

水族簡介

水族，以前曾被稱爲水家族，據西元 2000 年大陸人口普查資料，水族約有四十萬六千九百多人，但 1982 年資料，則僅有二十八萬六千多人，十八年來人口增加十二萬多人，增長率高達 42%，這可能是少數民族不受一胎化的約束有關。水族主要聚居於貴州省黔南布依族苗族自治州的三都水族自治縣及荔波、獨山、都勻以及黔東南苗族侗族自治州的榕江、黎平、凱里等縣。另有少數散居在廣西壯族自治區的西北部。

水族有本民族的語言，屬漢藏語系壯侗語族侗水語支。水族曾創制「水書」，或稱「反書」的水族文字，只有一百多個通用字，其中還有一些是象形字，有些是仿漢字倒寫或反寫，所以也稱「反書」，這種水族文字僅限於巫師占卜時使用，在日常生活中，水族通用漢文，既然通用漢文，所以水族通常都通漢語。

水族在信仰上過去仍爲泛靈的薩滿信仰，凡生死、疾病、災荒等都要請女巫鬼師占卜誦經、殺牲祭鬼神，由於是泛靈的薩滿信仰，因此水井、巨石、大樹……等，都有神靈而作爲崇拜的對象；清朝季世，曾有西方傳教士，在水族聚居地區傳佈天主教，但是信仰的人很少。

水族的家庭是家戶長制的小家庭制，兒子長大娶妻後，就搬出去另立門戶，家長有支配全家經濟和事務的權力，婦女地位不如男子，在家庭中不能作主，父親年老或死去，由長子繼承家長地位，分家時，留一部分田地作爲父母的養老田，其餘田地由諸子均分，較富裕的人家會給未出嫁的女兒一份「姑娘田」，作爲其嫁妝用。水族的婚姻是一夫一妻制，通常男女在十四、五歲就訂婚，一、兩年後就結婚。二、三百年前水族青年男女戀愛比較自由，只是後漸染漢人習俗，也講究「門當戶對」這種陋習，而且由父母包辦，不過近年以來，這種父母之命的婚俗，已經不多見了。

水族人民以大米、玉米爲主食，大麥、小麥、高粱、芋頭、紅薯次之，肉類則有豬、牛、狗、雞、鴨等，比較特別的是，水族還吃豬、牛、雞的生血（把搗碎的生薑、鹽放在生血裡攪拌，待凝固後調酒吃），蔬菜則種類繁多，也飲燒酒、甜酒，另有「九阡酒」是水族的傳統特產，是以糯米爲原料，以傳統的土法釀製而成，呈棕黃色，類似稀釋的蜜汁，醇厚甘爽，飲後令人回味無窮，且能舒筋活血、助興提神，這是水族的特產品。

水族的葬俗過去極爲繁複，要以溫水洗屍，據說是洗乾淨了，到陰間才能和祖宗靈魂聚居，洗屍水要倒在沒人行走的地方，傳說中如有人踩了此水，腳上的肉會裂開，所以要在沒人行走之處。

目 錄

海峽兩岸民族學交流初探	林恩顯	1
西域南道古國于闐	劉學銚	19
西突厥□徹墓誌初探	朱振宏	67
淺析楊增新中亞外交的基本策略.....	鋒 晉	89
邊緣族群的現代性困局：中國圖瓦人面對的主要社會問題.....	關丙勝	95
台灣邊政研究現狀與主題（二）.....	北京中央民大 王入仕	111
民族走廊共處民族之包容智慧及行為.....	王 鵬、朱全春、錢文霞	133
介析《中亞與中國關係史》書評.....	張華克	155
近三十年來大陸關於蒙藏委員會研究綜述	王入仕	169
少數民族美食簡介（五）—回族食品「饅耙」	華 華	181
稿 約		185

啟 事

一、本刊 188 期《台灣邊政研究現狀與主題（一）》紀錄者僅列出北京中央民族大學紀錄，漏列王入仕姓名，僅此補列並向王同學致歉。

二、本協會劉學銚，最近出版下列二書：

《蒼狼與白鹿：蒙古帝國》

《狼的子孫：突厥汗國》

以上兩書均由台北風格司出版社出版

有意閱讀者，請逕向出版處電洽

（電話：2364-0872）

海峽兩岸民族學交流初探

林恩顯

一、前言

自民國七十九年我政府開放大陸旅遊政策迄今已二十年，兩岸交流結果如何？要經過比較分析才能知道，以便檢討改進。「交流」的意義係相互瞭解的手段，加強溝通民族學研究的訊息，以提升研究學術水準。

本文所謂「民族學」，係指中國少數民族的研究與教學為主，其兩岸交流內容概括分為：研討會、研訪與參觀、講學與留學、贈購書與出版等四類內容；時間上則分民國七十九年至八十九年、九十年至一〇〇年分析討論焉。

二、活動分類

(一) 研討會一約包括開幕式、研討會（宣讀論文）、參觀、訪問、餐會、遊覽、出版論文集等內容。

- 1 民國八十四年元月，台灣蒙藏委員會聯合文化大學蒙藏研究中心、政治大學首次邀大陸著名蒙藏學者二十五人來台，與台灣學者舉辦「兩岸蒙古學、藏學研討會」（台北），由呂秋文主任主持。並發表論文三十四篇討論，開始團體交流。
- 2 民國八十四年六月，台灣政治大學民族學系邀台灣學者二十五人，赴大陸（北京）與中央民族大學合辦「海峽兩岸中國少數民族研究與教學研討會」，大會由中央民族大學哈經雄校長與政大訓導長林恩顯共同主持，與會著名學者百人，盛況熱烈，並宣讀論文。台灣政大於會中贈送大陸十三所民族院校台灣出版民族學圖書各一套（約二十冊），受大陸中央電視台重視以頭條消息報導。
- 3 民國八十四年八月，台北中華民國民族主義學會首次兩岸交流，與大陸四川社科院、四川大學在大陸合辦「族群關係與少數民族

政策研討會」。宣讀論文三十餘篇。並往雲南昆明、四川成都，與雲南大學、雲南民族學院交流。為民族主義學會在大陸交流奠定基礎。

- 4 民國八十五年四月，台北民族主義學會邀大陸學者來台舉辦「族群教育與族群關係研討會」，宣讀論文十餘篇。
- 5 民國八十五年六月，台北中國邊政協會邀大陸民族院校長十四人（另秘書二人），由北京中央民族大學哈經雄校長率領來台舉辦「兩岸少數民族教育研討會」（台北），並宣讀論文。透過開幕式、參訪、餐會等機會與相關政府首長、院校長見面交流，增進兩岸民族教育交流發展。

研討團包括：中央民族大學校長哈經雄（回族）、內蒙古大學校長旭日干（蒙古族）、中南民族學院代院長彭英明（土家族）、西南民族學院院長蘇克明（彝族）、西北民族學院院長馬麒麟（回族）、西北第二民族學院院長李增林（漢族）、廣西民族學院院長潘運琛（壯族）、貴州民族學院院長潘世鈞（苗族）、雲南民族學院院長趙嘉文（白族）、西藏民族學院院長次旺俊美（藏族）、青海民族學院院長丹果（藏族）、東北民族學院院長金濤（朝鮮族）及秘書蘭海濱、陳玉芳等。

- 6 民國八十五年六月，台北中國邊政協會邀台灣二十三位學者赴大陸（蘭州、敦煌、張掖）參加西北民族學院承辦的「兩岸藏學、蒙古學、維吾爾學研討會」，由馬麒麟院長及林恩顯教授主持，並在三場會議宣讀論文，參訪遊覽大陸西北武威、張掖、酒泉、玉門、安西、嘉峪關等故蹟風光。
- 7 民國八十五年八月，台北民族主義學會組團赴大陸昆明，與雲南大學西南邊疆少數民族經濟文化研究中心合辦「兩岸少數民族政策研究研討會」，發表論文二十餘篇。會中並展覽台灣原住民族服飾、手工藝品等多件。接著往西安、蘭州、西寧等地方與西北師範大學、西北民院、青海社科院等進行交流訪問。
- 8 民國八十六年五月，中研院民族所在台北舉辦「生命禮儀與人觀研討會」，由徐正光所長主持，大陸學者宋蜀華、周星、和少英

等參加。

- 9 民國八十六年八月，中國藏學研究中心在北京舉辦「（第二屆）國際藏學研討會」，邀請國際、台灣藏學研究學者參加，與會人數二百餘人。
- 10 民國八十六年十二月，民族主義學會邀大陸學者來台舉行「兩岸少數民族教育研討會」，宣讀論文四十餘篇，規模頗大。
- 11 民國八十七年四月，中國邊政協會、蒙藏委員會合辦「成吉思汗學術研討會」（台北），大陸學者參加，發表論文。
- 12 民國八十七年五月，中國邊政協會邀十三名大陸民族研究機構負責人及青壯名學者，以社科院郝時遠所長為團長，團員楊聖敏、馬大正、史金波等十三名，舉辦「兩岸民族研究機構體制與研究分析及民族文化研討會」，宣讀論文，參訪遊覽，增進瞭解合作。
- 13 民國八十八年五月，台灣清華大學、蒙藏會合辦「蒙元史學研討會」（台北），大陸蒙古學者參加，並發表論文，共二十七篇論文分九場會議進行。
- 14 民國八十八年五月，蒙藏會、中國邊政協會合辦「蒙古民族與周邊民族關係會議、西藏學術會議」兩天（台北），大陸蒙藏與台灣各國學者四百餘人出席會議。開幕式由高孔廉委員長主持，到有阿不都拉、潘振球、札奇斯欽教授等人。
- 15 民國八十八年五月，行政院文化建設委員會舉辦「社會、民族與文化展演國際研討會」（台北），大陸學者參加，發表論文。
- 16 民國八十八年六月，中華科際整合、民族主義學會、博士協會合辦「一國良制與多民族多軌政治研討會」（台北），大陸學者出席發表論文共二十篇分五場。開幕式由林恩顯教授、秘書長朱泓源教授主持。
- 17 民國八十八年七月，東華大學邀大陸學者來台舉辦「民族學院規劃兩岸民族高等教育研討會」（台北、花蓮），發表十三篇論文，參訪。
- 18 民國八十八年八月，民族主義學會與雲南大學等校合辦「兩岸少

數民族社會問題與社會政策研討會」，發表論文四十餘篇。會後與西北民院、西北師大、新疆大學交流。

- 19 民國八十九年十二月，台北蒙藏委員會、中國邊政協會舉辦「公元二千年兩岸藏學學術會議」（台北），邀大陸著名藏學者任新建、馬戎、陳慶英、楊恩洪、安七一、丹珠昂奔、周潤年、尊珠朗吉等十三人與會。發表論文、參訪等活動。
- 20 民國八十九年十二月，民族主義學會舉辦「百年來海峽兩岸民族主義的發展與反省研討會」，大陸學者亦參加，頗受重視。
- 21 民國九十年五月，民族主義學會邀大陸雲南、廣西師範、長春、新疆等大學學者來台舉辦「少數民族與環境保護研討會」，發表論文二十餘篇。
- 22 民國九十年九月，民族主義學會組團赴內蒙古呼和浩特參加大陸所辦國際學術研討會，增進交流。
- 23 民國九十二年，民族主義學會舉辦研討會，邀廣西學者十名來台參加，發表論文三十餘篇。
- 24 民國九十二年，政大民族學系邀大陸學者來台舉辦研討會（台北）。
- 25 民國九十三年七月，民族主義學會組團大陸四川九寨溝參加「民族地區文化多樣性與可持續性發展」國際研討會，發表論文，洪泉湖教授代表發表主題演說。
- 26 民國九十九年四月，中國邊政協會邀大陸民族學者木拉提·黑尼亞提、宋月華等舉辦「中國少數民族社會變遷研討會」（台北），發表十八篇論文討論。
- 27 民國一〇〇年八月，邊政協會組團十三人，由楊克誠理事長率團赴大陸青海舉辦「兩岸少數民族事務暨政策研討會」五天（西寧），該會由大陸社科院民族所主辦，發表論文研討。
- 28 民國一〇〇年十月，蒙藏委員會指導，蒙藏基金會主辦，與大陸中國社科院藏族歷史文化研究中心、同院蒙古學研究中心合辦，在台北舉辦「蒙藏研究發展趨勢研討會」兩天，會中羅瑩雪、郝時遠致詞，並宣讀論文。

(二) 研訪與參觀

本類包括：開幕式、訪問、座談、參觀、遊覽、餐會等不發表論文，未及研討會的嚴謹，較為輕鬆，其內容如次：

- 1 民國七十九年秋天，中華民國團結自強協會響應政府大陸開放旅遊政策，率先籌組「學術文化大陸訪問團」，團員有：丁介民、李偉成、林恩顯、尹建中、孫安迪、邱坤玄等教授，訪問北京、西安、廣州、上海、杭州、蘇州、桂林等地，舉行兩岸交流座談會與各地台灣研究所座談，係民間最早訪問大陸交流者，甚受重視，成果也豐。
- 2 民國八十年秋，由台灣預官三民主義巡迴教官退伍所成立的「中華民國人文科學研究會」（理事長李偉成，秘書長林恩顯）等組大陸「絲路之旅」，訪問廣州、北京、西安、蘭州、烏魯木齊、喀什噶爾、吐魯番、哈密、敦煌等地參訪，並與當地台辦官員、院校交流，對大陸尤其西北大致瞭解，為兩岸民族學交流奠定基礎與信心。
- 3 民國八十一年八月，台北政大民族研究所教授林恩顯率該所三名研究生高素蘭、侯素蘭、翁靜梅赴大陸分離活動多的新疆，從事實地（田野）族群關係研究調查，地點烏魯木齊、喀什噶爾、伊犁等核心地區。受到大陸國務院民族事務委員會主任司馬義·艾瑪提、新疆自治區主席鐵木爾·達瓦買提及新疆大學、新疆社科院院本部及歷史、考古等領導的歡迎接待，研究交流成果豐碩。
- 4 民國八十三年七月，台灣政大訓導長林恩顯博士率領政大學生代表團赴大陸訪問北京、人民、南京等大學，為台灣各大學最早訪陸者，推動兩岸大學師生交流活動。
- 5 民國八十八年六月，台灣蒙藏委員會應外蒙古之邀安排台灣蒙古研究學者林恩顯、廖淑馨、藍美華、王明蓀、蕭金松、洪金富、葛永光、陳應琮、高輝等人參訪外蒙古一週，廣泛參觀訪問政、教、文化單位並座談增進交流。蒙藏會烏榮遠處長、娥舟文茂科長作陪，烏處長不幸積勞病故旅途中。
- 6 民國九十一年七月，台灣政大林恩顯教授提議規劃世界林氏宗親

總會委託大陸福建省各姓氏委員會林姓委員會舉辦「（世界）中華林氏族譜研討會」（福州），由台灣團世林總會理事長林嘉政率領，會期六天，發表論文，討論林氏族譜問題，並訪問林氏史蹟泉州、莆田、廈門、湄州、南安等地，進行尋根拜祖之旅，及兩岸一家認同觀念，頗富意義。

- 7 民國九十四年，政大林恩顯教授請中正大學歷史系主任林冠群協助大陸中央民族大學吳楚克教授來台研究訪問，以規畫該校成立「民族政治學」（邊政）專業機制，並增進兩岸邊政研究交流合作。
- 8 民國九十九年七月，族群與多元文化學會（原民族主義學會）組團赴內蒙古呼倫貝爾學院訪問交流。
- 9 民國九十九年十二月，蒙藏委員會邀大陸民族院校長（第二次）來台參訪交流。由俸蘭司長率團，陳理校長、土登副校長等六所院校長、副校長及代表一行九人，在台訪問中研院史語所、民族所、台大人類、政大民族、東華原住民學院進行座談參觀。
- 10 民國一〇〇年八月，蒙藏會邀請大陸四川、雲南、青海三省藏族自治州民族事務會及醫療衛生單位人士一行十八人來台交流活動十天，拜會台灣醫療機構座談參觀，參訪古蹟文物風景區。
- 11 民國一〇〇年八月，蒙藏會舉辦「二〇一一年台灣大專青年認識內蒙古自治區研習營」，為期十天，團員二十人，係延續九十八年首次舉辦，目的在促進兩岸大專青年的教育文化交流。

(三) 講學與留學

意指講學、演講與渡岸求學。

1 講學

- (1) 民國八十三年起，台北蒙藏委員會推動大陸蒙藏學者來台短期（三個月）講學辦法，經台灣政大民族學系申請來台者有：王堯、齊木道吉、羅布桑扎布、薄音湖、史習成、錫林德布、佔巴扎布、羅桑旦增、周潤年、謝繼勝等。政大、佛光有陳慶英，中正大學有伍昆明等約十餘名教授，成效頗佳。

政大民族學系歷學年來訪大陸蒙藏學者任教一覽表

時間 (學年)	訪問學者	原來職稱	經歷	開設課程或 專題演講
89 上	周潤年	中央民族大學 教授	中央民族大學藏學院 副院長	1 西藏文化專題 2 西藏歷史專題
89 上	謝繼勝	首都師範大學 教授		
89 上	伍昆明	中國社會科學 院民族研究所 研究員		
86 上	羅桑旦增	中央民族大學 藏學系副教授	中國藏語系高級佛學 院教員	1 西藏文化專題 2 西藏專題(一)
86 下	佔巴扎布	中央民族大學 客座教授	1 中國民族問題研究 中心研究員 2 中國蒙古學研究會 常務理事 3 中國少數民族對外 交流協會副秘書長	專題演講（中國 少數民族）
86 下	錫林德布	蒙古國社會科 學院院士	1 蒙古國教育部長 2 社會科學院院長	1 近代蒙古史研 究 2 蒙古專題(一)
85 上	史習成	北京大學東方 學系教授	北京大學東方語言系 蒙古語言文學教授、 教研室主任	蒙古現代化文學
84 上	薄音湖	內蒙古大學蒙 古研究所所長	1 內蒙古大學蒙古史 研究所副教授 2 中國民族史學會、 蒙古史學會、明史 學會理事	1 當代內蒙古研 究 2 明代內蒙古研 究
84 上	陳慶英	中國藏學研究 中心研究員	中國歷史宗教研究所 所長	1 藏文史料導讀 2 蒙藏關係史
84 下	羅布桑扎 布	蒙古民族語言 文化學院院長	1 蒙古國立大學中文 系系主任 2 蒙古國立大東方系 系主任 3 捷克布拉格市卡爾 拉大學蒙古語文專家	
83 上	齊木道吉	內蒙古自治區 內蒙古社會科 學院文學研究 所研究員	內蒙古自治區內蒙古 社會科學院文學研究 所研究員	1 蒙古族文學研 究 2 格斯爾專題研 究

時間 (學年)	訪問學者	原來職稱	經歷	開設課程或 專題演講
82 下	王堯	中央民族學院 教授	1 美國西來大學客座 教授 2 德國波恩大學客座 教授	1 西藏文化史 2 藏語研究—古 藏文

(2)為提升大陸社會學、人類學水準，民國八十五年起，台灣中央研究院李亦園院士、喬健教授、莊英章教授等每年在北京大學舉辦「社會學人類學高級研討班」講學，頗受好評。

(3)政大林恩顯教授大陸講學

一、講學計畫

(一)講學主題：中國邊疆民族歷史文化與研究理論方法

(二)講學大綱與題目：

- (1)中國邊疆民族研究理論與方法
- (2)新疆研究理論與角度方法
- (3)族群關係概念與理論
- (4)中國民族的構成及其關係
- (5)中國邊疆、邊政概念及其形成
- (6)中國古代和親政策研究
- (7)清朝在新疆的漢・回隔離政策
- (8)台灣蒙、藏、新的研究與評估
- (9)台灣與中國大陸的一體關係
- (10)台灣族群關係概說
- (11)台灣原住民（高山）族的分類及其文化
- (12)台灣原住民（高山）族政策與教育

(三)講學方式

- (1)演講、研討、座談、客串上課、參訪。
- (2)淺式參與「研究計畫」
- (3)參加學術文化活動—學會（研究會）會員大會、演講會、討論會、展覽會、表演會等
- (4)其他—贈、購書、出版書

(四) 講學活動對象範圍

1. 中央民族大學—可以集中，也可分散進行。
 - (1) 大學部：民族學系、藏學系、歷史學系、維哈柯語學系等。
 - (2) 碩士專業：民族學人類學、民族教育、中國民族史等。
 - (3) 科研部：民族學人類學所、民族理論與民族政策所、維吾爾學所、民族史所、民族文化交流所等。
2. 其他大學
 - (1) 北京大學人類學社會學研究所、東方學系蒙古語言文化教研室
 - (2) 中國人民大學清史研究所
 - (3) 西北大學歷史學系所
3. 學術研究單位
 - (1) 中國社科院中國邊疆史地研究中心
 - (2) 中國社科院民族所、近史所、歷史所、考古所
 - (3) 中國藏學研究中心
 - (4) 北京社科院滿學研究所
4. 研究社團
 - (1) 中國少數民族問題研究中心
 - (2) 中國民族學會
 - (3) 中國人類學會
 - (4) 中國民族史學會
 - (5) 台灣少數民族研究會
 - (6) 其他

二、講學實施（民國八十七年六月一日至七月二日）

(一) 講座演講

1. 族群關係概念與理論：六月八日（週一）下午向中央民族大學民族理論與政策部師生約三十餘人演講並行討論。
2. 清朝在新疆的漢・回隔離政策：六月十一日（週四）下午向中央民族大學維哈柯語系師生約二十餘人演講並行討論。
3. 台灣原住民族政策與教育：六月十二日（週五）下午向中央民族大學民族教育所陳理教授師生等約百人演講並行討論。

4. 台灣研究蒙古、西藏、新疆的回顧與展望：六月十六日（週二）上午向中國社科院民族所研究人員約四十多人演講並行討論。
5. 台灣原住民族的分類及其文化：六月十九日（週五）上午向中國社科院歷史所研究人員約二十餘人演講並做討論。
6. 台灣滿學與清史研究：六月二十二日（週一）上午向中國人民大學清史研究所教師成崇德及博士班研究生演講並行討論。
7. 中國邊疆民族研究理論與方法：六月二十九日（週一）上午向中央民族大學歷史所陳連開教授、研究生演講並行討論。

（二）報告討論會

1. 兩岸民族研究概況與交流：六月四日（週四）中午與中央民族大學民族教育所、民族學系教師陳理教授等六位報告討論。
2. 台灣民族學研究分析：六月五日（週五）下午與中央民族大學民族系師生約十餘人報告討論。
3. 台灣的新疆研究暨其研究理論與角度：六月九日（週二）下午與中央民族大學維哈柯語系師生二十餘人報告討論。
4. 兩岸邊疆、邊政概念及邊疆民族研究：六月十日（週三）下午與中國社科院邊疆史地研究中心、近史所研究人員報告討論。
5. 兩岸邊疆民族研究交流合作：六月十日（週三）上午與中國社科院邊疆史地研究中心厲聲主任等各組負責人研討。
6. 兩岸北大與政大民族學研究教學：六月十一日（週四）上午與北京大學人類學、社會學研究所教授馬戎等報告討論，並參觀。
7. 北京大學東方系與政大民族、東語系研究教學：六月十五日（週一）下午與北京大學東方學系教師史習成等報告討論，並參觀。
8. 台灣藏學研究與兩岸交流：六月二十六日（週五）下午與中

央民族大學藏學系教師二十人報告討論。

9. 兩岸人類學、民族學關係討論會：六月二十八日（週日）上午台灣學者李亦園、喬健、莊英章、林恩顯四位教授與中央民族大學哈教授、宋蜀華、楊聖敏、莊孔韶、王建民等三十餘教授及研究生報告討論。

（三）訪問座談會

1. 中央民族大學周潤年教授、蘇儒光教授來訪問座談（六月五日上午）
2. 與港台大陸民族教育學者座談（六月五日晚上）
3. 北京地名研究所牛汝辰研究員夫婦來訪座談（六月六日上午）
4. 北京海峽兩岸文化經濟交流中心姜擁軍來訪座談（六月七日上午）
5. 北京市新和玉店主亞森江（維吾爾族阿不都拉師侄兒）來訪座談（六月七日晚上）
6. 應邀訪問國家民族事務委員會政策研究室，民族問題研究中心主任吳仕民、港澳台僑辦公室主任李興亞、蘭海濱等人座談（六月九日上午）
7. 北京大學東方學系教授史習成來訪座談（六月十三日上午）
8. 北京學界人士周潤年、謝繼勝、陳楠、再以娜甫、中國藏學研究中心青年學者，及山東煙台大學友人崔明德教授之朋友侯衍社、劉登閣兩人來訪座談（六月十三日晚上）
9. 訪問國家民委五種叢書辦公室金輝主任座談（六月十五日上午）
10. 中國社科院邊疆史地中心厲聲教授、西北大學文學院長周偉洲、王欣講師來訪座談（六月十六日下午）
11. 中央民族大學黨書記王彥、港澳台辦公室陳玉芳主任來訪座談（六月十七日下午）
12. 中央民族大學占巴扎布教授來訪座談（六月二十日上午）
13. 北京社科院兩岸文化經濟交流中心副研究員副總幹事賈春

曉、姜擁軍來訪座談（六月二十日上午）

14. 中央民族大學副校長朱瑪洪·尼亞孜、再以娜甫教授、胡振華教授、良警宇講師等座談（六月二十日中午）
15. 中央民族大學楊聖敏院長、秘書良警宇講師陪同拜訪大陸民族學前輩林耀華、宋蜀華教授座談（六月二十一日晚上）
16. 中央民族大學陳連開教授陪同歷史學者蕭君和教授、陳世學研究員等五位學者來訪座談（六月二十二日下午）
17. 中國社科院歷史所研究員張雪慧女士來訪座談（六月二十七日上午）
18. 訪問北京中國藏學研究中心與領導幹部總幹事多吉才旦、胡坦、陳慶英教授等座談（六月三十日上午）
19. 中央民族大學副校長丹珠昂奔、周潤年、楊教授等三人來訪座談（七月一日晚上）

（四）研究生個別指導

中央民族大學碩士、博士研究生林楚安、王海霞、常永才、良警宇、周虹等來訪研究討論。

（五）參觀考察

1. 中央民族大學民族歌舞大會：哈校長、教育部代表、貴賓陪同在校禮堂觀賞（六月五日晚上）
2. 滿族聲樂家吳咏音樂獨唱會：在國家民委李興亞司長、蘭海濱先生等陪同下觀賞（六月六日晚上）
3. 北京紫竹院公園：在中央民族大學熊坤新教授陪同下參觀遊覽（六月七日下午）
4. 北京市郊戒台寺、潭柘寺、石花洞：在北京大學教授史習成夫婦陪同下考察參觀（六月十四日）
5. 北京市新疆街：在牛汝辰夫婦陪同下參觀考察中央民族大學旁新疆街（六月十六日上午）
6. 北京市中華民族團：在北京市社科院滿學研究所長閻崇年教授陪同下考察參觀（六月十八日晚上）。並見館長王平等。

7. 承德避暑山莊：在中央民族大學及國家民委協助安排下，考察避暑山莊及藏傳佛教寺廟，承德市少數民族聚居現況（六月二十三、二十四日），受承德市民族宗教事務局領導接待。
8. 北京真覺寺（五塔寺）、動物園：在中央民族大學周潤年教授導遊下考察參觀（六月二十八日下午）
9. 北京大柵欄、琉璃廠：考察參觀北京傳統古董、商場文化（七月一日全天）

三、講學心得

(一) 講學內容：

1. 少數民族研究與教學專業學識。
2. 兩岸民族研究與教學的交流合作事宜。
3. 講學對象多元化，包括大學、研究機構，及政府主管機構相關社團等。
4. 著作出版交換交流。

(二) 心得

1. 中國少數民族研究對象與資料多在大陸，其研究學者與機構也多，惟過去在共產社會主義思想制度下，及與自由世界的隔絕，使其研究理論、方法較為滯遲，相對的台灣方面則略勝一籌，致兩岸研究成果各有千秋，互有長短。
2. 兩岸民族研究頗具共識，且富互補功能，交流不僅有利學術研究，且有益兩岸瞭解與合作共創和平統一基礎。
3. 近數年來兩岸少數民族研究雙向交流，多偏重於集體學術會議、研討會，其影響多在研究學者之間。至於個人講學目前僅邀大陸學者來台，而成單向交流，今日本人開啓雙向交流成為開創性（創舉）制度，其影響不僅於研究學者間，也得以及於研究所及大學部青年學生間，意義重大。
4. 過去集體性學術會議、研討會的舉辦參與，雖有其啟發收獲，但時間匆促難有深入研討。講學方式則可補此缺憾，作較深入探討與意見交換。

5. 從在大陸講學普遍發現大陸學者、學生對台灣來的學者頗為新鮮，對所提研究理論與方法、台灣原住民現況等相當新奇有趣，紛紛提問並表示有啓發收獲，並希望持續推動此項交流。
6. 台灣在職教師赴大陸講學，在顧及不耽誤台灣學校授課，而又要大陸學校未放假，在擇期上頗難超過一個月期限（除非教授利用休假），故此項講學美意能申請且執行者似乎不多，因此建議放寬退休教授也能申請前往講學補助，以發揮其功能。

(4) 劉學銚（文化大學、中原大學、清雲大學、輔仁大學）教授大陸講學

民國九十九年十二月十五、十六日應北京中央民族大學之邀前往講學兩場（各三百人）如下：

①第一場：台灣邊政研究現狀與主題（十二月十五日）

主持人：蘇發祥教授（中央民族大學）

講座：劉學銚教授、林遙鵬副秘書長

評議人：吳楚克教授（中央民族大學）

程序：主持人致詞

代講人宣讀論文（林遙鵬副秘書長）

演講人劉學銚教授

評議人吳楚克教授評議

演講人答覆七個提問

主持人結論

②第二場：五胡興華與多元一體（十二月十五日）

主持人：白振生教授（中央民族大學）

講座：劉學銚教授

評議人：吳楚克教授

程序：主持人致詞

代講人宣讀論文（林遙鵬副秘書長）

演講人劉學銚教授

評議人吳楚克教授評議

演講人答覆六個提問

主持人結論

以上案例外，較早還有台灣師大國文系陳大絡教授講學於大陸中山大學、同校三民主義研究所莊政教授講學於北京大學史學所（兩個半月）。廣西民院徐杰舜教授曾應台灣東華大學、中央民大周潤年教授應文化大學歷史系來台講學。台灣政大民族學系張駿逸教授帶學生赴大陸西南邊疆、藍美華教授帶赴蒙古等均含有「田野觀察」性質，有利教學研究。

2 留學

政府開放大陸政策後赴大陸求學者漸多，民族學方面據知有政大民族所陳旺城入學北京中央民族大學民族系獲文學博士。同校歷史所溫浩堅入學北京人民大學清史所博士班。陳乃華也在大陸獲博士學位。陳怡琳求學中等。據悉近期邊政協會將接受大陸中央民大研究生申請來台短期研究經費補助辦法。

（四）贈購書與出版

兩岸交流人數頗多，學術界利用機會購贈書也多，如政大民族學系退休林恩顯教授將其畢生收藏圖書約千冊送北京中央民族大學，獲該校贈「榮譽證書」。政大亦曾贈送大陸十三所民族院校邊政專業書籍各二十餘冊。至於兩岸購書數量則難數矣。兩岸在對岸出版書籍在民族學方面也有所聞，均對交流有所貢獻。

三、內容分析

（一）主辦單位宗旨與背景

民族學兩岸交流主、承辦單位約可歸納如次：

- 1.中國邊政協會：係以深藍色，主張和平統一的邊政傳統者所組成的人民社團，會員幹部多為政大邊政、民族系師生。過去其與蒙藏會、大陸委員會、教育部、政大等官學關係良好，在大陸知名度高，信用好，因此辦事經費較容易，民族學專業亦內行。人員主要以阿不都拉、林恩顯、劉學銚、蕭金松、林冠群、呂秋文、黃維憲、馬普東先生為核心。

- 2.民族主義學會：由政大三民主義研究所首屆博士班同學為中

心，以三民主義研究青壯學者所組成，後因會名困擾，九十五年改名為「族群與多元文化學會」，以研究族群關係為主。以洪泉湖、李炳南、謝政諭、吳學燕、劉阿榮等為核心。幹部行動力頗強，活動多、地區廣。

- 3.其他—民族學界與兩岸交流活動者，除上述兩單位外，蒙藏會、政大民族學系、文大蒙藏研究中心也辦一些研討會及活動。

（二）交流活動歷程

兩岸交流始於民國七十九年，台灣政府開放政策迄今約二十年，可分為前、後期各十年兩階段。前期因新奇敏感，收穫較多；後期則因政大與蒙藏會合作退步且較不希罕，及大陸經濟上升，交流意願退步，相對成果較差。前期多由台灣中國邊政協會主承辦（政大民族學系與蒙藏會合作），規劃嚴謹，包括對大陸單位、人選、主題、日程、論文等多功能，交流多由台灣主動積極發動，後期則較鬆散。後期民族主義學會似有後來居上之勢。且前期大陸方面禁止國際性會議在台舉行，不放人參加，或有審查與會成員之舉，後期就放寬矣。

（三）兩岸交流重點

交流項目目前其以研討會、講學、研訪與參觀、贈購書為多；後期則為留學、出版。

交流主題前期以蒙藏新疆族區，因有蒙藏會及大族區而重視，民族主義學會則重視大陸西南邊族，邊政協會與民族主義學會交流對象有互補現象。內容上以研究機構、現況、教學、方法等優先交流。在學科上重歷史、語文、民族、教育、社會文化。交流地點以台灣為多。主承辦單位以台灣中國邊政協會、民族主義學會為多。大陸方面承辦單位較不固定、分散。

（四）兩岸交流比較

台灣在初期因經濟經費較佳而積極推動，不論赴陸或邀台交流活動都是。在台研討會重視論文宣讀討論，在少數民族的教育上大陸領先，相關機構也多；台灣則在研究上方法水準較整齊，而研究面及數量卻不如，雙方各有長短。成果上，台灣的蒙藏學、台灣原住民族教育等有進步；大陸

則於邊政（邊疆政治學）、人類學、社會學等有進步。交流合作將成雙贏均利，民族學交流成績在各學科上應屬優等。

(五) 交流活動檢討

1. 交流類別多原則功能多，惟仍偏重參訪與研討，還是有些「走馬看花」，深度不足。
2. 多發起單方規畫，少經雙方商討，有失週全滿意。建議兩岸雙方合組「中國民族學（協）會」，雙方推派代表籌畫交流合作事宜。
3. 講學與留學尚有發展空間，可建立制度化。
4. 我政府民族事務主管單位僅限於蒙藏兩族區，顯然不週全，應涵蓋所有少數民族。

四、後記

兩岸交流已二十年，活動多事繁疏漏之處不少，今經上述初步分析比較，知道其得失均有，大致而言「利多於弊」，值得繼續進行。在過去交流中盡力者不少，在大陸方面如哈經雄、楊聖敏、宋蜀華、郝時遠、馬大正、陳理、蘭海濱、吳楚克等先生，謹此致謝。本文提供資料較多者：劉學銚、洪泉湖、蕭金松、陳曉菁等先生，一併感恩。

邊疆少數民族諺語集錦

樹幹雖僵硬，泡濕可彎曲；敵人雖頑強，有策略即可戰勝。

（藏族）

真誠的朋友說得你哭，狡猾的敵人講得你笑。（維吾爾族）

木歪不可做箭，心歪不可為友。（藏族）

有馬時，多識名山大川；有飯時多交良朋好友。（哈薩克族）

灣板一彈墨線就直，謊言一對質就清楚。（苗族）

假話好像水珠，太陽一晒就有消融。（瑤族）

草動是因有風，謠言必有根源。（白族）

沒經思考者莫言語，未經量試別裁衣。（彝族）

寧可想九句，說三句。莫要想三句，說九句。（哈尼族）

比吃穿必貧窮，賽勞動能富裕。（傣族）

滴水不斷積成湖。（維吾爾族）

羣衆中有智者，高山裡有金銀。（蒙古族）

合衆意，辦事不費力。（回族）

離別了情人，可能哭七年，脫離了故國，終生哭不完。（烏孜別克族）

【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）】

西域南道古國于闐

劉學銚
中國文化大學兼任教授

摘要

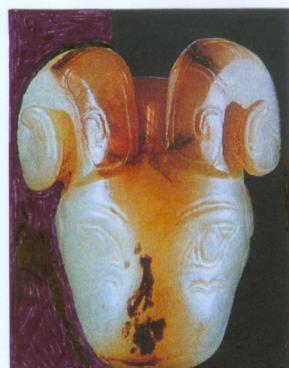
于闐不僅是西域古老、文明的大國，更是佛教傳入中原源頭之一，文明、強大或佛教，固然重要，但並非人人都感到興趣，但是一旦提到和田玉，相信許多人會眼睛一亮。早在商代和田玉就傳入中原，但中原人聽到和田或于闐的名字，卻晚到西漢張騫出使西域之後，「于闐」一詞始載入漢文典籍，首見于《史記·大宛列傳》作「于竇」；但相傳早於張騫八百多年的西周穆王（姬滿，西元前 976~前 922 年）曾駕八駿之乘西游到崑崙山會見西王母，並「命其隨從攻玉，載玉萬只而歸」，可見中原農業民族對玉確有偏好，縱然時至二十一世紀的當代，中國各民族對玉，仍然視為珍寶，但是對產玉的于闐，往往是耳熟卻不能詳，本文擬就于闐的歷史，地理，民族乃至現況作一敘述。

關鍵字：于闐、和田、瞿薩旦那

東方的華夏民族，以及後來陸續吸納東夷、百越及荆吳三大系民族，形成秦漢時期所謂秦人或漢人¹，對玉情有獨鍾，近代出土的商代武丁

¹ 關於漢人或漢族，早期包含：華夏、東夷、百越及荆吳四系，可在任何一本《中國民族志（史）》中均可查到，秦漢之後，繼續吸納周邊各民族，漢人內含益形複雜，詳情可參看劉學銚《中國文化史講稿》台北知書房出版社，2005 年，頁 16。

(約為西元前 1271~前 1231 年在位) 之妻「婦好墓²」，其中就有數百件來自于闐的玉石的加工器具及裝飾品，其中有四百多件玉器，如玉獸頭、猴臉玉人等，經專業檢測，認為其玉石是產自于闐³，可見在距今三千多年前，中原華夏民族，雖然尚不知于闐之名，但對於闐之玉則至為喜愛，大約三百來年後，西周穆王姬滿（西元前 976~前 922 年在位），曾駕八駿之乘，西游崑崙會見西王母，與之對歌作舞，離去之時，周穆王「命其隨從攻玉，載玉萬只而歸。」⁴，可見于闐之玉早已傳入中原，可見在西域與中原早已有一條交通孔道，後世稱之為「絲綢之路」，其實更早已是玉石東傳之道，稱之為「玉石之路」更為適當。



婦好墓出土之玉獸頭



婦好墓之猴臉玉人

戰國時楚國屈原（西元前 343~前 285 年？）在他傳世的巨著《楚辭》中，兩度提到崑崙，一次且提到崑崙的玉，其一，在《九歌·河伯》：「登崑崙兮四望，心飛揚兮浩蕩。」另一次則是在《離騷經》：「駕青虬兮驂白螭，吾與重華遊兮瑤之圃。登崑崙兮食玉英；」這裡的「瑤」，就是美玉，屈原的《楚辭》（又稱《離騷》），以是後代稱詩人為騷人；如范仲淹之《岳陽樓記》中有：「遷客騷人每會於此」，即是指詩人而言），雖有許多比喻，但基本上是寫實的，如《楚辭·大招》有：「小袖秀頸，若鮮卑只」句，證實屈原見過鮮卑人，否則他何以知道鮮卑族婦女的服裝是「小袖秀頸」？⁵

² 「婦好墓」為 1976 年，中共社科院考古研究所安陽工作隊，在安陽小屯村發掘殷墟五號墓，即「婦好墓」。

³ 王嶸：《崑崙迷霧·于闐》雲南人民出版社，2002 年，頁 8。另新疆和田地區文管所編《于闐》，新疆美術攝影出版社，2004 年，頁 23。

⁴ 《穆天子傳》，此書於晉武帝司馬炎太康二年（西元 281 年）發掘戰國時魏安釐王塚而得此書，同時發掘者尚有：《竹書紀年》、《汲冢周書》。晉、郭璞專治此書，此書篇幅不大，現收錄於上海古籍出版社所出版之《漢魏六朝筆記小說大觀》卷一，1999 年。

⁵ 《魏書·咸陽王禧傳》載：「（孝文帝）昨望見婦女之服，仍為夾領小袖…」，可見鮮卑族婦女服飾為「小袖秀頸」。

因此屈原提到崑崙和玉，可以證明屈原確實見過產自崑崙山的玉，崑崙玉，其實就是于闐玉，于闐又叫和闐，在楚國應該有不少人不僅見過和闐玉，甚至有許多楚國上層人士都擁有和闐玉珮。中國人有個習慣，凡是外國來的人（古代「國」字，與近現代的「國」字含義不同，在古代國字往往僅指一個地方），往往以其國名為姓，如來自高麗者姓高，來自康國者姓康，來自石國（今中亞塔什干）者姓石，這已經成為國史的慣例，因此來自和闐者姓和，乃是順理成章之事，因此筆者早在三十多年前，就懷疑楚國和氏所獻之玉，就是和闐玉（當然這僅是筆者懷疑，仍有待考證），而和氏也極可能來自和闐，這塊價值連城的和氏璧，後來落入秦國之手，被篆刻成傳國璽，此段雖稍溢題，但仍與于闐有關，所以略為提及。

中原農業民族對玉的偏好，便對玉賦予形而上的抽象含義，如稱贊某人品格高尚、廉潔自持，便以「玉潔冰清」加以贊頌，倩人幫助完成一件事，可以用「玉成其事」加以形容。玉，在漢人社會裡，其價值已經超越玉石本身。玉產於崑崙山，《穆天子傳》曾載有：「西域之良山，瑤玉之所在」，可見崑崙山產玉一事，早已為中原民族所知曉，中原農業民族嗜玉，不僅華夏系民族如此，長江流域荆吳系民族對玉之偏愛，也不遑多讓，如上文所述楚國也對崑崙之玉，懷著濃濃的愛意。

玉是昂貴的，只有王公貴族或士大夫，才有能力擁有，一般庶民引車賣漿的普羅大眾是沒有資格擁有玉，同樣是爹生父母養的人，何以貧富差距如此之大？於是因果報應、輪迴之說的佛教趁虛而入，佛教始創於古印度北方迦毗羅衛小邦淨飯王之子，本名喬答瑪·悉答多人，西元前 623 年？~前 542 年），得道成佛後，門弟子以其是釋迦族的聖人，梵語稱聖人為「牟尼」，從此遂稱之為「釋迦牟尼」而不名，釋迦牟尼眼見印度種性制度的階級制度極不人道⁶，於是倡言眾生平等，佛教因而大受歡迎，並向外傳播，北經罽賓（罽，音季；其地約當今克什米爾，漢文古文獻也作迦濕彌羅）、烏弋山離（據余太山考證，烏弋山離王治可能在

⁶ 古印度（天竺）將人分為婆羅門、刹帝利、吠舍、戌（首）陀羅四等，階級森嚴而且代代承襲，不准跨種姓往來，至今戌陀羅仍被視為賤民。

Alexandria Prophthasia⁷) 傳入于闐，一般學者認為佛教大約在西元前 80 年（約為西漢昭帝劉弗陵元鳳元年）進入于闐，這個說法，各界大致都能接受，從此佛教在於闐大為發展，寺塔林立，成為西域的佛教中心，並從此向內地傳播，成為中原佛教重要源頭，縱然時至今日，于闐（今稱和田）仍留下許多佛教遺跡。

于闐與中原王朝從張騫通西域後，就有綿密的往來，東漢明帝劉莊永平十六年（西元 73 年），西域于寘（東漢稱于闐為于寘）等國都遣子入侍洛陽；曹魏文帝曹丕黃初三年（西元 222 年）于闐王也遣使入貢；鮮卑拓跋魏時也多次遣使到北魏京都平城（今山西省大同市）入貢，唐時正式納入版圖，唐朝在其地設毗沙都督府，封于闐王尉遲伏闍雄為都督，並在於闐設五個州，州下設縣、鄉、里等地方行政單位，與內地完全一致，唐朝中央政府同時在於闐設置鎮守使，作為軍事領導機構，與毗沙都督府共同管理及守護於闐，從此於闐成為中國傳統領土，是毫無疑問的。

尉遲伏闍雄曾於西元 687 年（武則天周垂拱三年）二度到長安，朝見中國史上唯一女皇帝武則天，並在長安留居多年，據傳可能終老長安，現在許多漢人姓尉遲，或拆開來姓尉、姓遲的，一部份可能是于闐尉遲氏的後裔，另一部分則可能是鮮卑族的族裔。唐朝之所以在於闐設置毗沙都督府，這是由於佛教故事中毗沙門天神是于闐保護神的關係（詳下文），唐朝能尊重四周民族歷史傳說，以處理民族問題，是很成功的民族政策。

西元七世紀中葉，生息於青藏高原的吐蕃（要讀作吐鉢）王朝強大起來，唐太宗李世民曾與其贊普（吐蕃君王稱贊普，猶如中原自秦始皇以後，歷朝君王稱皇帝，北方游牧政權稱單于、可汗一樣）松贊幹布結和親之盟，唐、蕃雙方維持一段和平，可是到唐高宗李治（650~683 年在位）之後，吐蕃勢力更形強大，唐高宗末年，吐蕃侵入西域，占領安西鎮，結果在西域各綠洲國與大唐結盟，終於在西元 675 年，將吐蕃力量逐出西域，重新建立于闐、疏勒、碎葉（今中亞吉爾吉斯斯坦共和國托克瑪克一帶，相傳唐代有「詩仙」之稱的李白出生於碎葉）及龜茲四鎮。

⁷ 余太山：《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》北京中華書局，2006 年，頁 112，另余氏《塞種史研究》，北京中國社會科學出版社，1992 年，頁 168~171，對烏戈山離有更詳盡之考證，可以參考。

唐玄宗、李隆基天寶十四年（西元 755 年）發生安、史之亂，大唐帝國兩京失守，頻臨崩潰，玄宗之子李享自行在臨武登基，是為肅宗，進行平叛，並向于闐、龜茲徵兵參加平叛戰事，其時于闐王尉遲勝親率五千兵卒參與平定安史之亂，可見于闐已自認與中原休戚與共，唐代「詩聖」杜甫曾有詩贊頌于闐四鎮之忠貞與英勇其詩為：

四鎮赴精銳，摧鋒皆絕倫。

還聞遣士卒，足以靜風塵。

唐肅宗李亨由於得到于闐等四鎮及回紇兵的協助，終於擊敗安史之亂，同時收復兩京，于闐與中原王朝關係之綿密於焉可知。

唐末五代繼起，隨後北宋、契丹之遼、黨項之西夏，在中原形成鼎立之勢，之後女真之金取代遼，並滅北宋，於是金、南宋、西夏又形成對峙之局，似乎可以看成第二次南北朝，中原雖亂，于闐與中原仍有相當往來，及元朝建立，于闐又納入版圖，清朝更不在話下。

本文擬就于闐的地理環及其沿革，于闐之玉、于闐之佛教、于闐與中原之關係及于闐之現狀加以敘述。

壹、于闐之地理環境及其沿革

歷史上的于闐，在清代被稱為和闐，也就是今天的和田，位於今新疆塔里木盆地南緣，也等於是在塔克拉瑪干大沙漠之南，崑崙山之北，換言之是位於崑崙山與塔克拉瑪干大沙漠之間，塔克拉瑪干大沙漠在古突厥語裏有「進得去出不來」之意，現在一般文獻都作此解，但是突厥族是較後崛起的民族，西元五世紀以後才登上歷史舞台，以古突厥語來解讀塔克拉瑪干，未必妥適，今人張星烺認為「塔克拉」是「吐火羅」之音轉，張氏曾于此大沙漠中發現古代城市遺跡，亦名「塔克拉」（Takla），因此認為塔克拉乃吐火羅之音轉，且和闐（即和田）附近有村莊名「托赫拉」（Tochla），托赫拉亦必吐火羅民族所遺留之名⁸。張氏之推論極是，按西元五、六世紀突厥汗國統治天山南北之前，塔克拉瑪干大沙漠南，北各

⁸ 張星烺《中西交通史料匯編》北京中華書局，2003 年，第一冊頁 21~22。

綠洲國家如于闐、樓蘭、龜茲……等數十個國家人民都是操吐火羅語⁹，因此可以斷定在突厥統治整個西域（含廣義之西域）之前，整個西域都是塞種的吐火羅人¹⁰。

兩漢于闐國強盛時，曾統有于闐、皮山、扞彌¹¹、渠勒¹²、精絕及戎盧¹³諸國之地。西漢以來就歸屬中國；唐代於高宗上元二年（西元 675 年）在于闐設毗沙都督府，置十州。唐末天下大亂，之後五代十國登場，當然無力經營西域，北宋雖繼五代而立，並次第統一大部中原地區，但以後晉石敬瑭割燕雲十六州于遼，致使華北天險盡失，北宋防遼尚且不及，自是也無力於西域，南宋更是偏安江左，既無意更無力於西域，但遼滅於金後，有遼宗室耶律大石者率少許人馬，北上大漠，向漠北游牧部族徵集人馬，徵得萬餘騎，向西過高昌，進入西域，原想在西域養精畜銳，待有一定力量後，再東返伐金，以恢復大遼故國，在此必須先將唐末天下大亂後，失去對西域之控制，也就是西元十世紀後，于闐之情形酌予敘述。

事實上唐朝在安史之亂後，唐朝國力已趨向衰微，此時立國漠北之回紇汗國則日漸壯大，不僅足以與唐朝對峙，其實力且駕凌唐朝之上，不過唐、回之間關係友好，唐朝曾多次與回紇和親¹⁴，雙方雖無對立狀況，只是中原王朝向來善於操縱少數民族，玩弄「以夷制夷」策略，以期削弱少數民族政權力量，九世紀上半葉在回紇之北，同屬敕勒系（或作丁零、高車）之黠戛斯汗國¹⁵在唐朝扶植下，日益壯大，終於在西元 840 年，黠戛斯汗國攻滅回紇汗國，回紇部眾四處逃亡，或降於唐，或入河西是謂甘州回紇，降於吐蕃，或逃向高昌，稱西州回紇或甘州回紇，遂立國於高昌，

⁹ 請參見法·伯希和·列維著，馮于鈞譯《吐火羅語考》北京中華書局，2004 年；王欣《吐火羅史研究》，北京中國社會科出版社，2007 年。

¹⁰ 關於西域之民族，請參見余太山《塞種史研究》，另劉學銚《消失的樓蘭與精絕》，該文將刊載《中國邊政》第 190 期，2012 年 6 月，中國邊政協會出版。

¹¹ 扢彌，一般認為故址在今丹丹烏里克 Dandan Uilic 遺址，策勒縣城偏東約 90 公里處，見余太山《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》北京中華書局，2006 年，頁 93。

¹² 渠勒國王治鞬都城，故址應在今 U2un-Tati，而鞬都（Kianta）應即 Hindhu 之對譯，或者由於該國是自印度北上的吐火羅 Tochari 人所建，見註 11 所引書，頁 94。

¹³ 精絕及戎盧見註 10，劉學銚所撰《消失的樓蘭與精絕》。

¹⁴ 關於唐與回紇和親詳情，可參見，崔明德《中國古代和親史》，北京人民出版社，2005 年，頁 322~347《唐與回紇之和親》。

¹⁵ 黠戛斯、漢時稱堅昆或鬲昆，元代稱吉利吉思，即今日之吉爾吉斯。

西遷高昌者，係由龐特勤所率共有十五部，估計約有十五至二十萬人¹⁶，無論是十五萬或三十萬人，在西域各綠洲國家看來，都足夠稱為超級大國，於是逐漸向天山南麓發展，龐特勤子孫終於在西域建立強大的國家——喀拉汗王朝（或作汗國）¹⁷，統有天山南北乃至中亞兩河之地，其後分為東、西兩個汗國，因此于闐在東喀拉汗汗國範圍之內。西元十一世紀初（1008年）在于闐之東喀拉汗汗國統治者為喀的兒、汗、玉素甫。

于闐原本為佛教倡盛地區，境內寺塔林立，出家僧眾多達數千人，但是東喀拉汗汗國汗王於十世紀初皈依伊斯蘭教，因此施壓于闐人改宗伊斯蘭教，這期間不免發生慘烈的鬥爭，結局當然是于闐人失敗，不但改宗伊斯蘭教，而且也逐漸與回紇民族融合，也因此之後于闐人在體質特徵上，逐漸回紇化，原來塞種吐火羅的體質特徵漸次消失。

上文提到遼朝被女真金滅亡後，有遼宗室耶律大石率部經高昌進入西域，建立喀喇契丹王朝、漢文史料稱之為西遼，其所以稱喀喇契丹者，按「喀喇」（kara）在古代北方草原各游牧民族中，其意為「黑」，而「黑」具有神聖、純潔之意，如喀喇崑崙山、黑韃靼（指自始以來就是蒙古族者，至於後來被征服或降於蒙古者，則稱白韃靼或野韃靼），甚至後來西南少數民族如彝族，稱貴族為「黑骨頭」，由是可見「喀喇契丹」就是神聖契丹之意。耶律大石初都於葉密立（今新疆維吾爾自治區伊犁哈薩克自治州塔城地區額敏縣），後以其地偏處一隅，不可能完成復國大業，必須開疆拓土，厚植國力，才有可能與新興的女真之金相抗衡，否則不但復國無望，本身都可能被消滅，於是耶律大石便向外擴張，元代托克托所編《遼史》稱耶律大石之西遼：

「（耶律大石）所遇敵者勝之，降者安之，兵行萬里，歸者數國，……軍勢日盛，銳氣日增。」

¹⁶ 據安部健夫《西回鶻國史的研究》第四章稱有三十萬人，烏魯木齊，新疆人民出版社，1985年，頁174，但據《新唐書·突厥傳》指稱龐特勤西遷十年之後，「漸至二十萬」眾，因此厲聲指出西遷回紇十五部人口當在20萬以下，見厲聲《中國新疆歷史與現狀》，烏魯木齊新疆人民出版社，2003年，頁45。

