

جوڭگونىڭ

خۇد・شەرىئى

جوڭگونىڭ چىڭارا سىياسىتى

中國邊政

China Border Area Studies

خۇد・شەرىئى・ئەۋە・ئىدى

中原邊政
蒙古邊政
西藏邊政
新疆邊政
东北邊政

چىڭارا سىياسىتى

中國邊政雜誌社印行
中華民國一一三年六月

229

目 錄

專論

| | | |
|-------------------------------|---------|----|
| 滿文本《佛為海龍王說法印經》的翻譯特色 | | |
| —兼論相關龍王經典 | 林士鉉 | 1 |
| 論「五胡十六國」與「五胡亂華」詞稱之不當 | 劉學銚 | 21 |
| 台灣藍姓畲族初探 | 藍美華、藍浩彥 | 33 |
| 兩岸族群政治之比較：民族身份與自治的理想與實際 | 張慧端 | 53 |

研究札記

| | | |
|-----------------------------|-----|-----|
| 2023 年大陸新疆、西藏、內外蒙古情況 | 劉學銚 | 85 |
| 少數民族美食簡介（卅八）彝族食品「坨坨肉」 | 華 華 | 107 |

譯文

| | | |
|----------------------|-----------------|-----|
| 論古代突厥部落聯盟的數量構成 | 切格萊迪著 朱振宏 譯 | 113 |
| 三十姓突厥 | 多布羅維茨著 朱振宏 譯 | 121 |

書評

| | | |
|--|-----|-----|
| <i>A World Trimmed with Fur: Wild Things, Pristine Places, and the Natural Fringes of Qing Rule.</i> | 余祺燁 | 129 |
|--|-----|-----|

活動記述

| | |
|------------------------------|-----|
| 中國邊政協會第四十四屆第三次理監事會會議記錄 | 133 |
| 稿 約 | 136 |

滿文本《佛為海龍王說法印經》的翻譯 特色——兼論相關龍王經典

林士鉉
國立臺北大學歷史學系副教授

摘要

佛教經典中存在數量頗多的龍王主題經典，這些經典在大乘佛教發展、傳播歷程，佔有一定的重要性。而在中國，清代乾隆年間翻譯的《滿文大藏經》是傳統時代最後一次大規模譯經，亦收錄不少龍王經典，成為現存滿文本龍王主題佛經的主要由來，即包括本文所要討論的《佛為海龍王說法印經》。本文在梵、藏文本研究的基礎上分析滿、漢文經文，可知滿文本應以義淨漢譯為其翻譯底本；即使如此，滿文本的專有詞彙有其考究之處，文句表達亦呈現譯者自身的理解，有其特色。本文最後重點介紹和《佛為海龍王說法印經》相關的滿文本龍王經典，有助於從此角度了解《滿文大藏經》選譯經典的特色。

關鍵詞：滿文大藏經、清文繙譯全藏經、佛為海龍王說法印經、乾隆

前言

佛教經典中的龍王主題經典數量頗多，在大乘佛教發展、傳播歷程，佔有一定的意義和重要性。據印順法師闡述，除了般若波羅蜜法門、淨土法門、文殊師利法門、華嚴法門等義理和經典之外，尚有寶積、法華、鬼

國與龍宮等法門推動大乘佛法傳播發展。¹其中的鬼國與龍宮法門，是指初期大乘經中，以鬼類、畜類菩薩為主的五部經典，組集的方式亦相同，可集合為一類。²龍宮的主人——龍王及其眷屬，通稱作龍族，佛教裡的龍被視為是住於水中之蛇形鬼類（或謂屬畜生趣），具有呼雲喚雨之神力，亦為守護佛法之異類。³眾所周知的「天龍八部」，即是以天、龍二眾為上首的八部眾，他們都是為守護佛法而有大力之諸神。⁴諸多佛經記載，他們都是佛陀的忠實信眾和聽眾，使得法會更加圓滿；龍族正是天龍八部等護法眾的要角，他們不但和佛陀的一生關係密切，許多龍王亦是菩薩的化現，或是真修實證的行者，因而授記成佛。⁵

上述五部經典中，佛都受請而前往受供，其中的《海龍王經》、《弘道廣顯三昧經》乃以龍宮為請供地點；《海龍王經》是海中娑伽羅龍王宮，《弘道廣顯三昧經》是雪山阿耨達池龍王宮。本文主題經典唐代義淨（635- 713）漢譯的《佛為海龍王說法印經》的主角，亦是《海龍王經》的娑伽羅海龍王，娑伽羅海龍王正是佛典中的八大龍王之一。⁶如前引印順法師所示，《海龍王經》是早期大乘經典，漢文本是西晉竺法護（約229-306）所譯，而其內容中的〈十德六度品第十一〉，又曾單獨流傳，

¹ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，自序於民國六十九年（1980）；般若波羅蜜等法門參見第十至十三章，鬼國、龍宮等其他法門見第十四章第一節。2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0035>。

² 五部經典包括：1.《密迹金剛力士經》（七卷，西晉竺法護譯，今編入《大寶積經·密迹金剛力士會》第三）；2.《地真陀羅所問如來三昧經》（三卷，後漢支婁迦讖譯，姚秦鳩摩羅什再譯，名《大樹莖那羅王所問經》，四卷）；3.《海龍王經》（四卷，西晉竺法護譯，唐實叉難陀所譯的《十善業道經》一卷，和趙宋施護所譯的《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》一卷，內容是《海龍王經》有關「十善」部分的異譯）；4.《弘道廣顯三昧經》（一名《阿耨達經》，二卷，西晉竺法護譯）；5.《超日明三昧經》（二卷，西晉聶承遠譯）。

³ 關於佛教中的「龍」，參見星雲大師監修、慈怡法師主編，《佛光大辭典·龍》：「梵語 nāga，巴利語同。音譯那伽、曩識。八部眾之一。群龍之首，稱為龍王或龍神……。」2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/80437.html>。

⁴ 《佛光大辭典·天龍八部》：「即：天（梵 deva）、龍（梵 nāga）、夜叉（梵 yakṣa）、阿修羅（梵 asura）、迦樓羅（梵 garuda）、乾闥婆（梵 gandharva）、緊那羅（梵 kinnara）、摩睺羅迦（梵 mahoraga）」，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/65173.html>。

⁵ 洪啓嵩編著，《龍王藏》第一冊（臺北：全佛文化出版社，2023），〈龍王藏導讀〉，頁 25-59。

⁶ 《佛光大辭典·八大龍王》，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/62208.html>。

成為唐代實叉難陀（652-710）漢譯的《十善業道經》一卷，和趙宋施護（？-1017）漢譯的《佛爲娑伽羅龍王所說大乘經》一卷，內容均是《海龍王經》有關「十善」部分的異譯，這也反映大乘佛教的流傳和娑伽羅龍王經典的流行。本文將析論的《佛爲海龍王說法印經》其內容份量與《海龍王經》相去甚多，但說法地點仍在娑伽羅龍王宮，內容僅指示「四法印」的重要性，容後說明。

事實上，傳承原始佛教主旨的經典亦有龍王主題，例如：北傳四種《阿含經》即記載諸多龍王故事；⁷又如《龍王兄弟經》（吳支謙漢譯，約三世紀）敘述目連尊者降伏難頭、和難二惡龍，使其歸從佛教，並受持五戒之事。⁸值得一提的是，這些代表性經典，都收錄於《滿文大藏經》中，容後介紹。

至於《佛爲海龍王說法印經》的重要性，根據漢文本所示，其核心內容是娑竭羅龍王向世尊請教如何「受持少法，得福多不」之問題，以及佛陀給以四種殊勝法，即「四法印」這個答案，保證「用功雖少，獲福甚多」。龍王的提問「涉及信仰成本的計算，即如何用最少的付出去獲得最大的果報」，修行者如何盡可能以直捷的方法，快速抵達目標，看似功利導向，卻不可不說是每個修行者都關心的問題；而所謂的四法印則是指涉四個根本標準，「用這四個標準來驗證修行者是否堅持了正信的信仰」。⁹經文中的四法印：「諸行無常、一切皆苦、諸法無我、寂滅爲樂」正是極爲簡潔的四句話，所謂的法印（梵語 *dharma-mudrā*），「係指佛教之旗幟、標幟、特質，乃證明爲真正佛法之標準」。¹⁰事實上，此經篇幅極簡，義淨漢譯本經文僅 210 字，少於著名的《心經》260 字，頌讀所需時間成本更少，也就相對容易接近。以下是漢譯全文：

⁷ 參見洪啓嵩編著，《龍王藏》第二冊（臺北：全佛文化出版社，2023）所錄相關經典。

⁸ 《佛光大辭典·龍王兄弟經》，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/80452.html>。

⁹ 參見黃夏年，〈義淨與《佛爲海龍王說法印經》〉，《法音》，2019 年 12 期，頁 5-11。黃夏年於文中指出，義淨行海路至印度求法，此經所述地點在龍王，如此「以海洋作為佛說法背景，以海龍王爲首的龍眾爲聽法觀眾，可以肯定《佛爲海龍王說法印經》背景是在海洋佛教流行的地區，而這一地區應與南印度有關。」黃夏年文中說明此經有三百餘字，或另有根據。

¹⁰ 《佛光大辭典·法印》，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/71180.html>。

如是我聞。一時薄伽梵。在海龍王宮。與大苾芻眾千二百五十人俱。並與眾多菩薩摩訶薩俱。爾時娑竭羅龍王。即從座起。前禮佛足白言。世尊。頗有受持少法。得福多不。佛告海龍王。有四殊勝法。若有受持讀誦解了其義。用功雖少獲福甚多。即與讀誦八萬四千法藏。功德無異。云何為四。

所謂念誦。諸行無常。一切皆苦。諸法無我。寂滅為樂。龍王當知。是謂四殊勝法。菩薩、摩訶薩無盡法智。早證無生。速至圓寂。是故汝等常應念誦。

爾時世尊。說是四句法印經時。彼諸聲聞。大菩薩眾。及天龍八部。阿蘇羅、捷達婆等。聞佛所說。皆大歡喜。信受奉行。¹¹

此經典經文雖短，仍有完整的序分、正宗分和流通分，正宗分更提及能信奉受持四法印，即等同於佛所說之全部教法及其意義，故曰「即與讀誦八萬四千法藏，功德無異」。

在說明滿文本的翻譯特色之前，本文先介紹除了漢譯本以外的諸語譯本之概況。

《佛為海龍王說法印經》諸譯本現象及滿文本的由來

一、梵、藏、西夏、蒙古譯本

根據薩爾吉、歐珠次仁的研究，梵文本現藏於布達拉宮，藏文本為吐蕃時期翻譯，見於各種《甘珠爾》傳本，或藏譯佛典集成，而敦煌寫本文獻中，則有法國藏本、英國藏本此二種藏譯寫本，惟未見漢譯本；此外，黑水城文獻也可見完整的西夏語譯本；惟沒有處理蒙古文本和滿文本。¹²

關於本經經名，梵文本題為 *sāgaranāgarājaparipūcchāsūtra*，即《海龍王

¹¹ 《佛為海龍王說法印經》收入《大正藏》第十五冊，No. 599，2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0599>。

¹² 薩爾吉、歐珠次仁，〈《海龍王所問經》諸本研究〉，榮新江、朱玉麒主編，《絲綢之路新探索：考古、文獻與學術史》（南京：鳳凰出版社，2009），頁 191-205。該文主要比對梵文本與敦煌文獻藏文寫本、藏譯《甘珠爾》刻印本、義淨漢譯本，並討論本經核心之「四法印」與其他經典之交涉，以及海龍王的名號、經名、優陀那（法印）、佛教釋經學等議題。

所問經》，而藏文本的經名題爲 *Klu'i rgyal-po rgya-mtshos shus-pa'i mdo*，梵、藏本經名相同，而與義淨漢譯《佛爲海龍王說法印經》不同。¹³薩爾吉、歐珠次仁還指出，藏譯佛典中，還有多部以龍王爲主題的經典，而《海龍王所問經》此一題名，事實上是分別指向三部內容不同的佛典，它們對應的漢譯本正是：《龍王兄弟經》（支謙）、《佛爲娑伽羅龍王所說大乘法經》（竺法護），以及本文討論的《佛爲海龍王說法印經》（義淨）。值得注意的是，這三本藏文同名經典，也同樣保留在蒙古文《甘珠爾》。

蒙古文《甘珠爾》原目錄所示「聖海龍王請問三種經」，¹⁴亦有三種同名經典，¹⁵同於藏文《甘珠爾》所錄，因此，合理推測其中一種即包括《佛爲海龍王說法印經》，且譯自藏文本。惟蒙文本並非本文主題，這些經典亦待進一步蒐集、比對，擬另文討論。

至於上述梵、藏、漢諸譯本內容差異，根據薩爾吉、歐珠次仁比對的結果，發現彼此均有不同程度的差異。

關於序分的差異，梵本僅提到佛在海龍王住處，而沒有提到其他聽眾；藏、漢譯本則增加了聽法會眾。接著正宗分部分，梵本描述佛呼喚龍王，說明念誦四法印等於念誦八萬四千法蘊，並且主動設問是哪四種，即：諸行無常、諸行皆苦、諸行皆空，涅槃寂靜，又在每一種法印之後都加上「（爲此）進入諸菩薩的宣說無盡智」。而義淨漢譯和梵、藏諸本不同，提問者是海龍王，問題爲「頗有受持少法，得福多不？」佛回答後才總結四法印是「菩薩無盡法智，早證無生，速至涅槃」，且後兩句並不見於梵、藏諸本。再以正宗分四法印的具體文句來看，第一法印「諸行無常」，諸本一致，唯法藏敦煌本爲「一切造成無常」；第二法印，梵、英

¹³ 佛教藏經目錄數位資料庫，西藏大藏經，2024/04/14，<https://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/tibet.pl>。《聖海龍王所問大乘經》，西藏譯師：Ye-ses sde，印度譯師：Surendrabodhi，德格版編號 155。

¹⁴ 蒙古文大藏經編委會，《蒙古文大藏經·目錄·甘珠爾》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2007），「大藏經總目錄（漢文）」，上十四，頁 156。

¹⁵ 據當代學者所編細目，分別題名爲《聖海龍王請問三種經》（佛說海龍王經）、《聖海龍王請問大乘經》、《聖海龍王所問大乘經》，參見《蒙古文甘珠爾·丹珠爾目錄》編委會編，《蒙古文甘珠爾·丹珠爾目錄（下）》（呼和浩特：遠方出版社，2002），頁 1042-1043。

藏敦煌本一致，為「諸行皆苦」，而《甘珠爾》傳本為「有漏皆苦」，漢譯本為「一切皆苦」；第三法印，除梵本為「諸行皆空」以外，諸本均為「諸法無我」；第四法印，諸本為「涅槃寂靜」，僅漢譯本為「寂滅為樂」。最後流通分差異較大，梵本僅有海龍王聞法後讚歎佛所說；藏譯《甘珠爾》沒有海龍王，而以諸比丘、菩薩代之；敦煌本除了海龍王之外，則增加諸菩薩、天、人、阿修羅、乾達婆；漢譯本也沒有海龍王，而是出現諸聲聞、大菩薩眾、天龍八部、阿蘇羅、捷達婆。薩爾吉、歐珠次仁進一步分析上述差異，認為「嚴格意義上並非平行文本，而是反映經典集成和傳譯過程中的流變」，即梵本與漢、藏譯本有差異，藏譯《甘珠爾》傳本、敦煌寫本和漢譯彼此間也有差異；至於「造成差異的原因，除了譯本所據的梵文底本自身的情況外，恐怕還與傳譯者對文本的修訂和理解有關」。¹⁶

以上版本比對成果有助於本文接續要討論的滿文譯本。

二、《佛為海龍王說法印經》與《滿文大藏經》

滿文本《佛為海龍王說法印經》目前僅見於清代乾隆年間（1736-1796）譯刻的《清文繙譯全藏經》。《清文繙譯全藏經》一般稱作《滿文大藏經》，譯刻此部藏經與編纂《欽定四庫全書》幾乎同時進行。《滿文大藏經》的譯編工程大約始於乾隆三十六年底（已入 1772 年），而於乾隆五十九年四月二十六日（1794 年 5 月 24 日）全藏刊印、裝潢、頒發完畢。¹⁷當時共計印製十二套，每套一百八函。約出版於嘉慶年間（1796-1820）之《衛藏通志》，其中含有「御譯大藏經目錄」，即《滿文大藏經》之漢文目錄。¹⁸根據主持譯經作業的章嘉若必多吉（lcang skya rol pa'i rdo rje，1717-1786）所建議的擇經、譯經原則，與《滿文大藏經·目錄》所列各經典歸納比較之後，可概知其選譯範圍，包括：大乘經五大類之重要經典、小乘阿含部四阿含的主要經典、小乘律、流通較廣的五大部外的漢譯本重譯經；「宋元入藏諸大小乘經」及「西土聖賢撰集」偏重選

¹⁶ 薩爾吉、歐珠次仁，〈《海龍王所問經》諸本研究〉，頁 195-196。

¹⁷ 章宏偉，〈《清文繙譯全藏經》書名、修書機構、繙譯刊刻時間考〉，《法鼓佛學學報》，第 2 期（2008），頁 311-355。

¹⁸ 清·松筠，《衛藏通志·經典》（拉薩；西藏人民出版社，1982）卷 16，頁 523-565。

擇密教經典，及其儀軌和成就法，而「此土著述」則以《釋迦譜》爲代表。¹⁹

目前確知乾隆年間印製的《滿文大藏經》尚有完整二套，一套分貯兩岸故宮，一套藏於布達拉宮；2002 年，紫禁城出版社曾據現存經板和部分乾隆年間初印本《滿文大藏經》重印出版，包括獨立的目錄函；惟此重印本來源多元，且未說明各函經頁所據由來，部分經頁刷印、複印效果不良，及存在缺頁、錯置、改補等等狀況。惟雖非善本，但仍是相對方便利用的版本，本文使用的滿文本亦來自此出版品。²⁰

滿文本《佛爲海龍王說法印經》收入於《滿文大藏經》第五十四函。據目錄所示，該函有「四十經三十三卷」，包括：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（十卷）、《三十五佛經》（一卷）、《大乘持齋經》（一卷）、《佛說海龍王經》（四卷）等（圖一至四）。

《佛爲海龍王說法印經》（一卷）是本函的第五部佛典，經頁邊欄顯示頁次爲下三百十七至上三百十八，共二頁。依例若該經頁內某經經文結束，當另起新一部經典，則其邊欄內即應書寫新一部經典之滿、漢文經名。本經經文始自下三百十七頁第二十七行，包括全頁末五行，至次頁之全頁末行，共三十一行，故全經計有三十六行。邊欄內的滿、漢文題名：「佛爲海龍王所說法經 (fucihi mederi muduri han i jalin nomulaha nomun i mudara nomun)」，相較於目錄、經文所示，滿文題名完全相同，惟邊欄內的漢文部分少了一個「印」字。

以下滿文本全文拼音以句爲單位，後附義淨之漢譯文句，並接續分析

¹⁹ 胡進杉，〈乾隆宏願，法寶明珠——《清文全藏經》〉，《故宮文物月刊》第 261 期（2003.12），頁 36-46。胡進杉亦分析《清文全藏經》目錄所見 729 部經典，其中 13 部譯自《藏文大藏經》，其餘 716 部出自乾隆三年（1738）雕造的漢文大藏經《乾隆藏》。相關議題參見林士鉉，《滿文大藏經·維摩經》之繙譯考察及繙譯特色——以〈文殊師利問疾品〉、〈不思議品〉爲中心，《佛光學報》，第 2 卷第 2 期，（2016.7），頁 123-188；林士鉉，〈乾隆皇帝與《滿文大藏經·救護日食經》〉，《故宮學術季刊》，第 32 卷第 1 期（2014.9），頁 127-158。

²⁰ 故宮博物院整理、紫禁城出版社編輯，《滿文大藏經》（重印本），北京：紫禁城出版社，2002。此版本共一百九函。此重印本其後又改作書裝本，故宮博物院編，《故宮博物院藏版清乾隆滿文大藏經（全 109 冊）》，北京：故宮博物院，2018。據聞南京博物院亦存有一套乾隆年間原刻本，參見洪曄，〈滿文《大藏經》焦點問題新證〉，《滿族研究》第 141 期（2020：4），頁 54-62。

滿文經文。

滿文本《佛為海龍王說法印經》翻譯考察

基於上述前人的比勘結果，藏譯《甘珠爾》和義淨漢譯的差異處不少，這對於接下來要討論的滿文本，具有直接的參考價值。以下就經題、佛與龍王之互動問答、四法印的文句和總結內容，進一步考察。

滿文經文內容詳下所示：

fucihi mederi muduri han i jalin nomulaha nomun i mudara nomun. (佛為海龍王說法印經)

uttu seme mini donjiha emu forgon de (如是我聞。一時), eteme yongkiyafi colgoroko fucihi (薄伽梵) mederi muduri han i gurung de (在海龍王宮) amba bikcu sai emu minggan [下 317/上 318] juwe tanggū susai niyalma (與大苾芻眾千二百五十人俱), jai geren fusa amba fusa i emgi bihebi (並與眾多菩薩摩訶薩俱) .

ere[tere?]²¹ nerginde (爾時), so'gara[sa'gara?]²² muduri han (娑竭羅龍王), uthai teku ci ilifi (即從座起), ibefi fucihi i umuhun i fejile dorolofi wesimbume (前禮佛足白言), jalan i wesihun fucihi a (世尊), kemuni hen majige nomun be alifi tuwakiyarangge de (頗有受持少法) hūturi bahangge labdu akūn (得福多不), fucihi (佛), mederi muduri han de hese wasimbume (告海龍王) duin umesi wesihun nomun bi (有四殊勝法), aika alifi tuwakiyame niyeleme hūlame (若有受持讀誦), terei jurgan be sume ulhirengge bici (解了其義), kicen kicerengge udu komso bicibe (用功雖少) hūturi bahangge umesi labdu ohongge (獲福甚多), uthai jakūn tumen duin minggan nomun i niyaman be niyeleme hūlaha gungge erdemu ci (即與讀誦八萬四千法藏功德) encu akū (無異), aibe duin sembi seci

²¹ 「爾時」，滿文本一般對應譯作「tere nerginde」，一如本經末段之例，此處之 ere 或為 tere 之誤刻。

²² 「娑竭羅龍王」，「梵名 Sāgara-nāgarāja。又作娑伽羅龍王。娑竭羅，意譯為海。八大龍王之一。」《佛光大辭典·娑竭羅龍王》，2024/05/07，<http://m.fodizi.tw/f05/72681.html>。娑竭羅之滿文此處作 so'gara，然據梵音當作 sa'gara；再參《滿文大藏經·妙法蓮華經·提婆達多品第十二》，經文之「娑竭羅龍王女」，其娑竭羅滿文即讀如 sa'gara；參見第 43 函，頁下 97。

(云何爲四), uthai eiten weilen de enteheme akū, eiten gemu gosihon, geren nomun bi akū, cibsen mukiyen be sebjen obume niyeleme hūlara be henduhebi (所謂念誦。諸行無常。一切皆苦。諸法無我。寂滅爲樂), muduri han a (龍王), saci acambi (當知), erebe duin umesi wesihun nomun sembi (是謂四殊勝法), fusa (菩薩) amba fusa (摩訶薩), mohon akū nomun i sure bifī (無盡法智) erdeken i banjin akū be yargiyalame (早證無生), hūdun nirwan tuwabure de isinaci ombi (速至圓寂), ede suwe enteheme niyeleme hūlaci acambi (是故汝等常應念誦)。

tere nerginde (爾時), jalan i wesihun fucihi (世尊), ere duin gisun i nomun mudara nomun be nomulaha nerginde (說是四句法印經時), tenteke geren šarwag'a (彼諸聲聞), amba fusa sa (大菩薩眾), jai (再) abka (天), muduri (龍), jakūn aiman (八部), asuri (阿蘇羅), g'andarwa sa (捷達婆等), fucihi i nomulaha be donjifi (聞佛所說), gemu ambula urgunjefi (皆大歡喜) ginguleme alifi dahame yabuha (信受奉行) .

一、關於經名和經文結構。滿文本和義淨漢譯經名完全對應：fucihi (佛) mederi muduri han i jalin (爲海龍王) nomulaha (說) nomun i mudara (法印) nomun (經)。至於經文結構，無論是序分裡的會眾，正宗分有關與龍王亦是問答形式，四法印的內容，滿、漢文亦完全對應；流通分提及的聞法者群體，二者亦相同，不若上述梵、藏、漢諸本之互有差異。如此可知，滿文本的翻譯底本應是義淨漢譯本。

二、關於本經佛經語彙。諸語關係約略說明如下：

1. 法印，滿文作 nomun i mudara，法之手印，是滿文和梵語借詞的結合，手印，滿文讀如 mudara，蒙文作 mutur，俱係梵語 mudrā 之借詞音譯，不同於藏文 phyag rgya 之意譯。至於滿文 nomun，意即經典、法，原係蒙古語借詞。²³

2. 薄伽梵，音譯自梵語 bhagavat，巴利語 bhagavā 或 bhagavant；爲佛陀十號之一、諸佛通號之一。²⁴ 滿文譯作 eteme yongkiyafi

²³ William Rozyck, Mongol Elements in Manchu (Bloomington: Indiana University Press, 1994), p.164.

²⁴ 《佛光大辭典·薄伽梵》，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/81056.html>。「意譯有德、能破、世尊、尊貴。即有德而爲世所尊重者之意。」

colgoroko，直譯意即：勝全超；蒙文作 *ila□u tegüs nögčigsen*，直譯意即：勝全逝；藏文作 *bcom ldan ’das*，直譯意即：出有壞，亦是佛的名號之一；上述滿、蒙文譯法或可謂俱仿譯自藏文，惟實際經文所示，滿文佛號之後復加上「佛」（*fucihi*）一詞。

3. 世尊，滿文作 *jalan i wesihun*，係漢文「世尊」之意譯。經文加上「佛」（*fucihi*）。

4. 圓寂，滿文作 *nirwan tuwabure*，意即顯示涅槃，是滿文和梵語借詞的結合。*nirwan* 漢文作涅槃，蒙文作 *nirwan*，俱係梵語 *nirvā□a*、巴利語 *nibbāna* 之借詞音譯；而所謂圓寂，此處滿、漢文係梵語 *parinirvā□a* 之意譯。²⁵

5. 聲聞，「指聽聞佛陀聲教而證悟之出家弟子」。²⁶ 滿文作 *śarwag'a*，蒙文作 *serwang*，俱係梵語 *śrāvaka* 音譯借詞，不同於藏文作 *nyan tos* 之意譯。

6. 捷達婆，意即食香者；「八部眾之一，傳說不食酒肉，唯以香氣為食。」²⁷ 一般譯寫為乾闥婆、健達縛等，滿文作 *g'andarwa*，蒙文作 *γandari*，俱係梵語 *gandharva* 之借詞，不同於藏文作 *dri za* 之意譯。

三、經文翻譯特色。佛陀以四殊勝法回應龍王所問如何速證得福，此回應情節分為二階段，主題是宣說四法印。

1. 「佛告海龍王」

告，滿文 *hese wasimbume* 意即奉上諭，表示對佛、佛語的尊敬，是《滿文大藏經》全藏的固定用詞。

而關於所告內容，佛陀先回應說明：*duin umesi wesihun nomun bi*（有四殊勝法），*aika alifi tuwakiyame niyeleme hūlame*（若有受持讀誦），*terei jurgan be sume ulhirengge bici*（解了其義），*kicen kicerengge udu komso bicibe*（用功雖少）*hūturi bahangge umesi labdu ohongge*（獲福甚多），*uthai jakūn tumen duin minggan nomun i niyaman be niyeleme hūlaha*

²⁵ 《佛光大辭典·涅槃》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Sutra_02.aspx。《佛光大辭典·圓寂》，2024/04/14，<http://m.fodizi.tw/f05/77320.html4>；「舊譯滅度、入滅。音譯般涅槃。謂圓滿諸德，寂滅諸惡。」

²⁶ 《佛光大辭典·聲聞》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Sutra_02.aspx。

²⁷ 《佛光大辭典·乾闥婆》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Sutra_02.aspx。

gungge erdemu ci (即與讀誦八萬四千法藏功德) encu akū (無異)。此處滿、漢文文句完全對應。由滿文經文明確可知四殊勝法之受持、讀頌乃並行之行動，其功能和讀誦八萬四千法藏的功能相同。「解了其義」是指領悟其義理的人。

2. 「云何爲四？」

回應情節接著進入第二階段，在佛陀自設問答「云何爲四？」之後，便以五句話說明四法印的實踐之道。第一句，「所謂念誦：諸行無常、一切皆苦、諸法無我、寂滅爲樂。」從滿文文句分析，在這一完整文句中，「所謂」對應滿文 uthai……be henduhebi，意即已經說過了……。說過的內容是念誦四法印；其末句「寂滅爲樂」 (cibsen mukiyen be sebjen obume)，滿文直譯作：把寂滅作爲快樂；然而滿文經文所示之四法印並非僅止是念誦的內容，而是和念誦並行的行動。²⁸

第二句，「龍王當知」 (muduri han a, saci acambi，龍王啊！應要知道。) 第三句，「是謂四殊勝法」 (erebe duin umesi wesihun nomun sembi，要將此稱作四殊勝法。) 第四句，「菩薩、摩訶薩無盡法智，早證無生，速至圓寂」 (fusa amba fusa, mohon akū nomun i sure bifi erdeken i banjin akū be yargiyalame, hūdun nirwan tuwabure de isinaci ombi，菩薩、大菩薩「有」無盡法智，可以較早地證實無生，快速地至於圓寂)。這是一完整文句，佛以菩薩、大菩薩們的實踐指授龍王；此處的菩薩、大菩薩「有」無盡法智，其實也對應前一階段佛陀最先回答龍王的首句話：「有四殊勝法」。第五句，正宗分最後又提到「是故汝等常應念誦」 (ede suwe enteheme niyeleme hūlaci acambi，因此你們應要恆常念誦)，表示「念誦」永遠是應該做的行爲。

²⁸ 關於滿、漢文「所謂念誦：諸行無常、一切皆苦、諸法無我、寂滅爲樂」之解讀，值得進一步討論。前三句「諸行無常、一切皆苦、諸法無我」 (eiten weilen de enteheme akū, eiten gemu gosihon, geren nomun bi akū)，與第四句「寂滅爲樂」 (cibsen mukiyen be sebjen obume) 句法不同，譯文前三句是短句，而第四句的 obume 之後，順接「念誦」 (niyeleme hūlara)，表示動作並行，不同於完整的短句形式；若要將此四句視為念誦的四句話內容，則滿文應於 obume 之後加上 seme，且應將 obume 改作 obumbi 或 obure 形態，如此較合乎文法。若以不改動譯文文字爲前提，obume 除了對應漢文「寂滅爲樂」之「爲」，其關涉範圍亦包括、適用於前三句。總之，滿文譯文並不拘泥於表現四句話之形式。

此處滿文本呈現的是佛說出一段包括五個完整獨立，而語氣順接的句子，經文明確呈現回答形式，尤其佛陀的回答十分接近語體文。此外，和漢譯文句脈絡不完全相同，漢文本「菩薩、摩訶薩無盡法智」和前一句「是謂四殊勝法」的關係，可理解為相同的內容，也可理解為前句為後句的前提、基礎；滿文經文則明確是指菩薩、大菩薩們具有「無盡法智」的能力，其後才有「早證無生，速至圓寂」的實踐與成就；而滿文之意：要將此稱作四殊勝法（「是謂四殊勝法」）則順接前一句：龍王啊！應要知道（「龍王當知」），二句語氣順接。

漢譯文「有四殊勝法，若有受持讀誦，解了其義」，「所謂念誦：諸行無常、一切皆苦、諸法無我、寂滅為樂」，「是故汝等常應念誦」等，四句四法印文句十分對稱，更助於朗朗上口，可知漢文本的「四法印」主要是念誦、誦讀的內容，應無疑問。

滿文本經文文句雖然對應漢文本，然而，經文也提到二次「受持」，分別出自龍王所問「受持少法」（heni majige nomun be alifi tuwakiyarangge）和佛陀所示「受持讀誦」（alifi tuwakiyame niyeleme hūlame），滿文對應譯作 alifi tuwakiya-，意即接受後看守，這是實踐的具體方法，四法印是受持的內容，也是念誦的內容，念誦同時就領受於心而時刻不忘。²⁹總之，「所謂念誦：諸行無常、一切皆苦、諸法無我、寂滅為樂」，滿文譯文並非把四法印僅僅做為念誦的四句話而已。

上述滿文經名、經文和漢文本的對應關係，以及不同於梵、藏譯系統的特質，可知漢文本應是滿文本的翻譯底本。至於專有滿文佛學名詞則有各種來源，尤其經文文義亦並不完全和漢文本相同，這種差異很可能是在滿文譯者因其自身理解，或有講經者之參與所致。³⁰

²⁹ 受持，在佛典中有其專有詞義，「梵語 udgraha□a，指領受於心，憶而不忘。」主要包括：「受持戒律」、「受持經典，乃十種法行、法華五種法師行之一」和「受持三衣」，參見《佛光大辭典·受持》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Sutra_02.aspx。

³⁰ 《滿文大藏經·名銜》（北京故宮重印本）其中即列有四名「講經僧人」：覺生寺住持際醒、旃檀寺住持真學、崇效寺住持福安、拈花寺住持祖毓。

滿文本《佛為海龍王說法印經》相關龍王經典翻譯

相關龍王經典甚多，即使並非全經、全品以龍王為主，但龍族確實散見在許多經典之中，且被翻譯成滿文，從龍王經典的角度不失為認識《滿文大藏經》的一個方法，惟在此無法全面敘述，以下僅能舉例說明；有關「娑竭（伽）羅龍王」的經典，亦一併介紹。

一、關於龍族特質。例如：著名的《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》（後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什，344-413）提及觀世音因眾生所需，以其方便之力，可以應現各種角色，其中便包括「龍」；³¹此經亦收入《滿文大藏經》第 43 函。類似觀點又見於《佛說大乘莊嚴寶王經》（趙宋天息災，?-1000）所述，觀自在菩薩「隨有情類現身說法」，「應以龍身得度者，即現龍身而為說法」；³²此經收入《滿文大藏經》第 65 函。再如，小乘單譯經之一，《因緣僧護經》（失譯人名今附東晉錄）記載一位大海龍王變為人形而出家成為「龍比丘」的故事，經文說明龍在五種狀況不能隱身：「一者、生時；二者、死時；三者、姪時；四者、瞋時；五者、睡時」；³³此經收入《滿文大藏經》第 90 函。《佛母大孔雀明王經》（唐三藏沙門不空，705-774）則舉出「佛世尊龍王」、「梵天龍王」等百餘種龍王名號，說明稱念諸龍王名字，可獲大利益；龍王們在大地上，有時下雨，有時震響，有時放光明，有時讓農作物成熟；³⁴此經收入《滿文大藏經》第 58 函。

二、以龍王為經名或內容主角的佛典。除了本文已討論的《佛為海龍王說法印經》，小乘單譯經尚有一部《佛說龍王兄弟經》（吳支謙，約三世紀），敘述目連尊者降伏難頭、和難二惡龍，使其歸從佛教，受持五戒之故事；³⁵此經收入《滿文大藏經》第 89 函。原始佛教聖典北傳

³¹ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，「「若有國土眾生應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法；……應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，即皆現之而為說法。」2024/04/14，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0262_007。

³² 《佛說大乘莊嚴寶王經》，2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1050>。

³³ 《佛說因緣僧護經》，2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0749>。

³⁴ 《佛母大孔雀明王經卷中》，2024/04/14，

https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0982_002。

³⁵ 《佛說龍王兄弟經》，2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0597>。

「四阿含」，包括中、長、增一、雜阿含經，即有多篇與龍族相關，³⁶收入《滿文大藏經》第 74 至 82 函。

另一部是本文前言已提及西晉竺法護譯《海龍王經》是早期大乘經典之一《佛說海龍王經》，講述佛曾於王舍城靈鷲山，應娑伽羅龍王之請至海底龍宮宣說大乘教法；據載東晉慧遠（334-416）嘗誦此經乞雨，因感巨蛇之瑞，後來此經多用於請雨祈禱之時。³⁷此經收入《滿文大藏經》第 54 函。《海龍王經》其中〈十德六度品第十一〉單獨流傳後，先成為唐代實叉難陀所譯的《十善業道經》一卷，再成為趙宋施護所譯的《佛爲娑伽羅龍王所說大乘經》一卷，內容均是有關「十善業」，即十種最基本的修行。但是《滿文大藏經》僅挑取《佛爲娑伽羅龍王所說大乘經》，錄於第 65 函。《大方等大集經》內也有多卷有關龍王的故事，例如：主角同樣是八大龍王之一的「娑伽羅龍王」，在《大方等大集經》卷第四十四〈日藏分中三歸濟龍品第十二〉（隋那連提耶舍，489-589），因娑伽羅龍王之提問爲何龍族生而爲龍，佛陀乃宣說投生於龍的十種業報，以及有關如來佛爲淨除梨奢龍王罪業、佛說淨眼陀羅尼神咒、救度二十六億諸惡龍、救度盲龍女等救濟諸龍等事蹟。³⁸

西晉竺法護另一譯本《弘道廣顯三昧經》，亦是一部早期大乘經典，以阿耨達龍王爲主角，阿耨達 Anavatapta 其意是「無熱」或「無焚」，阿耨達龍王曾率諸眷屬至王舍城靈鷲山聞法，與會其間央請世尊至雪山阿耨達池龍王宮，受龍王半月的供養。³⁹此經收入《滿文大藏經》第 52 函，經名定爲《三昧弘道廣顯定意經》，同《乾隆藏》所示。《廣顯定意經》原爲《弘

³⁶ 各部阿含收錄之龍王故事，參見洪啓嵩編著，《龍王藏》第二冊（臺北：全佛文化出版社，2023），〈龍王藏導讀〉，頁 33-44。

³⁷ 《佛說海龍王經》，2024/04/14，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0598>。《佛光大辭典·海龍王經》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Sutra_02.aspx4。

³⁸ 《大方等大集經》卷第四十四〈日藏分中三歸濟龍品第十二〉，2024/04/14，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0397_044。洪啓嵩編著，《龍王藏》第四冊（臺北：全佛文化出版社，2023），〈龍王藏導讀〉，頁 34-38。

³⁹ 《佛光大辭典·阿耨達龍王》，2024/04/14，https://etext.fgs.org.tw/Search_02_View.aspx?id=454097。《佛說弘道廣顯三昧經》，〈請如來品第四〉，2024/04/14，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0635_002。釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十四章第一節。

道廣顯三昧經》之異名，⁴⁰乾隆年間或將二種經名合而爲一。

三、關於未譯作滿文的密教部「俱利伽羅龍王」經典。漢譯佛經中有三部和俱利伽羅龍王有關的典籍：譯者不詳之《佛說俱利伽羅大龍勝外道伏陀羅尼經》、《說矩里迦龍王像法》、唐金剛智（669-741）譯《俱力迦羅龍王儀軌》，這些是有關不動明王智火劍化成俱利伽羅大龍，以其威力收伏魔王外道，以及有關此龍王的尊像、修法、真言、手印、修持法軌等。⁴¹俱利伽羅（K \square kāla），龍名，又有俱力迦羅、俱哩迦、古力迦、俱哩劍、律迦等名，意即黑色之龍；「以劍有黑龍圍繞之像爲本尊者。是爲不動明王之三昧耶形，故標其本體，而稱爲不動明王。」⁴²此三經《滿文大藏經》未收，亦不見於《乾隆藏》。

