

جوڭگوتىڭ چىگارا سىياسىتى

# 中國邊政

ཁུང་གོའི་མཐའ་ཁྱེད།

**China Border area Study**

چىگارا سىياسىتى

ཁུང་གོའི་མཐའ་ཁྱེད།



中國邊政雜誌社印行  
中華民國一〇六年三月

209

## 毛南族簡介

毛南族自稱「阿南」，原稱「毛難」，1986 年改稱為毛南，1982 年時有三萬八千一百三十五人，但 2010 年大陸第六次全國人口普查時有十萬一千一百九十二人，增加二倍多，主要分布在廣西壯族自治區北部的河池市環江毛南族自治縣，南丹縣及都安瑤族自治縣。毛南語屬漢藏語系壯侗語族侗水語支，大多數毛南族都兼通漢語及壯語，並且通漢文。毛南族並無統一的宗教信仰，只信仰幾個善惡不同的神祇。此外，都有祖先崇拜及泛靈的自然崇拜。

毛南族一般都是一夫一妻制的小家庭，子女長大婚嫁後，便與父母分居，幼子則與父母同居，父親為當然家長，掌握一家經濟及生產安排，父母對子女有養育、教育、婚嫁等責任，子女對父母則有養老、送終的義務。在家庭分工上，男子負責犁耙、種田等較重工作，女子則負責家務、作物護理等工作。

分家時，由父母、房族、舅家主持，父母一份、兄弟各一份，未出嫁女兒分得一部分作為陪嫁費。至於財產繼承權，則為「有男歸男，無男歸女，無女則歸房族」，女兒出嫁，有的可得一份「粽蛋田」，也有的父母死後將養老田送給女兒。

沒有生活能力的孤兒，由親屬撫養，有財產者，則由誰撫養歸誰管理，待孤兒長大成人後，歸還其自理。房族觀念頗強，五代之內不得通婚。

毛南族在婚姻方面，以往多由父母作主，但近代以來自由戀愛為主，多為族內婚較少與他族聯姻，但講究門當戶對，貧富懸殊者很少通婚。以往由於教育不普及，多早婚。婚後新娘不落夫家，結婚當日便回娘家，以後按照結婚時選擇的吉月回夫家一次，以後只在農忙時回夫家，直到懷孕生子後，始回夫家定居。

毛南族男女過去都穿斜襟上衣，女子在袖口、褲腳上鑲有紅色或藍、黑色的邊條、不著裙。少女留一條長辮子，出嫁後則梳髻盤在腦後，用黑色或藍色布包頭，留出後腦頭頂。戴手鐲、銀牌等飾物。不論男女都喜歡穿青、藍兩色衣服，忌穿白色衣服（只有在喪事時才穿白色），當然，現代已隨著時代而改變了服飾。

毛南族在飲食上以大米、玉米為主，次為小米、紅薯，南瓜等，各種蔬菜、豆類、肉類為副食，普遍喜好煙、酒、茶、辣椒等，具有毛南族特色的食品如：甜紅薯、米蝌蚪、豆腐肴、空羊花飯，多色糯米飯、蒜頭酸水、高粱湯圓、鴨醬、腌肉等。

毛南族一般都是同族同姓聚居在一起，很少與外姓、外族雜居，村落較分散，以數戶的小村落為多，百戶以上的村落較少見，住房一般都是瓦房泥牆，就地取材，一戶一座，各自獨立，一般房子都為上下兩層，下層養牲畜，上層住人，以木板為樓板。

毛南族葬俗以土葬為主。

# 目 錄

從使者往來看唐蕃關係 .....	劉學鈞	1
西域石窟壁畫中的民俗文化 .....	周菁葆	25
近年海外藏情與達賴言行 .....	孟 鴻	35
所三亞“番人”族群稱謂與遷徙時間考辯 .....	常 棣	61
青海民族概說 .....	金兆鴻	83
布庫里雍順名稱解析 .....	張華克	107
浪跡巴、土的穆斯林王曾善 .....	鄭月裡	139
少數民族美食簡介（二十二） .....	華 華	165
稿 約 .....		174



## 從使者往來看唐蕃關係

劉學鈞

前文化大學教授

### 摘要

唐代與吐蕃（即今西藏）關係密切，為甥舅之國，自唐太宗貞觀年間，雙方即有綿密進來，並發生和親關係，有唐一代雙方使者往來不絕，除初期唐蕃關係頗融洽外，之後之往來的不甚和諧，茲據兩《唐書》所載（輔以《冊府元龜》、《資治通鑑》），唐蕃間雖有綿密之使者往來，但關係並非十分融洽，且往往扣留對方所派使者，本文就既有文獻所載，從使者往來看唐蕃關係。

**關鍵字：**吐蕃、贊普、西藏、和親、文成公主

### 一、吐蕃簡叙

#### （一）吐蕃族源

吐蕃也即今日所稱之西藏，西藏乃是清代將之納入中國版圖並派大臣駐藏治理後，始有之稱謂，之前歷代皆以吐蕃稱之。「吐蕃」之見於史籍，最早為《唐書》<sup>1</sup>，稱吐蕃之族源為：

「吐蕃，在長安之西八千里，本漢西羌之地也。其種落莫知所出也，或云南涼禿髮利鹿孤之後也。利鹿孤有子曰樊尼，

<sup>1</sup> 《唐書》一般均作《舊唐書》，事實上《唐書》之作者豈能預知後代會有《新唐書》之出現而定名為《舊唐書》，只因《新唐書》作者歐陽修有盛名，遂使《唐書》不為人所重視，至清代始再度納入正史，而稱之為《舊唐書》，此種命名頗為不妥，按薛居正之《五代史》未因歐陽修之《新五代史》而改名，宋濂之《元史》，也未因柯紹忞之《新元史》而易稱，何獨對劉昫之《唐書》改名？充其量也只能稱舊《唐書》

及利鹿孤卒，樊尼尚幼，弟儁檀嗣位，以樊尼為安西將軍。後魏神瑞元年，儁檀為西秦乞佛（按即乞伏）熾盤所滅，樊尼招集餘眾，以投沮渠蒙遜，蒙遜以為臨松太守。及蒙遜滅，樊尼乃率眾西奔，濟黃河，逾積石，於羌中建國，開地千里。樊尼威惠夙著，為群羌所懷，皆撫以恩信，歸之如市。遂改姓為罕勃野，以秃髮為國號，語訛謂之吐蕃……」<sup>2</sup>

至於《新唐書》則稱：

「吐蕃本西羌屬，蓋百有五十種，散處河，湟、江、岷間；有發羌、唐旄等，然未始與中國通。居析支水西。祖曰鶻提勃悉野，健武多智，稍并諸羌，據其地。蕃、發聲近，故其子孫曰吐蕃，而姓勃罕野。或曰南涼秃髮利鹿孤之後，（以下與《唐書》同）

從上引二《唐書》所載，均認為吐蕃係西羌之族，或指其為秃髮利鹿孤之後。按秃髮部係鮮卑族，秃髮與建立代、北魏之拓跋部同源共祖，其所操語言屬阿尔泰語系，而吐蕃所操語言為漢藏語系，兩者差異極大，認其同源共祖，實乃不可能之事，但「蓋百有五十種」，其中混有羌族，乃至羌化之鮮卑族，也是無可避免之事，又以近代考古發掘發現距今四千多年前，今拉薩附近卡諾已有人類居住遺跡<sup>3</sup>，其時尚無所謂羌族之稱，自不可能為之羌族之後，此為土著說之有力證據。另有所謂吐蕃之族源於印度之說，如《勝天贊釋》<sup>4</sup>一書中稱：

「西藏人類，係由茹巴底王率領軍隊進入有雪邦土，而逐漸繁衍而來者。」<sup>5</sup>

此外蒙人撒囊薩辰著《蒙古源流》，1927年蒙人汪昌睿譯註，也稱吐蕃之族源於印度（該書於1927年由北平蒙文書社出版），另日人青木文教

<sup>2</sup> 舊《唐書》《吐蕃傳》

<sup>3</sup> 見1982年十月五日《聯合報》，該報據香港特派員江素惠十月四日電，所作報導。

<sup>4</sup> 《勝天贊釋》係智鎧論師所造，輯入《甘珠爾》。禮贊部中103函

<sup>5</sup> 茹巴底係印度一小國王子，稱吐蕃之族，源自印度，僅為《布敦佛教史》中引印度智鎧論師之說，自不足採信。注3.4.見五世達賴喇嘛著，劉立千譯《西藏王臣記》，北京民族出版社，2000年，頁8，146。

所著《西藏文化的新研究》一書，也作如是主張（該書由張興唐譯，1963年六月蒙藏委員會出版），此等說法可視為印度說，此說宗教色彩太以濃厚可信度甚低。

綜合以上諸說，當知吐蕃族如同漢族，並非單一血緣體所構成之民族，如今所謂漢族（稱漢人似更適宜）者，其最早時（指秦漢之時）之內涵，為華夏、東夷、百越、荆吳四大系民族所構成，其後在歷史發展中，不斷吸納四周各民族（當然也有漢人融入四周各民族），形成內涵多元之民族，吐蕃族也應作如是觀。吐蕃族也即清以後之藏族，既有土著之人，但其生存空間既有群羌，自不免具有濃厚羌族成分。至於其統治階級是否來自印度，雖屬宗教傳說，也不宜全盤抹煞，以是吐蕃族源也是多元<sup>6</sup>。

## （二）吐蕃音意

「吐蕃」以今日漢語普通話（或作官話、國語）讀之，其音為「土翻」，「蕃」字源於「番」，今也讀「翻」，但在唐以前之古漢語中，「番」字之讀音為「波」、「鉢」，何以見之？且從古文獻中尋之：

《書·泰誓》：「番番良土，旅力既愆。」

《詩·大雅·崧高》：「……申伯番番，既入於謝，……」

《詩·小雅·十月之交》：「十月之交…番為司徒……」

上引三項古文獻中之「番」，其讀音均為「波」、「鉢」<sup>7</sup>，此外《史記·秦本紀》有

「古人之謀，黃髮番番，則無所遇。」

據《史記正義》注其音為「婆」，同幡，另《史記·伍子胥傳》載：

「後二歲，闔廬使太子夫差伐楚，取番……」

《史記索隱》註「番」為：「又音婆，蓋鄱陽也。」<sup>8</sup>

再看《漢書·高帝紀》：

<sup>6</sup> 關於吐蕃族源流，可參看劉學鈞《藏族源流流蠡測》，蒙藏委員會，1987年。

<sup>7</sup> 見1939年商務印書館版《辭源》，田部，頁1019：「番番讀如波，訓勇也。」

<sup>8</sup> 見《史記》卷六十六《伍子胥列傳》

「衡山王吳芮號番君。」

同書《地理志》有

「魯國有番縣」

應邵注「番」之音爲「皮」，按「皮」古音也讀若「波」、「婆」、「鉢」，而無「翻」之音，按「翻」爲唇齒音，而古漢語中並無唇齒音，證諸今日保留古漢語讀音最多之閩南人，讀唇齒音仍有困難，當可知之<sup>9</sup>。縱然時至今日，以「番」爲字根之字如鄱陽之「鄱」、廣播之「播」、白髮皤皤之「皤」，其讀音仍爲「波」、「婆」，也即「鉢」。至是吾人可以斷言「蕃」字在唐代時，其讀音應爲「鉢」，與藏人（即吐蕃，至於「吐」詳下文另有解）之自稱相當一致。

按「蕃」，乃唐時藏人自稱其國或其人之詞，其情況一如吾人自稱爲「華」、「夏」、「華夏」或「中國」者，至於藏人之所以自稱「蕃」，其原因何在？「蕃」之原意又爲何？恕筆者學淺，未能找到適當史料作合理之查證，不過近代研究藏學權威學者歐陽無畏教授曾作下之說明：

「藏人或以本波乃眾皆信奉之『宗教』，遂泛稱之爲『鉢』，乃有『蕃』之稱謂。」<sup>10</sup>

如是則「蕃」之稱謂已有合理之解釋；然則何以又在「蕃」之上加一「吐」音？按初時僅有「蕃」之自稱，如兩《唐書·吐蕃傳》所載，唐廷所派入藏使者之職稱皆之爲「入番使」、「和番使」、「答蕃使」、「入蕃會盟使」等，均僅稱「蕃」而不作「吐蕃」（此處用「入藏」一詞，乃便於今人之認知，便宜用之，按清以前尙無「藏」之一詞，理合聲明），唐廷或唐人向來自稱「大唐」（無論口頭或書面），藏方顯然發現「大」字乃美稱，於是藏人與唐來也自稱「蕃青布」，「青布」乃是大之意，藏文語法，形容詞放在名詞之後，「蕃青布」即大蕃之意，「大」字古音讀若「杜」、「土」，至今寧波方言中「大」仍讀若「杜」或「土」，而閩南語中「大」字之讀音也含有「杜」之音，如是「吐蕃」即是「大蕃」，一如大漢、大唐、大明者然。舊《唐書》所謂「以禿髮爲國號，語訛謂之

<sup>9</sup> 按閩南語中無唇齒（如 F.V），故往往讀「發」若「花」，客籍人士亦然。

<sup>10</sup> 歐陽無畏於 1984 年四月九日上午在蒙藏委員會作專題講演時，作如此說法。



吐蕃」實屬臆測之說。

吐蕃即大蕃並無奇特之處，但若干外國「學者」，每喜標新立異，師心自用，迂迴曲折巧為解釋，如訓「吐蕃」為「高原人」，為「西藏高原」，為「戰勝國的王者給予勇敢人民的一個稱呼…Thuh-ap 的意思，是強者。」……等等不一而足<sup>11</sup>，這種強作解人，徒增困擾而毫無意義。至於「圖伯特」一詞，「圖伯」或「圖博」顯然是「吐蕃」之諧譯，吐蕃部落繁多，十三世紀蒙古崛起後，見其種類繁多，遂稱之為「圖伯特」，蓋蒙古語法複數詞以「特」音表示之，多數之吐蕃部落遂讀作「圖伯特」，一如衛拉特者然，清初《平定西藏碑》中，就曾三度使用「圖伯特」一詞，此詞嗣經輾西傳，西方人遂稱西藏為 Tibet，一般人往往失察，以為「圖伯特」Tibet 為外來之稱謂，殊不知圖伯特一詞實早於西藏，早於圖伯特者，則為吐蕃，而土蕃則由蕃衍化而來。

## 二、唐使類別

唐以前各史均未提到吐蕃，並非其時吐蕃不存在，而是其時吐蕃力量薄弱，聲勢始終侷限於今拉薩一帶，而今青海一帶自諸胡列國以來（即一般史書所稱之五胡十六國），今青海、寧夏、甘肅一帶始終為羌族、鮮卑吐谷渾、乞伏部、禿髮部活動場域，吐蕃與中原並無接觸機會，因此唐以前漢文史料對吐蕃並無著墨。

西元五世紀中葉，北魏滅諸胡列國北涼沮渠安周後（時為北魏文成帝拓跋濬和平元年，西元 460 年，稍早北魏太武帝拓跋燾時，北涼大致均降於北魏，但其遺胤逃往西域龜茲又苟延若干年），北方完全統一於北魏，而與南方之宋、齊、梁對峙，北方唯北魏為強，西域（含廣義之西域<sup>12</sup>）及西南之群羌、吐谷渾等莫不賓服，西域諸國以「桃花石」稱中國者，即源於拓跋氏之音訛（宋、金之際丘處機；《長春真人西遊記》即直指桃花石乃西域人稱中國）其時北魏聲威之壯盛，實不容其他民族或政權有申展空間，北魏自孝文帝拓跋宏（華化後，改拓跋氏為元氏，因此或作

<sup>11</sup> 見劉義棠《中國邊疆民族史》，台北中華書局，1971 年，頁 379~384。

<sup>12</sup> 西域有廣狹二義，狹義之西域僅指今天山南北，廣義者則兼指今中亞乃至更遠之西方，詳見余太山《西域通史》，河南鄭州古籍出版社，1996 年，頁 1，注 1。

元宏）遷都洛陽之初，北魏聲勢達於空前，時為孝文帝太和十七年（493年），然而俗云盛極必衰，孝文帝薨於其太和二十三年（499年），其聲勢如殞星墜地，不及半世紀已分裂為東、西魏，六世紀中葉西北方之突厥猛然崛起，速度之快、武力之猛，令北周、北齊措手不及，唯有爭相結好於突厥，對之朝貢不絕<sup>13</sup>，突厥在極短時間內征服大漠南北、廣狹義之西域，但其崛起雖迅猛，其衰微也快速，隋文帝以離間之術，使突厥內訌，其勢遂弱，隋末天下大亂，東突厥又乘機崛起，復又稱雄於大漠南北。就在隋末煬帝楊廣大業十三年（617年，大業共十四年）時，吐蕃誕生一位偉大領袖——松贊幹布（兩《唐書》作棄宗弄贊），十二歲（629年）即贊普位，建都於邏娑（即今西藏拉薩），開始征服吐蕃各部落建立吐蕃王朝，吐蕃東邊原有吐谷渾者，自諸胡列國時代開始立國，時強時弱，盛時且一度占有西域東端，其為禍於中原者有限，但屏障中原不受西南力量來犯之作用之極大，但隋煬帝時曾大力征討吐谷渾，使其力量大為削弱，隋末突厥復盛，唐初全力應付突厥，至唐太宗李世民貞觀三年（629年）始破滅東突厥，可能國力耗損頗大，對已不甚強之吐谷渾，也以宗女為公主妻吐谷渾汗，在傳統上邊疆胡族政權首領，以能娶中原王朝公主（雖然明知中原王朝所嫁公主，往往不是真公主，多為宗室女子或宮中「良家子」賜予「公主」名稱而已）引以為榮，且用以向其他邊族炫耀其與中原王朝關係親密。因此唐初與吐谷渾結姻婭之時，吐蕃自以壯盛過於吐谷渾，豈能不與中原王朝和親，以是於西元634年（太宗貞觀八年）遣使入唐，依據中國歷史習慣，凡是有外國使者前來，一律稱之為「遣使來朝」或「遣使朝貢」，新、舊《唐書》就如此記載，其實當時松贊幹布正意氣風發，吐蕃王朝開疆拓土邁向鼎盛，無需越過吐谷渾向唐朝入貢，但中原王朝一向以天朝自居，因此兩《唐書》分別記載吐蕃「遣使朝貢」與「遣使來朝」，吾人讀史切不可泥於此項文字，必須稍作判斷。

吐蕃既有使來，唐太宗乃英明之主，極可能自此始知在吐谷渾之西尚有吐蕃之國，由是派行人馮德遐「往撫慰之」（此為《唐書》用語，《新唐書》則作「下書臨撫」）都屬自大性用語，實際情形極可能是派馮德遐

<sup>13</sup> 時突厥他鉢可汗在躊躇滿志之餘曾說：但使我在南兩個兒孝順（兩個指北齊、北周），何愁無物耶！

前往探其虛實。而所謂「行人」，《周禮》秋官之屬官有大行人、小行人，掌朝覲聘問之事，春秋戰國時各國均設有行人，掌賓客之禮。漢代大鴻臚屬官有行人<sup>14</sup>，可見行人類似今日外交官性質，稱其前往吐蕃探其虛實，應屬合理推測，據史傳所載，吐蕃松贊幹布見馮德遐來。大悅並說「聞突厥及吐谷渾皆尚公主，乃遣使隨德遐入朝，多賫金寶，奉表求婚，太宗未之許。」<sup>15</sup>使者返回後，對贊普說：「初至大國，待我甚厚，許嫁公主。會吐谷渾王入朝，有相離間，由是禮薄，遂不許嫁。」（同注15），松贊幹布由是聯合羊同，發兵攻打吐谷渾，吐谷渾無力抵抗，吐蕃乃大掠吐谷渾人畜，更東進攻打黨項及在白蘭的群羌，率二十多萬兵卒，頓於松州西境，再派使者帶上金帛入唐，宣稱來迎娶公主，並揚言如唐廷不嫁公主，將繼續東進攻打中國，於是進攻松州，唐都督韓威率輕騎前往偵測，結果被吐蕃打敗，於是唐太宗遣吏部尚書侯君集為當彌道行營大總管，右領軍大將軍執失思力為白蘭道行軍大總管，左武衛將軍牛進達為闊水道行軍總管，右領軍將軍劉蘭為洮河道行軍總管，率步騎五萬以擊之，這次戰爭，據兩《唐書》所載，唐軍斬吐蕃千餘級，松贊幹布「大懼」，引兵而退，之後，遣使謝罪，仍向唐朝請婚，並獻上黃金五千兩，及無數玩寶，這次唐太宗同意了，以宗室女為文成公主嫁吐蕃贊普松贊幹布，此原為一件普通之和親事件，但在藏文史料中則將之神話化，稱：

「又在唐都，救度佛母變化為化人公主，年方二八，容顏  
娟秀美德具足，口出青色優鉢羅花之香氣……」<sup>16</sup>

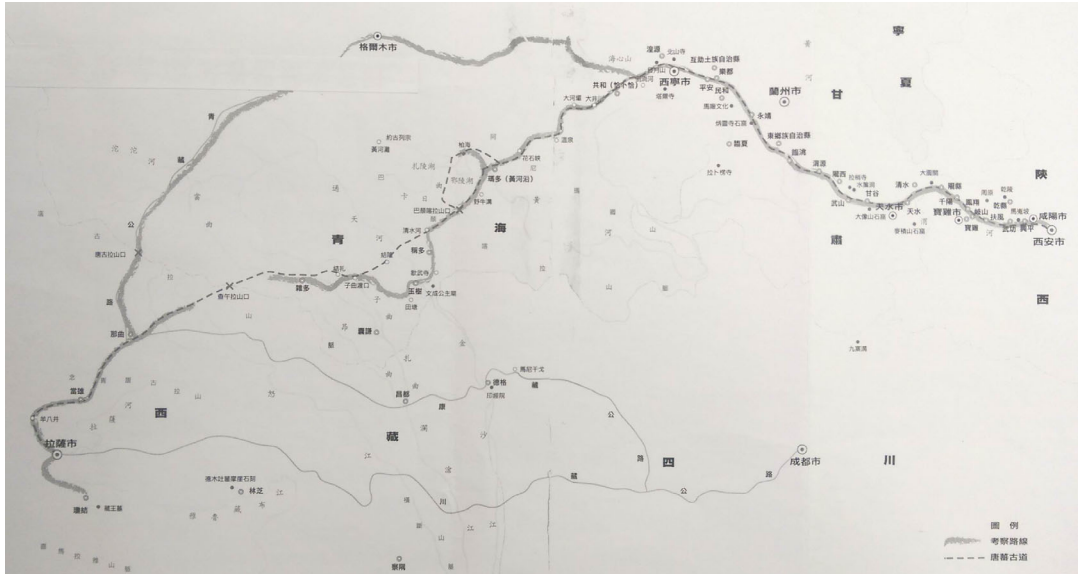
簡單的和親事件（自漢至唐不知有多少和親事件），將之與神佛結合，藏文史料大多類此，介於事實與神話之間，難以全盤採信。唐太宗許嫁文成公主，事在其貞觀十五年（641年），時令禮部尚書江夏王李道宗主婚，持節送公主於吐蕃，築館於河源王之國，文成公主之出嫁，帶有侍女二十五人以及眾多各類工匠，又以文成公主信奉佛教，也帶一尊銅鑄佛像（釋

<sup>14</sup> 見徐連達《中國歷代官制大詞典》，廣東教育出版社，2002年，頁481

<sup>15</sup> 見舊《唐書》、《吐蕃傳上》

<sup>16</sup> 見《西藏王臣記》，頁18，化人公主，謂佛所變化之人，此為對王者之女的敬稱。也即公主之意。優鉢羅，係梵語，一種花名，其花略與蓮花相似，故譯為青蓮花，紅蓮花等（語見《辭海》），也譯烏鉢羅、溫鉢羅、優鉢刺，義譯為青蓮花（見《辭源》）。

迦牟尼八歲時等身像，或云爲黃金所鑄），兩《唐書》並未說文成公主出嫁時幾歲，但上引《西藏王臣記》稱「年方二八」，因此有稱其出嫁時爲十六歲<sup>17</sup>。松贊幹布聞公主西來，親率兵到柏海迎接（柏海今青海札陵湖，文成公主西行可參看所附示意圖），松贊幹布見江夏王李道宗「執婿禮恭甚，見中國服飾之美，縮縮媿沮，歸國，自以其先未有昏帝女者，乃爲公主築一城夸其後，遂立宮室以居。」<sup>18</sup>可見文成公主在吐蕃備受尊崇。



吐蕃人有赭面之俗，文成公主惡之，松贊幹布乃下令禁之，而且自褫氍毹（脫下皮裘之衣），襲紉絹，爲華風，更派遣豪族子弟到長安國子學研讀《詩》、《書》，又延聘儒者到吐蕃掌典文書，可見其對華風頗爲仰慕，此際唐、吐蕃關係可說是相當融洽。唐太宗伐遼東還師，松贊幹布特遣大相祿東贊前來賀捷，並奉表曰：

「聖天子平定四方，日月所照之國，並爲臣妾，而高麗恃遠，闕於臣禮，天子自領百萬，度遼致討，隳城陷陣，指日凱旋，夷狄纔聞陛下發駕，少進之間，已聞歸國。雁飛迅越，不及階下速疾。奴忝預子壻（同婿）喜百常夷。夫鵠，猶雁也，故作金鵠奉獻。」（舊《唐書·吐蕃傳上》）

<sup>17</sup> 見《蒙古源流》

<sup>18</sup> 見《新唐書·吐蕃傳上》「縮縮媿沮」有自慚形穢，媿同愧，昏同婚，夸同誇。

按唐太宗之伐遼東，於貞觀十八年（644 年）已開始準備，其因乃高麗不聽唐命勿攻新羅之諭，乃準備討伐之，次年（645 年）唐將李世勣攻遼東城，唐太宗引精兵與之會師，遂拔遼東城，再進軍安市城時（安市城，今遼東海城南之營城子，此處高麗乃高句麗），以安市「城險而兵精」，唐軍久攻不下，唐軍損傷頗多，乃下令班師，因此此役並非勝戰，而吐蕃仍遣使前來賀捷，並獻金鵝顯然犒勞之意居多，足證唐、蕃關係之融洽。貞觀二十二年（648 年），唐派王玄策使西域，經中天竺時，適中天竺王死，其大臣阿羅那順自立，發兵攻掠王玄策，王玄策入吐求救於松贊幹布，吐蕃遂發兵與王玄策擊中天竺，大破之，吐蕃遣使長安告捷，足見其時唐、蕃關係至為友好。

唐太宗薨於其貞觀二十三年（649 年），由太子李治嗣立，史稱高宗，次年改元永徽，高宗初立授松贊幹布駙馬都尉、封西海郡王，賜物二千段，而松贊幹因而致書于唐司徒長孫無忌等曰（長孫無忌，係鮮卑族，為隋長孫晟之子，長孫晟熟知突厥事，因說隋文帝對突厥行離間之策，扶植啓民可汗，突厥因而內訌致弱，長孫晟之女也即長孫無忌之妹嫁李世民，長孫無忌為唐高宗李治之舅，其後因反對高宗立武則天為后而受黜）：

「天子初即位，若臣下有不忠之心者，當勒兵赴國除討。」

除此安定人心之語言外，並獻上金銀珠寶十五種，請置唐太宗靈前以為追思，唐高宗嘉之，進封為賁王（賁，音宗，古代巴人所納稅賦之稱，也用以稱巴人，以吐蕃在巴之西，以是封為賁王），賜雜綵三千段。吐蕃並請唐賜予蠶種（蠶種此前列為「機密」產業禁止外傳）故有請蠶種之舉）不但請蠶種，也同時授予釀酒、碾穀、造紙、制墨之法，可見西元八世紀時，吐蕃文明（注意是文明而非文化），落後於中原很多，但其時雙方關係則至為融洽，此後唐、蕃之間經常有使者往來。

按唐代派往各邊疆地區或各國的使者，因任務不同，各有名稱，據《冊府元龜》卷六五二《奉使部·總序》所載，將所派使者作概略分類稱：

「唐室以降，踵事增名，則有巡察、黜陟、宋訪、處置、

按察、宣勞之類。分道而往，領命尤重。大率以交聘敵國，通接殊鄰，勞來遠方，安集新附，慰撫兵役，分給賑賜，乘風俗之厚薄，詢民事之勞逸，究吏治之能否，察獄訟之冤正，搜訪遺滯，刺舉奸濫。或購求墜簡，或舉行寵典，于以宣揚皇風，敦諭詔指廣天聽而斯遠。」<sup>19</sup>

從此可知唐代所派赴吐蕃之使者，也因任務不同，而有各種不同之名稱，大致而言可分為吊祭使者、冊封使者、宣諭使者、會盟使者、安撫使者、招撫使者…等，本文以兩《唐書》所載為主，輔以《冊府元龜》、《資治通鑑》，將有唐一代唐、蕃使者往來表列如次。

### 三、唐蕃使者往來

舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
高宗李治儀鳳四年（678 年），吐蕃贊普卒，吐蕃遣其文臣論寒調傍來告喪，高宗遣郎將宋令文入蕃會葬	高宗上元二年（676 年）吐蕃遣大臣論吐渾彌來請和。 高宗儀鳳四年同舊《唐書》
高宗永徽元年（650 年）吐蕃松贊幹布死，唐遣右武衛將軍鮮于匡濟前往吊祭	高宗永隆元年（680 年），文成公主死，唐遣使者入蕃弔祭
中宗李顯景龍三年（709 年）吐蕃遣大臣尙贊吐等來迎金城公主，中宗以左衛大將軍楊矩爲使送之。吐蕃要求以九曲之地爲公主湯沐之所，楊矩竟奏予之，埋下後日無窮之爭執。	高宗永隆二年（681 年）吐蕃遣使請和，武后詔通泉尉郭元振往使。 吐蕃遣論彌薩來朝請和，又遣使告哀，又使大臣蕃董熱固求婚，未報
玄宗李隆基開元十八年（730 年）吐蕃派名悉機至京師，玄宗遣御史大夫崔琳充報聘使	中宗李顯景龍三年（708 年）還吐蕃求婚使。
玄宗開元二十一年（733 年）使工部尙書李暉往聘吐蕃，二十二年遣將軍李佺於赤嶺與吐蕃分界立碑。二十四年（736	中宗景龍三年（709 年）吐蕃更遣使者納貢，其祖母可敦又遣宗俄請婚，帝以雍王李守禮女爲金城金主

<sup>19</sup> 《冊府元龜》係宋真宗趙恒景德二年（1005 年）命王欽若，楊億等編纂之一部類書。全書一千卷，輯歷代君臣事迹，按人事人物，分門編纂，分三十一部，子目一千一百零四門，部有總序，門有小序。真宗大中祥符六（1013 年，成書。孫奭注撰音義。取材以正史爲主，間及經、子、不錄小說家言，所據史皆宋以前古本，又當時唐五代各朝實錄存者尙多，以是材料較豐富，可以用以補舊史之不足）。

舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
年)吐蕃遣使貢方物金銀器玩數百事，皆形制奇異。	妻吐蕃贊普棄隸跽贊。吐蕃遣尙贊咄名悉臘等來逆公主。
玄宗開元二十九年(741年)金城公主薨，吐蕃遣使告哀	玄宗李隆基開元二年(741年)吐蕃遣宗俄因子到洮水祭戰死兵士，且請和，然恃盛疆，求與天子敵國，語悖傲，使者至臨洮，詔不令入，金城公主上書求聽修好，吐蕃又遣使上書言：「孝和皇帝嘗賜盟是時唐宰相豆盧欽，魏元忠、李嶠、紀處納等二十二人及吐蕃君臣同誓。孝和皇帝崩，太上皇嗣位，修睦如舊。然唐宰相在誓刻者皆歿，今宰相不及前約，故須再盟。比使論乞力等前後七輩往，未蒙開許，且張玄表、李知古將兵侵暴甥國，故違盟而戰。今舅許湔前惡，歸於大和，甥既堅定，然不重盟爲未信，要待新誓也。甥自總國事，不牽于下欲使百姓久安，舅雖及和，而意不專，於言何益。」
玄宗天寶十四載(755年)吐蕃贊普乞黎蘇龍獵贊死，玄宗遣京兆尹崔光遠兼御史中丞，持節資國信冊命吊祭之。	
肅宗李亨元年(757年)吐蕃遣使來朝請和。	
代宗李豫寶應元年(762年)吐蕃使燭番莽耳等二人貢方物入朝。	
代宗寶應二年(763年)唐遣散騎兼御史大夫李之芳、左庶子兼御使中丞崔倫使于吐蕃。	
代宗永泰三年(766年)二月命大理少卿兼御史中丞楊濟修好吐蕃，吐蕃遣首領論注藏等百餘人隨楊濟來朝。	
代宗永泰三年十一月，唐和蕃使，檢校戶部尙書兼御史大夫薛景仙自吐蕃還，吐蕃首領論注藏隨薛景仙來朝，俄又遣使路悉等十五人來朝。	
代宗十四年(779年)八月，命太常少卿韋倫持節使吐蕃，統前此所俘吐蕃五百人歸之。之前自代宗大曆中(766~799年)唐所遣聘使前後數輩吐蕃，吐蕃皆留不遣。	玄宗開元十年(722年)唐以皇甫惟明及中人張元方往聘吐蕃，以書賜金城公主，吐蕃使名悉臘隨使者入朝，玄宗又遣御史大夫崔琳報聘，後又遣工部尙書李暉往聘(舊《唐書》定爲開元二十一年)，賜物萬計，吐蕃遣使入謝
德宗李適建中元年(780年)五月以韋倫爲太常復使吐蕃，其冬吐蕃宰相論欽明思等五十五人隨韋倫使唐。	
德宗建中二年(781年)十二月，入蕃使判官常魯與吐蕃使者論悉諾羅到吐蕃。	
德宗建中三年(782年)九月，和蕃使殿中少監兼御史中丞崔漢衡與吐蕃使尙	玄宗開元二十九年(741年)金城公主薨，明年爲發哀，吐蕃使者來

舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
結贊至長安。	朝，因請和，不許。
德宗李适建中三年以崔漢衡爲鴻臚卿，以都官員外郎樊澤兼御史中丞充入蕃計會使，以來年正月十五日會於清水西。	玄宗天寶十四載（755 年），吐蕃贊普乞黎蘇籠臘贊死，子朶悉籠臘贊嗣，遣使者修好，詔京兆少尹崔完遠持節齎冊弔祠。
德宗建中四年（784 年）二月命崔漢衡持節答蕃。初吐蕃遣相區夾贊會盟，以會盟場地不定，因留區夾贊，至是遣歸以是命崔漢衡持節答蕃，使吐蕃贊普。	肅宗李亨至德二年（758 年），吐蕃使使來請討賊（指安史之亂）且修好之後又數來請好，帝雖審其譎，姑務紓患，乃詔宰相郭子儀、蕭華、裴遵慶等與盟
德宗建中四年（784 年）六月，答蕃使判官于頔（音梨）與蕃使論頗沒藏等至青海，七月，以禮部尚書李揆加御史大夫爲入蕃會盟使，又命宰相李忠臣、盧杞、關播、右僕射崔寧、工部尚書喬琳、御史大夫于頔、太府卿張獻恭、司農卿段秀寶、少府監李昌夔、京兆尹王翊、左金吾衛將軍渾瑊等，與吐蕃區頗贊等會於壇所。	代宗李豫寶應二年（763 年），使散騎常侍李之芳，太子左庶子崔倫往聘吐蕃，吐蕃留不遣。
德宗貞元元年（785 年）二月，以右散騎常侍兼御史大夫于頔往涇以來宣慰吐蕃。	代宗廣德二年（764 年），吐蕃遣還唐使李之芳等。
	代宗永泰元年（765 年）吐蕃遣使請和。
德宗貞元二年（786 年）命倉部郎中、兼侍御史趙聿爲入蕃使，九月又詔遣左監門將軍康成使于吐蕃。	永泰、大曆間（皆代宗年號）吐蕃一再遣使來聘，於是派戶部尚書薛景仙往吐蕃。
德宗貞元三年（787 年）春，命檢校左庶子、兼御史中丞崔漸爲入蕃使。	代宗大曆九年（774 年）帝遣諫議大夫吳損往吐蕃修好，吐蕃也使使者入朝
德宗貞元十年（794）吐蕃贊普遣使農桑昔齋表請修好，唐以其負恩背約不受表狀，任其使却歸。	德宗李适即位（780 年，年號建中）遣太常少卿韋倫持歸吐蕃俘五百人，厚給衣褚，吐蕃即發使者隨韋倫入朝（使者爲論欽明思等五十人）。



舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
德宗貞元二十年（804 年）吐蕃贊普卒，命工部侍郎張薦弔祭之（贊普卒于貞元十三年四月，長子立一歲卒，次子嗣立），四月吐蕃使臧河南、觀察使訖乞冉及僧南撥特計等五十四人來朝，十二月，遣使倫襲熱，郭志崇來朝。	德宗建中二年（782 年）遣入蕃使判官常魯與論悉諾羅入朝。 德宗建中四年（784 年）遣殿中少監崔漢衡使吐蕃，後吐蕃使區頰贊與崔漢衡偕來，約會盟境上。同年詔左僕射李揆爲入蕃會盟使。
德宗貞元二十一年（805 年）二月，順宗李誦命左金衙將軍，兼御史中丞田景度持節告哀於吐蕃。以庫部員外郎，兼御史中丞熊執易爲副使。七月，吐蕃使論悉諾等來朝。	德宗貞元二年（786 年）召倉部郎中趙建（舊《唐書》作趙聿）往使吐蕃。 德宗貞元三年命左庶子崔瀚、李銛踵使吐蕃
順宗李誦永貞元年（805 年）十月，贊普使論乞縷勃藏來貢，助德宗山陵金、銀、衣服牛馬等。十一月，以衛尉少卿兼御史中丞侯幼平充入蕃告冊立等使。	德宗十二年（796 年）吐蕃使者農桑昔來請修好，朝廷以其無信不受。
憲宗李純元和元年（806 年）正月，福建道送到吐蕃生口十七人，詔給遞乘放還吐蕃。六月吐蕃遣論勃來朝。	德宗貞元十七年（801 年）吐蕃使者論頰熱復來，唐派右龍武大將軍薛亓往報。 德宗貞元二十年（804 年），吐贊普死，唐遣工部張鸞弔祠
憲宗元和五年（810 年），吐蕃遣論思耶熱來朝，歸還鄭叔矩，路泌之柩及鄭叔矩男鄭文延等十三人。七月遣鴻臚少卿，攝御史中丞李銛爲入蕃使，丹王府長史、兼御史吳暈副之。六年至十年朝貢不絕。	憲宗李純初，吐蕃遣使者修好，又以告順宗李誦喪。吐蕃以論勃藏來，後比年來朝。 憲宗元和五年（810 年）唐以祠部郎中徐復使吐蕃，並賜鉢闡布書，鉢闡布者，吐蕃浮屠豫國事者也亦曰「鉢掣逋」吐蕃以論思耶熱入謝。
憲宗元和十五年（821 年）二月，以秘書少監兼御史中丞田洎入吐蕃告哀並告冊立，七月，吐蕃遣使來弔祭，十月以太府少卿兼御史中丞邵同持節入吐蕃。	憲宗元和十二年（817 年），吐蕃贊普死，使者論乞髡來，唐以右衛將軍烏重圻，殿中侍御史段鈞弔祭之，烏重圻以扶餘準，李驂偕歸，此二人於貞元初戰沒于吐蕃。
穆宗李恒長慶元年（821 年）九月吐蕃遣使請盟。	

舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
穆宗長慶二年（822 年）二月，吐蕃遣使來請定界，六月復遣使來朝。	憲宗元和十二年（817 年）吐蕃使論矩立藏來朝，唐留之不遣，十四年始歸論矩立藏。
穆宗長慶三年（823 年）正月，吐蕃遣使論答熱來朝賀。四年九月，遣使求五臺山圖	穆宗李恒即位遣使者秘書少監田洎往告吐蕃，吐蕃也來，初吐蕃使欲會盟長武，田洎含糊應之，於是明言：「（田）洎許我盟，我是以來，逼涇一舍止，唐派軍止之，另以太府少卿邵同持節為和好使入蕃。
敬宗李湛寶曆元年（825 年）三月，吐蕃遣使尙綺立熱來朝且請和好，九月，唐遣光祿卿李銳為使答之。	
文宗李昂開成元年（835 年），二年吐蕃皆遣使來。	
武宗李炎會昌二年（842 年），吐蕃贊普卒，十二月吐蕃遣論贊來告哀，詔以將作少監李璟弔之。	穆宗長慶元年（821 年），吐蕃遣使者尙綺力陀思來朝且乞盟，詔許之，方盟時，吐蕃以壯騎屯魯州，靈州節使李進誠與之戰于大石山，破之，吐蕃使者趙國章來，且致宰相信幣。
《冊府元龜》所載唐蕃使者往來情形	
高宗李治龍朔三年（663 年）吐谷渾欲內附，吐蕃擊之，乃遣使求和親，不許，派左衛郎劉文祥使吐蕃，降璽書責讓。	
高宗咸亨三年（672 年），四月，吐蕃遣使仲瑱來朝，帝問其何以進兵涼州，以不知為答，唐派都水使者黃仁素往報聘，但以唐輕視吐蕃使者，竟不得實情而返。	穆宗長慶三年（822 年），請定疆侯，元鼎與論訥羅就盟其國。盟後，吐蕃遣論悉諾息入謝，天子命左衛大將軍令狐通，太僕少卿杜載答之。
高宗調露元年（679 年）吐蕃遣使告哀並請和親不許，派宋令文往告並會贊普之喪。	敬宗李湛寶曆，文宗李昂大和年間，吐蕃再遣使來朝。
中宗李顯景龍二年（708 年），和蕃使左驍衛將軍楊矩奏言：「吐蕃先遣使來此迎公主兼習漢語，今欲放還吐蕃于事不便，伏望報之云其吏已死」帝曰：「凡事需示人以信，宜應實辭報，使之無猜貳，遂放其使還。」	武宗李炎會昌二年（842 年），吐蕃贊普死，論贊熱等來告，天子命將作監李璟弔祠。 《資治通鑑》所載唐蕃使者

舊《唐書》所載唐蕃使者往來情形	《新唐書》所載唐蕃使者往來情形
玄宗李隆基開元二十一年（733 年）派張守珪，李行禕往觀赤嶺樹碑，並分別與吐蕃使者往劍南，河西，歷告邊州兩國和好勿相侵掠。	太宗李世民貞觀十五年（641 年）派江夏王李道宗持節送文成公主入蕃。
	高宗李治永徽元年（650 年）吐蕃贊普死，遣鮮于匡濟往弔
玄宗開元二十三年（735 年）派楊紹賢往赤嶺宣慰吐蕃。同年又派竇元禮敕書與贊普及金城公主，並送吐蕃賀正使者悉諾勃藏等還蕃。	睿宗李旦景雲元年（710 年）派楊矩送金城公主入蕃。
	德宗李适貞元三年（787 年）吐蕃劫清水之盟，派王子恒賁璽書遺尙結贊，不納而返。
德宗李适建中元年（780 年）派諫議大夫崔河圖使吐蕃告哀。	
德宗興元元年（784 年）吐蕃尙結贊請出兵助唐收京城。庚子，派秘書監崔漢衡使吐蕃發其兵。	
憲宗李純元和十二年（817 年）派烏重圻弔贈贊普。	
憲宗元和十五年（820 年）派秘書少監兼御史中丞田泊入蕃告哀並告冊立。	
武宗李炎會昌二年（842 年）派李景市贊普。	

上表僅為唐與吐蕃使者往來之概略情況，雖然仍可能有遺漏之處，但很可能是中原王朝與周邊政權或國家使者往來最詳細的紀錄，從兩《唐書》所載派往吐蕃的使者，很大一部有御史大夫、御使中丞身分（即使未具此職，也多兼攝），按御史大夫秦時置，地位僅次於相邦（即後世之丞相，漢時避高劉邦名諱改稱相國），之後歷朝均置此官，御史中丞秦漢時原為御史大夫之屬官，也稱御史中執法，為御史大夫之貳，其職掌殿中圖籍秘書，內領侍御史，外督部刺史，以糾察百官，「受公卿奏事，與舉劾按章」，為協助御史大夫起監察作用之主要長官。西漢哀帝劉欣時（西元前 6～前 1 年在位）改御史大夫為大司空，御史中丞出外代御史大夫位，成為監察的主要長官。東漢時御史中丞為御史台主，號稱憲台，與尙書令、司隸校尉合稱「三獨坐」，地位顯尊，轉屬少府，於是御史中丞代御史大

夫成一獨立之監察系統的長官，隋唐設御史台，以御史大夫爲長官，御史中丞爲副，其地位仍極崇高，唐朝派往吐蕃的使者，大多帶有御史中丞職銜，此證明唐對吐蕃的重視。

至於吐蕃派往唐的使者，也多屬位高權重者，《新唐書·吐蕃傳上》對當時吐蕃官制有如下的記載：

「其俗謂疆雄曰贊，丈夫曰普，故君長曰贊普，贊普妻曰末蒙。其官有大相曰論茈（茈，音止），副相曰論茈扈莽，各一人，亦號大論、小論，都護一人，曰悉編掣逋，又有內大相曰曩論掣逋，亦曰論莽熱，副相曰曩論覓零逋，小相曰曩論充，各一人；又有整事大相曰喻寒波掣逋，副整事曰喻寒覓零逋，小整事曰喻寒波充，皆任國事，總號曰尚論掣突瞿。」

從上表可見到吐蕃所派來唐之使者，多有「論」或「熱」之官銜，也屬位尊者，從而可見唐、蕃雙方都重視與對方之關係，彼此均以重臣出使對方。

#### 四、唐蕃關係

中原王朝自秦統一天下之後，歷朝歷代之帝王總有四、五百人之多，但能稱爲英明之君者則不多，無論以何種標準篩選，唐太宗李世民總能入選爲英明之帝王，與唐太宗同時代之吐蕃贊普松贊幹布（或作松贊剛布，但兩《唐書》則作棄宗弄讚），也屬不世出之英明令主。雙方均將其所統治之國家帶往強盛狀態，碰撞在所不免，但唐太宗以和親方式，使唐蕃免於大規模衝突，和親之後，在唐太宗有生之年及高宗嗣位之初，唐蕃關係可說是至爲融洽，高宗初立，松贊幹布曾致書唐長孫無忌等稱：「天子初即位，若臣有不忠之心者，當勒兵以赴國除討。」但是自高宗之後，唐與吐蕃之關係漸生磨擦，吐蕃以其強大之兵力，向西域擴張，而西域原爲唐之勢力範圍，且設有安西四鎮，以統轄廣、狹義之西域，吐蕃強行進入西域，唐蕃乃處於緊張狀態。

從兩《唐書》所載唐、蕃使者往來時有被對方留置不遣情形，這在今日看來誠屬不可思議之「外交」行爲，但在古代則爲極平常之事，此爲唐蕃使者往來可注意者一。吐蕃似乎很注重會盟，多次所派赴唐使者都會要

求會盟，總是希望透過新盟約取代既有之盟約，其所以如此者，當然希望在新盟約中能得到較多之利益，此種談判技巧，吐蕃政治人物固優爲之，而唐所派會盟使，往往視會盟爲畏途，因此會盟結果，唐方往往「吃虧」，此爲可注意者二。按唐蕃會盟始於唐中宗李顯神龍元年（705年），而終於穆宗李恆長慶元年（821年），前後共有八次之多，換言之唐蕃在一百一十六年中（705～821年）曾經損失了八次國家利益。會盟時如此，一般所派之使者，也往往沒有站在國家高度上，有時師心妄爲，使國家蒙受損失，且埋下無窮後患。如中宗李顯時，吐蕃派使入唐請婚，中宗以雍王李守禮之女爲金城公主，嫁吐蕃贊普棄隸蹛贊，朝廷在考慮應派何人充送公主入蕃之使，當時中宗初考慮派侍中紀處訥爲送公主入蕃使<sup>20</sup>，中宗對紀處訥說：

「昔文成公主出降，則江夏王送之。卿雅識蕃情，有安邊之略，可爲朕充吐蕃使也。」<sup>21</sup>

中宗既已如此說，紀處訥只得拜謝，但事後一想自己以侍中之尊充當入蕃使深不值，於是以不暗邊事固辭，中宗又以中書侍郎趙彥昭爲護送金城公主入蕃使<sup>22</sup>，趙彥昭恐一旦「外放」，將失去朝廷重臣之位，於是託安樂公主密奏辭去充入蕃使，最後以左衛大將軍楊矩爲使送金城公主入吐蕃，可見唐廷大臣視入蕃爲畏途，能託辭推卸者，則盡力推辭之，因此入蕃使者多非真正有心從事邊政（或稱之爲外交）工作者，以是多以敷衍塞責態度，但求儘成完成「任務」返回內地。楊矩既奉命，只得上路，既送公主入蕃後，之前朝廷曾以楊矩爲鄯州都督（鄯州，北魏初爲鄯善鎮，考其地望，在今青海西寧、樂都一帶，唐武德二年復稱鄯州。按中國有一習慣，常將境外地名，移稱到境內，以示其疆域之廣，鄯善原爲樓蘭，在今新疆羅布泊西南，爲西域一小國，漢時將之改稱鄯善，北魏力量並未到達鄯善，但將此一名稱移植於今青海西寧、樂都一帶，以示其聲威遠及西域；

<sup>20</sup> 侍中，奏時置，本爲相邦屬吏，以往來殿內東廂奏事，故稱侍中，兩漢沿置，東漢時侍中爲有品秩之左右近臣，魏晉以後實際上已等同宰相，唐時成爲門下省長官，地位極高。

<sup>21</sup> 見舊《唐書》、《吐蕃傳上》

<sup>22</sup> 中書侍郎爲中書省副長官，隋初改爲內史侍郎，唐武德恢復原名，等同宰相。

同樣情形在今甘肅敦煌東北之河，命名爲疏勒河，而疏勒一地，實在今新疆西南部之喀什，鄯州地近吐蕃，楊矩與吐蕃應已有所往來），吐蕃遣使厚賄楊矩，便向楊矩要河西九曲之地，以爲金城公主湯沐之所，這個楊矩既受賄賂於前，又不知土地乃國家之根本，寸土尺地都不可割讓，須知早於楊矩約九百年之匈冒頓單于，即單于位初期，東胡向之索要寶馬、美人，均慷慨予之，當東胡第三度向冒頓討要兩國間不能居人之棄地「甌脫」時，冒頓以「地者，國之本也，奈何予之」（《史記》、《漢書》均載有此事），遂發兵伐東胡，大勝之，而楊矩見不及此，竟向朝廷上奏可予之，吐蕃既得到九曲之地，以其地水豐草美，可以作「頓兵畜牧」的基地，且又接近唐境，等於爲吐蕃提供一個向東進掠的前哨站，唐蕃從此多事。從此可見派遣使者是一件極爲重要之事。從兩《唐書》看，其所派之入蕃使，似乎都未經過慎重挑選。

從兩《唐書·吐蕃傳》看，自唐高宗之後，唐、蕃關係及使者往來雖然極爲綿密，但關係已不甚融洽，而吐谷渾在唐、蕃關係中居於關鍵性地位，按吐谷渾統治階級係遼東鮮卑慕容部，約在西元四世紀初，慕容廆與其庶兄吐谷渾，因部屬鬥馬失和，吐谷渾因率其所部七百家（一說一千七百家）西徙，到今青海、寧夏、甘肅一帶，威服當地諸羌，傳至其孫時，遂以吐谷渾爲名，建立地方性政權，此一政權具有極大韌性，常依違於各強國之間，而未被消滅，強盛時勢力曾達西域東端，隋煬帝時曾強力掃蕩吐谷渾，使其元氣大傷，而隋朝又未曾移民實邊，以致吐蕃崛起後，北上青海能輕易擊破吐谷渾，而與唐接壤，向者論唐蕃關係時，幾無人提及吐谷渾因素，此處姑且提及，以供參考；設若吐谷渾稍具實力，足以抵擋吐蕃之北上，則唐與吐蕃之間有一緩衝，唐蕃之間則不易發生衝突。又設若隋煬帝大破吐谷渾後，能移民實邊，形成一股力量，又或唐楊矩能堅守土地乃國之根本，不將九曲之地作爲金城公主湯沐之所，情況也會改觀，然而這一切都屬後來的「先見之明」，已然於事無補，當吐蕃既戰勝吐谷渾（吐谷渾內徙唐境），又得九曲之地，爲其向西域發展，提供有利之前進基地。

唐太宗貞觀四年（630年）大將李靖大破北突厥（按即東突厥，以其在唐之北方，故唐代文獻稱之爲北突厥），漠南之地遂成爲大唐屬地，適西突厥內亂平定，共推肆葉護爲可汗。當吐蕃獲得今青海之地時，等於向

天山南路打開一條通路，西元 644 年時（唐太宗貞觀十八年），吐蕃大軍已消滅于闐南面的大羊同國，而與于闐接壤，不過其時唐與吐蕃仍相處融洽，唐太宗貞觀二十二年（648 年）出兵西域時，還曾徵調吐蕃兵助唐平定西域，唐太宗在發兵詔書中稱：

