

جوڭگونىڭ چىڭارا سىياسىتى

中國邊政

中原邊政研究

China Border Area Studies

中原邊政研究



中國邊政雜誌社印行
中華民國一〇八年三月

217

目 錄

試論吐谷渾與土族	金兆鴻	1
流亡藏人與西藏流亡政府	孟 鴻	33
身體、語言、族群特質：愛新覺羅·瀛生的滿洲認同研究 ...	甘德星	61
滿文創制歷程考釋	張華克	129
圖理琛出使土爾扈特的幾個問題	蔡仲岳	167
重讀《滿文原檔》、《滿文老檔》對清太祖太宗 娶科爾沁后妃的紀載	蔡仲岳	173
少數民族美食簡介	華 華	181
稿 約		185

本協會秘書長劉學銚教授（蒙藏委員會前委員兼主任秘書）新著《台灣的邊政研究 70 年》一書已由台北致知學術出版社出版，
電話 02-2949-0172。

中國自古以來就是由多民族所共建而成，基此，邊疆地區各少數民族的歷史、語文、地理、習俗、宗教信仰、傳統政治制度……無一不是中國歷史、政治的一部分。

中華民國中央政府播遷來臺近七十年，有關臺灣的邊政研究及蒙藏委員會之重要措施與裁撤始末，極有必要加以「盤點」。作者將此書分上、下兩卷，上卷敘述近七十年來臺灣的邊政研究，包括研究人員及新疆維吾爾、哈薩克民族、蒙古族、藏族來臺同胞，政府及民間研究機構以及研究成果。下卷則專述蒙藏委員會，包括設立意義與沿革、播遷來台初期措施、歷任委員長任內重要措施、裁撤之經過，與鮮為人知之事件，供後人了解七十年來，臺灣在邊政研究與邊政措施並未缺席。



試論吐谷渾與土族

金兆鴻
前輔仁大學兼任教授

摘要

諸胡列國時期（即一般文獻的所稱之五胡十六國時期，但以其時既不止匈奴、羯、鮮卑、氐、羌五胡，另有稽胡、盧水胡、丁零等胡族，所建政權也不止十六個，因此稱諸胡列國較為妥適），遼東鮮卑慕容部慕容廆與其庶兄吐谷渾，因部屬鬥馬失和，吐谷渾遂率其所屬七百家（一說一千七百家）西徙，駐牧於今青海、甘肅、寧夏一帶，至其孫威服諸羌，建立政權，以乃祖之名吐谷渾為國號，可以想見此七百家或一千七百家鮮卑在羣羌之中係屬少數，吐谷渾政權之統治階層容或多為鮮卑族，但被統治者幾皆為羣羌諸部落，不出數十年必然與諸羌混融，吐谷渾立國長達三個世紀，為享祚甚長之地方政權。考其駐地與土族聚居之地相當，論者遂多認定土族源於鮮卑慕容部之吐谷渾，是耶非耶？本文就此一問題及有關土族情況作一析論。

關鍵詞：鮮卑、吐谷渾、葉延、土族

一、略述鮮卑族

一般論者都以《史記、匈奴傳》所載：匈奴冒頓擊破東胡後，東胡部落聯盟崩解，其退保大鮮卑山者稱鮮卑，退保烏桓（或作烏丸）山者稱烏桓（或作烏丸）；並認為此係「鮮卑」一詞最早見於史冊者。其實「鮮卑」一詞早在戰時期楚國大詩人屈原（西元前 343～前 290 年）於其傳世巨著《楚辭》中《大招》篇中有：

「代秦鄭衛，鳴竽張只。伏戲駕辨，楚勞商只。……小腰秀頸，若鮮卑只。……」

此處「小腰秀頸，若鮮卑只。」是指穿著有領纖細腰身的衣服，就像鮮卑族女子那樣顯得婀娜多姿美豔動人（當時中原人的服飾是寬袍大袖無領），顯然屈原見過鮮卑族女子，否則不可能以寫實的文句形容鮮卑女子的衣著，如是則早在戰國時期，已經有鮮卑族到過中原以及南方的楚國，可見「鮮卑」一詞絕不是匈奴擊敗東胡部落聯盟後，東胡潰散，其逃入大鮮卑山者，因山名人，始有「鮮卑」族名，反而是先有鮮卑一族，以其分布於某座大山，因人名山，而有大鮮卑山之名。大鮮卑山經學者考證即今大興安嶺。至於「鮮卑」一詞其意為何，也經中、日史家考證，其意為「瑞獸」，然則「瑞獸」又為何種動物？也經史家考證即今所謂馴鹿（俗稱「四不像」，詳情參見註¹所引各書），蓋鮮卑、烏桓之族聚居今大興安嶺後，無論飲、食、衣著、交通均賴馴鹿，由是視之為祥瑞之獸，「鮮卑」之名可能是周邊民族見此族事事仰賴此瑞獸，遂以「鮮卑」稱之，如是推測不誤，則鮮卑之族稱，應是他稱，至於其自稱為何？目前在文獻中尚無法發現，只能從缺。

依史傳記載，匈奴擊破東胡部落聯盟後，東胡部落聯盟崩散，分別逃入大鮮卑山、烏桓山，沉寂二百年後，在東漢中葉之後，重新登上歷史舞台。按所謂「東胡」，乃是漢文史料所給予之稱號，意為在「胡」東邊之非華夏之族，而所謂「胡」，乃是匈奴之自稱，如匈奴狐鹿姑單于致書漢廷時稱：

「南有大漢，北有強胡，胡者，天之驕子」²

從此文獻可以看出匈奴自稱「胡」，而「胡」之意為「天之驕子」，此項解釋不無自誇之嫌，但「胡」字不帶貶意，則是毫無疑問者，中原漢朝之人（或謂漢人）向來對四周非漢人，多以帶貶意之字稱之，此類字多以「犬」、「牛」、「豕」……為偏旁，因此不願以「胡」字稱匈奴，而

¹ 關於大鮮卑山之考證，可參見馬長壽《烏桓與鮮卑》、林旅芝《鮮卑史》、張穆《蒙古游牧記》、白鳥庫吉《東胡民族考》、孫進己《東北民族史》、劉學銚《鮮卑史論》等專書。

² 見《漢書、匈奴傳》。

以音相近之「匈」字稱之，如是意猶未足。更加一「奴」字，以為貶抑，但漢朝之人，確實明白匈奴自稱為「胡」，因此稱在匈奴東方之非漢人各民族，統以東胡稱，因此「東胡」乃是許多民族之統稱，非指某單一民族。至於匈奴語音譯之「胡」字，經諸多學者考證其本意為「人」³，按幾乎所有民族都是自稱「人」，如是當可瞭解匈奴自稱「胡」，乃是極其自然之事。在「胡」北方之民族稱北胡，也曾在漢文史料出現，也是極其自然之事。

「東胡」既然是指在匈奴東方之許多非漢人民族之統稱，顯然不一其族，而鮮卑係「東胡」中的一支氏族眾多的民族，大致上分布今大興安嶺（古稱大鮮卑山）西麓，大興安嶺略呈東北、西南走向，南北長達八百多公里，其西麓即今所謂「北大荒」及科爾沁草原，孕育著東胡系各民族（如鮮卑、烏桓、室韋、契丹、蒙古、達斡爾、鄂溫克、鄂倫春……等民族）、大興安嶺南端及東麓則孕育肅慎系各民族，（如肅慎、沃沮、扶餘、渤海、女真……等民族，西方人多以通古斯稱之；注意，通古斯非指東胡）。鮮卑自東漢中期以後逐漸強大，此因東漢和帝劉肇（西元 89～105 年在位）於其永元元年（西元 89 年）命竇憲破於匈奴於稽落山（地當今內蒙古自治區包頭市白雲鄂博附近），登燕然山（今外蒙古杭愛山），北匈奴西遁，《後漢書》稱其不知所終，實則係逃往今新疆維吾爾自治區天山一帶建悅般國，另有一部分逃往今中亞地區。至是大漠南此已無匈奴政權，鮮卑乃趁機進入大漠南北，史傳稱鮮卑盡有匈奴故地，未幾，鮮卑族出現一領袖人物檀石槐（約為東漢後期），勇健而有智謀，被部落推為大人，設牙庭於高柳北三百多里之彈汗山（地當今河北省張家口地區張北縣附近）啜仇水邊，由於威名遠播，鮮卑東、西部大人都來歸附，聲勢由是大壯，兵多馬壯，經南下寇掠漢人邊地各郡，北拒高車（即勒勒，或作丁零，其族源於今貝加爾湖週邊），西擊烏孫（係泛塞種之一支，其時駐牧於今新疆維吾爾自治區伊河流域一帶），更東擊夫餘（肅慎系民族之一支），檀石槐首度統一鮮卑各部，受其控制之疆域東西兩萬多

³ 關於「胡」字在匈奴語中其意為「人」，可參見馮家昇《匈奴民族及其文化》一文（文載《禹貢》半月刊）、李符桐《邊疆歷史》（蒙藏委員會出版），林幹《匈奴史》、林旅芝《匈奴》、劉學銚《匈奴史論》台北南天書局等專書。

里，草原諸多遊牧民族均自稱鮮卑，成為東漢之大患，東漢桓帝劉志（西元 147～167 年在位）曾派使者匈奴中郎將張奐率軍前往討伐，無功而返，漢廷改以招撫方式，想以餌之以祿位方式，封檀石槐為王，派使者帶王之印璽、袍服，赴檀石槐牙庭，更誘之以和親，但均為檀石槐所拒，反而更加緊寇掠東漢邊境。

鮮卑檀石槐全境分為東、中、西三部，其情況大致如下：

(一)東部：從右北平（地當今河北省承德地區平泉縣）以東到遼東，接夫餘、濶貊，有二十多個邑落，以彌加、索利、槐頭三人為東部大帥。

(二)中部：從右北平以西到上谷（其地約當今河北省張家口地區懷來縣）為中部，有十多個邑落，以柯最、闕居、慕容三人為中部大帥。

(三)西部：從上谷以西到敦煌（今甘肅敦煌），西接烏孫東部，有二十多邑落，以鞬落羅、推寅、宴荔游三人為西部大帥。

檀石槐中部大帥中有慕容者，就是鮮卑慕容部的源頭，而西部大帥中的推寅，就是後來建立代政權、北魏王朝的祖先。當時檀石槐力量及所控制之疆域，都不在中原東漢王朝之下，可惜檀石槐死後，鮮卑政權隨之崩解，其中中部大帥慕部徙居昌黎棘城，傳至莫護跋時，已是三國曹魏（西元 220～265 年）初年，曾率所屬諸部入居遼西，從此衍化出慕容部鮮卑及吐谷渾諸政權。

二、吐谷渾政權

鮮卑族慕容部酋莫護跋再傳至慕容廆時，其庶長兄名吐谷渾，據《晉書》卷九十七《西戎、吐谷渾傳》所載：

「吐谷渾、慕容廆之庶長兄也；其父涉歸，分一千七百家以隸之（《宋書、吐谷渾傳》作七百家）。及涉歸卒，（慕容）廆嗣位，而二部馬鬥。廆怒曰：『先公分建有別，奈何不相遠離而令馬鬥？』吐谷渾曰：『馬為畜耳，鬥其常性，何怒於人？乖別其異，當去汝於萬里之外矣。』於是遂行⁴。」

於是吐谷渾遂率其所部一千七百家（或七百家）離開慕容廆駐牧之

⁴ 見北京中華書局標點本《晉書》，頁 2537。

遼西，至於徙往何處？依當時客觀情勢看，蓋鮮卑宇文部（頗多文獻認宇文部為匈奴之族，但本文認定其為鮮卑族，至少已是鮮卑化之匈奴，因非本文主題，其論證從略）雄踞慕容部之西北，而鮮卑段部則在慕容部之東及南，擁有相當實力，盱衡情勢，唯有向西遷徙，始為上策，遂率所部向西而行，游牧民族逐水草而行，原是常事。當吐谷渾一行向西遷徙時，慕容廆頗有悔意，乃派人欲追趕，希望吐谷渾能改變初衷，返回原駐牧地，俾手足得以長相廝守，史傳對此有頗詳之記述，其文如次：

「……若洛廆（按即慕容廆）悔，遣舊老及長史七那樓謝之，吐谷渾曰：『我乃祖以來，樹德遼右，先公之世，卜筮之言，云有二子當享福祚，並流子孫。我是卑庶，理無并大。今以馬致怒，殆天所啟。請君試驅馬令東，馬若還東，我當隨去（意為隨七那樓東返遼西）』，即令從騎擁馬迴數百步，歛然悲鳴，突走而西，聲若頽山，如是者十餘輩，一迴一迷。（七那）樓力屈，乃跪曰：『可汗，此非復人事。』（吐谷）渾謂其部落曰：『我兄弟子孫並應昌盛，廆當傳子及曾玄孫，其間可百餘年，我乃玄孫間始當顯耳。』於是遂西附陰山⁵。」

從上引文史料，可知吐谷渾最初西徙到陰山，按陰山山脈，呈東西走向，在今內蒙古自治區巴彥諾爾市，也即在敕勒川之西，敕勒川顧名思義乃敕勒族駐牧之地，敕勒古稱丁零，或作鐵勒，以其俗乘高輪車，故又以高車稱之，有相當之實力，徙牧陰山山脈，在安全上有顧慮，且其時陰山一帶已有鮮卑拓跋部在該地游牧，吐谷渾所部僅一千七百家（或更少僅有七百家，每家姑以五人計，一千七百家僅八千五百人，七百家則只有三千五百人），人少勢弱，實無法與人眾勢壯之拓跋部競逐草場，於是吐谷渾所部在陰山地區駐牧二十多年後，再向南徙，《晉書》對此有如下之記載：

「屬永嘉之亂（永嘉為晉懷帝司馬熾年號，共六年，自西元 307～312 年，其五年為西元 311 年，晉懷帝為匈奴漢政權大將劉曜所擒，並無永嘉六年，史家為記載方便，將西元 312 年

⁵ 見《北史》卷九十六《吐谷渾傳》。

稱之為永嘉六年，事實上西元 312 年為匈奴漢政權劉聰嘉平二年，歷來史家以晉為「正統」，對諸胡族所建政權視為僭偽，對胡族而言，並不公平），始度隴而西，其子孫據有西零已西甘松之界，極乎白蘭數千里。」

在諸胡列國初期，吐谷渾一行越過隴山向西而行，至今甘、寧、青一帶，其子孫更向西南向徙牧，謀求發展，《魏書、吐谷渾傳》於此有詳細記載：

「吐谷渾遂徙上隴，止於抱罕暨甘松，界昂城（《宋書》作昂城，其考地望約當今四川省阿壩藏族羌族自治州一帶）、龍涸，從洮水西南極白蘭數千里中。」

上述吐谷渾所徙牧之地，皆為古地名，相當今日何處，頗難細究，但如不知其為今日何地，則很難對吐谷渾政權作較深入之敘述，經查若干歷史地圖，勉強查出抱罕地當今甘肅省河州（在蘭州之南，緊臨甘青交界處），抱罕縣，漢時置，西元 1913 年改置為導河縣，1928 年改為臨夏縣，今為甘肅省臨夏回族自治州臨夏市。昂城在今青海大渡河上游，約在今四川省阿壩藏族羌族自治州之西約兩百公里處，約當今青海班瑪縣到四川阿壩縣之間；龍涸即今松潘縣；白蘭當今青海省巴顏喀喇山北麓⁶，如是對吐谷渾分布地區有一大致輪廓，如是可以明白吐谷渾西徙後，駐牧於今青海省東北部、甘肅省西南部及四川省西北部一帶，其盛時曾越過今青海柴達木進入今新疆維吾爾自治區巴音郭楞蒙古族自治州若羌縣一帶。

初吐谷渾與慕容廆因部屬鬥馬失和，慕容廆頗有責怪之意，吐谷渾乃決定離開遼西，另尋駐牧之地，慕容廆曾派其長史七那樓前往規勸吐谷渾仍回原駐牧之地，規勸無效，終於西徙，慕容廆頗為不捨，乃作《阿干之歌》以為思念，按鮮卑語稱兄長為「阿干」，至今維吾爾語稱兄長為「阿干」，當係借用鮮卑語，吾人應知在遼闊草原上，諸多游牧民族互相借用他族之詞彙，乃是極自然之事，但絕不可以此認為某族源於某族，若以維

⁶ 以上古今地名係參考：譚其驥《中國歷史地圖集，東晉十六國南北朝時期》，北京地圖出版社；《中國文史地圖，遠古至南北朝》，台北里仁書局；《中華人民共和國行區劃手冊》中國地圖出版。

吾爾語「阿卡」，可能借自鮮卑之「阿干」，而斷維族源於鮮卑；然則維吾爾語女子，女孩讀若「克孜」，而匈奴語讀若「居次」（王昭君嫁匈奴呼韓邪單于及其子後，生有二女，分別名為須卜居次、當于居次；須卜為匈奴貴族之姓，當于為匈奴官稱，說明王昭君二女分別嫁匈奴貴族須卜氏、及嫁匈奴當于之官），「克孜」借自「居次」，應無疑問，但絕不可因此認定維族源於匈奴，因此「阿卡」雖借自「阿干」，也不能斷維族源於鮮卑。據《晉書》所載，慕容廆作「阿干之歌」以為追思吐谷渾，且「常歌之」，惜乎史傳並未留下其歌詞，否則對研究早期北方草原胡族民歌，當有相當助益。

吐谷渾既西徙今青海、甘肅、四川交界之處，雖有城郭而不居，仍逐水草以廬帳為屋，以肉酪為食，征服羣羌而治之，其官有長史、司馬、將軍，頗有知漢文者，其男子通服長裙帽或戴羃羅；婦女以金花為首飾，辮髮縈後，綴以珠貝，在這裡有必要對羃羅帽稍加說明，「羃羅」係鮮卑語之音譯，係指在帽沿上加挂薄紗，一則騎馬奔騰時可以擋住風沙，再則在帽沿上垂挂薄紗，可以使迎面來人看不清自己的面貌，唐時宮廷女子出遊時，常戴羃羅帽，其目的不使路人窺見，於是「羃羅」遂有模糊不清之意，由於「羃羅」既不常見又筆畫複雜，遂簡化為迷離，「迷」或「離」二字均無模糊不清之意，從而可知「迷離」實為鮮卑語之音譯，而後取其不使人窺見而有模糊不清之意，如是《木蘭詩》中「雌兔眼迷離」，中「迷離」應是鮮卑語之音譯，果而此項推論得以成立，則《木蘭詩》當定稿於唐代⁷，此雖題外，但與吐谷渾之羃羅帽有關，也頗值一提。

至於吐谷渾之婚俗，「富家厚出聘財，窈女而去。父卒，妻其羣母；兄亡，妻其諸嫂。（見《晉書》），無正常稅制，政府如有需要，「輒斂富室商人，取足而止」，顯然吐谷渾已非純游牧社會，已有相當商業行為。其法律也頗簡單，「殺人及盜馬者至死，他犯，則微物已贖」，吐谷渾境內宜種大麥，也多蔓菁、菽粟、產蜀馬、驪牛。西北地各胡族稱吐谷渾為阿柴虜或野虜，於此可見就西北地區而言，吐谷渾是「外來者」。

⁷ 關於《木蘭詩》成詩年代及木蘭其人其事，可參見劉學銚《花木蘭其人其詩其事》一文，該文輯入劉著《歷史原來是這樣》一書，台北大地出版社，2017年，頁29~69。

吐谷渾享壽七十二歲，有子六十人，其長子吐嗣為該族羣領袖，據史傳所載，吐延身長七尺八寸（經查東晉十六國時，一尺約等於今 24.5 公分⁸，約當今一公尺七十公分，並非特別高），雄姿魁傑，羣羌皆畏懼之，自號項羽（可見其對中國傳統歷史有相當瞭），性傲儻不羣（傲，意為善良之人；儻，有卓絕之意），曾對其羣下說：

「大丈夫生不在中國，當高光之世（指西漢高帝劉邦，東漢光武帝劉秀），與韓、彭、吳、鄧並驅中原，定天下雌雄，使各垂竹帛，而潛竄窮山，隔在殊俗，不聞禮教於上京，不得策名於天府，生於麋鹿同羣，死作魑魅之鬼，雖偷觀日月，獨不愧於心乎！」（見《晉書•吐谷渾傳》）。

從上引吐延這一段話，可以看出其對中國歷史之嫻熟與嚮往，完全以中國人自居，這與諸胡列國之建國者，從不自認為外族而自外於中國，其立場相當一致，此為國史上一大特色，而且各胡族在漫長之時間中，逐漸與中原主體民族——漢人（已經是由許多民族混融而成）互相混融，形成新漢人，這又是國史上之另一特色，蓋中國人對民族之認同，是不重血緣重生活方式（即文化）的民族觀，這是西方人所很難理解的一種民族觀。

吐延雖傲儻不羣，但「性酷忍，而負其智，不能恤下」，結果被羌酋姜聰所刺殺，劍還插在身上，吐延對其將紂拔泥說：

「豎子刺吾，吾之過也，上負先公，下愧士女，所以控制諸羌者，以吾故也。吾死之後，善相葉延，速保白蘭。」

說完這話後就死了，吐延共在位十三年，吐延有子十二人，以葉延居長，遂嗣立。當時葉延年僅十歲，牢記羌酋姜聰殺父之仇，以草繩成姜聰之芻像，每日以箭射，其實姜聰刺殺吐延災之後，早已被吐延部下斬殺，葉延之所以以草人為姜聰而日日射殺之，用示「申罔極之志耳」。葉延成年後好探尋天地造化，歷代帝王事跡，曾稱：

「《禮》云：公孫之子得以王父字為氏，吾祖始自昌黎光宅於此，今以吐谷渾為氏，尊祖之義也。」（見《晉書•吐谷渾傳》），於是遂以吐

⁸ 見魏勵《中國文史簡表匯編》北京商務印書館，2007 年，頁 193。

谷渾為政權之名，時為西元 329 年（東晉成帝司馬衍咸和四年，漢趙或前趙劉曜光初二年），吐谷渾作為政權名稱始於葉延。之後，葉延在沙州（當地今青海省海南藏族自治州貴南縣穆克灘一帶）建立慕克川總部，始設司馬、長史等官職，粗具國家規模，葉延在位二十三年，卒時年僅三十三歲，由其長子碎奚嗣立（碎奚或作辟奚），時氏族前秦苻堅聲勢鼎盛，碎奚乃遣使向前秦苻堅通好，獻良馬五十匹、金銀五百斤，苻堅大喜，遂拜碎奚為安遠將軍，碎奚生性諄謹，其三弟專權，碎奚竟不能制，諸大將共殺其三弟，碎奚憂哀不復視事，遂立其子視連為世子，及碎奚死，視連嗣立，於西元 390 年（東晉孝武帝司馬昌明太元十五年，鮮卑族乞伏氏西秦武元王乞伏乾歸太初三年）向西秦稱臣，西秦拜之為沙州牧、白蘭王，視連在位十五年死，由弟視羆立，視羆有雄心壯志，「秣馬厲兵，爭衡中國」（見《晉書·吐谷渾傳》），不屑於臣服於西秦，發下宏願聲稱：

「寡人承五祖之休烈，控弦之士二萬，方欲掃氛秦隴，清彼沙涼，然後飲馬涇渭，問鼎之豎，以一丸泥封東關，閉燕趙之路，迎天子於西京（此處天子指東晉皇帝），以盡遐藩之節……」（見《晉書·吐谷渾傳》）

可見吐谷渾視羆完全以中原王朝藩屬自居，絕不自外於中國，並且拒絕西秦之拜封，西秦乞伏乾歸大怒，但以吐谷渾其時有控弦之士二萬，也是一股力量，如出擊未必能勝，唯有隱忍而已。及至西元 398 年（東晉安帝司馬德宗隆安二年，西秦乞伏乾歸太初十一年）西秦乞伏乾歸認為討伐吐谷渾視羆之時機已經成熟，結果視羆大敗，退保白蘭山，遣子岩豈為質入侍，西秦也見好即收，以宗女嫁岩豈，兩年後（西元 400 年）視羆卒，理應由其世子樹洛干嗣立，因其年僅九歲，乃由視羆之弟烏紇堤繼立，娶視羆之妻（樹洛干之生母）念氏，烏紇堤懦弱無能，念氏則有膽識富謀略，吐谷渾國人對之無不畏服，烏紇堤立之第六年（西元 405 年）曾多次發兵抄掠西秦，卒引起西秦乞伏乾歸出兵討伐，「大破之，俘萬餘口而還，大孩（指烏紇堤）走死胡國」。樹洛干率餘眾數千家奔何川（或作莫賀川，當今青海省海南蒙古族自治縣），自稱車騎大將軍、大單于、吐谷渾王。從此代代相傳。

吐谷渾政權傳至阿柴時（其傳承系統表見本段之末），阿柴（《魏

書》作阿豺）兼併氐羌諸部，拓地千里，駐牧於澆河（地當今青海省海南藏族自治州貴德縣）一帶，成為諸羌中之強國。阿柴曾領羣臣登西傾山，尋長江之源，目睹滾滾長江東逝水，頗為感慨曰：

「水尚知有歸，吾雖塞表小國，而獨無所歸乎！」（見《魏書》時為西元 422 年，南朝宋武帝劉裕永初二年，西秦文昭王乞伏熾盤建宏三等）

可見阿柴一心想歸向中原，遂遣使降歸西秦，西秦文昭王乞伏熾盤封之為征西大將軍，開府儀同三司、安州牧、白蘭王；其後阿柴又於同年遣使南朝向劉宋少主劉義符（時劉裕已死，由劉義符嗣立，改元景平，時已是 423 年）貢方物，劉宋封之為都督塞表諸軍事、安西將軍、沙州刺史、澆河公。

阿柴之後傳位慕瓚，慕瓚有才略，招募秦、涼無業之民及羌、戎諸夷五、六百落（落即穹廬、帳篷、每落通常以五人計），南通蜀漢，北交涼州匈奴赫連氏，吐谷渾由是又漸強大，但仍與南朝劉宋維持良好關係，並接受劉宋之封爵。時鮮卑拓跋部所建之魏（史稱北魏、後魏、拓跋魏或元魏）已進入鼎盛期，慕瓚也向北魏稱臣入貢，奉表以示歸附，可見其「外交」手腕相當靈活，時北魏太武帝拓跋燾正為要剿滅匈奴赫連氏（實為劉氏劉衛辰之子劉勃勃建立「夏」政權後，以『帝王者繫天為子，是為徽赫，實與天連，今改姓名赫連氏』，始姓赫連，『赫連』不是匈奴語）餘緒赫連定，但始終未能如願，吐谷渾在偶然情況下，遣其將慕利延、拾虔等擒獲赫連定，獻之於北魏京師平城（今山西省大同市），北魏太武帝嘉之，拜慕瓚為大將軍、西秦王；但慕瓚對此並不滿意，要求更多，北魏未許，此後吐谷渾對北魏之貢獻頗簡，又與南朝劉宋通好，劉宋封之為隴西王。

隋初，吐谷渾首領為夸呂，隋朝曾大力討伐，吐谷渾遂降於隋，夸呂卒，其子世伏嗣立，與隋朝維持良好關係，隋文帝楊堅以光化公主妻世伏；世伏卒，其弟伏允嗣，仍以光化公主為妻，自此每年向隋廷貢獻。隋煬帝楊廣嗣位後，好大喜功，四處挑起戰火，會同鐵勒大舉討伐吐谷渾，吐谷渾大敗，十餘萬口降隋，事在隋煬帝大業三年（西元 607 年），同年隋廷在吐谷渾設西海郡（郡治在伏俟城，其地當今青海省青海湖西十五里

處）、河源郡（郡治在赤水，曼頭二城，當今青海省海南藏族自治州興海縣）、且末郡（古且末，當今新疆維吾爾自治區巴音郭楞蒙古自治州且末縣）等郡，徵國內罪人為戍卒實之，可見在隋代大業年間，今青海沿青海湖周邊已有羌族，諸戎夷（見上文阿柴曾招募諸戎夷五、六百落）及中原人民聚居其間，且自吐谷渾率一千七百家（七百家）進入甘松青海一帶，至世伏時，已歷時近三個世紀，以區一千七百家（每家以五人計，不過為八千五百人，如以七百家計，則僅有三千五百人）、鮮卑慕容部，進入數十萬羌族及諸戎夷，乃至中原之漢人中，鮮卑之血胤早已淡化，因此世伏時之吐谷渾人，實難再以鮮卑族視之，此乃無可避免之事。

隋末天下大亂，吐谷渾之後伏允趁機恢復吐谷渾，及唐朝建立，伏允遣使長安通好於唐，但另一方面趁唐朝初建，大事掠奪鄯州（其地約當今青海互助土族自治縣、化隆回族自治縣、西寧市、湟源、湟中一帶），唐廷遣使責之，欲伏允入朝請罪，伏允稱病不至，但遣使入朝為其子尊王請婚於唐，唐太宗李世民（西元 627~649 年在位）或許已見到在吐谷渾西南方之吐蕃（即清代以來之西藏）已經崛起，為防止吐蕃向東北發展，扶植吐谷渾正可以阻止吐蕃北上，因此對吐谷渾尊王之請婚，唐太宗允之，但需尊王親自入唐迎娶，尊王又稱疾不來，唐遂下詔停婚，伏允則寇唐蘭、廓二州（廓州約當今青海省海南藏族自治州貴德縣一帶），唐朝遣兵擊之，大勝而還。唐太宗貞觀九年（西元 635 年），原已降唐之黨項又叛而歸吐谷渾，洮州羌（洮州地當今甘肅省甘南藏族自治州一帶）復殺唐刺史孔長秀，歸吐谷渾，唐太宗由是下令全面討伐吐谷渾，以李靖為西海道行軍大總管率大軍伐吐谷渾，大勝，伏允自縊身亡，其子順曾長期入質於唐，乃以順為吐谷渾王，但順離開吐谷渾為時太久，國人不服，不久為其臣下所殺，由其子諾曷鉢嗣立。

諾曷鉢既立，奉唐正朔，並遣子入侍宿衛，唐封諾曷鉢為河源郡王，號烏地也拔勤豆可汗，派淮陽王李道明持節策拜，並賜以鼓纛。唐貞觀十五年（西元 639 年）十二月，諾曷鉢親自入朝請婚，唐太宗以宗女為弘化公主嫁之，並賜豐盛之嫁妝，以示對此項和親之重視。唐廷之所以如此，當時吐蕃聲勢日隆，大有揮軍北上之態，唐廷之允婚吐谷渾，頗有以吐谷渾阻止吐蕃北上之用意，果不其然，吐蕃贊普（吐蕃稱元首為贊普，猶如

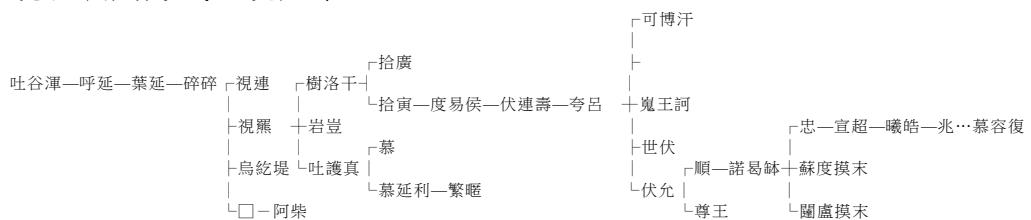
匈奴之單于，柔然之可汗）松贊剛布自以壯盛過於吐谷渾，也欲娶唐朝公主，乃於貞觀十四年（西元 640 年）遣其相祿東贊獻黃金五千兩及珍寶數百，請婚於唐，（其間曾經過頗多曲折，因非本文主題，從略），次年，唐以文成公主嫁松贊剛布，命禮部尚書江夏王李道宗送文成公主入吐蕃，開啟唐蕃聯姻，考其緣起，實肇因吐谷渾向唐請婚。

由於吐蕃之壯盛，不停向外擴張，迫使吐谷渾向唐朝靠攏，唐高宗李治龍朔三年（西元 663 年），吐蕃因向外擴張，而吐谷渾阻其東進之路，兩者遂互相交戰，雙方皆遣使於唐，請唐廷斷其曲直，並均請唐廷派兵援助，唐高宗則欲坐觀兩吐之爭，以收漁翁之利，因此既不斷其曲直，亦不派兵援助，兩者與唐均有姻姪之誼，唐廷自不宜作左右袒，但對唐朝利害而言，理應予吐谷渾以助力，蓋吐谷渾與唐相鄰，對唐廷已不具威脅，如吐谷渾戰敗，則唐朝必須面對戰勝且為新興國家之吐蕃，會對唐廷構成威脅，惜乎唐廷慮不及此，結果吐谷渾諾曷鉢與唐弘化公主率數千帳逃奔涼州（今甘肅省武威市），吐谷渾之地遂為吐蕃所佔，至是唐朝原希望坐收漁人之利落空，又須防範吐蕃之繼續東進，乃不得不派兵出擊吐蕃，預計獲勝後，再將諾曷鉢送回吐谷渾故土，遂以薛仁貴為邏娑道行軍大總管，率軍五萬，於唐高宗咸亨元年（西元 670 年）出征吐蕃，不料反為吐蕃所敗於大非川（其地當今青海省海南藏族自治州共和縣西南切吉曠原），諾曷鉢與近親數千帳逃入唐境，咸亨三年（西元 672 年）唐廷將諾曷鉢及吐谷渾之眾，遷往鄯州浩亹水（今甘肅省蘭州市永登縣大通河）之南，但諾曷鉢以該地區狹窄，難以容納吐谷渾之眾，兼以畏懼吐蕃之兵強馬壯，恐隨時遭吐蕃之襲擊，頗不自安，未幾唐廷將之遷往靈州（今寧夏回族自治區銀川市所轄之靈武市），將吐谷渾之眾置之於安樂州（今寧夏回族自治區銀川靈武市之南、固原之北，青水河岸）命諾曷鉢為刺史。

唐武則天垂拱四年（西元 680 年）諾曷鉢死，子忠嗣，忠死子宣超立，於武則天之「周」聖曆三年（西元 700 年），以宣超為左豹韜員外大將軍，承襲烏地也拔勤豆可汗號，吐谷渾餘眾詣涼、甘、肅、瓜、沙等州（此數州均在今甘肅省河西走廊）降，唐廷採就地安置之策，並「歲遣鎮遏使者與宣超兄弟撫護之，令無相侵奪⁹。」宣超死，子曦皓嗣立，曦皓

⁹ 見《新唐書》卷二二一《吐谷渾傳》

死，子兆立，直至德宗李適貞元（西元 785~805 年）時，慕容復嗣，唐於貞元十四年（西元 798 年）拜慕容復為朔方節度使、左金吾大將軍，承襲樂安州都督、青海國王、烏地也拔勤豆可汗，未幾，慕容復死，唐室內部也不靖，吐谷渾與唐廷之關係也斷絕。其後，吐蕃攻靈州，吐谷渾之眾逃往朔方、河東一帶（今內蒙古自治區巴彥淖爾市河套及山西北部），被稱為「退渾」或「吐渾」，五代時散處蔚州等地（蔚州，地當今山西省大同市靈丘縣，一說當今河北省張家口市蔚縣；此說太以偏東不確），曾附屬於沙陀李氏，後又附屬於後晉石氏，石敬瑭割燕雲十六州予契丹之遼¹⁰，遂役屬於契丹，這一部分吐谷渾人，就其接受漢文化程度觀之，又分為生、熟吐谷渾，其後世漸與北方漢人混融；至於仍留有在青海故地的吐谷渾人，早期與諸羌混融，被吐蕃佔領後，自不免已經與諸羌混融後之吐谷渾人，再與吐蕃混融，唐以後青海地區之吐谷渾人，所含有鮮卑族血胤，可以說是極其淡薄，此乃無可避免之史實。茲將吐谷渾統治階層之系統以表列方式呈現如下：



三、自唐至清之青海民族

青海地區係長江黃河之發源地，境內河流縱橫，為農牧兩宜地區，自遠古以來就有人類生息其間，據既有文獻記載，先秦時期有一些游牧部落及兼營農耕之部落生息其間，西元前 21 年（漢武帝劉徹元狩二年）已經有中原之人（其時尚無漢人一詞）已經開始進入河湟地區，青海地區之早住民族，漢文史料稱之為西戎，這是一種概稱，漢文史料將中原華夏之族視為中心，四周非華夏民族，依地理方位稱之為：東夷、西戎、南蠻、北狄，所謂夷狄蠻戎都是概稱（或統稱），而非專稱，無論夷狄蠻戎其內部

¹⁰ 燕雲十六州係指自今北京至大同之十六個州，其名稱為：幽、薊、檀、順、媯、儒、莫、涿、武、雲、應、寰、朔及蔚州。

又有許多不同的民族，不過大體上在司馬晉以前，青海地區以羌族為主，羌族歷史可說是源遠流長，自遠古以來即與華夏民族有密切聯繫，如《詩》（按《詩》之稱《經》係漢武帝採董仲舒罷黜百家獨尊儒術之說，始有《詩經》一詞）云：

「昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。」

（見《詩·商頌·殷武》篇）可見早在殷商時代（約當西前 1562～前 1066 年），羌與中原華夏民即有往來，而羌族又與氐族比鄰而居，因此氐羌常常同時提到，《竹書紀年》也載成湯與武丁時，有兩次「氐羌來賓」，《逸周書·王會解》也記載周成王時（西元前 1063～前 1027 年在位）「氐羌以鸞鳥來獻，從而可見羌族早在三代時已與中原華夏有所接觸，彼此同為源遠流長的古老民族。

一般漢文史傳對羌族之原初居地，作如下之描述：

「西羌之本，出自三苗，姜姓之別也。其國近南嶽。及舜流四凶，徙之三危，河關之西南，羌地是也¹¹。」

此處稱「西羌」，顯然另有「東羌」，此蓋東漢時曾先將先零、燒當等羌人遷入關東地區，以其在河湟地區之東，故稱之為東羌。《後漢書》所謂羌地，同書載：

「（羌地）濱於賜支（今黃河上游，在青海湖東南），至乎河首，綿地千里。賜支者，《禹貢》所謂析支者也，南接蜀漢徼外蠻夷，西北鄯善（按指古樓蘭，其地當今新疆維吾爾自治區羅布泊之西）、車師（約當今新疆維吾爾自治區阿克蘇地區庫車一帶）諸國，所居無常，依隨水草，地少五穀，以產牧為業。」

可知在東漢（西元 25～220 年）時，羌族主要聚居於今青海、甘肅一帶，西接西域，中共建政後，其考古學者曾在青海湖以東，甘肅臨洮以西，古代西羌比較集中地區，進行考古挖掘，發現卡約、寺洼、辛店、上孫家寨、安國等古羌族文化遺址，從出土文物看古羌族已具相當水準的文

¹¹ 見《後漢書·西羌傳》。

明¹²。東漢中葉之後，鮮卑檀石槐崛起，統有今中國北部（東北、華北、內蒙古以至新疆北部），其中鮮卑拓跋部、乞伏部、禿髮部已經分散聚居於今內蒙古西部、山西西部、其中乞伏、禿髮兩部，已有進入甘、青地區，稍後諸胡列國初期鮮卑慕容部之吐谷渾所部也輾轉入青海河湟地區，建立吐谷渾政權，且成為青海北部之主體民族，至唐時始為新崛起之吐蕃所滅，吐蕃統治了青海地區，其情況已如上文所述。

及至九世紀中葉之後，吐蕃帝國分裂，散布在青海地區之吐蕃貴族互相為爭權而混戰不已，使當地各民族遭受苦難，時有沙州（約當今甘肅敦煌）張義潮起義，反抗吐蕃統治，各地響應，由是鄯廓等十一州在張義潮倡議下回歸唐朝。溫末人也聚眾起義，其後一部分融入占據青海吐蕃人之中，吐蕃帝國崩解後，在西元十一世紀初，在青海河湟、甘肅洮岷地區出現吐蕃人所建唃廝羅政權，此一地方政權享祚近百年（997~1065 年），按唃廝羅既是人名，也是地方政權名稱，「唃廝羅」係吐蕃語「佛子」之音譯，其人原名欺南陵溫，係亞隴覺阿王之後裔，原誕生於高昌（今新疆維吾爾自治區吐魯番地區，按吐蕃帝國盛時曾掩有今河西走廊，新疆天山以南地區，更曾一度佔領長安），後被迎入河湟地區，尊立之以「興文法」，建立宗喀地方政體（河湟地區，吐蕃語讀為宗喀），藏文史料稱之為宗喀王，西元 1006 年（北宋真宗趙恒景德三年）時，居宗哥城（今青海省海東地區平安縣），十二年後（1018 年）遷往邈川（今青海省海東地區樂縣），再十四年（1032 年）再遷往青唐城（今青海省西寧市，《宋史》稱之為青唐政權）。

唃廝羅政權與北宋保持良好關係¹³，接受中國宋朝所賜予之官爵，與宋朝合作抵抗西夏，關於唃廝羅之疆域大致為：東自秦州西界（秦州約今甘肅省天水市）、南達果洛地區（其地當今青海省果洛藏族自治州）、北抵祁連山（在甘肅省境內），西達青海湖（今青海省青海湖），大致占有鄯、湟、熙、河、洮、岷、迭、宕等州及積石軍地，東西長約一千五百

¹² 見江應梁等主編《中國民族史》，北京民族出版社，1990 年上冊，頁 209。

¹³ 有關唃廝羅地方政權非本文主題，從略，有興趣可參見祝啟源著，趙秀英整理《青唐盛衰、唃廝羅政權研究》，青海人民出版社，2010 年。

里，南北寬約八百里¹⁴，其時人口約有百萬之眾、其中河、洮、岷等州，均為中原漢人居多數，而鄯、湟等州，則為吐谷渾故國，吐蕃人在唃廝羅政權中，仍不居多數。

及至蒙元崛起，鐵蹄所至無堅不摧，西元 1227 年蒙古帝國攻滅西夏（蒙古自鐵木真稱成吉思汗後，定其國號為「大蒙古國」，蒙古語讀若「伊克、蒙兀爾、烏魯斯」，此一國號並未因元帝脫懶帖穆爾退出大都而消失，一直延續到後金努爾哈赤崛起，林丹汗敗走青海，病歿，其子降後金，大蒙古國始告終結），占領河湟地區，於是蒙古族進入今青海地區，而且是統治著河湟地區，及至忽必烈建立元朝（事在 1260 年），對青海採「因其俗而柔其人」的策略，除派宗王如派寧瀉郡王弘吉刺氏章吉鎮守西寧，派忽必烈第七子奧魯赤封西平王鎮守青海、吐蕃等地外，在地方行政區劃上，青海一帶屬「甘肅行中書省」管轄，可見早在中國元朝時，在地方行政區劃上，青海與吐蕃（即清代以後的西藏）並無任何隸屬關係，這是史實，無法篡改，今日流亡海外的十四世達賴及其所謂流亡政府宣稱凡是有藏人聚居之地，概屬所謂西藏範疇，建議他好好讀讀史書。茲將青海地區元代以來各民族的入居青海作一簡略介紹：

（一）蒙古族

中國元朝統一全中國後，上文已提元世祖忽必烈派寧瀉郡王弘吉刺氏章吉鎮守西寧，命忽必烈第七子奧魯赤封為西平王鎮守青海，必然有相當數量之蒙古兵將及其眷屬，徙居青海，此乃情理之所必然，青海之有蒙古族實始於元初。元亡明興，明太祖朱元璋洪武三年（西元 1370 年），明軍西進甘、青地區，經略河西走廊，元鎮西武靖王卜納刺於洪武三年六月率所部降於中國明朝。明武宗朱厚照（西元 1506～1522 年在位）時，漠南蒙古永謝布及鄂爾多斯兩部之太師亦不刺與阿爾禿斯，在爭奪汗位中，被達延汗擊敗，乃率萬餘人逃離河套，於明正德七年（1512 年）進入青海柴達木地區，占據西海，史傳稱之「西海蒙古」，四處寇掠，《明史》稱之為「海寇」，從此與明廷在西寧沿邊經常發生武裝衝突，亦不刺於明正德九年（1514 年）渡過黃河，大掠洮岷，出松潘，走烏斯藏，不久又

¹⁴ 見《宋史、地理志》。

返回西海，但阿爾禿斯遠徙。明正德十年，漠南東部「小王子部長」卜兒孩率眾到西海，隸屬於亦不刺；及至明世宗朱厚熜嘉靖十二年（西元 1533 年），漠南蒙古吐默特部首領吉囊率五萬眾由野川入西海，襲破亦不刺，收其部落大半而去，亦不刺一蹶不振，但卜兒孩一部斂眾自保，避於西海西部。其後漠南蒙古吐默特部阿勒坦汗（或作俺答汗）力量壯大，統有青海，聽聞吐蕃喇嘛教格魯派創始者宗喀巴（本名羅桑扎貝巴，以其為宗喀地方之人，尊之為宗喀巴）三傳弟子索南嘉措（1543~1588 年）有道行，邀其會面，時格魯派頗受噶舉派之壓抑，亟思尋找一有力之「護法」（直白的說就是靠山），以對抗噶舉派，當時阿勒坦聲勢正隆，乃欣然赴會，雙方在青海湖旁會晤，阿勒坦汗以「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」名號，賜予索南嘉措，按「聖」是超凡入聖，即超出塵世間之意；「識一切」乃喇嘛教對於在顯宗方面取得最高成就喇嘛之尊稱；「瓦齊爾達喇」，係梵文 *vajrabhāra* 之音譯，譯成藏語為 *rdo-rje-vchang*（多吉絳），譯為漢語是執金剛，此為喇嘛教對於在密宗方面獲得最高成就喇嘛之尊稱；「達賴」係蒙古語，本意為海洋，延伸為智廣如海，其實蒙古並不臨海，其所謂「達賴」，只是較大之湖泊；「喇嘛」係藏語，意為上師¹⁵，這個稱號結合了漢、梵、藏、蒙四種語言，凸顯喇嘛教喜歡故弄玄虛的本質，按阿勒坦汗不可能懂梵文、藏語，此一名號之擬定，顯然是經過索南嘉措本人或其門弟子慎思熟慮後，擬妥交予阿勒坦汗，再由阿勒坦汗頒贈給索南嘉措，這應是合理的推測，由於此一名號把索南嘉措推捧到極高的地位，索南嘉措將此一名號向前追尊宗喀巴嫡傳弟子根敦珠巴為一世達賴，再傳弟子根頓嘉措為二世達賴，索南嘉措自為三世達賴，並從此代代相傳。

之後，蒙古吐默特部勢衰，有額魯特蒙古四部中之和碩特部固始汗（或作顧實汗）¹⁶率眾入據青海，成為青海地區的統治者，其後五世達賴阿旺羅桑嘉措（1617~1682 年）且引固始汗率兵入吐蕃，推翻支持噶舉派之藏巴汗，由是固始汗使格魯派獨尊於吐蕃，但固始汗則長川駐節吐蕃，

¹⁵ 以上參考陳慶英等編著《曆輩達賴喇嘛生平形象歷史》，北京中國藏學出版社，2006 年，頁 80。

¹⁶ 額魯特或作衛拉特、厄魯特，有杜爾伯特，準噶爾，土爾扈特及和碩特四部，前三者非蒙古本支，明末土爾扈特西徙，輝特遞之，仍為四部。

實際統治今日西藏地區，五世達賴說：

「壬午年（經查係西元 1642 年，藏曆第十一饒迥水馬年，後金皇太極崇德七年）二月二十五日，藏地所有木門人家王臣上下，均改其傲慢之容，俯首禮拜，恭敬歸順（于固始汗）。霍爾曆三月十五日，依『輪時』算規為新年開始之日，汗王（指固始汗）即為全藏三區之主。王令如大白傘，覆蓋于三界之頂首¹⁷。」

可見當時整個西藏是屬於蒙古和碩特部所統治，當前流亡海外的十四世達賴及其所謂流亡政府一再叫囂：西藏自古以來就是主權獨立國國家，顯然不符史實，一派胡言。因此就青海地區而言，在十七世紀時蒙古族應為青海之統治民族。

（二）撒拉族

撒拉族自稱撒拉爾，在元、明、清各代漢文史料中，出現多種不同的譯名，如：撒刺、撒刺兒、沙刺、薩拉、薩拉兒等，其實都是撒拉或撒拉的音譯¹⁸。至於此族族源，有多種說法，本文非探討族源之作，僅引胡耐安之說：

「撤回，有謂他們是明朝時（？）由中亞撒馬爾罕（Samarkand—作撒馬爾罕）遷來的移民後裔（括弧內字略）；但此說頗難徵信。因之，所謂由『蕃』，而『回』之說起而代替，即撒拉爾原有『土著』、『外來』兩派，並非屬於單一的純血統的族支。總之，撒拉爾由於與唐古特和蒙古的雜居關係，或雜有唐古特和蒙古的血統，似屬事實上之所應有¹⁹。」

在沒有更多確鑿證據前，採胡氏之說，較為妥適。據 1982 年的資料，青海撒拉族有六萬一千人，占青海省總人口 1.5%，到 1985 年，青海撒拉族有六萬五千七百八十人，占青海省總人口 1.6%，如果以 2011 年

¹⁷ 見五世達賴著，劉立千譯著《西藏王臣記》，北京民族出版社，2006 年，頁 128。

¹⁸ 見北京中國社會科學民族研究所民族歷史研究室編《青海民族史入門》青海人民出版，1987 年，頁 47。

¹⁹ 見胡耐安《邊疆民族志》蒙藏委員會，1970 年，頁 102。

《中華人民共和國行政區劃手冊》所載青海省人口為五百四十三萬人（行政區劃手冊為北京中國地圖出版社出版），如撒拉族所占青海省總人口 1.6% 不變，則目前青海撒拉族應有八萬六千八百多人，另據中共第六次全國人口普查全大陸共有十三萬零六百多撒拉族，又據《青海民族史入門》所載 1982 年時全大陸有撒拉族六萬九千多人，而青海有六萬一千人，占全部撒拉族 88% 多，如果比率不變，則中共第六次人口普查時，青海撒拉族應有十一萬四千九百多人，兩項數字有三萬人之出入，究竟實際有多少，目前尚無可靠之數據。

（三）回族

青海有回族，乃是眾所周知之事，據相關文獻所載，青海回族占全大陸回族總數 7.5%，依大陸第六次人口普查，全大陸共有回族一千零五十八萬六千多人，其 7.5% 應有七十九萬九千多人，占青海總人口 13.7%，關於回族之來源，頗為複雜，據現有文獻及口碑，認為大約在唐、宋時，青海就有所謂「回回」活動的記載與傳說，因此一般認為「回回」就是後來回族的先人，但此說也不盡然，如宋代沈括（西元 1030～1094 年），於其所著《夢溪筆談》一書卷五《樂律一》有《打回回》軍歌，共有五首，其中第四首為：

「旗隊渾如錦綉堆，銀裝背嵬打回回。先教淨掃安西路，
待回河源飲馬來。」（嵬，因同危）

按沈括係北宋仁宗趙禎、英宗趙曙、神宗趙頊至哲宗趙煦時人，神宗元豐三至五年（西元 1080～1082 年）任鄜延經略使（鄜，音扶，鄜延，陝西縣名，瀕洛水，今陝西省延安市富縣），其時北宗正與西夏處於戰爭狀態，西夏，係黨項羌所建，自《魏書》至《遼史》、《金史》，兩《元史》等正史，對黨項羌事跡均有所記載，黨項羌自唐代崛起，至蒙元成吉思汗於西元 1227 年攻滅之，前後在歷史舞台活躍兩個多世紀，北宋時力量趨於壯盛，沈括為鄜延經略史，面對西夏，時宋軍軍歌歌詞過於市井鄙俚，沈括認為不妥，乃別作歌詞五首，其第四首有「回回」一詞，無論從所有歌詞內容看、或從當時背景看，沈括筆下的「回回」都是指黨項羌所建的西夏而言，絕不是指來自今中東的阿拉伯人（唐時稱阿拉伯為大食，

或作回回)²⁰，按沈括的時代，西夏所統轄疆域，大約為今日甘肅、寧夏、青海一帶，且為其中心地帶，當時甘肅河西走廊的瓜州（今甘肅敦煌一帶）。甘州（今甘肅張掖一帶）均有回紇聚居期間，且為數頗多，回紇汗國曾助唐朝敉平安史之亂，收復兩京，上書唐廷請改回紇為回鶻（鶻，音骨），以「紇」、「鶻」均非常用字，且其讀音與跟「回」字相近，遂訛為「回回」，沈括《夢溪筆談》中之《打回回》歌詞，可能只是一種鼓舞士氣的俚語²¹，與元代以後的回回，所指完全不同。沈括等下的「回回」，或許就像稍晚於他的岳武穆在《滿江紅》中所寫的「胡虜」、「匈奴」一樣，只是泛指來犯的外患一樣，但無論怎樣，都說明了回族族源的多樣性。

另據《回族簡史》（編寫組編寫，寧夏人民出版社，1978 年）對回族的來源，也僅作出較模糊的說明：

「關於回族的來源，可以上溯到西元七世紀中葉。那時開始有阿拉伯和波斯商人到中國經商，留居廣州、泉州、杭州、揚州等地，歷經五代到宋末，五、六百年間不斷發展，成為回族來源的一部分。而回族的主要來源則是十三世紀初葉，由於成吉思汗西征被迫東遷的中央亞細亞各族人、波斯人和阿拉伯人，以及由於當時東西交通大開而自願來的商人。這些人都是信仰伊斯蘭教的，在元代官文書中通稱『回回』」（見《回族簡史》〈緒論〉，頁 1）

如是可見回族族源可說是不一其族。回族是一個凝聚力很強的族羣，而且規定不得與非穆斯林婚配，子女一出生即是穆斯林，因此我人有理由相信回族在青海人口所占的比率，未來必然有所增加。

²⁰ 早在契丹耶律大石威服中亞花刺子模時，稱其國為回回國，而伊斯蘭教在中國之稱為回教，首見於元帝脫懽帖木爾至正八年（1348 年）定州（當今寧夏回族自治區銀川市北）禮拜寺碑文，其所以稱為回教者或因回紇族其時已全部信奉伊斯蘭教，遂以回紇族所信奉之宗教為回教。又元帝脫懽帖木爾，明代謚之為順帝，但蒙文史料則另謚之為惠宗。

²¹ 見敏賢麟《蒙古游牧文明與伊斯蘭的交匯》，北京宗教文化出版社，2010 年，頁 288。

（四）漢人

依據史傳記載，自西漢時期元狩元年（西元前 121 年）就有中原漢朝之人（其時尚無「漢人」一詞）開始進入青海地區，漢人進入青海大致可分為三個時期：第一時期始於西漢武帝時，歷經東漢、三國，透過在河湟地區屯墾戍邊，於是河湟地區修城、浚渠，在青海東部發展了農業。第二個時期為隋唐時期，隋煬帝楊廣時（西元 605～618 年在位），鐵勒犯塞，隋煬帝遣將軍馮孝慈出敦煌以禦之，馮孝慈出師不利，但稍後鐵勒遣使謝罪並請降，隋煬帝派黃門侍郎裴矩前往宣慰鐵勒，並暗示鐵勒出擊青海吐谷渾，鐵勒即將兵襲擊吐谷渾，大敗之，吐谷渾伏允東走保西平（今東海省西寧市一帶）境。隋煬帝又命觀王雄出澆河、許公宇文述出西平掩之，遂大破吐谷渾，伏允遁逃，部落來降者十萬餘口、六畜三十餘萬，宇文述追擊伏允，伏允向南而逃藏匿於山谷間，原青海湖周邊一帶皆空，從西平臨羌城以西，且末（約當今新疆維吾爾自治區巴音郭楞蒙古自治州且末縣）以東，祁連以南，雪山以北，東西四千里、南北二千里，皆為隋有，隋朝乃置郡縣鎮戍，發天下輕罪徙居之（見《隋書·西域傳》），可見隋煬帝時有相當數量漢人徙居青海。唐玄宗李隆基天寶十四年（西元 755 年）安史之亂後，吐蕃大盛據河湟，河西走廊一帶，這些遷徙到青海的漢人，不免受到吐蕃文化的影響，但其為漢人，則並未改變。第三個時期從明初開始，更多漢人移居青海，在青海整個人口結構上，漢人已居於多數，越到近現代，此種情形越明顯。

（五）藏族

西藏在清以前均稱吐蕃，初以今西藏自治區主要聚居地，在松贊剛布崛起前，其地尚是部落林立不相統屬之局面，松贊剛布將之統一建立吐蕃王朝，且漸次向外擴張，青海地區原為羌氏之早期聚居地區，吐蕃人何時進入青海地區，以文獻無徵，難作揣測，但唐時青海地區已有吐蕃人，也為不爭之實，但吐蕃人在青海既未居多數，也非主體民族，此也係不爭之實。