¹⁷ 關於喀拉汗王朝或汗國之起源有各種不同說法，如：維吾爾說、土庫曼說、樣磨說、葛邏祿說、葛邏祿一樣磨說、處月說、突厥說等不一而足，但仍以龐特勤後裔說最為可能，詳見魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，烏魯木齊新疆人民出版社，1986年。

這種記載不無誇大之處，據西方文獻所載，耶律大石在進攻喀拉汗王朝的喀什噶爾時（其地在於闐之西，今新疆維吾爾自治區喀什地區喀什市），就被喀拉汗王朝西喀拉汗汗國的阿爾斯蘭阿黑馬德汗（Arslan Ahmed Khan）擊敗，耶律大石一時按兵不動，以拖待變。就在此時，都於八拉沙袞的東喀拉汗汗國（八拉沙袞在伊塞克湖之西，伊塞克湖即漢文史料上之熱海，唐代有「邊塞詩人」之稱的岑參，曾有詩咏熱海¹⁸），因不堪同時受到位於伊犁河下游葛邏祿突厥人，及鹹海北岸康里突厥人之攻擊，於是東喀拉汗汗國之汗，就將八拉沙袞獻予耶律大石，大石遂遷都八拉沙袞，改稱之為虎思斡爾朵，考其意為堅強而大的斡爾朵，而斡爾朵是宮帳之意，西遼自遷都斡思斡爾朵後，國力大增，且與西喀拉汗汗國為鄰，此時西喀拉汗汗國高層領導人與伊斯蘭教神職人員發生爭執，導致汗國動蕩不安，結果被西遼征服，西遼不僅征服西喀拉汗汗國，更威服花刺子模，因此整個廣狹義的西域，都在西遼版圖之內，並將中亞兩河之間廣大地區，稱之為河中府，此時于闐當然屬於西遼。後來西遼四傳之後，被乃蠻太陽汗之子屈出律所篡（屈出律，西方史料作古出魯克），而屈出律又被新崛起的蒙古所滅，于闐由是落入蒙古控制之下，初時將今新疆也區界予成吉思汗鐵木真第三子窩闊臺之封地，是為窩闊臺汗國，之後窩闊臺入承大統為蒙古帝國大汗，于闐直屬於蒙古帝國，再後忽必烈屬建立元朝，在于闐設置宣慰使元帥府，其為元朝版圖，無庸置疑。

元朝為明朝所取代，天山南北幾乎盡為蒙古察哈臺汗國所統治，其後察哈臺汗國分為東西兩部分，東察哈臺汗國又蛻變為葉爾羌汗國¹⁹，于闐遂由葉爾羌汗國統治。自明朝中葉之後，厄魯特蒙古（或作額魯特蒙古）²⁰逐漸強大，共有四部：準噶爾、杜爾伯特（以上兩部姓綽羅斯，大致為蒙古初崛起時之林木中百姓），土爾扈特（大致為被成吉思汗滅亡克烈部

¹⁸ 《全唐詩》北京中華書局，1960年，頁2051。

¹⁹ 有關葉爾羌汗國詳情，可參見魏良弢《葉爾羌汗國史綱》，哈爾濱黑龍江教育出版社，1994年。

²⁰ 蒙古有本支，別支之分，所謂蒙古本支，即自始就是蒙古族者，也即所謂黑韃靼，本非蒙古經服或降於蒙古者，為蒙古別支，也即所謂野韃靼或日韃靼，如林木中百姓、克烈、乃蠻、汪古部等，概為蒙古別支，初稱斡亦刺惕，明時稱衛刺特，外刺或瓦刺、明英宗朱祁鎮在土木堡被瓦刺俘獲，瓦刺清時稱厄魯特或額魯特，居大漠之西，也有稱之為西蒙古者。

後裔），其中以準噶爾部最為強大（「準噶爾」為左邊，以此部駐牧於左邊，故以準噶爾稱之），迫使土爾扈特部西徙裡海北岸伏爾迦河下游一帶²¹和碩特部東徙青海，明末清初建立準噶爾汗國，聲勢日益壯大，取代葉爾羌汗國，統有全疆，于闐遂成為準噶爾汗國統治區域之一。

清代康熙、雍正、乾隆三朝征剿準噶爾終於在清乾隆二十四年（西元 1757 年），徹底剿滅準噶爾²²，清朝將全疆納入版圖，並將于闐改稱和闐，自清嘉慶元年（1796 年）起，在和闐置辦事大臣，至清同治三年（1864 年）新疆回亂之後，未見任命，在嘉慶元年至同治三年前後 69 年間，曾任和闐辦事大臣者，以表列方式呈現如下：

清代和闐辦事大臣年表

姓名	任命年月	離任年月及原因
徐續	嘉慶元年（1776 年）	嘉慶四年（1799 年）五月調任他職
恩長	嘉慶四年五月	嘉慶五年（1800 年）六月調回北京
興肇	嘉慶五年六月	嘉慶七年（1802 年）十月調塔爾巴哈台大臣
弘康	嘉慶七年十月	嘉慶十年（1805 年）三月調任他職
繼善	嘉慶十年三月	嘉慶十一年（1806 年）五月調回北京
永來	嘉慶十一年五月	嘉慶十二年（1807 年）二月調回北京
慶長	嘉慶十二年二月	嘉慶十三年（1808 年）十月調回北京
策拔克	嘉慶十三年十月	嘉慶十三年十一月調科布多大臣
陽春	嘉慶十三年十一月	嘉慶十四年（1809 年）六月調任他職
台斐音	嘉慶十四年六月	嘉慶十五年（1810 年）二月調庫倫大臣
色克通阿	嘉慶十五年二月	嘉慶十五年五月調任他職
阿蘭保	嘉慶十五年五月	嘉慶十七年（1812 年）十月調回北京
慶通	嘉慶十七年十月	嘉慶十九年（1814 年）十二月解職
貢楚克札布	嘉慶十九年十二月	嘉慶二十年（1815 年）九月調喀什噶爾幫辦大臣
西林布	嘉慶二十年九月	道光二年（1822 年）四月因病解職
文弼	可能為代理，道光二年十一月 調回北京	

²¹ 關於土爾扈特部西徙及東返，可參見馬汝珩、馬大正《漂落異域的民族》，北京中國社會科學出版社，1991 年。

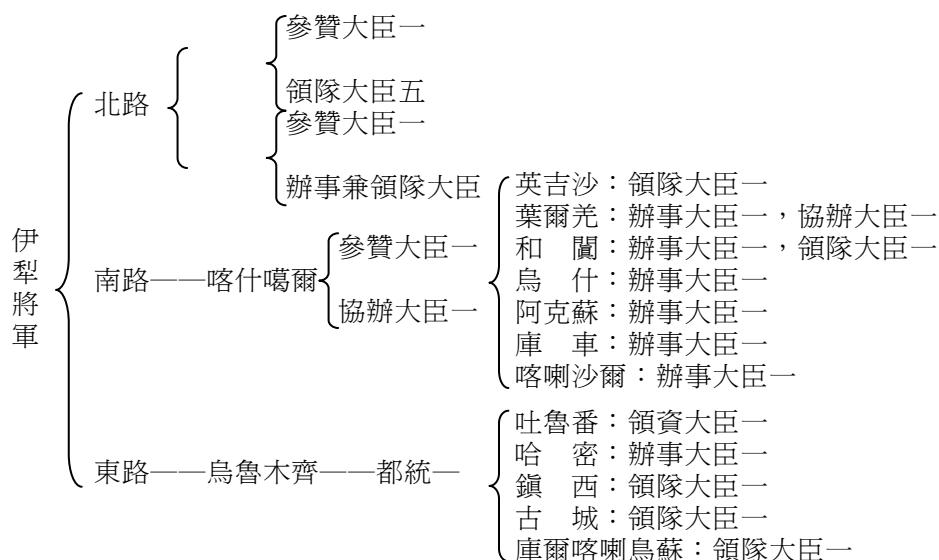
²² 關於清朝剿滅準部，參見魏源《聖武記》，台北世界書局，1962 年，卷四。

清代和闐辦事大臣年表

姓名	任命年月	離任年月及原因
秀堃	道光二年十一月	道光三年（1823）十一月因病解職
敦良	道光三年十一月	道光四年（1824）十一月調回北京
奕湄	道光四年十一月	道光六年（1826）七月，張格爾之亂，攻占喀什噶爾被殺
成玉	道光七年閏五月署理	道光七年（1827）七月免除職務
果良額	道光七年七月	道光七年十月調任他職
多隆武	道光七年十月	道光八年（1828）八月調任他職
德惠	道光八年八月	道光九年（1829）十一月因病解職
武隆阿	道光九年十一月	道光十年（1830）三月調回北京
誠端	道光十年三月	道光十一年（1831）十月調任他職
常豐	道光十一年十月	道光十四年（1834）十月調回北京
法豐阿	道光十四年十月	道光十八年（1838）六月調回北京
興德	道光十八年六月	道光十八年七月免除職務
達明阿	道光十八年七月	道光二十三年（1843）十月免除職務
奕山	道光二十三年十月	道光二十五年（1845）十月調伊犁大臣
舒興阿	道光二十五年十一月	道光二十六年（1846）十一月調任他職
德勒克尼瑪	道光二十六年十一月	道光三十年（1850）六月調任他職
法福禮	道光三十年六月	咸豐三年（1853）九月調任他職
麟翔	咸豐三年九月	咸豐五年（1855）十一月調科布多大臣
慶英	咸豐五年十一月	咸豐六年（1856）十月調葉爾羌大臣
培成	咸豐六年十月	咸豐九年（1859）十月調回北京
約遜	咸豐九年十月	咸豐十年（1860）正月因病解職
常亮	咸豐十年正月	同治元年（1862）七月免除職務
奎章	同治元年七月任命但未到任	由慶英署任
慶英	同治三年（1864）七月 15~16 日，烏魯木齊或稱迪化發生河州（今甘肅省臨夏）人阿訇妥明（妥得璘）發動反清事件，逐漸向各地漫延，喀什噶爾、和闐地區動蕩不安，和闐阿奇木伯克之子艾則孫為拜城阿奇木伯克，潛回和闐，推舉宗教	

清代和闐辦事大臣年表		
姓名	任命年月	離任年月及原因
	領袖哈比布拉為首領稱「帕夏」，於十月殺慶英。	

從上表可看到前後 69 年，清廷任命四十人次出任和闐辦事大臣（其中慶英為兩度出任此職），平均每人任期約為一年半，人事流動如走馬燈，可證清朝雖將新疆納入版圖，並未能以妥善方式統治多民族之新疆，因此「叛亂」時起，且有兩任和闐辦事大臣被叛亂分子所殺（奕湄、慶英），按清廷剿滅準噶爾時，殺戮相當殘酷²³，之後進入南疆回部，將之納為版圖，對新疆之治理，採軍府制度²⁴，清乾隆二十七年（西元 1762 年）在新疆設置「總統伊犁等處將軍」，簡稱為伊犁將軍，為清廷在新疆最高軍、政長官，將全疆分為三路，統歸伊犁將軍節制，為明瞭起見，以表列方式呈現如次²⁵：



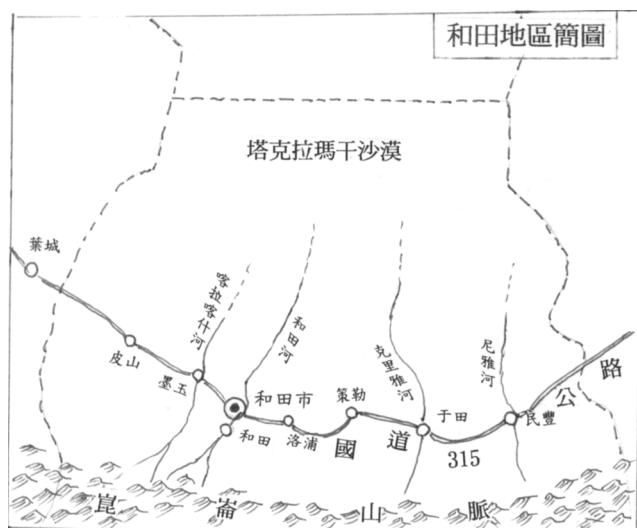
²³ 關於殺戮情況，可參看魏源《聖武記》卷四。頁 105。

²⁴ 廉聲《中國新疆歷史與現狀》，烏魯木齊新疆人民出版社，2003 年，頁 122。

²⁵ 本表錄自馬大正等著《新疆史鑑》，烏魯木齊新疆人民出版社，2006 年，頁 58，但吐魯番之領隊大臣，原書誤植為鄰隊大臣，此處予以更正。另和田為今名，清代為和闐，一併更正。

從上表可知和闐辦事大臣位階並不高，為伊犁將軍之下第三級官員，自同治三年後，未派和闐辦事大臣，民國建立後，新疆始終在軍閥控制之下，民國九年（1920 年），劃葉城、皮山、和闐、于闐、墨玉、洛浦及策勒等七縣為和闐道，之後改為和闐行政區，這種情形一直維持到國民政府真正進入新疆，只是不久之後，1949 年中共「解放」和闐，次年建立和闐專員公署，1959 年改和闐為和田，1979 年建立和田行政公署，目前和田地區下轄和田市、和田縣、皮山縣、于田縣、洛浦縣、策勒縣、民豐縣、墨玉縣²⁶；和田地區行政公署駐和田市，另有新疆生產建設兵團農十四師駐紮和田地區，農十四師是所有生產建設兵團較晚成立的一個師，但是這個師卻可以追溯到 1975 年十一月成立的和田地區農墾局，和田農墾

局原隸屬於新疆維吾爾自治區農墾總局與和田地區行政公署雙重領導，1975 年成立和田農墾局時，接管了原隸屬於農一師的一個牧場，原隸屬農三師的 47 團場，以及原隸屬和田管轄的于田新園農場和洛浦林場。兩年後的 1977 年十月，47 團場、新園農場、洛浦林場合併為崑崙農場，1979 年又接收



了和田地區國營的皮山農場；1982 年四月，和田地區農墾局更名為新疆生產建設兵團和田農場管理局，為副師級單位，下轄 47 團場、皮山農場、一個牧場、新園農場四個團級農場及建築公司、車隊二個直屬單位，2001 年二月和田農場管理局升格為新疆生產建設兵團農業建設第十四師²⁷，簡稱農十四師。于闐或和闐，現在均稱之為和田，在中共所出版的各種地圖或文獻，都稱和田，因此本文以下節都用和田。

²⁶ 中華人民共和國民政部編《中華人民共和國行政區劃手冊》北京中國地圖出版社，2011 年，頁 171。

²⁷ 新疆簡讀編委會《新疆簡讀》，烏魯木齊新疆人民出版，2010 年，頁 168。

貳、和田之玉

所謂玉，基本上是一種石頭，其主要礦物組成是透閃石，透閃石的成分是 $\text{Ca}_2\text{Mg}_5[\text{Si}_{14}\text{O}_{11}]_2(\text{OH})^{28}$ ，純粹的透閃石不含鐵，但是在一般情況下，Mg 往往或多或少會被 Fe 所置換，這種情況就是透閃石向陽起石過渡，玉的含鐵量因品種不同，自 0.22% 至 1.92%，而陽起石含鐵量通常在 6% 至 13% 之間，這是玉與陽起石最大的差異。華夏民族乃至秦漢以後之秦人或漢人，更是玉的喜好者，尤其偏好和田玉，對玉賦予種種形而上的贊辭，但是中原並不產和田玉（幾與和田玉成分相同者，都可稱為和田玉，不必限定和田），古和田玉之出現中原，正說明在史前時代，中原與西域就有綿密往來，本節擬就華夏民族好玉、和田玉種類等方面酌作敘述。

一、華夏或漢人好玉

華夏民族從史前時代，就對玉情有獨鍾，據考古學家在內蒙古自治區赤峰市敖漢旗興隆洼（洼，音蛙，低下有水之地）的一次墓葬開掘中²⁹，發現墓主左右耳部各有一件玉玦（玦，音決，意為半環狀的玉珮）這一對玉玦，以今日語彙來說，幾乎可以肯定為耳環，製作精美，經考古學家測定，這個墓葬距今已有八千年，與興隆洼相距不遠之遼寧阜新查海遺址，也發掘出許多玉器，其中有玉玦四件、玉珠一件、玉匕形飾二件、玉鑿一件，經過地質學家鑑定，這八件玉器除玉鑿是陽起石和田玉外，其餘七件都是透閃石組成的和田玉³⁰，考究其年代距今七千年；另外，在中原大地許多地方都發掘出距今五、六千年的和田玉，可見從史前時代起，西域與中原就有往來，否則這些和田玉不會憑空飛來中原，如所周知，文字記載的固然是史料，但是考古發掘的實物，更是絕對可信的史料。

在夏、商、周時期，和田玉更是大量進入中原，加工技術也更見精良，考古學家在殷墟發掘晚商時代的婦好墓，共出土玉石七百五十五件，經過實地測定，其中絕大多數都是和田玉，本文起首引錄婦好墓出土的兩

²⁸ 宋建中《新疆和田玉百問》，烏魯木齊新疆美術攝影出版社，2011 年，頁 4。

²⁹ 此墓葬在內蒙古自治區，與蒙古族毫無關聯，反而與商民族之先人較有緣之關係。

³⁰ 宋建中《新疆和田玉百問》頁 15。

件和田玉，就可以窺見和田玉之精美。稍晚周穆王曾有西域之行，據《穆天子傳》所載（關於《穆天子傳》一書，參見本文注 4）曾西行至於「禺知之平」之後會見西王母，所謂西王母一般人總將之描繪成「如人虎齒，蓬髮戴勝，善嘯」，似乎不是人類，其實如從民族學、人類學、社會學觀點看，完全合乎初民進化過程，「西王母」可能還處於母系社會階，「如人虎齒」可以解釋為虎圖騰³¹之民族，「戴勝」可作戴面具解，任何民族幾乎都有此俗，晚至現代蒙藏兩族還有戴著面具舞蹈（俗稱跳鬼），如從此一角度看，西王母一切正常。

西方學者愛台爾（E.J.Eitel）稱：「西王母」三字僅為譯音，別無意義。《穆天子傳》以及中國他種古書，皆不言西王母為婦人³²。這種看法是合乎學理，在《穆天子傳》裡多次提到崑崙山，並「命其隨從攻玉，載玉萬只而歸」，這些玉當然都賞賜周王室、諸侯、卿大夫，可見在周代有多少人佩戴（掛）和田玉，所謂上有好看，下必甚焉，王公貴族人人佩玉，升斗小民自然羨慕不已，但凡力之所及，也必然會弄塊玉來佩掛，在有市場之情況下，西域商人自會到和田取玉，然後到中原販售，以獲取厚利，所以，即使遠在長江中游的楚國，屈原都在《楚辭》一再提到崑崙山之玉，而且還要食崑崙之玉英，所以筆者在前文中提到「和氏之璧」很可能也是和田之玉。

中原漢人好玉成癖，販售玉石有極大的利潤，利之所在，商人就會趨之若鶩，不避跋山渡漠之苦，攜玉石東來以牟利，據史家考證，人間至寶的和田玉，早在距今七千年前就已經進入中原乃至長江流域以及東南沿海一帶，據戰國時魏安釐塚所出土的〈竹書紀年〉載：「帝舜有虞氏九年，西王母來朝…獻白玉環、玉玦」、漢·應劭《風俗通義》卷六《音聲篇》，則稱舜時《西王母來獻其白玉琯》（琯，音管，即玉管，六孔，可能類似後代之蕭）、《尚書大傳》也載：「舜之時，西王母來獻其白玉琯」，此外《大戴禮記·少閑篇》也有類似記載³³，《管子》一書更提

³¹ 圖騰 totem，原係南美洲土著民族之語言，為民族學、人類學及社會學家所借用，作為與民族起源有關聖物加以膜拜。

³² 張星烺《中西交通史料匯編》，頁 82。

³³ 部分轉引自方豪《中西交通史》，上海人民出版社，2008 年，上冊頁 29。

到：「北有禹氏之玉，南貴江漢之珠。」此處「禹氏」就是月氏，據《史記》稱月氏始居敦煌、祁連一帶³⁴，正好扼和田玉東入中原必經之路，控制和田玉東來的管道，等於掌控了和田玉的交易，當時中原之人遂把月氏（禹氏或禹知）與和田玉等同起來，因此《管子》所謂「禹氏之玉」就是和田之玉。從以上各文獻所載和田玉的情形看，玉石之路早已開通，同一路線，後來以運送中國的絲綢到西方，因而又有了絲綢之路的稱謂³⁵。

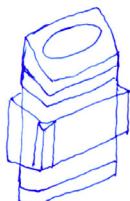
中原好玉，除了和田玉本身質地滑潤、細緻、顏色柔和、如脂而不膩，令人賞心悅目愛不釋手外，更賦予玉許多形而上的讚美之詞，如玉有五德、七德、九德、十一德之說；現在且將幾個說法酌為介紹：所謂玉有五德，是東漢許慎在其所著《說文解字》一書中提出，說是玉有仁、義、智、勇、潔五德，《說文解字·玉部》稱：「玉，石之美有五德者。潤澤以溫，仁之方也；鯁理自外，可以知中，義之方也；其聲舒揚，聲以遠聞，智之方也；不撓而哲，勇之方也；銳廉而不忮（忮，音至；忌妒或貪求之意），潔之方也。」這五德雖是形而上的贊詞，但也具體對玉的質感、質地、透明度、韌度及音響的物理性，作了透澈的說明。玉又有七德之說，這是荀子所提出，《荀子·法行》說玉「溫潤而澤，仁也；栗而理（栗，此處作堅實、剛硬解；栗而理，意為雖剛直但明理），智也；堅剛而不屈，義也；廉而不剗（剗，音規，廉而不剗。語出《老子》：是以聖人方而不割，廉而不剗。）指稜角雖銳利，但不至於傷人。剗有刺傷之意」，行也；折而不撓，勇也；瑕适并見，情也；叩之，其聲清揚而遠聞，其止綴然辭也。」《說文解字》顯然是將《荀子》的七德濃縮為五德，所以兩者極其相似，不過此處所引《荀子·法行》卻引用《老子》「廉而不剗」句，這使人難免懷疑《荀子·法行》所稱玉的七德是否確實出於《荀子》，不過縱為後人僞託，也無損於其對玉的贊詞。

另有稱玉有九德，出自《管子·水地》：「夫玉之所貴者，九德出焉。夫玉潤而澤，仁也；鄰以理者，智也；堅而不蹙（蹙，音促，急促之意），義也；廉而不剗，行也；鮮而不垢，潔也；不折不撓，勇也；瑕适

³⁴ 敦煌原作敦薨即吐火羅之音轉，詳見余太山《塞重史研究》

³⁵ 「絲綢之路」一詞最早是德國地理學家李奇霍芬在其名著《中國》一書中提出，之後遂成為定稱。

皆見，精也；茂華光澤，并通而相陵，容也；叩之，其音清博徹遠，純而不殺，辭也。」此外還有十一德之說，子貢曾問孔子說：「君子之所以貴玉而賤珉者何也？爲夫玉之少而珉之多邪？」（珉，音愍；意爲似玉之美石），相傳孔子則以玉有十一種美德，即「溫潤而澤，仁也；縝密以栗，智也；廉而不剝，義也；垂之如墜，禮也；叩之其聲清越以長，其中謳然（謳，言區；絕止之意），樂也；瑕不掩瑜，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見于山川，地也；圭璋特達，德也；天下莫不貴者，道也。」這十一德之說，可能也是附會之說，因爲「其中叩之其聲清越以長，其中謳然，樂也」句，語出《禮·聘義》，但這也仍無損於對玉的讚美。無論五、七、九、十一德之說，基本上都在玉的形而上的層次對玉加以讚美，玉在中國文化中，已經佔有一定的份量。所以傳統上說：「君子無故，玉不去身，君子與玉比德焉。」因此所謂君子必然佩玉，玉已經成了君子不可或缺的飾物，佩上了玉，不只是表示身分高貴，更重要的是象徵佩玉者有高尚的品格，當然所佩的玉，又以和田玉爲最上品。



玉已然在中國文化中佔有重要地位，早在新石器時代早期（在夏以前的傳說時代，夏代已到新石器時代晚期，距今約二千二百多年³⁶），當時華夏民族就已經把玉當作美的化

身，而喜歡上了玉。及至夏代，從單純對玉的喜爱，延伸到對玉產生神秘化，更進而將玉神聖化，用玉製作各種祭祀器具、鳥、獸、龍、魚等，巫覡（覡，音昔，男姓之巫）只要有件玉器在身邊，就可以與鬼神對話，這樣玉已經成爲巫覡手中的法器，有所謂「黃琮禮地，蒼璧祭天」之說，所謂玉琮，就是玉製的琮，而琮的本意就是「瑞玉」（其形狀如附圖），據《周禮·春官·大宗伯》稱：「以玉作六器以禮天地四方，以蒼璧禮天，以黃琮禮地」，甚至還可以作爲發兵之符信，可見玉在三代，不僅可作爲神器，還可作爲發兵的符信，玉之爲用大矣！

二、和田玉的種類

和田玉種類很多，但古往今來都是以顏色來分類，宋代張世南在其撰

³⁶ 周谷城《中國通史》，頁 62。

的《游宦記聞》中就指出玉分七色³⁷，目前對和田玉大致還是以顏色來分類，約略可分為以下八種：

(一)羊脂玉

顧名思義所謂羊脂玉，其色呈羊脂白，有時可能稍有泛青色，也有稍泛黃色，其質地細密予人一種油膩的感覺，而且柔和均勻，看似油膩，但以手觸摸，卻極其滑潤，所謂臘狀光澤潔潤細緻，若羊脂狀，所以稱之為羊脂玉，為和田玉中之極品。有時可見極小的雜質，仍無損於其為玉中之極品，此正所謂瑕不掩瑜。

(二)白玉

所謂白玉，以白色為主，不過偶爾也有泛灰、泛黃、泛青、泛綠青，但總體予人柔和均勻，質地相當細緻，予人以潤滑細膩之感，不過如仔細觀察，有時可見細微的綹（綹，音柳，意為絲一把或髮一把，或一束）裂、雜質，其油膩的視覺，僅次於羊脂玉。

(三)青白玉

其色澤介於白玉與清玉之間，為和田玉中最常見的一種，雖然名稱是青白玉，帶卻以白青色為基礎色，通常都帶有灰綠色、青灰色、黃綠色等，色澤相當柔和均勻，油脂成臘狀光澤、質地細密，半透明狀，堅韌，但是一般都會有些綹、裂、雜質等缺陷，想要尋找完全沒有缺陷的青白玉，那是近乎不可能的事。

(四)青玉

青玉的色澤可以由淡青到深青，由於色澤深淺不同，而有蝦青、竹葉青、楊柳青、灰青、青黃等區別，然而這種分類，都相當抽象，不是專業的識玉者，很難分別的清楚，一般以深青、竹葉青為基礎色者為多，青玉為和田玉中最普通的一種，雖然較為常見，但其質地細膩、滋潤光潔、油脂十足，偶而會有綹、裂、雜質。

(五)碧玉

所謂碧玉，基本上都呈綠色，雖是綠色，卻有青綠、暗綠、墨綠、綠黑之別，碧玉與青玉常會混淆，很難一眼看出兩者的區別，要在強光下仔細觀察，青玉為青灰色，碧玉為深綠色，雖有這種差異，但還是相當抽

³⁷ 轉引自宋建中《新疆和田玉百問》頁1。

象，每個人對青灰、深綠的認知不同，所以認定也就不同；不過碧玉，如果成菠菜綠、鮮綠者，則為上品，綠中帶灰者，則為下品，綠的越鮮亮越好，碧玉質地細膩、滋潤光潔，油脂狀光澤，不過常見縫、裂、雜質及黑色斑點。

(六)墨玉

墨玉有全墨、片墨、點墨之分，以「黑如純漆者為上品」，而片墨又稱聚墨，片墨、點墨，如能運用巧思予以俏雕，則其藝術價必然翻升數十乃至數百倍，通體漆黑者為全墨，偶顯其他顏色如白色、黃色。片墨多呈葉片狀、雲朵狀分布在白玉或青白玉或青玉的玉石中。點墨則是呈星點狀分布，影響玉質，如果墨點極細分佈在白玉中，呈玉體呈灰白色，許多賞玩玉石者，則稱之為「青花玉」。

(七)黃玉

由淺黃到中等不同的黃色調品種，「黃如蒸栗」者為上品。最常見者有米黃色、黃綠色，又可分為栗黃、秋葵黃、蜜蠟黃、雞蛋黃、桂花黃、雞油黃等，滋潤光潔，質地細膩，柔合均勻，黃玉是和田玉的上品玉，古人曾有「黃、白為上品玉」之說。

(八)糖玉

顧名思義，像紅糖顏色的玉，稱糖玉，這種玉因受氧化鐵、錳的浸染而呈紅褐色、黃褐色等色調，如果糖色占整個玉體 85%以上則稱糖玉。如果糖色占 30%以上不及 85%的話，則呈白玉或糖青白玉等名稱。

和田玉基本上有以上八種類型，但如遇到情況特殊時，也有個別特殊的命名，如青玉中又可分出翠青玉、烟青玉等，基本上玩玉本身就是個很感性的行為，不宜以理性的方式加以分類，以上八種和田玉都是很難得也很珍貴的玉，千萬不要存有非羊脂玉不買的心理，不過和田玉產量日稀，因此贗品日多，如果不是對玉有很精深的鑑定能力，不宜輕易「進場」，筆者對玉可說是一無所知，以上資料多擷取自宋建中所篇著之《新疆和田玉白問》一書，在這裡應加以說明，並向宋先生致謝。

參、和田與中原的關係

此處用和田與中原的關係，而不用外國人所常用的「與中國的關

係」，有一個很重要的邏輯問題，基本上「中國」是上位觀念，和田是下位觀念，前者包含了後者，而後者屬於前者，兩者不可以等量齊觀，西方（包含日本）所謂「學者」從潛意識裡就不承認新疆、內外蒙古、西藏是中國的領土，有時甚至連東北（他們稱之為滿州利亞）都不承認是中國的，因此在他們的著作裡，刻意將下位概念與上位概念等同起來，意圖將這些地方從中國版圖中分割出去，這是很狠毒的作法，希望所有中國人不要上了洋學者的當。下位概念就是下位概念，絕不可以跟上位概念等同起來，對西方人研究中國的所有著作，我們都要從根本處加以檢驗，將他們狠毒的用心戳破，這是每一個中國人都無從規避的責任。

不過我們看問題，也必須本諸史實，不能過於自我本位或一廂情願，在漫長的歷史長河中，固然大部份的時間和田確實是中原王朝的領土，但也有一部分時間中原王朝力量微弱，如五代十國、南宋、明朝等，力量不出嘉峪關，自然談不上統治和田，這是史實，既無須也無法予以否認；但是兩漢、盛唐、蒙元整個西域納入中原王朝版圖，這也是無從否定的事實，而清乾隆二十五年（1758）將天山南北納入版圖，並設置伊犁將軍統轄天山南北，嘉慶元年（1796）年起，更設置和闐（即今之和田）辦事大臣（歷任和闐辦事大臣年表見本文首節），其為中國領土無可置疑，中華民國繼承清朝，雖然新疆被軍閥割據，無論楊增新、金樹榮乃至盛世才，雖割據新疆，但仍承認中華民國為中央政府，1949 年之後，中共「和平解放」新疆，1954 年改制為新疆維吾爾自治區，目前為中共領土，也是不爭之實，自清乾隆將新疆納入版圖，至目前之 2012 年，已經二個半世紀，比美國建國以來歷史還長二十年，新疆為中國領土之史實，豈容西方「學者」以基本邏輯方式，加以混淆。

因此探討和田與中原關係時，擬分為兩部分，其一為不屬中國領土時期，其次為中國領土時期，分別加以敘述。

一、和田不屬中國時期

據現代學者研究，大約在西元前三千年至前一千年，源於裏海北岸、高加索山脈一帶的操印歐語系或高加索種（及習稱之白種人）各民族，分三波向外遷徙，分別進入今中亞兩河之間各綠洲、波斯（伊朗）、印度乃至翻越帕米爾高原進入今塔克拉瑪干沙漠南北兩沿各綠洲，甚至進入今甘

肅省河西地區敦煌、祁連山一帶（如月氏與烏孫、以及更早之大夏）³⁸，其有進入今和田定居者，因此當時和田實際上為白種的塞種人，操吐火羅語（請見本文注 9），不過翻過崑崙山，即為與西羌有族源關係之土蕃人（讀若土伯，即今藏族），因此在西元前和田地區除操吐火羅語人塞種人外，應有羌人聚居其地，而中原之知有和田，乃張騫通西域後之事，其時和田與中原王朝，無論西東周、秦、漢並無隸屬關係，此乃不爭之實。

其後佛教傳入和田，古于闐國至為崇佛，依照佛教神話，創造和田建國傳說，在這個帶有濃厚佛教色彩的傳說稱：和田古稱瞿薩旦那³⁹，稱其地周四千餘里，沙磧太半⁴⁰，壤土隘狹，宜穀稼，多眾果。出產一種細毛地毯，擅長紡織粗綢，又出產白玉、黑玉（即上節所說的墨玉）。人們深知禮節，性情溫和謙恭，喜好研讀（佛教）經典，熟暗各種藝能。舉國上下都喜好音樂，人民更崇尚歌舞，身穿粗綢棉布衣，言談舉止彬彬有禮，一切行為都合乎綱紀。他們的文字類同印度，稍有差異，境內有一百多座寺院，五千多僧徒，多研習大乘教法。關於瞿薩那建國傳說，極富佛教神話色彩，大唐三藏法師玄奘親耳聽來，之後由其門弟子筆之書，為了存真，現將其全文引錄如次：

「王甚驍武，敬重佛法，自云“毗沙門天之祚胤也”⁴¹。」昔者此國虛曠無人，毗沙門天於此棲止。無憂王太子在嘵叉始羅國被抉目已，無憂王怒譴輔佐，遷其豪族，出雪山北，居荒谷間

³⁸ 關於白種人遷徙一事，可參見藍琪《稱雄中亞的古代游牧民族》貴州人民出版社，2004 年，頁 10~30，另余太山《塞種史研究》。

³⁹ 瞿薩旦那，《史記》作于竇，之後各史書皆作于闐，《元秘史》作兀丹，《元史》作斡端、又作忽炭，回鶻文作 udan，現代維吾爾語稱之為 hotan，清時改稱和闐，中共建政後改和田。至於瞿薩旦那當為梵文 Gostana 之音譯，在梵文中 Gostana 之意為「大地之乳房」，大唐三藏法師玄奘譯其意為「地乳」，詳見玄奘口述，其門弟子辯機筆錄之《大唐西域記》，季羨林等校注，北京中華書局，2000 年，下冊，頁 1003。

⁴⁰ 太同大，沙磧應即今之塔克拉瑪干沙漠，近人張星烺氏在其所著《中西交通史料匯編》一書中，即直指「塔克拉」即吐火羅之音轉，見該書頁 21。

⁴¹ 所謂「自云毗沙門天之祚胤也」，毗沙門天，梵文作 vaisravana，和田文作 vaisramana 本為古代印度施福之神，佛教創立後，奉為四天王之一，漢文譯為多聞天，為北方天王之名，見竺摩法師鑑定，陳孝義編《佛學常見詞彙》，台北福智之聲出版社，2011 年，頁 172，在和田古代將毗沙門天視為和田之保護神。玄奘到和田時，和田王自認為是毗沙門天的後裔，因此毗沙門天就成為和田的保護神，詳見李羨杯校注之《大唐西域記》，頁 1007。

⁴²。遷人逐牧，至此西界，推舉酋豪，尊立為王。當是時也，東土帝子蒙譴流徙。居此東界，羣下勸進，又自稱王。歲月已積，風教不通。各因田獵，遇會荒澤，更問宗緒，因而爭長。忿形辭語，便欲交兵。或有諫曰：“今何遽乎？因獵決戰，未盡兵鋒。宜歸治兵，或有諫曰。期而後集。”於是迴駕而返，各歸其國，掖習戎馬，督勵士卒，至其兵會，旗鼓相望。旦日合戰，西主不利，因而逐北，遂斬其首。東主乘勝，撫集亡國，遷都中地，方建城郭。憂其無土，恐難成功，宣告遠近，誰識地理。時有塗灰外道負大瓠，盛滿水而自進曰：“我知地理。”遂以其水屈曲遺流，周而復始，因即疾驅，忽而不見。依彼水跡，峙其基堵，遂得興功，即斯國治，今王所都於此城也。城非崇峻，攻擊難剋，自古已來，未能有勝。

其王遷都作邑，建國安人，功績已成，齒耋云暮，未有胤嗣，恐絕宗緒。乃往毗沙門天神所⁴³，祈禱請嗣。神像額上，剖出嬰孩，捧以迴駕，國人稱慶。既不飲乳，恐其不壽，尋詣神祠，重請育養。神前之地忽然隆起，其狀如乳，神童飲吮，遂至成立。智勇光前，風教遐被，遂營神祠，宗先祖也。自茲已降，奕世相承，傳國君臨，不失其緒。故今神廟多諸珍寶，拜祠享祭，無替於時。地乳所育，因為國號⁴⁴。⁴⁵

以上這段有關和田建國傳說，充滿佛教神話色彩，事實上佛教傳入和田之前，和田已有國家存在，之後皈依佛教，為表示其與佛教關係密切，因而把國家源起與佛教聯繫起來，這情形正如同《蒙古源流》一書，為了表示蒙古民族自始就是信奉佛教（其實只是混雜了吐蕃苯教的不純粹之佛教），不惜扭曲史實，把蒙古民族的源起跟吐蕃民族掛上了鉤，又將吐蕃

⁴² 據《大唐西域記》卷三《咀叉始羅國》提到此國（即健馱邏國）太子（即阿育王之子）為其繼母所害雙目失明，於是「王責彼輔臣，詰諸僚佐，或黜或放，或遷或死，諸豪世祿移居雪山東北，砂磧之中。」所以說居荒谷間。

⁴³ 毗沙門天神所，據《慧琳音義》卷十一《于闐》條下注云：「於彼城中有毗沙天神廟，七層木樓，神居樓上，甚有靈驗。其國界有牛頭山，天神來時，棲宅此山可此處係轉引自季羨林校注《大唐西域記》頁1007~1008。」

⁴⁴ 「地乳所育，因為國號」蓋瞿薩旦那」之義即為地乳。

⁴⁵ 見《大唐西域記》頁1006~1008。

與印度釋迦牟尼扯上關係，這點正如洪鈞（文卿）在其所著《元史譯文補證》中所稱：「混蒙古爲吐蕃，非特誇耀華胄，且以誇蒙古先世無不奉佛」，和田與阿育王攀上關係，跟蒙古扯上吐蕃、印度的心理狀態，幾無二致。話雖如此，卻也正說明玄奘到和田時，和田並不屬於中國。

從上述和田建國傳說中，又可看到縱然假設和田王確是毗沙門天之胤，但是曾與「東土帝子」戰鬥，戰敗被斬首，國遂被東土帝子所統，這個東土帝子到底是誰？漢文史料都不見記載，很可能只是河西地區某一家族首領，應該不會是中原王朝的王子，因此和田在「建國」伊始就混雜有「東土帝子」的血胤，前文曾提到羌族系民族，也曾分布在和田一帶，因此和田民族成分頗為複雜，已非純然的塞種，此所以《魏書、于闐傳》稱：

「自高昌以西，諸國人等，深目高鼻；唯此一國，貌不甚胡，頗類華夏。」

而日人崛謙德更依其建國傳說及《魏書》所載，直接說：

「且于闐建國之傳說，為由印度及中國兩方面所來部族相會合而成國」⁴⁶

如此說可信，則和田縱然在不屬於中國時期，其民族成份也有中原漢人之血胤，所以《魏書》才會說其人「貌不甚胡，頗類華夏」。

西漢武帝時，張騫通西域後，始知有于闐，但不等於和田已屬於西漢從《漢書·西域傳》中實在看不出和田屬於中國的記載。不過漢武帝終其一生都在討伐匈奴，且聯合烏孫，東、西夾擊匈奴，卒將匈奴擊破，使匈奴無法再從西域獲得物資補給，此即所謂「斷匈奴右臂」的大戰略，及至西漢宣帝劉詢神爵二年（西元前 60 年），匈奴日逐王先賢擣與握衍朐鞮單于不和，率其所部降漢，漢廷遣鄭吉往迎其降，並擊破車師，這等同匈奴第一波稱霸西域的時代結束了。次年（西元前 59 年），漢廷命鄭吉為西域都護，一般文獻大多以這一年漢朝將西域納入版圖，據相關文獻記載，西域都護為漢朝在西域的最高行政長官，秩比二千石，在都護之下有

⁴⁶ 堀謙德著、紀彬譯《于闐國考》，文載《禹貢》半月刊，第四卷第一、四期。

副校尉一人，丞一人、司馬、侯、千人各二人⁴⁷；副校尉爲都護之副貳，由朝廷任命，也是秩比二千石，職權幾可與都護相埒，因此許多文獻都認爲此時西域已是漢朝領土⁴⁸，其實這種看法頗有商榷之處。

我們試看西漢所設之西域都護，看成是一個外交或軍事代表團，駐紮在烏疊，由於漢朝是廣土眾民的大國，而西域無論南道（塔克拉瑪干沙漠之南）或北道各綠洲國家，都是小國寡民，能夠動員的兵力，多則數千，少則只有數百（《史記》或兩《漢書》所載西域某國「勝兵」若干人，（所謂「勝兵」，應作能勝任當兵者解，較爲合適）之前，面對匈奴動則可以出動鐵騎數千乃至數萬，捨屈服別無他途，匈奴被漢擊破後，面對更強大之漢朝，也只能俯首稱臣、納貢，這種鼠首兩端、見風轉舵的作風，乃客觀情勢使然，這點正如漢武帝時樓蘭王所說：「小國在大國（指匈奴與漢）間，不兩屬無以自安」⁴⁹，但這絕不等於西域不是匈奴的領土，就必然被西漢納入版圖，我們只能說西域各綠洲國家（當然包括和田在內），不是向匈奴納貢稱臣，便是向西漢俯首聽命，這種情形，與納入版圖，還是有相當的差異，充其量我們可以說，西漢盛時，和田曾經成爲西漢的藩屬國或保護國，而無論藩屬國或保護國，與領土之間，還是有很大的距離，不宜只是爲了滿足漢人的虛榮心，而強調西漢設置西域都護時，西域（含和田）便成爲西漢的領土，區區微見，未省賢明讀者以爲然否？

西漢季世，王莽專權，終至篡位建國號爲新，王莽爲人泥古迂腐而又妄自尊大，對少數民族措施，乖張無理，致西域各綠洲國家，背漢（新）而親匈奴，未幾中原亂起，群雄紛紛割地自立，最後雖被劉秀所統一是爲東漢，東漢初建安內重於攘外，更無意經營西域，此時如說和田屬於中國實爲無稽之談，而且在東漢光武帝建武年間（西元 25~55 年）莎車王賢攻滅和田，且併之，命原和田王俞林爲驪歸王（驪歸，其義不明），到了

⁴⁷ 千人，係軍官名，漢時設 西域都護、中尉（後改爲執金吾），屬國都尉之屬官均有「千人」。

⁴⁸ 方英楷《中國歷代治理新疆國策研究》烏魯木齊新疆人民出版社，2006 年，其第一章第二節《西漢統治新疆的政治軍事政策》就認爲設立都護就等於統治了新疆（西域），頁 9~10；另馬大正《新疆史鑒》，烏魯木齊新疆人民出版社 2006 年，也作相同認定，見該書頁 7~9。

⁴⁹ 《漢書·西域傳上》

東漢明帝劉莊永平中（永平共十八年，自 58~75 年，永平中應為西元 67 年前後），原和田將休莫霸反莎車，自立為和田王（其實當時皆書之為于賓），後來休莫霸死其兄子廣德嗣立，竟滅掉莎車，和田國一時聲勢大盛，從精絕西北至疏勒十三國都臣服於和田⁵⁰，而鄯善（即樓蘭）在漢朝支持下，也開始獨大，自是西域南道自葱嶺以東，只有和田、鄯善為大國，從這種情形看來，至少在東漢明帝永平時，和田並不屬於中國，這也是無從否認的史實。及至東漢順帝劉保永建六年（131 年），和田王放前遣侍子詣闕貢獻，或者有人認為和田王既曾遣子入侍（侍子），和田當然屬於中國，其實不然，古代國與國間常有互遣質子之事，如戰國時秦國曾以王子異人（秦始皇之父）為質子于趙國，而匈奴頭曼單于也曾以其子冒頓（當讀作墨毒）為質於月氏，我們自然不會說秦屬於趙，或匈奴屬於月氏；所以不能憑和田遣子入侍於東漢，就說和田屬於東漢，評論歷史事件，標準應該一致。

另者，在東漢明帝永平十六年（73 年）冬，班超入西域，「以漢之威力征服諸國，而為之保護，駐西者三十餘。當是時，于闐常助中國。超先擊莎車、次攻疏勒，于闐均忠實協助之，故為西域藩屬中之最親善者」⁵¹，和田在東漢時雖對中國最為親善，但也只是籜屬關係，還是沒有達到成為東漢領土的地步，這一點我們應該以史為師，而不宜以漢人的虛榮心強行認定班超入西域，和田或整個西域就成為中國領土，忠於史實，是認識史事的最佳途徑。

東漢中葉之後，陷入宦官、外戚奪權之亂，結果地方權臣據地自雄，形成君弱臣強局面，此時東漢朝廷自顧不暇，豈有餘力經營西域？稍後三國鼎立，彼此互相攻伐不已，西晉雖短暫統一，三十餘年後，諸胡列國（其中也有非胡族建立者）先後成立，其中前涼張駿曾派其將楊宣率軍越流沙伐龜茲、鄯善，於是西域並降，……焉耆、（車師）前部，于賓（即今和田）並遣使貢方物。」⁵²可見諸胡列國時期，和田不過是遣使貢方物而已，並無隸屬關係，何況歷來所謂「遣使貢方物」，往往只是商隊冒充

⁵⁰ 《後漢書·西域傳》

⁵¹ 日、崛謙德著、紀彬譯《于闐國考》

⁵² 《晉書·張駿傳》

使者，略對中原王朝致贈若干物品，以方便販售其所攜來之商品，漢文史家則以「遣使貢方物」載入史冊，關於此點學界先進早已有所評析，如蔡鴻生氏就指出：

「西域使團具有商隊規模『首領』與『商主』一身二任，
貢賈合一的性質隱約可見。」⁵³

蔡氏所指西域使團，固然以廣義之西域（中亞兩河地區昭武九姓諸國）為對象，但也適用於塔克拉瑪干沙漠南、北兩沿之各綠洲國家，縱然和田確實曾向前涼張氏政權貢方物，也無法證明和田屬於前涼。後世北宋與契丹之遼簽結「澶淵之盟」⁵⁴，北宋每年以銀絹三十萬予契丹，漢文史料僅稱之為「歲幣」，其實就是向契丹年貢銀絹三十萬，我們豈可因此稱北宋隸屬於遼，其事雖異，其理則一。

北魏獻文帝拓跋弘皇興四年（470 年），柔然（《魏書》作蠕蠕，以其愚昧無知，類于蟲也）⁵⁵部族寇和田，和田遣使向北魏求援，但是柔然志在掠奪財物，無意占領其地，北魏雖遣兵赴援，但只駐紮和田一、二年，對和田並無多大助益，也就把兵撤回⁵⁶。至於南朝，與和田並不相鄰，雖然《梁書·西域傳》載有和田之事，但並無一語提及和田與南朝梁的關係，當然更談不上和田是否隸屬於南朝梁。因此我們可以斷言魏晉、諸胡列國及南北朝的三百多年（曹丕於 220 年稱帝隋文帝楊堅於 581 年滅南朝陳，前後三百六十二年），和田並不屬於中國。

西元 581，隋文帝滅南朝陳號稱統一中國，但實力並未及於西域，何況隋煬帝楊廣且一度被突厥始畢可汗圍於雁門，險成階下之囚，何來力量統治和田？不過《隋書·西域傳》中倒是很具體的出現了一位和田王的姓名「王卑示閉練」，這是相當珍貴的。隋末天下大亂，群雄竝起各個軍閥紛紛北向突厥俯首稱臣，冀求突厥能給予支援，以便逐鹿中原，連創建大唐帝國的李淵，也曾向突厥稱臣，兩《唐書·高祖本紀》雖隻字未提李淵

⁵³ 蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》，北京中華書局，1998 年，頁 57。

⁵⁴ 澶淵之盟訂於西元 1010 年，時為北宋真宗趙恒大中祥符三年，遼聖宗耶律隆緒統和八年。

⁵⁵ 柔然或云與拓跋鮮卑同源共祖，或為西方史書中之阿瓦爾，詳見周偉洲《敕勒與柔然》上海人民出版社，1983 年。

⁵⁶ 《魏書·西域傳》

向突厥稱臣之事，但是舊《唐書》卷六十七《李靖傳》中，由唐太宗李世民親口說出：

「太宗初聞（李）靖破頡利（為突厥始畢可汗之弟，繼始畢為可汗），大悅，謂侍臣曰：『朕聞主憂臣辱，主辱臣死。往者國家草創，太上皇（指李淵，玄武門事件後，不及半年，李淵禪位於李世民，自為太上皇）以百姓故，稱臣於突厥，朕未嘗不痛心疾首，志滅匈奴（在此指突厥…）』」

在這種情況下，試問唐初何來力量經營西域，當時廣、狹義西域都是在西突厥汗國統治之下，換言之和田是西突厥汗國之屬國，也因此唐初嚴禁人民西出玉門，三藏法師玄奘之西去取經乃是「偷渡」出境，所以十多年後取經東返到和田時，立時上書朝廷，說明所以並表明即將返回長安，此時（西元 645 年，唐太宗貞觀十九年）唐已滅東突厥汗國，正要與西突厥汗國競逐西域之霸權，聞說玄奘歷經廣、狹義西域諸國，正需要西域各國山川地理風俗人情之資料，因此對玄奘之歸來大表歡迎，而玄奘乃具有大智慧者，對朝廷主、客觀情勢，均有深入之認識，將其所見所聞於貞觀二十年（646 年）七月，由玄奘口述，門弟子辯機筆錄整理成書名曰《大唐西域記》，看其書名即可知此書大有配合唐太宗欲開拓西域之用心⁵⁷。同時也可知曉至少在西元 646 年之前和田或西域並不屬於中國。

唐末天下又亂，五代相繼成立，自顧尚且不暇，何來餘力經營西域雖



和田王李聖文天像
(郭煌莫高窟壁畫)

無力經營西域，但與和田仍有所往來，如後晉高祖石敬瑭天福三年（西元 936 年，後晉石氏其族源來自今中亞塔什干，此地古稱石國，故以石為姓，後趙石勒一族，也係族出石國，稱羯族，其體質特徵為：深目、高鼻、多鬚）和田王李聖天（如所附圖），曾遣使馬繼榮來貢方物，而後晉石敬瑭也隨即派張匡鄴及高居誨出使和田，張、高一行於是年冬十二月出發，

⁵⁷ 關於玄奘與《大唐西域記》詳情，可參見劉學銚《從“大唐西域記”看七世紀之西域》一文，該文初載《中國邊政》季刊第 167 期，台北中國邊政協會，2006 年 9 月，之後該文輯入劉著《從古籍看中亞與中國之關係》一書，台北知書房出版社，2009 年，頁 185~224。

次年二月至和田，至後晉高祖天福七年（944 年）冬始返，對當時（十世紀）和田情況有如下之敘述：

「（李）聖天衣冠如中國，其殿皆東向，曰金冊殿，有樓，曰七鳳樓，……其衣布帛。有園圃華木。俗喜鬼神而好佛。……國王澆玉，然後國人得澆玉。……聖天又遣都督劉再昇獻玉千斤及玉印降魔杵等。漢乾祐元年（指後漢高祖劉知遠，元年為 948 年），又遣使者王知鐸來」⁵⁸。

從上引《五代史》可見五代時，後晉、後漢雖與和田有使者往來，但彼此並無隸屬關係。五代為宋所結束，北宋與和田頗有往來，據《宋史·西域傳》所載，當時北宋與和田較重要往來有以下數端：北宋太祖趙匡胤乾德三年（西元 965 年）五月，和田王遣佛僧善名、善法二人，攜國書到宋都汴京（今河南開封），同年冬，有漢地僧人道圓經過和田，和田王又派貢使隨道圓前來北宋，同年，和田僧善名再度到北宋，和田男總嘗託善名帶來玉刀。北宋乾德四年（966 年），和田僧人吉祥齋國書到北宋（齋，音基，以物送人為齋，有帶著之意），國書上有以下一段話：

「近破疏勒國，得舞象一頭，欲獻中國，未知朝廷賞納否？」

北宋為弱勢朝代，能有外國貢獻，豈有不收之理，當然笑納了。及至北宋真宗趙恒大中祥符二年（西元 1009 年），和田王黑韓以鶻羅斯溫等為使，到北宋，按《宋史》所謂「黑韓」，實際上就是喀喇汗王朝⁵⁹，從而證實喀喇汗王朝與北宋有使節往來，但彼此並無隸屬關係，同時也證實當時十一世紀時，和田已為喀喇汗王朝所統治。

及至北宋仁宗趙禎天聖三年（西元 1025 年），喀喇汗王朝又遣正使維面子多、副使金三、都監趙多等到北宋，之後仍有多次遣使來北宋，不

⁵⁸ 《五代史》卷七十四《西域傳》

⁵⁹ 按喀喇汗王朝或作喀刺汗汗國，係維吾爾（古稱回紇）族龐特勤後人所建，統有廣狹義之西域，《宋史》之所以稱「黑韓」者，以「喀喇」之義為黑，而「韓」為汗之譯譯，在北方草原游牧民族中，黑具有神聖或純潔之義。有關喀喇汗王朝史事請參見魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，烏魯木齊新疆人民出版社，1986 年。