「又遣吐蕃酋長，逾玄菟而北臨，步搖（指吐谷渾，以其戴步搖冠，而稱之步搖）酋徒，絕昌海而西驚。」<sup>23</sup>

而《資治通鑒》卷一九八也載此事，稱太宗「仍命鐵勒十三州，突厥、吐蕃、吐谷渾連兵進討。」此當為吐蕃兵首度出現西域，既然為唐出兵西域，親見西域各綠洲之兵力並不強大，但物產豐盛，乃啓其覬覦西域之野心。唐太宗末年及高宗初期之在西域用兵，乃是討伐西突厥乙毗射匱可汗及平定阿史那賀魯之叛，獲勝之後，於唐高宗顯慶三年（658 年）在西域設了大批都督府州，但西域並未因此平靜，西突厥餘種彼此內戰不已，唐派風海道行軍總管蘇海政率軍討龜茲，昆陵都護阿史那射彌與蒙池都護阿史那步真均率其所部會同前往，但因阿史那步真與阿史那射彌有宿怨，乃誣告阿史那射彌謀叛，蘇海政未加細查即誅殺阿史那射彌及其所部之酋長，其中鼠尼施、拔塞干二部遁逃，蘇海政率軍追討，平定鼠尼施、拔塞干之後，「軍還，至疏勒南，弓月部復引吐蕃之眾來，欲與唐兵戰，（蘇）海政以師老不敢戰，以軍資賂吐蕃，約和而還。」<sup>24</sup>至是，吐蕃見唐在西域之軍力並不強大，可以介入西域。

在上引《資治通鑒》中有「弓月復引吐蕃之眾來」，顯見弓月部與吐蕃早已有「溝通管道」，始有「復引」之說。此也可證吐蕃之向西域乃在擊破吐谷渾，復得九曲之地之後，自是吐蕃與唐爭奪于闐展開競逐，新興之少數民族武力，向來銳猛，復得當地弓月等部族以為內應，于闐處境危殆，高宗龍朔二年（663 年），唐安西都護高賢發兵出擊弓月，以救于闐<sup>25</sup>，高宗麟德二年（665 年），疏勒與弓月又引吐蕃軍入侵于闐，唐西州都督崔智辯、左武衛將軍曹繼叔等率兵救于闐。兩年後，唐所冊立之蒙池

<sup>23</sup> 見《冊府元龜》卷九八五《外臣部·征討》

<sup>24</sup> 見《資治通鑒》卷二〇一，另兩《唐書·突厥傳》、《唐會要》卷九四，均載有此事。

<sup>25</sup> 見《新唐書·高宗紀》，另《資治通鑒》卷二〇一，也載此事。

都護阿史那步真去世，等於削弱唐對突厥各部之控制，如是則為吐蕃進入西域剷除了障礙，唐在西域之勢力漸落於吐蕃之後（吐蕃與唐競逐西域，本身即可成一篇專文，且非本文重點，從略）。

吐蕃既壯盛，成為唐廷四大邊患之一（指突厥、吐蕃、回紇、南詔），高宗儀鳳二年（677年），唐發大兵討吐蕃，次年，以李敬玄鎮守洮河並兼安撫大使，與吐蕃戰於青海，唐軍大敗，賴右領軍黑齒常之率敢死之士五百人夜襲吐蕃營，吐蕃因之潰亂，於是始引兵而退，李敬玄乃收餘眾還鄯州，再往劍南募兵，於茂州之西南築安戎城（茂州地當今四川省阿壩藏族羌族自治州茂縣一帶），以防禦吐蕃，但不久有羌族為吐蕃嚮導，攻陷安戎城，由是吐蕃盡有羊同、黨項及諸羌之地，東與涼（今甘肅省武威）、松（今四川松潘）、茂、雋（今四川省涼山彝族自治州西昌市）等州相接，西陷龜茲等唐所設安西四鎮，論其疆域之廣，幾乎與唐相埒，國勢之盛，自魏晉以來「西戎」所未曾有者。

西元680年（唐高宗調露二年，是年改元永隆，也作永隆元年），文成公主死，唐蕃關係更陷入低潮，但吐蕃內部也陷入不安定狀況，西元703年（武周長安三年），吐蕃南境諸部皆叛，贊普親征，次年，贊普死於軍中，諸子爭立，久而不決，最後其國人立其幼子，年僅七歲之棄隸縮贊（或作棄隸縮贊，墀得祖敦），707年（唐中宗景龍元年），贊普之祖母遣使入唐通好，並為其孫請婚，中宗以所養雍王李守禮之女為金城公主妻之，中宗景龍三年（709年），吐蕃遣其大臣尚贊吐等來迎公主（具事詳上節），贊普別築城以居之，此際唐蕃關係似已好轉，但此僅為吐蕃內部不穩以請和親為手段，實則仍懷異志，從厚賄楊矩，索討九曲之地作為進軍西域乃至中原之橋頭堡，楊矩不知「地緣政治」，竟然奏請予之，從此吐蕃與唐競逐西域，一如本節所述。

唐玄宗李隆基以李林甫為相，按之前朝廷有出將入相之傳統，凡在外立有軍功者，往往可以入朝為相，李林甫欲久居相位，乃向玄宗建議，以胡將善於戰，以之為邊境州郡節度使，必可阻止四夷入侵，實則李林甫真正用意在於胡將黜於翰墨，不可能入朝為相，如是自然可以長期為相，不料玄宗居然採納其議，一時大量起用胡兵番將，若安祿山、哥舒翰、夫靈蒙督、高仙芝……等，其中以安祿山最為黠慧，屈意承旨，以討玄宗與楊



妃之歡心，實則包臨禍心，且開元二十多年天下承平，以致天寶以來耽於逸樂，失警惕之心，終於有安史之亂，兩京失守，玄宗入蜀，肅宗自立於靈武，大唐盛世從此不再，藩鎮割據遂成常態，自是之後，唐、蕃關係益趨緊張，數年之間，鳳翔之西，邠州之北（邠音賓，原作幽，以其形類幽，遂收作邠，其地約當今陝西彬縣）盡為吐蕃所掠占，堙沒者數十州，如代宗李豫廣德二年（763 年），吐蕃入大震關（今陝西隴縣西隴山下，在此順便一提，隴山界於陝甘之間，因此隴西乃指甘肅東部，因甘肅簡稱隴，遂有人誤以隴西乃指甘肅西部，實則甘肅西部稱河西，此雖是題外，仍頗值一提），取唐蘭、廓、河、鄯、洮、岷、秦、成、渭等州，隴右河西之地盡入於吐蕃，唐廷竟為之束手，更一度攻入長安，留軍十五日，聞郭子儀大軍且至，始退出長安，唐蕃關係之惡劣於焉可見。此後唐、蕃關係始終處於時和時戰之中，從上節表列雙方使者往來，可知詳情，於此不贅。

## 五、結論

吐蕃是內含複雜的民族，但與漢人一樣源遠流長，而且兩者有著千絲萬縷的綿密關係，可是既有衝突的一面，但更多的是相互融合與吸納，這也是兩個民族或兩種文化碰觸時必然發生的情況，就唐、蕃兩大民族而言（事實上這兩大民族各自都是由許多民族混融而成，兩者都不是單一血緣體民族），彼此相同之處遠多於相異之處，但雙方未能妥善掌握求同存異的思維，以致有唐一代除太宗朝中期及高宗朝初期，也即吐蕃松贊幹布贊普娶唐文成公主至松贊幹布辭世之前，唐、蕃關係至為融洽，贊普本人也釋氍毹、襲紈綺，漸慕華風，更遣吐蕃酋豪子弟到長安入國子學以習《詩》、《書》，並聘請唐人之「識文之人，入蕃「典其表疏」，以是唐蕃文化雙向交流，其所以能如此者，應係文成公主居間調和之功。西元 650 年（唐高宗李治永徽元年）松贊幹布辭世，據五世達賴喇嘛所著《西藏王臣記》所載，文成公主及尼泊爾赤尊公主均無子嗣，松贊幹布之前曾納茹容薩、象雄（即羊同）薩及孟薩赤姜等三部落頭目之女為妾，僅孟薩赤姜生有一子名曰貢日貢贊（或作昆贊、昆松見劉義棠《中國邊疆民族史》台北中華書局，1971 年，頁 407），貢日貢贊於十三歲時，松贊幹布

禪位於他，但貢日貢贊在位六年（十九歲）時病卒，松贊幹布又重掌贊普之位<sup>26</sup>，及松贊幹布辭世，遂由其孫芒松芒贊（貢日貢贊之子）嗣立，時年僅十三歲<sup>27</sup>，與文成公主無血緣關係，自是無影響力，由重臣大論祿東贊執政秉，祿東贊頗有才華兼具器識，講兵訓師，雅有節制，之前吐蕃之能兼併群羌，多出其謀，時吐谷渾降附於唐，吐蕃大論祿東贊深為怨忿，遂發兵討吐谷渾，高宗龍朔三年（663 年），吐谷渾、吐蕃雙雙上表唐廷，求判曲直，並祈援助，高宗兩皆不許，其時適有吐谷渾之臣素和真因罪投奔吐蕃（其不投唐者，以吐谷渾已降附唐，如投唐，恐被遣回），乃向吐蕃具言吐谷渾之虛實，由是吐蕃之伐吐谷渾乃大獲勝，吐谷渾諾曷鉢可汗及所娶唐弘化公主率千餘帳投涼州，上表唐廷告急，唐高宗於其咸亨元年（670 年，其年原為總章三年，改元咸亨）四月，詔以右威大將軍薛仁貴為邏娑道行軍大總管、左衛員外大將軍阿史那道真、右衛將軍郭待封為副，率軍十餘萬以討吐蕃，軍至大非川（約當今青海省海南藏族自治州共和縣西南切吉曠原），兩軍接戰，唐軍大敗，雙方一旦訴諸武力，就很難恢復既往之和睦關係。

關於唐、蕃大非川之役，唐軍以大敗收場，但《西藏王臣記》則憑空杜撰了如下一段「人造的歷史」說是：

「繼後，王孫芒松芒贊繼承王位。此時唐廷已知化身大王升遐，乃發兵入藏（應為吐蕃，但譯者為求通俗而用「藏」），直抵神變大寺（應即是神變殿堂，藏語音譯為熱薩楚朗），穢積金剛神，變化神兵，出而應戰，唐兵逃遁。倫布噶為報此恨，又率領藏軍十萬，大襲唐軍，噶爾卒於軍中（似指大論祿東贊）。此後又盛傳唐軍入藏，……未幾，唐軍果至，縱火燒布達拉宮，……」（見該書漢譯本頁 33）

這一段唐軍入藏，火焚布達拉宮之記載，兩《唐書》未有隻字片語提到，顯屬五世達賴喇嘛憑空杜撰，藏文史料 宗教與史事混淆不清外，往往天

<sup>26</sup> 《西藏王臣記》係劉立千所譯，北京民族出版社，2000 年，以上所述見該書頁 31。

<sup>27</sup> 或曰年僅四歲，見恰白·次旦平措，諾章·吳堅，平措次仁者，陳慶英，格桑益西、何宗英、許德存譯《西藏通史》，西藏社會科學院，中國西藏雜誌社，西藏古籍出版社，1996 年，上冊頁 109。

馬行空任意杜撰，試想唐軍果真進入拉薩，此乃唐蕃接觸以來從未之「豐功偉績」，兩《唐書》豈有不予以載錄之理，反而載記唐軍大敗於大非川，更何況大非川西南距拉薩尚有一千多公里之遙，唐軍如何去得？可見藏文史料向乏可信度，縱然時至近現代藏文著作仍有此病，如夏格巴所撰之《藏區政治史》，對許多證據確鑿之史料，仍師心自用，或予篡改，或任意刪除，僅能作為參考而乏可信度。研究吐蕃或西藏史事，仍以漢文史料最為可靠。

### 邊疆少數民族諺語集錦

人把地種好，地把人餵飽。（維吾爾族）

火煙不出屋，場上別晒穀。（黎族）

早霧晴，晚霧雨。（白族）

螞蟻出洞，小雨不停；長蟲出洞暴雨淋淋。（彝族）

兩人相好，六十年嫌短；兩人不合，十六年嫌長。（侗族）

相愛才交友，合意才聯親。（水族）

不作異鄉人，不知故土親。（維吾族）

馬馳千里，總想著羣體；人走千里，總想著故里。（哈薩克族）

人老思鄉，人老思林。（藏族）

山是柯爾克孜人的父親，水是柯爾克孜人的母親。（柯爾克孜族）

秋天不積草，來年無春羔。（蒙古族）

拿弓的人忘不了箭，騎馬的人丟不了鞍。（滿族）

勤堵水有魚吃，勤種田有飯吃。（傣族）

男兒莫閑坐，少女少串門。（回族）

不出力鋤，怎挖得根。（瑤族）

一年辛苦，十年幸福；前人辛苦，後人幸福。（壯族）

人不學落後，刀不磨生鏽。（回族）

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

## 西域石窟壁畫中的民俗文化

周菁葆

海口經濟學院藝術研究所所長，教授

西域石窟壁畫中擁有數量巨大的佛教故事。故事壁畫反映的是佛教的教義、佛國世界的種種情貌，但作為外來文化的佛教，必然要與本地文化相結合，否則沒有生存的餘地。西域石窟壁畫隨著歷史的發展，本土的民俗文化逐步對佛教藝術產生改造的作用，大量西域的民俗文化因素進入故事壁畫，形成了西域石窟壁畫特色的新型佛教藝術。

### 一、佛教故事畫中的民俗文化

龜茲石窟中有很多本生故事畫，它的內容都是屬於抒發佛教教義的，但是人物的形象、背景、器具等則又來自人間。如“啖子商莫”本生故事畫中，商莫裸露上身，正拿著一個陶罐在小河邊汲水。他的背後有一匹正在賓士著的馬，馬上騎著一個張弓欲射的人。商莫持陶罐在小河中汲水的形象甚至在今天的新疆農村中尚可見到。

又如“大意抒海”本生故事中，大意裸露雙腿站在急流飛濺的大水中。他手裏拿著一隻陶鉢，正在舀水。大意赤裸上身，把裙褲塞在腰間，使雙腿大部分裸露出來。這是一個過激流的人的真實形象。他手中拿著的鉢，也是現在新疆農村中常見之物。

在龜救商客被殺本生故事中，波羅奈國有一商主，名為不識恩，與諸商客人海取寶，遇羅剎鬼，船不能行，呼天搶地，祈求神佑。海中有一大龜，背廣一裏，聞呼救聲，心生慈憫，前來載負眾人出海。商主不識恩卻恩將仇報，將困乏的龜砸殺吃了，很快受到懲罰，當夜便遭群象襲殺。畫面多作海中躍出一龜，背負三或五身龜茲裝的人。這些龜茲服裝與現代新疆民間服飾幾乎一樣。

在薩薄燃臂引路本生故事中，有五百商客行至黑暗的大山谷中不能前

進。諸商客恐盜賊劫物，慌亂不堪。商主薩縛以白氈纏繞兩臂，澆上酥油，燃著當炬為諸商客引路。經七天七夜，才出此谷，諸商客喜不自勝，感戴其恩。畫面多作薩薄高舉燃燒的兩臂在前引路，後隨龜茲裝的商客及載物的駝驢。這位燃臂引路的薩薄正是古代龜茲人，此故事歌頌了古代西域人捨身救人的高貴品質。

本生故事是敘述佛陀前世的種種業績的。除了佛前世為國王、太子時的裝束仍有印度特徵外，其他人物大多為龜茲本土人物形象。特別是商人，完全是活躍在絲綢之路上的西域或龜茲商人的模樣。如“馬壁龍王救商客”、“馬王救商客出海”等本生故事，其中的商人都是身穿西域的“胡服”，戴氊帽，蹬皮靴，紮腰帶，趕著駱駝或毛驢，與印度古代商人形象完全不同。採用西域商人的造

型，無疑可以讓人們從熟悉的形象裏得到佛教教義的啟示，同時這也是繁榮的絲綢之路的真實反映。

龜茲石窟中還有很多因緣故事畫，它的內容也都是屬於抒發佛教教義的，但是，人物的形象、動作恰似來自人間的一幅幅寫生畫。如克孜爾石窟 224 號窟拱形頂的因緣故事中，有一幅畫出一佛，佛的身旁站著一個赤裸上身、皮膚黝黑、著藍色短裙、戴著有沿高帽的人，手持著一隻碗，碗裏正冒著熱氣；有一幅也畫出一佛，佛的身旁坐著一個赤裸上身、皮膚潔白、著藍色短裙的人，雙手執著一卷紙；有一幅也畫出一佛，佛的身旁站著一個頭戴尖頂帽的人，雙手執一腰鼓，正在擊拍；有一幅也畫出一佛，佛的身旁站著一個人，一手高舉，拿著一把刷子，正在為佛清掃塵土。這些壁畫雖然描繪的是宗教上的故事，但其藝術形象和藝術靈感恰來自人間的現實生活。

克孜爾石窟 175 號窟有一幅《五趣輪回圖》，其中有三個畫面值得引起我們的重視。一個畫面是這樣的：一個農民，上身赤裸，手拿著一根棒子，正在驅趕著二牛抬杠，耕犁著土地。犁鏵著石綠色，表示為一種鐵器。土地則繪成畦形方塊；又一個畫面是這樣的：兩個頭戴氊帽、赤裸上身的農民，正揮舞著一種寬刃的鐵鋤在刨地，與新疆目前使用的砍土曼形制完全一樣；再一個畫面是這樣的：兩個陶匠席地而坐，一個正在燒制一隻陶罐。旁邊放著幾個已經製成的同類陶罐。這類陶罐有三個耳朵，高

頸，鼓腰。另一個則正在製作陶坯。在許多介紹克孜爾石窟的文章中，前兩個畫面往往被稱作《耕作圖》，後一個畫面則被稱作《制陶圖》。它們確實是極其真實地描繪了當時龜茲社會中的農業生活和手工業生產的情況，是十分珍貴的歷史圖卷。

本生、因緣、佛傳故事中的婦女也是龜茲的民俗形象，如本生故事的“跋摩竭提施乳”，因緣故事的“女人誤系小兒入井”、“鬼子母失子”、“摩那祇女謗佛”、“須摩提女請佛”，佛傳故事的“降魔成道”的地神等都採用了龜茲婦女的裝束。“貧女難陀以燈供養”中的貧女，穿著簡樸素雅，是龜茲的民俗形象的真實寫照。有的洞窟向佛涅槃供養的女性也穿龜茲世俗女裝。有的克孜爾石窟壁畫出現女性裸體，這是故事內容所決定的，是依據的外來“粉本”繪製的。佛教初傳龜茲，受印度裸體藝術影響是必然的。但隨著佛教在本地的傳播，本土民俗文化的逐漸滲入，一些完全裸體的形象已不適應本土的生活習慣和審美情趣，本土婦女形象和裝束進入壁畫是順理成章的結果。

## 二、供養人畫中的民俗文化

供養人，即施主，專指那些向佛教寺院佈施財物的信徒。關於西域地區的佛教供養人，首先讓人想到的是西域各國的國王。玄奘《大唐西域記》迦畢試條中記“河西蕃維畏威送質”於迦膩色迦王，而這位質子就是後來的疏勒王臣盤。臣盤“其後得還本國，心存故居，雖阻山川，不替供養”。這大概是西域有記錄的最早的國王供養人。在高昌王國之前，有《涼王且渠安周造祠碑》，它就記錄了首次在吐魯番建立的獨立於河西的地方割據政權沮渠氏的一次造祠活動。無論是高昌還是龜茲石窟，絕大多數是由供養人出資興建的。在一些洞窟內，我們常可見到供養人像，早期的供養人像較小，常繪在牆邊不起眼處，作跪姿。後來，供養人像逐漸變大，所處位置也移至主室前壁兩側及左右甬道兩側壁，一些身份較高的供養人甚至繪進了“說法圖”。

在龜茲石窟壁畫中，主要是龜茲供養人的畫像，數量甚多。如克孜爾石窟 104 號窟左甬道左壁和右甬道右壁俱畫龜茲供養人像。他們身著翻領、折襟、窄袖長袍，腰束衣帶，都披發垂項，有的手上托著一隻盛滿食

物的碗，有的手持一支荷花，臉形有扁圓、長圓、圓形三種，眉毛高挑，眼睛渾圓，嘴微微張開。克孜爾石窟新 1 號窟左甬道左壁也殘留有一軀龜茲供養人像，他身穿翻領、折襟、鑲邊、窄袖的長袍，頭髮用錦巾包紮，頸後飄著頭巾，腰束衣帶，腰間左右各掛一寶劍和匕首。他一手按住寶劍，一手托著一盞燃著的燈。身後是天雨花圖案。

克孜爾石窟 104 號窟左右甬道壁上所畫的龜茲供養人雖然著著十分考究的長袍，但是他們都披發垂項，與文獻中“男女皆剪發，垂與項齊”、“俗斷齊項”的記載相一致，他們顯然都是當時龜茲國裏的王公貴族或將軍武士；而克孜爾石窟新 1 號窟左甬道左壁殘留的一軀龜茲供養人像則用錦巾包紮頭髮，頸後飄著頭巾，這與文獻中“其王頭系彩帶，垂之於後”、“唯王不剪發”、“王以錦冒頂，錦袍，寶帶”的記載相一致，他顯然是一個龜茲國的國王。

在庫木吐拉石窟 46 號窟左甬道左壁、右甬道右壁俱畫龜茲供養人像。他們著翻領、折襟、窄袖的長袍，腰束衣帶。衣料的質地有厚重感，顏色有的為純黑，但多數為白色格子底或其他顏色底，再在衣領衣襟上鑲以各色的邊，看起來十分華麗。他們大多一手按著腰間的寶劍，一手舉起一隻燃著的燈。在克孜爾石窟 189 號窟左壁上也畫著三軀龜茲供養人，他們著翻領、折襟、窄袖的長袍，腰束衣帶。有的長袍的斜方格子的花紋，有的長袍的領口、衣襟處鑲以各色花邊，有的長袍則有點花花紋，十分富貴華麗。他們的腰間左右各掛有一把寶劍和一把匕首，雙腳著靴。他們雙手合十，捧一支長莖花。

庫木吐拉石窟 46 號窟左甬道左壁、右甬道右壁上的供養人像，其衣服的質料有厚重感，就因為它是一種毛布。而克孜爾石窟 189 號窟左壁上的龜茲供養人的服裝，不僅鑲有各色花邊，還由各種不同色彩的毛線織成，形成各種不同的底色和花紋。

龜茲石窟壁畫中的供養人，大多數是站著的，但是在克孜爾石窟 192 號窟左甬道左壁畫著幾個跪著的龜茲供養人，他們著翻領、折襟、窄袖長袍，腰束衣帶，雙手持一支長莖花，屈膝跪在地上。

從龜茲供養人像中，我們看到了古代龜茲各階層的人物形象，其中有“頭系彩帶，錦袍寶帶”的國王，也有“剪發垂項，服飾錦袍”的王公貴



族、將軍武士，他們是出資修造這些石窟的人。爲了得到福祐善報，他們就把自己及其家屬的形象畫在石窟中，爲我們留下了一份研究古代龜茲社會的民族風俗習慣、民族特性以及服飾等方面的珍貴資料。

高昌柏孜克裏克石窟壁畫的供養人造型，具有回鶻人勇敢威武的健壯美。這裏沒有龜茲壁畫中那種呈“S”的扭曲身姿，也不見敦煌那樣瘦弱苗條的體型，眾多的人物，均是雙腿直立，身軀挺拔、勻稱。回鶻畫家在突出人物圓渾軀體的同時，也重視解剖，往往用線條勾出肩肘、膝關節式的骨骼，顯得人物粗壯有力。表現出其胸健善戰的風采。人物的面孔圓長，豐腴瑩潤，修長的眉毛梢端略翹，柳葉狀的眼睛，黑色眸子，嘴小，鼻直稍呈拱狀。整個造像表現了回鶻人圓渾健美和簡潔樸實的審美觀。對我們瞭解古代高昌民俗文化提供了形象的資料。

### 三、壁畫中服飾的民俗特徵

在西域石窟壁畫中我們經常可以看到有關的國王、大臣服裝。從複雜的圖案上可以看出衣服的質地堅挺厚實。使用的材料爲皮、布、銅鐵等鑲嵌拼貼而成，在款式上近似鎧甲，但又區別與真正的武士鎧甲，更加的世俗化，時尚漂亮。如領口大多爲圓領，而武士裝大多爲豎領；佩戴短劍或長劍。國王身上有多層衣服，有護肩、有箭叉、箭鞘、刀鞘。衣服款式爲中長短大衣式，大衣的上身緊身合體，大衣的下擺呈喇叭式。圓領左右對襟開合，有向右側單翻領式，有左右雙翻領式。大衣分長袖和短袖。長袖緊身、小袖口(緊身式)，腳穿長統尖頭皮繡靴。

從皮靴上的不同圖案和顏色上可以看出，長統尖頭皮繡靴是用各種不同顏色的皮，剪裁拼貼鑲嵌制的，有黑色的，也有各種花色。位於新疆哈密縣五堡公社水庫附近的古墓區出土過年代在戰國秦漢以前的毛織物和皮革製品。毛織物爲貼身穿衣物、色澤鮮豔如新、有多種顏色、圖案爲方格或彩條狀；另有毛繡物、紅地黃繡、圖案呈三角形，美觀大方。皮製品有長統皮褲、皮靴、靴上有銅飾。皮革製品柔軟，說明制皮水準較高。在古代西域，人們很早就知道用羊毛織布做衣服，用牛皮做皮靴，並且知道在衣服或靴子上進行裝飾的工藝。國王大臣這類服裝在對襟處、下擺處、袖口、領口的邊緣都鑲有數道不同色的邊飾。邊飾材料有單色的，也有多種

花色搭配成圖案的。國王大臣的髮式爲中分齊肩短髮。國王頭後有頭光，在著裝上明顯比大臣們要高貴華麗。

石窟壁畫中的王后服裝分上裝和下裝兩部分。上衣裝爲緊身收腰式短衣，圓領左右對翻，短袖的袖口和衣服下擺邊緣呈喇叭式。衣服中襟開合，短袖外衣內穿緊身長袖衣。有的上衣外面披有護肩裝飾。這類款式的衣服同樣在衣領處、袖口處及中襟開合及下擺邊緣處鑲有數道不同色的邊飾，下身穿拖地寬鬆長裙。如克孜爾 205 窟中王后的裙裝，畫面圖案非常精美。

在西域石窟壁畫中也有反映普通勞動者衣飾穿著的。如克孜爾 175 窟有一幅晉代《耕作圖》。圖中兩位農民手握寬刀鋤正在耕作。頭戴西域氊帽，上身赤裸，下身著短褲。鋤地工具與現今維吾爾農民用的坎土曼(鐵鋤)相似。另一幅《耕作圖》繪一農民正驅趕二牛耕種田地。他上身穿“襲”，下身穿布褲，襲是沒有絮棉花的短上衣。衣著的簡樸表明農民生活的艱辛。龜茲人多數著靴。腰帶是重要的衣飾之一。束腰帶可使上衣緊身，便於騎馬賓士，遊牧四方，除佩帶防身刀劍之外，還可將隨身應用之物附帶身上。普通腰帶以皮革製成。

龜茲人上衣還分爲圓領式和雙翻領式。圓領套頭衫，是在領口、袖口、衣服下擺及中襟鑲有異色布做成的邊飾，在腰部系一帶。有的在下擺兩側開叉，有的不開叉。長衫上身呈緊身，下身較寬。他們下裝爲寬腿小口褲，腳穿長統或短腰式烏靴；有的是下裝爲緊身褲、腳穿長統尖頭皮靴。

雙翻領套頭衫。衣服的領口開到胸前，沒有中襟裝飾，也不開中襟。但在衣服的袖口和下擺邊緣有異色布做裝飾，腰間系有異色布腰帶。下裝著寬腿小口褲，在褲口的邊鑲有異色布邊飾。他們大都蓄短髮，戴皮帽者居多。這種不開襟的套頭長衫，在壁畫中多爲牽駱駝、趕毛驢的胡商形象。

高昌回鶻壁畫中人的衣著式樣豐富而繁瑣，其“服飾丈夫從胡法，婦女略同華夏”。總括起來看，高昌人著裝大致包括：面衣、襠、褶、襖、袴衫、中衣、醜衣、裙、腳靡、繡鞋、靴等，其中大部分爲中原漢族傳統服飾，惟褶、袴、靴等顯系胡服。面衣多以綢製成，襠又稱兩襠，無領無

袖，類似今天的馬夾；襦與衫皆為上衣，指齊腰或齊膝的衣裳，在古代最為通用，男女老少鹹宜，又稱“半衣”。衫的形制，多為交領，也有對領，穿在外者稱外衫，貼身穿者稱小衫。襦在古時多為庶人穿用，後來褐襦日漸為婦女所喜用，稍加改進，成了袒胸無領窄袖的緊身上衣。

裙是一種下裝，最先非女性專用，或縫成筒狀，或直接圍裹而成，腰間系帶；中衣和醜衣均指穿在最裏面的貼身上衣；腳靡即指襪子；鞋子一般以錦、棉、麻布為面，內或襯紙等硬物，鞋底多以麻繩編結而成，以刺繡縫製的繡鞋外觀精美，多為富庶之家常用。“其俗人衣服粗與漢地相同，但以氈褐為異”。

偏裻是胡服上裝的主要特徵。為適應馬背上的生活，便於兩腿自由活動的褲子也是他們的發明。高昌人衣裝中的褶，即左裻的短袍。所謂袴，即指褲子。袴的形制影響北方漢人衣飾可追溯到趙武靈王“胡服騎射”，此舉引起各國紛而效法，有些漢人遷來高昌前，可能已經以袴為常服了。相比之下，褶和靴的出現要晚些，至麴氏高昌時才流行起來。

高昌回鶻人普遍戴帽，其帽種類頗多，有由包頭巾演化來的“袱頭”；以鐵絲編成內殼，內外表襯以黑紗的烏紗帽；還有用皂紗製成，四周圍有一寬簷，簷下制有下垂的絲網或薄絹的“帷帽”等，這些帽式都是由中原傳來的。除此，哈喇和卓墓葬壁畫中還發現少數民族戴的一種高頂帽。

#### 四、壁畫中的民俗人物造型

在西域石窟的壁畫裏，人物形態已典型西域化，一改初創期人體相壯，下肢短的犍陀羅人體特徵。而是體型修長，上下肢比例勻稱。面部豐滿，五官集中，頭型扁圓，在庫車蘇巴什佛寺出土的一具人骨，其頭部就有壓扁的現象，腿骨架比很細長。這些人物體形就來源於龜茲本地。

龜茲壁畫人物的手和肢體也有其造型規律。龜茲畫家們熱衷於變形手法，把手指的第一節畫得粗，逐節減細，指尖向手背籠過去，使手顯得靈巧而豐滿。把圖中的手加以比較，顯然漢風更注重寫實些。龜茲畫家常常把人物的四肢結構變化減弱，略去解剖中的一些細節，使腿像藕一般圓潤修長。軀幹和四肢取舞蹈家修長優美的體形為楷模，造型豐滿而不臃腫。這些壁畫裏大多數菩薩都是女性化的，似乎還留著一些稚氣，不像第一期

中的菩薩那樣有著中年人的老練，也不似敦煌壁畫盛唐期人物那樣雍容華貴，尊嚴威儀；龜茲風的菩薩是甜美的，甚至有些天真，普通人更易接近。龜茲畫家們在人物造型上非常注重人物的心理刻畫，庫木吐拉 23 號窟在這方面是一個典型。作者不僅僅局限于所謂“傳神阿堵”（即眼睛），而且利用五官、手勢和動態的配合，使人物達到高的傳神境界。

高昌柏孜克裏克石窟壁畫的供養人造型，具有回鶻人勇敢威武的健壯美。這裏沒有龜茲壁畫中那種呈“S”的扭曲身姿，也不見敦煌那樣瘦弱苗條的體型，眾多的人物，均是雙腿直立，身軀挺拔、勻稱。回鶻畫家在突出人物圓渾軀體的同時，也重視解剖，顯得人物粗壯有力。表現出其胸健善戰的風采。人物的面孔圓長，豐腴瑩潤，修長的眉毛梢端略翹，柳葉狀的眼睛，黑色眸子，嘴小，鼻直稍呈拱狀。整個造像表現了回鶻人圓渾健美和簡潔樸實的審美觀。

## 五、壁畫中的菱形格裝飾

菱形格裝飾畫是西域佛教壁畫藝術上一個特有的構圖形式。菱形格為龜茲石窟的獨創，特別是克孜爾石窟的菱形格形式多樣、變化多端。菱形格不僅是一種構圖形式，同時也是佛教義理的表達，它與佛教故事內容緊密相關。

克孜爾石窟的佛教故事畫，除了說法圖外，大部分故事都繪在菱形格劃分的單元裏。每一個菱形格是一個完整的故事。眾所周知，佛一生的說法生涯，大部分是在靈鷲山；而且在佛教觀念中，須彌山是佛教世界的中心；鐵圍山又是佛教的另一個中心。總而言之，佛教對山有特殊的概念，所以菱形格的主旨是代表佛教世界的山。菱形格裏的本生故事表現佛陀過去無數劫在印度山中行“菩薩道”的情景；菱形格裏的因緣故事則表現佛陀成道後在山中說法教化的環境。

龜茲地方為何獨鐘於菱形格的構圖？除上述的佛教理念上的原因，也有本土自然風貌的因素。龜茲石窟的環境就能說明這個問題。西域地處亞洲腹地，氣候幹旱，低海拔的植被貧乏。克孜爾石窟的對面就是寸草不生的高低起伏的山脈，形成連續不斷的三角形，三角形的對接就形成了菱形。在克孜爾河流域古墓葬出土的陶罐上就有三角形和三角形對接的菱形

圖案。龜茲古代居民有對山巒崇拜的觀念，故用其為依據創造各種圖形。因此，克孜爾石窟的菱形格構圖是將佛教的理念、佛教故鄉風光景物與龜茲的自然風貌和對自然的崇拜巧妙結合在一起，創造了寓意深奧的菱形格。除了繪畫用菱形格構圖。本土文化在克孜爾石窟故事壁畫上的應用，從佛教藝術來講，增強了佛教思想的宣傳力，通過藝術形象的作用和力量推動佛教的發展。從歷史意義上講，本土文化在克孜爾石窟壁的應用，給後人留下了十分珍貴的龜茲本土文化的風貌。

以克孜爾石窟壁畫為代表的西域石窟壁畫藝術有著自己獨特的藝術風格，龜茲的藝術家在壁畫的製作和傳授技藝過程中積累了豐富的經驗，在不斷與外界藝術的交流中逐漸與本土的藝術傳統相融和，形成了具有龜茲本土特點的佛教藝術。從藝術形式上來講，克孜爾石窟壁畫的許多富有裝飾感的形式都是獨樹一幟的。

首先從壁畫的佈局構圖上講，表現出非常秩序而穩定的狀態，其中對稱的佈局與規律的骨骼式構圖的大量使用為壁畫呈現出裝飾效果起到了非常大的作用。不同的骨骼構圖形式根據洞窟建築的形態特點而設計，使壁畫的裝飾框架與洞窟的建築框架自然地融合在一起，究其根源，目的還是為了迎合當地的地質特徵和建築的形態對視覺感受的要求。試圖通過秩序的構圖佈局形式來加強視覺和心理的穩定感，這不能不說是在龜茲的土地上孕育出的特有的構圖形式。

其二，通過克孜爾石窟典型的裝飾樣式分析可知，龜茲地區裝飾樣式的形成，不僅僅是與佛教教義有關，更重要的是融入了當地民間對自己的生存環境中的山林樹木的特殊情感，而這些裝飾樣式正是來源於龜茲地區的自然風景，來源於民間傳統的藝術形式。

其三，克孜爾石窟壁畫之所以能夠產生裝飾感極強的視覺效果，與其地域特徵鮮明的視覺表現語言是分不開的。雖然以克孜爾石窟壁畫為代表的古龜茲裝飾藝術風格是在各方的藝術形式相互碰撞下產生的，但並不意味著龜茲以往就沒有自己傳統的繪畫表現風格。當地畫家在有機地吸收外來優秀藝術表現語言的同時，將其自然地融入到本土傳統的藝術語言形式中，創造了一套獨特的程式化表現手法，這種程式化表現手法突出體現在它的暈染、用線和用色上。它所表現出的繪畫效果既不同於西方的寫實風

格也不同于中原的寫意風格，而是帶有濃厚的西域裝飾特徵。

參考文獻：

- [1] 霍旭初、祁小山編著《絲綢之路·新疆佛教藝術》，新疆大學出版社，2006 年版。
- [2] 新疆文物局編《新疆文物古跡大觀》，新疆美術攝影出版社，1999 年版。
- [3] 穆舜英、祁小山、張平主編《中國新疆古代藝術》，新疆美術攝影出版社，1994 年版。
- [4] 周菁葆著《絲綢之路佛教文化研究》，新疆人民出版社，2009 年版。
- [5] 阿爾伯特馮勒柯克、恩斯特瓦爾德施密特著，巫新華等譯《新疆佛教藝術》，新疆教育出版社，2006 年版。
- [6] 李青著《古樓蘭鄯善藝術綜論》，中華書局，2005 年版。
- [7] 孟凡人主編《北庭高昌回鶻佛寺壁畫》，遼寧美術出版社，1990 年版。
- [8] 樂睿《北庭西大寺所反映的高昌回鶻佛教特徵》，西域研究，2004 年第 1 期。

## 近年海外藏情與達賴言行

孟鴻

輔仁大學前兼任教授

### 摘要

近年（2013~2016 年）海外西藏流亡政府與十四世達賴喇嘛動態與言行，從媒體報導看，雖然不再有激烈的行動與主張，而提出看似較溫和的「中間道路」，但若仔細推敲，其所謂「在中華人民共和國框架之內的高度自治」，實際上仍然是經過包裝的藏獨思維，而十四世達賴喇嘛之不時出訪各地，其目的冀圖維持其在國際媒體的曝光率，由於中共國力持續增長，在國際事務上的話語權也隨之增強，西方帝國主義者，操作「達賴牌」的邊際效益日見縮少，也就是說「投資」達賴喇嘛的「本益比」越來越低，十四世達賴喇嘛唯恐被邊緣化，因而近年改變訴求，茲就近年此間媒體有關海外藏情與達賴言行酌為分析。

**關鍵字：**喇嘛教、西藏流亡政府、達賴喇嘛、中間道路

### 一、從喇嘛教說起

吐蕃或西藏後期興起的喇嘛教，雖然也尊崇佛教的釋迦牟尼、觀世音……等正統佛教神祇，但如仔細檢視喇嘛教內容，當可發現喇嘛教吸納了更多印度教、西藏本土泛靈信仰的薩滿教成分，甚至還摻雜若干中亞景教與摩尼教教義，是一個大雜匯的宗教，已與正統佛教有著極大差異，而而且自成體系，大可另起爐灶自立門戶，不必披著佛教外衣，詭稱是「藏傳佛教」，茲酌為分析之：

當西元七世紀、吐蕃（即清以後之西藏，為行文及閱讀者之方便，以

下概稱西藏)贊普松贊剛布(或作棄宗弄贊、松贊幹布)從中原、尼泊爾、印度引進正統佛教(松贊剛布曾先後娶尼泊爾尺尊公主及唐文成公主為妻),此際傳入藏地之佛教,乃是傳統之佛教,儘量禁止帶有巫術色彩之本教,但本教信仰有其長遠歷史,可說是根深蒂固,雖禁而不絕,俟松贊剛布死後,王宮內之宗教信仰又重回到擅長咒術巫法的本教<sup>1</sup>,其後松贊剛布的玄孫赤松德贊贊普(此人係金城公主所生),迎請印度密教蓮華生大士入藏,傳播密教,並強力打擊傳統之本教,及至九世紀前半葉(820年),赤祖德贊贊普時(或作赤熱巴巾)更是大力拉抬已經質變的密教,也更加打壓本教,終於被本教信徒所暗殺,而由其兄朗達瑪繼任贊普,朗達瑪篤奉本教,於是開始滅佛(密教)措施,其時為西元841年,說來也巧,唐武宗李炎之禁絕三夷教(佛教、摩尼教、景教)也在此時,兩者有否聯帶關係,耐人尋味。

朗達瑪前後在位六年(841~846年),也是被刺身亡,其滅密教作法約有以下數端:1.停建、封閉佛寺、停止佛教活動;2.破壞寺院設施;3.迫害鎮壓僧侶;4.焚毀「佛經」,斷絕與周邊國家之佛教文化往來<sup>2</sup>。朗達瑪被刺身亡後,由其弟毗濕奴母吉魯贊嗣立為贊普,此人流亡印度時,曾師事密教阿底峽(或作阿提沙)為師,由是迎來阿底峽入藏傳播印度密教,此時(西元十世紀)印度的密教,已經與正統佛教有了極大差異,吸納了許多印度教元素,印度教是由最初的婆羅門教及吸取若干佛教教義(佛教也吸取許多婆羅門教精髓)、耆那教義乃至民間多種信仰逐漸形成所謂的印度教,印度教主要分為以下三派:

#### (一)毗濕奴派:

「毗濕奴」是印度教最崇拜的主神,認為是宇宙的維持者——介於創造和破壞之間的力量,據《往世書》描繪:此神有四隻手,分握輪寶(象徵圓周的無限時間)、弓箭、法螺(象徵無所不在的虛空的聲音)、蓮花和仙杖(象徵摧毀一切仇敵的力量),騎著金翅大鵬鳥或躺在巨蛇身上,肚臍上生出一朵蓮花,上坐梵天。毗濕奴有一千個稱號,其中重要的有史

<sup>1</sup> 見黃國煜《世界宗教》台中好讀出版公司,2009年,頁231。

<sup>2</sup> 見克珠群佩主編《西藏佛教史》,北京宗教文化出版社,2009年,頁88~90,另釋妙舟《蒙藏佛教史》頁7,也有相同說法,該書係揚州廣陵書社出版,2009年。



詩中描繪的英雄黑天、印度古代薩瓦特族聖人瓦蘇提婆、那羅衍那。佛教稱之為遍入天，意為無所不在或高於一切的神。毗濕奴化身很多，神話中描寫化為拯救諸神和世人，曾多次化身為魚、龜、野豬、人獅、倭人、持斧羅摩、羅摩、黑天、佛陀、伽爾基等十種主要形象<sup>3</sup>，這一派顯然是以毗濕奴為主神而加以膜拜，認為通過默念神名和修論伽可獲解脫，此派在印度是勢力最強的宗教團體，在南印度此派信徒在額上畫有三叉形捕魚叉作為標記。

## (二)濕婆派：

濕婆神之神性頗複雜，信徒既認為此神是眾生之毀滅者，但又認為是眾生之再生者，既是苦行禁欲的模範，又是歡樂縱欲之神靈（常與其妻歌舞宴樂擁抱交歡，從此可知西藏喇嘛教中歡喜佛其來有自，以及提倡「雙修」之說之由來，由於濕婆神性複雜，所以其名稱極多，據稱有一千零八個不同名稱，濕婆派因此而有許多分派遍布於南北印度，濕婆信徒在自己額上橫畫三線，以表明自己的信仰。

## (三)性力派：

此派最初緣於生殖力與生殖器崇拜。但在印度教中崇拜對象則為最高性力女神，她們或被說成是毗濕奴之妻吉祥天女（Lakshmi），濕婆之妻杜耳加（Durga 或作難近母）和嘉莉（Kali 時母）……性力派以宇宙的破壞與再生之神濕婆及其妻作為象徵，又用男性生殖器林伽與女性生殖器優尼（Yoni）象徵男女二神。由於性力派的崇拜與發展，導致放蕩和淫猥之風，倡言人體機能分屬六輪，最下部的生殖器最為重要。由此輪而修男女的瑜伽術，可引出貫通全身六輪之力，產生超自然之奇跡。此派進一步把女性生殖器視為修男女瑜伽術的曼陀羅（Mudra 邱契）。修此術者在密室中通過一定的秘密儀式，而行所謂最上密法<sup>4</sup>。這種性力派思想與作為為密教所吸收，充滿了淫邪與色情，密教由印度傳入中亞，密教披著佛教的外衣、傳播到中亞（廣義的西域），德國學者克林凱特（Hans-Joachim

<sup>3</sup> 見《中國大百科全書·宗教》，北京中國大百科全書出版社，1988年，頁481，左。《中國大百科全書》《宗教》卷係由羅竹風任編委會主任。

<sup>4</sup> 以上濕婆派、性力派均見呂大吉主編《宗教學通論》，北京中國社科出版社，1989年，頁445~446。

Klimkeit) 曾明白指出：

「……這一點表現在密教的產生，這個教（指密教）反映了晚期印度佛教的特點。它含有色情成分如令人恐懼的神仙，這也就是構成西藏佛教的主要因素。」<sup>5</sup>

從這一段描述可知所謂密教，摻進了色情淫褻元素，已與釋迦牟尼的正統佛教戒淫、戒殺生背道而馳，再看近代美國學者拉鐵摩爾（Owen Lattimore）更直指：

「喇嘛教是一種摻和著佛教及若干景教與摩尼教教義的混合宗教。」<sup>6</sup>

這個描述相當深入，按吐蕃王朝盛時，其力量曾到達西域，統治若干西域綠洲國家，所以拉鐵摩爾進一步指出：

「藏族從新疆（古稱西域）退出後，帶回了許多（西域）綠洲宗教的影響，並將其合入已經很複雜的喇嘛教中。」（見註 6 所引書頁 146）

這等同直指喇嘛教與正統釋迦牟尼的佛教有了很大的差異，再進一步看喇嘛教格魯派十四世達賴喇嘛在他的「著作」中公開倡言性交在「修行」道上的「功能」，他說：

「對於佛教徒來說，倘若修行者有堅定的智慧和慈悲，則可以運用性交在修行的道上，因為這可以引發意識的強大專注力，目的是為了要彰顯與延長心更深刻的層面（稍早有關死亡過程時曾描述）為的是要把力量用在強化空性領悟上。否則僅僅只是性交，與心靈修行完全無關。當一個人在動機和智慧上的修行已經達到很高的階段，那麼就算是兩性相交或一般所謂的性交，也不會減損這個人的純淨行為。在修行道上已達到很高程度的瑜伽行者，是完全有資格進行雙修，而具有這樣能力

<sup>5</sup> 見德人·克林凱特著、趙崇民譯、賈應逸審校《絲綢古道上的文化》，新疆美術攝影出版社，1994 年，頁 157。

<sup>6</sup> 見拉鐵摩爾著，唐曉峰譯《中國的亞洲內陸邊疆》江蘇人民出版社，2005 年，頁 53。

的出家人是可以維持住他的戒律。」<sup>7</sup>

最近（2016 年十一月）台灣發生一樁自稱「心靈成長佛教會」之組織對信徒進行灌藥驅毒，結果害死信徒，台北城市科技大學教授江燦騰提醒：

「要求信徒吃藥治病違反《醫師法》，以排毒解厄為由，要與信徒性交，更是胡說八道，此外正統的（宗教）團體都是讓信徒隨喜量力，不會強迫捐獻，尤其在心靈脆弱時參與宗教儀式，更要睜大眼睛，避免受騙甚至送命。」<sup>8</sup>

江燦騰指出：

「若民眾參與的信仰儀式牽涉到『藥物、性、金錢』，要特別小心，避免花錢受騙，甚至賠上性命。」（同註 8）

從上引十四世達賴喇嘛要以性交作為修行的功能，比對宗教學者江燦騰明指宗教一旦牽涉到「性」，就要特別小心，這就很明白喇嘛教格魯派不是，至少不是釋迦牟尼所創的佛教。

## 二、達賴名號與藏人無關

喇嘛教薩迦派法王被元朝帝室尊為帝師，元帝忽必烈以西藏十三萬戶及多康、多麥作為供養，並免除薩迦地方各種差稅<sup>9</sup>（試想如果西藏、多康、多麥等地不是元朝領土，元世祖憑什麼可以將西藏十三萬戶及多康……等作為供養，而元朝是中國正統王朝之一，這是舉世所公認的史實），從此薩迦派在藏地享盡榮華富貴，權力使人腐化，在藏地固然如此，在元大都（今北京）及內地之「國師」或喇嘛之行為也極為穢亂，元末明初葉子奇曾於所著書中敘述元朝西藏喇嘛之淫褻行為如下：

「都下受戒（都指元國都，時稱大都，即今北京），自妃子以下至大臣妻室，時延帝師堂下戒師，於帳中受戒，誦咒作

<sup>7</sup> 達賴喇嘛著，《修行的第一堂課》，2002 年初版，先覺出版股份有限公司，頁 177~178。

<sup>8</sup> 見 2016 年十一月四日，台北《蘋果日報》A2 版。

<sup>9</sup> 見克珠群佩主編《西藏佛教史》，北京宗教文化出版社，2009 年，頁 212。

法。凡受戒時，其夫自外歸，聞娘子受戒，則至房不入。妃主之寡者，間數日則親赴堂受戒，恣其淫泆，名曰大布施，又曰以身布施，其流風之行，中原河北，僧皆有妻（此處所謂『僧』，自文意看，自是指喇嘛而言），公然佛殿兩廡，赴齋稱師娘，……」<sup>10</sup>

於焉可見元、明之時喇嘛教已墮落腐化，而喇嘛教的喇嘛們又執著於名號，若紅帽、黑帽、大寶法王…等名號，此外，更熱衷於競逐世俗的政治權力，不但不能戒除貪、嗔、癡，更以念咒法術（吞刀、吐火、幻形、移遁）立異炫俗<sup>11</sup>，於是噶丹派喇嘛羅桑扎巴（或作羅桑札貝巴）鑒於喇嘛多不持戒律，起而改革，創立格魯派，倡言戒定慧，禁止喇嘛娶妻生子，俗稱其為宗喀巴，但仍受印度密教影響，於其所著《密宗道次第廣論》中就有如下之說法：

「……若傳女子灌頂，於金剛處當知為蓮。此如妙吉祥，  
《口授論》第三灌頂時云：『由虛空界金剛合，具正眼者生大樂若於正喜離欲喜，見二中間遠離堅，蓮空金剛摩尼寶，蓮藏二合金剛跌，若時見心入摩尼，知彼安樂即為智，此是圓滿次第道，最勝師長共宣說。貪離貪中皆無得，剎那妙智於彼顯，八時一日或一月，年劫千劫受此智。』正灌頂時受須臾頃，正修習時長時領受經八時等。」<sup>12</sup>

此段文字也是倡言性交是修密宗的方法，只是用語極隱晦，一般人難以看懂，本文註 12 所引《達賴真面目》一書，頁 69 有頗詳細的詮釋，此處不予贅引。

宗喀巴圓寂後，並未以轉世方式傳世，但其嫡傳弟子根敦珠巴開始以轉世方式傳世，根敦珠巴之轉世為根敦嘉措，三傳至鎖南嘉措（1543~1588 年），其時藏地大權操諸藏巴汗與噶舉派手中，格魯派頗受

<sup>10</sup> 見葉子奇《草木子》，北京中華書局，1959 年，頁 84。此書明武宗朱厚照正德時（1506~1521 年在位）已有刻本問世，清《四庫全書》也輯有此書。

<sup>11</sup> 見胡耐安《邊疆宗教》蒙藏委員會，1961 年，頁 34。

<sup>12</sup> 見宗喀巴著，法尊法師譯《密宗道次第廣論》妙吉祥出版社，1986 年，頁 384。但此處係轉引自白志偉等編《達賴真面目》台北正智出版公司，2012 年，頁 67。

壓抑，亟思有以突破，希望能找一強有力者為「護法」，以擺脫噶舉派之壓制，1578 年，鎖南嘉措與漠南蒙古土默特部首領阿勒坦汗（或作俺答汗）會面，雙方相見甚歡，彼此互贈尊號，阿勒坦汗以「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」之號，贈予鎖南嘉措，此處「聖」在喇嘛教裡表示超出世間之意；「識一切」指喇嘛在顯宗方面獲得最高成就者之稱號；「瓦齊爾達喇」係梵文即金剛持，為西藏喇嘛教對密宗方面取得最高成就者之稱號，「達賴」，係蒙古語，意為大海；「喇嘛」，係藏語，意為上師<sup>13</sup>。整個稱號之意是稱贊鎖南嘉措超凡入聖，顯、密兩宗都獲得最高成就，智慧淵博有如海洋；簡言之，「達賴喇嘛」就是智廣如海的上師。這個稱太以尊貴，鎖南嘉措不敢獨享，乃向上追尊宗喀巴嫡傳弟子根敦珠巴為一世達賴喇嘛；宗喀巴之再傳弟子根敦嘉措為二世達賴喇嘛，而鎖南嘉措自為三世達賴喇嘛，從此代代相傳，至今（2016 年）為第十四世達賴喇嘛，從整個過程看，「達賴喇嘛」這個名號，是蒙古族土默特部阿勒坦汗贈給喇嘛教格魯派鎖南嘉措的稱號，與喇嘛教其他各派無關，更與藏族無關，這是無可否認的事實。

點慧的鎖南嘉措，也即三世達賴喇嘛（實為第一世），得到此稱號後，除了給阿勒坦汗傳授《喜金剛》灌頂外，也給阿勒坦汗上了個「咱克喇瓦爾第徹辰汗」的尊號，「咱克喇瓦爾第」是梵文 Cakravarti 的音譯；意思是轉輪王，或者是「大梵天法王」；徹辰汗」是蒙古語，「徹辰」或作薛禪，意為聰明睿智；汗係可汗之省稱，「可汗」係西元五世紀初，柔然族所創設用以取代「單于」，「徹辰汗」意為聰明睿智的可汗<sup>14</sup>，按元世祖忽必烈的汗號就是薛禪可汗<sup>15</sup>，可見鎖南嘉措是把阿勒坦汗比擬為元世祖忽必烈，這是莫大的阿諛與奉承，鎖南嘉措既要借重蒙古阿勒坦汗的武力（十六世紀後半葉，阿勒坦汗為蒙古諸部武力最盛者），以抗衡藏巴汗與噶舉派，僅馮贈予美妙的名號，是無法達到目的的，必須使蒙古土默特部阿勒坦汗家族與喇嘛教格魯派綑綁在一起，才能讓蒙古武力

