

## 白族簡介

白族，在歷史上他們自稱「白子」或「白尼」，漢語意譯為「白人」，以往漢人稱他們為「民家」；納西族稱他們為「那馬」，傈僳族則稱之為「勒墨」；1956年，中共根據白族人的意願，正式定名為白族。

依據中共2000年四次人口普查，白族人口有一百八十五萬八千多人，而1982年時只有一百十三萬一千多，十八年來增加了七十二萬七千多人，人口增加率超過百分之五十，顯然中共對少數民族並沒有推行一胎化措施。白族主要聚居在雲南省大理白族自治州，少部分散居於雲南的昆明、元江、南華、麗江、四川西昌以及貴州畢節等地。

白族的語言屬漢藏語系藏緬語族彝語支，長期以來，由於為數不少的漢人融入白族，而白族人民在歷史長河中受漢人文化影響很深，因此許多漢語詞彙滲入白族語言之中，很多白族人通曉漢語，而漢文也成為白族通用的文字。白族人民在歷史上曾有過借用漢字來音譯白族語言，稱為「漢字白讀」，也有稱之為「僰文」或「白文」由於缺乏統一規範，「漢字白讀」或「白文」並沒有普遍通行。

白族普通崇拜社神，稱之為「本主」，但也信仰佛教，近代以來天主教、基督教相繼在白族聚居地區「佈道」，所以也有少數白族皈依了天主教或基督教。

白族的婚姻基本上是一夫一妻制，極少數有一夫多妻情形，堅持同姓，同宗不得為婚，以往盛行姑、舅表婚，而且多由父母作主，自由戀愛較為少見，父母替兒女選擇配偶時，除講完門當戶對外，還要看八字是否犯衝，這樣才可以訂婚、進而結婚。在白族聚居的某些地方還遺留有「轉房」（也就是叔接嫂）的婚俗，也就是說如兄長去世，其弟可以娶嫂為妻。

白族的服飾一殺男子纏白色或藍軍頭、上身穿白色對襟衣或黑領褂，下穿白色或藍字長筒褲；婦女服飾財富有民族色彩，且因地區不同而有所差異，以大理地區而言，白族婦女多少綉花布或彩色毛巾纏頭，白上衣、外套以黑色領褂，下穿藍布褲，少女則戴小帽或垂辮，多用綉花毛巾纏頭，顯得格外醒目。

## 目 錄

阿不都拉名譽理事長維文詩選.....	阿不都拉	1
我所知道的阿師伉儷.....	林恩顯、張鈴玉	7
六十年來台灣邊政政策及中國邊政協會發展.....	楊克誠、劉學銚	13
新疆與中亞之跨境民族問題.....	劉學銚	19
西域道教的音樂.....	周菁葆	53
苯教古文獻《銜箭此性寒鴨的故事》之漢譯.....	金東柱	69
一九二一年外蒙古獨立原因的探討.....	余祺煒	93
稿 約 .....		107

# 阿不都拉名譽理事長維文詩選

阿不都拉

## سەرخۇشلۇق

كۆرۈندى ھۆر كەبى چەھەڭ قىدەھەتە — ياقۇتى مەيدە،  
ئىچىپىن ھا! ئىچىپىن، سۇرەتلىك مەي بىرلە مەيدەمە.  
سېنىڭدىن ۋاز كېچىش بىلدىم جان ئۆزىمەكتىن بەسىي مۇشكۇل،  
نېڭە چۆكەمى يۇ غۇسىمەتىي غەمگە كەرىپىكلىرىم نەممە.  
جامالىڭ، مېيگە كىرىدى، مەيچانە ئەھلى نەدىن بىلسۇن.  
قىدەھەتە تۈرلىگەن تۈقۈن يۇ سىرنى يەشتى بىردىمە.  
قۇنۇتۇش نەس دىيارى غۇرېتىكە مۇھىمما كۆڭۈلدىن.  
بېشىرىدىك سەن بىلەن كاشكى يۇ سىرنى كەلسەڭ شۇ كەمەدە،  
ھەمسەتىم — دەرىدىم وە نىشقىم ساتا بىگانە ھىچ كەلەمەس،  
تۈماندەك شۇرىسىۇن كۆككە، بۇھىسرەت قالىمىغىي مەندە،  
سۆزلىسىم تارىختى بىلگەن مېنى بىر پەۋانە دەر.  
گۆدە كەلەك ٹوت ئۈرىنماقىش، قالىمادى نەم قۇرۇق تەندە،  
سېنى سۆيىدى، سىدى، سۆيىدى مېنى دەپ شۇ گۆدەك كۆڭۈلۈم.  
كۆپىا پاك قوش كېزەكتەك قۇچماقە باشلاندى گۈلشەندە،  
تېڭى يادىمدا ئۇ لەكەلەك ئېتەكلىر ئايلاڭغانىڭدا،  
مۇسىقى بىر مۇھەمت يارادى كۆلەد بۇ ياسىمەندە،  
قىلائىت ئېيلىگەن ئەردىم، ھۆكۈمم: «ھۆرلىقا ئازغان!».  
«بىراشماس باشقاسىغا، بۇ گۆزەللىك، ياشاسۇن سەندەم»  
ئۆتى ئۇشبو كۆنەللىكىنىڭ تەشتائى بەندەسى ئۆزۈرمۇم.  
ھالا كەت تاخىتسى لەيلەر، ئۇ تىلىسىم هالا يەلکەمەدە،  
ۋىدا ئەتسىلە، قارا سۈمىيۇل ساپىڭ بىرلىن بوغۇپ ئىسالىق،  
مېنى قويىماس تىدى فرقەت ئىشى سەۋاداسى دەشىمەدە،  
سېنى تەكراڭ كۆرۈش مېرىدە وە يَا كۆرۈش ئۇ دۇنيادا.  
نېڭە سۆيىدۇڭ مەيىنى دېسەڭ ئەسرارى ئەنگىز شۇ مەيدە،  
ئەجىپ كۈنلەر ئىدى جانى! سېنىڭىز كۈن تۇتۇلدى — ھا!!  
نەسىبى ئۇنىتى بىر ئەسلىنىڭ قارا كۈنلەر — دەرىمىمەندە،  
بىتەر دادىم كۆپۈكتىن لەززىتىنى بىلگەن كۆڭۈلکە.  
ئائىادەك ئۇشىۇ سىر ياشىار، غېرىپىڭ مىسىكىن تىمەندە،

ئۇرۇمچى، ئاۋغۇست، 1996-يىل

ئەجەپ چىلاپ ھېرىپ كەتىم يېنىپ كەل دەپ باهارىمنى  
 بۇغەپلەت ئالەمىسىگە ئاشلاڭالماي گىستەرماسىنى  
 ئۇلى دەپ ھەسەردىت مۇقاسىفا نادامەت كۈلىي ھۈلىپ  
 چالۇرمەن شامۇ سەھەرەدە راۋاپىمنى ، ساتتارىمنى  
 ھۆشلۈم سۇ ئىچكەن ، ھۆزۈر ئالغان ئىلاھى دەققەلەر  
 قويۇپ ھەسەرت ، نادامەت لەزىزىدە ئۆزگەرتى بارىمنى  
 غاپىلىق ئەتكۈسىدىن كەتتى ، يوقالدى ھۆزىنەسەكە  
 ئۆكۈنىم ، يىغلىسام كىمسە تىششارمۇ ئاھىز - زارىمنى  
 باهارىنىڭ قىممەتنى بىلگەنچە ئىكەن " كۈشەلە " لەزىزەت  
 ۋەللىك بۇ لەزىزەت ئانچەكى ، قاندۇرخاي بەس خۇمارىمنى  
 ئىدى دەۋلەت ، ئىدى شەۋىكتەت ، ئىدى ئارىز - ھەۋىس - تۈرمۇش  
 كۈتەردى ھەر تەرەپ گۇيا مېنىڭ سوڭىقى قارارىمنى  
 ئىدى تەختىم ، ئىدى بەختىم ، مۇھىتىم رەنگا - رەڭ ئەردى  
 روھىمنى ھۆككە كۆتەرگەن ياراتقان ئېتىپارىمنى  
 ئىدى تۈنچا مۇھەببەت يالقۇنىدا يەك پەرۋادەك  
 بولۇپ مەجىنۇن ، بولۇپ شەيدانىزلىپ ھەسەرەتتە ياراتىنى  
 ئىدى . ئىقبال پەرەستىلىك ھەپپىياتىدىكى سەرخۇشلىق  
 بېزەردى بىر چېچە كەزاردىكە ھەپپىياتىنى - ئەفگارىمنى  
 ئىدى شۇخلىق ، ئىدى تەنتەك ، ئىدى ھەۋەسلىك سەيلاسى  
 قىلىپ دوستلارىمنى شاد - خۇرام ، غەمكىن ئەغىيارىمنى

## قەدەھىكى ئىلىپەتكە

سېنى دەپ قەدەھىكە مەي قۇيدۇم «تۇتاي» - دەپ لېپەمە لىپ،  
 كەلەدىكە، كەتتىك ئۇزاققا، باقىدىكە مەررە بېنسىپ.  
 كۆرمەدىم ئاشىننەدە، كۆردىم سېنى ئاي ھۆسىننە،  
 شۇ تۈلۈن ئايىنى نىقاب ئەتكەن پەرى ساڭا رەقىپ.  
 گۇيا ھۆسىنلىك كۆك يۈزىدە كۈن نۇرىغا زىت تىمىش،  
 ساڭا زىت بولغان بىرگەچقۇرمۇ دەبىمەن بەسلىشىپ.  
 سەسكىنلىپ ئۇيغۇناسام ئۇيقۇمدا ئېمىش تاتلىق رويا،  
 سۇ پەرسى ئۇقىيانۇسىدا قولۇق ئۇراھىش شېپە شىپ.  
 ئۇيىلىسام كۆك دە، دېڭىزدۇ<sup>ا</sup> ھەم ئۇيۇمدا بىرلا سەن،  
 ساڭا چىقماسى مەن كەبى بىرسى بەنە جاندىن كېچىپ،  
 رەقىش ئېتىپ رىشىتەلە بىلەن بوغۇلۇڭ رەھىمىسىز نازىننى،  
 كەلگىنە باخىرىنى داخ قىلغان ئۆتىڭىغا ئەرگىشىپ.  
 شۇنچىلا كۆيدۇم يېتەر، قىلمااسمۇ سەن بىر ئىلىتىپات،  
 بۇ كۆيۈكىنى ئاب - رەيھان بىرلە دەۋەتتىكىن چېچىپ.  
 بىر كۆزۈم ئاچتىم كۆرۈندى يەلىپۇنۇپ سايەڭ سېنىڭ،  
 بەد يەختلىك شورىدىنمۇ ئۇ بەنە كەتتى قېچىپ.  
 ۋاي تۇتۇپ قالدىم قەدەھىنى ھاڭقىراپ تەبىر كۆتۈپ،  
 بىر نىدا» تەبىر دېسەڭ ئىزلىه ئۇنى مەيگە بېقىپ.  
 ئەمدى يىلدىم مەي ئەمەس تولقۇن ئۇراھىش سور دېڭىز،  
 ئەنە شۇ تولقۇن ئادا بارمۇ ئامال تولقۇن ئېشىپ.  
 بىر ئامال بۇزماق خىيالنى، سۈرەتى - پەرسىنى،  
 سور دېڭىزدە لمىلىسىن، تولقۇن بىلەن كەتسۈن ئېقىپ.  
 كەلدى ئۇيغانماق مەدىدى ئۇيقۇلىرىنگىدىن ئەي تىمەن،  
 ئات قەدەھىنى: «تۇرما مەستلىك بىرلىك شۇنچە تىركىشىپ».

## مېنى يالغان دېمەڭ ھەرگىز

ئىلچىنىڭ مەيخانەسىدە ئىدىك دوست بىرلە سۆھبەتتە،  
مەيزاب كەلتۈردى، مىزبان: «ئىچكەنگە ھىكمەت بۇ شەربەتتە»،  
سەئىدىيە دەۋانىنىڭ دەستۇرخانىنى شەۋەكتەتتە -  
يۈرۈتقان، سر ئەمەس ئەمدى، ئەسلىنى ئېيتىسام ئەلۋەتتە،  
سقىلىميش قارغالىق ئانارىدىن شاھانە لەززەتتە.

مېنى يالغان دېمەڭ ھەرگىز، قاناؤلىل ئەيلىگەندىن سور،  
قازى، مۇپتى، ئىشان، خوجا بارى ئىچكەندىن مەغۇرۇ،  
ئاياللارنىڭ يۈزىنى گۈل قىلۇر، ئەرەنلەرگە ماغدۇر،  
مەيزاپدۇر - ئابى ھاياتتۇر، ساناقسىز خىسلەتى باردۇر،  
كۆللى مۇنكىسىنى «خوارىج» دەڭ ئىنسانى مۇھەببەتتە.

مۇھەببەت نەغىمەسى يايگاراپ كۆكىرەگەن ئاشۇ زاماندىن،  
بۇ مىللەت ئەركىن ياشاشقا ئاساس قويغاندا ئىماندىن،  
مۇقامىت گۈلدەستەسىگە ساھىب ئامانىساخانىدىن،  
تەڭشەگەن سازىنگە قىدەھ تولىدۇرغان مەندەك مىزباندىن،  
كەلدى شۇ كەمگىچە خوش ئەنەنە دوستلارغا خىزمەتتە.

سەئىدىيە دەۋانىدا نىگە سەنگەت جانلاندى دەڭ،  
ھەر بۈرۈشىدە ئىنئام ئىدى بۇ مىللەتكە ئۇتۇغلىق جەڭ،

يىگانه تۇغ ئاستىدا بىرلەشتى مىللەت شاد - كۆرەڭ،  
سەن - سېنى يوق، مەن - مەنى يوق بىرلا ياقا، بىرلا يەڭ،  
كۆڭۈلىنى بىرلىككە كەلتۈرگەن خىسلەتتۈر شۇ شەربەتتە.

خانۇ - خانىشنىڭ نەشەسى باشلاردى بۇ تىچمىلىكدىن،  
سۆيىگۇ دەپ پەرۋانە بولغان كىچەردى خانۇ كىمىلىكتىن،  
دەڭ سۆيىگۇ ئۆز ھاۋاسىنى ئالۇر بۇ مىللەي تەملىكتىن .  
چۈنائىچە بەھرى سائادەت - تەبئەتتۈر - كۆركەملىكتىن،  
ئەسلى يېمىش سۈىدىرۇر ھىچ كىشى قالمايدۇر ئىللەتتە.

بىتمەدى مىزباندا ماختاش، بىتتى مەيزاپ نەچچە جامدا،  
قالدى سۆھىبەتنىڭ داۋامى ئەرتەكى شەرھى كالااصدا،  
گۈزەل رەقىس ئەقىمەكچى ئەردى دوستۇم قۇپۇپ ھەرچامدا،  
ۋەلىك ماھارىتى تۈشكۈن كەبى كۆرۈندى گۇماندا،  
مىزبان ھەققىنى تاپسىرۇ؟ ئاياغلاشقاڭ بۇ سۆھىبەتتە.

يەنە كۆڭۈلىنى بىرلىككە كەلتۈرگەيمۇ ئاشۇ شەربەت،  
ئىلىمۇ - ئىرفان، گۈزەل ئەخلاق جارى بولسا ئىدى ئەلبەت،  
نىفاق بىرلە، چىقىم بىرلەن ياشاش مىللەت ئۈچۈن ئىللەت،  
بۇ ئىللەتتەكە تاداۋى بار دېمەڭ ئۇنىڭ تىگى مەينەت،  
تىمىن، چوڭىدۇر ئۈمۈت دە نۇر، شۇ نۇر بىرلەن پارلار مىللەت،

## 邊疆少數民族諺語集錦

人勤，窮不久；人懶，富不長。（瑤族）

人勤，金銀堆眼前；人懶，衣物掛天邊。（白族）

閒著手脚，餓著肚皮。（哈尼族）

人越睡越懶，嘴越吃越嘍。（赫哲族）

能幹者不一定會說話，懶惰者只會動嘴巴。（德昂族）

駿馬舉鞭飛騰，懶馬千鞭不動。（柯爾克孜族）

懶馬找不到道路，懶漢找不到幸福。（烏孜別克族）

勤勞者滿面紅光，懶惰者面如土色。（維吾爾族）

有理走遍天下，無理寸步難行。（藏族）

牛耳先出軟，牛角後出硬。（仫佬族）

龍眼樹大果小，冬瓜藤小果大。（黎族）

牡丹雖俏難當飯，茅草雖醜能蓋房。（哈尼族）

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

# 我所知道的阿師伉儷

林恩顯  
張鈴玉

欣逢阿不都拉恩師伉儷九秩晉二，適值建國百年，又筆者政治大學邊政系畢業五十年，為感恩國家與師恩，謹於帶病之身，就所知草寫短文以祝賀恩師嵩壽焉。

## 一、出生名門、聰明敏捷風趣

阿不都拉圖曼（ABDULLAH）又名悌滿，新疆伊寧維吾爾族人，祖籍喀什噶爾，出生於一九一九年四月二十四日。阿師母余虹女士原籍河南省，出生於一九二七年農曆十一月三十日。出生富貴家庭，父親是政治人物，母親也受過良好教育。阿師從小聰明敏捷好學。師母正直、律己，富感情，且堅強，可以勇敢，也可以溫柔，處事果斷。

## 二、受完整教育

阿師三歲在新疆進幼稚園，後入塔城圖然（TURAN）小學。烏魯木齊南門小學，在塔城讀了一年初中，入烏魯木齊職業學校。青年時在新疆最高學府受新教育—新疆學院教育系畢業。也曾在家受波斯文、伊斯蘭教育等。後曾入國民黨中央訓練團新疆分團受訓，被任命為葉城縣長，但未就任。來台灣後又受黨政之革命實踐研究院、戰地政務研究班、國防研究院結業。師母在大陸就讀於齊魯大學中文系、中央政治大學財政研究班。在台灣又結業於革命實踐研究院，屬青年才俊伉儷。

## 三、婚姻美滿夫妻情深兒孫滿堂

民國三十八年大陸淪陷，阿師與師母分別逃難至廣州認識，師母雍容華貴，讓老師拜倒石榴裙下，不久於十月十日結婚，當時新娘美麗，新娘英俊。並於三天後搭最後一班機飛到台灣。那時台灣戰後經濟困難，阿師伉儷先後養育五千金，老師忙於立法院，師母以家庭主婦外兼阿立委秘書工作，兩人嚴父慈母，生活雖然辛苦，卻美滿，美麗的五千金降臨給家庭。

帶來歡笑。今長女永樂多斯博士嫁馬來西亞吉隆坡鄭玉輝先生，在當地頗富聲望。並曾任職瑪拉工藝學馬來西亞大學，拉曼大學院講師。近其長子結婚將傳遞四代。次女阿艾翰在土耳其成功的經營餐廳。參女巧兒潘在台從事新聞傳播工作。四女葛雅石留學日本，在馬來西亞經商。伍女左荷娜嫁旅美華人屋師。五千金均學優能幹，事業有成，宛如國際家庭「游牧民族」。其現代家族世系如下：

#### 四、事業成功

阿師早年在大陸投身教育文化工作，曾任新疆女子學院講師、副教授。新疆自由報副社長，特約編輯。在南京天山出版社任編輯四份雜誌—文學、史地、科學、兒童。阿爾泰出版社任副社長兼副總編輯。後三十六年任第一屆立法委員，時年僅二十八歲。中國國民黨中央委員。在台灣曾任中土文化協會理事長、中阿文經協會常務理事、回教協會常務理事、中國邊政協會理事長等。其中以立委、政大維文教學，及領導邊政協會三者貢獻最大。阿師任立法委員係代表新疆維吾爾族參與立法院案政策的決策，並表現我國族團結、國家統一的象徵，極富政治意義。民國四十四年政治大學在台復校，邊政學系於四十五年聘阿師為兼任教授，講授維吾爾語文，編印教材，後又編著維吾爾語文讀本（六冊），不僅為台灣傳入維吾爾語文研究教學，而且創立維文教材的楷模，有助新疆研究，其維文教學在台已傳遞三、四代，迄今其師生關係如下：

- 吳慶顯—
- | 林冠群 |
- | 趙竹成 |
- | 劉義棠 | 裴友任 |
- | 阿不都拉 | 林恩顯 | 陳旺城 |
- | 劉學銚 | 張中復 | 學習維文學生
- | 黃維憲 | 李信成 |
- | 高素蘭 |
- | 魏展民 |
- | 鄭月理 |
- | ..... |

阿師參與台灣民間社團很多貢獻亦大，其中發起成立中國邊政協會數十年，其間經歷該會經費困難，均靠他出錢出力，培養後進才能渡過難關。該會編印《中國邊政》季刊（劉學銚主編），為今台灣唯一邊政專業學術刊物，已出版四十餘年，對邊政研究貢獻頗大。阿師在台儼然成為中國少數民族領袖地位。並曾協助我國對土耳其、馬來西亞、印尼、摩洛哥，及中東阿拉伯等外交關係及旅外維吾爾等新疆同胞甚多。

阿師母於二十歲出頭就愛國抗日，在大陸響應蔣委員長「十萬青年十萬軍」號召入伍為女青年軍，被編入康樂活動組，從事軍中文藝工作，曾演出舞台劇「雷雨」及掃蕩簡報編採事務。後來調入新一軍精忠報及空運大隊工作，接著到上海市政府財政局任職。於護送母親至廣州時巧遇阿師，遂雙雙墜入情網閃電結婚。婚後因回教婦女應在家為家庭主婦，並兼立委秘書，本著「活到老，學到老」精神，表現其內外均強的優秀成果。阿府事業成果歸功於伉儷兩人合作矣。

## 五、論著亮眼

阿師教育完整，足跡廣遠，學博識廣，具語言天才，懂多種語言，如中、英、俄、土、阿拉伯、波斯、塔塔爾、哈薩克、維吾爾語等。對事務常有卓見，故編著亮麗，如維吾爾的源流和文化、回紇文字的起源發展及其與蒙古文字的關係、從回漢關係論回鶻民族性、漫談邊疆民族過年習俗等，尤對新疆、中東、中亞、阿拉伯等事物具有深入見解。曾在南京教育部任編輯編「維吾爾文教科書《維漢課本》」。尤其在台主編《維吾爾語文讀本》（六冊），由台北新疆省政府辦事處出版（民國七十四至七十六年）貢獻最大。另維吾爾文詩也是其專長，在大學時代就開始寫作、翻譯，曾譯魯迅的「阿 Q 正傳」為維吾爾文。又阿凡提故事常被傳播，表現其幽默智慧。阿師母則早年軍中文藝作品、活動，及長期扮演阿師秘書角色，可謂多屬無名英雄。

## 六、熱愛家鄉、關懷學生

阿師係新疆維吾爾族人，生長及教育都在新疆，又長期任立法委員代表其家鄉，並經常訪問土耳其、阿拉伯、馬來西亞、中東等宣慰旅外新疆

同胞。故從其外表、思想言行均充分表現其鄉土特色，爭取其權益。並常在府上下廚作「抓飯」招待同鄉及學生。從九〇年代兩岸開放後經常返回新疆探親，致力兩岸交流，甚受大陸高層及新疆鄉親的重視。

阿師自民國四十五年起應聘政治大學邊政系，五十八年在邊政所講授維吾爾文語文十餘年至五十九年，極受學生歡迎，對新疆研究幫助頗多，受惠學生很多，其中常有往來者如：劉義棠、朱正明、張煥卿、林恩顯、王慶平、劉學銚、黃維憲、裘友任、魏展民等，均感受老師、師母的關係情同父母子女，不但常在老師府上作客，生病也受探視關心，讓學生非常感動，充分表現愛鄉土重學生的精神，實為一代大師焉。



阿不都拉伉儷



阿不都拉與長女公子



阿夫人與長女公子永樂多斯

阿不都拉悌滿家世系表

### (附註)

父子女關係 | 兄弟姐妹關係 | 父子女關係  
 ← = 婚姻關係—兄弟姐妹關係  
 △男性 ○女性 ← = 婚姻關係  
 胎序中由右至左順  
 本表採男女平等原則

林恩顯整理

```

graph TD
    G1[GULJAWHAR] --> A1[ABDUL DQRIM HAN]
    G1 --> A2[MUSAYIN HAN]
    A1 --> G2[GULJAWHAR]
    A1 --> I1[IEHRA]
    A1 --> I2[INAN]
    G2 --> A3[ABASA]
    G2 --> I3[GULJAWHAR]
    I3 --> A4[TAKIM]
    I3 --> A5[Mimi HAH]
    A3 --> A6[TAKIM]
    A3 --> A7[AYHAN]
    A3 --> A8[CHRLPAN]
    A7 --> A9[TALIYA]
    A8 --> A10[DURDANA]
    A9 --> A11[YULDUI]
    A9 --> A12[ATILLA]
    A10 --> A13[SOFRI]
    A10 --> A14[USMAN]
    A13 --> A15[TAKIM]
    A13 --> A16[Solfrid Inan]
    A14 --> A17[TAKIM]
    A14 --> A18[Solfrid Inan]
  
```

# 六十年來台灣邊政政策及中國邊政協會發展

中國邊政協會理事長 楊克誠  
中國邊政協會秘書長 劉學銚

## 摘要

政府遷台之初，精簡機構組織，行政院下僅設八部二會，其中就有蒙藏委員會，約在 1951 年左右，又設置新疆省政府主席辦事處(後改為新疆省政府辦事處)，可見當時蔣介石政府堅持中國只有一個，中國終將統一的決心；1953 年，在台各邊族耆老及邊政學者，發起成立「中國邊政協會」，十年後發行《中國邊政》季刊，直到今日仍在繼續發行，足證在台民間有一羣人努力維護中國境內各民族必須團結，反對任何分裂主張。本文擬就一甲子以來台灣的邊政政策及中國邊政協會的發展作一報告。

**關鍵詞：**蒙藏委員會、新疆省政府辦事處、中國邊政協會

## 一、六十年來的蒙藏委員會

政府遷台後政府組織一切精簡，行政院轄下八部二會，其中就有蒙藏委員會，可見當年蔣介石政府對國家統一的堅持，當年隨政府遷台的蒙藏籍立法委員、監察委員及國大代表約有四十多人，而新疆各族的立、監委，國代也有二十人之多，至於蒙藏、維吾爾、哈薩克、錫伯、回等族人士約有六、七百多人，初期蒙藏委員會工作是對這六、七百人提供服務，及至 1960 年代，鑑於蒙藏知識太過缺乏，曾邀請學者專家編撰蒙藏邊疆知識叢書，共出版邊疆宗教等八冊，頗受當年學術界重視。

1963 年底，郭寄嶠將軍出掌蒙藏委員會，郭將軍曾任甘肅省省主席，且曾赴新疆考察，對蒙藏、新疆有深入的認知，並提出「內地無邊疆無以屏障，邊疆無內地無以繁榮」之看法，作為施政主軸，更開始任用政治大學邊政學系畢業學生到蒙藏委員會任職，郭氏深知一切行政措施必須有理論依據，尤其民族工作更應是如此，郭氏曾構想在台灣中央山脈，擇地建立「西藏村」，擬從印度、尼泊爾各地接運三至五萬人到台灣定居，可惜此計劃因故胎死腹中，果能實行，則今日達賴集團的聲音必然要小得多了，變得微不足道。郭氏在職長達九年，為蒙藏工作奠下堅實基礎。接任郭氏出掌蒙藏委員會的為崔垂言先生，崔氏為著名學者，他提出蒙藏工作的宗旨在於「維護國家主權統一，保障國土完整，促進國族團結」，崔氏對於此三個目標相當堅持，崔氏在職也將近九年，在這九年中蒙藏委員會積極展開聯絡在印度、尼泊爾等地藏人，曾經在台北設立「西藏葛倫辦事處」，其過程及運作均極為複雜，在此無法詳作報告。

特別需要一提者，董樹藩先生任委員長時，曾力倡在台灣興建一座西藏喇嘛廟，由於興建宗教場所，不能使用政府預算，因此董氏決定向民間募款，故不辭辛勞親赴全台二十一縣市進行勸募工作，並聘請星雲法師為「西藏佛寺興建委員會」負責人，可惜董氏積勞成疾在任不足二年因心肌梗塞猝逝。董氏在任時更強調推廣蒙藏學術之重要性，一方面募款設立「蒙藏學術研究基金會」（即目前之蒙藏基金會）；另一方面邀請學者專家定期舉行蒙藏專題研討會，將研究結論出版「蒙藏學術研究叢書」，此叢書一共出版一百三十多冊，其中也有近十冊是由大陸學者執筆。

六十多年來出任蒙藏委員會委員長者多達十餘人（歷任委員長姓名，詳見附件），其中郭、崔、董三人最為令人敬佩。

## 二、新疆省政府辦事處之設置與撤銷

大約在 1951 年左右，新疆哈密維族人士堯樂博士（大陸漢字音譯為堯樂巴斯，其實都只是維語「老虎」的音譯）經印度到台灣，蔣介石對其忠貞之心特為賞識，任命其為新疆省政府主席，特於台北市設立「新疆省政府主席辦事處」，其後堯樂博士亡故，辦事處遂改組為「新疆省政府辦事處」由堯道宏為辦事處主任，大約於 1990 年左右裁撤，在這四十年間