雖然如此，有關以此尊爲本尊之修法，由於能除病患、魔障等，亦收入其他密教經典，如《不動使者陀羅尼祕密法》描述驅使古力迦龍王的作法，包括如何畫出其劍的形象；⁴³而此經收入《滿文大藏經》第 73 函。

密教部龍王經典還是有譯作滿文本的情況，例如：唐代菩提流志（572-727）譯《金剛光焰止風雨陀羅尼經》，本經描述佛在摩伽陀國遭逢暴風雨，宣說制伏引起風雨之惡龍之壇法神咒，終則大身藥嚕荼王（藥嚕荼，garu \square a，即金翅鳥）自座起，復說降伏惡龍之神咒。⁴⁴此經亦收入《滿文大藏經》第 64 函。

四、關於《大雲輪請雨經》。密教部龍王經典中尚有名爲《大雲輪請雨經》者，是清宮特別重視的經典之一。《大雲輪請雨經》有四種漢譯本，以唐代不空譯本較著名，內容講述佛曾於難陀、鄖波難陀龍王兄弟之王宮，大雲道場寶樓閣中對大比丘、諸菩薩、百八十餘龍王等宣說此經；其中收錄請雨時所受持之陀羅尼。本經之同本異譯有三種：北周

⁴⁰ 《丁福保佛學大辭典·廣顯定意經》，2024/04/14，
<https://glossaries.dila.edu.tw/?locale=zh-TW>。

⁴¹ 此三經內容要點參見洪啓嵩編著，《龍王藏》第二冊，〈龍王藏導讀〉，頁 28-29。

⁴² 《丁福保佛學大辭典·俱利伽羅·俱利伽羅不動明王》，2024/04/14，
<https://glossaries.dila.edu.tw/?locale=zh-TW>。

⁴³ 《中華佛教百科全書·俱利迦羅》，2024/04/14，<https://buddhaspace.org/dict/>（一行佛學辭典搜尋）。

⁴⁴ 《丁福保佛學大辭典·金剛光焰止風雨陀羅尼經》，2024/04/14，
<https://glossaries.dila.edu.tw/?locale=zh-TW>。

(557-581) 閻那耶舍（生卒年不詳）所譯之《大雲請雨品第六十四》、隋代閻那崛多（523-600?）所譯之《大方等大雲經請雨品第六十四》各一卷、隋代那連提耶舍（489-589）所譯之《大雲輪請雨經二卷》。⁴⁵不空並譯有《大雲經祈雨壇法》一卷。《大雲輪請雨經》收入《滿文大藏經》第 59 函。

乾隆四十三年（1769）春，因侍郎金簡（1721-1794）奏報拈花寺僧通理之言，誦持隋代那連提耶舍譯《大雲輪請雨經》，「祈請雨澤，頗著徵驗」；乾隆皇帝（1711- 1799，1735-1796 在位）遂諭令清字經館以滿蒙漢藏四體合璧形式譯刊；⁴⁶而此四體合璧本目前所知有北京故宮藏本；⁴⁷此外，亦將其中的漢文部分，另外刊印。⁴⁸這二種特別處理的版本，卷前有圖 11 幅，各附圖說，是為祈雨設壇之用，包括：四方龍王像、經帷、桌座、供器、雜果、瓶花等。而這批圖像亦有其他表現形式，例如：愛新覺羅永瑢（1744- 1790）以楷書和白描、界畫等技法繪製的《大雲輪請雨經結壇儀軌圖說》冊，收藏於國立故宮博物院。⁴⁹這些經文版本和圖像產生的脈絡，有待另文考察。

上述滿文龍王經典雖然只是《滿文大藏經》的部分內容，不過，大致上也可看出入選翻譯的考量重點，除了諸大部經典內容連帶提及龍王、龍族以外，以龍王為經名或內容主角的佛典，原則上都選譯作滿文，也都見於漢譯佛經《龍藏》。重譯經典則挑選其一翻譯，例如：選譯的施護譯本《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》，其內容較實又難陀譯本《十善業道經》

⁴⁵ 《佛光大辭典·大雲輪請雨經》，2024/04/14，
https://etext.fgs.org.tw/Search_02_View.aspx?id=444963。

⁴⁶ 清高宗，〈御製大雲輪請雨經序〉，《御製大雲輪請雨經》，清刻本（漢文本），乾隆四十七年四月，德國巴伐利亞圖書館藏。

⁴⁷ 《御製大雲輪請雨經》，北京故宮博物院藏，2024/04/14，
<https://www.dpm.org.cn/ancient/hall/160073.html?hl=%E8%88%AC%E8%8B%A5>。此本版框 12.6cm×25.5cm，推篷裝。此本內頁經名題為：「御譯大雲輪請雨經」，「御製」之名，值得進一步討論，本文暫略。又該網頁說明「卷前有清乾隆四年（1739）御製序」，此說不同於漢文刻本之題序日期：乾隆四十七年四月。

⁴⁸ 此漢文刻本，題名為《御製大雲輪請雨經》，御製後尚有一篇皇六子永瑢之跋文，日期為乾隆四十八年（癸卯）；末頁有一方牌記：「工部尚書臣金簡恭校刊/普施十方常住信受奉持」，

⁴⁹ 《清永瑢繪大雲輪請雨經結壇儀軌圖說冊 結壇道場》，故-畫-003306-00001，2024.04.14，https://painting.npm.gov.tw/Painting_List.aspx。此本為蝴蝶裝、方幅式，共十開十幅；曾著錄於《秘殿珠林續編（乾清宮）》。

詳盡；又如：僅挑選那連提耶舍譯本《大雲輪請雨經》，除了基於拈花寺僧人的意見，該譯本本身內容也較其他漢譯本完整，即使唐代不空譯本更爲著名，他也還譯有《大雲經祈雨壇法》，但那連提耶舍譯本則兼有經文和壇法，經文內容的完整和豐富程度應是入選的重要考量。至於各部滿文本經典與漢文本、其他語文譯本的關係，只能留待未來討論。

結論

目前《佛爲海龍王說法印經》已發現留存梵、藏、西夏、蒙、漢、滿文等諸語版本，顯示龍王經典宣揚四法印理念，受到一定程度的重視，龍王經典可謂自原始大乘佛教開始源遠流長。梵、藏系統的版本特徵有助於本文接續要討論的滿文譯本。梵、藏文本之研究成果，指出與義淨漢譯不盡一致之處，例如：原梵、藏本是佛陀呼召海龍王說法，講述四法印的每一種法，都加上「（爲此）進入諸菩薩的宣說無盡智」，而漢文本除了出現海龍王提問的新情節，還在佛講完四法印後，以「菩薩、摩訶薩無盡法智，早證無生，速至圓寂」作為總結，且末二句不見於梵、藏本。滿文本《佛爲海龍王說法印經》則對應漢文本文句。然而，滿文本亦有自身的翻譯特色，基本上明確是佛陀和娑伽羅龍王的問答，譯文呈現語體文特色；漢文本的四句四法印雖可視為是受持讀誦的四句內容，而滿文本則不止是把四法印視為讀誦內容。

藏譯《甘珠爾》曾影響清代蒙古文《甘珠爾》譯刊，亦和滿文本譯刊之時代較爲接近，加上清初曾刊行漢文佛經《乾隆藏》，這些十八世紀的翻譯經典是否有所交流亦值得進一步考察。尤其以漢文本爲翻譯底本的現象值得關注，這至少反映當時對於漢譯佛經的重視。滿文本的龍王經典其實不少，尤其是《大雲輪請雨經》，受到重視之後，選譯底本有其考慮，還應用於實際請雨儀式，特別是另以四體文字和漢文單語分別刊行等等現象，亦值得進一步探究。

（後記：筆者對於滿、漢文本《佛爲海龍王說法印經》的解讀，初始於 113 年 3 月國立故宮博物院滿文研讀班，感謝學員連寬志先生惠告諸多佛學名詞語源；匿名審者人亦提點諸多訂正意見，謹此一併致謝；惟不足之處，當自負文責。）

附圖



圖 1 《滿文大藏經 · 楞嚴經》（重印本，彩色影印），第五十四函，頁上一。
原內上護經版。



圖 2 《滿文大藏經 · 楞嚴經》（重印本，彩色影印），第五十四函，原內下護
經版。

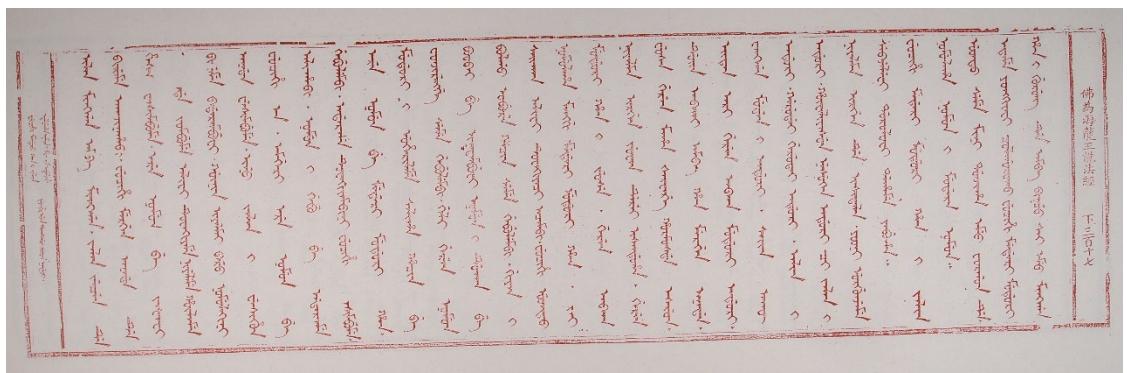


圖 3 《滿文大藏經 · 佛為海龍王說法印經》（重印本，彩色影印），第五十四函，頁下三百十七。

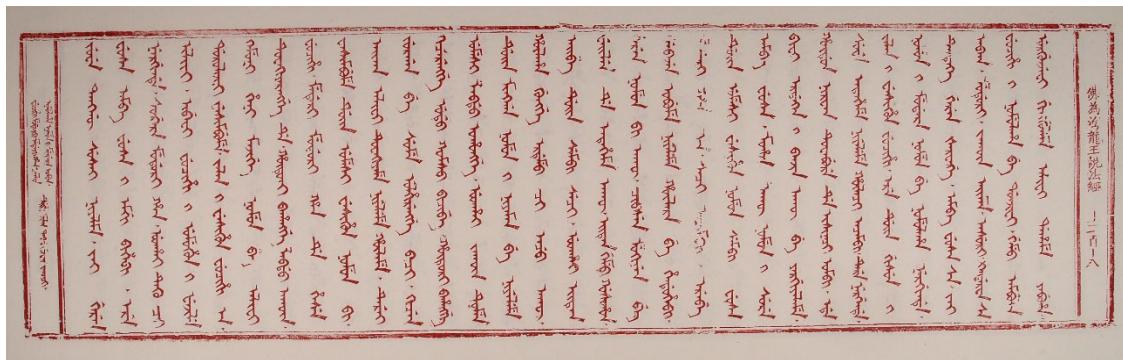


圖 4 《滿文大藏經·佛為海龍王說法印經》，第五十四函，頁上三百十八。

論「五胡十六國」與「五胡亂華」 詞稱之不當

劉學銚

前中原、輔大、文化兼任教授

前中國邊政協會理事長

前蒙藏委員會委員兼主任秘書

中國邊政協會名譽理事長

摘要

歷來史傳均將西晉惠帝司馬衷即位後（西元 290～306 年在位），此人愚昧無知，「何不食肉糜」一詞即出於此君，而其皇后賈南風牝雞司晨，致中原大亂，引起司馬家族「八王之亂」，而北方草原游牧各民族自漢季世以來，即大量遷入中原地區，尤以秦晉一帶尤多北方胡族入居，且仍維持其原有以血緣結構之部落組織，具有較高之凝聚力，其中以分布於今山西省之匈奴最稱壯盛，西元 304 年（晉惠帝永安元年，同年又改元建武、永興，一年改元三次，足見其亂），有南匈奴單于一系後人劉淵者，在五部匈奴簇擁下建立漢魏式（即中原傳統式）政權建國為「漢」，建元元熙，自是入居塞內各胡族以及割據地方之漢人。紛紛起而建元立號，自匈奴劉淵建立「漢」政權之西元 304 年，至盧水胡沮渠安周滅亡之西元 460 年，約一個半世紀間，胡漢各族在華北命王稱帝建元立號者，有二十多個，一般史傳均稱此一時期為「五胡十六國」或「五胡亂華」，細究之，此二詞稱極不妥適，本文就此作一析述。

關鍵詞：胡族、匈奴、五胡十六國、五胡亂華

說「胡」

中國歷代史傳對四周少數民族，向來都給予不友善的稱謂，以「虫」、「牛」、「豸」……等為偏傍之字稱之，如蠻、閩、貊……等，在以漢人為中心來說（細究之，所謂漢人，乃是以華夏為主，融入東夷、百越，荆吳等系民族，形成最初之漢人，其後不斷吸納四周不同民族，形成內涵多元之所謂漢人，越至近代其內涵越多元），並無太大問題，但近現代以來，倡言民族平等，中國境內各民族一律平等（所謂「中國」係指歷史、文化、地理等意義之中國，不指某一政權，以下皆同），不應再使用帶有貶義歧視性之文字稱呼邊疆地區各少數民族，然而古往今來邊疆地區民族眾多，一一列舉不勝其繁，如以「胡」族稱呼漢人以外之所有邊疆民族，以與內涵多元之漢人並列，以示民族平等，用以建構中國民族之國族意識，大有裨益。

何以用「胡族」泛指漢人以外之所有邊疆地區各民族，不帶貶義？且看西漢時匈奴狐鹿姑單于（冒頓單于之後第九任單于西元前 95～前 85 年在位）致函漢廷稱：

其明年（經推算應為其即位之首年，即西元前 95 年，漢武帝劉徹太始二年），（狐鹿姑）單于遣使遺漢書云：『南有大漢，北有強胡。』胡者，天之驕子也。¹

可見「胡」者乃匈奴之自稱，既是自稱，絕不會帶有貶義，且進一步推研「胡」之一音其意為何，歷來頗多學者主張「胡」音在匈奴語中，其意為「人」，上世紀馮家昇於其所撰《匈奴民族及其文化》一文中，引阿爾泰語系各民族語言，「胡」音其意均為「人」，²事實上許多民族均自稱為「人」，而匈奴在致漢廷書中稱「胡者，天之驕子也。」乃是自美之說，其本意仍是「人」。

胡字既然不帶貶義，以之稱漢人以外所有邊疆少數民族，應是恰當之稱謂。

¹ 見《漢書·匈奴傳上》北京中華書局標點本頁 3780。

² 該文載《禹貢半月刊》第七卷第五期，頁 21～34，禹貢學會出版。

胡族在國史上之地位

在中國歷史長河中，華夏或漢人固然占有重要地位，但各胡族在國史中的地位，也不容小覲，如以「正史」而言，二十四文中（大陸雖已完成《清史》編纂，但尙未正式出版），專事記載胡族所建王朝史事者有：《魏書》、《周書》、《北齊書》、《北史》、《遼史》、《金史》、《元史》及《新元史》共有八部之多，恰好占二十四史三分之一，但在《史記》有《匈奴傳》、《大宛傳》，兩《漢書》除有《匈奴傳》外，在漢武帝本紀、衛青、霍去病等人列傳中，均提到匈奴，此外，《三國志》、《晉書》、《隋書》兩《唐書》、《宋史》、《明史》等正史中，也均有記載匈奴、鮮卑、突厥、回紇、契丹、韃靼（即蒙古）、女真……等族史事，也占有頗大篇幅，由是觀之，二十四史中，胡族史事約佔一半與漢人史事幾乎相埒，胡族歷史豈可小覲。

基於以上所述可知胡族在國史上有其重要地位，理應有詳加探究之必要，但既往各史傳之執筆者，幾全為漢人，並以漢人立場、思維模式，撰寫四周胡族史事，而且偏重於胡漢爭執事件，並未深入探究其所以爭執之原因，吾人應知在近代以前受交通條件之制約，其生機類型（或說生活方式乃至思維模式）往往受其生存空間自然條件所限制，尤其北方草原諸游牧民族，其生存空間東起大興安嶺西側、西至鹹海、南抵長城，北至貝加爾湖（古稱北海），地域雖極其廣袤，但其地形地貌頗為單調且相似，就自然條件而言，可以得天獨薄形容之，因此雖有數十支系之不同民族，但受制於自然條件之制約，幾多營逐水草而居之游牧生機，雖然民族不同，但生活習俗大致類似，而語言也每有互相吸納情形，游牧民族之民族意識並不強烈，當某一族勢力強大時，其他游牧民族也多自稱是此族，如匈奴盛時，「諸引弓之民并為一家」，³鮮卑、突厥盛時，諸游牧各民族往往均自號鮮卑、突厥；因此吾人絕不能因不同的游牧民族，因為有若干相同的語詞、或某些相似之生活習俗而認定其為同族，例如今日外蒙古學者總喜歡將蒙古族與匈奴作一連結，按蒙古或與其者相似之「蒙瓦」或「蒙兀」，最早見於史冊者為兩《唐書》屬諸室韋之一，而室韋分佈於今大興

³ 見《漢書》標點本頁3756～3757。

安嶺西側額爾古納河一帶，屬東胡系民族，而匈奴最早活動之地為今內蒙古自治區西部鄂爾多斯一帶，兩者東西相距一千多公里，且匈奴自赫連夏被北魏滅亡後（事在西元 431 年），匈奴一詞已不復見諸史冊，而兩《唐書》均成書於西元十世紀之後，兩者相差約六個世紀，蒙古應不可能與匈奴同源共祖，類此例子可說不勝枚舉。

上文提到歷代史書幾全由漢人執筆，所謂民族平等之觀念尚未產生，因此存有民族畛域之見，乃有：「非我族類，其心必異」之思維，在該時代原不足為奇，但時序進入近現代民族平等已經成為最大之共識，如再以舊思維論述歷史上之胡族史事，顯不適宜，理應以客觀第三者角度論述國史上胡族史事，既往之若干詞彙，保留在既往之史傳中，不必予以刪改，今人之論著則不宜再沿用既往帶有歧視性、貶義之詞稱。

「五胡十六國」與「五胡亂華」詞稱之不當

歷來史傳對西元 304 年匈奴劉淵建立漢魏式政權國號為「漢」（劉淵字元海，因與兩百多年後創建唐朝之李淵同名，為避李淵之名諱，遂稱其字而不名）至廬水胡沮渠氏北涼滅亡之西元 460 年，其間一個半世紀，其間北方各胡族及漢人所建之政權（國家）統稱之為「五胡十六國」，又以其所建政權多在華北，也即傳統之中原地區（多為華夏系世居之地），又稱之為「五胡亂華」。此二詞稱不僅載之於傳統史冊，即今人之史學論著，也均沿用此二詞稱，既往之史傳由於未有民族平等之觀念，姑不置評，今人仍有沿用者，則顯屬不當，茲析論如次：

一般所謂「五胡」，均指匈奴、羯、鮮卑、氐及羌族而言，但事實並非如此，當氐族前秦苻堅兵敗於淝水後（淝水之戰在西元 383 年），於西元 385 年（前秦苻堅建元二十一年、東晉孝武帝司馬昌明太元二十年），羌族姚萇派其驍騎將軍吳忠帥騎圍攻苻堅，前秦兵皆敗走，苻堅身邊僅有侍衛十餘人，卒被吳忠所擒，送到新平（其時新平地當今陝西省咸陽市彬縣一帶），幽於別室，未幾，姚萇（時已自立建元立號，史稱後秦）派使向苻堅索求傳國璽，對苻堅說：「（姚）萇次應曆數，可以為惠。」苻堅瞋目叱之說：「小羌敢逼天子，五胡次序，無汝羌名，璽已送晉，不可得

也！」，⁴接符堅乃當時之人，稱「五胡次序無汝羌名」，可見五胡必另有所指，按早於氐族命王稱帝建元立號之胡族，計有匈奴（劉淵所建之「漢」），後被劉曜所篡，改國號爲趙，史稱前趙，此一稱謂也不妥當，等於抹煞了劉淵之「漢」，適當之稱謂應爲「漢趙」、羯族石氏之後趙、鮮卑慕容氏之前燕，鮮卑拓跋氏之代，合氐族之秦，苻堅之所謂五胡，或係指以上五者而言。

前秦終被羌族姚氏所滅，之後陸續建立政權之胡族計有鮮卑慕容氏之後燕、西燕、南燕、北燕（後爲鮮卑化之漢人馮氏所篡）、匈奴赫連氏之夏（創建者赫連勃勃，原爲劉勃勃，稱帝後以「帝王者繫天爲子，是爲徽赫，實與天連」，⁵遂改姓赫連氏，「赫連」並非匈奴語）、鮮卑乞伏氏之西秦、鮮卑慕容氏之吐谷渾、鮮卑禿髮氏之南涼、盧水胡之北涼、氐族呂氏之後涼，之前氐族李特及其後人所建之成、漢、丁零（即敕勒）翟氏之魏，以及漢人張氏之前涼，李氏之西涼，冉閔之魏等政權，共有二十餘個之多，豈是十六國所能概括。

再看其民族情況，匈奴、羯族、鮮卑慕容部（爲東部鮮卑），鮮卑拓跋部（與乞伏部、禿髮部爲西部鮮卑，混有匈奴血胤，與東鮮卑頗有不同），氐族、羌族、丁零、盧水胡（可能爲聚居於祁連山小月氏與羌族混融之民族）等不止五種胡族，因此所謂五胡之說，並不確切。

至於說「亂華」一詞，尤屬不妥，如所周知在地球上土地先人類存在，沒有一個人或一個民族，出生時常來寸土尺地，連一顆泥沙也未曾帶來，人只是土地的過客，土地從不屬於人；況且古今中外並無任何律法規定黃河流域中原大地必須由華夏之族（即漢人）命王稱帝，如有胡族建元立號，就稱之爲「亂華」，這在以漢人爲中心的說法，固不算錯，但就人與土地的關係、以及近代民族平等的立場看，此種說法則極不可取，史傳之記載固可原樣保留，今人之論著則不宜沿用，因此「五胡十六國」一詞應改爲「諸胡列國」，而「五胡亂華」一詞，則應予摒棄，質諸讀者，以爲然否？

⁴ 見《資治通鑑》標點本頁 3348。

⁵ 見《晉書·載記》。

諸胡列國頗有賢明君王

就一般國人讀史心得總認為諸胡列國時代，諸胡族君王幾皆暴虐嗜殺成性，其實並不全然，茲就「正史」所載，首啓北方胡族建立漢魏式政權之匈奴族劉淵事蹟酌為敘述，據史傳稱劉淵「韶艷英慧」，幼而好學，師事上黨崔游習《毛詩》、《京氏易》、《馬氏尚書》，尤好《孫吳兵法》，幾乎都能誦，至於《史記》、《漢書》乃至諸子百家無不綜覽，與中國傳統士人毫無二致；劉淵曾對同門生朱紀、范隆說：「吾每觀書傳，常鄙隨陸無武，絳灌無文。道由人弘，一物之不知，固君子之所恥也。二生遇高皇而不能建封侯之業，兩公屬太宗而不能開庠序之美，惜哉！」⁶此處所謂「隨、陸」當係西漢初年之「隨何」，任漢高帝劉邦謁者，善言詞，曾說服淮南王黥布叛楚歸漢；「陸」應指劉邦時之「陸賈」，有辯才，力助劉邦建立漢朝，曾兩度出使南越（今越南），招諭尉佗；至於「絳、灌」，則是指漢初絳侯周勃與潁陰侯灌嬰，此二人均佐劉邦累立軍功，惜乎未能立文教，由此可見劉淵不僅深悉史事，且胸懷大志，許之為文武兼質，應不為過。

劉淵於曹魏元帝曹奐咸熙中（西元 260～265 年在，咸熙僅二年 264～265 年）以任子身份在洛陽（任子類同質子），當時曹魏權臣司馬懿就深結交之；之後司馬炎篡魏建立晉王朝，劉淵仍以任子身份留在洛陽，當時太原人王渾就向晉武帝司馬炎推薦劉淵，晉武帝召見後大悅說：「劉元海容儀機鑒，雖由余、日磾無以加也。」⁷此處由余係指春秋時助秦穆公成為霸主的大臣；日磾，應讀作「密底」，係漢武帝時匈奴休屠王之子，休屠王原欲降漢，中途被匈奴攔截，其子被漢所獲賜姓名金日磾，深受漢武帝寵信，武帝臨終時，與霍光同為顧命大臣，輔佐漢宣帝，可見金日磾必有不凡之才華，⁸劉淵之才華識見顯然得到晉武帝的讚賞與認證。當時司馬晉尚未平定東吳，王濟曾建議以劉淵率兵足以平定東吳，晉武帝也認為此議可行，但侍中孔恂、尚書令楊珧另有看法稱：「臣觀元海之才，當今懼其無比，陛下若輕其眾，不足以成事若假之威權，平吳之後，恐其不

⁶ 見《晉書·劉元海載記》標點本頁 2645～2646。

⁷ 見《晉書》標點本頁 2646。

⁸ 有關金日磾事蹟，可參見《漢書》卷六十八《金日磾傳》。

復北渡也，非我族類，其心必異。……」⁹晉武帝遂不採劉淵率軍平定東吳之議。稍後，西北地區有羌族叛亂，秦涼覆沒，晉武帝召將帥諮詢以何人為帥可以平定西北羌亂？上黨人李熹稱：「陛下誠能發匈奴五部之眾，假（劉）元海——將軍之號，鼓行而西，可指期而定。」仍然是孔恂稱：「李公之言，未盡殄患之理也。」李熹勃然曰：「以匈奴之勁悍，元海之曉兵，奉宣聖威，何不盡之有！」孔恂再稱：「元海若能平涼州，恣涼州方有難年，蛟得雲雨，非復池中物也。」於是晉武帝遂罷以劉淵率兵平定西北羌亂念頭，¹⁰劉淵之才華已為司馬晉君臣所認可，只因其為匈奴族，未被晉武帝所重用。

晉武帝崩殂後，由其類似白癡之司馬衷嗣立，是為晉惠帝。於是司馬家族互爭雄長，兵戎相見，是謂八王之亂，中原地區兵連禍結，此際分布於今山西省之五部匈奴，密謀迎回在洛陽為任子的劉淵，自行建立政權，劉淵返回到左國城（地當今山西省呂梁市治離石區），受五部匈奴擁立，於西元 304 年（西晉惠帝永興元年）發表「建國宣言」，全文如次：

夫帝王豈有常哉，大禹出於西戎，文王生於東夷，顧惟德所授耳。今見眾十萬，皆一當晉十，鼓行而摧亂晉，猶拉枯耳。上可承漢高之業，下不失為魏氏。雖然晉人未必同我，漢有天下世長，恩德結於人心，是以昭烈崎嶇於一州之地，而能抗衡於天下，吾又漢氏之甥，約為兄弟，兄亡弟紹，不亦可乎？且可稱漢，追尊後主，以懷人望。¹¹

可見劉淵並未恢復游牧式之匈奴帝國，而是建立漢魏式之中原王朝，以繼承兩漢、蜀漢自居，並未自外於中國，劉淵在位前後七年（西元 304 ~ 310 年），就《晉書》卷一百一《劉元海載記》所載劉淵為政並無負面貶抑之詞，可見不失為一位賢明之帝王。

再看建立前燕之鮮卑慕容氏，按鮮卑慕容部聚居於今大興安嶺南段西拉木倫河（西拉，意為黃，木倫、穆稜，木蘭均係一音之諧譯，其意為河，西拉不倫河或作潢河）上游地區，考其地望約當今河北省承德市平泉

⁹ 同注 7。

¹⁰ 同注 7。

¹¹ 見《晉書、劉元海載記》標照本頁 2649。

縣至西拉木倫河西段一帶，此一地區適宜農業，在其發展過程中，適逢西元三、四世紀中原大亂，頗多中原漢人舉族避禍遼東，由是促進鮮卑慕容部農業乃至經濟、文化多方面高度發展，文明居於各部鮮卑之冠。

及至西晉武帝司馬炎太康元年時（西元 285 年），慕容部之慕容廆被部人擁立為一部之主，據史傳所載慕容廆之身世：

慕容廆字亦洛瓌，昌黎棘城鮮卑人也（昌黎，諸胡列國時地當今遼寧省錦州市義縣，棘城也在其附近），其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，號曰東胡。……曾祖莫護跋，（曹）魏初率其部八居遼西，從宣帝（指司馬懿，司馬炎篡曹魏後，追尊為宣帝）伐公孫氏有功，拜率義王，始建國於棘城之北。……祖挺，左賢王。父涉歸，以全柳城之功（柳城地當今遼寧省朝陽市朝陽縣），進拜鮮卑單于。¹²

從上項記載可知慕容廆自其曾祖以來，即為部落首領，曹魏時以有功受拜為率義王，從此有了中原王朝所封予之名號，至其父涉歸時，更賜予鮮卑單于名號；慕容廆此人極具政治智慧，除了不斷壯大自我之外，更對來歸之人士妥為安置，特為之設立僑郡、僑縣，如自青州來者，在遼東設置營丘郡。¹³使來歸之漢人無離鄉背井之苦，而有仍在故鄉之感，此一政治手腕極其高明；一千多年後，歐洲帝國主義者，對侵占之殖民地，亦多以舊地加一「新」字，如紐約之與約克，新西蘭之與西蘭。

慕容廆雖未命王稱帝建立漢魏式政權，但已為其子慕容皝建立「燕」政權（史稱前燕），奠下堅實之基石。前燕對國家治理顯然已有相當完善之制度，慕容皝傳至其子慕容儁時，對境內人口、地理曾作調查並登錄在卷，與近代之數字管理若合符節，當氏族前秦苻堅攻滅前燕，進入鄴宮，「閱其名籍，凡郡百五十七，縣一千五百七十九，戶二百四十五萬八千九百六十九，口九百九十八萬七千九百三十五」，¹⁴可見前燕在「行政管理」上相當「先進」，史傳對慕容廆、慕容皝、慕容儁祖孫三人均無負評，豈能說胡族政權皆是暴虐無道。

¹² 見《晉書·慕容載記》標點本頁 2803。

¹³ 青州為古九州之一，其下轄營丘，其地約當今瀋陽市西南。

¹⁴ 見《晉書》標點本頁 2893。

前秦氏族苻堅，在國史四百多位帝王中，苻堅應算是為數不多賢明且過度仁慈之帝王，在漢人王猛之輔佐下，據史傳戴苻堅時境內情況為：

關隴清晏，百姓豐樂，自長安以至諸州，皆夾路槐柳，二十里一亭，四十里一驛，旅行者取給于途，工商貿販于道，百姓歌之曰：「長安大街，夾樹槐柳，下走朱輪，上有鸞柄，英彥雲集，誨我萌黎。」¹⁵

上項記載見於唐代漢人所撰之《晉書》，顯然沒有必要替氐族苻堅塗脂抹粉加以美化，可見苻堅在淝水戰前政績相當不錯（淝水之戰事在西元383年），當時前秦境內繁榮狀況應比東晉好許多，且前秦之聲威遠及西域，西元382年（前秦苻堅建元十八年、東晉孝武帝司馬昌明太元七年）有西域車師前部王彌竇、鄯善王休密馱入朝於前秦，建議討伐西域之不服者（鄯善即西漢時之樓蘭），並稱願嚮導，雖群臣勸諫不宜勞師動眾，且「西域荒遠，得其民不可使，得其地不可食，漢武征之，得不補失。今勞師萬里之外，以踵漢氏之過舉，臣竊惜之。」¹⁶但苻堅不之聽，仍派氐族大將呂光率氐族勁旅討伐西域，卒威服西域諸國，並獲佛教高僧鳩摩羅什以歸，鳩摩羅什後來對中國佛教產了極大影響，此一功蹟不能抹煞。

苻堅雖是氐族，但從未以胡族自外於中國，更以中國正統自居，就在派呂光討伐西域後不久，決心統一中國乃對群臣說：「吾統承大業垂二十載，芟夷逋穢，四方略定，惟東南一隅（指東晉）未賓王化，吾每思天下不一，未嘗不臨食輶餚，今欲起天下兵以討之。」¹⁷

這種以中國正統自居，努力統一中國之意志，較之東晉偏安江左及後代南朝諸帝不知強了幾許，豈可因其為胡族，而予以忽略。

之後苻堅敗於淝水，統一中國夢碎，未幾前秦帝國隨之土崩瓦解，隨之而起的是羌族姚氏之後秦及鮮卑拓跋珪之代（之後改國號為魏），後秦傳至姚興時，國力大盛，其疆域大致擁有河套以南、今陝西秦嶺以北、山西西南部、寧夏回族自治區大部份及甘肅省祁連山以東地區，論疆域也不

¹⁵ 見《晉書》標點本頁2895。

¹⁶ 見《資治通鑑》標題本身3300～3301。

¹⁷ 見《晉書》標點本頁2911。

算小，西元 403 年（後秦姚興弘始五年、東晉安帝司馬德宗元興二年），鮮卑禿髮部之南涼及盧水胡沮渠氏之北涼，分別出兵攻打氐族呂氏之後涼（按苻堅派氐族大將呂光率勁旅討伐西域，大獲全勝，虜獲無數財寶，凱旋東返，途中得知苻堅兵敗淝水，前秦面臨崩潰、遂屯兵敦煌，自稱涼王，史稱後涼），後涼末主呂隆無力抗衡，遂降於後秦姚興，此外，姚興又從鮮卑慕容氏之後燕及東晉奪得不少土地，疆域因之擴大許多。姚興事母至孝，其母龜氏辭世，姚興哀毀過禮，不親庶政，群臣議請依漢魏故事，既葬即吉，其尚書李嵩上疏曰：「三王異制，五帝殊禮。孝治天下，先王之高事也，宜遵聖性，以光道訓。既葬之後，應素服臨政，率先天下，仁孝之舉也。」¹⁸

由是姚興始從李嵩之議臨朝理政，向者論北方胡族往往指稱貴壯賤老，不知孝道，顯屬偏見。在姚興治理下，後秦境內物阜民豐可比美前燕、前秦，均較東晉為佳。

上文提到前秦苻堅派氐族大將呂光率軍討伐西域，大獲全勝且獲得西域高僧鳩摩羅什，但呂光凱旋東返時，得知苻堅飲恨淝水，且前秦面臨土崩魚爛，遂自於敦煌，稱涼王，鳩摩羅什遂滯留敦煌十多年，習得良好之漢語文，及呂光後人降於後秦姚興，鳩摩羅什遂為姚興所得，姚興崇佛但不佞佛，對鳩摩羅什極為禮敬，置於長安皇宮內之逍遙園，待以國師之禮至為崇優，鳩摩羅什觀乎前此漢地所譯佛經，往往不能達意，甚至有錯譯者，難以宣達佛教之本意，有加以重譯之必要，對此姚興全力予以支持，乃動用不少人力、財力，在十餘年間譯出《金剛經》等七十四部佛經，共三百八十四卷，其所譯之《金剛經》至今仍流通，可見姚興對中國佛教有其貢獻。¹⁹

姚興除對佛教有其貢獻外，對振興儒學也極為重視，史稱姚興留心政事，包容廣納，一言之善，咸見禮異；京兆杜瑾、馮翊吉默、始平周寶等上陳時事，皆擢處美官。天水姜龕、康平淳于岐、馮翊郭高等人皆為碩德耆儒，各有門徒數百，教授於長安，諸生自遠而至者萬數千人；姚興每在

¹⁸ 見《晉書》標點本頁 2977。

¹⁹ 有關鳩摩羅什詳細事蹟，可參見釋慧皎著，湯用彤校注《高僧傳》，北京中華書局，1992 年。另《晉書》卷九十五《鳩摩羅什傳》。

理政之暇，引姜龕等人於臺堂，講道論藝，錯綜名理。前秦苻堅末期，有涼州人胡辯東徙洛陽，講授儒學，有弟子千餘人，關中後進多前往洛陽講業，由於洛陽不在後秦境內，關中學子要東去洛陽，有出關問題，為此姚興特敕關尉（守關之官）曰：「諸生諮詢道藝，修己厲身，往來出入，勿拘常限」，²⁰可見其對學者之尊重，後秦境內「儒風盛焉」，社會風氣也因之端正；反觀與姚興同時之東晉，正值孝武帝司馬昌明末期與安帝司馬德宗時，社會風氣崇尚清談，不尊儒學，視六經為聖人之糠粃，阮籍更稱：「禮豈為我設邪」。²¹兩相對比，豈能再說胡人野蠻無文？

此外，盧水胡之沮渠蒙遜，在諸胡列國之君王中，也應列為賢明能幹者，論沮渠蒙遜之治績前，似應先了解盧水胡之族源，向者均將之納入匈奴系，只因其先世曾在匈奴任左沮渠之官，遂以官為姓，並將之列為匈奴之族，按西漢李陵所部兵敗後不得已降匈奴，匈奴封李陵為右校王，吾人豈能因此而指李陵及其所部後人為匈奴族；按匈奴盛時所統疆域極為廣袤，所轄有數十個民族，更威服西域各綠洲國家，而其時西域各綠洲國家人民均為高加索種人（即白種人），如《史記》卷一百十《匈奴傳》即稱：「……以天之福，吏卒良，馬疆力，以夷滅月氏，……定樓蘭、烏孫、呼揭及其旁二十六國，皆以為匈奴。諸引弓之民，并為一家。」²²不能因為西域各國降於匈奴，就變成匈奴族，而月氏並未被「夷滅」，而是戰敗西徙至今新疆西部伊犁河流域，之後再西徙至今中亞阿姆河一帶，此西徙之月氏，漢文史傳稱之為大月氏，其未西徙者仍在今祁連山（在甘肅省或稱南山）一帶，與羌族混雜而居，稱小月氏，此一部分與盧水胡有血緣上關聯，而沮渠氏則為盧水胡統治階級，曾任匈奴盛時左沮渠之官，遂以官為氏，其非匈奴已是定論。

北涼原係段業所建，由於其人昏庸無能，且苛虐盧水胡卒為沮渠蒙遜所篡，事在西元 401 年（東晉安帝隆安五年，後秦姚興弘始三年），北涼地處北鄙人口不多，不能與諸國爭雄，只能以圓融之外交手腕周旋於列強

²⁰ 見《晉書》標點本頁 2979。

²¹ 見《晉書·阮籍傳》標點本頁 1361。

²² 見《史記》標點本頁 2896。

之間，《晉書》即稱：「（沮渠蒙遜）雄傑有英略，滑稽善權變。」²³

沮渠蒙遜以「示人以弱」之外交政策，換取境內安定，不失為明智之舉，在「國際」間逞強鬥勝，只會苦了境內百姓。沮渠蒙遜頗具自知之心，在其玄始六年（西元 417 年），境內久旱不雨，沮渠蒙遜認為這是「天心示警」，意在告誡施政必須更完善，遂下詔曰：

頃自春炎旱，害及時苗，碧原青野，倏為枯壞。將刑政失中，下有冤獄乎？役繁賦重，上天所譴乎？內省多缺，孤之罪也。《書》不云乎；『百姓有過，罪予一人』，可大赦殊死已下。²⁴

說來也巧，在下詔之次日，天降甘霖，當然這只是巧合，但沮渠蒙遜之能自省，在歷代帝王中洵不多見。

在諸胡列國各君王中，類似慕容廆、劉淵、慕容儁、苻堅、姚興、沮渠蒙遜者，仍所在多有，但如石虎等殘暴君王，也不在少數，但不能以偏概全稱諸胡列國均為暴虐之時代，而稱之亂華，綜上所述，「五胡十六國」及「五胡亂華」此二詞稱之不妥適已是不喻而明，既有史傳已是不可改之錯誤，任其存於舊史之中，今人論著實不宜再沿用此二不當詞彙，質諸賢者以為然否。

