國立政治大學民族學系

碩士論文

土耳其語言改革與民族認同——從語言邊界切入分析

國立政治大學
National Chengchi University

指導教授：張中復

研究生：葉俊呈

中華民國一〇二年七月

國立政治大學
National Chengchi University

誌謝

2013 年秋，從土耳其田野調查回來已經過一輪寒暑，那時所結識的土耳其朋友，不時地詢問何時再去到土耳其。每每寫作煩躁時，翻翻當時的照片，聽聽那時的錄音，回憶與土耳其交流的點點滴滴，焦躁的心情都能獲得平撫。在台灣，真正了解土耳其的人其實不多；當初大學時，因為對新疆突厥語民族音樂的熱情而在志願表填寫土文系，後來更命運地定下了我與土耳其的緣份。我與土耳其的緣分，始於我的另一個名字——夏米爾・葉樂(Şamil Yaprak)。還記得大學就讀土文系第一堂課時，來自安大土耳其語教學中心的 Bedia 老師賦予了我一個意為「包容」土耳其名 Şamil；後來我也根據漢姓給自己起了一個土耳其姓氏 Yaprak，其意義同漢字的「葉」，其第一音節 yap 更與台灣閩南語「葉」(yap)的發音相同；透過名字，我許自己一個包容的心來看待多元的民族文化。這名字，對內而言，是個認同的樞紐：看看土耳其，想想自己，反思己身，對照土耳其；對外而言，則是交流台灣與土耳其的窗口：我以名字 Şamil 來向台灣人介紹土耳其，也透過姓氏 Yaprak 向土耳其人介紹台灣。這份關於土耳其的論文，雖然攻讀碩士期間寫作，然而與土耳其的情緣卻能回溯到大學、甚至更早之前。

這份論文能夠完稿付梓，首先要感謝的是我的指導教授張中復老師，總是能因材施教來指導我論文寫作，從學科分野、理論學說、研究方法、田野調查一直到論文寫作，無不給予最好的指導；對伊斯蘭世界、突厥語民族、現代民族國家的見解，更是讓我有了更多觀察土耳其的視野與面向。學術之外，張老師的諄諄教誨——「寧可學術沒做好，也不能做人做不好」，對人際關係互動的模式，田野倫理的要求，更是在品德及精神上的最好的導師。而能夠完成土耳其的田野調查，親身進行實證研究，更要感謝的是旅美華僑王東鯤先生。作為民族學系的研究生，能夠親身到田野地進行研究，是學術上最好的訓練；原先對此趟田野調查有許多考量與擔憂，幸得王先生提拔與資助而減少了許多憂慮。這趟田野，除了調查了與論文相關的主題之外，在問題意識的刺激之下，更深入了解土耳其乃至整個突厥世界悠遠的歷史和薈萃的人文，實在要感謝王先生的成人之美。我也要十分感謝肯定這份論文的口試委員，那時石之瑜老師給予「像在看國家地理頻道」的評論，讓我自信大增；曾蘭雅老師細心翻閱，並在論文口試本上註記並逐條羅列，讓我事後修改時更能再三反思。兩位老師在口試時或更廣泛地討論了政治學、語言學以及翻譯上的問題，或更深入地針對土耳其語言改革與民族認同作不同層次的研究，提供了不同學科觀點下所刺激，甚至還進一步更指引了未來在研究上可能的方向，實在讓我感激不已。

在政大民族系求學的過程，我要感謝林修澈老師於當初在民族學課堂上對我的諄諄教誨以及黃季平老師從大學以來到研究所的用心照顧，時常提點我，應當

心無旁騖，切莫過度不務正業發展其他興趣，要專心讀書努力寫出「人生的第一本書」。從語言學跨界到民族學，有許許多多的衝擊；身為民族人都會許多田野經驗，這是以前我所欠缺了，感謝陳文玲老師還有鄭光博學長帶領團隊進入泰雅族四季村，以及當時一同到實習的鎮州、季寧、孟儒、美稜、于婷、淑紋以及Görkem；還有在蔡恪恕老師的帶領下和章明德學姐一同到邵族部落所進行的田野實習。田野夥伴當然還有彥菁學姐，而學姐對客家學的知識和對台灣傳統文化的興趣，教我們倆總是無所不談。更不忘長廷學長在關鍵時刻所推薦的參考書，並在我提報論文計劃時不吝嗇地分享自己的觀點。從大綱一直看到章節發表的台元學長，感謝你總是不辭勞苦地評論這篇論文，用心地分析架構和指出缺失。論文開工時，由衷地感謝趙秋蒂老師、嫣然老師、馬孝棋教長、馬秉華副教長和于嘉明學長，架構了我許多關於伊斯蘭的知識，讓我了解到伊斯蘭的核心概念以及多樣性變化；還有一同修伊斯蘭課題和論文指導課的哲安學長、高梅學姐、乃元同學和非常照顧我這晚輩的雅粱學姐。一年來同進退的立真和兩岸穆斯林調查隊的詩怡、韋辰、容瑋、軒豪和弘宜，謝謝你們，一起田調和有討論穆斯林民族議題的許多畫面依然記憶猶新。還有胤安學長以及崇泰，每次一起討論民族學，都有很多收穫。回想起民族系修課的過程，不只是在教室，更多的是田野之中，實實在在了解各民族發展的共通性以及獨特性，深入民族學學理以及了解身為一個人、身為民族的本質。

語言是用以了解一個民族最好的管道與工具。就讀於土耳其語言文化學系時，台灣籍以及土耳其籍的老師為我奠定了語言基礎還有土耳其的相關知識。黃啟輝老師、吳興東老師、高苓苓老師、彭世綱老師、曾蘭雅老師、李佩玲老師的許多課程，交錯比較了台灣和土耳其文化，讓我無需太費心思就能理解土耳其人的思維。Dursun bey, Murat bey, Uzman bey, Halil bey, Bedia hanım, Serap hanım, Berrin hanım, Türkiye dışında, sizden almış olduğum eğitimin çok faydasını gördüm. Size en içten dilekerim ile teşekkür ederim.能夠在台灣修習土耳其籍老師的課程，實在是受益良多。還有土文系最親的阿布拉助教，提供了很多到土耳其的寶貴資訊。從大學起，我之所以能一直對土耳其語言保有興趣，語言天才 Ufuk（時諶）真的是個很好的榜樣和摯友，謝啦。Utku（柏緯）、Ali（建璋）、Efe（承璁）、看到你們研究所論文題目也以土耳其為目標，讓我在這土耳其研究這塊領域上不覺得孤單。求學過程中，土耳其好友 Aybike, Selçuk, Ufuk 謝謝你們，不吝嗇地跟我分享土耳其知識。安那托利亞福爾摩沙協會的許多好友熱情款待，讓我能事先接觸到土耳其人最真誠的一面。特別要說的是 Dilek 和 Daniel 的家族、Cenk 學長和 John 在我田野調查時的協助；還有病倒安卡拉時燉酸奶湯、煮稀飯細心照顧我的高麗娟老師，受到大家的照顧，讓我在土耳其的田野調查，雖然身處國外，卻有著像回家一般放鬆、自在。Çağdaş, Handan, Turgut, Cihat, Mehmet, Fatih, Sibel, Gülten, Atay, Türkiye'de çalıştığım süre içerisinde bana çok yardımınız oldu. Fırsat oldukça yine görüşürüz. Alla'a hamd olsun. Sizinle tanıştığıma çok memnun oldum.

Sağlıcakla kalınız.很榮幸在田野調查時認識你們，至今現在依然持續地互動，並給予我不同方面的建議。與土耳其交往的過程中五味雜陳，但在這條路上有老師們的引導，有同學與朋友的互助、陪伴，是我一直走下去的動力。

當初因為國樂、因為新疆音樂而結下的土耳其之緣，至今依然持續不斷，甚至成為我論文的動力來源。要感謝詩堯，你敲揚琴我打手鼓，咱們倆所詮釋的許多新疆音：陽光照要在塔什庫爾干、天山詩畫還有其他好多首曲子，有空再一起來演出吧！還有品達，咱們對突厥音樂、伊斯蘭音樂等世界的討論，總是聊的不亦樂乎。音樂的路上有威廷你陪伴著，帶著我們闖蕩不同的音樂世界，對我們又能不在乎身份，像兄弟般地互動，實是令我非常欣賞的性情中人；雅晴、宗達、宗炘、荏妤、若伶、玉琪、詩駿，能在國樂社能遇到你們，是學校生涯最好的調味料。既是民族系學姐又是國樂圈前輩還是台灣音樂專家的明蔚學姐，真的受到你非常多的照顧了，未來也請繼續多多指教；同樣地還有芳儀，音樂上、民族學上、台灣文化上甚至是其他零零總總的事情和你都能暢談甚快。濟榕與小柯，雖然每次久久才能見一次面，然而總是非常深度的互動。

從台南來到台北，在貓空山腳下待了好長好長的一段時間。朝欽，謝謝你，最知心的摯友，結識八年陪我走過許多路；課業、社團、法律、社會、文化、音樂、美學、美酒、咖啡與茶，無所不聊、無所不談，一次又一次淺談深論之間，辯證了身為政大學人存在的意義。在政大的這段期間，不只是讀書更學習到做人的道理，感謝許醫師對我的觀照，匯通儒家、道家思想，並提出佛家與醫家的見解，是我精神上另一個重要的導師。我能完成在台北的學業，要把許多功勞歸諸從高中即相識的道程；那時邀我到台大旁聽不同課程，還有課程之外的談話，每次見面都給我不同的腦力激盪，激發了我的思維，並以自身的親身經歷，跟我分享生命的意義，謝謝你。

追本溯源，今日我能夠有這番作為，對傳授我性命之學與太極之理等道學的劉師父銘感於心，讓我面對世間紛紛擾擾能夠執掌刀尺，得於道途上辨是非、施進退。最後，由衷地感謝奶奶、爺爺、爸爸和媽媽，包容我選擇土耳其民族研究的這般任性，並在冷清沒什麼人走的土耳其研究之路上無怨無悔地扶持著我，因為有家裡世大人的支持，才有今日的我。寫著，寫著，內心的許多悸動，我永遠會記得，這一份對感恩的悸動，並對我的故土台灣和另一個家鄉土耳其致以最深的謝意。

西元二〇一三年九月七日
歲次癸巳年八月初三白露
俊呈(Şamil Yaprak)誌於貓空山腳

國立政治大學
National Chengchi University

摘要

Türk（土耳其人），一個能上溯千年前「突厥」(Göktürk)的詞，如今再次地用以指涉一個居住於小亞細亞的民族。土耳其共和國之前，不少奧斯曼人一直到亡國之時，都還沒有辦法想像稱呼自己為 Türk。從奧斯曼帝國到土耳其共和國，是一段解構奧斯曼—伊斯蘭認同、建構土耳其—穆斯林認同的歷史。自 18 世紀開始所作諸多改革，受到歐洲所傳入諸如民族、祖國等新概念刺激了奧斯曼人對自己最深刻的批判。從外在器物、科技到社會結構，一直到最後解構奧斯曼—伊斯蘭的認同，主要的關鍵之一即是語言改革。

土耳其的語言改革，狹義而言指的是共和國時期所推動的改革；廣義而言，包含了奧斯曼帝國時期對語言的反思。奧斯曼人對於語言的反思，源於 19 世紀初所推動義務教育的語言教育。1857 年阿訇札德(Mirza Fethali Ahundzade)首次討論阿拉伯文字的缺失，是為語言改革為濫觴；不久教育界、印刷、傳媒等領域的知識份子，紛紛討論於阿拉伯文字的利弊得失。20 世紀初，突厥主義於奧斯曼主義、伊斯蘭主義等意識型態中取得優勢地位，成為奧斯曼帝國的最高準則後，促使奧斯曼人從文字載體轉向思考語言本體；1911 年的新語言運動(Yeni Lisan Hareketi)，即在此背景脈絡下產生。共和國建立之後，象徵著奧斯曼—伊斯蘭認同的落幕；1924 所頒布的憲法，從國家政體、民族語言等方面確立了「土耳其」作為最主要的認同對象，並依循凱末爾主義的六矢原則(Altı Ok İlkeleri)所進行的一系列改革，企圖建立一個政教分離的現代化國家。建國後五年，亦即 1928 年推行的文字改革，廢止了最具宗教神聖性意涵的阿拉伯文字，為舊有認同劃下句點；並在 1930 年代透過建立土耳其史觀(Türk Tarih Tezi)以及太陽語言理論(Güneş Dil Teorisi)，從歷史、語言兩方面雙軌並進，企圖建立一個全新的現代土耳其認同。

從語言邊界的概念來看，土耳其的語言改革，是在語言文字的形式以及內涵兩大範疇上，區分不同的層次以及劃下不同的邊界。1928 年文字改革之後，確立了拉丁文作為文字載體，接著下一步就是要對語言主體進行改革。經過 1930 年代的語言改革之後，明定了標準語、語音的型式，土耳其語言學會並透過古籍爬梳(tarama)、方言蒐羅(derleme)、新詞派生(türetme)等語言純化(Özleştirme)方式進行語言改革；與之並行地，從政令上進行人名、地名的在地化和現代化，並將伊斯蘭宗教進行突厥語化(Türkçeleştirilme)，以充實土耳其認同的語言文化內涵。語言之於民族，乃是互為表裡，有著相當密切的關係。整體而言，本論文是在語言與民族的主題之下，從史密斯(Anthoy D. Smith)所提出的族裔象徵觀(ethno-symbolism)出發，以「民族認同」為經，以「語言改革」為緯，以「語言邊界」為梭，切入研究語言符號以了解土耳其的意識型態與民族認同。

關鍵詞：土耳其語言改革、民族認同、民族國家、政教分離、語言純化(Özleştirme)、突厥語化(Türkçeleştirilme)

Abstract

"*Türk*" (Turk) is a term which can be traced back to the ancient nomadic "*Göktürk*"s (Celestial Turks), today used to refer to a nation living in Asia Minor. Many Ottoman Turks would not have been able to identify themselves as "*Türk*"s until Atatürk's establishment of the Republic of Turkey. This history--from the Ottoman Empire to the Republic of Turkey--represents a period of destruction of the Ottoman-Islamic identity, and the construction of a Turkish-Muslim identity. Since the introduction of such new concepts as the "nation" and "*patrie*" from Europe, the Ottomans engaged in a profound criticism of the *millet* system, which simultaneously influenced the assessment of language.

The narrow sense of Turkish Language Reform (*Dil Devrimi*) refers to the reform enacted during the period of the Republic of Turkey; broadly speaking, however, this includes the reflection on language in the later period of the Ottoman Empire. The Ottoman Turks began this discussion of language in the early 19th century with regard to compulsory language education. Mirza Fethali Ahundzade was the first who discussed the shortcomings of the Arabic script in 1857. For a short period, Ottoman intellectuals discussed the pros and cons of the Arabic script. By the early 20th century, Turkism achieved dominance over other ideologies such as Ottomanism and Islamism. Under consideration for Ottoman Turks was not only the writing system but also the language itself; the New Language Movement (*Yeni Lisan Hareketi*) of 1911 was the result of this accumulated context. After the establishment of the Republic, and the constitution promulgated in 1924, "Turk" became the dominant identity. Following the principles of Kemalism (*Altı Ok İlkeleri,* the "Six Arrow Principles"), the new government carried out a series of reforms in an attempt to establish a modern secular state. Five years later, in 1928, the Alphabet Reform (*Harf Devrimi*) abolished the most sacred symbol- the Arabic alphabet. Through the establishment of the Turkish History Thesis (*Türk Tarih Tezi*) and the Sun Language Theory (*Güneş Dil Teorisi*) in the 1930s, the new Turkish government tried to build a new modern Turkish identity.

The Turkish Language Reform was divided into two dimensions according to the concept of linguistic boundaries, its form and its content. The Alphabet Reform of 1928 defined the standardized phonetic form of Latin characters and the next step was to reform the elements of the language. After the language reform in the 1930s, the Turkish Language Association (*Türk Dil Kurumu*) set out to purify Turkish through "surveying" (*tarama*), "compilation" (*derleme*), and "derivation" (*türetme*); simultaneously, the Turkish government advanced Turkish identity through localization and modernization of personal names and place names, along with the

Turkification of Islam, to substantiate the core of the linguistic culture of Turkish. Language is not the same concept as the nation, but they are complementary to one other. This thesis aims to clarify the ideological conception and identity foundation behind Turkish-ness. In doing so, Anthony D. Smith's ethno-symbolist approach is utilized with regard to language as symbolism, with “linguistic boundaries” as the conceptual context for the Language Reform.

國立政治大學
National Chengchi University

Key words: The Turkish Language Reform, national identity, ethnic identity, nation-state, Laicism, Language Purification, Turkification

國立政治大學
National Chengchi University

凡例

1. 土耳其文字母系統共有 29 個字母，計有 8 個元音與 21 輔音符號，其大小寫分別如下：

A	B	C	Ç	D	E	F	G	Ğ	H	I	İ	J	K	L
a	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	j	k	L
M	N	O	Ö	P	R	S	Ş	T	U	Ü	V	Y	Z	
m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	v	y	z	

配合部分源自阿拉伯或波斯辭彙讀音的需要，或避免該外來辭彙與其他語彙混淆起見，當初土耳其字母系統設計時，另設計了表示長音或顎化細音的“ ^ ”的符號，使用此符號的共有：â, î, û 等符號。此類元音符號，通常見於源自阿拉伯或波斯的詞彙，不用於其他外來語。另外，土耳其文仍有 q, w, x 等用於西方語言專有詞彙。

2. 文中出現非拉丁字母、非土耳其文之字詞時，如：奧斯曼土耳其文、阿拉伯文等，以國際音標(International Phonetic Alphabet)注音時，以[雙方括號]標注字符語音；以當代土耳其文譯音時，以/雙斜線/表示，如：تنظيمـــات [tnzˁimat] /tanzimat/。

3. 1925 年 12 月 26 日，土耳其廢除伊斯蘭曆改用西曆，此前使用的曆法是伊斯蘭曆。然而本論文中日期皆以西曆為主；時間日期的格式，漢語以中文型式（年／月／日）書寫，土耳其語以土耳其文形式（日／月／年）書寫。又，重要時間斷代與在位蘇丹等時間分期附上原文與時間，如：維新時期(Tanzimat Devri, 1839-1876)、奧斯曼・加齊(Osman Gazi, 1299-1324)。

4. 本論文中的人名以拉丁字母原文呈現時，職稱頭銜(unvan, title)、名(ad, given name)、中間名(middle name)、姓(soyadı, surname)除開頭字母大寫外，其餘小寫。又人名翻譯部分，1934 年姓氏法制定前的人名採完整音譯，如遇雙名或以上多名中間加「・」方式，再次出現以土耳其學界常用名為主；1934 年以後依國際慣例僅音譯其姓氏。但如土耳其國父 Mustafa Kemal Atatürk，仍依國內已約定俗成之方式譯為「凱末爾」。

國立政治大學
National Chengchi University

目次

緒論 1
第一節 研究背景與動機..... 1
第二節 研究目的..... 2
第三節 研究界說與範圍..... 3
第四節 重要問題意識、研究設計與方法..... 10
第五節 環繞主題相關研究探討..... 15
第六節 關於幾點翻譯的問題..... 17
第一章 現代土耳其建立前的政治體制與奧斯曼認同 21
第一節 奧斯曼帝國統治的政治制度基礎..... 23
第二節 帝國政治制度改革與民族主義時代..... 26
第三節 從教區到民族的米勒..... 29
第二章 突厥／土耳其認同再興 35
第一節 破碎的伊斯蘭烏瑪..... 36
第二節 土耳其民族意識的覺醒..... 39
第三節 土耳其語言意識的反思..... 44
第三章 奧斯曼—伊斯蘭認同的解構 49
第一節 奧斯曼帝國晚年的教育與語言使用概況..... 50
第二節 奧斯曼人對於文字的討論..... 52
第三節 對語言的反思與新語言運動..... 59
第四節 奧斯曼帝國的崩落與土耳其的新生..... 65
第四章 文字改革與世俗化的政教分離 67
第一節 土耳其建國初期的社會改革..... 68
第二節 語言委員會的籌組..... 71
第三節 共和國初期文字改革與世俗化分析..... 78
第四節 作為世俗化改革里程碑與突厥語化基石的文字改革..... 86
第五章 語言淨化政策與土耳其國族意識的建構 91
第一節 土耳其認同的不同層次..... 91
第二節 官方意識型態主導下的兩大學會..... 95
第三節 語言之外的相關政策及其影響..... 106
第四節 從解構到建構的語言意識..... 116
結論 119
一、重生的土耳其民族語言意識..... 119
二 激盪民族意識的土耳其語言改革..... 122
參考文獻 127
附錄：土耳其語言改革與民族認同大事年表 137

圖次

圖：「語言—思維—現象」知識模式 11

表次

表一：阿拉伯語言的屈折變化 80
表二：土耳其人所理解的阿拉伯語ج, م, ع詞根詞族..... 81
表三：土耳其官方與地方一週記日 83
表四：土耳其官方與地方、亞塞拜然、土庫曼、維吾爾語的一週 84
表五：土耳其語言學會所出版詞典（至 2013 年） 105

國立政治大學
National Chengchi University

緒論

第一節 研究背景與動機

筆者大學時就讀政大土耳其語言與文化學系；身為一個東亞的台灣人，當時對西亞的土耳其萬分地陌生；幾年的土耳其語外語訓練下來，從最基本的打招呼、詢問名字，一點一滴地學習土耳其語。除了語言之外，更以此為媒介，長期地接觸土耳其文化。回憶起就讀民族系時教授所勉勵的一句話：「你所就讀的土耳其語言文化，算起來，也可說是讀土耳其民族學。」於此背景之下，揭開了土耳其研究的序幕；並在研究所時打下民族學的基礎之上，深入地研究土耳其語言、民族與文化之間的辯證關係。民族文化是語言的主體，語言是民族文化的載體與表體。語言是民族文化長久在生態、社會環境中所發展出的產物；一群人與另一群人區別的指標，也會透過語言來互別彼此；透過語言，可進一步地去了解這一民族文化所生長的空間場域、時代背景。

學習過程中，教授曾言：「多虧了土耳其國父凱末爾[1]，這個以拉丁文字為基礎的土耳其語文，相較於奧斯曼[2]語文，要容易多了。」大三時也曾修習奧斯曼文，深深地體會奧斯曼文的困難。於是，便對具有劃時代的土耳其語言改革萌生興趣。研究所就讀了民族學系，學習更多對於民族文化的觀點，更深入了語言背後所代表的民族問題。再次面對持續學習至今的土耳其語言文化，反覆思考更覺此評論擲地有聲，深深地了解到：土耳其語言改革，不僅僅只是字母本身的改變，更包含了土耳其的語音、語法、語詞、語義的變化，甚至牽動整個土耳其對自己民族文化認同的發展方向。

土耳其語言改革，是土耳其從奧斯曼帝國轉型為土耳其共和國的里程碑，也是土耳其現代化的基石。路易斯(Geoffrey Lewis)於其著 *The Turkish Language Reform：A Catastrophic Success* 中所下的副標題——劇變的[3]成功——為土耳其語言改革作了個註腳。如此描述，仿如土耳其的語言改革是個毛毛蟲變蝴蝶的突變的(catastrophic)過程；甚至，與其說是改革(reform)，倒不如更像革命(revolution)

---

[1] 凱末爾其實並非是土耳其國父的姓氏，是複名的第二個名字。土耳其於 1934 年頒布姓氏法，是年 11 月 28 日，國會贈予凱末爾一個意味「土耳其國父」的姓「阿塔突爾克」(Atatürk)。故土耳其國父全名為「Mustafa Kemal Atatürk」。依我們以姓氏稱外國人的習慣，應稱呼土耳其國父為「阿塔突爾克」才正確。然而當初翻譯時，可能誤以為 Kemal 為姓氏， 而稱他為凱末爾，如今也已約定成俗了。詳見江敦達(Can Dündar)著，吳興東譯，《黃髮俠客——土耳其國父凱末爾的最後三百天》（台北：國立政治大學土耳其語文學系，2001），頁 9-10。

[2] 奧斯曼一詞，學界亦有其他從英語發音 Othman 音譯「鄂圖曼」，本研究依據土耳其語文 Osman 發音，以及慣用翻譯為「奧斯曼」。

[3] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, New York: Oxford University Press, 1999. 依據 *Webster's Online Dictionary*，catastrophic 一詞含痛苦的(farmful)、物理性傷害的(physical ruin)、災難性的(disastrous)、悲劇性的(tragic)等多種意涵。http://www.websters-online-dictionary.org/, 20121105

一般。民族、文化和語言之間的關係，是如同三位一體的不同面向，牽一髮而動全身。土耳其語言改革能如是成功，除了用劇變(catastrophic)一詞能形容，語言改革的背後，更有「結蛹」的過程。一如古老俗諺所言，合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下；土耳其語言改革，標示了土耳其民族從奧斯曼帝國晚年到共和國時期，在民俗、宗教、文化與民族等不同層次中民族主義、民族認同之發展、轉變的里程碑，更是土耳其現代化的基石。

第二節 研究目的

土耳其語言改革，受領導者、政策的影響之外，更多的是整個土耳其民族文化對於此改革有一致的方向、想法、思維。由帝國型態進入了共和國型態的土耳其，從帝國、宗教認同進而轉向民族、國族認同；土耳其國族的形成，也是共同體一步一步地形成。一如安德森(Benedict Anderson)所言，造就「想像的共同體」的幾個因素：宗教信仰之領土化、古典王朝家族之衰微、時間觀念之改變，資本主義與印刷術之間的交互作用、國家方言之發展等等。[4]從安德森「想像共同體」理論的幾個概念元素來看土耳其，我們可發現，土耳其從奧斯曼帝國中晚期，於官方或民間都進行許多發展與改革，如 17 世紀奧斯曼帝國開始並行伊斯蘭曆與希臘魯米曆，馬木德二世(II. Mahmut, 1809-1839)成立了宗教基金部，由國家統一管理以往負責宗教慈善事業的土地和產業的瓦克夫，推行義務教育，規劃國語政策制定標準語；一直到共和國時期傳統王室逐漸沒落，甚至廢除哈里發，推動伊斯蘭突厥語化(Türkçeleştirilme)，如：翻譯古蘭經、以土耳其語進行伊斯蘭宗教儀式等變化；此外還有持續傳入的西學、印刷術、報紙、電報、新聞等傳播媒體的技術與概念也衝擊了土耳其人的生活。共和國時期快速發展的社會，又讓人與人之間的互動更為緊密，許多不同的層面透過語言聯繫了土耳其人民全體上下；土耳其的共同體隨著語言與民族主義、民族認同的交互作用而逐漸凝聚、發展、成型，成了今日的一個土耳其民族文化。

為何土耳其能如此成功地轉變語文？在文字上，一改伊斯蘭神聖語言書寫符號的阿拉伯文字為以拉丁文字為基礎的新土耳其文字。在語言上，淨化(Saleştirme)土耳其語，將奧斯曼語中繁冗的波斯語、阿拉伯語語彙、語法清除掉；純化(Özleştirme)語言外，找回固有語詞外，更就著本身的語言特色開創了全新的土耳其語。在文化，建構出一獨立而完整的土耳其文化：源自中亞、東方之突厥、游牧民族的土耳其人來到了西亞，並在歷史上建立伊斯蘭王朝；土耳其共和國承繼了奧斯曼帝國然卻又是創新，建立了一個屬於小亞細亞、歐亞路橋、絲路終點的政教分離的世俗化現代民主共和國。

[4] 有關此一方面的論述，可參見：班納迪克・安德森(Benedict Anderson)著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報文化，1999），頁 17-37。

本文將以全貌觀(holistic view)的角度，來審視土耳其民族、文化、歷史和語言之間的交互作用。不僅是「多虧了凱末爾」，土耳其國父所推行的改革之所以能成功，除了領導者的魅力，更是凱末爾把握時機，搭上奧斯曼帝國晚期西學引進、伊斯蘭世俗化、西進政策、新語言運動(Yeni Lisan Hareketi)等發展列車，勢如破竹地推行改革。本研究的目的，即是以語言邊界為切入點，觀察此一民族文化主體的變化，反映在語言表體之上，以理解土耳其語言改革與土耳其民族主義相互交錯的背景、進程、內涵與影響。針對此一主題，筆者在此提出問題意識：

1. 土耳其共和國建立之前的民族認同及其語言使用狀況為何？哪些歷史事件造就了土耳其認同上的轉變，以及當代土耳其民族共同體認同的基礎——米勒(millet)——在奧斯曼帝國如何發展、維持和透過禁衛軍徵兵制(devşirme)轉型？並扣緊了奧斯曼帝國晚年不同的意識形態，以勾勒出此「米勒」概念轉變的輪廓。
2. 奧斯曼帝國危急存亡之秋，奧斯曼帝國的知識份子如何圖強救國並針對奧斯曼帝國提出不同的意識形態與政策？這些意識型態以及當時的歷史發展，如何刺激了奧斯曼人、土耳其人的民族意識，以及在民族意識的崛起之時和政策發展之下，如何激發了奧斯曼人、土耳其人的民族、語言意識？
3. 在民族意識、語言意識的交互激盪辯證之下，從奧斯曼晚年到土耳其共和國初年進行了哪些文字、語言方面的改革？奧斯曼帝國晚年的新語言運動、土耳其語言改革的文字改革、語言淨化政策如何推動、其背後反應了什麼民族亦是？這些改革的目地、初衷為何？受到哪些事件的推波助瀾或阻攔？並從語言邊界的角度，進一步探討語言改革對於民族認同的影響。
4. 整體而言，本論文將以「民族認同」為經、「語言改革」為緯，以「語言邊界」為梭，交織穿梭在不同語言邊緣情境下，以相互印證語言與民族的關係，錯綜分析認民族意識與語言意識的互動，以描繪出土耳其語言改革與民族認同在不同歷史下的樣貌。

第三節 研究界說與範圍

一、土耳其(Türkiye)與突厥／土耳其人(Türk)

土耳其，即是 Türk 一詞的音譯。史上所稱「突厥」，是 Türk 的另一個同字異譯。突厥一詞，首見於史，約是在六世紀中葉，突厥起而破滅柔然之時；《周書卷五〇・列傳第二十四突厥》：「突厥者，蓋匈奴之別種，姓阿史那氏。」[5]是首見於中國正史；[6]然而在漢語之中，受語言改變而有所不同的譯法， Türk 一詞，在當代土耳其語中有著許多意涵，有當代國家意義下的土耳其國人概念，也有在歷史語言文化意涵中的廣大突厥語族群概念。從語言分類的角度來看，土耳其突

[5] 楊家駱主編，《周書卷五〇・列傳第二十四・突厥》（台北：鼎文書局，1980），頁 256。
[6] 劉義棠，《中國邊疆民族史》（台北：台灣中華書局印行，1969），頁 209。

厥語(Türkiye Türkçesi)是由「安納托利亞語」和後期的「奧斯曼土耳其語」等書面語為基礎逐漸形成；土耳其語一般被劃入為阿爾泰語系突厥語族歐烏斯語支，與新疆諸多突厥語族在語言上有著非常接近的關係。[7]Türk 一詞，以國家而言，指涉的是在坐落於歐亞之間，建國在安納多陸(Anadolu)[8]和色雷斯(Trakya)的土耳其共和國(Türkiye Cumhuriyeti)；以語言而言；指涉通行於土耳其共和國的官方語——土耳其突厥語(Türkiye Türkçesi)；三、以民族而言，則是指生活在土耳其共和國及其周邊，舊奧斯曼帝國境內，操土耳其語的土耳其人(Türk)。當 Türk 涉及在時空上更廣泛的民族概念時，則以「突厥」稱之，如：語言上所指稱的突厥語族(Türk dil ailesi)、中亞的突厥民族(Türk halkları)以及歷史上的突厥人(Türk)。土耳其語言學者的分類中，對於其國家語言(national language)稱之為 Türkiye Türkçesi（土耳其突厥語）；遇到其他東方突厥語言，除了簡單地以 Uygurca（維吾爾語）、Özbekçe（烏茲別克語）、Kazakça（哈薩克語）、Kırgızca（吉爾吉斯語／柯爾克孜語）；此外也會以「民族群」加上「突厥語」的方式來表示，如：Uygur Türkçesi（維吾爾突厥語）、Özbek Türkçesi（烏茲別克突厥語）、Kazak Türkçesi（哈薩克突厥語）、Kırgız Türkçesi（吉爾吉斯突厥語／克爾克孜突厥語），以顯示其語言系譜上的關係。

突厥／土耳其一詞的語音、語義及語源，一說「突厥」為「兜鍪」之音轉，其義為「鋼盔」、「軍帽」。《周書卷五〇・列傳第二十四・突厥》：「金山形似兜鍪，其俗為兜鍪為突厥，遂因以為號。」[9]一說為狄歷、敕勒、鐵勒之音轉，其義為「聯盟」，或與土拉(Tula)河有關；而今世東西方學者多言「突厥」一稱，乃由 Türk 語音譯而來，其義為「強而有力」、「盛大」或「剛毅」之義。[10]《突厥語大詞典》*(Divan-ü Lügati't-Türk)*中詮釋 Türk 為成熟世代(Olgunluk Çağı)。[11]*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*（奧斯曼語—土耳其語百科全書大詞典）則認為 Türk 一詞乃是由產生(türeme)、繁衍(üreme)、誕生(doğma)、新生代(döl)等詞所孳乳之 tür-e-k, türek 而成 türk。[12]當今的土耳其學生學習到 Türk 一詞，其義如齊亞・格卡爾普(Ziya Gökalp, 1876-1924)的想法，他認為 Türk 一詞乃是 Türeli (tören sahibi、有法律的、有規範的、掌握禮儀的)的意義；而地名則是源自於拜占庭史料對安納多陸的稱呼，自 12 世紀至今一直被稱之 Turkhia 未曾改變，該詞最後也為土耳其人所接受，成為共和國的名稱 Türkiye。[13]

---

[7] 買提熱衣木・沙依提編著，《突厥語言學導論》（北京：民族出版社，2004），頁 363。

[8] Anadolu 一詞，最早源自於希臘語 Anatolia（曙光之地），今指涉的是土耳其亞洲國土的部分。該詞進入土耳其語並突厥語化，並有地名來源相關傳說，詳細內容請參見本論文第五章第三節。

[9] 楊家駱主編，《周書卷五〇・列傳第二十四・突厥》，頁 256。

[10] 劉義棠，《中國邊疆民族史》，頁 210-221。

[11] 漢語版《突厥語大詞典》中的 Türk 詞條有兩義：1.受真主的恩遇者挪亞之子的名字。2.表示時間、時節的詞，含有「適逢其時」的意思。請參考：麻赫穆德・喀什噶里著，校仲彝等譯，《突厥語大詞典》（北京：民族出版社，2001），第一冊，頁 368-371。

[12] Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, İstanbul: Türdav, 1995, ss. 678-679.

[13] Kemal Kara, *Lise Tarih 1,* İstanbul: Önde Yayıncılık, 2006, ss.70-71.

總論之，發源自中亞細亞的突厥人，隨著時間逐漸向西遷徙，並建立了幾個侯國、汗國、帝國。除了中亞細亞之外，在小亞細亞成立了塞爾柱帝國、奧斯曼帝國，以及 1923 年成立的土耳其共和國。Türk 一詞，在土耳其人的概念中，除了指涉當代土耳其共和國的國民之外，還有包含小亞細亞以外的境外突厥人(dış Türkler)，以及歷史上的突厥民族。然而這些詞彙在土耳其語中皆稱為 Türk。於本文中所主要研究的概念是在土耳其國內的土耳其人，然而若行文分析中，視語境、語義的不同，也會將 Türk 作不同的翻譯，以契合漢語學界的概念。

二、土耳其民族認同

認同(identity)一詞指涉了認知與身分的概念，「認同」一詞，同時包含了對於一件事的認知、概念，以及我群意識、同族情感。並透過詢問「我是誰？」、「誰和我一樣」、「誰和我不一樣」、「如何不一樣」等問題，來去了解一個人、一個民族的身分、認同、identity，更是民族主義課題研究的一個重要議題。研究民族主義的江宜樺以為「認同」(identity)指涉三種不同的意義。首先，認同有「同一、等同」(oneness, sameness)的意義；第二，認同有「確認、歸屬」(identification, belongingness)的意義；第三，認同有「贊同、同意」(approval, agreement)的意義。[14]

「民族認同」一詞，在民族學、人類學中是很難三言兩語就界定的概念。漢字「族」的概念，從最初的「矢鋒」、「束之族族」[15]的意思，隨著時代發展，有「聚」、「交錯結聚」、「公同祖」、「屬」、「類」的意思。[16]漢語的「民族」一詞同時就交雜著地緣、血緣、親緣等不同關係鍊帶。「民族認同」即是對於民族的認識、認知，並有不同的族群意識、同族情感。而對於族群、我群這些民族概念的認識，即是意識型態上民族主義的研究。當代的民族主義研究，大多屬於政治學的討論，將民族置於民族國家(nation-state)體系下來討論。尤其近百年來民族國家的興起，民族一詞被賦予了全新的意涵。霍布斯邦(Eric Hobsbawm)指出，「國家」、「民族」、「語言」等詞彙的現代意義，要到 1884 年後才告出現。他認為民族是一項特定時空下的產物，是人類歷史相當晚近的發明；民族的建立與當代國家——主權獨立的政治實體——的興起有相當的關係。他認為，民族主義的提出早於民族的建立；不是民族創造了國家與民族主義，而是民族主義與國家創造了民族。[17]安德森從民族運動的角度切入研究民族認同，他認為民族的建構是想像的，因為即使是最小的民族的成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者甚至聽說過他們，然而，他們的互相連結的意象卻活在

[14] 江宜樺，《民族主義與民主政治》（台北：國立台灣大學，2003），64-66 頁。
[15] （東漢）許慎著，（清）段玉裁注，《圈點說文解字》（台北：萬卷樓，2002），頁 315。
[16] （清）張玉書等編，《康熙字典》（台南：大孚書局印行，2002），頁 412。
[17] 艾瑞克・霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》（台北：麥田出版：城邦文化發行，1997），頁 21-54。

每一個成員的心中。於是他考查了民族建構過程中所受到書面語言、宗教改革、各地中央行政中心制定的國語(national language)以及印刷資本主義的影響。[18]史密斯(Anthony D. Smith)則批判從政治學的角度容易過度簡化民族形成的過程，特別是在文化和心理層面之上，而提出族裔象徵觀(Ethno-symbolism)以了解民族的內在世界和民族認同，並指出族裔象徵觀將民族認同(ethnic identity)與共同體視為民族(nation)形成與延續的關鍵。進而強調要研究民族認同，當研究作為文化要素之象徵符號所構成的複合體。[19]

土耳其地處歐亞非三大陸塊交界、基督教世界與伊斯蘭世界的中介地帶，一直是個多元發展的地方。土耳其人的認同，也反映在他們的族稱以及對於突厥／土耳其一詞的概念。一如前述，史上第一個以 Türk 為名者是天突厥政權，該政權轄下諸臣民皆自稱為突厥人。此後除了突厥一稱呼外，還有各部落的稱呼，如塞爾柱土耳其人與奧斯曼土耳其人皆是歐烏斯部(Oğuz)的後裔。歐烏斯部族征服了西亞以及西南亞的地方，如土庫曼、高加索、亞塞拜然以及安納托利亞，一直到巴爾幹半島等地；今日這些地方的突厥語民族，其語言大多屬於西南突厥語支，也就是歐烏斯語支。[20]然而隨著成為穆斯林，文化向伊斯蘭靠攏並建立帝國後，土耳其人的民族意識由部落認同轉向帝國、宗教認同。11 世紀時，一如《突厥語大詞典》所記載，Türk 一詞乃有成熟、穩重的意思。但在塞爾柱時期後來卻轉成了鄉下人、行游牧的人或是「醜陋且野蠻」(çirkin ve kaba)的代名詞。[21]兩個王朝的統治者，以今日的角度來看，皆冠以「土耳其」之名，係源自歐洲觀點；事實上他們不會自稱土耳其人，反而以塞爾柱人、奧斯曼人或穆斯林自居；一直到共和國時期，才又以土耳其人為榮。這個族稱的轉變，反映了土耳其民族認同的轉變，也反映了土耳其歷史的轉變。

土耳其民族作為一個共同體的基礎，除了突厥部族的傳統之外，主要還是建立在伊斯蘭帝國的米勒制度[22]之上。昝濤指出帝國晚年是個百家爭鳴的時代，出現了各種意識型態與就國方針，「從十九世紀開始，如何拯救奧斯曼帝國的繼續衰敗，統治菁英提出過多種政治方案：西方化、奧斯曼主義、伊斯蘭主義和土耳其主義。」[23]奧斯曼帝國的米勒制度，將身為穆斯林的土耳其人型塑成一個整體；

---

[18] 班納迪克・安德森著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 10。

[19] Anthoy D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: a cultural approach*, London and New York: Routledge, 2009, p.21.

[20] Karl H. Menges, *The Turkic Language and People: An Introduction to Turkic Studies*, Wiesbaden: Harrassowitz, p. 29.

[21] Ömer DEMİRCAN, *İletişim ve Dil Devrimi*, İstanbul: Yaylım Yayıncılık, 2000, s.53.

[22] 米勒(millet)原指宗教社群，是伊斯蘭國家統治下以宗教信仰為核心的社會—政治組織形式。各個米勒之間在長時間的發展之下，發展成具有血緣關係的宗教—民族團體。奧斯曼帝國晚年則企圖打破這個制度所造成藩籬，並引入歐洲民族(nation)的新概念，企圖建立奧斯曼國族，即是後來土耳其共和國成立的基礎之一。詳細內容請見第一章第一節。

[23] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前土耳其民族主義研究》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011），頁 113。

此米勒觀念，在奧斯曼帝國晚期的政治改革之中有所轉型；馬木德二世曾言：「朕僅於百姓上清真寺、猶太會堂、基督教堂之時辨其宗教。」[24]最主要的目地是希望重新建立廣大民眾對於祖國(vatan)、政府(devlet)的認同感，並效忠於奧斯曼王朝和蘇丹。政論家阿克儲拉(Kazanlı Yusuf Akçura, 1876-1935)認為這是作為奧斯曼主義的奧斯曼國族政策(Osman milliyeti siyaseti)之濫觴。[25]其後的維新時期，西方的民族(nation)、祖國(patrie)、國家(state)、政教分離(laïque)、法治、民主等的概念逐大量傳入奧斯曼帝國，米勒的內涵也因此變；然而米勒始終保持著最初宗教共同體的概念，塞爾維亞、保加利亞與羅馬尼亞米勒的建立，最初是為了平息糾紛，但卻成了事後分裂的基礎。一直到土耳其共和國建立之後，米勒與國家的概念結合，並轉變為國民甚至是官方所建構的國族概念。相較於穆斯林米勒的其他民族，作為主體的土耳其人在官方意識型態的主導之下發展出土耳其民族文化，成了現代意義下的土耳其民族。

經過百年的歷史，土耳其也歷經了多次的政權轉變。追求現代化、西化的過程中，亦有打著伊斯蘭旗幟政黨的執政時代。當新的土耳其，發展成現代化國家的同時，也逐漸以回歸以土耳其為核心，不再盲目地追隨歐洲。官方所推動的國民、國族意識，長期的發展已融入一般民眾，成了土耳其人民最根基的民族認同。當代的土耳其的民族認同有許許多多的層次，然而概要地說可以分為六個範疇的認同。首先自小亞細亞之東，源自於中亞以及北亞草原的東方認同，儘管小亞細亞是個非常適合農業耕種的地方，境內也有許多農民從事著農業生產，土耳其人仍有著來自東方、亞洲草原的游牧認同。其二是語言上對於阿爾泰突厥語民族的認同。地處西亞土耳其人，可說是突厥語民族中距離發源地——阿爾泰山、中亞地區——最遠的一支；自突厥人西進小亞細亞後，小亞細亞便展開了突厥化(Turkisation)；接續拜占庭帝國統御著這片領土的突厥帝國，境內有著許多非突厥人，諸如：希臘人、羅馬人、亞美尼亞人、阿拉伯人、波斯人等諸民族。在突厥化的過程，這些人也認同自己是突厥民族，並且在語言之上與東方突厥民族有所連結。第三點則是對伊斯蘭的宗教認同。中亞突厥民族自怛羅斯之役唐朝戰敗，阿拉伯統治中亞後，便開始了伊斯蘭化並影響了後來的突厥人。[26]時至今日，雖然政教分離，但土耳其人依然幾與穆斯林劃上等號。第四是土耳其於時間上接續了奧斯曼帝國統治了小亞細亞並成立共和國，於是在歷史上有對於塞爾柱、奧斯曼等傳承自伊斯蘭帝國在的歷史認同；然而務實的凱末爾主義並不打算走向泛突厥、泛伊斯蘭主義的擴張行為，僅務實地管理小亞細亞這一塊土地，於是有在當代時間上，對建立於小亞細亞的安納多陸、以及歐洲部分的色雷斯這塊土地上共和國的現代國家認同，是為第五個範疇。最後第六則表現在對於出生地、祖籍、姓氏之上，屬於個人生命歷程中的地方認同。

---

[24] 關於馬木德二世的改革運動，請參見：吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》（台北：國立政治大學土耳其語文學系，2004），頁 160-163。

[25] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s.20.

[26] 吳興東，《土耳其史：歐亞十字路口上的國家》（台北：三民，2003），頁 18。

三、語言改革

什麼是語言改革(dil devrimi)呢？土耳其語言學者伊梅爾(Kâmile İmer)以為語言改革即是語言自身的發展(gelişme)以及被推動的發展(geliştirilme)[27]；進一步認為語言改革是以能自主自發地活用在地元素之文化語言為目的，以及獲得政府支持以國家為核心概念推廣語言的活動在此概念之下，土耳其語言的改革，包含了民間的語言變化(değişme)以及由政府推動的語言規劃(language planning)所帶來的語言發展與革新。[28]

何俊芳《語言人類學教程》中指出語言規劃是某個語言政策的體現，是國家或社會團體為了對語言進行管理所作各種工作的統稱，也可說是對語言文字問題所作的有組織的、主動的反應和調節。除了語言規劃，是屬於語言政策中對於語言的學習、使用、建設、發展而採取的態度與措施，範圍涉及語言規劃、語言教育等各個方面。在語言規劃之下，包含了地位規劃(status planning)和語言的本體規劃(corpus planning)兩大類，來針對 1.標準語 2.文字的創造、改革 3.語法規範化 4.術語規範化 5.在語言文字方面採取協調行動進行規劃。[29]謝國平則指出語言規範包含兩種定義，一種是觀念上的定義，一種是運作上的定義。觀念上的定義，謝氏整理了不同學者的觀點，勾勒出語言規劃具備了以下幾個特點：1.是以將來為取向的；2.是有系統（特意而人為的）決策過程；3.是以解決語言問題為目標的；4.通常是在國家的層次進行的。[30]此一觀念上的定義，與何氏的定義大同小異，都是國家或是高層社會團體，在遇到語言問題時，有系統、有組織的進行的活動，即是土耳其學者伊梅爾所說的「被推動的發展」(geliştirilme)。

四、研究範圍界定

土耳其的語言政策，有民間知識分子所發起的，以及國家官方所推動的，有明確方針的語言規劃。一如路易斯所言：

> 土耳其語言改革的目的，乃是在於排除阿拉伯語和波斯語的語法特色以及長久以來一直成為語言一部分數以千萬計的借詞。主要包含了兩個改革階段：始自十九世紀中葉大多由私人或非官方團體所推動的個別嘗試，以及 1930 年代由政府所主導的改革運動，且後者更

[27] 動名詞 geliştirilme 是 gelişme 的被動使役式，被動表以事物為主體，使役表是「人為」語益，直譯作「被推動的發展」，漢語中難有相對應的詞彙，特此說明。
[28] Kâmile İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, Ankara :TDK Yayınları, 1976, s. 9, 31.
[29] 何俊方，《語言人類學教程》（北京：中央民族大學，2005），頁 180-181。
[30] 謝國平，《語言學概論》（三民：台北，2000），頁 399。

由於其隱含著重生的意義，與其說是改革(reform)，反而應當視為一項革命(revolution)……然而西方學者多稱之為「語言改革」，本書也依循著這個觀點。雖然稱之為「語言改革」，比起「語言學的革命」要顯得更不精確的，然而，這樣卻也顯得不會那麼笨重。[31]

土耳其的語言改革作為一種語言規劃，最早的濫觴始於馬木德二世(II. Mahmut, 1809-1839)所推行的新式教育體系，提倡義務教育以推動奧斯曼語國語政策。1851 年由富阿德 (Keçecizade Fuad Paşa)和杰夫戴特(Ahmet Cevdet Paşa)合著作為教材的 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）揭開了奧斯曼語言討論的一幕，隨著教育的推動，面臨了印刷、傳媒的困境，因而開始反思阿拉伯字母的問題。奧斯曼的語言改革，最初僅討論文字，一直到了在 20 世紀初突厥主意興起時的新語言運動時討論到了語言主體本身。1923 年現代化的民族國家土耳其共和國成立之時，於隔年所頒布的憲法中明定國家語言為土耳其語，為土耳其語言改革訂立了目標。自 19 世紀中葉開始討論的文字問題，終至 1928 年文字改革，廢除使用千年之久阿拉伯文字為基礎的文字載體，而轉用拉丁字母為基礎的新土耳其字母。在新文字的基礎之上，土耳其進一步推動語言主體的改革。建立語言學會整理語法、語彙，編纂詞典推動語言純化政策。

狹義而言，土耳其語言改革(Dil Devrimi)指涉的是由國家所推動的語言政策，以及包含了幾個重要的過程：1928 年字母改革：廢除阿拉伯文採用拉丁文，此一改革大舉提高了識字率，打破了知識界、學術界原先局限的格局，奠定了後續諸多改革運動的基礎。1924 年後頒布教育統一法將全國納入國教體系後，1929 年禁止學校教授阿拉伯文和波斯文課程。1932 年成立土耳其語言學會(Türk Dil Kurumu)，1932-1936 年召開土耳其語言大會，並推行語言純化運動(Özleştirme)等政策。[32]廣義而言，土耳其語言改革則是包含了奧斯曼晚年所發起的改革運動，其間有諸多討論，諸如：改良阿拉伯文、廢棄阿拉伯文採用拉丁文等的討論，並於 1911 年形成了新語言運動(Yeni Lisan Hareketi)。整體而論，土耳其語言改革思潮，緣起於十八世紀末，成長於十九世紀，於帝國晚年知識分子推動非官方的改革；並在共和國成立後，政府接續改革的趨勢，並成立官方機構推行語言改革。

土耳其語言改革作為一個研究題目，是一個範疇相當廣泛的題目；本研究作為一個民族學研究，主要宗旨不僅限於的語言改革歷史研究或是語言學上所探討的語言研究，而是緊扣民族認同議題，在民族—語言的架構之下探討語言改革與民族認同之間的關係；職是之故，於時間範圍上，主要以奧斯曼晚年到土耳其共和國 50 年代時間為主，並輔以歷史探討與當代觀察；語言改革的時間斷代分期，

[31] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p.2.
[32] 彭世綱，〈近代土耳其文改革運動後—土耳其文中的阿拉伯文外來字研究〉，收入：國立政治大學伊斯蘭文明及思想中心編著，《中東與伊斯蘭論文集—現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》（台北：中華民國民國阿拉伯文化經濟協會，2005），頁 106。

在其他學者研究基礎之上進行整理；以 1857 年米爾札・費塔利・阿訇札德(Mirza Fethali Ahundzade, 1811-1878)首次討論阿拉伯文字的缺失為濫觴，1862 年梅荷美特・塔希爾・穆尼夫(Mehmed Tahir Münif Paşa, 1830-1910)出任教育部長(Maarif Nazırlığı)廣泛討論討論阿拉伯文字為發展，1911 年新語言運動為奧斯曼帝國晚年語言改革的巔峰，此為土耳其語言改革歷史的第一階段；第二階段則是共和國建立之後，一直到 1928 年土耳其文字改革與 1932 設立土耳其語言學會(Türk Dil Kurumu)前身——語言研究會(Türk Dili Tetkik Cemiyeti)，並在 1932 年至 1936 年召開幾次語言學代表大會確立語言學研究方針並推動語言純化政策為第二階段。土耳其語言改革的第二階段，隨著凱末爾辭世，自共和國初年以來由官方所主導的意識型態有所轉型，一直到 1950 年代政黨輪替為終。

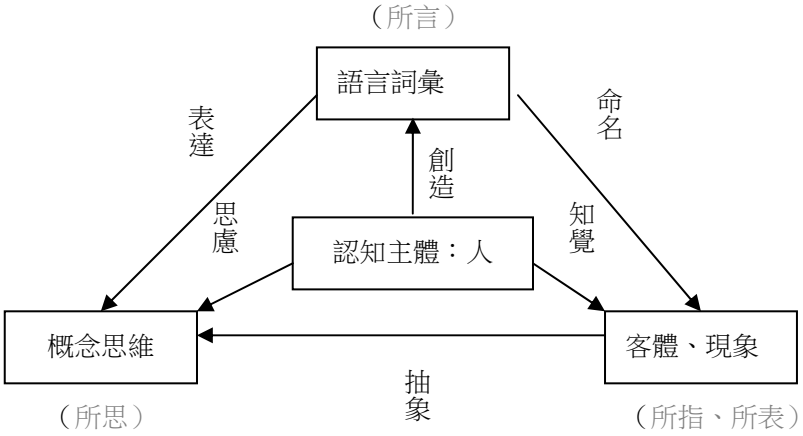
1950 年代之後，土耳其語言學會依然持續地進行推動土耳其語言改革。曾經抑制伊斯蘭文化影響的土耳其直到今日，採用拉丁字母的土耳其持續吸收了西方文化；許多土耳其人也如百年前的奧斯曼知識份子一般憂心阿拉伯、波斯文化的影響，2009 年網路臉書(facebook)上由歐澤爾(Suat Özer)發起的 Türkçenin Diriliş Hareketi（土耳其語復甦運動），呼應了早年語言改革理念。受到了土耳其語言改革影響的其他突厥語國家，在蘇聯時代也進行了不同的語言改革，甚至蘇聯解體後又再次進行改革，並持續至今日，這些莫不是土耳其語言改革所帶來的影響。土耳其作為一個穆斯林國家，在整個伊斯蘭世界一直是個指標性的存在。在伊斯蘭現代化、世俗化的過程更是一個重要的指標；想要了解當代的土耳其，非得由其歷史文化著手，而土耳其的歷史文化，又更以語言文字最為核心，土耳其語言改革之於民族認同，不亦深乎？

第四節 重要問題意識、研究設計與方法

一、語言與民族

語言之於民族、文化，可說是互為表裡；更有言民族文化是語言的主體；語言是民族文化的載體、表體。語言的概念，可說是作為認知主體的人，感知現實世界的客體現象時，進行抽象概念思考，並且創造語言詞彙來命名、溝通和表達。此一概念可以下圖來表示：

National Chengchi University



圖：「語言—思維—現象」知識模式[33]

關係說明：

1. 概念、語言互為意（所思）、言（所言），概念是語言的主體，語言是概念的載體。
2. 客體、語言互為名（所言）、實（所指），客體是語言的真實主體，語言是客體的命名表體。
3. 概念與客體互為形之上（所思）、下（所指），概念是客觀事實抽像下的思考產物，客觀事實則是概念的具象指涉。

此概念圖中，語言、思維、客體所環繞的便是作為主體的人。人是一種社會性、群性的生物。在人群中透過語言將彼此連結了起來，成為能夠彼此溝通(communication)的共同體(community)；民族文化，也會透過語言學習傳承下去。在此，語言既是民族發展的創造物，但在民族文化傳承中，一個人也透過語言的學習，成了被創造的民族。在語言與民族的關係，語言詞彙是個重要的關鍵；作為符號的語言詞彙，是人類語言任意性的產物、文化的結晶；透過研究語言詞彙，並交錯地分析其在思維、真實的概念，方能確切地掌握一個民族的內涵。[34]

民族認同作為一個研究主題，筆者從史密斯所提出族裔象徵觀(ethno-symbolism)切入研究語言符號來掌握民族的意識型態與認同。族裔象徵觀研究象徵符號、記憶、價值觀以及儀式的文化元素，並將其視為分析族群性(ethnicity)、民族(nation)以及民族主義的關鍵。由象徵符號所組成的複合體，型塑社會結構以及文化的靈魂角色，構成確立了民族的正統、正當性。而這些象徵性符號的複合體，也會透過語言、宗教、習俗等方式區別了我群以及他群。[35]在

[33] 此概念圖整理自劉勝驥，《社會科學方法論—研究之建設》（台北：巨流圖書股份有限公司，2007），頁 21。
[34] 史迪分・平克(Steven Pinker)著，洪蘭譯，《語言本能》（台北：商周出版；家庭傳媒發行），1998，頁 35。
[35] 有關這部分的論述，請參考：Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: a cultural*

民族—語言的架構之下，奧斯曼晚年的社會改革，促成了民族意識的興起與米勒基礎的轉變，在教育政策之下激發了語言意識；而隨著語言意識又解構了奧斯曼—伊斯蘭的概念，並在共和國的時候隨著官方主導的諸多改革建構了土耳其國族意識，這些包含了文字改革改變了對語言文字的思維、將伊斯蘭突厥語化以推動伊斯蘭的轉型，和在語言基礎之上所進行的社會改革如改變人名，改變時間觀念用詞等，這些語言上的變化，都反映著背後認同的變化。

二、語言邊界

從民族學的邊界理論來看，族群邊界(ethnic boundary)所界定的是人群，而非其所蘊含的文化內涵；當一個族群與其他族群相遇時，為維護作為他們認同的邊界，意味著建立一套區別成員的準則(criteria for determing membership)、標記的方法(way of signaling membership)以及排斥的過程(exclusion)。[36]一如族群作為一種邊界現象，將族群當作主觀的認同，並不表示體質與文化特徵就毫無意義了。它們不是客觀劃分族群的判準，但的確是人們主觀上用來劃分人群的工具。[37]語言作為一種認同所代表的意義，是將語言、符號視為民族象徵的一部分。以土耳其為例，則是在土耳其國家發展、建構的過程中，於國界、國語、國族的概念之下，界定語言的不同標準，並以之為邊界用以排斥不符合標準的語言，再進一步區別或改變人群；語言的邊界，最主要要劃下的分界是語源，而在成為一種政策之下的標準語後，語言邊界更包含了語音型態、語法規則、語義內涵以及語用方法。換言之，語言邊界的概念，是從民族學的觀點來研究語言作為一種族群邊界的現象；而語言邊界的研究，反過來則從語言現象來了解民族文化的發展與變遷。族群邊界作為一種邊界現象，是在族群互動之下所產生的區別過程；語言邊界作為一種邊界現象，可說是語言接觸下所產生的區別過程。所謂的「語言接觸」(language contact)，是指講不同語言的人群由於交往所引起的語言在結構上和交際功能上的變化，語言接觸之下最容易產生的即是外來語。[38]土耳其人皈依伊斯蘭宗教之後，大量波斯語以及阿拉伯語詞彙進入土耳其語中，長期下來已落地生根，融入土耳其人的生活之中。在土耳其民族發展的過程中，在不同的意識形態主導之下，對這些詞彙也有不同的界定和標準。整體而言，語言邊界作為一個研究方法，是在語言—民族的主軸之下，探討探討民族發展互動過程中，如何從語言來進行界定與標記；以及語言作為一個邊界，在國語政策、標準語的改革之下，又是如何地影響了民族的內涵以及認同。為了研究土耳其的語言邊界，筆者擬從語言學概念和民族學的概念來著手研究語言邊界現象。

---

approach, p.25.

