

哈薩克族簡介

編輯部

哈薩克族是中國境內少數民族之一，據統計人口約有一百萬人，主要分布在新疆維吾爾自治區伊犁哈薩克自治州、木壘哈薩克自治縣以及巴里坤哈薩克自治縣，另有少部分分布於甘肅阿克塞哈薩克自治縣及青海海西蒙古族藏族哈薩克自治州等地區。信奉伊斯蘭教，在語言上屬阿爾泰語系突厥語族奇卜察語組。哈薩克族是跨境民族，在中國境內是少部分，其主體民族在中亞，目前建有哈薩克斯坦共和國，有哈薩克文。

傳統以來哈薩克族都是過著逐水草而居的游牧生活（當然期間也有少部分經營農業而過定居生活），夏、冬各在不同地方紮營，夏窩在山陰，冬窩則在山陽，而這正是傳統游牧民族的習慣。

哈薩克族是一個熱情而好客的民族，凡是前來拜訪或投宿的客人，不論是否認識，他們都會竭誠的接待，一個哈薩克人如果沒有好好的接待客人，會遭到族人的恥笑。但是客人也必須了解哈薩克族的一些禁忌，比方說：不能當著主人的面，數主人有多少牲畜；也不能誇讚主人的小孩或牲口肥胖，因為他們認為這樣會給小孩或牲畜帶來不吉利；不能拋棄食物、不能坐在裝食物的箱櫃上……，要到哈薩克人毡房作客前，這些禁忌都要好好記住，這樣才能賓主盡歡。

哈薩克族天生活潑，而且特別喜歡唱歌，有「歌唱的民族」美稱，男女求愛時固然要藉著歌聲傳達心中的濃情蜜意，結婚喜慶時，嬰兒誕生時，也要透過歌聲唱出熱忱的祝福；歡欣愉快時當然要放聲高歌，悲傷鬱卒時也要以歌聲唱出心中的悲傷。因此哈薩克族人流行著這一句話：「你降生的時候，用歌唱給你打開世界的門戶，你死亡的時候，歌唱伴送你進入墳墓。」可見哈薩克族對唱歌的喜愛。

目 錄

清代滿蒙聯姻.....	林恩顯	1
從《長春真人西遊記》看蒙元時期之中亞	劉學銑	17
濶貊民族與古代中韓關係研究.....	王永一	29
關於“漢化”與“胡化”研究的考察	祁美琴	43
中國民族思想的研究方法	崔明德	65
中韓棄子神話之比較研究	林桂萍	75
稿 約		89

清代滿蒙聯姻

林恩顯
政治大學民族學研究所退休教授

一、前言

中國歷代民族與政權上層之間的政治通婚概稱為「和親」，雖早且多，然細分仍可分為廣狹兩義，其廣義還包括少數民族君長間、政權間的異族政治婚姻關係，即「聯姻」。而「聯姻」在中國史上也有不少實例，但少有大規模且制度化，並有重大影響者首推滿蒙聯姻，故有其重要意義值得重視研討，惜過去此問題的研究不多有待加強。尤其本文擬從歷史學、政治學及民族學等多元角度，並累積歷代和親、聯姻研究經驗，探文獻分析比較研討，文分前言、滿洲的興起與婚俗、滿清與蒙古聯姻實況、滿清與蒙古聯姻分析、結語等，以瞭解滿蒙聯姻，並利中國古代和親研究整體實況與理論的建立焉。

二、滿洲的興起與婚俗

(一) 滿洲的興起

「滿洲」之名，前史未見，其原為女真部族。興起於十二世紀，初似僅為東北亞一部落，世居中國東北部東北端，即松花江與黑龍江諸流域一帶。至其首領完顏阿骨打興起後滅契丹，並與宋對峙，後入關建立大金王朝。金被蒙古滅亡後，女真本族分為海西、建州、野人三部。而建州至明代又分為建州衛、建州左衛與建州右衛，而建州左衛乃為清之所出。左衛之設，始於肇祖孟特穆（孟哥帖木兒），子褚宴充善，其第三子脫羅（錫寶齊侖古），其子福滿（即興祖），其四子覺昌安（叫場）即景祖，其子塔克世（他失）即顯祖。其長子即太祖努爾哈赤，時女真分為滿洲、長白山、扈倫、東海四部。努爾哈赤姓愛新覺羅。征服滿洲五部及長白山之鴨綠江部，疆土始大，勢力遂強。後又破扈倫部之葉赫聯軍。明萬曆四十四年（一六一六）遂獨立即皇帝位，國號金（即後金或滿洲）。明熹宗天啓