從上述可知青海是個多民族地區，沒有一個民族可以宣稱青海是屬地的，須知古往今來沒有一個人或一個民族來到這世界時，常來寸土尺地，連一顆泥沙也不曾帶來，土地先人類而存在，人只是土地的過客，

土地從不屬於人，這個道理是無從駁斥的，明乎此談人與土地的關係，始有意義。

四、關於土族

本文標題為吐谷渾與土族，吐谷渾之源流，在上文已有敘述，自吐谷渾率所屬一千七百家（或作七百家）西徙甘、青地區，到其後人建立吐谷渾政權時，以其區區一千多家（甚或只有七百家），處於羣羌之中，其鮮卑族血胤，經過兩、三代之後，已與羣羌混融而稀釋，此乃無可避免之事，或縱其統治階層自認是鮮卑族慕容部遺胤（如仍有吐谷渾晚期首領名慕容復者，見第二節末所附吐谷渾世系表），只是對先祖之懷念而已，論血緣、文化，已與鮮卑慕容部幾乎無多大關聯，但歷來論土族者，每多將之比附為吐谷渾之遺裔，但也別有他說，茲將土族源，土族概況敘述如次：

（一）土族源流諸說

1. 源於吐谷渾說

鮮卑族慕容部吐谷渾率所屬西徙陰山，而輾轉到青海，其後人建立以先祖「吐谷渾」為名之政權，享祚三百餘年，至唐高宗李治龍朔三年（西元 663 年），始為吐蕃王朝所併滅，吐谷渾國人部份東遷，大部分仍留居青海，其東遷者，於女真金時又遷回青海，青海既被吐蕃所兼併，吐谷渾國人（雖名稱為吐谷渾人，實際已是鮮卑與諸羌之融合體）除少部分被吐蕃所吸納成為吐蕃人外，大部分仍在河湟地生息繁衍，由於其聚居地區與後來土族重疊，於是論者遂認為吐谷渾為土族之先民。其實以居地相同，而輕於認定為同一民族，說服力不足，試想自有文字記載以來，不同時代但均聚牧於大漠南北（按即指今日之內外蒙古，但蒙古係來之名詞，不宜以後來之名詞稱早有地名）之草原游牧民族，不知凡幾，若匈奴、鮮卑、烏桓、柔然、敕勒（鐵勒、高車）、突厥、回紇、蒙古，可說是不一其族，豈可僅因其聚居地相同，即認定其為同一民族？前文曾提到人只是土地的過客，同一土地可以在不同的時代孕育不同的過客（民族），我們不能僅憑此就認定這些過客（民族）有血統上的繼承的關係，其理至明，雖則如此，但仍有學界認為土族為吐谷渾之後裔，如民國初期史家顧頡剛即

認為土族係吐谷渾之後裔，顧氏稱：

「現在青海民和（今青海省海東地區回族土族自治縣）、樂都（今青海省海東地區樂都縣）、互助（今青海省海東地區互助土族自治縣）、大通（今青海省西寧市大通回族土族自治縣）等縣和甘肅的臨夏（今甘肅省臨夏回族自治州臨夏市）、永靖（今甘肅省臨夏回族自治州永靖縣）等縣都有『土人』，一般人謂即青海土著，或疑為土司的部民。按這種土人並無族名，其自稱則為『土古家的』，或『土戶家的』。『土古』、『土戶』實均為『吐谷渾』一音之轉。……他們的說話另是一種，非蒙、非藏、非漢，說不定還保存著若干古代的羌語。」

又吐谷渾族最後遷到靈洲（今寧夏回族自治州銀川市靈藝市）和河東的，自稱為『退渾』，而唐以後的吐谷渾，記載多稱為『吐渾』，同是省音，恰好和『土古』、『土戶』相似，這也是現今青海土人為吐谷渾遺裔的一個旁證²²。」

顧頡剛乃是近代大史學家，而作此認定，但並未提出可靠證據，僅憑唐以後文獻多稱吐谷渾為「吐渾」，而靈州，河東一帶土人自稱為「退渾」，遂認定土族為吐谷渾之裔，論證太以薄弱，蓋北方草原游牧民族，在漢文史料最早有記載者為匈奴，匈奴自稱為「胡」（見《漢書·匈奴傳》），其意為「人」，胡、匈、渾、孔等其音相近，土族自稱「退渾」，乃土族人之意，而「吐谷渾」乃是鮮卑語人名之音譯，不能將之切割，而漢文史傳經常將北方胡族名稱予以簡化，吐谷渾簡化「吐渾」，「退渾」之「渾」與「吐谷渾」之「渾」，可說是完全不相干。再者，顧氏稱土族之語言「另是一種，非蒙、非藏、非漢，說不定還保存著若干古代的羌語」，此段話正印證本文認為吐谷渾率所部西徙甘、青後，以人數居於劣勢，很快羌族化，羌族化後的吐谷渾國人，已然與鮮卑族慕容部之人有相當差異，指土族含有若干吐谷渾國人血胤，尚可成立，指土族為吐谷渾後裔，則有待商榷。

另有土族學者呂建福於其所著《土族史》一書中，也認為土族為吐谷

²² 見顧頡剛編《古史辯·自序》台北明倫書局。

渾之後裔，呂氏稱：

「土族舊稱『土人』、『土民』，這是宋代以來土民族的特定稱呼，由『吐谷渾人』、『吐谷渾民』一名簡化而來。『吐谷渾』本人名，由人名轉化為族名，并一度作為姓氏、部名和國名²³。」

呂氏很直接的認為「土人」、「土民」是由「土谷渾人」、「土谷渾民」簡化而來，是則等同認定土族，是吐谷渾的後裔，在此必須先釐清一個事實，「吐谷渾」作為人名時，他是鮮卑族慕容廆的庶長兄，是不折不扣的鮮卑族，但當「吐谷渾」作為部落名稱或政權名稱，已是吐谷渾之孫葉延，按吐谷渾所部僅一千七百家（一說僅七百家）數千人而已，西遷青海北境數十萬羣羌之中，乃絕對之少數，吐谷渾卒時年七十二，（見《宋書•吐谷渾傳》），其離遼西時極可能僅二十多歲，至其孫葉延，應已歷時半個世紀以上，以絕對少數之鮮卑族慕容部人，處數十萬羣羌之中，豈有不羌化之理，及葉延嗣立，曾稱：

「吾為公孫之子（以其曾祖奕洛韓曾被中原王朝封為昌黎公，按諸胡列國時昌黎郡其地當今遼寧省錦州市義縣，故葉延自稱為公孫之子），案《禮》公孫之子得氏王父字²⁴。」

於是始以「吐谷渾」為部落之氏，從葉延引《禮記》之言，可以推想其對中原文化有相當深入的認識，但其時葉延及其所部力量尚未壯大，直至阿柴（或作阿豺）立後，力量始盛，時當南朝宋少帝劉義符景平中（景平僅二年，西元 423～424 年）遣使向南朝宋獻方物，南朝宋對阿柴兄弟也賜以爵銜，此時吐谷渾政權領導階層很可能已全盤漢化，而一般吐谷渾國人則已羌化，呂建福指土人（族）為吐谷渾之後裔，不知是指漢化之吐谷渾領導階層或羌化的吐谷渾國人？然而當吐蕃攻滅吐谷渾時，土族尚未登上歷史舞台，指土族為吐谷渾之後裔，頗勉強，不過吐谷渾被吐蕃攻滅後，吐谷渾國人並未全部離開青海地區，後代土族含有吐谷渾血胤，是有

²³ 此處係轉引自祁進玉、《歷史記憶與認同重構——土族民族識別的歷史人類學研究》，北京學苑出版社，2015 年，頁 158。

²⁴ 見《宋書•吐谷渾傳》。

可能，但稱其為吐谷渾後裔，則未必正確。

另有大陸當代知名邊疆史學者周偉洲於其所著《吐谷渾史》一書中，有條件認為只有聚居於青海、甘肅一帶的吐谷渾國人，可能為後代土族的先祖，周氏於其所著書中稱：

「一、吐谷渾——阿柴（阿豺）時期。約在十一世紀之前，其中與以後土族有關的僅是居于今青海、甘肅一帶的吐谷渾（以下二、三、略）²⁵。」

周氏指僅是居于青海、甘肅一帶的吐谷渾與後代的土族有關，本文早已指出，早在葉延以吐谷渾為部落姓氏時，原吐谷渾所率一千七百家（或七百家）在羣羌之中在人數上居於劣勢，可能已經羌化，其統治階層則可能漢化，而且被吐蕃攻滅後，又趨向吐蕃化，十三世紀後，又經蒙古之征服，其蒙古化，也屬勢所必然、尤以明、清時先有蒙古土默特部阿勒坦汗與清初蒙古和碩特部固始汗的統治，更是趨向蒙古化，指土族源於吐谷渾，等同指土族源於蒙古族，此說也有待商榷。

2、源於蒙古說

蒙古族乃最晚登上我國歷史舞台的北方草原游牧民族，直至鐵木真併克烈、滅乃蠻，建九族白毛纛稱成吉思汗，立國號為「大蒙古國」（蒙語讀若「伊克•蒙兀兒•烏魯斯」）始為四周鄰國（族）所知，指土族源於蒙古族，則土族之出現不可能早於西元十三世紀（鐵木真於西元 1206 年稱成吉思汗），但仍有中國少數民族編寫組所編之《中國少數民族》一書（北京人民出版社 1981 年）即稱：

「土族自稱『蒙古爾』（蒙古人）或『察罕蒙古爾』（白蒙古），它反映了土族族源與蒙古族的密切關係。在（青海）互助縣土族中，廣泛流傳著祖先來自蒙古人，以及成吉思汗大將格日利特（格熱台）率部留駐今互助縣一帶，以後與當地霍爾人通婚，逐漸繁衍而成土族的傳說。」（見《中國少數民族》上冊頁 148）

²⁵ 見周偉洲《吐谷渾史》，廣西師範大學出版社，2006 年，頁 211~212，但此處係轉引本文註 23，祁進玉所著書，頁 159。

從上引文獻，等於說土族是蒙古族或霍爾人混融後的民族，然則「霍爾」究竟是什麼民族？從未見有明確的指認，一般認為是吐蕃人泛稱在其北方的民族，是則「霍爾」只是一種泛稱，猶如「北方草原游牧民族」一樣，並未指明究竟是何族，但至少說明在蒙古大軍進入青海互助縣時，當地已有一種泛稱為霍爾的人棲息其間，如是至多只能說土族可能含有蒙古族血胤，而不能說土族是蒙古族的後裔。上引周偉洲所著書中似指霍爾為原吐谷渾人，但似乎也確缺乏明確的證據，按吐谷渾政權被吐蕃王朝攻滅後，吐谷渾國人大部分已吐蕃化，如是稱土族是蒙古人與霍爾混融後的民族，其論證並不周延，可見土族的定義，在清朝以前並不明確。

3、源於陰山白韃靼說

「韃靼」是一個很模糊的詞彙，如英人巴克爾（E. H. Parker）於其所著《韃靼千年史》一書（台灣商務印書館），即將自匈奴以來如鮮卑、柔然、突厥、回紇、契丹、女真等不同民族，統稱之為韃靼，可見韃靼既非某一民族之自稱，也非他族給予的他稱，而是一個許多民族的泛稱，此種情形正如刺失德（波斯史家 Rashid al-Din Fadl Allah, 1247~1318 年）於其所著《史集》（Jami'ut-Tawârikh）一書（北京商務印書館，余大鈞、周建奇漢譯，1992 年）中所稱：

「……生長於蒙古人中者，悉皆名曰蒙古，取此號而見重於世，在此時代以前，韃靼之情形亦如是也。」

然而在漢文史料中如《蒙韃備錄》（南宋趙珙撰，趙珙有作孟珙者）一書對「韃靼」有如下的解說：

「韃靼始起地處契丹之西北，族出於沙陀別種，其種有三，曰黑、曰白、曰生。……今成吉思皇帝及將相大臣皆黑韃靼也。」

韃靼之有黑白生三種（所謂「生」，一般習慣係指為未開化者而言），至於黑白二者，清、魏源《元史新編》中稱：

「蒙古之先實出於韃靼，韃靼向有二種，其色白者曰白韃，黑者曰黑韃。」

是則等於指韃靼即蒙古之光，但《蒙韃備錄》明指韃靼……族，出沙

陀別種」，而沙陀乃是突厥系民族，據相關史傳所載，突厥源於金山（今新疆北境阿爾泰山）之陽，據兩《唐書》所載，蒙古源於諸室韋中之蒙瓦或蒙兀室韋，按所有文獻均指明諸室韋分布於今東北松花江、黑龍江（其上游為額爾古納河）一帶，與阿爾泰山相距數千公里，韃靼應與室韋無關，乃極明顯之事，設若土族源於陰山，白韃靼之說成，則土族應與蒙古無關，但土族人又自稱「蒙古爾」或「察罕蒙古爾」，顯然否定了土族源於韃靼之說。

除上述三說之外，以往也有學者認為土族源於沙陀（沙陀係廣義突厥之一支），認為是李克用之後裔（李克用後人曾建有五代之後唐）；也有人認為土族與漢代匈奴人邀濮有關²⁶，但此類說法因缺乏論據，已逐漸消失，其實吾人探究一個民族之源流，應依文獻記載，考古發掘以及民族本身之傳說，在此三者相互比勘始能得到較正確的結論（也僅是較正確而已），目前對於土族源流證據尚不確鑿情況下，實不宜強把歷史上其一民族作為土族之祖先。

（二）當前土族概況

依據 1934 年《禹貢》半月刊一篇《青海概況》文章²⁷，列出當時青海土族人口概況如下：

「共和縣：二十四戶，百餘人、
互助縣：一千五百戶，七千人、
民和縣：三千戶、一萬人、
樂都縣：三百二十戶、六千三百餘人、
大通縣：一千一百戶、五千人。」

這是距今七十多年前較具體的青海土族人口數，總數約為二萬八千多人，再看 1982 年時全大陸土族人口為十五萬九千四百二十六人²⁸，另據《青海民族史入門》一書所載，1985 年時青海土族人口為十三萬三千餘人，較 1934 年增加了十萬五千人，也就是說半個世紀，青海土族人口增

²⁶ 見《青海民族史入門》，頁 35。

²⁷ 見沈煥章《青海概況》一文，文刊《禹貢》半月刊，第十二卷十二期，頁 15~27。

²⁸ 見《中國少數民族風情錄》，四川民族出版社，1983 年，頁 116。

加了近四倍，這是極其可觀的。1985 年青海土族人口情形如下：

1 湟水以北、大通河以南的互助土族自治縣四萬九千人，占全縣人口 15.4%、

2. 大通河回族自治縣二萬九千四百二十九人，占全縣人口 8.3%、

3 黃河以北、湟水以南的民和回族、土族自治縣土族三萬一千七百三十五人，占該縣人口 10.6%、

4 黃河以南的黃南藏族自治州的同仁縣，土族約有七千人，占該縣人口 11.5%。

另據 1982 年大陸人口普查時，青海土族人口，約占全大陸土族人口 80% 強，茲據大陸第六次中口普查，土族人口為二十八萬九千五百六十五人，其 80% 應有二十三萬一千多人。

青海北部尤其東北部地區，農牧兼宜，自古以來就是諸民族匯粹之地，終於形成近代之土族，中華民國時期於 1929 年青海建省，次年從西寧劃出設互助縣、從樂都劃出設民和縣，於黃河南增設同仁縣，大通縣則早在清乾隆二十六年（1761 年）由大通衛（此衛於雍正三年 1725 年設置）改置為大通縣，1930 年，將大阪山以北劃出設門源縣，從此三片聚居區之土族歸縣政府管轄。至於土族地區的土司制度，有清一代基本上無甚變化，原土司名下的「軍馬田地」，逐漸變成農田，土司威權漸趨削弱，雖仍有「額設兵馬」，但已然有名無實，及至清同治時（1862～1874 年在位）由於太平天國之亂，若干土司遷居西寧，若干土司逃匿藏區，光緒二十一年（1895 年）「河湟事變」中，若干被取締，及至民國初年，原土族十六家土司僅餘八家，此八家為：東李、西李、東祁、西祁、汪、吉、納、趙八家，其中除趙姓土司外，均為土族，土司制度與國民政府所宣示之民主政治實相違背，但北洋政府為求地方安定，仍然予以維持，及至北伐成功，國民政府奠都南京，並成立蒙藏委員會，以為掌理蒙藏地區行政及興革事宜之中央最高行政機構，自是認定土司制度與民主精神有違，但 1930 年（民國十九年）十二月青海土族李承勳等八位土司聯名呈請蒙藏委員會要求維持土司制度，但土司制度畢竟違背時代潮流，一時社

會與論譁然，蒙藏委員會乃呈報國民政府於 1931 年八月通過「明令撤銷土司一案」，乃下令撤銷土司，此一行之數百年歷史之土司制度，從此走入歷史，不過為減少衝擊，青海省府仍然任命原土司為副縣長、區長或鄉長，但已非世襲，及身而止。

關於土族在宗教信仰方面，一如所有民族均有過泛靈之薩滿信仰，由於其聚居地區，長期以來喇嘛教之涵化區，因此土族普遍信奉喇嘛教格魯派，也有若干信奉寧瑪派²⁹，在民和縣的土族，還有信奉道教者，在土族地區除信奉喇嘛教外，仍保持祖先崇拜，及對灶神、山神、財神、龍王、牛王等均頗為崇信而加以膜拜。雖然早在民國初年（1915 年），天主教、基督教先後在互助、大通、民和等地區建立教堂，設立教小學，但土族人始終未有受洗入教者，可見西方神造萬物的理論，在喇嘛教攝化區是沒有市場的。

土族婚姻早期與內地一樣，是由父母包辦，而且女方會要求頗多聘禮，常以牲畜作為訂婚之禮物，因此窮人娶妻相當困難，這相當於買賣婚；雖然也有女方不收聘禮，但會要求男子到女方家無酬工作幾年，然後始把女兒嫁給該男子，這等同服務婚；或有兩個家庭互為婚嫁，如是聘禮就可以兩免，這等同交換婚，這種互為嫁娶，在土族稱之為「換門親」；或者女方僅有一女，而家境富裕，於是也有招贅婚；此外，早期還偶有搶婚，也就是搶奪婚，其實人類婚姻自古以來就是多樣式，無所謂對錯（關於人類婚姻形式可參看蘇冰、魏林《中國婚姻史》，台北文津出版社，1994 年），只要不違背社會環境的習俗，就是合適的，不過早期土族還有一種稱為「戴天頭」的習俗，頗為奇特，也即女子到十五歲時，由父母作主，在農曆除夕「與天結拜為夫婦」，將少女的髮式改梳為婦人的髮式，從此，這個女子可以自由選擇對象，如懷孕生子，則歸該女子，社會不會加以歧視，當然這種「戴天頭」的習俗，近代以來已然消失（見《中

²⁹ 所謂喇嘛教，係印度佛教傳入吐蕃後，吸納若干吐蕃本土泛靈信仰之「本」教，具有若干巫術及駭人的法器，而印度後期佛教吸納印度性力派作法，因此所謂藏密有所謂「雙修」法，與釋迦牟尼之戒色，實背道而馳，允宜稱之為喇嘛教，初該教有寧瑪、薩迦、噶舉、噶丹、覺囊、覺域、希解等派，明中葉後，以格魯、寧瑪、薩迦、噶舉、覺囊幾派較著名，其中以格魯派最具勢力，達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉等均為格魯派（俗稱黃教或黃帽派）。

國少數民族風情錄》，頁 117）。目前土族婚姻當然自由戀愛而後結婚。

早期土族服飾深具民族風格，無論男女上衣都搭有綉花的高領，且花紋美觀、精緻、色彩鮮艷而調和，土族男子經常穿長袍、長褲；冬季外套為無領斜襟白板皮襖，皮襖上鑲有四寸寬的紅色或黑色的邊，腰間繫上腰帶，腳穿雙襠淺鞋或長靴，夏季戴捲檐氈帽，冬季則戴類似蒙古族的「四片瓦」帽。土族婦女著斜襟上衣，兩袖是由五節很寬的藍、紅、白、綠、黑的布圈，縫製成的，據傳此五種顏色各有象徵意義，如藍色表示青天，紅色象徵太陽……，腰繫各色寬布帶，有時上身加黑色背心，下身著裙子，裙子顏色隨年齡不同而異，少女、年輕婦女多穿紅色或彩色裙子，中年則穿藍色，老年則著棕色，前後均開叉，另穿褲腿寬的褲子，褲子以兩種顏色布縫製，膝上膝下顏色不同，少女一般是膝下為紅色，已婚婦女則膝下為藍色，土族婦女都喜歡戴毡帽，帽頂為平的，帽沿鑲有花邊，土族婦女十分講究頭飾（土族語讀若「扭達」以上均參採自《中國少數民族風情錄》）。

土族村落大多聚居於山腳下，依山傍水搭建屋宇，一般每家都有一個庭院，院子裏有牲口圈，院外則有廁所、菜園與打穀場，房屋為平頂，屋頂可以儲放糧草，一般居家多為三間，中為堂屋，一側為臥房，另一側為佛堂。室內有一暖炕，連著鍋灶，燒飯的火可以暖炕，這是巧妙的設計。在住屋的棟樑與門窗上都雕刻著或描繪著象徵牛羊健壯或五穀豐收的圖案，花紋細緻勻稱，色澤鮮艷美觀，庭院正中有一圓槽，用以拴牲口，圓槽中間豎著嘛尼旗桿，象徵對喇嘛教的虔誠信仰。

致於土族的葬俗，因地而異，互助縣的土族多行火葬，民和縣的土族對非正常死亡者或未成年而夭折者實行火葬，其餘正常死亡者則行土葬。

任何民族都有其特殊禁忌，土族自不例外，土族忌食圓蹄牲畜，如馬、驃、驥之肉，忌在牲畜圈內便溺，認為在牲畜圈內便溺，會影響畜羣的發展。

土族是一個擅長歌舞的邊疆少數民族，在土族的觀念裏「飯可以一天不吃，歌不可以一天不唱」，可見其喜好唱歌，喜歡唱歌就是樂觀，土族的歌曲種類很多，概略而言：有花兒，宴席曲、喜曲等；「花兒」曲調高亢嘹亮，節奏自由奔放，觸景生情即興編詞，每逢麥苗發青的四月，土族

人就會舉行「花兒會」，各地土族人從四面八方蜂擁而來，搭起白帳篷，進行歌唱比賽，一問一答，隨機應變，妙趣橫生，經常勝負難分，比賽進行兩三日之久。宴席曲，顧名思意是在宴席上演唱，大多是一問一答，短小精悍。喜曲，也稱婚禮曲，整個婚禮都沉浸在歡樂的歌聲中，在婚禮的儀序中，都有一定的程序，在什麼時候該唱什麼歌曲，都有一定的規定，不能含糊，更不能搞錯，因此喜曲大都由一些「專業」的歌手承擔。土族舞踏主要有安昭舞與婚禮舞，安昭舞係歌舞相結合形式，逢年過節或喜慶婚禮時，土族男女老少均穿著富民族色彩服飾，聚集在廣場或家中庭院，以乾柴壘起一尺多高的三角形架，燒起熊熊烈火，人們圈成大半圈，由一位能歌會道的耆宿帶領，帶領老人唱前半句，其餘眾人邊跳著舞邊和出下半句，一人唱眾人和歌聲悠揚、舞步輕盈。婚禮舞，為行婚禮時跳的舞蹈，因地區不同而有不同的舞蹈。以上有關土族習俗部分，由於未曾實地觀察，均係參採《中國少數民族風情錄》一書，理合說明。

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）

管不好牛犢，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，惡事莫為（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）】

流亡藏人與西藏流亡政府

孟鴻
前文化大學兼任教授

摘要

1959 年三月西藏拉薩發生動亂，十四世達賴在噶廈中親英分子慾惠與康巴武裝分子所組所謂「四水六嶺衛教軍」「擁簇」，並在外國力量「導航」下，逃往印度，此後陸續有數萬衛藏、康巴、安多藏人逃離中國大陸流亡印度，尼泊爾、錫金、不丹等地區，成為流亡藏人，十四世達賴及原噶廈中僧俗官員為維護既有對藏人的權力，以及管理流亡藏人，企圖形成一股力量，而美、印、英等國家為抵制中共，在此內外「有利」情況下，於 1960 年宣告成立西藏噶廈政府，之後改稱「大雪域國政府」（藏語作「崗欽吉雄」），也。就是所謂「西藏流亡政府」，本文擬就海外藏人，拉薩動亂，達賴被擁簇出逃，組織西藏流亡政府，達賴遊走世界各國等情形作一敘述及評析。

關鍵詞：達賴，拉薩動亂、流亡藏人、西藏流亡政府

前言

「西藏」一詞係中國清朝將其地納為中國版圖後，始稱之為西藏，之前均稱之為吐蕃或吐蕃特（或作圖伯特）宋以前均稱吐蕃，元朝之後始稱之為吐蕃特或圖伯特，蓋「蕃」字之字根為「番」，而「番」字在唐以前其讀音為「鉢」或「伯」，至今以「番」為字根之「播」、「皤」、「皤」、「翻」等字其讀音均為「鉢」、「伯」或「波」，另《書經、泰誓》中之：「番番良士」、《詩經、大雅、崧高》中之：「……申伯番番，既入於謝……」及《小雅、十月之交》中之：「十月之交……番為司

徒……」中之「番」其讀音均為「鉢、伯、波」，藏人自稱「蕃」，唐時始與中原有所來往，唐子蕃國國書例稱「大唐」，蕃國覆唐國書為示等，也以蕃語書為「蕃、青布」，按蕃語「青布」意為「大」，蕃語語法形容詞在名詞之後，由於「青布」之蕃語「大」之音譯，惟恐唐人不懂，遂照漢語語法將「青布」意譯為「大」，且置於蕃之前，唐時「大」之讀音類如「土、杜」，迄今浙江寧波方言中「大」仍讀若「土」或「杜」，而閩南方言中「大」之讀音也含有「杜」之音，而中原文獻對四周非漢人族群之名稱，在用字上往往喜用帶貶意之偏旁如：口、牛、犬、豕、虫……等，由是「土蕃」遂書之為「吐蕃」，自唐至宋均以「吐蕃」稱今之西藏。

及至蒙元興起，鐵騎所至無堅不摧，其時吐蕃王朝早已土崩解，部落林立，盤踞山谷，各自為政而不互相統屬，蒙古大軍面對如此眾多吐蕃部落，依蒙古語法，對複數詞在語尾加「特」音，由是眾多之吐蕃部落，遂稱之為「吐蕃特」或作「圖伯特」，自蒙元至清初，均以吐蕃特或圖特稱今日之西藏，西方人以圖伯特音譯為 *Tibet*。中國清朝將圖伯特納入版圖後始稱之西藏。可笑的是百多個在台逾期停留或非法入境（特尼泊爾，印度假護照來台）的海外藏族青年，一方面要求取得中華民國國民身分證，另一方面在十四達賴二兄嘉樂頓珠兒媳（係台籍）慾慮操控下，聯合若干（台獨分子，組織「圖博之友會」，認為不用西藏一詞，就算是擺脫其與中國（指歷史文化的中國，不指某一時期，某一政權的中國）既有的隸屬關係，這一批藏獨青年與台獨分子不但對藏族歷史茫撫無知，殊不知無論吐蕃，圖博或圖伯特，是比「西藏」更古老的中國對今西藏的稱謂；更何況這些「東西」（不論藏獨或台獨分子，絕不會承認自己「不是東西」，既然不是「不是東西」，則稱之為「東西」並無不妥）一方面要求政府發給中華民國國民身分證，以便合法在台工作賺錢，一方面又叫囂西藏獨立，這是極其矛盾的訴求，充分證明渠等既無知且無聊。

一、海外藏人

所謂海外藏人，應指兩部分，其一是 1959 年三月西藏拉薩發生動亂事件前，因經商、留學、傳播或學習喇嘛教等原因離開中國大陸，而到印

度、尼泊爾、錫金、不丹或其他國家地區的藏人，這一類海外藏人基本上都沒有濃烈的政治意識，但是有少部分在中共建政後，或因外國勢力影響、蠱惑或出於其本身野心謀求從中國（定義從前文所敘，此後凡提到中國皆作此解）版圖中將西藏割裂出去，如中共建政初期西藏地方噶廈政府中的孜本（管會計官員名稱）夏格巴、達賴二兄嘉樂頓珠及四品官堪窮等人，先將藏於布達拉宮歷輩達賴所聚斂的財富運利錫金首府甘托克（見夏格巴《藏區政治史》）而嘉樂頓珠、夏格巴、堪窮三人在印度成立「哲堪孜松」¹秘密組織，從事西藏獨立活動，並與美國情報單位接上頭，之後更得到印度情報單位的經費支助，此一地下組織，後來蛻化為「西藏幸福事業會」或稱「西藏福利會」，從此公開從事西藏獨立活動，自公開化後，所謂西藏福利會就不僅有嘉樂頓珠、夏格巴、堪窮等三個人，而是容納了一批在印度的藏人，此時西藏地方噶廈政府或十四世達賴尚未與中共中央政府簽訂《十七條協議》。至於第二類海外藏人，則是指 1959 年三月西藏首府拉薩發生動亂，十四世達賴（以下均僅稱達賴）家族在噶廈政府中親英分子及所謂康巴「四水六嶺衛教軍」（或作四水六崗）「擁簇」下，逃難西藏，進入印度，其所以能順利離開西藏、安全進入印度，實有美國與印度情報機構人員以無線電「導航」，關於這一點，多年之後美國相關人員 L. 弗萊徹·普羅迪就明白說出：

「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那些演過了拿手好戲的紀錄之中。如果沒有（美國）中央情報局，達賴喇嘛永遠不可能被救出走。」²

指美國介入達賴出逃，乃是信而有徵者，不僅如此，在事隔五十八年

¹ 所謂「哲堪孜松」，其英文全稱為 JenKhentsisun，縮寫為 JKTS. 其所以取此名者，以其隱秘難解，便於從事藏獨活動，按 JenKhentsisun 這個詞中的「Jen」是藏語「兄長」的音譯，是達賴二兄嘉樂頓珠；「Khen」是西藏地方噶廈政府四品官「堪窮」的音譯；「tsi」是西藏地方噶廈政府四品官「孜本」首音孜的音譯；「Sun」是藏語「三」的音譯。「哲堪孜松」JenKhentsisun (JKTS) 就是由嘉樂頓珠，堪窮及夏格巴三人所組成的秘密組織，詳見王小彬《夏格巴日記與西藏幸福事業會》專文，按王小彬係北京中國藏學研究中心當代研究所研究員。

² 見直雲邊吉《分裂者的流亡生涯·達賴喇嘛》，海南出版社，2015 年，頁 90。

後的 2017 年四月四日，台北一家逢中（共）必反、逢國民黨必罵的平面媒體刊載一則以圖片為主，文字說明為輔的訊息，指出達賴於四月二日與近六十年前曾護送達賴逃出西藏的印度邊界守衛納仁強杜拉達斯（Naren Chandra Das）重逢³，這正坐實了 1959 年達賴的出逃是在美國、印度情報人員協助始得以順利完成，至於達賴的出逃，除了康巴衛教軍（其中已有若干人接受美國情報單位的訓練，熟悉操作無線電）的擁簇、噶廈中親英分子的蠱惑外，是否有美國、印度的策劃，則有賴未來更多文獻問世後，始能證實。在隨達賴出逃的藏人及其家屬最初只有幾千人，其後由西藏、康區及青海一些藏人陸續出逃，西藏與印度、尼泊爾接壤，由於地理上因素，逃亡藏人中以衛藏地區藏人居多，這些藏人有喇嘛、貴族、農民、牧民、小商販等，有些農牧民只是隨喇嘛而出逃，根本不知道為何要離開故土，而去到人生地不熟的異域，至於流亡海外藏人究竟有多少？向來有不同說法，據蒙藏委員會資料稱「藏胞旅居海外者約有十萬人左右」⁴此一數字似乎略為誇大，另據蘇嘉宏所提資料指出：1959 年大約有一萬三千藏人隨達賴流亡印度，之後幾年內，陸續有六萬藏人翻越喜馬拉雅山逃到印度、尼泊爾、不丹，流亡藏人總數約為八萬人⁵，此項數字似較接近實情；另據唐家衛提供的數據及達賴或其流亡政府 2010 年所公布 2009 年流亡海外藏人總數為十二萬八千零十四人⁶，這個數字距今（2019 年）又已十年，因此流亡藏人推估為十三萬餘人，應屬合理。

至於這些海外藏人據西藏流亡政府 1991 年公布的一份報告中指海外藏人（指流亡印度部分）有 70% 來自衛藏，25% 來自康區（四川省西部），5% 來自安多（青海省）。

³ 見 2017 年四月四日台北《自由時報》A13 版。

⁴ 見蒙藏委員會編譯室編印之《蒙藏委員會簡史》，1971 年出版，頁 132 經查該書係時任蒙藏委員會參事兼編譯室主任徐東濟所執筆。

⁵ 見蘇嘉宏《流亡中的民主：印度流亡藏人的政治與社會；1959～2004》台北水牛出版公司，2005 年，頁 6。

⁶ 見唐家衛《事實與真相——十四達賴喇嘛丹增嘉措其人其事》北京中國藏出版社，2003 年，頁 214。

二、拉薩動亂事件及達賴出逃

所謂拉薩動亂事件，是指 1959 年三月十六日在西藏拉薩發生爆動事件，為瞭解整個情況，似應將事件來龍去脈酌為敘述，按自十三世達賴坐床後，以身邊有個俄羅斯籍布里雅特蒙古喇嘛道爾智（曾受俄國間諜訓練）攜帶重金入藏，以習經為名，賄賂藏地僧俗高層，謀得十三世達賴「侍讀」之職位，當時十三世達賴尚在童稚之齡，因此「侍讀」或「侍講」得以常侍達賴身邊，道爾智既負有使命入藏，乃夜以繼日灌輸十三世達賴「親俄、離中、反英」思維，如所周知，童稚時所受之教育，能深深影響其一生之思維，因此在 1904 年（清光緒三十年）以前，十三世達賴及藏地僧俗在意識形態上是反英印（其時印度仍為英國殖民地），但 1904 年英國以武力強行入侵西藏，在兵臨拉薩前夕，十三世達賴率數十僧俗官員向北而逃，經青海、甘肅過嘉峪關進入外蒙古，原擬進入俄境，其奈當年在我國東北發生日俄戰爭，俄軍戰敗，而日、英向稱同盟，由是俄國不敢收留十三世達賴一行，達賴對俄國仍抱有幻想，但其人格特質異於常人，認為普天之下唯我獨尊，與外蒙古大活佛哲布尊丹巴呼圖克圖不能和睦相處，已無法續留外蒙首府庫倫，但又不願回到內地（時中英正為藏事進行談判，英國堅拒此際讓達賴返藏）只得向庫倫之西三音諾顏部游走各旗，繼續向外蒙蒙人收取「供養」（其貪婪之心於焉可見，據傳其所收到之「供養」，曾以六十三峯駱駝先期運回西藏，但途經青海時，為強盜所掠），稍後中國清廷察知如任由十三世達賴逗留外蒙古，恐生他故，乃命達壽等大臣以考察外蒙牧業為名，前往外蒙，並率有精壯馬隊三十餘人，前往外蒙古三音諾顏部力勸十三世達賴返回內地，甚至有「如不尊旨，可便宜處置」之口諭，由是十三世達賴一行遂不得不先行返回內地，暫時駐賜青海塔爾寺，但以其妄自尊大性格，又與塔爾寺住持阿嘉呼圖克圖積不相容，清廷為息事寧人，將阿嘉呼圖克圖調往北京「當差」，形同鳩占雀巢，未幾靜極思動，稱欲往五台山（或稱清涼山）禮佛，清廷又准其所請，令沿途官員妥予禮遇，到五台山消息外傳之後，各國駐華官員爭相前往五台山與之會晤，至是十三世達賴乃知自己為各國所重視之「奇貨」，遂自抬身價，會九世班禪額爾德尼以英軍侵藏業已數年。有必要將藏中情況向朝廷作一報告，乃奏請欲晉京陛見，事為十三世達賴所知，唯

恐班禪晉京或將不利於己，也奏請要晉京陛見，朝廷又准其所請，而卻班禪晉京，達賴既至北京，為急於返回西藏，乃與英國駐華公使朱爾典多所接觸，從此對英態度丕然大變，由反英而親英，二三其德，莫過於此，會光緒、慈禧先後崩殂，達賴遂乘朝廷忙於處理國喪之際，奏請返藏，朝廷不察竟准其返藏，從此西藏與中央漸行漸遠，而與英印日趨接近。

清末在全國各地推行「新政」，不考慮蒙、藏地區情形特殊，不僅民族、文化不同，且經濟落後於內地頗多，完全不具備推行「新政」條件，時駐庫倫辦事大臣力陳外蒙落後情況，不宜推行「新政」，但朝廷一意孤行，改以三多為駐庫倫辦事大臣，全力推行新政，致庫倫一帶農牧民向外逃亡，外蒙之後（辛亥年、西元 1911 年清宣統宣佈退位之年）宣稱獨立，其原因雖多，但強推新政，使蒙人對中央離心，也為原因之一；西藏情況亦復如此，宣統三年派川軍入藏，軍紀敗壞，使藏人對中央產生反感，清廷不知審時度勢因地制宜，逼使蒙藏離心離德，由於川軍在拉薩之胡作非為，十三世達賴乃逃往印度，受到英印政府之熱情接待，十三世達賴從此投入英國懷抱，及至民國肇建，達賴返藏，從此走向藏獨之路，民國二年（1913 年）且與外蒙古簽訂兒戲式的所謂《蒙藏條約》，「承認」彼此之「獨立」，其後中俄蒙三方會談，外蒙古撤銷獨立，改為自治，所謂《蒙藏條約》也就灰飛煙滅，但西藏仍拒與中央接近，按民國肇建初期，國力不強，袁世凱稱帝失敗後，全國陷於軍閥割據，十三世達賴眼見中央無力進藏，兼以英國幕後蠱惑其脫離中央，當時西藏與中央幾無交集，及國民革命軍北伐成功，奠都南京，至少在形式上全國統一，國勢大有蒸蒸日上趨勢，而國民政府主張民族平等五族共和，堅持西藏為中國固有領土不容分裂。並派員入藏宣示上項主張，而十三世達賴眼見中央統一全國，國力日見增長，較之西藏而言可謂物阜民豐，遂對中央有所妥協，乃在南京設立駐京辦事處，但其親英態度未曾稍戢，俗謂上有好者，下必甚焉，十三世達賴既已親英，則噶廈政府中僧俗官員，更是全面倒向英國，其時西藏與中央關係可謂若即若離，及至 1933 年（民國二十二年，藏曆第十六繞迥水雞年）天不假年，十三世達賴辭世，其臨終時言：「爾等不聽我訓誨，吾將去矣。師兄班禪在南京中央有力，應速請彼回藏，維持政教。前藏、後藏緇素人等，應聽班禪之教誨。中央和平，救吾等之苦

惱。於戲！」（見釋妙舟《蒙藏佛教史》揚州廣陵書版出版，2009 年頁 113，按此書早在民國二十三年即已出版，廣陵係重新出版者），俗謂鳥之將死其音也哀，人之將死其言也善，十三世達賴一生初受俄籍布里雅特蒙古間諜喇嘛道爾智之誤導，遂行「親俄、離中、反英」之策，乃招致英軍強行入侵拉薩，以致惶惶出逃，其後為求返回西藏，改行親英政策，臨終之時雖能迷途知返，但噶廈中之親英僧俗官員，既從英印政府得到好處，豈肯放下既得利益，因此視十三世達賴臨終遺言如廢話，一仍其親英之舊貫。

十三世達賴既已辭世，依藏中百多年之傳統須推一德高望重出身四大林之呼圖克圖為攝政，經三大寺、四大林推舉出身錫德林之五世熱振呼圖克圖為攝政、熱振既是系出名門，自然深知西藏與中國中央有著隸屬關係，而喇嘛教各教派的許多活佛名號，都是中國元朝、明朝、清朝所封賜的，其與中國的關係，可說是千絲萬縷密不可分，並不贊成脫離中國宣告獨立，因此開始清除噶廈中之親英分子，因而使英印政府豢養、既得利益之親英分子不滿，必欲除之而後快，於是散佈「假新聞」，稱蛇年（1941 年）將不利於熱振，而熱振偏又相信占卜者之言（占卜者可被收買），遂宣佈暫避攝政之位，返熱振寺閉關修行，待三年後再返拉薩復任攝政，並舉其經師老邁昏瞶之打扎呼圖克圖為代理攝政，此事經藏地僧俗民眾大會會議通過，按照喇嘛教格魯派（即黃教、達賴、班禪均屬此派）傳統，攝政必須出身四大林，但打扎既非出身四大林，也非知名之大呼圖克圖，親英份子仍同意由其代理攝政，只是要把熱振趕走而已，熱振既返回熱振寺，親英份子必欲置之於死地，始甘罷手，於是製造冤獄羅織罪名，誣指熱振意欲謀害打扎，將之投入獄中，未幾更將之毒害而死，從此藏地政務完全為親英份子所掌握，一路奔向獨立。

其時十四世達賴尚未親政，一切由代理攝政全權處理，而代理攝政老邁昏庸，所有措施全由噶廈中親英份子所把持，蒙藏委員會雖在拉薩設有駐藏辦事處，拉薩小學，但西藏地方噶廈政府之脫軌行動，已無力約束藏方之乖當措施，噶廈地方政府竟設立外交局，告訴國民政府駐藏辦事處嗣僅可與其外交局接洽，不得直接與噶廈來往，所幸駐藏辦事處處長孔慶宗政治警覺性極高，深知一旦與所謂外交局來往，無異承認西藏地方具有獨

立之外交，且視中國為外國，苟如是，則前此多年之努力，均將付諸東流，因此堅持不與「外交局」聯繫，西藏噶廈政府以極卑劣手段對付駐藏辦事處，如不供應駐藏辦事處糧柴、在拉薩街頭濫捕漢人，施以毒打，並揚言只要駐藏辦事處與其外交局交涉，一切問題均可解決，⁷然而駐藏辦事處深知噶廈政府此等作法乃是迫使駐藏辦事處向其外交局聯絡，孔慶宗自然知道國家尊嚴與國家主權之維護，至為重要，堅決不與其外交局聯絡同時急電中央請求協助，國民政府召見西藏駐京代表阿旺堅贊時加以斥責⁸，噶廈政府始取銷駐藏辦事處必須與其外交局聯繫之禁令，可見西藏地方噶廈政府吃硬不吃軟的本質，此也所以噶廈政府向中央請求撤換孔慶宗之原因，時為民國三十三年（1944年）。

自此之後，西藏地方噶廈政府在英印政府教唆蠱惑下，肆無忌憚一步步邁向藏獨，未幾日本無條件投降，抗戰甫告勝利，國共又陷入內戰，國民政府屢戰屢敗，國民政府丟失大陸已是指日可待，對於藏事雖仍有心卻已力拙，而中共初建政權，似也無力進軍西藏，其時原英國派駐西藏官員黎吉生（或譯李察生），因印度已宣告獨立，甫擺脫殖民地架鎖之印度，立即戴上帝國主義之面具，繼承英國染指西藏之野心，繼續聘任黎吉生為印度駐藏官員，黎吉生眼見西藏處於權力真空狀態，遂鼓動西藏地方噶廈政府驅逐蒙藏委員會駐藏辦事處所有官員及在拉薩所有漢人（拉薩小學教員、電台人員、商人）各寺廟漢籍喇嘛，用示西藏已無中央力量，形同實質獨立，此即所謂「驅漢事件」（詳情參見注7所引專文），但無論中華民國或中華人民共和國，無不全力主張西藏為中國（定義如前）固有領土，也無不全力反對西藏獨立，稍後中華民國政府退出大陸，固守台灣，中共建政伊始立即宣稱要「解放西藏」，西藏地方也深知若無中國中央政府之同意，無論如何叫囂獨立，都是緣木求魚辦不到之事，乃透過十四世達賴二兄嘉樂頓珠之岳父漢人朱州孚（按其時因局勢變化，十四世達賴已提前親政）致函中共中央，要求談判有關西藏地位問題，起初西藏方面希

⁷ 詳情請參見孟鴻《關於 1949 年西藏的「驅漢事件」》，該文刊載於《中國邊政》季刊第 213 期，中國邊政協會，2018 年四月。

⁸ 同注 7，頁 14，引自《蒙藏委員會秘書周昆田致孔慶宗電》（1943 年五月十三日）輯入《西藏地方歷史資料選輯》北京三聯書局，1963 年，頁 351。

望在香港談（其時香港仍屬英領），但中共堅持在北京談，於是西藏地方派出以阿沛·阿旺晉美為首之代表多人，分別於 1951 年四月二十二、二十六日到北京，四月二十九日開始談判，經過將近一個月冗長之談判，終於在五月二十三日雙方簽下《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》，由於該協議共有十七條，因此一般均以《十七條協議》稱之，此協議既經過西藏地方所謂民眾大會同意，又於 1951 年十月二十四日經十四世達賴（以下均稱達賴）致電中共主席毛澤東表示「西藏地方藏族僧俗人民一致擁護（該協議）」⁹，自協議簽定至達賴致電毛澤東，時間長達五個月又一天，設若該協議是在被威脅情況下簽定，西藏僧俗民眾大會或達賴，大可予以否定，夏格巴於所撰《藏區政治史》中誣指該協議是在中共脅迫之下所簽定¹⁰，全屬一派胡言，其目的在爭取西方國家、人民的同情，尤其美國極度希望達賴或西藏地方政府否定《十七條協議》。

中共建政初期，在康區若干措施，引起康巴不滿，由於土地被徵收，寺廟遭破壞，由是若干地主，活佛、喇嘛煽動一些康巴民眾逃往拉薩，此等康巴既離鄉背井，自是對中共不具好感，遂與噶廈中之親英分子沆瀣一氣，組成所謂「四水六嶺衛教軍」大陸資料多作「四水六崗衛教軍」），有槍械彈藥（藏區各寺院大多貯藏有槍械彈藥，這是很怪異的，試想假若今天台灣大佛寺藏有武器，大家將作何想法，鐵定會認為這些佛寺及僧尼不是真正的佛教徒），表面上是在護衛喇嘛教，實際上是受噶廈中親英分子指使，甚至有外力介入，意在謀求西藏獨立。所以《十七條協議》雖經簽定，也由達賴致電毛澤東表示，擁護該協議，中共軍隊也依協議進入西藏，成立軍區及一些機構，從表面上看，似乎一片祥和，但實際是波濤洶湧，所謂外弛內張。

1959 年初，達賴向西藏軍區表示想看剛從內地受訓返回拉薩的軍區文工團表演，中共軍區方面自是滿口答應，經過多次幕僚聯絡，決定三月

⁹ 關於西藏地方與中共中央簽定《十七條協議》詳細情形，可參見拙撰《1959 年三月達賴出逃真相之謎》一文，文載《中國邊政》季刊 215 期，中國邊政協會，2018 年九月頁 43~69。

¹⁰ 見夏格巴《藏區政治史》漢譯本下冊頁 251。

十日達賴到軍區觀賞歌舞表演，這原是極普通的一個事件，沒想到噶廈中親英分子及衛教軍將之扭曲為：達賴一旦到軍區，將被送到北京，鼓動羣眾上街頭鬧事，並包圍達賴所居住的羅布林卡，阻止達賴到軍區看表演，從三月十日到三月十六日，達賴與西藏軍區負責人譚冠三曾有三次書信往返¹¹，從達賴與譚冠三來往書信中，可以看出達賴對自三月十日以來拉薩市街的動亂是毫不知情，且要極力加以撫平，並對三月十日不能如約到軍區看表演既感羞愧，更表歉意，絲毫不看不出拉薩市街的動亂與其有任何關聯，當然更看不出達賴有出逃的意味，三月十六日拉薩市區在「四水六嶺衛教軍」領導攻擊中共軍事設施，正式與中共發生武裝衝突，同日晚間達賴及其家屬在噶廈親英官員及衛教軍擁簇下，一行數百人逃離拉薩往山南方向而走，在流亡隊伍中，有少許康巴人曾接受美國情報單位訓練，能操作無線電通訊，遂在美國、印度情報單位「導航」下，一行數百人順利逃難大陸，進入印度境內，當 1959 年四月十八日達賴一行抵達印度要前往提斯浦爾火車站時，此時有許多國家高層政治人物拍來電報，祝賀達賴順利逃到印度，還有許多印度媒體記者前來採訪，達賴發表一篇書面談話，全文長達七、八百字，在談話的末段，達賴表示：「因此噶倫和辦事官員們請求我和我的家人、噶倫等負責政務的主要官員們暫時迴避，以保障生命安全，我決定同意他們的請求，而不是被反動分子劫持。」¹²從此書面談話可以看達賴的出逃，是被動的，可憐四水六嶺衛教軍在拉薩肇事並一路護送達賴出逃，在此刻達賴眼中，他們是一羣「反動分子」。前此指達賴被噶廈中親英分子及衛教軍擁簇逃離西藏，與達賴自稱「我同意他們的請求（逃離西藏）」是表裏一致的。達賴不是自願出逃，已是再明白不過之事，其實所謂簇擁與劫持，在某個層面上，可以是互解的。

三、流亡藏人組織

1959 年三月隨達賴出逃的噶廈高級官員、達賴家族、衛教軍等數百人，但隨因達賴逃亡消息公開後，一些崇拜達賴的藏人，也追隨達賴而流

¹¹ 該三封信函藏文及漢文請見拙撰《1959 年三月達賴出逃真相之謎》一文，該文刊《中國邊政》季刊第 215 期，中國邊政協會，2018 年九月。

¹² 見夏格巴《藏區政治史》漢譯本下冊，頁 307~308。

亡印度、尼泊爾，之後幾年外逃的藏人越來越多，據聯合國難民總署《1969 年報告》稱六萬二千藏人，此一數字與達賴在自傳中稱外逃藏人有六萬多人相當吻合¹³，經過四十年之 2009 年，外逃藏人第二、三代已然誕生，外逃藏人總數約在十二萬八千人左右（同註 13，黃氏引唐家衛《事實與真相：十四世達賴喇嘛丹增嘉措其人其事》，北京中國藏學研究中心，2003 年版頁 214，2009 年數據係西藏流亡政府所公布之人口調查），其中分布在印度者約有九萬四千多人，占海外流亡藏人總數 74%，公布在尼泊爾者約有一萬三千五百多人，占海外流亡藏人總數 11%，其他地區如錫金、不丹、瑞士、英國、美國等地區，納有二萬零五百人，占海外流亡藏人總數 15%（以上數據採自註 13 所引黃錚之碩士論文）。這些流亡藏人中籍屬衛藏者約有 70%，來自康區（俗稱康巴，今四川甘孜藏族自治州及阿壩藏族羌族自治州；民國時期為西康省），來自青海者（俗稱安多或安多哇）約有 5%¹⁴，達賴曾經宣稱全大陸有六百萬藏人，其中康區屬四川省管轄，安多屬青海省，均非西藏自治區所能介入者，達賴宣稱其為全體藏人之領袖，凡藏人聚居之地，皆屬藏區，歸其統治，這是狂論，須知青海、甘肅等省之轄區早在明、清時即已形成，且甘、青兩省藏族既非多數族羣，更有其他少數民族，豈可統歸達賴統轄，四川省之甘孜、阿壩兩自治區，原屬西康省，也非西藏所有，總而言之，達賴或其流亡組織之「大西藏」說法，缺乏歷史依據，純為迎合外人分化，裂解中國之陰謀，達賴曾一再宣稱其為佛教出家之比丘，既已出家，應是四大皆空，何以仍如此迷戀世俗之政治權力？

這些流亡海外的藏人，從廣義角度看，可以算是華僑，例如國民政府在政黨輪替之前（政黨輪替在 2000 年），每年十月慶典期間，旅居印度、尼泊爾、美、歐各地的藏人，在蒙藏委員會安排下，都組團來台與一般僑胞共同參加各項慶典活動¹⁵，但是如從另一角度看這些流亡海外藏

¹³ 見黃錚《達賴集團現狀及發展趨勢研究》，此文係黃氏蘭州大學 2013 年碩士論文，頁 10。

¹⁴ 以上各區藏人所占海外藏人百分比，引自閔娟碩士論文《達賴偽政權的組織架構及其對在印藏人的管理與控制》一文，此文係閔氏在暨南大學之碩士論文 2013 年，頁 14。

¹⁵ 關於海外藏人來台參加國家慶典與活動詳情可參見劉學銚《蒙藏委員會簡史續

人，又與一般華僑不同，因此流亡海外藏人係因 1959 年三月反抗中共而出亡，但為博取美歐日各國之同情，混反共與反漢為一談，蓋西方國家、也就是白種的印歐語系各民族，在有文獻記載以來，曾兩次受到來自東方的攻擊，第一次為西元四世紀時的匈奴，西方稱之為「上帝之鞭」，第二次為西元十三世紀蒙古攻掠，使西方對東方充滿恐懼、忿恨。而東方最具代表性的國家是中國（定義同前），因此在西方人潛意識中，對廣土眾民的中國充滿恨意。無時無刻都在想如何麻醉中國，使中國懦弱無能，自遜清中葉以來，西方列強，更想方設法要分化甚而裂解中國，如 1817 年（清仁宗嘉慶二十二年），英使阿美士德（whilampitt, Lord Amherst, 呂思勉於其《白話本國史》一書中作阿姆哈司，上海商務印書館，1924 年，頁 731）由天津登陸赴北京欲晉謁清帝，與清廷規定外使必須由廣州上岸不符，且阿美士德之國書放在行李中，而行李又未同時運到，清廷拒予接見並被驅離出境，阿美士德於是年七月一日在聖赫拿島訪晤拿破崙，拿破崙對阿美士德說：「中國讓她沉睡，醒來世界就麻煩了」¹⁶，從此麻醉、分化、裂解中國，就成為西方國家對中政策的指導綱領，美國為後起的帝國主義者，仍然師從此項思維，且青出於藍更勝於藍，由於中共自改革開放後，無論經濟、軍事均有極大之進步，於是西方國家又創出「中國威脅」論，必欲分化、裂解中國而後已，自行認定所謂「中國」僅指山海關以西、嘉峪關以東、長城以南、青康藏以北之地區，創造出東突厥斯坦、滿州等詞稱，認為新疆東北，內外蒙古、青藏等地皆非中國領土，妄圖分化、裂解中國，因此對 1959 年三月拉薩動亂事件，因反共而出逃之藏人，解讀為藏人反中國（中共）或反漢，達賴及其流亡組織意識到高喊反中，能得到外力支持，有利藏獨之遂行，達賴集團妄想以流亡海外十多萬藏人代表六百萬藏人（達賴宣稱藏人有六百萬人），向中共抗爭，期冀在外力支持下，造成西藏獨立，而且從歷史上看，有清一代將西藏納入中國版圖，乾隆晚年目睹西藏蒙古地區各大活佛（呼圖克圖）轉世亂象，乃頒布金瓶掣籤制度，從此藏地、蒙古之達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉等

篇》，蒙藏委員會，1996 年，頁 129~132。

¹⁶ 拿破崙此語 1952 年二月號《時代雜誌》（Time）列為封面，另見佩雷華特著、王國卿譯《東西大帝國》下冊《醒來的睡獅》，台北風雲出版社，2002 年，頁 700~701，但書中將此語譯為「當中國覺醒時，世界也將為之震撼。」

大活佛之轉世，均依金瓶掣籤方式進行轉世，其有因僅覓得呼畢勒罕（轉世靈童）一人，而又靈異特著時，也需經中國清朝皇帝或國民政府中央批准免予掣籤，文獻俱在斑斑可考，藏人何曾反對中國？達賴流亡後，刻意混反共反漢為一談，揆其目的是在迎合美、歐、日各國分化、裂解中國之傳統思維，可憐追隨其出逃之十萬藏人，成為達賴集團玩弄之馬前卒、手中刃，海外藏人並非全部反中國（定義同前），這點可從之前流亡印度、尼泊爾藏族青年爭相要來台參加職業技術訓練、來台升讀大學、來台就養就學中，可以看出流亡海外藏人並非全部反中國，因為中華民國憲法相關條文明白規定西藏為中華民國領土，而渠等仍願來台接受技職訓練、升學等，可見渠等並無反中國心態¹⁷。以上一段話雖略瑣碎，但意在強調流亡海外藏人並未受達賴家族或流亡政府影響，全面反中國。

流亡海外藏人出逃之初，大多數並不知道為何要出逃，「他們很多人當初並不明白事情真相，而是在達賴集團的流言和蠱惑下倉促出逃」¹⁸，如果說 1959 年三月達賴之出逃，是在噶廈親英分子與四水六嶺衛教軍簇擁下不得不出逃，則隨之出逃的藏人很可能是在衛教軍脅迫及噶廈親英分子蠱惑下盲目追隨出逃，離開世世代代的家園，來到人生地不熟一無所有的印度、尼泊爾，處境堪憐，達賴當局可曾考慮及此？當年蠱惑藏人外逃，可曾想到出逃後的生存問題，佛家所謂的慈悲與智慧到那裏去了？