過這些往來，都是喀喇汗王朝與北宋的外交往來，不宜都看成是和田與北宋的往來。還有需要注意的是，和田與北宋往來，多是透過佛教僧侶，這是由於和田舉國奉佛，可是喀喇汗王朝可能在十世紀初（西元 904 年）開始改宗伊斯蘭教，關於這點可從其第十位汗阿赫馬德、本、哈桑（1024~1027 年在位）的名字看出，已經充滿伊斯蘭色彩⁶⁰，從此在和田就有了宗教爭端，最後在武力強制下，和田人不得不改宗伊斯蘭教，如西元 1000 年時，猶蘇夫加德勒汗（Yusuf Qadr Khan）攻入和田，和田王 Jagalu Khalkhalu 戰死，猶蘇夫加德勒遂自立為和田王⁶¹，這個「猶蘇夫」之名，也是十足的伊斯蘭色彩，試想以當時喀喇汗王朝統治廣狹義西域之聲勢，豈有向重文輕武羸弱不振的北宋稱臣納貢之理？

後來南宋立國於江南，更是羸弱不堪，要說統治和田，較緣木求魚還難，北方遼、金兩朝，雖然聲勢不弱，以言經營西域，則仍是力有未逮。西遼（喀喇契丹）及元代，當在下節敘述。朱明代蒙元而立，明成祖朱棣雖曾多次親征蒙元餘緒，但終明代三百年，其疆域北未逾今長城一線，西不出玉門關，當然不可能擁有和田，但仍與明朝有所往來，可參見《明史》於此不贅。以上費了相當篇富敘述和田不屬於中國版圖時期，與中原之關係，雖然和田有很長時間未納入中國版圖，但和田與中原王朝始終都保綿密往來與及友好關係，更重要的是，和田從未與中原王朝對立，當然更不會有兵戎相見的狀況。

二、和田為中國領土時期

和田成為中國領土，始於唐代，唐破西突厥汗國後，在西域設四鎮，是所謂安西四鎮，此四鎮地點並不固定，但和田、龜茲、疏勒都在四鎮之中，另一鎮則為焉耆或碎葉，茲為明瞭起見，將西安四鎮設置年代及四鎮組成名稱，以表列方式呈現如次：

⁶⁰ 《喀喇汗王朝史稿》頁 240，《喀喇汗王朝大汗及東部王朝大汗在位年表》

⁶¹ 日、崛謙德著、紀彬譯《于闐國考》、《禹貢》半月刊第四卷第一期。

設立四鎮年代	四鎮名稱
唐太宗貞觀二十三年（西元 648 年）	和田、龜茲、疏勒、碎葉
唐高宗顯慶三年（西元 658 年）	和田、龜茲、疏勒、焉耆
唐高宗調露元年（西元 679 年）	和田、龜茲、疏勒、碎葉
唐玄宗開元七年（西元 719 年）	和田、龜茲、疏勒、焉耆 ⁶²

無論四鎮如何變動，和田總在四鎮之中。合新、舊《唐書》觀之，唐時和田除原有疆域之外，增添了戎盧、杆彌、渠勒、皮山等地，首府在西山城⁶³，唐高宗李治上元二年（西元 675 年）正月，將和田置為毗沙都督府「初置州五，後來析為十⁶⁴，可惜史書上沒有指明這十個州的名稱，不過據《通典》稱至少除和田（于闐）外，包括戎盧（地當今尼雅河流域、民豐縣附近，也就是《大唐西域記》中的尼壤城）、杆彌、渠勒、皮山、精絕這五個地方。

西元七世紀上半葉，吐蕃王朝崛起，唐以文成公主嫁吐蕃贊普松贊幹布，由於此項和親，唐與吐蕃之間維持一段和平友好關係，但是到唐高宗龍朔二年（西元 662 年）前後，吐蕃也有意染指西域，就地理方位看，吐蕃只要翻過崑崙山，向北就是和田、唐、蕃爭奪西域終於浮上檯面，唐朝於高宗咸亨元年（670 年）被迫放棄安西四鎮，雖然放棄了四鎮，但在高宗上元元年（674 年）和田曾入朝長安，更在次年唐朝於和田、疏勒、焉耆等地恢復設置羈縻都督府州，這說明吐蕃在西域受到挫折，所以和田才轉而親唐，兩《唐書》也都說和田王伏闍雄因為「擊吐蕃功」，因而授以毗沙都督⁶⁵，我們說此時和田納入大唐版圖，應是沒有問題的。

但是吐蕃並不就此甘休，而此時（679 年，唐高宗調露元年），屬單

⁶² 上表係採自安介生《歷史民族地理》，濟南、山東教育出版社，2007 年，上冊，頁 411，惟將其中于闐改為和田，以求與本文前後一貫。

⁶³ 關於于闐國都究竟在何處，可參見孟凡人《于闐國都城方位考》一文，該文輯入馬大正、王嶸、楊鎬主編《西域考察與研究》，烏魯木齊新疆人民出版社，1994 年，頁 449~476。

⁶⁴ 《新唐書·地理域七下》

⁶⁵ 舊《唐書·高宗紀》作伏闍雄，《新唐書·西域傳》作伏闍信，此處採舊《唐書》。

于都護府⁶⁶轄下之東突厥阿史德溫博、奉職二部叛唐，擁立阿史那泥孰匐爲可汗，唐朝北邊烽火又起，此時唐朝實際上由武則天掌權，北方的戰火必須應付，對於西域就不免心餘力拙，武周垂拱四年（西元 688 年），陳子昂在上疏中稱：

「國家廢安北，拔單于，棄龜茲，放疏勒，天下翕然謂之
盛德者，蓋以陛下（武則天已篡唐，改國號為周，故陳子昂稱
之為陛下）務在養人，不在廣地也。」⁶⁷

可見在朝臣已有徹底放棄四鎮之看法，當時名相狄仁傑也主張廢棄安西四鎮，這種看法對國家整體安全而言，頗爲不利，所以後來又恢復設置安西四鎮，和田仍然是其中之一，因此我們可以說和田在唐代確實是中國的領土。

唐末，從東北崛起的契丹族，建立了遼王朝，遼朝在中國歷史長河中具有特殊意義，按中國從秦統一天下，到清朝宣統宣佈退位，在這兩千一百多年中，曾經建立過政權者，不下五、六十個之多，但是其國祚能超過二百年的，只有西漢、唐、遼、明、清五個王朝，而遼朝是第一個少數民族（或邊疆民族）國祚超過二百年的王朝（西元 916~1125 年），遼朝被女真所建的金滅亡後，有遼宗室耶律大石者，率少數人馬經高昌到新疆建立西遼帝國，西遼的幾個皇帝都有年號，而年號是中國特有的政治傳統（朝鮮、日本的年號，是從中國移植過去的，直到今日，日本天皇仍使用年號），另據西方學術著作指出喀喇契丹（西遼）宮廷極可能是使用漢語文爲官方語言文字⁶⁸，此外，爲我國正史之一的《遼史》也載有西遼史事，因此西遼是中國史上諸多王朝之一，其與遼朝的關係，就像東漢之與西漢、東晉之與西晉、南宋之與北宋，西遼既爲中國王朝之一，西遼疆

⁶⁶ 單于都護府或作單于大都護府，原爲雲中都護府，唐高宗麟德元年（664 年），改名單于都護府。

⁶⁷ 《新唐書·陳子昂傳》，另《資治通鑑》卷 204 也提及此事。

⁶⁸ 西遼宮廷使用漢文一事，請參見法·格魯塞《草原帝國》一書，按此書有魏英邦譯本，青海人民出版社，1991 年，指俄人巴托爾德稱西遼宮廷使用漢語，見該書頁 186。另藍其譯本，北京商務印書館，2007 年，直接稱：「契丹行政機構中使用的語言可能是漢語」，見該書頁 213。此外尚有李德謀編譯本，重慶出版社，2006 年，因係編譯本，略去此部分。

域，掩有今新疆全部，和田既為西遼領土，因此在西遼享祚八十多年中，和田就是中國的領土。

之後談到元朝，必須先對元朝與四大汗國作一釐清，否則總以為元朝統治著四大汗國，所謂元朝是指忽必烈在西元 1260 年，在開平自立為皇帝建國號為元，並建元中統，在此之後才有元朝一詞，而且「元朝」只是對被統治的廣義漢人而言（其中包括女真，已漢化的契丹，華北地區漢人以及原南宋所統治下的漢人，元朝稱之為南人），對仍在草原地區的蒙古族，仍然稱為「蒙古兀魯斯（蒙古國）」，而忽必烈也有一個汗號—徹辰可汗⁶⁹，皇帝的稱號是對漢人（其內含如上）而言，對草原上蒙古族或其他游牧民族，則用可汗的名號，以往諸多漢文文獻，往往忽略了這一塊，所以這裡特別予以敘述。其次，這四個汗國都先元朝成立，說四大汗國屬於元朝，在邏輯上是有問題的，其次，窩闊臺汗國的轄區，大致為今新疆地區，只是窩闊臺入承蒙古兀魯斯大汗之後，窩闊臺汗國已經消失了，下距元朝建立還有三十一年（窩闊臺入承大統，事在西元 1229 年，而忽必烈建立元朝事在 1260 年）兩者並不同時存在，所以窩闊臺汗國沒有屬於元朝的問題存在；其次，金帳汗國（即欽察汗國）首任大汗是朮赤的次子巴都（朮赤是成吉思汗的長子，巴都或作拔都，都是蒙古語 Baatur 英雄的音譯，後來傳入滿洲，稱巴圖魯），他與蒙古大汗蒙哥之間（窩闊臺之後為貴由，貴由之後為蒙哥），有個協議就是貴由死後，蒙哥為爭取巴都支持，以奪得大汗之位，承諾一旦奪得大汗之位，同意金帳汗國脫離蒙古帝國（蒙古兀魯斯），自成一國，也就是說金帳汗國是另一個蒙古兀魯斯⁷⁰，忽必烈是蒙哥死後，才自立為大可汗的，從這個面向看，金帳汗國豈有可能屬於元朝？

至於察哈臺汗國，立國於中亞，窩闊臺入承大統後，原領地漸為察哈臺汗國所併吞，察哈臺汗國自始就不會聽命於元朝，所以察哈臺汗國的領地，當然不能納入元朝版圖，後來察哈臺汗國分裂為東、西兩個汗國，東察哈臺汗國疆域含蓋天山以南全部地區，和田當然包括在內，東察哈臺汗

⁶⁹ 元朝歷代皇帝幾乎都有一個汗號，可參見黎東方《細說元朝》台北文星書店，1966 年，下冊，頁 215~216。

⁷⁰ 黎東方《細說元朝》下冊，頁 202。

國後演變為葉爾羌汗國⁷¹，從這個角度看，和田從來不曾成為元朝的領土。反而是伊爾汗國（或作伊兒、伊利汗國），一直都聽命於元朝，而且接受元朝的冊封⁷²，如果從這個角度看，伊兒汗的領地反而可以看成是元朝的版圖，只是伊兒汗國的疆域包括今伊朗、伊拉克、阿富汗、約旦及一部份的敘利亞，與今俄羅斯的喬治亞、土耳其的小阿美尼亞⁷³，以其位置距中國本部太以遙遠，反而少有人提及。從以所敘蒙古四大汗國與元朝的關係，可以很清楚的看出元朝並不會將和田納入版圖，此處所敘述或許顛覆了以往漢文文獻的論述，會使許多漢人產生若有所失的感覺，但是卻是難以推翻的史實，為了彌補許多漢人心理的失望感，所以仍把這一段放在「和田為中國領土時期」之中，因為太多人總認為元朝統有四大汗國，因而四大汗國的土地，理所當然，就是元朝的領土。

明朝疆域未出嘉峪關，當時和田是在葉爾羌汗國統治之下，後來準噶爾汗國強大，逐漸控制葉爾羌汗國，至 1680 年（清聖祖康熙十九年）準噶爾汗國吞併葉爾羌汗國西部地區，占領葉爾羌，葉爾羌伊思瑪業勒汗及汗室成員被押送伊犁（當時準噶爾汗廷在伊犁），葉爾羌汗國亡於準噶爾⁷⁴，此時和田是屬於準噶爾汗國，一直到清乾剃滅準噶爾後，進軍南疆且將之納入版圖，且設置將軍，辦事大臣以為統治，從此新疆成為清朝領土，清廷在和田設置辦事大臣情形，已如前文所述和田從此成為中國領土，至今已有二個半世紀，所以說和田是中國土是無可置疑的。

肆、和田的佛教與文化藝術

和田或于闐是西域的文明古國，在維吾爾族所建的喀喇汗王朝統治和田，並強迫和田改宗伊斯蘭之前，和田是虔誠信奉佛教的國度。中原漢地第一個受戒出家的僧人朱士行，就曾經到和田求經學法，按朱士行是三國

⁷¹ 關於察哈臺汗國、葉爾羌汗國詳情，可參見劉迎勝《察哈台汗國史》上海古籍出版社 2006 年，及魏良弢《葉爾羌汗國史綱》，黑龍江教育出版社，1994 年。

⁷² 《細說元朝》頁 299。

⁷³ 關於伊兒汗國詳情可參見徐良利《伊兒汗國史研究》，北京人民出版社，2009 年。另朱杰勤於其《中外關係史論文集》河南人民出版，1984 年，頁 87，提到「十三紀記，伊兒汗王朝同中國元朝的政治聯繫是密切的。」

⁷⁴ 《葉爾羌汗國史綱》頁 206。

時曹魏穎川人（今河南許昌），從少年時就出家爲僧，據說他「少懷遠悟，脫落塵俗，出家以後，便以大法爲己任」（《朱士行傳》但此處係轉引自王嶸《崑崙迷霧于闐》一書頁 66），當他在洛陽講授《小品般若》（般若要讀若波若）時，覺得詞意不能通達，心想必然是漢譯與原文有所不符，便立志要尋到原文真經以爲比對，於是便在曹魏高貴鄉公曹髦甘露五年（西元 260 年）決定親赴西土求尋真經，當時和田（時稱于闐，以下皆同）是西域佛教盛地，朱士行跋山渡漠歷經千辛萬苦，終於到達和田，從此他在和田長住二十多年，並以八十高齡終老和田，可見和田佛教有其精妙引人之處。

大約一百四十年後，後秦高祖姚興弘始元年（西元 399 年，北魏道武帝拓跋珪天興二年、東晉安帝司馬德宗隆安三年），有僧人法顯從長安出發，前往天竺取經⁷⁵，曾到和田，之後入天竺，東返後著有《法顯佛國記》一書⁷⁶，書中對和田佛教之盛，有如下描述：

「在道一月五日（指從焉夷國在路上行一月又五日），得到于闐（即今和田）其國豐樂，人民殷盛，盡皆奉法（佛法）以法樂相娛。眾僧乃數萬人，多大乘學（大乘，梵文作 Mahayana “摩訶衍那”，乘，初為“運載”、“度”之意，佛教初興時，追求灰身滅智歸於空寂涅槃之“自我解脫”，時稱，小乘 Hinayana 及至西元一、二世紀時，鼓吹渡一切眾生之新教派，以其渡救之範圍廣博，乃自稱“大乘”遂將只求自我解脫者為小乘），皆有眾食（即供養僧眾）。彼國人民星居，家家門前皆起小塔，最小者可高二丈許。作四方僧房，供給客僧及餘所須。國主安堵 法顯等於僧伽藍（僧伽藍，梵文作 Sangharama，意為僧房，佛教寺院之通稱）。僧伽藍名瞿摩帝（古代和田著名之佛寺），是大乘寺，三千僧共犍槌（指寺院中以金屬或木頭製成，

⁷⁵ 以往幾乎所有文獻，都以法顯爲東晉僧人，其實法顯生於平陽郡平陽縣，而平陽郡治平陽縣，其地約當今山西省臨汾縣西南，據考證法顯約生于西 342 年，其時東晉早已偏安江左，平陽郡並非東晉疆域，諸文獻之所以載法顯爲東晉沙門者，實由於歷來史家視東晉爲正統，視諸胡列國爲僭越，此種看法頗不正確，其實國史凡建立有政權者，無一非中國歷史之一部分，故本文以後秦紀年爲主。

⁷⁶ 《法顯佛國記》一書，名稱頗多或作《法顯傳》、《釋法顯行傳》、《歷遊天竺記傳》…等，詳見章巽校注《法顯傳校注》北京中華書局，2008 年，頁 5~60。

能擊而發聲以集合眾人或消災物之通稱)食。入食堂時，威儀齊肅，次第而坐，一切寂然，器鉢無聲。淨人(指未出家而在寺院中奉侍僧侶的俗人)益食不得相喚，但以手指麾。慧景、道整、慧達先發，向竭叉國(今克什米爾拉達克一帶地方)。法顯等欲觀行像，停三月日。

其國中十四大僧伽藍，不數小者。從四月一日(都是中國的夏曆)，城裡便掃灑道路，莊嚴巷陌。其城門上張大幃幕，事事嚴飭，王及夫人、采女(即宮女)皆住其中。瞿摩帝僧是大乘學，王所敬重，最先行像。離城三四里，作四輪像車，高三丈餘，狀如行殿，七寶(佛教經典中多以金、銀、琉璃、碑碟、碼碯、真珠、玫瑰為七寶)莊校，懸繒幡蓋。像立車中，二菩薩侍，作諸天(諸天，梵文作 Derva 意譯，本為婆羅門之神，佛教加以吸納，即諸天神之意)侍從，皆金銀彫瑩懸於虛空，像去門百步，王脫天冠(即通天冠，古代帝王所戴之帽)，易著新衣，徒步持華香，翼從出城迎像，頭面禮足，散華燒香。像入城時，門樓上夫人、采女遙散眾華，紛紛而下。如是莊嚴供具，車車各異，一僧伽藍則一日行像。自月一日(指夏歷四個月一日)為始，至十四日行像乃訖。行像訖、王及夫人乃還宮耳。

其城西七八里有僧伽藍，名王新寺(《大唐西域記》中作娑摩若僧伽藍)。作來八十年，經三王方成。可高二十五丈，彫文刻鏤，金銀覆上，眾寶合成。塔後作佛堂，莊嚴妙好，梁柱、戶扇、窓(同窗)傭，皆以金薄。別作僧房，亦嚴麗整飭，非言可盡」⁷⁷

晚於法顯約一百二十年，又有北魏僧官敦煌人宋雲及沙門道生等人，於北魏明帝元詡神龜元年(西元 518 年)奉胡太后之命向西域取經，宋雲一行曾經過和田，親眼目睹和田崇佛之情形，歸來後著有《行紀》，稱《宋雲行紀》，原書早已遺失，所幸北魏晚期人陽銜之⁷⁸於其所著《洛陽

⁷⁷ 章巽校注《法顯傳校注》頁 11~13。

⁷⁸ 按一般文獻都作「楊銜之」，但筆者堅信應為「陽銜之」，詳細理由見筆者所撰《從洛陽伽藍記看六世紀初葉之中亞》一文，該文輯入《從古籍看中亞與中國之關

伽藍記》一書卷五《城北》中⁷⁹將《宋雲行紀》全文收入，使我們可以窺見六世紀時和田一般情形及佛教發展的情況，該書稱：

「從捍嫗城（或捍麼城，丁謙認其地為今之克里雅城，但斯坦因 Stein 考證認為其地在和田東北五十五里之郵塔弟，未省孰是）西行八百七十八里，至于闐國，王頭著金冠似雞幘，頭後垂二尺生絹，廣五寸以為飾。威儀有鼓角金鉦，弓箭一具，戟二枝，槊五張（槊，為古代兵器，即長矛，同矛），左右帶刀不過百人，其俗婦人袴衫束帶，乘馬馳走，與丈夫無異，死者以火焚燒，收骨葬之，上起浮圖，居喪者翦髮弊面（弊面，是塞種人之習俗，為表示對死者尊敬或懷念，自傷臉面，後來中國北方游牧民族匈奴、突厥有時也染有此俗）為哀戚。髮長四寸，即就平常。唯王死不燒，置之棺中，遠葬於野，立廟祭祀，以時思之。

于闐王不信佛法，有商胡將一比丘名毗盧旃在城南杏樹下（旃，音張，本意為赤色曲柄之旗，或毛織物，但此處毗盧旃乃係指佛教中阿羅漢毗盧祇那 vairocana 之音譯），向王伏罪云（向于闐王報告）：『今輒將異國沙門來在城南杏樹下（輒同輒，音則）』王聞忿怒，即往看毗盧旃，旃語王曰『如來遣我來（按如來為佛之通號，梵文作 Tathagata），令王造覆盆浮圖一軀，使王祚永隆。』王曰：『使我見佛，當即從命。』毗盧旃鳴鐘告佛，即遣羅睺羅變形為佛從而現真容（羅睺羅為佛弟子名，梵名作 Rahula，《大唐西域記》作羅怙羅《西域記》也載有此事，見季羨林等校注本《大唐西域記》下冊，頁 111）王五體投地，即於杏樹下置立寺舍，畫作羅睺羅像，忽然自滅，于闐王更作精舍籠之，令覆瓮之影，恒出屋外，見之者無不回向，其中有辟支佛靴，於今不爛，非皮非繒，莫能審之。」⁸⁰

《洛陽伽藍記》這段話對於和田國的服飾與習俗，作了近身觀察後的

係》一書，台北知書房出版社，2009 年，頁 160~162。

⁷⁹ 《洛陽伽藍記》有頗多版本，以范祥雍校注本，台北華世出版社，1980 年出版，及楊勇校箋本，北京中華書局，2006 年出版，此兩版本為佳。

⁸⁰ 見范祥雍校注本《洛陽伽藍記》頁 271~272；楊勇校箋本，頁 210；不過范本將之列為正文，而楊本則列入注文。

描述，且對國王威儀侍衛、和田葬俗等都作了具體的紀錄，為前此他書所未曾有，應該是研究和田古代史很重要的文獻。接著敘述和田國信奉佛教之由來，雖然充滿神話色彩，但宗教本身就離不開神話，一旦沒有了神話，宗教就變成科學，上引和田王受羅睺羅變身為佛的感召，使在城南杏樹下建立一座寺舍，和田王更作精舍，這座佛舍，《北史》卷九十七，《周書》卷五十，都稱這座佛舍為「贊摩寺」，且指出在城南五十里，但也有文獻指出在和田王城南十餘里⁸¹，雖然與王城距離有差，但都指稱確有此一佛寺且都在城南，可證《洛陽伽藍記》所載之事，可信度極高。

西元七世紀前半葉唐三藏法師玄奘從印度取經東返時，曾經過和田，對於這座和田所建的佛寺有如下的記載：

「王城南十餘里，有大伽藍，此國先王為毗盧折那唐言遍照。阿羅漢建也。昔者此國佛法未被，而阿羅漢自迦濕彌羅國至此林中，宴坐習定。時有見者，駭其容服，具以其狀上白於王。王遂躬往，觀其容止，曰：“爾何人乎，獨在幽林？”羅漢曰：“我如來弟子，閑居習定。王宜樹福，弘讚佛教，建伽藍，召僧眾。”王曰：“如來者，有何德？有何神？而汝鳥棲，勤苦奉教。”曰：“如來慈愍四生，誘導三界，或顯或隱，示生示滅。遵其法者，出離生死。迷其教者，羈纏愛網。”王曰：“誠如所說，事高言議，既云大聖，為我現形。若得瞻仰，當為建立，罄心歸信，弘揚教法。”羅漢曰：“王建伽藍，功成感應。”王苟從其請，建僧伽藍，遠近咸集，法會稱慶，而未有捷椎扣擊召集。王謂羅漢曰：“伽藍已成，佛在何所？”羅漢曰：“王當至誠，聖鑒不遠。”王遂禮請，忽見空中佛像下降，授王捷椎。因既誠信，弘揚佛教。」⁸²

以上兩書雖然都提到和田開始奉佛的，帶有神話色彩的傳說，而且傳說中的佛寺是一個具體存在的事實，但是對於和田到底何時皈依佛教，卻都沒有指出具體的時間，茲據現存藏文本《于闐國授記》一書所載：「于

⁸¹ 《大唐西域記》及《大慈恩寺三藏法師傳》均十餘里。

⁸² 季羨林等校注本《大唐西域記》下冊卷十二，頁1009~1010。

闐王 Sa-nu（即瞿薩旦那之藏文譯名）十九歲時建立李國（藏文稱于闐國爲李國，或因五代時和田王爲李聖天有關⁸³）他即位爲李國第一代王時，距佛涅槃已有二百三十四年，……建國一百六十五年，當國王尉遲勝（Vijayasambhava）即位五年時，佛法在李國興起。」⁸⁴姑照藏文《于闐國授記》推算，佛涅槃約在西元前 490~480 年之間，如是和田建國應在西元前 256~246 年之間，再減去建國之後 165 年及尉遲勝即位後的五年，則可推知佛教大約在西元前一世紀傳入和田。只是藏文史料通常不可靠（見註 84），按西漢自宣帝時設置西域都護，終西漢之世共有鄭吉、韓宣等十八人出任西域都護，可是他們有關文書中，或依據他們的文書寫成之《漢書·西域傳》有關和田部分，都沒有提到和田奉佛一事，如果和田確實於西元前一世紀奉佛，而西漢宣帝恰是此一時期人物，且西域都護也是在此一時期開始設置，不可能不提到和田崇佛教一事，抑有甚者，班超自東漢明帝劉莊永平十六年（西元 73 年）出使西域，長達三十多年（102 年始告老返回洛陽），二十一年（123 年）後，其子班勇又出使西域，然而《後漢書·于闐傳》也沒提到和田奉佛之事，班勇對佛教並非一無所悉，他在記載天竺國時，就曾說：「其人弱于月氏，修浮圖道，不殺伐，遂以成俗，這裡所謂「浮圖道」就是指佛教，可見班勇對佛教已有所認識，況且《後漢書·西域傳》材料幾乎都是來自班勇的報告⁸⁵，設若西元二世紀時，和田確有崇佛之事，班勇不可能不加以記載，以上大致爲今人余大山氏之看法，極具說服力，因此和田奉佛應該不會早於西元二世紀。

西元五世紀初，和田盛行大乘佛教，共有僧眾數千人⁸⁶，有大型寺院十四所，其中瞿摩帝寺爲和田國首府之大寺院（就是前提到毗盧旃陀羅和田王修建的那座佛寺），和田也皈依佛教，這個佛寺有大乘僧三千人。及至七世紀唐玄奘到和田時，佛教更爲鼎盛，玄奘稱：「伽藍百餘所，僧徒五

⁸³ 按和田王族尉遲氏，十世紀初（912 年）尉遲婆跋繼位爲和田王，自稱「唐之宗室」遂以李爲姓，李聖天即尉遲婆跋。見《崑崙之謎于闐》頁 145。

⁸⁴ 此段係轉引自季注《大唐西域記》頁 1011。又吐蕃文係西元七世紀始行創制，且西藏歷史、神話、宗教均混淆不清，姑且用之。

⁸⁵ 《後漢書·西域傳》

⁸⁶ 余太山《西域通史》鄭州中州古籍出版社，1996 年，頁 226。

千餘人，並多習大乘教法。」⁸⁷這段話指出伽藍（佛寺）有百餘所，較五世紀時大為增加，但僧眾只有五千多人，則大見減少，看似矛盾，其實是因七世紀時和田國領土縮小了許多，而佛寺反而增加，足見佛教益發鼎盛。

八世紀初（唐玄宗開元年間），有僧人慧超（或作惠超，蓋古慧、惠互通）赴印度取經，回程時經過和田，對和田佛教有如下之記載：「又安西南去于闐國二千里。……足寺足僧（按慧超對西域各國凡佛教鼎盛者，以「足寺足僧」以形容，對佛教已漸衰微者，則以「有寺有僧」來形容），行大乘法，不食肉也。」⁸⁸可見當時和田佛教仍是相當興盛。稍前武則天大周永昌元年（永昌僅一年，為西元 689 年）時，有和田僧人天智（Devajia）者，到武周洛陽，至武周天授二年（691 年）譯出經論六部，天智其人既精大小乘，復善咒術禪觀，譯有《華嚴經》一部分，及《法界無差別論》等，此兩者皆屬大乘範疇，據《開元釋教錄》稱，武則天疑之前漢譯之《華嚴經》不完，並且聽說和田有梵文全部《華嚴經》，於是遣使和田，把此經抄寫一部，並聘請能講解此經的僧人來中原。和田王就派實叉難陀（Siksananda）帶著梵文本《華嚴經》前來，實叉難陀於武周證聖元年（證聖僅一年，695 年）到達洛陽，武則天使其漢譯《華嚴經》，四年後（699 年，武周聖曆二年）譯妥，即後日所稱之《八十華嚴經》⁸⁹，可見和田或武則天對中國佛教，都有相當貢獻。此外實叉難陀又曾在長安、洛陽講經論法，譯出經論十九部，均屬大乘教法，此足證和田佛教對中原佛教產生莫大影響。此外，據《宋高僧傳》卷三稱，唐德宗李适（781~805 年在位）貞元初（786 年），漢僧悟空曾到北庭（今新疆維吾爾自治區吐魯番），聘和田僧戒法（Siladharma）到北庭龍興寺，譯十地經，此經也是《華嚴經》的一部分，可見武則天時實叉難陀所譯之《華嚴經》仍不完全，同時也證明和田之《華嚴經》極為完備。

在佛教或政治上，和田與唐朝關係至為密切，和田王質子在長安授

⁸⁷ 日、堀謙德著，紀彬譯《于闐國考》（續），文載《禹貢》半月刊，第四卷第四期。

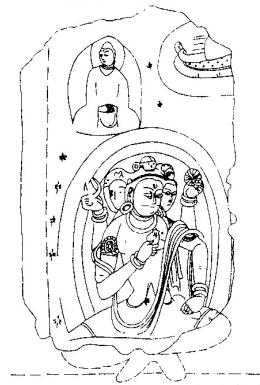
⁸⁸ 《大唐西域記》卷十二，頁 1002。

⁸⁹ 慧超著，張毅箋釋《往五天竺國傳箋釋》，北京中華書局，2000 年，頁 167。

官，被封爲郡公者所在多有，也有出家爲僧後，把和田佛教介紹到中原，如唐中宗李顯景龍元年（707 年）出家之智嚴，就曾譯出《出生無邊門陀羅尼經》（「陀羅尼」漢譯爲總持，即總一切法，持無量義。見竺摩法師鑑定，陳義孝居士編《佛學常見詞彙》台北福智之聲出版社，2011 年，頁 224）、《說妙法決定業障經》等，實開密教經典在中原傳譯之先河⁹⁰。至於佛教密宗（或稱密教）大約於西元 6~8 世間傳入和田，密宗爲佛教後弘期產物，此一宗派反映印度晚期佛教特色，

「它含有色情成分和令人恐懼的神仙，這也就是構成西藏佛教的主要因素（長期以來，中國稱西藏佛教爲喇嘛教，近年以來有以『藏傳佛教』稱之者⁹¹）這與吐蕃占領和田有密切的關聯，從和田境內出土之「大黑天」壁畫（如所附圖，此圖引自注 91 所引書，頁 158），即屬於密宗之繪畫，就具有色情與令人恐懼的色彩。據德國學者克林凱特對「大黑天」的描述，指稱大黑天「是三頭神，他陰莖勃起，居中的頭頂上有顆死人頭骨，雙手分別舉著太陽和月亮。這裡突出的內容除了做愛之外，就是令人恐怖的東西。」⁹²佛教密宗是否就是色情與恐怖，固然有很大的討論空間，但至少有若干人認爲確是如此，如此間就有人認爲藏傳佛教密宗充滿色情⁹³，更有出版小冊子《淺談達賴喇嘛之雙身法》批評西藏密宗⁹⁴，據此類文獻所載，密宗或許確有招人議論之處。

當和田佛教鼎盛乃至流行密宗之時，阿拉伯地區興起伊斯蘭教，其向外擴張之速度極爲驚人，向北進入中亞兩河地區，昭武九姓各國頻向唐朝求援，然而唐玄宗並未應允，中亞河中之地逐漸爲阿拉伯伊斯蘭勢力所侵擾，按唐玄宗天寶九年（西元 750 年），時唐安西節度使爲高仙芝（係高



密宗的大黑天

⁹⁰ 此處係引自日、堀謙德著、紀彬譯《于闐國考》（續）。

⁹¹ 德、克林凱特（Hans-Joachim Klimkeit）著、趙崇民譯，賈應逸審校《絲綢古道上的文化》，烏魯木齊新疆美術攝影出版社，1994 年，頁 157。

⁹² 同 91 所引書頁 159。

⁹³ 2011 年一月 24 日《中國時報》A1 版要聞，當時尚有其他各報也以廣告方式刊出。

⁹⁴ 吳明正《淺談達賴喇嘛之雙身法——兼論解讀「密續」之達文西密碼》台北正覺教育基金會，2008 年六月首版，2010 年一月二十刷。

麗人），高仙芝以石國未盡蕃臣之禮，於是年僞稱與石國（今中亞台爾吉思共和國之塔什干）約和，但引兵擊之，虜獲石國王及答干部眾、更盡殺其老弱，還掠奪瑟瑟十餘斛（瑟瑟，碧珠；斛、十斗為一斛）、黃金五、六駱駝以及許多馬匹雜費，石國王子到中亞其他昭武九姓國家⁹⁵，訴說高仙芝之惡行，引致昭武九姓諸國之忿怒，於是乃引阿拉伯兵攻唐四鎮，次年（天寶十年，751 年），高仙芝大敗於怛邏斯（今中亞哈薩克共和國塔拉斯下游西岸之江布爾），中亞遂入於阿拉伯之手，換言之伊斯蘭勢力已進入中亞。但是和田對此情勢並未警覺，仍然佞佛如故，而且是漸次轉向具神密色彩的佛教密宗，一直到回紇的喀喇汗王朝攻滅和田國，並強制其改宗伊斯蘭教，和田之信奉佛教將近有十二個世紀之久，必然留下相當可觀的佛教文物、遺跡，其內容十分龐大，一本專書恐怕都無法加以容納，所以此處只能作重點式的介紹。

依據《法顯佛國記》、《洛陽伽藍記》、《大唐西域記》等文獻可以知道和田自奉佛後（姑且定為西元前一世紀），歷代和田王都是虔誠的佛教徒，在和田境內大事修建寺院，塑造佛像，彩繪壁畫，即使是旅居長安的尉遲氏家族（和田王族姓尉遲氏）也極為推崇佛教，如被唐朝封為右衛將軍、鄂國公尉遲寶琳，更是出家為僧，並將自己的宅邸作為寺院，且獲唐高宗賜名為「奉恩寺」。尉遲家族留居中原者，有以繪畫佛像而享譽藝壇如尉遲跋質那、尉遲乙僧父子自隋至唐久居長安，都以善於繪畫佛像，風格獨特而享譽藝壇，而被稱為「于闐畫派」唐代京師長安（今西安）以及東都洛陽的名刹大寺，幾乎都有尉遲跋質那、乙僧父子的畫作。

大多數有關和田文的文獻，都出自敦煌莫高窟經洞，但也有部分文書殘卷，是在和田及離和田稍遠之周圍地區的若干古代佛教寺院及聖地發現，其中最重要地點有：約特干、巴拉瓦斯特、丹丹烏里克、達摩科、喀達里克、麻札塔格以及喀都克庫都爾等地⁹⁶。

⁹⁵ 關於昭武九姓諸國，可參見蔡鴻生《唐代昭武九姓與突厥文化》，北京中華書局，1998 年，頁 1~79；劉學銚《昭武九姓與唐朝之關係》，該文輯入劉著《從古籍看中亞與中國關係史》，台北知書房出版社，2009 年，頁 59~104。

⁹⁶ 克林凱特著、趙峰民譯《絲綢古道上的文化》，頁 157~158。



圖一

圖二

和田的佛教塑像藝術隨著時代的推進，其造形逐漸從塞種的體質特徵轉變為東方黃種人的特徵，圖一為西元二世紀時之佛像，在今和田縣約特干出土，其造形具十足高加索種（即白種或印歐語系各民族）塞種人的體質特徵，經過五、六個世紀，深受東方中國之影響，佛像造形也從純粹的

西方白種人體質特徵過度到東方蒙古利亞種（即黃種人，如漢人、蒙古族、匈奴、鮮卑、突厥……等東方民族）的體質特徵，如圖二所示，此一佛像係西元七、八世紀時之佛教塑像，在和田策勒縣達瑪溝出土⁹⁷，明顯看出佛教造形藝術自西方向東方過度，這也說明和田藝術深受中國影響。雖是如此，和田藝術仍有其自身之風格。

和田王室姓尉遲氏曾被大唐皇室選為質子，按唐代對四夷納質，與西漢有所不同，西漢對四夷質子，僅是豢養在京師，具有「人質」用以牽制四夷，唐代則異於是，朝廷為安撫四夷少數民族政權，往往對質子封官授職，以為獎勵並提高其榮譽感，而所授之職，多以宿衛為主，「宿衛」乃宿衛宮廷之官，通常都是皇帝所信任之人，而以四夷質子充任宿衛，用示大唐天子對四夷之信任，此舉具有安撫懷柔四夷政權之用意。和田王室尉遲乙僧到長安任宿衛，其為質子性質入唐，應無疑問，之後更加封為郡公。尉遲乙僧之畫風深受其父尉遲跋質那之影響，父子畫作在長安、洛陽都享有盛譽，時稱「大、小尉遲」，所繪多為佛像具有特殊風格，在繪畫史上稱其所繪「外國鬼神，奇形異貌，中華罕繼」⁹⁸自大小尉遲之後，中國繪畫頗受和田畫風之影響，至於和田本地，後來由於受伊斯蘭教影響，帶佛教色彩之和田藝術被破壞殆盡，但是許多和田文獻、藝術作品保留在甘肅敦煌莫高窟藏經洞內，但是可惜的是莫高窟內的精品，於上世紀初，

⁹⁷ 此二圖係引錄自和田地區文管所編著《于闐》烏魯木齊新疆美術攝影出版社，2004年，頁107~108。

⁹⁸ 俞劍華注本《歷代名畫記》，上海人民美術出版社，1964年，頁172，但此處係轉引余太山《西域通史》頁234。

都被斯坦因盜買而去⁹⁹。

伍、結語

和田是西漢西域三十六國之一，其時整個西域都是操印歐語系各民族聚居其間，漢初匈奴冒頓單于聲勢壯大，向西域征伐，致使西域各綠洲國家向匈奴納貢稱臣，東方黃種匈奴人之血胤滲入西域印歐語系民族之中，乃是必然之事，其後匈奴主力雖被漢朝擊敗，南匈奴附漢，北匈奴西徙，對整個西域之人種產生質之變化，關於此點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（按係指中亞地區），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 6 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。」¹⁰⁰

既是如此，和田在人種上有所變化，乃是極自然之事，之後兩漢在西域屯田，唐時將和田設為毗沙都督府，下設州、縣，與內地同一體制，則在人種上益向東方黃種傾斜，也是無可避免之趨勢，不僅人種上如此，文化上更是深受中原影響，如九世紀時和田王李聖天，其原本姓名為尉遲娑跋婆，由於他仰慕唐室，自稱李姓¹⁰¹，可見和田與中原關係何其密切。

⁹⁹ 見斯坦因《西域考古記》，惜原書未能覓得，但海濤曾據該書加以編譯為《斯坦因西域盜寶記》，北京西苑出版社，2009 年。

¹⁰⁰ 麥高文（W.M.MCGOVEM）著、章巽譯《中亞古國史》，北京中華書局 2004 年，頁 145~146。

¹⁰¹ 殷晴《傑出的政治家大寶于闐王李聖天》，該文輯入谷苞主編《新疆歷史人物》烏

李聖天於西元 912 年（五代後梁太祖朱溫乾化二年），以冲齡嗣位，但仍照中原王朝模式，建元同慶，之後改元天興、天壽，他在位長達五十多年，政治清明，使和田國達於鼎盛階段，其諸多措施、乃至地方行政建置及職官制度，也多模仿唐朝，如析境內為十州，都城稱安軍州（其地約當今和田縣），此時和田國儼然以大國姿態屹立於崑崙山北麓，塔克拉瑪干沙漠以南的廣大地區。李聖天在位時稱其國為「大寶于闐國」，據文獻記載「其殿皆東向」這象徵和田王心向中原，只是此時中原處於五代十國，一片亂象，自顧尚且不暇，豈有餘力經營西域，客觀情勢雖不利於中原王朝對和田的聯繫與往來，但和田並未忘情與中原的關係，趙匡胤建立北宋後（西元 960 年）後，和田立即與北宋取得聯繫，並在北宋太祖趙匡胤建隆二年（961 年）和田王李聖天遣使北宋獻和田玉，稍後和田宰相致書北宋樞密使（唐代宗李豫永泰元年 765 年，始設內樞密使，為樞密院之長官，北宋時偶以宰相兼樞密使，故樞密使形同宰相）李崇矩要求雙方加強往來；西元 963 年，李聖天之子李德從且親到中原「貢方物」，當時西北地區甘肅等地，北宋並無力直接統治，而又不甘臣服於契丹之遼或党項之西夏，因此地方有力人士組織軍隊自行維持地區治安，但遙尊北宋中央奉為正朔，時稱歸義軍，而北宋也承認此等地方武力拜之為歸義軍節度使，當時歸義軍以曹氏家族力量最為龐大，其首領曹議金即以次女嫁和田王李聖天為后，之後，李聖天也以其三女回嫁曹議金之孫曹延祿為妻，雙方具有姻姪之誼，也從而可見和田與中原關係之密切。

西元十一世紀初（1006 年），回紇之喀喇汗王朝統治了和田，並命之改宗伊斯蘭教，但和田之信奉佛教已有千年之久，喀喇汗王朝深知中原王朝也多奉佛，為發展與北宋之政治、經濟關係，自然會想到利用和田之佛教，我人皆知凡能力智慧足夠之政治領袖，都會利用宗教，反之則被宗教利用，據《宋史·于闐傳》所載¹⁰²：北宋仁宗趙禎嘉祐八年（西元 1063 年），和田黑韓王（按即喀喇汗王朝之王，「喀喇」，在突厥語中意其為黑，而「黑」在北方諸草原游牧民族中，具有純潔，神聖之意，如喀喇崑崙山，蒙古本支稱黑達靼等可以為證；而「韓」即汗）所派赴北宋之使者

魯木齊新疆人民出版社 2006 年，頁 97。

¹⁰² 《宋史·于闐傳》台北鼎文化出版，卷 490，頁 14108。

善名極可能就是佛教僧侶，因為這個使者稱其國王為「特進邀忠保順石鱗黑韓王」，並希望北宋頒賜此二稱號；按「石鱗」是和田人對金翅鳥之稱謂，而此一「石」字經遍查各種字書，均未能查出其音義，如確為佛教中之金翅鳥（按其時和田人仍為虔誠之佛教信徒），則所謂「石鱗」應為印度梵文之「迦陵頻迦」，此詞在佛教史上享有盛名，在漢文文獻上有以下多種音譯：歌羅頻迦、加蘭加、迦蘭頻伽、羯羅頻伽、迦楞頻伽、迦陵迦、迦尾羅等相傳是產於雪中的神鳥，牠的叫聲特別美妙，所以在漢文中也有意譯為「妙音之鳥」所以希望北宋賜予「石鱗」（迦陵頻迦）之名號，或許誤以為中原王朝也是佛教國家，其實中原王朝除元朝外，從未以佛教為國教，甚至根本就沒有國教這回事，喀喇汗王朝顯然是要利用佛教以結好北宋。

北宋神宗趙頊寧熙四年（1071年）和田王（此時和田王極可能是回紇人）又派部族首領阿辛向北宋上表稱：「于闐國僥僪有福力量知文法黑汗王，書與東方日出處，田主漢家阿舅大官家」¹⁰³，這是由於唐時與和田曾有姻姪關係，所以自認是漢家的外甥，可見喀喇汗王朝統治和田初期，可能由於政治需要仍然與中原王朝保有相當密切的關係。



迦陵頻迦

之後，由於喀喇汗王朝皈依伊斯蘭教，如所周知伊斯蘭教善於向外傳播，從而可以想見在喀喇汗王朝統治下，和田傳統佛教信仰必然受到衝擊，終致全部歸依伊斯蘭教，隨之而來的是波斯文明、阿拉伯文明，同樣的由於宗教的狂熱，舊有的佛教文物、建築受到不同程度的破壞，這不僅是和田文明的損失，也是佛教文明甚至是人類文明的損失。

十三世紀，蒙古帝國崛起，以其無堅不摧的鐵騎，征服了絕大部分的亞洲、歐洲，以今中亞之地封賞其次子察哈台，之後窩闊台入承大統和田又落入察哈台汗國之手，西元 1271 年，和田又成為元朝版圖，元朝在和田設立宣慰使元帥府，但是事實上和田仍在察哈台汗國統治之下，十四世紀中葉，察哈台汗國分裂為東、西兩個汗國，東察哈台汗國統治了和田，但其統治手段相當暴虐，當時和田劃歸噶什噶爾蘇丹阿巴拜克管轄，而此

¹⁰³ 《宋史·于闐傳》頁 14109，，按宋時稱皇帝為大官家。

人更是貪得無厭窮極奢糜，由於有人在和田一座古墓中發掘出大批金銀珠寶，於是引起阿巴拜克的貪念，便動員上千人在和田等地大事挖掘，甚至許多民宅也被夷為平地，使和田歷史文物遭到無情的破壞，這在和田文化上是個無從彌補的損失。

東察哈台汗國內部始終處於權力鬥爭之中，被統治的和田人民勢必受到戰亂的牽連而苦不堪言，直到西元 1514 年，東察哈台汗國統治者阿黑麻汗的第三子薩亦德¹⁰⁴起而驅逐噶什噶爾阿巴拜克，建立葉爾羌汗國，和田便成為葉爾羌汗國之屬地。未幾葉爾羌汗國內部的伊斯蘭教陷入白山派與黑山派之爭¹⁰⁵，白山派首領阿帕克和得到準噶爾的援助，推翻葉爾羌汗國，但是同時整個南疆卻成為準噶爾汗國的附庸，此時清朝也把于闐改稱為和闐，但是和田在白山派阿帕克和卓家族統治之下，伊斯蘭教權取代政權，從此和田落入政教合一的被統治形式，直到清乾隆二十年（西元 1755 年）算算和田在伊斯蘭教白山派政教合一的統治約有二百年。

黑山派統治和田後，南疆發生大動亂，有所謂大、小和卓之亂，清廷不得已再度用兵新疆，但和田被叛軍所奪，不過和田人民站在清軍這邊，於是一舉殲滅叛軍，統有和田，未幾在和田設置辦事大臣，協辦大臣，並派的軍駐紮和田，清乾隆二十九年（西元 1764 年）於《大清一統志》的敕文中稱：「至西域新疆，拓地二萬餘里，其伊犁、葉爾羌和闐等處，現

¹⁰⁴ 薩亦德，是阿拉伯語 Said 一詞之漢語音譯，意為「幸福」、「幸運」。《明武宗實錄》卷一百八十七，漢譯為「寫亦」；清朝《外藩蒙古回部王公表傳》卷一百九，漢譯為「賽亦特」；近人譯著或譯為「賽德」、或作「賽亦德」。但阿拉伯語另有 Sayyid 一詞，原為專指穆罕默德後裔（也即所謂「聖裔」或「和卓」）而言，兩者有其差異，不宜混為一談，詳見魏良強《葉爾羌汗國史綱》，哈爾濱黑龍江教育出版社，1994 年，頁 65~66。

¹⁰⁵ 當時葉爾羌汗國之伊斯蘭教分為白山與黑山兩派，白山派又稱白山宗或白帽回、伊禪卡朗派，為新疆伊斯蘭蘇非主義教派之一，與黑山派對立，其名稱之由來有多種說法：1.白帽說：因此派成員均戴白帽，以是得名。2.白山說：因得到阿圖什北面白色大山上之柯爾克孜人之支持而得名。3.白旗說：以白旗為幟而得名，且白山係白旗一詞之音變。以上說孰是，尚難有定論。黑山派，也屬蘇非教派，與白山派在教義上本無多大分歧只是在禮拜儀軌上稍有出入，白山派先後以瑪木特額敏、玉素甫和卓、阿帕克和卓祖孫三代為首，與黑山派進行長期激烈之政治鬥爭，白山派於 1678 年（清康熙十七年）在準噶爾支持下，奪得噶什噶爾、葉爾羌之統治權，和田自然也被白山派所統治，1693 年，兩派又起鬥爭，直至十八世紀中葉後，兩派之爭始逐漸消失。關於兩派詳情，可參見余太山、陳高華、謝方主編《新疆各族歷史文化詞典》，北京中華書局，1996 年，頁 82。

有總管將軍及辦事大臣駐紮者，亦與內地無殊，應將西域新疆，另算右甘肅之後」可見「新疆」一詞，首度在此敕文中出現，從此新疆納入中國版圖，比美國獨立建國還要早十二年（美國於 1776 年七月四日宣佈獨立），至今新疆成為中國領土，已近二百五十年，任何妄言新疆非中國領土者，均屬無稽之談，包藏裂解中國之禍心。自清嘉慶元年（西元 1796 年）起，歷任駐和田辦事大臣年表在本文首節已詳加列出，足資證明新疆為中國領土，及至清光緒十年（1884 年）更將新疆建為行省，已與內地無異。

中共建政後，為遂行其襲自前蘇聯的少數民族政策，將原熱河、察哈爾、綏遠、寧夏、西康及新疆、廣西等省建制撤廢，另行設立內蒙古自治區、寧夏回族自治區、西藏自治區（西康省金沙江以西地區，併入原西藏地方，設立自治區；原西康省金沙江以東地區，併入四川省），新疆維吾爾自治區及廣西壯族自治區；又於 1954 年在新疆設立「新疆生產建設兵團」，按新疆地區民族眾多，但並無一個民族人數超過一半，因此民族關係頗為複雜，再加上若干帝國主義者，刻意挑撥、分化，遂使新疆民族問題更為緊張，在國際強權豢養及極少數宗教狂熱份子鼓勵下，有所謂「雙泛主義」¹⁰⁶出現，在新疆製造動亂，據相關論著稱：「喀什與和田地區；是新疆目前『東突』最有市場的地方，原因有以下幾個方面：第一是地緣因素。…二是歷史因素。…三是經濟因素…」更簡單的就是「窮出恐怖分子」¹⁰⁷，按和田地區有維吾爾族 1,764,306 人，占全區人口 97.6%¹⁰⁸，另據相關論著指稱：新疆生產建設兵團農十四師在和田地區，該師總人口為 34,800 人¹⁰⁹，兩計和田地區共有近一百八十萬人，或許另有少許非兵團之漢人，因此和田地區可以說是純維吾爾族聚居地區，因此容易為「雙泛分子」著床之地，果不其然，2011 年八月十九日和田市皮

¹⁰⁶ 所謂「雙泛主義」係指「泛突厥主義」及「泛伊斯蘭主義」，關於其詳情形，可參見潘志平、王鳴野、石嵐《東突的歷史與現狀》北京民族出版社，2008 年；馬大正、許建英《東突厥斯坦國迷夢的幻滅》烏魯木齊新疆出版社，2006 年。

¹⁰⁷ 焦鬱鑾《新疆之亂》，香港明報出版社，2009 年，頁 204。

¹⁰⁸ 此項數據係引自王力雄《我的西域你的東土》台北大塊文化出版公司，2010 年，頁 452，據該書作者稱，該數字係引自《新疆統計年鑑。2006 年》

¹⁰⁹ 《新疆簡讀》編委會《新疆簡讀》烏魯木齊新疆人民出版社，2010 年，頁 168。

山縣發生大規模食物中毒事件，約有一百五十多人中毒，其中十一人死亡¹¹⁰，由於中毒及死亡人數之多，顯然不是普通食物中毒事件，極可能是有計畫之下毒事件，企圖藉此中毒事件，激起動亂，果然同月二十日和田市友誼路四十一號生態餐廳，突然發生大火，經消防單位出動四輛消防車，26名消人員，始將火勢控制（同注 110），所幸未造成人員傷亡，當和田食物中毒事件發生後，總部位於美國的「自由亞洲電台」曾試圖致電和田當地醫院以了解集體中毒情況，但多數醫院拒絕回答，而總部位於德國之「世界維吾爾代表大會」，則在八月二十二日，呼籲世衛組織採取緊急措施，要求中共當局提供中毒者詳細病情資料，並進行獨立調查，「世維大會」發言人迪里夏更聲稱：「當地維吾爾人根本不相信中國官方公布的訊息。」並表示此次中毒事件恐加深維漢間的心結¹¹¹。美國自由亞洲電台及世維大會反應之迅速及要求世衛組織介入調查，其間有無因果關係，留下許多相象空間，按美國奉行單邊主義之霸權思想，唯恐天下不亂的作風，而其庇護、支助熱比亞，已然是公開的事實，呼籲中共調查和田中毒事件時，不應排除美國因素。

新疆問題千頭萬緒，和田、喀什又為新疆問題之核心，如稍有不慎，星星之火可以燎原，不宜等閑視之。和田有數千年歷史，為眾多民族、文明交匯之處，有其光輝歷史，願各民族都能和睦相處，讓和田再度呈現多元文明璀璨的一面。

¹¹⁰ 2011 年 8 月 22 日，台北《聯合報》A11 版。

¹¹¹ 2011 年 8 月 24 日，台北《蘋果日報》A19 版。

邊疆少數民族諺語集錦

沒戴過籠頭的驢，嘴巴硬；沒有學問的人，口氣硬。（蒙古族）

貪酒的人不會富裕，狂妄的人不會進步。（滿族）

自滿是智慧的盡頭。（東鄉族）

跑馬搖頭要落後，英雄驕傲要跌跤。（彝族）

月琴怕斷弦，英雄怕自滿。（彝族）

莫輕信奸人的花言巧語，莫只看美女人的臉蛋身段。（藏族）

說漂亮話不頂用，喝拉水不解渴。（藏族）

空勺難入口，空話難入耳。（維吾爾族）

使人失去信任的語言，等於砍去自己的雙手。（柯爾克孜族）

謊言的腿短，謊言的命短。（塔吉克族）

良言一句值千金，妄言千句如糞土。（維吾爾族）

一人不會活兩世，一天沒有兩個晨。（納西族）

勤人怕日短，懶人恨日長。（壯族）

天長日久，穀耙可言。（藏族）

寶石易找，時間難買。（維吾爾族）

【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）】

西突厥□徹墓誌初探

朱振宏
國立中正大學歷史系副教授

摘要

□徹墓誌是現今發現唯一一方隋朝時代西突厥人的漢文墓誌，具很高的史料價值。本文即是對墓誌誌文內容進行箋證研究。

關鍵字：隋朝、西突厥、□徹、石刻墓誌

引言

本方墓誌，出土於河南省洛陽市，誌石為近正方形，長三十七點二公分、寬三十八點二公分，¹誌文為正書，共十五行，滿行十五字，有方界格，墓誌全文共計有二百十九字（含銘文），文末附刻寫日期，無撰書者姓名，²墓誌誌文拓本，見文末【附錄一】。³

