

جوڭگونىڭ چېگرا ھىساپسىتى

中國邊政

China Border Area Studies

تۇرۇڭگو ھەربىي ھەرىكەتلىرى

مەھسۇلات ھەققىدە مەسئۇلىيەت ئالغۇچىلار
مەھسۇلات ھەققىدە مەسئۇلىيەت ئالغۇچىلار

中國邊政雜誌社印行
中華民國一五年六月

233

唐麴嗣良妻史氏墓誌箋證考釋

朱振宏

國立中正大學歷史系教授

摘要

2018 年發掘出唐代麴嗣良夫妻合葬墓，出土兩人的墓誌。麴嗣良的妻子涼國夫人史氏乃是隋末唐初重要的突厥族蕃將史大奈後裔。〈史氏墓誌〉可補現存文獻闕略不足，同時為研究史大奈的家族世系、仕宦發展、婚媾對象、生前居住地點以及卒逝後的歸葬地等提供了寶貴的材料。本文對〈史氏墓誌〉誌文進行箋證考釋，同時分析墓誌所呈現的歷史意義。

關鍵字：唐代、突厥族、涼國夫人史氏、史仁彥、史大奈後裔

一、引言

2018 年陝西省考古研究院在咸陽市周陵鎮李家村發掘出唐代麴嗣良夫婦合葬墓（編號 M9），麴嗣良的妻子史氏墓誌（標本 M9：52）。¹ 墓誌青石質，由蓋、誌兩部分組成。誌蓋方形盞頂，長、寬各 60.5 公分，盞頂邊長 41.5 公分，剝面寬 12.5 公分，蓋厚 11 公分。蓋文三行，滿行三字，篆書，

¹ 陝西省考古研究院，〈陝西咸陽唐麴嗣良夫婦合葬墓發掘簡報〉，《考古與文物》，2024 年第 11 期（2024.11），頁 49。鄭旭東、鄭紅翔、趙占銳，〈新出唐高昌王族麴嗣良及夫人史氏墓誌研究〉，《敦煌研究》，2023 年第 1 期（總第 197 期）（2023.2），麴嗣良與夫人史氏合葬墓是 2019 年在陝西咸陽周陵鎮崔家村被發現（頁 112），與〈發掘簡報〉說法不同。

刻寫「大唐故涼國夫人墓誌」，² 共計九字。誌石方形，長、寬各 60.5 公分，厚 11 公分，誌文為楷書，共二十八行，滿行三十字，標題為「大唐故正議大夫行水衡都尉上柱國滕國公麴府君夫人史氏墓誌銘并序」（以下簡稱〈史氏墓誌〉），全文共計有八百十四字（含標題），無撰書者姓名，刻有模糊的陰線棋盤格，四側沿面陰線刻四朵繞枝闊葉牡丹花紋圖案。本盒墓誌誌石現藏於陝西省考古研究院，誌蓋、誌文拓本見文末〔附錄一〕。³ 該墓的發掘為研究麴氏高昌滅國後其王族後裔在唐朝的生活以及麴氏家族與突厥族史大奈⁴ 家族關係提供重要的資料。

誌主涼國夫人史氏乃史大奈後裔。關於史大奈及其家族，此前已發現〈史大奈碑〉及〈史思光墓誌〉。英國國家圖書館（British Library）所藏敦煌寫本 S.2078 Verso 見有〈史大奈碑〉習字文的部分內容；⁵ 〈史思光墓誌〉現藏於洛陽龍門博物館。⁶ 筆者曾先後對〈史大奈碑〉及〈史思光墓誌〉進行過研究，⁷ 〈史氏墓誌〉尚不見現今已出版的墓誌彙編或專書，誌文內容有許多也不見於現存文獻，可補《隋書》、兩《唐書》等史籍記載上的闕略不足，同時為我們研究突厥族史大奈家族世系、史大奈家族在隋唐的仕宦發展、婚媾、生前居住地點以及卒逝後的歸葬地等提供了重要寶貴的材料，具有極高的史料價值。本文以〈史氏墓誌〉為探討核心，輔以相關出土墓誌及

² 陝西省考古研究院，〈陝西咸陽唐麴嗣良夫婦合葬墓發掘簡報〉，指出誌蓋中行下面一字原刻「君」字，後改刻「夫」字（頁 66）。

³ 陝西省考古研究院，〈陝西咸陽唐麴嗣良夫婦合葬墓發掘簡報〉，頁 66—67。

⁴ 史大奈，《元和姓纂》、《新唐書》、《冊府元龜》、《資治通鑑》、《太平寰宇記》等又寫作「史大奈」。為了行文上的方便，本文除徵引史料外，一律寫為「史大奈」。

⁵ 關於敦煌寫本 S.2078 Verso 〈史大奈碑〉習字文，可參看郝春文、周尚兵、陳于柱、聶志軍、王曉燕、杜立暉 編著，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》（北京：社會科學文獻出版社，2013 年），第十卷，頁 348—353；鄭炳林、鄭怡楠 輯釋，《敦煌碑銘贊輯釋（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2019 年），頁 15—19。〈史大奈碑〉的原件圖版可參看「國際敦煌項目」（International Dunhuang Project）網站：<http://idp.bl.uk/>。圖錄亦可參看中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院 合編，《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》（成都：四川人民出版社，1990 年），第三卷（斯一三八六——二〇八一），頁 284—285。

⁶ 毛陽光主編，《洛陽流散唐代墓誌匯編續集》（北京：國家圖書館出版社，2018 年）「一二九 大唐故太中大夫守安州都督府別駕上柱國樂陵縣開國侯史府君（思光）墓誌銘 開元二十四年（七三六）七月四日」，頁 260—261。

⁷ 朱振宏，〈史大奈生平事蹟研究〉，《臺灣師大歷史學報》，第 54 期（2015.12），頁 1—44；〈唐突厥族史思光墓誌考釋研究〉，《國學論叢》，第一輯（2016.8），頁 144—180。

史料典籍記載，對墓誌誌文（不含銘文）內容進行箋證考釋，同時分析墓誌所呈現的歷史意義。

〔蓋文〕

大唐故「涼國夫人」人墓誌

〔誌文〕

大唐故正議大夫行水衡都尉·上柱國·滕國公麴府君夫人史氏墓誌銘并序」

夫人河南洛陽人也。昔吾君夏后之子，霸有幽都，即昌源也。曾祖統，隨金紫光祿大夫、衛尉卿。所謂實固德冠當朝，趙長榮流後嗣。祖大柰，隨金紫光祿大夫、并州留守。我唐有命，首接義旗，契葉歸周，功參起沛。初授左衛大將軍、涼州都督、上柱國、實國公，食實封五百戶；薨贈輔國大將軍，諡曰襄，配食太宗廟。昔帝光天下，公實佐之，及定元勳，克配清廟。父仁彥，皇朝散大夫行貝州鄆縣令。襲公侯之瑞，屈銅墨之班。士元非百里之才，太丘有三台之望。皆承榮席寵，鐘鼎紛綸，弈葉挺生，世濟不泯。並煥乎史牒，故可略而言也。夫人即鄆縣府君第二女也。稟柔成性，蘊粹含章，幼而韶異，長有令問。」求諸盛族，歸我滕公。公天山郡公之孫，交河郡王之子，長源修麓，比浚聯崇，非不貴也。夫人言有法度，動合禮經，嚴恪以理，家人嫻瑟，以弘君子。若宗廟哀敬，仁孝也；娣姒祇肅，謙順也；蠲潔酒食，婦儀也；黼黻玄黃，女工也。弘此四德，而務六親，雍雍蹢蹢，必由其道矣。嗚呼！滕公不造，遘此閔凶，中年匪圖，早世而殞。青松摧折，哀斷女蘿之心；丹節孤高，終守《柏舟》之誓。幽芳不昧，貞素彌堅。始滕公之薨也，太夫人在堂，而能肅奉晨昏，終始無倦。歷考經典，行莫大於孝也，夫人至之矣。有三子焉，齟齬相次，少遭罔極之哀，未奉過庭之訓。夫人保持名教，終始《禮經》，勗以義方，申以遠大，皆能率由典訓，克茂家聲。箕裘之業載崇，弓冶之風不墜。復以為儒因未究，冥業惟深，乃揭無為之筌，將遺有漏之屣。遂命第三子玄鑒剪髮出家，學金仙之道，方延宗廟福也。非夫淑明賢懿，慈順溫恭，孰能照宣令問，若此而盛哉。嗚呼！何辜於天，中奪眉壽。春秋六十有三，以開元十二」年十一月廿四日遘疾終於京兆務本里之私第。夫人令儀有穆，惠問無喧，金聲玉澤，薜榮蘭茂。《詩》稱淑女，《傳》美莊姜，論容

比德，殆無以加也。嗣子左金吾衛「勵行府右果毅都尉，滕國公玄縱等，悲摧樂棘，思結寒泉，永惟同穴之儀，仰遵」歸祔之典。以開元十四年十一月廿八日，遷祔于滕公舊塋咸陽原，禮也！漢原」南望，秦川滿目。紫台鐘鼓，方對於青春；白陽丘陵，獨悲於玄夜。玄縱等恐星霜」屢易，陵谷將移，敢烈徽猷，用題貞石。銘曰：「淑女兮君子好仇，令德兮嘉儀聿修。溫容峻節兮，玉映松秋。共伯早逝兮，貞姜」獨留。彼蒼不佑兮，此夜長幽。哀哀孝子兮，恭祔先丘。青春兮白日，千載兮悠悠。

誌文箋證

夫人河南洛陽人也

入唐突厥人多以河南洛陽為其地望。林寶，《元和姓纂·河南史氏》記載：

史……【河南】本姓阿史那，突厥科羅次汗子，生蘇尼失。入隋，封康國公。懷德郡王。生大柰，子，仁表，駙馬。⁸

除本方墓誌外，突厥人的墓誌中，史善應、史崇禮、史思光等亦稱是河陽洛陽人。⁹姚薇元指出：河南史氏，本姓阿史那，是突厥可汗之後裔。¹⁰魏晉南北朝以降，社會重視門第，地望是身份象徵。突厥貴族為融入漢人士族社會，需要符合漢人重郡望傳統。北魏孝文帝自平城遷都洛陽，推行全面漢化，洛陽成為北朝隋唐政治、文化與制度重心。突厥貴族通過依附洛陽這一政治文化中心，藉以提升自身社會地位。是以，突厥人以洛陽為地望，反映出在融入漢人社會過程中，從地望認同的重塑，實現身份轉變與政治文化融合。

⁸ 唐·林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》（北京：中華書局，1994年）卷六〈六止·河南史氏〉，頁825。

⁹ 就筆者管見，現今出土隋唐時代突厥人漢文墓誌中，若有標注地望者，除了頡利可汗嫡孫阿史那伽那自稱是「夏州寧塞縣人」、阿史那忠自稱是「京兆萬年人」，其他皆稱河南洛陽人。

¹⁰ 姚薇元，《北朝胡姓考（修訂本）》（北京：中華書局，1962年第1版，2007年第2版），頁341。

夏后之子，霸有幽都，即昌源也

隋唐時代突厥族的漢文墓誌，誌主在追溯祖源上，多宣稱來自於匈奴（淳維、獯鬻），是夏禹後裔。茲舉例如下：

〈阿史那摸末墓誌〉：

公諱摸末，漠北人也，蓋大禹之后焉。¹¹

〈李思摩墓誌〉：

公諱思摩，本姓阿史那氏，……聳崇構於淳維，奄天山而開國。濫遙源於冒頓，疏翰海而承家。¹²

〈阿史那忠墓誌〉：

公諱忠，……若夫玄珪拱揖，有夏之苗裔克昌；綠車見迎，盛漢之內戚恩重。¹³

〈阿史那感德墓誌〉：

可汗諱感德，……昔者大君有命，夏后之裔實號淳維；中國要盟，老上之宗是稱驕子。¹⁴

〈阿史那勿施墓誌〉：

君諱施，……淳維之後，夏禹之苗，雲中郡人也。¹⁵

〈阿史那自奴墓誌〉：

君諱自奴，字哲。淳維之後，夏禹之苗，雲中郡人也。¹⁶

〈阿史那毗伽特勤墓誌〉：

左賢王·右威衛將軍阿史那毗伽特勤卒，……頡利、突利可汗之曾孫也，

¹¹ 王仁波、吳鋼 主編，《隋唐五代墓誌匯編》（天津：天津古籍出版社，1991 年），陝西卷，第三冊，〈阿史那摸末墓誌〉，頁 29。

¹² 張沛 編著，《昭陵碑石》（西安：三秦出版社，1993 年），〈大唐故右武衛大將軍贈兵部尚書諡曰順李君墓誌銘〉，頁 112。

¹³ 張沛 編著，《昭陵碑石》，〈唐故右驍衛大將軍兼檢校羽林軍贈鎮軍大將軍·荊州大都督·上柱國·薛國公阿史那貞公墓誌銘〉，頁 187。

¹⁴ 吳鋼 主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，2005 年），第八輯，〈大周故冠軍大將軍行右鷹揚衛將軍·歸義可汗阿史那府君墓誌銘〉，頁 302。

¹⁵ 毛漢光 撰，耿慧玲 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1987 年），第十七冊，〈一七〇〇 阿史那施誌〉，頁 489。

¹⁶ 吳鋼 主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1998 年），第五輯，〈大唐故忠武將軍行左驍衛翊府中郎將阿史那哲墓誌銘〉，頁 338。

其先夏后氏之苗裔……。¹⁷

〈阿史那婆羅門墓誌〉：

阿史那婆羅門者，……自奄有龍荒，歷年永久，熾邁周狁，地兼軒轅，及稜威遐暢，削衽知歸。¹⁸

〈史善應墓誌〉：

公諱善應，……其先夏禹之苗裔，歷殷、周、秦、漢，雄據幽朔。¹⁹

〈史繼先墓誌〉：

公諱繼先，字繼先，夏后氏之苗裔，殷時遷於北土。²⁰

〈史孝章墓誌〉：

史氏枝派，或華或裔。在虜庭為貴種，出中夏為著姓。……獯鬻以十氏為鼎甲，蕃中人呼阿史那氏，即其苗蔓也。²¹

傳統史籍文獻也稱突厥源起於匈奴。《周書·突厥傳》：「突厥者，蓋匈奴之別種，姓阿史那氏。」；²²《隋書·突厥傳》：「突厥之先，平涼雜胡也，姓阿史那氏。」，²³而「平涼雜胡」即是「匈奴之別種」。²⁴《北史·突厥傳》：「突厥者，其先居西海之右，獨為部落，蓋匈奴之別種也。」；²⁵《新唐書·

¹⁷ 吳鋼主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1996年），第三輯，〈唐贈左驍衛大將軍左賢王阿史那毗伽特勤墓誌銘〉，頁59。

¹⁸ 趙力光等編著，《西安碑林博物館新藏墓誌匯編》（北京：線裝書局，2007年），〈023 阿史那婆羅門墓誌〉，頁77。

¹⁹ 北京大學圖書館金石組編，《北京大學圖書館藏歷代墓誌拓片目錄》（上海：上海古籍出版社，2013年），〈01135 史善應墓誌〉，頁1378。

²⁰ 南宋·趙明誠撰，金文明校證，《金石錄校證》（北京：中華書局，2019年）卷二八〈跋尾十八·唐·唐右神武將軍史繼先墓誌〉，頁537。

²¹ 趙文城、趙君平編選，《新出唐墓誌百種》（杭州：西泠印社出版社，2010年），〈史孝章墓誌〉，頁280。

²² 唐·令狐德棻，《周書》（北京：中華書局，1997年）卷五〇〈異域傳下·突厥〉，頁907。

²³ 唐·魏徵，《隋書》（北京：中華書局，2003年）卷八四〈北狄傳·突厥〉，頁1863。「平涼雜胡」係指甘肅武威之匈奴休屠胡或屠各胡，參看卓鴻澤，〈雜胡稱兜鍪為「突厥」說〉，《歷史語文學論叢初編》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁52—54。

²⁴ 唐·杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》（北京：中華書局，1988年）卷一九七〈邊防典十三·突厥上〉記載：「突厥之先，平涼雜胡也，蓋匈奴之別種，姓阿史那氏。」（頁5401）。

²⁵ 唐·李延壽，《北史》（北京：中華書局，1997年）卷九九〈突厥傳〉，頁3285。

突厥傳上》：「突厥阿史那氏，蓋古匈奴北部也。」²⁶《史記》與《漢書》的〈匈奴傳〉咸載：「匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維。唐虞以上有山戎、獫狁、獯鬻，居于北蠻，隨畜牧而轉移。」²⁷張晏曰：「淳維以殷時奔北邊。」²⁸樂產，《括地譜》云：「夏桀無道，湯放之鳴條，三年而死。其子獯粥妻桀之眾妾，避居北野，隨畜移徙，中國謂之匈奴。」²⁹林寶，《元和姓纂·阿史那》記載：「夏后氏後，居涓兜山，北人呼為突厥窟歷。」³⁰是以，匈奴始祖淳維為夏后氏之苗裔，突厥既為匈奴之別種，則突厥與夏后氏有了聯繫。

史籍認為突厥為匈奴之別種，或本於突厥人的自我說法。案：漢文史籍記載突厥民族以成書於唐太宗貞觀十年（636）的《周書》、《隋書》最早，³¹其後李延壽參看相關史籍於唐高宗顯慶四年（659）編修完成《北史》。³²杜佑的《通典》編纂完成於唐代宗大曆元年（766）、³³林寶的《元和姓纂》成書於唐憲宗元和七年（812），³⁴而《新唐書》則撰寫於宋仁宗嘉祐五

²⁶ 北宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1995年）卷二一五上〈突厥傳上〉，頁6028。

²⁷ 西漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1995年）卷一一〇〈匈奴列傳〉，頁2879；東漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1995年）卷九四上〈匈奴傳上〉，頁3743。

²⁸ 《史記》卷一一〇〈匈奴列傳〉，〔索隱〕引張晏語，頁2879。

²⁹ 《史記》卷一一〇〈匈奴列傳〉，注引樂產，《括地譜》，頁2879。

³⁰ 林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》卷五〈七歌·阿史那〉，頁573。

³¹ 北宋·王溥，《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006年）卷六三〈史館上·修前代史〉記載：唐高祖武德四年（621）起居舍人令狐德棻請修梁、陳、北齊、北周、隋五代史，武德五年（622）下詔撰修，以中書令封德彝、中書舍人顏師古修隋史，然數載不就。唐太宗貞觀三年（629）復敕修撰，以侍中魏徵、太子右庶子孔穎達、中書舍人許敬宗等人任隋史，至貞觀十年（636）撰成進上（頁1287—1288）。另外，唐·吳兢撰，謝保成集校，《貞觀政要集校》（北京：中華書局，2003年）卷七〈論文史第二十八〉也記載：「尚書左僕射房玄齡、侍中魏徵、散騎常侍姚思廉、太子右庶子李百藥、孔穎達、中書侍郎岑文本、禮部侍郎令狐德棻、舍人許敬宗等，以貞觀十年撰成周、齊、梁、陳、隋等《五代史》奏上。」（頁389）。

³² 參看北京中華書局《北史》點校本「出版說明」（頁1—2）。

³³ 黃永年，《唐史史料學》（上海：上海書店，2002年），頁65—66。

³⁴ 林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》〈元和姓纂四校記自序〉，頁11。

年(1060)。³⁵ 上述所列舉的突厥族漢文墓誌中，李思摩(583—647)、史善應(594—643)、阿史那摸末(607—649)、阿史那婆羅門(?—651)、阿史那忠(611—675)、阿史那施(636—697)、阿史那自奴(654—722)、阿史那感德(665—691)、阿史那毗伽特勤(682—724)、史繼先(?—780)、史孝章(800—838)等人，生活在隋文帝至唐文宗時期，他們在墓誌中自認為是匈奴(淳維)之後，此或可表明至少在自我認同上，突厥人自認其祖出匈奴，而唐代的史官也一定會將他們的認同作為修史敘述突厥民族祖源時的重要依據。是以，成書於初唐的《周書》、《隋書》，採集了在唐仕宦生活的突厥人自托匈奴後裔的族源觀點。至於「夏禹之苗」，除了比附《史記》、《漢書》所記外，還可能是他們已入居中原，為了取得漢人的認同，也自比是華夏之後裔。³⁶

幽都：又稱「幽朔」。幽，指古代幽州之地；朔，指北方。《尚書·堯典》：「申命和叔，宅朔方，曰幽都。」，蔡沉集傳：「朔方，北荒之地。」。³⁷「幽朔」一詞多泛指漠北地區。

「夏后之子，霸有幽都，即昌源也」，意指突厥乃承繼匈奴，是夏王族的後裔，雄踞北方(幽都)，寓意起自繁榮昌盛之地。

曾祖統，隨金紫光祿大夫、衛尉卿

統：阿史那統，東突厥的政治名號是「失咄彌設」(İštupi Šad)，為莫何(葉護)可汗處羅侯之子(詳見「考釋1」)。

隨：即「隋」字之別寫。隋文帝楊堅以父忠封隨國公，因改朝號曰隨，又惡「隨」字帶「走」，故去走為隋。往日新朝，往往反勝朝之所為，初唐間作「隨」，實因此之故。³⁸ 學者研究指出，在南北朝後期，不僅「隨郡」、

³⁵ 元·脫脫，《宋史》(北京：中華書局，1986年)卷一二〈仁宗紀〉記載：「嘉祐五年(1060)秋七月……戊戌(十二日)，翰林學士歐陽脩上新修《唐書》。」(頁246)。

³⁶ 中國文獻將部分北方部族視為「黃帝之裔」，北朝時期部分進入中原的北方貴族也自稱為黃帝之裔，及至唐宋時期，中國正史與碑文中關於北族為黃帝後裔的祖源記憶更多。有關古代少數民族漢化或與漢人交往過程自托為華夏苗裔的原因及過程，可參看王明珂，《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》(北京：中華書局，2009年)，特別是「第八章 北疆與南疆的英雄祖先記憶」(頁149—156)。

³⁷ 屈萬里 註譯，《尚書》(台北：臺灣商務印書館，2009年)〈虞夏書·堯典〉，頁4、6。

³⁸ 岑仲勉，《隋唐史》(石家莊：河北教育出版社，2000年)，頁5。又，岑仲勉，〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，《岑仲勉史學論文集》(北京：中華書局，1990年第一版，2004年北

「隨州」有寫作「隋郡」或「隋州」的現象，而且《隋書》、《周書》也記楊堅為「隋國公」、「隋王」。是以，楊堅代周建隋後，可能並不存在「改隨為隋」的事件，楊堅在北周時，本任「隋國公」、「隋王」，隋國號即由此而來。³⁹ 隋朝以前「隨」字可省筆作「隋」，「隨」與「隋」兩字有互用的現象。⁴⁰

金紫光祿大夫：金紫，金製官印以及紫色印綬（繫印絲帶），始於魏晉時期。杜佑，《通典·光祿大夫》記載：

光祿大夫，優寵者則加銀章青綬，至魏晉則又加金章紫綬。⁴¹

光祿大夫為散官，《隋書·百官志下》記載：

高祖又採後周之制，……又有特進、左右光祿大夫、金紫光祿大夫、……並為散官，以加文武官之德聲者，並不理事。……居曹有職務者為執事官，無職務者為散官。⁴²

同書同卷，又記：

上大將軍、尚書左右僕射、雍州牧、金紫光祿大夫，為從二品。⁴³

「散官」又名「階官」，是相對於「執（職）事官」而言，執事官係掌有實務，散官則為虛號，僅示品階，無實際職務，作為班位、銓敘、俸給、章服制限之用。⁴⁴ 散官又稱「散位」，凡九品以上職事所帶散位，謂之「本品」；凡無執事官者所帶散位，謂之「散品」。散官三品以上者，可給俸

京第2次印刷）也指出：隋時確去走為隋，石刻可按，逮唐初葉，多有復舊為隨者，此係對勝朝之反嚮，歷代革命，常見此情狀，迨日久恩怨既消，於是中唐碑誌又漸作隋（頁772—773）。

³⁹ 葉煒，〈隋國號小考〉，《北大史學》第11期（2005年），頁210—218。

⁴⁰ 胡阿祥，〈楊隋國號考說〉，《東南文化》，2000年第9期（總第137期）（2000.9），頁79—82。

⁴¹ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九〈職官典一·要略·設官沿革〉，頁484。唐·房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1995年）卷二四〈職官志〉記載：「左右光祿大夫，假金章紫綬。光祿大夫加金章紫綬者，品秩第二，祿賜、班位、冠幘、車服、佩玉。置吏卒羽林及卒，諸所賜給皆與特進同。」（頁727—728）。

⁴² 《隋書》卷二八〈百官志下〉，頁781。

⁴³ 《隋書》卷二八〈百官志下〉，頁785。

⁴⁴ 岑仲勉，〈依唐代官制說明張曲江集附錄誥命的錯誤〉，《金石論叢》（北京：中華書局，2004年），頁462。

祿、預朝會。⁴⁵ 金紫光祿大夫是不掌理實際職務的從二品散官，屬加官性質。

隋文帝開皇五年（585）七月，東突厥沙鉢略可汗上表向隋稱臣，⁴⁶ 隋文帝下詔沙鉢略可汗，兩國建立君臣關係。⁴⁷ 開皇六年（586）正月庚午（十九日），隋朝班曆於東突厥，⁴⁸ 確認宗主國的政治地位，⁴⁹ 自此隋朝與東突厥成為「天子——內臣」關係，是以隋朝冊授阿史那統為金紫光祿大夫。

衛尉卿：隋初承北齊制，置衛尉寺，開皇三年（583），文帝廢衛尉寺，十三年（593）復置，掌軍器、儀仗、帳幕之事，以監門衛掌宮門屯兵，⁵⁰ 原為正三品文職事官，⁵¹ 煬帝降為從三品。⁵²

值得注意的是，〈史思光墓誌〉寫作「曾祖統，隨光祿大夫」，沒有記載阿史那統擔任過「衛尉卿」。案：無論是目前所見隋唐時代突厥族的漢文墓誌，抑或是史籍文獻，隋廷冊授突厥族僅有散官與爵位，從未授予職事官的記載，⁵³ 筆者認為〈史氏墓誌〉記載阿史那統曾任衛尉卿恐有誤。

⁴⁵ 張國剛，《唐代官制》（西安：三秦出版社，1987年），頁164。

⁴⁶ 《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉，頁1869—1870。

⁴⁷ 唐·許敬宗編，羅國威整理，《【日藏弘仁本】文館詞林校證》（北京：中華書局，2001年）卷六六四〈隋文帝頒下突厥稱臣詔一首〉，第243頁。《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉，有摘錄此一詔書，頁1870，文句與《文館詞林》略有差異，可相互參照。

⁴⁸ 《隋書》卷一〈高祖紀上〉，頁23。

⁴⁹ 路易·巴贊（Louis Bazin）著，耿昇譯，《突厥曆法研究》（*Les Systemes Chronologiques Dans Le Monde Turc Ancien*）（北京：中華書局，1998年），指出「頒曆」是中國中原的習慣，做為一種宗主權的標志，向附近地區頒行中國曆法，以至於「受曆」就相當於「承認其為附庸」（頁161）。伯希和（Paul Pelliot），〈中亞史地叢考〉（“Neuf notes sur des questions d’Asie central”），沙畹等著，馮承鈞譯，《大月氏都城考》（北京：中國國際廣播出版社，2013年），中國之頒曆，其目的不在以天文曆數之說輸入突厥，以頒曆外國而表示其上邦之權，受曆云者，猶言稱臣（頁47）。關於隋朝與東突厥關係發展及其變化，可參看護雅夫，《古代トルコ民族史研究（I）》（東京：山川出版社，1967年），頁161—176。

⁵⁰ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷二五〈職官典七·諸卿上·衛尉卿〉，頁700。

⁵¹ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷三九〈職官典二十一·品秩四·隋·流內·正三品〉，頁1073。

⁵² 唐·李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992年）卷一六〈衛尉寺〉，頁459。

⁵³ 阿史那統帶有隋朝的散官並不是特例，阿史那職御、阿史那伊順、史蜀胡悉、阿史那勿施、史善應等人也被隋廷冊授左（右）光祿大夫、金紫光祿大夫等散官，作為朝隋時班

竇固德冠當朝，趙長榮流後嗣

竇固德冠當朝：竇固，東漢人，竇融之侄。娶東漢光武帝女涅陽公主，因家族身分而顯貴，寵榮於當世。竇固好讀書，喜兵法，為人仁厚恭謹，謙讓有節操，愛人好施，士人稱之。⁵⁴ 德冠當朝，品德高尚，在朝廷中居於顯要地位。

趙長榮流後嗣：趙長，十六國前涼人。前涼世宗張重華病逝後，趙長等人以年幼為由，廢黜重華子曜靈，改立張祚為國君，史稱前涼威王。趙長因參與政變而掌權，成為涼威王時期重要的權臣。⁵⁵ 榮流後嗣，又寫作「流祚後嗣」，意指家族的榮耀得以流傳給子孫，代表著家族的興旺和福澤的延續。

祖大柰，隨金紫光祿大夫、并州留守

〈史大柰碑〉記載：

遼東之役，固請先，陷陣功多，特超諸校，賞物千段，授金紫光祿大夫。

……（大業）十二年，詔率所部，屯次晉陽，糾合舊懷族類。

杜佑，《通典·突厥下》記載：

特勤大柰，……及從煬帝討遼東，以功授金紫光祿大夫。後分其部落於樓煩。⁵⁶

《新唐書·史大柰傳》記載：

史大柰，……事煬帝。從伐遼，積勞為金紫光祿大夫。後分其部於樓煩。⁵⁷

都監可汗在位期間，失咄彌設阿史那統監控東突厥西部小可汗泥利可汗。隋文帝開皇十三年，泥利可汗與隋大義公主私連一事被長孫晟揭發，亡奔

位、章服之用，但不見隋朝對突厥人冊授職事官的案例，參看朱振宏，〈唐突厥族史思光墓誌考釋研究〉，頁 144—180。

⁵⁴ 南朝宋·范曄撰，唐·李賢注，《後漢書》（北京：中華書局，1995 年）卷二三〈竇融傳弟子固〉，頁 808、811。東漢·劉珍等撰，吳樹平校注，《東觀漢記校注》（鄭州：中州古籍出版社，1987 年）卷一二〈傳七·竇固〉，頁 413—414。

⁵⁵ 《晉書》卷五六〈張軌傳〉，頁 2241—2248。

⁵⁶ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九九〈邊防典十五·北狄六·突厥下〉，頁 5454。又可參看後晉·劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1995 年）卷一九四下〈突厥傳下〉，頁 5180。

⁵⁷ 《新唐書》卷一一〇〈諸夷蕃將傳·史大柰〉，頁 4111。

西突厥達頭可汗，失咄彌設生怕都藍可汗怪罪其監管不周，也率其子史大奈等人亡奔西突厥。仁壽三年（603），臣屬西突厥的鐵勒十餘部眾反叛，達頭可汗亡奔吐谷渾，西突厥國內大亂，國人乃擁立泥利之子達漫接替達頭可汗位，建號泥撅處羅可汗，以史大奈為特勤。泥撅處羅可汗統御無方，導致臣屬於西突厥的鐵勒諸部落不滿，紛紛叛離。是時，隋煬帝正積極經營西域，黃門侍郎裴矩藉此欲招納泥撅處羅可汗。大業七年（611）在裴矩等人的勸諭下，史大奈隨西突厥泥撅處羅可汗、闕達度設等人率部眾歸附隋廷。⁵⁸ 史大奈入隋後，曾隨煬帝從征高麗，以功授予金紫光祿大夫，賞物千段。其後，煬帝以史大奈率所部處之於隋北境的樓煩郡。⁵⁹

并州留守：并州，即太原郡。《隋書·太原郡》記載：

太原郡，後齊并州，置省，立別宮。後周置并州六府，後置總管，廢六府。

開皇二年置河北道行臺，九年改為總管府，大業初府廢。統縣十五，戶十七萬五千三。⁶⁰

《新唐書·太原府太原郡》記載：「太原府太原郡，本并州。」⁶¹ 隋末有太原郡留守，不存在「并州留守」，擔任太原郡留守的是李淵。⁶²〈史氏墓誌〉所云「并州留守」係指〈史大奈碑〉所記大業十二年（616）史大奈率部從樓煩郡移鎮至太原晉陽一事。

我唐有命，首接義旗

我唐有命：唐朝秉承上天之命，意指唐王朝乃膺受天命而起。

首接義旗：首接，最早響應；義旗，起義軍隊的代稱。史大奈最早響

⁵⁸ 以上內容詳見《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉，頁1872—1874、同書同卷〈北狄傳·西突厥〉，頁1876—1878；《舊唐書》卷一九九下〈北狄傳·鐵勒〉，頁5343-5344；《新唐書》卷二一五下〈突厥傳下〉，頁6056。

⁵⁹ 北宋·司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1995年）卷一八一〈隋紀五〉，煬帝大業大業八年正月條，頁5658。

⁶⁰ 《隋書》卷三〇〈地理志中·冀州·太原郡〉，頁854。

⁶¹ 《新唐書》卷三九〈地理志三·河東道·河東採訪使·太原府太原郡〉，頁1003。

⁶² 唐·溫大雅撰，仇鹿鳴箋證，《大唐創業起居注箋證》（北京：中華書局，2022年）卷一記載：「煬帝後十三年，勅帝為太原留守，仍遣獸賁郎將王威、獸牙郎將高君雅為副。」（頁10）。唐·李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，2005年）卷一三〈河東道二·太原府〉記載：「隋季陵遲，寇盜充斥，煬帝以高祖為山西河東道撫慰大使、太原郡留守，仍遣虎賁郎將王威、高君雅為副。」（頁361）。