[36] Fredrik Barth ed., *Ethnic Gropus and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights ,Illinois: Waveland Press, Inc., p. 15.

[37] 王明珂，《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》（台北：允晨文化，1997），頁 33。

[38] 何俊方，《語言人類學教程》，頁 129-139。

語言學概念下的語言邊界，主要研究的範疇是語言的外顯部分，包含：語音、語法、文字等外顯的形式。源自於阿拉伯、波斯或是其他語言的外來語，在語音上本來便有著不同於土耳其語的發音特色與規則；土耳其人運用這些語音的時候，即包含著不同的思維，此即語音的使用情境。語法之上，身為膠著語的土耳其語，採借了印歐語、閃含語的語法，形成了奧斯曼土耳其語；另外也因土耳其語膠著語的特色，能透過詞綴的變化、助動詞的運用，來將一個外來語詞順利地派生新詞並進入土耳其語，仿若是一個混血的新生兒一般。語義上，則有以外來語詞詮釋本族文化，或是本族詞彙賦予外來新意涵的現象，此即在語義上所表現出的不同使用特色。外來語作為一個語言邊界切入點，是許許多多不同情境下語言接觸的後果。然而語言接觸現象何其多，本研究扣緊「民族認同」的研究，從文字、命名、曆法、宗教等語言範疇，去探討語言接觸後所產生的邊界現象。土耳其人在命名之上，包含了姓氏法、地名、人名等改變；曆法上包含了月份、星期等時間觀念上的改變。宗教上則如土耳其語喚拜詞、宗教祝福語等。透過以上不同的範疇，將討論土耳其人在哪些語言接觸邊緣產生了變化，以及其間語言變化為何；接著在從這些語言上的變化，探索其背後民族認同的不同層次的顯隱、轉變以及情感。

民族學概念下的語言邊界，主要研究的是語言的內涵意義，包括了是語義、語用、語言與文化等內涵的意義，涉及到民俗、宗教、文化等不同層面。語言是一個形音義結合的完整單位。要精確地掌握一個語詞的應用，除了語言學上所探討的語音、語法外，更重要的是語義的了解；而要了解語義，就必須要了解其在不同的使用範疇中所指涉的明確意涵。研究語言的使用，包含了社會語言學，民族語言學等學科。這些學科分別以社會階層、地位、職業、方言、族群來當作不同的脈絡(context)，以突顯語言使用作為文本(text)的不同意義。而針對民族社會情境，又當回歸到民族學、文化人類學、社會人類學等學科，這些學科從文化的不同角度，諸如：經濟、政治、宗教、社會、藝術等領域，了解不同邊緣情境下的不同範疇。

從民族學概念來切入語言邊緣現象，當結合語言學的概念，表裡相互參照。從姓氏法來看土耳其從帝國走向共和、建立現代民族國家體制的過程；從人名、地名來看土耳其的在地認同；從一週七日的命名來看土耳其曆法上的轉變；從土耳其語喚拜詞以看伊斯蘭的突厥語化和轉型，並且在這轉型過程中，探討作為認同表體之詞彙如何改變、抽換與詮釋。一個語詞的精確語義，乃必須是其特定的文化情境，方能了解其本來義涵。語言改革之後，土耳其主義(Türkçülük)、國族主義(Milletçilik)、語言純化(Özleştirme)如何交互作用，對土耳其人在語言使用上產生了什麼影響呢？本文將探討從土耳其語言邊界中語言接觸下的外來語的變與不變，探索這些詞彙如何在語音、語法、語義、文化等邊緣情境下如何在地化和突厥語化(Türkçeleştirilme)以及在此文化接觸之下，土耳其以及土耳其人對於

這些詞彙的定位、態度(attitude)[39]，以探討土耳其人對自身民族、語言認同的觀念。

三、論文章節安排

在語言與民族的主題之下，本論文以「民族認同」為經，以「語言改革」為緯，以「語言邊界」為梭，以了解土耳其民族。於此架構之下進行論文研究。除了緒論與結論之外，本論文共分五個章節。第一章〈現代土耳其建立前的政治體制與奧斯曼認同〉，研究共和國前的認同。逝者如斯，想要研究過去的認同只能從歷史的角度來切入。筆者從奧斯曼帝國的兩大制度：米勒制(millet sistemi)與禁衛軍徵兵制(devşirme)來研究當代土耳其作為一個民族共同體的基礎，並且加入重要歷史事件，以了解這些制度的形成、發展及其內涵。第二章〈突厥／土耳其認同再興〉，探討土耳其民族意識與語言意識再興起的過程。奧斯曼帝國晚年危急存亡之秋時，帝國知識份子提出了許許多多的意識型態與政策，包括了歐化政策、奧斯曼主義、伊斯蘭主義，企圖拯救奧斯曼帝國。然而面臨強大的歐洲實力，以及境內此起彼落諸如巴爾幹民族主義、斯拉夫民族主義、阿拉伯民族主義等分裂勢力，促使境內境外土耳其人對自身民族進行反思，是為土耳其民族意識的興起。作為穆斯林的土耳其與其他穆斯林民族最大的差別，即反應在語言上，語言民族主義即在此時與突厥主義相會而催生了突厥／土耳其認同的再興起。

第三章〈奧斯曼—伊斯蘭認同的解構〉，探討轉變中的認同。本章從語言民族主義以及國語政策的角度切入，探討奧斯曼人的教育體系以及推行國語政策時在文字方面的問題，以及傳播、印刷、阿爾巴尼亞轉用拉丁文字等事件的推波助瀾，最後扣緊了語言—民族的主題，探討奧斯曼—伊斯蘭的概念，如何在語言文字的討論之下逐漸被解構，並且除間釐清土耳其語邊界的不同層次與範疇。第四章〈文字改革與世俗化的政教分離〉，時間進入土耳其共和國，探討共和國成立之後，在官方意識型態——凱末爾主義——的主導之下，土耳其人如何重新地反思自己以及轉型。此時期，在現代化的潮流之下，土耳其人也面臨了傳統與現代之間的辯證。事實上，土耳其許多的改革能在短時間內取得很大的成功，主要官方能掌握土耳其社會脈動的趨勢；在奧斯曼晚年的眾多變革基礎之上，民間已種下了改革的種子，並在共和國成立之後，經由政府進入法律層次來推行；諸如政教分離政策和文字改革，是為世俗化的里程碑，以及土耳其語言邊界在文字之上確立的過程。第五章〈語言淨化政策與土耳其國族意識的建構〉在第四章的基礎之上，時間推至 1930 年代土耳其歷史學會建立所推動的土耳其史觀、土耳其語

[39]「態度」(attitude)一詞，一般社會心理將之解析認知(cognition)、情感(affection)、與意向(conation)三個成分，於外來語使用中，有研究指出「態度」一詞，意指當一個人聽到或看見新借詞時，具有不同文化背景經驗的人對此心借詞的不同態度表現，如：認知、肯定、否定、喜歡、厭惡以及採取行動、有所表現。詳見陳美瑛，《大學生使用「新日語借詞」之太度與接受度》，私立輔大語言研究所碩士論文，2006，頁 10-12。

言學會建立後並推行的太陽語言理論和語言改革政策，以分析土耳其認同建構的過程。本章也在語言邊界的主題之下，探討語言政策對於語言、語法、書寫上的規範。接著探討作為認同最表層之稱呼符號——名字、姓氏、地名進行分析，最後切入作為語言文化核心的伊斯蘭，探討其在土耳其如何進行突厥語化，及其於土耳其認同脈絡下的意義和發展。

四、研究方法

本研究兼採歷史文獻分析與田野實證調查，以及語言學的分析架構。透過土耳其語言知識，翻譯、整理、爬梳歷史文獻，整理土耳其歷史上的重要事件與制度政策以釐清其對土耳其認同的影響。除了學術論文外，亦將教科書、雜誌、報紙、詞典、政令當作是文本，探討當時的社會背景與語言使用狀況、脈絡以及價值觀。此外筆者也於 2012 年 8 月的時候，到土耳其進行了 23 天的田野調查，實際印證與深入訪談。該次田野調查主要是土耳其最大的城市—伊斯坦堡進行蹲點研究。選擇伊斯坦堡作為田野調查地點，乃因於伊斯坦堡之於土耳其民族、語言、與文化上的歷史深度以及多樣性的廣度；伊斯坦堡，另一個更為大家熟悉的名字是君士坦丁堡，是羅馬帝國以及後來奧斯曼帝國的首都。伊斯坦堡城市，是個地跨歐亞，是土耳其人文薈萃的地方。其歐洲北岸新城區曾聚集了大量的希臘人、猶太人，是土耳其經濟發展的地區，也是當今土耳其最新潮的地區之一。歐洲南岸的舊城區，則包含了最古老的古城和歷史區，歷史上著名的聖索菲亞大教堂，如今是此地的阿亞索菲亞博物館，與之相對的是擁有六柱喚拜塔、美名藍色清真寺的蘇丹阿荷美特(Sutlanahmet)清真寺。作為土耳其歷史文化重鎮，語言改革以及突厥語化的伊斯蘭皆在此地發起，職是之故，於土耳其田野調查的 23 天內，在伊斯坦堡進行了 17 天的蹲點調查。此外，也到了土耳其另外兩大城市：首都安卡拉、臨愛琴海第三大城伊茲米爾(İzmir)各進行了 3 天的田野。田野調查的階段中，運用了不同的田野技巧來進行調查。到清真寺參觀主麻聚禮(cuma)、齋月夜間集體的台來威海禮拜(teravih)，與土耳其友人一同吃開齋飯(iftar)和體驗把齋(oruç tutma)等實際進行參與觀查(participant observe)之外，主要就是使用深入訪談(interview)。所訪談的報導人，主要是土耳其國民，包括伊斯坦堡當地人以及來自全國各省的土耳其人。除了土耳其人之外，也曾遇見庫德人、亞美尼亞人和烏茲別克人，語言溝通幾乎全程使用土耳其語，偶爾交雜著英語；而遇到其他突厥族群時，也能憑藉著突厥語言學的知識，與不同的突厥語民族談話下來。幾次談話下來，或多或少能夠打破口音、地區、國界的藩籬進行交流。

第五節 環繞主題相關研究探討

「土耳其語言改革民族認同」的主題，同時涉及了語言學、民族學、政治、社會、歷史、文化等多個面向。直接針對此主題的專論並不多，大多散見於各個領域之中。以下分別以突厥學、語言改革、語言使用歷史背景、土耳其民族認同

為分類，依照文獻出版時間來探討漢語、英語以及土耳其語的重要相關文獻。研究土耳其／突厥民族的學問，稱之為突厥學、Turcology、Türkoloji、Türkiyat。然而此一學科領域並不單限於土耳其的研究，更多的是廣義的突厥研究。如歷史上的突厥、回鶻，或是空間上的新疆、中亞一帶。大多從歷史、政治、經濟、宗教的角度來著手。蒙格斯(Karl H. Menges)的 *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies*(1968)，是突厥學集其大成的重要著作，該書對突厥民族的歷史，語言分類、書寫字母以及語音、語法皆有概要的描述。買提熱依木・沙依提《突厥語言學導論》(2004)是漢語學界中對突厥學的重要著作，其對突厥語言，自古代突厥文、回鶻文到當今的現代的突厥語，自亞洲東北岸的雅庫特到西岸到土耳其皆有所描述。路易斯的"Atatürk's Language Reform as an Aspect of Modernization in the Republic of Turkey" (1984) 收錄於朗道(Jacob M. Landau)編的 *Atatürk and the Modernization of Turkey* 和其後來著作 *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*(1999)一書，從語言學以及歷史的角度切入，使用了大量的土耳其資料和史料，分析了奧斯曼文字對土耳其語言的不適應性、採借新字母的過程，改革後的土耳其語新元素的發展，並對土耳其的語言改革歷史進行了歷史分期以及分析；然而遺憾的是，文中大多都是描述語言的方面，對於土耳其的民族文化影響的則偏少。

黎文特(Agâh Sırrı Levend)的 *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*（土耳其語言的發展與淨化的不同階段）(1960)可謂是土耳其語言改革後第一本整理出土耳其語言歷史的書，該書彙整了當時代眾多的史料、論文，時間分其從 14 世紀始，一直到維新時期，並大篇幅地描寫了憲政時期到共和國時期的語言改革。土耳其語言學會所編纂的 *Dil Devrimi Üzerine*（關於語言改革）(1967)，收錄了 1932 年土耳其語言學會創立以來至 1967 各個作家、學者在期刊雜誌上所寫對於語言改革的看法與觀點。伊梅爾的 *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*（從語言變化與發展來看語言改革）(1976)一書中對語言改革提出定義，並介紹世界各國的語言改革，最後聚焦於土耳其語言改革之上，對 15 世紀以前、15-19 世紀、19、20 世紀以後的土耳其語發展作介紹，以及對語言改革進行分期、斷代。歐茲德琳(Sami N. Özderim)的 *Yazı Devrimi Öyküsü*（文字改革小故事）(1978)、土耳其語言學會編纂的 *Yazı Devrimi*（文字改革）(1979)，整理了不同學者土耳其共和國早年推動文字改革的文章以及故事。希姆希爾(Bilâl N. Şimşir)的 *Türk Yazı Devrimi*（突厥文字改革）(1992)書寫了各個突厥民族文字改革歷史，包括十九二十世紀時奧斯曼土耳其帝國、土耳其共和國、蘇維埃聯邦的突厥民族等文字改革的歷程，並旁徵博引了許多的史料。德米爾江(Ömer Demircan)的 *İletişim ve Dil Devrimi*（傳播與語言改革）(2000)，從語言符號作為溝通媒介的觀點切入，分析了土耳其不同時期的書面／口語、官方／民間等語言的社會現象，並注重了語言改革前後的語言變化。彭世綱的〈近代土耳其文改革運動後——土耳其文中的阿拉伯文外來字研究〉(2005)一文，以外來語為分析對象，描寫了帝國末期的

語言特殊現象，以及知識分子對此現象的看法和對策；並在共和國建立後，凱末爾所推行的一些措施，最後以新聞報紙為母體，統計現代土耳其語中阿拉伯文字所佔的比率，以及使用的形式與特色，以了解土耳其語言改革後的一些概況。該論文概括地勾勒出土耳其語言改革的宏觀面貌。曾蘭雅〈推行新字母後土耳其語拼寫問題〉(2005)，該文從幾個土耳其語的詞綴，分析了文字改革後土耳其語音、拼寫和型態上的變化與原因，以及土耳其語言學會對變化所採取的因應對策。阿克桑(Doğan Aksan)的 *Türkçenin Bağımsızlık Savaşımı*（土耳其語的獨立戰爭）(2007)，以語言為研究素材，探討最後 75 年的語言政策以及語言政策下的產物，描繪出土耳其民族的在地化、現代化。

歷史部分，吳興東的《奧斯曼土耳其歷史》(1993)、《土耳其共和國史》(1995)、《土耳其史 ： 歐亞十字路口上的國家》(2003)，將小亞細亞土耳其人歷史長河作了分段介紹，不只介紹土耳其人的社會文化，更將小亞細亞一地區放在更大的視野，透過土耳其與歐洲、亞洲各國的互動、戰爭、條約，點出了土耳其人在世界歷史發展中的地位。劉易斯(Bernard Lewis)著，范中廉譯《現代土耳其的興起》(1982)、楊兆鈞《土耳其現代史》(1990)，兩書從歷史角度對土耳其史上各個時期的社會發展，前書分歷史以及社會史，書寫奧斯曼帝國到共和國時期的歷史發展，以及社會層面的總體性發展，後書主要是以教育機構、各個階層為主題，描寫土耳其教育在各個時期的發展，以及各階層、各族群：農民、工人、土僑、婦女的狀況。敦梅茲(Havva Dönmez)博士論文，從社會學的角度出發，研究了 *On Context of Turkish Language Revolution, Turkish Collective Memory*（土耳其語言改革脈絡下的土耳其集體記憶）(2009)，該論文考察了 1928 年文字改革時期、1932 年土耳其語淨化運動時期以及太陽語言理論時期的土耳其歷史。土耳其民族認同的研究，昝濤《現代國家與民族建構》(2011)一書為研究土耳其民族主義的重要著作，作者以其深厚的歷史學基礎，對土耳其的許多歷史事件詮釋再現，分析了土耳其史上幾個重要的意識型態以及這些意識型態背後所推動的原因、支持者以及發展，並對格卡爾普、凱末爾的思想盡行詳細的介紹。然而該書將研究聚焦在 20 世紀前期，並且是從歷史學的角度切入，大多以信史以及官方的素材為主。可惜很少論及對於 20 年代中後期，亦即語言改革後的民族認同以及當代土耳其民眾的現象。

第六節 關於幾點翻譯的問題

一、突厥、土耳其的翻譯

一如前述，漢語中對 Türk 一詞的翻譯，有突厥、土耳其，突而克等，皆是 Türk 的同字異譯。土耳其語文中並無區別，皆作 Türk。然而突厥一詞，狹義而言專指歷史上第一個以突厥為名西元 552 年伊利可汗所建突厥汗國(Göktürk Kağanlığı)政權；在當代突厥學研究之中，也用以指涉土耳其以外的中亞突厥語

國家、突厥語民族。事實上，作為認同的族稱，突厥一詞到 11 世紀時仍有崇高的意義，一如 1072 年至 1077 年麻赫穆德・喀什噶里所著《突厥語大詞典》中對突厥一詞的詮釋。隨著文化上受到波斯與阿拉伯的影響，作為伊斯蘭王朝的突厥人，逐漸以穆斯林作為最主要的認同，突厥一詞遂逐漸隱沒，於塞爾柱帝國轉變為「醜陋且野蠻」的負面義涵。今日稱塞爾柱、奧斯曼兩大王朝為塞爾柱土耳其與奧斯曼土耳其，係源自歐洲觀點。待奧斯曼帝國晚年 Türkçülük 興起時，Türk 才又逐漸回復正面意義。Türk 一詞的翻譯，係因當時中亞、小亞細亞的支持者皆受到歐洲突厥學影響而進而以 Türk 一詞自稱；然而卻各有認知不同。中亞突厥語民族所認知的 Türk 往往包括了東起北亞草原到小亞細亞、甚至是匈牙利的阿爾泰—突厥語民族。奧斯曼人在伊斯蘭帝國的框架之下，對 Türk 主要還是帝國境內的突厥語民族，其次才擴展到其他阿爾泰—突厥語民族。職是之故，翻譯上以考量語境及語意，奧斯曼晚年的 Türk 一詞的翻譯，既可翻譯成突厥，也可翻譯作土耳其，兩者區別不大。不過考量其語境和語義，當 Türk 一詞同時指涉奧斯曼帝國境內境外的突厥語民族時，採用突厥／土耳其並立翻譯；而在共和國建立之後，Türk 成為土耳其共和國國民最主要的認同，境外的突厥語民族蘇聯時代也轉以其國家、民族為主要認同對象。此外，土耳其境內也有一些非突厥語母語的土耳其國民(Türkiyeli)，例如：Kürt（庫德族）、Ermenî（亞美尼亞人）或是 Arap（阿拉伯人），翻譯上作土耳其國民。

二、語言純化與淨化

土耳其語語言改革歷史推廣語言純化、淨化時主要使用的術語為 Özleştirme, Sadeleştirme，兩者皆有淨化、純化的概念，此外土耳其語中表示「淨化」、「純化」之概念概念的尚有 arılaştırmak, yalıntaştırmak 等詞，öz 意指「本質」、「純粹」，sade, yalın, arı 則有「乾淨」、「潔淨」、「純淨」的意思。在土耳其語言改革的歷史上，1909 *年 Türk Derneği Dergisi*（突厥協會期刊）的語言純化(Özleştirme)是發揚土耳其語的長處，對於阿拉伯語和波斯語則保持著包容的態度；而 1911 *Genç Kalemler*（青年之筆）則主張要進行語言淨化(Sadeleştirme)排斥阿拉伯語和波斯語。共和國成立之後 1930 年代語言學會所推廣的政策，所使用的詞彙是「純化」(Özleştirme)，但在概念上則包含了兩個概念，先是是完全排除外來語的「淨化」，接著在此基礎之上進一步「純化」。

三、一些伊斯蘭詞彙的翻譯

土耳其共和國初期時，在語言淨化的歷史脈絡下，當時希望將伊斯蘭突厥語化。翻譯伊斯蘭的過程中，土耳其人使用不少傳統的、古老的或新造的詞彙來指涉伊斯蘭宗教的概念，例如指涉獨一神時有阿拉伯語的 Allah，波斯語的 Hüda 或土耳其語的 Tanrı 或是其他名諱。為求語義上的通順，筆者將阿拉伯語 Allah 和波斯語 Hüda 依照傳統漢語典籍音譯為「安拉」與「胡達」；考量 Tanrı 語源

為土耳其語，以漢語意譯詞「真主」來翻譯土耳其語的 Tanrı。而部分詞彙，也借用漢語伊斯蘭經堂語輔助翻譯。例如：穆斯林社群的「哲馬提」(cemaat)、「主麻」聚禮(cuma)、「乃馬孜」禮拜(namaz)、齋月晚上所作集體的「台來威海拜」(teravih)、伊斯蘭共同體概念的「烏瑪」(ümmet)、「瓦爾茲」講經(vaaz)、「五番拜時間」(namaz vakti)：「晨」(sabah)、「晌」(öğle)、「餔」(ikindi)、「昏」(akşam)、「宵」(yatsı)等。

國立政治大學
National Chengchi University

國立政治大學
National Chengchi University

第一章 現代土耳其建立前的政治體制與奧斯曼認同

在今天，「土耳其人」這個名詞很少有人用的。而據我所聽到的，只是在兩種情況下才使用：要麼是作為一個特定的種族名稱（例如，你向人打聽，這是一個「土耳其人」的村莊或是一個「土庫曼人」的村莊），要麼便是做為一種表示輕侮的說法（例如，你嘴裡嘮叨著「土耳其・卡發」(Türk Kafa)，就像是英語裡罵人是「木頭腦」(Blockhead)一樣。）

英國旅人 Sir W. M. Ramsay, 1897 年[40]

一提到「土耳其」這個詞，多數台灣人腦海第一印象想到的是在小亞細亞上所成立的國家與人民；說到原文 Türk 之時，又浮現了中國史書上所記載，大漠草原上的「突厥」。從大漠到小亞細亞、從突厥到土耳其，其間橫跨了千百年的歷史；單單一個詞彙引人思古之情，猶如土耳其民族是活化石般地存在。然而這樣的歷史想像，主要存在於有擁有大量文字史料的漢人腦海中。從時間進程來看，當代土耳其人再次將 Türk 當為一個國家、民族的稱呼，不過才一個世紀多的事情；土耳其共和國之前，許多奧斯曼人一直到亡國之時，都還沒有辦法想樣要把自己稱之為「突厥／土耳其人」(Türk)。作為一個國籍或民族的認同，土耳其意識的興起與推動是共和國建立之後的主要方針，但也緣自於奧斯曼帝國的歷史發展所然。「幾乎遠自十一世紀土耳其人最初征服安納托利亞那個時候起，歐洲人便一直把這塊說土耳其語的地方稱作土耳其。然而，土耳其人自己卻直到 1923 年才採納這個作為他們國家的正式稱號。」[41]相對於歐洲人，奧斯曼帝國時，統治階層的僅稱呼自己為奧斯曼人(Osmanlı)，「突厥／土耳其人」一詞則是蔑稱帝國境內其他操突厥方言、住在鄉下的農民。

關於「突厥／土耳其」一詞的褒貶意涵，隨著突厥人皈依伊斯蘭教有著辯證關係。中國史書上的「突厥」人，是第一個以 Türk 為名的國家，在土耳其語中稱之為「天突厥」(Göktürk)。成書於 11 世紀 70 年代的《突厥語大詞典》中所載「突厥」一詞，有著「適逢其時」、「成熟」的意義，意旨強而有力、有文化的一群人。[42]驍勇善戰的突厥人，隨著往西遷徙，帶動了中亞的突厥化(Turkisation)；皈依伊斯蘭後，更是伊斯蘭教最有力的伊斯蘭戰士——「加齊」(gazi) [43]。但是

[40]（英）伯納德・劉易斯(Bernard Lewis)著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》（北京：商務印書館出版，1982），頁 349。按：「kafa」一詞為土耳其語「腦袋」的意思。

[41] 同上註，頁 7。按：文中被歐洲人所稱呼的「土耳其」，即拉丁語的「Turcia」。當代其他歐洲語言中法語「Turqie」、義大利語「Turchia」、羅馬尼亞語的「Turkiya」、英語「Turkey」德語「Türkei」。

[42] 麻赫穆德・喀什噶里著，校仲彝等譯，《突厥語大詞典》第一冊，頁 371。

[43] 「加齊」一詞指稱的是「中世紀發動伊斯蘭聖戰的人」，是伊斯蘭教的僱用軍。往西亞去的突厥人蘇丹帶兵打仗征服歐洲時，獲得了這個稱號，不只是塞爾柱蘇丹，奧斯曼蘇丹也獲得了這

「突厥」這個名稱，卻隨著突厥人皈依伊斯蘭而逐漸被蔑斥，成了沒有文明、沒有信仰的野蠻部落的代名詞。

塞爾柱人 11 世紀時攻陷了巴格達，其首領被哈里發授予「蘇丹」稱號，取代了「可汗」，並影響了其他突厥人。起源於遊牧民族的塞爾柱帝國，為了統治著一個與其頗不相同的伊朗農業社會，不得不僱用來自被其統治的那個社會的專家進行管理，而且也必須在很大程度上進行文化的同化[44]。在此一過程中，塞爾柱人逐漸定居下來，採納伊朗—伊斯蘭高級文化。13 世紀時，既是官方語言(devlet dili)更是學術與書寫語言的波斯語越來越重要，成了宮廷文學(divan edebiyatı)[45]的主要語文。在波斯語和伊斯蘭文化走入宮廷的時候，「突厥／土耳其」也逐漸退出宮廷而被邊緣化。「突厥／土耳其」一詞的意涵，於塞爾柱王朝之後遂轉而指稱「土庫曼人」(Türkmen)[46]或是成了「醜陋且野蠻」(çirkin ve kaba)的代名詞。[47]突厥語雖然在突厥軍人主政的侯國時代(beylikler dönemi, 1308-1515)占有重要地位，但是在統治階層以及內政之上波斯語仍有一席之地。統治階層「用波斯文來讀詩，用阿拉伯文來寫字」[48]，可見當時代表著文明伊斯蘭的波斯語在突厥人心中的地位。不似突厥／土耳其一詞具有明確部族、族稱的意涵，奧斯曼帝國之名稱由來，來自於創建者——奧斯曼・加齊(Osman Gazi, 1299-1324)[49]。帝國時期，奧斯曼一詞如同烏瑪雅(Emevîler)、阿拔斯(Abbâsîler)、塞爾柱(Selçuklular)一般，是伊斯蘭帝國概念下一個王朝、朝代的意涵；儘管統治奧斯曼王朝的是突厥／土耳其人，然而「奧斯曼人」所代表出來的意義，主要是身為穆斯林的宗教認同以及發達文明的帝國認同，而不是作為民族的概念。[50]經歷了一千多年，從

些稱號。面對歐洲基督教徒，突厥人表現的驍勇善戰。昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011），頁 50。

[44] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 50-53。

[45] 宮廷文學，系指土耳其人皈依伊斯蘭之後到維新(Tanzimat)時期之間，語言、歷史、技巧等層面受到阿拉伯和波斯文學影響下所發展得一種文學。如同在宗教學校(medrese)中為學習宗教知識而學習阿拉伯語，從事藝術者也努力地學習波斯語。Davut E. L. Liu, *Türk Edebiyat Tarihi*, Taipei: National Chenchi University Oriental Languages Series, 1985, s.49.

[46] 此處的「土庫曼」意指皈依伊斯蘭的突厥人，其中最主要的一支突厥部族是塞爾柱人與奧斯曼人同屬的歐烏斯部族。阿拉伯人稱歐烏斯為「古斯」(Guz)，10 世紀中葉，歐烏斯部族皈依伊斯蘭教以後被稱之為「土庫曼」(Türkmen)。因成吉思汗西征而遷到小亞細亞的歐烏斯人，在當時亦被稱為「土庫曼」。11 世紀以後，「歐烏斯」與「土庫曼」交相使用，但是「土庫曼」一詞逐漸演變成「游牧的土耳其部落」，而「定居的土耳其市民」則被稱為「歐烏斯」。吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 40。

[47] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, İstanbul: Yaylım Yayıncılık, 2000, s.53.

[48] Ibid, s.53。

[49] 對於帝國的創建者，當代土耳其人除了「稱奧斯曼」(Osman)之外，又稱「奧斯曼一世・統治者・加齊」(I. Osman El Gazi)，或「奧斯曼・貝伊」(Osman Bey)。

[50] 民族稱謂反應在「奧斯曼人」(Osmanlı)的稱呼上。「奧斯曼人」是個由詞根「Osman」和表示形容詞「的」或「人」之「-lı」 詞綴派生而成。當一個人說「Ben Osmanlıyım」（我是奧斯曼人）時，其所講的意思乃是「吾乃大奧斯曼朝廷之子民」。與之類似、塞爾柱人(Selçuklu)、中國秦人(Çinli)、美利堅人(Amerikalı)都是先有國家、帝國或領土之後「因地而人」派生出的概念。相較之下：一如土耳其人(Türk)、維吾爾人(Uygur)、哈薩克人(Kazak)、烏茲別克人(Özbek)、阿爾巴尼亞人(Arnavut)、阿拉伯人(Arap)、波斯人(Fars)、日本人(Japon)、或是英國英吉利斯人

奧斯曼人到土耳其人，政體由帝國轉型民族國家，宗教由神權轉向人權，政治由君權改為民權；現代化的「土耳其人」從古老的「奧斯曼人」脫身而出，其間經歷了許多波折，「土耳其……所推行的以世俗化為特色的現代化改革運動，是經歷了兩百年長期且反覆摸索的基礎上出現的一次『突變』。」[51]雖然這轉變過程如同「突變」一般，但其轉變過程也並非無跡可尋。在了解「轉變」的過程前，筆者在此先勾勒出「未變」之前奧斯曼認同的輪廓。

第一節 奧斯曼帝國統治的政治制度基礎

奧斯曼帝國是一個多民族多宗教和多文化的伊斯蘭王朝，奧斯曼作為一個認同既多元又錯縱複雜，然而我們卻可以從帝國的制度，看到奧斯曼的核心概念，而帝國的制度也與奧斯曼的歷史息息相關。奧斯曼帝國的創建者是歐烏斯族右支的卡耶部。當成吉思汗西征的時候，卡耶部從中亞逃到小亞細亞。塞爾柱帝國將卡耶部安頓在安卡拉西南部，而後卡耶部一直往西推進。[52]13 世紀末塞爾柱帝國淪為伊兒汗國的藩屬時，奧斯曼同其他戍守邊疆的將領一般自立，以自己的名字創建奧斯曼侯國(Osman Beyliği)。奧斯曼帝國建立的時候，在小亞細亞的「波斯文學時期」(Fars Edebiyatı Devri)正好結束；時小亞細亞諸侯的創建者皆為軍人，既不諳波斯文，亦不識阿拉伯文，所以突厥語言的地位日益重要，加速了小亞細亞的突厥化。尤其是奧斯曼侯國以突厥語言為官方語言，1453 年 5 月 29 日攻占君士坦丁堡，消滅拜占庭帝國之後，使突厥語言隨其武功而擴散到巴爾幹半島。從奧斯曼開始，整個奧斯曼家族的首領各個能征善戰，到了 16 世紀第十代「制法者」(Kanuni)蘇丹蘇烈曼一世(I. Süleyman, 1520-1566)，奧斯曼侯國已成了地跨歐、亞、非三大洲的奧斯曼帝國。奧斯曼帝國從最初源起於游牧民族的土耳其人，到後來發展成一個地跨三大洲的多民族、多文化、多宗教的伊斯蘭帝國。儘管當今土耳其共和國內七千多萬的土耳其人，幾乎有超過近 98 個百分比是穆斯林[53]；然而在奧斯曼帝國時期，「根據 1844 年的統計數字，當時奧斯曼帝國全部臣民為 3600 萬人。其中，信仰伊斯蘭教的只有 2100 萬人，佔總人口的 58.4%；天主教和亞美尼亞人所信宗教的信徒共有 1050 萬人，其中東正教信徒有 900 萬人；猶太教人 150 萬人；其他宗教 300 萬人。」[54]

(İngliz)則直指其民族或部族，這些人所存在地方則成了「因人而地」的派生詞，如：「土耳其」Türkiye、土耳其斯坦(Türkistan)、哈薩克斯坦(Kazakistan)、烏茲別克斯坦(Özbekistan)、阿爾巴尼亞(Arnavutluk)、阿拉伯斯坦(Arabistan)、日本(Japonya)、英國(İngiltere)。

[51] 張銘，《現代伊斯蘭復興運動》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2002），頁 137。

[52] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 41。又，關於小亞細亞的土耳其化，1071 年以前，整個小亞細亞都還是東羅馬帝國的領域(Rum Memleketi)，稱之為「羅馬世界」(Diyar-ı Rum 或 İklim-i Rum)。1071 年馬拉茲吉特(Malazgirt)大會戰以後，來自中亞的土庫曼（歐烏斯）部落又入侵小亞細亞，大量地土耳其人來到小亞細亞，整個小亞細亞因而逐漸土耳其化。請參見：吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 35。

[53] Tracy Miller ed., *Mapping The Global Muslim Population*: *A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, Washington, D.C*: Pew Research Center, 2009, p.5.

[54] 楊兆鈞，《土耳其現代史》（雲南：雲南大學出版社出版，1990），頁 121。

為了有效地管理大帝國，奧斯曼統治者採用了地方代理人的半自治「米勒」(millet)制度。在今日的土耳其語中，「米勒」有居民(ahali)、共同體(birlik)、人民(halk)、國家(ulus)以及擁有共同宗教的(aynı dinden olan)等人群集群的概念。漢語中常譯作「民族」、「國族」、或「國民」，與英語的 nation 語意接近。如：millî 是為形容詞，意思為 national、「國立」，如：「國語」(millî dil)或「國立」大學；*Milliyet* 則是土耳其傳播媒體中的《民族報》；土耳其的國會 TBMM(Türkiye Büyük Millet Meclisi)，全文為「土耳其大國民議會」，其中的 millet 即是「國民」的意思。[55]昝濤考查了「米勒」的語意，其意為「穆斯林國家內有特殊信仰的集團」，並指出米勒制度有幾個特色：1.出現於伊斯蘭帝國的擴張。2.該制度是一種以宗教為標準而設，屬於伊斯蘭帝國內部的社會—政治組織形式。3.在法律的地位上，這一制度規定了非伊斯蘭教信徒與穆斯林之間一種不平等的關係，即前者對後者表示臣服，而後者保護前者。從語源上來看，土耳其語的 millet，源自於阿拉伯語ملة [milla]，「在奧斯曼時期，意指宗教共同體(religious community)，特別是非穆斯林。」[56]伊斯蘭教把是人劃分為「信仰者」（即穆斯林）與「不信者」（即非穆斯林），對於後者，又具體化分為「有經人」與「無經人」。這種根據信仰對臣民作劃分的作法，一直是伊斯蘭帝國的一種傳統。奧斯曼帝國的米勒制度，則可追溯到「征服者」(Fatih)蘇丹梅荷美特二世(II. Mehmet, 1451-1481)攻陷君士坦丁堡，他任命了希臘正教的一位主要人物為帝國內希臘正教的大主教和文職首領，同時也認命了亞美尼亞教派的主教以及猶太教大拉比擔任各自教區的首領(milletbaşı)。[57]此後，教區首領以及其麾下各級教士，逐步地掌握了相當大的權力，包括管理宗教事物、教育和慈善事業，而後還掌握了司法權和徵稅權[58]。米勒制度規定了不同信仰者之間的份與地位，甚至每個宗教共同體所穿的衣服和樣式都有明確的規定。米勒制度一直延續到 19 世紀後期。奧斯曼帝國對米勒制度的安排，最初是一種基於宗教、教派的身分與認同，並不強調族裔身分或語言的差異，宗教、教派的差別，在米勒制度下是被寬容地允取共存。儘管非穆斯林米勒被當作二等公民對待，但是在 16 世紀時奧斯曼帝國境內非穆斯林的命運往往要比西歐少數派宗教團體的命運好些；在當時的西歐，基督徒迫害猶太人，天主教徒壓迫新教徒。當時，有很多猶太人從西班牙和葡萄牙流亡至奧斯曼帝國境內。[59]

---

[55] 土耳其語言學會編纂的《大土耳其語詞典》中 millet 的詞條下蒐羅了幾個意義：1.生活於廣大土地上，擁有共同語言(dil)、歷史(tarih)、情感(duygu)、思想(ülkü)、傳統(gelenek)與風俗(görenek)的一個共同體。2.生活在某一個地區的全體人員。3.擁有相同特色的群體 4.（源自於阿拉伯語）擁有相同宗教信仰的人。http://tdkterim.gov.tr/bts/, 20121111.

[56] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, London: Frank Cass and Company Limited, 1977, p.23.

[57] Firdevs Çetin, *Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayimüslimler(1553-1673)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012, s. 58.

[58] 非穆斯林必須交納哈拉吉土地稅(haraç)與吉亞茲人頭稅(ciyaze)。根據伊斯蘭教教法的規定，徵集人頭稅的目的是為了免除納稅人的軍事義務。

[59] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 58。

對於作為伊斯蘭帝國統治集團的穆斯林突厥／土耳其人而言，一個人的民族屬性並不重要。雖然米勒制度最初的起源是因為宗教的因素，但也有效率地管理差異極大的族群；長久下來，源於宗教觀念的米勒也逐漸地發展出民族群(ethnic group)的特色。一如前述，奧斯曼帝國的米勒制度最主要是在征服君士坦丁堡之後所施行的制度，和安納托利亞的情況不同，魯美利大部分地區從來就沒有被同化而接受伊斯蘭教或採用土耳其語。農民大眾信奉的仍然是基督教，他們不僅在宗教上而且還在語言上和文化上把自己變成了外國人，從而使自己置身於土耳其人的文化領域之外。[60]只要生活於一個米勒之中的居民不改宗，就幾乎就世世代代活在自己所屬的米勒裡；無論任何事物、風俗習慣或是價值觀，接受的都是該米勒長久一來形成的習慣與傳統。不同的米勒之間，幾無來往亦少有衝突，只在自己的教區內行內婚制(endogamy)，幾個世紀下來，便在奧斯曼各教區中浮現了民族的認同，形成了具有血緣關係以及民族學意義下的宗教—民族集團。[61]

進入巴爾幹地區時面對其所征服的臣民，文化深層還留有游牧民族底蘊的奧斯曼人，看重的是他們能否提供經濟資源以及工藝技術。帝國長期以來所實行的另一個制度——禁衛軍徵兵制(devşirme)——也表現了這樣的觀點，無數的巴爾幹基督徒都是經由這一途徑進入帝國的政治和軍事上層的。[62]奧斯曼人進入巴爾幹半島以後，原有的部隊未能有效管理，因此莫拉德一世(I. Murat, 1362-1389)建立了一支奧斯曼帝國新的核心軍隊——「禁衛軍」(Yeniçeri Ocağı)。這是一支由「全新」(yeni)的「士兵」、「軍隊」(çeri)所組成的屬於蘇丹的核心軍隊，使統治機構與國家的權力得以受到獨立於一般社會之外的軍隊與法定官僚階層支持。[63]該支軍隊乃透過禁衛軍徵兵制而建；稱為「鶴鸛氏長」(Turnacıbaşı)[64]的官員每年由在魯美利巡視，並徵集數千名兒童，其中不乏基督教徒，送到小亞細亞讓他們在帝國宮廷學校接受嚴格的文化訓練。接受奧斯曼伊斯蘭教育後，再送到歐洲的「新兵營」(Acemi Oğlanlar Kışlaları)，進行軍事訓練，受訓完畢受分發的部隊，就是「禁衛軍」，並作為蘇丹最主要的軍隊；這支禁衛軍在婚姻、經濟上受到嚴格的管制，並灌輸一個核心宗旨：為宗教、為蘇丹服務。[65]禁衛軍的訓練和一般的伊斯蘭教育相比是不同的，其課程是專門設計出來的，以讓這些人能在學成後管理帝國。奧斯曼帝國早期所得到的巨大成功，很大程度上要歸因於徵兵

[60]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 11。又，魯米利亞(Rumeli) 一詞由 Rum（羅馬人）與 el（領地）複合而成，又譯作魯美利，系指奧斯曼帝國將歐洲舊羅馬帝國的領土。相對於歐洲，小亞細亞一帶則稱為安納多陸(Anadolu)。

[61] Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, London ; New York : Routledge, 2006, p.5.

[62]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 11。

[63] Frank Tachau, *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development*, New York: Praeger Publisher, 1984, p.15.

[64] 鶴鸛氏長是徵選非穆斯林(gayrimüslüman)孩童入禁衛軍的軍官。受徵召的孩童們如同鶴鸛鳥(turna)一般地列隊編旅，並以該軍官為首而稱為鶴鸛氏長。此外禁衛軍信仰伊斯蘭教蘇非派的拜克塔石宗派(Bektaşilik)，於其信仰中，鶴鸛鳥為一神聖的鳥類。

[65] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, s.46.

法所培訓出的禁衛軍，一方面削弱了非穆斯林青年的根基，二方面善加利用之。這兩個制度——米勒制和禁衛軍徵兵制，既能劃分宗教、教派，又能實際地管理，在帝國擴張時期，發揮了強大的治國效能，也奠定了奧斯曼人以宗教、帝國為主要認同的基礎。

第二節 帝國政治制度改革與民族主義時代

一、十八世紀前的奧斯曼帝國

1071 年馬拉茲吉特大會戰(Malazgirt Meydan Muharebesi)之後，大量突厥人進入小亞細亞，雖然都是穆斯林，然而尚武輕文的軍人所建立的國家，帶動了這塊土地的突厥化。14、15 世紀向歐洲擴張西進時，採納了其他發達文明的政治制度，有效地管理境內的臣民，其中最主要的便是伊斯蘭帝國的傳統——米勒制度。儘管依照宗教幾乎隔離式地劃分了不同教區，突厥人依然能運用禁衛軍徵兵制，吸收了不同宗教、民族菁英來擔任管理者。16 世紀堪稱奧斯曼帝國的黃金時代，「勇猛的」(Yavuz)的栖林一世(I. Selim, 1512-1520)，東征西討，兼併了小亞細亞東部、敘利亞以及巴勒斯坦一帶，使帝國版圖擴張了一倍，還把勢力拓展到麥加以及麥地那。1517 年滅了奴隸王朝(Memlûkler)，俘虜埃及其最後一任哈里發莫鐵菲克爾三世(III. Mütevekkil)，帶至伊斯坦堡在阿亞索菲亞清真寺(Ayasofya Camii)舉行盛大典禮，將哈里發頭銜呈獻予栖林一世。此時是奧斯曼帝國最輝煌的時期，東南歐與西亞、北非廣大地區成為蘇丹的屬地，黑海和紅海儼然是奧斯曼帝國的內湖，多瑙河、尼羅河以及幼發拉底河及底格里斯河則被視作奧斯曼帝國橫跨三洲之遼闊疆域的象徵。[66]也是國庫最充實的時期，主要來源是戰利品與藩屬國的貢稅。栖林一世遠征伊朗時，雖然國庫曾發生赤字，甚至遠征埃及時還曾向一名猶太富翁借款；而後勝利凱旋，班師回朝時，帶回了大量的戰利品，不僅還清了債務，還充實了國庫。栖林一世甚至還留下遺囑：「我用黃金充實了國庫，今後如有人能以白銀充實國庫，就以其玉璽封緘國庫，否則就用我的玉璽。」[67]自此之後國庫都是用他的玉璽封緘，可見其財富支充裕。

然而十六世紀下半葉起，帝國對外戰爭不再如往昔攻無不克，反而曠日持久僵持不下甚至戰敗，這增加了戰爭費用，戰利品也隨之減少，消耗了奧斯曼帝國的經濟實力。而帝國疆域也受到了天然屏障所限制，難再擴張；向東遇到了波斯薩法威王朝(Safevî Devleti)，地勢高峻的伊朗高原造成後勤補給困難，且自始便以對異教進行聖戰為傳統信念的「加齊」(Gazi)軍隊，面對穆斯林對手更使得奧斯曼隊伍止步於伊朗邊疆。在非洲，沙漠、山脈和氣候成了擴張的障礙。往印度洋的海路則受到擁有強大海軍的葡萄牙人阻擋。後來即位的蘇丹，沒有先人的雄

[66] 哈全安、周術情著，《土耳其共和國政治民主化進程研究》（上海：上海三聯書店，2010），頁 5。
[67] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 62-65、84-85。

才謀略，更同時掌握政教大權，權力引來的腐敗，鎮日只在宮廷享樂。莫拉德三世(III. Murat, 1574-1595)時破壞了徵兵的制度，連賣藝者也能加入禁衛軍，這支既不能打仗、又浪費軍餉的隊伍，成了帝國一大負擔，掏空了奧斯曼的國庫[68]。時歐洲正脫離黑暗時代的中世紀，歷經地理大發現、文藝復興和宗教革命等改革之後越來越強大。1683 年奧斯曼帝國第二次圍攻維也納失利後，在發展上更是無力；時帝國威望不再，許多屬國開始叛亂，甚至一些邊遠的省份也發生叛亂，讓帝國逐漸衰微[69]。整體而言，奧斯曼帝國的衰落與近代歐洲崛起兩者之間具有內在的邏輯關係；除了天然屏障阻礙之外，統治者也因權力也逐間腐敗，禁衛軍徵兵制被破壞後，使得任何人皆可參加，人數日益擴增，但素質卻日漸低落；最初作為帝國核心部隊的禁衛軍，遂成了帝國的心腹大患。自新航路開闢以來，特別是工業革命開始，基督教歐洲諸國的現代化進程逐漸啟動。相形之下，奧斯曼帝國則停滯不前，甚至越來越走下坡。

二、民族主義衝擊下的奧斯曼帝國

作為民族概念基礎的民族主義，與國家、政府的轉型有高度關係。民族一詞的現代意義，最早是自於歐洲的，而「要了解民族的本質……建議可從『革命的年代』(The Age of Revolution, 1789-1848)著手，那個時期的政治社會論述，開始有系統地運用這個新概念，尤其可從主宰 1830 年代的『民族原則』談起。」[70]所謂的「民族原則」，其核心的概念是「一個民族建立一個國家」。直到 19 世紀中葉時，雖然是伊斯蘭帝國，但仍被歐洲其他國家視為一個「歐洲國家」的奧斯曼帝國，也受到了「民族原則」的影響。奧斯曼帝國對於民族之意識型態的轉變，主要乃是受到歐洲思想的衝擊。隨著歐洲文化的一些觀念以及科技湧入帝國，政治思想也隨之而來，奧斯曼的作家們也以傳統伊斯蘭詞彙來轉譯、吸收，來表達這些歐洲觀念。[71]這時候，大量的西方觀念、術語，例如民族(nation)、祖國(patrie)等觀念進入了奧斯曼人，衝擊了傳統伊斯蘭世界對於政治、社會的觀念。奧斯曼時期的民族主義，其產生與發展主要同帝國衰落相伴隨的。從 19 世紀開始，如何拯救奧斯曼帝國的繼續衰敗，統治菁英提出過多種政治方案：西方化、奧斯曼主義、伊斯蘭主義和突厥／土耳其主義，這些主張在帝國晚期的不同時後交織並行。從奧斯曼帝國到土耳其共和國的演變過程，實際上就是政治上從奧斯曼主義走向土耳其民族主義的過程。[72]整個奧斯曼的認同與被後所蘊含的民族主義思維，

---

[68] 莫拉德三世為其子的割禮舉行了 55 天的慶祝活動，全國各地的藝人群聚伊斯坦堡，在蘇丹面前獻藝。後蘇丹不顧禁衛軍司令的反對諫言，答應讓藝人加入禁衛軍，以為酬庸。自此之後，任何人都能參加禁衛軍。吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 84。

[69] 17 世紀雖然帝國逐漸由停頓走向衰微，但初期仍然有強大的國力，擁有許多財富，著名的擁有六柱喚拜塔的藍色清真寺「蘇丹阿荷美特」清真寺，建於 1609 年志 1616 年，即這時其的偉大建築物。

[70] 艾瑞克・霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》，頁 25、39-47。

[71] Frank Tachau, *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development*, p.23.

[72] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 112-113。

都表現在米勒觀念的轉變。根基於宗教而設立的米勒，因帝國對宗教價值觀的轉變而影響，其中最主要的就是吸收歐洲經驗，而米勒制度作為帝國的核心制度，其觀念、思維和制度的改變，牽涉到內部社會的各個層面，如：軍事、政治、文化、經濟和教育等層面。外在的影響也影響了奧斯曼時代的民族主義發展，除了歐洲民族國家興起之外，俄羅斯與奧斯曼帝國在巴爾幹半島上的角力有關。

鑒於歐洲勢力興起，奧斯曼帝國自 18 世紀起也有許多的改革運動，最初改革運動的特質是歐化。採取歐化，對奧斯曼人而言，即承認歐洲之優越，並學習歐洲的科技，最一開始是軍事、科技以及知識的改革。如：馬木德一世(I. Mahmut, 1730-1754)聘請原籍法國的阿荷美特將軍(Kumbaracı Ahmet Paşa)，並建立「陸軍工程學校」(Kara Mühendishanesi)。穆斯塔法三世(III. Mustafa, 1757-1774)任命匈牙利人巴龍(Baron dö Tot)改革土耳其的砲兵部隊，並創設「海洋工程學院」(Deniz Mühendishanesi)。歐化政策影響了奧斯曼人的價值觀，1718 年至 1730 年，這段期間稱為之「鬱金香時期」(Lâle Devri, 1718-1730)或是「逸趣與雅緻」(Zevk ve Sefâ)時期，是奧斯曼人對於世界觀念轉變得一個時期。在此之前，凡事都以宗教眼光審視，偏重後世而非今生；但該時期上至王宮貴族，下至販夫走卒，都想擺脫長期戰亂的悲傷慘痛，轉而及時享受舒適愉快的今生。[73]當時的伊斯坦堡一片歌舞昇平，到處是宮殿、噴泉和公園，其中栽種的花卉中又以鬱金香最受歡迎，因而以此為稱。此時期也吸收快速歐洲藝術的時期，帝國內有名的建築師大多都是外國人，「巴洛克式」(Baroque)的建築在土耳其非常流行，表現了奧斯曼人對歐洲心態的轉變。位於托卡匹皇宮(Topkapı Sarayı)和阿亞索菲亞博物館(Ayasofya)之間，建於 1728 年的阿荷美特三世噴泉(III. Ahmet Çeşmesi) ，即是此時期的著名建築。[74]

17 世紀末，俄國彼得大帝(1682-1725)在位力行改革，推動俄羅斯現代化，並積極拓展勢力。奧斯曼帝國掌握了黑海通往地中海的重要海峽，於是俄國經常叩關，企圖打開俄國南下的海上通路。隨著蘇丹割讓越來越多的北方領地給侵略的力量，指奧斯曼統治階層越來越加注意歐洲強大的武器以及軍事科技；他們也

[73] 1683 年時奧斯曼帝國第二次圍攻維也納，促使歐洲聯合起來對付土耳其人，戰事一直持續到 1699 年。奧斯曼帝國宰相胡笙(Amcazade Hüseyin Paşa)見大勢已去而主和。奧斯曼帝國和奧地利在英國和荷蘭的調停之下，簽定了卡洛夫加(Karlofça)條約，該條約是奧斯曼帝國喪使領土的第一個條約，雖然損不多，但在精神方面的打擊卻很嚴重。自此之後，歐洲人不在懼怕奧斯曼帝國。1711 年奧斯曼帝國雖然受瑞典慫恿對俄宣戰，並光復了在卡洛夫加條約中割讓給俄國的亞速城。然而奧地利則指稱奧斯曼破壞條約，而引發奧斯曼 1716 年對奧地利宣戰，但卻戰爭失立，於 1718 年簽訂巴沙洛夫加(Pasarofça)條約。自此之後土耳其進入了「鬱金香時期」。吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 97-100、111-113、123。

[74] 阿荷美特三世噴泉是為土耳其洛可可風格(Türk rokoko)的建築。土耳其建築藝術史上接續「鬱金香時期風格」(Lale Devri Uslûbu, 1703-1730)之後便是「巴洛克風格」(Barok Uslûbu 1730-1808)時期，當今土耳其伊斯坦堡最著名的巴洛克式清真寺之一，由義大利建築師西蒙(Simon Kalfa)協助建造的努魯歐斯曼尼耶清真寺(Nuruosmaniye Camii, 1748-1755)，即是此時期最名的建築。

寄望尋求其他歐洲強權，特別是大英帝國來協助對抗俄羅斯。[75]1870 年普魯士打敗了法國，打破了歐洲的平衡，不久歐洲國家在倫敦召開會議，俄國見機宣布不承認 1856 年巴黎條約[76]中定黑海為中立海的條款；當時英國不願單獨與俄國對抗，歐洲各國也承認了俄國的要求。外交勝利後，俄國更顯露出對奧斯曼帝國的野心，於是提出了聯合巴爾幹半島上所有斯拉夫民族的主義，說的更確實一點，就是將巴爾幹半島上的東方正教徒和斯拉夫人在俄國的領導下團結一致，亦即所謂泛斯拉夫主義。奧斯曼與俄羅斯的關係遂日趨緊張。整體而言，1699 年簽訂卡洛夫加條約之前，奧斯曼帝國轄下的巴爾幹地區安居樂業，相安無事，在米勒制度之下享有自己的語言和宗教自由，保存了固有傳統文化。簽訂條約之後，17、18 世紀，奧斯曼帝國與奧地利還有俄國之間仍經常發生戰事，巴爾幹地區增加了與外人接觸的機會。戰亂與外來的影響，巴爾幹上的諸民族逐漸反對奧斯曼帝國的統治，有機會便叛亂。始自 1817 年，塞爾維亞成了一個名義上隸屬奧斯曼，但內政上自主的公國，又經歷 1829 年希臘獨立建國、1875 波士尼亞叛變、1908 年保加利亞獨立到 1912 年巴爾幹戰爭爆發，奧斯曼帝國的歐洲領土逐步縮減。帝國的基督教人口逐漸降低，穆斯林人口逐漸升高，原本基於宗教、教派而設立的米勒制度，也漸漸失去其本來的立意。

第三節 從教區到民族的米勒

從歷史的發展來看，奧斯曼主義是 19 世紀進入改革時代以來所提出的一種主張，他力圖吸納與統一臣屬於奧斯曼人的各個民族，創造一個奧斯曼民族。奧斯曼主義作為改革運動的核心概念的目的，是要在帝國境內的穆斯林和非穆斯林民族之間實現權力與政治責任的平等，如是實現了完美的民族平等，以及完全的思想與信仰之自有。這一目標就成了賦予奧斯曼民族一個歸於單一國家的新的民族性。[77]作為帝國民族認同的帝國政治制度——米勒制也經歷了些改革，其改革與基督教民族主義興起、蘇丹加強中央集權有關。馬木德二世(II. Mahmut, 1809-1839)即位時，對帝國的軍事、政治和文化均有所改革，軍事上廢除了腐敗的禁衛軍，並為了軍事目的舉行人口普查[78]，當時全國男性共有四百萬人，其中

---

[75] Frank Tachau, *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development*, p.97.