1959 年三月及之後流亡印度尼泊爾之藏人，其時世界正處於東西方冷戰時期，美、歐、日等西方國家對西藏動亂及達賴流亡，都給予同情，曾有極少數流亡藏人被美國、英國、瑞士、加拿大、日本等國家以難民身分，准其移民，時日一久，取得各該國國民身分，仍滯留印度、尼泊爾者，並未取得印度、尼泊爾國民身分，仍然是流亡者，在印度並不能擁有合法的房地產，而印度本身就是人口密集的國家而且不富裕，因此印度人對藏人也抱有不友好的態度，認為流亡藏人侵蝕了印度人的資源，影響了印度人的生活水準，因此流亡藏人在印度生活並不如意。

¹⁷ 關於海外藏人青年來台接受技職訓練、升學等詳情，可參見劉學銚《蒙藏委員會簡史續篇》相關章節。

¹⁸ 見閻娟《達賴偽政權的組織架構及其對在印藏人的管理與控制》，此文係閻娟在暨南大學 2013 年之碩士論文，上引文句見頁 13。

1959 年三月達賴一行初抵印度時，印度政府將其安頓於莫索爾，此地高溫潮濕、物質缺乏，與藏人原來生活之青康藏高原，有著天差地別，許多流亡藏人染上疾病，甚至死亡，在越來越嚴峻的狀況下，達賴向印度政府請求協助，時印度總理尼赫魯曾在印度下議院稱：「印度政府應允達賴喇嘛提出政治避難的請求」¹⁹，給予在印藏人以難民身分，對之給予妥善之安置與管理，之後印度政府成立「中央救濟西藏委員，專責處理流亡印度之藏人工作，初時將流亡藏人安置於印度阿薩姆邦之來薩馬里及孟加拉邦之布克薩•杜瓦爾，此兩地類似過渡性質臨時安置地，僅以竹篷等搭建的簡易屋宇，屋少人多，生活條件相當惡劣，於是印度政府又提出新措施，讓流亡藏人到邊境修築公路，而由印度政府支付工資，如此一來流亡藏人在某程度上有了收入，其工資想必低於印度國民，形同簾價「外勞」，而印度得以推動基礎建設，於是印度政府在邊境修建了九十五個築路營，安排了一萬八千至二萬一千名流亡藏人參予修築公路，其工資每人每天約三十美分²⁰，其為簾價勞工已無庸置疑，此外，也安排流亡藏人從事諸如伐木、做其他小工等工作，工作量相當大，而工資相對低廉。達賴曾多次向西方國家宣稱西藏是一個安和樂利的社會，猶如人間天堂，更將西藏比附為喇嘛教裏所宣稱的「強巴拉」（一般多譯之為香格里拉），據《土觀宗教源流》稱，梵語「菩婆羅，藏語音譯之為香格里拉或強巴拉，意為保持樂源，傳說係古印度北方的一個人間淨土，地形為圓形，雪山環繞，狀如八瓣蓮花，每瓣有河流貫串其間，為貴種王所領也。相傳佛演說「時輪」時即在此處。以上見五世達賴所著《西藏王臣記》劉立千譯，北京民族出版社，2000 年，頁 144 注 49。按佛陀講究眾生平等無分貴賤，但梵文傳說強巴拉為「貴種王所領也」，已有貴賤之分，顯非佛之本意，由是所謂強巴拉或香格里拉，應非正統佛教之傳說，只是喇嘛教沿襲印度種姓制度而有之說法，設若西藏果如達賴所說是人間仙境的強巴拉，則追隨達賴出逃的藏人，在印度卻過著奴工般的生活（每天工資僅三

¹⁹ 見郭玉慶《1959 年西藏平叛》，刊《文史月刊》2009 年第四期，但此處係轉自閔娟 2013 年暨南大學之碩士論文，頁 15。

²⁰ 見 Tenzin Choephel, Displacements & Societal Reorganization of Refugee Settlements: A Study on Tibetans in India. [D]. Doctors Thesis, Mahatma Gandhi University, P10，但此處係轉引自註 18 所引資料。

十美分)，於心何忍？或者西藏原本就是極度貧窮之地，因此每日賺三十美分工資，對貧窮之藏人而言，尚屬差強人意，苟如是，則達賴將西藏比附為人間樂土的強巴拉（香格里拉），即純屬謠言，只是用以欺騙世人的謠言。

印度政府以上這些措施，都是權宜之計，只能治標，無法治本，印度政府乃至美歐日各國都意識到，這十來萬藏人，為數雖然不多，但其精神領袖格魯派法王達賴也流亡到印度，深知在喇嘛教的範圍內，達賴對大陸境內各地區藏人仍具有一定程度影響力，不能讓這些藏人因謀生困難而返回大陸，必須使其永久滯留印度，如此始可以成為印度或美歐日各國用以牽制中共政權的籌碼，但作為居停主人的印度體會到十來萬藏人，如使其集中在一個地區，若干年後，人口增加，會形成一股力量，此非印度政府所樂見者，將流亡藏人分散安置到不同的地方，促其從事農業生產，如此既可防範流亡藏之人集中一處形成力量的威脅，又可使荒置的土地得以開發，增進糧食生產有助解決印度糧食不足問題，每一處形成一個社區，建有喇嘛廟、藏人學校，以維持藏族的喇嘛教信仰及其語言文字，這種「社區」（或稱流亡印度藏人定居點）約有六十四處，換言之平均每「社區」約有二千人，並在這六十四個「社區」中，建立八十所中小學校及一百一十七個醫療處所（稱醫院未免過於奢華）²¹。既是大分散，則各個「社區」之間距離都相當遠，其目的當然是使各「社區」之間難以串連；而且既是荒置的土地，顯然都是荒郊野外，距離大都會必然相當遙遠，交通不便，而且土地貧瘠（否則早有印度人前往墾植），流亡藏人為求生存勉為從事開墾，其艱辛可以想見，一兩年後，成就斐然，但以地處偏僻，沒有聯外道路，農產品無法運出銷售，經當地藏人向蒙藏委員會反應此種情況後，蒙藏委員會特派該會職員前往印度相關社區實地瞭解後，撥補經費協助流亡藏人修築聯外道路，以利其將農產品運出銷售，蒙藏委員會此舉純屬人道救援，且所修築道路是在印度境內，毫無政治意味，但達賴及其流亡政府竟誣指蒙藏委員會此舉旨在分化流亡藏人，實為血口噴人，達賴常自稱為出家之喇嘛，竟作此言，何以見如來？

²¹ 見北京藏學研究中心《五十年真相——西藏民主改革與達賴的流亡生涯》，北京人民出版社出版，2009年，頁164。

印度政府鑑於流亡印度藏人第二代、第三代越來越多，原各「社區」居住空間顯得擁擠，在管理上也帶來一定程度的難題，而一些無所事事的藏人，也給印度社會埋下安全隱憂，因此印度政府決定 1980 年以後到印度的藏人，印度政府不再對之提供任何援助，不再給予居留證，停止提供新的土地配給，沒有居留證，無法在印度工作，租房子和開立銀行帳戶，因此 1980 年以後逃往印度的藏人謀生更為困難，只能以打黑工維生。及至 2003 年印度政府對 2003 年五月三十日以後進入印度的藏人，不再承認其難民身分，將之視為長期居留的外國人，當然就無法享有難民待遇，使後來逃往印度的藏人，生活日益困難。而一般印度人或地方政府對流亡印度藏人，也漸失去好感，當印度政府於 2009 年一月六日召開全國首席部長安全會議時，在會上喜馬偕爾邦首席部長杜馬勒就提出其對印藏人的看法，他認為在印藏人已成威脅喜馬偕爾邦乃至整個印度的一大安全隱患應予防範（以上參見閻娟在暨南大學之碩士論文，頁 21），這或許只是一個邦的看法，不過俗謂：一葉落而知天下秋，在印藏人客觀環境日趨艱難，已是不爭之實。

印度政府既不讓藏人歸化為印度國民（按一旦歸化為印度國民，依中共法律規定，即喪失中華人民共和國國籍，是則流亡印度藏人之反中共行為，可視為印度反中共，此點印度政府自然不願承擔，坦白說，也承擔不起）自有其政治作用，依照兩岸憲法，無論漢滿蒙維（吾爾）藏回苗儂……等，數十個民族都是中華民國或中華人民共和國國民，印度政府之不讓流亡印度藏人歸化為印度國民，是保留中國國民（指兩岸之中國）反抗中國，用以牽制北京，何況美歐日各地傾向同意印度之作法，達賴、流亡藏人總是可以用來給中共製造麻煩的籌碼。

流外海外藏人在達賴流亡之初，中共已於 1959 年三月二十八日由國務院頒發命令撤銷噶丹頗章政府²²，但在逃亡之中的達賴於逃到隆子宗時，宣布成立噶丹頗章政府，其治事之所稱噶廈，到印度之第二年，達賴移居達蘭薩拉，召集流亡之西藏貴族、原噶廈中噶倫及官員，及其他藏區

²² 噶丹頗章政府係 1642 年以達賴駐錫之噶丹頗章為名，正式建立西藏地方政權，詳情可參見恰白、次旦平措等人著，陳慶英等人譯《西藏通史》，西藏古籍出版社，1996 年，下冊，頁 650~657。

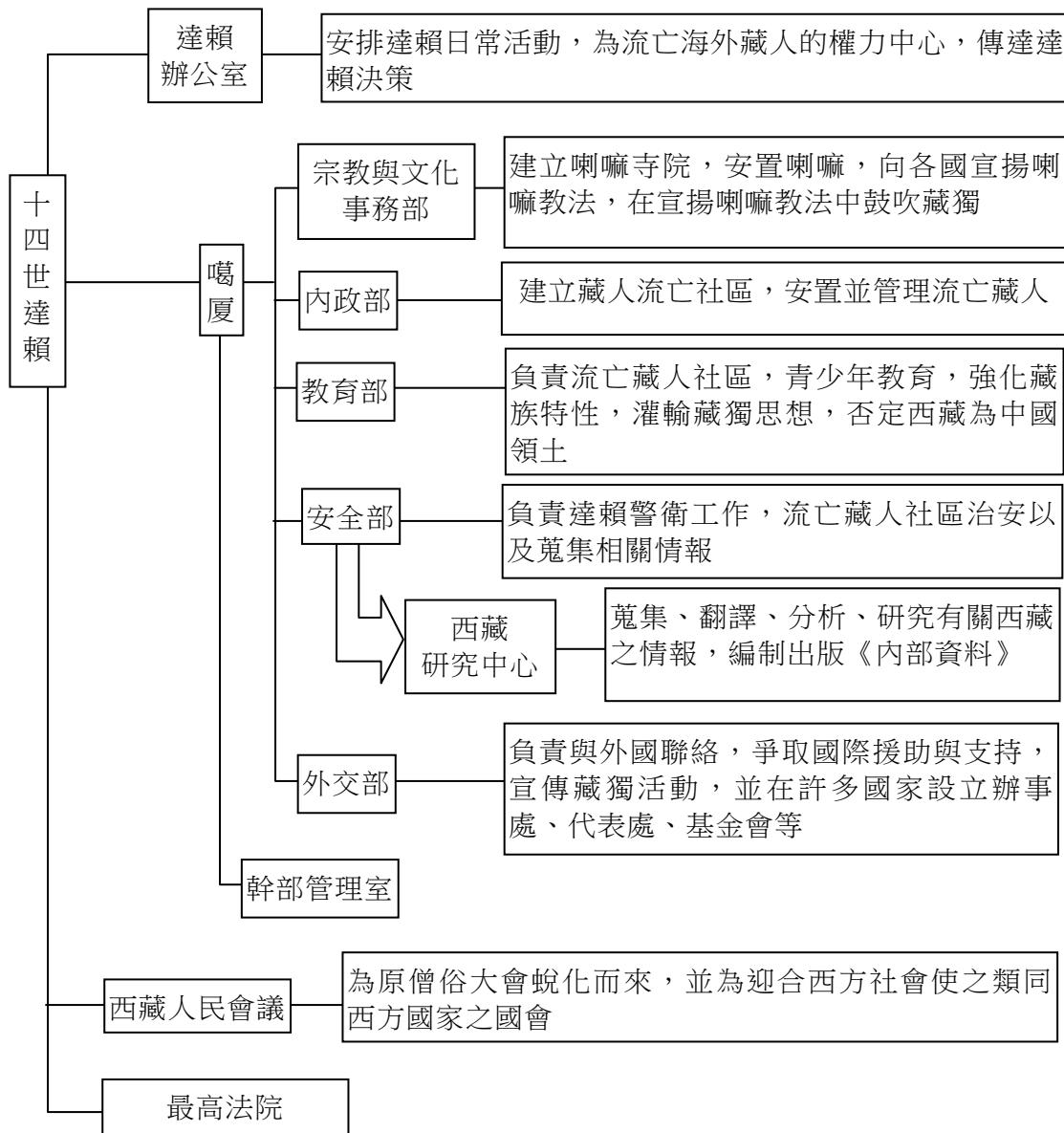
之土司、頭人時，召開了第一屆所謂「西藏人民代表會議」，宣布成立「西藏噶廈政府」稍後改稱為「大雪域國政府」（藏語讀若「崗欽吉雄」），也就習稱之「西藏流亡政府」，並公布了所謂「西藏國憲法大綱」，規定達賴為流亡政府首腦。

西藏流亡政府成立後，以舊時藏軍軍旗與佛教教旗稍加變動將之揉而為一之「雪山獅子旗」作為西藏「國旗」，並且仿西方國家之權分立方式，設置「西藏人民代表會議」比附為西方國家之立法機構（國會），以噶廈為行政機構，另設「最高法院」為司法機構，但此一「最高法院」晚至 1991 年始行設置，上距西藏流亡政府公布「西藏國憲法大綱」草案整整晚了三十一年。1963 年頒布《西藏國憲法》與 1991 年頒布之《流亡藏人憲法》均規定達賴一如既往為「全國」最高無上的政治領袖，既是喇嘛教的法王，又是政治上的君主，等於既主宰了藏人的心靈，又掌握了藏人的現實生命財產，古代中外身為專制獨裁的帝王，只能操有人民生命財產大權，卻無從掌控人民的心靈、思想，而喇嘛教的達賴則能兩者兼而有之，雖桀紂之暴虐，視達賴猶有不如。

達賴所組西藏流亡政府，在達賴之下，分為：達賴辦公室（或作達賴秘書處）、噶廈政府、西藏人民會議三大系統，1991 年又增設了「最高法院」。在上述三大系統之下，有各自下屬單位，流亡政府目前設有二十二個機構或部門，有職員三千多人²³，按流亡藏人印度、尼泊爾藏人總共僅有十二萬多人，而流亡政府職員竟多達三千多人，平均西藏流亡政府每一職員僅負責四十個藏人之服務（或管理）工作，如以比率推算，中共全國有十三億多人口，則其中央政府職員應有三千萬人，可見西藏流亡政府「官員」太多，為明瞭起見，茲將西藏流亡政府主要組織架構以表列方式呈現如次²⁴：

²³ 見黃錚《達賴集團現狀及其發展趨勢研究》，該文係黃氏在蘭州大學 2013 年之碩士論文，上引數據見頁 5。

²⁴ 此項西藏流亡政府組織架構係參考蘇丹《達賴集團策動「西藏問題」國際化研究》，該文係蘇氏在東北師範大學 2017 年之博士論文，略有補充、修正。而蘇氏之表則係參考李斌、范堅《達賴集團“流亡政府”現狀：一個功能齊全的流亡集團》，新華社，2008 年四月二十七日；「西藏流亡政府」網站，<http://xizang-zhiye.org/>：等資料彙製。



在上表所列西藏流亡政府組織外，還有一些外圍組織，主要的有：

1、西藏青年會：簡稱藏青會，此一組織是在達賴直接授意之下組成，以堅持西藏獨立為訴求，成立於 1970 年，其活動經費由流亡政府提供，西藏青年會自稱會員超過三萬人²⁵，帶有暴力傾向，分布於印度、尼泊爾，也有赴美、歐各國留學滯留美歐各國，堅持西藏獨立，不惜出之於恐怖暴力手段，目前西藏流亡政府各級「官員」，出身藏青會者，有 90%

²⁵ 見註 23 所引黃錚之碩士論文，另據較中立觀察家推估最少有一萬五千人。

以上，「首席噶倫」洛桑桑蓋即出身藏青會。2、西藏婦女會，簡稱藏婦會，依附於藏青會，配合藏青會展開各項活動，藏婦會完全由達賴家族所把持掌控，前幾年由達賴弟媳仁青康珠擔任會長、達賴之妹吉尊白瑪為該會顧問，近年來藏婦會配合達賴在一些國際會議，尤其是在國際婦女組織會議上，大事進行西藏獨立活動，倡言「和平挺進西藏」，與藏青會之恐怖暴力進行藏獨，形成強烈對照，藏婦會與藏青會之黑白臉形象，幕後操縱者都是達賴。3、西藏全國民主黨，簡稱西藏民主黨，成立在 1994 年，為流亡藏人中唯一「政黨」組織，仍然是在達賴授意下，由藏青會分子所組成，冀圖一旦西藏獨立成功，該西藏民主黨以「政黨」身分競逐「西藏國」的執政權，達賴之未雨綢繆搶先佈局，其黠慧可想而知。4、「九、十、三運動」，該組織名取「九、十、三」者，分取自 1987 年九月、1987 年十月以及 1988 年三月，在大陸西藏發生三次暴亂事件，因而以「九、十、三」三個數字為組織名稱，從而也坐實該三次西藏地區動亂事件²⁶，極可能是由流亡印度藏人，滲入西藏地區，鼓勵藏人所造成。以上這些西藏流亡政府外的「附隨」組織，幾乎都是達賴親手所扶植，有的展現和平婉約的面貌，高唱「和平挺進西藏」，有的宣稱不惜以恐怖暴力手段進行藏獨，有的更是潛入西藏從事暴亂活動，焚燒派出所，其實幕後都是達賴一人，面對諾貝爾和平獎能無愧乎？不過縱觀近半個多世紀來，諾貝爾和平獎得主除印度德蕾莎修女較無爭議外，幾乎每個和平獎得主無不充滿爭議，似乎沒有爭議就不配得獎，如是達賴之得獎，也算是「實至名歸」。

四、西藏流亡藏人憲章

達賴集團自 1959 年三月逃亡之後，陸續有大陸藏人流亡印度、尼泊爾等地，十四世達賴遂宣告成立流亡政府，於 1963 年頒布《西藏憲法》，二十八年後再度頒布《流亡藏人憲法》，其後又於 2000 年十二月二十日（藏曆第十八繞迥鐵龍年十月二十五日）三度頒布《西藏流亡藏人憲章》，這份《憲章》除前言外，共分十一章凡一百十五條，就篇幅而

²⁶ 有關 1987 年，1988 年西藏自治區拉薩市發生暴動事件，可參見徐明旭《雪山下的醜聞：西藏暴亂的來龍去脈》，四川教育出版社，2010 年，頁 192~201。

言，並不算小，在《前言》末尾敘明此一《憲章》係完成於 1991 年六月十四日，在第一章《總則》第二條明定：「適用範圍 本憲章適用於西藏流亡政府所轄全體藏人。」粗看似乎此一《憲章》只適用於流亡海外之藏人，但其《前言》中又明白寫出如下一段話：

「在神聖的喇嘛所指引之民主制下，全體流亡藏人基於西藏特殊的政教結合之良好傳統及和平非暴力思想，為了使全體藏人的政治、社會、經濟達至自由、平等、公正；為了將西藏三區建設為民主、聯合、自主自治的公民國家和平中心；尤其為了提高西藏自由鬥爭的層次、加強內外藏人團結的力量、穩固民主基礎，……西曆 1991 年 6 月 14 日制定了本憲章。」

從上述文字明白看出，此《憲章》適用於「全體藏人」，這不僅與第二條所規《憲章》僅適用於西藏流亡政府所轄全體藏人」相矛盾（按流亡藏人僅十二萬多），而且衍生「全體藏人」聚居地區即屬「西藏」範疇（也即所「大西藏」）之爭議，按西藏地區僧俗高層均極其黠慧，無論其書面文字或口頭語言，往往暗藏「機鋒」與之交涉者，稍不留意即為其文字或語言所扣套，所謂：魔鬼總是在細節中，的是。按達賴或流亡政府始終認定凡有藏人居住之地，概屬其所謂之「西藏」，此種說法既霸道又無稽，試想古往今來，可曾有一人或一個民族，來到這世界時，帶來寸土尺地，事實上連一顆泥沙也不曾帶來，土地先人類而存在，人類只是土地的過客，人只能屬於土地，而土地從不屬於人，其理至明，果若達賴或流亡政府所說為是，則今日印度之達蘭薩拉，豈不也屬所謂之西藏，再從文獻上看，西元四世紀中葉，原在遼東地區之鮮卑慕容部，慕容廆與庶兄吐谷渾因部屬鬥馬失和，吐谷渾率所部一千七百家（一說七百家）西徙至今青海一帶，威服羣羌，其後人遂立國於今甘寧青一帶，並以乃祖之名吐谷渾為政權之名，可見其時今青海一帶為羣羌所居，而統治階層則為鮮卑慕容部，久之慕容部自然融入被統治之羣羌之中，其時吐蕃（即後日之西藏）尚未登上歷史舞台，吐蕃晚至七世紀唐初，始見於中國文獻，吐蕃人豈能成為青海之早住民？縱然吐谷渾較吐蕃人早兩個多世紀入據青海，青海也不可能為鮮卑慕容吐谷渾所獨有，無論羣羌、鮮卑慕容吐谷渾部、吐蕃等只是青海地區之過客而已，十三世紀之後，無論今西藏、青海均為中國元

朝所有，明代青海先後為蒙古阿勒坦汗（或作俺答汗）及和碩特部固始汗所有，固始汗一系且實際統治西藏全境，凡此均為不容否認之史實，固始汗後人對藏地政務不感興趣，原固始汗設有第巴一職，協助其處理藏地政教事務，其人選由固始汗親自挑選，以是第巴唯固始汗之命是從，五世達賴僅是喇嘛教格魯派最大之轉世活佛而已，不能過問藏地政務，而五世達賴又是野心勃勃之人，不甘心僅為喇嘛教格魯派之法王，趁固始汗藏後人不熱衷於藏地政務，開始在第巴一職上下功夫，經過幾次人事變遷，終於由五世達賴之弟子桑結嘉措出任第巴，至是藏地政教兩權均歸達賴所有，其蠶食鯨吞藏地政治權力之經過，今人李兒只斤·蘇和、班布日合著之《衛拉特三大汗國及其後人》一書（內蒙古人民出版社，2014 年）第三章有較詳細敘述，可以參考，於此不贅，但可以看出達賴之所以擁有俗世的政治權力，乃是從和碩特蒙古固始汗後人手剽竊而得到，《西藏流亡藏人憲章》前言所稱「基於西藏特殊的政教結合之良好傳統」，純屬違背史實之一派胡言。

再看《憲章》第二章第十條宗教信仰自由》其條文為：「各種宗教在法律面前一律平等。任何藏人都可以享有思想、智慧、信仰的自由，擁有以單獨或集體方式信仰、修持、加入教會以及講經弘法等進行各種宗教儀式的權利。」就條文文字看，藏人似乎享有信仰、膜拜的自由，但達賴於上世紀八十年代下令禁止藏人膜拜，原格魯派護法神「雄天」，達賴憑自己的想法，禁止流亡藏人對流傳已久「雄天」護法神的信仰與膜拜，《流亡藏人憲章》所明列的宗教信仰自由，看來只是用以哄騙西方國家的漂亮文字而已。

《憲章》第四章《政府最高權力》第十九條《最高權力》其條文為：

「政府最高權力屬於達賴喇嘛

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：

- 1.簽署和批准西藏人民議會通過的法規、法規草案。
- 2.公布具有法律效力的法律、法令。
- 3.對有特殊貢獻者授勳或給予獎勵。
- 4.延後、停止、解散和召集西藏人民議會會議。

5. 根據需要對議會發表講話或致函。
6. 變更或停止議會工作。
7. 任免內閣（噶廈）或任何內閣成員。
8. 召集緊急和重大的特別會議。
9. 對一些重要問題，可以根據法律規定，宣布進行全民公投。」

從上引「政府最高權力屬於達賴喇嘛」，可以看出達賴猶如集權專制時代的帝王，「朕即國家」達賴就等於「西藏國」，他的權力不受任何制衡，而且他可以「任免內閣（噶廈）或任何內閣成員」，不需要有任何理由，這與《前言》中之「民主制」是背道而馳的，況且達賴本身是「轉世活佛」，一旦辭世，其「轉世靈童」（呼畢勒罕）都是稚齡的兒童，之前有所謂「攝政」，在新達賴成年親政前，代行達賴之職權，直到新達賴成年親政，「攝政」長達十多年，權力會使人上癮，一旦獲得權力，很少能自願放下，從第七世達賴（1708～1757 年）辭世，到目前十四世達賴出生（1934 年）頭尾一百七十八年，經歷六世達賴，其中第九、第十一、第十二世，都是未滿二十歲即告辭世，第十世也僅活到二十一歲，照理說，一旦被認定並經中國清朝批准為前世達賴的轉世靈童，就被迎入拉薩布達拉宮，受到帝王般的照顧，不但錦衣玉食，而且生活起居、醫療...都受到頂級的待遇，何以其壽不永，甚至可以說是夭折，使人不得不懷疑這與「攝政」握有大權，有某種關聯，因為一旦達賴成年親政，攝政必須交出一切世俗的權力，試想既已享有十多年無上的權力，一旦要全部「放空」，豈能甘心，因此只要新達賴未及成年而夭折，另行尋訪更年幼的靈童，仍然可以繼續「攝政」，其間因果關係，已然甚為明白；另，一旦新達賴親政後，原任攝政幾乎都沒有好下場²⁷，更可看出達賴與攝政之間存在某種矛盾，即或如此，所謂《憲章》對達賴一旦辭世，如何尋訪其「轉世靈童」隻字未提，可以預見未來十四世達賴一旦辭世，對尋訪其「轉世靈童」必然會發生大亂，此也即所以達賴對其是否轉世及如何轉世，在海外或大陸轉世，甚至轉世為金髮女娃，數十年來有不同說法，顯然是看西方社會的「風向」，而隨口應答，這與喇嘛教對轉世認係「身死後」，能不

²⁷ 關於歷任攝政其下場均極不幸，詳情可參見孫炯《西藏舊事》，北京中國社會科學出版社，2010 年。

昧本性，寄胎轉生，復接其前世的職位」²⁸完全不合。《憲章》中對此一無著墨，設若現任（十四世）達賴辭世，新達賴尚在稚齡，試問屆時「西藏國」「政府最高權力」是否仍屬達賴？如果仍有「攝政」，則「攝政」可以任免內閣（噶廈）或任何內閣成員，則一切恢復到舊西藏神權統治老路，所謂民主憲章形同空話。

再進一步看《憲章》第二十一條《首席內閣大臣與內閣大臣的選舉》其條文為：

「1. 西藏政府內閣由首席內閣大臣與不超過七位內閣大臣所組成。首席內閣大臣依法由西藏人民議會以祕密投票方式選舉產生。2. 由達賴喇嘛提出不少兩人的首席內閣大臣候選人名單。
(以下 3~6 項略)」

此一條文前兩項頗為怪異，第一項明言席內閣大臣依法由西藏人民議會以祕密投票方式選舉產生，看似人民議會頗具權力，但一看第二項，首席內閣大臣候選人由達賴提出不少兩人的候選人（全部內閣大臣為不超過七人），所謂人民議會的權力已經被縮限在達賴所指定的候選人，萬一選出的首席內閣大臣不合達賴之意，依照達賴的權力可以「任免內閣（噶廈）或任免內閣成員」，則所謂「祕密投票」已不具任何意義。

《憲章》等二十八條《最高議事會議》，該條文有 1.2 兩項，其中第 1 項為：

「1. 由達賴喇嘛下令或是經內閣請示後召開最高議事會議由全體內閣大臣參加，會議由達賴喇嘛主持。」

這一條完全呼應第十九條「府最高權力屬於達賴喇嘛所有。」只是強調達賴西藏流亡政府所有權力集中於達賴一人手中，不過達賴近年來一再表示稱「1974 年以來就決定不尋求西藏獨立」²⁹，而且噶倫由「選舉」產生後，達賴宣稱已退出現實政治，但是我們且看達賴於 1987 年九月在美國華盛頓國會眾議院人權小組委員會提出所謂「五點和平計畫」，1988

²⁸ 見胡耐安《邊疆宗教》蒙藏委員會，1961 年，頁 34。另蔡志純、黃顥《活佛轉世》，北京中國社會科學出版社，1992 年，頁 1，也有相同說法。

²⁹ 達賴多年來一再宣稱不尋求西藏獨立，各媒體多有刊載，最近一次見 2018 年十一月二日，台北《自由時報》A10 版。

年六月在法國斯特拉斯堡歐洲議會大廈會議廳提出所謂「斯特拉斯堡建議」，這兩次談話內容形同另類的西藏獨立宣言，前者主張將西藏做為一個中立的緩衝區（中共軍隊撤出西藏，停止漢人徙居西藏並將在西藏漢人遷出西藏）；後者主張整個有藏人聚居之地，都屬西藏，使之成為一個自治的民主政體，確保西藏（指有藏人聚居之所有地區）的非軍事化、中立化。此兩次談話都在 1974 年之後，儘管其字面上未見得「獨立」字樣，但其內含與獨立無異，其目的只在唬弄西方社會，迎合美、歐、日分化、裂解中國（其定義同前）的潛意識，絲毫未改其西藏獨立的野心，充其量只是舊酒換了新瓶。至於說噶倫改為「選舉」之後，達賴已從「政治」上退休，更是莫大的謊言，就從上引所謂《西藏流亡藏人憲章》相關條文看，西藏流亡政府所有權力，仍然緊緊握在達賴一人手中，所謂從政治上「退休」，仍然是欺騙世人的說法。

按所謂「憲法」一詞，源自歐洲，歐美各國自多精於憲法之學者、專家，對於《西藏流亡藏人憲章》之荒腔走板、矛盾百出，絕對知之甚稔，甚至還為之捉刀，其所以仍如此者，其目的仍是根植於西方國家，潛意識中認為「中國」只能是漢人聚居之地，至於滿、漢、維、藏……各族聚居之地，皆非中國，基於此種潛意識，則分化、裂解中國，遂成為歐美日各國對中國政策的指導綱領或基本思維，但凡符合分化、裂解中國的所有主張，莫不加以維護、支持，因此對達賴及西藏流亡政府所提出的「大西藏」主張，明知其背離歷史與現實情況，也加以支持，揆其心態實不願見中國各民族團結、統一，更不願見中國因各民族團結而強大，就國際政治而言，並無一個國家樂其他國家團結、統一而強大，此實為國際之常態，只能怪中國本身未能妥善處理邊疆少數民族事務，使邊疆地區落後於內地，而歐洲帝國主義崛起後，對我邊疆地區各少數民族進行蠱惑、分化意圖裂解中國，由是西藏等邊疆少數民族與中國主體民族漢人（在藏人心目中將創建中國清朝之滿族視同漢人，事實上所謂漢人，是由歷史許多民族經過長時期混融而成的一個族羣，不是單一血緣體的民族）有了隔閡，遂在此種情況之下，自清末以來西藏與中國中央漸行漸遠，十四世達賴之出逃，實具有很多的外力因素³⁰，其出逃之後，更在美歐日各國「民間」

³⁰ 關於十四世達賴出逃詳情，可參見孟鴻《1959 年三月達賴出逃，真相之謎》一文，

運作下，宣稱西藏獨立，且公佈了所謂《西藏流亡藏人憲章》，宣揚西藏獨立，近年以來達賴多次宣稱：已放棄西藏獨立之訴求，並表示已從政治上「退休」（達賴一向標榜自己是出家人，出家人不說謊語，乃是出家人最低的標準），如果上說是真的，理應向舉世宣布廢止《西藏流亡藏人憲章》，否則所謂放棄藏獨及從政治退休，都是欺騙、謊言。

五、結語

自 1959 年三月十四世達賴出逃，至今（2019 年一月）已是一甲子，而今達賴已是耄耋之年，縱然有所謂靈魂不滅之說，但絕無身軀不死之事，由是多年來又炒作其轉世之事，事實自中國清朝乾隆於其五十八年（1793）頒布《欽定善後章程》，其中第一條即規定嗣後達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉……等大活佛之轉世，須經過「金瓶掣籤」手續產生，在「掣籤」過程，需在中央政府所派駐藏大臣監臨之下進行，其僅覓得靈童一人時，也需經中國中央政府特准「免予掣籤」，始稱合法，自是歷輩達賴、班禪……等之轉世，均經過上述程序，十四世達賴之轉世問題，也需循此一傳統方式，不是達賴自己生前所能決定的，例如第一世達賴（是三世達賴鎖南嘉措受漠南蒙古阿勒坦汗贈予「達賴」名稱後，鎖南嘉措不敢承受此名號，乃向上追尊兩世，而自為三世達賴，一世為宗喀巴弟子根頓珠巴）生前曾說死後要在漢地轉世，但當根頓珠巴辭世後，他的弟子輕易的說：「雖然有根頓珠巴後世將在漢地轉生的說法，但是那裏佛法不興盛，想來不會在那裏轉世，……³¹」。可見達賴所說的如何轉世及轉世何處，都作不得準，而今十四世達賴對其轉世問題一時說不轉世，又說要以選舉方式產生新達賴（這乃是眼見天主教教宗產生方式係選舉，為迎合歐洲、拉美天主教國家脫口而出的說法，與喇嘛教轉世精神完全不合，其為討好歐洲拉美天主教國家於焉可見），忽而又說可能轉世為金髮女娃，可說五花八門，這些說法都是隨口答應。要兌現得看他辭世後的客觀環境，而兩岸中國對活佛喇嘛轉世都有一套完全整的法規，如未經過中央政府認

該文刊載於《中國邊政》季刊第 215 期，台北中國邊政協會，2018 年九月出刊，頁 43~70。

³¹ 原據《根頓珠巴貝桑布傳》所記載，但此處係轉引陳慶英等編著《歷輩達賴喇嘛生平形象歷史》，北京中國藏學出版社，2006 年，頁 33~34。

定的，其神聖地位會遭到信徒置疑，甚而會被認定是假達賴，歷史上的倉央嘉措就是一個實例³²，十四世達賴極其黠慧，對此一史事必有所瞭解，其所以仍對其轉世說得五花八門，一則是認定美歐日社會大眾對既往喇嘛教轉世未必瞭解，可以隨便胡言亂語，用以迎合討好；再則對其轉世與否及如何轉世說三道四，旨使迫使北京當局與之直接對話，蓋達賴已是耄耋之年，已是夕陽僅有餘暉，時間沒有站在達賴這邊，轉世問題對達賴而言，有迫切感，遂提出各種說法，意在迫使中共與之對話（至於台北方面，達賴只把台灣當棋子耍，當提款機，完全不當回事。然而這個想法可能落空，蓋中共對活佛轉世已有一套法規，不會隨達賴言詞而起舞；至歐美日社會大眾，由於達賴光輝不再，至少已不再是西方社會的「媒體寵兒」（詳見孟鴻所撰《2017-2018 年上半年媒體有關達賴與西藏報導分析》一文，文載《中國邊政》第 216 期，2018 年十二月）達賴五花八門的轉世說法，在西方社會不會引起多大注意，充其量只是增添一些茶餘飯後的談話資料而已。

1959 年三月達賴在噶廈中親英分子及康巴四水六嶺衛教軍「擁簇」下逃往印度，這些親英分子（含達賴的幾個兄弟）及衛教軍確實是要反中共對西藏的統治，其後聞知達賴出逃，而陸續逃往印度、尼泊爾等地的藏人，只是基於對達賴的信仰和依賴而流亡海外，與反中共可以說毫無關聯，如今已過六十年，其第二、第三代多是在海外出生，更不可能與反中共有關，只是在印度、尼泊爾或其他地區之被教育成反中共，爭取西藏獨立，其實是很無辜的，流亡政府以扭曲的歷史，否認西藏是中國領土的事實，使流亡海外其第二、第三代藏人，不認同自己是中國人，而又無法取得印度國民身分，流落印度既不能享有印度國民待遇，也不能合法置產，連二等國民都不如，達賴心中可想到這些問題？

當年康巴衛教軍外逃後，達賴及其流亡政府以反共為名，聲言「組織武裝，收復失土」，而當時國際處於冷戰，兩極對抗時期，在西方國家支持下，這些衛教軍先後組成兩支武裝力量，1960 年在尼泊爾北部木斯塘

³² 倉央嘉措係第巴桑結嘉措所立為六世達賴，但為固始汗後人實際統治西藏之拉藏汗所否認，中國清朝同意拉藏汗之看法，認倉央嘉措為假達賴，事見《清聖祖實錄》康熙四十五年（1707 年）十二月庚戌條。

地區組建「四水六嶺衛教軍」，在印度部分於 1962 年組成「印藏特種邊境部隊」，其中四水六嶺衛教軍在美國情報單位支援下，曾數次向大陸西藏邊境發動襲擊，使中共駐藏軍隊頗受損失，其後美國總統尼克森訪問大陸，美中（共）關係改善，美國情報單位不再支援，而衛教軍又時騷擾尼國居民行為，尼國政府於 1974 年出動武裝部隊，解除了四水六嶺衛教軍武裝，目前衛教軍成為一個民間團體。在印度的「印藏特種邊境部隊」目前依然存在，隸屬印度第二十二軍（當然其中許多是衛教軍的第二、三代），平時由印度政府內政部保安局領導、管理，其目的是利用這些藏人刺探大陸西藏相關情報，達賴及其流亡政府則將之視為培育流亡藏人軍事人才的搖籃³³。設若中印邊境一旦開戰，這些印藏特種邊境部隊，必然是第一批上前線的砲灰，達賴可曾想到擁簇，護衛你逃出的「子民」（或其第二、三代）將成為沙場上的砲灰。

再看看流亡印度藏人第二、三代，他們自然不甘於困在藏人社區裏，過著耕農或手工業的困苦生活，必然會走向都會謀求較好的生活，然而又取不到印度國民身份，在都會中只能打黑工，做印度人不願做的粗工、零工，這難道就是流亡藏人的宿命？這個悲慘的宿命孰為為之？孰令致之？

達賴流亡至今已是一個甲子，人生不會有第二個甲子，達賴不能只為他自己身後事盤算，更要為十幾萬流亡藏人的未來思考，近年來既然一再宣稱不搞藏獨，且有意放棄世俗的政治權力，此說果而屬實，何不公開宣布廢棄《西藏流亡藏人憲章》，專心一志閉關清修（當然不可再倡言雙修），否則仍是欺騙世人而已。

³³ 參見閻娟碩士論文《達賴偽政權的組織架構及其對在印藏人的管理與控制》，暨南大學，2013 年。

邊疆少數民族諺語集錦

- 純金扔在水裡沖不走，扔在火中燒不壞。（傣族）
- 寧願冰死也不願烤燈上火。（黎族）
- 窮苦不吃衙門飯，困難莫拜觀世音。（壯族）
- 寧喝朋友稀飯，不吃強盜酒肉。（壯族）
- 壯士凍死不賣劍，秀才餓死不賣書。（回族）
- 不要貪圖山珍海味，不要酷愛榮華富貴。（赫哲族）
- 即使少錢財，也不近強盜。（滿族）
- 寧可按照自己意志受苦，絕不依仗別人權勢享福。（蒙古族）
- 在昏君手下當官，不如在窮人門前討飯。（蒙古族）
- 與其吃巴依的抓飯，不如喝自己的稀飯。（柯爾克孜族）
- 坐在他人寶座上，不如蹲在自家涼棚下舒服。（烏孜別克族）
- 朋友面前別昂首，敵人面前別低頭。（哈薩克族）
- 雄獅不會爬著走，英雄不願跪著生。（維吾爾族）
- 箭矢不能亂射，靈魂不能出賣。（維吾爾族）
- 白馬不褪色，黃金不變質。（藏族）
- 活著要有一顆純潔的心，死了要留一副清白的骨。（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）】

身體、語言、族群特質：愛新覺羅·瀛生的滿洲認同研究¹

甘德星
國立中正大學歷史系

摘要

本文擬以愛新覺羅瀛生為例，探討身體、語言、族群特質三者之間的關係。瀛生雖屬天潢貴胄，但他原來並沒有特別在意他的滿洲背景，因此他從童年時朦朧的歸屬感至後來堅定認同於滿族的個人體驗，乃探討身份認同的絕佳例子。從其名字可見，瀛生生於日本。他十二歲時，才「來到」中國。經過王府的「規訓」，其「身體」逐漸滿洲化。滿文便是他住進王府以後才學的。他一生致力於推廣滿文，不但出版多本與滿洲語言有關的書籍，更積極投入滿文教學。不過，最令人驚訝的是，在強調自己是滿族的同時，瀛生晚年又自認是宋室趙氏之後。他的這個「金趙說」應是滿人在近代的排滿氣氛中，將流傳已久的掌故轉化為歷史事實的附會之說，其目的在表明滿漢同源，以合理化其身份轉向。瀛生這種同時認同於兩個互為表裡的並列族群，或可稱之為「包孕認同」。對失根的滿族而言，這種認同是滿人在尷尬的漢化過程中所採取的權宜之計。不過，滿人由於漢化過深，已變成一「虛擬」族群，

¹ 本文撰寫前期，獲臺灣「純智基金會」支助；寫作期間，復蒙北京社會科學院滿學所徐丹娘、中國社會科學院民族所邸永君、北京滿文書院金寶森院長公子雪麟諸先生惠賜瀛生訪問的未刊稿及相關出版品，特此致謝。由於穆麟德 von Möllendorff 的拼寫法有不能還原成滿文的問題，文內的滿文拼寫乃依據甘德星，〈滿文羅馬字拼寫芻議〉，《滿學研究》，第6冊，頁50-68的方法轉寫。初稿完成後不久，忽聞瀛生先生於2013年5月12日去世，謹以此文紀念這位傑出的滿文學者。

其最終似亦難逃消融於「中華民族」中的宿命。

關鍵詞：愛新覺羅瀛生、王府、「身體」、族群特質、
中華民族

一、前言

愛新覺羅·瀛生（圖 1）是前清宗室，也是著名的民間滿文學者。本文擬透過他個人的心路歷程，特別是他對延續滿文苟延殘喘生命的執著，²從「身體」的角度切入，³作一個案研究，以反映「後清」滿洲認同的一個側面。

瀛生雖屬天潢貴胄，但他年幼時對自己的滿洲族屬並不特別關心，因此他從原來朦朧的滿洲自覺到自認為滿族的個人體驗，乃探討身份認同的有趣例子。本文討論的材料，除採用我與瀛生 2006 年夏天及其後三次的訪談記錄外，⁴亦參考了兩位學者的訪問文稿，⁵和其他報刊報導。由於相關的文字記錄不多，為存真起見，行文時盡量保留原記錄的文字。在訪談時，瀛生對若干事情，語多保留，亦偶有誤記，所以得藉助其他相關資料以補充、彰顯一些在訪談中不夠明晰之處。就性質而言，這些訪談紀錄可視作為瀛生個人所「編織」的「記憶性敘事」（memorial narrative）。⁶

² 「滿文」一詞，如同清代的「清文」或「清語」，同時指涉文字和語言兩個側面；而「滿語」，在文章中，除非特別說明與口語有關外，與「滿文」同義。

³ 「身體」除了是可供從外面客觀分析的自然軀體外，也是承載個人主觀經驗和內在情感的場域。有關「身體」，特別是「身體」與「規訓」的研究，可參看 Michel Foucault 的經典著作 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

⁴ 2006 年後，本人分別於 2007、2008、2010 年夏天三次到北京，向瀛生請教，以釐清、補正訪談內容中若干不夠清楚的細節。

⁵ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉2004（未刊稿）；邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉（2006 年），2008 年 11 月（未刊稿）；邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉（2006 年 5 月），載《燕情良意》，2009。邸永君《燕情良意》的訪談文稿，與其未刊稿及其〈瀛生先生訪談錄〉（2008 年 5 月），載《民族學名家十人談》，2009 中的版本略有不同，其文稿中所用的資料部分與劉潞所著〈平凡而又非凡的瀛生〉一文相近，該文收入瀛生，《燕情良意》，頁 377-83。我的訪談，雖與徐、邸二先生的文稿內容有重疊之處，但卻可作為彼此之間的相互參照。

⁶ 見 James Olnes, *Memory & Narrative: The Weave of Life-Writing*, p.21.

不過，瀛生「感情投注」（emotional investment）所在的滿洲，⁷並非如支持「工具論」學者所謂的「重新發明」及「自我建構」。清代滿洲已存在二百多年，瀛生也知曉他愛新覺羅的背景，他的認同滿洲，可以說是一個基於「原生感情」的認祖歸宗過程，與工具論所主張的「攀附」無關。⁸

作為大清宗室，瀛生的滿洲身份有其代表性。他的家世，⁹於清代相關的文獻如《愛新覺羅宗譜》中彰彰可考。據瀛生（字文蓬）告知，他是1922年11月25日在日本橫濱市出生的。¹⁰他原籍遼寧省新賓縣，即清太祖努兒哈赤（Nuryaci）¹¹祖居之地，隸滿洲正紅旗，即始封王和碩禮烈親王代善（Xošoi dorongyo gungge cin wang Daišan）¹²第三子薩哈廉之後（Saxaliyan）。¹³按輩分，瀛生為努兒哈赤十三世孫。兄仰宸，名文葵

⁷ 滿洲一詞，1635年以前已存在。入關前的滿文資料《無圈點檔子》荒字檔（1613年/萬曆41年癸丑九月）中已有滿洲 manju 稱號的紀錄，而且 manju 一字前另加插 nioji 一字，可見滿洲清楚知道自己與女真的密切關係。見《滿文原檔》（一），頁 41。三田村泰助根據滿文《加圈點字檔》，推測早至 1600 年左右，滿洲一詞已出現。見三田村泰助，《清朝前史的研究》，頁 469-73。不過，朝鮮的記載更早。1595 年，朝鮮南部主簿申忠一受命至費阿拉 Fe Ala 刺探情報，回國後撰《建州紀程圖錄》，其中的「蔓遮」二字所指即滿洲，見黃彰健，〈滿洲國國號考〉，頁 459-473。

⁸ 研究族群認同的學者，往往抱持「原生論」或「工具論」兩種不同的看法，但這兩種原來相互排斥的兩極看法漸有合流的趨勢，如人類學者彭特理（Bentley）利用布爾迪（Pierre Bourdieu）的「慣習」（habitus）理論來調和兩派的學說。可參看 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*；有關「慣習」與族群關係的討論，可參考 G. Carter Bentley, “Ethnicity and Practice,” pp.24-55, pp. 39—40, 以及 Kevin A. Yelvington, “Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley,” pp.158-68, G. Carter Bentley, “Response to Yelvington,” pp.169-75。

⁹ 參看表 1。

¹⁰ 有關瀛生出生日期的記載頗為混亂。2011年6月13日，瀛生就我的相詢回函，指出他的出生日期是中國農曆壬戌年（狗年）十一月二十五日，即民國 11 年壬戌 11 月 25 日，農曆一九二二壬戌年十一月廿五日。此與瀛生在其自撰小傳中記其出生時間是 1922 年 12 月 25 日不同，見戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 245；《愛新覺羅宗譜》所記瀛生的出生日期為民國 12 年癸亥 11 月 25 日，似亦為誤記，見金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》（六），頁 3418。

¹¹ 有關清太祖滿、漢文御名的寫法，可參看甘德星，〈「正統」之源，滿洲入關前後王權思想之發展與蒙藏轉輪王關係考辯〉，頁 119-20，注 1；Kam Tak-sing, “The Romanization of the Early Manchu Regnal Names,” pp.134-37；甘德星，〈滿漢合璧《滿洲實錄》與清太祖滿文御名〉，《中正大學滿洲研究》，2012 年 4 月 15 日。

¹² 《穆爾哈齊譜錄》，頁 284。

¹³ 鞠殿義，《愛新覺羅家族全書》(3)，頁 27。

(1911-1992)，啟字輩，因其叔無嗣，襲其多羅順承郡王爵，¹⁴為清朝最後一代(第十代)多羅順承郡王，世襲罔替，在八鐵帽子王之中，是唯一由清內務府行文民國大總統府授以鍍金銀冊正式冊封者。¹⁵多羅順承郡王(簡稱順承郡王)，滿語作 Doroi daxasxôn~ daxasun giyôn wang，漢譯達哈蘇王(白話誤稱「達莫蘇王」)，¹⁶daxasxôn~ daxasun 即「順從」之意。¹⁷瀛生之曾祖父曾任領侍衛內大臣，熱河督統，¹⁸曾祖母是原住瀋陽的錫伯族。¹⁹父親長福(壽卿)，以貢生資格赴日留學，清末駐日本神戶兼大阪理事官(後改稱領事)，²⁰與梁啟超、康有為、陳寶琛遊，支持君主立憲，保皇但無意於政治。²¹庶母王氏乃杭州駐防八旗王福之女。²²叔父是順承郡王訥勒赫(字樂莊)(圖2)，²³嬸母是慈禧太后的娘家三侄女，即光緒帝皇后隆裕太后之妹。繼娶的嬸母是崇厚(字地山)之女，完顏氏。²⁴表哥傅涇波(Philip C. Fugh, 1900-1988)，隸頭甲喇三牛角，曾任燕京大學校務長司徒雷登(John Leighton Stuart, 1876-1962)的秘書，²⁵其子

¹⁴ 金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》(六)，頁3412、3417。

¹⁵ 《燕情良意》，頁387；銀冊形式和冊封儀式，可參看文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁253-56。

¹⁶ 「達莫蘇」，金啟琮謂即滿文的 *demesi*，意即驕傲自大，見馮其利，《尋訪京城清王府》，頁58。

¹⁷ 《燕情良意》，頁394。

¹⁸ 《燕情良意》，頁389。

¹⁹ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁2。

²⁰ 故宮博物院明清檔案部，福建師範大學歷史系合編，《清季中外使領年表》，頁77；瀛生，《燕情良意》，頁389。

²¹ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁8；瀛生，《燕情良意》，頁389。

²² 王氏是長福的妾，其嫡妻是沙濟富察氏，繼妻是蒙古博羅特氏。見金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》(六)，頁3417-18。

²³ 金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》(六)，頁3417。

²⁴ 瀛生，《燕情良意》，頁387。

²⁵ 瀛生，《燕情良意》，頁394。民初，按教育部的規定，只有華人始能擔任中國大學的校長，所以司徒雷登1919年雖受聘為燕京大學首任「校長」，但他的職稱卻是「校務長」，中國政府正式任命的校長是晚清翰林吳雷川。不過，對美國托事部Board of Trustees而言，大學的「校長」President是司徒雷登，吳雷川只是「名譽校長」Chancellor。見燕大文史資料編委會編，《燕大文史資料》，第3輯，頁227、229、234，John Leighton Stuart, *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador*, p.72；Susan Chan Egan : *A Latterday Confucian: Reminiscences of William Hung (1893-1980)* , p.129；陳毓賢，《洪業傳》，頁157；

傅履仁（John L. Fugh, 1934—2010），1993 年在美國以陸軍少將退役。²⁶

不過，瀛生卻生不逢時。他所處的時代，正值滿洲遜國，中華民國與中華人民共和國相繼而起之時。雖然這兩個由漢人主導的共和國，並沒有漠視滿族的客觀存在，但二者也沒有刻意要突顯、強化其日漸消亡的族群特質（ethnicity）。相反，這兩個新興的共和國卻企圖利用滿洲已經漢化，並已喪失其民族特質的事實，將之積極整合至建構中的民族國家（nation-state）之中，以便其最終能「融合」為現代中華民族的一員。²⁷職是之故，瀛生的滿洲「身體」注定要活在「後清」滿族本身的持續漢化以及國族主義的雙重陰影下。

二・「身體」的「滿洲化」：郡王府的「規訓」

朦朧的滿洲「身體感」

1934 年，即滿洲國成立後二年，瀛生約 12 歲，由於中日關係惡化，橫濱領事館派人把他從日本帶回中國。回國後入北京市第一中學，²⁸與滿語、錫伯語專家李樹蘭的哥哥同學。但瀛生強調他並非回國，而是「來到」中國。其時，中國對他而言，全然陌生。他的母語是日語，²⁹漢語與滿語都是到中國後才學的。因為在日本當地生活，所以受到日本文化的感染也較深。他說現在脾氣有時較壞，即日本人所謂的「短氣」，乃是其「島國根性」使然。³⁰儘管在日本出生和成長，他對自己的滿族身份不可能完全沒有感覺。他的滿洲名字愛新覺羅·瀛生就是一個很明顯的民族標記。不過，瀛生說，畢竟當時年紀還小，他對自己的滿族身份並不關心，滿族不滿族對他來說並不重要。由於這個滿族身份，與他在日本當地的生活，絕少關聯，只存在於他大腦的底層，可以暫時擱置，甚至隨時遺忘，

²⁶ Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952*, pp.65、108、130。

²⁷ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 7；《燕情良意》，頁 376。

²⁸ 參看 Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, Chapter 4, pp.158-163, Chapter 5, and Chapter 6; Edward Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*, pp.252-284.。

²⁹ 瀛生，《燕情良意》，頁 390。帶瀛生回國的人，粵籍，姓林，名字不復記憶。

³⁰ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 2、11。

³¹ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 4。

所以只算是他的「象徵性族屬」。³¹

「到」了中國以後，一直埋藏於他心內的「滿洲特質」³²逐漸轉化為滿族認同，並將原來的日本文化從其「身體」中壓擠出來。在訪談中，瀛生極力與昔日的日本經驗切割，絕口不談在日時的種種，如他的日本名字、所讀的學校³³，即是明證。唯一提到的是他父親死於 1923 年（即他出生後一年）的關東大地震，及養父森田氏對他的幫忙。³⁴這些都是一些與日本化「身體」無涉的事實。瀛生雖然偶爾提到想回到日本居住，但這只是他對年輕時無憂無慮生活眷戀的反映，與日本認同沒有關係。在我和他接近 30 年斷斷續續的談話中，他從無提及以當日本人為榮，他旁邊的朋友或其他學者也從沒議論過他有親日的傾向。³⁵

滿洲「身體」的「重現」

瀛生「到」中國後，就回到多羅順承郡王府居住。這是他「身體」重新滿洲化的開始。³⁶王府有兩個。一個座落在西城太平橋大街路西，是原

³¹ 所謂「象徵性族屬」(symbolic ethnicity) 即平常不以滿族自居，而以另一種身份出現，在特定日子，如節日、族人聚會時始恢復其原來的滿族身份。見 Herbert J. Gans, *Making Sense of America: Sociological Analyses and Essays*, pp.167-202.