應並加入李淵起義軍的陣營，開創李唐帝業。

〈史大柰碑〉記載：

聖人有作，義旗□建，景業惟新，物色熊羆，網懷族類秀逸。公竭節獻籌，草昧經綸，□叅同德，克翦方命，北清微塞，南掃城邑。授光祿大夫，仍錫器現，凡所虜獲，即以畀之。

《舊唐書·突厥傳下》記載：

會高祖舉兵，大柰率其眾以從。隋將桑顯和襲義軍於飲馬泉，諸軍多已奔退，大柰將數百騎出顯和後，掩其不備，擊大破之，諸軍復振。拜光祿大夫。及平京城，以力戰功，賞物五千段，賜姓史氏。⁶³

《新唐書·史大柰傳》記載：

高祖興太原，大柰提其眾隸麾下。桑顯和戰飲馬泉，諸軍却，大柰以勁騎數百背擊顯和，破之，軍遂振，授光祿大夫。從平長安，以多，賞帛五千匹，賜姓史。⁶⁴

隋煬帝大業十三年（617）七月癸丑（初五），時任太原道安撫大使、太原留守的李淵於晉陽宮仗白旗誓師起兵，⁶⁵同日，大柰即率眾歸附李淵。⁶⁶其後，史大柰與柴紹聯兵於飲馬泉，大破隋將桑顯和軍，以功拜正二品光祿大夫；大業十三年十一月丙辰（初九），史大柰隨李淵進軍京師長安。⁶⁷史大柰被賜史姓的時間應該就是在平定京師後不久，這是目前已知最早歸附李淵集團以及被賜姓史氏的突厥人。⁶⁸

⁶³ 《舊唐書》卷一九四下〈突厥傳下〉，頁 5180。

⁶⁴ 《新唐書》卷一一〇〈諸夷蕃將傳·史大柰〉，頁 4111。

⁶⁵ 溫大雅 撰，仇鹿鳴 箋證，《大唐創業起居注箋證》卷二，頁 61。《新唐書》卷三九〈地理志三·河東道·河東採訪使·太原府太原郡〉記載：「太原府太原郡，……晉陽，赤。有號令堂，高祖誓義師於此。」（頁 1003）。

⁶⁶ 《舊唐書》卷一九四下〈突厥傳下〉，頁 5180；司馬光，《資治通鑑》卷一八四〈隋紀八〉，恭帝義寧元年七月癸丑條，頁 5741。

⁶⁷ 溫大雅 撰，仇鹿鳴 箋證，《大唐創業起居注箋證》卷二，頁 141。

⁶⁸ 突厥阿史那氏以「史」為姓原因有二：一是，李唐賜姓，如史大柰。此外，〈史繼先墓誌〉記載：「公諱繼先，……肅宗初，知神武軍事，賜姓史氏。」（見趙明誠 撰，金文明校證，《金石錄校證》卷二八〈跋尾十八·唐·唐右神武將軍史繼先墓誌〉，頁 537）。二是，改姓，如處羅可汗、蘇尼失。林寶 撰，岑仲勉 校記，郁賢皓、陶敏 整理，孫望 審訂，《元和姓纂（附四校記）》卷五〈七歌·阿史那〉記載：「至處羅、蘇尼失等歸化，號阿史那。開元改為史，並具史注。」（頁 574）；《舊唐書》卷一〇九〈阿史那社尒傳附

契葉歸周，功參起沛

契葉歸周：契葉，「契」指殷商始祖。契助禹治水，受封於商；⁶⁹「葉」指商契的後代。歸周，意指商族後裔最終歸附周朝。

功參起沛：功參，功勳參與其中；起沛，漢高祖劉邦起兵於沛縣。⁷⁰

「契葉歸周，功參起沛」，開國的柱石，肯定其從龍之功、治國之才。亦即讚頌史大柰在李淵起兵後，歸附李淵杖下，有輔佐君王開創基業的功績。

初授左衛大將軍、涼州都督、上柱國、實國公，食實封五百戶

關於史大柰入唐後的仕宦發展，〈史大柰碑〉記載：

武德元年，拜上柱國，封康國公，食邑三千戶，賜繒一千段，生口卅人，錦衣一襲，以示榮寵。三年，授右翊衛將軍。

〈史思光墓誌〉記載：

祖大柰，太原元從功臣第一等，右武衛大將軍，上柱國，實（實）國公，贈輔國大將軍，食渠州實封五百戶。

《新唐書·史大柰傳》記載：

貞觀初，擢累右武衛大將軍，檢校豐州都督，封實國公，食封戶三百。⁷¹

按〈史大柰碑〉記載，史大柰入唐後的第一個職事官是從三品右翊衛將軍武職事官。⁷²據《新唐書·十六衛》記載：「武德五年（622），改左右翊衛曰左右衛府。」⁷³是以，右翊衛將軍自武德五年後改為右衛將軍。「左」、「右」形似，故〈史氏墓誌〉所云「初授左衛大將軍」，當為「右衛將軍」之誤。⁷⁴

蘇尼失子忠〉記載：「忠以擒頡利功，拜左屯衛將軍，妻以宗女定襄縣主，賜名為忠，單稱史氏。」（頁3290）。

⁶⁹ 《史記》卷三〈殷本紀〉，頁91。

⁷⁰ 《史記》卷八〈高祖本紀〉，頁446。

⁷¹ 《新唐書》卷一一〇〈諸夷蕃將傳·史大柰〉，頁4112。

⁷² 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二四〈左右衛〉，頁615—616。

⁷³ 《新唐書》卷三九上〈百官志四上·十六衛〉，頁1279。

⁷⁴ 北宋·宋敏求撰，辛德勇、郎潔點校，《長安志》（西安：三秦出版社，2013年）卷一六〈縣六·醴泉〉記陪葬太宗昭陵的功臣大將軍，將史大柰記為「右衛大將軍」（頁500）。

太宗貞觀三年（629），史大奈累遷升為正三品右武衛大將軍，推測與貞觀三年十二月庚寅（二十四日）東突厥郁（奧）射設阿史那摸末、蔭奈特勤等部歸附唐廷有關。⁷⁵ 貞觀四年（630）三月，唐平滅東突厥（552—630），大量突厥部落歸降，唐廷除設置北開、北寧、北撫、北安、順、祐、化、長等羈縻州外，同年五月，又權置豐州都督府以領突厥降戶，⁷⁶ 史大奈以右武衛大將軍檢校豐州都督。⁷⁷ 唐代前期「檢校官」有代理之意，⁷⁸ 史大奈是以右武衛大將軍職事官兼理豐州都督一職，大奈並由康國公改封為寶國公。

上柱國：勳官。杜佑，《通典·勳官》記載：

隋置上柱國、柱國，以酬勳勞，並為散官，實不理事。楊玄感以父素軍功位至柱國，與其父俱為第二品，朝會則齊列，後文帝乃命玄感降一等也。大唐改為上柱國及柱國。⁷⁹

上柱國為比正二品的勳官。⁸⁰

食實封五百戶：唐代的食封制度中，食邑分為兩種：一是，食封（食

案：《長安志》的「右衛」當為「右武衛」之誤。

⁷⁵ 《舊唐書》卷六一〈竇靜傳〉，頁2369、同書卷一九四上〈突厥傳上〉，頁5159；司馬光，《資治通鑑》卷一九三〈唐紀九〉，太宗貞觀三年十二月庚寅條，頁6066；杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九七〈邊防十三·突厥上〉，頁5411。

⁷⁶ 李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》卷四〈關內道·豐州〉，頁112。

⁷⁷ 《元和郡縣圖志》記「以史大奈為都督」；《資治通鑑》記：「以右武衛大將軍史大奈為豐州都督」；《通典》與兩《唐書·突厥傳》咸記為「檢校豐州都督」。今從《通典》、兩《唐書》。

⁷⁸ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九〈職官典一·歷代官制總序〉記載：「檢校者，云檢校某官。……皆是詔除，而非正命。」（頁472）。賴瑞和，〈論唐代的檢校官制〉，《漢學研究》，第24卷第1期（2006.6），唐代文獻中，「檢校」一詞的用法和含意有：一是，「檢校」當普通動詞來使用，意思是「負責」、「管理」、「辦理」之意；二是，「檢校」是官制用語，指某一種「檢校官」。在唐前期，「檢校官」是代理某某職務的官員，任檢校官者，常帶有一個「本官」，再去代理（代行）另一種官的職務；安史亂後，「檢校官」變成一種虛銜，無實職，中晚唐更成了經常授給使府方鎮文武長官和幕僚的加官，獎軍功或用以提升幕佐的地位（頁187—190）。

⁷⁹ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷三四〈職官典十六·勳官〉，頁943。

⁸⁰ 李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二〈司勳郎中員外郎〉，頁40。《舊唐書》卷四三〈職官志二·尚書都省·吏部〉，頁1822；《新唐書》卷四六〈百官志一·尚書省·吏部〉，頁1189。

邑），其封戶與其爵位有相對應之關係，屬虛封；二是，食實封（真食），封戶與爵位的關係不大，然此才是受封者獲得實封戶數（真戶），⁸¹ 正所謂「戶、邑率多虛名，其言食實封者，乃得真戶」。⁸² 唐朝以功臣身分獲得實封始於武德九年十月癸酉（十八日）太宗定功臣實封差第，⁸³ 而功臣實封按其功勞大小，最高者為二千戶，最低者為五十戶。⁸⁴ 有關史大奈的食實封戶數，兩《唐書》、《通典》皆記三百戶；⁸⁵ 〈史思光墓誌〉與〈史氏墓誌〉則記為五百戶。「三」、「五」形似，不易判定，待考。

薨贈輔國大將軍，諡曰襄，配食太宗廟

薨：專指古代諸侯或有爵位的高官死亡。貞觀十二年（638）史大奈卒逝，同年十一月戊申（四日），葬於醴泉縣神迹鄉，陪衛昭陵。永徽五年

⁸¹ 有關唐代的食封制度，學界已有豐富的研究成果，早期的有仁井田陞，〈唐代の封爵及び食封制〉，《東方學報》（東京）第10之1冊（1939年），頁1—63、松島才次郎，〈唐の食封について〉，《信州大學教育學部紀要》，第21期（1969.6），頁107—116。又可參看韓國磐，〈唐代的食封制度〉，《中國史研究》，1982年第4期（1982.12），頁43—53、閻守誠，〈論唐玄宗對食封制度的改革〉，《北京師院學報》，1983年第3期（1983.9），頁46—53+45、馬俊民，〈唐朝的「實封家」與「封戶」〉，《天津師大學報》，1986年第3期（1986.9），頁43—53。

⁸² 李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二〈司封郎中員外郎〉，頁37。

⁸³ 《舊唐書》卷五七〈劉文靜傳〉記載：「武德九年十月，太宗始定功臣實封差第，文靜已死，於是裴寂加食九百戶，通前為一千五百戶，……馬三寶六人各食三百戶。」（頁2294—2295）。同書，卷二〈太宗紀上〉記載：「（武德九年）冬十月……癸酉（十八日），裴寂食實封一千五百戶，……馬三寶三百戶」（頁31）。又馬俊民，〈唐朝的「實封家」與「封戶」〉，提出唐朝功臣實封最早者，據《舊唐書》卷五五〈李軌傳〉當以武德二年賜安興貴、安修仁兄弟二人實封為始（頁44）。筆者認為《舊唐書·李軌傳》所記「詔授興貴右武候大將軍、上柱國，封涼國公，食實封六百戶，賜帛萬段；修仁左武候大將軍，封申國公，并給田宅，食實封六百戶。」（頁2252），這裡的詔授係指太宗武德九年十月癸酉（十八日）定功臣實封差第。因此，唐朝以功臣身分獲實封應始於太宗即位後。

⁸⁴ 馬俊民，〈唐朝的「實封家」與「封戶」〉，頁44。閻守誠，〈論唐玄宗對食封制度的改革〉，指出功臣的實封數主要取決於功臣大小，其標準有二：一是，匡衛社稷，安定皇位有關的功勞；二是，有特殊貢獻者。得到食實寺的功臣大都是皇帝親信或高級官員（頁47）。

⁸⁵ 《舊唐書》卷一九四下〈突厥傳下〉，頁5180、《新唐書》卷一一〇〈諸夷番將傳·史大奈〉，頁4112、杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九九〈邊防典十五·北狄六·突厥下〉，頁5455。

(654) 二月庚申(四日)，唐高宗詔贈史大奈為輔國大將軍、涼州都督。⁸⁶

諡：諡號，古代給予死後帝王、貴族、大臣等，根據其生前功過與品德所給予的稱號。史籍文獻不見有史大奈的諡號「襄」，以及配享太宗廟的記載，⁸⁷ 若如〈史氏墓誌〉所記，則史大奈是第一位配享皇帝宗廟的突厥人。《唐會要·諡法下》記載：「襄，辟土有德曰襄、因事有功曰襄。」。⁸⁸

帝光天下，公實佐之

帝光天下：帝王的德澤光輝普照天下，寓意國家昌明、盛世太平。

公實佐之：史大奈正是實際輔佐帝王成就帝業的人。

「帝光天下，公實佐之」，輔佐帝王成就大業的傑出臣子。自李淵太原起兵，史大奈實際參與李唐建國過程，其後跟隨秦王李世民先後討平薛舉、竇建德、王世充等中原各割據政權。太宗即位平滅東突厥後，史大奈任檢校豐州都督，統領入降豐州的突厥蕃戶直至去世。

及定元勳，克配清廟

及定元勳：待到評定開國功臣。

克配清廟：功績足以配享於皇家太廟，與先王同受祭祀。配享制度源起於周朝，功臣、賢臣的神位被供奉於太廟附祭，象徵其與帝王共治天下的地位得到宗法承認。

⁸⁶ 北宋·王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》（南京：鳳凰出版社，2006年）卷一三八〈帝王部（一百三十八）·旌表二〉，頁1541；王溥，《唐會要》卷四五〈功臣〉，頁939。

⁸⁷ 史籍記載，配食太宗廟的有長孫無忌、房玄齡、魏徵、高士廉、屈突通、李靖、杜如晦等七人，詳參杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一一四〈禮典七十四·袷褱以功臣配享〉，頁2933—2934。《舊唐書》卷四〈高宗紀上〉，頁67、同書卷二六〈禮儀志六·配享〉，頁1011、同書卷五九〈屈突通傳〉，頁2322、同書卷六五〈高士廉傳〉，頁2445、同書卷六六〈房玄齡傳〉，頁2467。《新唐書》卷八九〈屈突通傳〉，頁3751、同書卷九五〈高儉傳〉，頁3841、同書卷九六〈房玄齡傳〉，頁3857。王溥，《唐會要》卷一八〈配享功臣〉，頁428—429。王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》卷一三三〈帝王部（一百三十三）·褒功第二〉，頁1468、同書卷三一九〈宰輔部（十二）·褒寵第二〉，頁3610。毛漢光撰，耿慧玲、郭長城助理，《唐代墓誌銘彙編附考》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1991年），第十一冊，〈一〇六四 高琬誌〉，頁337。

⁸⁸ 王溥，《唐會要》卷八〇〈諡法下〉，頁1736。

「及定元勳，克配清廟」，開國功臣，去世後配享廟廷。總章元年（668）三月庚寅（六日），唐高宗詔太原元從、西府舊臣，史大奈與武士護、殷開山等人並列為第一功臣。⁸⁹

父仁彥，皇朝散大夫行貝州鄆縣令

仁彥：史仁彥。傳統史籍文獻僅載史大奈有子史仁表，未載史仁彥事蹟，〈史氏墓誌〉可增補史大奈世系。此外，我們從〈史思光墓誌〉可知，史大奈還有一子史仁基（詳見「考釋 1」，頁 32-34）。

皇朝散大夫行貝州鄆縣令：皇，皇朝，指稱李唐。朝散大夫，文散官，太宗貞觀十一年（637）改為從五品下階。⁹⁰ 鄆縣，隸屬河北道貝州。李吉甫，《元和郡縣圖志·河北道》記載：

夏津縣，上。本漢鄆縣地，……隋大業二年（606）改屬貝州，天寶元年（742）改為夏津縣。⁹¹

《舊唐書·貝州》記載：

貝州，隋為清河郡。武德四年（621），平竇建德，置貝州，領清河、武城、漳南、歷亭、清陽、鄆、夏津七縣。……夏津，舊鄆縣。天寶元年，改為夏津。⁹²

唐代的縣可分為赤（京）、次赤（次京）、畿、次畿、望、緊、上、中、中下、下十等級，⁹³ 貝州鄆縣屬上縣，縣令為從六品上階文職事官。⁹⁴《舊唐書·職官志》記載：

凡九品已上職事，皆帶散位，謂之本品。職事則隨才錄用，或從閑入劇，或去高就卑，遷徙出入，參差不定。散位則一切以門蔭結品，然後勞考

⁸⁹ 王溥，《唐會要》卷四五〈功臣〉，頁 938—939。《新唐書》卷三〈高宗紀〉將時間記為總章元年四月庚申（頁 67）。

⁹⁰ 《舊唐書》卷四二〈職官志一〉，頁 1785、1795；《新唐書》卷四六〈百官志一·尚書省·吏部〉，頁 1187。

⁹¹ 李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》卷一六〈河北道一·貝州〉，頁 466。

⁹² 《舊唐書》卷三九〈地理志二·十道郡國二·河北道·貝州〉，頁 1496—1497。

⁹³ 王壽南，〈論唐代的縣令〉，《國立政治大學學報》，第 25 期（1972.5），頁 177—194；翁俊雄，〈唐代的州縣等級制度〉，《北京師範學院學報（社會科學版）》，1991 年第 1 期（1991.3），頁 8—18。

⁹⁴ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷三〇〈京縣畿縣天下諸縣官吏〉，頁 752。

進敘。《武德令》，職事高者解散官，欠一階不至為兼，職事卑者，不
解散官。《貞觀令》，以職事高者為守，職事卑者為行，仍各帶散位。
其欠一階，依舊為兼，與當階者，皆解散官。永徽已來，欠一階者，或
為兼，或帶散官，或為守，參而用之。其兩職事者亦為兼，頗相錯亂。
咸亨二年，始一切為守。⁹⁵

唐制，凡遇職事官和散官不相適合的，兩者之間，須用一個「守」或「行」
字來連串著以表示其高低的比較。⁹⁶按唐朝《官品令》：「凡正官，皆稱行、
守，其階高而官卑者稱行，階卑而官高者稱守，階官同者，並無行、守
字。」⁹⁷是以，史仁彥的本品是以從五品下階朝散大夫行從六品上階貝州鄆
縣縣令。

襲公侯之瑞，屈銅墨之班

襲公侯之瑞：襲，承繼；公侯之瑞，公侯的祥瑞、福澤或德業。

屈銅墨之班：屈，屈就；銅墨之班，古代縣令使用銅印墨綬，代指地
方官職。

「襲公侯之瑞，屈銅墨之班」，出身名門具備高貴的德行，而屈身於縣
令地方官職的行列中，有謙遜或暫居低位之意。

士元非百里之才，太丘有三台之望

士元非百里之才：士元，三國謀士龐統，字士元。⁹⁸百里之才，原指具
備管理方圓百里之地行政能力的人才，《冊府元龜·論薦》記載：「蜀先主
領荊州，龐統以從事守耒陽令，在縣不治，免官。（魯）肅遺先主書曰：
『龐士元非百里之才也，使處治中州別駕之任，始當展其驥足耳。』」。⁹⁹後
將「百里之才」比喻為才能平庸者。

⁹⁵ 《舊唐書》卷四二〈職官志一〉，頁1785—1786。

⁹⁶ 岑仲勉，〈依唐代官制說明張曲江集附錄誥命的錯誤〉，頁462。

⁹⁷ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷一九〈職官典一·
歷代官制總敘〉，頁471。

⁹⁸ 西晉·陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1995年）卷三七〈蜀書七·龐統法正傳第七·
龐統〉，頁953。

⁹⁹ 王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》卷八二八〈總錄部（七十八）·
論薦〉，頁9621。

太丘有三台之望：太丘，東漢名士陳寔，曾任太丘長，世稱陳太丘；¹⁰⁰三台之望，漢代以尚書台（中台）、御史台（憲台）、謁者台（外台），合稱「三台」；唐代指尚書省（中台）、門下省（東台）、中書省（西台）為「三台」。後以「三台」代稱朝廷最高官署。「三台之望」泛指中樞權要、宰輔重臣之位者。

「士元非百里之才，太丘有三台之望」，才幹超越縣令一職，德行聲望已達高位。

承榮席寵，鐘鼎紛綸

承榮席寵：承榮，承繼榮耀；席寵，坐享恩遇。

鐘鼎紛綸：鐘鼎，貴族祭祀、宴享禮器；紛綸，繁多華美。

「承榮席寵，鐘鼎紛綸」，家族世代承襲先人遺澤，深受朝廷恩寵，家族社會地位崇高顯赫。

弈葉挺生，世濟不泯

弈葉挺生：弈葉，又作「奕葉」，意為累世；挺生，挺拔而生，卓然超群。

世濟不泯：世濟，世代相承；不泯，不盡之意。

「弈葉挺生，世濟不泯」，家族英才輩出、德業世代相承。

并煥乎史牒，故可略而言也

并煥乎史牒：并，同時；煥乎，顯著；史牒，史書、史冊。

故可略而言：故，因此；可略而言，可以簡略敘述。

「并煥乎史牒，故可略而言也」，這些事跡在史書中已有詳細的記載，因此可以簡要的陳述。

夫人即郃縣府君第二女

貝州郃縣縣令史仁彥至少有兩女，史氏為史仁彥的第二女。

¹⁰⁰《後漢書》卷六二〈荀韓鍾陳列傳第五十二·陳寔〉，頁2066；東晉·袁宏撰，周天游校注，《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987年）卷二三〈靈帝紀·建寧二年〉，頁656。

稟柔成性，蘊粹含章

稟柔成性：稟柔，天生具有溫和仁厚的品格；成性，本性。

蘊粹含章：蘊粹，具備純粹美質；含章，深藏美好的才華與德行。

「稟柔成性，蘊粹含章」，天性溫良仁厚，內蘊光華，德才兼備而含蓄深沉。

幼而韶異，長有令問

幼而韶異：幼，幼年；韶異，才華出眾。

長有令問：長，成年；令問，美好聲譽。

「幼而韶異，長有令問」，自幼便才華出眾，及長享有美名。

求諸盛族，歸我滕公

求諸盛族：求諸，訪求；盛族，顯赫家族。

歸我滕公：歸我，女子出嫁稱為「歸」；滕公，正議大夫行水衡都尉·上柱國·滕國公麴嗣良。

「求諸盛族，歸我滕公」，擇偶求諸於門當戶對。意指史氏婚媾的對象同樣是出自名門的麴嗣良。

天山郡公之孫，交河郡王之子

天山郡公之孫：左驍衛大將軍兼安西都護·西州刺史·上柱國·天山郡開國公麴智湛。

交河郡王之子：鎮軍大將軍行左武威衛大將軍·檢校右羽林軍大將軍·交河郡王麴崇裕。

有關麴嗣良家族，詳見「考釋2」（頁34-35）。

長源修麓，比浚聯崇

長源修麓：長源，起源久遠；修麓，基業如同山麓般的綿長深遠。

比浚聯崇：比浚，喻指德行或才識深邃；聯崇，崇高之位連綿相繼。

「長源修麓，比浚聯崇」，家族歷史源遠流長，根基厚重如山麓一般；德行深邃如川，世代崇高顯赫，連綿不斷。

言有法度，動合禮經

言有法度：符合儒家倫理和社會規範的言語標準。

動合禮經：符合儒家經典中的禮法規範。

「言有法度，動合禮經」，言論具備規矩法度，行為符合禮法規範。

嚴恪以理，家人嫻瑟，以弘君子

嚴恪以理：嚴恪，持家莊重嚴謹；以理，處理憑藉禮法。

家人嫻瑟：家人，家庭；嫻瑟，和諧有序。

以弘君子：以，用來；弘，發揚；君子，有道德、有理想的人。

「嚴恪以理，家人嫻瑟，以弘君子」，以莊重恭謹的態度持守家禮，使家庭成員如琴瑟和鳴般嫻雅和睦，用以發揚君子的理想德行。

宗廟哀敬，仁孝也；娣姒祗肅，謙順也；蠲潔酒食，婦儀也；黼黻玄黃，女工也

宗廟哀敬，仁孝也：宗廟，祖先祭祀場所；哀敬，悲傷恭敬；仁孝，仁愛孝順。

娣姒祗肅，謙順也：娣姒，妯娌；祗肅，嚴謹、敬謹；謙順，謙遜恭順。

蠲潔酒食，婦儀也：蠲潔，潔淨整潔；酒食，日常飲食與祭祀供品；婦儀，婦女的風範。

黼黻玄黃，女工也：黼黻，禮服上的花紋，印璽上的絲帶；玄黃，織物色彩；女工，女性手工技藝。

弘此四德，而務六親

弘此四德：弘，弘揚；四德，仁孝、謙順、婦儀、女工。

而務六親：務，盡心經營；六親，父、母、兄、弟、妻、子等親屬群體。

「弘此四德，而務六親」，內在修養四德，盡心經營使家庭和睦。

雍雍蹢蹢，必由其道

雍雍蹢蹢：雍雍，和悅恭敬之貌；蹢蹢，步履有節之態。

必由其道：務需遵循正道、合乎禮節。

「雍雍蹢蹢，必由其道」，言行舉止皆遵循正道而行，為人處事合乎禮節。

滕公不造，遘此閔凶

滕公不造：滕公，麴嗣良；不造，不幸。

遘此閔凶：遘，遭遇；閔凶，憂患凶險。

「滕公不造，遘此閔凶」，麴嗣良不幸，遭逢困厄（染疾）。

中年匪圖，早世而殞

中年匪圖：中年，約四十歲；匪圖，未實現志向。

早世而殞：早世，未及中年；殞，死亡。

據〈麴嗣良墓誌〉記載，麴嗣良卒逝於武周聖曆元年（698）四月二十九日，得年三十九，故出生於唐高宗顯慶五年（660），未及中年殞世。

青松摧折，哀斷女蘿之心

青松摧折：青松，喻指家國棟樑、精神支柱；摧折，離世。

哀斷女蘿之心：哀斷，悲傷斷絕，心痛到極點；女蘿，即松蘿，一種寄生於松柏的植物，此處比喻妻子。

「青松摧折，哀斷女蘿之心」，麴嗣良的離世，史氏悲傷欲絕，表達史氏對丈夫過世的深切哀悼。

丹節孤高，終守《柏舟》之誓

丹節孤高：丹節，赤誠堅定的志節；孤高，孤獨而高潔。

終守柏舟之誓：終守，恪守、不可動搖；柏舟之誓，表達對亡夫忠貞不渝的決心，典出《詩經·鄘風·柏舟序》：「《柏舟》，共姜自誓也。衛世子共伯早死，其妻守義，父母欲奪而嫁之，誓而弗許，故作是詩以絕

之。」。¹⁰¹

「丹節孤高，終守柏舟之誓」，表彰史氏雖丈夫離世，身處困境，仍不改初心的忠貞品格。

幽芳不昧，貞素彌堅

幽芳不昧：幽芳，高潔的品德與氣質；不昧，不被遮蔽、埋沒。

貞素彌堅：貞素，堅貞純正；彌堅，更加堅定。

「幽芳不昧，貞素彌堅」，在逆境中，仍能守寡貧困，能保持高尚品格和堅貞不渝的操守。

始滕公之薨也，太夫人在堂

始滕公之薨：麴嗣良去世之時。

太夫人在堂：太夫人，古代對官員或貴族母親的尊稱，此處是指麴嗣良的母親；在堂：在世、健在。

麴嗣良早於母親過世。

肅奉晨昏，終始無倦

肅奉晨昏：肅，恭敬、謹慎；奉，服侍、奉侍；晨昏：早晚，指早晚問安、侍奉起居。

終始無倦：終始，自始至終；無倦，沒有懈怠。

「肅奉晨昏，終始無倦」，終日恭敬地侍奉婆婆，自始至終毫無倦怠。

歷考經典，行莫大于孝也，夫人至之矣

歷考經典：歷考，全面查考；經典，儒家經書典籍。

行莫大于孝：行，德行、行為準則；莫大于孝，沒有比孝道更重要的。

夫人至之矣：夫人，指史氏；至之矣，達到最高的境界。

「歷考經典，行莫大于孝也，夫人至之矣」，考查儒家經典，沒有哪一種德行比孝道更為重要，史氏已將孝道做到極致。

¹⁰¹ 高亨注，《詩經今注》（台北：里仁書局，1981年）〈十五國風·鄘·柏舟序〉，頁64。

有三子焉，齠齔相次

三子：史氏與麴嗣良育有三子：長子麴玄縱；次子名不詳；三子麴玄鑒。推測次子可能在麴嗣良過世後、史氏去世前離世，故未在墓誌中留名。

齠齔相次：齠齔，年幼階段；相次：依次。

「有三子焉，齠齔相次」，麴嗣良過世之時，三子皆處於年幼階段。

少遭罔極之哀，未奉過庭之訓

少遭罔極之哀：少遭，年幼遭遇；罔極之哀，喪親之痛。

未奉過庭之訓：未奉，未能承奉；過庭之訓，父親的親自教誨。

「少遭罔極之哀，未奉過庭之訓」，史氏三子因父親麴嗣良早逝，未能得到父親親自的教誨。

保持名教，終始《禮經》

保持名教：保持，堅守；名教，儒家禮教綱常。

終始《禮經》：終始，自始至終；《禮經》，「三禮」（《周禮》《儀禮》《禮記》），泛指儒家的禮法規範。

「保持名教，終始《禮經》」，一生堅守儒家禮教綱常，自始至終都以儒家禮法規範作為立身行事的準則。

勛以義方，申以遠大

勛以義方：勛，勉勵；義方，合乎儒家道德法度。

申以遠大：申，反覆告誡；遠大，宏大的志向理想。

「勛以義方，申以遠大」，用合乎道義的準則勉勵三子，反覆教導三子要心懷遠大的志向理想。

率由典訓，克茂家聲

率由典訓：率由，遵循；典訓，家法家訓。

克茂家聲：克茂，能夠發揚；家聲，家族名聲。

「率由典訓，克茂家聲」，遵循先人的典章教誨，因而能夠使家族的名望發揚光大。

箕裘之業載崇，弓冶之風不墜

箕裘之業載崇：箕裘之業，子承父業，典出《禮記·學記》：「良冶之子，必學為裘；良弓之子，必學為箕」；¹⁰² 載崇，發揚興盛。

弓冶之風不墜：弓冶之風，意同「箕裘之業」；不墜，不衰敗。

「箕裘之業載崇，弓冶之風不墜」，頌揚麴嗣良三子傳承家業、家風不衰。

儒因未究，冥業惟深

儒因未究：儒因，泛指入世、經世之學問與修身的根本之道；未究，未能探究明白。

冥業惟深：冥業，指幽深的業力因果報應法則；惟深，深不可測。

「儒因未究，冥業惟深」，入世之學未能給其圓滿解答，出世宗教的業力果報幽深難測，令人敬畏。

揭無為之筌，遺有漏之屣

揭無為之筌：揭，標舉；無為，超越法性、涅槃等生滅造作的絕對真實；筌，工具、手段。

遺有漏之屣：遺，捨棄；有漏，指一切帶有煩惱、導致生死輪回的事物；屣，束縛、負累。

「揭無為之筌，遺有漏之屣」，標舉無為的真諦，超越修行方法的執著，捨棄一切導致生死輪回的煩惱與世俗負累。

命第三子玄鑒剪髮出家，學金仙之道，方延宗廟福也

剪髮出家：剃髮受戒，專修佛道。

金仙之道：金仙，對佛陀的敬稱，指學習佛法。

方延宗廟福也：方，正好、能夠；延，延續；宗廟，祖先；福，福澤。

「命第三子玄鑒剪髮出家，學金仙之道，方延宗廟福也」，史氏讓第三子麴玄鑒剃髮出家，學習佛法，藉以延續祖先的福澤，推測史氏家庭信奉佛教。

¹⁰² 楊天宇，《禮記譯注》（上海：上海古籍出版社，1997年）〈學記第十八〉，頁623。

淑明賢懿，慈順溫恭

淑明賢懿：淑明，善良美好、通達事理；賢懿，德性才能端莊高雅。

慈順溫恭：慈順，仁愛柔順；溫恭，溫厚有禮。

「淑明賢懿，慈順溫恭」，品德善美而明理，賢德端莊；個性仁愛和順，溫柔有禮。

照宣令問，若此而盛

照宣令問：照宣，顯揚、傳播；令問，美好名聲。

若此而盛：若此，如此、程度；盛，昌盛。

「照宣令問，若此而盛」，美好的名聲被彰顯宣揚，竟能盛大到如此程度。

何辜于天，中奪眉壽

何辜于天：何辜，何罪、有何過失；天，上天。

中奪眉壽：中奪，中途奪取；眉壽，長壽。

「何辜于天，中奪眉壽」，究竟犯了什麼過錯，上天竟在中年時就奪走本應擁有的長壽。

春秋六十有三，以開元十二年十一月廿四日遘疾終於京兆務本里之私第

春秋六十有三：享年六十三歲。史氏生於唐高宗龍朔二年（662）。

開元十二年十一月廿四日：開元十二年，歲次甲子。開元十二年十一月廿四日，西元 724 年 12 月 14 日。

遘疾：生病。

京兆務本里：京兆，京兆府（西京長安）；務本里，位於長安外廓城朱雀大街街東第二街從北第一坊（詳見文末〔附圖〕）。¹⁰³

唐代長安城里坊居民分布呈現出「東貴西富，南虛北實」的差異

¹⁰³ 清·徐松撰，李健超增訂，《增訂唐兩京城坊考（修訂版）》（西安：三秦出版社，2006 年）卷二〈西京·外郭城〉，頁 55。

特點，¹⁰⁴ 朱雀街東的居民以貴族、官僚為主，¹⁰⁵ 初唐的官員、勳貴，一般是居住在靠近宮城與皇城周圍附近。¹⁰⁶

令儀有穆，惠問無喧

令儀有穆：令儀，意指莊嚴的儀態風範，典出《詩經·小雅·湛露》：「顯允君子，莫不令德。……豈弟君子，莫不令儀。」；¹⁰⁷ 有穆，莊重和敬、溫和肅穆。

惠問無喧：惠問，美好的聲譽；無喧，不喧鬧、不張揚。

「令儀有穆，惠問無喧」，史氏生前有著美好的儀容風範，莊重和敬，令人望之肅然；美好的聲名遠播，無張揚浮誇之氣。

金聲玉澤，薜榮蘭茂

金聲玉澤：金聲，喻指卓越的才華、高尚的品德，典出《孟子·萬章下》：「孔子之謂集大成；集大成也者，金聲而玉振之也。」；¹⁰⁸ 玉澤，溫潤光澤。

薜榮蘭茂：薜榮，榮光如木槿花一般的短暫絢麗；蘭茂，德行如蘭草般芬芳長盛。

「金聲玉澤，薜榮蘭茂」，史氏才德如金聲般遠播，品性如玉澤般溫潤。生命雖如木槿花般璀璨短暫，但遺留的德行如蘭草般長保芬芳。

《詩》稱淑女，《傳》美莊姜

《詩》稱淑女：《詩》，《詩經》；淑女，指賢善美好、貞靜有德的女子，

¹⁰⁴ 朱玉麒，〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，榮新江 主編，《唐研究》，第九卷（2003.12），頁 96。