[76] 1841 年奧斯曼、俄國、英、法、普、奧等國英國倫敦召開關於解決伊斯坦堡海峽問題的會議，訂定任何外國軍漸平時不可通航兩海峽，因而相互封鎖了英國和俄國。但後來俄國認為，只要和英國協議，即可前進海峽，但英國未表同意。1853 俄國派海軍部長孟施可夫(Menshikov)前往伊斯坦堡，打算與私下與奧斯曼訂定盟約。奧斯曼將此事通知英法兩國大使，英法兩國不願俄國加強影響力，力勸奧斯曼拒絕俄國，孟施可夫憤而離開。同年俄國不宣而戰，與奧斯曼在多瑙河岸大戰。英法要求俄國撤軍被拒，遂與奧斯曼帝國結盟，於 1854 年正式對俄宣戰。而在 1856 年簽訂的巴黎條約中，承認黑海為中立海域，各國軍艦不得進入，但商船則可以。奧斯曼帝國被視為歐洲國家，得以引用歐洲法律，並由歐洲國家保證其領土完整。有關克里米亞戰爭與巴黎條約(1856)的相關論述，請參見：吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 140-144。

[77] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 115。

[78] 19 世紀中葉以降，人口普查已成為世界「先進」國家例行的行政工作。普查原本是國家在行政上的技術需求，但普查的項目，如：語言、出生地、宗教等項目，強迫個人必須對其認同歸屬作出選擇。每一次的普查，都變成了民族主義者的較勁的戰場，助長了民族主義的浮現。艾瑞克・

兩百五十萬人在小亞細亞，一百五十萬人在魯美利；政治上將帝國最高行政組織「御前會議」(Divan-ı Hümayun)的成員名稱加以更改，「宰相」(Sadrazam)改稱「總理」(Başvekil)，並將歷屬於宰相和伊斯蘭大教長(Şeyh-ül İslam)的職權，分屬各「部」(Nazırlık)，如此從而改革了伊斯蘭宗教土地制度——瓦克夫(Vakıf)；馬木德二世成立了宗教基金部，由國家統一管理以往負責宗教慈善事業的土地和產業的瓦克夫，將收入款項集中使用[79]；教育上，除了宗教學校之外，又另設新制學校，規定小學教育為義務教育，並設立初級中學(rüştiye)，為訓練政府官員設立「司法教育學校」(Mekteb-i Maarif-i Adliye)，開始派遣留學生到歐洲留學。文化上，在 1831 年 11 月創辦了第一份報紙《每日事件》(Takvim-i Vekayi)。宗教上，則允許人民想有宗教自由，馬木德二世曾言：「朕僅於清真寺承認朕之子民為穆斯林，在教堂裡承認為基督徒，在會堂內承認為猶太教徒。」該句話在當時蔚為流行，帝國晚年 1904 年時，政論家阿克儲拉(Kazanlı Yusuf Akçura, 1876-1935)寫了一篇政論——*Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策），認為這是奧斯曼國族政策(Osman milliyeti siyaseti)的開始，是奧斯曼主義發展的一個里程碑。此平等主義於 19 世紀中期後，逐漸成了奧斯曼統治階層的共識，並在阿布都麥吉特(Abdülmecit, 1839-1861)所領導的維新時期(Tanzimat Devri, 1839-1876)更加彰顯。所謂的維新，是帝國嘗試改革其統治機構，以讓帝國和社會能夠現代化與西化。[80]1839 年 11 月 3 日頒布《維新詔書》(Tanzimat Fermanı)[81]，推行，蘇丹宣布了幾項新措施：

1. 不論穆斯林或基督教徒，全國人民的尊嚴、名譽生命和財產均將受到保障。
2. 按個人收入徵收稅賦。
3. 改革軍事，健全徵兵和退伍制度。
4. 法院公開審判，不得任意處死或毒殺百姓。
5. 人民得擁有財產並遺留給子孫。
6. 檢肅賄賂和徇私偏袒。[82]

此時的俄羅斯亦不願見奧斯曼人西化進步、格新圖強，遂煽動東正教士叛亂，

霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》，頁 129-133。

[79] 張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，頁 99。

[80] Kevin Good, "The Tanzimat and the Problem of Political Authority in the Ottoman Empire: 1839-1876", *Honors Projects Overview Paper5*, 2006, P.23. http://digitalcommons.ric.edu/honors_projects/5/, 20121117.

[81] 「維新」一詞，亦有人從原文 Tanzimat，音譯坦志麥特、唐茲馬特。tanzimat 一詞，小寫意指「用以重整、改組的一整套政治運作，包含施政方針與政策實施」，大寫則特指阿布都麥吉特於 1839 到 1876 所推行的維新時期。而《維新詔書》又在皇宮的「玫瑰花園」(Gülhane Behçesi)宣布，因此《維新詔書》又被稱為《玫瑰花園詔書》(Gülhane Hatt-ı Hümayunu)，亦有翻譯作《御園敕令》。而這次的維新，可說是奧斯曼帝國第一次有意識地推行西化政策、模仿或採用西歐文明中某些特定項目的嘗試。http://www.tdk.gov.tr/, 20121116.

[82] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 164。

並挑起克里米亞戰爭(1853-1856)。此戰役英、法兩國雖與奧斯曼帝國結盟，打退俄國，但並不代表奧斯曼國家國力再次強大。1856 年簽訂巴黎條約時，為避免列強抗議，2 月 18 日奧斯曼帝國決定頒發《改革詔書》(Islahat Fermanı)，並致送副本與巴黎和會。該詔書是《維新詔書》的補充，除重申《維新詔書》政策之外，又給予了基督教徒與猶太教徒優惠條款：

1. 宗教與教派自由，可以整修或重整學校、教堂和醫院。
2. 不可以使用汙辱基督教徒和猶太教徒的字眼。
3. 基督教徒亦可像奧斯曼人或穆斯林一樣擔任政府官員，並可進入各級學校。
4. 法院公開審判，每人皆可按其宗教儀式宣誓。改革獄政，將法律翻譯成基督教人民所使用的語言。
5. 確立服役可支領薪水，以及基督教徒服役之條件。
6. 基督教徒可擔任省議會議員。[83]

詔書中蘇丹也表示將親自遵守，也要求每個人都要遵守，透露出法律至上的法治觀念。事實上，在當時確實也無人能夠想像在蘇丹兼哈里發的人之上，還有其他法律的存在。這份兩份詔書代表的是對米勒制度的改革，也改變了奧斯曼人對於國家、宗教的看法，也體現了 19 世紀 30 年代歐洲國家的一些憲法精神。[84]但新的軍事徵兵度與對宗教平等的觀念，對自視為征服者的穆斯林而言，實在是難以想像要與應當被保護的受統治之基督教徒或猶太教徒平起平坐。除了上述的平等概念之外，新制度背後最希望的，是建立各個米勒對於國家的忠誠。提倡對國家的忠誠時，一如此時期米勒吸收了西方關於民族(nation)的觀念，也提倡了祖國的概念。瓦旦(vatan)一詞，乃是十八世紀末法國大革命時代，駐巴黎的奧斯曼使節首次把法語 patrie（祖國）翻譯成了 vatan，開始賦予該詞一種政治含意。[85]瓦旦作為一個政治概念，在帝國統治菁英階層中逐漸流行。維新時期末的統治菁英團體「青年奧斯曼人」(Genç Osmanlı)，在闡述並傳播「瓦旦」觀念方面有許多重要的貢獻。

經歷了 1836 年到 1876 年，維新時期之後，青年奧斯曼黨人深信只在「維新」或「改革」的名義之下推行新政無法拯救奧斯曼帝國，救國之道唯有人民不分宗教，並且在法治、平等原則之下才行，於是他們主張建立立憲政體(Meşrutiyet)，終止蘇丹獨裁專制，遂於 1876 年 5 月時率領海軍包圍皇宮，逼退阿布都阿西斯(Abdülaziz, 1861-1876)，擁立莫拉德五世(V. Murat, 1876-1876)。但莫拉德五世患有精神疾病，登基後日益嚴重，三個月後青年奧斯曼黨人廢黜之，另立允諾實施

[83] 同上註，頁 164-165。
[84] 張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，頁 100。
[85] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 119。

君主立憲政體的阿布都哈密德二世(II. Abdülhamit, 1876-1909)為帝，並以密特哈特(Mithat Paşa)為相主持委員會，擬定第一部憲法，於 1876 年 12 月 23 日鳴砲一百零一響，宣布君主立憲，是為奧斯曼第一次憲政時期(I. Meşrutiyet, 1876-1908)。從 1839 年的《維新詔書》、1856 年的《改革詔書》，一直到 1876 年頒布的憲法，顯示出奧斯曼人接受歐洲法律的思維[86]。然而才過不久，阿布都哈密德二世將米特哈特革職，並以戰爭為藉口，下令國會無限期休會，重回獨裁專制。

隨著民族意識的覺醒，以及各民族新興資產階級的發展，巴爾幹諸多族群對於希臘人長期地壟斷希臘正教米勒、並同時把持宗教世俗事務感到不滿，保加利亞人、塞爾維亞人、羅馬尼亞人等紛紛起身抗議。為平息這些不滿的情緒，奧斯曼帝國相繼建立了塞爾維亞、保加利亞和羅馬尼亞米勒。然而這樣的做法，卻使巴爾幹地區原同屬相同米勒的諸族群有了公開的宗教—族裔(religious-ethnic)特性。此外，維新時期的政府還希望透過建立與傳統體制相平行、世俗的教育、法律和司法機構來終結米勒對其信眾的壟斷性控制。例如：改變稅制以個人為主。這點一方面反映了資本主義的興起，二方面則是為了降低各教區首領的重要性。總體而言，改革米勒制度之於奧斯曼人而言，不只改變了國家政策，更是改變了對於奧斯曼國家的認同以及對宗教以及民族的認同，昝濤下了一段評語：

> 米勒制改革是一種世俗化的努力，奧斯曼國家試圖打破各宗教機構對其信眾的政治控制……對奧斯曼政府而言，他的目標是通過改革米勒以阻止非穆斯林分裂的傾向，使廣大非穆斯林通過參與世俗事務，以培養對奧斯曼國家的認同感。另外，它想以此消除外國列強用宗教事務干涉帝國內政的藉口。事實證明，奧斯曼改革菁英的如意算盤打錯了，因為他們昧於實務，不曉得米勒制本身就是問題的根本所在，無論在他內部實行什麼樣的改革，只要米勒仍然存在，它就會強化族裔—宗教差異；他們天真地以為通過世俗化限制了教士階層的權力，擴大普通民眾的政治參與，就能取消非穆斯林因為宗教差異而產生的分裂情緒，卻不知道民族分裂傾向並非全由宗教問題而引起，種族／民族意識同樣重要；大量地向非穆斯林教區引進世俗教育，正加速了世俗民族意識的覺醒；實際上，改革前的主教和教士們作為既得利益者還是願意擁護奧斯曼國家的，而帝國政府卻把他們當作改革的主要對象。[87]

若說米勒制度一開始是源自於伊斯蘭對於其他宗教的統治，那麼對於米勒制度的改革，某個程度上是反伊斯蘭的。維新時期所實施的改革措施，往往不是以伊斯蘭法而是以國家利益作為合法性依據，從而客觀上削弱了傳統的宗教基礎。

---

[86] Carter V. Findley, Güneş Ayas çev., Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007, İstanbul: Timaş Yayınları,2011, s. 92.

[87] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 123-124。

[88]透過世俗化的教育、以及提升非穆斯林米勒的地位，使得伊斯蘭不再是奧斯曼人最主要的核心價值。然而，全世界穆斯林統一的伊斯蘭世界——烏瑪(ümmet)[89]作為一個伊斯蘭的理想，依然存在於伊斯蘭教義和穆斯林的觀念之中，奧斯曼主義推行受挫的同時，也有另一群人從宗教的角度來推動伊斯蘭主義；更晚期之後，又有一群人從民族的角度來推動突厥／土耳其主義。奧斯曼帝國晚期，先後出現了許多不同的意識形態，然而大多人士都同時接受三種不同的身分：土耳其人、穆斯林以及奧斯曼人，只不過癥問題的結點在於，哪一個身分該當優先於其他兩者？[90]

國立政治大學
National Chengchi University

[88] 張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，頁 101。
[89] 烏瑪(ümmet)意指相信穆罕默德，遵守其言行教化的穆斯林全體，是為伊斯蘭穆斯林普世性的共同體想像認同。http://www.tdk.gov.tr, 20121116.
[90] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, p.62.

國立政治大學
National Chengchi University

第二章 突厥／土耳其認同再興

突厥共同體，對整個政策的益處，是將奧斯曼境內的諸突厥民族，既在宗教層面上，更在種族層面上連結在一起、緊密地結合成單一整體。並能將一部分非突厥人的民族將之突厥化；其他的穆斯林族群也將會更容易接受突厥主義，並能使尚未接受的族群受到感召而突厥化。

節錄自：阿克儲拉，*Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策）(1904 年)。[91]

奧斯曼帝國晚年為富國強兵所推行的政策，其背後的意識形態，總體而言可從政府、宗教以及民族的角度來切入，但是這些不同的意識形態，「伊斯蘭主義、奧斯曼主義和土耳其主義三者之間的區別，並不總是容易使人看出來的。」[92]以愛國主義為核心概念的奧斯曼主義，儘管後來奧斯曼政府曾頒布《維新詔書》、《改革詔書》，並推動兩次不成功的君主立憲，以表示「法治」、「平等」的概念時，在這個以伊斯蘭米勒制度為前提的帝國，依然持續推動奧斯曼主義，企圖將「帝國」(empire)轉型為「民族國家」(nation-state)；在追求國家轉型的同時，追求穆斯林烏瑪的伊斯蘭主義，也隨著從戰爭從巴爾幹逃向小亞細亞的難民中，逐漸凝聚了反抗基督教西方的情緒，並在其他淪為殖民地的伊斯蘭地區中響應著。只是奧斯曼帝國所追求伊斯蘭主義政策，卻也隨著各地民族主義的興起而分崩離析。[93]1831 年埃及叛變[94]之後，阿拉伯世界的民族主義越來越興盛。1914 年一次大戰爆發時，阿拉伯人對「聖戰」冷淡的表現，更是大大地打擊了奧斯曼政府對伊斯蘭烏瑪的信心，而什葉派的伊朗又像是另一群另一個敵人。實際上，當時奧斯曼人最重視的依然是帝國的利益，自身難為之下，要再進一步統整伊斯蘭烏瑪更是力不從心。「突厥／土耳其」作為一個認同的對象，也在此時隨著「青年土耳其」運動的政黨執政、推行土耳其主義，再次從「醜陋且野蠻」的貶義中再次昇華到最高層次的認同對象。

---

[91] Fuat Uçar, *Üç Tarz-ı Siyaset "Türkçülüğün Manifestosu"(Osmanlıcılık-İslamcılık-Türkçülük)*, İstanul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009, s.383.

[92]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 370。

[93] Fahri Yetim, "II. Meşruiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: 'Millet-I Hâkime' Düşüncesi ve Rtkileri", *SDü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Derigi, sayı:18,s.75.*

[94]埃及之所以叛變，一部分肇因於希臘獨立。1821 年希臘叛變時，奧斯曼帝國派出埃及省長梅荷美特阿里(Kavalalı Mehmet Ali Paşa)平亂。於 1826 年弭平戰事後，原本只支援金錢和武器給希臘人的英法兩國則出面干涉，更聯合俄國引發了 1828 年土俄戰爭。時奧斯曼帝國禁衛軍甫被廢除，沒有作戰準備，因而在 1829 年求和簽定艾迪內(Edirne)條約，承認希臘獨立。職是無法實現當初應允讓讓阿里擔任埃及兼任摩拉省長的諾言，阿里轉而要求克里特和敘利亞兩省，奧斯曼帝國對他要求很冷漠，後只獲得克里特島，阿里心生不滿，與朝廷的間隙越來越大，引發 1831 年埃及叛變。參見：吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 134-140。

第一節 破碎的伊斯蘭烏瑪

儘管奧斯曼蘇丹早在 1517 年即取得了哈里發的頭銜，但是對於 16 世紀軍事強大的奧斯曼人來說，這個頭銜沒有甚麼實際的重要性，奧斯曼蘇丹也極少啟用哈里發的頭銜[95]。但在基督教列國的壓力下，日益衰落的奧斯曼帝國開始強化自身的伊斯蘭認同與哈里發制度，並實行泛伊斯蘭主義。從帝國周邊來看，俄羅斯在中亞擴展勢力，印度、北非又淪為為歐洲的殖民地，整個伊斯蘭世界都面臨著生存危機，奧斯曼帝國的蘇丹就成了穆斯林世界中所剩下唯一一個最強大的統治者了，而且蘇丹還自稱哈里發，正是這些因素促使其他各地的穆斯林把目光投向了奧斯曼帝國的統治者。[96]

伊斯蘭現代改革的思想想先驅加阿富汗尼(Cemaleddin Afgani, 1838-1897)受到奧斯曼蘇丹阿布都哈密德二世(II. Abdülhamit, 1876-1909)邀約，來到伊斯坦堡擔任教育部官員。雖然阿富汗尼是個非常虔誠的穆斯林，但是也非常重視學習西方激進的改革，反對完全拒絕西方現代文明的閉關鎖國作法。阿富汗尼希望藉西方民族的方法來復興伊斯蘭民族的光榮，他為蘇丹制定了改革帝國行政、教育的制度，建立協商議會及建立穆斯林世界共同體等計劃。然而阿富汗尼當時還不是一個完全的泛伊斯蘭主義，他時而支持各地區的本土民族主義，時而又批評這種以族裔／語言為基礎的地方主義，但他卻感到他這些論調是互相矛盾的[97]，因為他的關注點在於反對西方侵略。他所提出的政策，其中一些也得到蘇丹的支持並貫徹實施。但時間一長，阿富汗尼和帝國蘇丹之間逐漸出現了分歧；經歷了很長一個階段的矛盾後，哈密德二世終於對阿富汗尼提出的宗教、政治和經濟改革計劃失去信心，轉而全力支持阿富汗尼認為條件上不成熟的泛伊斯蘭運動。從阿富汗尼的觀點來看，無疑乃是急功近利的不當之舉。哈密德二世採取了許多行動，最初是展開泛伊斯蘭主義的宣傳活動，派遣了許多代表前往穆斯林地區：如烏茲別克、克里米亞、阿富汗、蘇門答臘等地，使廣大穆斯林群眾相信奧斯曼蘇丹是全世界穆斯林的哈里發。還專門培訓了一批朝覲嚮導以在一年一度的朝覲活動進行宣傳。這些地方的可汗和蘇丹大多都承認了奧斯曼哈里發的地位，但部分如什葉派穆斯林以及阿拉伯半島的瓦哈比政權卻不承認。其次是強化遜尼派與什葉派穆斯林的團結。部分是因為他們不願承認奧斯曼蘇丹作為哈里發的權位，更主要是因什葉派穆斯林最集中的伊朗，地處小亞細亞、阿富汗以及印度之間，具有重

---

[95] 有學者指出，奧斯曼統治者在政權觀念上不同於阿拉伯人，他們認為古典哈里發制度，於 1258 年蒙古大軍攻陷巴格達時就已結束，且認為作為國家統治者的哈里發應該由古來氏阿拉伯人的後裔擔任。因此奧斯曼的統治者只用蘇丹(sultan)或伊斯蘭的帕迪沙(padişah)的稱號。參見：吳云貴，《穆斯林的覺醒：近代伊斯蘭運動》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 60。

[96] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 132。

[97] 哈密德二世邀請阿阿富汗尼的主要目的，是想利用阿富汗尼的泛伊斯蘭主義來獲取世界穆斯林的支持，以維護奧斯曼帝國搖搖欲墜的統治。而阿富汗尼認為，逐步推行伊斯蘭現代化改革，是達成泛伊斯蘭聯合的必要前提，先注重的奧斯曼帝國內部的整合，其後才能推廣到整個伊斯蘭世界。張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，頁 115。

要戰略地位。如能建立與伊朗的合作關係，穆斯林世界即可連成一片，形成統一戰線。第三則是號召對歐洲列強舉行「聖戰」。奧哈密德二世派遣了使者到世界各地，招募穆斯林王宮貴族的子弟予以培訓，作為「聖戰」的骨幹力量。據說他將帝國一半以上的稅入用於組織聖戰，但除了 1897 年對希臘戰爭告捷之外，「聖戰」並未取得碩果。[98]阿布都哈密德二世推行泛伊斯蘭政策，利用伊斯蘭意識牢牢地掌握國內穆斯林臣民的忠誠，特別是帝國境內那些不以土耳其語為母語的穆斯林。當時的泛伊斯蘭主義，也曾被用來推行奧斯曼主義，不過只取得部分的成功；直到 20 世紀初，「奧斯曼人」作為一個公民的概念也未能普及整個帝國境內。不過作為一個伊斯蘭帝國，奧斯曼人直到帝國瓦解之前，也沒有完全拋棄泛伊斯蘭主義的政策。[99]

在泛伊斯蘭主義之外，阿拉伯民族主義也逐漸興起。進入 19 世紀之後，奧斯曼帝國在歐洲列強的打擊之下，帝國逐漸分崩離析。1798 年時，法國為打通東方海上航道，侵占了當時仍屬於奧斯曼領地的埃及，次年又被英軍趕走。[100]此後，英國勢力進入埃及，使得埃及地方政權逐步擺脫奧斯曼的控制。埃及叛變之後，受到歐洲民族主義以及自由思想與奧斯曼帝國改革等諸多因素的影響，在埃及、黎巴嫩和敘利亞等地萌生了阿拉伯民族主義。當時西亞、北非、南亞的大部分地區已淪為歐洲國家的殖民地、半殖民地，喪失主權、領土以及民族尊嚴；阿拉伯人民在意識到不能靠奧斯曼政府時，醞釀阿拉伯民族意識並興起阿拉伯民族主義。最早的時候，因其以阿拉伯文化復興運動的形式，故稱文化阿伯民族主義，其主要宗旨是重建以共同語言、歷史、文化為基礎的阿拉伯民族的認同和一致性。阿拉伯民族意識覺醒之時，對阿拉伯人而言，宗教的一致性並非是阿拉伯主義的核心訴求，從而被放到次要地位[101]。1875 年，敘利亞新教學院學生成立了一個秘密組織，成員包括基督徒和穆斯林，該秘密組織常常在夜間張貼標語，喚醒阿拉伯民族的覺悟和鼓吹發動反對奧斯曼統治的起義。[102]1909 年，阿布都哈密德二世(II. Abdülhamit, 1876-1909)的專制被推翻[103]，主政的聯合進步黨(İttihat ve Terakki Cemiyeti)推行以奧斯曼土耳期人為核心的土耳其主義，強行推行民族同

---

[98] 吳云貴，《穆斯林的覺醒：近代伊斯蘭運動》，頁 59-63。

[99] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 126-136。張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，頁 114-115

[100] 吳云貴，《穆斯林的覺醒：近代伊斯蘭運動》，頁 57。

[101] 早期文化阿拉伯民族主義的領導者不全然是穆斯林；同樣身為黎巴嫩基督徒的文學家納西夫・雅茲吉(1800-1871)和阿拉伯新聞事業奠基者布特魯斯・布斯塔尼(1819-1883)，他們的著作、事業激發了阿拉伯民族意識，促進阿拉伯民族覺醒。陳德成，《全球化與現代阿拉伯民族主義》（北京：中國社會科學出版社，2009），頁 41-73。

[102] 陳德成，《全球化與現代阿拉伯民族主義》，頁 45。

[103] 阿布都哈密德棄 1876 年憲法於不顧後實行專制。1889 年一些知識份子遂以恢復憲政為己任，在巴黎創辦了一份叫做《青年土耳其》的雜誌，並將他們所推行的運動稱為「青年土耳其」(Yön Türkler, Young Turks)，並成立了「聯合進步黨」。1908 年時，阿杜都哈密德重新召開奧斯曼國會，帝國內政黨活動日益頻繁。反對聯合進步黨保守人士所組織的「自由黨」(Ahrar Cemiyeti)發動叛亂，官方遂派出行動部隊(Hareketi Ordusu)，以凱末爾為參謀長進行鎮壓。控制局勢後，政府官員與聯合進步黨人在耶西魁(Yeşilköy)召開會議，罷黜阿布都哈密德二世。

化政策，規定土耳其語為政府和學校的官方語言，並解除阿拉伯人所擔任的行政和軍事職務、鎮壓阿拉伯人的民族主義運動，使許多阿拉伯民族主義者建立了地下政治組織，並以爭取民族獨立為目標。[104]

一如霍布斯邦對民族主義的分析，1914 年以前，典型的民族運動主要是用來反對多民族或超民族的國家或政體，比方說，哈布斯堡帝國及鄂圖曼帝國。[105]奧斯曼主義作為一個民族主義意識形態，為的也是要加強對奧斯曼國家的認同。推行同化政策之時，俄國現代化後到提出泛斯拉夫主義，促進了巴爾幹地區日益高漲的民族舞主義分列運動，使得奧斯曼主義成為一種空洞的思想。1912 年奧斯曼帝國喪失了巴爾幹半島上最大的城市——薩隆尼加(Selanik)，對奧斯曼人來說，是個極大的震撼。巴爾幹戰爭的爆發，也標誌著對奧斯曼主義的抵制；伴隨著戰爭而來的，則是大量的難民。巴爾幹戰爭之後，大量的原本生活在基督教教區的穆斯林、土耳其難民逃到安納托利亞，使得半島上增加了不少奧斯曼穆斯林。[106]巴爾幹戰爭使奧斯曼人再次審視了奧斯曼主義，難民的移動也使的帝國的人民越來越趨向於單一的穆斯林以及土耳其人。雖然這促成了泛伊斯蘭主義的興起，但整個民族主義時代的大潮流，也激發了阿拉伯民族意識的覺醒。

1914 年第一次大戰時，奧斯曼帝國對協約國發動「聖戰」，然而部分阿拉伯人並未響應「聖戰」。他們認為奧斯曼政府被土耳其民族所壟斷，伊斯蘭主義的想法，只不過是一片用來遮掩這個事實薄薄的一塊板子。[107]聯合進步黨執政之後更大推突厥主義，於 1915 年 2 月至 1916 年 5 月之間，土耳其駐敘利亞總督逮捕數百名阿拉伯民族主義重要份子，其中有 100 人被處死刑。這事件引起發了 1916 年 6 月 5 日侯塞因・賓・阿里(Hüseyin bin Ali, 1852-1931) 發動阿拉伯民族大起義，並把勝利寄託在於英國人的幫助。[108]這些阿拉伯民族主義運動者與英國人秘密協議，希望能在戰後建立新的獨立國家。但一次大戰之後，英法等國背棄信義，把肥沃月灣(Fertile Crescent)劃分為伊拉克、敘利亞、黎巴嫩、巴勒斯坦和外約旦等幾個委任統治地，使阿拉伯地區趨於分裂。此後阿拉伯民族主義的發展，呈現反對英、法殖民以及反對猶太復國主義的趨勢。也在此時，許多阿拉伯地區逐漸脫離奧斯曼帝國的統治，1918 年葉門宣布獨立、埃及與伊拉克分別於 1921 年 8 月以及 1922 年 2 月分別建立形式上的獨立國，沙烏地阿拉伯也在 1926 年自立王國。[109]對土耳其人來說，伊斯蘭共同體也成了幻想，泛伊斯蘭主義受到了嚴重衝擊。對政府（奧斯曼主義理想中的整合各宗教民族成奧斯曼公民）、宗教（泛伊斯蘭主義理想中一同抵禦歐洲基督教的穆斯林烏瑪）失去信心之後，「土耳其

---

[104] 陳德成，《全球化與現代阿拉伯民族主義》，頁 45-46。
[105] 艾瑞克・霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm)著，李金梅譯，《民族與民族主義》（台北：麥田出版：城邦文化發行），頁 188。
[106] Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is aTurk?*, p.6-7.
[107] Frank Tachau, *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development*, p.25.
[108] 陳德成，《全球化與現代阿拉伯民族主義》，頁 45。
[109] 同上註，頁 46-47。

人逐漸感覺到，他們只能自食其力了。」[110]

第二節 土耳其民族意識的覺醒

在奧斯曼帝國的歷史上，帝國境內土耳其人的民族主義最晚出現；民族主義的思想和運動首先發生於帝國的非穆斯林群體中，然後出現在阿爾巴尼亞和阿拉伯人中，最後才是土耳其人。當帝國境內不同民族都已經漸漸獨立，剩下的帝國境內的土耳其人也就別無選擇了，只好考慮建立自己的民族國家，這也是後來的凱末爾黨人所承擔的歷史責任。[111]事實上，一直到帝國晚年，奧斯曼知識份子與統治者的核心意識型態是奧斯曼主義，即使想要提升突厥／土耳其人的認同，依然是批著名為奧斯曼人的外衣，但骨子裡所留著突厥人的血液卻也逐漸喚回了奧斯曼人古老的自尊。

自有歷史記載以來，土耳其民族及文化，在一定程度上甚至也包括語言在內，就過去一千年來他們所保留的形式來看，都是伊斯蘭的。然而，十九世紀在奧斯曼人心目中所萌生的土耳其形象，乃是皈依伊斯蘭以前的突厥人，此乃因於帝國晚年奧斯曼主義及伊斯蘭主義顛仆難行的歷史發展，促使他們民族意識覺醒。雖然劉易斯將土耳其民族意識的興起追溯到 15 世紀上半葉。正是這個時候，奧斯曼蘇丹採用了舊土耳其的「汗」的稱號；奧斯曼的錢幣上出現了卡伊地方的烏古思土耳其部落以牛為記的徽飾，而奧斯曼人就是以這個部落的後裔自居。[112]然而從奧斯曼的歷史發展階段來看，此時是奧斯曼帝國的擴張的輝煌時期，武功極其發達，國力如日中天。梅荷美特二世征服伊斯坦堡時，儘管賦予了基督教徒和猶太教徒等非穆斯林宗教及財產的自由，但仍有許多基督徒為了避免繳納相當重的土地稅和人頭稅，抑或是想進入與他們絕緣的官場，轉而改信伊斯蘭教，希望能成為奧斯曼帝國的上階層。當時巴爾幹半島上的波士尼亞人、保加利亞人和阿爾巴尼亞人陸陸續續皈依伊斯蘭教。[113]在此時代背景脈絡下，奧斯曼人使用歐烏斯的牛徽記，出現「汗」的稱號，乃是為了強化身為統治者的正當性(legitimacy)以及建構奧斯曼帝國集體記憶(collective memory)；奧斯曼的史學家們和詩人們也抓住了歐烏斯這個傳說大作文章，並用這種傳說作為奧斯曼王室和半神話式的土耳其古老軼事之間的鎖鏈，從而提出了關於奧斯曼王室的正式起源的說法。雖然研究奧斯曼的民族溯源研究風氣，曾開啟研究土耳其詩文和古代文物的風潮，並在十五世紀末時曾帶動了減少使用或者是不使用阿拉伯語、波斯語的之突厥語文創作。然而這項運動是有侷限性的，並且從許多方面來看，又只是暫時性的。

---

[110] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 160-162。
[111] 同上註，頁 137-138。
[112]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 16。
[113] 梅荷美特二世以前，統治權都操在土耳其人和穆斯林手中，但到梅和美特二世時，後來皈依伊斯蘭者亦開放參與政治，甚至有位高至宰相者，如：希臘人的薩加諾斯(Zaganos Paşa)。儘管有些人改信仰伊斯蘭，但要當地方部隊的騎兵，仍必須是由土耳其人。吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 85-86。

[114]興盛的穆斯林帝國，最神聖的精神依歸還是伊斯蘭教。作為宮廷文學主要語言的阿拉伯語和波斯語，依舊一點一滴地滲透到奧斯曼宮廷的語言之中，形成統治者最主要的象徵——奧斯曼語文。

很長的一段時間，在帝國與宗教的交互影響之下，「土耳其」作為民族的概念，就如同是奧斯曼人的潛意識般地存在著；等到這個古老的潛意識再次地浮上檯面的時候，已經是帝國極其危難的時候了。奧斯曼帝國的土耳其民族意識，來自不同層面的刺激，最主要的是：歐洲突厥學的興起以及境內外突厥人(Dış Türkler)的民族意識的覺醒。格卡爾普早在 1923 年的 *Türkçülüğün Esasları*（土耳其主義的基礎）一書中即指出土耳其主義(Türkçülük)還未出現之前，歐洲已有兩起與土耳其相關的活動。其一，是法語所講的"Turquerte"，也就是「土耳其驚艷」(Türk hayranlığı)的意思。土耳其所製造的絲製品、羊毛織品、地毯、拜毯、瓷器等藝術品，在歐洲引起了許多藝術愛好者的關注。在歐洲另一個顯著的活動，或可稱之為「突厥學」(Türkiyat, Türkoloji)。在俄國、德國、匈牙利、丹麥、法國和英國等地，有許多學者展開對古代突厥人(eski Türkler)、匈人(Hunlar)、蒙古人(Moğollar)的歷史學以及考古學的研究，儘管其研究的主題不是土耳其(Türkiye)而是古代東方突厥人(eski Doğu Türkleri)。法國歷史學家、英國學者所寫的著作，在土耳其語言，土耳其文明、土耳其民族志學以及歷史學方面引起相當多的話題。[115]除了這歐洲突厥學以及藝術土耳其驚豔之外，還有另外一波刺激突厥／土耳其主義產生的來源，即是境外突厥人的影響，特別是受到泛斯拉夫主義影響得中亞突厥人、韃靼人所帶出的影響。

一、歐洲突厥學對奧斯曼土耳其的刺激

最早依賴於歐洲漢學(Sinology)研究而發展起來的突厥學累積了越來越多的知識之後，一幅關於土耳其人在亞洲史和亞洲史上扮演的重要角色的新圖畫出現了，並且給土耳其人在尚未接受伊斯蘭以前的一段模糊不清的歷史，找到了新的解釋。[116]在歐洲興起的突厥學，除了透土耳其留學生之外，還透過一些從歐洲逃到奧斯曼帝國的亡命者。這些人，不只從歐洲帶去了突厥學的研究成果，更帶入了歐洲那時許多新潮的思想。

「土耳其主義的第一個階段，我們可以看到是德經(Joseph de Guignes, 1721-1800)對於歷史的研究。第二階段則是受到卡翁(Léon Cahun 1841-1900)所寫

---

[114]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 16、17。

[115] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* , İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972, s5-6.

[116] 突厥學最早是依賴於歐洲的漢學研究而發展起來的；漢學則開始於 17 世紀歐耶穌會教士們對中國的研究。中國史書上，有不少官於周邊民族歷史的描述，如「匈奴傳」、「突厥傳」等。隨著西方人對中國文明及史料的認識日益擴展，他們逐漸發現了中國歷史記錄中有關匈奴、突厥人的記載，遂加以介紹和研究。昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 90；（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 363。

《亞洲歷史入門》一書所影響。」[117]實際上，除了這兩位之外，還有許多歐洲學者對於突厥學的研究，也影響了土耳其人。西方人所寫的關於匈奴／突厥人的最早專著，就是格卡爾普所提到的法國漢學家德經於 1748 年出版了 *Mémoire historique sur l'origine des Huns et des Turcs*（匈人、土耳其人起源的歷史記憶）一書，並在 1756 年至 1758 年間出版了三卷本 *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux*（匈奴、土耳其、蒙古和其它韃靼諸國通史）。德經認為匈奴人、突厥人和蒙古人都是相同起源的民族，並提出了 歐洲的「匈人」(Huns)與中國史書上的「匈奴」來自同一個起源民族的看法。受到了德經影響的蘇萊曼將軍(Şıpka Kahramanı Süleyman Paşa)，也認同歐洲匈人，即中國史上的匈奴的看法，在奧斯曼軍事學校的歷史課中，教導了匈奴人是突厥人的祖先、歐烏斯汗匈奴政權創建者為冒頓(Mete)單于的觀點。[118]

除了法國歷史學家之外，英國學者阿瑟・拉姆利・戴維斯(Arthur Lumley Davids 1811-1832)於 1832 年倫敦出版了 *Grammar of the Turkish Language*（土耳其語法），該書最早由英語書寫而成，稍候一段時間戴維斯的母親將之翻譯成法語並上呈給馬木德二世。該書鼓舞了土耳其出版第一部現代土耳其語法教科書，即 1851 年出版，由富阿德 (Keçecizade Fuad Paşa)和杰夫戴特(Ahmet Cevdet Paşa)合著的 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）。1848 年波蘭人穆斯塔法・杰拉萊丁(Mustafa Celaleddin 1826-1875)逃往伊斯坦堡，並皈依了伊斯蘭教，書寫了 *Les Turcs Ancients et Moderns*（古代與現代的土耳其人）一書，該書先後在伊斯坦堡(1869)和巴黎(1870)發行。杰拉萊丁透過比較語言之間的相似性，提出了拉丁語和拉丁文明起源於突厥人的觀點。他力圖證明土耳其人和歐洲人均屬同一個種族，都是屬於他所為的「土魯—亞利安」(Touro-Aryan)人種。根據這個觀點，土耳其人的西化政策，實際上並不是從一種文明轉向另一種文明，而是回歸到自身的緣起。他的著作雖然預設給西方讀者，但實際上在西方卻沒什麼影響，但對土耳其，特別是共和國建立初期到 30 年代初，被凱末爾黨人所繼承並發展。[119]

19 世紀中期泛斯拉夫主義興起時，匈牙利突厥學者之間流行著一種觀點，即馬札爾人與土耳其人屬於同一個血統[120]；匈牙利人希望依此獲得土耳其人的支持。當時也流行著土耳其人起源於土朗(Turan)的觀念；土朗一詞乃是緣自於古波斯語，一說是波斯古地名，二來則有人認為意指「突厥人的土地」。匈牙利學者阿名紐斯・范伯利(Aeminius Vambery, 1832-1913)在 1826 出版的書中，提到了土

---

[117] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* , s. 10.
[118] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* , s. 8.
[119] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 92-93。（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 363。
[120] 土耳其主義的興起，一方面也受到了「種族」(ırk)觀念的影響，在當時甚至興盛體質人類學中分析頭顱以做區別的研究。然而在當時，土耳其主義除了被當作是一種「種族主義」(ırkçılık, kavimcilik)之外，也被當作是「回歸本我」、「認識本我」的標幟。Fuat Uçar, *Üç Tarz-ı Siyaset "Türkçülüğün Manifestosu"(Osmanlıcılık-İslamcılık-Türkçülük)*, 2009, s.78.

朗人(Turanlı)的觀念。范伯利認為「所有突厥族群都屬於同一個人種，並可以根據體質特徵和習俗再進行細分。」[121]卡翁也接受了這個看法；雖然卡翁並非一個真正意義上的突厥學家，今日的法國人大多視他為一個「文學家」，但對十九世紀末的奧斯曼人依然有很大的影響。在卡翁的觀點裡，伊斯蘭落在突厥人天賦能力的另一端，始自塞爾柱時期，突厥人便開始衰落了。特別是接受了伊朗政治文化。並把這些突厥人變成了食古不化的伊朗人[122]；儘管卡翁得的觀點並未形成體系化的論述，但是他的訊息卻是非常地明朗，並訴說「真正的土耳其魂」是在伊斯蘭之外，在於中亞一帶。[123]在卡翁的觀點裡，所位的突厥人，或說土朗人，除了包括中亞的韃靼人之外，更抱括了蒙古人等由可汗所領導的民族。這些論述，大大地影響了奧斯曼土耳其人。由其是在國家危難之時，更成了尋找帝國支持者的藍圖。

二、奧斯曼土耳其人與境外突厥人的民族的互動

除了歐洲的突厥學研究啟發之外，奧斯曼帝國土耳其民族意識的崛起，境外突厥人的影響也非常大。事實上，一如民族運動的發展史一般，奧斯曼帝國境內的土耳其民族意識的發展最初也是在文化、藝術層面的發展，而後走向政治運動。[124]一如艾哈邁特・維弗克(Ahmed Vefik Paşa)，除了專注在知識上研究土耳其主義(ilmî Türkçülük)之外，更有著藝術土耳其主義(sanat Türkçülüğü)的思想。他家中一切家具、自己的穿著、家人用品以及奴僕的服飾，全是土耳其產品，甚至連他最疼愛的女兒要求買一雙歐洲款式的涼鞋時，他說：「我們家除了土耳其產品外，一概不得進入。」[125]從塞爾柱時期轉為負面義涵的突厥／土耳其一詞，於伊斯蘭帝國時期再次地被當作族稱來使用，首現於詩人梅荷美特・埃明(Mehmet Emin Yurdakul, 1869-1944)於 1897 年土希戰爭時，在薩隆尼加《世紀報》(Asır Gazetesi)所出版一首詩。[126]格律上，該詩不同於以往宮廷文學的波斯阿拉伯詩格式，而是土耳其民間的四行 11 音節格律詩來進行寫作。在詩中梅荷美特・埃明勇敢地、驕傲地宣稱自己是「土耳其之子」(Türk Evladı)：

---

[121] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 94。
[122] Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayın, 1986, s.74.
[123] Ibid, s.73-74
[124] 霍布斯邦整理了羅奇(Miroslav Hroch)對民族運動發展史三斯段式分析，A 階段是純粹文化、文學和民風習俗的交融時期。在 B 階段中，出線了民族主義的先驅以及諸多推動「民族概念」，同時他們還大力鼓吹藉政治手段來建立民族。C 階段，即民族主義綱領需要人民支持的階段，或至少是民族主義者大言不慚宣稱他們擁有廣大人民支持的階段。參見：艾瑞克・霍布斯邦著，李金梅譯，《民族與民族主義》，頁 16、142。
[125] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* , s. 7.
[126] Fuat Uçar, *Üç Tarz-ı Siyaset "Türkçülüğün Manifestosu"(Osmanlıcılık-İslamcılık-Türkçülük)*, s.89.

Ben bir Türk'üm; dinim, cinsim uludur;	我是一個土耳其人，
Sinem, özüm ateş ile doludur.	我的信仰、我的種族強大無邊；
İnsan olan vatanının kuludur.	我胸膛中、血液裡燃燒著熊熊的火焰。
Türk evladı evde durmaz giderim!	我是祖國的子民，我是安拉的子民。
	土耳其之子不會安居家中，
	我將奮勇向前！

Muhammed'in kitabını kaldırtmam;	我非是要拋棄穆罕默德的經典；
Osmancık'ın bayrağını aldırtmam;	亦非是要扯下奧斯曼人的旗幟；
Düşmanımı vatanıma saldırtmam.	更非是要引起敵人來進犯祖國。
Tanrı evi viran olmaz, giderim!	騰格里的家園不會烽火連天，
	我將奮勇向前！

節錄自梅荷美特・埃明〈來自安納多陸的一陣呼嘯亦或衝鋒上陣〉(Anadolu'dan bir Ses Yahut Cenge Giderken) (1897) [127]

很明顯地，他心目中的土耳其，依然是伊斯蘭的概念，但是隨著土耳其一詞再度提出，「從而在說土耳其語的奧斯曼穆斯林集體自我意識中，產生了宗教以外的另一個關於集體共性的新概念。」[128]而土耳其主義作為一種意識形態正式地成為政治話題，揭櫫於 1904 年由阿克儲拉所寫一篇短篇政論實策——*Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策）。阿克儲拉是土耳其思想史上一位占有重要地位的作家、政治家和經濟學者。同時也是「政治的土耳其主義」或說「土耳其主義先驅」的重要思想家。[129]該文中他分析了奧斯曼帝國晚年的三種施政方針：一者，匯集奧斯曼政府統領下的各個米勒構成一個奧斯曼米勒；其次，在矛盾的奧斯曼組織中，以伊斯蘭為主軸作為管理政策來統領整個奧斯曼帝國；三者，根據種族(ırk)建立一個土耳其民族政權。這三者分別就是奧斯曼主義、伊斯蘭主義與土耳其主義。[130]

阿克儲拉於該政論中指出，「嚴格來說，創造一個奧斯曼米勒的政策，始自馬木德二世；蘇丹所言『朕僅於百姓上清真寺、猶太會堂、基督教堂之時辨其宗教』，在當時謂為流行。」[131]奧斯曼國族政策失敗時，伊斯蘭政策隨之而起；以種族為基礎的土耳其國族(Türk siyasî milliyeti)的概念則是非常晚期才出現的概念。他指出奧斯曼政府的利益，與全體穆斯林以及土耳其人的利益並無相違背。唯有廣大的穆斯林以及土耳其子民興盛，國家方能強盛；而其他（境外）的穆斯林以及突厥人，也能成為政府強而有力的後盾。中亞突厥人（或說韃靼人）與奧

[127] Mustafa Karabulut, "Mehmet Emin Yurdakul'un 'Türkçe Şiirler'ine bir Bakış", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü Dergisi* 7, 2011, s.169-170. 該詩中文為筆者所譯。
[128] （英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 361。
[129] Fuat Uçar, *Üç Tarz-ı Siyaset "Türkçülüğün Manifestosu"(Osmanlıcılık-İslamcılık-Türkçülük)*, s.25.
[130] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaseti ,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s.19.
[131] Ibid, s.20.

斯曼帝國之間的鍊帶，是伊斯蘭與突厥族緣兩關係；出身為俄國境內韃靼人的阿克儲拉，受到斯拉夫民族主義的影響，來到伊斯坦堡的時候，他依然心繫故土，希望能推行突厥主義，獲得奧斯曼帝國對中亞地區的幫助。他是將突厥主義放在伊斯蘭主義與奧斯曼主義的保護色之下提出他的論點，認為突厥主義得利之時，並不會造成奧斯曼政府以及伊斯蘭全體利益的不適，此係分裂伊斯蘭族群中的突厥人與非突厥人，只會拖累彼此，並會在奧斯曼子民中的穆斯林群眾中佈下一道隔閡的陰影，並弱化奧斯曼政府。[132]他更進一步說明，推行突厥共同體政策，將加強帝國境內的突厥人將宗教和種族之間的鍊帶，並能形成一個十分緊密、單一宗教的共同體，並強化奧斯曼政權的基礎，進而感染其他非突厥人，使其土耳其化。

19 世紀末到 20 世紀初，奧斯曼帝國的土耳其民族主義從各別知識份子群體中萌芽，並逐漸發展成一種文化與政治運動，這時期有許許多多各個關於土耳其主義的思潮。儘管當時也有人使用依循匈牙利突厥學者的觀點使用土朗主義(Turanizm)一詞，名稱或許不同，實際上卻都是泛突厥主義的；然而實際上，作為一個意識形態理想中的政治群體，在不同的地區的知識份子對於「突厥／土耳其」所包含的範圍各有不同。對於受到匈牙利學者影響的奧斯曼人來說，西起馬札爾人、東至蒙古人都是他們所認同的範圍對象；但在中亞細亞的穆斯林突厥人，對於匈牙利或蒙古等想像上的兄弟並不感興趣，他們關注的是小亞細亞上奧斯曼帝國的土耳其人。實際上，奧斯曼土耳其人對於阿克儲拉的文章所見到的這類思想，不是不與理睬，便是加以駁斥。[133]相對於境外突厥人，對奧斯曼人而言，在當時最重要的意識形態並不是突厥主義，依然是追求使奧斯曼帝國富強的奧斯曼主義。

第三節 土耳其語言意識的反思

土耳其作為一個具有民族屬性的認同，除了政治、信仰層面之外，另外也從語言範疇過渡到民族範疇之中。土耳其人對於語言上的反思，表現在語言與文字兩個層面之上。阿拉伯字母普遍流行於突厥世界之前，突厥人曾使用過多種文字。至 784 前仍使用鄂爾渾—葉尼塞(Orhun-Yenisey)、天突厥(Göktürk)字母，8 世紀至 15 世紀之間使用回鶻(Uygur)字母，8 世紀至 11 世紀之間使用粟特(Suğdi)字母，8 世紀間曾短暫使用漢字，7 世紀到 10 世紀曾使用過藏文、婆羅米文字(Brahmi Yazısı)、希臘字母(Yunan Alfabesi)等。[134]皈依伊斯蘭成為穆罕默德之烏瑪(ümmet-i Muhammed)的一部分的突厥人，最後幾乎都使用了阿拉伯字母。

---

[132] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaseti*, s.26

[133]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 367。

[134] Ayça Yenişan, *Tarih Boyunca İçinde Alfabe Sorunu ve Türk Harf Devrimi(1839-1929)*, Eskişehir: Osmangazi Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2005 s.6.

8 世紀時西突厥可汗巴阿・塔爾汗 (Bağa Tarhan)過世後，中亞的突厥政權逐漸衰微並「臣事二主，周璇大食（阿拔斯王朝）和中國（唐朝）之間；大食之施政若繁苛，便求援於中國，中國若待之無禮，則又請援於大食。」[135]751 年唐玄宗天寶十年，因唐朝軍中的葛邏祿(Karluklar)和樣磨(Yağma)突厥人陣前倒戈，阿拔斯軍隊打敗唐朝軍隊。此後，中亞地區為阿拔斯王朝(Abbasiler, 750-1258)所掌握，中亞也開始伊斯蘭化。相傳卡拉罕國第一位君主撒吐克(Abdülkerim Satuk Buğra Han)在夢中皈依了伊斯蘭，於是脫離回紇，於 932 年建立了卡拉罕國，是為突厥人信奉伊斯蘭教後第一個建立的伊斯蘭突厥國家。[136]10 世紀初葉，卡拉罕王國建立之後，伊斯蘭逐漸廣為流傳，使其社會文化產生重大變化。[137]後中亞許多突厥人也紛紛皈依了伊斯蘭教，逐漸開始使用阿拉伯文字。阿拉伯文字在「突厥語言語、方言中取得了近千年的主導地位。」[138]突厥人採用阿拉伯文字，乃是宗教改變的結果；對突厥人的語言意識而言，阿拉伯文字，是古蘭經的書寫文字，被視為宗教神聖的一個部份，採借時並未思考該文字是否適用於突厥語言。

隨著宗教，於阿拉伯彎刀之下建立的伊斯蘭帝國，向外傳播阿拉伯語言、文化以及文字。北非、西亞一帶接受了伊斯蘭的民族，也以阿拉伯化為其目標；阿拉伯語驅散了北非、埃及和敘利亞各地的語言。皈依伊斯蘭之後，在語言系譜上迥異於阿拉伯人的突厥，突厥人並沒有像其他中東的民族阿拉伯化，也未曾丟失其語言。突厥語言，在突厥人民中的口裡依然保有活力。皈依伊斯蘭的初期，突厥人依然保有鮮明的民族意識(ulusal bilinci)，此民族意識也反映在語言意識上。1072 年至 1077 年麻赫穆德・喀什噶里所寫的《突厥語大詞典》，便是想維護突厥語之於阿拉伯語的優勢地位(üstünlük)：

> 我看到了真主讓幸福的太陽在突厥人的地域升起，蒼穹在其疆土之上運轉。真主把他們稱之為「突厥」，使他們擁有君權，當代的可汗都出自他們之中。……對每個有志之士而言，為免遭突厥人的箭矢，堅定地遵循突厥人的道路已屬理所當然之事。他們為了傾訴自己的苦衷，並博得突厥人的歡心，除用突厥語交談之外，別無良策。
>
> 我曾清楚聽到過一位可靠的布哈拉學者和聽一位尼沙普爾學者從我們的真主所器重的先知的聖訓中引証了如下的話：先知在談到世界末日的徵兆、末日的混亂和烏古斯（按：歐烏斯）突厥人將要出現的時候，曾說「汝等宜學習突厥語，因其統治將長久延續下去。」
>
> 作為永久的紀念和用之不竭的財富，仰仗真主的佑助，我編纂了這部書，並名之為《突厥語大詞典》。[139]

---

[135] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 16。
[136] 同上註，頁 13-17。
[137] 劉義棠，《中國邊疆民族史》，頁 581。
[138] Ayça Yenişan, *Tarih Boyunca İçinde Alfabe Sorunu ve Türk Harf Devrimi(1839-1929)*, s.6.
[139]麻赫穆德・喀什噶里著，校仲彝等譯，《突厥語大詞典》第一冊，頁 2、3。

對於突厥民族以及突厥語言的認同的，這部詞典的編纂於一開始便遭阻攔伴隨宗教而來阿拉伯化政策。雖然避免了被阿拉伯同化(assimilation)，然而一如塞爾柱突厥人的文化特色——波斯化(Persianization)一般。為統治著與其頗不相同的伊朗社會，而在很大程度上進行文化的同化。在語言方面，當突厥人接受了伊斯蘭文明時，隨著對伊斯蘭知識的需求，他們不斷吸收了越來越多的波斯以及阿拉伯語彙。塞爾柱時期，「以阿拉伯語來誦經，用波斯語來寫詩」[140]的宮廷文學便體現了這個發展。儘管塞爾柱王朝衰微後，突厥語雖然在侯國時代(beylikler dönemi 1308-1515)又回歸重要地位，但是隨著奧斯曼帝國崛起之後，武功強盛之後的文治時代，阿拉伯語、波斯語又重為宮廷文學的強勢地位。儘管不像前朝塞爾柱一般將波斯語當作官方語言使用，波斯化的過程，依然在奧斯曼王朝進行著。「一如 36 位奧斯曼蘇丹的其他 17 位，栖林一世也寫詩，但他大部分的詩作都是波斯文。」[141]在整個伊斯蘭世界中，阿拉伯語也如同西方的拉丁語一般，是宗教的、學術的語言。以捍衛伊斯蘭自居的奧斯曼人，廣納來自波斯以及阿拉伯的學者專家；儘管奧斯曼土耳其人以突厥語為其母語，但在「醜陋且野蠻」的印象之下，並表示知識以及身分地位，也用了融會大量的波斯語以及阿拉伯語的獨特奧斯曼土耳其語。

語言作為一種政治手段，一直是統治者鞏固權力的工具。作為知識的載體，誰能夠掌握語言，便掌握了通往真理的道路、掌握是非的權柄。伊斯蘭傳統認為，唯有經由那無可替代的真實符號——阿拉伯文，才能接近阿拉的真理，因此直到相當晚近，可蘭經都還被認為是不可能照原文逐字翻譯的，所以也就一直沒有被翻譯。[142]在政治、宗教、知識與權力的交互作用之下，以阿拉伯文字為基礎的奧斯曼文和奧斯曼土耳其語成了帝國最核心的象徵。帝國最強盛的時候，奧斯曼語文曾是非常出色的溝通媒介；然而隨著帝國的衰微卻成了繁文縟節。一如土耳其社會學家，同時也是詩人的格卡爾普所言：「是的沒錯，但是那時其知識份子所講的土耳其語，是受到古老書寫語言所影響的土耳其語。那時廣大人民沒辦法理解，人們說這個是『伊斯提拉式談話』(istillâhî konuşma)。」[143]當今土耳其語教育部編詞典未收錄“istillâhî”一詞。這個看起來像是阿拉伯語的詞彙基本上是沒有意義的。某個程度上，該詞意思與「專有術語」(ıstılah)很像，但實際上卻是取材自於其他相像的語詞；前兩個音節“isti”的音節結構少見於土耳其語，土耳其人聽到這兩個音節，便聯想到用阿拉伯語交談的畫面，這些詞彙，如：「情報」(istihbar)、「獨立」(istiklâl)、「方向」(istikamet)和「攻擊」(istilâ)等由“isti”開頭的詞；“-llah”則是阿拉伯詞綴「以安拉之名」的意思。當時廣大群眾所稱呼、流通於統治階層間之溝通模式的「伊斯提拉式談話」，或許可解讀為「天語」（像

[140] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s.3-5.
[141] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p.7.
[142] 班納迪克・安德森著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 21。
[143] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p10.