³² 柯嬌燕 Pamela Crossley 以為 Manchuness「滿洲特質」一詞，相對於滿文的 manjurarengge。其實，此字按母音和諧律應寫作 manjurarangge，即 manjurambi 的動名詞；manjurarengge 為柯氏的誤記，滿文無 manjurarengge 一字。俄國滿文學者 Liliya M. Gorelova 指出 manjurarangge 這個字，可在 P. G. von Möllendorff, *A Manchu Grammar with Analysed Texts*, 頁 32 (正確的頁碼應是頁 31) 找到用例，但卻不敢遽以為非，只婉轉地說 manjurarengge 是 manjurarangge 的變體。見 *Manchu Grammar*, p.26, 注 18。此外，滿文 manjurambi 的意思是「裝作滿族人」(見胡增益，《新滿漢大詞典》，頁 527)，與柯嬌燕所說「滿洲特質」的語意並不完全吻合。

³³ 在邸永君的訪談中，瀛生說他就讀於神戶第一小學。見邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁 389。

³⁴ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀!〉，頁 8；瀛生，《燕情良意》，頁 389。

³⁵ 近代的滿洲皇族，從溥儀起到他身旁的親族大臣，表面上和日本關係密切，但其實都痛恨日本人。溥儀的父親載灃和叔叔載濤都不願意留在滿洲國和日本人合作，見 Edward Rhoads, *Manchus & Han*, p.273。毓鋆「對日本恨之入骨」，殺日本人更絕不手軟，見許仁圖，《長白又一村》，第 4 章，頁 141、146、151；張輝誠，《毓老真精神》，頁 49，注 11。瀛生的哥哥文葵對日本人的所作所為也頗有微言，見張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，《人物春秋》，頁 11-12。溥傑即因娶日本人為妻，後人又在日本定居，以致不能回祖廟拜祭，見《長白又一村》，頁 151。

³⁶ 瀛生說他是回到王府後才受到滿洲文化的影響的。見徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀!〉，頁 5。

來的王府，面積約 3000 平方米，³⁷始建於勒克德渾在順治三年(1646 年)封爵時，其格局一直到近代無大改變（圖 3）。³⁸一個在東城鼓樓的王佐胡同³⁹，規模比原王府小，是離開舊邸後搬過去的。⁴⁰

原王府基本是按《大清會典》所規定的府邸規模建築，⁴¹共分成三個部分：中路正所是主體建築，東西兩路，即東所和西所，是附屬建築，沒有一定的規制，可自由配置。⁴²王府座北朝南，北面抵麻線胡同，⁴³南面為正門，⁴⁴面闊五間，即現今全國政協機關之大門，政協的禮堂是原來王府的花園。⁴⁵由於正門與六部衙門的正門建築是一樣的，所以王府又稱為「大衙門」。⁴⁶

從《乾隆京城全圖》所見，王府中路是主要建築，在進正門後，尚有與之相連的左右各面闊九間的倒座房；面闊五間的大殿，即所謂的「銀安殿」，有丹墀，面闊各五間的翼樓；面闊三間的後殿（過廳）；面闊五間的後寢及面闊各五間的東西配殿；面闊九間的後罩樓。⁴⁷正殿內不設屏座，梁棟繪金彩花卉，四爪雲蟒。門釘四十五枚，壓脊五種。⁴⁸除正殿為

³⁷ 王梓，《王府》，頁 100。

³⁸ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 247。

³⁹ 原作王作兒胡同，宣統時始改稱王佐胡同。

⁴⁰ 張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，頁 11。

⁴¹ 與其他王府不同，這個郡王府沒有所謂的「獅子院」，因為正門前沒有一般王府應有的大石獅子。王府正殿前種有四棵高大的楸樹，據說是明代遺留下來的，這又與其他王府正殿前不種樹者不同。見文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 247。

⁴² 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 248。參看葉明、石軍，《正說清初十大貴族》，頁 133-34。

⁴³ 見昭樞，《嘯亭續錄》，卷 4，〈京師王公府第〉，頁 509。麻線胡同即今太平橋大街北段路西大麻線胡同。

⁴⁴ 王府南牆外原為扁擔胡同，與順承恭惠郡王勒克德渾的親弟貝勒杜蘭的府邸相望，今杜蘭貝勒府已全部拆除，扁擔胡同亦因而同時消失，成為了武定胡同的一部分。《乾隆京城全圖》上標注的「輔國公興寧」是貝勒杜蘭的曾孫。

⁴⁵ 花園於 1952 年拆除改建政協禮堂。見瀛生，《燕情良意》，頁 351。

⁴⁶ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 248。

⁴⁷ 《乾隆京城全圖》所載似與乾隆朝《欽定大清會典》，卷 72，頁 4a/643 所記後殿五間，後（罩）樓亦五間，以及文仰宸〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 249-50 所記正殿、後殿、後（罩）樓各為七間不合。此應為 1926 年張作霖入據王府後所改建。見王梓，《王府》，頁 207。

⁴⁸ 乾隆朝《欽定大清會典》卷 72，頁 4b/643；崑岡，《清會典事例》，第 10 冊，卷

重簷、起脊、琉璃瓦外，其他房屋都是起脊，有鴟吻、筒瓦的建築。⁴⁹ 東、西路則有院落數進。東所有回事處(相當於傳達室)、會客用的隨安堂和陳華館、馬號。西所有保管與宗人府等各機關往來公文的番單檔房、神殿、影堂(即家廟或祠堂)。⁵⁰ 王府的東西側門 asxa duqa 是三間筒瓦、有脊、有鴟吻的建築。⁵¹ 東側門開在南溝沿，⁵² 斜對豐盛胡同，西側門開在錦什坊街(即明代之金城坊街)。⁵³ 側門白天全開，車馬不准通行，但普通行人可以往來穿過，所以王府又名曰「穿堂府」。⁵⁴

辛亥遜國後，滿洲不得不屈從於漢人的「霸權」之下，王府瞬即成為漢人覬覦之物。1919年，民國政府因軍閥混戰，原來的年俸停發，王府落入了皖系軍閥徐樹錚之手，為其租用作為其西北籌邊使署。⁵⁵ 1920年，直皖戰爭後，王府又以七萬五千大洋「賣」了給奉系的張作霖，作為其在北京的「大帥府」。但據瀛生所言，張作霖從未付過錢。⁵⁶ 30年代，王府又被改為高等工業學校校舍。⁵⁷ 王府雖然陸續為他人所據，但瀛生依稀記得，在搬至王佐胡同前，其家族仍佔住原王府的部分。⁵⁸ 不過，

⁴⁹ 869，頁 2b/81。

⁵⁰ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 250。

⁵¹ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 250-52。

⁵² 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 248。

⁵³ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 246-47。「溝沿」，見於《乾隆京城全圖》，以馬市橋為界，南面稱南溝沿，北面的稱北溝沿。1937年分別改名為佟麟閣路和趙登禹路。見葉明、石軍，《正說清朝十大貴族》，頁 133。

⁵⁴ 瀛生，《燕情良意》，頁 386。

⁵⁵ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 247

⁵⁶ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 247；竇如忠，《北京清王府》，頁 68。

⁵⁷ 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 248；徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 6；愛新覺羅毓嶦，《愛新覺羅毓嶦回憶錄》，頁 253。

⁵⁸ 1949年以後，王府成為全國政協辦公處所。1952年王府南面之花園改建成政協禮堂大樓。1994年，王府拆遷，部分建築物移至北京朝陽公園重建，可惜並未按王府原來的格局排列，而且門前加了牌樓，後部又加建了花園，已非王府原貌。參看邸永君，〈瀛生訪先生談錄〉，《燕情良意》，頁 388。拆遷前的郡王府平面圖，可參看馮其利、楊海山、王林，《順承郡王府資料》，2005，頁 16-18。

⁵⁹ 鞠殿義，《愛新覺羅家族全書》(3)，頁 27 謂 1924年，王府繼馮玉祥驅逐溥儀出宮後，遷至王佐胡同，似為誤記。邸永君在〈瀛生先生訪談錄〉中記曰：「回京後，我（瀛生）即入北京第一中學……當時我住在北京的順承郡王府（今政協禮堂），

王府給漢人佔用的不愉快經驗，⁵⁹再加上在王府外，因滿洲國的成立而加劇的反滿、排滿氛圍，⁶⁰讓剛回國的瀛生確切地認知到他的滿洲人身份。

瀛生的青年期是在郡王府渡過的。青年期是人生成長可塑性最高的時候。對瀛生而言，這個沿襲了二百多年滿洲傳統的王府，儼然是個「規訓」的新世界。⁶¹在漢人的汪洋大海中，王府猶如一座保守的滿洲孤島。在這個封閉的空間內，個人的一切言行舉止，得循規蹈矩，⁶²不能乖離滿洲本習。⁶³這和傅柯（Foucault）所指出的工廠、學校、醫院、軍營等完全被掌控的規訓場所無異。若說王府是規矩森嚴的紫禁城的縮影也不為過。⁶⁴

上學先乘車至平安里（經太平莊），轉四路有軌電車，寶鈔胡同下車，往北走到學校，來回約2小時」（見瀛生，《燕情良意》，頁390，此與《民族學名家十人談》的版本，頁198，所記略有不同）。從地理位置和車程可以判斷，這個王府不是後來遷去的王佐胡同王府。舊王府在城西，與位在城東的學校有一段距離，若在城西的平安里換車上學，比較符合從政協禮堂出發往東走的交通動線；王佐胡同和北京（市）第一中學都在城東，兩者相隔不遠，乘車來回二處需兩小時並不合理。因此，瀛生曾住在舊順承郡王府的記憶應無誤。其時，瀛生應與王府的其他人擠住在後跨院。在搬到王佐胡同的新王府前，順承郡王一家曾在城東的東四三條一間民宅住了不足一年。見龍翔、泉明，《最後的皇族，大清十二家“鐵帽子王”逸事》，頁93、95。末代禮親王金睿銘的情形與瀛生家相似。1927年，華北大學曾租用禮親王府作校舍，但金睿銘全家仍住在王府的後半部。1934年，禮親王府售與「滿鐵」後始搬遷至他處居住。見金寄水、周沙塵，《王府生活實錄》，頁12；王梓，《王府》，頁212。參看徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁5。民初，王府一類的宅第，由於面積廣大，多可按經濟清況，逐部切割分售。奉恩將軍崇斌的府第，便是「一進一進地賣」。見金玲，〈懸案與解答（落葉歸根）〉，頁14。有趣的是，大清遜帝溥儀，雖住在紫禁城內，但被逐出宮前，也只能住在乾清門以北之地，其以南之地基本上屬民國政府所有，見Edward Rhoads, *Manchus and Han*, p.233。

⁵⁹ 參看龍翔、泉明，《最後的皇族，大清十二家“鐵帽子王”逸事》，頁95所記瀛生兄長文葵對民國時王府被「霸佔」的憤慨。

⁶⁰ Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, Chapter 2; Chapter 4, pp.158-63。

⁶¹ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁4-6。王府生活的細部敘述，除了金寄水、周沙塵合著的《王府生活實錄》外，尚可參看孫詒莘，《中國末代皇帝：愛新覺羅溥儀傳》，頁32-43有關醇親王府的記載。

⁶² 據金寄水、周沙塵，《王府生活實錄》頁40、213所記，「王府規矩甚嚴，對稱呼尤甚」，「長幼尊卑有序，十分嚴格」。

⁶³ 談到王府的繁文縟節，瀛生說：「長輩叫做，我也做。覺著可笑，但不做不成。」見徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁5。

⁶⁴ 王府的規制和禮節多沿襲自清宮，宮中府中實為一體。見金啟棕，《金啟棕談北京的滿族》，頁196。王府的正殿之所以名叫銀安殿就是從紫禁城正殿金鑾殿（太和殿）的名字衍生而來。王府的影堂，其內部格局與皇室祭祖用的家廟奉先殿相似。

王府的主人，即瀛生的兄長文葵，滿族意識極強，他自認是「亡國奴」，堅拒為民國政府服務。⁶⁵1936年，更毅然往投成立不久的滿洲國，因為這個國家的名字中有個「滿」字，讓他聽了有親切感。到了東北後，文葵在軍官訓練處學炮兵。訓練期滿後，分發到瀋陽炮兵隊任隊副，官拜少尉，但未幾因痛恨滿洲國為日人所控制，遂憤而辭職，退隱田園。⁶⁶

瀛生回憶說，他回到王府時，溥儀雖然早已被逐出宮，但滿洲的雰圍仍在。王府依然如清朝遜國前一樣，配備有漢人太監、護衛等等，只是人數較少而已。王府在農曆新年時舉行的慶節活動，多具滿洲特色，其中之一即所謂的「倒仰頰」（doo-yang-ke）。「倒仰頰」，早在康熙時便已有記載，但近代知道的人已經不多。據瀛生說，這是新年時，滿洲男人模仿年長婦女，頭往後仰的一種滑稽歌舞。⁶⁷

祭祖是王府逢年過節（如冬至、除夕、四孟月）必定舉行的儀式，而且只有族人才能參加。⁶⁸瀛生在訪談時雖並未提及祭祖之事，但王府既然設有影堂，祭祖又是王府的大禮，他必定參加過這個重要儀式。通過祭祖之禮，瀛生的「身體」得以重新納入愛新覺羅穆昆哈拉（muqôn xala）之

見金寄水：《王府生活實錄》，頁 46。王府的神殿位於銀安殿後，一如紫禁城內的坤寧宮之位於乾清宮後。康熙 57 年，清廷停止宮中朝夕祭後請神回府祭祀之規定，改由各王府自行祭祀。因此，王府薩滿祭祀的佈局、時間、儀式、祝詞亦與坤寧宮相同。見周勁思，〈恭王府宗教生活初探〉，頁 71，苑洪琪，〈清代宮廷祭祀對王府的影響〉，頁 16-21。

⁶⁵ 劉小萌，《愛新覺羅家族全書》（1），頁 458；楊學琛、周遠廉，《清代八期王公興衰史》，頁 403；龍翔、泉明，《最後的皇族，大清十二家“鐵帽子王”逸事》，頁 95。民國初期，滿洲權貴之與民國政府誓不兩立者不少。愛新覺羅·溥儒，即名畫家溥心畬（1896-1963），道光皇帝的曾孫，恭親王奕訢次孫，便從不用民國紀年，而以「舊王孫」自居。見侯芳，〈筆墨留聲 風物銘心—溥心畬和他的書畫〉，頁 309。

⁶⁶ 張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，頁 11-12；鞠殿義，《愛新覺羅家族全書》（3），頁 27；楊學琛、周遠廉，《清代八期王公興衰史》，頁 403。

⁶⁷ 有關 doo-yang-ke，康熙時 Zengše, *Beye-i cooxa bade ejeha bithe* 中有相同的解說，見季永海譯注，曾壽著，《隨軍紀行譯注》，頁 99。但季著不知 doo-yang-ke 即「倒仰頰」，於頁 1 直譯之為「禱仰科」，而據季著繼作的 Nicola Di Cosmo, *The Diary of a Manchu Soldier in Seventeenth-Century China*, p.117n5 更是望文生義，將之誤解作「跳秧歌」。

⁶⁸ 有關王府祭祖的情形，如「影堂」的佈置、懸影、祭祖的規模、程式、逢年過節的祭拜活動、全家男女老少（十歲以上）的參與等等，可參看金寄水，《王府生活實錄》，頁 10、30、46、66、71-73；彭林，〈論清代王府祭祀制度中的中原文化因素〉，頁 251-57。

內，為其後繼。由於祭祖是週期性的活動，瀛生的「身體」也得周而復始地按照拜祭儀式的規定，作出王府刻意設定的「身體」動作，如男先女後、長幼有序、兩跪六叩，⁶⁹在莊嚴肅穆的雰圍下，行禮如儀，其滿洲認同，亦因這些異於平常、年復一年的「身體」實踐，而得以透過與祖先的例行聯繫，不斷獲得確認、提醒，並日漸強化加深，成為記憶的一部份。

王府的薩滿祭天祭神也起著同樣的形塑作用。府內的薩滿祭祀屬家祭，參加者都有血緣關係，其儀式有時包含祭祖、續譜的活動。⁷⁰與祭祖儀式一樣，薩滿祭天祭神是年中的重複性活動，春秋二季都有例祭，但以秋祭為重，其進行時程（如朝祭、夕祭完了祭天，後再作求福祭）⁷¹和在儀式中所做的「身體」動作（如冠服穿戴，序立進退，進牲下跪，祭後享胙），⁷²基本上都受乾隆時編製的《欽定滿洲祭天祭神典禮》（Hesei toqtobuxa Manjusai wecere metere qooli bithe）所規範。⁷³透過例行祭天祭神儀式的參與，瀛生的「身體」被重複導入滿洲的傳統之中，並被重塑改造。當時王府內仍設有神殿、索羅杆（somo），又有薩瑪（sama(n)）多人，這和民國時，其他王府多已沒有「家薩瑪」，且薩瑪不能用滿文唸祝詞者大不相同。⁷⁴瀛生的外祖母便是府中的薩瑪之一。按規定，外姓婦女是不能成為王府內的薩瑪的。⁷⁵他說坤寧宮的滿文薩蠻神歌就是從外祖母那裡學來的。他對坤寧宮的薩蠻神歌頗有研究，且親自誦唱錄音存世。⁷⁶

⁶⁹ 金寄水，《王府生活實錄》，頁 72-73；彭林，〈論清代王府祭祀制度中的中原文化因素〉，頁 255。

⁷⁰ 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 1003-05；富育光、孟慧英，《滿族薩滿族研究》，頁 70-71。

⁷¹ 姚元之，《竹葉亭雜記》，收入《清代史料筆記叢刊》，頁 60—63；富育光、孟慧英，《滿族薩滿族研究》，頁 73-80。

⁷² 索寧安，《滿洲四禮集》，收於《續修四庫全書》，卷 824，頁 743/1a、747/8a、749/1b、758/20a、767/37a、767/40a-b、823/1a-2a 以及《滿洲家祠祭祀儀注》，頁 824/3a-b、825/5a-6a、830-31/16a-18b；周勁思，〈恭王府宗教生活初探〉，頁 73-75。

⁷³ 富育光、孟慧英，《滿族薩滿族研究》，頁 54-59；宋和平、孟慧英，《滿族薩滿文本研究》，頁 94—107。

⁷⁴ 金啟棕，《金啟棕談北京的滿族》，頁 240。

⁷⁵ 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 1004；富育光、孟慧英，《滿族薩滿族研究》，頁 51。

⁷⁶ 萬依、黃海濤，〈清代宮中坤寧宮祀神音樂〉，頁 235；愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 853-80。

滿洲的民族標誌「清語騎射」仍是府中勉力維持的傳統之一。瀛生還記得其兄長曾於王府南面花園拉弓，由「諳達」（anda）⁷⁷一人陪同練習。當時府中的長輩都用滿語交談。⁷⁸瀛生說其兄長六歲入王府，除了漢文外，也得學滿文；而他自己進了王府以後，漢文以外，也得同時學習滿文。⁷⁹他的老師阿克敦布(Aqdunbu，字子堅)就住在王府內。⁸⁰阿克敦布即所謂的「同光六賢」之一，⁸¹是其叔納勒赫(字樂莊)郡王的伴讀。⁸²在阿克敦布的督導下，他學過的滿文教材包括《清文啟蒙》（Cing wen ki meng bithe）、《清文接字》（Cing wen jiye zi' bithe）、《清文虛字指南》（Manju gisun-i untuhun hergen-i temgetu jorin bithe）、《十二字頭》（Juwan juwe ujui bithe）、《三字經》（Ilan hergengge nomun bithe）、《四書》（Si” Šu）以及諸經，還有必須天天背誦的「話條子」。⁸³所謂「話條子」，即塾師教授滿文時所編的教材。他說他收藏的「話條子」就多達一百多本。⁸⁴由於日語與滿語相近，瀛生的滿語進步神速，漸至日常生活也多說滿語，⁸⁵從而對滿洲舊俗也發生了興趣。瀛生說他兄長的滿文成績絕不能與他相比，連初學滿文必識的「十二字頭」都不懂。有一次，大概是 1980 年代末，其兄長見了瀛生，曾拿著手中的滿文書，問他書內

⁷⁷ 「諳達」即教授騎射的八旗武員，見昭樞，《嘯亭續錄》，卷 2，頁 432。滿文 anda 一詞源自蒙文之 anda，即結拜弟兄、友人之意，故亦譯作「賓友」。

⁷⁸ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 1。

⁷⁹ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 2—3、6。瀛生第一次接觸到自己的「母語」滿洲語是 9 歲（1931 年）的時候，但正式有系統地學習是到了王府後才開始的。見李楊，〈滿語，丟失的歷史密碼〉，《羊城晚報》，2012 年 1 月 7 日，B6。

⁸⁰ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 6。阿克敦布，蘇完尼瓜爾佳氏，正紅旗頭甲喇，曾任王府諳達及正黃旗官學滿文教師。見愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 262、957。

⁸¹ 「同光六賢」是晚清的著名滿語學家，「六賢」中的其他五人為樸厚 Puheo,字力田、舒明阿 Šumingya,字伯淵、依克坦阿 Iqtangya,字厚存、尼瑪善 Nimašan,字翔德、倭和 Wehe,字仲岩。

⁸² 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 6。

⁸³ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 2；愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 960。

⁸⁴ 這些「話條子」或是家傳、或是師贈、或是自購，但不幸於文革時全部丟失。見愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 961-62。

⁸⁵ 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 960。

的滿文字是第幾字頭，瀛生對他兄長說：「您好好休息休息吧！」認字以外，他兄長的滿文發音也強差人意，如他兄長把他們曾祖父曾擔任過的 hiya qadalara dorgi amban（領侍衛內大臣）讀作 siya cadalara dorji amban，即為一例。「身體」語言，像請安、叩頭⁸⁶一類以前在日本不用緊隨的滿洲禮數，現在也得一一遵守。⁸⁷

自回到王府以後，瀛生的「身體」便被滿洲傳統種種繁文縟節所規限，換句話說，他的「身體」被完全置入了王府所定義的「滿洲」語境中。在王府的「凝視」下，他的「身體」變成一個不得不隨時警惕，甚至是恆常自我「凝視」的「馴服身體」（docile body）。⁸⁸這個被「凝視」的「身體」，得恪遵府中的滿洲舊俗(Manjusai fe doro)，身體力行，在規定的時程內，適時作出相應的動作，以與王府的整體結合，否則便成了偏離祖宗遺規的「異物」。透過王府日復一日的「規訓」，瀛生原來在孩童時期朦朧的滿洲意識逐漸內化為「身體」的有機部份，並得以「重現」，最終讓他變成了「被看見」的「滿洲人」。王府，對瀛生而言，一如其所在的北京城，⁸⁹已不再是一個遙遠、無意義的陌生「空間」，而是一個他感情依附的「地方」。⁹⁰

⁸⁶ 「請安」的「身體」化，包括「蹲兒安」（亦稱「行萬福安」）、「單腿安」（即「打跔兒」，俗作「打韃」）、「雙腿安」、「接安」等不同形式，見金寄水、周沙塵，《王府生活實錄》，頁 193，金啟棕，《金啟棕談北京的滿族》，頁 198，趙展，《滿族文化與宗教研究》，頁 263--64。其他滿洲王府禮節，可參看趙展，《滿族文化與宗教研究》，頁 256—66。

⁸⁷ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 5。

⁸⁸ 參看 Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*.

⁸⁹ 1961 年 3 月，即使瀛生被調任至鎮江農業機械學院任教，但未幾，基於對滿族的情感，即回到滿人聚居的北京居住。見戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 247。

⁹⁰ 「地方」place 與「空間」相對。「空間」是客觀的、一般的、開放的；「地方」space 是主觀的、特殊的、封閉的。當人在「空間」停留，並與之互動，空間便有了意義，成為情感聯繫所在的「地方」，即人文地理學家段義孚所謂的「關懷之處」field of care。參看 Yi-Fu Tuan, “Space and Place: Humanistic Perspective,” in S. Gale and Gunnar Olsson, eds., *Philosophy in Geography*, pp.412-419; Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction*, introduction and chapter 2。

滿洲「身體」的對立面

人民共和國成立初期，中央對滿族的態度較國民政府積極。1952年，滿族被人民政府界定為相對於漢族的 55 個少數民族之一。⁹¹瀛生在王府重新發現的滿洲「身體」，從民國「五族共和」中滿族的個體，⁹²變成「統一多民族國家」內滿族整體的部分。按 1953 年的官方統計，滿族人口便達一百五十萬。⁹³1954 年，在第一屆全國人民代表大會第一次會議中，老舍、羅常培被任命為中央民族事務委員，溥儀的七叔載濤則成為北京市民族事務委員會副主任。⁹⁴1956 年 2 月 18 日，按照國務院頒佈〈關於今後的行文中和書報雜誌裏一律不用“滿清”的稱謂〉的通知，「滿清」一詞停用，因為滿族與腐敗之清朝和反動的滿洲國無關。⁹⁵雖然滿族在民國時期的隱蔽身影從此得以「再現」，但滿族實質上已淪為民族大團結下的陪襯品。⁹⁶

文化大革命期間，瀛生一直苦心經營並引以為傲的滿洲「身體」，卻不幸地讓他變成「異類」，並被標籤為國家的叛徒、人民的敵人。有關這場政治運動，瀛生不欲多談，只提了兩件事。一是家傳多羅順承郡王鍍金銀冊⁹⁷被紅衛兵鈔走，⁹⁸二是由於其滿洲權貴之身分而受的牢獄之災，⁹⁹

⁹¹ 《滿族簡史》修訂本編寫組，《滿族簡史》，頁 201。趙書，〈北京滿文書院〉，頁 463。

⁹² 民國成立不久，前清的滿人已開始自稱為滿族，如熙彥、斌魁於 1912 年成立的旗人團體即稱作「滿族同進會」。其後「滿族」一詞日見普及。1945 年，溥儒籌備的旗人團體也冠名為「滿族文化協進會」。

⁹³ 《滿族簡史》修訂本編寫組，《滿族簡史》，頁 217。

⁹⁴ 《滿族簡史》修訂本編寫組，《滿族簡史》，頁 202。

⁹⁵ 《滿族簡史》修訂本編寫組，《滿族簡史》，頁 202。李燕光、關捷，《滿族通史》，頁 772。根據愛新覺羅烏拉熙春（吉本道雅譯），《最後の公爵愛新覺羅恒煦，激動の中國百年を生きる》，頁 150 所述，帶貶意的「滿清」一詞的使用，大概在 1925 年左右開始變得普遍。

⁹⁶ 《滿族簡史》修訂本編寫組，《滿族簡史》，頁 202。

⁹⁷ 清代郡王、郡王福晉皆授以鍍金銀冊。見《清會典事例》，第 1 冊，卷 16，頁 2a/209。據文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 254 所載，鍍金銀冊，長約 7 寸，寬約 2 寸 5 分，一式 4 塊，塊與塊間的連結處，亦用鍍金銀環連結，上下兩個，共 6 個，方便折疊。冊文大意是「清皇室順承郡王文葵之藩封仍將帶礪河山以垂永久」等，冊文只用漢文，末尾用民國年號，鈐大總統印。外用紅綢裏黃綢面的黃袱子包裹，貼一黃紙標籤，上寫「多羅順承郡王文葵封冊」。多羅郡王墓碑，可參看朱誠如編，《清史圖典》2，順治朝，頁 50。

其妻子葉赫那拉氏（玉嘉）亦於此時受牽連，後因不堪壓迫而於獄中自殺身死。¹⁰⁰瀛生文革的遭遇，跟他是滿洲皇族固然有關，但不能說與他的滿洲背景毫無牽連。如果不是滿洲人，不生於滿洲多羅順承郡王之家，就不會一夜之間變成「壞份子」、「反革命」。¹⁰¹北京師範大學的啓功也說：「到了『文化大革命』，只要說自己姓愛新覺羅，那自然就是封建餘孽，牛鬼蛇神，人人避之唯恐不及」。¹⁰²瀛生精通滿語，在當時，「說滿語，意味著『叛國』或『裏通外國』」，¹⁰³罪名不輕，何況他在日本出生，亦精通日語，這更容易讓人將他和「滿洲國」作出錯誤的聯想。¹⁰⁴

三、「身體」的銘寫：滿洲語文

不過，即使文革時受到「衝擊」，瀛生並沒有因而放棄其滿族身份。

⁹⁸ 瀛生的記憶有誤。根據文仰宸的記憶，他早在 1958 年已將封冊捐獻給東城區政協，見文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，頁 254；張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，頁 12。2011 年 6 月 13 日，瀛生來信，証實其兄文葵於「解放」後已將家傳鍍金銀冊交給了文物局。封冊現收藏在市文物館。

⁹⁹ 文革時，滿族是否因其族群背景而被批鬥，說法不一。雖然滿洲人一般並不會因為身為滿洲人而被波及，但相反的例子並不闕如。2012 年 10 月 18 日，我在網上找到題為〈老舍自殺之迷新解〉（2006 年 7 月 10 日）的一篇文章。從文章的遣詞用字，可以感覺到作者是個滿人。他的看法也許能代表一些滿人的感受。現將其中的一小段，錄之如下，以供參考：「文革十年，只要戶口本上是滿族的人全都被漢人批鬥過，老舍本來想寫一本敍述滿人自己生活的書《正紅旗下》……老舍最後在文革中被迫自殺。文革期間，哪個民族受難最多，就是滿族了，任何一個民族受到的苦難都沒有滿族多。」滿人若是王公貴族則肯定難逃劫運。專研滿族史的學者閻崇年說，「北京的故清宗室、王公貴族、軍政官員及其後裔等，幾乎無例外地在『文革』中受到衝擊。他們被抄家、揪鬥、勞改、下放，倍受折磨，無一倖免。」見閻崇年，〈北京滿族的百年滄桑〉，頁 12。

¹⁰⁰ 有關瀛生妻子葉赫那拉氏，可參看愛新覺羅瀛生，《老北京與滿族》，頁 302。

¹⁰¹ 戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 247；徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 11；邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁 390。

¹⁰² 《啓功口述歷史》，頁 6、146。

¹⁰³ 楊東曉，〈滿語拯救者〉，頁 115；Verna Yu, "A Language Lost," *South China Morning Post*, 29 August, 2011, News, p.4 也指出「文革」時說滿語的人被看作是間諜。因此，滿人都自動停用滿語，參看 Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, pp.265, 267—68。

¹⁰⁴ 除了日本的「海外關係」外，瀛生在美國人接收燕京大學時，也曾替美國人當過翻譯。這更加重了他「裏通外國」的罪名。見徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 4、9。

相反，他對作為族群特徵的滿語的研究和推廣，一直不遺餘力，這和他「身體」的滿洲化，不能說沒有關係。在訪談中，他重點談的就是滿文。

滿文：滿洲人之根本

眾所周知，滿人入關後，急劇漢化，其「身體」包括外貌裝扮、行為舉止幾與漢人無異，原來的民族特徵已難察看出來。唯一剩下能證明滿人身份的就是旗籍。不過，現在的滿洲人，特別是年輕一代，大都不知道自己的原來是哪個旗的。在我任教過的幾個大學中，研究生也好，助教也好，滿族學生不乏其人，如內蒙古的包麗豔、北京的賀一平、臺灣的佟二格，¹⁰⁵他們都不清楚自己的旗籍。以前，八旗是特別階級，身份的象徵，「國中之國」。¹⁰⁶辛亥以後，八旗消亡，¹⁰⁷國家行政管理以地緣戶籍為主，省籍取代旗籍。瀛生所著的《滿語雜識》、《老北京與滿族》二書中的作者簡介，亦只列省籍，不列旗籍。由此可見，在漢人主導的國家權力形塑下，旗籍不再是界定身份的著力點。

但光憑自我認同並沒有足夠的說服力。如果不將滿洲特質重新植入徒具虛名的滿洲「身體」，滿人身份只是空洞的「集體記憶」。為了「展演」其滿洲「身體」，不同的人會採用不同的策略，以突顯其滿洲特質。方法之一就是改變身體的外觀。有人選擇換穿民族服裝，甚至剃頭留辮，以便別人能辨識出自己的滿人身份。在東北，滿文教師陳光遠（圖 4），¹⁰⁸為了要展示其滿洲特質，不但留了辮子，而且也剃了頭。對他來說，辮髮所代表的意義是清朝的光榮和偉大。雖然滿族傳統在東北比較強，但陳光遠的作法仍是少數例外。在廣州，有一自認為多爾袞十世孫的人，¹⁰⁹剃

¹⁰⁵ 三人為我以前滿文班的學生或助教，名字皆經改動。

¹⁰⁶ 孟森，《清代史》，第四章〈八旗制度考〉，頁 20。

¹⁰⁷ 1928 年，北伐成功，八旗制度正式終結。參見劉小萌，《清代北京旗人社會》，頁 846。

¹⁰⁸ 陳光遠（1948—2007）生於哈爾濱市，祖籍黑龍江省五常市拉林滿族鎮，佛滿洲鑲白旗。滿語由祖父啟蒙在先，復於 80 年代初隨愛新覺羅·啟琮學習。2004 年 9 月，任哈爾濱工程大學首屆滿語班教師。

¹⁰⁹ 此人在廣東出生，出生時叫「多迪」，又自號「州迪」、「溥迪」、「毓迪」，漢名「周佑錢」或「周興國」，自謂老家在東北，所以把兩個孩子送到東北讀書。不過，廣州滿族協會會長汪宗猷卻說「州迪」是漢族，其祖先原是綠營，後來始拼入漢軍八旗。汪宗猷提出的理由是：(一)滿洲八旗來廣州始自乾隆時代，這與「州迪」說他的祖先是康熙時代來廣州者不合，(二)正史記載多爾袞僅有一個女兒，並無兒

頭留辮以外，有時更換穿清裝，作為區別內外「界線」的民族識別。不過，這種「光前垂後」的髮式，過於突兀，並不容易為一般人所接受；而傳統的民族衣飾，除了於節慶儀式外，平日不會穿著，¹¹⁰因為在別人看來，這與奇裝異服沒有分別。因此，若強行恢復辛亥以後日漸廢棄的滿人髮式和裝扮，在現代社會將格格不入。上面提到廣州那個攀附多爾袞的「滿洲」人，他讀小學的小兒子也想學他的裝扮，但學校並不以為然。即連滿族大老、溥儀的四弟溥任(金友之)亦批評這些外在改造是形式主義。他在香港定居的哥哥，也剃髮留辮，但卻被視為「怪物」，為他人所取笑。¹¹¹在臺灣，藝術家葉永青，因自覺是滿族，所以他留了辮，不過卻沒有剃頭（圖 5）。他不敢貿然造次，為的是避免太突出而招引旁人的奇

子，所以「州迪」不可能是多爾袞的後裔。不過，「州迪」並不同意。他說祖先康熙時來廣州這一事實，在《駐粵八旗志》、《清實錄》中都有相關記載，如康熙時拜音達禮/理以世職駐防廣州，和康熙時駐防廣州滿洲八旗的設額，都可資證明。有關前者，《駐粵八旗志》等資料的確載有拜音達禮自康熙十九年至康熙三十七年間，歷任副都統、左翼副都統、將軍的記事。但有關後者，則似無相關載記。康熙時來粵者應為漢軍八旗，不是滿洲八旗，拜音達禮即隸漢軍正白旗，而且原是蒙古烏魯特人，史載滿洲八旗來粵自乾隆始。參看《駐粵八旗志》，卷 8，頁 1a-2b/854-55，卷 14，頁 2a-2b/99，《八旗通志初集》，卷 218，頁 4996；《聖祖仁皇帝實錄》，卷 64，頁 13b/825；卷 93，頁 16a/1180；卷 133，頁 15a/440；卷 189，頁 13a/1011；卷 243，頁 7b/414。「州迪」說多爾袞並非無後的根據源自其自編家譜(1982 年重修)。據其家譜所載，順治七年正月，多爾袞所收繼的福晉博爾濟錦氏，生一子名「多爾真」。這個「多爾真」其後為避禍輾轉逃至雲南投靠吳三桂，康熙年間又遷至廣州，三藩平定後，再經由綠營拼入漢軍八旗。不過，《清實錄》並無「多爾真」的記錄，「州迪」族譜中的「多爾真」極可能即多爾袞的養子多爾博(原多鐸第五子)的誤記。《北京圖書館藏家譜叢刊·民族卷》，第 34 冊的《多爾袞家譜》，頁 1-2 清楚記載多爾袞無嗣，多爾博乃福晉博爾濟錦氏所生的「繼承子」。有學者推測多爾袞與博爾濟錦氏可能生有一幼子，其所據為《清實錄》順治八年正月甲寅條之「夫攝政王擁立之君，今固在也。我當抱王幼子，依皇上為生。」唯此幼子此後即未再見於史冊。見《世祖章皇帝實錄》，卷 52，頁 3a/407；周遠廉、趙世瑜，《皇父攝政王多爾袞全傳》，頁 435-36。綜上所述，「州迪」自稱是多爾袞之後，明顯是刻意拼湊史事以高攀天潢貴胄，其不理輩分排行，多次改用「多迪」、「溥迪」、「毓迪」與皇族沾上邊的名字，即為明証。「州迪」如果是滿族，他頂多只能與康熙時到廣州的漢軍八旗之後拉上點關係。

¹¹⁰ 薛麗娟，〈滿文部落裏的年輕人〉，《競報》，2005 年 8 月 23 日，D1。

¹¹¹ 見〈留辮搭巴士爭位/被辱「怪物」扯火/報稱溥儀堂弟/打人守行為〉，香港《東方日報》，2009 年 8 月 29 日，A12；〈愛新覺羅後人打人守行為:巴士爭位/不忿清裝衣著被嘲〉，香港《明報》，2009 年 8 月 29 日，A13；〈剃頭梳辮/村巴與人爭執/清裝上庭/滿清皇族後裔打人罪成〉，香港《蘋果日報》，2009 年 08 月 29 日，A8。

異目光。¹¹²對他而言，這樣做可在男士留辮是時下前衛打扮的掩護下，與滿族在感情上作一聯繫。另外，採用滿洲名字，當然也可以突出自己的族群性。但這與改變「身體」外貌一樣，既突兀又不方便。除了在特定的情況之下，一般人不太會採用。

另一「展演」滿洲「身體」的方法是回歸傳統，即重振「清語騎射」。騎射，於現代社會顯得荒謬，不切實際，並不可行。清語，則直指本心，乃認識、親炙傳統滿洲文化的津樑。語言不顯眼，較為內斂，不如外在民族衣飾的炫目，造成異樣的視覺效果，也不如剃頭換裝，有其隨意性，只要願意，任何人瞬間即可變身，輕易裝扮成滿洲人。況且，語言的學習是一種「內化」的過程，得長期「規訓」，刻意浸淫，始能成為「身體」的一部份。如果沒有特別的民族感情，除了學者外，不會花時間去親近、學習這一無實用價值的「胡語」。

自清朝始，滿人即認為滿語為「滿洲人之根本」，是「頭等頭要緊的事」。¹¹³清中葉吉林的滿人，雖然居於關外之地，但部分族人因移居城內，日漸漢化而不能說滿語，遂「娶婦擇屯中女不解漢語者，以此傳家者，庶能返滄還樸，不改鄉音耳」。¹¹⁴在 50 年代末，北京一個滿洲人說：「滿族現在沒有自己的語言……滿族實際上不存在了。」¹¹⁵這清楚說明滿語，即使到了近代，仍然是滿族認同的重要「民族標記」(ethnic marker)之一。榮親王府在 80 年代以後的大力推動滿洲語言、文化的學習，與本身是滿族不無關係。¹¹⁶近日，黑龍江三家子村的滿洲人，¹¹⁷因

¹¹² 參看張華克，〈滿族藝術家葉永青〉，《滿族文化》24，頁 1 及封面。

¹¹³ 《清文指要》(Manju gisun-i oyongyo jorin-i bithe)：Manju gisun serengge. Manju xalangya niyalmai fulehe da，見 šutucin/序，頁 1a；Manju gisun serengge musei ujui uju oyongyo baiita，卷一，中 1a。《一百條》Tangyō Meyen：Manju gisun serengge. Manju niyalmai fulehe da；Manju gisun serengge musei ujui uju (原文誤作 uju uju-i) oyongyo baiita，見 M. Forbes A. Fraser, *Tanggū Meyen and other Manchu Reading Lessons*, pp.1(šutucin), 5。

¹¹⁴ 見薩英額，《吉林外記》，卷 3，1b/66。

¹¹⁵ 《民族問題五種叢書》遼寧省編輯委員會，《滿族社會歷史調查》，頁 122。

¹¹⁶ 恒煦(金光平)、啟琮(金麓淳)、烏拉熙春，《愛新覺羅氏三代滿學論集》，頁 361。烏拉熙春似有漢名曰金燾方，但留日發展後已少用，以突顯其滿洲特質。

¹¹⁷ 三家子村位於黑龍江省富裕縣西南。三家子即滿語 ilan boo 的漢譯，因計、孟、陶三大姓而得名。居民大都是在清朝康熙年間由吉林省隨黑龍江將軍薩布素駐守邊疆而來。早年，三家子村居民只會滿語不懂漢語。到了二十一世紀初，三家子村能

自覺是滿洲之後，為了要延續滿洲人的文化，排除萬難，拼命學習瀕臨消失的滿文。¹¹⁸村內八十二歲的孟淑靜老奶奶是少數仍能說流利滿語的人。她的孫子石君廣說：「奶奶呀，你得教我滿族話，因為什麼呢，咱是滿族人。話語不能扔。等你老（意即去世）哪天我想你，我打開你這話，我就能聽你這聲音了」。當村中的滿族兒童被問到是否想學滿語時，他們說：「想！我盼望著學滿語，因為我是滿族後代，我要是不學滿語，後代就失傳了。」¹¹⁹孟淑靜老奶奶自己也說：「這是我們的語言，我們怎麼能讓它死掉？我們是滿族人。」¹²⁰由此可見，滿族之認定滿語為其獨特的族群標記是有其普遍性的。

滿文的衰落

瀛生慨嘆說清末之光緒皇帝仍能說滿語。他指出《清史稿》內記載了德國親王亨利入觀時，「帝頷首答之，操國語慰勞。慶親王跪案左聆玉音，降階，操漢語傳宣。」¹²¹証諸與光緒同時的慈禧亦能說滿語，則知其言不誤。不過，慈禧太后的滿語水準只限於日常會話，平常仍傾向說漢語。例如，她和德齡公主一般用漢語交談。¹²²慈禧雖能說滿語，但卻看不懂滿文。據德齡在其著作《御香縹緲錄》（Imperial Incense）中的記載，慈禧讀奏摺時，只看漢文，不看滿文。德齡也會說滿語，但和慈禧一樣，她也不能讀、寫滿文。在奉天射圃（yabtara yafan）看到櫥櫃內兵器

夠非常流利地說滿語的大概僅有三至六人，能聽懂並基本上能說滿語的有十五人。這些滿語掌握較好的人，絕大多數在五十至七十歲之間，年紀最大的已八十多歲。見李巨炎，〈歷史與空間：「伊蘭李」—中國滿語「活化石」〉，《文匯報》，2011年8月3日，C4。

¹¹⁸ David Lague, "Struggling to Save a Language from Dying," *The New York Times*, 見 *United Daily News*, 2007年3月26日, B4 轉載及同頁譯文〈滿語瀕臨滅絕，無力回天〉。朱建陵，〈滿語快消亡，黑龍江小學獨立傳承〉，《中國時報》，兩岸新聞，2007年3月19日，A13，似乎亦借用了 *The New York Times* 的報導。

¹¹⁹ 嚴峰，〈搶救滿語〉，《新華縱橫》電視紀錄片，2006年02月5日。

¹²⁰ 朱建陵，〈滿語快消亡，黑龍江小學獨立傳承〉，《中國時報》，A13。

¹²¹ 趙爾巽等，《清史稿》，頁2681。參看瀛生，《燕情良意》，頁182。

¹²² 見德齡公主，《紫禁城的黃昏：德齡公主回憶錄》*Dusk of Forbidden City*，第12章，頁142-43：「我不希望讓太后在外國人面前表現得無知，就拉拉她的衣袖，說呆會兒再向她詳細解釋。太后說，『現在就給我稍稍解釋一下』。她這話是用滿洲話講的，與漢語普通話有所不同，客人不可能聽懂。於是我也用滿洲話跟她解釋了一通」。

上的滿文時，德齡還得請教懂滿文的女官，始知其義。¹²³能說但不能看滿文似乎是清末滿洲人的一般情形。¹²⁴降至溥儀時，更是每況愈下，「連字母也沒學會」，「學了許多年，只學了一個字，這就是……『依立』（起來）！」¹²⁵他說：「因為我在平時生活中，無一不是使用著漢語——北京話，那種一曝十寒式的滿文教育，終究是沒能起什麼作用，現在不但滿語單字差不多都已忘個乾淨，就連那些最基本的字母也都記不全了。」¹²⁶對清季滿人使用滿文的情形，滿族作家老舍在他自傳體小說《正紅旗下》裡面，也有相同的描述：

「（福海）這個熟透了的旗人其實也就是半個、甚至於是三分之一的旗人。這可與血統沒有什麼關係。以語言來說，他只會一點點滿文，談話，寫點什麼，他都運用漢語。他不會吟詩作賦，也沒學過作八股或策論，可是只要一想到文藝，如編個岔曲，寫副春聯，他總是用漢文去思索，一回也沒考慮過可否試用滿文。當他看到滿、漢文並用的匾額或碑碣，他總是欣賞上面的漢字的秀麗或剛勁，而對旁邊的滿字便只用眼角照顧一下，敬而遠之。至於北京話呀，他說的是那麼漂亮，以至使人認為他是這種高貴語言的創造者。即使這與歷史不大相合，至少他也應該分享『京腔』創作者的一份兒榮譽。」¹²⁷

1999 年，北京社科院滿學研究所的趙志強所長到黑龍江考察，費了三天功夫，才找到一個 70 多歲、會說滿語的老太太，但在近 40 分鐘的交談中，老太太常常會插入漢語，有時有些詞甚至忘掉滿語原來是怎麼說

¹²³ 見德齡郡主，《御香縹緲錄》，頁 185、189。

¹²⁴ 到清末仍能寫滿文的，如攝政王和拉林的滿人，只屬少數，見愛新覺羅瀛生，《老北京與滿族》，頁 293。

¹²⁵ 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生》，頁 62、64。「依立」ili 即滿文動詞 ilimbi 的命令形。溥儀的滿文師傅是伊克坦，在他四年多的教導下，溥儀讀過《清單語》、《聖諭廣訓》、《滿文孝經》等滿文書。溥儀的滿文雖不好，但滿文字卻寫得不錯，而且應該也懂一些日常用語。見 Sir Reginald Fleming Johnston, *Twilight in the Forbidden City*, p. 194/莊士敦，《紫禁城的黃昏》，頁 174；王慶祥，《溥儀社交實錄——溥儀人脈地圖》，頁 93（溥儀親書滿文圖）、頁 97。

¹²⁶ 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生（灰皮本）》，頁 116。

¹²⁷ 老舍，《正紅旗下》，《老舍全集》，第 8 卷，頁 484。

的。¹²⁸我在上面提到的幾個滿族同學，雖然自覺是滿人，但對學習滿文都不太積極，甚或缺乏興趣。漢語，正如雲南民族學院漢語言文學系主任李恕仁（滿族）所說，已「成了我們滿族的通用語。」¹²⁹根據統計，現在全中國能說流利滿語者不到百人。¹³⁰瀛生說目前從事滿語書面語翻譯的人不到 50 人，而精通書面語的不到 20 人，即使唯一專門研究滿語的黑龍江省滿語研究所也只有 7 人。¹³¹這和中國第一歷史檔案館滿文部主任吳元豐的觀察是一樣的。他說有能力閱讀、翻譯、教學、研究的學者全國只有 30 多人，¹³²其中的三份之一應在吉林省。¹³³

回歸滿語的正統

瀛生所以選擇語言作為利器，奪回被消音滿人的「在場」權，當然與其本身不一般的滿文造詣有關。瀛生初到王府時雖然對滿語比較陌生，但在王府的「規訓」下，滿人自覺油然而生，對滿文的學習並不抗拒。到高中時，更立志要學好滿文，特別是口語。1930 年代，北京城內少部分滿洲人仍能說滿語。瀛生的滿語啟蒙老師是所謂「同光六賢」之一的愛新覺羅·樸厚(字力田)。他是瀛生的族伯。隨樸厚學習滿語三年後，瀛生又與同屬「同光六賢」的阿克敦布學習滿語達 16 年之久。40 年代初，瀛生從滿文翻譯專家克敬之¹³⁴學習滿、漢文翻譯。40 年代中，再師從著名語言學專家羅常培學習古漢語音韻和西方語音學。¹³⁵

¹²⁸ 薛麗娟，〈滿文部落裏的年輕人〉，《競報》(2005 年 8 月 23 日)，D1。

¹²⁹ 愛君，《雲南民族女性文化叢書·滿族，追尋不滅的情懷》，頁 28。參看 Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, p.272。

¹³⁰ 朱建陵，〈滿語快消亡，黑龍江小學獨立傳承〉，《中國時報》，A13。《滿語言文化研究通訊》1，頁 27、28、33。

¹³¹ 陳曉鴻、劉剛，〈拯救瀕滅滿語文化〉，《羊城晚報》，2005 年 5 月 31 日，A8。

¹³² 楊東曉，〈滿語拯救者〉，頁 115；薛麗娟，〈滿文部落裏的年輕人〉，《競報》，2005 年 8 月 23 日，D1。

¹³³ 《滿語言文化研究通訊》1，頁 36。

¹³⁴ 克敬之，蒙古族，精通滿、蒙、漢語，曾做過咸安宮滿文教習，滿蒙高級學堂教授。祖父是內閣學士賽尚阿，父親崇綱，曾任駐藏幫辦大臣，伯父崇綺，是清朝唯一的蒙古族狀元，官至內閣大學士。遺稿包括《滿、漢、蒙對譯 ala 篇》、《滿、漢對譯十二月歌》、《滿、漢對譯歇後語》、《滿、漢對照詞語概說》、《盛京賦滿漢對譯》、《盛京賦漢文解說》、《滿文小篆研究》、《滿漢古文用法解釋》等。

¹³⁵ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀!〉，頁 6；瀛生，《燕情良意》，頁

為了規訓「身體」，使之更貼近滿洲傳統，瀛生特別措意滿語的「正統性」及「規範性」。他說滿語大略可分為四個方言，即西音（北京滿族當年的口音），東音（甯古塔方言），北音（阿爾楚喀方言），南音（盛京方言）。就其發音而言，盛京方言是滿語四大方言中最接近原來的建州女真口音。瀛生學自「同光六賢」樸厚及阿克敦布者即盛京音，他說與其他三種方言相比，雖「音有細別，但語無巨異」，¹³⁶現在唯有新疆的錫伯語與之最為相似。¹³⁷錫伯語即滿洲南音，這與西遷新疆的錫伯來自盛京一帶的事實相合。¹³⁸瀛生說他記得廣祿夫人蘇美琳（Mergen Guwargiya (Γôwaliya)）曾經說過：「Bi oci Manju uqsurai Sibe aiiman-i niyalma inu（余乃滿洲錫伯族之人也）」。¹³⁹如此一來，滿洲的語言版圖得以擴大，滿語一旦消失，尚可以錫伯語補救，回歸建洲正統。但不幸的是錫伯語也因族人逐漸漢化而有消亡的可能。¹⁴⁰

瀛生強調學習規範滿語最有效的方法之一是傳統的「畫紅」教學法。他說滿洲人因種種原因把語言丟了，現在所謂的滿語只是滿語詞的「音節

390；愛新覺羅瀛生，〈愛新覺羅瀛生〉，戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 246。

¹³⁶ 瀛生，《滿語雜識》，頁 407-445。

¹³⁷ 徐丹儂，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 10-11。錫伯族學者安俊到了黑龍江三家子、五家子考察，發現兩地所說的話互通，交流無礙；北京社會科學院滿學所所長趙志強，雖然也是錫伯人，但開口說話卻被東北的滿洲人誤認為是佛滿洲。見徐丹儂，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 2。廣定遠、張華克，〈三家子村滿語調查記〉，頁 55-60；廣定遠、張華克，〈三家子村滿語調查記〉（下篇），頁 91-94；廣樹誠，〈尋根之旅〉（一），頁 44；楊東曉，〈滿語拯救者〉，頁 114。

¹³⁸ 瀛生，《滿語雜識》，頁 318-340。

¹³⁹ 此處瀛生記憶有誤，原文是「Bi oci Manju niyalma-i dorgi Sibe inu」，漢譯即「我乃滿洲人之內錫伯也」。見 Mergen Guwargiya, "Enduringge Šuxowan[Šuxôwa]-i Ulabun," p.170.

¹⁴⁰ 楊東曉，〈滿語消失，也就是 100 年的事情〉，頁 119。根據新疆伊犁師範學院杜秀麗教授 2013 年 6 月 15 日於「國際滿—通古斯學學術研討會」上的發言，在伊犁能純熟讀、寫、聽、說錫伯語的人，即使用較寬鬆的標準，亦僅剩 30 人左右。為了「搶救」錫伯文，察布查爾錫伯自治縣政府除了在各級學校開設錫伯文班外，自 2006 年起也多次舉辦錫伯文培訓班。見戈思明，〈從察布查爾錫伯自治縣開辦錫伯文班看文化搶救工程的盲點〉（上），頁 77—79。台灣滿文研究開山廣祿的兒子廣定遠（Arbun Saiin Kunggur）自上世紀 80 年代末開始，幾乎每年都回伊犁探親。據他的觀察，雖然目前在伊犁一部份人還能說錫伯語，但人數已日漸減少，而且話中多已參雜漢語，連電台播音員的語調也有別於從前。錫伯語的前景，不容樂觀。

羅列」和「機械拼讀」，並不是語言。因此，他視「畫紅」為其滿洲研究的三大成就之一。¹⁴¹ 所謂「畫紅」也者，即在學習書面語時，在詞語旁以紅筆勾劃圈點，指出字音的輕重、脫落、粘合，以便看著書面語，出口便成標準口語。書面語與口語有別，唸口語時，滿文單字的第二音節的重音，常往前移至第一音節，¹⁴² 以致第二音節尾之母音弱化並順勢脫落，如 *beye*（身體）唸做 [bei]，*temgetu*（標記）唸做 [teŋət]，*niyalma*（人）唸做 [nəm]。句子如：*Gene! Sini ama-de ala. Sikse bi xoton-de genehe*（去！告訴你爸爸，昨天我到城裡去了）口語唸做 *Gen! Sin am-d al! Siks bi xot-d genhei*；*Tere mini deo waqa. Tere sikse Sinkiyang-de jihengge*（他不是我的弟弟，他是昨天從新疆來的）口語唸做 *Ter min du waq. Ter siks Sinkiyang-d jiheng*。瀛生謂「畫紅」其法極為簡單，學習三月已足夠，《清文啟蒙》中的異施清字其實即口語發音。¹⁴³

不過，自 20 世紀 30 年代以後，懂「畫紅」的老師相繼逝世。50 年代，中國社會科學院語言研究所所長羅常培有見及此，遂推薦瀛生到研究所專力研究滿語口語，可惜由於研究員吳曉鈴反對，¹⁴⁴ 安插未能成事。

¹⁴⁵ 曾教授瀛生遺傳學的著名學者吳仲賢，¹⁴⁶ 為免他脫離原來的農業專業，以當時電子顯微鏡剛出現，著他繼續研究染色體，以謀求突破云云。但瀛生卻志不在此。到了 60 年代，學習滿語已無人「畫紅」。雖然瀛生

¹⁴¹ 瀛生的其他二大成就是巴拉人的研究以及「金趙說」。所謂巴拉人，滿文稱做 *bala banin niyalma*，即旗外諸申，部分於吉林張廣才嶺 *Julgen Saiin Alin*（運好山）一帶狩獵。瀛生對巴拉人的研究，現在只有腹稿。相關的研究，可參考與瀛生私交甚篤的滿族學者穆曄駿的研究以及其門人的續作，包括穆曄駿，〈居住在張廣才嶺的滿族巴拉人〉，頁 64-68；穆曄駿，〈巴拉語〉，頁 2-31、128；趙阿平、朝克，《黑龍江現代滿語研究》，頁 112-162。有關「金趙說」，我將在下面討論。

¹⁴² 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 1、18。

¹⁴³ 有關「畫紅」，可參看徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 12-18。

¹⁴⁴ 吳曉鈴（1914-1995），著名戲曲及小說研究專家。隸鑲藍旗漢軍，原籍遼寧綏中縣人。1937 年，北京大學中國語言文學系畢業。1951 年為中國社會科學院語言研究所研究員兼學術秘書。1956 年轉入文學研究所，從事古代文學研究，一直到他逝世。參見孫文良主編，《滿族大辭典》，頁 319-20。

¹⁴⁵ 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 3。

¹⁴⁶ 吳仲賢（1911-2007），湖北省漢川縣人，中國動物數量遺傳學科的奠基人，曾任國立北京大學農學院教授兼畜牧系主任、中國農業大學動物科技學院教授，編著有《動物遺傳學》，《統計遺傳學》等書。

是仍知其所以然的極少數學者之一，但他擔心清代正規的口語教學將有失傳的一日。¹⁴⁷

四、滿洲著作與族群認同

瀛生對滿文，特別是滿語的執著，以及由之而衍生出對滿洲舊俗、文化的研究，¹⁴⁸與其滿洲認同密切相關。這可以從他為數不少的著作中得到證明。除了在《滿語研究》上發表了 15 篇有關滿語口語的重要論文外，¹⁴⁹瀛生一共出版了 37 本著作。這些著作，可分為兩類，一為涉及滿洲語文或者滿洲文化者，一為與此無關者，如農業畜牧、日語學習、翻譯著作。農業畜牧的著作多發表於早期。日語學習的著作多發表於文革結束後。值得注意的是有關滿洲的著作全部發表於 80 年代改革開放後至近期。這時正值中央對滿族採取較以前寬鬆的政策和滿族主體意識同步復興的時候。¹⁵⁰現按出版先後，將其著作列表如下：

序號	書名	名號	出版社	出版年
1	《有機合成》，(蘇)列烏托夫 (О.А.Реутов)撰	安吉、石英譯	北京：商務印書館	1952
2	《海洋》，(蘇)包戈羅夫 (В.Г.Богоров)撰	安吉譯	北京：商務印書館	1952
3	《河流的生命》，(蘇)包達闊 (Е.В.Болдаков)著	石英、安吉譯	北京：商務印書館	1952

¹⁴⁷ 另一對「畫紅」有研究的學者是穆嘯駿。他是在拉林學塾學的滿文，黑龍江省滿語研究所第一任所長，1989 年離世。見徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀!〉，頁 7、14。

¹⁴⁸ 瀛生的近作《老北京與滿族》，除一部分談到他最自豪的滿語外，另一部分則涉及滿洲習俗的描述。在談到滿洲習俗時，中間多加插滿文單詞，如頁 285。

¹⁴⁹ 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁 392 記作 17 篇，似受收入同書劉潞所寫〈平凡而又不平凡〉一文（頁 380）的誤記所致。劉潞原文登於《炎黃春秋》，頁 77，作 15 篇。複查《滿語研究》各期目錄，瀛生在其上發表的文章確為 15 篇，故應以未刊稿及《民族學名家十人談》所記為正確。參看愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 221-538。

¹⁵⁰ Lian Bai, "Identity Reproducers beyond the Grassroots: The Middle Class in the Manchu Revival since the 1980s," pp.183-201；文章後收入 Colin Mackerras, ed., *Ethnic Minorities in Modern China: Critical Concepts in Asian Studies*, vol. II, pp.227-49。此文基本上脫胎自同作者的碩士論文“Representation Sphere: Manchu Identity Reconstruction Movement in 1980s”中的第三章、第四章、結論。Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, pp.210-16.