¹ 趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》（北京：科學出版社，1956），卷 9，〈□徹墓誌〉，頁 106 上、王壯弘、馬成名 編纂，《六朝墓誌檢要》（上海：上海書畫出版社，1985），〈□徹墓誌〉，頁 384。羅振玉 輯，《芒洛冢墓遺文續編》（台北：新文豐出版社，1982），卷上，〈□澈墓誌銘〉記載：「高一尺五寸八分，廣一尺六寸三分。」（頁 17）；王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》（北京：線裝書局，2007），第五冊，「468 □徹誌」記載：「誌石長三七、寬三八釐米。」（頁 297）。

² 本篇墓誌主要著錄有：趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》，〈□徹墓誌〉，頁 106 上；羅振玉 輯，《芒洛冢墓遺文續編》，〈□澈墓誌銘〉，頁 17-18；王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，「468 □徹誌」，頁 297；吳樹平 等編，《隋唐五代墓誌匯編·洛陽卷》（天津：天津古籍出版社，1991），第一冊，頁 158。

³ 本篇墓誌誌文拓本取自王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，「468 □徹誌」，頁 296。本篇誌文係筆者重新點

現今發現隋朝時代的突厥人漢文墓誌甚少，⁴本墓誌是唯一一方西突厥人的漢文墓誌，具有很高的史料價值。本文即以「□徵墓誌」的誌文為研究中心，⁵輔以相關史籍文獻記載，對墓誌內容進行箋證分析。

墓誌誌文

君諱徵，⁶字姑注，⁷塞北突厥人也。 / 俠姪之苗胄，⁸波斯之別族。祖，各志任阿 / 臨何，上開府；父，若多志摩何儀通身，早 / 逢迷曉，⁹皈募大隨，¹⁰勤奮赤誠，恒常供奉 / ，任右屯衛・通議大夫。其人乃威神雄猛 / ，¹¹性愛武文，接事長幼（幼），恒不失節。¹²至於弓 / 馬，興用玄空，走步追生，¹³勿過三五。乃於 / 丙子之年，丁亥之朔，丁亥之日，忽然喪沒，埋在東都城北老子之鄉大翟村東 / 三百餘步。東臨古漢，西

校。

⁴ 現今出土隋朝時期的突厥人漢文墓誌一共有兩方：一是，卒逝於隋文帝開皇二年四月二十三日的東突厥木杆可汗女兒北周武德皇后墓誌；另一個即是本墓誌。有關〈北周武德皇后墓誌〉的誌文內容，可參看王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》（北京：線裝書局，2007），第一冊，「004 北周武帝皇后阿史那氏誌」，頁 14-16。

⁵ 墓誌中的「銘文」部份主要是對死者的讚揚、悼念與安慰之詞，不具史料價值，故本篇論文僅對墓誌誌文進行箋證研究。

⁶ 羅振玉，〈□澈墓誌銘〉，記為「君諱澈」（頁 17）；岑仲勉，《突厥集史》（北京：中華書局，2004），卷 15，〈突厥人澈墓誌銘（拓本及芒洛續編上）校注〉，記為「君諱澈」（頁 777）；岑仲勉，《金石論叢》（北京：中華書局，2004），〈貞石證史・突厥人澈墓誌〉，記為「君諱澈」（頁 93）。

⁷ 羅振玉，〈□澈墓誌銘〉，記為「字姑注」（頁 17）；岑仲勉，〈突厥人澈墓誌銘（拓本及芒洛續編上）校注〉，記為「字姑注」。向達，《唐代長安與西域文明》（台北：明文書局，1981），記為「字姑旺」（頁 25）。

⁸ 韓理洲 輯校編年，《全隋文補遺》（西安：三秦出版社，2004），卷 5，〈□徵墓誌〉，記為「俠侄之苗胄」（頁 351）。

⁹ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「儀同身□逢迷□」。

¹⁰ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「皈募大隋」。

¹¹ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「威儀雄猛」。

¹² 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「恒□失節」。

¹³ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「遠步追生」。

至纏原，北懿芒 / 山，¹⁴南瞻洛邑。能使親知躊躇，眷屬煩惋，五內崩催，莫不悲噎。嗚呼哀哉！

墓誌銘文

曾爲塞土，¹⁵早悞風門。¹⁶忽然一謝，¹⁷永絕長分。生愛弓馬，性念追空。一朝喪沒，永去無公。

大業十二年三月十日¹⁸

誌文內容箋證

君諱徵，字始注，塞北突厥人也

本方墓誌誌主姓氏不詳。向達，《唐代長安與西域文明》有云：「墓誌出土失去其蓋，故名存姓佚。」；¹⁹岑仲勉則認為：「當時突厥衰落，入居中土者不少，未必盡有漢姓，似不能遽斷爲佚姓也。」；²⁰「或突厥人未有漢姓也。」。²¹筆者認同向達先生的看法。一般而言，一合完整的墓誌應包括「誌蓋」與「誌文」兩部分，墓誌誌蓋多刻寫墓主生前最後官銜、朝廷的追封（贈）及墓主姓氏或姓名。以出土突厥人漢文墓誌為例：〈阿史那婆羅門墓誌〉，誌蓋刻寫「大唐故屯衛郎將贈那州刺史阿史那婆羅門誌銘」，²²標示出阿史那婆羅門生前擔任「屯衛郎將」，死後朝廷追贈為「那州刺史」，最後刻寫墓主人姓名「阿史那婆羅門」；又如〈阿史那忠墓誌〉，誌蓋刻寫「大唐故右驍衛大將軍贈荊州大都督・上柱國・薛

¹⁴ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「北憑芒山」。

¹⁵ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「曾爲塞土」。

¹⁶ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「早悟風門」。

¹⁷ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「忽焉一謝」。

¹⁸ 韓理洲 輯校編年，〈□徵墓誌〉，記為「大業十二年三月一日」。

¹⁹ 向達，《唐代長安與西域文明》，頁 25。

²⁰ 岑仲勉，《金石論叢》，〈貞石證史・突厥人澈墓誌〉，頁 94；

²¹ 岑仲勉，《突厥集史》，卷 15，〈突厥人澈墓誌銘（拓本及芒洛續編上）校注〉，頁 777。

²² 詳見趙力光 主編，《西安碑林博物館新藏墓誌彙編》（北京：線裝書局，2007），上冊，「023 阿史那婆羅門墓誌」，頁 77。

國公阿史那貞公墓誌之銘」，²³標示出阿史那忠生前的官銜是「右驍衛大將軍」，唐朝追贈為「荊州大都督」，「阿史那」是墓主人姓氏，「貞」是朝廷給予阿史那忠的諡號。²⁴墓誌誌文通常也會在首行刻寫墓主人的姓氏，如上述阿史那婆羅門的誌文首行刻寫「大唐故右屯衛郎將阿史那婆羅門墓誌銘并序」；阿史那忠墓誌誌文首行刻寫「唐故右驍衛大將軍兼檢校羽林軍贈鎮軍大將軍・荊州大都督・上柱國・薛國公阿史那貞公墓誌銘并序」。但是，也有少數不刻寫姓氏，誌文首行直接撰述墓主人生平事蹟者。例如：〈□靜墓誌〉，誌文首行刻寫「君諱靜，字迴樂，南陽荊州人也。蓋黃帝之苗胄，周靈王之裔孫，……。」；²⁵〈□爽墓誌〉，誌文首行刻寫「君諱爽，字文智，修武人也。祖濁，驃騎大將軍・恒州刺史，……。」，²⁶如此我們就不清楚「□靜」及「□爽」的姓氏。由於目前尚未發現本方墓主的墓誌蓋，而其誌文首行又未刻寫墓主人的姓氏，因此，我們無法得知墓主的姓氏為何。岑仲勉先生所謂「突厥人未必盡有漢姓」，此似不能做為本墓主缺乏姓氏的論據，以上述阿史那婆羅門為例，婆羅門也沒有漢姓，但其墓誌蓋及誌文則清楚刻寫其姓氏，是以，有無漢姓與墓主姓氏為何，並沒有必然的關聯性。²⁷

「塞北」，「塞」是指邊界上據險固守之要地，隋朝時有盧龍塞、²⁸鄆塞、²⁹白狼塞、³⁰居延塞³¹等。「塞北」指中原王朝北疆遊牧民族活動

²³ 張沛 編著，《昭陵碑石》（西安：三秦出版社，1993），「阿史那忠墓誌銘並蓋」，圖 63 頁。

²⁴ 宋・歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1995），卷 150，〈諸夷蕃將・阿史那忠傳〉，頁 4116。

²⁵ 王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，第一冊，「017 □靜誌」，頁 69-70。

²⁶ 王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，第三冊，「283 □爽誌」，頁 313-314；羅新、葉煒，《新出魏晉南北朝墓志疏證》（北京：中華書局，2005），「198 □爽墓誌」，頁 545。

²⁷ 本方誌主沒有刻寫姓氏，尚有一種可能性：遊牧民族通常只有統治階層（貴族）才有姓氏，如突厥族的統治者「阿史那氏」、「阿史德氏」；匈奴族的統治者「鬱鞬氏」，貴族有「呼衍氏」、「須卜氏」、「蘭氏」、「丘林氏」等。一般牧民或以部落之名為姓，或根本無姓氏。本墓誌誌主□徵，可能並非貴族，故而沒有姓氏。

²⁸ 唐・魏徵，《隋書》（北京：中華書局，2000），卷 39，〈陰壽傳〉，頁 1148。

²⁹ 《隋書》，卷 55，〈周搖傳〉，頁 1376。

³⁰ 《隋書》，卷 60，〈于仲文傳〉，頁 1454。

地域，或泛指長城以北之地。《隋書·趙仲卿傳》：「（仲卿）法令嚴猛，纖微之失，無所容捨，鞭笞長吏，輒至二百。……拜朔州總管。于時塞北盛興屯田，仲卿總統之。」；³²《敦煌變文校注·王昭君變文》：「居塞北者，不知江海有萬斛之船；居江南之人，不知塞北有千日之雪。」。³³

「突厥」（Türk, T'u-küe），³⁴《周書·突厥傳》的記載：「突厥者，蓋匈奴之別種，姓阿史那氏。」；³⁵《北史·突厥傳》亦記：「突厥者，其先居西海之右，獨爲部落，蓋匈奴之別種也。」。³⁶傳統史籍認爲

³¹ 《隋書》，卷 60，〈段文振傳〉，頁 1458。

³² 《隋書》，卷 74，〈趙仲卿傳〉，頁 1696。

³³ 黃徵、張涌泉 校注，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），卷 1，〈王昭君變文〉，頁 156。

³⁴ 伯希和（Paul Pelliot）著，馮承鈞 譯，〈漢譯「突厥」名稱之起源〉，馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢續編》（台北：臺灣商務印書館，1962），指出中國載籍中之突厥就是 Türk 之譯名，漢文中的突厥兩字，來自於柔然語 Türküt（頁 55）。科諾諾夫，〈突厥名稱試析〉，《蘇聯民族學》，1949 年第 1 期，分析指出「突厥」一名是由 tÿp+k 兩個部分構成。第二部分 k 可還原爲常見詞尾 gÿn、kÿn，是從單詞 gÿni、kÿni（妻）變來的。第一部分 tÿp//töp 的主要涵義是「爐灶要地」，其音變形式爲 tÿc//töc～töz，指「原始神靈」，並有「偶像」、「神偶」、「榮席」、「帳內禁地」諸義。「突厥」一名由第一個構成部分而得「強」、「力」之義（轉引自蔡鴻生，《唐代九姓胡與突厥文化》，北京：中華書局，1998，頁 133）。劉義棠，《中國邊疆民族史（修訂本）》（台北：台灣中華書局，1982），上冊，歸納出學界對於突厥一詞意義的幾種說法：一是，中國正史《周書》、《隋書》、《北史》所稱的「突厥」爲「兜鍪」的音轉，其義爲「鋼盔」；二是，「突厥」爲狄歷、敕勒、鐵勒之音轉，其義爲「聯盟」，或與土拉河（Tula）有關；三是，「突厥」爲 Türk 語音譯而來，其義爲「強有力」、「盛大」、「氣力」、「刪毅」；其四，「突厥」即突厥文之 Türk 或 Türük，原義爲一部族之族名，或一豪族之名（頁 209-211）；其後劉義棠又在其另一著作，〈周書突厥傳考註〉，《突厥研究》（台北：經世書局，1990），進一步認爲「突厥」語義如《周書·突厥傳》所云：「金山形似兜鍪，其俗謂兜鍪爲『突厥』，遂因以爲號焉。」。「兜鍪」與「突厥」同爲北方草原民族外來語，兩者讀音極近似，「兜鍪」一詞先行傳入中國，早已爲漢人所熟知其義爲「鋼盔」；「突厥」一詞於五世紀時又繼之傳來中國，知其義亦爲「鋼盔」，中國史料所稱「金山形似兜鍪」，俗呼兜鍪爲突厥，因以爲號現，完全正確（頁 477-480）。不過，現今學界多數仍認爲，漢文中的突厥一名，來自於粟特語 Tukkut，意思是「強有力的」，參看 Clason, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: The Clarendon Press, 1972., p.542；耿世民，《古代突厥文碑銘研究》（北京：中央民族大學出版社，2005），頁 1。

³⁵ 唐·令狐德棻，《周書》（北京：中華書局，1997），卷 50，〈突厥傳〉，頁 907。

³⁶ 唐·李延壽，《北史》（北京：中華書局，1997），卷 99，〈突厥傳〉，頁 3285。

突厥為匈奴族之別種。突厥民族的起源為何，學界看法不一，³⁷現今學界

³⁷ 林恩顯，《突厥研究》（台北：臺灣商務印書館，1988），歸納中外學者說法，認為突厥先世淵源計有：匈奴之別種說、平涼雜胡說、匈奴之後裔說、鮮卑之後裔說、丁零高車鐵勒說等（頁 37-43）。劉義棠，《中國邊疆民族史（修訂本）》（台北：台灣中華書局，1982），上冊，綜合了《周書》、《隋書》、《北史》、《新唐書》等漢文史料，歸納突厥先世為匈奴之別種、平涼雜胡等兩種說法（頁 213-215）；其後劉義棠在另一著作《突厥研究》（台北：經世書局，1990），又根據漢文史料以及近世學者對突厥先世之論述，修訂了突厥起源有：西來說、匈奴種說、鮮卑種說、丁零種說以及種族起源不明說等五種說法（頁 515-520）。吳景山，《突厥社會性質研究》（北京：中央民族大學出版社，1994），亦根據近人研究歸納出突厥族源蓋有：鐵勒同族、泛指歐洲人種與蒙古利亞人種混合型、來自中原、烏孫後裔、出自沮渠北涼的平涼雜胡、蒙古人種等（頁 6-11）。林幹，《突厥史與回紇史》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2007），則根據突厥碑銘「闕特勤碑」（The Kül Tegin Inscription）、「苾伽可汗碑」（The Bilgä Kagan Inscription）之說法以為突厥民族之族源為鐵勒（頁 3-4）。薛宗正，《突厥史》（北京：中國社會科學出版社，1992），整理漢文文獻中有關突厥族始祖起源，歸納為五種說法：海右遺黎說、漠北索國說、海神胤說、平涼雜胡說、高昌北山說（頁 39-42）。山田信夫，《北アジア遊牧民族史研究》（東京：東京大學出版社，1989），也提出突厥的始祖有匈奴別種、匈奴北方的索國以及平涼雜胡等說法（頁 87-89）。芮傳明，〈古突厥先祖傳說考〉，《西域研究》，1994 年第 2 期（1994.6），根據唐人段成式所著《酉陽雜俎》記載突厥民族先祖傳說的探討分析，推測出突厥民族在建國前，與西方希臘、埃及、巴比倫、小亞細亞進行長期接觸、交往（頁 51-58）。另外，西方學者也試圖從西文史籍文獻所留下的材料探索突厥名稱與突厥民族的起源，可參看 İbrahim Kafesoğlu 著，陳慶隆譯註，〈歷史上的突厥名稱〉，《大陸雜誌》，39 卷 9 期（1969.11），頁 12-14。

³⁷ 有關突厥民族形成過程，劉義棠，《中國邊疆民族史（修訂本）》，上冊，整理各家說法，指出突厥一族可分為「原突厥」、「本來突厥」（突厥本部）和「廣義突厥等」等。所謂狄、丁零、吉爾吉斯是最純粹的突厥，可稱為「原突厥」；隋唐之際，在鄂爾渾河（Orkhun, Orkhon）建立大突厥帝國之統治民族，當稱為「本來突厥」（突厥本部）；今日西伯利亞雅庫特（Yakuts）、新疆維吾爾族、中亞哈薩克、吉爾吉斯、土克曼、月即別、塔什克、巴基斯坦之突厥，以及小亞細亞之土耳其共和國、高加索族、伊朗、希臘以及阿拉伯、蒙古族大量混血之產物，可稱為「廣義突厥」（頁 212-213）。Edwin G. Pulleyblank, “The ‘High Carts’: A Turkish-Speaking People Before the Turks”, *Central Asia and Non-Chinese Peoples of Ancient China*, Ashgate, Great Britain, 2002 研究認為：就語言學的角度分析，高車是早期操突厥語的民族，而其族源又來自於堅昆（Chien-k'un）與丁靈（Ting-ling），故要溯及突厥民族的族源，必自高車開始（pp.21-26.）

多數認為突厥民族源於狄人、丁零、高車、鐵勒、堅昆等部族而形成，³⁸以阿史那氏（Ašina）及阿史德氏（Ashintê）為統治集團核心，其後又融合了鐵勒等其他民族構成。

突厥民族傳至訥都六時，歷史發展逐漸清楚。《周書·突厥傳》記載：

其（案：指突厥）部落大人曰阿謗步，兄弟十七人，其一曰伊質泥師都，狼所生也。……泥師都既別感異氣，能徵召風雨。娶二妻，云是夏神、冬神之女也。一孕而生四男：其一變為白鴻；其一國於阿輔水、劔水之間，號為契骨；其一國於處折水；其一居踐斯處折施山，即其大兒也。……遂共奉大兒為主，號為突厥，即訥都六設也。訥都六有十妻，所生子皆以母族為姓，阿史那是其小妻之子也。訥都六死，十母子內欲擇立一人，乃相率於大樹下，共為約曰：「向樹跳躍，能最高者，即推立之。」阿史那子年幼而跳最高者，諸子遂奉以為主，號阿賢設。³⁹

《北史·突厥傳》所記內容與《周書》大抵相同，唯將阿謗步兄弟「十七人」記為「七十人」、「訥都六設」寫為「納都六設」。⁴⁰《隋書·突厥傳》又記載道：

³⁸ 林恩顯，《突厥研究》，頁 42-43；劉義棠，《中國邊疆民族史（修訂本）》，上冊，頁 215-223；薛宗正，《突厥史》，頁 71-85。護雅夫，《古代トルコ民族史研究》（東京：山川出版社，1997），III，指出突厥以阿史那、阿史德兩氏為中心，而後漸漸匯集鐵勒諸部、黠戛斯、突騎施、葛邏祿等其他突厥語係的部族，以及柔然、契丹、奚等非突厥語系的部族，將這部族集結起而建立的一個部族聯合國家（頁 46）。此外，吳景山，《突厥社會性質研究》一書中，總結近人研究以及比較分析突厥民族和史籍所記有關匈奴、烏孫、鐵勒、柔然、塞種等民族風俗習慣得出：突厥無論是在人種還是在習俗等方面，都有著自己本身特色的一個民族，並不排除在其發展過程中在血緣或習俗方面，吸收其它民族因子（頁 13-14）。

³⁹ 《周書》，卷 50，〈突厥傳〉，頁 908。

⁴⁰ 《北史》，卷 99，〈突厥傳〉，頁 3286。

有阿賢設者，率部落出於穴中，世臣茹茹。至大葉護，種類漸強。⁴¹

《新唐書·西突厥傳》有云：

西突厥，其先訥都陸之孫吐務，號大葉護。長子曰土門伊利可汗，次子曰室點蜜，亦曰瑟帝米。⁴²

案：訥都陸，即是訥都六。綜合上述諸史籍之記載，撇開突厥民族「薩滿」信仰（Shamanism）的儀式內容，⁴³以及原始母系社會中的狼圖騰崇拜，⁴⁴或可將突厥祖源做一簡要整理：突厥之先部落大人阿謗步有一弟伊質泥師都，生四男，訥都六是其中之一。訥都六死，共立其幼子阿史那為主，號阿賢設。⁴⁵阿賢設死，傳吐務，⁴⁶號為大葉護（Yabghu,

⁴¹ 《隋書》，卷 84，〈突厥傳〉，頁 1864。

⁴² 《新唐書》，卷 215 下，〈突厥傳下〉，頁 6055。

⁴³ 許明銀，〈北亞游牧民族之信仰體系研究——解開蒼狼子孫、突厥蒙古民族之祖先傳說及即位儀式之謎〉（台北：國立政治大學邊政研究所，未刊本碩士論文，1978），研究指出《周書·突厥傳》記載有關突厥民族向樹跳躍，跳最高者遂奉以為主之內容，此乃北亞遊牧民族薩滿信仰中的儀式，藉由「跳躍」使薩滿達到心神恍惚、神靈附體的狀態，達到溝通神世界與人世間的媒介，進而傳達神諭（頁 116-122）。樊圃，〈六到八世紀突厥人的宗教信仰〉，《文史》，第 19 輯（1982），認為北亞遊牧民族原始宗教信仰是崇信天地日月星辰水火山川的「薩滿教」，薩滿教的祭祀形式中，以自然林木或豎立樹枝作為祭場，供獻牲畜，繞之而走，以祭天地神靈。薩滿（突厥語為 Kam，漢文音譯為「甘」），舉行儀式中還有爬樹跳神之舉，薩滿手舞足蹈，神態狂亂。突厥的「向樹跳躍」就是薩滿教爬樹跳神儀式的另一種表現（頁 196-197）。

⁴⁴ 那木吉拉，《狼圖騰——阿爾泰獸祖神話探源》（北京：民族出版社，2009），研究指出：圖騰崇拜是原始氏族將某種動植物等特定有生物和無生物視為本氏族始祖而加以膜拜的信仰形式。突厥族源傳說中，突厥自認為「狼種」，始祖「狼所生」，為「狼子」，顯然是其先民以狼為圖騰的有力證據。史籍所云突厥人「牙門建狼頭纛」和「旗纛之上施金狼頭」等記載，也為突厥人先祖以狼為圖騰標誌的追憶（頁 15-21）。有關突厥的起源傳說，又可參看丹尼斯·塞諾（Denis Sinor）著，吳玉貴譯，〈突厥的起源傳說〉，《丹尼斯·塞諾內亞研究文選》（北京：中華書局，2006），頁 54-82。

⁴⁵ 由於漢文史料對於突厥始祖起源說法各異，因而對於突厥究竟有幾位阿賢設產生歧見。薛宗正，《突厥史》一書中說：「在突厥傳說中有兩個阿賢設，一是漠北索國

Jabgu），吐務生有兩子，長子爲土門（Tümän，?-552），次子名室點蜜（Istämi，?-575/576）。突厥民族原臣屬於柔然，訥都六時，可能被柔然主封爲「設」（šad），傳至吐務時，由於種類漸強，被冊封爲大葉護，成爲柔然汗國統治下的屬國中，一個地方的大酋長。⁴⁷吐務長子土門，本名布民（Bumän），⁴⁸土門爲其稱號，義爲「萬」，衍申有「至高」之義；⁴⁹或謂土門乃「萬人長」。⁵⁰西魏廢帝元年（北齊文宣帝天保

傳說中訥都六設之子，亦即姓阿史那氏而被推爲君長者，……另一乃率部離開高昌北山（或高昌西北山）定居金山的阿史那氏君長。」（頁 71）。筆者有不同的看法：考察《北史》、《周書》、《隋書》對突厥起源說法不一，「或曰」索國傳說訥都六設之子，「或云」率部離開高昌西北山阿史那氏等，諸書僅就突厥各種起源做一說明，並非指突厥曾出現過兩個阿賢設。另外，楊茂盛，《中國北疆古代民族政權形成研究》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，2004），綜合《周書·突厥傳》、《北史·突厥傳》以及《隋書·突厥傳》有關突厥民族傳說，認爲自阿賢設部族是經過數世之後形成，阿賢設並非是訥都六小妻之子，而是小妻之子的數世後代（頁 178）。

⁴⁶ 呂思勉，《呂思勉讀札記（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2005），「突厥之先」條，謂突厥之先尙可考者爲訥都六設、阿賢設、大葉護（吐務）。大葉護其爲訥都陸之孫、土門之父，特不知大葉護是否阿賢設之子（頁 922-923）。劉義棠，《突厥研究》，考註《隋書·突厥傳》，認爲雖然史籍記載阿賢設爲訥都六之子，吐務（大葉護）爲訥都六之孫，但不能因此而認定阿賢設與吐務爲父子關係，是故《隋書·突厥傳》在描述兩人關係時僅曰：「有阿賢設者，……。至大葉護，種類漸強。」，並不標明阿賢設與吐務爲何種親屬關係（頁 520）。

⁴⁷ 張星烺 編注，朱杰勤 校訂，《中西交通史料匯編》（北京：中華書局，2003），第二冊，解釋「葉護，突厥語 Jabgu 之譯意，華言酋長也。」（頁 1061）；韓儒林，《穹廬集》（石家莊：河北教育出版社，2000），亦以爲「葉護」乃一部族之分部部長也（頁 372-373）。

⁴⁸ 據突厥碑銘「闕特勤碑」東 1 記載：「當上方藍天、下方褐色大地造成時，在二者之間（也）創造了人類之子。在人類之子上面，坐有我祖先布民可汗（Bumän Kagan）和室點密可汗（Istämi Kagan）。他們即位後，創建了突厥人民的國家和法制。」〔譯文參看耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，頁 120-121；又可參看芮傳銘，《古突厥碑銘研究》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 219、243。〕

⁴⁹ 劉義棠，《突厥研究》，頁 483。

⁵⁰ 護雅夫，〈東突厥官號考序說——「突厥第一帝国」に於ける可汗〉，《東洋學報》，第三十七卷第三號，首先提出土門乃「萬人長」之義（頁 3-4）。安馬彌一郎，〈西突厥の起源に就いて〉，《史學雜誌》，第五十編第十二號，亦採此說（頁 81-93）。馬長壽，《突厥人和突厥汗國》（上海：上海人民出版社，1957），以爲「土門」的對音是 Tümän，有萬騎、萬人或萬人長之義。此與古代匈奴單于“頭

三年，552）正月，土門發兵擊敗柔然主阿那瓌（豆羅伏跋豆伐可汗），自號伊利可汗（Il Kagan，552 在位），建立東突厥汗國（Kök Türk, Göktürk，又稱藍突厥、北突厥、突厥第一汗國，552-630）。吐務次子室點密於北周明帝二年（北齊文宣帝天保九年，558）與波斯薩珊王朝（Persia Sassanid Empire，224-651）庫薩和一世（Khusrau I，531-579）共同平滅嚙噠（又稱嚙噠、挹怛、白匈奴，Ephthalites, Hephthalites，4th-558），⁵¹其後，室點密仿兄長土門建立東突厥汗國的模式，亦自號為「四葉護」可汗，⁵²建立西突厥汗國（On Oq，又稱十箭突厥、葉護突厥，558-658）。

俠姪之苗胄，波斯之別族

趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》云：「俠姪不知何解。波斯為大月氏之別種，與突厥無涉，誌文混為一譚，何耶？」；⁵³向達，《唐代長安與西域文明》提出：□徹為波斯人，誌文中所述「波斯之別族」，此蓋波斯部族之臣於突厥者，是以誌文云爾也。⁵⁴岑仲勉，《金石論叢》則認為：向達僅據「波斯之別族」語，即定為波斯人，結論亦覺來得太早。此

曼”、後世蒙古語中之“土默特”實為同一語源（頁 17，注釋 1）。耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，“土門”來自突厥語 tüman “（一）萬”。後者又來自古代“吐火羅語”（頁 143）。

⁵¹ 《周書》，卷 50，〈異域傳下・嚙噠國〉記載：「嚙噠國，……魏廢帝二年、明帝二年，並遣使來獻。後為突厥所破，部落分散。」（頁 918）；《隋書》，卷 83，〈西域傳・挹怛國〉記載「挹怛國，……先時國亂，突厥遣通設字詰強領其國。」（頁 1854）。有關西突厥聯合波斯庫薩和一世共滅嚙噠過程，詳參余太山，《嚙噠史研究》（濟南：齊魯書社，1986），頁 103、〈嚙噠史若干問題的再研究〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》，第一集（2001），頁 180-210；岑仲勉，〈西突厥初期補傳〉，《西突厥史料補闕及考證》（北京：中華書局，2004），頁 110-111。

⁵² 岑仲勉，〈從西史及突厥語推出室點密汗之尊號〉，《西突厥史料補闕及考證》，透過彌南，《希臘史殘卷》以及《陀拔紀年》、《波斯王史詩》等史料，認為室點密的可汗號為「四葉護」，其中的「四」，突厥語為“sii”，意指「名譽、高位」，合於可汗之美稱；「葉護」則是室點密繼承其父吐務大葉護的官銜（頁 116-119）。

⁵³ 趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》，頁 106 上。

⁵⁴ 向達，《唐代長安與西域文明》，頁 25。

語之不可信，執筆者昧於外族區別，遂填入「波斯」二字矣。俠姪，隋代號「訶哩」，即唐之「跋跌」，亦稱「阿跌」，本自譯音，故字無定寫，俠、跋同從夾得聲，姪音哩，今誌一則云「塞北突厥人也」，再則云「俠姪之苗裔」，而波斯祇曰別族，輕重攸分，能即據是以爲波斯人乎。澈（徹）祖、父之名爲「各志」、「若多志」，志即「支」之異譯，尤徵是突厥名稱，並無波斯之痕跡。⁵⁵岑說甚是。

「俠姪」，即跋跌，亦曰阿跌、訶哩，⁵⁶即突厥語“Ādiz”。⁵⁷杜佑，《通典·阿跌》記載：「阿跌，亦鐵勒之別部，在多濫葛西北，……隋代號訶哩部是也。」⁵⁸，是以，俠姪屬鐵勒之一支。《隋書·鐵勒傳》對於鐵勒各部族有詳載：

鐵勒之先，匈奴之苗裔也，種類最多。……獨洛河北有僕骨、同羅、韋紇、拔也古、覆羅並號俟斤，蒙陳、吐如紇、斯結、渾、斛薛等諸姓，勝兵可二萬。伊吾以西，焉耆之北，傍白山，則有契弊、薄落職、乙哩、蘇婆、那曷、烏謹、紇骨、也哩、於尼謹等，勝兵可二萬。金山西南有薛延陀、哩勒兒、十槃、達契等，一萬餘兵。康國北，傍阿得水，則有訶哩、曷畿、撥忽、比干、具海、曷比悉、何嵯蘇、拔也未渴達等，有三萬許兵。得麌海東西有蘇路羯、三索咽、蔑促、隆忽等諸姓，八千餘。拂菻東則有恩屈、阿蘭、北禱九離、伏溫昏等，近二萬人。北海南則都波等。雖姓氏各別，總謂為鐵勒。並無君長，分屬東、西兩突厥。居無恒所，隨水草流移。⁵⁹

由是可知，俠姪位於康國北，阿得水之傍，屬鐵勒諸部族之一。隋朝時，鐵勒無君長，分屬於東、西兩突厥，當時俠姪隸屬於哪一個突厥呢？

⁵⁵ 岑仲勉，《金石論叢》，〈貞石證史·突厥人澈墓誌〉，頁94。

⁵⁶ 《新唐書》，卷217下，〈回鶻傳下·阿跌〉，頁6142。

⁵⁷ 沙畹（Edouard Chavannes）著，馮承鈞譯，《西突厥史料》（北京：中華書局，2004），頁88；耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，頁146。

⁵⁸ 唐·杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷199，〈邊防典十五·阿跌〉，頁5469。

⁵⁹ 《隋書》，卷84，〈鐵勒傳〉，頁1879-1880。

《唐會要·鐵勒》記載：

鐵勒者，本匈奴之別種。武德初，有薛延陀、契苾、迴紇、都播、骨利幹、多覽葛、僕骨、拔野古、同羅、渾部、思結、斛薩、奚結、阿跌、白霑等，散在磧北，皆鐵勒之部內諸部。隋大業中，西突厥處羅可汗強盛，鐵勒諸部皆臣之。後處羅徵稅無度，鐵勒相率而叛歸。⁶⁰

是以，隋煬帝大業年間，阿跌等鐵勒諸部族皆隸屬於西突厥。

「波斯」，指薩珊朝波斯。⁶¹隋朝與波斯相互通使，始於煬帝大業年間，⁶²而波斯與西突厥的關係發展，《隋書·波斯傳》記載：「突厥不能至其國，亦羈縻之。波斯每遣使貢獻。」，⁶³據《陀拔紀年》（Tabari）記載，兩國關係可追溯至庫薩和一世與室點密通使聯姻，共滅嚙噠。⁶⁴關於《隋書·波斯傳》所記波斯遣使向西突厥貢獻的時間，學者認為發生在統葉護可汗在位期間（619-628），⁶⁵筆者則推測是在泥撅處羅可汗在位（604-611）或是射匱可汗在位（611-619）時代，所持理由有二：其一，《隋書·西域傳》是記載隋朝與西域諸國之間的關係，是以，《隋書·波斯傳》記載「波斯每遣使貢獻（西突厥）」之事，自當是在隋文帝與隋煬帝兩代期間，而統葉護可汗擔任西突厥大可汗時間是在唐高祖武德二年至唐太宗貞觀二年，不符合《隋書》記載的時間斷限。其二，隋煬帝派遣韋節、杜行滿、李昱等人出使西域，時間大約在大業三年（607），其中李

⁶⁰ 宋·王溥，《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006），卷 96，〈鐵勒〉，頁 2043。

⁶¹ 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》（北京：中華書局，2005），頁 525。

⁶² 《隋書》，卷 83，〈波斯傳〉記載：「……煬帝遣雲騎尉李昱使通波斯，尋遣使隨昱貢方物。」（頁 1857）；同書，同卷，〈西域傳〉記載：「煬帝時，遣侍御史韋節、司隸從事杜行滿使於西蕃諸國。……大業年中，相率而來朝者三十餘國，帝因置西域校尉以應接之。」（頁 1841）。杜佑 撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方 點校，《通典》，卷 193，〈邊防典九·波斯〉記載：「隋大業中，亦遣使來貢。」（頁 5271）。

⁶³ 《隋書》，卷 83，〈波斯傳〉，頁 1857。

⁶⁴ 沙畹（Edouard Chavannes）著，馮承鈞 譯，《西突厥史料》，頁 199-200。

⁶⁵ 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，頁 584，〔280〕。

昱很可能先隨杜行滿抵達安國，再復自安國往赴波斯。韋節返回隋朝後，著有《西蕃記》，時間大約在大業五年（609）。⁶⁶《西蕃記》全書今已亡佚，杜佑，《通典·邊防典九·西戎五》留有若干殘句，推測唐代史家編纂《隋書·西域傳》時，《西蕃記》應是重要的史料來源，《隋書·波斯傳》的內容，也極可能就是李昱出使波斯期間的所見所聞。《通典·突厥下》記載：「射匱可汗，始開土宇，東至金山，西臨西海，自玉門以西諸國皆役屬之。」，⁶⁷由此可知，當時東從阿爾泰山，西抵地中海，⁶⁸包括波斯在內的西域諸國，皆屬西突厥影響的勢力範圍，符合《隋書·波斯傳》所述波斯受西突厥羈縻的記載。李昱出使波斯，西突厥時為泥撾處羅可汗在位；射匱可汗將西突厥的版圖擴展東至金山，西臨西海。因此，波斯遣使貢獻西突厥，應該是在泥撾處羅或是射匱可汗在位期間。

從史籍所記，「俠姪」與「波斯」皆在隋朝的西部，且煬帝大業年間或是臣屬於西突厥（俠姪），或是受西突厥羈縻（波斯）。墓誌誌文所云□徹為「俠姪之苗胄」，推測□徹是鐵勒俠姪部，隋朝時，隸屬於西突厥汗國，而突厥亦屬鐵勒族，古代突厥三大碑銘之一的「闕特勤碑」（The Kül Tegin Inscription）北面第四行有云：

toquz oghuz bodun käntü bodunum ärti.

九姓烏古斯人民是我們的人民。

漢文史籍中，是將「鐵勒」用作種族名，「突厥」則用來專指建立突厥汗國的一部分鐵勒人，一般具有政治涵義。⁶⁹是以，同屬族鐵勒族的俠侄部□徹，也可稱為突厥人，故誌文首行有「塞北突厥人也」之句。

⁶⁶ 余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，頁 541-542、545、586。

⁶⁷ 杜佑 撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方 點校，《通典》，卷 199，〈邊防典十五·突厥下〉，頁 5455。

⁶⁸ 「金山」係指阿爾泰山，「西海」是指地中海，參看余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》，頁 594，注釋 14、頁 603，〔2〕；李錦繡、余太山，《《通典》西域文獻要注》（上海：上海人民出版社，2009），頁 181，〔96〕、頁 206，〔264〕。

⁶⁹ 耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，頁 4。

祖，各志任阿臨何，上開府

上開府，即上開府儀同三司（大將軍）的省稱。《隋書·百官志下》記載：

高祖又採後周之制，置上柱國、柱國、上大將軍、大將軍、上開府儀同三司、開府儀同三司、……總十一等，以酬勤勞。又有特進、……並為散官，以加文武官之德聲者，並不理事。⁷⁰

有關開府儀同三司之源起以及在北周隋朝的沿革發展，杜佑，《文散官·開府儀同三司》有記載：

（後漢）殤帝延平元年，鄧騭為車騎將軍，儀同三司。儀同之名，自此始也。魏黃權以車騎將軍開府儀同三司，開府之名，自此始也。……後周建德四年，改開府儀同三司為開府儀同大將軍，仍增置上開府儀同大將軍。……隋文帝並以為散官。⁷¹

由此知開府與儀同三司之名，起於漢末魏初，北周武帝建德四年（575）十月，將儀同三司之名改為儀同大將軍，並增置上開府。⁷²上開府儀同三司，為從三品官的文散官，不理政事。⁷³

父，若多志摩何儀通身

本句諸家斷句不一，⁷⁴然而，無論是「若多志摩，何儀通身」，抑或

⁷⁰ 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 781。

⁷¹ 杜佑 撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方 點校，《通典》，卷 34，〈職官典十六·文散官·開府儀同三司〉，頁 932-933。

⁷² 《周書》，卷 6，〈武帝紀下〉記載：「（建德四年）冬十月戊子，初置上柱國、上大將軍官，改開府儀同三司為開府儀同大將軍，儀同三司為儀同大將軍，又置上開府、上儀同官。」（頁 109）。

⁷³ 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 785。

⁷⁴ 岑仲勉，《突厥集史》，卷 15，〈突厥人澈墓誌銘（拓本及芒洛續編上）校注〉：「父若多志摩，何儀通身」（頁 777）；韓理洲 輯校編年，《全隋文補遺》，卷 5，〈□徹墓誌〉：「父，若多志摩何，儀通身□逢迷□」（頁 351）；王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，

是「若多志摩何，儀通身（□逢迷□）」，其中的「何儀通身」與「儀通身（□逢迷□）」，殊不可解。之所以會出現如此現象，主要原因是胡名漢譯以及漢人對於突厥官號官稱無法清楚掌握之故。

北亞草原民族的政治名號有其獨特性，一個完整的政治名號（political titulary），通常是由職務部分的官稱（title for the official position）與修飾官稱的官號（appellation for the official title）所組成。換言之，政治名號＝官號＋官稱。任何獲得一個政治職務官稱的人，同時會獲得從屬於此人與官稱一起使用的官號。⁷⁵筆者認為，□徹的父親名字為「若多志」，而「摩何儀通身」則是若多志的政治名號。「摩何」乃是「莫何」（bayā, bagha）的異譯，⁷⁶最早出現在鮮卑人當中，⁷⁷語源出於古代中亞伊朗語，意指「神」，⁷⁸屬於修飾官稱的官號，廣泛被北方諸族用於指稱部落酋長。「儀通身」，推測很可能是「俟利（吐）發」（eltäbär）的異譯，「俟利（吐）發」為柔然汗國的官制，後為突厥所承繼，⁷⁹與「俟斤」（irkin）相同，是突厥對於統治部族以外從屬部族首領的稱號，「俟利（吐）發」的稱號高於「俟斤」。⁸⁰西突厥征服西域諸國

「468 □徹誌」：「父若多志摩何，儀通身」（頁 297）。

⁷⁵ 羅新，〈可汗號之性質〉，《中古北族名號研究》（北京：北京大學出版社，2009），頁 2。

⁷⁶ Tâlat Tekin, *Tunyukuk Yazılı*, Ankara: Simurg, 1994., pp.4-5.

⁷⁷ 羅新，〈虞弘墓誌所見的柔然官制〉，《中古北族名號研究》，指出莫何一詞在現有史料中，首先出現在說蒙古語（Mongolic）或古蒙古語（Proto- Mongolic）的鮮卑人當中（頁 114）。

⁷⁸ Sanping Chen, “Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series3, 12:3(2002), pp.289-325；耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，頁 109。

⁷⁹ 有關突厥對於柔然職官體係的繼承和改造，可詳參羅新，〈柔然官制續考〉，《中古北族名號研究》，頁 133-154。

⁸⁰ 護雅夫，〈鐵勒諸部における eltäbär, irkin 号の研究〉，《古代トルコ民族史研究》（東京：山川出版社，1967），I，研究指出：從隋代到薛延陀統治時期，凡帶有「俟利發」稱號者，多半是鐵勒諸部中大而強的部落首長；而帶「俟斤」稱號者，相對的是比較弱小的部族首長（頁 398-438）；芮傳明，《古突厥碑銘研究》，也提出「鵠利（吐）發」或「俟利發」是突厥的高級官號，其階位大致相當於一個較小

後，即任命各國國王爲「俟利（吐）發」，突厥汗國時代，「俟利（吐）發」已經完成官稱的演化歷程。經由上述，□徹的父親若多志其政治名號是由摩何／莫何（官號）與儀同身／俟利吐發（官稱）組合而成。□徹家族原爲鐵勒俠姪部，在臣屬西突厥後，若多志被授予「俟利（吐）發」。

早逢迷曉，皈募大隨

「迷曉」，原指黎明破曉之時，此係形容□徹年幼之時。宋·王禹偁，〈送奉常李丞赴闕〉：「江城方詰舊，捧詔去長安。宦路相逢少，鄉情敘別難。烟波迷曉渡，風雨動春寒。初夏應回首，重期看牡丹。」。⁸¹

「皈募」即歸向、依附之意。

「大隨」即是大隋的別寫。胡三省注《資治通鑑》時曾謂：

隋主本襲封隨公，故國號曰隨。以周、齊不遑寧處，故去
「走」作「隋」，以走訓走故也。⁸²

又云：

隋，即春秋隨國，為楚所滅，以為縣。秦、漢屬南陽郡，
晉屬義陽郡，後分置隨郡郡，梁曰隨州，後入西魏。楊忠從周
太祖，以功封隨國公，子堅襲爵，受周禪，遂以隨為國號。又
以周、齊不遑寧處，去「走」作「隋」，以走訓走故也。⁸³

胡三省的說法，影響甚大，中外學界多從其說。⁸⁴有學者指出，在南北朝後期，不僅「隨郡」、「隨州」有寫作「隋郡」或「隋州」的現象，

政權的首領，“eltäbär”的意思便是指古突厥人用以指稱歸附了汗國的各部族的首領（頁213-214）。

⁸¹ 傅璇琮等主編，《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1991），第二冊，卷63，〈王禹偁五·送奉常李丞赴闕〉，頁698。

⁸² 宋·司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1995），卷175，〈陳紀九〉，太建十三年（581）二月條，胡三省注，頁5433。

⁸³ 司馬光，《資治通鑑》，卷177，〈隋紀一〉，胡三省注，頁5503。

⁸⁴ 如岑仲勉，《隋唐史》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁2；胡阿祥，《偉哉斯名——「中國」古今稱謂研究》（武漢：湖北教育出版社，2000），頁113-120；徐俊，《中國古代王朝和政權名號探源》（武漢：華中師範大學，2000），頁171-173；高橋繼男，〈國號隋字考〉，《法制史研究》，44（1995）。

而且《隋書》、《周書》也記楊堅爲「隋國公」、「隋王」。是以，楊堅代周建隋後，可能並不存在「改隨爲隋」的事件，楊堅在北周時，本任「隋國公」、「隋王」，隋國號即由此而來。⁸⁵在隋朝時，「隨」與「隋」兩字有互用的現象，就目前所見隋代墓誌銘，多以「隨」來指稱隋朝。

從整篇誌文的行文來看，□徵家族是在若多志摩何時期才歸附隋朝，□徵祖父各志任阿臨何的「上開府」，很可能是若多志入隋之後，朝廷的追封。

任右屯衛・通議大夫

「右屯衛」的前身爲「右領軍」，屬十二衛之一。《隋書·百官志下》記載道：

煬帝即位，多所改革。……改左右衛為左右翊衛，左右備身為左右騎衛。左右武衛依舊名。改領軍為左右屯衛，加置左右禦。改左右武候為左右候衛。是為十二衛。⁸⁶

有關「領軍」的成員及職掌，《隋書·百官志下》云：

高祖既受命，改周之六官，其所制名，多依前代之法。置三師、三公……左右衛、左右武候、左右領、左右監門、左右領軍等府，分司統職焉。……左右領軍府，各掌十二軍籍帳、差科、辭訟之事。不置將軍。唯有長史、司馬、掾屬及錄事、功、倉、戶、騎、兵等曹參軍，法、鎧等曹行參軍，各一人。行參軍十六人。等員。又置明法，四人。隸於法司，掌律令輕重。

⁸⁷

有關「領軍」成員的品秩，《隋書·百官志下》續載：

四平將軍……左右領軍府長史，……為從六品。……左右

⁸⁵ 葉煥，〈隋國號小考〉，《北大史學》（北京：北京大學出版社，2005），第 11 期，頁 210-218。

⁸⁶ 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 793-794。

⁸⁷ 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 773、779。

領軍府掾屬（已前上階）……為從七品。……左右領軍府錄事參軍事（已前上階）……左右領軍府諸曹參軍事，……為正八品。……左右領軍府諸曹行參軍（已前上階）……為從八品。……左右領軍府行參軍（已前上階）……為正九品。⁸⁸

「左右屯衛」（領軍），屬武職事官，掌管有關十二軍籍帳、差科、辭訟等事，置有長史、司馬、掾屬、錄事以及功倉戶騎兵等曹參軍、法鎧等曹行參軍各一人、行參軍十六人、明法四人。其職官由從六品至正九品上階不等。從本墓誌的敘述，我們無法判定若多志是擔任右屯衛中的哪一個職官。

「通議大夫」，屬文散官。杜佑，《通典·職官典》記載：「正議大夫、通議大夫，皆隋置散官，蓋取秦大夫掌論議之義。」⁸⁹隋朝置通議大夫，始於隋煬帝大業三年四月，⁹⁰從四品。⁹¹

威神雄猛，性愛武文，接事長幼，恒不失節

「威神雄猛，性愛武文」，形容□徹體格壯碩、威武有力，天性兼具文智與武略。

「接事長幼，恒不失節」，指□徹接待侍奉長者與年幼，經常不違背禮儀，恪守禮節。

至於弓馬，興用玄空，走步追生，勿過三五

「弓馬」，意指騎射，或泛指武事。《隋書·李禮成傳》：「于時貴公子皆競習弓馬，被服多為軍容。」；⁹²「玄空」，謂無形之道。南朝宋·沈約，〈游沈道士館〉：「所累非外物，為念在玄空」，唐·李善注

⁸⁸ 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 786、789。

⁸⁹ 杜佑 撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方 點校，《通典》，卷 34，〈職官典十六·文散官〉，頁 936。

⁹⁰ 《隋書》，卷 3，〈煬帝紀上〉，頁 67；司馬光，《資治通鑑》，卷 180，〈隋紀四〉，煬帝大業三年四月壬辰條，頁 5629。

⁹¹ 唐·李林甫 等撰，陳仲夫 點校，《唐六典》（北京：中華書局，2005），卷 2，〈尚書吏部〉，頁 30。《隋書》，卷 28，〈百官志下〉記通議大夫為從四品（頁 794）。

⁹² 《隋書》，卷 50，〈李禮成傳〉，頁 1316。

云：「《慎子》曰：『夫德精微而不見，聰明而不發，是故外物不累其內。』；《廣雅》曰：『玄，道也』，然道體無形，故曰空。」。⁹³

「走步」，謂奔跑、跑步。《太平廣記·張俊》：「俊復下樹，以斧截虎頭，并殺四子，亦取其首，葛蔓貫之，亦負妻屍，走步而歸，曰曉追及。」；⁹⁴「追生」，意指追逐各種動物；「三五」，指約舉之數，表示少數。李白，〈魯郡堯祠送竇明府薄華還西京〉：「遂將三五少年輩，登高遠望形神開。」。⁹⁵

本句意指，□徹雖是突厥族，又兼備文才武藝，然生性不喜騎射，平時很少遊獵。

丙子之年，丁亥之朔，丁亥之日，忽然喪沒

隋煬帝大業十二年，歲次丙子，三月丁亥朔，誌主即卒於朔日，西曆 616 年 3 月 23 日。從「忽然喪沒」一句推測，誌主很可能是猝死，⁹⁶而從誌末刻「大業十二年三月十日」，可知誌主卒逝後，不及十日旋即下葬。此外，從墓誌銘文云：「曾爲塞土，早悞風門。」，推測誌主可能出生於西突厥，年少時則跟隨其父歸附隋朝。

埋於東都城北老子之鄉大翟村東三百餘步

「東都」，又名「東京」，即洛陽（洛邑），隋煬帝時代的政治中心。仁壽四年（604）十一月乙丑，煬帝下詔「於伊、洛營建東京」。⁹⁷大業元年（605）三月丁未，「詔尚書令楊素、納言楊達、將作大匠宇文愷營建東京，徙豫州郭下居人以實之。」；⁹⁸大業二年（606）正月辛

⁹³ 南朝梁·蕭統 編，唐·李善 注，《昭明文選》（台北：五南圖書出版公司，1991），卷 22，〈遊覽·沈休文·游沈道士館〉，頁 579。

⁹⁴ 宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 433，〈虎八·張俊〉，頁 3510。

⁹⁵ 清·清聖祖彙編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷 175，李白，〈魯郡堯祠送竇明府薄華還西京〉，頁 1793。

⁹⁶ 從文末的墓誌銘文所云：「忽然一謝，永絕長分」，亦可看出誌主猝死的可能性極高。

⁹⁷ 《隋書》，卷 3，〈煬帝紀上〉，頁 61。

⁹⁸ 《隋書》，卷 3，〈煬帝紀上〉，頁 63。

酉，新都成，同年四月，煬帝徙居東京。⁹⁹大業五年（609），正月丙子，改東京爲東都。¹⁰⁰洛陽北據邙山，南直伊闕之口，洛水貫穿其中。¹⁰¹

□徹死後葬於東都城北老子鄉大翟村東方約三百步之地。郭玉堂，《洛陽出土石刻時地記》有云：「玉堂按，誌載老子鄉，即今上清宮、下清宮等處。」；¹⁰²王其禕指出：大業七年（611）〈宮人魏氏誌〉「葬於河南郡河南縣老子鄉邙山之北原」，大業十年（614）〈宮人元氏誌〉「葬于河南郡河南縣老子鄉邙山之北原」，知老子鄉屬河南縣，隋宮人墓誌多有出此鄉者。從〈魏氏誌〉、〈元氏誌〉皆出於洛陽城西北後洞村推之，〈□徹誌〉蓋亦出於這一帶。此誌曰「大翟村」，隋誌又有翟村，屬河南縣靈淵鄉。¹⁰³「上清宮」位於洛陽西北四公里邙山翠峰嶺上，始建於唐代，初稱爲「老君廟」，又稱爲「玄元皇帝廟」；「下清宮」位於上清宮的下嶺的史家溝村，又名爲「青牛觀」。

東臨古漢，西至瀍原，北懿芒山，南瞻洛邑

「古漢」，指東漢的洛陽故城。李吉甫，《元和郡縣圖志·河南府》記載：「（洛陽宮）北據邙山，南直伊闕之口，洛水貫都，有河漢之象，東去故城一十八里。」。¹⁰⁴

「瀍原」，係指瀍水旁之高原處。李吉甫，《元和郡縣圖志·河南府》記載：「瀍水，在（洛陽）縣西北六十里。」，¹⁰⁵約在今洛陽市西

⁹⁹ 《隋書》，卷3，〈煬帝紀上〉，頁66。

¹⁰⁰ 《隋書》，卷3，〈煬帝紀上〉，頁72。

¹⁰¹ 唐·李吉甫 撰，賀次君 點校，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，2005），卷5，〈河南道一·河南府〉，頁130。

¹⁰² 郭玉堂 原著，氣賀澤保規 編著，《復刻洛陽出土石刻時地記——附解說，所載墓誌碑刻目錄》（東京：汲古書院，2002），頁74。

¹⁰³ 王其禕、周曉薇 編著，樊波、王慶衛 助理，毛漢光、耿慧玲 顧問，《隋代墓志銘彙考》，「468 □徹誌」，頁298。

¹⁰⁴ 李吉甫 撰，賀次君 點校，《元和郡縣圖志》，卷5，〈河南道一·河南府〉，頁129-130。

¹⁰⁵ 李吉甫 撰，賀次君 點校，《元和郡縣圖志》，卷5，〈河南道一·河南府〉，頁131。

北方三十公里處。

「芒山」，即「邙山」，古稱「鄭山」，又稱「北邙」、「邙嶺」，位於河南省洛陽市北約一公里處，黃河南岸，是秦嶺山脈的餘脈，崤山支脈，海拔約三百公尺，屬黃土丘陵地，是洛陽北面天然的屏障。