<sup>13</sup> 參見克珠群佩《西藏佛教史》頁 455。

<sup>14</sup> 參見陳慶英等編著《歷輩達賴喇嘛生平形象歷史》，北京中國藏學出版社，2006 年，頁 80。

<sup>15</sup> 元朝諸帝幾皆有汗號，詳見黎東方《細說元朝》，台北文星書店，1966 年，下冊頁 215~216。

成為格魯派的後盾，不愧「智廣如海」的鎖南嘉措，想出了以阿勒坦汗的曾孫雲丹嘉措為他的轉世靈童（蒙古語為呼畢勒罕），也就是第四世達賴喇嘛是蒙古族雲丹嘉措，這麼一來土默特蒙古乃不得不為格魯派的後盾，其點慧可知，但同時也知達賴之轉世與藏族毫無關聯。然而能言善道的十四世達賴喇嘛在 2015 年十二月台灣《聯合報》記者到印度達蘭薩拉專訪他時，詢以是否轉世問題，茲為存真起見，就《聯合報》所載全文照錄（以免被稱斷章取義）如下：

「問：關於轉世問題，外界對您自己決定將停止達賴喇嘛制度，有很多討論，您還是堅持不轉世嗎？」

答：首先，達賴喇嘛制度，不管願不願意，就像之前一九六九年我正式表示，達賴喇嘛制度應不應該延續是由人民決定，如果人們覺得恰當，就會保留下去，就可以保留下去；如果民眾覺得無關緊要，那我們就停止（這個制度），我並不擔心。

從二〇一一年開始，政治上，我就完全退休了，不只是我自己退休，這個延續四百年的傳統，達賴喇嘛制度（也退休了），從第五世達賴喇嘛以來會自動成為西藏政教領袖的傳統，也正式結束了，而且是自願、快樂、驕傲地（結束）。

我想現在西藏人民知道，達賴喇嘛制度在政治上已經不再重要了，但是某些中國的強硬派卻認為達賴喇嘛「轉世」制度很重要，所以我經常提到，應該轉世的人，不太關心他的下一次轉世，但共產黨不相信轉世，反而更關心這件事，這是出於政治因素。」<sup>16</sup>

請看十四世達賴喇嘛說：「達賴喇嘛制度應不應該延續是由人民決定…」，試問當年鎖南嘉措接受阿勒坦汗賜予「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」名號時，可曾徵求西藏人民意見？何況舊西藏人民幾乎都是被剝削的農牧奴，不被活佛喇嘛、貴族、官員鞭笞、挖眼、斷手斷腳已經算是莫

<sup>16</sup> 見 2014 年十二月十五日，台灣《聯合報》A12 版。

大的「確幸」，豈可能對達賴喇嘛轉世與否表示意見，其所以如此說，旨在「唬弄」西方人，誤以為在達賴喇嘛統治下的藏人，也有表達意見的自由。再看他說：「從 2011 年開始，政治上，我就完全退休了，不只我自己退休，這個延續四百年的傳統，達賴喇嘛制度（也退休了）……」這句話看起來像是真的，然而不然，且看《西藏流亡藏人憲章》第四章《政府最高權力》第十九條《最高權力》其文字如下：

「政府最高權力屬於達賴喇嘛所有。

達賴喇嘛依照本憲章的有關規定直接或通過所屬機構行使權力和傳達命令。達賴喇嘛以國家元首名義特別擁有以下權力：（共有九項，略）」

從《西藏流亡藏人憲章》看，擁有「政府最高權力」的十四世達賴喇嘛，說是「從 2011 年開始，政治上，我就完全退休了」，這個說法，似乎把世人都當作白癡了。總之「達賴喇嘛」這一名號的由來，與藏人是扯不上關係的，雖自稱退休，卻依握有最高權力。

### 三、達賴喇嘛出逃

從鎖南嘉措獲得「達賴喇嘛」名號起（時為西元 1578 年），到十四世達賴拉木登珠被認證為十三世達賴圖丹嘉措的轉世靈童（1934 年），其間共 356 年，歷十二個達賴喇嘛，其中第九世隆朵嘉措（1805~1815）、十一世凱朱嘉措（1838~1855）、第十二世陳列嘉措（1856~1875）都是未達滿二十歲就圓寂，第十三世圖丹嘉措及現今的十四世拉木登珠（法名丹增嘉措）都有出逃的紀錄。

自十九世紀以來，英、俄兩帝國主義者，為爭奪中亞，都想占據具有高屋建瓴地緣優勢之西藏，英國雖多次向清廷交涉想進入西藏經商，但均不得其門而入。而俄羅斯以其境內有布里雅特蒙古及喀爾瑪克蒙古，均信奉喇嘛教格魯派，且蒙古族係黃種人，在體質特徵上與藏族或漢人幾無差異，於是俄羅斯利用受過訓練之布里雅特、喀爾瑪克蒙古族喇嘛，以學經為名進入西藏，一方面學經、一方面刺探西藏內部情形，清廷中央與西藏關係，更重要者則為接近甫坐床之十三世達賴喇嘛（1879 年，光緒五年六月十三日坐床，時僅三歲），企圖影響十三世達賴喇嘛反英、離中、親

俄，俄羅斯在此一方面極為成功，其所派至拉薩之布里雅特蒙古喇嘛道爾吉以重金賄賂西藏僧俗高層，獲得十三世達賴喇嘛侍講之職位<sup>17</sup>，得以朝夕倍侍十三世達賴喇嘛身傍夜以繼日灌輸其反英、離中、親俄思想。道爾吉生於 1853 年，自幼出家為喇嘛，但為俄國間諜機構吸收並加以訓練、利用<sup>18</sup>，而後入藏「學經」，以遂行其情報工作，十三世達賴在道爾吉夜以繼日灌輸之下，果真產生親俄、離中、反英思維，而當時清廷所派駐藏辦事大臣（按光緒五年至十一年駐藏辦事大臣為色楞額，之後為文碩、升泰、奎煥、文海、有泰、聯豫等人<sup>19</sup>）竟然不知達賴身邊有一俄羅斯間諜，不無尸位之嫌。

十三世達賴在道爾吉蠱惑之下，走向親俄、反英之路，因此西藏一些僧俗高層都成為「親俄派」<sup>20</sup>，以致西藏人民會議曾下達緊急命令指示：

「務使英國文武人員一個也不得進入西藏。」「英國人不是佛教的敵人，而且完全是想侵占別人土地的擴張主義者。」<sup>21</sup>

可見這個俄國籍布里雅特蒙古喇嘛道爾吉的工作，極為成功，十三世達賴且曾派這個俄羅斯公民的道爾吉，作為西藏達賴喇嘛的代表「出使」俄羅斯，並蒙俄皇尼古拉二世的接見，試想一個俄羅斯統治下少數民族公民，搖身一變成為中國西藏地方政教首領達賴的代表，晉見俄皇，實為相當怪異之事，時為 1899 年（清光緒二十五年），一年後，道爾吉再度奉命「出使俄羅斯，並且攜帶達賴喇嘛書面請求俄羅斯援助的書函，俄皇於 1890 年十月十三日於克里米亞半島的雅爾達里瓦吉亞行宮又接見了道爾吉，俄國沙皇向道爾吉表示：

<sup>17</sup> 道爾吉，此人有極多化名，或作德爾智、洛桑阿旺、多爾日耶夫、佐治野夫、阿旺多爾吉、堪德徹召、羅桑姑馬等，可參見周偉洲主編《英國俄國與中國西藏》，北京中國藏學出版社，2001 年；劉學鈞《十三世達賴喇嘛圓寂與熱振呼圖克圖》，蒙藏委員會，1994 年等書。一個人而有如此多化名，其身分之複雜可想而知。

<sup>18</sup> 見王輔仁、索文清《藏族史要》，四川人民出版社，1982 年，頁 156。

<sup>19</sup> 見章伯鋒編《清代各地將軍都統大臣等年表》北京中華書局，1965 年。

<sup>20</sup> 見周偉洲主編《英國俄國與中國西藏》，頁 175。

<sup>21</sup> 見夏格巴《藏西政治史》，漢譯本下冊頁 63，北京中國藏學出版社，1992 年。



「保證在外交上保護西藏不受英國侵犯。」<sup>22</sup>

道爾吉之代表西藏達賴喇嘛，「出使」俄羅斯請求援助，一則顯示俄羅斯「經營」西藏之成功，相對表示英國對藏工作「挫折」，再則凸顯清廷駐藏大臣尸位素餐者如故，以致清廷所派駐藏大臣往往被藏人諷譏為「熬茶大臣」（意為捨熬茶外，別無所事）。英國對藏染指既落於俄羅斯之後，自是不甘，遂於 1904 年（光緒三十年）七月三十日，英國強行派軍進入西藏，藏軍不敵，英軍逼近拉薩，十三世達賴於是日凌晨從布達拉宮啟程向北而逃，一行數十百人經青海、甘肅逃往漠北外蒙古，沿途清朝地方官員竟然一無所覺，可見當時清廷邊政之墮敗，此為有史以來達賴喇嘛首次向外逃往。

十三世達賴之所以向北逃往外蒙古，而不進入內地，顯然企圖進入外蒙古，再向北進入俄羅斯境內，其中必然有道爾吉之因素，然而事與願違，當年（1904 年）日俄在我國發生戰爭，俄國戰敗，而英日又係同盟，自是俄羅斯不敢收留達賴，而中英正為西藏問題進行談判，在談判期間，英國堅持不允達賴返藏，而達賴不願進入內地，於是只好逗留外蒙，由於其人格特質異於常人，與外蒙古活佛哲布尊丹巴呼圖克圖不能和睦相處<sup>23</sup>，自無法續留庫倫（今名烏蘭巴托），又不願返回內地，只好向西游走於外蒙三音諾顏部（此部不稱汗），一則以拖待變，再則繼續接受外蒙牧民供養，十三世達賴之逗留外蒙，終於被清廷認為不妥，始派御前大臣博迪蘇及內閣學士達壽二人，以考察外蒙古游牧事宜為名，前往外蒙古，勸阻十三世達賴不得前往俄羅斯，並督促其返回內地，除博迪蘇、達壽二人外，另輔以由李廷玉所率之馬隊三十人，事後博迪蘇撰有《朔漠紀程》、李廷玉撰有《游蒙日記》，博迪蘇一行似奉有「密諭」，其內容似為：「達賴果不歸，即便宜行事。」所謂「便宜行事」，應有「任意處置」之意，此項「密諭」雖不見於上述兩書正文之中，但在《游蒙日記》

<sup>22</sup> 見柏林《阿旺德爾智堪布》載俄《新東方》第三期，但此處係轉引自王遠大《近代俄國與中國西藏》，北京三聯書店，1993 年，頁 167。

<sup>23</sup> 不睦之原因《藏區政治史》稱因哲佛倨傲無禮，但榮赫鵬著，孫煦初譯《英國侵略西藏史》（原名 India and Tibet），台灣學生書店，1973 年，則稱達賴在外蒙古所收供養不分子哲佛，而其百餘人在外蒙飲食開銷全由哲佛負擔，是以不睦，此說較可信。

卷首《自序》中，明白提及有此一密諭」<sup>24</sup>；十三世達賴似也知局勢險峻，始不得不返回內地，但因中英仍在談判中，不得不暫駐錫青海塔爾寺，時為 1906 年（光緒三十二年），但又因其人格特質，與塔爾寺住持阿嘉呼圖克圖積不相能，清廷為息事寧人，將阿嘉調往北京「當差」，形成十三世達賴鳩占雀巢，未幾又往五台山「禮佛」，風聞九世班禪欲進京陛見，報告年來藏情，達賴恐班禪晉京別有陳述，遂立即向朝廷奏請進京陛見，清廷又曲於接受，同時阻卻班禪陛見之請，此時已是光緒三十四年（1908 年），達賴在京期間與英國駐華公使朱爾典（Jordan J.）有所接觸，為了要返回拉薩，從反英一變而為親英，未幾，慈禧太后與光緒皇帝後先崩殂，十三世達賴趁朝廷忙於國喪之時，奏請返藏，結束了首次外逃。

稍早，清廷在全國推行新政，西藏也在推行新政之列，此時聯豫為駐藏大臣，正積極推行新政，十三世達賴對此深感不滿，清廷又派川軍入藏，十三世達賴央請尼泊爾駐藏代表出面斡旋，時為宣統元年（1910 年）二月九日<sup>25</sup>，可見當時尚無外逃跡象，但至二月十二日，川軍在拉薩胡作非為，於是達賴向南逃往印度，此為十三世達賴二度外逃，並從此一面倒向英國，造成此後西藏與中央若即若離局勢。

十三世達賴於 1933 年（民國二十二年）圓寂，依照藏地傳統習俗尋得拉木登珠為其轉世靈童，也經國民政府明令認定，而經四大林（丹吉林、錫德林、策墨林及功德林）推舉之攝政熱振呼圖克圖也有意與中央維持較好關係，但藏地親英派經二十多年之掌權，豈肯輕易鬆手，於是形成對峙，最後熱振呼圖克圖竟被親英派毒害而死<sup>26</sup>，藏地又為親英派分子所控制，未幾國共內戰趨熾，且國民政府處於劣勢，西藏在英人理察遜（時為印度政府官員）操作下，妄想在國共內戰方殷，而國民政府節節退敗，中共尚無力進藏之時，驅逐蒙藏委員會駐藏辦事處官員及在拉薩所有漢

<sup>24</sup> 《朔漠紀程》、《游蒙日記》兩書於光緒三十三年（1907 年）以手抄本於日本東京景印出版，1990 年由吳豐培作跋以影印出版，列《清末蒙古史地資料薈萃》，由北京社科院邊疆史地研究中心（現已改名為「邊疆研究所」）出版。

<sup>25</sup> 見陳慶英等編著《歷輩達賴喇嘛生平形象歷史》，頁 555。

<sup>26</sup> 有關熱振之被毒害而死，詳情可參見劉學鈞《十三輩達賴喇嘛圓寂與熱振呼圖克圖》，蒙藏委員會會，1994 年。

人，認為如此即可走向獨立，但中共宣布建政伊始即宣稱務必解放西藏，完成國家統一，在此情況下，十四世達賴喇嘛雖未滿二十歲仍提前親政，此際中共攻下西康，頗多西康人逃往拉薩，組成所謂「四水六嶺衛教軍」，與藏地親英派分子沆瀣一氣，暗中進行西藏獨立，但十四世達賴喇嘛仍派官員與中共進行談判，結果於 1951 年五月二十三日簽署《中央人民政府和西藏地方政府關於和平解放西藏辦法的協議》，此項《協議》共十七條，一般遂稱之為《十七條協議》，依此協議，中共軍隊入藏，原本可以相安無事，而十四世達賴與中共西藏軍區政治委員譚冠三也有良好的互動<sup>27</sup>，但舊西藏親英分子與「四水六嶺衛教軍」（四水指金沙江、瀾滄江、怒江及雅礱江；六嶺指擦瓦崗、芒康崗、麻則崗、木雅繞崗、色莫崗、澤貢崗，崗即嶺，故也作四水六崗），在外力支持下<sup>28</sup>，於 1959 年三月十七日夜，在蘇康旺欽格勒（此人係噶倫，流亡印度後，受達賴家族排擠，之後來台任「西藏噶倫辦事處」負責人，另一負責人為宇托扎西頓珠）、柳夏、夏蘇三位噶倫及副經師崔簡等人安排下，十四世達賴喇嘛及其家庭成員，隨員及四水六嶺衛教軍六百多人（或說千餘人）「保護」、「擁簇」下，逃離拉薩，所謂「擁簇」或「保護」就語意上看，也可解讀為「脅迫」、「看管」，當這一行六、七百（或千餘人）逃亡隊伍逃到山南隆子宗（今西藏自治區山南地區隆子縣）時，宣布成立臨時噶丹頗章政府，發表一份長達一千七、八百字的布告（顯然事先已擬妥），宣告「西藏獨立國重新成立」這篇布告，無異就是「西藏獨立宣言」，達賴一行繼續向南逃亡進入印度國境，在逃亡過程中，美國中央情報局發揮了「導航」作用，否則這一支一千多人的逃亡隊伍不可能順利進入印度，正如 L. 弗萊徹·普羅迪所說：

這一離奇的出逃及其重要意義，作為（美國）中央情報局  
那些無法談論的成功業績之一，已經永遠封鎖于他們的拿手好

<sup>27</sup> 直到 1959 年三月達賴還數度致函譚冠三，該等函件全文見厲聲、孫宏年、張永攀《十四世達賴喇嘛人和事》，四川人民出版社，世界知識出版社，2011 年，頁 166~168。

<sup>28</sup> 美國中央情報局早在 1951 年就收買達賴之兩位兄長土登諾布及嘉樂頓珠，介入藏事，詳請參見查雲邊吉《達賴喇嘛一分裂者的流亡生涯》，海南出版社，2015 年，頁 88~94。

戲的記錄之中。如果沒有（美國）中央情報局，達賴喇嘛永遠不可能被救出走。」<sup>29</sup>

果真在美國中央情報局的無線電導引下（四水六嶺衛教軍中有人接受過美國中央情報局的訓練，會使用無線電收發報機，關於美國中央情報局訓練藏人，可參見註 29 所引書），順利於四月九日到達印度一個名為孟迪拉的小鎮，並在此小鎮停留八天，於四月十八日啓程前往提斯浦爾火車站，十四世達賴發表一篇談話約五、六百字，在末尾特別強調其出逃是出於眾人的請求，「而不是被反動分子劫持。」<sup>30</sup>這句話留下無限想像空間，大有「此地無銀三百兩」之意。此為十四世達賴繼十三世達賴兩度出逃後，再一次出逃，至今（2017 年初）仍未能返回西藏。

#### 四、近年藏情與達賴言行

十四世達賴逃往印度後，陸續有數萬藏地、西康（康西）、青海（安多）藏人逃往印度、尼泊爾、錫金等處，印度政府更在印度西北部喜馬偕爾邦康拉縣的達蘭薩拉之地，讓達賴設立所謂流亡政府，自此之後每年三月十日，達賴例必發表一篇「談話」，自 1960 至 1985 年之二十五年，其「談話」內容除倡言西藏獨立之陳腔濫調外，就是指責中共，其力道之強弱，恰與中共在國際地高低成反比<sup>31</sup>，如 1960 年至 1977 年的三月十日「談話」中有十二篇都高倡：「西藏在歷史上和文化上都是一個獨立的國家。」要求所有的流亡藏人莫要忘記自己是「雪山獅子王國的人。」<sup>32</sup>

流亡印度後達賴所組成的所謂西藏流亡政府—噶廈（西方國家多稱之為內閣），由一名首席噶倫（首相）及若干名噶倫組成，自流亡政府組成至 2017 年，共有十三屆，十四世達賴喇嘛的兄弟姐妹，姐夫都當過噶倫，「無論噶倫是三人、六人還是七人，達賴家族都相應占據了三分之一、二分之一或七分之三的比例。」<sup>33</sup>西藏流亡政府成了達賴的家族企

<sup>29</sup> 轉引自《達賴喇嘛一分裂考的流亡生涯》，頁 91。

<sup>30</sup> 談話全文見夏格巴《藏區政治史》漢譯本，下冊，頁 307~308。

<sup>31</sup> 見劉學銑、葉伯棠、蕭金松、黃澎孝、陳又新等所撰《民國四十八年西藏反共抗暴後達賴喇嘛言行之研析》，蒙藏委員會，1986 年。

<sup>32</sup> 見厲聲、孫宏年、張永攀《十四世達賴喇嘛人和事》，頁 192~193。

<sup>33</sup> 見厲聲、孫宏年、張永攀《十四世達賴喇嘛人和事》，頁 290。

業，例如達賴的二哥嘉樂頓珠（此人曾多次來台，筆者也與之有數面之緣，此人早年曾就讀南京中央政治學校邊疆班，能說一口帶川味的普通話），早年為「印藏特種部隊」首任副總監，美國支付給「四水六嶺衛教軍」的經費全交給嘉樂頓珠經手，集軍事、「外交」於一身，之後曾擔任第九屆首席噶倫；達賴的三哥洛桑三旦，先後任達賴駐紐約辦事處秘書長、「衛生部」及藏醫院負責人，其妻達拉·南杰拉姆也擔過噶廈的衛生部長；達賴之妹吉尊白馬曾任掌管文化、衛生之噶倫；達賴姐夫塔克拉·彭措扎西（漢名黃國清，也曾就讀南京中央政治學校，曾多次來台）<sup>34</sup>，稱西藏流亡政府為達賴的家族企業應無不當。

十四世達賴自 1959 年三月逃離西藏後，半個多世紀以來一直縱橫樑闔於國際政治舞台，雖單臂無袖，但仍極善舞，利用歐、美、日分化、裂解中國心理（此處中國係指文化、歷史、地理……等含義之中國，非僅指中共而言），周游列國，鼓吹西藏獨立，以投歐、美、日各國之所好。而歐、美、日各國也以少許之錢豢養達賴，以之作爲牽制中共之棋子<sup>35</sup>，兩者互相利用，各得其所，綜計自 1959 年至 2005 年，十四世達賴游走各國達二百四十九次之多，其流亡前十年（1959~1969）幾乎困守達蘭薩拉，但從二十世紀六十年代末開始訪問泰國與日本，從此密集出訪，其中特值注意者爲上述時間中，訪問外蒙古三次；訪問前蘇聯或俄羅斯所屬的布里雅特五次，喀爾瑪克二次，圖瓦（即唐努烏梁海）二次，這四個地區人民都是信奉喇嘛教格魯派（俗稱黃教），很顯然達賴喇嘛企圖恢復其喇嘛王國的版圖，其中還想把在印度自行轉世的哲布尊丹巴活佛送到外蒙古，妄想重溫宰制外蒙古人民心靈的美夢，但爲外蒙古當局所婉拒，在此也順便一提，流亡印度的達賴集團，也將圓寂於台灣的章嘉呼圖克圖，在印度自行轉世，但章嘉活佛在圓寂前曾親筆簽署其圓寂後，在「反攻大陸」以前不轉世，而達賴集團竟予以轉世，可見其雖流亡海外，對重建喇嘛王國的野心並未稍戢。

<sup>34</sup> 同注 33。

<sup>35</sup> 關於達賴只是美國中情局手中的棋子，事見德國公立電視台《南德意志報》於 2012 年 6 月所製作之影片，已由台北《世界論壇報》2012 年 12 月 10 日刊於該報第四版。

十四世達賴喇嘛自流亡印度後，首先以西藏獨立作為訴求，其歷次出訪所談的幾乎都是政治、鮮少談宗教，其中較為「知名」者為：

(一)五點和平計畫、此項談話係在 1987 年九月二十一日在美國國會山莊人權小組演說時提出，所謂五點和平計畫為：

- 1.將整個西藏轉型為和平地區。
- 2.中共放棄威脅到西藏族群生存的漢化政策。
- 3.尊重西藏人民的基本人權和民主自由。
- 4.恢復並保護西藏的自然環境，禁止中共利用西藏做為生產核子武器並棄置核廢料的場所。
- 5.立即開始就西藏未來地位以及西藏與中國人民的關係進行談判。

這五點看起來似乎相當「和平」，但只要稍加注意就知道其中暗藏玄機，僅以第一點「將整個西藏轉型為和平區」而言，「整個西藏」，就達賴及其流亡政府而言，是指整個西藏自治區之外，還包括整個青海省、四川省的甘孜藏族自治州、阿壩藏族羌族自治州、雲南省的迪慶藏族自治州、甘肅省的甘南藏族自治州，也就是所謂的「大西藏」，而這些自治州及青海省的世居民族，藏人並未居多數，試問將多數的非藏人強行納入「整個西藏」合適嗎？達賴企圖以模糊的「整個西藏」概念遂行其「大西藏」建國的意圖，其不可行乃是必然之事；至「和平區」，更是問題重重，難達除了「整個西藏」之外都是「戰爭區」？達賴的說法只是唬弄外國人，把他自己塑造成是一個「和平愛好」者。至於其他其四點也多類此，不值詳評。

(二)史特拉斯堡歐洲議會宣言：此項宣言是 1988 年六月十五日在法國史特拉斯堡歐洲議會所發表的談話，這篇談話約有三千多字，這篇一般稱之為以「中道（或作中庸之道）」解決西藏問題，但通觀全篇，一點也看不出有所謂「不偏謂之中，不易謂之庸」的理念，他在演講的第三段也這麼說的：

「我們藏人一千多年來都注重精神和環境的價值，以維持我們所居住的高原的微妙平衡。受到佛祖溫柔慈悲思想的教化，加上四周山脈的保護，我們學會尊重所有形式的生命，並且不以戰爭做為國家政策的手段。」

這一段話如果是真的，那麼八世紀時吐蕃王朝翻過崑崙山，攻打西域各綠洲，且進軍今中亞東端，侵掠唐朝河湟地區，一度攻入長安、占據河西地區長達數十年，這將作何解釋？再看第五段：

「中共於一九四九年強行侵略西藏。嗣後西藏就進入歷來最黑暗的時代，一百多萬西藏人民死於中共的佔領，數以千計的寺廟被夷為平地，一整個世代就在教育、經濟機會和國家特質感覺被剝奪的情況下長大。雖然目前的中共領導階層實施了一些改革，不過也將大量的漢人移入西藏。這政策已使六百萬的藏人變成少數民族。我在此代表所有的藏人很悲傷的向各位報告，我們的悲劇還在上映之中。」

中共文革期間在全大陸毀壞數不清的歷史文物、宗教寺廟、道觀、教堂，這是事實，未來歷史自會給予評價，至於說將大量漢人移入西藏，這純屬煽動性語言，是爲了博取歐、美、日各或的同情而捏造的說詞，此間佛光大學名譽教授謝劍先生於其所撰《西藏問題的五大癥結》專文中，明白指出此說之不確，謝氏稱：

「筆者根據自身的經驗，發現除拉薩有少數漢人，其他地區漢人多半是形單影支，遍查各種資料，包括七六年（美國）CIA 解密報告，漢人連軍隊在內，也不過二十三萬四千人，約為西藏自治人口的 12%」<sup>36</sup>

如果謝劍先生的「自身經驗」及美國中情局解密報告不誤的話，則達賴宣稱「已使六百萬的人變成少數民族」，就是信口開河無稽之說。

再看第七段說：

「每一個西藏人民都在祈禱國家早日完全恢復獨立。數以千計的西藏人民犧牲了他們的性命，整個國家都還在掙扎。即在最近幾個月，還有藏人為完成這個寶貴的目標而犧牲生命。而中國則完全不顧西藏人民的願望，繼續殘暴地鎮壓。」

這一段話充滿訴求西藏獨立，但是達賴在 2008 年十月三十一日向中

<sup>36</sup> 該文刊載於 2013 年 5 月 21 日台北《中國時報》A14 版。

共遞送《全體西藏民族實現名副其實自治的建議》闡釋的《前言》中有以下這麼一段話：

「從 1974 年開始，就西藏的未來地位問題，達賴喇嘛已經在內部會議中討論不尋求獨立，而是通過自治達成妥協和解。」

但十四年後，在歐洲議會的談話，又強調「每一個西藏人民都在祈禱國家早日完全恢復獨立」，這兩者是對立的，究竟何者為真？或者兩者都只是政治語言，都不是真話，但又與出家人（達賴曾自稱是出家人）不打誑語的精神相左。總之他的這篇《史特拉斯堡歐洲議會宣言》仍然每段都有錯，如果一一予以剔出，那會像秋掃落葉那樣掃不勝掃，就此打住。

### (三)近年達賴言行

這裡近年是指 2015~2016 年，台灣平面媒體刊載有關達賴的新聞，間或摘自網路，酌予分析。近年來由於中共整體國力的提升，已由世界工廠轉化為世界市場，畢竟經濟問題最為現實，「德國有一項研究首次發現，中國（指中共）崛起後，進出口貿易有所謂明顯受政治影響的『達賴效應』，西藏精神領袖一旦護某國領導接見，之後該國對中國出口額減幅平均達 8.1%」<sup>37</sup>，這還是較舊的情況，2013 年大陸提出一帶一路具前瞻性措施，又輔之「亞投行」之設立，對世界經濟之影響力，又向前邁一大步，尤其 2016 年美國川普當選總統後，美國原先全力推動的「跨太平洋夥伴協定」（TPP），已經被川普廢止，以往歐、美、日玩弄「達賴牌」的邊際效應，已然急速遞減，而達賴游走各國傳播喇嘛教法少，談論政治問題多，神秘不再，所以只好直說：「我是人，是西藏人，是個西藏的安多人，…我沒有法力…我是一個佛教徒，也是一個出家人…」<sup>38</sup>，既不是「活」的「佛」，也沒有法力，當歐、美、日各國發現玩達賴牌已經牽制不了中共，他的功能性自然隨之遞減，其所存之剩餘價值已然不多。

以往（指 2014 年以前）台灣平面媒體對海內外西藏情況及十四世達賴言行之報導，每年總有一百三、四十則之多，但 2015 年全年僅有六十

<sup>37</sup> 見 2010 年 11 月 5 日，台北《聯合報》A25 版。

<sup>38</sup> 見 1997 年 3 月 3 日台北《中國時報》記者林照真對達賴喇嘛之專訪。



八則，較以往形同腰斬。其中還包括兩則大陸藝人張鐵林被假活佛認證為是轉世活佛的八卦新聞<sup>39</sup>，可見達賴媒體寵兒的光環，也呈遞減狀態，本文就台北常見之平面媒體：《聯合報》、《聯合晚報》、《中國時報》、《旺報》、《蘋果日報》、《自由時報》及《大紀元報》等七家媒體及另一純消遣娛樂性之《周刊王》，2015 年全年刊登藏情、達賴言行及中共對藏措施等共六十八則，經整理以新聞性質，刊載之媒體，以表列方式呈現如下：

媒體名稱 出現則數 新聞類別	聯合報	聯合 晚報	中國 時報	旺報	蘋果 日報	大紀 元報	自由 時報	其他	備註
一則有關西藏新聞	8	4	2	13	3	3	1		34
十四世達賴喇嘛言行	2	3		1	2	1	2		11
批判中共對藏措施					2	10	7		19
有關喇嘛教	2								2
其他						1		1	係《周刊王》
合計	12	7	2	14	8	14	10	1	68

從此統計數據看，達賴媒體寵兒光環的聚焦效應，已呈遞減狀態，應非無據。

2015 年十二月十五日，達賴喇嘛接受台北《聯合報》記者專訪時，記者與達賴有如下一段對話：

「（記者）問：第十五世達賴喇嘛是否可能是女性？是否可以試看努力讓第十五世為女性？」

（達賴）答：我記得十五年前在巴黎的時候，女性雜誌訪問我，一位女士問我，有沒有女性成為達賴喇嘛的可能，我跟她說『當然有可能』，如果當下情況，一名女性達賴喇嘛更有

<sup>39</sup> 此兩則新聞分別於 2015 年 12 月 5 日，台北《聯合報》A12 版及 2015 年 12 月日台北《蘋果日報》A17 版。

作用，更有幫助，為何不？……」<sup>40</sup>

在這之前大約半年，達賴受訪時談到轉世問題，隨口一句「我如果轉世，必定是個淘氣漂亮的金髮女孩。」<sup>41</sup>看來十四世達賴喇嘛對他是否轉世以及如何轉世，其答案可說是五花八門，似乎他自信他能決定自己圓寂後是否轉世及如何轉世，但是揆諸既往事實，歷輩達賴之轉世，他本人生前所說的話，所作的決定，未必絕對算數，例如被迫尊為第一世達賴喇嘛根敦珠巴，生前曾說過他圓寂後，要轉世到漢地，可是當他圓寂後，他弟子們輕易的以：「但是那裡（指漢地）佛法不興盛，想來不會有在那裡轉世。」<sup>42</sup>而否決了轉世漢地的「遺言」；可見十四世達賴是否轉世及如何轉世，都不一定是他說了算。

同樣 2016 年，也是選定前述七家平面媒體，截至 2016 年十一月十三日止，上述七家平面媒體共刊載了五十三則有關西藏或達賴之消息，雖然尚未到十二月三十一日，但已明顯看出較 2015 年為少，茲分析如下：

媒體名稱 出現則數 新聞類別	聯合報	聯合 晚報	中國 時報	旺報	蘋果 日報	大紀 元報	自由 時報	其他	備註
一則有關西藏 新聞	9	1	4	7	5	1			27
十四世達賴喇 嘛言行						1			1
批判中共對藏 措施	1				2	4	4		11
有關喇嘛教	3	1	4	1	2	3			14
其他									
合計									53

在以上五十三則中，有三則係達賴喇嘛會見美國女歌手卡卡的報導（2016 年 6 月 28 日《蘋果日報》、同日《聯合報》2016 年 7 月 17 日《蘋果日

<sup>40</sup> 見 2015 年十二月十五日，台北《聯合報》A12 版。

<sup>41</sup> 見 2015 年 5 月 22 日，台北《自由時報》A19 版奉君山專文）。

<sup>42</sup> 據《根敦珠巴貝桑布傳》記載，是根敦珠巴自己說他以後要轉世到漢地，而且還要他的大弟子善巴欽波要和他一起轉世漢地，仍舊當師徒，見陳慶英等編《歷輩達賴喇生平形象歷史》，頁 33。

報》)如予以剔除,則僅有 50 則。從上表中很明白看出有關批判中共對藏措施一項共有 11 則,《自由時報》與《大紀元報》各有四則,可見兩報乃是逢中(共)必反之媒體,這種意識型態掛帥的媒體,嚴格的說,已不能稱為媒體,可信度有多少,社會自有判斷,倒是 2016 年三月四日《旺報》刊載一篇由政治大學東亞研究所碩士生許陳品具名所撰之《邀達賴訪台的理由何在》文章,具有相當的深度與廣度,很值一讀,茲將文全文照錄如次:

「屬於藏傳佛教領袖之一的第十四世達賴喇嘛,於 1959 年流亡印度至今,因為政治理念與宗教信仰等因素,與北京當局有著許多齟齬,經過多年,許多歧見仍未見絲毫可解的跡象,屢屢引起政治爭議的達賴,在國際上毀譽參半。然而國民黨籍立委陳學聖,無視於達賴擁有極具爭議的政教領袖地位,仍然想邀這位欲強推「大藏區」、改變西藏政治體制,並默認藏族同胞自焚的政治人物來台(按立陳學聖表示將發動連署,邀請達賴來台,見 2016 年三月一日台北《中國時報》A4 版及次日《蘋果日報》A10 版),很有可能會為當前和平穩定發展的兩岸關係埋下新的變數。

中共當局之所以在國際社會上對達賴喇嘛全面封殺,主要原因還是在於達賴不願承認、接受北京對西藏的政治制度安排。北京方面,至 2015 年為止共發表 12 部針對西藏的白皮書,並反對在印度達蘭薩拉的噶廈政府提出具有藏族中心主義的「大藏區」概念。這個所謂的「大藏區」,不僅包括今天的西藏自治區,更加上青海省、甘肅省南部,四川省西部以及雲南省北部,面積達 240 萬平方公里,約占現今中國國土總面積的四分之一。

筆者從達賴基金會了解到,這個區域僅僅是根據 13 世紀時藏族人活動區域劃出來的。然而,7 個世紀過去,這些地方早已成為民族雜居的區域,根據 2010 年大陸當局所做的「第六次全國人口普查」顯示,除了西藏自治區,青海全省人口漢族占

53%，藏族雖是第二大民族，卻不到漢族的一半（24.44%），且該省西寧市民族人口結構中，藏族僅占第三位（5.51%），少於最多的漢族（74.04%）與第二多的回族（16.26%）。青海省海東市的情況也相同，藏族人口（9.48%）亦少於漢族（55.72%）與回族（19.59%）。該省除了黃南、海南、果洛、玉樹等 4 個藏族自治州的藏族人數處於絕對多數，海北、海西兩州的藏族人數都排在漢族與回族之後，如此簡單粗暴的劃歸所謂「大藏區」合適嗎？

再看到被視為「大藏區」一部分的雲南省迪慶藏族自治州，藏族人口僅是相對多數，占 32.36%，略少的是傈僳族（26.72%），漢族排在第三位（18.34）、第四名是納西族（11.6），再來是白族（5.12%）、彝族（4.19%）等民族；同樣的情形發生在四川省涼山彝族自治州轄下的木里藏族自治縣，藏族人口也只有 32% 左右，與其相差無幾的是彝族（30%）。

依據上述民族分布現象，以藏族中心主義，草率將傈僳族、納西族、白族、彝族等民族貿然歸入「大藏區」，完全罔顧了這些少數民族的尊嚴與地位。

依據上述民族分布現象，以藏族中心主義，草率將傈僳（原文記為傈族）、納西族、白族、彝族等民族貿然歸入『大藏區』，完全罔顧了這些少數民族的尊嚴與地位。

達賴喇嘛與他的政治集團除了追求所謂的「大藏區」之外，另外也在某種程度上默許了藏區連環自焚事件。儘管達賴喇嘛在 2011 年宣布卸下世俗權力，將統治權轉交給民選的噶倫赤巴，但其繼續出訪美國、影響著噶廈政府的大政方針，可說是退而不休，他對於西藏青年大會煽動、鼓吹的連環自焚事件，不僅不加以譴責（不表示反對），反而舉行法會並帶頭絕食一天，表示對自焚事件的聲援。不以正確積極的態度愛護同胞，不阻止他們採取激烈的抗爭行為（自焚），台灣應該歡迎這種所謂「愛好和平與自由的人士」的領導人來訪嗎？

鑒於兩岸關係敏感且脆弱的特性與維持和平穩定的當下，完全不應該邀請一個心中只有「大藏區」、漠視其他民族權益與尊嚴、默認連環自焚案件的宗教領袖來到台灣。因為台灣需要的是愛與關懷，不需要充滿政治算計的政客來訪，也不希望被當作噶廈政府與北京當局角力的一枚棋子。」

這篇文章出自一個尙就讀碩士的青年之手，他的見解之正確與考慮之深入，實較陳學聖高明多了，其實達賴之要訪台，只是要把台灣當成其與中共談判時的籌碼，而且他每來台一次，就撕裂台灣社會一次，所以當時行政院院長張善政對邀請達賴來台一事表示（達賴來台）「若對雙方有利，沒有理由不讓他來。」（見 2016 年三月二日台北《自由時報》A6 版），既然之前達賴曾三度來台，撕裂台灣社會，引起兩岸關係緊張，顯然不是『對雙方有利』，因此張揆的回答，是很含蓄的婉拒。及至政黨三度輪替民進黨執政後，前年帶領青年學生衝進立法院，強占行政院的所有「時代力量」立委親到印度邀請達賴來台（見 2016 年九月六日《自由時報》A10 版），此時已是民進黨執政，撕裂台灣社會，引起兩岸緊張，應該不是執政者所願看到的結果，所以對是邀訪達賴，2016 年九月十五日，《自由時報》於 A6 版，以特大號字色下標為：「是否歡迎達賴，蔡英文昔積極今低調。」顯然執政當局已經了解達賴來台只會給台灣帶來負面影響，對達賴則是有百利而無一弊，既能增加其與中共談判的籌碼，又可以得到滿坑滿鉢的「供養」，自然一再表示願意來台。

2016 年十月，陳水扁時代的民進黨籍外交部長陳唐山，到捷克出席「公元二〇〇〇論壇」（Forum 2000），於十月二十二日返台，受訪時指出：此行兩度與西藏精神領袖達喇嘛會晤，並以「個人名義」邀請達賴訪台，達賴向他（陳唐山）表示：「只要你們準備好，我隨時可以來（I'm ready as long as you're ready）」<sup>43</sup>，達賴這話聽起來相當「隨緣」，既隱藏了想以台灣作為棋子的政治企圖，也壓抑下想到台灣海撈一票「供養」的欲望，但是達賴似乎忘了他自己在 1998 年曾經說過：「與中共對話，比

<sup>43</sup> 見 2016 年 10 月 24 日《自由時報》A2 版。

訪台重要。」<sup>44</sup>達賴說這話的場合是台灣《中國時報》記者林照真到印度喀什米爾省拉達克，專訪達賴所作的報導，達賴宣稱：他與台灣只有宗教關係，目前與中共進行對話比到台灣更為重要（見註 44），這就坐實了達賴只把台灣當作一枚棋子在耍，那些還想邀請達賴來台的人，如果看到達賴只是想玩弄台灣，可能會改變邀訪達賴的想法，否則豈不成了「我本將心照明月，其奈明月照溝渠」。

十四世達賴喇嘛是喇嘛教格魯派的大喇嘛（格魯派的教主應為甘丹赤巴），這是事實，在 2016 年有三則新聞報導達賴與美國樂壇有「搞怪女王」之稱的「女神卡卡」（Lady Gaga）會面暢談半小時（見 2016 年六月二十八日台北《蘋果日報》，當會面時，卡卡穿的白色透視上衣（見上引《蘋果日報》、同日《聯合報》C1 版也刊登兩人見面握手之彩圖），2016 年七月再傳出卡卡邀達賴主婚，仍然引用六月二十八日兩人握手面向鏡頭之照片，一個應該是嚴肅端莊的宗教人物，與一向以暴露穿著干名的搞怪女王會面，是否令人有突兀之感，留待社會公評。

## 五、結語

十四世達賴喇嘛在流亡印度之前 1950 年，西藏地方噶廈政府已經將「內庫中相當數量的金銀、銀元等存放在錫京首府甘托克」<sup>45</sup>，而布達拉

<sup>44</sup> 見 1998 年 7 月 17 日，台北《中國時報》。

<sup>45</sup> 見夏格巴《藏區政治史》漢譯本下冊，頁 270 及 309，有關夏格巴其人及其書詳情如下：

夏格巴，全名為夏格巴·旺秋德丹（1907~1989 年），出生於一個西藏貴族家庭，曾擔任西藏噶廈政府的孜本。1939 年曾以隨員身份前往那曲，參加迎接十三世達賴喇嘛轉世靈童的工作。1946 年曾到印度，從此開始進行藏獨工作，1947 年 10 月西藏噶廈政府派出所謂「商務考察團」到歐美國家從事西藏獨立活動，然暗中卻從事黃金買賣為自己牟利，當時一位印度官員曾告訴美國大使說：「在他們（指商務考察團）看來，使團出使的唯一目的是代表為自己撈一把，他們關心的是把能夠買到的黃金再設法從西藏拋回印度，以看漲的有利價格在黑市上倒賣出去」，這段記載見譚·格倫夫著，伍昆明、王寶玉譯《現代西藏的誕生》，北京中國藏學出版社，1990 年，頁 130。此人之人品可見一斑，他完全是為了搞西藏獨立而撰著該書，此書初稿完全於 1963 年，之後在亞洲基金會贊助下美國，由其子及羅斯金·邦德將該書由藏文譯為英文，並由美國藏學家魏里（T.V. Wylie）編輯校訂，於 1967 年由耶魯大學出版社出版。之後，十四世達賴喇嘛囑其再加補強，又經過幾年增強了該書的藏獨論述，於 1976 年，在印度德里再度出版，該書除師心自用、扭曲捏造史實外，極力鼓吹藏獨，可說是錯誤百出，該書漢文譯本晚到 1992 年才以內部參考方式予以

宮內庫，至少自第五世達賴喇嘛（1617~1682 年）起開始聚斂金銀財寶，乃至牛馬等牲畜，如額魯特蒙古高層喇嘛咱雅班智達呼圖克圖不辭辛勞、奔波於額魯特各部、甚至遠赴裡海北岸土爾扈特蒙古，宣揚喇嘛教法及為蒙人作法事，接受供養，然後將之獻給五世達賴喇嘛金庫。」<sup>46</sup>可見布達拉宮內庫所聚積的金銀珍寶是無可計量之多，之後歷輩達賴也都善於聚積財富，即使十三世達賴喇嘛逃亡外蒙古期間，仍然接受外蒙古蒙人供養，據稱接受的供養「紙鈔銀板、金沙玉器駝鳥等，幼銀二、三百萬」<sup>47</sup>當十三世達賴離開外蒙古前，以六十峰駱駝運回藏地，可見其接受供養之多，外蒙古蒙民傾全力供養達賴，「大約二、三年元氣難復」（同註 47），從而可見其內庫財富之豐，而這些財富都運到錫金首府甘托克，十四世達賴流亡印度後，又都運到達蘭薩拉，可見西藏流亡政府並不貧困。

1997 年十四世達賴喇嘛首次來台，台灣接待單位組織「護持單位」，要成「護持委員，每人要供養一至二萬美元，可由達賴給予「時輪金剛灌頂」<sup>48</sup>，姑且以五十個「護持委員」計，五十至一百萬美元落袋；另由主辦達賴來台「弘法、灌頂」的中國佛教會明白規定：凡參加灌頂法會者，都要繳一千元（新台幣）「供養金」，據中國佛教會公布參予灌頂人數已有三萬人之多，換言之又有三千萬元的「供養金」（約合一百萬美元）落袋<sup>49</sup>；此外，據傳在達賴下榻的台北五星級福華飯店（達賴自稱是出家人，出家人不往叢林寺院，而入住五星級觀光飯店，本身就是怪事一樁），為歡迎達賴所辦的餐會席開數十百桌，每桌十人，「供養金」五萬至百萬元不等（新台幣視與達賴距離遠近，「價碼」不同），姑以四十桌計，共四百人，每人「供養金」平均以二十萬元計，則又有捌千萬元新台幣（約合二百五十多萬美元），這些供養金總共有四百五十萬至五百萬美元，達賴首次來台可說是「大豐收」。

---

出版，並不對外發行，翻譯者為劉立千、羅潤蒼、札西尼瑪、楊秀剛、余萬治、史京娜姆及次仁拉姆。書分上下兩冊，共 700 多頁，上項引文見該書漢譯本上冊頁 234。另西藏自治區《西藏政治史》評註小組編寫有：《夏格巴的“西藏政治史”與西藏歷史的本來面目》，北京民族出版 1996 年出版，對該書作重點批評。

<sup>46</sup> 見《厄魯特蒙古史論集》頁 26，轉引自《咱雅班智達傳》。

<sup>47</sup> 見李廷玉《游蒙日記》。

<sup>48</sup> 見 1997 年 3 月 20 日，台北《中時晚報》。

<sup>49</sup> 見 1997 年 3 月 21 日，台北《自立晚報》。

再看 2008 年，北京舉辦世界運動大會（奧運），奧運聖火在歐洲各大城市傳遞時，流亡歐洲各國藏人，如影隨形對傳遞聖火進行抗議活動，而大陸藏區也頻頻發生暴動事件；照常理推論流亡藏人均係難民，謀衣謀食尚覺不易，何來時間與金錢，隨聖火進行抗議，要說幕後沒有人或組織在支使支援，其誰能信，果不其然中共新華社柏林分社引述德國媒體說，最近的西藏動亂是美、德有計畫參與所策劃全球的「藏獨反華運動」，發自柏林的新華社引述德國外交政策網站的一篇文章文章稱，美國國務院、德國弗里德里希－瑙曼基金會（瑙曼基金會）以及西藏流亡政府去年（按係 2007 年）五月共同制訂一套利用西藏問題掀起反華問題浪潮的行動計畫，計畫在奧運火炬傳遞期間採取能產生公眾效應的行動，並使抗議活動在八月北京奧運會期間達到高潮……<sup>50</sup>，西藏流亡政府果然在幕後操作騷擾奧運聖火傳遞活動以及鼓動大陸藏區進行暴動，依據《西藏流亡藏人憲章》第十九條《最高權力》：「政府最高權力屬於達賴喇嘛所有」，可見騷擾奧運聖火與大陸藏區的動亂，達賴似乎就是幕後的推手，輔以前引許陳品的專文，指出達賴默認大陸藏區一連串自焚事件，無怪乎有人說：「達賴：你的微笑很迷人，你的行動很傷人！（Dalai.. your smiles charm but your actions harm）」<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 見 2008 年 4 月 15 日，台北《聯合報》A14 版。

<sup>51</sup> 見厲聲、孫宏年、張永攀《十四世達賴喇嘛人和事》，頁 302。



# 所三亞“番人”族群稱謂與遷徙時間考辯

常 棟

重慶理工大學知識產權學院，講師

## 摘 要

所三亞番人的先民遷居中國雖已逾千年，然而學界對其歷史的研究仍然匱乏且于諸多史實依然不甚明瞭。本文就番人族群稱謂與遷徙時間這兩個基本問題，利用歷史文獻與田野資料，運用考據方法，並參照語言學（漢語語音史）方面的研究成果等進行綜合考證後，認為三亞番人的族群稱謂“番人/Huan33nan11/”系來自於南方古代漢語之民間俚稱，“番”字乃代表彼時中國政府治下屬民之專稱；其遷入海南島的起迄時間當在西元 986 至 1324 年之間。

**關鍵詞：**所三亞、番人、族群稱謂、遷徙時間

所三亞番人的古代歷史，因缺乏詳實的文獻記載，加之口耳相傳之資料於史實多模糊不清之故，歷來眾說並存、莫衷一是，至今仍不甚明瞭。

本文擬就番人的族群稱謂與遷徙時間兩個基本問題，利用歷史文獻與田野資料，運用考據方法，並參照語言學（漢語語音史）方面的研究成果，綜合作一考證，意欲初步厘定其族稱來源與基本義涵、遷徙的時間段等諸方面事實。

## 一、所三亞番人的族群稱謂考辯

宋時，海南島上首次出現了登島的“占城人”<sup>1</sup>，這是三亞番人（此三亞即古文獻中提及的所三亞；番人系自稱，官方民族識別後亦自稱回族）有史可考之最早的先民。此後，來自占城的移民陸續登島入附。元時，駙馬唆都曾征占城，擄掠占城降卒，編次於海南島。其時，世人將這部分降卒稱為“南番兵”，並立有“番民所”。明萬曆編纂《瓊州府志》時，“占城人”的稱謂發生了變化，官方文獻將之稱為“番”，並開始將之與“回回”比附<sup>2</sup>。清康熙《古今圖書集成》沿用了“番”這一稱謂<sup>3</sup>。至清光緒三十四年編修《崖州志》時，除了繼續將之稱為“番民”外，已經不再將之比附於“回回”了，而是稱之為“本占城回教人”<sup>4</sup>。

1940 年代，（日）金關丈夫在三亞番人社區做調查時，記述到：“三亞街的回教徒現有二百戶，一千餘人……他們自稱‘番人’。”<sup>5</sup>1980 年代，語言學家鄭貽青先生來這裏進行田野調查時發現：“他們內部保留著原來的自稱/Hu11tsa:n32/，漢族稱他們為‘回族’，他們說漢語時也跟著自稱為/Hui11tsok24/。”<sup>6</sup>三亞番人在操用母語“回輝話”（即三亞番話的學界定名）時所慣用的自稱，首次為專業學者所發現。同為 1980 年代在這裏做調查的美國加利佛裏亞大學的人類學博士龐庚芳女士（Pang, Keng-Fong）亦記載到：“在當下的海南話中，他們被稱為‘Huan’（番）。也就是漢語北方方言中的‘番人’的意思。”<sup>7</sup>。2011

<sup>1</sup> （元）脫脫等撰：《宋史》（第四十冊），北京：中華書局，1974 年，第 14080 頁。

<sup>2</sup> （明·正德）天一閣藏：《瓊台志》殘本，“卷三”，上海：上海古籍出版社，1964 年，（無頁碼）。

<sup>3</sup> （清·乾隆）《古今圖書集成》，169 冊，02 方輿彙編，06 職方典，卷 1370-1382。崖州條（100）。

<sup>4</sup> （清）張崧，刑定綸，趙以謙纂修，郭沫若點校：《崖州志》，廣州：廣東人民出版社，1988 年，34-35 頁。

<sup>5</sup> （日）金關丈夫：《海南島民俗片段》，昭和十五年（1940 年）。轉自：姜樾，董小俊主編：《海南伊斯蘭文化》，政協三亞市委員會&海南省民族研究所編，廣州：中山大學出版社，1992 年，第 149 頁。

<sup>6</sup> 鄭貽青著：《回輝話研究》，上海：上海遠東出版社，1997 年，第 13 頁。

<sup>7</sup> Pang, Keng-Fong: The dynamics of gender, ethnicity, and state among the Austronesian-speaking Muslims (Hui/Utsat) of Hainan Island, People's Public of China. University of California, Los Angeles. p.342. 1992.

