

جوہنگوئٹھ چگارا ہنیا سستی

中國政局

China Border Area Studies

ସୁନ୍ଦରୀମୟଦିନ

蒙古文書卷之二

中國邊政雜誌社印行

中華民國一一一年十二月

226

目 錄

紀念阿不都拉老師（1919-2022）

| | | |
|--------------------|------|----|
| 維吾爾的源流和文化 | 阿不都拉 | 1 |
| 我的父親阿不都拉梯滿先生 | 永樂多斯 | 13 |

專論

| | | |
|-----------------|-----|----|
| 金剛經的蒙滿文譯本 | 胡進杉 | 23 |
|-----------------|-----|----|

研究札記

| | | |
|-------------------------------|-----|----|
| 諸胡列國及北朝時期漢人之胡化 | 劉學跳 | 57 |
| 書評：杜祐寧著《清朝科舉考試與旗人的政治參與》 | 蔡名哲 | 75 |

譯文

| | | |
|--------------------|------|----|
| 渡過東亞海域的唐代粟特人 | 福島惠著 | |
| | 朱振宏譯 | 83 |

| | | |
|-----------------|------------------------|----|
| 蒙古的民族與民族性 | Шмыт Збигнев Кшиштоф 著 | |
| | 郭祐龢 譯 | 99 |

活動記述

| | |
|--|-----|
| 美德醫療集團、中國邊政協會捐款救助河南水災 | 117 |
| 阿不都拉老師歸真，中國社會科學院民族學與 人類學研究所唁函 | 119 |
| 中國邊政協會第 43 屆第 5 次理監事會議 | 121 |
| 稿 約 | 123 |

維吾爾的源流和文化

阿不都拉
中國邊政協會榮譽理事長

回鶻的源流

有些西方史學家，常將突厥和回鶻，混為一談。這一方面固然是受了印度、波斯、阿拉伯等史籍的影響；另一方面，回鶻卡拉汗王朝的領域，即是過去突厥王朝的版圖，卡拉汗王朝的統治者，常自認為法蘭葛西安 FRANGASYAN 的後裔，（註一）在心理上頗以突厥王朝的繼承者自居，自也不無關係。而另有些史學家，則認為回鶻是一個臣屬於突厥的民族。不過在突厥自身的史籍裏，並沒有同樣的記載。在突厥史籍裏，突厥可汗有將托古茲奧古斯 TOQUE OGUZ 稱為「自家人」的，在回鶻文獻裏，也說回鶻可汗統治托古茲奧古斯百年之久。從這一點看來，我們可以假定回鶻和突厥，當是兩個兄弟民族。這在回鶻本身和波斯阿拉伯等文獻裏，還可以找出若干資料，以為佐證。

回鶻就是維吾爾，這已為中外歷史學家所公認，不必贅述。而關於回鶻 UIĞUR 一詞的來源，有些學者如芬蘭的 THOMSEN 等，認為是由 UDMAQ 這一動詞演變而來。但是莫罕默德卡希卡利 MAHMUD KAŞGARI，（註二）則認為 UIĞUR 這一個字，很早就是一個專有名詞，當亞歷山大東征的時候，即已通用，當時回鶻稱為 KHUD ČUR，其演變成 UIĞUR 的經過如下：

KHUD ČUR

UD ČUR

UI ČUR（註三）

在波斯的史籍和其他文獻裏，指出回鶻的歷史較突厥為早。公元前四世紀，回鶻就以天山為中心，建立汗國，其統治的領域，包括伊斯色可湖附近的羝頭城 QOCİNGAR BAŞI，阿姆河流域的 BAYKENT，和喀什噶爾一帶。

莫罕默德卡希卡利也持此說，他還指出，當時回鶻汗國的許多城市，是由 YUGUR 可汗建立的，現在的鐵門關，就是這一汗國當時的邊疆要隘。

在猶太和阿拉伯史籍裏，則謂公元前十四世紀，已有回鶻汗國的存在，並說鐵器的製作，也是回鶻發明的。（註四）

印度史的記載，則把回鶻和突厥混淆在一起，統稱之為 TURUSK，傳說在公元紀元前 TURUSK 即以天山為中心建立汗國，汗國的人民多數聚居在現在新疆北部，過城市生活。卡拉汗王朝的傳說和此相同，王朝的歷史上說，公元前的回鶻汗國，以天山為中心，聚居在城市裏的人，是汗國的統治階級，生活在天山北邊草原上的牧民，則是汗國的國防軍。（註五）

近年在新疆和闐，發掘出了一具回鶻人的木乃伊，從他的服飾看來，似乎是當時上層社會的人物，他的葬器而刻繪有漢文，並以漢代的文物殉葬，這顯示在文字方面，當時的回鶻人在印度文或波斯文外，也可能使用漢文，上在喪葬方面，也可能採用和漢人同樣的儀式。這也足證當漢朝的時候，新疆南部已有回紇人存在，那時的西域五十六國，當和回紇民族有極密切的關係。

公元四八七年，回鶻在娑陵水 SELINGA 流域建立政權，但為時很短，六世紀左右，他們和蠕蠕、突厥等民族相結合。公元六〇五年，突厥處羅可汗大肆屠殺薛延陀 SARTARDUŞ 人，回鶻乃聯合僕骨 BASYAQ 拔野古 BAYIRQU、同羅 TUNGRA 等部族，和突厥決裂。這時回鶻的領袖是時健俟行 SUKUNŞIKÄ。

時健俟行死後，其子菩薩立，唐書上說他是：「勁勇有胆氣，善籌策，每對敵臨陣，必身先士卒，以少制眾。」唐太宗貞觀中，他聯合薛延陀大破突厥，回鶻由此強盛。菩薩自稱為 QUCH-ALP 大可汗。（唐書稱之為活頡利發）

菩薩死後，胡祿俟利發吐迷度 QULA-ALP-TOMIDO 立，征服薛延陀，擴大了回鶻的領域。土迷度汗國中央設 İÇ-BUYRUQ 三人，外藩設大臣六人。（新唐書則謂「有外宰相六、內宰相三」）

公元六四六年，回鶻遣使至唐，並且在回鶻至長安之間修築驛道，設

立了六十八個驛站。

公元六四八年，土迷度為其侄烏紇所殺，唐將元禮臣殺烏紇，吐迷度子婆闐立為可汗，婆闐曾派兵協助唐室攻滅西突厥可汗阿史那賀魯，並東征高麗。

公元六六一年，婆闐死，子比栗立，比栗死，獨解支立，率部移居到肅州涼州一帶。

獨解支死，子伏帝匐立，伏帝匐死，子承宗立，唐涼州都督王君奐殺承宗，承宗族子護輸攻殺君奐，截斷安西諸國入長安之路。

護輸死，子骨立裴羅立，這時突厥內亂（公元七三四年），裴羅第一步聯合拔悉蜜部推翻突厥汗國，第二步攻殺拔悉蜜額跌伊施可汗，自立為骨咄祿毗伽可汗 QUTLUĞ-BILGÄ-KÜL，建都於烏德鞬山昆河之間 ÖTÜKÄN，回鶻中興。

公元七四五年，骨立裴羅死，子磨延啜立為葛勒可汗。安史之亂起，葛勒可汗派兵援唐，從此回鶻和唐室的關係更趨密切，遣使通婚不絕，這一段歷史，唐史記載甚詳，不再贅述。

總之，在公元七四五年至八四〇年之間，回鶻民族在阿爾渾河流域，建立強大汗國。尤以葛勒可汗時代，文化最盛。葛勒可汗是回鶻可汗信奉摩尼教的第一人，其後摩尼教就流行於回鶻全國，摩尼教的僧侶也在回鶻政府中任職。當葛勒可汗入教的時候，曾經立碑紀念，這碑就是芬蘭學者在外蒙發現的「第三回鶻碑」。

公元八三九年，回鶻可汗薩特勒為其相掘羅勿所殺，立盧馱特勒為可汗。回鶻將軍句錄末引黠戛斯軍十萬，攻殺盧馱特勒和掘羅勿，乃使這雄踞北方的汗國，冰消瓦解。

此後，卡拉汗王朝乃繼之而起。而有一部份回鶻人，也在吐魯番建立了一個較小的政權，一直維持到了公元一二一二年，為成吉思汗所併時為止。（註六）

卡拉汗王朝

公元八四〇年至一二一二年，在西域建立的卡拉汗 QARAHAN 王朝，這是回鶻史上重要的一個階段，值得作一較為詳盡的介紹。

若干西方文獻裏記載，有不少突厥和回鶻的統治者，都曾以「卡拉汗」作為稱號，以歷史的背景來看，卡拉 QARA 這一個字，在古突厥和回紇的語言裏，原來指的是「黑色」、「北方」與「高尚」的意思，後來才引申成了統治者的稱號。也有一些西方文獻，則稱卡拉汗王朝為「伊利克汗」ILIGKHAN，按 ILIG 這個字原由 IL 發展而來。在古回鶻文獻裏 IL 這個字，包含有群聚、民族、國家等的意思，所以以後也引申成了統治者的稱號，甚至且引用到了宗教方面，例如回鶻人中的佛教徒，常稱佛祖為 TENGRILER LIIGI，回鶻人中的基督教徒，常稱耶穌為 MÄNGÜ-TENGRI-OGHLI-ILIGKHAN。

卡拉汗王朝的起源，歷史家各有不同的說法，比較可信的是，它和 CHIGIL KHARLOQ 等部族，有密切的關係。當公元七四二年，突厥王朝崩潰以後，KHARLOQ 這一部族，利用當時唐人，阿拉伯人，藏人間的矛盾，把喀什和南疆收復。到公元八四〇年，他們就以「卡拉汗」QARAHAN 的稱號，建立了回鶻王朝。

當時，他們建都在伊犁區的巴拉沙庚 BALASAGHUN，名為卡拉屋爾達 QARA ORDU，意思是「神都」。他們根據阿爾泰體系的傳統，建立了二王統治的政治制度。大可汗統治東方，駐在神都，稱為 ARSLAN-KARA KHAKAN。西方可汗，則以 JERIK KHAQAN（喀什噶爾）作都城，稱為 BUGHRA QARAKHAKAN。在這二個可汗的稱號裏，ARSLAN 的意思是獅子，BUGHRA 的意思是雄駱駝。在古回鶻部落裏，獅子是 CHIGIL 部落的標誌，雄駱駝是 YAGHMA 部落的標誌（註七）這可以說明是，在回鶻王朝崩潰以後，幾個回鶻的有力部落，結合了其他部落，建立了卡拉汗王朝。

在二王統治的制度下，可汗下面設有四個次等的汗和六個大臣。其中最高的官職稱為尤古日什 YUGHRUSH，在其領導下，他們有部長會議處理政務。他們的武裝部隊總司令稱為 SÜBASHÎ，宮廷大臣稱為 TABANGHU，財政大臣稱為 AGHECHÎ，這些官職不一定要由可汗的親族擔任。但是代表王朝的官吏如 ERKEN 或 ILKHAN、SAGHUN、KUL-ERKEN、KUL-SAGHUN、INANCH 等，則必須產生於王族之中。

公元九世紀末，卡拉汗王朝和沙馬尼 SÄMAÎ 王朝間的戰爭，是卡拉汗

王朝歷史上的一件大事。沙馬尼王朝建立於公元八一九年，統治錫爾阿姆兩河流域，其接受回鶻較卡拉汗王朝為早。就因為宗教問題，引發了雙方的長期戰爭。據阿拉伯史學家 AL QARSHI 的記述，當時卡拉汗王朝的大汗是 BILGA KÜL QADIRKHAN，王朝的基礎，就奠定在他的手裏。繼承他的兩個兒子，一個是 BAZIR，一個是 OGULCHAK。BAZIR 以阿爾斯蘭汗 ARSLANHAN 的稱號，建都巴拉沙庚 BALASAGHUN，統治王朝的東部，OGULCHAK 以卡德爾汗 QADIRKHAN 的稱號，建都塔拉斯 TALAS，統治王朝的西部，也有一些文獻裏稱他為 TAWGHACH KHAQAN。和卡德爾汗同時的沙馬尼王朝的統治者是伊斯瑪伊 ISMAIL B. AHMED，伊斯瑪伊曾率兵攻陷塔拉斯，俘虜了卡德爾汗的王后和一萬五千人民，使卡德爾汗不得不遷都喀什。但不久沙馬尼王朝發生內訌，有一個王子逃到喀什，受到卡德爾汗的庇護，而卡德爾汗的一個姪子沙督克 SATUQ，這時也信奉了回教，於是在公元十世紀初，回教就開始在西卡拉汗王朝內傳佈，使王朝的政治社會各方面都起了巨大的變化。卡德爾汗死後，沙督克繼承汗位，領兵東征，在公元九四二年至九四三年的巴拉沙庚戰役中，擊敗了東卡拉汗王朝。沙督克死後，他的兒子勃阿塔希 BAYTASH 繼承汗位（公元九五九年），繼續東征，統一了東西兩部，結束了卡拉汗王朝的二王統治制度。

勃阿塔希在回教主教 ABUL-HASAN MUHAMMAD B. SOFIAN AL-KLAMATI 協助下，進一步的把國家伊斯蘭化，並且逐步擴展他的領土，直到發爾干 FARGANA、塔什干一帶。傳到阿汗默德一世 AHMAD-I（公元九九年），卡拉汗王朝的領域，更擴展到了整個的錫爾河和阿姆河流域、東西土耳其斯坦、七河區（哈薩克地方）一帶，直到公元一一七年。

自公元一一七年以後，原屬卡拉汗王朝版圖內的錫爾和阿姆兩河流域，淪為塞爾柱土耳其人所統治，一一七五年以後，又成了花刺子模王國的領域。而王朝的北部，自公元一一四年之後，也逐漸為契丹所侵佔。只有在撒馬爾罕（Samarkand）和兩河流域的若干城市裏，卡拉汗王朝的統治權，尚能維持不墜，直到一二一二年，被成吉思汗西征的狂潮所淹沒為止。

卡拉汗王朝承襲古突厥的傳統，繼承汗位者，原則上是可汗的長子。凡可汗長子所居住的或是他認為適當的城市，在他繼位以後就可以指定為國都。所以在卡拉汗王朝的歷史上，首都的變遷十分頻繁，但大抵不出喀什噶爾、巴拉沙庚、塔拉斯、庫欽喀爾巴布 QOCHINGHAR BASHI 等幾個城市。其間幾個有名的大汗是：哈龍汗 HARUH BUGHRAKHAN（建都巴拉沙庚）、約瑟夫 YUSOF QADIRKHAN（建都喀什噶爾與和闐）、莫罕默德 MUHAMMAD BUGHRAKHAN（建都塔拉斯）、依伯拉恒 IBRAHIM TAMMGHACHKHAN（建都撒馬爾罕）。

這裡要特別指出的一點是：卡拉汗王朝的可汗們，常自稱為法蘭葛西安 FRANGASYAN 的後裔。法蘭葛西安在莫罕默德卡希卡利 MAHMUD KAŞGARI 所編的突厥大辭典裏，稱之為 ALP ER TUNGA。TUNGA 這個字，在古突厥語中的意思是獅子。和 ARSLAN 的意義相同，所以在很多回鶻可汗的稱號裏，TUNGA 和 ARSLAN 常相通用。而在公元前七世紀法蘭葛西安和波斯的戰爭裏，他所用的旗幟是黑色的（註八），在突厥語中，黑色即稱為「卡拉」QARA，和卡拉汗的稱號相同。所以如果我們重視這一點的話，回鶻的歷史，或可上溯到公元前七世紀時代。而在古波斯的 KHAQANI YUGHUR 等傳說裏（註九），也有和此大略相同的記載。

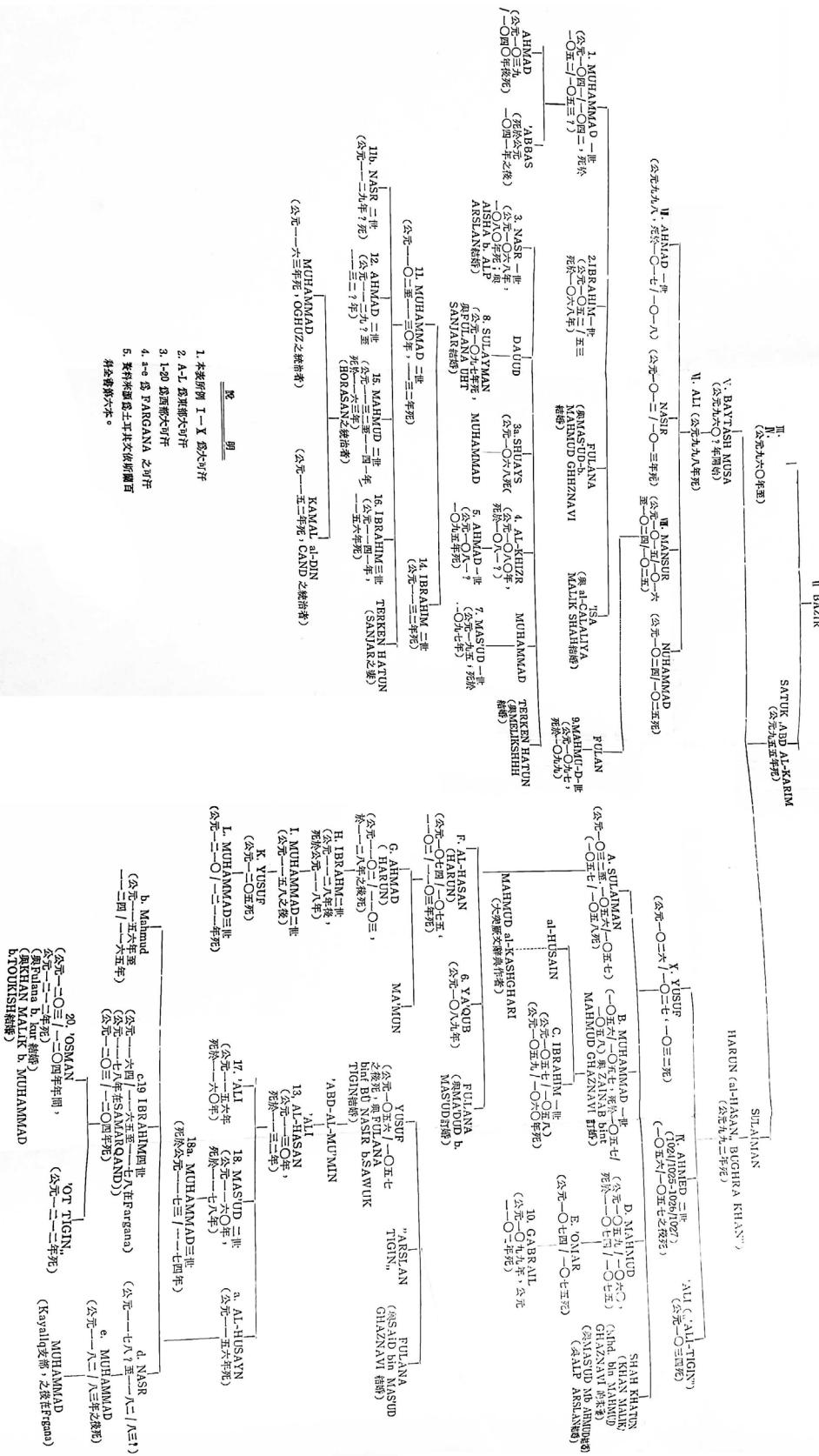
卡拉汗王朝的世系表茲附列於後，以供參考。

卡拉汗 (KARAKHAN-AFRASIYAB 子孫) 王列世系

I. „KÖL RILGA KIΛN”

（公元八四〇年）

OGULCIAK



回鶻的文化

最早回鶻人生活方式與文化程度的資料，現存的不多。就現存的一些資料看來，大約自匈奴擴張的時代起，到帖木耳時代止，回鶻人已經大量使用馬匹，以為征戰和運輸的工具，並且以鐵和銅製造，矢、矛、斧等各等武器，其冶鑄金屬和製造陶器的技術都相當高明。回鶻人並且將這些技術，傳入中亞和前亞，同時，回鶻人也把造紙術傳到了中亞伊朗一帶。（註十）

回鶻人的城市生活，可能在公元前七世紀前就已開始，對此莫罕默德卡希卡利曾有詳細的記載，在回教典籍裏，HUDUDAI-ALAM、GARDIZI 等地理學家也曾提到很多回鶻城市的名稱。傳說是，很多城市，在亞歷山大東征的時代即已建立。（註十一）這說明回鶻人儘管是遊牧民族，但是他們的政治和經濟生活，還是以城市為中心的。最近的調查，發現高昌故城的規模，和長安相當，可見回鶻人對於建立其政治中心，曾費了很大的力量經營。

當時回鶻的法律和禮俗，雖然我們缺乏完整的資料，可供瞭解。但在一些間接的資料裏，我們發現，多數的回鶻可汗對法律和禮俗都相當注意，這可能是受了中國方面的影響。在卡拉汗王朝的時候，已經有結合中國，回教和回鶻原有的法律和習慣，編訂而成的法典。（註十二）而在吐魯蕃方面回鶻政權的法律和禮俗，宋朝的使臣王延德，對此也曾有所記載。（註十三）

薩滿教、摩尼教、佛教，和他們的僧侶，在回鶻人伊斯蘭化以前，在回鶻政府內的地位是很高的，他們對回鶻文化各有重要的影響和貢獻。這些宗教的記載，也提供了我們今天許多研究回鶻的資料。

前面所提及的在和闐發現的回鶻木乃伊，可以看出當時回鶻人的都市生活文化程度。從這具木乃伊埋葬的形式，葬器上刻繪的漢字和殉葬的文物看來，可見當時回鶻的文化，同時受到中亞前亞、佛教、和中國等方面的影響。

因為當時回鶻民族的領域，在地理上，和上述三種文化所被覆的地區相接壤。這三種文化，自不同的方向進入回鶻的領域，和回鶻原有的草原文化相融合，於是使回鶻民族產生了新的文化，揚棄了大部份舊有的傳

統。但儘管如此，有一些傳統還是被保存了下來，以致今天新疆維吾爾人的生活裏，還有一些薩滿教的習俗，如以卡木 QAM 或 BAXSHI 為人治病是。

回鶻文化的發展和起飛，當在公元十世紀以後，以喀什、塔拉斯為中心的卡拉汗王朝，發展為新的中亞細亞文化。這時候，新疆和中亞廣大的區域，都屬回鶻文化的影響範圍。這一文化，在回教思想以外，也含有中國哲學的成份。（註十四）

當時在吐魯蕃的回鶻政權內，則薩滿教，摩尼教，佛教等各種宗教紛然雜陳。但還是以回教的影響力量最大，以致各種風俗習慣，終於逐漸回教化。無疑的這也是受了卡拉汗王朝的影響。

近年來在吐魯蕃和南疆發現的各種文物裏，有梵文、波斯文，和土火利文 TUXARI 的各種宗教經典的譯本，和一部份有關醫學、法學、和歷史的文獻。在歷史的文獻裏，有關於突厥首長 TONYUQUQ 回鶻可汗 BOGU 和名旅行家玄奘的記載。另外，還有一些商業文件，回鶻可汗的詔諭和旅行的護照等，這些東西，提供給了研究回鶻文化的學者不少研究的資料。

附註：

（註一）法蘭葛西安 FRANGASYAN，是公元前六二四年和波斯王 KEYKHUSREV 作戰的突厥大可汗，在古突厥波斯文獻裏，有很多關於他的傳說和故事。見土耳其百科全書 ALP ER TUNGA 等。

（註二）突厥大辭典 DIVAN-I-LUGAT-IT-TURK 編者。

（註三）據突厥大辭典記載，回鶻的是包括五個城市的一個區域的名稱，人民非常善射，亞歷山大稱這個區域 HUZKHOR，經過了長時間的變化，乃成了 UIGUR。

（註四）根據波斯、印度、阿拉伯的資料，公元前二千年新疆已有製造鐵器，以現在伊犁區的古 POLAZ（鋼城）為製鐵中心。自 POLAT 越過附近的 TALKA 山隘而行，即可到印度，參閱 Z. V. TOGAN 著突厥歷史總序三十頁至三十一頁。（一九四六、伊斯坦堡）

（註五）見突厥歷史總序五十五頁至五十七頁。

（註六）其最後一個可汗 BOVCOQITIQUI 是成吉思汗的女婿，成吉思汗西征時曾隨軍作戰。

(註七)回鶻原有九姓或十五姓的說法，事實上就是一個部落有一個姓氏，也有一個一定的標誌。如突厥大辭典記載：OGHUZ 有廿二個部落，每個部落依他們祖先的名稱組成有其專門的標誌。

第一個部落是克那克，標誌是  (QINIQ)

第二個部落是克依克，標誌是  (QAYIGH)

第三個部落是巴容都爾，標誌是  (BAYUNDUR)

第四個部落是依哇，或意哇，標誌是  (IWA Or YIWA)

第五個部落是沙立古爾，標誌是  (SALGHUR)

第六個部落是阿富汗，標誌是  (AFSHAR)

第七個部落是巴格梯立，標誌是  (BAGTILI)

第八個部落是希格都茲，標誌是  (BUGDUZ)

第九個部落是巴依牙脫，標誌是  (BAYAT)

第十個部落是牙斯格爾，標誌是  (YAZGHEER)

第十一個部落是哀姆爾，標誌是  (AYMUR)

第十二個部落是喀拉比綠克，標誌是  (QARABOLUK)

第十三個部落是阿爾喀比綠克，標誌是  (ALQABOLUK)

第十四個部落是依格德爾，標誌是  (IGDIR)

第十五個部落是魚拉格爾標誌是  (UREGIR Or YUREGIR)

第十六個部落是土特爾喀，標誌是  (TUTERQA)

第十七個部落是烏拉溶都魯，標誌是  (ULAYUMDLUGH)

第十八個部落是土格爾，標誌是  (TUGER)

第十九個部落是白切勒克，標誌是  (BECHENEK)

第二十個部落是粗哇魯達，標誌是  (CHUWALDUR)

第二十一個部落是切泊尼，標誌是  (CHADNI)

第二十二個部落是恰魯克魯，標誌是 (CHARUQLUQ)

(註八)見伊斯蘭百科全書，土耳其文版 BAYRAK 條。

(註九)見突厥歷史總序十九頁。

(註十)紙的維文是 KAGDA 波斯文是 KAGAZ 索格底 SOGD 文是 KGDIH，當公元七五一年，ATLAH 戰役結束以後，回教方面俘獲了若干造紙工人，就叫他們利用破布，廢絲和麻造紙，建立紙業中心。到公元七九六年至八一五年之間，造紙術乃傳到了埃及。參看伊斯蘭百科全書 KAGIT 條。

(註十一)突厥大辭典記載，當亞歷山大時代，回鶻有五個城市，其名稱是：蘇爾密 SUIMI、胡助 QOCHU、張巴力 CHANBALIQ、也尼巴力

YANGIBALIQ、貝絲巴力 BASHBALIQ。

(註十二) 此即 YUSUF XAS HATIB 於公元一〇六九或一〇七〇年所著，獻給卡拉汗王朝阿斯蘭汗之名著「幸福之道」QUTAD-QU-BILIK。此書內容包括法律、政治、倫理各方面，以詩歌的形式表現，共六千六百二十七行，為自十一世紀至十五世紀之間，中亞最有影響力的著作。

(註十三) 參看宋史卷四百九十高昌國傳。

(註十四) 參看幸福之道 QUTAD-QU-BILIK 序言。

編註：

本文原刊於中國邊疆歷史語文學會於民國 53 年 (1964) 6 月出版之《新疆研究》(頁 203-214) 一書，為紀念阿不都拉老師，特重新打字刊於本期《中國邊政》，除將原直排之文章改為橫排並修改少許幾個錯字或標點符號外，未做任何更動，特此說明。

我的父親阿不都拉梯滿先生

永樂多斯博士
曾於馬來西亞拉曼大學教書
國家廣播電台主持節目，現為作家

我的父親阿不都拉梯滿先生民國 8 年 4 月 24 日出生在新疆塔城，民國 111 年 8 月 14 日於臺北歸真。他在世間 104 年，生命橫越 20、21 兩個世紀，生活從西域到東土，工作銜命遍走亞非歐美。他是我們家的支柱、是維吾爾民族的驕傲、也是中華民國的一位歷史人物。

父親從政多年，28 歲當選立法委員，去世時是中國國民黨黨務顧問、立法院榮譽顧問、中華民國國家統一建設促進會理事長。他在生前不止一次跟我說：「我喜歡當一個讀書人，上蒼卻讓我走上了政治這條路。」父親弱冠博覽群書，少壯耀眼詩壇，他深愛讀書寫作，可是為什麼當年要從政呢？他的回答很簡單：「邊疆地區落後，人民生活太苦，知識分子只有從政才能落實救民助民的理想。」

父親與伊斯蘭

父親出生在新疆世家，祖先上溯到 10 世紀以喀什、塔拉斯為中心活躍於中亞、波斯、印度一帶的喀拉汗王朝。10 世紀時喀拉汗王朝接受了伊斯蘭信仰，影響至今，新疆維吾爾、哈薩克、烏茲別克等民族都是虔誠的穆斯林。

祖先將伊斯蘭帶進了新疆，父祖也都信仰堅定。先祖父從伊犁最有名的經堂教育學者卡辛卡茲接受啟蒙教育，對《古蘭經》和《聖訓》下功夫極深，當地人尊稱他為馬木提阿訇。父親自小在宗教氣氛濃厚的家庭中長大，努力研習宗教，也在生活中落實伊斯蘭信仰，虔信真主，仁人愛物。

父親來台後參與伊斯蘭事務，在回教協會擔任常務理事。他曾三次率團赴麥加朝覲，不但獲得沙特國王親自召見，參加沙國國宴，也得到跟隨

國王進入穆斯林認為最神聖所在的天房的殊榮。

汗馬功勞

當年出國旅行不便，因此父親每每在完成朝覲功課之後，風塵僕僕走訪亞非回教國家，拜會各國領導，敦睦民間友誼，拓展外交。

民國 49 年父親在訪問摩洛哥時，得知摩洛哥將放棄與台灣的茶葉生意改與中共洽談。摩洛哥當時是台灣最大的茶葉輸出國，如果失去這個合約，損失可想而知。於是父親在觀見國王時，特別強調穆斯林兄弟友好，要求國王重新考慮，繼續與我們保持生意往來。父親的誠意感動了國王，最後不但獲得他的首肯，保住了合約，他還囑咐皇儲宴請父親。父親回國觀見總統蔣公向他報告經過時，蔣公高興地對他說：「做得好！」這一句話就肯定了父親為國立下的汗馬功勞。

父親通過外交，為國家奉獻一己之力的事蹟很多。好像父親第一次赴沙特朝覲時，在國宴會場結識馬來西亞首相東姑阿都拉曼。東姑與父親一見如故，當場邀請他到馬來西亞訪問。父親後來在從北非回台的路上如約到了馬來西亞，他除了在馬來半島南下北上宣慰僑胞，也拜會政府領導，與他們結下友誼，促進了民間交流。後來東姑的家人來台及議員先後來訪，父親都負責招待，在沒有邦交的情況下為馬來西亞和台灣搭起了友誼的橋樑。不久後台灣也應東姑所請，協助派遣回教教長前往馬來西亞對當地華人宣教，馬來西亞也給予台灣學生獎學金赴當地宗教學校學習，並捐款修繕臺北清真寺。民國 58 年父親應邀赴印尼高等教育機構就「伊斯蘭在中國的歷史」演說，促進印尼當地人對華人穆斯林的瞭解。父親在訪問期間也拜會了蘇門答臘、亞茄軍政首長和宗教領導，加強他們與在台穆斯林的交流。

父親土耳其文造詣高深，民國 40、50 年間土耳其貴賓來台訪問，都由他擔任總統蔣公的翻譯。他也與土耳其朝野有深厚感情。民國 50 年父親推動成立中土文化協會，雙邊交換學生，也舉辦文化活動加強雙方民間交流。

父親與土耳其狄米瑞總統、烏魯素總統都有私交，在兩國沒有邦交時，父親協助政府打通合作交流的管道。過去數十年他一直動員力量邀請

土耳其國會議員、企業家、媒體、作家來訪，希望他們介紹台灣、友愛台灣、支持台灣；在烏魯素擔任總統時，父親協助政府落實台灣人民到土耳其落地簽證的工作，為中土外交樹立新的里程碑。

書生救國

先祖母古麗嘉曾在聖彼得堡讀書，是一位思想先進的女性。在她堅持下，父親三歲入讀俄國領事館幼稚園，接受西方式教育。不過在家他也隨祖父敦聘的耆宿誦讀《古蘭經》，學習阿拉伯文、波斯文、古突厥文。父親天資聰穎，喜愛閱讀，從入學後就一直跳級，十六歲通過新疆學院、軍校、警校入學考試，都名列前茅，唯因年齡不足，只有在家自習一年方能入學。在這一年裡他閱讀祖父藏書，也遍閱當時圖書館俄文、波斯文、維吾爾文各類書籍，打下日後他豐厚的人文基礎。