大致處理在台新疆各族分發升學、濟助在台新疆貧困人士、輔導旅居土耳其等地新疆各族青年來台升學等等。

### 三、在台邊疆學術社團

政治大學於 1956 年在台復校時大學部（本科）僅有五系，邊政學系即為其中之一，由胡耐安先生出任系主任，至 1968 年改制為民族社會系，同時設立邊政研究所，但是五年後邊政研究所又改制為民族研究所，同時民族社會學系也改為民族系，至此台灣學術機構沒有專責從事中國邊疆研究的單位。不過中原大學、輔仁大學曾開過「中國民族」課程，前者開二年四學期，後者開四年八學期，同學對北方草原遊牧民族相當有興趣後，學校主事者以授課老師年屆七十無法續聘為由，此項課程因之停開。

至於社團部分，約在 1953 年前後，由民間人士成立「中國邊政協會」（詳後），另由錫伯族耆宿廣祿先生發起成立「中國邊疆歷史語言研究會」，曾出版《新疆研究》、《蒙古研究》及《西藏研究》三部巨著，頗具學術價值。

### 四、中國邊政協會及《中國邊政》季刊

1953 年，由來台的維吾爾族、蒙古、錫伯、滿族、藏族耆宿碩彥如阿不都拉、劉廉克、達穆林旺楚克、廣祿、羅桑益西……等；熱愛邊疆的漢族人如張志智、宋念慈……等以及從事邊疆學術工作卓然有成的學青如胡耐安、芮逸夫……等，共同發起籌組「中國邊政協會」，成立迄今（2010 年）已五十七年，成立「中國邊政協會」的宗旨是要藉對中國邊疆各民族歷史、地理、語言、文化的研究，批駁外人分化作為，促進中華民族的團結，直到今天這個宗旨仍為「中國邊政協會」的理想，今後我們還是會以此作為我們努力的方向。

「中國邊政協會」是一個純脆的民間社團，早年雖曾接受政府補助，但 2000 年起政權更迭後政府不再撥補分文，所有經費都是自民間募集，一個不以營利為目的，而以推廣學術促進民族團結的民間社團，能夠存在近一甲子，本身就是一個奇蹟。五十七年來曾經擔任協會理事長者的計有阿不都拉（維族），達穆林旺楚克、劉廉克、李永新、許占魁（以上四人

均為蒙族），張志智、林恩顯（以上二人均為漢族），目前第四十屆理事長由楊克誠先生擔任。五十多年來曾擔任秘書長（之前稱總幹事）者計有宋念慈、李啓元、徐東濟、林恩顯、包克、劉學銚等，目前由劉學銚為秘書長。

「中國邊政協會」成立十年後，深感若只有協會的活動影響力極微，因此，必須有一份刊物來宣達民族團結的理念，抨擊外在分化的邪說謬論雜音，並可將邊政學術文化記錄下來，於是在 1963 年創辦《中國邊政》季刊，截至 2010 年 10 月，已經出版 183 期，總共刊登了一千多篇文章，論字數則超過一千六百萬字，一份完全贈閱的民間學術刊物能夠延續存在 47 年，不但在台灣是一個奇蹟，相信在整個中國也是一個奇蹟，克誠希望這個奇蹟能夠一直延續下去，我們也會繼續努力以赴。

《中國邊政》季刊的精神是延續上世紀三十年代《禹貢》、《邊政公論》的精神，一方面宣揚邊疆少數民族的歷史文化，另一方面促進各民族團結，這個理念今後還是會堅持。四十多年來《中國邊政》季刊的主編計有宋念慈、李啓元、徐東濟及劉學銚。

## 五、未來展望

政府組織改造政策具體化，蒙藏委員會將於 2012 年併入「大陸委員會」。「中國邊政協會」秘書長曾以個人名義撰文呼籲，未來在大陸委員會內應設置大陸民族事務處，以示對大陸邊疆少數民族的重視，至於中國邊政協會現在既獲學術界青壯學者熱心參與，自理事長以至會員，都對協會和季刊的前景更充滿期待，希望能繼續成長、茁壯。所以季刊自 157 期起，無論文章性質或編排方式，都作了重大改變，儘管中國邊政協會不是一個純學術的社團，但是我們的季刊，則企望能達到學術的要求，改版以後就是要朝這個方向努力邁進，而目前也已獲學術界朋友的讚許，當然我們不會以此自滿，我們會繼續努力，希望能夠以更學術更精論的面貌呈現，使《中國邊政》季刊在學術性刊物市場占有一席之地。

談到學術，當然不能只處在象牙塔論史談文，應要面向實地忠於事實，確實去瞭解中國邊疆地區民族問題，產業結構、經貿問題，乃至於國境周邊的跨域民族問題，都是我們今後努力的方向。至於協會的一切活

動，端視經費多寡而定，如果經費充裕許可，協會將優先辦理中國邊疆地區實地參訪與兩岸學術、文化、經貿交流。中國邊政協會願意在會員及各界的熱心參與及督促下，面對未來的挑戰。

附件 蒙藏委員會歷任委員長一覽表

任期	姓名	籍貫	出生年月日	任職日期	重要經歷
一	郭寄嶠	安徽省合肥縣	1902.10.15	52~61年	國防部部長、總統府國策顧問
二	崔垂言	吉林省長春市	1907.08.20	61~70年	中國國民黨中央黨部黨史委員會副主任委員
三	薛人仰	福建省福州市	1913.11.15	70~73年	內政部次長
四	董樹藩	綏遠省薩縣	1932.07.06	73~75年	中央考核紀律委員會專任委員、主任委員
五	吳化鵬	蒙古昭烏達盟敖汗右旗	1921.01.10	75~82年	國民大會代表
六	張駿逸	湖南省長沙市	1950.09.04	82~83年	蒙藏委員會委員
七	李厚高	湖北省松滋縣	1926.10.21	83~86年	行政院秘書長
八	高孔廉	福建省林森縣	1944.11.09	86~89年	行政院大陸委員會副主任委員
九	徐正光	台灣屏東縣	1943.02.16	89~91年	財團法人蒙藏基金會董事長
十	許志雄	台灣基隆市	1953.01.06	91~97年	行政院政務委員
十一	高思博	台灣台南市	1968.10.31	97~迄今	第六屆立法委員 (台南市選區)

資料來源：本文整理

## 邊疆少數民族諺語集錦

- 人把地種好，地把人餵飽。（維吾爾族）
- 火煙不出屋，場上別晒穀。（黎族）
- 早霧晴，晚霧雨。（白族）
- 螞蟻出洞，小雨不停；長蟲出洞暴雨淋淋。（彝族）
- 兩人相好，六十年嫌短；兩人不合，十六年嫌長。（侗族）
- 相愛才交友，合意才聯親。（水族）
- 不作異鄉人，不知故土親。（維吾爾族）
- 馬馳千里，總想著羣體；人走千里，總想著故里。（哈薩克族）
- 人老思鄉，人老思林。（藏族）
- 山是柯爾克孜人的父親，水是柯爾克孜人的母親。（柯爾克孜族）
- 秋天不積草，來年無春羔。（蒙古族）
- 拿弓的人忘不了箭，騎馬的人丟不了鞍。（滿族）
- 勤堵水有魚吃，勤種田有飯吃。（傣族）
- 男兒莫閑坐，少女少串門。（回族）
- 不出力鋤，怎挖得根。（瑤族）
- 一年辛苦，十年幸福；前人辛苦，後人幸福。（壯族）
- 人不學落後，刀不磨生銹。（回族）

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

# 新疆與中亞之跨境民族問題

清雲大學中亞所教授 劉學銚

## 摘要

新疆是中華人民共和國最大的省區，稱新疆維吾爾自治區，面積為一百六十六萬平方公里，人口約為一千九百六十餘萬人，自治區內有維吾爾、漢、哈薩克、柯爾克孜…等十數支系民族，其中有幾支系民族，其主體民族在中亞五共和國境內，而中亞各國的維吾爾人，主體民族則在新疆境內，形成錯綜複雜的跨境民族問題，連帶引起許多政治、宗教、經濟…問題，本文就此一問題加以析敘。

**關鍵詞：**新疆、中亞、跨境民族

### 一、新疆、中亞民族概況

中國從上古時期就對西域（含今新疆及中亞）充滿嚮往，因為自遠古開始，中國民族對玉就情有獨鍾，從出土周、商古玉，可以發現那些玉，都不是產於滇、緬的硬玉，而是產於崑崙山的軟玉，軟玉產於西域，華夏民族也就對西域懷有幻想，相傳周穆王就曾經西訪西王母國，而到達「禹知之平」事見《穆天子傳》<sup>1</sup>按周穆王姬滿係西元前 976~前 922 年在位。

所謂「禹知之平」，就是「禹知人所聚居之平原」，今人余太山就說：「《穆天子傳》在敘述河套附近一段旅途時，提到『禹知之平』（禹

<sup>1</sup> 《穆天子傳》一書於晉武帝司馬炎太康二年（西元 281 年）汲郡人不準盜掘戰國時汲縣、魏安釐王園（西元前 276~前 238 年在位）塚得此書，同時掘得者尚有《竹書紀年》、《汲冢周書》等。晉郭璞專治此書，今人張星烺曾將此書前四卷納入其著《中西交通史料匯編》前篇第十章，並詳加校注，另上海古籍出版社於西元 1999 年出版《漢魏六朝筆記小說大觀》曾將此書輯入。

知人所居之平原）。『禹知』，在先秦典籍中，也寫作『禹氏』或『月氏』，月氏是一個游牧部族，在天山東端。」<sup>2</sup>

可見在西元前十世紀，華夏人對西域就滿懷好奇，按月氏應是高加索種民族，據考證大約自西元前三千年左右，裏海北岸、高加索一帶為高加索民族之始源地，不知由於何種原因、向四面八方呈輻射狀遷徙，共有三波<sup>3</sup>，往西遷徙者與本文無關，略。沿裏海周邊向東南遷徙者，一部分留在今中亞兩河流域，其中一部分繼續前進，進入今伊朗、印度者，稱之為雅利安人，其意為高貴者，用以與印度半島原有土著的皮膚黝黑之達羅毗荼人作一區隔；另有一批從中亞兩河之間向東遷徙，越過帕米爾高原，東下塔里木盆地，留在帕米爾高原的稱之為塔吉克，東下塔里木盆地者，沿塔克拉馬干沙漠南北綠洲地區停留下來；繼續東進者，通過今羅布泊、吐魯番、哈密，進入今甘肅西部祁連山一帶，這時大約是西元前十三世紀後期至西元十一世紀中期。這三波高加索種民族大遷徙，形成中亞錫爾河以北的塞種，兩河之間的粟特人，波斯、印度的雅利安人，塔里木盆地南北兩沿各綠洲的吐火羅人，以及甘肅西部敦煌、祁連之間的月氏、烏孫人；這些民族從人種上來說<sup>4</sup>，都是高加索種，也就是通俗所稱的白種人。

月氏、烏孫何以止於敦煌、祁連間，不再向東方的黃土高原遷徙？前面提及月氏、烏孫到敦煌、祁連時，約為商、周之際，當時中國西方、北方有強大的游牧民族，如戎、狄、獫狁（就是秦漢時的匈奴）盤據其間，黃土高原的華夏系民族曾與這些游牧民族奮力抗爭，早期有籠統稱之為鬼方者，農業的華夏民族與鬼方抗爭的紀錄，最早的有以下四項：

《易、既濟》爻辭：「高宗伐鬼方，三年克之。」

《易、未濟》爻辭：「高宗伐鬼方，三年有賞於大國。」

殷墟卜辭編號四、二、〇〇一：「乙酉卜：鬼方凶。五月。」

《詩、大雅、蕩》：「內饗于中國，覃及鬼方。」（饗，音被ㄅㄞ，）

<sup>2</sup> 余太山《西域通史》，中州古籍出版社，1996年，頁46

<sup>3</sup> 藍琪《稱雄中亞的古代遊牧民族》貴州人民出版社，2004年，頁9~30

<sup>4</sup> 人類的種族可為四種：蒙古利亞及其類屬 Mongolian & Mongoloid；高加索及其類屬 Caucasian & Caucasoids；尼革羅及其類屬 Regroes & Negroids；奧斯特諾德 Australoids。每一種族之下，又分為若干民族。

此外周小孟鼎、梁伯戈也都列有鬼方之名，而《詩》除《大雅、蕩》之外，直接提到玁狁、獫狁（都是後來的匈奴）的，有《六月》、《出車》、《采薇》、《定之方中》、《載馳》、《清人》、《無衣》等多篇，可以想見在商周或周、春秋時，華夏民族是如何盡力的將西方、北方游牧民族趕出黃土高原，而這些被阻擋東進、南下的游牧民族，無可避免的就與自西東來高加索種的月氏、烏孫人接觸，阻擋了其繼續向東擴張之勢。東進之路雖被阻擋，但彼此之接觸、物質之交流、語詞之互借都是無可避免之勢。如月氏人壟斷玉石交易，中國絲綢也因之而西傳，河西走廊既是絲綢之路，也是玉石之路。月氏、烏孫人所操之吐火羅語語詞如「崑崙」、「祁連」、「乾坤」、「犬」、「蜜」、「劍」、「敦煌」…等也滲入漢語之中<sup>5</sup>。可見不同民族只要接觸，就會交融，物質的、文化的、乃至血緣的交融，都是必然之事。

在秦、漢之際，匈奴崛起前，從敦煌以西，直到裏海周邊，在這廣袤的空間中，聚居的都是高加索種的各民族，可以說是相對的單純。但是自匈奴冒頓單于崛起後，威服西域各綠洲國家。

冒頓單于躊躇志滿之餘，曾致書漢廷宣稱：「故罰右賢王，使至西方求月氏擊之，以天之福，吏卒良、馬力強，已滅夷月氏，盡斬殺降下定之。樓蘭、烏孫、呼揭及其旁二十六國，皆已爲匈奴（應爲三十六國之誤），諸引弓之民并爲一家。」<sup>6</sup>

匈奴將月氏、烏孫逐出敦煌、祁連之地，西徙伊犁河流域，而西域三十六國都臣服於匈奴；不久匈奴又助烏孫擊月氏，月氏又西遷到阿姆河流域，臣大夏而王之，以藍氏城爲都<sup>7</sup>，中國史冊稱之爲大月氏國。從以上史實看，今新疆、中亞民族已經有所改變。

稍後，漢武帝劉徹改變以和親、厚遺方式，對待匈奴，改以武力討伐，爲戰略需求，必得「斷匈奴右臂」，才能徹底消滅匈奴，由是使張騫通西域，以求東西夾擊匈奴，大月氏以已立國阿姆河下游，無意復仇，漢

<sup>5</sup> 藍琪《稱雄中亞的古代游牧民族》頁 64~69。王欣《絲綢之路上的原始印歐人》一文，此文輯入周偉洲、王欣主編之《西北大學史學叢刊》第二號，陝西三秦出版社，1999 年，頁 52~72.

<sup>6</sup> 《漢書·匈奴傳》

<sup>7</sup> 《史記》作藍氏城，《漢書》作藍氏城

廷改以聯絡烏孫，先後以細君公主、解憂公主嫁烏孫王，終遂「斷匈奴右臂」目的，西域諸國轉而親漢，而漢也派吏卒屯田西域以戍邊，更置西域都護、校尉等官，西域民族內涵再度有所改變。

西元前一世紀中葉，匈奴分裂為南、北兩部，南匈奴呼韓邪單于附漢，其兄呼屠吾斯立為郅支骨都侯單于，是為北匈奴，懼漢與南匈奴來襲，由是西徙並威服堅昆、丁零、烏揭之游牧部落國家，並立單于廷於堅昆之地，此時恰好中亞康居時常被烏孫所襲掠，便招郅支單于西來共擊烏孫，由是北匈奴之眾進入中亞康居國東境，果然屢敗烏孫，威服大宛、奄蔡，逼其納貢稱臣，對康居則更形成喧賓奪主之勢，，北匈奴此時已然成為中亞大國，對中亞民族造成質之改變，在世界史上也構成一定程度之影響。

美國史學家麥高文評之曰：「這一發展（指北匈奴郅支單于率部西徙之事），對世界歷史實具有極大的意義。在此時以前，土耳其斯坦之地（按係中亞地區），幾乎全屬伊蘭族人之勢力範圍；而土蘭尼安族人（按土蘭尼安族，西方學界多指六百年以後，始登上歷史舞台之突厥人，麥高文混匈奴與突厥為同族，況且以後來之民族稱先有之民族，祖孫顛倒，至為不妥，但西方或日本學者經常犯有此項錯誤，日本白鳥庫吉指匈奴為蒙古族，即是實例，見白鳥氏《東胡民族考》）的勢力，則限於蒙古利亞與滿洲利亞。自郅支單于建立其新王國於土耳其斯坦境內，不啻使用土蘭尼安人在土耳其斯坦獲得一確定之根據地。後來伊蘭人卒被逐出此土耳其斯坦，而由土蘭尼安族之突厥人取而代之。此一運動實開始於此時。而且此時土蘭尼安人以漸進而接近後世所稱為俄羅斯之邊境，質言之，亦即為土蘭尼安族亞洲人之侵歐洲，開其先路。」<sup>8</sup>

麥高文此說確屬的論，中亞民族的內涵開始注入蒙古利亞種的血液，這是中亞方面的情形，至於塔里木盆地南、北兩側及天山北部的各綠洲地區，由於漢武帝討伐匈奴，收復河南地及設立河西四郡後，疆域向北、向西擴充不少，之後又威服西域各綠洲國家，為了穩定西域情勢，使不受匈奴威脅，必須駐軍防守，於是在西域屯墾戍邊就成為西漢的國策，此時是漢武帝元封六年（西元前 105 年），從此屯田戍邊就成為中原歷代王朝的

<sup>8</sup> 麥高文著・章巽譯《中亞古國史》，北京中華書局，2004 年，頁 145-146。

國策，當時西漢在眩擂（今新疆伊犁河谷一帶）屯田，其目的是在聯合烏孫共擊匈奴，由於駐軍逐漸增加，屯田的範圍也向渠犁、伊循等地推展，這幾處只是試辦性質，規模都不大，一直到漢宣帝劉詢地節二年（西元前 68 年），才真正大規模進行屯田，規模既大，人員自然增加，當時由於漢朝與西域、或西域各綠洲國家與漢朝有相當密切的往來，雙方使者長途跋涉攜帶糧食極為困難，因此屯田的目的除供應駐防軍隊糧食外，也供應使者的需要，漢朝通西域以及西域各綠洲國家對漢朝的歸順，都有賴於駐防西域的軍隊，之後，漢朝設置西域都護，駐防的軍隊增加了許多，屯田的規模也隨之擴大，駐防西域的軍隊既是漢朝西方門戶的守護者，也是軍隊及往來使者糧食的供應者，屯墾戍邊從此就為歷朝歷代對西北邊疆地區的重要措施。

中國自兩漢之後，為三國、兩晉及諸胡列國，南北朝，就時間而言，大約自西元 220 年到隋文帝統一天下的西元 581 年，這三個多世紀，中國內部混亂，國力耗弱，邊境未能西出玉門，當然也就說不上屯墾戍邊，而這段時間正是北亞草原敕勒民族勃然興起的時期，敕勒民族很可能像匈奴一樣，是許多部落的聯盟，而且也是很古老的民族，舉凡丁零、鐵勒、敕勒、高車、回紇、突厥、堅昆等是敕勒聯盟的一份子，此時突厥獨盛，建立東、西兩汗國，西突厥汗國的疆域正在今新疆及中亞，突厥民族很快融入當地各民族之中，從血緣來看突厥民族已經消失了，但是很弔詭的是，突厥的語言、習俗卻保留在新疆及中亞，至今中亞各民族仍以突厥後裔自居，這與史實有很大出入，如以哈薩克族為例，其民族主要成分是秦、漢時的烏孫，在人種上屬高加索種，而突厥族屬蒙古利亞種，兩者涇渭分明，居然也能混為一談，可知所謂「泛突厥主義」純然是政客炒作的結果。

隋祚短暫（西元 581~619 年），尤以隋煬帝內亂頻仍，平叛尚且不及，遑論屯墾戍邊，到了李唐代隋而有天下，及唐太宗時，先於其貞觀四年（西元 630 年）平定東突厥汗國，大漠南北盡入大唐版圖，其後又威服西突厥汗國，無論狹義或廣義西域，都成為唐朝的勢力範圍，設立安西四鎮以鎮壓西域，這時屯墾戍邊就成為唐朝治邊政策的一項重要措施，用以解決駐防軍隊，往來使者及商旅的食宿問題，《資治通鑑》卷 223 就明白

記載了這項措施：「唐自武德（唐高祖李淵年號，自西元 618~626 年）以來，開拓邊拓邊境，地連西域，皆置都督、府、州、縣。開元（唐玄宗李隆基年號自西元 713~741 年）中，置朔方、隴右、河西、安西（含四鎮）、北庭諸節度使以統之。歲發山東（指太行山以東，並非專指後來的山東省）丁壯爲戍卒，繒帛爲軍資，開屯田以供糗糧（糗，指乾糧），設牧監畜馬牛，軍城戍邏，萬里相望。」

這一段記載使人對唐朝的屯墾戍邊有了初步的認識，而《唐六典·屯田郎中》對屯田則有更多具體的記載：「安西二十屯，疏勒七屯，焉耆七屯，北庭二十屯，伊吾一屯，天山一屯。」經過許多學者的考證，一屯相當五十頃，而一頃相當一百畝；從此可以看出唐朝在安西、疏勒……今新疆地區屯墾戍邊的規模已經相當可觀，按當玄宗天寶元年（西元 742 年）時，全國人口爲四千八百九十一萬人<sup>9</sup>，從唐代人口數看，當時在今新疆屯墾的規模可以說是相當龐大，從此面向看新疆的高加索、突厥種民族成分，又受到極大衝擊。

更重要的是西元 840 年，原立國於漠北的回紇汗國，被黠戛斯汗國擊破，回紇民族四處逃亡，一部分逃到今甘肅西部，稱甘州回紇，另一部分逃到高昌，稱高昌回紇，從此回紇民族逐漸分佈塔里木盆地南、北兩側各綠洲，由於歲月的累積，原來聚居在各綠洲的吐火羅人，逐漸融入回紇之中，終至完全消失，而天山以南遂成爲以回紇人爲主的地區。

當回紇汗國破滅後不久，黠戛斯汗國也隨之崩解，黠戛斯人也隨之向西南方向遷徙，進入今新疆北部，與烏孫人混雜而牧，其留在漠北的，極可能是後日蒙古鐵木真興起時與之相鄰的克烈部與粘拔恩（乃蠻）部，其實如要拔本溯源，無論突厥、高車、回紇、黠戛斯（蒙元時稱之爲吉利吉斯，也就是後日的吉爾吉斯）等都是諸胡列國時期敕勒民族聯盟中的一分子，如所周知，全部可以代表部分，部分不足以代表全部，這是基礎邏輯，敕勒可以代表突厥，突厥不可以代表敕勒，「泛突厥」這名詞是不能成立的。

五代、兩宋、遼金、西夏嚴格說是第二次南北朝，沒有一個政權稱得

<sup>9</sup> 魏勵《中國文史簡表匯編·中國歷代人員簡表》，北京商務印書館，2007 年，頁 188。

上統一了全國，但是遼滅亡後，宗室耶律大石率少許部眾在西域建立喀喇契丹（國史稱之爲西遼），隨之而西的契丹、高麗、漢人、突厥等民族，爲數不少，否則喀喇契丹不可能享祚八十多年，據法國學者格魯塞說喀喇喀契丹宮廷內的官文書可能用漢文<sup>10</sup>，是則新疆、中亞民族、文化又是一變。及至蒙古崛起，鐵蹄所至，無堅不摧，征服中亞，如囊中取物，殺戮之慘，爲古所無，並分別以今新疆、中亞之地，分封其三子、次子建立爲窩闐台、察哈臺汗國，自是新疆、中亞第四度大量注入蒙古利亞種民族血液（前三次爲匈奴、突厥、契丹），這些都是無可更易的史實，而北疆更成爲以蒙古別支<sup>11</sup>爲主要民族之聚居地區，十四世紀之後，北疆瓦剌或準噶爾之力量且有超過東部本支之喀爾喀蒙古之勢，一度更深入中亞威服哈薩克，逼布魯特（即後日之吉爾吉斯）西徙，在艱辛西徙過程中，創制出燄炙人口的史詩《瑪納斯》，及至十八世紀中葉，清乾隆剿滅準噶爾後，將全疆納入大清版圖，從東北遷入錫伯、索倫，滿人以爲駐防<sup>12</sup>，於是東北之滿族又進入新疆。

綜計以上所敘新疆、中亞之民族情況，應可大略瞭解此一地區在上古時期，原爲高加索（白）種各民族生息空間，其後由於客觀情勢演變，匈奴、突厥、契丹、蒙古、滿洲諸民族之崛起，中原王朝之屯田戍邊，使此一廣大地區（新疆及中亞五國約有近六百萬平方公里）內的民族，從量變而質變，從純高加索種過渡到蒙古利亞種，後來又由於政治力量的分割，使每一政治區塊內，都擁有複雜之民族關係，跨境民族問題油然而生，現且試作析論如下。

## 二、跨境、跨界或跨國民族

在界說跨境、跨界或跨國民族定義之前，必須先認清一個事實，也即一個國家包含了幾個或許多民族，或一個民族分佈在好幾個國家，這個現象是絕對正常的，目前世界上主要的國家，如中、美、蘇、英、法、德、

<sup>10</sup> 格魯塞《草原帝國》，按此書有多種漢譯本，魏英邦譯本，青海人民出版社，1991年，頁186；另藍琪譯本，北京商務印書館，2007年，頁213。

<sup>11</sup> 蒙古族向有本支、別支之分，所謂蒙古本支，係指自始即爲蒙古者；而別支，則指原非蒙古而後歸入蒙古者，如杜爾伯特、準噶爾、土爾扈特、輝特、布里雅特等。

<sup>12</sup> 關於錫伯等族之遷入新疆，可參看魏源《聖武記》台北世界書局，1962年。

義...等國，都是好幾個民族所共同建構而成，縱然以號稱是單一民族所構成的日本而言，其北海道仍有非大和民族的阿夷奴民族，可見單一民族所構成的國家，在當今世界上極為罕見，既屬罕見，當非常態；反之，一個國家由多個民族所構成，或一個民族分佈於多個國家，乃是常態。

很遺憾近代西方白色帝國主義元首或披上學術外衣的學者，偽示中立，卻以顯微鏡方式，高喊民族自決、或誇大他國民族問題，藉以達到分化他國的目的。前者如美國總統威爾遜，提出民族自決口號，卻不肯在美國劃出一、兩個州，讓印地安人、黑人建立屬於他們的國家；後者如拉鐵摩爾（Owen Lattimore）所撰《中國的邊疆》<sup>13</sup>，又如 Percy B. Lehning 所著《Theories of Secession》及 Montserrat Guibernau 所著《Nations Without States: Political Communities in a Global Age》<sup>14</sup>，在這兩書中絲毫嗅不出英國應讓北愛爾蘭分離建國的意味，以及美國應讓美洲原住民建國的訊息，只在他國製造混亂卻避談自己，像這種「死道友，不死貧道」的西方「學者」，無論其所披「學術」外衣如何華麗、或以何種款式，都無法掩飾其所承襲自十八、九世紀以來，西方殖民帝國主義侵略、分化他國的醜陋本質。所以我們必須徹底認清這些洋「學者」瑰麗外衣包裝下的真面目，再來談所謂跨境、跨界或跨國民族，才不致於落入西方「學者」所預布下的陷阱。

### (一) 跨境民族

胡啓望於其所撰《跨境民族初探》一文指稱：「跨境民族就是分別在兩個或兩個以上的國家裡長期居住，但又保留了原來共同的某些民族特色，彼此有著同一民族的認同感的民族。」<sup>15</sup>

另戴慶廈則在其所主編之《跨境語言研究》中稱：「這裡所說的跨

<sup>13</sup> 此書於 1941 年由趙敏求中譯，作者譯為「賴德懋」，1941 年重慶正中書局出版，書中一再強調蒙古、維吾爾等民族非中國人，充滿分化意味。此書於 1950、60 年代再版。2005 年 11 月，江蘇人民出版社由唐曉峰中譯四度予以出版，書名譯為《中國的亞洲內陸邊疆》（Inner Asian Frontiers of China）。

<sup>14</sup> 此兩書均由台北韋伯文化事業出版社於 2002 年予以出版，前者由許翔雲等四人中譯書名為《分離主義理論》，後者由周志杰中譯，書名為《無國家的民族》

<sup>15</sup> 該文載於馬啓成、白振聲主編之《民族學與民族文化發展研究》，頁 127~128，北京，中國社會科學出版社，1995 年。

境，是指歷史上由於民族遷徙，跨界的確定而形成的不同國境的成群成片的語言分佈。」<sup>16</sup>

戴氏之說法，過於偏向於語言，吾人應知不同之民族，因聚居之關係，可以使用同一種語言，同理，相同之民族，因遷徙之關係，而使用不同之語言，如僅以語言作為分類民族之標準，太過簡略。此外，另有申旭、劉稚於其所著之《中國西南與東南亞的跨境民族》中稱：「跨境民族，是指同一民族跨境居住在兩個或兩個以上國家。簡言之，跨境民族就是在國境線兩側相鄰而居的同一民族。」<sup>17</sup>

此項界說似頗強調「跨境民族就是在國境線兩側相鄰而居的同一民族。」如以此一界說而言，則今新疆境內之土爾扈特、杜爾伯特蒙古族，與俄羅斯境內裡海北岸、伏爾迦河（Volga. R.）西岸之喀爾瑪克蒙古族，即不得稱為跨境民族（以其並非在國境線兩側相鄰而居），此說有其不周延處。