序號	書名	名號	出版社	出版年
4	《養牛學》，(蘇)裏斯肯(E.Ф.Лискун)著	常瀛生譯	上海：中華書局	1953-54
5	《蘇聯大百科全書選譯：自然科學》，(蘇)凱德羅夫(B.М.Кедров)著	汪玢、瀛生譯	北京：人民出版社	1955
6	《動物生理學實習指導》，維克托洛夫(K. Р. Викторов)著	常瀛生譯	北京：高等教育出版社	1956
7	《家畜解剖學》，(蘇)克立莫夫(A. Ф. Климов)、(蘇)阿卡耶夫斯基(A.И.Акаевский)著	常瀛生譯	北京：高等教育出版社	1956
8	《莫斯科近郊的“戰士”集體農莊》，(蘇)斯科爾涅科夫(C.М.Скорняков)著	安吉譯	北京：農業出版社	1956
9	《趣味地球化學》，(蘇)費爾斯曼(A. Е. Ферсман)著	石英、安吉譯	北京：中國青年出版社	1956
10	《乳牛的飼養》，(蘇)德米特羅欽科(A.П.Дмитроченко)著	常瀛生、劉迺琴譯	北京：財政經濟出版社，1957	1957
11	《農畜病理生理實驗指導》，(蘇)卡迪科夫(Б.И.Кадыков)著	常瀛生等譯	南京：畜牧獸醫出版社	1958
12	《家畜病理生理實驗指導》，(蘇)卡迪科夫著	常瀛生等譯	南京：畜牧獸醫出版社	1958
13	《動物學》，(蘇)普拉維利錫科夫(Н. Н. Плавильщиков)著	常瀛生譯	北京：人民教育出版社	1958
14	《復蘇》，(蘇)施密特(П.Ю.Щмидт)著	常瀛生譯	北京：科學出版社	1958
15	《家畜病理生理學》，(蘇)卡迪科夫著	常瀛生譯	南京：畜牧獸醫圖書出版社	1958
16	《突厥語分類問題》，(蘇)巴斯卡科夫(H.А.Баскаков)著	安吉、李國香譯著	北京：民族出版社	1958
17	《飼料學》(節譯本)，森本宏著	常瀛生譯	北京：農業出版社	1981
18	《日語常用詞例解詞典》	常瀛生、吳緒彬編譯	北京：外語教學與研究出版社	1983
19	《日語讀音指南》	常瀛生著	北京：知識出版社	1984
20	《科學與思考》，田中實著	常瀛生譯	北京：知識出版社	1985
21	《滿語讀本》	愛新覺羅·瀛生著	長春：吉林教育出版社	1986
22	《日語公文、書信寫法指南》	常瀛生著	北京：知識出版社	1987

序號	書名	名號	出版社	出版年
23	《中國宮苑園林史考》，岡大路著	常瀛生譯	北京：農業出版社	1988
24	《清宮慶隆舞初探》（上、下）	愛新覺羅·瀛生著	天津：天津古籍出版社	1988
25	《速成自學滿語基礎講義》	愛新覺羅瀛生編著	北京：民族出版社	1988
26	《初級袖珍日漢簡明詞典》	常瀛生編	北京：知識出版社	1989
27	《日語辭彙的奧秘：日語單詞學習手冊》	瀛生著	北京：中國國際廣播出版社	1989
28	《日語簡捷記詞法：日語構詞的剖析》	瀛生、鄭伯承編	北京：中國對外經濟貿易教育出版社	1993
29	《北京土話中的滿語》	愛新覺羅·瀛生著 ¹⁵¹	北京：北京燕山出版社	1993
30	《邂逅有話題》，豪斯(Pachira House)著	瀛生譯	新店：圓神出版社	1994
31	《中國書法史》，真田但馬著	瀛生、吳緒彬譯	北京：人民美術出版社	1998
32	《京城舊俗》	愛新覺羅·瀛生、於潤琦著	北京：北京燕山出版社	1998
33	《滿語雜識》	愛新覺羅瀛生著	北京：學苑出版社	2004
34	《老北京與滿族》 ¹⁵²	愛新覺羅瀛生著	北京：學苑出版社	2005
35	《中國宮苑園林史考》（插圖本），岡大路著	瀛生譯	北京：學苑出版社	2008
36	《燕情良意》	瀛生著表單的頂端	北京：北京出版社	2009
37	《滿語口語音典》	愛新覺羅瀛生著 ¹⁵³	北京：華藝出版社	2014

¹⁵¹ 書的內頁作愛新覺羅·瀛生，但出版社在封面誤記作常瀛生，圖書館登錄多以前者為準。

¹⁵² 《老北京與滿族》一書，於 2010 年，又以另一形式出版。見北京政協文史和學習委員會編，《京俗溯源》。

¹⁵³ 《滿語口語音典》是瀛生的遺著，內容與《滿語雜識》一書基本相同。由於晚年病重，書稿似並未完成，原來由專人錄音整理的新增部分，並未納入新著。書上名字愛新覺羅瀛生應為付梓前出版社所加。

在這 37 本著作中，¹⁵⁴凡不涉及滿洲語文或者滿洲文化者，瀛生皆使用筆名安吉或者較難察覺與其滿洲背景有關的名字如常瀛生、瀛生，¹⁵⁵但凡與滿洲語文或者滿洲文化有關的（上表中的 21、24、25、29、32、33、34、37），則皆用滿姓、滿名「愛新覺羅·瀛生」或「愛新覺羅瀛生」。¹⁵⁶有趣的是瀛生的近著《燕情良意》，雖然全書收錄了他關於老北京文化中與東北（即艮）滿族有關的文章¹⁵⁷，但卻沒有如以前一樣，使用「愛新覺羅·瀛生」的滿文名字，而只用了「瀛生」兩字。這個例外所涉及的意涵，我將在下面再討論。

五、認同的動機

原生感情

瀛生之所以熱衷於滿語文研究，並以之為沈默的滿洲「身體」向外發聲，其目的並不是為自身謀求任何利益。事實上，堅持滿族的身份並沒有幫助他得到任何好處。在訪談時，瀛生便屢次說自己倒楣。青年時代，他飽受失業之苦。1946 年燕京大學農科撤銷，他失去助教教席，只能在醫院管理病歷，在補習學校教英語。¹⁵⁸文革時又被波及。80 年代以後，在中國大百科全書出版社的工作所得只足糊口，何況現已退休，所得除稿費及文史館的一些津貼外，所得不多。他在北京朝陽區安定門外外館東街的居室也頗為簡陋（圖 6）。

瀛生在訪談時雖然多次強調他對滿洲語文的研究主要是出於個人興趣，與族群認同沒有太大的關係，但他的「實踐」其實是他在王府內形成的「慣習」（habitus）使然，只是他不自覺而已。¹⁵⁹多年前(2006)，瀛生

¹⁵⁴ 瀛生原擬繼其先輩昭樞（禮親王代善六世孫）的《嘯亭雜錄》及《續錄》續作，述其一生見聞鮮為人知的清代掌故舊事，惜遽歸道山，壯志未酬。

¹⁵⁵ 我曾疑心瀛生的漢姓「常」與他父親的名字長福有關，但瀛生說這只是美麗的誤會。

¹⁵⁶ 若干有關滿族的文章先用瀛生之名發表，但收進專書時，仍以愛新覺羅瀛生全名出版。如瀛生，〈老北京婚禮中的滿族習俗〉，《世紀》3，頁 58-59 一文，經改寫後收入愛新覺羅·瀛生、於潤琦，《京城舊俗》一書中。

¹⁵⁷ 瀛生，《燕情良意》一書的內容包括北京風俗、滿漢習俗、滿語滿文、滿族人物。

¹⁵⁸ 徐丹偉，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 4。

¹⁵⁹ 參看 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, p.56。

憶及 80 年代搶救滿語的舊事時說：「改革開放以後，滿族文化迎來了春天。1985 年，遼寧省成立了三個滿族自治縣。接著，黑龍江省、吉林省和河北省也有了自己的滿族自治縣。各地的滿語研究所、滿學研究所也相繼成立，大家學習滿語的熱情日益高漲。對滿語的搶救有了新的希望，我自認為又能利用自己的專長，為社會多做一些工作。我的特殊經歷，使我對滿族和滿族的文化有著一份難以割捨的情感。」¹⁶⁰近年《羊城晚報》有關瀛生的報導也說：他所以要學習滿語是為了「秉承祖訓」，因為這是一個「滿族宗親必須履行的義務」。作為「關內最後一個通曉滿語的滿人」，「滿語對他而言，有著濃烈的家族和民族意義」。¹⁶¹由此可見，瀛生推動滿文的研究和教學與族群認同並非無關。

滿文的「隱喻」

瀛生所特別焦慮的是語言一旦丟失，很難挽回。與有形的民族文物不同，如衣飾器物，較易保存於博物館，無形的語言，如果沒有人繼續使用，稍縱即逝。沒有滿文，滿族猶如失聲的群體，只能透過漢文認識世界，其所承載的滿洲歷史、文化因而消亡，¹⁶²最終滿族的一切亦只能依賴「他者」的概念去理解。¹⁶³ 瀛生說國家立項修「大清史」，翻譯滿文

¹⁶⁰ 瀛生，《燕情良意》，頁 391。

¹⁶¹ 李楊，〈滿語，丟失的歷史密碼〉，《羊城晚報》，2012 年 1 月 7 日，B6。

¹⁶² 2008 年，東北師範大學成立「滿語言文化研究中心」，設副主任二人，其中一人為愛新覺羅·肇子瑜。其名字中的「肇」即「趙」，亦即「覺羅」。這樣的名字，美其名可以說是滿漢合璧，但其實是滿人漢化已深，對自己的語言、文化缺乏深入認識的結果。見滿語言文化研究通訊編輯部，《滿語言文化研究通訊》1，頁 3。同樣，臺灣滿族協會的金玲，為了突顯她的滿洲特質，有時把她的名字復原為愛新覺羅·玲，但單名並非滿洲命名的習慣，其受漢人文化的影響顯而易見。

¹⁶³ 一直到近代，滿洲人的思想行為深受內化了的儒家學說影響者比比皆是。金梁，瓜爾佳氏，自覺是忠君愛國抗金名將岳飛的化身。見 Pamela Crossley, *Orphan Warrior: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, pp.3,157-58。末代睿親王金寄水，對勸他去滿洲國承襲世爵的人說，「金某人縱然餓死長街，也不能向石敬塘輩稱臣」。滿洲國三週年時，金梁邀請溥心畬分畫四季堂屏作為獻禮，但卻被他所拒。溥心畬自書條幅曰，「富貴不能淫；貧賤不能移；威武不能屈」，並將之掛於書房之內，以明心志。見趙書，〈辛亥革命後的北京滿族〉，頁 7。溥傑的女兒慧生將關在撫順戰犯管理所的父親比作南唐的李後主。見船木繁著、戰憲斌譯，《末代皇弟溥傑》，頁 150。即便是溥傑自己，在面對關東軍的欺凌時，也是用「哀莫大於心死」、「寧為玉碎，毋為瓦全」的漢人思想去理解自己的處境。見全國政協文史和學習委員會編：《溥傑回憶錄》，頁 79。經學大師愛新覺羅·毓鋆，雖自覺是滿人，但對儒家學說卻拳拳服膺。見張輝誠，《毓老真精神》。

檔案刻不容緩，如果滿語消失，持平、客觀的清代史研究將難以為繼。

¹⁶⁴ 他希冀透過語言的習得，由語言而及於清代的歷史文化，¹⁶⁵以喚起滿族逝去二百六十多年的共同光榮，¹⁶⁶並由此而重建滿人的「集體記憶」。電影、電視、小說如「雍正王朝」、古建築如北京故宮、旅遊景點，特別是瀋陽、新賓等滿人祖居之地、博物館的清代文物展示、有關清代歷史文化的學術討論會、畫冊、書籍、老照片等等，在在提醒滿人，他們的祖先，的確曾經建立過一個偉大的王朝。這種由滿文延伸至清朝故國的浪漫「情思」（emotion-thought），¹⁶⁷乃「身體」由內而外的反應，說得更確切點，即所謂的「懷舊」感（nostalgia）。對瀛生而言，他年青時學習滿洲語言和禮俗的古老王府的拆遷，¹⁶⁸猶如滿族二百多年傳統的崩壞。然而，大清遜國，回天乏術，¹⁶⁹遺下的只有惘然的追憶與惆悵。因此，瀛生充滿感情的憧憬，與其說是「懷舊」，倒不如說是「傷逝」更為貼切，亦即他對故國榮光的遙望、滿洲舊事的追憶、先輩偉業的思慕、王府興衰的哀嘆、個人際遇的感懷。簡言之，滿語滿文其實是瀛生緬懷已消失了的「故土」的「隱諭」。¹⁷⁰

¹⁶⁴ 瀛生，《燕情良意》，頁 391；陳曉鴻、劉剛，〈拯救瀕滅滿語文化〉，《羊城晚報》，2005 年 5 月 31 日，A8。

¹⁶⁵ 除滿語外，瀛生也措意滿醫、滿俗、薩蠻教、氏族、「紅學」的研究。見瀛生，《燕情良意》，頁 399-400。

¹⁶⁶ Katarzyna Golik, “Facing the Decline of Minority Languages: The New Patterns of Education of Mongols and Manchus,” p. 102.

¹⁶⁷ 「情懷」是由文化所形塑，而思想又離不開「情懷」而獨立存在。很多時，身份的選擇，反映的正是在特定時空下所激發的充滿舊日「情懷」的自我敘事，「情懷」與認同的關係密切。參看 Michelle Z. Rosaldo, “Toward an Anthropology of Self and Feeling,” pp.137-57; C. A. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Hermann Schmitz, *Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*.

¹⁶⁸ 參看注 57。

¹⁶⁹ 1934 年，瀛生兄長文葵響應溥儀的號召，到滿洲國從軍，但後來對滿洲國失去希望，覺得再沒有發展的機會，1941 年左右，辭掉一切職務，閉門隱居，不再過問世事。見張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，頁 11-12。

¹⁷⁰ 19 世紀中葉，文康有感滿洲的盛衰，在《兒女英雄傳》一書中發出過同樣的慨歎。見李婷，《京旗人家:兒女英雄傳與民俗文化》，頁 246-48。

六、認同與「身體」實踐

滿族的「意見領袖」

在滿族之間，瀛生屬於菁英知識份子。他精通日、中、滿、英、俄文。¹⁷¹ 1945 年，他於北京大學農學院畢業，其後曾任燕京大學助教三年。¹⁷² 1950 年，他進入出版總署編譯局工作，在高等教育出版社擔任編輯，並在北京農業大學、鎮江農業機械學院任教。1978 年「文革」結束後，獲得「平反」，先後在商務印書館、中國大百科全書出版社工作，其間參與了修訂鄭易里編著的《英華大辭典》、《中國大百科全書·生物學卷》，並協助編譯《簡明不列顛百科全書》等重要工具書。¹⁷³ 八十年代，任政協北京市東城區第六屆委員。1985 年獲聘為北京滿文書院顧問及中國國際廣播出版社顧問。1986 年，被聘為北京市文史研究館館員。同年，又受聘於民族出版社為特約編審，對照滿、漢文本，校訂《八旗通志》全書。¹⁷⁴ 瀛生的學、經歷，他滿語研究的成就，加上他的皇族背景，給他作為滿族「意見領袖」（opinion leader）的身份提供了強而有力的背書。

滿學研究會與滿文書院

由於對滿族文化消逝的焦慮及強烈的使命感，瀛生在 1987 年，發起成立「北京滿學研究會」。協會由溥傑、¹⁷⁵ 胡絜青任名譽會長，瀛生任

¹⁷¹ 瀛生說英文是跟燕京大學洪業教授的太太江安真學的。江安真 Rhoda Kong 於廣東生出，在夏威夷長大，只能說幾句客家話，不懂國語，畢業於麻州維頓女子學院 Wheaton College，後在哥倫比亞大學研究院唸教育。見 Susan Chan Egan : *A Latterday Confucian : Reminiscences of William Hung, 1893-1980*, pp.64, 85；陳毓賢，《洪業傳》，頁 80、109。至於俄文，1949 年以前，瀛生已開始跟北京的俄羅斯人學習。1950 年，在出版總署編譯局工作時，經著名俄文學者劉澤榮及來自蘇聯的語文專家指導，俄語快速進步。瀛生還學過蒙文，老師是蒙古國著名語言學家羅布桑旺丹 (bLo-bzan dban-bstan/Sh-Luvsangwangdan) 院士。1958-1961 年羅布桑旺丹在北京大學東語系蒙古語教研室任教。見徐丹儕，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 4、17；愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 233-34。

¹⁷² 徐丹儕，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 8。

¹⁷³ 瀛生，《燕情良意》，頁 390。

¹⁷⁴ 見戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 248。

¹⁷⁵ 中國大陸，因使用簡體字，多將溥傑寫作溥杰，但如此一來則失去用字的偏旁來辨親疏的原意。見金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》（十一），頁 624-25；參看注 256。

會長，設科研、聯絡、資料、交流四部門，¹⁷⁶並且與北京大學和中國社會科學院合作。藉著滿學研究會的成立，瀛生可有效地推動其延續滿洲語言、文化的理想，以免滿族成為有名無實的民族。

在成立學會之前，為了推動正規滿語學習，瀛生除著書立說外，更身體力行，積極投入滿語教學。自 1984 年始，他在各地協助滿文班的成立，包括北京滿文書院滿文班、東城區政協滿文班、承德滿文班等。北京的滿文書院，初期獲得同是族人的北京市人大常委會主任趙鵬飛的支持。教師除了瀛生外，尚包括著名的滿文學者如王慶豐、安俊、安雙成。用過的參考教材有《清文啟蒙》、《六部成語》（Ninggun juryan-i toqtoxo gisun-i bithe）、《公文成語》（Siden-i bithe icihiyara-de baiitalara toqtoxo gisun）、《摺奏成語》（Wesimbure bithe icihiyara-de baiitalara toqtoxo gisun）、《初學必讀》（Tuqtan tacire urse urunaqô xôlaci acara bithe）、《清文總匯》（Manju gisun-i uheri isabuxa bithe）、《字法舉一歌》（Zi' fa gioi i-i bithe）等。書院雖然以教授滿文為主，但開設的課程並不限於滿文，還兼授滿族史、清史、滿族文學、民間文學、古文獻學，可見書院並不欲將滿語獨立於滿洲文化之外。¹⁷⁷教學以外，書院也是一個族人互動的平臺，「凡是為民族事業服務的事，書院都願意做並盡力做好」。

¹⁷⁸來學習的數百名學生中，大部分是滿族，¹⁷⁹其中包括人大代表、政協委員、大學教授、工程師、廠長、校長等。¹⁸⁰他們學習滿文是出自真正的民族感情，而非借之以謀求一枝之棲。¹⁸¹這和瀛生推廣滿文的初衷是一樣的。

¹⁷⁶ 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁 396-98。

¹⁷⁷ 文史課程由中國人民大學清史研究所馬汝珩、李華、王俊義，以及中國社會科學院民族研究所楊寶隆，滕紹箴授課。書院並不時邀請研究滿洲的學者如王鍾翰、穆曄駿、宋和平、趙書、閻崇年、金啟蓀、戴逸、周遠廉等講演。見北京滿文書院，〈成立《北京滿文書院》的宗旨和作法〉，頁 1—2；金寶森，〈為培養滿文人才、促進滿學研究而建立的北京滿文書院〉，頁 5；趙書，〈北京滿文書院〉，頁 455-56，趙文亦見《拙存集》，頁 11-14，但內容略有出入。

¹⁷⁸ 金寶森，〈為培養滿文人才、促進滿學研究而建立的北京滿文書院〉，頁 7。

¹⁷⁹ 戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，頁 248。

¹⁸⁰ 金寶森，〈為培養滿文人才、促進滿學研究而建立的北京滿文書院〉，頁 5。

¹⁸¹ Lian Bai, "Representation Sphere: Manchu Identity Reconstruction Movement in 1980s'，" p.66.

滿族被迫缺席

雖然不懂滿文亦可以自認為滿族，但這只是時勢使然，萬不得已的事。對瀛生而言，「理想」的滿洲人最好懂滿語。奈何民間並沒有使用滿語的外在環境。北京滿學研究會即因資源不足，運作了三年，於 1990 年解散。滿文書院也因缺乏中央的支持，¹⁸²加上沒有固定的辦學地點和編制，教師年事漸高，最終亦於 2003 年底停辦，書院培養出來的畢業生不到千人。¹⁸³即便是中央民族大學，滿語亦不如其他少數民族文字，列為常規課程。¹⁸⁴

在這種情況下，滿族難以有效地累積足夠的「文化資本」（cultural capital）以形成抗衡主流漢文化的所謂「反文化」來突顯其族群特性，¹⁸⁵連帶地，滿族在全國性事務的參與上，和在日常生活的實踐中，也被迫缺席。人民幣自 1948 年發行以來，票面上除漢文以外，少數民族語文一直只有蒙、藏、維、壯四種文字，代表滿族的滿文，從來沒有在流通全國的紙幣上出現過。即便 1988 年發行第四套鈔票的一角鈔票上選用了滿族頭像作為圖案，但頭像的輪廓，沒有突出的滿族特徵，搭配的服飾，不細看也看不出是滿族的馬褂（olbo）或坎肩（guwalasun），¹⁸⁶與旁邊並排，以穿戴鮮明民族服飾來突出民族特徵的高山族頭像相比，明顯有別（圖 7）。滿族頭像這時之所以被選為鈔票上 14 個代表民族之一，是中央為了

¹⁸² 雖然東北等地也成立了若干滿文教學點，但主辦者多是民間的自發組織，與政府無關，見 Katarzyna.Golik, “Facing the Decline of Minority Languages: The New Patterns of Education of Mongols and Manchus,” pp. 100-102。

¹⁸³ 王歧豐，〈滿文瀕危，千萬滿族人多不識滿文尋老師不容易〉，《北京晨報》，都市新聞，2010 年 11 月 29 日，A09。

¹⁸⁴ Katarzyna.Golik, “Facing the Decline of Minority Languages: The New Patterns of Education of Mongols and Manchus,” p. 101.

¹⁸⁵ 參看 Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition ; Milton Yinger, Countercultures: The Promise and the Peril of a World Turned Upside Down.

¹⁸⁶ 到目前為止，人民幣共發行五套。1948 年發行第一套，票面只有漢文。1955 年發行第二套，票面上除漢文外，另加印蒙維藏三種少數民族文字。之後，1962 年發行的第三套，1987 年發行的第四套，和 1999 年發行的第五套，票面上再加印壯文。參看 Edward Rhoads, Manchus & Han, p. 282。五套鈔票中，只有第四套的鈔票刻意從 56 個民族中選用了 14 個民族作為圖像，滿族是其中之一，以示民族大團結。

順應 80 年代後期滿族主體意識高漲而不得不作出聊備一格的回應。¹⁸⁷滿族在全國能見度的喪失，也可以在全國播放的「央視春節聯歡晚會」上得到證明。¹⁸⁸例如，2011 年「春節聯歡晚會」的五大民族歌舞「幸福大家庭」中的五族，不是大家熟悉的滿、漢、蒙、回、藏，而是蒙、回、藏、維、壯。滿族身影第一次出現在「春晚」是超過四份之一世紀以前的事。在 1987 年「春晚」的「民族團結大聯唱」節目中，滿族與藏、維、納西、朝鮮、蒙、回、彝等民族同臺演出。不過，這亦是滿族在「春晚」自 1983 年舉辦以來唯一的一次，¹⁸⁹而該次表演也正是在 80 年代後期，滿族積極爭取權益之時。

由此看來，滿族儘管是全國第三大的少數民族，¹⁹⁰但由於已丟失了包括語言在內的族群特徵，其存在並沒有得到中央賦予應有的重視。¹⁹¹滿族的名稱已變得空洞化。滿族實際上已變成了一個人們「視而不見」的族群。¹⁹²瀛生的滿洲「身體」，好比置身於一個「虛擬」的族群空間，缺少相對應的族群實在感，而他自己也變成了末代滿洲人的代名詞。

七、「身體」的「國家化」：去滿洲中心

在訪談時，瀛生因其滿洲背景，不自覺地將話題牽引至內陸歐亞的阿

¹⁸⁷ 80 年代後期，滿族積極爭取權益，自治縣於此時陸續成立。見金啟棕、張佳生，《滿族歷史與文化簡編》，頁 357-58。

¹⁸⁸ 在地方的「春晚」亦一樣。遼寧雖然是滿族的龍興之地，但在遼寧衛視 2012 年「春晚」的民族歌舞節目「祝福」中，表演的只有漢族、蒙古族、朝鮮族，沒有滿族，滿族「就像被人忘了一樣」。見〈2012 年遼寧電視臺春晚對滿族“不老夠意思的”〉，《吉祥滿族》，2012 年 1 月 22 日。

¹⁸⁹ 那英據說是葉赫那拉氏後人。自 1992 年以來，曾多次上過「春晚」，但她的獲邀表演主要因為她是受歡迎的流行歌曲歌手，與「展演」民族團結的大型歌舞節目沒有關係。

¹⁹⁰ 據 2000 年第五次全國人口普查，人口最多的少數民族是壯族，依次為滿族，1068.23 萬人，居第二位。但據 2012 年第六次全國人口普查，滿族只有 1038.79 萬人，少了 300 萬人，變成第三位。

¹⁹¹ 雖然中央積極鼓勵少數民族使用民族文字，甚至幫助沒有書寫系統的少數民族創造文字，但瀕臨消失的滿文卻並沒有獲得中央給予應有的關注。Lian Bai, “Identity Reproducers beyond the Grassroots,” p.190。

¹⁹² 在臺灣，滿族的能見度也不高。在談到中國的邊疆民族時，國立政治大學前維吾爾語文教授阿不都拉只說「維、蒙、藏……各族」，沒有提滿族。見劉學銚，《淡水河邊談國史—你是中國人嗎？》書前的「阿序」。

爾泰世界。他開玩笑說自己是最後的匈奴。可是，匈奴是遊牧的，與蒙古的關係較為密切，跟世代住於森林中的滿洲無太大關係。雖然話一說完，瀛生便馬上發現其口誤，並即時作了更正，但由此也可以看出，他對漢人世界感覺較為疏離。他說他對多爾袞（Doryon）恨之入骨，因為他堅持入關，結果滿族漢化，滿族傳統被毀，滿族因此變得名存實亡。

「趙宋之後」

不過，最令人驚訝的是，在強調自己是滿族的同時，瀛生又自認是宋室趙氏之後。¹⁹³這是我自上個世紀 80 年代中認識瀛生時，直到本世紀初整整四分之一個世紀都沒有聽他說過的事。瀛生認為他的這個「新」見解是上面提到他對滿洲研究的三大貢獻之一。他說，在愛新覺羅家族中，這原是個秘密。他小時候王府內的族中老人紮拉豐阿（Jalafungya）告訴他，¹⁹⁴滿人其實乃宋代為金人於「靖康之難」擄去的趙宋徽欽二宗及其皇族的後代，其根據是努兒哈赤與明人對話時，曾經自稱謂：「Bi Aiisin Gurun-i niyalma. xala Gioro/我是金國人，姓覺羅」。¹⁹⁵瀛生說，愛新（Aiisin）即金，覺羅（Gioro）中的「覺」~gio，按明代遼東音，應讀作[tsiau]，即「趙」，一如「嶽」字在東北之讀作[jau]，「學」字之讀作[ciau]，¹⁹⁶「愛新」和「覺羅」連起來就是歸附大金的趙氏的意思，所以他的漢文名字該寫作金趙瀛生才對。¹⁹⁷不過，瀛生認真看待這個「金趙」看法，應是頗為晚近的事。三十年代回到中國時，他大概只把王府的傳聞，當作掌故來看待。五十年代以後，在反封建思想的籠罩下，他應不會將漢人的帝王背景，積極移植到滿洲皇族的「身體」上來思考。到了八十

¹⁹³ 參看瀛生，《燕情良意》，頁 386。

¹⁹⁴ 紮拉豐阿曾於清宮任職，原是光緒皇帝的伴讀，因不欲回寧古塔，為隆裕太后安排在王府工作。

¹⁹⁵ 這裡紮拉豐阿所指的金國，應是建於 12 世紀的完顏金，而非努兒哈赤入關前所建的金國。

¹⁹⁶ 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 367。不過，1946 年 8 月 16 日，溥儀在東京大審判讀出自己的名字時，「覺」字依北京音讀作[tsyue]，見《偽滿洲國揭秘：家國夢斷十四年》(2)。就發音而言，應以瀛生的記音為是。有關此點，本人將另有專文討論之。

¹⁹⁷ 徐丹儕，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 7；瀛生，《燕情良意》，頁 394。

年代，在與我的通信中，他還沒有使用金趙瀛生之名。¹⁹⁸「金趙」的具體想法應該是到了 21 世紀初期才開始成形的，¹⁹⁹但這時頂多亦只是作為茶餘飯後的談資。瀛生在 2004 年出版的《滿語雜識》中，於解釋「愛新覺羅」一詞時，尚沒有將之連繫到「金趙」上面去。一直到 2005 年出版的《老北京與滿族》，作者的名字，用的仍然是「愛新覺羅瀛生」。²⁰⁰

這個「金趙說」其實在愛新覺羅氏族間並不陌生。乾隆皇帝第五子榮純親王永琪七世孫愛新覺羅·啟蓀在他的一篇文章中亦談到了相同的事情。他說在 30 年代，即瀛生剛回到中國的時候，這個滿人乃趙氏之後的說法早已為人所熟知。根據他的研究，覺羅的前身即十二世紀女真的交魯氏 (Giao-ru)，交魯乃女真的姓氏之一，與漢姓「趙」無關。²⁰¹從對音的角度看，啟蓀的理論是站得住腳的。在金代，「覺」字的讀音，在 17 世紀尚未顎化前，屬見母 [k]，與屬澄母 [d] 或定母 [d] 的「趙」字，讀音並不相同。²⁰²

追本溯源，所謂的「金趙說」，應該不會出現在入關以前，因為如果滿人真是趙宋後裔，即可據此裝扮成漢人，作為入據中原時的正當性依據，於其統治並非沒有益處，所以「金趙說」應該出現於入關之後。順康時，有關滿洲為宋裔的記載便已出現。張縉彥所著的《甯古塔山水記》一書中說：「甯古村落之大者，莫過牡丹、交羅。……交羅，滿音趙姓也，蓋因族氏以為屯、或言國姓上世有居此者，後遷去，不可考矣。」²⁰³到了清中葉，滿洲為宋人之後的說法更廣為流傳。乾嘉時，宗室宜興在《庸言知旨》 (An-i gisun-de amtan-be sara bithe) 一書中說：「國朝之姓曰愛新覺羅，或有稱為趙姓的 (Musei gurun-i xala Aiisin Gioyer sembi. Ememungge Joo xala seme tukiyehengge)」。²⁰⁴嘉道之際，昭槧的《嘯亭

¹⁹⁸ 1986 年 1 月 10 日，瀛生給我的私函。

¹⁹⁹ 徐丹儻，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，頁 7；瀛生，《燕情良意》，頁 394。

²⁰⁰ 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 977。

²⁰¹ 金啓蓀，〈愛新覺羅姓氏之謎〉，頁 205–11。

²⁰² 郭錫良，《漢字古音手冊》（增訂本），頁 72、260；244、266。

²⁰³ 見張縉彥，《甯古塔山水記》，頁 27。

²⁰⁴ 轉引自胡增益，《新滿漢大辭典》，頁 876。

雜錄》和姚元之的《竹葉亭雜記》，皆有相關的紀錄，²⁰⁵唯兩書於光緒時始有刻本行世。不過，清室對於這些賡續不斷的傳說，並不以為然，也不覺得有為之辯解的必要。畢竟，滿人是統治民族，說滿人即漢人，兩者的辨別性將因而消失，所以即便滿漢同源是事實，亦無需刻意宣揚，以維持滿人與被統治民族的區隔。何況，滿人以異族入關這個概念已深入人心，辯之徒增紛擾。雍正主張調和滿漢，他的《大義覺迷錄》也沒有特別提及滿洲是趙宋之後的這個說法。至少，到目前為止，在清宮內尚沒有發現滿洲祭拜其「祖先」宋帝之處，或其相關的文物擺設。因此，以覺羅即趙來推斷滿洲和趙宋有關，似乎是部分滿洲人在近代排滿的洶湧浪潮中，將此流傳已久的傳說，轉化為歷史事實的一廂情願的「重新發明」。²⁰⁶

「滿漢一家」的「金趙說」之所以在愛新覺羅氏族間流傳，並不是空穴來風，而是產生自入關後宮中長期滿漢混同的歷史形塑。自順治起一直到溥儀，漢人為后妃者不乏其人。²⁰⁷康熙、嘉慶之母皆為漢人。²⁰⁸乾隆之母，雖名為鈕祜祿氏（Niohuru xala），但其實亦為漢人，而有關其出身於漢人的傳說，一直到近代，仍不絕於耳。²⁰⁹滿洲宗室女嫁漢人的例

²⁰⁵ 見金啓棕，〈愛新覺羅姓氏之謎〉，頁 206。昭樞亦代善之後，與瀛生同宗，同隸正紅旗。

²⁰⁶ 辛亥遜國後，除了愛新覺羅的「金趙說」外，基層滿族也有類似的滿人漢源說，如黑龍江富裕縣三家子滿族村的孟氏 Meljere 的攀附為孟子之後，見定宜莊、邵丹，〈歷史”事實”與多重性敘事——齊齊哈爾市富裕縣三家子村調查報告〉，頁 27—31。

²⁰⁷ 姜守鵬、劉奉文，《愛新覺羅家族全書》(2)，頁 8-9；劉潞，《清代皇權與中外文化》，頁 241-53；楊珍，《康熙皇帝一家》，頁 83-87、393-97；孫繼新，《康熙后妃子女傳稿》，頁 424-26；於善浦，《乾隆黃帝的香妃》，頁 15-30。

²⁰⁸ 鄭天挺，《清史探微》，頁 20-21。

²⁰⁹ 乾隆生母鈕祜祿氏原為漢人，應無疑問。雍正元年（1723 年）二月十四日的上諭即以熹妃原為格格錢氏，見中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文諭旨彙編》，第 1 冊，頁 36—88。至後出的《世宗憲皇帝實錄》，卷 4，頁 14a/101，始改熹妃為鈕祜祿氏。蕭奭所編的《永憲錄》，卷 2 下，頁 176 亦據檔案所記，以熹妃為格格錢氏，可為佐證。錢氏因乾隆踐祚而封皇太后，故不得不改藉滿洲，攀附八大家鈕祜祿氏，以掩蓋其原來出身。雍正的后妃多為漢人，故錢氏原為漢人，實不足為奇。相傳乾隆皇帝是清代浙江海寧陳閣老的兒子。陳閣老即雍、乾時代的名宦大吏陳世倌（1680-1758）。不過，乾隆若為陳閣老之子，則意味著漢人篡了滿洲人的皇位。因此，在清代，尤其是當事者的陳家，因事關敏感，不特不視之為傳言，反而更加戒慎恐懼，寧願相信其確有其事。季羨林的叔母陳紹澤是陳家的後人。根據她的憶述，家族為了避禍而散居各地。她的父親先把她帶到天津，再將之寄養在濟南親戚家。季羨林生於 1911 年，以之往上推，他叔母的父親應為道咸時人，距乾隆之世

子也不少，康熙許配第九女溫憲公主與佟國維之孫舜安顏（Sungayan），以及許配第十四女和碩公主與散秩大臣一等男孫承運，即為其例。²¹⁰滿中有漢，漢中有滿，滿漢這兩個混雜不純的意符，其內涵在清代早已是一而二，二而一的混合體。²¹¹不過，滿洲被完全「塗抹」以前，儘管「身體」已經大部漢化，其名號仍稱滿洲。²¹²有關這有

約百年之後。見季承，《我和父親季羨林》，頁 24-26。值得注意的是格格錢氏也是浙江人（嘉興府）。她是五代吳越國錢鏐的後代。康雍乾時，錢家子孫姻親多為朝廷重臣。其顯赫的家世與同為世家大族的海寧陳家不相上下。其兄錢陳群(1686-1774)，康熙六十年(1721)進士，乾隆時任內閣學士、禮部轉刑部尚書加太子太傅。此與陳世倌的經歷相仿。陳世倌康熙 42 年進士，乾隆時亦任內閣學士、兵部轉工部尚書加太子太傅。此外，乾隆南巡修海塘、賜匾，以及錢陳群迎駕諸事，與陳家的傳說亦相近。或因錢陳二字音近，民間將二者張冠李戴，致誤傳乾隆是浙江陳閣老的兒子。有關海寧陳家與嘉興錢家的研究，可參看賴惠敏，《清代的皇權與世家》，頁 37-111；錢治冰（錢斌），〈關於乾隆生母最新考證的最終結果〉，2005 年 6 月 26 日；國立故宮博物院，《明清檔案人名權威檔》。有關鈕祜祿氏的研究，可參考賴惠敏，《清代的皇權與世家》，頁 177-208。

²¹⁰ Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, pp.72, 324.與漢人后妃不一樣，滿洲宗室女與漢人聯姻自入關前即已開始，如李如柏、李永芳、佟養性。參看鄭天挺，《清史探微》，頁 28-29；定宜莊，《滿族婦女生活與婚姻制度研究》，頁 326；杜家驥，《清皇族與國政關係研究》，頁 453、457-58。

²¹¹ 清代滿漢的混雜性 hybridity 亦可從御製詩歌和子弟書中窺見。乾隆御製《盛京土風雜詠十二首》的題目皆用漢字滿文入詩。見張佳生，《獨入佳境：滿族宗室文學》，頁 67-71。子弟書的唱本，滿漢合璧或滿漢兼，其全漢文本，很多時亦夾雜著漢語音寫的滿文。把漢文當滿文使用的情形，在清代後期愈見普遍。見趙志忠，《清代滿語文學史略》，頁 153-56、190-222。

²¹² 滿漢二詞的指涉是不穩定及混雜的，不宜過於拘泥其字面上的刻板含義。入關前，滿人的「身體」，滿的成分較多，入關後，漢的影響愈往後則愈大，最後漢文化變成了滿人自己「想當然」的既有文化（(putative givens) 而不自知（從滿人的「主位」觀點 (emic) 看）。因此，即便至清末，滿人幾乎全面漢化，仍自覺是滿洲而無突兀不安的感覺。見 Stevan Harrell, "Introduction," in Melissa J. Brown, ed., *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, p.2; G. Carter Bentley, "Response to Yelvington," p.169。由於滿洲本來就是統治民族，因此其「挪用」漢文化與「建構」及「攀附」無關。這裡引用德希達 Jacques Derrida 的「延異」*différance* 理論，旨在說明滿漢二詞，由於延宕增衍，流轉互訓，恆常處於「塗抹」*sous rature* 的不穩定狀態下而二元對立消融，自我解構。參看 Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in Williams, Patrick & Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*, pp. 394-97。為免論述前後矛盾，學者常常將認同的內涵臨時「定格」在特定的時空內 temporary closure of meaning，作「定著」fixing 處理，參見 Stuart Hall, "Minimal selves," in *Studying Culture: An Introductory Reader*, A. Gray and J. McGuigan, eds., pp.136-37。在清代，滿漢二詞所代表的，與其說是文化上的差異，毋寧說是政治地位上的區分。

名無實的現象，我在另一篇文章中，仿照法農（Frantz Fanon）的名著《黑皮膚，白面具》（Peau Noire, Masques Blancs），稱之為「滿洲面具，漢人身體」。²¹³值得注意的是，上面提到與清代皇室結成姻親的這些「漢人」，多屬於八旗漢軍（ujen cooxa）。²¹⁴在清代，他們被視為「漢人而非漢人者」。²¹⁵瀛生的庶母王氏，如上所說，便是杭州駐防八旗之後，可見漢軍在滿漢混一的過程中，扮演著樞紐性的仲介角色。

然而，宮中的滿漢混同只是滿族長期漢化過程中的冰山一角。在入關前，滿洲漢化便已開始。²¹⁶入關後，滿洲人的「身體」更是滿、漢兩種力量爭辯、角力、競爭、協商的活躍場域。清末民初之際，族際的跨界焦慮已不復存在，俄國學者史祿國（С.М. Широкогоров）到瓊瑲調查時，他發現當地的滿洲人竟把「身體」的外在表徵辯子當作是漢人的傳統，同時又把形塑「身體」的儒家思想看作是純滿洲的舊俗。²¹⁷馴至滿洲國時，慶祝「孔聖誕」和將孔子像印在鈔票上（圖 8）已變得理所當然。鈔票上沒有滿文，因為當時使用的所謂「滿洲語」早已變成了漢語。²¹⁸

²¹³ 見甘德星，〈乾隆五十三年御製臺灣滿漢文碑的「碑石性」研究〉，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，[排印中]。

²¹⁴ 定宜莊，《滿族婦女生活與婚姻制度研究》，頁 350-54；姜守鵬、劉奉文，《愛新覺羅家族全書》(2)，頁 8-12；張玉興，《明清史探索》，頁 686。

²¹⁵ 金昌業，《老稼齋燕行日記》，頁 32。

²¹⁶ 《無圈點檔子》所記老滿文之十位數，除 tofoxon (15) 一字外，餘皆借用自漢語。數目字是族群日常生活的基本用語，可見滿洲入關前漢化滲透力之深。見甘德星，〈論滿文數目字 15〉，《中正大學滿洲研究》，2016 年 5 月 29 日。

²¹⁷ 見 S. M. Shirokogoroff, *Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization*, p.148。

²¹⁸ 滿洲國成立後，其頒行的所謂「國語」課本，用的全是漢文。參見啊麼徒，《滿洲國語文法:現代支那語——北京官話》(1936)，收入《中國語文資料彙刊》，頁 157-265；吉野美彌雄，《滿洲語基礎》(1935)，收入《中國文學語學資料集成》，頁 191-273；宮越健太郎、清水元助、杉武夫，《短期支那語講座》——附·滿蒙語會話，三卷三冊(1934)，收入《中國語教本類集成》，頁 51、146-53；陳清金、宗內鴻，《支那語滿洲語講座》(1940)，收入《中國語教本類集成》，頁 155-316；秩父固太郎，《ラヂオテキスト初等滿洲語講座》(1938)，收入《中國語教本類集成》，頁 273-80；伴直之助編，《清語卜清文》，第一號(1904)，收入《中國語教本類集成》，頁 281-90；藤井嘉作，《受驗參考滿洲語問題の捉へ方》(1935)，收入《中國語教本類集成》，頁 263-305；藤木敦實，《直ぐ役に立つ滿洲語の話し方》(1936)，收入《中國語教本類集成》，頁 61-153；滿洲國文教部禮教司，《滿洲國禮俗調查彙編》(1936)，收入波多野太郎編、解題，《中國語學資料叢刊白話研究篇》，頁 523-35；川瀨侍郎，《必攜滿洲土語解說》

(圖 9) 人民共和國建立後，在滿洲「慣習」的持續鬆弛下，瀛生亦不排斥用漢文、說漢語，其日常所用的印章，所寫的書、信皆全用漢文。不過，在滿族漢化的同時，他也不忘提醒我們漢中有滿，漢族無論在語言、文化、習俗等方面亦深受滿洲的影響。這在北京地區尤其明顯。在《老北京與滿族》一書的代序中，他說：「老北京的語言中，一開口就帶出滿語詞。老北京的邂逅語中，有三份之二以上是從滿族生產，生活內容來源的。老北京的習俗中，來自滿族者數之不盡。老北京的衣、食、住、行、體育、娛樂、戲劇、曲藝、婚、喪、喜、壽、誕、年、節、花、鳥、蟲、魚等等，以及諸般器物、各項物品及其他等等，一切多與滿族有關。有的是滿人從白山黑水故土帶來的，有的一直保存滿式原貌，有的則是入關後與漢式相結合而成的滿漢混合式。」²¹⁹

瀛生在此時將「金趙說」從塵封的記憶中發掘出土，自與他所面對「後清」的政治、社會、經濟、文化情境，息息相關。隨著清朝覆滅，旗人集團崩解，八旗貴族的政治「身體」亦從天潢貴胄的顯赫和深院高牆的蔭蔽中退出；而寄附於其「身體」上，成為其外在族群表徵的「慣習」，因八旗王公及旗人經濟拮据，²²⁰無法再充撐其特有的「品味」taste 和「傾向」(disposition)（禮儀排場、旗人習氣），在產生象徵性權力的「象徵性資本」(symbolic capital)破產下，變得無所依存，²²¹以致自清

(1937)，收入波多野太郎編、解題，《中國語學資料叢刊白話研究篇》，頁 537—69；滿洲語善及會編，《初等滿洲語的第一步》。張耀先曾任滿洲國文教部教學司編審部的編審官，在〈偽滿中小學教科書的編發〉一文中，他指出滿語即華語；參看劉第謙，〈我所瞭解的偽滿建國大學〉、王稔五，〈回憶我到大同學院受訓的經過〉，收入孫邦主編：《偽滿文化》，頁 423、642、656。

²¹⁹ 參看愛新覺羅瀛生，《老北京與滿族》書前的〈數語代序〉；愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，頁 585-849。

²²⁰ 王公一旦祖業無存，有一技之長者如順承郡王文仰辰，可以賣畫為生。無一技之長的，如另一「鐵帽子王」克勤郡王晏森，最後淪落到街上拉洋車，晏森亦因之而被戲稱為「車王」。見趙書，〈辛亥革命後的北京滿族〉，北京市政協文史資料委員會編，《辛亥革命後的北京滿族》，頁 7；馮其利，《尋訪京城清王府》，頁 53。參看 Sir Reginald Fleming Johnston, *Twilight in the Forbidden City*, pp. 211-16；莊士敦，《紫禁城的黃昏》，頁 191-95；劉小萌，《清代北京旗人社會》，頁 847-53。

²²¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, pp.171-83。瀛生逼於無奈離開象徵滿人權力的王府，以及其後王府的拆遷，正是這個「後清」情況的縮影。王府賣掉後，原來圍繞著王府始能實踐的極具象徵意義的生活和行事戛然而止。有關滿洲王公的生活，見中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《晚清宮

代以來一直得依靠特權界定、維繫，處於「虛擬」狀態下的滿洲身份，也倏爾變得模糊難辨。²²²

「漢/滿人」

不過，在滿漢畛域因階級消融而逐漸化除的同時，滿族提籠駕鳥、好吃懶做、亡國奴的刻板印象，在「他者」眾目睽睽的「凝視」下，仍然揮之不去。在漢人的潛意識中，「滿洲人」喚起的形象多是負面的。康雍乾雖為滿洲盛世，卻讓漢人聯想起之前的「楊州十日」、「嘉定三屠」，三朝早期的光芒也蓋不過人們對鴉片戰爭後「滿清」腐敗無能的記憶。晚清的成都人覺得滿洲人「窮」、「懶散」、「骯髒」、「粗魯」。²²³民國以來，滿人備受歧視。²²⁴五十年代，滿族被認為是中國在近代落後的根源，滿族自己亦以身為滿族為恥。²²⁵六十年代末，滿族由於以前曾成立過滿洲國，對國家的忠誠備受懷疑，一些滿人甚至被拒諸參軍大門之外。²²⁶一直到八十年代中期，滿族仍是中國十一個人數較多的少數民族中，唯一不獲准成立民族自治縣的族群。²²⁷據說，有些政府幹部為免節外生枝，或個人升遷受影響而隱諱他們的滿族背景。²²⁸一直到 1989 年，滿人才獲准舉行紀念滿族誕生的「頒金節」，而北京的滿族，因為處於首都敏感之區，更曾被阻撓舉辦這個對滿人別具意義的節日。²²⁹九十年代以後，雖然情況似有所改善，如滿族自治縣和自治鄉已有所增加，但滿族

廷生活見聞》，頁 255-57 的生動描寫。

²²² 入關後，由於滿人持續漢化，滿洲的「身體」已被逐漸掏空，其滿洲特性只能靠特權所支撐的獨特生活型態來彰顯。滿洲遜國後，特權失去，此僅餘的外在滿洲特性同時消失。滿洲，作為一個近代族群，最後只剩下空洞的旗籍來維繫。這時的八旗已成了記憶的符號，與清代的八旗仍然是一個制度有別。參見 Mark Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, pp.350-354.

²²³ 王笛，《街頭文化，成都公共空間、下層民眾與地方政治，1870-1930》，頁 251。

²²⁴ 劉小萌，《清代北京旗人社會》，頁 848。

²²⁵ 金啓孮，《金啟孮談北京的滿族》，頁 162；《滿族社會歷史調查》，頁 121-22。

²²⁶ Lian Bai, "Representation Sphere," p.96。

²²⁷ Edward Rhoads, *Manchus & Han*, pp.280-81。

²²⁸ Lian Bai, "Identity Reproducers beyond the Grassroots," p. 196 , Lian Bai, "Representation Sphere," pp.30-31, 82-84。Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, pp.208-09 也有同樣的記載。

²²⁹ Lian Bai, "Representation Sphere, p.81.

仍不獲准成立如蒙、藏、維三族的「自治區」。²³⁰社會對滿族的負面看法也沒有完全消散。我以前的一個滿族研究生包麗豔，在 2000 年論文口試時，說到滿人受到不公平的對待之際，竟一時感觸而淚灑當場。2008 年，清史學者閻崇年，因言論被認為過於偏袒滿洲，在無錫新華書店簽書時，竟遭一位在網上自稱為「大漢之風」的人（黃海清）掌摑。²³¹

在以漢人為主的社會中，滿洲的「身體」仍然帶有原罪。²³²瀛生刻意將「金趙說」由幕後搬到臺前，即欲藉著滿人的普遍漢化，因勢利導，順水推舟，利用滿族兼具主體民族漢族的身份，覆蓋滿人較為負面的形象，以提升滿族至漢族同樣的地位。何況，這個滿族不單是漢族的一個分支，而且還是漢族中較為高貴的宋代皇室。換句話說，滿族原來是高等的滿化漢人或漢裔滿洲人（hyphenated Manchus），簡言之，即「漢/滿人」。

顧名思義，「漢/滿人」的「身體」，滿漢相容，其中的滿洲特質，在漢化成分的擠壓、戕賊、侵奪下，光芒雖難以盡顯，但卻沒有消亡，相反卻因而得到了依傍；而且，這個看似相形失色的滿洲特質，只要適當的時空一旦出現，又可在滿漢的「身份拔河」中，隨時反客為主，回復至顯眼的位置。是以，表面上，「金趙說」看似相互矛盾，但實質上，乃一以退為進的「矛盾修詞」（oxymoron），相異而不對立，其模棱兩可的曖昧性質，正好給族群特質的選擇預留了方便的操弄空間。這樣一來，滿族經由策略上的退卻，透過「金趙說」，強調其漢族成分，去除滿洲中心，原來相對於漢族的 55 個少數民族之一的弱勢地位亦因而得以消解。因此，「金趙說」可說是滿族在漢化大趨勢下對政治現實作出妥協的反映：瀛生主觀的自我去滿洲中心其實是整個「他者」去滿洲中心結構下的產物。

瀛生晚年所刻的一方閒章上的十二字印文「涿郡趙氏、歸化大金(金

²³⁰ Edward Rhoads, *Manchus & Han*, p.281, Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, pp.207-16。

²³¹ 大漢之風，〈我為什麼掌摑閻崇年〉，2008 年 10 月 22 日。

²³² 臺灣的滿族同樣受國民政府的打壓。臺灣滿族協會的成立一波三折，滿族子弟就學就業亦無優待。見瀛雲萍，《滿族史》，頁 92—93。

邦)²³³、瀛生文篷」（圖 10）是他「漢/滿人」身份認同的總結性說明。「涿郡趙氏」表示他所屬的愛新覺羅氏族原是漢人，為趙宋之後。「歸化大金」是說在 12 世紀時，他的祖先（即宋室趙氏的後人）女真化後，身不由己的變成了女真人。到了 17 世紀，這些原為趙宋之後的女真人，入關後又變成了漢化的滿洲人。「瀛生文篷」是說他自己是在日本出生的已漢化滿洲人之後。為了突出其滿漢背景，瀛生刻意將印文中的「金」、「趙」部分並排，並將「瀛生文篷」四字置於其下，以明其心跡。

瀛生這種複雜多變的身份認同，如果用「多重認同」的概念來解釋，自無不可。不過，「多重認同」的個別身份雖然同時並存，但很多時卻相互隔斷，不會同時顯現，有時更是相互排斥（異質互排）。²³⁴瀛生同時公開認同於兩個共存的不同族群，表面上看，兩者似乎是對立矛盾，但實際上，卻是相容不悖，關係密切（異質共存）。由於瀛生的滿漢認同，相互包孕，有時是滿在內，漢在外（這時漢的部分較為突出，但滿的部分並沒有完全消失，即「滿漢人」）；更多時是漢在內，滿在外（這時滿的部分較為顯眼，但漢的部分卻沒有被完全遮蔽，即「漢滿人」），兩者的主客、輕重、先後，因時空轉換而適時變易，所以我把這種同時並存，但族群相異，卻又互為表裡的合成認同稱為「包孕認同」，其所屬的「漢滿」、「滿漢」兩種變異形式，可視之為「認同變體」，兩者作「互補分布」，有此即無彼。²³⁵

²³³ 瀛生大概在 2007 年後，將「大金」改為「金邦」，因為他覺得這個「大」字太囂張霸氣。友人贈他「涿郡趙氏、歸化金邦，瀛生文篷」一印，但他不太喜歡用，印交他人保管。

²³⁴ 有關「多重認同」的不同面向，可以 1997 年香港「回歸」前的認同說明。大部分戰後在香港出生的華人，一般可以有三種身份，即香港人、中國人、英國人。在「回歸」前的「語境」下，中國與英國的「多重認同」是相互排斥的，到英國時，如符合資格的話，用的是代表已歸化「母國」的英國護照，以方便入境，強調中國身份只會造成不必要的困擾；同樣，到中國時，特別是「文革」期間，則只會用代表中國人身份的「出入境通行證」，敏感的英國身份不會提及（異質互排）。不過，相對於這種中、英相互隔斷的多重認同，香港與中國（祖國）的認同（香港的中國人，中國的香港人），以及對部分依戀英國並自覺是英國人的人而言，香港與英國（母國）的認同（英籍港人，港籍英人）卻都是相容的（同質共存），而大部分香港人又以這個複合身份中的香港認同為優先。

²³⁵ 語言學中有「語素變體」*allomorph*、「音位變體」*allophone*、「字位變體」*allograph* 的概念，我這裡用的「認同變體」（*alloid*）一詞即據此而來。「互補分布」即語言學中的 *complementary distribution*。

作為「漢/滿人」，瀛生儘管自認是趙宋之後，但卻沒有因為他的「漢人」王室背景而積極向漢族全面傾斜，他對自己的滿人認同，仍有所堅持，他的「漢/滿人」「身體」即經常處於「漢滿人」的狀態（mode）之下。

中國人

在訪談中，瀛生說他以為中國人為榮。這應是他自 30 年代「到」中國後，經歷民國及人民共和國長期形塑的結果。這兩個新興的民族國家認為關外滿人祖居之地的「東三省」是中國的固有領土，而滿族則是自古以來在白山黑水間繁衍的中國民族。²³⁶瀛生這個在大腦中逐漸浮現的中國人自覺，與他在王府內形成的滿洲身份並不矛盾。畢竟，按照他的理解，滿人乃源自作為中國主體民族的漢人。瀛生說他對推翻清朝故國的孫中山並無恨意。²³⁷辛亥遜國，只是一如以往中國的改朝換代。在他看來，不管是民國也好，後來的共和國也好，都是大清的延伸。大清國、中華民國、中華人民共和國，實際上是同國而異名，中國現代的疆域終究也是繼承自清朝的。大清與中國在概念上基本重疊。他特別指出「中國」這個詞在光緒時已出現在致法國國書中。²³⁸那時大清尚在，滿族仍然是中心。又說 1912 年 2 月 12 日，隆裕太后在清宣統皇帝溥儀退位詔書中宣稱：「仍合滿蒙漢回藏五族²³⁹完全領土為一大中華民國」。²⁴⁰這時滿族被去中心化。至人民共和國時，滿族雖然如瀛生所說是「中華民族內五十

²³⁶ 參看 Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, Chapter 3, pp.117-122.