¹⁰⁵ 妹尾達彥，〈唐長安城の官人居住地〉，《東洋史研究》，第 55 卷第 2 號（1996.6），頁 38—39、妹尾達彥，《長安の都市計画》（東京：講談社，2001 年），頁 198—199。

¹⁰⁶ 初唐皇室勳貴居住在長安城西的中北部與城南的中部，靠近政治中心的太極宮與皇城，也可以從公主宅第的分佈地點看出，參看蒙曼，〈唐代長安的公主宅第〉，榮新江 主編，《唐研究》，第九卷，頁 216—217。

¹⁰⁷ 高亨 注，《詩經今注》〈小雅·南有嘉魚之什·湛露〉，頁 241。

¹⁰⁸ 楊勇 編譯，《孟子譯解》（香港：香港大眾書局，1970 年）卷五〈萬章章句下〉，頁 237。

典出《詩經·周南·關雎》：「窈窕淑女，君子好逑。」。¹⁰⁹

《傳》美莊姜：《傳》，《春秋左氏傳》；莊姜，齊莊公嫡女，嫁衛莊公，故稱莊姜。莊姜性情溫慧，有賢德之稱。

「《詩》稱淑女，《傳》美莊姜」，如《詩經》所歌頌的淑女，具備賢德與美好；德行與容貌可與《左傳》中所讚美的莊姜相媲美。

論容比德，殆無以加

論容比德：論容，衡量容貌風範；比德，比較品德操行。

殆無以加：殆，幾乎；無以加，已達極致、無以復加。

「論容比德，殆無以加」，若論儀容風範與品德操行，幾已經達到了無人能及的頂點。

嗣子左金吾衛勵行府右果毅都尉·滕國公玄縱

嗣子：嫡長子。

左金吾衛勵行府：唐折衝府之一。《新唐書·府兵之制》記載：

太宗貞觀十年，更號統軍為折衝都尉，別將為果毅都尉，諸府總曰折衝府。凡天下十道，置府六百三十四，皆有名號，而關內二百六十有一，皆以隸諸衛。……府置折衝都尉一人，左右果毅都尉各一人，長史、兵曹、別將各一人，校尉六人。¹¹⁰

據《唐會要·十二衛》記載，唐代諸衛因隋之舊，包含左右衛、左右驍衛、左右武衛、左右威衛、左右領軍衛、左右金吾衛等。¹¹¹ 勵行府屬於關內道京兆府的折衝府，¹¹² 上引《新唐書》關內折衝府皆隸諸衛，然過去我們並不清楚勵行府隸屬於十二衛中的哪一個衛，¹¹³ 從〈史氏墓誌〉可知，勵行府隸屬於左金吾衛。

¹⁰⁹ 高亨注，《詩經今注》〈十五國風·周南·關雎〉，頁1。

¹¹⁰ 《新唐書》卷五〇〈兵志·府兵之制〉，頁1325。

¹¹¹ 王溥，《唐會要》卷七一〈十二衛〉，頁1518—1519。

¹¹² 清·董誥編，《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990年）卷二二七〈張說七·贈涼州都督·上柱國·太原郡開國公郭君碑奉敕撰〉記載：「公諱知運，字逢時。……（嗣子）英協，游擊將軍、前京兆勵行府右果毅都尉。」（頁1013-3）。

¹¹³ 張沛編著，《唐折衝府匯考》（西安：三秦出版社，2003年），「附錄二 諸衛、率府統折衝府表」，將勵行府記為「未詳」，頁340。

右果毅都尉：隋煬帝大業九年（613）置折衝、果毅等郎將官，唐太宗貞觀十年復採折衝、果毅郎將之名，都尉改名果毅都尉。¹¹⁴《唐六典》記載：

諸府，折衝都尉各一人，左、右果毅都尉一人。上府從五品下，中府正六品上，下府從六品下。……諸府折衝都尉之職，掌領五校之屬，以備宿衛，以從師役，總其戎具、資糧、差點、教習之法令。……左、右果毅都尉掌貳都尉。¹¹⁵

唐代的折衝府分三等第，勵行府屬於哪一個等級？《新唐書·府兵之制》記載：

凡府三等：兵千二百人為上，千人為中，八百人為下。府置折衝都尉一人，左右果毅都尉各一人，長史、兵曹、別將各一人，校尉六人。¹¹⁶

杜佑，《通典·折衝府果毅、別將等附》記載：

（折衝府）各領兵，漢一千二百人為上府，兩京城內雖不滿此數，亦同上府。千人為中府，兩畿及岐、同、華、懷、陝等五州所管府，雖不滿此數，亦同中府。八百人為下府。¹¹⁷

勵行府為京兆府的折衝府，等第屬上府，故左金吾衛勵行府右果毅都尉為從五品下階的武職事官。

悲摧欒棘，思結寒泉

悲摧欒棘：悲摧，悲痛摧心，形容哀傷至極；欒棘，分別指欒樹與帶刺的酸棗樹。古人常將欒樹植於墓地，而酸棗樹常生於荒野之地，象徵荒涼、艱難與哀痛。

思結寒泉：思結，思念鬱結，縈繞不散；寒泉，代指黃泉。

「悲摧欒棘，思結寒泉」，生者思念逝者，親臨墓地，悲痛欲絕，觸景傷情，沉痛綿長。

¹¹⁴ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷二九〈職官典十一·武官下·三署郎官·折衝府果毅、別將等附〉，頁809—810；《舊唐書》卷四四〈職官志三·武官·諸府〉，頁1906；李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二五〈諸尉折衝都尉府〉，頁644。

¹¹⁵ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二五〈諸尉折衝都尉府〉，頁644—645。

¹¹⁶ 《新唐書》卷五〇〈兵志·府兵之制〉，頁1325。

¹¹⁷ 杜佑撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，《通典》卷二九〈職官典十一·武官下·三署郎官·折衝府果毅、別將等附〉，頁810。

永惟同穴之儀，仰遵歸祔之典

永惟同穴之儀：永惟，長久地思慮，鄭重地遵循，表示對此事的嚴肅態；同穴，指夫妻合葬於同一墓穴，語出《詩經·王風·大車》：「穀則異室，死則同穴。」，¹¹⁸ 誓言死後與夫同穴，即終生不再改嫁。

仰遵歸祔之典：仰遵，敬仰並遵從；歸祔，又作「祔葬」、「祔廟」，指歸葬於夫家墓地、神主附於夫家祠堂。

「永惟同穴之儀，仰遵歸祔之典」，鄭重將逝者與其配偶合葬的安排。

開元十四年十一月廿八日，遷祔于滕公舊塋咸陽原

開元十四年，歲次丙寅。開元十四年十一月二十八日，西元 726 年 12 月 26 日。

遷祔于滕公舊塋：遷祔，遷柩附葬；滕公舊塋，即將史氏靈柩遷至與麴嗣良墳塋合葬。據〈麴嗣良墓誌〉記載，武周聖曆元年（698）四月二十九日麴嗣良卒逝於神都洛陽正俗里；久視元年（700）五月二十四日窆於咸陽縣北原。

咸陽原：陝西咸陽一帶黃土高地，位於今咸陽周陵鎮李家村。

漢原南望，秦川滿目

漢原南望：漢原，關中平原；南望，向南眺望。

秦川滿目：秦川，秦嶺以北渭河平原；滿目，盡收眼底。

「漢原南望，秦川滿目」，山河依舊而人事已非。

紫台鐘鼓，方對於青春

紫台鐘鼓：紫台，象徵權力中心與盛世繁華；鐘鼓，象徵著國家的禮樂制度與太平之音。

方對於青春：方對，正對著；青春，形容生命力旺盛、氣象蓬勃的時期。

「紫台鐘鼓，方對於青春」，國家處於盛世繁華，歌舞升平的時代。

¹¹⁸ 高亨注，《詩經今注》〈十五國風·王·大車〉，頁 104。

白陽丘陵，獨悲於玄夜

白陽丘陵：白陽，代指墓地；丘陵，墳塋。

獨悲於玄夜：獨悲，獨自悲傷；玄夜，幽深的黑夜。

「白陽丘陵，獨悲於玄夜」，置身於荒涼墳丘，獨自在無盡的黑夜中悲泣。

星霜屢易，陵谷將移

星霜屢易：星霜，代指時間、歲月；屢易，更迭、變遷。

陵谷將移：陵谷，代指自然環境；將移，發生巨變。

「星霜屢易，陵谷將移」，比喻歲月流逝，世事巨變。

敢烈徽猷，用題貞石

敢烈徽猷：敢烈，剛勇壯烈；徽猷，卓著才德與功業。

用題貞石：用題，銘刻；貞石，碑石。

「敢烈徽猷，用題貞石」，將卓著的功業與美德，鐫刻於堅固的碑石。

三、考釋

1、史大奈家族世系

〈史氏墓誌〉最重要的價值之一，是使我們對突厥族史大奈的家族世系有了更完整的認識。從墓誌可知，史氏乃史大奈的後裔。史大奈原名阿史那大奈，¹¹⁹ 是隋末唐初一位重要的突厥族蕃將。關於史大奈的出身、子嗣後裔等問題，史籍載記缺略不明，¹²⁰ 據〈史大奈碑〉記載史大奈的世系：

¹¹⁹ 林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》卷六〈六止·史〉記載：「【河南】本姓阿史那，突厥科羅次汗子，生蘇尼失。入隋，封康國公·懷德郡王。生大奈。」（頁825）。清·張澍著，徐興海、袁憲、張天池點校，《姓韻》（西安：三秦出版社，2003年）卷三一〈下平聲·五歌·阿·阿史那氏〉記載：「《隋書》：大業八年（612），分突厥阿史那大奈之眾，居樓煩，李淵起兵，大祭（筆者案：當為奈）率其眾以從。按：即史大奈也。」（頁456）。

¹²⁰ 《新唐書》卷一一〇〈諸夷蕃將傳·史大奈〉記載：「史大奈，本西突厥特勤也，與處羅可汗入朝，事煬帝。」（頁4111）；林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》卷六〈六止·史〉記載：「突厥科羅次汗子，生蘇尼失。」

……祖莫賀可汗，鍾純粹之□□，莫（莫）崇高之統業，無競惟烈，有道可宗，……父失咄彌設，忠能贊國，孝實安親，任重棟梁，賴深舟楫。¹²¹

案：「莫賀」，又寫作「莫何」、「摩何」，最早出現於吐谷渾、乞伏、拓跋等鮮卑部落，一般認為是突厥語“bayha”的不同音譯，意指「英雄勇士」（bagatur），¹²² 語源出於古代中亞伊朗語，意指「神」，¹²³ 廣泛被北方諸族用於指稱部落酋長。引文中的莫賀可汗即是指繼承沙鉢略可汗被隋文帝冊立為莫何可汗的處羅侯。¹²⁴ 處羅侯為沙鉢略可汗攝圖之弟，¹²⁵ 攝圖為乙息記可汗科羅之子。¹²⁶ 是以，攝圖與處羅侯同為東突厥開國者土門（布民，伊利可汗）的後裔，兩人為兄弟關係。隋文帝開皇七年（587）二月，沙鉢略可汗

入隋，封康國公·懷德郡王。生大柰。」（頁 825）。由於《元和姓纂》在北宋時即頗有散佚，明初以後此書即失傳，加以林寶以二十句編撰完成此書，因而出現援引訛謬、考稽失實、世代顛倒等現象。《元和姓纂·河南史氏》在敘述突厥阿史那氏入居中原後的世系發展即出現訛謬、失實、世代顛倒、中間略去一兩代、甥與姪並舉等情形。是以，南宋·洪邁撰，孔凡禮點校，《容齋隨筆》（北京：中華書局，2005 年）《容齋四筆》卷九〈姓源韻譜〉有云：「姓氏之書，大抵多謬誤，《元和姓纂》誕妄最多。」（頁 739）。

¹²¹ 范英杰，〈敦煌本「史大柰碑」補考〉，《唐史論叢》，第三十八輯（2024 年），頁 300。

¹²² 白鳥庫吉，〈室韋考〉，《白鳥庫吉全集》（東京：岩波書店，1970 年）第四卷「塞外民族史研究（上）」，「莫賀」、「莫何」為“Bagapuhr”之對音，其意為勇健（頁 451—453）；Clouston, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: The Clarendon Press, 1972., p.313. Tâlat Tekin, *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara: Simurg, 1994., pp.4-5. 周偉洲，〈敕勒與柔然〉（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年），指出莫弗（莫何）意為勇健者，或酋長之意，後轉為酋長之稱（頁 137、140）。

¹²³ Sanping Chen, “Son of Heaven and Son of God”, *Multicultural China in the Early Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, 2012., 認為莫緣、莫何、莫賀弗，語源上分析應當來自於古伊朗語的“Bagapuhr”之對音，表「神之子」（son of God）之意（pp.119-156）；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 109。

¹²⁴ 游自勇、趙洋，〈敦煌寫本 S.2078V「史大柰碑」習字之研究〉，原刊於《魏晉南北朝隋唐史資料》，第 30 輯（2014 年），頁 165—181，該文修改後收入張緯執行主編，《切偲集：首都師範大學歷史學院史學沙龍論文集》，第二輯（上海：上海古籍出版社，2018 年），頁 125—126；張慶緯，〈敦煌文書 S. 2078V「史大柰碑」相關問題研究〉，《敦煌學輯刊》，2024 年第 1 期（2024.6），頁 74—77。又，范英杰，〈敦煌本「史大柰碑」補考〉，則認為〈史大柰碑〉中的莫賀可汗為沙鉢略可汗攝圖（頁 307—310）。

¹²⁵ 《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉記載：「初，攝圖以其子雍虞閭性悞，遺令立其弟葉護處羅侯；……。」（頁 1870）、同書，卷五一〈長孫晟傳〉記載：「（攝圖）其弟處羅侯號突利設，……又處羅侯者，攝圖之弟，……。」（頁 1330）。

¹²⁶ 《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉記載：「逸可汗立（筆者案：科羅，又稱乙息記可汗），又破茹茹，病且卒，捨其子攝圖，立其弟俟斗，稱為木杆可汗。」（頁 1864）。

卒逝，¹²⁷ 處羅侯繼任大可汗位，是為莫何可汗（又稱葉護可汗）。¹²⁸ 傳統文獻並沒有關於處羅侯子嗣的記載，從〈史大奈碑〉我們得知處羅侯有一子，東突厥的政治名號為失咄彌設；據〈史思光墓誌〉記載，失咄彌設的名字是阿史那統，即是史大奈的父親、史思光的祖父；現又據〈史氏墓誌〉可知阿史那統為史氏曾祖父。史載，史大奈有一子名仁表，娶唐太宗第八女普安公主。¹²⁹ 現據〈史思光墓誌〉、〈史氏墓誌〉，史大奈至少還有仁基、仁彥兩子。仁基有一子名思光；思光有元一、孚兩子。仁彥有兩女。茲將史大奈家族世系製成文末〔表一〕。

2、有關麴嗣良家族

史氏的丈夫是麴嗣良。據〈麴嗣良墓誌〉¹³⁰ 記載，麴嗣良的曾祖父是麴文泰，祖父是麴智湛，父親是麴崇裕（詳參文末〔表二〕）。史載，貞觀十三年（639）唐太宗遣交河道行軍大總管侯君集率兵出擊高昌，次年（640）麴文泰驚懼病逝，子智盛嗣立。同年八月癸酉（八日），智盛開城出降，麴氏高昌亡國（501—640），唐以其地置西州，麴智盛、智湛隨侯君集入唐。太宗拜麴智盛為左武衛將軍，封金城郡公；弟麴智湛為右武衛中郎將，封為天山縣公。高宗麟德年間（664—666），智湛卒逝於左驍衛大將軍，西州

¹²⁷ 《隋書》卷八四〈北狄傳·突厥〉記載：「（開皇）七年（587）正月，沙鉢略遣其子入貢方物……還至紫河鎮，其牙帳為火所燒，沙鉢略惡之，月餘而卒。」（頁1870）。是以，沙鉢略可汗卒於開皇七年二月間。

¹²⁸ 《隋書》卷五一〈長孫晟傳〉記載：「（開皇）七年，攝圖死，遣晟持節拜其弟處羅侯為莫何可汗，……。」（頁1332）、同書卷八四〈北狄傳·突厥〉記載：「處羅侯竟立，是為葉護可汗」（頁1871）。

¹²⁹ 林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》卷六〈六止·河南史氏〉記載：「大奈，子仁表，駙馬。」（頁825）；《新唐書》卷八四《諸帝公主·太宗二十一女》記載：「普安公主，下嫁史仁表。」（頁3646）；王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》卷三〇〇〈外戚部（一）·選尚〉記載：「史仁表，尚太宗女普安公主。」（頁3391）；王溥，《唐會要》卷六〈公主〉記載：「太宗二十一女，……普安，降史仁表；……。」（頁73）、同書卷二一〈陪陵名位〉記載：「普安公主駙馬史仁表。」（頁480）。

¹³⁰ 〈麴嗣良墓誌〉的全名是「大周故正議大夫行水衡都尉·上柱國·滕國公麴府君墓誌銘并序」，詳見陝西省考古研究院，〈陝西咸陽唐麴嗣良夫婦合葬墓發掘簡報〉，頁64—66。

刺史任上，唐廷贈涼州都督，唐高宗「乾陵」立有麴智湛石人像。¹³¹ 智湛有昭、崇裕兩子。¹³² 麴昭任司膳卿，麴崇裕則在高宗永徽年間（650—656）被冊授為右武衛翊府中郎將，封交河郡王；武周天授初（690），授左武衛大將軍，終於鎮軍大將軍。¹³³ 今據〈麴嗣良墓誌〉的記載，麴智湛為唐朝左驍衛大將軍兼安西都護·西州刺史·上柱國·天山郡開國公·食邑三千戶·使持節·涼甘瓜肅伊沙六州諸軍事，武周贈越、婺二州刺史；麴崇裕為武周鎮軍大將軍行左武威衛大將軍·檢校右羽林衛大將軍·交河郡王·食邑三千戶。

〈麴嗣良墓誌〉記載，唐高宗咸亨五年（674）麴嗣良十五歲時釋褐，起家官為太子通事舍人，後遷殿中省尚乘直長，改授朝散大夫行尚輦直長、尚衣奉御，又遷右羽林衛押飛騎宿衛，未幾改授水衡都尉。¹³⁴ 父親麴崇裕過世後，嗣良曾丁憂去任，後奪情回任水衡都尉，又除明威將軍行右鷹揚衛郎將。武則天以嗣良至忠事主，有舊於國，勅加上柱國，襲封滕國公。武周聖曆元年四月廿九日嗣良卒逝於神都（洛陽）正俗里私第，終年三十九。

3、史大奈家族婚媾

李唐皇室與東突厥的聯姻關係最密切的是處羅（邏）可汗阿史那奚純¹³⁵ 家族，其次則是史大奈家族。奚純在任東突厥大可汗前，隋朝曾賜婚李

¹³¹ 樊英峰，〈乾陵 61 蕃臣像補考〉，《文博》，2003 年第 3 期（2023.6），頁 57。

¹³² 據「大唐甘露寺故尼真如之柩」塔銘，麴智湛有一女，法號「真如」。塔銘記載：「尼真如總章二年（669）為亡父出家，即其年三月二十二日亡，上元三年（676）三月十七日，起塔于明堂縣樊川之原」。參看楊興華，〈西安曲江發現唐尼真如塔銘〉，《文博》，1987 年第 5 期（1987.10），頁 81；李舉綱，〈西安碑林藏唐代塔銘述略〉，《碑林集刊》，第十輯（2004 年），頁 164。

¹³³ 《舊唐書》卷一九八〈西戎傳·高昌〉，頁 5294—5297；《新唐書》卷二二一上〈西域傳上·高昌〉，頁 6221—6223。

¹³⁴ 鄭旭東、鄭紅翔、趙占銳，〈新出唐高昌王族麴嗣良及夫人史氏墓誌研究〉，認為麴嗣良能憑藉父親麴崇裕蔭任釋褐太子通事舍人，且仕途順利，在短時間內頻繁得到晉升的原因，與麴崇裕支持武則天革唐命，平定李貞、李沖叛亂有關（頁 115—116）

¹³⁵ 〈一七〇〇阿史那施誌〉記載：「君諱施，字勿施。……曾祖口干，北蕃單于啟人可汗，大業初隋尚義成公主，……祖奚純，單于處邏可汗，……。」（頁 489）。

夫人，¹³⁶ 李夫人的身分雖不清楚，然從隋末李淵以宗室女（平夷縣主）¹³⁷ 妻奚純長子阿史那摸末，推測這位李夫人很可能也是李淵的宗室女。奚純有兩子，長子即是摸末，次子為阿史那社尒。摸末於隋大業末或義寧年間與平夷縣主成婚；¹³⁸ 社尒也在歸降唐廷後的貞觀十年（636）妻李淵第十四女衡陽公主。¹³⁹ 是以，奚純與摸末、社尒連續二代、父子三人皆與李唐有著姻親關係，這是目前所見突厥與李唐聯姻中關係最密切的家族。¹⁴⁰

史大奈一方面是「太原元從功臣」，又是太宗即位前秦王府集團重要的成員，太宗的二十一個女兒中唯一嫁給外族的就是嫁給突厥族史大奈的兒子史仁表，史大奈去世後，太宗下詔從窆昭陵，這是最早陪葬唐太宗「昭陵」的突厥人，¹⁴¹ 可見太宗對史大奈的親信。史籍與墓誌都沒有記載史仁基的婚姻情形，我們目前尚不清楚，然而其子史思光與龐同善第六女的聯姻，¹⁴² 可視為太宗功臣集團內的婚配。龐同善的父親龐卿憚亦是「太原元

¹³⁶ 阿史那施與阿史那自奴（哲）的墓誌皆記載：「單于處邏〔羅〕可汗，隨〔隋〕拜左光祿大夫，賜婚李夫人，正二品。」，參看〈一七〇〇 阿史那施誌〉，頁 489、〈阿史那哲墓誌〉，王仁波 主編，《隋唐五代墓誌匯編（陝西卷）》（天津：天津古籍出版社，1991 年），第一冊，頁 101。

¹³⁷ 李林甫 撰，陳仲夫 點校，《唐六典》卷二〈尚書吏部〉記載：「王之女封縣主，視正二品。」（頁 39）、《舊唐書》卷四三〈職官志二·尚書都省·吏部〉，頁 1821。

¹³⁸ 朱振宏，〈阿史那自奴（哲）墓誌箋證考釋〉，《成大歷史學報》，第 44 號（2013.6），頁 75—76、88—89。溫佳祺，〈唐代阿史那氏研究——以碑銘和墓誌為中心〉（西安：陝西師範大學中國史碩士論文，2019 年），頁 59—60。

¹³⁹ 王溥，《唐會要》卷二一〈陪陵名位〉，頁 481—482；《新唐書》卷八三〈諸帝公主傳·高祖十九女〉，頁 3644。

¹⁴⁰ 朱振宏，〈阿史那摸末墓誌箋證考釋〉，《唐史論叢》，第十五輯（2012.11），頁 189。

¹⁴¹ 唐太宗「昭陵」建於貞觀十年（636），《舊唐書》卷三八〈地理志一·十道郡國一·關內道·京兆府〉記載：「醴泉，隋寧夷縣，後廢。貞觀十年，置昭陵於九峻山，因析雲陽、咸陽二縣置醴泉縣。」（頁 1397）。史大奈逝於貞觀十二年（638），是目前所見最早陪葬昭陵的突厥人。又，阿史那什鉢苾（卒於貞觀五年）、阿史那蘇尼失（卒於貞觀八年）雖也陪葬昭陵，然兩人是在營建昭陵以前即過世，當時唐朝也尚未有陪陵制度，推測兩人是在唐高宗時才遷葬至昭陵，可參見朱振宏，〈從窆昭陵突厥人研究——兼論陪葬昭陵突厥人際網絡〉，發表於 2024 年 11 月 15—17 日中正大學歷史學系、成功大學歷史學系、中國唐代學會 主辦，「第十六屆唐代文化國際學術研討會（歷史組論文集）」，頁 430—432。

¹⁴² 鄭旭東、鄭紅翔、趙占銳，〈新出唐高昌王族麴嗣良及夫人史氏墓誌研究〉，根據麴、史兩家族的碑誌及相關史傳文獻所繪製的「圖 3 麴嗣良夫婦家族譜系」，將龐同善女兒畫為史仁基的妻子（頁 113）。案：據〈史思光墓誌〉的記載，龐同善女兒是嫁給史思光，並非是史仁基的妻子，「麴嗣良夫婦家族譜系」有誤。

從功臣」，¹⁴³ 追隨李淵起兵平霍邑宋老生，以功授開府儀同三司。此後，龐卿惲入秦王府，跟隨李世民先後平定薛舉、薛仁果、王世充、劉黑闥等集團，授秦王府左內馬軍副總管。玄武門事變時，龐卿惲與劉師立、尉遲敬德、李孟嘗等九人共同誅殺李建成，¹⁴⁴ 以功詔授右驍衛將軍，封邾國公，食實封四百戶。¹⁴⁵ 貞觀元年（627）七月，龐卿惲改授左武侯將軍，貞觀二年（628）六月過世，追封為濮國公。¹⁴⁶ 尤可注意者，龐卿惲與史大奈都是「太原元從功臣」，且在高祖武德年間皆隸屬秦王府，一同跟隨李世民參與討擊薛舉、薛仁果、王世充等戰爭。龐卿惲過世前擔任左武侯將軍，而史大奈在貞觀二年是右翊衛將軍（右衛將軍），同屬中央十六衛南衙府兵，兩人必然十分熟識。龐卿惲死後，由長子龐同善承襲濮國公爵位，同善官至右金吾衛大將軍，而史仁基為左右金吾衛將軍，正好是龐同善的下屬。龐同善以其第六女嫁給史仁基的長子史思光，可謂是功臣世交間的結親匹配。史思光有兩子，長子史元一；嗣子史孚。所謂「長子」係指年齡最長、排行最大之子。「嗣子」則是指嫡長子而當為繼承人者。此為唐代嫡庶之分的表述方式。¹⁴⁷ 史元一雖是史思光長子，然屬庶出；史孚乃史思光元配（龐氏）所生之嫡長子。換言之，史元一與史孚是異兄弟關係。

關於史仁彥的婚姻情形，目前不見有相關記載，從〈史氏墓誌〉可知史仁彥將二女兒嫁給麴氏高昌的後裔麴嗣良。學者研究指出，麴氏高昌自麴寶茂以降，歷經麴乾固、麴伯雅，長期臣屬於東突厥汗國，不僅接受東突厥俟利發（irtabar）的政治名號，同時也迎納突厥公主，與之和親。泥

¹⁴³ 王溥，《唐會要》卷四五〈功臣〉記載：「總章元年三月六日詔：『太原元從，西府舊臣，今親詳覽，具為等級。……贈幽州都督龐卿惲，……。』」（頁938—939）。

¹⁴⁴ 《舊唐書》卷五七〈劉師立傳〉，頁2298。

¹⁴⁵ 《舊唐書》卷二〈太宗紀上〉，頁31；同書卷五七〈劉文靜傳〉，頁2295。

¹⁴⁶ 《舊唐書》卷五七〈龐卿惲傳〉，頁2301。《新唐書》卷八八〈龐卿惲傳〉，頁3745。

¹⁴⁷ 清·王應奎撰，王彬、嚴英俊點校，《柳南隨筆》（北京：中華書局，1983年）卷一記載：「《漢書·佞幸傳》：『紅陽侯立嗣子融，從淳于長請車騎。』顏師古註曰：『嗣子謂嫡長子當為嗣者也。』昌黎，〈劉統軍墓誌〉云：『子四人，嗣子縱，長子元一，次子景陽、景長。』又〈節度使李公墓誌〉云：『公有四子，長曰元孫，次曰元質，曰元立，曰元本。元立、元本皆崔氏出。葬得日，嗣子元立與其昆弟四人請銘於韓氏。』昌黎所謂嗣子，與《漢書》正同，皆所謂嫡長子也。蓋庶出之子，雖年長於嫡出，而不得為嗣子。故劉〈誌〉於『嗣子』之下，又云：『長子元一。』而李〈誌〉於長曰元孫，次曰元質之下，又以元立為嗣子也。古人嚴於嫡庶之分，即此可見。」（頁19）。

掘處羅雖是西突厥大可汗，然其先世源出於東突厥木杆可汗系。¹⁴⁸是以，麴伯雅與泥掘處羅可汗關係密切。麴伯雅曾先後兩次朝隋，第一次是在煬帝大業五年（609）六月壬子（十七日）至大業六年（610）三月癸亥（二日）；第二次是在大業七年（611）五月戊子（四日）至大業八年（612）十一月己卯（二日）。其中，麴文泰於大業五年隨其父伯雅一同入隋，在隋停留近四年。¹⁴⁹麴伯雅第二次是與西突厥泥掘處羅可汗一同入隋，煬帝為加強對高昌的控制，並未遣返麴伯雅，而是偕其從征高句麗，直至大業九年（613）才令伯雅、文泰父子返回高昌。¹⁵⁰前文曾提及，大業七年史大奈隨西突厥泥掘處羅可汗、闕達度設等人率部眾歸附隋廷。其後，泥掘處羅可汗與史大奈又隨煬帝從征高麗。由此可知，早在隋煬帝大業年間，史大奈就已經與高昌麴伯雅、文泰父子相識，他們與煬帝一同征伐高句麗。及至貞觀十四年太宗平滅高昌，麴文泰兩子智盛、智湛入唐。智湛及其子崇裕均曾任左驍衛大將軍（左武威衛大將軍），統領宮廷警衛之法令；¹⁵¹史大奈子仁基任左右金吾衛將軍，掌宮中及京城晝夜巡警之法，¹⁵²都是負責宮中（廷）安全，彼此應有往來。麴崇裕子嗣良與史仁基子思光同輩，麴嗣良的釋褐官是太子通事舍人，其後轉任殿中省的尚乘直長、尚輦直長、尚衣奉御等官；史思光的起家官也是太子通事舍人，曾擔任過殿中省尚乘直長。由此可推知麴嗣良與史思光兩人不僅相識，職場上還曾在同一個機構共事過一段時間，雙方對彼此家族成員應十分熟稔。麴嗣良卒於武周聖曆元年，享年三十九，故推算出生在唐高宗顯慶五年（660）；史氏卒於玄宗開元十二

¹⁴⁸ 有關泥掘處羅可汗達漫的出身及其成為西突厥汗國大可汗。原因，可參看朱振宏，《西突厥與隋朝關係史研究（581—617）》（新北：稻香出版社，2015年），頁173—180。

¹⁴⁹ 王素，《高昌史稿（統治篇）》（北京：文物出版社，1998年），頁359—365。

¹⁵⁰ 王素，《高昌史稿（統治篇）》，頁363—364；薛宗正，〈麴伯雅生平析疑〉，《敦煌學輯刊》，2007年第2期（2007.12），頁129—132。

¹⁵¹ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二四〈左右驍衛〉記載：「左右驍衛，……皇朝置左右驍衛府。龍朔二年除『府』字。光宅元年改為左右武威衛，神龍元年復為左右驍衛。……左右驍衛大將軍、將軍之職掌如左右衛。」（頁619）。是以，左武威衛大將軍即是左驍衛大將軍。又據同書同卷〈左右衛〉記載：「左右衛大將軍、將軍之職，掌統領宮廷警衛之法令，以督其屬之隊仗，而總諸曹之職務。」（頁616）。

