

جوڭىرىسى

خۇزىشلىق

جوڭىونىڭ چىگارا سىياسىتى

# 中國邊政

China Border Area Studies

خۇزىشلىق ئەۋەپسى

خۇزىشلىق ئەۋەپسى  
خۇزىشلىق ئەۋەپسى  
خۇزىشلىق ئەۋەپسى

نىڭ چىگارا سىياسىتى

中國邊政雜誌社印行

中華民國一一二年十二月

228

# 目 錄

## 紀念阿不都拉老師（1919-2022）

阿不都拉老師維文詩選譯 .....	阿不都拉著 卡哈爾・巴拉提譯	1
-------------------	-------------------	---

## 專論

語境分析在滿文翻譯上的應用探討－以清初滿洲三仙女 神話為例 .....	張華克	19
隱形的「佛父」：民國初期宮佈德主在拉卜楞藏區的 政治實踐 .....	屈斌	47

## 研究札記

十四世達賴返回大陸可能性分析 .....	劉學銚	73
從天方到馬來半島：馬天英的華巫調和初瞰 .....	鄭月裡	91

## 譯文

試論內亞的傷身行為 .....	谷憲著 朱振宏譯	127
-----------------	-------------	-----

## 活動記述

中國邊政協會第四十四屆第一次理監事會後續辦理 .....	149
交接事宜第一次臨時會會議記錄	
中國邊政協會第四十四屆第二次理監事會會議記錄 .....	153

稿 約 .....	156
-----------	-----



# 阿不都拉老師維文詩選譯

阿不都拉 原著  
中國邊政協會榮譽理事長  
卡哈爾・巴拉提 譯  
哈佛大學內陸亞細亞與阿爾泰研究博士

## 譯註

阿不都拉・鐵滿（Abdullah Timen）是維吾爾文學中一顆閃亮的明星。歷史的巨浪把這位詩人漂泊到離維吾爾人最遠的海島，從而我們對這位貴人的記憶也開始淡化。無論做什麼，阿不都拉・鐵滿從來沒有放下他的筆墨和維吾爾文學。以下四首詩是他半個世紀後訪問家鄉的日記，充滿了愛、激動和民族情懷。從文學角度上來看，無論在內容、描寫、詞彙、韻律，這些都是優美的詩篇。本刊決定將原文連同中英文譯本一起出版，將使更廣泛的讀者享受文本。我們希望它也能為瞭解這位重要歷史人物打開一扇視窗。

## 壹

原文：

### سەرخۇشلىق

کۆرۈندى ھزر كەبى چەرەڭ قەدەھتە - ياقۇتى مەيدە،

ئىچىپىمن ھا! ئىچىپىمن، سۆرەتىڭ مەي بىرلە مەيدەمەدە.  
سېنىڭدىن ۋاز كېچىش بىلدىم جان ئۇزماھكتىن بەسىي مۇشكۇل،  
نىڭە چۆكمەي بۇ غۇسىسىئى غەممەگە كرىپكىلىرىم نەمەدە.

جامالىڭ مەيگە كىرىدى، مەيخانە ئەھلى نەدىن بىلسۇن،  
قەدەھەتە ئۆرلۈگەن دوقۇن بۇ سىرنى يەشتى بىر دەمەدە.  
ئۇنۇتۇش تەمس دىيارى غۇرۇبەتكە مۇھەببىا كۆڭۈلدىن،  
بېشىرىدىك سەن بىلەن كاشكى بۇ سىرنى كەلسەڭ شۇ كەمەدە.

ھەسەرەتىم — دەر دىم ۋە ئىشقىم ساڭا بىگانە هەچ كەلمەس،  
تۇماندەك ئۆرلۈسۇن كۆككە، بۇ ھەسەرت قالمىغايى مەندە.  
سۆزلىسىم تارىخىنى بىلگەن مېنى بىر پەرۋانە دەر،  
گۆدەكلىڭ ئوت ئوينىماقمىش، قالمادى نەم قۇرۇق تەندە.

سېنى سۆيىدى، ئىدى، سۆيىدى مېنى دەپ شۇ گۆدەك كۆڭلۈم،  
گۇيا پاك قوش كېزەكتەك قۇچماقلە باشلاندى گۈلشەندە.  
تېخى يادىمدا ئۇ لەگەلەك ئېتەكلەر ئايلاڭانىڭدا،  
مۇسىقى بىر مۇھىت ياراردى گۈلە يۇ ياسىمەندە.

قانائەت ئەيلگەن ئەردىم. ھۆكۈمىم: «ھۆرلۇقا ئازغان!»  
«يار اشماس باشقاسىغا، بۇ گۈزەللەك، ياشاسۇن سەندە!»  
ئۇنتى ئوشبۇ گۈزەللىكنىڭ تەشنائى بەندەسى ئۆمرۈم،  
هالا كەمت تاختىسى لمىلەر، ئۇ تىلىسىم هالا يەلکەمەدە.

ۋىدا ئەتسەڭ، قارا سۇمبۇل ساچىڭ بىلەن بوغۇپ ئاسساڭ،  
مېنى قويىماس ئىدى فىرقەت ئىشقى سەۋىداسى دەشىنەمەدە.  
سېنى تەكىار كۆرۈش مەيدە ۋە يَا كۆرۈش ئۇ دۇنيادا،  
نىڭە سۆيدۈڭ مەينى دېسەڭ ئەسرارى ئەنگىر شۇ مەيدە.

ئەجەپ كۈنلەر ئىدى جانىم! سېنىڭسىز كۈن تۇتۇلدى — ھا!

ننسى بى ئۆتى بىر ئەسىرنىڭ قارا كۈنلەر – دەرىدىمەندە،  
بېتەر دادىم كۆپۈكىنىڭ لەزىتنى بىلگەن كۆكۈلگە،  
ئاڭادەك ئۇشىپ سىر ياشنار، غېرىپىڭ مىسکىن تىمەندە.

ئۈرۈمچى، ئاۋغۇست 1996 - يىلى

英譯：

### Intoxication

Your angelic face emerged on the cup – in ruby wine,  
I drank ha! I drank, your image is in my bosom with the wine.  
To give up of you is harder than death, I know it now,  
Why should not I submerge into such sadness with my eyelashes wet.

Your beautiful image entered the wine how the bar crowd could know,  
The wave raised in the cup revealed the secret at once.  
It is hard to forget the feeling of homesickness,  
We could have revealed the mystery if you come to me right now.

My sorrow – my sadness and my love are never strange to you,  
Let it fly to sky like a fog, do not let the sorrow remain on me.  
If I tell the history, the one will say I am a flying moth,  
Childhood is a game of fire, now no moister left in my dry body.

My innocent heart thought it loved me, in fact I loved it,  
As if a pair of pure twins started hugging each other in the garden.  
I still remember when your kite skirts were circling,  
A musical climate was matching the flowers or jasmines.

I was satisfied. My conclusion is “the beauty mistaken!”  
“Such a beauty does not fit to the others, but to you forever!”  
By longing for such beauty, passed my whole life,  
The death bed is floating, that mystery is still on my shoulder.

Bid farewell to me, strangle and hang me with your shiny black hair,  
My love and mad nostalgia would not abandon me into these scolds.  
Seeing you again will in wine or in that world,  
You may ask, why are you crazy about the wine, the secret of grapes is in  
that wine.

It was such days my love! Sky became dark without you – ha!  
A century of dark days passed with sorrow of the sick man.  
My cry would reach the heart who knew the taste of love,  
Such a secret is living in the heart of lonely man Timen.

中譯：

陶醉

你天使般的臉出現在杯子上——在紅寶石酒中，  
我喝了哈！ 我喝了，你的身影隨著酒在我懷裡。  
放棄你比死還難，我現在知道了，  
我何不是沉浸在這樣的悲傷中濕著睫毛。

你美麗的形象融入了酒，酒館裡的酒客何從得知，  
是杯中升起的波浪，剎那揭開了秘密。  
思念家鄉的悲傷難以忘懷，

如果你現在就來到我面前，我們就可以揭開這個謎。

我的痛苦——我的悲傷和我的愛對你從不陌生，  
讓它像霧一樣飛向天空，不要讓悲傷留在我身上。  
如果我說起歷史，知者會說我是飛蛾撲火，  
童年是在玩火，而今我乾涸的身體裡沒有水分。

我天真的心以為它愛我，其實是我愛它，  
彷彿一對純潔的雙胞胎開始在花園裡互相擁抱。  
我還記得當你的風箏裙在盤旋，  
音樂般的氣氛配著花朵或是茉莉。

我是滿意的。我的結論是：「錯失的美！」  
「這樣的美，不配別人，只永遠屬於你！」  
為了嚮往這樣的美好，我度過了一生，  
死亡的床在漂浮，那個謎還在我的肩上。

向我告別，用你閃亮的黑髮勒死我，吊死我，  
我的愛和狂熱的思鄉，不會棄我於這種鞭撻中。  
再次相逢不是在酒裡就是在來世，  
問我為何對酒如此著迷，葡萄的秘密就在酒中。

啊！那曾是何等的日子，我的愛！沒有你天空就變成了黑暗，  
一個世紀的黑暗日子逝去，伴隨著思鄉病人的悲傷。  
我的哭聲將會觸動曾經嚐過愛的心腸，  
那樣的秘密就活在這孤獨男子鐵滿<sup>1</sup>的心裡。

1996年8月，烏魯木齊

---

<sup>1</sup> 阿不都拉老師的中文名字，由 Timen 音譯而來。

貳

原文：

ئەجەپ چىلاپ ھېرىپ كەتىم بىنپ كەل دەپ باهارىمنى،  
بۇ غەپلەت ئالەمىگە ئاڭلاتالماي ئىنتىزازىمىنى.  
ئۇنى دەپ ھەسرەت مۇقامىغا نادامەت كۈبى كۈبلەپ،  
چالۇرمن شامۇ سەھەردە راۋابىمىنى، ساتارىمىنى.

كۈڭلۈم سۇ ئىچىمن، ھۆزۈر ئالغان ئىلاھى دەققەملەر،  
قويۇپ ھەسرەت، نادامەت لەرزىدە ئۆزگەرتى بارىمىنى.  
غايىللۇق ئەتكۈسىدىن كەتتى، يوقالدى كۈرىنەسکە،  
ئۆكۈنسەم، يىغلىسام كىمسە تىخشارمۇ ئاھۇ-زارىمىنى.

باھارنىڭ قىممەتنى بىلگەنگە ئىكەن «كۈشەك» لەززەت،  
ۋەللىك بۇ لەززەت ئانچەكى، قاندۇرغا يەس خۇمارىمىنى.  
ئىدى دەۋلەت، ئىدى شەۋىكەت، ئىدى ئارزۇ – ھەۋەس – تۇرمۇش،  
كۆتۈردى ھەر تەرەپ گويا مېنىڭ سوڭىقى فارارىمىنى.

ئىدى تەختىم، ئىدى بەختىم، مۇھىتىم رەنگا-رەڭ ئەمرىدى،  
روھىمنى كۆككە كۆتۈرگەن ياراقان ئېتىبارىمىنى.  
ئىدى تۈنجا مەھىبەت يالقۇندا يەك پەرۋادەك،  
بولۇپ مەجنۇن، بولۇپ شەيدا ئىزلىپ ھەسرەتتە يارىمىنى.

ئىدى ئىقبال پەستلىك كەپپىياتىدىكى سەرخۇشلىق،  
بېزەردى بىر چىچەكز ارددەك خىيالىمنى – ئەفكارىمىنى.  
ئىدى شوخلىق، ئىدى تەنتمەك، ئىدى ھەۋەسنىڭ سەپلاسى،  
قىلىپ دوستلارىمىنى شاد-خورام، غەمكىن ئەغىارىمىنى.

英譯：

(Untitled)

I am tired so much by calling you back my spring,  
Unable to reach my plea to this sad world.  
For that I sang my weeping song in the Muqam of lament,  
I play my Rawap and my Satar from dawn to dusk.

The sacred minutes in which my heart found comfort and satisfaction,  
Left me in a tremble of misery and sorrow, changed all of me.  
Negligence is gone from its cause, disappeared in an invisible place,  
If I remorse and if I cry, who will listen to my laments.

Because “the great delight” knew the value of the spring,  
But if this delight could satisfy my addiction.  
It was a fortune, it was a glory, it was a desire – interest – life,  
As if each side is waiting for my edict.

It was my throne; it was my happiness and my surrounding was colorful,  
It lifted my spirit to the air, produced my value.  
Like a first love burning in its fire as a circling moth,  
Like a mad and insane searching my love with grief.

It was an intoxication indulging in happiness,  
It would decorate my thoughts and minds like a garden.  
It was a joy, it was a rash, it was a tour of a hobby,  
Making my friends happy and making the outsiders sad.

中譯：

(無題)

我如此疲累，為了召喚你回來，我的春天，  
無法傳達我的懇求給這個悲傷的世界。  
為此，我在哀嘆的木卡姆<sup>2</sup>中唱出了我的哭泣之歌，  
從黎明到黃昏都在彈著我的熱瓦普<sup>3</sup>和薩塔爾<sup>4</sup>。

當我的心得到安慰和滿足的神聖時刻，  
痛苦和悲傷的顫抖改變了我的一切。  
疏失從它的原因中消失了，消失在看不見的地方，  
若是我後悔，若是我哭泣，誰會聽我的哀歌。

只有「大喜」才知道春天的可貴，  
這份喜悅能否滿足我的沈迷。  
曾是財富，曾是榮耀，曾是欲望——興趣——生活，  
似乎都在等待我的旨令。

曾是寶座，曾是幸福，我的周圍曾是多彩輝煌，  
使我精神煥發，身價高昂。  
像盤旋的飛蛾在初戀的烈火中燃燒，  
像一個瘋狂癡情的人，憂傷地尋找我的愛。

那是如中毒般沉浸於幸福中，

---

<sup>2</sup> 木卡姆是維吾爾族音樂中使用的旋律類型，用於指導即興創作和作曲的音樂模式和旋律公式。維吾爾十二木卡姆，是維吾爾族一種民間古典音樂，有十二個套曲，是阿拉伯木卡姆經典音樂調式與維吾爾族本土民歌的融合藝術。

<sup>3</sup> 是中亞的一種彈撥樂器。

<sup>4</sup> 維吾爾族拉弦樂器，亦可作彈撥樂器。

如花園般裝飾著我的思維與心思。  
曾是快樂，曾是魯莽，曾是愛好的旅程。  
它使我的朋友高興，使外人傷心。

## 參

原文：

## قەدەھىكى ئىلىپەتكە

سېنى دەپ قەدەھكە مەي قۇيدۇم «تۇتاي» - دەپ لېپە لىپ،  
كەلمىدىڭ ئۇزاققا، باقىمىدىڭ مەررە بېنپ.  
كۆرمەدىم ئائىنده، كۆرۈم سېنى ھۆسىننە،  
شۇ تۈلۈن ئايىنى نىقاپ ئەتكەن پەرى ساڭا رەقىپ.

گويا ھۆسىنڭ كۆك يۈزىدە كۈن نۇرۇغا زىت ئىمىش،  
ساڭا زىت بولغان بىرلىك چىقارمۇ دەيمەن بەسلىشىپ.  
سەسكىنپ ئويغانسام ئۇيقۇمدا ئېمىش تاتلىق رۇيا،  
سۇ پەرسى ئوقىانۇسىدا قولۇاق نۇرارمىش شىپە شب.

ئويلىسام كۆكىدە، دېكىزدە ھەم ئوپۇمدا بىرلا سەن،  
ساڭا چىقىمىسى مەن كەبى بىرسى يەنە جاندىن كېچىپ.  
رەقىس ئېتىپ رىشتەڭ بىلەن بوغۇڭ رەھىمىسىز نازىنن،  
كەلگىنە باغرىمنى داغ قىلغان ئۇنكىغا ئەرگىشىپ.

شۇنچىلا كۆيدۈم يېتىر، قىلماسىمۇ سەن بىر ئىلتىپات،  
بۇ كۆيىركنى ئاب - رەيھان بىرلە دەۋەتكەن چېچىپ.  
بىر كۆزۈم ئاچىتم كۆرۈندى يەلىپۇنۇپ سايەڭ سېنىڭ،  
بەد بەختىڭ شورىدىنمۇ ئۇ يەنە كەتتى قېچىپ.

ۋاي تؤتۈپ قالدىم قىمەھنى ھاڭقراپ تەبىر كۇتۇپ،  
بىر نىدا «تەبىر دېسەڭ ئىزلە ئۇنى مەيگە بېقىپ.  
ئەمدى بىلدىم مەي ئەممەس تولقۇن ئۇرمارمىش شور دېڭىز،  
ئەنە شۇ تولقۇن ئارا بارمۇ ئامال تولقۇن ئېشىپ.

بىر ئامال بۇزماق خىيالنى، سۇرەتى – پەرسىنى،  
شور دېڭىز دە لەپىسۇن، تولقۇن بىلەن كەتسۇن ئېقىپ.  
كەلدى ئويغانماق مەدىدى ئۇيقوڭىزىدىن ئەي تىمەن،  
ئات قىمەھنى: «تۇرمَا مەستلىك بىرلىك شۇنچە تىركىشىپ».

英譯：

### To My Companion in the Cup

I poured the wine full to “toast” it to you,  
You did not come, left far, did not turn a back.  
I did not see you in the mirror, but I saw your face as a moon,  
That angel who covered that full moon is your foe.

Your beautiful face in the sky competed the sunshine,  
I wonder who could stand against you as a contestant.  
Suddenly I woke up and found that the sweet face was in my dream,  
Water Angel was paddling a boat row by row in the ocean.

When I recall it: in the sky, on the sea, in my mind was only you,  
No one else like me come up willing to sacrifice his life for you.  
My beauty, you danced holding your rope, strangled me with no mercy,  
Come to me following your fire that burned scar on my bosom.

I loved you so much, enough, do not you please come to me once,  
 Discard this love, spread it with water and flowers.  
 I opened my eyes and saw your shadow is waving,  
 Maybe it was my bad luck, it ran away again.

Aye, holding the cup, wandered, I waited for a definition,  
 A voice said: "if you want a definition, look for it in the wine."  
 Now I know, it was not the wine, it was a wave from the sea of  
 misfortune,  
 Among these waves, is there a solution from a passing wave.

A solution is to destroy the imagination and the image of the angel,  
 Let it float on the unfortunate sea, let it go away with its wave.  
 It is time to wake up from your dreams, hey Timen,  
 Cast the cup: "Do not get up struggling with drunkenness."

中譯：

### 致我酒杯裡的朋友

我倒滿了酒杯向你「敬酒」，  
 你沒來，走得很遠，不曾回頭。  
 我沒在鏡中看見你，但看見你月亮般的臉，  
 那個天使遮蓋了滿月，她就是你的對手。

天空中你美麗的容顏與陽光競逐，  
 我懷疑誰能與你作對。  
 驀然驚醒，你那甜美的臉龐原是一場夢，

水天使在大海中划著小船一槳又一槳。

回想時：天上，海裡，心裡只有你，  
沒有人像我一樣願意為你犧牲自己的生命。  
美人哪，你手執繩索手舞足蹈，毫不留情地勒死了我，  
來吧，隨著你那在我心裡留下燒痕的烈火。

我愛了你那麼多，夠了，難道你就不來一趟，  
拋棄這份愛，用清水和鮮花散掉它。  
我一睜開眼看到了你的影子在飄動，  
也許是我運氣不好，它又跑了。

啊，握著杯子，徘徊，等待它的定義，  
一個聲音說：「如果你想要答案，就往酒裡找。」  
現在我知道了，那不是酒，是不幸之海的波浪，  
在那些波浪中，是否有一波是它的的答案。

一個解決方法是摧毀幻想和那天使的形象，  
讓它漂浮在不幸的海面上，讓它隨浪而去。  
從夢中醒來的時候到了，哎鐵滿，  
把酒杯扔了：「不要與醉如此糾纏」。

## 肆

原文：

مېنى يالغان دېمهڭ ھەرگىز

بلچىنڭ مەيخانەسىدە ئىدىك دوست بىرلە سۇھبەتتە،

مەیزاب كەلتۈردى، مىزبان: «ئىچكەنگە ھىكمەت بۇ شەربەتتە».  
 سەئىدىيە دەۋر اننىڭ دەستۇرخانىنى شەۋىكەتتە  
 يورۇتقان، سىر ئەممەس ئەمدى، ئەسىلىنى ئېيتىسام ئەلۋەتتە،  
 سىقىلمىش قار غالىق ئانارىدىن شاھانە لەززەتتە.

مبىنى يالغان دېمەڭ ھەركىز، تاناۋىل ئەيلىگەندىن سور،  
 قازى، مۇپتى، ئىشان، خوجا بارى ئىچكەنلىكەندىن مەغرۇر،  
 ئاياللارنىڭ يۇزىنى گۆل قىلۇر، نەرەنلەرگە ماغدۇر،  
 مەيىز اپدۇر – ئابى ھاياتتۇر، ساناقسىز خىسلەتى باردۇر،  
 كۈلى مۇنکىرنى «خوارىچ» دەڭ ئىنسانى مۇھەببەتتە.

مەھەببەت نەغمەسى ياكىراپ كۆكىرەگەن ئاشۇ زاماندىن،  
 بۇ مىللەت ئەركىن ياشاشقا ئاساس قويغاندا ئىماندىن،  
 مۇقىامنىڭ گۈلدەستەسىگە ساھىب ئاماننىساخاندىن،  
 تەڭشەگەن سازىگە قەدەھ تولدۇر غان مەندەك مىزباندىن،  
 كەلدى شۇ كەمگىچە خوش ئەئىھەن دوستلارغا خىزمەتتە.

سەئىدىيە دەۋر اندا نىڭە سەنئەت جانلاندى دەڭ،  
 ھەر يۈرۈشىدە ئىننام ئىدى بۇ مىللەتكە ئۇرتۇغلىق جەڭ.  
 يىگانە تۇغ ئاستىدا بىرلەشتى مىللەت شاد – كورەڭ،  
 سەن – سېنى يوق، مەن – مبىنى يوق بىرلا ياقا، بىرلا يەڭ.  
 كۆكۈلنى بىرلىككە كەلتۈرگەن خىسلەتتۇر شۇ شەربەتتە.

خانۇ – خانىشنىڭ نەشئەسى باشلاردى بۇ ئىچىملىكدىن،  
 سۆيىگۈل دەپ پەرۋانە بولغان كىچىرىدى خانۇ كىملەكتىن.  
 دەڭ سۆيىگۈل ئۆز ھاۋاسىنى ئالۇر بۇ مىللەي تەملىكتىن،  
 چۈنائىچە بەھرى سانادەت – تە بىنەتتۇر – كۆركەملىكتىن،  
 ئەسىلى يېمىش سۇيىدۇر ھىچ كىشى قالمايدۇر ئىللەتتە.

بىتمەدى مىزباندا ماختاش، بىتتى مەيىزاب نەچچە جامدا،

فالدى سوھېتىڭ داۋامى ئەرتەكى شەرھى كالاما.

گۈزەل رەقىس ئەتمەكچى ئەردى دوستۇم قوپۇپ ھەر چامداما،  
ۋەللىك ماھارىتى توشكۇن كەبى كۆرۈندى گۇماندا،  
مىزبان ھەققىنى تاپتىمۇ؟ ناياغلاشقان بۇ سوھېتتە.

يەنە كۆكۈلنى بىرلىككە كەلتۈرگەيمۇ ئاشۇ شەربەت،  
ئىلمۇ – ئىرفان، گۈزەل ئەخلاق جارى بولسا ئىدى ئەلبەت،  
نىفاق بىرلە چېقىم بىلەن ياشاش مىللەت ئۈچۈن ئىللەت.  
بۇ ئىللەتكە تاداۋى بار دېمەڭ ئۈنىڭ تىگى مەينەت،  
تىمەن، چوڭۇر ئۈمۈت دە نۇر، شۇ نۇر بىرلەن پار لار مىللەت.

خوتەن 1998 - يىل

英譯：

### Never Say I Am Lying

We were in the teahouse of Ilchi talking with a friend,  
A jar was brought in, the waiter said: “Drink miracle of this Sherbet.”  
The glory shone the banquet table of the Saidi kingdom,  
It was not a secret anymore if I tell the truth, of course,  
It was squeezed from the pomegranate of Qarghaliq, a royal delight.

Never say I am lying after the eat in the banquet,  
Qadi, Mufti, Ishan, and Khoja all proud of drinking it.  
It will turn the face of women to flower, men with power,  
It is a vineyard – sacred water with countless virtues,  
Say all deniers are “Seceders” of the human love.

From that time when the love symphony resound in the sky,

From this nation set a base to live free with the faith,  
 From Amannisakhan founded the bouquet of Muqam,  
 From a waiter like me filled the cup with tuned music,  
 To this time a happy custom has come to serve friends.

Why the arts flourished during the Saidi period,  
 Each march was a victory presented to the nation.  
 The nation united under a single flag with happiness – pride,  
 There was no you – to you, me – to me, all were in one order,  
 It was the virtue of this sherbet that united the heart.

The intoxication of the king–queen starts from this drink,  
 The king would give up his identity whirling with love.  
 Say the love would absorb its air from this ethnic taste,  
 That reason of the happiness – nature – glory,  
 It was the juice of the fruit no one will get a harmful effect.

Praises were not finish in the banquet, but the jar was finish in a few cups,  
 The chats were left for tomorrow's discussion.  
 My friend wanted to dance gracefully on each step,  
 But the skill appeared to be less doubtfully,  
 Did the waiter get the payment? after this chat.

Can that Sherbet bring the heart together again,  
 If the nation conducts with knowledge and moral, of course,  
 It is a fault to a nation to live in hostility and whistleblowing.  
 Do not say there is a cure for this fault, its root is dirty,  
 Timen, there is a big light for a hope, the nation will shine with this light.

中譯：

可別說我在撒謊

我們在伊里其<sup>5</sup>的茶館裡和一個朋友聊天，  
上了一個罐子，侍者說：「喝這個果子露便有奇妙」。  
榮光照耀了賽伊迪<sup>6</sup>汗國國宴桌，  
如果要我說出真相，這不再是秘密了，當然咯，  
它是從葉城<sup>7</sup>的石榴中榨取的。

可別說我在撒謊，吃過了宴會美食，  
卡迪<sup>8</sup>、穆夫提<sup>9</sup>、依禪<sup>10</sup>與和卓<sup>11</sup>都為喝它而自豪。  
它能使女人的臉變為花朵，賦予男人力量，  
它是葡萄園——是擁有無數美德的聖水，  
說所有否認者都是人類愛情的「叛逆者」。

從那愛情的交響樂響徹天際的時代，  
從這個民族用信仰為自由生活打下基礎時，  
從阿曼尼莎汗<sup>12</sup>建立了木卡姆的花簇，  
從像我這樣的侍者把調好的音樂斟滿杯子，  
至今留傳著款待朋友的好習慣。

<sup>5</sup> 新疆和闐（于闐）轄下的一個鄉。

<sup>6</sup> 即莎車、葉爾羌。

<sup>7</sup> 葉城即葉爾羌簡稱，為新疆喀什地區所轄的一個縣，維吾爾語稱喀格勒克。

<sup>8</sup> 穆斯林法官。

<sup>9</sup> 負責解釋伊斯蘭教法的學者。

<sup>10</sup> 伊斯蘭蘇菲派首領。

<sup>11</sup> 伊斯蘭有威望的人物。

<sup>12</sup> 維吾爾族歷史上的音樂家、詩人，葉爾羌汗國第二代汗王拉失德的王妃。在大汗的支持下，她邀請大量著名的木卡姆樂師，整理並創作了十二木卡姆。

你說為何在賽伊迪時期藝術蓬勃發展，  
每一次出征都為國家呈上了勝利。  
這個民族團結在一面旗幟下，幸福且驕傲，  
不分你我，沒有給你給我，一切都在一個秩序中，  
就是這個果子露的美德使人心團結在一起。

君王王后之沈醉，始於此飲料，  
旋轉於愛中，君王會放棄自己的身份。  
愛會從這民族風味中吸取空氣，  
幸福——自然——榮耀的原因，  
原來是這水果之汁，從未有人受害於它。

酒宴讚美詞未絕，罇子卻在幾杯後已空，  
聊天留給明天討論。  
吾友試著一步步優雅起舞，  
但似乎技能不足，  
侍者收費了嗎？在聊天結束之後。

這果子露能否再次將心凝聚在一起，  
如果這個國家以知識和道德行事，當然。  
敵對與告密是這個民族的弊病。  
別說此病可治，其根底是髒的，  
鐵滿，希望之光是宏大的，民族將因這光而閃耀。

1998 于闐

編註：

為紀念阿不都拉老師，本刊於 226 期重刊老師〈維吾爾的源流和文化〉一文與永樂多斯紀念她父親的文章。當時也計畫翻譯老師幾首原刊於《中國邊政》185 期（2011 年 3 月）的維文詩，一併出版，但發現翻譯這幾首詩並不容易，花了頗長時間才找到可以翻譯的專家。現將阿不都拉老師原詩之中英譯文刊於本期，以饗讀者。為方便讀者理解，譯者加上了註釋。

# 語境分析在滿文翻譯上的應用探討－ 以清初滿洲三仙女神話為例\*

張華克\*\*  
中國邊政協會秘書長

## 摘要

天聰九年（1635）五月初六日，後金國在盛京（今瀋陽）汗王宮前，舉行了一場盛大的謁汗禮。當天新招服來的虎爾哈部眾，聽到同樣是歸降來的說部名家穆克希克，講述了一則三仙女故事，成為清朝開國神話廣泛流傳的濫觴。《滿文原檔》關於這件事的紀錄，原本條理分明，十分詳細。不過以往滿文翻譯者大多忽視語境分析，導致半世紀以來，所有譯文均模稜兩可，讀者即便皓首窮經仍無法理解現場情景，使得該演說裡面所埋藏的一些珍貴隱喻，全然流失，至為可惜。本文則從語言語境、情景語境、文化語境等三個層面，逐字分析，藉上下文選出恰當詞義，以解讀出滿文檔案裡的本意，期能建立起新的應用模式，達到較佳的翻譯效果。

**關鍵字：**滿文翻譯 語境 隱喻 穆克希克 三仙女

## 壹、前言

信、達、雅是由中國近代啟蒙思想家嚴復所提出來的翻譯理論。大致

\* 感謝台灣滿族協會滿語顧問廣定遠、淡江大學日文系副教授徐佩伶等兩位老師給予的協助。

\*\* 現任中國邊政協會秘書長、台灣滿族協會秘書長，研究方向：滿語語法研究。

來說，「信」是指意義不悖原文，譯文要準確，不要隨意增減；「達」為不拘泥於原文形式，譯文通順明白；「雅」則是譯文用詞要得體，追求文章的典雅。<sup>1</sup> 信、達、雅理論由於言簡意賅，歷史久遠，許多從事翻譯工作者均視為真理，翻譯家沈蘇儒先生認為：「百餘年來，我國翻譯界將信、達、雅奉為圭臬，沒有任何一種其他原則或者標準能夠取代他。」<sup>2</sup>

就滿文翻譯來說，信、達、雅原則同樣為許多滿學研究者所倚重。不過在實際應用上，信、達、雅這三個概念，相當抽象籠統，並無具體的操典。至於如何施行，經常見仁見智，眾說紛紜，而沒有定論。

因此大多數滿文老師為了教學方便，就將信、達、雅原則加以適度簡化。例如將「信」說成「查閱《滿和辭典》」，「達」就是「將滿文倒裝句理順」，「雅」則是「將白話改為文言」。這種傳習方式，說理簡單明瞭，執行上也輕鬆順暢。尤其對初學者來說，入門門檻既低，又可立竿見影，其應用相當普遍。

只是在深入觀察之後，就會發現這種固定模式所引發的副作用也著實不小。因為查閱字典導致字字等值，相對的排除了語境（context）的變因。單線思考的結果是：歧義（ambiguity）應運而生。<sup>3</sup>

## 貳、本文

現在就舉一個例子，來說明這種現象。句子出現於日本神田信夫、松村潤、岡田英弘所譯註的著作《舊滿洲檔：天聰九年》裡。<sup>4</sup>

先說明一下這本書的重要性。誠如在《舊滿洲檔：天聰九年》這本書英文序言裡所說：「Many hitherto unknown but historically important facts, as well as orthographical peculiarities reflecting an early stage in the development of written Manchu, will be found here by the reader. 讀者將在

<sup>1</sup> 曹曉東，〈淺析嚴復“信達雅”中的“信”〉，《海外英語》，（合肥市：安徽科學技術出版社，2017年），15期，頁93。

<sup>2</sup> 加依娜·木拉提，何麗，〈《“信、達、雅”重構視界下的中西譯理融合》評介〉，《民族翻譯》，（北京市：中國民族語言翻譯中心(局)，2014年），03期，頁93。

<sup>3</sup> 謝國平，《語言學概論》，（臺北市：三民書局，1992，六版），頁203。

<sup>4</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，（東京都：東洋文庫，昭和47-50 [1972-1975]）。

這裡找到許多迄今為止未知但具有重要歷史意義的事實，以及反映書面滿語發展早期階段的拼寫特徵。」這段話說得很明白，天聰九年（1635）那年是皇太極準備登上大清國皇位的前一年，當時滿文發展已經大致完備，很多滿文紀錄的事件，都與整個有清一代有所關連，其影響力及重要性非比尋常。因此毫無疑問，這本書正是解析清初歷史真相的鑰匙與瑰寶。

其次關於《舊滿洲檔：天聰九年》這本書的完成，背後還隱藏了一段故事，需要在此補充說明。早年這批清初珍貴滿洲檔案，一直典藏於臺北故宮。但因時局混亂及人才不足，而乏人問津。直到民國 51 年（1962）時，藉著國立故宮博物院資深研究員廣祿的大力引介，神田信夫等人得以優先進入臺北故宮檔案室，查閱舊檔（參見文末附圖一、二），進行整理工作。這比該書出版日期昭和 47 年（1972），足足早了十年。也比臺北故宮《舊滿洲檔》出版日期民國 58 年（1969）早了七年。然而根據神田信夫等的《舊滿洲檔：天聰九年》這本書英文序言所述，該書所依據的資料係源自於民國 58 年（1969）出版的十卷本《舊滿洲檔》而寫，並未提及其早年、即在民國 51 年（1962）已親自接觸過《舊滿洲檔》原件。由於十卷本的《舊滿洲檔》影印品質極差，不只正常滿文書寫細節，難以分辨，塗改處更是漆黑一片，很難想像僅憑那種低解析度文件，就能還原出原檔真貌。因此附圖一、二的展現，至少可以讓這層難解謎團，獲得部分紓解。

神田信夫等三人，學界常給予「鐵三角」美號，是一個長期分工合作的學術團隊。據廣祿的兒子廣定遠先生所述，這三人小組，查閱舊檔時，一人口述，念誦滿文，一人英文打字，紀錄滿文，一人筆記，翻譯滿文。因此無論在抄錄、解讀、翻譯滿文、甚至出書的速度上，均有其獨到之處，無怪能傲視群倫，拔得頭籌。

《舊滿洲檔：天聰九年》全書列入東洋文庫第十八，以日文撰述，分為上下兩冊。該書出版後，一時洛陽紙貴，流傳甚廣。因為這本書既解密了深宮典藏，也造福了廣大無法閱讀滿文的讀者，堪稱兩全其美，再下一城。不過美中不足的地方是，書中部分翻譯品質上出現了問題，對此學界並無深刻認識，亦缺乏評述及建議。結果導致半世紀來以訛傳訛，影響延續至今，很值得深入探討。現將其例句列示如下：

例一：tere mudan i cooha de dahabufi gajiha muksike

その回の兵に降して連れて来た Muksike

gebungge niyalma alame, 「mini bihe」 seme alaha.<sup>5</sup>

という名の者告げるには 我のいたと告げた

日譯：その回遠征で降して連れて来た Muksike という者が「我の…いた」と告げた。

中文：該次因遠征受降帶來名為穆克希克者告訴：「吾…矣」。

例一句子中講述了整個三仙女故事，字數不少，「吾…矣」的寫法只表示三仙女故事中的頭尾兩字「mini … bihe」。因其內容非本次討論重點，在此省略，以避免冗贅。

神田信夫等學者，對這個句子所採用的翻譯法，外觀上與嚴復所主張的信、達、雅翻譯理論是十分類似的。前面提到過，「信」的速成法是「查閱《滿和辭典》」，神田等學者大致上也是遵循了這套規矩，先將滿文逐字翻查字典對譯成日文如上。接著的「達」字是「將滿文倒裝句理順」，由於日文與滿文同樣都是動詞在後的倒裝句語言，因此從上述的日譯中可以看出，除了刪掉重複的一個滿文字「alame 告げるには」之外，幾乎就是將翻查的單字直接抄錄下來，再加以連接成句。這種做法，比起譯成中文來說，要相對容易了許多。最後「雅」的方面，「將白話改為文言」，例一中已將《滿和辭典》中的「niyalma 人」，<sup>6</sup> 改變為「niyalma 者」，也算是呼應了「雅」的文言要求。因為另外在天聰九年（1635）十月一、二日的譯文裡，可以看到有多達五處都是譯成「niyalma 人」的，<sup>7</sup> 可知翻譯的基本格式經常是「niyalma 人」，而不是「niyalma 者」，那麼寫成「niyalma 者」則有改寫與雅化的意味。

這個句子的日譯，前面說過，受惠於日文與滿文的語序相同，多處照

<sup>5</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，頁 124-125。

<sup>6</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，（臺北市：學海書局，民 63[1974]），頁 335。

<sup>7</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，頁 306-308。

抄即成，變化不大。唯一例外之處是將「cooha 兵」改為「遠征」，兩者明顯不同。看得出來，「cooha 兵」如果要直接翻譯成「遠征」，是有點牽強。但是若得到前面幾個字「tere mudan i 該次的」的襄助，或許語意上會獲得一些補充。也就是說，「該次的兵」大致上等於「遠征」的兵。而這種認定，理由出自五月初六當天的紀錄提到「率兵往征黑龍江一帶虎爾哈部」，<sup>8</sup> 句中既然出現了「cooha genehe 率兵」字樣，<sup>9</sup> 因此這個「cooha 兵」，就是例一句子中的那個「cooha 兵」，兩相呼應，也算能夠自圓其說。

不過嚴復說過：「求其信，已大難矣！」，<sup>10</sup>意思是說求信這個基本要求，並非易事。也就是說，某些表像往往與事實有著一大段距離。因而在深入研究之後，發現例一該次的「cooha 兵」，竟然有可能並不等於「遠征」的「cooha 兵」，以下就來逐一分析其原委。

先說「tere 該」這個字。「tere 該」在《滿和辭典》中的註解是「tere 那個」，<sup>11</sup>語意相當單純。然而在語境的表達上，「tere 那個」的語意卻相對複雜，會受到時間條件的制約，通常會跟最近一次出現的時間有關，這點可參考下面例二：

例二：○初二日，命納海、鄂謨克圖、巴雅依、綽哈爾、哈吉蓋、西唐阿、章圖、鄂里喀八大臣，率每牛衆下擺牙喇一名，前往大明北邊長城界上喜峰口、潘家口、董家口等地下書。所攜文書曰：“金國汗致書大明國諸臣…。○【初二】是日，二更初，統攝戶部之汗弟和碩德格類貝勒病歿，年四十歲。汗聞之，大慟，欲親往弔祭，諸貝勒勸止，不從乃往…。<sup>12</sup>

例二為天聰九年（1635）十月初二日的滿文紀錄譯文，以下案例都會沿用這位劉厚生教授的翻譯版本，以求劃一。括號中的【ice juwe 初

<sup>8</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，（吉林市：吉林文史，1995），頁 223。

<sup>9</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，（臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，初版），冊 9，頁 160。

<sup>10</sup> 遲小飛，〈再談譯事三難〉，《文化創新比較研究》，（哈爾濱市：黑龍江文化產業投資控股集團有限公司，2019 年），23 期，頁 112。

<sup>11</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 423。

<sup>12</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 283-284。

二】，<sup>13</sup> 在《滿文原檔》中已經被墨筆劃掉了，由「tere 是」取而代之。可見在當時紀錄者的心目中，「tere 是」字與【ice juwe 初二】其實是等值的，兩者可以互換，只是由於記檔慣例，重複的日期要以「tere 是」取代而已。「tere」無論翻譯為「該」或「是」字，或是「那個」，語氣差異很小，都可以讓人接受。重要的是「tere 是」本身，明顯具備了時間屬性，等於【ice juwe 初二】那天，這點是許多人很容易忽略的地方。

此外，每個「tere 是」字，只能呼應最近的時間點，不可跳接套用。例如下面例三是天聰九年（1635）四月十九日的譯文，跟隨著的「tere inenggi 是日」，<sup>14</sup> 指的是十九日。至於後來所記，二十日轄下的「是日」，僅能單指二十日。兩個「是日」井然有序，無法交叉援引：

例三：○十九日，那木泰旗巴爾本佐領下鐘厄堆來報：

“黑龍江之巴爾達齊及其兄鄂莫、弟鄂訥布偕僚友三十人，於十八日抵鐵嶺。”…○是日，盛京城牆裡面用磚石砌完。○二十日，歇息畢，攜諸福晉往彰古特地方畋獵，駐蹕於此地。畋獵時汗之坐騎陷泥沼，汗兩度落馬。…○是日，穆祜前往會寧交易畢返回。<sup>15</sup>

也就是說，二十日所錄「穆祜前往會寧交易畢返回」的「tere 是」日，不能跳過二十日，說成是十九日所發生過的。同樣的道理，十九日「盛京城牆裡面用磚石砌完」，也不能歸入二十日。這種書寫習慣，在《天聰九年》檔中比比皆是，幾乎無一例外，很容易考察與驗證。然而這套規則，「tere 是」為帶有時間屬性的滿文，字典中並未顯示。只有經常涉獵檔案，瞭解語境重要性的人，才會注意到這種特質。

再回頭來看神田等所翻譯的例一，就能瞭解，所謂「該次遠征」的「tere 該」字，基本上已經跳離了天聰九年（1635）五月初六日當天，而是指向更早的天聰八年（1634）十二月十日了。原因是根據《大清太宗文皇帝實錄》上所記，「該次遠征」發生於五個月之前，當時皇太極曾為遠征鋪路，特別召見了從虎爾哈來歸的屯長喀拜、郭爾敦等人，進宮賜食聯

<sup>13</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊 9，頁 397。

<sup>14</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊 9，頁 140。

<sup>15</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 217-218。

誼：

例四：是日，召屯長喀拜、郭爾敦等及其從人進宮，賜食。既出，命沙爾虎達、穆成格，傳諭喀拜等曰：爾地方僻陋鄙野，不知年歲，何如率眾，來居我國，共霑聲教？朕久欲遣人往諭爾部，但國務殷繁，未得暇耳。人君各統其屬，理也。爾等本我國所屬，載在往籍，惜爾等未之知耳。今爾諸人率先歸附。若不遣爾還，留居於此，亦惟朕意。朕知爾等賢，故遣歸。此行可引我軍前往，凡各屯寨，其善指示之。喀拜對曰：誠如上諭。遂受命而去。<sup>16</sup>

原來皇太極傳諭喀拜等人，要求他們帶路，「可引我軍前往，凡各屯寨，其善指示之。」目的是「何如率眾，來居我國，共霑聲教」，理由是「爾等本我國所屬，載在往籍，惜爾等未之知耳。」就是要求喀拜、郭爾敦等幫助霸奇蘭遠征官兵，告訴虎爾哈部各屯寨百姓，古書上說大家都是自己人，最好歸順來當金國戰士，以壯大八旗陣容。因此可以推論，「遠征」的時間點，大致上是天聰八年（1634）十二月十日前後。如果例一句中「tere 該」已經指向天聰八年（1634）十二月十日，而非當天天聰九年（1635）五月六日，很明顯就已違背了例二、例三所揭示「tere 是」的時間屬性原則，其正確性當然是會讓人置疑的。

接著再看「mudan 次」這個字在語境上有什麼特別含意。「mudan 次」這個字除了跟「tere 是」一樣，具備時間屬性之外，還與動作屬性有關。請看天聰九年（1635）九月二十七日的紀錄：

例五：又，為豪格貝勒聘妻時，哈達格格怒謂汗曰：“既娶我女又何故另聘之？”言畢即奔家中。大貝勒的福晉們去追一次，大貝勒本人又追一次，邀至家中，殺牛羊宴之，贈以財帛送還。<sup>17</sup>

例五中全為清初的重要人物，有其複雜的人際關係，需要說明。汗王

<sup>16</sup> 華文書局輯，《大清太宗文皇帝實錄》，（臺北市：華文：華聯書局，民53[1964]）：冊一，卷21頁16。

<sup>17</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁280。

是指清太宗皇太極，莽古濟是皇太極的同父異母的姊姊。大貝勒指代善、皇太極同父異母的兄長。莽古濟因於萬曆二十九年（1601）正月，改嫁哈達部的哈達部國主吳爾古代，之後就常被稱為哈達格格。天聰九年（1635）九月二十七日，莽古濟的女婿豪格，基於滿蒙聯姻的政治需求，奏請將迎娶林丹汗遺孀伯奇福晉為妻，皇太極批准了。莽古濟聽到這個消息後很是生氣，她反對女婿的再婚，進宮向皇太極提出嚴重抗議，然後負氣跑回家中。代善因位尊年長，不希望同為一家人把事情鬧僵，而出面勸導。先派出自己的妻妾，即「fujisa 福晉們」上陣，<sup>18</sup>到莽古濟家中勸說，但是無效。接著再親自出面，將莽古濟邀請到家裡，殺牛宰羊，舉辦宴會好言相勸，並贈以財帛，派人伴送莽古濟回家，暫時平息了這場紛爭。