父親在新疆學院求學時開始寫詩，享有詩名。畢業後他在阿爾泰出版社擔任副總編輯，在《自由報》當編輯寫社論，甚至連報社採訪工作也一肩挑起。父親說，當時在這兩個地方工作的維吾爾知識分子都是愛民族的熱血青年，當編輯的不拿薪水，寫文章的不領稿酬，只希望通過他們的鼓吹，民族能夠有更好的未來。因為報社編採工作，父親行過家鄉不少土地，接觸了社會各個階層，深深體會民間疾苦，從此他懷抱著書生救國的使命感，一步一步往理想前進。

20 世紀中，新疆知識分子不多，踏入社會不久的父親不但受到新疆三區革命領導的欣賞，國民黨、共產黨也都積極延攬他。父親愛好和平，關切民生，崇尚公平，三民主義中民族主義的「五族共和」、「民族自治」、「民族平等」的理念感動了他，讓他選擇了國民黨。入黨八十年他愛黨護黨忠黨，直到九十歲還老驥伏櫪擔任中華民國國家統一建設促進會理事長，為促進兩岸關係和平發展、國家統一、人民互相交流而努力。

維吾爾之子

父親在台灣生活七十年，對於遙遠的家鄉甚至西北邊疆一直念茲在茲。民國 37 年 他代表西北工會當選行憲第一屆立法委員到南京開會。他關心照顧的除了他的故鄉新疆，還加上了其他邊疆地區的人民。

39 年大陸失守，父親從廣州搭乘最後一班飛機與母親來台。在臺北落腳於各小旅館，生活相當窘迫。但是看到其他撤退來台新疆同鄉沒有棲身之地，他挺身而出向政府申請宿舍。幾經周折，他用新疆省政府當年在中央銀行的存款利息購置了溫州街二號剛蓋好的一棟洋房當作新疆同鄉會，提供來自新疆的同鄉居住。當時住戶滿漢維蒙回族十幾家，大家在不算大的空間一起生活，而同鄉的大小事務也幾乎都由父親攬在身上。父親那時不過三十歲，卻扮演起海外新疆人大家長的角色。

父親不但照顧在台灣的維吾爾同鄉，他每次出國訪問也一定安排時間與當地的維吾爾同鄉見面，印巴阿富汗、沙特土耳其等國不說，就是歐洲的德國、挪威、美國、加拿大，他也都爭取機會與他們交流，瞭解他們的想法，協助他們解決面對的問題。

在以漢族居民為主的台灣，父親為新疆各民族發聲。他認為政府遷台外在環境儘管艱難，可是不能忽略少數民族。他們的生活習慣要尊重，文化要延續，語文要保存，不管他們的聲音多微弱，也應該要被聽到。父親在立法院問政，擔任預算、國防委員會召集委員多年，但是有關邊疆政策，他不忽略，常在院會提出質詢。離家千里，不忘故土；父親一輩子都以身為維吾爾人為榮。三區領袖阿合邁提江生前曾在贈送給爸爸的個人照片上題字稱他為「維吾爾之子」，對父親來說，這個稱呼是他尊敬的民族先導給他的肯定；事實上，這也是他一生努力的方向。

致力邊政教育

父親在立法院為邊疆民族發聲，在為邊政工作培養接班人的教育領域他也不後人。父親在新疆學院讀的是教育系，畢業後，也曾在新疆女子學院授課。他認為教育是社會進步的根本，投身教育義不容辭。

民國 45 年政治大學成立邊政系時，即使立法院問政工作忙碌，他也欣然接受胡耐安主任的邀請，一星期兩個下午由臺北轉車去木柵教授維吾爾文和西域歷史。父親說，他答應在政治大學任教，就是希望能夠培養出愛邊疆、瞭解邊疆文化歷史的人才，不論多麼忙累他都堅持教學工作。他在政治大學從邊政系教到邊政研究所一共教了十幾年，直到 1970 年，第一屆畢業生劉義棠已經能夠接棒，他才卸下教職。

父親教書認真，對學生要求嚴格，不過下課後，他就把他們當家人。父親學生多半是清寒子弟，還有無家可歸的流亡學生。父親在生活上照顧他們，週末他們也常來我們家共餐。他們和父親情同父子，和我們姐妹也都有深厚的感情。

受到政治情勢的約束，父親的學生畢業後無法到他們嚮往的邊疆貢獻，只有走入各行各業，但是他們對邊疆的感情始終都是濃厚的。當然父親也有學生繼承衣鉢，好像劉義棠曾擔任邊政系教授兼邊政研究所所長，出版不少有關突厥、回紇的學術著作，是受肯定的中國民族史專家；政治大學東亞研究所教授張煥卿、政治大學民族社會學系主任、邊政研究所所長林恩顯、曾擔任邊政協會理事長著作等身的劉學銚都是他的得意門生，他們都對邊疆民族歷史人文教育做出積極貢獻。

父親在維吾爾文、土耳其文、波斯文、俄文方面的素養，加上在突厥歷史研究的成績，讓他受到國際學界的重視，過去他也經常受到國際阿爾泰學術會議邀請提呈論文，讓國際看到台灣邊政研究的成績，但是一人之功不足以發光發熱，於是父親於民國 52 年以團結全國各民族、促進彼此瞭解為宗旨創立了邊政協會，同時為了提供研究各民族史地政治宗教文化的學者一個發表心得的公開園地，也有了《中國邊政》雜誌的誕生。

父親對他孕育的這個孩子呵護備至。為了讓雜誌社運作，他不但自己出錢出力，也不斷請求政府撥款，尋求民間企業支持，並且努力培養接班人。儘管隨著政府更迭，協會與雜誌資金日形困絀，但是屹立至今，還跨出臺海，讓兩岸學者交流互訪，舉辦研討會，共同在邊政雜誌上發表論文，同為中國邊政研究努力。因為父親的積極投入，邊政協會頒發父親永久榮譽理事長的榮譽，肯定了他一生為邊政工作的貢獻。

教育民族下一代

民國 35 年父親離開新疆到南京教育部邊政教育司報到。他的工作是為新疆地區維吾爾學生編寫教科書。當時的邊政教育司分成蒙古、新疆、西藏三個單位，各自負責各自語言教科書的編寫。父親埋首工作，公餘也和那裡的蒙藏編輯交了朋友，更加強了他西北一條心、民族是兄弟的信念。

父親在編完了五本課本後，受當時西北行轅主任、新疆省主席張治中任命擔任天山雜誌總編輯，負責編寫《天山雜誌》、《天山畫報》、《世界畫報》等讀物。此時維吾爾文嫻熟的李森和哈吉雅庫都來了南京，可以接下教科書編寫工作，父親才能夠專心去編輯雜誌。

1947 年父親受國民黨徵召投入立法委員選舉，之後進入立法院，父親原以為跟編寫工作分道揚鑣了。沒想到接下政大邊政系教職，編寫教科書是教學首要也是最重要的工作。父親說他在編寫課本時投下很大心力，因為他想到的是這本教材不但要教學生語文，還要讓他們瞭解新疆歷史地理文化，因此花了他很多時間精力。他一人力量有限，物力有限，印刷也是問題，但是教科書都順利完成。看到學生在遠離家鄉的台灣拿著維吾爾文課本學習，他也覺得辛苦是值得的。

父親編寫課本的工作並不是到此為止。民國 60 年左右，因應旅居沙特、印度、巴基斯坦維吾爾僑民的需要，父親又開始工作了。他重新編寫的維吾爾文課本成為海外下一代的讀本，即使不在家鄉，父親通過文字、通過教育也還是為民族盡到了責任。

翻譯與創作

父親喜歡文學。我從小就看到父親伏案寫作，或是對著詩集吟哦，他忘我、陶醉其中的表情，激發了我對閱讀寫作的興趣。父親的藏書基本上以俄文、波斯文，土耳其文、維吾爾文為主，這些語文我都不懂，但是我喜歡坐在他身邊，聽他吟誦，感受文學美妙的氛圍。

可能是看我「孺子可教」吧，父親不時會為我講解他閱讀的作品內容。通過他的介紹，我開始欣賞詩，開始讀起普希金、奧瑪珈音。我也在父親為我購買一本本他心儀作家好像托爾斯泰的《復活》和《戰爭與和平》、契訶夫的短篇小說集後，隨他走入了俄國文學之門。

比起運用幼時就學習的語文，父親在大學時期才開始自修的漢語在讀寫方面沒有那麼自如。不過父親天資聰穎，加上對中文學習的熱情，在到了內地幾年勤加練習後，他不但能夠提筆揮毫、唐詩宋詞也朗朗上口。最讓我們敬佩的是，他不但細讀五四時期文學作品，還利用在南京編雜誌的餘暇，把魯迅的《阿Q正傳》翻譯為維吾爾文，可惜的是因為戰亂，底稿

留在出版社沒有印行，最後不知所終。

民國 50 年，父親在台灣也完成了《三民主義在中國》的維吾爾文翻譯。他一直有翻譯中國古典名著、詩詞的宏願，可惜退職後，因為罹患青光眼，擱置了計畫。

父親年輕時就享詩名，詩作都發表在當時的新疆報章雜誌上，但是沒有結集出版。民國 40 年前後，在新疆學院維吾爾文系任教的阿茲哈里都拉用父親的詩當教材，一些他當年的學生還會背誦。民國 38 年父親在南京時，在南京大學任教的巴基斯坦籍阿里教授曾將他的詩作翻譯為英文，在印度、巴基斯坦發表。

參天巨樹

父親為人公私分明，待人處世都以真主誠實、正直、平等、仁慈、孝悌的教導為依歸，他切切實實把伊斯蘭精神落實在生活之中。

父親對我們五姐妹的管教非常嚴格，我們自小一切都得按他的規範而行。對於我們在學校的學習表現他有期望，但不要求；不過對於我們做人的原則：恭敬對人、誠信處事；孝順父母、友愛姐妹，他絕不一時一刻放鬆。他言傳身教，躬身力行，我們如履薄冰，跟著他的腳步前行。

父親平日不苟言笑，初見他的人，看到他嚴肅的外表不免忐忑。但是父親卻是我見到過最仁慈的人。我這一輩子沒看到父親傷害任何生物，即使連只蒼蠅他都沒有打過。有次家裡的傭人追打一隻蟑螂，他見到了竟然說：「算了吧，它也是一條命呢。」

維吾爾人能歌善舞，可父親是異類，他不唱也不跳，只是製造歡樂氣氛他不後人。父親的幽默感十足，和同鄉聚會，每每他才開口，大家就笑得前仰後合。我不懂維吾爾文，可是看到父親看著眾人臉上那一抹調皮的表情，我也不禁歡喜起來。

父親公務繁忙，卻從沒有忽略家庭。即使生活艱困，他在照顧鄉人的同時，也完全擔起為人夫、為人父的責任。

民國 38 年大陸失守，父親與母親倉促在廣州結婚。母親余虹出身河南信陽世家，外祖父留學法國，曾經擔任中國大學校長，不幸於母親十歲時病逝。對日抗戰開始，母親護佑外祖母避難四川，就讀齊魯大學中文

系。之後響應十萬青年十萬軍的號召，投筆從戎，在青年軍擔任隨軍記者。父母親兩人民族不同、宗教不同、文化背景不同，因愛情而結合，為責任長相守，他們的犧牲奉獻為我們姐妹搭建起幸福的家。

父親在世上過了精彩有意義的一百年，他像一棵參天巨樹，給家人庇蔭，讓兒孫平安快樂長大。父親不是完人，但是他一生為國為民為家奉獻，完成了他一生的使命，他不但永存我們心中，也在民族史上留下珍貴的一頁。



年輕時的阿不都拉老師與師母



阿不都拉老師



阿不都拉老師



藏文《金剛經》之蒙古文、滿文 再譯本述略

胡進杉

國立故宮博物院圖書文獻處副處長退休
現為法光佛學研究所書法教師

摘要

《金剛經》是一部非常重要的大乘佛教經典，傳入中國後，先後被翻成不同語文的譯本，而現存內容完整的譯本，除漢譯外，尚有少數民族語文的藏文、西夏文、蒙古文和滿文的譯本。其中蒙古文和滿文是藏文的再譯本。本文擬用三者的大藏本作為研究的素材，依經題、禮敬語、正文、尾題、譯跋的佛經格式，探討三者的異同，並列表說明佛學專有名詞的譯法。

關鍵詞：藏文大藏經 蒙古文大藏經 清文全藏經
阿哩嘎哩字母

壹、前言

佛教起源於印度，自兩漢之際傳入中國，經歷代大德的努力，廣為國人所信受，除漢族外，不少少數民族也歸依了佛法，而分別翻譯、編輯了法寶《大藏經》，存世著名而具全的有《漢文大藏經》、《藏文大藏經》、《蒙古文大藏經》、《清文全藏經》¹和《南傳大藏經》，其中

¹ 《清文全藏經》是《清文繙譯全藏經》的簡稱，俗稱《滿文大藏經》，此套《大藏經》於乾隆三十六年（1772）開始翻譯，五十六年（1790）譯畢，至五十九年共

《南傳大藏經》屬於南傳佛教系統，餘均為北傳。在北傳的佛典中，《金剛經》是一部非常重要的佛經²，最早由梵文分別譯成漢文和藏文，藏譯的《金剛經》被編入《藏文大藏經·甘珠爾》的「般若（බ心境）」類。隨著藏傳佛教的傳布，蒙古族和滿族也將藏文《金剛經》翻譯成自己的民族語文。本文即據此三種語文的《金剛經》，按經文格式的順序，探討其內容的增損、佛學名詞的譯法等，論其異同兼及對蒙古、滿洲語文之影響。

《金剛經》之藏文本採用德格版之複印本《台北版西藏大藏經·甘珠爾》的 No.16 དཔེ་ཤེས་པ་ཆེན་པོ་དཔེ་ཤེས་པ་ཆེན་པོ་ དཔེ་ཤེས་པ་ཆེན་པོ་ དཔེ་ཤེས་པ་ཆེན་པོ་³；蒙古文本採用《蒙古文大藏經》No.771 qutuγ-tu veir-iyar oytaghči bilig-ün činadu kijayar-a kürügsen neretü yeke kölgen sudur，收錄於其《甘珠爾》部的第 47 函頁 192b/9-209b/24（圖一）⁴，經文字體為回鶻式蒙古文，因原書影較為模糊，另以日人校勘之蒙藏合璧本作為參考，前者以下簡稱為「大藏本」，後者為「單行本」⁵；滿文本採用《清文全藏經》第 52 函頁 1a/1-

刷印十二部，除內廷供奉外，分賜蒙藏寺院，現存二部，西藏布達拉宮一部，台北、北京故宮博物院合存一部。此套藏經為貝葉裝，每葉雙面木刻朱印，每面 31 行，2002 年北京紫禁城出版社重新刷印出版。

² 《金剛經》在漢傳佛教界，流行極為普遍，三論、天臺、賢首、唯識各宗，都有注疏，尤其唐宋以後盛行的禪宗，與本經更有深厚之因緣，六祖以前，禪宗以楞伽印心，六祖以後改用本經。宋代出家人的考試，有金剛經一科，可見其弘通之盛，見印順法師，《般若經講記》，正聞出版社，1992，頁 1。藏譯本之金剛經，除收錄於各種版本的《藏文大藏經》外，其寫、刻的單行本也非常通行，廣為喇嘛所誦讀，見藍吉富，《世界佛學名著譯叢》，華宇出版社，1986，第 11 冊，頁 8，清水亮昇所著之金剛經解題。

³ A. W. Barber 主編，臺北版《西藏大藏經》，臺北南天書局所出版，1981，第 7 冊，頁 377/241.1-380/264.7，即頁 377 的藏式頁 241 之 1 行至頁 380 的藏式頁 264 之 7 行。

⁴ 《蒙古文大藏經·甘珠爾》原刊印於康熙五十九年（1720），《蒙古文大藏經》編委會重新編排，於 2007 年內蒙古人民出版社將其影印出版。原件為貝葉裝，每葉分上下二面，雙面木刻朱印，每面 31 行，為行文簡便，上下分以 a、b 表示，192b/9~209b/24 即 192 頁下第 9 行至 209 頁下第 24 行。本文所用之書影承中國社科院民族學與人類學研究所孫伯君研究員賜贈，敬此致謝。

⁵ 此單行本原件為紺青紙泥銀寫本，1939 年內蒙古喇嘛將其贈予日本學者橋本光寶，彼感於原文很難閱讀，遂於 1941 年與清水亮昇合作，改用現行蒙古文字體排版，並附藏文原文，編成蒙藏合璧本出版，後台北華宇出版社將其收入《世界佛學名著譯叢》在台發行，藍吉富，《世界佛學名著譯叢》，華宇出版社，1986，第 11 冊，頁 1-127。

19a/17 的 enduringge wacir i lashalara sure i cargi dalin de akūnaha gebungge amba kulge i nomun (圖二)。《藏文大藏經》及《蒙古文大藏經》均將本經收錄在「般若」一類，但《清文全藏經》並不全與般若類的經典在一起，而與《央掘魔羅經》、《大法鼓經》、《月上女經》等編為一函⁶。

貳、論述

藏文佛典的編排方式計分為五部分：經題、禮敬語、經文、尾題、譯跋，現依次將三種語本校對如下：

一、經題

藏文本⁷：

1.梵文經題

अर्यावज्राचेदिकानामप्रज्ञापारामिता
 梵語於：ārya vajra cchedi ka⁸ nā ma prajñā pā ra mi tā
 神聖的 金剛 能斷 名為 般若（智慧） 波羅蜜多（到彼岸）
 मा.ना. वा.ज्रा. चेदि.का. ना.मा. प्रज्ञा. पा.रा.मि.ता.
 ma hā yā na sū tra
 大的 乘 經

梵語：聖金剛能斷智慧到彼岸的大乘經

2.藏文經題

शंद्राद्वयविषयाद् विषयाद्वयाद् विषयाद्वयाद् विषयाद्वयाद् विषयाद्वयाद्
 藏語於：vphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba
 神聖的 智慧 的 彼岸 於 抵達了 金剛 能斷 名為
 विषयाद् विषयाद् विषयाद्
 theg pa chen povī mdo.
 乘 大的 經

⁶ 北京故宮博物院，重印本《滿文大藏經》，2002，北京紫禁城出版社，第 109 函「御譯大藏經目錄上七」。

⁷ 《西藏大藏經》，頁 377/241.1。

⁸ cchedika 應作 cchedikā，見許洋主，《金剛能斷般若波羅蜜多經》，綠林寮有限公司，2014，頁 843。

藏語：聖金剛能斷智慧到彼岸的大乘經

蒙古文本⁹：

1.梵文經題¹⁰

enedkeg-ün keleber. ā ry-a bajr-a cchedi ka brajiñā baramitā nā ma ma hā yā na

印度 的 語以

sūtr-a.

2.藏文經題

töbed-ün keleber. vbagsba śesrab kyi parol tu pyinba rdo rje gcodba zhes

圖伯特 的 語 以

byeb-a thegba chenboi mdo.

3.蒙古文經題

mongyol-un keleber. qutuγ tu vcir-iyar oγtaluyči bilig-ün činadu kijayar-a

蒙古 的 語 以 神聖的 金剛 用 能斷者 智慧 的 那邊 邊際 於

kürügsen neretü yeke kölgen sudur.

到達了的 名為 大的 乘 經

蒙古語：聖金剛能斷智慧到彼岸的大乘經

滿文本¹¹：

1.梵文經題

enentkek gisun de. ā rya ba jra ccha di ka pra jñā pā ra mi tā nā ma ma hā yā na

梵 語 於

sū tra.

2.藏文經題

tanggūt¹² gisun de. vphagspa śes rab kyī pha rol tu phyin pa rdorjī gcodpa

唐古特 語 於

zhes bya wa teg pa chan poi mdo.

⁹ 蒙古文大藏本頁 192b/12-19。

¹⁰ 本經經題之前，蒙文本冠有禮讚三寶三句：namuwa buddhay-a.（頂禮佛） namuwa dharmay-a.（頂禮法） nam-aḥ sangghay-a.（頂禮佛僧） 見蒙古文大藏本頁 192b/9-11。滿文本亦如是：namo buddhā ya.namo dharmā ya.namaḥ sangghā ya.頁 1a/1-3。

¹¹ 滿文本頁 1a/1-3~2a/1-12。

¹² 蒙古文的 töbed 及滿文的 tanggūt 均指西藏。

3. 滿文經題

manju gisun de. enduringge wacir i lashalara sure i cargi dalin de

滿洲語 於聖 金剛的能斷者 智慧的那邊岸 於

akūnaha gebungge amba kulge nomun.

已到對岸的名為 大的乘經

滿洲語：聖金剛能斷智慧到彼岸大乘經

4. 漢文經題

nikan gisun de. neng duwan gin g'ang bo zo bo lo mi do ging.

漢語 於能斷金剛般若波羅蜜多經

漢語：能斷金剛般若波羅蜜多經

從上可知，藏文本經題首列梵文，次藏文，梵文以藏文阿哩嘎哩字母音譯轉寫，藏文經題則採義譯；蒙古文本經題首列梵文，次藏文，次蒙古文，梵文及藏文經題，用蒙古文阿哩嘎哩字母轉寫，蒙古文經題則採義譯；滿文本經題首列梵文及藏文，次滿文，最後為漢文經題，梵文及藏文經題，用滿文阿哩嘎哩字母轉寫，滿文經題則採義譯，漢文經題以滿文逐字音譯。此中漢文經題是依據玄奘法師所譯的題名¹³，藏文本的梵文經題，蒙古文本和滿文本各自的梵文、藏文經題，都是用阿哩嘎哩字母¹⁴轉寫，上述轉寫除字下有橫線“-”者外，完全正確，論其原因是蒙古

¹³ 漢譯金剛經自姚秦·鳩摩羅什始譯迄唐，義淨共七種譯本，所立之經題不一：鳩摩羅什、菩提流支、留支三藏、三藏真諦等譯本均作《金剛般若波羅蜜經》，三藏笈多作《金剛能斷般若波羅蜜經》，玄奘作《能斷金剛般若波羅蜜多經》，義淨作《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，因此滿文本之漢文經題是音譯玄奘的，《中華大藏經》編輯局編，《中華大藏經》，北京中華書局，1985，第8冊，頁298、306、314、322、332、340、350。

¹⁴ 為了標寫梵文的16個元音和34個輔音，藏文學者在原有藏文字母的基礎上，創造了「阿哩嘎哩」字母，又名「咒文」，此套字母的使用至遲不晚於814年完成的《聲明要頌二卷》，見胡進杉，〈滿文《正等覺大毘盧遮那佛所讚至聖救度佛母頌》譯註暨對音研究〉，譯音對勘的材料與方法國際學術討論會論文集，中國社科院民族學與人類學研究所，2019，頁37-68；蒙古文的「阿哩嘎哩」字母，是1587年蒙古學者阿尤什·固什（ayuši güüši，16-17世紀）奉第三輩達賴喇嘛之命，仿藏文的“阿哩嘎哩”所創造，其目的為譯寫《藏文大藏經》的咒語，於見寶力高，《蒙古文佛教文獻研究》，人民出版社，2012，頁291；滿文「阿哩嘎哩」字母，則是由第三輩章嘉呼圖克圖參酌藏文和蒙古文的「阿哩嘎哩」所創造，見胡進杉，〈第三輩章嘉呼圖克圖及其創製的滿文經咒新字〉，《中國藏學》，1996年第1期，頁105-128。

文、滿文阿哩嘎哩字母的輔音 *b*、*p*、*ph*，元音 *i*、*e* 它們字型非常相似，且非常少用，因此刻版時容易混淆¹⁵，至於滿文本藏文經題的 *zhes bya ba* 被轉寫成 *zhes bya wa*，實因此處的 *ba* 要讀成 *wa* 之故。

二、禮敬語

藏文本：

佛及菩提勇識一切向頂禮

頂禮佛及一切菩薩

蒙古文本：

burqan kiged qamuy buwadhi saduwa-nar -a mörgömu

佛 及 一切 菩提 薩埵 (複數) 向 叩首

頂禮佛及一切菩薩

滿文本：

geren fucihi bodisadu de hengkilembi.

諸 佛 菩提薩埵 向 頂禮

頂禮諸佛菩薩

禮敬語的譯法，蒙古文可說是逐字翻譯藏文本，滿文本則採整句句義譯法，並不斤斤於原文的字序。

三、正文

對於正文的內容，分兩部分討論，（一）蒙古文、滿文譯本與藏文母本的異同；（二）本經佛學專有名詞的譯法：

(一) 蒙古文、滿文譯本與藏文母本的異同

經過三種文本的比對，除了各自的文法規則及少數字詞的差異外，絕大部分在內容、語序、意涵都是一致的，現各舉長行及偈頌一例說明如下：

(1) 長行

a. 藏文

¹⁵ 藏文、蒙古文、滿文三者的阿哩嘎哩字母與梵文的對照表，見清·章嘉活佛，《同文韻統》，新文豐出版公司，1978，頁241-256。

出有壞 (具格助詞) 敕 賦 善現 此 如何 想 相
以圓滿的 如來 看嗎 善現 (具格助詞) 啟稟 出有壞
此 呢 不是 相 以圓滿的 如來 不看也 彼 什麼原故 若說
如來 (具格助詞) 相 圓滿的 說所 彼 相 圓滿的
沒有 如來 (具格助詞) 所說之 故 故 相 圓滿的
名為 16

「出有壞降教旨：善現！此如何想？用圓滿相看如來嗎？善現稟告：出有壞，此非也，不應用圓滿相看如來。彼何以故，如來所說的圓滿相，如來說是無圓滿相，故名為圓滿相。」

b.蒙古文

ilaju tegüs nögčigsen jarliy bolor-un. subudi a egüni ker kemen sedkimüi.
出有壞 敕旨 降頒 須菩提 啊 把此 如何 云云 想
tegüs sain layšan tu-yin tula tegünčilen iregseen kemen sedkimüi. subudi
圓滿 好 相 有 的 由於 如來 云云 想嗎 須菩提
öcir-ün. ilaju tegüs nögčigsen a tere busu buyu. tegüs sain layšan tu-yin
說 出有壞 啊 彼 非 也 圓滿 好 相 有 的
siltay-a-bar tegünčilen iregseen kemen ülü üjegdegüi buyu. tere yayun-u tulada
原由 以 如來 云云 不 見 也 彼 什麼 之 由於
temebese. tegünčilen iregseen-un ali ba tegüs sain layšan tu kemeg tere
若說 如來 之 所有 圓滿 好 相 有 云云者 彼
nomlayasan tegün. tegüs sain layšan ügei kemen tegünčilen iregseen
演說的 那個 圓滿 好 相 無 云云 如來

16 藏文木百 379/259 5-7。

nomlayasan-u tulata buyu. tegüber tegüs sain layšan kemegdeyü.¹⁷

所演說的 的 由於 也 因此 圓滿 好 相 名為

「出有壞降教旨：須菩提！此如何想？因具圓滿相，想成如來嗎？

須菩提云：出有壞啊！彼非也，不應有圓滿相之故，而看成是如來。彼是什麼原因，如來所說的那個圓滿相，如來說是無圓滿相，因此名為圓滿相。」

c. 滿文

eteme yongkiyafi colgoroko fucihi hese wasimbume. subudi sini gūnin de
出有壞 佛 教旨 頒降 須菩提 你的 意思 於

aisembi. yongkiyaha sain lakšan de ineku jihe fucihi seme tuwaci ombio.

如何 圓滿 好 相 於 如來 佛 云云 若看 可嗎

subudi jabume. a eteme yongkiyafi colgoroko fucihi. tere tuttu akū kai.
須菩提 答 啊 出有壞 佛 彼 那樣 非 矣

yongkiyaha sain lakšan de ineku jihe fucihi seme tuwaci ojorakū. tere
圓滿 好 相 於 如來 佛 云云 若看 不可 彼

adarame seci. ineku jihe fucihi i henduhe tere yongkiyaha sain lakšan
如何 說 如來 佛 的 所說的 彼 圓滿 好 相

serengge. uthai yongkiyaha sain lakšan akū serengge ofi. tuttu
所說者 即 圓滿 好 相 非 所說者 因為 所以

yongkiyaha sain lakšan seme gebulehebi.¹⁸

圓滿 好 相 云云 名為

「出有壞佛降教旨：須菩提！你意思如何？可以把圓滿相看成如來佛嗎？須菩提說：啊！出有壞佛，彼非也，不可以把圓滿相看成如來佛。彼何以故，因如來佛所說的圓滿相，是無圓滿相，因此名為圓滿相。」

(2) 喀頌

a. 藏文

¹⁷ 蒙古文大藏本頁 2056/12-22。

¹⁸ 滿文本頁 15a/17-27。

ସନ୍ଦର୍ଭାବୁ ଏବଂ ଶକ୍ତିଶାଖାବୁ ଏବଂ ଶକ୍ତିଶାଖାବୁ ଏବଂ ଶକ୍ତିଶାଖାବୁ

諸凡我對色於見諸凡我對聲於知到

ପାଦମାଲାରେ ପାଦମାଲାରେ ପାଦମାଲାରେ ପାଦମାଲାରେ

顛倒 斷滅 入 即人彼等 我 於 不 見

ଶର୍ଷା·କୁଣା·କୁଣା·ର୍ତ୍ତି· କୁଣା·ନ୍ତିଦ·ଶର୍ଷା । ପଦ୍ମିର·ଶ·କୁଣା·ର୍ତ୍ତି· କୁଣା·ଶୁଣା ।

諸佛 呢 法性 看 諸導師 呢 法身

法性 所看見 因不是 彼 呢 完全 知 不能

「諸凡於色中見我，諸凡於聲中知我。彼等陷顛倒斷滅，若人皆不能見我。諸佛者法性中見，諸導師即是法身，因法性不可看見，不能完全了知彼。」

b.蒙古文

ked be namayi öngge kemen üjeju. ked be namayi dayun kemen medebese.

諸凡 把我 形色 云云 看 諸凡 把我 聲音 云云 若知

buruyu aljyan-un mör-tür orolduysan buyu. tedeger arad namayı ülü üjen

錯誤 顛倒 之 行列 於 進入了 也 那些 人們 把我 不 見

bui, burqan noyod nom-un činar-i üjegsen, qamuy uduriduyčid nom-un bey-e

有諸佛 法之性 把見了 一切 導師們 法之身

tü, nom-un činar medegdegüy-e busu-vin tulada, tegün-i tein böged meden

有法之性 察覺 非 之 原故 把它 完全 知

üllü čidayı ²⁰

不 能

「諸凡形色中見我，諸凡聲音中知我。彼入錯誤顛倒行，若人皆不能見我。諸佛者法性中見，諸導師即是法身，法性非可察覺故，不能完全了知彼。」

c. 滿文

aika dursun de mimbe sabuki sere. jilgan mudan de mimbe baiki sere oci.