## （二）跨界民族

金春子與王健民合編之《中國跨界民族》中稱：「跨界民族（Cross Border Ethnicity）是指由於長期的歷史發展而形成的，分別在兩個或多個現代國家中居住的同一民族。」<sup>18</sup>

此處所謂「界」即指國界而言，而所謂國界、疆界或境界，基本上並無太大差異，但金、王二氏則認為「界」（Border）較「境」（Area）更為確切，其實金、王二氏之說法，與上引申旭、劉稚之說法極為相似。另前引胡啓望於其所撰《跨境民族初探》一文中也指出跨境民族與跨界民族在界定上，仍然有所區隔，胡氏認為跨界民族係同一民族在相鄰之兩國間，跨國界而居，但在地理上則仍係連成一氣；惟跨境民族則雖亦指跨國境而居之同一民族，在地理上有可能並非連成一氣，胡氏更認為跨境民族有若干係從原居住之第二國遷往第三或第四國，以是胡氏認為跨界民族內包於跨境民族，換言之，所謂跨界民族乃狹義之跨境民族。而跨境民族為廣義之跨界民族。縱然如是，則基本上所謂跨境或跨界民族在界定上並無

<sup>16</sup> 見該書，北京，中央民族學院出版社，1993年，頁1。

<sup>17</sup> 該書由雲南民族出版社（昆明）出版，1988年11月。

<sup>18</sup> 該書由北京民族出版社出版，1994年9月。

太大出入。

### (三)跨國民族

所謂跨國民族，據鄧敏文稱：「由於多方面的歷史原因，我國有許多民族生活在國境線上，其中有一些民族的部分成員或大多數成員生活在國境線以外的其他兄弟國家境內，我們稱這些民族為『跨國民族』。」<sup>19</sup>

如是，則所謂跨國民族與跨境民族基本上並無差異，惟跨國民族往往具有以下諸項特性：

1.因遷徙而形成跨國民族與原聚居地之民族，其民族之差異性，必將因時間因素而逐漸加大<sup>20</sup>。

茲姑舉明末厄魯特蒙古四部中之土爾扈特部，因爭奪牧地而舉族西徙，百餘年後復返回天山北路，由於西徙日久，在民族性與原中國境內之厄魯特蒙古已有所差異；不僅如此，其未隨眾東返之土爾扈特蒙古，仍有數萬人之多，復在百餘年後，先後於一、二次世界大戰時，逃離俄境，散居法、德、美等國，其民族性，復與停留俄境伏爾迦河下游西岸之土爾扈特蒙古（滯留在俄境部分，已被稱為喀爾瑪克）有所不同。

2.跨國民族一般為雙語、雙重屬性民族。

此種特性再以滯留俄境之喀爾瑪克蒙古為例，該處蒙人一般皆熟闇俄、蒙雙語，在民族性方面，雖仍保有相當原厄魯特蒙古族之特性，如喇嘛教信仰<sup>21</sup>，但無庸諱言，喀爾瑪克蒙人也已染有若干俄羅斯人之習俗。至於從裡海北岸再轉輾遷往德、法、美等國之喀爾瑪克蒙人，其年老一輩固然尚能擁有俄、蒙雙語，另加不甚流暢之僑居國語言，但其年輕一代，

<sup>19</sup> 鄧敏文《中國多民族文學史論》，P.139，北京，社會科學文獻出版社出版，1995年。

<sup>20</sup> 馬曼麗主編《中亞研究——中亞與中國同源跨國民族卷》，蘭州民族出版社，1995年。

<sup>21</sup> 喇嘛教，近年海峽兩岸學者多稱之為「藏傳佛教」，但在內外蒙古地區仍稱之為喇嘛教，此或與民族自尊有關。該教有四大教派，即格魯派（俗稱黃教）、噶舉派（白教）、寧瑪派（紅教）與薩迦派（花教），其中以格魯派，攝化區最大，清朝為削弱該教派達賴喇嘛之力量，特在格魯派攝化區內之外蒙古另立哲布尊丹巴呼圖克圖、內蒙古則立章嘉呼圖克圖，以圖削弱達賴喇嘛之影響。但厄魯特地區則仍奉達賴喇嘛為至高之活佛，徙居裡海北岸之土爾扈特蒙古（即西方所指之喀爾瑪克）也以達賴為至尊之活佛，至今猶是如此。

往往僅能操流利之僑居國語言，及不甚流暢之母語（厄魯特蒙語），甚或無法說母語。此種情形實為跨國民族之重要特性。

3.所謂跨國民族應能發生群體集團之作用，因此必得有達到相當數量之人口。

如欲構成跨國民族，且能發生相當之群體力量，必得有相當數量之人數，茲再以明末土爾扈特蒙古族為例，該族於明末舉族（其中有若干杜爾伯特蒙人）十餘萬（或更多）西徙裡海北岸，由於有相當人數，因此形成一股力量，其後雖於清乾隆 35 年（西元 1770 年），居住伏爾迦河東岸部份東返準噶爾故土，但滯留伏爾迦河西岸部分，仍有相當數量之蒙人，因此仍能發揮適當之群體力量，及至一、二次世界大戰後，部分（約二、三千人）喀爾瑪克蒙人分別散居於德、法、美等國家，除其中百餘人或數百人，較集中居住於美國新澤西州 Freewood 市，尚能產生少許象徵性作用外，其他散居德、法、美國其他地區之喀爾瑪克蒙人，以其人數過少，已無法產生任何群體力量，嚴格而言，已不能稱之為跨國民族。另如法蘭西人移入加拿大，由於集中於魁北克，移居時間雖已頗為久長，但因人數既多，且又集居，原有之語文乃至生活習慣並未喪失，以是至今仍得以跨國民族視之。

4.當跨國民族已不在具有原同源民族之認同感時，則已不具有跨國民族性質。

當少量之民族遷移他國，歷經若干年後，其後裔已全然融入僑居地時（指語言、生活習俗……等），對原同源民族已不再具有認同感，因此自不再視之為跨國民族。例如一、二百年前，頗多日耳曼人跨國移民北美洲新大陸，由於時間之累積，已完全融入美國文化，除非再作族源追尋，實已無法再視之為跨國民族。

#### 5.跨國民族與移民不同

跨國民族類多集體因某種原因，而造成與同源民族分開在兩個或兩個以上國家內，但移民則往往僅為個別性移往他國，如近百年來頗多中國漢族（或其他民族）青年，隻身前往歐美留學，及其學成並在留學國定居等，此等情形不宜視之為跨國民族。

綜合以上分析，當知無論跨境、跨界或跨國民族，在界定上雖有範圍

之不同，但總括而言，凡是一個民族，其中一部分（指有相當之數量）無論以何種原因，而分佈在兩個或兩個以上國家時，視其分布之情況或稱之為跨境民族，或跨界民族，或跨國民族。如必須將此三個名詞作一區隔，則可以下表表示之。

	涵蓋國家範圍	聚居地形式	範圍大小
跨境民族	二個國家或一國之內	連成一片或不連成一片	適中 包含跨界民族
跨界民族	二個或多個國家	連成一片或不相連	最小
跨國民族	二個或多個國家	連成一片或不相連	包含跨界、跨境民族

### 三、新疆、中亞跨境民族概況

前文雖然將跨境、跨界及跨國民族作出區隔，其間雖有差異，但一個民族分佈兩個或兩個以上國家或地域，則為三者所共有之特徵，因此為便於敘述，以下概以跨境民族一詞代表之。

先看新疆之早或原住民族（指匈奴力量威服西域之前），應為操吐火羅語之各民族，在人種上屬高加索種，也就是一般人所說的白種人，在西元九世紀中葉，回紇人大量移居塔里木盆地南北兩側各綠洲後，當地早或原住民族，已經逐漸融入回紇民族之中，回紇遂成為塔里木盆地之主體民族，當然此時的回紇民族，與立足漠北回紇汗國時期的回紇民族，在體質人類學上必然有所差異，但在民族主體認知上，仍然是回紇民族。這情形就如同今天的漢人，在體質人類學上，跟秦漢時期的華夏民族，已經有了天差地別，但今天漢人在民族主體認知上，無不以炎黃之胄、華夏之裔自居。塔里木盆地既以回紇為主體民族，則非回紇概可稱之為外來或晚住民族。依照中共第四次人口普查資料，新疆維吾爾自治區人口為一千九百二十五萬人<sup>22</sup>，全區共有四十七個民族，其中維吾爾族人口約佔總人口之

<sup>22</sup> 此項人口數字係引自厲聲《中國新疆歷史與現狀》，新疆人民出版社，2003 年，頁 5。但中國地圖出版社《中國地圖集》2004 年，頁 236，則稱新疆人口為一千九百六

43.35%，漢族約佔總人口之 43.02%；除維吾爾族外，世居新疆的民族有：漢族、哈薩克族、回族、蒙古族、柯爾克孜族（在中亞者稱吉爾吉斯）、錫伯、塔吉克族、烏孜別克族、滿族、達斡爾族、塔塔爾族（在中亞及俄羅斯者，稱韃靼族）及俄羅斯斯拉夫族等 12 族，連同維吾爾族，構成新疆的主要民族；此外，尚有東鄉、撒拉、藏、苗、彝、布依、朝鮮等三十四個民族，不過人口較少。

新疆維吾爾自治區以維吾爾族、漢族占有總人口 86.37%，當然是新疆的主體民族，其餘各民族約占總人口 13.63%，其中有跨境情況者，計有以下各族：

### （一）維吾爾族

維吾爾族是新疆第一大民族，其主體在新疆，但分佈中亞各地區，確切人數很難作出統計，因為中亞各國有時刻意忽略在其國內的維吾爾族人口，如哈薩克斯坦共和國，就經常將維吾爾族列入「其他民族」中，如 1997 年五月十二日《哈薩克斯坦真理報》所發表統計局公布的該國主要民族人口數字，只有哈薩克族、俄羅斯族、烏克蘭族、德意志族、韃靼族、烏茲別克族，這六個民族人口數量占該國總人口 93.1%，包括維吾爾族在內的其他民族，只占該國總人口 6.9%，這個數字明顯不可信；1997 年，哈薩克斯坦發展研究所編《政治》月刊，1997 年第四期發布政府機關社會文化發展局顧問 C·巴伊馬加姆托夫的一篇文章，在提到維吾爾族人數時，該作者稱：「在哈薩克斯坦集中了生活在獨聯體國家二百萬維吾爾人的 68%」<sup>23</sup>，如果依此比例推算，則在哈薩克斯坦共和國的維吾爾族有將近一百四十萬人，或者有人懷疑此項數字過大，關於這一點，稍後將作分析。另有人認為在哈薩克斯坦的維吾爾族約有十八萬五千人，而且多半集中於該國的阿拉木圖州<sup>24</sup>。另薛克翹、趙常慶主編之《簡明南亞中亞百科全書》中稱 1999 年哈薩克斯坦共和國有維吾爾族二十一萬三百人

---

十二萬人。

<sup>23</sup> 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 年，頁 114

<sup>24</sup> 張興堂《跨界民族與我國周邊外交》，中央民族大學出版社，2009 年，頁 113，張氏於注釋中提出葛公尚主編之《當代國際政治與跨界民族》，頁 330，稱有三十萬人。

<sup>25</sup>，占該國總人口第七位，但該國當年主要民族人口變化表中，未列維吾爾族。此外吳宏偉著《中亞人口問題研究》指出 1989 年哈薩克有維吾爾族十八萬五千人<sup>26</sup>，以上所引維吾爾族跨界到哈薩克斯坦境內的人口數字，可以說使人眼花撩亂，難有定論。

前面說過哈薩克斯坦共和國政府機關社會文化發展局顧問 C · 巴伊馬加姆托夫推估在該國的維吾爾族人口約在一百四十萬人，但大陸區域經濟學家、蘭州大學副校長楊恕認為此項數字不可靠<sup>27</sup>，現在先不對這份認定作對錯的評斷，我們且看維吾爾族人遷往中亞的情況，然後再分析看哪一個數字比較接近事實，這裡只用「比較接近事實」而不是「絕對正確」字樣，因為其中潛藏了些許自我否定民族認同的因素，例如哈薩克於 1995 年，根據總統提議，從當年起，每年各大學分出 10% 的入學名額給少數民族學生<sup>28</sup>，從而可知在 1995 年之前，在哈薩克境內的少數民族青年要升入大學是沒有名額保障的，這豈非迫使在哈薩克境內少數民族想升入大學，必須自我否定少數民族的身分認同，升大學如此，其他國民待遇，必然也有差別，凡此都迫使許多少數民族，放棄自己的民族身分，而向哈薩克族靠攏，而維吾爾族在外觀上、語言、信仰都與哈薩克族無甚出入，於是在統計數字上，維吾爾族就在「泛哈薩克」意識之下，被掩蓋過去了；再就既有文獻可稽維吾爾族向中亞遷徙約有五個階段：

### 1.十八世紀後半至十九世紀前半

西元 1758 年在南疆有大、小和卓之亂，也就是所謂白帽派、黑帽派之亂，經清廷敉平後，大、小和卓家族及其徙眾逃往中亞。之後 1820 至 1826 年，又有張格爾之亂，經清廷之剿討，雖俘獲張格爾，但其徙眾頗有逃往中亞者。1847 年，南疆又有七和卓之亂，挾持一些人逃往中亞，幾次事件之後，逃往中亞的維吾爾人約有八萬五千人。

### 2.十九世紀下半葉

西元 1873 年（清穆宗載淳同治十二年），陝甘回亂首領白彥虎，被

<sup>25</sup> 該書係中國社科出版社，2004 年出版，頁 725

<sup>26</sup> 該書係中央民族大學出版社，2004 年出版，頁 40

<sup>27</sup> 注 23 所引書頁 114

<sup>28</sup> 胡振華《中亞五國志》，中央民族出版社，2006 年，頁 15

清軍追剿後，進入新疆，其時正逢阿古柏肆虐新疆。白彥虎入疆後兩股合流，經清廷派兵，終滅阿古柏，白彥虎則裹脅回、維之眾進入中亞，其中大部分為今日所謂「東干」族，但也有若干維吾爾族。

### 3.1881~1884 年被沙俄強迫遷往中亞之維吾爾族

十九世紀中葉，沙俄占領伊犁北部的七河區，1864 年十月七日（清同治三年九月七日），中國被迫與沙俄簽訂不平等之《中俄勘分西北界約》，其中第五條規定「人隨地歸」，於是在七河流域之維吾爾族人被併入俄境，據《新疆外交報告表》所載，伊犁居民「被脅遷而去者，十之七八」<sup>29</sup>，可見此次被遷往中亞者，人數相當多。

### 4.二十世紀初赴中亞做工之維吾爾族

日俄戰爭及第一次世界大戰，使沙俄經濟遭受極大損失，於是在中亞鄰近新疆地區播種罂粟，烟苗遍野，幾乎無處無之，無論播種、收割都需要大量人力，於是便向新疆招募漢、維、回各族人民前往中亞種植鴉片。據不完全的資料，當時種植鴉片之土地多達四千六百俄畝（每一俄畝約合 1.09 公頃），可以想見需要多少人力，於是又有不少維吾爾族人遷往中亞。

### 5.二十世紀六十年代遷入中亞之維吾爾族人

二十世紀六十年代，中俄兩共發生路線之爭，蘇聯蠱惑新疆維吾爾族人成立「維吾爾斯坦」組織。1962 年一至五月，蘇聯駐伊寧領事館副領事曾非法多次接見新疆維、哈各族人民六千多人，進行蠱惑煽動，並在群眾中散發「召喚書」、「邀請信」、「出生證」及「僑民證」等文件，誘使新疆維、哈各族人民遷入中亞<sup>30</sup>，約略估計人數當在萬人以上。

以上這五波維吾爾族人遷入中亞，其總人數應不會太少，雖未必都在哈薩克斯坦，但哈薩克以地緣關係，應該會成為較多數西遷維吾爾族人落腳之處，如以最後一波二十世紀六十年看，至今（2010 年）業已半個世紀，西徙維吾爾族人第二、三代已經誕生，其人數顯然應在五、六十萬人以上，另外還有一波，中共官方文件始終不願公開提及，就是原來「三區

<sup>29</sup> 《新疆外交報告表》新疆外交公署刊印，清宣統二年（1910 年），雜物，頁 23，但此處係轉引自李琪《中亞維吾爾人》新疆人民出版社，2003 年，頁 60

<sup>30</sup> 有關此五波維吾爾族人遷入中亞詳情，均係摘自李琪《中亞維吾爾人》一書，頁 36~83

革命」時，維、哈各族所組民族軍，中共建政入新後，將此等民族軍編為第五軍，軍長為朱龍·塔伊波夫（Zunun Taipov），並以之兼任新疆軍區副參謀長。原本只有一萬多人，此時人數擴增為十多萬人<sup>31</sup>，中共對之深具戒心，如讓這批民族軍繼續存在，無異賦與這些潛意識裡具有「雙泛主義」者以武裝力量。如將初成立的第五軍予以解散，讓此數萬具實戰經驗之民族軍復員，無異讓此等雙泛主義份子流散全疆各地，久之，必將成為大患。恰巧 1954 年十月，成立新疆生產建設兵團，正好將原陶峙岳變節部隊及民族軍一併編入生產建設兵團，這些民族軍原是散漫而無嚴格之紀律，一旦被編入生產建設兵團後，既難適應兵團的嚴格管理，又與當初參加民族軍之初衷（為東突建國）背道而馳，於是在被編入生產建設兵團不久後，就攜家帶眷集體叛逃進入哈薩克境內。此時正是中、蘇兩共黨決裂之時，蘇聯政府將之集中在阿拉木圖附近，以之做為要脅中共之籌碼，經過四十多年，其人數也應該增加不少，這一部分中、俄雙方都不願觸及。所以在統計哈薩克境內維吾爾族人數時，往往予以忽略。

相信在經過以上分析後，有理由相信哈薩克政府機關社會文化發展局顧問 C·巴伊馬加姆托夫所提，哈國境內可能有維吾爾族人近一百四十萬人之說，並非憑空臆測。而那些指稱有十八萬五千人、二十一萬三百人等說法，是根據官方統計數字而來，這中間剔除了許多因爭取哈薩克國民待遇，而自我否定少數民族身分，因此在數據上少了很多，兩者無關對錯，只是取樣的基準不同。如果哈薩克斯坦共和國境內果真有近一百四十萬維吾爾族，則維吾爾族就成為哈國第三大族。至於在吉爾吉斯、烏茲別克等國，也有維吾爾族，總之維吾爾族的主體在中國，而她是一個跨界民族。

## （二）哈薩克族

哈薩克族是以烏孫為骨幹，不停融入不同民族而形成，其主體在哈薩克斯坦，也是個跨界民族，在中國有哈薩克族約一百二十五萬多人，主要分布在新疆，在新疆維吾爾自治區下設有伊犁哈薩克自治州，下轄伊犁地區（伊寧市）、塔城地區（塔城市）及阿勒泰地區（阿勒泰市），在新疆

<sup>31</sup> 劉學銚《流亡海外維哈各族近況》，文載《中國邊政》季刊第 78 期，中國邊政協會，1982 年 6 月出刊，頁 45~47，惟人數或許失之誇大。

算是人數較多的跨界民族。

### (三)柯爾克孜族

柯爾克孜族在中亞者稱吉爾吉斯，是一個歷史悠久的民族，目前其主體在吉爾吉斯斯坦共和國，在新疆者約有十六萬零八百多人，在新疆維吾爾自治區下設有克孜勒蘇柯爾克孜自治州（阿圖什市），下轄一市八縣，其中一縣為回族自治縣（焉耆）。

### (四)塔吉克族

塔吉克族為中亞古老民族之一，屬印歐語系民族，在中國境內除近代旅居中國的俄羅斯人外，為唯一操印歐語系之白種民族，其主體在中亞塔吉克斯坦共和國，在新疆者約有四萬一千多，在新疆維吾爾自治區喀什地區下，設有塔什庫爾干塔吉克自治縣。

### (五)烏孜別克族

其主體在烏茲別克斯坦共和國，稱烏茲別克，在新疆者約有一萬二千三百多人，散居在伊寧、塔城、喀什、烏魯木齊、莎車、葉城等城市，由於人數少，且分散居住，並未設置民族自治單位。

### (六)蒙古族

在新疆維吾爾自治區之蒙古族，概係 1771 年（清乾隆三十六年）自裡海北岸返回之土爾扈特部蒙古族，原來在天山以北之準噶爾部，當清廷敉平準部時，被清軍殺戮殆盡<sup>32</sup>準噶爾盆地形同空虛，明末時自塔爾巴哈台向西遷徙至海北岸伏爾迦河下游之土爾扈特部蒙古，因不堪俄羅斯之橫征暴斂，於是決定重返故土，沿途歷盡艱辛，於乾隆三十六年抵達新疆<sup>33</sup>，清廷將之編為烏納恩素珠克圖、巴圖塞特啓勒圖及青塞特啓勒圖三個盟，其中烏納恩素珠克圖盟又分為東南西北四路盟，這是今日新疆蒙古的由來，中共建政後，將之改設為巴音郭楞蒙古自治州，另在塔城地區下設

<sup>32</sup> 計斬殺準部二十餘萬戶，六十餘萬人，詳見魏源《聖武記》，卷四《乾隆蕩平準部記》，台北世界書局，1962 年，頁 105

<sup>33</sup> 關於土爾扈特西徙東返經過，可參看劉學銚《土爾扈特源流與考證校補》台北蒙藏委員會，1970 年。另馬汝珩、馬大正《漂落異域的民族》，北京中國社科出版社，1991 年

和布克賽爾蒙古自治縣。

在這裡必須要提出一點看法，蒙古族的主體在中國，許多人總認為外蒙古既已成為一個國家，所以蒙古族的主體在外蒙古，這是絕對不正確的看法，我們試看：元朝或元朝之後蒙古的大汗都在內蒙古，如達延（大元）汗、阿勒坦（俺答）汗等，以及最後一位大汗林丹汗，都在內蒙古，此其一；以蒙文撰著有關蒙古史者、如《蒙古源流》、《蒙古青史》之作者都是內蒙古蒙人，此其二；內蒙古蒙古族人口遠比外蒙古蒙古族人口多，依據 2000 年資料，中國大陸蒙古族人口為五百八十一萬三千九百多人，同年外蒙古人口（含哈薩克等少數民族），不過二百四十萬左右，此其三；內蒙古至今還在使用成吉思汗時所創制的回紇式蒙文<sup>34</sup>，深具民族特色，而外蒙古自 1924 年後採用與俄文相同之息立克字母，在外觀上與俄文幾無二致，此其四。因此蒙古族的主體在中國，是無可爭議的事實，這一點筆者認為極其重要，所以不憚筆墨辨析如上。

#### (七)錫伯、索倫或滿族

前已提及清乾隆平定準噶爾，將全疆納入版圖後，為增加天山南北之防衛力量，特將東北地區的錫伯、索倫或滿族派往新疆駐防，二百多年來遂成為新疆的長住民族，但這些東北系支的民族，只能說是跨界或跨境民族，不是跨國民族，這也是必須要注意而不可混淆的。

#### (八)俄羅斯人

俄羅斯人主要分布在新疆維吾爾自治區的西北部，如伊犁、塔城、阿爾泰市等地，人數不多，其主體在俄羅斯，其在中國境內正彰顯自沙俄、蘇聯時代對新疆侵掠所留下的痕迹。

以上所述者為新疆境內的跨界民族，至於中亞五國每一國家的民族少則有五、六十個，多則有一百四、五十個，而且幾乎都是互為跨界，如果

<sup>34</sup> 成吉思汗於滅乃蠻時，俘獲其大官塔塔統阿，命其以畏兀（即回紇）字母拼寫蒙古語言，創制回紇式蒙文，或稱老蒙文，忽必烈建立元朝後，命土蕃薩迦派高僧八思巴另行創制蒙文，稱八思巴蒙文或新蒙文，其後衛拉特蒙古以原有蒙文無法精確表達衛拉特蒙語，由其高僧咱雅班智達在老蒙文基礎上加以圈點，稱托忒體蒙文，外蒙古被蘇聯控制後，於 1924 年強迫以息立克字母拼寫蒙語，稱之為席立克蒙文或俄式蒙文，但也有人稱之為新蒙文。

一一加以敘介，本身就是一本專書，現為節省篇幅，僅擇其要者以表列方式，呈現如下：

中亞五國民族跨界情況簡表					
國別 民族人數	哈薩克	吉爾吉斯	塔吉克	烏茲別克	土庫曼
哈薩克	6,534,616	37,318	11,376	808,227	87,802
吉爾吉斯	10,900	2,229,663	63,832	174,907	
塔吉克	25,700	33,518	3,172,420	933,560	
烏茲別克	370,000	550,096	1,197,841	14,142,475	317,333
土庫曼	1,729	700	20,487	121,578	2,536,606
維吾爾	185,301	46,733	19,400	35,762	
俄羅斯	6,227,549	916,558	388,481	1,653,478	333,892
德意志	957,518	101,309	32,671	39,809	4,434
朝鮮	103,315	15,200	13,431	183,140	

一、資料主要來源為《中亞人口問題研究》、《中亞五國志》、《中亞維吾爾人》、《中亞五國史綱》、《簡明南亞中亞百科全書》並經推算而成。

二、有關哈薩克境內維吾爾人，文中已有說明。

三、部分數字較為陳舊，且有部分從缺。

從上表所呈現不完整數字，已可看出中亞五國跨界民族大致情形，幾乎各國境內都有他國民族，而本國之主體民族，或多或少也分布於其他四國，因此很難強調較極端之民族主義，因此各國之民族政策有以下共同特色：

- 1.反對極端民族主義，加強各民族團結，實現各民族和睦相處。
- 2.放棄運用「民族自決」理論，倡導文化多元化。
- 3.以法律的形式強化「人權和公民權」淡化「民族」觀念。
- 4.強化主體民族的地位，提倡民族復興。
- 5.重視處理俄羅斯人問題，緩和與俄羅斯人的矛盾。
- 6.協調五國之間的關係，恪守歷史形成的邊界<sup>35</sup>。

<sup>35</sup> 張新平《地緣政治視野下的中亞民族關係》，北京民族出版社，2006年，頁100~109。

上列中亞五國民族政策的六項共同點中，第二項「放棄運用民族自決理論」一項，有必要加以說明，按所謂「民族自決」口號，係一次世界大戰後，美國總統威爾遜所提出的政治口號，而美國本身從未對境內原住民族印地安人、或非洲裔的黑人，表示可以從事「民族自決」，而在亞洲、非洲高喊「民族自決」口號，像這種「己所不欲而施之于人」的作法，是不折不扣的帝國主義者的作法，毫無可取之處。如果更進一步分析。所謂「民族自決」必然少數民族會被多數民族（或主體民族）所統治，或者雖是多數民族，卻被船堅炮利、火力強大的帝國主義者所統治，因此才要提出「民族自決」。後者帝國主義者憑其強大的火力，征服落後地區，以之做為殖民地，被殖民者自然有權利、同時也是責任，將殖民者驅逐出境。然而回顧近代史，帝國主義者往往沆瀣一氣，為維護既得利益，壓制被殖民者掙脫被剝削、被奴役的桎梏，試問當時美國站在哪一邊？再看前者，少數民族固然有提出「民族自決」的權利，但必須看主體民族是否同意，因此「民族自決」絕對不是單方面或片面所獨有的權利，試問今日美國黑人如提出「民族自決」，美國國會或白宮可會同意？威爾遜提出「民族自決」口號時，顯然懷有「死道友，不死貧道」幸災樂禍心態。中亞五國能夠一本「放棄運用民族自決理論」，固然有其現實不得不耳的原因，然而看穿「民族自決」的本質是裹著糖衣的毒藥，也應該是原因之一。