年夏、2012 年夏，筆者兩次在這裏進行田野調查，發現這一稱謂作為自稱或他稱，仍然在付諸使用。

關於三亞“番人”這一稱謂的記載，自宋以降不絕於史籍，並一直延續到當下。“番”作為他稱，其歷史十分悠久，且被外界慣用也已達千年之久。語言學調查表明，“番”人在其內部操用母語時一直沿用著母語辭彙/Hu11tsa:n32/來稱謂自我，只是這一稱謂在過去並不為外界所熟知。另外，據史志記載以及筆者所收集到的田野資料來看，明、清時期三亞番人已有被外界社會冠以“回民”稱謂的先例了<sup>8</sup>。此外，他們在操用漢語時也開始沿用內地回族的自稱——“回民”或“回回”。

至於“回族”這一稱謂，系 1950 年代民族識別以後才開始使用的新稱謂。這一稱謂/Hui11tsok24/不僅在海南話的語境中加以使用，同時也在普通話的語境中沿用。稍有不同的是，依照普通話語音的掌握程度，部分人可以克服其中的“入聲”韻尾所帶來的“負遷移”，部分人則在實際言語中保留了“入聲”韻尾。

以上諸類別的稱謂之中，“番”不僅作為“他稱”同時也作為“自稱”而長期習以為用，且其歷史十分久遠。鑒於此，筆者深以為有必要對“番人”稱謂進行一番探源與辨析。

### 1.1 “番人”稱謂溯源

無論是作為“自稱”還是“他稱”，“番人”稱謂的使用皆有相對應的語境。因語境的差別，其發音也有差異。此外，“番人”在語義上也具有特定意涵。先將幾則田野資料呈現如下：

個案 1—1：回族，男，50 歲，小學文化程度：“我們現在一般對外稱‘回族’/Hui11tsok24/，我們自己之間有時候稱番人/Huan33nan11/，或者/Hu11tsa:n32/，番人/Huan33nan11/就是/Hu11tsa:n32/。”

個案 1—2：回族，男，45 歲，小學文化程度：“我們一直都叫‘番村’，我們都叫/Hu11tsa:n32/。對外界，我們都是說我們是番人/Huan33nan11/。/Huan33nan11/就是“番人”，是漢人對我們的稱呼，漢

<sup>8</sup> 按：“海富潤”案，官方奏摺即將三亞籍穆斯林“海富潤”稱為“回民”。奏摺等文件詳參：《廣西巡撫朱椿奏摺》，載《清代文字獄檔案》，北平：原北平故宮博物院文獻館編，1931 至 1934 年版，第 735 頁。

字“番人”的發音。我們自己不這麼說，我們叫/Hu11tsa:n32/。”

個案 1—3：回族，男，42 歲，大學文化程度：“我們自己人之間講自己的語言時，叫/Hu11tsa:n32/；說海南話的時候，別人叫我們/Huan33nan11/，我們自己也會這麼說。以前不這麼叫，以前這麼叫我們會很介意。現在不一樣了，現在這麼說我們很自豪。因為社會環境改變了嘛，現在有尊嚴了嘛，所以很自豪。”

“番人”/Huan33nan11/一詞主要使用于海南當地的方言之中。“他者”操用海南漢語方言稱呼三亞番人時，會使用這個稱謂辭彙；同時，三亞番人自身在操用海南漢語方言時，也會採用這一辭彙。1950 年代，隨著海口籍行政人員奔赴海南各地工作，三亞一帶由此形成了新的漢語通用語海南話，並逐漸佔據主流地位。當下，“他者”或三亞番人自身在操用海南話時，均會使用這一稱謂。

從語義範疇上來看，“番人”/Huan33nan11/可以和/Hu11tsa:n32/劃等號。/Hu11tsa:n32/是回輝話的固有辭彙，核心詞義是指“三亞番人社團”，是一個專有名詞。其引申義可以等同于“穆斯林”。在海南島，“番人”/Huan33nan11/一詞僅僅用來指稱三亞一帶的穆斯林，因此和/Hu11tsa:n32/意義相同。所不同的是，/Hu11tsa:n32/僅限於母語語境；而“番人”/Huan33nan11/則僅限於漢語方言語境。此外，“番人”/Huan33nan11/也具有“穆斯林”這一引申義項。不過，其應用範圍僅限於漢語方言語境中。而/Hu11tsa:n32/的引申義——“穆斯林”則僅限於回輝話的語境。

“番人”中的“番”在當地漢語方言裏的發音不一而是，主要區別在聲母上。“番”在漢語普通話中或漢語北方方言中，其聲母讀/f；而在海南島三亞一帶的方言中，其聲母則讀/P/、/f/或/hu/。據清代學者錢大昕考證，古代“幫”“旁”“並”“明”四個聲鈕，與“非”“敷”“奉”“微”四鈕無區別，即“古無輕重唇之別”。從“番”的實際讀音來看，其保留了漢語的古代語音特徵。考慮到三亞番人的先民遷徙並居住於海南島的時間比較久遠，其儋州一支“番人”長期處於漢語儋州方言之中。因此，可以初步推斷，“番”人中的“番”字讀音借自于海南當地的古代漢語語音可能性較大，其時間大概在有宋一代。

“番”並不是單獨使用的，“番人”以合成詞的形式專稱三亞番人。其中，“人”的發音爲/nan/。占語中稱“人”爲/za:ŋ/；而“番人”稱謂中“人”的語音爲/nan/,可見其並非占語抑或是回輝話的固有辭彙，系來自於古代漢語，屬於漢語借詞。

據南方古代漢語語音方面的研究，“日”母字“n-”（按：n—爲前鄂塞音）的讀法，來自於南方漢語的底層，是古代侗台語的“殘留”<sup>9</sup>。侗台語族（Kam-Tai）亦稱壯侗語族。在我國境內主要有 14 支語言，分爲 3 個語支。古代侗台語主要分佈在東南地區，大約相當於今天的江、浙、閩、廣一帶。隨著這一帶在漢、唐以後漸次華化，侗台語於是退居到底層殘留的境地上。今天，在海南島上，分佈有屬於該語族的臨高話、村話、拉珈話等，語言人口總數約 53.5 萬。<sup>10</sup>

由此來看，“番人”稱謂確實如金關丈夫所言，“這種自稱無疑是沿用周圍漢人對他們的稱呼”<sup>11</sup>。而且，“番人”/Huan33nan11/這一辭彙來自於南方古代漢語方言中的某一支系語言，應屬確鑿無疑。

今天，在海南島漢語各方言中“人”的讀音以及回輝話中漢語借字“人”的讀音對比如下表所示：

表 1-1：“人”字方言字音對比<sup>12</sup>

方言 例字	軍話	海南話	邁話	儋州話	回輝話
人	zin22	naŋ22	n_n55	zin11	na:n11

海南話時興於 1950 年代，使用於三亞地區的時間比較短。雖然海南話中“人”的語音形式比較古老，且與“番人”中“人”字的讀音比較接

<sup>9</sup> 按：“底層”系拉丁語術語，也可以稱之爲“基層”，發生於語言轉換的民族之中，成爲與民族相關聯的一種、非純粹的語言學概念。詳見：B.H 阿巴耶夫：《論語言的底層》，載：陳偉，陳鵬譯：《語言的底層問題譯文集》，中國社會科學院民族研究所語言研究室印，（無版權頁及年代等資訊）。

<sup>10</sup> 鄧曉華，王士元著：《中國的語言及方言的分類》，北京：中華書局，2009 年，第 75-77 頁。

<sup>11</sup> （日）金關丈夫：《海南島民俗片段》，昭和十五年（1940 年），載：姜樾，董小俊主編：《海南伊斯蘭文化》，廣州：中山大學出版社，第 149 頁。

<sup>12</sup> 鄭貽青著：《回輝話》，上海：上海遠東出版社，1997 年，第 28 頁。

近，但不能說明其是“番人”一詞語音的語源。至於儋州話中的“人”，已經是“文”讀的形式了。但是，據回輝話的“借字音”和儋州方言相比較研究，兩者在語音上最為接近，相對而言數量也較多。與此同時，考慮到番人先民蒲羅遏所率領的族人首先即定居在儋州地方。所以，綜合來看“番人”中的“人”字讀音來源於儋州話的可能性最大。

那麼，如何解釋今天儋州話中的“人”/ zin11/與“番人”中的“人”/ na:n11/在語音上的差別呢？歷史上，儋州話字音持續受到北方漢語方言的影響，並不斷發生變遷。因此，今天的儋州方言字音並不能代表其古代的語音形態。而回輝話中借字“番人”讀音則停留在借音時代，成為了儋州話古代語音的“活化石”。

番人最先內附於海南島的儋州，這一支番人最先得地方政府的安置並被上報至當時的中央政府；該支番人居住於儋州的時間也比較長。因此，“番人”/Huan33nan11/稱謂很可能因儋州這一支番人而得名。

另外，據羅香林先生考證：“南番人”曾是南宋民間對於穆斯林的稱呼<sup>13</sup>。當時，廣東一帶是南宋政府重要的官方貿易港口，穆斯林人數也不在少數。參照於此，從詞語的語音來源看，“番人”稱謂保留了古代南方漢語語音甚至是侗台語底層殘留，充分印證了這個稱呼來自於古代南方漢語的民間俚稱。

## 1.2 “番人”稱謂辯要

甲骨文中尚沒有發現“番”字<sup>14</sup>。在比較早的文獻中，番（時而寫作蕃）是用來指代地名的。比如《世本·居篇》雲：“契居蕃”<sup>15</sup>（按：原文輯自水經注），讀音上有學者認為應是“bo”<sup>16</sup>。上古時代，番字並不具有區分人群的功能。

春秋時期，中原地區族群矛盾激化，諸夏族群意識凸顯並得到長足發展，在“尊王攘夷”的口號下，各個自稱“夏”的“邦國”開始意識到

<sup>13</sup> 羅香林著：《蒲壽庚研究》，香港：中國學社，1959年，第15頁。

<sup>14</sup> 按：據于省吾主編：《甲骨文字詁林》，第四冊，北京：中華書局，1996年，45頁檢索表檢索。

<sup>15</sup> （漢）宋衷注；（清）秦嘉謨等輯：《世本八種》，北京：中華書局，2008年，第30頁。

<sup>16</sup> 丁山遺著：《商周史料考證》，北京：中華書局，1968年，第15-17頁。

“諸夏親昵”的重要性。因此，這些單個的“有夏”或“夏”通過聯合而逐漸演化為複數形式的“諸夏”或“諸華”，亦合稱為“華夏”<sup>17</sup>。

戰國時，出現了與華夏相對的四方少數族群的稱呼。至西漢中葉，學者們依據先秦史期的諸材料作《禮記·王制》時，寫到：“中國戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。東方曰夷，被發文身，有不火食者矣；南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被發衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”此後，四方之民具體包括那些少數族群，因為時代不同而有所變化<sup>18</sup>。

兩漢以後至五胡入主中國時，漢、夷長時間雜處於一處。當時的夷人是統治者，以“中國皇帝”自居，因而在政治上必然要攝取“中國”的稱號。為了區別國中不同的文化族群，五胡的統治者們頗傷腦筋，最後將原來的“中國人”稱為“漢人”，而將少數族群總稱為“蕃”。反映各族群總體關係格局的新稱謂：蕃—漢對舉也就由此而產生<sup>19</sup>。蕃、漢與華、夷產生於不同的政治語境下。蕃、漢之中蕃為主體，而華、夷之中則華為中心。“蕃”字脫離了具體政治語境之後，也就成了“夷”另一種代稱而已。

唐時，那些不同于王朝郡、縣之下“華”或“夏”的人群，皆被稱之為“蕃”。當時來自於中亞河中地區的商人被稱為“蕃客”，亦稱“胡商”。其時，活躍在中西交通線上的“番客”或“胡商”主要是“九姓鐵勒”部。

唐天寶 10 年（西元 751 年），安西節度使高仙芝折戟于恒羅斯（Talas，按：其地在今哈薩克斯坦境內之江布林）河畔（史稱“恒羅斯之戰”<sup>20</sup>），加之大食之外交策略的影響<sup>21</sup>，唐之經營西域的國策因此受

<sup>17</sup> 王鐘翰 主編：《中國民族史》，北京：中國社會科學出版社，1994 年，第 76 頁。

<sup>18</sup> 王鐘翰 主編：《中國民族史》，北京：中國社會科學出版社，1994 年，第 78 頁。

<sup>19</sup> 費孝通主編：《中華民族多元一體格局》，北京：中央民族大學出版社，1999 年，第 236 頁。

<sup>20</sup> 李方：《恒羅斯之戰與唐朝西域政策》，《中國邊疆史地研究》，2006 年，第 1 期；薛宗正：《恒羅斯之戰歷史溯源》，《中國邊疆史地研究》，2000 年，第 4 期；張晶如：《淺析但邏斯戰役及其影響》，《貴州民族研究》，2002 年，第 1

挫。及至“安史”內亂，唐國力減弱，無暇西顧。嗣後，吐蕃崛起，唐貞元五年（789）攻陷北庭而掩有天山南麓。東西陸上商路遂因此而受阻隔。<sup>22</sup>

宋代國威不振於西域。契丹、西夏犯邊，宋以禁絕互市來馭邊，陸路通商悉被阻斷。至西元 9 世紀，大食內亂波及中亞細亞，陸路商人更是絕跡。<sup>23</sup>

南宋時期，丟失了大部分北部疆域的中央王朝，爲了對抗北部勁敵而鼓勵、獎掖海上貿易。海上貿易帶來了豐厚的利潤，因此成爲南宋立國及抗金國策重要之經濟基礎。其時，活躍在海上交通線上的外商中，阿拉伯人早已經佔據了主要地位。

自兩宋時代以來，大食商人居留中國的人數不在少。當時的中國人並不陌生其人情風俗。北宋末年，朱彧所撰《萍州可談》記載：“至今番人但不食豬肉而已。……至今番人非手刃六畜則不食，若魚鱉則不問生死者皆食”<sup>24</sup>。其時，阿拉伯商人多從南海而來，故稱其船舶爲“南番舶”，而稱其人爲“南番人”，更稱當時的阿拉伯文字爲“南番文字”。如《癸辛雜識》“譯者條”載：“南番海舶”<sup>25</sup>等。據羅香林先生考證：“實則南番一詞宋時民間亦嘗以之爲阿拉伯別稱”<sup>26</sup>“可知當時所謂南番文字，即阿拉伯文字。”<sup>27</sup>

---

期；朱葉：《唐朝西域防禦體系的瓦解》，《銅陵職業技術學院學報》，2008 年，第 2 期；周保明：《大食東擴與唐前期西北邊防研究》，碩士學位論文，西北師範大學，2003 年；黃民興：《“伊斯蘭秩序”與“華夷秩序”》，《唐都學刊》，2008 年，第 3 期；王小甫著：《：唐朝吐蕃大食政治關係史》，北京：北京大學出版社，1992 年。

<sup>21</sup> 薛宗正：《怛邏斯之戰歷史溯源》，《中國邊疆史地研究》，2000 年，第 4 期。

<sup>22</sup> （日）羽田亨著，耿世民譯：《西域文化史》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1981 年，第 33 頁。

<sup>23</sup> 金吉堂著：《中國回教史研究》，銀川：寧夏人民出版社，2000 年，第 52 頁。

<sup>24</sup> （宋）朱彧撰；李偉國點校：《萍洲可談》（卷二），北京：中華書局，2007 年，第 134 頁。

<sup>25</sup> （宋）周密撰；吳企明點校：《癸辛雜識》，北京：中華書局，1988 年，第 94 頁。

<sup>26</sup> 羅香林著：《蒲壽庚研究》，香港：中國學社，1959 年，第 15 頁。

<sup>27</sup> 羅香林著：《蒲壽庚研究》，香港：中國學社，1959 年，第 15 頁。



元代稱阿拉伯商人爲番、南番、南番回回或回回番客等。《元典章》中“刑部卷之十七，典章五十六，雜犯二，放賊”條載：“事主唐至明告回回番客五人，帶領小廝及不得名賊人二十餘名，各執槍刀，跳過船上，先將蔡梢等九人殺死，劫奪財物”<sup>28</sup>。

從此類記載來看，當時的番坊僑商中，穆斯林占了相當的比例。番人，就其廣義而言指代來華的所有外商；狹義而言乃是代指其中的穆斯林。番人或南番實際上成了穆斯林的別稱。

唐、宋時，海路番商常冬去春來。春季四、五月間從西南順風而至中國，冬季九、十月乘北風而歸。偶有不歸的稱之爲“住唐”。在中國出生的番客被稱爲“土生番客”。其時，這些“番客”以及“土生番客”主要聚居於番坊之中。始自唐代的番坊制<sup>29</sup>賦予了當時的外籍穆斯林商人以一定程度的“治外法權”<sup>30</sup>。因此，當時的“番客”以及“土生番客”，實具有“外國人”的身份特性。

不過，首批移居海南島的“番人”一開始即被明確記載爲“內附”<sup>31</sup>。與此同期，《宋史》載：“雍熙四年秋（西元 987 年），廣州上言，雷、恩州關送占城夷人斯當李娘並其族一百五十人來歸，分隸南海、清遠縣。”<sup>32</sup>這些歸附之民被安置在政府縣一級的行政管轄單位之下，而不是將他們送往“番坊”等帶有自治性質、專供番商居住的場所。既然將他們置於縣一級政府機關以下進行安置，其用意十分明顯，即將這些歸、附之民附“版圖”、入“民籍”。此後，陸陸續續還有番人競相而來並散處海岸各處<sup>33</sup>。後來的史志雖未詳細記載，然而其內附之性質亦不言自明。

<sup>28</sup> 《大元聖政國朝典章》，北京：中國廣播電視出版社（影印），1998 年，第 2024 頁。

<sup>29</sup> 邱樹森主編：《中國回族史》，銀川：寧夏人民出版社，1996 年，第 100-105 頁；白壽彝著：《中國回教小史》，銀川：寧夏人民出版社，2000 年，第 53-54 頁。

<sup>30</sup> 按：“治外法權”觀點采自陳裕青先生。詳見：（日）桑原鷺藏著；陳裕青譯定：《蒲壽庚考》，上海：上海中華書局，1929 年，第 66 頁。

<sup>31</sup> （元）脫脫等撰：《宋史》，第四十冊，北京：中華書局，第 14080 頁。

<sup>32</sup> （元）脫脫等撰：《宋史》，第四十冊，北京：中華書局，第 14080 頁。

<sup>33</sup> （明·萬曆）《瓊州府志》，載《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990 年，第 72 頁。

因此，海南島上的“番人”從上岸時起就未曾被列入“番客”之類。究其原因其實很簡單，番人是因為戰亂而非經商才移居海南島。因而，海南“番人”乃是特定人群的特定稱謂，並不可以與一般的“番人”或“番客”混為一談。

此外，明時海南島上的“番人”曾有一個從儋州、萬寧和崖州等地自覺聚居到所三亞的過程。那麼，即使是此時新形成的三亞“番村”，也並未曾游離於民籍之外。

吳元年（西元 1367 年）冬十月丙寅，明太祖討元檄文載：“自古帝王臨禦天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國，未聞以夷狄居中國治天下者也。自宋祚傾移，元以北狄入主中國，西海內外罔不臣服，此豈人力？實乃天授”。<sup>34</sup>明太祖以內夏外夷的思想來號召倒元，奠基于金陵而賓服四海。但是，洪武三年四月甲子（西元 1370 年），太祖即詔告天下：“天生斯民，族屬姓氏，各有本原……嘗詔告天下蒙古諸色人等，皆吾赤子。”<sup>35</sup>《瓊州府志》卷三中明確記載：“番俗本占城人……其在外州者，乃宋元間因亂孳家駕舟而來……今從民俗，附版圖，采魚辦課。”<sup>36</sup>這裏提到的“版圖”，即“戶口冊”與“地圖”，該詞後來發展出“國家疆域”的義項。

目前，雖無資料明確記載明代的番人何時入民籍，但是至遲在明初散居海岸的“番人”均已納入民籍，並成為明朝治下的居民了。可見，早期舉族而來的、一定規模的人群與後來散處海岸的、小規模的遷移人群均得到政府的安置，並納入民籍進行行政管理。

因此，“番人”雖然有“番”之名，但自上岸時起就無“番”（按：指“番客”，亦即外國人）之實。海南三亞的“番人”不是“外國人”，“番人”/Huan33nan11/被當時的中國政府視為“赤子”，很早便使之附版圖、務農桑。

<sup>34</sup> 原北平圖書館藏本：《明太祖實錄》，卷二十六，臺北：中央研究院史語所校勘，1962 年，第 0401 頁。

<sup>35</sup> 原北平圖書館藏本：《明太祖實錄》，卷五十一，臺北：中央研究院史語所校勘，1962 年，第 0999-1000 頁。

<sup>36</sup> （明·萬曆）《瓊州府志》，載《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990 年，第 72 頁。

## 二、所三亞“番人”移入時間考辯

番人移入時間問題，除了關乎番人的歷史外，實關乎番人族源的成分構成問題，倘若能夠確定番人移入海南島的起、迄時間，那麼番人族源成分構成問題亦不解自明。

### 2.1 番人移入時間上限

岑家梧先生據《宋史》認為：“瓊崖回教的傳入時代當在宋雍熙間”<sup>37</sup>。這是海南番人遷入時間的上限。此後，番人斷斷續續地遷徙到底持續了多長時間？歷史典籍記載比較模糊，多數是說在“宋元之間”。

（明·萬曆）《瓊州志》：“番俗本占城人，在瓊山者，元初駙馬唆都右丞征占城，納番人降口（按：原文模糊不清。）其屬發海口浦安置立營籍，為南番兵，無老稚，皆月口口（按：原文模糊不清。）糧，三年加優之，立番民所，以番酋麻林為總官世襲，降給四品印信。元末兵亂今在無幾。其在外州者，乃宋元間因亂擘家駕舟而來，散泊海岸，謂之番村、番浦，其人多浦、方二姓，不食豕肉，家不供祖先，共設佛堂，念經禮拜，其言語相貌與回回相似。今從民俗，附版圖，采魚辦課。”<sup>38</sup>

（明·正德）《瓊台志》殘本載：“番俗本占城人。在瓊山者，元初駙馬唆都右丞征占城，納番人降，拜其屬，發海口浦安置。立營籍，為南番兵。無老稚，皆月給口糧三年以優之。立番民所，以番酋（按：字誤，應為“酋”。據《瓊州府志》校訂。）麻林為總管，世襲降給四品印信。元末兵亂，今在無幾。其在外州者，乃宋元間因亂擘家駕舟而來。散泊海岸、謂之番坊、番浦。……其人多蒲、方而姓。不食豕肉，……家不供祖先。……一村共設佛堂一所，……其言語相貌與回回相似。今皆附版圖，采魚辦課。”<sup>39</sup>

（清·康熙）《古今圖書集成》：“番俗本占城人，宋元間因亂擘家駕舟而來。散泊海岸，謂之番邨、番蒲。今編戶入所三亞裏，皆其種類

<sup>37</sup> 岑家梧著：《民族研究文集》，北京：民族出版社，1992年，第243頁。

<sup>38</sup> （明·萬曆）《瓊州府志》，載《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990年，第72頁。

<sup>39</sup> （明·正德）天一閣藏：《瓊台志》殘本，“卷三”，上海：上海古籍出版社，1964年，（無頁碼）。

也。其人多蒲姓，不食豕肉，家不供祖先。共設佛堂，念經禮拜。其言語相貌與回回相似。今從民俗附版圖，采魚辦課。”<sup>40</sup>

（清·康熙）《萬州志》：“番，本古占城人，元初遭亂，泛舟泊于州境海濱，尋遷居州城西，曰“番村”。明初，隸於所。……多蒲姓，番語。不食豬肉。宰牲，必見血方食。不供祖先……設廟祀番神……”。<sup>41</sup>

（清·光緒）三十四年（西元 1908 年）《崖州志》：“番民，本占城回教人。宋元間，因亂挈家泛舟而來，散居大蛋港、酸梅鋪海岸。後聚居所三亞裏番村。初本姓蒲，今多改易。不食豕肉，不供祖先，不祀諸神，惟建清真寺。白衣白帽，念經禮拜，信守其教，至死不移。吉凶疾病，亦必聚群念經。有能西至天方，拜教祖寺塋，（教祖名穆罕默德。）歸者群豔爲榮。歲受每三年必退一月。本月朔見月吃齋，以次月朔見月次日開齋，爲元旦。捕魚辦課，廣植生產。婚不忌同姓，惟忌同族。不與漢人爲婚。人亦無與婚者”<sup>42</sup>。

歷代史志關於海南番人遷入時間的記載，多是說“番人”自“宋代”、“元初”或“宋元間”遷徙而來。時間上限起自宋代，爭議不大。據田野資料來看，當地人的口頭傳說中一般也多是說在“宋代”其先民即開始遷入海南島。至於時間下限，無論是史志資料還是口頭傳說均沒有提到某一確切時間。

## 2.2 元代遷入的番人存留情況

唆都征占城的時候，曾簽發一部分占城俘虜至海南島。（明·萬曆）《瓊州府志》將海南的番人分爲兩類來源：其一爲宋元間因避難而自駕舟船，自發遷徙而來的那部分人群；其二爲唆都所徵發的南番兵。“番俗本占城人，在瓊山者，元初駙馬唆都右丞征占城，納番人降口（按：原文模糊不清。）其屬發海口浦安置立營籍，爲南番兵……其在外州者，乃宋元

<sup>40</sup> （清·乾隆）《古今圖書集成》，169 冊，02 方輿彙編，06 職方典，卷 1370-1382。崖州條（100）。

<sup>41</sup> （清）李琰纂修；洪壽詳主編：《康熙萬州志》，海口：海南出版社，2004 年，第 141 頁。

<sup>42</sup> （清）張崧，刑定綸，趙以謙纂修，郭沫若點校：《崖州志》，廣州：廣東人民出版社，1988 年，34-35 頁。

間因亂攀家駕舟而來，散泊海岸，謂之番村、番浦。”<sup>43</sup>

據《元史》卷二百一十記載：“占城兵治木城，西面約二十餘裏。起樓棚，立回回三梢礮百餘座。”<sup>44</sup>這裏提到占城人使用了“回回炮”<sup>45</sup>，回回炮起源於今伊朗境內，其製作工匠也多為其境內的穆斯林，在實際使用中的操作人員也多來自工匠世家，有專職的炮手群體。

據上文可以推斷其時占城境內存在“回回”人。元代時，“回回”一詞已經可以用來泛稱伊斯蘭教或穆斯林了。那麼唆都徵發占城的兵卒戍守海南，為何沒有稱之為“回回”人而成之為“南番兵”，設立的不是“回回”營而是番民所？雖然有學者推測這其中可能有被俘的回回人，但是這支由俘虜組成的、被徵發的軍隊，即便不排除其中有個別回回人的可能性，但是其主要成分應該是占城的本地人。因此，元將才將這部分人稱之為“南番兵”。更重要的是這部分南番兵在元末已經多數亡佚了，也就是不知所蹤。所以，這其中個別的回回人顯然不是三亞番人族源的主要構成成分。

### 2.3 明代遷入的番人居留情況

明代還有一定規模的番人曾到過海南島。《明憲宗實錄》卷二八四載：“（成化二十二年（西元 1486 年）十一月）癸醜，巡按廣東察禦史徐同愛等奏：‘占城國王子古來攻，殺交趾所置僞王提婆苔，交趾怒，舉兵壓其境，必欲得生提婆苔。古來懼，率其王妃王孫及部落千餘人，載方物至廣東崖州。’事下禮部復議。上曰：‘古來以慘敗餘息，間關萬里，提攜眷屬投附中國，情可矜憫，其令總兵、鎮守、巡撫等官加意撫恤，量與廩餼，從宜安置，毋致凍餒，仍嚴密關防之。’”<sup>46</sup>

至於這部分人的安置問題，曾引起中央政府的高度重視，並進行了認真的研究。《明憲宗實錄》卷二八六：“（成化二十三年（西元 1487

<sup>43</sup>（明·萬曆）《瓊州府志》，載《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990 年，第 72 頁。

<sup>44</sup>（明）宋濂等撰：《元史》，北京：中華書局，1976 年，第 4661 頁。

<sup>45</sup>按：回回炮詳考見：《‘回回炮’的東傳及其作用》，載楊志玖著：《元代回族史稿》，天津：南開大學出版社，2003 年，第 330-336 頁。

<sup>46</sup>原北平圖書館藏本：《明憲宗實錄》，臺北：中央研究院史語所校勘，卷二八四，1962 年，第 4806 頁。

年)正月)辛酉,命南京右都禦史屠瀟往廣東諭占城國王古來,總督兩廣軍務。右副都禦史宋旻等奏:‘古來在崖州,堅欲入朝,赴愬交趾侵虐之害。且言其所還州縣,皆荒僻凋蔽之區。’事下兵部復議,謂古來辭與安南國前所奏者不同,命多官集議於是。英國公張懋、兵部左侍郎何王宗?等議,以爲兩國事,難遙度,宜遣大臣一人往犒古來,且諭之雲:‘朝廷憫爾委國遠來,勞於跋涉,其勿入朝,恐久暴露於外,佔據者漸有固志,客處者各懷異心,不如早歸,以安國人。’仍移文安南,責以存亡續絕之義,若果非王意,宜遣使迎古來復其國以自解。詔可,遂命瀟往。”<sup>47</sup>。

此時正值安南黎朝聖宗(西元 1460-1497 年)時。1471 年,黎朝聖宗攻入占城國首都佛逝,占城國遂告亡。此後,占城被分割爲占城、華英、南蟠三個國家;另把闍槃、太占、古壘三個地方併入廣南道<sup>48</sup>。“後來明朝皇帝曾遣使前來,命聖宗歸還占城之地,但聖宗不從。”<sup>49</sup>《占婆史》亦稱:“(占婆)常受明之奉冊,求諭安南盡還故地”<sup>50</sup>,或即指此類事件。有論者引用上述《明實錄》中的兩條文獻,目的在於說明占城這一部分移民參與構成了三亞番人的族源<sup>51</sup>,此亦爲番人移居海南島時間之下限。此後,學界遂將此次事件發生的時間定爲番人遷入海南島的時間下限;同時也將這一部分番人認定爲三亞番人族源構成中最爲晚近的一個成分。

但是,這部分人在崖州接受分封後,“(屠)瀟復選官軍二千,令東莞商人張宣領之,護送古來至新洲港,得反(按:即今文“返”字)國。”<sup>52</sup>也就是說,這部分大規模遷徙至海南島的占城王族一行最終卻離

<sup>47</sup> 原北平圖書館藏本:《明憲宗實錄》,臺北:中央研究院史語所校勘,卷二八六,1962 年,第 4836 頁。

<sup>48</sup> (越)明崢著;范宏科,呂毅譯:《越南史略》(初稿),北京:三聯書店,1958 年,第 185 頁。

<sup>49</sup> (越)陳重金著,戴可來譯:《越南通史》,北京:商務印書館,1992 年,第 179 頁。

<sup>50</sup> (法)馬司帛洛著,馮承鈞譯:《占婆史》,北京:中華書局,1956 年,第 112 頁。

<sup>51</sup> 鄭貽青著:《回輝話研究》,上海:上海遠東出版社,1997 年,第 2 頁。

<sup>52</sup> (明)嚴從簡著,余思黎點校:《殊域周咨錄》,北京:中華書局,1993 年,第 263 頁。

開海南島返回占城，並在明王朝的輔助下複國了。因此，這數千人的占城王族等並沒有參與今天三亞番人的族源構成。那麼，將古來氏進入海南島的時間，視為“占城人”遷入海南島的時間下限顯然也就缺乏事實依據了<sup>53</sup>。

## 2.4 語言方面的證據

### （1）番話中的漢語借詞

“番話”中有一組借字，屬於古代漢語的入聲部字。這一組字的突出特點，是保留了-t，-k 兩個塞音韻尾。

番話中的漢字借字讀音並非來自于現今周圍的漢語方言，與軍話也不相同。軍話大約于明初隨著雲南籍軍人入住海南島而進入此地。因此，番話中的漢語借字讀音要早于明初這一時間。這一組入聲字很可能來自崖城“當時的官話”、明朝以前的北方古代漢語。

在北方古代漢語中，“入聲”具有雙重特性：即既是一個聲類，也是一個韻類。因此，可合二為一稱之為“促聲韻”。據宋代漢語音系來看，其促聲韻仍然存在；但是到元代（《中原音韻》）時，漢語音系中的促聲韻已經不再作為獨立的韻類而存在了<sup>54</sup>。入聲韻尾-p，-t，-k 在北方話裏消失的比較早，據《中原音韻》來看，“十四世紀（甚至更早）的北方話裏，韻尾-p，-t，-k 就已經消失了”<sup>55</sup>。據已有研究觀察，-p 首先歸併入-t 類中，剩下-t，-k 兩類。經過一個中間階段，二者皆收喉音[？]，然後徹底消失。隨著入聲作為韻類的消失，其作為一個聲類也同時消失，原有的入聲韻部的字經過演變後元音高化。此後，“入派四聲”，即入聲部字歸入平、上、去等聲類中去了。

元代康定元年（西元 1324 年）周德清《中原音韻》時代，北方漢語已經演變到只剩下-m，-n，-ng 三個輔音韻尾了。但是，南宋理宗淳祐十二年（西元 1252 年），劉淵《壬子新刊禮部韻略》（即《平水韻》），

<sup>53</sup> 按：將此事件視為番人遷入海南島時間下限的文章恕不一一列舉，其早期文章詳參：鄭貽青：《再談回輝話的地位問題》，《民族語文》，1986 年，第 6 期；倪大白：《海南島三亞回族語言的系屬》，《民族語文》，1988 年，第 2 期。

<sup>54</sup> 王力著：《漢語語音史》，北京：商務印書館，2008 年，第 296，358 頁。

<sup>55</sup> 王力著：《漢語史稿》，北京：中華書局，1980 年，第 158-159 頁。

尚保存有-m, -n, -ng; -p, -t, -k; 包含了完整的入聲韻尾。北宋真宗大中祥符元年（西元 1008 年）《廣韻》時期，北方漢語仍有-m, -n, -ng; -p, -t, -k 等韻尾。

參照漢語語音史的研究，番人學習並掌握“讀書音”系統的時間，應該在西元“986-1324”年之間。如果番話中的雙唇塞音韻尾在被番人學習、引入時，即已經變作舌尖塞音韻尾的話，那麼這個時間就應該是番人主體進入海南島的時間。考慮到漢字讀書音不受番話語音系統的影響，因此，-p 韻尾不太可能是在番話中併入到-t 韻尾中去的。因此，以上所推斷的時間段是可靠的。

所謂番人的主體成分，即是指這一部分人不僅僅將“番人”稱號採納為“自稱”，同時開始學習當時的北方漢語官話來讀書，並發展自身的文化事業了。此類舉措顯然不是剛剛上岸、立足未穩的族群所能夠辦得到的，同時也不是少數人所能夠做到的，必然是在一定的經濟條件之上，加之相對穩定的族群社會精英持續參與之下，方能造成這種歷史現象。

因此，番人進入海南島的時間必然要大大早於“元代康定元年”（即西元 1324 年）。在沒有更加確鑿的證據之前，至少可以將 1324 年作為“番人”進入海南島時間的至遲下限。

## （2）語言轉換方面的輔證

據記載，在“儋縣有一個姓蒲的村莊（今全是漢族），有個別人家的舊瓦房梁上刻有回文字（今尚存）。蒲家符先生家 26 代前的祖先名字全是用回文文字作記述。”<sup>56</sup>

以人口繁衍一般規律來估算，4 代約為 100 年的時間。那麼 26 代約為 650 年。即大約在 1339 年前後，儋州的番人開始漢化。“回文”即是指阿拉伯文，部分番人放棄了阿拉伯文，實際上說明了其宗教信仰的淡化及其繼承宗教用語的斷裂。就保持伊斯蘭信仰的番人觀念來看，番語關乎族群邊界，也關乎信仰。因此，這部分番人很有可能在母語（番語）方面也發生了語言轉換。

以滿族個案為參考，滿族 1644 年入關時主要操用滿語。1720 年，經過 80 年約五代，滿族便從單一滿語過渡到滿漢雙語。1850 年後，即清

<sup>56</sup> 姜樾，董小俊主編：《海南伊斯蘭文化》，廣州：中山大學出版社，第 29 頁。



咸豐年間，滿族開始使用漢語<sup>57</sup>。滿族從滿語過渡到漢語歷經 200 餘年。滿族當時雖佔有政治優勢，但與漢族的接觸面很寬，促進了滿族的語言轉換。那麼，參考滿族個案保守推斷，這支儋州的番人至少在 1139 年之前就已經存在了，而此時正值南宋紹興九年（即西元 1139 年）。這個估算的時間，正好位於“986-1324”年時間段內，因此可作一輔證。

綜合以上諸方面的材料，可以推斷：海南“番人”移居到海南島的時間大概在西元“986-1324”年之間。保守推斷，其遷入時間應該在兩宋時代。這種推斷與番人民間傳說也是比較一致的，五十年代的民族調查資料曾記載到：“根據回民自己的傳說：宋時有安南漁民二百余人，被風吹到瓊州（海南島），他們都信仰伊斯蘭教”<sup>58</sup>。

### 三、小結

三亞番人的族群稱謂“番人/Huan33nan11/”系來自於古代南方漢語之民間俚稱，“番”字並非代表享有“治外法權”的外國僑民身份，而是從一開始就成為彼時中國政府治下屬民之專稱。

至於三亞番人遷入海南島的起迄時間，綜合史料、語音史及語言轉換個案諸方面的證據推斷，其遷移時間當在西元 986-1324 年之間。因此，在這一時間段內移入海南島的番人方構成了今日三亞番人族源成分之主體。

上述兩點基本史實，對於吾人深入研究三亞番人社會歷史之發展，諸如經濟、組織、文化、風俗、宗教、族群認同等諸多議題深具基礎意義，因此必須給予足夠的重視。

### 參考文獻

古籍資料：

1. （漢）宋衷注；（清）秦嘉謨等輯：《世本八種》，北京：中華書

<sup>57</sup> 季永海：《滿族轉用漢語的歷程與特點》，載：周慶生主編：《中國語言人類學百年文選》，北京：知識產權出版社，2009 年，第 529 頁-545 頁。

<sup>58</sup> 廣東省人民政府民族事務委員會：《廣東海南黎苗回族情況調查》，廣州：廣東省人民政府民族事務委員會印，1951 年，第 223 頁。

- 局，2008 年。
2. (宋)朱彧撰；李偉國點校：《萍洲可談》（卷二），北京：中華書局，2007 年。
  3. (宋)周密撰；吳企明點校：《癸辛雜識》，北京：中華書局，1988 年。
  4. (元)脫脫等撰：《宋史》（第四十冊），北京：中華書局，1974 年。
  5. 《大元聖政國朝典章》，北京：中國廣播電視出版社（影印），1998 年。
  6. 天一閣藏（明·正德）：《瓊台志》殘本，“卷三”，上海：上海古籍出版社，1964 年。
  7. (明·萬曆)《瓊州府志》，載《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990 年。
  8. 原北平圖書館藏本：《明太祖實錄》，卷二十六，臺北：中央研究院史語所校勘，1962 年。
  9. (明·正德)天一閣藏：《瓊台志》殘本，“卷三”，上海：上海古籍出版社，1964 年。
  10. (明)嚴從簡著，余思黎點校：《殊域周咨錄》，北京：中華書局，1993 年。
  11. (明)宋濂等撰：《元史》，北京：中華書局，1976 年。
  12. 原北平圖書館藏本：《明憲宗實錄》，臺北：中央研究院史語所校勘，卷二八四，1962 年。
  13. (清·乾隆)《古今圖書集成》，169 冊，02 方輿彙編，06 職方典，卷 1370-1382。
  14. (清)李琰纂修；洪壽詳主編：《康熙萬州志》，海口：海南出版社，2004 年。
  15. (清)張嵩，刑定綸，趙以謙纂修，郭沫若點校：《崖州志》，廣州：廣東人民出版社，1988 年。
  16. (清·乾隆)《古今圖書集成》，169 冊，02 方輿彙編，06 職方典，卷 1370-1382。

17. (清)張崙，刑定綸，趙以謙纂修，郭沫若點校：《崖州志》，廣州：廣東人民出版社，1988年。
18. 《清代文字獄檔案》，北平：原北平故宮博物院文獻館編，1931至1934年版。

中文專著：

1. 姜樾，董小俊主編：《海南伊斯蘭文化》，廣州：中山大學出版社，1992年。
2. 鄭貽青著：《回輝話研究》，上海：上海遠東出版社，1997年。
3. 鄧曉華，王士元著：《中國的語言及方言的分類》，北京：中華書局，2009年。
4. 羅香林著：《蒲壽庚研究》，香港：中國學社，1959年。
5. 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，第四冊，北京：中華書局，1996年。
6. 丁山遺著：《商周史料考證》，北京：中華書局，1968年。
7. 王鐘翰主編：《中國民族史》，北京：中國社會科學出版社，1994年。
8. 費孝通 主編：《中華民族多元一體格局》，北京：中央民族大學出版社，1999年。
9. 王小甫著：《唐朝吐蕃大食政治關係史》，北京：北京大學出版社，1992年。
10. 金吉堂著：《中國回教史研究》，銀川：寧夏人民出版社，2000年。
11. 邱樹森主編：《中國回族史》，銀川：寧夏人民出版社，1996年。
12. 白壽彝著：《中國回教小史》，銀川：寧夏人民出版社，2000年。
13. 岑家梧著：《民族研究文集》，北京：民族出版社，1992年。
14. 楊志玖著：《元代回族史稿》，天津：南開大學出版社，2003年。
15. 王力著：《漢語語音史》，北京：商務印書館，2008年。
16. 季永海：《滿族轉用漢語的歷程與特點》，載：周慶生主編：《中國語言人類學百年文選》，北京：知識產權出版社，2009年。
17. 廣東省人民政府民族事務委員會：《廣東海南黎苗回族情況調查》，

廣州：廣東省人民政府民族事務委員會印，1951 年。

期刊論文：

1. 鄭貽青：《再談回輝話的地位問題》，《民族語文》，1986 年，第 6 期。
2. 倪大白：《海南島三亞回族語言的系屬》，《民族語文》，1988 年，第 2 期。
3. 李方：《怛羅斯之戰與唐朝西域政策》，《中國邊疆史地研究》，2006 年，第 1 期。
4. 薛宗正：《怛羅斯之戰歷史溯源》，《中國邊疆史地研究》，2000 年，第 4 期。
5. 張晶如：《淺析怛羅斯戰役及其影響》，《貴州民族研究》，2002 年，第 1 期。
6. 朱葉：《唐朝西域防禦體系的瓦解》，《銅陵職業技術學院學報》，2008 年，第 2 期。
7. 周保明：《大食東擴與唐前期西北邊防研究》，碩士學位論文，西北師範大學，2003 年。
8. 黃民興：《“伊斯蘭秩序”與“華夷秩序”》，《唐都學刊》，2008 年，第 3 期。
9. 薛宗正：《怛羅斯之戰歷史溯源》，《中國邊疆史地研究》，2000 年，第 4 期。

外文及譯著：

1. （越）明崢著；范宏科，呂毅譯：《越南史略》（初稿），北京：三聯書店，1958 年。
2. （越）陳重金著，戴可來譯：《越南通史》，北京：商務印書館，1992 年。
3. （法）馬司帛洛著，馮承鈞譯：《占婆史》，北京：中華書局，1956 年。
4. B.H 阿巴耶夫：《論語言的底層》，載：陳偉，陳鵬譯：《語言的底層問題譯文集》，中國社會科學院民族研究所語言研究室印，（無版

權頁及年代等資訊)。

5. (日)羽田亨著,耿世民譯:《西域文化史》,烏魯木齊:新疆人民出版社,1981年。
6. (日)桑原鷺藏著;陳裕菁譯定:《蒲壽庚考》,上海:上海中華書局,1929年。

7. Pang ,Keng-Fong:The dynamics of gender, ethnicity, and state among the Austronesian-speaking Muslims (Hui/Utsat) of Hainan Island, People's Public of China. University of California, Los Angeles. p.342. 1992.

### 邊疆少數民族諺語集錦

牛奶靠人擠出來，莊稼靠人種出來（維吾爾族）

馬、牧人的翅膀（柯爾克孜族）

管不好牛羴，喝不上酸奶（哈薩克族）

騎馬需要韁，捕魚需要釣竿（蒙古族）

善事可做，惡事莫爲（壯族）

山不轉路轉，影不歪人歪（景頗族）

惡鳥不能當黃鸝，惡狼不能當家狗（壯族）

寒冬不凍勤勞人，五荒六月吃糯團（瑤族）

一家之計在於和，一生之計在於勤（壯族）

錢財不會生仔，汗水泡看全碗（哈尼族）

人懶雜草壯，人勤莊稼子（彝族）

要想長久富，不怕吃大苦（壯族）

如果沒有才德，位高只是羞恥（藏族）

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

# 青海民族概說

金兆鴻

前文化大學兼任教授

## 摘要

青海古稱西海，自遠古以來就是眾多民眾聚居（牧）之地區，吐蕃（即清以後之藏族）乃是較晚徙入青海地區者。據《禹貢》稱其地本西戎所居，夏殷周三代時為西羌所踞，西漢時為張掖、武威、金城、隴西四郡之西塞外，及蜀之北徼外，屬先零羌等諸羌地，西漢季世王莽時始置西海郡，東晉時為鮮卑吐谷渾所據，諸胡列國時期（即一般史書所稱之五胡十六國）鮮卑族禿髮部之南涼也曾兼有其地，其地向為氐、羌、鮮卑諸族混居之處，隋大業五年（609 年）平吐谷渾，將其地（清海）置西海、河源等郡；隋末天下大亂，吐谷渾復據其地，唐太宗貞觀九年（635 年）擊破之，吐谷渾降唐，且與唐和親，及高宗龍朔三年（663 年），吐蕃攻滅吐谷渾占有其地，元時為貴德州及吐蕃、朵甘思等處宣慰司，自唐至元有頗多中亞、波斯等廣義西域的穆斯林送入青海地區，明武宗正德四年（1509 年），衛拉特蒙古入據其地，清固始汗自西北入青海。從而可知青海一地自古以來就是多民族聚居（牧）之地。

**關鍵字：**青海、氐羌、藏、吐谷渾、撒拉、固始汗

## 一、青海地理概況

青海省位中國大陸西北，地處東經 89 度 35 分至 103 度 4 分、北緯

31 度 19 分至 39 度 19 分之間，爲長江、黃河的發源地，與甘肅省、四川省、新疆維吾爾自治區、西藏自治區相鄰，面積有七十二萬平方公里，在中國大陸僅次於新疆、西藏、內蒙三個自治區，爲最大的省份，全省轄一個地級市、一個地區、六個民族自治州、四個市轄區、三十個縣、二個縣級市及七個自治縣，有全大陸最大的鹹水湖—青海，面積廣達四千多平方公里，幾乎可以放下二十個台北市（台北市二百七十二平方公里）。青海全省平均高度爲三千至五千公尺，境內有唐古拉山、昆崙山、祁連山、阿爾金山等山脈，整個地勢爲自西向東、自南向北傾斜降低，形成山峰、丘陵、盆地、高原、谷地交錯分布格局。境內有柴達木盆地，位於省境西北部，素有「聚寶盆」之稱，四周爲昆崙山脈、祁連山脈、阿爾金山脈所環繞，面積約有二十二萬平方公里，盆地內湖泊多爲鹹水湖，盆地地下資源頗豐，有鹽、石油、鉛、鋅、硼砂爲最，鉛鋅礦爲目前全大陸最大的鉛鋅礦。

阿爾金山位於柴達木盆地與新疆塔里木盆地之間，蒙古語意爲「有柏樹之山」，阿爾金山全長七百二十公里，最寬處超過一百公里，整座山體面積爲六萬二千平方公里。可可西里山，位於青海省西南部，呈西北、東南走向（從西藏北部入青海，屬昆崙山系南側支脈，長江北源楚瑪爾河即源於此山。巴顏喀喇山位於青海中部偏南，爲長江與黃河之分水嶺，此山北麓約古宗列曲爲黃河源頭所在。各拉丹冬峰，位於唐古拉山中段，在青海西南部青藏邊境。

青海省河流湖泊眾多，每秒水流量在 0.5 立方公尺的河流（包括幹流、支流）有 217 條之多，湖泊面積達一平方公里以上的有 262 個，可見是水資源極豐的地區。青海高原與祁連山山地因海拔高，氣溫低不宜農業發展，但水資源豐富、草原面積廣袤。爲大陸第五大牧區，由於深處內陸，氣候寒冷而乾燥，年溫差小，但日溫差大，年均溫爲攝氏零下五度至零下八度。適合農業發展地區在東部黃河與湟河谷地，此一區年均溫爲攝氏三至九度，生長期 140~230 天，年均降水量爲 250~550 公厘，主要集中於六至九月，以柴達木盆地而言，爲青海省主要農業產地，此地區年均溫爲攝氏二至五度，生長期爲 150~200 天，日照長達 3000 小時，盆地北部與內部邊緣爲新開墾地區也爲小麥高產區，爲青海省「肥沃之鄉」。



青海省地下資源富饒，已探明的礦產有一百三十多種，其中鋰、鉀、湖鹽、鎂鹽、鉛、鋅、雲母……等都有極大的蘊藏量，由於地勢高亢，河流眾多，對發展水力發電擁有巨大潛力，從而觀之，青海絕非荒涼不毛之地，若能妥善建設，極有可能成為中國大陸西部工業重鎮。

## 二、青海早住民族簡述

此處不用「原住民族」或「土著民族」二詞者，由於缺乏實質考古資料，縱或發掘若干考古實物，但與現住民族缺乏實際聯繫，無法證明兩者有直接關係，猶如在華北發現北京猿人化石，雖說明距今約五十萬年前，華北地區已有人類，但無法證明此遠古人類與華夏民族有血緣上之關聯，自是與後日之漢人更無關聯，按所謂漢人或稱漢族，其最初（指秦漢時期）之內含，已包含華夏、東夷、百越及荆吳四大系民族<sup>1</sup>，越往後代，其內含越多元，因此所謂漢人或漢族，為眾多民族之混合民族，其情況略如下表：

歷代漢人內涵表

時代	漢族之內涵
秦及兩漢	華夏系東夷系荆吳系百越系。
隋唐時代	兩漢時之漢人、匈奴、羯、鮮卑、烏丸、少部分之氐、羌。
兩宋時代	隋唐時之漢人、部分契丹、渤海、沙陀、突厥、維吾爾。
元明時代	兩宋時之漢人、契丹、女真、若干中亞之人、蒙古人。
清代至今	元明時之漢人、女真、若干維吾爾族。

準是在青、藏地區雖經考古發掘數千年前先民遺址<sup>2</sup>，但不能與今日藏族劃上等號，此乃極淺易之邏輯推理，因此稱出現於文獻上青海地區之民族，為青海早住民族，應屬合適；《禹貢》係中國極早出現之歷史文獻，載青海地區乃古西戎之地，在中國歷史上，以華夏居中原地區，對四周非

<sup>1</sup> 見胡耐安《中國民族志》，台灣商務印書館，另任何有關中國民族志或史之專書，莫不作此看法。

<sup>2</sup> 關於在西藏考古發掘古人類遺址，可參見 1982 年 10 月 5 日，台北《聯合報》一則報導。另中共西藏科學院主辦之《西藏研究》1982 年 11 月出版第三期，內有專文介紹。

華夏諸民族，依其所處地理方位分別稱之爲：東夷、西戎、南蠻、北狄；因此可知所謂夷、狄、蠻、戎既是泛稱，也是華夏所給予之他稱，而非各該民族之自稱，更何況在華夏四周之民族，可說是不一其族，絕非夷、狄、蠻、戎四個名稱所能含蓋，《禹貢》又稱：

「織皮、昆侖、析支、渠搜、西戎即敘。」

鄭康成注之曰：

「衣皮之民，居此昆侖；析支、渠搜三山之野者，皆西戎也。昆侖謂別有昆侖之山，非河所出者也。」

從而可見古西戎乃泛指分布之西方之諸多非華夏民族。三代（夏商周）時，今青海之地，皆屬西羌聚居之地，而羌與氐向來相鄰而居（牧），可見羌、氐皆歸類爲西戎，《詩、商頌、殷武》稱：

「維女荊楚，居國南鄉；昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。」<sup>3</sup>

從此可見春秋以前，也將氐歸類爲西戎之一支，據《書、牧誓》稱其時羌鬻，爲群羌中之一支，另據《後漢書》稱：羌無弋爰劍者，約爲戰國初期秦厲公時人（秦厲公西元前 476~前 443 年在位），進入三河間，諸羌推以爲豪，其曾孫忍，忍子研，益豪建，以是羌中稱研之後人爲研種。漢時青海爲張掖、武威、金城、隴西四郡之西塞外，及蜀郡之北徼外，爲先零，燒當等諸羌聚牧之地。「羌」，據《說文解字、羊部》指：「羌，西戎牧羊人也。」可見羌族係營畜牧生計。《後漢書、西羌傳》稱漢武帝時，先零羌與封養、牢姐種結盟，與匈奴通，漢遣將軍李息、郎中令徐自爲將兵擊平之，始置護羌校尉，由是羌人乃去今青海依鹽池左右；西漢宣帝劉詢時（西元前 73~前 49 年在位）先零種豪度湟水，與諸羌寇金城（今甘肅蘭州），漢遣趙充國破之，至研十三世孫燒當立，至西漢元帝劉奭時（西元前 48~前 33 年在位），有三姐羌等七種寇隴西，漢遣馮奉世襲降之。自無弋爰劍至研五世，研最豪盛，自後以研爲種號，傳至燒當復

<sup>3</sup> 《詩》，自漢武帝採董仲行「罷黜百家、獨尊儒術」之後，將儒家所推崇之：《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》稱之爲經，因《樂》戰國遺失，僅得五書，遂設五經博士，《詩》稱經自此始。

豪健，其子孫遂以燒當爲種號。

西漢季世王莽執政秉，終至篡漢建國號「新」（西元 9~23 年），在群羌聚居之地建西海郡，王莽遣中郎將平憲等，誘塞外羌豪良願等獻鮮水海（即青海湖）允谷鹽池，王莽以所獻地爲西海郡，置五縣，惜乎五縣之名未見諸文獻，不過今人譚其驤主編之《中國歷史地圖集》第二冊《秦、西漢、東漢時期》在《涼州刺史部》繪有西海郡，而鹽池之地在青海湖（其時稱西海、仙海或鮮水海）之東北，此爲中國中央最早在今青海設立郡縣，應有歷史意義，其時吐蕃（西藏）尙未躍登歷史舞台，仍處於蒙昧之初民時代，與青海毫無關聯。

上段所稱秦厲公時，羌人無弋爰劍進入三河之間，係指黃河、賜支河（析支河）及湟水之間，考其地望，約當今青海省北部西寧至鹽池一帶。秦獻公時（西元前 384~前 338 年在位）欲討伐無弋爰劍之後人，羌人懼而率部眾南下，出賜支河西數千里，分爲三支：一爲越嶲羌，又稱犂牛種，分布於漢之越嶲郡，治邛都，地當今四川省涼山彝族自治州西昌市之大度河南；二爲廣漢羌，又稱白馬種，分布漢之廣漢郡，故治今四川省成都金堂縣東南，後遷雒城，其地當今四川省德陽市轄之廣漢市西北；三爲武都羌，又稱參狼種，分布於漢之武都郡，治武都，其地當今甘肅省隴南市西和縣西南。以上三部從大方位看總在甘南四川一帶，分布面積頗廣。