²³⁷ 代善另一後人愛新覺羅·毓鋆對孫中山的推翻清朝也毫無怨言。見許仁圖，《長白又一村》，頁 289。

²³⁸ 「中國」這個詞在光緒前已出現，如康熙六十一年的遺詔中已有「中國」 Dulimbai Gurun 兩字。在清代，「中國」指的即大清。這個地理名詞的政治意涵一直延續到清朝遜國。1946 年 8 月 16 日，東京大審判時，溥儀說：「1909 年的時候，做中國皇帝的這個地位……1911 年在中國發生這個內部的一種革命」。見《偽滿洲國揭秘：家國夢斷十四年》(2)。即便在滿洲國時，滿洲人仍認為自己是中國人。溥傑在「九一八」後拒絕歡送開赴東北的日軍時說：「我是中國人，怎能到車站去歡送打中國的日本兵呢？」見全國政協文史和學習委員會編，《溥傑回憶錄》，頁 41。

²³⁹ 滿漢蒙回藏五族合稱可追溯至乾隆時。十八世紀末乾隆征服準噶爾，回部併入大清版圖。嗣後，回部與滿漢蒙藏四族並稱。乾隆時所編的《御製五體清文鑑》，將回部的察合臺語加在滿漢蒙藏《御製四體清文鑑》上，即是此事實的反映。

²⁴⁰ 《宣統政紀》，卷 70，頁 1293。

六個民族的一枝奇葩」，²⁴¹但相對地卻變成了以漢族為主體的邊緣。滿洲的逐步去中心化，有助滿洲從清代「家天下」的統治者心態，和清末民初的「旗族」體認，²⁴²逐漸過渡至現代的「國族」（中華民族）認同。中國不再屬於一族一姓。滿族已被迫離開中心。滿洲不再是征服民族，愛新覺羅氏族不再是統治者。大清遜國已有百年，滿洲「國中之國」的族群統治已一去不復返。

瀛生的「身體」實踐說明他對這個新的政治現實的認知：他的「身體」不屬於已滅亡的大清，而是屬於全國各族人民組成的新興共和國。2000年11月，他與北京大學達成協議，要在過世之後，把他的滿洲「身體」捐獻給這所全國各地最優秀學生入讀的頂尖大學，作為人體解剖學和顯微解剖學的學習材料，並打算將其遺骨製成標本，供師生學習之用。²⁴³瀛生之選擇在百年後將遺體捐獻給國家，相對於其同宗死後歸葬東北祖居之地，²⁴⁴可以說是在現代國族論述下「身體」徹底國家化的結果。因此，在談到族人傅履仁時，瀛生說他是美國有史以來第一位「華裔」將軍，也就不難理解了。²⁴⁵與溥儀被國家「召喚」（interpellate），「身體14」被強制由皇帝改造成人民共和國的國民這一事實相比，瀛生「身體」的國家化是「到」中國後逐漸演化生成的。

要之，瀛生不單是中國人，他同時也是中國的滿洲人，²⁴⁶一如清代

²⁴¹ 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁396。

²⁴² 劉小萌，〈清代北京旗人社會〉，頁840-44。

²⁴³ 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁400。

²⁴⁴ 瀛生的實踐，與同隸正紅旗的愛新覺羅·毓鋆的想法，成一強烈對比。毓鋆雖身在臺灣，但堅持自己是滿洲人，不是「中國人」，在過世前，已計畫好歸葬東北。參看注254。

²⁴⁵ 見邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《燕情良意》，頁396。德齡郡主也認為滿洲是中華民族的一部份。1946年，美國發起援華運動，德齡郡主參加了「中國之夜」及「一碗飯運動」。見德齡郡主，〈御香縹緲錄〉，頁5、184。

²⁴⁶ 2011年（辛亥年六月初六），瀛生《題滿語口語音典》一詩云：「祖國文化萬葩紛，民族兄弟競耕耘。將得祖授滿口語，繽紛叢隅獻微馨。」自認作「胡」的啟功也說，「如果用生物學的綱和目來說明的話，那麼我——啟功，就是中華民族那個‘綱’，滿族那個‘目’……在我的同鄉、同族人中間，我不可謂不“漢化”，我現在連滿族語也不會說了，但我的民族特性、民族感情卻很濃烈。」劉增林，〈“我是中華民族那個綱，滿族那個目”——訪啟功先生〉，《中國民族報》，2001年10月9日，第06版。

的滿洲人是中國人一樣，²⁴⁷只不過現代的滿族，已不是多民族共和國的中心。

八、結語

身份認同，很多時被認為是在「結構」下「論述實踐」（discursive practice）的結果。不過，這個看法不一定完全適用於瀛生。在他的整個「認同計畫」中，特別是其滿洲認同，是一種存在主義式的感情抉擇，具有一定的「能動性」。²⁴⁸

瀛生「到」中國前，滿洲認同只是其「象徵性族屬」。雖然這個滿洲身份看似被擱置一旁，但其滿洲認同毫無疑問仍沈潛在其深層意識內。

「到」中國以後，經王府的「規訓」，原來沈潛的滿洲身份，一經強化後，又變成了核心身份。到了近期，滿洲身份之外，又加上了漢人身份。不過，這個包孕的漢人身份只是策略上的轉換，其目的在顯示滿洲來源的尊貴；在滿漢兩者之間，滿洲身份優先，並且是其認同的核心。觀乎瀛生自「到」中國以後，從來沒有隱瞞過其滿人身份，其滿人意識也從未動搖過，並且以菁英分子之姿，積極投入重振滿洲之道，不能不說瀛生的滿洲認同，有較大的「原生」傾向，²⁴⁹與「工具論」者所主張族群特質是獲取個人實惠的「理性選擇」（rational choice）關係不大。²⁵⁰

由於滿人幾乎完全漢化，其滿漢相容的「身體」中，漢的成分越來越多，滿的成分越來越少，文化「他者」因而逐漸退隱，結果連滿人自己也覺得他們跟漢人沒有太大的分別。²⁵¹為了使其文化變遷變得合理化，有

²⁴⁷ 甘德星，〈康熙遺詔中所見大清朝皇帝的中國觀〉，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，頁 109—114。

²⁴⁸ 有關「認同計畫」identity project 的能動性 agency 及反思性 reflexivity，可參看 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, pp.53-54.

²⁴⁹ 從民國至近代，滿人不理會歧視，堅持自己為滿族的，為數不少。見《滿族社會歷史調查》，頁 120。這種意識雖缺乏相對應的外在表徵，但其實卻深植在很多滿人的心中。見 Pamela Crossley, *Orphan Warrior*, p.228.

²⁵⁰ 瀛生的滿族認同，若從「主位」emic 的觀點看，應是原生的，而他後來加入的漢人身份，若從「客位」etic 的觀點看，則建構的成分居多。

²⁵¹ Stevan Harrell, ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, p.31; 《滿族社會歷史調查》，頁 122。

些滿人更巧妙地辯解說，滿族其實並沒有漢化，相反是漢人自己變得跟滿人一樣。²⁵²的確，在漢族的汪洋大海中，滿人要完全甩掉其長期浸淫於其中的漢文化並不容易。雖然滿人漢化後並無礙其自認為滿人，但滿人一旦喪失了實在的族群特質，其剩下的微弱象徵性認同，最終亦將為國族認同所覆蓋而不顯。瀛生冀求用滿文來填充內裡被漢化斬喪的滿洲「身體」，以及替補因特權喪失而消亡的外在滿洲特質，正是對這一現實的迫切回應。他的滿洲「身體」有力地說明滿族在「後清」的民族國家中仍頑強地存活著，沒有消亡。

可惜，瀛生唐吉訶德式的「身體」實踐卻效果不彰，即使他自己，最後亦難逃漢化的宿命。上面提到他新近出版的《燕情良意》一書，沒有打正旗號使用「愛新覺羅·瀛生」的滿文名字，而只避重就輕地用「瀛生」兩字，可以說是其滿中有漢的「身體」所承載「金趙」情結的反映。晚年的瀛生對「金趙」中的「趙」字特別執著。2010年8月底，我乘到北京之便，就此事向瀛生相詢。他說原來《燕情良意》一書打算用「金趙瀛生」之名出版，不用「愛新覺羅·瀛生」的滿文名字，以突顯「覺羅」即「趙」的意涵，但出版社沒有同意，所以只好妥協，改用「瀛生」之名作結。瀛生晚年之所以驀然提起「金趙說」，可以說是他對滿族因長期被邊緣化而作出無可奈何的反應，其目的無非欲說明在這繼清而起的民族國家中，滿洲並非異類，而是與漢人同源的中華民族的一份子，滿族不是陪襯的次等公民，而是與漢人地位相同的中國國民。

在臺灣，剛辭世的百歲老人愛新覺羅·毓鋆是著名的「民間學者」，自1947年來臺以後，六十年間，以傳承經學為其職志，²⁵³並自喻：「在日本滿洲國時不做漢奸」（這是上面提到滿漢二詞自我解構後的結果）

²⁵² 劉正愛，《民族生成の歴史人類學——滿洲旗人滿族》，頁327。

²⁵³ 愛新覺羅·毓鋆（1906-2011），人多尊稱「毓老」，漢名劉柱林是他借用自他人的名字。與瀛生一樣，系出禮親王代善一脈。幼時入宮讀書，受業於陳寶琛、王國維等名儒，學問屬公羊一派。後留學日本、德國，習軍事。曾任職於滿洲國，特簡「御前行走」。來臺後任教於銘傳商專、中國文化大學、輔仁大學、政治大學哲學系，自立講堂「天德齋舍」，後改名為「奉元書院」。參看張輝誠，〈毓老真精神〉，《中國時報》，人間副刊，2007年10月12日，E7；張輝誠，〈大隱——懷毓老師〉，《中國時報》，人間副刊，2010年1月1日，E7（張輝誠二文亦見《毓老真精神》，頁188-200）；許仁圖，《長白又一村》，頁144、200、201、204、206、207。

²⁵⁴，又說：「我不是中國人，偏要說自己是中國人」；²⁵⁵愛新覺羅·溥聰（金溥聰）²⁵⁶竟當上滅其國的中國國民黨秘書長；關中，²⁵⁷滿洲八大姓瓜爾佳氏，曾任中國國民黨副主席，2011年元月，在考試院院長任內，無懼被誤解為「認賊作父」，提出在院內為「亂黨」「逆賊」孫中山立「國父」銅像，並親為揭幕。²⁵⁸

²⁵⁴ 愛新覺羅·毓鋆，因為漢化，不自覺地用了「漢奸」一詞。他說：「我們不是漢人，但我們祖先學習漢人文化，每個滿人都有漢姓，我們不作漢奸。」這裡所謂的「漢奸」，指的應是叛徒之意，藉之以說明他不願受日本人的擺佈，做出對關外滿洲國，以及關內清朝故土的不利之事，畢竟在清遺民眼中，兩者同屬中華。他在滿洲國任職期間，曾直接參與抗日活動。參見許仁圖，《長白又一村》，頁155、157；林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁329-30。蔣勳在《毓老真精神》的序中（頁10）說：「有一次老師在課堂上大聲罵起來了——『偽滿』，什麼『偽滿』，我們本來是滿洲人，家在滿洲，不是侵略了中華嗎？退回老家滿洲，怎地又『偽』了？『漢奸』？誰是你們『漢』哪？」說到關內，毓鋆用的也是中華。據與毓鋆認熟的金玲女史2011年5月31日賜告，毓鋆曾說過一句話，「什麼『漢奸』？我們是滿人，再怎麼說也不會是『漢』奸」。正因為毓鋆堅持自己是滿族，所以他出資修葺永陵，並在過世前計畫好將骨灰運回東北安葬。參看張輝誠，《毓老真精神》，頁140-56，張輝誠，〈大隱——懷毓老師〉，《中國時報》，「人間副刊」，2010年1月1日，E4；林欣誼，〈一生傳奇，經學宗師毓老逝世〉，《中國時報》，「文化新聞」，2011年3月22日，A10；張輝誠，〈泰山頽兮——悼毓老師〉，《中國時報》，「人間副刊」，2011年4月8日，E4；張輝誠，〈毓老師與我——悼毓老師〉，《聯合報》，「聯合副刊」，2011年4月8日，D3（張輝誠後二文亦收於《毓老真精神》，頁201-211）；何定照，〈經學宗師毓老最後一課，聲影震學生〉，《聯合報》，2011年4月11日，A7；許仁圖，《長白又一村》，頁91、155-57、294-95。

²⁵⁵ 愛新覺羅·毓鋆說「我不是中國人」時，他是受到「中國只屬於漢人，滿洲人是外族」的一般見解所左右，這種自民國以來即流行的說法明顯是受到革命黨的影響。參看Edward Rhoads, *Manchus & Han*, pp.13-18, 293。但因為大清即中國，所以他又不覺得自認是中國人有何不妥，而且更有「繼成華夏天下」的志向。見許仁圖，《長白又一村》，頁213；張輝誠，《毓老真精神》，頁131-39；許仁圖，《盤皇另闢天的毓老師》。有關清末中國即大清的實例不少，如滿人創辦的天津《大公報》批評刺殺恩銘的趙錫麟之被斬首後挖心為「不期見於二十世紀中國」的野蠻行為，見丁守和主編，《辛亥革命時期期刊介紹》，頁8；Shao Dan, *Remote Homeland, Recovered Borderland*, pp.16-17也舉出了一些有趣的例子。

²⁵⁶ 愛新覺羅·溥聰，據說隸滿洲鑲黃旗，屬「溥」字輩旁系（自嘉慶始，規定直系人名第二字的部首須相同，如同系的溥儀、溥傑皆以「人」字為偏旁，「啟」字輩以下，行輩的第二字偏旁不再統一）。參看孫皓甡，《中國末代皇帝：愛新覺羅溥儀傳》，頁85。金溥聰的父親是前臺灣國立成功大學歷史系教授金鑠。

²⁵⁷ 關中，遼寧鳳城人，隸滿洲正白旗，其父關大成是中華民國行憲後安東省選區的第一屆立法委員。

²⁵⁸ 見楊湘鈞，〈百年首尊，試院花百萬，立國父銅像〉，《聯合報》，2010年12月30日，A4；楊湘鈞，〈考試院首尊國父銅像〉，《聯合報》，2011年1月7日，

在漢人「語境」中，不論在文化上或者在政治上，滿洲人似乎已怡然自得，毫無扞格窒礙之處。滿漢的邊界已日漸消融。滿漢的「慣習」已幾乎大部重疊。滿漢的「身體」亦逐漸從混雜趨向同質。「漢/滿人」、漢人這兩個「意符」（signifier）的「意指」（signified）已日趨一致。滿族，由原來靜態的「多元一體」的大中華論述下的一員，²⁵⁹正逐步轉向動態的「多元融入一體」的新範式。滿族自覺，儘管頑強，最終亦難與「涵化」（acculturation）的力量相抗衡。在這個視角下，近代的滿族極可能步鮮卑、女真的後塵，成為歷史上的名詞。²⁶⁰愛新覺羅·瀛生（金趙瀛生）是在這個大趨勢下不自願的自覺參與者。

表 1 愛新覺羅·瀛生的世系：²⁶¹

清太祖努兒哈赤—代善（禮烈親王）—薩哈璘（穎毅親王）—勒克德渾（順承恭惠郡王）—諾羅布（順承忠郡王）—錫保（無謚）—熙良（順承恪郡王）—泰斐英阿（順承恭郡王）—恒昌（順承慎郡王）—倫柱（順承簡郡王）—春山（順承勤郡王）—慶恩（順承敏郡王）—訥勒赫（順承質郡王）—春佑（鎮國公）—謙德（輔國將軍）—長福（奉恩將軍）—長子文葵（字仰宸，其叔訥勒赫無嗣，襲其郡王爵），²⁶²次子文蓬（字瀛生）

參考書目

一、傳統文獻

《世宗憲皇帝實錄》，收入《清實錄》，第 7 冊，北京：中華書局，1985。

《世祖章皇帝實錄》，收入《清實錄》，第 3 冊，北京：中華書局，

A11。

²⁵⁹ 費孝通主編，《中華民族多元一體格局》（修訂本）。

²⁶⁰ 早年的人類學者吳文藻的看法與我不謀而合，他甚至說滿族「已成歷史名詞」。見〈邊政學發凡〉，《吳文藻人類學社會學研究文集》，頁 271。

²⁶¹ 瀛生，《燕情良意》，頁 387-88。

²⁶² 金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》（六），頁 3412、3417；竇如忠，《北京清王府》，頁 66-67。

1985。

《多爾袞家譜》，收入《北京圖書館藏家譜叢刊·民族卷》，第 34 冊，北京：北京圖書出版社，2003。

《宣統政紀》，收入《清實錄》，第 60 冊，北京：中華書局，1987。

索寧安，《滿洲四禮集》，收於《續修四庫全書》，卷 824，上海：上海古籍出版社，2002。

《乾隆京城全圖》，北京：興亞院華北連絡部政務局調查所，1940。

《清文指要》*Manju gisun-i oyongyo jorin-i bithe*，北京：三槐堂，1809。

《聖祖仁皇帝實錄》，收入《清實錄》，第 4 冊，北京：中華書局，1985。

《滿文原檔》，臺北：國立故宮博物館，2005。

《穆爾哈齊譜錄》，收入《北京圖書館藏家譜叢刊·民族卷》，第 33 冊，北京：北京圖書出版社，2003。

中國第一歷史檔案館編，《雍正朝漢文諭旨彙編》，第一冊，桂林：廣西師範大學出版社，1999。

申忠一，《建州紀程圖錄》，收入稻葉岩吉編，《興京二道河子舊老城》，興京：建國大學，1939。

金昌業，《老稼齋燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 33，서울市：東國大學校出版部，2001。

長善等，《駐粵八旗志》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997。

昭樞，《嘯亭續錄》，收入《嘯亭雜錄》，北京：中華書局，1980。

崑岡等，《清會典事例》，北京：中華書局，1991。

張廷玉等，《欽定大清會典》（乾隆朝），收入《大清五朝會典》，北京：線裝書局，2006。

鄂爾泰等，《八旗通志初集》，長春：東北師範大學出版社，1985。

趙爾巽等，《清史稿》，北京：中華書局，1977。

蕭奭，《永憲錄》，北京：中華書局，1997。

薩英額，《吉林外記》，臺北：成文出版社，1974。

二、近人著作

- 丁守和主編，《辛亥革命時期期刊介紹》，北京：人民出版社，1987。
- 三田村泰助，《清朝前史の研究》，京都：京都大學東洋史研究會，1972。
- 川瀨侍郎，《必攜滿洲土語解說》，收入波多野太郎編、解題，《中國語言資料叢刊白話研究篇》，第一卷，東京都：不二出版，1992。
- 中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《晚清宮廷生活見聞》，北京：文史資料出版社出版，1982。
- 戈思明，〈從察布查爾錫伯自治縣開辦錫伯文班看文化搶救工程的盲點〉（上），《歷史文物》，第二十二卷，第二期，No.223，臺北：國立歷史博物館，2012，頁 74—79。
- 文仰宸，〈記憶中的順承郡王府和我襲爵的經過〉，收入《北京文史資料》54，北京：北京出版社，1996，頁 245-56。
- 王梓，《王府》，北京：北京出版社，2005。
- 王笛，《街頭文化，成都公共空間、下層民眾與地方政治，1870-1930》，李德英、謝繼華、鄧麗譯，北京：中國人民大學出版社，2006。
- 王稔五，〈回憶我到大同學院受訓的經過〉，收入孫邦主編：《偽滿文化》長春：吉林人民出版社，1993，頁 646-51。
- 王慶祥，《溥儀社交實錄--溥儀人脈地圖》，北京：團結出版社，2007。
- 北京政協文史和學習委員會編，《京俗溯源》，北京：中國文史出版社，2012。
- 北京滿文書院，〈成立《北京滿文書院》的宗旨和作法〉，北京：北京滿文書院，1985，頁 1—2。
- 甘德星，〈「正統」之源，滿洲入關前後王權思想之發展與蒙藏轉輪王關係考辯〉，《民族認同與文化融合》，嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心，2006，頁 119-74。
- 甘德星，〈乾隆五十三年御製臺灣滿漢文碑的「碑石性」研究〉，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，北京：中華書局，[排印中]
- 甘德星，〈康熙遺詔中所見大清朝皇帝的中國觀〉，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，中壢：中央大學人文中心，2014，頁 109—114。

- 甘德星，〈滿文羅馬字拼寫芻議〉，《滿學研究》，第六冊，北京：民族出版社，2001，頁 50-68。
- 全國政協文史和學習委員會編，《溥傑回憶錄》，北京：中國文史出版社，2012。
- 吉野美彌雄，《滿洲語基礎》，收入《中國文學語學資料集成》，第四篇，第三卷，東京：不二出版，1989。
- 朱誠如編，《清史圖典》2，順治朝，北京：紫禁城出版社，2002。
- 老舍，《正紅旗下》，《老舍全集》，北京：人民文學出版，1999。
- 伴直之助編，《清語卜清文》，第一號，收入《中國語教本類集成》，第九集，第二卷，東京都：不二出版，1997。
- 吳文藻，《吳文藻人類學社會學研究文集》，北京：民族出版社，1990。
- 宋和平、孟慧英，《滿族薩滿文本研究》，臺北：五南圖書出版公司，1997。
- 李婷，《京旗人家：兒女英雄傳與民俗文化》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005。
- 李燕光、關捷，《滿族通史》，瀋陽：遼寧民族出版社，2003。
- 杜家驥，《清皇族與國政關係研究》，臺北：五南圖書出版公司，1998。
- 周勁思，〈恭王府宗教生活初探〉，《清宮史研究》，第 11 輯，北京，2013 年 12 月，頁 70—79。
- 周遠廉、趙世瑜，《皇父攝政王多爾袞全傳》，長春：吉林文史出版社，1986。
- 孟森，〈八旗制度考〉，收入《清代史》，臺北：正中書局，1971，頁 23-128。
- 季永海譯注，曾壽著，《隨軍紀行譯注》，北京：中央民族學院出版社，1987。
- 季承，《我和父親季羨林》，北京：新星出版社，2010。
- 定宜莊，《滿族婦女生活與婚姻制度研究》，北京：北京大學出版社，1999。
- 定宜莊、邵丹，〈歷史”事實”與多重性敘事——齊齊哈爾市富裕縣三家子村調查報告〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版），第 24

- 卷第 2 期，南寧，2002 年 3 月，頁 26—33。
- 於善浦，《乾隆黃帝的香妃》，南京：江蘇教育出版社，2006。
- 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，臺北：聯經出版事業公司，2009。
- 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，2008（未刊稿）。
- 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，收入瀛生，《燕情良意》，北京：北京出版社，2009，頁 384-401。
- 邸永君，〈瀛生先生訪談錄〉，《民族學名家十人談》，北京：民族出版社，2009，頁 193-210。
- 金松橋纂修，《愛新覺羅宗譜》，收入《北京圖書館藏家譜叢刊·民族卷》，第 16 冊，北京：北京圖書出版社，2003，據民國二十七年（1938）愛新覺羅修譜社鉛印本影印。
- 金玲，〈懸案與解答（落葉歸根）〉，《滿族文化》，第 27 期，臺北，2002，頁 14—15。
- 金寄水、周沙塵，《王府生活實錄》，北京：中國青年出版社，1988。
- 金啟棕，《金啟棕談北京的滿族》，北京：中華書局，2009。
- 金啟棕、張佳生，《滿族歷史與文化簡編》，瀋陽：遼寧民族出版社，1992。
- 金啓棕，〈愛新覺羅姓氏之謎〉，收入恒煦（金光平）、啓棕（金麓）、烏拉熙春：《愛新覺羅氏三代滿學論集》，呼浩特：遠方，1996，頁 205-11。
- 金寶森，〈為培養滿文人才、促進滿學研究而建立的北京滿文書院〉，收入啟霖編，《拙存集——金寶森與北京滿文書院》，北京：自刊，2004，頁 4-10。
- 侯芳，〈筆墨留聲 風物銘心——溥心畬和他的書畫〉，恭王府管理中心編，《清代王府及王府文化國際學術研討會論文集》，北京：文化藝術出版社，2006，頁 308-11。
- 姚元之，《竹葉亭雜記》，收入《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1982。
- 姜守鵬、劉奉文，《愛新覺羅家族全書》(2)《世系源流》，長春：吉林

- 人民出版社，1997。
- 故宮博物院明清檔案部、福建師範大學歷史系合編，《清季中外使領年表》，北京：中華書局，1985。
- 胡增益，《新滿漢大詞典》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1994。
- 苑洪琪，〈清代宮廷祭祀對王府的影響〉，《清代王府及王府文化國際學術研討會論文集》，頁 16-21。
- 孫文良等，《滿族大辭典》，瀋陽：遼寧大學出版社，1990。
- 孫詒甡，《中國末代皇帝：愛新覺羅溥儀傳》，北京：華文出版社，1990。
- 孫繼新，《康熙后妃子女傳稿》，北京：紫禁城出版社，2006。
- 宮越健太郎、清水元助、杉武夫，《短期支那語講座》—附・滿蒙語會話，三卷三冊，收入《中國語教本類集成》，第九集，第一卷，東京都：不二出版，1997。
- 徐丹娘，〈音節羅列讀出來的，它不是滿語呀！〉，2004（未刊稿）。
- 徐蘋芳，《明清北京城圖》，上海：上海世紀出版股份有限公司；上海古籍出版社，2012。
- 秩父固太郎，《ラヂオテキスト初等滿洲語講座》，收入《中國語教本類集成》，第九集，第二卷，東京都：不二出版，1997。
- 《偽滿洲國掲秘：家國夢斷十四年》(2)，北京：九洲音像出版公司，2006。
- 啊麼徒，《滿洲國語文法：現代支那語—北京官話》，收入《中國語文資料彙刊》，第二篇，第四卷，東京都：不二出版，1992。
- 張玉興，《明清史探索》，瀋陽：遼海出版社，2004。
- 張佳生，《獨入佳境：滿族宗室文學》，瀋陽：遼寧人民出版社，1997。
- 張華克，〈滿族藝術家葉永青〉，《滿族文化》24，臺北，1998，頁 1。
- 張嘉鼎，〈末代王爺——文仰辰〉，收入北京文史研究館編，《北京文史》，第 2 期、總第九期，北京，1997，頁 9-13。
- 張輝誠，《毓老真精神》，中和：INK 印刻文學生活雜誌出版有限公司，2012。
- 張縉彥，《甯古塔山水記》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1994。。

- 啟功，《啟功口述歷史》，北京：北京師範大學出版社，2009。
- 船木繁著、戰憲斌譯，《末代皇弟溥傑》，北京：中國卓越出版公司，1990。
- 莊士敦，《紫禁城的黃昏》，臺北：博雅書屋，2009。
- 許仁圖，《長白又一村》，高雄：河洛圖書出版社，2012。
- 許仁圖，《盤皇另闢天的毓老師》，高雄市：河洛圖書出版社，2015。
- 郭錫良，《漢字古音手冊》（增訂本）（北京：商務印書館，2011）。
- 陳清金、宗內鴻，《支那語滿洲語講座》，收入《中國語教本類集成》，第九集，第一卷，東京都：不二出版，1997。
- 陳毓賢，《洪業傳》，臺北：聯經出版社，1992。
- 富育光、孟慧英，《滿族薩滿族研究》，北京：北京大學出版社，1991。
- 彭林，〈論清代王府祭祀制度中的中原文化因素〉，恭王府管理中心編，《清代王府及王府文化國際學術研討會論文集》，北京：文化藝術出版社，2006，頁 251-57。
- 費孝通，《中華民族多元一體格局》（修訂本），北京：中央民族大學出版社，2003。
- 馮其利，《尋訪京城清王府》，北京：文化藝術出版社，2006。
- 馮其利、楊海山、王林，《順承郡王府資料》，自刊本，2005。
- 黃彰健，〈滿洲國國號考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，37 下，臺北，1967，頁 459-473。
- 愛君，《雲南民族女性文化叢書·滿族，追尋不滅的情懷》，昆明：雲南教育出版社，1995。
- 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生（灰皮本）》，北京：群眾出版社，2011。
- 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生》，北京：群眾出版社，1979。
- 愛新覺羅·瀛生、於潤琦，《京城舊俗》，北京市：北京燕山出版社，1998。
- 愛新覺羅烏拉熙春（吉本道雅譯），《最後の公爵愛新覺羅恒煦，激動の中國百年を生きる》，東京：朝日新聞社，1996。
- 愛新覺羅毓嶦，《愛新覺羅毓嶦回憶錄》，北京：華文出版社，2005。

- 愛新覺羅瀛生，〈愛新覺羅瀛生〉，收入戴逸主編，《北京市文史研究館館員傳略》，北京：北京市文史研究館，2002，頁 245-250。
- 愛新覺羅瀛生，《老北京與滿族》，北京：學苑出版社，2005。
- 愛新覺羅瀛生，《滿語雜識》，北京：學苑出版社，2004。
- 愛新覺羅瀛生，《滿語口語音典》，北京：華藝出版社，2014。
- 楊東曉，〈滿語拯救者〉，《新世紀週刊》19，海口，2008，頁 113-118。
- 楊東曉，〈滿語消失，也就是 100 年的事情〉，《新世紀週刊》，19 期，海口，2008，頁 119-121。
- 楊珍，《康熙皇帝一家》，北京：學苑出版社，2003。
- 楊學琛、周遠廉，《清代八旗王公興衰史》，瀋陽：遼寧人民出版社，1986。
- 萬依、黃海濤，〈清代宮中坤寧宮祀神音樂〉，《滿學研究》第四輯，北京：民族出版社，1998，頁 230-68。
- 葉明、石軍，《正說清朝十大貴族》，福州：海風出版社，2006。
- 滿洲國文教部禮教司，《滿洲國禮俗調查彙編》，收入波多野太郎編、解題，《中國語學資料叢刊白話研究篇》，第一卷，東京都：不二出版，1992。
- 滿洲語善及會編，《初等滿洲語的第一步》，大阪市：博潮社書店，1937。
- 滿族簡史修訂本編寫組，《滿族簡史》，北京：民族出版社，2009。
- 滿語言文化研究通訊編輯部，《滿語言文化研究通訊》1，長春，2009。
- 趙志忠，《清代滿語文學史略》，瀋陽：遼寧人民出版社，2002。
- 趙阿平、朝克，《黑龍江現代滿語研究》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2001。
- 趙展，《滿族文化與宗教研究》，瀋陽：遼寧民族出版社，1993。
- 趙書，〈北京滿文書院〉，收入北京市政協文史資料委員會編，《辛亥革命後的北京滿族》，北京：北京出版社，2002，頁 452-60。
- 趙書，〈辛亥革命後的北京滿族〉，收入北京市政協文史資料委員會編，《辛亥革命後的北京滿族》，北京：北京出版社，2002，頁 1-25。
- 劉小萌，《清代北京旗人社會》，北京：中國社會科學出版社，2008。

劉小萌，《愛新覺羅家族全書》（1）《家族全史》，長春：吉林人民出版社，1997。

劉正愛，《民族生成の歴史人類學——滿洲旗人滿族》，東京：風響社，2006。

劉第謙，〈我所瞭解的偽滿建國大學〉，收入孫邦主編，《偽滿文化》，長春：吉林人民出版社，1993，頁 600-46。

劉學銚，《淡水河邊談國史——你是中國人嗎？》，中和市：三友圖書公司，1995。

劉潞，〈平凡而又非凡的瀛生〉，收入《燕情良意》，北京：北京出版社，2009。

劉潞，《清代皇權與中外文化》，香港：商務印書館，1998。

廣定遠、張華克，〈三家子村滿語調查記〉（下篇），《滿族文化》21，臺北，1995，頁 91—94。

廣定遠、張華克，〈三家子村滿語調查記〉，《滿族文化》20，臺北，1994，頁 55—60。

廣樹誠，〈尋根之旅〉（一），《滿族文化》25，臺北，1999，頁 40-45。

德齡公主，《紫禁城的黃昏：德齡公主回憶錄》，北京：中央編譯出版社，2004。

德齡郡主，《御香縹渺錄》，臺南：世一文化事業股份有限公司，1996。

鄭天挺，《清史探微》，北京：北京大學出版社，1999。

燕大文史資料編委會編，《燕大文史資料》，第3輯，北京：北京大學出版社，1990。

穆暉駿，〈巴拉語〉，《滿語研究》2，哈爾濱，1987，頁 2-31、128。

穆暉駿，〈居住在張廣才嶺的滿族巴拉人〉，《北方文物》2，哈爾濱，1984，頁 64-68。

蕭默編注，《北京歷代建築：巍巍帝都》，北京：清華大學出版社，2006。

賴惠敏，《清代的皇權與世家》，北京：北京大學出版社，2010。

遼寧省編輯委員會，《滿族社會歷史調查》，瀋陽：遼寧人民出版社，

1985。

閻崇年，〈北京滿族的百年滄桑〉，收入北京市政協文史資料委員會編，《辛亥革命後的北京滿族》，北京：北京出版社，2002，頁 1-16。

鞠殿義，《愛新覺羅家族全書》(3)《人物薈萃》，長春：吉林人民出版社，1997。

瀛生，〈老北京婚禮中的滿族習俗〉，《世紀》3，上海，1998，頁 58-59。

瀛生，《燕情良意》，北京：北京出版社，2009。

瀛雲萍，《滿族史》，無出版時地。

藤井嘉作，《受驗參考滿洲語問題の捉へ方》，收入《中國語教本類集成》，第五集，第二卷，東京都：不二出版，1995。

藤木敦實，《直ぐ役に立つ滿洲語の話し方》，收入《中國語教本類集成》，第六集，第三卷，東京都：不二出版，1996。

嚴峰，〈搶救滿語〉，《新華縱橫》電視紀錄片，2006年02月5日。

竇如忠，《北京清王府》，天津：百花文藝出版社，2007。

三、報紙

《中國民族報》（北京）。

《中國時報》（臺北）。

《文匯報》（香港）。

《北京晨報》（北京）。

《羊城晚報》（廣州）。

《明報》（香港）。

《東方日報》（香港）。

《聯合報》（臺北）。

《競報》（北京）。

《蘋果日報》（香港）。

South China Morning Post (Hong Kong)

四、網路資源

大漢之風，〈我為什麼掌摑閻賊崇年〉，

http://bbs.tiexue.net/post2_3125158_1.html,

2008年10月22日

不著撰人，〈2012年遼寧電視臺春晚對滿族“不老夠意思的”〉，《吉祥滿族》www.manchus.cn，2012年1月22日。

不著撰人，〈老舍自殺之迷新解〉，<http://Article/200607/show416359c17p1.html>，2006年10月22日。

甘德星，〈論滿文數目字15〉，《中正大學滿洲研究》，2016年5月29日。

甘德星，〈滿漢合璧《滿洲實錄》與清太祖滿文御名〉，《中正大學滿洲研究》<http://ccumanchustudies.blogspot.tw>，2012年4月15日。

國立故宮博物院，《明清檔案人名權威檔》，<http://npmhost.npm.gov.tw>。

錢治冰（錢斌），〈關於乾隆生母最新考證的最終結果〉，<http://bbs.tianya.cn/>

post-no05-24219-1.shtml，2005年6月26日。

五、西文著作

Bai, Lian. “Identity Reproducers beyond the Grassroots: The Middle Class in the Manchu Revival since the 1980s.” *Asian Ethnicity*, 6:3(2005), pp.183-201.

Bai, Lian. “Representation Sphere: Manchu Identity Reconstruction Movement in 1980s.” M.Phil. thesis, Hong Kong University of Science & Technology, 2000.

Bentley, G. Carter. “Ethnicity and Practice,” *Comparative Studies in Society and History*, 29:1(1987), pp.24-55.

Bentley, G. Carter. “Response to Yelvington,” *Comparative Studies in Society and History*, 33:1 (1991), pp.169-75.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge, 1984.

- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Cambridge,: Polity Press, 1990.
- Chan Egan, Susan. *A Latterday Confucian: Reminiscences of William Hung (1893-1980)* . Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987.
- Cresswell, Tim. *Place : A Short Introduction*. Malden, MA.: Blackwell Pub., 2004.
- Crossley, Pamela Kyle. *Orphan Warrior: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Di Cosmo, Nicola . *The Diary of a Manchu Soldier in Seventeenth-Century China*. London & New York: Routledge, 2006.
- Elliott, Mark. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Fraser, M. Forbes A. *Tanggū Meyen and other Manchu Reading Lessons* : Romanised text and English translation side by side. London: Luzac & Co., 1924.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York : Vintage Books, 1979.
- Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage Books, 1994.
- Fanon, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris : Éditions du Seuil, 1952.
- Gans, Herbert J. *Making Sense of America: Sociological Analyses and Essays*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity, 1991.
- Golik, Katarzyna. “Facing the Decline of Minority Languages: The New Patterns of Education of Mongols and Manchus,” *Roczniki Orientalistyczne*, T.

LXVII, Z. 1 (2014), pp. 92–106.

Gorelova , Liliya. Manchu Grammar. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002.

Guwargiya, Mergen. “Enduringge Šuxowan[Šuxôwa]-i Ulabun,” in Ch'en Chieh-hsien, ed. Proceedings of International Ch'ing Archives Symposium. Taipei: National Taiwan University, 1978, pp.170-77.

Hall, Stuart. “Minimal selves,” in A. Gray and J. McGuigan, eds. Studying Culture : An Introductory Reader. London, New York: Edward Arnold, 1993, pp.134-38.

Harrell, Stevan. “Introduction,” in Melissa J. Brown ed. Negotiating Ethnicities in China and Taiwan, Berkeley: University of California, 1996, pp.1-10.

Harrell, Stevan ed. Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers. Seattle and London: University of Washington Press, 1995.

Johnston, Reginald Fleming. Twilight in the Forbidden City. London: Victor Gollancz Ltd., 1934.

Kam, Tak-sing. “The Romanization of the Early Manchu Regnal Names,” Writings in the Altaic World, Studia Orientalia. Helsinki: Finnish Oriental Society, vol. 87 (1999), pp.134-37.

Lacan, Jacques. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. New York: W.W. Norton, 1981.

Lague, David. “Struggling to Save a Language from Dying,” The New York Times. In United Daily News (Taipei) , 26 March, 2007, B4.

Lutz, C. A. Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Mackerras, Colin, ed. Ethnic Minorities in Modern China: Critical Concepts in Asian Studies, vol. II. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.

Olnev, James. Memory & Narrative: The Weave of Life-Writing. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998

Rhoads, Edward J.M. *Manchus & Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle and London: University of Washington Press, 2000.

Rosaldo, Michelle Z. "Toward an Anthropology of Self and Feeling," in Richard A. Shweder and Robert A. LeVine, eds. *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp.137-57.

Roszak, Theodore. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

Shao, Dan. *Remote Homeland, Recovered Borderland: Manchus, Manchoukuo, and Manchuria, 1907-1985*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

Shirokogoroff, S. M. *Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization*. Shanghai: Royal Asiatic Society, North China branch, 1924.

Schmitz, Hermann. *Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2008.

Stuart, John Leighton. *Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador*. New York: Random House, Inc., 1954.

von Möllendorff, P. G. *A Manchu Grammar with Analysed Texts*. Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1892.

Tuan, Yi-fu. "Space and Place: Humanistic Perspective," in S. Gale and Gunnar Olsson, eds. *Philosophy in Geography*, Dordrecht. Boston: D. Reidel Pub. Co., 1979, pp.387-427.

West, Philip. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-*

1952. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

Yelvington, Kevin A. "Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley," Comparative Studies in Society and History, 33:1 (1991), pp.158-68.

Yinger, Milton. Countercultures: The Promise and the Peril of a World Turned Upside Down. New York: Free Press, 1982.



圖 1 愛新覺羅·瀛生（2006 年）



圖 2 順承郡王訥勒赫

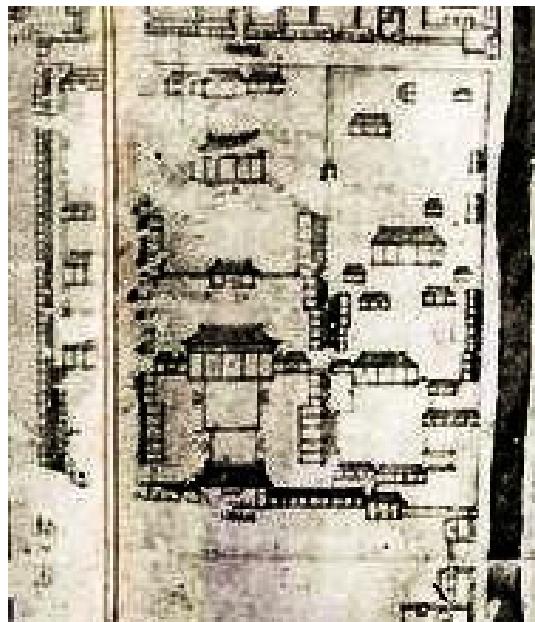


圖 3 順承郡王府

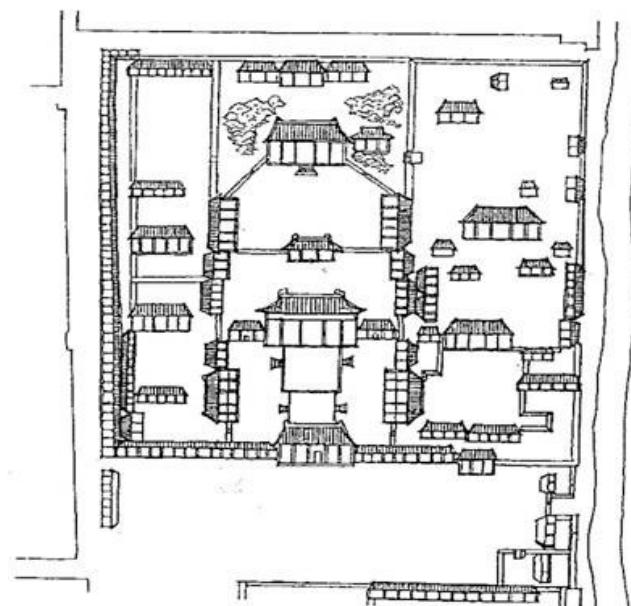


圖 3a. 《乾隆京城全圖》中的順承郡王府，採自東洋文庫藏《乾隆京城全圖》，vol.7（第七排），v-7/10，ID1758。



圖 3b. 劉大可據「乾隆京城全圖」及現狀的重繪圖，採自蕭默編注，
《北京歷代建築：巍巍帝都》，頁 284。



圖 3c. 順承郡王府於清代北京城內位置圖，採自徐蘋芳，《明清北京城圖》所附《清乾隆北京城圖》。

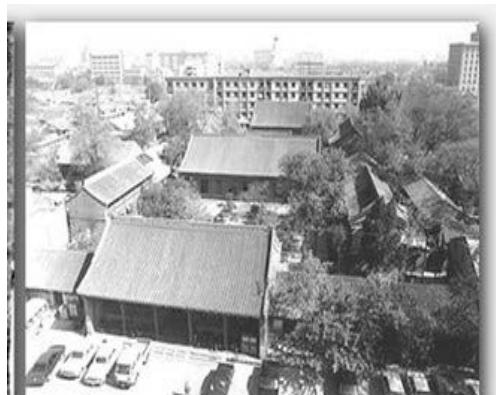


圖 3d. 順承郡王府鳥瞰圖（1961 年）



圖 3e. 順承郡王府拆遷前照片

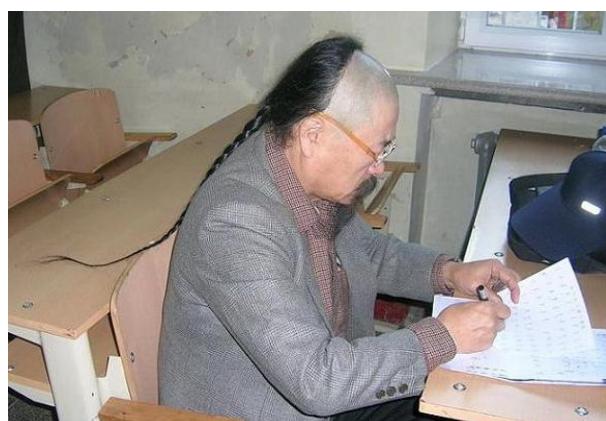


圖 4 陳光遠（1948-2007）



圖 5 臺灣藝術家葉永青《滿族文化》24，封面



圖 6 瀛生外館東街的住處



圖 7 1988 年發行的第四套壹角鈔票



圖 8 滿洲國鈔票（1944 版）

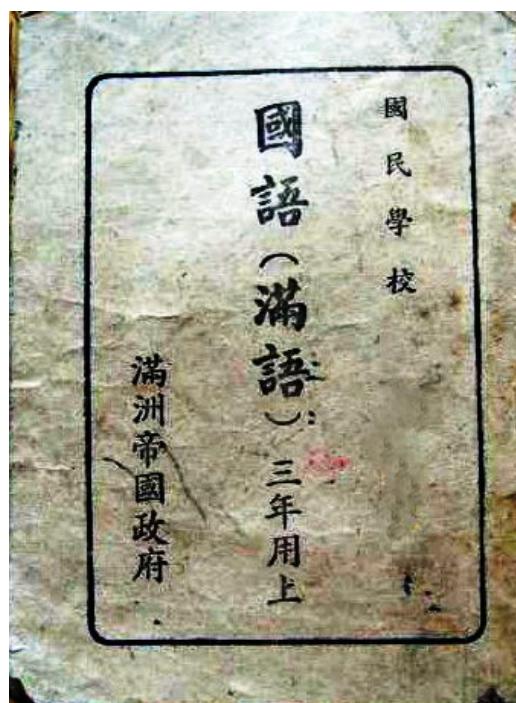


圖 9 滿洲國滿語教科書（康得十一年/1944）圖 9a. 封面

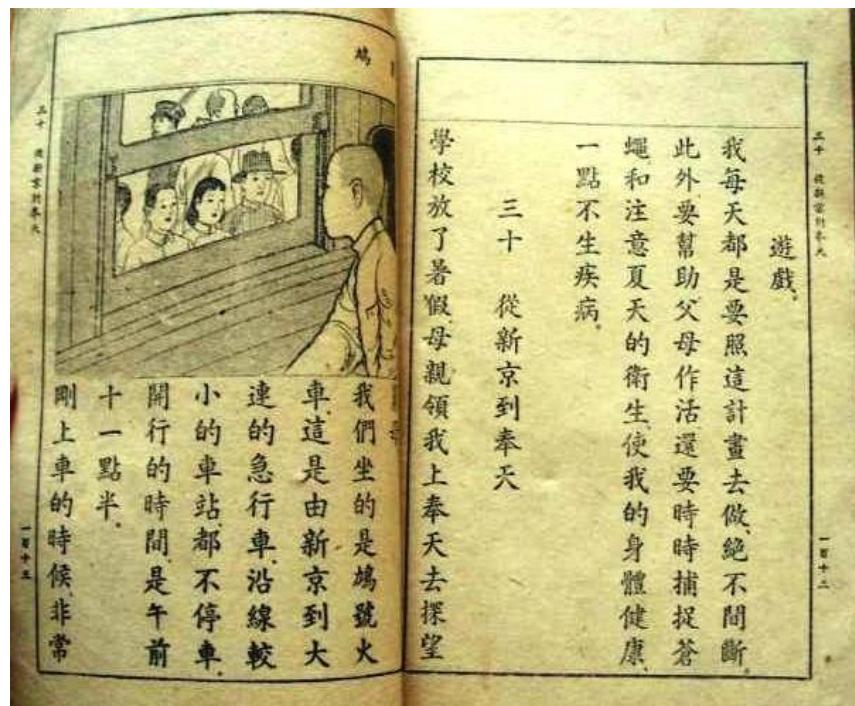


圖 9b. 課文

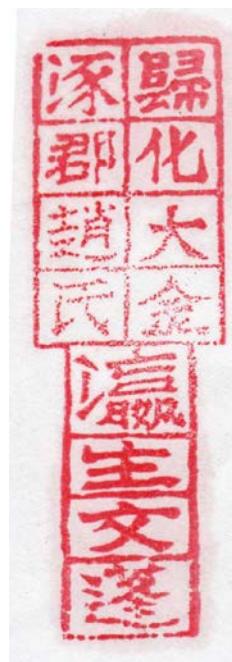


圖 10 愛新覺羅·瀛生晚年愛用的全漢文閒章

滿文創製歷程考釋

張華克
中國邊政協會常務監事

摘要

明萬曆二十七年（己亥，1599）二月，清太祖努爾哈齊，與文臣額爾德尼、噶蓋等三人，仿照蒙古文字母，開創了滿文。草創時期的滿文，全由蒙古字母組成，沒有圈點，故稱之為「無圈點滿文」，或「老滿文」。這種文字，在使用上無從區別人名、地名的讀音，存在著不少缺點。天聰六年（壬申，1632）皇太極頒佈命令，由達海承擔完成了改進「老滿文」的任務。這種滿文，因有圈點，故稱之為「有圈點滿文」，或「新滿文」。海峽兩岸對這段史料的理解，略有不同。大陸學者普遍認為從滿文的創製（1599），到天聰六年（1632）的改進，過程是連續的。而台灣學者則大多認為，滿文實際製成的時間較晚，為明萬曆四十三年（1615），不能從頭起算。本文則從《滿文原檔》上尋找證據，發現滿文實際應用的年代，確實可以明萬曆四十三年（1615）為準，較為適宜。且滿文的創製歷程，還可區分為中央與地方兩種型態。後金政權在中央的滿文，應用時間較早，或為明萬曆四十三年（1615）開始，主導者為文臣額爾德尼，內容以「紀錄時政」為主。而地方的、或稱八旗的滿文，則出現得較晚，當為天命九年（1624）。使用者為八旗筆帖式（文員），功能以「翻譯舊檔」為先。其中創辦與實用間有些時間差，部分出於滿文公學始建於天命六年（1621），而八旗文員曾耗時三年，學習滿漢文字後才開始應用滿文翻譯所

致。

關鍵字：額爾德尼 滿文 八旗 筆帖式 翻譯

壹、前言

《東華錄》記載，明萬曆二十七年（己亥，1599）二月，清太祖努爾哈齊找來文臣額爾德尼和噶蓋會商，利用蒙古字母，書寫女真語言，開創滿文，並定為國書，頒行傳布。¹早期滿文從蒙古字母承襲了一些缺點，又不大能完美表達所有的滿文語音語意，且有漢字人名地名如何拼音的問題，於是到了後金天聰六年（壬申，1632）初，這種文字面臨了改革的壓力。文臣達海奉清太宗皇太極之命，在老滿文上增加圈點，並增設了十個特定字母，²讓字母更為充實完善，總算解決了老滿文在過去應用中屢屢出現的語音語意問題，稱為新滿文，或有圈點滿文，其說法可歸納如下：

「滿文」滿族語文。屬於拼音文字類型，行款上下直書，自左至右行。明萬曆二十七年（1599）二月，努爾哈赤命巴克什（漢譯為“大儒”、“先生”）額爾德尼、噶蓋創制文字，²人即以蒙文字母為基礎拼寫滿族語音創制而成。初創文字很不完善，有的字母代表 2 個或 2 個以上的語音，不便識別。因而只通行了 30 餘年，這種滿文後來被稱作“無圈點滿文”或“老滿文”。後金天聰六年（1632）皇太極命達海對老滿文進行改革，以適應更為廣泛的需要。達海在字母右邊或加圈或加點，使之 1 個字母代表 1 個語音，讀者一看便知其音，學習與使用十分方便。同時又增加了必要的新字母，使滿文臻於完善。這種滿文字，史稱“有圈點滿文”或“新滿文”。³

這段文字出自於《滿族大辭典》的「滿文」項下，乍看之下，內容並

¹ 蔣良騏撰，林樹惠，傅貴九校點，《東華錄》，（北京市：中華書局，1980，第 1 版），頁 4。

² 于鵬翔，〈論從老滿文到新滿文的演變〉，《松遼學刊(社會科學版)》，（四平市：[松遼學刊(社會科學版)編輯部]，1988 第 3 期），頁 34。

³ 孫文良主編，《滿族大辭典》，（瀋陽市：遼寧大學出版社，1990[民 79]，第 1 版），頁 793。

無疑義。因為大家都是這麼寫的。尤其是其中說老滿文「只通行了 30 餘年」，更是眾口一詞，幾乎所有的人都無異議認可。就像學者吳元豐所寫〈《滿文老檔》芻議〉，也用了類似的話語，說「老滿文使用 33 年」：

明萬曆二十七年(1599)，努爾哈赤決定創制本民族的文字，命額爾德尼和噶蓋仿照蒙古文創制。初創時期的滿文，基本上仿照蒙古文字母而成，沒有圈點，故稱之為“無圈點滿文”，或“老滿文”。這種滿文，存在一定的缺點和不足，無論是學習，還是使用，都有所不便。故於“老滿文”使用 33 年後，即後金天聰六年(1632)初，努爾哈赤的繼承者皇太極頒佈命令，由達海承擔完成了改進“老滿文”的任務。經達海改進的滿文，因有圈點，稱之為“有圈點滿文”，或“新滿文”。⁴

著名的清史學家王鍾翰，在劉厚生所著《舊滿洲檔研究》序文裡，同樣表示滿文「逾 30 年復有所改進」：

滿文創始於 1599 年，逾 30 年復有所改進。後者稱為新滿文（有圈點的滿文），前者則稱為舊滿文或老滿文（無圈點的滿文）。迄今尚存的早期（入關前）的滿文著述，有《滿文老檔》和《舊滿洲檔》。兩書均起於清太祖努爾哈齊丁未年（明萬曆三十五年，1607），至清太宗皇太極崇德元年（1636），歷時 30 載，共 180 卷，為編年體史書，所記皆軍國大政、社會經濟、典章制度以及宮廷生活、風土民情，是滿族早期社會歷史的第一手資料。⁵

「北京社會科學院滿學研究所」創辦人閻崇年，對這段滿文改進的過程，也肯定說「滿文，在統一的女真地區推行三十三年」：

努爾哈赤主持下由額爾德尼和噶蓋創制的無圈點滿文，在統一的女真地區推行三十三年，發揮了巨大的作用。但是，初創滿文缺乏經驗，同時蒙古語和滿語的語音又存在差別，因而

⁴ 吳元豐，〈《滿文老檔》芻議〉，《清史研究》，（北京市：中國人民大學清史研究所，2011 年 2 月第 1 期），頁 138。

⁵ 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，（吉林市：吉林文史，1995），序文，頁 1。

無圈點滿文有一些亟待改進的問題。如字母數量不夠，清濁輔音不分，上下字無別，字形不統一，語法不規範，結構不嚴謹等。因此，天聰六年（1632），皇太極又命巴克什達海改進並完善了老滿文。⁶

由於案例太多，幾乎不勝枚舉。不過這些說法，巧合都是大陸學者的看法，至於台灣清史學家所持的論調，就顯得略有不同了。以台北故宮博物院滿文專家莊吉發所著為例，他是這麼寫的：

前引「國語」，即滿洲語，「榜識厄兒得溺」即巴克什額爾德尼，「剛蓋」即扎爾固齊噶蓋。a 字下合一 ma 字，就成 ama，即為「父」，e 字下合一 me 字，作 eme，即為「母」，以蒙古字母為基礎，合女真語音，聯綴成句，而創製了滿文，這種由蒙文脫胎而來的初期滿文，即所謂老滿文，又稱為無圈點的滿文，意即未放圈點的滿文（tongki fuka sindaha akU manju i hergen）。惟因蒙古、女真語音有差別，借用的蒙古字母，不能充分表達女真語言，「上下字雷同無別」，人名地名，因無文義可尋，往往舛誤。天聰六年（一六三二）三月，清太宗皇太極命巴克什達海將老滿文在字旁加上圈點，使音義分明，同時增添一些新字母，使滿文的語音、形體更臻完善，區別了原來不能區別的語音，達海奉命改進的滿文，稱為有圈點的滿文，意即放了圈點的滿文（tongki fuka sindaha manju i hergen），習稱新滿文。從此，滿洲已有能準確表達自己語言的新文字，滿文的創製，更加促進了滿洲文化的發展。⁷