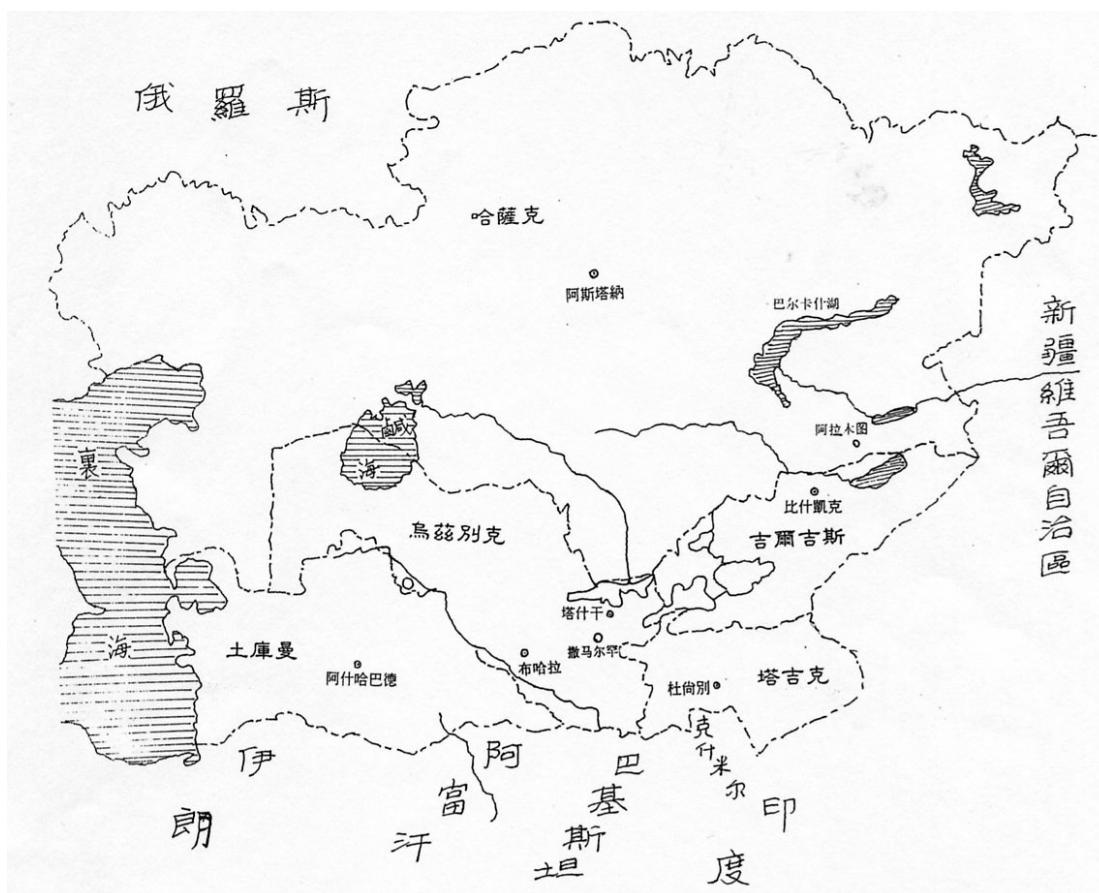
其次，中亞五國民族政策的另一共同點為第五項「重視處理俄羅斯人問題」，也不失為一項理性而明智的看法，俄羅斯人統治中亞一百多年，這是既成之事實，已經無法更改，俄羅斯人留住中亞也已經有上百年歷史，再進一步看，土地先人類而存在於地球，沒有任何人或任何民族誕生時給地球帶來寸土尺地，所以人只能屬於土地，而土地從來不屬於人，所以中亞並不屬於哈薩克等五個民族，只能說哈薩克等五個民族屬於中亞這片地方。同理，那些已在中亞留住上百年的俄羅斯人，也同樣屬於中亞這片地方，誰也無權將對方驅逐出去，準此重視處理俄羅斯人問題，確屬理性而明智的看法。

從上面所述，可以看出跨界民族是一個很複雜的問題，大致說來有兩個面向，其一，是指從一個國家或地區的民族，跨界到別一個或多個國家或地區，可以稱之為移出或跨界民族；其二，是指從他國或地區的一個或

多個民族，跨界到另一個國家或地區，因此必然衍生許多問題。

#### 四、跨界民族所產生的問題

上節所引中亞五國制定其民族政策所共有特點，正凸顯民族問題尤其跨界（境、國）民族問題之複雜性，因此刻意提出「反對極端民族主義」、「放棄運用民族自決理論」、「恪守歷史形成的邊界」等基本思維邏輯，在新疆及中亞的跨界民族，更多了「泛突厥主義」及「泛伊斯蘭主義」的煽動，稍一不慎，就會擦槍走火引起戰端，因此新疆中亞的跨界民族問題，就更顯複雜而重要，且看此一地區複雜之國際關係（如圖）



在這近六百萬平方公里廣大空間（含新疆及中亞五國）中，論國界則犬牙交錯，論民族則互為跨界，因此衍生出極多問題，而這一地區又為歐亞大陸的心臟地帶，在全球戰略上具有特殊意義，更添增了其複雜性，約

略言之，新疆中亞跨界民族產生以下幾項問題：

### (一)領土與國家主權之爭端

既是跨國界民族，必然是一個民族分佈在兩個或兩個以上國家境內，這時就會產生領土與國家主權的爭議，譬如某族是甲國的主體民族，可是卻有部分分布在乙國、丙國內，如果甲國力量強大到可以跟乙、丙相抗衡時，基於民族情感，甲國就會對分佈在乙、丙國內某族的居住空間，提出領土或主權的要求；如甲國力量大到足以征服乙、丙國時，則往往片面出兵將分佈在乙、丙國內某族居住地區，將之納入甲國版圖，這種顧慮乃是「國之常情」，因此中亞五國在研擬民族政策時，以理性的思維作未雨綢繆式呼籲，提出「協調五國之間的關係，恪守歷史形成的邊界，這是明智的思考模式，但是這種理性的思維是出自會議場合，彼此在虛假的外交禮儀約束下，作出的共識，而邊境跨界民族一旦有了爭執，作為主體民族所在的國家，基於感性的民族情、同胞愛，立即會把政府高層在外交場合所作理性的思維，立即拋諸腦外，而訴諸武力，企圖將跨界民族所聚居之地，納為己方領土，而這種原屬邊境雙方民族的糾紛，往往會擴大成國與國之戰爭，這是問題的一種。主體民族所在的國家，希望將跨界在他國所聚居地區納為領土，所以稱之為領土問題。

另一種形態則與領土無關，如某民族其主體在甲國，但跨界到乙國，如人數或聚居地區已達到某種程度時，往往會產生向乙國提出自治、自決或獨立的要求，這就侵蝕乙國的國家主權，此種情形不但甲國樂意為之，其他不相干國家也往往利用某國國內有不同民族時，利用「民族自決」這虛妄的口號，向某國境內的少數民族進行挑撥，鼓動其自治、自決或獨立，以增加某國的不安定，且侵蝕某國的主權，關於這一部分，歐、美各國最擅於玩這一套把戲。目前中亞五國獨立才十多年，暫時還能維持其所標榜的「反對極端民族主義」、「放棄運用民族自決理論」、「以法律的形式強化人權和公民權，淡化民族觀念」…等獨立之初五國所形成的共識，只要時日稍久，五國經濟、軍事利量有所差異時，領土與國家主權的爭議，必將浮出檯面。

中亞五國的主體民族，幾乎都跨界到新疆，多則百萬餘，少則萬餘人，而新疆的主體民族維吾爾族，跨界到中亞五國者，也多達百餘萬人，

其間所可能產生的矛盾，實在難以預估，可以斷言未來新疆、中亞地區必然因跨界民族產生領土與主權之爭執。

## (二)主體民族與跨界民族差別待遇問題

中亞五國自獨立後，各國紛紛產生其主體民族之民族主義，而中亞又是多民族國家，一旦主體之民族意識抬頭，勢必貶抑非主體民族也即跨界民族的地位與權益，儘管在獨立之初，五國的憲法都規定有「不分民族、種族、性別、語言、信仰、政見、教育、社會狀況，在法律面前一律平等」的政策，但是在實際面上，或多或少都將主體民族的位置於非主體民族之上；如獨立後哈薩克族在哈薩克斯坦國內被當成「高貴的民族」、「封號民族」或享有「某種權力」的民族<sup>36</sup>，獨立前哈薩克境內俄羅斯人口超過哈薩克人，獨立後哈國政府為提高哈薩克族主體民族地位，採取極其粗糙的兩種作法，其一，透過經濟、文化、政治手段，迫使俄羅斯人無法在哈薩克境內立足，而自動離開；其二，則以哈薩克斯坦是全球哈薩克族的祖國為口號，廣邀散居世界各地的哈薩克族人，到哈薩克斯坦共和國定居，這一套「擠出拉進」的措施，一時之間確實收到相當數據上的效果。如獨立前夕的 1989 年，哈薩克境內哈薩克族人口有 6,534,616 人，俄羅斯人口有 6,227,549 人，往前推 1959 年時，哈國境內哈薩克族人口有 2,795,000 人，俄羅斯人則為 3,974,000 人<sup>37</sup>。但獨立後的 1999 年哈國境內哈薩克族人口有 7,985,000 人，俄羅斯人則減為 4,479,600 人<sup>38</sup>，在這十年間哈薩克族人口暴增一百四十萬人，確立哈薩克族成為哈薩克斯坦共和國第一大民族，同時也是主體民族，俄羅斯人從 1989 年的 6,227,549 人，到 1999 年減為 4,479,600，暴減一百七十多萬人，在這期間確實有不少散居世界各地的哈薩克族人，前往哈薩克斯坦共和國定居，其中就有世居外蒙古西部的哈薩克族人，以近在咫尺的地緣關係，遷往哈薩克斯坦，但是沒幾年，由於「適應不良」，又返回外蒙古，甚至有一戶在台灣的哈薩克族人，「欣聞」哈薩克斯坦已經成為獨立國家，於是收拾家當西去哈

<sup>36</sup> 蔣新衛《冷戰後中亞地緣政治格局變遷與新疆安全和發展》，北京社會科學文獻出版社，2009 年，頁 183~184

<sup>37</sup> 吳宏偉《中亞人口問題研究》，中央民族大學出版社，2004 年，頁 270.39

<sup>38</sup> 同註 37，頁 69

國，不到兩年又回到台灣，可見這種「擠出拉進」的作法，雖能立竿見影於一時，對長遠的主體民族地位的提昇，並無助益，有時更會適得其反。如哈薩克獨立之前，原為蘇維埃社會主義聯邦共和國（簡稱蘇聯）的一個加盟共和國，因此境內有眾多之俄羅斯籍公務員、教師、工程師、軍隊將領以及各領域之專家，乃是極自然之事，但是獨立後實施「擠出」政策後，這些學有專精或各領域的專家、熟手被迫離開哈薩克，使初獨立、初脫離蘇聯經濟共同體後的哈薩克百廢待舉的時刻，無異雪上加霜。而那些散居世界各地的哈薩克族人，之所以願意「回歸」哈國，憑的只是一腔民族「認同」的熱血，在現居地多半沒有很好的社經地位（試問如果在現居地以擁有良好的社經地位，可肯放下目前的一切，移居一個環境陌生、文化習俗差異之地？），到哈薩克後發現謀生困難且不適應陌生環境，於是又紛紛離開哈國，可見「拉進」措施只不過是一場春夢。

以上只是哈薩克實施主體民族主義，試想中亞五國只要有一國推動主體民族運動，其他四國豈肯讓自己的民族在他國被視為次等國民？因此主體民族與跨界民族差別待遇，勢必在中亞五國之間競相實施，時日一久，民族間的糾紛也就成為勢不可免，一旦中亞各國發生民族糾紛或民族衝突，則新疆地區很難不受到波及，一旦在新疆的跨境民族，其所受待遇不如境外其主體民族所享有之待遇時，就容易產生問題。

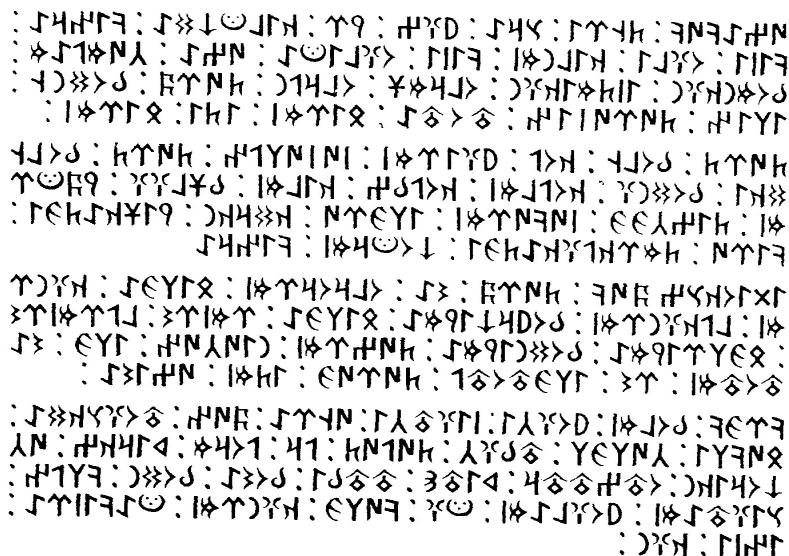
### （三）泛突厥主義問題

泛突厥主義是近代極端民族主義思潮下的產物，有時也稱「大土耳其主義」，這是由於混「突厥」與「土耳其」為一<sup>39</sup>，才將「泛突厥主義」稱為「大土耳其主義」，事實上自東、西突厥汗國先後滅亡，純粹的突厥民族，已不復存在，只是西方語言學家根據古突厥語言的研究，提出突厥語族的概念，於是這些操突厥語的民族，就以突厥族自居，這是極其荒謬的，今日非洲有些黑人國家，原為法國、西班牙殖民地，經過二、三百年殖民者統治之後，這些黑人國家國民都以法、西語為國語，試問我們可曾將這些黑人（尼革羅種）稱高加索種人（即習稱之白種人，或稱之為印歐

<sup>39</sup> 兩者之差異頗大，詳見潘志平、王鳴野、石嵐《東突的歷史與現狀》，北京民族出版社，2008年，頁40，註1

語系民族）？從而可知所謂「泛突厥」本身就是個不通的名詞，又如新加坡以英語為國語，我們豈可將新加坡國民（其中有 80%為華人）稱為印歐語系民族，可見所謂「泛突厥」一詞不僅不通，而且荒謬。但是「泛突厥」一詞，自十九世紀以來又確實在各個操突厥語民族間流傳，因此吾人理應將之作一研究。

首先所謂突厥，是指西元六世紀中葉時，在我國西北地區興起的一個民族，建有東、西兩個汗國，先後為唐朝所征服，其後裔逐漸融入其他民族之中，突厥遂成為歷史名詞，只是十九世紀末（西元 1889 年）俄國考古學會東西北利亞分會組織以雅德林采夫（N. M. Yadrintsev）為首的蒙古考察隊，在今外蒙古土拉河、鄂爾渾河一帶進行考古，他認為古回紇汗國汗庭哈拉巴喇哈遜及蒙古帝國汗庭哈拉和林，應該都在這一帶，終於在鄂爾渾河流域之和碩柴達木（Koshotsaidam）河畔發現轟動學術界的「闕特勤碑」及「毗伽可汗碑」<sup>40</sup>（碑文如下圖），從此學界展開對古突厥文之研究，於是產生所謂「突厥學」。



《闕特勤碑》東面 1~4 行

<sup>40</sup> 關於此二碑之建立及當時唐朝曾派人參與建碑經過，如舊《唐書》卷 194 稱：「闕特勤死，（玄宗）詔金吾將軍張去逸、都官郎中呂向，璽書吊祭，並為立碑。上（指唐玄宗）自為碑文…」，而《闕特勤碑》南面第十二行也提到這件事，關於古代突厥文碑銘的解讀，請參看耿世民《古代突厥文碑銘研究》，北京中央民族大學出版社，2005 年

「突厥學」原本很單純，只是研究突厥文，充其量兼及突厥語，如此而已，作為一個學科領域，基礎並不太堅實，但是波斯人、阿拉伯人又將突厥與操突厥語的各個民族結合起來，意圖在各個操突厥語的民族，去尋找其歷史文化的共同性，然後強將之稱為泛突厥族，這是只憑語言學研究，完全忽略了歷史學研究，有違科學實證原則，結果導致突厥外延的無限擴大與突厥史研究範圍的模糊不清<sup>41</sup>，這是一針見血的說法。

儘管「泛突厥」這個詞彙在邏輯上完全不通，但是中亞各民族為對抗沙俄的「泛斯拉夫主義」，十九世紀末葉，韃靼人（在中國則稱之為塔塔兒族）就提出以「泛突厥主義」與之對抗。當「泛突厥主義」傳到土耳其後，更大力加以宣揚，企圖重建奧土曼帝國的榮光，於是宣稱凡是操突厥語的各民族所聚居的地方，都是突厥人的故鄉，乃至無限上綱到凡是歷史上突厥民族曾經游牧過的地方，都稱之為「土蘭」（Turan）或「土蘭尼亞」，認為都是「突厥祖國」的疆域，在這個思維之下，只要有一個野心分子出現，操縱玩弄「泛突厥」口號，新疆、中亞勢將受到影響，「泛突厥主義」等於是此一地區的一顆不定時炸彈，西方國家、尤其美國，在惟恐天下不亂的心態下，隨時都可能操作此一議題，則此一地區必然會有一番騷動，因此中俄兩國一方面要防止「外力」進入此一地區，另一方面要與此一地區各民族、各國家保持合作、團結的友好關係。

#### （四）泛伊斯蘭主義問題

按伊斯蘭教是世界七大主要宗教之一，其涵化地區及為廣袤，舉凡阿拉伯世界、中亞、中國的新疆、甘、寧、青若干地區、馬來西亞、印尼、北非等地，都可稱之為伊斯蘭世界，涵化地區之廣、信徒之多，譽之為舉世最大宗教並不為過<sup>42</sup>。

十九世紀中後期，西方帝國主義向世界各地擴張，中東、西亞、北非都成為帝國主義者之殖民地，再加上稍早被沙俄佔領的中亞地區（含裏海西邊地區），這些地區都是伊斯蘭教的涵化區，如果再將歷史往前推，歐

<sup>41</sup> 薛宗正《突厥史》，北京中國社科出版社，1992年，頁23。

<sup>42</sup> 2008年4月初，台灣各大平面媒體報導，稱全球有19%的人是穆斯林

洲的十字軍東征，打著奪回聖城耶路薩冷的口號，幹的卻是掠奪財富的勾當，所以十字軍東征，根本就是十九世紀西方帝國主義者，向外擴張掠奪的先行者。使伊斯蘭世界的眾多穆斯林成為奴役、被剝削的對象，於是如何擺脫被奴役、被剝削、振興伊斯蘭教，就成為穆斯林心中的願望，在這種時空背景下，有阿富汗穆斯林賽義德·哲馬魯丁·阿富汗尼者，起而提出振興伊斯蘭教的呼籲。他主張所有穆斯林應排除國家、民族的框架，團結在伊斯蘭《可蘭經》之下，建立伊斯蘭教國家聯盟，這種呼籲在當時的伊斯蘭世界，無異空谷足音，於是一呼百應，從此奠定「泛伊斯蘭主義」的基石。

十九世紀中後期土耳其奧土曼帝國，在西方帝國主義國家衝擊下，正逐步面向崩解，而奧土曼帝國自十六世紀崛起後，自稱哈理發（其意為先知的繼承者或代理人），更自許為「全體穆斯林之首領和偉大的保護者」<sup>43</sup>，當「泛伊斯蘭主義」出現後，奧土曼帝國認為是水中的浮木，可以攀附，並以之重振帝國昔日的榮光，當時帝國的統治者為阿不杜拉·哈密德二世，於是便於 1892 年邀請賽義德·哲馬魯丁·阿富汗尼到君士坦丁堡（今伊斯坦堡）傳播「泛伊斯蘭主義」，阿不杜拉·哈密德二世想藉「泛伊斯蘭主義」以挽救奧土曼帝國瀕臨瓦解的命運，而賽義德·哲馬魯丁·阿富汗尼則要拉住哈密德二世以擴大「泛伊斯蘭主義」的影響，雙方各有所圖、互相利用，哲馬魯丁提出「建立土耳其、伊朗、阿富汗聯邦」的構想，制定建立世界伊斯蘭聯盟，改革奧土曼土耳其帝國行政、教育制度、建立議會協商制等計畫<sup>44</sup>，企圖壯大奧土曼土耳其帝國。這跟哲馬魯丁提倡「泛伊斯蘭主義」初衷，旨在反抗西方帝國主義者的奴役、剝削，可說是背道而馳。儘管如此，經過十多年的鼓吹與推動，「泛伊斯蘭主義」還是在穆斯林世界產生了相當的影響，成為伊斯蘭世界的一種思潮，令人無法小覷。

以前中亞五國在蘇聯統治下，唯物的共產主義，是不容許有過多的宗教活動，所以中亞五個加盟共和國，都還是世俗政治，但自獨立後，情況有了急遽改變，伊斯蘭教以極快的速度復興，以費爾干納山谷為例：「在

<sup>43</sup> 馬大正、許建英《東突厥斯坦國迷夢的幻滅》，新疆人民出版社，2006 年，頁 5。

<sup>44</sup> 同註 43，頁 6。

1989 年新建的清真寺，比之前十年的總和還要多。」<sup>45</sup>所謂一葉知秋，中亞其他地區也應大多類此，中亞這一股伊斯蘭復興勢潮，使中亞政治人物有了警覺，如果任由情勢發展下去，很可能阿富汗的塔里班政權模式會在中亞出現，為防微杜漸，中亞五國獨立後，都對宗教政策作出以下幾項原則化的認定：

1. 堅持世俗的政治制度
2. 堅持宗教信仰自由
3. 國家不干涉宗教團體的活動
4. 宗教組織或團體與國家政治分離
5. 禁止鼓動宗教糾紛
6. 禁止民族宗教性質的政黨活動
7. 對外宗教組織的活動實行嚴格管理
8. 任何公民不應由於宗教信仰而受到歧視
9. 限制中亞穆斯林與外國勢力相勾結
10. 利用民族主義及提高民族自信心來壓制伊斯蘭教<sup>46</sup>

這十項認定是理性思考下的結論，但宗教是感性的，形而上的「產物」，有時不是理性的規章所能約束。蘇聯解體及中亞五國獨立後，伊斯蘭教在中亞急遽發展，隨之而來的則是「泛伊斯蘭主義」的活動日趨熱絡，如 1990 年在俄羅斯喀爾瑪克自治共和國境內、阿斯特拉罕（在裏海北岸、伏爾迦河下游）成立「伊斯蘭原教旨主義」政黨——全蘇伊斯蘭復興黨，此以泛伊斯蘭活動立即在中亞五國都建立基層組織，其中以塔吉克斯坦之伊斯蘭復興黨實力最為雄厚，其宗旨在推翻現行制度，確立伊斯蘭統治地位，建立政教合一的伊斯蘭國家，1992 年該黨迫使塔吉克當局與之合作建立「民族和解」之聯合政府，更一度接管塔吉克政權<sup>47</sup>。1995 年，約旦人薩拉胡丁（Salahuddin）在烏茲別克斯坦共和國、塔什干，成立中亞地區第一個「伊斯蘭解放黨」（阿拉伯語讀作「伊札布特」

<sup>45</sup> The Muslin World after 9/11, Ed by Angelm Rabasa etc, Published 2004 , by the RAND Corporation, P.332. 但此處係轉引自註 36 所引書頁 194

<sup>46</sup> 徐亞清《中亞五國轉型研究》民族出版社，2003 年，頁 105

<sup>47</sup> 蔣新衛《冷戰後中亞地緣政治格局變遷與新疆安全和發展》北京社會科學文獻出版社，2009 年，頁 196。

Hizbut-Tahrir），此一組織以烏茲別克、吉爾吉斯及塔吉克為重點，其成員遍布中亞各地，此一組織活動重點地區在烏茲別克斯坦的費爾干納谷地及吉爾吉斯斯坦之賈拉勒阿巴德州、奧什州、巴特肯州等地。這個「伊札布特」（伊斯蘭解放黨）勢將在中亞點燃被前蘇聯壓制已久的宗教狂熱之火，而無論費爾干納、賈拉勒阿巴德、奧實等地，與新疆都近在咫尺，「伊札布特」運動一旦在中亞成了氣候，新疆很難不受影響。

現在且將「伊札布特」略作介紹，此黨係遜尼派宗教政治組織<sup>48</sup>，始創者為「穆斯林兄弟會」早期精神領袖之一的塔基·阿德一金·納布哈尼·阿爾一法拉斯金（1909~1979年），上世紀七十年代之前，此黨僅能在地下活動，七十年之後，此黨主張趨向極端主義，與某些伊斯蘭武裝組織連結，主張通過「聖戰道路」，以達到宗教、政治目的，八十年代後，此黨擴大宗教、政治宣傳，鼓動各國伊斯蘭教政權向「哈里發」政權轉化<sup>49</sup>，後來由約旦人薩拉胡丁在烏茲別克塔什干成立中亞地區第一個「伊斯蘭解放黨」，從此中亞進入多事之秋。俄羅斯及中亞各國雖然都將伊斯蘭解放黨列入恐怖組織名單，但美國為首的西方國家（德國於2002年將之列為恐怖組織），多以其國內沒有泛伊斯蘭問題，而認為該黨雖然主張極端，但沒有實際進行恐怖行動，所以沒有將之列為恐怖組織，不但如此，還對俄羅斯及中亞各國將伊斯蘭解放黨列為恐怖組織之舉「說三道四」<sup>50</sup>，看來美國這種唯恐天下不亂的心態，目前還不會改正。而英國的唯美國馬首是瞻，更是刻意包庇該組織，目前伊斯蘭解放黨的主要基地就在英

<sup>48</sup> 伊斯蘭教有三大教派，分別為：遜尼派（或譯為桑尼派）、什葉派及蘇非派，這三大教派很難以簡單的文字加以解說，勉強的說：什葉派是認為阿里的後裔為穆聖合法的繼承人（阿里既是穆聖的堂弟，又是他的女婿，目前此派在伊朗、伊拉克、黎巴嫩、葉門等國境內有大量信徒。而遜尼派，則認為哈里發（Kaalifa，先知的繼承人，最後一位先知就是穆聖）應由選舉產生，今日世界穆斯林大多屬此派。而蘇非派注重苦行、禁慾、克己、守貧等生活方式，不太重視正統派的宗教儀軌，今日印度、巴基斯坦、蘇丹、埃及及北非部分地區，有此派信徒。詳請參看：凱倫·阿姆斯壯著，林宗憲譯《伊斯蘭》（台北左岸文化出版，2003年）薩義德·侯賽因·納連爾著，王建平譯《伊斯蘭教》（上海古籍出版社，2008年），21世紀研究會編。李尚霖譯《伊斯蘭的世界地圖》（台北時報文化出版公司，2004年），吳玉貴、周燮藩《近現代伊斯蘭教思潮與運動》（北京社會科學文獻出版社，2002年）等書。

<sup>49</sup> 中國現代國際關係研究所，民族與宗教研究中心著《周邊地區民族宗教問題透視》，北京時事出版社，2002年，頁126

<sup>50</sup> 同註47所引書，頁199

國，如果所謂「人權」、「自由」就是以鄰爲壑的話，其普世價值就要重新檢討了。

### (五) 國語及俄語問題

中亞五國原來都是前蘇聯的加盟共和國，而蘇聯是一個極爲強勢而霸道的國家，對被統治的民族，必欲改迫其使用息立克字母拼寫被統治民族的語言<sup>51</sup>，形成各民族的文字，更大力推展俄語，因此中亞各國被迫放棄已使用三、四百年之久的察哈文<sup>52</sup>；又由於俄羅斯人移居中亞各地，而又居統治地位，七、八十年來俄語反成爲中亞地區主要語言。但自中亞五國獨立後，民族意識抬頭，中亞五國均積極推行「國語」政策<sup>53</sup>，這就與已在中亞成爲主流語言的俄語形成某種程度上的對立，爲了減少因「國語」問題衍生出的中亞民族與俄羅斯族的對抗，於是儘量在法律條文上作出若干規定，用以平衡因推行國語所產生的民族矛盾，如吉爾吉斯斯坦總統阿卡耶夫就曾專門發布命令，強調俄語與吉爾吉斯語等同看待，哈薩克斯坦於 1995 年所通過的第二部《憲法》，就對俄語之地位作如下之修正，除繼續規定哈語爲國語外，還明確規定：「在國家組織和地方自治機構中，俄語和哈語一樣平等正式使用。」<sup>54</sup>這些命令或法律，表面上雖可一時淡化俄、哈語言的對立情緒，但是中亞在俄羅斯長期統治，許多中亞所謂「上層」人士，幾乎無不精諳俄語，於本民族語言反而一知半解，而一些民族意識強烈者，則認爲推行「國語」不力，而有所不滿，如哈薩克斯坦

<sup>51</sup> 俄文所使用的字母就是息立克字母，在外觀上與俄文幾無二致。

<sup>52</sup> 察哈合汗國伊斯蘭化後，以阿拉伯文拼字中亞各民族通行之突厥回紇語，稱之爲察哈合文，1923 年後被迫改以息立克字母拼寫中亞各民族語言。

<sup>53</sup> 按「國語」本身就具有強烈的排他性，這個詞彙最早出現於中國諸胡列國時期，諸胡於所建國家，稱建國之胡族爲「國人」，其語言爲「國語」，由於諸胡族並未創制本民族文字，所以尚無「國文」或「國書」一詞，及至契丹族建立遼朝後，曾創制契丹字，以是有「國書」、「國文」二詞，之後女真建金、蒙古建元、滿族建清，於是女真、蒙古、滿人之語言稱國語，其文字則稱國書或國文，詳見《晉書、載記》、《十六國春秋》、《遼史》、《金史》及《元史》等史料，至於清代以國語、國書指滿語文，更散見於許多清代官文書中。因此「國語」本質上不是一個很妥適的辭彙，但由於已大量使用，只好沿用之。

<sup>54</sup> 趙常慶：《哈薩克斯坦的民族問題與民族政策》，文刊《中亞研究》1997 年第四期，但此處係轉引自潘志平《中亞民族關係歷史現狀與前景》新疆人民出版社，2003 年，頁 80。

部分「學者」，對未能落實國語政策，表達強烈不滿，更有些「學者」對哈國政府當局對國語問題的冷漠，表示憤怒，進而為文指責那些「只會說幾句哈語日常用語的」當權者，是「半真半假的哈薩克人」，責罵此等人「忘本」、「雜種」、「內奸」，提出「語言就是暴力」，並呼籲「權力部門應由操哈薩克語的人任職」<sup>55</sup>，從而可以看出「國語」問題在中亞地區會成為一個嚴重問題。試想中亞五國如都各自積極推展其國語，而且貫徹權力部門都應由操本國國語的人任職，如是則勢必衝擊中亞各國的跨界民族或者迫使國內非主體民族出走，或者加速國內非主體的同化，按民族混融固然是歷史演化的趨勢，但是必須循自然、和諧不著痕跡的方式進行，所以需要很長的時間，其間如果有政治力介入以為催化，則不僅無法增進民族混融，反而會激起民族對立、衝突。