是安拉的語言一般地溝通）。作為官方用途的奧斯曼語文，長久下來所形成了的一種錯縱複雜的公文形式，只要在這個以書面語言為基礎的奧斯曼語使用之上，書寫能保持著一種特權階級的秘密、只要他仍然是國家和宗教上層階級的掌中物，那麼作為一種語言，反到能夠限制人們去理解，從而增高其威望。

奧斯曼的語言問題，多數的語言學者從溝通、語言使用的語言學角度來切入。然而一個語言之所以改革，不只是語言學問題，更應該將之放在民族主義的脈絡之下，特別是語言民族主義(philological nationalism)的脈絡中，從民族(nation)、國語(national language)以及語言作為一種民族象徵(symbol)等層面來研究。依據霍布斯邦的理論，發源於歐洲的民族主義，最早只與「政府」、「國家」和「主權」的概念連結在一起，但到了後期更跟「語言」、「民族性」(ethnicity)的概念緊密連結。從歷史的角度來看，法國大革命之後，近代民族國家的特徵越來越明顯。流行於 1830 年歐洲政壇的民族原則——「每個民族都是國家」(every nation a state)，意味著民族國家擁有均質性和標準性的國民。由國家所推行的義務教育成了國家要深入人民最主要的管道。推行教育之時，也逐漸型塑了「國語」(national language)的產生；統治技術之一的人口普查助長了人民對自己身分的認同之時，語言作為其中一項重要的項目，也促成了語言民族主義的產生。儘管民族主義興起於歐洲，但對奧斯曼帝國也有非常大的影響；19 世紀出，馬木德二世所作的教育改革，除了宗教學校之外，又另設新制學校，規定小學教育為義務教育，設立初級中學(rüştiye)。以及緊接在後阿布都麥吉特(Abdülmecit, 1839-1861)所領導以西化為主要目標的維新運動(Tanzimat)，歐洲的思想大量地傳入土耳其，民族、國語、教育的概念影響了奧斯曼人。1851 年出版的富阿德 (Keçecizade Fuad Paşa)和杰夫戴特(Ahmed Cevdet Paşa)合著的作為義務教育教材使用的 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）一書，即是此語言民族主義逐漸在奧斯曼帝國發展——將民族與國家、政府、教育、語言等概念融會在一起——的代表。

隨著「國語」問題逐漸浮上檯面，奧斯曼人對於語言的問題也越來越重視，開始對奧斯曼語文進行反思。帝國晚年，奧斯曼語文對不同各有著不同的意義。帝國的語言使用狀況，整體而言，儘管阿拉伯人和波斯人在很早以前便占據了宗教統治階層中的較高位置、阿拉伯語與波斯語長期作為一種宗教和禮節語言，然而帝國最主要的統治語言卻仍然是土耳其語，宮廷、軍隊和官府都一律加以使用。雖然擁有語言的優勢，但作為一個統治工具而言，奧斯曼語是帝國的象徵，而這個帝國更是代表著文明的伊斯蘭。對帝國境內非穆斯林而言，奧斯曼語的概念，很明顯地是另一個宗教、文化，是統治者的象徵；宮廷語言實與一般民眾的語言之間的隔閡，對境內的穆斯林土耳其民眾而言，是上階層人的表現，按照這種形式寫出來的書面語言，也還是同人民的口頭語言相距甚遠，並且也大半不是街頭巷尾的人所能懂的。對其他穆斯林，如阿拉伯人、波斯人而言，奧斯曼土耳其語卻又既不是阿拉伯語、更不是波斯語，而是一群專屬於奧斯曼土耳其人的語言。

在帝國晚年民族主義盛行的時代，人們逐漸思考奧斯曼人、穆斯林、土耳其人所代表的意義，並將民族的問題，深入語言的範疇。不少學者，也在此時紛紛提出改革語言的看法與觀點。

國立政治大學
National Chengchi University

第三章 奧斯曼—伊斯蘭認同的解構

Güzel dil Türkçe bize,	於吾等而言，
Başka dil gece bize.	突厥語言乃最明媚；
İstanbul konuşması	其餘語言俱是闇夜；
En sâf, en ince bize.	唯有伊斯坦堡的話語，
	於吾等最為純潔亦最細膩。
Arapçaya meyletme,	勿再戀慕阿拉伯語，
İran'a da hiç gitme;	勿再心向伊朗，
Tecvîdi halktan öğren,	向人民學習如何吟詠，
Fasîhlerden işitme.	切勿再次聽那教條。
Tûran'ın bir ili var	土朗只有一個省份，
Ve yalnız bir dili var.	只有一種語言，
Başka dil var diyenin,	若說尚有其他語言，
Başka bir emeli var.	便是有其他的企圖。
Türklüğün vicdânı bir,	突厥人只有一個身體，
Dîni bir, vatanı bir;	一個宗教，一個祖國，
Fakat hepsi ayrılır	即使這些彼此分離，
Olmazsa lisânı bir.	最終只有一種語言。

節錄自齊亞・格卡爾普，〈語言〉(Lisan)[144]

文字作為語言的載體，是用以紀錄語言、承載思維的符號；文字此一線條符號，也因與民族、語言、文化緊密相結合，更被當作是一個象徵。在當時的奧斯曼世界裡，文字書寫與宗教信仰的關係非常緊密。在敘利亞，書寫阿拉伯語言時，穆斯林用阿拉伯文字母，基督徒用敘利亞字母，猶太人用希伯來字母。克里特島的說希臘語的穆斯林，用阿拉伯字母寫希臘語，而在安納托利亞的說土耳其語的基督徒，根據他們各自的教會，用希臘字母或亞美尼亞字母來寫土耳其語。安納多路的希臘米勒(rumlar)用希臘文字來書寫，希臘人之外的亞美尼亞米勒以及猶太米勒，也用該族群的文字來書寫自己的語言。[145]區別不同米勒最顯而易見的是

[144] Muhammet Sani Adıgüzel, "Ziya Gölap'ın "Lisan" Şiiri Anahtar Kelime Yöntemiyle Okuma Denemesi", *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol.6/3, 2011, ss. 427-428. 該詩中文翻譯為筆者所譯。

[145] Zeki Akıran, "Latin Harfleri", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 2:5, 1990, s.2.

外部標誌之一，是帶有宗教象徵的文字。文字作為一種象徵符號，一直存在於伊斯蘭世界；而 14 世紀末由波斯傳入土耳其的一項理論，更強化了文字的表徵性。表現真主形象的是人的臉部，作為人的標記的是語言，而語言又是以阿拉伯文的二十八個字母來表達的，這些字母因而包含了所有關於真主、人類和永恆的一切神秘。[146]直到今日，反對偶像崇拜的伊斯蘭教，在阿拉伯文字之上發展出來的「線條藝術」(hat sanatı)[147]依然是清真寺最主要的裝飾。

奧斯曼—伊斯蘭認同，在一系列社會改革之後隨著語言文化改革而逐漸被解構；最初是在文字表體，並在突厥主義興起之時，深入到語言主體本身的探討。奧斯曼時期對於文字的討論主要集中在維新時期(Tanzimat Devri, 1839-1876)。特別是 1862 年穆尼夫(Mehmed Tahir Münif Paşa, 1830-1910)擔任了教育部長(Maarif Nazırlığı)廣泛地討論書寫的議題。語言討論之所以能形成一波波浪潮，乃是在於其語言民族主義以及國語政策的脈絡之下。馬木德二世(II. Mahmut, 1809-1839)所推行的新式教育體系，提倡義務教育以推動奧斯曼語國語政策。1851 年由富阿德和杰夫戴特合著作為教材的 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）揭開了奧斯曼語言討論的一幕，隨著教育的推動，面臨了印刷、傳媒的困境，因而開始反思阿拉伯字母的問題。奧斯曼的語言改革，最初僅討論文字，一直到了在 20 世紀初突厥主意興起時的新語言運動時討論到了語言主體本身。

第一節 奧斯曼帝國晚年的教育與語言使用概況

奧斯曼知識份子為了提升人民的識字率，極力思考解決的方案，便從語言的載體——文字著手，開啟了該當書以阿拉伯文或是拉丁文辨論。奧斯曼人對語言文字的反思，反映了時代的潮流。18 世紀的鬱金香時期(Lâle Devri, 1718-1730)，吸收歐洲藝術概念，致使奧斯曼人對歐洲逐漸改觀。馬木德一世(I. Mahmut, 1730-1754)建立歐式的軍事學校，引領奧斯曼人走脫亞入歐；與俄羅斯的相互敵對時持續與歐洲各國長期互動，民族、祖國等概念傳入，加速了奧斯曼人學習歐洲文化。19 世紀初時馬木德二世所言「朕僅於百姓上清真寺、猶太會堂、基督教堂之時辨其宗教」，以及維新詔書開啟的維新時期(Tanzimat Devri, 1839-1876)可謂是奧斯曼主義的巔峰。奧斯曼主義之外，在於第一次憲政時期(I. Meşrutiyet, 1876-1908)受到阿布都哈密德二世(II. Abdülhamit, 1876-1909)重視的阿富汗尼(Cemaleddin Afgani, 1838-1897)，也在奧斯曼帝國倡導伊斯蘭主義，此時帝國境內阿拉伯民族主義的發展也蒸蒸日上。阿拉伯民族主義之外，受到斯拉夫民族主義的刺激，1904 年阿克儲拉將其短篇政論 *Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策）付梓，

---

[146]（英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 448、449。

[147] 許多人將阿拉伯文字藝術稱之為書法藝術。然而按照土耳其語的語言脈絡，指的是線條的藝術，而不是書寫的藝術。除了稱為線條藝術外，又稱「優雅的文字」(hüsnühat)，源自阿拉伯語優雅 حسن [ħsn]加上文字خط[xat]，或「優美的符號」(kaligrafi)，源自希臘語優美 κάλλος[kallos]加上符號 γραφή [grafē]。

將文化突厥主義揭櫫而成政治議題。奧斯曼帝國晚年，力挽狂瀾的諸多知識分子們，嘗試透過不同的意識形態來拯救帝國、伊斯蘭以及他們自己所屬的民族。許多知識份子，從教育、傳播的觀點著手，而開始對奧斯曼語文有許多的反思，最初僅在語言的最表層載體——文字的部分，然而隨著意識型態的轉變，國語教育、傳播媒體等不同層面上所作諸多思辨，奧斯曼知識份子漸漸深入的內在主體——語言的部分。

奧斯曼作為一個多元民族的伊斯蘭大帝國，其境內的臣民因地緣、米勒、宗教、地緣、職業等不同範疇而有所不同；依據教育體制以及不同範疇，奧斯曼時期語言文字使用狀況也有所不同。整體而言，奧斯曼政府是以伊斯蘭為主軸，採取的多民族多語的行政方式；中央政府的語言使用狀況，採取的是以「波斯文為書寫、以阿拉伯語文為教育、以突厥語為口說」之方式。此時期的教育概可分為四類，首先自塞爾柱時期傳承下來的宗教學校(medrese)，接著是維新時期大量建設的世俗專科學校(mektep)[148]，三者為穆斯林以外的其他少數族群所開設的學校以及因於治外法權而建立的外國學校。[149]宗教學校主要以傳授伊斯蘭知識為主，是教導奧斯曼語文的主要機構。以土耳其語為母語的奧斯曼突厥人，來這裡學習波斯文字的書寫方式以及阿拉伯—伊斯蘭宗教知識。軍事學校以外的世俗專科教育主要在維新時期之後才逐漸受到重視，第一次憲政時，憲法 57 條即規定擔任政府官員須通曉奧斯曼語以及議會通行語為奧斯曼語。世俗學校的主要教學語言雖然是奧斯曼語文，然而當時在缺乏教材課本的狀況之下，大多學院，諸如：醫學院(Tıp)、軍事學院(Harbiye)、政治學院(Mülkiye)、法律學院(Hukuk)皆採用法語或其他語言為主要教學語言。一如 1827 年所開設的醫學課程，最初是以義大利語講課；然而使用此語言無法有效推行教育，因而許多醫學院——甚至是皇家司法醫學院(Mektebi Tıbbiyeyi Adliyeyi Şahane)也轉用——採用法語來講授課程。[150]維新時期之前，各個宗教米勒彼此間涇渭分明，保有自己的語言文字以及教育體系。維新時期之後，奧斯曼政府企圖打破不同米勒之間的鴻溝，建立奧斯曼認同，因而賦予了不同少數民族權力，企圖建立一個奧斯曼民族；1856 年的《改革詔書》也秉持著這個想法，賦予基督徒擔任公職並進入土耳其人學校的權利。此外法國、英國、美國、義大利、奧地利、德國與俄羅斯等國也因於治外法權而建立自己的外國學校，這些學校往往以帝國境內的基督徒為主要對象。對這些基督徒，除開辦教育之外，在經濟、社會、政治上也多有援助。

---

[148] 奧斯曼時期 mektep 原屬正規教育中的初等教育機構；高等教育機構則是 medrese。到了 18 世紀之後，medrese 的教育逐漸無法適應社會快速發展的變化與需求。維新時期之後，在傳統教育體系之外，所建立的世俗教育，包括初等以及高等教育體制，並把 mektep 納入世俗教育之中。孫振玉，《傳統與現實—土耳其的伊斯蘭教與穆斯林》（北京：民族出版社，2001），107-108。

[149] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, İstanbul : Yaylım Yayıncılık, 2000, s.62-73.

[150] M. Orhan Öztürk, “Bilim Dilinde Türkçe’nin Kullanımına Yönelik Sorunları ve Çözümleri”, *Türkçe’nin Kullanımında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözümleri : Kurultay bildirileri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, sayı:13, 2001, S.49

第二節 奧斯曼人對於文字的討論

奧斯曼時期對於文字的反思，主要在於對傳統的阿拉伯文字改良方案的討論與新興勢力拉丁文字對傳媒、教育的影響。在維新時期之前，奧斯曼帝國境內民族與語言文字之間是密不可分。維新時期之後到第二次憲政期間奧斯曼主義盛行的時代，語言依然有著強烈的象徵意涵。但源於鬱金香時期的世俗觀念，受到許多內在與外來刺激之後逐漸強化。內在如維新時期後興起的專科世俗教育政策、文字作為傳播媒體的思考，以及外在如阿拉伯民族主義興等意識型態的改變影響了奧斯曼人對文自的看法。阿爾巴尼亞人文字改革曾一度讓奧斯曼突厥人有所警惕，但卻不敵傳統守舊勢力；一直到第二次憲政，主張突厥主義的聯合進步黨執政後，奧斯曼突厥人也開始思考文字之外語言本質的議題。

一、奧斯曼文作為語言符號的一些問題

文字作為承載語言的工具，字母是用以標示語音的符號。當代的土耳其文或是奧斯曼文，皆屬表音文字(phonetic script)，皆有一套完整的字母，每個字母符號代表特定的語音，讓人一看就能分辨與拼讀。當代土耳其文中共有 8 個元音以及 21 個輔音，符號及語音之間有著明確的對應關係；而奧斯曼文，是在阿拉伯—波斯文字基礎之上發展起來的一套文字符號；當代學者整理起來奧斯曼文共使用了 31 個基礎字母，除了ا/elif/為元音之外，其餘全都是輔音。[151]不同於當代土耳其文，用以拼寫奧斯曼土耳其語的奧斯曼文字，其符號與語音之間，並無單一的對應關係，如：ا/elif/可分別代表 a、e 兩元音，這兩個語音在土耳其語元音歸屬上分別屬粗音(kalın ünlü)與細音(ince ünlü)[152]的分類；在卻乏適當元音符號的狀況下，奧斯曼文也借用了輔音و/vav/來代表 o, ö, u, ü；借用ى/ye/代表 ı, i 等元音。此外，輔音也無完全對應關係，例如ك/kef/，也不僅只表示當代土耳其字母中的 k，有時更表示了輔音 g, ğ, n 或是[ŋ]的音，有時甚至還表示半元音 y，如：土耳其語「之後」(sonra)，奧斯曼文中書寫作سوكره/svkrh/；又如「海洋」(deniz)在奧斯曼文書寫作دگيز/dgyz/。[153]

---

[151] 最早的字母表發現於埃及，該字母表也僅列輔音，這是因為埃及語和大多數的含米特—閃米特與一樣，夠詞型態以輔音為優先。埃及語使用數穆有限而容易辨識的「詞幹」，在那些字音詞幹當中，含米特—閃米特語四個主要的元音音位—a, i, o, u—替換即可補足語法的功能。然而，這一套輔音字母表由是極其複雜的符號系統所組成，只有受過訓練的專家才能瞭解。相同的狀況也見於英語，透過改變內部音位改變一個詞的單複數或時態等不同語法，如名詞「足部」與「牙齒」的單複數型態 foot-feet、tooth-teeth，動詞「看」與「來」的原型現在式與過去式 see-saw、sing-sang 等，都是透過改變元音音位而改變語法。史提夫・羅傑・費雪(Steven Roger Fischer)著，呂健中譯，《文字書寫的歷史》(台北：博雅書屋有限公司，2009），頁 87、88。

[152] 土耳其語非常注重語音的分類，乃是因於其膠著語特色，有著語音和諧的規則。一個元音可從舌頭高低分寬窄、依舌頭前後分粗細以及口型圓平而分類，輔音也以送氣與否分軟硬。

[153] 如是符號與語音分離的現象也見於英語之中。如英國文豪蕭伯納曾抱怨說，魚(fish)在英語中拼成 ghoti 也說得通，因為 gh 在 tough 中念[f]，o 在 women 中念[ɪ]，而 ti 在 nation 中念的是[ʃ]。並說這是體制的怠惰，才使得人們無法採用更合理的發音與符號對應(spell-it-like-it-sounds)的拼字系統。史迪芬・平克(Steven Pinker)著，洪蘭譯，《語言本能：探索人類語言進化的奧秘》，(台

一個奧斯曼人，即使學習了字母表，知道每一個符號的念法及其所代表的基本語音，實際上在書寫、拼讀詞彙時則又受到了不同因素，諸如：既定寫法、錯別字等因素而有所變化。奧斯曼人學習語言文字時，便如看著 svkrh 念 sonra，看著 dgyz 補上元音並念作 deniz 般地窒礙難行。一個詞彙倘若抽離了其所存在的語境或文脈單獨存在的話，奧斯曼人甚至不知道其發音和語義，一如：اون/’wn/一詞，可能代表了「十」(on)、「麵粉」(un)或「韻」(ün)。傳統阿拉伯文、波斯文書寫因其屈折語(inflectional language)特色，不同詞性有明確的語音變化規則，因此隱藏元音並不會造成太多學習和閱讀的困難。奧斯曼文書寫時也沿用了單寫輔音、隱藏元音的規則，然而土耳其語膠著語(agglutinative languge)的特色全然不同於阿拉伯語或波斯語。隱藏元音，增加了奧斯曼人判讀一個詞彙的困難程度，一如：اوك/’wk/或/ewk/一詞，既可能代表單一詞彙「前方」(ön)，也有可能代表附加所屬格詞綴「你的房子」(evin)。種種諸多因素，造成了奧斯曼語文難以順利通行。[154]這些都只是奧斯斯曼文作為符號的一些基本層面的問題。而這 31 個字母，並非所有字母都適合用於拼寫突厥語言，對於今日土耳其語的基礎——伊斯坦堡口音的土耳其語而言，奧斯曼文字中有 4 種的 z (ذ /zel/, ز/ze/, ض/dad/, ظ/zı/)、3 種 h(ح/ha/, خ/hı/, ه /he/)、3 種 s(ث/se/, س/sin/, ص/sad/)以及 2 種 t(ت/te/, ط/tı/)。奧斯曼字母與其說用來拼寫奧斯曼突厥語，更主要的目的可說是用以紀錄波斯及阿拉伯語詞彙。[155]從知識與權力的角度，當時僅有上層人士才有辦法接觸到的教育，一般人即使學習了字母，往往因因為大量的阿拉伯、波斯詞彙而退卻。在語言文字代表著權力知識階層的時代，奧斯曼文是極其優美的象徵，且上層人士受到書面語影響而作「伊斯提拉式談話」，然而對為新時期之後所欲推行民族語言一點卻是最大的阻礙。

二、傳播界對文字的反思

語言作為一種傳媒，其受到媒介以及技術的影響非常大，諸如印刷術、電報等。早在 1727 年鬱金香時期，派駐法國的大使梅荷美特(Çelebi Mehmet Efendi)之子沙伊特(Sait Efendi)曾在巴黎研究過印刷術，回到伊斯坦堡後憑藉著宰相的支持而設立了第一所印刷廠，此後三年出版了第一本拉丁文字的書籍。一如 1875 年 11 月 16 日奧斯曼駐倫敦大使穆速魯思(Musurus)所拍給伊斯坦堡政府發言人梅荷美特(Mehmet)，編號 12966 號的電報：

北：商周出版城邦文化事業股份有限公司，1998），頁 24。

[154] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p.26-29; Sami N. Özerdim, *Yazı Devrimi Öyküsü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978, s.13-16.

[155]這些字母，對阿拉伯語以及波斯語而言是不同的語音，土耳其語中則幾無差別。此外，筆者於田野調查時曾見一塊讚揚蘇丹的碑文，其簡介中有附上拉丁化的讀音。然而即使知道如何誦讀，但卻受限於生難語彙以及詰屈聱牙的語法。事後向土耳其朋友詢問，他表示這類作品大概只有學習過奧斯曼文的文學家、歷史學家或兼通阿拉伯語和波斯語的宗教學家有辦法閱讀。

(Londres, le 16 Noverbre 1875)
Son Excellence Mehmed Bey
Premier Chambellan de S.M.I. le Sultan
No.12.966 Constantinople

Messoudiyé Firgatini humanyounoun herchéissi yolounda oloub, Suvarissi yola tchikmak itchoun, éyam havaya mountazirdir; Ve bouradan hareketi voukou'bouldoughi andé, ba télégraf arz olounadjakdir. Ve sayéi hazréti padichahidé, Messoudiyé Firgatini humayoun bou andé kémali satvetilé deriyayé ilka oloundi. Olbabda Emrou Iradé Efendimindir.

(Singé) Musurus[156]

該份受信人及地址以法語書寫，內文則是以法語文字所拼寫的土耳其語電報。電報的使用並不僅限於外交，除了外交官以外，教育家、商人或是任何一個職業，若要拍電報就必須使用外語或者是用拉丁文字來書寫。奧斯曼時代儘管了解到阿拉伯文字的缺點，也認識到拉丁文字的長處，但在奧斯曼—伊斯蘭的認同之下，依然對保持著對拉丁文字的敵意。不過拉丁文字的相關概念，也隨著電報的方便逐漸滲透到土耳其人的生活之中。在當時，另外一項技術——印刷術——對奧斯曼人的吸引力並不大，雖然鬱金香時期曾設立印刷廠，但一直到第一次憲政時才增設其他印刷廠。[157]真正促成奧斯曼人對於文字的思考，最主要是維新時期後受到歐洲傳來的電報科技所啟發。1855 年 8 月 16 日，艾迪內電報中心開始營運的第一天，拍了第一份送往伊斯坦堡的土耳其語電報。當時作為電報用語的法語也在土耳其逐漸廣為流傳，然而拉丁字母卻尚未造成普遍流行。當時穆斯塔法(Mustafa Efendi)在拉丁字母基礎之上，設計了一套土耳其語摩斯電碼。所有的電報都是依循著該拉丁字母電碼而拍成。這份電碼一直從 1855 年使用到土耳其字母改革的 1928 年，總共持續了 73 年。儘管支持伊斯蘭的奧斯曼人排斥用拉丁字母書寫，但卻非常讚賞電報的通訊便利性。透過電報，中央政府能快速地將政令傳達到各地，也能快速地得知戰地的消息。[158]

始自 1851 年富阿德和杰夫戴特為了國家義務教育所合著以作為教材使用的 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）一書，便有學者開始思考如何才能發明一套用以書寫阿拉伯文字中隱而不現的聲音之方法，好讓奧斯曼土耳其文更容易用於教育、用於溝通。1862 年穆尼夫擔任了教育部長(Maarif Nazırlığı)廣泛地討論書寫的議題，特別論及阿拉伯文字作為書寫載體的問題。他於 1862 年 5 月 2 日，於其所創辦的奧斯曼學會(Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye)發表了一篇演講：

---

[156] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.35.
[157] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 125、129。
[158] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s34.

使用阿拉伯文字來閱讀、書寫土耳其語極其困難。由於該字母不書寫元音，一個土耳其語詞彙可有多種的讀法。同樣的文字形式卻能有 5 到 6 種的讀法。儘管大家所習慣的詞彙可以正確地讀出。但是詞意不熟的詞彙，卻沒又辦法立即判讀出來。使用阿拉伯語及波斯語的語法詞綴，更造成了閱讀、書寫的困難。由於阿拉伯字母無大小寫之分，也使得我們無法區別專有名詞。歐洲文字則沒有這些限制。使用該種文字，從六、七歲的孩童開始，到一般工人、婦女，不分男女老少、全體上下都能得心應手地學習閱讀及書寫。我們則因為文字學習上的困難，無法落實國民教育(halk eğitimi)。阿拉伯文字更不適於印刷書籍、雜誌以及報紙。書籍是使知識普及最有效的管道，其他國家(ulus)只要使用 30 到 40 個活字雕版就能印刷。使用阿拉伯文字印刷，一個字母則需要 2 到 3 種或是更多種樣式的符號。[159]

為解決上述文字的問題，穆尼夫主張要改良阿拉伯字母。當時有兩種改良阿拉伯文字的方法。首先是將阿拉伯文字以「帶有元音記號」(harekeli)的方式來書寫，亦即在文字的下方或上方標以上撇的「語司屯」(üstün)、下撇的「艾斯熱」(esre)、逗號符號的「歐特列」(ötre)[160]等元音符號，如此一來便能夠使無聲的文字變得有聲，清楚地判讀一個詞的讀法。事實上除了這些記號之外，還有許許多都記號，用以學習奧斯曼文字的發音，然而這些符號只被當作是輔助學習的工具，不被視為正式書面文字的一部分。然而，使用標記符號的辦法也產生了標記的限制。由於一行文字上下皆標記元音符號，如此一來則不易清楚區分該元音符號到底屬於上行或下行文字，這問題特別是在印章之上，非常容易混淆。標記元音符號儘管增加了文字的易讀性，但也拉低了書寫的速度。雖然奧斯曼阿拉伯文字中只有 31 個符號，但詞頭、詞中和詞尾的書寫形式皆不同，也就是說實際上使用的符號更有三倍之多。此外，印刷術上使用標記符號，不管是雕版印刷或是活字印刷，仍有許多排版技術上困難。簡言之使用「帶有元音記號」的方式並不是最有效果的，因此穆尼夫並不採納此方案。而第二個方案，則是以「分離式字母」(huruf-u munfasıla ile)來書寫。如同拉丁字母書寫方式，將阿拉伯字母一個一個地分開書寫，如此一來也使得閱讀與書寫更加容易。穆尼夫也曾使用這種方式寫了幾本書，印刷了許多小手冊，並在學校作嘗試性教學。可惜的是這個方法最後也不受青睞。穆尼夫除了指出阿拉伯文字的缺點並企圖改良之外，也曾對闡述拉丁文字的優勢；不過他卻反對以拉丁文來取代阿拉伯文，或說時代之下無法使他贊成。[161]

---

[159] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s. 20.

[160] 該三者為語言學術語，用於阿拉伯文字書寫時上撇「語司屯」(üstün)標記 a, e 兩個元音、下撇「艾斯熱」(esre)標記 ı, i 兩個元音、逗號符號「歐特列」(ötre)標記 o, ö, u, ü 四個元音。參見：土耳其語言學會編詞典 üstün, esre, ötre 三詞條，http://www.tdk.gov.tr, 20121212.

[161] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s21.

三、拉丁文字初登舞台

同一時期，另一位刺激土耳其語言意識覺醒的先趨，米爾札・費塔利・阿訇札德(Mirza Fethali Ahundzade, 1811-1878)。他是來自亞塞拜然的突厥人，擔任高加索省的東方語言翻譯員，對於突厥語言、波斯語、阿拉伯語皆有深入研究。隨著 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）一書所帶出的語言教育問題，1857 年阿訇札德便指出，為了要能夠正確地閱讀文詞，須將阿拉伯文字以拉丁文字書寫形式般地加以改良。1863 年時，他從提比里斯(Tiflis)[162]動身來到伊斯坦堡，連同他的著作以及其所擬的《文字改良》(Harflerin Islahı) 草案上呈給宰相富阿德(Keçecizade Fuad Paşa, 22/11/1861 - 6/1/1863)。穆尼夫所主持的奧斯曼學會仔細地研究了該草案，並在奧斯曼學會中引發了高度的討論，其後召開兩次研討會。1863 年 8 月 6 日，阿訇扎德也出席奧斯曼學會召開的第一次研討會，他表示文字一事無關乎宗教，採用並使用改良的新文字並未牴觸伊斯蘭教法(Şeriat)；第二次會議的時候，奧斯曼學會則以「即使承認了並允諾了這件好事……但這卻會致使人們忘卻其中的深澳之處以及伊斯蘭古代的先知的睿智」[163]而否決了阿訇扎德的草案。不過仍表彰他的用心，頒與一張感謝函以及梅吉迪耶徽章(Mecidiye nişanı)[164]，並以奧斯曼學會的名義將他著作、劇本、故事譯作土耳其語加以印行。受到了否決的阿訇札德回到了提比里斯，此後開始思考放棄阿拉伯字母並採用拉丁字母。後來，他設計了一套以拉丁字母為基礎的突厥字母，並書寫成企劃書寄送給宰相阿里(Ali Rıza Paşa Sadrazam, 4/11/1919 - 2/2/1920)，但卻一直未得到正面的回應。[165]阿爾巴尼亞人的知識份子塞姆斯丁・薩米(Şemsettin Sami, 1850-1904)曾為阿爾巴尼亞語制定一套以以拉丁字母為基礎的文字，土耳其的新文記者蘇萊曼・鐵菲克(Süleyman Tevfik)也曾以此為基礎制定了一套一拉丁字母為基礎的土耳其文字改革方案，但是依然沒有獲得支持。[166]

在維新時期討論文字議題的知識份子，教育界之外，還有新聞傳播業者。他們在出版新聞印刷品時，遇到了以阿拉伯文字當作語言媒介的巨大限制。他們都深深的體認到，使用拉丁文字，至多只需要 30 到 40 個字母以及標點符號，即可排版印刷；然而使用阿拉伯文卻需要上百個符號以及標點符號，因而訓練一位雕版、排版的專家所費不貲，印刷工作也十分繁複。然而新聞作為一項傳媒，卻是分秒必爭，龐大的阿拉伯字母以及標點，造成了排版的難度，降低了印刷的速度，

---

[162] 提比里斯，今日喬治亞的首都，中國史書中或譯為提弗利司或梯弗里斯。
[163] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s22.
[164] 梅吉迪耶(Mecidiye)是奧斯曼政府所頒發值五分之一里拉（土耳其錢幣）的銀幣。
[165] Yılmaz Karadeniz, "İran'da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzâde'nin Arap Alfabesini Değiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)", *History Studies*, Sayı: Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı, 2012, s. 218-219.
[166] 埃・捷尼舍夫著，中國科學院少數民族語言研究所翻譯組譯，《土耳其語語法》（北京：科學出版社，1959），頁 4-5。

從而造成了新聞傳播的限制。伊卜拉欣・席那斯(İbrahim Şinasi, 1826-1871)，一位土耳其新聞業者，同時也是詩人以及劇作家。他指出阿拉伯文字在因刷上所存在的種種困難躓礙。他在 1869 年時從歐洲歸國後開始著手處理這些問題；當時印刷上所使用的阿拉伯字符(harf)數量約有四百之多，為了簡化，他籌劃了一套新的阿拉伯字符以及標點符號，他將之簡化至 112 個。1869 年，阿里・蘇阿維(Ali Suavi, 1838-1879)也《知識報》(Ulûm)上也發表了一篇“Lisan ve Hatt-ı Türkî”（語言以及突厥文字）(Lisan ve Hatt-ı Türkî)的評論，指出了阿拉伯文的缺失，並生明改良的必要。當時改良阿拉伯文字的聲浪此起彼落，諸多知識份子各有個的想法。然而，儘管看到了阿拉伯文字的缺點，他們依然相信著奧斯曼文不可被取代的神聖性。[167]

四、教育界對文字的憂心

1869 年 7 月 5 日，納米克・基馬爾(Namık Kemal, 1840-1888)在《自由報》(Hürriyet)上，發表了一篇關於教育的評論，其中他比較了亞美尼亞、希臘孩童與土耳其孩童學習文字上的差別：

> 當我們把五、六歲的小孩送到學堂；他們需要花兩、三年的時間學習經典誦讀(hatim)，甚至要花更多時間皆受誦經學(Tecvid)訓練，並花五、六年學習書寫體(Sülüs)以及印刷體(Nesih)。儘管如此，當他們拿到一份報紙的時候他們卻沒辦法閱讀。除了孩子之外，傳授知識的霍加先生們(hoca efendiler)，能夠閱讀報紙、傳記，或是能夠書寫一封信或是紀傳之人，一百個不出五個。相較之下亞美尼亞、希臘或猶太人的小孩，只要上過他們社區學堂，六個月後便能閱讀他們自己語言的報紙，一年後也可以開始寫信。兩年學會記帳，三年內可以學習地理或是其他數不盡的瑣碎小事。我們的孩子所學的可有這般簡易明確，可曾接受過優良的知識教育？從未有過！在我們小孩身上看到的只是愚行，毫無出路的教育摹刻(usûl-i tahsil)而已。[168]

該篇教育評論引起了許多人的注意。伊朗駐伊斯坦堡大使梅爾昆・汗(Melkum Han)，也以不具名的方式向《自由報》寄了一封信，他認為阿拉伯文字是伊斯蘭發展落後的原因。若是不改善這字母的話，伊斯蘭教育以及教學無法向前推進，更無法趕上歐洲文明。他將伊斯蘭國家中一切落後發展的因素，諸如：散漫、昏沉、墮落……等罪過歸咎到阿拉伯文字之上。梅爾昆同時也受到了阿訇札德的影響，並與奧斯曼帝國境內外的諸位學者相互討論改良阿拉伯文字或是將之廢棄的議題。伊朗的知識份子們也受到了影響，進而思考文字的議題。不過，1986 年 8

[167] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.23.
[168] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.24.

月 9 日，基馬爾也在《自由報》上答覆該問題，他認為不符合語言規律的字母有訂正、改良的必要；然而要將之完完全全廢除改變文字一事，則抱持著相反意見。在基馬爾的觀點裡，不應該用新文字來取代舊文字。因為如此就必須將千百年以來以舊文字書寫的作品轉譯成新文字。否則就無法從歷史中汲取古人的智慧。接著，全國上下須重新學習新文字，學會讀寫之後也要重新練習拼寫、書寫的方式。這將耗非常多的精神與時間，簡言之，基馬爾認為不應該廢止舊文字，貿然採用新文字。[169]

基馬爾雖然學習了許多歐洲的知識，但仍然是一位虔誠的穆斯林。他認為唯有阿拉伯文字才能用以閱讀古蘭經。為了精確地寫作，必須學習阿拉伯語的構詞法(sarf)；為達到此目的，唯有了解阿拉伯文字。阿拉伯文字並不在閱讀、書寫上造成困難。並非簡化字母就能流暢閱讀，重點在於書寫形式以及培養讀習慣。他認為若是為了精確地閱讀或書寫自身語言，將阿拉伯文字一個一個分開書寫或是加上一些標記符號即可。一如當時也有許多通曉歐洲語言的知識份子，他們也曾以拉丁文字來轉寫奧斯曼語，但卻不認為會讓奧斯曼文更容易。例如：以九個字母 tchodjouk 來拼四個字母چحوق/çcvk/的孩童(çocuk)。[170]此外，奧斯曼知識份子認為拉丁字母中並沒有ص/sad/, ض/dad/, ط/tı/, ظ/zı/, ذ/zel/, ج/cim/, چ/çim/, ژ/je/等相對應的語音符號，以及拉丁字母除了元音之外只有 19 個字母，這些種種，都讓他們認為拉丁文字不適合奧斯曼語。

基馬爾甚至認為由左至右的書寫形式，對奧斯曼人而言就像是不彎腳地穿褲子，反問奧斯曼人是否該由左至右的來寫字。他也指出拉丁字母並未完全地簡化閱讀、書寫，更舉英語元音字母的多變性，提醒了大家學習英語和法語的拼讀並非想像中的容易。基馬爾的想法反映了維新時期奧斯曼知識份子的普遍思維，他們認為作為一種實際的措施，某些改革誠然也是需要的，但方式應該是就阿拉伯字母進行修改，而非將之捐棄；但除了認識到阿拉伯文字的不足並認為有必要改善之外，對語言文字很難有進一步的作為。[171]在當時阿拉伯字母的問題一直與宗教相關連，作為古蘭經書寫文字的阿拉伯文字，被視為是極其神聖的符號。拋棄了阿拉伯文字，將疏離宗教；放棄阿拉伯文字後，連帶的也拋棄了自己的歷史、文化。基馬爾的對教育的評論發表後不久，1869 年 7 月 31 日，《進步報》(Terakki)一署名為海熱丁(Hayrettin)的作者發表了一篇「教育總論」，指出教育問題不能與文字問題分開，主張應改良阿拉伯文字。隨後艾布茲亞・梅荷美特・鐵菲克(Ebüzziya Mehmet Tevfik, 1849-1913)也回應，主要是反對採用拉丁字母：

欲推行教育，只靠改變字母是無法落實，修定教育方針才是辦法……若

---

[169] Ayça Yenişan, *Tarih Boyutu İçinde Alfabe Sorunu ve Türk Harf Devrimi(1839-1929)*, s.26-28.
[170] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p.29.
[171] Neriman Tongul, "Türk Harf İnkılâbı" *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 9:33, 2004, s. 106.

改變了文字，流傳至今的書即將無法理解，須將千年以來的作品全部翻成新文字，這實在是不可能的。此外，我們能用其他的文字來書寫古蘭經以及相關知識嗎？這就像是要教一個連話都說不好的人學習第二種語言一樣。[172]

維新時期過後，第一憲政時期對於文字的討論則逐漸減少。這時期關於文字的討論與觀點並無太大的進展，主要是因為社會條件不允許。想對阿拉伯文字上進行改變或改革甚至被禁止。一如 哈莉特・茲亞・烏夏克勒吉爾(Halit Ziya Uşaklıgil)，鐵菲克・涅札特(Tevfik Nevzat Bey)以及馬木德・艾沙特(Mahmut Esat Efendi)等在伊茲米爾所出版的《服務報》(Hizmet)上所提出改善阿拉伯文字的辦法，並嘗試在報紙上的一個版面進行測試，可惜的是後來受到教育部(Maarif Vekilliği)勒令停止。[173]就在這些知識份子們極力保護奧斯曼文時，阿布都哈密德似乎曾透露出了希望採用拉丁文字的傾向。依據阿里・斐赫比(Ali Vehbi)的回憶錄，蘇丹曾言：「無須訝異，吾等子民有一大部分不懂閱讀與書寫。吾等文字之高牆實在不易跨越。說不定使用拉丁文字，可以讓吾等子民更容易些。」[174]阿布都哈密德是否真的說過這些話，事實上無法肯定。乍看之下，這樣的論述與其反對西方體制政策相矛盾。然而 1880 年代時，蘇丹也開始以拉丁文字與阿爾巴尼亞籍的密探互通文書，可能因此而有感而發。

第三節 對語言的反思與新語言運動

一、阿爾巴尼亞知識份子的嘗試

儘管奧斯曼知識份子將阿拉伯文字視為帝國最神聖的符號，但是阿拉伯文字或奧斯曼語並不是凝聚奧斯曼國族或伊斯蘭烏瑪的主要角色，也無法在奧斯曼帝國崩潰之時力挽狂瀾。奧斯曼土耳其人極力保護古蘭經書寫文字之時，受到民族主義激發的阿拉伯人、阿爾巴尼亞人毅然從伊斯蘭帝國整體中分離出去。基馬爾等奧斯曼知識份子為文字焦頭爛額之時，阿爾巴尼亞人則在 1869 年作準備，嘗試轉向使用拉丁文字。奧斯曼帝國境內較土耳其人更早，跨出第一步放棄阿拉伯文字採用拉丁文字的穆斯林即是阿爾巴尼亞人。1860 年代阿爾巴尼亞的知識份子早已達成共識，著手籌備新的阿爾巴尼亞文字，交付奧斯曼教育部審查並通過。制止土耳其人棄用阿拉伯文字，甚至禁止改良之的奧斯曼教育部，對阿爾巴尼亞的新文字議題卻默不作聲；1869 年時，《洞察報》(Basiret)上聲明稿簡摘如下：

---

[172] Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayını, 1972, ss. 158-159.

[173] Abdullah Katırcı, *Harf Devrimine Yönelik Çalışmalar, Devrimin Gerçekleşmesi ve Uygulanışı*, Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Türkiye Cumhuriyet Tarihi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 9.

[174] Enver Ziya Karal, "Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu", *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1978, s.65.

由於阿爾巴尼亞語至今上未有其文字，職是之故，阿爾巴尼亞人的穆斯林使用阿拉伯文字、希臘正教以及天主教等不同教派則使用魯姆文字(Rum harfleri 案：希臘文字)以及拉丁文字。為方便魯美利日後所開設學校所用之教科書，阿爾巴尼亞人冀望研發一套屬於自己的文字，並經由奧斯曼教育部審查後執行此任務。經研討之後籌備了一套更適用於拉丁文字書寫的字母。此字母經聲明後，由阿爾巴尼亞人全體同意後施行。[175]

阿爾巴尼亞人主要受到了三種文化的影響；穆斯林受到土耳其人的影響、希臘正教徒受到希臘人的影響，天主教徒則受到義大利人的影響。為了找到一個適用於阿爾巴尼亞語的文字，阿爾巴尼亞知識份子也曾對這三種文字進行討論。不適用拼寫土耳其語的阿拉伯文字，同樣也不適用於拼寫阿爾巴尼亞語。隨著希臘米勒分離而出的各個米勒，希臘文化的影響逐漸減弱。相較於此，作為歐洲共同書寫文字的拉丁文字，背後更代表的歐洲強大的文明實力。奧斯曼帝國於 1878 年 3 月 3 日以及 7 月 13 日分別簽訂阿亞斯鐵法諾斯(Ayastefanos)條約以及柏林(Berlin)條約，喪失大片巴爾幹的領土。當時保加利亞人即將建立大保加利亞王國，黑山國、塞爾維亞與羅馬尼亞分受到俄羅斯人的幫助，或享有高度自治權或獨立。[176]這促進了阿爾巴尼亞人的民族意識覺醒，1879 年 9 月 3 日，阿爾巴尼亞知識份子在伊斯坦堡仿照奧斯曼學會，另外成立了阿爾巴尼亞學會(Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye)。阿爾巴尼亞人在歷史的發展上，其皈依伊斯蘭主要是奧斯曼帝國征服巴爾幹半島之後推行禁衛軍徵兵制而來的，不過也因這支獨特的禁衛軍大量世俗化的教育，其伊斯蘭宗教文化不如土耳其人那般根深柢固，使用阿拉伯文字更不似土耳其人那樣有千百年的歷史，因此不會像土耳其人那般面臨改變新文字就無法吸收先人智慧的困境。拋棄阿拉伯文字即會造成帝國烏瑪之瓦解的言論，在民族主義為宗旨的阿爾巴尼亞學者知識份子中也引起不了共鳴。對於文字的議題，阿爾巴尼亞人最後決定了以拉丁文字為主，並吸收些許希臘文字而制定的新阿爾巴尼亞文。不過新阿爾巴尼亞「民族」(ulusal)文字，並未受到阿爾巴尼亞穆斯林的青睞，一開始流行於南部托斯卡(Toska)地區，因此甚至被稱為「托斯卡民族字母」(Toska ulusal alfabesi)。這也促使奧斯曼土耳其人引以為戒，不只把文字當作教育媒介，更無限上綱至政治意識型態的層面。不過，雖然有土耳其人以及阿爾巴尼亞穆斯林的反對，阿爾巴尼亞文字依然於 1880 年代之後隨著教育逐漸在阿爾巴尼亞年輕人中傳播開。[177]

---

[175] Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 1972, s. 160.
[176] 吳興東，《奧斯曼土耳其歷史》，頁 144-148。
[177] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s. 38-42.

二、古代突厥文曇花一現

在阿拉伯文字與拉丁文字之外，亦有不少人受到了突厥主義影響而期望回歸使用古代突厥文字。新聞業者侯塞因・卡茲姆・卡德利(Hüseyin Kâzım Kadri, 1870-1934)曾在 *İçtihad Dergisi*（觀點雜誌）發表了一篇名為“Türk Lisanları’nın Tevhidi”(突厥語言的獨一性)，他認為奧斯曼語的拼寫方式十分破碎以致讓人無以適從，與之相對的，應採去一個更簡明的方式，如：用以拼寫回鶻、察哈台突厥語的古代突厥文字。這番言論引起了大家對於古代突厥文字的注意，他進一步提倡若能採取這樣文字，在整個土朗世界推行這樣的文字，更能統一整個大突厥民族。不過，這樣的觀點並未取得太多的共鳴。於當時以格卡爾普為首的突厥主義者，依然主張保護阿拉伯文字。對他們而言，阿拉伯文字是溝通整個突厥穆斯林世界的橋梁，若是採取了阿拉伯字母以外的文字，不管是拉丁文字或者是古代突厥文字，都只會與俄羅斯境內為首的其他突厥民族造成更大的鴻溝，並且弱化整個突厥民族。[178]

三、國語政策與新語言運動

1893 年阿荷美特・杰夫戴特(Ahmet Cevdat Paşa, 1822-1895)曾言：「奧斯曼語的根基是突厥語，然而卻從波斯語以及阿拉伯語引進了太多太多的言詞了，以至於變成了三種語言交錯在一起的綜合體。」[179]杰夫戴特的作品中，基本上對其所使用的語言稱奧斯曼語(Lisân-ı Osman, Osman Lisânı, Osmanlıca)，但有時這些詞彙也被當作突厥語(Lisân-ı Türkî, Türkî, Türkçe)的同義詞使用，而在使用突厥語一詞時，依然如大多人的觀感一般，賦予「粗俗」(kaba)的評價。他於 1854 至 1884 年間所寫的 *Tarih-i Cevdat*（杰夫戴特的歷史），為了讓大家更了解奧斯曼歷史，以其所稱之「粗俗的突厥語」(Kaba Türkçe)來書寫。付梓之初雖不受喜愛，但後來卻因為簡單明瞭而為流傳。杰夫戴特有感而發地說：

> *Tarih-i Cevdat*（杰夫戴特的歷史）一書，是一本用簡單易懂的粗俗突厥語所寫成。話說回來，要是早年那些謹守寫作章法且拘泥於華麗詞藻的作家們，能喜愛這個寫作方式的話，就能享受書寫的樂趣，並引領更多人步上優美且明瞭的書寫之路。更進一步，若新聞報紙也能使用如此明朗且眾人皆能得心應手的方法來出版，那麼我們在書寫山谷上所開闢的羊腸小徑也中能變成康莊大道。[180]

---

[178] Ayça Yenişan, *Tarih Boyutu İçinde Alfabe Sorunu ve Türk Harf Devrimi(1839-1929)*, s.47-49.
[179] Nervat Özkan, “Ahmet Cevdat Paşa’nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Evreleri” , *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 20, 2006, s. 221.
[180] Şerafettin Turan, “Ekin, Tarih ve Dil”, *Türkçe’nin Kullanımında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözümleri : Kurultay bildirileri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, sayı:13, 2001, S. 78.

Tarih-i Cevdat（杰夫戴特的歷史）寫作的三十年內杰夫戴特越來越明瞭奧斯曼語交雜著三種語言，1861 年著作 *Kavaid-i Osmaniye*（奧斯曼語法）[181]一書中，將之分冊編輯成三個部份：突厥語篇、阿拉伯語篇、波斯語篇，如此一來將能依次地分別學習三種語言的語法。1875 年為做教科書之用，又獨立分冊編纂出 *Kavaid-i Türkiye*（突厥語法），顯示了突厥意識，無論是民族意識或是語言意識都逐漸明朗化。

1908 年阿布都哈密德二世重新召開國會宣主君主立憲，是為第二次憲政時期(II. Meşrutiyet, 1908-1922)，推動青年土耳其運動的聯合進步黨趁著鎮壓反對黨，與軍方聯合起來推翻阿布都哈密德二世，立梅荷美特五世為蘇丹。鑒於境內其他非土耳其人的反抗、獨立，聯合進步黨大力推行突厥主義，是為奧斯曼時期突厥主義正式成為奧斯曼政府的核心價值。1908 年伊斯坦堡成立了突厥協會(Türk Derneği)，即開始試著分離並純化奧斯曼語中的突厥語成份，他們建立了一系列整理、純化語言方法，並在 1909 年份的 *Türk Derneği Dergisi*（突厥協會期刊）上發表聲明，該聲明整理如下：

1. 奧斯曼語言乃是源自於全體奧斯曼人民的語言之中。
2. 阿拉伯語及波斯語詞彙，當以全體奧斯曼人民能理解為目標，就其流通程度而選擇。
3. 吾人當努力學習，進而教育並傳播從過去乃至今日以突厥為名之種族的廣大事蹟。
4. 吾人當致力於吾等語言之文明水平，使語言更加鮮明、單純、優美，乃至於有智慧。吾人文字書寫寫亦當如是。
5. 吾等當盡力從過去乃至當代突厥人民之中蒐羅一切與突厥語言相關之事物。[182]

可惜該雜誌僅維持到 1912 年即停刊，原來許多突厥協會的學者、作家轉而加入經梅荷美特・埃明(Mehmet Emin)努力而成立的突厥國家(Türk Yurdu)協會；著名突厥主義學者阿克儲拉亦在其中。突厥國家協會於 1911 年出版了第一本期刊，第一本期刊中便標明者以泛突厥主義為其核心價值。該學會廣泛地注意了與突厥世界相關的所有事物，包含在俄羅斯境內生長的突厥人等。[183]

---

[181] 原名為 *Medhal-i Kavaid*（語法入門），成書於 1851 年。1861 年時改名為 *Kavaid-i Osmaniye*（奧斯曼語法）。

[182] Atilla Özkırımlı, *Çağdaş Türk Edebiyatı*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayın No.697, Açıköğretim Fakültesi Yayın No. 339, 1993, s. 21.

[183] 《土耳其國家》官方網站沿革 Türk Yurdu Tarihçesi http://www.turkyurdu.com.tr/tarihce, 20130306.

伊斯坦堡之外，1911 年許多在薩羅尼加(Selânik)成立了 *Genç Kalemler*（青年之筆）文學期刊，揭櫫「民族文學」(Millî Edebiyat)[184]的理念，發起新語言運動(Yeni Lisan Hareketi)。*Genç Kalemler*（青年之筆）期刊也採取了 *Türk Derneği Dergisi*（突厥協會期刊）的方法，從古老作品、從各地方言中彙整、蒐集語言資料。其中，格卡爾普作為其中一個知識份子面對對於語言此一議題，他並不認同突厥協會純化(Özleştirme)[185]奧斯曼語的作法，取而代之的，他認為是要淨化(Sadeleştirme)突厥語。他時常與另外一位作家歐梅爾・塞菲丁(Ömer Seyfettin, 1884-1920)討論語言的議題，整理並推行新語言運動的行動綱領，啟發了當時的執政者以及其他知識份子。新語言運動的核心概念如下：

1. 真正的語言，乃是口語語言。
2. 自然的語言，是人民所說的語言；任何一個階層的語言、雜揉的語言都不應稱之為自然的語言。
3. 不當使用人民所無法理解的外來詞彙。
4. 在符合口語語言的狀況下，除術語名詞之外，應廢除所有阿拉伯語及波斯語的複合詞及詞組。亦即，除了伊斯蘭大教長(Şeyhülislam)、諺語(darbımesel)這類已定型詞彙之外，皆須廢除。
5. 外來語言詞彙雖可採借，然而不當採用其詞綴及語法規則。
6. 語言中並存的同義詞，僅保留突厥語詞彙，廢止一切外來語同義詞。因為人民的語言不會有如此同義現象。
7. 除了以突厥語化的連詞、質詞之外，例如：可是(ama)、但願(keşke)、然而(lâkin)、既(hem)、至少(bari)、換言之(yani)……等詞彙外的詞彙皆廢止不用。
8. 除了已定型的詞彙外，外來詞彙的複數型悉皆使用突厥語複數詞綴(-lar, -ler)以表複數。
9. 語言上僅採用突厥語形式上可通行的語法規則，外來的詞綴皆廢止不用。
10. 極古老的詞彙，書寫突厥文明史之時亦嘗試將其融入新突厥語，否則至少保留於書中。[186]

---

[184] 民族文學，系指於 1908-1923 年間發展，受到第二次君主立憲時期國族主義運動而開啟，其影響一直延續到今日的一波文學潮流。Davut E. L. Liu, *Türk Edebiyat Tarihi*, s.209.