²³ 見《晉書》標照本頁 3189。

²⁴ 見《晉書》標點本頁 3197~3198。

臺灣藍姓畲族初探

藍美華
國立政治大學民族系副教授
藍浩彥
臺北市藍姓宗親會秘書長

摘要

當臺灣的藍氏宗親開始與大陸宗親互動時，有部分宗親發現自己成了畲族，剛開始在臺宗親無法接受自己成了少數民族，但在持續互動後，漸漸可以接受這個事實，認為此一身分在與大陸互動時未必有傷，甚或有利。在臺灣強調多元族群相互包容的氛圍下，對少數民族的負面看法在正式場合不復存在，有人不僅接納，甚至以身為原住民或少數民族為榮，因此在臺藍姓宗親對畲族身分不再排斥，也願參與各項相關活動。

本文透過文獻探討與訪談，先論述畲漢互動與文化交融，再談畲族來臺簡史以及在臺藍姓宗親與「畲族」的互動與發展，並藉此個案進一步討論民族認同與多元一體。民族認同是種主觀的態度，多元認同是種客觀的存在，每個人可以自行選擇；但即便選擇不同的認同，在更多溝通理解後，也有可能建立一體感，存異求同，讓同屬的一體更加和諧幸福。

關鍵字：藍姓、畲族、抗拒與接納、民族認同、多元一體

畲族的起源與法定地位

畲族是中國大陸 56 個民族之一，是人數不多的少數民族。畲族古稱「山客」、「峽人」或「畲民」。據《2021 中國統計年鑑》，畲族總人

口為 746385 人，其中男性 403516 人，女性 342869 人。¹分佈在閩、浙、贛、粵、黔、皖、湘七省 80 多個縣（市）內的部分山區，其中 90% 以上居住在福建、浙江廣大山區。²畲族通用漢文，主要從事農業。長期和漢族人民雜居，關係十分密切。中共建政後先後建立了民族自治地方或民族鄉、民族村。

從《畲族簡史》³的《緒論》和《大事年表》可知：大陸各地的畲胞都是明代才從閩、粵、贛邊的潮州遷去的，畲族最早的記載和大事記都出現在潮州，而潮州古代包括整個粵東和閩西、閩南地區，現在也只有鳳凰山存有畲胞，所以「鳳凰山是畲族的發源地」這個論點應該是有根據的，因為現在的閩粵邊界還未發現有另一座山有畲胞聚居，而廣東省最大的畲胞聚居區潮安縣鳳南（原設鎮，現與歸湖鎮合併），也因處於鳳凰山南麓而得名。曾任潮州市政協副主席的陳耿之表示，經過實地考察和對掌握的歷史資料進行分析後，認為潮州鳳凰山是中國畲族的發源地。⁴根據基因證據也顯示，畲族是一個獨立的單一的少數民族，不是來自北方，而是源於鳳凰山文化區。⁵

華南畲民分佈，據專家調查，皖、浙、贛、粵、閩五省，畲族保存了不少的祖圖和族譜，無不記載著他們的始祖盤瓠的傳說和盤王的祖墳均在饒平的鳳凰山，換句話說：鳳凰山是該族祖先的發源地。由於當時畲族的耕作技術比較落後，生產力較中原漢族為低，加上潮州畲族先民長期居住於靠近荒山野林和野獸出沒之地，故偏重於狩獵經濟。⁶有譜牒資料顯示：隆教、赤嶺和湖西的藍姓畲族源自閩西，至於閩西藍姓則上溯汝南。⁷

¹ 《2021 中國統計年鑑》，人口，2-22 分民族、性別的人口數，國家統計局，<https://www.stats.gov.cn/sj/ndsj/2021/indexch.htm>，檢索時間：2024/04/01。

² 〈畲族〉，概況，中華人民共和國國家民族事務委員會，<https://www.neac.gov.cn/seac/ztzl/sz/gk.shtml>，檢索時間：2024/04/01。

³ 白子文等著，《畲族簡史》，福建：人民出版社，1980。

⁴ 陳耿之，〈畲族的發源地及其文化影響〉，中國評論學術出版社，<http://hk.crnntt.com/crn-webapp/cbpub/secDetail.jsp?bookid=38844&secid=38857>，檢索時間：2023/07/13。

⁵ 雷彎山編著，《畲族源流研究》（北京：中共中央黨校出版社，2016），頁 234。

⁶ 陳耿之，〈畲族的發源地及其文化影響〉。

⁷ 周鼎、郭志超，〈畲族譜牒中的華夏認同一以漳浦種玉堂藍姓畲族為例〉，「譜牒研究與五緣文化」研討會，福建晉江，2008 年 11 月 5 日。

畲族起源說有多種，包括武陵蠻說（苗、瑤、畲同源說）、東夷說、河南夷說、越人後裔說、南蠻說、閩人後裔說和多元一體說。遺傳人類學（又稱分子人類學，Molecular Anthropology）的研究證據支持第一說，即苗、瑤、畲同源說，這些數據均來自現代族群的基因數據所得出的族群關係的遠近。此研究同時也表明畲族與周邊族群存在基因交流，例如潮汕地區的畲族與潮汕客家人、潮汕人均有大量 Y 染色體 03*-M122 單倍群，且潮汕畲族的單倍型均來自潮汕客家人與潮汕人；但在潮汕客家人與潮汕人中並未發現在畲族與苗族、瑤族高頻率出現的 Y 染色體單倍群 03a3b-M7，這說明潮汕客家人與潮汕人在父系層面並未受到畲族的影響。⁸畲族「狗王」的傳說同「盤瓠」一樣，也是苗族和瑤族的共同祖先，應該是原始社會留傳下來的圖騰崇拜。⁹

南宋末年，「畲民」首次出現在漢文史書上。畲族的「畲」意為刀耕火種，並且與畲族的自稱「山哈」（畲語意為山裡的客人）諧音。元代以來，「畲民」作為專有名稱，較為普遍地出現在漢文史籍上。1953 年中國大陸國家民族事務委員會派出畲族民族識別調查研究小組，分別前往閩浙的三個畲族聚居地進行畲民族別調查。調查結果為：其一，畲族在歷史上有共同的地域。至遲於唐朝，畲族就已經居住在閩粵贛三省交界之處，後來一部分畲民往東北遷徙，現主要分佈於閩東、浙南和贛粵皖部分山區。其二，畲族有共同的語言。除廣東有極少畲族使用苗瑤語族的語言外，絕大部分畲族使用一種較為統一的接近漢語客家方言的語言。其三，畲族有表現於共同文化上的共同心理素質，「畲族的服飾等物質生活、精神文化、風俗習慣、宗教信仰以及民族風格等都有自己的特點，都是這個民族的共同心理狀態的具體表現」，這對於畲族的確定十分重要。¹⁰1956 年 12 月，國務院認定畲族為一個單一的少數民族，並確定族稱為畲族。

雖然周圍漢人稱他們為畲民，但他們一般都自稱山客。當然，大部分

⁸ 祿佳妮、王傳超，〈分子人類學視域中畲族族源新探〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》，第 145 期（2019 年第 1 期），頁 98-107。

⁹ 陳耿之，〈畲族的發源地及其文化影響〉。

¹⁰ 姜靖雯，〈中國的民族識別與少數民族主體的自我建構－以畲族為例〉，《社會科學動態》，2020 年 7 月，頁 111。

地區畲民自稱山客，並不真正表示他們不認同畲，而是為了迴避漢人附加在他們身上畲民蛇種的侮辱。因此，當調查人員指出他們是畲族，並告訴他們畲的本來含義時，大部分人都接受了畲族這一稱呼。但是仍然有一些人拒絕認同畲族，尤其是廣東羅浮山區的「畲民」。他們自認是瑤族，不是畲族，要求政府將名稱改正為瑤族。甚至在民族識別完成後，仍然有一部分人拒絕認同畲族。比如福建霞浦縣的畲民堅持認為自己是苗族。1957年6月鹽田鄉成立民族鄉時，還有一些老人到鄉人委會表示不願稱為畲族民族鄉，要改為苗族民族鄉，後來經過幹部向他們解釋，說明畲族已經由中央確定，並且說，畲這個字的意義很好，才承認是畲族，但平時很少這樣稱呼。

中共建政之後，民族身份的獲得是通過民族識別工作開展後獲得的，民族身份的確定大體上分為兩個階段：建政後不久開始的民族識別階段和20世紀80年代開始的民族成份的恢復和更正階段。在民族識別階段，依據的是史達林關於民族四個特徵，即共同的地域、共同的語言、共同的經濟生活和基於共同文化之上的共同心理素質，將當時登記的400多個地方群體確定為56個不同的民族。在民族成份的恢復和更正階段，為保障少數民族享有民族平等的權利，尊重少數民族正確表達本人民族成份的自由，規定凡屬少數民族，不論其在何時、出於何種原因未能正確表達本人的民族成份，都可以在原則許可的範圍內，在56個民族中，選擇恢復或更正其民族成份。

在第一階段，北京政府按照客位的分類標準，將各地不同的群體劃定為56個民族。但同時，它也在一定程度上考慮了所界定物件自身的民族情感與民族認同，所以才在識別之初，要求各地群體主動申報和登記自己的民族成份。在第二階段，所界定對象自身在民族情感與認同佔據了主動，畲族有優秀的歷史和文化，多年來畲族確定了民族身份也建立了民族認同。¹¹

¹¹ 陳雍，〈畲族的民族身份與族群認同〉，《中國民族博覽》，2017年2月，頁13-14。

閩南畲族與客家畲族

明清之後，各地畲族逐漸走上漢化的道路，畲族的兩種漢化即為客文化、福佬化。無論是在歷史上畲族聚居區的贛閩粵邊，還是閩北、閩東、浙南等畲族大遷徙以後的新居地，畲族都在不同程度上漢化了。贛閩粵交界區域的新民是畲族漢化為客家的典型，而漳浦的藍氏家族則是畲族漢化為福佬的典型。

明朝中葉，贛閩粵交界區域凡是條件稍好的地方，都已深入開發，人稠地狹的矛盾日益明顯，過剩的人口不得不向尚未開發或開發較淺的山區遷移，其間的大山區匯聚大量流民，披荆斬棘，砍山耕活。這些外地移民難免與當地土著因為爭地或分攤賦稅而有矛盾，甚或因為糾紛而械鬥，被冠上盜、賊、流寇等惡名，一般情況下則被稱為僑寓、山民、山野子、棚民，以與土著區分。官府必須設法招撫這些移民，政策上給予一些特殊待遇，對其有「新民」的稱呼。對於新民，官府常常滿足其與一般百姓編籍、准其子弟入學等要求。新民的成分比較複雜，有客家人，也有畲族；畲民在贛南各地的新民中佔有相當大的比例。在政治腐敗日益加深的背景下，贛閩粵邊尤其是贛南的土客矛盾與畲漢貧民反抗官府的鬥爭交織起來，釀成連綿的暴動與抗爭，在正德年間大規模的畲漢人民抗爭達到高峰。直至王守仁（1472-1529，即思想家、哲學家王陽明）巡撫贛南平亂時，實行了一套新的辦法，較好地解決了新民的穩定向化。王守仁平定了贛南、閩西、粵東三個造反中心，分別設立縣治，目的即在安定新民，使之成為編戶，土著安居、納稅服役、遵守禮法、漸成良民。王守仁在設縣後的各項教化與治理政策緩和了贛閩粵邊的社會矛盾，使新民安於生業，而且有一種改過向善、學習禮儀向良民看齊的精神。對於新民中的畲民來說，這無疑是加速其漢化的催化劑。原來是畲族基本住地的贛閩粵交界地區，如今清一色是客家人的住區，只能找到少數畲族聚居小區；有人將之歸於畲族的外遷，但更重要的因素應該是畲民大多數轉化為客家人了。

在閩南粵東交界之沿海地帶，與畲民雜處的主要福佬人，畲民漢化過程中主要是受到福佬人的影響，畲民漢化後基本上轉化為福佬人，漳浦藍氏家族是其典型。

漳州的畲族分為西畲與南畲，漳浦的畲族屬於南畲，而藍氏是南畲的

大宗。歷史上漳州有大量的藍姓畲民，並確有藍姓畲族領袖，長期率眾對抗官府。經過歷代官府的多次剿殺，以及畲族的漢化，到明代漳州畲族的地盤大為縮小，但分布範圍仍然遠比今日廣大，漳浦縣就有若干鄉為畲族聚居區，藍鼎元¹²家族的祖居地（今日的赤嶺鄉）就是一個重要的畲族聚居區，目前仍是畲族自治鄉。久居山區的藍姓畲族穩固地保持了畲族的民族特性，但也有不少家族遷居平原，受周圍福佬人的影響，走上了漢化的道路，藍鼎元家族是其中的佼佼者。藍鼎元本支自其曾祖以下就從文、武雙途求發展，取得功名為官；在婚姻方面，自其曾祖那一代就與漢人通婚，自其祖父那代起聯姻對象基本上是地方上的名門望族。藍鼎元家族漸成世家大族。

攻文習武，殊途同歸，都為藍氏家族提供了向外發展的機遇，結果使得藍氏家族離開山區，住進了城邑，告別了耕山的生活，成為講究禮樂教化的官宦人家或書香人家。藍鼎元家族漢文化修養高，一般漢族士大夫都難以企及，漢化程度極高，幾乎完全看不出畲族文化的痕跡，演變成了福佬人。¹³

畲客族群關係的演變以及文化融合

畲族與瑤族、苗族同源於湘西「五溪蠻」，隋唐時畲族已大量出現於閩粵贛交界地區，尤其是粵東潮州鳳凰山一帶。受到客家譜牒文化影響較多的少部分藍姓，基本保留與閩西藍姓畲族的姓氏源流類似的記述。而受客家譜牒文化影響較少的藍姓畲族則沒有這一類似的記述，而以盤瓠傳說¹⁴為族源

¹² 藍鼎元（1680-1733），清福建漳浦人。1721年5月，朱一貴率眾起事，族兄藍廷珍任南澳總兵，奉命來臺平亂，藍鼎元受邀佐幕。佐幕期間，足跡遍及臺灣南北各路，著有《東征集》、《平臺紀略》，以詩、文記錄平臺經歷及沿處風光、見聞。事平之後，曾以個人感思作成理臺、治臺之建言，在清治理臺灣初期的政軍事務上，具有重要地位。藍鼎元諸子中，長子藍雲錦移居阿里港（今屏東縣里港鄉），憑藉其宗族平定朱一貴事件的功勳，和當時宗族的政治勢力，在阿里港周圍拓墾，是漢人集體拓墾阿里港之始。

¹³ 謝重光，〈明清以來畲族漢化的兩種典型〉，《韶關學院學報》，24卷11期（2003年11月），頁13-14。

¹⁴ 盤瓠是中國古代神話中的人物。傳說遠古高辛帝時，「時帝有畜狗，其毛五采，名曰盤瓠」。因戎吳將軍作亂，高辛答應誰能斬下吳將軍之首級，就能封邑賞金，把公主嫁給他。盤瓠咬下吳將軍首級而歸。後「帝不得已，乃以女配盤瓠」。盤瓠死後，「其後滋蔓，號曰蠻夷」，成為中族，大家都尊奉其為他們共同的祖先。這個故事在

之始。¹⁵

閩西在古代是閩越族及後來的畲族的聚居地。學者到閩西去做田野調查會發現當地有許多帶「畲」的地名，它們中有許多都是歷史上畲族聚居的地方，是畲族曾經長期居住此地的證據。現在越人或消亡或融入其它族群中，大量的畲族也與客家民系融合在一起，難分彼此，以致閩西各縣都是畲客雜居一起。

不僅閩西，粵東與贛南客家大本營內的畲族在恢復少數民族成份前也大部分「忘記」了本族群的文化特徵。如在贛南，據調查，1985 年以後被確認的畲族，當地的客家與畲族都不覺得彼此間具有文化差別；除了姓氏的區別外，不管歷史記憶也好，語言、宗教等文化現象也好，畲族都已經與當地客家融合。有些不願恢復畲族民族成份的村民甚至說：「縣政府要我們改畲族時，我們不願意，因為我們沒有畲族的概念。」到各縣去調查時，各縣的官員也都表示，畲族沒有什麼特別的，跟漢族一樣。粵東也一樣，調查發現，藍屋村民直到 1970 年代末期為止，沒人知道自己是畲族的後代，他們講的是半山客話。由此可看出，在 1980 年代恢復畲族民族成份之前，畲客之間已沒什麼文化差別，畲族民眾大多喪失了本民族的歷史記憶。

閩粵贛交界地區的畲族均與漢族中的客家、潮汕人交錯雜居一起，族群之間的交流與互動非常頻繁。長期的共同生產與生活使得該地的畲族與客家族群的認同要素，如共同的歷史與遭遇、語言、宗教、習俗、地域等都趨於一致，使原本兩個族性完全不同的族群相互影響，融為一體。

但到了 20 世紀 80 年代，一部分藍、雷、鍾等姓恢復畲族的民族成份之後，他們的族群意識開始覺醒，使畲客族群關係有了新的變化，由以往的融為一體、不分彼此開始了畲族文化的重新建構。

鍾晉蘭的研究指出，初期由於遷入的閩西漢族，即客家先民人數有限，加上畲族沒有本族文字，經濟方式與南遷漢人完全相異，閩西畲族「不與鄉人通」，婚姻「自相匹配」，兩者幾乎沒有族群互動。後來雜居一隅的兩個族群逐步有了接觸、互動，兩者的關係衍生成既鬥爭又融合的

中國南方瑤、苗、黎族民族中也廣為流傳。

¹⁵ 周鼐、郭志超，〈畲族譜牒中的華夏認同一以漳浦種玉堂藍姓畲族為例〉。

族群關係。到了明清時期，閩西不少畲族與客家人逐漸融為一體。他們互通婚，信仰共同的神明，共同組織村落的公共事務，顯示出融洽如一家的景象，畲族逐漸失去了對本民族的歷史記憶。20世紀80年代，隨著部分姓氏恢復了畲族成份，新的族群認同與族群意識開始衍生，但與過去相比有了很大區別。畲客的族群文化邊界不再以語言、宗教信仰與共同的歷史記憶與遭遇等來標示，更多以姓氏與「可以生兩個孩子」「上學可以加分」等國家優惠政策來區別，反映了族群標識的變異。¹⁶

根據賴豔華的研究，在閩粵贛邊畲族與客家之間水乳交融，彼此難以分辨。由於客家民系相對強勢，而畲族勢微，一般認為，畲客之間的交融是由客家主導的，往往強調客家對畲族漢化的積極影響，而忽略畲族對客家文化特質的形成具有不可磨滅的影響。從物質文化、規制文化、精神文化三方面來探討其文化交融，可得到以下結論：（一）在物質文化方面，雙方文化交融的選擇體現出生理和安全需求，接受哪一族群文化取決於該文化的先進性與適應性，畲族對客家的影響並不亞於客家對畲族的影響；彼此在生產、飲食、服飾、建築等多方面互相影響。（二）在規制文化方面，大體體現在情感與社交需要，多取決於該文化的強弱，客家規制文化占有明顯優勢，畲族以接受客家規制文化為主；在宗法（族譜、宗祠）、禮教（封建倫常、家族禮教、門第觀念）方面畲族受客家影響，而在婦女不纏足、尊崇婆太、夜晚嫁女以及檢骨葬、洗骨葬等習俗則是客家受畲族影響。（三）在精神文化方面，大體體現在族群尊重與認同需要，在語言（民族語言、文字）、文藝（山歌）、巫術（定光佛信仰、三山國王、尚鬼信巫、蛇崇拜）等體現功利實用的精神文化方面，畲客容易融合，而體現族群尊重與認同的信仰、崇拜（盤瓠崇拜）等核心心理文化的衝突則較為強烈；受客家強勢文化影響，畲族盤瓠進行了變形與重塑，向著龍演變，以求得社會認可，但對祖圖、祖仗仍刻意珍藏，表明畲族圖騰信仰的傳統立場。¹⁷

歷史上的畲族和潮州漢族人民持久地保有和諧，並構築了共同的精神

¹⁶ 鍾晉蘭，〈閩西畲客族群關係的歷史演變〉，《嘉應學院學報（哲學社會科學）》，37卷2期（2019年4月），頁5-9。

¹⁷ 賴豔華，〈畲族與客家文化交融新探〉，《寧德師專學報（哲學社會科學）》，總第80期（2007年第1期），頁31-36。

支柱和信仰。可以從畲、漢兩族共同擁有的節日分析中，看到這個特點。除去春節、元宵、清明、中秋等畲、漢的共同節日之外，先前潮州還有十月十五拜五穀主和建五通神廟的風俗，由於這兩個神明是潮州和畲族所特有而其他漢族地區沒有的，所以應該是繼承畲族的崇拜。潮州先民和現今鳳凰山畲胞所拜的十月十五「五角主」神人應該是畲族祖先。由此可見，畲族的節日和拜神有的也是被潮州漢族先民繼承下來，有的則是在繼承後逐步更新內容的。¹⁸

儘管多數畲民在歷史上漢化為客家人或福佬人，但文化交融很少是單一方向，總會互相影響，畲族文化對客家人與福佬人也多少有所影響，只因客家與福佬文化較為強勢，許多人並不清楚畲族的影響。就像臺灣平埔族似乎被漢化了，但實際上臺灣漢人的文化中也吸收了不少平埔族的文化。值得一提的是，陳永海（Wing-hoi Chan）的研究別出心裁地提出了「畲化」的可能性。他著重於分析畲族作為主體的自我建構這一動態過程，提出畲族的構建很有可能是一種「漢化」的反向，一些現代的畲族正是汀州和贛州的漢族移民後代。¹⁹明朝政府引入的措施降低了畲族自我認同的顯著性，很多人放棄了「畲」的身份，融入到當地主流社會中，畲人認同的政治重要性逐漸消失。此後，只有一些比較邊緣的還保持著盤瓠祭祀的畲人，強調血統、宗教儀式、內婚制等特點使其逐漸成為一個排他性的群體，才逐漸形成了現代的畲族。

陳永海的「畲化」論可能受到挑戰，但這種解讀不應該被輕易否定。在過去對於史料的解讀和少數民族形成的研究中，更多的是專注於確認少數民族的差異性以及互動中政府和主流群體對少數民族的影響，相對忽視了少數民族作為主體去構建自身的能動性。一些更近的研究也關注了畲族在歷史上和民族識別後的主體能動性。例如，1985年落實民族政策之

¹⁸ 陳耿之，〈畲族的發源地及其文化影響〉。

¹⁹ 陳永海 (Wing-hoi Chan) 在 “Ethnic Labels in a Mountainous Region: The Case of She ‘Bandits’”一文，藉由討論畲稱謂的變化，描繪出在歷史過程中族群邊界的形成與變動。畲原是指在山區流動的人群，至明代成為族群的類別。畲族利用盤瓠故事與徭族共享族群起源，而掌握山區資源，也提供流民成為畲的管道。參考〈「新清史研究讀書會」第八次讀書會紀要〉，研讀專書為 *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Edited by Pamela Kyle Crossley, Helen Siu, and Donald S. Sutton. Berkeley: University of California Press, 2006.

http://mingching.sinica.edu.tw/en/Project_Plan/243

後，江西省贛南部原屬於客家的藍、雷、鍾姓恢復成畲族後的族群重構過程中，凡是主動恢復畲族的群體，其族群知識的重新構建相當快，當地民族精英很積極地學習傳播畲族的知識。並且通過對當地族譜的文獻考察，展現了當地畲族通過族譜構建畲族民族認同的生動過程。²⁰

由此可見，畲族和客家的關係是長期互動之下逐漸融合，文化方面也相互吸收、互相融合，而非只是單純的漢化。在畲族與客家的研究中，對於客家文化的強勢性認定和畲族漢化的單向同化觀點，也弱化了畲族主體的能動性，似乎完全沒考慮到另一種可能性，陳永海提出從「客家」到「畲族」的「畲化」論述——有無可能有些現代畲族是漢族移民後代「畲化」而成——是值得繼續關注研究的。

畲族來臺簡史

畲族作為中國東南地區的主要少數民族，分佈區域跨越閩、浙、粵、贛四地，因受明清以來東南地區修譜之風盛行的影響，保存了相當數量的族譜。因畲族分佈具有「大分散、小聚居」的特徵，現階段收集到的畲族族譜主要集中在閩南、臺灣、閩東、浙南四大區域。從現在所收集的族譜資料來看，其中閩南與臺灣的畲族有著較為清晰的血緣與地緣聯繫，閩東和浙南的畲族也有著脈絡清晰的親緣記錄。²¹

清代藍姓移民從明代開始，隨著鄭成功來臺，並且在宗親族人赴臺征戰中，從康熙年間直到乾隆、咸豐年代來臺開墾，祖籍主要來自於閩南地區的漳浦縣赤嶺鄉、湖西鄉、以及龍海市的隆教鄉。直到嘉慶年間，仍有漳浦藍姓移民私渡來臺。這些來自漳浦藍姓畲民後裔除了少數遷至大埔、饒平成為客家人外，其它從漳浦遷至泉州南安之來臺藍氏宗族，大都以閩南人身份自居。直到現代，當地住在偏遠山區之藍姓畲民，仍保有其傳統習俗。²²

²⁰ 壹靖雯，〈中國的民族識別與少數民族主體的自我建構－以畲族為例〉，頁 113-114。

²¹ 陳支平、劉婷玉，〈閩台畲族族譜搜集整理劄記〉，全國哲學社會科學工作辦公室，<http://www.nopss.gov.cn/GB/230168/230169/17002772.html>，檢索時間：2023/07/13。

²² 曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉，淡江大學歷史學系碩士在職專班學位論文，2011年，頁 54。

《石椅種玉堂藍氏族譜》來自漳州最大的畲族聚居區赤嶺鄉，據其所載，赤嶺、湖西、隆教的畲族均出同源，奉昌奇為始祖，廿三世元晦遷居隆教，長子慶福居赤嶺，次子慶祿居隆教，三子慶壽遷居廣東大埔。漳浦藍氏家族的興起在清朝康熙年間，先有藍理隨施琅平臺有功，繼有藍廷珍參與平定朱一貴事件，「籌臺之宗匠」藍鼎元，又有藍元枚平定林爽文事件，可以說藍氏家族對於清初臺灣的平定和治理有著不可磨滅的重要意義。²³

一般而言，臺灣在清代被視為情況不明的邊疆區域，不可能有舉族遷徙的例子發生。雖然康熙 23（1684）年已正式將臺灣納入大清版圖，但在此後康雍乾數十多年間，對於閩粵兩地赴臺，仍實行寬嚴不等的限制。如規定每年春耕時進入臺灣，秋收後要返回原籍，不得在臺灣常居落戶，而且只准單身前往，不得攜帶家眷，因此無益於繁衍宗族。直到康熙 60 年（1721），臺灣發生了朱一貴事件，漳浦籍南澳鎮總兵藍廷珍率師平亂，同宗藍鼎元隨軍擔任重要幕僚。之後藍廷珍升任臺灣總兵官，留臺處理善後，而其族人藉由政治勢力，投入土地拓殖經營，也造就了漳浦人士來臺人的有利條件。乾隆 25（1760）年，福建巡撫吳士功採納藍鼎元的建議，開放閩粵來入臺攜帶家眷的限制。之後，漳浦移民來臺不絕如縷，或合股開墾，或招佃守隘，甚至來臺投靠親友眷屬。²⁴

除了藍廷珍及藍鼎元家族在臺中藍興庄及屏東縣里港外，其他藍氏移民分布區域散落在桃園縣、宜蘭縣、臺北縣市、新竹縣、苗栗縣、臺中縣、臺南縣、高雄縣、澎湖縣及花蓮縣等地。其中以桃園縣及宜蘭縣為大宗，兩地也正好是漳州府移民的主要地區。藍氏移民在桃園、宜蘭兩地土地拓墾上，扮演相當重要的角色。²⁵ 除了來自漳浦湖西的藍廷珍、漳浦赤嶺的藍鼎元家族外，從現存於臺灣的藍氏族譜中，還記載著來自赤嶺的藍引、長谿（今赤嶺）的藍歡官、泉州南安（其祖原由今赤嶺遷居而來）藍林泉等家族。²⁶

依據藍速喜於道光 12 年（1832 年）修纂的《藍氏族譜》（引公派下譜

²³ 陳支平、劉婷玉，〈閩台畲族族譜搜集整理劄記〉。

²⁴ 曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉，頁 55。

²⁵ 曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉，頁 57-59。

²⁶ 曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉，頁 67-86。

序及說明)》，其祖父藍引（12 世），原籍今赤嶺楊美，於乾隆 24、25 年間攜妻與三個兒子渡台，由八里上陸轉臺北內湖定居。藍引移台後又生了兩個兒子，長房及五房留居內湖務農，第四個兒子在林爽文事件發生當年「陣亡」於三芝。藍引過世後，次子及三子於嘉慶初年移墾宜蘭，子孫分居今羅東、冬山等地，另有三房裔孫於同治、光緒年間移居花蓮。²⁷

藍歡官乃赤嶺藍氏第 14 世，乾隆 10 年（1745 年）由赤嶺攜子官生渡台，居臺北紅毛港大侖莊創業，開墾數百甲，乾隆 38 年死，其子孫分衍於屏東，嘉義等地。藍林泉（又名藍敬），祖居漳浦張坑（今赤嶺），後遷徙至泉州南安廿四都金田鄉，未幾，再遷廿九都蔣田鄉赤晚內，約在乾隆初渡台，居海山郡三角埔，即今臺北樹林鎮，已傳 10 代。此外，臺北市藍姓宗親會創會會長藍金塗，祖籍漳浦赤嶺南坑，為種玉堂 19 世傳人，其先父藍武 18 歲隻身渡台，落籍基隆，以調藥和醫道為業。²⁸

在《汝南堂藍氏族譜》收入的《藍氏族譜（引公派下譜序及說明）》中有一篇〈論別種之藍序〉，記載詳實的畲民姓氏來源、盤瓠傳說、祖圖內容與婦女無纏足等傳統文化以及不願奉祀開漳聖王²⁹等民族意識，作者雖是將畲民視為他者，但也從側面反映了清時畲民的存在在當地是隱而不彰的共識，對於追溯臺灣畲民，相當具有價值。³⁰ 漳浦地區的藍氏家族自清代以來，作為畲族的民族認知，並未明顯體現在中國大陸存有的族譜記載中，而臺灣的藍氏族譜反而從一個側面保留了藍氏畲族的寶貴記載。³¹

²⁷ 這段文字是由藍引派下 20 世孫藍淑瑜提供。她參考《藍氏族譜（引公派下譜序及說明）》頁藍譜 5、10-11 內容及其祖先的出生時間點推算，研判藍引三子都應是在漳浦出生，而二房藍悅（藍淑瑜之祖）及三房藍星分墾宜蘭的時間，主要依據悅妻及其埋身地，並對照漢人入墾宜蘭的史料推估。《藍氏族譜（引公派下譜序及說明）》可參考《（汝南堂）藍氏族譜》修訂版，頁藍譜 5-16，臺灣華文電子書庫，<https://taiwanebook.ncl.edu.tw/zh-tw/book/PHHCC-R046067/reader>，頁 35-46，檢索時間：2024/03/20。此段相關資料，另可參考王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉，畲族網，<http://www.zgshezu.com/content/?153.html>，檢索時間：2023/07/13。

²⁸ 王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉。

²⁹ 開漳聖王陳元光正為藍奉高所殺，而陳元光平閩所屠戮的蠻獠嘯亂，就是畲民的祖先，由於漳浦畲民與開漳聖王信仰之間的恩怨矛盾，造成漳浦畲民不願奉祀漳州漢人普遍信仰的開漳聖王，參見曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉頁 72、93。〈論別種之藍序〉可參考《（汝南堂）藍氏族譜》修訂版，頁藍譜 5-6（頁 35-36）。

³⁰ 曹曦，〈臺灣藍姓畲民研究初探〉頁 70-72；陳支平、劉婷玉，〈閩台畲族族譜搜集整理劄記〉。

³¹ 陳支平、劉婷玉，〈閩台畲族族譜搜集整理劄記〉。

據臺灣省文獻會 1977 年調查資料臺灣總人口 1695 萬，藍姓有 31302 人，其分佈較為集中的是臺北縣、臺北市、桃園縣、宜蘭縣、屏東縣，分佈較集中的鄉鎮是臺北的雙溪、桃園的大溪、高雄的岡山和屏東的里港。這些藍姓中有一部分是從漳浦赤嶺遷來的，現在被列入畲族。³² 根據內政部 2005 年 2 月 28 日「台閩地區姓氏統計之排名與人數一覽表」資料，藍姓排名第 65，人口數為 40543 人。³³

據臺灣《藍氏族譜》記載，藍姓最早來台的是鄭成功時代漳州人藍鳳，開墾臺南大康村。繼而有粵籍藍益海於康熙 60 年定居淡水，雍正間有藍天秀入墾藍益興堡，漳浦籍有雍正 4 年藍仲入墾里港，乾隆間藍愛入墾台南東山，藍寒入墾南投漳浦寮，藍承顯、承略兄弟入墾臺北內湖，藍文全入墾臺北雙溪，藍崇德後裔入墾宜蘭羅東，藍仕元遷居臺南。此外，在乾隆年間還有詔安縣藍永元入墾臺中市，平和縣藍天日入墾基隆市。他們繁衍後代，聚族而居，成為臺灣藍姓主要聚居區；他們每年都有祭祖活動，如屏東里港祭祀藍鼎元，臺北縣樹林鎮祭祀藍林泉，雙溪鄉祭祀藍願，宜蘭羅東有藍引墾親會，據瞭解，這幾個較聚居的藍姓，祖籍都是來自赤嶺。

屏東里港玉田路是臺灣藍姓的主要聚居地，他們都是藍鼎元長子藍雲錦的後裔。根據臺灣《藍氏族譜》記載，藍雲錦遷台應是在藍鼎元去世之後的乾隆初年。藍廷珍的後裔也有不少遷居臺灣者，傳說府第前所鋪設的石埕，其中的條石數以百計，排列縱橫有致，遷臺者回鄉認祖，卻多能說出條石排列的規律。根據《藍姓族譜》所記載的種玉堂子孫分衍情況，開基祖慶福公以下三房，幾乎都有播遷至臺灣者。其中 20 世保仔、水土，大房 21 世柳興，三房蕃公後裔的 21 世文仔，四房五才公後裔的 22 世文德，23 世介民、慶民、志民等，都是有明確記載，有聯繫的。多數定居於臺灣宜蘭、羅東，與藍鼎元派下混居在一起。據臺灣有關人士統計，目前全島各地的藍姓人中，約有三萬人為漳浦種玉堂的後裔，其數量遠遠超過現漳浦縣內的藍姓家族，足見漳浦藍姓對於臺灣，不僅在早期的軍事、

³² 王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉。

³³ 〈台閩地區姓氏排名與人數一覽表-節略〉，台北市藍姓宗親會的部落格，<https://haoyenlan.pixnet.net/blog/post/255211991>，檢索時間：2023/07/13。2005 年之後臺灣藍姓人數未能在內政部等官方出版資料中找到。

政治、文化方面貢獻巨大，影響深遠，在血緣上也做出了極大的投入。³⁴

臺灣藍姓宗親與畲族的相遇

1988 年臺北市藍姓宗親會理事長藍金塗帶領臺灣宗親回漳浦祭祖，才發現祖籍地赤嶺、湖西、隆教等鄉鎮已被改為「畲族鄉」，藍姓列入少數民族，在臺灣藍姓的宗親應該都不能接受。不過，藍姓宗親居住地屬偏遠鄉鎮，列入少數民族鄉鎮村，政策上會有補助，且畢竟是自己宗親，因此宗親交流也一直持續，2007 年臺北市藍姓宗親會又啓動一次祭祖行程，接下來每年都有交流。在宗親交流中，最常見的問題就是，臺灣有畲族嗎？你們臺灣藍姓是畲族嗎？通常還需費一番口舌解釋，畲族的由來在三十年的交流中，並沒答案，各種傳說皆有。

北京國務院於 1956 年 12 月 8 日才正式認定畲族為一個單一的少數民族，並確定族稱為畲族。當時臺灣與大陸不相往來，因此多一個畲族，臺灣不知道也很正常。畲族鄉鎮村訂定，是由鄉鎮村提出申請，經審批同意後才能列入畲族。漳州赤嶺、湖西、隆教三個畲族鄉，說的是閩南語，經過申請後也被列入畲族鄉，通過的時間也早於 1987 年與臺灣交流之前，因此被列入畲族鄉應該跟臺灣也沒關係，是依大陸的民族政策來訂定。臺北市藍姓宗親會秘書長藍浩彥認為，臺灣宗親回到原鄉，發現祖籍地被列入畲族鄉，也不要太在意，畢竟是對岸的民族政策，我們也管不著，理解包容即可。³⁵對於臺灣藍姓不願承認自己為畲族一事，對岸宗親也理解，

³⁴ 王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉。

³⁵ 藍浩彥，〈【畲族】的法定時間〉，台北市藍姓宗親會的部落格，<https://haoyenlan.pixnet.net/blog/post/466626734>，檢索時間：2023/07/13。1983 年 12 月 1 日由赤嶺、湖西等地 21 單位，擁有 16148 人口的藍姓居民向縣政府申請恢復畲族成份，1984 年 5 月 7 日由政府有關部門及專家學者組成調查小組，5 月 10 日開始深入調查，經過族譜調查、居住環境調查，由於長期與周圍漢族雜居相處，漢化程度較深，畲族特點大部分消失，但仍保留了有別於漢族的風俗習慣，如崇拜圖騰盤瓢為自己祖先、男女婚俗穿素服拜祖等習俗，通過族譜對接，與福建、江西、廣東等畲族地區流傳的族譜記載相同，屬同宗同源，是一脈相承的。1984 年 7 月 17 日，漳浦縣政府以浦政(1984)第 208 號文件發出通知，同意所請恢復民族成份，同年 1984 年 9 月 28 日又發出通知正式批准成立赤嶺、湖西畲族鄉。參見藍利靈主編，《漳浦石椅種玉堂藍氏族譜》，漳浦：漳浦石椅藍氏種玉堂族譜編修委員會，1991 年，頁 4-5。隆教畲族鄉則是在 1988 年 1 月從港尾鄉析出成立。參見〈隆教畲族鄉〉，中文百科，<https://www.newton.com.tw/wiki/%E9%9A%86%E6%95%99%E7%95%B2%E6%97%8F%E9%84%89/9107280>，檢索時間：2024/04/01。

在 1991 年出版的《漳浦石椅種玉堂藍氏族譜》中就寫道：「對於旅居海外、港、臺等地，包括大陸旅居在祖地外的藍氏宗親，承認何種民族成份，根據『名隨主人』的原則，悉聽本人自願選擇，並不強求一律。無論承認何種民族成份，都不改變與國內藍氏宗親同源同宗的事實，也無損於長期形成的親情族誼。」³⁶

剛開始在臺藍氏宗親自認是漢人，無法接受自己成了少數民族，但在持續互動後，漸漸可以接受這個事實，認為此一身分在與大陸互動時未必有傷，甚或有利。在臺灣強調多元族群相互包容的氛圍下，對少數民族的負面看法在正式場合不復存在，有人不僅接納，甚至以身為原住民或少數民族為榮，因此在臺藍姓宗親對畲族身分不再排斥，也願受邀參加相關活動。