¹⁵² 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二五〈左右金吾衛〉記載：「左右金吾衛大將軍、將軍之職，掌宮中及京城晝夜巡警之法，以執禦非違，凡翊府及同軌等五十府皆屬焉。」（頁638）。

年（724），享年六十三，則史氏出生在唐高宗龍朔二年（662），嗣良與史氏年齡相仿，僅相差兩歲。論出身，史思光乃東突厥大可汗後裔；麴嗣良則為高昌王後裔，兩家族在身分、地位上也相當般配。因此，筆者推測很可能在史思光撮合下，將其同僚麴嗣良介紹給叔父史仁彥，最終史仁彥將二女兒嫁給麴嗣良，兩家結為連理。嗣良與史氏育有三子：長子名玄縱、次子名不詳、三子名玄鑒。有關史大奈家族婚媾可參看〔表二〕。

4、墓誌中的書寫格套

唐代墓誌不僅承襲北朝以來普遍使用慣用的形容詞語、文史典故，並建立一套大抵相同的書寫格式外，¹⁵³ 也有出現誌文內容存在格套用語的現象，岑仲勉曾指出「蓋唐人作文，已有活套，轉相剽襲，……古代民間墓誌，如非平生事蹟可紀，或延文人捉刀者，當亦難免斯弊。」。¹⁵⁴ 趙超認為，鬻誌文已成為唐代普遍社會風氣，誌文雷同「此與鬻誌文者相轉抄成風，鬻誌文者轉抄（自撰）前文，粗製濫造而致」。¹⁵⁵ 據研究，墓誌行文多用格套語甚至全篇雷同，主要集中在入唐胡人、宮人、女性等特定人群（地域）中，¹⁵⁶ 以及中下層地主、官吏、市民。¹⁵⁷

史氏符合上述入唐胡人及女性，〈史氏墓誌〉的行文也明顯存在格套用語。據筆者考查〈史氏墓誌〉至少參採六方墓誌的行文，四方為陳子昂，二方為張說。¹⁵⁸ 經統計〈史氏墓誌〉扣除標題與銘文，誌文共計 722 字，因

¹⁵³ 趙超，《古代墓誌通論》（北京：紫禁城出版社，2003 年），頁 218—227。

¹⁵⁴ 岑仲勉，〈貞石證史·突厥人澈墓誌〉，《金石論叢》，頁 93。

¹⁵⁵ 趙超，〈讀唐代墓誌札記三則〉，原刊於《文博》，1998 年第 3 期，後收入《鏗而不捨：中國古代石刻研究》（太原：三晉出版社，2015 年），頁 187。

¹⁵⁶ 仇鹿鳴，〈唐代潞州地區墓誌的書寫格套及演變——兼談作為移民史史料的誤區〉，《北京大學學報（哲社版）》，第 61 卷第 2 期（2024.3），頁 10 ○。

¹⁵⁷ 趙超，〈讀唐代墓誌札記三則〉，頁 188。

¹⁵⁸ 陳子昂，〈唐故循州司馬申國公高君（琬）墓誌〉（以下省稱〈高琬墓誌〉），參看〈一〇六四 高琬誌〉，頁 337—338；陳子昂，〈唐故袁州參軍李府君妻張氏墓誌銘〉（以下省稱〈李張氏墓誌〉），參看毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》，第十一冊，〈一〇八二 李張氏誌〉，頁 427—428；陳子昂，〈陳州苑丘縣令高府軍夫人河南宇文氏墓誌銘〉（以下省稱〈宇文氏墓誌〉），北宋·李昉 等奉勅編，南宋·彭叔夏 辨證，清·勞格 拾遺，《文苑英華》（北京：中華書局，1966 年）卷九六四〈誌三十·婦人二·陳州苑丘縣令高府軍夫人河南宇文氏墓誌銘〉，頁 5070；陳子昂，〈申州司馬王府君墓誌〉（以下省稱〈王府君墓誌〉），毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘

襲六方墓誌的文字有 294 字（陳子昂四方，268 字、張說二方，26 字），佔全部誌文約 41%，其中尤以剿襲陳子昂的〈李張氏墓誌〉最多，有 178 字佔誌文 1/4 篇幅，茲整理製表如〔附錄二〕。

〈史氏墓誌〉未題署作者，一般而言墓誌雷同的行文應出自同一作者之手，或是同一處經營喪葬、從事凶肆承辦製作。¹⁵⁹〈史氏墓誌〉的行文雖大量抄襲陳子昂撰寫的墓誌文，然〈史氏墓誌〉絕非出自陳子昂之手。¹⁶⁰張說與史氏為同一時代人，¹⁶¹由於張說以撰寫墓誌、碑文知名於世，史載張說「為文屬思精壯，長於碑誌，世所不逮」，¹⁶²與蘇頌並稱，時人謂之「燕許大手筆」，¹⁶³也曾為粟特胡人安忠敬撰寫神道碑，¹⁶⁴故〈史氏墓誌〉出現張說撰寫過的墓誌格套語並不特別，但推測〈史氏墓誌〉也不是張說撰寫。¹⁶⁵

考察〈史氏墓誌〉所參採陳子昂、張說的六方墓誌中，唯一與史氏、麴

彙編附考》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年），第十三冊，〈一二六三 王口誌〉，頁 367—369；張說，〈右豹韜衛大將軍贈益州大都督·汝陽公獨孤公燕郡夫人李氏墓誌銘〉（以下省稱〈獨孤李氏墓誌〉），毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年），第十五冊，〈一四一五 獨孤李氏誌〉，頁 81—82；張說，〈滎陽夫人鄭氏墓誌銘〉（以下省稱〈鄭氏墓誌〉），毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年），第十四冊，〈一三九九 崔鄭氏誌〉，頁 511—512。

¹⁵⁹ 趙超，〈讀唐代墓誌札記三則〉，頁 187—188。

¹⁶⁰ 關於陳子昂的生卒年，學界有不同看法：鄭振鐸，《圖本中國文學史》（北京：作家出版社，1957 年），推論得出陳子昂生於唐高宗顯慶元年（656），卒於武周聖曆元年（頁 307）；羅庸，《唐陳子昂先生伯玉年譜》（台北：臺灣商務印書館，1986 年），認為陳子昂生於唐高宗龍朔元年（661），卒於武周長安二年（702）（頁 10—11）；韓理洲，〈生卒年考辨〉，《陳子昂研究》（上海：上海古籍出版社，1988 年），研究認為陳子昂生於唐高宗顯慶三年（658），卒於武周聖曆二年（699）（頁 1—18），今採韓理洲說法。史氏卒於開元十二年（724），〈史氏墓誌〉刻寫於開元十四年（726），陳子昂不可能為史氏撰寫墓誌銘。

¹⁶¹ 張說生於唐高宗乾封二年（662），卒於唐玄宗開元十八年（730），與史氏（662—724）生卒年重疊，為同一時代人。張說的生卒年，參看董浩 編，《全唐文》卷二九二〈張九齡十·故開府儀同三司行尚書左丞相燕國公贈太師張公（說）墓誌銘并序〉，頁 1311-1。

¹⁶² 《新唐書》卷一二五〈張說傳〉，頁 4410。

¹⁶³ 《新唐書》卷一二五〈蘇頌傳〉，頁 4402。

¹⁶⁴ 李昉 等奉勅編，彭叔夏 辨證，勞格 拾遺，《文苑英華》卷九一七〈碑七十四·神道三十五·職官二十五·河西節度副大使鄯州都督安（忠敬）神道碑〉，頁 4828。

¹⁶⁵ 筆者認為〈史氏墓誌〉的作者不是張說，所持理由有二：第一，〈史氏墓誌〉參採張說僅有二方、26 字的格套語，遠少於陳子昂的四方、268 字；第二，〈史氏墓誌〉若是由張說撰寫，不大可能不以自己撰寫過的墓誌作為格套用語，反而大量引用陳子昂撰寫的墓誌。

嗣良生前有交集的是高琬。高琬的祖父是高士廉，父親為高履行，高琬生前曾擔任右（率）府郎將、尚衣奉御，而麴嗣良生前仕宦尚衣奉御、右鷹揚衛（右武衛）郎將，兩人同在殿中省及十二衛任職，曾經是同僚，高琬又與陳子昂交好，故死後陳子昂為其撰寫墓誌。此外，陳子昂雖不是撰寫〈史氏墓誌〉的作者，但很可能與史氏丈夫麴嗣良認識，陳子昂曾給水衡監丞李仁穎寫過墓誌，¹⁶⁶ 水衡監即是都水都尉，¹⁶⁷ 李仁穎任水衡監丞的時間在武后之時，¹⁶⁸ 據〈麴嗣良墓誌〉記載，麴嗣良任水衡都尉期間因丁父憂去職，麴嗣良父親麴崇裕約卒逝於武周天授年間，則麴嗣良任水衡都尉之時，李仁穎任水衡監丞，兩人在同一機構屬上下級關係，¹⁶⁹ 故麴嗣良可能在水衡都尉期間經由李仁穎認識陳子昂。由此，我們或許可以推測兩種可能：一是，撰寫〈史氏墓誌〉的作者，既與史氏（或麴嗣良）關係密切，又與陳子昂、張說交好，在史氏過世後，將陳子昂、張說所撰寫的墓誌作為格套用語寫入〈史氏墓誌〉之中。二是，如同高琬、李仁穎的情形，生前與麴嗣良曾為同僚（或是關係密切的親友），本身又是陳子昂的好友，史氏去世後，高琬子高紹、李仁穎子李詳將父親墓誌以及陳子昂曾經撰寫過的墓誌，提供給撰寫〈史氏墓誌〉的作者參考。

受限於目前所能掌握的材料，我們無法對〈史氏墓誌〉的作者進行更深入的探析，只能期待日後有更多新的資料。此外，雖然〈史氏墓誌〉採用大量的格套語，但這些格套語多作為表彰誌主史氏德性的虛美之詞，無礙於墓誌中其他諸如世系、仕宦、婚姻等信息的有效性，〈史氏墓誌〉仍有很高的史料價值。

四、結論

史大奈是隋末唐初一位重要的突厥族蕃將，曾隨從隋煬帝征伐高麗，

¹⁶⁶ 岑仲勉，〈陳子昂及其文集之事蹟〉，《岑仲勉史學論文集》，頁19—20。

¹⁶⁷ 李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》卷二三〈都水監〉記載：「都水監，……皇朝改為都水署，隸將作，……貞觀中，復改為都水使者，……光宅元年改為水衡都尉，神龍元年復舊。」（頁598—599）。

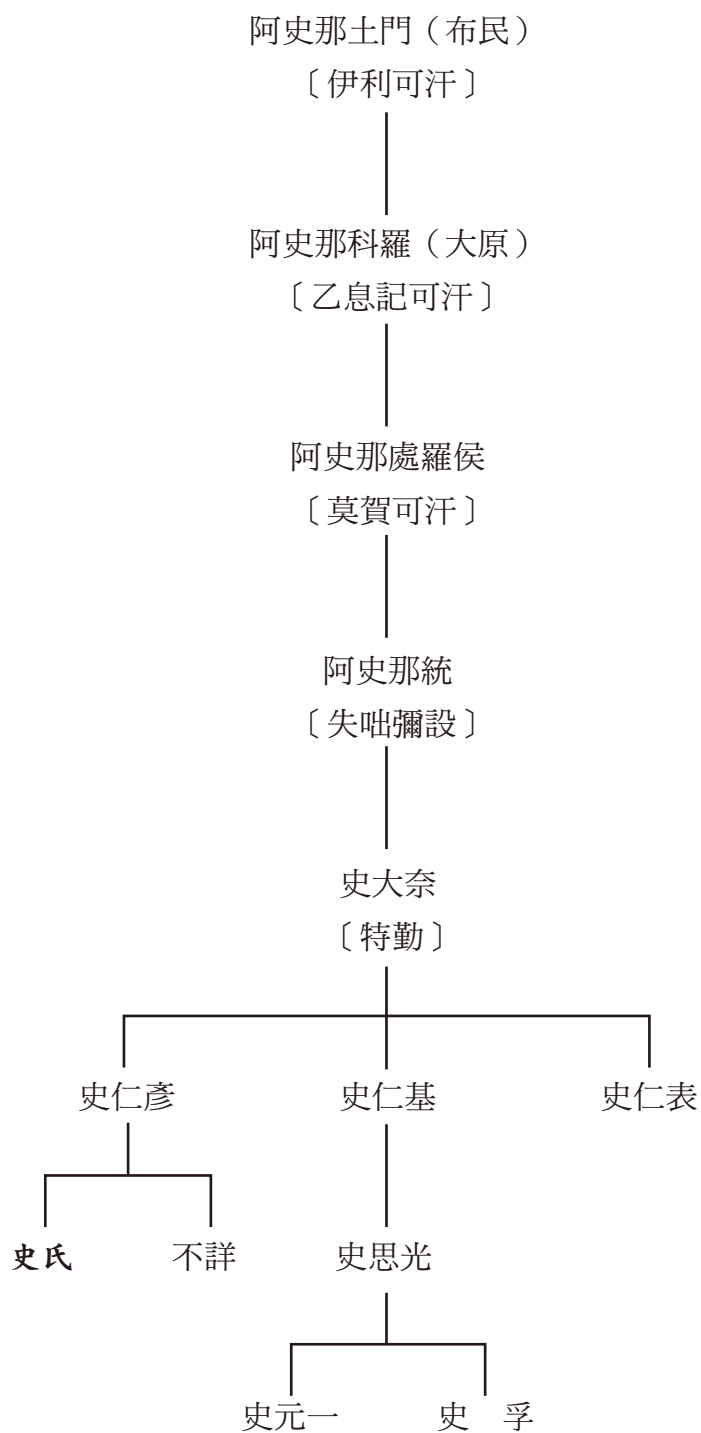
¹⁶⁸ 岑仲勉，〈陳子昂及其文集之事蹟〉，頁20。

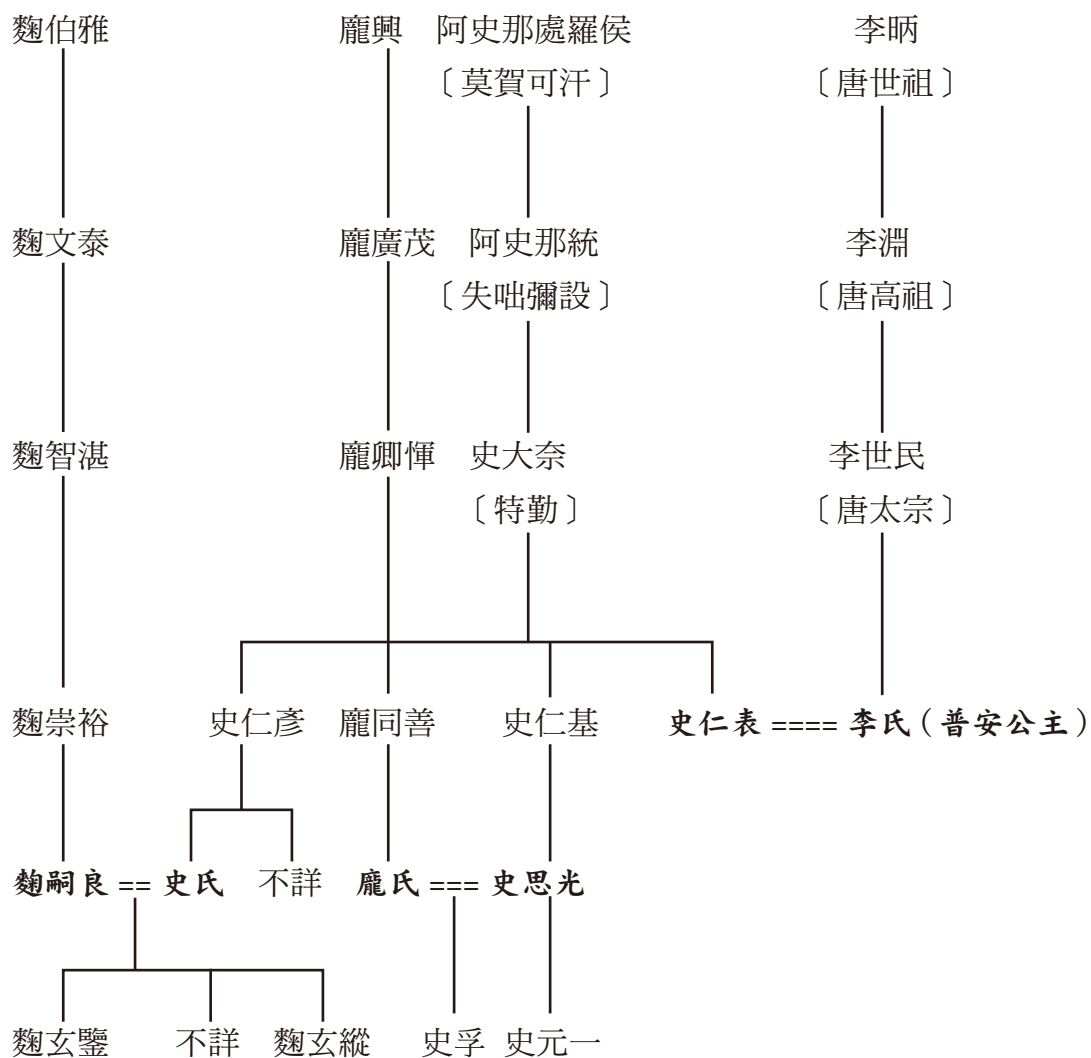
¹⁶⁹ 水衡都尉為正五品上階，水衡監丞為從七品上階。

又參與李淵太原起兵及跟從李世民掃平中原割據勢力。現今發現有關史大奈及其家族墓誌碑銘有三：〈史大奈碑〉、〈史思光墓誌〉、〈史氏墓誌〉，這些新發現為我們建構史大奈家族世系，以及了解史大奈子嗣後裔在唐朝的仕宦發展、史大奈家族婚媾對象，填補史籍文獻記載缺略。從仕宦發展來看，史大奈家族自李唐建立到唐玄宗開元年間維持五品以上「通貴」的中高級官員；¹⁷⁰ 在婚媾對象上，除了與李唐皇室通婚外，史大奈家族也與太原元從功臣的龐卿憚以及高昌王室麴智湛的後裔連姻。¹⁷¹ 此外，〈史氏墓誌〉也有明顯存在格套用語，特別是大量剿襲陳子昂、張說撰寫的墓誌。陳子昂、張說雖然不是撰寫〈史氏墓誌〉的作者，推測〈史氏墓誌〉的作者既與史氏（或麴嗣良）關係密切，又與陳子昂、張說交好，抑或者是麴嗣良生前的同僚親友，他們也是陳子昂、張說的好友，在史氏去世後，以陳子昂、張說曾經撰寫過的墓誌，提供給撰寫〈史氏墓誌〉的作者參考。

¹⁷⁰ 劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996年）卷二〈名例·五品以上妾〉記載：「諸五品以上妾，犯非十惡者，流罪以下，聽以贖論。【疏】議曰：五品以上之官，是為『通貴』。……。」（頁156）。

¹⁷¹ 鄭旭東、鄭紅翔、趙占銳，〈新出唐高昌王族麴嗣良及夫人史氏墓誌研究〉，認為麴、史、龐三家通婚，是唐代高門望族互相聯姻構成家族關係網絡的體現（頁118）。

〔表一〕史大奈家族世系表¹⁷²¹⁷² 本表僅就目前所見史籍文獻及出土石刻碑誌所製。

〔表二〕史大柸家族婚媾表¹⁷³

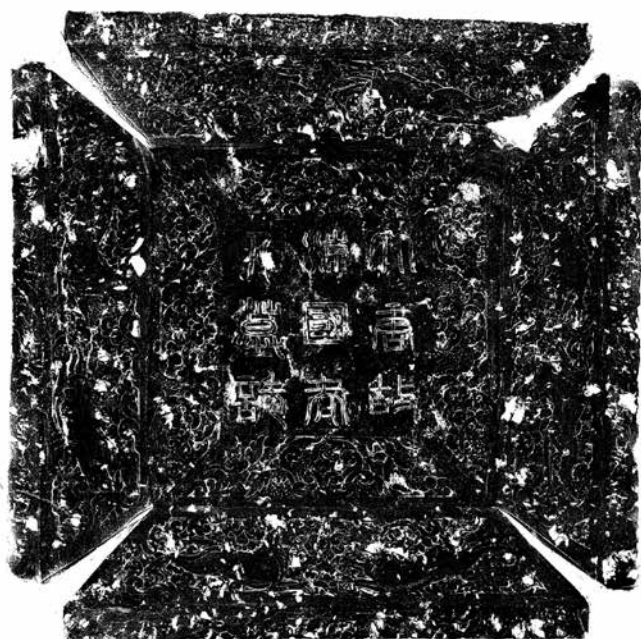
¹⁷³ 本表僅就目前所見史籍文獻及出土石刻碑誌所製。

〔附圖〕唐代長安城

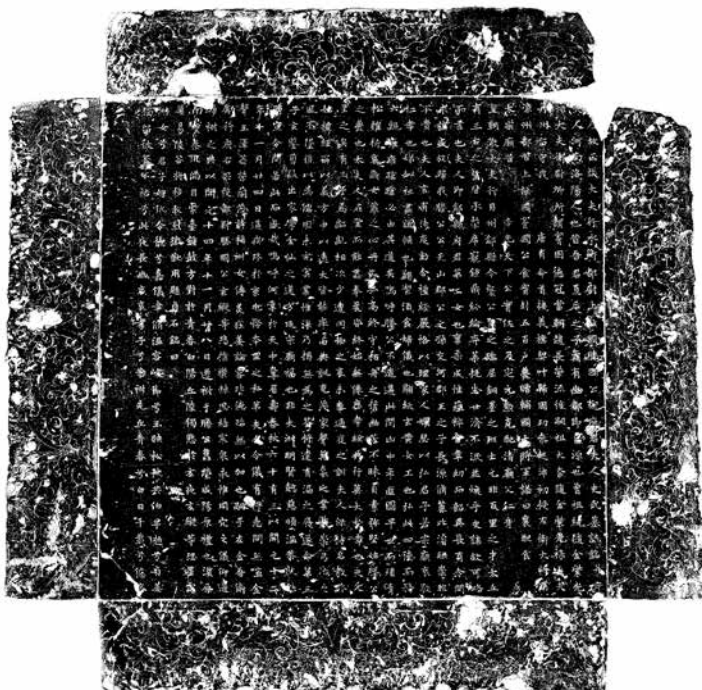


〔附錄一〕史氏墓誌拓本

誌蓋拓本



誌文拓本



〔附錄二〕〈史氏墓誌〉參採其他墓誌的行文用語

史氏墓誌	高琬墓誌	李張氏墓誌	獨孤李氏墓誌	鄭氏墓誌	宇文氏墓誌	王府君墓誌
我唐有命，首接義旗	我唐有命，崇寵典章					
昔帝光天下，公實佐之；及定元勳，克配清廟	昔帝光天下，公實佐之，至是元勳，克配清廟					
襲公侯之瑞，屈銅墨之班。士元非百里之才，太丘有三台之望		襲公侯之瑞，屈銅墨之班。士元非百里之才，太邱有三台之望				
夫人即鄆縣府君第二女也。蘊稟柔成性，蘊粹含章		夫人即刺史之第若干女也。稟柔成性，蘊粹含章				
幼而韶異，長有令問			幼而韶異，長而婉穆			
長源修麓，比浚聯崇				長源修麓，比浚聯崇		

史氏墓誌	高琬墓誌	李張氏墓誌	獨孤李氏墓誌	鄭氏墓誌	宇文氏墓誌	王府君墓誌
宗廟哀敬，仁孝也；娣姒祗肅，謙順也；蠲潔酒食，婦儀也；黼紱玄黃，女工也。弘此四德，而務六親					宗廟哀敬，仁孝也；娣姒祗和，謙順也；蠲潔酒食，婦儀也；黼紱玄黃，女工也。弘此四德，而務六親	
雍雍踴踴，必由其道		雍雍踴踴，必由其道				
滕公不造，遭此閔凶，中年匪圖，早世而殞。青松摧折，哀斷女蘿之心；丹節孤高，終守柏舟之誓		府君不造，遭此閔凶，中年不圖，早世而殞。青松摧折，哀斷女蘿之心；丹節孤高，終守柏舟之誓				
少遭罔極之哀，未奉過庭之訓		少遭罔極之哀，未奉過庭之訓				

史氏墓誌	高琬墓誌	李張氏墓誌	獨孤李氏墓誌	鄭氏墓誌	宇文氏墓誌	王府君墓誌
夫人保持名教，終始《禮經》，勛以義方，申以遠大，皆能率由典訓，克茂家聲。箕裘之業，載崇，弓冶之風不墜		夫人保持名教，終始《禮經》，既勛之以義方，又申之以遠大，皆能率由慈訓，克荷嘉聲。箕裘之業載隆，燕翼之謀不實				
復以為儒，因未究，冥業惟深；乃揭無為之室，將遺有漏之屣						晚年以儒，因未究，冥業惟深，遂揭無為之室，將遺有漏之屣
夫人令儀有穆，惠問無金聲玉潔，榮蘭茂。《詩》稱淑女，《傳》美莊姜，論容比德，殆無以過		令儀有穆，惠問無喧，……，雖古稱敬姜，《詩》云淑女，論容比德，殆無以過	金聲玉澤，薌榮菊茂。《傳》賢莊姜，《詩》美仲氏，無以尚			

史氏墓誌	高琬墓誌	李張氏墓誌	獨孤李氏墓誌	鄭氏墓誌	宇文氏墓誌	王府君墓誌
滕國公玄縱等，悲摧樂棘，思結寒泉。永惟同穴之儀，仰遵歸祔之典。以開元十四年十一月廿八日，遷祔于滕公舊塋咸陽原，禮也！		嗣子某等，悲摧樂棘，思結寒泉，永惟同穴之儀，仰遵歸祔之典。以大周天授二年二月日朔，遷祔于袁州府君之舊塋，禮也！				
漢原南望，秦川滿目。白陽丘陵，獨悲於玄夜。	霸山南望，秦川滿目，紫台鍾鼓，方對於青春；白楊邱陵，獨悲於玄夜					
相同字數	34 字	178 字	18 字	8 字	36 字	20 字

徵引資料

一、正史

西漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》，北京：中華書局，1995年。

東漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1995年。

西晉·陳壽，《三國志》，北京：中華書局，1995年。

南朝宋·范曄撰，唐·李賢注，《後漢書》，北京：中華書局，1995年。

唐·令狐德棻，《周書》，北京：中華書局，1997年。

唐·魏徵，《隋書》，北京：中華書局，2003年。

唐·李延壽，《北史》，北京：中華書局，1997年。

唐·房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，1995年。

後晉·劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1995年。

北宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1995年。

元·脫脫，《宋史》，北京：中華書局，1986年。

二、傳統史籍文獻

東漢·劉珍等撰，吳樹平校注，《東觀漢記校注》，鄭州：中州古籍出版社，1987年。

東晉·袁宏撰，周天游校注，《後漢紀校注》，天津：天津古籍出版社，1987年。

唐·溫大雅撰，仇鹿鳴箋證，《大唐創業起居注箋證》，北京：中華書局，2022年。

唐·吳兢撰，謝保成集校，《貞觀政要集校》，北京：中華書局，2003年。

唐·李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，2005年。

唐·李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》，北京：中華書局，1992年。

- 唐·杜佑 撰，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方 點校，《通典》，北京：中華書局，1988 年。
- 唐·林寶 撰，岑仲勉 校記，郁賢皓、陶敏 整理，孫望 審訂，《元和姓纂（附四校記）》，北京：中華書局，1994 年。
- 唐·許敬宗 編，羅國威 整理，《【日藏弘仁本】文館詞林校證》，北京：中華書局，2001 年。
- 北宋·宋敏求 撰，辛德勇、郎潔 點校，《長安志》，西安：三秦出版社，2013 年。
- 北宋·李昉 等奉勅編，南宋·彭叔夏 辨證，清·勞格 拾遺，《文苑英華》，北京：中華書局，1966 年。
- 北宋·王欽若 等編纂，周勛初 等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，南京：鳳凰出版社，2006 年。
- 北宋·王溥，《唐會要》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
- 北宋·司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1995 年。
- 南宋·洪邁 撰，孔凡禮 點校，《容齋隨筆》，北京：中華書局，2005 年。
- 清·王應奎 撰，王彬、嚴英俊 點校，《柳南隨筆》，北京：中華書局，1983 年。
- 清·徐松 撰，李健超 增訂，《增訂唐兩京城坊考（修訂版）》，西安：三秦出版社，2006 年。
- 清·董誥 編，《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- 中國社會科學院歷史研究所、中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編輯委員會、英國國家圖書館、倫敦大學亞非學院 合編，《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》，成都：四川人民出版社，1990 年，第三卷。
- 屈萬里 註譯，《尚書》，台北：臺灣商務印書館，2009 年。
- 高亨 注，《詩經今注》，台北：里仁書局，1981 年。
- 楊天宇，《禮記譯注》，上海：上海古籍出版社，1997 年。
- 楊勇 編譯，《孟子譯解》，香港：香港大眾書局，1970 年。
- 劉俊文，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996 年。

三、墓誌碑刻

南宋·趙明誠 撰，金文明 校證，《金石錄校證》，北京：中華書局，2019 年。

王仁波 主編，《隋唐五代墓誌匯編（陝西卷）》，第一冊，天津：天津古籍出版社，1991 年。

毛陽光 主編，《洛陽流散唐代墓誌匯編續集》，北京：國家圖書館出版社，2018 年。

毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》第十一冊，台北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年。

毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》，第十三冊，台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年。

毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》，第十四冊，台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年。

毛漢光 撰，耿慧玲、郭長城 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》，第十五冊，台北：中央研究院歷史語言研究所，1993 年。

毛漢光 撰，耿慧玲 助理，《唐代墓誌銘彙編附考》，第十七冊，台北：中央研究院歷史語言研究所，1987 年。

北京大學圖書館金石組 編，《北京大學圖書館藏歷代墓誌拓片目錄》，上海：上海古籍出版社，2013 年。

吳鋼 主編，《全唐文補遺》，第三輯，西安：三秦出版社，1996 年。

吳鋼 主編，《全唐文補遺》，第五輯，西安：三秦出版社，1998 年。

吳鋼 主編，《全唐文補遺》，第八輯，西安：三秦出版社，2005 年。

郝春文、周尚兵、陳于柱、聶志軍、王曉燕、杜立暉 編著，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》，第十卷，北京：社會科學文獻出版社，2013 年。

張沛 編著，《昭陵碑石》，西安：三秦出版社，1993 年。

趙力光等 編著，《西安碑林博物館新藏墓誌匯編》，北京：線裝書局，2007 年。

趙文城、趙君平 編選，《新出唐墓誌百種》，杭州：西泠印社出版社，2010 年。

鄭炳林、鄭怡楠 輯釋，《敦煌碑銘贊輯釋（增訂本）》，上海：上海古籍出版社，2019 年。

四、專書

王明珂，《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》，北京：中華書局，2009年。

王素，《高昌史稿（統治篇）》，北京：文物出版社，1998年。

朱振宏，《西突厥與隋朝關係史研究（581—617）》，新北：稻香出版社，2015年。

岑仲勉，《隋唐史》，石家莊：河北教育出版社，2000年。

周偉洲，《敕勒與柔然》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

姚薇元，《北朝胡姓考（修訂本）》，北京：中華書局，1962年第1版，2007年第2版。

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。

張沛 編著，《唐折衝府匯考》，西安：三秦出版社，2003年。

張國剛，《唐代官制》，西安：三秦出版社，1987年。

黃永年，《唐史史料學》，上海：上海書店，2002年。

趙超，《古代墓誌通論》，北京：紫禁城出版社，2003年。

鄭振鐸，《插圖本中國文學史》，北京：作家出版社，1957年。

羅庸，《唐陳子昂先生伯玉年譜》，台北：臺灣商務印書館，1986年。

妹尾達彥，《長安の都市計画》，東京：講談社，2001年。

護雅夫，《古代トルコ民族史研究（I）》，東京：山川出版社，1967年。

路易·巴贊（Louis Bazin）著，耿昇 譯，《突厥曆法研究》（*Les Systemes Chronologiques Dans Le Monde Turc Ancien*），北京：中華書局，1998年。

五、論文

仇鹿鳴，〈唐代潞州地區墓誌的書寫格套及演變——兼談作為移民史史料的誤區〉，《北京大學學報（哲社版）》，第61卷第2期（2024.3）。

王壽南，〈論唐代的縣令〉，《國立政治大學學報》，第25期（1972.5）。

朱玉麒，〈隋唐文學人物與長安坊里空間〉，榮新江 主編，《唐研究》，第九卷（2003年）。

朱振宏，〈史大奈生平事蹟研究〉，《臺灣師大歷史學報》，第 54 期（2015.12）。

朱振宏，〈阿史那自奴（哲）墓誌箋證考釋〉，《成大歷史學報》，第 44 號（2013.6）。

朱振宏，〈阿史那摸末墓誌箋證考釋〉，《唐史論叢》，第十五輯（2012.11）。

朱振宏，〈唐突厥族史思光墓誌考釋研究〉，《國學論叢》，第一輯（2016.8）。

朱振宏，〈從窆昭陵突厥人研究——兼論陪葬昭陵突厥人際網絡〉，發表於 2024 年 11 月 15—17 日中正大學歷史學系、成功大學歷史學系、中國唐代學會 主辦，「第十六屆唐代文化國際學術研討會（歷史組論文集）」。

岑仲勉，〈依唐代官制說明張曲江集附錄誥命的錯誤〉，《金石論叢》，北京：中華書局，2004 年。

岑仲勉，〈貞石證史·突厥人澈墓誌〉，《金石論叢》。

岑仲勉，〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，《岑仲勉史學論文集》，北京：中華書局，1990 年第一版，2004 年北京第 2 次印刷。

岑仲勉，〈陳子昂及其文集之事蹟〉，《岑仲勉史學論文集》。

李舉綱，〈西安碑林藏唐代塔銘述略〉，《碑林集刊》，第十輯（2004 年）。

卓鴻澤，〈雜胡稱兜鍪為「突厥」說〉，《歷史語文學論叢初編》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

胡阿祥，〈楊隋國號考說〉，《東南文化》，2000 年第 9 期（總第 137 期）（2000.9）。

范英杰，〈敦煌本「史大奈碑」補考〉，《唐史論叢》，第三十八輯（2024 年）。

翁俊雄，〈唐代的州縣等級制度〉，《北京師範學院學報（社會科學版）》，1991 年第 1 期（1991.3）。

陝西省考古研究院，〈陝西咸陽唐麴嗣良夫婦合葬墓發掘簡報〉，《考古與文物》，2024 年第 11 期（2024.11）。

馬俊民，〈唐朝的「實封家」與「封戶」〉，《天津師大學報》，1986 年第 3 期（1986.9）。

- 張慶禕，〈敦煌文書 S. 2078V「史大奈碑」相關問題研究〉，《敦煌學輯刊》，2024 年第 1 期（2024.6）。
- 游自勇、趙洋，〈敦煌寫本 S.2078V「史大奈碑」習字之研究〉，張禕 執行主編，《切偲集：首都師範大學歷史學院史學沙龍論文集》，第二輯，上海：上海古籍出版社，2018 年。
- 楊興華，〈西安曲江發現唐尼真如塔銘〉，《文博》，1987 年第 5 期（1987.10）。
- 溫佳祺，〈唐代阿史那氏研究——以碑銘和墓誌為中心〉，西安：陝西師範大學中國史碩士論文，2019 年。
- 葉煒，〈隋國號小考〉，《北大史學》第 11 期（2005 年）。
- 蒙曼，〈唐代長安的公主宅第〉，榮新江 主編，《唐研究》，第九卷。
- 趙超，〈讀唐代墓誌札記三則〉，《鏗而不捨：中國古代石刻研究》，太原：三晉出版社，2015 年。
- 樊英峰，〈乾陵 61 蕃臣像補考〉，《文博》，2003 年第 3 期（2023.6）。
- 鄭旭東、鄭紅翔、趙占銳，〈新出唐高昌王族麴嗣良及夫人史氏墓誌研究〉，《敦煌研究》，2023 年第 1 期（總第 197 期）（2023.2）。
- 賴瑞和，〈論唐代的檢校官制〉，《漢學研究》，第 24 卷第 1 期（2006.6）。
- 閻守誠，〈論唐玄宗對食封制度的改革〉，《北京師院學報》，1983 年第 3 期（1983.9）。
- 薛宗正，〈麴伯雅生平析疑〉，《敦煌學輯刊》，2007 年第 2 期（2007.12）。
- 韓國磐，〈唐代的食封制度〉，《中國史研究》，1982 年第 4 期（1982.12）。
- 韓理洲，〈生卒年考辨〉，《陳子昂研究》，上海：上海古籍出版社，1988 年。
- 松島才次郎，〈唐の食封について〉，《信州大学教育学部紀要》，第 21 期（1969.6）。
- 仁井田陞，〈唐代の封爵及び食封制〉，《東方學報》（東京）第 10 之 1 冊（1939 年）。
- 白鳥庫吉，〈室韋考〉，《白鳥庫吉全集》，第四卷「塞外民族史研究（上）」，東京：岩波書店，1970 年。
- 妹尾達彥，〈唐長安城の官人居住地〉，《東洋史研究》，第 55 卷第 2 號（1996.6）。

伯希和 (Paul Pelliot), 〈中亞史地叢考〉 (“Neuf notes sur des questions d’Asie central”), 沙畹 等著, 馮承鈞 譯, 《大月氏都城考》, 北京: 中國國際廣播出版社, 2013 年。

Sanping Chen, “Son of Heaven and Son of God”, *Multicultural China in the Early Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, 2012.