若形色於把我要見，聲音於把我要尋求，倘若

¹⁹ 藏文本頁 380/261.7-262.1。

²⁰ 蒙古文大藏本頁 207a / 25-31。

uthai miosihon doro de dosinaha ofi. tere jergi urse mimbe saburakū.
 即 邪謬 道 於 墮入了 因為 彼 等 人們 把我 看不見
 geren fucihi serengge. da banin. yarhūdara baksi serengge. banin i beye.
 署 佛 所謂者 本 性 導師 所謂者 性 之身
 banin be saki seci ojorakū ofi. terebe tere gese same muterakū.²¹
 性 把 若要知 不可 因為 將彼 彼如 知 不能
 「若欲於色中見我，若欲於聲音求我。彼等即入邪謬道，若人皆不能
 見我。所謂諸佛本性是，所謂導師本性身，因本性不可曉故，彼
 亦如是不能知。」

從上述例子，蒙古文、滿文本對照藏文本，不論詞句多寡、內容意義
 大體是相同的，只是滿文本把「法性」譯作「本性」，而於聲音中「求
 我」非「知我」，顯然受漢譯本的影響²²。此外，偶而也有極少部分在
 文義上較為不同之處，分三項說明如下：

1.蒙古文、滿文本與藏文本不同

(1)

a.蒙古文

ilaju tegüs nöögčigsen a ene nom-un jüil-i nomlaqui-dur minu uqaysan
 出有壞 啊 此 法門 把 演說 於 我的 所領悟
 süsülügsen kemebese. nadur yaiqamsiy basu buyu y-a.²³
 所信仰 若說 於我 稀奇 非 也 而
 「出有壞啊！對此演說之法門，若說我領悟、信仰，於我並非稀奇
 也，而……」

b.滿文

a eteme yongkiyafi colgoroko fucihi. te bi baha ere gisurehe nomun be
 啊 出有壞 佛 今我 所得的 此 所說的 經 把
 donjifi ulhime akdun be asuru ferguwecuke ba akū.²⁴
 聽後 領悟著 信守 把 非常 稀奇 處 無

²¹ 滿文本頁 9a/26-29。

²² 《大正藏》，第 8 冊，頁 752a16。

²³ 蒙古文大藏本頁 200a/7-9。

²⁴ 滿文本頁 17a/5-11。

「啊！出有壞佛，今我得聞此所說經已，領悟、信仰並非極稀奇也。」

c. 藏文

ଶତମ'ଖ'ଦଶ'ଶଦଶ'କ୍ଷେ'ଶ୍ରୀ'ଶ୍ରୀ'ଶଦଶ'ଦଶ'ଶଦଶ'

出有壞我法門此所講說於了解且信受者我於信受

ୟ. ପଣ୍ଡା ଶ୍ରୀ । 25

不是而

「出有壞，我了解且信受此所說經者，於我並不信受，而……」

此句之句義，蒙古文本、滿文本均是領悟、信受此經者，於我並非「稀奇」，但藏文本卻說於我並不「信受」，除了不同，且不合理，若比對蒙古文單行本所附藏文「 མହା-କ୍ଷା-ବଦ୍ଧା-କଣ୍ଠା-ଶୁଣ୍ଟି-କଣ୍ଠା-ବଦ୍ଧା-ମହା-କ୍ଷା-ବଦ୍ଧା-ଶୁଣ୍ଟି-କଣ୍ଠା-ଶୁଣ୍ଟି-କଣ୍ଠା-ଶୁଣ୍ଟି 」²⁶，句義完全與蒙古文本、滿文本同，即藏文本的 କଣ୍ଠା-ଶୁଣ୍ଟି (信受) 錯誤，應是 କଣ୍ଠା-କଣ୍ଠା (稀奇) 才對，蒙古文、滿文本均據此單行本之藏文翻譯。

(2)

a.蒙古文

basa subudi a ene nom-un ňüil kemebese. sedkijü ülü baraydaqu tengčeküi
又 須菩提 啊 此 法門 若說 想 不 完盡 相稱
ülü boloyad adalidýasi ügei buyu. egüni ači ür-e-yi sedkisi ügei kü kemen
不 可以 相比 無 也 把此 果報 把 不可思議 云云
uqaydaqui.²⁷

被理解

「又，須菩提啊！此法門不可思議，不可匹敵，不可比擬也，知其果報不可思議。」

b. 滿文

geli a subudi. ere nomun serengge. gūnime akūnarakū kemneme bodoci
又 啊 須菩提 此 經 所說者 想著 不可到 量度著 若預料

²⁵ 藏文本頁 378/251.3-4。

²⁶ 蒙古文單行本頁 57 第 10 行、頁 58 第 1 行。

²⁷ 蒙古文大藏本頁 201b/24-27。

ojorakū bime. erei gungge erdemu karulan acabun inu gūnime akūnarakū be
不可 而且 此之 功 德 報應 也 想著 不可到 把
saci acambi.²⁸

應知

「又，啊！須菩提，應知此演說之經不可思議，不可量度，且其功德報應不可思議。」

c. 藏文

又 善現 法門 此 者 不可思議 且 無可比擬

「又，善現，此法門不可思議且無可比擬。」

蒙古文、滿文本句義相同，藏文本缺功德果報一句，比對蒙古文單行本所附藏文有此一句：「**འདིད·ཆོས·ཕན·ཇི་ན·པ·ཡང·ས་ས་མ·ཀྱི·འི་ན·པ·འདི་ན·ན·ཇི་ལ་ས·ཕན**³⁰」即「應知此之果報亦不可思議也。」

(3)

a.蒙古文

ilaju tegüs nöögigsen jarliy bolor-un. subudi a tere tegünçilen kü buyu. tere
出有壞 頒下教旨 須菩提 啊 彼 那樣 也 彼
tegünçilen kü bolomui.³¹

那樣 是

「出有壞敕曰，須菩提啊！彼是那樣也，彼是那樣也。」

b. 滿文

eteme yongkiyafi colgoroho fucihi hese wasimbume. a subudi. tere tuttu
出有壞 佛 教旨 頒降 啊 須菩提 彼 那樣
inu. tere tuttu inu.³²

也 彼 那樣 也

「出有壞佛敕曰，啊！須菩提，彼是那樣也，彼是那樣也。」

²⁸ 滿文本頁 11a/9-12。

²⁹ 藏文本頁 379/262.4-5。

³⁰ 蒙古文單行本頁 71 第 2-3 行。

³¹ 蒙古文大藏本頁 204a/13-15。

³² 滿文本頁 14b/5-7。

c. 藏文

出有壞 (具格助詞) 教敕 賜 善現 那樣

「出有壞敕曰，善現，彼是那樣也。」

(4)

a.蒙古文

ken tere buwadhi saduw-a-nar-un nom-ud- i bi ügei boloyad töröl ügei-dür

某 彼 菩提薩埵 (複數) 的 經 (複數) 把 我 無 是 生 無 於

külçenggүi olsasu ele. tere kü böged tere siltayan-aca asuru olan toy-a tomsi ügei

忍 若得 若 彼者 且 彼 緣由 從 極 多 無數

čayłasi ügei buyan-u čoγčas-i törögülüyü. ³⁵

無量 福德 的 總體 把 產出

「若某人於彼菩薩經得無我無生忍，以此緣由生無數無量極多福德聚。」

b. 滿文

aika bodisatu sa bi akū banji akū seme hafukiyame gisurehe ere nomun de

若 菩提薩埵 們 我 無 生 無 云云 通曉著 所說的 此 經 於

hing seme akdara kiricun be bahaci. ere turgunde isabuha hūturi iktan ele

至誠 相信的 忍 把 若得 此 原由 積聚了的 福德 聚 更

jecen dalin akū fulu ombi.³⁶

無邊無際 多 是

「若菩薩通曉無我無生，於所說是經得至誠信忍，以此緣由所積福德聚更是無邊無際之多。」

³³ 藏文本頁 379/257.3。

³⁴ 蒙古文單行本頁 87 第 7-8 行。

³⁵ 蒙古文大藏本頁 207b/20-25。

³⁶ 滿文本頁 17a/30~17b/3。

c. 藏文

菩提薩埵 某 法諸 我無且生無 於忍 得若彼者 原由
ବ୍ରଦ୍ଧ ଏଣ୍ ମନ୍ଦର୍ମଶାସ୍ତ୍ରୀ ଶ୍ରୀ କ୍ରମାନ୍ତର୍ମଣିକ୍ରମାନ୍ତର୍ମଣି 37

彼從福德的積聚極多產生

「若某菩薩於諸法得無我無生忍，彼以此緣由生極多福德聚。」

此句藏文本若比對蒙古文單行本所附藏文則較為簡略，單行本作

2.蒙古文本與藏文本、滿文本不同

(1)

a.蒙古文

subudi a ein uqaydaqui. adalidqabasu nidü tü nigen kümün balar
須菩提 啊 如是 理解 若比喻 眼 有一 人 幽暗
qarangyui-dur orobasu ele. yayuyan-bar ülü üjekü metü tegünçilen ali ba
漆黑 於 若進入 任何 以 不 見 如同 那樣 任何
boda-dur unaysan öglige-yi oyoyata ögkügči-yi bodhi satuwa kemen ülü
物質 於 陷溺了的 布施 把 全然地 紿者 把 菩提 薩埵 云云 不
sedkigdekü. ³⁹
被認為

「須菩提啊！譬如一人雖有眼睛，若入黑暗中，不見任何物，同樣的，沉溺於任何物質的布施者，不被認為是菩薩。」

37 藏文木百 380/253 6。

³⁸ 蒙古文單行本頁 113 筆 4-6 行。

³⁹ 蒙古文大藏本頁 201a/23-28。

b. 藏文

རྩ་འନ୍ତର୍କଷର୍ ନାମ୍ବିଳ୍ କ୍ଷେତ୍ର ଦ୍ୟୋମନା କାନ୍ତିକା ଶର୍ମିଳୀ ବିଷ୍ଣୁ ଶ୍ରୀ ପାତ୍ର କାନ୍ତିକା ଶର୍ମିଳୀ କ୍ଷେତ୍ର ଦ୍ୟୋମନା

善現如是即譬如眼具有的人一黑暗進入後什麼也沒看見

୰ୟାନାନ୍ଦିନୀ ୧୮୮୫ ମୁଦ୍ରଣ ପରିବାରରେ ପରିବାରରେ ୪୦

像那樣 某物質 落入 以布施 完全地 紿的 菩提勇識 看也

「須菩提，如是，譬如一人雖有眼睛，入黑暗中，任何也不見，如同沉溺於物質而行布施之菩薩。」

c. 滿文

a subudi uttu saci acami. yaya jaka de urhume ilinafi fulehun bure tere
啊 須菩提 如是 應知 任何 物 於 偏執 布施 紿的 彼
bodisado be uthai yasa bisire niyalma farhūn bade dosifi. umai be saburakū
菩提薩埵 把 即 眼 有 的 人 黑暗 於 處 進 入 全然 把 看不見
adali semne tuwaci acambi.⁴¹

如同 云云 應看

「啊！須菩提，如是應知，偏執任何物質行布施之菩薩，應即如同一
有眼之人入黑暗中，全然無所見。」

藏文、滿文本只是用人雖有眼睛，入黑暗中，不見任何之比喻，來形容菩薩偏執於物質布施的行為，而蒙古文本則進一層說「彼不被認為是菩薩」。

(2)

a.蒙古文

ker ber nom-i bi ügei kemen sedkijü oroldubasu-bar tere beged tedeger bi
設若 法 把我無 云云 想 若作 以 彼 且 那些 我
kemen sedkikü boloyad.⁴²

云云 想 成為後

「若把法作無我想，則彼亦為我想。」

b. 藏文

⁴⁰ 藏文本頁 379/253.1-2。

⁴¹ 滿文本頁 10b/9-13。

⁴² 蒙古文大藏本頁 195b/10-12。

ଶାଖାଟି କ୍ଷଣାବେଦ ପରିପ୍ରକାଶ ମେଲା ମହାନ ବ୍ୟବହାର କରିବାକୁ ପରିପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ପରିପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ପରିପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ପରିପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ 43

設若法無想作若也彼者彼等的我於執著成為且

「若作無法想，則彼等亦為我執。」

c. 滿文

aikabade nomun akū seme gūnire oci. tere inu bi seme memerehebi.⁴⁴

設若法無云云想若彼也我云云執著

「若作無法想，則彼亦為我執。」

蒙古文本和藏、滿文最大的不同在於，前者是「把法作無我想」，後二者是「無法想」，以及藏文本的「我執」，蒙古文本作「我想」。前一部分的差別，主要是所據母本的不同，它與單行本所附之藏文相符：

3. 滿文本與藏文本、蒙古文本不同

(1)

a. 滿文

eteme yongkiyafi colgoroho fucihi i baru sengge subudi jabume. a eteme
出有壞 佛 的 向著 長老 須菩提 回答 啊

yongkiyafi colgoroho fucihi. mini saha teile. 46

出有壞 佛 我的 所知 僅僅

「長老須菩提回答出有壞佛：啊！出有壞佛，僅就我所知。」

b. 藏文

出有壞 向具壽 善現（具格助詞）此語云云啟請也

ସତ୍କର୍ମାଙ୍କ ପଦାର୍ଥ ସତ୍କର୍ମାଙ୍କ ପଦାର୍ଥ ଶ୍ରୀମାଁ 47

出有壞 出有壞 (具格助詞) 所說之 義 我 (具格助詞) 知 若如

43 藏文本頁 377/245.2。

44 滿文本頁 5a/8-10。

⁴⁵ 蒙古文單行本頁 27 第 1-2 行。

⁴⁶ 滿文本頁 5a/26-28。

⁴⁷ 藏文木百 377/245 5。

「具壽善現如是啟稟出有壞：如我所知出有壞所說之旨義。」

c.蒙古文

ilaju tegüs nögčigsen-a amin γabiy-a tu subudi ein kemen öčibei.

出有壞 向壽 功德 有須菩提 如是云云說

ilaju tegüs nögčigsen a ilaju tegüs nögčigsen-u ker nomlaydaysan tere

出有壞 啊 出有壞 的 任何 演說的 彼

udq-a-yi metegsen-iyer minu bolbasu ele.⁴⁸

意義 把 所知的 以 我的 若是

「具壽須菩提對出有壞如是說：出有壞啊！若是我所知出有壞所說的任何旨義。」

滿文本省略了「出有壞所說之旨義」，句義較不明確。

(2)

a.滿文

tere adarame seci. a eteme yongkiyafi colgoroho fucihi. bi seme gūnire.

彼 如何 若說 啊 出有壞 佛 我 云云 想

gūwa seme gūnire. ergengge seme gūnire. butg'ali semee gūnirengge.

他人 云云 想 眾生 云云 想 補特伽羅 云云 想者

tere utthai eiten gūnijan ci aljaha ofi kai.⁴⁹

彼 即 一切 想 從 離開了 因為 也

「彼何以故，啊！出有壞佛，彼脫離我想、他人想、眾生想、補特伽羅想等所有想之故也。」

b.藏文

ད· ཆི· རྒྱ· ཤ· ཤ· ས·
彼 什麼的 原故 若說 出有壞 我想 及 眾生

བ· ས·
想 及 壽想 及 補特伽羅想 凡 是 那些

བ· ས· ས· ས· ས· ས· ས·

⁵⁰

⁴⁸ 蒙古文大藏本頁 195b/29-196a/2。

⁴⁹ 滿文本頁 9b/7-11。

⁵⁰ 藏文本頁 378/251.5-6。

想 沒有的 原故也

「彼何以故，出有壞！彼無有我想、眾生想、壽想及補特伽羅想等所有想之故也。」

c.蒙古文

tere yayun-u tulada kemebesü. ilaju tegüs nöögčigsen a bi keme sedkigüi.

彼 什麼 的 原故 若說 出有壞 啊 我 云云 想

amitan keme sedkigüi. amin keme sedkigüi. büdgeli keme sedkigüi ali ba

眾生 云云 想 壽 云云 想 補特伽羅 云云 想 所有

ede sedkigüi bügüde-eče qayačaysan-u tulada buyu.⁵¹

這些 想 全體 從 離開了 的 原故 也

「彼何以故，出有壞啊！從我想、眾生想、壽想、補特伽羅想所有這些想脫離之故也。」

滿文本無「壽者想」多「他人想」。「壽者想」或作「壽者相」，梵文 *jīvasamjñā* 的義譯，指一切現象中有「我」的一期壽命存在的觀念⁵²。滿文 *gūwa*（他人），對應的藏文是 ལྷན, 蒙古文是 *busud*，而藏文的 རྒྱ (壽命)，對應的滿文是 *ergen*⁵³。「補特伽羅」藏文作 ལྷ-ବ୍ୟା, 義為「人、數取趣」，指他人的觀念，因此「補特伽羅想」的義譯為「他人想」又作「人想」，滿文本不知何故分用義譯、音譯重複譯出。

從上分析得知，蒙古文、滿文本與藏文本最大的不同，在於所根據藏文本版本的不同；其次，蒙古文本有些句義翻譯不同藏文原本，滿文本都作了修正；而滿文本與兩者的不同，在於詞句的略譯和專有名詞的混淆。

（二）佛學專有名詞的譯法：

佛經的翻譯，佛學專有名詞是一個很重要的項目，蒙古文、滿文的再譯本對照藏文母本，本經佛學專有名詞的譯法有下列四種方式，列表說明如下：

⁵¹ 蒙古文大藏本頁 200a/19-23。

⁵² 徐興無，《新譯金剛經》，三民書局，1997，頁 21。

⁵³ 重印《五體清文鑑》，北京民族出版社，1998，頁 2571、1321。

1. 將藏文義譯改成音譯

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|----------------|---------------|----------------------------------|------------------------------|--------------|---|
| bodhisattva | བୋධିସତ୍ତବ | buwadhi saduw-a ⁵⁴ | bodisadu | 菩提薩埵 | 梵文之義為「覺有情」，即以追求覺悟為修行目標的有情。藏文義譯作「覺勇識」，即具有勇敢意識追求覺悟的眾生。 |
| śrāvasti | श्रवस्ती | śirawasti | sirawasti | 舍衛 | śrāvasti 城市名，出自字根√sru（聽聞），藏文義譯作「有聞」。 |
| anātha-piṇḍada | अनाथापिण्डादा | a nā ta bindadi | anata bindadi | 給孤獨者 | anātha 義為「無依怙者」，藏文作अनाथ，piṇḍada 義為「給食物者」藏文作पिण्डादा。 |
| mahāsattva | महासत्त्व | ma qā satuw-a ⁵⁵ | mahasado | 摩訶薩 | mahāsattva 義為「大有情」，藏文作「大勇識」 |
| patrā | පත්‍ර | badiri ayaγ-a | badiri oro | 鉢 | 藏文義譯；蒙古文、滿文的 badiri 均為 patrā 的音譯，蒙古文的 ayaγ-a、滿文的 oro 皆是「碗」之義，加在音譯之後，使詞義更明確。 |
| subhūti | सुभूति | subudi | subudi | 須菩提 | 佛弟子名，su（善）bhūti（富足）藏文義譯：සු（善） སුංුති（富足），合稱「善現」。 |
| pudgala | पुद्गल | budk'ali | butg'ali | 補特伽羅 | 梵文義為：人、士、數取趣，藏文譯其義。 |
| lakṣaṇa | लक्षण | lakšan | lakšan | 相 | 梵文義為：相、特徵，藏文譯其義。 |
| srota-āpatti | ସ୍ରୋତାଅପତ୍ତି | nasuda oroldoysan surdaban | urkuci dosika surdaban | 須陀洹 / 預流者 | srota（流）āpatti（入），藏文 ଶ୍ରୋତାଅପତ୍ତି（流）ଅପତ୍ତି（於）ଲ୍ରୋଗ୍ରାସ |

⁵⁴ 又作 bodisadw-a，卓日格圖，《漢藏蒙對照佛教詞典》，北京民族出版社，2003，頁 555。

⁵⁵ 又作 maqa sadw-a，《漢藏蒙對照佛教詞典》，頁 613。

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|------------------------|-------------------------|-----------------------|-----------------------|-----------|---|
| | | | | | (進入了)；蒙古文 nasuda (經常地) oroldoysan (進入了)，按藏文 ཡི་ཤི་ རྒྱུ་ རྒྱུ་ 連讀有「經常、不斷」之義，為了詞義更明，重複音譯 surdaban；滿文 urkuci (經常地) dosika (進入了)，為了詞義更明，重複音譯 surdaban。 |
| sakrdāgāmin | བྱକྔ ཆྱନ རྒྱྲ རྒྱྲ རྒྱྲ | sak'ardak'am | sag'ardag'am | 斯陀含 / 一來者 | sakrd (一次) āgāmin (來者)，藏文 ཡାକ୍ରମଣ (一次) ପ୍ରିସନ୍ଦାନ (回來者)。 |
| anāgāmin | ଓନାଗ୍ରାମିନ | anak'am | anag'am | 阿那含 / 不來者 | an (不) āgāmin (來者)，藏文 ଓନାଗ୍ରାମିନ (不回來者)。 |
| arhat | ଅରହାତ | arhad | arhat | 阿羅漢 | arhat 有「應供、殺敵」諸義，藏文譯 ଅରହାତ (敵) ଅରହାତ (摧毀)。 |
| vyākarisyat | ବ୍ୟାକରିଶ୍ୟାତ | fyanggirid | bifanggirit | 授記 | 藏文直譯其義。 |
| tathāgata dīpamkara | ତଥାଗତ ଦିପମକରା | dibangk'ara burhan | dibangg'ara fucihi | 燃燈佛 | tathāgata (如來) dīpam (燈) kara (作)，藏文直譯作 ତଥାଗତ (佛) ଅରହାତ (燈) କରା (作)。蒙古文、滿文之佛名用音譯。 |
| sumeru | ସୁରୁ | sümbür aýula | sumiri ilan | 須彌山 | sumeru 之義為“妙高”，藏文 ସୁରୁ 直譯其義，再加一山字 ରୁ；蒙古文、滿文於音譯之後各分別加山字 aýula、ilan。 |
| r̥ṣi | ରୁଷି | arsi | arsi | 仙人 | r̥ṣi 仙人，藏文直譯其義。 |
| kalpa | କାଲ୍ପା | qalab | k'alab | 劫 | kalpa 音譯作：劫、 |

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備 註 |
|-------------|------------|-------------------------|------------|----------|--|
| | | | | | 劫波，指極長的時間，藏文義譯 ད୍ୡଳ୍ୡା གୁଣ୍ୟ 56 (大時、長時)。 |
| brāhmaṇa | བྲାହ୍ମଣ | biraman | biraman | 婆羅門 | brāhmaṇa 義譯「淨行」，音譯「婆羅門」，藏文譯作 བྲାହ୍ମଣ 57。 |
| śākyamuni | ସାକ୍ୟାମୁନି | sagiamuni ⁵⁸ | śigiyamuni | 釋迦牟尼 | 梵文 śākyā (釋迦) muni (能仁)，藏文 གୁଣ୍ୟ 音譯釋迦，muni 翻義 གୁଣ୍ୟ；蒙古文、滿文皆音譯。 |
| asura | ଅସୁର | asüri | asüri | 阿修羅 / 非天 | asura 義為「非天」，藏文直譯其義。 |
| upāsaka | ସାମାଜିକ | upasi | upasi | 優婆塞 | upāsaka 義為：近事男、近善男，藏文義譯近善男；蒙古文、滿文音譯。 |
| upāsikā | ସାମାଜିକୀ | upasanca | upasanca | 優婆夷 | upāsaka 義為：近事女、近善女，藏文義譯近善女；蒙古文、滿文音譯。 |
| gandharva | ଗନ୍ଧର୍ବ | k'andari | gandari | 乾闔婆 | gandharva 義為：食香、尋香，藏文義譯食香；蒙古文、滿文音譯。 |
| jeta (jetṛ) | ଜେତ୍ର | jeđa | dzida | 祇陀 | Jeta 一王子名，義為「勝利者」，藏文義譯 བྱାତ୍ର 「能勝」；蒙古文、滿文均為梵文音譯。 |

⁵⁶ ད୍ୡଳ୍ୡା 標音 bskal pa，或為 kalpa 音譯之訛變。

⁵⁷ བྲାହ୍ମଣ 標音 bram ze，或為 brāhmaṇa 音譯之訛變。

⁵⁸ 單行本作 śagiamuni，頁 82。

2. 沿襲藏文義譯

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|------------------|-----------------|------------------------------------|--|-----|---|
| bhagavān | བହୁଗାନ୍ | ilaji tegüs nögčigsen burqan | eteme yongkiyafi colgoroko fucihi | 薄伽梵 | 梵文義為：世尊、有德者、出有壞，藏文作出有壞 རྩ୍ଗ (摧壞) 、 རྒୁସ (具有) ར୍ତ୍ତ୍ଵ (超出) ；蒙古文 ilaji (戰勝、摧壞) tegüs (有、完備) nögčigsen (超出了) 再加 burqan (佛)，使詞義更明顯；滿文 eteme (戰勝、摧壞) yongkiyafi (有、完備) colgoroko (超出了) 再加 fucihi (佛)，使詞義更明顯。 |
| āyuṣmat | ዓྦୟୁସ୍ମତ | amin gabiy-a tu | akdun yabungga sengge | 具壽 | āyuṣmat 本義具壽，藏文直譯其義；蒙古文 amin (壽命) gabiy-a (功德) tu (具有) ；滿文 akdun (信譽) yabungga (有德行) sengge (長者)。 |
| tathāgata | ද୍ୱାରାଗତା | tegünçilen iregsen | ineku jihe | 如來 | tathā 「如是」 gata 「去了」，藏文 ད୍ୱାରାଗତା (如是) ଆମେଣାଏ (去了、來了) ；蒙古文 tegünçilen (如是) iregsen (來了) ；滿文 ineku (本來) jihe (來了)。 |
| arhat | ଅରହତ | daini daruysan | bata be etehe | 應供 | arhat 有「應供、殺敵」諸義，藏文譯殺敵 རྒୁ (敵人) རྩ୍ଗୁ (毀滅) ；蒙古文 daini (把敵人) daruysan (降伏了) ；滿文 bata (敵人) be (把) etehe (戰勝了)。 |
| samyak-sambuddha | ସମ୍ୟାକ୍-ସଂବୁଦ୍ଧ | üneker tuyuluysan burqan | unenggi hafuka fucihi | 正等覺 | samyak (真實地) sambuddha (圓滿的覺者)，藏文直翻其義 མୟାକ (真實地) 、 ར୍ତ୍ତ୍ଵାନ୍ତି (圓滿的) 、 ར୍ତ୍ତ୍ଵାନ୍ତୁ (覺者、佛) ；蒙古文 üneker (真實 |

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|--------------------|-----------------------------------|---|-------------------------------------|------------|---|
| | | | | | 地) tuyuluγsan (通達了的) burqan (佛) ; 滿文 unenggi (真實地) hafuka (通達了的) fucihi (佛) 。 |
| sugata | សុ-សាស្ត្រ-សាស្ត្រ | saibar odoysan | sain i yabuha fucihi | 善逝 | su (好好地) gata (去了) , 藏文 សុ-សាស្ត្រ (好好地) អូនុសាស្ត្រ (去了、來了) ; 蒙古文 saibar (好好地) odoysan (去了) ; 滿文 sain i (好好地) yabuha (走了) , 加 fucihi (佛) 使詞義更明顯。 |
| prajñāpāram itā | ព្រះបាស្ត្រ-សាស្ត្រ- ទុក្ខិត-ស | bilig-ün činadu kijagar-a kürügsen / bilig baramid | sure i cargi dalin de akünaha | 般若波羅 蜜多 | 梵文 prajñā (智慧) pāram (彼岸) itā (去到了) 藏文直譯其義 ព្រះបាស្ត្រ-សាស្ត្រ- (智慧的) ទុក្ខិត-ស (於彼岸) ទុក្ខិត-ស (去到了) ; 蒙古文 bilig-ün (智慧的) činadu kijagar-a (於彼岸) kürügsen (去到了) , 還有一個譯法: bilig (智慧) 加上 pāramitā (波羅蜜多) 的音譯 baramid ; 滿文 sure i (智慧的) cargi dalin de (於彼岸) akünaha (去到了) , 而 pāramitā (波羅蜜多) 單獨出現時, 滿文也音譯作 baramit 。 |

3. 沿襲藏文音譯

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 |
|---------|--------|------------|------------|--------|
| gaṅgā | गंगा | k'angk'a | g'angg'a | 恆伽（河名） |
| kaliṅga | कलिङ्ग | k'alingk'a | g'alingg'a | 歌利（王名） |

4. 其它

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|----------|-----|--|----------------|-----|--|
| bhikṣu | 苾芻 | ayaq-a takimlig / gelüng / toin | gelüng / bikcu | 比丘 | bhikṣu 義為「乞士」，藏文義譯作「乞善」；蒙古文於本經中有三種譯法，ayaq-a takimlig「受過戒的喇嘛」，gelüng 則音譯藏文，toin「喇嘛」（尊稱）；滿文本此詞有二個譯法，一音譯藏文，二音譯梵文。 |
| bhikṣunī | 苾芻尼 | simanača | bikcuni | 比丘尼 | 苾芻尼 乞善女，義譯梵文 bhikṣunī（女乞士）；蒙古文 simanača 義為尼姑；滿文音譯梵文。 |
| cīvara | 罽衣 | šamtabs kiged k'arša degel | šamtab g'arša | 法衣 | cīvara 義為「乞食僧的衣服」，藏文作「裙及法衣」；蒙古文 šamtabs、滿文 šamtab 均音譯藏文 �罽衣（裙），k'arša 及 g'arša 均為梵語袈裟 kāśāya 的音譯，蒙古文 degel「袍、衣服」加在 k'arša 之後，使譯詞之義更明確。 |
| saṃgha | 僧衆 | quwaray | hūbarak | 僧侶 | 梵文本義：眾、團體；藏文譯其義：和合眾；蒙古文 quwaray（僧侶）；滿文音譯蒙古文。 |
| nirvāṇa | 涅槃 | nirwan | gasacun ci | 涅槃 | nirvāṇa 義為「滅 |

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|------------------|------------------|---------------------|---------------------------------|---------|---|
| | | | duleke | | 度」，藏文 རྒྱྲྱ རྒྱྲྱ (憂苦) རྒྱྲྱ (從) རྒྱྲྱ རྒྱྲྱ (超越了)；蒙古文音譯作 nirwan；滿文 gasacun (憂苦) ci (從) duleke (超越了)。 |
| rājacakra-vartin | ୱାଜାକ୍ରାଵର୍ତ୍ତିନ | zagrawarti hayan | kurdun be forgošobure han | 轉輪 王 | 梵文 rāja (王) cakra (輪) vartin (轉者)，藏文譯其義： རྒྱྲྱ རྒྱྲྱ (用輪) རྒྱྲྱ རྒྱྲྱ (轉動的) རྒྱྲྱ (王)；蒙古文zagrawarti 音譯 cakravartin，hayan (王) 義譯 rāja；滿文 kurdun (輪) be (把) forgošobure (使轉的) han (王)，全用義譯。 |
| caitya | କାତ୍ୟ | caiti | subarhan | 塔 | caitya 義為：塔、廟、可供養處，藏文譯作 କାତ୍ୟ (可供養處)；蒙古文音譯；滿文義譯作 subarhan。 |
| koṭi | କୋଟି | köledi | jirun | 俱胝 | koṭi 義為「千萬」，藏文譯其義；蒙古文音譯；滿文義譯：京(大數名)。 |
| niyuta | ନ୍ୟୁତା | nayud ⁵⁹ | cakcin | 那由他 | niyuta 義為「千億」，藏文譯其義；蒙古文音譯；滿文音譯藏文。 |
| pṛthakjana | ପ୍ରଥକ୍ଜନା | bertegčin | an i jergi | 凡夫 | pṛthakjana 有「凡夫、異生」之義，藏文直譯「異生」作 ສମ୍ପଦ (差異的) ສ୍ରାତି (人類)；蒙古文音譯梵文；滿文義譯「凡夫」作 an i (平庸的) jergi (階級)。 |
| paramāṇu | ପରମାଣୁ | baramd | narhūn buraki | 微塵 | paramāṇu 義為「極微塵」，藏文譯其義： ପରମାଣୁ |

⁵⁹ 此字蒙古文應作 čayčiy，而 nayud 所對應的藏文是 ନ୍ୟୁତା，滿文是 samuri，見重印《五體清文鑑》，北京民族出版社，1998，頁 849、851。

| 梵文 | 藏文 | 蒙文 | 滿文 | 漢文 | 備註 |
|-------------|----------------------|-------------|--|-----|--|
| | | | | | (塵) ຂໍ້ (極微) ; 蒙古文音譯梵文；滿文義譯：narhün (微細的) buraki (塵)。 |
| parinirvāṇa | ពិនិរុណា ពិនិរណាន | bari nirwan | umesileme gasacun ci dulembunahū | 般涅槃 | 梵文 pari (完全地) nirvāṇa (滅度) , 藏文義譯 ពិនិរុណា (完全地) ពិនិរណាន (從憂苦中超越) ; 蒙古文音譯梵文；滿文義譯：umesileme (確實地) gasacun ci dulembunahū (從憂苦中超越)。 |
| sūtra | សុत្រា | sudur | nomun suduri | 修羅經 | 梵文 sūtra 「契經、經」, 藏文義譯；蒙古文音譯梵文；滿文 suduri 音譯，前加 nomun (經) , 音譯蒙古文 nom (經)。 |
| śloka | សោក្រុណា | silüg | irgebun | 偈頌 | 藏文、滿文義譯；蒙古文音譯。 |

從上列的表格，蒙古文本和滿文本的佛學專有名詞之翻譯，主要是音譯、義譯、音義合譯三種方式，其特色如下：

(一) 兩種文本，尤其是蒙古文本，是以音譯為主，除少部份沿襲藏文音譯外，大都將藏文義譯的詞彙改成音譯，其中絕大部分是依據梵音作音譯，極少部分則是據藏音。

(二) 少部份是義譯，即依據藏文義譯用各自語言的同義詞加以翻譯，兩者以滿文本居多。

(三) 音義合譯，為了使詞義更加明確，在音譯的語詞之後，有些加上表示相關類別意義的字詞。

(四) 偶而同一語詞，有一個以上的譯法，或用音譯、或用義譯。

(五) 滿文本的音譯，非常類似蒙古文本，甚至直接借用蒙古譯詞。

四、尾題

藏文本：

ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ ମୁଖ୍ୟମାନେ

聖金剛能斷智慧到彼岸大乘經 終

蒙古文本：

qutuy tu bilig-un činadu kijayar-a kürügsen oytoloyči wacir neretü

神聖的 智慧的 那邊 邊際 於 到達了的 能斷者 金剛 名為

yeke kölgen sudur tegüsbe.

大的 乘 經 完畢了

聖智慧到彼岸金剛能斷的大乘經 終

滿文本：

enduringge wacir i lashalara sure i cargi dalin de akūnaha gebungge

聖 金剛的能斷的智慧的那邊岸 於已到對岸的名為

amba kulge nomun yongkiyaha.