俄羅斯人久在中亞，早已成為長住民族，在沙俄及蘇聯時代，俄語更是具有「國語」地位，現在提倡中亞各國的國語，這對俄羅斯族及俄語而言，跡近封殺，前述吉、哈兩國雖以命令或法律予以保障，但又引起較激進的民族主義者的抗議，兩者之間如何保持平衡（保障俄語的地位與國語的推行），在中亞各國勢將成一項重要且棘手的議題，況且如積極推行國語，又將衝擊到跨界民族，所以國語問題在中亞及新疆地區又是一個極易引起爭議的問題。

## 五、結語

中亞及新疆地區，位處歐亞大陸心臟地區，著名地緣政治學者麥金德將此一地區譽之為「世界島」，而當代美國地緣政治學者布熱津斯基更露骨地指出：「誰控制了歐亞大陸中部，誰就能控制世界」，新疆及中亞五國這歐亞大陸心臟地區，其重要性可想而知，歐、美、日各國對此一地區早已垂涎欲滴，卻苦於染指無門，只得透過所謂「考察」、「探險」等名義，收集此一地區資訊，其中以斯坦因之新疆考察，並在新疆盜取大量文物，可為證明<sup>56</sup>，日本不落人後，也曾派出探險隊進入西域從事所謂「學

<sup>55</sup> 《哈薩克斯坦文學報》1997年7月26日，8月20日。但此處係轉引自註54所引書，頁81

<sup>56</sup> 關於斯坦因在新疆考察，趁機盜取大量珍貴文物，以其全名 Marc Aurel Stein 馬克·奧立爾·斯坦因撰寫《西域考古記》一書，詳述考察經過及所盜取之珍貴文物，此

術考察」，可見帝國主義者往往假學術之名，遂行其侵略的野心，但是此一地區之重要性因此而更為突顯。

上世紀日本侵華戰爭末期，美國副總統華來士經中亞、新疆飛抵重慶，曾說從「後門」進入中國，華來士之說有其地緣觀點，點出中亞、新疆<sup>57</sup>與中國有其密不可分的關係。從地理上看，中亞五國及新疆是連接歐亞大陸的樞紐地帶，我們從更大的格局看，從俄羅斯到南亞次大陸，或者從日本經亞、歐到美洲，這一縱一橫兩條線，交會於中亞及新疆，這在地緣戰略上具有非凡的意義，此所以布熱津斯基才會說：誰控制了歐亞中部，誰就能控制世界，這也是中亞五國獨立後，何以美國千方百計要插足中亞的原因所在，美國一但立足中亞，向北可堵住俄羅斯，向東可遏制中國，向南則可壓迫伊朗，更進而可以控制石油通路，所以在「九·一·一」反恐為名的大帽子下，美國進入中亞，如果不將美國力量逐出中亞，未來中亞及新疆必將成為一個多事的地區，因為美國在此一地區手中可用的籌碼不少，如雙泛主義、跨界民族的諸種問題，都是可以炒作的題材，這一點，中、俄兩國想必瞭然於胸，所以才有從上海五國會議到上海合作組織的出現，但是力道似嫌不足，或許需要文火慢燉，以免欲速則不達。

中亞各國與中國有三千多公里的共同邊界，有將近十個民族跨界而居，在清朝盛時，中亞各國幾乎都是中國的藩屬，在文化、政治、經濟上有著千絲萬縷的關係，但是自「九·一·一」事件之後，美國力量進入中亞，破壞中亞原有與中、俄的平衡關係，尤其新疆地區的一些東突事件，其源頭就是來自中亞，這是很值得注意的問題，自從蘇聯解體後，泛伊斯蘭思想在中東及中亞迅速崛起，於是在新疆周邊崛起「三個主義」，所謂三個主義，是指：民族分裂主義、宗教極端主義及國際恐怖主義<sup>58</sup>，這三個主義或多或少都會對新疆地區造成某種程度的影響，自 1991 年二月二

書經海濤編譯名為《斯坦因西域盜寶記》於 2009 年，由北京西苑出版社出版。

<sup>57</sup> 中亞或新疆，在中國古文獻上概稱之為西域，其狹義者僅指天山南北，也即新疆；廣義之西域，則兼指今中亞錫爾、阿姆兩河流域，甚或更遠之地，可參見余太山《西域通史》頁 1。更周延之說法則所謂中亞係指東自大興安嶺西側，西至裏海周邊，南起長城一線，北抵貝加爾湖一線，概稱之為中亞。詳見 L.I.米羅什尼科夫《中亞一詞的含義》一文，該文輯入《中亞文明史》第一卷，此書由聯合國教科文組織、中國對外翻譯出版公司出版，芮傳明翻譯，頁 366~368

<sup>58</sup> 潘志平《中亞的民族關係歷史現狀與前景》新疆人民出版社，2003 年，頁 132~133

十八日至 2006 年十月前後十七年，新疆地區發生暴力事件，見諸媒體者已有 27 件之多<sup>59</sup>，幾乎無年無之。而 2009 年八月二十六日報載當年七月五日新疆更發生令世界媒體廣為報導的暴動事件，2010 年八月十九日在新疆西部大城阿克蘇，又傳出匪徒駕車，對 16 名警員所組成的小隊，丟出爆裂物進行攻擊，爆裂物威力波及路人，結果造成 14 人受傷、5 人當場死亡、另有 2 人送醫後不治<sup>60</sup>。可見新疆暴動事件並未停止，依據常識判斷這些暴動的源頭，既可能是來自中亞的跨界民族，也可能是來自美國的幕後支助、策動，此間資深外交官曾撰文指出：到（2009 年）八月十二日，新華通訊社終於把矛頭直指美國的「民主基金會」（National Endowment for Democracy），說該（基金）會截至六月九日為止，共曾補助「世界維吾爾大會」（WUC）、「美國維吾爾協會」、「國際維吾爾人權與民主基金會」及「國際維吾爾筆會」，共達二百二十四萬美元，而美國民主基金會所有經費都由美國國會撥給<sup>61</sup>，根本就是美國的官方機構的白手套，該基金會主席杰什曼（Carl Gershman）居然還說：給「世界維吾爾大會」的支助太少了，不足以支撐「廣泛起義」行動。所以判定美國在幕後支援、策劃新疆暴力、恐怖事件，是信而有徵，因此美國勢力一旦在中亞生根，原來已相當複雜的中亞、新疆跨界民族問題，將會變得更為棘手，這是中亞各國與中共必須正視的問題。

此外，近年新疆地區的多次暴動事件，多少與烏茲別克斯坦伊斯蘭運動（Islam Movement of Uzbekistan IMU）有相當的關聯，所謂烏茲別克斯坦伊斯蘭運動（簡稱烏伊運或 IMU），是指烏茲別克斯坦開始出現一些伊斯蘭教政黨或政治社團，後來這些宗教性政黨或社團被政府取締後，其中一些積極分子便於 1996 年聚合組成烏伊運，成立初期並不凸出，所知者不多，但於 1999 年烏伊運組織在與烏茲別克相鄰的吉爾吉斯斯坦巴肯特山區，作出綁架人質事件，烏伊運之惡名始為世人所知，綁架人質事件經兩個多月的斡旋後，雖以「和平」收場，但烏伊運並未受到制裁，反而

<sup>59</sup> 1991 年至 2006 年新疆發生暴力事件見諸媒體者，至少有 27 件，詳見孟鴻《平心靜氣看新疆、西藏事件》文載《中國邊政》第 174 期，2008 年 6 月出版

<sup>60</sup> 2010 年 8 月 20 日台北《蘋果日報》B9 版

<sup>61</sup> 2009 年 8 月 17 日台北《中國時報》A15 版，該資深外交官為陸以正

更因之而壯大。此後又一連串作出許多恐怖事件<sup>62</sup>，之後烏茲別克最高法院雖於 2000 年十一月十七日，將烏伊運頭目尤爾達什及納曼干尼判處死刑，但此項判決只是在該二人缺席的情況下，作出的判決，據說尤爾達什（或作尤爾達舍夫）曾在阿富汗會見賓拉登<sup>63</sup>，可見烏伊運確是恐怖組織，設若烏伊運蔓延到新疆，勢將製造更多暴動事件。

跨界民族問題極為複雜，中亞與新疆都有此項問題，設若跨界民族的母國（以此跨界民族為主體民族的國家），其經濟狀況落後於跨界民族所居留之國家，所產生的問題比較不嚴重，充其量此時跨界民族會以財務接濟其母國的親友；若情況相反時，則其母國很可能藉優勢之經濟，誘使跨界民族倡言在聚居地區實行「自治」，甚至要將其聚居地區併入母國，今日中亞五國經濟狀況較中國大陸還有一段距離，所以新疆境內塔吉克、哈薩克、柯爾克孜等跨界民族，在短時間內還不致發生上述問題，但中亞地區地下資源極為富饒，只要其國內政治安定，經濟就有可能獲得改善，因此新疆地區必須在經濟上，保持領先中亞五國，而且要長期保持領先，從此一角度看，新疆生產建設兵團就顯得更具有存在的意義。據最近報導，中共對新疆將投入 2 兆人民幣從事建設，並有意在喀什建為經濟特區<sup>64</sup>，要與深圳比美，基本上這種思維是正確的，但是更重要的是要讓新疆各民族覺得「作為中國人是榮譽的」，因此把新疆的資源用在新疆，尊重新疆各民族的宗教習俗，建立中國民族的觀念，就成為當務之急了。

（本文於 2010 年 9 月 24 日投稿，於 2010 年 10 月 31 日審查通過）

<sup>62</sup> 詳情可參看潘志平主編《中亞的民族關係歷史現狀與前景》，頁 138

<sup>63</sup> 中國現代化國際關係研究所民族與宗教研究中心著《周邊地區民族宗教問題透視》頁 125

<sup>64</sup> 台北 2010 年 5 月 22 日《聯合報》A21 版

# 西域道教的音樂

海口經濟學院藝術研究所  
周菁蓀

## 摘要

通常人們往往只瞭解西域佛教藝術，而對西域流傳過道教知之甚少，更不要說西域道教音樂了。本文從道教西漸及其音樂進行分析，鉤稽出西域道教音樂的輪廊，重點揭示西域道教音樂的嬗變及其後來又對中原文化的影響。

**關鍵字**：西域道教音樂

道教，是中國人創造的宗教，從東漢順帝時張道陵創立，至今已有一千八百多年的歷史，若從西漢成帝時甘忠可創太平道算起，則道教已有近兩千年的歷史。

道教以神仙信仰為核心，以重術為特徵，在漫長的封建的時代，它與儒、釋鼎立，成為中國古代思想史三足之一。道教是我國土生土長的宗教，它幾乎與我國古代文化的各個方面都發生關係。它同我國社會發展的關係，較之其他宗教尤為密切。

道教淵源於古代的巫術，秦漢時的神仙方術，黃老道是早期道教的前身。東漢順帝（西元 125-144 年）時，張道陵宣導的五斗米道，奉老子為教主，以《老子五千文》為主要經典，於是道教形成。東漢靈帝（西元 167-189 年）時張角的太平道，為早期道教另一重要派別。東晉建武元年（西元 317 年），葛洪撰《抱樸子》內篇，豐富了道教的思想內容。

北魏太平真君（西元 440-450 年），寇謙之在魏太武帝支持下，“清整道教，除去三張僞法”，制訂樂章誦誠新法，是為北天師道；在南朝宋

則有陸修靜創立南天師道。唐高宗（西元 650-683 年）以老子為李氏祖先，上“太上玄元皇帝”尊號，諸州各建觀一所。玄宗（西元 712-756 年）令士庶家藏《老子》一本，置財崇玄學<sup>1</sup>。唐朝是道教的鼎盛時期，其原因在於道教與唐室皇權結合，成為皇族宗教，從而使道教教團勢力大為發展。

## 一、道教的傳入與興盛

道教何時傳入西域？史無明載。唐代道教極盛，由皇族支持，在西域傳播順理成章。問題是，道教最初傳入西域是在何時？按道教西傳，首先要通過敦煌。在敦煌發現有《老子化胡經》多種寫本。相傳《老子化胡經》為西晉道士王浮所著，敦煌石室出土寫本中說：

“老子以殷王湯庚申之歲……從常道境，駕三氣雲黍於日精；入于玉女玄妙口中寄胎為人……誕生於毫，九龍吐水……化為九井。爾時老君鬚髮皓白，登即能行，步生蓮花，乃至於九。”

“我昔化故時，西登太白山，修身岩石裏，四向集諸山。玉女簷漿酪，仙人歌經文。天龍翼之後，白虎口馳崗斤。玄武負鐘鼓，朱雀持幢幡。化胡成佛道，丈六金剛身。時與訣口教，後當存金文。吾升九天后，克木作吾身。”<sup>2</sup>

這一段文字，說明老子化胡經是佛道結合的產物，也是以道家思想改造佛經故事的最早一例，應為道教西傳之一證明。又據《魏略西戎傳》雲：“浮屠所載與中國老子經相出入，蓋以為老子西出關，過西域之天竺，教化胡。浮屠屬弟子別號，合有二十九。”至《魏書·西域傳》雲：

“於闐西五百里比摩寺雲是老子化胡成佛之所。”此也應是道教西傳的證明<sup>3</sup>。

在莫高窟 249 窟窟頂壁畫中繪有西王母、東王公、開明獸、青龍、白虎、朱雀、玄武、風、雨、雷、電以及羽人等道家神仙思想的壁畫<sup>4</sup>。說

<sup>1</sup> 任繼愈主編《宗教詞典》，上海辭書出版社，1981 年版。

<sup>2</sup> 羅振玉《鳴沙石佚書續編》。

<sup>3</sup> 黃烈《中國古代民族史研究》，人民出版社，1987 年版。

<sup>4</sup> 《全國敦煌學術討論會文集（1983 年）》，甘肅人民出版社，1985 年版。

明在敦煌道教早已流傳，否則不可能在西魏大統四五年之前，敦煌 249 窟中就有大量道教內容的壁畫出現。

以上所述，說明道教于東漢中期產生後不久，其影響已西到敦煌，新疆了。當然，這尚不明確，能夠確實證明西域就有道教，還要從出土文書中尋找答案，高昌墓葬中出土了不少隨葬衣物疏，具有明顯的道教色彩。如：

一、《西涼建初十四年（西元 418 年）韓渠妻隨葬衣物疏》中有“時見：左清（青）龍、右白虎……前朱雀，後玄武……急急如律令”。

二、《北涼真興七年（西元 425 年）宋泮妻隨葬衣物疏》中有“幸關津河梁，不得留難，如律令。”

三、《緣禾六年翟萬隨衣物疏》中有“延壽進而民翟萬去天入地，謹條隨身衣裳物數如右。時見”左清（青）龍、右白虎，前朱雀，後玄武。”<sup>5</sup>

以上所記青龍、白虎、朱雀、玄武，正是道教的護衛神祇。在道觀的山門內，一左一右繪的就是青龍神和白虎神，道教用以壯威儀。《抱朴子·雜應》中述老子（太上老君）形象時稱，“左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武”，著實威風。“朱雀”，亦稱“朱鳥”，古代神話中的南方之神，因其位在南方，色紅故稱。“玄武”，古代神話的北方之神，乃龜蛇合體。道教後又加附會，說玉帝冊封為玄武。道教稱四神作用說：“如鳥之翔，如龜蛇之毒，龍騰虎奮，無能敵此四物”<sup>6</sup>，所以四神則是老君前後左右的護衛。高昌隨葬衣物疏中的青龍、白虎、朱雀、玄武，作為死者的護衛神祇，與死者上天入地，正是道教信仰之體現。這些出土文書，證明西元 5 世紀初葉，道教已在高昌很流行了。道教傳入西域時間應當早於西元 5 世紀初葉。

此外，在《阿斯塔那五九墓隨葬衣物疏》中，有死者著紙鞋，用青色塗梁，外底上書“駢”字者<sup>7</sup>，亦為道教習物。因為“駢，升也”<sup>8</sup>，死者

<sup>5</sup> 黃烈《中國古代民族史研究》，人民出版社，1987 年版。

<sup>6</sup> 《十三經注疏·禮記典禮上》。

<sup>7</sup> 黃烈《中國古代民族史研究》，人民出版社，1987 年版。

<sup>8</sup> 《爾雅·釋詁》

在鞋底上寫此字，象徵升天，與道教所講求的升玄飛天，羽化成仙顯然一致。

道教傳入西域後，歷經南北朝、隋、唐、宋一直盛行，直到元代仍還有不少人信奉。在阿斯塔那出土有符籙一張，系西元 551 年高昌和平元年的道教符籙。上繪天神，左手持大刀，右手持長叉，其中“朱繪天神”的衣帽，似為民族服飾，不類通常所見之道教神圖，說明高昌地區已有不少民族信奉道教。

所謂“符籙”，亦稱“符字”、“墨籙”、“丹書”，系道教名詞，為一種筆劃屈曲、似字非字的圖形。道教謂可用它來“遣神役鬼籙”、“鎮魔壓邪”。《隋書·經籍志》中雲：“（北魏）太武親備法駕而受符籙焉。自是道業大行，每帝即位，必受符籙。”“高昌”出土的符籙折疊成一小塊縫於絹囊內，顯然是佩帶在身上的，正是“弟子得籙，緘而佩之”的標誌。<sup>9</sup>它說明死者可能是高昌的一位官員，由此也反映出道教在高昌已很流行。

又據大谷文書 3790 和 3319 兩件，是比較典型的道教符籙，其中年號為景龍四年，景雲二年，天寶十載，正是唐代中宗、睿宗、玄宗時物，說明唐代高昌道教已很盛興<sup>10</sup>。又如在唐代高昌有“周樓觀”，伊州有“大羅觀”，柔遠縣有“天山觀”等道教場所<sup>11</sup>，說明西域各地均流行道教。元代、西域仍有不少人，信奉道教。元成宗曾在大德五年（西元 1301 年）7 月下詔：“癸醜，詔禁畏召兀僧、陰陽、巫覡、道人、咒師，自今有大祈禱，必請而行，違者罪之”<sup>12</sup>。可見，維吾爾到 14 世紀中信仰道教的人數還很多。

明代，西域道教趨於衰落。清朝，隨大批官兵西遷，道教又迅速遍佈各地，在清政府官員的提倡下，道教在西域得到發展，信仰人數不少，成為漢族信奉的主要宗教。

<sup>9</sup> 《隋書·經籍志》。

<sup>10</sup> 《西域文化研究》第三卷，小笠原宜秀《吐魯番出土之宗教生活文書》。

<sup>11</sup> 陳世良《道教》，見《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989 年版。

<sup>12</sup> 陳世良《道教》，見《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989 年版。

## 二、西域道教的音樂

道教的音樂以“齋醮音樂”為主。何謂“齋醮”？即供齋醮神，設壇祭禱神靈，是一種道教徒所從事的主要宗教活動。齋醮源于殷商時代的鬼神崇拜，繼承了古代巫祝“巫以歌舞降神”的傳說。齋醮儀範繁複，其中要鳴鼓、奏樂、唱禮、步虛等。道士壇醮時用鐘、磬、鑕、璈、盂、鈴、鼓等樂器，亦稱“法器”。

除這些打擊樂器外，還用竹、簫、笛、管、胡琴等樂器演奏曲牌，作為“放焰口”的預備，還要誦唱“東華引”、“三清宮”、“仰啓咒”、“黃籙齋筵”、“五供養”等，以使諸方尊神降臨齋筵。

道教這種音樂正如《太平經》中所雲：“以致真事、以虛致實”，可以感天地，通神靈，安萬民，所以東晉葛洪《抱樸子·道意篇》中說：“撞金伐草，謳歌跕躍”。北魏寇謙之作《雲中音誦新科之誠》，其中有《華夏贊》、《步虛詞》等，並改道直誦為音誦。齋醮音樂內容很豐富，逐漸形成了完整的音樂體系。比如將用於修持、紀念、讚頌活動的音樂稱“陽調”，將用於祭祀活動用的音樂稱“陰調”兩大類。其音樂中有獨唱、齊唱、獨奏、齊奏等多種形式。這種音樂也叫“法事音樂”。因為法事之前有序曲，法事終了有尾聲故雲。在醮壇樂器上，主要用絲竹管弦，但也有用十番、鑼等。在法事進行中，有歌有舞。有時鼓聲震天，氣勢磅礴，隱召神遣將，鎮邪驅魔之意；有時不聞鐘磬，只余一婁笛聲，余聲繞梁，使人身心清靜，如入飄渺之境。

道教音樂除齋醮音樂外，還有一種“道曲”，即以道教典禮或神仙故事為內容的音樂，如道士司馬禎制《雲真道曲》，茅山道士李會元制《大羅天曲》，工部侍郎賀知章制《紫清上聖道曲》，大常卿韋滔為太清宮落成制《景雲》、《九真》、《紫極》等曲。

道教音樂在唐代盛行，則是因為唐代帝王崇拜老子，提倡道教的緣故。唐初，門閥士族的傳統勢力還很厲害，不是名門出身，很難在社會上得到重視。唐朝李家皇帝，為給自己的臉上貼金，抬高自己門弟，便尊老子為太上老君，稱其為“始祖”，自稱是老君後代，所謂“神仙之苗裔”。唐高祖李淵在羊角山修了老君廟，並下詔宣佈各宗教的位置：道先，儒次，釋最後，唐高宗李治進一步抬高老子，乾封元年（西元 666

年），封老君為“太上玄元皇帝”，並以《道德經》為上經，令王公百僚都要習誦，甚至規定為考試人士的內容。

唐玄宗李隆基更是個道教狂，天寶十二年（西元 754 年），上玄元皇帝尊號曰“大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝。”同時下令天下諸州普遍建立玄元皇帝廟，並大量繪製玄元皇帝像，分佈天下。李隆基對道教音樂十分喜好，通曉音律。他創作了《霓裳羽衣曲》、《紫微八卦舞》、《降真召仙之曲》、《紫微送仙之曲》等，此外，唐玄宗還曾“天內道場親教諸道士步虛韻調。”正因為皇上崇尚道教音樂，所以唐時宮廷中經常演奏道曲。天寶初年，則在太清宮置樂章，形成了一整套道宮音樂制度。其樂章主要有：“降仙奏《煌煌》，登歌發爐奏《沖和》，上香畢奏《紫極舞》，撤醮奏《登歌》，送仙聖奏《真和》”<sup>13</sup>。

唐玄宗所作《霓裳羽衣曲》則成為道教名作而流傳後世。《太真外傳》注雲：“霓裳羽衣曲者，是玄宗登二鄉驛，望女兒山所作也。故劉禹錫有詩雲：開元天子萬事足，惟惜當時光景促。三鄉驛上望仙山，歸作霓裳羽衣曲。”這裏的“望仙山”的創作動機和後來演化而成的“月宮仙樂”的傳說，都與崇奉道教有關，由於此曲為冊立“女道士”楊貴妃而作，故舞道的道具、服飾也與道教的幡節、羽服結合，頗具道教色彩。

《霓裳羽衣曲》的音樂結構，白居易有詩《霓裳羽衣舞歌》，並自注雲：“凡法曲之初，眾樂不齊，惟金、石、絲、竹、次序發聲。《霓裳》序初，亦複如此”其詩中說：“散序六奏未動衣，陽臺宿雲慵不飛”。自注：“散序六遍無拍，故不舞也。”說明此曲第一部分是自由節奏，有六段，器樂獨奏，不舞。

樂曲第二部分是中序十八段，從詩句“飄然轉旋回雪輕，嫣然縱送游龍驚。小垂手後柳無力，斜曳裙時雲欲生”來看，樂曲進入正規節奏，抒情曼舞。

樂曲第三部分是破十二段，詩雲：“繁音急節十二遍，跳珠撼玉何鏗鏘！翔鸞舞了卻收翅，唳鶴曲終長引聲。”此段樂曲節奏快速，最後漸慢，以長聲結尾。

為此，宋人周密說：“修內司藏古今歌詞之譜，靡不畢具；然有譜無

<sup>13</sup> 《舊唐書·禮樂志》。

詞者居半。《霓裳》一曲共三十六段”<sup>14</sup>。可見，這是一種音樂結構比較大的法曲。其表演形式，則是“率皆執幡節，被羽服，飄然有翔雲飛鶴之勢”<sup>15</sup>。

以上所述《霓裳羽衣曲》是“道曲”的代表作，而“齋醮音樂”的代表作之一則是《步虛》了。所謂“步虛”，是指道士齋壇讚頌時誦詞的音樂，據稱宛如眾仙飄渺並行虛空歌誦之聲，故名。

《樂府解題》曰：“步虛辭，道家曲也，備言眾仙飄渺輕舉之美”。《通志》載神仙二十二曲，首列《步虛》，可證此曲是一代表作。唐王睿《炙穀子雜錄》雲：“步虛辭，道觀所唱。”王建詩中亦雲：“道士寫將行氣法，家童授與步虛辭。”唐道宣《續高僧傳》中又雲：“唐釋靈睿，八歲，二親將至道士所，令誦步虛辭。”這說明《步虛》在唐代極為流行，兒童從小學習，可謂普及之廣。

《步虛》在宮中也流行，而且唐明皇親自教此曲。道士元辨在《謝親教道士步虛聲韻表》中雲：“伏見陛下親教《步虛》及諸聲贊，以至明之獨覽，斷歷代之傳疑。定鱗驥于海陸，分景鏡子真偽”。這與唐時皇帝大力崇奉道教有密切關係。唐時，李行言能唱《步虛歌》，中宗親自召見他進宮，在兩儀殿演唱，中宗對他的歌聲頻頻讚美<sup>16</sup>。這樣一來，唐人多唱《步虛歌》，史載“謝自然每行，皆先唱《步虛辭》，多達三首”<sup>17</sup>。

《步虛》有歌詞，其中第一首雲：

“稽首禮太上，燒香歸虛宇。  
流明隨我徊，法輪亦三周。  
玄願四大興，靈慶及王侯。  
七祖升天堂，煌煌耀景敷。  
嘯歌冠大漢，天樂適我娛。  
齊馨無上法，下仙費與儔。  
妙相郎玄覺，說說巡虛遊。”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> (宋)周密《齊東野語》。

<sup>15</sup> (宋)王說《唐語林》卷7。

<sup>16</sup> 《全唐詩話》卷1。

<sup>17</sup> 《太平廣記》卷66。

<sup>18</sup> 《道藏》330冊引《玉音法事》。

這些歌詞成爲後世法會所用的禮讚歌。按《唐音癸簽》中雲：“道家《步虛辭》，唐以前多五言”<sup>19</sup>，說明此段歌詞爲唐以前作品。

《步虛》音樂產生的年代，《玉音法事》中說：“右玉京《步虛》十首。案《太上玉京步虛經》雲：太極左仙翁葛玄，於天臺上傳授弟子鄭思遠。思遠複傳仙翁從孫葛洪。”這僅僅是道家的傳說，未必可信。但《漢詩別錄》引玉京山《步虛辭》中說是唐以前所依，自當無疑<sup>20</sup>。又據甄鸞《笑道論》引《諸天內音》第三宗《飄天》說《空洞》爲北周以前的道曲，《步虛》產生的年代，也應與《空洞》先後不久。北周以後，宗教法曲即相沿爲歷代羽士法會唱贊所用了。

《步虛》亦有多種稱謂，如：

《步虛引》——見《全唐詩》中陳陶七古題《步虛引》。

《步虛聲》——見《九宮大成譜》卷 17 南詞大石調。

《步虛子》——見儲光羲《至高陽觀觀即天皇故宅》。

《靈寶步虛辭》——見《崇文總目》卷四道家類。

《步虛洞》——見同上

《步虛經》——見《玉音法事》。

《步虛吟》——見同上

《步虛子》——見明鄭麟趾《高麗史》卷 71 引《樂志》。

《步虛子急拍》——見同上。

《步虛子令》——見同上。

敦煌卷子伯 3211 及伯 3418 中有一五言詩，雲：“觀內有婦人，號名是女冠。朝朝步虛贊，道教數千般。”這說明，《步虛》這種齋醮音樂在敦煌道觀中演奏，西域道觀中亦當如此。道士唱《步虛》，不僅僅是徐步繞行，而且伴有“掃壇”、“投簡”、“朝禮”等許多儀式。道教的《步虛》，如同佛教中的《贊唄》，自成一體，廣爲流行，其特點則是飄渺清運，紓徐寥亮，具有濃郁的神仙色彩。

除上述兩曲外，道家音樂中還有不少名作見載，如《唐會要》曲名涉道家神仙者，有《九真》、《九仙》、《紫極》、《歸真》、《火羅》、

<sup>19</sup> 《唐音癸簽》卷 13。

<sup>20</sup> 《歷史語言研究所集刊》第 13 冊。

《大仙都》、《飛仙》、《神仙》、《羅仙》、《無爲》、《洞靈章》、《紫府洞真》、《上雲曲》、《自然》、《真仙曲》、《有道曲》、《金華洞真》、《急金華洞真》、《寶輪光》等，又如《教坊記》中記有《眾仙樂》、《太白星》、《臨江仙》、《五雲仙》、《洞仙歌》、《女冠子》、《羅步底》等<sup>21</sup>。