六、其他

國際敦煌項目 (International Dunhuang Project) 網站: <http://idp.bl.uk/>
Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: The Clarendon Press, 1972.

Tâlat Tekin, *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara: Sımurg, 1994.

明代蒙古鑽刀說誓小考

徐成

南開大學歷史學博士

南開大學歷史學院中國史學系助研究員

摘要

明代九邊長城沿線的邊軍與蒙古諸部交往時，往往採用鑽刀說誓的方式。目前可考的較早案例是嘉靖年間土默特部阿勒坦汗部下與明軍邊將的盟誓。隨著明軍與蒙古各部的密切往來，鑽刀說誓的形式，在具體執行方面不斷完善，由最初單純的鑽刀說誓，發展到後來添加上飲用血酒、煮食祭牲、放炮、掛像起咒、起舞、立契約、燒黃紙、拜關公等不同細節，這一盟誓形式的傳播，甚至也影響到了後金以及清代民間結社的盟誓。可以說鑽刀說誓是明後期北方民族地區一種頗有特色的文化現象，表現出長城兩邊蒙漢文化交融之一斑，亦為明清時期民俗學提供一個新的考證。

關鍵字：鑽刀說誓、蒙古、明軍、九邊

一、弁言

明代文獻中，關於鑽刀說誓的記載不勝枚舉。鑽刀說誓，也叫鑽刀立誓，顧名思義，即盟誓之人從刀下鑽過來起誓，這是蒙古與明朝交往時立下誓約的一種重要儀式，後金興起時代，受蒙古影響，也曾使用。蒙古人是重視誓約的民族，在悠久的歷史長河中，盟誓傳統深刻影響著蒙古民族的道德觀念與法律體系。無論是部落聯盟、政治結盟，還是民間諾言、司

法裁斷，誓言往往具備神聖約束力與現實強制力，成為維繫社會秩序、凝聚族群認同的重要紐帶。鑽刀、飲金、殺牲等儀式，不僅是簡單的禮節表達，更承載著蒙古人對天地神明的敬畏、對信義倫理的堅守，也構成了北方草原獨特的政治文化與精神底色。

既有研究中，有關蒙古盟誓的成果層出不窮。如日本學者本田實信，曾對蒙古民族的誓言文本作初步的文獻學考察；¹ 司律思神父（Henry Serruys）將喀爾喀法典中的誓言條款摘出進行考譯；² 張承志梳理了鐵木真時代乃至蒙古汗國早期的誓詞文本；³ 扎格爾、高嘉敏討論了蒙古人的以言起誓、以血（如割指、殺牲）盟誓、拜神（如對天）起誓、易物盟誓、互扶盟誓等類型；⁴ 黨寶海分析了蒙古人飲金起誓的習俗；⁵ 達麗婭·格傑耶娃（Darya B. Gedeeva）、那次克道爾吉對卡爾梅克、衛拉特蒙古的誓言文本寫作做了探索；⁶ 敖拉、李善愛（이선애）、多格泰婭·何碩特-拉格（Dorothea Heuschert-Laage）、柳德米拉·達姆皮洛娃（Ludmila Dampilova）、娜塔莉亞·尼科拉耶娃（Natalia Nikolaeva）對明末至清前期滿蒙之間盟誓的歷史加以考證；⁷ 靳玲則從法制史角度，研究了清代蒙古法律中引入誓言的司法有效性。⁸

縱觀蒙古盟誓的既有研究，成果豐碩、視閥多元，已形成覆蓋多領

¹ 本田實信，〈モンゴルの誓詞〉，《北大史學（北海道大學）》，1965年第10期。

² Henry Serruys, "Oaths in the Qalqa Jirum," *Oriens Extremus* 19:1/2 (1972): 131-141.

³ 張承志，〈關於早期蒙古汗國的盟誓〉，《民族研究》，1986年第2期。

⁴ 扎格爾，〈古代蒙古盟誓禮儀〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學漢文版）》2000年第3期；高嘉敏，〈古代蒙古人盟誓研究〉，西北師範大學碩士論文，2014年。

⁵ 黨寶海，〈古代蒙古的飲金為誓〉，《歐亞學刊》2007年第6期。

⁶ Darya B. Gedeeva, "The Andgar Oath as a Genre of the 18th-Century Kalmyk Official Writing," *Монголоведение (Монгол судлал)* 19:4 (2019): 902-912. 那次克道爾吉，〈論衛拉特蒙古文獻中的誓言〉，《內蒙古社會科學（蒙文版）》2022年第5期。

⁷ 敖拉，〈明萬曆己未年 蒙盟誓文獻比較研究〉，《滿語研究》，2010年第2期；이선애，〈盟誓와 서신, 인장으로 본 청대 滿蒙관계의 변화〉，《역사학연구》，2019년，제 75호，쪽 243-290；D. Heuschert-Laage, "The Role of Oaths in Seventeenth-Century Manchu-Mongolian Political Culture," *Mongolica*, 23:1 (2020): 10-17. Ludmila Dampilova and Natalia Nikolaeva, "The Genre of Oaths in Mongolian-Manchurian Sources," *Психологический журнал* 81:3 (2022): 64-73.

⁸ 靳玲，〈清代蒙古立法入誓審判探析〉，《科教導刊》2017年第14期。

域、跨中外的研究體系，從文獻整理、類型劃分、習俗考證、跨族群互動等多個維度，系統挖掘了蒙古盟誓的歷史脈絡與文化內涵。不過，儘管學界對蒙古盟誓文化已有一定積累，但在鑽刀起誓這一重要儀式的探索上，仍缺乏專門、系統的針對性考證，未將其作為獨立的研究對象展開探討，成為蒙古盟誓文化研究中的明顯短板。此外，學界也未深入發掘其文化內涵與儀式邏輯，對鑽刀起誓的起源與流變、具體流程、在不同部族和不同歷史時期的儀式差異等關鍵問題，尚缺細緻考察。導致對其在明蒙關係中的重要作用認識不足，一定程度上制約了蒙古盟誓文化的整體研究深度。鑽刀說誓作為一種明時盛行，甚至影響到清前期滿洲部族乃至漢地社會的盟誓行為，應予重視。本文不揣愚陋，回歸親自參與其事的明代邊臣一手檔案、奏議、文集，來對此問題試述淺見，請方家教正。

二、明蒙交涉中鑽刀說誓的細節考證

在成吉思汗時代，蒙古民族通常採用以言起誓、以血起誓、對天起誓及飲金起誓等盟誓方式。《蒙古秘史》曾記載，阿勒壇、忽察兒、撒察·別乞以言立誓說：「立你做可汗！帖木真你做了可汗啊！眾敵當前，我們願做先鋒衝上陣去，把姿色姣好的閨女貴婦，把（明朗寬敏）的宮帳房屋，拿來給你！把外邦百姓的美麗貴婦，臀部完好的良駒駿馬，拿來給你！……」⁹《秘史》還記載了王汗（王罕）的割指流血起誓：「王汗聽了這些話，說：『噯！我違背了與我兒不可違背的道理，違背了（與我兒）不可違背的事情！』說着就心裡很難過起來又說：『如今，看見我兒若是再生惡念啊，就和我這血一樣，被他人（刺）出！』說着發誓，就用剌箭扣的刀子，刺破他的小指，教血流出，盛在（一個）小樺木皮桶裡說：『交給我的兒子！』」¹⁰如黨寶海先生引虞集《立只理威忠惠公神道碑》「太祖（成吉思汗）命金紫與筭刺可抹哥那顏屑金和酒，飲以為盟，約為兄弟。抹哥，貴族重臣；飲

⁹ 札奇斯欽，《蒙古秘史新譯並註釋》（臺北，聯經出版，1980），卷3第123節，頁143—144。

¹⁰ 札奇斯欽，《蒙古秘史新譯並註釋》，卷6第178節，頁235。

金，國之重盟也」的記錄，來說明成吉思汗時代飲金為誓的源遠流長。¹¹總之，蒙古民族重視盟誓的傳統，發源是相當之早，形式也多種多樣，但眼力所及，尚未見蒙古民族在大蒙古國到元代這一階段流行鑽刀說誓的記錄。

本文所探討的鑽刀說誓儀式，就漢文文獻記載而言，此前極為罕見，至明中期以後方大量見於九邊明蒙往來史料之中。需特別說明的是，文獻記載與歷史事實的流傳並非完全對應，史料記載的集中出現，並不等同於該儀式此時方才誕生；受限於史料留存與記載主體的差異，我們無法據此判定明中期以前該儀式絕對不存在，亦不能確認其最早起源時間，此為本文論述的史料侷限性。

1、脫脫紮箭鑽刀

筆者能閱讀到的文獻裡，最早的就是嘉靖三十年（1551）宣府大同地區土默特部與宣大邊鎮官僚的盟誓：當時，鎮守大同總兵咸寧侯仇鸞想鼓動朝廷與俺答議和互市，私下裡與俺答方面有所接觸。仇鸞派遣親信時義、哨探旗牌官胡公勉、懂蒙語的千戶周池、通事許伯達等人，與俺答義子脫脫見面，雙方進行了會談與盟誓：

脫脫與時義等南北對坐，一半達子馬上，一半下馬，各帶弓箭，俱站於脫脫北面，有二十騎在東山坡筈立瞭看，傍有各山頭架梁達子。時義將求貢開馬市一節，漢語說與丫頭智，番（語）說與脫脫，（脫脫）謹依說誓：「我們說進貢，不止今日，既你們果是真實，將你騎的馬、腰刀、弓箭取出來，咱兩箇筈下刀箭，騎上馬，鑽刀過箭，都指天地、說重誓，還著你兩箇叅將、太師出來，一處講話。」時義說：「他兩箇是小太師，不敢與我坐，有我在這就是。」當時馬牽出，脫脫身帶全副撒袋上馬，手指天地，番（語）說：「我若領達子再搶南朝，著漢人刀箭殺得我身子爛爛的。」往還鑽走二回。脫脫又令丫頭智上馬說誓：「我若不實，再搶南朝，將我的頭裝在漢人兜子裏。」時義亦上馬說誓畢。坐定，設卓一張，擺放喫食。喫畢，脫脫說：「今日晚了，

¹¹ 黨寶海，〈古代蒙古的飲金為誓〉，《歐亞學刊》2007年第6期。

明日再来。」上馬舉鞭往北去訖。¹²

從這段交談中可以看出，是脫脫等主動提出要紮下刀箭，鑽刀過箭，還要明方派出來兩個參將、太師（明代蒙古泛稱邊鎮督、撫、總兵等高級官員）這種重量級代表來一同參與。很明顯時義等明方人員開始並沒完全預料到脫脫要做的行動，所以答復說「讓自己來就是」。從脫脫的熟練程度來看，這應該是蒙古部族較為熟悉的一種盟誓形式，時義也是在目睹之後再照樣完成的，且過後的報告中用非常詳細的筆觸描寫了這一過程，如果是司空見慣，大概並不會這樣頗費筆墨。此案例展現了鑽刀說誓在明蒙交涉中的原初形態。儀式由蒙古一方主動提出並主導流程，明方處於被動觀摩與模仿的地位。此時，它尚未被明方制度體系所吸納，體現出典型的草原誓約傳統。亦足見該儀式在蒙古部落內部，極有可能早於漢文記載時期便已存在，並非明中期突發形成。本文探討的「明中期流行」，僅指該儀式成為明蒙邊境互動中常見的盟誓方式、且被漢文文獻持續記錄的階段，而非儀式本身的原初創製。

蒙古人之間也以此相誓，如出身「黃毛達子」（大致是兀良哈萬戶下的失剌努惕部落）的噶拜、噶承恩父子，在寧夏兵變時，贈送給松山蒙古（「松虜」）、河套蒙古（「套虜」）禮物，並約定進行盟誓，「與飲血酒、鑽刀下為盟」，於是所謂的「松、套二虜」便各領兵馬到於寧夏城下，「不知其數，紛布徧野」，¹³ 氣勢洶洶地與明軍展開對峙。雖然不能否認松、套二部無利不起早，有為經濟利益而來的成分，但盟誓的約束性也並非是毫無作用。噶家父子能與松、套相盟誓，恰恰證明了這一儀式在蒙古部族內部具有自我約束功能，是一種公認的、神聖的信用憑證，並非僅用於對明交涉。這一內在約束力，正是明方後來將其加以利用的社會基礎。

萬曆前期的羅曰鑒在評價俺答汗冊封一事時說：「鑽刀誓者，虜中信且憚之。」俺答汗與明使鮑崇德鑽刀起誓，誓詞是：「天王佛祖證我盟誓，兩

¹² 蘇祐，《穀原先生奏議》（臺北國家圖書館藏嘉靖三十七年清豐縣刻本），卷2，〈核報夷情疏〉，頁71b—72b。

¹³ 趙志皋，《內閣奏題稿》（清順治七年趙世溥刻本），卷1，〈答諭寧夏兵變並陳時政〉，頁12a。

家有違，遭此鋒利。」¹⁴ 從這裡可以看出篤信佛教的俺答汗又在這一儀式中添加了一部分佛教信仰的內容，看來蒙古一方並非僵化地固守傳統，而是根據自身信仰變遷（如接受藏傳佛教）對儀式進行修補。後來明方大規模融合鑽刀說誓和關帝信仰時的邏輯，其實亦是異曲同工，雙方都是通過替換或疊加神祇符號，來增強誓言對彼此陣營的說服力。

明後期沈襄《雲谷夷情》在描述鑽刀時則說：「鑽刀插（敵）血，對天同盟。」¹⁵ 從人類學、宗教學與語言學的角度來看，起誓者是向作為最高仲裁者的神明宣誓，是具有在神明監督下的莊嚴承諾，是一種滿含契約精神的溝通。「誓言似乎是源自三種要素的結合：證言、引諸神見證、針對偽誓的詛咒。……詛咒是誓言中最根本的部分。因為誓言的這個最根本方面是最純粹、也最強烈的方式被表現的，詛咒的誓言也被認為是最有力的誓言。詛咒就是誓言的根本與淵藪」，¹⁶ 脫脫鑽過刀、箭，向蒙古人信仰的最高長生天起誓，請天作證，若違其誓，脫脫也自願承受刀與箭的刺殺懲罰。蒙古人對騰格里（*tengri*，天）的敬重，來源於淵源久遠的北方遊牧民敬天傳統，匈奴人就尊崇「撐犁」，連王權都受自天賜，狄宇宙（Nicola Di Cosmo）整理西元前 2 世紀的中國文獻，便發現遊牧民族間真實流傳著天神創造王的觀念，¹⁷ 誠然如此，在整個盟誓場域（*field*）中，脫脫以刀、箭為證物，請長生天為見證，發出不侵明朝的證言，並願承受違約後長生天對他的詛咒懲罰。這是鑽刀說誓的根本內涵，是一種向神明盟誓以擔保自己信

¹⁴ 羅曰褫，《咸賓錄》（民國十年南昌豫章叢書編刊局刻豫章叢書本），卷 1，〈北虜〉，頁 22b。

¹⁵ 錢曾注引沈襄，《雲谷夷情》，參錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯點校，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985），卷 1，〈夜泊潞墅關卻寄董太僕崇相詩之二〉：「鑽刀可忘降夷狡，賜劍還防宿將驕。」（上海：上海古籍出版社，1985），頁 39-40。沈襄字叔成，號小霞，其父即曾流放宣府的忠臣青霞沈鍊，《雲谷夷情》，雲，雲中，指大同鎮；谷，上谷，指宣府鎮。該書一卷，抄本，今本未見於世，董其昌《玄賞齋書目》史部卷第 3《屬夷部》、錢曾《述古堂藏書目》卷 3《外夷部》都曾著錄。參董其昌著，嚴文儒、尹軍主編，《董其昌全集》（上海：上海書畫出版社，2013），冊 8，頁 76；錢曾，《錢遵王述古堂藏書目錄》（北京國家圖書館藏清初述古堂抄本），未標頁碼。

¹⁶ 吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）著，藍江譯，《語言的聖禮：誓言考古學（*Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*）》（重慶：重慶大學出版社，2016），頁 69-71。

¹⁷ 狄宇宙著，賀嚴、高書文譯，《古代中國與其強鄰：東亞歷史上游牧力量的興起》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁 204。

用的鄭重契約。

2、明邊臣對蒙古鑽刀的試驗

因為蒙古民族重諾言、信盟誓的傳統，使得明朝邊吏認識到了鑽刀說誓的重要性，並以此為判斷「夷」、「虜」是否誠心的衡量標準之一。如薊遼總督劉燾，便在處理薊鎮「屬夷」的問題上，採取驗試各部是否鑽刀說誓的方式，來檢驗其誠意，肯誓者賞，不肯者拒。他在給兵部尚書楊博的書信中這樣說道：

虜性驕悍，備來糧而不備歸糧，豈肯殺馬而食？斯時也，總不殺勾引之人，亦必掠彼牛羊以歸，此必然之勢也。況勾引之而未必來，來之而未必其搶我乎？搶彼乎？其勾與不勾，任彼為之，吾不懼也。若彼云北虜之來，我不與中國報信，斯言也，此屬夷挾賞之常談也。在我西哨宣大，東哨遼東，使二虜不來，彼亦無能為也。連彼亦在我所哨之中，況彼連年所報，何嘗得實信乎？其報與不報，任彼為之，吾不懼也。傳令與管夜不收官，即以此言論之，彼見謀無所逞，挾賞之計窮，過二日，通漢復來鑽刀說誓，乞賞而去。內字羅漢不肯鑽刀，此又各夷一剛一柔，示詐之道也，何足為慮哉？¹⁸

或許這裡的細節不夠充足，這裡我們還要對勘一種特殊的明代史料，即劉燾帳下幕僚蘇樸、李首二人為讚揚劉燾所撰的一部極其稀見的白話體小說《劉帶川公竭忠錄》，該書雖是小說，但由於作者是親歷邊鎮軍務的當事人，故對明代北部邊防中許多細節進行了相當生動的描寫，價值不可小覷。其描寫明代邊臣以鑽刀說誓考驗「屬夷」的過程如下：

只見張兵備、郭參將亦至，把眾虜喚至面前，諭之曰：「軍門的言語甚是利害，不待我言，通事俱已說與你知。你若鑽了

¹⁸ 劉燾，〈答司馬楊虞坡屬夷通漢挾賞書（屬夷挾賞）〉，載陳子龍輯，《明經世文編》（北京：中華書局，1962），卷306，〈劉帶川書稿〉，頁3232。

刀，說了誓，本道即時抬花紅銀兩賞你。你若猶豫不決，本道去矣。」通漢聞言低頭不語，其手下部落勸曰：「咱來這一番，探了考溫，費了多少心思，無賞而回，豈不自愚？反招別處達子笑話。」通漢聞言，喜曰：「言之有理。」遂率各部落俱在古北口外，說誓的說誓，鑽刀的鑽刀，歡歡喜喜都來領賞。

領賞已畢，通漢曰：「我們得了賞賜，望南抹羅穀（叩頭也）」¹⁹了，咱就回罷。」只聽的一聲嘩咧響，眾虜往北去了一半。

軍門又傳下令來，但凡達子鑽刀說誓者賞，不鑽刀不說誓者不賞。原來，鑽刀說誓者俱是通漢家達子，不鑽刀不說誓者俱是字羅汗家達子。此時張兵備、郭參將也進關去矣。

字羅汗見不賞他，他就氣脹起來了，又沒個人理他，他就吶喊張威，率領部下小虜五百餘騎，發恨向北而去。去了二日，內地又沒個人趕他，自覺有愧，後悔不及，又思：「通漢與我同來，他便得利而去。先日，影克也得利而去。獨我這一枝部落束手空回，好羞人也。南朝又沒個人來趕我，怎生是好？」

部下眾達子曰：「咱如今無計奈何，腆著這皮臉，也去鑽刀說誓，好歹求些賞賜才得結局。」

眾虜議定，至第三日，果然字羅汗率眾來至古北口邊外乞賞，便曰：「俺也比照通漢之例，鑽刀說誓，賞了俺罷。」

本口通事傳報軍門，軍門令下曰：「先日有言，達子鑽刀說誓者賞，違者逐去。今日字羅汗既然悔過討賞，不必深究，仍照舊例賞他。再傳與他，自今以後，再不許說謊挾賞。」²⁰

此例可見該儀式功能發生關鍵轉向。明方本身也開始由被動的儀式接受者、目睹者，逐漸轉變為主動的熱切參與者，很明顯的是，明代邊臣已經瞭解到鑽刀說誓對於重視盟誓信用的蒙古諸部的作用和意義，所以以此來約束那些「桀驁不馴」的部族，封賞那些恭順來投的部族，將是否願意

¹⁹ 筆者按，抹羅穀當為蒙古語 mǒrgū（叩頭、頂撞）之意。

²⁰ 蘇樸、李首撰，今人孫建等整理補證，《劉帶川公竭忠錄》（滄州：滄州區域文化研究所，2012），卷2第19回，〈處稍爪撫賞得計，逼通漢設誓鑽刀〉，頁134-135。

鑽刀說誓作為衡量蒙古部族歸順誠意的標準，並與之掛鉤實際經濟利益（賞賜）。鑽刀說誓被明方工具化，成為一種可操作的「馭戎」之術，其文化內涵開始服務於明方的政治軍事目的。而之所以這種盟誓能夠成為一種約定俗成的默認程式，是因為蒙古部族「最敬者篤實不欺，最喜者膽力出眾，其最重者然諾，其最憚者盟誓。偽則不誓，一誓，死不渝也」的傳統，²¹ 盟誓在他們心中是極其嚴肅隆重的事情，誓言是一種關係的確立，是一種神靈見證下的信用擔保，具有倫理道德觀念、價值取向、宗教信仰等多維度的意義。

3、明軍對蒙古鑽刀儀式的增補

發展到後來，明軍還按實際情況增添上不同的細節，比如 A. 煮食祭牲：萬曆朝二十一年（1593）的東北薊遼地區，慶雲守堡百戶（備禦）王鳳翱，被伯言兒誘殺，其後明軍參將裴邦翰與該部交涉，提及索還王鳳翱遺體及盟誓等事：

裴叅將（邦翰）又問你們（眾夷）說：「代宰賽罰服，宰賽如何正月內又領兵瀋陽境外？」

眾夷答說：「宰賽年幼父死，各部夷尚未歸服，安能領兵？此小歹青等誤點宰賽，與宰賽無干。」

裴叅將又說：「各太師那顏（noyan），遵奉明旨，調集大兵，議掃你們巢穴。但你們既來認罪，我與兵備那顏當為轉達饒汝，願汝們犬羊，今日饒汝，明日入犯，如何是好？」

眾夷答說：「我們夷地相盟，只是殺白馬說誓，那顏若不信，請牽白馬白牛宰殺，當天鑽刀（立）誓，不敢再犯裡邊一草。」

裴叅將隨令眾夷牽來白馬一匹、白牛一隻至前，令旗鼓官羅尚學等監殺，眾夷指天歃血，將腰刀二口立如門狀，鑽而誓曰：「太師那顏准我再走這條路，我們再要作歹，就相那鎮武、平虜一般，將我們家官兒部落的頭

²¹ 蕭大亨著，今人薄音湖、王雄點校，《北虜風俗（夷俗記）》，收入《明代蒙古漢籍史料彙編第二輯》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2006），頁248。

都著割去，口袋裝著。」誓畢，將馬牛心煮熟，傳眾官分食，當眾夷齊減曰：「食汝們伯言兒、煖兔的心。」又將伯言兒親信達子羊羔兒、胡蘆，令軍牢採倒去衣，數其罪狀，欲治以軍法。二夷驚怕，不能縮地，眾盡去帽磕頭，哀懇再三，守備王汲等官亦為跪稟，始放起。仍令守堡官王嘉相照二夷臉而狠打數十掌，如此幾番，眾夷益畏羅拜，叩說：「那顏怪的都是，以後再不敢了。」²²

此例呈現了儀式中象徵性懲罰元素的戲劇強化。明方主導了祭牲宰殺與分食環節，並以食汝心的言語詛咒，將抽象的誓言具象化、場景化。這顯示明方已不滿足於簡單借用，而是開始主動編排儀式細節，通過強化其威懾性表演來加深蒙古一方的心理忌憚。

又如 B. **放炮威懾**：在萬曆朝的西北地區，屢次與陝西、甘肅、延綏發生衝突的莊禿賴、明愛諸部，就曾與陝西副使李杜在今天的陝北神木一帶進行鑽刀說誓活動：

先是，朝廷因諸酋（按即莊禿賴、明愛）生事，革其撫賞也，公（按即李杜）恐有不虞，無日不厲兵秣馬以備之。虜知有備，乃遣親信數虜來聽約束，乞還舊賞。公曰：「既能聽約，則請命還爾舊賞，分外秋毫無有也。」以刀為門，令酋虜露臂跣足俯而鑽之。狗血置盆盎中，令酋虜匍匐誓而飲之。入一刀門，則舉炮吶喊以威之。酋虜面面相顧，色如死灰。軍民觀者如堵，無不捫舌縮項曰：「自和國以來，未見此舉，詎不使華夏揚威，匈奴破膽！」²³

該材料史源是李杜本人的墓誌銘，不可否認的是墓誌本來就有歌頌逝者、美化相關細節的成分，但這段史料清楚明瞭地把「李杜讓莊、明二人派來的親信當眾鑽刀說誓」作為一種公開功績記錄下來，很明顯是當作誌

²² 李化龍，《撫遼疏稿》（北京國家圖書館藏明萬曆刻本），卷3，〈查參誘執堡官並議市賞疏〉，頁27a-27b。

²³ 姚三讓，〈明嘉議大夫陝西按察司按察使李公暨配夫人申氏合葬墓誌銘〉，中國文物研究所、河北省文物研究所編，《新中國出土墓誌·河北·1上》（北京：文物出版社，2004），頁248。

主的生平代表成就之一。去除那些「匈奴破膽」之類的文學化的誇張描述，其中「以刀為門，令酋虜露臂跣足俯而鑽之。狗血置盆盎中，令酋虜匍匐誓而飲之。入一刀門，則舉炮吶喊以威之」的記錄，則確實又是與當年脫脫騎馬鑽過刀下不同的一種鑽刀模式，它具有一定程度的羞辱性質。因為莊、明二部屢次被革除「市賞」，確實面臨現實的經貿壓力，既求賞不得，其勢又不足以對陝西三邊造成根本性威脅，故與三邊當局處於實力不對等的地位，因此才在強硬派邊務官員李杜的強烈要求下，進行了一種明顯帶有臣服性的鑽刀說誓。

這也顯示了儀式在權力不對稱狀態下的變形。當明方佔據絕對軍事政治優勢時，鑽刀說誓被注入了顯著的羞辱性動作。儀式不再是平等的信用交換，而演變為一種單方面的權力展演與歸順確認儀式。其核心功能已從擔保信用滑向宣示權威。

再如 C. 懸掛畫像發毒誓：萬曆三十四年九月卜言太臺吉請求市賞，派人與延綏撫夷官盟誓時，明方設立香案、懸掛殺戮明安臺吉的圖像，在此情形下鑽刀說誓：

至本月二十九日擺首差頭目好人必圪賴恰等獻送九九罰治，總計三酋送完罰服，每酋馬九匹、牛九只、羊六十三只，通共馬二十七匹、牛二十七只、羊一百八十九只，照數收入，發榆林衛，送中路同知變價銀四十一兩六錢三分貯新建庫，聽湊撫賞支用。查得去歲虜犯，止是搶去舊安邊男婦四名口，又磚井堡屯丁康世能妻郭氏、高家堡邊外常哨夜役一名王友僧，並不知名行路男子一名，再三追問各夷，回稱待查，尋至日一一送還。隨據各酋夷使好人討要恭順號牌，以免疑畏，仍立漢番兩家合同，就令撫夷千總盛阿都只、中軍吳自勉、撫夷經識冠帶官田夢科等到於邊外，設立香案、殺戮逆夷圖像，與同拓不能好人歃血飲酒，鑽刀盟誓，不敢犯邊，量賞各使回巢訖。²⁴

²⁴ 涂宗濬，《撫延奏疏》（臺北史語所傅斯年圖書館藏明末刻本），卷2，〈夷酋受罰請開市賞疏〉，頁58-59。

此例是儀式威懾功能視覺化的極致表現，反映出漢地宗教元素（如香案、圖像）逐漸嵌入鑽刀說誓之中，明方將抽象的違約懲罰轉化為具體的、可怖的視覺警示，儀式的表演性被推向高峰，旨在通過心理震懾來彌補實際軍事控制的不足。與此前以草原信仰為主的形態相比，此時儀式已呈現出蒙漢混融的特徵。

有時，明軍高層甚至會親自集體大規模組織此儀式，用以恫嚇「屬夷」：如萬曆四十八年，統率朵顏諸部在內的喀喇沁萬戶東土默特部滿旦，²⁵ 與明軍官兵五千餘人共同舉行了一場大型盟誓：