[185] 土耳其語中的 özleştirme, sadeleştirme，皆有淨化、純化的概念。öz 意指「本質」，sade 則是「乾淨」的意思。在土耳其語言改革的歷史上，1909 年 *Türk Derneği Dergisi*（突厥協會期刊）的語言純化(Özleştirme)是發揚土耳其語的長處，對於阿拉伯語和波斯語則保持著包容的態度；而 1911 年 *Genç Kalemler*（青年之筆）則主張要進行語言淨化(Sadeleştirme)排斥阿拉伯語和波斯語。共和國成立之後 1930 年代語言學會所推廣的政策，所使用的詞彙是 Özleştirme，但在語義上則是完全排除外來語的淨化的概念。

[186] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, s.103-106.

新語言運動這些核心概念的提出，標誌著奧斯曼人對語言作更深入的思考，也是奧斯曼人在歷史事件與意識型態之中激盪而出的結。格卡爾普〈語言〉一詩，也表現了新語言運動的宗旨。不同於宮廷文學的詩作，該詩是以土耳其語傳統格律作成。「**於吾等而言，突厥語言乃最明媚；其餘語言俱是闇夜；唯有伊斯坦堡的話語，於吾等最為純潔亦最細膩。**」[187]奧斯曼帝國是個多民族帝國，擁有不同的民族、宗教、文化以及語言；奧斯曼語更是融合了三種語言的一種宮廷書面語。格卡爾普這段話帶有鮮明突厥主義的宗旨，排斥了阿拉伯、波斯甚至是希臘、猶太等語言文化，將突厥語提升至最高的地位。

新語言運動的主張的前三點，諸如：「真正的語言乃是口語語言」、「自然的語言是人民所說的語言」，看似承繼了《突厥協會》「奧斯曼語言乃是源自於全體奧斯曼人民的語言之中」的概念，實則相去甚遠。兩者雖然都是突厥主義潮流下的產物，然而創立於帝國核心伊斯坦堡地區的突厥協會，依然有著非常鮮明的奧斯曼主義，該協會並未強烈地排斥非突厥的一切事務，並且仍支持書面語為主的奧斯曼語文。相較之下，發起於首都之外的新語言運動，突厥主義成了最高宗旨。一如〈語言〉一詩中「**勿再戀慕阿拉伯語，勿再心向伊朗，向人民學習如何吟詠，切勿再次聽那教條。**」[188]否定了上流社會的語言，也就是受過奧斯曼語文教育的階層，反映著宗教意識型態逐漸淡去，起而代之的務實地世俗精神，否定了不切實際的書面語。該主張的第四至第九點，在人民口語為基礎之上，務實地提出了語法以及語義上的作為。如：保留了已內化、已定型的詞彙，例如：「書本」的單數為 kitap，複數為 kitaplar，然而「群書房」（圖書館）kütüphane 則保留原阿拉伯語複數型態。最後第十點則希望能找回突厥人的根源，象徵了當時突厥語言作為最主要認同的思維。推動新語言運動的知識份子與作家以民為本，希望打破書面語與口語之間的隔閡，新語言運動可謂是土耳其人的「白話文運動」。

相較於《突厥協會》，除了對民族語言本質——依然心繫上層書面奧斯曼語——的認知不同之外，新語言運動探討民族語言本質之時，除了以口語突厥語為依歸外，也提出了當以奧斯曼帝國首都伊斯坦堡人民的語言為主，一如格卡爾普所言：「其他民族語言，都是以國家首都的語言為主。然而其他國家首都的語言，口語和書面語是相同的語言……伊斯坦堡卻有兩種語言：一種是說而不寫的伊斯坦堡方言(İstanbul lehçesi)，另一種則是寫而不說的奧斯曼語文(Osmanlı lisanı)。你們說，吾等的民族語言該當是何者？」[189]格卡爾普更進一步舉例說「特別是指伊斯坦堡婦女所說的語言」。[190]在伊斯蘭世界，婦女往往是與外界有所隔絕，其生活世界僅在家庭之中，因此他們的語言受到外來影響也最少。因此若是連婦女

[187] Muhammet Sani Adıgüzel, "Ziya Gölap'ın 'Lisan' Şiiri Anahtar Kelime Yöntemiyle Okuma Denemesi", s. 427.
[188] Muhammet Sani Adıgüzel, "Ziya Gölap'ın 'Lisan' Şiiri Anahtar Kelime Yöntemiyle Okuma Denemesi", s. 428.
[189] Ziya Gökapl, *Türkçülüğün Esasları*, s. 113.
[190] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, s.104.

都聽不懂的語言，那不可能是全民大眾的語言。另外，婦女更是家庭教育最重要的一員，可見新語言運動知識份子認為語言除了從人民層面做起外，要落實語言更須借重視家庭基礎教育。可惜的是，新語言運動才剛起步不久，帝國就立即面臨了第一次世界大戰，語言的問題就暫且擱置了。

第四節 奧斯曼帝國的崩落與土耳其的新生

第一次大戰之後，1918 年 10 月 30 日，奧斯曼帝國與協約國簽訂了喪權辱國的《蒙德羅斯停戰協定》(Mondros Ateşkes Antlaşması)，聯合進步黨政府也隨著宰相辭職而垮台。11 月 13 日協約國派遣六十艘軍艦抵達伊斯坦堡。自 1453 年 5 月 29 日梅荷美特二世所征服的伊斯坦堡於斯淪陷，而協約國各國也開始大肆占領小亞細亞的領土。[191]奧斯曼帝國戰敗，打擊了許多菁英的信心，蘇丹更是只求保住自己的皇位。在這種情況下很多人相信，歐洲人監護下的政府似乎成了生存的唯一可能。伊斯坦堡的統治集團更相信，大布列顛控制著比任何國家都更多的穆斯林，那在英國卵翼下的穆斯林統一，將成為獨立生存最好的替代性選擇。不過 1919 年 1 月 8 日美國總統威爾遜的十四點和平原則(Fourteen Points)第 12 點「鄂圖曼帝國的民族自決」也深深的吸引了奧斯曼人，且在協約國核心成員中，就美國沒有占領奧斯曼的土地。奧斯曼統治集團，害怕帝國被列強瓜分成幾塊，為了要在完全統一的基礎之下保留奧斯曼地國，奢望著透過美國託管而保住帝國。[192]

就在奧斯曼政府委曲求全之時，原先仍屬奧斯曼帝國軍人的凱末爾見此危機從而奮起，離開伊斯坦堡前往安納多陸號召愛國志士。1919 年 5 月 19 日，凱末爾安全抵達薩姆森(Samsun)，後土耳其共和國以此日為凱末爾革命事業之始，為紀念此神聖的日子而定為青年體育節(Gençlik ve Spor Bayramı)。當時帝國各地為求自救也分分成立了護權、自保與自治協會，東方各省護權協會於 1919 年 7 月 23 日召開埃勒族魯姆會議(Erzurum Kongresi)，決議若奧斯曼政府不能維護國家獨立自主，則將成立臨時政府。1920 年 4 月 23 日於安卡拉成立第一屆「土耳其大國民議會」(Türkiye Büyük Millet Meclisi)，欲與奧斯曼政府分庭抗禮。會議中凱末爾提出政府的成立勢在必行，但卻不宜設置臨時的政府首長或皇帝。由此看來此政府當是屬於「共和」體制，然而許多國會議員依然堅持「帝制」，於是凱末爾便在會議中附註等待政府擺脫外敵控制之時，再由國會立法決定帕迪沙(padişah)兼任哈里發一事。[193]當時凱末爾的軍對也極力反攻土耳其境內的協約國勢力，進行土耳其解放戰爭(Kurtuluş Savaşı)。1922 年 10 月 11 日，協約國簽定

---

[191] Carter V. Findly, Güneş Ayas çev., *Moder Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik* 1789-2007, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 215.

[192] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 197、198。

[193] 吳興東，《土耳其史：歐洲十字路口上的國家》，頁 145-152。

《木當亞停戰協定》，其中一點乃是將伊斯坦堡與海峽地區移交土耳其大國民議會政府。10 月 28 日協約國邀請安卡拉的土耳其大國民議會政府參加在瑞士召開的洛桑和會時，也邀請了奧斯曼政府。土耳其大國民議會政府見時機成熟，對第一次議會中避而不談共和或帝制的議題提出草案。雖然該草案引起了相當激烈的爭辯，但最後 1922 年 11 月 1 日表決時仍通過該草案，於是共立 36 位帕迪沙，奧斯曼帝國也正式地被推翻，國祚 633 年。

1922 年 11 月 20 日土耳其大國民議會政府派出代表團參加洛桑和會，最後於 7 月 24 日簽定《洛桑條約》(Lozan Antlaşması)獲得完全獨立。土耳其大國民議會也於 1923 年 8 月 23 日批准《洛桑條約》，協約國也依條約分期撤離伊斯坦堡，10 月 2 日最後一批協約國軍離開伊斯坦堡，四日後日土耳其軍隊在市民的歡呼中進入伊斯坦堡，淪陷五年後再度回到土耳其人的擁抱。收復伊斯坦堡之時，新政府面對列強環伺的狀況，一方面顧及軍事以及政治的安全，二方面是國土領地的變化，決議遠離伊斯坦堡，定都安納多陸核心地帶的安卡拉。並於 1923 年 10 月 29 日晚上八點，第二屆土耳其大國民議會在「共和萬歲」的歡呼聲中，宣布土耳其共和國成立。[194]

總體而言，從奧斯曼到土耳其，對語言的思辨反映了不同意識形態的激盪。從傳播媒體到教育，土耳其人一步一步地從傳播、推廣、教學等實用的範疇逐漸向內探索，一直語彙、語法、語源等語言本質的層面。文字的問題，是 1862 年穆尼夫論及阿拉伯文字作為書寫載體的問題，其後許多知識份子也提出改良阿拉伯語的方式。1857 年便認識到拉丁文長處的阿訇札德，不過到 1863 年時才正式提出《文字改良》草案，開啟了阿拉伯文字與拉丁文字之間的辯論。然而當時阿拉伯文字對於奧斯曼人而言不只是溝通用的符號，更有鮮明的象徵意義。從維新時期的知識份子從歷史傳承一直到左右書寫方式等各個層面討論文字議題來看，當時他們依然以身為奧斯曼人以及穆斯林為榮。語言的問題，1851 年杰夫戴特為教育所寫的 *Kavaid-i Osmaniye*（奧斯曼語法）一書中便將奧斯曼語區別了三種元素，其後分冊編纂出 *Kavaid-i Türkiye*（突厥語法），是為凝聚、提升突厥語言意識的開端。1908 年，第二次憲政時在伊斯坦堡成立的突厥協會，儘管提出了許多整理、純化語言的方法，然而依然保留著對上層人士奧斯曼的高度認同。伊斯坦堡之外，1911 年格卡爾普等人創辦 *Genç Kalemler*（青年之筆）文學期刊，提倡「民族文學」理念，開起了新語言運動(Yeni Lisan Hareketi)，可謂是奧斯曼時期突厥主義最活躍的時候。在奧斯曼帝國帶有貶義的突厥／土耳其，隨著歷史波動，以及土耳其人在語言文字上的反思，成了全新共和體制民族國家的名稱以及民族的自稱。

[194] 哈全安、周術情著，《土耳其共和國政治民主化進程研究》，頁 18-22；Carter V. Findly, Güneş Ayas çev., *Moder Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik* 1789-2007, s. 207-246.

第四章 文字改革與世俗化的政教分離

各位朋友，為了表達我們優美的語言，我們要接受新土耳其字母。各位朋友，我們即將使用新土耳其字母，來書寫我們優美、有韻味且豐富的語言。

快來學習新土耳其字母吧！並且教導其他同胞、村民、牧人、工人以及船夫。你們要知道，這愛國愛族的任務。

你們將會看到，吾等民族將透過這個新字母以及新思維，擠身文明世界之列。

1928 年 8 月 10 日晚凱末爾於瑰園演說片段[195]

自一次世界大戰打斷了新語言運動之後，語言文字的改革就斷斷續續地，未能凝聚成一波新的運動；1923 年 2 月宣布共和國建立之前伊茲米爾人納茲米(İzmirli Nazmi)在「國家經濟大會」(Millî İktisat Kongresi)開會前所提出關於採納拉丁文字的議案時，才再次發起討論語言文字改革的議題。當時的大會主席卡茲姆•喀拉別克爾(Kâzım Karabekir)收到了這份議案，但未在會議上提出列入議程。隨後不久卡茲姆針對此議案，發表反對拉丁文字的聲明；這項聲明又再次激起了土耳其人對語言文字的討論。

1923 年土耳其共和國建立，卻一直過了五年到 1928 年才實施文字改革，此一時間點並非偶然。[196]從語言文字的功能來看，語言文字除了表情達意的溝通功能之外，更重要的是作為一種文化的象徵功能。奧斯曼帝國境內的使用阿拉伯語的基督徒，使用希臘語的穆斯林之間的差別，不在民族、不在語言，而在宗教；宗教概念又反應在文字之上。奧斯曼文字作為一個象徵符號，所承載的正是奧斯曼—伊斯蘭文化。維新時期與憲政時期隨著民族主義意識型態的轉變以及推動國語教育政策之下，對於語言、文字所作改良與純化的討論，逐漸解構了奧斯曼—伊斯蘭的認同；並在奧斯曼帝國崩解，土耳其共和國取而代之時，重新以土耳其—穆斯林的認同來充實。

奧斯曼時期的語言文字討論，儘管已剔除奧斯曼文化中雜揉的阿拉伯、波斯文化成份，並嘗試純化其中的突厥成份；但作為核心價值、宗教信仰的伊斯蘭，依然是土耳其民眾精神支柱，身為土耳其人與作一個穆斯林，其間並無太大的衝突。使用阿拉伯文字也正是穆斯林的象徵，更何況奧斯曼人更以伊斯蘭為己任，

[195] Sami N. Özerdim, *Yazı Devrimin Öyküsü*, s.47-50.
[196] Neriman Tongul, "Türk Hark İnkılâbı", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sayı: 33-34, Mayıs-Kasım 2004, s. 115.

奧斯曼人的最高統治者蘇丹同是宗教的代理人——哈里發。職是之故，1923 年 2 月時所提出採納拉丁文字的議案，過了兩三個月後在 5 月 3 日時，卡茲姆・喀拉別克爾於《民族主權報》(Hakimiyet-i Milliye)上發表了一篇“Lâtin Harflerini Kabul Edemeyiz”（吾等無法接受拉丁文字）的聲明稿。一如前期許多奧斯曼知識份子一般，他認為採用拉丁文字，會破壞整個國家的和諧；甚至認為採用一個最適合突厥語言的文字，非僅是土耳其人的事情，更應由世界上所有伊斯蘭共同體(ehl-i İslâm)來決定。[197]於是語言文字改革的議題又再次沉靜，僅在學者之間進行個人討論，而未能成為官方的政策。一直以來，土耳其政府作為奧斯曼帝國的後繼者，原本仍支持著阿拉伯文字的使用，然而隨著政府所主導的社會改革，不同政教分離的政策解離了奧斯曼—伊斯蘭的概念，此時阿拉伯文字不再具備傳統意義的神聖性。1926 年蘇聯境內的突厥語國家經過一段時間的討論與籌備，決議採用拉丁文字；1927 年土耳其官方也表態採用拉丁文字，終在 1928 年完成文字改革。

第一節 土耳其建國初期的社會改革

在談到文字改革前，須先了解當時土耳其的整個情勢。一次大戰之後，1922 年洛桑條約即將簽定前夕，安卡拉政的土耳其大國民議會(T.B.M.M) 提出廢除帝制，安卡拉政府取代了奧斯曼政政府成為全國領導核心。1923 共和國的成立，終結了奧斯曼帝國諸多的意識型態的相互惡鬥；新政府也在凱末爾的帶領之下，堅定地依循凱末爾思想來建設國家，成了土耳其共和國最主要的意識型態。

1924 年 4 月 20 日所訂第一部憲法時，前三條即明訂了國家政體為共和、國家語言為土耳其語、主權在民等條目。從第一部憲法以及先後幾次修改的憲法，其具體精神體現了凱末爾主義精神，稱之為阿塔突爾克原則(Atatürk İlkeleri)，或稱「六矢」(Altı Ok)，包含了：1.共和(cumhuriyetçilik)、2.世俗(laiklik)、3.民族(milliyetçilik)、4. 平民(halkçılık)、5.改革(devrimcilik)、6.國家(devletçilik)等六大原則。[198]改革原則強調社會要進步，需要由上至下以及整體性的改革乃至革命的變化，才能步上現代化、西化的路程。共和、國家與民族原則，其基本內涵是消滅封建以及哈里發舊制度，創建新共和型態的民族國家，並且是以國家、政府為核心來推動經濟發展、社會文化以及教育活動。平民、世俗原則強調了國民平等的概念，無論其宗教、語言、種族或職業為何皆平等，進一步反對以神之名、透

---

[197] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.57-59.

[198] 「凱末爾主義」作為一個定名的術語，最早是 1920 年由英國人首先使用。奧斯曼時期土耳其人將那以建立一個新國家為目標、反對蘇丹—哈里發為首的伊斯坦堡政府，從事民族運動的人稱之為凱末爾主義者(Kemalistler)。然而一直到 1935 年之前，土耳其人很少使用凱末爾主義一詞。第一次出現在官方文件上，是在 1935 年共和人民黨的大會之上。自 1934 年國會贈與凱末爾意指「土耳其國父」的阿塔突爾克(Atatürk)這個姓之後，土耳其語中的阿塔突爾克主義(Atatürkçülük，或意譯「土耳其國父思想」)便與凱末爾主義成了同義詞，今日土耳其人普遍使用阿塔突爾克主義（土耳其國父思想）而不使用凱末爾主義。凱末爾建國之時並未明文整理出這六個原則，乃是建國後幾次演說之中逐漸成型；而凱末爾主義的六個原則也在稍候 1937 年時，才正式地被寫入土耳其憲法第二條。昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前土耳其民族主義研究》，頁 334。

過宗教法(Şeriat)等方式干涉政治與社會，以達一個政教分離、不受宗教力量影響的世俗國家。土耳其共和國的建立，隨著國家名稱改變，民族稱謂也跟著改變，不僅只是意味著用共和體制的民族，國家取代蘇丹制伊斯蘭大帝國，更意味著切割與過去奧斯曼帝國聯繫，轉換新的認同，其間的轉變，不可謂之不大。[199]從伊斯蘭帝國到共和的民族國家，整體大方向從政教合一走向政教分離。laik 一詞，乃是源自法語 的 laïque，土耳其語採借了這個詞彙，意指政府與宗教之間互不干涉，乃是「政教分離」之義。[200]此外 laik 一詞也指涉非靈魂的、非宗教的事務、思想與原則，即是「世俗」(seküler)之義。[201]

1922 協約國邀請安卡拉政府參與洛桑會議時，11 月 11 日大國民議會通過法案廢除蘇丹政權的同時，尚保留了哈里發職位，且聲明土耳其國家是哈里發職位的支持者。1923 年 1 月 20 日通過的憲法修正案第二條中，還堅持伊斯蘭教為土耳其的國教。然而在「六矢」原則之下，平民、世俗原則強調主權在民，否定了教權至上；民族、國家原則，被抬升至跨國界、跨民族的穆斯林認同之上，強化了突厥人與國家的認同。共和國成立之前後，在時代的潮流之下，依然承認伊斯蘭的重要性，一如卡茲姆・喀拉別克爾否定拉丁文字的議案。然而為了避免有心人士利用哈里發一職影響他人，新生的民族國家政府在此百廢待興之時，明確地、務實地建設國界轄內，反對一切擴張的意識型態，明確地指出殖民主義(Sömürgecilik)、共產主義(Komünizm)、法西斯主義(Faşizm)、無政府主義(Anarşizm)、泛土朗主義(Pan-Turanizm)、泛伊斯蘭主義(Pan-İslamizm)是土耳其政府要極力對抗的敵人。[202]強化了國民、國家的認同之時，超越國界、民族的泛伊斯蘭認同也逐漸地消弭。

不過實際上，經土耳其政府所選任的哈里發，已是有名無實了；土耳其共和國所要作的乃是徹底廢除此一制度的法律程序而已，最後終於 1924 年 3 月 3 日廢除哈里發制度，同日通過《教育統一法》廢除宗教學校。隨後土耳其共和國接二連三地作了不同世俗化政教分離的改革，4 月 8 日廢除了以宗教法(Şeriat)為主的宗教法庭、1925 年 11 月 25 日推動服飾改革，廢除傳統的費士帽(fes)，改西方禮帽[203]，不鼓勵女性穿戴面罩或穿包頭罩身長袍(çarşaf)。同年 11 月 30 日封閉了修道院(tekke)、小型修道堂(zaviye)以及聖墓(türbe)，僅以紀念館或博物館方式開

---

[199] Recep Şentürk, “State and Religion in Turkey: Which Secularism”, Michael Heng Siam-Heng, Ten Chin Liew ed., *State and Secularism: Perspectives form Asia*, Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2010, p.322-323.

[200]土耳其語言學會詞典 laik 詞條。http://www.tdk.gov.tr, 20130414.

[201] Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik: Din Nedir? Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir?*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1955, s.69.

[202] Vedat Angı, *Atatürk İlkeleri ve Türk Devrimi*, Ankara: Angı Yayınları, 2010, s.45-49.

[203] 服飾改革之前土耳其男性所戴的菲斯帽，是 1826 年為蘇丹馬木德二世採納並推行為境內所有成年男子的標準頭飾，以作為其奧斯曼帝國現代化改革的一部分。不過該帽子很快地就被西方人視為伊斯蘭的象徵。1925 年服飾改革時，大多數接受的人歡欣鼓舞地頭戴西方禮帽，不過有些人因西方禮帽影響禮拜動作而反對，或以反戴鴨舌帽以作權變。

放部分帝王與偉人的陵寢。12 月 26 日更廢除伊斯蘭曆，改用西曆；廢除日落為一日之始，改為西方時制。[204]伊斯蘭宗教之世俗化過程，尤其是一個於伊斯蘭帝國之後建立的新共和國轉變關鍵，在這短短幾年內所作的改革即可看見。土耳其人作為一個整體的概念，與世俗化政教分離政策以及土耳其主義興起有非常大的關係。奧斯曼帝國的米勒制度之下，伊斯蘭教曾將穆斯林聚集成一個整體，而土耳其人僅是穆斯林米勒之中的一部分；不過隨著凱末爾主義以及土耳其主義漸入人心，於共和國政教分離政策之時，如：廢哈里發、廢宗教學校以及廢除伊斯蘭的諸多文化象徵，土耳其作為一個民族的概念，也逐漸被提升到最高的地位。[205]

雖說土耳其世俗化主要的關鍵時期在共和國成立之後，然而歐洲世俗化的生活早就深入土耳其人的生活之中，如鬱金香時期(Lâle Devri, 1718-1730)快速引進歐洲的藝術，以及維新時期(Tanzimat Devri, 1839-1876)的歐化政策，歐洲政教分離的觀念也逐漸傳入；而土耳其人也在生活之中接受了歐洲的產物，如時間曆法。現今土耳其人生活之中有兩套時間曆法，一套是以月為主的陰曆(kameri takvim)，是伊斯蘭以 622 年穆罕默德自麥加遷徙至麥地那為元年的遷徙曆(Hicrî Takvim)，月分 29、30 天，一年共 354 或 355 天；另一套則是以日為主的陽曆(şemsi takvim)，該曆法以耶穌誕辰(milat)為元年的耶誕曆(Miladî Takvim)。兩套曆法並行的現象並非是當代土耳其穆斯林的特色。早在 1672 年時，奧斯曼政府除了伊斯蘭曆之外，也使用另外一套以希臘曆法為主的魯米曆(Rumî Takvim)。該套曆法是以通行於希臘正教(Ortodoks)的儒略曆(Jülyen Takvimi)為基礎。因曆法計算方式不同，該曆法至 1894 年，與基督教(Protestan)、天主教(Katolik)國家所用的格里曆(Gregoryen Takvimi)相差 13 天，即儒略曆的年初 3 月 1 日等同格里曆 3 月 14 日。1916 年奧斯曼政府修訂了這 13 天的差距並採用格里曆，不過一年之首仍然是 3 月。於是陰曆與陽曆兩套曆法，皆同時並存於奧斯曼中晚期。[206]

除了曆法之外，土耳其初年所作許多西化的改革，其實大多在奧斯曼晚年西化政策時都已有了雛型，只不過因於伊斯蘭的認同，而無法確實推行。1923 年共和國還未成立之前，官方還支持伊斯蘭為國教；然而共和國成立之時，在邁向現代文明之時，凱末爾主義的「六矢」原則、世俗化政策，也與「現代化」畫上等號，而成了新生土耳其的最主要意識型態。此時世俗化政策，在民間已嫻熟歐洲文化制度的狀況下快速地推動。最後終於 1928 年 4 月 11 日正式取消憲法中「伊斯蘭為國教」的條文，正式成為政教分離的國家。[207]相對於守舊派，革命派的土耳其人，一如克勒斥扎德・哈克(Kılıçzade Hakkı)，看完喀拉別克爾反對拉丁字母的聲明稿後所問：

---

[204] 孫振玉，《傳統與現實——土耳其的伊斯蘭與穆斯林》，頁 14-24。

[205] Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Naitonalism in Moder Turkey: Who is a Turk*, p.13-14.

[206] Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru(İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul: Koç Kültür Sanat ve Tanıtım Hizmetleri Tic. A. Ş., 2003, s. 166-167.

[207]雖然 1928 年廢除了伊斯蘭為國教一條，不過一直到 1937 年時才正式將政教分離原則(laiklik)正式寫入憲法。土耳其憲法網 http://www.anayasa.gen.tr/, 20130413.

我們只是穆斯林嗎？或說我們既是土耳其人也是穆斯林？若說單純是穆斯林，那我們只需要阿拉伯文字和阿拉伯語，知識上也只要古蘭經就夠了，這樣國家跟民族沒有也不會打架或爭訟了。然而，若說是土耳其人的話,那我們需要一個土耳其文化,且這個文化就從我們的語言開始，擴及到各個層面……老實說，使用阿拉伯文之外的文字來書寫古蘭經並不是種詛咒，這樣做並不會遭受天譴或被輕視，這才是問題的本質。[208]

第二節 語言委員會的籌組

一、土耳其境內外促成的契機

小亞細亞之外，1922 年 5 月的時候，高加索地區的亞塞拜然，有一群突厥語學者，他們追隨著早先奧斯曼時期嘗試推動拉丁文字阿訇札德的腳步；他們相信以拉丁文字書寫突厥語才是促進突厥人現代化的主要方式；他們在亞塞拜然首都巴庫(Bakû)成立了「新突厥語言委員會」(Yeni Türk Elifba Komitesi)，並嘗試推動拉丁化突厥文字。1924 年 2 月時，同屬蘇聯加盟共和國的喬治亞，其境內突厥語作家們也開始討論拉丁文字的議題。蘇聯採取拉丁化政策的一個目的，在於減少伊斯蘭的影響，並切斷在蘇聯的突厥人與小亞細亞土耳其人之間的聯繫。[209]隨後不久，1926 年 2 月 26 日至 3 月 6 日，土耳其共和國之外，蘇聯境內的突厥語國家在巴庫召開第一屆國際突厥學會議(Uluslararası Türkoloji Kongresi)，並制定拉丁化突厥字母，並討論「共用統一新突厥字母」(Birleştirilmiş Yeni Türk Elifbası)的議題。當時共出席了 131 位，其中 93 個是突厥人，38 個則是來自其他國家；這些突厥學者或代表，分別有亞塞拜然、亞美尼亞、土庫曼、吉爾吉斯、烏茲別克等地，甚至還有來自中國的維吾爾學者。土耳其學者則有梅荷美特・富阿特・克普呂律(Mehmet Fuat Köprülü)、胡笙札德・阿里・土朗(Hüseyinzâde Ali Turan)，伊斯瑪儀・希克美特・埃爾泰朗(İsmail Hikmet Ertaylan)等人。會議中針對文字、拼寫、術語、教學、語言系譜、文學語言以及突厥語言歷史等諸多議題進行討論。[210]文字方面，會議中一開始設計新字母(yañalif)，對應突厥語音而設計了 33 個字母，其中 4 個借自希利爾字母，29 個採借自拉丁字母。例如：從丹麥語中借了元音 ö 的符號但書寫作 ɵ；從德語中採借 j 而當作半元音 y 使用；從希利爾字母中採借了 ь 等等。[211]會議之後，各個突厥語國家也陸陸續續地打算採用拉丁字母，一如 1927 年時，哈薩克以及韃靼共和國，在莫斯科召開會議，決議接受這套字母。

---

[208] İsmet Giritli, *Günümüze Atatürkçülük*, İstanbul: Der Yayınları, 2000, s.201-204

[209] （英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 456。

[210] Ahmet Buran, “Sovyet Türkolojisi ve Birinci Türkoloji Kurultayı”, *Turkish Studies*, vol.4/2, 2009, S. 436-438.

[211] “Yeni Elifba Komitesi’nin görmüş ve göreceği işler”, *Yeni Yol*, Bakû: Haftalık Edebî, İçtimaî, Bitaraf Türk Gazetesi, 7, ekim 1922, s.1-2.收錄於 Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.99-100.

土耳其共和國成立之初，鑒於對伊斯蘭信仰的高度向心力及影響力，凱末爾也一直保持沉默，僅言時機未到。然而他對於拉丁文字的想法，一如 1906 年曾向保加利亞籍的突厥學者伊凡・馬諾羅夫(İvan Manolof)表示：「吾人應當拋棄阻礙吾等前往西方文明的文字。一直到改變服飾、服儀為止，吾等應當在每一件事情上遵循西方人的方式。」[212] 隨著蘇聯境內對拉丁文字的討論，土耳其境內對文字的關注也逐漸升溫。繼國際突厥學會議之後，土耳其官方也在 1927 年正式表態要採用拉丁字母。[213]如此一來，整個突厥世界將都通行拉丁文字。然而史達林執政之後，為避免泛突厥主義民族運動而採取分化政策。自 1939 年開始分別針對不同的突厥語國家語個別推行不同希利爾字母改革，並扶植方言促成國語，藉此分化突厥人。[214]

在討論採用國際數字相關草案之後，1928 年 5 月 20 日國家教育部向總統府寫了一封信，表示為了設計與推行拉丁字母當成立語言委員會(Dil Encümeni)。凱末爾思考好人選後，向教育部表達想法並下達指示之，6 月 4 日由安卡拉出發來到伊斯坦堡。6 月 10 日《民族主權報》上刊登了語言委員會人員名單，最初僅九位委員，包含了三位國會議員、三位教育部官員以及三位專家：法利赫・熱夫克・阿塔伊(Falih Rıfkı Atay)、亞庫普・卡德利・喀拉奧斯曼歐魯(Yakup Kadri Karaosmanoğlu)、魯仙・埃失拉夫・溫奈登(Ruşen Eşref Ünaydın)、拉格普・胡魯思・歐茲登(Ragıp Hulûsi Özdem)、阿荷美特・杰夫戴特・埃姆熱(Ahmet Cevat Emre)、法茲爾・阿合美特・埃克赤(Fazıl Ahmet Aykaç)、伊卜拉心・傲思曼・卡朗泰(İbrahim Osman Karantay)、梅荷美特・埃明(Mehmet Emin Yurdakul)、梅荷美特・伊赫桑・松古(Mehmet İhsan Sungu)等九位。隨後又增加了五位委員。梅和美特・拉希姆(Ahmet Rasim)、伊卜拉欣・涅吉米・迪爾曼(İbrahim Necmi Dilmen)、杰拉爾・薩赫爾、埃羅然(Celâl Sahir Erozan)、伊斯瑪儀・希克美特・埃爾泰朗(İsmail Hikmet Ertaylan)以及阿福尼・巴什曼(Avni Başman)，共 14 位委員。[215]

1928 年 6 月 26 日，語言委員會於安卡拉的教育部召開第一次會議，其後幾乎每日，從早到晚針對了 20 套以上以拉丁字母為基礎的文字書寫系統進行研究，其中也包括了亞塞拜然及蘇維埃突厥語國家所籌劃的字母。然而最初的會議，遠在伊斯坦堡的凱末爾親信阿塔伊(Falih Rıfkı Atay)未能出席；他一直到六月之後才抵達安卡拉，將凱末爾對文字的想法與期望轉達委員會。文字改革的理念，有許多源自奧斯曼帝國晚年維新時期對語言的討論以及憲政時期的新語言運動。其中，以伊斯坦堡口音為土耳其語主要基礎的理念，影響了後來的許多學者。如

[212] 該句為 Arif Necip Kaskatı 訪談馬諾羅夫後在於 1945 年 8 月 19 日的《共和報》上所作報導。轉自：Sami N. Özerdim, *Yazı Devrimi Öyküsü*, s.19.
[213] Sami N. Özerdim, *Yazı Devrimi Öyküsü*, s.21。
[214] Ümit Özgür Demirci, “Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süresi (Geçmişten Günümüze)”, *Türk Yurdu Dergisi*, cilt 31, sayı 287, 2011, s.229.
[215] Faik Reşit Unat, “Lâtin alfabesinden Türk Alfabesine”, *Türk Dili(Ankara)*, 1 Ağustos 1953, s.728.

1923 年塔赫欣・歐麥爾(Tahsin Ömer)所出版的 *Harflerimiz Lâtin Harflerinin Aynıdır*（我們字母與拉丁文字的相同處）的書，書中設計了一套 8 個元音和 25 個輔音的拉丁字母，其中僅用一個 h 來表示阿拉伯文字中的ح/ha/、خ/hı/、ه/he/，一個 t 來表示ت/te/、ط/tı/。[216]1928 年所成立的語言委員會，對文字的理念也繼承了這個理念。最初推行拉丁文字時，即規劃了幾個目標，簡摘如下：

1. 該文字以拼音文字(sesçil yazı)為原則，標準語言上每個語音僅以單一符號相應。
2. 阿拉伯文字拼寫中有所差異之字母所拼寫的語音，僅使用單一符合土耳其語語音的符號。一如前述阿拉伯文中不同的 h 以及 t 等音，於土耳其語中並無差別，因而僅用一個符號代表之。
3. 德語中的四字母的 tsch，法語中的三字母 tch 所表示的 ç 語音，根據發聲位置於 c 字母下附加一彎勾；德語中三字母 sch，法語中雙字母所表示的 ş 語音，則在 s 字母下附加一彎勾表示之。
4. 歐洲文字中所使用的 x, q, w 不為採用。以符合土耳其語語音原則為前提，於後元音如 kadın、arka 等詞彙所使用的 k，也是用於前元音如 kedi, içki 等詞彙，如是以助於方便學習。[217]

在這些原則之下，語言委員會最初定稿的土耳其字母，即無 ch、sch 等雙字母或三字母的符號。他們為土耳其語研發拉丁文字時並不採用了法語、德語或是英語等強國的書寫方式，也不採用歐洲用以轉寫阿拉伯文的音譯方式，進而創造一套全新的字母，一套「每個語音用一個字母代表」(her ses bir harfle karşılanmıştır)的字母。例如 x 以及 w 兩個字母在土耳其語中，就分別是為 x/iks/和 w/çift ve/（雙 v）的概念。根據這原則，最初定稿的字母包括 31 個字母：a, â, b, c, ç, d, e, f, g (ga, ge, gha, ghe), h, i, î ,ı, j, k (ka, ke, kha, khe) l, m, n, o, ö, p, r, s, ş, t, u, û, ü, v, y, z 等字母，並定名為「新土耳其字母」(Yeni Türk Harfleri)。[218]與當代土耳其 29 個字母不同的是，三個長元音 â, î, û 也列在其中，沒有 ğ（軟 g），以及 i 的序列在 ı 之前；gha, ghe, kha, khe 則是為了拼寫已在土耳其語中落地生根，帶有顎化現象(palatalization)[219]的阿拉伯及波斯語詞彙。如當代土耳其語拼寫作的源自阿拉伯語的「秘書」kâtip[kʲatip]，按照此拼法為 khatip，源自波斯語的「風」rüzgâr[ryzgʲar]按照此拼法為 rüzghar。除了這套字母之外，還有個別的嘗試，例

[216] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.61.
[217] Doğan Aksan, *Türkçe'nin Bağımsızlık Savaşımı*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007, s.56-57.
[218] 土耳其語言學會首席學者 Agop Dilâçar 所寫"Dil Devrimi"一文，轉自 Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, Ankara: TDK Yaynı, 1973,s.61-62.
[219] 此現象乃是元音或半元音對鄰近輔音的同化作用，指輔音在發音時變得接近硬顎音，從而軟化或顎化。例如英語 question 和 nature 裡的[t]讀成[ʧ]、 soldier 和 procedure 裡的 d 讀成[ʤ]音，乃是受到後面的元音[i]、半圓音[j]的影響，又如現代漢語的基[tɕi]、欺[tɕʰi]、熙[ɕi]、西[ɕi]，乃是由中古音[ki]、[kʰi]、[xi]、[si]所變成。陳新雄等編著，《語言學詞典》（台北：三民書局股份有限公司，2005），頁 68。

如後來加入才加入語言委員會的迪爾曼(İbrahim Necmi Dilmen)於 6 月 26 日於《民族報》(Milliyet)上所發表的拉丁字母表，認為應該將 kha、khe 分別用 k 與 q/kü/[220]兩字母代替，以 y 取代 î，以 j 取代 y，和以 x 來取代 ş 的作法。[221]一直對這些問題保持沉默的凱末爾，一直到 1928 年研考推行拉丁文字問題所成立的語言委員會後也開始表態。例如：不採用拉丁文字的 x 以及 w，即是凱末爾主張的決定之一。今日源自西方語言有 x 以及 w 的單字，土耳其語中則以 ks 及 v 來書寫，例如：源自西方語言的 taxi 在土耳其文中書寫作 taksi。

除字母之外，語言委員會也設計了兩個符號：延長符號(uzatma) “ ^ ”以及隔音符號(kesme) “ ’ ”用以拼寫外來語，例如：源自阿拉伯語的信仰 îman，大學 darûlfünûn、幸福 mes’ud、實現 te’min 等詞。後來凱末爾認為這樣的書寫沒有太大必要而作了進一步的刪定，並且指示修定輔音後加 h 以表顎化音的方案改在元音上標注“ ^ ”表示之。於是“ ^ ”此一符號便在凱末爾的主張之下，代表了兩項功能：用以標示長音的延長功能(uzatma)與標示顎化音的校訂功能(düzeltme)。[222]例如源自阿拉伯語的「仍然」hâlâ[ha:lʲa]，本拼寫作 hâlha，後則修訂成 hâlâ。且為了拼寫غ/gayın/也設計了 ğ。自 1928 年 8 月 10 日瑰園演說之後到 9 月底，文字改革方案也大致定案，成了今日土耳其語書寫的基礎。共包含了 8 個元音以及 21 個輔音，共 29 個字母，包括：a, b, c, ç, d, e, f, g, ğ h, i, ı, j, k, l, m, n, o, ö, p, r, s, ş, t, u, ü, v, y, z 等字母。文字改革方案定案後，語言委員會的任務也告個段落，各個委員也分別在不同的報紙上刊登這份新的文字。當時美國駐土耳其大使格魯(Joseph C. Grew, 1880-1965)也對此新字母作出報告：

> 這套文字方案與眾多西方國家的文字相比較，與德國文字最接近。特別是新的元音符號保留了德國語言的音值。德國文字的 ö 和 ü 兩個字母在土耳其文字中也占有一席之地。談到輔音字母，部份則令人訝異地與國際字母有所不同，與 dj、tch、sh 等值的語音，在土耳其語中規範作 c、ç 和 ş 三個字母。除了土耳其語基本的語音之外，其中還可看到如 j 和 z 等特色的部分。前者如同法語一般，後者則如英語一般。g 則大部分地見於德語之中。此外，w 和 q 等輔音未被採用。[223]

1928 年訂定了新字母以及符號之後，語言委員會也開始整理土耳其語言學，奠定了當代土耳其語的基礎，並在語音學、語法學、正字法(orthography)基礎之

---

[220] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, p.33.又語言學者在轉寫阿拉伯字母時，一般多用 q 來指涉ق[qāf]。然而當時土耳其人受到法語 q[ky:]而將之當作是顎化的 k。

[221] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.90-91.

[222] 校訂符號(düzeltme işareti)是土耳其語標點符號之一，書寫作「^」，又稱為延長符號、細化符號或帽子符號，用以表是長音、顎化或是相關詞(nispet)詞綴-î。

[223] 收錄於 American National Archives, Diplamatik Branch, Washington D.C. 864. 402/15: Grew’dan Amerikan Dışişlerinerapor, 19 temmuz 1928, No.392.轉自 Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.95.

上設計了一套拼寫指南(yazım kılavuzu)，例如：分析元音及輔音的屬性，分為前／後、平／圓、寬／窄元音以及軟／硬輔音；規定疑問詞(-mı、-mi、-mu、-mü)與前詞以連寫號接著連寫；為符合土耳其語語音，將外來語所有 b、d、c 濁音結尾的詞以 p、t、ç 清音做結尾，以及元音、輔音和諧律的書寫規則。[224]

二、凱末爾的歷史演講

1928 年 6 月初凱末爾下達語言委員會的籌組命令之後，便自安卡拉出發抵達伊斯坦堡，再次踏上睽違的多年歷史古都；當時他心中了然，不應在他處而應在伊斯坦堡發起文字改革。為何在伊斯坦堡？自土耳其大國民議會在成立之後，許許多多的改革都在安卡拉發起；伊斯坦堡一直置身於事外。然而，作為土耳其最古老、最接近歐洲的城市的伊斯坦堡，儘管已非首都，卻仍是國內最具有文化深度的古都，更是標準土耳其語的原鄉。伊斯坦堡作為土耳其的文化核心，是最適合推動語言文化改革的地方。選擇伊斯坦堡作為文字改革的起點，一方面用以凝聚伊斯坦堡人對共和國的向心力；二方面，瑰園也是 1839 年奧斯曼帝國宣布歐化、世俗化改革之維新詔書的地方，俱有歷史性的意義。事隔 89 年後，凱末爾也選擇在此地展開土耳其歷史上新的一頁。[225]

1928 年 8 月 9 日至 10 日晚間，凱末爾搭乘遊艇巡視馬爾馬拉海峽之後，於晚間 11 點回到了多馬巴切皇宮(Dolmabahçe Sayarı)的瑰園(Gülhane)參加了一場宴會。宴會過後，就在凌晨 1 點的時候，凱末爾從人群眾站了起來，發表了一場歷史性的演說：

> 各位朋友，為了表達我們優美的語言，我們要接受新土耳其字母。各位朋友，我們即將使用新土耳其字母，來書寫我們優美、有韻味且豐富的語言。我們有必要於根本之上，從那僵化我們腦袋，無法溝通無法理解的記號之中解放我們自己。我們要切切實實地理解我們自己的語言。使用這個字母，無論如何，我們將能迅速地、完美地理解一切。我確信如此，你們也必定相信如此。
> 快來學習新土耳其字母吧！並且教導其他同胞、村民、牧人、工人以及船夫。你們要知道，這愛國愛族的任務。
> 你們將會看到，吾等民族將透過這個新字母以及新思維，躋身文明世界之列。[226]

凱末爾的演講激勵了全國民眾；各大印刷業者、傳播業者莫不以此為己任。《晚

[224] East Rıvdan, *Hariciye Vekâleti Kursunda Muallim Esat Rıvdan Beyin Takririnden Alınan Notların Hülâsları*, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1928, s1-4.
[225] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.158-160.
[226] Sami N. Özerdim, *Yazı Devrimin Öyküsü*, s.47-50.

報》(Akşam)、《民族報》、《共和報》(Cumhuriyet)以及後來跟進的《民族主權報》、《時報》(Vakit)、《圖文報》(Resimli Gazate)紛紛在版面上進行新文字的教學，並開設以新文字書寫的欄位。幾乎全國人民只要打開報紙，隨手一番皆可看到以新文字所寫的標題，跨海大橋、各個碼頭、車站、廣場以及郵局，皆可看到新文字的蹤影。書攤上也可看到各種由語言委員會所出版或私人所著述的新文字教本與書籍。不過並非全國上下立即就接受語言委員會所籌劃的新字母。如 8 月 11 日杰拉爾・努里・伊萊利(Celal Nuri İleri)則認為應當以 x 來代替語言委員會所採用的 ş，以 y 來代替長母音 î。另外還有 8 月 23 日巴什曼(Avni Başman)認為要以 c 和 x 來取代現有的 ç 和 ş，以及以 j 來取代半元音 y，以 z 來取代土耳其語中及少使用到的 j，以及使用 kj 和 qj 來書寫顎化音。自 8 月的瑰園演說之後，新土耳其字母得正式立法，是在凱末爾出任「第一教席」(Başmuallim)帶動各地推廣、教學新字母後，並修訂部分書寫規則之後，11 月時土耳其大國民議會才正式立法。

三、凱末爾出任「第一教席」

凱末爾發表這場演說之日，國會主席卡茲姆(Kâzım Özalp)曾表示需要三年才能完全將這套字母傳達至全國各地，不過凱末爾則另有所思。推動土耳其文字改革之時，凱末爾以「第一教席」之名走遍土耳其全國。凱末爾「第一教席」的頭銜以及首席教職(başöğretmenlik)，可說是始自瑰園的演說。他待在伊斯坦堡時，在皇宮中將一個大廳設計成教室，全伊斯坦堡上下都在討論新文字。凱末爾甚至要國家交響樂團指揮札奇・翁格爾(Zeki Öngör)譜了一首 *Harfler Marşı*（文字進行曲）。當時伊斯坦堡城裡，或從大眾口中或鋼琴上，都奏出這一首由元音字母和輔音字母總計 29 個字母所譜成的進行曲。[227]

自伊斯坦堡離開後，凱末爾於 8 月 23 日來到了泰基爾達(Tekirdağ)。當時曾找來了一位教長，要他以阿拉伯文書寫下古蘭經 95 章〈無花果章〉(Tîn Sûresi)的其中一個片段：“Vettîni vezzeytûni ve Türisinine ve hazelbeldil emin”，並請他誦唸。接著讓周遭的人來誦唸，然而沒有一個發音與教長相同；隨即用拉丁文字書寫了同一段，這次每個人都唸對了。旋即凱末爾便將這張紙條交與該教長，並說「我希望你們都能學習新土耳其字母。」[228]接著凱末爾便以第一教席的身份開始教導群眾新土耳其字母。在伊斯坦堡以及馬爾馬拉海近郊進行推廣之後，9 月 14 日凱末爾便離開伊斯坦堡，前往全國各地，是日來到了錫諾普(Sinop)進行教學，講解之時他發覺了拼寫上的一個問題，即語言委員會規定疑問詞以連字號連寫的方式，會造成書寫上的麻煩。例如：今日「他來了嗎」一句分開書寫作“geldi mi”，但在當時作“geldi-mi”。查覺到這點後，凱末爾便轉身向一旁的秘書撒夫維特・

[227] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.184.
[228] Ibid, s.185.

阿熱康(Safvet Arıkan)說：「你拍一封電報給教育部的人，跟他們說這個連字號對書寫上造成了很大的困擾，要他們拿掉。」[229]上課時，凱末爾點名了一位五十多歲、完全不識字，名為別克爾的車夫，教了他一些簡單的詞彙的寫法，並給他一本新土耳其文字的教材。該車夫事後回憶說：「我五十歲時他引導我讀書。我生命中的第一個啟蒙老師就是我們的國父，實在太感謝他了，國父萬歲！」[230]隨後 16 日抵達薩姆森(Samsun)，進行一小段教學後，又啟程前往他處。經歷了阿馬西亞(Amasya)、錫瓦斯(Sivas)和開塞利(Kayseri)等地後回到於 9 月 21 日回到安卡拉。語言委員會收到了凱末爾對文字的一些想法後，也在 9 月 29 日通過，並定下了新土耳其文字拼寫法的最後版本。[231]

四、新文字的實施與立法

擔任第一教席進行推廣教學之後的凱末爾，深得了全國人民的愛戴之外，引發眾人學習新文字的熱情之外，還更了解了民間使用語言文字的狀況，明瞭這項改革對土耳其所具有的重大意義。1928 年 9 月 20 日阿塔伊向凱末爾轉達語言委員會認為需要五年甚至十五年才能完全改變書寫及印刷的意見。不過，凱末爾聽了表示：

> 「所以你們認為需要五年？」
> 「是的。」
> 「三月。」
> 我呆住了。三月！三個月內要將全國上下的印刷改為土耳其字母。他接著說：
> 「要就三個月內實施，要不我們就甭推動了。你們留下了阿拉伯文字的欄位不是嗎？若還保留這個習慣，大家就只會讀這個欄位，且五年後，甚至從明天開始我們就會陷入困境。即使一張單據，我們所努力奮鬥的一切將會走回頭路。」[232]

凱末爾 9 月 21 日返回安卡拉後，便開始籌畫文字改革的相關法律程序；不過在他重返安卡拉之前，早已指示總理伊諾努(İsmet İnönü)籌備新字母的實行計劃。1928 年 9 月 5 日，伊諾努即先離開伊斯坦堡抵達安卡拉，並在 9 月 9 日將其所執筆的有關推行新文字的計劃送交教育部，該計劃中，伊諾努羅列了 14 個範疇項目，包括了：1.政府官員(市區、鄉鎮)、2.軍隊、3.學校、4.郵件、電報、電話、5.印刷廠、6.法庭、7.人民、8.會議記錄與速記稿、9.公司行號、學會團體、10.法律、法令、條例、正式表格、紀錄簿、所有權狀、證件、人口統計資料等

[229] Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*,s.105.
[230] Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*,s..106-107.
[231] Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, s.184-197.
[232] Kemal Arıburnu, *Atatürk'ten Anılar*, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998, s.287.

法律相關文件、11.學校圖書、12.民間教育出版品、13.國家圖書館、14.官方出版品以及檔案資料；稍後針對其中幾項又作了修改，不過變動不大。制定了計劃之後，便開始由政府人員開始逐步推行計劃，並分別新文字的教學課程。對政府官員推動實施新文字的授課期間，甚至將「每日抽檢」改為「隨時抽考」，以督促大家學習新文字。[233]

凱末爾 9 月底回到安卡拉時，由總理伊諾努的協助，幾乎全安卡拉的政府官員不過幾個星期內，最遲至 10 月中皆全部受訓完畢。一如進行政教分離一般，只待大國民議會開會立法。最後終於 1928 年 11 月 1 日第三期第二次會議中訂定 1353 字號《採納與實施新土耳其字母條例》(Yeni Türk Harflerinin Kabulü ve Tatbiki Hakkında Kanun)，並於 11 月 3 日時在《官方報紙》(Resmî Gazete)上發布，正式宣告了新土耳其文字的使用。隨著該法令的頒布，也規定了全國各機構、人員的實施時間，例如：規定全土耳其官方文件於 1928 年 12 月起使用新土耳其文字（第四條）；官方人員於 1929 年 1 月前，法令文字、紀錄、表格至 1929 年 6 月前結束使用阿拉伯文字，改用新土耳其文字（第三條）；土耳其全印刷廠於 1929 年 1 月起使用新文字印刷（第五條）；私人公司團體的文件於 1930 年 6 月前（第六條）結束使用阿拉伯文字改用新土耳其文字。[234]

第三節 共和國初期文字改革與世俗化分析

1928 年的文字改革，是土耳其認同改變歷史中，步入政教分離的里程碑，緊接在許多世俗化改革之後，是奧斯曼—伊斯蘭舞台的最後一幕；文字改革可說是奧斯曼—伊斯蘭認同解構的最後一個步驟，緊接在歷史舞台上所上演的是土耳其國族的建構。深耕突厥文化之時，土耳其也試著透過將伊斯蘭在地化、突厥語化的途徑，以建立一個新的土耳其—穆斯林認同。以凱末爾主義為標竿，共和國初期進行了許多改革，從最外在的服飾，到社會文化的宗教學校、修道院、曆法，以及政治層面的宗教法、哈里發制度，針對伊斯蘭文化的各個部份進行了非常大的改革。在 20 世紀初期的土耳其人心目中，凱末爾主義的「六矢」原則、世俗化政教分離政策，與「現代化」是畫上等號的，亦是新生土耳其的最主要意識型態。土耳其的政教分離世俗化概念，雖然是源自於歐美，不過也應因土耳其而作修改；土耳其並非完全不管宗教，而是在 19 世紀出馬木德二世所作改革——分散宰相與伊斯蘭大教長職權、成立了宗教基金部由國家統一管理瓦克夫——的基礎之上設立宗教事務部(Dinayet İşleri Bakanlığı)以統一管理宗教活動。20 世紀的土耳其，每個人皆有宗教信仰的自由，前提是不干預政治。土耳其共和國初年，就在這樣的發展之下，延續奧斯曼帝國以來的社會趨勢，創造了政教分離的環境。

---

[233] İhsan Sungu, “Harf İnkılâbı ve Millî Şef İsmet İnönü”, *TarihVesikaları*, Haziran 1941, cilt1, sayı 1, yaprak I-XI.

[234] 土耳其教育部網站法律文件《採納與實施新土耳其字母條例》http://mevzuat.meb.gov.tr/html/112.html, 20130410.

隨著現代化、世俗化、共和國家的觀念深入人心，蘇維埃突厥語國家轉用拉丁文字之時，土耳其官方於 1927 年正式表態使用拉丁文字。1928 年 5 月多土耳其政府以改變國際數字為敲門磚之後，旋即在 6 月籌組文字委會。凱末爾也於 8 月進行演說，並展開推行新字母的「第一教席」之行，並於 9 月底將文字定案，11 月立法推行，其間變動不可謂之不快。一如前述，語言文字除溝通功能之外，更有象徵的意義；文字改革作為世俗化政教分離政策的一環，並非僅是語言的問題；文字改革的問題，更應深入的是民族、社會層面的考量。事實上，共和國出年許多政策改革之中，土耳其官方早已埋下了語言改革的種子。例如採用國際曆法、數字等改革。1925 年 12 月 26 日改用 24 時制的 697 字號《一日 24 時制管理條例》(Günün 24 Saate Taksimine Dair Kanun)，將原先的「阿拉突爾卡時制」(alaturka saat sistemi)[236]以太陽西沉為整點的時間制度，改為太陽上升至最高點為 12 點的時間制度。同日也制定了 698 字號《曆法記日原則改制相關條例》(Takvimde Tarih Mebdeinin Tebdili Hakkında Kanun)改傳統伊斯蘭遷徙曆(Hicrî Takvim)為西洋耶誕曆(Miladî Takvim)。這些改革，不只改變了土耳其人的生活方式，經歷了文字改革之後，還影響了土耳其人的思維。以下接著從構詞、語義、語用、等語言邊界切入，分析文字改革對土耳其人在語言認知與價值觀的改變。

一、語詞：同一詞根孳乳的詞族

文字作為語言的載體，乃是根據語言特色而創造與發展的。阿拉伯字母是輔音為主的文字，這套書寫系統對系屬屈折語的阿拉伯語非常適合。阿拉伯語作為屈折語的一種，其語義的變化主要來自語音屈折進行語義變化。土耳其史上曾同時並存著一個詞彙有多種型態，例如：字符(harf)的複數型，有以土耳其語語法構成的 harfler 以及阿拉伯語法的 hurûf、書本(kitap)的複數型有 kitaplar 和 kütûp 兩種型態。阿拉伯語可透過內部元音屈折的部分如 harf 變為 hurûf，kitap 變為 kütûp 來改變語義。也可透過外部屈折來改變，如：動詞「書寫」的過去式變化，對應單數、雙數、多數、陰性、陽性而有所變化：

---

[235] Recep Şentürk, “State and Religion in Turkey: Which Secularism”, p.319-320.

[236] 「阿拉突爾卡」(alaturka)一詞源自於義大利語的 alla turca 一詞，意指突厥風俗的，乃是遵循古突厥傳統、儀式、民俗與生活，相對於法蘭克風格的「阿拉法蘭卡」(alafranga)的另一個概念。然而，不只是突厥人，傳統伊斯蘭文化中，一天開始於太陽落下之時。而對歐洲人而言，最大的伊斯蘭文化即是以突厥人為代表的奧斯曼帝國。土耳其語言學會詞典 alaturka、alafraga 詞條。http://www.tdk.gov.tr, 20130414.