的 乘 經 完畢了

聖金剛能斷智慧到彼岸大乘經 終

經尾經題對照經首經題，三種文本均於末尾加一表示完畢、結束的字外，藏文和滿文的首尾經題為完全一致，但蒙古文本則是「智慧到彼岸」和「金剛能斷」的語序首尾相反。

⁶⁰ 尾題之後，單行本的藏文部分比大藏本多金剛心咒及一段念誦功德。

† na mo bha ga va te. prajñā pā ra mi ta ye.om na tad ti ta.i li śi .i li śi.
mi li śi. mi li śi.bhi na yan.bhi na yan.na mo bha ga va te. prad hyam
pra ti. i ri ti. i ri ti. mi ri ti. mi ri ti. śu ri ti. śu ri ti.u śu ri u śu ri.bhu
yu ye bhu yu ye svāhā.

此是能斷金剛心咒，誦一遍，等同讀金剛經一萬九千遍也。吉祥。」

蒙古文本只譯咒文：

namuwa bhagavati. brajīya pāramita ye.uwām nata tita.iliši iliši. miliši miliši.binayan bhinayan.namuwa bhagavati. bradinya brati. iriti iriti.

⁶⁰ 單行本，頁 125。

miriti miriti. šuriti šuriti. ušuri ušuri. bhuyu ye bhuyu ye suva-a ha-a. ⁶¹

滿文本亦只有咒文：

na mo bha ga va ti⁶². pra jñā pā ra mi ta ye.om na te⁶³ ti te⁶⁴.i li śi .i li śi. mi li śi. mi li śi.bhi na yan.bhi na yan.na mo bha ga va ti⁶⁵. pra⁶⁶ hyam̄ pra ti. i ri ti. i ri ti. mi ri ti. mi ri ti. śu ri ti. śu ri ti.u śu ri. u śu ri.bhu yu ye. bhu yu ye suvā⁶⁷hā. 68

五、譯跋

譯跋為該部經典之譯校者或編輯者所作的跋語，《金剛經》是佛親說的教典，譯跋中不再特別標示作者，而只著錄該經的翻譯者和校訂者。此外，譯跋也記載了譯校本經的一些相關訊息，譬如譯校的經過、翻譯所據的母本、譯校的地點及卷次長短等等。

藏文本及蒙古文單行本中所附藏文的末尾都無譯跋，但《德格版》卻註錄本經是希蘭陀羅菩提（শৈলান্তুৰুপতি）和益希德（ঐশিদেৱ）所合譯⁶⁹。益希德全名納南祥·益希德（নানাংশাঙ্কান্তুৰুপেশিদেৱ），吐蕃贊普赤松德贊（742-797）時期九大譯師之一，早年曾受蓮花生大師的灌頂和教誡，主要活動於八世紀末至九世紀的最初 25 年⁷⁰，因精進修持而得道，精通梵藏二種文字，

61 頁 209a/28-209b/1

62 藏文本作 te。

63 藏文本作 tad。

64 藏文木作 ta。

65 藏文本作 te。

⁶⁶ 藏文本作 *prad*。

藏文本作 *prād*

藏文本[F svə

頁 19a/8-17。

池田澄達，
湛山齋集》

印度大師悉藍陀菩提和西藏譯師益希德合譯並校訂。

⁷⁰ 丹珠昂奔,《藏族大辭典》,甘肅人民出版社,2003,頁874;許明銀,〈智軍的《見差別》蕃本試譯(上)〉,東方宗教研究,1990,第2期,頁424。

一生翻譯、校勘的經典有 347 部之多⁷¹。希蘭陀羅菩提，印度堪布，生平不詳，除與益希德、姿納迷札（ဉ�·贊·贊·札）⁷²、達納細拉（ဓណ·ណී·လာ）⁷³、般若哇爾瑪（ဘဏ္ဍာ·ဘူမာ）⁷⁴、毗迦耶細拉（ပါ·ဂါ·ရီ·လာ）⁷⁵等譯師合譯多部經典外，814 年也共同參與《聲明要頌二卷》的編纂⁷⁶。九世紀上半葉成書的《旁塘目錄》（ပုဏ္ဏ·ကဏ္ဏ·ရရှင်·ရရှင်·မာ）⁷⁷收錄了本經⁷⁸，因此本經被翻譯的時間也必在此之前。

蒙古文本於尾題之後附有一段譯跋，敘述譯經緣起及譯者的祈願⁷⁴，錄之如下：

ilayuysan-u kedüi büku nomlaysan nom-un yoson-u yool tegün-ü jirüken bilig-ün činadu kijayar-a kürügsen. qoyoson-ača boloysan belge bilig-ün wčiriyer. kedüi toyatana jobalang-un uý uýuyan-i oytoloyči egün-i. zambutib-un yeke delekei dakin-u asaraqui-bar manduyuluyči. küçün auy-a tu derekei dakin-u ejen qurmesta ali tegün-ü jarliy-i oroi-dur-ian abču bür-ün. banza tiriste kelemürči.tngri-ner-ün kelen-eče nair jokistay-a orčiyulču tamayalayulbai.

tere buyan-iyar oytaryui-luγ-a sača törölkiten bügüdeger jayayan niswanis-un gem-ün čiyulyan-i saitur aliyaču. ilayuysan-u šašin sin-e saran-u niyur metü ebderel ügegүү-e amitan-dur önide orosiqu boltuyai. egün-dür kičiyegčid bügüdeger töröl tutum degedü nom-i nomlaqui temečeküi jokiyaqi kiked. orčiyulqui uriqui amabar ungsiqui bisilyaqi terigüten ariyun šašin nom-i ergilen abqu bultuyai. toyolasi ügei nom-un öglige-yi egüsken delgeregülküi-tür.

yurban qayaly-a-bar kündülen nököçeldügçid bügüdeger. qoyar tüidker-ün abiyas selte-yi oyoyata tarayaň. qamuy-i medegči nom-un qayan bolqu

⁷¹ Dr. Sherab Rhaldi, Ye-Shes-sde; Tibetan Scholar and Saint,
http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/bot/pdf/bot_2002_01_04.pdf

⁷³ 川越英真, dKar chag 'Phang thang ma, 東北インド・チベット研究會, 仙台 2005, 頁 7, 般若類經典, No.1 [9]。

⁷⁴ 蒙古文大藏本頁 209b / 1-24。

boltuqui.

「佛所說一切法義的精髓，即心到達智慧的彼岸，以空性所化現的智慧金剛，切斷一切痛苦的根幹。慈佑興隆南瞻部洲之大世界，擁有巨大權力的世界之主帝釋天，頒降敕令，通事我班扎·德力斯特頂戴拜受，比對梵天（？）等諸語，將此經正確地翻譯刊板。以此功德，願等虛空之賢善眾生宿世積聚的煩惱弊病完全消除；願佛教如新月之容，無有崩壞，永存於有情之中；也願所有精勤修習本經者，能世世演說、講論、編纂，以及翻譯、閱讀、口誦、修行此最上法，使聖教經法流傳。願所有以身、口、意三門，對流布無數的法施敬重、親近者，完全消除二障之習氣，成為一切知法王。」

從上述譯跋，可知本經的譯者是班扎·德力斯特（banza tiriste），他是位通事（kelemürči），生平不詳，受阿勒坦汗（即俺答汗）之長孫那木岱·徹辰汗（namudai sečen qayan, 1586-1607 在位）之命，協助錫埒圖·固什·綽爾濟（širegetü güüši čorji, 1564-1620）及阿尤什·固什（ayuši güüši, 16-17 世紀人）等譯師，於 1602-1607 年將全部藏文甘珠爾譯成蒙古文，因此翻譯本經的時間也必是此期間⁷⁵。

單行本於經尾，尚有一段用蒙古文阿哩嘎哩字母音寫的咒語：

om ye dha rma na he tu prna bha wā he tu nte qa na nta thā gituwa hy-a
va dat.

te qā wiza ni royan dha ye. waṁ pā dir ma hā śr-a ma wa ye swā hā. om
su pr-a disob bazar ye swā hā. maṁ gha lam.⁷⁶

《清文全藏經》的經典，原譯跋都省略不譯，且遵奉乾隆三十七年正月十六日的諭令：「幹珠爾經之末尾篇頁，著不必書寫繙譯姓名⁷⁷。」因此滿文本《金剛經》的譯者也沒有註錄。雖然第三輩章嘉呼圖克圖伊施丹巴諱美（жанжин санжин шаджин, 1717-1786）奉命主持全藏翻譯之事，且全藏末函的「名銜」之「繙譯官」一欄，也列出七位翻譯者的姓名：福伸（fušen）、占倫（janlun）、和明（heming）、六十八（liošiba）、景琨

⁷⁵ 寶力高，《蒙古文佛教文獻研究》，人民出版社，2012，頁 93、97、98。

⁷⁶ 單行本頁 127。

⁷⁷ 台北故宮博物院藏《譯漢上諭檔·乾隆三十七年》，文獻編號：601002797，頁 3。

(gingkun) 、呼圖禮 (hūturi) 、托雲 (toyun) ⁷⁸，至於由誰負責翻譯本經，就無從考察了，而何時翻譯，也只能說是在乾隆三十六年 (1772) 至五十五年 (1790) 整套《清文全藏經》翻譯的期間。

結語

基於以上論述，可以歸納幾項結論：

- 蒙古文、滿文《金剛經》的翻譯，將佛教般若思想傳至蒙古和滿族地區，此經也廣受信眾誦讀，從順治、康熙兩朝的內廷，就供奉了用泥金等書寫的藏文、蒙古文《金剛經》一百一十餘部之多 ⁷⁹，可見此經之通行。
- 蒙古文《金剛經》為藏文本之再譯，有史為憑，無可置疑。乾隆朝翻譯的滿文本雖無明確記錄，但比對兩種文本，經題、禮敬語、正文、尾題等次第編排完全一致，經題中滿文本除承藏文慣例，首列梵文經題外，也列了藏文經題，在主要內容的正文，除極其少數字詞，滿文本也是符合藏文本，因此可斷定滿文本是藏文本的再譯本 ⁸⁰。
- 蒙古文、滿文兩種語本的《金剛經》在譯法方面，蒙古文較偏重逐字譯，滿文則傾向於整段內容的義譯。經中的佛學專有名詞，藏文本原來使用的義譯，蒙古文大都將其改成對照梵音的音譯，但滿文本仍有部分沿襲藏文本的義譯。在音譯的詞彙中，蒙古文本並不完全準確於梵音，只是近似，滿文本的音譯，也都仿照蒙古文，甚至借用蒙古文的譯詞，這除了蒙古、滿文語言的近似外，也反映《清文全藏經》翻譯之始，乾隆皇帝所頒「將藏經所有蒙古字、漢字兩種悉心校覈。」

⁷⁸ 北京故宮博物院，重印本《滿文大藏經》，2002，北京紫禁城出版社，第 109 函「名銜下一」。

⁷⁹ 《秘殿珠林》卷二十四〈供奉經典〉，台灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》，1986，第 823 冊，頁 742-746。

⁸⁰ 《清文全藏經》雖主要是根據《漢文大藏經》而翻譯，但至少十餘部是依據藏文本而翻譯，見胡進杉，〈乾隆宏願法寶明珠--《清文全藏經》〉，《故宮文物月刊》，2004 年第 261 期，頁 36-46；另外，道光十六年 (1836) 譯印的滿漢金剛經合璧本，其中的滿文是據鳩摩羅什的漢譯本再譯，見孔令偉，〈《金剛經》滿文譯本初探〉，沈衛榮主編，《文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播》，中國藏學出版社，2012，頁 457-459 。

的諭令⁸¹。其次，為了翻譯佛經，蒙古文和滿文都在各自原有的字母，創造、增加新的字母，形成所謂的「阿哩嘎哩字母」，經文的音譯除增加了蒙古文、滿文的外來語詞彙外，也促使兩種語文既有詞彙語義的引申和擴展。

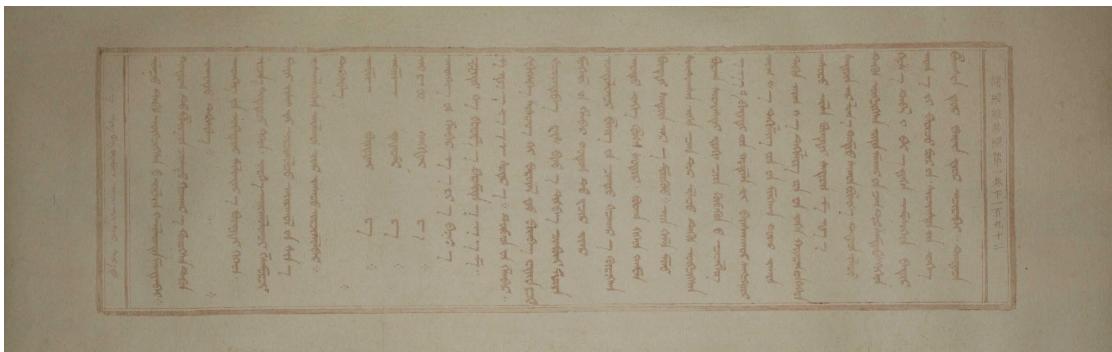
四、蒙古文、滿文兩種文本，有些內容和藏文大藏本的內容有所出入，且經尾多出一段咒文，可見其所據的藏文母本不同於大藏本；但滿文本某些地方都與蒙古文本相同，不禁讓人憶想，翻譯滿文時，蒙古文本是件模仿、學習，甚至於是抄襲的範本，先根據蒙古文本譯成滿文，再核對藏文原本。

五、《金剛經》傳入我國後先後有不同語種的譯本，其中現存內容最完整的除漢、藏、蒙古、滿等語種的《金剛經》外，尚有西夏文的版本，題名作“移穀譏姦彌陀彌彌陀”，是依據鳩摩羅什的漢譯本再譯⁸²，因此在我國流通的《金剛經》可以分成兩個系統：

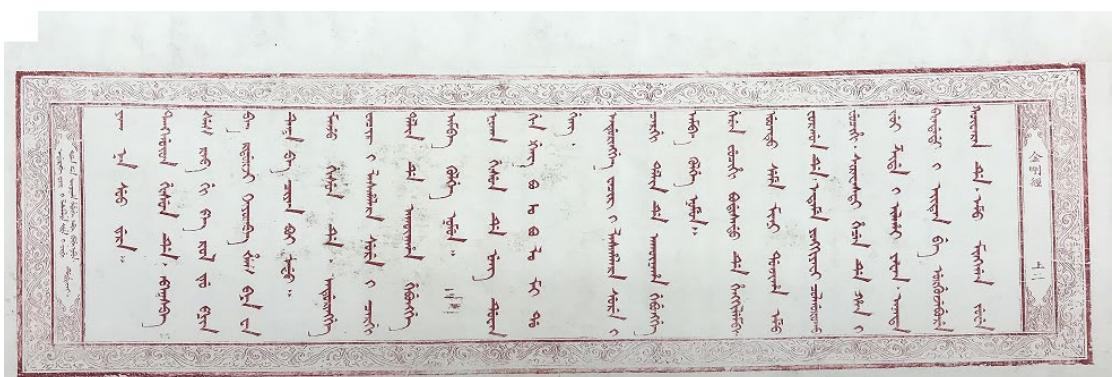
- 1.漢文譯本→1.西夏文譯本
→2.滿文譯本（單行本）
- 2.藏文譯本→1.蒙古文譯本
→2.滿文譯本（大藏本）。

⁸¹ 乾隆皇帝曾諭旨：「簡派皇子、大臣于滿洲、蒙古人員內，擇其通曉翻譯者，將藏所有蒙古文字、漢字兩種悉心校核，按部翻作清文。」引自翁連溪，〈乾隆版滿文《大藏經》刊刻述略〉，《故宮博物院院刊》，2001年第6期，頁61-65。

⁸² 杜建錄、于光建，〈敦煌研究院藏 0669 西夏文《金剛波羅蜜多經》考釋〉，《敦煌研究》，2012年第6期，頁59-64。



圖一 蒙古文大藏本金剛經



圖二 滿文金剛經

諸胡列國及北朝時期漢人之胡化

劉學銚

前輔大、中原、文大兼任教授
中國邊政協會理事長

摘要

所謂文化乃指人類社會歷史發展過程中，所創造之全部物質財富和精神財富，也特指社會意識形態¹，因此文化（含文明）之產生受其生存空間自然條件之制約，也因此各不同生存空間孕育出之文化，但有不同，而無文、野、高、低之別。以是無論胡族漢化或漢化之胡化情形，酌為敘述。

關鍵詞：文化、漢化或華化、胡化

前言

自來國史論著善於談論四周邊疆少數民族由於仰慕華夏文化，而自動華化或漢化，用以凸顯華夏文化或漢文化之優越，從小學課本以至大學中國通史，對北魏（或稱托跋魏、後魏或元魏）之華化，總不厭其詳加以敘述，無論講課之教師、或聽課之學生，大多均陶醉於此一「光榮」歷史之中，然而對諸胡列國、東西魏、北齊、北周時期漢人之胡化，則少有提及，就整個歷史而言，不夠周延，就胡漢文化融合而言，不夠真實。此處所謂胡列國，一般文獻均稱之為五胡十六國或五胡亂華，然而其時不止有匈奴、羯、鮮卑、氐、羌五個胡族，尚有丁零、稽胡、盧水胡等，所建之政權也不止十六國；至於「亂華」一詞，尤為不妥，按古往今來從無任何

¹ 文化（Culture）之定義中外學者各有其說，不下數十種，此處採《辭源》之說法，見台灣商務印書館，1993年初版二刷《辭源》，頁1357。

律法規定中原地區必得由華夏或漢人命王稱帝，如有胡族建元立號²，則稱之為「亂華」，至為不妥，更何況自遠古以來，先有土地，後有人類，從無一人或一個民族來到這世界時，帶來寸土尺地，連一顆泥沙也不曾帶來，說某地屬於某人或某一民族，純屬無稽之談，人只是土地的過客，土地從不屬於人，職是所謂「五胡亂華」，極不妥適，稱之為諸胡列國較為合理。

本文所涵蓋之範疇，就時間之縱軸而言，大約以匈奴族劉淵建立「漢」政權之西元 304 年起，向下至隋文帝楊堅攻滅南朝陳之西元 589 年，少部分則向下延伸至唐代，就時間而言約三個多世紀；就空間橫軸而言，大致以黃河流域為主，向北推至大漠以南，向西擴及西域³，就空間而言，約有六、七百萬平方公里；在此時空之中既有漢人或胡化之漢人，也有北方之匈奴、羯、鮮卑、氐、羌、丁零（敕勒、高車）、稽胡、盧水胡等諸多胡族，以及若干漢化之胡族，就其所建立政權而言，則有漢（之後改稱趙，史稱前趙）、後趙、前燕、前秦、後燕、後秦、南燕、北燕、前涼、西秦、夏、後涼、南涼、西涼、西燕、代（鮮卑拓跋氏）、（冉閔之）魏、成漢、鮮卑拓跋氏之北魏、東、西魏、北齊、北周及隋、唐等二十餘個政權、其中由胡族所建之政權，其所統治之人民，絕大多數為魏晉之人（按其時尚無漢人之稱謂，縱有，也多含有輕譏之意，通常以魏晉之人稱之。魏，係指曹魏而言），為便於統治管理，多採魏晉之政治制度，但對轄區內之胡族（含建立政權者），則多採諸胡族之傳統制度，此即所謂胡漢分治之雙軌政制⁴，但最高統治權仍操諸建立政權之胡族手中，其高層官員也以胡族居多，被統治之魏晉之人（也即漢人），為求入仕或經

² 歷來漢文文獻對四周非華夏諸族，往往給予帶有貶義之稱謂，在用字上多加上蟲、牛、犬、豕……等偏旁，以示輕視。但胡字則不帶貶義，按匈奴狐鹿姑單於致書漢廷稱：「南有大漢，北有強胡；胡者，天之驕子也。」見《漢書·匈奴傳》，可見胡字既是匈奴自稱之詞，自是無譏譏輕視之意，用以泛稱非華夏（或漢人）各民族，頗為合適。另「胡」字在匈奴語中，有「人」之意，詳見拙著《匈奴史論》，台北南天書局，1987 年，頁 7-8。

³ 西域有狹廣二義，狹義之西域，僅指今天山南北，廣義者，則兼指今中亞乃至更遠之處，見余太山《西域通史》，河南鄭州中州古籍出版社，1996 年，頁 1 注 1。

⁴ 關於胡漢分治，可參考周偉洲《論十六國時期的“胡漢分治”》一文，刊《西北歷史研究》一書，陝西三秦出版社，1986 年，頁 87-108。至於雙軌政制，見拙著《北亞游牧民族雙軌政制》台北南天書局，2000 年。

商之方便或多或少均需染習胡族之語言，服飾乃至習俗等，此也應屬極自然之事，也即所謂漢人之胡化，茲將自諸胡列國以至隋唐時期，漢人胡化情形敘述如次：

北燕馮氏家族

馮氏家族係指建立北燕之馮跋家族而言，據《晉書·載記》、《魏書·僭偽傳》、《資治通鑑》、《北史·僭偽附庸傳》《十六國春秋》等史傳，均指馮跋為長樂信都人（考其地望約當今河北省衡水市冀州市），且一般文獻均稱為漢人。按馮跋字文起，小名乞直伐，此小名顯然係鮮卑語之音譯，其意則不得而知，馮氏一族原非姓馮，而姓畢，初有畢萬者，其子孫食采於馮鄉，遂以馮為姓⁵。

馮跋之祖父馮和，於晉懷帝司馬熾永嘉之亂時（永嘉共六年，西元307-312年），避居上黨（今山西省長治市長子縣），至馮跋之父馮安時，曾仕於西燕慕容永而為西燕將軍，及西燕滅亡時（西元394年），徙居龍城（地當今遼寧省朝陽市朝陽縣西），無論長樂信都馮鄉、上黨或龍城，其時均為鮮卑族勢力範圍，馮氏一族染有鮮卑習俗，應屬極自然之事，此所以馮跋小名乞直伐（《北史》作乞直代，代當係伐字之誤）。其為鮮卑語無疑，可見馮氏一族業已鮮卑化。

馮跋少年時，恭慎勤於家產，後燕慕容寶稱帝後，仕馮跋為中衛將軍，慕容熙時任之為左監，旋遷衛中郎將，因觸犯慕容之禁忌，遂與諸弟亡匿於山澤之中，時後燕徭役繁苛，民不堪其苦，馮跋乃與諸弟等二十二人結盟定策，預備潛入龍城，待機而動，此時恰逢慕容熙之寵姬昭儀苻氏病亡出葬城外，慕容熙寵其昭儀，親自送葬出城，馮跋乃發動五千人，閉城門拒守，擁立慕容雲為帝，慕容雲者，乃高麗王族之後，其祖父高和即仕於後燕，慕容寶將高雲收為養子，遂姓慕容氏，按中國有一習慣，凡外國人來華者，均以其國家或民族名稱之首音為姓，如來自康國者姓康，來自石國者姓石，來自高麗或高句麗者姓高，來自大月氏者姓支，來北狄族姓翟。慕容雲既被馮跋擁立為燕王，遂恢復高姓。

高雲既立，遂封馮跋為持節都督中外諸軍事，征北大將軍、開府儀同

⁵ 見《晉書》卷一百二十五《馮跋載記》標點本頁3127。

三司，錄尚書事、武邑公。馮跋由是掌握北燕軍政大權，而高雲以無功而被立，因此「常懷憂懼」，遂「寵養壯士，以為心腹」，其豢養之幸臣為離班、挑仁等，不僅未能護其名位，反而殺了高雲，事件發生時，馮跋登弘光門靜觀其變⁶，待高雲被殺後，其帳下張秦、李柔等復殺離班、挑仁，由是觀之，挑仁之殺高雲，很可能為馮跋所操導，高雲既被殺（事在西元 409 年、東晉安帝司馬德宗義熙五年），馮跋遂即天王於昌黎（今遼寧省朝陽市），仍以燕為國號，史稱北燕。

從以上極簡之敘述，可知後燕朝廷所用之人頗為複雜，雖以鮮卑慕容部為主，但有不少高麗人、漢人，乃至其他民族，但可以推想仍以鮮卑習俗、語言為主，由是可以推測馮跋一族已有相當程度之鮮卑化也即胡化，以是《北史》卷九十三《僭偽附庸·馮跋傳》稱其「遂同夷俗」⁷。

馮跋在位共二十二年（西元 409-430 年），初，馮跋立其子馮翼為太子，馮跋之夫人宋氏，欲別立另一子馮受，遂動作連連，當馮跋疾篤時，曾命太子馮翼勒兵聽政，以備非常，但宋氏惡馮翼之臨朝聽政，遂對馮翼說：「上欲將瘳，奈何便欲代父臨天下乎？」馮翼性仁弱，遂還東宮，一日三省疾而已，宋夫人遂矯絕內外，遣閻寺傳問而已，太子馮翼及諸大臣均無法面見馮跋⁸，馮跋之弟馮弘（或作馮宏）遂率壯士數千裹甲入禁中，宿衛皆不戰而敗，馮跋驚懼而死，遂由馮弘攝大政、盡殺馮跋諸子，自立為北燕天王，改元太興。

馮弘，字文通，曾娶鮮卑慕容氏為後妻，又以季女馮氏嫁北魏太武帝拓跋燾，封為左昭儀（昭儀之位階次於皇后、貴妃、妃），為後來北魏文明馮太后掌權埋下伏筆。之後馮弘以私下與南朝宋通和，觸怒北魏太武帝拓跋燾遂於西元 432 年（北魏太武帝延和元年、南朝宋文帝劉義隆元嘉三年）親率大兵討伐北燕，馮弘不敢應戰，只能嬰城固守。先是馮弘廢其元妻王氏（可能為高麗人）黜世子馮崇令出鎮肥如（其地約當今河北省秦皇島市西南）；以後妻慕容氏所生子馮王仁為世子，馮崇同母弟馮朗、馮邈認為大禍將至，遂出奔遼西，且勸馮崇併降北魏，由是兄弟三人均降北

⁶ 見《晉書》標點本頁 3128。

⁷ 見《北史》標點本頁 3077。

⁸ 見崔鳴《十六國春秋，北燕錄》台灣中華書局，1974 年，《北燕錄》頁二正面。

魏。北魏太武帝以馮崇為遼西王，以馮朗為秦、雍二州刺史，馮朗娶高麗樂浪（在今朝鮮境內）女子為妻於長安生下一子馮熙及一女，之後因其弟馮邈入柔然，欲聯合柔然伐北魏冀圖規復北燕。按拓跋燾討伐北燕，馮弘不敢應戰，嬰城固守，城破後逃往高麗，高麗王初以禮待之，但馮弘仍以上國帝王自居，傲慢且無禮，高麗王遂將之遷往他處，而北魏遣使向高麗索討馮弘，高麗王高璉遂殺馮弘及其眾數十人，以向北魏交差⁹；以是馮邈乃有北入柔然冀圖規復北燕之舉。

按柔然自壯大之後，屢侵北魏北境，始終為北魏之致命威脅，馮邈之北入柔然，等同罪犯天條，基於連坐原則，馮朗被殺，其子馮熙在保姆保護下，逃往吐谷渾，其女馮氏則沒入北魏宮廷為奴婢，但其姑母馮氏貴為左昭儀，對小馮氏自是呵護有加，且刻意予以教導，使其適應北魏宮廷生態，北魏太武帝時，仍是以鮮卑文化習俗為主，其時為西元 442 年（太武帝太平真君三年），可見當時馮氏一族相當的鮮卑化，這位小馮氏在馮左昭儀照護下，再加上其本人黠慧，之後獲北魏文成帝拓跋濬之賞愛，入選為貴人，再進位為皇后，此即北魏歷史上有名之文明馮太后，更成為北魏孝文帝拓跋宏推行華化之幕後推手。

至於馮邈之所以能入柔然，應與其本身之相當鮮卑化有所關聯，按柔然乃較晚進入大漠南北草原者，其統治階層郁久閭氏，與鮮卑拓跋部可能同源，此點可從柔然衰微時，其可汗阿那瓌（可汗一詞係柔然所創）於北魏孝明帝元翊時，降於北魏，阿那瓌對元翊說：「臣先世源由，出於大魏。」孝明帝詔之曰：「朕已具之。」¹⁰可知柔然郁久閭一系與鮮卑拓跋部同源共祖。

北齊高氏家族

北齊高歡一族，據《北齊書》卷一《神武紀上》所載：「齊高祖神武皇帝，姓高名歡，字賀六渾，渤海蓱人也（地當今河北省衡水市景縣；蓱或作蓴，音條），六世祖隱，晉玄菟太守。隱生慶，慶生泰，泰繼湖，三世仕慕容氏。及慕容寶敗，國亂，湖率眾歸魏，為右將軍，湖生四子，第

⁹ 見《魏書》卷九十七《海夷馮跋附文通傳》，標點本頁 2128-2129。

¹⁰ 見《魏書》標點本頁 2299。

三子謚生皇孝樹，性通率。不事眾業，住居白道南（地當今內蒙古自治區呼和浩特市稍北）……及神武生而皇妣韓氏殂，養於同產姊鎮獄隊尉景家。神武既累世北邊，故留其俗，遂同鮮卑。」¹¹

從上引史料，可知高歡一族，以久處鮮卑之中，「故習其俗，遂同鮮卑」稱其胡化應無疑問，而高歡字賀六渾，應是鮮卑語之音譯，也應無疑，其意則不可解。史稱高歡之祖父高謐以觸法，而舉家徙居懷朔鎮充當兵戶，按北魏為防範柔然之南侵，在北方沿邊設置六個軍鎮以為防備，懷朔鎮其地當今內蒙古自治區包頭市固陽縣，此鎮原為漢五原郡，北魏太武帝延和二年（西元 433 年）置為鎮，初仍名五原鎮，後改名懷朔；至於兵戶，也需略加介敘，按北魏主要之邊患係北方之柔然，因此在北方設立軍鎮，以圍邊防，而軍鎮係軍政一元制，由鎮將統管一切，鎮兵也多為鮮卑人或雜以其他胡族，鮮有漢人；此種習慣自匈奴劉淵建立漢政權以來，諸胡列國之軍隊，多由胡族組成，此種習慣延續到北魏孝文帝遷都洛陽之前，均未改變，北魏初都平城（今山西省大同市），地近塞外，北方柔然，高車時來擾邊，因此設置軍鎮，多由鮮卑貴族出任鎮將，若干年後，回朝則出高官，唐初之出將入相，或源於此。北魏及至孝文帝遷洛，貴族多隨之南來在洛陽居高位、享厚祿、營榮華富貴之生活，自不願出為鎮將，更進而鄙視戍守北方諸鎮將鎮兵，久之遂將北方鎮兵列為兵戶，成為世兵制，地位低下且無前途，遂有以漢人罪犯流放北方諸鎮充當兵戶，此等漢人到北方諸鎮後，處於眾多鮮卑族或其他胡族之中，耳濡目染，逐漸鮮卑化，乃是極自然之事。高歡自其五世祖高隱至其曾祖，高泰，均仕於鮮卑慕容氏，及其祖高謐則仕於北魏拓跋氏，依理已有相當程度之鮮卑化，及高謐坐法發配懷朔為兵戶，更是加速高氏一族之鮮卑化，以是史稱「神武（高歡）累世北邊，故習其俗，遂同鮮卑。」乃是項「寫實」之描述。

自高謐至高歡，在懷朔為兵戶業已三代，以是當時均視高歡一族為鮮卑人，如侯景見高歡立其子高澄為世子，頗不以為然，曾對司馬子如說：「王在（王指高歡），吾不敢有異，王無，吾不能與鮮卑小兒共事。」¹²

¹¹ 見《北齊書》標點本頁 1。

¹² 見《北齊書》標點本頁 23。

可見其時高歡一族，已與鮮卑人無異，以是時人皆視高歡一族為鮮卑人，至於高歡一族本身也自認為鮮卑人，《北齊書》卷二十四《杜弼傳》有如下一段記載：「顯祖（指高洋）嘗問（杜）弼云：『治國當用何人？』對曰：『鮮卑車馬客，會須用中國人。』顯祖以為此言譏我。」¹³

高洋（高歡之子）顯然已自認是鮮卑人，可見其胡化之深，高氏一族固是如此，如所周知，居上位者之行止，具指標作用，也即所謂風行草偃，北齊統治者既已胡化，則朝廷中社會上，也必然彌漫一片胡化氣象，當時人顏之推即稱：「齊朝（即高氏所建之齊朝）有一士夫，嘗謂吾曰：『我有一兒，年已十七，頗通曉書疏。教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，無不寵愛，亦要事也。』」¹⁴從顏之推之說，可見北齊所流行之官話乃是鮮卑語，社會一般大眾在此氛圍下，自然會有一批人想學習鮮卑語，北齊社會之胡化，應是相當普遍。

此外又如北齊時有漢大臣為適應社會風氣，或為討好以鮮卑人自居之北齊帝室，改漢姓為胡姓，如北齊山陽王姬猛，字武兒，以其所居地在祁連山附近，遂改姓綦連氏（綦連與祁連音同），看起來類似胡姓；另，北齊洛州刺史臨川王劉永業，字世基，以其母改適鮮卑獨孤氏，遂改姓獨孤氏¹⁵，當時為官宦者既有自願胡化者，一般民眾起而效尤者應屬更多，只是以往史傳多不記載一般庶民的行止。總而言之，北齊雖由自稱是渤海高氏所建的王朝，但實際上是一個胡化的王朝。