因值多事之秋，姑准陸續加添，所討各名下衣段、布疋、吃食等物，大約值銀五百餘兩，明諭滿婦等感恩忻服，即具夷稟，擬定十二月初九日，帶領夷眾叩關，獻還活人高氏、馮氏、高氏、張氏等帶有小女二口，并主悔罪認罰合同，以後恭順効力，保全各關口無事，盟誓番漢字樣，前來聽候鑽刀。復該稟請本道，隨蒙依允，及協守營路主客諸將領，帶同各中千百把關哨等官，聚集丁軍五千餘眾，勒令手提骷髏，歃血盟誓，放砲吶喊，鑽刀九遍完畢。當有滿旦等帶領男婦夷人三百餘騎，進至撫夷所，挨次叩頭謝恩，乞領筵宴，權慰出關，聽候乞領新舊等賞去訖。為照夷婦滿旦叛逆革賞已逾六年，不為不久，今叩關認罪，願聽罰革。²⁶

這次是因為滿旦治下的東土默特部六年來缺衣少糧，不得不退還掠走的明朝人口，立下「番漢字樣」（蒙漢雙語）的悔罪認罰盟誓合同，承諾以後「恭順効力」，「叩關認罪」，以此請求復市。薊遼總督文球命令明軍表演「手提骷髏，歃血盟誓，放砲吶喊，鑽刀九遍」，用以震懾滿旦等人的「叛服不常」。可以看出九邊明軍在與蒙古諸部的交涉中，也逐漸接受了親

²⁵ 關於滿旦及東土默特部發展的史實，目前最為詳盡堅實的研究可參烏雲畢力格，《喀喇沁萬戶研究》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2005），頁103-128。

²⁶ 文球，〈題為久叛狡夷悔罪認罰乞復舊賞以結殘局以奠陵京重地事〉，載程開祜輯，《籌遼碩畫》（收入《叢書集成續編》第243冊，臺北：新文豐出版公司，1989，據舊北平圖書館藏明刻本影印），卷37，頁435。

自參與鑽刀說誓的行為。陰森森的骷髏、紅殷殷的血液、明晃晃的鋼刀乃至轟隆隆的炮響，都加劇了鑽刀說誓儀式的肅殺氣氛與嚴厲性質，顯示出不可違誓的血腥咒詛色彩。而九是蒙古民族尊崇的至高數字，²⁷ 鑽刀九遍，昭示著鑽刀儀式的最高層級。天啟六年（1626）四月，因攻打白馬關被革除市賞的明暗合落赤、黑石兔等人，「帶領頭腦馬步盔甲夷人一千餘騎，到關外有棚處所，叩關服罪，鑽刀九遍，歃血俛首，對天盟誓」，並立下番漢合同（即蒙漢雙語版本的文字契約）。²⁸

總之，可以看出，明代九邊長城一線的蒙漢鑽刀說誓儀式，由嘉靖到明末，逐漸發展完備，從起初脫脫那樣就地而行之的鑽刀說誓，發展到後來鑽刀的同時又選場地鑽刀、歃血、煮牲、鳴炮、懸掛圖像乃至於立下文字契約，各類用來增加信用與威懾違約的要素不斷疊加，構成了明後期長城沿線的一道奇特的民俗景觀。從現有文獻來看，鑽刀說誓在明中期後，已為蒙古多部落在邊境盟誓、雙方往來中頻繁採用的誓約形式，成為明蒙互動場域中具普遍性的儀節規範。囿於早期蒙古文獻留存有限，暫無法全面考證其在蒙古所有部落的普及程度，但其作為當時明蒙邊境主流的盟誓儀式，似可佐證。

此外，還可辯證一點，即明清時期尚有「攢刀」記載。筆者翻閱目前所能掌握的史料，「攢刀」通常有兩種用法；其一，與「鑽刀」字形類似，屬於是形近互通。如《全邊略記》載「仇鸞密遣家丁時義，結俺荅之義子脫脫，復詣宣府暗門，呼通事出，攢刀以誓，贈馬二匹」，²⁹《五邊典則》亦載「（嘉靖）三十年三月，虜酋俺荅以去歲冬自宣府求貢，朝議不准入，春，請求益數，屢叩宣大各邊陳欸。其子脫脫，復率十餘騎詣宣府寧虜堡暗門，呼通事出攢刀為誓，求通貢市，贈通事馬二匹」，³⁰ 這與第二節前引蘇祐記錄中的脫脫、時義「鑽刀」是同一事件。同一事而或用「鑽」或用「攢」，說明至少在部分明人筆下，二字可互通使用，未必有嚴格的儀式區

²⁷ 巴·蘇和〈蒙古族「九」數崇拜文化〉，《中央民族大學學報（人文社會科學版）》1996年第2期。

²⁸ 《明熹宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962），卷70，天啟六年四月癸巳條。

²⁹ 方孔炤輯，《全邊略記》（明崇禎元年刻本），卷2，頁2b。

³⁰ 徐日久撰，《五邊典則》（明崇禎刻本），卷9，頁5b。

分。

其二，「攢」是兵刃聚攏、刀尖指向中心的動作，「攢刀」又指持刀者一齊把刀聚攏紮向一個方向。如《崇禎長編》載陝西巡按吳甡疏請表揚節義生員高起鳳，高母、妹均被賊擄，高單騎救之無果，面對賊人「大罵不從」，於是「賊攢刀挫殺之」。³¹《平寇志》載張獻忠攻打舒城縣，編修胡守恆被執，「剗刃其腹，攢刀殺之」。³²此類用例中的「攢刀」，純屬武力殺傷行為，與盟誓儀式中的「鑽刀」或「攢刀」判然有別，可先行剔除。

回到盟誓語境，「攢刀」與「鑽刀」究竟是完全相同的儀式，還是存在細微差異，目前材料尚不足以確證。從字義推敲，「攢」強調聚攏的集體動作，「鑽」強調俯身穿過。前引李杜一案中「以刀為門，令酋虜露臂跣足俯而鑽之」，以及《劉帶川公竭忠錄》中「將腰刀二口立如門狀」令夷人「鑽而誓之」，均突出穿過刀門，此時用「鑽」字更為貼切。而「攢刀」等表述，因缺乏詳細的儀式過程描寫，是否同樣包含「穿刀而過」的環節，抑或僅指眾人聚刃立誓，暫難斷言。

儘管有此細節上的不確定性，但就本文所討論的盟誓儀式而言，無論寫作「鑽刀」還是「攢刀」，其基本功能與象徵意義是明確的：以刀刃這一具象化的危險物為媒介，將違約的詛咒後果可視化，從而在神明見證下產生信用約束力。這一核心機制，並不因用字差異而受到根本動搖。

三、鑽刀說誓習俗的演變與影響

1、明末鑽刀說誓形式的流變

據特木勒先生研究，長城其實不僅僅是明朝的邊境線，其實也是蒙古人眼裡的「白牆」（*čayan kerem*），「它同時也是蒙古與明朝共有的邊境，長城沿線幾乎每個關堡都有其蒙古語名。1368 年以後的 200 餘年中，長城沿線曾經『兵連禍結、華夷交困』，也有過和平互市、『華夷兼利』的時期。對明朝而言，長城在明代很多時候都是危險的邊疆，明人談之色變。對於

³¹ 《史語所藏鈔本崇禎長編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962），卷 64，頁 3730。

³² 彭孫貽撰，《平寇志》（清康熙活字本），卷 5，頁 3a。

長城以北的遊牧蒙古人而言，長城也同樣是兇險交加的邊疆地帶」，這種多方面的人員、物質、習俗乃至種種要素的互動，才是真正長城研究的意義所在，長城並不是蒙漢判然兩隔的界限，而是充滿了邊地人群互動的複雜性，³³ 筆者贊成這一觀點。其實，探索鑽刀說誓習俗的演變與影響，就能很好地來窺探這種複雜性的一斑。

鑽刀說誓無疑是蒙古民族的創舉，但正如上一節所考察的文球帳下五千官兵鑽刀演示的那樣，在明後期長期的蒙漢交流中，這一儀式也慢慢被長城以南的明軍所接納。同時，明軍也在把自己的相關信仰，融入到這一蒙漢雙方參與的儀式中來，典型的就是關帝信仰介入下的鑽刀說誓。明末一手檔案中，就有相關的過程記錄：

本年（按即崇禎九年）十二月初八日戌時，據署殺胡堡守備事高鸞稟報，前有省吉木台吉、那兒木台吉，帶到乞款情形，已經塘報外。今本日早，有二小台吉隨帶王印並各夷目狼恰、討戶榜什、朝兒等，帶食散夷三四百名，到於邊底稟稱，約定今日鑽刀說誓，我們隨捧白馬一匹、黃犬一隻，前來歃血盟誓。據此。隨蒙本協童副將，同都司蘭應魁、康鎮邦，並事各通官，俱到牆上，先將議定邊約宣諭畢，各夷拱聽，叩頭遵守。隨亦備黑牛一隻，烏鷄一隻，請關聖帝君神像到牆，傍立大刀二口，下立腰刀四十餘口，擺設香案祀，用黃表寫二台吉並各頭目年庚誓狀一通，有各夷目鑽刀盟誓，將血酒拋天遍飲，願從今一意恭順天朝，出力報效，剿殺東奴。望南叩首。³⁴

這場盟誓聚集了明蒙雙方的將領要員，明方有大同健兵左營副總兵童朝儀帶著蘭應魁及通事翻譯，蒙方有省吉木臺吉、那兒木臺吉帶著王印印章及狼恰等三四百人。比較有趣的是其準備的物品和舉行的環節：祭品有白馬、黃犬、黑牛、烏雞，並請關聖帝君神像為見證，用道教色彩的黃表

³³ 特木勒，〈越境與交通——明蒙交涉人物事蹟考述〉，《清華元史》2020年第5輯。

³⁴ 〈兵部等衙門題為遵旨密奏夷情事〉，中央研究院歷史語言研究所，《明清史料》甲編9（台北：中央研究院歷史語言研究所，1959），頁857。

書寫各位蒙古頭目的八字和誓言，並把血酒「拋天遍飲」。這些細節值得分析：白馬黑牛等物，實際上是源自契丹先民的習俗，遼亡之後為北方草原民族所繼承。³⁵而以黃表書八字、誓言，並非蒙古風俗，而是漢地風俗，黃表書奏是源出道教的上章科儀，而上章濫觴自早期正一道向三天太上等神祇呈送章文的儀式，延續到後世的道教。³⁶在道教中，章牒表奏是極其常見的要素，「齋法之設，必有奏申關牒，悉如陽世之官府者。以事人之道事天地神祇也，所以寓誠也。是假我之有，以感通寂然不動之無也。然後見其洋洋乎，如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇為無也」，³⁷對漢地本土道教色彩的信仰者而言，向關帝表奏能取得他們的信任，因為請來了明朝一方軍民虔誠信仰的關聖帝君為見證；而鑽刀說誓、殺白馬黑牛、歃血為盟、「血酒拋天遍飲」，這一系列行為，則是請來了蒙古一方民眾信仰的長生天來見證。這一融合了蒙漢信仰因素的盟誓儀式，就在明末的宣大九邊綻放其獨特色彩。而這一儀式，又非個例，請見下文：

本月（即崇禎十年閏四月）初八日午時，蒙盧中府、賀守道、楊總兵與同本路參將許國元，同知屈必昌，撫夷都司馮紹祖及卑職（即張家口守備周洪猷）等，親到市口臺上，在關聖廟祭祀，焚燒香紙畢，將夷人頭目歹青恰、七慶榜什、不對貓得器、阿什兔等四名，先行放進講誓，每年止許春秋賣馬二次，如過限罰馬等情講明，各夷一一遵依，當立漢番字樣合同，於關聖神前叩頭發誓，鑽刀三傳。³⁸

³⁵ 據苗潤博氏推論，契丹殺白馬烏牛祭祀的習俗，在遼亡後的燕地經歷了下移沉澱的過程，「很可能形成了用於隆重盟誓的民間禮俗，一方面浸潤了燕地漢人的文學創作，同時也影響到定都於此的元代蒙古人……大都失守，順帝北遷，此俗亦隨之重回草原，不僅為蒙古本部韃靼所傳承，更輻射到瓦剌、兀良哈，上升為蒙古諸部所共用的盟誓祭祀，以至影響到後來的滿洲」。參苗潤博，〈「青牛白馬」源流新論——一種契丹文化形態的長時段觀察〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2022年第3期。

³⁶ 張澤洪，〈論道教的上章儀式〉，《世界宗教研究》2021年第3期。

³⁷ 佚名，《靈寶玉鑒》（《道藏》第10冊，文物出版社、上海書店出版社、天津古籍出版社聯合出版，1988），卷1，〈申關牒文字論〉，頁141。

³⁸ 〈兵部為遵旨開市事〉，《明清史料》甲編9，頁870。

此儀式中明方的監軍太監、分守道、總兵官、參將、佐貳同知、撫夷官、守備全部上場，盟誓前先在關帝廟焚香燒紙，再請蒙古使者入內，在關帝像前寫下蒙漢雙語契約並鑽刀說誓。很明顯，蒙漢雙方鑽刀說誓裡確實加上了許多漢地道教的科儀，尤其是關公信仰的加入，在明代，關公是從朝廷到民間都推崇的重要神祇，尤其是戎馬倥傯的軍旅之士，更是格外信仰義勇壯烈的關聖帝君。³⁹ 隨著長城一線蒙漢雙方的密切互動，這種源自蒙地的盟誓習俗，逐漸由明後期明軍一方的觀摩、接納、參與，發展到明末主動介入、融進新的漢地宗教色彩，鑽刀說誓也就成為明末蒙漢交流中一種不可忽視的文化交融現象。

崇禎九年、十年宣大邊境的盟誓，足見明方通過主動引入關帝神像和道教章奏儀軌，完成了對蒙古鑽刀說誓的儀式轉譯（translation）。⁴⁰ 這一轉譯的核心，在於兩種盟誓傳統在結構上的同構性，它們都具有對神立約的聖潔性和違反誓言的嚴懲性，使得象徵符號的置換成為可能。由此，儀式獲得了雙重神聖感，既向蒙古一方昭示長生天的鑒臨，也為明朝邊軍提供了關聖帝君的精神保障，從而在技術上解決了跨文化盟誓的信用難題。

2、鑽刀說誓在後金——清政權初期的流傳

由於在遼東地域，女真與蒙古接觸較多，且前者的生活方式、社會習俗也受後者影響較大，在明末清初，蒙古的鑽刀說誓，也逐漸散佈到女真一滿洲部族當中，成為其所認可的一種信用盟約形式。早在建州女真王臺時期，王臺死後，兩個兒子猛骨孛羅、康古六爭雄不下，後在明軍調停下，二人「殺牛宰馬喫血酒，鑽刀說誓，永不圖害」。⁴¹ 後來，努爾哈赤亦曾舉行過鑽刀說誓，明末陳繼儒就曾言「奴酋性狡獪無常，俄而人，俄而犬羊，俄而豺狼，俄而蜂蠆，俄而鑽刀說誓，俄而傳箭會食，俄而零竊，俄

³⁹ 王成，〈皇權政治背景下的奇特景觀：忠文化與關羽崇拜〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2007年第5期；包詩卿，〈明代軍事活動與關羽信仰傳播〉，《中州學刊》2008年第3期。

⁴⁰ 此處的轉譯，乃借用社會學的概念，延伸可參 Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

⁴¹ 顧養謙，《沖庵顧先生撫遼奏議》（明萬曆刻本），卷11，〈屬夷蓄謀報怨懇賜勘處疏〉，頁26a。

而大舉，俄而恫喝以恐我，俄而弭帖以緩我，俄而滅夷人、革車價、退故地以嘗我」。⁴² 東江鎮總兵毛文龍，也曾親歷後金派來的使者鑽刀說誓：

新奴子有合干者，又有都堂大海者，俱素通文義，智勇雙絕，奴倚為腹心。臣思姑與議款而誘其來，隨遣馬秀才等還。臣於是時望大海來，孰知奴亦重疑臣計，第仍遣馬秀才等五人來諄諄密語，且鑽刀立誓，而復饋臣以鞍馬參貂等物，願以來使為質，俟事成放還。⁴³

都堂大海，即參與創制滿文的達海（Dahai），因精通漢蒙等語而被愛新國（後金—清政權）重用。毛文龍本來想誘捕達海，卻被看出計謀，只能暫時與開原馬秀才等人鑽刀說誓。從這場事件可以看出，後金—清政權其實也接受了鑽刀說誓來信用背書的方式。當然，這並非個例，如皇太極也曾與祖大壽鑽刀說誓：崇禎四年八月皇太極兵圍大淩河，但大淩河城板築未完，清軍已迫城下，「吳襄擁救兵不敢進，城遂陷，大壽被鹵」，皇太極「知其（大壽）世將，甚重之，與之鑽刀說誓，命以固山管正黃旗事」。⁴⁴ 又如李自成與吳三桂對峙之時，吳三桂引清兵入關，便是與「八王子」（阿濟格）、「九王子」（多爾袞）共同舉行了「鑽刀盟誓」，清軍「乃發兵助戰」。⁴⁵ 再如康熙年間，三藩起兵後，王輔臣隨之回應，康熙帝派圖海前往陝西作戰，圖海對輔臣「招之降」，「與之鑽刀設誓，保其無它」，「輔臣出降」。⁴⁶ 南明忠臣張蒼水就曾經作詩談及過清政權使用這一儀式：「玉幾憑來顧命新，負辰聞道有家臣。從今賭卻鑽刀咒，不信華人信滿人。」⁴⁷ 結合圖海等人的案例，可管窺入關以後這種儀式仍然持續存在了一段時間。

⁴² 陳繼儒，《陳眉公先生全集》（中國國家圖書館藏明崇禎刻本），卷 26，〈建州策〉，頁 9a。

⁴³ 毛承斗輯，賈乃謙點校，《東江疏揭塘報節抄》（杭州：浙江古籍出版社，1986），卷 7，〈崇禎元年五月初六日具奏〉，頁 114。

⁴⁴ 李寄撰，《天香閣隨筆》（清南海伍氏刻粵雅堂叢書本），卷 1，頁 10b。

⁴⁵ 張岱撰，《石匱書后集》（收入《續修四庫全書·史部》第 320 冊，據南京圖書館藏本影印，上海古籍出版社，1995），卷 63，頁 801。

⁴⁶ 劉獻廷撰，《廣陽雜記》（清光緒吳縣潘氏刻功順堂叢書本），卷 4，頁 25b。

⁴⁷ 張煌言，《張蒼水集》（民國間四明張氏約園刻四明叢書本），卷 1，〈建夷宮詞〉，頁 9b。

因為女真與蒙古在經濟生產模式上較為相近，滿洲族群文化中受到蒙古文化影響較大，可謂是兩種有親緣關係的文化，加之女真與蒙古部族通婚，更促進了血緣乃至習俗上的交融，比如滿文的創制、滿語中的蒙古語借詞及滿洲與蒙古的宗教信仰交流，⁴⁸ 這些都證明了蒙古對滿洲的文化傳播。所以在這種接觸中，滿洲人借用蒙古與明朝鑽刀說誓的方式，來和明朝打交道，可能也是一種自然而然、潛移默化的舉動。但後來滿洲鑽刀說誓的記錄愈來愈少，具體原因，因缺乏史料，姑存之待考。

3、漢地居民對鑽刀說誓的文化想像與行為實踐

在明末清初，鑽刀說誓已經成為漢地文人腦海中對異族風情的一種想像，甚至成為其演繹異域故事的要素之一。如明末安慶戲曲家阮大鍼《春燈謎》唱了一齣有關胡寇皮哩孩投降唐朝的劇情：

（前腔）天恩寬縱，容鯨鮪江上朝宗，帳前部曲散歸農，金雞赦，繡衣馳。轅門稽顙聽宣頌，轅門稽顙聽宣頌（作跪伏較門介）（小生）轅門外跪的是皮哩孩麼？朝廷一統無外，三面弘開，已准韓安撫奏章許汝立功自贖，待你鑽刀說誓，即與開讀詔文，（皮）皮哩孩雖戴堯恩，不知漢大。……⁴⁹

明末清初諸城丁耀亢《續金瓶梅》中，演繹了秦檜與金人撻懶盟誓的場景：

就叫秦檜同撻懶撻室平日相交的番將們，宰了一匹白馬，取血先祭天，各人歃血對天盟了誓，又鑽刀起咒，原來金國鑽刀盟誓是極重的，死也不敢變心的。辭了金主，把夫妻兩人送在天津糧船上，直到了淮北。⁵⁰

⁴⁸ 劉小萌，《滿族從部落到國家的發展》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁315。

⁴⁹ 阮大鍼，《春燈謎》（南通：翰墨林書局，1914），卷下第28折〈釋累〉，頁47。

⁵⁰ 紫陽道人（丁耀亢）編撰，湖上釣史（查繼佐）評點，《續金瓶梅》（北京國家圖書館藏清順治刻本），後集第58回，〈遼陽洪皓哭徽宗，天津秦檜別撻懶〉，頁10b。

由於這一儀式的嚴肅性與威懾性，它本身也被內地漢人部分接受，這在有關戲曲文學中都有體現，如明末清初蘇州戲曲家李玉《牛頭山》第二折戲唱如下劇情（王善、李成向岳飛鑽刀說誓）：

【外、小生】元帥言及於此，令人毛骨悚然，汗流浹背。即當鑽刀立誓，永受元帥鞭策便了。

【生】既如此，分付眾將官擺下刀門！【眾應】

【千秋歲】【外、小生】聽惓惓，一霎如火燃，血滾滾赤心天鑒。皇天在上，我王善、李成若負盟言，復懷反側，異日死於千刀之下！立誓鑽刀、立誓鑽刀，願共把地軸天樞翻轉。⁵¹

不僅如此，隨著戲劇、小說等文藝作品的不斷推廣、潛移默化的同時，具有嚴厲性、威懾性的鑽刀說誓逐漸用於軍人間的結盟以及民間的秘密結社之中。比如，南明弘光元年（1645），興平伯高傑與睢州許定國定盟，「歃血鑽刀，結為兄弟」，不過這只是定國的奸計，很快定國便謀殺高傑投靠清廷。⁵²又如南明永曆三年（1649），四川抗清義軍朱容藩麾下「白蛟龍與李鶴子（占春）歃血鑽刀，仍放蛟龍回楊秉胤營內」。⁵³可以看出鑽刀說誓廣泛深入的傳播，到後來更成了天地會、小刀會等秘密會社的通用法則：乾隆末，臺灣府彰化縣埔心莊陳潭與天地會吳光彩等人「在神前宰雞，歃血飲酒，鑽刀立誓」；⁵⁴嘉慶時漳浦人徐章在臺灣府嘉義縣組織小刀會反清，拜天鑽刀立誓；⁵⁵廣東新安天地會就是「以洪為姓，拜天為父，拜地為

⁵¹ 李玉，《牛頭山》，卷上第2折，載陳古虞、陳多、馬聖貴校，《李玉戲曲集》（上海：上海古籍出版社，2004），頁675。

⁵² 應廷吉（應喜臣）撰，《青磷屑》（清都城琉璃廠刻明季稗史彙編本，），卷下，頁2b。

⁵³ 〈十一月初十日李國英揭帖〉，中國人民大學清史所、一檔館，《清代農民戰爭史資料選編第一冊下》，（北京：中國人民大學出版社，1984），頁441。

⁵⁴ 〈福建水師提督哈當阿奏審擬陳潭等人折〉，中國人民大學清史所、一檔館：《天地會·五》（北京：中國人民大學出版社，1988），頁393。

⁵⁵ 〈臺灣鎮總兵哈當阿奏徐章等結拜小刀會折〉，中國人民大學清史所、一檔館：《天地會·六》（北京：中國人民大學出版社，1988），頁86-88。

母，立誓鑽刀」。⁵⁶ 翻閱有清一代天地會、小刀會的檔案，可以說鑽刀說誓已經深深融入天地會的會規與法例中，成為天地會信仰文化本身的一部分。至於這一習俗最早的來源是什麼，便隱沒在浩浩蕩蕩的民變風潮中無人在意。

在邊疆語境中，鑽刀說誓的功能是向作為最高仲裁者的神明宣誓，以建立對外的政治信用；而在秘密社會語境中，同一儀式的功能轉向為內部的通行儀式，其核心意涵從「對外擔保」轉變為「內部凝聚」。波濤洶湧的江湖世界裡，人們所面對的，是一群需要以生死相託、卻又無法訴諸官方制度保障的底層民眾，日常語言已不足以承載承諾的分量，鑽刀說誓恰恰提供了一個與平昔截然隔離的神聖場域（field）。田海（Barend J. ter Haar）認為：「傳統戲劇和民間儀式通常置身於神話場景當中，都以一種增強的方式處理著真實生活（儀式略強於戲劇）。無疑，人們相信這兩種表演的真實性，但這是一種強於、大於生活的真實性。儀式和戲劇是程式化的表演，由此與日常生活拉開了距離，並強調著表演本身。正是這種程式化的誇大，而不是對日常生活的亦步亦趨，才使這兩種表達方式具有影響力和說服力。」⁵⁷ 只有這種被神聖符號和身體實踐層層加固的儀式表演，才能製造出足夠的信用約束力，將一群素不相識的陌生人暫時凝結為「兄弟」。鑽刀說誓由此完成了它漫長演變的最後一環：從邊疆的政治信用保證，最終沉澱為底層社會組織內部的情感與倫理紐帶。

4、本節小結

綜上，鑽刀說誓在明末清初的流變，是一個有跡可循的「功能借用—儀式轉譯—文化內化」過程，它因應漢蒙族群間信任需求，經由邊疆互動逐步完成。其演變大致經歷了三個階段：首先，在明蒙邊疆交涉中，因雙方缺乏共同的政治仲裁機制，這一儀式被明方務實地接納為一種跨文化的盟誓方式，並通過疊加關帝信仰等漢地符號，實現了儀式的轉譯，從而對蒙漢雙方都有了神聖約束；其次，在後金—清政權的政治實踐中，該儀式

⁵⁶ 〈兩廣總督覺羅吉慶等奏審擬新會縣天地會首黃名燦折〉，中國人民大學清史所、一檔館：《天地會·六》，頁406。

⁵⁷ 田海著，李恭忠譯，《天地會的儀式與神話：創造認同》（北京：商務印書館，2018），頁122-123。

被抽離其原生的明蒙邊境語境，轉化為處理征服者與降將之間過渡性政治關係的權力整合手段；最後，在戲曲敘事與民間結社中，儀式的實踐語境進一步泛化，被象徵化、倫理化為一種普遍性的文化符號，用以表達超越常規的忠誠約束，並最終內化為秘密社會的組織儀軌。這一個案揭櫫了長城沿線文化交融的複雜性，其非簡單的文化取代或同化，乃是在特定歷史情境下，不同人群為解決共同面對的信任難題，所進行的政治文化實踐。

四、餘論

鑽刀說誓習俗較早流行於宣大一帶長城邊外的蒙古部族，逐漸散佈到與其密切接觸的明軍及女真部落當中，成為九邊沿線區域各民族之間信用盟誓的重要儀式。在明末到清朝，更是逐漸散佈到腹地的明軍內部及漢族秘密會社當中，成為結盟中不可或缺的莊重部分。學界在追溯天地會儀式時，有根據天地會鑽刀說誓的儀式早在清初抗清隊伍中就已出現，來證明天地會的起源。⁵⁸ 本文無意考察天地會的源頭，雖然天地會是雍正至乾隆前半期秘密會黨大量湧現的社會環境下出現的一個秘密會黨，⁵⁹ 但本身天地會這類秘密會黨的形成是一個歷史的形塑過程，⁶⁰ 許多儀式、風俗都有著長期的歷史根源，不是突然臨時發明出來的。筆者認為天地會等秘密會社存在的鑽刀說誓，這一儀式可能來自於明末清初軍民普遍存在的鑽刀盟誓之習俗，而這一習俗的源頭，應該最早可以追溯到明代蒙古部族的創始，通過明軍與蒙古諸部的密切交往而逐漸散佈九邊，並最終推廣到中原腹地的軍人與民間當中。

但筆者亦有待進一步申說之處，比如，在閱讀《理藩院則例》、《蒙古律例》等法典條文，翻查阿拉善、赤峰、杭錦旗、喀喇沁、土默特、鄂爾

⁵⁸ 張興伯，〈天地會的起源〉，《明清史國際學術討論會論文集》，1980；中國會黨史研究會編，《會黨史研究》（上海：學林出版社，1987），頁48-49。關於天地會的起源與儀式等細節問題，延伸可參秦寶琦著，《清前期天地會研究》（北京：中國人民大學出版社，1988），頁142-152；田海著，李恭忠譯，《天地會的儀式與神話：創造認同》，頁45-182。

⁵⁹ 秦寶琦，〈破解天地會起源之謎〉，《清史研究》2023年第5期。

⁶⁰ 陳寶良，〈天地會傳說敘事的文化淵源〉，《原生態民族文化學刊》2022年第6期。

多斯等地區的滿蒙檔案⁶¹所載的案例，發現有清一代，尤其是清中後期以來，蒙古民族幾乎罕有鑽刀說誓的記錄。後讀《（嘉慶）黑龍江外記》，黑龍江的「蒙古盜馬得罪，所盜馬本官代賠，無力者例在將軍幕鑽刀自明，謂之起誓」，⁶²可見黑龍江將軍管轄下的蒙古人是尚有此習俗的。

那麼，為什麼普遍行於明時蒙古的鑽刀說誓習俗，到清代流行的範圍極度縮小了呢？可能的原因是，滿洲帝國對蒙古的統治到達了比明朝更嚴密的程度，據濮德培（Peter C. Perdue）研究，由於康熙皇帝認為喀爾喀人漫無紀律且需要法度，故將他們編入旗制，「確保他們的領土不重疊，避免了牧場衝突。每個大汗都保有頭銜；被謀殺的札薩克圖汗，其汗位由其弟繼承，頭銜也獲得清朝批准。清朝官員握有授予喀爾喀領導階層頭銜的最終決定權」。⁶³清代國家建設的核心在於以盟旗制度與《理藩院則例》來規範邊疆事務，將原本依賴超自然畏怖感的儀式性信用背書，逐步替換為基於行政監管與法律文書的制度性信用體系。當行政監管足以支撐信用體系時，鑽刀說誓這種「舊式」的信用建立方式便顯得多餘乃至不合時宜。黑龍江地區保留了鑽刀說誓，而在蒙古腹地卻幾乎消失，或許與清代對不同地區蒙古部落的治理強度差異有關，也與各部落與清廷之間的政治距離有關。

⁶¹ 《杭錦旗筮薩克衙門檔案》（海拉爾：內蒙古文化出版社，2016）；《阿拉善和碩特旗蒙古文歷史檔案》（呼和浩特：遠方出版社，2017）；《鄂爾多斯右翼前旗（烏審）筮薩克衙門檔案》（呼和浩特：遠方出版社，2017）；《土默特左旗檔案館藏土默特歷史檔案》（桂林：廣西師範大學出版社，2018）；《喀喇沁右翼旗筮薩克衙門檔案》（海拉爾：內蒙古文化出版社，2019）；《赤峰地區清代蒙滿文檔案漢譯彙編》（北京：國家圖書館出版社，2021）。

⁶² 《（嘉慶）黑龍江外記》（清光緒廣雅書局刻本），卷6，頁13b。

⁶³ 濮德培著，葉品岑、蔡偉傑、林文凱譯，《中國西征：大清征服中央歐亞與蒙古帝國的最後晚歌》（台北：衛城出版·遠足文化事業股份有限公司，2021），頁196。

A Study on the Custom of Mongolian "Zuandaoshuoshi" in the Ming Dynasty

Abstract

In the Ming Dynasty, when the frontier troops along the Great Wall communicated with the Mongolian tribes, they often adopted a way called "Zuandaoshuoshi (Pass the knives and make an oath)". This is done by sticking knives in the ground or on an altar, and the person crosses them and makes a vow. At present, the earliest case that can be examined is the oath of alliance between the godson of Altan Khan and the frontier generals of the Ming army during the Jiajing period. With the close contacts between the Ming army and the Mongolian tribes, the form of the oath of alliance was constantly improved in the specific implementation. At first, people simply stuck knives in them, crossed them and made vows. Later, different people added different details to this oath, such as drinking blood wine, cooking sacrifices, shooting firecrackers, hanging curses, dancing, making contracts, burning yellow paper, worshipping Guan Gong, and so on. It even affected the oath of alliance in the Aisin Gurun and the oath of alliance in the Folk Sects and the Secret Societies from the late Ming Dynasty to the Qing Dynasty. It can be said that this method of oath is an interesting cultural phenomenon in the northern minority areas in the late Ming Dynasty, which shows the blending of Mongolian and Han cultures on both sides of the Great Wall, and also provides a new textual research for folklore in the Ming and Qing Dynasties.