「洛邑」，即是指東都洛陽。

親知躯踴，眷屬煩惋，五內崩催，莫不悲噎

「躯踴」，即「躯踊」，意指捶胸頓足，表哀痛貌。《晉書·慕容熙載記》：「苻氏死，熙悲號躯踊，若喪考妣。」¹⁰⁶

「煩惋」，鬱悶嘆恨。漢·張衡，〈四愁詩〉：「四思曰：我所思兮在雁門，欲往從之雪雰雰，側身北望涕霑巾，美人贈我錦繡段，何以報之青玉案，路遠莫致倚增嘆，何爲懷憂心煩惋。」¹⁰⁷

「五內」，亦稱「五中」，指位於人體內的心、肺、肝、脾、腎等五種器官。石崇，〈王明君辭〉有云：「我本漢家子，將適單于庭。……哀鬱傷五內，泣淚沾朱纓。」；¹⁰⁸「崩催」，即「崩摧」，形容哀痛之極。唐·李商隱，〈祭裴氏姊文〉：「弱弟幼妹，未笄未冠。允緒猶闕，家徒屢空。載惟家長之奇，偷存晷刻之命。號天叫地，五內崩摧。」。¹⁰⁹

¹⁰⁹

「悲噎」，猶悲咽，意指悲傷嗚咽。北齊·朱敬修，〈朱岱林墓誌銘〉：「遐邇悲噎，聞見涕零。」¹¹⁰

(本文於2011年11月25日投稿，於2012年1月30日審查通過)

¹⁰⁶ 唐·房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1995），卷 124，〈慕容熙載記〉，頁 3106。

¹⁰⁷ 遼欽立 輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），〈漢詩卷六〉，張衡，〈四愁詩并序〉，頁 181。

¹⁰⁸ 遼欽立 輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，〈晉詩卷四〉，石崇，〈王明君辭并序〉，頁 643。

¹⁰⁹ 清·董誥 編，《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990），卷 782，李商隱，〈祭裴氏姊文〉，頁。

¹¹⁰ 清·嚴可均 輯校，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958），〈北齊文〉，卷 8，〈朱敬修·朱岱林墓誌銘〉，頁 3871 上。

【附錄一】□徹墓誌拓本



【附錄二】□徹世系

各志任阿臨何

若多志

□徹

淺析楊增新中亞外交的基本策略

鋒暉

新疆師範大學法經學院院長助理、政治學系主任

摘要

楊增新統治新疆時期，根據新疆特殊的歷史境況形成了具有鮮明特色的中亞外交政策，其以中立的態度對待中亞區域革命，以平等的原則恢復中亞區域外交權，以安撫的政策開展對跨境民族的管理，這些政策對於國家的統一、新疆的穩定發揮了重要作用。

關鍵字：楊增新；中亞；外交政策

楊增新（1864-1928 年），雲南蒙自人，字鼎臣。1907 年，楊增新初到新疆時任新疆陸軍學堂督辦，1912 年，袁世凱任命其為新疆都督兼民政長，隨後長期擔任新疆省長。1911-1928 年，楊增新主政新疆期間，先用以柔克剛的“和平談判”手段，取消在辛亥革命中成立的伊犁臨時革命政府，後派兵擊敗帝國侵略軍，平息亂事，改阿勒泰地區改為阿山道，完成了新疆的統一。

在危機四伏、內憂外患的動盪時期，楊增新任新疆最高軍政長官十七年對久，維護了中國國土的完整，使新疆保持了長期的穩定局面。如美國人拉提摩爾在《中國的邊疆》一書中說：“辛亥革命後，新疆政權落在一個很有經驗的中國官員手裏，他善於平衡當地各個民族間的力量，使新疆保持了長期的穩定，後來他與蘇聯簽訂了通商協定，有效地抗衡了英帝國勢力在新疆的拓展。”瑞典學者斯文·赫定則說：“楊增新差不多是過去時代的最後一個代表者，具有高度的中國偉大的舊道德、傲氣和愛國心，

他唯一的夢想是中國的統一。”

縱觀楊增新主政新疆十七年的歷史，對新疆的穩定、經濟、文化的建設做出了一定的貢獻，尤其值得一提的是他在中亞地區的問題上一貫採用的靈活的外交政策和外交手法，使新疆在“孤懸邊陲、餉薄兵單”的境況下巧妙而冷靜地拒強敵於國門之外，在維護新疆統一、爭取國家權利方面起到了一定的積極作用。

一、以中立的態度對待中亞區域革命

俄國中亞地區十月革命，特別是 1918-1920 年內戰期間，被蘇維埃軍隊擊潰的沙俄白軍勢力節節敗退聚集於中亞地帶，與俄國中亞勢力區域毗鄰的新疆被沙俄白軍視為既能避難又可以重整旗鼓、反收回國的最佳陣地，他們同時派人誘騙楊增新出兵與蘇俄紅軍為敵，擬將新疆捲入俄國內戰的漩渦。此時，北京政府也迫於列強誘逼挾持而出兵符拉迪沃斯托克參與武裝干涉俄國革命。1919 年春，在紅軍凌厲攻勢下再難支撐下去的中亞白俄軍隊，通過俄國領事館多次要求新疆出兵援助，英國駐喀什領事和初來新疆的日本“調查員”也徐憲楊增新出兵。喀什提督馬福興同樣請求出兵，配合白俄消滅中亞的蘇維埃政權。可是楊增新不為所動，他既沒有盲目執行中央政府“助舊黨以攻新黨”的規令，也沒有聽從英、日及帝俄出兵中亞進攻紅軍的煽惑，而是依據國際法條款提出“中立”政策，強調

“抱定公法交涉”，認為新疆兵力薄弱、餉權兩缺，允許白俄武裝入境無疑是引狼入室，新疆邊境線長達數千里，戰端一開，邊境各處必定防不勝防。因此，“以新疆兵力論，不能遠攻於境外，只能穩守於域中”。對待俄國內戰中的紅、白雙方，也“只能抱定公法，妥為交涉，以期消患於無形。”“外交決裂，則內亂必乘機而起”。

楊增新根據國際法採取了一系列“中立”措施以維護新疆的“中立”地位。拒絕沙俄敗兵入境，解除已入境官兵的武裝，指示新疆官員“和平地本諸國際公法依外交方式解決”，拒絕沙俄敗軍的“假道”要求，指出“領土之內，主權所在，值中外多事之秋，尤應謹守公法，凡我境內不能聽他國軍隊自由侵入並經過”。反對俄舊黨在新疆招兵、運械和設置通訊設備，並制定頒發了《監視俄舊黨敗兵章程》予以貫徹。儘管之後仍有數

以萬計的舊俄敗兵湧入新疆，但新疆仍保持了較為安定的社會局面。楊增新根據國際法而採取的一系列“中立”措施，挫敗了沙俄舊黨及協約國試圖將新疆拉入俄國內戰火坑的陰謀，客觀上有利於蘇俄政權的鞏固，這也為楊增新與其在俄內戰結束後迅速建立良好關係，並進一步簽訂條約收回關稅自主權和領事裁判權，取得在蘇俄設立領事權等奠定了良好的基礎。

二、以平等的原則恢復中亞區域外交權

鴉片戰爭後，西方列強通過不平等條約，將片面設領權與領事裁判權強加給中國。俄國在新疆設立領事始于 1851 年的《中俄伊塔通商章程》，1860 年的中俄《北京條約》後俄更是剝奪了中國的設領權。楊增新執政時期，為廢除領事裁判權、取消片面設領權並爭取在俄設立領事進行了堅持不懈的努力，歷時數年，終於取得成功。在與沙俄交涉以來，由新疆赴俄國的華商、華工逐漸增多，他們大多集中在毗鄰新疆的中亞地區，如塔什干、安集、七河省等處，人數約“十餘萬眾”，呈逐年上升趨勢。楊增新有感于華僑在俄之悲慘境遇，力主中央政府與俄交涉設領以保護僑商，伸張國權。在屢遭俄國拒絕、楊增新敦促北京政府與俄交涉未果之後，懇切指出設領“實為萬不可緩之舉”，如果設立領事確有困難，那麼退而求其次，至少也應當在俄設立商數委員以維護華僑權利，這些思想為日後與蘇俄政權繼續交涉此事奠定了良好的基礎。1920 年 5 月，新疆地方當局在蘇俄政府於 1919 年 7 月發佈第一次對華宣言，作出廢除沙俄與中國簽定的所有不平等條約並放棄在華特權的宣告之後，不失時機地與蘇俄政府簽訂了中俄地方政府也是兩國之間簽訂的第一個平等條約《伊犁臨時通商協定》（又稱《伊犁會議定案》）。協定共三款十條，其中影響較大的是廢除了沙俄享有的銀行中國新疆半個多世紀之久的領事裁判權與貿易免稅特權兩款，對維護中國主權、建立新疆與突厥斯坦進而建立中俄兩國之間的正常貿易關係都起了積極的促進作用。其中領事裁判權的廢除為在蘇俄設領產生了積極影響，1924 年 4 月，在《伊犁臨時通商協定》的基礎上，中蘇雙方經過反復磋商，又簽訂了《新俄臨時通商條件》。值得注意的是，《新俄臨時通商條件》作出了互派外交員的規定。1924 年 5 月，中蘇兩國簽定《中蘇解決懸案大綱》，兩國恢復外交關係。根據《中

蘇解決懸案大綱》“本協定簽定後，兩締約國之平日使領關係應即恢復”的規定，蘇俄駐疆代表提出接管帝俄領事館及恢復設領的要求，即重新開放迪化、伊犁、喀什、塔城、承化五個領事館。新疆當局根據對等原則，也提出在蘇俄設置領事。蘇俄托詞“中國向無領事駐俄，何談恢復”，建議設領於俄一事另行議定。楊增新氣憤地指出這種托詞不僅“置我方權利於不顧”，違背了《中俄解決懸案大綱》的精神，而且“將來從新提議，又不知延至何日”。因此，他堅持雙方同時設領。同年，楊增新排除重重阻撓與蘇達成互派五領事協定，使得中蘇始終保持友好、平等的關係。根據協定，中國最終在毗鄰新疆的蘇俄中亞五處地區，即斜米、阿拉木圖、塔什干、安集延、齋桑設立了領事。楊增新與俄交涉設領取得外交勝利之時，正值當時北京政府為關稅自主、廢除不平等條約、收回領事裁判權等“奔走呼號”而未果之時，新疆以“邊隅一省之力，竟得成功於數年以前，在外交史上亦足添重矣”。

三、以安撫的政策開展對跨境民族的管理

新疆自古以來是一個多民族彙聚的地區，擁有諸多跨境民族，同時，由於近代沙俄對中亞地區的軍事佔領和吞併，產生大批不忍沙俄殘酷統治和躲避戰亂的中亞民族進入新疆。如從塔城邊境湧進哈薩克難民六七萬人，伊犁地區多達 16 萬人，烏什、喀什一帶也流入了五六萬吉爾吉斯及維吾爾、東幹難民。據不完全統計，當年，流入新疆的俄屬中亞難民總數高達 30 餘萬人，牲畜數量則兩倍於難民。¹勇入新疆的難民免不了擠佔新疆的牧場，其中的不法之徒甚至劫掠中國牧民的牲畜，因此經常發生衝突，給新疆的治安構成嚴重威脅。面對大量的成分複雜的跨境民族，楊增新深知他們對於新疆穩定的重要性，採取各類安撫的政策使各族人民尙能維持溫飽，保持政治穩定並取得了一定的社會成效。

楊增新給跨境少數民族上層人士加官晉爵，保障他們的既得利益，還授給他們軍職。如授予愛林郡王和卡那皮亞貝子為管帶，各擁一營部隊；授伊犁新源的馬合蘇特為管帶；授烏魯木齊的拜毛拉為營長；授塔城的阿裏木江為營長。與此同時，楊增新在籠絡哈薩克族王公時還限制各地長

¹ 曾向吾，中國經營西域史[J]。上海：商務印書館，1936 年頁 528。

官、王公過度剝削壓迫哈薩克族人民。為了限制哈薩克王公過分剝削哈薩克民眾，楊增新在《通告哈薩克在內地遊牧應照章納稅文》中規定了一定的納稅標準，不允許官束再敲詐勒索。楊增新說：“爾等既得水草之安居，不能不盡納稅之義務”，“查爾等各有管轄頭目，其中賢慧不等，借公肥私或亦難免。現傷財政廳妥定杜弊規則五條，並列於後，□眾周知，爾等照規定稅則完納。倘頭目及收稅人等從中漁利浮收，准即就近赴各地方官及本公署指名察控，立予嚴懲，決不姑寬”。

爲了緩和封建官吏和勞動人民之間的矛盾，楊增新一再告誡他的屬下，不要過分地剝削和壓迫老百姓，要注意分寸，否則，老百姓不堪忍受，就要起來造反。楊增新在剛上臺時，曾經整頓吏治，嚴懲貪官，槍斃過侵吞公款的迪化縣知事謝維興和伊寧縣知事廖眾。之後，又對帕勒塔、愛林等官員提出警告。楊增新既保護哈薩克等民族王公的既得利益，同時也限制他們過分地壓榨少數民醫人民。這樣，既取得王公們的擁護，也得到跨界少數民族人民的好感。1992年，北洋軍閥政府又想把楊增新調往內地，新疆各族王公、路落頭人和宗教人士又聯名通電中央，歌頌楊增新的“功德”，要求讓他永留新疆。1928年7月7日，楊增新被刺死，“段後全省人民巷哭街祭，雖婦孺皆向其棺而哭”。²

除此之外，楊增新很重視宗教的作用，很尊重宗教界人士，但他又通過各種措施防範宗教成爲異己的力量。“任令人民信教自由，只要不干犯法紀，他是不過問的。在民族複雜、宗教信仰各異、生活方式不同、文化系統不一的地方，他這個主義確實收效宏大，卒致夜不閉戶，路不拾遺。反其死時成千成萬的人撫棺痛哭，直到現在他們所受的痛苦愈大，懷念楊增新的心理愈深。”在當時，楊增新可以稱得上是中國最善於處理民族問題的官員。他非常重視研究民族問題，善於處理民族關係，他在處理民族與宗教問題上的方略，對穩定新疆發揮了極其重要的作用，有些做法在處理民族與宗教問題中依然沿用至今。如只能保留原有的教派，任何人不得“另立教派”或“私立門戶”；嚴禁外國人在新疆傳經佈道；堅持政教分離；宗教人士不得干預政治或操縱地方政權等。這些措施的實施，對抵制伊斯蘭教主義在新疆的傳播和外國宗教勢力對新疆的滲透等，都起著積極

² 張大軍《新疆風暴七十年》第4冊，第2631頁。

的作用。如果用一句話概括楊增新處理民族與宗教問題的基本思想和原則，那就是：尊重宗教、規範宗教、防止宗教政治化。

“至於安民方面，主要的問題，就是民醫問題，因為新疆境內的居民有漢族、滿族、蒙古、錫伯、索倫、維吾爾、哈薩克、塔塔爾、塔蘭奇、塔吉克、烏孜別克、柯爾克孜、回族以及白俄人之歸化族等十四種民族之多。各民族之生活習慣與宗教信仰，又各不相同。而且雜居全省，沒有一定的界線，要使其和平相處，誠非易事！而楊將軍乃運用中國傳統上的「天理」、「國法」、「人情」的大道理於先，再加恩威兼施的手段于後，順應各民族的生活習慣與宗教信仰，任其自由發展，只要不違法犯禁，政府絕不干涉居民的行動。同時對各民族處以一律平等的地位，使漢族人民沒有優越感，其他民族也不會自卑！互相尊重，和睦相處，各安生業，互濟有無，就這樣將新疆平安地渡過了十七年之久”。³上述評論未免過高，但楊增新統治新疆期間，在處理階級的矛盾和民族矛盾方面，充分施展了他的才能，求得了一個相對安定的局面，這與關內的混戰、紛亂、民怨準騰的局面，也是有所不同的，其政績應予肯定，不過其民醫政策並非“一律平等”。

有學者把近代中亞地區國家疆界格局的形成和穩定歸功於兩個人：左宗棠和楊增新。是左宗棠橫刀立馬，從阿古柏手中奪回失地；是楊增新維護了國土的完整，可以說沒有楊增新，就沒有現代新疆。全國政協副主席包爾漢同志也曾說到：“他在新疆的幾十年，同帝國主義國家或它們的代理人沒有簽定過喪權辱國的條約或作過類似的口頭默契，其主政新疆的十七年，不但有效地抵禦住了列強侵華的勢頭，還挽回了許多曾經失去的主權。”

楊增新在新疆歷史上作為一名封疆大吏，雖以實行“無為而治”的愚民政策統治各族人民受後人批判，但其堅持國家的核心利益，通過靈活的外交策略解決中亞外交問題，以國際法為基準處理外交爭端，實現了北京政府的“西顧而無憂”，對於國家的統一和新疆的穩定功績甚大。

（本文於2011年11月10日投稿，於2012年2月5日審查通過）

³ 張大軍《新疆風暴七十年》第4冊，第2666-2667頁；第2681-2682頁。

邊緣族群的現代性困局：中國圖瓦人面對的主要社會問題

關丙勝

中央研究院歷史語言研究所博士後、青海大學副教授

摘要

全球化牽引下現代性的進入導致的傳統社會解構，使酗酒、高犯罪和失衡的族際通婚成為當前中國圖瓦人面對的三個主要社會問題。它們使一些圖瓦個體迷茫、家庭消解，也使圖瓦精英們焦慮。

關鍵字：中國圖瓦人、酗酒、犯罪、族際通婚

居於中國新疆北部的圖瓦人原是一個以狩獵為主兼有畜牧的較封閉族群，其五個主要聚居地中除阿拉哈克之外，白哈巴、禾木、喀納斯、鐵買克均在阿爾泰山密林深處。政府曾於 1958 年、1962 年兩次將白哈巴、禾木、喀納斯三地的大多數圖瓦人遷至哈巴河縣城附近及布爾津縣沖乎爾鄉的平原宜農地區，後來他們都因不習慣環境而陸續遷回到了原住地。隨著 1970 年代末以來外界對中國圖瓦人的逐步瞭解和旅遊觀光事業的迅猛發展，尤其是隨著全球化觸角的延伸和現代性的來臨，使中國圖瓦人的社會結構發生了巨大變化，也直接導致了其傳統社會文化系統的日漸消解，在解構與建構的轉型之中，中國圖瓦人社會出現了諸多的社會問題。自 1980 年代尤其是 1990 年代中期以來，酗酒、高犯罪與失衡的族際通婚已經成為圖瓦族群永續發展中的三個主要威脅，它們不僅使諸多圖瓦人個體和家庭處於困頓、迷茫甚至消解，也使圖瓦精英們憂心如焚。

一、酗酒

對中國圖瓦人的酗酒狀況和場景，無論是與他們混居的哈薩克族、當地政府部門公務員還是到過中國圖瓦人地區的遊客、作家都有很深的印象和描摹。以下是一位禾木村哈薩克族青年的評價和以中國圖瓦人為題材的文學作品《圖瓦之書》中的描摹：

他們整天喝酒，他們的禮行¹就這樣，小的時候就喝，好像腦子裡就喝酒一樣，天生的喝酒。政府給他們的扶貧物資也換酒喝，因為喝酒死的人很多。²

在村子裡，經常能見到醉臥在地的人。這時候，他自己似乎不存在了，另一個被酒精喚醒的他出現了，歪歪扭扭，胡言亂語，一旦倒地，便以大地為床，天為被，舒舒坦坦地躺在了這裡。³

飲酒是存在於嚴寒地帶人類社會中的普遍現象。從現實意義來看，飲酒對於嚴寒地區人們的保暖（尤其是一些活動中）、歡聚等方面的功用是不言而喻的。然而，從飲酒到酗酒，則常常與嚴寒等自然原因沒有直接的關係，酗酒問題的出現往往是一個族群社會出現某種斷裂、轉型、危機的表現。目前，酗酒已經成為中國圖瓦人面對的惡性社會問題之一。自2007年9月底到2008年8月中旬為期一年的田野過程中幾乎天天聽到“酒鬼”這個詞。有意無意之間，人們總是以不滿的口吻講述著某個“酒鬼”的故事，指認著誰是“酒鬼”，不論是在白哈巴、喀納斯還是在禾木，有太多的人被人們直接稱為“酒鬼”。誠然，並不是所有的圖瓦人都像外界所言是飲酒的高手，更不是酗酒的“酒鬼”，其實至少一多半以上的中國圖瓦人的飲酒狀況是正常的，甚至很多人不飲酒。但是，也確實有一些人的飲酒頻率和酒量遠遠高於一般社群中的普通人，是可以被稱為地地道道的“酒鬼”的。

¹ 禮行：當地方言，即習慣——筆者注。

² 2008年6月19日禾木村一哈薩克族青年談到同村的圖瓦人時如是說。

³ 王族：《圖瓦之書》（長篇散文），烏魯木齊：新疆人民出版社2005版，頁123。

(一) 酒類銷售情況和檔次

中國圖瓦人現在所飲酒類基本上包括自釀的奶酒（由牛奶發酵釀造）、白酒、啤酒和紅酒四種，以前三種最為普遍。對白哈巴村所有商店 2005-2007 年的酒類銷售情況統計詳見表 1。從表中可知，該村 2005、2006、2007 年三年各類酒的消費總量分別為 25.4、40.7 和 45.8 公噸，以常住白哈巴的居民總數 1000 人為基準計算，⁴ 白哈巴居民 2005-2007 年的人均年飲酒量分別為 25.4 公斤、40.7 公斤和 45.8 公斤（其中白酒飲酒量分別為：12.5 公斤、15.6 和 15.2 公斤）。如果這個資料中除去未成年人以及飲酒相對較少的哈薩克族人，再加上圖瓦人自己釀造的大量奶酒，那麼圖瓦人的年人均飲酒數量將遠遠高於這個數字。同時，對白哈巴四家商店商品銷售情況的調查顯示，2007 年和 2008 年四家商店所售商品中酒類占總商品的百分比分別約為 55%、30%、30%、37%。可見酒在中國圖瓦人的日常消費中佔有相當大的比例。

表 1 白哈巴村 2005-2007 商店近三年酒類銷售情況表
(單位：公噸)

酒類 年份	白酒	啤酒	紅酒	總計	備註
2005 年	12.5	12	0.9	25.4	該年度有 3 家商店
2006 年	15.6	23.9	1.2	40.7	該年度有 4 家商店
2007 年	15.2	29.4	1.2	45.8	該年度有 4 家商店

注：本表根據白哈巴村各商店經營者 2005-2007 年酒類進貨數量匯總統計而成。

在所飲酒的品質和檔次方面，除非常生態、綠色、安全的自釀奶酒之外，據對白哈巴、禾木、喀納斯三地商店經營者的訪談以及田野期間的觀察，中國圖瓦人所飲酒的品牌基本上是一種名叫“哈納斯”的劣質酒，該酒是新疆布爾津縣酒廠用酒精勾兌的最低檔酒，以落後邊遠的農牧區為主要

⁴ 包括白哈巴的所有圖瓦人和哈薩克族人，因售酒去向無法以族別統計，只能以總人口為準；同時也無法去除外來人員在商店消費酒的數量，據各商店經營人員介紹，外來人員消費酒的數量微乎其微，完全可以忽略不計。

市場，2008 年的零售價只有每瓶（480mL，酒精度為 52%）3 元人民幣（比當地的人們常喝的烏蘇牌啤酒還要便宜）。由於價格便宜、劣質，當地人們形象地稱這種酒為“下崗酒”⁵。據粗略估計，該類酒占圖瓦人所飲酒總數的 50%以上。

（二）酗酒引發的問題

看似個體化的酗酒，造成的卻是連鎖的家庭乃至族群社會問題。一些個體的酗酒常造成家庭的支離破碎和困頓。喀納斯的一位報告人說：

我老公于 2000 年 9 月去世，是因為天天喝酒喝死的。我有嚴重的高血壓，2007 年腦淤血後不能幹活了，所以老公死後正在烏魯木齊上學的女兒也退學了，現在由她照顧我。我們的房子、牛羊等因看病都賣了，現在住的是向親戚家借的房子。現在我們倆靠別人養活，喀納斯派出所的民警今年給我們拉來了柴火，每個月給一袋麵粉，還有菜，村裡也給米呀面的。⁶

這是一個因男主人酗酒死亡而導致家庭貧困的典型案例，據一年的田野觀察，在中國圖瓦人社會，酗酒所帶來的問題已經滲透到方方面面，成為困擾族群社會生活的主要惡疾，這些問題可簡單歸納以下幾個方面：

因酗酒導致的貧困問題。對三個村調查的結果都顯示，幾乎凡是以飲酒出名的家庭生活都很貧困，人們所公認的“酒鬼”及其家庭除個別外，其餘全部是貧困家庭。頻繁的飲酒不僅花費了他們幾乎所有的錢財，佔據了他們的勞動時間，同時也耗費了體力，消磨了意志，致使他們沒有更多的精力去創造新的財富，最終形成了越貧困就越酗酒的惡性循環。

因酗酒導致的高死亡、低出生問題。多年來，出奇的高死亡率導致了中國圖瓦人人口呈負增長態勢。究其原因，死亡多與酗酒有關。2007 年 8 月 25 日至 2008 年 8 月 11 日在白哈巴田野期間，白哈巴圖瓦人共死亡 7 人，其中女性 3 人。7 人中 3 人的死亡與酒直接相關，死亡年齡在 25~40 歲之間。白哈巴、喀納斯、禾木三地圖瓦人的死亡情況見表 2。

⁵ “下崗酒”，有明顯的貶義，具有便宜、劣質、不上檔次等含義，有身份的人一般均不喝這種酒，認為喝這種酒很“掉價”，沒面子。

⁶ 2008 年 4 月 11 日採訪該報告人時如是說。

表 2 中國圖瓦人主要居住三村 2007 年圖瓦人死亡與出生情況資料表
(單位：人)

項目	白哈巴	喀納斯	禾木
圖瓦人總人口	約 380	約 710	約 730
死亡人數採集時間段	2007 年 8 月～ 2008 年 8 月	2007 年	2007 年
死亡總數	7	10	24
與酒直接相關的死亡人數	3	4	11
同期出生人數	3	3	6

如果以上資料因為只是圖瓦人的統計資料而顯示不出對比性的話，那麼，將圖瓦人與同居一地的哈薩克族人進行資料對比之後，強烈的對比反差就會使我們對中國圖瓦人的死亡情況有著深刻的認識。調查三地哈薩克族人的同期死亡情況見表 3。

表 3 中國圖瓦人主要居住三地 2007 年哈薩克族人死亡與出生情況資料表
(單位：人)

項目	白哈巴	喀納斯	禾木
哈薩克族人總人口	約 620	約 110	約 1000
死亡人數採集時間段	2007 年 8 月～ 2008 年 8 月	2007	2007
死亡總數	1	0	4
同期出生人數	5	3	13

通過表 2 和表 3 的對比，中國圖瓦人的高死亡、低出生和哈薩克族人低死亡、高出生狀況形成了強烈的對比反差，而這種狀況的直接原因就是圖瓦人的酗酒問題。

因酗酒導致失衡的際通婚問題。圖瓦人青年的頻繁和過量飲酒，使他們家庭經濟生活情況窘迫，致使本族群的姑娘不願意嫁給他們，外族姑娘更是無法奢望，最終導致圖瓦人中的大齡未婚青年逐年提高。

因酗酒導致的社會治安問題。隨著酗酒問題的日益突出，因飲酒催生的社會治安問題也越來越嚴重。經常酗酒的青年常因沒錢買酒而去偷盜的

事件常有發生，因酒醉而引起的打架、傷害案件也屢見不鮮。2008 年春節前後，白哈巴村發生了兩起偷盜案件，一起是兩家圖瓦人家的兩隻羊被偷，一起是村裡一家商店的倉庫被撬開後盜走價值 3500 元左右的煙酒等貨物。兩起盜案後經偵知均為同一夥人所為，而這夥人便是村裡人常指的一幫“酒鬼”。2007 年 9 月至 2008 年 8 月上旬，筆者在白哈巴共目睹了 6 起打架事件，當事人一方或雙方都是在醉酒狀態下因小事的爭執進而打架的。

因酗酒導致的家庭矛盾問題。調查中發現，因家庭中某個成員的酗酒而引起的家庭矛盾、不合乃至解體也較為常見。如白哈巴的一圖瓦人家庭，由於老兩口經常喝酒，引起了兒子的極大不滿。老兩口也因此幾次被趕出家門借宿在別人家裡。2008 年 7 月，在筆者房東家裡，連續三天都看到一位 40 歲左右的婦女帶著一對兒女吃住在房東家，經瞭解才知是因為他丈夫連續幾天喝酒鬧事將他們趕出了家門。過了幾天，這位婦女將丈夫告到了縣法院訴諸離婚，後經縣法院工作人員專程到白哈巴調節後緊張的家庭關係才趨於緩和。2008 年 7 月下旬，房東家來了一位二十三四歲的女性，一住就是好幾天。後經女主聊天人才得知，她是白哈巴人，從小父母雙亡，是叔叔嬸嬸將她撫養大。2006 年出嫁到了喀納斯村，因為丈夫經常喝酒不顧家而幾次跑回了白哈巴。這次又是同樣的原因跑回來暫住在房東家。過了四五天，她的丈夫提著禮品，並請了白哈巴的遠方親戚——兩位老人做中間人來到房東家說情，向妻子承認錯誤並希望她回去，開始時她妻子毫不領情，很堅決地予以了拒絕。最後，她丈夫跪在她面前，並哭著請求原諒並請她回去。最後，她終於答應了丈夫的請求，她丈夫也當著房東和親友門的面，向妻子保證以後不再喝酒鬧事，一場因酗酒而險些導致夫妻分離的悲劇暫時告終。諸如此類因酗酒而引起的家庭糾紛和矛盾在中國圖瓦人中間還是比較常見的。酗酒不僅導致家庭開支增加，也會因將時間花費在飲酒上而耽誤勞動，有時候還會因酒精的作用出現情緒失控，最終造成家庭糾紛和矛盾也就在所難免。

（三）酗酒的主要原因

在田野過程中有兩個問題不時冒出，即“他們為什麼如此愛喝酒？”、“和他們同住一地的哈薩克族人為什麼沒有像他們一樣愛喝酒？”在對喀納斯一圖瓦退休老幹部的採訪中，談及圖瓦人喝酒的問題

時，他提的最多就是以前和現在的不同：

以前喝的都是自己釀造的奶酒，現在是用酒精勾兌的，對人的身體有害。假如說以前喝的奶酒是一種正常的好酒的話，現在的白酒、啤酒越喝越有依賴性，對人有害。以前喝酒也很少出現過打架、殺人、死人的情況，但現在很多了。現在很多人對酒就像吸毒一樣，上癮了，不喝也不行，喝也不行。明白道理的人把酒當作宴席上的一種飲料，不明白的人就成了酒鬼。⁷

如以上老幹部所說的一樣，調查中發現，中國圖瓦人如此喝酒以及因此引發這麼多的問題也就是近二十多年以來的事情。原因何在呢？何群在《環境與小民族生存——鄂倫春文化的變遷》一書中探討鄂倫春人飲酒的原因時總結到：“過量飲酒、酗酒，與社會環境劇變，以及社會環境變化引起自然環境的巨變、狩獵文化斷裂、自我認同危機關係密切。”⁸ 從宏觀層面看，中國圖瓦人的酗酒問題也多出此因，從微觀層面分析，有以下幾個導因：

一是全球化牽引下的現代性漸進導致的文化傳統斷層。一個直接的歸因就是：按照圖瓦人的古老慣例，未滿 40 歲（一說 45 歲）的人是不能喝酒的，如果違反慣例喝酒，將受到圖瓦部落民間習慣法的嚴厲制裁。而現在，國家法制的統管和地方性滲透不允許這樣的民間習慣法發揮它的作用。這些習慣法在國家法律面前失去了往日的權威和影響，也使中國圖瓦人從法律實踐上失去了對個體過量喝酒行為制裁的機會。所以，圖瓦老人們一再強調著過去與現在的對比，強調著現在的年輕人根本不聽老人們的話的無奈。而對於酗酒的年輕人們而言，喝酒與否是自己的事，與他人沒有任何關係。正是二十幾年來現代性的漸進，逐步瓦解了圖瓦人古老的部落民間習慣法和道德約束，也逐步解構了圖瓦人文化傳統中的一些制度、道德文化，使民間行為缺少了制度制衡機制，加上國家法律在這些民間行為制度供給上的嚴重不足，就造成中國圖瓦人對已經出現的這一嚴重社會問題解決上的無力狀態。同時，這種現代性導致的文化斷層還指的是：在

⁷ 2008 年 4 月 13 日採訪。

⁸ 何群：《環境與小民族生存——鄂倫春文化的變遷》，北京：社會科學文獻出版社 2006 年版，頁 470。

傳統社會，圖瓦人只能在夏季水草豐美的產犢期利用多餘的牛奶釀造奶酒，而在漫長嚴寒和缺草的冬春季根本無法釀造奶酒，即使在夏季存放下來的奶酒，數量也很有限。也就是說，在傳統的圖瓦社會，飲酒的機會大多是在夏季，冬季是很少有酒可飲的。而現在，市場提供了大量的酒，只要想喝，商店裡有的是產自圖瓦人社會以外的各種白酒、啤酒、紅酒，圖瓦人的飲酒機會和可能大大增加。在這種狀態下，一方面沒有任何制度文化約束喝酒，另一方面市場又隨時隨地大量地提供酒品，無疑中從側面助長了圖瓦人的飲酒風氣。

二是由全球化在地而引起的中國圖瓦人經濟文化類型的轉型。現代性的到來解構了圖瓦人傳統的狩獵—畜牧型經濟生活方式（狩獵被禁止、畜牧業作用下降、養鹿業崩潰、飲食結構變化等等），隨之到來的是他們所不熟悉的、陌生的社會景觀：如旅遊開發、做生意、跑運輸等等，在這些“新的”經濟生活方式面前，他們無所適從，這與鄂倫春等小族群面臨的問題是完全一樣的：“可以認為，作為現代化衝擊下狩獵文化衰落的縮影，男性獵民基本上失去了傳統社會中的主體地位，家庭中核心財富創造者的身份。昔日的英雄獵手，可能淪爲了今日自身難保的‘懶漢’。在此，形成爲社會問題的獵民男性情場失意，隱含了狩獵文化面對來得太快的複雜環境無可奈何的處境。”⁹更爲殘酷的是，當圖瓦人還沒來得及面對新的經濟生活方式的挑戰時，外來人員（漢族、哈薩克族）已經捷足先登，成爲了這些行業的主要從業人員。也即，圖瓦人處於一種變相的“失業”境地。所以，由現代性漸進引發的經濟文化的型轉，使得當前的許多中國圖瓦人個體處於“無所作爲”的狀態，現代性在解構圖瓦人經濟文化類型的同時，也使他們在一定程度上“歇業”了。處於“無業”的年青人們，喝酒自然成了他們最好的“職業”。

三是中國圖瓦人對全球化的困窘與迷惘。如前所述，圖瓦人對到來的現代性的不適應，造成了他們在現代性面前的窘迫與迷惘。諸如下面的回答不是個別現象：

問：你為什麼不到景區裡找個工作？比如租馬、打掃衛生、

⁹ 何群：《環境與小民族生存——鄂倫春文化的變遷》，北京：社會科學文獻出版社2006年版，頁471。

開車等等？

答：我們圖瓦人生來就是打獵放牛放羊的，租馬幹什麼呢？打掃衛生雖然給些錢，但這個活也不是男子漢幹的。開車倒是想，但我不會開呀！

問：你為什麼不去學呢？

答：我可能學不會吧？開車好像很複雜。¹⁰

作為新疆首屈一指、中國著名的旅遊景區，外來人員在喀納斯景區內紛紛開設家庭旅館、餐廳、食堂等服務型實體，但當地圖瓦人參與這些行業的人數卻很少。以商店為例，三地共有商店 39 家，而由圖瓦人商店經營的只有 2 家，而這兩家也是因為圖瓦姑娘嫁給了漢族才經營的，詳見表 4。

表 4 中國圖瓦人主要居住三地圖瓦人經營商店情況資料表
(單位：個)

項目	白哈巴	喀納斯	禾木	合計
商店總數	4	7	28	39
圖瓦人商店數量	0	1	1	2

注：喀納斯和禾木圖瓦人商店均為與漢族結婚的圖瓦人家庭經營。

這種狀況導致的直接後果就是圖瓦人處於一種迫從的形勢，即對於現代性的很多方式來說，大部分圖瓦人是不瞭解的，是陌生的，即使他們參與了這些行業，總有點“邯鄲學步”和“東施效顰”的味道，根本無法與外來人員尤其是漢族經營戶競爭。在很多情況下，他們只能觀望著，只能是“旁觀者”，最多只能出租一下房屋或土地給外來人，自己只能去放牧或閒逛。面對這一切，他們是窘迫的，迷惘的。這種心理的失衡和“恐懼”也導致了一些年輕人借酒澆愁、醉生夢死。這種情形與台灣原住民族的酗酒問題也非常類似。¹¹

對於當地哈薩克族人為什麼不像圖瓦人那樣酗酒的問題，哈薩克族老人們將其歸結為他們的伊斯蘭教信仰。除此之外，也因為哈薩克族人對於

¹⁰ 2008 年 6 月 8 日下午對喀納斯一位圖瓦青年的採訪。

¹¹ 參見：張素鳳、胡海國：《原住民生活壓力、焦慮、憂鬱與飲酒問題相關研究》（第一、第二年研究告），臺北，行政院衛生署，2002、2003 年。

現代性的適應程度遠遠高於圖瓦人，這從哈薩克族人參與旅遊業、經商等方面就可看到。

二、高犯罪

通過五十年來中國圖瓦人主要居住地之一的白哈巴犯罪案件的分析，可以清晰地看到白哈巴圖瓦人社會生活的巨變與犯罪的密切關聯性。表 5 列出了所有現存于新疆維吾爾自治區哈巴河縣人民檢察院的訴訟檔案卷中白哈巴圖瓦人的案件基本情況。

表 5 哈巴河縣人民檢察院所存訴訟檔案中白哈巴圖瓦人涉及案件基本資訊表¹²

編號	案 件 信 息			涉案主犯基本資訊	
	案發時間	參案人數	案情類型	性別	出生時間
案件 1	1955	1	盜竊	男	1933
案件 2	1986	1	貪污	男	1986
案件 3	1988	1	強姦	男	1956
案件 4	1995	1	故意殺人	男	1966
案件 5	1996	3	非法持有槍支、偷越國境	男	1958
案件 6	1997	1	故意傷害	男	1976
案件 7	2001	1	故意傷害致死	男	1949
案件 8	2002	5	搶劫盜竊、盜竊	男	1984
案件 9	2003	3	盜竊	男	1973
案件 10	2004	1	故意傷害致死	男	1976
案件 11	2004	1	強姦	男	1973
案件 12	2005	2	盜竊	男	1974

通過以上案件資料可以看到，12 起案件中涉案人員共計 21 人，全部為男性。這些案件顯示出以下特徵：

¹² 表格中的資料資訊均根據新疆維吾爾自治區哈巴河縣人民檢察院訴訟檔案資料整理而成。原文均為哈薩文，由哈巴河縣人民檢察院檢察長葉爾儉和該院辦事員古麗翻譯並整理，在此一併致謝。

（一）案件隨時間的推移呈高發態勢

12 起案件中，大量的案件出現在近十年，其中 2000 年以來的案件占總數的一半。另據調查得知，還有許多案件因為犯罪性質、案件管轄地域不同等原因，沒有進入到哈巴河縣檢察院的辦案程序，而對案犯實行了勞動管教、勞動教養等處罰措施。據白哈巴村老人們統計，截止 2008 年 8 月，白哈巴還有 11 位年青人在監獄服刑或被勞動教養。很明顯，對於總人口只有 380 人左右的白哈巴圖瓦人來說，高犯罪率特徵極其明顯。

（二）案件類型的集中化

12 起案件中，盜竊、故意傷害案各 4 起，各占總數的 33%。故意傷害案中 3 起案件都致 1 人死亡。另據不在上述資料中的幾個案件得知，目前正在服刑或勞教的 11 位白哈巴圖瓦人中，10 人為盜竊，1 人為獵殺國家保護野生動物案。可見，中國圖瓦人犯罪案件的類型基本上集中在盜竊和故意傷害。

（三）案犯年齡的年輕化

12 起案件中 21 名涉案人員案發時平均年齡為 27.8 歲，而且越往後呈越年輕趨向。其中，所有盜竊案涉案人員案發時的平均年齡為 24.5 歲。聯繫其他案件可知，近十幾年來犯罪年齡的年輕化趨向明顯。

（四）與酗酒的緊密相關性

4 起故意傷害案件中 2 起是在飲酒之後發生的案件，且都造成了人員死亡，充分說明了因喝酒引起的情緒失控在案發過程中起到了決定性作用。幾起盜竊案件都是團夥作案，都是平時的“酒友”一起參與盜竊。他們作案的動機要麼是直接為了換酒喝，要麼就是因為常常喝酒無法掙到生活費而铤而走險。總之，案件與酒的相關性很密切，換句話說，是酗酒直接引起了許多案件的發生。

與白哈巴圖瓦人的犯罪情況形成鮮明對比的是，涉及白哈巴哈薩克族人的案件少之又少。同樣在新疆哈巴河縣檢察院所有現存的訴訟檔案中白哈巴哈薩克人涉及的案件只有 1 件。結合調查得知，白哈巴現有約 620 名哈薩克族人中，曾經在監獄服過刑的只有 3 人（1 人為強姦案，其他兩人為偷越國界和盜獵野生動物），正在服刑的 1 人（為過失致人死亡案），

這個數字遠遠低於白哈巴圖瓦人。

分析白哈巴圖瓦人的案件情況與案發原因，最終的結果與酗酒原因幾乎是一樣的。現代性的漸進引發了中國圖瓦人社會的巨大轉型，在這個轉型過程中，現代性對傳統文化體系和社會體制的解構，帶來了難以預料種種社會問題。對於一些各方面處於弱勢的個體來說，不考慮後果，目無法紀，通過盜竊等犯罪手段達到自己目的也就可以想見了。

三、失衡的族際通婚

調查發現，中國圖瓦人在與他族通婚時出現了嚴重的失衡局面。自 1986 白哈巴的第一位圖瓦姑娘嫁給他族至 2008 年 8 月，已有 11 位圖瓦姑娘嫁給了本地哈薩克族，41 位嫁給了漢族。反過來看，時至今日，他族姑娘嫁給圖瓦青年的事件在三地都還是一個稀奇現象。三地圖瓦人與他族的族際通婚總數情況詳見表 6。

表 6 中國圖瓦人主要居住三地圖瓦人的族際通婚基本資料表
(單位：人)

項 目	白哈巴	喀納斯	禾木	合計	首例出現地區及時間
圖瓦姑娘嫁給哈薩克族數	11	3	12	26	禾木、1968 年
哈薩克族姑娘嫁給圖瓦人數	1	2	0	3	白哈巴、2002 年
圖瓦姑娘嫁給漢族數	41	7	25	73	白哈巴、1986 年
漢族姑娘嫁給圖瓦人數	0	0	0	0	——
圖瓦姑娘嫁給回族數	2	2	4	6	禾木、1992 年
族際通婚總數	55	14	41	108	——

注：表中資料均以採訪三地相關人士整理而成，時間下限為 2008 年 8 月底。

目前，失衡的族際通婚問題是困擾中國圖瓦人的核心問題之一，也是圖瓦族群精英的主要焦慮所在，導致這種族際通婚失衡的主要原因如下：

一是中國圖瓦人有限的通婚圈。對於總數只有 2300 多人的中國圖瓦人來說，族群內部的通婚圈是十分有限的。如果在民族國家嚴格的邊境管理之前圖瓦人還可以在較大的地理空間之內進行一定範圍和層次的族群內

部通婚的話，那麼在此之後，這種通婚的可能性幾乎是不存在的。即使在現有的族群內部通婚圈內，由於地理空間距離的相對遙遠，使得通婚的可能也大為降低。調查顯示，三地中空間距離最遠的兩地——白哈巴和禾木之間（公路距離 140 公里，馬道距離約 70 公里）的通婚數量微乎其微，在整個調查中只發現了 3 例。因居住空間上的優勢，喀納斯則因處於三地的中間地帶（喀納斯距白哈巴、禾木的公路距離分別是 36 公里、100 公里，馬道距離分別約為 20 公里、50 公里），加之地理位置還處於圖瓦人象徵標籤的喀納斯湖周邊，通婚上具有明顯的優勢。值得強調的是，白哈巴與禾木之間的公路距離雖然也在 150 公里之內，但在整個深秋、冬、春季節（從每年的 10 月下旬到次年的 4 月上旬，長達半年之久），常因厚厚的積雪而無法通行。這種交通上的不便很大程度上也限制了白哈巴與喀納斯之間、喀納斯與禾木之間的通行，大大降低了人們的交往程度，也影響到通婚的數量。因為白哈巴位於圖瓦人居住區的最西端，遠離喀納斯和禾木，也遠離阿勒泰市為中心的蒙古族群，且在喀納斯景區管理委員會成立之前分屬不同的縣，在族群內部通婚上處於不利地位。所以，三地中白哈巴的通婚圈最狹小，與外族的通婚數也就越大。三地主要通婚圈示意圖見 1。

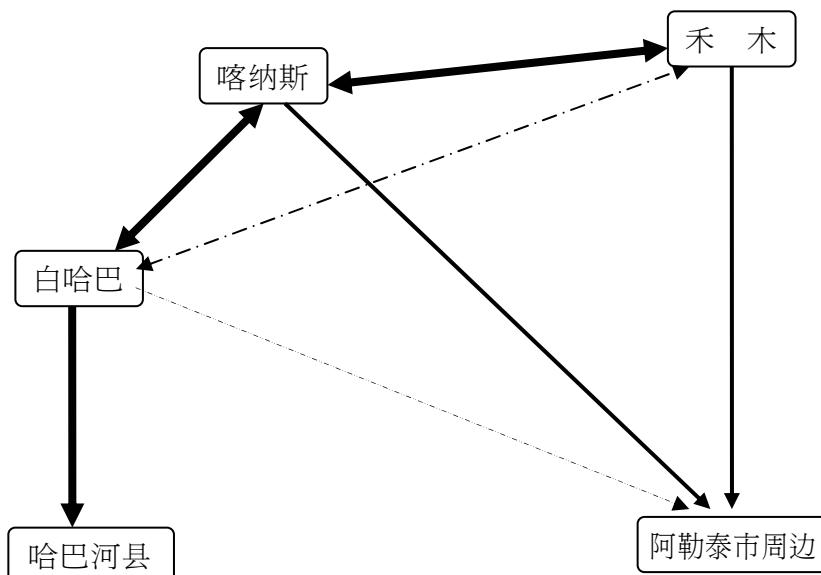


圖 1 中國圖瓦人通婚空間示意圖

（注：圖中的箭頭表明了兩地之間主要是單向還是雙向通婚；線條的虛實、粗細表示了兩地通婚的數量多與少。）

二是有限的族群人口數量。三地中白哈巴圖瓦人的人口數最少，因此與他族進行的族際通婚數量也最大，顯示出的族際通婚的失衡性也最為典型。三地圖瓦人和哈薩克族人口結構見表 7。

表 7 中國圖瓦人居住三地人口的族別結構表

(單位：人)

地 區	白哈巴	喀納斯	禾 木	合 計	備 注
圖瓦人口	380	710	730	1820	約數
哈薩克族人口	620	110	1000	1730	約數
圖、哈人口比	1：1.63	1：0.16	1：1.37	1.05：1	--

截至 2008 年 8 月，白哈巴共有 52 位圖瓦姑娘嫁給了漢族或哈薩克族（其中嫁給漢族的 41 位，哈薩克族的 11 位），而沒有一位漢族姑娘嫁給圖瓦人，只有 1 位哈薩克族姑娘嫁給了圖瓦人（但這位哈薩克族姑娘不是白哈巴人，而來自哈巴河縣城）。這是因為白哈巴的圖瓦人總數只有 380 人左右，而與其混居的哈薩克族有 620 人左右，遠遠高於圖瓦人總數。在喀納斯，圖瓦人口有 710 人左右，而哈薩克族只有 110 人左右，所以通婚基本上在本族群內發生，族際通婚數遠遠低於其他兩地。三地圖瓦人與他族族際通婚數比例見表 8。

表 8 中國圖瓦人居住三地與他族族際通婚比例表

(單位：人)

地 區	白哈巴	喀納斯	禾 木	合 計	備 注
圖瓦總人口	380	710	730	1820	約 數
與外族通婚總數	55	14	41	107	--
總人口與族際 通婚數比	6.9：1	50.7：1	17.8：1	17.0：1	--

三是資源優勢的非佔有。從目前中國圖瓦人的通婚實踐來看，影響族際通婚的最主要因素是族群的人口數量，其次才是宗教信仰。白哈巴大量圖瓦人與漢族的通婚，是建立在漢族群人口數量的絕對優勢以及有利的資源優勢基礎上的。這種資源可以是文化上的、經濟上的，也可以是優越的

居住地理位置上的。白哈巴圖瓦姑娘所嫁的漢族基本上集中于哈巴河縣城及其附近的城鎮或農村，這些地方對於居住在“山裡”的白哈巴人來說，無疑具有一定的吸引力。對圖瓦姑娘們而言，族內小夥子和他族小夥子相比，沒有資源優勢可言。正如何群在分析鄂倫春人的通婚問題時所說：“他們吸引異性的資源，物質生活保證上的條件——生存技能、本領，因不熟悉農業，不擅長養殖，不習慣、不善於經商，而難以取得包括本民族女性在內女性的信任，懷疑他們是否能夠為自己提供有保障的生活。”¹³從這個意義上來看，她們通過婚姻途徑的社會流動必定轉向了他族。

通過以上圖瓦人失衡的族際通婚來看，圖瓦人和哈薩克族人雖然在宗教信仰上具有很大的差異性，老人們也極力反對圖瓦姑娘嫁給哈薩克族，但實質上還是有相當數量的圖瓦姑娘選擇了這條通婚之路。這說明宗教信仰和傳統慣習不是限制族際通婚的主要障礙（儘管也有阻力），族群間混居式的長期交流、互動以及磨合必然導致族際通婚的發生，即使中間有許多人為的限制也無法阻擋。另外，白哈巴圖瓦人族際通婚中的嚴重失衡流向也說明，族際通婚中的人口數量較少族群常處於劣勢境地。同時，族群社會（包括族群個體）是否健康永續發展，是否佔有一定的資源優勢，是決定通婚流向的關鍵所在之一。

上述三個中國圖瓦人的主要社會問題，是由現代性的漸進而引發的一系列問題中的幾個典型問題，也是當代圖瓦精英和大眾經常提及、談論和向外界表述的問題。對於任何一個邊緣族群而言，在全球化無所不及的當下，在現代性面前，這些問題都是必須經歷和面對的。這些問題的背後，隱藏著一個個家庭的爭吵、辛酸、痛苦、離合，也隱藏著一個個個體的恐懼、迷惘、悲喜與抉擇，更引發著族群精英的焦慮與憂心。田野期間，許多圖瓦人在談到這些問題時，都充滿了憂傷和焦慮的神情。禾木村的喇嘛說：

今年（指 2008 年）春節到現在，村裡的圖瓦人死了 12 人；去年（指 2007 年）死了 24 人。從我正式開始當禾木村的喇嘛以來（2001 年），我們村已經死了 210 多人，他們喝酒太

¹³ 何群：《環境與小民族生存——鄂倫春文化的變遷》，北京：社會科學文獻出版社 2006 年版，頁 470-471。

多，商店裡的酒品質也不好，不像我們圖瓦人自己釀造的奶酒，很傷身體，好多人是被酒喝死的。我們的話他們也不聽，最好是能想個辦法制止他們喝酒，要不然十幾年後我們圖瓦人會怎麼樣呢？肯定不存在了吧？我閑下來時老是想這些問題，想得頭都疼。¹⁴

不難看出，讓以這位喇嘛為代表的圖瓦精英們焦慮的是：圖瓦社會出現的這些現象已經不是簡單的個人或家庭問題，而是整個圖瓦族群是否永續發展的存亡問題。在現代性面前，邊緣族群往往表現出的種種不自在、不適應、迷惘和廣泛的社會問題，這是全球化在地下現代性的進入導致的傳統社會文化系統轉型、斷裂的結果，是邊緣族群被解構傳統與建構新的社會文化體系之間的陣痛性階段，也是現代性引發族群社會各種風險的階段。¹⁵在這個過程中，必定伴隨著一系列社會問題、矛盾乃至衝突。現代性的漸進對中國圖瓦人傳統社會文化體系進行了全方位的解構，也造成了許多嚴峻而棘手的社會問題。面對這些問題，圖瓦精英們從規避族群發展分化的風險出發，積極宣導著國家對其進行單一民族身份的確認，也強化著自己的族群文化傳統。對於圖瓦的普通民眾而言，知識的闊限使其在經濟文化類型轉變面前表現出的種種不適應，進而出現了困惑、迷惘乃至恐懼、退縮、失望的狀態。通過對中國圖瓦人當前主要社會問題的考察發現：現代性對傳統的解構和族群社會文化體系的重構力量無法阻擋，也由此可知，在全球化格局下的現代性面前，邊緣族群只有不斷調整自己之姿，因應全球化場域下的競爭模式，才能擺脫現代性所帶來的困局，進而走出族群發展的永續之路。

（本文於 2011 年 9 月 14 日投稿，於 2011 年 12 月 5 日審查通過）

¹⁴ 2008 年 6 月 21 日对禾木村喇嘛的采访。该喇嘛 1968 年生，是目前图瓦人居住三地公认的权威喇嘛。

根据图瓦人习俗，人死后必须得请喇嘛诵经、主持下葬仪式等，所以喇嘛对村里的人口死亡情况非常清楚。

¹⁵ 關丙勝：《以中國圖瓦人看風險社會中的當代邊緣族群》，《新疆社會科學》2008 年第 2 期，頁 107~112。

刘学铫老师系列讲座记录（二） “五胡兴华”与“多元一体”