1987 年台灣解嚴開放探親，1988 年 11 月臺北市藍姓宗親會創會會長藍金塗首次回祖籍漳浦祭祖，先到漳浦縣隆教（音藍家）鄉奉祀藍廷瑞公之藍氏家廟「世德堂」（原址修建）謁祖，再到長卿鄉奉祀藍慶福公之藍氏家廟「種玉堂」謁祖，理事藍勝青返回浙江衢州北川祭祖，還有大埔藍氏宗親返回祖居地祭祖，開啓兩岸藍氏宗親交流先河。1990 年藍金塗第二次回祖籍地祭祖，祭畢開往泉州南安維品公祖居地，也受到族人宗親熱烈歡迎。³⁷

1990 年，藍鼎元的後裔 10 餘人首次組團回到湖西，祭掃藍鼎元墓，即捐資人民幣 3 萬元維修，並擴建了墓園，1993 年，漳浦縣博物館、漳州市歷史學會聯合發起在漳浦縣舉行「藍鼎元學術研討會」，藍鼎元在臺灣屏東、臺北的後裔藍鴻博、藍敏等聞訊，即在臺灣、印尼等地廣為宣傳，多方募捐，資助這次會議，並組織了十幾人的代表團參加了研討會。此次會議有 140 幾名專家學者參加，收到了論文 80 餘篇，由林奕斌主編論文集《藍鼎元研究》，1994 年由廈門大學出版社出版。整個學術活動對於漳浦藍姓先賢藍鼎元在理學、文學、軍事、經濟等方面，特別是對於臺灣歷史上的傑出貢獻，給予了高度的評價，同時，也高度地評價了藍廷

³⁶ 藍利靈主編，《漳浦石椅種玉堂藍氏族譜》，頁 6。

³⁷ 臺北市藍姓宗親會秘書長藍浩彥提供資料。

珍、藍理、藍元枚等漳浦藍姓畲族先賢對於臺灣歷史上的積極影響。³⁸

臺北市藍姓宗親會在 1990 年之後因人事更迭或其他因素，未能續辦返鄉祭祖活動，但有心宗親會趁旅遊或洽公空閒自己前往各祖籍地祭祖。2007 年第九屆理事長藍滌喬有感於慎終追遠宏揚祖德重要性，遂續組團回鄉祭祖，將中斷的兩岸交流又連結起來，2008 年 7 月參與《藍氏三傑》歷史小說發表會。2009 年第十屆理事長藍仁村接任後，更是兩岸交流高峰，2009 年 12 月「少數民族族譜對接懇親座談會」率 27 人參加，除每兩年回漳浦祭祖外，2014 年石椅種玉堂藍氏家廟重修落成典禮，更率台灣宗親 30 人參加，2010 年起每年參加福建及浙江三月三畲族文化節，其他有關藍氏宗親邀請之相關活動也不勝枚舉。2008 年後臺灣開放大陸民眾可來台旅遊，每年來自福建及浙江各地藍氏宗親及畲族宗親個人或團體，也為數不少，臺北市藍姓宗親會成立任務第二條即是關於海內外宗親之聯絡事項，自當熱誠接待。

2009 年台灣成立「何藍韓麥卓韋紀姓宗親總會」，臺北市藍姓宗親會是主要推動者之一。2014 年中華藍氏宗親聯誼總會在安徽成立時，當然想把台灣直接列為分會，臺灣這邊雖也受邀，但多方考量後，並未前往，2015 年才開始參加這個總會各省分會聯誼。到各省參加分會成立時，是打著臺灣總會名義，實際上臺灣尚無藍氏總會；就算是兩岸交流，在宗親會內部，也沒採共識決，只找願意過去交流的人過去。本著交流為先，名稱為輔原則，天下藍氏一家親，推動實質宗親交流最重要；在時間許可下，陸續參加浙江分會、貴州分會、川渝分會及廣東分會等成立大會。

臺北市藍姓宗親會正式成立於 1977 年 12 月 4 日，成立後設有宗祠籌建委員會，雖有熱心宗親要捐地，或有其他地點建議，礙於交通及財務考量至今未能籌建。1983 年成立族譜編修委員會，由主任委員藍章禮，率副主任委員藍昇源、藍世章及其他委員，展開族譜編修工作，在臺灣北部藍氏族人及宗親努力下，於 1984 年完成初步工作，並洽得主編何兆欽同意，以宗親會名義出版「汝南堂藍氏族譜增修本」供台灣各地藍氏族人參考。何兆欽主編並於 1985 年出版涵蓋全臺之藍氏族譜。

³⁸ 王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉。

經過 40 多年後，宗族分支眾多，在無共同宗祠凝聚宗親向心力，會員陸續凋零，如何長遠發展傳承，是一大課題。在宗親會財力許可下，2008 年開始往上辦理敬老活動，照顧年老宗親，往下設立獎學金，專款專用，獎勵清寒、成績及其他領域優秀的藍姓子弟。祖籍廣東梅州美國華僑藍樹傑，當年就是泰國宗親藍東海提供他獎學金前往美國完成學業，後來藍樹傑宗親也回梅州城區設立獎學金來幫助藍家子弟，協助發展下一代。期望各地藍氏宗親會，互相學習群策群力，敦親睦族，宏揚宗誼。³⁹

兩岸開放交流後，臺灣藍姓宗親多次返回原鄉祭祖，也參與藍姓與畲族的種種活動，對於故鄉的宗族祠堂、祖先的墳墓、廟宇都表現了特殊的感情。赤嶺石椅村的藍氏宗祠「種玉堂」是清康熙年間藍理任定海總兵時，派人回來重修的，祠堂規模宏大，佈局頗具特色，雕刻精美，重建碑記保存完整，是漳浦藍姓畲族所共同敬奉的，1989 年以來，遷居臺灣、印尼等地的藍姓宗親，就先後捐獻鉅資重修一新。赤嶺雨霽三界公廟建築結構奇特，是一個在漳浦，乃至漳州龍海地區和海外影響極大的廟宇，每逢三界公慶典，海內外香客均在十萬人以上；湖西豐卿的三王公墓葬和祖廟，香火在臺灣傳衍甚多，每年都有臺灣的信士香客組團前來割香祭拜。近年來，移居臺灣、印尼等地的藍姓宗親也多次捐獻香資為之修建。⁴⁰ 1991 年《漳浦石椅種玉堂藍氏族譜》出版，其中也記載了臺灣藍金塗、藍勝民兩位宗長各捐人民幣一千元，捐款數名列前茅，僅次於六位印尼雅加達宗親。⁴¹

藍姓畲族和大陸其他沿海漢人一樣，渡海來臺，聚族而居，胼手胝足，墾地開荒，繁衍後代，雖然兩三百年來早已本土化，但並未忘記原鄉，知道自己家族來自何處。二戰之後國共內戰，海峽兩岸受限於政治因素，人民數十年間無法來往，直至大陸改革開放、臺灣開放探親，兩岸恢復交流，臺人返鄉祭祖的不僅是 1949 年左右來台的外省族群，也包括本省族群，藍氏宗親也在此情況下返鄉祭祖，發現自己成了畲族。經過一段調適期後，管它是藍姓或畲族的活動，都樂意參加，與對岸的宗親族人也

³⁹ 臺北市藍姓宗親會秘書長藍浩彥提供資料。

⁴⁰ 王文徑，〈漳浦藍姓畲族與台灣〉。

⁴¹ 藍利靈主編，《漳浦石椅種玉堂藍氏族譜》，頁 258。

建立了友好的關係。雖然還有部分藍姓宗親未能完全接受自身是畲族的說法，但「天下藍氏一家親」的想法是普遍被接受的。近幾年受新冠疫情以及兩岸關係惡化影響，兩岸實際交流停滯，現在疫情已緩，去（2023）年10月21日在大陸廣州市舉行中華藍氏宗親聯誼總會第三屆就職慶典大會，台灣也有宗親組團參加。期待兩岸關係持續緩和，兩岸宗親族人可以有更多的交流，恢復並提升彼此的親緣與友誼。

結論

台灣藍氏八成以上來自漳州市赤嶺、湖西、隆教三個畲族鄉，返鄉祭祖也多到此三地，兩岸宗親交流擴大後，也前往其他畲族與藍姓地區，參與相關活動。事實上，姓藍的並非都是畲族，而在臺畲族也不是只有藍姓而已，不過藍氏在臺灣歷史上的確有著重要影響。清初，赤嶺及湖西藍姓畲民先後出現了藍理、藍鼎元、藍廷珍、藍元枚等清代籌臺的名宦將官，其中多數率軍或參與了清廷幾次對臺灣的用兵及治臺政策的謀略與規劃。這些清初對於臺灣歷史影響如此深遠的人物，相當集中出現於福建的藍姓畲民，對於研究清代治理臺灣，是相當重要的課題。

其中藍理、藍廷珍、藍鼎元被稱為「藍氏三傑」，一般認為三人均為漳浦人，且聚族同居；這樣的認識雖然不錯，但林榮盛指出這其實是後來的結果。他認為，少有研究者注意到藍鼎元是後來跟著父親避兵禍才由官塘（今湖西）遷居至裏谿（今赤嶺）的，屬於外來者的身分。他們是藉由文本書寫以及形象塑造的策略，達到重新建構集體認同與結合社會人群的作用。將藍理、藍廷珍、藍鼎元三者視為同族的看法，在乾隆朝以後便已出現，在這個長期運作的書寫過程中，此三人陸續成為藍氏族群的集體認同，也擴大了藍氏族人的群體範圍。⁴² 也因為藍氏三傑的表現，使其宗親族人來台發展人眾，其後代子孫在臺灣也得以獲取一席之地。

但我們必須理解，來臺的漳浦藍氏是自認閩南人，對何謂畲族幾乎一無所知，兩岸來往交流後，對自己變成畲族最初是相當排斥的，堂堂漢人怎麼會變成看似沒有文化的少數民族。然而，隨著交流溝通日增，理解對

⁴² 林榮盛，〈邊緣人與新政權：清初福建漳浦藍理及其時代〉，台灣大學歷史學系碩士論文，2016年，頁49-50、57-58。

岸宗親申請原鄉成為畲族鄉的理由，加上臺灣社會尊重多族群、多元文化的精神提升，抗拒的心態漸趨緩和，轉向可以接納不同的看法，甚或因時因地保有不同的民族認同。費孝通對研究中華民族的形成、民族關係史提出了「中華民族多元一體格局」，主張各民族平等，少數民族離不開漢族、漢族離不開少數民族，中華民族是由 56 個民族形成的多元一體。雖不盡適用，但筆者認為，民族認同是種主觀的態度，在臺藍姓宗親可以是臺灣人，可以是漢人，可以是畲族，也可以是其他，多元認同本來就是種客觀的存在，自己可以選擇。但即便我們可以選擇不同的認同，在與對岸宗親族人有更多溝通理解後，也有可能建立一體感，即我們都是姓藍的，我們都是畲族，我們都是中華民族，我們都是人，應該存異求同，努力讓我們同屬的一體更加和諧幸福。

後記

「藍」在臺灣是個人數很少的姓氏，可能就四萬多人，許多人說他們一輩子都沒真正遇見一個姓藍的人。不算家人和宗親會裡的宗長們，筆者（此為藍美華）也只認識兩個姓藍的人，一個是小學同學，一個是同校的校友。所以，當父親跟我說，他去漳浦祖籍地祭祖時，那裏的人幾乎都姓藍，這種狀況簡直讓人難以想像。

筆者家族從來自認為漢人，直到兩岸交流、宗親前往祖籍地祭祖後，才知道我們原來被列為畲族，而且知道許多宗親是無法接受的。多年前我曾經讀過一篇廈門大學人類學系教授（可惜忘了姓名）來臺參加研討會發表的關於畲族的論文，文中提到，畲族有早已漢化的，根本不知道自己有畲族成份，也有還保持著畲族文化與意識的；但即便漢化很深的畲族都還保留了一些痕跡，一個就是不奉祀開漳聖王，另一個就是不過清明節，而是過三月三或二月二。關於不奉祀開漳聖王一事，筆者在中學時就曾有疑惑：我們是漳州人，為何不拜開漳聖王？而不過清明一事，經筆者向父親求證，父親表示往昔確是如此。今日藍氏畲族宗親在清明祭祖，應該是受漢人影響。從自認漢人到具有畲族成份，即便家族經過好幾世代與漢人通婚，身上畲族的基因應該也很少了，而且畲族可能也是很晚才創造出來的民族，但知道自己新的民族身分後，對畲族再也不會毫無所感，反而有種

親切感。身上的兩滴血，都會讓我們有感，這或許就是民族認同吧！2019年7月，父親在筆者促請下帶著家人前往祖籍地祭祖並參訪重要地區，獲得當地宗親族人的熱烈接待，也讓我輩與年輕一輩對祖籍地有所認識。筆者從當地的環境似乎更了解祖先為何要離鄉出外打拼，而年輕一輩則旅遊成份較高，皆有所獲。

最後，要特別感謝臺灣路竹會創辦人劉啓群先生鼓勵筆者撰寫此文，並於2023年9月9至10日的「第三屆啓文堂劉氏家族史暨台灣老家族史」學術研討會中發表，否則研究蒙古為主的筆者應該不會有此作品，讓自己藉此機會對本身宗族有進一步的理解。當然，文責自負。

兩岸族群政治之比較：民族身份與 自治的理想與實際

張慧端
國立政治大學民族系退休副教授

摘要

本文旨在經由歷史發展與比較的角度，認識國際上具代表性的現代國家體制內賦予原住民自治，建立某種使原住民得以分享主權或自決的機制、相關實踐的內容、突破成立的條件與基礎，以及在民主政治發展上的意涵等，借鏡其挫折與發展經驗，供本國參考，期望有助於化解前進的障礙。

西方原住民自決的理念與自治容許其發展不同、獨立的政體與法制，尊重原住民原本的政治文化，為其不同的文化主權立基，建立對話，經有賦予諮詢同意權亦即有效的政治參與權利，得以與國家簽署相關協定，選擇自身參與主流社會行政體制的程度與性質，並參與、主導與自身相關的決策與執行。其重視的是價值的多元、一種更深刻的平等理念，而非根據單一價值追求表象的平等。而相關自決政策實踐的前提是，必須賦予或強化原住民權力，亦即既有的自治權利，使能夠積極與各級政府進行有效的協商。澳洲原住民民族自決實踐的演變顯示，原住民抗拒由上而下加諸的政策，其政治傳統是尊重基層各社區的獨立權力、由下而上的聯合，各種原住民法人組成的鬆散聯盟才是接近原住民政治思想的另類代議政治形式。

比較海峽兩岸相關的演變可以發現，雖然沒有民族區

域自治之名，但台灣原住民享有的政治參與，其實和中共的民族區域自治與「機關幹部民族化」頗為類同；惟其具象徵意義的行政區劃所表徵的，卻依然是主流社會民族本位主義的同化思想，未能以對等的方式看待原住民的文化價值與生存發展問題。

關鍵字：原住民主權、自決、民族自治、兩岸比較、民族認定

隨著台灣政治情勢的轉變，族群問題在一九八零年代末期開始浮現。強調台灣主體意識或台灣國家意識者，提出四大族群的說法，務實呈現島上住民在淵源、語言、認同等方面構成的分歧，多少反映了當時存在於人們心中不同的歸屬感。為落實民主政治，國會全面改選的結果，「福洛」人口的多數使其成為政治上的強勢族群，人口比例不到 2%的原住民依然是弱勢。不過，在本土意識高揚的氛圍中，相較於其他族群的移入，原住民的早到與獨特的本土性，使其必須受到尊重。台灣原住民意識的興起與原住民運動的展開，當時的黨外即後來的民進黨是主要的推手（王甫昌 2002）。揚棄昔日山胞的稱法，「正名」為原住民，無疑是在強調與表徵著此一優勢與認知。

在中國意識與中華民國憲法中，台灣原住民顯然較容易失去上述優勢。國民政府遷台後維持中國意識，台灣原住民於是僅是一省的少數民族問題。中國境內民族種類繁多，人口多達數百萬的民族如蒙古族、藏族、維吾爾族等對國家整體的影響更受到重視。另一方面，各民族在中國歷史中多所遷徙，不僅聚居也頗多長期雜居，原住民與非原住民的截然二分往往難以適用。

不僅中國，舊大陸各國亦然，往往被認為沒有原住民問題（Van Dyke 2006），而只有少數族群或少數民族（minority）的問題。原住民問題不同於少數族群問題，後者是移民一地後成為其非主流、弱勢的成分，可能有被同化的危機。原住民則是原先就獨立存在的，其主權與土地所有權卻不被後來的殖民者所承認，造成生存空間被剝奪，導致民族與文化滅亡的

危機。基本上，原住民問題緣於世界強權的殖民統治，於戰後浮現，一九七零年代才開始受到較普遍的關注。

歐洲民族主義的理念所帶動的國家主義與國族文化潮流，致力於尋求國家的統一、進步與強大，使少數族群與原住民原被認為應該逐漸同化於單一的國族之中。不過，在被迫融入西方社會的過程中，原住民逐漸學習並理解了西方民主社會的理念與方法，直到一九六零年代，受到美國黑人的民權運動所啟發等因素的影響，原住民才起而反駁所受到的不公，並強力要求改變。其實，原住民對抗殖民政權的壓迫由來已久，卻直到晚近多元文化主義蔚為潮流¹，其對國家政權提出的質疑終於才能夠有所成效。

原住民往往需要引用國際法與國際組織的力量，才足以抗衡不願讓步的國家權力。原住民問題頗受到聯合國的注意與支持，相關國際公約涉及公民與政治權、消除種族歧視等，往往被用以支持或詮釋原住民所欲爭取的權利，聯合國成立了相關的人權委員會，針對各國處理情況加以評議與監督（Van Dyke 2006）。西方各國往往為了維持國家與在國際上良好的形象，且在民權時代必須對族群問題表達誠意，才終於不得不有所行動與改善。國際的壓力是原住民運動取得成果重要的因素。

晚近涉及原住民地位與權利的國際法理日趨成熟，對原住民提供了廣泛的保障，確認原住民擁有獨特的地位，以及自決權、傳統地權與文化權等。台灣原住民受影響所及一九八零年代中期開始提出各種訴求，如「正名」、「還我土地」等。原住民的各項訴求先後為政府所採納，如由李登輝總統宣布改稱山胞為原住民，1992 年於中華民國憲法增列保障台灣原住民各項權利的條款，1996 年成立行政院原住民委員會等，明確表達對原住民特殊地位的承認。民進黨執政後陳水扁總統進一步提出與原住民建立特殊夥伴關係或準國與國關係等政策宣示，以利承認原住民主權、推動原住民自治、恢復原住民傳統領域土地權利等期望。台灣原住民權利的發展與國際間原住民權利思想一脈相傳的路線是清楚可見的。

然而在中國的脈絡下，原住民的問題是否可能有同樣的發展？暫且不論是舊帝國體制對異文化的排斥未如戰後國族文化思想的強烈？亦或礙於

¹ 美國人類學家瑪格麗特米德於 1960 年首先對同化政策提出尖銳的批評。其他人類學者們亦陸續積極參與，提出新的替代政策，即多元文化主義。

交通、傳播等科技尚未高度發展以致中央政權的影響未若現代之全面、深入使然？帝國王朝的教化政策措施雖然有不差的同化效果，民族之間的差異卻是始終存在並被接受的。因此，中華民國在成立之初，似乎即面臨了歐洲國族主義理想難以落實的問題，中國境內多民族的問題在二十世紀初期其實已經受到重視。民國初期孫中山先生即提出國內各民族一律平等、民族自決的思想，當時中國共產黨提出的解決民族問題綱領是一致的看法（都淦 1996）。不過，為因應中國的國情，避免國家分裂，其後又摒棄民族自決與聯邦制的想法，並因應中華民族多元一體的理念，改採民族區域自治的政策措施（金炳鑄 1994:327-9，謝劍 2002:129）。中華人民共和國經由民族區域自治的政策，意圖擺脫傳統中國長久以來的漢族中心主義，調和了理念與實際政治需求，相較於當時西方國家較為流行的國族同化政策，其實是頗具進步意義的。不過，民族區域自治與晚近原住民在西方國家所要求的主權與自決主要差異為何？在並未要求分離於國家的情況下，後者與前者是否有相容之處？

原住民主權與自決

現今國家體制一般視主權為其獨享，原住民主權或自決的訴求似乎對國家的主權與統一構成威脅，往往令人疑懼，因此，聯合國 2007 年通過的「原住民族權利宣言」遲遲未得到各先進國家簽署同意執行，似乎也不難理解。儘管如此，基於民主與人權的理想，各先進國家實際上也都有所妥協，在國內建立了某種使原住民得以分享主權或自決的法制。其實際作為的內容，相關突破成立的條件與基礎，以及在民主政治發展上的意涵等，頗值得吾人加以瞭解。

事實上，無論在美國或台灣，某些原住民部族直到十九世紀中葉仍擁有其主權並被國家承認。台灣中央山地與所謂後山的原住民部族或部落，在 1875 年未被清帝國納入版圖之前其獨立自主的情況，即可謂享有原住民主權。美國在向西部開拓時期不斷受到原住民反抗並發生戰爭，為謀求和平並建立互惠，政府與原住民部族之間簽訂了許多條約。條約的存在與相關文字顯示，條約曾被視為美國境內位階最高的法律，當時原住民部族與美國政府之間猶如國與國的關係（Biolsi 2004, Nesper 2004）。

不過，隨著殖民版圖漸次擴大，原住民構成的主要軍事威脅逐漸減弱，1871 年之後美國政府不再對原住民簽訂具有外交意義的條約，改以簽訂所謂協議（agreements）（Biolsi 2004）。另一方面，由於白人政府經由武力，強迫原住民集體向西部移住保留地，1848 年後在保留地政策之下，原住民經由與美國聯邦政府簽訂條約而讓出大量土地，並換得佔據保留地，以及對該地域行使自治的權利（Pickering 2004）。儘管如此，由於原住民原有的生態與經濟在保留地皆無以為繼，僅能依賴政府的配給維生，使原住民在美國政府眼中淪落為無助、弱勢，必須依賴其保護的人群。因此，美國政府逐漸開始介入其內部管理，不再承認其自主；1903 年並宣稱國會享有絕對權力，可以單方面廢除過去與原住民部族簽訂的條約（Biolsi 2004）。

相關著名的事例如 1887 年通過的《道斯土地分配法》（the Dawes Act / the General Allotment Act）。該法案旨在將原住民同化為一般農民，其經由分配給每戶一定數量的保留地使其從事農作，以供其取得公民權與完整的土地所有權，並消滅保留區內的部族主權（tribal sovereignty）。該法案以協助國家經濟發展為名，違背當初承諾該地僅供原住民使用的條約，開放保留區土地供非原住民定居、使用（Pickering 2004）。

戰後一九五零年代同化思想盛行，美國政府甚且企圖進一步終止與各部族的條約關係，否定部族的特殊法定地位。對於許多由來已久重大的原住民土地爭議問題，美國國會於 1946 年成立原住民土地權利委員會（the Indian Claims Commission），希望藉以尋求得以一併解決的途徑，其於 1978 年提出的最終報告建議是，不歸還原住民土地而以金錢賠償的方式解決相關爭議。至 1978 年美國政府雖已付出賠償金額八億美元，但部分原住民部族仍堅持要求歸還土地，不接受金錢賠償（Pickering 2004, Nesper 2004）。另外該委員會處理其他相關的事例如通過《1971 阿拉斯加原住民土地權利處理法》（1971 Alaska Native Claims Settlement Act），經由將土地給予各原住民法人（native corporations），解除了阿拉斯加的原住民保留地，使部族的司法權僅及於部族成員而非居住使用的地域，因而使阿拉斯加部族失去了對土地的政治控制。

上述相關的意圖，其結果是剝奪了原住民的資源，不僅使原住民再度

流失大量土地，也使保留區資源的使用為非原住民所壟斷，並由主流社會獲利。質疑者認為政府所謂的開發，其實只是一種內部殖民思想（internal colonialism）（Pickering 2005）。另一方面，由於聯邦政府擅自挪用保留地，違背了當初的條約與協議，原住民各部族因此紛紛採取法律行動，對其提出控告，企圖恢復原本持有的土地。

原住民部族的主權最後終於在一九六零年代，再度受到國家的重視，1975年通過的《原住民自決與教育法案》（Indian Self-Determination and Educational Assistance Act）確認了原住民部族與美國聯邦之間政府對政府的關係。該法案前所未有的同意聯邦政府可以將所屬原住民工作計劃的經費、決策權與司法權直接轉移給經民主過程產生的部族執行（self-administration），換言之，原住民地方社群可以享有某種主權在行政上與司法上行使自決（Pickering 2004）。

事實上，在企圖消滅原住民部族共同體的百年歷史過程中，原住民部族主權的概念也曾曇花一現。羅斯福總統時代的原住民事務委員 John Collier，致力推動通過 1934 年的《印第安重組法》（Indian Reorganization Act，簡稱 IRA），旨在廢止同化與保留地私有政策，即意圖協助保留區原住民建立部族政府，恢復部族主權以給予一定程度的自治（self-governance 或 self-determination）（Pickering 2004）。IRA 推動成立部族基本法（Constitution）並據以選出部族議會（tribal council），賦予其掌握地方事務與經濟資源，以及分配部族收入的權力。相較之前的部族議會僅有對聯邦政府原住民事務局建議的權力，後者得到了較多的自決權如：界定其政府型態、決定部族成員資格、制訂內部關係、徵稅、司法審判等（Fowler 2004, Biolsi 2004）。事實上，該政策另一方面主要是為因應美國經濟大蕭條之後，振興印第安社區所提出；為使保留地資源能夠集中管理、開發而非分配給個人私有，才為部族資產成立法人組織，以利對其經濟與相關經費較大的支配。因此，當美國社會經濟恢復元氣之後，該政策措施與同時代的主流思想即顯得格格不入，同化與取消保留地的說法再度甚囂塵上並取而代之（Castile 2004）。

不過，經由戰後民權運動的洗禮，以及 1961 年美國原住民芝加哥會議造成的思想交流與激發，原住民逐漸理解西方的人權思想，並終於能夠

用以質疑美國政府的背信與不公不義，對其提出訴諸道德與法律的指控（Nesper 2004）。原住民青年在一九六零到七零年代之間持續發動示威與抗議；他們嚴正要求美國政府尊重條約，因為條約在原住民心目中是永恆的（Nesper 2004）。一方面是政治的需要，也為了回應多元族群與民權思想的新潮流，一連串的原住民運動終於再度導致尼克森政府提出較進步的原住民自決的政策。

不過，在一九七零年代的新思潮影響之下，原住民對美國政府所謂的原住民主權與自決並不滿足，且提出進一步的質疑。其認為原住民主權不是政府給予的，而是原本既有的一在美國政府之前部族就享有，因此，不應侷限於 IRA 所規定的項目，除非國會有明文加以排除（Biolsi 2004）。並認為殖民者在美洲原住民軍事上不再成為重要威脅後，隨即強加外來法制於其身，是剝奪其原本的政治與法律規範（Miller 2004）；部分部族質疑美國政府的 IRA 政策，認為根據 IRA 組成的部族議會政府，必須經由書面的基本法、選舉等白人所謂的民主程序，是一種殖民式強加（Biolsi 2004）。因此，例如有 Cherokee 人即另外形成自己的部族政府，而與依據 IRA 選舉產生的 Cherokee Nation 議會政府對立；西 Shoshone 人認為 IRA 政府屬地方社區性，並基於部族主權以及昔日條約上其在漁獵權方面的代表性，另外形成基於傳統部族領袖會議的多族群的酋長聯盟（Fowler 2004）。其他尚有如 Ojibwe 人認為根據 IRA 選出的部族議會缺乏傳統價值觀，於是另外經由所謂新傳統運動，結合各部族、團隊（band）於一九九零年代形成一個新的政體（Fowler 2004）。事實上，北美洲的原住民本屬於小型，具獨立政治的社會，雖無中央政府，但分別各有維持秩序的體制。隨著北美洲政治經濟環境的改變，各原住民社會為適應新的生存條件，有的於是互相結合形成較大的族部，以利互助，例如 Cheyenne 族即是一個多語言、多族群構成的部族（Fowler 2004）。原住民部族原本就並非固定不變，而往往是一種有彈性的自決政體。

基於聯合國「原住民族權利宣言」，原住民應享有自決其政治地位的權利，部分美國原住民並向聯合國控訴美國政府侵犯部族主權，不過，美國等國家不全然同意宣言，擬提案將原住民自決權限制於地方內部事務自治，需於既存國家體制內商議獲得，或謂其在納入美國時，即已蘊含原住

民部族權力受到某些限制 (Biolsi 2004)。

美國原住民致力爭取恢復部族主權與自決，最終能夠得到聯邦法律與政府的承認，此一過程中，昔日的條約所象徵的政治主權與文化歸屬，是最好的著力點，其實也是其追求經濟發展與資源使用權的法律與政治工具 (Fowler 2004)。不過，其他國家的原住民或許不會如美國原住民，能夠結集強大的戰力或形成持久的戰線，逼使殖民者簽訂互惠和平條約。例如澳洲原住民，雖然沒有條約作為爭取主權與自決的工具，不過，晚近其傳統地權卻也在經由長期爭取之後，得到澳洲政府的承認與恢復。其訴求為何？澳洲政府讓步的原因？皆可以提供我們另一個角度的思考。²

澳洲原住民面對十八世紀末外來殖民者的侵入，雖然初期曾激烈對抗，但由於其社會組織並無政治聯合的傳統，武器上也無法抗衡，最後所換來的報復是全面而嚴厲的。十九世紀上半大約在 1820-50 年，澳洲大陸沿海與可供牧羊的地區，幾乎完全被殖民者佔據。至於澳洲內陸的北領地 (Northern Territory)，至一八八零年代時所有可以養牛的地區，也都逐步落入殖民者之手。一如當時其他殖民地的作法，被掃蕩、平定後的原住民，隨即被集體移住於所謂保留區中，被施以隔離式的所謂「保護」。直到戰後一九五零年代，在同化政策之下，保留地一度被主張應予以廢止，以利改造原住民融入殖民者的社會。

由於澳洲承襲英國，強調國會主權 (parliamentary sovereignty) 的立法傳統，未若美、法等國有所謂人權憲章。獨立於英國後，其憲法仿效美國，對於國會的立法權限有明確的規定之外，其餘的立法權仍隸屬州政府的權責，而其中關於原住民的立法權力，是屬於州政府所有。然而，由於其未能如英國深受如善意 (good will) 或政治社會既有深厚的自由傳統 (traditions of freedom) 所節制，因此各種剝奪或限制原住民權利的立法，皆可以經由州政府通過無礙。

對加諸於其身的種種不平等與限制，澳洲原住民不斷提出抗議。一九二零至三零年代，為爭取原住民權利，其紛紛組織社團，向政府提出兵役、土地、福利、子女等方面之權利要求，呼籲政府應給予原住民完整的公民待遇 (full citizenship)，並要求原住民事務歸屬聯邦政府管轄。到

² 本文以下關於澳洲原住民部分的內容取自 Chang Hui-tuan 2001。

了一九四零年代，原住民擁有平等的權利，以及聯邦政府應在原住民事務上扮演更大的角色，已成為原住民最主要的訴求。

聯邦政府擁有原住民立法的權力，此一建議一度為工黨的政府所接納，並將之納入1944年的公投修憲案，與其他法案一併包裹表決，但未能通過。雖然一九五零至六零年代在同化與平等的政策與理念之下，原住民在兵役、投票、自由遷移等方面取得了平等的權利，但是，卻仍容許給予原住民較低的工資。為此各地原住民紛紛發起罷工、示威。在許多大學生（非原住民）與左派人士的帶動之下，關係著原住民公民權的修憲主張日漸高漲，並被推廣成一個涉及全澳洲人自尊與認同的議題。1967年的修憲公投結果，以90.77%贊成的比例通過，顯示澳洲大眾對原住民的議題已有相當不同於往昔的態度了。

同時期在澳洲其他地區，原住民也提出對土地的要求，抗議政府出租其傳統土地與保留地給私人企業，並對法院提出其固有土地的訴訟。他們聲稱自 1788 年，祖先和他們就是王室的子民，依據一般法（common law），除非經由土著所有人的同意而終止主權行使，土著的土地權應得以持續。但是政府認為，原住民因為他們的祖先與某一塊土地有長久的關連，就認為今日的原住民有權利要求其所有權，是錯誤的。結果原住民敗訴，法庭的理由是：（一）自 1788 年白人佔據以來，澳洲就受制於英國法律³，英國法律中並無關於土著共有權（communal native title）的理念，除非以法律創造之。（二）原住民的人地關係，與澳洲法律不相容。原住民與其領域之間的精神關連如此深刻，以致不可能脫手〈the right to alienate〉，且原住民的共享（generosity）倫理認為排外獨享〈the right to exclusive use and enjoyment〉並不高尚，導致其與土地之間不能構成財產關係，其價值與歐洲法律中主導的產權關係是如此不同，因而其地產無法用一般法律上的「所有」一字來理解，難以將前者納入後者。不過，經由聽證，法官也確認，其所面對的原住民社會擁有一套真實的法制，並指出「其社會規則與習慣，不能被忽視為無法跨越的另一方，證據顯示的是，一個高度適應鄉土，深奧而繁複的體制；其提供了穩定的社會秩序，能夠

³ 其意涵是澳洲不會如其他殖民地採納間接統治。殖民地的間接統治一般會採用地方上原本的法律或謂習慣法(Miller 2004)。

完全擺脫一己率性或影響等不定因素的左右」。

直到 1972 年工黨執掌聯邦政府，為追隨國際價值，履行國際公約的精神與責任，以改善原住民前往國際社會進行抗爭為澳洲帶來的負面形象，惠特曼總理致力經由立法以承認並建立原住民對土地的傳統權利與利益，並終於促成 1976 年北領地原住民地權法案的通過⁴。其將北領地境內的保留地約 245,000 平方公里（該省總面積的 18%），全部轉移給原住民，由原住民組成的法人團體（aboriginal land trusts）所共有，採礦申請必須經由其同意。其並成立原住民土地法庭，以對政府提供原住民土地要求的判決建議報告；成立地區性原住民土地議會，負責協助與代理地方社區原住民的土地要求等工作。該法案的執行，使北區將近一半的土地，成為原住民合法所有；未經其同意或補償而取走其土地，不再被認為是合理或合法的。就澳洲人權或原住民權利的發展而言，其重要的意義在於：避開了英語的財產定義問題，經由承認原住民傳統觀點的地權，將「所有」權一詞定義為具精神意義的或親緣、責任與採集等權利，體現承認其固有法制與體制，為其不同的文化主權立基，也表達了間接統治⁵、自決的基本精神。惟該地權法案僅能實施於直屬聯邦政府的北領地，未必為各州所採納。

原住民權利與白人觀點的經濟利益之間的衝突與矛盾，是一個難解的問題。必須指出的是，此一改革與發展的過程中，政黨的因素，亦即工黨的理想性與推動力，其實是相當具關鍵性的。而原住民地權遭遇的阻力，不僅表現於政黨，也經常化身呈現為聯邦與州政府的權限之爭。

澳洲的原住民自決始於 1972 年惠特曼總理的工黨政府，提出不同於過去同化、融合（integration）原住民的政策；其所界定的原住民自決是，由原住民社群決定其未來發展的步調與性質。Coombs 建議（1994:172）澳洲不應止於原住民被動接受國家提供行政服務，應考量由原住民選擇自身參與主流社會行政體制的程度與性質，即一種原住民自決的政策；原住民社群在代表原住民利益、政府提供的原住民服務等方面，

⁴ 北領地由聯邦政府直轄，因此聯邦政府可以直接訂定該省關於原住民的法律。但該法律不是用於其他各州。

⁵ 參見註 2。

應承擔更多的責任，而前提是必須賦予或強化其權力，使能夠積極與各級政府協商。法人化組織被認為有助於原本社群傳統對現代社會的適應，以提升原住民，成為原住民的動能，因此應鼓勵原住民成立社團法人（corporations），以比照澳洲一般非政府組織的社區福利的做法，在原住民與政府之間創造類似的關係，即結合各級政府部門，授權原住民組織執行相關的行政業務。此一新的方針不同於國際法上的主權與自決概念，涉及的是較狹義的理念，即參與、主導與自身相關的決策與執行（Roberts 1998, Reynold 1998）。

聯邦政府於 1976 年公布《原住民議會和結社（或協會）法》（the Aboriginal Councils and Associations Act 1976，簡稱 ACA Act），將原住民地方社群（或部落）及其自行成立的團體、機構合法化，以原住民議會或協會的形式加以承認、賦予權力和責任（Rowse 2001）。同時成立「原住民法人登錄處」（the Office of the Registrar of Aboriginal Corporations，簡稱 ORAC），職司原住民團體的法人化和相關的管理與輔導計畫、措施。因此原住民團體得以基於社會或經濟目的成為法人，擁有各項權利如申請經費、簽約、執行自己的計畫，進而成立社會福利與服務機構等（Coombs 1994:137; Australian Government, ORIC）。原住民法人代理政府執行在地行政服務的組織可分為二種（Peter-Little 2001）：一是社群議會（Community Council），是永久性的法人團體，擁有一定的轄區並得到政府正式的承認，擁有動產與不動產，可提出訴訟，且經部長同意可將不動產轉移給其他原住民法人。應對該地區提供如住宅、健康、排水、供水、供電、傳播、教育訓練、道路相關工程、垃圾處理、福利、社區休閒設施等服務；被認定為靜止的法人將被註銷。另一是一般原住民協會或社團（aboriginal association）向「原住民法人登錄處」申請成立的社團法人（incorporated associations），無一定的轄區，提供較不全面的行政服務，可以提出訴訟，申請改名等；法院有權宣布其解散。值得注意的是，由於法人的永續性是重大的問題，「原住民法人登錄處」也負責提供相關的協助，為原住民的法人治理建立能力認證（national competency standards and qualifications），並提供相關的訓練。

2010 年登錄在案的原住民法人約有 2300 個，約是全澳洲原住民社團

的一半，其中約十分之一是土地法人；其收入來自於政府的補助，非營利是共同的特點（Beacroft 2003）。在西澳、北領地和昆士蘭州的許多原住民偏遠地區，主要是由社群組織或法人社團代理政府，承擔對原住民提供基本的服務措施；相關主要的自治業務是聯邦政府 1977 年推出的「社區發展雇用計畫」，將原由政府撥給個別原住民的失業金預算，整體轉交給原住民社區議會，基層社區因此得以自行規劃適合原住民的工作形式，並結合政府的醫療、教育職訓補助，解決社區內的失業問題（Coombs 1994:162-163）。

經由上述原住民社群法人的組織，澳洲政府將國家行政中原住民部門的主體保留給原住民公民社會，直接提供經費給數千個各類原住民民間或地區性社團，以支持其必要的管理工作。在民間社團的組織運作過程中，原住民不僅得以延續其自主，也同時學習適應其政治傳統於當代政府與行政規範；社團的領袖與職員因而得以發展其管理潛能；他們也逐漸形成澳洲原住民新興的「中產階級」（Rowse 2005）。

上述原住民社團法與原住民地權法在功能上有所重疊，與傳統制度並無一超越地方或親屬群的支配性權力頗為接近，可以說表徵了澳洲原住民多重隸屬、多元自治的彈性。在社群或社區自治的理念下，為回應政府的政策，澳洲原住民形成了各種組織，也藉以表達其原住民身份認同；各種社群法人已然成為一種澳洲原住民文化的符號，展現具當代意義的原住民文化認同與延續（Bourke 1998）。基本上，澳洲原住民認為，基於尊重個人自由，個人與各別社群之間應該可以自由選擇隸屬，而非固定不容改變；承認新的社群認同與名稱具有法人的地位，代表尊重社會組織的自由發展（Rowse 2001；Behrendt 2003: 83-84, 111），由各種團體體現多元權力，所展現政治社會生活的多元面向，也似乎更接近西方民主政治的理念（蕭高彥 1998: I - II）。