表一：阿拉伯語言的屈折變化

阿拉伯文		讀音	語義	阿拉伯文		讀音	語義
كَتَبْتُ	ktbt	katabtu	我寫了	كَتَبْنَا	ktbna	katabnâ	我們寫了
كَتَبْتَ	ktbt	katabta	你寫了	كَتَبْتُمَا	ktbtma	katabtumâ	你們寫了（雙人）
كَتَبْتِ	ktbt	katabti	妳寫了	كَتَبْتُمْ	ktbtm	katabtum	你們寫了（多人）
كَتَبَ	ktb	kataba	他寫了	كَتَبْتُمَا	ktbtma	katabtumâ	妳們寫了（雙人）
كَتَبَتْ	ktbt	katabat	她寫了	كَتَبْتُنَّ	ktbtn	katabtunna	妳們寫了（多人）
說明：元音部分透過標記上撇 üstün 標示 a,e、下撇 esre 標示 i、逗號符號 ötre 標示 u，以及圓圈 cezm 表示純輔音。				كَتَبَا	ktba	katabâ	他們寫了（雙人）
				كَتَبُوا	ktbu	katabû	他們寫了（多人）
				كَتَبَتَا	ktbta	katabtâ	她們寫了（雙人）
				كَتَبْنَ	ktbn	katabnâ	她們寫了（多人）

資料來源：N. Engin Uzun, *Dilbilgisinin Temel Kavramları*, Ankara: Kebikeç Yayınları, s.124.

上表中除了可見阿拉伯語的語音屈折之外，更可見只需透過一些符號標示重要的元音，即具有辨義作用。相較之下土耳其語膠著語並非是屈折元音，而是透過附加詞綴來改變語義。隱藏元音的奧斯曼文，中同時並存交錯著多種語法，也造成了文字閱讀的困難。土耳其人自 19 世紀中期開始討論語言時，隨著突厥民族／語言意識的興起，而漸漸地排斥其他源自阿拉伯語或波斯語的詞彙、語法。只不過，即使土耳其人積極地進行世俗化政教分離，許多傳統伊斯蘭的阿拉伯詞彙或者是波斯詞彙，依然在人民的信仰中固蒂深根，成為土耳其語無法剔除。

奧斯曼時期與共和國初期以阿拉伯文字所書寫時，為了理解以及正確拼寫一個詞彙，必須嫻熟地掌握語法學以及構詞學。了解阿拉伯文字並通曉阿拉伯語、波斯語的土耳其人，便能透過語法、構詞的角度來詮釋在土耳其語中落地生根的阿拉伯語以及波斯語詞彙，例如：當代許採用西方星期制的非穆斯林都知道，穆斯林會在星期五上「清真寺」(cami)，與穆斯林社群「哲馬提」(cemaat)一同作「主麻」(cuma)禮拜。在上述的描述中，有許多阿拉伯詞彙，土耳其穆斯林依然使用這些詞彙。以阿拉伯文字為載體時，土耳其人也學習了構詞學、語法學的概念；因而對通曉阿拉伯文字及語法的土耳其人而言，清真寺即是「聚集作禮拜的聖地」，主麻日即是「聚禮之日」，哲馬提是「群聚一同宗教團體」的意思；一般民眾所知則是生活之所累積的經驗，下舉一段筆者與G. Y.小姐所進行一段訪談為例：

問：「你知道 cami, cemiyet, cuma, cemaat 之間的關係嗎？」

回：「cami 是作禮拜的地方。cemiyet 是一個群體的意思。cuma 則是大家聚在一起作晌禮，也就是整個 cemaat 集合一起進行禮拜。」

問：「那麼，你知道這些詞彙是從阿拉伯語的ج/cim/, م/mim/, ع/ayın/三個字

母的詞來的嗎？我想問的是，一個沒學過阿拉伯語、波斯語的人，會知道這些詞彼此的關係嗎？」

回：「那些不是阿拉伯語、波斯語.....唉唷....那方面的知識我不太夠，抱歉沒有辦法回答你。」[237]

G. Y.小姐畢業於土耳其公立高中，生活在一個非常虔誠的穆斯林家庭，身體力行禮拜、把齋等。不過她本身並未修習過阿拉伯語或波斯語的任何課程，或是自修語言。在這段訪談中，該報導人非常清楚各個詞彙的意涵，顯示這些詞彙早已在土耳其早落地生根，成了日常用語；隱隱約約，G.Y.小姐也能掌握到「群聚」的意象，然而卻無法深入明確指出了解這些詞彙的來源以及其語法上的關聯，甚至更認為那些本來就是土耳其語言了。

表二：土耳其人所理解的阿拉伯語ج, م, ع詞根詞族

ج/cim/, م/mim/, ع/ayın/ （聚集）			G. Y.小姐訪談	漢語
جامع	聚集之地	cami	作禮拜的地方	清真寺
جماعة	聚集之人	cemaat	集合齊來作禮拜的人	社群
الجمعـة	聚禮之日	cuma	大家齊作晌禮的日子	主麻日
جمعيـة	聚集之群	cemiyet	一個群體	協會

資料來源：筆者整理

清真寺(cami)、哲馬提(ceamaat)、主麻(cuma)等詞，通曉阿拉伯文字及其語法的土耳其人，會了解這三個詞都是源自阿拉伯語ج/cim/、م/mim/、ع/ayın/三個字母為主的詞根，意為「聚集」的孳乳詞，如了上述三個詞彙之外，還有人群(camia)、所有的(cemi)，群體(içtima)、學會(cemiyet)、雜誌(mecmua)等孳乳詞，也是ج, م, ع詞根的詞族，「在阿拉伯語中，甚至還有更多相關詞彙存在，不過那些我們土耳其人不用」。[238]在以輔音為主的阿拉伯文字中，書寫這些詞彙的時候，很明顯就能看出不同詞彙之間與ج/cim/、م/mim/、ع/ayın/詞根的關係。未學習過阿拉伯文字，乃至文字所承載的語法概念特色的一般土耳其人對於這些詞彙是個別理解，而無法整體貫聯起來。轉用拉丁文字，或許表面上僅是改變書寫方式，然而卻也失去了理解該文字所承載的語言的造詞方式。

二、語義：同一範疇相關詞族

除了上述從語法學的角度來分析之外，從語義以及語用的角度來看，改變文字也對土耳其在理解事物整體上有所影響；再加上生活實踐以及政策的影響，促成了土耳其伊斯蘭的世俗化過程。世界上大多數的民族，其星期制可分為數字制

[237] 20130414, G. Y.小姐訪談。
[238] 20130414, D. B 先生與 D. U.小姐訪談。

與象徵制；早期土耳其人使用的是波斯語的記日方式，那是一套數字制的記日方式；然而當代土耳其人所使用的，卻是一套混合了數字制、象徵制的混合制。甚至，原先屬於波斯語、阿拉伯語的數字制的用法，對不了解的土耳其人來說，僅是不具序數意義的詞彙，而變成了代表日子的語音象徵。

土耳其語的星期稱為 hafta，該詞源自於波斯語詞彙「七」，是「七日為一個週期」。當代土耳其的一週，分別是：pazar, pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi。這幾天，pazar 意思是「市集」，源自於波斯語，也就是買賣、市貨之處。許多人都這一天趕集買賣、上市場。pazartesi 一詞則是 pazar（市集）加上 erte（翌日）所組成的複合詞，-si 則是上土耳其語語法中兩兩名詞相複合時的所屬詞綴，簡言之 pazartesi 即是「市集翌日」的意思；屬於土耳其語中在吸收外來語後，加上自身語法而創的孳乳之詞。salı 源自於阿拉伯語 yevmul selase，意思是「第三日」、「週三」；çarşamba 則是源自於波斯語 cihar-şenbe，cihar 其義「四」， şenbe 其義為「日」，亦即「第四日」、「週四」。此外又根據土耳其的語音和諧規則，原語為 şenbe 的元音 e 與前元音 a 同化，n 輔音也同後輔音 b 同化，而形成 çarşamba。perşembe 源自於波斯語 penc-şenbe 的「第五日」、「週五」。再隔天則是 cuma，是為穆斯林聚會、聚禮之主麻日。cumartesi 則是主麻翌隔日，如同 pazartesi 一般，也是個吸收外來語並加上自身語法所創的孳乳之詞。換言之，根據其語義，自 pazar 到 cumartesi，分別是：市場日、市場翌日、週三、週四、週五、聚禮主麻日以及主麻翌日。

文字改革對此有何影響？自 1928 年文字改革，改用拉丁文字書寫後，阿拉伯、波斯文字書寫以及語法訓練退出了土耳其人的世俗生活中。除了將 pazar, pazartesi, cuma, cumartesi 理解為「市集日」、「市集翌日」、「聚禮主麻」、「主麻翌日」之外。其餘原先意指週三、週四、週五的 salı, çarşamba, perşembe，失去語意僅留下語音後，被理解為一週的第二、第三、第四天。這個變化，除了語文字改革所造成對波斯語、阿拉伯語語法的陌生、隔閡之外，社會世俗化也主要因素之一。根據阿拉伯語以及波斯語，我們可以推算出主麻日的前七天，或說後一天，視為「週日」或「一週的開始」。從其他突厥語國家的用詞來看，傳統土耳其／突厥人除了阿拉伯語之外，也曾使用過波斯語來記日。例如：土庫曼語的一週，分別是 şenbe, yekşenbe, dūşenbe, sişenbe, çārşenbe, penşenbe, cumā；維吾爾語中的一週分別是 şänbä, yäkşänbä, düşänbä, şeşänbä, çarşänbä, päyşänbä, cümä。亞塞拜然語則非常接近土耳其語，一週分別為 şänbä, bazar, bazar ertäsi, çärşänbä ahşmı, çärşänbä, cümä ahşamı, cümä。[239]這一套星期制度的週期始於 şenbe，該詞源自波斯語的「日子」、「週日」，其後各天也分別波斯語詞彙來命名。因此，土庫曼語以及維吾爾語中一週的七天，借自波斯語的週日、週一、週二、週三、

[239] 土耳其語言學會突厥語言詞典(Türk Lehçeleri Sözlügü)的 hafta, pazar, pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi 詞條。http://www.tdk.gov.tr/, 20130414.

週四、週五以及阿拉伯語的主麻日的意思。亞塞拜然語則比較不同，保留了從傍晚開始記日的傳統，如 çärşänbä ahşmı 和 cümä ahşamı 兩日，亞塞拜然語的 ahşam 同土耳其語的 akşam，意指「黃昏」，也有「前夕」的意思。因此亞塞拜然語中的一週，分別是：週日、市集日、市集翌日、週五前夕、週五、主麻前夕、主麻日。

傳統上，土耳其根據伊斯蘭觀點一週也始於 şenbe（波斯語，意指週日），也就是 cuma 主麻日的前七天（或說後一天），即是現今的 cumartesi。şanba 隔天是 pazar（市集日），再隔天是 pazartesi（市集翌日）。市集日週一，隔日為週二，再來即是 salı（週三），çarşamba（週四）、perşembe（週五），忙碌了一陣子後之後，又來到的 cuma（主麻日），也就是聚禮之日，並在對安拉的祈禱、感念之中結束一週。在國家正式推行星期之前，土耳其各地皆有自己的記日。例如在土耳其西南部代尼茲利省(Denizli İli)的馬木德加齊村(Mahmutgazi Köyü)以及西北部的波魯省(Bolu İli)一週的記日便有所不同，其生活依然是根據伊斯蘭聚禮主麻日以計算。其中馬木德加齊村的 gireği 乃借自希臘語的「主日」(κυριακή [kiriaˈki])，顯示與其他民族接觸後的影響。此外，猶太教徒於安息日上會堂，東正教徒於主日上教堂，因而市集日也不同；波魯省也受到此影響而有兩天市集日。[240]

表三：土耳其官方與地方一週記日

土耳其官方記日		代尼茲利省馬木德加齊村		波魯省	
pazar	市集日	gireği	主日	pazartesi	市集翌日
pazartesi	市集翌日	pazar	市集日	Bolu pazarı	波魯市集日
salı	第三日	pazartesi	市集翌日	dernek	集散日
çarşamba	第四日	ışıklı	光明日	çarşamba	第四日
perşembe	第五日	cuma akşamı	主麻前夕	perşembe	第五日
cuma	聚禮主麻日	cuma	聚禮主麻日	cuma	聚禮主麻日
cumartesi	主麻翌日	cumartesi	主麻翌日	pazar	市集日

資料來源：整理自 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru(İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, ss. 167-168.

1935 年 5 月 27 日訂定的 2739 字號《國定節日與一般假日相關法令》中第二、第三條規定假日(tatil)以及週末(haftasonu)日期。[241]這項法令大大地影響了土耳其人對於一週起訖的思維。該法條規定自 1935 年 6 月 1 日起，將原先 perşembe 的 13 點整至 cumartesi 的 9 點整為週末休假(hafta sonu tatili)改為 cumartesi 的 13

[240] Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru(İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, ss. 167-168.
[241] Dursun Ali Akbulut, "Samsun'un 'Gazi Günü' ya da 19 Mayıs Bayramı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sayı33, 1995. http://atam.gov.tr/samsunun-gazi-gunu-ya-da-19-mayis-bayrami/, 20130424.

點至 pazartesi 的 9 點為週末休假。[242]這條法令中依然可看見土耳其人以太陽落下為一日整點分界的痕跡，只不過將這個分界點從日落改到正午；但在往後的發展之中，土耳其人的假日也向西方靠攏改為夜半 12 點整為分野。

表四：土耳其官方與地方、亞塞拜然、土庫曼、維吾爾語的一週

公制星期	日	一	二	三	四	五	六
土耳其語	pazar	pazartesi	salı	çarşamba	perşembe	cuma	cumartesi
語義	市集日	市集翌日	第三日	第四日	第五日	主麻日 (聚禮日)	主麻翌日
語源	波斯語	土耳其創	阿拉伯語	波斯語	波斯語	阿拉伯語	土耳其創
M. 方言	gireği	pazar	pazartesi	ışıklı	cuma akşamı	cuma	cumartesi
語義	主日	市集日	市集翌日	光明日	主麻前夕	主麻	主麻翌日
語源	希臘語	波斯語	土耳其創	土耳其語	土耳其創	阿拉伯語	土耳其創
B. 方言	pazartesi	Bolu pazarı	dernek	çarşamba	perşembe	cuma	pazar
語義	市集翌日	波魯市集日	集散日	第四日	第五日	主麻日	市集日
語源	土耳其創	土耳其語	土耳其語	波斯語	波斯語	阿拉伯語	波斯語
亞塞拜然	bazar	bazar ertäsi	çärşänbä ahşmı	çärşänbä	cümä ahşamı	cümä	şänbä
語義	市集日	市集翌日	週四前夕	週四	主麻前夕	主麻日	週日
土庫曼	yekşenbe	dūşenbe	sişenbe	çārşenbe	penşenbe	cumā	şenbe
語義	週一	週二	週三	週四	週五	主麻日	週日
維吾爾	yäkşänbä bazar küni	düşänbä	şeşänbä	çarşänbä	päyşänbä	cümä	şänbä
語義	週一 市集日	週二	週三	週四	週五	主麻日	週日
1935 之前	工作日			假日（正午）		工作日	
1935 之後	假日	工作日					假日
當代	假日	工作日					假日

資料來源：整理自土耳其語言學會突厥語言詞典(Türk Lehçeleri Sözlügü)的 hafta, pazar, pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi 詞條。http://www.tdk.gov.tr/, 20130414

[242] Neşet Çağatay, "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 22, sayı: 1, 1978, s.110.

從語言角度來看，不管使用阿拉伯語或波斯語，皆是完整範疇下的一組詞彙。學習過阿拉伯語以及波斯語的土耳其人，即可清楚地知道這些日子分別是「序數計日」的概念。然而訂定假日之後，也將傳統的 şenbe（週日）一詞以 cumartesi（主麻翌日）取代，從而改變了土耳其人對於一週的認知。從社會的角度來看，1935 年訂 pazar 為假日，是為一週之始，以別於傳統 cuma 為假日、隔日為一週之始的傳統星期制。這法令從生活型態上改變了土耳其人。簡言之 1935 年前的土耳其，原本的 cuma 是假日，穆斯林皆能上清真寺禮主麻。1935 年以後，「公務人員 cumartesi 和 pazar 不上班，一般大眾則 pazar 不上班」[243]，cuma 不再是假日，在有限的時間之下，大多人寧可工作，或以個人的方式簡單禮拜而非上清真寺。於是在這樣的狀況之下，致使伊斯蘭從對群體的影響力，逐漸分散、縮限在個人的精神信仰之上。時至今日，土耳其成為一個政教分離的穆斯林國家，需要非常大的社會改革。語言文字不只在此作為一個轉變的紀錄，從而也影響了後來土耳其人的思維。

三、拼寫、語音及語法的突厥語化

文字改革之後，語言委員會依據總統府命令所作改的，將許多原先以隱藏元音之阿拉伯文所書寫的政府機構名稱、職稱改以新土耳其字母書寫並加上了元音，進一步根據土耳其語法修改名稱。當時修改總計 175 筆，除了字體上的改變，連語音以及語法都加以修改。如：將政府機構「首長」、「副首長」的名稱由 Reis-i Evvel, Reis-i Sâni 改為 Birinci Reis, İkinci Reis，改變了修詞語法之外，也以土耳其語詞對取代阿拉伯詞彙。再如：將「人口事務局」一詞由 Nüfus Müdiriyet-i 改為 Nüfus Umum Müdürlüğü，將「海事商務局」一詞由 Ticaret-i Bahriye Müdiriyeti 改為 Deniz Ticareti Müdürlüğü。改變修詞語法、使用土耳其語詞彙外，更包含了土耳其語音上鮮明的語音和諧律，即一個詞彙的元音皆屬同一個屬性，如 müdürlüğü 一詞中，圓唇音接圓唇音的特色，此一過程即是突厥語化的過程之一。在上述例子中，前者乃是承襲自奧斯曼時期，以阿拉伯文字以及阿拉伯語法所書寫，而後者則可見以全新的土耳其字母和語法來書寫。[244]

使用新文字，也造成了土耳其語語音上的轉變。早在共和國初期就引起熱烈討論的顎化音問題。當時語言委員會從不同的觀點提出了不同的方案，然而兩個方案卻各有利弊。為拼寫顎化的(palatalized)輔音，包括了後元音前的 k、g、l 三個輔音，其中一個方案是仿照葡萄牙語在該輔音之後加上 h，例如：senhor[sen^{j}or]。另外一個方案則使使用不同的字母，例如：以 q 來代表顎化的 k。有學者支持應該「單一語音單一符號」而使用 q；然而有些學者則認為專為阿拉伯語、波斯語

[243] 20120614, T. K. 先生訪談

[244] 收錄於 T. C. Dışişleri Bakanlığı Arşivleri Harciye Vekâletinden Elçiliklere ve Konolosluklara tamim, 22 ocak, 1929, No. 57417.轉自 Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi,* s.223-224.

詞彙設計一個符號，將會造成無法將這些外來詞彙予以在地化、土耳其化，因而支持使用在輔音字母後加上 h 的方式，一如阿塔伊曾言：「阿拉伯語口音，若是隨著阿拉伯詞彙還保留著，這新的文字將會逐漸傾毀，於是我反對使用 q 這個字母。對土耳其語而言 k 就足夠了。」[245]然而當時多數委員偏好採用 q 的方案，但在凱末爾的決定之下後卻採用了另一個方案。語言學者阿塔伊回憶著凱末爾與卡茲姆的對話：

> 在我把新文字草案送去的那晚。
> 卡茲姆在一旁堅持著：
> 「我該怎麼寫我的名字呢？我需要一個字母 q/kü/。」
> 凱末爾則說：
> 「用一個字母又會如何？我們就這樣用吧。」
> 我當時想著這樣可能無法將阿拉伯詞彙土耳其語化，但我在桌邊靜默不語。隔天我又來了一次，希望再一次向阿塔突爾克說明這個問題。好在阿塔突爾克不太清楚書寫體，他都是把小寫字母放大而已。他拿了一張紙，用放大版的小寫 q 來寫 qemal 的第一個字母，後來又寫了一個放大版的 K。他似乎不太喜歡第一個，於是我們終於擺脫了 q。好在國父不太清楚 q 的大寫是 Q，畢竟這個字母比 K 還要顯眼。[246]

根據凱末爾早年使用法語文字所拍的電報以及署名簽名(Gazi M. Kemal)來看，凱末爾並非不清楚 Q 的大寫。凱末爾之所以否決了 q 之後，可能是早已習慣了以 k 來書寫的用法。就在凱末爾否決了 q 這個字母之後，語言委員會採取了第輔音後加 h 的方案。不過此方案也維持不久後又被改掉，改以修訂符號”“ ^ ”表示之。時至今日，土耳其語中依然有這個顎化音的存在，然而這些詞彙的唸法，已與其在原語言中的唸法差異非常大。

第四節 作為世俗化改革里程碑與突厥語化基石的文字改革

土耳其的歷史發展脈絡中可看到，與奧斯曼—伊斯蘭概念逐漸被解構的同時，作為文化表體的語言，以及作為思維載體的文字也同樣地被解構了。土耳其關於文字的討論，最早可溯及 1857 年阿訇札德作為先鋒第一次提出以及 1862 年穆尼夫擔任教育部長對阿拉伯文字的討論，並在國語政策之下對奧斯曼文字進行深度反思；不過隨著了解西方文化的優勢，土耳其人也逐漸反思了奧斯曼—伊斯蘭文化。1800 年時，奧斯曼帝國時期，政府人員的識字率不超過 5 個百分比，整個國家識字率更是低於 1 個百分比。土耳其共和國時期，1927 年識字率僅 10.7 個百分比，不過文字改革之後，1940-1941 年翻了兩倍提升到 22.4 個百分比，1990

[245] Falih Rıfkı Atay, “Yeni Yazı”, *Türk Dili*, 1 Ağustos 1953, s. 718.
[246] Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul: Bateş Yayınları, 1980, s.440-441.

年代達 80 個百分比。[247]

共和國成立之後，廢除哈里發、改制西方曆法、廢除伊斯蘭為國教等法律程序代表著土耳其意識型態的塵埃落定，文字改革也正是土耳其人走向世俗化國家，開創政教分離的穆斯林國家的里程碑。不過千百年下來的伊斯蘭傳統，早已深入土耳其的信仰以及生活之中了；政教分離之後的伊斯蘭，並非就在土耳其斷了根，反而在政府的管理之下，以另外一種方式融入土耳其人的生活。例如伊斯蘭、宗教用語的突厥語化，基礎之一就在 1928 年的文字改革。一如凱末爾於出任「第一教席」，1928 年 8 月 23 日在泰基爾達(Tekirdağ)教學時所寫的古蘭經片段，當代土耳其也處處可見以土耳其文字所拼寫的古蘭經章句片段，並附上土耳其文的翻譯，好讓那些不懂阿拉伯文的穆斯林土耳其人能誦讀古蘭經，並深入伊斯蘭宗教。在宗教學校中接受過專業誦讀訓練的人，確實能夠如同阿拉伯人原汁原味地誦讀，並在各個宗教場合領拜。然而，透過拉丁文字來認識古蘭經的土耳其人，則僅能透過土耳其語音來揣摩古蘭經阿拉伯語的發音；「『艾斯熱』(esre)搭配細輔音時，唸介於 ı-i 之間的音，粗輔音則唸 i」、「『歐特列』(ötre)搭配細輔音時，唸介於 u-ü 的音，在粗輔音前 u。」[248]

「古蘭」作為「誦讀」的基本概念，對於當代未學習過阿拉伯文字以及發音的土耳其人而言，以拉丁文字來學習發音，一如日文漢字的音讀一般，從而改變了一個伊斯蘭詞彙的語音，型塑了獨屬於土耳其語聲韻概念的語音。今日土耳其語中，源自於阿拉伯語或波斯語的伊斯蘭詞彙，雖然與其原語言之間的關聯依然有跡可尋，但是這些詞彙在土耳其語中也落地生根，有著濃濃地土耳其特色。其中之一就是語音特色。阿拉伯、波斯語借詞中語音的轉變有兩個原因，一者受到土耳其語的元音和諧律影響，其一則以伊斯坦堡口音為標準語的影響。[249]例如阿拉伯語中表示穆斯林整體的烏瑪(أمة, [umma])在土耳其語發音細化變成了 ümmet [ymmet]；元音 u 和 a 細化成 ü 和 e，以及土耳其人模仿阿拉伯人發音時所作變化，在最後加上了輔音 t。這些外來語語語音的細化(incelme)和增加語音現象，最主要的原因是土耳其語音學規律；而語音學的規律更是由於奧斯曼晚年以首都伊斯坦堡口音為標準，以及受到以此語言腔調為基礎所設計的拉丁字母的影響。當今土耳其人進行禮拜時的儀式用語以及平日的一些宗教祝福語，也是十分有土耳其特色的。例如：真主至大(Allâhü Ekber)、讚美真主(Elhamdülillah)以及主賜平安(Esselâmü aleyküm)等語詞、語句，其發音皆可看到鮮明的土耳其語音特色。

---

[247] Muhteşem Kaynak, “Atatürk Döneminde Büyüme ve Beşeri Sermayenin Geliştirilmesine Yönelik Girişimler ve Günümüz İçin Kısa Bir Değerlendirme”, (Atatürkçü Düşünce Derneği tarafından İzmir İktisat Kongresi'nde sunulan bildiri, İzmir, 21 Şubat 2009), ss. 6-7. http://www.muhtesemkaynak.com/59.pdf, 20130528.

[248] Faruk Salman, Nafız Yılmaz, Nihat Morgül, *Tecvidli Kur’an-ı Kerim Elif-Bâ’sı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s10-11.

[249] Hilal Oytun Altun, “Türkiye Türkçesinde Arapça Alıntı Kelimelerde Ünlü Uyumsuzlukları”, *Türkiyat Araştırma Dergisi*, sayı:32, 2012, S.60-61

面對這樣的狀況，對於通曉古蘭經、阿拉伯文字的宗教人士而言，會認為他們誦唸方式不夠正統；而對一般大眾而言，古蘭經所代表的意義，與其說是誦讀的讀本，更轉變成一個外在的宗教象徵符號；而「古蘭」（誦讀）作為在理解真主的方式之外，更普遍地僅是被當作協助儀式進行的工具。文字的轉變後與政策的方向，引起了土耳其宗教人士的憂心。他們擔心古蘭經僅被當作儀式工具。古蘭經譯者的埃里阿赤克(R. İhsan Eliaçık)即感嘆地說：

> 真主安拉，是透過誦讀古蘭經來啟迪人的善性。然而伊斯蘭世界的人民，往往被大家認為識字率不高；在這狀況下，面對「吾等宗教第一條就是誦讀」，我們該如何正確地理解真主並且遵從主道地生活？「古蘭」不單只是「讀本」而已；「古蘭」乃是超越知識性的資訊，從根本上來說，是意識自覺的泉源。[250]

這一段的敘說裡，即可看見土耳其人面對古蘭經、伊斯蘭的價值觀。身處一個具有悠久伊斯蘭傳統的穆斯林國家之中，伊斯蘭一直是土耳其人的精神依歸，古蘭經更是艮古不變的神聖經典，然而想要理解伊斯蘭的真實意涵，不僅僅只是在口語上的朗誦而已，在不懂阿拉伯文字的狀況之下，要理解伊斯蘭的內涵，與其學習如何誦唸，更重要的是了解古蘭經的文義；為了讓大眾更了解伊斯蘭的真實意涵，在世俗化的過程中將伊斯蘭突厥語化，希望深入古蘭經的土耳其傳譯本(Türkçe Meal)來引到土耳其人步上真主之道。使用自己語言來理解的觀念，1923年時 *Türkçülüğün Esasları*（土耳其主義的基礎）的作者格卡爾普即從土耳其主義的角度提出：

> 所謂宗教的突厥主義，即是使用土耳其語來書寫宗教書籍，用土耳其語誦唸胡圖白(hutbe)以及講解沃爾茲(vaaz)。若一個民族看了他們的宗教經典卻不能理解，想當然爾，無法得知他們宗教的真實內涵。若是不懂教長誦唸的古蘭經章句(suret)，所作禮拜也是毫無意義。[251]

整體而言，世俗化政教分離過程中，隨著宗教也逐漸地從政治、社會的範疇層面淡出，伊斯蘭慢慢地轉為個人層次，並以民俗、文化的方式呈現；世俗化的過程，回歸溝通層面，去除了阿拉伯文的象徵意義，文字改革使用拉丁文字之後，也改變了土耳其人的思維。民族與語言之間的相互關係非常緊密，1928 年刪除「伊斯蘭為國教」條文的同年，如火如荼地推動文字改革，其轉變之速度不可謂不快。但考究了土耳其自奧斯曼帝國晚年至共和國初年情勢，則知這改變非是一

---

[250] R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal (Metinli)*, İstanbul: İnşa Yayınları, 2011, s.7-8.

[251] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*（土耳其主義的基礎）, s.176.又胡圖白(hutbe)是在禮主麻或節日時於敏拜樓(minber)高台所誦唸的都哇(dua)禱詞，宗教事務部各地方分部每週都會推薦主題與講稿；沃爾茲(vaaz)則是在清真寺或禮拜殿中教長以個人觀點所講授的佈道詞和勸善的宗教性談話。土耳其語言學會詞典 hutbe、vaaz 詞條。http://www.tdk.gov.tr/, 20130414.

朝一夕之間;而是在官方與民間、自身與對外關係、我群與他族的歷史脈絡之下，相互影響、水漲船高地變動著，將奧斯曼—伊斯蘭的認同解構之後，重構、建構一個新的土耳其—穆斯林認同。在充實土耳其文化之前，當先褪下奧斯曼古老外衣，再次反芻咀嚼伊斯蘭的概念；而這個過程，即是世俗化與民俗化的過程，緊接而起的是伊斯蘭的在地化與突厥語化。文字改革即是這個過程中，是世俗化的里程碑，也是開啟伊斯蘭內化、突厥語化的重要關鍵。

國立政治大學
National Chengchi University

國立政治大學
National Chengchi University

第五章 語言淨化政策與土耳其國族意識的建構

"Türk demek Türkçe demektir,
ne mutlu Türk'üm diyene!"

所謂土耳其人的意思，就是說土耳其語的意思；
說自己是個土耳其人可多麼幸福啊！

穆斯塔法・凱末爾・阿塔突爾克[252]

憶起在土耳其田野調查的時候，驚艷於土耳其多彩多姿的文化；身處歐亞交界的土耳其，小亞細亞一直以來就是各民族、各語言匯集的地方。然而今日土耳其共和國內，穆斯林高達 98 個百分比，並有超過七成民眾以土耳其語為母語，相較於 1844 年穆斯林僅占帝國人口六成，其間變化不可謂不小。雖然 1923 年 4 月 23 日簽訂《洛桑和約》後，土耳其與希臘互換僑民，但這對土耳其人口以及文化影響並不大。筆者於土耳其田野調查時，不同情境下的土耳其人表現了許多不同層次的認同。土耳其文化就如土耳其的人民一樣，有著不同的外貌；土耳其人對於外貌也可分為褐色皮膚黑色頭髮的 esmer、白色皮膚淺色頭髮的 sarışın 和其他許多不同外貌的人，不過在伊斯坦堡，除了外國觀光客外，幾乎只要是土耳其國民(Türkiyeli)，不論是土耳其人或者是非土耳其語母語族群，都共享著許多集體記憶與象徵符號，其中最主要的即是土耳其語言。

第一節 土耳其認同的不同層次

2012年8月時筆者到土耳其進行田野調查時，適逢敘利亞動盪不安時，有許多難民逃到土耳其，來到伊斯坦堡的也不少。伊斯坦堡作為歷史、經濟、文化的都市化大城，更是包含了來自土耳其各地的人民；在伊斯坦堡街上所遇見的，或是本地人、或來求學、或來工作或來遊玩。田野調查過程中，土生土長伊斯坦堡人的朋友，就時常猜測某某人可能來自某處、那人又來自某處；雖說人不可貌相，然而說到第一印象時，些許土耳其友人依然「以貌取人」。不過當開始聊天後，則又不然，開始推測對方的出生地和祖先籍貫，而所到的結果不時與第一印象有

[252]該句最早僅有後半段「說自己是個土耳其人可多麼幸福啊」，語出 1933 年凱末爾的"10. Yıl Nutku"（建國十周年演說）；1972 年時教育部也將此句話編入於小學教育中所誦讀的 *Öğrenci Andı*（學生誓言）中。然而，前半句「所謂土耳其人的意思，就是說土耳其語的」則可能是後人根據凱末爾 1931 年 2 月 17 日於阿達納(Adana)演說中的一句「所謂土耳其人的意思，就是語言的意思」(Türk demek dil demektir)所編造的。20120824，G.女士訪談；20130515，Ö.先生與 K.先生訪談。"10. Yıl Nutku"（建國十周年演說）http://yunus.hacettepe.edu.tr/~sadi/dizeler/onuncu-yil1.html, 20130521.

非常大的落差，因此今日的土耳其人對於多元的外貌早已習以為常。

土耳其擁有高達98個百分比的穆斯林，且在政教分離的情境之下，土耳其人彼此之間不太會詢問宗教信仰，最主要表現出，反而是語言的和地緣的認同；土耳其人之間相遇時，經常透過姓氏和口音來彼此確認。然而，若面對了像筆者如是東方面孔時，發現彼此有共通語言時，隨即就提及了宗教信仰認同的問題，顯示土耳其文化與伊斯蘭之間的緊密連結。田野調查過程中，最常遇到友人說：「你土耳其話講得不錯，趕快皈依伊斯蘭變成穆斯林吧！」[253]，並且一字一字地解說清真言(kelime-i şehadet)，希望筆者宣唸清真言成為穆斯林。相較於土耳其語母語人士，其他非土耳其語的穆斯林，也非常強調宗教的認同，並且認為「全世界的人都是穆斯林，說自己不是穆斯林，那可是罪過(günah)阿！」[254]

然而任何一個穆斯林到土耳其的時候，除了發現伊斯蘭作為世界宗教的共通處之外，還可發現伊斯蘭在這國家裡所散發濃烈的土耳其味道。除了許多宗教用語帶有濃烈的土耳其語音特色之外，還有許多專屬於土耳其語的伊斯蘭用語。主麻日來到土耳其時，會發現除了乃馬孜禮拜(namaz)儀式使用阿拉伯語外，其於活動幾乎都是以土耳其語進行。在許多伊斯蘭國家和穆斯林地區，主麻日集體進行晌禮時，教長也會進行宗教性的談話，即是誦唸阿拉伯語以作胡圖白誦經，再以當地語言進行瓦爾茲講經(vaaz)。在土耳其也有，胡圖白「只有用土耳其文的，cuma（主麻）和bayram namazı（節日禮拜）時候一定要用土耳其文作hutbe，butbe就是演講的意思。」「hutbe是宗教事務部規定作的。vaaz是宗教事務部不管的。每個禮拜的主麻都有宗教事務部固定的題目。」[255]筆者於田調過程也觀察到此，主麻日時，穆斯林社群哲馬提(cemaat)皆聚集來到了清真寺，進行胡圖白時，會有誦經生(hafız)以阿拉伯語引經據典地誦唸一段的古蘭經，不過比例非常少，接著拿出宗教事務部各省分局所根據該段古蘭經所準備的講稿進行胡圖白，可見伊斯蘭在這個國家所獨具的土耳其特色。

即使是在土耳其這個政教分離的國家，然而伊斯蘭從未在土耳其的社會、文化層面上消失；宗教儀式或許改變了，然而對於真主的信仰卻依然不變。[256]土耳其的政教分離世俗化概念，雖然是源自於歐美，不過也應因土耳其而作修改；在土耳其，只要不干預政治每個人皆有宗教信仰的自由；土耳其並非完全不管宗教，反而設立宗教事務部統一管理宗教活動。在土耳其，每個人的身分證上皆有著一個「宗教」的欄位；每個小孩出生之時，父母往往就為他登記宗教別。土耳其由中央政府來管理宗教之時，又能事實地將部分權力授予地方分局，例如主麻聚禮

[253] 20120807, T. K.先生訪談。
[254] 20120810, 田野筆記。
[255] 20130430, D.U.女士訪談。
[256] Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, Washington, D.C.: University of Washington Press, 2002, p.108.

中胡圖白主題選擇的權力。透過如是方式，土耳其創立了另外一套不一樣的——一套不強制干涉個人信仰，且能於凝結共同宗教認同之時，還保有地方特色——政教分離體系。在語言、地方、宗教的認同之外，面對其他國家時，土耳其人也不落人後地表現出當代的認同，強調土耳其與其他伊斯蘭國家不同，是個有宗教自由、自由且民主的西方式的現代化國家；然而提到傳統的時候，土耳其人也非常自豪過去輝煌的歷史，並且在語言、文化上與古老東方高度關聯。一如土耳其義務教育（國小、國中和國中）所教育的偉大突厥歷史，包含了匈奴、天突厥等國家，甚至是成吉思汗的大蒙古帝國，也被歸為13至19世紀的突厥世界史(Türk Dünyası)[257]。無論是教育部或是民間出版的歷史皆是如此，在目錄之上大同小異，僅在部分用語上有所區別，如教育部所使用詞彙大多是較古老，常常是阿拉伯語的詞彙，如文明；民間出版者所用則是土耳其語詞彙，整體而言，在文化和歷史方面並無太大的差異，皆有著土耳其人遷徙自中亞的史觀。

當代的土耳其人，所有認同之中最鮮明的當屬對語言的認同，這點反應在土耳其的語言邊界之上，對詞源的認識即是其一，亦即一個土耳其人對於一個詞彙往往能便是其到底是否屬於純土耳其語的詞彙。就語音學的角度而言，一個土耳其語詞彙，其詞首、詞尾、音節等部分所出現的母音、輔音，有著一定的規律，有別於其他語言。母音部分，土耳其語沒有長母音、雙母音、細的 a[æ]音；相較於印歐語系、閃含語系，土耳其語有鮮明的 ı 音。輔音部分，僅有非常少數詞彙有 f, h, j, v 等語音；沒有以 c, ğ, l, m, n, r, z 起首的語詞；沒有以 b,c,d,g 等濁音結尾的語詞；除了附加詞綴外，沒有兩兩相同複輔音（促音）以及三輔音。音節部分：o, ö 僅出現於第一音節，詞首不存在雙輔音，詞中不存在聲門塞音[ʔ]、詞尾的複輔音僅有-lç, -lk, -lp, -lt, -nç, -nk, -nt, -rç, -rk, -rp, -rs, -rt, -st, -şt 等形式；有鮮明的語音和諧規則，如大小、圓平母音和諧規則、輔音和諧規則等。[258]筆者學習土耳其語時，也曾聽到土耳其朋友自豪地說土耳其算是世界上數一數二非常數學的(matematik)的語言；課堂上教授也說土耳其語語法簡單明瞭，入門非常容易。當今的土耳其語，有著鮮明的元音系統以及非常大量的詞綴語法；相較於印歐語一個詞綴包含多義，土耳其語作為膠著語，其詞綴的歧義度較之印歐屈折語要少得多，致使土耳其語不如其他語言入門來的困難，且容易分析。不過為了表達細緻的語義時，土耳其語也可透過許多連續的詞綴來改變語意，例如：

[257] 土耳其的歷史課本，總綱包含了突厥通史、小亞細亞史、奧斯曼史、土耳其共和國史以及外國史等部分。土耳其教育部編的 *Genel Türk Tarihi*（*突厥通史*）中，並未將納入將蒙古人(moğollar)視為突厥人，然而欽察人(kıpçaklar)、馬札爾人(macarlar)則如歐烏斯部族一般則被視為突厥的一支。而在講授中亞歷史時，並非將其置於外國史之下，而是獨立的突厥史，顯示了土耳其人遷徙自中亞的史觀。民間出版的教科書，也根據教育部 2002 年 5 月 16 日頒布 133 字號法令來編寫，其史觀亦如同前述。Nihat Çetin, Mustafa Kutluay, Mestan Avlar, *Liseler İçin Genel Türk Tarihi*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2003; Mehmet Maden, Mustafa Kabalan, Akın Sever, *Lise Tarih*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2006; Kemal Kara, *Lise Tarih*, İstanbul: ÖNDE Yayıncılık Ltd. Şti., 2007.

[258] Faruk K. Timurtaş, *Osmanlı Türkçesine Girişi*, İstanbul: Alfa basım yayım dağıtım, 1996, s.105-109; Haydar Ediskun, *Türk Dilbilgisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş., s.73-77.

Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz-den-mi-dir-ler（那些真的是我們過去無法將之土耳其語化的事情之一嗎）。該句話雖然僅 14 個音節，但卻連綴了 14 個詞綴。透過膠著後綴語法，土耳其語能創造出一句符合語音、語法規則並承載大量資訊的詞。該句話依照語法來分析如下：

Türk
土耳其人（詞根）
Türk-çe
土耳其語（名詞詞綴，表「語言」）
Türk-çe-le
土耳其語化（動詞詞綴，表名詞動詞化）
Türk-çe-le-ş
化為土耳其語（動詞詞綴，表「共同」之意）
Türk-çe-le-ş-tir
使土耳其語化（動詞詞綴，使役式）
Türk-çe-le-ş-tir-e
無法使土耳其語化（動詞詞綴，表是否定的可能動詞的一部分）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me
你無法使之土耳其語化（時態，命令式第二人稱單數）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik
我們無法使之土耳其語化（時態，確實過去是第一人稱複數）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler
那些過去無法使之土耳其語化的事情（名詞詞綴，表複數）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i
將哪些過去無法使之土耳其語化的事情（受格）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz
我們過去那些無法將之土耳其語化的事情（第一人稱複數所有格）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz-den
從我們過去那些無法將之土耳其語化的事情之中（從格）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz-den-mi
從我們過去那些無法將之土耳其語化的事情之中嗎（疑問詞）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz-den-mi-dir
真的從我們過去那些無法將之土耳其語化的事情嗎（名詞詞綴，強調語氣）
Türk-çe-le-ş-tir-e-me-dik-ler-i-miz-den-mi-dir-ler
那些真的是我們過去無法將之土耳其語化的事情之一嗎(名詞詞綴,表複數）[259]

[259] Osman Göker, *Uygulamalı Türkçe Bilgileri 1*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 50.

事實上，生活中並不會出現這樣的句子；然而這句話卻完完全全符合土耳其語的語法規則，且得以進行分析，顯示土耳其語純粹且鮮明的語法特色。相較之下，奧斯曼帝國時期的奧斯曼土耳其語中參雜著大量的阿拉伯語、波斯語。語言學者與詞典編纂者塞姆斯丁•薩米(Şemsettin Sami, 1850-1904)曾言：「這種語言，對阿拉伯人說的話他們無法理解，對波斯人說說的話他們也無法理解，對土耳其人說他們更無法理解。」[260]作為膠著語之一的土耳其語之所以能如此簡易有數學邏輯卻又富於變化，當屬政府官方組織——土耳其語言學會——在諸多語言政策之後所整理的標準語言有莫大觀係。

第二節 官方意識型態主導下的兩大學會

一、歷史學會與土耳其史觀

土耳其共和國1928年刪除憲法上伊斯蘭為國教一條文後，正式成為一個世俗化政教分離國家，同年推動了新土耳其字母的文字改革，這是土耳其歷史的一個轉捩點，是土耳其脫亞入歐的里程碑，更是奠定土耳其現代化的基石。1930年4月28日，凱末爾參加了突厥之家(Türk Ocakları)第六屆代表大會的最後一場，會議呈上了一份以阿菲特•依楠(Âfet İnan)為首，超過40多位學者專加連署的一份提案給凱末爾；提案中指出「我們建議：為了學術地研究土耳其歷史與文明，應成立專案及永久之機構，且成員選擇之權力應釋予核心委員會。」[261]隨後由阿克儲拉等四人成立委員會，與另外12位成員共16個會員，並在1930年6月4日召開第一屆代表大會，同年發表了 *Türk Tarihinin Ana Hatları*（土耳其史綱）。並於1931年4月12日成立土耳其歷史研究會(Türk Tarihi Tedkik Heyeti)，並該學會成立之初名為土耳其歷史研究會(Türk Tarihi Tedkik Heyeti)，1931年時改為土耳其歷史研究學會(Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti)，1935時改為土耳其歷史研究學會(Türk Tarihi Araştırma Kurumu)，並在不久之後改為土耳其歷史學會(Türk Tarih Kurumu)。

土耳其歷史學會的成立，標誌著土耳其對於史學的重視。然而在1930年代時，儘管標榜科學研究的旗幟，但在精神上卻仍隱藏著共和國初期的民族主義意識型態。共和國自1924年關閉宗教學校宣佈教育統一法企圖扭轉整個教育結構，然而當時所用的教材，大多仍不成體系。凱末爾的養女伊楠面對當時的教育問題有切身經驗，她說：

[260] TDK, “Dil”, Nadir Nadi ed., *Dil Devrimi Üzerine*, Akara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1967, s. 211.
[261] 土耳其歷史學會沿革 Türk Tarih Kurumu, Tarihçe, http://www.ttk.gov.tr, 20130516. 又當時的會員的選擇權主要握在總統凱末爾手上，突厥之家希望總統能釋出權力，由語言學會的委員會來任命。

那個時候，在我的歷史課堂上，還沒有一本可用的教科書。為了教課，就必須一再地讀書，然後作大量的筆記。我的這些筆記當時就在民族主權出版社(Hakimiyet-i Milliye Matbaaşı)等待印刷。我上課就是用那些筆記，對此，阿塔突爾克還問我那些筆記能否成書。[262]

從 1924 年到 1930 年期間，土耳其初中學校所使用的歷史教材主要是哈米德(Hamid)和穆赫辛(Muhsin)所編寫的 *Türkiye Tarihi*（土耳其史）；該書主要奧斯曼史，從奧斯曼人征服伊斯坦堡開始寫起，並對帝國歷史進行分期。[263]然而其他相關部份的歷史，則主要是歐洲突厥學者的研究，而這些研究的背後往往更隱含著歐洲中心主義的意識型態，例如以下一段她在外國突厥研究中所閱讀到的片段：

在過去的歲月裡，曾經富饒而美麗的文明之鄉——小亞細亞，如今已變成了一個只有 900 萬人口的貧乏國家。造成此一衰落的基本原因是，土耳其人的征服並破壞了古代貿易的通道。進來這國家的農業得到了較好地發展，各種礦物也得以較好地利用，還開通了前往印度的道路……這些無疑是土耳其共和國自我解放的結果，藉此，它將日趨居於亞洲之上。但是對土耳其的發展而言，歐洲大國的支持仍然是必不可少的。[264]

當時伊楠曾這些問題向凱末爾轉述；凱末爾對這些論述非常憤怒與反感，且說：「不！不是這樣的！咱們當來著手進行研究！」[265]隨著共和國時代凱末爾主義的發展，土耳其人為奠定認同的基礎，也透過不同的方法尋找自己的根源。凱末爾更企圖透過研究，逐漸奠定共和國初期的土耳其史觀(Türk Tarih Tezi)。概要地說，土耳其史觀與突厥主義有著相同的主軸；很大部分地，土耳其史觀繼承了奧斯曼晚年突厥主義的文化遺產，但在凱末爾主義影響下有不同的變化。兩種意識形態都是要把土耳其的歷史和傳統追溯到伊斯蘭教之前的歷史階段，以此來證明，在土耳其的民族傳統中有著重要的非伊斯蘭因素，那是一個「世俗的」時期，而且與西方文明有著千絲萬縷的聯繫。[266]但相較於突厥主義，土耳其史觀更帶有官方的色彩，是由凱末爾所主導、所主張的史學觀點，帶有鮮明的政治色彩，最主要希望能讓土耳其既能脫離奧斯曼—伊斯蘭認同的框架，這部分與突厥主義相似；但在凱末爾主義的國家原則之下，土耳其史觀更強調與國界內小亞細亞這塊土地的關聯，以期能走出現代化世俗的土耳其國家特色。土耳其史觀認為土耳其

[262] Âfet İnan, *Kemal Atatürk'ü Anarken*, Ankara: Türk Tarih Basımevi, 1955, s. 134.
[263] Büşra Ersanlı, *The Turkish History Thesis: A Cultural Dimension of the Kemalist Revolution*, PhD Thesis, Boğziçi University, 1989, pp. 123-125.
[264] Arı İnan, *Prof. Dr. Âfet İnan*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, ss.100-101.
[265] Arı İnan, *Prof. Dr. Âfet İnan*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s.101.
[266] 昝濤，〈"被管理的現代性"及其挑戰者——對土耳其現代化進程的歷史反思〉《民族社會學研究通訊》第 96 期土耳其研究專輯，2011，頁 5。

人是所有民族中最古老的一支，是世界文明的鼻祖，一如伊楠在 1929 年 4 月 28 日，即突厥之家第六屆代表大會的最後一次會議。會議中伊楠提出了他所謂「真實的」土耳其歷史的看法：

> 人類最高級和最早的文明種族、國家，是阿爾泰與中亞的土耳其人。中國文明之基礎的創立者是土耳其人。在美索不達米亞、伊朗，至少公元前 7000 年前人類最初文明的創造者和人類最早歷史時期出現的蘇美人、埃蘭人、阿卡德人，被賦予這些名號的人，實際上就是土耳其人。在埃及三角洲的初始居民，以及埃及文明的創立者都是土耳其人。在美索不達米亞，公元前 2300 年時，文明的閃族人漢摩拉比，在歷史上顯赫的亞述人，在安納多陸的原住民，最初和真正的主人，及他們被叫做西台人的祖先，也是土耳其人。
> 古典歷史上被稱為希臘的這塊土地之最早占領者愛琴人(Akeen)，就是亞該亞人(Akalar)，今日被我們稱為希臘的國家就是 Akai，即亞該亞人統治之地(Aka eli)。亞該亞(Aka)這一個詞來自於 Ağa(土耳其語「兄長」、「領主」之義）；愛琴(Ege)可能來自於 Eke（土耳其方言「兄長」）或 Eci（土耳其方言「姐姐」之義），這些詞都是土耳其語。[267]

當時土耳其語言民族主義正是興盛之時，民族、語言等在當代視為不同的概念，當時被視為是同義詞，一如當代土耳其人皆能朗朗上口的凱末爾語錄：「所謂土耳其人的意思，就是說土耳其語的意思；說自己是個土耳其人可多麼幸福啊！」(Türk demek Türkçe demektir, ne mutlu Türk'üm diyene)。在土耳其初年，也是透過語言學比較方法，進而來推斷不同民族的關係，以建構土耳其的歷史。[268]整體而言，土耳其史觀的主要內容與目標概分為六點：

1. 土耳其人是圓頭顱的白種人，白種人的故鄉是中亞。
2. 人類文明的搖籃是土耳其人的故鄉——中亞。
3. 由於各種原因，土耳其人自中亞遷徙後，把文明傳播到了全世界。
4. 安納多陸的最初住民即是土耳其人，因此土耳其人就是這裡原本的主人。
5. 必須仔細地研究土耳其人對伊斯蘭文明的貢獻。
6. 必須釐清奧斯曼國家形成的真相。[269]

對於歷史部分土耳其史觀，也承認土耳其人源自於中亞，但不僅是 1071 年

---

[267] Uluğ İğdemir, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973, ss.68-69.
[268] Soner Çağaptay, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyası Düşünce-- cilt 4 Milliyetçilik*, İstanbul: Sena Ofset, 2002, s. 246.
[269] Ramazan Tosun, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", *Ata Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi. Sayı 10, 2002, pp. 231-234.

時，突厥人的歐烏斯部族中亞隨著伊斯蘭教進入小亞細亞而已；在此之前，他們更認為土耳其人在上萬年前就生活在中亞，並創造燦爛的文明（約西元前 9000 年前）。後來氣候變遷之故，他們離開了中亞，並為了開發其他世界，而四處遷徙；向東來到中國，向南來到印度，向西到了埃及、美索不達米亞、伊朗、安納多陸、希臘和義大利。既然小亞細亞的初始住民是土耳其人。也因此安納多陸也理所當然地是土耳其人的故土。此一史觀，於 1932 年 7 月 2 日至 11 日第一屆土耳其歷史議會(Türk Tarih Kongreleri)廣泛地討論著；其間雖然有少數反對意見，但土耳其史觀作為國家官方所主導的意識型態，卻是不容質疑。[270]

二、語言學會與太陽語言理論

土耳其語言學會(Türk Dil Kurumu)，是在土耳其歷史學會創立並舉行第一屆土耳其歷史議會之後，於 1932 年 7 月 12 日經凱末爾指示創立，最初名為土耳其語言研究會(Türk Dili Tetkik Cemiyeti)，研究會創始成員機乎都是國會議員或者是知名的文學家，首任會長是薩米赫・熱法(Sâmih Rıf'a)。土耳其語言研究會宗旨，在於闡揚土耳其語言的優美及豐富之處，並致力於提升使不落後於世界其他語言的價值。隨後在凱末爾的大力促成之下，分別於 1932 年、1934 年以及 1936 年推動了三屆語言學代表大會，會中不僅討論了語言政策，更在學術上討論語言學問題。1932 年 9 月 26 日至 10 月 5 日於多馬巴切皇宮所召開主題名為「詞典學方法、語法—句法學、口語蒐羅、語言學—語文學，詞源學與出版」(Lügat-Istılah, Gramer-Sentaks, Derleme, Lenguistik-Filoloji, Etimoloji, Yayın)的第一屆語言學代表大會。稍後的兩屆語言學代表大會，或更深入或重申主題，但原則上不脫此主軸，共分包含了理論與應用的六大主軸：1.詞典學(Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu)、2.語法學(Gramer Bilim ve Uygulama Kolu)、3.語言學(Dil Bilimi Bilim ve Uygulama Kolu)、4. 術語學(Terim Bilim ve Uygulama Kolu)、5.方言研究(Ağız Araştırmaları Bilim ve Uygulama Kolu)、6.文獻學(Kaynak Eserler Bilim ve Uygulama Kolu)。[271]

而在官方民族主義的影響之下，土耳其學者也從語言上著手，企圖找到一些證據來與土耳其史觀相呼應。凱末爾本人也非常相信此史觀，有一次凱末爾告訴一個英國外交官，英國城市肯特(Kent)在土耳其語中即是「城市」(kent)的名字，企圖從語言上英國過去曾受到土耳其所影響。而根據這兩個觀點，認為古希臘詩人荷馬的真名 Umar，即來自於土耳其語 “ummak”（希望）一詞。土耳其史觀，認為生活在小亞細亞的西台人是遠古土耳其人的後代；接著，既然西台與希臘人的信仰相同的神祇，也代表著希臘人也是土耳其人，職是之故希臘人也是遠古土

[270] 昝濤，《現代國家與民族建構：20 世紀前期土耳其民族主義研究》，頁 34。
[271] 土耳其語言學會沿革 Türk Dil Kurmu, Tarihçe, http://www.tdk.gov.tr/, 20130515.