在例五這段話裡，「emu mudan 一次」兩度出現，<sup>19</sup>每「mudan 次」都是去追哈達格格，但是去追的人並不相同。一次是「大貝勒的福晉們」，另一次是「大貝勒本人」，因此每「mudan 次」的語境意義都會跟著文章的走向，而有所改變。如果以常見的人、事、時、地、物，事件的五大基本要項來分析，可得到下面表一：

表一：兩次去追哈達格格事件的五大基本要項分析

順序	人	事	時	地	物	備註
1	汗王、豪格、哈達格格、大貝勒、大貝勒的福晉們	豪格貝勒欲聘蒙古妻時，哈達格格怒謂汗王並奔回家，大貝勒到家後要福晉們去追	天聰九年（1635）九月二十七日，先發生	汗王宮、哈達格格家、大貝勒家	無	在前的「emu mudan 一次」
2	哈達格格、大貝勒本人	大貝勒的福晉們去追哈達格格無效，大貝勒本人再度去追	天聰九年（1635）九月二十七日，後發生	哈達格格家、大貝勒家	牛、羊、財帛	在後的「emu mudan 一次」

表一是將例五這段滿文紀錄中出現的兩個「emu mudan 一次」，加以

<sup>18</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊9，頁381。

<sup>19</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊9，頁381。

分析列表。雖然兩次都是去追哈達格格，看似滿文相同，但是由於參與者不同，導致兩個「mudan 次」，包含了不一樣的內容。

回頭再看神田信夫等學者所認定的「tere 該」字，既然不是他們所想像中的時間點，那麼「mudan 次」的時間、動作內容，也就跟著產生異動了。其實天聰九年（1635）五月初六日滿文紀錄，一開頭就說得明白，當天要舉辦的活動是一場名為「han de acabure doroi 謁汗禮」的大典，<sup>20</sup> 所以「tere mudan i 該次的」，正是指那場典禮。表二就列出該謁汗禮事件的五大基本要項分析：<sup>21</sup>

表二：五月初六日謁汗禮事件的五大基本要項分析

順序	人	事	時	地	物	備註
1	汗王、率兵往征黑龍江一帶虎爾哈部之諸大臣，及其招降頭人、及俊秀者、霸奇蘭、薩穆什喀、大貝勒、和碩德格類貝勒、阿濟格台吉、和碩額爾克楚虎爾貝勒、被招服之二千人、索倫部巴爾達齊、招服之人中有名為穆克希科者	謁汗禮	天聰九年 ( 1635 ) 五月初六 日	盛京的 汗王宮	羊一百零八隻、牛十二頭、九龍金椅、貢貂、弓箭、御手金杯	「tere mudan 此次」

在謁汗禮中，有兩個段落值得注意。首先是「dahabufi gajihajuwe minggan niyalma niyakūrame hengkileme acaha 被招服之二千人叩拜」，表示虎爾哈部的歸順，謁汗行禮。接著有如下文字出現：「acame wajihamanggi, ice dahabufi gajihacoohai niyalma be gemu gabtabufi, amba sarin sarilara de 謁畢，悉令新招降之兵丁校射，射畢，大宴」。在這兩段話

<sup>20</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》冊 9，頁 160。

<sup>21</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 223-224。

裡，招服來的「juwe minggan niyalma 二千人」是虎爾哈部的「niyalma 人」，具有平民身分，當時還不算是兵。而在叩拜汗王皇太極之後，轉身成為「coohai niyalma 兵丁」。不只變成了「coohai 兵」，還演練了射箭。細想這二千人，明明是從黑龍江抓來的戰俘，在謁汗禮中叩拜了汗王之後，卻瞬間成為八旗兵丁。那麼所謂的「校射」，應該就等同於現代軍中的「授槍」典禮了。也就是經過謁汗禮儀式之後，將原本的降人，漂白變成高人一等武裝士兵。「校射」的動詞 gabtabufi 帶有-bu-詞綴，是一個使役動詞格式，意思是「使射箭」，在當時那種環境下，大致可以翻譯成「授箭」，等同「授槍」，也是「共霑聲教」的一種象徵。回顧前面例四中，皇太極曾在遠征前向喀拜、郭爾敦等說過的漂亮話「何如率眾，來居我國，共霑聲教」的目的，就此算是具體達成了。

現在情況已然明朗，日譯的「tere mudan i cooha de 該次因遠征」，意思邈遠難明，不宜採用。如果將「tere mudan i cooha」翻譯為「此次與會兵丁」，即「tere」鎖定五月初六日，「mudan」指謁汗禮大會，「cooha」為授箭後的兵丁，如此則吻合當時的語境無誤。現在將歷年翻譯過這個句子的許多案例，按照時間前後，列示如下表三，以方便比較：

表三〈天聰九年〉檔裡五月初六日一段滿文翻譯比較表

編號	年代	內容	原文	備註
1	1972	該次因遠征受降帶來名為穆克希克者告訴：「我的父祖…」。	その回遠征で降して連れて來た Muksike という者が「我の父祖…いた」と告げた。 <sup>22</sup>	
2	1978	據《舊滿洲檔》記載，一個名叫穆克希克的虎爾哈部落成員，在滿洲兵大敗虎爾哈之後，伴隨滿洲兵歸來，他向滿洲頭人報告	The CMCT reports that a Hulka tribeman named Muksike, who was in the company of Manchu soldiers returning from a	CMCT. 是 Chiu Man-chou Tang 的簡寫

<sup>22</sup> 神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，頁 124-125。

編號	年代	內容	原文	備註
		如下：	successful battle against the Hulka, reported to the Manchu rulers as follows: <sup>23</sup>	
3	1982	據《舊滿洲檔》記載一個名叫木庫西克的虎爾哈部落成員參加了滿族士兵對他自己部落的征戰。在勝利歸來後，他向滿族頭人報告說： <sup>24</sup>	同左	《舊滿洲檔》是《滿文原檔》的以前版本
4	1987	此次軍中招服之名為穆克西科者告曰： <sup>25</sup>	同左	
5	1995	此次出征招服之人中有名為穆克西科者告曰： <sup>26</sup>	同左	
6	2004	此次出兵招降的人中有一名叫穆克什克的，他告稱： <sup>27</sup>	同左	
7	2006	此次軍中有攜來所降之名為穆克什克者，告云： <sup>28</sup>	同左	

<sup>23</sup> Stephen W. Durrant, "Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative," *Central Asiatic Journal*, 1978, p. 36。

<sup>24</sup> 斯蒂芬·杜蘭特、胡冬朵譯，〈滿族起源神話故事中的重複現象〉，《民族譯叢》，（北京市：中國社會科學院民族研究所，1982年，06期），頁46。

<sup>25</sup> 關嘉祿，佟永功，關照宏[漢譯]，《天聰九年檔》，（天津市：天津古籍出版社，1987，第一版），頁55。

<sup>26</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁224。

<sup>27</sup> 陳捷先著，〈皇太極時代滿文史料的價值〉，《皇太極寫真》，（臺北市：遠流，民93[2004]，初版），頁220。

<sup>28</sup> 林士鉉，《清朝前期的滿洲政治文化與蒙古》，（臺北市：國立政治大學研究所博士學位論文，民95[2006]），頁24。

編號	年代	內容	原文	備註
8	2011	兵丁招降之穆克什克告訴說： <sup>29</sup>	同左	
9	2012	那次出兵招降人中有名叫穆克希克的人告稱： <sup>30</sup>	同左	
10	2022	此次軍事行動中被招服的穆克西克講述了一個古老的「三仙女」神話： <sup>31</sup>	同左	

表三編號 4、5、6、7、8、9、10 的翻譯，其語意多與編號 1 日譯的「tere mudan i cooha de 該次因遠征」相似。前面曾一再舉例說明過，日譯的設定的語境，已與當時狀況脫節，因此不能採信。

另外在表三的編號 8 譯文，將「tere mudan i 此次」略而不翻。乍看似乎已將問題單純化，可避開某些時空背景的設定了。但可能也因此弄巧成拙，落入了另外一種迷思，必須深入探討。

有問題的這段譯文為「cooha de dahabufi gajiha 兵丁招降」。其中「cooha 兵丁」在此成了施事者，<sup>32</sup>也就是說譯文把這段滿文當成了被動模式，語意等同於「被兵丁招降」。學過滿文的大概都知道以下這段口訣：「上 de 下 bu 為被字，用法如同上有 be」，<sup>33</sup>「cooha de dahabufi gajiha 兵丁招降」的「dahabufi」本身有「bu」，「dahabufi」之前又有「de」，似乎剛好可以套入適用該口訣。不過被動式的先決條件，必須要求「dahabufi gajiha 招降」這個動詞有被動式功能才行。偏偏「dahabufi gajiha 招降」在該天聰檔案的上下文裡，只有當使役動詞的用法，功能相

<sup>29</sup> 莊吉發，〈白山黑水--滿洲三仙女神話的歷史考察〉，《歷史文物》，（臺北市：國立歷史博物館編輯委員會，民 100[2011]，02 期），頁 6。

<sup>30</sup> 孫建冰、宋黎黎，〈從滿文文獻看三仙女傳說的演變〉，《滿語研究》，（哈爾濱市：滿語研究編輯部，，2012 年，01 期），頁 49。

<sup>31</sup> 王帥，〈滿族“三仙女”始祖神話新探〉，《滿語研究》，（哈爾濱市：滿語研究編輯部，，2022 年，01 期），頁 77。

<sup>32</sup> 戚雨村等編，《語言學百科詞典》，（上海：上海辭書出版社，1993 年），頁 416。

<sup>33</sup> 厚田萬福著，張華克校註，《清文虛字指南解讀》，（新北市：映玉文化出版，民 95[2006]，初版），頁 16。

當於一般動詞，並沒有視為被動式的案例：

例六：十六日，覆給朝鮮國王書曰：“金國汗致書朝鮮國王。王所送之書，吾已悉閱。兩國既篤兄弟之好，凡有喜慶，自宜相告。前已致書告之，吾出黑龍江，招降萬餘人。至於遣兵赴東海、赴察哈爾、赴大明…。<sup>34</sup>

例六是虎爾哈部謁汗禮剛過的天聰九年（1635）六月十六日，清太宗皇太極給朝鮮國王所寫書信中的一段文字，自誇「tumen funcere niyalma be dahabufi gajiha 招降萬餘人」，<sup>35</sup> 意為皇太極招降了萬餘人，是一個主動句。而招降來的人，正是參與這次謁汗禮上出現的虎爾哈部眾。其中動詞「dahabufi gajiha 招降」之前的格助詞是「be 把」，而非「de 於」。相同的句法結構，在當天的後續史料中，又重複出現了兩次。可見這種「dahabufi gajiha 招降」加上格助詞「be 把」的用法，相當正規，並不是一時的筆誤。可以據此判斷，「dahabufi gajiha 招降」只能當使役動詞看待，並沒有被動式的詞性。因而「cooha de dahabufi gajiha 兵丁招降」這段譯文，雖然獨樹一格，卻已經掉入了另一個誤區，不能謂之正確。另外編號 10 的譯文出現「被招服的」字樣，被動式的意向更濃，顯然與編號 8 同樣誤解了使役動詞文意，在此就不另外重複評論了。

從以上論述說明，動詞「dahabufi gajiha 招降」是無法往前藉由「de 於」，與「cooha 兵」做任何連接的，那麼這個詞就必得往後與「muksike 穆克希克」結合，當成一般定語，以修飾並限制名詞「muksike 穆克希克」了。該文句可以翻譯為「降人穆克希克」，而穆克希克與之前「cooha 兵」的關係，也就豁然開朗了：原來穆克希克是來講故事給現場兵卒聽的。

這層關係，出於本句的動詞「alame 告訴」。而動詞「alame 告訴」一般具備階級性，常出現於下級對上級說話時用，例如天聰九年（1635）十二月二十日就發生過一個不錯的案例，可以參考：

例七：淑勒汗率諸貝勒、大臣詣先汗太祖享殿，以獲察哈

<sup>34</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 242。

<sup>35</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊 9，頁 240。

爾汗之妻三太后、太子及玉璽之喜慶及莽古爾泰、德格類二貝勒與莽古濟格格作亂之緣由前往祭告，焚燒紙錢。讀祝前，汗雙手持杯獻酒，繼之大貝勒跪獻酒，之後汗諭諸臣曰：“自古以來，凡有吉慶及變亂之事，皆有祭告之例，故當祭告之父汗神位前。”遂先讀喜慶之祝文…。<sup>36</sup>

在例七裡，清太宗皇太極的身分是淑勒汗，淑勒一詞，是皇太極從其父努爾哈齊那裏承襲下來的尊位，努爾哈齊在此稱為先汗、太祖、父汗。這一段滿文重點在「han geren ambasai baru hendume julgeci ebsi urgun i weile facuhūn i weile bihe de alara kooli ofi ama han enduri soorin de alambi seme hendufi 汗諭諸臣曰：自古以來，凡有吉慶及變亂之事，皆有祭告之例，故當祭告之父汗神位前。」<sup>37</sup> 這段話裡有四個動詞「告訴」出現。外圍的兩個「hendume hendufi 告訴」一組，與內圍的兩個「alara alambi 告訴」一組，意義不同。

外圍的兩個動詞「hendume hendufi 告訴」，是用於上對下的，是淑勒汗用於諸貝勒、大臣的動詞。內圍的兩個動詞「alara alambi 告訴」，是用於下對上的，是皇太極向父汗神位祭告的用語。而皇太極在後金國內，位高權重，見了任何人說話，所用的動詞都是上對下的「hendume 告訴」。唯有面對先人神位，才會一改慣例，用下對上的「alambi 告訴」來表達。在這裡「alara alambi 告訴」翻譯成「祭告」，「hendume hendufi 告訴」調整為「諭曰」，譯者明顯的已經把語境條件給融入譯文裡了。因為這是在先汗太祖享殿中進行儀式用語，不能再左一個告訴、右一個告訴的翻譯，那樣做只算達到「信」，而無法發揮「達」、「雅」的要求。

還有「alambi 告訴」或「alame 告訴」前的格助詞「de 於」，可以明確點出告訴的對象。這裡所點出的是「ama han enduri soorin 父汗神位」，同理在例一句子中的「tere mudan i cooha 此次與會兵丁」，由於有格助詞「de 於」接著，就表示告訴的對像是「tere mudan i cooha 此次與會兵丁」。雖然「de 於」與「alame 告訴」之間，還隔了一些字，但其效

<sup>36</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁299。

<sup>37</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊9，頁461。

力不減，告訴的對象依然是「tere mudan i cooha 此次與會兵丁」無誤。再加上「alame 告訴」有下對上的階級性，可以理解此次與會兵丁的身分，與穆克希克相比，是高出一等的，穆克希克是在向兵丁「alame 陳述、呈報」。

回頭再看表三的各個翻譯「名為穆克希克者告訴…、有名叫穆克希克的人告稱」等，穆克希克到底是向誰來講故事，從這些譯文裡，基本上是看不出來的，明顯就是忽視了動詞「alame 陳述」的效力，導致翻譯的文句，模稜兩可，無法說明此處的聽眾到底是些什麼人。

不過表三編號 2、3 的譯文卻是個例外，該文的原作者都是斯蒂芬·杜蘭特同一人，他明確表示穆克希克「向滿洲頭人報告說」，算是注意到動詞「alame 陳述」所必須發揮「de 於」的功能了。可是在原本的滿文裡，只有「cooha 士兵」可報告，卻完全找不到任何關於英語「Manchu rulers 滿族頭人」的蹤跡。因此這個英語翻譯的觀點，雖然合乎語法，但因其虛構了「滿族頭人」一詞，其結論依然是無法採信的。

以上談過了動詞的應用，也該說一說主詞「muksike 穆克希克」這個人名的含意了。表三的譯名包含木庫西克、穆克西科、穆克什克等，林林總總，都是譯音，看不出有什麼意思。或許因為許多本字典裡始終尋不到這個字的蹤跡，眾譯者別無他法，才會直接譯音。其實「muksike」一詞要採用譯意的方式也並非難事，何況為了使人易於瞭解取名原意，譯意才是上選。例如英語「telephone」，意譯為「電話」，上海話音譯為「德律風」，意譯「電話」就比音譯「德律風」簡潔好懂些。字典中可以找到「muk 執繆 sike 尿」的解釋。<sup>38</sup> 繆通謬，執繆一詞語意是剛復魯莽。

由於單獨「muk 繆」字頭並不是個好字，「sike 尿」字尾也嫌騷臭刺鼻而乏善可陳。穆克希克偏要組合這些有問題的詞綴，來當作自己的名字，可見是別有用心的。推測還是跟當時虎爾哈部遭逢兵燹，萬餘族人長途押解，抵達盛京城的這件時事有關。從例三的檔案裡，可以看到盛京城砌磚石牆的滿文寫法「mukden hoton 盛京城」，<sup>39</sup>與「muksike 穆克希克」的名字，竟十分神似，都帶有「muk」字頭。

<sup>38</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 316、372。

<sup>39</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊 9，頁 140。

雖然「muk 執繆」單獨存在的語意欠佳，而盛京城的「mukden 盛」字卻是個好字，這與其後半部的「den 高」字有關。<sup>40</sup> 所謂「人往高處爬，水往低處流」，人要有上進心，才會興盛。當初天聰八年（1634）四月初九日(辛酉日)，皇太極才剛將瀋陽改名為盛京，<sup>41</sup> 實因「瀋」字過於平淡，《說文解字注》說：「瀋，汁也」，<sup>42</sup> 原本指物體中所含的水分。這麼一講，皇太極改名的作法是相當合理的舉措。而且皇太極既然可以將所轄的城市改名，那麼穆克希克把自己原來的名字換掉，看來也是無可厚非的舉動。

然而或許穆克希克基於被俘的恨意，就是想唱個反調。他將「den 高」曲解為「sike 尿」，尿會往下流，等於打回「瀋，汁也」的原形。還意味著「你想往高處爬，盛，我偏往低處流，衰」，把「mukden hoton 盛京城」嘲弄成一個由盛而衰，尿騷味沖天的地方。當然穆克希克一詞，同理可以在此種語境下意譯為往下流、不興盛的「muksike 衰尿」，以反映自己這種被俘的悲慘命運。

這點頗類似臺灣喜劇演員「許不了」的改名方式。<sup>43</sup> 許不了原名葉鐵雄，從小就走方賣藝，相當貧困。「許」、「苦」，在閩南語中發音相似，順勢取名「許不了」，意思是「苦不完」。雖然是自我解嘲，卻頗具喜感，將之用作藝名，果然打響了知名度，成為一代笑匠，讓票房績效大增。

如果只靠一個名字的修改，或許看不出什麼攻擊效用。穆克希克在三仙女故事裡，持續對盛京城嘻笑怒罵，絕對是「相映成趣」的。他說：

例八：布勒霍里湖周百里，距黑龍江一百二三十里，吾有  
二子後，自布勒霍里湖，遷往黑龍江納爾琿地方居住。<sup>44</sup>

看過例八這段文字，許多人會誤以為黑龍江真有一個叫做納爾琿的地

<sup>40</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 87。

<sup>41</sup> 華文書局輯，《大清太宗文皇帝實錄》，冊一，卷 18 頁 14。

<sup>42</sup> (漢)許慎，(清)段玉裁注，《說文解字注》，(臺北市：洪葉文化，民 88[1999])，水部，頁 568。

<sup>43</sup> 蔡棟雄，《三重唱片業、戲院、影歌星史》，(臺北縣：三重市公所，民 96[2007])，頁 124。

<sup>44</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 224。

名，而且還是個「narhūn gebungge bade 有名的納爾琿地方」。<sup>45</sup>

其實翻查清代地圖，虎爾哈部轄區內，的確有布勒霍里湖、黑龍江等地理名稱，但卻無法找著所謂的納爾琿。然而穆克希克卻故意透露，當地有個「helung giyang 黑龍江屯」距布勒霍里湖一百二三十里遠。至於這個漢語發音的「helung giyang 黑龍江屯」，並不等於許多譯者所誤認的「sahaliyan ula 黑龍江」，而是璣琿（aihūn hoton）。黑龍江屯在黑龍江一帶相當有名，住著索倫、虎爾哈、蒙古、漢人等各邊族，索倫人稱為璣琿的地方，<sup>46</sup>虎爾哈名為黑龍江屯，正是穆克希克心目中「narhūn 納爾琿」的影射原形。因為璣琿、納爾琿發音相似，都有「hūn 琿」音押尾韻。此外「narhūn 納爾琿」在滿文裡意思是「narhūn 細」，<sup>47</sup>意指「narhūn edun tuwambi 小便」。<sup>48</sup>如此說來，所謂的「有名的納爾琿地方」，當然不會是指璣琿，而是指虎爾哈人的傷心地盛京城。因為在穆克希克眼裡，四月才新修城牆的盛京，看似光鮮亮麗，只不過是一個讓璣琿人到此解小便的地方而已，毫不出色。而且皇太極運用軍隊武力，將這位說唱大師當俘虜並綁架來到了盛京城，更印證了該城是個小便匯聚地。否則老遠從黑龍江抓一泡「衰尿」回來當個寶，又是什麼用意。

至於說「sahaliyan ulai 黑龍江的」納爾琿，更是意在言外。穆克希克想說：盛京城是屬於虎爾哈部所管轄的，意為「我大你小，我君你臣」。因此他一登上謁汗禮舞台，就公開宣稱「吾之地方未有檔冊」，<sup>49</sup>以反駁例四皇太極傳諭喀拜等人的話「爾等本我國所屬，載在往籍。」這種瞎扯在鬥嘴爭辯中常見，話中有話的唱反調，算是一種吵架的藝術。

消遣過了盛京城，穆克希克繼續暗算皇太極。他利用謎語，化身為二仙女「jenggulen 正吉倫」，取得「jeje 父親」的地位，佔住了長輩的制高點：

例九：滿族三仙女傳說記有三位仙女的名字，大仙女

<sup>45</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊 9，頁 162。

<sup>46</sup> 胡格金台，《疾風勁草》，（臺北市：劍龍出版社，民 62[1973]，初版），頁 51。

<sup>47</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 324。

<sup>48</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 324。

<sup>49</sup> 劉厚生，《舊滿洲檔研究》，頁 224。

enggulen “恩古倫” 一名源自為滿語 enen “子嗣” ，二仙女 jenggulen “正古倫” 源自 jeje “父親” ，小仙女 fekulen “佛庫倫” 源自 fefe “女陰” 。經過解謎，三位仙女的名字代表著兒子、父親、母親。三仙女人名之所以隱含謎語，可能是黑龍江虎爾哈說書人穆克希克，為迎合皇太極“由天而生”的需求，利用講述滿洲起源故事的機會，將布庫哩雍順變身成為平凡人，使皇太極需求落空，以一雪虎爾哈部戰敗之恥。<sup>50</sup>

因此所謂「minde juwe jui banjiha manggi 吾有二子後」，<sup>51</sup> 看得出來穆克希克是故意在佔便宜。這二子所包含的是：一為大仙女「enggulen 恩古倫」，長子，另一個就是滿洲始祖「bokori yongšon 布庫哩雍順」，次子。<sup>52</sup> 透過這種誇張的算計法，魚躍龍門，穆克希克竟搖身一變成了皇太極的祖先。

這就是阿 Q 精神發揮的極致了。魯迅所著的《阿 Q 正傳》裡寫道：「現在的世界太不成話，兒子打老子。」<sup>53</sup> 穆克希克也有這種想像。即使皇太極憑藉著強盛的軍力，打敗了虎爾哈部，在東北零下的刺骨寒風中，把萬餘人強迫驅離家園，都俘虜到了盛京城。但是穆克希克憑藉著精神勝利法，藉著巧言迎合皇太極由天而生的需求，講述仙女故事。實則掩蓋現實中的失敗，指桑罵槐，把盛京城劃歸虎爾哈的領地，將皇太極降格成為虎爾哈人的子孫。

當然滿文謎語畢竟不是天書，懂得猜謎的大有人在。很難說後金國的人都解不出來謎底，只有虎爾哈部族才會。這麼一說，就不得不讚嘆，穆克希克真是個謎語製作的天才了。他暗藏玄機，讓謎語產生一道保護傘，可以讓不同部落的人，得到截然不同的解釋。

原來當時清太宗皇太極的國君福晉名為「jerjer 哲哲」，蒙古人，姓博爾濟吉特氏，是蒙古科爾沁貝勒莽古思和科爾沁大妃袞布之女，後稱孝

<sup>50</sup> 張華克，〈三仙女滿文謎語考辨〉，《滿語研究》，（哈爾濱市：滿語研究編輯部，2013年，02期），頁30。

<sup>51</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊9，頁162。

<sup>52</sup> 馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，冊9，頁162。

<sup>53</sup> 魯迅，〈呐喊〉，《阿 Q 正傳》，（瀋陽：萬卷出版公司，2014年，第1版），頁29。

端文皇后。哲哲之名，由於是蒙古名字，在滿語裡是可讀為「jeje 哲哲」的。<sup>54</sup>只要把二仙女「jenggulen 正古倫」跟皇后「jeje 哲哲」相連，當作謎面、謎底，就能徹底壓制住「jeje 父親」的叛逆解釋了。無怪乎大會結束後，即使暗藏玄機的三仙女故事大行其道，而所有在謁汗禮上忘情歡笑的虎爾哈人，卻都安然無恙，未受謎語株連。穆克希克或許就靠著這類雙關語保護傘，才得以在走方說唱生涯裡，闖出名號，苟活於亂世之中的呢。<sup>55</sup>

從另外一個角度來看「narhūn gebungge bade 有名的納爾琿地方」這段文句，「gebungge 有名的」這個字很容易受到誤解。<sup>56</sup>像是例一裡的「gebungge」，就是接在穆克希克之後的那個「gebungge niyalma」，明明可譯作「名人、大師」，並無疑義。偏偏表三中各個譯文全是譯成「gebungge 名為、名叫」，似乎這時大家又都不查、不信《滿和辭典》了。由此可見，神田信夫日譯本的影響力，十分強大。即使美國教授斯蒂芬·杜蘭特，就算遠隔重洋，其所寫「滿族起源神話故事中的重複現象」，<sup>57</sup>也跟著以訛傳訛，導致翻譯偏差。

尤其特殊的是，編號 8 的翻譯，前面才把「tere mudan i 此次」略而不翻，這裡又把「gebungge niyalma」這兩個字直接塗抹掉了，真不知有何特殊用意。因為這些字詞，看似無關緊要，卻在語境涵義上、語句翻譯上，有著重要義涵。堪稱字字珠璣，並不適合任意刪除。

「gebungge」這個字，在滿族《尼山薩滿》故事中經常出現，大都翻譯作「gebungge 有名的」。現在調出《尼山薩滿》故事中兩則類似案例，提供參考：

例十：ere tokso de tehe, emu baldu bayan sere, gebungge  
yuwan wai, 在這個村子裡，住著一位名叫巴爾杜巴顏的員外，

<sup>54</sup> 華文書局輯，《大清滿洲實錄》，（臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]，影印本），滿洲實錄卷 3，頁 120。

<sup>55</sup> 張華克，〈從女真到滿洲及其姓名考釋〉，《肅慎族系研究》，（臺北市：臺灣英文新聞股份有限公司，民 110[2021]），頁 176-177。

<sup>56</sup> 羽田亨編，《滿和辭典》，頁 158。

<sup>57</sup> Stephen W. Durrant, “Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative,” p. 36. 斯蒂芬·杜蘭特、胡冬朵譯，〈滿族起源神話故事中的重複現象〉，頁 46。

很有名。…ubaci dergi ergi de tehe dehi sunja ba i dubede nisihai  
birai dalin de tehe, nišan gebungge saman bi seme donjiha bihe, 從  
這裡往西，四十五里遠的尼西哈河岸，聽說住著一位叫做尼山  
的有名薩滿呢。<sup>58</sup>

在例十的第一段話裡，「baldu bayan 巴爾杜巴顏」與「gebungge yuwan wai 有名的員外」，是同位語，<sup>59</sup> 即使省略其一，其句法功能不變。在第二段話裡，「nišan 尼山」與「gebungge saman 有名的薩滿」二者，也是同位語，共同充當句子的成分，可以相互補充或加強語意。又例十「ubaci dergi ergi 從這裡往西」的「dergi 西」是滿文口語，<sup>60</sup> 與書面語之間有些差異。

回頭來看例一，「muksike 穆克希克」這個人，與「gebungge niyalma 名人」，顯然也是一組相互補充的同位語，意思是「名人穆克希克」，不可翻作「名叫穆克希克」。還有穆克希克挖苦盛京城的話語例八「narhūn gebungge bade 有名的納爾琿地方」，「narhūn 納爾琿」、「gebungge bade 有名的地方」照樣還是同位語關係，不可譯為「名叫納爾琿的地方」。這些同位語詞組用法，在《尼山薩滿》滿族故事中早已形成慣例，是毋庸置疑的。不過順帶一提的是，句法學中所謂「同位語，即使省略其一，其句法功能不變」的話，在翻譯學中，可千萬不能採用。因為翻譯中有「信」的原則，需要儘量尊重原著，不可任意施為。這點在前面評論表三編號 8 的翻譯中，已有清楚的說明。

至此，例一裡的每個字，大致都已經詳細討論過了。現在將例一滿文句子完整的意思，譯述如例十一：

例十一：在五月初六日這次謁汗禮上，由虎爾哈投誠來歸的出名滑稽藝人袞尿大師，向二千授箭後的虎爾哈部眾呈現了一段說唱節目〈三仙女升天〉，引起了全場轟動。

如果嫌棄這種表達方式過於冗贅，可以直譯為例十二：

<sup>58</sup> 德克登額，張華克譯，《尼山薩滿全傳》，（臺北市：映玉文化出版社，民96[2007]，初版），頁1、94-95。

<sup>59</sup> 廇雨村等編，《語言學百科詞典》，頁182。

<sup>60</sup> 德克登額，張華克譯，《尼山薩滿全傳》，頁180。

例十二：這次會上，歸降來的名人穆克希克，向士兵們陳述了「吾 … 矣」的故事。

例十二這麼翻譯，與表三的眾多譯文似乎差異不大。但是卻足以讓傳統論述中三個疑點，撥雲見日。

其一是「找出三仙女故事傳播的起始點」：

清朝開國神話三仙女故事，對滿族的形成，具有重大的意義。清朝末代宣統皇帝溥儀，遜位後撰寫了《我的前半生》一書，公開了許多秘密。他回憶在毓慶宮讀書的一段話裡，就提到過長白山仙女故事：

例十三：如果不是老師願意在課本之外談點閒話，自己有了閱讀能力之後看了些閒書，我不會知道北京城在中國的位置，也不會知道大米原來是從地裏長出來的。當談到歷史，他們誰也不肯揭穿長白山仙女的神話，談到經濟，也沒有一個人提過一斤大米要幾文錢。所以我在很長時間裏，總相信我的祖先是由仙女佛庫倫吃了一顆紅果生育出來的，我一直以為每個老百姓吃飯時都會有一桌子菜肴。<sup>61</sup>

從例十三可以看出，這段開國神話，對滿人的影響，由上至下，無所不在，連末代皇帝溥儀也長期相信，自己的祖先是由仙女佛庫倫吃了一顆紅果生育出來的。那麼三仙女故事傳播的起點在哪，就是一個饒有趣味的話題了。例十二跟例一的差異在於，例十二裡確認了關鍵字是「cooha兵」，而非「遠征」。因此會有大批新任滿洲士兵，在這場重要的集會上，從一個說唱藝術家的口中，聽到了精采的三仙女故事，這種散佈的影響力，當然非同小可。或者可以大膽的說，神話就是從那天開始，向外傳播的，一發不可收拾。而例一，只像是一則檔案紀錄，因為找不到聽眾是誰，說完後就此鎖入深宮，從此乏人問津…所幸事實並非如此。兩者相比，差異直如天壤之別，而其分野卻全在翻譯者的一念之間。

其二是「暴露出皇太極舉辦大宴的潛在目的」：

天聰九年（1635）五月初六日的謁汗禮上，冠蓋雲集，有

---

<sup>61</sup> 愛新覺羅・溥儀著，《我的前半生》，（北京市：同心出版社，2007，第 1 版），頁 54。

文武百官到場不說，還殺羊一百零八隻、牛十二頭、用上九龍金椅、進獻貢貂、行禮授箭、傳飲御手金杯等，大宴看似在慶祝遠征黑龍江的偉大軍事勝利。

但實際上並非如此，皇太極另有盤算，關鍵就在「*gebungge* 有名的」這個字裡。表三中各個譯文全將「*gebungge*」譯成「名為、名叫」，使得加強語意的「*gebungge niyalma* 名人」功能，湮滅無蹤。

其實「*gebungge niyalma* 名人」二字，是具備特殊的意義的。因為民間諺語常有「美不美，鄉中水，親不親，故鄉人」的說法，意思很直白，指同鄉人總是有著一份斬不斷的情誼。為了化解二千名降卒的反感與不安，轉換身分為大金國效力，可以看出皇太極真是煞費苦心，重金禮聘了降卒所熟悉的著名同鄉演員「*muksike* 衰尿」到場，在酒席上菜同時，來了一段說說唱唱，炒熱了大宴的歡樂氣氛。士兵們吃好喝好，又有餘興節目可看，一醉解千愁，這正是汗王皇太極所希望達成的正面效果，其採用招式正與例四「召屯長喀拜、郭爾敦等及其從人進宮，賜食」是一脈相承的。從這裡就可以認識到，皇太極耗費舉辦大宴、授箭、金杯賜酒、找來名人助陣的潛在用意，重點凸顯在討好這二千名降卒身上，期望其「共霑聲教」，感受汗王德澤，效忠後金，而非慶祝遠征勝利。

其三是「揭露了穆克希克的真實身分」：

以往許多人不知道三仙女故事裡竟有謎語存在，也看不懂穆克希克出現在這個場合裡所擔負的任務是些什麼。其實穆克希克本身就是謎語的一部分，也是一個「滿族說部人」。滿族說部人可以視為說書人，不過在表演、創作、文化素質上，有其特殊之處罷了：

例十四：滿族說部的傳承人情況比較特殊，他們與普通的民間故事講述家有很多不同之處，滿族說部的傳承人必須具備一定的特質，例如驚人的記憶力及較強的講述能力、較強的創作力、較高的文化素質等。<sup>62</sup>

從穆克希克能在女真世界裡，早就享有盛名，同時還會隨機應變，迎合上意，創造出譏諷時事謎語的這種功力來看，已然符合例十四所述的各項說部人條件了。

<sup>62</sup> 邵麗坤，〈論滿族說部傳承人文化特質〉，《通化師範學院學報》，（通化市：通化師範學院，2018年，07期），頁43。

尤其特殊的是，穆克希克堪稱智勇雙全，敢把握住千載難逢的機會，從容不迫，步上謁汗禮舞台演出。硬是在故事裡暗置謎語，讓皇太極在陰溝裡翻船。此舉讓通曉滿語的虎爾哈部眾，在酒酣耳熱、歡聲雷動之餘，精神上獲得了極大的滿足。僅憑這點就可以看出，穆克希克絕非浪得虛名。

然而各個譯文全將「*gebungge*」譯成「名為、名叫」，常使得穆克希克的身分，變得模糊不清。甚至有的學者還認為，穆克希克是一個虎爾哈部的「老人」：

例十四：在被俘獲的虎爾哈部人中，有位名叫穆克什克的老人，他向大家講了三仙女誕生布庫里雍順的事。<sup>63</sup>

更有學者覺得，穆克希克應該是一個「黑龍江降將」。試想如果高高在上的將官向士兵們說話，竟然動用了下對上的「*alame* 陳訴」當作動詞，那種不合語言慣例的說詞，就真有些匪夷所思了：

例十五：五月初六日，皇太極出征同屬於滿洲的東海虎爾哈（*hūrha*）部時，黑龍江降將穆克什克（*muksike*）所述三仙女傳說的一段話。<sup>64</sup>

例十四、例十五都是在未經查證之下，為穆克希克安插了子虛烏有的新身分，使罕見的勇者形象，從歷史的大舞臺上憑空消失了。這種缺失及影響難以彌補，實令人浩歎。

### 三、結語

以上逐字的語境分析，在此告一段落。大致可以看出，採用這種較新的理解模式，從上下文裡找答案，確實比僅查字典的效果為佳，更能夠選出最恰當的詞義，從而解讀滿文檔案的原意，而達到較佳的翻譯效果。

有的理論說，語境通常具備三個層面：語言語境、情景語境、文化語

<sup>63</sup> 陳捷先，〈滿洲源流神話〉，《努爾哈齊寫真》，（臺北市：遠流出版公司，民 92 [2003]），頁 7。

<sup>64</sup> 劉世珣，〈評介 The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China [by Mark C. Elliott]〉，《史耘》，（臺北市：民 99[2010]，14 期），頁 189-190。

境等三者。<sup>65</sup>查字典大致上等於確認語言語境，相當侷限，而且無法理解情景語境、文化語境，終至無法掌握語句的真實含意。然而每個字所能達到的語境層面，並不相同，不能一概而論。現在就將例一的語境三個層面，列示於下面表四，以便參考：

表四：〈天聰九年〉檔五月初六日一段滿文逐字語境層面比較表

滿文文本	主要語意	字典頁碼	語言語境	情景語境	文化語境	備註
tere	那個	423	○	○		
mudan	一回	314	○	○		
i	他	222	○			「的」語意字典未收錄
cooha	兵	71	○	○	○	
de	承上啟下	84	○			
dahabufi	招降	77	○	○		字典為 dahabumbi
gajihā	拿來	153	○	○		字典為 gajimbi
muksike	-	-	○	○	○	字典未收錄
gebungge	有名的	158	○	○		
niyalma	人	335	○	○	○	
alame,	告訴	14	○	○	○	字典為 alambi

註解：字典為《滿和辭典》，○代表有功能。

從上表四中可以看出，文化語境總與人有關，如「cooha 兵」、「muksike 穆克希克」、「niyalma 人」、「alame 告訴」等。人的複雜社會脈絡，使文化語境在翻譯活動中，顯得極為突出。更由於還需要理解滿族、女真的文化背景，或者是滿文口語、書面語之間的差異等，<sup>66</sup>而不大

<sup>65</sup> 韓曉培，〈語境在漢英翻譯中的應用〉，《英語廣場(學術研究)》，（武漢市：湖北長江報刊傳媒(集團)有限公司，2013年，06期），頁18。

<sup>66</sup> 戈思明，《滿文的傳承：新疆錫伯族》，（臺北市：秀威資訊公司，民108 [2019]，初版），頁175。

容易掌握。因此情景語境的上下文關係、動態交際的不斷變化等，反而讓人感到其難度相當有限了。

再回頭來看，最基本的語言語境，通常可以從字典中查出，只屬於翻譯上的基本功夫而已。可是從表三的翻譯表現觀之，半世紀以來，不知何故，某些譯文卻連基本的語言語境也未能達標，遑論情景語境、文化語境了。此類低品質譯作充斥，著實令人擔憂。這點正是許多不願意學習滿文，沒空去翻閱檔案，只想從中、英、日文現成翻譯成果裡，理解清初歷史的學者，值得深深警惕的地方。

### 參考文獻：

王帥，〈滿族“三仙女”始祖神話新探〉，《滿語研究》，哈爾濱市：滿語研究編輯部，2022 年，01 期。

戈思明，《滿文的傳承：新疆錫伯族》，臺北市：秀威資訊公司，民 108 [2019]，初版。

加依娜·木拉提，何麗，〈《“信、達、雅”重構視界下的中西譯理融合》評介〉，《民族翻譯》，北京市：中國民族語文翻譯中心(局)，2014 年，03 期。

羽田亨編，《滿和辭典》，臺北市：學海書局，民 63[1974]。

林士鉉，《清朝前期的滿洲政治文化與蒙古》，臺北市：國立政治大學研究所博士學位論文，民 95[2006]。

邵麗坤，〈論滿族說部傳承人文化特質〉，《通化師範學院學報》，通化市：通化師範學院，2018 年，07 期。

神田信夫，松村潤，岡田英弘譯註，《舊滿洲檔：天聰九年》，東京都：東洋文庫，昭和 47-50 [1972-1975]。

厚田萬福著，張華克校註，《清文虛字指南解讀》，新北市：映玉文化出版，民 95[2006]，初版。

胡格金台，《疾風勁草》，臺北市：劍龍出版社，民 62[1973]，初版。

孫建冰、宋黎黎，〈從滿文文獻看三仙女傳說的演變〉，《滿語研究》，哈爾濱市：滿語研究編輯部，，2012 年，01 期。

莊吉發，〈白山黑水--滿洲三仙女神話的歷史考察〉，《歷史文

物》，臺北市：國立歷史博物館編輯委員會，民 100[2011]，02 期。

戚雨村等編，《語言學百科詞典》，（上海：上海辭書出版社，1993 年，第 1 版）。

陳捷先，〈皇太極時代滿文史料的價值〉，《皇太極寫真》，臺北市：遠流，民 93 [2004]。

陳捷先，〈滿洲源流神話〉，《努爾哈齊寫真》，臺北市：遠流出版公司，民 92 [2003]。

(漢)許慎，(清)段玉裁注，《說文解字注》，臺北市：洪葉文化，民 88[1999]，水部。

張華克，〈三仙女滿文謎語考辨〉，《滿語研究》，哈爾濱市：滿語研究編輯部，2013 年，02 期。

張華克，〈從女真到滿洲及其姓名考釋〉，《肅慎族系研究》，臺北市：臺灣英文新聞股份有限公司，民 110[2021]。

曹曉東，〈淺析嚴復“信達雅”中的“信”〉，《海外英語》，合肥市：安徽科學技術出版社，2017 年，15 期。

華文書局輯，《大清太宗文皇帝實錄》，臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]：冊一。

華文書局輯，《大清滿洲實錄》，臺北市：華文：華聯書局，民 53[1964]，初版，影印本，滿洲實錄卷 3。

斯蒂芬・杜蘭特、胡冬朵譯，〈滿族起源神話故事中的重複現象〉，《民族譯叢》，北京市：中國社會科學院民族研究所，1982 年，06 期。

馮明珠主編；張起玉等編輯，《滿文原檔》，臺北市：沉香亭企業社，民 94-95[2005-2006]，冊 9。

遲小飛，〈再談譯事三難〉，《文化創新比較研究》，哈爾濱市：黑龍江文化產業投資控股集團有限公司，2019 年，23 期。

愛新覺羅・溥儀著，《我的前半生》，北京市：同心出版社，2007。

德克登額，張華克譯，《尼山薩滿全傳》，臺北市：映玉文化出版社，民 96[2007]。

劉世珣，〈評介 The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China [by Mark C. Elliott]〉，《史耘》，臺北市：

民 99[2010]，14 期。

劉厚生，《舊滿洲檔研究》，吉林市：吉林文史，1995。

魯迅，〈呐喊〉，《阿 Q 正傳》，瀋陽：萬卷出版公司，2014 年。

蔡棟雄，《三重唱片業、戲院、影歌星史》，臺北縣：三重市公所，民 96[2007]。

謝國平，《語言學概論》，臺北市：三民書局，1992，六版。

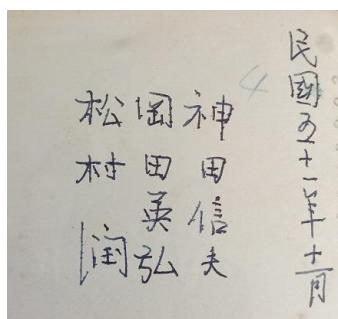
關嘉祿，佟永功，關照宏[漢譯]，《天聰九年檔》，天津市：天津古籍出版社，1987。

韓曉培，〈語境在漢英翻譯中的應用〉，《英語廣場(學術研究)》，武漢市：湖北長江報刊傳媒(集團)有限公司，2013 年，06 期。

Durrant, Stephen W. "Repetition in the Manchu Origin Myth as a Feature of Oral Narrative." *Central Asiatic Journal*, 1978.