六年（一六二六）努爾哈赤戰死，其八子皇太極嗣位，改征朝鮮及察哈爾蒙古，明崇禎九年（一六三六）更國號金為大清。清世祖順治元年（一六四四），滿族入主中原建立「大清帝國」，建都北京，順治十八年（一六六一）統一中國，統治中國二六七年之久。¹

太祖努爾哈赤與其子太宗皇太極在關外建立了二十八年的政權，其後皇太極變更女真為滿洲，近代滿族即在清太祖努爾哈赤統一女真各部的基礎上形成的。

（二）滿洲的婚俗

金代之女真民族原為生活在所謂「白山黑水」間之漁獵民族，其社會基礎為家族穆昆（mukun），氏族（姓氏哈拉 hala），初氏族（姓氏）下有家族（穆昆）；後演變為氏族下穆昆²，後隨著氏族社會的發展，哈拉、穆昆不斷演變，姓氏也或以地為氏或以部為氏，有其特點³，屬部族社會，氏族長稱「謀克」（滿語穆坤塔）權力極大。至元末明初經過分化與重組，女真社會已非純血緣的氏族部族結構，亦非舊有之家長制，而是近於元代封建官僚制與部族酋長制之混合型態⁴。明初重組後之女真部族結構由最基本的家族，先組成許多家族的部落，再由大小不同的部落進而組成部族。至明成祖靖難成功後之羈縻政策下，給女真民族制定一套以部族集團為中心的「衛所制度」，因此種土官制度而導致女真民族社會成為「部族其表，官僚其實」的社會結構，然後以後又隨著政軍的改變而有所變遷⁵。

女真時代通行本族氏族外婚制，盛行一夫多妻制，並有掠奪婚俗，下層女真人也可通過北亞游牧民族的收繼婚（夫兄弟姻）以「轉房」方式取

¹ 參考凌純聲等著：邊疆文化論集（一），頁 115，台北，中華文化出版事業委員會，民國 43 年。

² 見瀋陽滿族誌，頁 48，瀋陽，遼寧民族出版社，一九九一年。

³ 莊吉發：中華民國史民族志（初稿），頁 77，台北國史館，民國 84 年。

⁴ 李學智：女真（滿洲）民族社會組織的研究（一）－元末明初女真重組後之社會結構，台北，政大邊政所年報 13 期，頁 42，民國 71 年 9 月。

⁵ 李學智：女真（滿洲）民族社會組織的研究（二）－析論明代初期女真民族社會組織型態之演變與經過，台北，政大邊政所年報 14 期，頁 93-122，民國 71 年 10 月。

得多妻。阿骨打建國後由異姓氏族通婚的新俗所代替⁶。在上層貴族男婚女嫁開始由族長或家長包辦，講究等級，貴族間形成異姓世婚的習俗。此種婚姻不再是個人的感情和意願，而是家世和利益。與此相關的產生了指腹爲婚的習俗，是貴族間一種帶有預支的政治或經濟交易性質。另外女真有勞役婚制，在求婚禮儀中有些女尊男卑的意味，成婚後新郎必須在新娘家服三年勞役，表示對女方喪失一個成年勞力的補償。在尋找對象求愛的習俗中規定每年正月十六日爲「縱倫日」，有情人可先與室女私約，至期而竊期去者，女願留則聽使。