道教音樂當然不會只有上述二十余曲，唐高宗嘗令樂工製作道調，自當有不少佳作。前蜀後主王衍曾與太后游青城山，命宮人服皆畫雲霞，飄然望之若仙，並親自作《甘州曲》。然據《樂家錄》雲：“唐玄宗禦製作也。謂甘州者，國名也……奏此曲以寄舟，則有金翅鳥之鳴聲。”這說明，《甘州》曲在唐宋時頗受喜愛。唐時有《甘州》、《甘州樂》、《甘州歌》、《甘州子》；到五代時，則有《甘州偏》、《甘州曲》、《倒排甘州》；宋時，又有《甘州曲破》、《甘州令》、《八聲甘州》、《象甘州八聲》等等。其調式有羽調、商調、仙呂調、中呂調等多種，所謂甘州就是今甘肅省張掖等縣。《甘州》被唐玄宗編填詞後，則成為道家演奏的音樂而傳播於世。其表演形式，為“宮人衣服皆畫雲霞，飄然望之若仙”<sup>22</sup>。唐代帝王崇尚道教，不僅改編和創作了不少道曲，而且還下詔在宮廷內的典禮要用道教音樂。對此，方以智在《通雅》中有記載：“唐高帝制道調，自以老子之後也，曾安林鐘宮，也號道調道曲”。唐玄宗在宮則親自教授所作之《景雲》、《九真》、《紫極》、《承天》、《順天》等樂曲，從而促使道教音樂在中原的廣泛流行。

道教音樂與西域音樂有密切關係，其原因主要有二個。其一，從隋代的《七部樂》、《九部樂》以至到唐代的《十部樂》中，西域音樂幾乎一統天下，其中龜茲樂、疏勒樂、高昌樂、康國樂、安國樂、涼州樂、天竺樂等。除上之外，還有焉耆樂、于闐樂、突厥樂、悅般樂，黠戛斯樂、米國樂、史國樂、穆國樂、何國樂等大批西域音樂及樂人流入中原，對唐代音樂產生深遠的影響，致使唐代形成：“女為胡婦學胡妝，伎伎胡音務胡樂”的胡化局面。道教音樂不可避免要受到西域音樂的衝撞和影響。道教音樂中的許多樂曲，實際上就是西域音樂，如《金華洞真》等，有些則受

<sup>21</sup> (唐)崔令欽《教坊記》。

<sup>22</sup> 《五代史》。

到西域音樂的影響，如《甘州》等就是“變龜茲聲爲之”的音樂。其二，則是由於唐代推崇道教，大力宣傳“老子化胡”思想，一時朝野譁然，“禿丁之誚，閭裏盛傳；胡鬼之謠，昌言酒席”。唐武宗則下詔毀佛寺，勒令僧民還俗<sup>23</sup>。這樣一來，則使道教音樂佔據上方，迫使西域音樂改胡爲漢，依附道教。其實，早在天寶十三年（西元 754 年）時，唐玄宗就下詔“道調法曲與胡部新聲合作”<sup>24</sup>。

《唐會要》中對此有詳細記載：“天寶十三載七月十日，太樂署供奉曲名，及改諸樂名。大簇宮，時號沙陁調。龜茲佛曲改爲金華洞真，因度玉改爲歸聖曲……舍佛兒胡歌改爲欽明引，河東婆改爲燕山騎，俱倫僕改爲寶倫，光色俱騰改爲紫雲騰，摩酰首羅改爲歸真，火羅鵠鵠鹽改爲白蛤鹽，羅刹未羅改爲合浦明珠，勿疆賤改爲無疆壽，蘇莫刺耶改爲玉京春，阿固盤降改爲元昭慶，急龜茲佛曲改爲急金華洞真，蘇莫遮改爲萬字清，舞仙鶴乞婆婆改爲仙雲升。帝釋婆野婆改爲九進野歡，耶婆色雞改爲司晨寶雞，野鵠鹽改爲神鵠鹽，捺利梵改爲布陽春，蘇禪師胡歌改爲懷思引，蘇刺耶改爲未央年。吒鉢羅改爲芳林苑，達摩支改爲泛蘭叢，蘇刺耶胡歌改爲寶廷引，急火鳳改爲舞鵠鹽，訖陵伽胡歌改爲來賓引，蘇羅密改爲升朝陽，須婆粟特改爲芳苑墟，因地利支胡歌改爲玉關引，勝蠻奴改爲塞塵清，耶婆地胡歌改爲邊引，婆羅門改爲霓裳羽衣，思歸達牟雞胡歌改爲金方引，俱摩尼佛改爲紫府洞真，金風調蘇莫遮改爲感皇恩，婆伽兒改爲流水芳菲”<sup>25</sup>。

《通典》中記載唐 220 多曲中，改變曲名者 58 曲，其中西域音樂改爲唐名者 37 曲，唐名仍更改爲新唐名者 21 曲<sup>26</sup>。此外，將受西域蘇祇婆七調影響的自隋至唐初制定的三十八調調名也更換了十四個調名，而改用道調及俗樂的名稱。除上引更改調名的 37 首西域音樂外，《唐會要》在“諸樂”中還說：“太常梨園、別教院，教法曲樂章等，王昭君一章，思歸樂一章，傾杯樂一章，破陣樂一章，聖明樂一章，五更轉樂一章，玉樹

<sup>23</sup> 《全唐文》卷 76。

<sup>24</sup> 《新唐書》卷 22 “禮樂志”

<sup>25</sup> (宋)王溥《唐會要》卷 23。

<sup>26</sup> (唐)杜佑《通典》卷 146。

後庭花樂一章，泛龍舟樂一章，萬歲長生樂一章，飲酒樂一章，鬥百草樂一章，雲詔樂一章”<sup>27</sup>。這些道調曲中，“聖明樂”爲高昌樂名，“泛龍舟”、“鬥百草”爲龜茲樂名。這說明，西域音樂在道教鼎盛時，仍以原名演奏，足證西域音樂對道教藝術的深遠影響。

天寶十三年，唐玄宗下詔道調法曲與胡部新聲合作的結果，是把西域音樂融合到道教音樂之中。在“老子化胡”思想的支配下，“改佛爲道”、“改胡爲漢”，改西域之名爲中原名稱。爲了進一步說明這個問題，現鉤稽一些曲名如次。

“龜茲佛曲改名爲金華洞真”，龜茲樂在隋代七部樂中位居第六位，在九部樂中位在第三位，到唐代十部樂中，則升爲首位<sup>28</sup>。可見其在隋唐音樂中的重要位置。所以，天寶十三年改名，第一個就是改龜茲佛曲爲金華洞真。這裏的“洞真”是道教經書中所謂的三洞的第一洞。《雲芨七簽》卷六中雲：“洞真者，通真，靈秘不雜，故得名真。”道教中有《大洞真怪》，系道教上清派之首經。首教有三十六洞天之說，據《雲芨七簽》卷二十七中載有“浙江金華山”，爲修真得道之一所。“金華洞真”之名則是取自《雲芨七簽》中的“金華”和“洞真”兩名而產生，《唐會要》于太簇宮的《龜茲佛曲》改爲《金華洞真》，之後，又把《急龜茲佛曲》改名爲《急金華洞真》。

“急火鳳改爲舞鶴鹽”，這裏的“火鳳”據《唐會要》卷 33 中載：“貞觀中，有裴神符者，妙解琵琶。初惟作《勝蠻奴》、《火鳳》、《傾杯樂》三曲，聲度清美，太宗深愛之。”裴神符爲疏勒人，其作《火鳳》自爲西域音樂。這首樂曲與龜茲人白明達創作的《春鶯轉》在唐代盛行一時，有元稹《法曲》爲證：“……火鳳聲沉多咽絕，春鶯轉罷長蕭索。胡音胡騎與胡妝，五十年來競紛泊！”《火鳳》作爲西域代表作，在唐代有多種形式，如《真火鳳》（見《樂府詩集》），《急火鳳》（見《唐會要》），《連珠火鳳》（見《大日本史》）等，其調式也有羽調的林鐘羽、黃鐘羽和林鐘宮等多種，在唐初極爲流行。天寶十三年改佛爲道，《火鳳》自當首沖之例，於是改爲《舞鶴鹽》，列入道調。

<sup>27</sup> (宋)王溥《唐會要》卷 23。

<sup>28</sup> (唐)杜佑《通典》卷 146。

“蘇莫遮改爲感皇恩”，這裏的“蘇莫遮”也爲典型的西域音樂。此樂康國有之，“至十一月，鼓舞乞寒，以水相潑”<sup>29</sup>。龜茲國亦有之，“此戲本出西龜國……每年七月初，公行此戲，七日乃停”<sup>30</sup>；高昌也有之，“樂多箜篌……俗多騎射，……謂之蘇莫遮”<sup>31</sup>。此樂舞自南北朝傳入中原，盛行不衰，唐中宗尤爲欣賞<sup>32</sup>。在唐代，蘇莫遮有多種調式，於是，天寶十三年，將金鳳調蘇莫遮改爲感皇恩，將沙陀調蘇莫遮改爲萬字情。

“婆伽兒改爲流水芳菲”，按“婆伽兒”爲龜茲樂曲。因《隋書·音樂志》載龜茲樂有“解曲婆伽兒”。此外，據《新唐書·五行志》和《舊唐書·五行志》中，則將“婆伽兒”記作“契芯兒”。《朝野僉載》又記作“芯弩兒”。敦煌譜中卻記作“弊契兒”。葉棟先生認爲，“婆伽兒、芯掣兒、弊契兒、勃孥兒，當爲出自唐代勃伽夷（今新疆皮山縣境內）的不同音譯”<sup>33</sup>。此說新穎，雖未見有詳考，但將“婆伽兒”與“勃伽夷”對比，倒有一些近同。目前尙不能斷定其說是否可以成立，但爲西域音樂是毫無疑問。此曲作爲龜茲樂的一個代表作流行中原，當要改名，“化胡爲漢”，便起了一個“流水芳菲”的雅號而入道調之中。

“俱摩尼佛改紫府洞真”，這裏的“俱摩尼佛”應爲“摩尼佛曲”，乃由“摩尼光佛”而來，原本是西域的摩尼教音樂。摩尼教系西元3世紀波斯人摩尼所創立，約在西元5世紀傳入西域，後爲回鶻人國教，在高昌長期流行。武則天時，摩尼教高僧佛多誕到長安傳教，一度盛行。摩尼教初入西域和中原，無法與佛教抗衡，便借佛教名稱來宣傳其教，於是便有“摩尼光佛”稱謂。唐代，一方面有“老子化胡”，另一方面又有“老子化摩尼”。敦煌發現的《老子化胡經》卷1中則有“舍家入道，號末摩尼”的記載，道家在《老子化胡經》中攬進摩尼教內容，是爲了玄化自家教義，抬高自身地位，以與佛家抗衡，不過，這也爲摩尼教依託道教大開

<sup>29</sup> 《舊唐書》卷196。

<sup>30</sup> 《一切經音義》卷41。

<sup>31</sup> 《宋史》卷49。

<sup>32</sup> 《舊唐書》卷97。

<sup>33</sup> 葉棟《郭煌壁畫中的五弦琵琶及其唐樂》，載《1983年全國敦煌學術討論會文集》，甘肅人民出版社，1987年版。

了方便之門。將“俱摩尼佛改爲紫府洞真”，爲摩尼教音樂東漸提供了良好的機會。

“耶婆色雞改爲司晨寶雞”，這個“耶婆色雞”，據宋《高僧傳》卷3雲：“安西境內有前踐山，山下有伽藍，其水滴滴成音可愛，彼人每歲一時采綴其聲以成曲調，故耶婆色雞。”是指龜茲境仙的山名。開元中羯鼓曲中以耶婆色曲最難演奏<sup>34</sup>。此曲在唐代也十分盛行。史載：“夫曲有不盡者，須以他曲解之，方可盡其聲也。夫耶婆色雞，當用柘枝急遍解之”<sup>35</sup>。道家自然要把此曲改爲“司晨寶雞”了。

“婆羅門改爲霓裳羽衣”，“婆羅門”爲佛曲，何以改名？《律陽門》詩注雲：“葉法善引明皇入月宮聞樂歸，笛寫其半，會西涼都督楊敬述進婆羅門，聲調吻合，遂以月中所聞爲散序，敬述所進爲其腔，制霓裳羽衣。”其實，在天寶四年（西元745年），冊立楊貴妃時，已有玄宗所作《霓裳羽衣曲》，更早則在開元年間（西元712-741年）此曲已基本形成。天寶十三年（西元754年）改曲名，則吸收了《婆羅門》的音樂素材。這裏應當指出一點，即唐代有二首《霓裳羽衣曲》，一是唐玄宗李隆基所作，另一首則是于闐樂人尉遲璋所作。對此，《苕溪漁隱叢說》中有雲：“唐有兩種《霓裳曲》，開成初（西元836年），尉遲璋嘗仿古作《霓裳羽衣曲》以獻，詔以曲名賜貢院爲題，此自一曲也”<sup>36</sup>。

“達摩支改爲泛蘭叢”，這裏的“達摩支”，岑仲勉先生考證爲“tamaci,tarmaci，咄摩支，答摩支”<sup>37</sup>。說是突厥語稱謂。《教坊記》中曲名有“達摩”應由“達摩支”而來，爲突厥音樂。唐代有悅般樂，突厥樂在長安流傳，突厥音樂家蘇祇婆七調對燕樂二十八調有深遠影響，所以，這首突厥音樂的代表作“達摩支”要改爲“泛蘭叢”。

“摩醯首羅改爲歸真”，據《佛學大辭典》記載：“摩醯首羅，正雲摩醯濕伐羅，言摩醯者，此雲大也。濕伐羅者，自在也，謂此天王于大千

<sup>34</sup> 《高僧傳》卷33。

<sup>35</sup> (唐)南卓《羯鼓錄》。

<sup>36</sup> (宋)胡仔纂集《苕溪漁隱叢說》，人民文學出版社，1962年出版。

<sup>37</sup> 岑仲勉《突厥語及其相關外語文之漢文譯寫的考定表》，轉引之任半塘《唐聲詩》，上海古籍出版社，1982年版。

世界中得自在故也。”<sup>38</sup>實際上，這裏的“大自在天”是指印度三大神之一的“濕婆”。“化佛爲道”，自然要把佛教的濕婆神“歸真”於道家之中。

“野鵠鹽改爲神鵠鹽”，所謂“鹽”，《隋書·音樂志》中雲：“疏勒歌曲有亢利死讓樂，舞曲有遠服，解曲有鹽曲”。由此可知，“鹽”是疏勒樂曲的名稱。《朝野僉載》謂：“龍溯以來人唱歌，名突厥鹽。”曾造《類說》8卷56引《古今詩話》雲：“按唐譜有突厥鹽，阿鵠鹽等。”張德瀛《詩徵》說：“樂府有昔昔鹽，傳自戎部，蓋疏勒樂曲也。”這些鹽曲均爲西域音樂，“野鵠鹽”與“阿鵠鹽”，一字之別，當有聯繫，可視爲西域樂系統，亦可認爲是疏勒樂系中一曲。

此外，道調法曲中的《聖明樂》，據《隋書·音樂志》載：“（開皇）六年，高昌獻《聖明樂》曲，帝令知音都于館所聽之，歸而肄習。及客方獻，先於前奏之，胡夷皆驚焉！”《聖明樂》是高昌樂調。之所以沒有改名，乃因此曲從名稱上看，西域色彩不濃緣故，而且可以理解爲頌諛君主聖明，故而保留。

至於《泛龍舟樂》、《鬥百草樂》，《隋書·音樂志》中也有記載：“煬帝不解音律，略不關懷，後大制豔篇，辭極淫綺。令樂工白明達造新聲，創《萬歲樂》……《鬥百草》、《泛龍舟》……等曲，掩抑催藏，哀音斷絕。”白明達爲龜茲人，其創作的音樂自然屬於西域樂之內，唐代梨園別教院演奏此法曲而不改名，也應曲名並無典型外道內容，亦可爲道曲所用。

除上述諸曲外，唐代尚有一曲《天仙子》，亦爲西域樂，敦煌曲中有此調詞，李白《菩薩蠻·憶秦娥》中也有記錄。唐圭璋雲：“天仙子一調，屬龜茲樂。龜茲樂傳入甚早，其爲舊曲甚明。”陳寅恪《元白詩箋證稿》第四章中雲：“‘唐代仙’之一名，……或風流放誕之女道士之代稱”。這首《天仙子》作爲西域樂而在道觀中演奏。

唐代天寶十三載改名的樂曲，一直到宋代仍在演奏，如宋時龜茲曲部就有“其曲皆調，一曰宇宙清，二曰感皇恩”。道教音樂中仍保存有許多西域樂曲。

<sup>38</sup> 丁福保《佛學大辭典》，文物出版社，1984年版。

宋代道教音樂受到西域藝術的影響，從《朝元仙仗圖》中可以明顯看出。由於宋真宗趙恒篤信道教，故在全國大興道觀，並集國內畫師在觀壁作畫。《朝元仙仗圖》就是道教著名的作品。此圖左上方寫有“仙樂龜茲部”字樣。

按宋代教坊循唐舊制，也為四部。《宋史·樂志》中記載說每春秋聖節三大宴中，“第十七奏法曲，或用龜茲”<sup>39</sup>。其四部樂如次。

法曲部：其曲有二，一曰道調宮望瀛，二曰獻仙音。樂用琵琶、箜篌、五弦、箏、笙、方響、拍板。

龜茲部：其曲二，皆雙調，一曰宇宙清，二曰感皇恩。樂用簫篥、笛、羯鼓、腰鼓、揩鼓、雞婁鼓、鼓、拍板。

鼓笛部，樂用三色笛、杖鼓、拍板。

此外尚有雲韶部。

從法曲和龜茲曲中的名稱來看，均為道教用曲。龜茲部對宋代音樂影響巨大，請看：

宋代鼓笛部——“（大簇商曲）樂用龜茲”。

“（姑洗角曲）樂用龜茲”。

“（林鐘征曲）樂用龜茲”。

宋代大鼓部——“（黃鐘宮曲）樂用龜茲”。

“（大簇商曲）樂用龜茲”。

“（姑洗角曲）樂用龜茲”。

“（林鐘征曲）樂用龜茲”。

宋代軍樂部——“（黃鐘宮曲）樂用龜茲”。

“（姑洗角曲）樂用龜茲”。

“（林鐘征曲）樂用龜茲”。

從樂器演奏人數上看：

“龜茲部……凡工八十八人，分四列”。

“胡部……工七十三人，分四列”。

“大鼓部……以四為列，凡二十四：”

都說明以龜茲為代表的西域音樂對宋代音樂影響至深，難怪《朝元仙

仗圖》中要寫“仙樂龜茲部”。宋代道教音樂中仍演奏不少西域樂曲。從圖中來看，出現有五弦琵琶、曲頸琵琶、橫笛、腰鼓、簫篥、笙、排簫、拍板等樂器，與龜茲樂中使用的樂器完全相同。楊蔭濬先生認為《朝元仙仗圖》中描繪的樂隊是唐代龜茲樂隊<sup>40</sup>。武宗元繪製《朝元仙仗圖》應是根據宋代宮廷樂部情況而作，為我們瞭解宋代西域藝術對道教文化的影響提供了有力的佐證。

西域流行道教，又建立了許多道觀。從出土文書來看，則有伊州的祥麥牟觀、大羅觀，柔遠縣有天上觀，高昌有口湯觀、財樓觀等等<sup>41</sup>。道教之齋戒及醮儀當然要在道觀中舉行，演奏《步虛》類齋醮音樂自當無疑。唐宋道曲中為數眾多的西域音樂，在西域道教徒中傳播更在情理之中，從上述鉤沉中，不僅瞭解了西域音樂對唐宋道教藝術的影響，而且也使我們清楚，作為中國的道教自西元5世紀已傳播到西域，一度十分盛行，西域道教音樂的情況也由此得見一斑。

<sup>40</sup> 楊蔭濬《中國音樂史稿》，人民音樂出版社，1980年版。

<sup>41</sup> 《吐魯番阿斯塔那一哈喇和卓古墓發掘簡報》，載《文物》，1973年10期，《西域文化研究》第三卷，小笠原宣秀《吐魯番出土之宗教生活文書》。

# 苯教古文獻《銜箭此性寒鴨的故事》之 漢譯

金東柱

\*\*\*原典資料出於：

**The Call of the Blue Cuckoo. SER (Seri Ethnological Reports ) 32, Bon Studies 6, Text 8 (8A: Edited text, pp.203-207 / 8B: Original manuscript, pp.209-216) edited by Yasuhiko Nagano and Samten G. Karmay, National Museum of Ethnology, Osaka 2002**

Senri Ethnological

Reports

**32**

## **The Call of the Blue Cuckoo**

An Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals

Bon Studies 6

Edited by

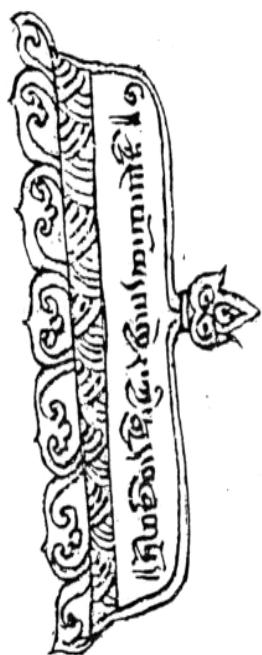
**Samten G. Karmay**

**Yasuhiko Nagano**

**National Museum of Ethnology  
Osaka 2002**

Text 8B

573



574



577

578



581

582



১১৮

586



(573) ଶୁଦ୍ଧା·ଶ୍ଵର·ଶୁଦ୍ଧା·ଶ୍ରୀ·ଶୁଦ୍ଧା·ଶ୍ରୀ





(573) 銜箭雌性寒鴨 (শুণাশু<sup>1</sup>) 的故事<sup>2</sup>

(574) 用象雄語來說，শুণাশু বৈশাখ পুরুষ পুরুষ পুরুষ।

用藏語來說，迅雷生命之銹<sup>3</sup>深紅網。

吾聞如斯說，在四十五乘子之上<sup>4</sup>薩沃嘎 (শুণাশু) 有四翼神<sup>5</sup>殿，它經歷了許多次世界的生滅。

那時<sup>6</sup>一切都為真空，因智慧 (ঘোষণা) 神的慈悲<sup>7</sup>和眾生共同的命運 (的作用)，在<sup>8</sup>天空形成了風<sup>9</sup>的輪子，風推動輪子旋轉<sup>10</sup>，逐漸地<sup>11</sup>一層一層地形成了四種元素<sup>12</sup>。

從光明 (শুণাশু) <sup>13</sup>神的化身產生了，  
神、嘎兒、丹、 (শুণাশু) 三種，  
穆、魔、燦、 (শুণাশু) 三種，  
恰、斯、桂、 (শুণাশু) <sup>14</sup>三種，  
人、瑪、傑、 (শুণাশু) <sup>15</sup>三種，  
鬼、森、居爾、 (শুণাশু) <sup>16</sup>三種。

<sup>1</sup>其手抄原文如右：“শুণাশু”，即等於“শুণা”

<sup>2</sup>其手抄原文如右：“শুণা”。 “শুণা” 表示‘續/故事’的意思。 Cf. “শুণাশু”：本來的意思是‘坐/居住’，而書名的後面也使用

<sup>3</sup>其手抄原文如右：“শৈশব্দু” ，即等於“শৈশব্দু” ，而表示‘銹子’（‘試金石’的意思）

<sup>4</sup>其手抄原文如右：“শুণাশু” 。 此表示‘宇宙’。

<sup>5</sup> 神（“শুণা”）有兩種意思，即 1。‘佛菩薩’（“ঘোষণাশুণা”），2。‘世間神’（“বিশ্বাশুণা”）

<sup>6</sup>其手抄原文如右：“শৈশব্দু”

<sup>7</sup>其手抄原文如右：“শুণাশু” 。 在此“শুণা”等於“শৈশব্দু”

<sup>8</sup>其手抄原文如右：“শুণা” 。 此是“শুণা”（‘方向’）的錯字

<sup>9</sup>其手抄原文如右：“শুণাশুণা” ，即‘鳳的化身’

<sup>10</sup>其手抄原文如右：“শুণাশুণা” ，此表示‘他轉’，而“শুণাশুণা”表示‘自轉’

<sup>11</sup>其手抄原文如右：“শুণাশুণা”

<sup>12</sup>即‘土’（“শুণা”）、‘水’（“শুণা”）、‘火’（“শুণা”）、‘風’（“শুণা”）

<sup>13</sup> Cf. ‘光芒’（“শুণাশুণা”）

<sup>14</sup> 在苯教，‘শুণা’表示‘在家裡繼續發生不願意做的事情’的意思。

<sup>15</sup> 請參考注 19

<sup>16</sup> Cf. “শুণাশুণা”；魔鬼/魔怪

那時候，

神、嘎兒、丹、( བྱାଣନ୍ଦିନ୍ଦ ) 三種盡情享樂，  
 穆、魔、燦、( ད୍ରୁଣାକନ୍ଦା ) 三種炭塗生靈<sup>17</sup>，  
 怡、斯、桂、( རୁଣିକନ୍ଦା ) 三種放任各自的命運，  
 鬼、森、居爾、( རୁଣିକନ୍ଦା ) 三種攻擊<sup>18</sup>人類，  
 人、瑪、傑、( རୁଣାକନ୍ଦା<sup>19</sup> ) 三種顯現衰落。

其中任何一位產生心病，都引起居住在色究竟天的四翼神<sup>20</sup>的擔心。

從天神央 ( ལୁଣାଣନ୍ଦନ୍ଦିନ୍ଦା ) 的心智變幻出一個綠色的牧羊小鳥，  
 從天空下凡人間。

從口中呼出“哈”( ས୍ଵାର ) 和“呼”( ས୍ଵାହ ) 聲，  
 從五行之核心產生了彩虹與雲彩，  
 從它的精華裡產生一個寶貴的卵 ( རୁଣାଦା )。  
 從它孵化出了最初的世界和斯貝傑姆 ( ལୁଣାକୁଣାକମା )<sup>21</sup>，  
 從它的心智變幻出四個寶貴的線砣<sup>22</sup>。  
 從四翼神的心膛裡產生四個帶光的字，

<sup>17</sup> 其手抄原文如右：“ଘର୍ଣ୍ଣାକୁଣ୍ଡା”，在此“ଘର୍ଣ୍ଣା”等於‘頭’( “ଘର୍ଣ୍ଣା” )‘鳳的化身’，而“କୁଣ୍ଡା”表示‘鷹’、‘野蠻’或者‘不利’的意思。Cf. “ଘର୍ଣ୍ଣାକୁଣ୍ଡା”表示‘不利的事情多’的意思

<sup>18</sup> 其手抄原文如右：“ଘର୍ଣ୍ଣା”，而表示‘像遊擊一樣悄悄地攻擊’的意思，即等於“ଘର୍ଣ୍ଣାକୁଣ୍ଡା”

<sup>19</sup> 其手抄原文如右：“ଗୁରୁକା”，而應該把它改為“କୁରୁ”。請參考注 15

<sup>20</sup> 其手抄原文如右：“ଶର୍ଣ୍ଣାନ୍ତଶବ୍ଦି”，而表示‘四部落神’。 “ଶର୍ଣ୍ଣା”，是象雄語，而表示度爾( “ଘର୍ଣ୍ଣା” )時最高的苯教神：“ଘର୍ଣ୍ଣାଶବ୍ଦାକୁଣ୍ଡା”。Cf. “ଶର୍ଣ୍ଣାନ୍ତା”：“苯教寺院”。請參考注 90

<sup>21</sup> 其手抄原文如右：“ଶିଦ୍ଧାନ୍ତକୁଣ୍ଡା”，即苯教的護法神。Cf. “ଦ୍ଵାରାଲୁକୁଣ୍ଡା”是佛教的護法神

<sup>22</sup> 其手抄原文如右：“ଶାର୍ଣ୍ଣାଦା”。在此文獻裡“ଶାର୍ଣ୍ଣା”表示‘箭/陽/男’，而“ଶାର୍ଣ୍ଣାଦା”表示‘砣/陰/女’。Cf. 此也就是卡爾梅·桑旦木 ( Samten G. Karmay / ଶାର୍ତ୍ତେନ୍ଦ୍ରାନ୍ତାନାନ୍ଦା ) 的《ଶାର୍ଣ୍ଣାଦାମନ୍ଦାଳା 》 (《The Arrow and the Spindle, studies in History, Rituals and Beliefs in Tibet》，Samten G. Karmay, Mandala Book Point, Kathmandu, Nepal 1998) 的書名

請參考注 63, 66

從四個<sup>576</sup>進入四個線砣因而產生四個寶貴的卵。

從那四個卵中，

一個卵孵化出神系穆氏（<sup>577</sup>）<sup>23</sup>世間之王耶桌（<sup>578</sup>）<sup>24</sup>，

另一個卵孵化了而產生了虎魔蓋達（<sup>579</sup>）。

還有一個卵孵化出夏瓦傑爾（<sup>580</sup>）<sup>25</sup>世間之王。

最後一個卵孵化出了贊（<sup>581</sup>）<sup>26</sup>世間之王胡爾巴索堅（<sup>582</sup>）。

那穆氏世間之王和斯貝傑姆的化身曼增仲南（<sup>583</sup>）<sup>27</sup>

結合後誕生了穆斯勒

欽布（<sup>584</sup>）<sup>28</sup>。

從那松綠石的耳飾和頭上的髮髻產生了神系穆氏世間之王（<sup>585</sup>），

從左右邊的兩個耳朵<sup>29</sup>產生了勒氏（<sup>586</sup>）<sup>27</sup>世間之王。

從身體產生了聚首之王。

從鼻子變化出勒穆隆（<sup>587</sup>）的國王。

世間女王把帽子留在邦嘎爾塘（<sup>588</sup>）變成了如玻璃般的四峰雪山。那時候，世間女王給一個白色線砣呼氣後放在地上，變成一座藍色<sup>577</sup>天岩。