附圖一 起：神田信夫，岡田英弘，松村潤（攝影：神田信夫，地點：臺北故宮檔案室）。



附圖二 照片背面廣祿先生親筆註記，民國 51 年（1962）11 月，神田信夫，岡田英弘，松村潤。



# 隱形的「佛父」：民國初期宮布德主在 拉卜楞藏區的政治實踐\*

屈斌  
河北師範大學歷史文化學院副教授

## 摘要

宮布德主是拉卜楞寺五世嘉木樣之父，也是 1920 年代拉卜楞地方權力政治的主要參與者之一。嘉木樣活佛自建寺伊始即被賦予了一種地方性規則與制度的預期。地方權力結構的演進很大程度上決定著誰更有資格主導嘉木樣活佛作為規則的傾向。宮布德主採取「依託教權」的策略，始終代表地方權勢主導者的利益，使他得以靈活地施展政治才華。然而，這種策略使他很難為自身及家族權力創造出一種持久而穩定的形式。為了實現個人／家族權力的超越，他通過與甘青各軍政集團當權者結拜、聯姻等方式建立親密關係。但這種私交關係在利益面前總是相當脆弱的。在各方圍繞資源與權力的競爭與爭奪中，宮布德主最終引入了國家力量，卻反而促使其家族在新的政治體系下佔據一席之地。

**關鍵字：**活佛轉世 權力實踐 社會資本 拉卜楞寺

彩瑪，西康理塘營官壩的一個小山村，達賴七世和外蒙庫倫的哲布尊

\* 屈斌（1988-），中山大學歷史學係博士，郵箱：qu.bin.happy@163.com。本文係國家社科基金青年項目「清末民國甘青地區的羊毛貿易與社會變遷研究」（20CZS075）階段性成果。

丹巴呼圖克圖的誕生地。1920 年 3 月 13 日，它再次迎來了一批尋找轉世靈童的喇嘛們。他們來自甘肅夏河的拉卜楞寺，經過班禪大師的卜算，他們的嘉木樣活佛轉生在了這裡。轉世靈童很快被找尋到了，他就是東路保正宮布德主（黃位中）已逾五歲的小兒子丹貝堅贊（黃正光）。他有一個叔父（黃位吉）曾獲得西藏拉薩甘丹寺的「格西」學位，並擔任過西康噶哇阿西寺的堪布。在商討前往拉卜楞坐床的細節時，宮布德主提出家屬隨同前往等「逾格」的要求，也都被寺方與寧海軍長官馬麒接受了。他們不會想到，這個權宜的決定在之後的數十年間將會給他們帶來無盡的麻煩。其後的幾年時間裡，在「佛父」宮布德主的精心籌幄下，這個毫無根基可言的外來家族很快便在拉卜楞寺內外站穩了腳跟，並成長為一支擁有地方話語權的政治力量，甚至直接左右了整個拉卜楞地區近代以來的政治走向。本文嘗試通過宮布德主的生平來闡釋當地社群與一位外來政治領袖之間高度動態的關係，展示忠實於一種政治的意義所在及其可以產生的影響力。即使在如下的社會中也是如此：我們習慣性地認為變革的動力僅僅來源於外部，並且簡單地認為當地反應是一種對整體社會變革的被動反映。

有關黃氏家族的歷史文字資料尤為匱乏，儘管宮布德主及長子洛桑澤旺（黃正清）是民國時期拉卜楞地區最為顯赫的領袖人物。這些資料經過人為的揀選，並非偶然的，而是與當地有關權威和合法性的價值觀與大眾觀念的建構相關。<sup>1</sup>民國時期，人類學家于式玉也曾多次進入拉卜楞地區考察，搜集到很多當地民歌、酒麴，其中一些歌詞的內容同樣反映著嘉木樣活佛在地方社會的至上權威。<sup>2</sup>再加上，宮布德主父子似乎也沒有尋求在嘉木樣之外為其家庭權力建立起另一套堅實而長久的形式，以至於看起來他們僅僅是偶爾出現在歷史舞臺上的次要角色，但實際上他們佔據該舞臺近三十年之久。他們在自己生活的地方的歷史文獻中「遁形」了，反而 1949 年以後的革命話語中以民族革命者的身份被廣泛宣傳。<sup>3</sup>後者也構成

<sup>1</sup> 戴傳賢主編，《輔國闡化正覺禪師嘉木樣呼圖克圖紀念集》，南京，南京國民政府出版，1948 年。

<sup>2</sup> 于式玉，〈拉卜楞藏區民間文學舉例—民歌〉，《于式玉藏區考察文集》，北京，中國藏學出版社，1990 年。

<sup>3</sup> 牙含章，《隴右地下鬥爭》，蘭州，甘肅人民出版社，1981 年；中國人民政治協商會議甘肅省委員會、文史資料研究委員會，《甘肅文史資料選輯》第 30 輯《黃正清

下文討論宮布德主生平的最主要的材料來源。如果不加分辨的話，它們又很容易導向對當地社會的另一種想像：這是一個武力和實力至上的等級制社會，政治上層對外部力量的引介在促進地方變革中起到決定性作用。筆者想要做的，正是在這些「理所當然」的地方敘述中，探尋宮布德主進入拉卜楞社會權力網路的過程及策略，揭示地方內部蘊含的革新能力和打破舊式枷鎖的動力。

在這一點上，學者傾向於從區域內部社群關係，尤其圍繞各種「資本」的競爭與爭奪，論證其對地方性規則的維持或創新。汪暉提出的「跨體系社會」概念，當是對既有相關研究的路徑總結，強調一種各體系相互滲透並構成社會網路的特徵，並與區域範疇相關聯。區域是歷史形成的，是動態的，而區域一旦形成就有著某種非人格性的自主性或穩定性。區域內部的變動來自於不同勢力的互動、角逐、衝突和融合。<sup>4</sup>大多數情況下，相比於衝突可能帶來的顯而易見的變化，區域作為主體的創新性意義卻很少被強調。就本文的案例而言，相互矛盾的不同規範性體系之間的作用將成為顯見的事實，宮布德主的才華充分體現在他對嘉木樣在地方社會的規則、秩序意義的堅實維護上。公開斡旋，利用寺院、部落與軍閥的衝突中所敞開的縫隙，成就了他經營的舞臺，也是其成功的源泉。

## 壹、權力的邊界：嘉木樣與拉卜楞社群關係的建構

18世紀以來，部落、寺院與國家構成了拉卜楞社會的三大權力核心。嘉木樣是成功將它們連結起來的關鍵。為了解寺院僧侶、部落民眾以及地方政府對嘉木樣有何期望，而非為什麼宮布德主之子會被認定為轉世活佛，我們得回顧1916年5月的那個晚上，拉卜楞地方市集上發現一張匿名揭帖，上面寫的是河南親王王妃勒珂與拉卜楞寺襄佐李宗哲有曖昧關係。這一明顯帶有謠言性質的揭帖，引發了拉卜楞寺及「斯姜」（意為

與五世嘉木樣專輯》，蘭州，甘肅人民出版社，1989年；甘肅省民族研究所、甘肅省藏學研究所編，《拉卜楞寺與黃氏家族》，蘭州，甘肅民族出版社，1995年；等等。《甘肅文史資料》各輯還收錄有黃正清的回憶、紀念文章，如〈拉卜楞寺院與馬麒鬥爭的經過〉、〈緬懷良師益友——宣俠父同志〉、〈一個公正廉明的楷模——1934年鄧保珊先生解決雙岔事件回憶〉等等。

<sup>4</sup> 汪暉，《東西之間的西藏問題》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，2004年。

「攝政」)阿莽倉與襄佐李宗哲、河南親王府之間激烈的權力鬥爭。如果將這一事件與不久之前四世嘉木樣的圓寂聯繫起來，也許會發現，看似偶然的事情其背後都有著讓它必然發生的根源。我們或許可以從清代以來當地社會權力體系的結構過程中去找尋到答案。

1711 年，格魯派嘉木樣大師應青海右翼濟農察罕丹津之請，前往其屬地主持建寺事宜。這座新寺也就是後來聞名遐邇的拉卜楞寺。或許由於察罕丹津是顧實汗的子孫，又或者當時格魯派確實在青藏地區有著無可比肩的影響力，所以人們很少去留意這位親王建寺的迫切心情。此前他已經兩次專派特使赴藏敦請嘉木樣。即位數十年間，察罕丹津已統治了上下熱貢、多幃、文都、卡加、甘加、霍爾倉、阿科爾、迭部、薩日、若爾蓋霍瓦七部、阿壩、然木多、康區、果洛、玉樹、阿柔等地區。<sup>5</sup>一方面，他將直屬部眾劃分為十一個「達」組織；另一方面，果洛、絨察欽十八部落等地方先後脫離了他的管轄。<sup>6</sup>他需要一套新的適用於新征服地區的統治秩序、社會規範。而參與建寺各族正是察罕丹津直屬蒙古部屬以外的新征服地區。<sup>7</sup>嘉木樣似乎也參與到他後來對果洛的征服。<sup>8</sup>這一時期，各地陸續興建起格魯派寺院，並與嘉木樣及拉卜楞寺建立起師徒、屬寺關係。所以，迎請嘉木樣不只是一種信仰行為，更是一場政治和軍事的統合運動。在這場運動中，嘉木樣被賦予一種非人格化的聯盟規則意義。這位來自格魯派的大師具有兩個核心特質：它是「人形神」；無固定勢力背景支撐。而作為藏地的特別代表，他也是溝通以達賴喇嘛為核心規則、秩序的內亞世界的紐帶。康熙皇帝也應察罕丹津之請頒賜嘉木樣「薩瑪德巴合西」印鑑。<sup>9</sup>

在此後的歲月中，拉卜楞寺僧侶日眾，還先後獲得部分代征「添巴」(意為「賦稅」)、商稅與差役的權力。<sup>10</sup>同時，寺院本身也在各類佈

<sup>5</sup> (清)仲優·昂青嘉布著，香箇·尕布藏確吉堅贊整理，多傑仁青譯，《先祖言教》，西寧，青海人民出版社，2008年，頁134。

<sup>6</sup> 《先祖言教》，頁150。

<sup>7</sup> 清)阿莽·班智達著，瑪欽·諾悟更志、道周譯注，《拉卜楞寺志》，蘭州，甘肅人民出版社，1997年，頁156。

<sup>8</sup> 《先祖言教》，頁146。

<sup>9</sup> 《先祖言教》，頁152。

<sup>10</sup> 《先祖言教》，頁150。

施、經商等活動中成長起來。它擁有著自己的屬民、土地所有權。寺院作為一個相對獨立的主體躋身以嘉木樣為核心規則的聯盟中。<sup>11</sup>必須指出的是，作為「寺主」的嘉木樣卻不必然代表拉卜楞寺的利益。無論對蒙古王府，還是拉卜楞寺而言，嘉木樣活佛都可以成為它們爭奪地方利益、權力的一種象徵資本。如乾隆初期，圍繞二世嘉木樣轉世靈童的認定問題，蒙古王府與寺院上層就發生過激烈的衝突。王府方面還試圖通過與其家族的聯姻來鞏固、拉近與二世嘉木樣之間的關係。<sup>12</sup>儘管如此，但有一點得到了各方的公認，那就是轉世靈童必須來自於地方之外。直到乾隆中期，清廷都沒有積極經營口外番地的意圖。鬆散的聯盟制在這裡依然發揮主導作用。適時，濟農王妃及其後繼任者對外積極「恢復」，與拉卜楞寺的屬寺爭奪也一度陷入膠著。到三世嘉木樣時，為協調各方，成立磋商措兌（即為「教務會議」），成員包括黃河南首旗蒙古親王代表、寺院當權上層、主要屬寺所在地的千百戶代表，由襄佐主持，定期召集例會，商決地方政教大事。這是一個新的聯盟最高權力機構。

嘉、道以降，拉卜楞寺「僧眾雜遷，依恃郡王之勢，屢與各番爭地……又招內屬番族為其所屬，或藏匿亡命」，勢力日盛。<sup>13</sup>及至光緒年間，「南連川境，西接藏疆，綿袤數千里。每得一處，即處置僧官，逐去土司，厚斂資財，是以寺日強富。……蒙古已為伊有，川藏暨洮岷、松潘各番亦多附伊寺。」<sup>14</sup>與此同時，拉卜楞寺內部的權力機構也進行了改組，包括（1）成立拉章仲賈措多（即為「嘉木樣座前會議」，是嘉木樣的佛宮組織），主要負責嘉木樣本人的日常生活及拉章的有關事宜；（2）成立管理全寺教務的磋商措兌（即為「教務會議」），由寺院大法臺主持，杜絕扎倉（即為「寺院內部的佛教學院」）各自為政；（3）增設

<sup>11</sup> 蘇發祥，〈保爾·聶圖普斯基及其《拉卜楞寺：一個位於內亞邊界地方的藏傳佛教社區，1709—1958》〉，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2013年第6期；Paul Kocot Nietupski. Labrang Monastery:A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709-1958. Boston:Rowman&Littlefield Publishers, 2011.

<sup>12</sup> 參見札札：〈歷世嘉木樣家族與青海蒙古河南親王聯姻史〉，《西部蒙古論壇》2014年第1期。

<sup>13</sup> （清）龔景瀚編、李本源校，崔永紅校註，《循化廳志》卷 8<夷情>，西寧，青海人民出版社，2015年，頁 222。

<sup>14</sup> 〈循化廳為番僧調查卡家、沙溝爭佃案給憲臺的詳報〉，青海省檔案館藏，檔案編號，7—永久—2985。

隨侍長葛巧堪布（即為「機要秘書」）與昂佐（即為「司庫」），前者保管嘉木樣印信、撰寫公私檔，後者經管拉章內部財產；（4）擴大衛隊組織，規定擔任衛士數年，便可以派到屬寺或部落擔任「更察布」（即為「代表」）或「郭哇」（即為「頭人」）。這個組織既限制了襄佐的大權獨攬，也排除了蒙古郡王的代表。<sup>15</sup>隨後，拉章仲賈措多的管轄範圍逐漸擴大，實際上「成為領導所有屬寺和部落的政治、軍事、宗教的最高權力機構」。<sup>16</sup>河南蒙古王府逐漸被排斥到了聯盟權力體系的外緣。對於這一點，當今河南蒙古方面的解釋稱：

四世嘉木樣在世時，發生了擁戴河南蒙古和反對河南蒙古的派系鬥爭。當時寺院出現兩派勢力，一派以華日哇和賽倉為首，反對河南蒙古，希圖推翻河南蒙古對寺院的領有地位和實際統治；一派以四世嘉木樣及其餘僧職人員為首，擁戴河南蒙古，維護河南蒙古的寺主地位。寺院屬民也隨之分為兩派，傾向河南蒙古的莊子叫「加倉」，意為漢民莊子，傾向華日哇、賽倉的莊子叫「沃德」，意為藏民莊子。在華日哇、賽倉的調唆下雙方矛盾逐漸激化，終於清光緒十年（1884）發生了薩哈爾藏族群眾火燒王府事件。四世嘉木樣出面阻擋，薩哈爾藏族群眾不但不聽，反而對四世嘉木樣肆加譏諷和嘲弄。華日哇、賽倉反對河南蒙古事件，給河南蒙古與拉卜楞寺的關係造成了極重大的影響，河南蒙古對拉卜楞寺的領導地位和統治勢力自此開始日漸式微。<sup>17</sup>

如上，四世嘉木樣被塑造成傳統供施聯盟關係的維護者，反對者來自寺院當權上層。而對嘉木樣遭遇譏諷和嘲諷細節的描述，也強調著反對者的無知、無理。不過，無論這一歷史敘述背後蘊藏著多少無奈，結果似乎都已成為定局。儘管在不久以後，他們又重新建立起與拉寺的聯繫，但與此前相比已不可同日而語。河南親王府代表在政教事務中淪為了一種儀式

<sup>15</sup> 楊紅偉，《清朝循化廳藏族聚居區之權力機制》，北京，高等教育出版社，2015年，頁113。

<sup>16</sup> 洲塔、喬高才讓，《甘肅藏族通史》，西寧，青海人民出版社，2004年，頁623。

<sup>17</sup> 《河南縣誌》，蘭州，甘肅人民出版社，1996年，頁874。

性角色。<sup>18</sup>如果你對西藏的歷史有所瞭解，或許會感慨這與 18 世紀初蒙古與達賴喇嘛的關係演變何其相似。

伴隨著勢權的持續推擴，一種以拉卜楞寺為核心的地方社會體系已趨成型：

屬寺有三種形式。教權、政權均屬於拉卜楞寺的，由拉卜楞寺派「更察布」（代表）和「吉哇」（管經濟的）管理該寺及所屬部落的一切政教事務。這樣的屬寺有二十一個。教權屬於拉卜楞寺的，由拉卜楞寺派「赤哇」（法臺）或經師、僧官管理一切教權事務，這樣的屬寺有三十三個。宗教上有密切關係，但不直接管理其政教事務的屬寺有四十一個。

拉卜楞寺所屬部落，分為「拉德」、「穆德」、「曲德」、「拴頭」四種。「拉德」意即神民，是蒙、藏王公貴族和土官將其所屬部落轉給寺院的「香火戶」，其土地、人身均依附於寺院。……「穆德」意即政民，其土地所有權歸當地土官頭人，而不歸寺院。……「曲德」意即教民。這些部落主要由世襲的土官、頭人統治，宗教上受拉卜楞的影響或控制。……「拴頭」，表示和拉卜楞寺有關係。這樣的村莊，在青海循化縣境，也包括撒拉族，如科哇乃門、拉馬吾建等。<sup>19</sup>

在這一體系框架中，嘉木樣活佛更多地以地域宗主的形象出現。拉卜楞寺作為嘉木樣的主寺，獨享其權力性權威。在當地人的世界圖式中，拉卜楞介於喇嘛所處的衛藏與皇帝治下的中原之間，是「活佛」的經旗飄揚的地方。民歌中又有「中部山麓的地方，駐有智慧之寶的活佛在，他的心慈祥，此地俱歡暢。」足見嘉木樣在當地社會之影響。當地民眾既處在這樣的社會情境之中，「經是不容易念的，可是佛爺給我們，不能不念。地是不容易耕的，可是靠糧納稅，不能不耕」。<sup>20</sup>從「不能不」的表述看，無論「念經」抑或「耕地」，已不單是當地人群的一種自發的生產、生活

<sup>18</sup> 于式玉，〈到黃河曲迎接嘉木樣活佛日記〉，《新西北月刊》1940 年第 2 期。

<sup>19</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，中國人民政治協商會議甘肅省委員會、文史資料研究委員會：《甘肅文史資料》第 30 輯，蘭州，甘肅人民出版社，1989 年，頁 6—7。

<sup>20</sup> 于式玉，〈拉卜楞藏區民間文學舉例—民歌〉，《于式玉藏區考察文集》，北京，中國藏學出版社，1990 年。

方式，更是一種牢牢嵌入制度的社會實踐。相應地，拉卜楞寺也有意識地通過宗教知識的建構、宗教儀式等強化教民對寺院的身份認同。<sup>21</sup>「地方的政權，完全操在寺院裡，寺院的最高首領，卻是嘉木樣活佛」。<sup>22</sup>對於嘉木樣、襄佐與寺院的關係，李安宅有過一段很有意思的類比：

宗教領域中嘉木樣歷代轉世相當於教皇，香佐相當於大主教；在學術領域，前者相當於大學校長，後者相當於副校長，在兩人之下，再任命教務長和訓導長，以統管六個學院。每個學院再有一個院長統管以下職員。……只在政治方面，我們將嘉木樣與皇帝相比，將其指派的香佐與總理相比。雖然這種說法太不倫不類，因為寺院太小了，但這種比較，並不致將讀者引入歧途。寺院最高主持人和他的助手香佐，對於他們治下的百姓，有類似皇帝和總理對於他們治下的子民一樣的權力。為了執行他們的命令，寺院最高領導人和香佐需要選任僧官，直接統治百姓。<sup>23</sup>

此中「香佐」通常譯作「襄佐」，由寺主委任，管理寺院行政事務及寺院的財產、屬民、對外聯繫。楊紅偉提出，嘉木樣與「襄佐」是一種魅力型權威與借勢權威的關係。<sup>24</sup>現代學者大都使用「政教合一」來形容這一區域社會形態。<sup>25</sup>

1916年3月26日，四世嘉木樣圓寂，拉卜楞寺由阿莽倉活佛任「斯姜」，李宗哲為襄佐。在當時拉卜楞寺地方權勢上升，竭力排除外部介入性力量影響的情境下，襄佐李宗哲與河南親王、甘邊鎮守使馬麒的親近就顯得不合時宜，儘管他們置身的權力一直處於以嘉木樣為核心構建起的跨地方規範性體系中。前述匿名揭帖事件正是引發各方長期累積矛盾集中爆發的導火索。7月，拉卜楞寺召開「教務會議」，由寺院大法臺主持，河

<sup>21</sup> 楊紅偉，〈近代循化廳藏區寺院競爭的文化策略及影響〉，《青海民族研究》2015年第2期。

<sup>22</sup> 明鴻，〈拉卜楞巡箚記〉，《新中華》1936年第4期。

<sup>23</sup> 李安宅，《藏族宗教史之實地研究》，北京，商務印書館，2015年，頁153。

<sup>24</sup> 楊紅偉，《清代循化廳藏族聚居區之權力機制》，頁202–203。

<sup>25</sup> 吳曉軍，《近代甘肅社會變遷研究：1840年—1949年》，哈爾濱，黑龍江人民出版社，2013年。

南親王所屬頭人阿日覺覺和王府管家若巴曲南霍二人參加。他們在會議上的發言不僅將矛頭直指寺院，還指斥會議只是在做樣子，主持會議的僧官抗議稱他們是侮辱寺院，群情沸騰，當場將若巴曲南霍逮捕，也把李宗哲一派的人同時逮捕。次日，決議撤銷李宗哲的襄佐職務，並清算他經手的賬目。李宗哲聞風逃往西寧，尋求馬麒的庇護。鑑於事態的擴大，阿莽倉意識到這次行動可能會給寺院和地方帶來禍患，於是在他主持下，在僧眾中推舉 80 人作為議事代表，有事共同商量，以免眾口紛雜，滋生事端。換個角度，他也構建起了寺院與普通僧眾之間的命運共同體關係。

此後，馬麒先後派通事馬壽、西寧道尹黎丹調解，寺方 80 名議事代表及各部落代表計議，認為外人前來說事，干涉寺內事務，決不能答應。調解工作遲遲沒有進展。1918 年 6 月，寧海軍參謀長馬麟率兵突擊拉卜楞，寺方倉促應戰，終因兵力懸殊而失敗。馬部進駐寺內。阿莽倉退往阿木卻乎，在數次反攻未果後，南逃歐拉部落，鬱鬱而終。馬麟下令廢除阿莽倉，不准轉世，並縱火燒了他的「昂欠」（指藏傳佛教寺院活佛的住所）。貢唐倉被委任為新的「斯姜」，李宗哲繼續擔任襄佐。然而，此時的他們卻不得不面對來自兩方面的壓力：首先，寺院內部的分歧甚至分裂態勢很難在短時間彌合；其次，屬區各部落的離心傾向日益顯現。在此情勢下，嘉木樣轉世靈童的尋找、認定，也就被提上了日程。最終，經九世班禪卜算，宮布德主的兒子丹貝堅贊被確定為五世嘉木樣活佛。

## 貳、「隱形」的「佛父」：宮布德主的權力策略及實踐

早在離開理塘以前，宮布德主就是當地政治變化中具有傳奇色彩的角色之一。他原居噶窪鄉噶西村，後遷到彩瑪村。他從小務農，還成了理塘一個營官的管事。據長子黃正清憶稱，宮布德主在當管事期間，還有個傳奇性的故事：

清光緒末年，駐藏幫辦大臣鳳全在西康地區實行改土歸流，引起當地藏族上層的反抗。鳳全於光緒三十一年被戕於巴塘鸚哥嘴地方。時任建昌道的趙爾豐帶兵前往鎮壓，路過理塘。當時百姓聽到官兵到來，都四散奔逃。理塘連大營官、二營官也都跑的無影無蹤了。我父親因為給二營官管事，負有看

家的責任，只好硬著頭皮留下。趙爾豐進城時，天色將晚。我父親前去給趙獻哈達，由通事引進，擔任翻譯。趙爾豐正堂高坐，兩旁的侍衛手持刀槍，排列整齊，十分威嚴。我父親低頭叩見，趙爾豐令抬起頭來看他，問道：「你看我是人，是鬼？」「大人是人。」「我是人，為什麼這裡的人都跑了？」「我們這裡是偏僻山地，沒見過大官；怕大官才跑了，沒有別的意思。」「你為什麼不跑？」「我給二營官看門，不能跑。」隨即獻上哈達，表示認錯服罪之意，趙爾豐回嗔作喜地說：「你很好。你回去把二營官叫回來，把所有的人叫回來。我現在要到巴塘去，給我雇五百頭牛、一百匹馬。我是說花錢雇用，絕不食言。」我父親隨即將逃走的人們陸續叫回來，又從各地如數雇到牛、馬。趙爾豐果然令軍糧府的官吏用箱子抬出銀元，如數付了腳錢。又說我父親是「朝廷的好百姓」，囑令給以官位。後來就給了一個八品官。<sup>26</sup>

也許，黃正清從他的父親又或者其他人那裡聽來了這個故事。講述者看似不帶情感傾向的細節鋪陳，卻又隱含著對清國家的某種好感。事實上，趙爾豐主持改制期間，的確對康區烏拉的承擔、使用和報酬等方面都作了明確規定，「土流參治」也得到了延伸與發展，如「地方官衙門，設漢保正三名，蠻保正三名」。<sup>27</sup>此時的宮布德主似乎還沒有被授予「保正」的職位，不過，終究還是在改流後的地方政治階序中有了一席之地。民國初年，他被任命為理塘縣的東路保正，管轄莫拉鄉和毛亞鄉。人們稱之為杭保正，後來就把杭諧音為「黃」，亦為其漢姓之由來。

作為保正，宮布德主每月收入藏洋（每元銀重三錢）二百元、大米五十斤；另外，鄉上每年給藏洋五百元。此時的他不僅在縣城安了家，在彩瑪也蓋起十幾間的二層樓房，有馬三匹、驃四匹、牛三十頭左右。他先後娶過三任妻子，生有六子兩女。其中，洛桑則旺（黃正清）、丹貝堅贊

<sup>26</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，蘭州，甘肅人民出版社，1989 年，頁 2—3。

<sup>27</sup> 賈霄鋒、馬千惠，〈重構·變遷：清末改土歸流與川邊藏族社會嬗變〉，《青海民族研究》2015 年第 4 期。

(黃正光)、季美慈成朗吉(黃正明)及兩女係同母所生，慶饒丹珠(黃正本)、阿旺將磋(黃正基)、格桑登舟為另兩妻所生。或許長期與政府打交道，他較早地意識到接受漢文化對子女、對家庭的重要性，所以他將自己的長子洛桑則旺送進了縣城裡的新學校。假如他的兒子丹貝堅贊未被認定為嘉木樣轉世，抑或他沒有選擇離開理塘前往拉卜楞，也許這個家庭在不久的將來會正式躋身於地方鄉紳圈子中。

1920 年 3 月，當拉卜楞寺迎佛代表團第一次來到宮布德主家時，他似乎並沒有表現得異常驚喜與激動，反而以退為進向其提出了三項具體要求：

一、五世嘉木樣坐床後，因其年幼，寺院大權由其叔黃位吉代為掌握；

二、拉卜楞所駐寧海軍必須撤走；

三、拉卜楞寺屬區各部落頭人和群眾，應該如同服從四世佛爺一樣地服從五世佛爺。<sup>28</sup>

宮布德主所提諸項要求，不論來自於他本人對拉卜楞形勢的洞察，抑或代表團中某些僧侶的授意，總之也迎合了此時寺方最現實、最迫切的利益訴求。德哇倉為首的代表團以事關重大，必須回寺稟報貢唐倉、李宗哲等，遂返回拉卜楞。不久，貢唐倉親自率團來到理塘，向宮布德主表明了馬麒與寺方的態度，並在後者的堅持下擬訂了書面協議。雙方都在協議上簽了字。在貢唐倉的主持下，為五世嘉木樣舉行了剪發、受戒、沐浴、換衣服等儀式。8 月，再次派團迎接五世嘉木樣前往拉卜楞寺坐床。9 月 17 日，宮布德主舉家隨五世嘉木樣出發北行。10 月 30 日到達拉卜楞寺附近的瓊澤灘。在他們按照慣例駐留的三天裡，拉卜楞所屬各寺各部落，以及同仁、臨潭、卓尼一些寺院僧眾，前來迎接的藏民共約三、四萬人。馬麒派馬麟、馬步芳前來，率駐拉卜楞的寧海軍一千餘人列隊歡迎。<sup>29</sup>

11 月 2 日，在拉卜楞寺大經堂舉行坐床大典，三千大小僧眾跪滿整個經堂。這些無不凸顯著「嘉木樣活佛」在拉卜楞地方社會的權威地位及影響力。

<sup>28</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 11—12。

<sup>29</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 12—13。

隨著五世嘉木樣正式坐床，貢唐倉也結束了攝政任務，將印、冊和財物交出。由黃位吉任襄佐，宮布德主任總管，長子洛桑澤旺掌管印冊、檔、車子和大殿重要財物，而隨同前來的幕僚邵光宇任秘書。一些學者據此斷定，拉卜楞寺的政教事務暫時交由嘉木樣父兄代為掌管。<sup>30</sup>真的是這樣嗎？當然不是，事實上，除身為喇嘛的黃位吉外，宮布德主父子及邵光宇擔任的都是嘉木樣「拉章」（即為「佛宮」）內部的職務。佛宮組織與拉卜楞寺的關係，類似於清朝的內務府與政府的關係，自成體系，不相統攝。原則上，宮布德主不能直接干涉政教事務。

初到拉卜楞，宮布德主一直置身於連續舉行的隆重、盛大的儀式之中，也真切地感受到了寺院和地方迎請嘉木樣的迫切心情。他開始有意識地利用「嘉木樣」為籌碼，以退為進，周旋於寺院上層、地方政府之間。1920 年底，馬麒邀請嘉木樣全家至西寧聯歡，宮布德主率長子洛桑則旺及寺院代表和部落頭人代表百餘人前往，擬乘機商請撤兵事宜。在歡迎宴會上，馬麒言辭間有表達出讓貢唐倉繼續擔任「斯姜」之意，宮布德主當即出言反對，他聲稱：「我在四川本來擔任官職，此次隨五世嘉木樣來甘，事情出於不得已。大佛爺既然年小不能理事，我又人地生疏不能代理，因此請求軍帥允許我們全家仍回西康，等佛爺長大，大家認為能理事的時候，再返回寺院」。馬麒遂以自己不介入寺院內部事務為由，壓過此事。事實上，貢唐倉在嘉木樣年幼不能理事的情況下繼續擔任「斯姜」，行使攝政之權，是合乎規矩的。而且與阿莽倉不同，他主張一種靈活的對應之策，讓出一部分原屬於寺院的利益，以換取馬麒等地方勢力對寺院的護持，顯然更符合寺院的長遠利益。不過，儘管沒有更多的文獻資料可以佐證，但我們完全可以想像，拉卜楞寺內部依然有著為數不少的阿莽倉的同情者、同志者，也不排除有些人害怕自己的利益因此受損。他們也是宮布德主公開抗議的底氣所在。

當馬麒所代表的外部力量真正要進來了，那些擔心利益受損的地方寺院、活佛昂欠以及各部落前所未有的需要一個激進的領袖人物，沒有人比「佛父」宮布德主再合適了。馬麒在拉卜楞地區的社會改革，大體延續了

<sup>30</sup> 洲塔，《論拉卜楞寺的創建及其六大學院的形成》，蘭州，甘肅民族出版社，1998 年，頁 24。

清中期確立起的理番方略，核心在於將地方民眾從寺廟的統治下剝離開來，改由政府直接管理。而在 1949 年以後的民族革命話語中，這些舉措大都被控訴為對廣大藏族群眾的壓迫、剝削。如洛桑澤旺（黃正清）回憶當時寺院面臨的情形稱：

馬麒對拉卜楞的統治和搜刮變本加厲。在夏河和黑錯分別設立茶糧局，……徵收各種稅款。……這些稅收是從來沒有過的，大大加重了本來已經貧困的廣大藏民的負擔，引起群眾的不滿。馬麒還請西軍馬國良部派來騎兵六十名。部隊增加，人民負擔更為加重。而馬麒駐拉卜楞的部隊，……日益侵犯拉卜楞寺的權益，干涉內部事務。他勒令寺院停收官坊稅。……他還經常扣留各部落給寺院佈施的財務，有時甚至把送佈施的人也扣押起來。還隨意撤換寺內各級僧官，並勒令停止「議倉」的職權。這些霸道作法，激起全寺僧眾的義憤，反對馬壽以至馬家部隊的氣氛日益濃厚。……<sup>31</sup>

這段敘述固然不盡可信，但考慮到洛桑澤旺（黃正清）當時身在拉卜楞寺內，且身份特殊，可能更能深切地感受到僧眾的不滿與激憤情緒。他們開始向宮布德主聚攏。同時期的黑錯，在黑錯寺襄佐萬曾喜饒嘉措的倡議下，一些地方頭人組織民兵與馬家對抗，也積極尋求與拉卜楞寺達成聯合。在拉卜楞寺，各種整頓與動員可能已經在悄然進行。1923 年秋，寺內僧徒旦巴加瑞因違犯戒律被驅逐出寺。旦巴加瑞潛赴馬壽處鳴冤，馬壽親赴寺院提出質問。馬壽的這一舉動著實令人生疑：旦巴加瑞是否屬於寺院內部的親馬派，才會在這場整頓中被法臺以違反戒律開除。

不過，宮布德主等人的秘密行動還是引起了馬麒的注意。1924 年 2 月，馬麒、馬步芳父子及馬麟率兵到達拉卜楞地方，向寺院提出：一、五世嘉木樣活佛的家屬鼓動各部落番民陰謀造反。從現在起，不准他們參與寺院事務；二、為防叛亂滋事，拉卜楞所屬各部落的槍支一律收繳，並收繳戰馬一千匹；三、嘉木樣活佛的 80 個「下布秀」（意為「差官」），每人須交出長槍一支；四、今後寺院只管念經，不能過問民政；五、處罰

<sup>31</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 15。

寺院交納白銀八百秤，寺院大小僧徒沒人交納白銀五十兩。以上條件必須立即執行。<sup>32</sup>於是當即宣佈撤銷黃位吉的襄佐職務，並先後抓捕了寺院派往塔哇的念爾娃，派到歐拉部落的若吉和各部落頭人 20 餘人。

面對馬麒的咄咄逼人之勢，宮布德主選擇向甘督陸洪濤控告，陸派了實業廳廳長車玉衡到拉卜楞查辦。在會議上，馬麟指責宮布德主一家把持寺院，聯合各部落不安分之輩搗亂生事，對抗政府；宮布德主父子則以寺院利益代言人自居，控訴馬麒及其駐拉代表馬壽干涉寺院內部事務，侵奪寺院財稅權力。後經車幹旋，馬麒作出一些讓步，不再抓人、收槍。宮布德主也聲明不再參與寺院事務。沉寂下來的他開始冷靜地思考自身的處境，蓄勢而動。

同年 5 月，為達賴喇嘛所迫離藏的九世班禪路經蘭州。宮布德主意識到擺脫馬麒挾制的時機終於來了，他以朝拜為名，帶著嘉木樣及全家離開了拉卜楞寺。在此期間，謁見了軍政要員和社會知名人士，要求伸張正義，敦促寧海軍撤離拉卜楞寺。班禪離開後，宮布德主決定不再返回拉卜楞，而是經由臨夏到達美武新寺。在此召集了一個會議，商議今後對策，決定積極組織武裝力量對抗寧海軍。適時，宮布德主與美武頭人官布才旦（楊步雲）、雙岔頭人拉毛加布三人，結成聯盟。吊詭的是，新的聯盟成員似乎來自於與拉卜楞寺關係並不親密的部落。如美武土官在 1920 年以來一度與拉卜楞寺因剛察寺收租起釁。<sup>33</sup>此外，新的聯盟還廣泛吸納了寺屬以外的部落，甚至包括青海、四川的一些部落。但依然不可低估嘉木樣對他們的權威性。它被賦予了新的聯盟規則、規範意義，以反對馬麒及其寧海軍為目標。宮布德主以「佛父」身份成功躋身核心領導層。而此時的馬麒不僅積極拉攏拉寺上層及各活佛昂欠，而且還派李宗哲前往拉卜楞散佈不利於宮布德主等人的言論。在寺院方面呈報的公稟中，他們宣稱：「拉卜楞寺此次事變，不是馬鎮守使主動，而是藏民確因嘉木樣活佛暫不返寺，群眾集合迎佛歸寺，竟有不肖之徒，從中鼓動，攻擊馬軍，致引起

<sup>32</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 16。

<sup>33</sup> 札編著，《嘉木樣呼圖克圖世係》，蘭州，甘肅民族出版社，1998 年，頁 374、375。

戰端，咎由自取。馬軍使負保護地方之責，不能不出兵彈壓……」<sup>34</sup>「不肖之徒」直指宮布德主等人。所以，無論對宮布德主抑或新的聯盟而言，降低拉卜楞寺方面對地方可能的影響是必要的。

1925 年秋，宮布德主派黃正清、羅占彪為首的 9 人代表團赴蘭州，呈遞請願書。當時陸洪濤所派查辦委員曾一再函電宮布德主到河州，以便研究解決。宮布德主堅持如馬麒不撤兵、不退還搶去的財產、不賠償被殺的數千人的命價，不能商談。不久，陸洪濤去職，新任督辦劉郁芬再次組織商談，雙方各不退讓。1926 年春，負責此案的宣俠父經劉郁芬同意，由羅占彪陪同，前往草原會見宮布德主。從他本人和黃正清的回憶來看，他同情甘邊藏民的遭遇，支持他們反對馬麒軍閥。在他的鼓動下，宮布德主召集周圍各部落頭人集聚瑪曲歐拉草原，商議成立「甘青藏民大同盟」問題。宣俠父回憶這次集會稱：

八天後，酋長們陸續應召到達了俄拉（歐拉，筆者註，下同）草地，共計來會的二百三十餘人，……最初由薩丹（羅占彪）給我當翻譯，對他們解釋甘青大同盟的意義和組織。……藏民真是一個善於說辭的民族，他們口若懸河，滔滔不絕地說明此後對於大同盟的擁護和責任。一個完了，又是一個，延續到三四小時之久。最後由盟主黃位中（宮布德主）宣讀誓詞，各酋長起立表示敬意。同時，黃位中又宣佈這年十月間再在西昌莊（今碌曲縣城）舉行正式結盟……<sup>35</sup>

宮布德主正式成為新聯盟的盟主，被藏民稱為「耶扶賽恩」（意為「超過父親的仁慈」）。從時人對宣俠父演講的零星回憶來看，對於促成此次結盟，雖然有著宣俠父個人的主觀動機，但最主要的還是來自於劉郁芬的授意，以圖牽制馬麒，抵制其勢力的極速擴張。<sup>36</sup>

同年，在宣俠父等人的協助下，黃正清、羅占彪為首的代表團以嘉木

<sup>34</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 17。

<sup>35</sup> 宣俠父，《西北遠征記》，北京，文史資料出版社，1982 年，頁 122—123。

<sup>36</sup> 貢保東加、喜饒尼瑪，〈淺談拉卜楞藏民反抗馬家軍閥的鬥爭〉，《康定民族師範高等專科學校學報》2007 年第 12 期；韓海蛟、李穩穩，〈約瑟夫·洛克眼中的拉卜楞事件〉，《新西部》2013 年第 12 期。

樣及西番各頭目代表的名義，起草併發表《甘邊藏民泣訴國人書》，這篇慷慨激昂的控訴書，無疑也代表了新的地方聯盟的意志。控訴書通過一定的敘述技巧，在將馬麒塑造成「國民公敵」的同時，也開始為地方聯盟的組建及其武裝對抗行動找尋合法性。清代以來，來自番地的各種抗爭行動都會被官方定義為具有叛亂性質的地方動亂。在控訴書中，首先，他們積極迎合當時民族自由平等的政治話語，馬麒被形塑成為「奴役」番族，「慘殺」番民，有「滅番族之野心」的「軍閥」，也是番民加入國內「反帝國主義運動」的最大阻礙。此中不僅強調「我番族」「我番民」，而且將馬麒置於地方「番族」的對立面上，隱然已有著一種民族主義的情緒。我們無意為馬麒辯護，但從其執政理念與實踐上看，他十分注重籠絡各族人心，並未把自己的眼光局限在回民社會內部；也極重視自己的行為在國家政治中的合法性，每行大事必於事前多做鋪墊，謀得上方認可或中央授權。事實上，馬麒父子在甘青推動的各項社會改革，還得到了當時不少社會知名人士的高度評價。<sup>37</sup>相反，在來自馬氏方面的敘述中，宮布德主組建部隊得到了英帝國的援助。<sup>38</sup>

其次，宣稱遭遇「慘殺」的番民各族，大都分佈在拉卜楞及其周邊地區，這也當是此時以嘉木樣為核心的反馬聯盟的大致範圍。1921年馬麟進攻果洛時，環青海湖八族、拉卜楞、拉加等地的活佛、頭人均有參與。<sup>39</sup>控訴書有意淡化了這一點。最大的可能就是，果洛此時已進入到聯盟中來。後來，宮布德主還將兩女分別嫁給了果洛康薩土官康萬慶、康格土官康克明。

再者，拉卜楞寺在地方的「政教」權力被淡化，或者說不再提及，而對「教權」的強調，也在於表明嘉木樣活佛的影響力之大。指控的重點在於，馬對拉卜楞寺院內部事務的干涉。易言之，拉卜楞寺作為獨立的宗教

<sup>37</sup> 馬鶴天，《甘青藏邊區考察記》，蘭州，甘肅人民出版社，2003年；相關討論參見管志翔、馬戎〈試論伊斯蘭教在中國社會的演變——兼論民國時期西北回民社會精英的宗教策略〉，管志翔〈馬麒的身份轉換與政治抉擇——兼議民國時期地方割據勢力的國家意識〉，收入管志翔、馬戎主編，《民國時期西部邊疆的政權建設與族群關係》，北京，社會科學出版社，2015年。

<sup>38</sup> 馬效忠，《馬步芳傳》，北京，中國文史出版社，2012年，頁66。

<sup>39</sup> 康萬慶，〈馬麒、馬步芳屠殺掠奪果洛牧民紀實〉，《青海文史》1963年第1期。

實體的意義被凸顯。這固然與執筆者深諳國民政府、社會精英及民眾對藏傳佛教的期許有關，但也有意聲明拉卜楞寺已「不復為我嘉佛所有」。此時的馬麒不僅積極拉攏拉寺上層及各活佛勢力，而且還派李宗哲前往拉卜楞散佈不利於宮布德主等人的言論。所以，對於他們而言，排除拉卜楞寺方面可能給聯盟帶來的不利影響是有必要的。

儘管馬麒割據一方，但其所屬寧海軍歸根結底仍隸屬於國民政府。所以，他們一方面強調由於「嘉佛被逐，拉寺被佔」，才集結僧俗民眾前往交涉，馬麒不問情由進攻他們，他們是「受害者」，毫無招架能力。事實上，戰事初起時，他們一度佔據優勢，還曾將馬麟所部擊潰沖散。而此中既強調「嘉佛被逐，拉寺被佔」成為戰事之導火索，亦可見嘉木樣在新的聯盟中的定位。另一方面強調中央令甘督陸洪濤查辦，馬麒竟藐視中央命令，不服查辦。在這一點上，即使黃正清在回憶中也清楚地指出，直奉戰爭直系失敗，以直系為靠山的陸洪濤自顧不暇，無心管理此案。控訴書如此敘述，目的自不言而喻。

如前所述，踐行轉世原則的「嘉木樣活佛」被地方人群賦予一種規則、秩序的意義，它契合於清代以來以部落及其聯盟為主體的社會形態。地方權力結構的演進很大程度上也決定著誰更有資格主導嘉木樣活佛作為規則的傾向。宮布德主「依託教權」的策略，即始終代表著地方權勢主導者的利益，得以使他靈活的置身其間，施展政治才華。無論是初期將自身形塑成為寺院利益的代言人，還是後來充當新的反馬聯盟的「盟主」，宮布德主擁有的強勢地位始終置於「嘉木樣」隱喻的地方權力規則之下，代表嘉木樣發聲，是一種借勢權威，更無法為個體及其家庭創造出一種穩定而持久的權力形式。易言之，假如五世嘉木樣早夭，那麼作為「佛父」的宮布德主擁有的權勢可能也會瞬間化為烏有。

## 參、結拜、聯姻與攀援：家族權力的超越與困境

早年在理塘的發跡經歷，可能使宮布德主較早地意識到國家力量的強勢，及其對謀求、鞏固家族權力的重要性。民國初年，拉卜楞地區歸甘肅西寧道循化縣，歸馬麒的寧海軍節制。與之毗鄰的臨夏，除馬麒、馬麟外，當時許多軍政要人都出身於此，河州鎮守使裴建淮、西軍馬國良、馬

廷勸、馬廷賢父子以及馬福祥之子馬鴻達等在當地都有著很大影響力。是時，陸洪濤主政甘肅。對於宮布德主來說，他們顯然就代表了國家在地方的統治力量。然而，也必須看到，在當時寺院及周邊部落反對外部力量介入的情境中，宮布德主不可能以嘉木樣的名義代表地方作出一個相反的決定，他的各種外聯活動均是以私交形式進行的。

初到拉卜楞，宮布德主便主動交好馬麒。在嘉木樣坐床時，他與馬麟結拜為兄弟，其子黃正清與馬麒之子馬步芳互換金蘭譜。不過，這層關係未能促使馬麒在撤兵問題上作出讓步。宮布德主遂轉而尋求交好河州方面各軍。1921 年，他又帶領黃正清和各方面代表到臨夏，回訪了馬麟，並住在其家中。且由其陪同，分別拜謝了曾在五世嘉木樣坐床時派代表祝賀的裴建准、馬廷勸（時因母喪在臨夏）、馬國良和馬廷賢等。其時，裴氏任河州鎮總兵、鎮守使，馬國良扼守甘、涼，力能左右蘭州政局，其三子馬廷勸被北洋政府授予陸軍中將銜，四子馬廷賢為甘肅聯軍隴南路司令。在此期間，宮布德主繞開馬麟，讓黃正清單獨會見了馬廷勸，結為換帖兄弟。馬麒、馬麟等原隸屬於馬國良的西軍，後來自立雄據西寧，但此時二者的矛盾尚未公開化。他們還訪問了馬鴻達家，拜見了他的母親。馬鴻達曾任袁世凱、黎元洪的侍從武官，1919 年升任第五混成旅旅長。他是馬福祥之子，向與馬麒不和。宮布德主的兩次私下拜訪，顯然有著交好各方以牽制馬麒之預期。然而，馬麒在佔據拉卜楞問題上很快與馬國良部達成妥協，馬國良部亦派出騎兵 60 多名進駐拉卜楞。也未有證據表明，宮布德主的結交活動提高了他在拉卜楞的權威。不過，與河州鎮守使裴建准的結交，還是起到了一定作用。1924 年馬麒在拉卜楞寺收槍、抓人，監視並限制了宮布德主父子的自由，不得已派羅占彪潛赴河州，請裴氏向甘督陸洪濤發了電報。陸這才派車玉衡前來查辦。