北魏東西魏北周時期漢人胡化情形

吾人讀史習見北魏孝文帝之華化措施，總認為北魏自孝文帝之後，應已全面華化，然細究史實，情況並非如此，按北魏孝文帝於其太和十七年（西元 493 年）始決定遷都洛陽，遷洛之後，始有全面華化之舉，如其於太和十八年（西元 494 年）十二月始有「革衣服之制」，而孝文帝薨於太和二十三年，試想前後不足五年，如何能夠移風易俗？且看北魏朝廷雖已頒下「革衣服之制」詔令，某日孝文帝在洛陽街頭見到婦女仍穿著小袖夾

¹³ 見《北齊書》標點本頁 353。

¹⁴ 見顏之推《顏氏家訓》，但此處係轉引自顧炎武《日知錄》台北明倫出版社，1970 年，頁 387。

¹⁵ 見《北齊書》各本傳。

領鮮卑式之服飾，按早在戰國時期鮮卑女子之服飾即為「小腰秀頸」，關於這點戰國時楚國詩人屈原於其《楚辭·大招》中，已經提出「小腰秀頸，若鮮卑只」的描述，一千多年後，鮮卑婦女服飾仍是小袖夾領，並未更易為華夏寬袍大袖服飾，以是責備有關官員曰：「昨望見婦女之服，仍為夾領小袖，我徂東山，雖不三年，既離寒暑，卿等何為而違前詔（指「革衣服之制」詔）？」¹⁶

可見移風易俗、文化變更，絕非短時間所能完成者，按孝文帝在洛陽街上所見著夾領小袖之婦女，未必就是鮮卑族婦女，更可能是漢人女子，如就實用、方便性及美觀而言，夾領小袖實際上優於上衣下裳寬袍大袖，可見當時洛陽婦女服飾已經胡化（關於服飾之胡化，下文另作較詳細之敘述）。

諸胡列國、北朝時期漢人在生活上胡化情形

上文曾提到本文所敘述在時間跨度上近三個世紀（西元 304-589 年），此一時期既為國史上最混亂之時期，也為國史上民族大混融，文化大融合的時代，設無此一大混亂、大融合時代，很可能就沒有之後唐代璀璨的文化，在此近三個世紀中、前後有二十多個政權或國家，統治階層幾乎全為胡族或胡化之漢人，被統治者則絕大多數為漢人，但在文化上也向胡族文化傾斜，茲將其胡化情形分述如次：

（一）婦女地位之提升

在漢人社會中，自班昭作《女誠》後¹⁷，形成男尊女卑，婦女地位一落千丈；但在胡族社會則不然，婦女有其一定地位，也擁有相當之發言權，不僅如此，在諸胡列國及北朝時期，受胡族之影響，北方婦女勇武外向不讓鬚眉，幾乎所有男子能做之事，婦女也優為之，如北魏時李波之妹，騎馬射箭無一不精，時人贊之曰：「李波小妹字雍容，褰裙逐馬如卷蓬（褰音牽，提起衣裙之意），左射右射必疊雙，婦女尚如此，男子那可

¹⁶ 見《魏書》卷二十一《咸陽王禧傳》，標點本頁 536。

¹⁷ 班昭東漢時人，字班惠，一名姬，為班固、班超之妹，作《女誠》一卷，分卑弱、夫婦、敬慎、婦行、專心，曲從叔妹等七篇，宣揚男尊女卑、三從四德理論。明神宗時命王相作注，後與明成祖徐后之《女訓》、宋若昭之《女倫語》及王相母劉氏之《女範捷錄》合刊，稱《閨閣四書集注》。

逢。」¹⁸北方婦女受胡族影響，在男女感情上，也趨向豪爽直白，敢於主動表達婚嫁之事，下引數首樂府歌詞，以示其勇於表達欲嫁之心願：

捉搦歌

誰家女子能行步，反著祫襪後裙露。

天生男女共一處，願得兩個成翁嫗。

折楊柳枝歌

敕敕何力力，女子臨窗織。不聞機杼聲，只聞女歎息。

問女何所思，問女何所憶。阿婆許嫁女，今年無消息。

折楊柳枝歌

門前株棗一，歲歲不知老。阿婆不嫁女，那得孫兒抱。

地驅歌

驅羊入谷，白羊在前。老女不嫁，蹋地喚天。¹⁹

北方婦女在胡族影響下，不僅勇於表達感情，也敢於介入丈夫或兒子之公務，曾仕於北齊之顏之推，於其所著《家訓》、《治家》第六就稱：「鄴下風俗（北齊都鄴，其地當今河北省邯鄲市臨漳縣），專以婦人主門戶，爭訟曲直，造請逢迎，車乘填街衢，綺羅盈府寺，代子求官，為夫訴曲。」類此婦女介入丈夫或兒子公務，在傳統漢人社會中，簡直不敢想像，可見北方婦女受胡族男女較為平等之影響，勇於走出閨閣，展現婦女

¹⁸ 見《北齊書》卷五十三《李孝伯傳》，標點本頁 1176-1177。

¹⁹ 見宋，郭茂倩《樂府詩集》北京中華書局，1979 年，頁 366、369、370。

處理事務之能力。

此外，胡族社會除首領、貴族或富豪外基本上為一夫一妻之婚姻制，不流行置妾，因此諸胡列國及北朝少有妾媵（媵，音映，也妾之意），以是其時「舉朝既是無妾，天下殆是一妻」，如與東晉或南朝士大夫之廣置妾媵，實有極大之區別，如東晉時曾有如下之律令：「晉令：諸王置妾八人，郡君、侯、妾六人。官品令，第一第二品有四妾，第三、第四有三妾，第五、第六有二妾，第七、第八有一妾。」²⁰

就尊重婦女地位而言，顯然胡族強於漢人，而北方漢人受胡族影響，婦女地位也較受尊重，既以一夫一妻制為常態，自是對丈夫之外遇特為敏感，而妒忌又為人性之常，流風所及整個北方婦女幾皆善妒，同樣是《北齊書·元孝友傳》曾有如下之記載：「父母嫁女，則教以妒，姑姊相逢，必相勸以忌，以制夫為婦德，以能忌為女工。」²¹此點與漢人社會對婦女之觀念全然不同，顧自後漢以來班昭作《女誠》，倡三從四德之說，由是婦女地位遠低於男性，「妒忌」且成為「七出」之一²²，兩相對照，顯然胡族對女性較為尊重，北方婦女染習胡風使男女地位較為平等，此種風氣影響且及於隋、唐，按隋、唐皇室嚴格言之，實為胡化之漢人，在北周時曾賜楊堅姓「普六茹」氏，按鮮卑族有普六茹部，也曾賜李淵先人姓「大野」氏，而鄭思肖於其著《心史》更直指李唐一族「實夷狄之裔」，因此唐代婦女所擁有之社會地位，遠非其他時代漢人婦女所可比擬，凡此皆拜胡化所賜。

（二）服飾之胡化

服飾為民族文化之具體表徵，有時甚至以之作為辨識民族之要件，向者國人對聚居於西南地區之苗族，往往以其所著服飾作為區別，如青苗、白苗、花苗等，可見服飾在民族文化上極具意義，昔者孔子嘗言：「微管仲，吾其被髮左衽矣」，可見華夏或漢人服飾是以右衽為主，而北方胡族則為左衽為主，華夏服飾在形式上為寬袍大袖上衣下裳，但到戰國時期，

²⁰ 見《北齊書·元孝友傳》，標點本頁385，《北安·元孝友傳》也同。

²¹ 同注20。

²² 所謂七出，係七個休妻條件，妒忌即為其中之一，其餘六項為無子、淫佚，不事姑舅口舌，盜竊、惡疾。

與匈奴接壤之趙國，經常與匈奴發生戰爭，傳統服飾實不便於作戰，因趙武靈王基於實際需要，而採行胡服，但對當時胡服形制未作詳細描述，難知梗概。但與趙武靈王同為戰國時人之屈原，於其《楚辭》中，對鮮卑女子服飾，有如下之描述：「姱脩滂浩，麗以佳只！曾頰倚耳，曲眉規則，傍心綽態，姣麗施只！小袖秀頸，若鮮卑只！」從而可見「小袖秀頸」當為鮮卑婦女或北方胡族婦女服裝之形制，再加上右衽，則北方胡族服飾大致可以想見，其所以左衽者，或因北方草原地域遼闊，生息其間之諸胡族皆以馬為交通工具，騎乘時多數人習以左手執韁，右手執鞭，身體多向右傾斜，服飾如為右衽，則奔馳時，會從右衽縫隙灌入空氣而增加阻力，因而採取左衽，此乃適應生存之需要，無關於優劣、文明或野蠻。試看諸胡列國北朝時期，南方東晉或南朝固仍為寬袍大袖上衣下裳而右衽之服飾，但北方無論胡族或漢人幾皆為「小袖秀頸」或左衽或右衽之服飾，關於此點《北齊書》卷二十五《王紘傳》有下列一段文字：

王紘，字師羅，太安狄那人也，為小部酋帥。父基，頗讀書，有智略，……紘少好弓馬，善騎射頗愛文學性機敏。……年十五，隨父在北豫州，行臺侯景與人論掩衣法為當左，為當右。尚書敬顯儁曰：「孔子云：微管仲，吾其被髮左衽矣。以此言之，右衽為是。」（王）紘進曰：「國家龍飛朔野，雄步中原，五帝異儀，三王殊制，掩衣左右，何足是非。」（侯）景奇其早慧，賜以名馬。²³

按侯景（西元？-552年）懷朔人，懷朔係北魏六鎮之一，侯景可能為胡族，縱非胡族也極可能為胡化之漢人，初為北魏未



²³ 見《北齊書》標點本頁365。

期爾朱榮手下將領，後叛逃南朝蕭梁，上引對話係侯景仍在北魏時事，可見其時北方服飾之左衽、右衽同時並存，但以右衽較占優勢，今引河北省衡水市景縣出土北朝時期著褶陶俑，檢視其服飾左衽、右衽皆有²⁴，可見兩者並存，乃是事實。雖然北魏孝文帝時，曾頒發「革衣服之制」詔，但並未落實，《魏書》對未落實禁胡服之情況，也有所記載（詳見上文及註 16），可見當時北魏孝文帝在洛陽街頭所見婦女（應大多數為漢人婦女）服飾幾已鮮卑化（也即胡化）。如再往下看，北宋時沈括（西元 1030-1094 年）於其所著《夢溪筆談》更明白指出：「中國衣冠，自北齊以來，仍全用胡服，窄袖緋綠短衣勒靴，有蹀帶，皆胡服也，窄袖便於騎射，短衣長靴，皆便於涉水，余使北時，曾見之。」可見北齊時之鮮卑服，遂成為此後中國傳統服飾，於此，朱熹於其「朱子語類」卷九一也稱：「而今衣冠未得復古，且須辨得華夷，今上領衫褲，皆胡服，本朝因唐，唐因隋，隋因周（指北周），周因元魏。」可見就衣冠服飾而言，實漢人胡化而非胡人漢化。

（三）一般生活習慣

為節省篇幅，除將婦女地位，服飾單列項目加以敘述如上；其他有關官場禮儀、一般庶民日常生活習慣之傾向胡化，均列在本小節中，作綜合性之敘述。

1. 官場禮儀

華夏自古號稱禮義之邦，在官場首重穩當，忌輕挑，視肢體之接觸為不合儀軌，官場之中尤其如此，是以跪拜（臣見君、下官見上官）、稽首（下官見上官、平輩相見）、拱手（平輩相見）均為官場習見之禮儀，但自北方草原諸胡族，在中原建立國家或政權後，本諸胡族坦率豪邁之天性，一旦遇到愉悅或足以慶賀之事，往往情不自禁手舞足蹈，此種情形猶如今日觀看各種體育競技，對於己方所支持者獲勝時，往往不知不覺中歡欣鼓舞，而後手之舞之，足之蹈之，純然真性情之表露。因此對值得慶賀

²⁴ 所列圖片係引自呂一飛《胡族習俗與隋唐風韻——南北朝北方少數民族社會風俗及其對隋唐的影響》，及朱大渭，劉馳、梁薇合著《魏晉南北朝社會生活史》書後附錄圖，北京中國社會科學出版社，1998 年。

之事，多以手舞足蹈以資表達，也應視之為真情流露；但華夏或漢人，長期以長儒家禮教之約束，行為舉止講究沉穩，講究喜怒不形於色與胡族之真情流露，有其絕對不同之處，兩者不宜作文明、野蠻之比較，若胡族禮俗得人性之真忱，漢人得端莊之姿態，兩者無從比較其優劣，此也為討論胡漢文化時，應具之基本理念。

諸胡族在中原地區建立國家後，對歡欣鼓舞之事，每以舞蹈方式表達，在官場上遂成為正常之禮俗，《太平御覽》卷五七四《舞》引《通禮義纂》稱：「古者臣於其君，有拜手、稽首之禮。」自後魏以來，臣受恩皆以手舞足蹈，以示歡欣，實源於北方諸胡族習俗，北魏後期權臣爾朱榮在西林園見天子射箭中的即手舞足蹈，以為慶賀，其餘公卿將相，莫不仿效之，遂蔚為風氣，乃至妃子婦人也不免隨之起舞。《北史》卷四十八《爾朱榮傳》即有如下一段記載：

（爾朱榮）於西林園宴射，恒請皇后出觀，並召王公妃主，共在一堂。每見天子射中，輒自起舞叫，將相卿士，悉皆盤旋，乃至妃主婦人，亦不免隨之舉袂。²⁵

這種以手舞足蹈表示欣喜的心情，沿續至隋代，據《通典》卷七十《元正冬至受賀》條載：

「（隋制）羣官入就位，上壽訖，上下俱拜，皇帝舉酒，上下舞蹈。」可見手舞足蹈不但用以表示欣喜之心情，也可以用以表示祝賀之意，有時也用以表達感恩，此一習俗源自北方胡族，向下延續至隋唐，如《隋書》卷五十八《許善心傳》載有以下一段史事：隋煬帝楊廣大業十四年（西元 617 年），隋煬帝南巡時為宇文化及所殺，隋朝諸官盡詣堂謁賀，獨許善心不至，使人至許善心宅執至朝堂，宇文化及令釋之，「（許）善心不舞蹈而出。化及目送之曰：『此人大負氣。』命捉將來……因遂害之。」²⁶可見手舞足蹈還可以用為表示謝恩，《北史》卷八十三《文苑·許善心傳》對此事也有如下之記載：

（隋煬帝大業）十四年（宇文）化及弑逆之日，隋官盡詣

²⁵ 見《北史》標點本頁 1762。

²⁶ 見《隋書》標點本頁 1430-1431。

朝堂謁賀，（許）善心獨不至。許弘仁馳告曰：「天子已崩，宇文將軍攝政，合朝文武，莫不咸集。天道人事，自有代終，何預叔而低徊如此？」善心怒之，不肯隨去，弘仁返走上馬，泣而言曰：「將軍於叔全無惡意，忽自求死，豈不痛哉！」還告唐奉義，以狀白化及，遣人就宅執至朝堂。化及令釋之，善心不舞蹈而出。化及目送之，曰：「此大負氣。」命捉求，罵云：「我好欲放你，敢如此不遜！」其黨輒牽曳，遂害之。²⁷

此種風氣且向下延伸及於唐代，據《通典》卷七十《元正冬至受賀條》載：

武太后聖曆初（武太后指武則天，聖曆共三年西元 698-700 年。武則天於西元 690 年已稱帝，建國號為周，《通典》仍以武太后稱之，似不妥）鳳閣侍郎王方慶曰：「奏准令，周喪大功未葬，並不得朝賀，仍終喪不得宴會，比來百宦不尊禮法，不哀慘陪，朝會手舞足蹈，公違憲章，名教既虧，實玷皇化，伏請禁斷，」從之。

王方慶所奏為在「周喪大功未葬」之時，不得朝賀、更不得在朝會時手舞足蹈，此正足以證明在唐初、武周時流行朝賀時手舞足蹈，可見此種胡族文化，影響及於隋唐。南宋大儒朱熹（西元 1130-1200 年）於其《朱子語類》卷一百二十八《本朝二》頁三中稱：「問朝見舞蹈之禮，曰：『不知起於何時，元魏末年，方見說那舞，恐然或是夷狄之風。』」朱熹也認為以手舞足蹈作為歡愉之表徵，應是源於夷狄（即胡族），而流行於漢人朝野，長達數百年，此也漢人胡化之具體事實。

2. 庶民生活之胡化

所謂庶民生活，其內容可謂無所不包，自不可能一一加以敘介，一則筆者力所不逮，也為篇幅所不許，茲僅擇其所習見者，酌予介敘如次：

²⁷ 見《北史》標點本頁 2805。

(1) 割臂為約、香火結盟

《淮南子》²⁸稱越人割臂為約，此雖為越人之俗，但北方草原各游牧胡族，也有此俗而所謂越人，也屬胡族之一，據《魏書》卷七十五《爾朱彥伯傳》載爾朱榮從子爾朱弼，在其兄爾朱世隆被擒後「（爾朱）弼欲奔（南朝梁）蕭衍，數與左右割臂為約。」²⁹可見割臂為約確實為北方胡族之習俗（按爾朱榮一族為契胡），此一割臂為約之習俗，歷北魏、東、西魏、北齊、北周、隋、唐初而不衰，如《新唐書》卷七十九《高祖諸子·漢王元昌傳》載：

漢王元昌初王魯，累遷梁州都督，後徙封漢，……附太子承乾，……宿東宮，嘗有醜語，又見帝側有宮人善琵琶，乃曰事成幸賜我，承乾許之，割臂血盟。³⁰

可見胡族割臂為約之俗，融入中原，直至唐初仍在流行，舊《唐書》對此在《漢王元昌傳》中也有更詳細之記載：「（承乾與元昌）又刻臂出血，以帛拭之，燒作灰，和酒同飲，共為信誓，潛伺間隙。」此為胡俗，毋庸置疑，按李唐皇室是否源於胡族，容有爭議，但其習染胡俗，則幾成定論，李唐帝室尚且深染胡俗，一般庶民之胡化，更不在話下。割臂為約，唐宋之後或不復見於上流社會，但流風所及，則轉入下層社會，後世一般俗人之義結金蘭，除焚香禱告義結同心、禍福與共外，往往會割指出血，使溶於盛水或酒之碗中，與盟者同飲，此種歃血為盟之儀式，或即源於胡人習俗。

至於焚香結盟為北方胡族習俗，其考年代當晚於佛教東傳之後，北方胡族、或胡化漢人，往往以焚香為義結金蘭之儀式，據《北齊書》卷一《神武上》載，北魏季世。北方有六鎮之亂，其時高歡力量尚小，之後投靠爾朱榮，聲勢漸盛，曾救援爾朱兆，助其平定費也頭紇豆陵步藩之亂，爾朱兆深德之，誓為兄弟，高歡已有自立門戶之意，又恐爾朱氏之阻撓，

²⁸ 《淮南子》相傳為西漢劉安及其賓客所著，可說為先秦漢初各家思想之總匯，以道家思想為主，約成書於西元前139年以前。

²⁹ 見《魏書》標點本頁1671。

³⁰ 見台灣中華書局，1971年據《四部備要·武英殿》校刊《新唐書》卷七十九，頁六正面。

遂假稱將率眾就食太行山以東，果而爾朱兆允之，但高歡之謀欲被慕容紹宗識破，勸爾朱兆不宜縱虎歸山，爾朱兆不聽，且說「香火重誓，何所慮也。」³¹可見以香火結義立誓，初乃胡族之俗，但影響及於隋唐者頗深。另據清、王漠所輯《漢唐地理書鈔》引郎蔚之《隋州郡圖經》稱：

庫碣川在宜川縣（地當今陝西省延安市宜川縣，宋以前為義川縣，宋時改稱宜川）西北，川南是漢，川北是胡，胡漢之人於川內共結香火。

胡族以「結香火」與漢人結為兄弟，此種方式影響及於隋、唐社會，後世漢人之「拜把、換帖」也均需焚香祝禱立誓之習俗或即源於北方胡族。

(2) 飲食行止，多納胡俗

在近代交通工具發達之前，人類之生機類型，多受其生存空間自然條件之制約，長城內外，自然景觀大不相同，塞內宜農，塞外宜牧，由是飲食習慣有其區別，自匈奴以降若東胡、鮮卑、氐、羌、羯……等諸胡族，大抵皆為「自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘。」³²較後起之諸胡族也頗講究，烹煮技巧，至是有所謂「羌煮、貊炙」之美食佳餚，北魏時賈思勰（勰，音協）曾著有《齊民要術》一書，於卷八有詳述，於此不贅。今日若干流行於全國之麵食如燒餅（初稱胡餅，由於羯人諱「胡」字，遂改稱燒餅或芝麻餅）等，實源自胡族，至於許多香料及食品，如胡荽（後因諱胡，而改稱芫荽）、胡椒、苜蓿、胡豆（即今豇豆）、枇杷、石榴、蕃茄、波菜（初稱波稜，今日閩南語仍稱為波稜仔）……等，等均係來自胡族。

在飲食方面，也吸納了若干胡族食物，《後漢書》志第十三《五行志一》稱「靈帝好胡服、胡帳……胡飯、胡空侯、胡笛……」³³《後漢書》僅提及靈帝好「胡飯」，詳細情形並不清楚。及至隋、唐對「胡飯」始有較詳細之瞭解，據唐人段成式於其所撰《酉陽雜俎》中指出當時富貴人家

³¹ 見《北齊書》標點本頁5。

³² 見《史記》標點本卷一百十《匈奴傳》頁2879。

³³ 見《後漢書》標點本頁3272。

所流行之「胡飯」叫「畢羅」，由於係食物，故加食字傍為「饌饠」，段成式稱：「今衣冠家名食，有蕭家餛飩，……韓約能作櫻桃饌饠其色不變……」³⁴，循畢羅一詞，再深入探尋，近代專研東西交流之知名學者向達於其所著《唐代長安與西域文明》一書中指出：所謂畢羅是波斯文 Pilaw 之食品，沿絲綢之路傳入中國，而所謂 Pilaw，在中亞及天山南北，也讀作 Palauv，傳入內地後稱「抓飯」³⁵，多年前筆者在中原大學講授《中國文化史》時，中原大學後門外，即有來自新疆回族開店販售抓飯。至於葡萄酒更是來自西域，可見漢人在飲食上有相當程度之胡化。

至於在起居行止方面，如所周知，北方草原游牧諸胡族，多為廬帳而居，但在廬帳之內設有胡床，此一胡床傳入內地，遂成為交床，也即坐具（古昔漢人均席地而坐），此也為漢人胡化之表徵。

(3) 胡樂胡舞之傳入

華夏雅樂雖端莊肅穆，但不免失之單調，漢通西域之後，胡樂、胡舞漸次傳入中土在諸胡列國時代，各胡族均各有其傳統之民族音樂與舞蹈，遂大量滲入漢人音樂之中，大盛於唐代，自西域傳之琵琶，幾乎成為唐代的「國樂」，在唐詩中吟咏琵琶者頗多，許多善操琵琶者係來自西域之胡族或其後人，如白居易名著《琵琶引》一詩中有：「……十三學得琵琶成，名屬教坊第一部，曲罷曾教善才伏。……」³⁶，其中善才，係指曹善才，為當時最有名之琵琶大師，為來自西域之胡族。

至於舞蹈，唐代盛行之胡旋舞、胡騰舞、柘枝舞，唐詩中吟咏此等舞蹈之詩作，也為數不少，如有邊塞詩人之稱的岑參，即曾以《田使君美人舞如蓮花北鋌歌》為題之詩，讚美胡族舞蹈之美，其詩為：

美人舞如蓮花旋，世人有眼應未見。高堂滿地紅氍毹，試舞一曲天下無。此曲胡人傳入漢，諸客見之驚且歎。慢臉嬌娥纖復穠，輕羅金縷花葱蘢。回裙轉袖若飛雪，左鋌右鋌生旋風。琵琶橫笛和未匝，花門山頭黃雪合。忽作出塞入塞聲，白

³⁴ 見段成式《酉陽雜俎》，列《唐五代筆記小說大觀》上海古籍出版社，2000 年，頁 611。

³⁵ 見向達《唐代長安與西域文明》，河北教育出版社，2001 年，頁 51。

³⁶ 全詩見《全唐詩》北京中華書局，1960 年，頁 4821-4822。

草胡沙塞颯颯。翻身入破如有神，前見後見回回新。始知諸曲不可比，采蓮落梅徒聒耳。世人學舞只是舞，恣態豈能得如此。³⁷

由於胡族音樂之傳入，使中國音樂領域大為擴大，舉凡琵琶、胡笳、羌笛、羯鼓、胡琴、角……等樂均係來自胡族，尤以胡琴更衍化成南胡、二胡，成為中國戲劇中文場主旋律樂器，可見胡族音樂對漢人影響之深。

結語

以上所述為自諸胡列國以返，漢人接受胡族文化之概略情況，由於篇幅及筆者能力所限，自不可能一一加以詳述，但胡漢文化之融合乃是不可更易之史實，向者國人多注意胡族之漢化，對漢人之胡化（或稱吸納胡族文化）多不甚了了，甚或不願加以了解，揆其原因，一則以歷來撰史之筆，多操諸漢人之手，撰史者存漢人沙文心態，對於漢人胡化，多不願予以載錄，但對於胡族之漢化，則大書特書；再則認為漢人胡化，有傷體面，乃是可恥之事，而刻意予以淡化處理，甚或不予載錄。其實所謂文化，但有不同，而無所謂優劣，只要合適，均可加以吸納，他族接受漢文化，不值得誇耀，同理漢人接受胡族文化也無所謂羞恥，質諸方家以為然否？

³⁷ 見《全唐詩》頁 2057。

書評：杜祐寧著，《清朝科舉考試與旗人的政治參與》臺北：秀威資訊，2022。184 頁。

蔡名哲

中央研究院近代史研究所博士後研究

旗人是清代政治、軍事、社會、制度與法律各方面都十分獨特的一群人。過往許多人認為旗人入關不久便已漢化，戰鬥力也已衰退，除專門研究者外，其他領域投予的關注有限。近二十年來隨著「新清史」的興起，關注到滿洲統治者對於維繫「族群主權」（ethnic sovereignty）的努力，¹八旗制度開始受到其他領域的關注，而有了更多跨領域的對話。「科舉制度」自隋唐興起以來，施行千餘年，提拔無數人才，被視為中原王朝具代表性的制度。那麼，當滿洲政權興起乃至開始統治漢地，面對這個典型的制度與自己原先的人才選拔制度，應該如何應對，是一個值得探討的問題。過往學者對此略有論述，但專著不多，雖出現不少精彩的討論，但分析多偏向個案。杜祐寧《清朝科舉考試與旗人的政治參與》一書於近期出版，專門探討此問題，且採用計量分析的方式，統計清初自清末二百多年間的大量數據，期許對此問題提供更為客觀的分析，頗具參考價值。

全書分為六章。第一章綜述了過往研究成果與其問題意識、章節安排。第二章〈旗人應試制度的變化〉討論滿洲統治者對於旗人應科舉的制度調整，自天聰三年開始「nikan doroi simnefi」（作者譯：採用漢人的方式）揀選人才開始，之後旗人能否應試則屢興屢廢，一直到康熙二十六年才允許旗人與漢人一體考試，嘉慶朝之後也逐步放寬宗室與駐防八旗的應考規定，施行直至清末廢科舉，此間的糾結便在於閱讀儒家經典參與科舉與清朝國語騎射國策衝突而受到征服精英集團的反對，但清廷亦需自身的

¹ 此概念為歐立德（Mark Elliott）所提出，可見 Mark Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2001).

文官人才，因此最終以旗人應試前必須測驗馬步箭的方式解決，認為這是「八旗科舉制度中的滿洲特色，也是防止旗人過度沉溺文藝、沾染漢習而立下的限制」。（頁 43）

第三章〈科場競爭與旗人家族〉首先探討旗人中試的名額是否有優待的問題，據作者統計，童試與鄉試中的旗人中試名額也較高，錄取率均較民人為高，而會試由於沒有固定的額數，民人的取中率也提高，因此旗人在會試的取中率略高於民人，但優勢不如童試與鄉試。而在家族表現上，旗人與宗室的進士多出於官員家族，出身於平民或低品級宗室的比例少，分化較漢人明顯。旗人官員子弟入仕管道多元，為何仍投身舉業，作者考察鑲黃旗蒙古的和寧子孫，發現投身舉業者多是父親政治表現不佳，資源相對少的分支，但家中經濟仍足以支持者，由此可見科舉成為高官家族在特權管道入仕者之外的補救管道。此外，旗人升遷能文武互轉，若在某一管道受挫能轉換到另一跑道，因此武職家族出身者有一定比例。從中也能見到八旗中雖也有科舉家族，但與漢人科舉家族的多數家族成員都投入舉業不同，旗人科舉家族仍有許多家族成員透過其他方式入仕，科舉僅是其中一個選擇而已，是故其家族是否有競爭力取決於是否持續有家族成員為官。

第四章〈旗人舉人的仕途發展〉首先論旗人應考鄉試的地域性，清代中期以後允許旗人就近鄉試，但給予駐防的額數不如在京旗人，駐防兵丁的經濟條件也較差，因此雖有透過科舉改變家族命運的例子，但駐防八旗在科舉的整體表現不如在京八旗，投身舉業者往往是難以挑補披甲。舉人屬於中階功名，但旗人舉人位極人臣者大有人在，民人舉人則未能如此。據作者統計康雍二朝，旗人舉人最多的是參與會試成為進士，直接任官的比例較低，若任官則以知縣為多，但爾後八旗舉人日多，出現仕途壅塞的狀況，遂與漢舉人一同除授，雖然舉人除授制度上漢舉人佔有優勢，可是許多旗人舉人中舉前已經透過其他管道入仕，且旗人舉人得以應考中央部院的筆帖式，多在京任官，因此升遷上比外放知縣的漢舉人為快。

第五章〈旗人進士的仕途活動〉首先討論進士除授中的旗、民差異，康熙朝之後，八旗進士選中翰林院庶吉士的比例開始提高，旗人進士的除授爾後也多在庶吉士一途，據作者統計旗人進士約有 40%左右任庶吉

士，67%左右留京任用，反而民人進士外任的比例達 55%，任庶吉士者頗具升遷優勢，然而外任的旗人進士在升遷上反而不如民人進士。接下來作者觀察最終出任大學士的八旗進士，發現許多都有兼任武職的經歷，除一些是因犯錯轉到武職待仕途重啟，另一些則是當到六部尚書、侍郎者多有兼任八旗都統等武職，作者認為這是維護滿洲淳樸特質的考量。這些大學士透過文職的入仕管道，最多的為進士、廕生與筆帖式，因此作者比較了三者從入仕到五品官，五品到三品，三品到一品，一品到大學士之升遷時間，發現廕生出身者前期升遷較快，後期則趨緩，任筆帖式者前期升遷十分緩慢，進士出身者則是最為平均的，但與任大學士的漢人進士相比並不突出，因為其任官後期相較於族別，個人的能力更為重要。

第六章為本書結論，作者總結清初確實因將科舉視為漢人制度，對於旗人是否應試有一掙扎摸索的過程，但不能單純因為旗人可以應試科舉而將其完全當作漢化的表現，因為旗、民在科舉制度上的際遇與發展並不一致，旗人對科舉制度的運用也頗能見到滿洲特色。諸如應試前的馬步箭測驗，以及旗人多元的入仕管道，都讓旗人的選擇與價值觀與獨尚科目的漢人不同，認為「源於漢制的科舉制度，在旗人參與後，已產生變化而與漢人分途，成為滿洲文化的一部份」（頁 153），頗能見到清朝「參漢酌金」的特點。

本書視野宏觀，並用心於史料蒐羅與統計，立論言之成理，是未來從事此議題者都應注意的著作。以下筆者提出一些無關宏旨的讀後感與延伸議題，希冀能豐富相關的討論。首先是關於升遷速度的統治，本書耐心統計旗人舉人與進士升遷所花的時間，然而這樣的書寫方式，予人一種火車直線行進之感，好似官員升遷猶如火車過站，不同出身猶如不同號次，到達每站需要不同的時間。然而，官員並非僅有升遷，還有貶謫，有時降謫的幅度更是超出作者所擬之範圍，比如曾任大學士的松筠，道光二年從六部尚書降職為六品員外郎。²另外，作者認為廕生出身者仕途前期遷轉速度較快，但仕途後段的遷轉時間則逐漸增多，引用康熙皇帝對廕生的評斷，認為這些人品行雖佳但能力往往有所不及，因而推斷「廕生出身的大學士，在前期雖因制度上的優勢快速升遷，後其則囿於能力，反而遷轉漸