自春秋而戰國至秦漢，羌族布分地區廣袤，且往往與氐族錯雜而處，以是舊籍所載大多氐羌並列，及至後漢，由於文獻所載較詳，因羌族居地之方位，而有「東羌」、「西羌」之分，據《後漢書》卷六五《皇甫規、張奐、段熲傳》所載：

「至冬，羌遂大合，朝廷爲憂，三年舉（皇甫）規爲中郎將，…（皇甫）規親入蒼廬，巡視將士，三軍感悅，『東羌』遂遣使乞降，涼州復通。」

其餘提及東羌復有多次，而《資治通鑑》卷五二《（東）漢順帝永和六年（141 年）條也載：

「春正月，丙子，征西將軍馬賢且與凍羌戰于射姑山，賢及二子皆沒，『東、西羌』遂大合，……」

羌之有東、西之分，至少在東漢時確實如此，大體而言，分布於安定、北地、上郡者，謂之東羌；而處於隴西（非甘肅西部，反而指甘肅東南）、漢陽及金城塞者謂之西羌<sup>4</sup>，此種情形猶如抗戰期間，有藏人格桑澤仁主張藏人聚居地區，不應統稱之為西藏，其居東邊康區、青海都，應稱之為東藏較為妥適<sup>5</sup>。總而言之，羌族遍布大陸西北地區，種落之多，幾無法細數，其較著凡二十餘種，今擇其尤著，酌加簡述如次：

### （一）先零羌

先零羌一詞，首見於《漢書·趙充國傳》稱：

「是時，光祿大兼義渠安國使行諸羌，先零豪言願時渡湟水北。」

先零羌為西羌中最大者，最先分布於賜支河曲南岸之大、小榆谷，考其地望約當今青海省黃河南岸海南藏族自治州貴德縣東；漢初，其中部分先後向湟水流域遷徙，另有部分則向青海湖鹽地遷移，及至東漢初，由於先零羌種落大量外徙，致其居地之大、小榆谷幾形空虛，遂為燒當羌趁虛而入。東漢時，先零羌又多向東移徙，及於今甘肅天水、隴西乃至扶風一帶。

### （二）燒當羌

「燒當」乃是無弋爰劍十八世孫之名，燒當時頗為豪健，其子孫遂以燒當為種落之名，其情況與鮮卑吐谷渾之後人以吐谷渾為部落之名相類。當燒當羌進入大、小榆谷後，生聚繁殖，其勢漸盛，遂不斷向東發展，舉凡金城、隴西、漢陽、安定、北地等處，皆成燒當羌遷徙之地，此舉危及漢廷，乃多次發兵進剿，燒當羌力不能敵，乃向西徙以避漢軍，向西及於賜支河曲，乃至更西，終於徙居河源一帶，與當地發羌錯雜而居。

### （三）卑湍羌

此部羌源也駐牧於大、小榆谷，後徙至金城郡安夷（今安民縣，在今

<sup>4</sup> 見馬長壽遺著《氏與羌》一書頁 106，1984 年，上海人民出版社，該書係馬氏遺稿未及出版，由周偉洲氏整理出版。

<sup>5</sup> 見格桑澤人《邊人芻言》，格桑氏係國民參政員，該書由格桑氏自行出版，坊間甚少見到，筆者有印刷本，蒙藏委員會有影印本。

西寧市東南）。

#### (四) 罕开羌

罕或𦍋，與开原為兩個部落，而开或作開，今則多合而作罕开，按東漢時罕與尙為二部落，至晚在前秦時（351~394 年），猶未合併，但到北周時兩部落已合而為一，此點可從北周武帝宇文邕保定二年（562 年）《聖器寺四面造像銘》中，已將罕與开合而稱之，關於此部分之論證可參看馬長壽所著《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》一書（此書係 1985 年北京中華書局出版），罕开羌部落原聚居於湟水流域，以漢破罕开羌將其部分遷往天水郡（在今甘肅省）而設罕开縣以置其民；漢武帝攻湟中時，曾將部分罕开羌遷往鮮水之陽，即青海湖北岸，可見罕开羌也在青海此岸。

至於其他諸部羌如牢姐羌、封養羌、乡姐羌…等數十部落，都是環青海而居，或由青海湖一帶遷往甘肅、四川、寧夏一帶，羌族為此一地區之早住民族應無疑議。

氐族，向來與羌族聯稱，自有文獻記載以來，氐族即分布中國大陸西北地區，往往與羌族比鄰而牧，漢開益州，置武都郡時，即有氐人散布其間，氐、羌早在先秦時代，與華夏就有往來，除前引《諸、商頌、殷武》之記載外，《竹書紀年》也載殷商成湯與武丁時（殷商約當西元前十六至前十一世紀），有兩次「氐羌來賓」之事；《逸周書·王會解》也載周成王時（約為西元前 1063~前 1027 年在位），「氐羌以鸞鳥來獻」，可見氐羌與中原華夏早有往來，關於氐族分布情況，較早之記載為《史記》作：

「自冉駹之東北，君長以什數，白馬最大，皆氐類也。」

所謂冉駹之東北，就其地望言，應包括西漢水（漢水之西源）、白龍江流域（當今甘肅省西南部）及涪水（四川嘉陵江之西源）一帶地域，此一地區正當今四川、甘肅、青海三省相鄰之地，可見氐與羌相鄰，乃是事實，《史記》稱氐人「君長以什數」，可見其部落極多，而其中以白馬部最為強大，白馬部氐族分散居於隴右之成州（今首肅省隴南市成縣）與武川（今甘肅省隴南市治武都區），其地也去青海不遠，青海之有氐族應為極

自然之事，其爲青海地區早住民族之一支，也屬不爭之實。

西元三世紀末，中原西晉王朝已呈不穩跡象，而遼東鮮卑族（在大興安嶺南段，後日之慕容部、宇文部、段部等）正逐漸崛起，後日慕容部酋長涉歸有二子（當然不僅二子，但史傳所見具名者，僅以下二人），吐谷渾雖居長，但係庶出，慕容廆居次，但嫡出，能繼承涉歸之位者爲嫡出之慕容廆，兄弟各有部眾比鄰而牧，某日雙方部眾因鬥馬而失和，慕容廆怒曰：「先公分建有別，奈何不相遠離，而令馬鬥！」吐谷渾回應曰：「馬爲畜耳，鬥其常性，何怒于人！乖別甚易，當去汝萬里之外矣。」（見《晉書·吐谷渾傳》），於是吐谷渾率其所部一千七百家西徙（《晉書》稱一千七百家，但《魏書》作七百家，孰是待考），當時一家（游牧民族常以「落」爲家戶單位，每落通常指一個帳篷，以五人計，但日本內田吟風於《南匈奴研究》一文中，指一落平均二至三個帳篷，每一帳平均七個人，該文輯入內田所著《北亞史研究·匈奴篇》，同朋舍出版，1975年）如以十個人計，則一千七百家就有一萬七千人，在當時而言，一萬多人就是一個很可觀的數字，當吐谷渾率所部西遷徙時，青海地群羌仍處於各部林立互不統屬狀態，每一部落大者不過一、二百帳，小者數十帳，力量都不大，相對吐谷渾所統一千七百家（縱或七百家）而言，吐谷渾的鮮卑之族，極易將群羌部落各個降服之，據《魏書·吐谷渾傳》載：

「吐谷渾遂徙上隴，止於抱罕暨日松，界昂城（《宋書》作昴城，其地當今四川省西北之阿壩藏族羌族自治州阿壩縣）、龍涸，從洮水西南極自蘭數千里中。」

可見鮮卑吐谷渾部已分布或征服今青海、甘肅、四川三省相鄰地區，據文獻所載，吐谷渾死後，有子十六人，長子呼延襲其位，呼延身頗長而勇力過人，但性苛暴，爲昂城羌酋委聰所刺，劍猶在體，呼其子葉延、語其大將紇拔渥曰：

「吾氣絕，棺斂訖，便刺去保白蘭（考其地望約當今青海巴隆河流域布蘭山一帶地方），地既險遠，又土俗懦弱，易控御。葉延小兒，欲授餘人，恐倉卒不能相制，今以葉延付汝，

竭股肱之力以輔之，孺子得立，吾無恨也。」<sup>6</sup>

遂抽劍而死，呼延有子十二人，葉延在紇拔涅輔佐下嗣立，頗讀書傳，自謂：

「曾祖奕洛韓（按即涉歸，吐谷渾之父）始封昌黎公，吾為公孫之子，案禮，公孫之子得以王父字為氏，遂以吐谷渾為氏焉。」（見《魏書·吐谷渾傳》）

從而可知吐谷渾從人名轉而為地方政權之名，吐谷渾政權立國於群羌之中，其統治階層為鮮卑族慕容部，憑武力威服群羌，吐谷渾為青海地區早住民族之一支，乃是不容否認之史實。

鮮卑族吐谷渾係慕容部，源於大興安嶺南段，另有源於大興安嶺北段之鮮卑族拓跋部、禿髮部（其實就是拓跋部）、乞伏部等，因其所處地理位置偏北，其遷徙路線乃是越過呼倫、貝爾池，進入漠北，再轉而南下進入漠南今內蒙古西部地區，稍壯大其力量後，再向南進入今山西省北部。鮮卑族拓跋、禿髮、乞伏三部均循此路線自大興安北段先西進再折而南下，拓跋部在漠南，代北站穩陣腳後，發展為「代」政權（338~376年），其後再蛻化為北魏（或作拓跋魏、後魏、元魏）為中國正統王朝之一，載其史事之《魏書》屬正史。乞伏部則進入隴西地區，在此有必要將「隴西」一詞稍作說明，「隴」係甘肅之簡稱，以是往往有人以為「隴西」係指甘肅西部，實則正相反，「隴西」實指甘肅東部，此因甘肅與陝西之間有隴山，甘肅東部正在隴山之西，故稱隴西，至於甘肅西部，多位於黃河之西，故稱河西。鮮卑乞伏部即進入隴西者，據《晉書·乞伏國仁載記》稱：

「乞伏國仁，隴西鮮卑人也；在昔有如弗斯、出連、叱盧三部，自漠北南出大陰山，遇一巨蟲於路，狀若神龜，大如阜陵，乃殺馬而祭之，祝曰：『若善神也，便開路；惡神也，遂塞不通。』俄而不見，乃有一小兒焉。又有乞伏部，有老父無子者，請養為子，眾咸許之，老父欣然，自以有所憑依，字之曰紇干；紇干者，夏言依倚也（按夏言，指華夏之言）。年十

<sup>6</sup> 見《魏書·吐谷渾傳》

歲，驍勇善騎射，彎弓五十斤，四部（按指前云三部及乞伏部）服其雄武，推為統主，號之曰乞伏可汗託鐸莫何；託鐸者，言非神非人之稱也。」

此為隴西鮮卑族乞伏部之由來，若干傳後，至乞伏祐鄰時，於晉武帝司馬炎泰始初（泰始共十年，265~174 年），率五千戶遷於夏（係指今河套以南之地，也即鄂爾多斯高原），部眾漸盛，時有鮮卑鹿結部七萬餘落，屯于高平川（地當今寧夏回族自治區清水河一帶），與乞伏部迭相攻擊，鹿結部戰敗，南奔略陽，乞伏部祐鄰乃併鹿結部餘眾，其勢更壯，遂屯于高平川，五傳至乞伏國仁，建秦政權（388~431 年），史稱西秦，其盛時力量一度進入青海，因此青海北部之有鮮卑乞伏部分布其間，乃是極自然之事，鮮卑乞伏部為青海地區早住民族之一支，也屬理所當然者。

另有鮮卑禿髮部，禿髮，乃拓跋一音之諧譯，其自漠北轉而南下後，落腳於今青海北部、甘肅蘭州黃河以南（黃河貫穿今甘肅蘭州市區），向者多以河西鮮卑稱之，據《晉書·禿髮烏孤載記》稱：

「禿髮烏孤，河西鮮卑人也，其先與後魏同出。八世祖匹孤率其部自塞北遷于河西。」

一般文獻多以三十年為一世，禿髮烏孤係西元四世紀下半葉時人，向上推八世也即二百四十年，約當西元二世紀，其時約為東漢安帝劉祐（107~125 年在位），始自塞北遷入河西，按其時匈奴業已勢衰，史傳稱「鮮卑據匈奴故地」之說，在時代也相合，而所謂「匈奴故地」者，經近代學者考證，認為在河套、陰山一帶，以地理形勢觀之，自河套陰山一帶進入河西地區，實係順理成章之事。西元 397 年（東晉安帝司馬德宗隆安元年），後涼主氐族呂光拜鮮卑禿髮烏孤為益州牧、左賢王，而禿髮烏孤則自稱大將軍，大單于、西平王，建元太初（西秦乞伏乾歸也有此年號），攻占金城，徙都於樂都（今青海樂都），復又自稱武威王，置中騎將軍已下，分立郡縣，為建立南涼政權奠下基石，南涼既建都於青海樂都，查樂都在今青海西寧市東海東地區樂都縣，禿髮鮮卑既都於樂都，則大量鮮卑族禿髮部入住今青海北部，乃是必然之事，是則鮮卑族禿髮部為青海早住民族之一支，此實為無可否認之史實。



就已有文獻看，羌族乃青海地區最早出現之早住民族，且部落眾多，但不互相統屬，形同散沙，其後進入青海之鮮卑族如吐谷渾、乞伏部、禿髮部，雖憑藉武力征服群羌，建立政權，但在人數上終究居於少數，若干世代之後，不免羌化，吐谷渾享祚最久，且曾與唐朝和親。直至唐太宗李世民時，吐蕃在其贊普（意為領袖，猶中原之皇帝、北方草原游牧政權之單于、可汗）松贊剛布統領下，統一吐蕃各部落，始見壯盛，並開始向外擴張，於西元 641 年（唐太宗貞觀十五年），與唐和親，唐以文成公主嫁之，唐蕃之間處於友好和睦關係，吐蕃於松贊剛布贊普之後，唐蕃關係有所變化，經常訴諸兵戎，其時已至西元七世紀後半葉，至是始有吐蕃之族進入青海，此也為不可更易之史實，相對於氐、羌、鮮卑吐谷渾、乞伏部、禿髮部而言，在青海地區吐蕃族乃是晚住民族，凡此皆是既成之史實，既無法更改，也無從隱諱。

### 三、青海現住民族概況

青海地區自上古以來即是多民族聚之地，住何民族都無權宣稱自己為青海地區原住民族，是青海地區之「主人」，吾人應知，古往今來從無一個人或一個民族，誕生時帶來寸土尺地，連一顆泥砂也不會帶來，土地先人類而存在，人，只能是土地的寄客，土地從來不屬於人，說某地屬於某群人，或某民族，是霸道說法，是無稽之談。青海地區從不屬於某一民族。唐高祖李治龍朔三年（663 年）吐蕃王朝攻吐谷渾而占領其地（青海吐谷渾政權前後享祚三百五十年），但之前各民族仍然聚居於青海地區，其為多民族地區依然如故。

元時為貴德州及吐蕃朵甘思等處，屬吐蕃等處宣慰司；明時為西番地，據明《一統志》稱：明洪武十六年（洪武係明太祖朱元璋年號，其十六年為西元 1383 年），青海酋長史刺巴等七人來歸，如此項記載不訛，則十四世紀後半葉，青海至少有七個部落酋長歸附中國明朝。另據《暘文綺寶鈔》稱：青海又曰西海，水草豐美，番人環居之，事務畜牧，日益繁滋，素號樂土。可見青海尤其環青海湖四周，可說是水豐草美、農牧兩宜之地，絕非荒涼不毛之所。及至明武宗朱厚照正德四年（正德共十六年 1506~1521 年）始有蒙古族入據其地，本節所謂青海現住民族者，即指從

十六世紀初開始長住青海地區之各民族，茲分別敘述如次：

### (一)藏族

按中國清朝正式將西藏納入版圖之前，尙無西藏，藏族名稱，概稱爲吐蕃，吐蕃王朝於唐高宗龍朔三年（663 年）攻滅吐谷渾後，吐蕃人自然來到青海，及至朗達瑪滅佛（事在九世紀中）後，吐蕃王朝崩解，部落林立且互不統屬，其後朗達瑪雖被刺而死，各部吐蕃仍然各自爲政，此際吐蕃引進在印度無法立足，帶有印度性力派色彩之變相「佛教」，美其名爲後弘期佛教，在吐蕃地區大行其道，也分爲許多派別，較大的派別有：薩迦派、甘丹派、寧瑪派、噶舉派、希解派、覺囊派……等，在各地吐蕃人中傳播，及至蒙古興起，鐵蹄所至無堅不摧，眾吐蕃部落爲免生靈塗炭，共推薩迦派大喇嘛薩迦班智達向蒙古闊端（窩闊台大汗之子，負責討伐青藏地區）請降，蒙古見吐蕃部落眾多，乃稱之爲「吐蕃特」，蓋蒙古語對複數詞，在語尾綴以「特」音，吐蕃特或作圖伯特，皆一音之諧譯，今歐、美之稱西藏爲 Tibet，皆由吐蕃特之音譯，及中國清朝將吐蕃納入版圖後，始稱之爲西藏，其人則稱之爲藏人或藏族，茲爲行文及讀者方便，以下概稱之爲西藏，藏人或藏族。

青海地區早住民族，均非藏人，各有其族源，已如上節所述，但其後因吐蕃王朝攻滅吐谷渾政權，占有其地，自然會有許多西藏人入居青海，又由於統治者在政治上占優勢地位，諸多青海地區早住民族逐漸西藏化，如使用藏語、崇奉喇嘛教等，遂使人誤以爲渠等皆爲藏族，如詳讀上節文字，當可大白。據《西寧府新志》卷二十《武備·青海》所載：明神宗朱翊鈞萬曆十八、十九年（1590~1591 年）鄭洛經略青海，收撫番族，先後收納一百二十五族，「番人復業者至八萬餘人。」<sup>7</sup>此處所謂「先後收納一百二十五族」，可見其民族之多元性，青海之藏族情況大多類此。

### (二)蒙古族

蒙古崛起自成吉思汗而窩闊台，而貴由、蒙哥經庫里爾台大會相繼爲大蒙古國（伊克、蒙兀兒、烏魯斯）大汗，蒙哥死後，其同胞弟忽必烈於

<sup>7</sup> 見《西寧府新志》此處係轉引自芊一之編著《青海民族史入門》，青海人民出版社，1987 年，頁 14。

1260 年自立爲大汗，建元中統，至 1271 年採《易經》「大哉乾元」句，建立中國傳統式王朝「元朝」，改元至元，元朝時西寧州一帶及柴達木西北部屬甘肅行省（省治設於甘州），青海其餘地區屬「吐蕃等處宣慰使司」管轄上隸宣政院（元時宣政院除管理宗教事務外，也管理邊疆事務），更派有蒙古諸王率軍駐紮青海以爲鎮守，蒙古族之入居青海或由此始。如忽必烈於其至元六年（1269 年）派其第七子奧魯赤（封爲西平王）率軍鎮守吐蕃等地，其後裔分爲西平王及鎮西武靖王兩個王系，即爲鎮守青海之最大宗王，類此情況爲數當不在少，據推估當時蒙古族人在青海者，當以萬計<sup>8</sup>，此一數字在今日看來微不足道，但在十三世紀青海地區而言，則是相當可之數字。

元帝脫懽帖睦爾退出大都（一般漢文史料均以元帝退出大都之 1368 年作爲元朝滅亡之年，脫懽帖睦爾薨後，明朝以其順天應人退出大都，乃諡之爲順帝，但元帝雖退出大都，元朝並未滅亡，因此蒙文史料均不採順帝此一諡號，另行諡之爲惠宗），明朝建立後，明太祖朱元璋於其洪武三年（1370 年）進軍甘、青地區，原元鎮西武靖王後人卜納剌率部降於中國明朝，並於洪武四年三月入朝明京師（今南京），明廷封其爲武靖衛同知，留居京師南京。至於奧魯赤一係後王與明軍死戰不降，明將鄧愈率軍追擊，將之逼到黃河以西今青海省海南藏族自治州，奧魯赤後王一系及其所部蒙古兵將眷屬只得輾轉到通天河一帶游牧；湟水流域之蒙古貴族朵兒只班於明太祖洪武四年退到今希里溝繼續頑抗，再退到居延海，又被明軍馮勝擊破，其餘在青海之蒙古軍多降於明，明朝在青海置罕東、安定、阿端、曲先四衛，《明史》稱之爲「西寧塞外四衛」以安置青海蒙古之眾，此爲進入青海第一波蒙古族。

自明武宗正德至明神宗萬曆（1506~1620 年）前後百餘年間，以漠南蒙古土默特部進入青海地區活動具有相當影響，土默特阿勒坦汗（1507~1582 年，係達延汗之孫或作俺答汗）曾前後四度率部進入青海，聲威達於西藏，當時藏地喇嘛教格魯派（俗稱黃教）尙受噶舉派之壓制，時格魯派之最大喇嘛爲銷南嘉錯，此人係格魯派創始者宗喀巴三傳弟子（宗喀巴本名羅桑札具巴，係青海宗喀地方人，「得道」後，信徒以宗喀

<sup>8</sup> 同注 7 所引書，頁 22。

巴稱之，意為宗喀地方之聖人，死後並未以轉世方式傳世，但其弟子根敦珠巴開始以傳世方式傳世），風聞阿勒坦汗（俺答汗）威名鼎盛，若能得其助力，足以與噶舉派抗爭，甚至可以壓制噶舉派，而銷南嘉錯本人學養德行也具盛名，也為藏人所敬仰，可能阿勒坦汗也早聞其名，當阿勒坦汗第四度到青海時（時為 1577 年，明神宗萬曆五年），次年五月兩人於仰華寺盛大法會上面會，阿勒坦汗以「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」之名號，贈予銷南嘉錯，從此始有「達賴喇嘛」名號，按「達賴」係蒙古語，其意為海洋，以大漠南北各部蒙古概不臨海，因此在蒙古語中所謂「達賴」（海洋）只是指面積較大的一片水域而已，此點在大漠南北地圖中常可見到許多湖泊稱為達賴：「喇嘛」則為藏語，意為「上師」；「達賴喇嘛」合而言之意為「智廣如海之上海」，銷南嘉錯不敢獨享如此尊貴之名號，乃向上追尊宗喀巴嫡傳弟子根敦珠巴為一世達賴喇嘛，宗喀巴再傳弟子根敦嘉錯為二世達賴喇嘛，而銷南嘉錯自為三世達賴喇嘛，從此代代相傳，如今逃亡印度者為十四世。銷南嘉錯為要蒙古阿勒坦汗之武力為格魯派後盾，也以「梵天法王」名號給阿勒汗汗以為籠絡，不僅如此，更指定阿勒坦汗之曾孫為銷南嘉錯（即三世達賴喇嘛）之轉世靈童（蒙語稱呼畢勒罕），期冀將蒙古武力與喇嘛教格魯派綑綁起來，以便與噶舉派抗爭，因此四世達賴喇嘛為蒙古族法號雲丹嘉錯，從而可見三世達賴喇嘛（其實是首世）銷南嘉錯政治嗅覺靈敏、鬥爭手法高明，當階段性功能完成後，四世達賴喇嘛雲丹嘉錯於其壯盛之年（二十八歲）就「適時」圓寂了，此後從未有蒙古族的達喇嘛，但喇嘛教格魯派卻從此控制大漠南北，乃至漠西、漠北以北（指布里雅特）各部蒙古族的身、心、靈，長達數百年之久，至今蒙古人仍有佞奉喇嘛教者，可見蒙古阿勒坦汗所部雖占領了有形的青海部分地區，蒙古族無形的靈魂卻成為喇嘛教格魯派的俘虜，有時得失之間，確實難以釐清。

阿勒坦汗之進入青海，先後留下二十九個部落在青海，約有數萬人之多，青海北部成為蒙古土默特部的領地，由阿勒坦汗之子丙兔統領，此部分蒙古族即成為青海之世居民族，而此部分也成為蒙古族第二波進入青海者，至今已有四個多世紀，在此漫長歲月中，在青海的蒙古族不免與藏人互相混融，但其為蒙古族乃是無可更易之事實。

蒙古族之第三波進入青海，則為西蒙古衛拉特四部中之和碩特部，自西東遷進入青海，按衛拉特蒙古，清時作額魯特蒙古（或作厄魯特），共有四部即準噶爾、杜爾伯特、土爾扈特（以上三部，原非蒙古，被征服後而蒙古化，是為蒙古別支，即史傳上所稱之野達達或白達達）及和碩特（此部為成吉思汗之弟哈布圖哈薩爾所統領之部落，係蒙古本支，其後裔爭奪大汗之位不遂，乃率部向西投靠衛拉特，與之結盟成為衛拉特四部，另有輝特一部附於其中），此四部（附輝特一部）大致駐牧於今外蒙古西部科布多盆地，今新疆天山以北的準噶爾盆地，各部分地而牧，十七世紀初，因無戰事，各部人畜均大見增加，牧地明顯不足，時準噶爾部武力最稱強大，為爭牧地但又不願訴諸武力，唯有遷徙一途，於是土爾扈特部在其部長和鄂爾勒克率領下，舉部向西遷往今裏海北境、伏爾迦河東、西兩岸駐牧，和碩特部在其汗固始汗（或作顧始、固實）率領下，向東進入青海駐牧，和碩特部在固始汗率領下，挾其優勢兵力，很快占有今寧夏南半部及青海北部，此際和碩特蒙古在青藏地區聲勢如日中天，而在藏地，則是五世達賴喇嘛向噶舉派及其幕後撐腰之藏巴汗奪權之時，五世達賴喇嘛單袖善舞，縱橫捭闔，引進和碩特部固始汗武力，消滅藏巴汗武力，壓制噶舉派，從此格魯派獨大於青、藏地區，但政治權力仍操諸固始之手，對雄心萬丈之五世達賴而言，心仍未甘，總想成為喇嘛王國帝王，獨掌政教兩權，對人民既可以掌控其有形的身體，又可以操縱其無形的心靈，但以青藏地區政權仍在固始汗手中，會固始汗死，其子繼承其政治權力統治西藏，稱拉藏汗，但並不熱心於政務，五世達賴先是蠶食政治權力，繼起之拉藏汗仍對政務不感興趣，五世達賴乃鯨吞政治權力<sup>9</sup>，五世達賴就政治算計、權謀而言，可說是個中高手，古往今來的政客、陰謀家，如與五世達賴相較，直小巫耳。今人藏學大家指稱：

「原來五世達賴喇嘛是個十分尚武、有強烈復仇情緒的武僧，西藏格魯派寺院中充滿了爾虞我詐，那些轉世活佛不見得真得都是菩薩轉世，西藏人並不像他們平日所宣傳的那樣和平、智慧、慈悲、環保，這些都是西方人在不同的時候和不同

<sup>9</sup> 關於五世達賴喇嘛蠶食鯨吞政權力詳細過程，可參見班布日、李兒只斤·蘇和《衛拉特三大汗國及其後人》，內蒙古人民出版社，2014年。

的背景下幻想，設計和創造出來的。」<sup>10</sup>

和碩特蒙古部以武力幫五世達賴剷除藏巴汗後，本身對西藏的統治權卻被五世達賴蠶食鯨吞去，但蒙古和碩特部之入居青海，成為青海的世居民族之一。

和碩特部東徙時，有一部分準噶爾人（姓綽羅斯）、土爾扈特人（未隨和鄂爾勒克西遷者）也隨之東來青海，固始汗（名圖魯拜虎）將其部眾分為左右兩翼，以子十人領之，其左翼東自西寧邊外棟科廟（或作董郭爾廟），西至嘉峪關外洮賚河界八百餘里，南自西寧邊外博羅充克克北（博羅充克克係河名），北至涼州邊外西喇塔拉界四百餘里。右翼東自棟科爾廟，西噶斯池界二千五百餘里，南至松潘邊漳臘嶺，北至博羅充克克河南岸，千五百餘里，西北至嘉峪關邊外塞爾騰、西爾噶拉金界，二千餘里，固始汗圖魯拜虎曾於後金（清之前身）皇太極崇德二年（1637 年）遣使赴盛京（今瀋陽）入貢，崇德七年復偕五世達賴喇嘛奉表入貢。及至入關後清世祖順治三年（1646 年）中國清朝賜以甲冑弓矢，使其轄青海額魯特諸部，順治十年（1653 年），封之為「遵文行義敏慧顧實汗」，賜予金章金印。及至康熙三十七年（1698 年），固始汗第十子達什巴圖爾來朝，詔封為和碩親王（「和碩」係滿語意為「四方四角」，時固始汗其他諸子均已死），其餘諸台吉分別授以貝勒、貝子、公等爵位（按清朝爵位分：親王、郡王、貝勒、貝子、輔國公、鎮國公六等），青海蒙古之封親王者自此始，也可說自此中國清朝將青海納入版圖。康熙五十七年（1718 年），達什巴圖爾之子羅卜桑丹津隨清大軍護送六世班禪大師入藏時，暗中與準噶爾部曾策旺阿喇布坦會面（策旺阿拉布坦係噶爾丹兄僧格之子，噶爾丹兵敗病死後，準噶爾部由策旺阿刺布坦所掌握），希能得其援助，已有叛清之意，至清世宗雍正元年（1723 年）遂舉兵叛清，清廷以年羹堯為大將軍率大軍討之，越年而平定（越年，指越過 1724 年，也即 1725 年），乃決定對青海各部蒙古劃定游牧地界，規年三年一貢，分三班，九年一循環，置蒙漢互市於西寧川口外之納喇薩喇之地。並將之如內蒙古例（依《大清會典、理藩院則例》所謂「內蒙古」僅指大漠以南之二十四部

<sup>10</sup> 見沈衛榮《妖魔化與神話西藏的背後》，台北人間出版社，2013 年，頁 47。

四十九旗，以盟而言僅指：哲里木、昭烏達、卓索圖、錫林郭勒、烏蘭察布及伊克昭六盟，青海不在內蒙古之列），編置佐領，以札薩克領之，將青海之和碩部編為二十一旗，準噶爾部編為二旗，乾隆平安天山以北之準噶爾之亂時，對準噶爾人斬殺殆盡，且惡「準噶爾」之名，遂將在青海之兩個準噶爾旗，改稱為綽羅斯（準噶爾姓綽羅斯）南右翼頭旗、綽羅斯北中旗，土爾扈特部四旗；輝特部一旗；另有早期由漠北進入青海之喀爾喀蒙人，此時仍有部分留牧青海者，將之編為喀爾喀一旗。以上共得二十八旗，另有喇嘛旗、察罕諾門罕一旗（駐地在海南藏族自治州、貴德縣，其旗屬民為藏人），通稱青海二十九旗，清廷將之分為左右兩翼，各設一盟，但不設盟長，會盟時由西寧辦事蒞盟<sup>11</sup>。

青海由於位處西陲，人口向來不多，環青海湖四周地曠但水豐草美，原為蒙古各部落駐牧之地，但由於蒙古族佞奉喇嘛教，人口逐漸減少（照喇嘛教格魯派規定，喇嘛不可娶妻），力量日趨孱弱，藏人乃遂漸遷到環青海湖四周，蒙古族反而外逃，清道光初年（道光共三十年，1821~1850年）曾任西寧辦事大臣之那彥成（嘉慶十二至十三年在職，1807~1808年）曾率兵驅逐環青海湖之藏人，使之南徙，但大軍一退，復又渡河北移，環青海湖而居。據嘉慶二十五年（1820年）之資料，蒙古族人口較初編置盟旗時，已經減少五千餘戶（每戶如以五人計，已減少二萬五千多人，以當時青海而言，這是頗大的數字）<sup>12</sup>，但其兩盟二十九旗的建置一直維持到民國政府撤出大陸之1949年，均未改變。

### （三）土族

土族是在青海地區發展形成的民族，據1982年大陸全國人口普查，土族共有十五萬九千四百多人，但至2010年大陸第六次全國人口普查，土族人口增加為二十八萬九千五百多人，三十八年間人口增了十三萬多人，兩相比較人口增了百分之八十以上，大部分分布在湟水以北、大通河以南的互助土族自治縣；海東地區之民和回族土族自治縣以及大通回族土

<sup>11</sup> 以上青海蒙古各部編設旗分，見張穆《蒙古游牧記》卷十二，其分為左、右兩翼各設一盟不置盟長，由西寧辦事大臣蒞盟，見《大清會典、理藩院則例》。

<sup>12</sup> 見芊一之《青海民族史入門》，頁32。

族自治縣<sup>13</sup>，此外，在黃河以南的黃南藏族自治州的同仁縣也有若干土族人聚居其間。

關於土族族源，由於土族不曾創制土族文字，因此關於民族族源，因分布地區不同而有不同傳說，大約有以下幾種說法：

#### 1.源於吐谷渾說：

吐谷渾係鮮卑族慕容部，自慕容廆庶長兄吐谷率所部西徙後，最後落腳於青海湖一帶，其孫葉延以吐谷渾之名建立地方性政權，雖然始終均未發展為強大國家，但卻享祚三個多世紀，就中國歷史而言，可說是一個「長壽」的政權。於西元 663 年（唐高宗李治龍朔三年）為吐蕃所滅，部分吐谷渾人東徙入唐境，但在女真金時（1115~1234 年）又遷回青海故土，在此漫長過程中（西元四世紀初至十三世紀），與羌族、吐蕃等民族互相混融，及至元、明時期又吸納若干蒙古族，遂形成當前的土族。

#### 2.源於陰山白韃靼后裔說

持此種說法者，認為土族源於陰山白韃靼，其中又融合有沙陀、吐谷渾及党項羌，大約在北宋、遼、西夏三朝對峙時期（約為西元十、十一、十二、十三世紀時）形成土族，而後到青海河湟地區定居，及至元明時期，又吸納蒙古族遂形成今日之土族，此說中之沙陀係突厥系民族，白韃靼其源流不明確，其併入蒙古者為蒙古別支，此說稱宋遼西夏時始到河湟地區，不確，吐谷渾早在西元四、五世紀時，已立國於河湟地區，當時尚未見沙陀、韃靼之名。

#### 3.黃南藏族自治州同仁縣土族自身傳說

同仁縣土族約占全縣總人口 11.5%<sup>14</sup>，據 2010 年大陸第六次全國人口普查，同仁縣總人口為九萬人，則全縣土族人口約為萬餘人，此萬餘土族自認其先人係明朝初年（明朝自 1368~1644 年朱由檢死時）派到同仁的屯墾戍邊者，也有一部分係由海東地區民和及三川遷來者。此說與前兩說大為不同（以上三說大致均採用芊一之《青海民族史入門》一書）。

#### 4.源自蒙古說

<sup>13</sup> 參見《2011 年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 163。

<sup>14</sup> 見芊一之《青海民族史入門》，頁 34。



青海互助縣土族中廣泛流傳其祖來自蒙古人，因此自稱「蒙古爾」或「察罕蒙古爾」（白蒙古），並認為是成吉思汗大將格日利特（格熱台）率部留駐今互助縣一帶，之後與當時霍爾人通婚，逐漸繁衍而成今日的土族<sup>15</sup>。此說未提青海早住民族吐谷渾，再者「霍爾」乃當地對藏人對蒙古人之稱謂，如是則格日利特所部與霍爾人通婚，顯然無法理解。另有專著也稱指土族源於蒙古，其較值注意者稱：

「土族自稱『蒙古爾』或『蒙古爾孔』（意蒙古人），也有的自稱『察罕蒙古爾』（意為白蒙古）、『土昆』和『土戶』，後來統稱為土族。」<sup>16</sup>

這裡需注的是「蒙古兒孔」中的「孔」音，按「孔」、「胡」、「昆」等字讀音相近，其意為「人」，如上引「蒙古爾孔」人（意為蒙古人），如是將歷史倒推到西漢初期，匈奴孤鹿單于曾致書漢廷曰：

「南有大漢，北有強胡，胡者，天之驕子也。」<sup>17</sup>

經考諸所謂「胡」者，乃是匈奴語之音譯，在阿爾泰語系諸多民族語言中，其意均為「人」<sup>18</sup>，所謂「天之驕子」者，乃是自誇之詞，其本意仍是人。可見土族吸納蒙古族，應屬可信之事。

綜上諸說，土族應是以鮮卑族吐谷渾部（即慕容部）為主幹，在漫長歷史演進過程中，不斷與四周各民族混融而最後一波躍登歷史舞台者，係蒙古族，因此而有「蒙古兒孔」一詞之出現，這情形正如哈薩克族的主幹是古代烏孫族（漢武帝劉徹時曾兩度以宗室女為公主嫁烏孫王），在長期歷史過種過程，不斷吸納四周不同民族，如突厥、契丹、克烈、乃蠻、蒙古等，不能因此而指稱哈薩克為蒙古族，其主幹仍是古烏孫族，同理，土族的主幹是古吐谷渾，至於其他各族都是附麗於主幹的支葉而已。

#### （四）撒拉族

撒拉族，為中國大陸上人口不多的少數民族，據 2010 年大陸第六次

<sup>15</sup> 見編寫組《中國少數民族》，北京人民出版社，1981 年，上冊，頁 148。

<sup>16</sup> 見范玉梅、吳碧雲、開斗山、游智仁、鄭東《中國少數民族風情錄》，四川民族出版社，1987 年，頁 116。

<sup>17</sup> 見《漢書·匈奴傳》

<sup>18</sup> 見劉學鈞《匈奴史論》，台北南天書局，1987 年，頁 7~8。

全國人口普查，撒拉族人口為十三萬六百多人，占全大陸人口萬分之一，其中百分之九十以聚居於青海省海東地區循化撒拉族自治縣，其餘分布於與循化縣毗連之化隆縣甘都鄉，以及在循化縣東方甘肅省臨夏縣大河家村、積石山保安族東鄉族撒拉族自治縣。撒拉族自稱「撒拉兒」，簡稱「撒拉」；漢文文獻往往書作「沙刺族」、「薩拉」、「撒喇」或「撒拉回」等。

撒拉族語與維吾爾、烏孜別克等族語言接近，都屬阿彌泰語系突厥語族，由於長期與漢、回、藏各族毗鄰而居，在撒拉語中也吸納了相當不少的漢、回、藏語的詞彙。關於撒拉族的源流，向有多種不同說法，經過多年來研究、辯證，獲得比較一致的看法，認為撒拉族的源頭來自中亞撒馬爾罕，相傳古代撒馬爾罕地區有朮勒莽、阿哈莽兄弟二人，因遭國王忌恨與迫害，乃率領族人，牽一峰白毛駱駝、馱看故鄉的水和土以及一部《可蘭經》，離開撒馬爾罕，向東方尋找新的家園，經過跋山度漠，輾轉周折，來到今青海循化定居下來，今循化縣街子之駱駝泉及駱駝石，便為民族來源傳說的物證；除以上傳說之外，另從以下幾點也可證實其族源確係來自中亞地區：

- 1.就語言、體質方面看

撒拉語屬阿爾泰語系突厥語族烏古斯語組，及體質特徵方面看，均與中亞一帶各民族較為接近，可以證明有血緣上之關聯。

- 2.《元史》載有撒拉族在青海循化一帶活動事跡。

- 3.《多桑蒙古史》、噶什喀里《突厥語大辭典》，以及英文版《伊斯蘭大百科全書》、《回族源流考》等文獻，均載有撒拉族遷徙及活動紀錄，證實其係自中亞遷來循化一帶。

- 4.從撒拉族重要民俗看，如撒拉人娶親時，表演之《對委奧依納》（依撒拉語音譯，意為駱駝舞），從舞蹈內容也反映出撒拉族先人確係來自撒馬爾罕一帶。

- 5.從撒拉族居家庭院布置風格均帶有中亞色彩與當地漢、回、藏各族有明顯的不同。

- 6.從歷史背景及傳說遷徙路線看，極可能是蒙古西征時簽軍東來，最

後落腳循化。<sup>19</sup>

從以上所敘，可知撒拉族在蒙古崛起之十三世紀，已經入居青海，至今已有七個多世紀之多，其為青海地區世居民族，乃是無可爭議者。

### (五)回族

在敘述青海回族之前，應先對「回族」作一簡介，按在早期有關中國民族史或民族志之著作中，幾乎不承認有「回族」，但經過學術界多方研究，及實際從事民族識別後，確認回族既不是維吾爾族（古稱回紇）的簡稱，也不是指說漢語的人信奉了伊斯蘭教（在中國稱之為回教）後的稱謂，而確實是一個單獨的民族，但其民族的形成卻是經過漫長的時程，早在西元七世紀中葉，有阿拉伯人、波斯人到中國經商，留居廣州、泉州、杭州、揚州等地，歷經五代兩宋五六百年的不斷發展，這些人成為今日回族的一個源頭；及至十三世紀初葉，蒙古成吉思汗崛起，曾西征中亞、波斯、阿拉伯等地，攜來各該地不同民族東來，之後，東西交通大開，更多的中亞、波斯、阿拉伯各族商人，前來中國經商，而此等人均信奉伊斯蘭教（稱穆斯林），在元代官文書中通稱之為「回回」，按「回回」一詞，並非元代始有，早在北宋時沈括（1030~1094 年）在其所著《夢溪筆談》一書中，已出現「回回」一詞，沈括在該書卷五《樂律一》中稱，邊兵每得勝回，軍隊多高歌凱旋，但歌詞多市井鄙俚之詞，難登大雅，沈括曾在邊地督兵，特為之改作歌詞，其中有一首歌詞為：

「旗隊渾如錦綉堆，銀裝背嵬打回回；

先教淨掃安西路，待向河源飲馬來。」

這裡的「回回」顯然不是指中亞、波斯或阿拉伯人，按北宋時與西夏作戰（西夏係党項羌），這的「回回」是指西夏而言，而「待向河源飲馬來」也是指青海，不知何以元代將「回回」用以通稱中亞、波斯、阿拉伯人，這些被元代稱為回回者到中國後，絕大部分為軍士、農民、工匠、小部分為官吏、商人、宗教神職人員、學者，因通婚及社會經濟關係，與漢人、維吾爾、蒙古族等在長期相處中，逐漸形成為回回民族<sup>20</sup>，簡稱為回族。

<sup>19</sup> 大部參採《青海民族史入門》一書頁 48。

<sup>20</sup> 見編寫組《回族簡史》，寧夏人民出版社，1978 年，頁 1。

在中國大陸回族人數相當多，在少數民族中僅次於壯族，據 2010 年大陸第六次全國人口普查，回族有一千零五十八萬六千多人。據 1985 年統計青海省回族占全省人口 13.7%，據 2011 年資料青海省人口為六百三十四萬人<sup>21</sup>，經推算者青海回族應有八十六萬八千五百多人，主要分布在化隆回族自治縣、門源回族自治縣、民和回族土族自治縣、大通回族土族自治縣、西寧市城東區，此外湟中縣、祁連縣、尖扎縣、共和縣、貴德縣、烏蘭縣等地，均有回族分布其間。從上述回族形成時程看，其為青海世居民族之一，實不容置疑。

當然青海還有漢人及其他少數民族，吾人應知土地先人類而存在於世上，而且土地不會移動，人是會遷徙移動的，因此人到那裡，就屬於那個地方之人，土地從來不屬於人，只要居住在青海的人，無論是什麼民族，也無論誰先來，誰後到，都是青海人。

#### 四、結語

從以上所敘，當知青海地區自古以來就是一個多民族聚居地區，這是一個無法更易的史實，只能接受。按「青海」一詞最早諸文獻者，為北魏時酈道元（？~527 年）於其所注之《水經》中（俗稱《水經註》）卷《河水篇》稱：

「（臨羌）縣西有卑禾羌海者也，世謂之青海。」

既有「世謂之」，顯然之前已有「青海」之名，只是不知起於何時而已，按酈道元係五世紀至六世紀上半葉時人，其時吐谷渾已立國二百年左右，因此其所謂「世謂之」，很可能來自吐谷渾，是則「青海」一詞已有悠久歷史；在鮮卑族吐谷渾入據青海之前，文獻則稱之為西海、仙海、鮮海、鮮水海或卑禾羌海，可見與羌族有關，其時吐蕃（藏族）尚未為中原所知，顯然當時青海尚無吐蕃入居其地，此乃合理推論。

「青海」一詞最早出現於《水經注》，從此遂成為定稱，吐蕃王朝七世紀崛起後，向北侵入青海地區，在《敦煌吐蕃古藏文文書》中稱青海湖

<sup>21</sup> 以上回族占青海人口百分比及 2011 年青海人口，分別《青海人民史入門》頁 58，及《2011 年中華人民共和國行政區劃手冊》，頁 166。

爲「錯·溫波」，「錯」其意爲湖或海子，「溫波」意爲藍色或青色，可見係漢語「青海」之藏語意譯，此也可證明藏族，爲青海地區之晚住民族，較藏族更晚入居青海之蒙古族，其稱青海湖爲「庫克淖爾」或「庫庫淖爾」，按蒙語「庫庫」、「庫克」，其意爲「青色」，「淖爾」其意爲「湖」，「庫庫」有時也以「呼和」兩個漢字音譯，如「呼和浩特」（意爲青色之城），可見也是漢語「青海」兩字之意譯，從而也可知早在北魏（酈道元係北魏時人）時或更早已有漢人入住青海湖周圍，否則何以有「青海」之名？

據較舊的統計數據，1985 年青海省人口有四百零七萬三千多人，其中漢人有二百四十七萬，占總人口 60.4%，藏族有七十九萬多人，占全省人口 19.5%，回族五十四萬多人，占全省人口 13.7%，土族十三萬多人，占 3.3%，撒拉族有六萬五千多人，占 1.6%，蒙古族有五萬八千多人，占 1.3%，以上合計爲 89.8%，其餘 10.2%爲其他少数民族<sup>22</sup>。如果比率不變的話，依大陸 2011 年版《中華人民共和國行政區劃手冊》所載青海省人口有五百四十三萬多人，則漢應有三百二十七萬九千多人，藏族有一百零四萬八千多人，回族有七十四萬三千多人，土族有十七萬四千多人，撒拉族有八萬六千多人，蒙古族有七萬多人，其他少數民族有五萬五千多，很清楚的青海省是一個多民族聚居地區，而且藏族僅占全省人口五分之一弱，這個數字讓人很清晰的明白藏族不是青海省的主體民族，這是實況，任誰也無法改變，在青海定居的每個民族都是青海的世居民族，更何況全世界絕大部分國家憲法都有保障其國民有遷徙居住自由的條款，因此沒有任何理由要青海省境內任一民族遷離青海，這應是舉世共識。

但是十四世達賴喇嘛於其所著《達賴喇嘛自傳》（1990 年出版）的扉頁上放上一幅他所想像的「大西藏」地圖，就把有藏人居住的地區，都涵蓋在這幅「大西藏」之內，而十四世達賴喇嘛於 1988 年六月十五日，在法國斯特拉斯堡對歐洲議會演說中明白的說：

「大家都知道，我的國家西藏正在經歷一段非常困難的時期，……西藏的歷史有二千多年，而且是獨立的歷史。自西元

<sup>22</sup> 以上人口數字及比率見《青海民族史入門》頁 3。

127 年建國以來（原文是西 127 年諒係有誤），西藏從沒有把主權交給任何一個外來勢力。我們的鄰國蒙古、滿人、漢人、英國人、尼泊爾的廓爾喀人都曾想影響我們，那些時間都很短暫，而西藏人民從來沒有接受他們，把我們的主權讓給他們。……」

從這一段話可以看十四世達賴喇嘛顯然要把「大西藏」與「我的國家西藏」等同起來，但是只要翻開中國清朝的《大清會典·理藩院則例》一看，其中詳細的規定了有關統治西藏的法條，細到喇嘛連所穿袈裟的顏色都有所規定，違者論罰<sup>23</sup>，西藏會是一個國家嗎？再看十四世達賴喇嘛說「西藏從來沒有把主權交給任何一個外來勢力。」按「主權」一詞乃是近代歐洲民族國家興起後，才有的新觀念、新詞匯，西藏當然不會把不曾有的新觀念、新詞匯（主權）「交給任何一個外來勢力」，精通因明、唯識的十四世達賴不可能不知道這句話的不合邏輯，他仍然如此說，只是想欺騙對中國歷史無知的西方人而已，照他的說法，青海是涵蓋在「大西藏」之內，為「西藏國」的一部分，讓青海省百分之八十以上的非藏人，成為達賴「喇嘛王國」的臣民，合適嗎？

<sup>23</sup> 見嘉慶朝《大清會典·理藩院則例》，北京中國社科院邊疆史地研究中心編《清代理藩院資料輯錄》一書嘉慶朝，1988 年，頁 85。

## 布庫里雍順名稱解析

張華克

中國邊政協會常務監事

### 摘要

布庫里雍順為滿洲始祖神話〈三仙女〉故事裡的主角，以往其名字常被解釋為「英雄」或「雍順」，看似合理，實則有其矛盾性存在。經探索滿漢史料及對比各國類似神話後了解，〈三仙女〉的出現當在天聰七年（1633）左右，並非古來傳說。且其原始稿本，則脫胎於喇嘛所提供的藏族「聶赤贊普」文獻，又稱〈肩輿王〉的始祖事蹟，故其含意與天降神人有關。再比對《魏書》的高句麗建國朱蒙神話，可知朱蒙的降生與太陽崇拜有關。由此反覆推敲，從滿語發音慣例中了解「雍順」即「雍仲」，「雍仲」正是藏語卍字的讀音。因此可以歸納出滿語「雍順」即藏語「雍仲」或「卍字」，而卍字具有三種含意，就是太陽、火、吉祥等三種意思，正合北亞太陽崇拜或日石文化的普遍現象。

**關鍵字：**布庫里雍順 日石文化 太陽崇拜 雍仲 卍字

### 壹、前言

布庫里雍順為滿洲始祖神話〈三仙女〉故事裡的主角，也是創造滿洲的第一人。以往該名字少人分析，各界對其均認識不深。

經切入探索布庫里雍順這個名稱，至少能得到兩個部分，可以找出解釋，即「布庫里」與「雍順」二個詞根。

「布庫里」是黑龍江畔一座小山名，其含意淺白，當無任何爭議。而「雍順」一詞，滿文字典裡則是查無此字，<sup>1</sup>因此翻譯起來，就會有些周折。

以往在《清太祖武皇帝實錄》裡，布庫里雍順被解釋為「布庫里英雄」<sup>2</sup>，而在《滿洲實錄》裡，卻寫成「布庫哩雍順」<sup>3</sup>，頗不相同。有學者認為「布庫里雍順是英雄的滿文音譯」，<sup>4</sup>所根據的理由則源自於民初學者孟森的講法，「雍順」一詞應為「英雄」的意思，至於何以會改寫成「雍順」，反而成為「不可解之夷語」。<sup>5</sup>

這種理論，起因於孟森是有名的共和派史家，對清廷篡改和修飾《清實錄》的行為，早已不滿。<sup>6</sup>因此抓到可批評《清實錄》的史料，就奉為圭臬，卻不辨識其是否屬實。至於孟森這種全從漢人、漢語的觀點出發的考據方式，並沒有考慮到滿人的發音機制與思維模式，當不足取，這點以下會詳細加以說明。

## 貳、以往解釋

其實無論「雍順」或「英雄」，就一個名字來說，都不是壞事。「雍順」大方、「英雄」豪氣。

但是如果同一個滿文詞彙，卻將「雍順」與「英雄」解釋並列，看起來就會有點格格不入了。因為「英雄」具叛逆性格，是開拓者。而「雍順」講究的是中雍順從，是守成者。在語意方面，顯然並不具備模稜兩可

<sup>1</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，（臺北市：學海書局，民 63[1974]，初版），頁 477。滿文有一詞略為接近「雍順」者，即「young seme 獸蠱」，語意十分負面，當不至於成為取名的素材。

<sup>2</sup> 莊吉發，〈《清太祖武皇帝實錄》敘錄〉，《故宮圖書季刊》，（台北市：國立故宮博物院，民 59[1970]1 月，第 1 卷第 1 期），頁 59。

<sup>3</sup> 華文書局，《滿洲實錄》，（台北市：華文，民 53[1964]，與《大清太祖高皇帝實錄》合輯），頁 2-6。

<sup>4</sup> 金藝鈴，〈朝鮮與滿族神話之比較——以朱蒙神話與布庫里雍順神話為中心〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》，（成都市：西南民族大學學報，2008 年第 4 期），頁 152。

<sup>5</sup> 孟森，《滿洲開國史講義》，（北京市：中華書局，2006，第 1 版），頁 110。

<sup>6</sup> 謝貴安，〈民國學者應用、整理和研究《清實錄》初探〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》，（成都市：四川師範大學學報，第 40 卷第 1 期，2013 年 1 月），頁 136。



的空間。一般神話裡，英雄具有如下特質：

1・英雄最初不應是氏族或部落的領袖人物，更不能是國王和宰相。他是普通百姓中的一員，至多他是出身氏族領袖家族的後起之秀。2・英雄一般都有不平凡的出生和曲折的經歷。神話中的英雄往往先是遭逢不幸，經歷許多坎坷與磨難，在各種艱難困苦中立下赫赫功勳，在極其惡劣的環境中展現出自己的不同凡響。3・英雄一般都有非凡的能力，甚至具有某些只有神靈才具有的神奇能力，或者會得到神靈的特殊幫助。神靈會垂青於他，給他以力量和智慧，使他最終戰勝對手，獲得勝利。英雄神話中的英雄是神祇與英雄的統一。4・英雄業績是英雄的基礎。英雄經過千難萬險作出一番驚天動地的事業，這個事業使他成為英雄。英雄不是普通的人物，他肩負著鏟除邪惡勢力和維護氏族利益的重任。英雄往往是氏族集體的希望。5・英雄神話中的主人公，大都有一段與眾不同的神奇愛情和婚姻。美女配英雄，但有時英雄也會因為美女而使自己走上毀滅之路。<sup>7</sup>

而且由於英雄不是普通的人物，不走中道，因此其結局就產生了多樣性。成功的英雄，後來會被推舉成氏族領袖，或躍登上國王的寶座。運氣差的就可能走上失敗的道路，甚致步向毀滅，難免大起大落。只是英雄必然是英雄神話的靈魂，在神話中是備受歌頌的對象，這一點是不會改變的。<sup>8</sup>