Keywords: "Zuandaoshuoshi (Pass the knives and make an oath)" ,

Mongolian, Ming army, Nine Borders (Jiubian)

蒙古境內圖瓦人的身分認同： 超越泛蒙古主義

雷峰 (Maksim Groza)

國立清華大學人類學研究所博士

國立政治大學民族系博士級研究人員

摘要

一個突厥語系的小型少數族群，如何在以蒙古人為主體的國家中維繫自身，而不被吸收進蒙古民族主義，亦不被牽引至跨境的圖瓦復興敘事之中？本文作為田野報告，探討蒙古境內當代烏梁海或圖瓦的身分認同；我並不把泛蒙古主義當作萬用的解釋框架，而是提出我所稱的基礎設施再生產 (infrastructural reproduction)：宗族歸屬 (圖瓦語，сеок/seok)、儀式傳承、神聖地景記憶、遷徙網絡和行政認可等模式化機制——正是這些機制維繫著代代相傳的歸屬感。根據 2025 年 11 月在巴特蘇姆柏蘇木 (Batsumber sum) 對居住於此、來自西蒙古的年長圖瓦人所進行之訪談，本文初步主張：身分的延續未必取決於意識形態的對齊或語言的「純度」；相反地，它可以透過在時間上先於且長於國家話語變動的耐久基礎設施而被再生產。在這些敘事中，泛蒙古的想像僅以邊緣方式出現，與其說是日常實作的生活框架，不如說更像遙遠的文明視野。透過凸顯這些基礎設施並區分分析尺度，本文作為後續研究的第一步，期望對內亞關於邊疆族群、流動性與文明型民族主義之限度的討論有所貢獻。

關鍵詞：認同、烏梁海、蒙古、泛蒙古主義

一、引言¹

西蒙古的圖瓦人是一個規模不大的社群，他們的日常生活很少出現在內亞討論的核心位置。然而，他們的案例之所以有用，原因很簡單：它能幫助我們追問：當人群移動、語言轉換、邊界切斷舊有網絡時，究竟是什麼把少數族群的歸屬感維繫在一起？這個問題可以不必被界定為一個有明確邊界的族群本身，而可以從實際應用的分類、記憶與日常慣行來理解；正是透過這些方式，人在流動與破碎化的處境中仍得以維持其歸屬感。從這個角度來談，本文採取的是一種將族裔較少視為是某種既定之現象、而更多是一種持續進行中的社會過程的研究取向（Barth 1969；Brubaker 2004）。在蒙古，圖瓦人與喀爾喀人多數以及其他少數族群近距離共處，許多家庭也長期在西部邊疆與中部地區之間遷徙。這些條件使蒙古圖瓦人的案例成為一個良好的觀察點，用以思考宏觀政治想像如何（或如何不）與身分認同的微觀再生產發生關聯。同時，若將國族歸屬理解為一種在政治人類學已被討論過的「想像的共同體」形式（Anderson 2006 [1983]），而非可被直接經驗的整體，那麼，追問這類想像在少數群體的日常生活中是如何被中介、翻譯，或忽視的，就顯得格外重要。泛蒙古主義作為一種思想計畫、地緣政治抱負或文明性語彙，在現代蒙古研究中一直佔有顯著位置（Bulag 1998；2002；Atwood 2004）。無論它被理解為晚清改革思潮、革命時期的論述，或後社會主義的文化母題，都常被用來解釋蒙古語族群之間的統一問題。不過，以上提到 Anderson 的觀點在此仍然很有啟發性：大型集體之所以能夠延續，並不是因為所有成員都彼此面對面互動，而是因為

¹ 鑑於本次田野行程（2025 年 11 月）具有探索性質，且更大範圍的研究計畫仍在進行之中，本文應被視為一份用以促進討論的工作草稿，而非對圖瓦身分認同所作出的定論性詮釋。

我謹此誠摯感謝國立政治大學民族學系的藍美華教授對本研究的支持，並感謝蒙古國科學院歷史與民族學研究所對我此行訪問的協助與支持。我尤其感謝 Tsedendamba Batbayar 教授的邀請以及對田野工作的籌劃安排，並感謝 Purbujeyin Turubolod 博士在前往巴特蘇姆柏的行程中協助我擔任口譯、辨識並引介圖瓦受訪者，並全程協調相關後勤事務。亦感謝蒙古科學院的同仁，以及我在田野期間所遇到的所有人士給予的支持與款待。

此外，本文所引用之訪談，係以蒙古語進行，並在 Purbujeyin Turubolod 博士協助下口譯為俄語；其後由本人再自俄語譯為中文。本文所有譯文之最終整理、轉譯與詮釋均由本人負責，文中如有任何可能之錯誤、疏漏或不精確之處，概由本人承擔。

它們被建構為一種可以被想像的共同視域。正因如此，這些視域的邊緣地帶，便在分析上特別具有啟發性；在這種統一想像的邊緣會發生什麼？那些在歷史、語言或族群上並非蒙古、卻又完全嵌入蒙古國家體制的社群，會如何在這些視野之內或之外定位自身？

近年的研究也指出，歐亞脈絡中的「泛」計畫往往不太以可操作的政治方案形態存在，反而更像是一種反覆回返、時而位移的想像：它在思想與文化論述中不斷出現，即使未必直接組織日常的社會再生產。這套語彙有助於釐清本文所採取的分析轉向。與其把泛蒙古主義視為無所不在或完全無關，本文更關注少數族群歸屬感得以被再生產的基礎設施性機制（Kim 2015）。這也要求我們謹慎，避免將「圖瓦人」視為一個完全統一的集體行動者。依循 Brubaker（2004）的觀點，更具生產性的做法，是去檢視在特定情境中，使圖瓦人的歸屬變得突出的那些具情境性的實踐、分類方式與行動方案。談到泛蒙古主義（Pan-Mongolism），有必要先理解：在當代語境中，「蒙古」一詞的指涉在語言／文化歸屬、公民身分（與蒙古國家相連），以及作為喀爾喀蒙古人多數的簡稱之間擺盪。正是由於這種語義與政治上的不穩定性，我們才有必要區分：一方面是宏觀層次的歸屬話語，另一方面則是維繫少數群體延續性的那些更地方性的機制。國族或文明層次的詞彙或許是可用的，但它未必就是日常歸屬實際上得以組織的表述方式。因此，它的內涵遠遠超出二十世紀上半葉與日本影響相關的政治泛蒙古主義。這種語義的不穩定對分析尺度至關重要：泛蒙古主義或許提供一種強有力的文明隱喻，但蒙古境內少數族群歸屬的日常再生產，往往依賴另一套機制，而這些機制未必主要透過宏觀意識形態語彙來表述（Zbigniew 2012, 11–12）。

因此，本文研究蒙古圖瓦人，並不是追問他們是否參與泛蒙古主義，而是檢視他們的身分如何在實作層次被再生產。在下文的訪談中，人們很少以抽象的意識形態來解釋歸屬；相反地，他們反覆回到遷移決策與生計策略、親屬記憶與婚姻規範、儀式傳承與神聖地景，以及日常多語協商等具體層面。其中有些內容與近來的人類學研究相呼應；這些研究聚焦於後社會主義蒙古的政治與社會生活，如何與靈性遺產或各種形式的現代薩滿信仰緊密交織在一起（Pedersen 2011）。同時，有必要說清楚本文的主張「不是什麼」。本文並非要否定泛蒙古主義作為思想或歷史潮流的意義。相

反地，本文提出一個更狹義、但在方法上更關鍵的判斷：泛蒙古主義運作在不同於日常再生產機制的分析尺度上。若說「泛蒙古主義」更傾向於組織地緣政治想像，那麼本文所呈現的敘事則凸顯另一套基礎設施：它們形塑個人與家庭決策、代際延續，以及邊界在日常生活中的實作維持。

在既有文獻中，泛蒙古主義話語若出現，往往更像遙遠的地平線，而非日常生活的慣例或規則。蒙古國族論述也呈現反覆的兩難：邊疆群體可能被召喚為更廣義的「蒙古世界」一部分，但若未通過語言與文化一致性的檢驗，仍可能被視為「不夠格」：「蒙古國的居民建立了強烈的國族認同，其基礎主要來自民族文化，但將生活在中國與俄羅斯聯邦的蒙古語族群排除在外」² (Zbigniew 2012, 25)。此外，同一作者也提及圖瓦人在蒙古身分脈絡中的特定位置：「這種國族的框架往往也將圖瓦人納入其中，儘管他們是突厥語族群。依據 B. Batbayar 的說法，在十九世紀，烏梁海人曾被視為蒙古人；其一例證可見於烏梁海軍隊曾參與將蒙古自中國統治下解放出來的行動 (Baabar 1999, 186–188, 引自前註)」³。在更廣泛探討現代蒙古的研究中，也可以看到一種區分：一方面是具有擴張性的政治詞彙，另一方面則是並不均衡的日常納入過程。這些研究追蹤了後社會主義轉型如何重組經濟、國家制度與社會生活，而這些變化並不能僅僅以民族主義話語來加以概括 (如 Rossabi 2005)。在本文所描述的圖瓦案例中，也能觀察到一種類似的承認機制：一位來自新疆的圖瓦代表到訪，其演說以中文發表，引發部分在場者以中國影像來表達不適；這顯示共享族名並不必然帶來承認，當語言基礎設施出現分歧時，辨識與親近可能反而變得困難。本文的初步討論建立在 2025 年 11 月所進行的六場深度訪談之上，訪談對象為在社會主義時期自西蒙古遷居至中部地區的蒙古籍年長圖瓦人。

他們的生命史敘事跨越社會主義晚期、1990 年後的轉型，以及當代蒙古，使我們得以從歷時性的角度觀察在結構條件變動之下，身分如何被再

² 原文 (英文)：“Inhabitants of the Mongolian state created a strong national identity largely based on ethnic culture, but excluded Mongolian-speaking groups living in PRC and RF” (筆者翻譯)。

³ 原文 (英文)：“The framework of such a nation often includes Tuvinians, a Turkish-language group. According to B. Batbayar, in the 19th century, the Uriankhai people were considered Mongols; an example of this can be the participation of Uriankhai troops in the liberation of Mongolia from Chinese power (Baabar 1999, 186–188)” (筆者翻譯)。

生產。我主張，蒙古境內的圖瓦身分之所以能延續，關鍵在於基礎設施的再生產：一組耐久的機制，能規範婚姻、傳遞儀式權威、把記憶錨定於地景之中，並隨經濟條件的變化而調整。這些基礎設施與國家並行運作，且不可被簡化為意識形態。透過將焦點放在基礎設施而非思想，本文希望指出：少數族群的延續無法僅以國家分類、語言保留或民族主義論述來充分理解；相反地，我們需要關注那些在代際之間再生產歸屬感的微觀機制，尤其是在遷移、語言變遷與地緣政治碎片化等臨界轉換之中。

二、田野工作背景與方法

田野工作於 2025 年 11 月在中央省（蒙文，Төв аймаг/Töv aimag，艾馬克即是「省」）的巴特蘇姆柏蘇木（蒙文，Батсүмбэр сум/Batsumber sum，蘇木即是「縣」）進行，主要訪談對象為在社會主義時期自西蒙古遷居至此的蒙古圖瓦人。選擇巴特蘇姆柏作為田野點，反映蒙古圖瓦人較廣泛的內部遷移趨勢，也使我們得以從一個超出傳統「西部核心聚居區」的場域來觀察圖瓦身分。圖瓦人在該蘇木中屬小型少數群體，估計約 100–200 人。本研究材料包含六場半結構式訪談，受訪者為 60–80 歲的年長者，對應六個不同家戶單位。多數受訪者來自巴彥烏列蓋省（Bayan-Ölgii aimag）的曾格勒蘇木（Tsengel sum）（含查干郭勒 Tsagaan Gol）；另有一位來自科布多省（Khovd aimag）。

訪談由蒙古國科學院協助安排。對談主要以蒙古語進行，並有翻譯支持。圖瓦語詞彙多出現在談論宗族、儀式實作與譜系記憶時。為保護匿名，本文以 A–F 表示受訪者（見表格 1）。

此一訪談材料聚焦於蒙古圖瓦生活中一個規模不大、卻具有分析意義的面向：居住於蒙古中部地區的分散家戶。既有研究指出，相較於西部與北部邊疆地帶較為集中的聚居形態，中部地區的圖瓦社群在人數上更少、在地理上也更為分散。例如 Mongush（2003）指出，巴彥烏列蓋的行政重組與就業及牧地資源的不均，與曾格勒地區向中部省級行政區（包括中央省與色楞格省）的大量外移相關——這正是本文生命史敘事所呈現的移動地理。

本文亦需說明兩點方法上的限制。第一，訪談受語言與制度性進入條件所限：由於主要以蒙古語進行，材料反映混居社會的語言現實，蒙古語

主導教育與公共生活。翻譯協助可減少誤解，但也可能影響表述的語域。第二，本研究證據在世代上具有集中性：受訪者的生命史跨越社會主義晚期、1990 年後轉型與當代蒙古。因而，這些敘事更能照見長時段的記憶、遷移決策、邊界變動與文化傳遞，而非完整涵蓋當代青年經驗。本文不主張統計代表性；相反地，它提供一個聚焦的民族誌窗口，呈現對一個以流動性、親屬關係與儀式實作來敘述歸屬的年長世代而言，延續性基礎設施如何運作。

三、過去的遷移與流動

本組生命史材料起始於逐戶家訪。每次對談在寒暄、喝茶，以及短暫交換鼻煙盒之後，才逐步轉入出身、移動與安置條件等問題。在這樣的情境中，遷移很少被回憶為一次戲劇性的斷裂；相反地，它更常被描述為一連串的調整，而這些調整往往同時受國家通道與西蒙古族群景觀變化所塑形。

一位來自鐵連吉特人（圖瓦語，Теленгит/ Telengit）系的女性（報導人 A）回憶自己青少年時期自曾格勒遷居的經驗時，使用了既日常又具有結構指向性的說法：「有一輛車從中央各區來，他們正在宣傳並鼓勵人們搬到中央各區工作」。⁴ 這個畫面非常具體：一輛車、一個邀請、以及一個工作的承諾。這並不是把遷移說成個人的冒險，而是把流動記憶為一條透過國家招募與分配所開啟的通道。這種制度性的移動也在其他敘事中得到呼應：受訪者提到有針對一定數量的工人下達的命令（俄文，заказ/zakaz），以及抵達後的住房與工作安排。換言之，安置並非僅僅被「選擇」；它也是被「組織」出來的。

同時，報導人 A 的敘事也使任何單一原因的解釋變得不足。她立刻把遷移放入巴彥烏列蓋省族群結構變化的脈絡之中：「而我們搬走，部分也是因為哈薩克人：他們在蒙古西部愈來愈多，也在壓迫圖瓦人」⁵。

⁴ 原文（俄文）：“Из центральных районов приехала машина, и там вели агитацию, призывая людей переезжать и работать в центральных районах”（筆者翻譯）。

⁵ 原文（俄文）：“И мы переехали отчасти из-за казахов, их в западной Монголии становилось всё больше и больше, и они притесняли тувинцев”（筆者翻譯）。

這並不意味著遷移主要是「族群逃離」，也不意味著它純然是經濟選擇。關鍵在於層疊：行政招募與地方壓力可以同時作為理由存在於同一段敘事裡，而無需被整合成單一的「總原因」。其實作邏輯是情境性的，涵括工作機會、安全考量與地方的社會氛圍。她的敘事也清楚表明，「移居中部」並不會自動消解家鄉；它改變的，是連結的形式。報導人 A 把自身生命史錨定在神聖地景之中：「其實我出生在塔萬博格多（Mount Tavan Bogd）山腳下」，並在蘇木百年慶典時返鄉，參與家族儀式，「致力於回到他們的故土」。在這種語彙裡，返鄉並非主要的政治行動，而是一種儀式性的承認；家鄉成為祖源參照點，可在集體慶典之中被重新啟動，而非必須以持續居住來維繫。

第二場訪談（年長夫婦，報導人 B 與 C）則把相近的遷移路徑翻譯成機會與行政支持的語言。他們回憶自西部向中部移動，是一種年輕人的盤算：「由於工作機會稀少，我們便往更靠近首都的地方去」。當被問及早期安置的具體印象時，他們提供了高度制度化的描述：「當城市需要勞動力時，他們會提供搬遷補助金。某地若提出需要一定人數的申請，願意遷移的人就會從偏遠的蘇木來到這裡。在這裡，他們會獲得住房和工作」。

這是一種「計畫性流動」的說法。然而，這段行政敘述立刻又轉向非常實際的細節：夫婦回憶適應新牧業與勞動制度時遇到的困難「不同品種的羊一起初分給他們的是本地沒有的品種，因此很難飼養／繁殖」。在此，安置的「基礎設施」透過動物身體與牧養知識的頑固物質性被經驗到：羊的品種與生態並不會自動對應新環境與技能體系。

第三組敘事則揭示社會主義時期流動的另一個面向：工資勞動與牧業自主之間的權衡。一位年長者幾乎以核算的方式比較曾格勒與安置地：「我們本來可以住在曾格勒蘇木，但集體農場的工資很低（雖然可以飼養最多七十五頭牲畜）。這就是為什麼我們搬來這裡：這裡的工資較高，但只能飼養十五頭牲畜（國營農場）」。這段比較說明，遷移不只是地理位置的改變，也可能意味著整套生活制度的轉換：工資與畜群、規則與彈性、集體結構與家戶控制之間的重新配置。他也以同樣的基礎結構語彙回憶後社會主義的斷裂：集體農場解體後，牲畜分配不均，且某些工作安排下的人未獲得補償。對他而言，當遷移決策被放在 1990 年代動盪之後回望時，它呈現出新的清晰度。

其他片段顯示，證件與居住身分也對流動形成規訓。一位男性回憶自己想去烏蘭巴托市卻無法成行，因為「他持有的是農村戶籍；那時候，人們只能居住在自己官方登記的地方」。這一點十分關鍵：遷移在很大程度上由國家與行政必要性所結構化，它決定了人能在哪裡生活與工作，而並非單純由個人偏好所驅動。因此，如本文所要呈現的，在這些敘事中，遷移既不是以文明歸屬（泛蒙古團結）來講述，也不是少數族群被迫位移的直線故事；它更常透過需要克服的障礙或需要解決的難題來表述，例如招募、訂單、住房與工作分配、牲畜制度、集體農場規範，以及居住證件。

這些細節的民族誌價值在於：它們使我們看見，當家戶被分散到混居環境時，身分再生產會如何成為一個實作問題。遷移把家戶帶入多語且混居的生活場域，也移除了某些舊有支撐（例如聚居形態與日常語言浸潤）。因此，在接下來的生命史中，親屬歸屬、婚姻規範、儀式權威與神聖地景記憶等機制變得愈發關鍵。它們不是在遷移之後才被「附加」上去的因素；相反地，當流動重組了日常生活，正是它們使延續成為可能。這種分散本身，也正是讓宗族與儀式基礎設施在後文中如此核心的原因。

四、作為生活化基礎設施的宗族

若說遷移描述的是空間與生計的重新編排，那麼宗族（圖瓦語，*сөөк*）描述的便是「親近關係」的重新編排：誰算作親屬、誰可以通婚，以及當語言與居住型態改變時，歸屬感如何仍能保持清晰。當家戶分散進入混居社會之後，延續無法只依賴語言使用，也無法被交付給由國家所施加的宏觀框架（例如泛蒙古主義）。更根本的問題因此轉為實務性的：人們依循什麼規則彼此辨識、規範親密關係，並在時間中保持歸屬的清晰性？在訪談中，答案一再回到宗族——它不是象徵性的標籤，而是一種社會基礎設施，用以編排記憶、通婚性與日常邊界。

在一位年長女性的敘事（報導人 A）中，宗族並非抽象的文化，而是以日常互動的方式被實作出來。當被問及通婚規範，以及社會主義時期政策是否曾改變這些規範（如蘇聯西伯利亞的情況）時，她直接回答：「我們沒有那種情況。我們清楚記得自己的名字，也記得自己所屬的宗族，甚至連

次氏族也知道（我們的宗族是 Deleg）」⁶。接下來並不是一段意識形態式的宣示，而是對程序的描述：「一開始，當年輕人彼此認識時，他們會先問對方是屬於哪個氏族／血統系譜，之後才開始交談……」⁷ 換言之，宗族是一種把關機制。它安排了社交的次序：在友情之前、在戀愛之前，先有分類。

這種「次序」之所以重要，是因為它有助於理解身分如何在分散居住之下得以延續。在巴特蘇姆柏與扎馬爾（Zaamar）這類非緊密聚居、且日常生活混合語言環境中展開的地方，這樣的程序構成一種輕量卻有力的基礎設施。因此，宗族不只是被記得；它是可操作、可運行的。訪談也顯示，宗族未必能被簡化為單一的血緣線。例如，在一次訪談中，一位當地圖瓦社群行動者如此描述自己：「我是在一個 Irgit 宗族的家庭裡長大的，不過我的生父屬於 Khaya Kholyg 宗族（血統系譜）」⁸。即使只是這樣一句話，我們已能看到歸屬的層疊性，以及讓多重譜系保持可讀的重要性。同樣地，另一位受訪者也講述雙重歸屬：「從血統上說，我是 Jak Tuva……但按照我繼父那一支的系譜，我屬於 Irgit」⁹。她隨即把這些歸屬連結到地理分布：「大體上，Jak Tuva 宗族主要居住在科布多，而 Irgit 宗族則分布各地。」因此，宗族不僅在地方社會中提供辨識方式，也能把人們定位於更大的空間之中，提供超越單一聚落的承認與連結。

五、邊界：對蒙古的接近、對哈薩克的距離

若說宗族安排的是內部延續，那麼同一組訪談材料也清楚呈現日常邊界工作如何在外部關係中被組織——尤其是在與蒙古族及哈薩克族的互動上。此處最顯著的特徵並非對抗，而是漸層：對蒙古族的親近、對哈薩克

⁶ 原文（俄文）：“У нас такого не было. Мы хорошо помним названия и свою принадлежность к сеокам, и есть подразделения сеоков, мы знаем их тоже (наш сеок Делег)”（筆者翻譯）。

⁷ 原文（俄文）：“Сначала, когда молодые люди знакомятся, они спрашивают друг у друга, из какого они рода / происхождения, и только потом начинают разговаривать...”（筆者翻譯）。

⁸ 原文（俄文）：“Я вырос(ла) в семье сеока Иргит, хотя мой биологический отец принадлежит к Хая Хёлыг (роду / клану)”（筆者翻譯）。

⁹ 原文（俄文）：“Биологически я Джак-Тува... но по линии отчима я Иргит”（筆者翻譯）。

族的疏遠；而邊界常透過宗教與通婚被框定，而不是透過文明型意識形態來表述。舉例而言，當被問到「蒙古人和你們有什麼不同？」時，一位年長者回答：「除了語言之外，沒有差別」¹⁰。當同樣問題被問到哈薩克族時，他回答：「幾乎在所有方面都不同：我們的語言、外貌、信仰，以及其他各個方面」¹¹。接著他把這種差異直接連到通婚模式：「和蒙古人之間有很多通婚，但和哈薩克人之間則很少，因為宗教上的差異」¹²。這就是日常層次的邊界工作：重點在於誰「近到足以通婚」，誰則「不適合通婚」。

另一位年長者的敘事也遵循同樣的模式，只是敘述方式有所不同：不是類型學的探討，而是生活經驗的回憶。她描述與哈薩克人之間的經濟與象徵競爭：「他們雇用哈薩克人從事各種工作，並不考慮教育程度……而且在賽馬時，哈薩克人會把他們的馬帶到中間位置，藉此作弊」¹³，但她同時又立刻把自己放回蒙古的公民共同體之中：「我從未認為自己與蒙古民族是分開的。而且，也從來沒有人因為我說圖瓦語而責難我……」¹⁴ 這種並置非常重要。它表明少數族群維持邊界，並不必然意味著與國家多數的分離。換言之，一位圖瓦人個體可以在西蒙古與哈薩克人經歷摩擦，卻仍把自己完整地視為蒙古民族的一部分。這種層疊的歸屬，正是結構視角更能捕捉的現象：邊界透過通婚規範、儀式相容性與親屬分類被維持，而不是透過對抗性的政治姿態。

此外，訪談中還出現一個細微但很具民族誌張力的片段，顯示邊界甚至會在家戶內部被持續協商。在談到與哈薩克族的差異之後，夫妻之間有一段插話：「而且既然我們也屬於突厥語族……那是不是表示我們和哈薩克人多少有些關係，還是怎麼說呢？我得弄明白……他們究竟是怎麼來到這

¹⁰ 原文（俄文）：“Кроме языка, никакой разницы нет”（筆者翻譯）。

¹¹ 原文（俄文）：“Практически во всём: в нашем языке, внешности, верованиях и во многом другом”（筆者翻譯）。

¹² 原文（俄文）：“С монголами смешанных браков много, а с казахами — очень мало из-за различий в религии”（筆者翻譯）。

¹³ 原文（俄文）：“Они нанимали казахов на всевозможные работы, независимо от образования... А на скачках казахи выводили своих лошадей на середину и жульничали”（筆者翻譯）。

¹⁴ 原文（俄文）：“Я никогда не считал(а) себя отдельным(ой) от монгольского народа. Более того, меня никто никогда не упрекал за то, что я говорю по-тувински...”（筆者翻譯）。

裡的？我可不希望我們彼此是親戚……」¹⁵ 這段話半帶玩笑、半帶認真，卻揭示一個關鍵點：「突厥」這種宏觀分類在日常生活中並不自動構成親近或聯盟。親近性並不是從語言分類學推演出來的，而是透過地方歷史、道德感受，以及通婚與宗教實務的考量被協商出來。這再次呼應本文的核心觀點：宏觀類別可以存在，但「什麼算數」往往由日常基礎設施來決定。

除了規範與邊界工作之外，宗族也以一種「檔案」的形式出現：政治史被以家族譜系的方式敘述。例如，一位年長者追溯自己的出身「來自 Chuy 附近某個地方，來自圖瓦（也可能是阿爾泰？）（我母親屬於 Deleg）」¹⁶。接下來的敘事明確帶有政治與物質性：「在 1920 年代，他被監禁，三年後便去世了。蘇維埃當局沒收了他們全部的牲畜。那時，他們決定遷往蒙古……他們先遷到中國，但後來發現那裡生活困難，於是又返回蒙古」¹⁶。在這段敘事中，蘇聯國家不是抽象意識形態，而是透過沒收、監禁與被迫流動被經驗到；歷史事件以譜系故事的形式被攜帶。

報導人 A 也以相似方式把親屬網絡與跨境聯繫連到世代斷裂。她提到父母曾與新疆的親戚保持聯繫，但父母去世後，聯繫便中斷。此處的譜系既是連結，也是脆弱的：它依賴特定的人來維持網絡；當這些人不在，邊界便顯得難以逾越。

有趣的是，即使是材料中最官僚化的時刻（關於護照的問題），也再次回到宗族。另一位年長者面對語言可能消失的未來，對「你怎麼判斷一個人是不是圖瓦人？」這個問題給出一個出人意料地行政化的答案：「在護照上，有一項欄目會標明此人是圖瓦人，以及其所屬的宗族」。這是對本文基本結構的論點非常有力的呈現：延續不僅能由言語承載，也能由文件承載；不僅透過意識形態，也透過分類實作而持續。即使語言弱化，類別仍可能以「銘刻」的形式存留。

綜合而言，訪談顯示宗族至少具有三種功能。第一，它是規範性的：

¹⁵ 原文（俄文）：“И раз уж мы тоже тюрки... значит ли это, что мы как-то родственны казахам или как? Надо бы выяснить... Как они вообще здесь оказались? Не хотелось бы, чтобы мы были родственниками...”（筆者翻譯）。

¹⁶ 原文（俄文）：“В 1920-е годы его арестовали, а через три года он умер. Советские власти конфисковали весь их скот. Тогда они решили переселиться в Монголию... Сначала они перебрались в Китай, но позже поняли, что жить там трудно, и вернулись в Монголию”（筆者翻譯）。

它安排社交互動與親密關係的次序（例如「首先，當年輕人彼此認識時，他們會先問對方屬於哪個氏族／血統系譜……（然後才會繼續交談）」¹⁷）。第二，它是記憶性的：它攜帶譜系故事，把政治史嵌入家族敘事之中。第三，它是適應性的：它能隨遷移而移動、在分散居住中保持清晰可辨，甚至能在其他標記弱化時透過官方文件獲得穩定。正因如此，宗族在此並非只是認同的討論；它是讓身分得以被重複的基礎設施。更重要的是，它也鋪陳了後文的議題：儀式與神聖地景。在那裡，延續不僅透過血緣規則被攜帶，也透過宇宙論、表演與地景記憶被承載。若宗族組織的是個體相對於他者的位置——透過譜系、通婚與承認——那麼儀式與神聖地景組織的則是個體相對於祖先與神靈的位置，以及即使經過數十年的移動，那種關係仍如何能被重新啟動。

六、儀式、歌唱與神聖地景

若說宗族透過譜系、承認與通婚來組織延續，那麼儀式與神聖地景則透過宇宙論與地點來組織延續。在此，訪談的語域發生轉換：人們不只是表達他們的認同，他們也在實作中表演並重新遭遇它——透過關於神靈的敘事、透過返回如塔萬博格多山這類祖先與神靈之地、以及透過把河流與山脈帶入時間與空間上遙遠的當下之歌唱。這也有助於解釋，為何語言流失不必然等同於身分瓦解：在儀式與表演之中，即使日常對話中語言已變弱，圖瓦語言仍可能以一種特殊語域重新出現。

在其中一次訪談中，一位地方圖瓦社群分支的負責人做了一件很難被放入整齊主題分類的事：他唱歌。這段表演並非裝飾性的插曲。它在方法上具有啟發性，因為它讓我們看到地景如何被聲音攜帶。他介紹一首長篇傳統歌曲，說它是一首傳統的歌，並指出歌詞會點名河流與地點：「那首歌唱的是葉夫希姆（黑額爾濟斯河）、科布多河、阿克凱姆（查干郭勒），以

¹⁷ 原文（俄文）：“Сначала, когда молодые люди знакомятся, они спрашивают друг у друга, к какому роду / линии происхождения они принадлежат... (и только потом продолжают разговор)”（筆者翻譯）。

及那片土地、自己的故鄉」¹⁸。這首歌在此像一張地圖——一張不需要身體返回也能運作的地圖。

當被問到節慶時唱什麼，他點名自己接著要演唱的曲目：「〈Evkhim〉和〈Khongorai〉這兩首歌（後者是在蒙古創作的）」。¹⁹關於 Khongorai，他補上一段對本文論證尤其關鍵的解釋。這首歌不只是娛樂，它是一種敘述失落與歸屬的方式：「不久以前，我們〔這片土地〕曾有七個「旗」（蒙文，хошуу/khoshuu）——父親問兒子：『我們所有的土地如今在哪裡？』但那些土地都被滿洲人奪走了……」¹⁹

他並進一步釐清：「Khongorai 不是指一個人而是一個地方」。而且此一詞彙在今日有不同的詮釋。對本文而言，重點不是裁定哪種解釋「正確」，而是理解表演本身做了什麼：它把家鄉變成一種道德地理，以地名、被記憶的政治創傷與共享曲目編碼並呈現。此處基礎結構取向也因此變得具體：歌曲不只是所謂的文化，它是可重複的記憶技術。它能被帶到烏蘭巴托與巴特蘇姆柏，在聚會中被演唱，並在日常語言能力轉換之際，用來告訴下一代什麼才算是家鄉、什麼值得被記得。就此而言，口述傳統作為基礎結構而運作：它在分散居住的條件下持續支撐延續。

同樣的邏輯也以另一種方式出現在報導人 A 的故事之中。她把自己的生命史定錨在同時具有地理與神聖性的地點：「我出生在塔萬博格多山腳下」。在離開曾格勒蘇木數十年後，她曾返回一次，參與家族儀式——那是一種義務，也是一種重新啟動與祖先及土地之關係的行動。此處的神聖地景也以更直接的方式被點名為共享參照：當被問到其宗族的神聖山脈時，一位年長者毫不猶豫地回答：「曾格勒海爾汗（Tsengel Khairkhan）和塔萬博格多（那一地區最高的山峰）」。²⁰他接著自然地從地形轉入敘事，回憶古老故事以及岩畫的存在：「那裡也有岩畫，老人們說那些是〔古代英雄〕薩

¹⁸ 原文（俄文）：“В этой песне поётся об Эвхиме (Чёрном Иртыше), реке Ховд, Аккеме (Цагаан-Голе), а также о земле, о родных местах”（筆者翻譯）。

¹⁹ 原文（俄文）：“Когда-то у нас [на нашей земле] было семь хошунов — Отец спрашивает сына: ‘А где теперь все наши земли?’ Но эти земли были отняты маньчжурами...”（筆者翻譯）。

爾塔克派（Sartakpai）所繪製／雕刻的」²⁰。關鍵在於地理如何成為檔案。山、湖與丘陵並非中性的背景，也不是以文明性語彙被表述；它們是具體的、地方化的，透過家族儀式，甚至透過歌唱，被保存並被記得。

在理解語言轉換之下的延續時，最有力的材料來自報導人 A 對薩滿信仰的討論。她直白地說：「那裡仍然存在薩滿信仰；許多人會去找薩滿」²¹。並稱自己的女兒是「白薩滿」。她接著提出一個非常生動、且以非線性方式連結儀式與語言的觀察：「當神靈降臨時，在薩滿儀式（俄文，камлание/kamlaniye）進行期間，有些平時不會說圖瓦語的人會開始說起圖瓦語，之後又會再次忘記」。這是本文最強的經驗性支點之一。它顯示語言不只作為溝通工具在運作，也作為儀式語域在運作：它在神靈臨在的情境中被啟動，被描述為一種可出現、也可退回沉默的能力。重點並不在於把這當作任何形上主張的「證明」；重點是民族誌的：儀式情境能在日常能力下滑之際保存並重新啟動語言資源。此處的結構性的再生產是透過宇宙論運作的：語言可能在日常實作中變弱，但仍可透過具體的儀式事件被觸發與取用。