一九九零年代經由高等法院 Marbo 一案的判決，澳洲才算較全面的承認原住民集體性或共有性的地權，並將之納入國家的法律，使原住民地權的問題無法為各州政府所迴避。該判決一反過去法庭相關案例的判決，認為 Marbo 案相關原住民族的傳統地權，並未被殖民統治主權有效消滅，因此是合法的。該案否定了百年多來澳洲政府所認定的國家產權之基

本前提的效力，即過去認為澳洲殖民並非經由征服，因此直接採用英國法統治，不使用被征服者的法律進行統治，乃是錯誤的。其猶如視澳洲原為一無人之地，是基於原住民社會組織較不顯著的規模，而對其法律差別待遇，否定其傳統地權的作法，是一種歧視，應予以修正。這項判決彌補了過去的錯誤，恢復原住民過去應有的合理待遇或補償，可謂是對原住民原已存在權利遲來的承認的一項「轉型正義」。

區域自治與政治參與

歷史中國的王朝如清代，對少數民族地區的統治如蒙古、新疆、西藏、西北、西南等地，方式略有不同（都淦 1996：161），但似乎不乏類似西方殖民國家經由地方精英、地方法制等執行所謂間接統治的形式。中共在 1949 年即確定實施民族區域自治；後來強調其民族區域自治不同於其他國家的「民族主權」、「獨立自治」，並反對大漢民族主義以及地方民族主義（史筠 1987）。其所謂民族自治，與體現某種程度的主權與自決的間接統治，二者主要的差異為何？

民族自治區域是以少數民族「聚居」⁶而非以人口比例為標準成立，即境內漢族人口居多數，但少數民族達總人口百分之十以上，即可成為民族自治地方，並依據自治範圍的大小，分為自治區、自治州、自治縣（旗）等。自治地方約占全國總面積 64%，總計人口一億二千萬，其中五千萬人是少數民族。其中 5 個是自治區，30 個自治州，124 個自治縣；百分之七十以上的民族自治地方是漢族居多數。民族自治地方的少數民族人口，占少數民族總人口 75%（都淦 1996）；另外，分佈於非自治地方的少數民族約 2000 萬人，「散居」於 1500 多個民族鄉（即少數民族占鄉人口總數 30%以上者）、數萬個民族村（或屯，即少數民族人口占村總人口 30%以上者）。

如上民族自治地方的劃設，旨在改善多數的漢族與少數民族的關係，使少數民族整體與主流漢族就自治地方在全國所占比例而言，呈現政治上的平等，並賦予其某種自治權利，以利於全國各民族的團結。民族區域自

⁶ 係指少數民族在全國的空間分佈上較密集、集中，而非指聚居於同一地。相較於散居指少數民族在全國的空間分佈上較分散。

治的重點是自治機關民族化，使少數民族能夠參與政府職位與人民代表大會。依規定：人民代表大會常務委員會中，應由自治民族（指自治地方的少數民族，且以其族名為自治地方名稱者）擔任主任與副主任；人民代表大會除自治民族外，區域內其他民族也應有適當名額，該比例授權省和自治區人民代表大會常務委員會確定。自治區主席、州長、縣長係由自治民族擔任，政府人員應盡量配有自治民族和其他少數民族人員，名額應與其所占人口比例相當。人民法院與人民檢察院應有自治民族的人員。

事實上，1952 年頒布的《中華人民共和國民族區域自治實施綱要》，並未承認自治地方不同於同級一般地方的特點，也未承認不同的民族自治地方有不同的特點，即並未落實尊重自治權（果洪升 1987，史筠 1987）；自治權是在一九八零年代才有所發展，主要是為因應現代化建設的需要。1984 年通過的《民族區域自治法》，使民族自治地方較一般地方行政機關有較多的自主權。其謂：自治機關的組織與工作，需由民族自治地方的自治條例或單行條例所規定，並經自治地方人民代表大會通過，上級人大常委批准。其著重保障並發展少數民族的經濟與文化建設，對自治機關放寬經濟自主，並具體規定地方自治機關在財政經濟、文化教育上不同於一般地方機關的自治權；另並設立各項專用基金，以在財政上扶助地方發展經濟、文化建設。自治權主要有六項：立法、財政管理、經濟管理、文化教育、組織公安部隊，使用當地通用語言文字等。並可有發展語言文字、保障與改革風俗習慣以及宗教的自由（果洪升 1987，史筠 1987，都淦 1996）。中共在一九八零年代開始重視自治地方的自治權利，其基本想法是，民族自主可以充分調動與發揮各民族的積極性與創造性，注意本民族地區的特點和實際情況，採用適應本民族的方式以利動員組織民族群眾和幹部，參與國家建設（金炳鑄 1994：316）。不過也有人指出，與沿海經濟發展特區及其優惠政策相較，民族自治權和其優惠政策事實上頗相形見绌（張正明 1994）。

所謂民族自治地方與非自治地方主要的差別之一，是立法權的有無。事實上，屬非民族區域自治地方的民族鄉，享有諸多與自治地方類同的權利，只是並無立法權。而自治權係指根據當地民族情況，得因地制宜以貫徹國家政策的權利，並非一般地方國家機關職權外的權利，如可根據其需

要制訂計畫生育辦法、流動人口管理辦法等。或謂上級機關的指示或決議，如有不適合民族自治地方，可報請經批准變通或停止執行。雖然自治法被認為是僅次於憲法的基本法，但其落實頗多困難，可能原因包括：沒有充分利用自治法賦予的權利，或不知有法，或知法不行（普雲山 1995）。主要的問題在於，行政法與自治法相違背時，民族自治人員未必能夠維護其權益，例如廣西壯族自治區的實施細則，許多規定由於違反中央各部門的一般性政策，而被刪除，自治區認為所剩餘的較不重要，無需再為其立法送審，而未像西藏、新疆等地的民族堅持要求（石之瑜 2004:145-6）。另一方面，許多自治地方尙未能制訂出自己的自治條例，如 159 個民族自治地方中就有 45 個沒有自治條例，或未曾根據新的政策方針有所修改、調整（傅荷生 1994）。其實所謂自治權所表示的不過是，完成任務的具體方式可由當地自行決定；自治地方的立法仍必須追隨黨的重大方針與指示，往往需由黨部領導親手把關，在黨內逐級報批（雲南省人大民族委員會 1995）。

雖然民族區域自治是共黨中國引以為傲的制度，一地的自治民族人數雖少於漢人，首長需由其擔任，以示對一地區漢族以外的主要少數民族的尊重；此一作法確實有利於團結。不過，實施過程中也衍生許多問題，因此一九九零年代初起，即不再建立新的民族自治區域。其主要問題是，自治單位頗多是數種民族組成，雖然官方呼籲，自治機關應幫助其他少數民族建立相應的自治地方或民族鄉，各民族幹部應照顧一地人數較少的民族。不過，自治行政層級與隸屬關係，使大族享有較大的權力，人數少的往往受制於人數多的少數民族；自治單位內各民族之間資源的爭取，難免產生排擠效應，尤其對所謂散居、雜居的少數民族較為不利（何潤 1992: 152-166，謝劍 2002:136, 141）。各民族在一地分別隸屬不同的自治等級，對其相關權益難免有所影響，實際上往往造成不平等。

另外，所謂民族自治，其實主要是指機關幹部民族化；將少數民族納入國家龐大的行政體系中，經由少數民族幹部動員民眾，以利完成國家的政策目標。事實上，具民族身份的官員往往只關心上級交付的目標，少數民族存在的目的，也只是為了完成國家政策（石之瑜 1999: 24, 41-59）。另一方面，自治制度的主要作用之一，是在規範國家幹部的思維，強調國

家發展是各民族共同目標的價值觀。民族幹部往往是得到優惠而能深造的民族學生，具民族身份中多數保有更多民族生活價值的人，反而不是主要的受益者；因此，民族幹部的培養，有時會造成民族內部的矛盾（同上，頁 17, 29）。

然而，由於中國境內少數民族種類繁多，如何將其納入統一的國家體制，同時尊重各民族的自尊，顧及整體均衡分配權力於各民族，民族區域自治的確是一個精巧的制度設計。其經由各少數民族的人口統計，依據其分佈與人數的多少，給予合於其所占比例的行政與人民代表職位的安排，使各民族之間在政治參與上，能夠呈現一種符合其民族規模的公平感。為了國家行政的效率，給予廣大的自治地方因地制宜、權變的權利，也是民族區域自治的另一項功能。

漢人入墾台灣後與原住民發生土地與空間上的競爭與衝突，外來政權解決此一問題的權宜作法就是沿中央山地西側在空間上劃出界線，如鄭成功設置「土牛界」，清政府所謂「番界」，以及日本政府的「蕃地」等，以隔離漢番。統治者經由此一空間上或地理上的界線區隔統治空間，也隔開了原住民，分別對其有不同的對待與處理方式，並因此對原住民有不同的稱法，例如：「生番」、歸化生番與「熟番」等（盛清沂 1984）。直到清政府在 1875 年的「開山撫番」政策之後，全台不再存在行政上所謂的「番界」，中央山地因而成為原住民在地理上最後的屏障。

日治時期原住民盤據的中央山地稱為「蕃地」，東部後山的原住民地區則為「東部特別行政區」；被稱為「生番」或「高砂族」的原住民隸屬於「蕃地」行政與「東部特別行政區」，是所謂「蕃戶」，在戶籍上與一般漢民與「熟番」加以區分（藤井志津枝 1997）。其限制原住民自由遷徙，區隔原、漢的行政措施或區劃被後來的國民黨政府沿用決定了現今台灣原住民的身份，戶籍上屬於蕃地的日後成為「山地原住民」，東部特別行政區的成為今日的「平地原住民」。今日台灣原住民的人口數基本上可以依據戶籍資料上各原住民家戶的人口數加以統計取得。

蕃地和東部特別行政區之間最重要的差別之一是，蕃地存在「蕃人所要地」，後來改稱「原住民保留地」的劃設。「山地原住民」據守中央山地山林，在清代大致能夠保有自己的生活空間；不過如同發生於其他國家

的殖民統治，在日治時期經過激烈抵抗之後失去了原來居住與活動的空間，被強制遷移至殖民政府所劃設的保留地內以維持其延續。或許是由於東部後山地區的「平地原住民」已被清廷統治二十年的經驗，導致並未頑強抗拒日本政府的進入，也因此能夠在原有的部落和生活領域繼續生活。承襲日本政府的政策措施，「山地原住民」與「平地原住民」在權利上最重要的差異之一是前者有原住民保留地而後者無。

日治時期原住民對保留地只有使用權，沒有所有權。到了一九六零年代，國民政府開始對保留地進行私有化政策，依據原住民保留地使用的實際情況，予以登記，五至十年之後，原住民使用者得以取得該土地所有權。尚未私有化的保留地則被視為國家所有，目前約有三分之一的保留地被國家挪作他用。約 65% 保留地依規定屬林業用地，原住民可以向政府申請租用未私有化的保留地以從事造林。雖然依法私有化的保留地禁止轉賣給非原住民，實際上已有大量保留地私下轉讓（賣）給非原住民使用。

戰後國民政府追隨國際潮流，對原住民採取同化政策，撤除原漢之間行政上與空間上的區隔或限制遷移，將原住民納入統一的國家行政體制；「山地原住民」所屬的「蕃地」劃分為 30 個山地鄉，分別隸屬 12 個縣治之下（在國民政府的地方自治體制中，基本的自治單位是縣），「平地原住民」則歸東部兩個縣府管轄。原住民享有公民的選舉與被選舉權，山地鄉的鄉長必須由「山地原住民」經選舉產生，「平地原住民」的鄉長則無此規定。原住民與漢民在民意代表的選舉上分開自成選區，並分為「山地原住民」與「平地原住民」二個選區。原住民各級民意代表如鄉鎮民代表、「平地原住民」籍縣議員得依原住民人口數產生一定的保障名額，並經由原住民選舉產生，「山地原住民」縣議員則是一個山地鄉有一個縣議員的保障名額。「山地原住民」與「平地原住民」在目前國會選舉中，分別可以有三個立法委員的保障名額。

由於原鄉土地不足等因素，原住民逐漸他遷西部或城鎮就業、定居謀生，西部城鎮的原住民依據戶籍上呈現的血緣，基於父或母是原住民即能保有原住民身份，享有法定的原住民權利與保障。目前約有 40% 原住民設籍西部，成為所謂「都市原住民」。「都市原住民」達到一定人數時，也能夠獲得「都市原住民」縣市議員的名額保障並參與其選舉。2011 年

五都市議員選舉中，「都市原住民」市議員共增加了 10 個保障名額（「平地原住民」七席、「山地原住民」三席）。

晚近原住民運動興起，為因應國際潮流與相關訴求，1996 年行政院設置了原住民族委員會，以提高原住民事務主管層級，該委員會的主任委員由行政院院長選派原住民出任。之後縣政府各級陸續成立專責原住民事務的單位，並經由原住民行政人員特考，增加原住民任職各級公務員的機會與比例。雖然沒有民族區域自治之名，台灣原住民享有的政治參與和中共的民族區域自治與「機關幹部民族化」其實頗為類同。

由於遷居外地或城鎮的原住民，脫離了原鄉文化和語言的環境，造成下一代失去文化、語言以及認同的危機。為化解外界對其原住民身份與所享相關權益的質疑，行政院原住民族委員會提出了限制享受原住民權益如入學考試加分和擔任原住民公職的條件，即必須通過母語認證考試。除了血統之外，語言已然成為原住民享受特定權益的重要條件。

台灣當代的原住民菁英受到國際的原住民權利意識與相關理念所影響，不滿於現今原住民的政治參與體制，因而重視「民族」主權的政治意義與功能，追求據以建立地區性的民族自治（憲法原住民族政策制憲推動小組編，2005）。台灣原住民在地方首長和民意代表的選舉上的公民政治權利實踐結果，其實頗類同於中共民族自治區意含的政治參與；在原住民人數較多的縣市如台東，台灣原住民也有機會經由選舉出任行政首長。由於選舉制有利於多數，因此在政治參與上，也往往是人數較多的族群如阿美族出線機會較大。二者之間最主要的差別，也許是台灣並未如中共在自治單位的名稱上，用特定民族的名稱來表現其特殊的政治地位。

民族與身份

原住民被納入國家之後，為管理所需必須計算其人數，是否被計入涉及原住民的認定與認同問題。國家推動同化政策時，往往貶抑原住民，原住民或為生存之便或心生自卑，而對個人身份加以隱藏。晚近多元文化主義的潮流之下，原住民得到較多尊重與保障，認同恢復之後似乎較願意對外承認其身份。西方國家晚近較尊重原住民個人的主觀認同（self-identification）；採納個別主觀認同的結果是，原住民人口數大幅增加

了，因為過去嚴格客觀標準下不被視為原住民的能夠被接受了；例如美國 1960-70 年，原住民人口成長數的 60% 是基於主觀認同所加入的。2000 年美國在全國人口普查中，進而容許個人有一種以上的認同選項，結果有 260 萬人自我認同是原住民，另有 150 萬選擇雙重種族認同（主要是原住民與白人）（Thornton 2006）。

原住民個人認定遵循的客觀原則基本上普遍以血統為主要的條件，即必須是原住民的後代；各國的差別在於血統比例的寬鬆。美國聯邦政府所訂的標準，承認原住民血統成分達四分之一者為原住民（Thornton 2004）。相形之下，台灣僅要求父或母必須是原住民，就血統比例而言是寬鬆的；因為下一代連續三次以上原漢通婚的原住民血統比例會少於八分之一，在台灣仍可以取得原住民身份。另外其他條件如文化或生活方式，是否保有傳統文化特點等也是重要條件；例如美國原住民或因為文化的流失，可能導致成為無法定地位，即無文化身份與部族歸屬的原住民。澳洲除了必須具有原住民血統，也強調必須隸屬於一個原住民社群，即必須被其他原住民承認或得到我群的認可。

在美國，原住民與其他族群主要的差別之一是，其與美國政府特殊的關係，以及與部族正式的依附關係。一九二零年代，美國政府鼓勵原住民組織正式的部族（tribe），成立各部族基本法並經內政部通過後，即是法律上被正式承認的部族實體，擁有聯邦法律賦予的部族主權與自決，並各有其管理型態。部族基本上被視為一個文化的群體，其政治意涵與所謂「民族」類同。部族係原住民基於自主意願提出申請，官方主要依據文化特點的有無，判定是否給予承認並賦予其部族地位；聯邦政府法定承認的部族體共有 562 個，因涉及成員所享的權益與分配問題，為仔細管理成員身份，有的部族並自頒部族身份證與相關字號，於其基本法中載入所自訂取得身份的條件（Thornton 2006）。美國關於原住民的權利與認定或部族政府的成立，除血統之外，頗受文化條件與地權的影響；如成員頻繁與非原住民通婚導致後代血統比例不足，合法的原住民成員無以為繼，美國政府可以因此註銷該部族的存在，並會嚴格調查其是否遵循原住民的生活方式（Wagoner 1998）。事實上，基於不同的歷史原因與政治遭遇，並非所有的原住民都成立或加入法定部族，並非所有原住民都歸屬某保留地，且

基於某些部族曾與美國政府簽訂條約關係等各種不同的因素，最終造成具差異性的原住民權利與身份，個別原住民與個別保留地在法定地位與所享權利方面有所不同（Fowler 2004）。由於各部族自訂的成員認定標準並不相同，聯邦政府除採納部族的認定之外，也另定較普遍適用的標準，即承認原住民血統成分達四分之一者為原住民，並發給身份證明。與人口普查的個人主觀認定相較，部族與聯邦政府的法定身份認定依據較為嚴格的客觀標準，主要原因在於後者涉及是否能夠依法接受某種教育、健康補助等優惠（Thornton 2006）。

澳洲無如美國的所謂部族認定，依據地域的分佈，殖民歷史經驗和文化的內涵和歸屬感等方面的分歧，大致僅分為三類：主要是澳洲大陸的原住民，依據 2001 人口普查統計約四十一萬多人，是澳洲總人口的 2.4%，其原住民內部主要文化差異不大；其次是托芮斯海峽（Torres Strait）上的島民約二萬九千人，以及 2000 年得到承認位於南海島嶼的島民約一萬五千人。其全國人口普查結果顯示，有一萬九千多人認為自己同時是澳洲原住民和托芮斯海峽島民，係雙重認同。

事實上，澳洲土著原有的基本認同是氏族或部族，各有其名稱，約六百個，並自認有各自的語言，雖然有些被認為是方言－語言學家認定的語言只有二百多種（Sutton 1980, Rumsey 1993, Amery and Burke 1998），且澳洲原住民一般都能雙語或更多。基本上，澳洲原住民是基於歸屬某一大家族、相關的血緣關係、在地的親屬關係以及和當地其他原住民的認同關係，而形成一種對自身而言明確的社會認同（Bourke 1998）。

中共為建立其民族區域自治體制，曾配合全國人口普查，數度進行大規模的民族識別工作。就其民族政策而言，民族識別工作是基本而必要的，是為使其自治體制立基於實地調查研究所得的科學證據：如必須清楚有哪些民族，哪些地方是哪些民族的聚居區，哪些民族在各級人民代表大會應有多少代表；因此，民族識別被認為不僅是一項科學研究工作，也是一項政治工作（黃光學 1995:146，費孝通 1995，林耀華 1995）。晚近到了一九九零年代初，儘管仍存在尚未識別的七十多萬人，中共卻宣布停止民族識別，改以傳統自我認同的方式自由認定（謝劍 2002: 136, 142）。其並未清楚說明停止識別的原因，不過，來自少數民族與西方學界的質

疑，頗多已載諸文獻；一方面，其對於個別族群的民族歸類，往往無法符合該族群自身的認同；另一方面，歸類被視為具外加、固定的性質，與學界對族群具主觀性、變動性的認識互相抵觸。其實人類學者費孝通（1995）曾指出，「民族這種人們共同體是歷史的產物，雖然有它的穩定性，但也在歷史過程中不斷發展、變化；有些互相融合了，有些又發生了分化。所以民族這張名單永遠不可能固定不變，民族識別工作也將繼續下去」。

晚近西方學者已較能接受民族識別的用意，中共所謂「民族」的語義與語境，與西方所謂族群是頗不相同的（郝瑞 2000），其目的並非根據主觀意識進行識別，而是為識別出數量上易於管理的人群單位，以便規劃、執行民族區域自治。西方學者也注意到，在中共的第二次自治改革開放後，原本不存在的民族主觀意識似乎逐漸產生，已成為所有民族菁英與部分民族村民的民族意識了；換言之，一種與官方民族分類一致的，新的民族認同已然形成（郝瑞 2000）。中國的民族識別工作者其實也已體認上述問題，認為識別最後仍應取決於民族意願，並指出：「往往所表達的民族意願不能與民族特徵的客觀依據統一，缺乏正確表達民族意願的條件。因此，需經由待識別民族的幹部、知識份子對自己民族共同體的成員進行宣傳教育，幫助其瞭解本民族歷史過程與民族特點，使其統一」（黃光學 1995：146，費孝通 1995，林耀華 1995）。

民族類別與主觀認同之間的關係與問題，同樣見於台灣。戰後國民政府宣稱台灣原住民共有九族，其實是根據日本殖民政府所採用，日本民族學者在台灣全島實地調查研究的結論。該民族類別的認定是基於科學依據，日籍學者馬淵東一稱之為客觀的族群（ethnic group），不同於主觀的部族或部落（tribe）⁷；前者是學者根據語言、社會文化特點與分佈等因素，所得到科學的分類，後者是非血緣的我群意識單位。戰後，九族的名稱經由政府與民間採用，原住民菁英自身也能夠取得並逐漸熟悉相關學術知識，新的族群主觀認同或「泛民族意識」於是逐漸形成；九族已然成為具有當代族群意義的單位，並被原住民菁英要求據以成立族群或民族代表與自治，進一步為其增加政治意義與功能（憲法原住民族政策制憲推動

⁷ 原本的自治單位或政體。謝世忠所謂的自然族群（謝世忠 1993:31）。

小組編 2005:289-292, 404-5)。

原住民族群或泛民族意識被用以規劃原住民在國家中的政治參與或行政、法律地位的意圖，或導致所謂原住民族認定成為一項受到重視的原住民政策措施（林修澈 2001），政府陸續公布了新認定的民族如邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、賽德克族、撒奇萊雅族、卡那卡那富族、拉阿魯哇族等。由於目前被認定的民族與未被認定之前，在實質的政治地位與權利上其實並無差異，因此未能普遍成為原住民自身至所關切的問題。如前所述中共的民族識別與安排區域自治有關，同時也存在著非自治地方的眾多少數民族，仍享有少數民族的身份與權益，其民族識別與區域自治的意義其實是符號的，因此停止民族識別，其實無礙於人數較少的個別少數民族既有的權益。台灣過去未進行民族認定，無礙於落實與大陸民族區域自治實質意義相去不遠的原住民政治參與。何以中共宣布停止民族識別之後，台灣卻積極展開民族認定？民族認定的意義或在於經由確認，肯定其認同，然而認同可以是變動、多重的，何以需要政府確認？台灣的原住民族認定政策的意義其實頗為曖昧，或許僅在於修正過去科學認識上的缺失，或正確的說，是政府不夠精確的使用人類學者的研究結論⁸。學者其實已指出族群分類的困難與複雜，特別是在融合或分化中的情況，往往難以截然歸類（馬淵東一 1974[1966]，費孝通 1995）。如果不是為了行政的需要，我們又為什麼不容許其變化而刻意將其固定下來？

一九七零年代惠特曼總理在聯邦政府內成立原住民事務部，並首度建立經由原住民選舉產生的國家原住民諮詢議會（National Aboriginal Consultative Council），擔任向政府提供建議、諮詢的角色。之後為解決政府內部單位在原住民事務方面對立，主流社會的各級代議並未提供原住民適當發言途徑的問題，1990 年聯邦政府嘗試改組國家原住民議會，成立了原住民委員會（Aboriginal and Torres Strait Islanders Commissions，簡稱 ATSIC），委員主要由全國 17 個原住民區域分別選出，同時也在全國成立 36 個經由選舉產生的區域議會，由其組成並監督全國委員會，期望經由提高民族代表層級，整合各區域議會所提計畫，以協助整體性政策建

⁸ 陳奇祿於民國四十四年前往日月潭調查研究，即撰寫調查報告主張邵族應為九族之外另一族群，但一直未被政府引用。

議，克服原住民議題分散於既有的行政結構，並有所重複的問題。澳洲政府基於承認原住民對其事務的發言權，確保取得原住民社群的各種意見，促成治理層面上原住民自決的理念，成立民族議會以展開原住民與澳洲政府的夥伴關係（Altman 1995, Roberts 1998, Fletcher 2001）。不過，此一澳洲原住民事務的主要行政機構僅存續 15 年，最終在 2004 年 6 月廢止，另由政府任命 15 位原住民菁英，成立一個規模較小的全國原住民議會（National Indigenous Council）擔任中介政府與基層原住民的角色，取而代之（Fletcher 2001, Jennett 2001, Merlan 2007）。

原本期望選舉產生的民族議會體 ATSIC 應與政策存在直接的關係，即代表區域發聲，反映原住民對區域內政府措施的看法，以提供聯邦各部門和州政府的原住民政策與計畫之參考。其經由選舉產生並需對選民負責，並經由賦權使其能夠與政府協商，是原住民長期以來所追求的；其實踐涉及各級政府，以及與各區域原住民社群之間的協商（Behrendt 2005）。然而，完成其職責即監督、協調與形成計畫建議，需要內閣支持的平台，但內閣的作為常反其道而行，也缺少與州政府之間的平台，且法律對 ATSIC 與聯邦各部會、區域議會之間的關係其實並未有明確的規定（Hannaford, Collins and Huggins 2003）。事實上，這種代議所形成的決議，只被政府視為一種建言，未必具有法案的效力。媒體的評論也轉移了其他政府部門對缺失應承擔的責任與批評，並刻意誤導使 ATSIC 失信於民（Behrendt 2005, Fletcher 2001）。

由於 ATSIC 致力於長期、結構性、寬廣的權利議題，堅持權利的承認問題，與聯邦政府偏向實務上的和解相左（Jennett 2001），並活躍於國際，批評澳洲政府的原住民權利實踐。事實上，由於其批判政府的施政，特別是反映原住民立場如傳統地權的政策，因而經常與聯邦政府造成直接的衝突，例如支持土地議會的經費涉及對聯邦政府的訴訟等，是造成其遭到廢止最主要的原因（Behrendt 2005）。

另一方面，來自於原住民自身不同的理念，也是重要的因素。ATSIC 所代表的民族自決，是經由國家規劃、支持所設立，並非源自原住民自身的傳統，也不是原住民自主自發所形成，因此始終受到來自原住民的質疑，被認為是外來或外加的體制。澳洲原住民對主權的概念不同於國際法

上的意涵，不僅關注民族層面，也兼顧個人層面的主權，強調去中央化與草根性（Behrendt 2003, 100-102,111），尋求經由各種新的方式建立新的關係，其謂之自決以替代主權一詞，避免相關的政治意涵（p.103）。其重視去中央化的自主，尋求較能掌控影響其生活的決策機制，即偏向社群自治的體制；其關心的主要是對社群的行政服務，並參與設計，將原住民的文化價值注入其中，以使相關服務能夠反映社群特定的需求與認同（p.104）。小規模單位的代議被認為更具效益，因為知道自己的問題，以及該如何處理（p.110）。不過，此一期望有賴於經濟上的自立，因此也導致期望在經濟上自足（p.112，Fletcher 2001）。全國的草根性原住民組織－原住民臨時政府的主張：原住民政府經由地方社群議會的選舉產生，在原住民的國度，應回歸由原住民社群擁有基本的掌控；避免造成類似過去由上而下加諸的政策，原住民臨時政府不要求接收白人移交的權力，並主張僅擁有與外國政府協商貿易、協調原住民社群之間某種一致等他項權力（p.97），即反映了上述看法。

ATSIC 所代表的自治意圖與挫折，其實也是一種原住民民族主義的挫折。澳洲原住民部落原本是獨立自主的團體，有共同語言或宗教儀式者，偶而才會為特定目的而結集，過去為共同對抗外來殖民統治的威脅，始產生某種共同的認同。現今各獨立社區為便於共同向外尋求專業，以提供地方協助，才由各族代表共同組成聯合會議；此種非正式聯合所形成的決議，或能夠被政府承認。但其多半只為協商出某種共同的基礎，以利共同對外，並被認為無權干涉各參加社群內部的事務（Coombs 1994: 182）。這類由下而上的聯合，各種原住民法人組成的鬆散聯盟，是晚近澳洲原住民政治生活成長的一股勢力，對澳洲政府產生相當的影響（p.137）。這種尊重基層各社區的獨立權力，未如西方民主制度的代議士任期中擁有絕對的權力，可謂較接近原住民政治思想的另一種代議政治形式（p.175）。

綜合討論與反思

中共民族區域自治的政策下，少數民族達總人口百分之十以上，即可成為一民族自治地方，雖然百分之七十以上的民族自治地方是漢族居多

數，但自治地方約占全國總面積 64%的分佈規模，確實展現出與主流漢族對等，以及擺脫傳統中國長久以來漢族中心主義的一種公平感。日治時期的行政區劃呈現了清代番界所表徵的族群空間關係，中央山地和東部平地的原住民不同於西部的平埔族與漢民，是直屬總督府的「蕃地」與「東部特別行政區」，不同於一般行政區，同樣也呈現了原住民分佈的規模與多數漢民對等的意義。戰後國民政府雖然賦予原住民民主政治的參政權，依據人口比例保障其代議名額，並在行政院成立原住民族委員會以提升了原住民行政層級，然而具有象徵意義的行政區劃所表徵的，卻依然是漢族中心主義的同化思想！

戰後中國為了改善國內的民族問題，嘗試經由少數民族區域自治調整民族關係。為協助落實此一政策的民族識別工作，創造了許多新的民族體—其科學根據主要是人類學或民族學的，或是強調血統、社會文化特點與淵源。晚近西方的作法是原住民自決，即尊重原住民本身原有的政治單位，而原住民原有的政治單位與人類學的民族類別，經常並不一致。

2005 年元月立法院通過「原住民族基本法」，確認了台灣原住民的自治權，但後續所提出相關的自治法草案始終未能在立法院通過。原住民至今仍受制於各縣府與鄉鎮公所的層層行政管轄，未擺脫行政上邊緣化、受制被動的狀態。平地原住民地區各級政府的行政人員與首長，以及各級學校的教師多半是漢民，偶有原住民出任，經常也是來自外地或其他族群。山地原住民事務在目前行政區劃下，往往僅是縣政的邊緣問題，原住民民意代表在縣級民意機關是極少數，使其原住民議題在縣的施政中容易受到忽略，為多數的主流社會利益所掩蓋或犧牲。

整體而言，外加的行政體制剝奪了部落原有的自治，原住民民意代表由於在整體比例上的劣勢，無法產生有效的政治影響力。新的行政或政治職位雖然賦予高於部落規模層級的權責，象徵性的提高了某些原住民個人的政治地位，但原住民菁英未能返鄉服務（吳天泰 1996），因此實質上弱化了部落。

原住民部落政治權力的失去其實是階段性的。清帝國對原住民實行一種間接統治：對熟番番社（即平埔族部落）是經由頭目和通曉原住民語的漢人擔任通事，中介相關的溝通與交涉（戴炎輝 1979）。雖然頭目對外

代表部落，但在部落內部卻未必被承認為唯一重要的領袖，不願屈從者可以他遷的方式另地保有獨立與自主（李信成 2004）。日本政府行政上繼續採用番社與頭目制，但同時經由「警察統治」將行政伸入部落，建立一種上對下的指揮關係（鹽見俊二，周憲文譯 1953），取代清帝國時通事與頭目之間較為對等的關係。回顧清帝國和日本殖民政府的間接統治和番政，參考國外原住民自決的理念與自治的實踐，擺脫政府既有的基層行政區劃，承認既有原住民傳統的政治組織或部落，協助其恢復原有的政治權力與能力，以利其自主發展適應變遷的策略，是台灣原住民邁向自治應有的第一步。

相較於前述美國與澳洲的情況，西方國家關於原住民權利的思想，顯然著重點頗不相同。其強調的是「還政於民」，使原住民能享有其原本的主權與政治生活，而非提升其在國家體制中的政治參與。容許原住民自決、自治主要的用意，是避免傷害其固有文化發展的基礎，而非為其建立相同的權力機制，即基於尊重原住民原本的政治文化，國家容許其發展不同、獨立的政體與法制；族群人數的多寡並不影響其享有自決與自治的政治權利。

原住民人權發展的趨勢是承認原住民的自決權（Kymlicka 1995: 192-194, Reynolds 1998），自決的訴求是建立對話，以促成給予較多決定自己未來的自由，對原住民而言，是使其有權利參與或商議與自身有關的決定，對於自身事務有較多的掌控。自決基本上涉及有效的政治參與權利，應事前充分告知，並由其自主決定是否同意-事先知情自由同意原則（a norm for prior, free and informed consent），即所謂「諮詢同意權」（p.195, 197；Namoh 2018）。晚近，自決權利的實踐皆涉及與國家簽署協定（agreements），而原住民既有的自治權利是西方政府推動協定政策的前提（p.274）。

原住民在取得自主之後，往往在經濟、教育、語言、文化的發展上也能夠發揮自決的精神，自主的取捨於新、舊的文化元素與價值需求，進行其心理上所需要的相關整合。自決的基本前提是，承認原住民的能力與文化整合性；對西方主流社會而言，可以檢視原住民是否較聯邦政府更能管好自身事務（Fowler 2004）。其重視的是價值的多元，是一種更深刻的

平等理念，而非根據單一價值追求表象的平等。自決後的美國原住民部族，的確展現出其不同於一般美國鄉民之處：有特殊的政治、文化傳統，非市場的生產策略與交換關係，以親戚為基礎的社區關係。自決後的原住民往往致力於經濟獨立；有識之士更期待其進而得以根據自身的文化目標、價值傳統，重新定義經濟，激勵世界尋求較具文化和社會意義的經濟運動，挑戰當代經濟典範的概念，創造另一種非西方的現代性（Pickering 2004）。

參考書目：

- 王甫昌，2002，《當代台灣社會的族群想像》。台北：國立台灣大學。
- 行政院文化建設委員會，2005，《族群與文化發會議大會實錄》。台北：行政院文化建設委員會。
- 石之瑜，1999，《中國的民族問題》。台北：五南。
- 石之瑜，2004，《族國之間—中國西南民族的身份策略》。台北：揚智。
- 史筠，1987，〈關於中華人民共和國民族區域自治法〉。頁 42-61，嚴克雄主編，《民族問題理論論文集》。西寧：青海人民出版社。
- 吳天泰，1996，〈第四章 教育文化〉，於張慧端等，《「台灣省原住民社會發展方案」執行成果評估報告書》，台灣省原住民行政局委託研究計畫。
- 李信成，2004，〈清代平埔族大遷徙的先驅〉，《中國邊政》，160 期：35-60。
- 何潤，1992，《當代中國民族的特點與發展規律》。北京：民族出版社。
- 金炳鑄，1994，《民族理論通論》。北京：新華。
- 果洪升，1987，〈我國民族區域自治的形成與發展〉。頁 62-75，收錄於《民族問題理論論文集》。西寧：青海人民出版社。
- 林耀華，1995[1984]，〈中國西南地區的民族識別〉。頁 351-9，收錄於黃光學編，《中國的民族識別》。北京：民族出版社。
- 林修澈，2001，《原住民的民族認定》。台北：行政院原住民委員會。

- 郝瑞（Harell, Steven），2000，〈從族群到民族—中國彝族的認同〉。頁 1-31，收錄於巴莫阿依、黃建明編，《國外學者彝族研究文集》。昆明：雲南教育出版社。
- 都淦，1996，〈民族區域自治之研究〉。頁 159-169，收錄於洪泉湖編，《兩岸少數民族問題》。台北；文史哲出版社。
- 張正明，1994，〈當今民族工作爭議〉。頁 404-407，收錄於趙延年編，《論民族問題》。北京：民族出版社。
- 盛清沂，1984，〈第七章第八節番政〉，收錄於林衡道、台灣省文獻委員會主編，《台灣史》，349~388。台北：眾文。
- 黃光學主編，1995，《中國的民族識別》。北京：民族出版社。
- 費孝通 1995[1978]，〈關於我國民族的識別問題〉。頁 327-350，收錄於黃光學編，《中國的民族識別》。北京：民族出版社。
- 雲南省人大民族委員會，1995，〈雲南省民族立法工作十年回顧〉。頁 182-188，收錄於全國人大民族委員彙編，《輝煌的十年—紀念《中華人民共和國民族區域自治法》頒佈實施十週年》。北京：中國民主法制出版社。
- 普雲山，1995，〈貫徹民區域自治法成就矚目〉。頁 282-289，收錄於全國人大民族委員彙編，《輝煌的十年紀念《中華人民共和國民族區域自治法》頒佈實施十週年》。北京：中國民主法制出版社。
- 傅荷生，1994，〈論民族區域自治制度在改善開放中的自我完善〉。頁 356-368，收錄於趙延年編，《論民族問題》。北京：民族出版社。
- 謝世忠，1993，《傣泐：西雙版納的族群現象》。台北：自立晚報。
- 謝劍、郭冠廷、趙竹成、賴淑娟等，2002，《各國族群政策之比較研究》。台北：行政院客家委員會。
- 蕭高彥等，1998，《多元主義》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 憲法原住民族政策制憲推動小組編，2005，《原住民憲法專章會議實錄》。台北：行政院原住民委員會。
- 戴炎輝，1979，〈第五編 番社組織及其運用〉，《清代台灣的鄉治》，台北：聯經。

鹽見俊二，周憲文譯，1953，〈日治時代台灣之警察與經濟〉，《台灣銀行季刊》，第五卷第四期，頁 253-273。

藤井志津枝，1997，《理蕃—日本治理台灣的計策》。台北：文英堂。

Namoh Nofu Pacidal，2018，「『不恥下問的諮商同意權』起於自決不足的 FPIC」，《台灣原住民族研究學報》，8 卷 2 期，頁 97~115。

Amery, Rob and Colin Bourke. 1998. "Australian Languages: Our Heritage," in Colin Bourke, Eleanor Bourke and Bill Edwards, eds., *Aboriginal Australia: An Introductory Reader in Aboriginal Studies*, 2nd (Queensland: University of Queensland) , pp.122~146.

Altman, J. C. and W. Sanders. 1995. "From Exclusion to Dependence: Aborigines and the Welfare State in Australia," in John Dixon and Robert Scheurell, eds., *Social Welfare with Indigenous People* (London: Routledge) , pp.206~229.

Australian Government, ORIC "About the CATSI Act," <http://www.oric.gov.au/catsi-act/about-catsi-act> (accessed: 13/7/2019) .

Behrendt, Larissa. 2003. *Achieving Social Justice: Indigenous Rights and Australia's Future* (Sydney: The Federation Press) .

Behrendt, Larissa. 2005. "The Abolition of ATSIC- Implications for Democracy," *Democratic Audit of Australia*, November 2005, pp.1~7.

Biolsi, Thomas, 2004, "Political and Legal Status ('Lower 48' States) ." pp.231-247, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.

Bourke, Colin and Helen Cox. 1998. "Two Laws: One Land," in Colin Bourke, Eleanor Bourke and Bill Edwards, eds., *Aboriginal Australia: An Introductory Reader in Aboriginal Studies*, 2nd (Queensland: University of Queensland) , pp.56~76.