² 佚名，《清史列傳》（北京：中華書局，2016），冊 8，頁 2460。

趨緩慢」（頁 144）。然而，作者所統計之出身廕生者 5 人，其中不乏被視為能力優異者，比如慶桂 34 歲時，乾隆帝曾曰：「尹繼善之子能如此，朕又得一能事大臣矣」，亦不乏受主政之人重用者，比如楊應琚、榮祿，而琦善與耆英雖然因鴉片戰爭時處置未當而後世評價不佳，但亦是曾受重用之人，將廕生仕途後段的遷轉時間較長歸因於能力不及，似乎沒有邏輯上的必然性。

第二，本書統計上存在較為極端的數據，比如八旗進士從入仕到五品官的年數平均為 8 左右，但在康熙朝卻有 25 年這樣的數據，該組數據之標準差為 5.33 左右，雖非常態分布，但 25 幾乎落在三個標準差以外，應可判定為極端值，對此應多作解釋原因為何，比如是否是清初帝王用人較具個人意志或其他因素造成的呢。³而存在極端值，或許可以考量列上中位數等其他數字。此外也可思考其他數字的意義，比如以眾數找出是否有頻繁出現的數字，假設有頻繁出現的固定數字，這個數字可能會帶給時人更直接的觀感，比如八旗進士從入仕到擔任五品官的時間，其眾數卻是 4 年，25 個數據中出現 5 次，這樣的數據可能讓時人感到很多人透過科考入仕只花 4 年時間便能擔任五品官。此外，作者僅統計了當上大學士的八旗進士各階段的升遷速度，樣本數似乎較少，且並非所有旗人在作入仕抉擇的時候都是以一品大學士為目標，所以若要理解八旗進士的升遷速度，或許應該擴大抽樣的範圍。

而在談論旗人的入仕抉擇的時候，似乎也應將入仕年齡考慮進去，因為部分人可能是求早任官而不在意後續的升遷，筆者粗略統計作者所統計三種八旗大學士的入仕年齡，扣除無法推算年齡或入仕年不詳者後，發現八旗進士的平均入仕年齡略高於廕生與筆帖式出身者，倘若舉業本身需要較高的經濟成本，又需要較高的時間花費，這可能便影響了旗人的抉擇。

³ 黃麗君研究內務府包衣之入仕，指出早期皇帝的意志對於包衣的出仕有很大的影響力，但後期也出現官僚定制化的傾向。白彬菊（Beatrice S. Bartlett）指出軍機處成立初期，帝王的意志對政治決策有較大的影響力，但到了乾隆朝之後，皇帝很少推翻軍機處大臣擬定的意見，皇帝的角色僅是最終拍板定案者，因此軍機處的設立並非是加強了君主專制，反而是形成一個具有決策能力的官僚機構。可見白彬菊著，董建中譯，《君主與大臣：清中期的軍機處（1723-1820）》（北京：中國人民大學出版社，2017），頁 326-337；黃麗君，《化家為國：清代中期內務府的官僚體制》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁 341-343。

這樣的討論尚須謹慎的驗證，本文只是提出旗人面臨抉擇時的機會成本應該有更為複雜的面向。

第三，量化時應可多與當時的「印象」對話。本書指出過往的研究，多採印象式的描述，遂使用量化方法。這樣確實能得一宏觀且更客觀的圖像，然而這樣的圖像需研究者費心力得出，活在歷史當下的人所能憑藉的則是當時的「印象」，推動人們作出抉擇進而帶動歷史發展的，有時也是這些印象。本書統整了過往許多印象式的研究，但對於清朝人的印象則少有對話，比如清末開始撰寫，1941 年出版的《舊典備徵》認為本朝八旗子弟風尚質樸，不以文事爭能，科甲出身的旗人反而都不甚貴顯，官至二品以上不足四百人。⁴該書作者朱彭壽出身宦門，被認為是對清朝掌故熟悉者。這樣的印象與本書所論有異有同。又如雍正皇帝曾經斥責旗人舉人張楷，認為他們中試容易，卻自以為科甲出身而博虛名。⁵這種統治者的喜好與印象，是否影響了制度與底下臣民的抉擇，旗人又是如何在種種當時所能憑藉的印象中作出入仕的抉擇，便是值得探討的問題。

第四，可以考量維繫族群特權以外的因素。在入關初期，滿洲統治者是否讓旗人應試的態度多有不同，在作者看來其屢有更易的原因主要是征服精英擔憂旗人熱衷科考而廢棄武事。然而，天聰三年考試秀才的上諭中，便提及「予今欲興文教考校諸生，或在各王府及滿漢蒙古部下者，盡數令出，限九月初一日，令眾官公同考試，其主不許隱藏，如考中者，仍以別丁藏之……凡在滿洲蒙古家為奴，自黃旗下及八固山內悉皆拔出。」⁶隱含了皇太極欲提拔這些人才，是損害其他滿洲權貴的權益的，亦即作者所謂征服精英對屬人的人身支配權的。滿洲統治者所思考的不僅是族群主權，還有皇權，皇權與滿洲征服精英的利益不一定一致。清初之時八旗王公權力仍大，滿洲征服精英的反對或許肇因於對迥異文化的陌生，另一個原因可能是不希望在損害自身利益前提下，還培養出另一與自己文化迥異的集團。

政治行動與言說往往伴隨複雜的動機，比如德格勒為滿洲鑲藍旗人，

⁴ 朱彭壽，《舊典備徵》（北京：中華書局，1997），頁 113-120。

⁵ 蕭奭，《永憲錄》（北京：中華書局，2007），頁 292。

⁶ 《清太宗文皇帝實錄》，初纂本，國立故宮博物院藏，卷 4，頁 15b-16a。

康熙九年考取進士，供職翰林院，素為李光地所推崇，其人不阿附於明珠，後遭明珠陷害。康熙二十六年，皇帝曾考試德格勒等人之學問，德格勒被評曰「不成詩文」，⁷據說湯斌閱讀其文時大笑到手持的文章墜地。⁸從其例子可以見到幾個可注意的點，首先是德格勒即便已為進士，其詩文能力卻仍未獲認可，雖然這可能是黨派的沆瀣一氣，但似乎顯示滿洲人要透過科甲得到漢人認可並不是一件容易的事情，⁹這是否影響了旗人的入仕選擇，以及滿洲統治者是否是因為對本族群的「自知之明」而影響了相關制度的設計，都值得考慮。再者，官場的運作並非僅有制度的單調重複，其本身還與其人涉入的人際網絡、黨派、擔任職務有關，這些也是影響旗人士子的升遷之因素，而應試之前後亦與師門、所習學風有關，這些因素如何影響旗人選擇科甲，以及族群出身是否保證了旗人進入官僚系統後，能培育出完全心向滿洲的勢力，或是隨官僚系統行動進而影響其仕途，似乎是量化數據外也可以考慮的問題。

第五，滿洲特質與漢文化是否截然對立。文化政策非本文論述之焦點，但卻是本文解釋數據時常使用之解釋框架，如此解釋清晰明瞭，但若細思卻又有值得更細緻討論之處。比如作者提及崇德元年皇太極引用金世宗史事告誡切勿「忘舊制，廢騎射，以效漢俗」，而清代科舉以明制為基礎，閱讀儒家經典，因此「旗人參與科舉無疑是『沾染漢習』之舉，明顯違反祖制」（頁 150-151）。然而，崇德元年皇太極所言涉及服飾、語言與弓馬，特別是服飾與騎射，言及達海等人「曾勸我棄滿洲衣帽，效漢人制度」，因此舉例倘若寬袍大袖何以抵擋突襲，表示「恐後世子孫，忘騎射以效漢人」。¹⁰可以見到皇太極所言主要是服飾與騎射，但立論是從實用性也就是戰鬥能力的角度論之，愚以為是這樣的言論讓後世皇帝將騎射抬到具有象徵意義的地位，而不再只是純然用實用性的角度思考此事，但這段話並未涉及應禁止滿洲人學習儒家經典。另一方面，皇太極言海陵王

⁷ 《清代起居注冊·康熙朝》（北京：中華書局，2009），頁 10884-10896。

⁸ 《清聖祖仁皇帝實錄》卷 163，康熙三十三年閏五月癸酉條。

⁹ 《清稗類鈔》中也記載了錢謙益長子看不起未由科甲出身的滿人海防同知的故事，雖不一定是事實，但可能反映書寫當下的社會心態。徐珂，《清稗類鈔》（北京：中華書局，2010）冊 4，頁 1541。

¹⁰ 《太宗文皇帝實錄》，初纂本，卷 23，頁 42b-43b。

等人因漢制而「耽於酒色」，但漢制與人性的腐敗並無必然之關係。論者指出清代皇帝屢屢提及滿人淳樸，但淳樸的意象卻是建立在漢文化「文質」對立的概念，皇帝將滿人放在質樸的一面，並藉此連結各種美好品格。¹¹也就是說清代皇帝所論述的滿人淳樸特質，有其隨意性，會隨各種不同的場合改變運用的方式，有時皇帝是真的相信而使用之，但有時其所言卻僅是表象，而掩蓋了其他的政治目的。

另外清代皇帝似未出現詆毀儒家經典的言論，皇太極所尊崇的金世宗更曾說過：

女直舊風最為純直，雖不知書，然其祭天地，敬親戚，尊耆老，接賓客，信朋友，禮意款曲，皆出自然，其善與古書所載無異。汝輩當習學之，舊風不可忘也。¹²

認為儒家經典所載與女真舊風無異，清朝皇帝雖未如此明言，但也曾將所謂淳樸舊風比附於三代，亦即在意識形態上要調和儒家經典與所謂滿洲淳樸並非毫無出路，清代皇帝若真的以此來禁止旗人參與科舉，是不是還有言說之外的深層原因。

第六，能否有比「參漢酌金」更深入的解釋。「參漢酌金」確實是在新清史與漢化論之間，一平衡且更符合清代語境的論點，解釋力度也已十分足夠。然而，這樣的論點似乎假設了作為行動者的滿洲統治者具有絕對的自主性，能夠對於滿、漢兩套制度與風俗有高度的理解，能夠如烹調般按比例調和滿漢二者。然而，文化現象很難是同質的，文化碰撞很多時候產生的並非混合物，而是化學變化，滿洲統治者在這過程中也不是絕緣的，這些變化會影響統治者對於兩套文化的理解，雖然兩個分類的框架不變，但內容物與外人對其的認知可能都一直在發生改變。

以科舉一詞為例，其滿文為 simnembi。本書引用皇太極下令以漢人方式考試的史事（頁 27），¹³作為清朝利用科舉制度的開端。其中

¹¹ 蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起－一個研究概念的探討〉，《成大歷史學報》第 49 號（2015 年 12 月），頁 213-256。

¹² 脫脫著，《金史·世宗本紀》（北京：中華書局，1975），頁 163-164。

¹³ 此段史料出自《滿文老檔》天命十年檔冊，敘及屠殺漢人之背景，而 sure kundulen han 即位之後，將這些秀才以「漢人的方法」考選出來。其中 sure kundulen han 為努爾哈齊的汗號，查閱《滿文老檔》所本之《滿文原檔》，可見原本書寫為皇太極之

simnembi（考試）一詞，即是後來科舉、考試的對應詞彙，在康熙朝所編纂以滿文釋義滿文的《御製清文鑑》中，其表示測驗的意涵亦明顯。¹⁴然而《滿文老檔》在這條史料之前幾次出現的 simnembi，意思卻都與考試無關，而是「挑選」之意，因此該詞用於挑選馬等牲畜，挑選糧食時使用，¹⁵因此這條史料才會特別強調是以漢人的方式 simnembi。一直到天聰朝 simnembi 才較常作為考試的意思，但在不少地方仍作「挑選」解。因此滿洲人觀點中的 simnembi，側重的點在於物資的選用，乃至人才的舉用，而非「測驗」的形式。順治朝修纂的滿文本《太宗文皇帝》實錄，simnembi 則已成為「考試」的對應詞。¹⁶由此看來，滿人對於科舉的理解是有一段歷史過程的，這種側重點的不同是否影響了其在制度上的接受、理解與運用的差異，是值得考慮的問題。而 simnembi 的例子也能見到滿洲統治者在制度選擇上的主動性，但最後在選用制度之後卻反過來改變母文化對詞彙的理解，其依然是一個滿文辭彙，但意涵已大幅度發生改變。這種現象或許是作者屢屢提及的「參漢酌金」的另一個複雜面向，也就是行動者本身亦受到改變，而不是超然於兩者之間。

以上為筆者閱讀後的些許淺見，希望能拋磚引玉。整體而言本書用功甚勤，論述也力求全面，欲深耕此議題，或是對少數民族政權相關議題有興趣者值得一閱。

汗號 sure han，《滿文老檔》抄寫者可能認為此冊為天命年間史事，遂改寫為努爾哈齊之汗號，亦可知此內容應為天聰三年之後所補述的天命十年史事。其中《滿文原檔》中的「nikan doroi simnefi」一詞並未被塗改，是書寫當時的紀錄。馮明珠主編，《滿文原檔》（臺北：沈香亭，2006），冊4，頁331-332。

¹⁴ 筆者譯《御製清文鑑》之釋義：「選取文武的童生、秀才、舉人、秀才，均稱之為 simnembi。又辦別部院衙門之官員筆帖式之優劣，也稱之為 simnembi。」阿爾泰語研究所編，《御製清文鑑》（大邱：曉星女子大學出版部，1978），頁63。

¹⁵ simnembi 一詞在《滿文原檔》天命四年四月時首次出現，該詞便用於表示挑選兵馬。可見馮明珠主編，《滿文原檔》，冊1，頁240。清朝大臣重抄《滿文老檔》時，也考證該字當時與 sonjombi（挑選）相同。李學智，《乾隆重抄本滿文老檔簽註正誤》（臺北：作者自印，1982），頁29。

¹⁶ 《太宗文皇帝實錄》，滿文順治本，中國第一歷史檔案館藏，卷5，頁20a-b，天聰三年八月二十三日條。

渡過東亞海域的唐代粟特人

福島惠 著
 日本大學文理學院史學系副教授
 朱振宏 譯
 國立中正大學歷史系教授兼系主任

摘要

中國唐代有兩種類型的貿易圈。一個是連接唐、渤海、新羅和日本的東亞海域貿易圈，另一個是內陸歐亞的陸路貿易圈，通過西方民族（主要是粟特人）的交通傳入波斯文化。本文試圖找出這兩個貿易圈之間的聯繫點，以填補過往研究中的空白。

關鍵詞：唐代、東亞海域、粟特人、東西交流

引言

很多研究者已指出，中國的唐朝、中國東北部—沿海地區的渤海、朝鮮半島的新羅、日本的奈良與早期的平安時代，在連接各國的東亞海域，都發生了貿易活動和伴隨而來活躍的文化交流。¹另一方面，若把目光轉向西方，許多研究亦指出，眾多的西方民族在隋唐時期通過所謂的「絲綢

¹ 石井正敏，〈八、九世紀の日羅關係〉，收入田中健夫（編），《日本前近代の國家と對外關係》，吉川弘文館，1987年、石井正敏，〈日唐交通と渤海〉，收入氏著，《日本渤海關係史の研究》，吉川弘文館，2001年，原題為〈渤海の日唐間ににおける中繼的役割について〉，《東方學》五一，1976年、石井正敏，〈渤海と西方社會〉，原刊於鈴木靖民等著，《渤海と古代東アジア》，誠勉出版社，1999年，後收入氏著，《日本渤海關係史の研究》、石井正敏，〈日本・渤海關係の概要と本書の構成〉，收入氏著，《日本渤海關係史の研究》、石井正敏，《東アジア世界と古代の日本》，山川出版社，2003年。

之路」移民到中國，帶來了伊朗、印度和其他國家的文化。²如果我們從廣泛的區域角度來看，可以說這一時期形成了兩種貿易圈：沿絲綢之路的陸上貿易圈以及東亞海域的海上貿易圈。這裡的問題是，連接這兩個貿易圈的聯繫點是什麼？在以往的研究中一直處於空白。

筆者認為，粟特人是解決這個問題的關鍵。粟特人是伊朗系民族的後裔，他們生活在阿姆河（Amu Darya）與錫爾河（Syr Darya）之間，被稱為索格底亞那（Sogdiana）的綠洲地區，位於現今烏茲別克（Uzbekistan）和塔吉克（Tajikistan）的部分地區。他們作為北朝—唐朝絲綢之路貿易上發揮核心作用的商人而聞名，對其活動進行了廣泛的研究。³然而，對於他們的活動是否擴展到了東亞海域，由於史料的限制，至今還沒有進行足夠的研究。

本文通過查閱史料，以粟特人的活動為中心，探討唐代中國陸上、海上兩貿易圈的聯繫點。

此外，本文是作為日本學術振興會亞洲研究教育中心項目「東亞海域文明的歷史和環境」（代表：鶴間和幸，學習院大學文學部教授）的部分成果。這裡所說的「東亞海域」指的是環繞於日本、中國、朝鮮半島和臺灣的海域。

一、東亞貿易圈與粟特人

東亞各國之間的交流，⁴在安史之亂爆發之前的唐朝前半時期，主要是由各國派遣的使節團進行；在唐朝後半時期（安史之亂以後），特別是在九世紀，唐朝、新羅和日本之間的民間貿易開始盛行，取代了此前國家

² 石田幹之助（著）、榎一雄（解説），《增訂 長安の春》，平凡社，1967年；森安孝夫，〈唐代文化の西域趣味〉，收入氏著，《シルクロードと唐帝国》，講談社，2007年；井本英一（編），《東西交渉とイスラ文化》，誠勉出版社，2001年。

³ 僅列舉近年出版有關粟特人的書籍，如下所示：注釋2刊載的森安孝夫，《シルクロードと唐帝国》；石見清裕，《唐代の国際関係》，山川出版社，2009年；森部豊，《ソグド人の東方活動と東ユーラシア世界の歴史的展開》，關西大學出版社，2010年；荒川正晴，《ユーラシアの交通・交易と唐帝国》，名古屋大學出版社，2010年；曾布川寛、吉田豊（編），《ソグド人の美術と言語》，臨川書店，2011年；森安孝夫（編），《ソグドからウイグルへ》，汲古書院，2011年。

⁴ 參看注釋1揭載的論文。

間的官方交流。只有渤海和日本之間，即使到了九世紀，國家之間的交流仍在形式上進行，然而就如同下文所述，這種交流的實際情況是渤海的商業活動。也就是說，在唐朝的前半期與後半期，東亞地區的交流形態發生了變化。

在探討這種東亞各國的交流時，首先看一下海上路線。僅從唐朝和日本的交流來看，已知有連接中國的越州、寧波和北九州博多的路線，但東亞海域的海上路線並不僅如此。討論這一時期東亞海域交流，不可或缺的是新羅清海鎮大使張保皋。在圓仁的旅行記《入唐求法巡禮行記》中，記載了張保皋的情形，九世紀前半期，在連接朝鮮半島南部和中國山東半島以及日本北九洲的海域，張保皋掌握了唐、新羅、日本的商業利益。山東半島不僅是日本、新羅，對渤海而言，也是使節往來所謂朝貢道的關鍵要地。稍後，到了宋朝的高麗時代，這一海域交流，加上以福建為中心的中國南部和東南亞的交流，導致海上貿易在更廣泛的地區發展。正如以下《宋史·食貨志·互市舶法》所述，山東半島即使到了這一時期，依然是海上貿易的重要場所：

知密州范鍔言：「板橋瀕海，東則二廣（廣南西路和廣南東路）、福建、淮、浙，西則京東、河北、河東三路，商賈所聚，海舶之利顥於富家大姓。宜即本州（蜜州）置市舶司，板橋鎮置抽解（徵收實務為關稅）務。」。⁵

海上貿易以山東的板橋鎮（今山東省膠州市）為中心。因此，山東必須被視為整個唐宋時期海上貿易的重要據點之一，在考慮唐朝與新羅、渤海以及日本的交流時，應強調山東作為一個重要據點的地位。⁶

（一）文物的交流

在探索陸上和海上兩個貿易圈的聯繫點時，茲對東亞海域的文物交流

⁵ 《宋史》卷一八六〈食貨志下八·互市舶法〉，頁4560—4561。

⁶ 呂英亭（平沢加奈子譯），〈宋麗關係と密州板橋鎮〉（《入唐求法巡禮行記》相關文獻校訂及基礎研究》，平成十三—十六年度科學研究費補助金〔基盤研究C（二）〕研究成果報告書〔研究代表者：田中史生〕2004年，原刊於《海交史研究》，2003：2）。

做一概述。

我們首先看一下日本和新羅的關係。日本的正倉院保存了大量的寶物，主要屬於756年駕崩的聖武天皇（701—756）。其中有一系列被稱為「貢新羅物解」的史料。這是日本貴族們提出要購買什麼樣的「新羅物」的文獻，記載了新羅的毛織物、香料、藥品、鏡子、火爐等日用器具與日本的絲棉等物品交換的情況。關於此文獻，李成市、東野治之等人已經證實這些史料的重要性，講述了當時新羅和日本貴族之間的交流。⁷這並不是唯一顯示新羅和日本之間互動的材料。從新羅首都慶州雁鴨池的出土物和正倉院的寶物中，有青銅製（佐波理）的湯匙、用於切蠟燭芯的金銅製剪刀等與其他同類型的文物，這些都讓人聯想到當時的交流。除了新羅和日本的直接交流外，這些地區還保留著受到西方文化影響的文物。在新羅首都慶州掛陵^{*}墓道的石像和在隍城洞與龍江洞出土的人俑中，可以看受到索格底亞那的影響，在慶州博物館收藏的獅子、孔雀文石和雁鴨池出土的瓦當等，受到了薩珊波斯（Sassanid Empire）的影響；⁸在日本，藤原京右京五條四坊出土的木簡中，也描繪了胡人風格的人物畫。⁹從新羅慶州的皇南大塚、天馬塚等地出土的物品，在日本正倉院、法隆寺的寶物中看到的玻璃器皿和水瓶等，有薩珊波斯風格的設計，其中一些可能實際上來自於西方。可以肯定的是，這些文物被運到東亞地區的背景，確實與絲綢之路貿易的主要參與者粟特人有關。

⁷ 李成市，《東アジアの王権と交易——正倉院の宝物が来たもうひとつの道》，青木書店，1997年；東野治之，〈正倉院文書からみた新羅文物〉，原題為〈正倉院文書からみた新羅文物〉，《日本のなかの朝鮮文化》，第47期，1980年，後收入氏著，《遣唐使と正倉院》，岩波書店，1992年；東野治之，〈奈良仏教と写経〉，收入平田寛（編），《図説日本の仏教》（一），新潮社，1989年。

^{*} 譯者案：「掛陵」是西元八世紀末統一新羅時期元聖王（？—798）的陵墓。站列著貌似波斯人的武士石像、文人石像以及兩對石獅子像，古墓的土台上有十二尊半人半獸石像。

⁸ Kim Yongmun, “New Evidence for Sogdian Costume”, *Life and Religion on the Silk Road, International Conference*, 2005, Seoul: Korean Association for Central Asian Studies.

⁹ 和田、竹田政敬，〈奈良・藤原京右京五條四坊〉，《木簡研究》，第15期，1993年；鈴木靖民，〈渤海の遠距離交易と荷担者〉，收入鈴木靖民等編，《渤海と古代東アジア》。

根據《續日本紀》等記載，綜觀渤海與日本有關的貿易商品，諸如貂、虎、海豹等毛皮類、人參、蜂蜜等天然特產佔了大多數。¹⁰其中，貂皮大衣非常珍貴，根據《延喜式·彈正台》的記載，只允許參議以上級別者才能穿著。¹¹然而，從渤海運到日本的貨物，並不都是在渤海生產的。根據《日本三代實錄》元慶元年（877）六月二十五日條，有關於渤海使帶來的玳瑁酒杯，曾經作為遺唐使遠渡唐朝的春日朝臣宅成感歎道：「即使在唐朝，也沒有見過這樣的東西。」¹²這種玳瑁（來自南海的龜殼，也就是所謂的鱉甲），是通過與唐朝等國的交流進口到渤海，然後再從渤海帶到日本。¹³

在日本現存的外來文物中，特別值得注意的是，供奉給法隆寺的栴檀香（法 112 號）、白檀香（法 113 號）這兩根香木。兩根都刻有巴列維銘文（Pahlavi scripts）和粟特文字的烙印，白檀香上有墨書「字五年」，因此被認為是天平寶字五年（761）供奉的。這個香木的文字長期以來被認為是一個謎，1987 年，東野治之、吉田豐、熊本裕等人弄清楚，銘文刻寫著巴列維文字（人名）和粟特文字的烙印（重量）。¹⁴此外，伊藤義教將刻寫的巴列維文字解讀為「願你得救」，暗示可能受到瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism）的影響。¹⁵此外，專門研究伊斯蘭商業史並以海洋地區

¹⁰ 《續日本紀》卷一三，天平十一年（739）十二月戊辰記載：「渤海使己珍蒙等拜朝。……并附大虫皮羆皮各七張、豹皮六張、人參三十斤、密三斛進上。」。

¹¹ 《延喜式》卷四一〈彈正台〉記載：「凡貂裘者，參議已上聽著用之。」。

¹² 《日本三代實錄》元慶元年（877）六月二十五日記載：「渤海國使楊中遠等，自出雲國還於本蕃。王啟并信物不受而還之。大使中遠欲以珍翫、玳瑁、酒盃等，奉獻天子，皆不受之。通事園池正春日朝臣宅成言：昔往大唐，多觀珍寶，未有若此之奇恆。」。

¹³ 石井正敏，〈渤海と日本の交渉〉，《しにか》，第 102 期，1998 年。

¹⁴ 東野治之，〈香木の銘文と古代の香料貿易〉，收入氏著，《遣唐使と正倉院》，原題為〈法隆寺献納宝物 香木の銘文と古代の香料貿易——とくにパフラヴィー文字の刻銘とソグド文字の焼印をめぐって——〉，《Museum》，第 433 期，1987 年、東野治之，〈法隆寺伝來の香木と古代の生薬輸入〉，《和漢薬》，第 413 期，1987 年。

¹⁵ 伊藤義教，〈法隆寺伝來の香木をめぐって銘〉，《東アジアの古代文化》，第 54 期，1988 年。

為重點的家島彥一，從伊斯蘭文獻史料中考察了香木的生產地和過境地，並認為這些香木起源於東南亞或是南亞，在中國的廣州、揚州等港口集中，然後運往日本。¹⁶

關於這個香木，讓我聯想起唐代洛陽的北市存在著香行（香、香木所組成的同業公會）。龍門石窟的「北市香行社社人等造像記」*（永昌元年〔689〕開鑿）記載了北市香行的造像人員名單，具體如下：

北市香行社

社官安僧達 錄事孫香表 史玄策

常行師 康惠登 李才責 孫元楷 陶善意

呂孝敬 郭弘濟 王思泰 栢玄泰 劉元祐

劉思言 郝行客 李智緒 蘭敬賓 何難迪

房玄林 □守約 單雅 康靜智 張玄福 衛善慶

右件社人等一心供養

永昌元年三月八日起手

在這個造像記中，有兩個康姓，以及安姓、史姓、何姓各一的人名。這些姓氏是粟特人所自稱的姓氏，也就是所謂的「粟特姓氏」。粟特姓氏一般是遠渡中國的粟特人，以其故地索格底亞那的出身國名為姓，分別是：康姓來自於撒馬爾罕（Samarqand）、安姓來自於布哈拉（Bukhara）、史姓來自於基什（Kish）、何姓來自於庫沙尼亞（Kushaniyah）。¹⁷這其中漢人也有自稱史姓與何姓的，所以不能一概而

¹⁶ 家島彥一，〈インド洋におけるシーラーフ系商人の交易ネットワークと物品の流通〉，收入田辺勝美、堀暁（編），《深井晋司博士追悼シルクロード美術論集》，吉川弘文館，1987年、家島彥一，〈法隆寺伝來の刻銘入り香木をめぐる問題——沈香・白檀の産地と七・八世紀のインド洋貿易——〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，第37期，1989年。

* 譯者案：學界一般據此文錄作「北市」，但據北京圖書館藏拓，「北市」當為「南市」，參看榮新江、張志清（編），《從撒馬爾干到長安：粟特人在中國的文化遺跡》，北京：北京圖書出版社，2004年，No. 41，頁129。

¹⁷ 齊藤達也，〈北朝・隋唐史料に見えるソグド姓の成立について〉，《史學雜誌》，

論地說都是粟特人，但是像這個造像記一樣，如果一次能看到很多粟特姓氏的話，可以認為他們是渡唐的粟特人。¹⁸考慮到這個案例，我們必須思考有這樣一種可能性，即這兩根帶有粟特人烙印的正倉院香木，是從粟特人香行的所在地洛陽，經由山東半島或是經由朝鮮半島、渤海，帶到日本。

（二）來到日本的粟特人

不僅有與粟特人相關的文物傳入日本，史料表明粟特人實際上也來到日本。下面的《唐大和上東征傳》就有這樣的一個案例：

彼（鑑真）相隨弟子，揚州白塔寺僧法進……揚州優婆塞
潘仙童、胡國人安如寶……都廿四人。¹⁹

經過多次失敗的嘗試，鑑真最終在 753 年抵達日本的大宰府。上引史料記載，跟隨鑑真來到日本，有一個帶有布哈拉粟特姓的「胡國人」安如寶。²⁰《唐大和上東征傳》是鑑真的弟子思託所寫，以《大唐傳戒師僧名記大和上鑑真傳》為原史料，由淡海三船編撰而成的書籍，這裡所看到的「胡國人」，是中國唐朝的說法，即指粟特人。²¹安如寶去唐朝之前的經歷不詳，只見在空海的漢詩文集《性靈集》的〈招提寺達嚙文〉中，有如下的記載：「救蟻之年，入室寫瓶（八歲時受到老師的教導）」。但是，如果安如寶所跟隨的老師是鑑真的話，可以推測安如寶是在鑑真所在的揚

188：12，2009 年，指出傳統上認為粟特姓是源自於索格底亞那的國名，但恰恰相反，粟特姓是先成立的。

¹⁸ 榮新江，〈北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落〉，原刊於《國學研究》，第 6 卷，1999 年，後收入氏著，《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001 年，。

¹⁹ 《唐大和上東征傳》。

²⁰ 安如寶在鑑真死後擔任唐招提寺的住持。唐招提寺的金堂被認為是他建造的。根據菅谷文則，〈鑑真弟子胡國人安如寶と唐招提寺藥師像の埋像について〉，《日中交流の考古学》，同成社，2007 年，的說法金堂裡存放的是由安如寶製作，藥師如來的左手有一個用木頭蓋著的洞，從中發現了和同開珎、隆平永寶、萬年通寶。這是其他佛像看不到，非常珍貴的東西。《舊唐書》卷一九八〈西戎傳・康國〉記載：「生子必以石蜜納口中，明膠置掌內，欲其成長口常甘言，掌持錢如膠之黏物。」，我認為這是受到索格底亞那風俗文化的影響。

²¹ 關於唐代「胡」的表達意義，森安孝夫，〈唐代における胡と仏教の世界地理〉，《東洋史研究》，66：3，2007 年，有詳細的探討。

州龍興寺。關於此時的揚州，《舊唐書·鄧景山傳》中記載，唐朝的武將田神功在上元元年（760）掠奪揚州，當時，商胡（粟特商人）、大食（伊斯蘭）、波斯等商旅被殺者達數千人，²²推測當時的揚州有相當多西方出身的商人，安如寶也很有可能就是這種出身於揚州的粟特人。

關於其他來到日本的粟特人，山口博指出，由於渤海使節中，包含了多個具有粟特姓氏的人物，所以有粟特人來到日本。²³重新審視六國史的話，從渤海來到日本的使者，確實可以看到如同安貴寶、²⁴史都蒙、²⁵史道仙、²⁶安歡喜，²⁷具有所謂粟特姓氏的人。²⁸

關於渤海使節，正如《日本後紀》天長三年（826）三月戊辰朔的藤原緒嗣上表所指出的那樣：「（渤海使）其實是商旅」，²⁹渤海使節是以商業為目的到訪日本的。這一時期與上述六國史中出現具有粟特姓氏的渤海使節到來的時間相吻合。可以看出，這些粟特姓氏的渤海使節到訪日

²² 《舊唐書》卷一一〇〈鄧景山傳〉記載，上元元年（760）「（田）神功至揚州，大掠居人資產，鞭笞發掘略盡，商胡大食、波斯等商旅死者數千人。」。

²³ 山口博，〈渤海を経由してのソグド人来日〉，《環日本海論叢》，第 11 期，1996 年。

²⁴ 《續日本紀》卷二二，天平寶字四年（760）正月己巳記載：「高野天皇及帝御閤門。五位已上及高麗使，依儀陳列。詔授高麗國大使高南申正三位。……安貴寶並從五位下。」。

²⁵ 史都蒙，寶龜七一八年（776—777）到訪日本的渤海使節團大使，《續日本紀》卷三四（寶龜七一八年）；《日本文德天皇實錄》卷一（嘉祥三年五月）有多處可以看到，茲列舉一例：《續日本紀》卷三四，寶龜七年（776）十二月乙巳記載：「渤海國遣獻可大夫司賓少令開國男史都蒙等一百八十七人。」。