金朝入主中原後，女真人逐漸與他族通婚，原來貴族間世婚、后不娶庶族等逐漸改變，如渤海人的大氏、索氏、張氏，契丹人的耶律氏，漢人的劉氏、索氏、王氏都多納爲后妃。金世宗明令女真人與契丹人雜居，男婚女聘，漸以成俗⁷。章宗下令女真人遷居中原者與當地居民「遞相婚姻」，已有開放。明代女真的婚俗因地域而各具特色不可一概而論，唯酋長們娶妻納妾，過著多妻生活，並互相聯姻，當時的聘禮已十分厚重。夫兄弟婚俗仍然存在。至努爾哈赤創建八旗組織，使清初的滿族婚姻也納入八旗軌道。旗下所生子女聽上選配，或聽親王，並不敢自主。清太宗皇太極曾規定：八旗官員的婚姻由所管貝勒決定，一般平民的婚姻由牛彙章京「佐領」決定。當時連王公貴戚子女的婚姻也不能自主，而由太后指配給滿洲、蒙古、漢軍的八旗貴族聯姻，稱爲「指婚」，滿語稱「拴婚」。至滿旗入關後，此種由八旗首領決定婚姻的作法僅存形式，受漢族封建文化影響，傾向以民族融合爲特色的婚俗。

清代的滿族婚姻係一夫一妻制，爲崇尚一夫多妻習俗，然嚴禁同姓通婚和夫兄弟婚的「轉房婚」俗。滿族舊俗婚姻不論行輩，但後來也大多講究。婚齡在十六、七歲即可訂婚，結婚多在二十幾歲，清代滿族的婚俗大致依次順序進行：（一）通媒：男方依門第相當托媒向女家說媒，媒人赴女家每次攜帶一瓶酒爲禮，計三次瞭解誠意，俗稱「成不成，三瓶酒」。（二）小定：女方答應議婚，男方主婦至女方家問名，相看年貌，姑娘來裝煙一袋，俗稱「裝煙禮」。如滿意則贈送如意、釵釧等以爲定禮，名爲

⁶ 見金史太祖紀。

⁷ 見金史唐括安禮傳。

「小定」。男方主婦將首飾親戴姑娘稱為「插戴禮」。（三）拜女家：選擇吉日未婚婿與族人前往女家問名，表達求婚，聚族答謝歡迎，算正式訂婚俗稱「大定」，大定禮畢，未婚夫入拜女家神位、再拜謝女家父母、舅舅等諸親，其後女家進茶，主賓易位，再設酒宴祝賀。（四）下茶：男方依議定的聘禮擇吉日赴女家下聘。聘禮多依地位、貧富而異。上層貴族多以鞍馬、甲冑為主；一般百姓多以豬、羊、酒、餞、帛、首飾等物為禮。聘禮置於舖有紅毡的高桌上，抬送女家陳列於祖先案前，兩親翁並跪斟酒互遞蘸祭，俗稱「換盃」。女家設宴款待，男家贈銀，以供跳神誌喜之用。（五）開剪：男方選好結婚日期，提前通知女家，稱為「送日子」。男家將新娘的彩布、衣服送至女家陳列於祖先案前，兩親翁並跪，奠酒焚，互相賀喜。（六）送嫁妝：婚期前一日或九日，女家將陪嫁妝奩放置在舖紅毡的高桌上，抬送到男家，陳列於門前，俗稱「過櫃箱」。（七）迎娶：婚禮一般三天，第一天男方由全福的長輩佈置好洞房，徹夜奏樂笙歌，以驅鬼怪俗稱「響房」，農村也類似稱「響棚」。東北滿族新娘則在頭一天離家，臨走前叩拜祖先及佛托媽媽。新娘登彩車時，脫去娘家鞋，改穿踩堂鞋，由送親婆陪送，到離新郎家不遠的某家住宿，俗稱「打下處」。第二天晨曦初露，新娘登彩車，其兄護送。與此同時新郎拜畢祖墳，由姑爺陪同，率領迎親車出發，一路上鼓樂齊鳴，兩車於中途相遇，其兄將新娘抱至迎親車上，俗稱「插車」。車行至夫家門口停，新娘在車中等候，稱為「勸性」。新郎持弓矢向轎下三射，以為「驅煞神」，新娘踏馬兀（方凳），頭覆紅巾，前後心各懸銅鏡，至天地桌前，一對新人面北而拜，俗稱「拜北斗」。再經「抱寶瓶」、「坐福」（坐帳篷、坐帳）等禮儀。（八）開臉：新娘住進帳篷或洞房後，由伴娘用紅線絞掉臉上的汗毛，俗稱「開臉」。（九）祝吉：天交正午，於院內設神桌供豬哈力巴肉（豬肘）一方、酒三盅，由薩滿致祭。新人在神桌前跪拜、爻吉，薩滿唸合婚歌，俗稱「哈力巴經」。（十）合盞：祝吉後，新人回洞房，互換酒杯飲酒為「合盞禮」。接著吃子孫餚餚和長壽麵，然後男女爭坐被上以為吉兆，並表現歡樂。第三天清晨，兩新人五鼓起身，拜天地、神祖、公婆、姑舅及族中各尊長、卑幼，俗稱「分大小」，新娘開始確立了在家庭中的地位角色。（十一）回門、住對月：婚後第三天，新娘由嫂嫂帶領叩