報導人 A 的敘事也證明，權威如何被理解為一種繼承性的能力，而非可任意選擇的「認同政策」。當被問到入門以及是否會去更強的薩滿處修行時，她解釋「人們之所以會成為薩滿，是因為這種能力在家族中代代相傳／存在於他們的血統系譜之中」。並描述一套在地的師徒與疾病模型：「在蒙古，學徒制很常見——學徒往往會生病。只有在那之後，薩滿才會得到他們的翁貢（蒙文，онгон/ongon，意為「神靈」、「偶像」）」。她補充「在我們這裡，薩滿傳承是沿著女性一系傳下來的」，並強調一種歷史轉折：「我們已經不再隱瞞這件事了。以前這是被禁止的／受到禁令限制的」²²。這提供了一個乾淨的連結，使我們能在不過度概括的前提下，把材料帶到社

²⁰ 原文（俄文）：“Там также есть петроглифы, которые, как говорили старики, были нарисованы / высечены [древним героем] Сартакпаем”（筆者翻譯）。

²¹ 原文（俄文）：“Шаманизм там до сих пор существует; многие люди ходят к шаманам”（筆者翻譯）。

²² 原文（俄文）：“В Монголии ученичество — обычное явление: ученик часто заболевает. Только после этого шаман получает своих онгонов (духов)... У нас шаманство передаётся по женской линии. Мы это больше не скрываем. Раньше это было запрещено / находилось под запретом”（筆者翻譯）。

會主義／後社會主義的討論：訪談記憶中確實存在一個從禁忌與隱匿到可公開實作的轉變，而它是以家戶譜系與保密／公開的尺度被講述的。

儀式與神聖地景也提供了一種更細緻的方式來談論共通性，而不必把它簡化為泛蒙古意識形態。在其中一場訪談中，一位年長者回憶關於阿穆爾薩納（Amursana，1723-1757）的預言：「當一匹花馬的尾巴長到拖地，而狗撒尿時也不再抬腿，那時阿穆爾薩納就會到來，找到我們（那些繫著紅纓的蒙古人）」²³。當被問到「你們也是那些蒙古人的一部分？」他回答：「當然」。這之所以重要，是因為它顯示，一個人可以把自己置於蒙古的歷史—神話地平線之內，同時仍透過宗族、儀式實作與地方化的神聖地景來維繫圖瓦的延續。共享預言並不會消解譜系的特殊性；它與之並存。

然而，訪談也顯示當基礎設施分歧時，共享族稱可以多快地失靈。報導人 A 回憶百年紀念活動時，一位來自新疆的代表到場，但他以中文發言。她說許多人反應負面，認為那是中國的影響。這個事件並不只是政治；它同樣是承認的問題。此處標記外來者的語言不是圖瓦，而是中文；即便共享圖瓦這個族名，語言差異仍使其難以親近。這個場景在時間上預示了後文「斷裂與修復」的討論，但它也屬於本節，因為它揭示跨境統一在儀式—文化情境中本身就有其限度。

綜合而言，這些材料顯示儀式與口述傳統至少以三種方式作為延續的基礎結構而運作。第一，它們保存並重新啟用地點：歌曲點名河流與山脈；儀式重現回返；神聖場所作為檔案。第二，它們在特定語域中保存並重新啟動語言：儀式語言即使在日常能力下滑時仍可能浮現。第三，它們透過譜系與實作保存並重新啟動權威：薩滿能力被敘述為可被繼承與培養的，而非純然自願的身分宣示。

因此，這組民族誌材料支持本文更廣泛的介入：身分延續並非主要由宏觀意識形態語彙承載；承載它的是可重複的基礎設施——有些是譜系性的（如宗族），有些是儀式與表演性的，有些則是地理性的。若說儀式與歌唱顯示延續如何在表演與地點中被攜帶，那麼下一節將檢視延續在哪些地

²³ 原文（俄文）：“Когда хвост пегой лошади достанет до земли, а собаки начнут мочиться, не поднимая ноги, тогда придёт Амур-Сана и найдёт нас (монголов с красной кисточкой)”（筆者翻譯）。

方變得脆弱：語言轉換、邊界封閉，以及承認與傳遞所依賴的制度性條件如何不均（有時成功，有時失效）。

七、斷裂與修補

前述各節已顯示，延續如何透過宗族、儀式權威、歌唱與神聖地景記憶被攜帶——這些機制在遷移與分散居住之下仍具有可攜性。然而，訪談也指出多種壓力如何測試這些基礎設施。有些壓力以緩慢消耗的方式出現（如語言變遷）；有些則以突發斷裂的形式到來（例如邊界鞏固或聯繫中斷）；另一些則以未能持續的方法出現（如 1995 年返回巴彥烏列蓋省的計畫）。這些片段在分析上之所以重要，正因為它們不只是敘述衰退；它們也呈現延續如何被修補：有時透過日常而有限的實作，有時透過半正式組織，有時則完全修補不了。

在所有訪談中，語言流失是最常被談到的主題之一，語氣夾雜遺憾與無奈。但它很少被視為決定一個人是否仍是圖瓦人的唯一因素。報導人 A 以非常清楚的方式描述代際差異：「那些在遷來之後出生、在這裡長大的人，圖瓦語說得不太好。大多數會說圖瓦語的，還是我們這些年長的人」²⁴。其他受訪者則說得更為尖銳：「孩子們聽得懂，但不會說；而孫輩則完全聽不懂圖瓦語」²⁵ 或者：「這很可惜，但這門語言正逐漸被遺忘。我們的孫子孫女已經不再聽懂我們了……」²⁶。

差異不在於人們是否看到這條趨勢，而在於他們如何理解它。最常見的說法是務實的：問題確實存在，但在混居地區並不容易逆轉，因為蒙古族主導學校與公共生活。報導人 A 直接點出結構限制：「這裡沒有圖瓦學校……而且，在像巴特蘇姆柏或扎馬爾那樣的地方，人口是混居的，但這

²⁴ 原文（俄文）：“Те, кто родился здесь уже после переезда, плохо говорят по-тувински. В основном по-тувински говорим мы, старшие”（筆者翻譯）。

²⁵ 原文（俄文）：“Дети понимают, но не говорят, а внуки уже совсем не понимают тувинского языка”（筆者翻譯）。

²⁶ 原文（俄文）：“Это печально, но язык забывается. Наши внуки нас уже больше не понимают...”（筆者翻譯）。

裡並不是那樣／這裡沒有那種情況」²⁷。她隨後提出一個本身就很能說明問題的建議：「我認為我們需要設立學校，而在圖瓦人聚居較多的地方，至少也應該設立一所幼兒園」²⁸。換言之，傳承在此較少被想像成民族主義式的文化計畫，而更像是一套教育系統：只有當制度條件到位，延續才可能變得可行。

另一位年長者同樣以無奈的語氣提出評估：「可惜的是，如今這門語言正逐漸被遺忘。要是年輕人想學圖瓦語，他們本來是可以學的。然而，現在並沒有發生這種情況，而我們對此也無能為力……」²⁹然而，她的敘事立刻使任何把語言當成唯一標記的故事變得不足。她在自認為圖瓦人的同時，亦表達對蒙古公民共同體的歸屬：「我從未認為自己與蒙古民族是分開的，而且也從來沒有人因為我說圖瓦語而責難我……」³⁰。這種層疊的定位，正符合本文「基礎設施／結構」論點的預期：也就是說，當語言變得脆弱時，其他基礎設施，宗族的記憶、儀式生活、文件類別與週期性聚會，都會在不同程度上替代語言，承載延續。

在訪談中，一種反覆出現的修補機制是微小但持續的：長者在特定節日聚會、說話、唱歌。報導人 A 提到長者仍使用圖瓦語，而她在數十年後回到曾格勒時，語言本身成為一種被辨認的標記：「我甚至在六十年後回來了，而且我很自然／很自在地說著圖瓦語，大家都很驚訝」³¹。其他受訪者也描述在巴特蘇姆柏附近存在類似的空間：「離這裡不遠有一個地方，在節日時，年長的圖瓦人有時會聚集在那裡，唱他們的歌、交談。可以說，在那

²⁷ 原文（俄文）：“Здесь нет тувинских школ... Более того, в таких местах, как Батсүмбэр или Замар, население смешанное, а здесь — нет / здесь такого нет”（筆者翻譯）。

²⁸ 原文（俄文）：“Я думаю, что нам нужно создавать школы, а в местах, где живёт много тувинцев, следует хотя бы открыть детский сад”（筆者翻譯）。

²⁹ 原文（俄文）：“К сожалению, сейчас он забывается. Если бы молодёжь хотела учить тувинский язык, она бы его учила. Однако сейчас этого не происходит, и мы ничего не можем с этим поделать...”（筆者翻譯）。

³⁰ 原文（俄文）：“Я никогда не считал(а) себя отдельным(ой) от монгольского народа, и меня никто никогда не упрекал за то, что я говорю по-тувински...”（筆者翻譯）。

³¹ 原文（俄文）：“Я даже вернулся(ась) спустя шестьдесят лет и спокойно / свободно говорил(а) по-тувински — все были удивлены”（筆者翻譯）。

樣的地方，文化的殘餘仍然被保存並延續著」³²。

在日常尺度上，這就是所謂的樣貌「修復」：不是戲劇性的復興，而是反覆出現的場合，即使主要由長者維持，仍讓某些語域得以存續。語言轉換也不只是一條從圖瓦到蒙古的單向路徑。報導人 C 提到她回到家鄉時，注意到圖瓦語口語中帶有哈薩克語俚語。這個細節之所以重要，是因為它凸顯西蒙古接觸地帶的多向性：語言變化不只是被蒙古「同化」，也會受到在地多語生態的影響，使哈薩克詞彙在蒙古主導之外也滲入日常語言。這再次提醒我們：修補工作不能建立在對語言「純度」的抽象期待之上，而必須理解它是在混居與多語的情境中運作的。

八、邊界：從親屬網絡到「中斷」的記憶

若說預言變遷是一種緩慢的拉扯，那麼在訪談中，邊界則更像是一種歷史性的斷裂，它重組了接觸與親屬關係。年長夫婦以高度濃縮的時間序列概括這場斷裂：「我們知道，一直到 1921 年以前，圖瓦人之間一直都有往來——當時並沒有邊界。然而，當中國爆發戰爭、日本發動進攻之後，邊界被劃定，事情也就到此為止：彼此的聯繫被切斷了」³³。報導人 A 的版本更為個人化：她說父母曾與新疆的親戚保持聯繫，但在他們去世之後，這種聯繫就中斷了。因而，結構是相似的：聯繫以記憶形式存在，但隨世代推移而逐漸衰弱。

多段訪談片段把這種斷裂具體化為一種「分離的地理」。例如，其中一位受訪者描述邊界確立後的結果：「有些圖瓦人留在喀納斯那一邊（在中國），但此後他們便再也無法返回蒙古了」³⁴。他以否定式語氣補充相近主題：「過去我們與喀納斯地區的圖瓦人之間曾有親屬聯繫，但那已經是從前

³² 原文（俄文）：“Недалеко отсюда есть место, где по праздникам иногда собираются пожилые тувинцы, поют свои песни и разговаривают. Можно сказать, что в таких местах остатки культуры всё ещё сохраняются и поддерживаются”（筆者翻譯）。

³³ 原文（俄文）：“Мы знаем, что вплоть до 1921 года тувинцы поддерживали контакты — границ не было. Однако, когда в Китае началась война и Япония напала, были установлены границы, и на этом всё закончилось: контакты были прерваны”（筆者翻譯）。

³⁴ 原文（俄文）：“Часть тувинцев осталась на стороне Канаса (в Китае), но после этого они уже не могли вернуться в Монголию”（筆者翻譯）。

的事了；如今我已不再認識他們」³⁵。即便有年長者聽說在邊界劃定之前，他們在阿爾泰某處有親戚。結論往往仍是無奈的：「即使他們真的還在，我們如今也已經無法再找到他們了……我們現在是在蒙古這裡、在其他蘇木尋找親戚」³⁶。

重點不僅在於邊界中斷了溝通，而在於它改變了「親屬承認仍能有效運作」的尺度。訪談顯示，一種重心轉移正在發生：跨境親屬被逐步退回到記憶層次，承認與尋親的實作則轉向蒙古境內的網絡，「在其他蘇木」。這同樣是一種基礎設施的適應：當某一條通道關閉時，人們會加固仍可操作的連結。

如前所述，百年紀念活動中新疆的圖瓦族代表以中文發言的場景，把這種尺度問題以微型方式具象化。這一事件的重要性，不在於它能「證明」某種地緣政治態度，而在於它呈現承認的失靈：當語言基礎設施分歧時，共享族名「圖瓦人」並不能保證親近。換言之，邊界的歷史不只出現在地圖上，也出現在尷尬的相遇時刻中——當歸屬感變得難以辨認。

在這組材料中，最引人注目的「修復」機制之一，既不是儀式也不是組織，而是行政分類。當被問到若語言流失，如何辨識一個人是否為圖瓦人時，有些受訪者給我看其護照與身分證上會標示蘇聯式的民族與親屬認同（這也使我想到蘇聯時期文件中民族的強制欄位）。然而，後來確認後發現，證件中只包含姓（或宗族稱號）。這個細節很能說明一點：它把提問從所謂的「文化」轉向紀錄層面。它暗示，即使日常言語弱化，延續仍可能以文書銘刻的方式存活。

報導人 D 則從相反方向提供了一則互補的故事——官僚的驚訝：「有一位圖瓦男子遺失了護照，他說自己是圖瓦人。護照辦公室的人很驚訝，因為他們原以為圖瓦人只生活在俄羅斯」³⁷。這則軼事是一個小型的民族誌場景，呈現國家介面上的承認如何發生：少數類別既脆弱又耐久——類別存

³⁵ 原文（俄文）：“Раньше у нас были родственные связи с тувинцами района Канаса, но это осталось в прошлом; теперь я их уже не знаю”（筆者翻譯）。

³⁶ 原文（俄文）：“Даже если они и существуют, мы уже не можем их найти... Сейчас мы ищем родственников здесь, в Монголии, в других сумонах”（筆者翻譯）。

³⁷ 原文（俄文）：“Один тувинец потерял паспорт и сказал, что он тувинец. В паспортном столе удивились, потому что думали, что тувинцы живут только в России”（筆者翻譯）。

在，但官員未必預期它。結果並非明顯壓迫，而是一段質疑與重新釐清的過程，這同樣是一種邊界工作。

與此同時，報導人 C 的訪談也透過通婚與人口普查分類之間的關係，補上一層制度性後果。年長夫婦提到：「我們被登記／記錄為圖瓦人……如果一個女孩嫁給蒙古人，那麼孩子就會被視為蒙古人」³⁸。不論他們的護照細節究竟如何，敘事本身已足夠重要：它表明行政類別在受訪者理解中具有代際效力：它會影響身分如何被記錄與再分類，並成為延續與變動的一部分。

九、都市組織作為有意識的修補

當學校與文件只能提供部分支撐時，訪談也呈現另一種更具意圖性的修補機制：地方與都市的社群組織。其中一位報導人描述了烏蘭巴托的組織，以及在圖瓦人居住的各個蘇木中所設的地方分支：「首先，在烏蘭巴托成立了一個社群協會，而在圖瓦人居住的不同蘇木也都有各自的團體。這裡的地方分會由三個人負責領導（我就是其中一位活躍成員）」³⁹。他隨即把話題轉向讓延續得以運作的實務條件：資金、油費、透明度與輪替治理。「以前，他們會向每戶家庭收取 2,000 圖格里克，用於共同開支、汽油費等等」。他也表達對現任領導的不滿：「目前現任負責人什麼都管不了／掌控不了……我們希望一切都對所有人透明、清楚」，並指出該組織約在 2020 年左右成立⁴⁰。

這一段材料提供了一個重要的民族誌對照：它打破了人們對文化組織必然是民族主義或意識形態動員的想像。受訪者對組織目的的表述非常直接：「最重要的是保存圖瓦語，並把它介紹給孩子們。同時，也要保存有關

³⁸ 原文（俄文）：“Нас записали / зарегистрировали как тувинцев... Если девушка выходит замуж за монгола, то дети будут считаться монголами”（筆者翻譯）。

³⁹ 原文（俄文）：“Сначала в Улан-Баторе была создана общественная ассоциация, и в разных сумонах, где живут тувинцы, тоже есть группы. Здесь местное отделение возглавляют три человека (я один из активистов)”（筆者翻譯）。

⁴⁰ 原文（俄文）：“Раньше с каждой семьи собирали по 2000 тугриков на общие расходы, бензин и так далее. Сейчас нынешний руководитель ничего не контролирует... Мы хотим, чтобы всё было прозрачно и понятно для всех”（筆者翻譯）。

傳統服飾的記憶與知識」。這個組織與其說是在進行政治動員，不如說更像是一個務實的平台，用來協調分散家戶之間的互助與活動，它是親屬與儀式基礎設施之外的一種制度性補充。

同時，這也間接說明了為何此類組織會變得必要：在晚期社會主義時期，遷移與安置的支持往往被理解為國家供給；而在後社會主義情境中，當這種供給變得不再穩定、家戶又更為分散時，社群組織便可能以一種「修復」的形式出現，用以彌補分散所帶來的協調成本，並為語言與文化記憶的傳遞提供可操作的場域。

十、1990 年代「大回遷」計畫

若說地方性的聚會與社群組織代表的是較為溫和、日常的修補，那麼 1995 年的「大回遷」計畫則代表了另一種不同尺度上的嘗試：把領土上的重新集中視為對文化流失的補救。也因此，它成為檢驗本文核心主張一尺度分化的一個理想測試案例。

一位受訪者把這個計畫回憶為一項規模龐大、且在媒體上高度可見的倡議，提案者是一位居住在德國、具有圖瓦出身背景的蒙古作家 Galsan Tschinag⁴¹。計畫的目標是圖瓦人大規模遷移返鄉（並且有一百多戶家庭遷回了他們原本的艾馬克）。然而，在受訪者的敘述中，計畫之所以失敗，並不是因為家鄉缺乏情感動員力，而是因為承諾的設施並未兌現：「他們在電視上播放了一個項目／計畫（裡面展示了塔萬博格多、那些風景，還有老人們的講話），但那其實帶有欺騙性，因為他們說那裡會有工廠和工作機會」。被提供的是一種生計基礎結構的願景：工廠與工作，但實際遭遇的是

⁴¹ Galsan Tschinag（亦以 Galsan Činag/Tschinag 之名出版）是一位以德語寫作、具有圖瓦人背景的蒙古作家（常被描述為薩滿與社會行動者）。在 1990 年代中期，他以公開方式組織了一支「回遷故鄉」的旅隊，意在把分散各地的圖瓦家戶帶回蒙古阿爾泰的祖源牧地。當代的傳記性敘述多將此描述為發生於 1995 年的一次大型旅隊式遷徙，而 Tschinag 其後也在 *Die Karawane* 一書中敘述了這段遠征（Tschinag 1997）。學術討論亦指出該旅隊橫越蒙古、路程漫長，常被概括為約 2,000 公里。就我在巴特蘇姆柏的訪談而言，這個計畫一方面被記憶為承諾提供工作與可行的安置方案，另一方面也被記憶為遭遇嚴酷環境；受訪者指出許多參與者最終又返回原居地。即便如此，此一事件仍成為一個強而有力的道德參照點，用以凸顯在缺乏生計設施的情況下，「回遷區域」的侷限。

艱困：由於生活條件艱苦、氣候惡劣、壓力沉重等等，在五年之內，許多人又搬了回去。最後只有大約 10% 留了下來」。受訪者對此給出相當尖銳的道德評語：「許多人在那裡染上了酒癮；這個計畫失敗了，而大家都白白浪費了時間」⁴²。

他們把失敗定錨在非常具體的家戶經濟之中：「我們有一位兄弟離開時帶著一百隻羊和牛，但因為那裡的氣候太嚴酷，最後只剩下二十頭犛牛」。他們自己拒絕參與，理由同樣是務實的：「我們一開始就拒絕了，因為我們知道那裡的條件是什麼樣子，而那些離開的人大多是富裕的」⁴³。在這段敘事中，「大回遷」並不是低收入者的浪漫冒險；它更像是一場連資源較多的人都可能承擔不起、並且依然可能失敗的實驗。在分析上，這一事件清楚展示為何本文章基礎設施論點的重要。計畫動員了強而有力的象徵地理（塔萬博格多山、巴彥烏列蓋省、「故鄉」），但象徵性的返鄉並不足以單獨確保再生產。失敗的不是故鄉的概念，而是讓定居得以持續的實作基礎設施：工作、可行的規劃，以及支撐家戶再生產的日常網絡。就此而言，這個事件揭示了大尺度方案的限制：領土集中看似能回應語言流失，但若缺乏可運作的基礎設施，它便可能成為另一種斷裂。

綜合來看，這些壓力與修補策略使本文的尺度分化介入更為清晰。泛蒙古主義在史學與菁英論述中可以是重要的宏觀框架；然而，訪談材料顯示，少數延續往往是在其他場域被協商出來的：混居地區的教育條件、官僚介面中的承認與驚訝、長者的小型聚會、地方組織對油費與治理透明度的管理，以及回遷計畫不均衡的結果。本文的分析重點不是否認文明想像，而是界定它的有效範圍。在本組材料中，延續並非主要由宏觀意識形態對齊所支撐，而是由一套讓歸屬可被重複的基礎設施所支撐——有時安靜地運作，有時顯得脆弱，有時甚至只能在失敗中被看見。

因此，接下來需要回到本文開頭提出的問題：一個使用突厥語系的小

⁴² 原文（俄文）：“По телевидению показывали проект (показывали Таван-Богд, пейзажи, выступали старики), но это было обманчиво, потому что говорили, что там будут фабрики и рабочие места... Из-за тяжёлых условий, климата, стресса и так далее в течение пяти лет многие переехали обратно. Осталось только около 10%... Многие там стали зависимыми от алкоголя; проект провалился, и все только потеряли время”（筆者翻譯）。

⁴³ 原文（俄文）：“Мы сразу отказались, потому что знали, какие там условия, И те, кто уехал, в основном были зажиточными”（筆者翻譯）。

型少數族群如何在以蒙古族為主體的國家中維繫自身？而本文所能提供的答案，正是把訪談中呈現的流動性、語言轉移與邊界斷裂放在同一條歷時性線索上，綜合說明基礎設施的再生產的耐久性（以及其限度）。

十一、結論

本文以基礎設施再生產的視角檢視蒙古境內當代圖瓦人認同。依據2025年11月在巴特蘇姆柏蘇木對居住於此的年長遷居者所進行的六場生命史訪談，本文主張：歸屬的維持較少依賴意識形態對齊，而更多依賴一組耐久的延續機制，即使在分散居住、多語環境與跨境連結中斷的情況下，這些機制仍能運作。

訪談敘事凸顯少數再生產的一個日常但關鍵的層次：重點不僅在於人們宣稱自己是什麼，更在於什麼使歸屬得以在實作中跨世代被重複。社會主義時期的遷移透過國家通道重分配家戶，同時保留親屬網絡；宗族歸屬感仍持續規範婚姻、傳遞譜系記憶，並在跨族群生活中組織親近與距離。儀式實作，常由女性系譜承接，支撐宇宙論，並可能啟動已在日常使用中退卻的語言語域。塔萬博格多山等神聖地景作為祖源檔案，透過儀式性返鄉被週期性重新啟動；歌謠則把河流與故土帶入當下，形成可攜式地理。當這些社會性的基礎設施因語言轉移、邊界封閉或制度支持不均而承壓時，修復往往透過長者的小型聚會、文件中的行政承認，以及烏蘭巴托中逐漸成形的社群組織來嘗試補綴；相反地，當生計與服務未能跟上時，大尺度的領土性回遷計畫則顯得脆弱。

訪談中幾乎沒有明確的泛蒙古主義語彙。本文的主張不是泛蒙古主義不重要，而是它具有尺度性：在文明記憶與菁英論述層次可能最強，但作為混居社會中少數歸屬日常再生產的解釋框架則較弱。因此，本文材料指向一種層疊的歸屬：宏觀想像作為地平線；微觀基礎設施作為機制。透過凸顯這些基礎設施（如親屬規範、儀式權威、神聖地景記憶），以及國家在分類層次上的日常運作—本文提供一個尺度分化的解釋，說明一個邊疆少數族群如何在變動的政治地景中維持其延續。

表 1：訪談材料概覽（蒙古圖瓦人田野訪問，2025 年 11 月）

報導人	性別	年齡	出生地	遷移軌跡（年）	訪談地點 (2025 年 11 月)	重點主題
A	女	~73	巴彥烏列蓋省曾格勒 蘇木	於 1965 年遷居至 蒙古中部	巴特蘇姆柏	國家協助遷移；哈薩克－圖瓦緊張關係；家庭語言維持；年輕世代語言流失；薩滿信仰（女兒為「白薩滿」）；儀式中使用圖瓦語言；與新疆／圖瓦的連結中斷
B	男	~72	科布多省	於 1972 年重新安置；先遷至扎馬爾，後定居於巴特蘇姆柏	巴特蘇姆柏	經濟動機；政府遷移支持；多語成長；邊界封閉；1995 年蒙古圖瓦人的「回遷」計畫及其失敗；人口普查／認同分類相關問題
C	女	~68	巴彥烏列蓋省曾格勒 蘇木查干郭勒地區	於 1982 年遷居至 蒙古中部；遷居後 與 B 成婚	巴特蘇姆柏	為求機會而遷移；家戶多語使用（圖瓦／蒙古／哈薩克）；語言轉換；混居社會中文化維持的挑戰
D	男	~75	巴彥烏列蓋省曾格勒 蘇木查干郭勒地區	自曾格勒蘇木遷至 蒙古中部（年份未 詳；社會主義時 期）	巴特蘇姆柏	神聖地景（曾格勒、塔萬博格多山）；宗族；對蒙古人／哈薩克人的差異化理解；通婚模式；孫輩圖瓦語言流失；與俄羅斯／中國的連結中斷
E	男	~70	巴彥烏列蓋省曾格勒 蘇木	於 1981 年遷至烏 蘭巴托	巴特蘇姆柏	口述傳統；與喀納斯（新疆）的邊界分隔；親屬／家族史；語言與文化保存的社群組織（約於六年前成立）；治理透明與募資（捐款）
F	女	~70	巴彥烏列蓋省，靠 近哈爾戈勒（Khar- gold）河	為追求較高工資而 遷居至蒙古中部 （自 24 歲起；年份 未詳）	巴特蘇姆柏	日常跨族群關係；與哈薩克人的輕微緊張；對蒙古人的強烈公民性歸屬；圖瓦語言與文化衰退；僅由長者維繫的傳承空間；層疊的宗族歸屬感

徵引文獻

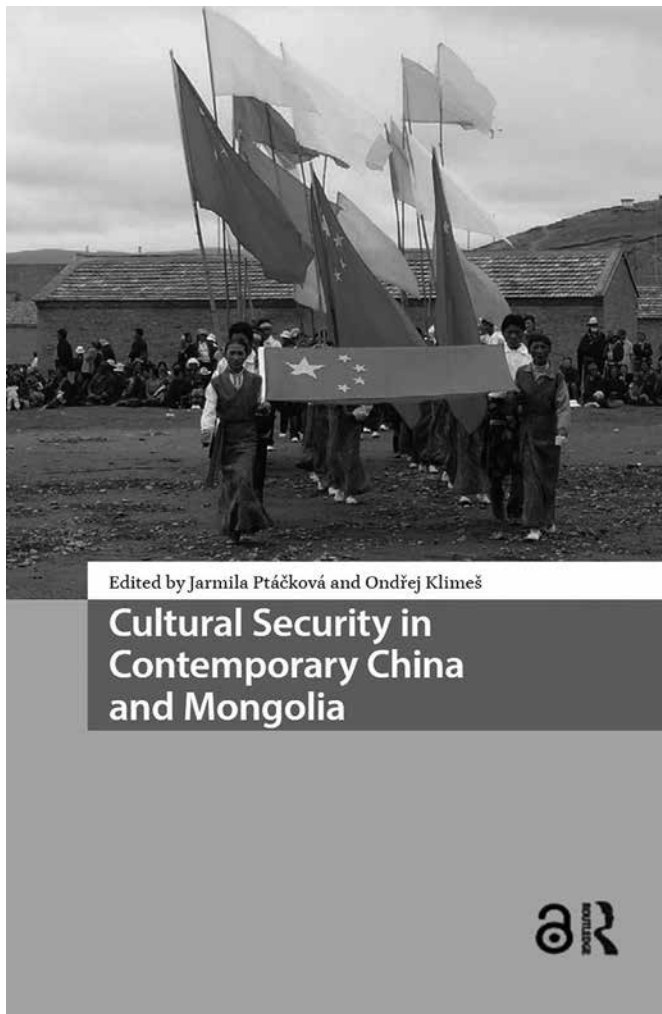
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Atwood, Christopher P. 2004. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York.
- Baabar, 1999, *History of Mongolia*, Cambridge.
- Barth, Fredrik, (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bulag, Uradyn E. 1998. *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford: Clarendon Press.
- Bulag, Uradyn E. 2002. *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kim, Suk-Young. 2015. "Looking into Asia beyond Nation-States: Pan-Mongolianism and Its Specters," *Verge: Studies in Global Asias* 1, no. 1 (2015): 55–59.
- Mongush, Marina V. 2003. "The Tuvans of Mongolia: Peculiarities of Contemporary Ethnic Development." *Inner Asia*, 5, no. 2 (2003): 163–176.
- Pedersen, Morten Axel. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rossabi, Morris. 2005. *Modern Mongolia: From Khans to Commissars to Capitalists*. Berkeley: University of California Press.
- Tschinag, Galsan. 1997. *Die Karawane*. München: Verlag.
- Zbigniew, Szmyt. 2012. "The History of Nation and Ethnicity in Mongolia," *Sensus Historiae* VIII, no. 3 (2012): 11–28.

Tuvan Identity in Mongolia Beyond Pan-Mongolism

Abstract

How does a small Turkic-speaking minority sustain itself within a Mongolian-majority state without dissolving into either Mongolian nationalism or transborder Tuvan revivalism? This article is the field-report approaching contemporary Uriankhai or Tuvan identity in Mongolia, not through Pan-Mongolism as an all-purpose explanatory frame, but through what I term infrastructural reproduction: the patterned mechanisms of clan affiliation (Tuv., *seok*), ritual transmission, sacred-geographic memory, migration networks, and administrative recognition – through which belonging is sustained across generations. Based on the interviews conducted in November 2025 among elderly Tuvans from western Mongolia residing in Batsumber soum, the article initially argues that identity persistence does not necessarily depend on ideological alignment or linguistic purity. Rather, it can be reproduced through durable infrastructures that both predate and outlast shifting state discourses. Pan-Mongolian imaginaries appear only marginally in these narratives, functioning less as lived frameworks of everyday practice. By foregrounding infrastructural mechanisms and differentiating analytic scale, this is the first step towards a study that contributes to debates on borderland ethnicity, mobility, and the limits of civilizational nationalism in Inner Asia.

Keywords: Identity, Uriankhai, Mongolia, Pan-Mongolism



書名：Cultural Security in Contemporary China and Mongolia

主編：Jarmila Ptáčková, Ondřej Klimeš

出版社：Amsterdam University Press. (2025)

頁數：296 頁

ISBN：9781041177838

電子出版：Routledge. (2025.10)

eBook ISBN：9781003693543

學科領域：和平與衝突研究、亞洲研究、社會學、政治學

本書已全文上網開放

簡介

《當代中國和蒙古的文化安全》一書將「文化安全」一詞的應用範圍從國家或機構實施的過程擴展到民族群體建立和維護共同文化安全的本土化、自下而上和由內而外的機制。文化認同的標誌會因內部視角和外部視角的不同而有所差異，並會根據內部或外部環境的變化而重新定義。當一個社群感到其文化生存受到威脅時，這些標誌的重要性就會增加；而當人們所認知的文化認同不被質疑時，這些標誌的重要性就會降低。本書透過中華人民共和國和蒙古國的民族社群案例，闡述了塑造文化安全的動態因素。

目錄

Foreword

1. The Cultural Security of Ethnic Groups in Contemporary China and Mongolia
Jarmila Ptáčková and Ondřej Klimeš
2. Cultural Security in the People's Republic of China: Between Party-State Invocation and Academic Theorization
Mohammed Alsudairi
3. Taking Sides: Differences in How the People's Republic of China Securitized Uyghur and Hui Muslims
Hacer Z. Gonul and Julius M. Rogenhofer
4. Muslims with Chinese Characteristics: The Sinicization of Ningxia after 2017
Jarmila Ptáčková
5. Big Bad Wolf: Masculinity and Heroes in Modern Uyghur Literature
Michal Zelcer-Lavid
6. Language Ideologies and Cultural Security: The Status and Meanings of the Uyghur Language

Giulia Cabras

7. Local Cultural Inclusion and Partnership Assistance to Tibet: A Case Study on Lunang Township's Tourism Development Project

Yang Minghong and Zeng Benxiang

8. Adaptation of the Offering to the Mountain Deity among the Qiang in Northwest Sichuan: Cultural Security on Multiple Levels

Bian Simei

9. Against the Flattening of Ridges and Ravines: (Dis)locating Cultural Security through Writing with the Yi of Southwest China

Jan Karlach

10. Hong Kong and Scalable Cultural Security

Gabriel Thorne

11. Cultural Survival and National Identity in Contemporary Mongolia

Mei-hua Lan

Index

◆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

中華民國一一五年六月出版

中國邊政協會

中國邊政 半年刊

名譽：楊克誠
發行人

發行人：楊克誠

社長：楊克誠

主編：藍美華

電郵：chinaborderareastudies@gmail.com

發行者：中國邊政協會

<http://acbas.org.tw>

印刷者：信強企業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