四位世間之王，單身悠閒，唱歌又跳舞，又賽馬又射箭，相聚共安寢。在享受比箭的時候，在藍色天岩上有一個牧羊的小鳥<sup>28</sup>。四位單身漢射出四箭<sup>29</sup>，沒有射中小鳥卻射中了岩石。一個箭鏃留在岩石的裂縫裡

<sup>23</sup> 古代象雄六氏族之一

<sup>24</sup> “<sup>580</sup>” 有兩種意思，即 1。‘蕃’（“<sup>581</sup>”），2。‘念誦’（“<sup>582</sup>”）。

<sup>25</sup> 莲教的護法神

<sup>26</sup> 其手抄原文如右：“<sup>583</sup>”，即‘耳朵’（“<sup>584</sup>”）的敬語

<sup>27</sup> 一種合金的名字。Cf. “<sup>585</sup>”：做佛像的材料

<sup>28</sup> 其手抄原文如右：“<sup>586</sup>”

<sup>29</sup> 其手抄原文如右：“<sup>587</sup>”。Cf. “<sup>588</sup>”：‘槍’

面，在挖那個箭鏃的時候，天神央絨（ዓରମ୍ଭାଣାନ୍ଦ୍ରିଦାନନ୍ଦା）從天空<sup>30</sup>委派了神子<sup>31</sup>甘拉沃（ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦା）<sup>32</sup>。神子甘拉沃騎著白色的馬來到了四位王子的面前。  
(他) 說：

“喂！四位王子！雖然你們精於<sup>33</sup>玩樂和享受，但是你們的生活中沒有家室。你們死了也沒有哭喪的女人，沒有繼承祖業的子孫。為何不找妻妾<sup>34</sup>相伴？”

四位國王說：

“在哪裡怎麼找到妻子？(578)”

拉沃（ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦା）回答說：

“你們從四峰雪山頂上往下看，有一個六福相之地<sup>35</sup>。找妻子就去那裡找。”

四位國王又說：

“這四峰雪山峰高而陡峭，山峰無法飛越，山腳無法落腳。神子拉沃，你有什麼法力？”

拉沃說：

“我是巴塞（ଦୟାଶାନ୍ତା）神的化身。你們是四翼神的化身，不用害怕，請你們忒兒一聲抖動<sup>36</sup>身體！”

這四位世間之王（ଶିଦ୍ଧିର୍ବାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା）忒兒一聲抖動身體後，像鳥一樣飛走，像鷹<sup>37</sup>一樣騰空而起，降落在四峰雪山頂，俯視而下，但見六色福相之地，其樂融融，他飛落而至。

兄長穆氏世間之王（ଦୟାଶିଦ୍ଧିର୍ବାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା）降落在藍色天岩上。從福相弓箭變幻出穆氏（ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା）九個兄弟<sup>38</sup>和九個地方神<sup>39</sup>，變成了半神半魔<sup>40</sup>之王。

<sup>30</sup> 其手抄原文如右：“ନ୍ଦ୍ରିନ୍ଦା”，而表示‘很高的天空’

<sup>31</sup> 其手抄原文如右：“ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦା”，而應該把它改為‘兒子’（“ଶାର୍ମ୍ଭୁନ୍ଦା”）的敬語

<sup>32</sup> 其手抄原文如右：“ଅଣା”<sup>41</sup>。其敬語是“ଅନ୍ତ୍ରିକ୍ଷମା”<sup>42</sup> Cf. 一般的‘知道/瞭解’是“ଶିନ୍ନା”<sup>43</sup>

<sup>33</sup> 其手抄原文如右：“ଅନ୍ତ୍ରାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା”<sup>44</sup>。 Cf. “ଶୁନ୍ଦା”<sup>45</sup>：‘丈夫’

<sup>34</sup> 其手抄原文如右：“ଦ୍ରାଷ୍ଟା”<sup>46</sup>，即‘大地’。 Cf. “ଦ୍ରାଷ୍ଟା”<sup>47</sup>，即“ଦ୍ରାଷ୍ଟା”而表示‘顏色’

<sup>35</sup> 其手抄原文如右：“ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା”<sup>48</sup>，在此“ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦା”表示擬聲詞‘忒兒’。

<sup>36</sup> 請參考注 16

<sup>37</sup> 其手抄原文如右：“ପୁଲାନ୍ଦା”<sup>49</sup>，即“ପୁଲାନ୍ଦା”<sup>50</sup>。 請參考注 76

<sup>38</sup> 其手抄原文如右：“ଶାର୍ମ୍ଭୁର୍ବାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା”<sup>51</sup>。 Cf. ‘半農半牧’（“ବିନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦାନ୍ଦା”）/‘半中半藏’

這位勒氏世間之王（ଶିଶ୍ରୀଦନ୍ତମିତ୍ରାଶ୍ରମ）飛落下在金色岩石上，從他的頭變幻出金冠的勒氏王（ଶିଶୁଃ）。

天神的化身聚首世間之王（ଶ୍ରୀଷନ୍ତମୁଖୀ），降落在世間紅岩<sup>39</sup>之上產生了贊神呼爾巴（ଖୁମକୁତୁଷାମା）的族系。

這位隆氏世間之王（隆·希·世·乃·隆·阿·桑）則降落在世間紅岩石上，變成了八位仙<sup>40</sup>女<sup>41</sup>。從此產生了乃娜（乃·娜）仙女之族系<sup>42</sup>。

那個時候那位勒氏王正在尋找永久的居所<sup>43</sup>，肥沃<sup>44</sup>的盆地赤莫軍炯（赤莫·軍炯）<sup>45</sup>。他心靈<sup>46</sup>所寄託的生命山為高空六峰山（六峰·山·空·高·山）<sup>47</sup>，所依靠<sup>48</sup>之生命湖為九個洲的松綠石湖（九洲·松·綠·石·湖）<sup>49</sup>，所住之居所為珍寶集成的宮殿<sup>50</sup>。身披綠色的髮辮。腰系金色的腰帶。金黃色的寶座上鋪著有錦緞的墊子。是就寢時沒有妻子<sup>51</sup>相伴，所以他想要找一個妻子。天亮以後他就騎著彩虹<sup>52</sup>馬，帶著箭筒<sup>53</sup>弓箭。馱著食物<sup>54</sup>去尋找一位妻子。這件事被隨從風神（風神）<sup>55</sup>之女看見，她將此事告訴了風神。風神變成了雌性魔鳥（魔鳥）<sup>56</sup>假裝去找雄性為伴。這一雌一雄在天地之間相

( “ବ୍ୟାପକ” )

<sup>39</sup> 其手抄原文如右：“ଶ୍ରୀମଦ୍ଭଗବତ” ，在此 “ଶ୍ରୀ” 表示 ‘古老的岩石’ 。

<sup>40</sup> 其手抄原文如右：“षत्रु”，即‘妖精（神）’。Cf. ‘僧人’（“षत्रुण”）/‘尼古’（“षत्रुण”）

<sup>41</sup> 其手抄原文如右：“𦵹”，而有兩種意思，即1。‘藥’，2。‘女’。

<sup>42</sup> 其手抄原文如右：“後五”，而表示‘後裔’

<sup>43</sup>其手抄原文如右：“ঘূৰা”，而有兩種意思，即1。‘地方’，2。‘家’。

<sup>44</sup>其手抄原文如右：“ঘূৰস্”，而有兩種意思，即1。‘金色’，2。‘肥沃’。

<sup>45</sup>其手抄原文如右：“ঘূৰ”。在苯教思想裡，‘生命’的三要素，就是“ঘূৰ”、“ঘূৰু”和“ঘূৰস্”。如果三個結合，就我們的生命是旺盛的。如果三個分散，就我們的生命變成衰弱的，對此需要苯教儀式度爾（“ঘূৰস্”）。Cf. “ঘূৰাঘূৰ”表示‘把“ঘূৰ”在我們的身體裡綁在一起’的行為。

46 其手抄原文如右：“*षष्ठे॒३*”。

<sup>47</sup> 其手抄原文如右：“ଅଷ୍ଟମ”<sup>1</sup>，即‘宮堡’（“ଶାହାଷ୍ଟମ”）

<sup>48</sup> 其手抄原文如右：“শৰ্কু”’，即‘彩虹’（“ঝঁঝ”）的古代語

<sup>49</sup> 甚手抄原文如有：“箭筒”，即“箭筒”（“箭筒”）

<sup>50</sup> 甚手抄原文如右：“କର୍ମଶାସ୍ତ୍ର”<sup>51</sup>，即‘彩虹’；“କର୍ମଶାସ୍ତ୍ର (ଶାସ୍ତ୍ର)”

遇。被勒氏王看到，以前，一隻雌性魔鬼寒鴨點著頭啄食<sup>51</sup>飼料，抖著翅膀。勒氏王射了一箭，箭尾射中了鳥的尾巴<sup>52</sup>。鳥飛上了天空，她拖著箭飛掉了。勒氏王以為，鳥可能死，箭也可能丟。他騎著馬去追那只鳥。她被抓住了，但是他的兒子<sup>53</sup>沒抓住了。上面所說的兒子拖著箭跑了<sup>54</sup>。人太累，馬出汗，馬累就被拴在茅草<sup>55</sup>(581)上，人累就入睡。等天亮<sup>56</sup>以後，發現彩虹馬被盜。跟著馬和箭兩個的痕跡消失在山丘(குன்று)中，過了<sup>57</sup>那<sup>58</sup>座山有很多<sup>59</sup>藍色的帳篷。馬和箭的痕跡消失了那邊。風之女把馬偷走並藏在山溝之間。勒氏王走到了帳篷門口。(他)說：

“我的馬和箭的痕跡到了這個家門口。如果要偷的話，就懲罰<sup>60</sup>。如果看見的話，就有獎品<sup>61</sup>”。

從綠色的帳篷裡面出來了一個高貴的女人<sup>62</sup>。(她)說：

“馬是被風偷走的，箭是被鳥叼走”。

勒氏<sup>63</sup>王肚子又餓又累，吃一點東西睡覺休息一下。那個女人請他進去，請他坐在鋪著錦緞墊子的金色寶座上。金色的盆子裡給他獻上電(ஏற்று)的肩胛骨和下腿(ஈந்து)的小腿肉手、大米做的食物、上等的紅糖和葡萄酒。往裡面<sup>64</sup>看(582)，他看見昨天的那支箭和一個藍色的線砣，用

<sup>51</sup>其手抄原文如右：“ஷா-ஷா-”<sup>52</sup>，而應該把它改為“ஷா-ஷா-”

<sup>52</sup>其手抄原文如右：“ஏஷா-”<sup>53</sup>，即“ஏஷா-”的古代語

<sup>53</sup>其手抄原文如右：“ஷா-”<sup>54</sup>，而應該把它改為“ஷ-”

<sup>54</sup>其手抄原文如右：“ஷா-ஷா-ஷா-ஷா-ஷா-”<sup>55</sup>。在此應該把“ஷா-ஷ-”改為‘熟習/慣於’(“ஷா-ஷா-”)<sup>56</sup>，而把“ஷா-”改為‘翻越/超過’(“ஷா-ஷா-”)

<sup>55</sup>其手抄原文如右：“ஷா-”<sup>56</sup>，即等於“ஷா-”和“ஷா-ஷா-”

<sup>56</sup>其手抄原文如右：“ஷா-”<sup>57</sup>，即等於‘早上’(“ஷா-ஷா-”)

<sup>57</sup>其手抄原文如右：“ஷ-ஷ-ஷ-ஷ-ஷ-”<sup>58</sup>。在此“ஷ-ஷ-”表示‘上山’，而“ஷ-”意味著“ஷ-”。

<sup>58</sup>其手抄原文如右：“ஷ-”<sup>59</sup>，請參考注57

<sup>59</sup>其手抄原文如右：“ஷ-ஷ-”

<sup>60</sup>其手抄原文如右：“கஷ-”<sup>61</sup>，即等於‘懲罰’(“கஷ-ஷ-”)

<sup>61</sup>其手抄原文如右：“ஏஷா-”<sup>62</sup>，即表示‘付款’

<sup>62</sup>其手抄原文如右：“ஷ-ஷா-ஷ-ஷ-ஷ-”

<sup>63</sup>其手抄原文如右：“ஷ-”<sup>64</sup>，即表示‘பி-ஷ-’

<sup>64</sup>其手抄原文如右：“ஷா-”

金色的繩子，綁在直立的柱子上。（他）說：

“上面的那個箭是我的”。

高貴的女人說：

“箭和砣<sup>65</sup>聚在一起，意味著男女相聚在同一個墊子上，用金色的繩子綁起來，意味著將頭髮辮在一起，綁在直立<sup>66</sup>的柱子，意味著朝夕相處”。

在那個時候，因為呼爾巴贊（हर्षण）神附在了他們的身<sup>67</sup>上，於是這對男女<sup>68</sup>結合了。九個月十天生了一個兒子<sup>69</sup>，一天天過去了，慢慢地說話，慢慢地走路了。勒氏王說：

“雖然有了後代<sup>70</sup>，即尚未與家人見面<sup>71</sup>，你給我準備食物，回報<sup>72</sup>他們的養育之恩，我要宴請你的父親和兄弟<sup>73</sup>”

貴婦人<sup>74</sup>說<sup>75</sup>：

“我的父親耶卓（ઘાન્કણ）非常強悍，你會後悔與他相見的”

<sup>65</sup> 其手抄原文如右：“ଶ୍ରୀରାଧାର୍” ，而表示 ‘男/女’ ，請參考 注 22, 68

<sup>66</sup> 其手抄原文如右：“ଶ୍ଵର'ପ'ଶ୍ରୀଶ୍ଵର” ，而表示‘立’

<sup>67</sup> 其手抄原文如右：“”，而表示‘附身’

<sup>68</sup> 其手抄原文如右：“男/女” ，而表示 ‘男/女’ ，請參考注 22, 65

<sup>69</sup> 其手抄原文如右：“ཇད་ཇින්”。在此應該把‘妹妹’（“ཇින්”）改為‘兒子’（“ཇය්”）。

<sup>70</sup> 其手抄原文如右：“兒女系”，而表示‘兒女/後代’

<sup>71</sup>其毛抄原文如有：“𠂇”，而表示‘臉’

<sup>72</sup> 其手抄原文如右：“*gāng*”

<sup>73</sup> 其手抄原文如右： “ଭେଦ” ， 即等於 ‘兄弟’ ( “ଭେଦଭେଦ” ) Cf. “ଭେଦ” 的古代語：  
“ଦେବ”

<sup>74</sup>其手抄原字如左：“ ”

其手抄原文如右：  
75 其手抄原文如右：“

其手抄原文如右：“**বৈশ্বকুণ্ঠ**”  
76 諸古書 3: 27

請參考 汪 37  
77 華人社會文化

<sup>78</sup> 朱子曰：「人知「○」，不知「○」，譬如「○」，譬如「○」，皆失之。」

神了，口裡笑出聲。耶卓<sup>79</sup>說：

“我是天上的耶卓，你嘲笑了我”

打了夫人一個耳光。耶卓的哥哥<sup>80</sup>欲成夫人身，幻變成女人。她拽兒子的上身，父親拽其下身，勒氏王子從腰斷身，兒子死了<sup>81</sup>。（他的）兒子非常痛苦<sup>82</sup>。父親說：

“沒有上半身的兒子屍體對我有什麼用？將其天葬<sup>83</sup>吧！”

母親說：

“沒有下半身的兒子屍體對我有什麼用？將其土葬<sup>84</sup>吧！”

苯教師<sup>85</sup>納若（នារុ）說：

“人死了後一定<sup>86</sup>要度亡（ត្រូវត្រូវ），給兒子度亡吧！”

派了度爾（ត្រូវ）穆氏旋風<sup>87</sup>作使者。父母親把兒子的屍體上下部分合在一起。苯教師<sup>88</sup>納若（នារុ）(584)修行度爾神瑪沃（នារុត្រូវពាណិជ្ជកម្ម<sup>89</sup>）和拉塞坡瑪（នារុពាណិជ្ជកម្ម<sup>90</sup>）兩尊神。

以多<sup>91</sup>種寶物來替補缺損的骨頭，  
以綠色的松柳來替補衰弱的頭髮，  
用精美的水晶來填充耳洞損傷<sup>92</sup>的地方，  
用九眼珠來填充眼眶<sup>93</sup>損壞的地方，

<sup>79</sup>其手抄原文如右：“នារុត្រូវ”

<sup>80</sup>其手抄原文如右：“ត្រូវពិនិត្យ”

<sup>81</sup>其手抄原文如右：“ត្រូវធម៌”，即‘死亡’（“ត្រូវធម៌”）的過去式。

<sup>82</sup>其手抄原文如右：“នារុពាណិជ្ជកម្ម”

<sup>83</sup>其手抄原文如右：“ពាណិជ្ជកម្មពាណិជ្ជកម្ម”

<sup>84</sup>其手抄原文如右：“ពាណិជ្ជកម្ម”

<sup>85</sup>其手抄原文如右：“ពាណិជ្ជកម្ម”，即等於“ពិនិត្យ”。請參考注88

<sup>86</sup>其手抄原文如右：“នៅ”，即等於‘最後/盡頭’（“នៅរី”）

<sup>87</sup>其手抄原文如右：“ត្រូវធម៌”

<sup>88</sup>其手抄原文如右：“ពិនិត្យ”，即等於“ពាណិជ្ជកម្ម”。請參考注85

<sup>89</sup>其手抄原文如右：“ត្រូវធម៌”，即等於“ត្រូវធម៌”

<sup>90</sup>其手抄原文如右：“ពាណិជ្ជកម្ម”，是象雄語，而表示度爾（“ត្រូវ”）時最高的苯教神：

“ត្រូវពាណិជ្ជកម្ម”。Cf. “ពាណិជ្ជកម្ម”：‘部落神’。請參考注20

<sup>91</sup>其手抄原文如右：“បុរុ”：即表示‘九’

<sup>92</sup>其手抄原文如右：“សារ”，即表示‘空’

用拉 (අු) <sup>94</sup>和香來填充鼻腔 <sup>95</sup>損壞的地方，  
 用紅色的綾羅 (ශ්ංසා) 來填充舌頭的經絡損毀的地方，  
 用純淨的金子來填充臉上無光的地方，  
 用深褐色的寶石 (ශ්ංචුරුස <sup>96</sup> ඝක්ද) 來填充嘴唇損傷的地方，  
 用貝殼來替補無光澤的牙齒，  
 用上品綾羅來替補皮膚的彈性損壞的地方，  
 用朱砂來修補血色紋亂的地方，  
 用極純淨<sup>97</sup>的螺貝來替補被損壞的骨髓，  
 用白色的砣來恢復已經衰弱的記憶。

就這樣，把五種材料修行加持<sup>98</sup>的少量的藥<sub>(585)</sub>和瘡<sup>99</sup>達雅甘 (දායාගං)。草藥<sup>100</sup>瑪給達 (ඡාජිච) 放在顏色清楚<sup>101</sup>的青銅碗裡，浸泡了很久。將少許藥物放進嘴裡，還塗在他的身上。到了前面所說的份量，胳膊發麻，身體動一動沒站起來，想走一走但走不動，想說一說但說不出來。那位聰明的恰王 (ශ්ංකු) 將王妃<sup>102</sup>的呼吸精華存在小盒裡，然後呼到他的嘴裡。逐漸地開始起身，走動和說話了。這兩位父母接收了孩子<sup>103</sup>，準備去噶域 (ශ්ංචුලා) 在動身前往的時候，從他的身後，魔協波通波 (ෝඛ්ංචුලාංචුංචු) 勸他（說）：

“你不要去噶域，不要渡過亡人世界”

恰魔 (ශ්ංචුං) 說：

“到跟前來！”

<sup>93</sup> 其手抄原文如右：“ඡ්ංක” ，即表示‘眼眶/盒子’（“ඡ්ංචු”）

<sup>94</sup> 其手抄原文如右：“අ” 。在此應該把它改為‘褐子/毯子’（“අුං”）

<sup>95</sup> 其手抄原文如右：“ඡ්ංචු” ，即表示‘桶/尖/頂/腔’

<sup>96</sup> 其手抄原文如右：“ංචු” ，即表示‘材料’

<sup>97</sup> 其手抄原文如右：“ඡ්ංචුං”

<sup>98</sup> 其手抄原文如右：“ංචු”

<sup>99</sup> 其手抄原文如右：“ංචුංචු” ，即表示‘瘡藥’

<sup>100</sup> 其手抄原文如右：“ංචුංචු”

<sup>101</sup> 其手抄原文如右：“ංචුංචුංචු”

<sup>102</sup> 其手抄原文如右：“ංචුංචුංචු”

<sup>103</sup> 其手抄原文如右：“ංචුංචුංචුංචු” ，即表示‘該收到的份量’（在此即‘孩子’）

恰魔（**ចោមុន**）（又）說：

“你<sup>(586)</sup>不要逾越愁苦<sup>104</sup>，就要求得四翼神<sup>105</sup>的保護。聽說拉沃拉塞（**ឡាវាលាសាស្តា**）已經託付給他<sup>106</sup>，封他為雍仲苯教<sup>107</sup>的戰神”

然後魔鬼貢雅（**កោយសារ**）、瑪苦王（**មេក្យ**）、姜巴查果廓（**កងបាបាទរោក**）、天龍八部（**ខ្លួនការពាល់សម្បជន**）給他加持並賦予神力，賜名為尼威爾（**ឯកវិនិស្សរ**）。為什麼<sup>108</sup>叫他尼威爾？因為還封<sup>109</sup>他為魔（**មុន**）和恰（**ចោ**）之王。尼威爾將聖鉢<sup>110</sup>賜予魔鬼並贈予單鉢<sup>111</sup>以保護聖教<sup>112</sup>。魔鬼說：

“雖然面相醜陋言語悅耳，我將單鉢敬存為法器<sup>113</sup>。男性的山魔（**មុនកោយសារ**）們！

女性的神靈（**សេខាឯកា**）們！和自由<sup>114</sup>的小贊（**សក្រ**）們！請手持單鉢，獻上了虎豹。

一年四季，請選定居住的地方，和四位王妃享樂，不要傷害人類和牲畜<sup>(587)</sup>。男性女性神們！好好服侍他們！”

迅雷的生命之銚子<sup>115</sup>（書名）

由紮瓦瑪爾那（**ជាហមារណា**）的相續<sup>116</sup>的歷史的第一節。

<sup>104</sup>其手抄原文如右：“**មុន**” ，即等於‘愁苦/悲痛’（“**មុនុន**”）

<sup>105</sup>其手抄原文如右：“**កុំពិនិត្យុនិយាយ**” 。請參考注37, 76

<sup>106</sup>其手抄原文如右：“**ទិន**” ，即表示‘你’

<sup>107</sup>其手抄原文如右：“**មុនុនក្នុងសម្រេច**”

<sup>108</sup>其手抄原文如右：“**ទិនិស្សរ**” ，即等於“**ទិនិស្សរ**”

<sup>109</sup>其手抄原文如右：“**សន្លាយ**” ，即‘任命/註定’（“**ន្លាយ**”）的過去式

<sup>110</sup>其手抄原文如右：“**ក្នុងសំគាល់**” ，即表示‘鉢’

<sup>111</sup>其手抄原文如右：“**មុនក្នុង**” ，即等於‘單鉢’（“**សិល្បោនក្នុង**”）

<sup>112</sup>其手抄原文如右：“**សម្រេច**” ，即表示‘苯教’

<sup>113</sup>其手抄原文如右：“**មុនកំ**” ，即表示‘手的部分’。在此“**កំ**”等於“**កំនស**”

<sup>114</sup>其手抄原文如右：“**សេខាឯកា**”

<sup>115</sup>其手抄原文如右：“**សរុបមុនុនក្នុងសម្រេចសិល្បោន**”

<sup>116</sup>其手抄原文如右：“**មុនុនិយាយ**”

## 邊疆少數民族諺語集錦

有刀槍，勢力大；有眞理，天不怕。（白族）

眞理無敵，風雨無情。（蒙古族）

純鋼折不彎，眞理駁不倒。（維吾爾族）

手掌遮不住太陽，謊言辯不過眞理。（藏族）

如果是夜明珠，放在那裡都閃光。（景頗族）

參天大樹，有根才能長新葉。（毛南族）

人往大處看，鷹往高處飛。（納西族）

伸手容易縮手難，張嘴容易閉嘴難。（回族）

成人易，做人難。（烏孜別克族）

禿子找花不難，戴花難。（維吾爾族）

進山要帶柴刀，進城要帶錢鈔。（苗族）

結實的包頭靠扎，漂亮的獵槍靠擦。（傈僳族）

筍子不割成竹，穀子不收成泥。（佤族）

兄有弟有，不等於自己有。（布依族）

樹枝沒有一般齊的，力氣沒有一樣大的。（哈尼族）

看人看心，聽話聽音。（藏族）

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

# 一九二一年外蒙古獨立原因的探討

香港中文大學歷史學部哲學碩士  
香港大學文學及文化研究碩士生  
余祺燁

## 摘要

外蒙古在辛亥革命後首次脫離中國獨立；1915 年，中、俄、蒙三方簽訂《恰克圖協約》，外蒙取消獨立，承認中國宗主權；中國則承認外蒙自治。1919 年，外蒙宣佈撤消自治，回歸中國。但是在 1921 年，外蒙再次宣佈獨立。本文以當時北洋政府與相關官員往來的函電為基礎，探討外蒙古在 1921 年再次獨立的主要原因。

筆者認為，外蒙古在 1921 年再次獨立，除了因為中國內地政局不穩、蒙古民族意識的覺醒外，西北籌邊使徐樹錚處理撤治問題的失當更是導致此次獨立的主要因素，而日、俄兩國的支持也起著十分重要的作用。

## 前言

外蒙古諸部早於清代康熙和乾隆年間歸附中國，成為藩部。1911 年，外蒙古趁着滿清皇朝覆亡，宣佈獨立。1915 年，中、俄、蒙三方簽訂《恰克圖協約》，外蒙宣佈撤消獨立，承認中國宗主權；中國則承認外蒙自治。1919 年，外蒙宣佈撤消自治，回歸中國。但是在不足兩年的時間，外蒙竟再次尋求獨立。幾經波折後，中國國民政府終於在 1946 年承認外蒙古獨立。

外蒙再次尋求獨立，固由於蒙古民族意識的覺醒，日俄兩國的煽風點火等因素所造成。然而，筆者認為，北洋政府撤治的措置失當，更是直接觸動外蒙再次獨立的導火線。而北洋政府未能及時遏止局面的進一步發

展，又與中國內部矛盾有關。本文擬對這一歷史事件的發展過程作一考察；而筆者先簡述外蒙 1921-1945 年獨立的經過，然後再論述北洋政府處理外蒙問題的手法。

## 外蒙古再次獨立的經過

1920 年直皖戰爭爆發，結果皖系大敗；7 月 9 日，段祺瑞下台，其親信西北籌邊使徐樹錚遭當局通緝，逃入日本使館尋求庇護。由於中原的內亂和軍閥間互相爭奪，駐守在外蒙的中國邊防軍人心渙散。

有見及此，外蒙活佛與喇嘛、王公趁機再次策劃獨立。他們同時向俄國紅軍和白軍尋求支持，請求他們幫助外蒙把中國駐軍趕走。白軍於 1921 年 2 月攻陷庫倫，外蒙於 3 月 21 日第二次宣佈獨立，成立蒙古國政府，仍尊哲布尊丹巴（活佛）為君主，白軍首領恩琴自封親王。

當時外蒙一切政事，都由恩琴操縱主持，儼如太上皇帝。恩琴在外蒙實行殘酷的統治：“所有房屋人頭等稅，一律恢復，且更加重。對於逃而復回之華商監視極嚴，非僅不許移徙，且禁其與內地通信……恩琴所部一切需用之品，盡責令蒙人供給，稍或遲緩，輕則加以非刑，重則立予處死，完全一種流寇行爲。”<sup>1</sup>這時外蒙王公苦不堪言，活佛在 4 月派遣代表到北京，要求停戰，但以恢復自治為條件。北洋政府於是派東北軍閥張作霖為蒙疆經略使，企圖以武力收復外蒙。然而，張作霖志在中原，當然不肯將大軍開往外蒙，他只是派張景惠等部開到察哈爾和熱河，便按兵不動，<sup>2</sup>任恩琴在外蒙為所欲為，使中國失去了收復外蒙的機會。

當時蘇俄亦聲言，中國如不出兵，便會進兵代驅白軍。北洋政府對此置若罔聞。蘇俄便指導蘇赫巴圖及喬巴山的蒙古人民革命黨，召集軍隊，趕走中國守軍，佔領恰克圖，並在該地設立蒙古臨時政府，與庫倫的恩琴對立，並派紅軍與蒙古人民革命軍進攻外蒙。