²⁶ 《續日本紀》卷三四，寶龜八年（777）四月戊申記載：「天皇臨軒，授渤海大使獻可大夫司賓少令開國男史都蒙正三位，……大錄事史道仙正五位下。」。

²⁷ 《續日本後紀》卷一一，承和九年（842）四月己巳記載：「天皇御豐樂殿，饗渤海使等。詔授大使賀福延正三位，……錄事高文宣、高平信、安歡喜三人並從五位下。」。

²⁸ 《日本三代實錄》卷一八，貞觀十二年（870）九月十五日（頁 2781）、貞觀十五年（873）六月二十一日，記載名為「安長」的新羅人。但是，這個「安」是姓，抑或是名字的一部分，並不清楚。

²⁹ 《日本後紀》卷三四，逸文，天長三年（826）三月戊辰朔（《類聚國史》卷一九四〈渤海下後編〉）記載：「而渤海客徒，既違詔旨，濫以入朝，偏容拙信，恐損舊典，實是商旅，不足隣客，以彼商旅，為客損國。」

本，是為了開展商業活動。

沙克諾夫（Shavkunov, E.V.）研究了渤海的粟特人，他們是從河中地區（Transoxiana）出發，經過阿爾泰、西伯利亞南部、蒙古西部抵達蘇爾豐河（Surkhandarya River），通向鄂爾渾河及克倫河，然後到達黑龍江、松花江、烏蘇里江，甚至是東北亞，與通往中國內陸各地，所謂絲綢之路不同的北線，因其主要運輸的貨物，而被命名為「黑貂之路」。沙克諾夫還根據出土文物指出，渤海地區有粟特商人聚居地，粟特人負責黑貂之路沿線的貿易。³⁰按照上述的說法，粟特人在渤海以西，往來於通往中亞的黑貂之路，在東方以渤海使節的身份到訪日本進行貿易。換言之，從渤海分別傳入中亞和日本的貂，可以認為是出自於粟特人之手。

此外，粟特人有從突厥汗國派往薩珊波斯和東羅馬的馬尼亞克（Maniakh）〔東羅馬歷史學家彌南德〔Ménandre, Menander〕的記錄³¹〕；在北魏、東魏和柔然之間作為雙方使者來往的安吐根（《北史》卷九二）；西魏派往突厥的安諾槃陀（《周書》卷五〇），像這樣作為他國的使者被派遣的案例。參考這些案例，即使渤海的使節是粟特人，也就不足為奇了。

雖然只有少量的史料，但可以看出當時東亞海域的交流與內陸粟特人的活動相互連動。³²那麼，唐代中國的粟特人，又是怎樣的呢？

二、唐代的粟特人節度使

一般來說，粟特人被認為具有強烈的貿易商人特徵，他們在絲綢之路貿易中起著主導作用。然而，根據近年來發現的許多唐代粟特人的墓誌，粟特人不僅是商人，而且還在中國各地建立了殖民聚落，並以其聚落為基

³⁰ Shavkunov, E.V., 〈北東アジア民族の歴史におけるソグド人の黒貂の道〉，《東アジアの古代文化》，第 96 期，1998 年。

³¹ 内藤みどり，〈東ローマと突厥との交渉に関する史料——Menandri Protectoris Fragmenta 訳註〉，收入氏著，《西突厥史の研究》，早稻田大學出版部，1998 年。

³² 崔弘昭，〈「處容說話」より見た九世紀新羅社會の一風景〉，學習院大學人文科學研究所講演會概要，2007 年 6 月 28 日，指出《三國遺事》卷二〈處容郎・望海寺〉所看到的「處容」，韓國新羅史學界存在認為是西域出身的說法。

礎，作為武人參與了唐朝的軍事活動。³³眾所周知，他們之中的一些人，在唐朝之前的北朝時期，遷移到中國。在此我想重點討論的，不是唐朝之前或唐朝前半期，而是唐朝後半時期藩鎮體制下的粟特人。

唐朝後半期的地方行政是由節度使管理，從吳廷燮的《唐方鎮年表》（中華書局，1980年）中，將帶有粟特姓氏者摘錄出來製成【圖表1】及【圖表2】。若是將節度使下屬的職位也包括在內的話，人數則會變得更龐大，但僅就節度使而言，計有27人，總人數為47人。³⁴

其中，僅抽出沿海地區的粟特人節度使，如【圖表3】所示，共計有10人，他們治理的地域從山東地區到長江下游區域，有些還延伸到越南北部。

若再仔細地觀察，可以得出以下兩點趨勢：第一、同一人擔任兩個以上節度使的狀況，同時兼任的案例中，除了玄宗——代宗時期之安祿山、安思順、李抱玉等人外，只有泰寧節度使曹翔，兼任過一段時間鄰近的感化節度使，通常的情況是一個人不會同時兼任其他節度使，但可能轉任。例如，康希榮在848—852年擔任涇原節度使，852—854年改任為感化節度使，854—855年又重新擔任涇原節度使，857—859年再次就任感化節度使。

另一點是，具有血緣關係的人，有繼承節度使的趨勢。這裡需要注意的是，一個家族中不能有一個以上同時被任命為節度使。這表明，唐朝在任命粟特人為節度使時，並非選擇某個特定的粟特人擔任節度使，而是選出某一個特定的家族，由其代表充任節度使。

³³ 森部豊，〈略論唐代雲州和河北藩鎮〉，收入史念海（主編），《漢唐長安與黃土高原》，中國歷史地理論集，陝西師範大學，1998年、森部豊，〈唐末五代の代北におけるソグド系突厥と沙陀〉，《東洋史研究》，62：4，2004年、森部豊，《ソグド人の東方活動と東ユーラシア世界の歴史的展開》；山下將司，〈新出土史料より見た北朝末・唐初間ソグド人の存在形態——固原出土史氏墓誌を中心〉，《唐代史研究》，第7期，2004年、山下將司，〈隋・唐初の河西ソグド人軍團——天理図書館蔵《文館詞林》〈安修仁墓碑銘〉残巻をめぐって——〉，《東方学》，第110輯，2005年。

³⁴ 根據〈史孝章墓誌〉的發現，史孝章家族（史憲誠、史孝章、史憲忠）判定原是突厥的阿史那氏。之前拙稿〈唐代的粟特人與「東亞海」交流〉，《中國史研究》，第46期，2007年，將他們認定是粟特人，本文予以修改、刪除。

考慮到這些因素，人們認為當一個家族的代表，被調動到擔任其他節度使時，整個家族都會連同一起遷移。例如，康日知家族，康日知於784—785年擔任晉慈隰節度使；日知的兒子康志睦於825—831年就任平盧節度使，833年擔任涇原節度使；志睦之子康承訓於861—863年擔任義武節度使，863—864年就任嶺南西道節度使，868—869年擔任義成節度使，869—870年就任河東節度使（【圖表4】）。這種現象在世代控制涼州武威粟特人聚落而聞名的武威安氏安忠敬、李抱玉、抱真（李抱玉被唐肅宗賜姓李氏）的家族中也是共通的。

上述粟特人節度使的趨勢，加上最近的研究結果，表明粟特人不應該只被傳統上視為是常規的商人，還應該被看作是武人。可見在唐朝後半時期的藩鎮體制下，粟特人作為節度使，與地方行政有著很深的關係。

三、康志睦與天長五年太政府官符

前面所述康日知的兒子康志睦被任命為以山東半島為領域的平盧節度使，正是張保皋擔任新羅清海鎮大使的時期。日本的《類聚三代格》卷一八〈夷俘并外蕃人事〉中，留下了康志睦與唐、渤海、日本交涉相關的史料，這就是天長五年（828）正月二日的太政官符。這個太政官符是由、「一應充客徒供給事」、「一應修理船事」、「一應禁交開事」、「一應寫取進上啟牒事」等四條構成，其中的「一應充客徒供給事」內容如下：

| | |
|---------------------|------------|
| 大使、副使，日各二束五把 | 判官、錄事，日各二束 |
| 史生、譯語、醫師、天文生，日各一束五把 | 首領已 |
| 下，日各一束三把 | |

右，得但馬國解稱。渤海使・政堂左允王文矩等一百人，去年十二月廿九日到着。仍遣國博士・正八位下林朝臣遠雄勘事由，并問違期之過。文矩等申云：為言大唐淄青節度康志睦（睦）交通之事，入觀天庭，違期之程，逃罪無由。又擬却歸，船破糧絕。望請，陳貴府，舟楫相濟者，且安置郡家，且給糧米者。違期之過，不可不責，宜彼食法減半恒數，以白米

充生料者，所定如件。³⁵

當時渤海和日本之間，存在著每十二年一次渤海使赴日，所謂的「一紀一貢」原則。根據太政官符的記載，渤海使王文矩在違反規定的時間來到日本，被問到理由時，他說「是為了要說大唐淄青節度康志睦（睦）交通的事」，但王文矩等人最後沒有被允許入京，因為這仍然是違背規定的時間。該史料記載的「大唐淄青節度康志睦」，是指平盧節度使時期的康志睦，平盧節度使因治理淄、青等州而被稱為淄青節度使、平盧淄青節度使等。此外，位於山東的平盧節度使，因是作為新羅、渤海的朝貢路線，也負責監督新羅、渤海，故同時兼任押新羅渤海兩蕃等使。那麼，這個「康志睦交通之事」指的是什麼呢？遺憾的是，上引太政官符沒有更具體的描述。石井正敏表示，這是指西元 827 年發生的橫海節度使李同捷之亂，作為討伐軍深入參與渤海交通的平盧節度使康志睦也參與了，渤海直接、間接地受到了入唐交通的影響。³⁶此外，榎本淳一認為，關於「康志睦交通之事」，這裡所說的「交通」，應該是「通交」的意思，其通交的對象是日本。他並推測，這個渤海使想要傳達的訊息是「康志睦希望與日本通交」。³⁷

無論如何，這個太政官符，由於渤海使節違背規定時間的問題，以一種偶然的方式遺留在史料之中。不過，它是一個重要的史料，表明被認為是商旅的渤海使節，掌握了來自沿海地區粟特人節度使的訊息。由此可以看出，粟特人節度使對唐、渤海、日本的聯繫產生了影響。³⁸

結論

本文探討了迄今為止陸上和海上貿易圈的聯繫點研究上的空白。

³⁵ 《類聚三代格》卷一八〈夷俘并外蕃人事〉，天長五年（828）正月二日太政官符。

³⁶ 石井正敏，〈日唐交通と渤海〉的附記中說道：「『交通』是指『通交』，也有可能是來自康志睦的使者想要傳達什麼訊息或傳達所求之事。』。」（頁 539—540）。

³⁷ 榎本淳一，〈渤海が伝えた「大唐淄青節度康志睦交通之事」について〉，收入佐藤信（編），《日本と渤海の古代史》，山川出版社，2003 年。

³⁸ 〈康志達墓誌〉（長慶元年〔821〕埋葬）是康志睦兄弟的墓誌（可能是哥哥）。康志達是幽州盧龍軍節度使下的武人，有可能與康日知、康志睦的活動有關。

粟特人不僅通過參與絲綢之路的貿易，將西方的商品和文化引入中國，連接了歐亞大陸的東部和西部，並且在連接唐朝、渤海、新羅、日本的東亞海域，也能看到他們活動的痕跡，渤海使中所見的粟特人和鑒真的弟子安如寶就是其中的代表。此外，作為陸上和海上貿易圈聯繫點的中國沿海地區，也確認了存在粟特人擔任節度使的職務。他們參與了東亞地區各種形式的海上交流。也就是說，在陸上貿易和東亞的海上貿易，以及在兩者的交接處，都證實了粟特人的存在。這個結果表明，從「粟特人」的角度，重新審視整個歐亞大陸交流史的重要性。

[附記] 本文是（韓國）《中國史研究》第 46 期（2007 年）刊登拙文〈唐代的粟特人與「東亞海」交流〉的日文譯本，並做了補充和修改。

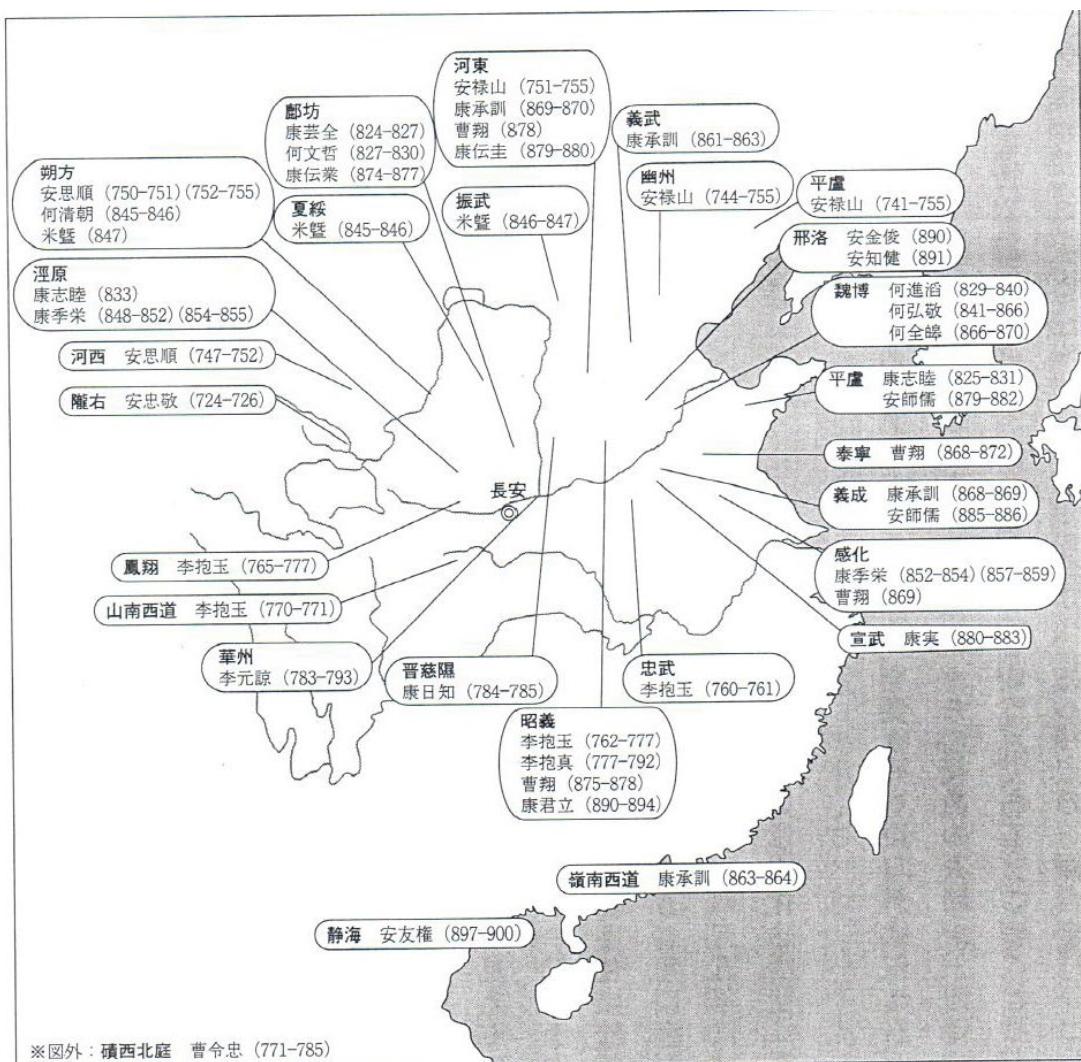
出處：本文的日文名稱為〈東アジアの海を渡る唐代のソグド人〉，收入於鶴間和幸、葛劍雄 編著，《東アジア海文明の歴史と環境》，東京：東方書店，2013 年，頁 119—136。

| | | |
|---|----------|------------------------|
| 1 | 安忠敬 | 隴右（724—726） |
| 2 | 安祿山 | 平盧（741—755） |
| | | 幽州（744—755） |
| | | 河東（751—755） |
| | | 河西（747—752） |
| 3 | 安思順 | 朔方（750—751） |
| | | 朔方（752—755） |
| | | 忠武（760—761） |
| 4 | 李抱玉 | 昭義（762—777） |
| | | 鳳翔（765—777） |
| | | 山南西道（770—771） |
| | | 曹令忠（李元忠） 碩西北庭（771—785） |
| 6 | 李抱真 | 昭義（777—794） |
| 7 | 李元諒（駱元光） | 華州（783—793） |

| | | |
|----|-----|------------------------------|
| 8 | 康日知 | 晉慈隰 (784—785) |
| 9 | 康藝全 | 鄜坊 (824—827) |
| 10 | 康志睦 | 平盧 (825—831) 涇原 (833) |
| 11 | 何文哲 | 鄜坊 (827—830) |
| 12 | 何進滔 | 魏博 (829—840) |
| 13 | 何弘敬 | 魏博 (841—866) |
| 14 | 何清朝 | 朔方 (845—846) |
| 15 | 米暨 | 夏綏 (845—846) |
| | | 振武 (846—847) |
| | | 朔方 (847) |
| 16 | 康季榮 | 涇原 (848—852) |
| | | 感化 (852—854) |
| | | 涇原 (854—855) |
| | | 感化 (857—859) |
| 17 | 康承訓 | 義武 (861—863) |
| | | 嶺南西道 (863—864) |
| | | 義成 (868—869) |
| | | 河東 (869—870) |
| 18 | 何全皞 | 魏博 (866—870) |
| 19 | 曹翔 | 泰寧 (868—872) |
| | | 感化 (869) |
| | | 昭義 (875—878) |
| | | 河東 (878) |
| 20 | 康傳業 | 鄜坊 (874—877) |
| 21 | 康傳圭 | 河東 (879—880) |
| 22 | 安師儒 | 平盧 (879—882) 義成 (885—886) |
| 23 | 康實 | 宣武 (880—883) |
| 24 | 安金俊 | 邢洛 (890) |
| 25 | 康君立 | 昭義 (890—894) |
| 26 | 安知健 | 邢洛 (891) |
| 27 | 安友權 | 靜海 (897—900) |

圖表 1：粟特人節度使一覽表（據吳廷燮，《唐方鎮年表》，北京：中華書局，1980 年製成）以所有被認為是粟特人的安姓、康姓、米姓，

以及從粟特姓氏改稱為李姓的石姓、史姓、何姓、曹姓為對象。

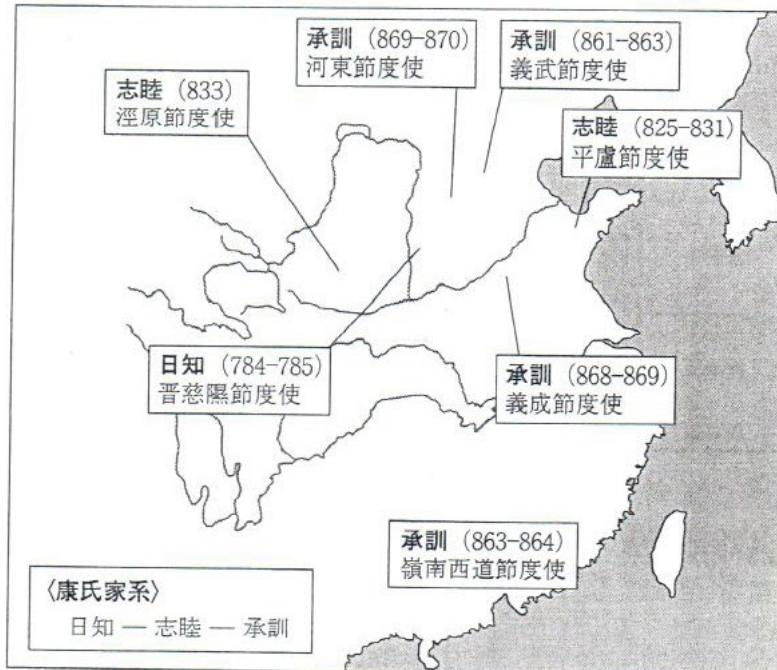


圖表 2：粟特人節度使分布地圖

| | |
|-----|----------------|
| 安祿山 | 平盧 (741—755) |
| | 幽州 (744—755) |
| 康志睦 | 平盧 (825—831) |
| 康季榮 | 感化 (852—854) |
| | 感化 (857—859) |
| 康承訓 | 嶺南西道 (863—864) |
| 曹翔 | 泰寧 (868—872) |

| | |
|-----|--------------|
| | 感化 (869) |
| 安師儒 | 平盧 (879—882) |
| 安友權 | 靜海 (897—900) |

圖表 3：沿岸地區粟特人節度使一覽表



圖表 4：康氏家族擔任節度使的情形

蒙古的民族與民族性

Шмыт Збигнев Кшиштоф 著

亞當・密茨凱維奇大學民族學與文化人類學研究所研究生

郭祐龢 譯

國立台灣大學中國文學系碩士生

藍美華 修訂

國立政治大學民族學系副教授

摘要

這篇文章探討了蒙古從獲得獨立到現在的背景下的民族和民族問題。它分析了泛蒙古、社會主義和後社會主義的民族／國族話語，特別關注在邊界民族（如布里雅特人、巴爾虎人、圖瓦人，和居住在俄羅斯與中國說蒙古語的群體）屬於或排除於民族的範疇。作者考慮了民族誌論述對蒙古當前民族政策的影響，並討論了民族認同建構導致蒙古人將外來者視為「我們」和「陌生人」的矛盾認知。

關鍵字：蒙古、蒙古人、布里雅特人、民族性、民族主義

「蒙古人」這個詞至少從 13 世紀起為人所知，但其意義非常模糊。廣義上講，它是指使用屬於蒙古語族各種語言的民族。據說，這些居住在中華人民共和國、俄羅斯聯邦和蒙古國這三個國家領土上的民族，有基於歷史和語言傳統以及與游牧業相關的一系列文化特徵的共同身份。¹在另

¹ 這當然是一個很大的簡化，因為許多卡爾梅克人和布里雅特人，以及中國的很大一部分蒙古族少數民族都不再使用他們的母語。這一修正也適用於游牧業：在中國，長期以來一直有從事農業的定居的蒙古語社群，如土族、東鄉族和保安族。在布里

一種脈絡裡，蒙古國的居民（Mongol uls）也稱為「蒙古人」。有時，「蒙古人」這一民族名稱是居住在蒙古國的多數民族——喀爾喀人的同義詞。因此，這一詞在不同的語境中，有三個不同的定義——民族社群、蒙古國公民，以及廣泛理解的文化和語言社群，有時定義為超民族（superethnos, metaethnos）。這種「蒙古性」的三種定義，用於民族主義人物、學者和各種國家機構的論述中。

我們假設這些都是一系列旨在創造某些民族和國家身份的話語實踐。本文討論在蒙古創造民族性和民族主義的過程，但並不打算詳盡地分析與俄國和中國的蒙古族群體有關的民族性進程。

弗雷德里克·巴特（Frederic Barth, 1969）描述了基於對某些人和社群的包容和排斥的社會過程的民族邊界。我們也同樣分析社會行為者（國家機構、民族活動家、普通蒙古公民）如何定義他們與個別蒙古群體的結合和分離。從這個角度來看，中國和俄國的講蒙古語群體是「重要的他者」，在民族或國家的界限上顯得很突出。這些「他者」雖然一直以來是主體，但根據不同的論述，要麼納入於蒙古社群之內，或被排除在該社群之外。布里雅特人、卡爾梅克人、巴爾虎人各種精英創造自己的民族論述。下面我們以居住於蒙古的布里雅特人為例，考慮不同群體身份的相互作用。²

作為一名民族學家，我主要對現代狀況感興趣，也就是俄羅斯和蒙古的共產主義政權衰落之後的時期。³然而，由於我認為民族性是一個過程，應該考慮到所關注的社會事實的歷史背景。這之所以不可避免的，是因為大多數身份建構是通過歷史敘事而合法化的，其中的「聖典」是《蒙古秘史》。

我們關注學者和公眾對蒙古歷史資料的看法，以及對泛蒙古主義的解

雅特，游牧業主要在布里雅特東部占主導地位；現在，游牧業以一種縮小的形式，只佔據了當地經濟的一小部分。在蒙古本身，只有約三分之一的人口從事畜牧業。在這種情況下，我們可以說，這是用於構建群體身份的定型觀念。

² 2005年12月至2006年6月期間，由於波蘭教育部提供的獎學金，我有機會進行對生活在蒙古的布里雅特人的研究。因此，我們獲得了民族誌材料，並在本文中部分介紹。

³ 從形式上看，即根據憲法，蒙古國走的是一條「非資本主義的發展道路」，然而毫無疑問，這是一個仿照蘇聯的制度。

釋。在本文中，歷史背景使用於兩個敘事方面：一方面，闡釋今天的集體身份建構的起源；另外一方面，作為身份相關論述的一個要素。當討論第二方面時，我們將把歷史論述視為一種針對過去的政治，即作為一種具體的文化實踐形式，用於創造集體身份，以及使國家或非國家群體的權力合法化。在這種情況下，我們感興趣的不是所謂的「歷史事實」，而是在其基礎上對過去所創造的看法的作用。首先將分析 20 世紀蒙古國歷史上兩個最重要的民族概念，即泛蒙古主義的和社會主義的。這之所以有必要，是因為這些概念繼續界定現代民族和民族主義的工程。其次，我們將探討民族遺傳學論述在民族和民族主義問題中的作用，分析民族起源在考古文化中定位的嘗試，以及通過《蒙古秘史》、《蒙古黃金史》等成吉思汗時期的文本使新興民族分化合法化的實踐。文章結尾將討論蒙古國同時期待蒙古世界的統一和公民民族主義的建設所產生的分歧。

泛蒙古主義

在我們看來，蒙古最早的現代民族主義意識形態是泛蒙古主義。此意識形態在 20 世紀的頭幾十年裡具有巨大的影響力，應用於蒙古國的國家建設、謝苗諾夫（格里戈里·米哈伊洛維奇·謝苗諾夫）、布里雅特知識分子的政治計畫、日本的北亞殖民計畫，同時也直到 20 世紀 50 年代激勵着內蒙古的各種蒙古活動家。今日一直處於民族政治話語的邊緣，但是泛蒙古主義卻日益成為居住於不同國家的蒙古人群體之間文化合作的基礎。

泛蒙古主義可斷定為對於俄國和大清帝國之內民族間的舊秩序最終崩潰所帶來的變化的反應。在 20 世紀 10 年代，布里雅特的草原議會（*степная дума*；草原杜馬）被廢除，並執行從歐俄到外貝加爾地區的大規模農民搬遷。爭奪土地的鬥爭加劇了民族間的衝突，引起了布里雅特人的政治活動。圖瓦人對 20 世紀頭幾十年俄羅斯殖民化加劇的反應，也是類似的動員，以及與外蒙古統一的願望⁴（Baabar 2005: 186-188）。

在同一時期，動搖的滿清政府廢除了對漢人在蒙古領土上定居的限制。漢人農民殖民者的湧入引起了土地租約的衝突。漢人殖民者不屬於當

⁴ 在本世紀初，烏梁海在法律上是滿清帝國的一部分，但這並沒有阻止俄羅斯殖民者建立定居點、礦區和貿易區。

地蒙古王公的管轄範圍，因此後者認為這是對其領土的盜竊（Bulag 2000）。各地的蒙古游牧民族都感到中國商號的剝削。宣稱民族自決權和自治權的歐洲民族主義思想，為蒙古語群體提供了一種解放的話語，使他們可以通過這種語言來對抗社會與經濟的壓迫。蒙古語群體試圖用民族主義這種現代主義論述來應對威脅他們的現代化。⁵

從達斡爾人的例子中可以清楚地看到滿清當局建立的民族社會關係的變化。大清帝國的達斡爾人享有一定的特權。滿族人不認為他們是蒙古人，稱他們為「新清」，這使他們成為統治王朝的基層親屬。然而，在滿清王朝衰落後，達斡爾人開始強調他們的蒙古人身份。在 20 世紀 20 年代初，他們開始把「蒙古人」加在自己的民族名稱中。在 1924 年。蒙古——達斡爾的民族活動家，蒙古共產黨的領導人之一郭道甫（墨爾色）在他的作品《蒙古問題演講錄》中提到構成蒙古民族的五個主要群體：居住於外蒙古的喀爾喀蒙古人、居住於青海和天山北部的衛拉特蒙古人、居住於黑龍江、呼倫貝爾和布丹（譯者：可能是布特哈之誤）的達斡爾蒙古人、居住於外貝加爾地區和伊爾庫茨克省的布里雅特蒙古人和居住於伏爾加河畔的卡爾梅克蒙古人。根據作者的說法，這些群體是在共同語言、佛教和畜牧業的基礎上聯合起來的（Bulag 2002: 149）。達斡爾人積極參與了內蒙古自治的創建，但在 20 世紀 50 年代，他們被中央當局承認為非蒙古族群體，並且忽略達斡爾人本身的自我認同而被認為是通古斯族的後裔群體。2009 年夏天，在海拉爾附近的南屯，我注意到當地的達斡爾人認同自己為蒙古人，並對他們通古斯血統的假設作出消極反應。然而，泛蒙古主義的意識形態也反映在其他蒙古群體中——喀爾喀人、布里雅特人和巴爾虎人。

在沒有國家地位的情況下，沒有共同的文化基礎、歷史意識和親屬意識的話，民族主義論述的產生是不可能的。根據 Munkh-Erdene Lhamsuren (2006: 61-62)，20 世紀初使用的蒙古人自稱（如 Monggol obogtan、togatan、izagurtan、ugsagatan、undusuten、jasu）都指向一種與

⁵ 這種語言的採用是由歐洲教育促成的。許多布里雅特蒙古人和後來來自內蒙古、呼倫貝爾和外蒙古的蒙古人畢業於俄國或蘇聯的學校和大學。布里雅特人在喀山大學有機會接觸到的泛突厥主義思想，對泛蒙古主義思想的形成肯定產生了強烈的影響。

共同祖先、血緣親屬關係和共同根源的信念有關的原生社群概念。這種共同祖先的信念，以及共同參與的文化、宗教和語言領域，都應用於第一個民族主義意識形態——泛蒙古主義。在這一概念下，所有蒙古民族承認為一個民族，並有權將所有蒙古民族統一在一個國家之內。這表現在統一內蒙古、外蒙古和呼倫貝爾的希望，以及在鼓吹蒙古人群體向外蒙古解放區遷移。1921 年的《蒙古人民黨宣言》聲明：

蒙古人皆民族 (yazguurtan) 與壓迫性的占領敵人作鬥爭，
將宣布我們的權利和權威，讚揚我們的民族 [yazguur undes]，並
將建立一個我們真正民族的國家。

為了增加蒙古國的人口，如果布里雅特人、土爾扈特人、
內蒙古人、巴爾虎人和其他蒙古民族願意的話，使他們遷移到
蒙古國是正確的，並為他們提供住房及國籍。

通過與眾多蒙古種族的部落建立聯繫來實現統一蒙古的目
標是我們黨的一項重要任務。直到現在，呼倫貝爾、內蒙古、
烏梁海和其他我們的宗教和民族 (yas undes) 的蒙古人都還沒
有機會統一起來。 (Lhamsuren 2006: 88)

可見，布里雅特人、土爾扈特人、巴爾虎人和外蒙古的居民都定義為 *mongol undesten*——蒙古民族。換句話說，這是民族文化的民族概念，以及對民族和國家邊界對應的必要的主張 (Gellner 2006: 1)。

布里雅特人扎姆斯朗·策本 (扎姆察然諾) 和額勒貝格道爾吉·倫琴諾在蒙古的泛蒙古運動中發揮了特殊作用。這兩位都是在俄國受教育的政治家，在塑造蒙古人民革命黨的民族主義政策方面發揮了重要作用。正是扎姆察然諾在國家論述中引入了新的國族和民族術語，這在很大程度上借鑒了布爾什維克民族主義理論。他找到俄語概念的蒙古語對應詞：氏族為 *obog*，部落為 *aimag*，民族為 *yastan*，國族為 *undusten* (Bulag 1998: 31)。這些術語在後來的民族政治中得到發展和使用。扎姆察然諾還將與參與國家活動直接相關的公民民族的概念引入蒙古國的民族論述中。他把居住在蒙古國境內的蒙古人定義為 *Monggol undusten*，而居住在蒙古國之外的蒙古人定義為 *Monggol obogtan*，亦即蒙古部族 (有共同根源和語言

的群體），這些蒙古人只有成為蒙古國的一部分，才能和蒙古國的蒙古人成為一個國族。根據扎姆察然諾，一個國族必須有共同的語言、血統、宗教、習俗，共同的國家也是很重要的（Lhamsuren 2006: 60）。這一種建構主義的立場，強調國族的論述實踐在國家創建中的重要性：民族誌現實的潛力只有通過獨立的蒙古國的制度才能實現。雖然在 20 世紀 30 年代之前，民族和國家術語中普遍存在多元化的術語，但後來的幾代蒙古民族學家都採納了這位傑出的布里雅特—蒙古人的許多想法和建議。