耳其人的後代。[272]在土耳其語言民族主義盛行的時代，土耳其經常使用透過語言方法來證明彼此關聯；儘管在當時所用的方法，從今日來看十分破碎，但在官方意識型態主導之下卻不容質疑。1928 年文字改革轉換書寫符號的同時，讓他們不受限於阿拉伯文及波斯文書寫中缺乏元音的限制，更能純粹就著語音來進行比較語言的研究，並賦予傳統全新的意義。

太陽語言理論(Güneş Dil Teorisi)——也是由土耳其政府官方所主導的理論——是一個用以詮釋語言起源的理論，並企圖證明這最初的語言就是土耳其語，接著希望透過這個理論來證明土耳其民族與其他民族在歷史上的關聯。共和國成立之前，凱末爾即開始著手進行不同語言之間的考查。不過正式形成一個學說，則是在語言學會創立之後，一直到 1936 年達到巔峰。該理論可說是始自凱末爾對語言的關注，1935 年時凱末爾看到了維也納語言學者克維爾奇(Dr. Hermann F. Kvergić)所作一篇名為“La Psychologie de Quelques Éléments des Langues Turques”（土耳其語言中部份元素的心理學研究）的 41 頁複印稿。該研究中，克維爾奇研究了透過了人類學方法以及佛洛依德的理論來研究土耳其語與其他語言的系屬關係。凱末爾看到這篇研究的時候非常高興，並更加確認自己的想法；事實上凱末爾所宣稱「土耳其語言引領其他世界語言」[273]的論述從克維爾奇的觀點來看是誇張了些。同年 11 月 14 日，以克維爾奇的著作為基礎，在《國家報》(Ulus)刊登了一篇“Etimoloji Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili”（從語源學、構型學和語音學角度來看土耳其語言），接連幾天，報紙上的頭版持續刊登了作者匿名的“Dil Yazıları”(語言篇章）文章，文章裡皆企圖以太陽語言理論來證明一些詞彙——大多都是阿拉伯語借詞——乃源自於土耳其語。[274]太陽語言理論認為最早的語言源自於人類初祖看到太陽所發出的“Aa!”的聲音，也因此根據這個理論而被定名為太陽語言理論。[275]此一聲音最早本指太陽，並引身有日光、火焰、崇高、宏大、力量、天神……等意義，隨著人類發聲器官的發展，人類也逐漸能發出其他的元音和輔音，並有區別更多的詞彙和語意。土耳其語的 yağmur （雨）、çamur （泥巴）以及 hamur （麵團、麵漿），即認為是由 ağmur（流水）一詞與 ay（高）、aç（大地）和 ah（食物）一詞而組成。雖然此語言理論並非真正的科學理論，但卻在民族主義的潮流之下，成了一時最熱門的理論。

1936 年第三屆土耳其語言學會「太陽語言理論與語言比較方法」(Güneş-Dil Teorisi ve Dil Karşılaştırmaları)語言學代表大會。會議中有土耳其以及其他的外國學者，相繼發表研究的論文，最後確立了幾個原則，標示著太陽語言理論發展的

---

[272] Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı bir İnceleme*, Ankara: Bilgi, 1999, s.274.又，當代的土耳其語言學已不再流行此一俱有官方意識型態的史觀和語言理論，隨著科學的發展，土耳其人也明瞭城市(kent)一詞源自於粟特語(Soğdca)，而荷馬的真名是 Horemos，而非 Umar。

[273] Ragıp Hulusi Özdem, “Üçüncü Dil Kurultay Açılırken”, *Yeni Türk*, Vol. 4, No. 45, 1936, s. 471.

[274] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, pp. 57-58.

[275] Özlem Bayraktar, “Güneş Dil Teorisi: ‘Batı’ ve ‘Türk’ Arasında Sınır İdare Etmek”, *Spectrum: Journal of Global Studies Special Issue*, 2012,ss.145.

最巔峰時刻：

1. 太陽語言理論，是語言學領域中作為推動語言本質改革基礎上的一個根源、引人注目的理論。
2. 這個理論，不僅只是語言學的問題，同時更與人類學、考古學、歷史學、上古史以及生物心理學有高度密切關聯。
3. 至今的語言學研究，長期以來一直未曾考量並忽略此一根源上俱有重大影響的理論。
4. 關於太陽語言理論的事實證據，經由土耳其學者的研究功不可沒。由其是透過此理論檢視突厥語系(Türk dil grupları)以及印歐語系(İndo-Öropeen dil grupları)之間的關係，並能如實地解釋之；此外並且能以此理論持續地研究。同時，也經由此理論促進突厥語系與閃含語系(Hamito-Semitik dil grupları)在比較方法上的進展。如是將能為語言學研究指引一個新的方向。與會的全體外國學者，皆是在突厥語言下很大的功夫，並有很深的造詣，並且能同組團隊共同研究突厥語系同印歐語系及閃含語系。
5. 語言學代表大會上熟習太陽語言理論的部分學者，能在各個層面之上整合了突厥研究者的觀點。其他外國學者雖無法在如此短暫的時間內用此太陽理論進行全面性的研究，但在吾等土耳其語言理論有非常大的貢獻。同時與會的全體外國研究者也同意出版其對太陽語言理論所作研究，並以推廣土耳其的學術研究為己任，其中不僅是語言學，更在其他共同的文化學科領域。
6. 直到第四屆土耳其語言學代表大會召開之前，土耳其以及外國成員也將彼此分享太陽語言理論的相關研究成果以組成共同的研究團隊。本大會在會議最後，對所有與會成員致力於對土耳其語言學會的貢獻智上最高謝意，並在此主題上更加全心全意地持續進行研究。[276]

在 1930 年代的時候，許多將土耳其語視為「原始母語」的土耳其學者，例如：迪爾曼(İbrahim Necmi Dilmen)、唐古特(Hasan Reşit Tankut), 納伊姆・歐納特(Naim Onat)、迪爾埃姆勒(Saim Ali Dilemre)，都企圖使用這個理論來以土耳其語詞解釋外語詞彙。然而這樣未考究真實狀況，一味地不明究理、以官方主導、不符合當代學術標準的語言純淨主義(Özleştirmecilik)來詮釋的方法，不久之後便顯得礙手礙腳；1938 年凱末爾辭世之後，太陽語言理論也逐漸退熱，該年任教於安卡拉大學的迪爾曼，也結束了太陽語言理論的相關課程，當時學生們議論紛紛，迪爾曼則語重心長地向學生們說：「太陽殞落之後，他的理論如何繼續存在

[276] “Rapor”, Dolmabahçe(İstanbul): Türk Dil Kurumu, 31 ağu 1936, ss. 1-3. http://tdkkitaplik.org.tr/gdtraporu.asp, 20111031.

於現世？」[277]

如今雖然太陽語言理論與土耳其史觀已不再如 30 年代般盛行，然而卻依然存在於不少土耳其人，甚至還有追隨著研究這兩個觀點。如 2004 年筆者學習土耳其語時，電影《特洛伊》正上映，土耳其教師曾提及特洛伊人可能是講土耳其語的民族，如此論述與華人世界中所學到關於突厥人 1071 年才進入土耳其的史觀截然不同，如今看來方知此是土耳其史觀影響之下的詮釋。另外，土耳其民間工作者依茲貝爾克(Mustafa İzberk)於 2008 年所出版 *Kim Türk? Türkçe Ne?*（誰是土耳其人？土耳其語是什麼？）也花了極大的篇幅探討土耳其語與蘇美語、亞述語、阿拉姆語、西台語的關係，甚至還比較了土耳其語與印加語、馬雅語的關係，並編纂成詞典。[278]

三、語言淨化政策

土耳其語言研究會在 1934 年更名為「土耳其語言研究學會」(Türk Dili Araştırma Kurumu)，最後在 1936 年時定名為「土耳其語言學會」(Türk Dil Kurumu)。「太陽殞落之後」，土耳其語言學會持續研究土耳其語言，雖然不再繼承了太陽語言理論的方法，但仍保有凱末爾「發揚我們優美、有韻味且豐富的語言」的精神。學會成立不久，立即出版了兩冊關於天突厥語文文書資料的研究，在 1940 年代時出版了《突厥語大詞典》和《福樂智慧》(Kutadgu Bilig)的相關研究，並開啟了土耳其學者在原土耳其語彙上進行口語蒐羅(derleme)及古籍爬梳(tarama)的研究。兩者分別從當代的空間上，從歷史時間上來找尋屬於純屬於土耳其語的詞彙，並將之編纂成詞典。*Tarama Sözlüğü*（古籍爬梳詞典），爬梳了 13 世紀以來西突厥語(Batı Türkçe)的 227 本以上的史籍[279]；*Derleme Sözlüğü*（口語蒐羅詞典）則廣泛蒐羅安納多陸上土耳其各方言的詞彙，兩者皆是語言學會所推動語言改革的語言淨化的方式。語言學會創立初期，在凱末爾的領導之下，吸收了土耳其史觀和太陽語言理論，開啟土耳其語語言淨化的潮流，一直到 1930 年代中期達到巔峰。1938 年凱末爾辭世之後，語言淨化的活動依然持續進行著，然而相較之前回歸學術研究的主軸，但卻不如以往興盛。

在拉丁化新土耳其字母的基礎之上以及透過學者的努力，土耳其語的語法以及語詞越來越系統化；透過古籍爬梳和口語蒐羅兩大方法，土耳其語言學會彙整了許多純土耳其語詞彙；接著在前述的基礎之上，進行新詞派生(türetme)。透過這三種方式，排除了外來的阿拉伯語和波斯語的詞彙，以達到語言淨化的目地。不過有趣的是，歐洲語言的外來詞卻未受到很大的影響。德米爾江(Ömer

[277] Nihat Sâmi Banarlı, Türkçenin Sırları, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1967, s. 317.
[278] 相關語言比較內容，請參照 Mustafa İzberk, Kim Türk? Türkçe Ne? İstanbul: İleri Yayınları, 2008, ss. 106-127.
[279] Türk Dil Kurmu, Ön Söz, *Tarama Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversite Basımevi, 1995, s. V.

Demircan)概要地整理了土耳其語言改革的項目，包括傳統詞彙、外來詞彙以及新概念等不同領域分別進行了語音、語法上的改革，概要整理了四類 10 點：

A. 語言形式上
   1. 制定標準語言基礎語音形式。
   2. 以符合土耳其語法翻譯傳統的複合詞。
   3. 以符合土耳其語音形式方式轉寫外來語。
   4. 使用傳統詞綴來派生新詞。
B. 語義上
   5. 同義詞上選擇土耳其語源詞。
   6. 一個外來詞彙以對等語音結構平行地轉用土耳其語詞彙。
C. 語用上
   7. 古籍爬梳：重新使用舊詞。
   8. 口語蒐羅：轉用當代方言詞。
   9. 自其他相近的突厥語言或親屬語言採借語詞。
D. 其他
   10. 若上述方法皆不可行時另行討論。[280]

語言學會所推動的改革，最主要的目的即是要完完全全使用土耳其語來表述土耳其人的思維。在 1911 年奧斯曼帝國晚年的新語言運動基礎之上，確立了以首都伊斯坦堡白話為基礎後，經歷了將近 9 年的世俗化政教分離改革，藉著進一步即是要奠定土耳其文化，而在語言民族主義的意識型態之下，土耳其文化的基礎即在語言之上。一如中華民國制定國語的過程一般，選定了北京方言為國語基礎，並適時地加入其他漢語方言的元素制定了標準語。土耳其語文是拼音語言，是個文字—語音高度相關的語言，因此土耳其的語言改革選定伊斯坦堡方言時，也確立了現代土耳其語中的語音原則和形式，亦即無論是舊詞或新詞，其元音和輔音皆符合此基礎語音形式，例如前後、大小、平圓相對的 8 個元音和軟硬相對的 21 個輔音。[281]此語音原則和語言形式即是土耳其語正字法的主導原則，即是一個詞彙的寫法需要符合此發音原則。[282]制定語音原則之後，陸陸續續將許多詞彙、詞組以符合土耳其語音即語法的方式進行轉寫，例如「環遊世界」一詞 devr-i alem 改為 alem devri，此一詞組是由世界(alem)和環繞(devir)所組成，不過前者乃是阿拉伯語法，語言改革之後則將之改為土耳其語語法。又如「語法」gramer

[280] Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, s.185.
[281] 土耳其文字母總共 29 個，許多土耳其語學習者往往會誤以為土耳其僅 29 個音素。然而從語音學(phonetics)的角度來看，土耳其的音素(phoneme)並不只這 29 個音素，乃是更多的；然而超出的。不過超出的音素，從音位學(phonemics)的角度來看，往往是不同元音、輔音之間搭配所產生音位上的變化。
[282]埃・捷尼舍夫著，中國科學院少數民族語言研究所翻譯組譯，《土耳其語語法》（北京：科學出版社，1595），頁 5。

改為 dilbilgisi，前者源自法語，後者則是土耳其語的語言(dil)加上學問(bilgi)結合而成；又如「出版社」matbaa 改為 basımevi，前者原自於阿拉伯語，後者則是印刷(basım)結合房子(ev)組合而成。

一些歐洲的外來語，也以符合土耳其語音形式來轉寫，例如學校(okul)最初轉寫自法語的小學(ecole)；如此轉寫，正因為其語音與土耳其語的「讀」(okumak)；與此相似地，榮耀(onur)也是轉寫自法語 honneur，此外其語音也與土耳其語的「改善」、「趨幸福」(onmak)相近。術語(terim)轉寫自西方語言的 term，由於土耳其語中無雙輔音 rm，於是加上元音 i 轉寫而成，且 terim 在語音上與「我說」(derim)相近，上述歐洲語言的轉寫，既符合語音規則又有語音—語義上的關聯性而廣為接受。然而也有純粹語音上的轉寫，例如佈告欄(belleten)轉寫自 bulletin，普遍的(genel)轉寫自 general。語言學會再爬梳古籍、蒐羅方言時，也整理了許多已被遺忘的詞彙和語法詞綴。詞彙上例如：「回應」一詞，以以古老的土耳其語詞 yanıt 取代阿拉伯語的 cevap 一詞，「書」一詞以 betik 來取代 kitap；「筆」以 yazgaç 來取代 kalem；「次數」以 kez 取代 kere；語法詞綴上如：-A°l, -sA°l ,-sI°l 等古老的詞綴，甚至也從鄰近語言或親屬語言採借語法來創造詞彙，例如從蒙古語中採借了-tay 一詞表示「部」、「院」、「坊」的意思，例如「工作坊」(çalıştay)、「參議院」(danıştay)、「最高法院」(yargıtay)、審計部(sayıştay)，這些詞彙分別是由「工作」(çalışmak)、「諮詢」(danışmak)、「判決」(yargı)和「計算」(saymak)等詞彙加上蒙古語詞綴-tay 連綴而成。土耳其語言學會甚至希望吸收印歐語系中些許前綴語法，透過 iç-（內）, dış-（外）, ön-（前）, yan-（旁）等詞綴來造詞，進口(dış-alım)和出口(dış-satım)分別受到了 import 和 export 的影響，並以詞綴「外」(dış-)加上買(alım)與賣(satım)派生而成。此外還有自創的如前言(ön-söz)，後序(son-söz)等詞。傳統的土耳其語屬於膠著語，語法幾乎都是後綴詞，幾無前綴詞，但在語言學會的推動之下，印歐語系的一些語法概念也進入了土耳其語；不過隨著時間發展，有些人為式的前綴語法並未長久地維持，一些詞彙由於大眾不熟悉和不願意使用的狀況下而消逝，而當代一些僅存有前綴的詞，也被當作是單一詞來看待，例如外交(dışişleri)與內政(içişleri)即是以前綴「外」(dış-)、「內」(iç-)加上「事務」(iş)所組合而成。

在奧斯曼語言中所並存的不同語源的同義詞，也選擇以純土耳其語詞彙來表述，例如表達「年歲」概念時，即採用了土耳其語的 yıl 來取代阿拉伯語的 sene，表達死亡時也採用 ölüm 來取代阿拉伯語的 vefat。在語言淨化的過程中，土耳其語言學會也盡量地以對等語音結構平行地轉用土耳其語詞彙，例如原來指稱「場域」的 saha，以音節與元音相近的 alan 取代，而不以 yer 取代；指稱「翻譯」的 tercüme，以音節和元音相近的 çevirme 或 çeviri 取代，而不以 döndürme 取代，相似地，「原因」sebep 一詞也以 neden 取代。語言學會的改革，在當時創造的許多新詞，但有些卻因太過新穎而不被大眾接受，或因新生詞彙定型不易掌握語

意而逐漸被淡忘，例如「電話」一詞，語言學會想以 söyleşgiç（對話機）來取代 telefon，然而 telefon 一詞早已根深蒂固而難以取代；「秘書」一詞，語言學會也曾想以 yazıcı（書寫者）, yazman（筆記者）來取代 kâtip 一詞，但由於 yazıcı 一詞語同時也包含了「代書」(arzuhalci)，最後被 sekreter 所取代。[283]

1945 年 1 月 10 日將所頒布的「純」土耳其語憲法——Anayasa（母法）取代了以奧斯曼語為基礎的憲法——Teşkilat-ı Esasiye Kanunu（基礎組織法），標示著語言改革的最重要成果。[284]然而 1930 年代以來極度民族中心主義式、義和團式的語言改革，也面臨了教師、作家、記者和學者們的反對，認為如此改革是個矯枉過正的改革。對一般大眾而言，1924 年以奧斯曼語言為基礎的憲法，儘管仍然有許多須透過解釋才能明瞭的詞彙，相較於 1945 年的「純」土耳其語憲法，依然容易許多；語言學會所創造出的新語言之於一般大眾而言，也如同奧斯曼語文之於他們的老祖先，既生疏又難懂，需一再地解釋才能溝通。1949 年 12 月第六屆語言學代表大會轉變為一個較為溫和的立場，少了些政治性，多了些學術性和實用性。然而 1951 年，土耳其政黨輪替，支持伊斯蘭的民主黨上臺後，修改了總統直接任命教育部長的法令後，切斷了政府與土耳其語言學會之關聯，並在 1952 年決定撤銷 1945 年的「純」土耳其語憲法。[285]

語言學會進行語言淨化政策時的其中一項重要項目，即是編纂詞典。語言學會之前，第一本解說土耳其語（伊斯坦堡口音的土耳其語）詞彙的詞典，當是由 1927 年侯塞因・卡茲姆・卡德利(Hüseyin Kâzim Kadri)所編寫的兩冊的 *Büyük Türkçe Lugati*（大土耳其語詞典）；該詞典出版之初仍使用奧斯曼阿拉伯文字來書寫，而最後一版則是 1942 年時以新土耳其字母所出版的版本。目前土耳其語學會依然努力編纂，並在早先口語蒐羅以及古籍爬梳的基礎上編纂詞典。1935 年以前的詞典，30,000 詞條詞中僅有 12,700 條，換言之，儘 43%是土耳其語，那時期書面語所使用的土耳其語詞甚至僅 35%而已。1935 年詞典中所收錄的 27,000 詞條則有 15,700 條，也就是 58%是土耳其語，書面語上則有 72%是土耳其語。到 1967 年時，自土耳其語言學會創立後 35 年，土耳其語詞從 35%上升至 72%，增加了 37%，顯現了土耳其語言純化的成果。[286]

雖然說當代土耳其語中並非所有語詞皆源自土耳其語，土耳其人長期接受伊斯蘭文化下來，許多阿拉伯與波斯的伊斯蘭詞彙，早在土耳其語中落地生根，成為土耳其語的一部分。始自 1945 年，截至 1998 年第九版的 *Güncel Türkçe Sözlük*（日常土耳其語詞典），已收錄了 7,5000 多個詞彙；到 2011 年時則以收錄高達

[283] 更多相關內容請參閱：Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, ss.179-252.
[284] Ali Özgün Öztürk, *Dil Devrimi Sonrası Türkiye Türkçesine Giren Türkçe Kelimelerin Söz Varlığına Etkileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Bilim Dalı Doktora Tezi, 2008, s. 27.
[285] （英）伯納德・劉易斯著，范中廉譯，《現代土耳其的興起》，頁 459-460。
[286] TDK, Ön Söz, *Dil Devrimi Üzerine*, s. 8.

12,1509 個詞彙。[287]Büyük Türkçe Sözlük（大土耳其語詞典）包含詞彙(söz)、成語(deyim)、術語(terim)等總詞條已達 61 萬 6767 條。目前至 2013 為止土耳其語言學會針對不同的語言領域，分別出版了 15 本詞典以及 1 本拼寫指南。[288]

表五：土耳其語言學會所出版詞典（至 2013 年）

一般語言	*Büyük Türkçe Sözlük*	大土耳其語詞典
	Güncel Türkçe Sözlük	日常土耳其語詞典
	Sesli Türkçe Sözlük	語音土耳其語詞典
	Kişi Adları Sözlüğü	人名典
	Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü	諺語成語典
	Tarama Sözlüğü	古籍爬梳詞典
突厥語言	*Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü*	西方語源詞詞典
	Türk Lehçeleri Sözlüğü	突厥語言詞典
	Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü	土耳其突厥語方言詞典
特殊語言	*Türk İşaret Dili Sözlüğü*	手語詞典
科學學術	*Terim Sözlüğü*	術語詞典
	Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü	科學藝術術語詞典
	Ekonometri Terimleri Sözlüğü	經濟學術語詞典
語義學	*Eş ve Yakın Anlamlı Kelimeler Sözlüğü*	同義近義詞詞典
	Zıt Anlamlı Kelimeler Sözlüğü	反義詞詞典
正字法	*Yazım Kılavuzu*	拼寫指南

資料來源：土耳其語言學會官方網站 http://www.tdk.gov.tr/, 20130516.

Tarama Sözlüğü（古籍爬梳詞典）經至 1977 年時已是第八版；*Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü*（土耳其突厥語方言詞典），即繼承了口語蒐羅的方針，持續廣泛蒐集土耳其境內方言的詞彙，截至 2008 年已蒐羅了 23 萬 2000 多詞條，顯示土耳其政府對語言政策的重視。這 15 本字典與 1 本 *Yazım Kılavuzu*（拼寫指南），是土耳其語言學會分別針對了一般語言、其他突厥語族語言、手語、科學學術方面、語意學以及正字法進行規範，顯示了土耳其語言改革由上而下的推動過程。但相較於 1930 年代時也有所不同，這點也反映了土耳其意識型態的轉變。例如相較於共和國初年脫亞入歐的西進政策不一樣。近年來的土耳其也十分注重與中亞突厥語國家交往，如 *Türk Lehçeleri Sözlüğü*（突厥語語言詞典）的編纂，是土耳其語言學會、觀光旅遊部與阿荷美特・耶賽威大學(Ahmet Yesevi Üniversitesi)一起合作，多方參照比較了各突厥語國語言的標準語後所編纂的；該本詞典，是

[287] Halit Dursunoğlu, "Cumhuriyet Döneminde Yapılan Sözlük Çalışmaları ve Türkçe Sözlükler Üzerinde bir Kaynakça Denemesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 31, 2011, s.258.

[288] 土耳其語言學會線上詞典介紹。http://www.tdk.gov.tr/, 20130516.

以文化部於 1991 年出版的 *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*（比較突厥方言詞典為基礎）分別比較了土耳其突厥語(Türkiye Türkçesi)以及亞塞拜然語(Azerbaycan)、巴什科爾托(Başkurt)、哈薩克(Kazak)、吉爾吉斯(Kırgız)、烏茲別克(Özbek)、韃靼(Tatar)、土庫曼(Türkmen)和維吾爾(Uygur)等突厥語語言寫作而成。該本收錄了 7,5000 多個比較拼寫的詞彙，是由學會所推動「突厥語言與方言詞典及語法田野調查計劃」(Türk Lehçeleri ve Şiveleri Sözlüğü ve Grameri Saha Araştırma Projesi)中最豐富的一本字典。2007 年 7 月 12 日起，土耳其語言學會也編纂了 *Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü*（西方語源詞典）。[289]總體而言，土耳其語言改革之後，土耳其語言歷經了相當大的變化；從拼寫法的角度來看，土耳其語從 1928 年以來迄今在拼寫上經歷了許多變化而許多字詞的拼寫仍然不穩定，無法完全統一。雖然拉丁字母是個古老的文字，但土耳其文字批寫規則卻是個新生的系統；自 1928 到 2000 年， 1928 至 1940 歷經了拼寫共識凝聚的初始期，1941 年至 1965 年拼寫的發展期，1970 年至 1980 年拼寫的成熟期，1981 年至 1990 年代前半又進行一次拼寫的改革。不同的階段土耳其語言學會盡可能在語音學、構詞學原理和民眾約定俗成的拼寫習慣上取得平衡來編纂 *Yazım Kılavuzu*（拼寫指南)。[290]從這些詞典以及拼寫規則來看，顯示土耳其語言學界一直在語言應用以及理論之上，發展屬於土耳其的特色。

第三節 語言之外的相關政策及其影響

一、作為表層符號的名字

語言作為認同的研究，名字(name)也是非常重要的一個切入面向。土耳其共和國建立之後，透過語言改革的方式，逐步地建立土耳其認同，地名變更即是一例。早在 11 世紀土耳其進入小亞細亞時，許多地名即開始土耳其語化了，例如伊茲米爾(İzmir)源自古地名 Σμύρνη [Smyrne]。有些稱呼，除了語音轉變之外，更在轉變之中新增了語義。例如安納托利亞即是源自希臘語的 ανατολή[anatolɛ:]，意指東方或日升之地，該詞進入土耳其語並土耳其語化為 Anadolu，該詞依循土耳其語的語音規則，最後一個音節從同化為 u，並且賦予了土耳其語的語意，其中 ana 意指母親，dolu 意指充滿。根據土耳其民間故事傳說「酸乳寶石」(Ayran Taşı)，塞爾柱王朝的阿拉丁・凱庫巴德一世(Alaeddin Keykubat, 1192-1237)征服了巴什寇城(Başköy)的回程之時，曾在靠近今日安卡拉旁的一個叫做塔什勒家(Taşlıca)的小城休息並飲用酸奶。當時一位朱紅老嫗(Kırmızı Ebe)拿了一個銅碗裝了酸奶，並將之倒入水槽中。士兵們用瓶子摻著水裝酸乳，一直到每個人的瓶子都滿了，但酸乳卻未見底。當時朱紅老嫗為士兵們添加酸乳時，像照顧孩子般慈祥地呵護著大家，每個士兵也非常有禮貌地道謝說：「母親，滿了」(Ana dolu)。

---

[289] 土耳其語言學會線上詞典介紹。http://www.tdk.gov.tr/, 20130516.

[290] 曾蘭雅，〈推行新字母後土耳其語拼寫問題〉《外國語文研究》第二期，2005，頁 57-58。

至今，在該城市還可看到朱紅老嫗的墓。[291]至今這個故事為許多土耳其人傳頌著，顯示著對安納多陸自古即屬於土耳其的認同。

土耳其有許許多多這樣子古地名以突厥語音呈現的方式，到了共和國成立之後，更是這些已經突厥語化的地名用詞。以伊斯坦堡為例，1453 年前該城市稱為君士坦丁堡(Konstantinopolis)，1453 年征服伊斯坦堡後，奧斯曼政府定都此地，改為奧斯曼語形式的君士坦丁尼亞(Kostantiniyye)，一如 1875 年 11 月 16 日奧斯曼駐倫敦大使穆速魯思(Musurus)所拍給伊斯坦堡政府發言人梅荷美特(Mehmet)編號 12966 號的電報，寄信地址以法語書寫 Constantinople，顯示此是官方標準稱呼。不過由於奧斯曼帝國首都定都在此，伊斯坦堡成了一個高度伊斯蘭化的地方，除君士坦丁尼亞的稱呼之外，亦有人稱呼為伊斯蘭堡(İslambul)。[292]作為伊斯坦堡(İstanbul)的地名，是希臘語中「進城」(εἰς τὴν Πόλιν)[is tin ‘polin]的意思，且一直到 1930 年 3 月 28 日修訂《土耳其郵政法》(Türk Posta Hizmet Kanunu)才正式更名為伊斯坦堡。[293]

地名從君士坦丁堡轉變成伊斯坦堡，標示著土耳其人對此地認知上的轉變；征服此地時，官方稱呼僅只是修改語法，從「君士坦丁堡」改為「君士坦丁尼亞」；民間則是流傳著伊斯蘭堡，和希臘話的「進城」。共和國建立後七年，此地依然使用舊有的名稱，不過隨著凱末爾主義當道，為了與奧斯曼帝國切割，而採用了民間稱呼以作正式的地名。如此的改變，要從幾個方面來分析。語音上，伊斯蘭堡(İslambul)和伊斯坦堡(İstanbul)在語音上的相似，讓土耳其人習慣了這個聲音；語法上土耳其語中也採借自波斯語表示「土地」的詞綴(-istan)，也讓土耳其人更夠接受伊斯坦堡的稱呼；並且在社會情境上，新語言運動後到共和國建立後，共和國選定以伊斯坦堡人民口音為標準語腔調，並且肯定新的標準語言與口語緊密連結的關係，讓土耳其人能夠接受地名上的改變。[294]

另一個影響土耳其國民認同非常深刻的，則是《姓氏法》頒布之後對於姓名的影響。姓名有分別他人(ayırma)以及標示個人身分地位(statü belirtme)的功能；而姓名的種類包括正式名、教名、小名……等。過去的土耳其人除了皇室之外，一般百姓僅有名無姓；為了辨別兩個同名的人，只能使用不同方式，比如說加上形容詞如高、矮、黑或某某地方人以區別。隨著共和國成立之後，政府轉型為了加強行政效率，而從瑞士引進了姓氏法，此後姓氏的概念便開始廣為流傳在土耳

[291] 土耳其廣播電視台 TRT Haber, “Anadolu'nun İsmi Nereden Geliyor?” http://www.trthaber.com/cek-gonder-yayinlansin/anadolunun-ismi-nereden-geliyor-23602.html, 20130827.

[292] 20120812, D. B.先生訪談紀錄。

[293] 功課時間網 Ödevvakti.com http://www.odevvakti.com/2011/05/etimoloji.html, 20130523.

[294] 也曾有土耳其有人認為伊斯坦堡，可以用波斯語詞綴「地方」(istan)加上土耳其動詞「發現」(bulmak)而將之詮釋為「土地再發現」的意義，然而這個詮釋僅是個人的觀點，並不普遍流行。20120812, D. B.先生訪談紀錄。

其人之間；此政策也深入了土耳其人的語言之中，成了建立土耳其認同的重要因素。土耳其人早期正式場合用以表示名字概念時使用的是源自於阿拉伯語的 isim，語言淨化過程中， 1934 年 6 月 21 日，頒布 2525 字號《姓氏法》(Soyadı Kanunu)，使用土耳其原語詞 ad 來取代 isim 一詞。[295]《姓氏法》的頒布，規定全國人民需在兩年內完成選取或更改姓氏（第七條）。每個土耳其人須在名字之後取一個姓氏（第一條），無論是口說、書寫簽名，皆是名在前、姓在後的方式（第二條）。所取的姓氏不可帶有階級、職稱、部族或外族名的色彩，並排斥一切汙辱性以及調侃性的姓氏（第三條）。最初的姓氏法，呈現的是父系繼嗣(patrilineal descent)的規則，即選取姓氏的權利及義務以丈夫為主；唯有丈夫病逝，妻子才能取名字（第四條），不過 2011 年時取消了權利、義務歸屬於丈夫一條。同年 11 月 26 日時頒布 2590 字號《廢止先生、伯克、將軍等職稱與頭銜相關法令》(Efendi, Bey, Paşa Gibi Lakap ve Unvanların Kaldırmasına Dair Kanun)，該法令乃是根據《姓氏法》第三條作進一步地規範，取消了沿用自奧斯曼時期的職稱或頭銜，諸如：Ağa, Hacı, Hafız, Hoca, Molla, Efendi Bey, Beyefendi, Paşa, Hanım, Hanımefendi 以及 Hazretleri 等（第一條）。不過在軍事方面，取消舊制同時重新制定了軍人的新官階稱謂元帥(mareşal), 陸軍上將(general)和海軍上將(amiral)（第三條）。

從民族主義的角度來看《姓氏法》，也可發現《姓氏法》是為強化凱末爾主義的一項行政措施。回歸凱末爾主義的六大原則：1.共和(cumhuriyetçilik)、2.世俗(laiklik)、3.民族(milliyetçılık)、4. 平民(halkçılık)、5.改革(devrimcilik)、6.國家(devletçilik)。姓氏法背後的理念，是以共和、改革、國家為原則，來推行民族、平民的理念，並且在政教分離的大脈絡之下，來推行世俗化原則。這兩條法令乃是土耳其由帝國轉型為共和國的結果，也是為了加強政府行政效能。許多頭銜例 Hacı（哈智）、Hafız（能背誦古蘭經者）、Hoca（霍加、宗教學者）、Efendi Bey（先生）、Hanımefendi（女士）等，皆是奧斯曼時期的宗教人事、知識份子或是政府官員的稱呼或頭銜。然而，推行政教分離政策的土耳其共和國，在社會世俗化過程並改制教育體制時，這些頭銜已名存實亡，僅剩下歷史軀殼。頒布姓氏法，規定全國人民皆要冠以姓氏，也與土耳其社會文化有著相互的關係。名字是家人所賦予的，是一個家庭、個人的範疇，然而姓氏則有著不可改變的意義，即有家族、民族的繼嗣概念；姓氏作為一個公開、正式的稱呼，在姓氏法的規定之下，除了個別、私下的觀念，更有國民、公民的概念；姓氏法的推動，更是土耳其政府為戶政事務之一，好能掌握全國國民的人力，以作為婚姻、繼承、徵兵等政策的依據。[296]

---

[295] Hayrünnisa Özdemir, “Türk ve İsviçre Medenî Hukukunda Ad Üzerindeki Hak ve Korunması” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 57, sayı 3, 2008, s.563.

[296] Hayrünnisa Özdemir, “Türk ve İsviçre Medenî Hukukunda Ad Üzerindeki Hak ve Korunması”, s.571.

在廢除蘇丹與哈里發之時，國家最高領導人——總統——也成了全國人民向心力凝集的中樞對象。《姓氏法》的相關後續與姓名有關的法令，體現了土耳其凱末爾主義的意識型態。《姓氏法》頒布之後，11 月 24 日頒布 2587 字號《總統凱末爾之姓氏賦予相關法令》(Kemal Öz Adlı Cumhurreisimize Verilen Soyadı Hakkında Kanun)，由土耳其大國民議會頒與凱末爾「阿塔突爾克」(Atatürk)的姓氏。Ata 意指祖先，Türk 為突厥人／土耳其人之義，阿塔突爾克即是「突厥人之祖」的意思。並在 12 月 24 日頒布 2622 字號《繼 1934 年 11 月 24 日 2587 字號土耳其總統凱末爾賦予阿塔突爾克姓氏法令之後此姓氏首尾不可變更不可擅用之相關法令》(24/11/1934Tarih ve 2587 Sayılı Kanunla Kemal Öz Adlı Türkiye Cumhurreisine Verilen "Atatürk" Adının veya Bunun Başına ve Sonuna Söz Konarak Yapılan Adların Hiçbir Kimse Tarafından Alınamayacağını Buyuran Kanun)規定此姓是乃一獨一無二專屬於凱末爾的姓氏，其他人不可使用（第一條）；此姓氏亦不可擅自增加其他詞彙或詞綴而使用（第二條）。[297]

至今每個土耳其人都有著個人特色的名和家族特色的姓，有些不只一個名一個姓，甚至還有中間名或者是在加上其他稱號。比如說凱末爾的姓名全稱即是穆斯塔法・凱末爾・阿塔突爾克(Mustafa Kemal Atatürk)。穆斯塔法(Mustafa)是他最初的名字，不過 1983 年時就讀薩隆尼加軍事初級中學(Selanik Askerî Rüştiyesi)與其數學老師同名，為區別故其師贈予他名為「完美的」的「凱末爾」；12 歲的凱末爾於是有了複名。[298]至今土耳其語言學會 *Kişi Adları Sözlüğü*（人名典）收錄了 3612 個女性名字與 7230 個男性名字，並針對每個名字的語源、性別以及意義作研究。[299]與土耳其人相遇的時候，除了與自然界、動植物相關人名，或者是帶有祈願的名字外，更可遇見深具不同民族特色的名字，例如傳統伊斯蘭特色的阿布杜拉(Abdullah)、蘇萊曼(Süleyman)、阿荷美特(Ahmet)，或是傳統突厥人名的可汗(Kağan)、歐烏斯(Oğuz)、塞爾柱(Selçuk)，或是深具東方阿爾泰特色的阿提拉(Atilla)、成吉思(Cengiz)、窩闊台(Oktay)、忽必烈(Kubilay)。雖然土耳其名字中也有源自希臘語的 Melisa，但這類帶有西方色彩的名字很少看見。然而筆者的一個土耳其友人，因喜歡音樂而從以「奏名曲」(sonata)為基礎為自己取了索納特(Sonat)的名字。但總體來講，大多的土耳其人為自己孩子時，都希望其能夠對自己文化有著強烈的認同，因此大多是伊斯蘭、突厥或東方的名字；於茲可見土耳其人在文化上對於傳統、歷史、東方的思古幽情。

[297] 土耳其內政部人口局相關法令檔案。T. C. İçişler Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, http://www.nvi.gov.tr, 20130515.
[298] 吳興東，《土耳其共和國史》（台北：國立政治大學東方語文學系，1995），頁 24。
[299] 土耳其語言學會人名詞典 Kişi Adlar Sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/, 20130516.

二、作為文化深層的突厥語化伊斯蘭：以土耳其語喚拜詞為例

除了在語言、行政進行語言改革之外，由奧斯曼—伊斯蘭認同轉為當代土耳其認同的最主要改變之一，即是在文化上的轉變。一如前述，土耳其政教分離之後，伊斯蘭並非就在土耳其斷了根，反而在政府的管理之下，以另外一種方式融入土耳其人的生活。在文字改革的基礎之上，以及凱末爾主義的領導之下，土耳其嘗試將伊斯蘭完完全全地突厥語化，從根本上，將伊斯蘭宗教術語、祈禱和書籍翻譯成民族語言，並且依此來進行宗教儀式，才是以最自然、最生活化的方式來了解宗教。一如「讚美真主」時，土耳其人會說 Elhamdülillah，不過土耳其人也常使用土耳其化的 Allah'a hamd olsun。土耳其語言學者曾蘭雅以官方所編纂詞典，整理了土耳其語中與安拉相關的語詞，分析了 116 則相關成語片語(deyim)、65 則諺語格言(atasözü)和多種不同由安拉所衍生的字詞，這些遍及土耳其人的生活文化之中，舉凡感謝上蒼、祝福他人、祈願、詛咒、發誓、感嘆等。[300]土耳其文化中伊斯蘭相關用語不止於此，一如安拉擁有 99 個真名一般，土耳其語中更有其他伊斯蘭獨一神安拉同義詞所衍生的片語、格言以及詞彙。在伊斯蘭傳統上，許多宗教用語是不被允許被翻譯的，僅能使用阿拉伯語來理解，因為那是安拉降示所用的語言。不過非阿拉伯語母語的伊斯蘭民族，除了學習阿拉伯語之外，依然必須透過翻譯才能理解伊斯蘭的真實本義。古蘭經首次翻譯成其他語言應該是波斯語；波斯的薩曼王朝時期(Samanîler, 819-999)，統治者曼素爾・賓・努(Mansur bin Nuh, 961-976)下令翻譯古蘭經。古蘭經第一次翻譯成突厥語的時間並未有確切的出土資料，然而能合理推測當是突厥人接受伊斯蘭後，亦即 10 世紀卡拉罕王朝採用阿拉伯文字作書寫文字時後所翻譯，而翻譯的語言應該是 10 至 15 世紀之間以東突厥語，即卡拉罕、花剌子模(Harezm)、察哈台(Çağatay)等突厥語，而西突厥語的翻譯則要到 20 世紀才出現。[301]

早在阿布都哈密德二世之時，阿里・蘇阿維(Ali Suavi, 1838-1879)即在阿亞索菲亞(Ayasofya)和白亞茲特(Beyzıt)清真寺附設宗教學教中以大眾能夠理解的語言對大眾進行胡圖白講經。講經時他不斷地呼籲要以「土耳其語文」(Lisan ve Hatt-ı Turkî)來理解伊斯蘭，並且批判對穆斯林而言最神聖的阿拉伯語。並嘗試在土耳其語中找到對應將古蘭經語言的語詞。[302]與此同時，格卡爾普也努力地在宗教上推動土耳其主義：

---

[300] 曾蘭雅，〈土耳其文中伊斯蘭文化的慣用語：以與「安拉」(Allah)有關之詞與為例〉，林長寬編審，《伊斯蘭文明與現代性 》（台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，2007），頁 13-18。

[301] Aysu Ata, "İlk Türkçe Kur'an Tercümesi", Aysu Ata, Mehmet Ölmez, *Dil ve Edebiyet Araştırmalar Sempozyumu 2003 Mustafa Canpolat Armaganı*, Ankara: Sanat Kitabevi, 2003, s. 43.

[302] Seçik Akgün, "Türkçe Ezan", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi,* cilt 13, sayı 24, 1980, s. 106.

Bir ülke ki, camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duanın.
Bir ülke ki, mimberinde Türkçe Kuran okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın.
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın.

這個國家啊，就讓土耳其語喚拜詞在清真寺中誦讀吧，
讓黎民百姓在乃馬孜中以他們能理解的方式來祈禱接都哇吧。
這個國家阿，就讓土耳其語古蘭經在敏拜樓上誦讀吧，
讓大大小小全國百姓皆能理解胡達（真主）的命令，
咿！突厥之子，這就是你所存在的國家。

節錄自齊亞・格卡爾普，〈故國〉(Vatan)[303]

土耳其獨立戰爭之後，1922 年 3 月 3 日凱末爾在大國民議會第三次會議的演講時，指出清真寺是啟蒙民眾並指引方向的地方，因此要以民眾所能理解的方式來祈禱接都哇(dua)。同年伊斯坦堡大學的烏貝杜拉(Ubeydullah Efendi)也寫了一篇文章，指出身為穆罕默德之烏瑪的穆斯林不能僅是「信仰」(inanmak)，更重要的是要「理解」(bilmek)，於是以土耳其語來誦讀古蘭經的聲浪以及討論逐漸傳布開來。土耳其人首次以土耳其語來進行胡圖白講經，乃是在 1922 年 11 月 22 日時以慶祝阿布都麥吉特(Abdulmecit, 1922-1924)擔任哈里發的名義，在 Fatih 清真寺的庭園，由國會議員穆菲德(Kırşehir mebusu Mufid Efendi)所誦唸。1923 年 2 月 7 日時，凱末爾在巴勒克埃西爾(Balıkesir)的帕夏清真寺(Paşa Camii)進行演說，此次演說在本質上即可說是胡圖白的一種。演說中凱末爾也指出要以民眾所能理解的語言來進行儀式。此後，胡圖白一詞除了引經據典地「誦唸」之外，更多了以民眾能夠理解的語言來進行演說之「佈道詞」的內涵。1926 年 4 月時，在艾連寇清真寺(Erenköy Camii)中，有位喚拜者(müezzin)嘗試用土耳其語進行喚拜，然而很多人站出來反對；宗教事務部(Diyanet İşleri Reisliği)接到了許多抱怨，不久就暫時解除他的職務。不過在同年 4 月 11 日 Kars 省的國會議員阿格歐魯(Ahmet Ağaoğlu)也在《民族報》上寫了一篇社論，社論中指出土耳其語作為官方正式語言，以土耳其語來進行喚拜應該是在正常不過的事情；此外，由於土耳其語並非是牴觸宗教法的禁忌(haram)語言，因此不應將其定罪。[304]在 1931 年 12 月時，凱末爾指示九位誦經生(hafız)在多馬巴切皇宮著手翻譯喚拜詞(ezan)。當時凱末爾原希望太克比爾(Tekbir)的「安拉至大」大讚詞形式，能從 Allahü Ekber 改為 Allah Uludur。其中用以指稱「真主」的 Allah 為阿拉伯語，但也土耳其語中固蒂深根，「至大」一詞 ekber 為阿拉伯語，ulu 則為土耳其語。不過當時一位被大家稱為「蘇丹栖林的誦經師熱札先生」的熱札(Ali Rıza Sağman)則諫言使

[303] Özer Ozankaya, "Ulusal Toplumu ve Ulusal Kültürün Kurucu Ögeleri", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, cilt 3, sayı 10, 1992, s. 220.
[304] Seçik Akgün, "Türkçe Ezan", s.107-109.

用 Tanrı Uludur 一語。當時凱末爾聽到非常高興，直說「把先前的給忘了吧」並對贊同了熱札的版本，不久後討論出最初版本的喚拜詞僅是簡單的幾句：

Tanrı uludur, Tanrı uludur,
Tanrı'dan başka yoktur.
Tanrı'dan başka yoktur.
Hamd ona mahsustur.[305]

真主至大，真主至大。
真主之外一切無有。
真主之外一切無有。
一切讚頌歸屬真主。[306]

當時熱札正思量著 hamd（讚頌）和 mahsu（專屬的）兩個詞是否適當而一籌莫展時，凱末爾則說心滿意足地期待未來會找到更好的。土耳其語喚拜詞第一次正式誦唸，當屬 1932 年 1 月 29 日由薩德克(Hafız Sadık Bey)在庫許島(Kuşadası)所喚拜。接著隔日 1 月 30 日熱法特(Hafız Rıfat Bey)也在法提赫清真寺(Fatih Camii)誦進行餔禮(ikindi namazı)的喚拜。這次的版本，結構上相較於之前的版本更為完整，趨於傳統阿拉伯語文喚拜詞的內容。此版本的喚拜詞有幾個特色。將安拉(Allah)以及真主(Tanrı)同時並列，顯示土耳其人仍在辯證的過程，不過在神學(ilâhiyat)關於「神靈」的概念上，創造了新詞 tapacak 以取代阿拉伯語的 ilah。該詞派生自古突厥語 tapmak（信仰、崇拜、崇敬之義），加上詞綴-acak，依照語序上的不同，可作為未來式動詞「崇敬」之義，也可作為名詞「受崇敬的對象」、「神」、「神靈」、「偶像」的意思，於此處分析為名詞格，考量其語義以漢語「神」意譯。此外當時是喚拜是先阿拉伯語後土耳其語，顯示土耳其人對此一喚拜詞在語言邊界上的難分難解的辯證過程。：

Allahü büyüktür, Tanrıdan başka tapacak yoktur.
Ben şahidim ki Tanrı büyüktür.
Nebi Muhammed Allah resulu.
Ben şahidim ki o halktan geldi.
Ey dinleyenler geliniz namaza.
Ey işitenler koşunuz felaha.
Allah büyüktür, Tanrıdan başka tapacak yoktur.[307]

---

[305] Seçik Akgün, "Türkçe Ezan", s.110.
[306] 土耳其人使用不少詞彙來指涉伊斯蘭的獨一神，例如阿拉伯語的 Allah，波斯語的 Hüda 或土耳其語的 Tanrı。不同版本的喚拜詞均無漢語翻譯，為求語義上的通順，筆者將阿拉伯語 Allah 和波斯語 Hüda 依照漢語典籍音譯為「安拉」與「胡達」，考量 Tanrı 語源為土耳其語，以漢語意譯詞「真主」來翻譯土耳其語的 Tanrı 特此說明。

安拉至大，真主之外無有他神。
我作證：真主至大。
先知穆罕默德是真主的使者。
我作證：他來自人身。
咿！聽聞者速來禮拜。
咿！聲聞者赦罪致福。
真主至大，真主之外無有他神。

此日之後全國上下各省各地陸陸續續地開始以土耳其語來喚拜。1932 年 7 月 12 日標誌著土耳其語言文化研究核心機構的土耳其語言研究會成立，此時土耳其史觀日正中天，太陽語言理論方興未艾，語言淨化的意識型態家戶喻曉，有著明確的語言邊界意識。最後版本的喚拜詞於 7 月 18 日時正式由宗教事務部宣布推行，此次的喚拜詞中，除了少數幾個詞彙之外，如乃馬孜禮拜(namaz)、赦罪致福(felah)，幾乎全是土耳其語。並僅以傳統阿爾泰語言中的最高存在 Tanrı 來指稱伊斯蘭的獨一神。也使用了新造詞 tapacak 一詞來指涉真主之下其他天使、精靈等神靈。相較於前一版本，句子的語序上也稍作修正將 Tanrıdan başka tapacak yoktur 一語改為 Tanrı'dan başka yoktur tapacak，如此修改推估有二義，最主要是與 namaza, felaha 等詞押韻；雖然 tapacak 最後是以輔音 k 結尾，然而在喚拜的過程中，由於誦唸而拉長音節，從而與他句有類似押韻的效果。穆罕默德(Muhammed)最後一音節為元音為 e，並以輔音 d 結尾，然而誦唸過程亦拉長音節，且 e 在土耳其語中也屬於平唇音，與 a 音相近；其二改變語序也有造成語法以及文體上的美感，此外在結構上也與阿拉伯語喚拜詞幾乎無異。最後此版本拍板定案如下：

Tanrı uludur, Tanrı uludur.
Şüphesiz bilirim, bildiririm: Tanrı'dan başka yoktur tapacak.
Şüphesiz bilirim, bildiririm: Tanrı'nın elçisidir Muhammed.
Haydin namaza, haydin namaza.
Haydin felaha, haydin felaha.
(Namaz uykudan hayırlıdır.)
Tanrı uludur, Tanrı uludur.
Tanrı'dan başka yoktur tapacak.[308]

---

[307] Başak Ocak Gez, "İbadet Dilinin Türkçeleitirilmesi Araştırmalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulama", *Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt 2, sayı 6-7, 1996-1997, s. 160.又 nebi 一詞為宗教學上專指受到降示古蘭經的先知穆罕默德；felah 一詞有「成功」(succuess)、「自我改善」(self-improvement)和「高興」(happiness)的意思；在土耳其語中有解放(kurtuluş)、和平(selamet)、改善(onma)的意思；http://www.tdk.gov.tr, 20130522.

[308] Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform*, p.46.又，括號中句子僅晨禮(sabah ezanı)時誦

真主至大，真主至大。
我無疑、我明白、我作證：真主之外他神無有。
我無疑、我明白、我作證：真主使者是穆罕默德。
來吧來吧！速來禮拜。來吧來吧！速來禮拜。
來吧來吧！赦罪致福。來吧來吧！赦罪致福。
（禮拜好過睏眠。）
真主至大，萬物非神唯有真主。
真主之外他神無有。

喚拜詞定案之後，宗教事務部的官員和宗教人事也開始在各大清真寺開班授課，教授如何誦唸喚拜詞。此外亞夏爾(Hafız Yaşar)也在 1932 年 1 月 22 日於耶勒巴坦清真寺(Yerebatan Camii)首次誦唸土耳其語古蘭經，此後許多清真寺都以此來喚拜和誦讀古蘭經；2 月 4 日，於阿亞索菲亞清真寺第一次使用土耳其語太克比爾進行禮拜，並在 2 月 5 日進行第一次正式的土耳其語胡圖白。一如凱末爾選擇伊斯坦堡進行文字改革作為文化改革的起跑點一樣，伊斯蘭突厥語化最初也選在伊斯坦堡最著名的幾間大清真寺中，並散布到全國各地。一直到 1941 年前，將伊斯蘭突厥語化的過程一直未納入法律之中。這個問題，在 1941 年 6 月 2 日，伊諾努擔任總統期間，修定了刑法 526 條，明訂以阿拉伯語進行喚拜並誦唸超過三個章節的古蘭經將處以 10 至 200 不等的罰金，但此行也重下了土耳其民間反對的種子。土耳其語喚拜詞持續了 18 年後，隨著矯枉過正的土耳其史觀和太陽語言理論不再熱門，凱末爾黨人所創立的共和人民黨(Cumhuriyet Halk Partisi)也不再受到人民的愛戴，1950 年 6 月 16 日土耳其政黨輪替，由親近伊斯蘭的民主黨(Demokrat Parti)執政；政黨輪替後黨再次修訂了刑法 526 條，允許誦唸阿拉伯語喚拜詞，並在相關的決議中，禁止誦唸土耳其喚拜詞。直到今日，土耳其的清真寺中，僅有阿拉伯語的喚拜詞。[309]

從語言邊界的角度來看此喚拜詞，可發現其背後民族認同的變化。例如：喚拜詞中指涉獨一神時使用了不同的詞彙。Tanrı 作專有名詞專指伊斯蘭的真主安拉時，則指涉宇宙中創造一切、護佑一切的，獨一無二的最高存在。作為獨一神的稱呼「安拉」(Allah)一詞由阿拉伯語的定冠詞 al 加上「神靈」(ilah)一詞結合而成；安拉一詞在土耳其文中可見許多同義詞，如：土耳其語的「造物主」(Yaradan)，源自於阿拉伯語的「造物主」(Halik)、「主宰」(Bab, Mevla)，「神靈」(İlah)，源自於波斯語「Hüda」 等等一詞。但作為普通名詞時，指的是「多神信仰中被人所相信，人之上的存在」。[310]考究其語源，土耳其語 Tanrı 一詞同

念。
[309] Başak Ocak Gez, “İbadet Dilinin Türkçeleitirilmesi Araştırmalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulama”, ss. 161-165.
[310] 土耳其語言學會線上詞點 Tanrı 詞條。http://www.tdk.gov.tr, 20130522.

