡先生的《中國民族志》，由台灣商務印書館出版，標誌著台灣邊政研究的進一步發展。這本書可以說是胡先生心血凝成，兩失其稿，奮三載所成，胡先生的目的正如他在序言中所說：“一個國家的國民，對於其國之人口的族系，應該有所體認與了解；從而，以去除迷惑的誤解，以獲致和諧的融合。”本書寫完，正好趕上胡先生 64 歲生日，他極備感情地在後記中講道自己對母親的思念和報孝無門的痛苦，“熱淚下瀉，枕上紙上，淚痕點滴。”是以台灣邊政學人的真情實感，是以後人化干戈爲玉帛的企盼。

二、林恩顯邊政研究的著述和特點

林恩顯先生是台灣高雄縣人，1936 年 7 月 31 日生，畢業於台灣政治大學邊政系，後日本東京帝國大學碩士、博士畢業。曾擔任台灣政治大學

民族社會學系主任兼邊政研究所所長。著有《中國邊政通論》、《突厥研究》、《清朝在新疆的回漢隔離政策》、《中國邊疆研究的理論與方法》及學術論文數十篇。

林先生邊政研究的特點主要有如下幾個方面：

第一，他是台灣本土成長起來的著名學者，卻在他的教育與研究生涯中始終堅持統一思想，這與先生始終堅守國父孫中山民主主義思想的立場是一致的。他堅定的政治信仰和獨立的人格魅力是其學術精神的靈魂。

第二，他師承胡耐安老先生，對大陸少數民族有深厚的感情，對大陸邊疆區域治理有深入的研究，這種學術的師承和研究對像的作用也是他能夠把台灣邊政研究發揚光大的學理原因。

第三，林先生一生剛直不阿，在學術問題上決不趨炎附勢，更不會爲蠅頭小利而阿諛奉承，因此，他的著述透露著一種樸實而真誠的風格，顯示一種親切而直率的意境，堪爲後進楷模。

三、劉學銚邊政研究的著述和特點

劉學銚教授祖籍山東，1964 年台灣政治大學畢業。曾長期在台灣蒙藏委員會工作，歷任多職，成果頗豐。同時在中原大學兼任教職。並長期擔任台灣中國邊政協會舉辦刊物《中國邊政》主編，付出極多勞動，贏得大家的贊譽。劉學銚先生的主要著述有《成吉思汗傳略》、《歷代中國邊疆大事年表》、《土爾扈特蒙古源流考證校補》、《藏族源流蠡測》、《匈奴史論》、《鮮卑史論》、《五胡史論》、《五胡興華》及大量論文。

劉學銚教授學術研究的主要特點：

第一，集中研究中國北方少數民族與歷代中央政權之關係，從而把中華民族的發展振興之路與各少數民族的發展貢獻結合起來，證明在中國歷史上，各民族共同建設了中華民族的歷史。

第二，堅持從中國邊政研究的高度闡述大陸北方少數民族的興亡史和統一史，雖位卑卻始終未敢忘憂，雖居偏卻始終放眼全中國，卓越地繼承和發揚了中國邊政研究的優秀傳統。

第三，劉學銚教授堅持在學術研究中的民主主義精神，博覽群書又能

獨辟蹊徑，把嚴謹的歷史考證與大膽的觀點創新結合起來，創作了豐富的學術著作，產生了重大影響。

第四，劉學銚教授學術研究最突出的風格是理論聯繫當今現實，把大陸民族歷史研究與當代邊疆治理結合起來，把北方少數民族風俗研究與當今與周邊國家關係結合起來，其良苦用心實讓晚輩感動至深。至今，劉教授筆耕不輟，常見常新。

四、《中國邊政》雜誌的新趨勢

我曾經在 2003 年在台灣中正大學歷史系訪學三個月，期間得到當時 161 期《中國邊政》雜誌，由馬普東和劉學銚二位先生提供。回到大陸後，在 2004 年中國社會科學院邊疆史地研究中心主辦的雜誌《中國邊疆史地研究》第 4 期發表《台灣“中國邊政”述評》，較全面地評述了這本雜誌的類別和內容，引起有關學術界的重視，應該說，這是國內第一篇全面介紹台灣《中國邊政》雜誌的文章。現在，《中國邊政》第 181 期已經出版，儘管後期由於經濟原因而步履艱難，但中國邊政學會同仁，同心同德，獻智出力，集腋成裘，走出困境，取得了輝煌成就。

現在，《中國邊政》雜誌在大陸的影響日深，引起相關學術界的廣泛關注，特別是近幾年學術內涵加深，觀點活躍，吸引了不少大陸學者投稿，大陸教育和科研單位也把本刊作爲一級學術刊物。

台灣《中國邊政》在研究領域和學術見解上堅持開放的實事求是的態度，加上地域位置上的原因，使得一些在大陸學術刊物不便公開刊出的邊政類文章能夠出版，已經並將繼續吸引各方面的關注。

◆稿　約◆

一、本刊爲研究中國少數民族史地政治及現況之中文刊物，歡迎學者專家踴躍賜稿。

二、來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明來源，文長以一萬字以內爲限。並請附摘要（三百字以內）、作者簡介（學歷、現職及研究領域），以上資料請附磁碟。

三、來稿經本社聘請學者審查通過後採用，未刊登者，本社恕不退件。

四、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。

五、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。

六、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。

七、來稿請以掛號郵寄中和景平路 188 號 4 樓，劉學銚。

電話：0921-883325

中華民國五十二年六月創刊
中華民國九十九年六月出版

中國地政協會

中國地政季刊

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

發行者：中國地政協會
印刷者：晟傳文化事業有限公司
地址：台北市寧波西街 124-2 號 1 樓
電話：2303-9471
行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號
中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