时间：2010年12月16日

地点：文华楼西一层报告厅

主持人：白振生

主讲人：刘学铫

评议人：吴楚克

纪 錄：王入仕

主持人白振声老师：

各位同学晚上好！我们今天还是请到了来自台湾的刘学铫老师给我们进行讲座，刘学铫老师曾任台湾蒙藏委员会参事、处长、委员兼主任秘书，也是一名对蒙古史、清史很有研究的学者。大家欢迎！

演讲人刘学铫老师：

讲座开始之前，我想先回答一下昨天没有回答完的问题。首先，羯族在中国始终没有灭绝过，有一个证据可证实：石勒要出兵去救洛阳的时候，当时他的兵少，他的部下告诉他不要去，因为当时汉赵刘曜的兵多。石勒去请教西域僧人佛图澄，佛图澄念了一句羯语：“此去定能成功”。这句话在晋书有特别的注明。如果羯族是匈奴人，那么这句话就不用特别注明是羯语。由此可以证明羯族并非是匈奴，羯族来自中亚。因此，羯族从长相上来说是白种人的体质特征，在中国始终没有灭绝，一定有很多中国人（所谓汉人）是西域中亚人的后裔。例如宋朝著名书法家米芾，已经考证出来他是中亚撒马尔罕附近的米国人。北方的汉人中姓康的十之八九来自撒马尔罕，“撒马尔罕”这个词在北魏念做悉万斤，如果用闽南语来

念撒马尔罕的话，读音几乎就是撒马尔罕，所以说古汉语中保留最多的在今天的闽南语。我曾经和学生开玩笑说，“如果你们会讲闽南语，把你扔到时光隧道，回到 1500 年前的洛阳，你讲闽南语孝文帝能听懂六成。你讲今天的普通话，孝文帝最多能听懂三成。”因为今天的普通话，后来有很多的胡族语言渗透进来变成今天的普通话。普通话在 1949 年以前，在大陆称作官话，也叫普通话，到了台湾才称为“国语”。其实，“国语”这个词，用的非常的不妥当。为什么？在后赵的石勒，规定羯族称“国人”，羯语称“国语”。从此之后，因为他们还没有创造文字，还没有“国文”这个词。契丹成立后，契丹字被称为国书，延续下来，满族把满文称为国文。直至 1949 年，北京附近的一大批满族后裔到了台湾后推行“国语”，而他们所认知的国语是满州话，因为他们已经汉化了，但他们认为自己所说的话就是满语，因此，在台湾推行的和平的“和”，在大陆全部念“我和你”、“你和我”，但在台湾念“汉”，说“我汉你”、“你汉我”。这对于大陆去的人来说，一时之间便意会不过来，因为那几个推行国语的人不是纯粹的汉人，而是满族人的后裔。他们在台湾创办了《国语日报》，建立了一个“推行国语委员会”，就推行河北、北京附近郊区的满人村庄的语言。这个事情，我相信在座的各位同学很少听到，尤其是国文、国语。你们会认为这是天经地义的事情，为什么我们汉人的语言不该称为国语？这其实不应该。国语是国家的语言，我们只能说今天的普通话是官方语言、共同的语言。其它如维吾尔语、蒙语等都是中国的语言。对这一个认知，我希望大家都能在心里留下来。

外国人很可恶。我讲一个真实的事件。1970 年代，有一群美国学者到台湾访问少数民族。碰见蒙古人时，他们先问：Are you Chinese? 这个时候大多数人都会回答，NO, I am not. I am Mongolia。他马上就会记录下来：在某年某月某日某个地点会见了某个人，他不承认自己是中国人。他们在台湾做田野，当年要见蒙藏人必须要经过蒙藏委员会。因为我在旁陪同他们，遇到这样的情况，我便会立刻纠正。我说：“你这个 Chinese，有两个含义，一个是中国，一个是汉人。”当外国人问你这个问题时，你可以回答“我不是汉人，我是蒙古人”，这完全正确。但如果问你是不是中国人时，你也回答“我不是中国人，我是蒙古人”，这是

错误的，同一句话有非常大的差别，美国人在使用了模糊的概念。所以，我特别建议我们应该专门创造“汉族”这一个名词，拒绝用 Chinese 来代表汉人。Chinese（中国人）是上位概念，汉人、蒙古人、西藏人是下位概念，大家合起来才是中国人。这跟我今天报告的主题有一点关系。这就是我对昨天那位有关民族问题的同学的回答。

昨天还有一个问题是关于狄族和羌族的问题。在北京，这个问题本身还存在很大的争议，我不能代替北京做出任何解释，我们应该尊重北京民族学家的民族识别。因为这涉及到国家的民族政策，我是一个外人，我不能代替北京的民族学家来进行民族识别。所以我拒绝回答这个问题。

回答完昨天的问题，我们回到今天的演讲主题。今天向各位报告的题目是：“五胡兴华”与“多元一体”。我们知道，过去教科书里面对诸胡列国总是说“五胡乱华”，昨天我也约略的讲了一下：请问自古到今哪一个法律规定，在中国大地必须汉人做皇帝、做最高领导才是正常的，别人做就叫乱华？没有任何规定！自古至今在中国大地，从来没有规定说只有汉族人才能做皇帝，而其它民族掌权就是“乱华”。任何民族有本事都可以做中国的高层领导。所以，我基本上反对“五胡乱华”这个称呼。在我所有的文章里面，我都是采用“诸胡列国”，排除了“五胡乱华”这样的说法。当然，这只是我个人的见解，是否正确，可受公评。

既然说“五胡乱华”是不对的，将其倒过来，我们可以看到中国的文化是多元的。如果没有经过诸胡列国时代，各个胡族的思想、文化、语言渗入到中国，就没有隋唐那么璀璨的文化。历史上，隋文帝杨坚在北周时被赐姓“普六茹”，这个词是鲜卑话，如今已无人知晓。如果北周有文献出土，杨坚的名字一定不是杨坚而是普六茹坚。同时，杨坚的妻族——母系这一系有很多鲜卑人。对于杨坚是否是汉人这一点我们难以确定，但至少建立隋朝的王室系统应该是胡汉融合的，因为母亲是鲜卑人，那一定是胡汉融合。可是过去台湾的教科书总是忽略这一点。认为李渊是汉人而非胡人（如果他是胡人则会让人很没有面子），这样的观念是错误的：谁规定少数民族不可以为国家领导人？少数民族同样可以建立王朝。我们回顾一下白居易的诗，写出了许多流传千古的句子。如“同是天涯沦落人，相逢何必曾相识”，这其中没有任何一个难认的字，但读来令人感动，而他

是羯族人。所以我在此采用“五胡兴华”这个命题，因为各个胡族的文化丰富了中国的文化，对中国文化都有贡献，所以我用“兴华”。

我这个演讲题目有一个时间和空间的范围，时间上从秦始皇公元前 221 年统一天下算起，至 1911 年暨宣统 3 年清皇帝宣布退位为止，共 2133 年。空间则以清朝末年的疆土作为我们讨论的空间，这就是我这个主题所讨论的时空坐标。这样我们就可以明了五胡“兴华”是从什么时候开始，从什么时候结束的。

在过去的历史撰写中，无论是二十二史或二十五史，执笔者多为汉族人，他们站在汉人立场来看少数民族，所以给少数民族都没有很公正的评价。我们知道，所谓文化，虽然其本身就可以写成一本书，但最简单来讲，文化就是一群人或一个民族在特定的时空所创造出来的有形的或无形的成就，其中有形的成就叫作文明。文明是可以比较的，而文化则是不能比较的。比如各位同学的家长中了五亿人民币的彩票，在没有任何预算限制的情况下买一辆汽车，那么，你会买国产车，还是买 BMW？当然是后者。为什么？因为这是文明，具体的被创造出来的东西，是可以比较的，好的就是好的！而文化是不能比较的，因为其是思维逻辑。举例来说，汉人父母让其孩子去打酱油，如果他在回来的路上把酱油瓶摔碎了，他的父母就会训斥或者打他。但在阿凡提的故事里，新疆的维族父母同样让孩子去打酱油，会在给他钱时给孩子一巴掌，以让他更加小心。因为在其观念里，如果酱油瓶子被打破后再去打孩子已于事无补，莫不如在去买之前给他一巴掌，以使其更加小心，这样就不会摔坏瓶子了！由此可以看出，汉人的思维逻辑就和新疆维族人的思维逻辑完全不同，没有谁对谁错，因为文化是不能比较的。

再比如说，古代的北方草原游牧民族，单于有很多地位平等的阏氏（匈奴单于的妻子），不像汉人，皇帝有皇后、贵妃、妃子、才人……名称不同，级别不同，待遇也不同。在这一点上，女性地位要比汉人要高，也更加平等，而汉人从不提这一点。单于死后，单于的大儿子继承了单子的位置，新单于通常就会续娶已逝单于的所有阏氏，这种行为被称为“蒸报婚”。我们汉人就说这种行为有多么的不妥当，并通常把这作为少数民族落后的例证，从来没有从少数民族所处的经济制度角度（财产国有制）

来考虑。匈奴的单于拥有全国的财产，因此他可以支配这些财产。每一位阏氏都会有一定数量的财产以供生活。在老单于死后，他的那些阏氏不再是阏氏，而倘若失去阏氏身份，其所有财产便会被收归国有。这对于习惯于养尊处优的阏氏们来说，生活该何以为继？因此，老单于去世后，新单于会接受老单于的阏氏，以使阏氏的生活有着落。站在唯物史观来讲，这是经济制度的决定作用，完全是合理的。那么，新单于在续娶老阏氏之后，是否要真正和她们成为夫妻？绝大部分没有！当然，王昭君例外。因为王昭君嫁给匈奴单于的时候充其量不过 20 岁，而呼韩邪单于则已经很老了，呼韩邪单于的儿子也比王昭君大很多，所以呼汗邪单于的儿子娶了王昭君并生了两个女儿。王昭君这种情况是特例，其它绝大部分都不是。我们汉人不了解这一点，就批评其伦理上的不好，这是不对的。

再比如中亚有些民族的近亲结婚。汉人把近亲结婚看作是不好的行为，而在中亚则视为正常。在 2005 年 1 月 5 日，台北的《联合早报》登了一则新闻：在乌兹别克至今还存在掠夺婚，掠夺婚在整个草原民族都存在，而汉人的婚姻也是从掠夺婚开始的。在汉字中，为什么要用“婚”字呢？因为只有在黄昏的时候，才是抢夺女子的最佳时间。所以，汉人的婚姻也是从掠夺婚开始的。但是汉人不反思，就认为别的民族的掠夺婚是落伍行为。我们应该有这样的认知：文化是不能比较的，只要能适应其所存在的时空，就是最好的。不管是哪一种方式，都是合理的，我们不能用本民族的标准来衡量其它任何一个别的民族。这个认知很重要，应该成为从事民族工作的重点。

我再解释一下为什么会用“胡”字，这点在昨天的讲座中已有提及，因为“胡”字是最中性的。匈奴单于写信给汉朝皇帝时曾写道：北有强胡，南有大汉。胡者，天之骄子也。由此可见，“胡”字乃是匈奴人的自称，即“Hun”。比方说，今天的土族依然自称是“蒙古 Hun”。但是汉人不承认“胡”，而是用“匈”再加上“奴”字——“匈奴”来代替。那么，从哪里可以证明汉人开始承认“胡”是一个民族的？在匈奴的东边称为“东胡”，西边称为“西胡”，北边称为“北胡”。而为什么没有“南胡”呢？因为“南胡”是汉人（汉人在胡人的南边）。所以，我认为用“胡”字最中性，其它的字都不够好。因为汉人常常在文字上占少数民族

族的便宜，比如用“犬”字旁，或“虫”字旁等很多丑字来创造对少数民族的称谓（比如匈奴、狄、蛮），这是一个很不好的习惯。而“胡”是少数民族的自称，最中性，没有任何歧视。所以，我坚持用“胡”字来称呼除了汉人以外的少数民族。

接下来我要向各位报告：为什么说中国各民族平等？为什么说中国历史是由各民族共同建构的？中国自公元前 221 年至公元 1911 年这 2133 年中，中国全部是帝制时代，从秦始皇称帝直至宣统皇帝，历代统治者都自称皇帝。这里我们首先看看历代皇帝的族别，也可以很客观的体会到一部中国历史切切实实是由各个民族所共同建构而成的。我们假使可以承认秦、两汉、三国是汉人建立的国家。而自公元 304 年开始至公元 581 年，在将近 3 个世纪的时间里，都是诸胡列国时代，这段时间一共有 22 个国家政权。这里我不用五胡十六国这个词，因为这段时间不止“五胡”也不止“十六国”。在 22 个国家政权中，只有 2 个是汉人所建立，其它都是胡人建立的政权。这些胡人所建立的国家同样也是国家，我们不能否认。每一个胡人建立的国家，30 年也好、80 年也好、3 年也好，累计起来统计，一路下来到辽、金、西夏、元、清都是胡族建立的国家。把他们统治的时间加起来与汉人统治的时间加起来，总共大概有 6000 多年。因为其中还有不少的重叠，例如五代十国，诸胡列国时期。还有介于胡汉之间，例如刚才讲的隋唐，杨坚、李渊是汉人，他们也是胡化了的汉人。大家想想看，历朝历代的皇帝都有那么多的后宫嫔妃，但在历史文献中，我们都还没有看到在老皇帝死后，新皇帝上台后是如何处理老皇帝的嫔妃的，因为文献里面几乎没有提到。对于老嫔妃，新皇帝兴致缺缺。那么，对于年轻漂亮的嫔妃呢？新皇帝又该如何处理？汉人文献里对这些都不记载，但却都是事实。新皇帝上来后把老皇帝的所有嫔妃都休了。老嫔妃当然被打入冷宫，对年轻貌美的，新皇帝会那么乖吗？朕即天下，朕即法律，谁能管得了我。但是汉人的文献里并没有记载这些，同时对胡人的这一部分记载我们又很苛刻，说胡人如何如何。所以，有胡化的汉人。何以见得唐朝是胡化的汉人呢？就像刚才讲的皇帝的事情，历朝历代都有这种事情，但是我们没有记载，而且我们不敢将其公开化，因为这不名誉。可唐朝堂而皇之，大家知道武媚娘，她明明是唐太宗李渊的才人。李渊的儿子李治把就

把她娶了，这个就是“蒸报婚”。（中国古代婚俗的一种。古籍中所说“烝”是指父亲死后，儿子娶庶母；“报”兄、叔死后，弟娶寡嫂，侄娶婶母。）而到了武则天的孙子李隆基，反过来看见儿媳妇寿王妃杨玉环漂亮，把她带到道观转一圈出来，变成杨太真，于是杨玉环就不见了。之后李隆基说他娶的是杨太真而非杨玉环，这就叫掩耳盗铃、视而不见，这就证明唐朝是一个胡化的汉人政权。还比如，唐太宗原来的太子李承乾，他曾经打扮成突厥人的样子，住在帐篷，说：我恨不能做一个突厥的可汗。然后还假装自己死了，看他的部下有没有斂面之俗。因为塞种人有种斂面之俗：亲人或长官死了，要把脸上切一块或割一刀。李承乾就玩过这种把戏，所以他是纯粹的胡化汉人。所以，中国的历史上有汉人的统治年代，有胡人的统治年代，有胡化的汉人的统治年代，还有第四种形态——汉化的胡人的统治年代。例如北魏孝文帝，他就是很典型的汉化胡人。但是我们知道文化的转移需要很长的时间。他在太和十九年迁都洛阳，太和二十三年孝文帝就死了。在他去世之后，北魏立刻反过来，又完全鲜卑化了，所以北齐、北周基本上都是恢复鲜卑文化，北周也才会赐李渊的先人李虎姓大野。此外，《颜氏家训》有云：我有一儿，年且十七，颇晓书疏，教其鲜卑语，弹及琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，无不宠爱。由此可见在当时——北齐的时代，汉人的鲜卑化现象非常明显，能讲鲜卑语在当时会拥有很尊贵的社会地位。所以，既有汉化的胡人，同样也有胡化的汉人。基本上在 6000 多年的时间中，汉人的统治及汉化胡人的统治不到 3000 年——2000 多年。胡人的统治和胡化汉人的统治不到 4000 年。那么，中国的历史到底是一部汉人的历史还是胡人的历史？掐算起来，整个一部中国史，并非是我们汉人所独有的，而是各个民族共同建构的，这一点我们必须承认，因为数字是不会够说谎的，并有大量的历史资料可以证实。我们不能说北周宇文氏是汉人，也不能说拓跋氏是汉人，更不能说铁木真是汉人，同样不能说爱新觉罗是汉人，还有耶律、完颜……都不是汉人，但他们的的确确是中国历史上一个朝代的皇帝。这一部分我想没有什么争论，汉人即使不高兴，也要接受，因为这是不能改变的历史事实。人们可以创造历史，但不能篡改历史。一个伟大的人物可以创造一个时代、创造一个历史，但对于已经过去的历史我们则无从更改。就比如戒烟，我们一

次一次的戒烟，说不抽就不抽，但过了一会儿还会抽。这是男子汉大丈夫吗？所以，我们应该说什么就是什么。但是，对于过去的事情，我们无法更改。

那么，既然一部中国历史是由许许多多胡人跟许许多多民族融合以后而成的汉人所共同建构的——这里我要特别对“汉人”做一个解释，不管我们大陆的学者，比如杨圣敏院长写的《中国民族志》，还是台湾的学者胡耐安写的《中国民族志》，还是过去浙江大学校长张其昀写的《中国民族志》，都认为秦汉时代的汉族（这时用的是汉族）已经是由四系民族所构成，即华夏、东夷、百越、荆吴（湖北那一带），这四大系民族共同构成了最初的汉族，而后不断有其它民族加进来。每一个时代的汉人，内涵都无限扩大。比如说，大量匈奴人投降汉朝，这些匈奴人最终都变成汉人。最有名的汉武帝时代，浑邪王要来投降，结果被追杀。他的儿子投降汉朝，汉武帝赐其名为金日磾（mì dī）（前 134～前 86）。后来，在汉武帝临终的时命他与霍光共同辅佐汉宣帝，而他是一个匈奴人。所以说，汉朝时代的汉人里面有许多匈奴人。反过来讲，同样也有很多汉人投降到匈奴。例如苏武被放逐到北海，在那里他娶了匈奴姑娘，19 年后他带了一个小苏武回来。他如果没有娶匈奴姑娘，小苏武怎么来的？而且匈奴单于的弟弟到北海去打猎，一住三年，并和苏武成了很好的朋友，送了他很多牛羊……这些在《史记》、《汉书》上都有记载，而我们教科书上对这些都略而不提，只提他拿了一根棍子，在北海风吹雨打站了 19 年，19 年后回来，不知道哪里冒出一个小苏武同样……而忘记了他也跟匈奴姑娘谈上了恋爱。但这些都是事实。

再比如说，李陵带 5000 个士兵与匈奴几万人作战，最后死了一些，他连同几千部下被抓。结果，李陵被留到单于身边，把他的部属放到贝加尔湖西边（那个时候叫丁零，亦作丁令、丁灵、钉灵）。在那时，丁零中有一部分叫做坚昆，坚昆在唐代称为黠戛斯，在今天的大陆被称为柯尔克孜，在中亚叫做吉尔吉斯。因此，在吉尔吉斯人里面，有两种体质表征。一种金发碧眼，完全白种人的特征；一种黑眼睛黑头发。根据《两唐书》记载，相传这些人便是李陵的后代。而李陵没有去过这个地方，是他部下去的。李陵带着部队打仗，里面没有女兵，因为那时还没有花木兰，李陵

的部下最后都娶了柯尔克孜的女孩。这件事情在《唐书》里面也可以看出来。黠戛斯可汗到了唐朝都城长安，唐朝皇帝很客气的拉着他的手，说：

“卿与他番不同”。意思是说你和其它国家不同，你是我们本家，因为是李陵的后代。这也看出来，也有许许多多的汉人投降到匈奴，成为匈奴人，这大家就扯平了。可是我们历史上只记载我们汉人的丰功伟绩，多少匈奴人投降到汉人中来。即使这样，汉人里面，也有许许多多的匈奴人后代。根据北京一个很有名的学者荣新江写的一本书《从撒马尔罕到长安》，里面很清楚的交待了大量中亚的粟特人到中国来。从新疆各个绿洲沿河西走廊各个城镇，最远到河北妫州，都有粟特人的聚落。这些粟特人，年代久了便通通变成汉人。所以说汉人是由许许多多民族融合起来的。我不用“汉族”，只用“汉人”这个概念。因为“族”是比较偏重于血统的，汉人没有纯粹的血统。即使我自称山东人——标准的汉人，实际山东有很多少数民族。例如迟姓、尉姓者，是鲜卑姓尉迟分割开来的。而姓慕与姓容的是慕容这一姓氏分割开来的。慕姓留在山东，而容姓一路迁到广东。现在广东还有很多容姓的人，这两个姓原本就是一家。所以有很多线索可以看出汉人里面融合了大量的少数民族。因此，“五胡兴华”这一个命题应该是可以成立的。因为胡族丰富了汉人，胡族丰富了中国的文化。我在昨天似乎也报告过：台湾有一段时间（那个时候老的一批国大代表选出来的立法委员都还在任），一部分人向蒙藏委员会施压，把蒙藏委员会委员长叫去，要求把国文课本中的《正气歌》、《满江红》等文章删掉（因为文章里有“壮志饥餐胡虏肉，笑谈渴饮匈奴血”等句子），说

“你们汉人太坏了，要喝我们的血，吃我们的肉”。这种观点有一定道理的。这种文学作品可以在课外由同学们来念，而不能在课堂上教。假设中央民族大学附属中学的国文课本里教这样的文章，请问在座的蒙古族同学心里作何感受？会想：“你们汉人怎么那么的坏，要喝我们的血，吃我们的肉。”这是有道理的。那么，第一个命题我就讲到这里。

下面我讲我第二个命题——“多元一体”。如果我们承认中国自古以来就有很多的民族，这是一个客观的事实，谁也不能否认。许多民族与汉人同时存在，而且不断融合，所以“多元”是一个既成事实。可是由于各民族并没有一条明显的界限分别，各个民族犬牙交错。在犬牙交错的关系

之下，有着共同的利益关系。因此，“多元”是一个事实，“一体”同样也是一个事实。我们如果用逻辑来讲的话，“多元”是一个殊性，“一体”是一个共性。我来解释一下殊性，什么是共性？比如说我们坐的椅子，我们上面坐的椅子和下面坐的椅子不同，这是多元。可是，共性是这些都是椅子。众所周知，《庄子》里面讲到“白马非马”，大家都觉得很奇怪为什么白马不是马？在逻辑上，白是一个命题，而马是另外一个命题。白与马是不同的命题，只有交错的部分，才能叫白马。所以，白马不是马。大家对于逻辑概念搞清楚了之后，就不容易产生民族问题。所以，在刚刚讲到的“共性”、“殊性”中，一体是一个共性，多元是一个殊性。我们要承认很多民族存在是一个事实，很多民族有共同的利益也是一个事实。所以，学界老前辈费孝通先生能构造出“多元一体”这个概念是一个划时代的发明，犹如孙中山先生创造出“中华民族”这一称谓同样伟大！仔细想来，“多元一体”，这是一个何其伟大的名词！但一解释，就很明晰。一个是“殊性”，一个是“共性”。特殊的特征即是多元，共同的利益就是共性。所以，我阅读费孝通先生《多元一体》这本书，我就更加佩服前辈学人，他们确实是非常非常的了不起！那么，我们不能打破“一体”，我们没有理由说“多元”是一个事实，“一体”不是一个事实，那么我们就得承认“多元一体”！但是我们知道，民族互相的融合需要很长的时间，绝非一蹴可及的，也不是靠某个政治人物喊出“我们要团结一致”这个口号就能实现的，这需要时间。因为文化的融合是一个缓慢的过程。因此，我在费先生“多元一体”的基础上，我认为海峡两岸做的民族工作应该是“多元共流”、“流向一体”的——多元共同朝向一个目标，最后完成一体。现在可能还没有完成，所以才会有民族问题。或许这些都只是我个人的看法，未必正确，但却是可以共同商榷的。因为在人文科学上，不像自然科学 $1+1=2$ 那样，里面有很多可以讨论的空间。但是，在讨论的时候，应该拿出更好的说明来，而不是我认为怎么样就是怎么样，这不是比拳头，也不是官大学问大。我们说出来的话，应该是让大家明白，并且合理。所以，“多元一体”应该是需要时间的，正如同我们要炖一锅肉，用大火来炖，肉还没有烂就焦了，必须要用温火来慢慢炖，炖到时机成熟，肉就炖好了，这是急不得的。那么，中央民族大学是多元

民族的，目标朝向中华民族也好，中国民族也好，方向是前进的！今天我们在座的每一个人，对于中华民族的“多元一体”，应该都有一个责任。现在，我想多留一点时间留给各位来讨论。谢谢大家！

主持人白振声老师：

非常感谢刘先生所给我们做的精彩报告！我们看到刘先生对中国民族、中国民族历史、文化都有很深的造诣，学识非常的渊博，分析也都很到位。现在我们有请吴楚克老师给大家做一个评议，然后大家可以提问。

评议人吴楚克老师：

非常感谢主持人给我这个机会！刘老师的讲座给我很新鲜的感觉，很多史料我们过去也看过，但刘老师今天用当代的语言讲出来以后，使我们感到很振奋、很新鲜。现在我有三个问题向刘老师请教。第一个问题，在刘老师讲“五胡兴华”时，我一直在想：为什么汉族的文化就会包容这些胡族的文化，而不是汉族的文化融在了胡族的文化里面？汉族的文化就像一个海绵，水掉进去之后会就变没了……这真是一个奇怪的问题啊！第二个问题，刘老师举的这些史例都是来自于汉文典籍当中，那么，在那些有自己语言文字的胡族的史籍中是不是也这样记载呢？毫无疑问，汉族文明的历史确实是悠久、深远、宏大，可以用博大精深来概括，其它少数民族的文化都渗透其中。可是，作为跨境民族的另一部分来说，其中的一些胡族今天也有自己的国家。那么，该怎么解释这种文化的现象？第三个问题，像刘老师这样的汉族具有博大的胸怀，如果说我们这个民族问题和民族这个单元有关系的话，那么，就我个人看来，中国当代（即 1949 年以后）的民族问题还是与制度有着密切的关系。也就是说，事实上我们很多民族问题的产生与制度的产生有直接的关系，前苏联就是个例子。那么，用这样情况下的民族概念、范畴以及它的所指来对应历史上的胡族，有的时候是不是还有点不确切？当然，我非常赞以及非常支持同刘老师所讲的“五胡兴华”与“多元一体”的密切关系。但是，我们现在确实又遇到很多问题，这些问题从历史上讲“五胡兴华”是一个非常好的题目，从现实上讲“多元一体”也是非常好的。可为什么我们现在所面临的问题却没有

減弱，而是一直困扰着我们？就这样三个问题。

另外，在这里我要特別补充一下，刘老师虽然年龄有些大，今天在外面又很辛苦的走了一整天，我真的很佩服刘老师的精力和学识！刘老师给我们带来了很多学识上、理性上的愉快！谢谢大家！

演讲人刘学铫老师：

谢谢吴老师所给我的三个指教！我首先回答第一个问题，为什么以往我们的记载都是胡人融入汉人而不是汉人融入胡人？事实上，有很多汉人融入胡人，如我刚刚讲的李陵和韩王信的例子——投降匈奴后又变成了匈奴。这些汉人融入胡人，只可惜当时匈奴没有文字，没有记载下来，这是第一。第二，英国有个大史学家叫汤因比，他说人类文明的发展一定会经历四个阶段：诞生、茁壮、成熟、灭亡，这个观点反映在他《历史研究》这本书里。把他这个理论套用在埃及、巴比伦、玛雅乃至印加、印度，都对！唯独套用在中国文明上面的时候就不对了。我们也面临成熟，但是我们没有灭绝，而且还不断的复兴！例如，在诸胡列国时代，整个中原地区都是胡人的天下，此时胡汉互相融合。因为我们东方文明有个特色——互相融合，不像西方文明——有你没我，拼的你死我活。我们是汉人让一点，胡人让一点，你汉化一点，我胡化一点，于是形成新的隋唐文明。所以，隋唐文明不是汉人的文明，而是胡汉共同的文明。我们不能说胡融于汉或汉融于胡，这指民族血缘的融合。因为在契丹之前、西夏之前，所有的胡族都没有创造可以使用的文字，所以对汉融于胡这个事实没有记载下来。书写历史的笔掌握在汉人手中，汉人如何记载，我们后人便怎么读。在北方的胡族拥有文字之后，如我昨天所讲的，离开北京时的元朝最后一个皇帝在汉人文献的记载中被称为元顺帝，可是在蒙文的史料中，则不承认其为元顺帝，而是把他称作元惠宗。所以，从客观上来讲，我们应该称其为元惠宗而非元顺帝。这就是我们要承认少数民族自己的文献记载，因为少数民族对自己内部事务的记载比我们对于其事务的记载要更可靠。就比如某人让我为其写传记，而如果他自己写自传则肯定要比我为他写传记好的多，也更真实。现在有一种口述历史，里面往往会对很多过去的事情进行夸大。比如说，我常跟台湾的大学生讲，“如果你去查我们的

1949 年以前就是少将、中将、上将的那些将军的回忆录，几乎大部分在里面都会说‘余自带兵以来，战无不胜，攻无不克。’每个人都是在汉人文献的记载中，然后大陆不见了。到底是大陆不见这个事实重要呢，还是回忆录这个事实重要？”所以说，回忆录是一个重要的史料，但不是百分之百可信的史料，我们要有选择性。但是对于“元惠宗”，如果想知道他的事功如何伟大，可能元史比较正确。当然，对于元惠宗这种事情，我们要尊重《蒙古青史》、《蒙古源流考》上面的记载。因为这是他们自己记载的历史，要比别人的记载可信得多。这是我对我第一个问题的回答。

第二个问题比较麻烦一点。既然“五胡兴华”与“多元一体”，何以还会有这么多问题？我刚刚也有提到，“多元一体”是个绝对正确的共同体，我们现在向着“多元”、“共流”走，最后的目标是“多元一体”。民族问题不是一蹴而就的，不是依靠行政命令就可以达成的。例如兄弟之间，需要慢慢学习，做哥哥的学习容忍，而做弟弟的需要学会尊重，这都需要时间。等到年龄大了，哥哥自然会照顾弟弟妹妹，而弟弟妹妹自然会听哥哥的话。这不是一个命令下去就能够解决的，而是需要时间。所以，民族问题短时间之内还是会有，何况今天的国际关系相当的复杂。为什么总是在边境地区跨境民族会出现问题，而在湖南境内的打架外国人不登？因为那挑不起国际上的注意，因为那是汉人自己的事。但如果是一个汉人和一个胡人吵架，情况则不同，就被称为民族冲突。在古代，感觉上民族问题没有这么多，因为在古代，西方不如中国，挑不起中国的问题。而在今天，西方唯恐中国强大。我昨天也报告过，过去匈奴打到西方的时候，被称为鞑靼（意思是“从地狱来的人”）；蒙古打过去的时候，被称为黄祸；今天中国强大了，被叫做中国威胁。为什么中国不能强大，只有美国可以，只有德国可以？因为中国强大，他们会怕。以色列建国 10 年的时候，邀请世界各地的犹太人到以色列开会。很多国家都有代表，唯独中国没有。因为根据文献记载，中国有很多犹太人。因为中国是一个大染缸，任何民族掉进来最后都变成中国人，所以就派不出犹太人代表。汉朝文献记载，官宦之家多多少少都养有昆仑奴。对于昆仑奴的解释有很多，但最多的解释是昆仑奴是黑人。两汉是很强大的朝代，那么多的官宦人家都用了昆仑奴，那么，现在昆仑奴都到哪里去了？都融入到你我中间来了！在

中国，黑人都能不见，犹太人就更不用说了！这些都是史上可考的事情。而民族问题今天比较复杂的原因是国际因素。所以，如果汉人认为自己是大哥哥的话，那么必须更要兄友，小弟弟们才会弟恭。如果兄不友，弟何以恭？所以，汉人必须要扩大心胸。我常常跟我的学生讲：汉人已经够多了，十几亿人了，为什么还希望把人家算作汉人呢？多尊重少数民族一点，对汉人没任何损失。古人说：“如欲取之，必先与之！”这就是要汉人如何敞开心胸。这是对第二个问题的回答，而第三个问题在这里也一并回答了。谢谢！

主持人白振声老师：

下面请同学们自由提问。

提问者一：

刘老师您好！我问您请教一个问题：您昨天和今天的讲座多次提到两个名词，一个是汉人，您认为汉人和汉族有何区别？第二，您说的“五胡兴华”中“华”的含义到底是什么？如果说这个“华”指的是“中华文明”中的“华”的话，因为中华文明是各个民族共同缔造的，那么，我认为这个报告的名称应改为“胡汉兴华”。请刘老师对此进行解释，谢谢您！

演讲人刘学铫老师：

首先，如我刚才所讲，我所说的汉族是指最早的汉族。任何一个中国民族志的书都是这么写的，所谓汉族包括了华夏、东夷、荆吴、百越，这个时候可以称其为“汉族”。汉朝以后，匈奴、突厥、鲜卑等许多民族融入汉族，我就将其称为“汉人”。这是我个人的看法，可以商榷。第二，你问到“五胡兴华”中的“华”到底是什么？因为无论在台湾还是大陆，目前都是使用中山先生创造的“中华民族”这个词并认为不好进行修改，但是，在我的书里，我比较偏向使用“中国”。因为“中华”的“华”基本上是华夏。华夏是与夷狄原本是相对的概念，即“华夏入于夷狄则夷狄之，夷狄入于华夏则华夏之”，这是一组相对的名词。而身为少数民族（夷狄），当然不愿意成“中华”。所

以，在我的书里面，我使用的都是“中国民族”。但是，因为今天在海峡两岸习惯使用“中华”一词，也如孔子所言：“吾从众”，所以我顺应大家的习惯用法，可在我的书中，我仍然是使用“中国”。这是我对您的问题的回答，谢谢！

提问者二：

刘教授您好，我认为民族融合的前提是相互的接触和交流，而我之前看到一些报道说台湾对大陆赴台读书的学生有一些限制，您认为这是一种文化排斥现象还是由于政治制度上的问题？

演讲人刘学铫老师：

我们知道，大陆的制度与台湾的制度完全不一样，台湾的政治人物有选票的考虑。马英九上台以后，大力推动大陆学生赴台读书，而民进党则彻底反对。我们的政治是一种妥协的艺术，不是赢者全拿，因为下次还要参加选举，所以马英九做了一些让步。在国立大学的本科中，基本不欢迎大陆学生，而私立大学则对大陆学生完全开放。因为国立大学收的学费很低，而学费低源于国民纳税的高支付，所以反对人士就反对台湾对大陆学生的优待。而私立大学经费自理，收入多少、开支多少并不影响台湾纳税人（台湾国立大学学费 5000 元，私立大学 35000 元，这 30000 元的差额，就是由人民纳税而来的）。从此立场出发，这是可以谅解的。台湾学生到大陆念书与大陆学生到台湾学习，学习条件不同，所交费用也不同，从互惠角度考虑，这不是一个民族问题，而是一个政治问题。这牵涉不到民族问题，因为台湾人也是中国人。但是，国立大学研究部对大陆学生来念书没有限制，这是马英九政府所特别开放的。如果在以往的李登辉、陈水扁时代，在将近 20 年的时间里，这是绝对不可以的！所以，开放是一个缓慢的过程，要慢慢来，而大陆对台湾的开放，也不是一步到位的。所以，我们对此要有耐心。

提问者三：

老师您好，您刚才讲座中提到的王朝更迭时间的比较，都是以汉人和胡人为比较的对象。但是我们大家都知道，这些胡族也并非只有一个少数民族成分。如果这样来算，您所讲的对现在的少数民族来讲，是否有失公

允？因为这样会有让我们觉得，汉人还是把自己放在比较高的立场上，即汉族自己来和我们今天的 55 个少数民族总体来竞争。以您公平的史观来看，这种竞争、比较方式与您公平的立场是否有点矛盾？谢谢！

演讲人刘学铫老师：

请坐，我听懂你的意思了。

因为中国民族很多，除了今天的 55 个少数民族，再加上历史上存在而今天已经消失的民族，能达上百。如果我们把每一个民族都和汉人进行比较的话，那么今天的讲座可能需要三四天。汉人与匈奴、汉人与突厥、汉人与鲜卑、汉人与契丹、汉人与历史上的很多民族，再到与今天的 55 个少数民族……如果这样一对一进行比较的话，是不可能、也是不现实的，只能把胡人（少数民族）综合看成一体。此外，还有很多胡人（少数民族）没有建立过自己的政权，而让这些没有建立过任何形式政权的民族与汉人建立的王朝或者胡人建立的王朝进行比较也是不对的，这即逻辑上所讲的“异类不比”。比如，一支钢笔和一部手机是不能比较的，因为功能不同。因此，我们没有办法让没有建立过自己政权的民族来与建立过王朝的汉人或者胡人进行对比，这是第一点。第二，如果让某一个少数民族与汉人来进行对比的话，那么，少数民族和少数民族之间也要进行对比。比如让匈奴和突厥进行比较，但他们不在同一个时代，该如何比较？比如达斡尔族、赫哲族、鄂伦春族，他们都没有建立过任何形式的统治机构，又该如何比较？我们所谈的都是建立过王朝的民族，所以只好把曾经建立过王朝的胡族归为一类，把胡化的汉人归为一类，把汉人归为一类，把汉化的胡人归为一类。这是一种因无可奈何而采取的办法，并不是汉人高高在上。在这里没有高低之分，而是站在一个水平之上来进行比较的，也是基于现实的考虑。这是我对你问题的回答。谢谢。

提问者四：

刘老师您好！作为汉族中的一员，我非常喜欢各个民族的历史文化和风俗。我相信每个民族的人都会为自己的民族而骄傲。但是，因为当今世界上有许多恶性的事例过分的强调了民族的独立性，企图引起民族间的分离。因此，现在社会上有一种说法：在这种形势下我们应该强调公民的身

份并淡化民族的身份。请问您对此有何看法？第二个问题是，我连续听了您两天的讲座，您能给我们讲讲咱们汉人还有什么优点吗？谢谢！

演讲人刘学铫老师：

我先回答第二个问题：汉人有什么优点。我们知道有这么一句话：“泰山不让坯土，故能成其高；河海不择细流，乃能成其大”，这就是汉人的优点。比如昨天我讲：萝卜是外来的，汉人用的久了，便成为“古已有之”。后面来的萝卜是红的，汉人就称其为胡萝卜——胡人的萝卜。所以，汉人对于外来的东西，从来不排斥，只要认为是好的，最后就接收为己有。大概 1966 年开始，在英国流行迷你裙，而穿迷你裙需要个头高、身材好的女孩穿才漂亮。这在当时的台湾也十分流行，但规定相应的尺寸，如果短于这个尺寸，则被带到警局。但是台湾的女孩，无论什么身材、什么腿型都照穿不误，但为了遮盖腿型的欠佳，在迷你裙里面再穿上一条长裤。这就是汉人！这就是中国！这也像我们父母去菜市场买菜，他们并不会带着菜单去买，而是看到什么新鲜就买什么，这就是汉人的特质！我们不坚持本位主义，我们认为好的，我们就接受，并将其变成我们自己的。这就是所谓的“泰山不让坯土，故能成其高；河海不择细流，乃能成其大”！我们知道，从孙中山就任第一任大总统一直到蒋经国当“总统”宣誓时，他们所穿的衣服都是长袍马褂，而长袍马褂就是胡族的衣服！因为马褂是骑马民族才穿的衣服！再比如今天我们所穿的背心，这也是胡人发明的衣服（胡人称其为“两裆”），而被汉人穿久了，就称其为“背心”，这便成了汉人的东西，所以说汉人没有本位主义，这也可以说是汉人的优点。

接下来回答第一个问题。当然应该淡化民族意识并强化公民意识，如孔子在《大同篇》中所言，这是人类最后的目标，但我们距离那一步还有一段时间。我们知道，第一次世界大战结束之后，美国总统威尔逊提出“民族自决”。美国要在世界各地制造问题，却让别的国家的民族进行“自决”。我们可以试问：美国，为什么你不划几个印第安州给印第安人来建一个印第安国，为什么你不划几个州来建一个黑人国，却要在亚洲推销“民族自决”？！这完全是一种制造问题的心态。“死道友不死贫

道”，“死”的是你们（亚洲）而我（美国）不会死，乱的是你们（亚洲）而我（美国）不会乱。所以，我对于“民族自決”这个词并不认同。此外，“自決”也不是说每个民族想要怎样便怎样，因为民族自決的前提是民族问题。一定是有少数民族才有民族自決，因此，民族自決一定要奠基于多数民族的同意。如果一旦多数民族不同意，那么就只有几条路可以走：一个是打，另一个就是外国支持，否则不可能成功。如果不可能成功还要继续，就等同于少数民族的领袖为了个人利益和目的正将其民族里的人民送进火海、送上战场，这是典型的“明知不可为而为之”。所以，我们不能只看“民族自決”的表面意义，也绝非是少数民族说要怎样就怎样，这要看多数民族是否同意，这才是真正意义上的“民族自決”。辨别这句话的真伪很简单，美国提出这个观点，但他从来不给自己的少数民族以“民族自決”。美国印第安人生存于“保护区”，不用纳税、不用当兵、自生自灭，从而成为一个可以让大家来参观的、活的“历史博物馆”。所以，我们不要认为美国的“民族自決”真的是民主。如果美国真的能够划出几个州给黑人建国、给印第安人建国，他所提出的“民族自決”才有道理，否则那便是虚伪。美国在世界推销他的观点和理念，有他的利益驱使。因为如果别的国家弱了，他才会强。这个道理就如同“你的邻居都没有钱了，才会显得你有钱”。所以，世界公民，像《礼记·大同篇》那样，只是人类的理想，但不是目前可以做到的。

提问者五：

刘老师您好，非常感谢您精彩的报告！我向您请教两个问题：第一个问题，在中亚人（比如哈萨克斯坦人）的心目当中，他们认为鞑靼人、蒙古人是一个非常残忍的民族，因为他们是用武力征服了他们的领土并用武力建立了国家和王朝。鞑靼人、蒙古人也同样用武力、用残忍的手段在中国建立了自己的王朝，但为什么中国人还要把蒙古人作为自己历史的一部分、甚至还是很光辉的一部分来进行描述？也就是说，他们对蒙古人在历史上的这种行为并不是认可的，但我们中国人在谈论元朝时却像讨论一个英雄的王朝一样。而且，在《论语》当中有一句谚语：“不速之客比鞑靼人还坏。”这说明鞑靼人在人们心目中是一个非常坏的民族。我想这么坏的一个民族在统治中原时，对中原人也绝不会心慈手软，一定是采取了

很多暴政。所以，我想请问您：您在研究蒙古史的过程当中，您是以什么样的情感、心态在研究？或者说在您研究史料的过程中，您是不是也发现了蒙古族除了英勇、善战这些优秀的特征之外，是不是也有非常残酷的一面？在中国整个历史长河中，您认为元史是不是也应该作为我们历史的一部分加以研究？另外，请问您大量的研究史料的来源有哪些？除了汉人史料外，是否也借鉴了一些其它国家的史料？

演讲人刘学铫老师：

首先我们要把鞑靼和蒙古做一个区分。首先，今天所谓的“鞑靼”（俄罗斯境内有一个鞑靼共和国）不是蒙古人，而是塔塔尔人。所以，把鞑靼人和蒙古人混在一起，哈萨克人搞错了。第二，为什么即使蒙古族统治中国时也有很多暴政，但中国人对蒙古人所建立的元朝，或者对蒙古人西征仍有一种光荣感？如我刚才所说，我们首先要对鞑靼和蒙古做一个区分；其次，我们对于蒙古史应该有一个体认：忽必烈建立元朝之后，那绝对是中国史的一部分。蒙古帝国时代的蒙古史，我们中国人应该要承认这是世界史的一部分而不一定是中国史，因为这样不会引起中亚人的抗议，我们没有必要把这些都算进去。我记得有一次扎其斯钦给我们上课时，说：“你们汉人一讲到光荣的时候就没有忘记蒙古西征，一讲到恨蒙古人的时候就‘八月十五杀鞑子’。那我们蒙古人在你们汉人眼里是什么地位？”这跟你的问题是一样的。所以，对于这个问题我认为我们要有区别的对待。元朝史部分绝对是中国史，而蒙古帝国时代史应该是世界史的一部分，因为其中一部分不是中国史，我们不要把全部的蒙古史都纳入到中国史来，这是我个人的看法。但我们以往教科书（尤其中学的教科书）中，把蒙古族西征、建立四大汗国都列到中国史里，这是绝对不正确的观念。首先，四大汗国不是同时存在。成吉思汗死后，窝阔台继承大统。窝阔台汗国没有了，其疆域也多半被察合台汗国所占领。第二，成吉思汗的长子术赤与术赤的次子拔都建立钦察汗国之后，跟蒙哥之间有一个密约（在黎东方先生的书——《细说元朝》里面有记载），“我支持你蒙哥当蒙古大汗，但你要承认我钦察汗国不属于蒙古帝国。”虽然蒙哥统一了，但钦察汗国并不属于蒙古帝国的一部分，而是另外一个蒙古帝国。第三，

旭烈兀所建立的伊儿汗国，是蒙哥派他去西征并建立的汗国，与窝阔台汗国并不同时存在。在我们教科书中，蒙古西征、建立四大汗国，表面看来它们似乎同时存在，但如我刚刚所言，钦察汗国和蒙古帝国是平等的，是两个帝国，这在史籍中可以查到。

第二个问题：我个人怎样进行研究，史料从何而来？我对蒙古史所做的研究，主要是文献研究，包括《世界征服者史》、《元朝秘史》、《蒙古源流》、《元史》、《蒙古青史》等第一类史料；另外还有许多现代学者的学术著作，例如黎东方、札奇斯钦、萧启庆（台湾中央研究院院士）等人，还有内蒙古大学的薄音湖。此外，内蒙古大学出版了很多关于蒙古史方面的著作，中央民族大学也有很多教授对蒙古史有深入的研究，还有来自西北工业大学的学者樊明方著有《唐努乌梁海》等。史料是多元的，任何人要根据文献来写一篇论文、写一本书都是能够达到的。而写书相比写论文来说要容易得多，在坐的各位硕士、博士，你们以后写文章也会用到、参考很多的史料，谢谢。

提问者六：

刘老师好！我们知道，自古以来长城就是农牧文明的分水岭，明代修长城是为了抵御蒙古的侵袭，但在清代则不修长城并提出要以蒙古为长城，同时针对蒙古族出台了一系列的怀柔政策，导致现在清史界对于长城在清代的作用少有提及。不知长城在清代是否仍像过去其它朝代一样对北方少数民族有一种震慑作用？请您就此进行评价，谢谢。

演讲人刘学铫老师：

感谢你提出的问题。首先我们要了解：在战国时代，长城是各个国家都有的防城，秦始皇不过是把各段长城接起来而已。尼克松访华的时候，骗毛泽东主席说：“太空（月亮）上唯一可见的人工建筑就是你们的万里长城”。后来你们把它写到了教科书上，并且引以为荣。一直到中国人自己（杨立伟）上了太空，才发现在太空中根本看不见长城。如果在太空中看得见长城，就如同从 2117 公尺外能够看见一根头发，这从理论上来说是不可能的。大概在三十多年前我写过一篇关于长城的文章，我提出一个看法：在汉武帝以前，长城是一个围墙；而在汉武帝之后，它只不过是中国

的一个隔间。围墙，是你我之间的区隔；隔间，是自己家里卧室、客厅之类的界线。在汉武帝之前，长城确实具有国防、民族、经济的界限。西方学者欧文·拉铁摩尔曾写有一本书——《中国的亚洲内陆边疆》，他在书中提出了“中国是在长城以南、嘉峪关以东，长城以外不是中国”的观点，这成为了西方人对“中国”的定义。何以如此？因为这样更便于西方人对中国进行批评。因为汉武帝时代已经跨越了长城界线，所以，我们今天看到的长城是明长城，不是汉长城，更不是秦长城。如我昨天所讲，明朝与蒙古基本上是两个同时并存的政权。元朝最后一个皇帝——妥欢帖睦尔退出大都后，从来没有承认过元朝灭亡，因为一开始就称为蒙古国，在退出大都后，仍然称为蒙古国。于是明朝为了防御蒙古，便重新修筑了长城以围边，这时候，长城才是一条国防线。到了清代，努尔哈赤最早与喀尔喀部蒙古联姻。为了巩固后方，便陆陆续续的说服了各个漠南蒙古。对于漠北蒙古，在康熙二十八年，准格尔军打到喀尔喀蒙古，那时喀尔喀只有四部，喀尔喀三汗（土谢图汗、扎萨克图汗、车臣汗）跟哲布尊丹巴呼图克图商量，该向北投靠俄罗斯，还是向南投奔大清。当时哲布尊丹巴认为“俄罗斯与其信仰不同，如果投奔大清则可享万年之福”（这段话可在《蒙古游牧记》卷 14 的“喀尔喀蒙古”部分可查到）。康熙是历史上一个伟大的皇帝。在康熙二十八年，康熙亲征，把准格尔噶尔丹逐出了喀尔喀蒙古。在俄罗斯着有的《准格尔汗国史》中，记载了准格尔在外蒙古杀人的情况。到康熙军队即将将准格尔噶尔丹部逐出时，西藏五世达赖喇嘛便前去劝说，说准格尔噶尔丹已经后悔并请求放过噶尔丹一马。然而第二年战争仍在继续，最后噶尔丹病死。在康熙二十九年，康熙在多伦诺尔阅兵，也即蒙古各盟、旗会盟，邀请喀尔喀三汗跟哲布尊丹巴到多伦诺尔参观阅兵。喀尔喀三汗看到清朝军威盛大，而准格尔随时还会来，于是要求比照漠南蒙古列入清朝，但条件是仍然保留三汗。所以，外蒙古三个盟是虚的，而三个部则是实的。内蒙没有“汗”——“盟”是实的，而“部”则是虚的，这是内、外蒙最大的不同。雍正、乾隆时期继续打仗，后来出现了一个很勇敢的外蒙古人——成袞扎布，参与到了攻打准格尔的战争中。由于外蒙古军的勇敢，清朝在札萨克图汗部与土谢图汗之间划出一块地，成立了一个赛因诺颜部，而不称“汗”，外蒙古四部，但这一部不称

“汗”。所以，清朝的长城不是国界线，中国的大清帝国对喀尔喀蒙古，不是征服过来的，而是他们自动归顺过来的。对于这个历史，谁都不能更改。公元 2000 年，我代表台湾官方到乌兰巴托送给外蒙古 3000 吨大米，我当时提出了一个条件：一定要帮我找到清朝驻库仑办事大臣的署衙，以及民国初年驻库仑办事大员的署衙。我们知道，蒙古国最不愿意提到这一段历史，因为这会证实外蒙古曾经是中国的领土，但鉴于我的要求，最后还是找到了清代驻库仑办事大臣的署衙。所以，在清代，长城不是国防线。

中国历史上喜欢讲治边政策，其中有一项是“和之以婚姻，阻之以城寨”，这都是历史上治边的政策。而对于我们搞边政的人来说，最不喜欢的就是“治边”，不能用“治”。为什么少数民族要被中央王朝“治”？正所谓“治者理也”，为什么要被你管理？因为这是历史上遗留下来的。清代具有最完整的治边政策，边疆问题也是历史上最少的，只是到了清末才慢慢多了起来。为什么？因为清朝前几位皇帝（康熙、乾隆、顺治等）都是中国历史上绝对少见的英明的伟大的君王，我们不能因为清末的罪过而把之前的英明给抹杀了。为了这个治边问题，我特别写过《历代胡族王朝之民族政策》一书，主要就是讲少数民族王朝如何处理民族问题的，如辽、金、西夏、元朝、清朝时期是如何处理民族问题的，而这在过去是很少提到的，只是讲汉人是如何治理少数民族。这是我对你问题的回答，谢谢。

主持人白振声老师：

感谢刘老师对同学们这些问题的解答，但由于时间关系，今天的提问时间到此结束。刘老师知识非常渊博，今天给我们讲了很多的历史典故、解释了很多问题，我相信大家（包括我在内）都是受益匪浅。再次感谢刘老师今天给我们带来的精彩讲座。今天的讲座到此结束，谢谢大家！

民族走廊共處民族之包容智慧及行為

王鵬、朱金春

中央民族大學民族學與社會學學院

錢文霞

中央民族大學中國少數民族語言文學學院

摘要

包容是諸多學科研究領域的開放性話題。自 20 世紀下半以來，學者們倡導不同宗教派別、不同民族、不同地區、不同文化背景的人們互相理解和共存周容。民族走廊通常是指幾個大民族文化區域交合的邊緣地帶，居住於民族走廊地區的人們對包容的地方性理解與智慧值得我們珍視。本文基於肅南裕固族自治縣聚居多民族的案例，研究表明民族走廊文化系統和多民族日常生活的共同空間造就了肅南當地民族對包容的地化理解，包括適應生態環境過程中的多民族間的互助，不同的宗教、習俗、生活習慣的互相尊重、民族身份的互相承認、合作互惠的觀念等。

關鍵詞：包容、多元文化主義、民族走廊、共存

費孝通先生在《“兩南”興牧》一文中講到肅南和甘南，因兩地同處青藏高原邊緣，也同是以放牧為主要生計的牧區，費先生就把肅南和甘南概括為“兩南”，講兩地都是多民族地區，是民族走廊。本文以“兩南”中的肅南為調研地點。民族走廊是多民族共存交往頻繁地區，不同氏族和同一民族內部不同族群在文化體系與日常生活中如何表述其對“包容”的理解，以及包容的多樣性行為，對於闡釋肅南地區各族人民建構多民族共

處多元文化共存人文生態環境，揭示其中的地方性知識，以及從實踐中認識民族關係的實質，都意義非常。

2010 年 7 月筆者承擔中央民族大學自主科研項目，在少數民族語言文學系鐘進文教授的幫助下，與課題組成員連續兩年暑假前往首肅張掖市肅南裕固族自治縣調研。肅南裕固族自治縣行政區域較長，除明花區位於酒泉地區外，其他各鄉鎮基本沿祁連山北面分布。課題組成員分別赴往紅灣寺、康東、大河、明花和任城等五個鄉鎮，以問卷和訪談的形式了解當地的風土人情，並展開專題研究。

筆者經研究認為，雖然有關“包容”的著述論文已經很多：對包容涵義的闡釋，如“和而不同”¹、對他者他性的包容²、多元之間的互主以及對差異的尊重³等；關於包容的達成，如理性交往與互主溝通⁴、對新事物的接納等；以及對民族或族群包容的研究，如地理歷史、主體能動性對於圖持文化多樣性包容態度的影響⁵、主流社會對少數民族文化自覺的理解與尊重⁶、包容應作為和諧社會的普遍性價值觀⁷、通過包容的積極行動消解族群之間的偏見⁸等，但是綜述這些研究，理論探討和普遍價值探討的研究較多，操作化和應用性的研究較少。那是否是說“包容”主題不具有應用研究的可操作性？本課題研究表明對肅南地區多民族“包容”理解及行為的探討可以作為中國民族和族群包容研究的案例。

在研究的方法論上，本文主要運用現象學社會學理論範式、溝通理性理論範式和儒家“和而不同”價值範式等。三種理論範式都強調關係或間

¹ 李學勤主編，《論語注疏》（子路第十三），北京大學出版社，1999 年。

² 哈貝馬斯，《包容他者》（曹衛東譯），上海人民出版社，2002 年。

³ 楊禮銀，《略論多元社會需要的寬容》，《理論學刊》，2005 年第 8 期。

⁴ 哈貝馬斯，《我們何時應該包容——關於世界觀、價值和理論的競爭》（章國鋒譯），《馬克思主義與現實》，2003 年第 1 期。

⁵ 伍雄武，《對多樣性的寬容——論雲南民族關係的歷史經驗之一》，《思想戰線》，2005 年第 6 期。

⁶ 馬平，《“優勝劣汰”法則與少數民族傳統文化保護》，《寧夏社會科學》，2009 年第 3 期。

⁷ 吳玉軍《多元、寬容與秩序：當代和諧社會新景觀》，《理論與改革》，2005 年第 3 期。

⁸ Mary R. Jackman. 1977. Prejudice, Tolerance and Attitudes toward Ethnic Groups. Social Science Research. Pp145-169.