這次事件發生後，儘管宮布德主一度與馬麒、馬麟的關係搞得很僵，但他還是小心謹慎地維持著與他們及河州各軍的關係。1924 年班禪赴京路經青海、甘肅的消息傳來時，馬麒讓李宗哲電令宮布德主及拉卜楞寺僧眾前往西寧。宮布德主等認為，馬麒意在騙他們上當，絕無好意，所以決定去到蘭州，一面迎接班禪，一面向陸洪濤告狀。路過臨夏時，黃正清還是帶領代表團謁見馬麟，作出解釋。同時專門拜訪了裴建准、馬國良、馬

廷賢等人。到蘭州後，更是謝絕了馬麟的邀請，住到了馬廷勸的公館。此後，宮布德主攜嘉木樣也到了蘭州，從而跳出了馬麒的勢力範圍，便開始毫無顧忌地向督府控訴其「暴行」。同時，由於馬國良部與馬麒在甘邊地區的爭奪也日趨明面化，故而對宮布德主的控訴表示支持。裴建准、馬鴻達等也公開聲援。在蘭州駐紮半年，所費不貲，陸洪濤命督署理撥給白銀五千兩，又從馬廷勸處借得白銀二千兩。糧食則賴馬國良部由臨夏大河家經黃河用皮筏運送。而在宮布德主與嘉木樣決定不再返回拉卜楞地方，裴建准派兵護送，後在臨夏馬廷賢八坊的大公館裡過了春節。他們之所以參與進來，根源於自身與馬麒的利益爭奪與矛盾衝突，並不止是與宮布德主交好的緣故。

蘭州方面，嘉木樣駐蘭期間，宮布德主就刻意交好政府官員及各界社會名流。他先後拜訪並取得了實業廳車玉衡、督軍公署參謀長魏紹武、軍務廳長宋有才、紳士鄧隆等人的支持與聲援。並通過鄧隆的介紹，謁見了陸洪濤。不過，從陸後續的行動及北洋政府的態度來看，他們均主張以調解的方式解決地方糾紛。不久，陸因病辭職。馮玉祥被任命為西北邊防督辦兼甘肅督辦，遂派第二師劉郁芬前往蘭州。1925年秋，宮布德主派代表團赴蘭請願。事實上，劉並沒有如楊積慶猜想的那樣「裝聾作啞」，而是派宣俠父前往番地會見宮布德主，有意借助其勢力牽制馬麒。宣俠父聲稱「我是劉郁芬督辦派來看望嘉木樣和大家的。也是來支持你們反抗馬家軍閥的」，這對於宮布德主等人來說，無疑代表了官方的支持。他在宣俠父的協助下組建了甘邊藏民聯盟，並擔任盟主。儘管這一臨時性的盟主職務，並沒有得到官方的正式任命，但它已有著超越既有規範的苗頭。另一方面，黃正清也經宣俠父介紹參加了國民黨和少年同志會，並在他的幫助下，當選為國民黨蘭州市黨部的監察委員，在政府中謀得了一席之地。

卓尼鄰近拉卜楞，世代駐守此地的楊土司家族是一支強大地方實力集團。宮布德主令其子黃玉清與土司楊積慶長子結拜兄弟，以拉近與其之間的關係。但拉卜楞事件發生後，楊吉慶卻堅決地保持著中立。時在甘南傳教的洛克問楊土司是否會參戰，「他說只要沒有得到蘭州讓他參戰的命令，他就保持中立，但是如果他得到了蘭州政府參戰的命令，他就肯定會

參戰。」<sup>40</sup>對於宮布德主派代表團赴蘭州請願，楊認為「漢人將會對他們裝聾作啞，還會責備活佛挑動事件」。<sup>41</sup>

果洛地處拉卜楞西南，自 1921 年，馬麒父子先後進行過七次大規模的鎮壓。當地番民在旦紮、康光亮、康萬慶、康克明等帶領下進行抵抗。1925 年，宮布德主、美武頭人組建聯盟不久，康萬慶等也加入了進來，並積極聯絡果洛境內各部落以及甘南、川北地區的部落頭人，加入反馬聯盟陣營。<sup>42</sup>是年，宮布德主將兩女分別嫁給康撒土官康萬慶、康格土官康克明，鞏固聯盟的同時，未嘗沒有增強自身在聯盟中權威的意圖。李式金在 1946 年發表的《拉卜楞在西北地位的重要性》中談到這一聯姻網路對宮布德主家族權力長遠發展的意義，據稱：

拉卜楞在四不管地帶中政治力量較大。……因為康薩與康格都與拉卜楞黃正清司令及嘉木樣活佛（活佛為司令之弟）有親戚的關係。黃正清的大妹黃阿貞嫁康薩土官康萬慶，二妹黃阿賽嫁康格土官康克明，至貢馬倉土司康光亮雖與拉卜楞方面無親戚關係，但與康格接近，對中央態度極好。康格、康薩、貢馬倉三部以康格資格最老，蓋康格譯意為老房子，康薩譯意為新房子，貢馬者為「上」的意思。即是康格未移動故曰舊房子，而康薩、貢馬倉由此分出，一部向上移故曰貢馬倉，一部新分出故曰康薩。康薩土官康萬慶曾到重慶二次，頭腦較新，擅長交際，與康格、然老倉、阿完倉、墨桑及黃司令均有親戚關係，故一切與拉卜楞均甚接近，甚能居間說話。康格土官康克明服從中央，亦與拉卜楞有親屬關係，其人亦頗精明，除與墨桑不睦外，對其他各部感情尚好。最近曾聯絡汪清本、白馬本及阿窮本三部，以團結禦外為口號，現有成為三果洛的盟主

<sup>40</sup> Joseph F.Rock, Rock to C.S. Sargent 1925-06-18. Arnold Arboretum Archives of Harvard University, JP. Transcribed RIVaF3-4t. 轉引自韓海蛟、李穩穩，〈約瑟夫·洛克眼中的拉卜楞事件〉。

<sup>41</sup> Joseph F.Rock, Rock to C.S. Sargent 1925-06-18. Arnold Arboretum Archives of Harvard University, JP. Transcribed RIVaF4-9t. 轉引自韓海蛟、李穩穩，〈約瑟夫·洛克眼中的拉卜楞事件〉。

<sup>42</sup> 楊富華，〈深切懷念康萬慶先生〉，中國人民政治協商會議青海省委員會、文史資料委員會編，《青海文史資料選輯》第 18 輯，西寧，青海人民出版社，1989 年。

的趨勢。故果洛之重心，實為阿窮本，而阿窮本之重心，實為康格與康薩，而康格與康薩與拉卜楞方面都有親戚的關係，且往來甚密。所以我們敢說，欲治理果洛，須從阿窮本入手。欲治阿窮本，須從康格康薩入手。欲治理康格康薩，則須從拉卜楞入手。<sup>43</sup>

顯然，聯姻有效地鞏固了黃氏在拉卜楞的政治地位。這是後話，此處不表。

1927 年，在第七方面軍政治處長賈宗周主持下，宮布德主、馬麒各派代表舉行談判，經過多次協商，最終達成「解決拉卜楞案件的條件」：

一、嘉木樣活佛的權益及回拉卜楞寺日期：一九二七年六月一日以前嘉木樣活佛回拉卜楞寺並恢復其原有一切權益；

二、拉卜楞駐兵問題：西寧鎮駐拉卜楞隊伍，除留駐步兵一連（官兵五十名）外，其餘均於同年三月一日前撤走，另由省派駐保安一隊（官兵一百名），以保衛地方治安；

三、拉卜楞設立設治局：拉卜楞地方設立設治局，惟設治局局長之許可權，絕對不妨害佛教。設治局長兼軍法官，由省政府委任之，有維持該地駐軍風紀之責；設治局局長有監督該地稅收之權；設治局直隸甘肅省政府；設治局直管轄區域，由局長到任三個月考察地面情形，專案呈請省政府規定；

四、設治局及保安隊住費問題：設治局及保安隊所有經費，暫由財政廳籌給，待設治局成立後，該局及保安隊經費，即由當地收入項下坐支。<sup>44</sup>

這一協議並沒有朝著宮布德主等人預期的方向發展，反而更有利於甘肅省政府的力量進入到拉卜楞地區。作為代表的黃正清、羅占魁等以「必須取得拉卜楞群眾同意才能認為有效」、「設治局的成立，在以部落為主的遊牧民族也容易引起誤解」等理由，請准劉郁芬，派賈宗周到西倉，徵

<sup>43</sup> 李式金，〈拉卜楞在西北地區的重要性〉，《東方雜誌》第 42 卷第 8 號，1946 年。

<sup>44</sup> 黃正清，〈黃正清回憶錄〉，《甘肅文史資料》第 30 輯，頁 29—30。

詢宮布德主及各部落的意見，並作一些宣傳解釋工作。1928 年，賈返省，劉郁芬給宮布德主回電稱：

日前賈代表宗周返省，備述活佛及番民等擁護省政府之至誠，並對於拉案決議各事，極表贊詞，毫無異詞。足見番民素被佛化，深明大義，引領西向，無任感慰。嗣接代電，雒誦回環，覺其陳詞痛切，苦心重重，誠有不能已於言者，惟前解決拉案中有設立設治局一項，文內說明不妨害佛權，則佛權之行使，自不至受何等限制，而駄子稅之抽收，既係向例，理宜仍舊。至寧海軍之撤留，拉案解決時已有規定，自應按照辦理，當可冰釋。此後仍望剴切曉諭番民，切勿輕信謠諑，妄生事端，不勝切盼。<sup>45</sup>

就電報內容來看，宮布德主較為關注設治局的設立、駄子稅的抽收及寧海軍的撤離等問題，而劉郁芬言語間確也作了很大讓步。值得注意的是，宮布德主還特意強調新設設治局不能「妨害佛權」，但實則並未明確界定「佛權」的概念及行使範圍。這也為進一步爭取地方利益留下了很大的餘地。

不久，拉卜楞地區設設治局，黃正清被委任為番兵遊擊司令。1928 年，省政府改拉卜楞設治局為夏河縣。1933 年，甘肅省改番兵司令部為保安司令部，黃改任保安司令。宮布德主也以其練達老成，曾被甘肅省政府任命為各蕃總辦、省政府顧問等職。<sup>46</sup>吳曉軍認為，此次事件造成了拉卜楞地區由原來的完全的政教軍合一統治演化為形式上的政教軍分離，也使得藏族上層明白維護與省政府、中央政府關係的重要性。<sup>47</sup>札札也指出，1928 年以後，黃氏家族一方面繼續掌管寺院及教區，一方面參與國家事務，加強了與中央政府的關係，使家族成員次第出任縣、省直至中央政府職務。他們的作為也超出治理政教的傳統範圍。<sup>48</sup>至於此次事件後宮

<sup>45</sup> 甘肅省代省長劉郁芬給黃位中的電報及所附“解決拉卜楞案件”，收入《夏河縣誌》附錄部分，蘭州，甘肅文化出版社，1999 年，頁 1087。

<sup>46</sup> 索代編著，《夏河史話》，蘭州，甘肅文化出版社，2005 年，第 64 頁。

<sup>47</sup> 吳曉軍，《近代甘肅社會變遷研究：1840 年－1949 年》，頁 485、486。

<sup>48</sup> 札札，《歷世嘉木樣家族考略》，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2006 年第 5 期。

布德主的人生經歷，地方文獻、檔案及黃正清回憶錄等都未能再提供任何有價值的線索。他再次「遁形」了。

## 肆、結語

18世紀以降，拉卜楞地方社會權力結構的變化也時刻引動著權力規則的因應與調適，但嘉木樣活佛的社會權威意義似乎始終沒有發生太大的變化。究其根源，當在於它本質上被賦予了規則與制度的預期，而不是作為「人」來理解。轉世制度最直觀的反映了它的這一社會性特徵。美國學者W·魏里指出：

首先，普遍接受一位有超凡魅力的住持的「轉世」將為統治提供連續性並給政治權力披上一層「人形神」的外衣。……

第二，一位「轉世喇嘛」在理論上是一位受貧困誓言約束的僧侶，沒有家族紐帶，他將不會與引起反叛的斂財發生關係，……

第三，轉世一代又一代的重複出現，必然使其創造的「人形神」失去個性，這將促使具有神授能力的人向具有神授能力的機構過渡，而這正是建立一個無需乎任何個別又神授能力的住持的一個機構存在的宗教形式所需求的基本變革。<sup>49</sup>

活佛轉世制度具有兩個核心特質：首先，它是「人形神」；其次，無固定勢力背景的支撐。它契合於（1）超越血緣、地緣的合作已成為趨勢；（2）單純憑藉「血統」難以獲取「同宗」競爭者共同認可的合法性。包括拉卜楞在內的甘邊地區，以部落為主的社會組織形態自清代以來一直沒有大的變動，結構相對比較穩定。所以，正如本文第一部分所討論的，不論河南蒙古親王府抑或拉卜楞寺，誰擁有著地方權力的主導權，嘉木樣作為規則本身的意義同樣得到尊重與認可。而對嘉木樣家族介入權力的可能性的限制也是各方共同維繫的重要方面。<sup>50</sup>再者，爬梳寺志、傳記

<sup>49</sup> [美]W·魏里著、汪利平譯，〈活佛轉世制度：西藏佛教的一次政治改革〉，《藏傳佛教活佛轉世制度研究論文集》，北京，中國藏學出版社，2007年，頁97、98。

<sup>50</sup> 札札，〈歷世嘉木樣家族考略〉，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2006年第5期。

及其他史籍，我們發現歷代嘉木樣都很少介入到寺院、地方行政事務的處理中，而更多地被形塑成為一位精研佛法，熱衷弘教的大師。僅有的介入寺務，也只是擔任法臺，創設或改革學經制度。用宣俠父的話說，「他的一生，被人們在一種模型中雕刻著」。<sup>51</sup>如果將其作為一個實際的政教領導者，我們也無法理解他花費不少時間在學法、朝拜、弘教途中。

不過，也必須看到，不同的權力主體出於某種動機對嘉木樣代表規則的內涵的再生產過程及影響。這與嘉木樣本身的多面向性有關。地方權力結構的演進很大程度上也決定著誰更有資格主導嘉木樣活佛作為規則的傾向。宮布德主「依託教權」的策略，即始終代表著地方權勢主導者的利益，得以使他靈活的置身其間，施展政治才華。宮布德主初到拉卜楞，正值拉卜楞寺作為整體的利益上升期，所以他的言行也始終在明確傳達出堅定捍衛寺院利益的訊息。而當他攜嘉木樣離開拉卜楞寺，輾轉甘南各地，聯絡反馬，馬麒派李宗哲前往拉卜楞散佈謠言，在寺方的公稟中，他們宣稱宮布德主等人係「從中鼓動」的「不肖之徒」。相對地，在宮布德主等人以嘉木樣名義組織的新聯盟中，他開始以甘邊藏民同盟盟主的身份出現，而在聯盟的發言及之後的控訴書中，也明確表明了代表著嘉木樣及甘邊番民的利益及訴求。儘管宮布德主隱藏在嘉木樣背後以「佛父」的身份最大限度地擴展權力，但終究只是一種借勢權威。誠如宣俠父觀察到的，「黃位中雖然是他的父親，但是在嘉木樣的篷帳內，是沒有坐位的」。<sup>52</sup>在這一規範下，他很難為自身及家族權力創造出一種持久而穩定的形式。

早年的發跡經歷，讓宮布德主較早意識到國家力量的強勢，及其對創造、鞏固個人／家庭權力的意義。在初至拉卜楞，根基未穩之時，他可能便已有意引入國家力量，卻又不得不面對可能的危機，不止在寺院、地方內部，更來自於國家或地方軍事集團改革地方的雄心。尤其當馬麒漸次推行削弱寺院權威，加強行政權力的舉措，他也不確定嘉木樣及自己能否繼續在新體係下穩固權力。所以，選擇與當權者及其家族成員結拜等私交行為成為此時最穩妥的一種方式。對外，無論他們代表的國家力量最終能否進入到地方，它都可以為宮布德主人及家庭的安全與利益提供一層保

<sup>51</sup> 宣俠父，《西北遠征記》，頁199。

<sup>52</sup> 宣俠父，《西北遠征記》，頁193。

障；對內，借助這一私交網路營造的權威虛像，增強、鞏固自身及家庭在寺院、地方的政治地位。另外，雖不知此時宮布德主是否已洞悉各勢力間的齟齬，但與不同派係權勢者結交，未嘗沒有使其相互牽制之意。再者，選擇與卓尼、果洛等地方土司、頭人的拜把結盟與聯姻，則是不同時期建立不同聯盟的需要，也得以借此鞏固自身在聯盟中的地位。這些結拜、聯姻行為均是以個人或家庭名義進行的，雖然離不開作為嘉木樣家屬身份的因素，但其目的不是或者說不僅僅是維護寺院、地方利益。它是一種實現個體／家族權力超越的努力。儘管各類文本都強調當時軍閥混戰，中央無力帶來的地方困局，但事實上，對宮布德主個人而言，他面臨的最大阻礙卻是來自於內部，來自於以嘉木樣為化身的地方性規則本身。它不允許嘉木樣家族在本地擁有穩固的權力基礎。<sup>53</sup>

<sup>53</sup> 札札，〈歷世嘉木樣家族考略〉，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2006年第5期。



# 十四世達賴返回大陸可能性分析

劉學銚  
前中國文化大學史學系兼任教授

近日此間媒體據外電消息稱：十四世達賴日前向媒體表示：「中國正在發生變化」，為了解決西藏問題，北京當局透過正式或非正式管道，表示願意與他接觸，達賴還稱，自己從來不拒絕與北京對話，並已對此做好準備。他還表示希望自己活過百歲，為西藏、為人類做更多工作。<sup>1</sup>

就報導內容看，十四世達似是認為中共當局對藏態度似有改變，且願與十四世達賴接觸，而達賴也表示其從來不拒絕與北京對話，這話或許不假，在二十多年前他就曾說：「與中共對話，比訪台重要」，<sup>2</sup>可見他確實希望與北京「對話」，但是「對話」絕不等於達賴接受北京所提出的條件；2023年七月六日達賴在流亡政府所在地印度北部達蘭薩拉說：「我們（西藏流亡政府）並不謀求獨立，我們在許多年前就決定要留在中華人民共和國裡面」，此話看起來似乎十四世達賴已放棄西藏獨立之訴求，而決定留在「中華人民共和國」裡面，但是沒有說出留在中華人民共和國裡面的西藏是什麼位階，藏地政教高層人士都有很深的話術，通常都在依違之間，曾經入藏參與十四世達賴坐床大典的吳忠信（藏獨分子宣稱達賴坐床大典並無主持人，但漢文史料均稱吳忠信主持坐床大典，此處以參與坐床大典，應為最允當之說法），返回內地後，曾將經過情形呈報蔣介石委員長，其中首章分析藏地政教高層人員性格時，曾以「陰柔」二字形容之，<sup>3</sup>可見與藏地政教人士交流，對其言論須特為謹慎。

明乎此項特性，則對十四世達賴所說「不謀求獨立」到底有幾分可信

<sup>1</sup> 見2023年7月10日《聯合報》A9版。

<sup>2</sup> 見1998年7月17日，台北《中國時報》。

<sup>3</sup> 吳忠信來台後，曾將該報告首章刪除後，以《西藏紀要》為名出版，按吳氏之文書多由其親信周昆田代筆，周來台初期會曾蒙藏委員會委員長，與筆者為忘年交曾以原報告副本贈予筆者，該報告為密件。

度，每年三月十日，他幾乎都會發表「談話」，現在且將他自 1961 年至 1990 年所發的「談話」以表列方式呈現如下：<sup>4</sup>

時間（年）	主要內容
1961~1970	<p>謬稱西藏是被中國「非法占領的國家」</p> <p>不滿意聯合國因涉藏決議對西藏地位的描述，認為西藏「被剝奪的不是自治而是獨立」</p> <p>爭取印度、聯合國，國際社會支持達賴集團的「藏獨」主張。</p>
1971~1979	<p>認為「中國是聯合國負責任的一員，有能力為人類和平做些事情</p> <p>希望中國政府承認西藏的真實地位。</p> <p>提出「藏獨」活動要順應國際局勢的發展。</p> <p>明確指出「藏獨」活動的目標是「決定自己的身份」，「藏獨」鬥爭將持續到藏人滿意為止。</p> <p>汙衊中國政府試圖破壞流亡藏人社區（The Tibetan Community in exile）的穩定，呼籲「流亡藏人保持團結一致」</p> <p>要求（中共）中央政府允許境內外藏自由進行國際旅行，要求流亡藏人返鄉「觀察西藏的真實狀況」</p>
1980~1985	<p>派遣所謂「尋找真相代表團回國訪問藏區，承認西藏的狀況有所改善，但是他（十四世達賴）認為「改善是有限的」</p> <p>認為西藏人應該擁有「保持和發展其獨特的傳統和文化」的權利。</p> <p>指責（中共）中央政府「忽視西藏的真實情況」</p> <p>對國際社會表現出對「西藏問題」的關注和支持感到滿意。</p>
1986~1990	<p>開始提出「非暴力鬥爭」的概念，慇懃境內外藏人為「保存民族身份」進行鬥爭，妄稱「要讓西藏成為西藏人的西藏。」</p> <p>認為國際社會對「表現出的關注和支持是「藏獨」活動持續下去的希望所在。</p> <p>要求以公元 823 年（中國唐朝穆宗李恒長慶三年）的唐蕃會盟的</p>

<sup>4</sup> 本表採自蘇丹《遺賴集團「西藏問題」國際化研究》（1959-2012）此文係蘇丹東北師範大學。2017 年博士論文，每條均注明出處，見頁 88—89。

時間（年）	主要內容
	內容為基礎，重新構建「中國與西藏」的關係。（按所謂「唐蕃」事在西元 823 年，劃定大唐與吐蕃之疆界，會盟碑西面漢文碑文略為：「……今蕃漢二國所守見管州鎮為界，已東皆屬大唐封疆，已西盡是大蕃境土，……蕃于蕃國受安，漢亦漢國受樂，……」，十四世達賴竟想以此一千多年前的會盟基礎上，與中共為對等的「國」與「國」關係）

以上表所列十四世達賴在既往三十年（1961～1990 年）的言論，他說不謀求獨立的話可信嗎？筆者於 1986 年，曾組一研究團隊，對十四世達賴自 1959 年三月被裹脅出逃後，近三十年在海外之言論作一分析，發現「達賴」確實智廣如海極為黠慧，很能審時度勢，只要中共在國際受到抨擊時，十四世達賴的藏獨言論極為激烈，反之，若國際輿論沒有抨擊中共時，則達賴言論轉趨低調，<sup>5</sup>這種識時務作風，也不負「達賴」之名號。

綜觀十四世「達賴」流亡一個多甲子以來，十四達賴之言行大致可分為以下幾個面向，茲分敘如次：

## 壹、十四世達賴之出逃

中共打勝昌都之戰，擁有西康地區後，對藏人傳統之貴族，莊園、農奴、寺院制度，多予以摧毀，致使康地一些貴族、富商、高僧等無法忍受，而大量湧入拉薩，訴說中共在康區之諸多不合理措施，形成一股反共勢力，之後雖簽定所謂《中央人民政府和西藏地方政府關於和平解放西藏辦法的協議》，以其內容共有十七條，故一般均以《十七條協議》稱之，此協議簽定於 1951 年 5 月 23 日，在簽定《協議》之前一年（1950 年），西藏地方政已將「內庫中相當數量的金銀、銀元等寄在錫金地區」，<sup>6</sup>可見

<sup>5</sup> 見筆者，葉伯棠、蕭金松、黃澎孝、陳又新合著《民國四十八年西藏反共抗暴後達賴喇嘛言行之研析》，蒙藏委員會，1986 年。

<sup>6</sup> 見夏格巴《藏區政治史》漢譯本下冊頁 270，北京藏學出版社，1992 年，係內部資料，譯者有劉立千，羅潤蒼、扎西尼瑪、楊秀剛、余萬治、央京娜姆，茨仁拉姆，關於原書作者夏格巴，全名為夏格巴，旺秋德丹（1907～1989 年），出生於一個西藏貴族家庭，曾擔任西藏噶廈政府的孜本。1939 年曾以隨員身份前往那曲，參加迎接十三世達賴喇嘛轉世靈童的工作。1946 年曾到印度，從此開始進行藏獨工作，

西藏地方噶廈政府早已做好要裹脅十四世達賴出逃的準備（按其時十四世達賴尚無實際權力，一切任由噶廈擺佈）。及至《十七條協議》簽訂後，中共軍隊入藏，與來拉薩之西康藏人，自然產生積不相容情況，之後美國情報單位開始介入西藏事務，按美國情報單位及其後的中央情報局（CIA）在「美國利益」的口號下，既是一個無孔不入，又是一個無惡不作的機構，挾其龐大的財力，在世界各國，各地為非作歹，而弱化、裂解中國（指文化、歷史意義上的中國，不指某一朝代或某一政權）一向是美歐各國的對中政策，美國情報機構既已察覺西藏地方政府上層官員及自西康逃到西藏之商人、喇嘛、活佛（十四世達賴之長兄即為其中之一）具有強烈之反中共意識，正好可以加以利用見縫插針，收買藏地離心份子，與中共對抗，但由於諜報工作基本上都是見不得人之地下工作，許多文件至今都尚未完全解密，美國中情局介入西藏事務，一直都「是西方情報界為人津津樂道的軼聞。其中細節到現在（按係指 1999 年 4 月）才開始慢慢從退休特工出版的回憶錄、和頭髮花白的游擊戰士口述中真相大白於世。」<sup>7</sup>美國中情局的內部文件把這段支援、訓練西藏從事分離戰爭稱之為「秘密行動中最浪漫的計畫」，美國情報機構介入西藏事務，從 1955

---

1947 年 10 月西藏噶廈政府派出所謂「商務考察團」到歐美各國從事西藏獨立活動，然暗中卻從事黃金買賣為自己牟利，當時一位印度官員就曾告訴美國大使說：「在他們（指商務考察團）看來，使團出使的唯一目的是代表們為自己撈一把，他們關心的是把能夠買到的黃金再設法從西藏拋回印度，以看漲的有利價格在黑市上倒賣出去」，這段記載見譚·格倫夫著·伍昆明、王寶玉譯《現代西藏的誕生》，北京中國藏學出版社，1990 年，頁 130。此人之人品可見一斑，他完全是為了搞西藏獨立而撰著該書，此書初稿完成於 1963 年，之後在亞洲基金會贊助下到美國，由其子及羅斯金·邦德將該書由藏文譯為英文，並由美國藏學家魏里（T.V. Wylie）編輯校訂。於 1967 年由耶魯大學出版社出版。之後，十四世達賴喇嘛囑其再加補強，又經過幾年增強了該書的藏獨論述，於 1976 年在印度德里再度出版，該書除師心自用、扭曲捏造史實外。極力鼓吹藏鍋，可說是錯誤百出，該書漢文譯本晚到 1992 年才以內部參考方式予以出版，並不對外發行，翻譯者為劉立千、羅潤蒼、札西尼瑪、楊秀剛、余萬治、史京娜姆及次仁拉姆。書分上下兩冊，共 700 多頁，上項引文見該書漢譯本上冊頁 234，另西藏自治區《西藏政治史》評註小組編寫有：《夏格巴的“西藏政治史”與西藏歷史的本來面目》，北京民族出版 1996 年出版，對該書作重點批評。

<sup>7</sup> 《新聞週刊》（News week）1999 年 4 月 19 日出刊，以《西藏：中國的科索沃？》為題，獨家報導美國中央情報局當年如何吸收藏人、協助（十四世）達賴和中共打一場「浪漫」的秘密戰爭，該文由台北《聯合報》於 1999 年 4 月 14 日搶先譯出，以《40 年前·中情局在西藏的秘密作戰》為題予以刊載。

年就開始了，<sup>8</sup>可見美國之介入西藏事務乃是鐵一般之事實，無可抵賴。

西藏地方噶廈政府高層官員與逃到拉薩之西康藏族早已想挾持十四世達賴出逃印度，以是達賴二兄嘉樂頓珠及夏格巴等人已先到印度，接觸美國情報單位於 1954 年在印度噶倫堡成立「西藏福利會」，對外稱為「西藏幸福事業會」，此一組織除嘉樂頓珠、夏格巴外另有堪窮、洛桑堅贊等人，初期（指 1952～1954 年）未以「西藏幸福事業會」為名，而是以「哲堪孜松」為名，以英文字母拼寫成 Jenkhentsisum，縮寫為 JKTS，其所以取此名者，便於從事西藏獨立運動，<sup>9</sup>「哲堪孜松」係 Jenkhentsisum 之漢字音譯，而 Jenkhentsisum 又係藏語稱謂之英文音譯，「Jen」是藏語兄長之意，指嘉樂頓珠而言，「Khen」是西藏地方噶廈政府四品官堪窮的縮譯；「tsi」是指噶廈政府審計、財政官四品官孜本的縮譯；而「sum」是藏語「三個」之意；總的意思就是「這是一個由三個人組成的秘密組織」，與美國、印度情報機構接觸，期冀尋求支援其西藏獨立運動。

十四世達賴曾於 1951 年 10 月致電中共中央毛澤東主席，聲稱擁護半年前與中共中央所簽訂的《十七條協議》，該協議墨跡猶新，而嘉樂頓珠、夏格巴及洛桑堅贊等西藏地方僧俗高層已在境外組建秘密組織，勾結帝國主義者，從事西藏獨立活動，而夏格巴等又經常高喊中共不遵守《十七條協議》，何其矛盾，就像「賊喊捉賊」一樣，需知許多事並不是先喊先贏，其時十四世達賴或許尚未握有實權，對其二兄嘉樂頓珠、夏格巴、洛桑堅贊等人之所為並不知情。「哲堪孜松」於 1954 年 7 月 14 日，以「西藏福利會」或「西藏幸福事業會」名稱，獲得印度政府承認為合法社團（同注 9），從 1955 年至 1956 年，「西藏福利會」與美國、印度、錫金王室乃至西藏境內都有密切的聯繫，據《夏格巴日記》稱西藏福利會積極促成美國情報單位從軍事上、特工人員培訓方面給予支援對大陸西康地區的康巴人動亂都給予支持，可見此一組織之毀壞《十七點協議》，已是

<sup>8</sup> 見《南德意志報》，2012 年 6 月 8 日，以《神聖的表象》為題，台北《世界論壇報》於 2012 年 12 月 10 日以《達賴喇嘛的真實形象》予以摘錄譯出，見當日該報第四版。

<sup>9</sup> 見王小彬《夏格巴日記與西藏幸福事業會》專文。

不打自招。

由於西藏地方噶廈政府高層早已圖謀要搞獨立，而自康區逃來之康巴商人及喇嘛之反中共力量相勾結與中共駐藏軍區人員形成對立，幾已形同水火，尤其外在又有美國、印度的情報人員推波助瀾，終於在 1959 年 3 月 10 日因十四世達賴在到中共駐藏軍區看舞蹈表演，而掀起一場震驚世界之大動亂，而達賴在噶廈官員及若干康巴「衛教軍」「簇擁」下，於 1959 年 3 月 17 日夜間出逃，達賴二兄嘉樂頓珠在其所著《噶倫堡的製麵師一一達賴喇嘛二哥回憶錄》中宣稱：「（達賴之逃亡）不靠外在的協助，他們安排打點了每一件事。CIA 沒有幫忙。CIA 甚至根本不知道達賴喇嘛已經離開。」<sup>10</sup>這一段話可說是自欺欺人一派胡言，美國情報人員 L. 弗萊徹·普羅迪在多年後就明白說：「這一離奇的出逃及其重要意義，作為（美國）中央情報局那些無法談論的成功業績之一，已經永遠封鎖於他們那些演過了拿手好戲的紀錄之中。如果沒有（美國）中央情報局，（十四世）達賴喇嘛永遠不可能被救出走。」<sup>11</sup>這個美國中情局退休人員，L. 弗萊徹·普羅迪狠狠的打臉了嘉樂頓珠，不僅如此，在十四世達賴出逃五十八年後的 2017 年，台北一份逢中（文化、歷史意義上的中國）必反的媒體，於 2017 年四月四日刊出，一則以圖片為主、文字說明為輔的訊息指稱：「（四月）二日。（達賴）與六十年前曾護送他逃出西藏的印度邊界守衛納仁強杜拉達斯（Naren Chandra Das）重逢，達賴激動地擁抱自 1959 年別後便未曾碰面的達斯。……」<sup>12</sup>從而可見 1959 年 3 月達賴之出逃，確有美、印情報機構以無線電為之導航，乃是無可爭議之事實，嘉樂頓珠之說詞，毫無可信之處。

至於十四世達賴之出逃，是出自其本意或是被噶廈官員所「簇擁」而出走，也頗值探討，在達賴出逃時有其家人，三位噶倫及一些高級官員，在六百名藏軍「護衛」下（所謂藏軍其中多是康巴人所組成之「四水六嶺衛教軍」，並在美、印情報單位無線電導航下，於 1959 年 4 月 18 日到達

<sup>10</sup> 該書作者為嘉樂珠。石文安著，謝惟敏譯，台北台灣圖博之友會 2017 年出版，上項引見頁 321。

<sup>11</sup> 見直雲邊吉《分裂者的流亡生涯；、達賴喇嘛》，海南出版社，2015 年，頁 90。

<sup>12</sup> 見 2017 年四月四日台北《自由時報》AB 版。

印度邊界要前往提斯浦爾火車站時，曾發表一篇書面談話，在這篇談話的末尾，十四世達賴說：「……中國人向拉薩運來了許多士兵，公曆三月十七日，……因此噶倫和辦事官員們請求我和我的家人……暫時迴避，以保障生命安全，我決定同意他們的請求，而不是被反動分子劫持。……」<sup>13</sup>從這段話看來，十四世達賴之出逃顯然是被動的。但是嘉樂頓珠在其著作中（即注 10 所引書）卻指稱《提斯普爾聲明》（按提斯普爾即提斯浦爾）是由「印度外交部所準備好的一份措詞十分謹慎的聲明稿，說不定是尼赫魯總理自己填寫，…（聲明稿）由一位印度官員唸稿」？<sup>14</sup>而十四世達賴於其所著《達賴喇嘛自傳——流亡中的自在》一書卻說其所以出逃，是經過「請示神諭。令我大吃一驚，神指示：『快走！快走！今晚！』處於恍惚狀態的靈媒蹣跚地走向前，抓起紙筆，相當清楚而明的繪出我該循什麼樣的路線離開諾布林卡宮，直奔印藏邊界。」<sup>15</sup>把其出逃交給無法查證的「神諭」，這是極具高明的說法，然而是否真有「神諭」，可能只有天知道。

## 貳、放棄獨立訴求與所謂「大西藏」

十四世達賴於 1978 年 5 月通過記者向北京傳遞了以下一段訊息，達賴說：

如果北京邀請我訪問拉薩和西藏部分地區，我樂意接受如果我耳聞目睹西藏人民在中國統治下生活幸福，我就放棄西藏獨立的要求。<sup>16</sup>

對此一放話，中共鄧小平於同年 12 月 28 日與美聯社記者談話時，作出如下的回應：

達賴可以回來，但他要作為中國公民。（同注 16）

中共要達賴作為「中國公民」身分，回西藏地區實地參訪藏人生活情

<sup>13</sup> 見夏格巴《藏區政治史》漢譯本下冊，頁 307—308。

<sup>14</sup> 見《噶倫堡的製麵師……達賴喇嘛二哥回憶錄》，頁 325

<sup>15</sup> 見達賴喇嘛著・康鼎譯《達賴喇嘛自傳——流長中的自在》，台北聯經出版事業有限公司，2018 年三月初版第三十二刷，頁 160。

<sup>16</sup> 見注 11 所引書頁 217。

況，他當然不可能同意，因為一旦以「中國公民」身分回大陸，無異與他十多年來的「藏獨」訴求背道而馳，因此改由當美國 CIA 線民的他二哥嘉樂頓珠帶一批人於 1979 年 2 月到北京，自是從 1979 年 8 月至 1980 年 9 月，西藏流亡政府派出了三批參觀團到大陸藏區參觀，達賴家族幾乎全部包括在內，這些參觀團員並沒有注意到藏區農、牧奴消失了，藏人小孩可以上學讀書了……，而是到處對藏人宣告達賴近況及其願望，召喚藏人對達賴的信仰與懷念，這三批「參觀團」不是來參看藏人生活有否改善、是否幸福，而是「進行滲透、散佈藏獨言論。」<sup>17</sup> 西藏政教高層人物通常都是極其極其黠慧，利用「參觀」偷渡藏獨理念，見大陸藏區藏人對十四世達賴仍充滿崇敬心理，認為「民心」可用，更加強其藏獨言行，更鼓動大陸藏區藏人外逃尼泊爾，宣稱：「只要到了尼泊爾，一切就好辦了，我們有人迎接，吃住不花錢，還送你們去印度」，<sup>18</sup> 於是又有許多大陸藏區藏人受到達賴的「感召」，冒險跋山涉嶺偷渡到尼泊爾，然後轉往印度，成為流亡藏人成員。

從 1960 年到 1977 年前後十八年，十四世達賴在每年 3 月 10 日所發表的談話中，有十二篇都強調「西藏在歷史上和文化上都是一個獨立的國家」，十四世達賴不知是沒讀過五世達賴於其所著《西藏王臣記》一書，<sup>19</sup> 還是故意不提，五世達賴在該書中明白指出：

壬午年（西元 1642 年，藏曆第十一饒迥水馬年，後金皇太極崇德七年，明末帝朱由檢崇禎十六年）二月二十五日，藏地所有木門人家王臣上下，均改其傲慢之容，俯首禮拜，恭敬歸順（於蒙古和碩特部固始汗）。霍爾曆三月十五日，依時輪算規為新年開始之日，汗王（指固始汗）即成為全藏三區之王。  
王令如大白傘，覆蓋于三界之頂首。<sup>20</sup>

可見十四世達賴所說：「西藏在歷史上和文化上都是一個獨立的國

<sup>17</sup> 見注 10 所引書頁 220。

<sup>18</sup> 見注 10 所引書頁 221。

<sup>19</sup> 此書藏文全名為《天神王臣下降雪域（西藏）陸地事蹟要記——圓滿時節，青春喜筵之杜鵑歌聲》因書名過長，譯者劉立千將其簡化為《西藏王臣記》，由北京民族出版社於 2000 年出版。

<sup>20</sup> 見《西藏王臣記》漢譯本頁 128

家」是一句謊言，按和碩特蒙古並非元裔，不是大汗系統，只是額魯特蒙古的小汗，五世達賴率西藏臣民臣服之固始汗之下，何得為「獨立的國家」。十四世達賴欺世人不知有五世達賴之《西藏王臣記》一書，乃作河漢之言。

1982 年，中共仍想勸十四世達賴回大陸因此又同意西藏流亡政府派出代表團到北京，但這並不代表中共對藏政策有所改變，只是要知道十四世達賴心理究竟想要些什麼，這次流亡政府派出三位資深官員：噶倫久慶圖登，塔克拉·彭措札西（此人係十四世達賴姊夫，曾就讀民國時代南京中央政治學校，並曾於 1966 年 5 月來謁見蔣介石校長，時由蒙藏委員會負責接待，並派筆者全程陪同），洛迪嘉日三人赴北京，與中共展開「討論實際的事務」，<sup>21</sup>所謂「實際的事務」，就是十四世達賴提出統一西藏人居住的地區（藏人稱之為「卻喀松」，指衛藏、康與安多），成為一個單位，也就是所謂的「大西藏」，這種說法極其謬謬，按甘肅、四川、雲南、青海、康區，自元、明、清以來其疆域四至即已定型，而十四世達賴及西藏流亡政府卻「主張統一中國境內所有說藏語地區」，而忘了被印度強行占領的山南達旺地區及不丹等地區既是藏族為主也是說藏語的地區，這種遇外國（印度）即軟的態度，實不可取，甚至向印度諂媚而自稱是印度之子，更是令人嫌惡，十足的政治痞子。

其實中國各朝代對各省疆界之劃定，除考慮地理因素外，更有其政治上的因素，例如，甘肅省其形狀至為奇特，阻隔北方東胡系各民族（如蒙古）與南方藏羌系民族之接觸，也阻隔西域突厥系與東胡系、藏羌系諸民族之接觸，純然是基於政治需要所劃定之省界，與省境內居民所操語言毫無關聯，茲以青海省為例略加探討，該地自古以來即是多民族聚居之地，任何民族均無權宣稱其為青海地區原住民族，或擁有青海地區，吾人應知，古往今來從無任何一個人或一個民族，誕生時帶來寸土尺地，連一顆泥沙也不曾帶來，土地先人類存世，人只是土地的過客，土地從來不屬

<sup>21</sup> 見《遠東經濟評論》（Far Eastern Economic Review），FEER，16 July 1982，P.29。但此處係轉引自茨仁夏加著，謝惟敏譯《龍在雪域》（The Dragon in III The Land of Snows），左岸文化出版社，2011 年，頁 471。茨仁夏加生於投產（生於 1959 年），1967 年茨仁夏加隨其母流亡印度，在印度讀完小學，1973 年到英國，2004 年得到藏學博士學位，現在英屬哥倫比亞大學亞洲研究中心任教。

於人，說某地屬於某羣人或某民族，不僅是霸道說法，更是無稽之談。青海地區古為西羌聚居之地，西元四世紀時，原在遼西之東胡系鮮卑族慕容部之吐谷渾即因所部與其嫡弟慕容廆所部因鬥馬而失和，遂率所部西徙青海湖四周，之後威服羣羌，建立以吐谷渾為名之政權，<sup>22</sup>其時吐蕃（即西藏）尚未見諸史冊，何來青海為藏人之地說法？即以當前情況而言，漢人在青海總人口中占 60.4%，藏人占 19.5%，回族占 13.7%，土族占 3.3%，<sup>23</sup>藏人在青海並非最大族群，把青海納入大西藏完全不合邏輯。十四世達賴雖口頭上喊不搞獨立，實質上以「大西藏」搞變相藏獨。

1987 年 9 月 21 日，十四世達賴在美國國會人權小組發表演講，欺騙美國人不懂西藏歷史（美國人在分化、裂解中國，指文化、歷史的中國的意識形態上，樂於被騙），妄稱「西藏是被中國占領的『獨立國家』」，並提出以政治解決西藏問題的五點和平計劃，其大致內容如次：1、將整個西藏（即所謂大西藏以下皆同）轉型成和平地區，要求中共軍隊及事設施遷走；2、要求中共放棄對西藏的漢化政策，停止漢人進入西藏的同時，將在藏漢人遷出西藏；3、尊重西藏人民基本人權和民主自由，……；4、恢復并保護西藏的自然環境；5、提出立即開始就「西藏未來地位以及西藏與中國人民的關係」進行談判。<sup>24</sup>

這份所謂「五點和平計劃」，等同一份「獨立宣言」，毫無和平的誠意，試想舉世有那一個國家在其領土之內，劃一塊「和平地區」，難道除了這片「和平地區」之外，都是戰爭地區？再看舉世有那個國家規定必須將某一民族強制遷出某一地區，且不准某一民族進入某一地區，所謂「恢復並保護西藏的自然環境」，只不過搭上當時西方世界高唱環保的便車，筆者曾受邀參加大陸西北民族學院（後改制為西北民大）舉辦之第三屆國際格薩爾學術研討會，會後到甘南參訪拉卜楞寺（是寺廟羣），此一龐大之寺廟羣（有數十座寺院），竟無一所廁所，都在某個大院中解決。糞便

<sup>22</sup> 關於鮮卑吐谷渾西徙及其後建立吐谷渾政權詳情，請見《晉書》卷九十七《西戎》、《吐谷渾傳》標點本頁 2537—2542。

<sup>23</sup> 芊一之編著《青海民族史入門》，青海人民出版社，1987 年，頁 3。

<sup>24</sup> 見達瓦諾布《中國與達賴喇嘛的對話（1978～1990）是談判準備還是死胡同？》蕭蓉譯，納入張植榮主編《國外藏學研究譯文集》第十輯，西藏人民出版社 1993，頁 511。

滿地穢氣沖天，拉薩因陰溝不很暢通，每年三月份八角街一帶都要掏陰溝，把污泥泥土撈上來，使得城內好幾天臭氣熏天。<sup>25</sup>十四世達賴談環保只是笑話一句。