Castile, George Pierre, 2004, "Federal Indian Policy and Anthropology." pp.268~283, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.

Chang, Hui-tuan, 2001, "Development of Australian Aboriginal Land Rights."

- pp. 239-272, in *Taiwanese Journal of Australian Studies*, Vol. II . Taipei: Graduate School of International Law and Diplomacy, National Chengchi University.
- Coombs, H. C. 1994. *Aboriginal Autonomy: Issues and Strategies*. Cambridge University Press.
- Fletcher, Christine. 2001. "Aboriginal Political Objectives," in James Jupp, ed., *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins* (Cambridge University Press) , pp. 127~134.
- Fowler, Loretta, 2004, "Politics." pp.69~94, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.
- Hannaford, John, Bob Collins and Jackie Huggins. 2003. *In the Hands of the Regions- A New ATSIC*, Report of the Review of the Aboriginal and Torres Strait Islander Commission.
http://old.antarqlld.org.au/pdf/ATSIC_review_report.pdf
- Jennett, Christine. 2001. "Aboriginal Politics," in James Jupp, ed., *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins* (Cambridge University Press) , pp. 121~127.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Mabuchi, T. 1974[1966] , "Sphere of Geographic Knowledge and Socio-Political Organization Among the Mountain Peoples of Formosa." pp.175~220, in *Ethnology of the Southwestern Pacific*. 台北：東方文化供應社。
- Merlan, Francesca. 2007. "Indigeneity as Relational Identity: The Construction of Australian Land Rights," in de la Cadena, Marisol and Orin Starn eds., *Indigenous Experience Today* (Berg Publishers) , pp. 125~150.
- Miller, Bruce Granville, 2004, "Tribal and Native Law." pp.95~111, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas

- Biolsi. Blackwell Publishing.
- Nesper, Larry. 2004, "Treaty Rights." pp.304~320, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.
- Peters-Little, Francis. 2001. "The Community Game: Aboriginal Self-Definition at the Local Level," *AIATSIS Research Discussion Papers*, no.10, pp.1~21.
- Pickering, Kathleen, 2004, "Culture and Reservation Economic." pp.112~129, In *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.
- Reynolds, Henry. 1998. "Sovereignty," in Nicolas Peterson and Will Sander, eds., *Citizenship and Indigenous Australians* (Cambridge University Press) , pp. 208~215.
- Roberts, David. 1998. "Self-determination and the Struggle for Aboriginal Equality," in Colin Bourke, Eleanor Bourke and Bill Edwards, eds., *Aboriginal Australia: An Introductory Reader in Aboriginal Studies*, 2nd (Queensland: University of Queensland) , pp. 259~288.
- Rowse, Tim. 2001. "Culturally Appropriate Indigenous Accountability," in Denise Meredyth and Jeffrey Minson, eds., *Citizenship and Cultural Policy* (Sage Publications) , pp. 120~138.
2009. "Recognizing the Indigenous People of Australian," 洪麗浣主編，《國家與原住民：亞太地區族群歷史研究》，（台北：中央研究院台灣史研究所），頁 151~189。
- Rumsey, Alan. 1993. "Language and Territoriality in Aboriginal Australia," in Michael Walsh and Colin Yallop, ed., *Language and Culture in Aboriginal Australia* (Canberra: Aboriginal Studies Press) , pp.191~206.
- Sanders, W. 2004. "Torres Strait Elections, 2000 and 2004: Changes in Political Leadership and Style?" *Discussion Paper*, no. 268 (Canberra: Center for Aboriginal Economic Policy Research, the Australian National University) , pp. 1~13.

- Sutton, Peter. 1980. "Speech Communities in Aboriginal Australia," *Anthropological Forum* 5 (8) : 8~23.
- Thornton, Russell, 2004, "Historical Demography," pp. 24-47, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, ed. By Thomas Biolsi. Blackwell Publishing.
- Van Dyke, John, 2006, "Indigenous Rights Under International Law and the Native Hawaiian People," Paper presented at the International Conference on Indigenous Peoples and International Law, Taipei, Taiwan, January 14-15.

2023 年大陸新疆、西藏、內外蒙古情況——以此間三大平面媒體報導為例

劉學銚

前輔仁大學兼任教授

前蒙藏委員會委員兼主任秘書

摘要

從歷史長河看，中國（指歷史、文化上之中國，不指某一政權）能擁有西北地區者，均為強盛之朝代，若兩漢、盛唐、清初，反之則為弱勢，若兩宋，清末，以是新疆，內、外蒙古關乎中國（意義同上）取決於能否擁有上述地區，也就是邊疆地區關乎中國之盛衰，昔者蒙藏委員會委員長郭寄嶠將軍（曾任甘肅省主席、國防部長）曾說：內地無邊疆無以屏障，邊疆無內地無以繁榮；兩者齒唇相依，不可分離。只是歷來朝野總是重內地而輕邊疆，遂予帝國主義者以可乘之機，對新疆、內外蒙古、西藏進行挑撥分化，期能裂解中國，因此邊疆情勢影響著中國盛衰，茲就此間媒體 2023 年所刊載邊疆消息，分析新疆、內外蒙古及海內外藏情。

關鍵字：新疆、內外蒙古、西藏、十四世達賴

媒體刊載情形

本文所指媒體，係指台灣地區銷售量較大之《聯合報》、《中國時報》及《自由時報》三家平面媒體，就筆者主觀判斷，《聯合報》立場頗為客觀，符合媒體作為第四權立場；《中國時報》係與《旺報》合刊，而《旺報》專門報導大陸新聞，鮮少有負面評論；至於《自由時報》則如同

台獨黨之機關報，對大陸之報導多採負面報導，而且多採用美歐媒體所刊登者，經過「編譯綜合報導」，形同美國媒體之傳聲筒，綜計 2023 年全年台灣三大平面媒體共刊載大陸新疆、內外蒙古、西藏及流亡藏人（含在台藏人）消息共有四十四則，較諸往年大為減少（關於往年之數量，可參看往期《中國邊政》），在 2023 年所有有關新疆、內外蒙古、西藏消息，《自由時報》刊出二十二則，占一半，以刊登大陸消息最多之《中國時報·旺報》僅有七則，《聯合報》有十五則，茲將其情形以表列方式呈現如次：

| 媒體名稱 邊疆地區 | 聯合報 | 中國時報 (含旺報) | 自由時報 | 小計 |
|--------------|-----|---------------|------|----|
| 新疆 | 6 | 3 | 10 | 19 |
| 內外蒙古 | 6 | 3 | 3 | 12 |
| 西藏及流亡藏人 | 3 | 1 | 9 | 13 |
| 合 計 | 15 | 7 | 22 | 44 |

有關新疆部分

新疆位處中國大陸西部，為狹義之西域，也為亞洲大陸之中心，在地緣政治上具有特殊意義，中國自西漢張騫通西域後，歷朝歷代均曾在西域實行屯墾戍邊政策，但當政治目的結束後，屯墾戍邊也隨之消失，因此在近代以前，內地漢人（其內涵極其多元）始終不能成為西域（狹義之西域，指新疆而言）之主要世居民族，清乾隆平定準噶爾及回亂後，強制將世居東北之錫伯族遷往天山北路今伊寧、察布查爾一帶駐防，時日一久，遂成為今新疆之世居民族。

中共建政後，情況驟然一變，原國民政府駐疆陶峙岳所部近十萬人，響應「和平解放」新疆而投共，另中共入疆軍隊十餘萬人，中共將之全部留在新疆，改組為「新疆生產建設兵團」，在新疆從事生產建設，也即古代所謂之屯墾戍邊，並從內地各省「徵選」年輕女學生到新疆與生產建設兵團官兵成親，從此新疆生產建設兵團在新疆成家立業落葉生根，數十年下來「兵團」人數已達二百多萬人，¹其第二、三代更以新疆為其籍貫，

¹ 關於新疆生產建設兵團詳情，可參見拙撰《從屯墾戍邊到新疆生產建設兵團》及

中原漢人一躍成新疆僅次於維吾爾族之第二大世居民族，²二千多年來西域（新疆）民族結構為之改觀，其功過未來史家自有評論，但新疆民族結構已然改觀，則是不爭之實，新疆已不易再受美歐帝國主義者所蠱惑煽動，而有攜貳之心，此亦為不爭之實。

2023 年全年此間三家平面媒體共刊載有關新疆消息有十九則，茲擇其要者析敘之，2023 年二月二日《聯合報》A11 版以〈搞現代屯田制，共軍新疆造鎮〉為題，報導中共新疆近期宣布設立縣級「白楊市」，而白楊市背後正是新疆生產建設兵團，白楊市地處新疆生產建設兵團第九師 163 團區域，經查新疆生產建設兵團第九師，師部在新疆維吾爾自治區西北部伊犁哈薩克自治州塔城地區額敏縣，是可知白楊市應在塔城地區，而且此一白楊市絕非生產建兵團設市的終點（之前已設多個市，如石河子市、五家渠市、雙河市……等），今後生產建設兵團仍會設立自治區直轄縣級市，使屯墾戍邊成為常態性工作，完成歷史上所未竟之工作。

2023 年十一月二日，《聯合報》A11 版刊載中共在新疆設立自由貿易試驗區，成為大陸第二十二個自貿區，也為大陸在西北地區設立之首個自貿區，作為深化與中亞五國共建「一帶一路」的橋頭堡，但大陸旅美經濟學者李恆青分析認為：此一自貿區主要針對中亞五國，但對此一自貿區能否起到吸引中亞外資的作用仍有疑問，另據自由亞洲電台報導（此一電台經常妖魔化中共），新加坡國立大學政治系副教授莊嘉穎指出，新疆自貿區的設立旨在加強「一帶一路倡議與中亞的陸路聯繫及貿易，但中亞國家能對外投資的資本應該少於大陸很多，「他們（指中亞五國）更希望吸引大陸在他們境內投資」。顯然這兩位學者對新成立的新疆自貿區前景並不看好，事實上中亞五國經濟狀況並不好，上述兩位學者的看法並不離譜。但同月二十六日，《中國時報》AA1 版（即《旺報》）則提出全然不同看法，該報以〈甫掛牌自貿區新疆口岸通關車爆增〉為題，該則新聞

《再論新疆生產建設兵團》二文，該二文輯入拙著《新疆史論》一書，台北知書房出版社，2013 年，頁 214~281。

² 關於新疆人口，據大陸第七次人口普查新疆少數民族共 1493 萬人，全疆共 2585 萬多人，則漢人約有 1100 多萬人，見《2020 年第七次全國人口普查主要數據》，中國統計出版社，2021 年，頁 19，34。另據其他資料哈薩克族有 148 萬，見《中國分省系列地圖冊、新疆》北京中國地圖出版社，2017 年，頁 4，是可知新疆維吾爾族僅比漢人略多。

稱：至今是大陸最大的汽車出口陸路口岸，位於中哈邊境的新疆霍爾果斯公路口岸二十四日起試行二十四小時通關過貨，統計今年以來，該口岸通關車輛已超過二十萬輛，其中整車出口的商品車更是井噴式成長，每天有上千台商品車在此通關銷往中亞與歐洲，八月至今（2023 年十一月）更已超過十萬輛，年增率高達 177.3%，成為疫後恢復通關的亮點。這一則有具體數據的報導，似乎頗具可信度，此新成立的自貿區，可能並不如前述兩位學者所推測的悲觀，前述兩位學者或許只看到新疆自貿區對中亞的貿易，所以認為此一自貿區前景並不樂觀，但《中國時報（旺報）》則看到此一自貿區透過歐亞陸橋，可以與歐洲各國進行貿易，因此認為前景並不悲觀。

2023 年二月十一日，《聯合報》A11 版，以〈新疆主席下周訪英中英皆低調〉為標題，稱大陸新疆維吾爾自治區主席艾爾肯·吐尼亞孜近日被英國媒體披露，將於下周訪問英國，且英國外交部也發函社運團體，希望屆時不要有抗議行動；另有香港媒體表示：艾爾肯·吐尼亞孜將率十人代表團訪問英國、法國及比利時，但此項消息並未獲得中共官方證實，中共外交部於二月九日指出「不掌握有關消息。」既不承認，也未否認，相當低調。按近年以來美國為打壓中共無所不用其極，捏造、誇大中共對新疆維吾爾族的迫害，進行所謂「制裁」，更宣稱、中共對維吾爾族進行「種族滅絕」，但事實是新疆維吾爾族人口不減反增（見大陸歷次人口普查資料），可見所謂「種族滅絕」之說，純屬無稽之說，但美國憑藉其強大的國力，壓迫歐洲各國跟進對中共之「制裁」，昔日有「日不落國」世界霸主英國竟淪為美國的「小弟」，但英國畢竟是有其悠久文化的古國，且是美國的母國，有其基本國格，不會甘心長期成為美國的「小弟」，為瞭解新疆實際情況，遂有邀訪新疆維吾爾自治區主席艾爾肯·吐尼亞孜之舉；而法國一向以歐洲大國自居也不會甘於成為美國的「小弟」。艾爾肯·吐尼亞孜之訪問英、法、比很可能是真的，可惜自二月十一日見到此項消息後，直到 2023 年年底，均未見到後續報導，結果如何不得而知。

2023 年六月五日，《聯合報》A9 版，以〈塔里木油田變綠電基地〉為標題，報導中共在新疆塔里木盆地塔克拉瑪干沙漠進行太陽能發電，報導稱這項太陽發電，每年可供應二點一億度綠電，並於近日並網發電，報

導稱：據測算，該項目年輸送電量，可滿足附近二十五萬居民一整年的用電需求，相當於替代標準煤二點五萬噸，減排二氧化碳十四萬噸，並稱到 2023 年年底，塔里木油田的太陽能發電能力，將攀升至每年二十四億度。此一發電設施在南疆巴音郭楞蒙古自治州且末縣，占地 3916 畝，頗具規模。

2023 年二月十八日，《自由時報》以〈中國間諜氣球早就監控自己人〉為標題，該報引用美國《華盛頓郵報》二月十六日所刊載之消息指出早在中國（按係中共）間諜氣球入侵美國領空而得到全球關注之前，中國內部早已對這種存在超過百年、卻鮮少為人注意的偵察工具進行投資及研究，且公安機構已廣泛用來對新疆、僻遠山區，甚至是上海世界博覽會等場所進行「維穩」監控，高空氣球無疑是中國（指中共）龐大「空中監視計畫」的一環，中方對這種氣球在海外甚至戰爭時期的潛在用途抱有極大野心。這則新聞顯然在指責中共監控人民，這則新聞稍微仔細看一下，就會發現犯了一大錯誤。新聞稱：「中國（中共）內部早已對這種存在（指間諜氣球）超過百年」，中共建政尚不到百年，怎能使用間諜氣球超過百年？不知是《華盛頓郵報》犯下這種低級錯誤，還是《自由時報》翻譯時自動加碼。按要說監聽，美國才是不折不扣的監聽（控）大國，連盟邦德國總理梅克爾的電話都監聽，據外媒報導：「目前有許多美國的機密文件被上傳到推特、Telegram、Discord 和 Fortan 等……平臺上，內容相當精采，從五角大廈判斷烏克蘭防空能力不足到美方計畫如何援助都在內，甚至還包括美國監聽盟友韓國的內容。而美國政府已承認這些內容多為真確而非捏造，這也讓華府震驚且措手不及。此一外洩的機密文件，再次證明美國是當之無愧的『全球性監聽大國』，對動輒指責其他國家搞監聽、間諜的美國而言，無疑是一記火辣耳光。」³

《自由時報》引用美國《華盛頓郵報》之報導，指責中共監聽（控）人民，如果看了這一則美國連盟友都監聽，不知其編輯有何感想？

2023 年五月十七日，《自由時報》A6 版以〈美宗教自由報告紀錄中國新疆罪行〉為主標題，以〈點名中國迫害維族穆斯林構成種族滅絕和反

³ 見 2023 年四月十二日，《中國時報》A10 版，以《全球監聽大國》為題之《時評》。

人類罪》為副標題，內容引用美國國務卿布林肯五月十五日所發布年度《2022 年國際宗教自由報告》，並將這份評估全球近兩百個國家和地區宗教自由狀況審查資料提交國會，在這份報告中除了指稱「中國（中共）依然是『侵犯人權和宗教自由最嚴重的國家之一』」更進一步說「美方認定中國（中共）對維吾爾人的待遇構成種族滅絕和反人類罪。」關於所謂「種族滅絕」，事實是新疆維吾爾族人口不減反增，足以證明是一種誣衊，至於所謂「反人類罪」，不知如何定義，美國白人警察扼殺手無寸鐵的黑人青年佛羅伊德，算不算是反人類罪？

2023 年八月三日，《聯合報》A8 版，以〈涉新疆強迫勞動美再制裁二陸企〉為標題，報導稱：「美國（八月）一日再將兩家中國大陸企業列入黑名單，禁止其商品進入美國。美國官員正設法將強制勞動移出供應鏈，特別是涉及維吾爾等少數族裔的強迫勞動。」該報導引法新社報導稱：「美國當局指出：電池製造商駱駝集團以及香料公司晨光生物科技集團，是最新被列入『防止維吾爾人強迫勞動法』實體名單的公司。這些公司被控與北京政府合作，招募運送或使用強迫勞動，參與迫害新疆維吾爾等少數族裔的行為。」該報導又稱：「美國政府和一些西方國家國會議員把中國對待新疆維吾爾少數民族的方式稱為『種族滅絕』，但北京強烈否認這種指控。」同年六月二十二日，《自由時報》A6 版，以〈美議員要求美車廠降低對中依賴〉為標題，報導稱：「另據彭博引述知情人士報導，美國跨黨派議員小組（六月）二十日前往底特律，要求福特汽車、通用汽車和博世（Bosch）等供應商降低對中國（指中共）的依賴，尤其是在電動車電池方面。……四位議員……也將要求企業揭露，生產汽車時是否使用了涉及新疆維吾爾族人強迫勞動的零組件。」以上二則消息都是美國指責中共強迫新疆維吾爾人勞動，要以拒買新疆產品，中共有否在新疆對維吾爾人實行強迫勞動，固然值得探討，但不是由美國政客說了算，從網路上看到美國一些大城市，路邊有許多無家可歸（Homeless）的流浪漢（說好聽些是街民），美國連自己的人民都沒照顧好，去干涉他國內政，寧不怪哉。2023 年八月二十七日，《中國時報》AA1 版（係《旺報》），以〈考察新疆習：維穩擺首位結合反恐反分裂〉為主標題，以〈用好法律武器批駁負面言論自南非返國直奔新疆〉為副標題，報導稱：

「中共總書記習近平結束南非的訪問後，（八月）二十六日返國直奔新疆考察，他表示要始終把維護社會穩定擺在首位，用好法律武器，完善防範化解重大風險隱患機制，把反恐反分裂鬥爭與推動維穩工作法治化常態化結合起來，逐步提高群眾使用國家通用語言文字的意識和能力；他還要求加強正面宣傳，有針對性地批駁對新疆的各種不實輿論、負面輿論、有害言論。」按習近平主席之前曾於 2014 年、2022 年二度到新疆考察，此次為第三度，而且是從參加南非「金磚峰會」後，沒有先回北京，而是直接前往新疆考察，頗不尋常，而且提到要把維穩擺在首位，是否獲悉某種有關新疆訊息，而使習直接前往新疆，但經過近半年並未見任何有關新疆動亂之報導，以今日通信科技發達情況，新疆一旦有任何風吹草動，外媒必然會放大式加以報導，是否習因之到新疆考察，而使可能會發生之事件消弭於無形，則不得而知。

習近平提到「提高群眾使用國家通用語言文字的意識和能力」，這一點說到刀口上，中國（定義同前）幾千年來文字雖然在廣義的漢人間統一了，但在語言上始終「各說各話」，即以漢人而言，除官話外，尚有十多種方言，至蒙、藏、維等邊疆少數民族，更是各有其語言文字（滿族大多均能操漢語、用漢文，也即官方之語言、文字），如此很難構建堅實之國族意識，在邊疆地區少數民族間推行國家通用之語言、文字（也即一般所謂之「國語文」，但此一詞彙並不十分妥適⁴），試看美國的通用語文就是英語文，美國是民族大熔爐，不同人種、不同民族，但其官方通用語文都是英語文，從沒有人懷疑有何不妥，此也為構成美國國族之必要作法。記得數年前有美國《紐約時報》駐北京記者係華裔美人，來台時曾到舍下訪問筆者，此人能說流利之普通話，但不認得漢字，已經完全美國化了（否則不會出任駐北京記者），言談間對中共在新疆之作法頗不以為然，筆者問可否舉具體事例，渠稱：中共強制新疆維族學生以普通話唱《義勇軍進行曲》（中共之國歌），筆者立即反問：你在美國時是否以英語唱美國國歌，回答：當然以英語唱，至是筆者告以你在美國是以英語唱美國國

⁴ 把國家通用之語文稱國語，不僅霸道，而且具有排他性，並不妥適，詳情可參見拙撰《談國語與台文》文載 2012 年二月六日《世界論壇報》第四版，該報於同年五月三日再度刊登。

歌，如是在中國大陸以普通話唱《義勇軍進行曲》有何不妥，至是渠啞口無以對，此事凸顯美國式雙重標準，也就是「我可以，你不能」。

2023 年九月二十一日，《自由時報》以〈聯大場邊新疆活動中國警告他國勿參加〉為標題，報導稱：「聯合國大會正在位於美國紐約市的總部舉行，多國元首均出席發言。據彭博報導，中國（指中共）外交人員日前向各國駐聯合國使節團發出警告信，要求他們不得參加（九月）十九日在聯合國場邊舉行的新疆人權活動。」另據路透社報導，美國聯邦眾議院「美中戰略競爭特別委員會」（九月）十九日告訴國務院，美國必須就中國的新疆政策全面實施制裁，並質疑拜登政府自通過「維吾爾人權政策法」後竟未依據該法實施過任何制裁。該委員會要求當局說明，為何華盛頓尚未對包括中共新疆維吾爾自治區黨委書記馬興瑞在內，一些與新疆暴行有關的中國官員實施制裁」，美國眾議院共和黨占多數，所謂「美中戰略競爭特別委員會」也由共和黨所控制，這是美國的黨爭，擴大到國際政治舞臺，其實聯合國場邊活動，不具任何約束力，充其量只是一場政治「秀」，中共為此向各國駐聯合國使節團發出警告信，其實沒有必要，因為如此一來反而讓這場「秀」具有政治意味。

2023 年十月二十九日，《聯合報》A3 版，以〈台客新疆車禍死者火化〉為主標題，以《國台辦：肇因司機疲勞感駛》報導稱：「海基會（十月）二十七日通報有台灣籍遊客日前在大陸新疆旅遊時，於喀什地區塔什庫爾干縣境內發生嚴重車禍，造成一死三傷。大陸國台辦（十月）二十八日通報協處情況，稱此事故是因司機疲勞駕駛，加上晚上視線不佳造成的單方面交通事故，目前，罹難者已經依家屬意願，於（十月）二十七日當地火化，傷者仍在新疆治療。事故發生在（十月）二十三日新疆（維吾爾）自治區喀什地區塔什庫爾干（塔吉克自治）縣境內的盤龍古道（在新疆極西南部），造成台胞一人死亡，一人脾臟破裂昏迷，兩人骨折輕傷。大陸國台辦（辦字誤為報字）通報指出，事發後，塔縣第一時間安排部署醫院、交警、交通、緊急管理等部門趕赴現場救援，除一人當場死亡外，其他三名傷者被緊急送往塔縣民眾醫院救治。」就以上報導看，大陸方面對此一事件之處置尚稱得當；我們出外旅遊最忌趕行程，而當地駕駛也往往為多賺工資而罔顧身體能否負荷，因而釀成悲劇。

有關蒙古部分

2023 年全年此間三家較大平面媒體有關內、外蒙古之報導共有十二則，其中《聯合報》六則，《中國時報》、《自由時報》各有三則，其中有關內蒙古者三則，有關天主教教宗訪問外蒙古者七則，外蒙古總理訪美一則，中共與外蒙古、土庫曼簽雙邊合作一則，另一則類似花邊八卦，稱此間文化部蒙藏文化中心（原蒙藏委員會）某職員，涉嫌接受中共海南省國安廳處長「侯正」招待，赴海南島旅遊，有「共諜」嫌疑，茲分析如次：

2003 年五月二十七日，《中國時報》AA1 版（即《旺報》）以〈鄂爾多斯、克拉瑪依人均 GDP 超越北上廣深〉為標題，報導稱：「據《第一財經》整理地級市的人均 GDP 後發現：共有二十七個普通地級市的人均 GDP 超過十二萬元（人民幣，下同）大關，其中前十名分別是鄂爾多斯、克拉瑪依（在新疆維吾爾自治區），無錫……。尤其內蒙鄂爾多斯和新疆克拉瑪依的人均 GDP 更突破二十四萬元，超過北（京）上（海）廣（州）深（圳）四大一線城市。觀察鄂爾多斯去年（按指 2022 年）人均 GDP 增速大漲與能源價格上漲有關。作為煤炭大市，鄂爾多斯煤炭產量位居全大陸第一，天然氣探明儲量占大陸六分之一與三分之一，產量分占約 20%、15%，使得鄂爾多斯去年（2022）年人均 GDP 實際年增 4.4%、達到 25.6 萬元，更超過北上廣深，升至全大陸第一。」按鄂爾多斯市原為伊克昭盟，之後改稱鄂爾多斯市，位於內蒙古自治區西部，北界黃河，也就是河套地區，除河套地區適於農業外，其餘地區或為草原，或為沙漠甚為貧瘠，但地下資源極為富饒，向稱羊（絨）煤（炭）土（矽土）氣（天然氣），因而收入大增，人均 GDP 躍升全大陸第一，一些因煤致富者，在鄂爾多斯市東勝市郊區營建康巴什新區，興建超過人口需求之樓房，形成所謂「鬼城」，此外，人均 GDP 並不等於多數人的收入，不要被人均 GDP 所迷惑。

2023 年九月一日，《自由時報》A5 版，以〈習推民族共同體蒙古族通史被下架〉為主標題，以〈強推語同音書同文 妨礙民族融合遭舉報〉為副標題，內容主要是將由內蒙古教育學院蒙語系教授泰亦赤兀惕·滿昌所撰著之《蒙古族通史》下架。按泰亦赤兀惕·滿昌，係內蒙古哲里木盟

達爾罕王旗人，生於 1935 年十一月，1960 年八月畢業於內蒙古師範大學蒙語系碩士，任教於內蒙古師範大學，著有《蒙古文學史》、《蒙古薩滿》、《蒙古遠古文化》、《蒙古族通史》等數十部專書及論文。《蒙古族通史》一書共六冊，2007 年由遼寧民族出版社出版，據《自由時報》報導此書曾「榮獲最高榮譽『中國國家圖書獎』與首屆『中國出版政府獎』」。據百度百科，本書『填補了十三世紀以前的大空白，將蒙古史從遠古時代到中世紀時連接起來。』「使世人更加了解到中華五千年的光輝歷史，加強中華民族的團結」。百度百科對《蒙古族通史》一書給予過度的褒獎，如所周知「蒙古」（或與之音近之「蒙瓦」或「蒙兀」）一詞始見於兩《唐書》，且為諸多史籍之一部，之前史事一無所知，要將蒙古史上推到「遠古時代」乃是不可能之事，該則新聞稱：「但（八月）二十五日（內蒙古自治區書刊發行業協會）發布的通知指出：『為深入貫徹黨的二十大精神，牢牢掌握意識形態工作的主動權，建立起加強意識形態領域的長效機制』，『建議暫停發行』此圖書，並呼籲『各會員單位務必要堅持正確史觀，旗幟鮮明反對歷史虛無主義，盡快下架上述圖書，進一步強化意識形態領域風險工作』」，《自由時報》並引香港《星島日報》八月三十一日報導指出，網路舉報聲稱：「該書故意混淆了蒙古人種和蒙古族，把蒙古族說成是中國夏王朝的締造者，把三皇五帝說成蒙古（國）人」，把蒙古種族與蒙古民族混為一談，這是極低級的錯誤，種族是上位概念，民族是下位概念，內包於上位概念，如果香港《星島日報》報導無訛，滿昌連基本的人類學、民族學都沒搞懂，就撰著《蒙古族通史》，似乎膽子太大了，但可由學者提出批評，要求下架，似乎干涉了學術自由，筆者有一本書《外蒙古問題新論》，被放到豆瓣 APP 上，有大陸讀者評論「很有水準，大陸不是寫不出這樣的文章，而是缺少一個學術自由的體制。」，以意識形態干預學術論著，極不可取。

2023 年全年有七則關於天主教教宗方濟各於九月一日訪問外蒙古的消息，三大報都刊登了此項消息，《聯合報》刊登了三次，《中國時報》及《自由時報》各刊登兩次，按 2023 年全年有關蒙古的消息共有十二則，而教宗訪問外蒙古就占了七則，可見此事之被重視，按教廷與蒙古發生接觸，緣於蒙古第二次西征，也即由巴都（或作拔都）為主帥之西征歐

洲，所過之處勢如破竹，使歐洲各國大為恐懼，據美國學者蘭姆（Harold Lamb）於其所著《振憾天地之人物》一書，其中一章經台灣「實踐學社」釋出，題為《蒙古人西征》，其中有段為：

對於入侵者（按指蒙古）之恐怖，籠罩全歐洲，災難之襲擊，對於西歐人民，有如意外之天災，……（歐洲）封建藩主與教堂高僧，有如稻草人，概被一掃而光，其抵抗之意志全被摧殘無餘。此野蠻民族（按指蒙古）之巨大恐怖遍滿天地遠及於素未耳聞韃（原書誤為鞭）靼之名之勃銀第及西班牙。甚至北海亦有談虎色變之概，丹麥之漁民當年亦不敢復入海捕魚，……在歐洲人之心中，僅能以為蒙軍所造成之破壞，乃係出於天神之憤怒。⁵

蒙古人之西征令歐洲各國感到膽顫心驚，按之前已有天主教之聶斯托里教派傳佈到北亞草原，也吸納了不少草原遊牧民族信奉，相傳聚牧於今外蒙古中部之克烈部族（蒙古化之突厥系民族）首長王汗就是信奉此一教派之信徒，而被歐洲傳說為長老約翰，因此羅馬天主教教宗想以宗教「感化」蒙古人，乃派出二批傳教士想會見蒙古大汗（其時已是貴由汗），使其皈依天主教。⁶

當歐洲各國處於對蒙古的恐懼氣氛下，天主教羅馬教廷（一般均使用教廷，但此處刻意用教庭，以示其非世俗之帝王）教宗因諾爵四世（Innocent IV）由既往傳聞得知：「謂有一信奉基督教的專制君王（應即傳說中之長老約翰，也有此一長老約翰就是克烈部長王汗，按王汗本名脫斡憐勒，曾受女真金封為王，復又自稱汗，一般文獻遂稱之為王汗，或作翁罕）住在此種部落境內（指蒙古而言），⁷因而認為可以宗教力量馴化蒙古，教宗遂諮詢方濟各會士（Franciscains）與多明我會士（Dominicains）後，派遣方濟各會士約翰·柏朗嘉賓（Jeandu plan

⁵ 見《蒙古人西征》，台北實踐學社，1951 年，頁 49。

⁶ 見法人伯希和著·馮承鈞譯《蒙古與教廷》，北京中華書局，2008 年，頁 1，按馮氏早在 1941 年已將此譯出，但未出版，至 2008 年始出版。

⁷ 見《馬可波羅行紀》，馮承鈞譯注本，北京東方出版社，2007 年，頁 1，按此書早在 1937 年已由商務印書館出版，也有題名為《元代客卿馬哥博羅遊記》，並由梁啟超撰題書名。

carpin) 到俄羅斯 (Russie) 南部蒙古人聚集之所 (按即金帳汗國)；另外又派多明我會士阿思凌·隆巴兒底 (Ascelin de Lombardie) 到鎮守波斯 (Perse) 西北蒙古軍統帥處，後者派遣年代不明確，也較少人對之加以研究，推測教廷派遣柏朗嘉賓與阿思凌出使大蒙古國，並要求蒙古大汗皈依天主教一事，應在西元 1245 年 (南宋理宗趙昀淳祐五年，大蒙古國乃馬真可敦稱制二年) 春天羅馬教庭在里庸 (Lyon) 召開宗教大會行將廢黜菲德二世 (Frédéric II) 之前。

教宗所派之柏朗嘉賓於西元 1245 年四月十八日由里庸出發，經十個月於西元 1246 年 (南宋理宗淳祐六年，其時大蒙古國已由貴由出任大汗) 二月三日離開乞瓦城 (今烏克蘭之基輔)，又二十日始遇見蒙古人，乃約略說明教宗信函大意，並告以欲見蒙古大汗，遂由蒙古人帶之往當地蒙古駐紮在涅培兒 (Dniéper) 的蒙古軍首領闊連察 (Corenza)，命人將教宗信函由乞瓦帶來之譯者譯為蒙文，⁸可能由於譯者程度欠佳，致詞不達意，闊連察乃命人將柏朗嘉賓一行送往駐紮於窩勒伽河 (即伏爾迦河) 之蒙古統帥巴都 (係成吉思汗長子朮赤之子，金帳汗國創建者)，由巴都提供譯者，將教宗信函譯成蒙文、俄文及阿拉伯文，並決定將柏朗嘉賓一行送到貴由大汗所在之哈拉和林 (地當今外蒙古首府烏蘭巴托西南方，鄂爾渾河上游，元代為和寧路治所)。

柏朗嘉賓在蒙古兵護送下，於西元 1246 年七月二十二日到達距哈拉和林尚有半日路程之昔刺斡耳朵 (Sira Ordo) 貴由大汗行宮，柏朗嘉賓在該處停留到十一月十三日，並曾於八月二十四日親見貴由即位大蒙古國大汗典禮。⁹

金帳汗國汗巴都將教宗信函及譯文，與柏朗嘉賓口頭說明均呈送貴由大汗 (巴都到哈拉和林參加庫利爾台大會及貴由就位大典)，之後又命人在哈達 (Qadaq)、八刺 (Bala) 及鎮海 (Cingai) 三位大臣前，將教宗信函翻譯兩次，其中哈達及鎮海二人為聶斯托里教派信徒，遂以俄羅斯大公牙羅思老 (Yaroslav) 之隨從名鐵木耳者 (Temer) 為譯人，命重譯

⁸ 鐵木真攻滅乃蠻時，俘其掌印官塔塔統阿，命其以回紇字母拼寫蒙古語言至是始有蒙文，沿用至今。

⁹ 見注 6 所引書頁 8。

之。

貴由汗要給教宗覆函，乃命人詢問教宗左右是否有人識得俄羅斯文、回回文或蒙古文，柏朗嘉賓回以無人識得此等文字，並建議大汗覆函可用蒙文，獲大汗採納，遂以蒙文書寫覆函，並命人向柏朗嘉賓詳為解說，由柏朗嘉賓譯為拉丁文；西元 1246 年十一月十一日，再由鎮海等三大臣將貴由大汗覆函逐字向柏朗嘉賓解說，唯恐有誤，又命人向柏朗嘉賓將譯妥之拉丁文以蒙語向三大臣解說，以確認無誤；最後以西方有人識得回回文，乃將大汗覆函改以回回文書寫，十一月十三日在覆函上蓋上貴由大汗之印璽交予柏朗嘉賓，柏朗嘉賓即日首途西返羅馬。

由以上所述蒙古貴由汗給教宗的覆函有三種版本，其一為蒙文版，其二為柏朗嘉賓所譯之拉丁文版，其三為回回文版，但蓋上大汗印璽的只有回回文版，此一覆函全文如下：

天主之氣力，全人類之皇帝，極其明確真誠地致書大教皇。你等會議，你教皇及全體基督徒願與吾人講和，並遣來使臣。此點業經來使奏聞，信札中亦有申述。你等若希望與我們講和，為締結和平事，你教皇及諸王公顯貴應毫不遲疑地前來朝見我。屆時將會聽到我們之答復和要求。

你在來信中稱，我等應該領洗，成為基督徒，我對此僅給以簡單之回答：我們不解，為何我們必須如此。再者，你在來信中稱：許多人、特別是基督徒，其中尤其是波蘭人、摩刺維亞人和匈牙利人，慘遭殺戮，你們對此深感驚駭。我們對此亦給予同樣回答；我們對你等的話不解。然而，對下述問題，我們認為無論如何不能緘默不言，必須予以答復。你們說由於成吉思汗與汗（應係指窩闊台汗而言）不服從天主之命，不聽從天主之教訓，召開大會殺害使者，故天主決定殄滅他們，把他們交到你們手裡。其實，倘若不是天主所使，凡人如何可以這樣處置他人呢？你們認為，只有你們西方人是基督教徒，並且蔑視他人。但是你們怎樣知道天主究將加恩於誰人乎？我們崇拜天主（筆者按係指蒙古人薩滿信仰萬物有靈中的天，與基督教中的天主完全不同），仰承天主的氣力，從東到西，摧毀了

整個大陸。若不是由於天主之氣力，人們又能有何作為？倘若你們渴望和平希望把你的幸福託付給我們，你教皇應該立即親率諸基督教顯貴前來朝見，締結和平，僅在此時我們才能知道，你們確實渴望與吾人講和。倘若你不遵從天主（係指蒙古泛靈信仰中之天）及我等之命令，不接受來此朝見之諭旨，屆時我們將認為你們決意與我們為敵。彼時如何，我們不知，天主知之也。¹⁰

在此信函之末加上「首任皇帝成吉思汗，第二任皇帝窩闊台，第三任皇帝貴由。達達汗致教皇書內容如此」字樣。

上文提到貴由汗答覆羅馬教宗函有幾種文版，但世人似乎只重視上項譯文之拉丁文版，對於回回文版本均未加留意，且多認定所謂回回文，即是阿拉伯文，但幾經學者詳考，認定所謂「回回文」乃波斯文，¹¹此波斯文之貴由大汗答覆羅馬教宗因諾曾爵四世之譯文如次：

長天生氣力裡，大民族全體的海內汗聖旨，聖旨交與大教皇知悉（與字應為予字之誤）。

你每在大怯憐（Käral）地面（每字作們字解，你每即你們）……裡會議後，送來降附請求，已經你每使臣奏聞。

若是你每能踐言，你是大教皇，應率同諸王一齊親來朝見，屆時我每將以札撒宣諭（札撒係蒙語音譯，指成吉思汗所頒佈之命令）。

再者，你每說若我領洗（指皈依基督教），此是好事，你已告我，并送來請求，你的請求，我每不解。

再者，你每有此話說：「你每取馬扎兒（Majar）與諸契利斯丹（Kiristän）¹²之一切地面；我為此驚異。可向我每說，你每究有何種過惡？」你說此等言語，我每也不解。成吉思汗與合罕二人皆將天主命令傳知（此處合罕指貴由，合罕即可汗）。然天主命令未見信從，你說他每已開大會，竟敢不遜，

¹⁰ 見注 6 所引書頁 11~12。

¹¹ 見注 6 所引書頁 14。

¹² 馬扎兒指匈牙利，契利斯丹泛指基督教徒。

殺害我每使臣（指西元 1223 年斡羅思諸王殺害蒙古使臣事）。

在此等地面裡，屠滅人民的乃是長生天主。除天主命令外，能有何人獨用自己氣力敢殺敢為？

你說「我是基督徒，我崇拜天主，我蔑視並……」（所謂蔑視，或指天主教視聶斯托利思教派，並視之為異端¹³）

你何以知道天主赦罪，而對被赦者付與慈悲（與應為予之誤），你何以知道而使你發表此等言語？

在天主氣力裡（此天主係蒙古泛靈信仰中之天主，與基督教之天主完全兩回事），自從太陽照臨西方以來，一切地面皆已委付我每。除天主命令外，何人敢有作為？現在你每應誠心說：「我每稱臣；我每盡力。」你本人親率諸王一齊來朝（此處你，係指教宗因諾曾爵四世），盡職效忠。待至此時，我每將知你每歸順，若你每不尊天王命令（係指蒙古之天主），而違背我每諭旨，我每將知你每是敵人。