性的視角，不同的是西方理論範式強調關係中的主體，而儒家思想中強調在於主體之間的關係，如“和”既表明交融在一起的狀態，又是對這一狀態中主體的內在表現。具體來說，間性在於強調差異性，因差異而進行對話，並保持各自的獨立性，繼而會有相互構建後的重新生成，因此本文亦即從間性、溝通和尊重三個角度展開調查與分析研究。

一、肅南多民族共存歷程

河西走廊東起鳥鞘嶺，西至玉門關，南北由山脈夾持。南山以祁連山脈為主，綿延西至阿爾金山，處於青藏高原邊緣地帶；北山以龍首山、合黎山、馬鬃山為屏障，北山山脈以北是蒙古高原沙漠戈壁灘，連接騰格爾沙漠和巴丹吉林沙漠。河西走廊是由四面山脈圍繞而成一個狹長地帶，又位於黃河以西的河西地區，因此得名。從河西走廊的地理環境特點來看，祁連山北麓山區森林茂密、高山草甸豐美，是游牧民族最為適合的繁衍生息之地，而山區夾持的平原地區又適合構建城池，建立穩固的王國政權，發展貿易，獲取游牧生計的補充方式，如器物，食物等等，甚至包括宗教文化等。正是由於河西走廊內接山區和平原，外連南北方向上的青藏高原和蒙古高原、東西方向上的中原王朝和西域諸國，使得這一地區多源多流的多民族得以兼容，多種生計方式得以並蓄。

肅南自古是多民族遷移流動與交流的地區，其中原因既有地理生態的區域分布，又具有民族走廊的歷史文化格局特徵，這些鑄就了肅南所在的祁連山地區和河西走廊成為周邊各民族往來交流的中心與結合地帶。河西走廊在長時段的歷史演變中經歷了多個民族的遷移流動，而每個民族的遷移和流動，都會增加這一地區的文化多元維度，即使一些民族陸續遷出或消失，也會留下文化遺存物和歷史記憶，繼續匯集到河西走廊多民族的文化再生產過程之中，正如王明珂先生所述的民族邊緣走廊地帶的光譜特徵，以及邊緣地帶各民族對於各民族文化板塊的磨合連接與緩沖的重要特徵，所以也可以說多民族的邊緣區域，正是多民族連接交流互相有無合作共享資源的中心區域。

當前肅南的各定居民族群體主要有漢族、裕固族和藏族、蒙古族等 9 個，這些人民族群體的遷入歷史時期以及族源各不相同，但經歷長期的共

處與交流，已經在肅南地區形成了民族走廊形式共存與共享的歷史文化特徵，這種文化特徵既保留了各民族的歷史文化遺產，又既有各自的文化根基與記憶共同塑造與再生產出文化共存與文化共享的民族歷史生態環境。

查看肅南地區史料就能清晰地了解到，肅南歷史上曾是多民族遷移聚居地地區，大部分民族遷來又遷走，而正式圍繞著祁連山這一走廊區域的多民族遷入遷出，沒有哪個民族能真正意義上對這一地區實現純粹的主體民族，使得這一地區成為多民族往來交流的地帶，經過 20 世紀 50 年代中國實行的民族識別，至今識別出的當地民族裕固族、藏族、蒙古族、漢族等民族在生態環境里共處在文化資源上共享。儘管各民族歷史上在遷入這一地區過程中並不常常是和平交流的方式，還有征伐戰爭征服等方式，但隨著這一地區周邊各民族政權的興起和輪番涌來退去，最終留下來的各民族的部落都在保持自己文化根基的同時，不斷學會造應當地的生計方式，並學會如何與當地新舊遷入的其他民族相安共處的資源共享，才能使自己的民族得以繼續繁衍生息。因此也可以將這一地區的人文生態環境的保持看成當地各民族共同塑造出的共處共享的地域性智慧，當地各民族在長時段的歷史中總結出處理民族關係的日常生活知識，保持了當地的人文地理和民族文化生態環境的平衡，沒有出現因為爭奪資源相互壓迫相互欺詐，最終導致人人相惡的人文環境和資源枯竭的生態環境，即使對資源分配上有爭議也可通過儀式⁹達成協約等方式得到持續的解決¹⁰。

二、肅南多民族宗教文化系統——差異中的包容

(一) “包容”的多樣性理解

在以往研究中著重包容的普遍性價值研究較多，對包容的理解也都形態各異，但對於“包容”的理解，最大的偏頗是將其理解為單方面對另一

⁹ 這理的儀式常常會表現出博奕論的特徵，正如博奕論上動物界的例子，同類動物之間在爭奪配偶或領地時通常是運用身體特徵如色彩艷麗、觸角長短等進行儀式上的較量，並非競爭以致傷害對手為目的。

¹⁰ 如在肅南由於藏傳佛教在地域文化特徵中影響廣泛，寺院活佛在解決當地爭端，合法化爭議雙方的協議上有著重要的地位。而信仰伊斯蘭教的民族，如東鄉族、撒拉族和回族，在當地和其他民族一樣都不構成主體民族，所以爭議往往也都可以通過官府出面公證確認協約達成的合法地位。

方面的寬恕或恩賜，這其中呈現出等級或權利關係，導侄這一弊端的原因就是在於沒有人從關係或間性地視角進行理解，也就無法認識到“包容”本質，與尊重多樣性與差異性就相差更遠。促進民族間的和諧，消除民族偏見是中國民族關係研究的主題，而民族包容的價值普遍性與多樣性是中國文明傳承的要求，也是中國多民族國家和諧社會建設的基礎。各民族共同繁榮、共同發展，共同建設和諧社會更需要對相互之間有更多的包容，這不僅僅是包容普遍價值的強調，對相互包容多樣性的理解將會促成更為包容的社會心態與文化系統，夯實和諧社會的堅實基礎。

民族包容人文生態環境的形成與維繫能夠促使各民族的共存和文化多樣性的傳承，但對“包容”的理解亦應是尊重認識和行爲上的多樣性。包容的形成應該訴諸於兩個主體之間所共同實踐的生活空間，正如社會學家舒蒲所說的生活世界，在這個生活世界不存在單一的主體，主體間的相互理解的知識構建源於共同的生活世界，一個主體對另一主體的認識和行爲方式的理解仍基於同一的生活世界。哈貝馬斯提升了對理性概念的理解，溝通理性的提出是架構共同生活世界的重要工具。在不同的民族文化體系間，通過溝通來實現共同生活世界，既是相互尊重相互理解的需要，也是共處共存共享共同繁榮的必然途徑。而溝通理解的首要是對不同文化權益與平等合法地位的承認，即承認不同民族文化生計方式在生存傳承地位上的平等，也就是尊重和接受各民族文化在儀式和內容上的差異甚至頂牛。對“包容”的理解在認識和行爲等形式上各民族文化中都會有不同的表現，這就是需要調查和找出的方面，其意義在於各民族主體之間共同生活世界和日常生活知識的構建。

(二) 差異中的包容

“包容”在當地的日常生活知識體系中不僅可以理解為上述的公共生活空間里的共識，而且還在日常生活中各種差異性存在的包容。在這一藏、蒙、漢等文化區域影響下的邊緣地區，往往是多民族差異對比最明顯的地區，但同時這一地區各民族內地也往往表現出差異，如人口不足兩萬的裕固族就可以使用兩種不同語族的語言，而即使說同一語族的語言，因地域上的影響也會有一些差異，如肅南明花區的說西部裕固語的裕固族與大河區的在語音語速上仍會略有差異。也正是由於這些邊緣性造成的諸多

差異，促使肅南地區成為多民族交流往來的中心區域，也可以說形成了多民族共同生活的空間，這個空間就是對各種差異達成的包容，需要包容來維繫，並促進各民族自身傳統文化根基的傳承與文化脈絡的再生產。

1.生談方式差異

中國是多民族多文化生態系統的國家，20世紀林耀華先生就借用前蘇聯民族學家關於經濟文化類型理論梳理了中國各民族文化生態系統的經濟文化類型。這種研究方法的引入，充分提醒了游牧農耕二分法的弊端，容易忽視生計方式的多樣性，與適應各個文化生態系統的生計方式細致特徵。之後，費孝通先生還提出民族走廊理論，又是對經濟文化類型理論的補充，中國的多民族文化生態系統不僅表現為各個生計方式經濟文化板塊，還有這些板塊區域之間的邊緣地帶所構成的民族走廊文化與生計方式。

在肅南的一些地區如紅灣寺和皇城，每戶家體都會在分到牧場的同時，會分到一份耕地，不論是裕固族、藏族還是漢族，在安排收牧業上畜牧同時，在耕地上大部分種植大麥和鶴麥，這兩種作物主要是用於供冬天補貼牛羊的草料，當然在海拔低的耕地地區，如紅灣寺附近還有種植小麥的。而在肅南縣的明花地區牧業和農業的混合就更為明顯，由於明花地區氣候乾旱，平原草原退化嚴重，農耕是重要的補充生計方式，而這一地區的裕固族牧民很早¹¹就習慣了農耕的生計方式。地理生態環境的影響使得肅南地區的各民族在生計方式並非採取單一的形式，而是多元互補相互共容的。所以牧業上轉場到山區里當地人是牧民和採集狩獵人，當然現在山區已經實行圍欄和一些禁獵，但在山區里採集蘑菇是日常生活中重要的食物來源，當牧業轉場到平谷河壩地區時當地人也會種植麥類和蔬菜，作為人們的食物和畜牧的飼料來源。在這樣的民族走廊地帶，生計方式和混合和相互包容的，作為維持家庭生活和群體毓衍的必要手段，已經成為地域文化的重要特點，各民族群體的生計方式是複合型的，由此造就的各民族群體的共同生活空間也是包容對等和相互交流的。

¹¹ 裕固族祖先黃頭回鶻自明朝嘉峪關外安定衛等衛遷入關內後，一部分人就定居在酒泉當時的肅州附近，即現在的黃泥堡和明花地區，有研究認為遷入到這一地區的裕固族先民此時已經開始改寫農耕的生談方式。

2.宗教攸差異

現在肅南居民主要的宗教攸仰有藏傳佛教的伊斯蘭教，但在人們的日常活動和儀式當中仍可以看到薩滿教的遺存。信仰藏傳佛教的居民多是藏族的裕固族，當地的回族、東鄉族和撒拉族攸仰伊斯蘭教，漢族受藏傳佛教影響，早年遷居到肅南，漢族老人信仰藏傳佛教的較多。在牧區信仰藏傳佛教的牧民家庭就更多，在牧嚴家庭豎著經幡旗杆的十分普遍，每到節日里牧民也會到寺院上香祈求平安。筆者在田野裡也看到農曆的八月十五日中秋節，會有牧民去寺院上香喂桑，而與一位縣裡文化研究工作人員聊起時，他給我講起八月十五日來歷和游牧民族的傳說。但筆者也感覺到在當地藏族、裕固族、漢族等民族的觀念里，節日沒有太多的民族成分，而是作為一種共享的文化資源，同一個節日各民族群體可以賦予不同的儀意意義，而這種意義正蘊含於各民族的文化傳統，以及各民族相處的共同生活空間。

在肅南藏傳佛教影響著裕固族、藏族、蒙古族和漢族等幾個民族，共同的宗教信仰營造了當地各民族的相互理解和相互幫助的氛圍。一位調查隊員的入戶訪談中，可以看到村里的不信仰伊斯蘭教的各民族居民非常尊重穆斯林的生活習慣，而村里的穆斯林居民也認為得到了其他民族和信仰其他宗教居民的尊重，宗教信仰並不妨礙村里居民之間的互助往來和共處。肅南藏傳佛教的廣泛影響縮小各民族之間文化差異的距離，而伊斯蘭教與藏傳佛教之間的差異在當地是通過相互尊重相互理解的公共生活空間來包容的，雖然據當地人介紹在青海地區曾發生過宗教信眾之間的衝突，但在肅南地區由於各民族都處於周邊文化區域的邊緣地帶，所以肅南各民族之間都會以尊重構建共同的生活空間。

3.風俗習慣差異

肅南各民族居住在高山草場、林場和河谷農作相結合地帶，飲料以麵食為主，麵粉和蔬菜除本地產外，還需要大量的外地運入，而肅南農牧產出最多的供畜牧的草料和牛羊肉，所以肅南各族居民主要的肉食是牛羊肉，在食物禁忌中，裕固族、藏族都有禁食“尖嘴圓蹄”動物的說法，不過近幾年一些動物如雞、魚等也可以食用，但對馬、驢等動物依然禁食。筆者在縣城曾聽到一件關於買驢肉的事情，前年有一個商販不知道肅南一

些民族的食物禁忌，從張掖拉進一車毛驥屠宰在市場販賣驥肉，當地居民就有人找到縣政府把食物禁忌的事情的說明，縣政府調查了情況就把販賣驥肉的商販趕出了肅南。在肅南各民族的宗教信仰和傳統生活習慣有一些差異，但正是這些差異的存在，使得當地各民族居民都會注意到其他民族的風俗習慣的特點，並進行比較。到其他民族家庭做客時也都非常尊重各民族的民族習慣，比如食物禁忌、飲料特點等等。

4. 民族群體與民族認同差異

加拿大哲學家查爾斯·泰勒認為“認同之意在於指明一些切身的理解，如他們是誰，以及作為人他們所具有的基本的明確的特徵。”¹²而“我們的認同部分由承認或承認之缺失所形塑，但常常由他者的誤認（Misrecognition）所形塑，如果圍繞他們的群體或社會折返給他們自己是封閉的、低下的、可輕視的圖景，那麼他們群體中組織或個體會遭受真正的毀滅和扭曲。不承認（Nonrecognition）或誤認（Misrecognition）會造成傷害，會是一種壓迫的形式，置人於錯誤的歪曲的以及貶低的模式之中。”¹³對他者認同的不承認或誤認就會生成刻板印象（Stereotype）以及責備受害者（Blame of Victims）的情況。

對民族認同和民族群體合法地位的承認，以及對民族群體合法權益的保護，能夠促進各民族間的相互理解與包容。國家的民族團結工程並不會因為對民族群體權益和各民族認同的承認而導致坍塌，相反，承認的政治會造就各民族相互尊重和對認同含義的切實理解，一個民族群體保持自身的民族認同，就需要以對其他民族群體認同的承認與尊重為前提，否則，自身的民醫認同就不會得到承認或被誤解。所以對於走廊地帶的多民族來說，認同和群體權益是相互理解和承認的，不像國家所預設的情況，必須用國家話語來教導如何實現民族團結，而國家民族團結的話語最終目的是有助於社會和政治上穩定。

筆者在肅南皇城鎮調研過程中，曾與一位藏醫大叔有過一段關於皇城鎮的攀談，這位藏族大叔告訴筆者，在肅南行政區域劃分導致全縣牧民大

¹² Charles Taylor, 1994. *The Politics of Recognition. Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press. Pp25.

¹³ Charles Taylor, 1994. *The Politics of Recognition. Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press. Pp25.

搬遷前，皇城鎮地區的牧民主要是藏族，那時裕固族還沒有被統一行政命令搬遷過來，但時常有從武威、金昌等地逃難上來的漢族，皇城地區的藏族也會幫助這些逃難的漢族。儘管民族群體和民族認同不同，但這位藏族大叔看來救濟難民並沒有族類的區分，當這些漢族安頓到當地從事生產後，當地藏族也講出一些耕地和牧場，到現在，鎮近的北灘村和南灘村多是漢族居民。從藏族大叔的言談中，可以感受到藏傳文化影響下對待其他民族群體的救濟、承認和包容是以往研究中大多被忽視的。在田野調研中接觸到當地的裕固族、藏族、回族、土族、漢族等多民族居民，筆者認為他們都會明確自己的族別，以及有著較強的民族認同感，但這並不妨礙他們對其他群體的民族認同的承認和民族權益的尊重，而正是相互的認同和尊重，促使生成了相互包容和尊重的公共生活空間。

三、影響包容行為的多種因素

筆者結合在田野中的記錄訪談和觀察，舉出了當地對“包容”的多樣性理解的例子，以及在當地多種差異中，當地各民族居民所表現出的包容行為。這些行為可以概括為生態環境多重適應、宗教相互尊重、風俗習慣的相互尊重，以及對民族群體和認同的承認，還包括誠信、互惠的觀念和行為等等。當地人如何形成這些觀念和行為，除了筆者在上述通過訪談理解做了一些闡釋外，還應用問卷調查的方式，收集一些相關信息，進行分析試圖對當地人的包容行為做出統計上的解釋。

問卷調查收集時間是在 2010 年暑假期間，地點分布在肅南縣城和康東鄉、皇城鎮，共收集有效問題 76 份，問卷容客涉及民族身份、居住狀況、語言、宗教、婚姻、教育以及民族意識等多個方面。雖然問卷並沒有嚴格按統計學要求隨機抽取樣本發放問題，但發放問卷的場所多為居民公共活動區域，在一定程度上說明了問卷調查對象之間的異質性，從而保證問卷樣本收集的代表性與效度。至於問卷的信度，筆者不準備進行問卷可信度的測量與計算，一是問卷大部分為調研隊員一邊訪談一邊填寫而成，二是僅僅用 76 份問卷來證明在一個縣城里的各民族居民的包容行為現象並不切合實際，報告中只有以此提供一種符合羅輯的解釋，以供參考和繼續研究。

1. 民族歷史記憶

問卷調查中涉及民族歷史記憶的，首先需要了解樣本中個民族群體的民族身份，據表 3-1 表示，調查對象民族身份中裕固族、漢族、藏族、回族、土族的比重分別是 39.5%、38.2%、17.1%、1.3%、2.6%。樣本總體中有一個樣本丟失，所以有效調查對象總數是 75 人。調查樣本各民族比例基本符合縣域內各民族的人口比例，裕固族、漢族、藏族人口占多數，樣本的有效累積百分比也占到 96%。

表 3-1 調查樣本中各民族人口所占比重分布表

民族	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
裕固族	30	39.5	40.0
漢族	29	38.2	78.7
藏族	13	17.1	96.0
回族	1	1.3	97.3
土族	2	2.6	100
合計	75	98.7	

民族故事、傳說和神話是一個民族歷史記憶的重要載體，問卷調查中顯示，有 48.7% 的調查對象了解知道自身民族的民間事故，知道較多和很多的分別為 21.1%、15.8%，而知道自身民族的民間故事的調查對象除缺失的 4 個樣本外，有效累積百分比達到 90.3%，見表 3-2。這就是說在肅南地區，多民族共存的情境中，各民族對自身民族的民間故事仍有保存和傳承，可以在一定程度上說明各民族都保存著各自的歷史記憶，對民族認同的塑造有著重要的作用，但表 3-3 所示，能完整講出自身民族的民間故事的比例有所下降，調查樣本除缺失 11 個樣本外，能講出自身民族的民間故事的調查對象有效累積百分比僅占 44.6%。與表 3-3 相比較人數下降了一半多，這也說明調查對象可能獲得民族故事傳說是通過上一代父輩祖父輩獲得自身民族的歷史記憶，當面對調查對象的下一代群體時，歷史記憶的傳承可能會出現斷層的現象，這無不與當前的教育內容和方式關聯緊

密。一旦各民族歷史記憶大部分消失，各民族之間能否再生產出公共共享的生活空間，將是需求認同時代的問題。而沒有歷史記憶的塑造民族認同容易造成偏激的民族主義，因為民族故事中如裕固族史詩“堯乎爾來自西州哈卓”中就有告誡子孫的貪婪戰亂給民族帶來的苦難，“我要把這支帶血的歌，留給子孫萬代敘唱：讓他們永遠不要忘記”。表 3-4 也表明了各民族對自己家族姓氏的基本歷史記憶仍較為清楚。

表 3-2 調查樣本中本民族民間故事知曉情況百分比分布表

本民族民間故事	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
知道一點	37	48.7	51.4
知道較多	16	21.1	73.6
知道很多	12	15.8	90.3
不知道	7	9.2	100.0
合計	72	94.7	

表 3-3 調查樣本中能講出民間故事的調查對象百分比分布表

本民族民間故事	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
能講	29	38.2	44.6
講不出來	36	47.4	100
合計	65	85.5	

表 3-4 調查樣本中調查對象了解自己姓氏家族來源情況百分比分布表

姓氏家族來源	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
清楚	54	71.1	78.3
不清楚	15	19.7	100.0
合計	69	90.8	

2. 民族居住格局

民族居住格局在民族社會學的民族關係研究中常被用來作為衡量關係狀況和融合程度的指標，在此次問卷調查中，詳細了解了調查對象的民族居住格局與民族交往情況，以說明民族居住格局對於民族間的包容行為以及公共生活空間的形成有一定影響，而更為重要的是民族交往中的頻繁程度以及交往中所生成的相互了解和理解的氛圍。

調查對象中大部分人生活在肅南縣內，除 2 個缺失的樣本，有效累積百分比占到 83.8%，見表 3-5。表 3-6 所示，大部分調查對象鄰居的民族身份是裕固族和漢族，百分比分別占到 39.5% 和 31.6%，但從交互表 3-7 計算出的調查對象民族身份和鄰居民族身份兩個變量的 Lambda 系數以鄰居民族身份為因變量，是 0.047，說明個變量基本上不相關，也就是說調查對象的鄰居為同一民族的可能性並不高，混居的程度較高，但從表 3-6 中仍可以看出，由於裕固族和漢族在人數上較多，鄰居是同一民族的比例分別占到了 46.7% 和 37%，再就是藏族身份調查對象鄰居多為裕固族和漢族，比例分別是 46.2% 和 38.5%，另外漢族的鄰居是裕固族的比例是 33.3%，裕固族的鄰居是漢族的比例是 23.3%。除樣本中人數較少的藏族、回族、土族外，裕固族和漢族都會首選同一民族作為鄰居，裕固族則更為明顯。而在關於民族間的交流方面，調查對象為其他民族與裕固族交流較多的有效百分比是 38.4%，與藏族交流較多的有效百分比是 28.8%，蒙古族、漢族同樣情況的有效百分比占 66.7%，與蒙古族接觸少的原因是肅南縣人口比例中蒙古族占比重較小，且主要集中在一個蒙古族民族鄉。再從日常生活受各民族影響來看，受到裕固族、藏族、蒙古族和漢族文化影響較多的調查對象有效百分比分別是 34.3%、25.7%、7.1%、47.1%。

以上關於民族居住、民族交流和文化互動等三個方面的百分比數據中，可以看出人口數量占優勢的民族，其影響的範圍也比較廣泛。但有一點需要注意的是在各民族居住相對集中的同時，當地人口數量少的民族會更多接受周圍民族文化的影響，且交流的機會更多，如藏族。而當地人口數量多的民族則會更為廣泛接觸到各民族的文化，如漢族和裕固族。筆者在田野調查也觀察到藏傳佛教對當地各民族的影響，以及各民族生活習慣之間的差異，但會有各民族都能接受的相似飲食習慣，服飾等等。所以也

可以說即使在民族聚居的情況下，如果增加民族間的交流理解和文化互動，亦可以消除民族間的隔閡，而且民族聚居有助於民族群體社區認同感的維持，並且有助於民族傳統文化的傳統，以及與其他民族群體交流中促進民族文化的再生產。

表 3-5 調查樣本中調查對象生活地百分比分布表

生活地	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
肅南縣城	30	39.5	40.5
紅灣寺	11	14.5	55.4
康東鄉	11	14.5	70.3
縣城墩台子	6	7.9	78.4
皇城	4	5.3	83.8
張掖	8	10.5	94.6
外地	4	5.3	100.0
合計	74	94.4	

表 3-6 調查樣本中調查對象鄰居民族身份百分比分布表

鄰居民族	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
裕固族	30	39.5	41.1
藏族	6	7.9	49.3
蒙古族	1	1.3	50.7
漢族	24	31.6	83.6
多個民族	12	15.8	100.0
合計	73	96.1	

表 3-7 調查樣本中調查對象民族身份與鄰居民族身份人數及百分比交互分布表

民族 鄰居民族 \ 民族	裕固族	漢族	藏族	回族	土族
裕固族	14(46.7%)	9(33.3%)	6(46.2%)	0(0.0%)	5(50.0%)
藏族	2(6.7%)	3(11.1%)	1(7.7%)	0(0.0%)	0(0.0%)
蒙古族	1(3.3%)	0(0.0%)	0(0.0%)	0(0.0%)	0(0.0%)
漢族	7(23.3%)	10(37.0%)	5(38.5%)	1(100.0%)	5(50.0%)
多個民族	6(20.0%)	5(18.5%)	1(7.7%)	0(0.0%)	0(0.0%)
合計	30(100.0%)	27(100.0%)	13(100.0%)	1(100.0%)	2(100.0%)

3. 語言運用

語言是文化的重要載體，語言的運用也是民族群體存在的重要標誌之一。在問卷調查中，筆者設計了有關語言運用的方面，以說明肅南當地語言運用的特點對當地各民族的公共社會空間架構的影響。從表 3-8 來看，能說和能說能寫自己民族語言的調查對象，有效累積百分比是 82.6%，掌握自己民族語言的調查對象佔了相當高的比例。表 3-9 則表明，語言使用是民族交往過程中最大阻礙，但這也並非只通過在多民族地區進行漢語教學所能解決的，因為以筆者田野調查中見聞，許多當地的裕固族、藏族等民族都會講漢語，那這裡語言使用成為民族交往中困難的主要原因如何解釋中？在表 3-10 中顯示出，會使用兩以上語言的調查對象有效累積百分比達到 63.9%，雙語人在肅南地區十分普遍，問題就出在語言運用的方向性上。如民族與語言使用兩個變量的交互表 3-11 所示，語言使用作為因變量的 Lambda 相關係數為 0.308，為弱相關，裕固族、藏族能夠使用兩種及以上語言的百分比是 94.1%，61.5%，而漢族能夠使用兩種及以上語言的百分比是 37%，所以可以推測語言使用造成民族交流困難的原因在於語言使用的單向傳播，但漢族使用雙語的比例達到 37%，較其他漢族地區比例高，因此多種語言的學習並用對於各民族群體來說是非常必要的，是語言包容的重要表現之一。

表 3-8 調查樣本中調查對象使用自己民族語言情況分布分比分布表

本民族語言	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
會說會寫	23	30.3	33.3
會說不會寫	34	44.7	82.6
既不會說也不會寫	12	15.8	100.0
合計	69	90.8	

表 3-9 調查樣本中調查對象民族交往困難原因分比分布表

民族交往困難	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
語言	36	47.4	54.5
風俗習慣	13	17.1	74.2
信仰	7	9.2	84.8
居住格局	4	5.3	90.9
其他	6	7.9	100.0
合計	66	86.8	

表 3-10 調查樣本中調查對象能夠使用語言的個數分比分布表

語言個數	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
4	3	3.9	4.2
3	12	15.8	20.8
2	31	40.8	63.9
1	26	34.2	100.0
合計	72	94.7	

表 3-11 調查樣本中調查對象民族與語言使用人數及百分比交互分布表

民族 語言使用	裕固族	漢族	藏族	回族	土族
一種語言	2(6.9%)	17(63.0%)	5(38.5%)	1(100.0%)	1(50.0%)
兩種語言及以上	27(93.1%)	10(37.0%)	8(61.5%)	0(0.0%)	1(50.0%)
合計	29(100.0%)	27(100.0%)	13(100.0%)	1(100.0%)	2(100.0%)

4. 民族通婚

民族通婚是各民族群體在交往過程中產生的一種社會現象。對於個體而言，各民族群體在不同程度、範圍內的交往，增加了各民族群體中個體相互接觸與建立緊密關係的機會，但由於各民族群體之間差異的存在，使得個體在擇偶過程中增加了民族以及與其相關因素的考慮；對於群體而言，族際通婚並非各民族群體在交往中所寄達到的目的，至少對於各民族群體中權力占有者是這樣，“因為他們認為這是他們民族分解的一個原動力”¹⁴，但隨著各民族交往時間的推移以及交往結果的明晰化，不同民族群體會對族際通婚持有不同的態度，並呈現不同程度的包容，而這在一定程度上是對各民族群體之間關係狀況的說明，以及對各民族其他包容行為的影響。

在肅南筆者注意到家族的影響非常廣泛，比如裕固族無論在縣城的哪個鄉鎮都會有親戚，所以可以說裕固族是由親戚聯繫到一起的各個家族的集合群體，而隨著各民族群體流動性的增加，各民族間的通婚現象也較為明顯。如表 3-12 所示，調查對象家庭中有其他民族成員 1 個及以上的有效累積百分比為 42.5%，占到所有調查對象家庭的 2/5 還多。由此可見，在肅南民族通婚是較為普遍的現象。但通婚並不意味著民族群體受到衝擊或瓦解，相反，通婚促使民族群體之間的聯繫，增加共享社會文化資源的可能性，而通婚的結果多是融入到各民族家庭當中。其子女多學習少數民

¹⁴ 許讓神父著，費孝通，王同惠合譯，《甘肅土人的婚姻》要遼寧教育出版社，19998 年，第 16 頁。

族風俗習慣和民族語言，成為雙語人，從表 3-13 可以看出，以其他民族家庭成員為因變量的 Lambda 系數為 0.161，說明民族通婚受調查對象民族身份的影響很小，且人口相對較少的民族，家庭中有其他民族成員的比率就會高一些，如調查對象中藏族家庭有一個及以上其他民族成員的比例高達 61.5%，而人口較多的裕固族和漢族也分別達到 30%、44.4%。因此多民族地區民族群體對民族婚的包容一方面促使了各民醫自身傳統文化的傳播與維繫，另一方面也增大民族群體的規模，並沒有由於規模的擴大而削弱地區各民族的社區認同和民族認同感，而是增進了各民族間的相互了解和相互包容。

表 3-12 調查樣本中其他民族家廣成員所占百分比分布表

其他民族家庭成員	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
3	2	2.6	2.7
2	11	14.5	17.8
1	18	23.7	42.5
0	42	55.3	100.0
合計	73	96.1	

表 3-13 調查樣本中調查對象民族身份與其他民族家庭成員人數及百分比交互分布表

民族 其他 民族家庭成員	裕固族	漢族	藏族	回族	土族
沒有 有一個及以上的	21(70.0%) 9(30.0%)	15(55.6%) 12(44.4%)	5(38.5%) 8(61.5%)	1(100.0%) 0(0.0%)	0(0.0%) 2(100.0%)
合計	30(100.0%)	27(100.0%)	13(100.0%)	1(100.0%)	2(100.0%)

5. 接納態度與尊重意識

接納和尊重是民族交往溝通的基本前提，只有接納其他民族的宗教信

仰、風俗習慣以及生計方式、儀式活動，才能體會到這些方面對於其他民族群體的意義，而尊重是在各民族群體文化方面差異情況下，維繫各自民族群體認同感和獲得其他族群體承認的必然，各民族群體之間需要相互尊重和承認，民族認同才會得以實現。在表 3-14 和表 3-15 中，問卷調查了調查對象是否願意參加其他民族的儀式活動，以及是否願意接納其他民族參加自身民族的儀式活動。調查顯示，願意參加其他民族儀式活動的調查對象占 84.2%，願意接納其他民族參加自身民族儀式活動的調查對象到了 93.4%，表明在肅南這一多個民族地區，各民族相互之間較高程度的願意共同參與自身民族或其他民族的共同儀式活動，可見各民族相互接納程度之高，這對於各民族群體形成共同生活空間，孕育包容氛圍十分重要。

表 3-14 調查樣本中調查對象是否願意參加其他民族活動百分比分布表

其他民族活動	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
願意參加	64	84.2	88.9
不願意參加	8	10.5	100.0
合計	72	94.7	

表 3-15 調查樣本中調查對象是否願意參接納其他民族參加自身民族活動百分比分布表

其他民族參加活動	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
願意參加	71	93.4	95.9
不願意參加	3	3.9	100.0
合計	74	97.4	

在表 3-16 中顯示的情況，也正好說明了在出現不尊重情況時，最多的原因是對相互表族文化的不了解，除缺失的 21 個樣本外，占 44.7%，而各民族成員相互參與民族儀式活動，必然會增加之間的了解。在據表 3-17 來看，事實上，調查對象認為肅南各民族間的相互尊重程度是非常

高的，除缺失的 3 個樣本外，自身民族文化風俗生活習慣受到尊重的調查對象百分比占 94.7%。在筆者調研中，通過訪談與觀察也正是當地民族相互尊重程度之高促成了肅南地區多民族間的共處與共存，即使出現糾紛的情況，也會在相互尊重的前提下，有效地尋求解決糾紛的方法，如由寺院活佛、官府等出面進行仲裁，而當地民族也更願意通過仲裁而非競爭至衝突的方式來解決爭議。這說明肅南地區各民族包容交往中的對等關係，以及相互容納他者存在的合法性。

表 3-16 調查樣本中調查對象文化生活習慣沒有得到尊重的原因百分比分布表

不尊重原因	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
不了解	34	44.7	61.8
偏見	1	1.3	63.6
疏忽	4	5.3	70.9
重要性認識不夠	16	21.1	100.0
合計	55	72.4	

表 3-17 調查樣本中調查對象風俗習慣受到尊重百分比分布表

風俗受到尊重	人數	百分比(%)	累積百分比(%)
尊重	72	94.7	98.6
不尊重	1	1.3	100.0
合計	73	96.1	

四、維繫多元文化社會與包容的策略意義

1. 包容性發展的提出

“包容性”是聯合國千年發展目標中提出的觀念之一。2011 年中國博鳌亞洲論壇以“包容性發展”作為主題，中國國家主席胡錦濤發表以

“包容性發展：共同議程與全新挑戰”為主題演講，闡述“包容性發展”概念的意義和在中國的實踐。“包容性發展”對於中國來說，將使經濟發展回歸增長本意，即以人為本，發展的目的不是單純追求GDP的增長，而是使經濟的增長和社會的進步以及人民生活的改善同步進行，並且追求經濟增長與資源環境的協調發展。“包容性發展”是中國經濟發展方式轉變的基本內涵。

中國作為多民族國家，具有豐厚的文化多樣性資源，如何保護和發展中國各民族的文化多樣性，同樣是“包容性發展”的重要體現。包容文化多樣性以及傳承與發展多元文化是“包容性發展”不可缺失的內容，因為中國既是一個經濟大國，更是歷史上以來的多民族多文化的國家，多民族和睦相處多樣文化資源共享是中國持續繁榮的重要保證和寶貴的歷史經驗。隨著中國經濟的快速發展，暴露出的文化短板效應日益明顯，不能很好彌補文化建設上欠缺，必將阻礙經濟持續平穩發展，甚至會由於文化的僵化而導致社會動蕩，出現社會經濟倒退的局面。所以在多民族的中國，只鼓吹一種文化形式，而壓低或排斥磨滅其他形式的文化，必然會導致文化的僵化，不僅將缺少維持社會穩定發展和創新的動力，甚至會對社會穩定本身造成衝擊。原因就在於蘊藏於中國各民族的文化生態智慧，沒有得到挖掘和重視，而各民族的文化生態智慧將是新階段中國社會持續發展與創新的動力源。

2.以包容氛圍促進民族團結的策略意義

中國民族學家林耀華先生在1950年代，跟蘇聯專家切博克薩羅夫合作梳理出《中國經濟文化類型》，奠定了中華各民族文化生態學研究的基礎，概括的說是“中國偶本的文化生態學”。¹⁵費孝通先生則致力於“和美”思想的研究，圍繞“和美”思想提出文化自覺、和而不同的理論闡述。費孝通先生《文化自覺和而不同——在“二十一世紀人類的生存與發展國際人類學學術研討會”上的演講》一文中指出“在新國家的建設當中，我們必須注意民族與民族之間，文化與文化之間的那種「和而不同」

¹⁵ 張海洋，《少數民族與中國——林耀華先生做少數民族研究的意義和啓示》，在2010年中國人民大學紀念林耀華先生誕辰一百周年會議上的演講。

的關係。「和而不同」是世界上成功的文明體系的主要特徵，這樣的文明體系與歐式的民族國家體系很不同，也有著它自身的優點。”¹⁶林耀華先生的文化生態多元思想與費孝通先生和而不同的思想，給我們處理民族文化多元事實提供的思考框架，以及給世界人類和睦相處提供的美好藍圖。

當前民族工作中，需要包容的氣氛，包容中國各民族地區可能出現的各種民族社會問題，多民族地區在交往交流中沒有問題可能才是最大的問題。問題在於基於對中國各民族歷史社會地位的承認，相信各民族地方智慧與處理民族共處共存的經驗。當然縱觀中國歷史歷朝歷代各民族地方政權，各民族在處理民族關係上並不是完全成功的，所以在當代既說總結歷史經驗，又要從田野中尋找各民族的地方性智慧，這至少為處理好各民族間的關係提供了更多的參考，也為達成各民族地區有效解決問題的共識提供了必要的智慧庫。因此包容必將是當前民族工作思維範式轉換的基調，包容達成共識的各種智慧，民族工作才會更富有活力，中國各民族才會願意共同承擔通過共識達成的各項政策措施的風險。以此中國各民醫就會自覺地構建共同的生活空間，這也應了中華民族的本意，並非政治的一體化，而是中國各民族共同發展共同繁榮，生活和命運息息相關的文明共同體。

（2011年11月24日投稿，2011年12月31日審查通過）

¹⁶ 費孝通，《文化自覺和面不同——在“二十一世紀人類的生存與發展國際人類學學術研討會”上的演講》，《民俗研究》，2000年第3期。

邊疆少數民族諺語集錦

- 看清了敵人是誰，等於我到一位老師。；認清了有毒的東西，等於我到了一劑良藥。（藏族）
- 不要壯賊娃的膽，不要放惡狼生路。（藏族）
- 不要把敵人看成錦羊，不要把朋友當作豺狼（維吾爾族）
- 想不到的地方出嫌狸（維吾爾族）
- 晒糧食過雨，行路也有參（納西族）
- 人逢背時的時候，吃豆腐也會遇到骨頭（土家族）
- 鳳凰落了地，連雞也不如；老虎離了山，連狗也不如（蒙古族）
- 得勢的貓比虎飢，失勢的孔維不如雞（景頗族）
- 自己撬木枉壓脖力（毛南族）
- 自己找風子放在自己頭上（僾佬族）
- 自己吐痰自己舔（布依族）
- 田靠水溝，人靠勤勞（傣族）
- 男兒莫閑坐，女兒少串門（回族）
- 調皮的孩子搶話設，伶俐的孩子挑話說（維吾爾族）
- 堵水要用土石，辦事要用智慧（錫伯族）

【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）】

介析《中亞與中國關係史》書評

張華克
中國文化大學史學所博士生

壹、前言

劉學銚教授的《從古籍看中亞與中國關係史》出版後，佳評如潮。於是他豪氣干雲，乘勝追擊，本著讀書人的執著，再度大筆一揮，完成另一部類似的讀物《中亞與中國關係史》。

這本還是談中亞與中國國際關係史的書籍，由於少了「從古籍看」四個字，用典及引證的範圍就更加廣闊了。舉凡邊疆史中有關中亞的重要著作，都在他的擷取範圍之內，如《北狄源流史》¹、²《西域研究》、³《準噶爾汗國史(1635-1758)》、⁴《西蒙古史研究》等，⁵而劉教授自己的著作，也是他立論的基礎，像《五胡史論》、⁶《匈奴史論》等，⁷也頻頻採用。總計使用了一〇二種書刊，可謂旁徵博引，工程浩大。

研究中亞，是探討邊疆歷史上不可或缺的重要成分。且因從古至今，中亞與中國就是關係緊密的夥伴。中國藉著引進多元的西域風俗，獲得文化融合的利益，締造出了璀璨的華夏文明，至今仍深深影響著中國自身與全世界。

劉教授由於工作關係，⁷對以上觀點有著深刻的認識。所以他一再為文，不厭其煩的將珍貴的史料、創新的觀點，組織起來，生動的勾勒出歷

¹ 何光嶽著，《北狄源流史》，（南昌市：江西教育，2002，第1版）。

² 藤田豐八撰；楊鍊譯，《西域研究》，（臺北：臺灣商務，民60[1971]）

³ 伊·亞·茲拉特金著；馬曼麗譯，《準噶爾汗國史(1635-1758)》，（北京市：商務，1980，第1版）。

⁴ 杜榮坤，白翠琴著，《西蒙古史研究》，（烏魯木齊市：新疆人民，1986，第1版）。

⁵ 劉學銚著，《五胡史論》，（臺北市：南天，2001[民90]，初版）。

⁶ 劉學銚著，《匈奴史論》，（臺北市：南天，1983[民72]，初版）。

⁷ 本書作者的經歷是蒙藏委員會兼主任秘書，現為中原大學、文化大學兼任教授。

朝中亞與中國在宗教、美術、文學、農業、軍事、政治等各方面的交流關係，使這部中亞與中國關係史，變成可讀性高、引人入勝、一般人也看得懂的優良讀物。

貳、「中亞」的明確定義

由於本書命名為《中亞與中國關係史》，所以界定「中亞」的明確定義相當重要。

在前一本《從古籍看中亞與中國關係史》書中，並未直接講明中亞在哪裡，而是隨著文章的節奏、朝代，逐步加以說明。⁸

在本書中，「中亞」已經具有相當明確的定義，不再隨著文章的朝代而改變。開宗明義就清楚敘述如下：

中亞之界說極為分歧，一般都以中亞之哈薩克、烏茲別克、土庫曼、吉爾吉思及塔吉克五共和國為中亞，但中亞之範疇絕不侷限於此五共和國。依據最新也是最權威的說法，中亞應該是指北亞洲而言，舉凡內、外蒙古、天山南北、錫爾河阿姆河兩河流域之五國乃至阿塞爾拜疆等，都在中亞範疇之內，換言之，東自大興安嶺西端，西至裏海周邊，南從萬里長城一

⁸ 劉學銚著，《從古籍看中亞與中國關係史》，（臺北市：雲龍出版：知書房發行，2009[民 98]，第一版），頁 106。「西域概說」就有如下記載：「西域有廣、狹二義，其狹義之西域，僅指天山南北而言，廣義之西域則兼指中亞地區，中國之知西域者，始於西漢，武帝使張騫通西域，對其人、史事、地理、物產始略有所知，但自文獻上看，似早在周代，穆天子已嘗試進入西域，雖則《穆天子傳》所敘述者曾有學者懷疑其真實性，但至少證明中國人之於西域，具有極大之興趣，因此有必要將西域之情況酌予介紹。」不過在第六章「從《大唐西域記》看七世紀之西域」，對西域又有另外一種看法：「中國歷史悠久，號稱文明古國，惟若論文治武功均值誇耀者，唯漢唐二朝。七世紀初大唐帝國威震北亞，草原諸游牧民族國家，懷德畏成，乃對唐天子李世民上尊號曰「天可汗」。就此點而言，秦皇漢武猶未之能比，惟其時今中亞地區仍在西突厥汗國控制之下，大唐雖盛，對之尚無可奈何，雄才大略如李世民者，焉能無憾？初有僧人玄奘者，經西域赴天竺求尋佛教經典，回程復經西域，返長安後，大唐天子囑其將往返西域之見聞筆之於書，遂由玄奘口述門弟子辯機筆錄，書成題之曰大唐西域記。此書為漢文中記載七世紀時西域諸國地理、歷史、風俗、民情乃至宗教最為詳盡者，不僅在國史上具有極重要之地位，對印度古史也具有無與倫比之價值。而所謂西域者，有廣、狹二義，其狹義者，僅指今天山南北，廣義者則含蓋今中亞地區，按玄奘之目的地為天竺（今印度），而書中所載也以印度為主，但書名則為，《大唐西域記》，似以西域為主，必有其含意在焉，本文擬就該書撰著時代背景及涉及西域部分加以敘述及分析。」，頁 158。

線，北到西北利亞，這一大片廣袤的空間，概可稱之為中亞，也可稱之為北亞。其中天山南北，在中國古籍中稱之為西域，但此僅為狹義之西域，其廣義之西域，則兼指錫爾阿姆兩河流域之地，甚至還可指更西之地。⁹

中亞的範疇，一般人常說是「中亞五共和國」，其中有：哈薩克、烏茲別克、土庫曼、吉爾吉思和塔吉克等五個國家。

哈薩克由於地大人多，國土地面積 2,727,300 平方公里，足足有 75 個台灣大，是世界的第 9 名。總人口 15,217,711 人，比台灣二千三百萬人略少些，是世界的第 62 名，所以經常排名在前。塔吉克是中亞諸國之中國土地面積最小的國家 143,100 平方公里，是世界第 107 名，以致排名經常在五國中殿後。

廣義的中亞，根據聯合國教科文組織的定義，除了上述的地區以外，還包括阿富汗、中國西北地區、蒙古國、巴基斯坦北部和伊朗東北部等地。¹⁰

不過劉教授提出了最新也是最權威的說法，廣義的中亞，應該是指北亞洲而言，包括了內蒙古、外蒙古、天山南北、錫爾河阿姆河兩河流域之五國乃至阿塞爾拜疆等，都在中亞範疇之內。也就是說，東從大興安嶺之西，西到裏海周邊，南從萬里長城一線，北到西伯利亞，這一大片廣袤的空間，概可稱之為中亞。由於廣義的中亞涵蓋了亞洲的北部，故而也可稱之為北亞。由於廣義的中亞可以等同於北亞，這種說法雖與聯合國教科文組織的定義相當類似，卻是一般人所不大清楚的概念，所以在他說出來之後，有令人耳目一新的感覺。

參、中亞的四項特點

了解了「中亞」的定義，接著作者介紹了「中亞」的四項特點，也是讀著需要知道的：¹¹

⁹ 劉學銘著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 1。

¹⁰ 以上「中亞五共和國」資料參考 2011.08.29. 《維基百科》「中亞」項下。

¹¹ 劉學銘著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 2-3。

一、亞洲農業之北極

在現代農業技術興起之前，農業發展常受地理、氣候條件約束，有其極限。例如氣溫、日照時間、降雨量等，都需要適當，才能夠發展農業。此外地形、地質條件，也使農業的形成有所限制。因此本書所指的北亞洲，即指南起農業的北端，北到貝加爾湖週邊，東起大興安嶺，西抵天山北路。在這一片廣闊的區域之中，是游牧民族活躍的溫床，有和農業區域截然不同的政治與文化生態。

二、高緯度地帶

作者以中華民國的疆域為例，認為最北之處為薩彥嶺山脊，位於北緯五十三度五十七分。如果從整個北半球觀點看來，薩彥嶺的緯度並不算高。但就中華民國疆土而言，長城以北到薩彥嶺再到貝加爾湖一帶，確實是高緯度地區。由於長城一線約為北緯三十七度，只有零星點狀分佈的農業區域，其餘都是草原或者沙漠，因此作者所指的北亞，大致為北緯三十七度到五十七度，南北跨二十個緯度。以經度觀察，則東起東經七十五度，西至東經一二二度之間，東西跨距達四十七個經度。

現代人寫書，常常忽略中華民國。而且一談到中華民國，就言必稱台灣，好像非如此顯不出「愛台」似的。其實在「九二共識、一中各表」的架構下，談論「中華民國的疆域」也是滿時髦的一種表述。劉教授一甲子不變的論調，看來突然又走到時代的前端，令人驚艷。

三、雨量少夏酷暑冬祁寒

在近代以前，國家民族之富庶與否，常以農作物與畜產物之豐碩與否衡量。而農作物或畜產，都需要有適當之水源，如（一）河川水（二）雨水（三）地下水等，而水源不足為北亞地區之一大特色。其次在氣候上，夏酷暑、冬祁寒又是中亞另一特色。夏季氣溫普遍在攝氏三十度以上，但冬季氣溫則多在零下二十度以下，冬夏溫差高達攝氏五十度之多，能夠在這種極端的環境之下生存，是需要相當優秀的體質與能耐，這正是游牧民族的強項。

四、草原之游牧生態

在前述之北緯三十七度至五十七度，東經七十五度至一二二度之間所

圍成的廣大空間之中，既無法發展農業，復又乾旱少水，夏酷暑冬祁寒，除零星地點有少許農業外，其餘廣袤無垠的地區都是草原或沙磧，自然形成草原文化。所謂草原文化即逐水草而居之游牧生活，中國自有史以來，各種文獻都作如是記載。草原文化與民族無關，無論匈奴、鮮卑、突厥、回紇等，其所孕育而成的政治制度和生活方式，都極為相似，而與農業文化所成就者有顯著不同。

肆、完整的章節內容

本書名為《中亞與中國關係史》，各個斷代史自不可少。但是如果按照二十五史的順序編排，¹²中亞方面的歷史結構，必然被分切得支離破碎，無法連貫。因此，有必要結合幾個中國朝代為一章，以求其氣韻順暢。這牽涉到作者的史觀與功力，就讓我們來看一下劉教授是如何來安排的：

目次

- 壹、中亞之定義 1-10
- 貳、先秦時期中亞與中國之關係 11-15
- 參、秦、西漢時期中亞與中國關係 17-34
- 肆、東漢時期中亞與中國關係 35-54
- 伍、魏晉南北朝時期中亞與中國關係 55-96
- 陸、隋唐時期中亞與中國關係 97-196
- 柒、宋元時期中亞與中國關係 197-260
- 捌、明清時期中亞與中國關係 261-308
- 玖、當代中亞與兩岸中國關係 309-322

¹² 周佳榮著，《中國史學名著概說》，（臺北市：唐山，民 78[1989]，臺灣初版），頁 86。二十五史的書名（撰著時代）1.《史記》（西漢）2.《漢書》（東漢）3.《後漢書》（南朝、宋）4.《三國志》（西晉）5.《晉書》（唐）6.《宋書》（梁）7.《南齊書》（梁）8.《梁書》（唐）9.《陳書》（唐）10.《魏書》（北齊）11.《北齊書》（唐）12.《周書》（唐）13.《隋書》（唐）14.《南史》（唐）15.《北史》（唐）16.《新唐書》（北宋）17.《新五代史》（北宋）18.《宋史》（元）19.《遼史》（元）20.《金史》（元）21.《元史》（明）22.《明史》（清）23.《舊唐書》（後晉）24.《舊五代史》（北宋）25.《新元史》（民國）。

附錄 1991—2007 年中共與中亞五國大事年表 323—334¹³

前面我們已經談過該書的第壹章「中亞之定義」。這裡我們就另從第二章「先秦時期中亞與中國之關係」說起。作者談到一些古籍如《穆天子傳》、《竹書紀年》等竹簡，解釋「玉門關」之得名，與玉石交易有關，是中亞與中國建立關係的早期傳說：

漢文史料雖然以西漢武帝派張騫出使西域，才正式記錄今新疆及中亞情況，但事實上先秦時代漢人喜愛玉石，即可認定，必定有人從事玉石貿易，玉門關之得名，與玉石有絕對關聯，而月氏之得名，或與其人從事玉石交易有關，然而此僅有推論，缺乏文字證明。¹⁴

雖然引用的都是傳說與推測，但是作者想就「玉石貿易」，讓許多愛玉成癮的國人，注意到中亞，這份用心是值得肯定的。

在第參章「秦、西漢時期中亞與中國關係」一章中，作者講到一個概念，值得加以引用，就是釐清「中國」的定義：

在談此一問題前，必須把「中國」作一釐清，蓋從古至今，從無任一政權或朝代正式名稱為中國，但任一政權或朝代莫不以中國自居，諸胡列國時代各胡族所建政權也以中國自居，其中氐族前秦苻堅更以統一中國為其努力目標，曾表達中國如不能統一，將食寢不安，故在中國境內所有各民族跟中亞(西域)發生關係，都應視同中國與中亞之關係，唯其如此，才能更周延觀察到中亞與中國之關係。¹⁵

因為「從古至今，從無任一政權或朝代正式名稱為中國，但任一政權或朝代莫不以中國自居，諸胡列國時代各胡族所建政權也以中國自居」，劉教授極度不贊成「五胡亂華」這種用語，他建議採用「諸胡列國」以取而代之。史傳上的五胡十六國時代，其實不止五胡。除了匈奴、羯、鮮卑、羌、氐之外，另有稽胡、瀘水胡、烏桓等族，他們所建這政權也不止十六