## 參、關於轉世的說詞

喇嘛教之有轉世之舉，始於噶舉派，其後各教派高僧生活腐化，不但不能戒除貪嗔癡，更以唸咒法術（吞不吐火，幻形、移遁）立異炫俗，<sup>26</sup>以招來信衆與「供養」；西元十四世紀下半葉（西元 1357 年，元惠宗脫懶帖睦爾至正十七年）在安多（今青海）地區誕生名為羅桑札巴者（或作羅桑札貝巴），此人自幼年起即信奉喇嘛教之寧瑪派（俗稱紅教），此後數十年潛心修練，曾向多個教派喇嘛問學，眼見諸教派墮落腐化，遂決意從事宗教改革（改革藏語讀若「格魯」），時為西元 1409 年（明成祖朱棣永樂七年），其所創之教派遂稱之為「格魯派」（俗稱黃教），羅桑札巴之格魯派，在創立教派的十年間（西元 1409～1419 年），就建立起拉薩三大寺，喇嘛人數也增加到數千人<sup>27</sup>，足見其宗教改革受到藏人的重視，以其是宗喀地方人（宗喀地當今青海塔爾寺所在地），尊稱之為「宗喀巴」（「巴」藏語意為人，宗喀巴意為宗喀地方之聖人）。

宗喀巴（即羅桑札巴或羅桑札貝巴）圓寂後，尚未採用噶舉派之轉世制，由其弟子根頓珠巴承襲其衣鉢自此採用創自噶舉派之轉世方式，根敦珠巴之後被追尊為第一世達賴喇嘛，根敦珠巴生前曾說他以後要轉生到漢地，<sup>28</sup>但是根敦珠巴死後（不稱涅槃者，以其要轉世，故不稱涅槃），格魯派內高位階喇嘛以「那裡（指漢地）佛法不興盛，想來不會在那裡轉世，想來應該在這（指藏區）附近地方轉世」，<sup>29</sup>就輕易否決了根敦珠巴生前的決定，而選定在札什倫布寺附近的達那浦（在日喀則地區通門縣的

<sup>25</sup> 參見夏格巴《藏區政治史》，上冊頁 45。

<sup>26</sup> 是胡耐安《邊政通論》，頁 46，此書係胡氏自行出版，作為政治大學邊政學系教材，1960 年出版。

<sup>27</sup> 見克珠群佩主編《西藏佛教史》北京宗教文化出版社，2009 年，頁 439。

<sup>28</sup> 據《根敦珠巴貝桑布傳》記載，根敦珠巴自己說他以後要轉生到漢地，而且還說他的大弟子善巴欽波要和他一起轉世到漢地，仍舊當師徒。此處係轉引自陳慶英等編著《歷輩達賴喇嘛生手形象歷史》北京中國藏學出版社，2006 年，頁 33。

<sup>29</sup> 見注 23 陳慶英等編著之書 33。

東部）出生的「靈童」作為其轉世，稱根敦嘉措，被追尊為二世達賴喇嘛，可見生前的決定如何轉世，死後未必會成為事實；根敦嘉措死後，由索南嘉措成為轉世靈童，此人聰明黠慧，深知當時藏地仍由藏巴汗所支持之噶舉派當權，格魯派頗受壓制，要擺脫此項困境，必須找到強有力的「護法」以對抗噶舉派，在當時（西元十六世紀下半葉）中國西部地區以蒙古阿勒坦汗（或作俺答汗，雖是黃金氏族，卻不是蒙古大汗一系）武力最稱強盛，威名震於四方，如能以之作為後盾必能對抗噶舉派，而索南嘉措博學盛名，也為阿勒坦汗所欽敬，雙方於西元 1578 年（明神宗朱翊鈞萬曆六年，藏曆第十饒迥之虎年）在青海湖邊相會，蒙古土默特部阿勒坦汗以「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」名號賜予索南嘉措，這個各號的「聖」是指超凡入聖之意；「識一切」，是喇嘛教對佛教在顯宗方面具有最高成就喇嘛的尊稱；「瓦濟爾達喇」是梵文 *Vajradhāra* 的音譯，譯成藏語是 *rdo-rje-Vchang*（多吉絳），譯為漢語是執金剛，此為喇嘛教對在密宗方面具有最高成就者的尊稱；「達賴」是蒙古語，其意本為海洋，但蒙



古地區並不臨海，因此把較大的湖泊，也稱為「達賴」，「喇嘛」為藏語，其意略同漢語的和尚指出家為僧之意<sup>30</sup>，這個名號含有漢、梵、蒙、藏四種語言，極具噱頭充滿神秘意味，就佛教名相來說。毫無意義，這個

<sup>30</sup> 以上解釋參考陳慶英等編著之《歷輩達賴喇嘛生平形象歷史》頁 80。

名號是蒙古土默特部阿勒坦汗所給，與藏人毫無關係；但十四世達賴卻在西元 1995 年 4 月 19 日接受史追雲藏語專訪以《執中道之道：達賴喇嘛看漢藏糾結》為題的漢文譯文中說：

如果大部分的西藏人民覺得不需要達賴喇嘛，就不需要再來，我就成為最後一位達賴喇嘛了；反之，如果大部分的西藏人民覺得需要達賴喇嘛就可以再來。<sup>31</sup>

上文提到「達賴喇嘛」名號之由來與西藏人民毫無關聯，當初索南嘉措接受蒙古土默特部阿勒坦汗給予此一稱號時，可曾徵詢過西藏人民的意見？（按當時尚未有「西藏」一詞，時稱圖伯特），十四世達賴的說法乃是迎合美歐民主政治而說，認定美歐社會對「達賴」名號之由來不清楚而信口開河，以博取西方國家的支持，比政客還要政客。此後在西元 2011 年（藏曆十七繞迴鐵兔年七月二十七日），於印度達蘭薩拉發表關於其轉世的公開聲中說：

當我到一世達賴喇嘛根敦珠巴的年齡時，<sup>32</sup>我會諮詢各宗派的大喇嘛、以及藏族民眾和相關信衆，檢討並決定是否延續達賴喇嘛轉世。

「達賴」係格魯派之大喇嘛，其轉世與否及如何轉世，與噶舉，薩迦、寧瑪、覺囊……各派毫無關聯，根本無須徵求各教派意見，且以往十一世達賴之轉世，也從未徵詢過其他教派的意見，十四世達賴此種說法，仍然是討好西方的政治語言，並無可信度，反而是自中國清朝高宗弘曆於其乾隆五十七年（西元 1792 年）御筆親撰《喇嘛說》中明白規定：

然轉生之呼畢勒罕（即轉世靈童坐床前之稱謂）出於一族，是乃為私，佛豈有私，故不可不禁。茲予制一金瓶，送往西藏，於凡轉世之呼畢勒罕，眾所舉數人，各書其名置瓶中，掣簽以定。雖不能盡去其弊，較之從前一人之授意者，或略公矣。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 見 1995 年四月十九日台北《聯合報》

<sup>32</sup> 按根敦珠巴係被迫尊為一世達賴，享壽七十八歲（西元 1391～1474 年）

<sup>33</sup> 《喇嘛說》或稱《御制喇嘛說》，全文甚長，上引為轉世靈童需經掣簽以定，掣簽

此即所謂金奔巴瓶掣簽法，產生達賴之轉世靈童（呼畢勒罕），且掣簽時，由朝廷所任駐藏辦事大臣在現場監看，換言之「達賴」之轉世，從西元 1792 年之後，是要經過掣簽的，並且要中國（指歷史、文化上的中國）中央政府所任命的駐藏官員監看之下掣簽，關於此點，《大清會典·理藩則例》有如下的記載：

凡達賴喇嘛、班禪額爾尼德，哲布尊丹巴呼圖克圖及西藏、蒙古各處已出數輩之呼圖克圖大喇嘛圓寂後，將報出之呼畢勒罕數人名字生辰，繕簽入奔巴金瓶內，令喇嘛等唪經，駐藏大臣監看掣出一人以為呼畢勒罕。<sup>34</sup>

可見「達賴」轉世靈童（呼畢勒罕）需在中國（定義同前）官員「監看」之下掣簽決定，不是在世達賴所能決定，這是顯而易見的，在喇嘛教噶舉派與格魯派都採行轉世之制，因此「轉世」一事在這二教派中是既神秘又莊嚴之事，此乃不言而喻者，但十四世達賴拉木頓珠則一會說要轉世；一會又說不轉世，然後又說轉世與否，要西藏人民意願，當初索南嘉措（三世達賴）接受土默特蒙古阿勒坦贈「達賴喇嘛」名號時，可曾徵詢過西藏人民意願？舊時西藏以農（牧）奴居多，而今竟然可以決定達賴轉世與否，這個說法想來連十四世達賴都不會相信是真的，只是為了迎合美歐「民主的氣氛而已。

至於格魯派達賴一系如何轉世，十四世達賴也有多種說法，有時說要以選舉方式產生新一代達賴，此一說法實因天主教教皇係以世界各地樞機主教選出新教皇，而天主教教皇不僅為全世界天主教教徒之精神領袖，也被舉世各國所尊崇，十四世達賴欲東施效顰，博取西方好感殊不知喇嘛教有五、六個教派，格魯派只是其一個教派，不能代表全部喇嘛教，何況格魯派密宗有「雙修」之術，與佛教戒色之戒律相違，能否稱為佛教尚有討論空間，是則由「選舉」產生新一代「達賴」，只是笑話一句。十四世達

<sup>34</sup> 時由駐藏辦事大臣監看，《喇嘛說》全文見張羽新《清政府與喇教》所附《清代喇嘛教碑刻錄》西藏人民出版社，1988 年版。另趙志忠《清王朝與西藏》，北京華文出版社，2001 年，頁 28–30 也錄有全文。

<sup>34</sup> 按《大清會典》等同清朝之六法全書，其中《理藩則例》有康熙朝·雍正朝乾隆朝及嘉慶朝四種版本，上引係嘉慶朝版本，係北京中國社會科學院中國邊疆史地研究中心編，全國圖書館文獻縮微中心出版，1988 年，嘉慶朝《理藩則例》頁 84。

賴又曾說可能轉世為金髮之女娃，把喇嘛教視「轉世」為既神秘又莊嚴之傳承制度，當作「幽默」，揆其目的只是要搏得美歐人民之好感而已。

## 肆、返回大陸的可能性

在大陸藏人聚居地區，十四世達賴仍具有相當大之影響力，為了安定藏區，避免十四世達賴在海外繼續被美歐政客當棋子要（十四世達賴也在利用外國力量搞藏獨），北京當局當然希望達賴能返回大陸，但是有先決條件，因為十四世達賴對一般藏人仍具有相當影響，自是不能同意回到西藏，畀以人大副委員長之職，長住北京，原先只要達賴放棄西藏獨立主張，承認西藏是中國領土不可分割的一部分，便可回到大陸，但是達賴於 1997 年 3 月來台訪問，於北京在兩個條件外，增加一個「承認台灣是中國領土不可分割的一部分」條件，<sup>35</sup>在這三個條件之下，達賴回大陸的可能性就有了問題。

達賴之所以出逃，無論是被裹脅或自願其目的就是要借助外力搞「藏獨」，如接受中共的前兩個條件，則其出逃及流亡海外半個世紀，成為一場笑話，而那些隨其流亡的十多萬藏人情何以堪？至於要達賴「承認台灣是中國領土不可分割的一部分」，這一條件達賴根本無權回答，北京之所以提出此條件，應為達賴來臺所做出反應，依此看來這三個條件，十四世達賴均無法答應，如是看來達賴返回大陸之可能性極低。論者或謂北京當局或有可能改變立場，取消三個基根條件，以便十四世達賴返回大陸（不是回到拉薩），但其可能性顯然不高，茲分析中共自建政以來對領土問題，似乎從未鬆口，也從未退讓，如 1969 年曾因烏蘇里江中一個面積只有 0.74 平方公里的珍寶島，不惜與蘇聯守軍開戰，為此蘇聯將原先駐守邊境的軍隊由二十二個師，增加到五十五個師，總兵力達到一百多萬人，當時中的力量與蘇聯相較差距極大，不可以道里計，但中共以捍衛領土，不惜動員一百七十萬人之多，雙於 1969 年 2 月 6 日至 25 日發生武裝衝突，蘇聯動用了十輛坦克及十七輛裝甲車掩護步兵，企圖將中共守護珍寶島之分隊驅離，其中一輛 T：62 型坦克，上面裝有先進科技裝置，如測距儀及電子液壓穩定器等，結果偏就這輛坦克被中共軍隊將其履帶炸斷，

<sup>35</sup> 見 2008 年 3 月 18 日，中共總理溫家寶在中外記者招待會之說法

無法行駛，蘇聯不願這輛有特殊裝置的坦克落入中共手中，於是動員七十多人在坦克強大火力掩護下強行登島，希望能拖回這輛 T：62 型坦克，但中共以更強大的火力阻攔，使其未能得逞，蘇聯軍改變策略，派遣一個大爆破組，想將此一坦克炸毀，以免落入中共之手，結果被中共發覺，雙方猛烈交火，砲火轟破冰層，這輛坦克沉入江底，在戰爭結束後，中共將之打撈上岸，運往北京「中國人民革命軍事博物館」公開展出，<sup>36</sup>中共並據之研發出七二型坦克。準此可見，中共對領土問題是不會讓步的，更何況當今中共實力已較當年強大了不知多少倍，更不可能對領土問題作出退讓，如是北京當局對十四世達賴返回大陸所提三個先決條件，看來是不會退讓的。

由上所述十四世達賴要返回大陸（達賴當然是希望能回到西藏拉薩，但北京當局在三個先決條件下，只同意他回到大陸在北京任人大副委員長，而非回到西藏），是不可能的事，然而不然，試看自有達賴名號以來，自第三世達賴索南嘉措（前一、二世係追尋者），以至十三世達賴圖丹嘉措都在拉薩辭世（因為會「轉世」，不能稱涅槃），十四世達賴當然希望也能在拉薩辭世，如今（2023 年）十四世達賴已是高壽八十九歲（1934~2023），如以虛歲算，已是九十高壽，以現代醫療進步情況，活到百歲應非難事，但醫療雖進步，可以治療許多疾病，但對於失智症（又稱阿茲海默症）仍是束手無策，今年初十四世達賴曾對一小孩「舌吻」，雖然事後「流亡政府」曾提道歉，但錯誤已經造成，是行為已有不受思維控制傾向，或許已有阿茲海默症跡象，是以近年來已少見其活動，因此急於要回拉薩，以是或有可能對中共所提三個先決條件全盤接受，對於前兩個條件，中共已實質統治西藏超過一甲子，至於第三個條件，達賴原本無權回答，但達賴自始就是把在臺灣的中華民國當作一枚棋子在耍，其來臺目的，一則是為了增加與中共談判的籌碼，再則來臺可收到豐厚的「供養金」。<sup>37</sup>根本是把在臺灣的中華民國當棋子玩，他曾說：「與中共對話，

<sup>36</sup> 見包理述《珍寶島事件的真相》，文刊登於 1995 年 8 月 4 日台北《中國時報》。

<sup>37</sup> 關於十四世達賴以台灣為棋子詳情見拙撰《臺灣豈可成為達賴喇嘛手中的棋子》一文，該文輸入拙著《從歷史看清西藏問題》，台北致知學術出版社 2013 年，頁 297-321。

比訪問臺灣重要」，<sup>38</sup>所以承認大陸所提第三個條件，對十四世達賴而言，是無關痛癢，為了能終老於拉薩，達賴可能會答應中共所提三個先決條件。

如果確如 2023 年 7 月 10 日台北《聯合報》A9 版所載，北京當局有意與十四世達賴接觸，則中共顯然對達賴及其流亡組織現況已有深入瞭解，設若已知達賴春秋已高已年近九十，設若前述「舌吻」事件，確定阿茲海默症，則此病只會加重病情，不會減輕，美國前總統雷根晚年即得此症，乃宣佈不與外界接觸，設若十四世達賴果罹此症，則其對群眾已無影響力，北京當局或許會對之作出某些讓步，當達賴承諾三個條件之後，准許其返回拉薩，「定」居於羅布林卡，但會禁止接見藏人，也會對羅布林卡四周加以嚴密「保護」；何況當今中共最高領導人之父習仲勛，在 1954 年與十四世達賴有一段特殊的因緣，當年達賴到北京學習漢語與馬列主義，住了五個月，習仲勛為負責接待的官員之一，當時達賴送了一隻名貴手錶給習仲勛，習戴了幾十年，而且在 2002 年習仲勛在臨終前，於病榻上尚念念不忘希望能與十四世達賴見上一面，<sup>39</sup>此一事件對當今中共國家最高領導人習近平或多少會產生些許影響，所以習近平上台未久，就准許西藏自治區、青海許多喇嘛寺廟可以懸掛十四世達賴的相片（同注 36），依此解讀，中共當有可能准許達賴返回西藏，但必需「定」居在羅布林卡，如此既符合達賴回大陸之三個先決條件，也了卻達賴終老拉薩之期待，更完成習仲勛對達賴眷念之願望，更有利於未來十四世達賴轉世靈童之尋覓（如客觀條件許可，甚至不予轉世，十四世達賴也曾親口說過可能沒有十五世達賴），當然以上只是筆者師心之分析，事實如何發展，無法預料，且拭目以待。

<sup>38</sup> 見 1998 年七月十七日台北《中國時報》。

<sup>39</sup> 見 2023 年七月十日台北《中國時報》A10 版，石齊平專欄《北京與達賴的結與解》專文。



# 從天方到馬來半島：馬天英的華巫 調和初瞰

鄭月裡

玄奘大學宗教學系專任副教授退休  
世新大學通識中心兼任副教授退休

## 摘要

活在人類有史以來最混亂的廿世紀的前面八十年，又跨足東西兩方以及介於其間的穆斯林世界，哈吉馬天英（Haji Ibrahim T.Y. Ma）的一生最有代表性。馬氏字醒東，經名依布拉欣。清光緒二十六年潤八月十三日（1900 年 10 月 6 日）在北京出生。<sup>1</sup>他的好強個性，奠定了他長大後為人處世的基礎：從小個性外向，喜出風頭、並且從不怯場。

馬氏巴黎大學（法國）文學系畢業。自 30 歲展露頭角半世紀：1930 年 12 月 15 日撰英文長文〈中國之回教〉，刊登在北京穆斯林刊物《月華》，第二卷第三十五期（四十年後其女艾驪馬琳譯為中文，且在 1970 年代《回教之光》的中文本分期刊登）。從這本處女作開始，馬天英除一方面致力於宣教外，另一方面還勤於一面工作、一面演講、一面寫作。這是本文的重點：羅列他 50 年下來，以本名或字號（「醒」、「醒東」和「鬚公」）發表的文章，約有二百餘種，其中雖有少數屬於旅遊紀趣，其餘大多與宗教有關。到了 70 歲左右，他把全部精神放在華、巫（馬

<sup>1</sup> 從天方到馬來半島：馬天英的華巫調和初瞰梁英明，《華僑華人百科全書》（人物卷），北京：中國華僑出版社，2001 年 2 月，頁 407-408。

來）人士的溝通整合上。一直到 1980 年為止，發表有書籍、期刊論文、報章雜誌、國教講座以及演講等等多種。本文試著粗分 6 大階段加以鋪陳與簡介。

1982 年 7 月 22 日晨 5 時，82 歲的馬天英於吉隆坡住家在睡夢中離世。

**關鍵詞：**馬天英 馬來西亞 回教之光 伊斯蘭之光

## 前言

巴黎大學（法國）文學系畢業生馬天英，在學術論述與評論上，自 30 歲展露頭角，至其封筆剛好半世紀：1930 年 12 月 15 日撰寫英文長文〈中國之回教〉，刊登在北京穆斯林刊物《月華》，第二卷第三十五期（四十年後其女艾驪馬琳譯為中文，且在 1970 年代《回教之光》的中文本分期刊登）。從這本處女作開始，馬天英除一方面致力於宣教外，另一方面還勤於一面工作、一面演講、一面寫作。這是本文的重點。把他 50 年下來，以本名或字號（「醒」、「醒東」和「鬚公」）發表的文章，盡可能收集齊全，目前約有二百餘種，其中雖有少數屬於旅遊紀趣，其餘大多與宗教有關。到了 70 歲左右，他把全部精神放在華、巫（馬來）人士的溝通整合上。一直到 1980 年為止，發表有書籍、期刊論文、報章雜誌、國教講座以及演講等等多種。本文試著根據筆者發表在中研院亞太中心的第一本研究論文<sup>2</sup>與第一部在（廣州）中山大學人類所博士論文，<sup>3</sup>畢業後至今 16 年以來的賡續追蹤調查與研究，再加上近年學者專家的研究、編輯與出版成果，彙集整理。全文粗分 6 大階段加以鋪陳與簡介。

## 壹、以《回教概論》顯露頭角與投入抗戰，1930—1940

八國聯軍入北京時，馬天英（Haji Ibrahim T. Y. Ma）剛好在北京出

<sup>2</sup> 鄭月裡，《馬天英與馬來西亞：1939-1982》，南港：中研院亞太區域研究專題中心，2003 年 12 月，頁 1-25。

<sup>3</sup> 鄭月裡，〈從中國到馬來半島：哈吉馬天英(1900-1982)個案研究〉，廣州：中山大學博士論文，2007 年 6 月 1 日，頁 1-188。

生。自此以來，馬氏即有國際接觸。留學法國畢業後，即回國任職。藉其才華與熱忱，與當年穆斯林的國內外（尤其中東、近東與東南亞）社會、學校、交通界以及政府，均積極互動，並深入其文化、信仰、宗教、民俗以及思想。

當中國抗戰與第二次世界大戰期間，他熱心深入其地，參與宣揚抗戰與傳教兩大工作，曾提到當年訪問馬來亞<sup>4</sup>以及後來訪問北婆羅洲的情形，認為很多華人向他們詢問，有關伊斯蘭教的道理與意義時，他們固然有多次的答覆，但是總覺得未能夠普遍作比較有條理的詳細報導，<sup>5</sup>內心深感歉疚。

他也曾提起，1940 年 5 月 1 日，借住在金馬崙山休息的四天，完成了〈回教教義〉淺盡的說明，刊在新加坡與馬來亞六、七家報紙上，目的是為了使華人對伊斯蘭教有一個正確的概念，讓他們能夠真正瞭解伊斯蘭教。不可思議的是，那時幾家報紙都同時刊登了同樣的文章。到了檳城，這些文章才由《星島日報》義務地把它裝訂成冊，索性給它取名《回教概論（回教淺說）》，由該報負責贈送，沒想到索取的人一天比一天多，不久所印的兩千冊，一下子便分贈完了。<sup>6</sup>

馬天英等人在馬來亞與北婆羅洲宣揚抗戰的旅途中，華人認為要和穆斯林聯繫，實在有瞭解伊斯蘭教教義的必要，因此有很多人來信要求增印。於是又由《古晉日報》增印了兩千冊，亞庇的英自按先生也增印了兩千冊，在南洋最後一版，也是二千冊。而第四版，是北婆羅美里楊順秀及林毅生二位代表宋之詢校長，特別寫信到山打根要求重印的。最初這本《回教概論（回教淺說）》的目的，只是想在報紙上發表一次，使那些終日與穆斯林相處的華人明白穆斯林到底是拜那一位神？為什麼不吃豬肉？以便消除諸多誤解，並且能在彼此交談時，作為談話的材料，但是，沒想到居然引起這麼多人的注意。不過，更讓馬天英出乎意料之外更高興的，是有人因為讀了它，內心有所感觸，而改宗信仰了伊斯蘭教，這自然是作

<sup>4</sup> 當(1938)年即認識馬來西亞後來的國父東姑拉曼。

<sup>5</sup> 馬天英，〈前言一〉，《回教概論(原名回教淺說)》，怡保南洋書局，1949 年 2 月 28 日出第六版，頁 3。

<sup>6</sup> 馬天英，〈前言二〉，《回教概論(原名回教淺說)》，頁 8-9。

為穆斯林最大的收穫。<sup>7</sup>

這期間的著作，除了《馬來亞訪問記》小冊以外，多發表在穆斯林刊物北京的《月華》。為節省篇幅，茲將前面的 8 年作品，以下在表一列之。

表一、訪問、研究與調查時期 1930 至 1940 年

時段	書刊/報紙	篇 名
1930	《月華》	〈中國之回教〉。 <sup>8</sup> 〈中國現在之局勢與中國之回教〉。 <sup>9</sup> 〈印度衣食住行之大略〉。 <sup>10</sup> 〈教胞門來做件極平凡的事〉。 <sup>11</sup>
1939	《月華》	〈印度衣食住行之大略〉。 <sup>12</sup> 〈奮鬥的中國〉。 <sup>13</sup> 〈中國以去回教人物與現回教人物〉。 <sup>14</sup>
1940-		《馬來亞訪問記》。 <sup>15</sup>

## 貳、抗戰到國共內戰從事領事等工作，1941—1950

第二階段是折衝於中馬外交場合 1941 至 1950 短暫的 10 年又逢抗戰與國共激烈內戰的階段。這期間馬氏最忙碌，計有：專書 7 本，專文 8 篇，以及演講至少 77 場，其中至少 7 次是對馬來人講的。（參見表二）

<sup>7</sup> 馬天英，〈前言二〉，《回教概論(原名回教淺說)》，頁 9。

<sup>8</sup> 馬天英，〈中國之回教〉，《月華》，第二卷第三十五期，1930 年 12 月 15 日，頁 164。(原為英文版，後由馬天英的女兒艾驪馬琳譯成中文版，且在《回教之光》的中文本分期刊登)、

<sup>9</sup> 馬天英，〈中國現在之局勢與中國之回教〉，《月華》，第十卷第二十二期至二十四期，1938 年 11 月、

<sup>10</sup> 馬天英，〈印度衣食住行之大略〉，《月華》，第十卷第二十五期至二十七期，1938 年 12 月，頁 8-13，總頁 5114-5119。<sup>10</sup>

<sup>11</sup> 馬天英，〈教胞門來做件極平凡的事〉，《月華》，1938 年 12 月，頁 5924、

<sup>12</sup> 馬天英，〈印度衣食住行之大略〉，《月華》，第十一卷第十七期至二十二期，1939 年，頁 10、11、12、13、18，總頁 5208-5216、

<sup>13</sup> 馬天英，〈奮鬥的中國〉，《月華》，第十一卷，第一期至第三期，1939 年 1 月。

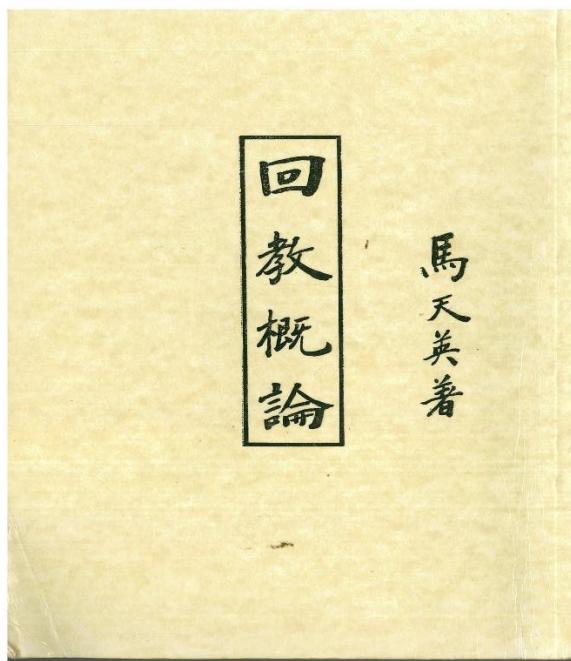
<sup>14</sup> 馬天英，〈中國以去回教人物與現回教人物〉，1939 年 9 月 22 日，南洋訪問在摩囉廟演講；宛磊（回族，祖籍中國河南漯河市，馬來亞大學哲學博士），《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 475-476。

<sup>15</sup> 馬天英，《馬來亞訪問記》，1940 年 7 月 17 日，出版者、地不詳。

1950 年 1 月國民黨政府駐英屬馬來亞怡保領事館宣告關閉。中華民國外交部方面，請哈吉馬天英回臺，保留原職別，後請他出任駐巴西外交官，均被他拒絕。馬天英歷時一年半駐怡保領事的工作，除了涉及僑胞生命財產、法律糾紛、拘押遣返等大事，其他一應小事，以他本人在 1949 年 10 月即將結束工作之前的概述：「有事便找領事，僑胞在國內有土地及房屋的糾紛找領事、太太失蹤的找領事、兒子忤逆的亦找領事、姐妹打架、兄弟爭產，全部找領事，債務糾紛的找領事，個人糾紛亦找領事」。

<sup>16</sup>其辛苦勞作，以及勇於任事的個性的確深得馬來亞華僑的擁戴。

但有更重要的作品：《回教概論（原名回教淺說）》這本書，改寫成為完全用白話文（有時還摻雜一些北京土話），目的是讓任何人易看、易懂。



圖一：《回教概論（原名回教淺說）》

資料來源：馬天英，1949 年 2 月 28 日出版第六版

另外《北婆羅訪問記》以及《北京的回教》（法文）、《孫中山年譜》（法文）、《伊朗一瞥》等書籍。但是，直到目前為止，沒有辦法找

<sup>16</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 480。

到。因此，無法在本文多做敘述。

表二、折衝於中馬外交場合，1941–1950

時段	出版	書／篇名
1949	專書	《回教概論》（圖一）白話文（有時還摻雜一些北京土話）。 <sup>17</sup> 《北婆羅訪問記》、《北京的回教》（法文）、《孫中山年譜》（法文）、《伊朗一瞥》。 <sup>18</sup>
1941–1942	文章	《中國回教救國協會會刊》系列發表《阿里格言》譯本。 <sup>19</sup> 〈中馬文化協會章程及執事名單〉。 <sup>20</sup> 〈英屬婆羅洲的鳥瞰〉。 <sup>21</sup>
1941	演講	〈中國回教的過去與現在〉等，1941年（至少七次公開以馬來語對馬來人講）。 <sup>22</sup> 〈中國古代回教事略〉。 <sup>23</sup> 〈中國與南洋之交通〉。 <sup>24</sup> 〈中、馬使臣的往來〉。 <sup>25</sup> 〈鄭和七次下南洋史〉。 <sup>26</sup> 〈宏林寶公主出嫁馬六甲〉。 <sup>27</sup> 〈黃森屏到汶萊〉。 <sup>28</sup>

<sup>17</sup> 馬天英，《回教概論（原名回教淺說）》，怡保南洋書局，1949年2月28日第六版。

<sup>18</sup> 馬天英，《北婆羅訪問記》、《北京的回教》（法文）、《孫中山年譜》（法文）、《伊朗一瞥》。以上四篇通通不見了。

<sup>19</sup> 馬天英，〈中國回教救國協會會刊〉，第三卷第十期連續四期，發表《阿里格言》譯本，1941年。

<sup>20</sup> 馬天英，〈中馬文化協會章程及執事名單〉，滙報在新加坡，1941年3月。

<sup>21</sup> 馬天英，〈英屬婆羅洲的鳥瞰〉，《月華》，第十四卷第五、六期，1942年6月。

<sup>22</sup> 馬天英，〈中國回教的過去與現在〉，1941年（判斷應係以英語，加上部份馬來語，對馬來人講的）；另參宛磊，〈抗日戰爭時期的中國回教南洋訪問團〉《馬來西亞華人研究學刊》，第13期，2010年，頁81。

<sup>23</sup> 馬天英，〈中國古代回教事略〉，1941年（對馬來人講的）。

<sup>24</sup> 馬天英，〈中國與南洋之交通〉，1941年（對馬來人講的）。

<sup>25</sup> 馬天英，〈中、馬使臣的往來〉，1941年（對馬來人講的）。

<sup>26</sup> 馬天英，〈鄭和七次下南洋史〉，1941年（對馬來人講的）。

<sup>27</sup> 馬天英，〈宏林寶公主出嫁馬六甲〉，1941年（對馬來人講的）。

<sup>28</sup> 馬天英，〈黃森屏到汶萊〉，1941年（對馬來人講的）。

時段	出版	書／篇名
		〈我們為什麼要抗戰〉，1941年（對僑胞講）。 <sup>29</sup> 〈我們的目的〉。 <sup>30</sup> 〈祖國的難童〉。 <sup>31</sup> 〈祖國的義勇軍〉。 <sup>32</sup>
1947	專文	〈北平新報侮教案〉。 <sup>33</sup>
1948	講演	〈祖國之經濟復興〉。 <sup>34</sup> 〈中國回教人如何參加勘亂工作〉。 <sup>35</sup> 〈八年之抗戰及中馬如何親善〉。 <sup>36</sup> 〈中國與印度之邦交〉。 <sup>37</sup> 〈國語之重要性〉。 <sup>38</sup> 〈為何團結及什麼是公道與和平〉。 <sup>39</sup>
1948-1949	講演報導	〈怡保領事館揭幕典禮中 馬天英領事懇切致詞 一再聲明只為做事不擺官架子〉。 <sup>40</sup> 〈馬領函報平安抵星 將於下月蒞任 馬領事在星發表談話 將促成中巫文化協會〉。 <sup>41</sup> 〈馬程兩領事昨抵星 相繼發表談話〉。 <sup>42</sup> 〈馬天英領事抵星談話 決恢復中巫文化協會 百餘回教徒赴麥加朝聖將過星〉。 <sup>43</sup> 〈霹靂歡迎馬領事 領事勗勉各僑胞 決促進中馬民族間感情融洽 大會通電政府嚴懲投機份子 馬領事經隆對本報記者談話〉。 <sup>44</sup> 〈歡

<sup>29</sup> 馬天英，〈我們為什麼要抗戰〉，1941年(對僑胞講)；宛磊，〈抗日戰爭時期的中國回教南洋訪問團〉《馬來西亞華人研究學刊》，第13期，2010年，頁81。

<sup>30</sup> 馬天英，〈我們的目的〉，1941年(對僑胞講)。

<sup>31</sup> 馬天英，〈祖國的難童〉，1941年(對僑胞講)。

<sup>32</sup> 馬天英，〈祖國的義勇軍〉，1941年(對僑胞講)。

<sup>33</sup> 馬天英，〈北平新報侮教案〉，1947年9月。

<sup>34</sup> 馬天英，〈祖國之經濟復興〉，在霹靂怡保領事館演講，1948年9月15日。

<sup>35</sup> 馬天英，〈中國回教人如何參加勘亂工作〉，1948年9月16日。

<sup>36</sup> 馬天英再以馬來語向馬來人演講〈八年之抗戰及中馬如何親善〉，1948年9月19日。

<sup>37</sup> 馬天英，到印度駐僑怡保年會講演〈中國與印度之邦交〉，1948年9月23日。

<sup>38</sup> 馬天英，到國語研究會講演〈國語之重要性〉，1948年9月26日。

<sup>39</sup> 馬天英，〈為何團結及什麼是公道與和平〉，1948年9月28日，

<sup>40</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年6月10日。

<sup>41</sup> 作者不詳，出版報名、時、地不詳。

<sup>42</sup> 作者不詳，《南僑日報》，1948年8月26日。

<sup>43</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1948年8月26日。

<sup>44</sup> 作者不詳，為霹靂華僑歡迎馬領事的報導，由馬領事經吉隆坡時對《建國日報》某記者談話，1948年9月3日。

時段	出版	書／篇名
		<p>迎馬天英領事〉。<sup>45</sup>〈馬領事今日蒞怡 吾僑應升旗歡迎 全體委員將親臨飛機場迎迓 歡迎茶會參加者四百餘單位〉。<sup>46</sup></p> <p>〈馬天英氏抵達江浙〉。<sup>47</sup>〈霹靂華僑歡迎駐怡馬領事籌備委員會啟事〉。<sup>48</sup>〈我駐怡甲首任領事 昨晨分輪同時底步 怡領馬天英談敦睦中巫感情 甲領程家驛望僑胞衷誠合作〉。<sup>49</sup></p> <p>〈馬領事談回教 瞭解回教真義，與聯絡中馬民族情感重要性〉。<sup>50</sup>〈柔佛回教徒致電 表示歡迎馬領事 阿馬氏謂可增進華巫關係〉。<sup>51</sup>〈我駐怡領事館 訂明日開始辦公 轄內各地華僑登記代辦處 即日應逕向領館辦理登記〉。<sup>52</sup>〈霹靂華僑史上新的一頁 領館今日開始辦公 馬領事昨訪各僑團 今晨開館儀式盼僑界參加〉。<sup>53</sup>〈馬天英領事昨抵怡 僑界舉行盛大歡迎 訂今日前往江沙會晤吡叻蘇丹 將努力促進華巫兩族親善互助〉。<sup>54</sup>〈我國首任駐怡領事 馬天英氏訪問記〉。<sup>55</sup>〈我駐霹首任領事 馬天英蒞怡詳情 ... 敦睦華巫兩族邦交〉。<sup>56</sup>〈各地回教領袖 紛訪馬領事〉。<sup>57</sup>〈馬領函覆太平 接受同僑歡迎 日期定十一月十二日〉。<sup>58</sup>〈馬領事定期蒞太平 歡迎程序編定 華校聯運會請馬夫人頒獎〉。<sup>59</sup>〈吡叻慈善社 訂期歡迎馬</p>

<sup>45</sup> 作者不詳，《建國日報》「社論」，1948年9月6日。

<sup>46</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948(民37)年9月5日。

<sup>47</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948(民37)年9月5日。

<sup>48</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948(民37)年9月5日。

<sup>49</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948(民37)年9月5日。

<sup>50</sup> 作者不詳，《中興日報》，1948年9月8日。

<sup>51</sup> 作者不詳，《中興日報》，1948年9月8日。

<sup>52</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948年9月9日。

<sup>53</sup> 作者不詳，《建國日報》，1948年9月10日。

<sup>54</sup> 作者不詳，《星洲日報》，1948年9月10日。

<sup>55</sup> 作者不詳，《星洲日報》，1948年9月10日。

<sup>56</sup> 作者不詳，《星洲日報》，1948年9月10日。

<sup>57</sup> 作者不詳，《光華日報》，1948年9月26日。

<sup>58</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年10月26日。

<sup>59</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年10月26日。

時段	出版	書／篇名
		<p>領〉。<sup>60</sup>〈薈釘路一部份難民 要求遣返原籍 馬領經電呈外部請示〉。<sup>61</sup>〈駐怡領事馬天英 昨晨抵隆〉。<sup>62</sup>〈駐怡馬領事抵吉隆 談華巫親善問題 望僑胞對任何民族應和平相處〉。<sup>63</sup>〈馬天英領事公畢返怡保〉。<sup>64</sup>〈中國國民黨駐霹支部舉行蔣總統誕辰隆重慶祝會 馬領事致詞闡揚蔣總統之偉大人格 主席王振相呼籲僑胞決心擁護國策〉。<sup>65</sup>〈復員機工互助會慶祝週年 馬領訓勉精神團結〉。<sup>66</sup>〈張珠回居大廈 特設筵宴馬領馬領促各界信任政府〉。<sup>67</sup>〈歡迎馬領籌委會 昨開結束會議決製銅牌及印發徵信錄〉。<sup>68</sup>〈馬領促同僑 從速登記〉。<sup>69</sup>〈安順各機關 簽備歡迎馬領〉。<sup>70</sup>〈馬領出巡天定各屬 中巫各族赤誠擁戴〉。<sup>71</sup>〈怡保華校教師會 歡迎馬領事盛況 會員大會決向兩校董部 繼續請求教師子女免費〉。<sup>72</sup>〈馬領出巡督亞冷華都牙也 備受各族歡迎 大主教薛德基偕行〉。<sup>73</sup>〈華僑登記外部無明令結束 領館仍繼續辦理 未登記僑胞可託代辦處登記 怡領事館修訂核發護照辦法〉。<sup>74</sup>〈馬天英領事近著</p>

<sup>60</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年10月26日。

<sup>61</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年10月26日。

<sup>62</sup> 作者不詳，《中國報》，1948年10月27日。

<sup>63</sup> 作者不詳，《南僑日報》，1948年10月28日。

<sup>64</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1948年10月28日。

<sup>65</sup> 作者不詳，《光華日報》，1948年11月2日。

<sup>66</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年11月3日。

<sup>67</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年11月19日。

<sup>68</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年11月24日。

<sup>69</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年11月25日。

<sup>70</sup> 作者不詳，《建國報》，1948年11月29日。

<sup>71</sup> 作者不詳，《中國報》，1948(民 37)年12月20日。所到之地包含大定州、愛大華、甘文閣、紅土坎、邦咯島、吉靈丸、昔加里等。

<sup>72</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年2月15日。

<sup>73</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年2月21日。馬領事勉「大家要好好的讀書」，繼之由漢學校全體員生朗呼口號(一)遵守馬領事的訓話；(二)恭祝馬領事健康；(三)中華民國萬歲；(四)中華民國萬萬歲。

<sup>74</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949年2月24日。

時段	出版	書／篇名
		回教概論出版》。 <sup>75</sup> 〈亞逸甲板村大火 損失共達十餘〉。 <sup>76</sup> 〈為便利僑胞申請護照 怡領館設埠代辦處〉。 <sup>77</sup> 〈前吾駐星 總領 高凌伯昨抵怡 曾訪馬領事及本館梁社長〉。 <sup>78</sup> 〈歡迎馬 領事日程表〉。 <sup>79</sup> 〈道北華僑歡迎馬領事工作日程表〉。 <sup>80</sup> 〈馬天英領事視察吉州 在歡迎會上訓勉同情 與各族互相尊重 能自愛始能愛人〉。 <sup>81</sup> 〈回教堂禮拜演說--非回教徒不得參 加〉。 <sup>82</sup> 〈回教堂禮拜及演說〉。 <sup>83</sup> 〈馬天英領事旌旆志龍運 強調華巫團結 翌日赴百家港及甘馬挽宣慰〉。 <sup>84</sup> 〈馬領事談 出巡觀感〉。 <sup>85</sup> 〈馬領事巡慰東海岸 任務完成返怡 暢談吉丁 二州僑情〉。 <sup>86</sup> 〈馬領事巡慰甘馬挽 僑胞熱烈歡迎 行旌續赴 關丹乘機回怡〉。 <sup>87</sup> 〈馬天英領事出巡吉蘭丹 順道視察關 丹〉。 <sup>88</sup> 〈國語研究會遊藝會 參觀者頗為踴躍〉。 <sup>89</sup> 〈馬天英 慰問張珠黃欽郎 張君傷勢大不痊癒〉。 <sup>90</sup> 〈被迫遷移的僑農

<sup>75</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年3月4日。<sup>76</sup> 作者不詳，《建國報》，1949年3月8日。<sup>77</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年3月15日。<sup>78</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年4月1日。<sup>79</sup> 中華商會，丹華歡迎馬領事委員會，〈歡迎馬領事日程表〉，1949(民 38)年 4 月 19 日。<sup>80</sup> 中華商會，丹華歡迎馬領事委員會，〈道北華僑歡迎馬領事工作日程表〉，1949(民 38)年 4 月 19 日。<sup>81</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949年4月22日。<sup>82</sup> 作者不詳《中國報》，1949年4月22日。。<sup>83</sup> 作者不詳，下午七時馬領事赴回教堂禮拜及演說，《中國報》，1949年4月24日。<sup>84</sup> 作者不詳，〈馬天英領事旌旆志龍運 強調華巫團結 翌日赴百家港及甘馬挽宣  
慰〉，《南洋商報》，1949年5月4日。<sup>85</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年5月5日。<sup>86</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949年5月5日。<sup>87</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949年5月5日。<sup>88</sup> 作者不詳，《中國報》，1949年5月7日。<sup>89</sup> 作者不詳，《建國日報》，1949年5月7日。<sup>90</sup> 作者不詳，《建國日報》，1949年5月7日。

時段	出版	書／篇名
		已開啟了另一個新世界 他們對眼前的環境都懷抱著一種新希望 馬領事訪問墾荒僑胞〉。 <sup>91</sup> 〈駐怡領事馬天英夫婦偕本報記者 昨赴怡保老人、孤兒院慰問 分別贈給老人孤兒食物玩具及書籍〉。 <sup>92</sup> 〈江沙附近九同橋住屋遭焚 向怡領館投訴 馬領事準備進行交涉 擬要求當局賠償損失〉。 <sup>93</sup> 〈我駐怡馬領事天英 國父誕辰日蒞太平 同僑籌備開盛大歡迎會〉。 <sup>94</sup> 〈馬天英領事江沙歡迎會上 爭同僑和諧各族 中馬民族有血統關係種族相同 應保持親善友愛共使地方平安〉。 <sup>95</sup> 〈江沙和豐等區華僑 聯合歡迎馬領 馬氏勉同僑善用國民外交〉。 <sup>96</sup> 〈馬領事致訓詞〉。 <sup>97</sup> 〈安順個僑團代表會議 決聯合歡迎馬領事 經商定辦法並將招待外賓〉。 <sup>98</sup>
1950	《中國報》	〈給本管轄區的僑胞〉。 <sup>99</sup>

## 參、滯留馬來半島時期，1951—1959

1950 年 1 月 6 日英國承認中華人民共和國，領事館被迫關閉。1950 年底至 1957 年，馬天英夫婦經營米較（碾米廠）的董事經理，<sup>100</sup>1957 年 11 月 27 日馬天英入馬來亞聯合邦國籍。<sup>101</sup>以下簡介英屬各馬來殖民地加入

<sup>91</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949 年 5 月 16 日。

<sup>92</sup> 作者不詳，《中國報》，1949 年 5 月 19 日。

<sup>93</sup> 作者不詳，《星洲日報》，1949 年 10 月 18 日。

<sup>94</sup> 作者不詳，《南洋商報》，1949 年 10 月 19 日。

<sup>95</sup> 作者不詳，《中國報》，1949 年 10 月 19 日。

<sup>96</sup> 作者不詳，《中興日報》，1949 年 10 月 19 日。

<sup>97</sup> 作者不詳，《中國報》，1949 年 10 月 19 日。

<sup>98</sup> 作者不詳，《光華日報》，1949 年 10 月 20 日。

<sup>99</sup> 馬天英，《中國報》，1950(39)年 1 月 1 日。

<sup>100</sup> 鄭月裡，《馬天英與馬來西亞：1939-1982》，東南亞研究論文系列，臺北：中央研究院，亞太區域研究專題中心，頁 11。作者不詳，〈馬天英在隆從事著述 參加回教福利機構工作〉，《光華日報》，1961 年 7 月 17 日。