雖然布庫里雍順曾創建滿洲，又有有不平凡的出生，似乎符合英雄的條件，但是如果將〈三仙女〉故事與其原版比較，又會讓人覺得布庫里雍順的英雄性，天生就有所欠缺，並不完備。現將《清太祖武皇帝實錄》原文展示如下：

滿洲原起於長白山之東北布庫里山下一泊，名布兒湖里。

初，天降三仙女浴於泊，長名恩古倫，次名正古倫，三名佛古倫。浴畢上岸，有神鵲啣一朱果置佛古倫衣上，色甚鮮妍，佛古倫愛之不忍釋手，遂啣口中，甫着衣，其果入腹中，即感而成孕。告二姊曰：「吾覺腹重，不能同升，奈何？」二姊曰：

<sup>7</sup> 王增永著，《神話學概論》，（北京市：中國社會科學，2007，第1版），頁287-288。

<sup>8</sup> 王增永著，《神話學概論》，（北京市：中國社會科學，2007，第1版），頁288。

「吾等曾服丹藥，諒無死理，此乃天意，俟爾身輕上升未晚。」遂別去。佛古倫後生一男，生而能言，倏爾長成。母告子曰：「天生汝，實令汝為夷國主，可往彼處。」將所生緣由一一詳說，乃與一舟：「順水去即其地也。」言訖，忽不見。其子乘舟順流而下，至於人居之處登岸，折柳條為坐具，似椅形，獨踞其上。彼時長白山東南鰲莫惠地名鰲朵里城名內，有三姓夷酋爭長，終日互相殺傷，適一人來取水，見其子舉止奇異，相貌非常，回至爭鬥之處，告眾曰：「汝等無爭，我於取水處遇一奇男子，非凡人也。想天不虛生此人，盍往觀之？」三酋長聞言罷戰，同眾往觀。及見，果非常人，異而詰之，答曰：「我乃天女佛古倫所生，姓愛新華言金也覺羅姓也，名布庫里英雄，天降我定汝等之亂。」因將母所囑之言詳告之。眾皆驚異曰：「此人不可使之徒行。」遂相插手為輿，擁捧而回。三酋長息爭，共奉布庫里英雄為主，以百里女妻之，其國定號滿洲，乃其始祖也。南朝誤名建州。<sup>9</sup>

仔細觀察這個〈三仙女〉故事，布庫里雍順（即布庫里英雄）從出生到成王，只做出過兩件事，讓人略有印象。第一是「乘舟順流而下」，第二是「折柳條為坐具」，這兩件事情，是任何成年人都能辦到的事情，相當簡單，談不上「神靈才具有的神奇能力」。與前述神話中的英雄條件：「往往先是遭逢不幸，經歷許多坎坷與磨難，在各種艱難困苦中立下赫赫功勳，在極其惡劣的環境中展現出自己的不同凡響。」大相逕庭。因此將這個故事主角的名稱，定名叫做「英雄」，實在令人存疑。

〈三仙女〉神話，其實大部分襲自藏族〈肩輿王〉故事，小部分採自《史記》的〈殷契〉，時間約在天聰七年（1633）左右：

〈三仙女〉當出現在天聰七年（1633）左右，其中尤以西藏喇嘛獻計的成份居多。…另又以比例計算，〈三仙女〉中的七分之六，係翻抄自吐蕃王統故事〈肩輿王〉，算是主體，僅

<sup>9</sup> 莊吉發，〈《清太祖武皇帝實錄》敘錄〉，《故宮圖書季刊》，（台北市：國立故宮博物院，民 59[1970]1 月，第 1 卷第 1 期），頁 59。

只七分之一，與《史記》的〈殷契〉傳說有關，可稱枝節。<sup>10</sup>

因此可以拿〈肩輿王〉故事跟〈三仙女〉神話，作出一些簡單的對比。相對的來看，在藏族〈肩輿王〉故事裡，藏王「聶赤贊普」的身世可就傳奇多了，<sup>11</sup>這點可以在《西藏史大綱》裡清楚看到，瞭解這個藏王何以被人視為「英雄」：

爾時巴特沙拉國烏迪雅納汗生一子，其髮圓旋，牙如白螺，足如鵝掌，目如鳥雀，下睫上附，諸妙相全備。令善占之必喇滿占之，曰：此子剋父，應殺之。其父敕官屬往殺之。加諸鋒刃利器，皆不能傷，於是計窮，貯以銅匣，棄擲恒河中。有附近外沙里城之種地老人，適在江岸種地，見江面有漂浮之匣，撈取開看，見一端正小兒，此老人因無子嗣，欲養之，遂藏置樹挺間，群鳥銜鮮果，眾獸銜淨肉以哺之。後能言，因問我係何人？為誰之子？老人悉以前事告知之，遂懷慚尋向東邊雪山而去。至拉里薑托山，由拉里囉勒博山之九級福階降下，至雅爾隆贊唐所有之四戶塔前，眾方看見，爭問爾家何處？何人之子？是何姓名？竟不答言。但順手以食指指天，眾見其相異常人，咸歎曰：爾殆天之子乎？乃答曰：我是天子，乃古昔瑪哈薩瑪迪蘭咱汗之後裔（瑪哈薩瑪迪蘭咱汗，天竺語為「眾所推尊之汗、額訥特阿克（中印度）肇造之王」）。遂將其從前事跡盡告眾知。眾皆謂：前此浮江不死，繼又得眾鳥獸爭哺，是真天子也。遂縛木椅凳以為肩輿，令坐其上，昇上純雪之善布山嶺，眾皆歡忭，歲次戊申即汗位。遂稱為尼雅持贊博汗。由此勝四方各部落，而為八十八萬土伯特國王。（紹按：太古社會篤古怖新，其交於鬼神尤謹，如歷初生民一篇，與此

<sup>10</sup> 張華克，〈〈三仙女〉傳說探源〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 104[2015]12 月，204 期），頁 140。

<sup>11</sup> 聶赤贊普（藏文：gNya'-khri bTsan-po），是西藏傳說中的第一位藏王。據說中西藏山南地區的悉補野部地方首領，於公元前 127 年即位，是為吐蕃之祖先，現在乃東縣境內的雍布拉康宮殿即為其修建。

意旨相同，蓋非此不足以表異於恒常，而震驚於愚昧也。）<sup>12</sup>

以上這個故事提到，聶赤贊普一出生下地，長相就相當驚世駭俗：「其髮圓旋，牙如白螺，足如鵝掌，目如鳥雀，下睫上附，諸妙相全備」，<sup>13</sup>可說面貌長得相當不尋常。由於巫師說這個嬰兒剋父，國王烏迪雅納汗就命令屬下，去殺掉這個嬰兒，卻因：「加諸鋒刃利器，皆不能傷」，屬下無計可施，只好將小嬰兒裝入銅匣，往恒河裡面扔：「貯以銅匣，棄擲恒河中」。誰知還是無法將小嬰兒淹死，卻被一個老農民救起。老農將嬰兒放在樹幹上，發現嬰兒竟有呼喚鳥獸的超能力：「群鳥銜鮮果，眾獸銜淨肉以哺之」，後來這個小孩長大了，單獨來到雅爾隆贊唐（雅隆河谷），當地人才因其傳奇的出身，將之馱回大家聚居的地方，擁立為王，稱為聶赤贊普，也就是肩輿王。

這裡所說到的聶赤贊普所具備與經歷的「妙相全備」、「利器無傷」、「浮江不死」、「鳥獸爭哺」等四項神跡，都是〈三仙女〉神話中所十分缺乏的。

在〈三仙女〉故事之中，布庫里雍順不但沒有遭逢任何不幸與磨難，卻還有仙女佛古倫從小到大的仔細照料，佛古倫甚至在其成年時，備好了小船一艘，指明去路，才放心的登天而去。布庫里雍順有如開在溫室裡的花朵一般，備受呵護。無怪有學者會認為，「母愛對建國始祖的天才的神聖性會引致模糊或淡化的逆作用」，<sup>14</sup>看來真是不假。

因此布庫里雍順雖名為「英雄」，實際上全然無法與其前身藏族〈肩輿王〉故事裡藏王「聶赤贊普」的身世相比。無論從長相到事跡，布庫里雍順都乏善可陳。這麼一說，要把布庫里雍順稱為布庫里英雄，真有些名不符實。孟森的漢式解讀，也就存有疑義了。

<sup>12</sup> 吳燕紹編著；吳豐培校補，《西藏史大綱》，（北京市：學苑，2003，第1版，收入「中國西藏及甘青川滇藏區方志彙編·第七輯，近現代學者編著涉藏志乘」），頁2-3。由於藏語翻譯的關係，這個故事裡所說的「尼雅持贊博汗」就是「聶赤贊普」的異譯，意思一樣是「肩輿王」。

<sup>13</sup> 下睫上附。睫本義：眼睫毛，眼睛周圍分上睫毛、下睫毛，一般人上睫毛往上、下睫毛往下，下睫上附是指下面的眼睫毛往上翻，頗不正常。

<sup>14</sup> 金藝鈴，〈朝鮮與滿族神話之比較——以朱蒙神話與布庫里雍順神話為中心〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》，（成都市：西南民族大學學報，2008年第4期），頁152。

### 叁、系列版本

由於〈三仙女〉神話是明顯模仿自〈肩輿王〉故事，那麼很容易讓人聯帶懷疑，〈肩輿王〉故事是不是就真是一個原創的英雄神話呢？

其實這類神話已經有人分析過，大多都是人類學中所說的「傳播」效果，不可能都是原創，例如《文明的起源 Man makes himself》一書中，記錄了許多事例，都與文明的傳播有關：

文字確曾使思想、語言獲得了方便的傳播方法，西臺人(Hittites)也傾全力來學習巴比倫人的科學成果，不僅如此，巴比倫人和埃及人在科學上的想法，亦反應於古代斐尼基人（自西元前十六世紀以來，在敘利亞北部地中海海岸以貿易立國的一個國家，曾移民至海外各地，後來被亞歷山大大帝所征服。）的文獻之中，如果埃及人確曾輸入克里特島的醫事，則克里特島的米羅斯人必也自尼羅河流域輸入埃及文明，希臘人甚至於在黑暗時代來臨之前，已把巴比倫和埃及的科舉的成果普及愛琴海沿岸了。由此看來，我們實在無從了解文化傳播的可能界限，已具有以圓規來畫成圓、外接三角形、正方形之印度河畔的都市裝飾藝術，顯示在西元前二五〇〇年印度已有了幾何學，二千年之後的山斯克立特語（西元前六世紀左右的印度語，東方人稱之為天竺語。）的儀式、祈禱書，證實了印度人已大規模地應用了幾何學的知識。印度人亦曾對巴比倫的數學提供了些許的貢獻，儘管我們無法以積極的證據來加以證明，但我們後世所使用之「0」的數字，乃是巴比倫人取自印度的一個記號，因此，最初的都市文明和文字的三個中心地，使科學傳統的確立，獲得了無比的助力，而希臘人更促進了這傳統的發達，並把它傳給了後世的人們。<sup>15</sup>

因此文明的傳佈和影響，是從主要的文明中心散播出來的影響，創造出無數的次要中心：

<sup>15</sup> 寇魯頓·查伊魯德(V. Gordon Childe)著；蘇錫淇譯，《文明的起源 Man makes himself》，（高雄市：文皇，民65[1976]，初版），頁244-245。

在世界上許多地區研究的人類學者——無論在遙遠的阿富汗或印度鄉下或中南半島或菲律賓信回教的民答那峨——都發現他們所處的社區，並非沒有歷史，文化上也不是孤立的，也不是獨立發展的新石器時代的探險者。這些民族以具有古老歷史的當地方式，信奉某些意識型態和宗教，而這些意識型態和宗教是在幾千哩外由別的完全不同文化的異民族首先造就出來的。尤其當人類學者研究的社區，屬於一個更大的具有歷史、哲學、宗教思想等文獻源流的社會時，就會觸到「大傳統」和「小傳統」的問題。<sup>16</sup>

由於文明具有相互習染的特性，小傳統是被包含在大傳統之中，因此當大傳統具備某些特別的意識型態和宗教時，小傳統會很自然的因傳佈而接納採用，而非自行獨立發展。基於這種大、小傳統觀念，於是許多人對於滿人的〈三仙女〉、藏族〈肩輿王〉之類的英雄故事，都以同理視之，認為其中情節，應當是大同小異的：

在世界各民族的神話傳說中，那些英勇不凡的人物都有出生即“被棄”的情節——周王朝的始祖后稷、高句麗王朱蒙、滿族始祖布庫里雍順、烏孫王昆莫、突厥王阿史那父、巴比倫的吉爾伽美什、古希臘的珀耳修斯、古希臘的俄狄浦斯、古希臘的帕里斯等等，還有在中同民間廣泛流傳的江流兒(玄奘)、包公等傳說。“這些棄兒不是創業祖先、大酋族長、后妃王侯，就是貴胄、英雄(所謂‘棄兒多貴’)說明，唯其貴顯，才需要通過複雜的考驗；而唯其通過複雜的考驗，才能成為貴顯”。<sup>17</sup>

這個英雄故事清單裡，洋洋灑灑列了十一種出生即「被棄」的情節，卻並沒有藏族〈肩輿王〉故事。由此可以推測，漏網之魚一定不少。

在另外一份清單裡，把出生即「被棄」的情節，乾脆稱為「漂來的孩子」，與藏族始祖〈肩輿王〉的遭遇相似，其中又提到滿族始祖布庫里雍

<sup>16</sup> 基辛(R. Keesing)著；張恭啓、于嘉雲譯，《人類學緒論》，（台北市：巨流，民78[1989]，一版），頁179。

<sup>17</sup> 劉雪玉，常銳，〈母題視野下的滿族英雄故事〉，《滿族研究》，（瀋陽市：遼寧省民族研究所，2015年01期），頁64。

順，現在列示於下：

“漂來的孩子”是在中外敘事文學中一個非常常見的情節單元。廣泛出現在世界各國的神話、傳說、民間故事中並被後世的書面文學作品所承繼兩河流域兩千年前的蘇美爾——阿卡德國王薩爾貢一世描述自己的身世說：“我母親…把我放在一個蘆葦籃子裡，用瀝青塗閉籃口，把我拋在河裡，河水沒有淹沒我，河水把我帶走，把我帶給了灌溉者阿基”這是世界上最早見諸記載的“漂來的孩子”情節單元。古代以色列的著名酋長摩西的生母也曾將小摩西放在竹籃裡隨尼羅河水漂流。後來被埃及公主拾回後扶養成人。所以摩西一名釋為“水中的孩子”這兩個隸屬不同文化圈的英雄主人公與中國東北地區滿族始祖愛新覺羅·布庫里雍順的經歷如出一轍。他是天女吞紅果而生。生下後放在一小木筏上沿牡丹江漂流而下。被下游的人們拾養。四大名著之一《西遊記》中，幼小的玄奘也是漂流至鎮江，蒙金山寺方丈施救收留並撫育成人的。與摩西相似，他也被稱為“江流兒”可見這是一個空間到時間的跨度範圍都極大、複製極其頻繁的情節單元。越是這樣的情節單元。越能夠有效地承載人類的集體無意識內涵。越有著不朽的原型意義。<sup>18</sup>

在這份清單裡，提到了有名的章回小說《西遊記》。《西遊記》一書，約寫成於明朝中葉，即十六世紀七十年代，為一本相當著名的神話小說。故事的主人翁玄奘，幼小時曾為母拋棄，漂流至鎮江，蒙金山寺方丈施救收留，命名為江流，才得以撫育成人。這與本文的主題滿族始祖愛新覺羅·布庫里雍順的經歷幾乎如出一轍。布庫裡雍順是天女吞朱果而生，生下後乘坐在一艘小木船上，沿江漂流而下，被下游的人們擁戴而成王的。

類似的故事在世界各地都有。例如古代以色列的著名酋長摩西的生母也曾將小摩西放在竹籃裡隨尼羅河水漂流，後來被埃及公主拾回後扶養成

<sup>18</sup> 姜婷婷，鐘健，〈“漂來的孩子”情節單元的原型闡釋〉，《時代文學(下半月)》，（濟南市：山東省作家協會，2010年09期），頁121。

人，接著成爲著名的宗教領袖。由於這些故事的結構相當類似，卻又隸屬於不同文化圈，使得人類學中所說「傳播學派」的理論，似乎又得到一番印證。以下摘錄幾段「漂來的孩子」故事，以便跟布庫里雍順的經歷相互比較：

### 一、魚腹癡那

《大唐三藏取經詩話》，爲宋代話本，明朝《西遊記》的前身。書分上中下三卷，凡十七節，中卷第七節結尾及第八節前半部分亦缺。由於卷末有「中瓦子張家印」六字題款，據王國維先生考定中瓦子爲宋臨安府的街名，乃倡優劇場的所在，方推測《大唐三藏取經詩話》爲宋代話本。此本原藏日本高山寺，後歸大倉喜七郎，1916 年羅振玉據以影印，才開始再度流傳於中國。〈到陝西王長者妻殺兒處第十七〉是《大唐三藏取經詩話》中最後的一節，其中有一段故事與玄奘的「江流兒」故事，頗爲相似。由於原名〈到陝西王長者妻殺兒處第十七〉太長，另起名〈魚腹癡那〉，以方便記誦：

回到河中府，有一長者姓王，平生好善，年三十一，先喪一妻，後又娶孟氏。前妻一子，名曰癡那；孟氏又生一子，名曰居那。長者一日思念考妣之恩，又憶前妻之分；廣修功果，以薦亡魂。又與孟氏商議：「我今欲往外國經商，汝且小心爲吾看望癡那。此子幼小失母，未有可知，千萬一同看惜。」遂將財帛分作二分，「一分與你母子在家榮謀生計，我將一分外國經商。回來之日，修崇无遮大會，廣布梁緣，薦拔先亡，作大因果。」祝付妻了，擇日而行。妻送出門，再三又祝看望癡那，无令疏失。去經半載，逢遇相知人回，附得家書一封，繫鼓一面，滑石花座，五色繡衣，怨般戲具。孟氏接得書物，拆開看讀，書上只云與癡那收取。「再三說看管癡那，更不問著我居那一句！」孟氏看書了，使生嗔恨，毀剝封題，打碎戲具；生心便要陷害癡那性命。一日，與女使春柳言說：「我今欲令癡那死卻，汝有何計？」春柳答云：「此是小事。家中有一鉗鑊，可令癡那入內坐上，將三十斤鐵蓋蓋定，下面燒起猛火燒煮，豈愁不死？」孟氏答曰：「甚好！」明日，一依如



此，令癡那入內坐，被佗蓋定，三日三夜，猛火煮燒。第四日扛開鐵蓋，見癡那從鉛鑊中起身唱喏。孟氏曰：「子何故在此？」癡那曰：「母安我此，一釜變化蓮花坐，四伴是冷水池；此中坐臥，甚是安穩。」孟氏與春柳敬惶，相謂曰：「急須作計殺卻！恐長者回來，癡那報告。」春柳曰：「明日可藏鐵甲於手，領癡那往後園討櫻桃喫，待佗開口，鐵甲鉤斷舌根，圖得長者歸來，不能說話。」明日一依此計，領去園中，鉤斷舌根，血流滿地。次日起來，遂喚一聲「癡那」，又會言語。孟氏問曰：「子何故如此？」癡那曰：「夜半見有一人，稱是甘露王如來，手執藥器，來與我延接舌根。」春柳又謂孟氏曰：「外有一庫，可令他守庫，鎖閉庫中餓殺。」經一月日，孟氏開庫，見癡那起身唱喏。孟氏曰：「前日女使鎖庫，不如子在此中。子一月日間，那有飯食？」癡那曰：「饑渴之時，自有鹿乳從空而來。」春柳曰：「相次前江水發，可令癡那登樓看水，堆放萬丈紅波之中；長者回來，只云他自撲向溪中浸死。方免我等之危。」孟氏見紅水泛漲，一依所言，令癡那上樓望水，被春柳背後一推，癡那落水。孟氏一見，便云：「此回死了！」方始下樓，忽見門外有青衣走報：「長者回歸。」長者在路中早見人說，癡那落水去了，行行啼哭；才入到門，舉身自撲。遂乃至孝，擇日解還无遮法會，廣設大齋。三藏法師從王舍城取經回次，僧行七人，皆赴長者齋筵。法師與猴行者全不喫食。長者問曰：「師等今日既到，何不喫齋？」法師曰：「今日中酒，心內只憶魚羹，其他皆不欲食。」長者聞言，无得功果，豈可不從？便令人尋買。法師曰：「小魚不喫，須要一百斤大魚，方可充食。」僕夫尋到漁父舡家，果得買大魚一頭，約重百斤。當時扛回家內，啟白長者，魚已買回。長者遂問法師作何修治。法師曰：「借刀，我自修事。」長者取刀度與法師。法師咨白齋眾、長者：「今日設无得大齋。緣此一頭大魚，作甚罪過？」長者曰：「有甚罪過？」法師曰：「此魚前日吞卻長子癡那，見在肚中不死。」

眾人聞語，起身圍定。被法師將刀一劈，魚分二段；癡那起來，依前言語。長者抱兒，驚喜倍常，合掌拜謝法師：「今日不得法師到此，父子無相見面！」大眾歡喜。長者謝恩，乃成詩曰：「經商外國近三年，孟氏家中惡意偏。遂把癡那推下水，大魚存入腹中全。卻因今日齋中坐，和尚沉吟醉不鮮。索討大魚親手煮，爺兒再覩信前緣。」法師曰：「此魚歸東土，置僧院，卻造木魚，常住齋時，將槌打肚。」又成詩曰：「孟氏生心惡，推兒入水中。只因無會得，父子再相逢。」眾會共成詩曰：「法師今日好因緣，長者癡那再出天。孟氏居那無兩樣，從今衣祿一般般。」<sup>19</sup>

這段〈魚腹癡那〉故事主角癡那被推下水，卻因遭大魚吞下，存入腹中而得以保全性命。說來與藏族〈肩輿王〉故事裡，聶赤贊普所經歷的「浮江不死」神跡是十分接近的。後來這個故事裡的主角，由癡那變成了唐三藏，配角由後母孟氏轉成了歹徒劉洪，發展更為離奇，下一段〈江流僧〉故事，就是其中的一段摘要。

## 二、江流玄奘

玄奘的〈江流僧〉故事，來自吳承恩《西遊記》中第九回〈陳光蕊赴任逢災 江流僧復讎報本〉中介紹唐三藏身世的一個段子。小說裏的唐僧，俗姓陳，小名江流（江流兒），法名玄奘，號三藏，唐太宗賜姓為唐，據說是如來佛祖第二弟子金蟬長老所轉世投胎。他是遺腹子，父母親有一段淒慘、離奇的遭遇。他的父親陳光蕊，母親殷溫嬌，在赴任江州知州途中，被水寇劉洪所害，幸得洪江龍王相助，用定顏珠保存屍身。而殷溫嬌在生下兒子玄奘後，害怕遭到劉洪毒手，將嬰兒綁在木板上，順水流去，一直飄到金山寺腳下，方為長老和尚所救，取個乳名，叫做江流。十七年後，江流（唐僧）復仇成功，陳光蕊也得以還陽。以下是水寇劉洪冒充陳光蕊，帶著身懷有孕的殷溫嬌到江州上任的一個段子：

卻說殷小姐痛恨劉賊，恨不食肉寢皮。只因身懷有孕，未

<sup>19</sup> 宋人撰，《大唐三藏取經詩話 三卷》，（臺北市：世界書局，民 47[1958]），頁 35-40。

知男女，萬不得已，權且勉強相從。轉盼之間，不覺已到江州。吏書門皂，俱來迎接。所屬官員，公堂設宴相敘。劉洪道：「學生到此，全賴諸公大力匡持。」屬官答道：「堂尊大魁高才，自然視民如子，訟簡刑清。我等合屬有賴，何必過謙？」公宴已罷，眾人各散。光陰迅速。一日，劉洪公事遠出。小姐在衙思念婆婆、丈夫，在花亭上感嘆。忽然身體困倦，腹內疼痛，暈悶在地，不覺生下一子。耳邊有人囑曰：「滿堂嬌，聽吾叮囑：吾乃南極星君，奉觀音菩薩法旨，特送此子與你。異日聲名遠大，非比等閑。劉賊若回，必害此子，汝可用心保護。汝夫已得龍王相救，日後夫妻相會，子母團圓，雪冤報仇有日也。謹記吾言。快醒，快醒。」言訖而去。小姐醒來，句句記得，將子抱定，無計可施。忽然劉洪回來，一見此子，便要淹殺。小姐道：「今日天色已晚，容待明日拋去江中。」幸喜次早劉洪忽有緊急公事遠出。小姐暗思：「此子若待賊人回來，性命休矣。不如及早拋棄江中，聽其生死。倘或皇天見憐，有人救得，收養此子，他日還得相逢…」但恐難以識認，即咬破手指，寫下血書一紙，將父母姓名、跟腳緣由，備細開載；又將此子左腳上一個小指，用口咬下，以為記驗。取貼身汗衫一件，包裹此子，乘空抱出衙門。幸喜官衙離江不遠。小姐到了江邊，大哭一場。正欲拋棄，忽見江岸岸側飄起一片木板，小姐即朝天拜禱，將此子安在板上，用帶縛住，血書繫在胸前，推放江中，聽其所之。小姐含淚回衙不題。卻說此子在木板上順水流去，一直流到金山寺腳下停住。那金山寺長老叫做法明和尚，修真悟道，已得無生妙訣。正當打坐參禪，忽聞得小兒啼哭之聲，一時心動，急到江邊觀看，只見涯邊一片木板上，睡著一個嬰兒。長老慌忙救起，見了懷中血書，方知來歷。取個乳名，叫做江流，託人撫養。血書緊緊收藏。光陰似箭，日月如梭。不覺江流年長一十八歲。長老就叫他削髮修行，取法名為玄奘，摩頂受戒，堅心修道。一日，暮春天氣，眾人同在松陰之下講經參禪，談說奧妙，那酒

肉和尚恰被玄奘難倒。和尚大怒，罵道：「你這業畜，姓名也不知，父母也不識，還在此搗甚麼鬼？」玄奘被他罵出這般言語，入寺跪告師父，眼淚雙流道：「人生於天地之間，稟陰陽而資五行，盡由父生母養，豈有為人在世而無父母者乎？」再三哀告，求問父母姓名。長老道：「你真個要尋父母，可隨我到方丈裡來。」玄奘就跟到方丈。長老到重梁之上，取下一個小匣兒，打開來，取出血書一紙、汗衫一件，付與玄奘。玄奘將血書拆開讀之，才備細曉得父母姓名，並冤仇事跡…。<sup>20</sup>

當然，後來玄奘在師父允許之下，帶著血書，一路化緣，徑至江州，得以母子相會。接著玄奘、溫嬌合計，調來官兵，將歹徒劉洪擒拿，在江邊正法，報了父仇。此舉驚動水府，龍王見狀立即將陳光蕊還魂送回，一家人終得團圓。

當江流（唐僧）綑在木板上，順水流去，一直飄到金山寺腳下時，江流不過是一個嬰兒，能夠「浮江不死」，當然是一件罕見的神跡了。

### 三、摩西先知

摩西，是西元前十三世紀的猶太人先知。天主教稱其為梅瑟，伊斯蘭教稱之為穆撒。摩西是舊約聖經〈創世記〉、〈出埃及記〉等前五章的執筆者，名聲顯赫。摩西曾帶領在埃及過著奴隸生活的希伯來人，抵達神所預備的流著奶和蜜之地——迦南（在今天約旦河與死海的西岸一帶，即巴勒斯坦），摩西傳達神諭，寫下〈十誡〉，給希伯來人民遵守，<sup>21</sup>因此史學界認為他是猶太教的創始者，在猶太教、基督教、伊斯蘭教裡都算是重要的先知。以下摘錄一段四世紀古羅馬時代，由尼撒的主教格列高利所著《摩西的生平》中的文字，<sup>22</sup>中文譯本來自希臘文本，可說是摩西出世的標準版本：

<sup>20</sup> 吳承恩著，《西遊記》，（北京市：人民文學出版社，1992，第1版，收入中國古典文學讀本叢書），頁103-105。

<sup>21</sup> 希伯來人自稱「以色列人」，在公元前11世紀建立了以色列王國，首位國王是掃羅王，第二位是大衛王，第三位國王是大衛王之子所羅門。所羅門王在位時期國力鼎盛，所羅門王死後，國家分裂成以色列（北國）和猶大（南國）兩個國家。

<sup>22</sup> （古羅馬）尼撒的格列高利著；石敏敏譯，《摩西的生平》，（北京市：三聯書店，2010，第1版），導論頁1-25。

經上說，摩西出生的時候，正是那個暴君立法，企圖禁止希伯來人生養男孩的時候。然而，摩西在其外在的恩典中就已經預示了他最終要做出的全部貢獻。他還在襁褓中就已顯得俊美，這樣的孩子，父母不忍殺死，就藏了下來。後來當暴君威逼得緊的時候，摩西的父母也不是簡單地把他扔到尼羅河了之，而是把他放在一個箱子裡，箱角抹上石漆和石油，然後放入河中，隨水漂流。(那些認真記載摩西故事的人就是這樣敘述的。)箱子受到某種神聖力量的引導，沿著傾斜的河堤漂到了一個地方，然後，在水浪的拍擊下，很自然地被沖到了岸上。國王的女兒碰巧來到長滿青草的岸邊，就是箱子被沖上來的地方，此時箱子裡傳出嬰孩的哭聲，於是她就發現了他。當公主看到顯現在他身上的外在恩典時，出於善意，隨即收養了他，並認他做兒子。但小孩本能地拒絕生人餵奶，於是通過他的近親的謀劃，他終於吃上了自己母親的奶。他在王宮裡度過了童年，接受了異教學問的薰陶，漸漸成長。但他既沒有選擇異教徒認為榮耀的東西，也不再把收養他的智慧女人認作母親，而是回到了生母身邊，並喜愛自己的同胞。看到一個希伯來人和一個埃及人爭鬥，他就站在自己的同胞這邊，殺了外族人。看到兩個希伯來人彼此爭鬥，他就想方設法阻止他們，勸說他們要讓本性而不是情欲來做他們爭論的裁判，因為他們原本是兄弟。<sup>23</sup>

由於摩西是西元前十三世紀的猶太人先知，所以摩西幼時在水上漂流的故事，顯然比西元前三世紀中期藏族聶赤贊普〈肩輿王〉故事、<sup>24</sup>十二

<sup>23</sup> (古羅馬)尼撒的格列高利著；石敏敏譯，《摩西的生平》，（北京市：三聯書店，2010，第1版），頁8-9。

<sup>24</sup> 陳崇凱，〈聶赤贊普在位時間及吐蕃悉補野時期歷史座標考略〉，《西藏研究》，（拉薩市：西藏社會科學院，2003年02期），頁18。〈肩輿王〉故事真實年代並不可考，學者陳崇凱依據藏漢文獻的大量資料，通過科學地計算和分析比較，初步判定聶赤贊普的出生年代應為西元前230年或西元前254年，即西元前3世紀中期左右。然藏文是吐蕃時代公元7世紀由國王松贊干布派遣藏族語言學家吞彌·桑布扎到北印度學習梵文，回國後參照梵文字母創製的，因此藏族〈肩輿王〉故事也是那時才根據傳說記錄於史冊的。

世紀南宋〈魚腹癡那〉故事、十六世紀明朝玄奘江流僧故事、十七世紀明朝布庫里雍順故事等都早。不過另外還有更早的「漂來的孩子」故事，等著鑑賞。

#### 四、薩爾貢王

薩爾貢王指薩爾貢一世，是阿卡德帝國的創建者，在位時間為公元前 2334 年—前 2115 年。<sup>25</sup> 阿卡德帝國（前 2334 年—前 2115 年）號稱是人類歷史上第一個帝國，統治區域位於美索不達米亞（今伊拉克），比在該地區後來出現的巴比倫和亞述帝國都早。以下這段文字，不只記錄了薩爾貢一世降生時，被放在一個蘆葦籃子任由河水漂流的事跡，還順便評論了說「摩西的故事具有很濃厚的神話色彩」：

以色列的子孫在埃及居留並受到奴役的故事很難考證。法老拉美西斯二世所寫的一個埃及記錄裡記著在哥審地方有一塊某種閃米特人的居留地，並說他們是由於飢荒才來到埃及的。但關於摩西的生活和事跡，埃及記錄毫無記述，也沒有任何有關埃及發生瘟疫或某個法老在紅海被淹死的記載。摩西的故事具有很濃厚的神話色彩，其中最顯著的事件之一，就是他的母親把他藏在蒲草箱裡這件事，這事也發現在一個古蘇美爾的傳說中。蘇美爾傳說中關於薩爾貢一世的故事是這樣的：“我是阿卡德的強大的薩爾貢王，我的母親是個窮人，我不知道我的父親是誰；我父親的兄弟住在山裡……我母親很貧苦，她秘密地生了我，把我放在一個蘆葦籃子裡，用瀝青塗閉籃口，把我拋在河裡，河水沒有淹滅我，河水把我漂走，把我帶給了灌溉者阿基。灌溉者阿基善心地接收了我。灌溉者阿基將我撫養到童年。灌溉者阿基使我成了園丁。我作為一個園丁的工作博得伊什塔爾的喜悅，於是我成了王。”這是令人費解的。更費解的是發現了迦南的一個城市的埃及長官們寫給法老阿米諾菲斯四世的一塊陶板，它明顯地提到希伯來人這個名稱，並聲稱他們正在蹂躪迦南。阿米諾菲斯四世在第十八王朝執政，早於拉

<sup>25</sup> 相當於中國三皇五帝時代，又稱上古時代、遠古時代或神話時代。

美西斯二世。顯然，如果希伯來人在第十八王朝時正在征服迦南，他們不會在征服迦南之前，就成了第十九王朝的拉美西斯二世的俘虜並且受到壓迫。然而很可以理解的是，《出埃及記》的故事是在事件發生後很久才寫成的，它實際描述的是一段時間很長，過程也很複雜的部落侵略史，因此可能有許多濃縮和簡化，也許還有人格化和象徵化。希伯來的某一部落或許流落到了埃及並且成為奴隸，而別的部落已經在向迦南邊境城市進行攻擊。甚至他們被囚的地方也可能不是埃及(希伯來文是 Misraim，米斯雷姆)，而是在紅海對岸阿拉伯北部的米斯林(Misrim)。<sup>26</sup>

由於阿卡德帝國在人類歷史上，時間甚早，而「漂來的孩子」又出自阿卡德帝國的創建者薩爾貢一世身上。讓人不得不感嘆，無論摩西、聶赤贊普、魚腹癡那、玄奘江流僧、布庫里雍順等這些名流、英豪，都走不出薩爾貢一世的陰影，因為原創神話只有一個，其餘都是濃妝豔抹後的仿製品。

## 肆、討論

### 一、故事本身

上節提出了四則故事，包含：一、魚腹癡那，二、江流玄奘，三、摩西先知，四、薩爾貢王等四個東西方「漂來的孩子」故事，經比較之後，都可以發現這些主人翁都具備著不平凡的出生和曲折的經歷，遭逢不幸與磨難，竟如家常便飯。魚腹癡那被後母孟氏與女使春柳合謀迫害，經歷火燒、斷舌、鎖庫、推河等各種災殃，都無法傷害到癡那分毫。江流玄奘以嬰兒之身，被生母縛在板上，堆放江中，竟未身亡。摩西先知也是才剛出生，被父母放在一個箱子裡，箱角抹上石漆和石油，然後放入河中，隨水漂流，後來被公主所救。薩爾貢王降生時，被放在一個蘆葦籃子裡，用瀝青塗閉籃口，拋在河裡，任由河水漂流，後為灌溉者阿基救起。再加上前

<sup>26</sup> (英)威爾斯(Wells, H. G. (Herbert George), 1866-1946)著；吳文藻,謝冰心,費孝通等譯，《世界史綱：生物和人類的簡明史》，（桂林市：廣西師範大學出版社，2001，第1版），頁216-218。

面已經提過的聶赤贊普，能坐沉重的銅匣浮江，更屬神奇。這些主人翁的經歷是一般人所難以想像的，因此會受到百姓的崇拜，願意接受其領導。

然而反觀布庫里雍順的經歷，卻有如開在溫室裡的花朵一般，備受母親呵護，毫無磨難可言。分析其中原因，也許正如前面說過的，「母愛對建國始祖的天才的神聖性會引致模糊或淡化的逆作用」，<sup>27</sup>布庫里雍順接受太多母愛，以致使得布庫里雍順的英雄形象，大受減損，甚至是所有「漂來的孩子」神話中，最不堪回首的一個案例。

追究這種反常的現象，就要提及清太宗在故事裡的因素了。太宗皇太極是主導〈三仙女〉故事的始作俑者。所有關於〈三仙女〉故事的原始文獻，如《太祖太后實錄》、《太祖武皇帝實錄》、《滿洲實錄》、《舊滿洲檔》等書，全寫成於天聰九年（1635）前後，正是皇太極的執政時代。<sup>28</sup>

例如《舊滿洲檔》天聰九年（1635）五月初六所記載的滿文〈三仙女〉傳說。<sup>29</sup>是虎爾哈部降人穆克希克向新降來二千兵丁宣讀〈三仙女〉傳說，以便向皇太極宣誓效忠的原始記錄。又崇德初纂《太祖太后實錄》，於崇德元年（1636）十一月十五日編寫告竣。現在原本已經湮滅，而《內國史院檔》的〈三仙女〉傳說滿文本，算是殘留下來最早、最珍貴的部份原稿，也是寫成於天聰九年（1635）五月初六謁汗禮前後。

日本學者松村潤分析，皇太極主導〈三仙女〉故事、編纂《太祖太后實錄》，其目的十分明顯。表面的理由是在表彰太祖豐功偉業，其實主要目的還是在說明太宗襲位的正當化：

根據投降漢人的上奏。可能在翌年即天聰七的十月皇帝下諭。開始了編纂太祖實錄。而且正如楊方興所說的以金字日記即 Erdeni kūrcaṅ 的滿文記錄為基礎進行了編纂工作。在崇德元年(1636)十一月十五日告竣。實錄編纂工作完成後的典禮情況及

<sup>27</sup> 金藝鈴，〈朝鮮與滿族神話之比較——以朱蒙神話與布庫里雍順神話為中心〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》，（成都市：西南民族大學學報，2008 年第 4 期），頁 152。

<sup>28</sup> 張華克，〈〈三仙女〉傳說探源〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 104[2015]12 月，204 期），頁 118-119。

<sup>29</sup> 國立故宮博物院，《舊滿洲檔》，（台北市：國立故宮博物院編，民 58[1969]），冊九，頁 4241-4243。天聰九年（1635）五月初六。



具書名在《舊滿洲檔》的〈字檔〉裡詳細記載著：dergi taidzu, ahkai hese be alifi forgon be mukdembuhe, gurun iten be fukjin ilibuha. feguwecuke gunge gosin hiyoošungga horoaggo enduringge hūwaugdi, dergi taiheogodin hiyoošungga doro de akUmbuha, ginggun ijishūn hūturingga eldengge enduringgehUwangheo i yahuha yargiyan kooli.上太祖承天廣運聖德神功肇紀立極仁孝武皇帝、上太后孝昭憲純德貞順成天育聖皇后實錄。（《舊滿洲檔》，冊十，頁 5297）不是《太祖實錄》而是《太祖太后實錄》。起這個書名的理由是在表彰太祖之外。還把太宗襲位正當化作為目的。在滿族內部。嫡庶的區別非常嚴格。太宗生母 Yehe Nala 葉赫納拉氏在生太宗前可能不是 amba fujin(正皇后)。而可能是 ashani fujin(側妃)。對太宗來講。利用這本實錄來表明自己的生母是 amba fujin，力爭把襲位正當化是重要的，因此編纂了和中國歷代實錄體例有區別的《太祖太后實錄》。<sup>30</sup>

由於皇太極的母親納喇·孟古哲哲，在生太宗前可能不是正皇后（amba fujin）。而可能是側妃（ashani fujin），因此皇太極在《滿洲實錄》中極盡美化自己母親之能事，說她是「面如滿月，儀範端淑，器量寬洪，莊重恭儉，聰穎柔順，見逢迎而心不喜，聞惡言而色不變，口無惡言，耳無妄聽，不悅委曲讒佞輩，適合太祖之心，始終如一，毫無過失」，簡直完美無缺。而且還說太祖爲了孟古哲哲的去世，遷怒葉赫而出兵攻下葉赫國二城：

九月內，中宮皇后薨。后姓納喇，名孟古哲哲，乃葉赫國揚吉努貝勒之女，年十四適太祖。其面如滿月，儀範端淑，器量寬洪，莊重恭儉，聰穎柔順，見逢迎而心不喜，聞惡言而色不變，口無惡言，耳無妄聽，不悅委曲讒佞輩，適合太祖之心，始終如一，毫無過失。太祖深為悼惜，將四婢殉之，宰牛馬各一百致祭，齋戒月餘，日夜思念，痛泣不已。將靈停於院

<sup>30</sup> 松村潤，敖拉翻譯，〈清太祖實錄研究〉，《蒙古學信息》，（呼和浩特市：內蒙古社會科學院，2002 年第 3 期），頁 15。

內，三載方葬於尼雅滿山。於是太祖恨葉赫不令母子相會之仇，遂於甲辰年正月初八日，率兵往攻。十一日，至葉赫國二城，一曰璋，一曰阿奇蘭，俱克之。收二城七寨人畜二千餘，即班師。<sup>31</sup>

所謂太祖爲了孟古哲哲去世，甚至遷怒葉赫而出兵的這種說法，似乎也在表示太祖重視皇太極的母親，引申爲看重皇太極。這種類比，佐證了「太宗襲位的正當化」是當時鋪天蓋地的一種政治宣示。皇太極的心態，甚至反映到了〈三仙女〉故事之中，這當然與皇太極十二歲時幼年喪母有關：

皇太極是努爾哈赤的第八子，是四大貝勒中的四貝勒。滿語貝勒可譯為王，因此歷史記載，也稱四大貝勒為四大王，即大王、二王、三王、四王。皇太極是白旗旗主，是努爾哈赤愛妃葉赫納喇氏的唯一的兒子。她很得努爾哈赤的寵愛，他們相親相愛共同生活了十五年。她二十九歲不幸病逝時，皇太極才十二歲，努爾哈赤痛不欲生。後來皇太極的出色表現令努爾哈赤十分慰藉。<sup>32</sup>

於是〈三仙女〉故事出現以下情節「佛古倫後生一男，生而能言，倏爾長成。」表面上這段文字頗爲平常，其實暗藏玄機。因爲〈三仙女〉的來源〈肩輿王〉故事裡，藏王「聶赤贊普」被棄擲恒河中時，只是一個「端正小兒」，其他類似神話裡，如魚腹癡那、江流玄奘、摩西先知、薩爾貢王等都是在沖齡以下，<sup>33</sup>

何以布庫里雍順要直接變爲成人？推測這就是皇太極十二歲時幼年喪母的一種補償心態，也就是皇太極對於母親早逝，一直不願接受，而採取一種抗拒現實的態度。於是就利用〈三仙女〉故事，塑造布庫里雍順的成長經歷，以彌補自己的遺憾。

因而佛古倫對布庫里雍順的照顧，就更顯得無微不至了。在〈三仙

<sup>31</sup> 華文書局輯，《大清滿洲實錄，大清太祖高皇帝實錄》，（臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]），大清滿洲實錄/卷三，頁 120-121。

<sup>32</sup> 董顯聲，徐徹著，《皇太極》，（北京市：中國文史，2011，第 1 版），頁 27。

<sup>33</sup> 沖齡，指八至十三歲。

女〉故事裡，佛古倫臨走前，還交代許多事項，講述布庫里雍順的使命，並贈送交通工具，也就是一艘小船。「母告子曰：『天生汝，實令汝為夷國主，可往彼處。』將所生緣由一一詳說，乃與一舟：『順水去即其地也。』言訖，忽不見。」對比其他類似的故事，除了江流玄奘的母親殷溫嬌，寫了一份血書較為細心之外，其他的長輩，都是將主人翁拋在河裡就跑，深怕受到牽累。而浮江的載具，相對於小舟，也是十分隨興簡陋。大家用了木板、蘆葦籃子、竹籃、銅匣等，完全不顧安全與後果。另外對比皇太極在《滿洲實錄》中美化自己母親的形容詞「儀範端淑，器量寬洪，莊重恭儉，聰穎柔順…」，可以了解，佛古倫就是孟古哲哲的化身，那麼，同理也能推知，皇太極與布庫里雍順基本上也是可以畫上等號的。

因為回頭再看〈肩輿王〉故事裡，有些情節跟皇太極是相當有關的。就像那段國王殺子的片段「令善占之必喇滿占之，曰：此子剋父，應殺之。其父敕官屬往殺之。」為什麼會遭到刪除，其實很容易了解。簡單的說，這與褚英的被殺，有相當的淵源：

可以說，自從被立為儲君的那一刻起，褚英的一言一行都已經開始時刻處在別人的監督之下，稍有不慎，即可能授人以柄。而時值年輕氣盛的褚英偏偏又缺乏足夠的政治鬥爭經驗，不知道應該如何來明哲保身，加之褚英本身性格方面的一些缺點，比如遇事偏激，易於衝動等，這些都使得褚英難免有時就給人一種心高氣傲、飛揚跋扈的形象，從而在有意無意之間得罪了很多，並且使自己日益走向孤立。這種情況又被皇太極等人所利用，聯合執政五大臣對其進行了告發。面對眾人的聯合告發，努爾哈赤的心中有一種說不出的感覺。他自己剛剛樹立的繼承人，沒想到竟然是如此的不得人心，既然如此，將來又何以能夠順利地繼承他的汗位，並有效地去統治、發展整個汗國呢？<sup>34</sup>

皇太極等人聯合執政五大臣對褚英進行了告發，與其說是褚英遇事偏

<sup>34</sup> 張波著，《天聰·崇德王朝》，（北京市：中國青年出版社，2008，第1版），頁13。

激，飛揚跋扈，還不如說是一場繼承權的政治爭鬥：

在褚英的威望如日中天之時，他卻遭到了四貝勒和五大臣的聯合告發。據《滿文老檔》記載，告發他的罪狀共有四條：一是作為秉政長子，“毫無均平治理汗父委付大國之公心，離間汗父親自舉用恩養之五大臣，使其苦惱”。二是“折磨聰睿恭敬汗愛如心肝之四子”，強迫諸弟發誓，不把自己的所作所為告知給父汗。三是揚言即位後，將誅殺與自己為惡的諸弟、諸大臣。四是聲稱父汗死後，要剝奪賜予諸弟的財帛、馬匹。這四條罪狀無論是否都成立，卻無疑反映出這樣一個事實：褚英執掌國政，破壞了女真社會殘存的權利平衡的原始傳統。努爾哈赤能夠迅速崛起，單從人才上來講，肯定是“猛將如雲”，並非褚英“一枝獨秀”。當時重要的將才，褚英之外，內有四貝勒，外有五大臣。四貝勒即努爾哈赤“愛如心肝”的代善、阿敏、莽古爾泰和皇太極。由於在繼承人問題上，女真的傳統向來是“立賢不立長”，因此，長子並不像在漢族政權中那樣擁有絕對的繼承權，這四個貝勒皆是戰功顯赫之輩，都有奪取重寶的可能性。五大臣即與努爾哈赤情同手足的費英東、額亦都、扈爾漢、何和禮和安費揚古。他們早年追隨努爾哈赤南征北戰，不離不棄，位高權重。褚英對他們而言，盡管頗有戰績，但無異於黃口小兒。<sup>35</sup>

因此褚英被殺的根本原因並不複雜。從努爾哈赤立場來看，褚英已經對成長中的滿族共同體帶來了威脅，他已經損害到群體的團結，甚至威脅努爾哈赤的權力和地位。在這種情況下，孤掌難鳴的褚英註定成為了犧牲品，<sup>36</sup>是眾矢之的，是非死不可的：

萬曆四十三年(1615)閏八月，努爾哈赤下了最大的決心，下令將時年三十六歲的褚英處死。一代新崛起的優秀的軍事人

<sup>35</sup> 李治亭著，《努爾哈赤》，（北京市：人民文學出版社，2010，第1版），頁283-284。

<sup>36</sup> 李治亭著，《努爾哈赤》，（北京市：人民文學出版社，2010，第1版），頁286。

才，就這樣悲慘地結束了他的年輕的生命。…在囚禁了褚英兩年後，才最後下決心處死了他。褚英之死，為八子皇太極在不久的將來登上汗位鋪平了道路。如果褚英不死，又無明顯的大錯，皇太極就沒有可能繼汗位，後金發展的結果就難以預料了。<sup>37</sup>

推翻褚英這個王儲，既是八子皇太極所糾眾發起的，因此褚英一死，皇太極的登基之路，就步入坦途。

經過這一番分析，就可以看出，〈肩輿王〉故事裡，國王殺子的情節，對皇太極來說是相當難堪的。由於褚英是當年皇太極登上汗位的最大阻礙，皇太極顯然不希望大家從烏迪雅納汗殺子的過程，聯想到努爾哈赤處死褚英的過往，這會影響「太宗襲位的正當性」。於是在〈三仙女〉中原應出現的殺子情節，就此消失。

〈肩輿王〉故事從蒙古哲哲化身為佛古倫仙女、刪去國王殺子前言、將蘆葦籃子換成小船等情節後，已經從令人驚奇的英雄故事，轉變為讓人聽了，昏昏欲睡的政令宣導影片了。

但從另一個角度來觀察，布庫里雍順的名稱，含意已經呼之欲出了，因為他根本就是皇太極對自身的期許與描述。

## 二、雍順解謎

清太祖、清太宗都是十分相信老天的，太祖年號天命（*abkai fulire*），太宗年號天聰（*sure han*），都帶上一個「天」字。後金政權以滿人為主，有拜天祭告的風俗習慣，甚至把「拜天」當成一項嚴格遵守的制度：

滿族人對天是很敬畏的，有拜天祭告的風俗習慣。太祖時，“拜天”活動已納入到國家的政治生活中去，成為統治階級政治活動的重要組成部分。到太宗時，更加推崇上天，把“拜天”當成一項制度而嚴格遵守。在太宗看來，“天”是有意志的，是人間的最高主宰，它有權知道並監督一切人事。他

<sup>37</sup> 李治亭著，《努爾哈赤》，（北京市：人民文學出版社，2010，第1版），頁206-207。

說：“天下諸國皆天之所命而建立之者”，“人君者，代天理物，上天之子也；人臣者，生殺予奪聽命於君者也。”天下各國都是受天的命令建立起來的，各國統治者都是天的兒子，被派到人間代表天意行使統治權。因此凡節慶、建國、新君即位，首先必須“拜天”，表示敬意。出征前，要祭告天知道，求其“護佑”；打了勝仗，凱旋歸來，要“謝天”，感謝天的庇護。國家遇有重大事件，如孔有德、耿仲明率眾來歸，獲元朝傳國玉璽，林丹汗之子額哲舉國投順等，類似這樣一些喜慶事，也都通過祭告的形式，感謝天的恩賜。在處理國與國、民族與民族的關係上，同樣舉國“拜天”。同朝鮮、同蒙古諸部結盟，締盟的雙方都要以虔誠之心對天地盟誓，以取信於天。在君臣之間，乃至家庭內部，還要以“拜天”的形式，向天及天之子——君主表達他們的忠誠。太宗即汗位時，他要求他的兄弟子侄一一盟誓；即皇帝位時，他們再次在天地神位面前，宣讀誓言，顯示他們對擁戴太宗的誠意，以求得“天地保佑”。所有這些頻繁的、無處不“拜天”的活動，表明它遠遠超出了民間的風俗習慣，而成為滿族統治者的一種強大的思想武器。太宗認為，天是主持正義的，它對任何人都一視同仁，所謂“皇天無親，惟德是輔”，就是說天對人和事無遠無近，無親無疏，不管誰，只要順承天意，就會得到“天地眷佑”；反之，就要受到懲罰。在他看來，天能賞善罰惡，而且絕對公正地執行。<sup>38</sup>

太宗認為天是主持正義的，它對任何人都一視同仁，因此布庫里雍順的名稱含意，應該是脫離不了這個「皇天無親，惟德是輔」的崇高範圍。<sup>39</sup>

更由於中國常有所謂「天無二日，土無二王」的傳統概念，<sup>40</sup>天跟日

<sup>38</sup> 孫文良，李治亭著，《清太宗全傳》，（北京市：中國人民大學出版社，2012，第1版），頁291。

<sup>39</sup> 上天公正無私，只幫助有德的人。《書經·蔡仲之命》：「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷。」

<sup>40</sup> 《禮記·曾子問》：「天無二日，土無二王，家無二主，尊無二上。」日：太陽，比喻君王。天上沒有兩個太陽。比喻一國不能同時有兩個國君。也就是凡事應統於

往往互通，這點可由高句麗建國的朱蒙神話看出。以下這個故事出自《魏書》，核心人物是朱蒙，當時高句麗的語言，「朱蒙」一詞有「善射」的含意：

高句麗者，出於夫餘，自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，為夫餘王閉於室中，為日所照，引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升。夫餘王棄之與犬，犬不食；棄之與豕，豕又不食；棄之於路，牛馬避之；後棄之野，眾鳥以毛茹之。夫餘王割剖之，不能破，遂還其母。其母以物裹之，置於暖處，有一男破殼而出。及其長也，字之曰朱蒙，其俗言「朱蒙」者，善射也。夫餘人以朱蒙非人所生，將有異志，請除之，王不聽，命之養馬。朱蒙每私試，知有善惡，駿者減食令瘦，駑者善養令肥。夫餘王以肥者自乘，以瘦者給朱蒙。後狩于田，以朱蒙善射，限之一矢。朱蒙雖矢少，殪獸甚多。夫餘之臣又謀殺之。朱蒙母陰知，告朱蒙曰：「國將害汝，以汝才略，宜遠適四方。」朱蒙乃與烏引、烏達等二人，棄夫餘，東南走。中道遇一大水，欲濟無梁，夫餘人追之甚急。朱蒙告水曰：「我是日子，河伯外孫，今日逃走，追兵垂及，如何得濟？」於是魚鼈並浮，為之成橋，朱蒙得渡，魚鼈乃解，追騎不得渡。朱蒙遂至普述水，遇見三人，其一人著麻衣，一人著納衣，一人著水藻衣，與朱蒙至紇升骨城，遂居焉，號曰高句麗，因以為氏焉。<sup>41</sup>