¹³ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），目次。

¹⁴ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 11。

¹⁵ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 17。

個。何況自古至今，並無任何法律法定，中國大地必須是漢人始得命王稱帝建立政權，其他民族建立政權即為「亂華」。

這種說法，既為「諸胡」請命，也使「中國」的定義界定得更為周嚴，確實是嘔心瀝血的傳世嘉句，值得史學界來查納雅言，給予支持。

在第肆章，談的是「東漢時期中亞與中國關係」。作者講到班超出使西域鄯善國，那段「不入虎穴，焉得虎子」格殺、火攻匈奴使者的故事。這個故事大家都耳熟能詳，對此劉教授有一段持平的分析，相當精采，現列示如下：

就使者而言，班超如此作法，實在不符現代所謂的「外交禮儀」，但在將近二千年前的非常時期，使者經常被殺的情況下，班超如此作法也就不足為奇了。¹⁶

再繼續來談第伍章「魏晉南北朝時期中亞與中國關係」的內容。魏晉南北朝時期，鮮卑族所建的北魏是最重要的一個政權，國祚長達一百四十八年，聲威遠播中亞。北魏自孝文帝遷都洛陽後，致力於發揚中國文化，成為中國文化正統之所在。

作者將這些鮮卑族歸入「漢人」，不稱漢族。漢人有許多特色，他擇要者列出了三項予以說明，以印証中亞宗教傳入中原且被漢人接受的合理性：一、不重血緣的民族觀。二、兼容併包的宗教觀。三、不排他的文化觀。¹⁷

從北魏政權推展佛教，致力於石窟藝術，如山西大同的雲崗石窟、河南洛陽的龍門石窟、甘肅敦煌的莫高窟，如今都成了世界級的文化遺產，足以說明，作者的論證是圓熟且具有說服力的。

在第陸章「隋唐時期中亞與中國關係」史中，劉教授藉著「長孫晟要東突厥啓民可汗拔刀除草」一事，談到了什麼是「史德」：

以往漢人撰史，對女真金人對待徽、欽二帝作為加以痛斥，但對隋煬帝，長孫晟要東突厥啟民可汗拔刀除草一事，不

¹⁶ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 47。

¹⁷ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 62-63。

但未予非議，反認為這是中原王朝天子德威感動所致，這在史德上難道不是一種缺失？，可是一千多年來都未見有人對此予以指責，顯然是大漢沙文主義思維作祟，但願今後凡是提筆撰史之人，要客觀、公正，以同一套標準撰寫各民族之史事，不宜再墮古人重漢抑胡的錯誤窠臼。¹⁸

「史德」的創始人是清朝的大史學家章學誠。他在《文史通義》史德篇中，對所謂的「史德」，有嚴謹的定義：

能具史識者，必知史德；德者何？謂著書者之心術也。夫穢史者所以自穢，謗書者所以自謗，素行為人所羞，文辭何足取重。¹⁹

簡單的來說，「史德」就是「知識份子的良知」。寫書時「心術」正，文章就乾淨，如果「心術不正」，寫出的史書就會被稱為「穢史」，難以稱頌。而劉教授之所以會提到「史德」，正因為以往對「長孫晟要東突厥啓民可汗拔刀除草」一事的記載相當不以為然，而發出的不平之鳴。

第柒章談到「宋元時期中亞與中國關係」。作者在結尾處提到一個「很重要的認知」，就是「金帳汗國是另一個蒙古國」，跟蒙古帝國並無領屬關係：

蒙古帝國蒙哥汗時，大汗之位之傳承已經有爭奪情形，蒙哥得到拔都的支持，才勉強登上大汗寶座，拔都之所以如此強力支持蒙哥，除了兩人的父親(朮赤與拖雷)有深厚的感情外(其實政治人物的感情，大都抵不過現實的政治利益)，重要的拔都跟蒙哥有個協議，那就是拔都全力支持蒙哥坐上大汗的寶座，而蒙哥則承諾一旦當上大汗，拔都的金帳汗國可以不受蒙古帝國節制，一切可以自行作主，這等於金帳汗國是另一個蒙古國，所以蒙哥登上大汗寶座後，金帳汗國已經不再是蒙古帝國

¹⁸ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 113。

¹⁹ (清)章學誠，《文史通義·史德》，（台北市：台灣中華，民 56[1967] 台二版），卷 3 頁 1。

的屬國，這是很重要的一個認知。²⁰

在第捌章「明清時期中亞與中國關係」中，作者批評明代過於保守，使與中亞的關係停滯不前：

前面說過明朝是國史上最保守缺乏創意的朝代，其所以有鄭和下西洋及陳誠使西域，基本上與漢武帝使張騫通西域出發點全然不同，因此明成祖死後，縱然陳誠已在出使西域的途中也被召回，仁宗朱高熾詔敕天下並停止四夷差使，從此明朝閉關自守，中亞與中國的關係遂因之停滯。²¹

第玖章「當代中亞與兩岸中國關係」是最敏感的一章。原想在這裡賣個關子，少說兩句讓讀者去猜，但是幾經考慮，還是洩漏出些許精采文句，以饗讀者：

中亞與中國關係可說是源遠流長，如今世界局勢複雜雖為以往所未曾有，但中亞與中國仍有剪不斷之臍帶關係，只是今日中國分裂兩部分，必得兩部分合在一起始得稱為一個中國，所以要談現階段中亞與中國關係，自然兩部分都應涉及，始稱完備，在台灣的中華民國自西元 1912 年建立，至今將滿百年，從未有一天亡國，目前雖然偏處海島，但台灣自始就是中國領土，在自己領土上立國，豈能稱為亡國，中華民國係繼承清朝，所以清朝的主權歸中華民國所有，依國際法慣例，國家一經承認，就不可撤銷，中華民國以往曾有一百餘國承認，這是不爭之實，目前雖然許多都斷絕邦交，但不影響被承認的事實。中華人民共和國並沒有從清朝繼承中國主權，而中華民國仍然存在，所以只能說是中國大地上新建立的國家，但是由於土地廣、人口多，尤以近年經濟力猛然崛起，成為經濟大國，與世界一百多國建交，雙方的差異在此而已，任何一方都無法自稱是中國，必得兩者合而為一時，始為中國，這種說法無論

²⁰ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 113。文中有关都、巴都混用者，均予以統一。

²¹ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 286。

從任何一方向看，都站得住腳。²²

我們老以為，像是「統派」的劉學銚先生，會一面倒的往大陸偏向，或是寫一些不著邊際的論調，大家不得罪。事實會跌破大家的眼鏡，上文就是其中的一例。

伍、一些疑問的探討

當然，任何書籍出版都無法做到十全十美，總會讓精讀者挑出一些瑕疵的。本書也能找出一些豕亥魚魯之處，可以提出做為討論之用，以下就列出三點。

一、《唐書》與《舊唐書》的說法

作者認為，在《唐書》與《舊唐書》兩個書名中，使用《唐書》一詞較為合理。在《新唐書》沒有問世之前，《舊唐書》的原名是《唐書》，當《新唐書》出現後，《唐書》才被迫改成《舊唐書》的。²³

他建議我們應該尊重《唐書》這個原名，而不宜隨意採用《舊唐書》這個新名稱。

所以書中《唐書》之名，頻頻出現。²⁴當我們正擊節讚賞作者真知卓見的時候，忽然打拍子的節奏停了下來，因為《舊唐書》又成串的湧現在眼前了，²⁵這就造成自相矛盾的現象。當然，這或許是後來校稿時有所疏忽所導致的，情有可原。但對準備精讀、朗誦本書的讀者來說，這總是一個遺憾，還是以不發生的為佳。

二、採用「隋唐盛世胡風熾」一文當成篇章結論的商榷

據作者說，「隋唐盛世胡風熾」是刊載在《中國邊政》季刊第 161 期，2005 年 3 月出版的一篇文章，由於隋唐社會「一片充滿胡風的璀璨

²² 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 310。

²³ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 57 的註 73。

²⁴ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 57、84、120、121、168 等。

²⁵ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 115、129、130、131、132、137、142、143、144、149、152、154、157、158 等。

文化」，就借來當作第陸章「隋唐時期中亞與中國關係」史中的結語：

大唐帝國在思想上充滿自信，一方面讓中原文化、文物流入西域，另一方面以充滿自信而又開放的胸襟接納西域的胡風，形成隋唐社會一片充滿胡風的璀璨文化，前此筆者撰有《隋唐盛世胡風熾》(該文刊載《中國邊政》季刊第 161 期，2005 年 3 月出版)一文，把這一篇附入作為本章的結束。²⁶

不過「隋唐盛世胡風熾」一文，所說的「胡風」，可不見得就是「中亞」的「胡風」：

而俗樂就活潑多了，俗樂中以燕樂(也稱宴樂)為主，顧名思義是在宴會使用的音樂，隋、唐時國家設有專管音樂的機構，如太常寺、教坊司、梨園等單位，集中了大批優秀的音樂跟舞蹈的藝人，從事各種演藝活動。隋朝初期，燕(宴)樂設七部，這七部是：1. 國伎(就是西涼伎)源於河西地區。2. 清商伎(是傳統民間創作，以表現男女愛情及離別之情為主)。3. 高麗伎(就是朝鮮，也就是現今的南北韓)。4. 天竺伎(天竺就是印度)。5. 安國伎(安國在西域，其地當今中亞的布哈拉)。6. 龜茲伎(龜茲讀作丘瓷，地當今新疆沙車跟庫車二者之間)。7. 文康伎(用於典禮或宴會結束時)。試看以上這七部樂裡，除了清商、文康兩部是漢人或中國傳統音樂外，其餘五部都是胡人的音樂。²⁷

燕(宴)樂七部之中，至少「高麗伎」很難與「胡」字拉上關係。因為秦代長城東端終於北朝鮮清川江入海處，表示現在的北韓，也在長城保護範圍之內。另外司馬遷的《史記》上有周武王封箕子於朝鮮的說法：「於是武王乃封箕子於朝鮮而不臣也」。²⁸ 無論稱其為高麗或是朝鮮，都在農業區內，不能將高麗算成游牧民族。更重要的一點是，高麗位於「東

²⁶ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，(臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版)，頁 173。

²⁷ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，(臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版)，頁 181。

²⁸ (漢)司馬遷撰；(劉宋)裴駟集解；(唐)司馬貞補並索隱；張守節正義，《史記》，(台北市：啓明出版社，1966，再版)，卷三十八，頁 506。

亞」而不在「中亞」，無論狹義或廣義的「中亞」，都不包括朝鮮半島在內。²⁹所以，談隋唐盛世的胡風，或可把「高麗伎」順勢納入，而講述中亞與中國關係史上，高麗就不適宜再算進去，否則焦點就難以集中了。因此用「隋唐盛世胡風熾」一文當成第陸章「隋唐時期中亞與中國關係」史中的結語，是有些待商榷之處的。

三、一個統計學上的疑點

作者爲了證明唐末五代西域胡人所佔人口比率甚高，採用了一些統計學上的方法，來估算西域胡人的比率：

向來史傳所載錄之人物，若非精英份子，則必為窮凶惡極之徒，一般庶民大眾，史傳都不會加以載錄，上表，能見諸史冊者，當不及萬分之一，上表共出現八十七人，以萬分之一計，則唐代在中國社會之西域當有八十七萬之多，以今日眼光看，八十七萬只是一個小數字，但我人當知唐玄宗天寶元年(西元 742 年)，全中國共有四千八百九十萬人，黃河以南至少有三分之二人口，其餘三分之一約一千六百萬左右，在黃河以北地區，此等西域胡幾皆聚居在黃河以北，是則在黃河以北地區平均每二十人，就有一個西域胡，約占百分之五，這個比例應該相當高。³⁰

比較受到質疑的兩句話是「上表共出現八十七人，以萬分之一計」。這八十七人是作者從《新五代史》、《舊五代史》中挑選出來的，五代約 53 年，³¹從這段長達半世紀期間挑出的政治、軍事人物，許多人物攀親帶故，看來並不是理想的採樣設計。³²而「以萬分之一計」，又是純粹估計值。以這兩個籠統的數字計算，所估計出來的「西域胡，約占百分之五」

²⁹ 天竺伎也不是中亞音樂，天竺緯度偏處南方。

³⁰ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 203。

³¹ 張存武,陶晉生編，歷史學手冊，臺北市：食貨，民 66[1977]，再版，頁 113-115。從唐亡至宋興之間，時間是 907 年—960 年。

³² 這種抽樣方式可稱爲「非機率抽樣方法」。非機率抽樣方法沒有機率法則作爲抽樣的依據，因此得到的樣本用來估計母體的參數沒有理論上的根據，極易產生偏差。

的結論，可信度應該是相對較低的。

六、結語

中亞與中國自古以來就有千絲萬縷的關係，而中國人對中亞也自古以來就懷著極強烈的好奇感，只是專門介紹這方面的歷史書籍太少了，以至於讓一般人對中亞的印象停留在相當初階的階段。

然而經過劉學銚教授的書籍一再說明，我們才會發現，中亞這個葫蘆裡，真正賣的是什麼藥。作者對中亞的研究，是從古到今，鉅細靡遺，當然有助於破解謎團。例如本書「附錄」中有從 1991 到 2007 年，中共與中亞五國的大事年表，其中紀錄了即將成為歷史新頁的重大事件。例如大事年表的第一條，1991 年 12 月 27 日，中共宣布分別與中亞之哈薩克、烏茲別克、土庫曼、吉爾吉思及塔吉克五共和國等，建立正式的外交關係。³³

這實在讓人感到奇怪，中共一次與五國國家同時建立邦交，好像在辦理集團結婚一般熱鬧，原因為何？經作者深入分析之後，讀者就會感到恍然大悟了。因為 1991 年適逢蘇聯解體，中亞五國集體脫離蘇聯。五國以往在蘇聯中，頗感委屈。現在獨立解放，才會忙不迭的投入中共的懷抱，繼續歷史情緣。

這正是中亞有能力牽動全球戰略思考模式的最佳證明，否則中亞五國身居偏遠，不拿出點具體證據，要人相信其具有地緣政治價值，是很難讓有識之士苟同的。

劉教授撰寫《中亞與中國關係史》還有另一個新風格，值得一提，就是內容已經改成白話文了，文章裡不再像《五胡史論》、《匈奴史論》等書裡常採用文言。此外有許多地方還列出了生字的音義，如 126 頁「請鞠之（鞠，音菊，審問之意）」、197 頁「桑原鷺藏（鷺，音智，意為公馬）」等，這些都是體貼讀者的設計，可以拉近史籍與當代人的遙遠距離。現在這本書已經出版，萬事具備，就等著愛看好書的讀者進行品評觀賞了。（2011 年 8 月 30 日）

³³ 劉學銚著，《中亞與中國關係史》，（臺北市：知書房，2010[民 99]，第一版），頁 323。

邊疆少數民族諺語集錦

用刀槍是下策，用智慧是上策（蒙古族）

強壯的身體可以勝過一人，聰明的頭腦可以勝過衆人（蒙古族）

魚頭裝的東西多，人心想的事情多（彝族）

搓好的繩子用得久，想子的話有份量（白族）

園丁愛自己種下的花朵，牧人愛自己放牧的羊羣（柯爾克孜族）

挨過棍棒的兔活不長，誤入歧途的人難醒悟（滿族）

柴灣曲不好生火，人古怪不好說話（侗族）

瘦狗跟不上肥羊（壯族）

生病不求醫易傷身體，遇事不問人會白吃虧（佤族）

雞所囉的不全是糧食，人所說的不全是真理（白族）

莫把貓來當老虎，莫把毒蛇當較龍（瑤族）

光打雷不下雨（水族）

若聽老鼠的話，貓行為最殘酷；若聽老虎的話，猜欄就得敞開（苗族）

樹長得再高，根卻長在土地裡（哈尼族）

做菜需要放鹽，用鹽也要適量（烏孜別克族）

【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）】

近三十年來大陸關於蒙藏委員會研究綜述

王入仕
北京中央民族大學碩士生

摘要

蒙藏委員會延續清朝的理藩部、承接北洋政府的蒙藏事務局、蒙藏院，是民國時期主管蒙藏等少數民族地區政務的最高機構。1949 年國民黨退居台灣後，蒙藏委員會也遷至台北。隨著境況的改變以及時間的推移，其職能和所轄事務被大大縮減，並於近年陷入裁撤危機。在這樣一個歷史性的時刻，加強對蒙藏委員會的研究具有重要的歷史意義與現實價值。本文擬從學術研究的角度出發，試圖梳理近三十年來大陸關於蒙藏委員會的相關研究並進行評論，以期為進一步的深入研究做一些基礎性的工作。

一、蒙藏委員會之機構沿革

綜觀大陸對蒙藏委員會機構的研究，發現此類成果主要是介紹性的，注重其歷史沉襲關係以及其在不同歷史時期所進行的機構調整與功能完善。這一類的介紹主要出現在諸如近現代史、民國史或者民族史通史中，而在介紹方式以及史料採用上並無很大差異。趙云田的《中國治邊機構史》¹在“中華民國時期的治邊機構”章節中，對國民政府蒙藏委員會的歷史沿革和機構設置、在對錄疆治理方面所做的工作和採取的政策措施以及在取得的成效等方面都進行了梳理和闡述。他的《近代我國邊疆民族中央管理機制演變》²一文考察了國民政府蒙藏委員會的機構設置及其功

¹ 趙云田《中國治錄機構史》，中國藏學出版社，2002。

² 趙云田《近代我國邊疆民族中央管理機制演變》[J]。《中國邊疆史地研究》1991 年

能，認為蒙藏委員會的設立，促使國民政府頒布了一些有利於民族關係的法令及採取了一些安定邊疆少數民族的措施，並興辦教育以培養蒙藏青年。但由於現實政治環境等方面的影響，許多良好的措施並未得到有效實施。李國棟所撰《民國時期的民族問題與民國政府的民族政策研究》³一書，以民國時期各歷史階段的演進變為縱線，遵循實事求是的原則，客觀系統地論述了民國政府實行的各項民族政策。其中在第六章對蒙藏委員會的歷史況革、組織法規、施政綱領、主要工作、機構設置以及掌管範圍等作了比較全面的介紹。

王梅堂《從蒙藏事務局到蒙藏院》⁴一文，對北洋政府時期管理蒙藏地區事務的中央機構的演變情況進行了闡述，可以看作是對蒙藏委員會前身的歷史梳理。楊思機在其文《20世紀30年代內蒙自治聲中蒙藏委員會改組宣義》⁵中，對1933年南京國民政府借處理內蒙自治呼聲之機，擬將蒙藏委員會改組為邊務部，以期更新組織、整飭邊務情況進行了論述。但當時因受制於經費、人事、中央與地方對內蒙自治態度等多重因素掣肘，南京國民政府的改部願望未能實現。作者通過梳理此次變組過程，進一步明了蒙藏委員會並非民族事務機構，以及國民黨是以行政區域為範圍，而不以民族為單位來解決各族參政問題的制度構想。

除了對蒙藏委員會機構演變的介紹，也有學者對蒙藏委員會附屬機構作了比較細致的研究。比如，陳立華《簡論蒙藏委員會駐藏辦事處的歷史作用》⁶通過對民國時期蒙藏委員會駐藏辦事處這一中央派出機構的設立過程、各個階段主要工作的分析，簡要闡述了蒙藏委員會駐藏辦事處的歷史作用。作者認為，通過對蒙藏委員會駐藏事處的歷史回顧，可以看到國民政府與西藏地方之間的關係一直處於起伏調整的過程中。當時作為中央政權的國民政府派駐西藏的人員不多，但多屬於經過良好教育的社會精英

第1期。

³ 李國棟《民國時期的民族問題與民國政府的民族政策研究》[M]，民族出版社，2007。

⁴ 王梅堂《從蒙藏事務局到蒙藏院》[J]。《民族》1991年第4期。

⁵ 楊思機《簡論蒙藏委員會駐藏辦事處的歷史作用》[J]。《中國藏學》2009年第2期。

⁶ 陳立華《簡論蒙藏委員會駐藏辦事處的歷史作用》[J]。《中國藏學》2009年第2期。

分子，這些精英分子從自己的愛國熱情出發，竭力保持了中央權力機構在西藏的運轉，這對民國時期中央在西藏行使主權發揮了極其重要的作用。無論其最終的效果如何，這篇文章提供給我們一個新的觀察視角，可以從一個側面看出國民政府在西藏問題上所做出的努力和所秉持的立場。

從對大陸學者關於蒙藏委員會機構沿革與變化的相關研究中，我們可以看出這些研究所針對的時間跨度主要局限於民國時期，而對於國民黨政府退居台灣之後的蒙藏委員會機構演變情況的介紹和研究基本沒有。隨著時間的推移，台灣蒙藏委員會職能和所轄事務範圍逐漸萎縮，並於近年陷入裁撤危機。對於這種狀況的出現，吳楚克教授在《中國邊疆政治學》⁷一書中認為，台灣蒙藏委員會以及台灣的邊政研究在台灣遇到的冷落與困境，一方面與大陸和台灣兩岸的政治現實有關，另一方面也是台灣島內政治生態的表現。

二、蒙藏委員會之檔案匯編

作為民國時期管理蒙古、西藏地區事務的最高行政機構，蒙藏委員會承載著多種功能，頒布了眾多文件。因此，對蒙藏委員會檔案資料的匯編與整理就顯得尤為重要，並可視為開展進一步研究的基礎和前提。隨著民國史與邊政研究的興起，對民國時期蒙藏委員會檔案資料的整理也取得了較大進展。

關於蒙藏委員會的行政法規方面，主要是對治藏法規的匯編與整理。由中國藏學研究中或與中國第二歷史檔案館編輯整理的《民國治藏行政法規》⁸是《清朝治藏行政法規》的姐妹篇，主要選編民國時期有關治理西藏的法規，以及具有法規性質的相關規章制度，共計 55 種，都是民國時期歷屆中央政府對西藏地方行使主權和施政的官方文件。其中關於蒙藏委員會的主要有：《蒙藏委員會組織法》、《蒙藏委員會駐藏辦事處組織規程》、《蒙藏委員會蒙藏政治訓練班簡章》、《蒙藏委員會蒙藏政治訓練班畢業學生分派見習規則》、《蒙藏委員會保送蒙藏學生辦法》等。此

⁷ 吳楚克《中國邊疆政治學》[M]。中央民族大學出版社，2005 年。

⁸ 中國藏學研究中心《民國治藏行政法規》[M]。五洲傳播出版社，1999 年。

外，張雙志博士編纂的《民國治藏法規全編》⁹是《清朝治藏法規匯編》的姐妹篇，也是國內外全面系統整理和匯編民國時期治藏政策法規的第一部學述著作。由國務院發展研究中心民族發展研究所主持，北京師範大學歷史學院青年學者張雙智編著的《元代至民國治藏政策法規匯要》¹⁰一書，以搜集整理歷代中央政權治藏政策法規為目的，在借鑑參壞傳統史書“會要”的編撰體例基礎上，匯編了元代至民國有關中央政府治理西藏的典章制度和法規文獻，對元代以來中央政府在管理西藏的一些政策法規和具體措施的文獻進行了分類整理和研究。其中在對民國時期的治藏政策的整理上，著重體現了蒙藏委員會這一機構在治藏實踐中所發揮的作用。比如在民國時期有關藏族教育的政策制定與實施中，蒙藏委員會就發揮了其積極作用。

關於蒙藏委員會的檔案史料匯編方面，出現了一些鴻篇巨制。比如張羽新教授整理編輯的大型中國藏學漢文歷史文獻叢書《民國藏事史料匯編》¹¹把民國期間有關藏史文獻基本囊括其中。此叢書共收錄有關藏事的官方文獻、私家著述等各種史料 120 餘種，總計約 2500 餘萬字，收錄了民國中央政府、蒙藏委員會等組織機構所學定發布的涉藏文獻，輯錄了《東方雜志》、《政府公報》、《邊政公論》等雜誌檔案中的涉藏文獻以及政府駐藏專員、專家學者等有關藏事的資料文獻等。有關蒙藏委員會的主要是民國時期歷屆中央政府治藏政策法令以及有關蒙藏委員會史料。其中，《民國治藏政策法令全編》、《修訂蒙藏委員會法規匯編》等，均為研究民國藏事案頭必備的基本文獻。此外，由社科院中國邊疆史地研究中心馬大正教授主編的《民國邊政史料匯編（全三十冊）》¹²收錄了民國時期邊政方面的史料，主要為：蒙藏院及蒙藏委員會相關史料，包括《蒙藏委員會公報》以及其職員錄、王公名錄、會議記錄、決議案、行政統計、調查報告；此時期的重要期刊如《邊政公論》、《西陲宣化使公署月刊》等；學者的有關邊事、邊政、邊疆地理人文的相關著述以及調查報告；涉

⁹ 張雙志《民國治藏法規全編》[M]。學苑出版社，2008 年。

¹⁰ 張雙智《元代至民國治藏政策法規匯要》[M]。學苑出版社，2010 年。

¹¹ 張羽新編《民國藏事史料匯編》[M]。學苑出版社，2005 年。

¹² 馬大正主編《民國邊政史料匯編》[M]。國家圖書館出版社，2009 年。

及到邊疆各省份，每部按省份分類，共計 30 冊。同作者主編的《民國邊政史料續編（全三十冊）》¹³為《民國邊政史料匯編》的續編，主要內容有：部分《匯編》未及收錄的蒙藏委員會史料；此時期的重要期刊《康導月刊》、《邊疆通訊》等；重要的政府文件，如《建設委員會開發計畫匯編》中的西北、西南專號；學者的相關著述。另包括邊疆墾務、教育、社會調查、經濟、游記、風俗方面的史料，涉及到邊疆各省份，每部按省份分類。中國藏學研究中心編纂的《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編（共 7 冊）》¹⁴，其中第六冊是關於民國時期西藏地方與中央政府關係檔案史料。在這些檔案史料中，蒙藏委員會的檔案文件占據著重要的地位。中國第二歷史檔案館所編著的《中華民國史檔案資料匯編》¹⁵也有對蒙藏委員會相關資料的整理和介紹。

關於蒙藏委員會邊疆開發與經濟建設檔案方面，中國藏學研究中心與中國第二歷史檔案館整理的《民國時期西藏及藏區經濟開發建設檔案選編》¹⁶將反映和記載民國時期西藏及藏區經濟的有關檔案匯輯成冊，輯入了很多蒙藏委員會所發布的文件，如《蒙藏委員會為康藏金融出口貿易宜由第府統籌對策事致部等公函（1941 年 3 月 1 日）》、《蒙藏委員會擬定加強西藏與內地商務金融關係事致行政院呈（1946 年 2 月 16 日）》、《蒙藏委員會向三屆四中全會提交興辦康藏航空之建議書（1930 年 11 月 1 日）》等。

在對檔案資料整理和分析的基礎上開展進一步研究方面，值得一提的是喜饒尼瑪、蘇發祥編著的《蒙藏委員會檔案中的西藏事務》¹⁷一書。作者通過系統梳理和研究近年來已出版的中國第二歷史檔案館、西藏檔案館所藏有關西藏地方檔案資料，結合前人和當今學者的研究成果編寫而成。其以中華民國時期管理蒙、藏地方的專門機構蒙藏委員會主線，主要援引

¹³ 馬大正主編《民國邊政史料續編》[M]。國家圖書館出版社，2010 年。

¹⁴ 中國藏學研究中心《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料匯編》[M]。中國藏學出版社，1994 年。

¹⁵ 中國第二歷史檔案館《中華民國史檔案資料匯編》[M]。江蘇古籍出版社，1991 年。

¹⁶ 中國藏學研究中心《民國時期西藏及藏區經濟開發建設檔案選編》[M]。中國藏學出版社，2005 年。

¹⁷ 喜饒尼瑪、蘇發祥《蒙藏委員會檔案中的西藏事務》[M]。中央民族大學出版社，2006 年。

蒙藏委員會檔案，並按時間先後順序將中華民國時期（尤其是南京國民政府時期）西藏地方的重要歷史人物和重大歷史事件加以編排。該書著眼於研究蒙藏委員會對近代西藏歷史性事件的處理和舉措，是近年來以檔案資料為基礎，通過整理、分析而後形成的比較具有代表性的著作。

三、蒙藏委員會之邊疆治理

從目前的研究情況來看，近年來在對民國時期蒙藏委員會邊疆治理方面的研究主要集中於蒙藏委員會對西藏的治理，並取得了較多的成果，而對蒙古、新疆等少數民族地區的治理研究則頗顯薄弱。

關於蒙藏委員會的西藏治理。孫宏年在《蒙藏院與民國時期的西藏治理述論（1914-1928）》¹⁸一文中論述了 1914-1928 年間蒙藏院作為主管蒙藏事務的中央機構，在對西藏治理方面所做的工作：組織邊疆調查，為中央決策提供信息，並參與解決玉樹爭端；管理喇嘛教事務，辦理西藏駐京堪布、內地活佛轉世中的涉藏事宜；組織、監督全國性政治會議西藏代表選舉和選派，向中央轉達西藏地方的意見；協助有關方面派人進藏聯絡，妥善處理西藏商人進京貿易問題；接待九世班禪，支持西藏地方的愛國力量。他認為這些工作對加強中央政府與西藏地方的關係、穩固西南邊疆發揮了重要作用。但由於種種原因，並未完全達到應有的效果。張子新《蒙藏委員會涉藏事務研究》¹⁹對蒙藏委員會自身機構及建設、涉藏事務上的主要措施、對藏區的施政建設等分別進行了論述研究，並對其在藏事上的成敗得失進行了簡單評述。張羽新《蒙藏事務局及其對藏政的管理》（上下）²⁰利用近年堪布的原始史料，探討了民國初建、政權鼎革之際蒙藏事務局對西藏的施政管理，說明該局在特定的歷史條件下，對維護多民族國家統一，以及民國政府對西藏行使主權和日常行政管理方面都起到了積極的歷史作用。徐百永《國民政府治藏政策及其實施研究（1927-1949）》

¹⁸ 孫宏年《蒙藏院與民國時期的西藏治理述論》[J]《中國邊疆史地研究》2008 年第 4 期。

¹⁹ 張子新《蒙藏委員會涉藏事務研究》[J]中央民族大學碩士學位論文，2007 年。

²⁰ 張羽新《蒙藏事務局及其對藏政的管理》（下）[J]《中國藏學》，2003 年第 1 期、第 3 期。

²¹在第二章論述了國民政府治藏政策的制定及初步實施。國民政府設立了蒙藏委員會，專門管理西藏事務，通過派員赴藏，促成西藏在內地設立辦事處、調解康藏糾紛以及派遣黃慕松入藏致祭達賴喇嘛等措施，在一定程度上改善了民國初年以來西藏與中央不正常的政治關係。

也有學者對蒙藏委員會在治藏過程中的重要歷史人物進行研究。徐中林、王希隆的《吳忠信與西藏》²²一文論述了吳忠信擔任南京國民政府蒙藏委員會委員長期間（1936年8月~1944年8月），通過制訂治藏法規、入藏主持十四世達賴喇嘛坐床、設置蒙藏委員會駐藏辦事處、處理九世班禪喇嘛返藏以及靈童轉世等活動，對西藏的治理和維護國家對西藏的主權作出了巨大貢獻。根據台灣地區公布的重慶國民政府“蒙藏委員會駐藏辦事處”檔案並結合相關史料，王川在其文《孔慶宗時期蒙藏委員會駐藏辦事處對在藏漢人的管轄又其意義》²³中梳理了孔慶宗擔任首任駐藏辦事處處長的四年中（1940年4月-1944年7月），駐藏辦事處對在藏漢人管轄工作的展開過程和積極效果。孔慶宗及蒙藏委員會駐藏辦事處堅持強調中央權威，為實施對在藏漢人的管轄，切實維護其利益，採取了多項措施，作出了艱苦努力。這些舉措，顯示了中央政府對西藏的主權管轄，維護了在藏漢人的利益，緩解了在藏漢人的藏化，促進了他們的發展，一定程序上解決了在藏漢人的生計問題，同時也提高了中央政府的威信，並對後來中央政府與西藏地方政府關係的全面恢復和發展有一定的推動作用。此外，劉國武《論吳忠信使藏》²⁴、劉國武《論黃慕松使藏》²⁵、周傳斌《劉曼卿——民國時期的西藏回族女杰》²⁶等文，也都考察了國民政府西藏治理過程中相關歷史人物的活動以及所起到的重要作用。

²¹ 徐百永《國民政府治藏政策及其實施研究（1927-1949）》[J]陝西師範大學博士學位論文，2007年。

²² 徐中林、王希隆《吳忠信與西藏》[J]《蘭州大學學報（社會科學版）》，2005年第5期。

²³ 王川《孔慶宗時期蒙藏委員會駐藏辦事處對在藏漢人的管轄又其意義》[J]《上海大學學報（社會科學版）》，2010年第17卷第4期。

²⁴ 劉國武《論吳忠信使藏》[J]《衡陽師範學院學報》2002年第4期。

²⁵ 劉國武《論黃慕松使藏》[J]《雲南民族學院學報》2003年第1期。

²⁶ 周傳斌《劉曼卿——民國時期的西藏回族女杰》[J]《西北第二民族學院學報》2000年第3期。

此外，孫宏年《國民參政會與國民政府的治藏政策——以治藏議案為中心》²⁷、陳謙平《戰後民國政府的西藏政策》²⁸、唐景福《民國時期歷屆中央政府維護西藏主權的政策措施》²⁹，張羽新的《民國治藏要略》³⁰、國慶《清朝及民國時期中央政府管理西藏地方的職官機構及其職掌職權》³¹、周錫銀《從民國時期達賴班禪的轉世談中央主權的行使》³²等文，也都從不同側面探討了民國時期對西藏的治理與施政以及蒙藏委員會在其中所發揮的作用。

關於蒙藏委員會的蒙古治理。這一方面的專門研究較少，且多是與對西藏的治理一起展開論述的。比如，孫宏年《蒙藏事務局與民國初年的邊疆治理論析》³³以檔案中史料為依據，對蒙藏委員會的前身——蒙藏事務局的成立，機構及其在蒙古、西藏等邊疆地區治理方面的工作做了論述，並對其作用、影響進行了分析。劉茗在《蒙藏委員會在蒙藏施政的積極作用》³⁴中論述了蒙藏委員會成立之後，調查邊情、服務決策、宣慰致祭、溝通中央地方，處理蒙藏重要事務，團結地方政教人士，促進蒙藏教育事業，為維護民族團結和祖國統一做出了巨大的貢獻。李玉傳《民國時期國民黨的民族政策及內蒙古的民族問題》³⁵論述了國民黨政府在特定歷史條件下對蒙古地區所採取的民族政策，指出其在制定邊疆與民族政策時，雖強調邊疆的重要性，但忽視了內蒙古民族問題的特性，從而具有局限性。

²⁷ 孫宏年《國民參政會與國民政府的治藏政策——以治藏議案為中心》[J]《中國邊疆史地研究》2002年第3期。

²⁸ 陳謙平《戰後民國政府的西藏政策》[J]《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》2002年第3期。

²⁹ 唐景福《民國時期歷屆中央政府維護西藏主權的政策措施》[J]《中國藏學》1997年第1期。

³⁰ 張羽新的《民國治藏要略》[J]《中國藏學》2000年第4期。

³¹ 國慶《清朝及民國時期中央政府管理西藏地方的職官機構及其職掌職權》[J]《西藏民族學院學報》1993年第4期。

³² 周錫銀《從民國時期達賴班禪的轉世談中央主權的行使》[J]《西藏研究》1995年第2期。

³³ 孫宏年《蒙藏事務局與民國初年的邊疆治理論析》[J]《中國邊疆史地研究》2004年第1期。

³⁴ 劉茗在《蒙藏委員會在蒙藏施政的積極作用》[J]《西藏大學學報》2008年第1期。

³⁵ 李玉傳《民國時期國民黨的民族政策及內蒙古的民族問題》[J]《中央民族大學學報》2004年第1期。

其所採取的措施雖然在一定程度上暫時緩和了蒙古的民族矛盾和地區矛盾，但總體而言，國民黨政府的羈縻、籠絡的辦法和強迫同化政策加深了內蒙古的民族矛盾、糾紛和隔閡。使這一歷史時期的蒙古民族問題不僅沒有得到解決，反而進一步複雜化了。烏蘭少布《中國國民黨對蒙政策——1928—1949 年》³⁶從邊政機構、熱察綏新行省之設、蒙古會議的召開和《蒙古盟部旗組織法》的頒布、國民黨與蒙古族各階層等方面，剖析了國民黨的對蒙政策。□天靈《試論抗戰前十年國民政府對內蒙古的政策定位》³⁷就國民政府時期對民族問題的理念和邊疆民族地區在國民黨政權中所處的地位等問題，對國民政府的內蒙古政策做了考察定位。

四、蒙藏委員會之文化教育

作為民國時期治理邊疆的綜合機構，蒙藏委員會在邊疆治理方面除了發揮其政治功能以外，還對邊疆地區的文化教育等事業起到了重要的推動作用。

蒙藏委員會與邊疆教育。與內地教育不同，邊疆地區的教育必須要考慮到邊疆地區多民族居住的現實。因此，如何根據邊疆地區少數民族的實際狀況推進邊疆教育的發展，就成為蒙藏委員會一個重要的任務。王海文《南京國民政府蒙藏教育司創設及實踐研究》³⁸論述了蒙藏教育司的創設與其開展的工作，認為邊疆教育在蒙藏教育司積極推動下獲得了一定的發展，為邊疆地區的社會進步與邊疆的穩定，奠定了良好的基礎。朱慈恩《蒙藏委員會與民國時期的邊疆教育》³⁹介紹了民國時期蒙藏委員會在邊疆教育中採取的措施以及所取得的成效，認為蒙藏委員會對於邊疆少數民族地區的教育發展起了一定的推動作用，使民國時期邊疆少數民族地區的教育水平得到了一定程度的發展，民族意識也得到了一定的加強。田正

³⁶ 烏蘭少布《中國國民黨對蒙政策——1928—1949 年》[J]《內蒙古近代史論叢》第三輯，內蒙古人民出版社，1987。

³⁷ □天靈《試論抗戰前十年國民政府對內蒙古的政策定位》[J]《中國邊疆史地研究》2001年第1期。

³⁸ 王海文《南京國民政府蒙藏教育司創設及實踐研究》[J]中央民族大學碩士學位論文，2009年。

³⁹ 朱慈恩《蒙藏委員會與民國時期的邊疆教育》[J]《民族教育研究》2008年第5期。

平、張建中《近代邊疆教育行政管理機構的創立與演變——以中央政府一級為中心的考察》⁴⁰梳理了中央一級邊疆教育行政管理機構演變的三個階段：1905至1927年間，全國教育行政管理部門與中央治邊部門共同管理蒙藏教育事務；1928至1940年間，教育部與蒙藏委員會、軍事委員會、國民黨中央政治學校、中央組織部等部門一起管理邊疆民族教育事務；1941至1949年間，教育部統管邊疆教育事務，其中蒙藏教育司承擔著具體執行職能，邊疆教育委員會承擔著諮詢審議職能。從這三個階段的發展與變化，作者總結出蒙藏委員會在邊疆教育的籌界與開展中所發揮的作用。

此外，匡國鑫、汪洪亮、任羽中《民國時期邊疆教育文選》⁴¹選編了民國時期有關邊疆教育的二十餘篇文章。文章廣泛涉及民國邊疆教育的歷史與現實、理論與方法，同時也多邊疆教育放在民族國家構建、抗戰建國、民族復興的大的政治語境之中，將邊疆教育置於尊重多元文化、促進民融合、推動邊疆地區經濟社會發展的基礎之上。文章或偏重理論的探討，或探索具體的政策方略，甚至細致地研究邊疆教育的課程設置、教材編纂、師資培養、生源保證、就業去向等等。

蒙藏委員會與文化發展。蒙藏委員會對促進邊疆文化的發展方面主要體現在《邊政公論》等刊物的創辦與對邊疆民族文化的介紹上。《邊政公論》是蒙藏委員會主辦的刊物之一，主要關注邊疆和民族問題，對邊疆的風土人情、文化習俗也有相應的介紹，為全面了解邊疆社會積累了寶貴的資料，為解決邊疆問題提供了有益的參考。韓殿棟、劉永文、王志華等人所撰《〈邊政公論〉對康藏文化習俗的介紹》⁴²一文，從《邊政公論》所介紹的豐富多彩的康藏文化習俗中，節選“喇嘛制度”、“飲茶風尚”、“藏戰和民歌”部分內容進行了探討。

蒙藏委員會與宗教發展。蒙藏委員會對宗教發展的作用主要體現在蒙

⁴⁰ 田正平、張建中《近代邊疆教育行政管理機構的創立與演變——以中央政府一級為中心的考察》[J]《社會科學戰線》2008年第3期。

⁴¹ 匡國鑫、汪洪亮、任羽中《民國時期邊疆教育文選》[M]合肥：黃山書社，2010年。

⁴² 韓殿棟、劉永文、王志華等《〈邊政公論〉對康藏文化習俗的介紹》[J]《西藏大學學報（社會科學版）》。2010年第2期。

藏佛教上。左芙蓉《蒙藏委員會與蒙藏佛教》⁴³論述了蒙藏委員會自成立以後，通過各直屬機關的設立和相關條例的頒布，對蒙藏佛教加以扶持和管理，體現了國民政府對蒙藏地區的高度重視。認為蒙藏委員會的設立不僅維護了中國對邊疆的主權，密切了邊疆民族與中央政府的聯系，而且對於蒙藏佛教的發展也有推進作用。

五、思考與討論

民國時期的蒙藏委員會以及其前身的歷史幾乎貫穿了整個中國近代史，對於這樣一個治理蒙藏等少數民族地區事務的重要機構，就目前大陸的研究情況來看，無論是從成果的數量還是質量，無論是從研究的全面性還是深度方面都並不盡如人意，總結如下：

第一，關於蒙藏委員會研究的機構沿革。從對大陸學界相關研究的梳理中，我們可以看出蒙藏委員會機構沿革的研究取得了一些成果，但是這些成果僅限於知識性介紹而並沒有進行進一步的發掘，也未將其放入中國近代政治大背景下進行深入的分析和討論。

第二，關於蒙藏委員會研究的時間跨度。就大陸學界的研究成果來看，對蒙藏委員會的研究主要是歷史性的線性研究，並將目光主要集中於民國時期的蒙藏委員會，而對 1949 年國民黨政府退居台灣之後的蒙藏委員會的介紹和研究則很少，更無進一步的研究和探討。

第三，關顧蒙藏委員會檔案資的整理研究。大陸學界對民國時期蒙藏委員會的檔案資料進行了比較全面、系統的收集與整理，並相繼有一些重要的相關作品面世，成果十分豐富。學界在對這些檔案資料的研究、利用方面需要努力。

第四，關於蒙藏委員會的整體性綜合研究，從以上的研究三述來看，目前大陸學界對蒙藏委員會的研究更多都是從某一個方面或者某一個角度來開展的，而對蒙藏委員會這一機構的整體性綜合研究還尚顯不足。

對於蒙藏委員會這樣一個重要的治理蒙藏等少數民族地區事務的國民政府中央行政機構，造成以上研究不足的原因是多方面的，這裡主要做兩

⁴³ 左芙蓉《蒙藏委員會與蒙藏佛教》[J]《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》2009年第30卷第4期。

方面的分析：一方面，1949 年以後，海峽兩岸形成了政治分離的現實，使得兩岸的學術研究和學術交流在某種程度上也受到影響。尤其是在一定敏感時期，大陸學界對民國時期歷史的研究以及對台灣國民黨和台灣民國歷史的研究因政治影響而無法得以客觀、全面、深入的進行，特別對於蒙藏委員會這樣與邊疆民族治理有關的行政機構，更是成為研究者極力線開的領域。從近些年出現的研究成果我們可以看出，大陸學界對蒙藏委員會的研究主要是介紹性的，並且對台灣蒙藏委員會的研究鮮有涉獵。另一方面，這一研究現狀也是受到海峽兩岸對邊疆民族問題的理解的影響。從近代史我們可以得知，在邊疆民族問題上，國民黨與中國共產黨在觀點上有著比較大的差異。與國民黨的中華宗族論不同，共產黨更加重視少數民族在革命與建設中的主體性，這就造成了國民黨所主導的邊政研究與共產黨主導的民族研究上的不同。在大陸方面，邊疆問題在一定程度上被視為民族問題，由此民族問題研究成為研究的主流，而對於民國時期的邊政研究則被忽視了。直到近年來，隨著國內外環境的變化與中國發展的事實，邊政研究在大陸學術界又重新興起。因此，對於蒙藏委員會的研究而言也意味著即將進入一個比較深入的階段。

需要注意的是，對 1949 年之後台灣蒙藏委員會的研究，要將其放置於國內外局勢變化與海峽兩岸關係演變的時代背景中，要充分考察台灣島內政治生態對蒙藏委員會地位與存續問題的影響，要意識到蒙藏委員會地位變化對兩岸關係的象徵意義。只有這樣，我們才能給予這樣一個延續百餘年但即將隕落的重要機構以應有的禮遇。

少數民族美食簡介（六）—藏族食品 「糌粑」

華 華

壹、前言

1992 年 8 月間，赴北京參加第二屆「滿學大會」，曾隨廣定遠先生到中央民族學院鄭常生教授家裡拜訪。¹那時他興沖沖的拿出一種黃黃黏黏的食品，請我們品嚐。鄭教授說是藏族同事帶來的少數民族美食「糌粑」，這可是開洋葷的一項盛事，能在北京吃到藏族食品「糌粑」，相當不容易，所以至今印象深刻。

2011 年 8 月 15 至 19 日到了青海西寧，參加「中國社會科學院民族學與人類學研究所」主辦單位的「海峽兩岸少數民族事務與政策學術研討會」，與會的藏族朋友不少。其中有一位美麗的藏族語言學者周毛草小姐，²她在閒聊中告訴我們這些台灣來的朋友說，西寧東大街跟北大街的交叉口，是當地人叫做「大十字」的地方，再往南走，可以看到一座清真寺，左手邊就是他鄉親朋友所開的藏族餐廳了，在那裡可以吃到許多藏族美食，包括我們想吃的「糌粑」。

於是 8 月 19 日一大早，由中國邊政協會副秘書長林遜鵬率隊，帶領親朋好友司其元小姐、賀政翔先生、林靖翔先生，及筆者等五人，從西寧賓館出發，展開美食特搜之旅，看看可不可以找到那家「夢幻餐廳」，吃吃青海當地的「糌粑」。事實的發展是，在半途「大十字」附近，我們就忘記初衷，開始品嚐香噴噴的「羊雜麵」、「油炸散子」了，這在上期

¹ 中央民族學院 1993 年更名為「中央民族大學」。

² 周毛草，藏語發音如「珠穆、措」，藏語意為「女神湖」，與漢語的「毛草」無關。藏語「珠穆」是女神之意，例如「珠穆朗瑪峰」的「珠穆」意思為女神，「朗瑪」為第三，珠穆朗瑪峰稱「第三女神之峰」，或稱「聖母峰」。又例如「羊卓雍措」，「措」意思為湖，「羊卓雍措」藏語意為「碧玉湖」，是西藏三大聖湖之一。

「少數民族美食簡介（五）－回族食品羊雜麵」中說得很明白，所以我們這隻胃納有限的隊伍，只好半途折返了。

不過吃不到青海的「糌粑」，並不妨礙我們談論這種少數民族美食的興致。經過周毛草小姐的詳細說明，「糌粑」也不是那麼難以了解的，以下就是周毛草小姐所述資料的部分摘要。

貳、藏族食品「糌粑」

「糌粑」，發音 zān ba 卜ㄊㄢㄉㄚ，是青海藏族常吃的食品，由青稞麥粉製成。青海有許多藏族種植青稞，例如我們前往參觀青海省黃南州同仁縣熱貢藝術之鄉的熱貢藝術館時，就經過許多種青稞的農家，這些農民一看就知道是藏族。其實要曉得這戶人家是否藏族，很好分辨。只要看他們都穿著藏族的寬袍大袖，房屋門口也有藏文對聯，見面問候時會說「扎喜的呢」（吉祥如意），這就必然是藏族無疑。

黃南藏族自治州非常的大，面積有 17,909 平方公里，約有半個台灣島大小，土地肥沃，物產豐富，人口卻只有 23 萬，真是個地廣人稀的好地方。

藏民所種的青稞不難辨識。青稞是禾本科大麥屬的一種禾穀類作物，有白色、紫黑色二種。青稞具有內外穎殼分離、籽粒裸露的特徵，所以又稱做裸大麥、米大麥。麥跟米最大的差別在於，麥類禾穀上有長長的刺人的芒刺，而米穀上是不會有芒刺的。青海 8 月底許多青稞麥穗就已經飽滿可收了，家家戶戶門口都有堆積如山的成熟青稞，物阜民豐，一片金黃，十分壯觀。

同行的司其元小姐在一戶農家前拍攝了不少農民處理青稞作物的照片，相當珍貴。這家人一男三女，都是中年人。男人用農用鋼叉叉起青稞桿子，堆積成丘。女人則負責用電動脫穀機，打下青稞穀粒，裝在麻袋裡備用。四人分工合作，其樂融融。藏族男女對拍照人都很友善，甚至樂於配合擺擺姿勢，也不會像青海湖旁觀光區的職業藏族模特兒那樣，總是伸手要錢，有些煩人。

青稞主要產自中國大陸西藏、青海、四川、雲南等高海拔地區，每年只收穫一次，是藏族人民的主要糧食。這表示對藏人來說，青稞的重要

性，就像我們的稻米是一樣的。此外高海拔區域也盛產牦牛，也是藏區的特殊環境的產物。談到青稞就一定要說說牦牛，二者關係密切。飼養牦牛主要可用於農耕、運輸、取得奶和肉。青稞田裡不能沒有牦牛拉犁，否則青稞的生產就會出現問題。牦牛奶也可以提煉酥油，「糌粑」裡就有酥油的成份。而酥油是從牦牛、綿羊奶中提煉出來的，系出多源。

接著就要來談談「糌粑」的製作了。糌粑是藏族的主食，藏人是將青稞曬乾炒熟，磨成細麵，就成為可食用的糌粑了。這種食物與我國北方的炒麵十分相似，口味也相當接近。只是北方的炒麵是先磨後炒，而西藏的糌粑卻是先炒後磨，而且未曾除去麩皮。難怪青稞可以又叫做「裸大麥」，因為少了麩皮，可食用的百分比更高。

糌粑的材料不只是青稞，也有人用豌豆曬乾炒熟，然後磨製而成。豌豆糌粑在藏區的比率較低，因為豌豆的產量不可能比青稞還多。但有時為了風味的關係，青稞、豌豆混合炒熟，然後一同磨製成糌粑粉的情形也是很平常的。

再來談談食用糌粑的方法。許多人都是把糌粑麵粉，放在碗裏，加點酥油茶，用手攪勻，直到能捏成團為止。吃的時候用手在碗裏攬攬捏捏，把成團糌粑放入口中嚼食。藏族把糌粑攬捏成團的動作叫做「耙」，所以糌粑在藏語裡面有更清晰的含意。

不過吃糌粑的方法卻不只一種，還有一種吃法是稀吃法。稀吃時茶水的成份要多放些，糌粑麵粉裏面還加了些肉或是野菜之類，再熬煮成稀湯粥，藏族稱之為「土巴」。

就算是乾吃，食用糌粑的方法也有多種變化。有人用酥油調和糌粑，有人用鮮奶攬和糌粑，不喜油膩的可以用奶茶代替酥油茶，好飲酒的可以用青稞酒代替酥油茶。完全是任君選擇，變化多端。

糌粑的營養豐富，蛋白質和磷的含量，比一般米麵高，難怪藏族生活在高海拔地區，還能生龍活虎，行動自如。

吃糌粑很適合遊牧生活。許多藏族牧民，出門時腰間總要掛一個糌粑口袋，藏語把這類皮口袋叫做「唐古」。要吃飯時，就從懷裏掏出個木碗，裝些糌粑粉，倒點酥油茶，加點鹽，以手指攬拌幾下，再捏成團就吃了，號稱是藏族傳統的「速食麵」。

台灣歌手演員何潤東在 2011 年電影《西藏往事》中，有徒手吃糌粑的鏡頭，連手指頭離開嘴唇時，還會發出「啵」的一聲，十分帥氣道地，可供想學吃糌粑的朋友參考。

糌粑除了能拿來吃之外，還是藏族供神的祭品。藏族過藏曆年時，家家都要在藏式櫃上擺一個叫「竹索琪瑪」的吉祥木斗，木斗裡放滿糌粑粉。如果鄰居或親戚朋友來拜年，主人就端著奉上「竹索琪瑪」，客人則以手抓起一點糌粑粉，向空中連撒三次，表示對天地神佛的敬意，接著再抓一點放進嘴裏嚼食，然後說一句：「扎喜的呢」(吉祥如意)，表示對主人的感謝與祝福。

參、結語

青稞真是藏族之寶，除了能炒熟、磨製成「糌粑」外，還可以釀造成美妙的青稞酒。記得在 8 月青海西寧「海峽兩岸少數民族事務與政策學術研討會」期間，藏族語言學者周毛草小姐是矜持嚴肅的。在迎賓晚宴中，藉著一小杯「青稞酒」的幫助下，她開始談笑風生，告訴我們許多「糌粑」的故事。另外中國邊政協會楊克誠理事長，在第二天晚上會場自助餐廳裡，與筆者用飯碗，合力飲下一瓶「青海互助青稞陳釀酒」，克服了難以適應的高原反應。可見青稞酒具有強大的人際溝通暨定神的功效。或許，前面介紹那種用青稞酒來調製「糌粑」的方法，大概也是希望能達成類似的效果吧。

對於一般平地人，如果不習慣酥油茶、加鹽的糌粑口味，有人建議，可以用豬油或熟沙拉油代替酥油，再加開水和白糖攪拌代替茶、鹽，就能嘗到「漢化」後的糌粑了，味道當然也很可口。

不過，話又得說回來，這種用湯匙舀起來吃的糌粑，除了具有青稞的成份之外，其他方面都與藏族傳統糌粑大相逕庭，是否能獲得藏人認同、還能不能稱之為「糌粑」，都是頗值得研究的問題呢。

因此，有詩為證。

詩云：「牧民徒手吃糌粑，酪漿腥羶漢人怕，豬油白糖加湯匙，輪到藏人喊爹媽。」

◆ 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
中華民國九十三年六月出版

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