<sup>101</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 481。

聯合邦，聯邦的簡單時序表（參見表三），接著有四年在新加坡隱居。<sup>102</sup>

表三：馬來殖民地獨立與建國簡表

1946	馬來聯邦、馬來屬邦、馬六甲和檳城組成馬來亞聯邦
1948	馬來亞聯邦改組為馬來亞聯合邦
1957	馬來亞聯合邦正式獨立
1963.9.16	馬來亞聯合邦 11 邦、新加坡、沙巴、砂拉越合組馬來西亞聯合邦
1965	新加坡被迫退出馬來西亞

資料來源：從馬來亞聯邦到馬來亞聯合邦的殖民地

製作：鄭月裡，2023 年 7 月 20 日

而大陸因中國的國共內戰，逼迫國府敗退臺灣金馬，共黨在大陸建政。有 10 年時間，馬氏心裏想必極為糾葛，故不接受中華民國政府調駐巴西訓令，決定棄政從商，改留在馬來半島經營碾米廠。但仍繼續關切時局，尤其國共劃臺灣海峽為界之後，他兼顧兩岸，也與遷臺的中國回教協會密切聯絡。但先幫自己家庭經濟，後來他的重點才擺在馬來半島的公共事務。

例如 1956 年受邀在檳榔城四坎店市政局體育場以〈回教對中國的貢獻〉為題，以馬來語、英語及華語致詞，並以馬來語和華語向萬名群眾演講。馬天英先稱：「馬來人幾全部為回教徒，但是回教徒非全部馬來人。」以及「中國之回教徒之人數，比本邦之馬來人多十倍以上。」講演內容共分三個部分：一、回教怎樣傳入中國；二、廣州的回教堂、北京的天文臺；三、歐洲軍隊侵犯中國；最後以讚美穆罕默德結尾。<sup>103</sup>因此，這段從商期間的著述最少，但在 1957 年馬來亞聯合邦獨立前後，已應馬來建國領袖之邀即將參與活動，從馬來亞聯合邦獨立的 1957 年到 1958 年，甚至更後面幾年活動開始了，但發表的作品很少。且看表四他的著述清單。

<sup>102</sup> 作者不詳，《光華日報》，1961 年 7 月 17 日。

<sup>103</sup> 作者不詳，〈馬天英昨晚向萬名羣眾演說 回教對中國的貢獻 中國回教徒比本邦巫人多十倍〉，《中國報》，1956 年 10 月 18 日。

表四、滯留馬來半島 1951 至 1959

時段	出版	書、篇 名
1956	《中國回教協會會報》	〈馬來亞來鴻—給臺灣的一位教親〉。 <sup>104</sup>
1956	講演 報導	《中國報》第六版刊登馬天英向萬名羣眾演說：〈回教對中國的貢獻 中國回教徒比本邦巫人多十倍〉。 <sup>105</sup>
1958	報紙 《中國報》	〈馬來人與回教〉。 <sup>106</sup>
1959		〈馬天英先生在吉打的時候〉，出版時、地不詳。 <sup>107</sup>

1960 年在英國教胞穆賓（Tan Sri Mubin Shepherd）、東姑阿都拉曼誠摯邀請之下，馬天英進一步加入合創馬來西亞聯邦的行列，並參與共同籌組全馬伊斯蘭福利機構。<sup>108</sup> 他積極投入全馬伊斯蘭福利機構（Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia；The Muslim Welfare Organization of Malaysia，簡稱 PERKIM）。<sup>109</sup> 到處寫作、演講、宣教等。

#### 肆、幫助馬來西亞建國，1960－1970

1960 年從吉達結束米較等私人事業，回到馬來亞吉隆坡之後，馬氏又開始積極投入馬來西亞的建國，至少經歷 20 年撰述、投稿，包含十多種各地的華文日報，他也編輯與翻譯《回教摘論》、《回教回答一千零一條》（英文及中文版）。（參見表五）在聯合邦至聯邦等時期四處演講，鼓勵大家信奉「回教」（伊斯蘭教），「回教」不是馬來教，也不是回民

<sup>104</sup> 馬天英，〈馬來亞來鴻—給臺灣的一位教親〉(一)(二)，第六十四、六十五期，第四版，1956(48)年 1 月 20 日、2 月 20 日。

<sup>105</sup> 馬天英，〈回教對中國的貢獻 中國回教徒比本邦巫人多十倍〉演講詞，《中國報》，第六版，農曆丙申年九月十五日；1956 年 10 月 18 日（星期四）。

<sup>106</sup> 馬天英，〈馬來人與回教〉，《中國報》，1958 年 12 月 17 日。

<sup>107</sup> 馬天英，〈馬天英先生在吉打的時候〉，出版時、地不詳。惟經查他於 1951 至 1957 年，住在吉打、玻璃市開米較，因此，判斷該文出版時間，應在 1958 年接觸新聞、出版界時所寫。

<sup>108</sup> 鄭月裡，《馬天英與馬來西亞：1939-1982》，東南亞研究論文專刊系列，臺北：中央研究院，亞太區域研究專題中心，頁 13。

<sup>109</sup> 鄭月裡，《華人穆斯林在馬來西亞》，臺北：文史哲出版社，2012 年 7 月。

包辦的宗教，是人人都可信奉的宗教，

行。▲不，我們是崇拜真主。任何人都可以進入一間回教堂，祇要他們把他們的鞋子脫下來就

Y.A.的導讀下，已到了聯合邦首都。

這個機構的宗旨，乃在謀使所有宗教團體合作，并從事為不分種族及信仰的各民族人民之福利而服務。

哈志伊布拉欣馬已準備了有關回教之稿件，將在華文報發表，并刊行小冊子。

他說：「身為這個機構的一名委員，我在星加坡時，早已為其工作，但來了吉隆坡，當然給我更加感到方便了。」

他說，下列為二項有關回教的錯誤觀念，他欲加以糾正：

▲教徒是崇拜穆罕默德！」



## 馬天英在隆從事著述 參加回教福利機構工作

刻己渡過六十年春秋的一位回教領袖

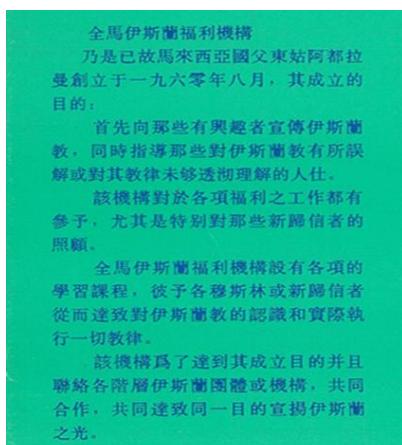
馬天英（上圖），他的教名是「哈志伊不拉欣」，一生擔任過一間中國大學的法文教授，新聞記者，中華民國領事，在專心從事著作，以華文寫作回教書籍及一家米較的董事經理。

這位留着白鬚，曾經歷盡滄桑史的華人，看起來似乎是一位很脆弱的人。哈志伊不拉欣馬告訴記者：「我已在專心從事著作，以華文寫作回教書籍，明瞭本邦的國教——哈志伊不拉欣馬，於一九四八年年起，曾任中華民國駐駐印尼西亞大使，正忙於把非回教徒名人諸如拿破倫及甘地所著對回教之評論書籍，譯成本華文的書籍。他已經完成一本『回教摘要』，最近又將開始進行翻譯一本『回教問答一千零一條』的工作，該書將有英文及華文的譯本。曾在星加坡隱居四年的哈志伊布拉欣馬，於上月間在馬來亞回教福利機構 PERTUBOHAN KEBAJIKAN ISLAM SA-MALA

圖一：《光華日報》，1961年7月17日

資料來源：馬天英在隆從事著述 參加回教福利機構工作。馬天英告訴記者：「我已在專心從事著作，以華文寫作回教書籍，因此要我的同胞，明瞭本邦的國教。」

馬來西亞國父東姑阿督拉曼於 1960 年 8 月創立全馬伊斯蘭福利機構，馬天英也參與其中，其目的首先向那些有興趣的人宣傳伊斯蘭教，並設有各項的學習課程，並且聯絡各階層伊斯蘭團體或機構，共同合作，共同宣傳伊斯蘭之光。



圖二：全馬伊斯蘭福利機構

資料來源：馬來西亞國父東姑阿督拉曼創立於  
1960 年 8 月。馬天英也參與其中。

表五、幫助馬來西亞建國，1960—1970

時段	出版	書、篇名
1960		回憶，〈北京人過新年〉。 <sup>110</sup> 回憶，〈北京的燈節兒〉。 <sup>111</sup>
1961	專書	《回教摘要》（英文及中文版）。 <sup>112</sup> 《回教回答一千零一條》（英文及中文版）專書。 <sup>113</sup>
1962		《介紹伊斯蘭》（中英文版）專書。 <sup>114</sup>
		《穆斯林為什麼不吃豬肉》。 <sup>115</sup> 《第二集伊斯蘭教問答》（QUESTIONS AND ANSWERS ON ISLAM PART II）。 <sup>116</sup> 《伊斯蘭教五百問》（500 Soal-JAWAB AGAMA）（伊斯蘭教義問答第一集）（伊斯蘭教問答第二集）。 <sup>117</sup> 《伊斯蘭教義與中國傳統思想》。 <sup>118</sup>
1961	《星洲日報》	〈馬天英在隆從事著述 參加回教福利機構工作〉 <sup>119</sup> 。

<sup>110</sup> 馬天英，回憶，〈北京人過新年〉，1960 年 1 月 26 日。

<sup>111</sup> 馬天英，回憶，〈北京的燈節兒〉，1960 年 2 月 10 日。

<sup>112</sup> 馬天英，《回教摘要》，1961 年 7 月 17 日。宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 482。

<sup>113</sup> 馬天英，《回教回答一千零一條》（英文及中文版），1961 年 7 月。宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 482。

<sup>114</sup> 馬天英，《介紹伊斯蘭》（中英文版），1962 年，出版地不詳。。

<sup>115</sup> 馬天英，《穆斯林為什麼不吃豬肉》，Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia(PERKIM)，出版時不詳。

<sup>116</sup> 馬天英，《第二集伊斯蘭教問答》，吉隆坡：Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia(PERKIM) 出版時不詳。

<sup>117</sup> 馬天英，《伊斯蘭教五百問》（500 Soal-JAWAB AGAMA），雪蘭莪州伊斯蘭教總部主席，出版時不詳。

<sup>118</sup> 哈志馬天英，《伊斯蘭教義與中國傳統思想》，the co-operation of Muslim Welfare Organisation Malaysia (PERKIM)，出版時不詳。

<sup>119</sup> 馬天英，〈馬天英在隆從事著述 參加回教福利機構工作〉，《光華日報》，1961 年 7 月 17 日。

時段	出版	書、篇名
	《星報》、《星檳日報》、《中國報》、《光華日報》	〈回教的信徒是甚麼?〉。 <sup>120</sup> 〈總理東姑昨晨主持莊嚴儀式 為首都國家回教堂 確定朝向麥加方向 發表演詞闡明興建教堂意義 感激上帝庇佑本邦獲得獨立〉。 <sup>121</sup> 〈本邦回教權威馬天英 繽講回教與婚姻〉（...回教鼓勵寡婦再醮...並沒有鼓勵多妻，只是在某某環境之下容忍多妻...）。 <sup>122</sup> 〈回教與婚姻〉（第八講）。 <sup>123</sup>
1962	《星檳日報》、《中國報》、《光華日報》、《馬來亞通報》	〈回教對於世界知識的貢獻〉。 <sup>124</sup> 〈回教傳入中國的小史（一）～（六）〉。 <sup>125</sup> 〈馬天英談道德問題 認教師行為應檢點 馬氏復只教長所言正確大快人心 焦師乃靈魂工程師應該以身作則〉。 <sup>126</sup> 〈我知道多少?〉，「世界人口與量食問題的幾個數目字」；「道德重整會在馬來亞家花不如野花香」；「你反對人的進步嗎?不，我認人類正在退步!」；「日韓女子的本色」；「孝道 應當是馬來西亞文化元素之一」；「孝道（三）孝是母愛的報恩」；「孝道（四）孝道是人倫的文明的養老金」。 <sup>127</sup>

<sup>120</sup> 馬天英，〈回教的信徒是甚麼?〉，《中國報》，1961年8月25日。

<sup>121</sup> 作者不詳，〈總理東姑昨晨主持莊嚴儀式 為首都國家回教堂 確定朝向麥加方向 發表演詞闡明興建教堂意義 感激上帝庇佑本邦獲得獨立〉，《星洲日報》，1961年9月30日。

<sup>122</sup> 馬天英，〈本邦回教權威馬天英 繁講回教與婚姻〉，《星檳日報》，1961年10月18日。

<sup>123</sup> 馬天英，〈回教與婚姻〉(第八講)，《星檳日報》，1961年11月3日、11月18日。

<sup>124</sup> 馬天英，〈回教對於世界知識的貢獻〉，第七版，1962年5月7日(星期二)。

<sup>125</sup> 馬天英，〈回教傳入中國的小史(一)～(六)〉；《星檳日報》，1962年6月30日(續二)；《中國報》，1962年7月13日；《中國報》，1962年7月27日；《光華日報》，1962年8月10日(續四)；《中國報》，1962年8月11日；《中國報》，1962年8月27日。

<sup>126</sup> 馬天英，〈馬天英談道德問題 認教師行為應檢點 馬氏復只教長所言正確大快人心 焦師乃靈魂工程師應該以身作則〉，《馬來亞通報》，1962年8月30日(星期四)，第一版。

<sup>127</sup> 馬天英(鬱公)，〈我知道多少?〉，「世界人口與量食問題的幾個數目字」，1962

時段	出版	書、篇名
1963	《馬來亞通報》、《中國報》、《星洲日報》、《光華日報》、《星檳日報》	〈回教傳入中國的小史〉。 <sup>128</sup> 〈回教的世界傳佈〉。 <sup>129</sup> 〈回教與共產主義的不同點〉。 <sup>130</sup> 〈中國回教偉人-鄭和〉。 <sup>131</sup>
1964	《光華日報》、《婆羅洲時報》、《華	〈伊斯蘭教與嬰兒的產生〉。 <sup>132</sup> 〈一個穆士林對於孔教的研究〉。 <sup>133</sup> 〈大馬華人信奉回教 有助促進華巫瞭解〉。 <sup>134</sup> 〈馬一回教領袖 偉大的中國文化 沒別人能消滅它 除非中國人自己為之〉。 <sup>135</sup>

年 11 月 20 日；「道德重整會在馬來亞家花不如野花香」，1962 年 11 月 22 日；「你反對人的進步嗎？不，我認人類正在退步！」，1962 年 11 月 25 日；「日韓女子的本色」，1962 年 12 月 2 日；「孝道 應當是馬來西亞文化元素之一」，1962 年 12 月 4 日；「孝道 應當是馬來西亞文化元素之一」，1962 年 12 月 7 日；「孝道(三) 孝是母愛的報恩」，1962 年 12 月 9 日；「孝道(四) 孝道是人倫的文明的養老金」，1962 年 12 月 11 日。

<sup>128</sup> 馬天英，〈回教傳入中國的小史〉，《中國報》(第十七講)，1963 年 1 月 27 日；《光華日報》，(第十八講)1963 年 2 月 9 日；〈回教傳入中國的小史〉《星洲日報》(第十八講)，1963 年 2 月 10 日；〈回教傳入中國的小史〉《中國報》，1963 年 2 月 11 日。

<sup>129</sup> 馬天英，〈回教的世界傳佈〉，《中國報》，1963 年 2 月 22 日。

<sup>130</sup> 馬天英，〈回教與共產主義的不同點〉，一、二(二)、三、第四講、第五講、第六講，《光華日報》，1963 年 4 月 5 日、1963 年 4 月 18 日；《星檳日報》，1963 年 4 月 12 日、1963 年 4 月 19 日；《星洲日報》，1963 年 4 月 27 日、1963 年 5 月 6 日；《中國報》，1963 年 5 月 13 日；

<sup>131</sup> 馬天英，〈中國回教偉人-鄭和〉，《馬來亞通報》，1963 年 11 月。

<sup>128</sup> 馬天英，〈伊斯蘭教與嬰兒的產生〉，《光華日報》，1964 年 7 月 10 日。

<sup>133</sup> 馬天英，〈一個穆士林對於孔教的研究〉，第一講，1964 年 7 月 26 日；第二講，1964 年 7 月 27 日；第三講，第七版，1964 年 8 月 4 日；第五講，1964 年 8 月 17 日。

<sup>134</sup> 作者不詳，〈大馬華人信奉回教 有助促進華巫瞭解〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

<sup>135</sup> 作者不詳，〈馬一回教領袖 偉大的中國文化 沒別人能消滅它 除非中國人自己為之〉，《華僑日報》，1964 年 12 月 11 日。

時段	出版	書、篇 名
	僑日報》	
1965	《前鋒日報》、	〈齋戒與回教的開齋節〉。 <sup>136</sup>
1966	《光華日報 新年特刊》	〈談國際的道德重整運動〉。 <sup>137</sup>
1967	《中國報》	〈先知穆罕默德的論語〉。 <sup>138</sup>
1968		
1968	《光華日報》	〈走馬看花到法國〉。 <sup>139</sup> 〈由法國歸來途中〉。 <sup>140</sup>
1969	《中國報》	〈古蘭經中婦女之地位〉。 <sup>141</sup> 〈伊斯蘭與婚姻〉《清真教理》，全馬回教福利機構主編。 <sup>142</sup>
1970		
1961	聯合邦[國教 講座]	〈甲回教徒慶祝鼻祖誕辰 馬天英講述真品德〉。 <sup>143</sup>
1962		〈世界與先知的聖誕〉。 <sup>144</sup> 〈馬天英昨在電臺廣播 回教的信德是什麼〉。 <sup>145</sup> 〈回教的特色〉。 <sup>146</sup> 〈馬天英昨
1964	《光華日報》	

<sup>136</sup> 馬天英，〈齋戒與回教的開齋節〉，《前鋒日報》，1965年1月29日。

<sup>137</sup> 馬天英，〈談國際的道德重整運動〉，《光華日報新年特刊》，第十四版，農曆乙巳年12月初10日、1966年1月1日(星期六)。

<sup>138</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的論語〉，《中國報》，1967年1月16日；1967年1月30日；伊斯蘭曆1388年1月30日(周二日)、1968年4月28日。

<sup>139</sup> 馬天英(鬚公)，〈走馬看花到法國〉，《光華日報》，1968年，頁1-34。宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018年，頁337-375。

<sup>140</sup> 馬天英(鬚公)，〈由法國歸來途中〉，《光華日報》，1968年3月13日至4月6日止。宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，頁376-396。

<sup>141</sup> 馬天英，〈古蘭經中婦女之地位〉《中國報》，1969年12月27日。

<sup>142</sup> 馬天英，〈伊斯蘭與婚姻〉《清真教理》，《中國報》，全馬回教福利機構主編，1970年2月18日。

<sup>143</sup> 馬天英，〈甲回教徒慶祝鼻祖誕辰 馬天英講述真品德〉，《光華日報》，1961年8月14日。

<sup>144</sup> 馬天英，〈世界與先知的聖誕〉(昨日上午九時在吉隆坡馬迪加體育場講演詞)，《光華日報》，1961年8月19日。

<sup>145</sup> 馬天英，〈馬天英在電臺廣播 回教的信德是甚麼〉，《南洋商報》、《虎報》、《星洲日報》，1961年8月25日。

<sup>146</sup> 馬天英，〈回教的特色〉，《星洲日報》，1961年9月24日。(馬天英先生於1961年9月22日下午9時15分，假馬來亞廣播電臺演講「回教的特色」)。

時段	出版	書、篇名
1965	報》、《中	在電臺國教講座廣播 有關回教的問答〉。 <sup>147</sup> 〈回教與
1966	國報》、	婚姻〉。 <sup>148</sup> 〈聯合邦國教講座 答覆有關回教的問
1967	《星檳日	題〉。 <sup>149</sup> 〈一個回教人對於道德經的看法 馬天英昨晚
1968	報》、《建	在臺播講詞〉。 <sup>150</sup> 〈回教與仁愛〉(馬天英先生於 1962
1969	國報》、	年元月 25 日(星期四)晚上 8 點馬來亞廣播電臺講
1970	《建國日	播)。 <sup>151</sup> 〈回教傳入中國的小史 (七-十八)〉。 <sup>152</sup>
1971	報》、《星 洲日報》、 《南洋商 報》、《	〈一個穆士林溫習中庸感想〉。 <sup>153</sup> 〈再談伊斯蘭與共產 主義〉。 <sup>154</sup> 〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士 聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈 道〉。 <sup>155</sup> 〈伊斯蘭的齋月〉。 <sup>156</sup> 〈伊斯蘭教的封齋與它

<sup>147</sup> 馬天英，〈馬天英昨在電臺國教講座廣播 有關回教的問答〉，1961 年 10 月 20 日。

<sup>148</sup> 馬天英，〈回教與婚姻〉，《星洲日報》，馬天英先生於十一月二日(星期四)晚上九時一刻在馬來亞廣播電臺播講，1961 年 11 月 3 日；馬天英先生昨廣播〈回教與婚姻〉，回教本身主張婚姻自由……惡勢力風俗造成多妻制…，《星檳日報》，1961 年 11 月 3 日。

<sup>149</sup> 馬天英，〈聯合邦國教講座 答覆有關回教的問題〉，1961 年 10 月 8 日(星期日)。

<sup>150</sup> 馬天英，〈一個回教人對於道德經的看法 馬天英昨在電臺播講詞〉，《建國日報》，1961 年 12 月 28 日。

<sup>151</sup> 馬天英，〈回教與仁愛〉(馬天英先生於 1962 年元月 25 日(星期四)晚上 8 點馬來亞廣播電臺講播)，出版報不詳，1962 年 1 月 25 日。

<sup>152</sup> 馬天英，〈回教傳入中國的小史〉，(國教講座)，(第七講)(第八講)(第九講)(第十講)(第十一講)(第十二講)(第十三講)(第十四講)(第十五講)(第十六講)(第十七講)(第十八講)，《光華日報》，1962 年 9 月 7 日、1962 年 9 月 22 日、1962 年 10 月 6 日；《中國報》，1962 年 10 月 31 日、1962 年 11 月 4 日；《星檳日報》，1962 年 12 月 24 日；《中國報》，1962 年 12 月 4 日；《光華日報》，1962 年 12 月 16 日、1962 年 12 月 29 日；《建國報》，1963 年 1 月 11 日；《中國報》，1963 年 1 月 27 日；《星洲日報》，1963 年 2 月 10 日。

<sup>153</sup> 馬天英，〈一個穆士林溫習中庸感想〉，《中國報》第一講、第二講，1964 年 7 月 9 日、1964 年 9 月 8 日。

<sup>154</sup> 馬天英，〈再談伊斯蘭與共產主義〉(國教講座)，《中國報》，1964 年 10 月 5 日；第三講，《建國報》，1964 年 9 月 28 日；第五講，《中國報》，1964 年 10 月 12 日；第六講(〈再談伊斯蘭與共產主義〉)，第七講(〈再談共產主義與伊斯蘭教〉)；第八講，《建國報》，1964 年 11 月 3 日；第九講，《中國報》，1964 年 11 月 10 日。

<sup>155</sup> 作者不詳，〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 11 日。

時段	出版	書、篇名
	《虎報》、 《婆羅洲時報》	的開齋節》。 <sup>157</sup> 〈伊斯蘭與戰爭〉。 <sup>158</sup> 〈飲酒的害處〉。 <sup>159</sup> 〈先知穆罕默德的任務〉。 <sup>160</sup> 〈穆罕默德的論語—伊斯蘭中的聖訓經〉。 <sup>161</sup> 〈非回教徒作家對先知穆罕默德的評論〉。 <sup>162</sup> 〈穆斯林封齋的意義〉。 <sup>163</sup> 〈非穆士林（寫）作家對於先知 穆罕默德的評論〉。 <sup>164</sup> 〈非穆士林思想家--對於伊斯蘭的評論〉。 <sup>165</sup> 〈先知穆罕默德的聖訓〉。 <sup>166</sup> 〈先知穆罕默德的論語〉。 <sup>167</sup> 〈伊斯蘭

<sup>156</sup> 馬天英，〈伊斯蘭的齋月〉，《中國報》，1965年1月11日。

<sup>157</sup> 馬天英，〈伊斯蘭教的封齋與它的開齋節〉(國教講座)，《中國報》，1965年2月11日。

<sup>158</sup> 馬天英，〈伊斯蘭與戰爭〉，《中國報》，「蒙古人皈信了伊斯蘭以後」，1965年2月17日。

<sup>159</sup> 馬天英，〈飲酒的害處〉，第二講，《建國報》，1965年5月7日。

<sup>160</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的任務〉，《中國報》，第一講，1965年8月2日；第二講，1965年8月16日；第三講 1965年8月23日。

<sup>161</sup> 馬天英，〈穆罕默德的論語—伊斯蘭中的聖訓經〉，《中國報》(三)及(四)，(國教講座)，1965年10月31日。

<sup>162</sup> 馬天英，〈非回教徒作家對先知穆罕默德的評論〉，出版報不詳，農曆乙巳年十一月初九、1965年12月1日。

<sup>163</sup> 馬天英，〈穆斯林封齋的意義〉(國教講座)，《中國報》(第七版)，1965年12月27日。

<sup>164</sup> 馬天英，〈非穆士林(寫)作家對於 先知穆罕默德的評論〉，《建國報》，第一講、第二講、第三講、第四講、第五講、第七講、第八講、第九講、第十講、第十一講、第十二講、第十三講、第十四講、第十八講、第二十講、第二十一講、第二十四講、《中國報》第二十五講、《建國報》第二十七講、《建國報》第二十九講、《中國報》第三十講，1965年9月4日、1965年9月9日、1965年9月10日、1965年9月22日、1965年10月10日、1965年10月13日、1965年10月25日、1965年10月27日、1965年11月4日、1965年11月15日、1965年11月16日、1965年11月26日、1965年12月3日、1966年1月11日、1966年1月27日、1966年1月31日、1966年2月21日、1966年2月28日、1966年3月15日、1966年3月29日、1966年4月4日。

<sup>165</sup> 馬天英，〈非穆士林思想家--對於伊斯蘭的評論〉，第二講、第三講、第十三講，《中國報》，第七版，1966年4月25日、1966年5月9日、1966年7月25日。

<sup>166</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的聖訓〉，《中國報》，1967年1月16日，1967年1月30日。

<sup>167</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的論語〉，《中國報》，1967年1月16日、1967年1月30日；伊斯蘭曆 1388 年 1 月 30 日(周二日)、1968年4月28日。

時段	出版	書、篇 名
		的開齋節》。 <sup>168</sup> 〈古蘭經與婦女〉。 <sup>169</sup> 〈孔子學說與伊斯蘭教義〉。 <sup>170</sup> 〈伊斯蘭賦予女子的權益〉。 <sup>171</sup> 〈孔子（的）學說與伊斯蘭教訓〉。 <sup>172</sup> 〈伊斯蘭對於偽君子的惡棄〉。 <sup>173</sup> 〈孔子（的）學說與伊斯蘭的教義〉。 <sup>174</sup>
1964	廣播談話 《婆羅洲時報》	〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉。 <sup>175</sup> 馬天英再度訪問婆羅洲，此時他的身分是馬來亞回教委員會的主要成員之一。他說，他在回教委員會裡有二個任務：一個是向巫人民族宣揚中國文化，同時告訴他們什麼是中國文化？另一個是，向華胞傳播伊斯蘭的道理。 <sup>176</sup> 並且透過這樣的工作，有助於促進華巫間的互相了解與合作，而且不帶有任何政治色彩。 <sup>177</sup> 因此，華人信奉伊斯蘭教者也逐漸增加，其主要原因為，華人開始明白伊斯蘭教並非僅屬於某一個民族的宗教，而是屬於世界各地民族的宗教，信奉的人沒有貴族平民，窮富和階級之分， <sup>178</sup> 從而皈依了伊斯蘭教。
1964	[公開演講]	1964 年〈馬天英今在麗士戲院 公開學術性演講〉。 <sup>179</sup>

<sup>168</sup> 馬天英，〈伊斯蘭的開齋節〉(國教講座)，《中國報》，1967 年 1 月 23 日。

<sup>169</sup> 馬天英，〈古蘭經與婦女〉(國教講座)，1968 年 8 月 29 日。

<sup>170</sup> 馬天英，〈孔子學說與伊斯蘭教義〉(國教講座)，1970 年 1 月 21 日、1970 年 8 月 1 日、1970 年 11 月 6 日。

<sup>171</sup> 馬天英，〈伊斯蘭賦予女子的權益〉(國教講座)，1970 年 4 月 30 日。

<sup>172</sup> 馬天英，〈孔子(的)學說與伊斯蘭教訓〉，《中國報》，1970 年 5 月 12 日(三)；1970 年 12 月 11 日。<sup>172</sup>

<sup>173</sup> 馬天英，〈伊斯蘭對於偽君子的惡棄〉(國教講座)，1970 年 6 月 11 日。

<sup>174</sup> 馬天英，〈孔子學說與伊斯蘭的教義〉，1970 年 7 月 8 日；〈孔子的學說與伊斯蘭教義〉，1971 年 3 月 5 日 16 版；〈孔子的學說與伊斯蘭教義〉，1971 年 4 月 6 日。

<sup>175</sup> 馬天英，〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月。

<sup>176</sup> 馬天英，〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月。

<sup>177</sup> 作者不詳，〈馬華回教領袖馬天英抵根說：大馬華人信奉回教有助促進華巫瞭解〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

<sup>178</sup> 作者不詳，〈馬華回教領袖馬天英抵根說：大馬華人信奉回教有助促進華巫瞭解〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

<sup>179</sup> 作者不詳，〈馬天英今在麗士戲院 公開學術性演講〉，《婆羅洲時報》，1964 年

時段	出版	書、篇名
	《婆羅洲時報》、《自由青年》	<p>〈回教長老馬天英抵根 解釋回教宗旨...今假麗士公開演講〉。<sup>180</sup>〈馬華回教領袖馬天英抵根說：大馬華人信奉回教有助促進華巫瞭解〉。<sup>181</sup>〈回教教義的哲理以及有關社會與宗教問題〉。<sup>182</sup>〈回教長老馬天英抵根解釋回教宗旨〉。<sup>183</sup>〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉。<sup>184</sup>〈馬天英昨在本埠演講稱 蘇加諾得勢華人受苦 呼籲華人效忠馬來西亞 回教非馬來教 生命第一衛生第二〉。<sup>185</sup>《自由青年》半月刊，於 1964（民 53）年 11 月 25 日到正在臺北集會的第十屆亞盟大會發表演講。<sup>186</sup></p> <p>同年 12 月 10 日，他以華語及巫語在「麗士戲院」公開做學術性的演講，有數百位華、巫人士聽講，講演題目是，有關〈回教教義的哲理以及有關社會與宗教問題〉，<sup>187</sup>同時強調「伊斯蘭教不是馬來教，也不是回</p>

10 月 12 日。(下午四時，華語及巫語講述)

<sup>180</sup> 作者不詳，〈回教長老馬天英抵根 解釋回教宗旨...今假麗士公開演講〉、《婆羅洲時報》，1964 年 10 月。

<sup>181</sup> 作者不詳，〈馬華回教領袖馬天英抵根說：大馬華人信奉回教有助促進華巫瞭解〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。。

<sup>182</sup> 馬天英，〈回教教義的哲理以及有關社會與宗教問題〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

<sup>183</sup> 作者不詳，〈回教長老馬天英抵根解釋回教宗旨〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

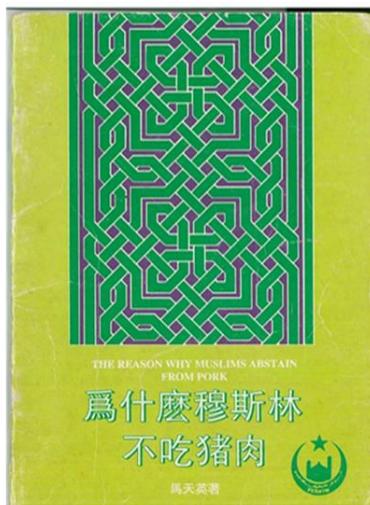
<sup>184</sup> 作者不詳，〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 11 日。

<sup>185</sup> 作者不詳，〈馬天英昨在本埠演講稱 蘇加諾得勢華人受苦 呼籲華人效忠馬來西亞 回教非馬來教 生命第一衛生第二〉，出版人、報不詳，1964 年 11 月 12 日。

<sup>186</sup> 作者不詳，《自由青年》半月刊，第 32 卷第 11 期，1964(民 53)年 12 月 1 日出版(民國 50 年 5 月 10 日創刊)。谷正綱主持，1964(民 53)年 11 月 25 日亞洲各國反共聯盟大會。

<sup>187</sup> 馬天英，〈回教教義的哲理以及有關社會與宗教問題〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

時段	出版	書、篇 名
		民包辦的宗教，是人人可信奉的宗教」。 <sup>188</sup> 馬哈志（哈吉、漢志、哈智、哈芝）認為這點對華巫親善關係是很重要的。〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉、 <sup>189</sup> 演講內容也向各族人士說明伊斯蘭教禁食豬肉的原因，以及伊斯蘭教禁食節（齋戒）的意義。11日則由土著領袖邀請在「回教堂」（清真寺）向信徒佈道。 <sup>190</sup>
1964	[各報]	〈先賢陳嘉庚的遠見〉。 <sup>191</sup> 〈伊斯蘭的忠孝節〉，出版年、時、地不詳。 <sup>192</sup>



圖三：為什麼穆斯林不吃豬肉 圖四：伊斯蘭教義與中國傳統思想

資料來源：馬天英，PERTUBUHAN 資料來源：馬天英，PERKIM

<sup>188</sup> 作者不詳，〈回教長老馬天英抵根解釋回教宗旨〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 10 日。

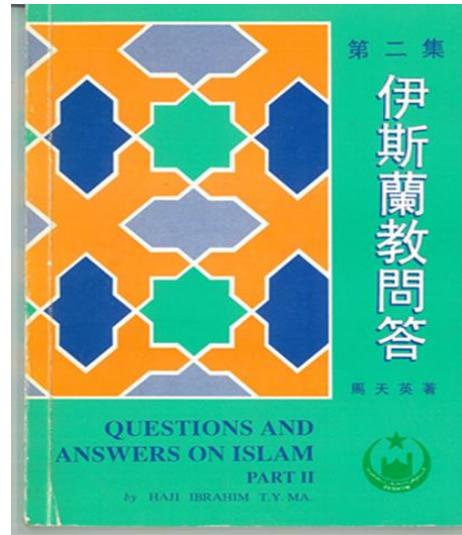
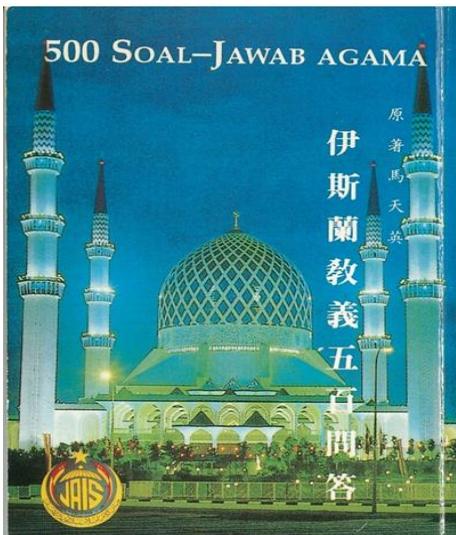
<sup>189</sup> 作者不詳，〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 11 日。

<sup>190</sup> 作者不詳，〈哈芝馬天英昨在麗士演講 數百華巫人士聽講 解釋回教禁食節的意義 今在回教堂向教徒佈道〉，《婆羅洲時報》，1964 年 12 月 11 日。

<sup>191</sup> 馬天英，〈先賢陳嘉庚的遠見〉，1964 年 8 月 21 日。

<sup>192</sup> 馬天英，〈伊斯蘭的忠孝節〉，出版年、時、地不詳。

## KEBAHJIKAN PERKIM ISLAM MALAYSIA (PERKIM)



圖五：伊斯蘭教義五百問答 500 圖六：第二集伊斯蘭教問答（QUESTIONS SOAL-JAWAB AGAMA AND ANSWERS ON ISLAM PART II）

資料來源：馬天英，雪蘭莪州伊斯蘭教 資料來源：馬天英，PERKIM 事務局（Jabatan Agama Islam Selangor 簡稱「JAI」）。

### 伍、馬天英的新路

1961 年，尤其 1970 年以後到 1980 年近二十年間，馬天英把全部精神放在華、巫人士之上，工作是雙方面的。從 1963 年就企圖調和新獨立建國的馬來西亞聯邦，「使這更進一步，更繁榮」。

馬天英從 1961 年首先當選主席，繼之為顧問、理事、社長、會長等，到 1980 年，在全馬伊斯蘭福利機構任職 20 年。

#### （一）馬天英將全部精神放在華、巫人士上

1966 年開始哈吉馬天英創辦《回教之光》，並把全部精神放在調和華人與巫人上。1969 年〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉進一步顯示，他的工作是雙方面的：<sup>193</sup>

- 1.向巫人及其他民族宣揚中國文化；
- 2.向華人傳播伊斯蘭教的道理，他認為只有這樣，方可以使雙方互相

<sup>193</sup> 作者不詳，〈華回教領袖馬天英的廣播談話〉，出版地不詳，1969 年。

認識，互相了解，造成萬眾一心的，使這東南亞的天堂更進一步，更繁榮，可與任何先進國家比美。

3. 伊斯蘭教除真宰以外不拜任何神與人。

4. 伊斯蘭教拜不拜先知穆罕默德，若拜他，那人便不是穆士林了（回教人）。

5. 伊斯蘭承認耶穌是先知，否認他是上帝的兒子，因為上帝是獨一的。穆士林也一樣的恭敬耶穌。

6. 伊斯蘭否認原始罪，因為上帝是大仁大慈的，同時他是個純獨神教，教堂沒有偶像的。

7. 「伊斯蘭」本名指的就是和平或平安。它是鼓勵全人類趨向和平的。

總之，馬天英從 1963 年就企圖調和新獨立建國的馬來西亞聯邦，「使這更進一步，更繁榮」。因此，自 1966 年創立 The Light of Islam，但為中文、英文報紙，其名曰《回教之光》，以及 1973 年 8 月第 49 期之後即改名《伊斯蘭之光》第 50 期，發行三千冊至第 60 期轉為中文刊行，一直到 1977 年 2 月 28 日止，馬天英在《伊斯蘭之光》第 92 期〈錄「國際思想家論先知穆罕默德」〉和〈讀馬越千先生所譯的伊斯蘭真像有感〉，已是晚期。馬天英在全馬伊斯蘭福利機構已經任職了 20 年（1960-1980 年為止）。<sup>194</sup>

1961-1972 年馬天英在馬來西亞電臺和電視臺講授伊斯蘭教課程。<sup>195</sup> 1961 年參與創立馬來亞華人伊斯蘭教協會，並當選主席，又為馬來西亞創藝學會研究會創建人之一，並當選會長、後任名譽會長。<sup>196</sup> 1967 年 1 月，雪蘭莪華人回教協會成立，他任顧問。<sup>197</sup> 8 月馬天英被推選為馬來西亞國家伊斯蘭教事務理事會理事，<sup>198</sup> 同年，西馬伊斯蘭事務委員會成立，馬來

<sup>194</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 483。

<sup>195</sup> 梁英明，《華僑華人百科全書》，人物卷，北京：中國華僑出版社，2001 年 2 月，頁 407。

<sup>196</sup> 劇藝研究會設有章程，共有總則、會員、組織、職權、選舉及任期、會議、經費、禁例、解散、附則等十章。梁英明，《華僑華人百科全書》，人物卷，頁 407。

<sup>197</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 482。

<sup>198</sup> 鄭月裡，《馬天英與馬來西亞：1939-1982》，東南亞研究論文系列，臺北：中央研究院，亞太區域研究專題中心，頁 13。

西亞最高元首（回教蘇丹）任命馬天英為委員會委員。<sup>199</sup> 1966 年-1972 年，他也曾任《回教之光》社長，1973 年-1977 年《伊斯蘭之光》社長。<sup>200</sup> 1979 年已經是全馬華人回教會會長。<sup>201</sup> 1980 年，為全馬伊斯蘭福利機構任職到該年。<sup>202</sup>（參見表六）

表六：馬天英晚年從 1961-1982 年所擔任職務簡表

年代	擔任職務
1961-1972	馬來西亞電臺和電視臺講授伊斯蘭教課程。
1961	1、參與創立馬來亞華人伊斯蘭教協會，並當選主席。 2、又為馬來西亞創藝學會研究會創建人之一，並當選會長、後任名譽會長。
1967 年 1 月	雪蘭莪華人回教協會成立，擔任顧問。
1967 年 8 月	1、被推選為馬來西亞國家伊斯蘭教事務理事會理事， 2、西馬伊斯蘭事務委員會成立，馬來西亞最高元首（回教蘇丹）任命他為委員會委員。
1966 年-1972 年	《回教之光》社長
1973 年-1977 年	《伊斯蘭之光》社長
1979 年	全馬華人回教會會長

自 1966《回教之光》開始至 1980 年的全方位宣教，茲以表七加以濃縮。

表七、自創刊物全方位宣教，1966—1977

時段	出版	書、篇名
1969		〈藉皈依回教謀利例子 馬天英認為只有少數〉。 <sup>203</sup>
1969-	全馬回教	〈前言〉，《清真教理》。 <sup>204</sup>

<sup>199</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 482。

<sup>200</sup> 1966-1972 年創辦《回教之光》社長、1973-1977 年創辦《伊斯蘭之光》社長。

<sup>201</sup> 作者不詳，〈馬天英令德配 馮氏夫人病逝 遺體已於昨日安葬〉，《中國報》，1979 年 5 月。

<sup>202</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 483。

<sup>203</sup> 作者不詳，〈藉皈依回教謀利例子 馬天英認為只有少數〉，出版地不詳，1969 年 1 月 5 日。

時段	出版	書、篇名
1970	福利機構、《中國報》	〈伊斯蘭與婚姻〉。 <sup>205</sup>
1969	《中國報》	〈古蘭經中婦女之地位〉。 <sup>206</sup>
1967 1971	廣播談話 沙巴電臺 《中國報》	〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉。 <sup>207</sup> 〈馬天英在沙巴電臺介紹回教 華巫人士英覺醒彼此互相瞭解 閣述回教傳入東方國家經過〉。 <sup>208</sup>
1971	國教講座	〈關於我們的親善〉。 <sup>209</sup>
1972	《Taipei Press》	〈答覆有關回教的問題〉。 <sup>210</sup>
1972	《星洲日報》	〈伊斯蘭開齋節感言〉。 <sup>211</sup>
晚年		66 歲到 82 歲獨樹一幟時期
1966-1972	《回教之光》	〈為甚麼人類需要宗教〉。 <sup>212</sup> 〈先知穆罕默德的聖訓〉。 <sup>213</sup> 〈先知穆罕默德的論語〉。 <sup>214</sup> 〈先知穆罕默德

<sup>204</sup> 馬天英，〈前言〉，《清真教理》，全馬回教福利機構主編，1969 年 11 月 14 日(周五)。

<sup>205</sup> 馬天英，〈伊斯蘭與婚姻〉《清真教理》，《中國報》，全馬回教福利機構主編，1970 年 2 月 18 日。

<sup>206</sup> 馬天英，〈古蘭經忠婦女之地位〉《中國報》，1969 年 12 月 27 日。

<sup>207</sup> 馬天英，〈華人回教領袖馬天英的廣播談話〉，出版時、地不詳，1967。

<sup>208</sup> 作者不詳，〈馬天英在沙巴電臺介紹回教 華巫人士英覺醒彼此互相瞭解 閣述回教傳入東方國家經過〉，《中國報》，1971 年 6 月 27 日。

<sup>209</sup> 馬天英，〈關於我們的親善〉(國教講座)，1971 年 10 月 4 日。

<sup>210</sup> 馬天英，〈答覆有關回教的問題〉，*Taipei Press*, 1972(民 61)年 10 月 20 日。

<sup>211</sup> 馬天英，〈伊斯蘭開齋節感言〉，慶祝開齋節特刊，《星洲日報》，農曆壬子年 10 月初 2 日(第十四版)，1972 年 11 月 7 日(星期二)，〈伊斯蘭開齋節感言〉，第四十二期，伊斯蘭曆 1392 年 11 月 26 日(一)、1972 年 12 月 31 日(星期日)。

<sup>212</sup> 馬天英，〈為甚麼人類需要宗教〉，《回教之光》，1966 年 10 月 31 日。

<sup>213</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的聖訓〉，《中國報》，伊斯蘭曆 1388 年 1 月 30 日(周