拜祖墳，並將點燃的煙敬上，然後逆河水行走而歸。婚後七日新郎陪新娘回娘家，俗稱「回門」。婚後一個月，新娘回母家住一個月，俗稱「住對月」⁸。

總之，滿洲民族婚俗源自女真婚俗，其特色在夫兄弟婚（轉房、收繼婚）、勞役婚等，後經各部族戰亂，至滿洲初興婚俗顯現雜亂。至清人入關漸染董俗而成《滿洲四禮集》所載制度。因此滿洲婚俗已非女真婚俗，也不能以《滿洲四禮集》一書所列規制，而滿洲初興期之史例也僅視為非常制之俗⁹。滿族社會注重守寡，丈夫亡故不易改嫁。

三、滿清與蒙古聯姻實況

(一) 滿清早期與蒙古的關係

滿族興起源於我國東北地區，該地的漢、蒙、女真等族，很早就雜居共處，聯姻互市，相互往來，在長期相處中，於女真、蒙古人中流行這樣一句成語：「八十萬尼堪，四十萬蒙古，三萬女真」¹⁰，「尼堪」係滿語音譯，意為「明國」、「明人」、「漢人」、「蠻子」。從上述成語可以瞭解明代滿族興起前，漢、蒙、女真的人口、勢力及地位等。另在明朝與蒙古、女真酋長之間的力量上，明略佔優勢，蒙古貝勒力爭遼東霸權，女真則依從於二強之間。也即明帝和蒙古汗、貝勒竭力爭奪遼東霸權中，女真族歸因人口稀少部落分散成為二強的附庸。

明萬曆十一年（一五八三年）清太祖努爾哈赤起兵於赫圖阿拉，萬曆四十四年（一六一六年）稱英明汗，定國號為後金，年號天命，使東北地區情勢成為明、金與蒙古三方爭奪中，而蒙古各部落分裂渙散，逐漸下降為明、金二強相爭的從屬地位。明廷採「以西虜（蒙古）制東夷（滿族）」（聯蒙抗金）政策。而北有蒙古，西接明國，處於二強之中的後金努爾哈赤及其繼承人皇太極，則確定了力挫二強的方針和聯合蒙古抗擊明國策略，以稱霸遼東目的。

⁸ 參考王宏剛、富育光編著：《滿族風俗志》，頁 157-173，北京，中央民族學院出版社，一九九一年。

⁹ 李學智：《滿洲民族初興期之婚姻習俗》，台北，政大邊政所年報 16 期，頁 45-65，民國 74 年。

¹⁰ 滿文老檔，太祖朝卷 13、14。

努爾哈赤爲執行上述目的，採取以武力爲後盾，招撫爲主，征剿爲輔，大力爭取蒙古的方針，對主動來歸睦鄰友好的蒙古貝勒、台吉額外優待，經戰敗降順或求和修好的蒙古人，也給予優厚待遇；而對領兵來攻的堅決爲敵者，則迎頭痛擊。蓋蒙古兵驍勇剽悍，爭取爲後金效力，可增補滿洲八旗兵丁，加強軍力，以進攻大明，佔據遼東，再圖大軍主攻明朝。且使蒙古從助明轉爲助金，解除後金的後顧之憂，擺脫西、北夾攻的危險，削弱明朝的力量，壯大後金的聲勢。