學者林炳僊研究認為，東北亞的始祖神話有其相似性。因此將滿族、高句麗建國神話加以比較，發現確實十分相像。他比對出高句麗建國神話中的朱蒙，是因感受日光而生，屬於天神系。滿族佛古倫吞朱果而生下布

一，不能兩大並存。

<sup>41</sup> (北齊)魏收撰，《魏書 一百三十卷》，（臺北市：臺灣商務，民 56[1967]），卷一百、列傳第八十八。朱蒙號東明聖太王（西元前 59 年—西元前 19 年），姓高名朱蒙，亦作鄒牟、眾解、中牟、仲牟、或都慕，是傳說中高句麗的開國國君。約在西元前 37 年，在沸流水（今富爾江）畔之紇升骨城（又稱卒本城，今遼寧省本溪市下轄桓仁滿族自治縣五女山城）建高句麗國，這個國家在鴨綠江中游的佟佳江附近。

庫里雍順，朱果象徵太陽，也是屬於天神系的。<sup>42</sup>

因此若以文化人類學的角度觀察，所謂的抄襲、仿造，經常與傳播、文化圈，脫不了關係。朱蒙與布庫里雍順都在東北，或許可說是有其地緣關係。但是地緣關係在世界史的觀點來看，其實有些狹隘。因為傳播、文化的概念，在歷史的長河中，很多不見得有明顯的地緣關係。

與朱蒙、〈三仙女〉故事中的太陽、天神概念相比，更高一階的課題就是所謂的「日石文化」。這種文化早在西元前一萬五千年到西元前一千年的新石器時代即已存在，像是大陸的二里頭文化、台灣的牛稠子文化等均屬此類。

日石文化中有許多最古怪習俗，相當不可思議，例如：割禮、產翁、木乃伊、巨大石碑、纏頭、文身、太陽和蛇相聯繫的宗教等，尤其值得注意的是「卍字形象」的吉祥意味，顯示文明的傳播，在新石器時代即已經存在：

所謂“日石”文化在人類歷史的某一時期(埃利奧特·史密斯的《早期文化的移動》中提出)似乎有一種特殊類型的新石器文化在世界上分佈很廣。它有一套特徵那樣地古怪和那樣地不像地球上各地區的獨自發展，迫使我們相信這是一種傳播的文化。它傳到了一切暗白的地中海種族居住的地區，並超過印度傳到印度之外，直達中國的太平洋沿岸，最後它越過太平洋傳到了墨西哥和秘魯。這種新石器文化的特殊發展，埃利奧特·史密斯稱之為日石文化，包括許多或全部下列的古怪做法：(1)割禮；(2)產翁，即生孩子後為父的臥床的怪俗；(3)按摩；(4)木乃伊(防腐的屍體)；(5)巨大石碑(例如石柵)；(6)青少年纏頭以改變頭形；(7)文身；(8)太陽和蛇相聯繫的宗教；(9)用卍字形象徵好運氣。這似乎是不可思議的，人們竟會重複兩次發明這一古怪的小小象徵。更可能的是人們轉相抄襲的。埃利奧特·史密斯在整個地中海—印度洋—太平洋的廣大地區裡追蹤這些像星座般結集在一起的習俗。只要其中有一個出現，其餘的大多也

<sup>42</sup> 林炳僖著，《韓國神話歷史》，（廣州市：南方日報，2012，第1版），頁136-137。



會出現。它們把布列塔尼跟婆羅洲和秘魯聯結了起來。但是這一套習俗並沒有在諾迪克或蒙古利亞人的原始家鄉露面，向南傳播也沒有越過赤道非洲好多。從西元前 1·5 萬到西元前 1000 年，有好幾千年之久，這一種日石的新石器文化和具有這種文化的各種人也許曾經通過較暖的地區，乘著獨木船常常漂浮過廣闊的海洋，在全球流行。當時它是世界上最高的文化，它維持了最長久和最高度發展的人們共同體。它的起源地也許如埃利奧特·史密斯所提出的是在地中海和北非地區。一代複一代，這日石文化慢慢地移動著。它一定曾傳播到太平洋沿岸，以島嶼為踏腳石到達美洲，那時它的起源地早已進入了其他的發展階段了。當東印度、美拉尼西亞和波利尼西亞在 18 世紀被歐洲航海者所發現時，這些地方的人依舊在這個日石文化的發展階段。埃及和幼發拉底一底格里斯河谷的最初文明也許是直接從這個傳布極廣的文化中發展出來的。我們以後還要討論中國文明是否出於另一來源。阿拉伯沙漠的閃米特遊牧民似乎也曾有過一個日石文化階段。<sup>43</sup>

文中所謂「暗白的地中海種族」，是指一種「淺黑頭髮的地中海白種人」。這些種族膚色比一般白種人略黑，頭髮帶有淺黑色，跟金髮白種人差異並不顯著：

暗白人[淺黑髮白種人]。高加索種族的地中海或伊比利亞分支早期分佈較廣，不像諾迪克人那樣特殊和明顯的類型。它在南方和尼格羅人種的家園，在北方、東方和亞洲蒙古利亞人種的家園都不容易劃出分界線。威爾弗裡德·斯科恩·布倫特說，赫胥黎“曾長期懷疑埃及人和印度達羅毗荼人有共同來源，可能在很早的時候從印度到西班牙有一個褐色皮膚的人的長條地帶”。這個赫胥黎的“地帶”，即暗白和褐色皮膚的人的地帶，這種暗白一褐色人的分佈甚至超過印度；他們到達太

<sup>43</sup> (英)威爾斯(Wells, H. G. (Herbert George), 1866-1946)著；吳文藻,謝冰心,費孝通等譯，《世界史綱：生物和人類的簡明史》，（桂林市：廣西師範大學出版社，2001，第1版），頁113-114。

平洋的海岸，他們到處是新石器文化的原來擁有者，是我們所謂文明的創始者。很可能這些暗白人，就算這麼說吧，是我們現代世界的基本人民。他們的來源，幾乎可以肯定地說，是在地中海以東的某些地方。<sup>44</sup>

日石文化中所謂「卍字形象」具有吉祥意味，其實具體來說，就是太陽崇拜，卍字就是太陽光芒的變形：

”卍”是上古時代一些部落的符咒，在古代印度、波斯、希臘、埃及、特洛伊等國歷史上均有出現；中國遠古時也有，馬家窯文化的陶罐上就發現有“卍”字紋。後來被古代一些宗教所沿用。最初人們把它看成是太陽或火的象徵，以後普遍被作為吉祥的標志。隨著古代印度佛教的傳播，“卍”字在佛教的涵義也隨之融入中國文化。這個字梵文讀“室利踞蹉洛剎那”，意思是“吉祥海雲相”，也就是呈現在大海雲天之間的吉祥象徵。它被用金色畫在佛祖如來的胸部，被善男信女認為是“瑞相”，能湧出寶光，稱為“吉祥喜旋”。中國佛教對“卍”字的翻譯也不盡一致，北魏時期的經書把它譯成“万”字；鳩摩羅什、玄奘等法師曾將它譯成“德”字，強調佛的功德無量；唐代女皇武則天又把它定為“万”字，意思是集天下一切吉祥功德，寓以“萬德莊嚴、功德圓滿”之意。“卍”字有兩種寫法，一種是右旋（“卍”），一種是左旋（“卐”）。佛家大多認為應以右旋為準（也有用左旋的“卐”），因為佛教以右旋為吉祥，佛家舉行各種佛教儀式如祭祀繞佛一船都是右旋進行的，藏傳佛教的轉經筒也是向右旋轉，是“永恆不變”的象徵。<sup>45</sup>

從以上這一段文字當中，可以看出，卍字「人們把它看成是太陽或火的象

<sup>44</sup> (英)威爾斯(Wells, H. G. (Herbert George), 1866-1946)著；吳文藻,謝冰心,費孝通等譯，《世界史綱：生物和人類的簡明史》，（桂林市：廣西師範大學出版社，2001，第1版），頁112-113。

<sup>45</sup> 宋風，〈話說“卍”字〉，《東方收藏》，（福建省石獅市：福建日報報業集團，2011年01期），頁74。

徵，以後普遍被作為吉祥的標志」，卍字因此可以歸納具有三種含意，就是太陽、火、吉祥等三種意思。

談卍字與〈三仙女〉故事有何種關係？其實這正與布庫里雍順名字含意解釋有關，以下逐步分析。

原來布庫里雍順的「雍順」，並不如想像中的獨為「英雄」或「雍順」，依照康熙二十一年（1682）九月，清廷完成了《太祖高皇帝實錄》，可以看到布庫里雍順名字的滿文些法是「bukūri yongṣun」：

ambakan oho manggi eme fulgiyan tubihe be nunggefi beyede  
oho turgun be getukeleme alafi hendume jui sini hala aisin gioro  
gebu bukūri yongṣun simbe abka facukūn gurun be dasame banjikini  
seme banjibuhabi si genefi dasame toktobume banji ere birai eyen be  
wasime genefi, ilinaha ba uthai inu sefi weihu bufi, eme uthai abka  
de wesike.<sup>46</sup>

及長，母告以吞朱果有身之故。因命之曰，汝以愛新覺羅  
為姓，名布庫里雍順。天生汝以定亂國，其往治之，汝順流而  
往，即其地也。與小舫乘之，母遂凌空去。<sup>47</sup>

這個版本，據考證是由「康熙皇帝親自改訂的，其與滿文的對校、翻譯都可望是正確的。」<sup>48</sup>其實清代歷朝的滿洲始祖神話，都是由皇帝親自改訂，一般大臣，無分滿漢，都不敢妄置一詞。<sup>49</sup>

根據天女佛庫倫所言，「布庫里 bukūri」是山峰的名稱，算是輿地名稱，可不必再加解釋。而「雍順 yongṣun」一詞，字典上沒有，所以可以再按照滿文字根，分解為「雍 yong」、「順ṣun」兩部分。

「雍 yong」字在字典上有兩種意思，好的意思是「雍 yong」等於

<sup>46</sup> 孫建冰、宋黎黎，〈從滿文文獻看三仙女傳說的演變〉，《滿語研究》，（哈爾濱市：[滿語研究編輯部]，2012 年 1 期），頁 54。

<sup>47</sup> 華文書局輯，《大清滿州實錄，大清太祖高皇帝實錄》，（臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]），卷一，頁 2。

<sup>48</sup> 松村潤，敖拉翻譯，〈清太祖實錄研究〉，《蒙古學資訊》，（呼和浩特市：內蒙古社會科學院，2002 年第 1 期），頁 20。

<sup>49</sup> 張華克，〈乾隆朝清初開國神話辨析〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 105[2016]9 月，207 期），頁 125。

「勇健 yongturu」，<sup>50</sup>不好的意思是「雍 yong」等於「獸蠱 yong seme」。<sup>51</sup>一般對人名的解釋，都是往好的方向看，沒必要自我貶損。因此「雍 yong」等於「勇健 yongturu」，是十分合理的說法。

「順šun」這個部分，在字典上只有一種意思，就是「太陽šun」。<sup>52</sup>合起前面的「雍 yong」的「勇健 yongturu」，「雍 yong」加上「順šun」的「太陽šun」，「雍順 yongšun」一詞就可以作「勇健的太陽 yongšun」解。

不過，這是單從滿語方面起始的解釋，另外還可以從藏語方面推出另一種講法，意思也差不多。

這是因為〈肩輿王〉當初出現的環境，藏區是由苯教所主導的，所以抬著藏王「聶赤贊普」來到雅爾隆贊唐（雅隆河谷）即位的，都是苯教信眾。<sup>53</sup>苯教徒崇奉的神秘符號「卍」（万字），<sup>54</sup>因此「雍順 yongšun」一詞，可能就是「雍仲」。

這是由於滿語口語「s 音在兩個元音之間或在帶音的輔音 m、ng 和元音之間，讀為相應的濁擦音 z」，<sup>55</sup>而其反向如捲舌的「好 hozho」，<sup>56</sup>可讀如「好 hozhi」、「好 hosh」等。因此「知 zh、詩 sh」音在條件相合時，是相互流通的。於是可知，「雍順」就是「雍仲」音變的結果。<sup>57</sup>

另外還有許多實例，支持這種音變的說法。如《舊滿洲檔》上所記，天聰九年間滿語發音耿仲明的「仲」可發「仲 sung」，<sup>58</sup>祖總兵官

<sup>50</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，（臺北市：學海書局，民 63[1974]，初版），頁 477。

<sup>51</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，（臺北市：學海書局，民 63[1974]，初版），頁 477。

<sup>52</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，（臺北市：學海書局，民 63[1974]，初版），頁 406。

<sup>53</sup> 林冠群著，《唐代吐蕃宰相制度之研究》，（臺北市：聯經出版，2015(民 104)，初版），頁 77。

<sup>54</sup> 王堯編，《吐蕃金石錄》，（北京市：文物，1982，第一版），頁 57。

<sup>55</sup> 李樹蘭，仲謙，王慶豐編，《錫伯語口語研究》，（北京市：民族出版社，1984[民 73]），頁 10。

<sup>56</sup> 李樹蘭，仲謙，王慶豐編，《錫伯語口語研究》，（北京市：民族出版社，1984[民 73]），頁 301。

<sup>57</sup> 翻譯上的音變並非古代才有，例如美國前任總統布希（George Walker Bush），也可唸作「布什」，英國前首相柴契爾（Margaret Hilda Thatcher），也有大陸、馬新的：撒切爾夫人，香港：戴卓爾夫人等譯音。從滿人的觀點出發，藏音「雍仲」聽起來就是「雍順」，毫不奇怪。

<sup>58</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，（東京都：東洋文

「總」可發「總 su」<sup>59</sup>等。

所以布庫里雍順與聶赤贊普出身等同，都是天神下凡，具有太陽崇拜的「卍」（万字）「雍仲」的譯音，雍順等於「雍仲」。

因此無論從滿語或藏語分析，雍順一詞都具有「卍、太陽」的含意，兩者的結論，竟然殊途同歸，可說有些神奇。<sup>60</sup>

這也可以看出，太宗在建立開國神話時，按照自己的理想，利用滿人對天敬畏的風俗，以及在太祖、太宗時代立下的拜天制度加以具象化，將布庫里雍順的名字取為「雍順」，意思是「雍仲卍」或「勇健的太陽 yongśun」，以代表「天」。皇太極希望自己是滿洲的「天」或「太陽」，化身為布庫里雍順時，布庫里雍順也就得到了「太陽」的名稱。

至於民初學者孟森所提，「雍順」一詞應為「英雄」意思的講法，本文中已經詳細說明過，布庫里雍順的英雄性格在〈三仙女〉故事中，完全無法與其原版藏族〈肩輿王〉故事的聶赤贊普英雄事蹟相比，故而無法再稱之為英雄。而且就構詞、語意上來解，「雍順」一詞也沒有「英雄」的含意，因此孟森的說法是站不住腳的。

## 伍、結語

布庫里雍順為滿洲始祖神話〈三仙女〉故事裡的主角，以往其名字常因孟森的說法，而被解釋為「英雄」或「雍順」。這種解釋，看似合理，實則有其矛盾性存在。經探索滿漢史料及對比如《清太祖武皇帝實錄》、《西藏史大綱》、《大唐三藏取經詩話》、《西遊記》、《摩西的生平》、《世界史綱：生物和人類的簡明史》中所出現的各類神話一、魚腹癡那，二、江流玄奘，三、摩西先知，四、薩爾貢王等四個東西方「漂來的孩子」故事後理解，〈三仙女〉的出現當在天聰七年（1633）左右，由皇太極主導，並非古來傳說。且其原始稿本，則脫胎於喇嘛所提供的藏族「聶赤贊普」文獻，又稱〈肩輿王〉的始祖事蹟，故其含意與天降神人

庫，昭和 47-50 [1972-1975]），索引頁 67。

<sup>59</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，（東京都：東洋文庫，昭和 47-50 [1972-1975]），索引頁 66。

<sup>60</sup> 翻譯名詞能夠音、義兼顧的案例不多，以往英文「雷射 LASER」是成功的例子。LASER 是(Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation)英文名稱的縮寫。

有關。

皇太極在建構滿洲始祖神話〈三仙女〉故事時，可能爲了解釋太宗襲位的正當性，而將〈肩輿王〉故事做了不少修改。例如基於曾與褚英政爭的原因，刪除了國王殺子的片段。又爲了美化自己的母親孟古哲哲，將原本的老農轉化爲仙女佛古倫，甚至將銅匣換成小船等。這些情節使得布庫里雍順的生涯，因諸多扭曲，缺乏英雄氣氛，而變得平淡乏味。不過從故事的發展中，卻可以看出皇太極對自己的諸多要求與期許。

再從後金政權有拜天祭告的風俗習慣，將「拜天」當成一項嚴格遵守的制度，以及地緣因素等，比對《魏書》中高句麗朱蒙日影得孕神話，朱蒙的降生與太陽崇拜有關。另在反覆推敲滿語發音慣例之後，可知「雍順」即「雍仲」，「雍仲」正是藏語卍字的讀音。如此可以歸納出，滿語「雍順」即藏語「雍仲」、「卍字」，而卍字具有三種含意，就是太陽、火、吉祥等三種意思，正合北亞太陽崇拜、日石文化的普遍現象。（本文於 2016 年 9 月投稿，於 2016 年 11 月審查通過）

## 浪跡巴、土的穆斯林王曾善

鄭月裡

世新大學通識教育中心兼任副教授

### 摘要

篤信伊斯蘭教的王曾善，國共內戰期間，擔任中華民國新疆省民政廳長。1949年9月25日大陸即將易幟之際，王曾善等新疆省政府重要職員及部隊長、議員等，攜家帶眷，翻山又越嶺，徒步進入印度，到達巴基斯坦一地。王氏一家先滯留喀喇蚩，自此成為「海外華人」，浪跡巴基斯坦與土耳其，但與中華民國臺灣密切聯絡，至其去世，為期12年。

本文的重點：1.從抗戰到內戰(1937-1949)，2. 抑制與流亡巴基斯坦(1949-1957)，3.定居土耳其(1958-1961)。

**關鍵字：**王曾善、伊斯蘭教、穆斯林、巴基斯坦、土耳其

### 前言

篤信伊斯蘭教的王曾善，國共內戰期間，擔任中華民國新疆省民政廳長。1949年9月25日大陸即將易幟之際，王曾善等新疆省政府重要職員及部隊長、議員等，攜家帶眷，翻山又越嶺，徒步進入印度，到達巴基斯坦一地。王氏一家先滯留喀喇蚩，自此成為「海外華人」，浪跡巴基斯坦與土耳其，但與中華民國臺灣密切聯絡，至其去世，為期12年。關於華僑穆斯林王曾善的史料，作者經過十多年經營。近三年又透過其女王樂麗博士的親函，找到珍藏在國史館他本人所填的「人事調查表」。使本文的重要史料，至少有以下五種：

1.檔案：取得第一手的王曾善個人資料，<sup>1</sup>而且發現重大疑點，故曾爲文詳加考證。<sup>2</sup>至於他住在巴基斯坦及土耳其的活動，相當重要，但學術界還不清楚，所以過去十多年來，作者收集了外交部、<sup>3</sup>國史館及中國國民黨黨史館的檔案；

2.口述歷史：至馬來西亞訪問王樂麗博士，及在臺灣訪問找到王淑麗；<sup>4</sup>

3.王氏原作：(1)發表在《月華》與《突厥》的文章；(2)由中國社科院張德明博士，從北京圖書館傳來的王氏在《時事月報》等刊登大量著作PDF檔；

4.傳記：有許多篇包含在王曾善生前所編，長子王爾勵 1996 年於吉隆坡的再版時編入了許多「後記」；<sup>5</sup>

5.剪報：《中央日報》、《新生報》<sup>6</sup>等。

## 一、王曾善成長過程

### (一)家世早年生涯(1903-1926)與簡歷

王曾善祖籍西域，唐宋隨入內地，世居魯(山東)省的臨清縣西關外的更道街。歷代相沿，在當地爲望族，故有「『更道王』」氏」之稱。祖父

<sup>1</sup> 似乎只有朱宏源教授做過研究。詳見朱宏源，〈赤化前後中國在伊斯蘭世界的外交鬥士：王曾善的一生(1903-1961)〉，亞太計畫成果發表會論文，臺北：中央研究院亞太區域研究中心，宣讀時間約在 2002 年(待確認)，23 頁。

<sup>2</sup> 參：拙作，〈國史館檔案中的穆斯林：王曾善個案研究〉，《「2016 年海峽兩岸檔案暨微縮」學術交流會論文集》，主辦單位：中華檔案暨資訊微縮管理學會，2016 年 6 月 13 日，頁 46-58。

<sup>3</sup> 十多年前，筆者親赴外交部北投檔庫查閱。

<sup>4</sup> 與王樂麗二位姊妹，因爲王樂麗博士有時候會來臺灣看她的姊姊淑麗。

<sup>5</sup> 王爾勵主編，王曾善原編，王曾善，《中國回教近東訪問團日記》(重慶，1942)，吉隆坡：王爾勵重印，1997 年 1 月，頁 3-503。這些王爾勵編入的「後記」包含：王世明，〈敬悼摯友王曾善先生歸真三十五週年紀念〉，頁 1-6；王曾善，〈自序〉，頁 9；王曾善，〈編後記〉，頁 504-505；孫繩武，〈王曾善先生傳略〉，頁 507-509、〈悼念王孝先兄并追懷唐柯老〉，頁 525-529；程天放，〈悼王曾善先生〉，頁 509-511；仝道雲，〈悼亡友〉，頁 511-515；艾莎作、王爾強譯，〈悼亡友王曾善先生〉，頁 515-517；馬賦良譯，〈王曾善先生〉，頁 518-519；曹梅村，〈悼王曾善先生〉，頁 519-521；金克和，〈悼念王曾善先生〉，頁 521-522；陳海澄，〈悼孝先〉，頁 522-525；王爾勵，〈再版後記〉，頁 536-538 等 13 篇文章。

<sup>6</sup> 中央日報和新生報剪報多篇。



名「世魁」，父親「鴻賓」，都經商，經營皮貨業。他的父親「勤勵正直」，為親友鄰里所敬重。<sup>7</sup>

至於王曾善本人，字孝先，1903(或 1904)<sup>8</sup>年生於山東省臨清縣天橋的北針店街。初入北平公立第一中學，後轉入北平滙文中學。畢業後，1923 年 7 月，考入北平燕京大學，民國 1925 (民國十四)年畢業，之後自費前往土耳其留學。希望有所學，而「資借鏡」。至土耳其之後，考入國立伊斯坦堡大學，習文學歷史。經過五年(1930 年 6 月)之久，成為我國留學土耳其並畢業於其國立大學之第一人。他回憶留土求學時間，認為是他生活過程中最感快樂之時期。<sup>9</sup>

王曾善回國之後，矢志邊務，撰文暢達。他世奉伊斯蘭教，家庭教育一以伊斯蘭為依歸。1932 年父母之命，與黑氏結婚，生一女二子。但「夫婦間感情缺乏，精神上常感痛苦」，<sup>10</sup>因此，1941 (民國三十年)年，在大病之後，聽親友勸勉，在渝又與馬氏昌玉結婚，生有一女，連前共有二子二女。<sup>11</sup>後來又生了七個小孩，一共十一個。

1946-1949 年國共內戰期間，他擔任新疆省政府民政廳長。1949 年 9 月 25 日，王曾善等重要職員攜家帶眷，兩個太太、當時的六個小孩，經過印度的巴基斯坦，當時剛好巴基斯坦獨立，一家九口滯留在首都喀喇蚩。

## (二)早期留土與歸國筆耕(1926-1937)

1926 年留學土耳其，為時 4 年。第一年寫有〈燕大週刊〉、<sup>12</sup>〈土耳其中小學校宗教課程〉。<sup>13</sup>其後三 (1927-1929) 年〈土耳其的新京城--安哥拉〉、<sup>14</sup>〈土耳其的文字革命〉、<sup>15</sup>〈專載：土耳其共和國國民黨總

<sup>7</sup> 王曾善，〈自傳〉(共八頁)，國史館藏，王曾善專檔，「個人史料」，頁 1。

<sup>8</sup> 有關他的出生年，至今仍不確定。

<sup>9</sup> 王曾善，〈自傳〉，頁 1-3。

<sup>10</sup> 王曾善，〈自傳〉，頁 2。

<sup>11</sup> 王曾善，〈自傳〉，頁 2。

<sup>12</sup> 王曾善，〈燕大週刊〉，君士坦丁，1926 年，4 月 3 日，頁 13-15。

<sup>13</sup> 王曾善，〈土耳其中小學校宗教課程〉，《中國回教學會月刊》專件，1926，1：9-10。

<sup>14</sup> 王曾善，〈土耳其的新京城-安哥拉〉，《東方雜誌》，第二十四卷第九號，1927，頁 29-33。

章》。<sup>16</sup>在〈自傳〉中，王曾善自己為認：1930年，從土耳其歸國後，受聘於國立暨南大學教授，教授近東歷史及回教史，並服務於中國國民黨中央宣傳部，任國際科幹事，後升任總幹事代理科長。

1931年寫了〈至聖穆罕默德傳〉。<sup>17</sup>1932年為國立編譯館去新疆，仍繼續寫作，有〈日本對國聯調查報告意見書發表後之各國輿論〉、<sup>18</sup>〈土耳其軍人〉、<sup>19</sup>〈敘利亞與律班朗之獨立運動〉、<sup>20</sup>〈伊拉克加入國聯（西亞與非洲）〉、<sup>21</sup>〈一月來之西亞與非洲〉、<sup>22</sup>〈阿拉伯民族大聯

<sup>15</sup> 王曾善，〈土耳其的文字革命〉，《中央半月刊》，第二卷第十七期，1929，頁46-54。〈土耳其的文字革命〉續《月華》，第三卷第三十六期，1931，頁3-9。1929年3月君士坦丁堡舊稿。〈土耳其的文字革命〉，《月華》，第三卷第三十五期，1931，頁3-5。

<sup>16</sup> 王曾善，〈土耳其共和國國民黨總章〉，《中央半月刊》，第二卷第十五期，1929，2：15，頁62-68。

<sup>17</sup> 哲刺倫丁王曾善，〈至聖穆罕默德傳〉，《月華》，1931，3：22，頁1-2指：王文在該刊該章的獨立頁碼，(15-16指：王文在該刊的頁碼。以下同。)；王曾善，1931，3：23，(民20.8.15；回1350年4月1日)，頁3-4(13-14)，總頁693-694；1931，3：24，(民20.8.25；回1350年4月21日)，頁5-6(11-12)，總頁717-718；1931，3：25，(民20.9.5；回1350年4月22日)，頁7-8(11-12)，總頁741-742；1931，3：26，(民20.9.15；回1350年5月2日)，頁9-10(17-18)，總頁775-776，第一章完；1931，3：27，(民20.9.25；回1350年5月13日)，頁11-12(17-18)，總頁803-804；1931，3：28，(民20.10.5；回1350年5月23日)，頁13-14(15-16)，總頁827-828；1931，3：29，(民20.10.15；回1350年6月3日)，頁15-16(13-14)，總頁849-850；1931，3：30，(民20.10.25；回1350年6月13日)，頁17-18(9-10)，總頁865-866；1931，3：31，(民20.11.5；回1350年6月24日)，頁19-20(11-12)，總頁887-888，第二章完；第三、四章待查；1931，3：35，(民20.12.15；回1350年8月5日)，頁1-2(9-10)，總頁983-984，第五章穆罕默德之世家與其降生；1931，4：3，(民21.1.5)，頁1-2(19-20)，總頁1113-1114；4：4，頁3-4(13-14)，總頁1147-1148，4：6，頁5，總頁5，第六章傳道以前；1931，4：22，23，24，頁7-11(10-12)，總頁1591-1593，第七章承命傳道；第八章待查；1934，6：10，(民23.4.15)，頁3-4(19-20)，總頁2979-2980；1934，6：11，(民23.4.20)，頁5-6(17-18)，總頁3009-3010；1934年第九章最初穆民所受之殘暴，6：17，1-4(19-22)，(民23.6.20)，總頁3197-3198。7：29，總號第215，(民24.10.24)，11(15)，總頁4253。

<sup>18</sup> 王曾善，〈日本對國聯調查報告意見書發表後之各國輿論〉，《月華》，1932，2：4，頁21-29。

<sup>19</sup> 王曾善，〈土耳其軍人〉，《月華》，1932，4：3，頁70-73。

<sup>20</sup> 王曾善，〈敘利亞與律班朗之獨立運動〉，《月華》，1932，2：6，頁19-22。

<sup>21</sup> 王曾善，〈伊拉克加入國聯〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1932，7：5，頁193-195。

<sup>22</sup> 王曾善，〈一月來之西亞與非洲〉，《時事月報》，1932，7：2，頁61-63；〈一月

合〉、<sup>23</sup>〈伊拉克加入國聯〉；<sup>24</sup>1933 年擔任新疆宣慰使署、新疆省黨務指導委員，但仍不忘寫作，寫有〈英波油礦權爭執之盡展〉、<sup>25</sup>〈波斯取銷英波火油公司之油礦權〉、<sup>26</sup>〈阿剌伯鳥瞰〉、<sup>27</sup>〈土耳其發生宗教騷動〉、<sup>28</sup>〈波斯舉行東方婦女大會〉、<sup>29</sup>〈近東各國群起抵制日貨〉、<sup>30</sup>〈土法簽定在債務協定〉、<sup>31</sup>〈土法批准友好條約〉、<sup>32</sup>〈長安回城巡禮記〉、<sup>33</sup>〈近東回教各國時事述聞〉；<sup>34</sup>1934 年結束行政院新疆建設計畫

---

來之西亞與非洲》，《時事月報》，1932，7：3，頁 103-105；〈一月來之西亞與非洲〉，《時事月報》，1932，7：4，頁 147-149。

<sup>23</sup> 王曾善，〈阿拉伯民族大聯合〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1932，7：6，頁 230-232。

<sup>24</sup> 王曾善，〈伊拉克加入國聯〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1932，7：5，頁 193-195。

<sup>25</sup> 王曾善，〈英波油礦權爭執之進展〉(專文)，《時事月報》，1933，8：3，頁 235-238。

<sup>26</sup> 王曾善，〈波斯取銷英波火油公司之油礦權〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：1，頁 16-18。

<sup>27</sup> 王曾善，〈阿拉伯鳥瞰〉(專文)，《時事月報》，1933，5：1-2，頁 222-223。

<sup>28</sup> 王曾善，〈土耳其發生宗教騷動〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：3，頁 110-111。

<sup>29</sup> 王曾善，〈波斯舉行東方婦女大會〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：4，頁 155-156。

<sup>30</sup> 王曾善，〈近東各國羣起抵制日貨〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：2，頁 69-72。

<sup>31</sup> 王曾善，〈土法簽定債務協定〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：5，頁 194-196。

<sup>32</sup> 王曾善，〈土法批准友好條約〉「一月來之西亞與非洲」，《時事月報》，1933，8：6，頁 244-245。

<sup>33</sup> 王曾善，〈長安回城巡禮記〉，《月華》，1933，5：1，頁 20-21；1933，5：2；(民 22.1.15;回 1351 年 9 月 16 日)；1933，5：3，(民 22.1.25;回 1351 年 9 月 26 日)，15，總頁 1935；1933，5：4(民 22.2.5;回 1351 年 10 月 6 日)，14-15，總頁 1962-1963；1933，5：5(民 22.2.15;回 1351 年 10 月 16 日)，17-18，總頁 1962-1963；1933，5：7(民 22.3.5;回 1351 年 11 月 8 日)，16-17，總頁 2040-2041；1933，5：8(民 22.3.5;回 1351 年 11 月 18 日)，15-16，總頁 2063-2064；1933，5：9(民 22.3.25;回 1351 年 11 月 28 日)，13，總頁 2091；1933，5：10，(民 22.4.5;回 1351 年 12 月 8 日)，16-17，總頁 2118-2119；1933，5：11(民 22.4.5;回 1351 年 12 月 18 日)，14-15，總頁 2142-2143；1933，5：12(民 22.4.25;回 1351 年 12 月 28 日)，17-18，總頁 2173-2174；1933，5：13(民 22.5.5;回 1352 年 1 月 8 日)，17，總頁 2199。。

<sup>34</sup> 〈近東回教各國時事述聞〉，1933，5：7(民 22.3.15;回 1351 年 11 月 8 日)，10-11，總頁 2034-2035；1933，5：17(民 22.6.15;回 1352 年 2 月 21 日)，12-14，總頁 2292-2294；1933，5：18(民 22.6.25;回 1352 年 5 月 2 日)，10-11，總頁 2312-2313。

委員會委員工作，然而又寫了〈再論南疆問題〉、<sup>35</sup>〈至聖穆罕默德傳〉<sup>36</sup>、〈新疆之危機與其解決之途徑〉<sup>37</sup>等多篇。

至 1935（民國二十四）年，一方面以中國回教代表的名額，擔任訓政時期立法院的立法委員，比較忙碌，寫了一編〈王曾善為中華回教公會告教胞書〉；<sup>38</sup>1936 年仍繼續工作之中。他身體強壯，平時很少疾病。性格誠樸，但沈默寡言，謹嚴精細，因此，在外表上常現孤僻呆板而「欠活潑」的現象。<sup>39</sup>他的生活，因家庭教育與宗教的修養，日常極有規律與秩序，一如他〈自傳〉中的描述：他「好清潔，重禮貌，友朋往來，以誠相見，常屈己從人，不記人過。處世力求謹言慎行，言行合一，但求自勉奮進。不與人爭，除喜讀書，好飲茶外，毫無其他嗜好。」<sup>40</sup>顯然能夠獨善其身，也能實以待人，甚至極為熱忱，但較內向，且表情木納嚴肅。

1936 年 3 月，又在北平寫了〈土耳其歷史〉；1937 年 1 月，寫了〈至聖穆罕默德傳〉；1937 年 5 月，在北平譯的〈土耳其回文文法〉均刊載於《月華報》等。

## 二、從抗戰到內戰(1937-1949)

### (一)口誅階段：抗戰初期率團訪問中東鼓吹抗日<sup>41</sup>

1937 年 7 月，七七事變後，馬天英在上海浙江路教堂與孫燕翼會

<sup>35</sup> 〈再論南疆問題〉《邊鐸半月刊》，第一卷第二期，1934，1：2，頁 122-123。

<sup>36</sup> 〈至聖穆罕默德傳〉《月華》，1934，6：10，（民 23.4.15），頁 3-4，總頁 2979-2980；1934，6：11，（民 23.4.20），頁 5-6，總頁 3009-3010；1934 第九章 最初穆民所受之殘暴，6：17，1-4（19-22），（民 23.6.20），總頁 3197-3198。7：29，總號第 215，（民 24.10.24），11（15），總頁 4253。

<sup>37</sup> 王曾善，〈新疆之危機與其解決之途徑〉，《月華》續，第六卷第四、五、六期合刊（民 23.2.28），1934，頁 12-16，總頁 2876-2880；第六卷第七、八、九期合刊（民 23.3.30），1934，頁 8-11，總頁 2922-2925；第六卷第三期（民 23.1.30），1934，頁 9-11，總頁 2845-2847。

<sup>38</sup> 王曾善，〈王曾善為中華回教公會告教胞書〉，《月華》，第七卷第八期，1935，頁 11。

<sup>39</sup> 王曾善，〈自傳〉，頁 7。

<sup>40</sup> 王曾善，〈自傳〉，頁 4、7。

<sup>41</sup> 參：拙作，〈理念與實踐：「中國回教近東訪問團」的形成與影響〉，第三屆近代中外關係史國際學術研討會，中國社會科學院近代史研究所、中山大學近代中國研究中心，中國：廣州，99 年 8 月 11 日-13 日，頁 268-288。

面，表示願意組織一個宣傳隊赴穆斯林國家，揭露日本侵略中國的暴行，要求穆斯林國家同情並支持中國。當時，唐柯三（蒙藏委員會委員兼總務處處長）、王曾善（立法委員）、孫繩武（字燕翼，安徽省政府委員兼財政廳廳長）被稱為「回教三傑」，屬於回族的上層人士。在他們的一致倡議下，向參謀總長白崇禧上將反映，並獲國民政府批准，於 1937 年 11 月，就在南京組織訪問團。

訪問團起初就這 4 人，到埃及時又加入王世明。團長就由王曾善（通土耳其語）擔任，團員有馬天英（字醒東，當時在外交部任職，通英文、法文）、張兆理（字覺源，通英文）、薛文波（字錦章，時任西北中學訓育部主任）、王世明（通阿拉伯語）。<sup>42</sup>

該訪問團於 1938 年 1 月 10 日從南京出發 11 日經香港，<sup>43</sup>2 月赴麥加朝覲，在沙烏地阿拉伯停留一個多月，後到埃及開羅，原欲自埃及赴土耳其，但因日本人造謠，赴土耳其遇阻，乃於 5 月赴黎巴嫩貝魯特、敘利亞大馬士革、伊拉克巴格達、伊朗德黑蘭等地訪問。1938 年 7 月初，抵達印度孟買，在印度喀拉蚩、加爾各達、孟買等地訪問。此時，中國的回教協會指示，代表團仍要赴土耳其訪問，經中國國內交涉，代表團於 10 月 11 日離開印度赴土耳其。11 月 18 日，自土耳其乘船返程。1939 年 1 月 25 日乘飛機抵達重慶。<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> 王曾善，《中國回教近東訪問團日記》，馬來西亞：吉隆坡，（出版者：王爾勵博士），1997 年 1 月，頁 4。

<sup>43</sup> 王曾善，《中國回教近東訪問團日記》，頁 8-10。

<sup>44</sup> 王曾善，《中國回教近東訪問團日記》。



【圖一】：中國回教近東訪團

資料來源：王曾善編，《中國回教近東訪問團日記》。

## (二)筆伐：用筆抗戰(1939-1944)

王曾善從中國回教近東訪團團長返抵戰時陪都重慶，用筆抗戰(1939-1944)，寫有〈穆聖以前阿拉伯之革新運動〉、<sup>45</sup>〈月華百歲〉、<sup>46</sup>〈吉達設領與近東外交〉、<sup>47</sup>〈土耳其之教育概況〉、<sup>48</sup>〈巴爾幹會議之前夕〉、<sup>49</sup>〈巴爾幹會議〉、<sup>50</sup>〈巴爾幹外交形勢〉、<sup>51</sup>〈德義匈慕尼黑會談〉、<sup>52</sup>〈德義調解巴爾幹糾紛〉、<sup>53</sup>〈羅馬尼亞政局激變〉、<sup>54</sup>〈德軍

<sup>45</sup> 王曾善，〈穆聖以前阿拉伯之革新運動〉，《月華》，第十一卷第三十一-三十三期，1939，11：31-33，頁28-29。

<sup>46</sup> 王曾善，〈月華百歲〉，《月華》，第十卷第三十一 - 三十三期，1939，11：31-33，頁14。

<sup>47</sup> 王曾善，〈吉達設領與近東外交〉，《月華》，第十一卷第三十四-三十六期，1939，11：34-36，頁6。(十二月二十一日夜)

<sup>48</sup> 王曾善，〈土耳其之教育概況〉，《時事月報》，1940，22：1，頁50-51。

<sup>49</sup> 王曾善，〈巴爾幹會議之前夕〉，《時事月報》，1940，22：2，頁105-106。

<sup>50</sup> 王曾善，〈巴爾幹會議〉，《時事月報》，1940，22：3，頁151-152。

<sup>51</sup> 王曾善，〈巴爾幹外交形勢〉，《時事月報》，1940，23：1，頁29-30。

<sup>52</sup> 王曾善，〈德義匈慕尼黑會談〉，《時事月報》，1940，23：2，頁75-76。

<sup>53</sup> 王曾善，〈德義調解巴爾幹糾紛〉，《時事月報》，1940，23：3，頁108-111。

開入羅馬尼亞〉、<sup>55</sup>〈歐戰烽火延及巴爾幹〉、<sup>56</sup>〈東南歐時局動盪中〉、<sup>57</sup>〈英德加緊外交攻勢〉、<sup>58</sup>〈南斯拉夫對德作戰〉、<sup>59</sup>〈南國政府遷設倫敦〉、<sup>60</sup>〈德義瓜分南斯拉夫〉、<sup>61</sup>〈英蘇兩國進軍伊朗〉、<sup>62</sup>〈保加利亞積極備戰〉、<sup>63</sup>〈希臘民眾奮起抗德〉、<sup>64</sup>〈土總統演說警告德國〉、<sup>65</sup>〈歐戰以前土耳其大勢檢討〉<sup>66</sup>等。以及《古蘭天經分類索引》，<sup>67</sup>我深覺這本書很重要，可惜一直找不到這書。就在填表的 1944 年，他擔任第一屆立法委員，同時為簡任一級，獲頒發三等勳章<sup>68</sup>(或二等勳章)<sup>69</sup>。從此，他工作繁忙就不再多寫文章了。

### (三)國共內戰中出掌新疆省政府民政廳

1945 年日本無條件投降後約兩個月的 10 月 14 日，張治中作為國民政府中央和談代表，率梁寒操、彭昭賢、屈武、張靜愚、劉孟純、王曾善等七人飛抵迪化，組建新疆省政府。<sup>70</sup>

<sup>54</sup> 王曾善，〈羅馬尼亞政局激變〉，《時事月報》，1940，23：4，頁 149-151。

<sup>55</sup> 王曾善，〈德軍開入羅馬尼亞〉，《時事月報》，1940，23：5，頁 180-181。

<sup>56</sup> 王曾善，〈歐戰烽火延及巴爾幹〉，《時事月報》，1940，23：6，頁 207-209。

<sup>57</sup> 王曾善，〈東南歐時局動盪中〉，《時事月報》，1941，24：4，頁 53-54。

<sup>58</sup> 王曾善，〈英德加緊外交攻勢〉，《時事月報》，1941，24：4，頁 120-121。

<sup>59</sup> 王曾善，〈南斯拉夫對德作戰〉，《時事月報》，1941，24：5，頁 154-156。

<sup>60</sup> 王曾善，〈南國政府遷設倫敦〉，《時事月報》，1941，25：1，頁 26-27。

<sup>61</sup> 王曾善，〈德義瓜分南斯拉夫〉，《時事月報》，1941，25：2，頁 59-63。

<sup>62</sup> 王曾善，〈英蘇兩國進軍伊朗〉，《時事月報》，1941，25：3，頁 96-98。

<sup>63</sup> 王曾善，〈保加利亞積極備戰〉，《時事月報》，1941，25：4，頁 123-124。

<sup>64</sup> 王曾善，〈希臘民眾奮起抗德〉，《時事月報》，1941，25：5，頁 148-149。

<sup>65</sup> 王曾善，〈土總統演說警告德國〉，《時事月報》，1941，25：6，頁 179。

<sup>66</sup> 王曾善，〈歐戰以前土耳其大勢檢討〉，《月華》，1941，7：9-10，頁 11-13。

<sup>67</sup> 王曾善，「人事調查表」(民 33.2.18)，國史館檔案。該館所藏王氏的「人事調查表」有 1944 年 2 月 18 日以及 1942 年 12 月 5 日兩份。(不知道哪一份「人事調查表」才對)。此份(民 33.2.18)應係王親筆所書。在其上，王寫道這部《索引》，正在「印刷中」。

<sup>68</sup> 王曾善於民國三十三年親填的這份，寫是「三等」景星勳章。

<sup>69</sup> 王曾善，「人事調查表」(民 31.12.5)，國史館檔案。此份完成得較早，惟字迹不同，疑係他人代筆。詳見拙文，〈國史館檔案中的穆斯林：王曾善個案研究〉，《「2016 年海峽兩岸檔案暨微縮」學術交流會論文集》，主辦單位：中華檔案暨資訊微縮管理學會，2016 年 6 月 13 日，頁 46-58。

<sup>70</sup> 李唐民，「張治中于右任天池之游」，《阜康商務預報》，2012 年 8 月 15 日。

王曾善<sup>71</sup>於 1946 年迪化快淪陷時，被派任新疆省民政廳廳長。這年到 1949 年，在新疆服務，是中華民國新疆省政府的最後一位民政廳長。

1947 年 4 月 16 日，張治中邀集新疆省政府副主席阿合買提江、民政廳廳長王曾善、副廳長賴希木江、新疆省政府委員艾沙、屈武以及監察使麥斯武德、外交特派員劉澤榮等人，自迪化飛赴阿克蘇，繼而赴喀什、莎車、和田等地視察，回程時又訪庫車、焉耆，走遍了南疆的五個行政專區，共用 23 天。<sup>72</sup>

由於曾任中東各國考察團長，以宗教關係，深受各國所歡迎，歸來後，著有《中東各國考察記》<sup>73</sup>一書，「頗蒙領袖蔣公所嘉許」。因此，願利用此深厚外交關係，出使中東，廣借他山，殲滅倭寇。

曹梅村知王曾善出於愛國赤誠，不是徒計個人功力的人，於是報請戴雨農，轉陳中樞適時運用，並承戴邀宴，慰勉有加，授以「上校設計委員」職務，「月餽餉糈，翊贊工作。」宴令之後，王曾善告訴曹梅村：「戴公丘壑絕倫，知人善任，曠世無儔，吾至得償矣。」<sup>74</sup>沒有多久，就推薦王曾善襄贊「宣撫」新疆的任務，自是王曾善得能學以致用，展其抱負。

在抗戰尚未結束之際(1941 年)，新疆發生暴亂，王曾善被派隨張治中赴新疆代表中央，與民族運動領袖等和談。<sup>75</sup>1946 年達成協議，成立聯合政府。<sup>76</sup>王遂被派，擔任該省的民政廳廳長。<sup>77</sup>直至民國三十九年新疆「解放」，王曾善才偕同忠貞將領多人，往西出走，輾轉至巴基斯坦。在新疆省主持最敏感的民政，王曾善與其省府委員的工作分配如表一。從這張表可以看出如冰山之一角的諸多問題。

<sup>71</sup> 1941 年大病癒後經太太同意，依穆斯林習俗，再娶馬氏結婚，當時已有一女二男。

<sup>72</sup> 宋希濂，《新疆三年見聞錄》，第八章，「鎮壓吐魯番暴動的經過」，載全國政協文史資料委員會編，《中華文史資料文庫Ⅰ》，第 6 冊，中國文史出版社，1996 年，頁 92-128。

<sup>73</sup> 曹梅村所說的這部書，應係《中國回教近來友好訪問團日記》，或者是〈中國回教近東訪問團總報告書〉一文。

<sup>74</sup> 曹梅村，同上，頁 520。

<sup>75</sup> 張達鈞，《四十年新疆動亂》，香港：亞洲出版社，民國 45 年，頁 200。

<sup>76</sup> 「聯合政府」一說，係根據新疆民族運動者艾沙所言。

<sup>77</sup> 王世明指出。王世明，〈序〉(1996 年 2 月 26 日)，王爾勵等編，同前，頁 4。



表一：新疆赤化前省政府委員職務、民族性、籍貫對照表(民 35 年 6 月 18 日)

職務	姓名	所屬民族	籍貫	委員屬性
主席	張治中	漢	巢縣人	○
副主席	鮑爾漢	塔塔爾		
副主席	阿合買提江	維吾爾	蘇聯偽裝伊犁人	☆
秘書長	劉孟純			○
副秘書長	薩力士	哈薩克	額敏人	
副秘書長	阿巴索夫	維吾爾	留蘇生、迪化人	☆
副秘書長	賽福鼎	塔爾其	喀什人，蘇共幹	☆
副秘書長	賴希木江	維吾爾	伊犁人	☆
民政廳長	王曾善	回	山東臨清縣人	○
財政廳長	盧郁文			○
財政副廳長	馬廷驤	回	托克遜人	
教育廳長				
教育副廳長	蔡宗賢	漢	烏蘇人	
建設廳長	穆罕默德伊敏	維吾爾	和闐人	
建設副廳長	顧謙吉			○
社會處長	趙劍峰	漢	遼寧人	
社會副處長	爾德尼	蒙古	焉耆人	
衛生處長	達黑力汗	哈薩克	阿山人	☆
主任委員	管澤良			○
委員	艾沙伯克	維吾爾	英吉沙人	
委員	鍾棣華	錫伯	伊犁人	
委員	劉效葵	漢	迪化人	
委員	阿不都克里木汗買合蘇木	維吾爾	喀什人	☆
委員	艾力汗條墊	烏茲別克	伊犁土著	☆
委員	烏斯曼	哈薩克	阿山人	☆
迪化市長	屈武			○

資料來源：張達鈞，《四十年新疆動亂》，香港：亞洲出版社，民國 45 年，頁 200。

說明：1.委員分：(1)「中央」：○、(2)「地方」：(空白)、與(3)「事變區」：☆，共三種。2.張達鈞又以「張大軍」之名，出版《新疆風暴七十年》，臺北：蘭溪出版社，民國69年5月。

抗戰勝利之後的民國三十六年，王曾善以新疆省政府委員兼民政廳長身份。於國民大會第一次代表會議在南京開會之際，陪同新疆省籍的國大代表，及立法委員、監察委員等多人，前來首都南京。在那個時候，王曾善昔年攜來首都留學的新疆省留學生，亦已有人當選為中央民意代表了。<sup>78</sup>這些在國內讀書返新的學生，對中央政府固然較認同，只不過新疆的北部素為蘇聯(帝俄)。南部素為英國所染指。

從民國三十五年到三十八年，王廳長有三、四年的時間，在新疆省的民政廳服務。<sup>79</sup>在這段期間之中，國共內鬥正殷，而新疆省又有「東土耳其斯坦」共和國的獨立問題。獨立運動者在蘇聯與第三國際陰助之下，對國府形成另一股牽制力量。正如臺灣曾於三十六年，由於島內軍民的誤解，軍方的強力壓制，發生二二八事件一般。新疆的情況，內部既有疆獨問題，外部又加蘇聯煽火，情況自更惡劣。<sup>80</sup>

對日抗戰，日本投降，勝利還都，戰爭平息，而內戰日亟，有加無已，先生奉中央上層徵召，認為新疆省政府委員間民政廳長，先生忠黨愛國，奉命唯謹，雖知西行，困難重重，依然奉命成行，率同全家妻子兒女親屬全體赴任，蓋其時先生原籍家鄉，先已淪陷，家屬無法安頓，故雖明知自首都南京遠至新疆省會迪化，長途萬里，旅途艱辛異常，仍不得不遵命舉家西行。殊不料抵新不久，山河色變。

<sup>78</sup> 仝道雲，同前文，頁512。

<sup>79</sup> 王曾善在新疆民政上活動資料，目前仍待尋。

<sup>80</sup> 新疆獨立問題，是一個非常重要的課題，外交部方面有相關的檔案：

- 1.〈三十八年籌組回教國家訪問團事〉(38.9.5-40.5.30)，外交部亞西司檔。
- 2.〈新疆問題〉(38.4.8-50.1.31)，外交部亞西司檔。
- 3.〈新疆陷匪前後情形報告書〉(38.4.16-40.3.17)，外交部亞西司檔。
- 4.〈新疆省政府及中國回教協會之國民外交活動〉(39.12.19.16-47.09.15)，外交部亞西司檔。
- 5.〈討論新疆高度自治〉(34.10.8-36.7.21)，外交部亞西司檔。
- 6.〈中華民國年鑑稿〉(39.11.1-48.7.31)，外交部亞西司檔。

### 三、易幟與流亡巴基斯坦(1949-1957)

#### (一)易幟(1949)

1949年8月26日，中國人民解放軍攻佔蘭州。新疆省以警備總司令陶峙岳爲首的軍政大員籌劃新疆和平「解放」。但以馬呈祥和國軍整編七十八師師長葉成、一百七十九旅旅長羅恕人、迪化市警察局局長張漢東等人爲核心的一批軍官，則支持國府(即剛剛行憲中華民國政府)，反對新疆解放。經陶峙岳勸說，有些人態度轉變。但是，馬呈祥仍支持國府，因此最終同意和平離開新疆。在陶峙岳通電「起義」的前一天即1949年9月24日，在騎五軍所部護送下，馬呈祥離開迪化。

跟隨馬呈祥離開的，有軍參謀長張尊山及隨從副官馬崇義、馬顯武、陳廣慶、許保壽及兩名警衛員，共8人；和馬呈祥一道離開的還有葉成、羅恕人、劉漢東和民政廳廳長王曾善(及家屬、子女)、警衛。

王曾善他抱著忠奸不兩立的決心，帶著眷屬，爬過帕米爾高原，歷盡艱苦，到了巴基斯坦。<sup>81</sup>一行人路過焉耆時，當地駐軍一百二十八旅旅長鍾祖蔭也隨著出走。他們一行人經南疆帕米爾高原抵達蒲犁後，通過巴基斯坦邊卡進入仍屬印度的巴基斯坦境內，最後抵達喀拉蚩。<sup>82</sup>