時段	出版	書、篇名
	(THE <i>LIGHT OF ISLAM</i> )	獲得天啟之謎》。 <sup>215</sup> 〈漢志馬天英先生在一九六七年七月三日耶卡達舉行的亞非回教大會第二屆中央會議的演說辭〉。 <sup>216</sup> 〈穆聖之論語（聖訓）有關孝道〉。 <sup>217</sup> 〈伊斯蘭教的「大聚」〉。 <sup>218</sup> 〈皈信伊斯蘭教以後一位名人的話〉。 <sup>219</sup> 〈先知穆罕默德的聖訓〉。 <sup>220</sup> 〈伊斯蘭教文化特點〉。 <sup>221</sup> 〈伊斯蘭教文化特點〉。 <sup>222</sup> 〈孔子學說與伊斯蘭教義〉。 <sup>223</sup> 〈伊斯蘭與婚姻〉。 <sup>224</sup> 〈孔子學說與伊斯蘭教訓〉。 <sup>225</sup> 〈伊斯蘭的齋戒〉。 <sup>226</sup> 〈儒家學

二日)、1967年1月16日、1月30日。

<sup>214</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的論語〉，《中國報》，伊斯蘭曆1388年1月30日(周二)，1967年1月16日、1月30日，1968年4月28日。

<sup>215</sup> 馬天英(鬚公)，〈先知穆罕默德獲得天啟之謎〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，伊斯蘭曆1387年1月28日(一)、1967年5月8日。

<sup>216</sup> 作者不詳，〈漢志馬天英先生在一九六七年七月三日耶卡達舉行的亞非回教大會第二屆中央會議的演說辭〉，《回教之光》，雪蘭莪州：雪州華人回教協會「回教之光」委員會，伊斯蘭曆1387年6月1日，1967年10月5日。

<sup>217</sup> 馬天英(鬚公)，〈穆聖之論語(聖訓)有關孝道〉，《回教之光》，1967年10月5日。

<sup>218</sup> 馬天英(醒)，〈伊斯蘭教的「大聚」〉，《回教之光》，1967年10月5日。

<sup>219</sup> 馬天英，〈皈信伊斯蘭教以後一位名人的話〉，《回教之光》，1968年4月28日。

<sup>220</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的聖訓〉，《回教之光》，第六期，伊斯蘭曆1388年1月30日(周二)、1968年4月28日。

<sup>221</sup> 馬天英，〈伊斯蘭教文化特點〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第一講，伊斯蘭曆1388年3月2日(周五)，1968年6月28日；第二講，伊斯蘭曆1388年10月26日(周五)，1969年1月15日(周三)。

<sup>222</sup> 馬天英，〈伊斯蘭教文化特點〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第七期，伊斯蘭曆1388年10月2日(周五)，1968年6月28日。

<sup>223</sup> 馬天英，〈孔子學說與伊斯蘭教義〉，《回教之光》(一)(THE LIGHT OF ISLAM)，第十一期，伊斯蘭曆1389年4月1日，1969年6月16日(周一)。錄馬天英先生每周四下午十時半自馬來西亞國家電臺播出之伊斯蘭講義。

<sup>224</sup> 馬天英(鬚公)(醒公)，〈伊斯蘭與婚姻〉，《回教之光》，《中國報》，1970年4月7日(16版)；十七期，1970年4月25日；1970年7月11日(周二)；農曆庚戌年四月初八，1970年5月12日13版；1970年10月6日(星期二)14版；1970年9月8日xx版；1970年11月3日(星期二)16版。

<sup>225</sup> 馬天英，〈孔子學說與伊斯蘭教訓〉，《回教之光》，農曆庚戌年四月初八，1970年5月12日13版。

<sup>226</sup> 馬天英(鬚公)，〈伊斯蘭的齋戒〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第二

時段	出版	書、篇名
		說與伊斯蘭教義〉、 <sup>227</sup> 〈關於明太祖朱元璋是不是穆士林〉。 <sup>228</sup> 〈伊斯蘭開齋節感言〉。 <sup>229</sup> 〈先知穆罕默的聖訓〉。 <sup>230</sup> 〈伊斯蘭的特色（色特）〉。 <sup>231</sup> 〈為什麼穆士林在這個月封齋〉。 <sup>232</sup> 〈穆斯林的齋戒與開齋節〉。 <sup>233</sup> 〈伊斯蘭怎樣傳入的中國〉。

十一期，伊斯蘭曆 1390 年 9 月 19 日、1970 年 11 月 18 日(周三日)。

<sup>227</sup> 馬天英(髯公)，〈儒家學說與伊斯蘭教義〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，二十一期、第三十六期、第四十六期、第四十七期、第四十八期、第五十期、第 XX 期、第六十四期(伊斯蘭之光)、第六十五期、第六十六期、第六十九期、第七十期、第七十二期、第七十四期、第七十六期、第七十八期、第七十九期、第八十期；伊斯蘭曆 1390 年 9 月 19 日(一)、1970 年 11 月 18 日(周三日)；伊斯蘭曆 1392 年 4 月 19 日(星期五)、1972 年 6 月 30 日；伊斯蘭曆 1393 年 3 月 26 日(星期一)、1973 年 4 月 30 日；伊斯蘭曆 1393 年 4 月 28 日(一)、1973 年 5 月 31 日(星期四)；伊斯蘭曆 1393 年 5 月 29 日(星期六)；《伊斯蘭之光》伊斯蘭曆 1393 年 8 月 2 日(星期五)、1973 年 8 月 31 日(星期四)；《中國報》，農曆甲寅年 3 月 14 日、1974 年 4 月 6 日(星期六)，第二十一版；伊斯蘭曆 1394 年 10 月 15 日(星期四)、1974 年 10 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(一)、1974 年 11 月 30 日(星期六)；伊斯蘭曆 1394 年 12 月 17 日(一)、1974 年 12 月 31 日(星期二)；伊斯蘭曆 1395 年 3 月 18 日、1975 年 3 月 31 日；伊斯蘭曆 1395 年 4 月 18 日、1975 年 4 月 30 日；伊斯蘭曆 1395 年 6 月 18 日(星期一)、1975 年 6 月 30 日；伊斯蘭曆 1395 年 8 月 18 日(星期日)、1975 年 8 月 31 日；伊斯蘭曆 1395 年 10 月 26 日(一)；伊斯蘭曆 1395 年 12 月 28 日(一)、1975 年 12 月 31 日(星期三)；伊斯蘭曆 1396 年 1 月 30 日(星期六)、1976 年 1 月 31 日；伊斯蘭曆 1396 年 2 月 29 日(星期日)。

<sup>228</sup> 馬天英，〈關於明太祖朱元璋是不是穆士林〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第二十七期，伊斯蘭曆 1391 年 7 月初三日、1971 年 8 月 25 日(周三日)；第二十八期，伊斯蘭曆 1391 年 7 月初三日、1971 年 10 月 15 日(周三日)。

<sup>229</sup> 馬天英，〈伊斯蘭開齋節感言〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第四十二期，伊斯蘭曆 1392 年 11 月 26 日、1971 年 12 月 31 日(星期日)。

<sup>230</sup> 馬天英，〈先知穆罕默的聖訓〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第三十一期，伊斯蘭曆 1391 年 12 月 14 日(一)、1972 年元月 30 日(周日)。

<sup>231</sup> 馬天英，〈伊斯蘭的特色(色特)〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第三十九期、第四十期(二)、第四十一期、第四十二期；伊斯蘭曆 1392 年 8 月 22 日(一)、1972 年 9 月 30 日(星期六)；伊斯蘭曆 1392 年 9 月 24 日(二)、1972 年 10 月 31 日；伊斯蘭曆 1392 年 10 月 24 日、1972 年 11 月 30 日(星期日)；伊斯蘭曆 1392 年 11 月 26 日、1972 年 12 月 31 日(星期日)。

<sup>232</sup> 馬天英，〈為什麼穆士林在這個月封齋〉，《回教之光》，第四十期，伊斯蘭曆 1392 年 9 月 24 日、1972 年 10 月 31 日(星期二)。

<sup>233</sup> 馬天英(醒)，〈穆斯林的齋戒與開齋節〉，《回教之光》，第四十一期，伊斯蘭曆 1392 年 10 月 24 日(星期四)、1972 年 11 月 30 日。

時段	出版	書、篇名
1973-1977	《伊斯蘭之光》	<p><sup>234</sup>〈借先知穆罕默德聖誕的機會 介紹伊斯蘭的大意〉。</p> <p><sup>235</sup>〈孔子學說與伊斯蘭教義〉。<sup>236</sup>〈先知穆罕默德的聖訓〉。<sup>237</sup></p> <p>《回教之光》(自此以後改為《伊斯蘭之光》，更合英文刊名的意義)。<sup>238</sup>〈儒家(的)思想與伊斯蘭教義〉。<sup>239</sup>〈為什麼穆斯林封齋?〉。<sup>240</sup>〈簡介伊斯蘭教〉。<sup>241</sup>〈介紹古蘭經內的科學哲學與形而上學一小</p>

<sup>234</sup> 馬天英，〈伊斯蘭怎樣傳入的中國〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第三十四期、第三十五期、第四十三期；伊斯蘭曆 1391 年 3 月 16 日(星期日)、1972 年 4 月 30 日；伊斯蘭曆 1392 年 3 月 18 日、1972 年 5 月 30 日；伊斯蘭曆 1392 年 12 月 26 日、1973 年 1 月 31 日(星期三)。

<sup>235</sup> 馬天英(醒)，〈借先知穆罕默德聖誕的機會 介紹伊斯蘭的大意〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第四十六期，伊斯蘭曆 1393 年 3 月 26 日(一)、1973 年 4 月 30 日(星期一)。

<sup>236</sup> 馬天英(醒)(聾公)，〈孔子學說與伊斯蘭教義〉，《回教之光》、《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第十八期、第十九期、第二十期、第二十六期、第四十六期，第七十九期；伊斯蘭曆 1390 年 4 月 19 日(一)、1970 年 6 月 24 日(周三日)；伊斯蘭曆 1390 年 6 月 12 日(一)、1970 年 8 月 15 日(周六日)；伊斯蘭曆 1390 年 7 月 29 日(一)、1970 年 9 月 30 日(二)；伊斯蘭曆 1391 年 5 月 6 日(周五)；伊斯蘭曆 1393 年 3 月 26 日(一)、1973 年 4 月 30 日(星期一)；《伊斯蘭之光》伊斯蘭曆 1396 年 1 月 30 日(一)、1976 年 1 月 31 日(星期六)。

<sup>237</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的聖訓〉，《回教之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，伊斯蘭曆 1391 年 12 月 14 日(一)，1972 年 1 月 30 日(周日)。

<sup>238</sup> 馬天英，創辦(原為《回教之光》)雜誌第 49 期後改為《伊斯蘭之光》雜誌。

<sup>239</sup> 馬天英(聾公)，〈儒家(的)思想與伊斯蘭教義〉，《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第五十期、第五十七期、第五十八期、第五十九期、第六十一期、第六十二期、第六十三期、第六十四期、第六十五期、第七十七期，伊斯蘭曆 1393 年 8 月 2 日(星期五)、1973 年 8 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 3 月 7 日(星期日)、1974 年 3 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 4 月 7 日(一)、1974 年 4 月 30 日(星期二)；伊斯蘭曆 1394 年 5 月 9 日(一)、1974 年 5 月 31 日(星期五)；伊斯蘭曆 1394 年 7 月 12 日(三)、1974 年 7 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 8 月 12(?)日、1974 年 8 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 9 月 12 日(星期一)、1974 年 9 月 30 日；伊斯蘭曆 1394 年 10 月 15 日、1974 年 10 月 31 日；伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(星期一)、1974 年 11 月 30 日(星期六)；伊斯蘭曆 1395 年 11 月 27 日(星期日)。

<sup>240</sup> 馬天英，〈為什麼穆斯林封齋?〉，《伊斯蘭之光》，第五十一期，伊斯蘭曆 1393 年 10 月 3 日，1973 年 9 月 30 日(星期日)。

<sup>241</sup> 馬天英(醒)，〈簡介伊斯蘭教〉，《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第五十三期，伊斯蘭曆 1393 年 10 月 25 日(一)，1973 年 11 月 30 日(星期五)。

時段	出版	書、篇名
	(THE LIGHT OF ISLAM)	部》。 <sup>242</sup> 〈談談：穆斯林的禮拜〉。 <sup>243</sup> 〈回教適應科學時代的宗教（回教--適應科學時代的宗教）〉。 <sup>244</sup> 〈世界有名航海家 鄭和・哥倫布・甘馬〉。 <sup>245</sup> 〈伊斯蘭的特色〉。 <sup>246</sup> 〈以誠懇信德作證 謹向娘家的同教進一言〉。 <sup>247</sup> 〈古蘭經與星球〉。 <sup>248</sup> 〈為什麼我皈信了伊斯蘭〉。 <sup>249</sup> 〈儒家學說與伊斯蘭教義〉。 <sup>250</sup> 〈古蘭經與科學〉。 <sup>251</sup> 〈孫燕冀氏與我〉。 <sup>252</sup> 〈古蘭經與科學關於原子的啟示〉。 <sup>253</sup> 〈給漢志馬天英的一封信〉、 <sup>254</sup> 〈伊斯

<sup>242</sup> 馬天英，〈介紹古蘭經內的科學哲學與形而上學一小部〉，《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第六十期，伊斯蘭曆 1394 年 6 月 10 日(一)，1974 年 6 月 30 日(星期日)。

<sup>243</sup> 馬天英(英)，〈談談：穆斯林的禮拜〉，《伊斯蘭之光》，第六十一期，伊斯蘭曆 1394 年 7 月 12 日，1974 年 7 月 31 日(星期三)。

<sup>244</sup> 馬天英，〈回教適應科學時代的宗教(回教--適應科學時代的宗教)〉《伊斯蘭之光》1960 年 1 月 1 日(星期五)；(二)、第六十二期，伊斯蘭曆 1394 年 8 月 12 日(星期六)、1974 年 8 月 31 日。

<sup>245</sup> 馬天英，〈世界有名航海家 鄭和・哥倫布・甘馬〉，《伊斯蘭之光》，伊斯蘭曆 1394 年 9 月 12 日(星期一)、1974 年 9 月 30 日。

<sup>246</sup> 馬天英(醒)，〈伊斯蘭的特色〉，《伊斯蘭之光》，第六十四期(三)、六十五期(二)、六十八期(二)，伊斯蘭曆 1394 年 10 月 15 日(星期四)、1974 年 10 月 7 日；伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(星期六)、1974 年 11 月 30 日；伊斯蘭曆 1395 年 2 月 17 日(星期五)、1975 年 2 月 28 日。

<sup>247</sup> 馬天英(醒)，〈以誠懇信德作證 謹向娘家的同教進一言〉，《伊斯蘭之光》(三)，第六十五期，伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(星期六)，1974 年 11 月 30 日。

<sup>248</sup> 馬天英，〈古蘭經與星球〉，《伊斯蘭之光》(二)，第六十五期，伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(六)，1974 年 11 月 30 日。

<sup>249</sup> 馬天英(鬚)，〈為什麼我皈信了伊斯蘭〉，《伊斯蘭之光》，第六十六期，伊斯蘭曆 1394 年 12 月 17 日(星期二)、1974 年 12 月 31 日。

<sup>250</sup> 馬天英(鬚公)，〈儒家學說與伊斯蘭教義〉，《伊斯蘭之光》，第六十九期、第七十九期，伊斯蘭曆 1395 年 3 月 18 日(星期一)、1975 年 3 月 31 日；伊斯蘭曆 1396 年 1 月 30 日(一)、1976 年 1 月 31 日(星期六)。

<sup>251</sup> 馬天英，〈古蘭經與科學〉，《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，伊斯蘭曆 1395 年 8 月 18 日(一)，1975 年 8 月 31 日(星期日)。

<sup>252</sup> 馬天英，〈孫燕冀氏與我〉，《伊斯蘭之光》，第七十四期，伊斯蘭曆 1395 年 8 月 18 日(星期日)、1975 年 8 月 31 日。

<sup>253</sup> 馬天英，〈古蘭經與科學關於原子的啟示〉，《伊斯蘭之光》，第七十七期，伊斯蘭曆 1395 年 11 月 27 日(一)、1975 年 11 月 30 日(星期日)。

<sup>254</sup> 亞當陳金發，〈給漢志馬天英的一封信〉，第七十八期，馬天英覆，伊斯蘭曆

時段	出版	書、篇名
		蘭教的善功》。 <sup>255</sup> 〈儒家學說與伊斯蘭教義〉。 <sup>256</sup> 〈伊斯蘭對家庭的教訓〉。 <sup>257</sup> 〈飲酒的害處：先說說酒的幾個數目字〉。 <sup>258</sup> 〈伊斯蘭是和平的宗教〉。 <sup>259</sup> 〈再問解伊斯蘭的武功 念・禮・齋・課・聚〉。 <sup>260</sup> 〈馬領函報平安抵星 將於下月蒞任 馬領事在星發表談話 將促成中巫文化協會〉、 <sup>261</sup> 〈馬天英之天真〉。 <sup>262</sup> 〈錄「國際思想家論先知穆罕默德」〉。 <sup>263</sup> 〈讀馬越千先生所譯的伊斯蘭真像有感〉。 <sup>264</sup>

1395 年 12 月 28 日(星期三)，1975 年 12 月 31 日。

<sup>255</sup> 馬天英，〈伊斯蘭教的善功〉，《伊斯蘭之光》(三)，第七十八期，伊斯蘭曆 1395 年 12 月 28 日(星期三)，1975 年 12 月 31 日。

<sup>256</sup> 馬天英(聾公)，〈儒家學說與伊斯蘭教義〉《伊斯蘭之光》(二)(三)(四)，(THE LIGHT OF ISLAM)，第六十四期、第六十五期、第六十六期(二)、第七十期、第七十二期、七十四期(續)、七十六期(續)、第七十八期、第七十九期、第八十期，《中國報》1974 年 4 月 6 日(星期六)、農曆甲寅年 3 月 14 日(伊斯蘭曆 1394 年 10 月 15 日(星期四)、1974 年 10 月 31 日)；伊斯蘭曆 1394 年 11 月 15 日(一)、1974 年 11 月 30 日(星期日)；伊斯蘭曆 1394 年 12 月 17 日(星期一)、1974 年 12 月 31 日(星期二)；伊斯蘭曆 1395 年 4 月 18 日(星期三)、1975 年 4 月 30 日；伊斯蘭曆 1395 年 6 月 18 日(星期一)、1975 年 6 月 30 日；伊斯蘭曆 1395 年 8 月 18 日(星期日)、1975 年 8 月 31 日；伊斯蘭曆 1395 年 10 月 26 日(一)；伊斯蘭曆 1395 年 12 月 28 日(一)、1975 年 12 月 31 日(星期三)；伊斯蘭曆 1396 年 1 月 30 日(一)、1976 年 1 月 31 日(星期六)；伊斯蘭曆 1396 年 2 月 30 日(六)，1976 年 2 月 29 日。

<sup>257</sup> 馬天英，〈伊斯蘭對家庭的教訓〉，《伊斯蘭之光》，第八十二期，伊斯蘭曆 1396 年 5 月 1 日(星期五)。

<sup>258</sup> 馬天英(英)，〈飲酒的害處：先說說酒的幾個數目字〉，《伊斯蘭之光》，第六十九期，伊斯蘭曆 1395 年 3 月 18 日(星期一)、1975 年 3 月 31 日。

<sup>259</sup> 馬天英，〈伊斯蘭是和平的宗教〉，《伊斯蘭之光》(THE LIGHT OF ISLAM)，第六十九期，伊斯蘭曆 1395 年 3 月 18 日(一)，1975 年 3 月 31 日(星期一)。

<sup>260</sup> 馬天英(醒)，〈再問解伊斯蘭的武功 念・禮・齋・課・聚〉，《伊斯蘭之光》(三)，第八十期，伊斯蘭曆 1396 年 2 月 30 日(六)、1976 年 2 月 29 日。

<sup>261</sup> 作者不詳，〈馬領函報平安抵星 將於下月蒞任 馬領事在星發表談話 將促成中巫文化協會〉，出版時、地不詳。

<sup>262</sup> 作者不詳，〈馬天英之天真〉，鍾靈中學校(CHUNG LING HIGH SCHOOL)，檳城甘光峇汝，出版時、地不詳。

<sup>263</sup> 馬天英(英譯)，〈錄「國際思想家論先知穆罕默德」〉，《伊斯蘭之光》，第九十二期，伊斯蘭曆 1397 年 3 月 11 日(星期一)、1977 年 2 月 28 日。

<sup>264</sup> 馬天英，〈讀馬越千先生所譯的伊斯蘭真像有感〉，《伊斯蘭之光》，第九十二期，伊斯蘭曆 1397 年 3 月 11 日(星期一)、1977 年 2 月 28 日。

時段	出版	書、篇名
1973	《中國報》	〈為什麼回教人要拜上帝〉 <sup>265</sup> 。〈回教徒為何要拜上帝？〉 <sup>266</sup>
1973 1974	《中國報》	〈穆士林的沐浴〉。 <sup>267</sup> 〈回教的世界傳佈〉。 <sup>268</sup> 〈儒家學說與伊斯蘭教義〉。 <sup>269</sup>
1973 1974		〈先知穆罕默德的聖訓 再講「動機」〉。 <sup>270</sup> 〈趙明遠將軍與我〉。 <sup>271</sup> 〈巴力斯坦的困惱（下）〉。 <sup>272</sup> 〈我所知道的馬天英〉。 <sup>273</sup>

（二）英文寫的有：*Tanya Jawab dengan Seorang Muslim Tionghoa*。

<sup>274</sup> 〈Perak Chinese Welcome First Consul Here〉、<sup>275</sup> 〈The Objects Of The Haj〉、<sup>276</sup> 〈LIVE IN PEACE CHINESE TOLD〉、<sup>277</sup> 〈Mixed Marriage〉。<sup>278</sup> 〈The Mission of Prophet Mohammed Haji Ibrahim T. Y. Ma〉。<sup>279</sup> 〈UNDERSTANDING ISLAM AND CIVILISATION I--6〉。<sup>280</sup>

<sup>265</sup> 馬天英，〈為什麼回教人要拜上帝〉，《中國報》，1973年3月9日。

<sup>266</sup> 馬天英，〈回教徒為何要拜上帝？〉，《中國報》，1973年4月5日。

<sup>267</sup> 馬天英，〈穆士林的沐浴〉，《中國報》，第七版，農曆癸丑年5月19日，1973年6月19日(星期二)。

<sup>268</sup> 馬天英，〈回教的世界傳佈〉，《中國報》，第九版，1974(63)年2月22日(星期五)。

<sup>269</sup> 馬天英(鬱公)，〈儒家學說與伊斯蘭教義〉，第六十四期，《中國報》1974年4月6日(星期六)、農曆甲寅年3月14日(伊斯蘭曆1394年10月15日(星期四)、1974年10月31日)。

<sup>270</sup> 馬天英，〈先知穆罕默德的聖訓 再講「動機」〉，1973年8月14日。

<sup>271</sup> 馬天英，〈趙明遠將軍與我〉，1974年2月，出版地不詳。

<sup>272</sup> 馬天英，〈巴力斯坦的困惱(下)〉，出版時、地不詳。

<sup>273</sup> 作者不詳，〈我所知道的馬天英〉(上、下)，出版時、地不詳。

<sup>274</sup> Haji Ibrahim Tien Ying Ma, *Tanya-Jawab dengan Seorang Muslim Tionghoa*, Indonesia, Bandung : al-Ma`arif, 1980年，頁187。

<sup>275</sup> 〈Perak Chinese Welcome First Consul Here〉，1948年9月6日。

<sup>276</sup> The Strait Times, 〈The Objects Of The Haj〉，1948年9月8日。

<sup>277</sup> The Strait Times, 〈LIVE IN PEACE CHINESE TOLD〉，1948年9月11日。

<sup>278</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈Mixed Marriage〉，打字稿。

<sup>279</sup> The Strait Times, 〈Muslim in China〉，1948年9月18日。

〈THE MUSLIMS IN CHINA〉。<sup>281</sup>

〈'ISLAM' The Best Friend of Christianity〉。<sup>282</sup>〈中國穆斯林〉(Muslim in China)。<sup>283</sup>〈ISLAM and SCIENCE〉等。<sup>284</sup>

## 陸、馬天英夫婦歸真

馬天英夫人馮雲霞 1979 年 5 月 27 日（農曆己未年五月初二）凌晨五點，在馬來西亞中央醫院歸真，享年 79 歲。馬天英多活了三年，也安葬於吉隆坡近郊雪蘭莪州八打靈回教墓場。<sup>285</sup>

表七最後，馬天英〈讀馬越千先生所譯的伊斯蘭真像有感〉，及（英譯）〈錄「國際思想家論先知穆罕默德」〉，已經是後期的作品。

到了 1980 年他在「全馬伊斯蘭福利機構」任職已 20 年。<sup>286</sup>他率領大家，把全部精力都花在這。1982 年 6 月，因心臟病而長臥病榻。7 月 22 日，晨 5 時，馬天英於馬來西亞吉隆坡柏西蘭賽布特拉其住家，在睡夢中安詳離世。除了其長女馬琳遠在美國之外，女兒馬瑞和馬珉及兒子馬琦、馬理均隨伺在旁。此外，胞妹也在場，她於一個月前由中國專程來探望兄長。

次日，馬國各大中、英、馬來文報紙，報導了這一消息。

下午二時馬來西亞首相馬哈迪和夫人及前上議院議長奧瑪翁毓麟和夫人親往吊唁。三時，赴清真寺。四時，抵吉隆坡近郊的雪蘭莪州八打靈墓地，舉行殯葬儀式。七時，禮拜開始。當晚中文和英文電視臺都各自播出安葬消息，再次日各華、英、馬來文報紙作出報導。副首相拿督慕沙希旦

<sup>280</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈UNDERSTANDING ISLAM AND CIVILISATION I--6〉, The Quran, BELIEF IN ANGELS, The ARTICLES OF ISLAM, ARTICLES OF FAITH IN ISLAM, MUSLIMS IN CHINA, 打字稿。

<sup>281</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈THE MUSLIMS IN CHINA〉,打字稿。

<sup>282</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈'ISLAM'The Best Friend of Christianity〉,September 21, 1969.

<sup>283</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈Muslim in China〉,1972 年 4 月。

<sup>284</sup> By Haji Ibrahim T. Y. Ma, 〈ISLAM and SCIENCE〉,Islamic Herald, Jan. 9, 1976.

<sup>285</sup> 作者不詳，〈馬天英先生德配 馮氏夫人病逝〉，《中國報》，農曆己未年五月初五日，1979 年 5 月 30 日(星期三)；宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 483。

<sup>286</sup> 宛磊，《馬天英先生遺稿匯編》，南方大學學院出版社，2018 年，頁 483。

及夫人拿督馬里亞，也致電慰問馬天英的家屬。

馬來西亞回教福利機構主席，該聯邦國父東姑阿都拉曼在聞訊後表示極為哀傷，他說：「兩人自 1938 年就互相認識」。<sup>287</sup>

## 結論

從天方到馬來半島，馬天英從 1930 年英文〈中國之回教〉第一本書開始，加上 39 年與王曾善麥加朝聖回來，一直到 1980 年為止，有書籍十餘本、期刊論文、報章雜誌、國教講座以及演講近二百多篇，大部分是中文的，但有些是法文，有些則是英文，又譯為中文，兩相對照，也有些譯成馬來文。

專書早期 1940 年寫的《馬來亞訪問記》，很遺憾的是，有一半不見了。

出自一再的出版以及修訂，而為 1949 年寫的《回教概論（原名回教淺說）》最負盛名。這本書，完全用白話文（有時還摻雜一些北京土話），目的是讓任何人易看、易懂。

其他如《穆斯林為什麼不吃豬肉》、《伊斯蘭教五百問》（500 Soal-JAWAB AGAMA）、QUESTIONS AND ANSWERS ON ISLAM PART II（第二集伊斯蘭教問答）、《伊斯蘭教義與中國傳統思想》，也均係淺顯易懂的著作。1962 年寫的《介紹伊斯蘭》（中英文版）亦然。1966 年創立《回教之光》（後來 1973 改為《伊斯蘭之光》）雜誌等等，則在綜理各面，集其大成。

另外，《北婆羅訪問記》以及《北京的回教》（法文）、《孫中山年譜》（法文）、《伊朗一瞥》等書籍，直到目前為止，沒有找到。因此，無法在本文多做敘述，盼望各方大家進一步協助。

當然，本文只是鳥瞰。他龐大的著述，以及與所經過人類史上最動亂的 82 年歲月互動的深邃內容，自非本文所能涵蓋，還要大家再做進一步的研究。

---

<sup>287</sup> 《新明日報》、《建國日報》、《星洲日報》、《南洋商報》、“THE Star the people's paper ”PERKIM'S FOUNDER MEMBER DIES AT 82、“times national” founder member of Perkim dies at 82、“The Malay Mail” Perkim founder-member dies at 82、“Berita Harian”AKHBAR RAKYAT, AKHBAR ANDA, Ibrahim T. Y. Ma pemimpin Cina Islam meninggal 。



# 試論內亞的傷身行為

谷憲（たにけん）著  
時為日本金澤大學文科研究所研究生  
朱振宏 譯  
國立中正大學歷史系教授兼系主任

## 前言

根據漢文史料、歐洲與伊斯蘭旅行者等人的行記，以及粟特、龜茲、敦煌等地的壁畫可知，<sup>(1)</sup>內亞民族有諸如割臉頰、額頭（斃面）、截耳、剪髮等傷身行為的風俗。要說這種「自殘」行為是在什麼背景下進行？最常見的情形是在喪葬儀式中，悼念亡者時進行。然而，不僅如此，從史料來看，戰敗時的乞降、請願，甚至是送別的場合，也會進行這種行為。

雖然關於傷身行為的研究並不多，<sup>(2)</sup>一般將其視為喪葬儀式或與喪葬

(1) 目前已知有描繪傷身行為的壁畫如下：（1）古代片治肯特（Panjakent）二號遺址的「哀悼圖」（Якубовский, А. Ю. “Нтоги работ Согдийско-Таджикской археологической экспедиции в 1946-1947гг.”, МИА. No.15, Трубы Согдийско-Таджикской археологической Экспедиции.1950, АН СССР -Ленинград, стр. 13-55; Tettmar, K. “Zur Beweinungsszene” aus Pendzikent, -I. Die Vwrbrennung der Leiche Buddhas als Kompositionsvorbild?” CAJ. Vol. VI-nr, 4, 1961, pp.262-267: Живопись Древнего Пянджикента, 1954, АН СССР Москва；雅庫博夫斯基 著，加藤九祚訳，〈古代ピヤンジケント〉（加藤九祚 譯，收入《西域の秘宝を求めて》，新時代社，1969年5月，頁163—263）；（2）克孜爾千佛洞第三區「荼毘」（Grünwedel, A., Alt-buddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, 1912, Berlin, pp.162-169；Le-Coq, A. von, & Waldschmidt, E., Die buddhististische Spätantike in Mittelasien, VI, 1928, Berlin, Tafel）；（3）敦煌莫高窟第158窟「涅槃變相部」（敦煌文物研究所 編，《敦煌莫高窟》四，平凡社，1982年11月）。

(2) 專門討論傷身行為的有：江上波夫，〈北方ユラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，《学芸》第5卷第2期（1948年3月），頁9—15；大林太良，〈哀悼傷身の風習について〉，收入論文集刊行委員会 編，《民族学から見た日本：岡正雄教授古稀記念論文集》，河出書房新社，1970年3月，頁259—293；Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples altaiques anciens et médiévaux*,

儀式有關看待。但是，既然傷身行為有在喪葬儀式以外的情形下進行，若不在這個背景下重新思考，就無法掌握這一行為的全貌。此外，有鑑於粟特、龜茲、敦煌等地區在地理上相隔甚遠，以及佛教和非佛教的壁畫都有描繪傷身行為的圖像，探討其在中亞文化形成上有著重要意義。

本文雖然無法闡明內亞自傷行為的全貌，但我想就此行為發表我個人的看法，重點關注於喪葬儀式以外所見的意義。

在此對這些術語做一定義。首先是「傷身行為」，包括割臉頰和前額（斃面）、截耳或剃耳（割耳）、斷髮（剪耳）。此外，還包括剝臉皮、抓胸、拔頭髮等類似的行為。<sup>(3)</sup>其次是關於「內亞」，應該指出的是，這在很大程度上受限於史料的收集。根據大林太良先生的說法，首先，在中國還沒有明確表明傷身行為存在的例子。<sup>(4)</sup>另外，眾所周知，在東南亞所謂的「南蠻」地區，也存有剪髮的習俗，但他指出，這與「內亞」的傷身行為屬不同的系統，因此將其排除在討論範圍之外。<sup>(5)</sup>為了方便起見，我們將收集語義相同的事物，從西部的斯基泰到東部的蒙古、女真，乃至於中國的北部地方，都歸為「內亞」。另外，本研究處理的時間是「伊斯蘭化以前時期」。

---

Paris, 1963, 特別是 IV<sup>em</sup>—II, “Les cérémonies funébres”, pp.147-178 等。另外，部分提及的有：齊藤忠，《日本古代社會の葬制》，高桐書院，1947年10月，特別是〈原始的葬制〉，頁47—66；烏諾·哈爾瓦(Uno Nils Oskar Harva)著，田中克彥譯，《シャマニズム：アルタイ系諸民族の世界像》，三省堂，1971年9月，特別是 XIV〈死と物忌みの服喪〉，頁259—270。Mackerras, C., *The Uighur Empire according to the T'ang Dynastic Histories: A Study in Sino-Uighur Relations 744—840*, Canberra, 1972, 特別是 Note 69, pp.136-137；森安孝夫，〈書評 C. マッケラス著『両唐書から見たウイグル帝国』〉，《東洋學報》55卷第4號(1973年12月)，頁127—134；蔡鴻生，〈突厥法初探〉，《歷史研究》1965年第4期，頁81—98；林幹，〈突厥的習俗和宗教〉，《民族研究》1981年第6期，頁43—48。譯者案：大林太良，〈哀悼傷身の風習について〉，當為〈哀悼傷身の風俗について〉。

(3) 漢文史料中，割臉的行為除寫成斃面外，還寫有割面、劈面、梨面、劃面等；剪耳的行為除了割耳之外，還寫有截耳等。為了避免繁鎖，除了引用史料外，統一為寫成斃面、割耳。

(4) 大林太良，〈哀悼傷身の風俗について〉，頁261—262。

(5) 大林太良，〈哀悼傷身の風俗について〉，頁276—281。

## 第一節 作為喪葬儀式的傷身行為

在哪些民族群體中，可以發現作為喪葬儀式哀悼死者的傷身行為，並以何種形式出現？首先，舉出一些案例，然後根據過去的研究，對其特點和意義進行總結。

### (一)斯基泰

關於傷身行為的最早記載，見於希羅多德（Herodotus）的《歷史》（*Histories*），內容如下：

當他們的國王去世的時候，……（以下描述將遺體木乃伊化等）……接受被帶到屍體的人們，要與王族斯基泰人做同樣的儀式，他們要把耳朵割掉一點，把頭髮剪掉一圈，在手臂上劃滿傷口，把額頭和鼻子割破，用箭刺穿左手。<sup>(6)</sup>

### (二)匈奴

漢文史料所見最早的是關於匈奴的記載。但是，《史記》和《漢書》中的〈匈奴傳〉，以及《後漢書·南匈奴傳》都沒有這樣的記述，此見於《後漢書·耿弇傳》中的耿秉條。耿秉在東漢明帝時期（57—75年）成為駙馬都尉，後歷任度遼將軍、征西將軍等，是征伐匈奴和車師王國有功的人物。永元三年（92）他五十多歲去世，有如下記載：

匈奴聞秉卒，舉國號哭，或至犁面流血。<sup>1</sup>

### (三)突厥

突厥始見於《周書》，是記載傷身行為最多的民族。<sup>(7)</sup>舉例來說，《周書》卷五〇〈突厥傳〉記載關於突厥喪葬儀式的情形：「死者，停屍

<sup>(6)</sup> 希羅多德（Herodotus）著，青木巖譯，《歷史》，新潮社，1968年4月，頁247—248、IV—（71）。

<sup>1</sup> 《後漢書》卷十九〈耿弇傳〉，頁718。

<sup>(7)</sup> 除此之外，《北史》卷九九〈突厥傳〉、《隋書》卷八四〈突厥傳〉、《通典》卷一九七〈北狄四·突厥上〉）、《冊府元龜》卷九六一〈外臣部·土風三·突厥〉、《太平寰宇記》卷十六〈四夷二十二·突厥〉等也記載了突厥葬禮時的傷身行為，其內容與《周書》相同。又，《新唐書》卷八〇〈常山王承乾傳〉記載，李承乾喜歡突厥的風俗，喜好突厥服裝、住所等突厥風格，模仿突厥的喪葬儀式：「承乾身作可汗死，使眾號哭弊面，奔馬環臨之。」（頁3565）。

於帳，子孫及諸親屬男女，各殺羊馬，陳於帳前，祭之。繞帳走馬七匝」，之後記述斂面：

一詣帳門，以刀斂面，且哭，血淚俱流，如此者七度，乃止。<sup>2</sup>

接著記載：「取亡者所乘馬及經服之物，并屍俱焚之，收其餘灰，待時而葬。春夏死者，候草木黃落，秋冬死者，候華葉榮茂，然始坎而瘞之」，又云：

葬之日，親屬設祭，及走馬斂面，如初死之儀。

記載埋葬時也有斂面行為。<sup>(8)</sup>

突厥的情形，不僅是漢文史料，在本身留下的碑文中也記載了喪葬儀式時進行了傷身行為。〈毗伽可汗碑〉南面第十一——十二行，記載毗伽可汗死時：

…… [ qanjim qayan ī] t yıl onunč ay alti otuzqa uča bardi  
layzän yıl bišinč ay yiti otuzqa yoγ ärtürtüm, …… bunča budun sačän  
qulqaqän [ …… (欠) …… b ] iedii.

…… [我父可汗] 於狗年十月二十六日去世，於豬年五月  
二十七日舉行葬禮。……眾多百姓剪髮、割耳。<sup>(9)</sup>

再以西突厥（準確地說是分裂前）為例，東羅馬史家彌南德

<sup>2</sup> 《周書》卷五〇〈突厥傳〉，頁 910。

(8) 原文是：「死者，停屍於帳，子孫及諸親屬男女，各殺羊馬，陳於帳前，祭之。繞帳走馬七匝，一詣帳前，以刀斂面，且哭，血淚俱流，如此者七度，乃止。擇日，取亡者所乘馬及經用之物，并屍俱焚之收其餘灰，待時而葬。春夏死者，候草木黃落；秋冬死者，候華葉榮茂，然始而瘞之。葬之日，親屬設祭，及走馬斂面，如初死之儀。」（頁 910）。

(9) 小野川秀美，〈突厥碑文碑註〉，頁 312—425，《滿蒙史論叢》四（1943 年 9 月），頁 251—425。然而，根據艾格羅夫（Айларов, Г.）的說法，在轉寫翻譯「……割耳……」後面缺失的部分，加入了「割臉」，Айдаров, Г., Язык орхонских памятников бревнemюрской письменности VIII века, АН Казахской ССР, Алма-ата, 1971, стр. 306, 315。特金（Tekin, T.）在轉寫翻譯時，沒有入加「割臉」，Tekin, T., A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington, 1967, p.246, 280。

(Menander Protector) 的記載中，東羅馬的瓦倫丁 (Valentinus) 出使西突厥時，有如下的記錄：

瓦倫丁遠涉長途，歷盡艱辛，到達了突厥首領之一咄陸設 (Turxanthus, Tourxanthos, Bochanos) 的營帳。……咄陸設答道：「羅馬人，你既到這裡，看到我處於極度悲傷中（因我的父親西扎布魯 [Dilziboulos] 剛剛故去），你就應按照我們的習俗對死者斂面致哀。」瓦倫丁及其隨員當即以匕首斂面表示哀悼。

引文中提到，即使是來自東羅馬的使者，也被迫要求斂面。<sup>(10)</sup>

#### (四)回鶻

《舊唐書》卷一九五〈迴紇傳〉記載，乾元二年（759），回鶻可汗過世時，<sup>(11)</sup>回鶻的官員及都督們要寧國公主殉葬，但公主始終堅持遵從中國式的葬禮，結果是：

然公主亦依迴紇法，斂面大哭。

據記載，寧國公主最終按照回鶻法進行了斂面。<sup>(12)</sup>

#### (五)嚙噠 (Ephtalites)

《梁書》卷五四〈滑國傳〉記載：

父母死，其子截一耳，葬訖即吉。<sup>3</sup>

<sup>(10)</sup> 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〉，頁 60（收入内陸アジア史学会 編，《内陸アジア史論集》一，国書刊行会，1964 年 11 月，頁 41—66）。

<sup>(11)</sup> 乾元二年（759）去世的回鶻可汗，《舊唐書·回紇傳》記為毗伽闕可汗，但羽田亨研究認為，應是下一任可汗磨延啜之誤。參看羽田亨，〈唐代回鶻史研究〉，頁 192—193，收入《羽田博士史學論文集》上卷〔歷史篇〕，東洋史研究會，1957 年 11 月，頁 157—324。

<sup>(12)</sup> 原文是：「毗伽闕可汗初死，其牙官、都督等欲以寧國公主殉葬，公主曰：『我中國法，壻死，即持喪，朝夕哭臨，三年行服。今迴紇聚婦，須慕中國禮。若今依本國法，何須萬里結婚。』然公主亦依迴紇法，斂面大哭。」（頁 5201—5202）。

<sup>3</sup> 《梁書》卷五四〈滑國傳〉，頁 812。

表明嚙噠在喪葬儀式中也有割耳的行為。

#### (六) 吐蕃

《新唐書》卷二一六上〈吐蕃傳上〉記載：

居父母喪，斷髮、黛面、墨衣，即葬而吉。<sup>4</sup>

這裡也可看到剪髮的行為。

#### (七) 白韃靼

《蒙韃備錄·立國》中，白韃靼（汪古部〔Ongud〕？）也有斂面的風俗記述：

所謂白韃靼者，顏貌稍細，為人恭謹而孝，遇父母之喪，則瘞其面而哭。嘗與之聯轡，每見貌不醜惡，其腮有刀痕者，問曰：「白韃靼否？」，曰：「然」。<sup>5</sup>

#### (八) 柏郎嘉賓 (Plano Carpini) 的記錄

與此同時，窩闊台汗派遣齊爾波幹率領軍隊南下攻擊凱爾吉斯，他在戰鬥中擊敗了他們。這些人是異教徒，沒有鬍子。這裡有一個習俗，當父親去世時，在悲痛之餘，將他臉上的皮膚從兩耳之間剝下一條皮，以示哀悼。

有這樣的記述，<sup>(13)</sup>記載了「凱爾吉斯人」<sup>(14)</sup>也有傷身行為的風俗。

上述都是關於遊牧民族的案例。此外，在于闐和粟特也可以看到傷身行為的存在：

<sup>4</sup> 《新唐書》卷二一六上〈吐蕃傳上〉，頁 6072。

<sup>5</sup> 趙珙，《蒙韃備錄·立國》，頁 16-1。

(13) 護雅夫 譯註，《中央アジア・蒙古旅行記——カルピニ・ルブルク》，桃源社，1965 年 4 月，頁 39。

(14) 護雅夫將其稱為「錫爾加西亞人」（護雅夫訛註，《中央アジア・蒙古旅行記——カルピニ・ルブルク》，頁 104，註釋 81），而江上波夫將其稱為「錫爾加斯」（江上波夫，〈北方ユラシア民族の葬礼に於ける斂面、截耳、剪髪について〉，頁 10）。然而，錫爾加西亞人和錫爾加斯是相同的，是指分佈在高加索山脈西北至黑海東岸附近的突厥裔民族。參看 Quelquejay, Ch., Ayalon, D. & Inalcik, H. “CERKES”——Encyclopaedia of Islam, new ed., London, 1965, vol. II, pp.21-25.

### (九)于闐

據六世紀宋雲遊歷印度時所著《宋雲行記》的于闐國條記載：

死者以火焚燒，收骨葬之，上起浮圖。居喪者，翦髮劈面  
為哀戚。<sup>6</sup>

除了佛教的葬法，<sup>(15)</sup>還有剪髮、割臉行為的記載。

### (十)粟特

根據巴托爾德（B.B. Бартольд）的說法，十一世紀的花刺子模（Khwarezmia）學者阿爾·比魯尼（al-Bīrūnī）將伊斯蘭化以前的粟特人描述為「哀悼祖先，對他們哭泣，在自己的臉上劃出傷口，為他們提供食物和飲料。」。<sup>(16)</sup>此外，出土於古代片治肯特（Panjakent）的壁畫「哀悼圖」中，描繪了一個人用刀割臉頰和耳朵的形象。<sup>(17)</sup>

另外，在其他的漢文史料中，也有一些用「四夷」或是「西域諸胡」等總稱表示的傷身行為案例：

(十一)據《三國志》卷一六〈魏書·倉慈傳〉的記載，敦煌太守倉慈過世時，得知此事的「西域諸胡」用刀割臉，以表哀悼：

及西域諸胡聞慈死，悉共會聚於戊己校尉及長吏治下發哀，或有以刀畫面，以明血誠。<sup>7</sup>

(十二)《資治通鑑》（以下省稱《通鑑》）卷一九九，太宗貞觀二十三年（649）五月條，記載唐太宗\*崩逝時：

<sup>6</sup> 宋雲，《宋雲行記》，收入《洛陽伽藍記》卷五〈城北〉，頁 266。

<sup>(15)</sup> 關於「上起浮圖」，可以理解為「在上面立塔（佛塔）」。參看入矢義高譯註，《洛陽伽藍記·水經注》，收入古典文學大系二一，平凡社，1974 年 9 月，頁 97；長沢和俊 譯註，《法顯傳·宋雲行記》（東洋文庫一九四），1971 年 9 月，頁 158。

<sup>(16)</sup> B.B. Бартольд, *История кульмурной жизни Туркесмана*, Сочинения, Там II-часть1, Москва, 1963, стр. 169-433, стр.212-213.