我每宣諭之詞如此，若是你每違犯，我每將來如何知之？天主將知之也。

六四四年第二月主馬答之末數日內寫來。¹⁴

按伊斯蘭曆六四四年第二月主馬答之末數日內，經換算為西元 1246 年十一月三日至十一日。¹⁵這分回回文（波斯文）的回函，與拉丁文版略有不同，其所以各有不同者，與波斯文文法有關，但大意仍相同，也即蒙古國貴由汗拒絕教宗因諾曾爵四世要其信奉基督教之要求，並要求教宗親率諸王前來朝見，教宗當然不會答應貴由汗之要求，貴由汗在位僅三年（西元 1246~1248 年），之後由拖雷系之蒙哥嗣立為蒙古國大汗，與教庭聯繫遂不了了之。

天主教庭與蒙古原是兩個毫不相干的兩個個體，但在十三世紀中葉雙

¹³ 見中國大百科全書編委會《中國大百科全書·宗教》，北京大百科全書出版社，1988 年，頁 182。

¹⁴ 見注 6 所引書頁 15~16。

¹⁵ 主馬答（jumādā）此六四四年乃指伊斯蘭曆，如何換算為西元，可參見韓汝林《中國西北民族紀年雜談》一文，該文輯入韓著《穹廬集》河北教育出版社，2000 年，頁 442。

方有了接觸，這在天主教與蒙古而言，都是一件奇特的大事，是以對其來龍去脈加以敘述如上。

根據此間三家平面媒報導外蒙古有天上教徒 1450 人，筆者對之存疑；此次教宗方濟各在外蒙古首府會見外蒙古重要人士及由香港前往之天主教徒，聚會場景是草原上蒙古首府郊外這天恰好是外蒙古的那達慕大會；¹⁶所謂「那達慕」是流傳已久草原上遊牧民族的歡樂節日，大約均在每年秋季在草原上適合地點舉行，各處牧民前來參與，既是趕集（物物交易），又是男子（包括兒童及青年）比賽摔跤、騎馬、射箭的競技場，是草原上的一大盛事，教宗在這種場所會見來自各地的猶太教、伊斯蘭教、印度教、日本神道教，福音派基督徒、巴哈伊教等十多位不同宗人士，¹⁷也算是別開生面。

教宗方濟各在九月三日於草原體育館主持彌撒禮後，請香港榮休主教湯漢樞機和即將升任為樞機的現任主教周守仁到他身旁，教宗說：「我向中國人民致以最美好的祝福，祝願始終向前邁進。」教宗並呼籲天主教徒「要做好基督徒和好公民」，¹⁸方濟各此舉顯然是要透過對香港兩位主教的談話，向中國大陸示好，以便其在大陸地區主教的任命。

教宗方濟各此次訪問外蒙古，送給外蒙古一份富有歷史意義的禮物，就是上文所說的大蒙古國第三任大汗貴由給教宗因諾曾爵四世的覆函（應是複製品），¹⁹但不知是那一種版本，依常理推測，可能是蒙文版，只是外蒙古在被前蘇聯控制，被強迫改用與俄文相的息立爾字母拼寫蒙古語言，也就是所謂的新蒙文，沿用至今，雖然外蒙古當局有意恢復回紇式蒙文也即所謂的老蒙文，²⁰但文字改革是一項很大的工程，且需頗大費用，以外蒙古當前財政狀況，恐有困難。看來教宗所贈送的這份國寶級文物（雖是複制品，仍然極其珍貴），外蒙古沒有幾人識得。

¹⁶ 分見 2023 年九月四日《自由時報》A5 版彩色圖片，及 2023 年九月五日《聯合報》A13 版。

¹⁷ 見 2003 年九月四日《自由時報》A5 版。

¹⁸ 見 2023 年九月四日《中國時報》AA2 版（即《旺報》）。

¹⁹ 見 2023 年九月五日《聯合報》A13 版。

²⁰ 關於外蒙古欲恢復老蒙文，可參看金兆鴻《且談外蒙古欲恢復老蒙文》一文，文載《中國邊政》第二百二十二期，臺北中國邊政協會出版，頁 123~133。

另有一件與台灣蒙人有關的消息，頗為怪異，似是小題大作，更有小題亂作意味。2023 年十月二十五日，台灣光復節（執政黨刻意不提此一節日）《聯合報》A12 版，以〈發展共謀組織。海南台協榮譽會長遭訴〉為標題，其中有一段：「2017 年四月，（海南省台資企業協會榮譽會長）方翔夫婦與前身為蒙藏委員會的文化部蒙藏文化中心蒙事科科員陳 OOOO 搭上線，之後連續兩年招待陳男前往海南旅遊加以吸收，陳男依「侯正」（係中共海南省國家安全廳處長之代號）指示，利用職務刺探藏獨與台灣政府間聯繫情形、及在台藏人、藏獨人士在台與人權團體互動等情資，2019 年十月在方翔陪同下，在台透過微信向「侯正」回報，同年十二月，陳男又將文化部一名參事打聽到的情資以錄音筆側錄，整理成書面資料後回傳給對方。」²¹這則新聞頗為奇特，按中華民國現行《憲法》第一百二十條規定，西藏乃中華民國領土，任何主張藏獨或進行藏獨者，概屬違憲之犯罪行為，豈有為之保密之必要，可見執法單位不僅小題大作而是小題亂作。

有關各地藏人部分

1959 年三月十七日夜間，在蘇康旺欽格勒、柳霞、夏蘇三位、噶倫與副經師崔簡等人之安排下，達賴及其家屬，隨員在六百多個藏軍的「保護」下，逃離拉薩，達賴一行六、七百人先到山南的隆子宗（今山南地區隆子縣），得知中共軍隊正在追來，便急忙向南進入錯那宗（今山南地區錯那縣）、按夏格巴、嘉樂頓珠等人早在印度組織「哲堪孜松」秘密組織時，已經與印度，美國情報單位有了聯繫，而且美國情報單位（中央情報局及其前身）早就鼓勵十四世達賴出逃，只是達賴始終舉棋不定，如 1951 年夏，達賴大哥土登諾布帶著一封經授權可以代表達賴與外國談判的信件到印度，與美國情報人員進行接觸，隨後在美國中情局系統之自由亞洲委員會贊助下飛往美國，與美方達成以下四點協議：

1.美國方面將負責安排達賴喇嘛和他的一二〇名隨行人員去他們選中的任何一個國家。

2.美軍方面將提供經費支援反對中國人（按係指中共）的軍事行動。

²¹ 見 2023 年十月二十五日《聯合報》A12 版。

3.美國方面同意在聯合國提出西藏問題。

4.美國方面將考慮提供其他軍事援助，而美國承擔以上義務的前提條件是達賴喇嘛要離開西藏，並公開譴責《十七條協議》。²²

從上引資料可以看到，西藏地方噶廈政府甫與中共中央簽訂《十七條協議》（簽訂時間為1951年五月二十三日），同年夏達賴大哥土登諾布就與美國立下協議要反對《十七條協議》，而夏格巴及達賴二哥嘉樂頓珠等人又在印度從事藏獨，到底誰在違背《十七條協議》，已經是再明白不過的事，而美國又鼓動達賴離開西藏，但是達賴似乎沒有受蠱惑，所以在1951年十月二十四日致電毛澤東表示擁護《十七條協議》（見前到軍區避難。或者有人會詭稱達賴這麼說是「欺敵」戰術，譚冠三認為達賴不會出逃，果真如此，一向善於狡辯的夏格巴就不會在他的《藏區政治史》中說達賴這三封回信是「出於不得已才寫的」，大可說出這只是為了要鬆懈譚冠三的戒心，可見達賴要到軍區是出於真心本意，只是信不是由達賴親手交給譚冠三，經手的人會否偷看信的內容，知道達賴要到軍區避難，只要達賴踏入軍區，那些搞藏獨的噶廈官員、四水六嶺衛教軍、那些野心分子，以及在印度催促達賴快出逃的美國、印度情報人員，之前所有陰謀都將付諸流水，所以迫不及待的就在三月十七日夜間「簇擁」著達賴出逃了，在出逃的過程中，美、印的情報人員起了「導航」作用，事過多年之後，美國相關人員L·弗萊徹·普羅廸就明白說出：「這一離奇的出逃及其重要意義，作為（美國）中央情報局那些無法談論的成功業績之一，已經永遠封鎖於他們那些演過了拿手好戲的記錄之中。如果沒有（美國）中央情報局，達賴喇嘛永遠不可能被救出走。」²³

再看事隔五十八年後的 2017 年四月四日，臺北一份逢中必反（中，不僅指中共，也指歷史、文化的中國）、逢國民黨必罵的《自由時報》，於是日刊出一則以圖片為主、以文字說明為輔的訊息，指稱 2017 年四月二日，十四世達賴與近六十年曾護他逃出西藏的印度邊界守衛納仁強杜達斯（Naren Chandra Das）重逢，正說明 1959 年三月，十四世達賴之出

²² 見直雲邊吉《分裂的流亡生涯，達賴喇嘛》，海南出版社，2015 年，頁 89。

²³ 見注 21 所引書頁 90。

逃，確實經過美國、印度情報人員的精密「導航」。

十四世達賴出逃印度最初並沒有受到西方美歐等國家的重視，之後，發現可以利用達賴以羞辱中共，於是美歐各國紛紛以「民間」團體名義邀訪達賴，截至 2013 年，十四世達賴，走訪各國及地區多達二百多次，²⁴ 較之任何國家元首毫不遜色，數十年來一直是媒體寵兒，但近十年來，由於以「達賴牌」打壓中共之效用遞減，而中共綜合國力年見增長，不由僅世界工廠轉型成世界市場，更超越日本成為全球第二大經濟體，且十四世達賴春秋已高，近年且出現行為不受思維制約情況（此為失智症前兆），媒體已不多刊載有關達賴之消息，不無秋扇見捐之狀，此也無可奈何之現實。

綜計 2023 年全年此間三家平面媒體刊載有關西藏及流亡藏人之消息僅有十三則，其中《自由時報》占九則，《聯合報》三則，《中國時報》一則，仍是以主張台獨之《自由時報》為數最多，幾達全部之三分之二。在十三則中，有三則關於在台藏人為紀念三月十日西藏「抗暴」的活動，如 2023 年三月六日，《自由時報》A5 版，以〈西藏抗暴日 64 周年，在台藏人在遊行〉為標題，其開首一段為：「『三一〇西藏抗暴日六十四週年』大遊行昨日於台北東區登場，在台藏人抗議中共迫害藏人、維吾爾人及港人，並反對中國威脅恫嚇台灣。不過，出現一名中年婦人鬧場，高喊『兩岸要和平』、『西藏文化是中華文化』，當場被警方勸離現場，民團呼籲，中共政權停止迫害藏人，有心人士不要刻意挑釁。」從這則報導中，已有人對所謂的「西藏抗暴遊行」不以為然。

2023 年三月二十九日，《自由時報》A4 版，以〈西藏流亡政府外長：盼建立和台灣一樣民主制〉為標題，內容大意為，西藏流亡政府（或作藏人行政中央）外交與新聞部部長諾增卓瑪、秘書長噶瑪曲英及達賴西藏宗教基金會董事長格桑堅參一行拜會立法院，由立法院長游錫堃接見，作了上述表示；按十四世達賴於 2008 年十月三十一日向中共遞送《全體西藏民族實現名副其實自治的建議》闡釋的《前言》中有以下一段話：

²⁴ 關於十四世達賴走訪各國及地區詳情可參見孟鴻《2017～2018 上半年媒體有關達賴及西藏報導分析》一文，文載《中國邊政》216 期，臺北中國邊政協會，頁 31～32。

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

既然宣稱西藏不尋求獨立，何以流亡政府還有「外交部」？這位流亡政府的「外交部長」盼建立和臺灣一樣民主制，聽起來似乎不錯，但是且看所謂《西藏流亡藏人憲章》其中第四章《政府最高權力》第十九條《最高權力》明載：「政府最高權力屬於達賴喇嘛所有。達賴喇嘛依照本憲章的有關規定直接或通過所屬機構行使權力和傳達命令。達賴喇嘛以國家元首名義特別擁有以下權力（以下略）」。

既已聲稱不尋求西藏獨立，怎麼又是「國家元首」？流亡政府「外交部部長諾增卓瑪說盼建立和台灣一樣民主制，但「憲章」規定「政府最高權力屬於達賴喇嘛所有」，這樣能實行民主嗎？

2023 年七月十日，《聯合報》A9 版，以〈指北京有意接觸達賴：已做好準備〉為主標題，以〈中國正在發生變化〉為副標題，筆者以〈十四世達賴返回大陸可能性分析〉為題加以分析，刊載於《中國邊政》半年刊第 228 期，可以參考，於此不贅。

2023 年十月十八日，《自由時報》A6 版，以〈中國悄改西藏英文譯名〉為標題，大意多將 Tibet 改為 Xizang，其實 Tibet 一詞乃吐蕃特或圖伯特之音譯，而西藏一詞清朝以後始有之稱謂，在蒙元至清初，均稱之為圖伯特，再之前則稱為吐蕃，其土著自稱「蕃」，按「蕃」之字根為「番」，在唐以前其音類「伯」，如廣播之播、白髮蟠蟠之蟠、蟠山之蟠……其音均為「伯」，由蕃而吐蕃而吐蕃特（圖伯特），其演變過程，可參看拙撰《藏族源流蠡測》²⁵因此圖伯特乃是原有、古老之稱謂，西方據此音譯為 Tibet，一些海外藏人或年輕藏人不明白圖伯特（或書為圖博特）一詞之由來，以為此為西方之名詞，以與「西藏」，相對立，在台灣且有所謂「圖博之友會」社團，其創始者為台灣女子嫁十四世達賴二兄之子，腰纏千、萬貫，鼓吹藏獨，但對西藏史事可能一無所知。中共將「西藏」英譯改為 Xizang，其實是多此一舉，只要把「蕃」、「吐蕃」、「吐蕃特（圖伯特）」演變過程以外文加以說明即可，那些搞藏獨者一旦明白 Tibet 乃是古老的詞稱，很可能反過來要稱西藏 Xizang 了。

²⁵ 此書係蒙藏委員會出版，經歐陽無畏校訂，1987 年九月出版。

關於把 Tibet 改為 Xizang，2023 年十月十三日《自由時報》A18 版《自由廣場》有康姓投書以〈把 Tibet 改成 Xizang 中國對異族的澈底清洗〉為題，顯然小題大作，只是改個地名的外文翻譯，竟然扯上對異族的「澈底清洗」，不值得批駁。

2023 年八月二十四日，《自由時報》A9 版，以〈強制同化西藏美制裁中國官員〉為標題，內容為「美國國務卿布林肯表示：美國將對中國（指中共）的公營寄宿學校政策背後的官員，實施限制簽證制裁。該強制性政策尋求在西藏年輕一代間抹除西藏的獨特語言、文化與宗教傳統；美國呼籲中共當局停止強迫西藏兒童進入官辦的寄宿學校，以及停止在西藏與中國其他地方進行鎮壓性同化政策。」布林肯這些話看起來似乎是義正詞嚴，但是只要看一下今天美國原住民族印地安人人口減少情形以及印地安語言消失情形，他應該要把這些話吞下去，美國動輒對他國進行「制裁」，而全然不反躬自省。

2023 年十一月一日，《聯合報》以〈夾在中印間，達賴取消行程〉為標題，內容大致為：日前達賴喇嘛宣佈取消原定十月在印度的四場行程，其中一個行程是造訪東北部的阿魯納查爾邦，中、印 1962 年曾在此地開戰，達賴上次造訪該地是在 2017 年，引起北京的憤怒。不管出自何種考量，取消行程反映出達賴身處的國際地緣政治環境日益緊繃。有領土爭議的敏感地區此時不宜造訪，達賴個人健康更是備受中印政府與藏人矚目。進入後達賴時期，預料中國大陸會指派轉世靈童接替達賴，出現『雙包』按所謂阿魯納查爾邦，乃是印度所給的名稱，原是所謂藏南地區，屬於中國清朝領土，後被英帝國占領，印度獨立後，師承英帝國主義作為，將藏南地區稱為阿魯納查爾邦，藏南地區面積約為八萬三千七百多平方公里，比台灣二倍多還大，雨量充沛，為中印間爭議地區。十四世達賴欲造訪該地區，自然會引起中共之不悅，兼以達賴春秋已高，健康問題，因而取消此一行程，意在不激怒北京，乃屬可以理解者。

結語

綜計 2023 年全年此間銷路較大之三家平面媒體，刊載有關新疆、內外蒙古及西藏與流亡藏人消息，僅有四十四則，為近十多年最少者，而且

多是根據美歐媒體所刊載者，顯然美歐政客想以新疆牌、西藏牌困擾中共效用已經遞減，不過仍然以「種族滅統」、「反人類罪」等詞彙加以指責，但新疆維吾爾族人口不減反增，打臉了種族滅絕的說法。至於「反人類罪」（Crimes against humanity），係西元 2002 年由《國際刑事法院羅馬規約》將「反人類罪」定義為「是指那些對人性極其嚴重的侵犯與凌辱的眾多行為構成的事實。這些一般不是孤立或偶發的事件，而是出於政府的政策，或是實施了一系列被政府允許的暴行。」²⁶如果依此項定義，西元 2023 年二月中旬，著名的《人權觀察》（Human Rights Watch）國際組織指控當年將這個島嶼（指在馬爾地夫南邊查哥斯群島主島狄戈加西亞島）交給美國的英國，因為美國強迫遷離島上約 1500 名居民，犯下了「違反人類罪行」，要求讓查哥斯人重返家鄉，同時不僅要正式向這項悲劇道歉，還要對受害者做出賠償。²⁷ 美國強制將狄戈加西亞島上全部居民遷離，犯了「反人類罪」這是鐵一般的事實，不容狡辯；美國指責中共新疆當局推行職業技能訓練為強迫勞動，甚至稱之為勞改營，縱然此項責有若干可信度，但其人數絕不會超過維吾爾總人口數百分之五，但美國則是百分之百的將查哥斯人強制遷離狄戈加西亞島，誰更重違反人類罪，當美國以食指指控他國時，正有另四個指頭指著美國自己。

²⁶ 見《維基百科全書》。

²⁷ 關英國將查哥斯群島主島狄戈加西亞島交給美國，及美國對該島居民之暴行，《人權觀察》國際組織指控其為：違反人類罪行詳情，參見 2023 年三月八日，《中國時報》A10 版《嚴震生專欄》。

少數民族美食簡介（卅八）

彝族食品「坨坨肉」

華 華

前言

彝族是一個分佈於大陸西南邊區的少數民族。主要居住於雲南、四川、貴州、廣西等地區，少數分布在越南、寮國等境外區域，總人口約900多萬人。越南的彝族支系被稱為「倮倮族」（越南語：Người Lô Lô，意思是「人倮倮」），¹人口3,307人（1999年），為官方所承認的少數民族，分布在河江、高平和老街等省。緬甸、寮國、泰國等地也有數十萬彝族，人多勢眾，部分居住地甚至還留存有少許指路經和古彝文檔案，相當傳統。

彝族這一族稱，由於地區、方言、支系繁多，有許多不同的他稱和自稱。「他稱」常根據外觀的服飾等不同點而命名，主要的他稱有「夷」、「黑彝」、「白彝」、「紅彝」、「甘彝」、「花腰」、「密岔」等。²「自稱」當然是根據各地彝族方言而定，主要的自稱包括：雲南昭通、武定、祿勸、彌勒、石屏，四川的大、小涼山等彝族會自稱「諾蘇」、「納蘇」、「聶蘇」，這部分彝族約占總人口的一半。此外雲南哀牢山、無量山及開遠、文山、馬關一帶的彝族自稱「密撒潑」、「臘蘇潑」、「濮拉潑」、「尼濮」等。還有貴州的彝族自稱「糯蘇」、「納」、「諾」、

¹ 越南語的 *Người Lô Lô*，直譯就是「人倮倮」，因為越南語將修飾語放在後面，「台灣人」直譯就是「人台灣 *Người Đài Loan*」，這種現象在閩南語裡也有不少，例如：「公雞 雞公」、「客人 人客」、「颱風 風颱」等。

² 密岔人是彝族的一個支系，主要分佈在雲南省武定縣、祿勸縣、昆明市、祿豐縣、彌勒縣等處。密岔人會自稱「密期」或「密期頗」、「密期召」等，可翻譯為「彝族人」、「彝族家」。漢人稱其為「密岔」，以與其他彝族有所區別。最早對密岔人有研究的是唐朝的樊綽。樊綽，唐懿宗時人，對南詔曾實地考察，瞭解較多，著有《蠻書》十卷。向達在《蠻書校注》中說：「摩察乃蒙舍之異譯，又作木察、麥岔、密叉」，「密叉」就是「密岔」。密岔彝族是唐朝時雲南一帶南詔國的組成基礎。

「聶」等。

根據 2010 年大陸第六次人口普查資料顯示，彝族計有 8,714,393 人，為中國第六大少數民族。多集中在前述滇、川、黔、桂四省的高原與沿海丘陵之間，主要聚居於楚雄、紅河、涼山、畢節、六盤水和安順等地。涼山彝族自治州是全大陸最大的彝族自治州，簡稱為「涼山州」。1952 年，當時還有西康省的建制，在西康轄區內，新增了涼山彝族自治州，包含 11 個縣。1955 年，大陸明令撤銷西康省後，涼山自治區劃歸四川省管轄，改稱為自治州。涼山州佔地面積 60,261 平方公里，總人口 468 萬人（2015），人口密度每平方公里 77.7 人，堪稱地廣人稀。³

由於彝族大多生活於山區，又傳承着獨具特色的飲食習俗，因而其經濟活動，包括農產、食物、飲料等，都相當豐富多彩。農產以種植蕎麥、大麥、小麥、玉米、燕麥、馬鈴薯為主，蔬菜以圓根蘿蔔為傳統，其次才是長條蘿蔔、青葉菜、白菜等。畜牧業以豬、羊為主，同時畜養牛、馬、雞等家禽、家畜。山中森林茂密，棲息着許多珍禽異獸，出產狗熊、梅花鹿、山麂、岩羊、野豬等，還有蘑菇、木耳、核桃等山珍野味，都是彝族食物裡的重要選項。此外大渡河、金沙江、南盤江、元江等大小河流，奔騰於高山峽谷之中，又提供了鯉魚、鯽魚、山蝦、泥鰍、田螺等水產品，只要花費少許體力，堪稱唾手可得。

另外彝族喜歡飲酒，把「有酒便是宴」當成習俗。酒多自製，所釀的酒，大致可分為「五糧液」及「米酒」兩類。「五糧液」又稱「杆杆酒」，是用玉米、穀子、蕎子、高粱、黃豆等五種糧食，混合煮好待涼後加上酒麴，裝入土罈子中，蓋上罈蓋，並用泥漿密封罈口存放製成，酒精度較高。所謂「稈稈」則多用細黃竹製成，黃竹節用燒紅的細鐵絲烙通，當作一種吸管。飲用的時候，用「稈稈」插入罈中直接吸飲，一面吸一面還繼續加水，直到沒有酒味為止，頗具特色。而「米酒」是用大米、玉米麪或糯米做成，又稱「醪糟兒米酒」。「米酒」是將原料蒸煮、裝罈、發酵製成。有客人到家時，方才濾掉米渣。濾出的酒帶一些黃色，發出撲鼻的清香，酒精度很低，通常倒入杯碗中飲用。無論「杆杆酒」或「米酒」，都是彝族待客的最佳飲料，是賓主盡歡的主要催化劑。

³ 台灣人口密度 650.3，每平方公里住民是涼山彝族自治州的 8.2 倍。

彝族食品「坨坨肉」

「坨坨肉」是彝族傳統美食。製作的方法，與錫伯族的「大盤肉」，或與滿族「吃大肉」，在本質上有異曲同工之妙。所謂「大盤肉」、「吃大肉」都是白水煮肉，連鹽都不放，純粹的煮肉。不像漢人下廚，會在豬肉旁將米酒、人參、當歸、枸杞、薑、蔥、蒜、辣椒等佐料擺了一堆，總之多多益善。此外燉煮雞、鴨、魚、牛、羊等，都要比照添加，如此一來，經常是連主從都搞不清楚了。以重慶菜的炒兔肉為例，紅辣椒的用量竟然是兔肉的四、五倍之多，導致喧賓奪主，常不知肉的原味何在。

彝族製作「坨坨肉」，會先將豬肉連皮帶骨，用砍刀剁成約五至十公分見方的肉塊，一股腦丟入白水大鍋中燉煮，十分豪邁。豬肉的分量，通常是一隻豬，視賓客的數量而增減豬隻大小。燉煮的時間莫約僅半個小時，不要求爛熟。其間不時以筷子或鍋鏟翻攪，務期使豬肉受熱均勻。豬肉撈起以後，置於大盆中，再投放一些佐料即成。佐料的內容，視地區而有所不同。

在小涼山地區，主廚會只撒上鹽巴，然後在盆中來回劇烈搖動，讓鹽味滲入肉中，即可食用。吃的時候，再也不加任何佐料，也不用碗筷，而是直接用手抓取啃食。這種吃法，號稱可以吃出肉的原味，是最道地的彝族「坨坨肉」製作及食用方式。

當然，個人的口味喜好、地區因素等會有些許差異，這時蘸料就隨之上場。將蘸料按個人的口味放進小碟子內攪拌均勻，即可拿起坨坨肉自行蘸食。蘸料的成分：以木薑子粉、辣椒粉、花椒粉、蒜泥、精鹽、味精等較為普遍。所謂的木薑子就是山胡椒，台灣原住民稱為馬告（Makao 泰雅族語）的一種佐味食材。木姜子富含檸檬醛，散發著一種檸檬香氣的辛香味，十分迷人。許多人說貴州苗族酸湯魚就是離不開木薑子、木薑花。如果一鍋酸湯魚缺少了此味，就像少了 50% 的靈魂一樣，會讓人「食不知味」，其地位與越南菜裡的香茅草等同。因此蘸料中有了山胡椒，肉味中增加了檸檬香，吃起來就更具地方風味。

大鍋燉煮過豬肉以後，留下的原味高湯，也是在吃「坨坨肉」時，不可或缺的好原料。彝族會將平日醃好的乾酸菜，切細投入鍋中燉煮。煮好後再盛入小碗，再分送到每位賓客手中。說是「吃肉喝湯，相得益彰」。

彝族的酸菜，製作方式相當繁複，與台灣式客家酸菜生產的簡單明瞭，形成強烈對比，頗值得一提。彝族酸菜一般都在秋、冬季節製作，主要分為掐、晾、洗、煮、漚、曬、切等七大工序，現簡述如下：「掐」是指將已經長好的圓根蘿蔔及蘿蔔或青菜的葉子擇優掐下。「晾」是指將掐好的葉子晾曬至微乾。「洗」是將晾過的葉片放在清水裡淘洗乾淨。

「煮」是將這些原料放入已經煮沸的鍋中煮熟後撈起。「漚ㄡ ōu」是指用高大的木桶，把配製好的酸菜原汁放入桶中，攪拌調和並放置一周。

「曬」是指將漚好的菜葉撈出，放在通風、有陽光的地方晾曬。「切」是指將晾乾的酸菜取下，切成方便食用的長度。通過以上這幾個程序，彝族的酸菜才算是製作完成，堪稱不厭其煩呢。其實探索製作過程，就可以輕易發現，客家酸菜的原料是芥菜，而彝族酸菜是以蘿蔔為主，兩者從根本上就有著本質上的差異。因此在味道上，當然就各領風騷，分道揚鑣了。

如果只吃「坨坨肉」，而沒有主食，那營養上似乎也不大平衡。這時「烤苦蕎饅頭」就可以同時上場了。「烤苦蕎饅頭」的製作方法，十分簡單。就是將彝族平時耕作出的苦蕎麥子磨粉，加水揉成麵糰，分成一個約 20 公分大小的厚圓餅，外層多抹一些水，使之光滑，然後放入煮過「坨坨肉」的柴灰中，以餘熱烘烤約半小時。取出滾燙的苦蕎饅頭，拍掉上面的灰塵，「烤苦蕎饅頭」就算製作完成了。這種饅頭，具有苦蕎麥的原始香味，又因未用發粉，所以十分結實，外脆內嫩，是吃「坨坨肉」的最佳搭配。

吃「坨坨肉」時，也可同時飲酒，以增加歡愉氣氛。彝家歷來好客，酒在彝族山寨中算是重要的飲品。喝酒時常不分生熟，席地而坐，圍成圓圈，遞傳酒杯，循序飲用，所以稱作「轉轉酒」。只是彝家並不推崇乾杯的作法，勸酒時一片真誠，喝酒大口、小口隨意，酒品好的才值得主人尊敬。彝族最看不起喝醉酒的客人，大小涼山有句諺語說：「喝一碗價值一塊金子，喝兩碗還值一塊銀子，喝了三碗爛醉的人，連一條狗都不如」。平日常有所謂「賓主盡歡，不醉不歸」的佳話，在彝家裡卻視為笑談。

結語

許多人對邊疆民族的飲食，總有一些不切實際的幻想。認為邊族的生

活，大塊吃肉，大碗飲酒，是理所當然的事。邊族飲食，就該充滿原始風味：天天在過豐年祭。

其實就以彝族的飲食來說，前面講過，彝族講究「酒品」，不鼓勵「乾杯」，所謂「大碗飲酒」的想法，也就隨之破滅了。何況彝族諺語說得好：「酒是老人喝的」，年紀不老，作客就別想要喝太多。那麼「大塊吃肉」總可以了吧！其實這也是夢想。彝族諺語又說了：「肉是孩子吃的」。因為主人家如果殺了豬羊等大家畜，客人最多只能吃三塊「坨坨肉」。如果殺的是雞鴨等小家禽，客人則只能吃一小塊「坨坨肉」。萬一食指浩繁，甚至只許喝一點湯罷了，為的是把肉留給主人家的小孩子吃。在彝族的眼裏，漢族在吃肉方面很不講禮（理），只顧口腹之慾，而不會體諒別人，特別是在照顧小孩子方面。之所以會出現這種想法，原因不外是山區土地多貧瘠，山多田少，物資相對匱乏，多吃肉會被認為是增加主人的負擔，且「有傷風化」，而為人們所不齒。

因此，有詩為證。

詩云：「彝族美食坨坨肉，淺嚐三塊已足夠，主家老小猛流涎，嘉賓好歹留一口。」

論古代突厥部落聯盟的數量構成

卡羅伊·切格萊迪 (Károly Czeglédy)^{*}著
朱振宏^{**}譯

人們普遍認為，我們沒有關於東突厥汗國^{*}部落數量的確切訊息。然而，持這種觀點的人往往忽略了東突厥默啜可汗 (Qapghan Qaghan) 女兒墓誌上倖存的銘文。¹這段銘文告訴我們，在西元 691 年默啜可汗掌權時，所有突厥部落是多麼的歡欣鼓舞。在鄂爾渾突厥銘文中 (II E 2)，表達這種歡慶的特殊語句是眾所周知的慣用語，^{*}這種情形即是意味著所有部落都接受了新可汗的統治，沒有反抗。

默啜可汗女兒的墓誌也顯示了默啜可汗統治下的部落數量，稱他為「三十姓可汗」。²

突厥銘文明確記載，默啜可汗統治下的部落聯盟是由突厥部落和烏古

^{*} 卡羅伊·切格萊迪 (Károly Czeglédy, 1914—1996)，已故匈牙利布達佩斯大學閃語及阿拉伯語系教授。

^{**} 朱振宏，現為國立中正大學歷史系教授兼系主任。

* 譯者案：此處所說的「東突厥汗國」，係指突厥第二汗國（後突厥汗國、後東突厥汗國、突厥復興汗國、三十姓突厥 [Otuz Türk]，682—745）。

¹ 沙畹 (E. Chavannes), *Épitaphes de denx princesses turques de l'époque des Tang: Festschrift Vilhelm Thomsen*, Leipzig, 1912, pp.78-87; 伯希和 (P. Pelliot), “La fille de Mc-tcho Qaghan et ses rapports avec Kül-tegin”, *T'oung Pao*, XIII (1912), pp. 301-306。譯者案：默啜可汗女兒指的是賢力毗伽公主，其墓誌為「唐故三十姓可汗貴女賢力毗伽公主·雲中郡夫人阿史那氏之墓誌」。

* 譯者案：此處所指鄂爾渾突厥銘文是「毗伽可汗碑」 (Bilgä Qaghan Inscription)，碑銘東面第二行：「當我繼位可汗時，悲痛欲絕的突厥諸官員（伯克）和人民歡慶喜悅，他們呆滯的目光變得有神。」。中文譯文參考耿世民，《古代突厥文碑銘研究》（北京：中央民族大學出版社，2005 年），頁 150；芮傳明，《古突厥碑銘研究（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，1998 年初版；北京：商務印書館，2017 年增訂本），頁 227。

² 沙畹，前引書，p. 82, n.7.

斯（Oghuz）部落組成的。默啜可汗女兒的墓誌也證實了這一點，墓誌銘在引用這句話之後，似乎是在解釋為什麼默啜可汗被稱為「三十姓可汗」，接著告訴讀者：最初有九個部落向新可汗臣服，後來有十二個部落迎接他的幸福統治。據我們所知，中國文獻中的「九姓部落」這個詞彙，³通常對應的是突厥銘文中提到的 Toquz-oghuz（「九姓烏古斯」）。*因此，「十二部落」這個名稱應指的是默啜可汗統治下的另一群部落，也就是突厥部落。然而，實際上，由於部落總數為三十個，因此勢必得出這樣的結論：「九姓」這個名稱一定是以某種方式表示十八個烏古斯部落，因為唯有如此，突厥部落的數量（12 個）和烏古斯部落的數量（18 個）加起來才會達到三十個。

這兩個結論都有令人信服的論據。首先，我們必須參考源自敦煌的 P.T.1283 號藏文文書，1956 年巴科（Bacot）根據伯希和文集遺稿將該文書翻譯出版。⁴這份文書根據探險家的報告，簡述了中亞各國的情形，明確告訴讀者東突厥有十二個部落，並具體給出了這十二個部落的名稱。這份藏文文書所包含的資料，可以追溯到回紇汗國時期，肯定是在西元 750 年之後。⁵同一時期的一些中國文獻也告訴我們，東突厥有十二個部落：首先是在 742 年，後來是在關於安祿山叛亂的報告中，大約在西元 750 年至 760 年，又再一次以「十二部落」的名稱提到了東突厥。⁶

³ 主要是由湯木森（V. Thomsen）、派克（E. H. Parker）、馬考特（J. Marquart）以及羽田亨（T. Haneda）等人調查得出，參看 *Toyo Gakuho*, IX (1919), pp.1-61, 141-145。另可參看 *Recueil des oeuvres posthumes de Tôru Haneda II*, Kyôto, 1958, pp. 20-23; 蒲利本（E. G. Pulleyblank）, *Ural-Altaische Jahrbücher*, 1956, pp. 35-42、劉茂才（Liu Mau-tsai）, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)* II, pp.591-593, n. 831. 等說明。

* 譯者案：「九姓烏古斯」（Toquz-oghuz），又有譯為「九姓烏護」或是「九姓鐵勒」。

⁴ 巴科（J. Bacot）, “Reconnaissance en Haute Asie Septentrionale par cinq envoyés ouigours au VIII^e siècle”, *Journal Asiatique*, 1956, pp.137-153. 在巴科的論文發表之前，李蓋提（L. Ligeti）教授已經在 *Hungarian Orientalists* 發表了這篇藏文文書中有關佩切涅格人（Pechenegs）的資料。

⁵ 克勞森（G. Clauson）, “À propos du Manuscrit Pelliot Tibétain 1283”, *Journ. Asiat.*, 1957, pp.11-24.

⁶ 蒲利本為歷史研究提供了中文資料，參看 *T'oung Pao*, XLI, p.339, n.2，以及克勞森，

我們有同樣令人信服的證據表明，「九姓」這個名稱實際上是由十八個部落組成的九姓烏古斯部落聯盟的名稱。我在先前的論文中已討論過九姓烏古斯部落聯盟的結構。⁷我試圖證明，通過對突厥銘文、相關的中文、回紇以及其他資料的相互比較，我們幾乎可以確定所有九姓烏古斯部落的名稱（僕固、同羅、回紇、拔也古等九個）。

另一方面，我們有明確的證據表明，回紇的主要部落僅擁有九個子部落，中文史料列舉了這些子部落的名稱（藥羅葛、藥勿葛、契苾等），⁸在薩迦（Saka）和其他文獻中也提到了部分名稱。⁹據此，回紇部落的九個子部落和其他八個部落組成了九姓烏古斯部落聯盟，即共有十七個部落組成。我們的資料也為九姓烏古斯聯盟的第十八個部落提供了令人信服的證據，因為這些資料證明，在九姓烏古斯部落聯盟的九個部落之外，還增加了第十個非烏古斯血統的部落。

根據中國史料記載，這十個部落僅是鐵勒舊部落聯盟中的主要部落集

“À propos du Manuscrit Pelliot Tibétain 1283”所附蒲利本的資料（p.18）。然而，由於蒲利本並沒有注意到默啜可汗女兒的墓誌銘文，因此他沒有發現比八世紀中葉更早的「十二部落」名稱的出現。墓誌銘則清楚地表明，十二部落這個名稱不僅在突厥第二汗國亡國時代（大約在 750 年）指稱突厥人，實際上要來的更早，早在默啜可汗和毗伽可汗時代，甚至在西元 691 年默啜可汗即位之時，已經存在。正如我們稍後所看到的，十二進位制名稱甚至比這更早，可能是在西元 557 年之後的某個時間引入。譯者案：作者此處所說「大約在西元 750 年至 760 年，又再一次以『十二部落』的名稱提到了東突厥」，指的是唐·姚汝能，《安祿山事迹》卷中記載：「（安）祿山奏前後破奚、契丹部落，及討招九姓、十二姓等應立功將士，其跳蕩第一、第二功，並請不拘，付中書門下批擬。」（北京：中華書局，2006 年，頁 90）。

⁷ Károly Czeglédy, “On the structure of the Turkish tribal organizations and on the classification of the Turkish languages”, *Magyar Nyelv* [Hungarian Language], XLV (1949), pp. 291-296.

⁸ 有關唐代（618—907）九姓烏古斯、回紇的部落名稱，請參看前引沙畹的論文（p.87, n.3、pp. 93-94）。另可參看上引羽田亨與蒲利本的論文（n.3）。

⁹ 關於薩迦（Saka），可參看亨寧（W. B. Henning），*BSOS* IX (1937—1939), pp.553-559.