其他阿爾泰語中的 Tengri、騰格里一般，本指萬物有靈信仰中的蒼天、天神。Tanrı 一詞最早，從現有史料來看最早始自匈奴；班固《漢書・匈奴傳》所載匈奴人稱單于為「撐犁孤塗」，亦為「天子」，「撐犁」是對古匈奴語「天」的音譯，即當代土耳其語的 Tanrı，其義為「天」，「孤塗」的意思是「子」。[311]皈依伊斯蘭後的土耳其人，也曾用 tanrı 來指稱真主之下的天使(melek)、精靈(cin)等存在，以阿拉伯語的 Allah 或波斯語 Hüda 來當作指稱獨一神的專有名詞，一如格卡爾普於〈故國〉一詩中使用 Hüda，凱末爾在太克比爾中使用 Allahü 一詞。而在民族主義盛行之時，政府所推動語言淨化的觀念，影響了土耳其人在語言邊界上的選擇；且由於突厥學研究中將突厥歷史上溯至匈奴，也促使了土耳其人選擇了古老的 Tanrı 一詞。此外，對應阿拉伯語中指涉「神靈」的 ilah，另創造了 tapacak 一詞。不難發現，若將土耳其語喚拜詞置於時代脈絡之下，更能清楚地明瞭在不同意識形態影響之下促使土耳其人在語言邊界上的選擇。整體而言，奧斯曼帝國自栖林一世統一征服整個穆斯林世界，接任哈里發，並成為伊斯蘭世界的守護者後，土耳其人也在伊斯蘭教中崛起，並獲得一定的地位。隨著帝國的發展，想要了解伊斯蘭教的概念，除了阿拉伯語、波斯語外，土耳其語更是重要的語言。本論文中收錄了三則喚拜詞，但可推測的是，當時應該還有更多版本，此乃世俗化政教分離之後，各地支持凱末爾主義和突厥主義的宗教人士也努力地進行不同嘗試，一如 1926 年 4 月時艾連寇清真寺(Erenköy Camii)喚拜者的嘗試。不過一如拉丁文所遭遇守舊派的反對，該喚拜詞也遇到不同反對的聲浪。根據共和國初年的行政過程來看，政府推動凱末爾主義，民間呼應之，等到社會情境皆滿足時才進入最後的法律程序。

關於土耳其政教分離，昝濤認為，從廢止哈里發後關閉宗教學校，一直到「1924 年設立了一個管理宗教事務的國家機構，叫做『宗教事務局』。該局成的成立意味著，土耳其並沒有實現美國意義上的政教分離，而是建立了一種國家干預的政—教關係。是一種國家管理下的世俗主義模式。」[312]筆者以為，將宗教納入國家體系之下，使之成為現代國家控制下並存的多種宗教之一，最主要是在保有個人信仰自由的權益，並使宗教不再具有凌駕於政治和社會之上的威權，僅是變成一個現代化民族國家中的純粹公民各人的精神性事物。然而土耳其人皈伊斯蘭已千年之久，伊斯蘭不僅只是宗教的色彩，更多的是民俗、文化的根源。因而設立宗教事務部，乃是在土耳其的一種權變。此外，伊斯蘭的概念深入土耳其人心，主要也與土耳其政府將宗教視為身份之一。在土耳其，每個人的身分證上皆有著一個「宗教」的欄位；每個小孩出生之時，父母往往就為他登記宗教別。也因此此身份的歸屬，隨著孩童成長接受教育、受文化薰陶而成了根基上的認同。

---

[311] 胡其德，《蒙古族騰格里觀念的改變》台北：蒙藏委員會印行；蒙藏專題研究叢書第八十一期，1997，頁 5。

[312] 昝濤《現代國家與民族建構—20 世紀前土耳其民族主義研究》，頁 347。按：宗教事務局乃是宗教事務部。

設立宗教事務部，是伊斯蘭帝國到土耳其共和國的現代化轉型之一。而將翻譯古蘭經，並且在宗教場合上，規定以民族的語言（土耳其語）取代阿拉伯語，也就使伊斯蘭具有了一種更加在地化和民族化的形式。1928 年廢除憲法中伊斯蘭為國教一詞，代表著土耳其社會面對政教分離的已達一定的共識。同年文字改革，採用拉丁化的新土耳其字母，標示著土耳其在社會轉型上的里程碑，也奠定了土耳其文化的基石。1920 年代晚期到 30 年代將伊斯蘭教突厥語化時，土耳其憑藉著奧斯曼帝國留下的威望，以及身為伊斯蘭世界中最發達的地區，成為整個伊斯蘭的火車頭，帶動伊斯蘭世界的發展。在土耳其史觀以及太陽語言理論的支持之下，土耳其政府甚至希望將土耳其語當作是伊斯蘭的經典語言，將伊斯蘭土耳其化，成為土耳其在地的宗教。由此看來，此一喚拜詞所代表的意義非凡。在 1950 年代政黨輪替，民主黨執政後，土耳其又恢復了許多傳統的宗教教育，甚至允許在初等學校開設宗教課程。[313]土耳其又再度出現了以阿拉伯語誦唸的喚拜詞，土耳其語喚拜詞也在這時逐漸消聲匿跡。

第四節 從解構到建構的語言意識

從民族認同的理論來看今日的土耳其人，可發現他們對自己有著鮮明的土耳其認同，筆者從分別從六個角度：歷史、語言、文化、信仰、現代、地緣的角度來看，會發現當今土耳其人名瞭自己是源自於中亞，並建立一個伊斯蘭大帝國之後的突厥語穆斯林；另一方面，土耳其人也說其地處歐亞路橋，一個不同於其他伊斯蘭國家，是現代化政教分離、民主的世俗國家。面對不同同胞時，土耳其人也會以貌取人地猜測對方來自何方，然而一旦攀談上後，卻又發現人不可貌相。面對如此多元樣貌，不同層次的認同，唯有回到其民族、歷史和文化的脈絡來看才能清楚明白；而土耳其的民族、歷史和文化脈絡，則又緊密地和語言環環相扣著。土耳其的民族—語言—文化三個範疇，雖非完全地重疊，然而卻是高度交集著。

這一切要看到土耳其共和國的建立及民間的反應。土耳其共和國初年，隨著 1928 年於憲法之上刪除伊斯蘭為國教一條文後，正式成為一個世俗化政教分離國家；也在同年推動了新土耳其字母的文字改革，這個改變是土耳其歷史的一個轉捩點，是土耳其脫亞入歐的里程碑，也是奠定了土耳其現代化的基石。從奧斯曼晚年知識份子所作的一系列改革到共和國初年由政府接手的文字改革，土耳其政府最後從作為語言表體的文字符號著手，對奧斯曼—伊斯蘭的概念一刀兩斷，切斷連結使之絕緣，並在意識型態轉變之下對奧斯曼—伊斯蘭概念進行解構。解構的同時，在共和國初年的凱末爾主義概念之下，也如先前的突厥主義一般，企圖重新發掘皈依伊斯蘭前那個「世俗化」的過去，以呼應當下的政教分離政策。

[313] 楊兆君，《土耳其現代史》（雲南：雲南大學出版，1990），頁 218。

與此同時，在語言民族主義的潮流之下，凱末爾及其養女伊楠，也企圖吸收西方的突厥學研究的結果，並從語言、歷史方面建構土耳其的過去。然而在民族自尊心得壟罩之下，凱末爾等人先入為主地認定了土耳其自古就是強大的民族，並且是世界文明的源頭，為了明瞭這個問題，分別在 1931 年和 1932 年創立了土耳其歷史研究會和土耳其語言研究會。不過官方意識型態的主導下，以及迫切希望了解土耳其的根源，在不夠學術的隻言片語之上，建構了一套土耳其史觀；並且在這套史觀之上加入了語言學的部分，成就了 30 年代最興盛的太陽語言理論。

在土耳其史觀以及太陽語言理論的支持之下，土耳其進行一系列的語言淨化活動，希望透過語言，建立一個既純淨又強大的土耳其文化。不過政府矯枉過正的意識型態和空中閣樓式的理論，也造成了官方與民間的距離越來越遠。1945 年 1 月所推行經過語言淨化過的「純」土耳其語，較之 20 年前的奧斯曼土耳其語還要難以理解。語言之外，也在同時政府也不同的層面進行社會和文化的改革。如針對地名、人名的改革以及將伊斯蘭突厥語化。土耳其共和國在 1927 年進行第一次人口普查之後，第二次就是在 1934 年頒布《姓氏法》隔年 1935 年，此後每年進行一次人口普查。[314]可見《姓氏法》的頒布所帶給土耳其在行政上的方面的益處；同時姓氏法所針對的姓名不同內容改變，也與土耳其社會轉型緊密相連，如名存實亡的就稱號、頭銜，於《姓氏法》頒布後一併廢除。土耳其的官方與民間，一直是緊密相連；共和國初年許多政策，大多是緊扣著民間的脈動，並且在政府推動官方的意識型態，民間大眾又呼應之，等到社會情境皆滿足時進入最後的法律程序，凱末爾所創立的共和人民黨能夠從共和國初年一直執政到50年代，反映了其執政的睿智。

但在另一方面，官方腳步過快而民間脫節，1950 政黨輪替標示了土耳其人民在民主機制之下的抵抗。凱末爾所創立的共和人民黨，大多都是精英份子，並且對國家有著相當美好的願景。政教分離建構土耳其文化時，他們甚至希望一併扭轉伊斯蘭，將之突厥語化；奧斯曼晚年二次憲政突厥主義流行之時，即有許多知識份子希望能如此，共和國初年的政策，也是依循著這條軸線。不過土耳其人接受伊斯蘭已有千年，伊斯蘭不只是宗教，更是文化、民俗的一部分，而隨著伊斯蘭宗教而來的阿拉伯、波斯語言文化，部分也早已融入土耳其文化，強行將之分離開來，反而適得其反。對土耳其民眾而言，身為土耳其人和作一個穆斯林，並不會衝突，兩個都是根基上的認同；然而對土耳其官方而言卻非如此，他們期望單一的土耳其認同，然而就在這個環節之上，造成了官方與民間的脫勾。1926 年 4 月時，艾連寇清真寺(Erenköy Camii)中，一喚拜者嘗試用土耳其語進行喚拜遭到反對，即可看見土耳其認同與穆斯林認同在民間的衝突。不過在政教分離政策與現代化畫上等號的同時，土耳其官方依然能掌握主導權以推動伊斯蘭的突厥語化。1931 年、1932 年兩年之內，在文字改革的基礎之上，土耳其官方快速地

[314] 吳興東，《土耳其共和國史》，頁 129。

翻譯了伊斯蘭的喚拜詞、古蘭經和宗教術語，並常識推動之。推動之出全國對此歡欣鼓舞，全國各地處處可見土耳其語喚拜詞和土耳其語古蘭經。不過凱末爾黨人仍有更高的企圖心，脫離了民間的脈動推動了土耳其史觀與太陽語言理論，企圖從根本上將土耳其與伊斯蘭傳統作切割。到了此時的土耳其語已不再是實用性目的了，更多的是當作意識型態的象徵符號，民間對此也逐漸感到困惑與厭煩，短短的十幾二十年內，所產生的變化似乎比帝國沒落到共和國建立要來的大。凱末爾辭世之後，續任的總統伊諾努，一如早期的行政一般，於 1941 年將突厥語化的伊斯蘭提升至法律層面。然而語言淨化所推動尚未習慣的語言文化反成了招惹獲罪的原因，以及當時政府的跋扈作為，是土耳其民間反動的最大原因，於是 1950 年時，從民間發起親近伊斯蘭的民主黨上台執政。

事實上自奧斯曼至土耳其，伊斯蘭從未在土耳其的社會、文化層面上消失；宗教儀式或許改變了，然而對於真主的信仰卻依然不變，即使在 21 世紀的今日，土耳其依舊有著鮮明的穆斯林傳統。今日，作為一個世俗化國家的土耳其共和國，其境內國民的人口比例中，穆斯林的百分比更是高於以伊斯蘭為國教的奧斯曼帝國。當然這與土耳其宗教事務部的政策有關，土耳其雖然是個宗教自由的國家，但卻是個不能沒有信仰的國家；在土耳其，每個人的身分證上皆有著一個「宗教」的欄位；每個小孩出生之時，父母往往就為他登記宗教別。在土耳其，具有深厚伊斯蘭傳統的家庭，自小便會培養孩子的宗教素養，而生活較為西方的家庭，由於伊斯蘭在土耳其不只是宗教，更是為一種文化、民俗，因此也不會極力排斥此宗教身份，因此即使是宣稱無神論的土耳其人，在身分證上也可能登記著伊斯蘭。今日的土耳其人，有著多元的認同，對於伊斯蘭信仰的、奧斯曼帝國歷史的和最主要——語言的——認同，也讓土耳其人對突厥語中亞、以及阿爾泰語系同為游牧、伊斯蘭的東方產生思古幽情，另一方面，如此被政府所推動、所建構的世俗化政教分離的民主共和國之現代的認同的和多彩多姿地方的認同，也成了土耳其人在不同情境下認同的根源。

結論

一、重生的土耳其民族語言意識

土耳其，一個橫跨歐亞擁有輝煌歷史並富含文化深度的國家；土耳其人，同於漢語突厥一詞，一個引人緬懷既古老又現代的民族。當代的土耳其，某個層面上是屬於西方的，國家、政治、社會、經濟等受到歐洲相當大的影響，作為國名的 Türkiye 也是源自西方語言的，土耳其共和國以前的塞爾柱和奧斯曼王朝，雖然今日也稱他們為土耳其人，但他們卻不會以此稱呼自己。塞爾柱時期，突厥／土耳其一詞與「醜陋」、「野蠻」等詞同義，指涉的是居無定所、游牧的土庫曼人或是沒什麼文化的鄉野農民；不過西方人卻持續使用此一詞彙來指稱兩個伊斯蘭大帝國；到共和國成立之後，土耳其人則採用了源自西方語言的 Türkiye 作為國名。然而，要說土耳其是個西方國家，連土耳其人也不會完全同意；其語言、信仰、民俗、藝術等蘊含著東方的古老精神；作為語言的 Türkçe，與中亞、北亞突厥語民族有著高度的交集；但要說土耳其是個東方國家，也有土耳其人指出自己與東方不同之處。土耳其，既東方又西方，既非西方亦非東方，就是土耳其。為了揭開土耳其的神秘面紗，本論文在「民族—語言」的主題之下，研究土耳其語言改革與民族認同之間的關係，其中以「民族認同」為經，以「語言改革」為緯，並以「語言邊界」為梭，交織穿梭以了解土耳其民族。

認同(identity)一詞指涉了認知與身分的概念；民族認同一詞，包含了對於民族的認知、概念，以及我群意識、同族情感。民族一詞，霍布斯邦指出這個詞的現代意義，要到 1884 年後才告出現；他認為民族是一項特定時空下的產物，是人類歷史相當晚近的發明；此外，不是民族創造了國家與民族主義，而是民族主義與國家創造了民族。安德森認為，隨著印刷術與資本主義興起、宗教改革、古典王朝衰微、時間觀念改變直到民族—國家建立，各地中央行政中心制定國語(national language)，並透過教育、媒體、印刷術等方式來建構的一個想像的共同體。史密斯則強調從民族形成的過程中文化和心理的層面切入，並提出族裔象徵觀以了解民族的內在世界和民族認同，並指出族裔象徵觀將民族認同(ethnic identity)與共同體視為民族(nation)形成與延續的關鍵，進而強調：要研究民族認同，當從象徵符號之文化元素所構成的複合體來研究。

何俊芳認為語言改革屬於語言規劃的一種；而所謂語言規劃，是某個語言政策的體現，是國家或社會團體為了對語言進行管理而所作的各種工作之統稱，也可以說是對語言文字問題所作有組織的、主動的反應和調節。在語言規劃之下，包含了地位規劃(status planning)和語言的本體規劃(corpus planning)兩大類，來針對 1.標準語 2.文字的創造、改革 3.語法規範化 4.術語規範化 5.在語言文字方面採取協調行動進行規劃。謝國平則指出語言規劃包含兩種定義，一種是觀念上的定

義，一種是運作上的定義。他認為語言規劃是 1.以將來為取向的；2.是有系統（特意而人為）的決策過程；3.是以解決語言問題為目標的；4.通常是在國家的層次進行的。伊梅爾(Kâmile İmer)認為即是語言的發展(gelişme)以及被推動的發展(geliştirilme)，且能自主自發地活用在地元素之文化語言為目的，以及獲得政府支持以國家為核心概念推廣語言的活動，即是語言改革。路易斯則認為土耳其語言改革最主要的目的，乃是在於排除阿拉伯語和波斯語的語法特色，以及長久以來一直成為語言一部分數以千萬計的借詞。主要包含了兩個改革階段：始自十九世紀中葉，大多由私人或非官方團體所推動的各別嘗試，以及 1930 年代由政府所主導的改革運動。

為釐清語言改革與民族認同之間的關係，於本論文中，筆者透過語言邊界的概念來切入研究土耳其語言改革與民族認同間的辯證關係。一如族群作為一種邊界現象，是將族群當作主觀的認同選擇；語言的邊界，即在於此語言現象為民族象徵所代表的符號意涵。語言的邊界，最主要界線的是語源；然而在語言接觸之時，不同語源的語言皆會相互影響，甚至擴及語音、語法、構詞、文字、文學和背後的語言思維。透過上述的研究設計來研究土耳其民族，本論文以土耳其認同的改變前後為主軸，依照不同階段民族意識、語言意識的轉變和語言改革推動的過程進行書寫；章節概分五章分別書寫：改變前的奧斯曼—伊斯蘭認同、新興的土耳其—語言認同、舊有認同的解構、認同轉變時的歸零以及新興土耳其認同的建構。

土耳其作為一個民族共同體的概念，最初來是來自由游牧的部落部族；皈依伊斯蘭後，也吸收伊斯蘭對於群體的概念。而現代土耳其作為一個人群，其基礎是在奧斯曼帝國的米勒制度。奧斯曼帝國作為一個伊斯蘭帝國，為了有效地管理大帝國，奧斯曼統治者採用了地方代理人的半自治「米勒」制度，米勒的原意乃是「穆斯林國家內有特殊信仰的集團」；奧斯曼帝國的米勒制度，應可追溯到「征服者」蘇丹梅荷美特二世攻陷君士坦丁堡，將巴爾幹半島納入領土。此時的土耳其人幾乎皆信仰伊斯蘭，而與阿拉伯人、波斯人等形成一個穆斯林米勒。不同的米勒之間，幾無來往亦少有衝突，只在自己的教區內行內婚制，幾個世紀下來，便在奧斯曼各教區中浮現了民族的認同，形成了具有血緣關係以及民族學意義下的宗教—民族集團。不過在奧斯曼帝國的不同宗教米勒並非老死不相往來；透過禁衛軍徵兵制，不少基督教徒、猶太教徒經由此管道成為穆斯林，成為統治階層；當今土耳其人在外貌上以及血緣上的多元樣貌，與中亞、新疆突厥語民族相差甚大，主要原因即是奧斯曼帝國所推行的兩大政策。

15 世紀末以後，歐洲渡過黑暗的中世紀，從地理大發現、宗教改革到民族國家建立，並歷經啟蒙時代、工業革命、科學革命，歐洲逐漸累積實力；與此相對的，奧斯曼帝國則停滯不前，甚至趨於衰微。鑒於歐洲勢力興起，奧斯曼帝國

自 18 世紀起也有許多的改革運動，最初改革運動即是歐化運動，吸收歐洲的軍事、科技以及知識。歐化政策影響了奧斯曼人的價值觀，西元 1718 至西元 1730 年，這段期間稱為之「鬱金香時期」(Lâle Devri, 1718-1730)或是「逸趣與雅緻」(Zevk ve Sefâ)時期，是奧斯曼人對於世界觀念轉變的一個時期，同時大量的歐洲文化與藝術也傳入奧斯曼帝國。17 世紀末，俄國彼得大帝(1682-1725)在位力行改革，推動俄羅斯現代化，並積極拓展勢力。隨著俄國的強盛，斯拉夫主義也逐漸盛行。17 世紀起，奧斯曼帝國與奧地利及俄國之間經常發生戰事，巴爾幹地區增加了與外人接觸的機會，民族意識逐漸興起。始自 1817 年，塞爾維亞成了一個名義上隸屬奧斯曼，但內政上自主的公國；1829 年希臘獨立建國之後，處於衰微的 19 世紀奧斯曼帝國也力求改革，馬木德二世即位時，對帝國的軍事、政治和文化各有所改革，是為奧斯曼主義的濫觴；馬木德二世曾言：「朕僅於清真寺承認朕之子民為穆斯林，在教堂裡承認其為基督徒，在會堂內承認其為是猶太教徒。」標示奧斯曼國族政策正式推動。隨著 1839 年 11 月 3 日阿布都麥吉特(Abdülmecit, 1839-1861) 頒布《維新詔書》(Tanzimat Fermanı)，奧斯曼帝國也正式地朝向現代化國家的方向前進。詔書中蘇丹也表示將親自遵守，也要求每個人都要遵守，透露出法律至上的法治觀念。維新時期提倡對國家的忠誠時，也以西方關於民族(nation)的觀念來充實米勒的意義，此外祖國(vatan)的概念，更根本性地改變了奧斯曼人對米勒的觀念；土耳其人作為一個民族之基礎的現代意義於焉奠定。

1831 年埃及叛變之後，阿拉伯世界的民族主義越來越興盛。阿布都哈密德二世(II. Abdülhamit, 1876-1909)上任時，邀請伊斯蘭現代改革的思想先驅阿富汗尼擔任教育部官員，以推行泛伊斯蘭政策。阿布都哈密德利用伊斯蘭意識牢牢地掌握國內穆斯林臣民的忠誠，特別是帝國境內那些不以土耳其語為母語的穆斯林。巴爾幹戰爭之後，大量生活於巴爾幹基督教教區的土耳其穆斯林難民逃到安納多陸，使得半島上增加了不少奧斯曼穆斯林。巴爾幹戰爭，使奧斯曼人再次審視了奧斯曼主義；難民的移動，也是的帝國的人民越來越趨向於單一的穆斯林以及土耳其人。雖然這促成了泛伊斯蘭主義的興起，但整個民族主義時代的大潮流，先前的宗教自由概念以及歐洲民族主義的影響也激發了阿拉伯民族意識的覺醒。

在奧斯曼帝國的歷史上，帝國境內土耳其人的民族主義最晚出現。民族主義的思想和運動首先發生於帝國的非穆斯林群體中，然後出現在阿爾巴尼亞人和阿拉伯人之中，最後才是土耳其人。作為統治者的奧斯曼土耳其人，長久以來最重要的是穆斯林的認同；儘管母語說著是土耳其語，然而成了統治階層後，則必須學習雜揉阿拉伯語和波斯語的宮廷語言——奧斯曼語。且突厥／土耳其(Türk)一詞是自塞爾柱時期起即用以指稱「醜陋且野蠻」、沒什麼內涵的鄉野下里巴人。長久以來，土耳其人一直是被壟罩在穆斯林的概念之下，一直到歐洲的突厥學興起，才再次刺激了土耳其人的民族意識。1904 年，為抵抗斯拉夫主義而從中亞

來到伊斯坦堡的阿克儲拉，寫一篇短篇政論——*Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策），更激發了突厥／土耳其人的民族意識。將突厥／土耳其的民族認同，從文化、學術上抬到政治層面。奧斯曼帝國晚期，先後出現了許多不同的意識形態，然而大多人士都同時接受三種不同的身分：奧斯曼人、穆斯林以及土耳其人，只不過問題的癥結點在於，哪一個身分該當優先於其他兩者。

二 激盪民族意識的土耳其語言改革

但羅斯之役唐朝戰敗，阿拉伯統治中亞後，影響了後來的突厥人開始了中亞在宗教文化上伊斯蘭化；驍勇善戰的突厥人是伊斯蘭教最有力的伊斯蘭戰士——「加齊」，隨著往西遷徙，帶動了中亞語言文化上的突厥化。皈依伊斯蘭的初期，突厥人依然保有鮮明的民族意識，此民族意識也反映在語言意識上，因而 1072 年至 1077 年麻赫穆德・喀什噶里編寫了《突厥語大詞典》。西元 1071 年馬拉茲吉特大戰以後，來自中亞的歐烏斯部落進入小亞細亞，小亞細亞因而逐漸突厥化；不過為突厥人統治著與其頗不相同的波斯社會，在社會文化上進行很大程度上的波斯化，造成塞爾柱時期「以阿拉伯語來誦經，用波斯語來寫詩」的宮廷文學特色。奧斯曼帝國時期接受阿拉伯和波斯文化的過程依然持續進行著。奧斯曼帝國的蘇丹也寫詩作詞，但大部分的作品都是波斯文和阿拉伯文；奧斯曼的宮廷語言——也就是被一般百姓所稱的「伊斯提拉式天語」——即是以書面語為基礎的奧斯曼語，曾是極其優美的語言，但到最後卻變成了「對阿拉伯人說的話他們無法理解，對波斯人說的話他們也無法理解，對土耳其人說他們更無法理解。」[315]

印刷術的傳入一開始並未對奧斯曼人產生極大影響。對奧斯曼人語言意識影響的第一個關鍵當屬 1855 年 8 月 16 日所拍的第一份電報，拉丁文字在部分領域流通；第二個關鍵則是則是在奧斯曼主義思潮之下所推動的國語政策。1857 年阿訇札德便指出須將阿拉伯文字以拉丁文字書寫形式般地加以改良，是為語言改革的濫觴， 隨後 1862 年穆尼夫任教育部長時，開啟書寫文字討論的議題。維新時期之後的第一次憲政時期，奧斯曼帝國境內的印刷廠陸續開設。許多知識份子，在教育、傳媒、印刷等不同領域發現了阿拉伯文字的限制，並提出不同的方案以改良阿拉伯文字。也在此時，1860 年代時阿爾巴尼亞知識份子嘗試轉用拉丁文字，1879 年同為穆斯林的阿爾巴尼亞人成立阿爾巴尼亞學會，逐漸放棄阿拉伯文字，推廣拉丁文字；並在 1880 年代隨著教育成功地推廣到阿爾巴尼亞青年之中。這些都刺激了土耳其人反思語言、文字的議題。

奧斯曼帝國晚年，巴爾幹半島非穆斯林的反抗，讓奧斯曼人對奧斯曼主義進行反思；阿爾巴尼亞人轉用拉丁文以及阿拉伯民族主義的興起，也深深地打擊了奧斯曼的泛伊斯蘭主義；1908 年第二次憲政聯合進步黨主政之時，鑒於奧斯曼

[315] Falih Rıkfı Atay, “Dil”, s. 211.

主義與伊斯蘭主義的失敗而大力推行突厥主義，此時奧斯曼帝國境內甚至出現了使用古突厥文的聲浪，然而僅是曇花一現。第二次憲政之後，隨著突厥主義成了最高的認同層次，奧斯曼人的語言意識，不只對表體符號反思，更深入了主體語言的部分。1911 年，一如格卡爾普等人在薩隆尼加成立了 *Genç Kalemler*（青年之筆）文學期刊，並提倡「民族文學」的理念，並發起新語言運動。較於 1909 *Türk Derneği Dergisi*（突厥協會期刊）僅是純化奧斯曼語中土耳其語成份的作法，對於阿拉伯語以及波斯語保持的包容態度，*Genç Kalemler*（青年之筆）的作家們則是提倡淨化概念，以排斥奧斯曼語中阿拉伯語及波斯語。然而此新語言運動不久即因第一次世界大戰而中斷。

1923 年土耳其共和國成立，採用了土耳其作為國名。Türk 一詞，從塞爾柱時期的負面意涵，經過奧斯曼晚年諸多意識型態的辯證、反思，在共和國成立之時，成了土耳其人最主要的認同，人民們自豪地稱呼自己為土耳其人。走出衰亡帝國的陰影之時，隨著現代化的潮流，土耳其人也逐步地向世俗化國家，進行政教分離的社會改革，如：1924 年 3 月廢除哈里發、廢除宗教學校、4 月頒布新憲法，1925 年 11 月推動服飾改革、關閉修道院，12 月統一採用國際曆法、時制、新數字並規範度量衡，並在 1928 年 4 月廢除伊斯蘭為國教。政府快速的推動改革，從不同層面解構了奧斯曼—伊斯蘭的認同，再次以「六矢」原則之凱末爾主義來建構新的土耳其認同。

1926 年蘇聯境內的突厥語國家在巴庫召開第一屆國際突厥學會議，並制定拉丁化突厥字母，再次激發了土耳其人對於文字的反思。土耳其官方也在 1927 年正式表態要採用拉丁字母，並在 1928 年成立語言委員會。同年 8 月凱末爾於瑰園歷史演說之後，並擔任第一教席推廣新土耳其字母之後，最後於 1928 年 11 月 1 日頒布 1353 字號《採納與實施新土耳其字母條例》。土耳其完成政教分離之後推動文字改革後，伊斯蘭在土耳其並非就此斷了根或消失。不同於其他歐美的政教分離政策，土耳其政府明瞭土耳其人皈依伊斯蘭千年之久，對他們而言，伊斯蘭不僅是宗教，更是民俗、文化和歷史。一個人可以不進行宗教的儀式，但是不能沒有信仰的內涵，土耳其人身分證上的宗教欄位，背後顯露的即是此意涵；土耳其政府也深明這點，政教分離之時，設立了宗教事務部以管理全國宗教事務。政治、社會改革之後，土耳其政府緊接著要推動文化的改革，1930 年代創立了今日土耳其歷史學會的前身——土耳其歷史研究會，並發揚土耳其史觀；1932 年創立了土耳其語言學會的前身——土耳其語言研究會，在土耳其史觀之的基礎之上加入了突厥學者克維爾奇的研究，半學術半神話地建立了太陽語言理論。

土耳其共和國初年，社會改革之後進一步進行文化的改革，也是在語言—文字—民族的大架構支架所推動；1928 文字改革切斷了土耳其人與過去的連結，可說讓一切回歸最單純的狀態；1932 年語言改革建構了土耳其人的語言文化。

文字改革廢除了阿拉伯文字，隨著先前教育體系的改變，也切斷了土耳其人吸收對阿拉伯文字所承載的語言學知識的管道。原先一個詞根所孳乳出來的詞組，以及同一語意範疇的詞組概念的完整性，在文字改革之後逐漸破碎，如阿拉伯語ج/cim/、م/mim/、ع/ayın/三的詞所孳乳的詞彙，在土耳其語言改革過程中，僅留下部分如：清真寺(cami)、主麻聚禮日(cuma)、哲馬提穆斯林社群(cemaat)等不可取代的詞彙，其他許多詞彙許多伊斯蘭，則已改成土耳其人能夠理解，如一日五次乃馬孜禮拜(namaz)皆廢除了阿拉伯語、波斯語的用法，改用土耳其語。文字改革也讓土耳其人對於一範疇詞組的理解變得破碎，如一星期原先皆可以波斯語來分析，但在文字改革之後，不僅是表面上改變書寫方式，然而卻也失去了理解該文字所承載的語言的造詞方式，甚至在語義上產生了轉變。當今的土耳其人，以土耳其為最主要的認同。從根基論的角度來描述，土耳其人文化最重要的特色即在伊斯蘭以及土耳其語言；從工具論的角度來看，土耳其人在不同情境之下，分別表露了土耳其國民、土耳其語人和穆斯林的認同。今日一提及土耳其一詞時，第一個印象仍是穆斯林；然而卻又與阿拉伯、伊朗等伊斯蘭國家有非常大的不同，即在土耳其語言。

語言研究會創亦對語音、語法、語義、語用、語言與文化等主題，召開幾次代表大會，逐漸奠定了標準語的形式；並透過古籍爬梳、口語蒐羅、和新詞派生的方式，透過編纂詞典來推行語言淨化政策。語言學之外，政府同時也不同的層面進行社會和文化的改革，而這些改革皆是從語言方面來著手，如：針郵政法更改地名、1934 頒布《姓氏法》以及將伊斯蘭進行突厥語化。1932 年 7 月 7 月 18 日時，宗教事務部正式宣布推行土耳其語喚拜詞，開啟伊斯蘭史上特色的純突厥語伊斯蘭時代。在 1941 年 6 月 2 日修定了刑法 526 條，明訂以阿拉伯語進行喚拜並誦念超過三個章節的古蘭經將處以罰金；1945 年 1 月所頒布的「純」土耳其語憲法，標示著語言改革的最重要成果。然而，後隨著矯枉過正的土耳其史觀和太陽語言理論不再熱門，以及土耳其民眾對於政府跋扈的作法以及對政府許多政策的不適應，土耳其人對不到 30 年的變化感到困惑。凱末爾所創立以菁英為主的共和人民黨，在 1950 年政黨輪替交出執政權，以人民為基礎、親近伊斯蘭的民主黨上台，修改了總統直接任命教育部長的法令後，切斷了政府與土耳其語言學會之關聯；新執政黨再次修訂了刑法，允許誦唸阿拉伯語喚拜詞，恢復了許多傳統的宗教教育，甚至允許在初等學校開設宗教課程，結束了土耳其語喚拜詞的歷史，為時 18 年。經歷了一段意識型態過度膨脹的階段，土耳其又在次回歸了務實的層面。

當代的土耳其，某個層面上是屬於西方的，國家、政治、社會、經濟等受到歐洲相當大的影響，有著鮮明的民族—國家的現代認同；然而要說土耳其是個西方國家，連土耳其人也不會完全同意；語言、信仰、民俗、藝術等蘊含著東方的古老精神，伊斯蘭宗教的、傳統歷史文化的、突厥語言文化的認同，更是土耳其

人認同的根源。但要說土耳其是個東方國家，也有土耳其人指出自己與東方不同之處。坐落於小亞細亞的歐亞橋梁、絲路終點——土耳其，既東方又西方，既非西方亦非東方，是一個生活在小亞細亞，並有彩多姿的文化的地方；土耳其，誰也不是，就是土耳其。

國立政治大學
National Chengchi University

國立政治大學
National Chengchi University

參考文獻

（一）中文專書

王明珂

1997《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》台北：允晨文化實業股份有限公司。

江宜樺

2003《民族主義與民主政治》台北：國立台灣大學。

何俊芳

2005《語言人類學教程》北京：中央民族大學。

吳云貴

1994《穆斯林的覺醒：近代伊斯蘭運動》北京：中國社會科學出版社。

吳興東

1993《奧斯曼土耳其歷史》台北：國立政治大學土耳其語文學系。

1995《土耳其共和國史》台北：國立政治大學土耳其語文學系。

2003《土耳其史：歐亞十字路口上的國家》台北：三民書局股份有限公司。

哈全安、周術情著

2010《土耳其共和國政治民主化進程研究》上海：上海三聯書店。

柳克述

1968《土耳其革命史》台北：台灣商務。

胡其德

1997《蒙古族騰格里觀念的改變》台北：蒙藏委員會印行；蒙藏專題研究叢書第八十一期。

昝濤

2011《現代國家與民族建構：20 世紀前土耳其民族主義研究》北京：生活・讀書・新知三聯書店。

孫振玉

2001《傳統與現實—土耳其的伊斯蘭教與穆斯林》北京：民族出版社。

張銘

2002《現代伊斯蘭復興運動》香港：三聯書店（香港）有限公司。

陳美瑛

2006《大學生使用「新日語借詞」之態度與接受度》，私立輔大語言研究所碩士論文。

陳新雄等編著

2005《語言學詞典》台北：三民書局股份有限公司。

陳德成

2009《全球化與現代阿拉伯民族主義》北京：中國社會科學出版社。

買提熱衣木・沙依提編著

2004《突厥語言學導論》北京：民族出版社。

黃啟輝

1998《土漢詞典》(Türkçe-Çince Sözlük)台北：國立政治大學東方語文學系。

黃維民
2001《奧斯曼帝國》西安：三秦。 2002《中東國家通史 土耳其卷》北京：商務印書館。
楊兆鈞
1990《土耳其現代史》雲南：雲南大學出版社出版。
楊家駱主編
1980《周書卷》台北：鼎文書局。
劉勝驥
2007《社會科學方法論—研究之建設》台北：巨流圖書股份有限公司。
劉義棠
1969《中國邊疆民族史》台北：台灣中華書局印行。
薛宗正
1992《突厥史》北京：中國社會科學出版社。
謝國平
2000《語言學概論》台北：三民書局股份有限公司。
史迪芬・平克(Steven Pinker)著，洪蘭譯
1998《語言本能：探索人類語言進化的奧秘》台北：商周出版城邦文化事業股份有限公司。
史提夫・羅傑・費雪(Steven Roger Fischer)著，呂健中譯
2009《文字書寫的歷史》台北：博雅書屋有限公司。
江敦達(Can Dündar)著，吳興東譯
2001《黃髮俠客—土耳其國父凱末爾的最後三百天》台北：國立政治大學土耳其語文學系。
艾瑞克・霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm)著，李金梅譯
1997《民族與民族主義》台北：麥田出版：城邦文化發行。
伯納德・劉易斯(Bernard Lewis)著，范中廉譯
1982《現代土耳其的興起》北京：商務印書館出版。
埃・捷尼舍夫著，中國科學院少數民族語言研究所翻譯組譯
1595《土耳其語語法》北京：科學出版社。
班納迪克・安德森(Benedict Anderson)著，吳叡人譯
1999《想像的共同體：民族主義的起源與散布》 台北：時報文化出版企業股份有限公司。
麻赫穆德・喀什噶里著，校仲彝等譯
2001《突厥語大詞典》北京：民族出版社，第一冊。
Angrosino, Michael著，張可婷譯
2010《民族誌與觀查研究法》台北：偉伯。

（二）中文期刊論文

彭世綱
2005〈近代土耳其文改革運動後—土耳其文中的阿拉伯文外來字研究〉，收入：國立政治大學伊斯蘭文明及思想中心編著，《中東與伊斯蘭論文集—現代穆斯林政治、社會、文化的變遷》台北：中華民國民國阿拉伯文化經濟協會。頁 105-106。

曾蘭雅

2005〈推行新字母後土耳其語拼寫問題〉《外國語文研究》第二期，頁55-72。

2007〈土耳其文中伊斯蘭文化的慣用語：以與「安拉」(Allah)有關之詞與為例〉，林長寬編審，《伊斯蘭文明與現代性 》，台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，頁11-32。

昝濤

2011〈"被管理的現代性"及其挑戰者——對土耳其現代化進程的歷史反思〉《民族社會學研究通訊》第96期土耳其研究專輯，頁1-9。

（三）英文專書

Barth, Fredrik ed.,

1998 *Ethnic Gropus and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights ,Illinois: Waveland Press, Inc..

Boeschoten, Hendrik and Ludo Verhoeven ed.

1991 *Turkish Linguistics Today*, Leiden; New York: E.J. Brill.

Cagaptay, Soner

2006 *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, London ; New York : Routledge.

Ersanlı, Büşra

1989*The Turkish History Thesis: A Cultural Dimension of the Kemalist Revolution*, PhD Thesis, Boğziçi University,.

Kushner, David

1977 *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, London: Frank Cass and Company Limited.

Landau, Jacob M.

1984 *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Colo.: Westview Press; Leiden, the Netherlands: E.J. Brill.

Lewis, Geoffrey

1999*The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, New York: Oxford University Press.

Menges, Karl Heinrich

1968 *The Turkic Language and People: An Introduction to Turkic Studies*, Wiesbaden: Harrassowitz

Miller, Tracy ed.

2009 *Mapping The Global Muslim Population*: *A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, Washington, D.C*: Pew Research Center.

Smith, Anthoy D.

2009, *Ethno-symbolism and Nationalism: a cultural approach*, London and New York: Routledge.

Tachau, Frank

1984 *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development*, New York: Praeger Publisher.

國立政治大學 National Chengchi University

White, Jenny B.
2002 *Islamist Mobilization in Turkey*, Washington, D.C.: University of Washington Press.

（四）英文期刊論文

Şentürk, Recep
2010 “State and Religion in Turkey: Which Secularism”, Michael Heng Siam-Heng, Ten Chin Liew ed., *State and Secularism: Perspectives form Asia*, Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., pp.319-337.

（五）土耳其文專書

Âfet İnan
1955, *Kemal Atatürk'ü Anarken*（想起阿塔突爾克的時候）, Ankara: Türk Tarih Basımevi.
Akçura, Yusuf
1976 *Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策）, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Aksan, Doğan
2007 *Türkçe'nin Bağımsızlık Savaşımı*（土耳其語的獨立戰爭）, Ankara: Bilgi Yayınevi.
Angı, Vedat
2010 *Atatürk İlkeleri ve Türk Devrimi*（阿塔突爾克原則與土耳其改革）, Ankara: Angı Yayınları.
Arı İnan
2005*Prof. Dr. Âfet İnan*（阿菲特・伊楠傳）, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Arıburnu, Kemal
1998*Atatürk'ten Anılar*（回憶阿塔突爾克）, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
Atay, Falih Rıfkı
1980 *Çankaya*（強喀亞）, İstanbul: Bateş Yayınları.
Banarlı, Nihat Sâmi
1967 *Türkçenin Sırları*（土耳其語的秘密）, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
Başgil, Ali Fuad
1955 *Din ve Laiklik: Din Nedir? Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir?*（宗教與政教分離：宗教為何？宗教自由與世俗分離主義為何？）, İstanbul: Fakülteler Matbaası.
Bora, Tanıl ed.
2002 *Modern Türkiye'de Siyası Düşünce-- cilt 4 Milliyetçilik*（現代土耳其的政治思想：第四冊民族主義）, İstanbul: Sena Ofset.
Boratav, Pertev Naili
2003 *100 Soruda Türk Folkloru(İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*（土耳其民俗百問：信仰、儀式與禮俗與舞蹈）, İstanbul: Koç Kültür Sanat ve Tanıtım Hizmetleri Tic. A. Ş..
Çetin, Nihat, Mustafa Kutluay ve Mestan Avlar
2003*Liseler İçin Genel Türk Tarihi*（高中土耳其通史）, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.

Demircan, Ömer
2000, *İletişim ve Dil Devrimi*（傳播與語言改革）, İstanbul: Yaylım Yayıncılık.
Ediskun, Haydar
1996 *Türk Dilbilgisi*（土耳其語語法）, İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş..
Eliaçık, R. İhsan
2011 *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal (Metinli)*（當代古蘭經土耳其語傳譯本附原文）, İstanbul: İnşa Yayınları.
Findly, Carter V., Güneş Ayas çev.
2011 *Moder Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik* 1789-2007（現代土耳其歷史：伊斯蘭、民族主義與現代性 1789-2007）, İstanbul: Timaş Yayınları.
Giritli, İsmet
2000 *Günümüze Atatürkçülük*（今日的凱末爾主義）, İstanbul: Der Yayınları.
Gökalp, Ziya
1972 *Türkçülüğün Esasları*（土耳其主義的基礎）, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
İğdemir, Uluğ
1973 *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*（共和國五十週年的土耳其歷史學會）, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
İmer, Kâmile
1976 *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*（從語言改變與發展來看土耳其語言改革）, Ankara :TDK Yayınları.
İzberk, Mustafa
2008 *Kim Türk? Türkçe Ne?*（誰是土耳其人？土耳其語為何？）İstanbul: İleri Yayınları.
Kara, Kemal
2006 *Lise Tarih 1*（高中歷史 1）, İstanbul: Önde Yayıncılık.
2007 *Lise Tarih*（高中歷史）, İstanbul: ÖNDE Yayıncılık Ltd. Şti..
Katırcı, Abdullah
2006 *Harf Devrimine Yönelik Çalışmalar, Devrimin Gerçekleşmesi ve Uygulanışı*（字母改革研究：改革的推動與實施）,Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi.
Levend, Agâh Sırrı
1972 *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*（土耳其語言的發展與語言淨化的階段）, Ankara: Türk Dil Kurumu yayını.
Liu, Davut E. L.
1985 *Türk Edebiyat Tarihi*（土耳其文學史）, Taipei: National Chenchi University Oriental Languages Series.
Maden, Mehmet, Mustafa Kabalan ve Akın Sever
2006 *Lise Tarih*（高中歷史）, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
Nadi, Nadir ed.
1967 *Dil Devrimi Üzerine*（關於語言改革）, Akara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Osman Göker
2001, *Uygulamalı Türkçe Bilgileri 1*（實用土耳其語 1）, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

國立政治大學 National Chengchi University

Oran, Baskın
1999 *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı bir İnceleme*（阿塔突爾克民族主義：官方意識型態之外的一項研究）, Ankara: Bilgi.
Özerdim, Sami N.
1978 *Yazı Devrimi Öyküsü*（文字改革的故事）, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Özkırımlı, Atilla
1993 *Çağdaş Türk Edebiyatı*（當代土耳其文學）, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayın No.697, Açıköğretim Fakültesi Yayın No. 339.
Öztürk, Ali Özgün
2008 *Dil Devrimi Sonrası Türkiye Türkçesine Giren Türkçe Kelimelerin Söz Varlığı Etkiler*（語言改革之後融入土耳其語詞彙之影響）,Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Bilim Dalı.
Rıvdan, East
1928 *Hariciye Vekâleti Kursunda Muallim Esat Rıvdan Beyin Takririnden Alınan Notların Hülâsları*（外交部課程 *Esat Rıvdan Bey* 教師教學手冊）, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
Salman, Faruk, Nafız Yılmaz ve Nihat Morgül
2012 *Tecvidli Kur'an-ı Kerim Elif-Bâ'sı*（古蘭經文字教學）, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Şimşir, Bilâl N.
1992 *Türk Yazı Devrimi*（突厥文字改革）, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Timur, Taner
1986 *Osmanlı Kimliği*（奧斯曼認同）, İstanbul: Hil Yayın.
Timurtaş, Faruk K.
1996 *Osmanlı Türkçesine Girişi*（奧斯曼土耳其語入門）, İstanbul: Alfa basım yayım dağıtım.
Türk Dil Kurmu
1995 *Tarama Sözlüğü*（古籍爬梳詞典）, Ankara: Ankara Üniversite Basımevi.
Uçar, Fuat
2009 *Üç Tarz-ı Siyaset "Türkçülüğün Manifestosu" (Osmanlıcılık- İslamcılık-Türkçülük)*（三種政策「土耳其主義的宣言」（奧斯曼主義、伊斯蘭主義、土耳其主義））, İstanul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
Unat, Faik Reşit
1953 *Lâtin alfabesinden Türk Alfabesine*（從拉丁字母到土耳其字母）, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
Uzun, N. Engin
2004 *Dilbilgisinin Temel Kavramları*（語法學基礎概念）, Ankara: Kebikeç Yayınları.
Ülkütaşır, Mehmet Şakir
1973, *Atatürk ve Harf Devrimi*（凱末爾與文字改革）, Ankara: TDK Yayını.

國立政治大學 National Chengchi University

Yenişan, Ayça
2005 *Tarih Boyutu içinde Alfave Sorunu ve Türk Harf Devrimi(1839-1929)*（史上的文字問題與土耳其字母改革）, Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi.

（六）土耳其文期刊論文

Adıgüzel, Muhammet Sani
2011 "Ziya Gölap'ın 'Lisan' Şiiri Anahtar Kelime Yöntemiyle Okuma Denemesi"（從關鍵詞彙解讀格卡爾普〈語言〉一詩）, *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol.6/3, ss.425-437.

Akgün, Seçik
1980, "Türkçe Ezan"（土耳其語喚拜詞）, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi,* cilt 13, sayı 24, ss.105-113.

Akıran, Zeki
1990 "Latin Harfleri"（拉丁字母）, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 2:5, ss1-18.

Altun, Hilal Oytun
2012 "Türkiye Türkçesinde Arapça Alıntı Kelimelerde Ünlü Uyumsuzlukları"（土耳其語中阿拉伯語借詞的元音不和諧現象）, *Türkiyat Araştırma Dergisi*, sayı:32, ss.54-71.

Ata, Aysu
2003 "İlk Türkçe Kur'an Tercümesi"（首本古蘭經突厥語翻譯本）, Aysu Ata, Mehmet Ölmez ed., *Dil ve Edebiyet Araştırmalar Sempozyumu 2003 Mustafa Canpolat Armaganı*, Ankara: Sanat Kitabevi, ss. 41-55.

Atay, Falih Rıfkı
1953 "Yeni Yazı"（新文字）, *Türk Dili:*1 Ağustos 1953.

Bayraktar, Özlem
2012 "Güneş Dil Teorisi: 'Batı' ve 'Türk' Arasında Sınır İdare Etmek"（太陽語言理論：「西方」與「土耳其」之間界限之維繫）, *Spectrum: Journal of Global Studies Special Issue*,ss.137-149.

Buran, Ahmet
2009 "Sovyet Türkolojisi ve Birinci Türkoloji Kurultayı"（蘇維埃突厥學及第一屆突厥學大會）, *Turkish Studies*, vol.4/2, ss. 430-444.

Çağatay, Neşet
1978 "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvimi"（古代時間計算與曆法）, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 22, sayı: 1, ss.105-138.

Demirci, Ümit Özgür
2011 "Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süresi (Geçmişten Günümüze)"（突厥世界過去至今的拉丁字母轉變過程）, *Türk Yurdu Dergisi*, cilt 31, sayı 287, ss.225-229.

國立政治大學 National Chengchi University

Dursunoğlu, Halit
2011 “Cumhuriyet Döneminde Yapılan Sözlük Çalışmaları ve Türkçe Sözlükle Üzerinde bir Kaynakça Denemesi”（共和國時期詞典編纂與土耳其詞書溯源研究）, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 31, ss. 255-272.

Gez, Başak Ocak
1996-1997 “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Araştırmalardan Biri: TürkçeEzan ve Uygulama” （儀式語言突厥語化之研究：土耳其語喚拜詞及實施）, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Entitüsü Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmalar Dergisi, cilt 2, sayı 6-7,ss. 156-157.

Karabulut, Mustafa
2011 “Mehmet Emin Yurdakul’un ‘Türkçe Şiirler’ine bir Bakış”（Mehmet Emin Yurdakul 的《土耳其語詩集》之我見）, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü Dergisi* 7, ss.165-175。

Karadeniz, Yılmaz
2012 “İran’da Malkum Han ve Feth Ali Ahundzâde’nin Arap Alfabesini Değiştirme Teşebbüsleri (1860-1880)”（伊朗的梅爾昆汗與阿訇札德阿拉伯文字改良芻議 1860-1880）, *History Studies*, Sayı: Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı, ss. 215-226.

Karal, Enver Ziya
1978 “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”（奧斯曼時期的土耳其語言問題）, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, ss. 7-95.

Ozankaya, Özer
1992 “Ulusal Toplumun ve Ulusal Kültürün Kurucu Ögeleri”（建構國家民族與國家文化的元素）, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, cilt 3, sayı 10, ss.213-225.

Özdemir, Hayrünnısa
2008 “Türk ve İsviçre Medenî Hukukunda Ad Üzerindeki Hak ve Korunması”（土耳其與瑞士文明法中人名權與保障）, *Ankara Ünıversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*,cilt 57, şayı 3, ss.561-598.

Özkan,Nervat
2006 “Ahmet Cevdat Paşa’nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri”（Ahmet Cevdat Paşa 對土耳其語言的觀點及流變）, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 20, ss. 219-232.

Öztürk, M. Orhan
2001 “Bilim Dilinde Türkçe’nin Kullanımına Yönelik Sorunları ve Çözümleri”（針對學術語言中土耳其語使用的問題以及辦法）, *Türkçe’nin Kullanımında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözümleri : Kurultay bildirileri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, sayı:13, ss.45-53.

Sungu, İhsan
1941 “Harf İnkılâbı ve Millî Şef İsmet İnönü” （字母改革與民族領袖伊諾努）, *TarihVesikaları*, cilt1, sayı 1, yaprak I-XI.

Tongul, Neriman
2004 “Türk Harf İnkılâbı” （土耳其字母改革）, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı33-34, ss. 103-130.
Tosun, Ramazan
2002 “Atatürk’ün Türk Tarih Tezi”（凱末爾的土耳其史觀）, *Ata Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi. Sayı 10, ss. 231-234.
Turan, Şerafettin
2001 “Ekin, Tarih ve Dil” （文化、歷史與語言）, *Türkçe’nin Kullanımında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözümleri : Kurultay bildirileri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, sayı:13, ss.73-79.
Yetim, Fahri
2008 “II. Meşruiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: ‘Millet-i Hâkime’ Düşüncesi ve Rtkileri” （第二憲政時期通往突厥主義之兼容並蓄方式:「主權之民」的思潮與影響）, *SDü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Derigi, sayı:18,ss.71-84.*

（七）網路資源

“10. Yıl Nutku”（建國十周年演說）
網址：http://yunus.hacettepe.edu.tr/~sadi/dizeler/onuncu-yil1.html, 20130521.
《土耳其國家》官方網站沿革 Türk Yurdu, Tarihçe
網址：http://www.turkyurdu.com.tr/, 20130306
Websters Oonline Dictionary
網址：http://www.websters-online-dictionary.org
土耳其教育部網站法律文件《採納與實施新土耳其字母條例》
網址：http://mevzuat.meb.gov.tr/html/112.html, 20130410
土耳其語言學會沿革(Tarihçe)、*Güncel Türkçe Sözlük*（日常土耳其語詞典）、*Büyük Türkçe Sözlük*（大土耳其詞典）、*Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü*（土耳其突厥語方言詞典）、*Türk Lehçeleri Sözlüğü* （突厥語語言詞典）等線上詞典。
網址：http://www.tdk.gov.tr/
土耳其憲法網
網址：http://www.anayasa.gen.tr/, 20130413
土耳其歷史學會沿革 Türk Tarih Kurumu, Tarihçe.
網址：http://www.ttk.gov.tr/, 20130516
“Rapor”, Dolmabahçe(İstanbul): Türk Dil Kurumu, 31 ağu 1936, ss. 1-3.
網址：http://tdkkitaplik.org.tr/gdtraporu.asp, 20111031.
Akbulut, Dursun Ali
1995 “Samsun’un ‘Gazi Günü’ ya da 19 Mayıs Bayramı”（薩姆森的加齊日或519 節日）, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sayı 33,
網址：http://atam.gov.tr/samsunun-gazi-gunu-ya-da-19-mayis-bayrami/, 20130424.
Goodwin, Kevin
2006 “The Tanzimat and the Problem of Political Authority in the Ottoman Empire: 1839-1876”. *Honors Projects Overview.* Paper 5.
網址：http://digitalcommons.ric.edu/honors_projects/5, 20121117.

Kaynak, Muhteşem
2009 “Atatürk Döneminde Büyüme ve Beşeri Sermayenin Geliştirilmesine Yönelik Girişimler ve Günümüz İçin Kısa Bir Değerlendirme”（阿塔突爾克時期的人力資源發展簡介與短評）, Atatürkçü DüşünceDerneği tarafından İzmir İktisat Kongresi'nde sunulan bildiri, İzmir, ss. 6-7.
網址：http://www.muhtesemkaynak.com/59.pdf, 20130528.
“Anadolu'nun İsmi Nereden Geliyor?”（安納多陸的名字哪裡來？）
網址：
http://www.trthaber.com/cek-gonder-yayinlansin/anadolunun-ismi-nereden-geliyor-23602.html, 20130827.

國立政治大學
National Chengchi University

附錄：土耳其語言改革與民族認同大事年表

年份	日期	大事年表
751		怛羅斯之役後中亞納入阿拔斯王朝版圖
932		突厥人皈依伊斯蘭後建立第一個突厥國家喀拉汗王朝
1071		馬拉茲吉特大會戰，突厥人大量進入小亞細亞
1072-1077		麻赫穆德・喀什噶里編著《突厥語大詞典》
1299		奧斯曼創建奧斯曼帝國侯國
1453	5 月 29 日	征服者梅荷美特二世征服伊斯坦堡
1517		栖林一世滅了奴隸王朝取得哈里發頭銜
1672		奧斯曼政府除伊斯蘭曆外，通行使用另外一套以希臘曆法為主的魯米曆
1718-1730		鬱金香時期
1727		奧斯曼帝國第一所印刷廠成立
1826		馬木德二世廢除禁衛軍
19 世紀初		馬木德二世改革米勒開啟奧斯曼主義的宣言
1829		馬木德二世規定政府官員帶費士帽
1831	11 月	奧斯曼帝國第一份報紙《每日事件》
1839-1876		維新時期
1839	11 月 3 日	頒布《維新詔書》
1851		富阿德與杰夫戴特編著國語教育書籍 *Medhal-i Kavaid*（語法入門）
1855	8 月 16 日	奧斯曼帝國第一座電報中心艾迪內電報中心開始營運
1856	2 月 18 日	頒布《改革詔書》
1860 年代		阿爾巴尼亞知識份子嘗試使用拉丁文字
1857		阿訇札德首度討論阿拉伯文字問題
1862		穆尼夫任教育部長開啟阿拉伯文字改良討論議題
1876		阿布都哈密德二世宣布第一次君主立憲
19 世紀末		阿布都哈密德二世邀請阿富汗尼擔任政府官員
1881		凱末爾誕生於薩隆尼加

1889		聯合進步黨在伊斯坦堡成立
1904		阿克儲拉提出 *Üç Tarz-ı Siyaset*（三種政策）
1909		阿布都哈密德宣布第二次君主立憲 聯合進步黨執政推行突厥主義
1911		*Genç Kalemler*（青年之筆），新語言運動
1914		第一次世界大戰
1922	11 月 22 日	廢除蘇丹
	5 月	亞塞拜然知識份子於巴庫成立「新突厥語言委員會」
1923	2 月 23 日	納茲米在「國家經濟大會」開會前提出採納拉丁文字的議案給主席喀拉別克爾
	10 月 13 日	定都安卡拉
	10 月 29 日	共和國宣言，凱末爾當選總統
1924.	3 月 3 日	廢除哈里發、宗教法並成立宗教事務部 頒布教育統一法、關閉宗教學校
1924	4 月 20 日	頒布新憲法明訂國家語言為土耳其語
1925	11 月 25 日	帽子與服飾改革
	11 月 30 日	關閉修道院及小型修道堂
	12 月 26 日	統一國際曆法、時制、採用新數字與規範度量衡
1926	2 月 26 日至 3 月 6 日	巴庫召開第一屆國際突厥學會議制定拉丁化突厥字母
1928	4 月 10 日	廢除國教為伊斯蘭教條文
	6 月 10 日	土耳其成立語言委員會
	8 月 10 日	凱末爾於瑰園進行演說
	11 月 1 日	頒布《採納與實施新土耳其字母相關法令》 文字改革使用新土耳其文
1930	4 月 28 日	突厥之家(Türk Ocakları)第六屆代表大會尾聲
		阿克儲拉等 16 人發表 *Türk Tarihinin Ana Hatları*（土耳其史綱）
1931	4 月 12 日	土耳其歷史研究會成立
	12 月	凱末爾召集九位誦經生(hafız)在多馬巴切皇宮著手翻譯喚拜詞

1932	1 月 22 日	亞夏爾(Hafız Yaşar)於耶勒巴坦清真寺(Yerebatan Camii)誦唸土耳其語古蘭經
	2 月 4 日	首次於阿亞索菲亞清真寺使用土耳其語太克比爾
	2 月 5 日	首次正式土耳其語胡圖白
	1 月 29 日	薩德克(Hafız Sadık Bey)在庫許島(Kuşadası) 正式第一次誦唸土耳其語喚拜詞
	7 月 12 日	土耳其語言研究會成立
	7 月 18 日	宗教事務部宣布推行土耳其語喚拜詞
1932-1936		三次語言代表大會推動語言淨化政策
1934	6 月 21 日	頒布《姓氏法》
1935 年	5 月 27 日	頒布《國定節日與一般假日相關法令》
1938	11 月 10 日	凱末爾辭世
1941	6 月 2 日	修訂刑法 526 條，明訂以阿拉伯語進行喚拜並誦念超過三個章節的古蘭經將處以 10 至 200 不等的罰金。
1950	6 月 16 日	土耳其政黨輪替，民主黨執政

國立政治大學 National Chengchi University