蒙古國和蘇聯的泛蒙古運動的危機出現在 20 世紀 30 年代。導致這一轉折的最重要原因之一是日本帝國試圖利用泛蒙古主義和泛佛教主義的思想進行領土擴張的相關政策。日本提倡將所有蒙古人團結在自己的保護傘下，將蒙古人從共產黨和中國人的統治下解放出來。作為回應，蘇聯以及後來蒙古國的共產主義當局開始迫害泛蒙古主義的思想家和佛教喇嘛，指責他們為日本進行間諜活動。⁶最後導致了大規模的清洗，以及布里雅特自治共和國領土的分割。日蒙蘇的衝突以及後來的蘇中對抗升級為外蒙古的蒙古人和內蒙古東部的蒙古人之間多年的相互不信任（Morozova 1999）。

在我們看來，國家論述中的泛蒙古主義思想的終結是在 1950 年代。在那個時期，不只是達呼爾人不再是蒙古人，1958 年，布里雅特—蒙古人也被重新命名為布里雅特人；西伯利亞東部的布里雅特—蒙古自治領土的名稱也經過了同樣的變化。早在 1957 年，內蒙古就曾試圖像外蒙古那樣改革舊的蒙古文字，曾經考慮過改用息利爾字母。新的技術詞彙不是從中文採用的（如今那樣），而是從外蒙古創造的術語中採用的。然而，周恩來總理在 1958 年宣布以拉丁文為基礎的拼音字母將成為中國少數民族的書寫基礎。同時開始鎮壓「地方蒙古民族主義」。隨着蘇聯和中國關係的冷卻，蒙古國和中國的合作也隨之結束。中國開始民族融合的過程（ethnic integration）（Bulag 2003: 757-758）。

民族、國族、社會主義

泛蒙古主義思想的失敗導致了蒙古人群體之間分裂進程開始加劇。這

⁶ 這種現象可以被認為是蘇聯清算民族主義精英過程的一部分。

個過程可以在布里雅特人的例子中看到。1937 年，布里雅特—蒙古自治蘇維埃社會主義共和國被分裂成三個部分，這顯然使得西部布里雅特人和東部布里雅特人難以進行民族融合。布里雅特標準語言也發生了變化；最初是在松戈爾（songool）方言的基礎上創建的，其發音接近於喀爾喀語，但後來被霍里（khori）方言所取代，使其他蒙古人難以理解。與蒙古國的情況一樣，布里雅特也對文字進行改革：放棄傳統蒙古文字，轉而使用拉丁字母，後來又使用息利爾字母。一方面，新的系統更好地反映了各個群體當前的語音，使掃盲變得更加容易；另一方面，蒙古和蘇聯的年輕一代蒙古人失去了共同的交流方式，與蒙古文字的遺產也隔絕了。1958 年，共和國的名稱從布里雅特—蒙古共和國改為布里雅特共和國，布里雅特—蒙古人這民族名稱也被布里雅特人所取代。蘇聯民族學中的民族遺傳學論述強調布里雅特許多部族的突厥和通古斯血統；根據 Bulag (1998: 32)，其目標是強調蒙古人和布里雅特人之間的區別。這一政策與準國家自治的運作效果有關，使生活在俄羅斯的布里雅特人產生一種民族的孤立感。整個蘇聯和受蘇聯影響的國家都曾使用類似的民族工程的方法。根據 V. A. Tishkov 的說法，蘇聯通過建立蘇維埃共和國和自治共和國，從不同的語言和文化地域社區中形成了新的國族和民族實體。《民族的安魂曲》的作者寫道：「蘇聯的民族工程，包括在現有的文化、宗教和地方差異的基礎上，通過民族的制度化（國家化）及其支持或壓制來建設『社會主義民族』」（Tishkov 2003: 146）。今日大多數的布里雅特人認為自己是一個獨立於蒙古人的民族，而且只有蒙古國公民，或者更確切地說，喀爾喀—蒙古人，才是蒙古人。

蒙古人民共和國也有類似的過程。蒙古國在「非資本主義發展」的道路上，採用了蘇聯民族學的一些基於馬克思列寧主義理論和相關的民族進化歷史理解的原理。進化過程將導致氏族和部落群體的解體，並將其轉變為民族（yastan）。民族誌是歷史學的一門輔助科學，其作用是記錄正在消失中的社會形態的物質和精神文物。20 世紀 70 年代，在蒙古民族學論述中，Y. V. Bromley 的民族理論占據主導地位，與 *ethnos* 一詞相對應的 *ugsaatan* 一詞開始普遍使用；隨後還出現了相當族群一詞，即 *ugsaatny buleg* (Bulag 1998: 33)。

社會主義社會中的各個民族要進行統一，建立單一的國族，即 *undesten*。該國族的文化和語言標準是根據作為蒙古國多數民族的喀爾喀人。定義為 *yastan* 的少數民族被認為是封建社會的遺物，是民族進程發展的低等階段。根據這種進化——統一的論述，較小的群體被較大的群體同化，形成大型的「社會政治」單位，進而形成社會主義國族。蒙古國在 1956 年的全面人口普查中，分出有 23 個 *yastan*，而在 1969 年只分出有 10 個（同上）。在我們看來，這個過程符合以蘇維埃人取代以前殘存的民族社會形式的這一概念。

其他社會主義國家的民族學家也談到民族統一。20 世紀 80 年代初，波蘭學者 Szynkiewicz 寫道，在蒙古國的人口中分出眾多的民族群體是錯誤的，因為其中許多只是具有小的語言和文化差異的地域群體（Szynkiewicz 1984: 220-225）。代表英國人類學學派的 U. Bulag 和 C. Pegg 將這種民族國家戰略定義為使小的民族群體喀爾喀化的嘗試。這一語言和文化標準化的過程與 19 世紀和 20 世紀歐洲展開的許多國族建設計畫並無不同。這一過程的一個重要後果是國族（*undesten*）與國家、公民身份、國家象徵和歷史敘事合成一體。由此產生的身份認同在共產主義意識形態的崩潰中倖存下來，並在獨立和民主的蒙古國得到有效發展，生活在烏蘭巴托的年輕布里雅特人就是一個例子，其中許多人僅僅將自己視為蒙古人，而沒有界定他們的民族（*yastan*）。

國家政策中的民族起源論述

在我們看來，關於民族起源和蒙古民族起源的辯論與關於民族定義的辯論直接相關。我們將列舉在蒙古國的學者、民族思想家和大部分社會人士中普遍的幾種觀點，並嘗試說明一些論述是如何相互影響的。

二十世紀對蒙古人起源的科學思考主要來自蘇聯和蒙古國學者，並受到蘇聯民族學派的影響。這個學派的特點是接受 *ethnos* 作為研究的主要對象，集中研究民族起源和民族歷史的過程，以及路易斯·亨利·摩爾根的進化論和馬克思主義思想的明顯影響（Jasiewicz 1987: 301-304）。根據 Darima Boronoeva (2007: 16)的說法，研究工作集中在民族起源問題上是由於對民族和國家的原生論理解。民族起源過程的重建基於跨學科方

法，利用民族誌、歷史學、語言學和考古學的資料。這種方法史追溯從舊石器時代到石板墓的考古文化（slab-grave culture）、東胡、鮮卑和契丹到現代蒙古人的民族發展成為可能。由於獲得的書面資料有限（主要源自鄰國編年史中的參考資料），導致重點放在物質文化的考古連續性假設和在現代蒙古群體中觀察到的所謂文化遺存上面；因此，敘述中省略了與所描述群體的族群認同有關的問題。

上述方法的特點可以在 L. L. Viktorova (1981 年) 的民族歷史專著中找到，該專著基於蒙古、蘇聯和歐洲研究人員的可敬材料。在〈民族歷史的主要階段〉一節中，她寫道：

舊石器時代晚期的人類已經熟悉了與祭祀儀式有關的岩畫
[……]繪畫的本質是在平面上勾勒出二維圖像。直到 19 和 20 世紀，此為蒙古視覺藝術中的傳統（同上：100）。

這些社區[指的是新石器時代居住在現今蒙古國境內的社區]不能再被視為舊石器時代的無定型部落社區；這裡的部落是由幾個相互通婚的圖騰氏族組成的。蒙古民族中這種狀況的殘餘保留著好幾個世紀（同上：103）。

當然，我們並不主張作者將蒙古人與新石器時代的社會相提並論。然而，她提出的研究問題、文章結構和一些論證策略都讓讀者感受到游牧民族發展中的歷史、文化和基因的連續性。民族認同的構建時也應用了民族遺傳學的方法。在科學論述中作為在一定程度上有限制的假設，在民族認同論述中大大簡化。例如，蒙古人喜歡強調說他們是匈奴的後代。據稱，這不僅體現在與這個古老民族的共同領土上，而且還體現在蒙古語中「khun」是「人」的意思。我們目前不評估這種假設的學術性，⁷但將蒙古人的民族起源追溯到匈奴時期，可以看作是民族常見的溯古願望的表現。以下是蒙古教科書中的一個典型說法：

顯而易見，蒙古人基因池的核心是在匈奴國的領土上形成

⁷ 對這一論題進行學術確認的主要是一些蒙古國的研究人員，如達木丁·蘇赫巴托和多爾濟蘇倫 Dorjsuren。大多數蒙古學者習慣於將匈奴人視為突厥語族群（Viktorova 1981: 121-123）。在烏蘭烏德附近的匈奴伊伏爾加石窟中的發現，導致匈奴人成為布里雅特人歷史身份中的一個永久元素。

的，在匈奴國家中心，今天的蒙古人基因池的核心是繼承自創造了亞洲第一個國家的匈奴人（Zankhuu, Altantsetseg 1999: 31）。

通過將蒙古人與匈奴人相提並論，民族有一個永恆存在的印象，其起源比現有的歷史證據更早；民族雖然不斷演變，但本質上仍然保持不變。

儘管蒙古人的民族起源只有考古學家才能可靠判斷，但根據一些（特別是蒙古的）研究人員的說法，蒙古語的民族在 13 世紀就已經通過成吉思汗領導下蒙古人的統一而創造了一個共同的民族身份。這一點可以從當時出現的 Mongol uls（蒙古國）、Mongol irgen（蒙古公民）、Mongolchin（蒙古人）等概念得到證實（Lhamsuren 2006: 57）。此外，根據一些歷史學家的說法，國家建立、「蒙古人」這一共同民族名稱的出現，以及以用劃分為軍事萬戶的制度取代部落結構，這都有助於民族認同的建立。

這種觀點與 1990 年代以來在蒙古國盛行的國家意識形態不謀而合。在國家論述中，成吉思汗扮演着神聖的開國元勳⁸的角色，將各部落統一為一個國家，給他們一個共同的名字，建立法律（Zhasa, Ikh zasag）和國家（Bira 2001: 256-261）。當社會主義時期禁止的氏族名稱在民主蒙古恢復時，大多數公民表示他們屬於孛兒只斤氏，是成吉思汗後裔的血統。2006 年，蒙古國慶祝建國 800 周年，突顯了蒙古國的延續性。當時，在烏蘭巴托市中心的蘇赫巴托廣場上，豎立了一座巨大的成吉思汗紀念像。大汗坐在寶座上（在議會入口處，在過去喬巴山陵墓的地方），面對的是象徵着社會主義蒙古國之父的蘇赫巴托的紀念碑。成吉思汗可以說已經成為當今蒙古國國家論述的軸心。他的身影滲透在國家符號、民間傳說、當代藝術、宗教和許多其他公共生活領域；在蒙古很難找到一個沒有他形象的地方——他幾乎在各種面值的圖格里克鈔票、伏特加和啤酒瓶上的標簽、掛在牆上的地毯和青年 T 卹衫上都能出現。酒店、餐館、旅遊中心，

⁸ 薩滿教徒和蒙古佛教徒都認為成吉思汗是神靈。佛教徒認為他是金剛手菩薩的化身，並對他進行供奉。同時，他的形象已經成為蒙古的「商標」，更多地被用作營銷品牌，而不是神聖的象徵。

甚至一個搖滾樂隊⁹都能帶他的名字。給人的印象是，蒙古的民族論述完全是針對過去的，不斷地回到其神話般的開始——成吉思汗，用他的神性照亮整個民族。

我在這裡引用一個案例，這是我 2006 年在肯特省進行田野調查時記錄的。2004 年，在據說是鐵木真受選為大汗的地方——賓達 (Binder)，當地的布里雅特巫師舉行了確保整個蒙古福祉的儀式。民主蒙古的第一位總統巴嘎班迪和其他政治家也參加了這些活動。他們把成吉思汗的靈魂召喚出來，並進行大量祭祀。成吉思汗通過薩滿講話，感謝這些禮物，特別是感謝這些馬，這些馬與他小時候最喜歡的馬一樣。他向在場的人保證，他將保護他的人民，並向聚集在一起的當局提出了一些實際的建議，最後證實了歷史學家關於鐵木真受推選為所有蒙古人的大汗這一庫利爾台大會的地點的假設（採訪 8.05.2006，賓達）。

從描述的角度來看，蒙古國形成於 1206 年，是成吉思汗想要聯合所有蒙古部落的結果。如 C. Bawden、A. Nathanson 和 M. Rossabi 的盎格魯撒克遜學者，對蒙古民族的形成有不同看法。在一個激進的建構主義民族觀中，他們認為蒙古民族的開始是在 19 世紀和 20 世紀之交。

C. Kaplonski (Kaplonski, 1993) 很好地描述了在闡釋撤驛之變的例子上對蒙古民族主義起源的不同看法。蒙古歷史學家習慣於將這場 18 世紀的反滿的叛亂解釋為蒙古人爭取獨立的民族鬥爭的一種表現。西方歷史學家對民族作為社會政治組織形式的「自然性」表示懷疑，並且強調當時還不能說是蒙古民族主義。C. Bawden 認為，在封建社會找民族意識是一種意識形態的運作，它基於遠古民族的神話及其自決權，借助歷史使其權力合法化。這裡的民族被理解為一個較新的社會工程，是在二十世紀受到歐洲的民族主義意識形態的影響下實現的（同上：240-242）。

Kaplonski 本人對蒙古民族的起源傾向於更激進的觀點：

我不否認二十世紀初蒙古知識分子先鋒中存在民族主義情緒和抱負（參見 Jagchid 1988），但這並不直接導致民族認同的

⁹ 在華沙，一位教蒙古語的婦女貼出了這樣的廣告：「這是成吉思汗的語言，這位偉大的領袖把他的國家擴到其他國家沒有的層面，從中國南部到俄羅斯、到維也納」。

產生。我反而認為，直到成為社會主義改革過程中的[有意識的]努力，才發生更大規模的民族認同。換句話說，民族主義情緒被社會主義和政治合法化所調和，其教育措施摧毀了喇嘛教的力量。(Kaplonski 1998: 36)

波蘭民族學家 Sławoj Szynkiewicz 對蒙古民族的形成過程提出了不那麼激進的解釋。他根據《蒙古秘史》指出，在成吉思汗的帝國之前的時期，蒙古人沒有共同的民族認同。身份的整合中心是宗族，更高層次的整合是一群結盟的宗族、部落，以及有文化上相關的幾個部落。在上述 13 世紀的蒙古編年史中，有一半的民族名稱是與成吉思汗的孛兒只斤氏族有關的名稱。隨着與某個部族社會距離的增加，這些群體描述得越來越籠統，用的是部族和部落的名稱，而且非蒙古民族完全是用民族和國家的名稱描述的 (Szynkiewicz 1984: 223-224)。根據這位波蘭研究者的說法，在這部編年史中，無法找到明確的界限，將蒙古人作為一個民族來區分：

文化邊界的轉變是難以察覺的，它只以專有名詞的類型標誌，一邊是只用來描述親屬團體，一邊則指政治團體。其特點是，邊界顯得很模糊，一些較遠的蒙古群體用部落而不是氏族的名稱來稱呼（如布里雅特、衛拉特）。因此，我們的結論是，在中世紀之前，文化和語言的統一性並不是識別民間團體的重要標準[……]在草原民族的社會組織中，ethnos 從來就不是一個明確的結構類別，因此，也許不被視為一個通用術語。在蒙古人宇宙觀的集中圈層中，我們把國家放在部落之後（同上：224-225）。

在蒙古帝國時期，蒙古氏族社區將失去其重要性，被軍隊取代。這是基於軍事結構、由不同部族成員組成的新民族領土團體的開始。

在中國的蒙古王朝衰落後，基於軍事畫分的蒙古社會組織的新單位成為軍事領土單位。回到故鄉草原的 40 個蒙古萬戶¹⁰創建了新的封建軍事領土單位。這類單位往往採用來自氏族傳統的民族名稱。這些單位成為形

¹⁰ 這是一個軍事組織的單位，由 10,000 名軍事人員組成。這個組織與軍隊一起，包括軍人家屬，因此，這種組織單位的實際人數要多出幾倍。

成區域民族團體的基礎。根據 S. Szynkiewicz 的說法，這種現象在今天的蒙古人分類中也產生影響。根據 Szynkiewicz 的觀點，在民族類別中可見的蒙古群體多樣性，可以歸因於區域差異 (Szynkiewicz 1984: 233)。

可以編制一份幾十個蒙古民族的名單，但在我們看來，這將是一項不成功的工作，因為會包含太多不必要的條目，這些條目只是因為有民族名稱才列入名單。然而，這不能成為文化差異的標準，因為這種民族名稱的出現往往是因為巧合，也主要是由於行政或政治上的特徵 (同上：240-241)。

談到 Kaplonski 考察的時期，Szynkiewicz 驁斥關於那個時期的蒙古人是一個民族的觀點。

當蒙古王公在 18 世紀宣誓忠於剛剛開始統治中國的新滿清王朝時，正式的理由是，滿清統治者已經從察哈爾汗獲得了蒙古帝國玉璽，這是蒙古汗權的主要象徵。從形式上看，這是可汗權力轉移的合法化。從那時起，北京的統治者作為全蒙古王位的繼承人被稱為博格多汗。新政權的民族多元性並未受到考慮。當喀爾喀王公在 1911 年宣布蒙古獨立時，他們不再使用可汗的授權隨着滿清王朝的衰落而失去合法性的說法。主要動機 [.....] 是民族壓迫，當時通常表現為不能獨立解決自己的問題。

(同上 251-252)。

因此，對於蒙古民族的形成，我們至少有兩種對立的理論。在第一種理論下，基於民族文化的共同性，並作為一種理念一直延續到 20 世紀的蒙古民族，是通過成吉思汗建立的國家制度而出現。在第二種理論下，這種民族主義意識形態創造了一種歷史敘事，並以一種特別的方式分配歷史來源，其目的是使民族被原生化，創造了永恆的幻覺。這讓人聯想到一部古裝電影，演員們穿着過去時代的服裝，講述一個關於過去的故事，同時解決現在的問題。我們不試圖決定這些方法中哪個是正確的，但可以跟隨安東尼·戴維·斯蒂芬·史密斯指出，將民族與十八和十九世紀之間出現的現代民族概念相提並論是民族中心主義和武斷的。按照史密斯的說法，現代民族（也叫大眾民族）是一種現代主義的理想類型。它是由一些規則

構成的意識形態運動，這些規則是接受民族為世界畫分的基本單位，承認它是政治權力的唯一來源，享有自治和自決的權利，以及個人對民族的義務的優先性（Smith 2008: 30-34）。這種構造的某些要素表明，蒙古民族（按照現代民族主義意識形態的標準來理解）只有在二十世紀初才形成。然而，我不認為這是唯一可以採用的民族定義。我們可以得出的結論是，十三世紀在蒙古草原上出現了某種語言、文化和政治共同體，並可能產生了這個想像共同體的超地域身份，我們可以將其視為前現代民族。

不詳述這一主題，我想注意一下採用上述民族概念之一的可能後果。如果我們同意蒙古民族是在十三世紀出現的，那麼像布里雅特人和卡爾梅克人這樣的民族團體的出現，可以看作是俄羅斯殖民化和清帝國奪取大部分蒙古領土導致蒙古民族分裂的結果。所有蒙古語的民族從十三世紀起就構成一個民族，¹¹由於蒙古帝國的崩潰而分裂成不同的族群，後來由於蘇聯、中國和蒙古國推行的民族政策而形成了獨立的民族認同。¹²

有些蒙古人比不上蒙古人——論述的精神分裂症

蒙古國的居民已經形成了主要基於民族文化的強烈的民族認同，但不包括生活在中華人民共和國和俄羅斯聯邦的蒙古語群體。鄂爾多斯人 U. Bulag 對此深信不疑。在他關於蒙古民族主義的一本書中，他根據 1990 年代初的觀察，描述蒙古人對他的矛盾看法。作為一個來自內蒙古的蒙古人，他覺得自己被排斥在他曾經以為自己屬於的民族社區之外（Bulag 1998: 1-11）。在我們看來，這種身份上的不協調源於兩種不同的民族概念的對抗——公民民族和民族文化的民族。

同化主義意識形態隨着國家的民主化而被拋棄，民族政治與公共生活的其他領域一樣，多元主義成為主導。與這一時期的世界許多地方一樣，蒙古也出現了民族性的復興：民族（*yastan* 或 *ugsaatan*）不再被看作是一種遺物，而是蒙古人民財富的一種表現。在社會主義意識形態崩潰後，公

¹¹ 要注意的是，圖瓦人這一個突厥語的群體，經常被納入以這種方式理解的蒙古民族框架內。根據 B. Batbayar 的說法，在 19 世紀，烏梁海人被認為是蒙古人，其中一個例子是烏梁海部隊參加了從中國統治下解放蒙古的活動（Baabar 2005: 186-188）。

¹² 對布里雅特民族的起源以及俄國和蘇聯在其創建過程中所扮演的角色的討論在這裡可以起到啟發作用（見：Nimaev 2000, Chimitdorzhiev 2001）。

共空間出現了一些往往相互矛盾的民族論述。生活在蒙古的圖瓦人和布里雅特人的民族領袖要求和哈薩克人一樣承認他們是少數民族。有趣的是，我們遇到的幾乎所有來自庫蘇古爾省、東方省和肯特省的布里雅特人都不相信他們是獨立的民族。與俄羅斯的布里雅特人相比，他們將自己定義為蒙古國族中的布里雅特民族。然而，民族主義創造民族，因此隨着俄國和蒙古的布里雅特人之間關係的加強，這種狀況可能會改變。他們受到兩種對立的國族民族意識形態的影響。根據其中一種說法，他們是蒙古民族的一部分；根據另一種說法，他們是散居在故土以外的布里雅特民族。

有一些學者擔心民族術語提及民族起源，在某種程度上將非蒙古族的少數民族排除在民族概念之外。Gombosuren 教授提出了一個有趣的改變國家辭典中使用的術語建議。在他看來，民族（undesnii）一詞應該由國家（ulsyn）取代。（Gombosuren 2001，見於 Lhamsuren 2006: 52-53）。這樣，民族這個詞就可以「開放」給生活在蒙古國領土之外的蒙古族群體來用。

這項建議是為了克服蒙古民族論述中的一種精神分裂症。蒙古國通過提出成吉思汗創造的國家理念，不斷維護蒙古世界的統一。在這種情況下，居住在俄羅斯和中國的蒙古族群體往往被視為殖民化的受害者。他們不斷被要求確認自己是蒙古人。2006 年在烏蘭巴托進行田野調查時，我觀察到講俄語的布里雅特人經常遇到首都居民的敵視。許多蒙古人認為，他們失去作為蒙古語方言的母語是一種恥辱。不懂（布里雅特——）蒙古語，有時被蒙古人認為是一種「我不是蒙古人」的宣言，並被視為對民族的背叛。

外蒙古的蒙古人也將內蒙古的蒙古人視為「劣等」。內蒙古人的語言借用了漢語的詞引起外蒙古人的不滿。他們沒有表現出在蒙古普遍的對中國人的敵意，這被視為民族背叛。內蒙古人與漢人通婚，不再視為「純血統的蒙古人」（Tsever Tsusny Mongol）。內蒙古人缺乏外蒙古人民通過國家的實踐所能實現的文化統一。

非蒙古國公民的蒙古族群體的代表被矛盾地看待，介於「我者」與「他者」之間。創造民族文化國族認同的國家論述將他們排除在外，因為他們沒有參與到國家的神聖領域。同時，同樣的論述將他們納入在內，因

為這個神聖領域被看作為成吉思汗的遺產。蒙古各群體之間的民族關係經過深思熟慮，指出需要制定一個共同的術語，在為民族差異留有餘地並允許個別群體的利益得到表達的同時，可以加強群體之間的團結。

參考文獻

- Бира 2001 – Бира Ш. Чингисийн “Их засаг” хуулийн талаархи сүүлийн үеийн судалгааны дүнгээс // Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа (Бүтээлийн эмхтгэл), III-дугаар боть. Улаанбаатар, 2001. Тал. 256–262.
- Боронеева 2007 – Боронеева Д.Ц. Буряты и монгольский мир в контексте идентификационной функции этнонима. Улан-Удэ, 2007.
- Викторова 1981 – Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение нации и истоки культуры. Москва, 1981.
- Занхүү, Алтанцэцэг 1999 – Занхүү Ж., Алтанцэцэг Т. Монголын түүхийн лекцүүд, Улаанбаатар, 1999.
- Нимаев 2000 – Нимаев Д.Д. Буряты: Этногенез и этническая история, Улан-Удэ, 2000.
- Тишков 2003 – Тишков В. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. Москва: Наука, 2003.
- Чимитдоржиев 2001 – Чимитдоржиев Ш.Б. Бурят-монголы. История и современность. УланУдэ, 2001.
- Baabar 2005 – Baabar. Dzieje Mongolii. Warszawa, 2005.
- Barth 1969 – Barth F. Ethnic Groups and Boundaries. Boston, 1969.
- Batsaikhan 2009 – Batsaikhan E.O. Bogdo Jebsundamba Khutuktu, the Last King of Mongolia. Ulaanbaatar, 2009.
- Bulag 1998 – Bulag U.E. Nationalism and Hybridity in Mongolia. Oxford, 1998.
- Bulag 2000 – Bulag U.E. From Inequality to Difference: Colonial Contradictions of Class and Ethnicity in Socialist China // Cultural Studies. 2000. Vol. 14. № 3–4. P. 531–536.

- Bulag 2002 – Bulag U.E. *The Mongols at China's Edge. History and the Politics of National Unity*. New York, 2002.
- Bulag 2003 – Bulag U.E. Mongolian Ethnicity and Linguistic Anxiety in China // *American Anthropologist*. 2003. Vol. 105, No. 4. P. 753–763.
- Gellner 2006 – Gellner E. *Nations and Nationalism*, Oxford, 2006.
- Gombosuren 2001 – Gombosuren Ts. Mongol ulsyn undesnii ayuulgui baidlyn uzel barimtlal” khemeekh barimt bichigt kholbogdokh philosophi, logik zarim eregtsuulel [Philosophical and logical contemplation on the document titled ‘The Conception of National Security of Mongolia] // Undesnii ayuulgui baidlynuzel barimtlalyn shinjlekh ukhaany undeslel [The Scientific Basis of the Conception of National Security]. Ulaanbaatar: Ongot khevlel, 2001. P. 18–26.
- Jasiewcz 1987 – Jasiewcz Z. Radziecka szkoła etnograficzna // Z. Staszczak (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa, Poznań, 1987. S. 300–304.
- Jagchid 1988 – Jagchid S. Mongolian nationalism in response to Great Power rivalry (1900–1950) // *Essays in Mongolian Studies*. Provo, UT: Brigham Young University, 1988. P. 240–251.
- Kaplonski 1993 – Kaplonski C. Collective Memory and Chingunjav’s Rebellion // *History and Anthropology* 1993. Vol. 6. No. 2–3. P. 223–259.
- Kaplonski 1998 – Kaplonski C. Creating national identity in socialist Mongolia’ // *Central Asian Survey*. 1998. Vol. 17. No. 1. P. 35–49.
- Lhamsuren 2006 – Lhamsuren M.-E. The Mongolian Nationality Lexicon: From the Chinggisid Lineage to Mongolian Nationality (From the seventeenth to the early twentieth century) // *Inner Asia*. 2006. Vol. 8. No. 1. P. 51–98.
- Morozova 1999 – Morozova I. Japan and its Influence towards Panmongolism and Panbuddhism // *International Journal for Central Asian Studies*. 1999. No. 4. P. 146–161.
- Pegg 2001 – Pegg C. Mongolian music, dance and oral narrative: performing

- diverse identities. Seattle, London, 2001.
- Smith 2008 – Smith A.D. The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic. Oxford, England: Blackwell Publishing, 2008.
- Szynkiewicz 1984 – Szynkiewicz S. Naród wyrosły w stepie // K. Gawlikowski (red.) Postacie narodów a współczesność. Warszawa, 1984. S. 220–237.

資料來源：ШМЫТ ЗБИГНЕВ КШИШТОФ. “НАЦИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ В МОНГОЛИИ.” ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ. Номер: 6, Год: 2011, Страницы: 58-70.

美德醫療集團、中國邊政協會 捐款救助河南水災

2021 年 7 月，河南發生特大水災，包括鄭州、漯河、開封、新鄉、鶴壁、安陽等地出現死傷與財損，並進而導致在河南境內多地的冠狀病毒病疫情惡化。

在河南遭遇如此困難的情況下，美德醫療集團總裁，中國邊政協會常務理事楊克誠先生秉持人飢己飢、人溺己溺之心懷，並念及中國邊政協會與中國社會科學院等大陸學術研究團體長久以來進行學術交流所累積的情誼，決定以中國邊政協會名譽理事長阿不都拉、協會現任理事長劉學銚及常務理事楊克誠三人名義，捐款河南，以協助水患受災百姓。

經楊克誠常務理事與中國社科院學部委員郝時遠教授聯絡後，由社科院民族學與人類學研究所陳建樾教授協助，經社科院台港澳辦李初雨處長彙報國台辦，透過國台辦交流局對接河南省台辦交流處，由孫林處長具體承接並協調河南省紅十字會接收捐款。

在各單位及熱心人士齊心努力下，中國邊政協會副秘書長董淇中得以順利將人民幣 30 萬捐款匯交河南省紅十字會，完成邊政協會表達協助之初衷。

稍後，在本會理事楊開煌教授規畫下，中國邊政協會於當年 10 月 15 日與中國社科院共同舉辦「百年巨變下少數民族之應變」兩岸視訊學術研討會，繼續深耕未來兩岸的學術交流。

美德向邦醫療國際股份有限公司





中国社会科学院民族学与人类学研究所
Institute of Ethnology and Anthropology Chinese Academy of Social Sciences

唁函

尊敬的中国边政协会杨克诚、刘学眺理事长、赵竹成秘书长：

惊悉贵会阿不都拉理事长不幸归真，十分震惊悲伤！

阿不都拉理事长一生致力于中国边疆建设，并亲自组织推动边政研究，对两岸学术交流亲力规划安排，开辟了贵我两会长达近二十年的持续性常态化学术研讨和交流互访，为两岸民族研究倾注了极大的心力，做出了重大贡献，中国社会科学院民族学与人类学研究所及中国民族理论学会将长久铭记。

敬请贵会转达我会对阿不都拉理事长的深切哀悼，以及对其家人真诚的慰问和问候！中国社会科学院民族学与人类学研究所和中国民族理论学会将继续与贵会持续推进两岸的学术交流，共同为中华民族的繁荣发展竭尽绵薄之力。

中 迹 之



2022年8月17日

中國邊政協會第 43 屆第 5 次理監事會議

中國邊政協會第 43 屆第 5 次理監事會於 111 年 8 月 20 日在台北市松仁路美德向邦醫療國際股份有限公司會議室舉行。因疫情影響，本次會議採實體與線上同步方式進行。會議一開始先為阿不都拉理事歸真默哀一分鐘，並宣讀中國社會科學院民族學與人類學研究所致唁函；阿不都拉名譽理事長千金、本會會員永樂多斯女士於會中轉達阿不都拉名譽理事長生前對本會未來發展之期望。

會議中除例行會務報告、「中國邊政」改版說明外，同意繼續執行本會網站建置案，並決議通過阿不都拉理事遺缺由候補理事王慶平遞補。至於擬修訂理監事人數案將提下次會議討論。





◆ 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、本刊除了接受學術論文外，也接受學術譯作、書評、學術研究發展動態、學術相關科普類文章。
- 三、學術論文來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明出處，文長以一萬至一萬五千字為原則。並請附中英文摘要（中文摘要 300 字以內，英文摘要 200 字以內）、關鍵字（3-5 個）、徵引書目、作者簡介（學歷、現職及研究領域），以上資料請寄至 chinaborderareastudies@gmail.com。
- 四、學術譯作來稿請依上述學術論文來稿規定辦理，但無須附徵引書目；其他稿件僅需附上作者簡介即可。
- 五、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。
- 六、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。
- 七、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。
- 八、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。

中華民國五十二年六月創刊
中華民國一一一年十二月出版

中國邊政 協會

中國邊政 半年刊

名譽：楊克誠
發行人
發行人：阿不都拉
社長：劉學銚
主編：藍美華
電郵：chinaborderareastudies@gmail.com

發行者：中國邊政 協會
印刷者：信強企業有限公司

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