在爭取蒙古各部中，努爾哈赤首先與鄰近的科爾沁蒙古聯繫拉攏，再及內喀爾喀五部，然後對付察哈爾蒙古¹¹。而爭取手段是許以官職、聯姻婚娶等和平友好方式外，亦以實力爲後盾武力相向，即「以武力爲後盾，招撫爲主」的「恩威並施」的方針。天命十一年（一六二六年）八月，努爾哈赤去世，四貝勒皇太極繼位，繼續執行其父汗「聯蒙抗明」的國策，初期以武力爲後盾，剿撫兼用，以戰求撫的基本方針，以實現統一東北的目標。並在八旗勁旅連敗明軍，降服察哈爾部的軍事威脅的影響下，漠南蒙古各部貝勒、台吉、大臣、屬民紛紛歸順定居金國，編入滿洲八旗，隸領牛祿¹²身任官職。清軍入關前夕，滿洲八旗內有蒙古佐領¹³三十五個和二・五個分佐領。皇太極又按滿洲八旗編制，把蒙古原有兩個旗，增編爲「八旗蒙古」，崇德末年蒙古八旗有一一七個佐領和五・五個分佐領¹⁴。並派官前往蒙古故地將其人丁編立牛祿，若干牛祿編爲一旗。到清太宗崇德七年（一六四二年）漠南蒙古已編二十七旗¹⁵，一般稱之爲「外藩蒙古」。爲重視蒙古特立「蒙古衙門」，專門管理外藩蒙古事務。通過政治、軍事等方面的約束和調配，漠南蒙古貝勒悉爲金國天聰汗（大清寬溫仁聖皇帝皇太極）的臣僚，漠南全部統一於清國之下。此時「四十萬蒙

¹¹ 參考莊吉發：清太祖太宗時期滿蒙聯姻的過程及意義，清史論集，第三集，頁4，文史哲出版社，一九九七年十二月。

¹² 五0戶設一牛祿。「牛祿」意爲大箭，指打獵時之小集團，係血緣與地緣兩種組織結合而成。

¹³ 佐領（Somo injanggi），滿洲語稱爲「牛祿額真」，指率領約三百人牛祿的領導。

¹⁴ 見光緒「大清會典事例」卷1111。

¹⁵ 清太宗實錄卷31，頁16；卷32，頁6；卷59，頁2。

古」背離「八十萬明國」而擁戴「三萬女真」和天聰汗皇太極。

清太宗皇太極於崇德八年（一六四三年）八月初九病故，皇九子福臨繼位，改明年為順治元年（一六四四年），清軍入關以後，仍執行「爭取、優待和依靠蒙古貴族」的基本國策，極力加強滿蒙貴族聯盟。蒙古各部，尤其漠南蒙古科爾沁等多數部落貴族支持此項政策，派遣兵馬跟隨清帝配合八旗軍隊南征北伐，終於統一全中國入主中原。

（二）和親與聯姻的意義

「和親」一詞，首見於上古《左傳》，其意義為「和睦相親愛」。《國語·魯語》上，戴臧文仲曾對魯莊公說：「夫為四鄰之援，結諸侯之信，重之以婚姻，申之以盟誓，固國之艱急是為」。一般所謂和親可分為廣狹兩義，狹義和親僅指中原五朝（包括漢族及漢化邊族）與邊疆民族君長的和好同盟關係；而廣義則還包括少數民族君長間、政權間的異族政治婚姻關係。而狹義者稱「和親」；少數民族間的政治婚姻則別稱「聯姻」。蓋前者較有中原的意義、制度、禮儀、規範等；而後者隨不同民族、政權而有不同的屬義與方式。

至於和親的內容，史料所載不全，似非一致，大體上狹義和親較嚴謹，而聯姻較鬆散多元化，和親大約包括：一、和好並確立名份。二、軍事同盟。三、出嫁公主。四、互贈禮物。五、歲給予互市。六、遣質子（但聯姻則無）等¹⁶。

至滿蒙聯姻，滿洲努爾哈赤、皇太極父子時即「視婚媾為攘奪之門」，首先通過與蒙古科爾沁部的「世締國姻」與「互為嫁娶」，以血緣關係為紐帶，籠絡的封建王公，雙方結成鞏固的聯盟，藉以駕馭驍勇善戰的蒙古軍事力量。以所謂「南不封王，北不斷親」¹⁷為國策下，採「以親女羈縻所欲翦除之人，籠絡所欲招徠之敵」¹⁸。以築起一座人為的鞏固長城¹⁹，使終清之世，蒙古成為滿洲的堅定盟友，可見其意義重在和好同