#### (二)避難巴基斯坦(1949-1950)與出席世界回教大會(1951.2)

在喀拉蚩期間適值新獨立的巴基斯坦，1951年2月在該京舉辦世界回教大會。流落克拉蚩的王曾善，剛好派上用場。於2月9日至12日，「被派」代表中國回教協會，攜同祁尙勇出席會議。大會期間，王曾善亦受邀在大會中致詞。他除了介紹中國的回教教胞有五千萬人之外，更提及中華民國當時的困擾，並建議與會各國代表，重視以下中國回教青年所提的四點方案：<sup>83</sup>

1. 中國回民甚願參加有關回教世界的任何會議。
2. 中國回民願追隨並支持世界回教大會之決議案。

<sup>81</sup> 《中央日報》，民國50年3月11日。

<sup>82</sup> 王曾善，《中國回教近東訪問團日記》，頁510、513、516-517。馬得勛、馬呈祥，「出走國外的經過」，《新華網》，2009年11月14日。

<sup>83</sup> 「世界回教大會中王曾善致詞節議」(1951.2.10)。詳見：《三十八年籌組回教國家訪問團》(民38.9-40.5)，外交部亞西司檔案，頁96-97。

3. 多年以來，中國回民在中國回教協會領導之下，努力爭取在政治、經濟及社會上之地位。
4. 近年有甚多回教青年，因避赤禍，逃出中國大陸，流落海外，需要救濟。假如此輩回教青年能在各回教國中留有居所，或得有讀書機會，中國全體回民定甚滿意和感謝。

名義上是「被派」出席大會，事實上中華民國政府與中國回教協會仍自顧不暇，<sup>84</sup>尚無餘力資助。因此，一如王曾善的報告所稱，他雖能代表中國回教協會，代表白崇禧，但當時的行政院及回教協會並未補助，所需費用，是他向友朋所籌借的。當時他致函白崇禧。原文如下：<sup>85</sup>

…每次於出席大會時，甫入會場，群眾即報以熱烈呼聲與掌聲。各國代表與曾善於周旋談話之間，均以我國同胞目下之苦難與將來之前途為念，並紛紛託向鈞座及我國全體同胞致其誠摯之敬意與問候，開會期間，食住係由大會招待而交通應酬等費，則係由曾善向友朋所籌備。

雖然是自費，但代表國家出席的王曾善，仍積極為中國及回民爭取最大權益，並於事後完成長達 14 頁的「報告」，<sup>86</sup>向行政院院長提出建議在臺組成此一大會的「務會」。當時總統蔣中正堅持「敵我不兩立」，且巴國已經承認「匪偽政權」，<sup>87</sup>在反共的大槩之下，王曾善的熱心，所得到的是中央冷酷的保留。相對於國內中央政府行政院的冷漠，王曾善在巴京受到此會十多國代表的肯定。因此，在大會舉辦期間，中國代表的座位排在最前面，<sup>88</sup>而王曾善一入場，就得到與會大表的呼聲與掌聲，王的提案得到重視，他在伊斯蘭世界中的地位，也因而更穩固地建立起來。王在巴國，後來受到外交部聘請，處理該國政府文件中，有關中文與中國的資料。

<sup>84</sup> 蔣中正抵台之後，39 年 3 月 1 日宣布復總統職，並由其子經國展開「肅清匪諜」等清算工作。回教徒由白崇禧領導，在台被視為異類，較難得到補助。

<sup>85</sup> 《三十八年籌組回教國家訪問團》，民 38 年 9 月-40 年 4 月，外交部亞西司檔，頁 93。

<sup>86</sup> 《三十八年籌組回教國家訪問團》，外交部亞西司檔，頁 84-97。

<sup>87</sup> 《三十八年籌組回教國家訪問團》，外交部亞西司檔，頁 118-119。

<sup>88</sup> 《三十八年籌組回教國家訪問團》，外交部亞西司檔，頁 118-119。

### (三)世界回教大會<sup>89</sup>第 22 屆年會

1951 年 6 月 4 日，中國回教協會理事長白崇禧，<sup>90</sup>再進一步為王曾善請命。藉著當年九月，在土耳其伊斯坦堡將舉辦第 22 屆年會的機會，親函外交部長葉公超，而且當面向行政院院長陳誠提出要求：已被邀請與會的王曾善為代表，就近參加，並逕與我遴派朝覲人員，同赴麥加等地，來採取國民外交方式，「對各國朝聖回教教友，切取聯繫，並訪問回教國家，宣揚政府國策，評擊中共陰謀，…」。<sup>91</sup>同日又書另一函予葉公超，提及上述之回教世界大會：「已決定於喀拉蚩設立經常機構」，而中國回教協會擬派王為代表，常以駐紮聯絡。<sup>92</sup>兩案均經葉同意，<sup>93</sup>而總統府方面，局長黃伯度亦函葉公超，<sup>94</sup>進一步聲援。葉公超乃以「活動補助費」名義，秘密撥款義金二千元交白崇禧直接寄予王曾善。<sup>95</sup>至於工作指示方面，則「由亞西司密擬」。<sup>96</sup>顯見當年處理此案的機密程度。

1952 年中國國民黨中央召開第七屆全體代表大會。同年世界回教大會及 1955 年世界回教青年大會先後集會在巴京，中國回教協會接受邀請，曾派王曾善擔任代表團長。之後他轉赴土耳其伊斯坦堡大學擔任教授，兼任中國駐土耳其大使館顧問，辦理文化宣傳與連絡新疆省僑胞工作。

<sup>89</sup> 中央日報》，民國 44 年 1 月 2 日。

<sup>90</sup> 白崇禧（1893－1966），字健生。回族。廣西桂林臨桂人。李宗仁和白崇禧人稱「李白」，國民革命軍副總參謀長、東路軍前敵總指揮。中華民國陸軍一級上將，有「小諸葛」之稱。

1927 年任淞滬警備司令。北伐時，率廣西軍隊攻至山海關。後任第四集團軍副總司令兼新編第十三軍軍長。北伐成功後，和蔣中正及其他地方勢力多次開戰。1929 年失敗，與李宗仁等退回廣西。

八年抗戰爆發後，二人動員廣西軍隊抗擊日軍，屢有勝果。歷任中國國民黨中央執行委員、國民政府軍事委員會副總參謀長兼軍訓部長、桂林行營主任、國防部長、戰略顧問委員會主任、華中軍政長官。然而，國民政府未能保住東北，桂系亦無法保住西南的半壁江山。

退到臺灣以後，擔任總統府戰略顧問委員會副主任委員。1952 年當選國民黨七全代會中常委。1966 年心臟病逝於臺北，享年 73 歲。

<sup>91</sup> 「白崇禧函葉公超」（民國 40.6.4），見《新疆省政府及中國回教協會之國民外交活動》（民 39.12.19-47.9.15），外交部亞西司檔案，頁 8-9。

<sup>92</sup> 「白崇禧函葉公超」（民國 40.6.4），同上，頁 11-12。

<sup>93</sup> 「葉公超函白崇禧」（民國 39.6），同上，頁 13-14。

<sup>94</sup> 「黃伯度函葉公超」（民國 39.6.15），同上，頁 15。

<sup>95</sup> 「黃伯度函葉公超」（民國 39.6.15），同上，頁 16-19。

<sup>96</sup> 「黃伯度函葉公超」（民國 39.6.15），同上，頁 20。

(四)出席世界回教青年大會(1955)<sup>97</sup>

在世界進入以美、蘇為主體的東西兩大陣營「冷戰」的初期，王獲悉世界回教青年大會，將於 1955 年 1 月 1 日巴基斯坦喀拉蚩舉行。

## 1.奉命出席大會

該大會籌備主任伊那穆拉汗開會正式邀請中國回教協會理事長白崇禧，派遣代表團參加。後來又接伊那穆拉汗再電催處促，並表示此次大會並未正式邀約「中共」參加，促請中國回教協會速決定派遣代表團與會。該協會經先後呈報內政部轉呈行政院核示，派代表團參加。

該會即電駐喀拉蚩世界回教大會連絡任務之王曾善理事，擔任中國回教青年代表團的團長，就近出席。中文曰：「此次回教青年大會與團結世界回教青年，促進世界和平。關係綦重。」並要求「王曾善團長遵照反共抗俄國策，對中共在大陸的『殘酷暴行，盡量揭發，公諸世界』，爭取回教國際同情。」<sup>98</sup>

由於當時印度、印尼、緬甸、錫蘭、巴基斯坦等國倡導亞非會議，擬成立民主與共產兩陣營間之緩衝集團。中國回教協會白理事長崇禧，特電刻在喀拉蚩出席世界回教青年大會之王曾善理事，促其向回教國際據理剖析，喚起提高警覺，提到在國際冷戰之下，回教世界應如何應討的方法。白當然支持自由陣營，因此白崇禧於一月五日急電王氏出面。首先白分析當年政治情勢正處於冷戰的高峰，提到；「此當蘇俄及其附庸國家盛倡『和平共存』之際，此種論議，不啻為虎作猖，對世界反共之影響，殊為重大，今日世界局勢，民主集團與共產國際壁壘分明，絕無中間路線，倘幻想中立以自保，無異癡人說夢，終必為共產集團所吞併。」<sup>99</sup>原電如次；<sup>100</sup>

回教國國際處於今日世界動盪局勢中，自應立於民主集團同一陣線，已屬義無反顧，倘為其陰謀所分化，則難免貽噬臍無及之悔，望兄參加世界回教青年大會中，廣印傳單，並公諸報章，據理剖析，以喚起回教國家之警覺。

<sup>97</sup> 《中央日報》，民國 44 年 1 月 2 日。

<sup>98</sup> 《中央日報》，民國 44 年 1 月 2 日。

<sup>99</sup> 《中央日報》，民國 44 年 1 月 5 日。

<sup>100</sup> 《中央日報》，民國 44 年 1 月 5 日。

接著，指出應堅守的立場。

## 2. 王曾善報告經過

世界回教青年大會於巴基斯坦喀拉蚩舉行，七日閉幕，中國回教協會理事長白崇禧頃據該會理事奉派出席此次大會，中國回教青年代表團團長王曾善電報出席大會經過稱：<sup>101</sup>

此次大會有三十三國回教青年代團，參加代表人數共一五二人，會場正面懸有各國國旗，中華民國青天白日滿地紅大幅國旗高懸右上方，甚為壯觀。大會由巴基斯坦總理阿里主持開幕，於致詞中強調自由世界與共產主義絕對不能共存，回教青年應恪遵回教教義，發揚光大，導致人類和平。各國代表團長依次致詞，由主席一一介紹，中國王團長演說：<sup>102</sup>

述明中國同胞對此次青年大會的熱忱期望，大陸同胞所受匪共的迫害情形，及一致堅決反共的決心，中華民國反共抗俄，收復大陸必勝理由及信念，當言至蔣總統為全中國回民所擁護時，全場一致鼓掌喝彩，至為熱烈。

大會內各國代表席次，係按國名英文字母排定次序，中國代表團入場後，發現席位標有「臺灣 FORMOSA」字樣，當即拒絕入席，並向大會籌備處交涉更改，為此際巴國總理已到，大會業經聲明開幕，為維持會場次序，乃暫坐為菲律賓代表所留之席位(菲代表三人 1 月 4 日始到)，使標有「臺灣」之座位空席無人，全場均甚注目，王團長演說完畢，隨向大會嚴詞抗議，聲明中國代表團係代表中華民國之回教協會，而非代表臺灣，於是全體代表一致起立表示同情，並均大聲呼喊，全場「抗議、抗議」之聲大起，王團長即擬率代表團退場，經代表及來賓，竭力勸阻，大會籌備處聲明錯誤，並當場道歉，大會立時易以「中國 CHINA」字標。<sup>103</sup>

大會提案由六個小組審查，中華民國代表團向大會提案多件：<sup>104</sup>

(一)大會應宣佈共產主義為「回教之絕對大禁」。

(二)為同情中國五千萬同胞遭受「共匪」之壓迫，大會應請回教各國

<sup>101</sup> 《新生報》，民國 44 年 1 月 13 日。

<sup>102</sup> 《新生報》，民國 44 年 1 月 13 日。

<sup>103</sup> 《新生報》，民國 44 年 1 月 13 日。

<sup>104</sup> 《新生報》，民國 44 年 1 月 13 日。

絕不承認北平「匪偽政權」，其已承認者請其斷絕外交關係。

大會應轉請各回教國家開放其學校，招收由「鐵幕」逃出之回教青年免費入學，並予相當資助。

(三)大會應轉知回教各國，給予由「鐵幕」逃出之回民，特別是回教青年與學生，以種種便利與協助，不予驅逐，並不禁止彼等反共行動。

以上各案均經小組通過，提交大會。

又中國回教協會白理事長崇禧以此次中華民國回教青年團團長王曾善出席大會時，堅定立場，保持國體，據理力爭，籌應有方，對大會提案，遵循「反共國策」，兼顧「宗教立場」，亦甚得體，也電致慰勉。

1955 年 1 月，世界回教青年大會首次會議，在巴國京城喀拉蚩揭幕。王教授率同旅巴愛國華僑青年，代表中國參加。在開幕典禮中，他以激昂的演說，要求回教國家，注意五千萬中國回教弟兄在大陸上遭受的迫害，並請求全世界的回教弟兄們，給予在蔣總統領導下的中華民國政府正義的支援。<sup>105</sup>王教授的愛國心，感動了在場的代表們。他的提案，獲得一致通過。<sup>106</sup>



【圖二】中國首席代表王曾善在「世界回教青年大會中」發表演說製作：

「中央日報」，民國 44(1955)年 1 月 12 日。

<sup>105</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 11 日。

<sup>106</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 11 日。



#### 四、定居土耳其(1958~1961)

1957 年，應土耳其伊斯坦堡大學教授之聘，王認為可以舊地重遊，更易為國努力，乃離巴基斯坦而到土耳其。執教之外，兼充中華民國駐土耳其大使館顧問，辦理文化宣傳、聯絡新省僑胞、及照料過往人士。以下將其主要工作，分項加以說明：

##### (一)任教：在伊斯坦堡大學任教與著述

王曾善在伊斯坦堡大學文學院之主要職務，在譯述中國典籍上所載有關之「民族史」，供作土國學生研究。該項譯述，亦係土耳其歷史研究院研究民族歷史的資料來源。該院曾經透過王曾善多次向中華民國政府交涉，成功獲得捐贈一千八百本書籍，並由他親自領導該院學生，將有關各書內之土耳其歷史，作成目錄與索引，並且加以編譯。1959 年開始，王曾善進行一本《中國的回教》的撰寫工作。曾由中國及香港購來大批資料，準備由文學院的「回教研究所」論壇出版。該書的綱要共三十六頁，並準備在德國慕尼黑發行英文本。<sup>107</sup>

王曾善不僅是歷史學家，也精通中文的古典語文。德國漢學家艾伯哈特教授，曾在《遠東雜誌》上，對他倍為讚譽。<sup>108</sup>

王曾善因研究中國舊文學及「中國回教」問題，曾經長期與美國西雅圖大學遠東學院院長米丘教授聯繫。米丘教授，擬聘其前往，協助研究「中國回教」問題。但王曾善因嚮往土耳其，而且已經應允伊大的聘請，擔任中文課程，故而未去美國。

Zeki Velidi Togan 教授回憶道：「曾善先生到土國以後，曾言：『土耳其是我在世界上的最後一站』，不料預言果驗而驗之過早，深為令人痛惜。」<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Zeki Velidi Togan (伊斯坦堡大學文學院教授)原著，〈王曾善先生〉，伊斯坦堡：《消息報》，1961 年 1 月 25 日，馬賦良譯，王爾勵編，頁 518-519。

<sup>108</sup> Wolfram Eberhard(艾伯哈特)，1909 年 3 月 17 日出生德波次坦(Potsdam)；1927-29 於柏林就讀東方語言學科；1929-33 柏林大學研究漢學-民族學與哲學。並在 1933 年獲得博士學位；1929-1934 年德國柏林人類學博物館亞洲部擔任助理；1937-1948 年擔任土耳其安卡拉大學漢學系系主任；1958 年於緬甸進行田野研究；1960 年於阿富汗、南韓、臺灣進行田野研究，在臺灣大學社會學系與人類學系任教；1964-1965 年，於臺灣進行研究；1989 年與世長辭(卒於美國加州艾爾賽里托)。

<sup>109</sup> Zeki Velidi Togan，〈王曾善先生〉，伊斯坦堡：《消息報》，1961 年 1 月 25

## (二)經商：經營中國餐廳

爲了養活兩位夫人及 11 個小孩，在伊大的教師薪水自然是非常不足的。

王曾善不得不另外設法，開了一家小餐廳。

例如 1949 年，謝徵波參加回教朝覲團時，到過伊堡王曾善所開的飯店，則見他忙於招待顧客，自任翻譯；土耳其人來，則說土耳其話，希臘人來，則說希臘話。幸好王曾善多才多藝，各方人來，能說各種方言以應之。飯店中，也只有王曾善一人，能說各種語言，因而自任跑堂之職。此飯店房屋是租的，飯菜是現買現賣，所謂「資本」，僅僅是幾張桌椅、板凳而已。至於王曾善一家人，除孩子需讀書者外，其餘執爨者、掌刀者、掌鍋者，各司其事，均無外人，而全家賴以維持生活。因此，謝徵波說道：「從前也怪王曾善音信稀少，自從看見王曾善如此辛苦之後，就不能再怪他了。」<sup>110</sup>

## (三)外交：送往迎來

應伊斯坦堡大學的聘請，來到土耳其的王曾善，爲了國家，四處奔走，宣傳愛國；爲了家人，身兼二職；爲了國人，重送往迎來。因爲當時土耳其建國，世人均注以關懷，因此，一時間來伊斯坦堡，成爲歐亞航空獻上一個重點，中國人經過這裏停留觀光的相當多。王曾善就自告奮勇，出來照料。犧牲了他個人的時間與金錢，送往迎來，並且陪同遊覽。因此，凡是經過伊斯坦堡的人士，都得到他的幫助，也因此，伊斯坦堡機場、海關、和移民局人員，都知道有一個王教授，他成爲非正式的中國代表了。

結束在美國華盛頓大學遠東問題研究所講學政府遷台後首任教育部長程天放<sup>111</sup>見証了這件事。他講學完畢，經由歐洲、亞洲返國，也和王

---

日，馬賦良譯，王爾勵編，頁 519。1890 年 12 月 10 日在巴什科爾托斯坦共和國的廚房 İsterlitamak 誕生。長大之後，一方面收集的第一個宗教學校民營俄羅斯正在採取教訓。1932 年 7 月 8 日於維也納辭了職，1935 年維也納大學的哲學博士，1938-1939 之間作爲哥廷根大學的一個教授。1939 年，Zeki Velidi Togan 又回到了土耳其在國家教育部的邀請，伊斯坦布爾大學公共創辦了土耳其歷史系。

<sup>110</sup> 全道雲，〈悼亡友〉，王爾勵編，《中國回教近東友好訪團日記》，頁 512。

<sup>111</sup> <http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=8797>

有所接觸。程過去從未到過土耳其，所以那次想利用機會，遊歷伊斯坦堡和安卡拉。由於有中華民國的大使館，而且新任大使是程的朋友邵毓麟，在首都安卡拉停留時，自然不愁沒有人照料。可是到了伊斯坦堡，卻一個熟人都沒有，連旅館都不知託誰代定。程回憶道：「我在雅典時，和大使館秘書濮德玠談起這件事，他說『不要緊，伊斯坦堡大學有一位中國教授王曾善先生，近年來中國人士經過該處，都由王先生迎送。』於是乎就由濮秘書拍了一個電報，告訴他我的行期，並且請他代定旅館。」<sup>112</sup>

1957年5月6日晚間，程天放飛到伊斯坦堡。王曾善果然在機場迎接。由於他和機場海關人員都很熟，而且講一口流利的土耳其話，所以經他一接洽，海關對程的行李，以「免檢」放行，省了許多麻煩。程在伊斯坦堡住了四天，王還陪程遊覽皇宮、商場、住宅區，並且沿博斯普魯斯海峽，直到黑海邊。王又曾約程到他家晚餐，非常熱誠地進了地主之誼。<sup>113</sup>

王曾善在如此辛苦窮忙之時，對於政府撥給的開會費用，竟然因為開

---

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%A8%8B%E5%A4%A9%E6%94%BE>

程天放先生(原名學愉)，字佳士，號少芝，江西新建人。民國前 13 年〈清光緒 25 年，1899 年農曆正月十六〉生於杭州，1967 年 11 月 29 日病逝於美國，後歸葬台北。

幼時受教於家塾。自幼聰穎好學。1917 年畢業於私立新遠中學後，進入復旦公學。在校期間響應北大愛國運動。當選為上海學生聯合會會長。先生文思敏捷，學生會重要文稿多出其手。蒙國父召見數次。

1919 年(8 年)復旦大學畢。1920 年公費留美。1923 年加入中國國民黨，並任該黨機關報《醒獅日報》總編輯兼該黨加拿大東部支部長。1922 年獲伊利諾大學政治學碩士，1926 年獲加拿大多倫多大學政治學博士學位。曾任上海學生聯合會會長，為五四運動時的學生領袖之一，參與監督北京政府執行對巴黎和會代表之訓令、實施抵制日貨；亦曾為加拿大《醒華日報》總編輯。

回國後任教於復旦大學等校，1927 年(16 年)任中國國民黨江西省黨部執行委員兼宣傳部長，後歷任江西省政府委員兼教育廳長、中央大學教授、國民政府參事、中央軍官團政治總教官、政治部主任、安徽省政府委員兼教育廳長、1930 年代行省主席職、1931 年任國民會議代表、中央宣傳部副部長、1932 年任國立浙江大學校長、江蘇省政府委員兼秘書長、湖北省教育廳長、1934 年任中央政治學校教務主任、1935-1938 年)任駐德國大使、1939-1943 年任國立四川大學校長、1943 年任中央政校教育長〈曾兼新聞系主任〉、兼國防最高委員會常務委員、1947 年獲選為立法委員、1949 年任國民黨中央宣傳部長；1950-1954 年為政府遷台後首任教育部長；卸任後赴美，任教於華盛頓大學遠東問題研究所；政大在台復校後曾任外交研究所所長；1958 年任考試院副院長；1965 年任故宮管理委員會委員。此外，還兼任總統府國策顧問，並當選中國國民黨第八、第九屆中央評議委員。

<sup>112</sup> 程天放，〈悼王曾善先生〉，王爾勵編，頁 510。

<sup>113</sup> 程天放，〈悼王曾善先生〉，王爾勵編，頁 510。

會延期而必須原幣退回。後來會開了，但王曾善已經將錢退還，最後並不再申請，而由自己墊付。<sup>114</sup>

不知情的人聽到了，會以為王曾善有錢，故不在乎。其時王曾善確是窮忙，仝道雲知道得最清楚，他說：「一家十六口，流寓土國，不是擔任一個教職，所能養活。自從逃離新疆，越過駝峰，千山萬水，十餘年來，愈過愈窮，乃經營小飯店，以維全家生活。」<sup>115</sup>

#### (四)照顧新疆留學生，鼓勵擁護中華民國

過去中土兩國彼此間沒有多少僑民。但在大陸赤化後，新疆同胞有三萬多人到了土耳其。因為他們都是回教徒，土耳其政府對他們十分優待，不但准許他們入境，而且撥款維持他們的生活，後來又撥給土地，讓他們開墾。這些穆斯林大多數在鄉間耕種，只有一部分人留在都市裏。其中有若干領導人士，提倡新疆獨立運動。王曾善覺得：在這困難正殷的時候，推出這個問題，實在不智，所以盡量向他們勸解，要擁護政府，萬不可自己分裂。程天放回憶道：「許多回族同胞為他所說服，就轉變態度。」<sup>116</sup>

### 五、瘁逝(1961)與遺蔭

#### (一)過勞瘁逝

王曾善於 1961 年 1 月 18 日病逝土耳其。旅居該國僑胞及土國人士均甚表痛悼。據稱：<sup>117</sup>

王氏於十七日晨冒寒風大雪，為我駐土大使館領取農產物品，感受風寒，返抵寓所後即感不適。<sup>118</sup>下午又扶病至此間大學授課，不幸在授課時即不支昏倒。經學校當局急送醫院診治，但至次日中午，終於不治逝世。

又稱：<sup>119</sup>

<sup>114</sup> 仝道雲，〈悼亡友〉，王爾勵編，頁 512。

<sup>115</sup> 仝道雲，〈悼亡友〉，王爾勵編，頁 512。

<sup>116</sup> 程天放，〈悼王曾善先生〉，王爾勵編，同上，頁 511。

<sup>117</sup> 《中央日報》，民國 50 年 2 月 27 日。

<sup>118</sup> 《中央日報》，民國 50 年 2 月 27 日。

<sup>119</sup> 《中央日報》，民國 50 年 2 月 27 日。

王故教授遺妻及子女共十餘口，身後蕭條，且子女均未成年，客居異域，生活教養，即將陷入絕境。王氏服務黨國歷三十餘年，平日奉公守法，廉潔忠貞，現因公病逝異域，切盼祖國政府優予撫卹及國內社會熱心人士對其遺孤予以救助，以免流落海外。

鑑於王曾善遺屬多達十餘人，生活清苦，時在臺北的新疆省主席堯樂博士請求政府褒揚並救濟，及協助他的子女回國求學。內政部決定：核撥救濟金美金一千元，他的子女如回國求學，准依外交人員子女及比照僑生回國升學優待辦法辦理。至於褒獎他的功績一節，則另案合辦。<sup>120</sup>

王曾善教授是一個熱愛國家的人，中興在望的時候，撒手而去，留給當時國人的是：無盡的哀痛思念，以及他的殷殷勉勵「做一個偉大國家的青年。」<sup>121</sup>他的服務歷程，也是艱險而又多采的。<sup>122</sup>

早在一月，國內《中央日報》就已報導：<sup>123</sup>

中華民國駐土耳其大使館顧問王曾善於 1 月 18 日中午在土耳其伊斯坦堡因心臟病逝世，享年五十八歲，王氏係山東臨清人，早年畢業於燕京大學及土耳其伊斯坦堡大學，生前曾歷任中國國民黨駐土耳其支部主任幹事、中國國民黨組織部專門委員、立法委員、中國回教協會理事、中國回教近東訪團團長、新疆省政府委員兼民政廳廳長、出席世界回教大會代表、駐土耳其大使館顧問、伊斯坦堡大學教授。

王曾善先生葬於「伊斯坦堡陣亡將士公墓。」<sup>124</sup>

臺北方面：<sup>125</sup>

訂於 3 月 26 日(星期日)上午準十時臺北市新生南路二段六十二號清真禮堂舉行追悼會，敬請生前友至好蒞臨參加以表哀思謹此。

<sup>120</sup> 《中央日報》，民國 50 年 7 月 7 日。

<sup>121</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 11 日。

<sup>122</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 11 日。

<sup>123</sup> 《中央日報》，民國 50 年 1 月 24 日。

<sup>124</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 24 日。

<sup>125</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 24 日。

他的生前友好於 3 月 26 日，在臺北清真寺舉行回教儀式的追悼會，由白崇禧上將軍親自主持。他報告王曾善之所以英年早逝的原因以及遺孤情況：<sup>126</sup>

他有心臟病，今年一月十七日，中國農業展覽照片運到伊斯坦堡，他渡海照料，天時陡變，氣溫降到零下四度，感冒風寒，觸發宿疾，但他仍扶病到校上課，病倒在講壇上，第二天在醫院去世，享年五十有八，遺孀及稚弱子女一家十六口，均仍在伊斯坦堡。

## (二)遺孤

王曾善遺孤多人，在去世(1961)當年，這 11 個兒女(前三個爲黑氏，後八個爲馬氏所生)的情形如下：<sup>127</sup>

- 1 王瑟麗，女，28 歲，伊堡美國護士學校畢業。
- 2 王爾勵，男，26 歲，就讀伊斯坦堡醫科大學，已在實習將畢業。
- 3 王爾強，男，22 歲，就讀伊堡工業大學。
- 4 王淑麗，女，17 歲，就讀英文學校初中部。
- 5 王爾紹，男，15 歲，就讀意文學校初中一年級。
- 6 王荷麗，女，13 歲，就讀法文學校小學部。
- 7 王樂麗，女，11 歲，就讀法文學校小學部。
- 8 王芙麗，女，9 歲，就讀土文學校小學二年級。
- 9 王曼麗，女，7 歲，就讀土文學校小學一年級。
- 10 王爾邦，男，6 歲，就讀土文學校小學一年級。
- 11 王麗麗，女，3 歲。

## 結語

王曾善是新疆省政府最後一位民政廳長(1946 年到 1949 年)。1949 年，迪化快淪陷時，他抱著「忠奸不兩立」的決心，帶著十幾口眷屬，爬過帕米爾高原，歷盡艱苦，逃到巴基斯坦。1951 年，新獨立的巴基斯坦，在巴京舉辦世界回教大會。流落克拉其的王曾善，剛好派上用場。1952 年 2 月，「被派」代表中國回教協會出席會議。1954 年 2 月，駐巴

<sup>126</sup> 《中央日報》，民國 50 年 3 月 27 日。

<sup>127</sup> 全道雲，同前，頁 514。

基斯坦代表王曾善十七日下午搭機返抵臺北。12 月，中國回教協會理事的王曾善，向理事長白崇禧上將發函，轉向執政黨中央報告稱：巴基斯坦將要召開世界回教青年大會，且已遍邀蘇聯等共產集團國家。在這兩次回教世界中重要大會當中，巴國被迫將王氏所代表的改為「台灣 Formosa」，而且拒絕入座，直到標誌改為「中國 china」為止。

1954 年他擔任巴基斯坦大學教授，其反共意識超強，並因此受中共駐巴使館之忌，策動巴政府促令堅持代表中國的王氏離巴。嗣後王氏乃攜眷至土耳其伊斯坦堡大學任教，並兼任我駐土耳其大使館顧問，協助各項工作，並照料我國過往人士，備著辛勞。1955 年 1 月，世界回教青年大會首次會議，在巴國京城喀拉蚩揭幕，中國首席代表王曾善在「世界回教青年大會中」發表演說。1959 年開始，爲了養家活口，全家人不得不聯手經營了一間小餐廳。

國務、教務與家務日夜及內外操持的他，兩年不到，就於 1961 年 1 月 17 日晨冒寒風大雪，爲中國駐土大使館領取農產物品，感受風寒，返抵寓所後即感不適，下午又扶病，再至大學授課。不幸，就在授課時即不支昏倒。雖經學校當局急送醫院診治，但至次日中午，已不治逝世，享年 58 歲。王的辭世，是中國伊斯蘭世界的重大損失；他的早逝，則何嘗不是內亂外患不斷當下中國的悲哀。

### 邊疆少數民族諺語集錦

木雕的雄獅，雖兇誰又怕（藏族）

吹得比山還大，做得比羊還小（藏族）

內奸作怪，外敵得逞（白族）

吃家裡的飯，敲廟裡的鼓（佤族）

老鼠替貓生崽（毛南族）

外患易治，家賊難防（蒙古族）

積累財產，不如積累知識（烏孜別克族）

知識是燈，不撥不亮（維吾爾族）

羊靠草原，人靠知識（塔吉克族）

武器越擦越亮，道理越辯越明（壯族）

一株榕樹九百條根（侗族）

滿樹的紅果，不是一朝的露水（維吾爾族）

井水不出魚，枯樹不開花（蒙古族）

【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）】



## 少數民族美食簡介（廿四） — 獨龍族食品「酸竹菜」

華 華

### 壹、前言

獨龍族，是一個神祕的高山民族，有著「太古之民」的稱號。主要居地位於雲南省西北角，高黎貢山以西的獨龍江兩岸，<sup>1</sup>此處屬於雲南怒江傈僳族自治州、貢山獨龍族怒族自治縣、獨龍江鄉。根據中國大陸 2010 年的人口普查，獨龍族總人口數為 6,930 人，僅略多於塔塔爾、赫哲、高山和珞巴等民族，排序名列第五十二，人丁頗為單薄。不過獨龍族人還有些親戚，居住在緬甸北部，據估計人口數達到兩、三萬，看來相當興旺。那些人自稱是由「太陽出的地方」，就是由雲南遷去的，無論語言、傳說、原始信仰、體型、生活方式等，都與大陸的獨龍族相同，也自稱為「佤族」，<sup>2</sup>一點也不忘本。緬北獨龍族分佈在江心坡、<sup>3</sup>坎底及坎底西北部廣大地區，與當地的傣、漢、傈僳、景頗、納西等各族雜居。

雲南省獨龍族聚居的高黎貢山，海拔有五千餘公尺，高度驚人。可是高黎貢山又是由貢山縣城前往獨龍江的必經之地，翻山而過，至少要耗時

<sup>1</sup> 獨龍江是由北向南流，在邊界轉而向西進入緬甸克欽邦，在緬甸克欽邦境內沙攏加（Salaunga）附近與恩梅開江的主要支流駝洛江匯合，改稱為恩梅開江。恩梅開江（NmaiHka）又為東支，再與西支邁立開江（MaliHka）在緬甸密支那以北會合後，稱為伊洛瓦底江，從北到南貫穿緬甸，在仰光附近流入印度洋孟加拉灣入海。

<sup>2</sup> 《獨龍族簡史》編寫組編寫，《獨龍族簡史》，（昆明市：雲南人民出版社，1986[民 75]，第 1 版），頁 2。

<sup>3</sup> 江心坡是指位於雲南高黎貢山以西的恩梅開江及邁立開江之間的地帶，面積約為 27,000 平方公里。北起西藏最南的察隅縣，西至邁立開江，東至恩梅開江，南到兩江匯流處。這一地域範圍中緬雖已於一九六〇年訂界，但許多民族並不認同緬甸，導致糾紛不斷。例如其一支濮曼（布朗）族人，自承與漢民族有深厚淵源，是蜀漢時諸葛亮平南時所遺漢人。在中緬邊界上有類似情形的還有果敢人，果敢人則是明代移民的後代，也不大想跟緬甸官方往來。本刊少數民族美食簡介（十八）—佤族食品「葉包魚」一文中，也曾提及果敢人的生活情形，可以參考。

五至七天，相當辛苦。一九五〇年代以後，當地政府開始拓寬小徑，讓馬幫能順利過山，但仍需要三天行程，才能到達獨龍江。加上每年從十二月至來年的四、五月間，大雪都會封山，長達半年之久，一切行人斷絕。即使冒險過山，連強壯的騾、馬也會遭到不測。誇張的情形是，「每到開山季節，沿途死騾子死馬甚多，臭氣熏天，尚要用無數炸藥一匹匹地炸掉，否則難以通行。」<sup>4</sup>因此每當大雪封山、天雨滑坡等交通中斷之時，獨龍江地區是可能連基本生活物資如鹽、茶都供應不起的，只能坐困愁城。不過現在貢山縣已經修築了不少公路了，通車里程達 571.36 公里。另有鄉道 181 公里，專用公路 212.1 公里，四級以上公路里程 319.16 公里，等外公路 252.3 公里等，實現了鄉鄉有公路的水準。當地 26 個村委會中，有 20 個可公路直達，通車率 77%。這麼一來，以往因交通不便引發的生活慘況，大致已經得到一些改善。

獨龍族相當神祕，其神祕處多到一本書也寫不完。從外觀上，獨龍族內部分為五十多個父系氏族，傳統生活方式是以家族公社為中心的原始共產制，同吃同住同勞動。家族長負責處理協調諸如刀耕火種、族人共耕、打獵捕魚、婦女煮飯等事務，吃飯則由主婦按人頭平均分配，連賓客也不例外。族人之間親善友愛，路不拾遺，夜不閉戶。但是在這種天下大同、返樸歸真的生活之內，其婚姻制度卻複雜無比，甚至專家也嘆為觀止：

獨龍族的婚姻制度也正如他們的社會性質一樣，處在由原始的群婚、對偶婚發展為不穩固的一夫一妻制。在這裡，妻姊妹婚、家族內婚、非等輩婚、轉房制以及家長多妻等多種婚姻形式並存，其中以妻姊妹婚為主要的婚姻締結形式，在婚姻結構方面形成固定的氏族(家族)環狀外婚集團。這種複雜的婚姻形態，遠遠超過了馬克思主義經典作家所論述的婚姻範疇。它為探討古代人類婚姻制度提供了新的例証。<sup>5</sup>

現在就約略介紹一下，民族學者所調查出來的獨龍族式婚姻風俗。這

<sup>4</sup> 何大明,李恒主編,《獨龍江和獨龍族綜合研究》,(昆明市:雲南科技,1996,第1版),頁266。

<sup>5</sup> 《獨龍族簡史》編寫組編寫,《獨龍族簡史》,(昆明市:雲南人民出版社,1986[民75],第1版),頁85。

些婚姻制度看起來相當學術，讓人很難跟生活原始的獨龍族聯想到一起：

### 一、對偶婚「伯惹」

獨龍族稱其特殊的「對偶婚」制度為「伯惹」。<sup>6</sup>是一種類似於「普那路亞」婚姻的群婚制。<sup>7</sup>就是在固定的開婚集團中，甲氏族的每一個成年男子都可以成為乙氏族每一個成年女子的丈夫，而乙氏族的男子卻不能娶甲氏族的女子為妻，必須娶丙氏族的女子為妻，以防止血統倒流。如此環環相扣，最後形成了有方向性的氏族環狀外婚制度。因此，在獨龍語中，兩個通婚集團的男子均稱作「楞拉」，意思是丈夫，一切女子均稱為「濮瑪」，意思是妻子，這就構成了獨龍人原始群婚制的基本形式。這種婚姻制度，使得一群男子在「諸妻」之中，只有一個是主妻，而其他人都是同居關係或小妾。<sup>8</sup>

### 二、妻姊妹婚「安尼螭」

妻姊妹婚是獨龍族現存婚姻制度中最主要的一種婚姻締結形式，獨龍語稱為「安尼螭」，即娶姊妹為妻的意思，這種婚姻直接導源於群婚及對偶婚。按照獨龍族的傳統習慣，在通婚集團之內，甲氏族的某男子娶了乙氏族的某長女為妻之後，這個女子的二妹、三妹在成年之後，可以同時或先後也嫁給甲氏族的某男子為妻，或嫁給此男子的弟兄為妻，除非甲氏族的某男子表示不願再娶她的妹妹為妻，否則旁人是不能對她的妹妹們問津的。這種娶幾個姊妹為妻的古老遺俗，一直延長到二十世紀七十年代。在獨龍江第四行政村，九十七對夫妻關係中，有二十一對是妻姊妹婚，占21.6%；在第二行政村八十一對夫妻關係中，有十六對是妻姊妹婚，占19.1%；在第一行政村九十對夫妻關係中，有十五對是妻姊妹婚，占

<sup>6</sup> 對偶婚不像多偶婚那樣根本無固定的性夥伴，但又不像單偶婚那樣有嚴格而固定的單一性夥伴。對偶婚最初萌發於關係形成的伴侶。一個女人可以有多個穩定的伴侶，但男方只有在女方家過夜權而無約束權，女人的伴侶可以更換。同樣，男性也有幾個伴侶，也可更換伴侶。

<sup>7</sup> 什麼是「普那路亞」婚姻呢？恩格斯說：一列兄弟——同胞的或血統較遠的——則跟若干數目的女子（只要不是自己的姊妹）共同結婚，此等女性也互稱為普那路亞。這是家庭結構的古典形式。

<sup>8</sup> 《獨龍族簡史》編寫組編寫，《獨龍族簡史》，（昆明市：雲南人民出版社，1986[民75]，第1版），頁86。

16.6%。<sup>9</sup>

### 三、家族內婚制——亞血緣婚

獨龍族還有一種人類最古老、最原始的婚制，就是家族內婚制。家族內婚的特點，是僅只排除親生父母和親兄弟姊妹之間的婚配關係，而允許在伯叔、子侄之間，堂兄弟姊妹之間，姑舅、表侄之間，均可結成夫妻或長期同居。

這婚姻制度，讓馬克思主義創始人之一的恩格斯，也看走了眼。因為恩格斯曾經說過：「這種血緣家庭已經絕跡了。甚至在歷史所記載的最蒙昧的民族中間，也找不出它的一個不可爭辯的例子來」。<sup>10</sup>不過偏偏獨龍族卻保有這種風俗，以致使專家的說法失準。

### 四、非等輩婚

非等輩婚就是不同輩份之間的婚姻關係，例如：1、父子共娶家族內姊妹為妻。2、父子共娶家族外姊妹為妻。3、子娶庶母或侄娶其嬸母。4、父娶兒媳、侄娶姨母。

### 五、轉房制

轉房制是沿襲著把妻子作為氏族或家族內部財產及勞力不得外溢的古老習慣，而保存著的一種婚制。好比獨龍族的一個家族，已婚配的某人亡故，則其妻子在家族中將擇一而嫁，並不外婚，例如：三個兄弟中如果大哥死了，長嫂便轉給二弟為妻，如果二弟也死了，則大嫂、二嫂都轉嫁給三弟為妻，如果三弟不願，可轉嫁給堂兄弟或叔父為妻，最後亦可轉嫁給其父為妻。總之，妻子作為家族內部的財產和勞力是決不外溢的。

上述五種不同類型的婚俗，相當反映了獨龍族婚姻關係的複雜性和原始性，令人嘆為觀止。而以上這些制度，都與「群婚」脫離不了關係。一般現代社會都將之視為「雜交」與「淫亂」的代名詞，並不考慮其可能在獨龍族中社會的重要性。因為獨龍文化，如稱謂、親屬關係、財產分配、

<sup>9</sup> 《獨龍族簡史》編寫組編寫，《獨龍族簡史》，（昆明市：雲南人民出版社，1986[民75]，第1版），頁88。

<sup>10</sup> 馬克思，恩格斯，列寧，斯大林著編，〈家庭、私有制和國家的起源〉，《馬克思恩格斯選集 第四卷》，（北京市：人民出版社，1972，第1版），頁33。

繼承都與該種婚姻制度有關，可是小看不得。

但是看到有的媒體說，獨龍族的群婚制已經改掉了，現在都是一夫一妻制。這種說法其實有些問題。就以貢山到獨龍江公路來說，當年（1996）由國家交通部投資修建，預計是 1998 年通車。<sup>11</sup>實際是 1999 年 9 月才建成通車，路線全長 96.2 公里。只是這種盤山公路，尚缺隧道，隧道全長約 35 公里，至今尚未貫通。因此大雪封山、天雨滑坡等交通中斷半年的問題，仍然存在。如果交通問題沒解決，環境依然閉塞，卻想要改變古老風俗，相信一時之間是很困難的。

獨龍族的神祕性，不只是婚姻制度世界第一。由於沒有文字，這個民族還保有自然曆法、刻木記事、結繩記事等舊俗。例如：每年當春季開始，桃花盛開，「告克拉」鳥鳴叫時，人們就會實行春耕播種，當「戛公馬鞏」鳥叫時，就知道是全面播種的時間到了。又在鳥王「崩得魯那」鳴叫時，就等於宣告一切播種都得停止。這種較原始的歷法，雖然看似不怎麼科學，但是相當實用，也是獨龍族人在生產勞動之中，領悟出的一種創造與發明。又因獨龍族人地處偏遠，多不識文字，歷來都是用木刻和結繩來記事來傳達信息的。例如以缺刻方式記在木頭上，可當作結婚時財禮的憑証，以避免口說無憑的糾紛。結繩記事，則是親戚朋友間，常用以約定相會日期的方式。例如各在自己的繩索上打好相同數目的結子，一個結子表示一天，每過一天就解去一個結，待結子全部解完，雙方即可在相約的時間內赴會，屢試不爽，有其實用價值。

獨龍族的神祕性，當然也可能反映在吃食上。獨龍族的食物，崇尚自然，並沒有繁複的加工程序。這種古樸的料理方式，反而符合現代營養學概念。此處就簡單來說明一下獨龍族「酸竹菜」的美食吧。

## 貳、獨龍族食品「酸竹菜」

獨龍江兩岸盛產各種竹子，計有 1、緬甸方竹，2、福貢龍竹，3、斜依箭竹，4、皺殼箭竹，5、弩刀箭竹，6、瓦箭竹，7、花竹，8、獨龍江

<sup>11</sup> 何大明、李恒主編，《獨龍江和獨龍族綜合研究》，（昆明市：雲南科技，1996，第 1 版），頁 20。

玉山竹等多達八種。<sup>12</sup>

竹爲多年生植物，雖然竹竿很硬，有如木頭，但與一般人所認知的不同，竹子在植物分類學中列入禾本科（*Poaceae*），跟小麥、稻米、玉米、大麥、高粱是近親，因此竹子算是一種巨大的「草」，而非「木頭」。竹子也是世界上生長最快速的植物，有些竹地上部分的空心莖每天可長 40 公分，完全成長後的高度可達 40 公尺。竹子所生的幼苗一般稱爲筍子，是鮮美可口的食材。據說，文豪蘇東坡對於竹筍還寫過一首打油詩：「無竹使人俗，無肉令人瘦。不俗又不瘦，竹筍炒豬肉。」此詩真假不論，<sup>13</sup>單就文人形容竹子的清高、美味等特徵而言，東坡的詩句是相當貼切的。

獨龍族相當喜歡吃竹筍。一般是將山裡生長的青嫩竹筍，通常是福貢龍竹筍，夏初挖出，削去筍皮，將嫩筍切成片狀，晾曬成黃色的乾菜備用。食前再以熱水浸泡，消除苦味，常用來炒肉食和做羹湯，味道鮮美爽口。龍竹適合乾製，是因爲龍竹的竹筍味道略苦，要經蒸煮、漂洗、浸泡後方可食用。但是如果加工成筍乾、筍絲，則苦味自然盡除，吃起來反而

<sup>12</sup> 何大明、李恒主編，《獨龍江和獨龍族綜合研究》，（昆明市：雲南科技，1996，第1版），頁 247-248。根據中國科學院昆明植物研究所的李恒調查，獨龍江地區竹亞科 *Bambusoideae* 經濟植物計有以下八種，含學名記錄如下 1、緬甸方竹 *Chimonobambusa armata*(Gamble)Hsueh et Yi 產莫切旺、高黎貢山；生長在海拔 1500-2000m 的闊葉林下。獨龍江考察隊 1786。14-1。造房材料，筍可食用。2、福貢龍竹 *Dendrocalamus fiugongensis* Hsueh et D. Z. Li 產欽郎當、特拉王河；生長在海拔 1250-1580m 的河谷灌叢中、獨龍江考察隊 1191。15。重要建築材料，編製竹器，竹筒用於鹹水，也用作燒開水的鹹器，筍可食。3、斜依箭竹 *Fargesia declivis* Yi 產娃渣；生長在海拔 2450m 的溝穀灌叢，山坡。易同培 77315。15。造房、圍籬材料、筍食用，竹茂供編織竹器。4、皺殼箭竹 *Fargesia pleniculmis*(H. -M. )Yi 產貢山(西哨房)；生長在海拔 2500-3000m 的坡地雲杉林下。易同培 77310。15。竹茂供編織竹器。5、弩刀箭竹 *Fargesia praecipua* Yi 產貢山、獨龍江、木拉當；生長在海拔 1850-2600m 的常綠闊葉林下。易同培 77317。15。筍食用，行稈用於造房。又爲製作弩箭箭刀的上等材料。6、瓦箭竹 *Fargesia sagittatinea* Yi 產旺努臘卡；生長在海拔 2450-2900m 的木荷、蠻青岡組成的常綠闊葉林下。獨龍江考察隊 6077。15。稈作圍籬和豆架，筍可食。7、花竹 *Phyllostachys nidularia* Munro 產能鋪拉、特拉王河；生長在海拔 1580-1600m 的河谷及坡灌叢林中。獨龍江考察隊 1295、3642。15。筍可食。8 獨龍江玉山竹 *Yushania forcticaulis* Yi 產獨龍江，三隊；生長在海拔 1900-2800m。易同培 77311。15，竹稈常用製毛衣針。

<sup>13</sup> 蘇東坡所寫的原句是：「可使食無肉，不可居無竹。無肉令人瘦，無竹令人俗。人瘦尚可肥，俗士不可醫。旁人笑此言，似高還似痴。若對此君仍大嚼，世間那有揚州鶴！」（宋·蘇軾·《於潛僧綠筠軒》）

別有風味。

不過獨龍族的食品「酸竹菜」，就不是乾製的了。通常會將方竹、花竹或箭竹的青嫩竹筍剝碎，舂打至綿軟，密封在龍竹的竹筒裡，再以芭蕉葉封口，放在有細小泉溪處淋漓，數天後發酵變酸，取出後晾乾，即可備用。

「酸竹菜」採用龍竹筒包裝的原因是，龍竹堪稱「竹王」，體型高大筆直，雄壯魁偉，平均高度可達 30 多公尺，徑粗可達 30 多公分，每個竹節，都像一隻水桶，用來當竹筍容器剛好。

又「酸竹菜」適合煮湯，若加些草菇、豆芽、木耳、青蔥、香菜、辣椒、蒜末等配料，一碗下來，既去暑又解渴，是獨龍族夏季常備的湯食。這道湯裡並無肉絲，實因獨龍族一般較為貧困，肉食並不普遍所致。

但因獨龍江盛產各種魚類，以鱗細皮厚的魚居多，獨龍族也就常有機會吃魚。食用魚時是以明火烤熟，或是以菜籽油煎熟後蘸著佐料吃。如果把這些熟魚作為下酒的小菜，更是齒頰留香的聖品。因此「酸竹菜」也可以和新鮮的江魚，挑去苦膽，同鍋煮湯。若再加入適量的鹽，和切細的薑、蔥、蒜、辣椒、花椒、木薑花、香蓼等煮成雲貴一帶有名的「酸湯魚」，酸酸辣辣香香，也很對當地人胃口。<sup>14</sup>

### 叁、結語

獨龍族人十分原始，直到二十世紀才結束穴居、野外生活。其婚俗尤為特殊，因此吸引了許多人類學者，紛紛前往研究。然而在壯觀的高黎貢山下，美麗的獨龍江邊風景背後，卻潛藏著大自然對人類最無情與嚴酷的挑戰，令人膽顫心驚。

就以江畔的巴坡鄉為例，<sup>15</sup>背後的山頂海拔 4,350 公尺，幾乎終年積雪，巴坡鄉位於海拔 1,400 公尺，巴坡鄉面對的獨龍江海拔 1,348 公尺，與巴坡鄉海拔相差 52 公尺。在風和日麗的平常，這 52 公尺的垂直距離並不礙事，上上下下，有如登山郊遊。可是在颶風、下雨、積雪的時候，那

<sup>14</sup> 這道菜的作法，前面在少數民族美食簡介（四）－苗族食品「酸湯魚」中，曾有過詳細的說明，這裡就不再全部重複了。

<sup>15</sup> 獨龍江鄉巴坡鄉政府。

份凶險，卻是相當恐怖的。以下是雲南省地理研究所河大明研究員所記的日記片段：

（1992 年）七月二十四日，晴，馬庫至巴坡，駐鄉政府。  
昨夜又是一場大雨，天亮時已放晴。我七時多起床，煨飯。約八時半，馬庫邊防檢查站的木連生排長，全身從帽子到腳都淌著水，端著一盤鮮魚從外邊進來。魚是送與我們的，我們不好不接，但心裡實在過意不去。木排長為了讓我們吃上鮮魚，從昨天下午就去江邊駐守了一個通宵。從山上到江邊，坡陡，林深、路滑，徒手上下都極為困難。木排長的這盤魚，可以說是冒著生命危險得來的，它的價值，不能用金錢衡量，更難於用語言表達。我們接過這盤魚，就好像捧著一顆熱忱的心，心裡總有種說不出的真情在流動，甚感承受不起。馬庫這地方，人煙稀少，交通不便，生活艱苦而單調，除去冬天天氣好點外，幾乎都是天天下雨，蚊子、螞蝗、毒蛇更是防不勝防…。<sup>16</sup>

一盤鮮魚竟然「是冒著生命危險得來的」，因為江水的流速是每秒鐘四公尺，而當地年降雨天數超過二百天，以雨季為二至十月來算，也就是超過三分之二的天數裡都有雨，以致日記裡抱怨「除去冬天天氣好點外，幾乎都是天天下雨」，天雨路滑，要到濁浪滔天的河裡撈魚，談何容易。當地還有恐怖的螞蝗，更是防不勝防，因此「何大明率領綜合考察組，1989 年、1990 年后和 1992 年三進獨龍江，…張為鵬因個子矮，全身曾爬滿數百根螞蝗，晚上作夢都在喊螞蝗。」<sup>17</sup>讓人聽了身上直起雞皮疙瘩。

至於被螞蝗爬、蚊子叮、毒蛇咬，還算是運氣好的。一九五八年九月三十日下午四時，參與獨龍族調查小組一行人，在穿越貢山獨龍族怒族自治縣怒江邊的布拉崖時，其中仍就讀於中央民族學院語文系拉祜語班四年級的陳延長同學，就不幸墜崖，掉下怒江身亡了。雖然貢山獨龍族怒族自治縣一九八四年為他在烈士墓內建立了紀念碑一座，加以悼念，但是一條

<sup>16</sup> 何大明,李恒主編，《獨龍江和獨龍族綜合研究》，（昆明市：雲南科技，1996，第 1 版），頁 270。

<sup>17</sup> 何大明,李恒主編，《獨龍江和獨龍族綜合研究》，（昆明市：雲南科技，1996，第 1 版），頁 4。



年輕寶貴的生命，就此殞滅，卻再也無法挽回。

因此，有詩為證。

詩云：「獨龍族人太古民，群婚遺俗傳盛名，學者窮究紛紛至，一盅筍湯獻英靈。」

## ◆ 稿 約 ◆

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

電話：（02）2218-6116

0921-883325

中華民國五十二年六月創刊

中華民國一〇六年三月出版

# 中國邊政協會

中國邊政季刊

名譽：楊克誠  
發行人  
發行人：阿不都拉  
社長：林恩顯  
主編：劉學鈞  
電話：0921-883325

發行者：中國邊政協會  
印刷者：晟傳文化事業有限公司  
地址：臺北市和平西路二段 141 號 4 樓之 6  
電話：2314-1423

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