這段文字，初看起來外觀上大致與前引四篇大陸學者所述，好像並無不同。不過細查之下，卻可以發現其中全無「推行三十三年」字樣。莊吉發的後續多篇論文，也維持著這種風格，堪稱一致。現摘出其中一篇，內容如下：

⁶ 閻崇年，《清朝第一帝：努爾哈赤》，（北京市：華文出版社，2006 年，第 1 版），頁 116。

⁷ 莊吉發，《故宮檔案述要》，（台北市：國立故宮博物院，民 72[1983]，初版），頁 349-350。

滿洲文字的創制，可以說是清代文化的重要特色。明神宗萬曆二十七年(一五九九)二月，清太祖努爾哈齊命巴克什額爾德尼、扎爾固齊噶蓋，以蒙古字母為基礎，配合女真語音，聯綴成句，而創制了滿文，是一種拼音文字，由上而下，由左而右直行書寫，字形整齊，是一種優美的邊疆文字。這種由蒙古文字脫胎而來的初期滿文，習稱老滿文，又稱為無圈點滿文。天聰六年(一六三二)三月，清太宗皇太極命巴克什達海改進滿文，在老滿文字旁加上圈點，使音義分明，同時增添一些新字母，於是滿文的語音、形體，更加完善，區別了原來容易混淆的語音。達海奉命改進的滿文習稱新滿文，又稱為有圈點滿文。滿族入關以後，滿文一躍而成為清廷的重要文字，對外代表國家，對內比漢文的地位更為特殊。有清一代，所謂國語，就是指滿洲語文而言，滿洲語文遂成為東北各少數民族通行的共同語文，滿文的創制及改進，更加速了滿洲文化的發展。⁸

以上這一篇還是同樣沒能找到「推行三十三年」的字樣。而且除了莊吉發對滿文的創製不講關鍵詞「三十三年」之外，還有台灣著名的清史、檔案學專家陳捷先，也採取類似莊吉發的說法，可謂所見略同：

滿洲人在血緣和文化上都和女真人同源，不過滿洲文字和女真文字在外形上卻沒有相關的聯繫。明神宗萬曆二十七年(一五九九年)，清太祖努爾哈齊因為部族中沒有文字，所以就命令大臣噶蓋和額爾德尼二人把蒙古字改編成滿洲文，頒行族中，這是滿文創製的開始。當時草創的這種文字，就是今天我們所謂的「老滿文」(fe manju hergen)。不過這種字體簡古，聲韻不全的老滿文，字母中有很多是雷同不易分辨的，尤其在拼切漢字的時候，不但容易錯誤，同時也不敷應用；所以到清太宗天聰六年(明崇禎五年、一六三二年)三月，皇太極又命儒臣達海酌量把老滿文加上圈點，使字形和發音都變得清

⁸ 莊吉發，《滿語故事譯粹》，(台北市：文史哲出版社，民 82[1993]，初版），出版說明，頁 5。

楚易辨，不致混淆。這種經過改造增飾過的老滿文，就是我們今天所稱的「新滿文」（ice manju hergen）。由於新舊滿文最顯著的區別在於圈點的有無，所以「老滿文」又稱為「沒有放上圈點的滿文」（tongki fuka sindaha akU manju i hergen），「新滿文」則稱為「放了圈點的滿文」（tongki fuka sindaha manju i hergen）。⁹

對比兩岸學者對滿洲文字創製的描述，可以大致歸納出一種印象：就是大陸學者認為滿文從發明到改良，其過程是連續的，因此有「通行了三十餘年」的統一說法。而台灣專家則似乎不認為有這種過程，以致只說哪年開始，哪年改良，卻從來不提滿文「推行三十三年」。也就是說，滿文從創製到改良，具有其「不連續」性。

也許有人會認為，這麼一點小差異，無傷大雅，犯不著細究。不過史學研究，常會「見微知著」，從不放過一點小疑問。何況以往已經有學者懷疑過滿文的創始起點，可能並非「明萬曆二十七年（1599）」，既然如此，何不乾脆講個徹底，將事件充分釐清，總比一直含混下去為好。

要了解何以會有如此異口同聲，互唱反調的事情產生呢？追究起來，就會發現這件事，大概和台灣滿文研究的師承有些關聯。根據學者陳捷先的講法，在台灣「從事滿文研究的學人，都可以說是出自廣先生的門下」，也就是說，廣祿先生正是台灣傳習滿文的開山宗師，以致從事這方面研究的學人，或多或少受其啟迪與影響。如此一來，敘事論點的同質性較高，也就在所難免了。

陳捷先有一篇刊登在《滿族文化》雜誌上的文章，將事件的來龍去脈解釋得很是詳細，現摘記如下：

八年抗戰期間，可以說是我們國內傳習滿文的黑暗時期。
滿文資料無法公開，研究人員更是不得一見。所幸若干滿文的重要書檔，後來隨著政府遷臺而攜來臺灣，滿文研習的事業才得以延續。民國四十五年，臺灣大學歷史系，在劉崇鋐、姚從

⁹ 陳捷先，〈「舊滿洲檔」述略〉，《舊滿洲檔》，（臺北市：國立故宮博物院編，民58[1969]），冊一，頁2-3。

吾，李宗侗幾位教授支持之下，邀請了新疆伊犁籍的立法委員廣祿先生來系教授滿文。廣先生的祖先是在乾隆二十年左右派到西疆駐防的，由於新疆境內種族複雜，言語宗教各自不同，駐防的旗人乃自成單元，因而保有了滿洲旗人的語文風俗。廣先生在臺大開滿文課，可能是我國大學史上的創舉，當時選讀這門課的學生雖只有三數人，卻給日後滿文與清史研究播下了光大的種子。廣先生後來又在臺大成立滿文研究室，協助學生從事更深一層的研究工作。他自己發表過「滿文老檔與老滿文」等論文，並和學生們合作翻譯滿洲實錄與清太祖時代的部份舊檔。目前國內外從事滿文研究的學人，都可以說是出自廣先生的門下，所以近代中國對滿文與清初歷史研究的提倡與振興，臺大歷史系與廣先生的功勞是不可磨滅的。廣先生逝世後，他的夫人蘇美琳女士繼續為滿文流傳而努力，在蔣復璁院長的贊助之下，她受聘為故宮博物院的滿文檔案顧問，協助院裏年輕學人，整理資料，翻譯典籍。廣祿先生的學生們，也都能堅守崗位，有的在大學裏開授滿文課程，有的在翻譯與研究滿文書檔上竭盡心力。去年四月，旅臺滿族人士，組織了滿族協會，以發揚滿族的特有文化。同年十二月，廣先生的公子定遠兄又成立了滿文班，教授族人滿文，據說目前已開班四期，上課的學員近十人之多，滿文研究的光明未來，確實是可以肯定的了。¹⁰

¹⁰ 陳捷先，〈滿文傳習的歷史與現狀〉，《滿族文化》，（臺北市：中華民國滿族協會，民 72[1983] 年，第 4 期），頁 15-16。根據廣定遠先生 2018.12.21. 上午在自宅的口述，民國四十五年（1956），立法委員廣祿先生到臺大歷史系教授滿文，還有一些前因，外人並不清楚，需要略加補充。原來民國四十三年（1954），屬於 cc 派、預算委員會的廣祿委員，應臺大外文系英千里系主任之邀，在臺大教授俄文，而非滿文。當年十九歲的廣定遠九月考入臺大政治系，到圖書館辦理借書證時，遇到擔任閱覽股股長的李學智。李學智因這個新生是新疆伊犁籍，特別考問滿文「aisin」的意思。廣順利回答說這是「金」，還附帶說自己會說寫滿文，讓李驚奇不已。李因為閱讀圖書館藏書，早已自修過一些滿文，但苦於毫無師承，許多地方看不明白。一聽之下大喜，表示想要跟廣學習。廣客氣的說，自己滿文功力普通，又是學生，無法教學。但是父親廣祿是滿文專家，還正在臺大外文系兼課，或許可以幫得上一些忙。李學智於是經過這層關係，見到了廣祿，並表示自己希望拜師，

以上文章中提到，廣祿先生不只是台灣滿文教學的先鋒，而且在學術方面，還曾發表過「滿文老檔與老滿文」等論文，這就與本文所探索的主題，有相當密切的關係了。現在比較容易找到的是一篇名為〈清太祖朝「老滿文原檔」與「滿文老檔」之比較研究〉的論文，可能就是引發這種觀點的關鍵。該文由於發表的時間最早，又是當時學滿文者所必讀的重要資料，因此影響力估計是相當深遠的，值得一提。茲摘出部分內容，看看這篇文章，何以與滿文從創製到改良，具有所謂的「不連續」性有關：

由以上各種論證，當知現存老檔雖僅自丁未年起，可是自丁未年至天命五年間的老檔，原來即僅有這些，並未有遺失。若是以上所論不誤，可知清人開始用文字記載史事，恐怕已相當的晚了。進而證以現在荒字老檔，與昃字老檔，所載萬曆四十三年（乙卯，即清太祖天命建元的前一年）十二月有如下之記載：一、荒字老檔第六十五號前頁第一行至第二行曰：（見圖十三）…意譯為：「額爾德尼巴克什將聰睿大英明汗所建立的一切善政取來加以紀錄，此是經常的書。」二、昃字老檔第九號前頁最末二字起至後頁第三行止：（見圖十四、十五）與荒字老檔記事重複，但其中字句不同，今亦音譯於後，以資此較。如昃字檔文曰：…意譯為：「額爾德尼巴克什將聰睿大英明汗所建立的一切善政，加以記錄為書，（此謂常規之書）。額爾德尼巴克什勤敬，強記，聰明，無人可及。將此書（寫的略有誇張）別人用心創始（寫的書，怎麼更改？因而亦未多改，處處有新的話，）寫的實在不容易。」假若以上荒字檔與昃字檔所記為不誤，或可知清人最早有文字紀錄史事，應自萬曆四十三年十二月，亦即是所謂：「清太祖建元天命」之前一個月，纔開始由額爾德尼巴克什紀錄太祖所行之「善政」。而此段老檔的記事，頗為重要，何以清太祖實錄未加收錄？當然，若收錄此一段史事，則對清太祖於萬曆二十七年，初創滿文的紀錄，或即發生矛盾。因為既然於萬曆二十七年就創造了滿文，何以到

以便時時請教，接著就成了廣祿門下的開山大弟子。以致到了民國四十五年，廣祿正式在歷史系開課時，李學智早已以「助教」之姿，開始面對同學了。

了萬曆四十三年纔開始紀錄史事呢？或即基於這一矛盾無法自解，所以清太祖實錄裏，就將此段開始紀錄史事的記載，忍痛放棄。若是我們的推測不誤，那麼清太祖實錄裏所說的：「萬曆二十七年清太祖初創滿文」的說法，就絕對靠不住了。進而從現存老檔的記事繁簡證之？由建元天命三、四年開始記事的慢慢增加一點來觀察，清人最早有文字紀錄史事，或亦不會早到天命建元以前太久吧。¹¹

這一段由廣祿、李學智所合寫的論證，相當具有說服力與挑戰性。因為他們將《滿文原檔》上最早的〈荒字檔〉與〈艮字檔〉，和漢文本《清太祖武皇帝實錄》比對，發現二者記事數量大致相符，並沒有什麼重大遺失，兩者所錄都是一樣的偏少。因此《滿文原檔》萬曆四十三年（1615）十二月記著的一段紀錄：「額爾德尼巴克什將聰睿大英明汗所建立的一切善政取來加以紀錄，此是經常的書。」就大膽推斷，這很可能是滿文例行紀錄的正式起點。

不過如此重要的一段史實，《清太祖武皇帝實錄》及後來的許多《太祖皇帝實錄》的版本卻都沒有收錄，實在於理不合。根據廣祿、李學智的估量，其原因也許很單純，就是這段紀錄，與明萬曆二十七年（1615）創造滿文的記載，二者基本上是相互矛盾的，所以只好割愛捨去其一。這麼一來，時間較晚的，明萬曆四十三年十二月滿文正式啟用的紀錄，就被「忍痛放棄」了。

雖然宗師廣祿有著這麼重大的發現，但是弟子之一的陳捷先，對於採用其論點卻顯得有些躊躇不安，因為到底這這種立論跟傳統理論差異太大，似乎有些難以啟齒。只是偶爾也有「按耐不住」的情況發生，而略加引述。只是表達的方式，相當委婉，甚至不注意的話，連其中奧妙也很難看出，例如：

明朝末年，遼東地方女真部族林立，他們的文化程度不高，部族中的制度、組織也很不完備；不過建州一部中的滿洲

¹¹ 廣祿、李學智，〈清太祖朝「老滿文原檔」與「滿文老檔」之比較研究〉，《老滿文原檔論輯》，（臺北市：李學智自行出版，民 60[1971]），附錄一（輯自民國五十四年（1965）六月中國東亞學術研究計畫委員會年報第四期），頁 23-24。

族人卻對記載部族中的史事相當重視，這是值得我們注意的事。根據現存可靠的資料，我們可以看出：大約在明神宗萬曆四十年（西元一六一二年）前後，正是清太祖努爾哈齊建元稱汗的前夕不久，滿洲部族中就有一個名叫額爾德尼（erdeni）的人為努爾哈齊「經常的」記錄「一切的善政」了。到天命朝的末期，後金汗國中顯然有著一個叫做「書房」的機構，這機構是專門記載並收藏文書檔案的地方，而且按當日的情形，「書房」裏記述史事的工作似乎是以滿洲的文字為主。¹²

這段文字正是出自學者陳捷先之手。他不採用明萬曆二十七年創造滿文的記載，卻說「根據現存可靠的資料」，明神宗萬曆四十年前後，額爾德尼「經常的」為努爾哈齊記錄「一切的善政」。接著又說書房這個機構裏記述史事的工作「似乎是」以滿文為主。由陳捷先字斟句酌，小心翼翼的程度看來，採用一個與眾不同的新理論，即使有恩師背書和當作靠山，好像也是需要極大的勇氣呢。

貳、考釋

從以上前言的敘述中，可以看出，兩岸學者對於滿文創製的時間點，意見有些分歧。台灣學者的觀點，是以廣祿、李學智的論文〈清太祖朝「老滿文原檔」與「滿文老檔」之比較研究〉為代表，其根據來自於研究《滿文原檔》上萬曆四十三年（1615）十二月所記的一段滿文，並認為這很可能就是滿文例行記錄的正式起點：

sure amba genggiyen han i ilibuha eiten hacin i sain doro be,
erdeni baksi ejeme bitheleme gaiha, an i bithe ere inu.¹³

譯文：將大英明汗所立的一切善政，由額爾德尼巴克什加以記錄成文，此為例行的文字。

至於大陸學者的論點，則可能來自於前面提過的《東華錄》。《東華

¹² 陳捷先，〈滿文清本紀研究〉，（臺北市：明文書局 民 70[1981]，初版），頁 4-5。

¹³ 馮明珠主編；張起玉等編輯，〈滿文原檔〉，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊 1，頁 62。

錄》結尾處所說「遂定國書，頒行傳布。」正是許多文章撰述滿文「通行了三十餘年」的確切依據：

己亥年二月，將蒙古字制為國語，創立滿文。滿洲初無字，命巴克什額爾德尼、噶蓋以蒙古字改制國書，二人以難辭。諭曰：「無難也，以蒙古字合我國語音，聯綴成句，即可因文見義。」遂定國書，頒行傳布。¹⁴

然而眾所周知，清乾隆朝史家蔣良騏之所以能編纂出《東華錄》，是因他藉地利之便，在東華門附近國史館工作，可以遍閱清代歷朝實錄所致。因此只要翻找實錄，毫無疑問必然可以找出這段記載的源頭。先看最早出現的《清太祖武皇帝實錄》，果然有以下這段文字，意思頗為接近：

時滿洲未有文字，文移往來，必須習蒙古書，譯蒙聲語通之。（己亥年）二月，太祖欲以蒙古字編成國語，榜識厄兒得溺、剛蓋對曰：「我等習蒙古字，始知蒙古語，若以我國語編創譯書，我等實不能。」太祖曰：「漢人念漢字，學與不學者皆知，蒙古之人念蒙古字，學與不學者亦知，我國之言寫蒙古之字，則不習蒙古語者不能知矣。何汝等以本國言語編字為難，以習他國之言為易耶？」剛蓋厄兒得溺對曰：「以我國之言編成文字最善，但因翻編成句，吾等不能，故難耳。」太祖曰：「寫阿字下合一媽字，此非阿媽乎（阿媽父也）？厄字下合一脈字，此非厄脈乎（厄脈母也）？吾意決矣，爾等試寫可也。」于是自將蒙古字編成國語頒行。創製滿洲文字，自太祖始。¹⁵

文中說「將蒙古字編成國語頒行」，其文字雖略有不同，但其語意確實與《東華錄》相符。也就是說，明萬曆二十七年（己亥，1599）創製的滿洲文字，從太祖就開始推行了，延續到天聰六年（壬申，1632），達海

¹⁴ 蔣良騏撰，林樹惠，傅貴九校點，《東華錄》，（北京市：中華書局，1980，第1版），頁4。

¹⁵ 復旦大學. 圖書館.古籍部.續修四庫全書編纂委員會，《續修四庫全書.史部，編年類，清太祖武皇帝實錄》，（上海市：上海古籍出版社，1995，第1版），冊368，卷2頁1。剛蓋、厄兒得溺就是噶蓋、額爾德尼，此為同音異譯。

巴克什奉皇太極命令加上圈點改良，正好是三十三年。

再參考一下《清太祖高皇帝實錄》，文章的用語就跟《東華錄》更為接近，也值得一讀：

（己亥年）二月辛亥朔，上欲以蒙古字製為國語頒行，巴克什額爾德尼、扎爾固齊噶蓋辭曰：蒙古文字，臣等習而知之，相傳久矣，未能更製也。上曰：漢人讀漢文，凡習漢字，與未習漢字者皆知之。蒙古人讀蒙古文，雖未習蒙古字者，亦皆知之。今我國之語，必譯為蒙古語讀之，則未習蒙古語者，不能知也。如何以我國之語製字為難，反以習他國之語為易耶。額爾德尼、噶蓋、對曰：以我國語製字最善，但更製之法。臣等未明、故難耳。上曰：無難也，但以蒙古字，合我國之語音，聯綴成句，即可，因文見義矣。吾籌此已悉，爾等試書之，何為不可。於是上獨斷，將蒙古字製為國語，創立滿文，頒行國中，滿文傳布自此始。¹⁶

《清太祖高皇帝實錄》文章的寫法，捨棄了《清太祖武皇帝實錄》中如何寫滿文「父」、「母」等例子，而代以講述方法「以蒙古字合我國語音，聯綴成句」，結構上與《東華錄》十分接近。此外用語中有「傳布」一詞，也是《清太祖武皇帝實錄》中所沒有的。推測《東華錄》作者蔣良騏正是參考了《清太祖高皇帝實錄》，而非《清太祖武皇帝實錄》。但是這三本書，都眾口一詞講述，明萬曆二十七年（己亥，1599）創製的滿洲文字，是當時就開始推行了，這是無庸置疑的。

不過歷史資料的呈現，往往會有幾個面向同時顯示，當以不同的「角度」、「層面」審視問題時，對事情的看法就會略有不同。而兩岸學者對於滿文創製時間點的分歧意見，也可以就許多資料來逐一分析，找出較為合理的答案。現在就以下幾方面，如發明人、使用者等數個方面，逐一討論。

¹⁶ 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]），卷3，頁1-2。

一、發明人

《滿洲實錄》中滿文誕生的紀錄如下：

Jewe biya de taidzu sure beile monggo bithe be kūbulime manju gisun i araki seci erdeni baksi, g'ag'ai jargūci hendume be monggoi bithe be taciha dahame sambi dere, julgeci jihe bithe be te adarame kūbulibumbi seme marame gisureci, taidzu sure beile hendume nikan gurun i bithe be hūlaci nikan bithe sara niyalma sark ū niyalma gemu ulhimbi, monggo gurun i bithe be hūlaci, bithe sark ū niyalma inu gemu ulhimbi kai, musei bithe be monggorome hūlaci, musei gurun i bithe sark ū niyalma ulhirak ū kai, musei gurun i gisun i araci adarame mangga, encu monggo gurun i gisun adarame ja seme henuci, g'ag'ai jargūci erdeni baksi jabume musei gurun i gisun i araci sain mujangga kūbulime arara be meni dolo bahanarak ū ofi marambi dere, taidzu sure beile hendume a sere hergen ara, a i fejile ma sindaci ama wakao, e sere hergen ara, e i fejile me sindaci eme wakao, mini dolo gūnime wajihā, suwe arame tuwa ombi kai seme emhun marame, monggorome hūlara bithe be manju gisun i kū bulibuhā, tereci taidzu sure beile manju bithe be fukjin deribufi manju gurun de selgiyehe.¹⁷

譯文：二月，太祖淑勒貝勒欲將蒙文變造為滿語，額爾德尼巴克什、噶蓋扎爾固齊對曰：我等曾習蒙文，故知蒙語。今若將古來蒙文改變，說為滿語，我等反對。太祖淑勒貝勒曰：若漢人念其字，知漢字者與不知漢字者皆知，若蒙人念其文，識與無識蒙文者亦皆知矣。我國字如以蒙語念之，於我國不識字者即無知矣。以我國語編字何以難，言他國蒙語何以易？噶蓋扎爾固齊、額爾德尼巴克什對曰：以我國之言編成文字實佳，然因改編，心中無譜，故反對耳。太祖淑勒貝勒獨持異議，曰：寫阿字下放一媽字，此非阿媽乎（阿媽，父也）？厄字下放一脈字，此非厄脈乎（厄

¹⁷ 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]），卷 3，頁 108-110。己亥年（豬年）；明萬曆二十七年（1599）。

脈，母也）？吾慮僅此，爾等試編可也。於是將蒙古語念之文字，改為滿語，自此太祖淑勒貝勒創製之滿文，傳於滿洲。

這段滿文，與原本對譯的漢文，有一些出入，因此另外依照滿文的原意，重新翻譯，以免誤會。

像是太祖淑勒貝勒問噶蓋、額爾德尼二人，何以覺得以本國語言編字較難，噶蓋、額爾德尼回答說：「以我國之言編成文字實佳，然因改編，心中無譜，故反對耳。musei gurun i gisun i araci sain mujangga kūbulime arara be meni dolo bananarakū ofi marambi dere,」這裡提到「dolo bananarakū腹內不懂」（直譯），意思是噶蓋等二人自覺腹內空空，根本不會做。可是《滿洲實錄》的原文卻是這麼寫的：「以我國之言編成文字最善，但因翻譯成句，吾等不能，故難耳。」這裡用上了一個「能」字，很容易引起誤會。因為「能」字，有「能力；才幹」的含意，往往只有程度上的區分。所謂「能者多勞」，引申的意思是「不能者少勞」，只有「失能者才免勞」。因此噶蓋、額爾德尼如果自稱「不能」，也只代表他們可以「少勞」。然而噶蓋、額爾德尼卻是根本「不會」，也就是「失能」，自稱「不能」實在與事實不符，因此需要另譯。

還有努爾哈齊的回應則是「獨持異議…吾慮僅此，爾等試編可也。mini dolo gūnime wajihā, suwe arame tuwa ombi kai seme emhun marame,」而《滿洲實錄》的原文是：「吾意決矣，爾等試寫可也。」這種口氣，努爾哈齊是以上對下的姿態說的，以「吾意決矣」表示主導權在努爾哈齊。可是滿文的原意，努爾哈齊很像只是三個發明人之一，他試著表達他的構想，如何以阿字下放一媽字，以此組合成「阿媽，滿語父親的意思」，厄字下放一脈字，結合為「厄脈，滿語母親的稱呼」。因此，可以顯現，努爾哈齊最先發明了「父、母」兩個滿文字，就很客氣的說：「吾慮僅此，爾等試編可也。」要噶蓋、額爾德尼兩人，繼續接龍，發明其他的滿文字。

努爾哈齊領導噶蓋、額爾德尼合作開發了滿文之後，據《東華錄》等書說，就此「頒行傳布」了。但是卻並沒有說出具體的進程。因為如果只靠「父、母」兩個滿文字，要如何「頒行傳布」，似乎也有實際上的困難。何況三個發明人之一的噶蓋，在開發了滿文不久，就因案被殺，讓這

個「文字接龍」的工程，遭遇到了重大的挫折：

噶蓋，伊爾根覺羅氏，世居呼納赫。後隸滿洲鑲黃旗。太祖以為札爾固齊，位亞費英東。歲癸巳閏十一月，命與額亦都、安費揚古將千人攻納殷佛多和山寨，斬其酋搜穩、寨克什。歲戊戌正月，命與台吉褚英、巴雅喇及費英東將千人伐安褚拉庫路，降屯寨二十餘。歲己亥，受命製國書。是年九月，命與費英東將二千人戍哈達。哈達貝勒孟格布祿貳於明，將執二將。二將以告，太祖遂滅哈達，以孟格布祿歸。孟格布祿有逆謀，噶蓋坐不覺察，併誅。子武善。武善年十六，太祖念噶蓋舊勞，授牛彖額真。¹⁸

噶蓋有札爾固齊的頭銜，這是一種官名。源於蒙古語，有斷事官、理事官的意思，《清太祖武皇帝實錄》翻譯為「扎兒胡七」。¹⁹清太祖努爾哈齊於明萬曆四十三年（1615）在八旗分別設立札爾固齊十人，稱為理事十大臣，分掌訴訟之事。凡聽斷訴訟事件，先經札爾固齊審訊，然後上報理政聽訟五大臣，再呈送管旗貝勒，最後由努爾哈齊斷決，「故臣下不敢欺隱，民情皆得上聞」。²⁰噶蓋既為札爾固齊，可知其理事清晰，足堪重用。如果能與額爾德尼合作開發滿文，相信在二、三年間，必有成就。無奈卻是受哈達孟格布祿牽連，突然被斬，使得開發案無法繼續。

努爾哈齊殺了噶蓋之後，顯然也極為後悔，所以在噶蓋的兒子武善年紀輕輕，剛滿十六的時候，立即讓武善得到重要官職，以致有以下這段記錄「太祖念噶蓋舊勞，授牛彖額真。」。

另一方面，努爾哈齊為忙於統一女真四部，整年兵馬倥偬，似乎也無暇他顧一般瑣事。現就明萬曆二十七年（己亥，1599）創製滿洲文字起，到明萬曆四十四年（丙辰，1616）共計十八年頭，努爾哈齊處理過哪些大

¹⁸ 國史館校註，趙爾巽等纂，《清史稿校註》，（臺北市：臺灣商務印書館，1999[民88]），《清史稿校註•卷 235•列傳 15》，頁 7999。

¹⁹ 復旦大學. 圖書館.古籍部.續修四庫全書編纂委員會，《續修四庫全書.史部，編年類，清太祖武皇帝實錄》，（上海市：上海古籍出版社，1995，第 1 版），冊 368，卷 1 頁 19。

²⁰ 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]），卷 4，頁 21。

事，詳見表一〈清太祖努爾哈齊於滿文創製後十八年間大事記〉：²¹

表一〈清太祖努爾哈齊於滿文創製後十八年間大事記〉

萬曆	西元	大事	備註
27	1599	己亥春正月，東海渥集部虎爾哈路路長王格、張格來歸，獻貂狐皮，歲貢以為常。二月，始製國書。三月，開礦，采金銀，置鐵冶。哈達與葉赫構兵，送質乞援，造費英東、噶蓋戍之。哈達又私於葉赫，戍將以告。秋九月，太祖伐哈達，攻城，克之，以其貝勒孟格布祿歸。孟格布祿有逆謀，噶蓋未以告，並誅之。	
29	1601	辛丑春正月，明以滅哈達來責，乃遣孟格布祿之子吳爾古岱歸主哈達。哈達為葉赫及蒙古所侵，使訴於明，明不應；又使哈達以饑告於明，亦不應。太祖乃以吳爾古岱歸，收其部眾，哈達亡。十二月，太祖復入貢於明。是歲，定兵制，令民間養蠶。	
31	1603	癸卯春正月，遷於赫圖阿喇，肇祖以來舊所居也。九月，妃那拉氏卒，即孝慈高皇后也。始妃有病，求見其母，其兄葉赫貝勒不許來，遂卒。	
32	1604	甲辰春正月，太祖伐葉赫，克二城，取其寨七。明授我龍虎將軍。	
33	1605	乙巳，築外城。蒙古喀爾喀巴約忒部恩格德爾來歸。	
34	1606	丙午冬十二月，恩格德爾會蒙古五部使來朝貢，尊太祖為神武皇帝。是歲，限民田。	
35	1607	丁未春正月，瓦爾喀斐悠城長穆特黑來，以烏拉侵暴，求內附。命舒爾哈齊、褚英、代善及費英東、揚古利，率兵徙其戶五百。烏拉發兵一萬遮擊，擊敗之，斬首三千，獲馬五千匹。師還，優賚褚英等。夏五月，命子巴雅拉、額亦都、費英東、扈爾漢征渥集部，取二千人還。秋九月，太祖以輝發	

²¹ 國史館校註，趙爾巽等纂，《清史稿校註》，（臺北市：臺灣商務印書館，1999[民88]），《清史稿校註•卷一•太祖一•太祖》，頁7-11。

萬曆	西元	大事	備註
		屢負約，親征克之，遂滅輝發。	
36	1608	戊申春三月，命褚英、阿敏等伐烏拉，克宜罕阿林城。布占泰懼，復通好，執葉赫五十人以來，並請婚，許之。是歲，與明將盟，各守境，立石於界。	
37	1609	己酉春二月，遺明書，謂：「鄰朝鮮而居瓦爾喀者，乃吾屬也，其諭令予我。」明使朝鮮歸千餘戶。冬十月，命扈爾漢征渥集呼野路，盡取之。	
38	1610	庚戌冬十一月，命額亦都率師招渥集部那木都魯諸路路長來歸。還擊雅攬路，為其不附，又劫我屬人也，取之。	
39	1611	辛亥春二月，賜國中無妻者二千人，給配與金有差。秋七月，命子阿巴泰及費英東、安費揚古取渥集部烏爾古宸、木倫二路。八月，弟舒爾哈齊卒。冬十月，命額亦都、何和里、扈爾漢率師征渥集部虎爾哈，俘二千人，並招旁近各路，得五百戶。	
40	1612	壬子秋九月，太祖親征烏拉，為其屢背盟約，又以鳴鏑射帝女也。布占泰禦於河，駐師河東，克六城，焚積聚。布占泰親出乞和，太祖切責之，許其納質行成，而戍以師，師還。	
41	1613	癸丑春正月，布占泰復貳於葉赫，率師往征。布占泰以兵三萬來迎，太祖躬先陷陣，諸將奮擊，大敗之，遂入其城。布占泰至城，不得入，代善追擊之，單騎奔葉赫，遂滅烏拉。使人索布占泰，葉赫不與。秋九月，起兵攻葉赫，使告明，降兀蘇城，焚其十九城寨。葉赫告急於明，明遣使為解。師還，經撫順，明游擊李永芳來迎，與之書曰：「與明無嫌也。」	

萬曆	西元	大事	備註
42	1614	甲寅夏四月：帝八子皇太極娶於蒙古，科爾沁部莽古恩之女也，行親迎禮。明使來，稱都督，上語之曰：「吾識爾，爾遼陽無賴蕭子玉也。吾非不能殺爾，恐貽大國羞。語爾巡撫，勿復相詐。」冬十一月，遣兵征渥集部雅攬、西臨二路，得千人。	
43	1615	乙卯夏四月，明總兵張承胤使人來求地，拒之。令各佐領屯田積穀。秋閏八月，帝長子褚英卒。先是，太祖將授政於褚英，褚英暴戾，眾心不附，遂止。褚英怨望，焚表告天，為人所告，自縊死。冬十月，遣將征渥集部東格里庫路，得萬人。是歲，釐定兵制，初以黃、紅、白、黑四旗統兵，至是增四鑲旗，易黑為藍。置理政聽訟大臣五，以扎爾固齊十人副之。於是歸徠日眾，疆域益廣，諸貝勒大臣乃再三勸進焉。	
44	1616	天命元年丙辰春正月壬申朔，上即位，建元天命，定國號曰金。諸貝勒大臣上尊號曰覆育列國英明皇帝。命次子代善為大貝勒，弟子阿敏為二貝勒，五子莽古爾泰為三貝勒，八子皇太極為四貝勒。命額亦都、費英東、何和里、扈爾漢、安費揚古為五大臣，同聽國政。論以秉志公誠，勵精圖治。扈爾漢巡邊，執殺盜藪（蓼）者五十餘人。明巡撫李維翰止我使者綱古里、方吉納，乃取獄俘十人戮於境上，綱古里等得歸。秋七月，禁五大臣私家聽訟。命扈爾漢、安費揚古伐東海薩哈連部，取三十六寨。八月，渡黑龍江，江冰已合，取十一寨，徇使大路、諾浴路、石拉忻路，並取其人以歸。	

表一內所列的大事，看似紛雜。不過綜觀起來，努爾哈齊在建國之前，所忙的內容，不外是統一女真四部：葉赫、哈達、烏拉、輝發，並籌備建立後金政權。其中資料雖缺少萬曆二十八（1600）、萬曆三十（1602）年等兩年的資料，但其實是無傷大雅。因為從前後文中的記錄中，可以看得出來，這兩年間努爾哈齊正為併吞哈達，而與明朝角力，接

著又為遷建新都赫圖阿喇而操勞，幾乎片刻不得休息。

另從整體來觀察，這十八年間，努爾哈齊的軍政格局，也愈來愈大。尤其萬曆四十三（1615）年「是歲，釐定兵制，初以黃、紅、白、黑四旗統兵，至是增四鑲旗，易黑為藍。置理政聽訟大臣五，以扎爾固齊十人副之。」其中有許多的人事與制度方面的問題，需要竭盡心力，妥善解決。如此一來，當然他親自開發滿文的可能性，也就愈來愈低了。而前面說過，噶蓋很早就因案正法，於是所有重擔，都得靠額爾德尼一人扛起：

額爾德尼，納喇氏，世居都英額。少明敏，兼通蒙古、漢文。太祖時來歸，隸滿洲正黃旗。從伐蒙古諸部，能因其土俗、語言、文字宣示意旨，招納降附。賜號巴克什。滿洲初起時，猶用蒙古文字，兩國語言異，必逐譯而成文，國人以為不便。太祖起兵之十六年，歲己亥二月辛亥朔，召巴克什額爾德尼、札爾固齊噶蓋使製國書。額爾德尼、噶蓋辭以夙習蒙古文字，未易更製，上曰：「漢人誦漢文，未習漢字者皆知之；蒙古人誦蒙古文，未習蒙古字者皆知之。我國語必譯為蒙古語，始成文可誦，則未習蒙古語者，不能知也。奈何以我國語製字為難，而以習他國語為易耶？」額爾德尼、噶蓋請更製之法，上曰：「是不難。但以蒙古字協我國語音，聯屬為句，因文以見義可矣。」於是製國書，行於國中。滿洲有文字自此始。天命三年，從伐明，取撫順，師還，明總兵張承廩自廣寧率眾躡我師後，額爾德尼偕諸將還擊，斬承廩。敘功，授副將。太宗時，額爾德尼已前卒，嘗論文館諸臣，歎為一代傑出。順治十一年，追諡文成。子薩哈連，官至鑾儀衛冠軍使。賜姓赫舍里，改入大學士希福族中。²²

縱觀額爾德尼的一生，跟努爾哈齊的關係是相當親密的。但額爾德尼之所以能夠入選，進入努爾哈齊創製滿文的「三人小組」之中，從他的簡歷看來，額爾德尼顯然不是僅靠人事背景任職，而是以才幹取勝的。額爾

²² 國史館校註，趙爾巽等纂，《清史稿校註》，（臺北市：臺灣商務印書館，1999[民88]），《清史稿校註•卷 235•列傳 15》，頁 7998-7999。

德尼，本姓納喇氏，世居都英額。都英額所在處，歷史記載並不詳細。據考證可能為於現今吉林省延邊安圖縣石門鎮一帶，²³ 地點相當偏遠，位於中朝邊境地處長白山區，山多田少，生活比較艱苦。不過當地人學識基礎不差，例如大學士碩色、希福兄弟，也是出自都英額，同樣兼通蒙古、漢文，背景與額爾德尼十分類似。無怪後來額爾德尼死後，他的兒子薩哈連，由清太宗皇太極諭旨入大學士希福宗族，賜姓赫舍里，恢復名譽，從庶人還原為貴族。原來天命七年（1622）正月十三日，額爾德尼曾因受賄罪抄家，遭革副將之職，貶為庶人：

汗曰：“漢官之饋，少受尚可。所受過多也。”故將額爾德尼巴克什治罪，還給奴僕六對，馬七匹、牛三頭。其餘人、馬、牛皆沒收之，賞給阿巴泰阿哥。革額爾德尼副將之職，貶為庶人，其所管牛衆，賜與蒙噶圖。至於達海巴克什，箭刺其耳鼻，革其遊擊之職。²⁴

額爾德尼一人被貶，還牽動全家受累。他的兒子薩哈連，因池魚之殃，成了庶人之子。第二年即天命八年（1623）五月，額爾德尼又因私藏金珠的事發，被判處了死刑，留下了歷史污名。²⁵所幸清太宗皇太極下旨將薩哈連納入大學士希福宗族，算是為額爾德尼平反，讓額爾德尼子孫不致繼續受害。

雖然世居都英額的人士，多能兼通蒙古、漢文，具有開發滿文的理想條件。但是額爾德尼「聖眷正隆」，一直隨著清太祖「從伐蒙古諸部」、「從伐明」，看得出來，文武全才的額爾德尼，頗受努爾哈齊重用，而隨侍在側，擔任幕僚。以致清太祖的建國年表，一直都有額爾德尼參與。推測在這種工作氛圍之下，開發滿文的客觀環境，並不理想。而使用滿文的主觀環境，也同樣欠缺。因為建州只是一個女真部落，隸屬於明朝。使用

²³ 孫相適，〈都英額到底在哪？〉，《清前史研究》，（撫順市：撫順清前史研究會，2012年，第2期），頁29-33。都英額在安圖縣石門鎮一帶，屬於布爾哈通河流域，古地圖《戰跡輿圖》三排三有明確標注：布爾哈通河叫布爾哈圖河，布林哈圖河上游叫英額河，都英額與英額河有關。

²⁴ 中國第一歷史檔案館，中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，（北京市：中華書局，1990年，第1版），頁299。

²⁵ 陳捷先著，《皇太極寫真》，（臺北市：遠流，2004[民93]，初版），頁58。

文字只需要漢字就足夠了，並沒有充足的理由要用到滿文。

不過萬曆四十三年（1615）十二月，「金」國建國在即，使用滿文的主、客觀環境，都已齊備。客觀環境，滿文開發的進程已經醞釀了十六年，額爾德尼的「腹稿」大致就緒。主觀環境，「金」國是一個新的國度，需要一種嶄新的文字，以代表本民族，與明朝的漢字，分庭抗禮。所以《滿文原檔》上才會出現「將大英明汗所立的一切善政，由額爾德尼巴克什加以記錄成文，此為例行的文字。」而這段話的出現，也代表一個新的時代來臨，理應有所變革。

二、使用者

前面從發明人的角度分析，努爾哈齊、額爾德尼、噶蓋三人，雖有明萬曆二十七年（己亥，1599）創製滿洲文字的記錄在案。但是噶蓋早逝，努爾哈齊、額爾德尼為統一女真、建立金國而奔忙，似乎無暇繼續充實其所發明的滿文詞庫。以致後金建國前一個月的明萬曆四十三年（1615）十二月所述「由額爾德尼巴克什記錄英明汗所立的一切善政」的滿文記錄，成了一個重要的「開工」證據。

不過學者劉厚生卻仍然認為，這份所謂的「證據」，不過就是一件「孤證」，「不能僅憑這件孤證肯定這個時期額爾德尼就開始用滿文記注檔冊了」。而且從紙張和記述等方式來看，劉認為這段史料還可能是後人追記的，以致還需要作進一步的「勾稽」。²⁶如此看來，顯然劉並不相信上述「記錄善政」說詞有重大意義。他認為用滿文開始記注檔冊的「起筆時間」，就應該在天命六年（1621）左右：

關於《舊滿洲檔》形成年代的上限問題，眾說紛紜，頗多爭議，歸納起來大致有如下幾種觀點：一種認為，努爾哈齊建元天命之初就開始用滿文記注檔冊子，甚至推測“很可能在更早就開始記檔了”，故《舊滿洲檔》開始形成於天命之初。另一種認為，皇太極於天聰三年（1629）四月設文館，命巴克什庫爾纏等人“記注本朝政事，以昭信史”，這才是記注檔冊的開始，故《舊滿洲檔》形成的上限“不會超出天聰三年的初設

²⁶ 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，（吉林省：吉林文史，1995），頁4-5。

文館以前”。還有人認為，《舊滿洲檔》是在天聰末年纂修太祖實錄時開始形成的，認定努爾哈齊時期沒有形成滿文檔冊的條件和可能。我認為《舊滿洲檔》的起筆時間似應在天命六年（1621）左右。²⁷

劉所持的理由是，在天命六年（1621）五月初三的《滿文原檔》裡面，明確標示了「庫爾纏巴克什、尼堪巴克什所記的檔子」，²⁸翻過幾頁之後，又有一條相當重要的史料：「（五月）二十六日，復閱檔子後，任命齊唐努爾為參將。又將漢人們及死去的人們（之事跡）皆載入其它檔冊之中」。這段記事的前面，是講五月二十五日努爾哈齊賞賜阿巴泰和莽古爾岱等人的情況，二十六日又翻閱了檔冊，便繼續論功行賞，提升齊唐努爾為參將，並將其他一般人物的功績也另行記入了檔子。該段資料的原文記載如下：

jen giyang de genehe han i hojihon urgUdai fujan, fusi li yung
 fang fujan tere golo be gemu dahabufi uju fusiha. daharakU iselehe
 niyalma be wafi juse sargan be olji arafi. minggan olji gajime orin
 sunja de isinjiha manggi han donjifi ilan tanggu nikana be tucibume
 gaifi. dutan sumingguwanci fusihUn. iogi hergen de isitala gemu
 Sangname buhe. ninggun tanggU olji be genehe coohai niyalma de
 buhe. abatai age be uju jergi dutan obuha. tanggudai age be ilaci
 jergi sumingguwan obuha. ○ orin ninggun de dangse be dasame
 tuwafi kitanggUr be sanjan obuha. nikasa be bucehe niyalma be
 gemu dasame encu dangse araha. han i hecen i hUcin hUcin de
 nikasa okto maktame yaburebe serefi orin juwe niyalma be jafafi
 dutan i yamunde duile seme benehe. ²⁹

²⁷ 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，（吉林市：吉林文史，1995），頁1。

²⁸ 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊 2，頁 88。原文為「○ kurcan baksi nikana baksi ejeha dangse.」不過這段記錄在《內閣藏本滿文老檔》裡已遭刪除，因此在該書天命六年（1621）五月初三的相對映位置裡找不到這段文字。

²⁹ 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊 2，頁 107-109。

前往鎮江之汗婿烏爾古岱副將及撫順副將李永芳，招降該路，悉令薙髮，拒降者殺之，俘其妻孥千人，於二十五日攜歸。汗聞之，選出漢民三百，賜與都堂總兵官以下遊擊以上各官。其六百俘虜，賜與隨行軍士。擢阿巴泰阿哥為一等都堂，湯古岱阿哥為三等總兵官。○二十六日，重閱檔冊，命齊堂古爾為參將職，漢人及死者皆重錄於另冊。漢人投毒於汗城各井內，察覺後捕二十二人，送交都堂衙門鞫之。³⁰

這段記錄裡的關鍵重點，看得出來是「重閱檔冊 *dangse be dasame tuwafi*」四個字。《滿文原檔》在天命六年（1621）以前，從未出現過「檔冊 *dangse*」一詞。因此當這段文字展現在眾人面前時，劉厚生相當珍視，稱其為最早「証實了零星的檔案記錄已經匯編成冊」的證據，是一個合適的「起筆時間」。以下即為劉厚生所說的論點：

上述史料可貴之處在於：其一，明確指出了至遲在天命六年五月份，庫爾纏和尼堪兩位巴克什，隨後還有達海都司已參與了記注檔子的工作；其二，証實了零星的檔案記錄已經匯編成冊，並且已經列入到國家的政務，努爾哈齊可以隨時提出檔冊來看，並且根據檔冊的記載對他的臣民作出合理的黜陟，說明在此時期，檔案的保管、整理，政務的記注不僅有這個需要，而且也有這個可能。承擔此項工作的，自然是在“書房”供職的以額爾德尼為首的一批最負盛名的巴克什了。如果上述史料無誤的話，那麼《舊滿洲檔》開始形成的年代應該是天命六年之初，也就是說，該檔的起筆時間不會晚於天命六年，當然也不會早於此時。³¹

劉之所以否定廣祿、李學智的論點，是認為《滿文原檔》上萬曆四十三年（1615）十二月所記的一段紀錄：「額爾德尼巴克什例行記錄大英明汗所立的一切善政。」³²需要作進一步的「勾稽」，並認為不能代表滿文

³⁰ 中國第一歷史檔案館,中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，（北京市：中華書局，1990年，第1版），頁205-206。

³¹ 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，（吉林市：吉林文史，1995），頁5-6。

³² 廣祿、李學智，〈清太祖朝「老滿文原檔」與「滿文老檔」之比較研究〉，《老滿

檔冊的「起筆時間」。那麼，劉厚生的論點「天命六年（1621）滿文起筆」說，對於「重閱檔冊，命齊堂古爾為參將職」這段文字，是否就足以讓人深信，而不需要作進一步的「勾稽」呢？答案當然很清楚。因為道理是愈講愈明的，不必厚此薄彼，要「勾稽」就得一視同仁，普遍檢驗。

現在就先以齊堂古爾為標的，繼續追蹤檢視，看看是否同樣正確。《滿文原檔》裡齊堂古爾的資料很少，只找到另外一筆如下：

○ fulgiyan tasha aniya sunja biyai orin ninggun de buhe, ○
gulu fulgiyan i gUsai dangse … ○ kitanggUr be, baime jihe gung,
jai afabuha uile be mutembi, joriha jurgan be jurcerakU seme, ilaci
jergi sanjan obuha, juwe jergi bucere uile be guwebumbi;³³

○ 丙寅年五月二十六日頒賜。○正紅旗檔子 … ○齊堂古爾，因來歸有功，復克盡厥職，不違指令，著為三等參將，免二次死罪。³⁴

這第二筆資料出現於丙寅年，也就是天命十一年（1626）。在《滿文原檔》裡，屬於第四冊，與前一筆記錄的第二冊，相距甚遠。³⁵

何以天命六年（1621）滿文起筆時升職的參將，會在天命十一年（1626）才歸檔紀錄？按照學者劉厚生所說的論點，天命六年（1621），証實「零星的檔案記錄已經匯編成冊」、「可以隨時提出檔冊來看」，似乎文書作業，已然步入正軌。然而這起步的一筆資料，卻在五年之後，才出現在檔案記錄冊中。而且從該檔案凌亂塗改的程度看，也不像是重新抄錄過的記錄，而是原始檔案。那麼這份「滿文起筆」之作，何以要一拖五年，方始登錄在案呢？或許其中真有些特別情況，值得分析一番。

文原檔論輯》，（臺北市：李學智自行出版，民 60[1971]），附錄一（輯自民國五十四年（1965）六月中國東亞學術研究計畫委員會年報第四期），頁 23-24。

³³ 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊 4，頁 372-373, 376-377。

³⁴ 中國第一歷史檔案館，中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，（北京市：中華書局，1990 年，第 1 版），頁 661。

³⁵ 《滿文原檔》冊 2 有 560 頁，冊 4 有 427 頁，齊堂古爾的資料位於冊 2 頁 107 占比 19%處，冊 4 頁 376 占比 88%處。也就是冊 2 的前段與冊 4 的後段，冊 3 又有 464 頁，可見分隔得頗有距離。

齊堂古爾的資料，在《滿文原檔》中只出現兩次，對於揭露真相不是十分便利。現在找出一些齊堂古爾「鄰居」的記錄，這些記錄不一定是同樣歸類於「正紅旗檔子」裡的歷史人物，只是留下的痕跡較多，如此則可以讓人觀察到更多檔案現象，以便得到較明確的啟示。例如以下要查找的「哈哈納」，就屬於「鑲紅旗檔子」。哈哈納在日人所編的《滿文老檔》附錄〈人名索引〉中，可以找出十六筆資料，³⁶比齊堂古爾的資料豐富許多。經過尋覓比較，列出其中堪用的十一筆，加以製表分析，構成下表二〈哈哈納職位異動表〉：

表二〈哈哈納職位異動表〉

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
1	天命六年九月	○ orin de anafu teme genehe, yangguri sumingguwan, tanggUdai sumingguwan, borjin fujan be halame amba efu, darhan fujan, anggara fujan, hahaha fujan, halame genehe.	二十日，大額駙、達爾漢副將、昂阿拉副將、哈哈納副將前往戍守，替換楊吉利總兵官及湯古岱總兵官，博爾晉副將。	副將	天命六年九月	
2	天命七年正月	○ hahaha sanjan be uwesibufi fujan obuha.	(十三日) 陞哈哈納參將為副將。	副將	天命七年正月	

³⁶ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，（東京：東洋文庫，昭和 33[1958]），冊三，人名索引，頁 21。

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
3	天命八年正月	○ ice sunja de beidehe uile hahaha baduhU SisanSan de anafu tenehe baci nomin bulakan de dehi niyalmabe adabufi dalinghoi ergide karun unggifi monggo be ucarafi afafi juwan morin gaibuha bi, tere uile be geren duilefi hahaha baduhU be suwe unggici sain haha sain morin be suweni beye tuwame saikan simnefi ainu unggihekU seme fujan i hergen be nakabufi beiguwan obume guwangnin ci ebsi angnaha aika jakabe gemu gaime beidehe, ... ○ ice ninggun de hahaha baduhU nomin bulakan i hergen be efulehe,	初五日所審案件：哈 哈納、巴都虎由十三 山守地遣諾敏、布拉 堪率四十人，往大凌 河一帶巡哨，遇蒙古 人交戰，失馬十匹。 眾審斷哈哈納、巴都 虎曰：“爾等既然遣 兵巡哨，為何不新臨 監視、揀選精兵良 馬？”故革其副將之 職，降為備禦，盡沒 其自廣寧以來所賞諸 物。…初六日，革哈 哈納、巴都虎、諾 敏、布拉堪之職。	備禦	天命八年正月	

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
4	天命八年二月	○ ice nadan de jakUn gUsade jakUn dutan, emu gUsade juwete beidesi, monggo beidesi jakUn, nikan beidesi jakUn, beisei bithe monggolifi gisun tuwakiyara niyalma duite sindaha, tere sindaha ambasai gebu, … gulu lamun i bithe monggolirede bangsu sele nikari yambulu, gulu fulgiyan i bithe monggolirede tanggUdai baindari anggara toktoi, kubuhe fulgiyan i bithe monggolire de santan hahaha bulanju obohoi,	初七日，八旗設都堂八員，每旗設審事官二員，蒙古審事官八員，漢審事官八員，為貝勒掛文啟示者四人。其所設大臣之名：…掛文之人：正藍旗邦蘇、色勒、尼喀裡、雅木布魯；正紅旗湯古岱、拜音達裡、昂阿拉、托克托依；鑲紅旗三坦、哈哈納、布蘭珠、鄂伯惠；	掛文之人	天命八年二月	
5	天命八年三月	○ juwan duin de hahaha, baduhU ceni uile be dahire jakade gisun uru ofi fe kemuni fujan i hergen Sangnaha aika jaka be gemu amasi bederebume buhe.	十四日，復審哈哈納、巴都虎案，其言屬實，仍賞副將之職，歸還所沒之物。	副將	天命八年三月	

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
6	天命八年三月	○ ineku tere inenggi, abtai sumingguwan, busan sumingguwan juwenofi han i juleri gisun temSeme jamaraha seme, uile arafigUsin ilata yan i gung faitaha, duleke aniya sunjabyiade busan ini uile bedahire jakade gisun uru ofigaiha aika jakabe bederebumebuu seme tanggUdai age, hahana efude afabuha, afabuhababe tanggUdai age, hahana efu fuliyame boSorakU, ulgiyan aniyilan biyade isibuhaseme tanggUdai agei sumingguwan i hergen be efulefi uju jergi sanjan obuha, hahana fujan i hergen be efulefi uju iogi obuha, gUsita yan i uile araha.	(十八日)是日，總兵官阿布泰，總兵官布三二人曾因於汗前爭吵被治以罪，各銷功銀三十三兩。去年五月，復審布三案，因其言屬實，命將所取諸物給還之，並交付湯古岱阿哥、哈哈納額駙辦理。因湯古岱阿哥、哈哈納額駙不催辦所委之事，延至亥年三月。故革湯古岱阿哥總兵官之職，降為一等參將，革哈哈納副將之職，降為一等遊擊，並各罰銀三十兩。	一等遊擊	天命八年三月	
7	天命八年三月	○ orin nadande hahanai uyunju yan i gung faitaha.	二十七日，銷去哈哈納九十兩之功。	一等遊擊	天命八年三月	

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
8	天命 九年 六月	哈哈那，在孟古路上遇拽 黑人，廝殺了，因授五刃 之錄。	hahaha, monggoi yun de tosome genefi yehei niyalma be waha seme sunja yan i uile waliyambi. 哈哈納堵 截蒙古路，斬葉赫之 人，准折五兩之罪。	備禦	萬曆 四十 一年	
9	天命 九年 六月	hahaha monggoi yun de tosome genefi yehei niyalma be waha seme juwe yan sunja jiha(sunja yan) i uile waliyambi tofohoci jergi.	哈哈納截擊蒙古之 路，殺葉赫之人，准 折二兩五錢之罪，列 為十五等。	備禦	萬曆 四十 一年	
10	天命 十一年 五月	○ hahaha, namdulu goloi amban bihe, ba be waliyafi baime jihe gung, jai afabuha uile be mutembi, joriha jurgan be jurcerakU seme ilaei jergi iogi obuha, emu jergi bucere weile be guwebumbi.	哈哈納，原係納木都 魯路之大臣，因棄地 來歸有功，復克盡厥 職，不違指令，著為 三等遊擊，免一次死 罪。	三等 遊擊	萬曆 四十 一年 以後	

順序	紀錄時間	原始紀錄	內容含意	職位	推定時間	備註
11	無年月	○ fujan hahaha, ○ han i pai be gaifi mini kadalara emu galai cooha be han i fafun i tondoi kadalambi, ehe sain be dere baniraka, niyaman hUncihin seme harSarakU, bata kimun seme gidarakU, sain be sain, ehe be ehe seme han de alambi, tuttu tondoi fafularakU, ehe miosihon jurgan i banjici han de waka sabufi weile bahafi boo yadakini beye bucekini, han i tacibuha tondo fafun be jurcerakU banjici mini juse omosi jalan halame han de gosibume uwesihun banjikini.	副將哈哈納，受領汗牌，定以汗之法秉公管理我所轄之一翼兵。不因好惡而徇情，不因親戚而袒護，不因讎敵而欺壓，善即為善，惡即為惡，皆告於汗。若不如此秉公約束，而行邪惡之道，則汗知其過必罪之，以致家破身亡。若不違汗訓諭之公正法典，則我子孫世代將因汗之慈愛而享富貴。	副將	天命六年九月	

表二 〈哈哈納職位異動表〉取材自《滿文原檔》與兩種《滿文老檔》，為了表格的可看性，所以將資料的來源頁碼都省略了，但是這些資料對許多人來說都是有用的，則另附註解如下。³⁷此外《滿文原檔》與

³⁷ 本表原始紀錄出於馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），內容含意出於中國第一歷史檔案館，中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，（北京市：中華書局，1990 年，第 1 版）及滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，（東京：東洋文庫，昭和 30[1955]），現按順序 1 至 11 的原始紀錄及內容含意分列如下：1、「冊 2, 364」「第二十七冊，393」、2、「冊 2, 364」「第三十三冊，482」、3、「冊 3, 170-171」「第四十三

《滿文老檔》有抄錄關係，為避免整個表二裡都塞爆滿文，就省略其中一次，以免看不到重點。

觀察哈哈納的官銜，順序 1 裡是天命六年（辛酉，1621）九月最先出現的副將。這並不代表哈哈納最早職位是擔任副將。因為在順序 8 裡，推測哈哈納萬曆四十一年（癸丑，1613）職位是備禦，這才是哈哈納早期的官銜。備禦比副將小了三階，清初武官官職依序是總兵、副將、參將、遊擊、備禦等五階，這在《清史稿校註》中有清楚的說明。³⁸至於檔案上登載的天命九年（甲子，1624）六月，只是檔案整理好的時間，卻不是真正紀錄事件的當下。因為滿文發明之後，並未實際應用，而有一個「純粹漢字期」：