<sup>(17)</sup> 參看註釋 1。

<sup>7</sup> 《三國志》卷十六〈魏書·倉慈傳〉，頁 513。

\* 譯者案：日文原文寫作「唐高祖」，當為「唐太宗」之誤。

四夷之人入仕於朝及來朝貢者數百人，聞喪皆慟哭、翦髮、斃面、割耳，流血灑地。<sup>8</sup>

數百名仕宦於朝廷或前來朝貢的「四夷之人」，在得知太宗<sup>\*</sup>的喪事後，「翦髮、斃面、割耳」。

(十三)《通鑑》卷二二二，肅宗<sup>\*</sup>寶應元年(762)建巳月條，記載玄宗崩逝時：

上以寢疾，發哀於內殿，羣臣發哀於太極殿。蕃官斃面割耳者四百餘人。<sup>9</sup>

玄宗之喪，「蕃官」四百餘人「斃面割耳」。

以上列舉的是管見所及至十三世紀時期史料所記為哀悼死者的傷身行為案例。<sup>(18)</sup>江上波夫先生說，除此之外，這種習俗也見於匈人(Huns)。<sup>(19)</sup>

接下來，我想根據過往的研究，特別是江上波夫先生和大林太良先生的研究，對於作為內亞喪葬儀式的傷身行為，嘗試總結一下其特徵，它是如何表達情感，以及它在葬禮上有著怎樣的意義。

首先，江上波夫先生指出：死者與哀悼者之間的關係，包含親子關係

<sup>8</sup> 《資治通鑑》卷一九九，太宗貞觀二十三年(649)五月條，頁6268。

<sup>\*</sup> 譯者案：日文原文寫作「高祖」，當為「太宗」之誤。

<sup>\*</sup> 譯者案：日文原文寫作「肅宗」，當為「肅宗」之誤。

<sup>9</sup> 《資治通鑑》卷二二二，肅宗寶應元年(762)建巳月條，頁7123。

(18) 《唐會要》卷一〇〇〈結骨國〉記載：「其壙死喪，刀黎其面，火葬收其骨，踰年而葬。」(頁1784)，指出黠戛斯也有斃面的風俗。《冊府元龜》卷九六一〈外臣部・土風三・結骨部〉也有相同的記載。但是，《新唐書》卷二一七下〈回鶻傳下〉黠戛斯條卻記載：「喪不斃面，三環尸哭，乃火之，收其骨，歲而乃墓。」(頁6148)。此外，《通典》卷二〇〇〈邊防十六・黠戛斯〉、《太平寰宇記》卷一九九〈四夷二六・黠戛斯〉也同樣是記載「喪不斃面」。另一方面，烏諾・哈爾瓦指出，吉爾吉斯人表示喪意時會「用針刺臉，拔頭髮」(烏諾・哈爾瓦著，田中克彥譯，《シャマニズム：アルタイ系諸民族の世界像》，頁267)，這是近代以後民族學的調查，僅提供參考。本文排除黠戛斯的案例。

(19) 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁10。

(尤其是父子關係)和君臣關係，這是內亞傷身行為的特徵。<sup>(20)</sup>在斃面、割耳、剪髮等三種傷身行為中，二種或三種同時進行的情形較多。<sup>(21)</sup>

其次，哀悼者在喪葬儀式中以自傷行為表達了對死者怎樣的情感？正如「居喪者，剪髮劈面，為哀戚」（史料 7，于闐國），或是「當父親去世時，在悲痛之餘，將他臉上的皮膚從兩耳之間剝下一條皮，以示哀悼」（史料 8，柏郎嘉賓的記錄）所見，這一般都是「悲痛之情」和「哀悼之情」的表現。此外，這也可能是對死者「忠誠」的一種表達。<sup>(22)</sup>這是因為「或有以刀畫面，以明血誠」（史料 11），以及史料 12、13，都是中國（唐朝）皇帝去世的案例，而從〈毗伽可汗碑〉中記載突厥本身的可汗過逝的情況，也可以清楚地看出。

再者，內亞的這種傷身行為起源於何處？它在內亞的喪葬儀式中具有什麼意義？對此，江上波夫先生也進行了解釋，首先，內亞的傷身行為「可能含有殉死之意，並成為一種形式化、儀式化」。其原因在於：第 1 點、殉死的習俗存在於北方的歐亞民族之間，諸如斯基泰、突厥、契丹、蒙古等。第 2 點、《東觀漢記》卷八〈鄧訓傳〉所云：

〔鄧〕訓卒，吏人羌胡愛惜，旦夕臨者日數千人。或以刀自割，又刺殺犬馬牛羊，曰：「鄧使君已死，我曹亦且俱死耳」。\*（護羌校尉鄧訓去世之時）——(A)

以及《遼史》卷七一〈太祖淳欽皇后述律氏傳〉記載：

及葬，欲以身殉，親戚百官力諫，因斷右腕納柩。（遼太祖崩逝之時）——(B)

所舉的史料包括：如 (A) 所示，用刀自割，<sup>(23)</sup>「吏人羌胡」所云

<sup>(20)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁 11—13。

<sup>(21)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁 12。

<sup>(22)</sup> 森安孝夫，〈書評 C.マッケラス着『両唐書から見たウイグル帝国』〉，頁 388。

\* 譯者案：引文亦見《後漢書》卷一六〈鄧訓傳〉，頁 611—612。

<sup>(23)</sup> 目前還不清楚這個「以刀自割」指的是斃面還是自殺。江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁 12

「我曹亦且俱死耳」的話，以及（B）所示「欲以身殉，最終斷右腕納柩」等，可以認為是殉死和傷身行為的結合。第3點、在第2點的（B）「斷右腕」的行為和剪髮行為，「暗示通過用部分代替整體的方式，來簡化犧牲的一種方法」。<sup>(24)</sup>

再次，關於傷身行為在喪葬儀式上的意義，江上波夫先生指出：「自傷流血號哭，是將死者復活的巫術行為禮儀化，痛切地表達哀悼之情。」，並據引韋斯特馬克（E.Westermarck）、列維·布魯爾（L. Levy Bruhl）的說法：「血液是生命的標誌，哀悼者向死者灑血，建立了死者與生者之間的肉體結合；以及哭泣行為具有召喚死者靈魂的魔法。」。<sup>(25)</sup>

針對江上波夫先生的解釋，大林太良先生幾乎完全同意，<sup>(26)</sup>並進一步指出：「內亞地區的傷身行為是遊牧民族特有的風俗」。其依據有二：（1）、考慮到與殉死的關係時，殉死是有身份階級的社會特徵，在原始森林的狩獵採集民族中，幾乎不見有殉死及傷身行為；（2）、在內亞遊牧民族中，喪葬儀式上殺馬供奉的習俗與傷身行為同時存在。<sup>(27)</sup>

到目前為止，本節主要依據過往的研究，對作為內亞喪葬儀式的傷身行為進行了探討，接下來想重新審視喪葬儀式以外的傷身行為。

## 第二節 喪葬儀式以外的傷身行為

喪葬儀式之外，也就是除了哀悼死者，還有哪些情形能看到傷身行為呢？首先，列舉出管見所及找到的史料。

### 1. 《晉書·劉曜載記》：

記載了羌族的虛除權渠及其子伊餘與前趙的劉曜、子遠戰爭失敗後，投降到劉曜時的情形：

伊餘有驕色。子遠候其無備，夜，誓眾蓐食，晨，大風

<sup>(24)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斬面、截耳、剪髪について〉，頁13—14。

<sup>(25)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斬面、截耳、剪髪について〉，頁13—14。另參看烏諾·哈爾瓦著，田中克彦譯，《シャマニズム：アルタイ系諸民族の世界像》。

<sup>(26)</sup> 大林太良，〈哀悼傷身の風俗について〉，頁266—267。

<sup>(27)</sup> 大林太良，〈哀悼傷身の風俗について〉，頁267—269。

霧，子遠曰：「天贊我也！」躬先士卒，掃壁而出，遲明覆之，生擒伊餘，悉俘其眾，權渠大懼，被髮割面而降。<sup>10</sup>

## 2. 《通鑑》太宗貞觀十六年（642）十月條：

貞觀六年（632）契苾何力率部落六千家降唐，「詔處之於甘、涼之間，以何力為左領軍將軍」，<sup>11</sup>此後薛延陀勢力增強，契苾諸部紛紛歸降薛延陀。當此之際：

時薛延陀方強，契苾部落皆欲歸之，何力大驚曰：「主上厚恩如是，柰何遽為叛逆！」其徒曰：「夫人、都督先已詢彼，若之何不往！」何力曰：「沙門孝於親，我忠於君，必不汝從。」其徒執之詣薛延陀，置真珠牙帳前。何力箕倨，拔佩刀東向大呼曰：「豈有唐烈士而受屈虜庭，天地日月，願知我心！」因割左耳以誓。真珠欲殺之，其妻諫而止。<sup>12</sup>

引文中的「夫人」是指契苾何力的母親「姑藏夫人」；「都督」是指契苾何力的弟弟，名字是「沙門」。

## 3. 《新唐書·郭元振傳》：

左驍衛將軍·安西大都護郭元振，以成功懷柔突騎施烏質勒部之功，在睿宗即位（景雲元年，710）後被召為太僕卿，安西都護下的酋長們送別郭元振時：

將行，安西酋長有弊面哭送者。<sup>13</sup>

## 4. 《通鑑》則天后神功元年（697）六月條：

來俊臣受賞奴婢十人，得知西突厥弩失畢部可汗斛瑟羅<sup>(28)</sup>有個能歌

<sup>10</sup> 《晉書》卷一〇三〈劉曜載記〉，頁 2687。

<sup>11</sup> 《資治通鑑》卷一九四，太宗貞觀六年（632）十一月辛巳條，頁 6099。

<sup>12</sup> 《資治通鑑》卷一九六，太宗貞觀十六年（642）十月條，頁 6180。

<sup>13</sup> 《新唐書》卷一二二〈郭元振傳〉，頁 4365。

<sup>(28)</sup> 斫瑟羅是繼往絕可汗（阿史那步真）之子，是西突厥五弩失畢部的可汗。隨著其勢力的減弱，突騎施的崛起，天授元年（690）投降唐朝，之後就沒有回到故地。這個記載是在斛瑟羅投降後的事。護雅夫譯註，〈西突厥伝〉，頁 250—253，收入佐口透、山田信夫、護雅夫訳註，《騎馬民族史》2，東洋文庫二二三，1972 年 12 月，頁 190—298。

善舞的家婢，為了得到她，乃使人誣告斛瑟羅反叛，西突厥各部首領為斛瑟羅申冤，出現下面的情形：

〔來〕俊臣閱司農婢，無可者，以西突厥可汗斛瑟羅家有細婢，善歌舞，欲得以為賞口，乃使人誣告斛瑟羅反。諸酋長詣闕割耳鼻面訟冤者數千人。會俊臣誅，乃得免。<sup>14</sup>

#### 5.《通鑑》玄宗天寶十載（751）春正月條：

唐玄宗欲以遠征有功的安西節度使高仙芝取代安思順兼任河西節度使，安思順希望能繼續留任：

安西節度使高仙芝入朝，獻所擒突騎施可汗、吐蕃酋長、石國王、竭師王。加仙芝開府儀同三司。尋以仙芝為河西節度使，代安思順；思順諷羣胡割耳鼻面請留己，制復留思順於河西。<sup>15</sup>

#### 6.《冊府元龜·將帥部·忠四》：

張子卿為關中節度使王思禮將。至德二年（757）與將士四千餘人割耳為盟，請為父子軍，為國討賊。<sup>16</sup>

#### 7.《冊府元龜·將帥部·忠四》：

張元軌為特進。至德二年（757）與將軍焦知廉、副將軍衛如壁及所領武士五百人相與盟，咸截左耳誓雪國讐。<sup>17(29)</sup>

#### 8.《分門集註杜工部詩》卷九〈皇族·哀王孫〉：

杜甫的一首詩，描寫安史之亂國家動盪，長安也戰火紛飛的情況，其

<sup>14</sup> 《資治通鑑》卷二〇六，則天后神功元年（697）六月條，頁6519—6520。

<sup>15</sup> 《資治通鑑》卷二一六，玄宗天寶十載（751）正月條，頁6904。

<sup>16</sup> 《冊府元龜》卷三七三〈將帥部·忠四〉，頁4443-2。

<sup>17</sup> 《冊府元龜》卷三七三〈將帥部·忠四〉，頁4443-2。

<sup>(29)</sup> 案例6、7見於《冊府元龜》，其中只有本文所徵引的內容，具體發生的背景不明。《通鑑》也沒有類似的記載。張子卿、張元軌，《舊唐書》、《新唐書》都沒有相關的列傳。據〈王思禮傳〉（《舊唐書》卷一一〇、《新唐書》卷一四七）「安史之亂時，哥舒翰託付處理軍務，但未能守住潼關」，故案例6、7可能都與安史之亂有關。

中有一段關於回鶻（詩中的「花門」）與唐朝關係的內容：

花門努面請雪恥。<sup>18</sup>

#### 9.《舊唐書·田承嗣傳》：

安史亂後，控制河西四州的田承嗣，試圖讓中央派遣的使者承認他對四州的統治：

[大曆]十年（775）薛萼歸朝，承嗣使親黨扇惑相州將吏謀亂，遂將兵襲擊，謬稱救應。代宗遣中使孫知古<sup>(30)</sup>使魏州宣慰，令各守封疆。承嗣不奉詔，遣大將盧子期攻洺州，楊光朝攻衛州，殺刺史薛雄，仍逼知古令巡磁、相二州，諷其大將割耳努面，請承嗣為帥，知古不能詰。<sup>19</sup>

#### 10.《遼史·天祚帝本紀二》：

天慶四年（1114）正月，女直打算對遼出兵，但紇石烈部的阿疏不服從，逃往遼。女直後來再三向遼提出要引渡阿疏，但遼對此不予回應，女直和遼的關係不斷惡化，衝突不斷。翌年（1115）正月，天祚帝下詔親征，並試圖進行和平談判，但由於女直的首領阿骨打以態度傲慢，導致談判失敗，進一步發生衝突。於是天祚帝率領大軍親征，強行剪除女直軍隊。當此之際：

[九月己巳]辭刺還，女直復遣賽刺以書來報：若歸我叛人阿疎等，即當班師。上親征。粘罕、兀朮等以書來上，陽為卑哀之辭，實欲求戰。書上，上怒，下詔有「女直作過，大軍翦除」之語。女直主聚眾，努面仰天慟哭曰：「始與汝等起兵，蓋苦契丹殘忍，欲自立國。今主上親征，奈何？非人死戰，莫能當也。不若殺我一族，汝等迎降，轉禍為福。」諸軍

<sup>18</sup> 杜甫，《分門集註杜工部詩》卷九〈皇族·哀王孫〉，頁。

<sup>(30)</sup> 《資治通鑑》卷二二五，代宗大曆十年二月條也記載相同的事件，但不作「孫知古」而是「魏知古」。《舊唐書》《新唐書》只有「魏知古」而沒有「孫知古」的傳記，應以「魏知古」為是。

<sup>19</sup> 《舊唐書》卷一四一〈田承嗣傳〉，頁3838。

皆曰：「事已至此，惟命是從。」。<sup>20</sup>

以上所示的案例中，史料 6、7、9 不一定是來自於北亞、中亞。然而，對此可援引宮崎市定的說法：「唐朝的軍隊中有很多來自突厥和回鶻等地的人」。<sup>(31)</sup>

除此之外，《晉書·陶侃傳》也有喪葬儀式以外的案例：

王貢復挑戰，侃遙謂之曰：「杜弢為益州吏，盜用庫錢，父死不奔喪。卿本佳人，何為隨之也？天下寧有白頭賊乎！」  
貢初橫腳馬上，侃言訖，貢斂容下腳，辭色甚順。侃知其可動，復令諭之，截髮為信，貢遂來降。<sup>21</sup>

這是指晉朝時負責平定杜弢叛亂的陶侃，成功懷柔叛軍之一王貢時的情形。《晉書》中沒有關於王貢的傳記，他的身世不明。另一方面，陶侃是南蠻長吏，杜弢之亂是以益州等以現今四川省為中心的叛亂，叛軍中有很多來自巴、蜀等地的人。此外，已確知林邑和真臘等地區也存在作為喪葬儀式的剪髮行為。因此，王貢也可能來自於這樣的「南蠻」地區。然而，由於本文在此討論僅限於「內亞」，故僅介紹這個案例。<sup>(32)</sup>

在案例 1—10 的史料中，其中 3、4、8、9 的案例在過去的研究中曾被引用，並對其意義進行了若干解釋。蔡鴻生先生以史料 4，說明「割耳鼻面是重要的訴訟手段，是從表示哀傷的喪禮中轉用來的。」；<sup>(33)</sup>麥克拉斯（Mackerras, C.）指出史料 8：「除了哀悼死去的可汗之外，還可以看作是『忠誠的象徵』。」。<sup>(34)</sup>此外，林幹先生也指出：「鼻面之俗在葬禮之外的應用範圍很廣」，包括史料 3 的「送別之時」、史料 4 作為「訟冤的手段」、史料 9 是「請願的表現」。<sup>(35)</sup>儘管單看個別史料，很

<sup>20</sup> 《遼史》卷二八〈天祚帝本紀二〉，頁 332。

<sup>(31)</sup> 宮崎市定，〈讀史劄記〉，頁 140—144，文刊《史林》第 21 卷第 1 期（1936 年 1 月），頁 124—158。

<sup>21</sup> 《晉書》卷六六〈陶侃傳〉，頁 1772。

<sup>(32)</sup> 參看大林太良，〈哀悼傷身の風俗について〉，頁 276—281。

<sup>(33)</sup> 蔡鴻生，〈突厥法初探〉，頁 97。

<sup>(34)</sup> Mackerras, C., op. cit., pp.136-137.

<sup>(35)</sup> 林幹，〈突厥的習俗和宗教〉，頁 44—45。

難同意「是從表示哀傷的喪禮中轉用來的」，但每一個說法都很有道理。然而，當我們更深入探討 1—10 的案例，可以發現除了喪葬儀式中的傷身行為外，可以用不同的形式來概括。

從傷身行為發生的情況來看 1—10 的案例，可將其分為三種情形：史料 1、2、6、7、8 為第一種情形；史料 4、5、9、10 為第二種情形；史料 3 為第三情形。第一種情形是：

史料 1、認為虛除權渠及其子伊餘在戰敗後投降劉曜、子遠的情況，「被髮割面」立誓不再造反——對劉曜等人效忠。

史料 2、對於契苾諸部要歸降到當時強盛的薛延陀，契苾何力誓不屈服於薛延陀——以「割左耳」的方式，展現對唐朝的忠誠。

史料 6、張子卿及「將士」四千人立誓討賊（安史之亂的叛軍？）而「割耳結盟」。

史料 7、與史料 6 相同，張元軌及「武士」五百人立誓「雪國讐（安史之亂？）」而截耳。

史料 8、與唐朝結盟的回鶻，在安史之亂中看到戰火紛飛的長安，立誓要「雪恥」而斃面。

這意味著，在對某一事物進行立誓時，特別是在立誓效忠時，會採行斃面和割耳。

其次是第二組：

史料 4、向唐朝投降的西突厥可汗斛瑟羅被來俊臣捏造似乎有造反的意圖，所以西突厥的酋長們請願，為斛瑟羅申訴冤屈時，「割耳斃面」。

史料 5、即將被高仙芝取代河西節度使的安思順，諭令下屬的「群胡」們「割耳斃面」，請求留任安思順。

史料 9、控制河西四州的田承嗣，為了說服中央派遣的使者魏知古承認他的統治，讓手下的「將士」們「割耳斃面」，請求仍由田承嗣來統率。

史料 10、和平談判失敗後，為迫使女直裁減軍隊，遼天祚帝率領大軍親征而來，女直的首領阿骨打為了祈求與契丹作戰而斃面。

由此可見，在強烈請求某些事情時，會採取斃面和割耳。

最後是第三種——史料 3 的情況，這是對要離任安西都護府的郭元

振，安西都護府下的各部落酋長們，以斃面方式為郭元振送行，可見送行時進行了斃面。

上述在喪葬儀式之外所進行的傷身行為有三種情形：第一種是立誓的時候；第二種是請願的時候；第三種是送別的時候。接下來我們應該思考，是否可以在這三種非喪葬儀式的傷身行為之間，找到一些共同的意義，並將其結合起來。是以，我想對其做進一步的考察，特別是第二種和第三種情形。

首先是第二種情形，史料 4 西突厥的諸酋長為什麼要申訴斛瑟羅無罪？可以認為這是要向唐廷立誓，表達斛瑟羅和他們絕對沒有造反的意思。其次是史料 5，安思順告諭屬下們請求讓自己留任，也就是說，他們立誓要安思順繼續統率，同時安思順也立誓要履行他作為河西節度使的任務。再次是史料 9，可以看作是田承嗣為了使佔有河西四州合法化，讓屬下的「將士」起誓，尊他為統帥——讓他們立誓對田承嗣效忠，以這樣的形式向魏知古請願。

這樣看來，似乎可以認為，在第二種請願的情況下，斃面和割耳多少含有「立誓」的意思。只有史料 10 可能很難將其與「立誓」的含義直接聯繫起來。但是，「今主上親征，奈何。非人死戰，莫能當也。不若殺我一族，汝等迎降，轉禍為福。」，從阿骨打的強硬語氣中，將其與「決心」或「誓言」的含義聯繫起來，也未必不可能。

其次是第三種——史料 3 的情形，郭元振是神龍年間（705—706）成為左驍衛將軍・安西大都護，<sup>22</sup>成功懷柔突騎施烏質勒部。因此，認為他是安西都護府很信賴的人。所以當郭元振離任時，他們依依不捨，可以認為「斃面哭」是為了向郭元振表達忠誠。

綜上所述，就所例舉的十種史料而言，如果在喪葬儀式以外進行傷身行為，可以說它包含了以某種形式立誓的意思，不管它是直接的形式還是間接的形式。雖然我把《晉書》的案例排除在考察的範圍之外，但從意義上看，它與第一種情況一樣，即是王貢投降陶侃時，立誓對陶侃效忠吧。

那麼，同樣的「傷身行為」，葬禮的情況和其他的情況，有什麼本質

<sup>22</sup> 《新唐書》卷一二二〈郭元振傳〉，頁 4362。

上的區別？讓我們帶著這個問題，再次考察史料 1—10 的案例。

檢視 1—10 的案例就會發現，雖說是「傷身行為」，但全部都是「斃面」和「割耳」，唯一「剪髮」的案例是作為參考所列舉的《晉書》例子。但是，正如前一節所述，江上波夫先生指出：「斃面、割耳、剪髮三者中的二者或三者並存進行」。此外，在前面所展示作為葬禮案例的史料中，這三種類型平分秋色。因此，應該注意的是，葬禮以外很少有剪髮的情形。

「斃面」、「割耳」和「剪髮」決定性的區別在於，前者是一種流血的行為。關於因斃面和割耳而流血慟哭，正如前一節所述，江上波夫先生賦予了「將死者復活的巫術行為形式化、禮儀化」的意義。然而，除了這一點，我們是不是也可以考慮「流血」行為中的「立誓」含義？幸運的是，有一些案例似乎可以支持這一點。一個是希羅多德關於斯基泰的傳說，即如下的記載：

斯基泰人在與任何人立誓時，會有如下的做法：將酒倒入大瓦杯中，用錐子刺破或用匕首稍微刺傷身體，混合立誓約者彼此的血，然後將匕首、箭矢、戰斧、矛浸入酒杯中，之後進行反復祈求，最終立誓者本人及其最重要的同伴將酒喝光。<sup>(36)</sup>

另一個是關於吐蕃的，可以看到以下三個記述：

(I) 蕃法盟誓，取三牲血歃之。<sup>23</sup>

(II) 初約漢以牛、蕃以馬，〔張〕鎰恥與之盟，將殺其禮，乃謂〔尚〕結贊曰：「漢非牛不田，蕃非馬不行，今請以羊、豕、犬三物代之。」結贊許諾。塞外無豕，結贊請出羝羊，鎰出犬及羊，乃於壇北刑之，雜血二器而歃盟。<sup>24</sup>

(III) 使者與虜大臣十餘對位，酋長百餘坐壇下，上設巨榻，鉢掣連升，告盟，一人自旁譯授于下。已歃血，鉢掣連不歃。<sup>25</sup>

<sup>(36)</sup> 希羅多德 著，青木巖 訳，《歷史》，頁 247、IV—(70)。

<sup>23</sup> 《舊唐書》卷一九六上〈吐蕃傳上〉，頁 5237。

<sup>24</sup> 《舊唐書》卷一九六下〈吐蕃傳下〉，建中四年（783）正月，唐朝與吐蕃畫定國界，所謂「建中會盟」之時（頁 5247）。

<sup>25</sup> 《新唐書》卷二一六下〈吐蕃傳下〉長慶二年（822）拉薩「長慶會盟」之時（頁

關於吐蕃的記載，都不是以立誓者自己的血來進行盟約，而是以某種動物的血起誓。從斯基泰和吐蕃的案例表明，存在着用立誓者的血來起誓的情形。因此，斃面和割耳也可以認為是通過「流血」起誓的一種表現。

### 第三節 內亞的傷身行為

在前面的章節中，我們分別看到了作為喪葬儀式中悼念死者的傷身行為，以及其他以某種形式立下誓言意義的傷身行為。無論如何，都是採用斃面、割耳和剪髮的形式，我想以此來總結一下內亞的傷身行為。

若僅將傷身行為作為喪葬儀式看待的話，可以如同江上波夫先生所指出的，「是一種殉死的儀式化、形式化」來說明。然而，正如我們上一節所見，傷身行為也有在喪葬儀式以外進行，而這種情況，專門使用斃面和割耳，幾乎沒有剪髮。此外，除喪葬儀式外，斃面和割耳似乎具有「立誓」的意義，並且我們也看到用血來立誓的案例，如前面指出的斯基泰和吐蕃的例子。如果是這樣的話，那麼將傷身的起源僅僅歸結為殉死似乎是不合理的。

因此，我想要將「斃面」、「割耳」和「剪髮」區分開來。換言之，前者是自傷流血的行為，後者則是剪掉作為身體一部分的頭髮行為。在與殉死的關係中，後者——剪髮被認為是將殉死儀式化和形式化，「通過用部分代替整體的方式，來簡化犧牲的一種方法」；<sup>(37)</sup>而前者——斃面和割耳，江上波夫先生並沒有從殉死的角度探究，而是指出「流血」的行為有「將死者復活的巫術行為禮儀化和形式化，痛切地表達哀悼之情。」。<sup>(38)</sup>難道不應該考慮有「立誓」的意思嗎？

當我們進一步考慮自傷流血的行為時，這種自傷流血的行為一定是一種極其強烈的情感表達，無論是立誓還是對死者表示哀悼之意。因此，通過自傷和流血，一定表明他們立誓或哀悼死者的情感是百分百的真誠。

---

6103)。

<sup>(37)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁 14。

<sup>(38)</sup> 江上波夫，〈北方ユウラシア民族の葬礼に於ける斃面、截耳、剪髪について〉，頁 14。

無論如何，如果我們以此分別考慮「斃面」、「割耳」和「剪髮」的話，葬禮的情形，我們可以看到斃面、割耳、剪髮三者並存；而葬禮之外則很少見到剪髮，在一定程度上解釋了這一點。

到目前為止，我們一直專注於自傷行為的意義，接下來想轉向考察傷身行為在不同時期和社會背景下的一些變化。這裡的問題是，作為喪葬儀式情形的例子，在第一節中所列舉史料 3 突厥——特別是西突厥、史料 4 回鶻，以及史料 10 粟特的情形。西突厥和回鶻的案例都是要求沒有傷身行為風俗地區的人，強迫他們進行傷身行為。換言之，西突厥要求來自羅馬的使者，在西突厥可汗過世時，強迫他們斃面；回鶻的情形是當回鶻可汗過世時，來自唐朝的公主想要遵從中國的習慣，但最終還是按照回鶻法進行斃面。這樣的情形還出現在突厥其他的案例：

A、可汗驕曰：「但使我在南二兒，無患何憂貧哉。」周、齊使于突厥，遇其喪，斃面如其國臣，其為狄夷所屈辱也如是。<sup>26</sup>

B、後更至突厥，屬其可汗暴殂，突厥謂〔王〕慶曰：「前後使來，逢我國喪者，皆斃面表哀。況今二國和親，豈得不行此事。」慶抗辭不從。<sup>27</sup>

這表明，從周、齊到突厥的人，都被迫斃面。

然而，關於自傷流血的問題，我們在前面討論過「無論是立誓還是對死者表示哀悼之意，其情感是百分百的真誠，沒有虛假的」。這表明，在內亞如果一個人的立誓之情和哀悼之情是百分百真實沒有虛假的話，最有力的方式就是通過自傷流血來表達。如果是這樣的話，突厥（西突厥）和回鶻的案例，就是百分百真誠不虛假的表示哀悼和誓言的傷身行為，「如果真的對可汗的死感到悲傷的話，就在我們面前自傷流血，以展現悲傷吧」，作為一種政治手段，難道不是用來誇耀自己的權力嗎？若考量到當時突厥和回鶻的力量，這就會變得更加清楚。六世紀後半葉，東羅馬的瓦倫丁出使前往西突厥時，正是西突厥勢力極為強大的時期。<sup>(39)</sup>《太平寰

<sup>26</sup> 《太平寰宇記》卷二〇〇〈四夷二九・北狄十二・雜說并論〉，頁 3841。

<sup>27</sup> 《周書》卷三三〈王慶傳〉，頁 576。

<sup>(39)</sup> 松田壽男，〈西突厥王庭考〉，頁 257—259，收入氏著，《古代天山の歴史地理学的研究（增補版）》，早稻田大学出版社，1970 年 11 月，頁 248—291。

字記》和《周書》的記載顯示，突厥對中國（周、齊）施加了巨大的壓力，並對此感到憂慮。由於回鶻在安史之亂期間援助了唐朝，此後對唐朝占了上風。因此，傷身行為的風俗，除了是悼念死者的情感表達外，在這裡也被認為是作為一種政治手段強迫執行的。

那麼粟特的情形又是如何呢？阿爾·比魯尼記載：「哀悼我們死去的祖先……」，有趣的是，他們並不是直接哀悼死者，而是對他們的祖先哀悼斂面。

另一方面，關於描繪傷身行為圖的古代片治肯特二號遺址出土的「哀悼圖」，主流的解釋認為這與「體現死而復生的自然力英雄夏烏修」的傳說有很深的關係。<sup>(40)</sup>雅庫博夫斯基（Yakubovskii）進一步指出：「哀悼圖」所在的片治肯特二號遺址，「可能是祖先的神殿」。<sup>(41)</sup>此外，在隋煬帝統治期間（604—617年），前往印度的韋節，<sup>(42)</sup>曾提到與英雄之死有關的粟特哀悼儀式：

云神兒七月死，失骸骨，事神之人每至其月，俱著黑疊  
衣，徒跣撫胸號哭，涕淚交流。丈夫婦女三五百人散在草野，  
求天兒骸骨，七日便止。<sup>28</sup>

關於粟特的哀悼儀式，宮治昭認為：「以夏烏修傳說為代表的英雄之死及其哀悼儀式，可以說是關係到更強烈的死亡和重生信仰、生命、大地的枯竭和復蘇信仰。」。<sup>(43)</sup>

從這一點來看，在伊斯蘭化以前的粟特地區，傷身行為不僅僅是作為一種悼念死者的喪葬儀式，而是以夏烏修信仰為代表的死亡和重生的象

<sup>(40)</sup> 雅庫博夫斯基 著，加藤九祚 譯，〈古代ピヤンジケント〉（加藤九祚 譯，〈西域の秘宝を求めて〉），

<sup>(41)</sup> 雅庫博夫斯基 著，加藤九祚 譯，〈古代ピヤンジケント〉（加藤九祚 譯，〈西域の秘宝を求めて〉），頁232—239。

<sup>(42)</sup> 長沢和俊，〈韋節・杜行滿の西使〉，收入氏著，《シルクロード史研究》，國書刊行會，1979年5月，頁481—488。Edouard Chavannes, *Documents sur les Tou-Tiue(Turcs) Occidentaux*, 1903, st. Petersbourg, p.133.

<sup>28</sup> 韋節，《西蕃記》，收入《通典》卷一九三〈邊防九・西戎五・康居〉，頁5256。

<sup>(43)</sup> 宮治昭，〈中央アジア涅槃の図像学的考察——哀悼の身振りと摩耶夫人の出現をめぐって〉，頁22—27，文刊《佛教藝術》147（1983年3月），頁11—33。

徵，可以說傷身行為是作為一種哀悼和悼念祖先靈魂的儀式進行的。

## 結論

以上是關於內亞傷身行為所展開了一個試論，通過考察得出以下的結論：

- (一) 傳統上都將內亞的傷身行為作為喪葬儀式看待，關於這一行為，過往的研究表明，它被視為是「悲傷之意」或是「忠誠的象徵」。它起源於殉死，具有死者復活的巫術意涵，是遊牧民族一種獨特的行為。
- (二) 然而，傷身行為並不限於喪葬儀式，在其他情形也會進行，諸如「對某事發誓」、「請願」、「送行之時」等，但都被認為在某種程度上具有「立誓」的意思。
- (三) 一言以蔽之，「傷身行為」在喪葬儀式的案例中，幾乎都能看到斃面、割耳、剪髮；而在喪葬儀式以外的情形，幾乎沒有剪髮的例子。因此，有必要區分斃面、割耳和剪髮。與殉死相關的只有後者——剪髮；前者——斃面和割耳，也就是「流血」，具有「將死者復活的巫術行為的形式化，表達哀悼之情」和「立誓」的含義，說明這種感情是百分百的真誠。
- (四) 雖然傷身行為是具有上述結論中 1—3 含義的習俗，但也有如突厥、回鶻作為誇耀自己勢力的政治手段使用的情形，亦有像粟特那樣與當地信仰有關，並在祖先崇拜儀式中進行的情形。

這涉及到民族學領域的問題，由於史料上的制約，使得探索它的含義受到了限制。因此在賦予意義的過程中，論證的展開可能會有一些跳躍。然而，包括迄今為止幾乎沒有處理過的喪葬儀式以外的情形在內，我相信我已經能夠對內亞的傷身行為，提出一定的意義。

〔附記〕感謝金澤大學助教授森安孝夫先生在本文起草過程中給予的各種指導。

本文原刊於《史學雜誌》，第 93 編第 6 号（1984 年 6 月），頁 41—57。



# 中國邊政協會第四十四屆第一次 理監事會後續辦理交接事宜 第一次臨時會會議記錄

一、時間：民國 112 年（2023）9 月 19 日（星期二）下午 3 時 30 分

二、地點：台北市信義區松高路 9 號 11 樓美德向邦公司會議室

三、參加人員：羅中展常務監事（主席）、楊克誠理事長、劉學銚、陳岱烽、董淇中、張華克常務理事（紀錄）

四、主席致詞：

本人身為常務監事，很榮幸能主持並辦理此次移交工作。

根據本會第四十四屆第一次理監事會會議記錄所載，楊克誠經該次會議推舉為理事長，理應由前任理事長劉學銚現場直接辦理移交。然因楊克誠理事長當時公差出國，會中決議：「待理事長回國後，擇期進行交接。」以致有本次臨時會，單獨辦理移交工作及相關事項。

另關於該次會中提案討論聘任本會秘書長、副秘書長等工作人員案，其決議為：「待理事長回國後，再提請理監事會同意聘任人選。」因此聘任本會秘書長、副秘書長等工作人員案，亦請楊克誠理事長在此宣布人選，以便提請於本屆第二次理監事會同意。

五、報告事項：（楊克誠理事長）

五月間本會換屆選舉，承蒙第一次理監事會的各位先進抬舉，讓我在缺席的狀況下，還能擔任這個職務，特此致謝。原任秘書長趙竹成教授，勞苦功高，績效卓著。然因學校教學工作繁忙，極力懇辭。為繼續推動各項業務，我只好勉予同意，並提請張華克、董淇中擔任本會秘書長、副秘書長工作，相信他們都能接棒並勝任愉快。

另外需要特別提出的是，前任理事長劉學銚教授，學養俱佳，蜚聲海峽兩岸，堪稱邊政泰斗。我想前任阿不都拉名譽理事長去年 8 月 14 日過世後，本會該職位懸缺至今，擬敦請並聘任劉學銚教授為名譽理事長。這

兩件人事聘任案，將一併提報本屆第二次理監事會同意。

六、移交：如圖一「中國邊政協會第四十四屆理事長移交清冊」簽字圖。

圖二，移交現場，左起：劉學銚、羅中展、楊克誠（攝影：張華克）。

七、討論事項：（略）

八、會議決議：

（一）、楊克誠理事長宣布的人事案，即「聘任劉學銚為本會名譽理事長」、「張華克、董淇中擔任本會秘書長、副秘書長工作」等二案，提報本屆第二次理監事會同意。

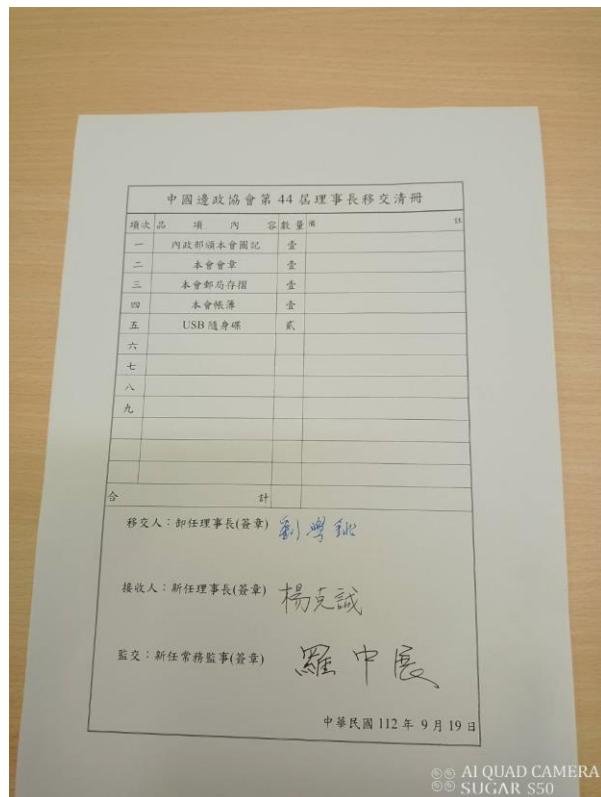
（二）、張華克原為本會常務理事，若擔任本會秘書長，依會章規定須辭去常務理事職銜，其空出職缺，亦請由本屆第二次理監事會補充選任。。

（三）、本會例行舉辦的海峽兩岸邊疆少數民族研討會，因疫情關係，已停辦數年。近有大陸上海學者楊克林，與本會聯繫，提議明年在台舉辦一個「近代西藏問題研討會－以熱振活佛為中心」的會議，大陸有十名學者可提出論文，初估經費台幣 30 萬元，由上海方面籌款。楊克誠理事長裁示：本會可提供台幣 10 萬元，共襄盛舉，並請秘書處規劃預算並聯絡北京社科院亦派員參加。

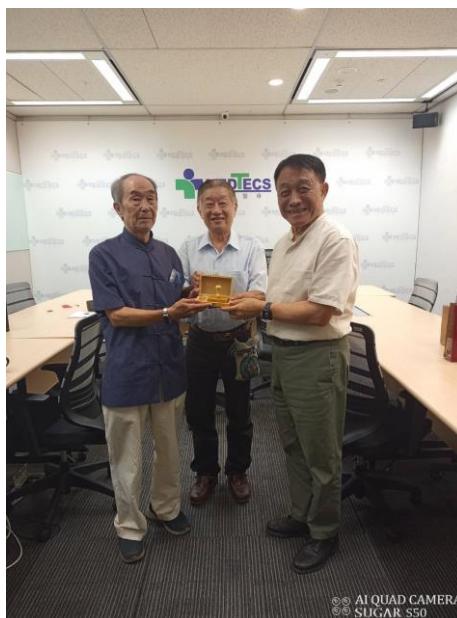
（四）、本屆第二次理監事會預計於下月召開，由秘書處協調會議的詳細時間、地點。

九、散會（5 時 30 分），合影如圖三，左起：張華克、楊克誠、劉學銚、羅中展、董淇中（攝影：陳岱烽）。

圖一、「中國邊政協會第四十四屆理事長移交清冊」簽字圖



圖二、移交現場



圖三、散會合影



## 中國邊政協會第四十四屆第二次 理監事會會議記錄

一、時 間：112 年 11 月 04 日（星期六）12:00

二、地 點：大安區信義路四段 236 號三 2 樓吉品海鮮餐廳

三、出席人員姓名：

理事：楊克誠、胡進杉、楊開煌、娥舟文茂、孔果洛廣孝英、周健、陳又新、周耿生、張益銘、趙竹成、張華克等共 11 人。

請假：巧兒潘、藍美華、粘聰明、多長有、楊素蘭、司其元等共 6 人。

監事：馬普東、羅中展、王慶峰、游麗卿、黃錦軍等共 5 人。

列席：劉學銚、董淇中等共 2 人。

五、主 席：楊克誠

紀錄：張華克

六、主席致詞：今年 5 月 06 日，克誠因公出差出國，承蒙各位理監事先進們的抬舉，讓我擔任理事長這個職務，特此致謝。後來回國後於 9 月 19 日按照本屆第 1 次理監事聯席會會議決議，曾召開過一次臨時會，辦理了移交工作，算是正式上任。至於一些人事案，如名譽理事長、秘書長、新會員引進等，還需要理監事會正式同意，業務方面，如舉辦海峽兩岸邊疆少數民族研討會等，也要尊重大家的看法，因此敦請各位移駕至此，共同商議。我們是一個嶄新的組合，新人新氣象，相信會擦出火花，使本會各方面都能突飛猛進。

七、報告事項：（略）

八、討論提案：

案由一：聘任劉學銚為本會名譽理事長案。

說明：前任阿不都拉名譽理事長去年 8 月 14 日過世後，本會該職位懸缺至今。而前任理事長劉學銚教授，學養俱佳，蜚聲海峽兩岸，堪稱邊政泰斗，故擬聘任之。

決議：通過。

案由二：聘任張華克、董淇中擔任本會秘書長、副秘書長工作案。

說明：原任秘書長趙竹成教授，勞苦功高，績效卓著。然因學校教學工作繁忙，極力懇辭。為繼續推動各項業務，只好勉予同意，另聘他人。

決議：通過。

案由三：本會常務理事出缺，依會章規定由理監事會補充選任案。

說明：張華克原為本會常務理事，因轉任本會秘書長，依會章規定，工作人員不得由選任之職員（理監事）擔任，須辭去常務理事職銜。現有候補理事蔡偉傑，依會章規定補充成為理事，另理事孔果洛廣孝英由理監事會選任為常務理事。（如附件一，中國邊政協會第四十四屆選任職員簡歷冊，略）

決議：通過。

案由四：新會員入會審查案。

說明：茲有徐瑋駿、朱柳青、杜光宇、翁鄂爾登泰、關儀鳳、劉佩珊、梁曙輝、金玉琦、陳西苓、王文霞、尹章義、馬家祉、梁毅功、劉松福、林淳一等 15 人填表申請入會（如附件二，略），初審以上人士，符合入會資格，請理監事會予以審查。

決議：通過。

案由五：舉辦「海峽兩岸邊疆少數民族研討會」案。

說明：本會例行舉辦的海峽兩岸邊疆少數民族研討會，因疫情關係，已停辦數年。近有大陸上海學者楊克林，與本會秘書處聯繫，提議明年在台舉辦一個「近代西藏問題研討會－以熱振活佛為中心」的會議，大陸有十名學者可提出論文，初估經費台幣 30 萬元，由上海方面籌款。楊克誠理事長亦曾指示：本會可提供台幣 10 萬元，共襄盛舉，並請秘書處規劃預算並聯絡北京社科院亦派員參加。

決議：通過。本案牽涉較廣，形式又與以往略有不同，擬請常務理監事組成小組詳細商討內容辦理。

## 九、臨時動議

案由：擴大招收新會員入會案。

說明：這一次有徐瑋駿等 15 人填表申請入會，可見本會理念，已經

逐漸獲得多人認同，值得高興。宜乘勝追擊，以理監事人脈為基礎，眾志成城，擴大招收新會員入會，向百名會員、千名會員邁進。

決議：通過。

九、散會(12:50)後餐會。

## ◆ 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](mailto: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  
中華民國一一二年十二月出版

# 中國邊政 協會

中國邊政 半年刊

名譽：劉學銚  
發行人

發行人：楊克誠

社長：劉學銚

主編：藍美華

電郵：[chinaborderareastudies@gmail.com](mailto:chinaborderareastudies@gmail.com)

發行者：中國邊政 協會

<http://acbas.org.tw>

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