團，¹⁰鐵勒部落的領土涵蓋了歐亞草原的大部分地區，從蒙古北部一直到阿爾泰地區。再向西延伸至伏爾加河、高加索山脈和本都（Pontus）。* 根據中國史料記載，大約在西元 620 年，強大的鐵勒聯盟主要的十個部落（僕固、同羅、回紇等）採用了回紇這個名稱，¹¹因為當時回紇開始嶄露頭角，在十部落中佔據了領導地位。因此，根據中文史料的記載，我們應假定存在一個名為「十姓回紇」（On-Uyghur）的突厥名稱，即便它沒有出現西奈·烏斯（Shine-usu）（N 7）這個回紇——突厥的銘文之中，它是回紇可汗對自己人民使用的複合名稱「十姓回紇——九姓烏古斯」（On-uyghur—Toquz-oghuz）的第一個組成部分。

從這些事實可以清楚地看出，「十姓回紇」和「九姓烏古斯」這兩個名稱，甚至「十姓回紇——九姓烏古斯」這個複合名稱，除了單一部落之外，都表示同一部落群體。¹²這種雙重畫分可能是由於歷史的發展，在此發展過程中，由第十個非烏古斯部落完成了非常古老的九姓烏古斯部落組織。從匈奴時代到成吉斯汗時代，中亞地區各大部落聯盟的軍事力量，大多按照十進位制的模式重新組合。¹³

這十個部落群體又進一步細分為兩個對稱的「翼」，每個翼由五個部落組成。突厥部落聯盟似乎也曾發生過這種情形。正如我們將在下面看到的，東突厥最初有十個部落，與西突厥部落的數量相同。十姓回紇的兩翼分別稱為突利（五個部落）和達頭（五個部落）。¹⁴東突厥的兩翼同樣也

¹⁰ 這些部落最古老的名單源於隋朝（589—618），記載在《隋書》卷八四〈鐵勒傳〉，參見高延（J. J. de Groot）的譯本，收入馬考特，*Komanen*, pp.199-200；另見劉茂才，前引書，pp.127-129。

* 譯者案：本都（Pontus），古代小亞細亞北部地區，位於黑海南岸。

¹¹ 根據《舊唐書》卷一九五〈回紇傳〉的記載，轉錄於沙畹，前引書，p.89。

¹² 我在 1949 年發表的論文已經強調了這一點，參看注釋 7。關於這一點的其他解釋，請參看蒲利本，“Some remarks on the Toquzoghuz problem”，*Ural-Altaische Jahrbücher*, XXVIII (1956), pp.35-42。該文的作者並不認為中國史料所列回紇部落的名單完全可信，並提出了一個大膽的修正，將回紇小部落的數量從九個增加到十個。因此，他認為十八個九姓烏古斯部落是由十個回紇小部落和其他八個烏古斯部落組成。

¹³ 為了強調十進位制對於重新排列舊氏族組織的重要性，我在本段中稍微修改了我在 1962 年論文的觀點（參見下文，注釋 25）。

¹⁴ 這一點可以從西奈·烏斯碑文和所引用的薩迦文獻得到證明。

是這兩個名稱，可能也是黠戛斯部落兩翼的名稱。¹⁵

然而，即使到了西元十世紀，古老的九姓烏古斯組織也仍然存在。一方面從穆斯林的歷史和地理資料可以證明，在九世紀和十世紀，這些資料仍然使用九姓烏古斯這個名稱來表示（十姓）回紇部落組織；另一方面，由吐魯番出土的十世紀回紇——突厥文書中，使用了「十姓回紇——九姓烏古斯」這個複合名稱。¹⁶

1948 年，人們發現了一個令人信服的新論據，證明九姓烏古斯部落的數量為十八個。在阿拉伯地理學家伊本·法齊赫 (Ibn al-Faqih) 的《列國志》(Mukhtasar Kitab al-Buldan) 手稿中，¹⁷一位參訪過回紇宮廷的阿拉伯旅行家告訴讀者，除了可汗之外，九姓烏古斯還有十七個酋長。同一位旅行家也進一步指出很重要的一點：就各自的軍事實力而言，九姓烏古斯的十八個部落大致相當。這意味著九個回紇小部落本身的軍事力量相當於其餘八個烏古斯部落的總和。這有助於我們理解西奈·烏斯銘文 (E 1 — 7) 所記載的軍事事件。在這裡，我們讀到了一場針對回紇（即九姓烏古斯可汗）的叛亂，當時除了他自己的族人（即九個回紇小部落）外，其他八個烏古斯部落都起來反抗可汗，他們甚至與九姓韃靼 (Toquztatars) 結盟，然而可汗只率領自己的部落（即九個回紇小部落），不僅能夠抵抗，甚至還擊敗了八姓烏古斯（碑銘文本中的 Säkiz-oghuz）。

藏文文獻進一步證明了九姓烏古斯部落的數量為十八個。在描述生活在西藏北部邊境以外的部落，我們看到了“18 Drugu 'Bog-'čhol”，即「十八個突厥默啜」部落與土地。¹⁸乍看之下，這個奇怪的名字在敦煌藏文文

¹⁵ 鄂爾渾突厥語碑銘 (I N 13) 中提到了一個黠戛斯語 *Tarduš inanču čor*——為我們的資料提供了充分的證據，證明突厥部落聯盟兩翼的十個部落中，每一個部落都由一個人領導。此外，兩翼中的一翼是五俟斤 (irkin)，另一翼是五啜 (čor)。即使在西元 840 年鄂爾渾回鶻汗國崩潰之後，回紇仍使用十進位制，因為薩迦的文獻中提到，西元 860 年左右建立在吐魯番和甘肅的甘州回鶻的突利 (Tolis) 和達頭 (Tarduš) 兩翼。

¹⁶ 葛瑪麗 (A. von Gabain), *Türkische Turfan-Texte*, IX, 第 90 行。

¹⁷ 米諾斯基 (V. Minorsky), *BSOAS* XI, p.281.

¹⁸ 石泰安 (R. A. Stein), *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris 1961, pp. 4, 10.

書中以突厥默啜（Dru-gu 'Bug-čhor）的形式出現。¹⁹迄今為止，這個藏語語句的含義和用法只得到了部分釐清。然而，似乎可以肯定的是，“'Bug-čhor”這個名稱與默啜可汗早期的軍銜名稱相同：突厥塔拉斯碑銘（Talas Inscription）中的“Bäg-čor”和中國文獻中的默啜。²⁰

除此之外，我們還可以補充三點：第一、根據上述證據，默啜可汗有三十個部落，其中包括十八個烏古斯回紇部落，藏文文書中的「18」就是指這十八個烏古斯回紇部落。第二、藏語 “Drugu 'Bog-čhol”是表示突厥語的“Bäg-čor Türk”，也是指東突厥所擁有的領土。此一名稱與突厥語的葉護突厥（Yabghu Türk〔西突厥〕）具有相同的性質。眾所周知，以酋長的尊稱來命名某些族群及其相應的居住地是突厥人的習俗。同樣的，中國人也是使用默啜突厥（Mo-c'o T'u-chüeh〔Bäg-čor Türk〕）此一表述方式，從而消除了人們對這一解釋的任何懷疑。²¹第三、藏語 “18 Drugu 'Bog-čhol”中的“türk (drugu)”這個名稱被轉用於回紇——烏古斯，並不是因為藏人知道突厥和回紇——烏古斯說相同的語言，而是因為這兩個部落在政治上聯盟，烏古斯人也屬於突厥默啜可汗的部落聯盟。

東突厥與烏古斯——回紇部落的數量關係，以及古代突厥語民族的統一性，在一個非常古老的東突厥家譜神話中得到了顯著的體現，該神話被中國以兩種主要變體形式保存下來。²²根據這兩種說法，東突厥起源於他們的圖騰祖先動物——母狼。一種變體的說法認為，原始部落的酋長和他的兄弟共有十八人。黠戛斯的祖先は其中一個兄弟的後裔，而另一個則是東突厥人的祖先。這兩種變體說法都聲稱突厥人的祖先有十個妻子。根據其中一個版本，這十位妻子生了十個兒子，他們的名字成為十個部落的來源。

¹⁹ 托馬斯（F. W. Thomas），*Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan II*, London 1961, pp. 276—287.

²⁰ Bäg 這個名稱的中文形式，似乎可以證明吐蕃最早是通過中國而得知默啜可汗。參見巴科，*Journ. Asiat*, 1956 所引伯希和的注釋（p.151）；漢米爾頓（J. Hamilton），*T'oung Pao* XLVI, p.131 以及麥克唐納（A. Macdonald），*Journ. Asiat*, 1962, pp.533—541.

²¹ 劉茂才，前引書，頁388、733。

²² 劉茂才，前引書，頁4—5。

毫無疑問，這個神話其實是東突厥、回紇——烏古斯以及黠戛斯的家譜傳說，其中的數字「18」，顯然是指回紇——烏古斯部落的數量。然而，令人驚訝的是，根據這個傳說，東突厥人並沒有十二個部落，而是只有十個部落。但是，如果我們考慮到在藏文文書有關東突厥部落名單中，第十一個部落被稱為“*He-bdal*”，²³這樣就可以理解了。我們知道嚙噠是在西元 557 年被突厥人擊敗後才成為突厥的臣民。因此，很可能在 557 年之前，東突厥只有十個部落，直到 557 年之後，第十一個部“*Heftal*”和第十二個部落“*Gar-rga-pur*”才加入他們的聯盟。因此，突厥部落聯盟被對稱地分為兩組，每組由十個部落組成。然而，儘管東突厥的原始部落數量在 557 年之後發生了變化，在突厥歷史的最初階段，西突厥的部落數量卻保持不變。這也解釋了為什麼在鄂爾渾突厥銘文中，用“*On-oq*”（十箭）來稱呼西突厥的原因。

默啜可汗的突厥與烏古斯部落聯盟由十二個突厥部落和十八個回紇——烏古斯部落組成，總共三十個部落，此一發現以及確定十姓回紇——九姓烏古斯這個複合名稱的含義，為更準確地解釋鄂爾渾突厥銘文的一個片段提供了關鍵。因為在〈闕特勤碑〉（The Kül Tegin Inscription）毗伽可汗(I S1)的繼位演說中，可汗向他的全體人民講話，同時也對那些擔任最高職位的人講話。在他的稱謂中，他使用了一個與西奈·烏斯回紇銘文中的十姓回紇——九姓烏古斯相似的複合名稱，但這個名稱的一些字母已經殘缺：*Otuz*……*Toquz-oghuz*（三十……九姓烏古斯）。有鑑於可汗的話是針對全體人民，即十二個突厥部落和十八個回紇——烏古斯部落，因此填補 *Otuz* 一詞後面的空白不會有任何困難，正確的讀法是：三十姓突厥——九姓烏古斯（*Otuz-türk*—*Toquz oghuz*）。湯木森（Thomsen）在他那個時代帶著疑問提出了三十姓韃靼（*Otuz-tatar*）的說法，因為鄂爾渾銘文也提到了烏古斯——韃靼部落。²⁴然而，必須指出的是，三十姓韃靼這個名稱唯一正確的位置是在列舉被征服的部落時，而絕對不是在可汗稱呼自己部落聯盟的地方。此外，正如我們所見，根據默啜可汗女兒的墓誌「三

²³ 藏文獻轉引自巴科，*Journ. Asiat.* 1956, pp. 141 以及 145 第 11 行。

²⁴ 一個非常顯著的事實是，突厥人、突厥汗國與回鶻汗國都擁有由數字「9」所組成的部落聯盟，對突厥人民來說數字 9 具有神聖的性質。

十姓可汗」，默啜可汗是十二個突厥部落和十八個回紇——烏古斯部落的統治者。

在複合名稱三十姓突厥——九姓烏古斯中，九姓烏古斯是一個重複的語句，就像西奈·烏斯銘文中的十姓回紇——九姓烏古斯一樣，因為正是由於加入了九姓烏古斯部落，突厥部落的總數才達到三十個，而十姓回紇也包括在九姓烏古斯部落，使部落總數達到十個。在這兩個例子中，九姓烏古斯這個名稱的重複出現，反映了九姓烏古斯部落在突厥和回紇——烏古斯部落聯盟中所扮演的重要角色。²⁵

出處：“On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederations”，*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XXV, 1972, pp. 275-281.

²⁵ 這篇論文的匈牙利版刊於 1962 年出版 (*Magyar Nyelv* LIX, pp.456-461)。有關九姓烏古斯的阿布思可汗結論的部分，單獨發表在 1971 年由塞格德 (Szeged) 舉行的國際阿爾泰常設會議上所宣讀的論文 (將刊於下一期的 *Bibliotheca Orientalis Hungarica*)。

三十姓突厥

米哈里·多布羅維茨 (Mihály Dobrovits)^{*}著
朱振宏^{**}譯

摘要

本研究首先考察了突厥語和漢語中對遊牧部落及部落聯盟的術語，然後分析了在中國賢力毗伽公主墓誌銘中著名的段落，公主的父親骨咄祿默啜是三十個部落的突厥可汗。與切格萊迪 (K. Czeglédy) 稍早嘗試解釋突厥部落聯盟人數構成的論點相反，本文作者多布羅維茨 (Mihály Dobrovits) 以另一種方式闡述了這個問題。作者認為「九姓」一詞代表了「九姓烏古斯」，必須加上東突厥的十一個部落，這兩個群體組成了二十個部落。再加上西突厥的十個部落，即可得到完整突厥聯盟的三十個部落。

關鍵詞：突厥、遊牧部落、聯盟、內亞

在突厥語和漢語的史料中，可以找到大量描述突厥部落社會的術語。在突厥語中，「部落」最重要的表達方式是“bod”，這是集合名詞“bodun”（部落聯盟、人民）的單數形式。⁽¹⁾另一個表示「部落」的術語是“oq”，

* 米哈里·多布羅維茨 (Mihály Dobrovits)，現為匈牙利米什科爾茨大學 (University of Miskolc) 世界史學系教授。

** 朱振宏，現為國立中正大學歷史系教授兼系主任。

(1) 參看 Tonyukuk Inscription, W4: *türk sir bodun yerintä bod qalmadī*. 譯者案：此段引文為〈暾欲谷碑〉第一石西面第 3—4 行：「在突厥—薛人民的土地上，不再留下有國家組織。」（中文譯文參考耿世民，《古代突厥文碑銘研究》，北京：中央民族大

根據主流的看法，這個詞彙在詞源上與突厥語中的「箭頭」（oq）相同。¹中國的史料稱為「九姓」（九個姓氏），是指「九個」烏古斯（oγuz）的聯盟。這意味著烏古斯本身也可以是「部落」的意思。²

就漢語而言，我們可以看到「部落」、「帳」、「落」、「部」、「姓」等多種表達方式。然而，要界定它們的確切含義幾乎是不可能的。正如埃塞迪（H. Ecsedy）和瓊爾戈（Csongor）所指出的，只有“buluo”一詞才能準確地翻譯為「部落」，其他所有的表達通常被翻譯為「（人）群」（horde），而不嘗試找出它們的確切含義。⁽²⁾根據埃塞迪的說法，當突厥的人口增長到超過「數百個家庭（帳）」時，中國文獻首次稱其為「部落」，領導者是富有魅力的阿史那氏族（姓）。至於「帳」的使用，

學出版社，2005 年，頁 95；芮傳明，《古突厥碑銘研究（增訂本）》，上海：上海古籍出版社，1998 年初版；北京：商務印書館，2017 年增訂本，頁 241。

¹ Gyula Németh, “On ogur, hét magyar, Dentümogyer”, *Magyar Nyelv* 17 (1921), pp.205-207; Gyula Németh, “On ogur, hét magyar, Dentümogyer”, *Kôrôai Oszoma-Archivum* 1 (1921), pp.148-155; Gerard Clauson, *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p.76; Osman Turan, “Eski Türklerde okun hukukî bir sembol olarak kullanılması”, *Türk Tarih Kurumu, Belleten* 9 (1945), pp.305-318. 相反的，Gerhard Doerfer 將這個表達解讀為“uq”，並從蒙古語 uy ‘Geschlecht, Familie’ 衍生出其詞源；Herkunft’，參見 Gerhard Doerfer, “Zur Beziehung der Westtürken”, *Central Asiatic Journal* 7, No. 4 (1962), pp.256-263.

² 關於“oγuz”的各種詞源，請參見前引 Németh 的著作以及 Josef Marquart, “Über das Volkstum der Kumanen”, Willy Bang and Joseph Marquart, ed., *Osttürkische Dialektstudien* (Berlin: Weidmann, 1914), pp.37, 201; Denis Sinor, “Oğuz kağan destanı üzerinde bazi mülahazalar”, *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4 (1950), pp.1-14; Louis Bazin, “Notes sur les mots « Oğuz » et « Türk »,” *Oriens* 6 (1953), pp.315-322 = Louis Bazin, “Notes sur les mots « Oğuz » et « Türk »”, *Oriens* 6 (1953), pp.315-322, reprinted in *Les Turcs: Des mots, des hommes*, Bibliotheca Orientalis Hungarica 41 (Budapest: Akadémiai Kiadó; Paris: AP Editions Arguments, 1994), pp. 174-176; J. R. Hamilton, “Toquz oγuz et on Uyyur”, *Journal Asiatique* 250(1962), pp.23-25; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri - Boy teşkilatı - Destanları* (İstanbul: Türk Dünyası Arastırmaları Vakfı, 1999), p.20; Peter B. Golden, *Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early-Modern Eurasia and the Middle East*, Turcologica Bd. 20 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), p.96.

⁽²⁾ Hilda Ecsedy, “Tribe and Tribal Society in the 6th Century Türk Empire”, *Acta Orientalia Hungarica* 25 (1972), pp.245-262; Csongor Barnabás, *Kínai források az ázsiai avarokról* [Chinese Sources on Asian Avars], *Történelem és kultúra* 8 (Budapest: Orientalisztikai Munkaközösségi-Ballasi Kiadó, 1993), p.13.

埃塞迪提醒我們注意這樣一個事實：對於遊牧民族，中國史料通常更喜歡使用「帳」一詞。⁽³⁾除此之外，中文文獻中最常用的表達方式是「姓」、「氏族」、「民族」，它在許多方面與「部落」可以互換。「姓」既可以指「部落」，也可以指「氏族」。與數字一起也可以表示一個部落聯盟，例如：「九姓」代表“toquz oyuz”（九姓烏古斯）；*「十姓」代表“on oq”，即西突厥；「三姓」代表突厥銘文中的“üč qarluq”（三姓葛邏祿）。根據埃塞迪的說法，「姓」是任何遊牧社會的基本單位。突厥社會作為一個整體也有多種說法：啓民可汗（599—608 在位）在寫給隋煬帝（605—617 在位）的信中使用了「突厥百姓」（數百個〔即所有的〕突厥姓氏）一詞。在某些情況下也使用「國」（國家）。³

對於東突厥部落的描述，我們只掌握了《唐會要》中的一段，同時確定了他們的塔姆加（tamgha）*和居住地。⁽⁴⁾對於與遊牧民族進行馬匹交易的中國人來說，這些資訊至關重要。⁴根據中國史料的記載，居住在戈壁沙漠以北的東突厥部落如下：

⁽³⁾ Hilda Ecsedy, “Tribe and Tribal Society in the 6th Century Türk Empire”, p.249.

* 譯者案：「九姓烏古斯」（toquz oyuz），又有譯為「九姓烏護」或是「九姓鐵勒」。

³ Hilda Ecsedy, “Tribe and Tribal Society in the 6th Century Türk Empire”, pp.251-254. 關於《隋書》啓民可汗寫給隋煬帝的書信，參見 Mau-tsai Liu, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Göttinger Asiatische Forschungen 10 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958), pp. 60-61. 另一個收入《資治通鑑》的版本，請參見 Ahmet Taşgil, *Gök-Türkler*, Atatürk Dil-ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi – Sayı 160 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), p.167.

* 譯者案：塔姆加（tamya），歐亞遊牧民族所使用的抽象印記，通常是一個特定的部落、氏族或家庭的象徵。這些印記在遊牧民族中主要用在確定牲畜所屬權，在牲口上加蓋塔姆加可防止牲畜被盜。

⁽⁴⁾ Mau-tsai Liu, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, pp.453-454; Yu. A. Zuev, “Тюрки в царстве рангов VIII–X вв”, *История Искусства и Археологии Древнего Хорезма*, Вестник Ленинградского Университета 8 (1960), pp.93-137.

⁴ 關於突厥的馬市，請參閱 Mau-tsai Liu, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, pp.454-455.

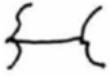
| 部落名稱 | 部落塔姆加 |
|-------|-------|
| 阿史那 | ≡ |
| 賀魯 | 母 |
| 阿史德 | 少 |
| 闔阿史德 | 兒 |
| 拔延阿史德 | 𠩎 |

下列的部落是生活在戈壁沙漠以南：

| 部落名稱 | 部落塔姆加 |
|--------|-------|
| 恩結（思結） | 寺 |
| 匐利羽 | 勿 |
| 契苾 | 北 |
| 奚結 | 坎 |
| 斛薛 | 𠩎 |
| 奴刺 | 𠩎 |

從這些表格中我們可以瞭解到最有趣的事實是，阿史那部落的塔姆加與魅力超凡的阿史那汗國氏族的塔姆加是完全不同的。阿史那汗國的塔姆加是眾所周知的山羊形狀，而阿史那部落的塔姆加則是類似於有鬃毛的馬

頸，也有可能是狼頭：

| 阿史那汗國氏族的塔姆加 | 阿史那部落的塔姆加 |
|---|--|
|  |  |

雖然這些塔姆加中有許多與漢字相似（但顯然沒有一個與真正的漢字相同），但它們無疑是原創的。克利亞什托爾內（S. G. Klyashtorny）據此指出，阿史那汗國的塔姆加和阿史德部落一起出現在蒙古喬伊爾（Choyr）的銘文中。⁽⁵⁾

這也意味著在東突厥的內部存在著汗國與阿史那部落之間明顯的區別。突厥可汗／默啜可汗（691—716 在位）的女兒賢力毗伽公主的漢文墓誌為我們提供了此一情形的明確證據。⁵根據墓誌記載，公主的第二任丈夫擁有「三十姓天上得毗伽煞可汗」的頭銜。⁶我們從墓誌也可知，公主的父親，即在此所提到的骨咄祿（Qutluy）默啜可汗，是三十部落的可汗。起初，公主的父親統治汗國的左翼，九姓都在他的統治之下。之後，他成為十二姓的統治者，至少有三十個姓氏歸他統轄。於是，他成為了所有「左衽」的主宰，也就是北狄的共主。⁷這是對默啜可汗崛起相當正確

⁽⁵⁾ S. G. Klyashtorny, “Тюркишкие каганы в Китайских источниках”, L. Ligeti, ed., *Studia Turcica*, Bibliotheca Orientalis Hungarica XVII (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), pp.249-258.

⁵ Édouard Chavannes, “Épitaphes des deux princesses turques de l'époque des T'ang”, *Festschrift Vilhelm Thomsen* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1912), pp.78-87; Paul Pelliot, “La fille de Mo-tch'o Qaghan et ses rapports avec Kül-tegin”, *T'oung Pao* 13 (1912), pp.301-306; Alessio Bombaci, “The Husbands of Princess Hisen-li Bilgä”, L. Ligeti, ed., *Studia Turcica*, Bibliotheca Orientalis Hungarica XVII (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), pp.103-123; Omeljan Pritsak, “Old Turkic Regnal Names in the Chinese Sources”, *Journal of Turkish Studies* 9 (1985), p.207; Volker Rybatzki, “The Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions”, *Central Asiatic Journal* 44 (2000), pp.227-228.

⁶ 我們不採用 Bombaci 錯誤解讀 (san pu t'ien shang tê p'i-chia sha k'o-han)，而是採用 Rybatzki 的解讀。Bombaci, “The Husbands of Princess Hisen-li Bilgä”, p.117; Rybatzki, “The Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions”, p.228.

⁷ Chavannes, “Épitaphes des deux princesses turques de l'époque des T'ang”, p. 83; Bombaci, “The Husbands of Princess Hisen-li Bilgä”, pp.105-106. 此前拙文在一個較短的匈牙利版本中，混淆了公主的丈夫和父親，請參見 Mihály Dobrovits, “A türkök

的描述。

切格萊迪（K. Czeglédy）是首位嘗試辨識這三十個部落的學者。⁽⁶⁾他認為，如果我們將文本中的「九姓」類比於“toquz oyuz”，而這類比是毋庸置疑的，那麼「十二部落」就只能是突厥聯盟。然而，他卻被著名的敦煌藏文文書 Pt.1283 號所誤導。此文書是根據西元 750 年後五位回紇探險家在內亞地區經常提到突厥人為“dru-gu”。文書中也提到了居住在傳說中的西突厥首都銅城（Copper city，藏語：Pa-ker pa-lig〔突厥語：Baqır baliq〕）和“Bug-chor”之間的十二個部落。這些部落的名稱如下：可汗部落 Ža-ma-mońan，接著是 Ha-li、A-ša-ste、Šar-du-li、Lo-lad、Par-sil、Rníke、So-ni、Jol-to、Yan-ti、Hebdal、Gar-rga-pur。⁽⁷⁾至於銅城，切格萊迪將其類比於東突厥的“Beš baliq”（中國的北庭，伊朗的片治肯特）。⁽⁸⁾至於‘Bug-chor’，李蓋提（Ligeti Lajos）將其視為「默啜可汗」藏語的名字，也等同於他統轄的土地，亦即東突厥的領土。李蓋提警告說，切格萊迪試圖將藏文資料中提到的十二個部落等同於突厥人的做法是錯誤的。⁽⁹⁾切格萊迪也未能證明他的第二個觀點，⁽¹⁰⁾即“toquz oyuz”的部落數量，加上回紇的十個部落，總共有十八個。⁸

然而，切格萊迪已非常接近解決此問題。九姓一詞實際上代表的就是「九姓烏古斯」（toquz oyuz），無需修改。東突厥十一個部落加上九姓

harminc törzse [The thirty tribes of the Turks]”, *Eleink: Magyar Őstörténet* 2003, No. 2 (2003), pp.26-27.

⁽⁶⁾ Károly Czeglédy, “On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederations”, *Acta Orientalia Hungarica* 25 (1972), pp.275-281.

⁽⁷⁾ Jacques Bacot, “Reconnaissance en Haute Asie septentrionale par cinq envoyés ouigours au VII^e siècle”, *Journal Asiatique* 244 (1956), p.145.

⁽⁸⁾ Károly Czeglédy, “A Rézváros [Copper City]”, *Antik Tanulmányok* 7 (1960), pp.211-216, reprinted in Károly Czeglédy, *Magyar Őstörténeti Tanulmányok*, Budapest Oriental Reprints A3 (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1985), pp.354-359.

⁽⁹⁾ Lajos Ligeti, “A propos du « Rapport sur les rois demeurant dans le nord »”, *Études Tibétaines Dédierées à la Mémoire de Marcelle Lalou* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1971), pp.177, 178-179.

⁽¹⁰⁾ Károly Czeglédy, “Zur Stammesorganisation der türkischen Völker”, *Acta Orientalia Hungarica* 26 (1982), pp.89-93.

⁸ 關於這個問題，另見 Edwin G. Pulleybank, “Some Remarks on the Toquzoghuz Problem”, *Ural-Altaische Jahrbücher* 28 (1956), pp.35-42; Hamilton, “Toquz oyuz et on Uyjur”, pp.23-25.

烏古斯的九個部落，總共二十個。再加上西突厥（On Oq）的十個部落，就得到了我們要找的三十個部落（姓）。

剩下的最後一個問題是：賢力毗伽公主墓誌中提到的「十二部落」（十二姓）是代表什麼呢？我們可以很容易地回答：第十二姓就是指汗國本身，它不是一個部落，而是一個獨立的單位，有自己的塔姆加，「姓」一詞也適用於它。

出處：“The Thirty Tribes of the Turks”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol.57, No. 3(2004), pp. 257-262.

A World Trimmed with Fur: Wild Things, Pristine Places, and the Natural Fringes of Qing Rule

余祺燁

英國倫敦大學亞非學院歷史學系哲學博士
加拿大西門菲莎大學歷史學系導師

本書是美國印第安那大學布魯明頓分校（Indiana University Bloomington）歷史系助理教授 Jonathan Schlesinger（謝健）的著作。有論者將之譽為一部另類的中國環境發展史。

傳統的中國環境發展史以中國為中心，主要運用漢文史料，以農業向邊疆擴展、以及漢人向邊疆移徙，作為敘事主線。其發展的最終結果，多是邊疆地區被漢化，經濟生活亦由畜牧／漁獵轉化為農耕。但傳統的環境發展史忽略了邊疆少數民族的視角，以及邊疆地區材料所揭示的故事。

本書則是以 1760-1830 年間（乾隆、嘉慶兩朝），清代的內亞邊疆為重心，並以全球貿易史為切入點。作者利用了北京、臺北和烏蘭巴托的漢、滿、蒙文檔案，講述了內亞邊疆如何與朝廷互動，構成了另類的清代環境保護史。

本書於 2017 年由史丹佛大學出版後廣受讚譽，並獲得 2019 年美國亞洲歷史學會（Association for Asian Studies）列文森獎（Joseph Levinson Pre-1900 Book Prize），在華文學術界亦頗獲好評。本書中譯本於 2019 年由北京大學出版，書名為《帝國之裘：清朝的山珍、禁地及自然邊疆》。

本書除了導論和結論外，內容共分四章，分別討論了北京朝廷因為三個邊疆地域的四種物產稀缺，而採取了怎樣的相應措施。這些地區和物產是：（一）黑龍江、吉林以東至西太平洋沿岸的東珠和人參；（二）內、外蒙古境內的口蘑（張家口蘑菇的簡稱）；（三）清代蒙古與俄羅斯接壤的烏梁海地區出產的毛皮。

在清代，東珠、人參、口磨和裘皮，既是珍貴商品，亦是貢品。對清朝統治者來說，它們兼具經濟和政治的功能與意義。清廷在地方設專司負責收購有關物產，在中央則由內務府統籌管理，足見清廷對它們的重視。作為稀有的珍品，它們也可以為清皇室帶來豐厚的經濟利益。另一方面，作為貢品，它們更象徵邊疆地區對中央的政治歸順，其中裘皮尤具象徵意義。正如謝健所指出，裘皮不僅象徵了滿洲人自然和返璞歸真的本性，以及他們與故土的連繫；裘皮更是皇權的象徵、以及反映尊卑親疏之別的指標。透過貢品所包含的政治意義的角度出發，我們可以理解為什麼清廷在野生人參出現減產後，拒絕嘗試人工種植人參，寧可燒毀種植秧參的農田。

作者便是以上述四種物產的重要性為基礎，推論清廷為保護它們而致力恢復原來的生態環境。作者的論點是：18、19世紀全球貿易的空前擴張，不僅對四種商品的供應造成衝擊，亦改變了中國內亞邊疆的環境生態。東珠、人參、口磨和裘皮的衰竭，引發了清朝統治者的環境危機感，以及他們對邊疆故土的想像。乾隆帝的《盛京賦》便是著名的例子。清廷於是採取一系列的管控措施，包括設立卡倫（Kalun 關卡）以規範漢人出入邊區、嚴辦貪腐官員、驅逐擅闖禁地的漢民、夷平人工種植的人參場等，企圖「淨化」（purification）滿洲和蒙古地區的生態和資源。

作者似乎通過引用 19世紀西方旅行家的滿洲遊記，肯定了清廷的「淨化」行動。例如：《滿洲旅行記》的作者 H. Evan James 爵士在 1886 年被滿洲的原始生態所震撼；而同期其他歐洲旅行者也驚歎滿洲的自然秩序，似乎從未被人類所接觸過。但作者同時指出，清廷並非恢復滿洲大自然的原始狀態；而是「創造了它」。也就是說，滿洲和蒙古的「自然秩序」不是自然發展的結果，而是清廷統治者按照自己的想像，通過一系列管控措施刻意造成的。

作者把清廷在滿洲和蒙古推行的「淨化」措施，上升到環境保護的高度，筆者認為論點並不全面和值得商榷。筆者認為，這些「淨化」措施除了為保護邊疆地區的生態和資源外，實際上還是滿清入關後所採取的治國原則—「因俗而治」、「分而治之」的體現。

事實上，清廷早在 1668 年便在東北實施封禁政策，禁止漢人進入滿

洲人的「龍興之地」墾殖。而當時滿洲尚未出現生態危機。在蒙古，清朝也採取嚴厲的措施，限制漢族農民和商人跟蒙古人交往。例如：清初一方面容許漢民到內蒙古耕種，但又規定被招募到蒙古種地的漢族農民只能隻身出關，而且必須在春天出發、秋天返回內地。漢族農民因而被稱為「雁行人」。另外，朝廷在清初即禁止漢蒙通婚，禁止蒙古人學習漢文化和取漢文名字，直到清朝末年才取消有關禁令。凡此均是清廷實施民族隔離政策的明證。

所謂「因俗而治」，究其實是將漢族、滿族和蒙古族（另有「回民」即維吾爾族、藏族）隔離。這可使各民族保留他們傳統的政治、經濟、社會、宗教和文化。所謂「修其教不易其俗，齊其政不易其宜」，讓他們不受其他民族（特別是漢族）的「污染」，從而保留各民族的「純潔」，並彰顯清帝國的多元性。另一方面，清廷帝國在組織上採取了中心輻射型（hub-and-spoke）的結構，把各民族隔離，使各民族各自向清皇室效忠，從而便利清廷對各民族分而治之，居中操控。

清廷在滿洲和蒙古實行「淨化」的目的，也許如書中所說，是為保護當地的稀有資源和物產，免受漢人的掠奪；亦為保護「樸素純真」的滿洲人和蒙古人（包括烏梁海人），免受「狡詐」的漢人（和俄羅斯人）所欺負。但筆者相信，保護生態環境絕不是統治者的唯一考慮。他們更重要的考量，是如何杜絕漢人闖入禁地，影響了當地人的生計和傳統，從而破壞地方的和諧安寧，進而危及「因俗而治」和「分而治之」的管治原則。事實上，他們所採取的「淨化」措施，諸如增設卡倫、嚴限漢人出入邊區、限制區內少數民族的活動範圍、嚴辦貪腐官員、驅逐擅闖禁地的漢民等，更不是什麼制度或行政措施上的創新，而只是行之已久的措施。

總而言之，本書從全球史和生態史的視角切入中國邊疆史，的確為我們提供了一個嶄新的研究角度。作者秉承「新清史」學派的治史方法，大量使用滿文和蒙文檔案資料，讓我們可以瞭解邊疆民族的視角。在以邊疆為中心的敘事裡，漢族商人和農民都成了外來的少數者，滿洲人和蒙古人才是多數者。雖然其主題仍是環境發展史，但已主客互易，立場也因此截然不同。

最後，正如以上的討論所示，作者僅以短短 70 年在三個地域所出現

的環境生態問題，去推斷清廷的致力恢復邊疆地區的自然環境，卻忽略了滿清治理一個幅員廣大的多民族帝國的根本原則，實有以偏概全之嫌。再者，作者把清人恢復大自然的努力，與當時美國和歐洲人（如德國、波蘭、立陶宛等）嚮往恢復大自然環境相提並論，並認為這是一種普遍的風氣，亦有點欠缺說服力了。

中國邊政協會第四十四屆第三次 理監事會會議記錄

一、時 間：113 年 6 月 1 日（星期六）12:00。

二、地 點：台北市大安區忠孝東路四段 289 號 3 樓玉喜飯店玉福廳。

三、出席人員姓名：

理事：楊克誠、楊開煌、娥舟文茂、孔果洛廣孝英、周健、陳又新、
張益銘、

趙竹成、巧兒潘、藍美華、蔡仲岳等共 11 人。

請假：粘聰明、楊素蘭、司其元、蔡偉傑、周耿生、胡進杉等共 6
人。

監事：羅中展、王慶峰、游麗卿、黃錦軍等共 4 人。

請假：馬普東等共 1 人。

四、列席：劉學銚、張華克、董淇中、陳岱烽等共 4 人。

五、主 席：楊克誠 紀錄：張華克

六、主席致詞：本次理監事會原訂 5 月 25 日召開，克誠因公差出國，昨日才從菲律賓趕回，承蒙各位理監事先進們的體諒與配合，使今天會議得以順利開場，特此致謝。現在地緣政治是關乎大家生命財產的嚴肅話題，企業家固然為此絞盡腦汁，疲於奔命，一般人也應該感受到物價暴漲，薪水縮水的困境。例如美國為了抑制中國大陸的廉價商品進口，增加進口稅稅率，許多廠商為因應變局而「南進」越南，導致越南缺電、缺工、缺料，日子也並不好過。美國增稅幾乎是全面的，連醫療用品也不放過，這點我由於經營事業，感受很深。五月起新總統、新國會組合產生，使本地氣象一新。開始時雖有些磨合，但是看

來已經逐漸步入正軌，值得我們拭目以待。今天會議討論的主題是理事出缺，依會章規定由理監事會補充選任案。新任的蔡仲岳理事，相當年輕，據說是研究錫伯族的專家，我希望能拜讀一下他的著作，吸收這方面的寶貴知識。現在許多年輕人的邊疆意識不濃，他能著重探索新疆的少數民族，是一個好的現象，希望就此多所發揮。多長有將軍原為本會理事，一月間因病過世，本會雖於 2 月 5 日上午派員至第一殯儀館致祭，表達哀悼之意。但因當時我身在柬埔寨，分身乏術，因而無法親赴會場致意，深感遺憾。心想多長有將軍是一諄諄長者，歷來對本會的關懷從未間斷，我從他那裏學到了許多，感受相當深刻。因此個人打算補送一份禮物，送給多長有將軍的家屬，表達誠摯的哀思，請秘書處協助辦理。

七、報告事項：

1. 此次理監事會籌備經過、出席人員統計及請假事由，例如馬普東監事住院消息（張華克）。
2. 舉辦「海峽兩岸邊疆少數民族研討會」開會內容及進度，包括「近代西藏問題研討會－以熱振活佛為中心」會議聯繫情形（劉學銚）。
3. 中國邊政雜誌 229 期編輯、發行事宜，也歡迎有關邊疆科普文章踴躍投稿（藍美華）。
4. 今年經費運用，包含開會、印刷、雜支等約 47 萬元，尚符合預算範圍（董淇中）。

八、討論提案：

案由一：本會理事出缺，依會章規定由理監事會同意依序遞補案。

說明：多長有原為本會理事，1 月間因病過世，本會已於 113 年 2 月 5 日上午 11:30 在第一殯儀館派員致祭，表示深切哀悼。依會章第十六條規定：「遇理事、監事出缺時，依序遞補，以補足原任者餘留之任期為限。」，因此多長有理事所空出職缺，須由候補理事擔任。現任候補理事為蔡仲岳先生，亦請理監事會同意依序遞補。

決議：理監事會同意多長有理事因病過世，自理事會中除名，並由現

任候補理事蔡仲岳依序遞補之。

案由二：新會員入會審查案。

說明：本會又有新血加入。茲有張營、郭淇玉、陳可人等 3 人填表申請入會（如附表，略），其推薦人為趙竹成、蔡仲岳二位。檢視以上人士，符合本會性質，請理監事會予以審查通過。

決議：理監事會同意張營、郭淇玉、陳可人等 3 人入會，請秘書處辦理入會手續。。

九、臨時動議：

- 1.議程七的「報告事項」，文字過於簡略，建議下次會議時增加一些內容（陳又新）。
- 2.「諸胡列國史論」為劉學銚最新編疆史論述，由台灣英文新聞出版，建議請秘書處撰寫書評，刊於中國邊政雜誌以廣週知。（劉學銚）。
- 3.馬普東監事住院，擬赴榮總探望（張華克）。
- 4.陳岱烽臨時申請入會，（如附表，略）（楊克誠）。
- 5.建議疫情結束後兩岸少數民族學術研討會恢復舉辦，時間約在 10 月，地點在柬埔寨曼哈頓經濟特區或台北開會，請秘書處與中國社會科學院陳建樾接洽（楊克誠）。

決議：以上各點均無異議通過。

十、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。
- 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
中華民國一一三年六月出版

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：chinaborderareastud@gmail.com

發行者：中國邊政協會

<http://acbaag.dtw>

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