純粹漢字期。其原始紀錄時間，從明萬曆二十七年（1599）至萬曆四十一年（1613），期間約十五年。其文字全為漢字，間雜以女真文借詞，即以「刀」代替銀「兩 yan」，「錄」代替「罪 uile」、「占」字與滿文「吃錢糧」的「吃 jembi」字音義互通等。又因記載烏拉有為兀喇、兀刺者，輝發有為迴扒、迴法者，可知記事書吏非一人、一時、一地所為。且由於人、事、時、地、物都十分清晰，可以推測，這段期間建州女真，記事皆以漢文為主。不過這類文件原件並未保存於《滿文原檔》中，僅有以抄件形式出現於〈寒字檔〉冊號六十二的文件裡。³⁹

冊，627-628」、「冊 3，210-212」、「第四十五冊，651」、「冊 3，272」、「第四十七冊，691」、「冊 3，278-279」、「第四十七冊，695」、「冊 3，295」、「第四十八冊，707」、「冊 4，146」、「第六十二冊，932」、「冊 4，165」、「第六十三冊，945」、「冊 4，382」、「第六十八冊，1023」、「冊 5，481-482」、「第七十八冊，1168」。

³⁸ 國史館校註，趙爾巽等纂，《清史稿校註》，（臺北市：臺灣商務印書館，1999[民88]），《清史稿校註•卷 124•志 99 職官四武職•藩部土司各官》，頁 3332。初，天命五年，論功序列五爵，分總兵為三等，副將、參將、遊擊亦如之，牛彙額真稱備禦。天聰八年，始設一等公，即五備禦之總兵。及一、二、三等昂邦章京，即總兵。梅勒章京，即副將。扎蘭章京，一、二等即參將，三等遊擊。牛彙章京，即備禦。」

³⁹ 張華克，〈〈寒字檔〉中漢文敕諭資料解讀〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 107[2018]6 月，214 期），頁 165。

「純粹漢字期」從明萬曆二十七年（1599）至萬曆四十一年（1613），期間約十五年，其文字全為漢字紀錄檔案。這麼做的原因也很單純，因為如前所述，滿文的推展由於戎馬倥偬，不斷延誤。直到天命六年（1621）三月二十二日，後金攻陷遼陽城，導致遼河以東七十餘城全部投降，金國國都才順勢遷到了遼陽，⁴⁰天命六年七月十一日，努爾哈齊才選出教師准托依、博布黑、薩哈廉等八個滿人教授滿文，辦起學校。每牛彖選派十人上課，學寫滿文檔子。⁴¹另有劉生員、邵生員等漢人，教習漢文，⁴²讓學生可以學會如何翻譯漢文為滿文資料。到了天命九年（1624）六月，順序 8 的那段文字「哈哈那，在孟古路上遇搜黑人，廝殺了，因授五刃之錄。hahana, monggoi yun de tosome genefi yehei niyalma be waha seme sunja yan i uile waliyambi.」可能就是出自這批學生中「杜木拜、巴敦、恩額德依三人 dumbai badun enggedei, ere ilan niyalma」的手筆。⁴³更由於資料晚出現了十一年，才會有天命九年（1624）六月，哈哈那無故變為最低階「備禦」，而非天命八年（1623）三月較高階「一等遊擊」身分的奇異現象。

另外在順序 10 裡，天命十一年（1626）五月哈哈那是「三等遊擊」，也跟天命八年（1623）三月「一等遊擊」官銜不合。這同樣肇因於翻譯文件「遲到」，以致形成了職銜上的時間差。

順便一提的是，在順序 11 裡，誓詞「副將哈哈納，受領汗牌，定以汗之法秉公管理我所轄之一翼兵。…」，哈哈納的官銜是「副將」，《滿文原檔》標註的時間是「無年月」，好像這份文件真的是不知道何時所寫一般。其實回頭看哈哈納升任「副將」的時間，明明就是順序 1 裡所記的天命六年（1621）九月，或是順序 2 裡正式升任「副將」的天命七年

⁴⁰ 稻葉君山著，但燾譯，《清朝全史》，（臺北市：中華書局，民 49[1960]，臺一版），上一，頁 130-131。

⁴¹ 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊二，頁 158。「juwan uyunde emu nirui juwanta niyalma tucibufi dangse araha. 十九日，每牛彖各派十人書寫檔子。」

⁴² 中國第一歷史檔案館，中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，（北京市：中華書局，1990 年，第 1 版），頁 1345。

⁴³ 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊四，頁 100。

(1622) 正月。但是這份文件排列的順序卻在天命十一年 (1626) 五月之後。根據推測，這份誓詞應該是天命六年 (1621) 九月就出現了，只是各個牛角裡的滿文筆帖士，⁴⁴天命六年七月才開始受訓，只學過二個月，初學乍練，實在無法下筆。但是各個牛角裡卻一直有懂得漢文的文員，稱為「外郎」，他們全是女真人，《滿文原檔》裡列有：伍哈代、趙三、卜三、風苦、哈空、哈失土、狗皮、凹失那、二黑土、太必扇、古兒馬虎、慢他失、牙海等多人。⁴⁵這些文員其實都是建州懂得漢字的「胡中將領」，兼職紀錄著軍中戰功等文書業務。在滿文筆帖士杜木拜、巴敦、恩額德依等人結訓之前，應當還是由這些將領在分攤文書工作。因此，可以推知，這份誓詞的原檔，其實是以漢文寫就出來的，一直拖延到了天命十一年 (1626) 五月之後，才逐步由眾筆帖士翻譯成滿文，而留下現在這份樣貌。⁴⁶

三、討論

再回頭來看看學者劉厚生所提到的「孤證」問題上面。劉厚生認為「不能僅憑這件孤證肯定這個時期額爾德尼就開始用滿文記注檔冊了」。也就是說，《滿文原檔》上所記，後金建國前一個月的明萬曆四十三年 (1615) 十二月「由額爾德尼巴克什記錄英明汗所立的一切善政」的滿文「開工」記錄，不能當作證據。劉厚生強調天命六年 (1621) 已經有「檔子」了，意指在天命六年 (1621)：「(五月) 二十六日，復閱檔子後，任命齊唐努爾為參將。又將漢人們及死去的人們(之事跡)皆載入其它檔冊之中」，可見「滿文」已經建檔上軌道了，意為這才是起始。

其實經過表二〈哈哈納職位異動表〉的解析之後，可以看出天命六年 (1621) 的八旗雖然表面上已經有了「檔子」，但其實都是「漢文」檔

⁴⁴ 滿語 bithesi 的音譯。也作筆帖式，意為辦理檔案、文書及翻譯的人。

⁴⁵ 張華克，〈清初建州女真外郎群像〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 107[2018]12 月，216 期），頁 148。

⁴⁶ 張華克，〈〈張字檔〉的明代舊公文紙考析〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 107[2018]3 月，213 期），頁 91。在天命六至九年（辛酉、壬戌、癸亥、甲子，1621-1624）這四年間，《滿文原檔》採用了明朝公文舊紙書寫。這份誓詞同樣書寫在明朝公文舊紙上，推測也可能是天命九年 (1624)，或更早期間完稿的作品。

冊，並非滿文檔冊。另從順序 8 的那段文字「哈哈那，在孟古路上遇搜黑人，廝殺了，因授五刀之錄。hahaha, monggoi yun de tosome genefi yehei niyalma be waha seme sunja yan i uile waliyambi.」可以了解，是到了天命九年（1624）六月，早期的「漢文」檔冊才部分翻譯成「滿文」。另從順序 10 裡可以看到，以後翻譯工作持續進行。即使是天命十一年（1626）五月，八旗各個牛彖還在翻譯萬曆四十一年（1613）以後製作的「漢文」檔冊，進度穩定，但是並不迅速。由此可知，前面所說「老滿文使用 33 年」的說法，是對「滿文創製歷程」的一種誤解。而廣祿、李學智所提出的論證「明萬曆四十三年（1615）滿文開工記錄英明汗所立的一切善政」，較為接近事實。

那麼對以上「檔子」有漢有滿的並行現象，又要做何種解釋呢？較合理的推論或許是，明萬曆四十三年（1615）十二月「由額爾德尼巴克什記錄英明汗所立的一切善政」的滿文「開工」記錄，是合理的。不過其範圍僅限於後金政權的中央部分，並沒有涉及八旗。八旗部分是天命六年（1621）三月後金遷都遼陽，七月間滿文教師准托依、博布黑、薩哈廉等開始教授滿文，劉生員、邵生員等漢人教習漢文，每牛彖選派十人上課，勤學三年，到天命九年（1624）六月各牛彖的滿文檔子才逐漸成形的。而在此之前，後金八旗只有「漢文」檔冊，並無「滿文」檔冊。

這麼一說，所謂明萬曆四十三年（1615）十二月「由額爾德尼巴克什記錄英明汗所立的一切善政」的滿文「開工」記錄，就不能再算是「孤證」了。因為額爾德尼「開工」之後，跟後來天命六年（1621）：「（五月）二十六日，復閱檔子後，任命齊唐努爾為參將」的記錄，以及天命六年（1621）七月間滿文教師准托依、博布黑、薩哈廉等開始教授滿文，天命九年（1624）六月「清初建州女真的戰陣封賞記事敕書二十二份」滿文檔子翻譯完稿等，⁴⁷都是一系列的相關行動，不能拆開來視為個別事件。

也就是說，學者劉厚生所重視的「復閱檔子」記錄，明顯看得出只是上級在調閱八旗地方檔案而已，算是中央與地方兩種文字型態之間的資訊交流，堪稱「滿文創製歷程」中必要的一環，卻不是所謂的起始或終結。

⁴⁷ 張華克，〈早期滿文「汗 han」字解析〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 107[2018]9 月，215 期），頁 111。

當然天命六年（1621）五月「復閱檔子」的舉動，或許對七月間成立滿文學校，也有一些積極的作用。推測當時可能發現滿漢用語間，有太多需要溝通同化的地方，甚至亂象叢生，⁴⁸實在不利於政務推行。基於這些理由，最後促成了大規模滿文教學、翻譯的行動，也是相當具有可能性的。

最後再來談一下「孤證不立」的寓意。就是如果只有一條證據支持某個論點，這個論點是不可以接受的，通常這是考據學上的重要原則之一：

孤證有待商榷。梁啟超敘及清代正統派學風特色之一是孤證不可視為定說。歷史資料理論若真，特別是制度、風俗、行為模式，時間愈久，材料愈多，例證就愈多。資料、理論若非真實，正面證據難得再現，反面證據往往層出不窮。因此，敘事、理論如果為孤證，其真實性即大有商榷餘地，往往是最佳論文題目。其最著的例證有顧頡剛之層累造成說（主要舉證僅萬分有問題之「紂惡七十事發生的次序」與「堯、舜、禹出現的時間」數條例證而已。）、顧炎武之曹孟德三令毀方敗俗說、宋趙彥衛之唐人小說傳奇用之溫卷說。以上這些說法正面證據貧乏，而反面證據則多至不可勝數之地步，其非事實，其經不起事實之批駁，可謂昭然若揭。⁴⁹

觀察額爾德尼一生，從開發滿文，到深入八旗推廣，可以發現，其用力甚深，可謂功不唐捐。過世之後，皇太極也甚為惋惜，稱其為「一代傑出之人，今也則亡」。⁵⁰所幸跟隨其行動接棒的傳人，不絕如縷，達海、希福等人貢獻也甚宏大，可為明證。額爾德尼用滿文記注善政的舉動，只能說當時是「方興未艾」，算是滿文蓬勃發展的初步，顯然不能稱其為一個「孤證」。

⁴⁸ 張華克，〈〈寒字檔〉中漢文敕諭資料解讀〉，《中國邊政》，（臺北市：中國邊政雜誌社，民 107[2018]6 月，214 期），頁 165。例如漢文敕諭資料間難以女真文借詞，即以「刃」代替銀「兩 yan」，「錄」代替「罪 uile」、「占」字與滿文「吃錢糧」的「吃 jembi」字音義互通等，一般人根本很難理解。

⁴⁹ 羅獨修，《史學方法與論文寫作》，（桃園：羅獨修出版，民 97[2008]），頁 39。

⁵⁰ 華文書局輯，《大清太宗文皇帝實錄》，（臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]），卷 16，頁 6。天聰七年十月十日，己巳。

參、結語

明萬曆二十七年（己亥，1599）由額爾德尼等人所領導開發的滿文，對清初歷史的紀錄與保存，成就頗有可觀，為後世所稱頌。但其創製後有何歷程，卻較少有人討論，且以往海峽兩岸，對這方面的認知，也略有不同。大陸學者普遍感覺，滿文從發明到改良，其過程當然是連續性的，因此有「通行了三十餘年」的統一說法。而台灣專家則似乎不認為有這種過程，以致只說哪年開始，哪年改良，卻從來不用滿文「推行三十三年」的敘述。究其原因，當與廣祿、李學智所合寫的論證有關。廣、李二人將《滿文原檔》上最早的〈荒字檔〉與〈昃字檔〉，和漢文本《清太祖武皇帝實錄》比對，發現二者記事數量大致相符，並沒有什麼重大遺失，兩者所錄者都是一樣的偏少。因此《滿文原檔》萬曆四十三年（1615）十二月記著的一段紀錄：「額爾德尼巴克什將聰睿大英明汗所建立的一切善政取來加以紀錄，此是經常的書。」就可據此推斷，這很可能是滿文例行紀錄的正式起點。

不過大陸上以劉厚生為代表的學者則認為，這份所謂的「證據」，不過就是一件「孤證」而已，「不能僅憑這件孤證肯定這個時期額爾德尼就開始用滿文記注檔冊了」。劉厚生認為用滿文開始記注檔冊的「起筆時間」，就應該在天命六年（1621）左右，因為在天命六年五月初三的《滿文原檔》裡面，明確標示了「庫爾纏巴克什、尼堪巴克什所記的檔子」，數頁之後，又有一條相當重要的史料：「（五月）二十六日，復閱檔子後，任命齊唐努爾為參將。又將漢人們及死去的人們（之事跡）皆載入其它檔冊之中」。劉厚生宣稱這條史料「証實了零星的檔案記錄已經匯編成冊」，是一個合適的「起筆時間」。

本文則從不同的角度，來審視這個問題。期望可就相關資料加以分析，例如從發明人、使用者等數個層面，來逐一查證，以找出較為合理的答案。

由於劉厚生重視檔案管理現象，以其作為指標。本文則配合製作一個〈哈哈納職位異動表〉，以說明在《滿文原檔》中，實隱藏著一個「純粹漢字期」。即從明萬曆二十七年（1599）至萬曆四十一年（1613），期間約十五年，建州記錄檔案文字全為漢字，並無滿文存在。後來金國國都遷

移到遼陽，努爾哈齊開始興辦滿文學校，要求每牛角選派十人上課，才將漢文檔子逐步翻譯為滿文。這種翻譯漢文檔案的工作，陸續於天命九年（1624）到天命十一年（1626）間，逐步完成。因此可以發現，天命九年（1624）六月，哈哈那雖未降級，卻顯現最低階的「備禦」身分，而與天命八年（1623）三月哈哈那還是較高階的「一等遊擊」官銜，明顯不合。

因此《滿文原檔》裡天命六年（1621）五月初三標示的「庫爾纏巴克什、尼堪巴克什所記的檔子」，以及「（五月）二十六日，復閱檔子後，任命齊唐努爾為參將。又將漢人們及死去的人們（之事跡）皆載入其它檔冊之中」，並不能「証實了零星的檔案記錄已經匯編成冊」，或說這是一個合適的「起筆時間」。因為當時並沒有劉所想像中的「滿文」檔冊。所有「滿文」檔冊，要等到各個牛角的文員訓練完畢，「漢文」檔冊依序翻譯成「滿文」之後，才會出現。據考時間已是天命九年（1624）六月，而不是天命六年（1621）五月。

本文藉著〈哈哈納職位異動表〉，否定學者劉厚生所推想認定的「滿文」檔冊，並描述出明萬曆四十三年（1615）十二月「由額爾德尼巴克什記錄英明汗所立的一切善政」後的滿文發展狀況，當作滿文的創製歷程範例。在這段「歷程」裡，大致上可區分為中央與地方等兩種型態。在後金政權的中央部分，常規滿文起步較早，約興自明萬曆四十三年（1615），主導者為文臣額爾德尼等，工作內容主要為「紀錄大汗善政」，可以表二〈哈哈納職位異動表〉的順序 1 至 7 資料為代表。而地方的、或稱八旗的滿文，則出現得較晚，起自天命六年（1621）遼陽滿文公學成立。八旗文員耗時三年學習滿漢文字，逐步熟悉滿文翻譯，其工作內容主要為「翻譯漢字敕諭、誓詞、族譜」等，成果出現於天命九年（1624）至天命十一年（1626）間，可以表二〈哈哈納職位異動表〉的順序 8 至 11 資料為範例。而這兩條路線所構成的滿文檔案，正是天命朝《滿文原檔》紀錄的主要成分。

（本文於 2018 年 12 月投稿，於 2019 年 2 月審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

莫道貓兒馴，敵人蠹。（維吾爾族）

衙門深似海，妖魔大過天。（壯族）

對官府做買賣，不是蝕本就是遭殃。（傣族）

毒不過青蛇，凶不過貪官。（苗族）

一木不成林，一磚不成屏。（哈薩克族）

獨木難支屋，孤草難搓繩。（蒙古族）

人離群太孤單，羊離群狼喜歡。（回族）

虎怕離山，人怕孤單。（布依族）

平民中有聖賢，沙子裡有黃金。（藏族）

人與人合群，桃與杏分堆。（烏孜別克族）

一只山羊被狼吃掉，十只山羊把狼嚇跑。（柯爾克孜族）

一只眼睛看不見所有東西。（景頗族）

【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）】

圖理琛出使土爾扈特的幾個問題

蔡仲岳
國立台灣大學歷史系博士候選人

圖理琛（tulišen），先世葉赫人，阿顏覺羅氏，隸滿洲正黃旗。以國子監生考授內閣中書，遷侍讀。康熙五十一年（1712）五月，自京師啟行，出使土爾扈特。康熙五十三年（1714）六月，抵達土爾扈特阿玉氣汗駐牧地瑪努託海，宣敕諭旨。康熙五十四年（1715）三月，返抵京師。¹由於此次出使行程史無前例，加之圖理琛將沿途遊覽、所見所聞撰成《異域錄》，圖理琛其人其事便廣為流傳。

關於圖理琛的這次出使，僅在《異域錄》中引康熙五十一年（1712）四月二十二日之聖訓有所說明：

奉旨，爾等到彼，問阿玉氣無恙，欲將貝子阿拉布珠兒遣回，與爾完聚，調阿拉布珠兒人來，問鄂羅斯國商人哈密薩兒，正在料理遣發，恰合朕意，伊竭誠薩穆坦等請安進貢，朕甚嘉憫，特選厄魯特舒哥、米斯及我等各項人前來，頒發諭旨，並賜恩賞。至於阿拉布珠兒歸路，業遣侍衛祁里德前往策旺拉布坦處計議，尚未到來，如到時移會爾等，彼若言欲會同夾攻相圖策旺拉布坦，爾等斷不可應允。但言策旺拉布坦與大皇帝甚是相得，不時遣使請安入覲，大皇帝亦時加恩賜，雖其勢力單弱，窮迫已極，我聖主斷不征伐。此事甚大，我等便未相允，爾雖將此事奏請聖上，以我等思之，我皇上但願天下生靈各享昇平，斷無搖撼策旺拉布坦之意，此事我等可保，爾等往見阿玉氣，亦照見策旺拉布坦禮相待，如有餽送，爾等酌量收受……此役鄂羅斯國人民生計、地理形勢，亦須留意。欽此。²

¹ 《清史稿·圖理琛傳》（北京：中華書局，1977），頁10183-10184。

² 圖理琛著，莊吉發校注，《滿漢異域錄校注》（臺北：文史哲出版社，1983），頁

據此，莊吉發教授指出，由於該年阿玉氣汗遣使薩穆坦假道俄羅斯進貢方物，清聖祖欲悉所部疆域，並遣歸阿拉布珠兒，遂特命圖理琛偕侍讀學士殷扎納、郎中納顏等齎敕往諭阿玉氣汗。³楊復學進一步指出，從本段記載來看，圖理琛西行僅止於三項目的：1.商議遣還阿拉布珠兒事宜；2.轉達康熙皇帝對阿玉氣汗和土爾扈特部眾的問候與關懷，以期加強雙方聯繫；3.沿途注意觀察俄羅斯風土人情與地理形勢。但他認為，第三項是附帶因素，不足為論；第一項則顯得有些勉強，雖然阿拉布珠爾確因準噶爾阻斷而滯留，但遣還不一定非要走被準噶爾所阻斷的這一條路。而從後來的歷史發展，得出圖理琛西使的主要原因，是要與土爾扈特加強聯繫，終極目標是要誘使土爾扈特東歸，以牽制沙俄與準噶爾等敵對勢力的這個結論。⁴

但是，如果根據澀谷浩一的研究，與準噶爾策旺拉布坦敵對情勢的升高並非康熙皇帝所認為的利益所在，單就《異域錄》所載聖訓的說法，就已表明「斷不可應允夾攻策旺拉布坦」的要求。與準噶爾關係的真正惡化，乃康熙五十四年（1715）三月策旺拉布坦對哈密的襲擊。⁵但是，五月十九日，回子佐領色珀爾解來於哈密拿獲之策旺拉布坦之厄魯特人滿濟，康熙皇帝親自面詢，得知策旺拉布坦統治下的民眾苦於重稅生計困難，去歲冬季大雪牲畜被寒倒斃，又逢部落瘟疫，因出痘、瘟疾導致人口大減，而策旺拉布坦出兵每每誇大宣傳兵力。⁶於是，康熙皇帝向策旺拉布坦遣使呼籲會盟。⁷由此可見，即便康熙皇帝決意動用武力，仍有尋求

8-10、17。

³ 莊吉發，〈圖理琛著《異域錄》滿文本與漢文本的比較〉，《清史論集》10（臺北：文史哲出版社，2002），頁36。

⁴ 楊復學，〈圖理琛西使動因小議〉，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）28-1（2007），頁5-7。

⁵ 康熙五十四年四月初六日，據甘肅提督師懿德咨稱，四月初三日，據哈密扎薩克額敏咨稱，三月二十四日，策妄喇布坦之兵搶掠我臣面五鋪，二十五日，兵已抵哈密，請緊急救援等語前來。康熙五十四年四月初六日，甘肅巡撫綽奇奏聞官兵已前往哈密救援摺，收於中國第一歷史檔案館編，《康熙朝滿文珠批奏摺全譯》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁1001。

⁶ 康熙五十四年五月十九日，康熙帝向厄魯特人詢問策妄喇布坦情形事，收於《康熙朝滿文珠批奏摺全譯》，頁1012-1015。

⁷ 諭策妄喇布坦當面會盟事，收於《康熙朝滿文珠批奏摺全譯》，頁1530-1531。

和平解決的意圖。因此，康熙皇帝遣圖理琛出使土爾扈特，勸誘土爾扈特東歸或締結軍事同盟以夾擊、牽制策旺拉布坦的可能性極小。⁸

至於遣歸阿拉布珠兒的問題，康熙皇帝曾諭：

茲著即遣筆帖式一員、領催一員前往貝子阿喇布珠爾處傳諭：前爾屬下一喇嘛烏蘭噶隆逃返其原籍時，哨兵不明其緣執之解來，經詳問乃知其欲回原籍。朕遂賜與馬匹乾糧，送出哨地遣之。阿喇布珠爾年未曾有聞爾伯父消息，今問前來貿易之俄羅斯，言爾伯父阿玉奇在彼甚好，乃極熱衷行善之人，若遣阿喇布珠爾由所在之地前往原籍，則可通達等語。既然如此，朕意乘此之便，爾繕寫書信，派爾屬下四五人馳來，與俄羅斯人同往爾之原籍，查明游牧所、家境生計情形如何後返回，該送書人與筆帖式、領催一同前來。爾所遣之人勿帶何物，馳速前來。欽此。⁹

這道上諭雖然沒有載明日期，但澀谷浩一認為從內容來看顯然是在派遣圖理琛使團不久前，康熙皇帝以烏蘭噶隆的逃亡事件，開始考慮遣返阿拉布珠爾的事。然而，直到圖理琛完成出使土爾扈特之任務在其返京後的報告中完全沒有涉及到阿拉布珠兒的問題。

圖理琛出使土爾扈特，交送康熙皇帝的敕書給阿玉氣汗是毫無疑問的主要任務。然而，在《異域錄》及現存的清代官書中都找不到這道敕諭的內容。根據馬大正、郭蘊華的研究，我們了解到該道敕書的正本為阿玉氣汗所收藏，並傳至後人，後於乾隆三十六年（1771）土爾扈特東歸時攜回。直至 1979 年為遲松年於民間尋獲，現藏於新疆維吾爾自治區檔案館，滿文內容由沈玉明翻譯、肖夫審校如下：

皇帝敕諭：諭土爾扈特之阿玉奇，朕統御天下，撫育萬邦，從不分內外，一視同仁，斷然不二。據爾阿玉奇疏言：聖主向廣闊無邊之神瞻部洲訓諭教化，使不滅之金輪諭訓，導致

⁸ 澀谷浩一著，楊寶山譯，〈康熙年間清向土爾扈特的遣使——以所謂的秘密使命說為主〉，《中國邊疆史地研究》4（1997），頁 99-100、106-107。

⁹ 諭貝子阿喇布珠爾敕書，收於《康熙朝滿文珠批奏摺全譯》，頁 1533。

生靈于康樂安寧之境，勝譽如天雨降下，實不勝欣悅。將萬眾引向德化，恩賜如滄海之滿福，更念流落天涯者，像上天似賜予希望。耳聞君之聖躬，君之諭訓，如天之無玷，德威齊樹，八寶俱全天賦東土文殊舍利活佛，秉公不偏，端座金剛寶座，治理廣城使寰宇共樂升平。敬尊萬靈之釋迦牟尼佛法，廣行邊陲之地。今微賤之軀善在，更敬仰文殊舍利宗喀巴之教。今遣使之原委，在於衛藏地方，有達賴喇嘛之弟子，倘若有欲行善事者彼處亦可行善。今為萬物生靈懷仁德之菩薩，扶世為君，并以如回來之十誠，引導教誨。今小的為主上之萬壽，不時誦經，祈禱上三寶，祝佑聖躬康豫。扶持黃教，統一德化，向如滄海清明聖主，遣使啟奏。所差遣之使，乃吾心腹小役，聖主若有密旨，請賜口諭。吾將聖主之教訓，同日月之永恆，借鑑不絕等語。爾阿玉奇，一向恭順，進貢請安，輸誠已久。然被策妄阿喇布坦阻截數載，未能相通，今又一心一意，自俄羅斯地方，遣爾心腹差役薩穆坦等為使，特向朕躬請安貢物，朕甚嘉獎。故朕心寵卷，施以殊恩，賞賜金銀製五十兩圓筒奶茶壺一具，五十兩銀製盆一具，酒杯一個，縷空雕花馬鞍一個，各色尚緞三十匹，布兩百匹，茶葉四簍。賞多爾濟拉布坦、沙克多爾扎布綢緞各二十匹，布各百匹，茶葉各四簍。爾所差遣之使者薩穆坦、車臣、鄂木布、丹津等，也足賞銀兩、尚緞、布匹、茶葉等有差。再之，用弟之子阿拉布珠爾，與其母同赴藏期間，策妄阿喇布坦為爾相猜交惡，道路被阻，不得返回，而困於嘉峪關之外，嗣後向朕叩乞而來。朕好生天下眾生，故授封小子阿拉布珠爾為貝子，安置在党色爾騰地方，年賞賜俸銀、綢緞，使之生計有著，以致富裕矣。朕軫念爾自效順以來，頗行請安，一向化之舉，亦念小子阿拉布珠爾與伊父及爾分散年久，用何計遣送之處，與俄羅斯商買賣頭目哈密薩爾相詢，哈密薩爾亦允送至時，朕正欲降旨接回阿拉布珠爾之隨從，同俄羅斯一起遣往之際，適值爾差使者薩穆坦等前來。正合朕意矣。因此，特令侍讀學士銜殷扎納，郎中納顏，主事街

圖理琛，護軍校亞圖，五品官拿那等，手持敕書，會同阿拉布珠爾及其隨從等人一並遣往。康熙五十一年五月二十日¹⁰

然而，除了新疆維吾爾自治區檔案館藏的這個版本外，在《清內閣內蒙古堂檔》第 18 卷中收錄有〈康熙諭阿玉奇汗敕書〉兩件。該二件的區別是一件有繕寫落款日期「康熙五十一年四月二十一日」，一件無落款。¹¹

對此，阿拉騰奧其爾引澀谷浩一的看法，認為康熙五十一年（1712）四月二十一日，係為理藩院作成之草稿，後來加以修正，同年五月八日同蒙古文一併完成。¹²然而，這一說法我們並不知道所謂「五月八日同蒙古文一併完成」的依據何在。

就這個敕諭版本的問題，我們通過現有可查得之檔案可以得知，理藩院在康熙五十一年（1712）五月初三日曾奏：

理藩院謹奏：為請旨事。給土爾扈特阿玉希之敕諭內，除將所派使臣侍讀學士銜音札納、郎中納顏、主事銜圖理琛、護軍校雅圖、五品官舒格列入外，其厄魯特護軍米思、筆帖式、領催銜護軍米提優、噶札爾圖等，是否列入敕諭內。為此謹奏。請旨。

硃批：著免。¹³

據此，便已可清楚得知，至少到五月初三日，理藩院都還在為此敕書的內容請旨修改。因此，藏於內閣蒙古房並押有四月二十一日的敕書版本，必屬稿本。

圖理琛《異域錄》的篇幅不長，但往返土爾扈特三年間對沿途地理形

¹⁰ 馬大正、郭蘊華，〈《康熙諭阿玉奇汗敕書》〉試析〉，《民族研究》2（1984），頁 20。

¹¹ 〈康熙諭阿玉奇汗敕書〉，收於中國第一歷史檔案館、內蒙古大學蒙古學學院合編，《清內閣蒙古堂檔》18（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2000），頁 452-458、481-487。轉引自阿拉騰奧其爾，〈康熙諭土爾扈特阿玉奇汗滿文敕書研究〉，《西部蒙古論壇》2（2013），頁 51-54、60-61。

¹² 阿拉騰奧其爾，〈康熙諭土爾扈特阿玉奇汗滿文敕書研究〉，頁 61。澀谷浩一著，楊寶山譯，〈康熙年間清向土爾扈特的遣使——以所謂的秘密使命說為主〉，頁 101。

¹³ 康熙五十一年五月初三日，理藩院奏請在敕諭內可否列入厄魯特官員名單摺，收於《康熙朝滿文硃批奏摺全譯》，頁 780。

勢、民情風俗、聚落戶口等都是親眼目睹，因此所載內容相當珍貴。只是，由於現在缺乏有關圖理琛出使原因之決定性關鍵檔案，只能就現有的一手資料，不斷排除一些既有的推測。但其中的根本問題仍然存在，而有待解決。

（本文於 2019 年 1 月 26 日投稿，於 2019 年 3 月 10 日審查通過）

重讀《滿文原檔》、《滿文老檔》對清太祖太宗娶科爾沁后妃的紀載

蔡仲岳
國立台灣大學歷史系博士候選人

莊吉發教授在〈故宮滿文檔案的史料價值〉一文指出，臺北國立故宮博物院藏舊滿洲檔四十大本，是滿洲入關前以無圈點老滿文及加圈點新滿文記錄的原始檔冊，始自萬曆三十五年（1607）。滿洲入關後，這些檔冊從盛京移到北京，由內閣掌管。乾隆年間重抄，一種為仿無圈點滿文字體抄錄而刪去重複的重抄本，一種是依照乾隆年間通行的新滿文繕寫並加簽注的重抄本。乾隆四十三年（1778）完成繕寫，藏於北京內廷，稱北京藏本。翌年又重抄一份，藏於盛京崇謨閣，稱盛京藏本。莊吉發教授認為，《滿文原檔》是探討清太祖、太宗兩朝歷史的原始檔案，也是研究早期滿文字形、讀音、語法的珍貴語文資料，後世雖有老滿文及新滿文的重抄本，但因為各種重抄本繕寫時刪略改寫，已失原貌。《滿文原檔》並未因為有重抄本而減低其史料價值。其中，以乾隆年間的重抄本將清太宗所立五宮后妃芳名都予以刪略，但《滿文原檔》則有清楚記載。揭示了《滿文原檔》於清太祖、太宗時期滿蒙聯姻研究的史料價值。¹

事實上，莊吉發教授過去在〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉一文，即根據《滿文原檔》的詳細記載對崇德五宮后妃冊封經過有所研究，並將所載五宮后妃名字、宮名、位號及部別製成如下表格：

娶入年分	宮名	位號	部別	名字
萬曆四十二年 (1614)	清寧宮 (genggiyen elhe boo)	中宮 (dulimbai) 皇后 (gurun i ejen fujin)	科爾沁 (korcin)	哲哲 (jeje)

¹ 莊吉發，〈故宮滿文檔案的史料價值〉，《清史論集》7（臺北：文史哲出版社，2000），頁288-292。

娶入年分	宮名	位號	部別	名字
天命十年 (1625)	永福宮 (hūturingga boo)	次西宮 (wargi ashan) 莊妃 (jingji fujin)	科爾沁 (korcin)	布木布泰 (bumbutai)
天聰八年 (1634)	關雎宮 (hūwaliyasun doronggo boo)	東宮 (dergi) 宸妃 (hanciki amba fujin)	科爾沁 (korcin)	海蘭珠 (hairanju)
天聰八年 (1634)	衍慶宮 (urgun i boo)	次東宮 (dergi ashan) 淑妃 (ijishūn fujin)	阿壩垓 (arui amba tumen)	巴特瑪・璪 (batma dzoo)
天聰九年 (1635)	麟趾宮 (da gosin i boo)	西宮 (wargi) 貴妃 (wesihun amba fujin)	阿壩垓 (arui amba tumen)	娜木鐘 (namjung)

進而推導出「五宮並建，蒙古歸心；滿蒙聯姻，得眾得國」的重要結論。²

通過重讀《滿文原檔》、《滿文老檔》（即乾隆年間重抄本）對滿蒙聯姻的紀載：

「壬子年，聰睿恭敬汗五十四歲。四月，蒙古國貝勒明安送女與聰睿恭敬汗為妻。」³

可以得知，萬曆四十年（1612，壬子），努爾哈齊與科爾沁部明安貝勒之女的聯姻，首開與蒙古結親的先河。而聯姻之原因，或可由隔年（1613，癸丑）九月十一日努爾哈齊的說法：

昔葉赫、哈達、烏拉、輝發、蒙古、錫伯、卦爾察等九姓之國，於明萬曆二十一年即己年合兵來犯。其來犯之兵，因遭天譴，故我獲勝耳。其後，為嫁娶通婚，和睦相處。⁴

² 莊吉發，〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉，《清史論集》2（臺北：文史哲出版社，1997），頁277-302。

³ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》（*dorgi yamun asaraha manju hergen i fe dangse*）19（瀋陽：遼寧民族出版社，2009），頁4。

《滿文原檔》作：sahaliyan singgeri aniyai sure **kündulen** han i susai duin sede duin biyai de, monggo gurun i minggan beilei jui be sure han de sargan benjihe.馮明珠主編，《滿文原檔》1（臺北：國立故宮博物院，2006），頁18。

⁴ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》19，頁8。

了解到努爾哈齊與周邊諸部的結親，係九部之戰後，為與之和睦相處的手段。至於為什麼是娶明安貝勒之女，《滿文老檔》並無紀載。不過，《滿洲實錄》則對此有所回顧：

壬子年，昔蒙古科爾沁部明安貝勒，嘗從葉赫九部兵來戰，敗乘驛馬逃回，至是已二十年矣。太祖聞其女，頗有淑範，遣使欲娶之。明安貝勒遂拒他部之請，送其女來，太祖以禮親迎。⁵

值得注意的是，滿洲實錄所謂「頗有淑範」，莊吉發教授指出《清太祖武皇帝實錄》作「頗有丰姿」，而在《清太祖高皇帝實錄》則改書「甚賢」。⁶

而循莊吉發教授研究之線索，萬曆四十二年（1614，甲寅）六月初十日，蒙古科爾沁部扎爾固齊貝勒莽古思送其女哲哲（jeje）給皇太極為妻。哲哲芳齡十五歲，皇太極親迎至輝發部扈爾奇山城，大宴成婚。⁷對此，《滿文老檔》紀載：

六月初十日，科爾沁莽古斯貝勒送女與大英明汗之子四貝勒，四貝勒往迎，會於輝發國呼爾奇嶺地方，大宴成婚。⁸

接著，《滿文老檔》再載，萬曆四十三年（1615，乙卯），「正月，科爾沁貝勒孔果爾送女與聰睿恭敬汗為妻。」⁹

《滿文原檔》作：dade yehe, hada, ula, hoifa, monggo, sibe, gūwalca, uyun halai gurun **acabi**, nikani wanli han i tehe orin emuci meihe aniya cooha jihe bihe, tere jihe coohabe abka wakalabi bi etehe, terei amala šanggiyan morin be wabi senggi be seome, jui bume ūrun gaime sain banjiki seme. 馮明珠主編，《滿文原檔》1，頁42。

⁵ 《滿洲實錄》卷3，頁148，收於漢籍電子文獻資料庫。

⁶ 莊吉發，〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉，頁301。

⁷ 莊吉發，〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉，頁290。

⁸ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》19，頁9。

《滿文原檔》作：ninggun biyai juwan de, korcin i manggu beilei sargan jui be amba genggiyen han i jui **hong taiji** de benjire de **hong taiji** okdome genebi hoifai hurki hadai bade **acabi**, amba sarin sarilame gaiha. 馮明珠主編，《滿文原檔》1，頁44。

⁹ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》19，頁9。

《滿文原檔》作：nionhon **gulmahun** aniya sure **kündulen** han i susai nadan sede aniya biyade monggo guruni korcin i konggor beilei jui be han i beyede sargan benjihe. 馮明珠主編，《滿文原檔》1，頁45。

根據莊吉發教授的說法，天命十年（1625）二月，科爾沁部貝勒寨桑之子吳克善台吉親送其二妹布木布泰（bumbutai）給皇太極為妻。布木布泰芳齡十三歲，皇太極親迎至瀋陽北岡。布木布泰將至，努爾哈齊率領諸福晉、貝勒等出迎十里。進入瀋陽城後，為皇太極和布木布泰舉行了隆重婚禮。¹⁰然而，查對《滿文老檔》，僅載：

二月，科爾沁寨桑貝勒之女，由其兄烏克善台吉送至，嫁英明汗之子四貝勒為妻。因烏克善送來其妹，優待之，賞諸多緞、蟒緞、毛青布、翠藍布、金、銀、人口、甲冑等遣回。¹¹

雖然《清太祖高皇帝實錄》對此事的紀載較《滿文老檔》詳細，而可以視為莊吉發教授說法的依據，但其中亦無布木布泰的身世資料：

二月，庚辰朔（二月初一日）科爾沁寨桑貝勒，遣子台吉吳克善送女與四貝勒為妃。四貝勒迎之，遇於瀋陽城北岡，筵宴如禮。將至，上率諸貝勒及后妃等出迎十里，又宴之。入城，設大宴，以禮成婚。因吳克善親送其妹，優待之。賜以人口、金銀、蟒緞、布帛、鎧甲、銀器等物甚厚，送之還。¹²

此外，莊吉發教授所說，天聰七年（1633），寨桑次妃等人到盛京皇宮朝見，備受皇太極的盛情款待，皇太極久聞次妃長女即布木布泰大姊海蘭珠（hairanju）溫文爾雅、端莊秀美，決定納為妃。天聰八年（1634）十月十六日，吳克善送其妹海蘭珠至盛京，海蘭珠芳齡二十六歲，皇太極與福晉等迎接入城，設大宴納為妃。¹³由於《滿文老檔》、《滿文原檔》皆缺天聰七年（1633）與八年（1634）的部分，而《清實錄》亦查無此事，所以不知道莊吉發教授所說根據為何。

不過，《滿文老檔》對崇德元年（1636）七月初七日，皇太極冊封五

¹⁰ 莊吉發，〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉，頁290。

¹¹ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》19，頁232。

《滿文原檔》作：juwe biyade, korcin i jaisang beilei sargan jui be ini **ahūn** ukšan taiji genggiyen han i jui dūici **jui hong taiji** beile de sargan benjihe, ukšan taiji de **neon** be benjihe doroi künduleme suje gecuheri. mocin samsu, aisin menggun, niyalma, uksin saca ambula bufi unggih. 馮明珠主編，《滿文原檔》4，頁267。

¹² 《清太祖高皇帝實錄》卷9，頁126，收於漢籍電子文獻資料庫。

¹³ 莊吉發，〈清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及其意義〉，頁290。

宮后妃的經過，倒是詳實。其中，后妃之出身、位號、所居宮名都有所紀錄。只是《滿文老檔》在抄錄時，遵旨刪去福晉之名，僅錄姓氏：

今我正大位，當效古聖汗所定之大典。又蒙天佑，得遇福晉，係蒙古科爾沁部博爾濟吉特氏，特賜爾以冊寶，位居諸福晉之上，命為清寧宮中宮國君福晉。……我所遇福晉，係蒙古科爾沁部博爾濟吉特氏，特賜爾以冊文，命為東宮關雎宮大福晉宸妃……我所遇福晉，係蒙古科爾沁部博爾濟吉特氏，特賜爾以冊文，命為西宮永福宮側福晉莊妃。¹⁴

除漢文翻譯外，特別節錄滿文穆麟德轉寫如下：

te bi amba soorin de tefi, nendehe enduringge han sai toktoberha amba doro be alhūdame, fulingga hesebufi ucaraha fujin monggo i korcin gurun i borjigit hala, sinde temgetu ce doron bume geren fujisa ci colgorome tukiyefi, dulimbai genggiyen elhe booi gurun i ejen fujin obuha...minde hesebufi ucaraha fujin monggo i korcin gurun i borjigit hala, sinde temgetu ce bume dergi hūwaliyasun doronggo booi hanciki amba fujin obuha...minde hesebufi ucaraha fujin monggo i korcin gurun i borjigit hala, sinde temgetu ce bume wargi ashan i hūturingga booi jingji fujin obuha.¹⁵

並比對《滿文原檔》所載五宮后妃之冊封經過：

te bi amba soorin de tefi, nendehe enduringge han sei toktoberha amba doro be alhūdame, fulingga hesebufi ucaraha fujin monggoi korcin gurun i jeje sinde temgetu se doron bume geren fujisa ci colgorome tukiyefi, dulimbai genggiyen elhe boo i gurun i ejen fujin obuha.¹⁶...minde hesebufi ucaraha fujin monggoi korcin gurun i hairanju sinde temgetu se bume dergi hūwaliyasun doronggo booi

¹⁴ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》20，頁731-732。

¹⁵ 中國第一歷史檔案館，《內閣藏本滿文老檔》18，頁1062-1065。

¹⁶ 馮明珠主編，《滿文原檔》10，頁316-317。

hanciki amba fujin obuha.¹⁷ ...minde hesebufi ucaraha fujin
 monggoi korcin gurun i bumbutai sinde temgetu se bume wargi
 ashan i hūturingga booi jingji fujin obuha.¹⁸

通過重讀《滿文原檔》、《滿文老檔》對清太祖太宗娶科爾沁后妃的紀載，來解構莊吉發教授所做研究，我們可以確認幾件事：

一、根據所載年代，科爾沁部係最早與滿洲聯姻之蒙古部落。科爾沁部與努爾哈齊兩次聯姻以及皇太極三次聯姻並納入清太宗的五宮后妃之中，顯示出科爾沁蒙古與滿洲關係之重要且緊密。

二、藉由清太宗冊封五宮后妃經過的紀載，可以清楚看出五宮后妃之位號及宮名之滿漢文對應。其中，gurun i ejen fujin，漢譯「國君福晉」，即皇后；hanciki amba fujin，漢譯「親近的大福晉」，即宸妃；jingji fujin，漢譯「莊重的福晉」，即莊妃。dulimbai genggiyen elhe boo，漢譯「中間的清明平安宮」，即中宮清寧宮；dergi hūwaliyasun doronggo boo，漢譯「東邊的和順有禮宮」，即東宮關雎宮；wargi ashan i hūturingga boo，漢譯「西邊側的有福宮」，即次西宮永福宮。而這確實是可以做為學習清代滿漢對譯的珍貴語文資料。

三、由於《滿文老檔》在抄錄時，遵旨刪去福晉之名，僅錄姓氏。因此，藉由《滿文原檔》對清太宗冊封五宮后妃經過的紀載，可以看到皇太極后妃之芳名：來自科爾沁部的皇后博爾濟吉特氏，原名哲哲（jeje）；來自科爾沁部的莊妃博爾濟吉特氏，原名布木布泰（bumbutai）；來自科爾沁部的宸妃博爾濟吉特氏，原名海蘭珠（hairanju）。其中，通過通信式的田野初步調查，我們得知，哲哲（jeje）、布木布泰（bumbutai）皆係蒙古名字。而仔細觀察海蘭珠（hairanju）一字，則係滿文 hairan 加上 ju 的詞綴，意為「愛人」。推測是皇太極取的名字，並可見皇太極對宸妃用情至深。

四、對於前述《滿文老檔》，僅錄姓氏的情形，莊吉發教授認為可能是漢化的影響。事實上，《滿文老檔》對於皇太極娶哲哲、布木布泰的紀

¹⁷ 馮明珠主編，《滿文原檔》10，頁319。

¹⁸ 馮明珠主編，《滿文原檔》10，頁323。

載，亦僅錄「四貝勒」，而刪去皇太極之名諱。例如，《滿文老檔》載，「大英明汗之子四貝勒，四貝勒往迎」、「英明汗之子四貝勒」，《滿文原檔》則分別記做「amba genggiyen han i jui hong taiji de benjire de hong taiji okdome genebi」、「genggiyen han i jui dūici jui hong taiji beile」。據此比較，推測《滿文老檔》刪去皇帝及后妃之名諱，即是受漢人傳統文化影響下的避諱。

五、進一步比較所讀《滿文原檔》與《滿文老檔》之內容，我們可以發現，《滿文原檔》並非全然「無圈點」，但在滿文書寫上有其特色。例如：1. *sahaliyan singgeri aniyai*（壬子年）、*genggiyen han*（英明汗）等帶有輔音 *y* 的字，均寫作一長牙，而無字牙尾端之勾起；2. 原音 *u* 或 *ū* 時常混用，像是「聰睿恭敬汗」之滿文正字應作「*sure kundulen han*」，但《滿文原檔》作「*sure kūndulen han*」、「乙卯年」之滿文正字應作「*niohon gūlmahūn aniya*」，《滿文原檔》則作「*niohon gulmahun aniya*」；3. 表動作完成後的詞綴 *fi* 寫做 *bi*，像是《滿文老檔》中的 *acafi*（會見了）、*wakalafi*（斥責了）、*genefi*（去了），在《滿文原檔》作 *acabi*、*wakalabi*、*genebi*；4. 滿文妹妹正字 *non*，《滿文原檔》作 *neon*。

六、《滿文原檔》、《滿文老檔》雖為第一手的檔案史料，但並非什麼事情都有紀載，並非什麼問題都可以解決。莊吉發教授所做研究，《滿文原檔》、《滿文老檔》只是其出處之一部分。特別是科爾沁后妃之身家背景、個人資料以及皇太極娶海蘭珠的經過，必有其他資料為依據，只是本文尚未掌握其資料來源為何。

（本文於 2019 年 1 月 26 日投稿，於 2019 年 3 月 10 日審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

一根木柴難引火，一個巴掌拍不響。（土家族）

國家富強，百姓康樂、國家遇難，百姓遭殃。（白族）

雜花開的地方草藥多，群眾多的地方智慧多。（彝族）

有水才有魚，無水就無魚；有民才有官，無民官不存。（黎族）

石沙裡有金子，眾人裡有聖人。（土族）

星多夜空亮，人多智慧廣。（鄂溫克族）

人多能搬山，蚊多挖穿山。（瑤族）

水沿著水渠流，人隨著眾人走。（滿族）

驕傲來自淺薄，狂妄出於無知。（東鄉族）

毡袋子灰塵多，淺薄人傲氣大。（門巴族）

五指不齊，人心難同。（維吾爾族）

牛聚集多，易得牛糞；人聚集多，易起糾紛。（侗族）

【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（卅二）— 塔塔爾族食品「古拜底埃」

華 華

壹、前言

塔塔爾族是一個分佈於大陸新疆地區的少數民族，根據 2010 年大陸第六次人口普查資料顯示，塔塔爾族只有 3,556 人，是中國境內人口數最少的少數民族。

「塔塔爾」是「韃靼」、「達怛」、「達旦」、「達達」、「達靼」的音譯，所以塔塔爾族正是韃靼人的後裔。唐朝的「韃靼」，原為突厥汗國屬下的一個部落，人數不多。唐朝以後，「韃靼」一轉而成為中國北方民族的泛稱，所指涉的範圍就變得很廣了。現代大陸塔塔爾族人口數又變得很有限，原來這些韃靼人僅與移民有些關係。早年有許多世居歐洲的韃靼人，經由俄國移民到了中國，接著經歷匯聚、繁衍的過程，才形成現今的塔塔爾族。因此歐洲的韃靼人依然眾多，倒不必擔心這個民族會因為在中國人口數過少，而隨時會滅絕呢。

塔塔爾族使用塔塔語，屬於阿爾泰語系突厥語族西匈奴語支。又由於塔塔爾族常與維吾爾族、哈薩克族等族人民雜居，聯繫密切，因而這兩個民族的語言、文字也逐漸成為塔塔爾族的日常用語和通用文字。在新疆塔城地區的維吾爾族、哈薩克族更因語言融合，使當地的維吾爾語、哈薩克語都帶有塔塔爾語特點，而變成特殊方言。¹

塔塔爾族主要散居在新疆維吾爾自治區境內天山北部地方，以伊犁哈薩克自治州、昌吉回族自治州、烏魯木齊市等地區人數較多，比較集中分佈在烏魯木齊、伊寧、塔城、吉木薩爾、阿勒泰、昌吉等地。新疆維吾爾自治區昌吉回族自治州奇台縣大泉塔塔爾鄉是中國唯一的以塔塔爾族為主

¹ 唐屹等撰寫，《我國少數民族概況研究》，（台北市：國立政治大學民族研究所，民 81[1992]，初版），頁 80。

體的民族鄉，算是大本營。塔塔爾人稱奇台為「瓊吉」，意思是「昌吉」，表示這裡是昌吉回族自治州的中心。

說起這個奇台縣，一直都是新疆相當重要的城市。明清及民國長達數百年的歷史時期，奇台（當時稱為古城）與哈密、伊犁和烏魯木齊（當時稱為迪化）並稱新疆四大都會，可見其重要性之一斑。據早年沙皇俄國使者記載，奇台的經濟繁榮，其實遠超過當時的烏魯木齊，而有「金奇台」的美譽。後來北疆的商業中心逐漸從奇台轉移到了烏魯木齊，奇台才逐漸沒落的。

但是奇台還是新疆產糧第一大縣，耕地面積第二大縣、麵粉生產第一大縣、肉品生產第一大縣，對新疆的重要性，依然不減。就以塔塔爾族大本營的「大泉塔塔爾鄉」來說，全鄉總面積 1,400 平方公里，出產小麥、玉米、甜菜、油料、大麥、亞麻及飼草、苜蓿等，有效控制灌溉面積 2.5 萬畝。以一平方公里 1,500 畝計算，可耕地佔全鄉總面積的 1%，小麥麵粉生產數量不少。另外大泉塔塔爾鄉畜牧業生產發達，其中草場 162.4 萬畝，佔全鄉總面積的 93%。當地草場分為南山山區和大泉湖平原區兩個區域，南山山區夏牧場草場 158.5 萬畝，算是主要牧場。2005 年大泉塔塔爾鄉牲畜存欄達 3.66 萬頭，二、三產業總產值達到 1,034 萬元，肉品生產數量也很充足。

大泉塔塔爾鄉全鄉 917 戶 4,117 人，分屬塔塔爾、哈、漢、維、回、蒙古等 8 個民族，其中牧業人口 3,247 人，占全鄉總人口的 80%；少數民族 669 戶，占全鄉總戶數的 73%。全鄉有塔塔爾族 1,450 人，占全鄉總人口的 36%，主要集中在黑溝村、大泉湖村等處，以從事牧業為主。這些牧民來自歐洲，因此善於製做各種歐式糕點，品種繁多，香甜可口，常令人驚豔不已。其中最有名的一種烤餅，稱為「古拜底埃 Gebədiya」，是塔塔爾人最富有本民族風味的食品。

這種烤餡餅，是只在特殊的場合，如婚禮、節日和貴賓來訪時，才會端出來的精緻美食。其內容豐富，頗具特色，是到達大泉塔塔爾鄉品嘗「牧家樂」餐飲的觀光客，所非吃不可的飯後甜點，因此值得介紹一下。

貳、塔塔爾族食品「古拜底埃」

製作「古拜底埃」的過程，其實很類似台式喜餅、廣式月餅等糕點，因為烤餅的過程，無分東西南北都很相像。不過塔塔爾族是信奉回教的牧民，烤餅的內餡，在採用品項上有些宗教上的限制，不可能採用豬肉、鰻魚等食材，這點是不言而喻的。

要烤製「古拜底埃」的食材備製有其順序，得先準備好一塊麵團，無論發麵或者現揉麵團都可以。

接著製作乳酪。塔塔爾族稱乳酪為「科爾特 kort」，這是一種從牛奶中提煉出來的乳品，可以單獨食用。製作的方法是將一大碗牛奶中加入一些類似「養樂多」的酸乳飲料，靜置數小時發酵，待其完全凝固，再用小火煮，當其中的蛋白質開始發紅後加入兩勺白糖。過濾多餘水分後，得到淺紅色的成品「科爾特 kort」。

再將大米洗淨，煮熟備用。雞蛋也是必選食材，煮熟後剝殼切碎備用。羊肉是大泉塔塔爾鄉特產，天然環保無腥羶味。將之絞碎後加入洋蔥屑和胡椒粉炒熟備用。另外乾果如葡萄乾、杏乾和黑李子乾也在沸水中浸泡備用。

接著在平底鍋內倒入少許黃油，放入擀至半公分厚度的麵皮。在麵皮上依次放入餡料，包括煮熟的大米、乳酪、撒上碎雞蛋末，接著再放入大米。最後一層為燙軟的乾果和幾小塊黃油。

再蓋上另一半麵皮，並將麵餅調整成圓形。這塊麵皮上面印有漂亮的花紋。因為每一家都自備木頭「圖章」，將刻好的圓形、菱形圖案印在麵皮上，很有自家特色。如果沒有「圖章」的家庭，也會在麵餅四周畫出圖案，以顯美觀。麵餅預烤數分鐘後，取出麵餅，再將攪拌均勻的生雞蛋液塗抹其上，製造「健康誘人的」焦黃色。最後，將麵餅放入已調至 200 度的烤箱內進行烘烤約 20 分鐘，直到麵皮表面開始變成黃色並冒出蒸汽即可食用。

參、結語

「古拜底埃」的製作時機，以「撒班節」時為主。撒班節是塔塔爾族的特有的傳統民間節日，亦稱「犁頭節」，據說是為紀念新式犁——撒班

的發明而設。這個節日常在每年春耕農忙結束後舉行，沒有固定的日期。每當「撒班節」時，塔塔爾族人會選擇風景優美的地方，相互聚會、祝賀、開展歌舞、摔跤、拔河、賽馬等團體活動，其歡樂程度與中原的春節相似。其中最受歡迎的是「賽跳跑」。每個參賽者會將一個雞蛋放在匙中銜於口內，雞蛋不能落地，最先跑到者優勝。順便要提一下的是，塔塔爾族不用筷子，也不像維族以手抓，而是使用湯匙吃飯，很有西方特色。

此外「古拜底埃」的製作食材，以大米為主，層層堆放。然而大泉鄉民多從事畜牧業，並不產米，何以一定要用這種「進口」食材，來當作過節食品，不是自尋煩惱嗎？不過專家學者卻認為，塔塔爾族人出自古突厥汗國，後又遷移歐洲，都可能接觸米食。因此製作米餅是一種不忘本的舉動，與現實環境無關。這麼一說，真讓人肅然起敬了。

因此，有詩為證。

詩云：「古拜底埃含米飯，現今牧區並不產，竟是韃靼念先祖，專家尋思解謎團。」

◆ 稿 約 ◆

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

中華民國五十二年六月創刊
中華民國一〇八年三月出版

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：劉學銚

主編：劉學銚

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2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