1921 年 7 月 6 日，在蘇俄紅軍的配合下，蒙古人民革命軍攻陷庫倫，擊退恩琴，外蒙宣佈獨立，仍以哲布尊丹巴為君主，建立“君主立憲政府”。這是外蒙第三次獨立。然而，外蒙幾乎完全受蘇俄控制，活佛只

<sup>1</sup> 高博彥：《蒙古與中國》（臺北：金蘭文化出版社，1977），頁 139。

<sup>2</sup> 張忠綏：《中華民國外交史（一）》（臺北：正中書局，1959），頁 357-358。

能掌管宗教事務，無權干涉政治。蘇軍依蒙古政府“請求”，在蒙古未得完全“解放”之前，暫不撤兵，長期駐紮在庫倫（後改名烏蘭巴托）。各個重要機構均有俄人作顧問，掌握實權。1924年5月哲布尊丹巴死，同年11月，第一屆大人民呼拉爾在庫倫召開，宣佈廢除君主立憲制，成立蒙古人民共和國。

在1924年的《中俄解決懸案大綱協定》中有“蘇聯政府承認外蒙為中華民國之一部分，及尊重在該領土內中國之主權”和有關蘇聯撤軍的條款，但只是一紙空文，外蒙獨立已成事實。1945年2月11日，美、蘇、英三國首腦簽訂涉及外蒙主權的雅爾達協議。1946年中國國民政府承認外蒙古獨立。中華人民共和國成立後，蒙古人民共和國於1949年10月16日與中國建交。

以下再論述北洋政府處理撤治問題的手法。

## 導致外蒙在一九二一年獨立的原因

### (一)北洋政府對外蒙撤治的轉折—從漸進到急進

1915年中、俄、蒙三方簽訂《恰克圖協約》後，外蒙取消獨立，改為自治外蒙古。同年，北洋政府特任陳鎣為庫倫辦事大員（都護使），行使對外蒙的宗主權。1916年7月8日，陳鎣以專使的身份冊封哲布尊丹巴，並在典禮儀式上，對活佛禮遇有加。陳鎣為人圓融，採取穩健漸進的方式與活佛和王公交往，因而博得他們的好感，使他們對北京政府疑慮漸消。<sup>3</sup>：

1917年4月，陳毅接任為庫倫辦事大員，他深諳蒙事，仍本著圓融的原則，以穩健漸進的方式處事，大大增進了中蒙關係。當時俄國受歐戰的影響，內部亦發生革命，白俄和赤俄相爭，無力過問蒙事。而日本也想乘俄國內亂之際染指外蒙，於是支持白俄軍人謝米諾夫發起“泛蒙古運動”，意欲成立親日的“大蒙古帝國”，並企圖以武力迫使外蒙加入。另一方面，外蒙內部王公和喇嘛爭權，各王公都認為歸附中央會得到較大利益，於是與陳毅擬定撤消自治條款六十三項，希望藉着中國政府的庇蔭，

<sup>3</sup> 劉學銚：《外蒙古問題》（臺北：南天書局，2001），頁31。

對外抗拒謝米諾夫的侵略，對內收回喇嘛的權力。而各大喇嘛擔心利益受損，亦派代表到北京陳情。

當陳毅與外蒙當局就撤治的細節討論不休時，略有才華但相當自負的參戰軍參謀長徐樹錚率軍入蒙。他不理會內閣閣議的決定和外交部的主張，力主以強迫手段解決外蒙撤治問題。

早在 1919 年 3 月，綏遠騎兵團長高在田和察哈爾都統田中玉先後條陳建議政府以武力取消蒙古自治。統計局長吳廷燮，亦提出了調動察綏軍隊移駐蒙邊，由參戰軍來墳防的主張。在安福系政府已決定派參戰軍入蒙後，<sup>4</sup> 4 月 17 日，徐樹錚提出西北籌邊辦法。國務院於 6 月 13 日特任徐樹錚為西北籌邊使，19 日規定出兵外蒙事宜統由西北籌邊使主持，不容各部過問。24 日又令徐兼任西北邊防軍總司令，參戰軍一律改為西北邊防軍。7 月 18 日公佈西北籌邊使官制。“而其真正目的，不外假邊防之名，保全參戰軍之實，用以對內。是以全軍三師四旅之眾，真正派赴外蒙者，僅褚其祥所轄第三混成旅之第七團一團而已。”<sup>5</sup> 這樣，北京政府便改變了數年來對外蒙政策溫和漸進的方針。剛巧這時陳毅亦因為謝米諾夫軍事威脅外蒙，再三催促中央出兵。然而，一旦徐樹錚率軍入蒙，便與陳毅就撤治問題發生衝突。

西北籌邊使和庫倫辦事大員，雖各有職守，但陳毅和徐樹錚兩人都想在外蒙建功立業。國務總理靳雲鵬雖然去電陳毅說：“徐籌邊使日內赴庫，撫視所部軍隊，對蒙方面並無直接任務，蒙古仍由都護使完全負責，以明許可權”，<sup>6</sup> 但兩人的摩擦，似乎無可避免。學者李毓澍先生認為，陳毅在處理撤治問題時錯估了形勢，以致徐樹錚有了可乘之機。<sup>7</sup>

徐樹錚於 10 月 29 日率四千軍隊抵達庫倫後，11 月 1 日就向北京發出電報，<sup>8</sup> 批評陳毅等所擬的“外蒙撤銷自治善後條例”一無可取。11 月

<sup>4</sup> 〈民國 8 年 4 月 5 日外交部致陸徵祥電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》（臺北：中央研究院近代史研究所，1959），頁 365。

<sup>5</sup> 李毓澍：《外蒙古撤治問題》（臺北：中央研究院近代史研究所，1961），頁 137。

<sup>6</sup> 〈民國 8 年 10 月 22 日收駐庫大員（陳毅）電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 516。

<sup>7</sup> 詳見李毓澍：《蒙事論叢》（臺北：里仁書局，1991），頁 373-375。

<sup>8</sup> 〈民國 8 年 11 月 4 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 574。

6 日，徐樹錚在沒通知陳毅的情況下密謁活佛。他又召集烏里雅蘇台佐理員恩華和恰克圖佐理員李垣前來商討。陳毅屈服於徐樹錚的兵威，同意把國務院已經同意的“善後條例”交給徐過目，且可修改。<sup>9</sup>11 月 11 日徐樹錚強迫陳毅無條件地按照其意思修改“善後條列”。

徐樹錚命陳毅按照“一、治蒙之策以啓化為主。二、撤治後政權應收歸政府，不能以政府收其名，王公收其實。三、政教分設，王公喇嘛不可畸輕畸重。四、西北籌邊使即外蒙已定之長官，其官制中所有權，不能攬越”的四項原則，重訂原來的六十三款。<sup>10</sup>於是，陳毅的努力，便付諸東流。

徐樹錚到達庫倫一星期後便秘密謁見活佛。但不久，他卻以請柬“不如禮”為由，不肯參加活佛的宴請。而活佛派到北京的代表嘉亨尊<sup>11</sup>亦毫無收穫。徐在給北京的電報中說：

昨晚活佛派人請宴，伊東不如禮，當經拒出。另派蒙總理兼內務長巴特瑪王來請，亦經嚴詞面數活佛之非，婉詞深慰巴王之老而多勞，並告以活佛多病，死期不遠，囑其為黃教自愛，渠深領感而去。然其人頗具邱壑，亦頗諳外邦情勢，撤治事，多向此人身上加工，定可得手。語之陳使，極以為然。陳使即屬向喇嘛一派示威，樹錚言邊事興，兵事通，不外恩威並用四字，而用恩用威，先後彼此，頗費斟酌。以撫蒙而論，蒙性多猜，威則不易近，故必先恩以結之。恐其久而易視也，然後威以折之，蒙無實力，必悚而就範。再待以恩，以結其心，則不思勾結外援，乃永無反側矣。武侯擒縱遺法，可師其意，而稍變通之，以策久遠，非僅今日計也。<sup>12</sup>

根據這封電報，便可知徐樹錚對蒙古人採取的手段和策略。同時也可看出他還抱有男子要立功異域的英雄觀念、“非我族類，其心必異”的看

<sup>9</sup> 〈民國 8 年 11 月 7 日收駐庫大員（陳毅）電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 581-582。

<sup>10</sup> 〈民國 8 年 11 月 12 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 586。

<sup>11</sup> 嘉亨尊活佛是外蒙古西部地位僅次於哲布尊丹巴的宗教領袖。他的正式名字是達木唐巴紮爾，並反對喇嘛干政，可說是一位贊成撤治的高僧。

<sup>12</sup> 〈民國 8 年 11 月 15 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 588。

法，以及“以夷制夷”的策略。他這種態度，便為外蒙再次獨立埋下了禍根。

徐樹錚在壓倒陳毅後，便開始根據“恩威並施”的原則處理撤治問題。這時外蒙自治官府業已召集王公來開會。陳毅向北京報告說：“日昨開會，各王公均不發言。不得已令四部王公退席，各抒己意，用文呈上。結果三、札、車三盟王公，均全體贊成，土盟各札薩克及有名王公，亦均贊成……喇嘛詭計遂遭失敗。昨巴特瑪私謁徐使，遂又藉謁活佛不願，經徐使面加申斥而退。”<sup>13</sup>那時外蒙王公和喇嘛都屈服於壓力，已經同意撤治，若能以寬仁的態度對待蒙人，撤治定能得到蒙人的支持。但徐“對於條文，遇事挑剔，不諒辦事苦衷，竊恐有辜王公希望，又難措手矣。”

<sup>14</sup>11月14日，徐又通電北京，主張“逕以明令先行撤銷自治……似較先商條例諸多牽制者，直捷痛快。”<sup>15</sup>

雖然徐樹錚於謁見活佛的時候，派兵包圍活佛的宮廷，但活佛仍不為所動，聲言外蒙撤銷自治還不是合適時候。徐見活佛拒絕撤銷自治，便將陳毅與外蒙王公商定的六十三條修改，把其中優待外蒙的條件全部刪除，而以較嚴苛的條件向外蒙總理巴特瑪多爾濟喇嘛提出，並嚴詞限令外蒙政府36小時給予答覆，否則兵戎相見。<sup>16</sup>陳毅指出：“寒（十四）夜徐使私訂條件八條，帶同軍官至內務長巴特瑪處，迫令簽字，喇嘛大悔，黃黑遂聯合一氣，抵死不認。”<sup>17</sup>徐樹錚發電報給北京時也說：

寒日到巴特瑪寓所議商條件……或不定條件，但由佛率具請撤治，一切辦法統待另商，或派人隨樹錚入京詳定，渠狡展良久，逼之去謁佛。樹錚尋又嚴詞誥諭謂，禍蒙之罪，不在佛而在喇嘛，寬限一日，夜晚定須解決。否則拿解者不止一佛，執事雖老，亦當隨行，渠情狀極畏懼，大約一二日內，可見定奪矣……巴忽趨車而來，握手告語云，昨晚別後，連夜面

<sup>13</sup> 〈民國8年11月17日收庫倫都護使（陳毅）電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁589。

<sup>14</sup> 同上註。

<sup>15</sup> 〈民國8年11月18日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁590。

<sup>16</sup> 張忠紱：《中華民國外交史（一）》，頁352。

<sup>17</sup> 〈民國8年11月18日收庫倫都護使（陳毅）電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁590。

佛，痛陳利害，繼之以泣，佛感悟，遂允撤治。<sup>18</sup>

至此，外蒙古的撤治雖在徐樹錚的威逼下而得以達成，但陳毅“惟求蒙人依漢如天，永不再傷感情，隱種獨立之根”<sup>19</sup>的願望卻無從實現。

關於呈遞撤治公文，徐樹錚希望外蒙自治官府呈遞給他；但蒙方拒不承認籌邊使官制，堅持交陳毅轉呈北京政府。由於徐對此並不堅持，最後便決定，正文呈遞陳毅，另備一份交徐帶京。<sup>20</sup>

外蒙自治官府在 11 月 17 日向北京政府遞交請願取消自治的呈文。大總統徐世昌於 11 月 22 日公佈批准外蒙古王公喇嘛請願撤銷自治令：

據都護使駐札庫倫辦事大員陳毅電呈，外蒙官府王公喇嘛等合詞請願呈文，內稱……並據西北籌邊使徐樹錚呈同前情核閱來呈，情詞懇摯。具見博克多·哲布尊丹巴·呼圖克圖汗及王公喇嘛等，深明五族一家之義，同心愛國，出自至誠，應即俯如所請，以顧蒙情。所有外蒙博克多·哲布尊丹巴·呼圖克圖汗應之尊崇，與四盟沙畢等應享之利益，一如舊制，中央並當優為待遇，俾共用共和幸福，垂於無窮，本大總統有厚望焉。<sup>21</sup>

徐世昌於同日冊封哲布尊丹巴為翊善輔化·博克多·哲布尊丹巴·呼圖克圖汗，亦冊封女佛為昭敏淨覺·額爾德尼·車臣·敦都木·喇木。<sup>22</sup>

徐樹錚於 11 月 21 日離庫回京。回京前，徐擔心陳毅會在庫倫破壞其所為，便派兵監守都護使公署。徐還向北京發出電報說：“外蒙撤治意見糾紛，久議未決。今仍不附條文，慨然而定，殊為始科所不及……樹錚假國鉞，秉督辦（段祺端）神猷，手握重兵，恐喝無智無力之蒙人，譬揚刃以嚇家兒，丈夫所羞出。徒以公案久不決，國家將有損威失重之虞，遂不惜出此下策。”<sup>23</sup>由此可見他當時是很自滿的。

<sup>18</sup> 〈民國 8 年 11 月 19 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 594。

<sup>19</sup> 〈民國 8 年 10 月 11 日收庫倫辦事大員（陳毅）函〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 512。

<sup>20</sup> 〈民國 8 年 11 月 19 日收庫倫都護使（陳毅）電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 591。

<sup>21</sup> 〈民國 8 年 11 月 20 日擬大總統令稿〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 598。

<sup>22</sup> 李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，附錄頁 30。

<sup>23</sup> 〈民國 8 年 11 月 20 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 598。

從外蒙歸來的徐樹錚受到段祺瑞政府盛大的歡迎。當他再以冊封活佛專使的身份前往外蒙古時，段祺瑞更親率文武百官，在保和殿為他舉行歡送會。

徐樹錚在 12 月 27 日向北京發電，稱他與副使恩華和李垣，“恭賚印冊，平安抵庫，外蒙官府王公喇嘛……郊迎十里，儀文甚盛……再者佛汗年老多病，樹錚到烏得時，即電傳大總統鈞命，免其遠出。”<sup>24</sup>

次日他再向北京報告說：“冊封典禮……定於元旦舉行，本官及執事人員自二十九日起先期齋戒三日，藉昭虔敬，以重禮而尊佛，貴佛汗及所屬參預典禮人員，亦應同時致齋。另由（恩）華、（李）垣往晤蒙員，面屬其紀念（獨立）之會可改於冊封日行之，蒙員欣然，諒可無形禁阻矣。”<sup>25</sup>

1920 年 1 月 1 日，舉行冊封典禮。

樹錚率同文武隨員，盛張儀仗，恭奉冊印，自行館行抵佛宮。王公喇嘛，恭迓門外者，百有餘人。禮庭預陳國旗，暨大總統尊容。禮贊贊襄佛汗，向國旗大總統尊容及冊印，各三鞠躬。冊使南面宣讀冊文，親授冊印。佛及女佛北面親受。樹錚等向佛及女佛致禮。佛及女佛答禮如儀。復率全場漢蒙文武官商，為佛申賀，全場歡呼萬歲，禮成肅退。王公喇嘛，祇送如儀。本日，氣候淑和，庫倫居民兩萬余人，大抵全數出觀，途為之塞。外賓觀禮者，二十餘人。<sup>26</sup>

徐樹錚在完成冊封典禮後，便離開外蒙，回北京繼續與直系和奉系軍閥鬥爭。

徐樹錚的個人英雄主義和對活佛的折辱，對日後外蒙再次獨立，要負很大的責任。

徐樹錚要活佛“致齋”，但按照蒙古傳統，活佛是“博克多”，即“聖者”的意思，如一個人在向他頂禮時，只要他將手放到該人頭上，該

<sup>24</sup> 〈民國 8 年 12 月 28 日收西北籌邊使（徐樹錚）等庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 612。

<sup>25</sup> 〈民國 8 年 12 月 29 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》，頁 612。

<sup>26</sup> 〈民國 9 年 1 月 1 日收西北籌邊使（徐樹錚）庫倫來電〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國九年－外蒙古》（臺北：中央研究院近代史研究所，1968），頁 1-2。

人便會由“不潔”變成“聖潔”。然而活佛現在卻要自己先“致齋”，然後接受徐樹錚這個“俗人”的冊封。這對活佛而言，簡直是很大的羞辱。而且，徐樹錚要活佛向國旗、大總統照片和冊文，各行三鞠躬禮。這也是歷代活佛從沒行過的重禮。最後徐樹錚南面站在活佛十年前即汗位時坐在的席位上宣讀冊文，要活佛面北站立，恭敬地接受冊封。哲布尊丹巴是個五十多歲的老人，且雙目失明，行動不便。徐樹錚這樣做，不但是對活佛本人最大的污辱，同時也激起了蒙古王公喇嘛一種極不愉快的情緒。

清朝自康熙以來，哲布尊丹巴歷來都受到清帝非常崇高的禮待。晚清庫倫辦事大臣志剛、桂斌等爲了要免除謁見活佛時所行的叩首禮，便花了相當大的功夫。學者劉學銚先生指出：

徐氏不知邊情，不知此段歷史，依一般禮俗而爲，但看在蒙古王公喇嘛眼中，則認係莫大之恥辱，此外，以元旦爲冊封日，等同剝奪蒙人假日，復命參加典禮人員必須齋戒，完全違反蒙人習俗，致使陳籩、陳毅長久以來所建立之蒙漢情誼，毀於徐氏之私心自用，使蒙人敢怒而不敢言……<sup>27</sup>

活佛受辱後，王公喇嘛便另謀脫離中國的方法，他們先後派出兩個使團，其中一個到哈爾濱和日本領事館接洽，以山林礦產爲抵押，向日本方面商洽借款購買軍火。<sup>28</sup>另一個使團也帶著活佛的印文，去伊爾庫茨克向蘇俄求援，擔此任務的便是日後蒙古人民革命黨的領袖喬巴山和蘇赫巴圖。<sup>29</sup>

喬巴山在他的著作中，用了相當的篇幅來描寫他親身經歷的這次冊封典禮的經過，<sup>30</sup>其用意便是要刺激蒙古民族的情緒。儘管根據學者張啓雄先生的研究，徐樹錚應該只是要求活佛在冊封典禮上，向國旗、大總統照片和冊文各行三鞠躬禮，並不是喬巴山在其回憶中所說的，更爲屈辱的“三跪九叩”。<sup>31</sup>不過，這場冊封典禮，對於蒙古後來再次獨立，仍有很

<sup>27</sup> 劉學銚：《外蒙古問題》，頁 53-54。

<sup>28</sup> 張忠綱：《中華民國外交史（一）》，頁 357。

<sup>29</sup> 喬巴山著；謝再善譯：《蒙古革命史》（北京：五十年代出版社，1952），頁 30。

<sup>30</sup> 同上註。

<sup>31</sup> 詳見張啓雄：《收復外蒙主權：1917-1920》（臺北：蒙藏委員會，1998），頁 122。

大的影響。

## 二、中國內部矛盾

1920 年直皖戰爭爆發，皖系垮台，徐樹錚亦遭通緝，先逃入日本使館再潛往國外。北京政府便重新任命態度溫和、辦事紮實、與蒙古人有私誼的陳毅為西北籌邊使，後又改任為庫、烏、科、唐鎮撫使，要他去接替徐樹錚的職務。但駐紮在庫倫的軍隊長官—旅長褚其祥和騎兵團長高在田都是徐樹錚的舊部。而西北邊防軍入蒙之初，就已經與當地軍民發生衝突。<sup>32</sup>另外，部分中央駐蒙官員的苛政，內地華商的巧取豪奪，也直接激發了蒙古人的不滿情緒。在皖系大敗後，駐蒙軍隊兵力薄弱，士氣低落，而且關係不睦，彼此鬥氣，不足以抗擊恩琴的勢力。因此，後來恩琴的軍隊才能輕易攻佔庫倫，導致外蒙第二次獨立。

以下對蒙古民族意識的覺醒及日俄在外蒙獨立所扮演的角色，略加敘述。

## 三、蒙古民族意識的覺醒

蒙古人於 13 世紀在成吉思汗家族的領導下，南征西討，建立了橫跨歐亞的大帝國。其他蒙古人亦曾在中亞、西亞、印度和新疆等地，建立了帖木兒帝國、莫臥兒帝國和準噶爾汗國等強大政權。故此，可以相信，蒙古人懷有強烈的民族意識，並不會因歸附清朝而消失。而第一次世界大戰後美國總統威爾遜和俄國十月革命後列寧提倡的民族自決學說，當時亦風行世界，在一定程度上影響蒙古人。如喬巴山便是以蒙古民族主義為號召，抗衡中國的統治。民初外蒙三次獨立，不但可視為民族意識的覺醒，甚至可視為泛蒙古民族的國家統一運動。<sup>33</sup>

## 四、日俄兩國的支持

日本和俄國早已覬覦外蒙。辛亥革命後，俄國便利用清朝駐庫倫辦事

<sup>32</sup> 〈民國 8 年 10 月 10 日收西北籌邊使（徐樹錚）函〉，見李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年—外蒙古》，頁 507。

<sup>33</sup> 詳見張啓雄：《全蒙統一運動—喀爾喀獨立的另類觀點》（臺北：蒙藏委員會，2001）。

大臣三多和外蒙王公因晚清推行新政所引發的矛盾，策動外蒙第一次獨立。1912 年 7 月第三次“日俄密約”簽訂時，兩國相互承諾，俄國承認日本在中國東北的利益，日本則承認俄國在外蒙古和西蒙古地區的利益，劃分兩國的勢力範圍。

而日本早在 1904 年的日俄戰爭中獲勝後，便想進一步控制東西伯利亞，從而箝制中俄兩國。但日俄戰爭後，日本已成為強大的軍事力量，西方列強便十分防範日本的西進。故日本認為既然不能直接西進，便唯有資助居住在貝加爾湖周圍的布里亞特蒙古人和白俄軍人謝米諾夫策動“泛蒙古運動”，意圖趁俄國革命之際，西伯利亞形勢混亂，而中國亦內爭不已的時機，聯合呼倫貝爾和內外蒙古等地的蒙古民族，在日本的支持下，創立“大蒙古帝國”。日本認為這樣間接西進，比直接出兵，對其更為有利。

外蒙古從獨立改為自治後，因前後兩位庫倫辦事大員陳籜和陳毅的悉心經營，蒙漢關係日益好轉，故外蒙古基本上並不支持“泛蒙古運動”。外蒙的政教領袖對日本疑慮很深，擔心淪為朝鮮後塵，於是與陳毅協商撤治。

儘管“泛蒙古運動”並不成功，但由於中國對外蒙撤治處理不當，再次傷害了蒙古人的感情，因而 1920 年直皖戰爭爆發，皖系大敗後，外蒙古便希望能再次脫離中國的控制。這時謝米諾夫的部下“瘋男爵”恩琴帶著一群潰兵到外蒙避難。日本認為其可以利用，便向他供應武器和物資。恩琴便成立了“遠東騎兵團”，在外蒙古過著流寇式的生活，並和當地的獨立力量合流。恩琴的軍隊在 10 月襲擊庫倫，這次因沒有蒙古人的響應而被中國守軍擊退。當時陳毅還沒到達庫倫。而褚其祥和高在田，並未因此事而對蒙古人改行懷柔政策。陳毅到庫倫後，又把活佛“保護”在他的官署內。即使他後來把活佛送回宮裡，但因此在各地引發的民變，卻一發不可收拾。1921 年 2 月，恩琴再次進攻庫倫，當地的蒙民和喇嘛都予以響應，庫倫便告失守。不久，蒙軍又佔領了科布多和烏里雅蘇台兩城。陳毅和褚其祥把很多士兵留在沙漠，向恰克圖撤退。<sup>34</sup>3 月 21 日，恩琴仍以哲布尊丹巴為君主，成立蒙古帝國政府，第二次宣佈蒙古獨立，背後並有

<sup>34</sup> 札奇斯欽：《蒙古之今昔》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955），頁 230。

日本勢力的支持。

當時蘇俄正漸漸向東發展，而且基礎愈來愈鞏固，當然不樂於見到這種形勢。蘇俄便利用另一股力量來牽制恩琴勢力的發展，開始赤化的工作。它利用蒙古人熱愛民族和宗教的情緒，以民族主義為號召，組織了蒙古人民革命黨。喬巴山說他們“為從中國軍閥的手裏解救蒙古，組成了以排除傷害外蒙古宗教和民族的敵人，挽回失掉的權利。忠心保衛宗教和國家，誠心安定內政，重視並改善貧苦民眾的生活，永遠保衛國內權利的完整，使不再有壓迫與被壓迫的痛苦，安居樂業為宗旨的蒙古人民黨。”<sup>35</sup>其實，貧困出身的喬巴山及蘇赫巴圖等早已在外蒙古的基層社會活動。1919 年外蒙撤治時，他們都在庫倫進行反對，但力量薄弱。徐樹錚的統治，更激發了他們的反華情緒。他們便拿著哲布尊巴丹的印文，去向蘇俄求援。蘇俄和遠東共和國便分別派了一個師，由喬巴山及蘇赫巴圖所領導的蒙古人民黨做嚮導，先佔領恰克圖，驅逐中國駐軍，然後於 1921 年 7 月 6 日攻佔庫倫，仍以哲布尊丹巴為元首，成立君主立憲政府，第三次宣佈外蒙古獨立。

由此觀之，外蒙古在 1921 年再次獨立，在一定程度上是日俄交侵中國的結果。日本在蘇俄紅軍佔領外蒙古時，其實心有不甘。不過，當時日本受華盛頓會議的制約，並要應付中國強烈的反日浪潮和解決山東問題。加上這時日本的外交官亦較重視國際合作和協調，故其態度較為退讓。<sup>36</sup>這也是蘇俄在這時能繼續控制外蒙古的國際因素之一。

## 結語

外蒙古在 1921 年再次尋求獨立，除了因為中國內地的政局不穩、蒙古民族意識的覺醒外，撤治的措置失當是導致這次獨立的主要因素，而日俄兩國的支持也起著重要的作用。

徐樹錚不以寬仁的態度對待蒙古人，卻傲慢無禮，不但不尊重陳毅已和蒙古人達成的條款，反而放棄陳毅懷柔協商的政策方針，恃著武力，堅決要求外蒙在最短的時間內無條件撤治。而且，在冊封活佛時，其傲慢的

<sup>35</sup> 喬巴山著；謝再善譯：《蒙古革命史》，頁 25-26。

<sup>36</sup> 李毓澍：《蒙事論叢》，頁 301。

態度也深深折辱了蒙古人。他這種強硬和霸道的態度，使外蒙上層官員含恨於中國，等待機會便再尋求獨立。假若徐樹錚能沿用陳毅的溫和路線，外蒙便不會在短期內再有獨立的念頭。

中國自晚清以來積貧積弱，國力不振。列強早已有瓜分中國的野心，而日本和俄國亦早已覬覦外蒙，趁著中國內部不穩之際，在外蒙古積極擴張勢力，而徐樹錚處理撤治的失當，更將外蒙驅進它們的懷抱。

## 參考書目

喬巴山著；謝再善譯：《蒙古革命史》（北京：五十年代出版社，1952）。

高博彥：《蒙古與中國》（臺北：金蘭文化出版社，1977）。

札奇斯欽：《蒙古之今昔》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955）。

李毓澍編：《中俄關係史料：民國六年至八年－外蒙古》（臺北：中央研究院近代史研究所，1959）。

李毓澍編：《中俄關係史料：民國九年－外蒙古》（臺北：中央研究院近代史研究所，1968）。

李毓澍：《外蒙古撤治問題》（臺北：中央研究院近代史研究所，1961）。

李毓澍：《蒙事論叢》（臺北：里仁書局，1991）。

劉學銚：《外蒙古問題》（臺北：南天書局，2001）。

張啓雄：《收復外蒙主權：1917-1920》（臺北：蒙藏委員會，1998）。

張啓雄：《全蒙統一運動－喀爾喀獨立的另類觀點》（臺北：蒙藏委員會，2001）。

張忠紱：《中華民國外交史（一）》（臺北：正中書局，1959）。



## ◆ 稿 約 ◆

- 一、本刊為研究中國少數民族史地政治及現況之中文刊物，歡迎學者專家  
踴躍賜稿。
- 二、來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明  
來源，文長以一萬字以內為限。並請附摘要（三百字以內）、作者簡  
介（學歷、現職及研究領域），以上資料請附磁碟。
- 三、來稿經本社聘請學者審查通過後採用，未刊登者，本社恕不退件。
- 四、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。
- 五、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。
- 六、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。
- 七、來稿請以掛號郵寄新店市二十張路 129 巷 2 弄 10 號 3 樓，劉學銚。  
電話：（02）2218-6116  
0921-883325

中華民國五十二年六月創刊  
中華民國一〇〇年三月出版

# 中國邊政協會

中國邊政季刊

名譽：楊克誠  
發行人

發行人：阿不都拉

社長：林恩顯

主編：劉學銚

電話：0921-883325  
2218-6116

發行者：中國邊政協會

印刷者：晟傳文化事業有限公司

地址：台北市寧波西街 124-2 號 1 樓

電話：2303-9471

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