¹⁶ 參考拙作：中國古代和親理論初探，台北，政治大學民族學報 23 期，頁 15、16，民國 87 年 12 月。

¹⁷ 見康熙「御制」固龍雍穆長公主墓誌銘。劉學銚：歷代胡族王朝之民族政策，頁 284、285，台北，知書房出版社，民國 94 年。

¹⁸ 孟森：上朝外紀上篇。

¹⁹ 金元山、戴鴻義：試論努爾哈赤、皇太極與科爾沁部的聯姻關係，瀋陽師範

盟。

(三)滿清與蒙古聯姻實例

清代滿蒙聯姻實例表

紀年	公主名	公主出身	和親對象	在番地位	出典
清太祖 明萬曆 40 年 (1612)	博爾濟吉特氏	科爾沁部貝勒明安女	清太祖 努爾哈赤	庶妃	清史稿太祖紀、后妃傳公主表
清太祖 明萬曆 42 年四月 (1614)		札魯特部貝勒鐘嫩女	太祖次子代善貝勒	妻	太祖高皇帝實錄卷四
同上		札魯特部內齊妹	太祖五子莽古爾泰貝勒	妻	同上
同上		柯爾沁部莽吉思貝勒女	太祖四子皇太極貝勒	后(孝端文皇后)	同上
同上 十二月		札魯特部額爾濟格女	太祖十子德格類	妻	同上
清太祖 明萬曆 43 年正月 (1615)	同上	科爾沁部貝勒孔果爾女		庶妃(後封為壽康太妃)	同上
清太祖天命 2 年明萬曆 45 年 二月(1617)		努爾哈赤弟達爾漢巴圖魯貝勒書爾哈赤四女	喀爾喀把岳特部台吉恩格德爾	妻	清史稿太宗紀、后妃傳公主表
清太祖天命 6 年八月(1621)		喀爾喀齊貝勒(賽三)女	後金大貝勒代善		同上
清太祖天命 7 年 (1622)		汗女	卓里克圖之子兀勒澤伊圖、楚爾札爾、噶爾馬、碩漢木博奔		同上
同上		大貝勒代善女	莽果爾父子、岱青之子拜音岱、綽爾齊、密塞、伊林泰、額布		同上
同上	博爾濟吉特氏	科爾沁孔果爾貝勒女	太祖十二子阿吉格	妻	同上
清太祖天命 9 年		科爾沁桑阿爾塞女	太祖十四子多爾袞	妻	同上
清太祖天命 10 年(1625)	博爾濟吉特氏	科爾沁寨桑貝勒女	太祖四子皇太極	莊妃(孝莊文皇后)	同上

紀年	公主名	公主出身	和親對象	在番地位	出典
同上 十一月 (1625)	聰古圖公主	努爾哈赤八女	喀爾喀部古爾布什台吉		同上
同上		濟白里杜濟獲女	喀爾喀部莽果爾台吉		同上
清太祖天命 11 年(1626)	圖倫二女	舒爾哈赤女	喀爾沁奧巴台吉		同上
清太宗天聰 2 年(1628)		代善長子岳托長女	科爾沁寨桑貝勒子滿朱習禮		清太宗實錄
同上		札薩圖杜布塔齊女	代善四子瓦克達	妻	同上
同上		岳托三女郡君	巴林部色稜		同上
同上		代善五女	科爾沁多爾濟台吉		同上
清太宗天聰 3 年(1629)		圖美衛征女	努爾哈次次子代善		同上
同上	哈達公主	太宗女	敖漢部長索諾木杜稜		同上
清太宗天聰 4 年(1630)		濟爾哈朗四女郡主	阿嚕科爾沁穆彰貝子		同上
清太宗天聰 5 年正月(1631)		努爾哈赤七子阿巴泰四女	布爾噶都代達爾汗		同上
同上		努爾哈赤五子莽古爾泰女	科爾沁喇斯喀布		同上
清太宗天聰 7 年(1633)		科爾沁大妃女	努爾哈赤十五子多鐸	妻	同上
同上		札魯特翁那台吉女(翁諾依女)	努爾哈赤十子德格類	妻	同上
同上		太宗皇太極長女固倫公主	敖漢部班弟(索諾木杜稜弟義子)		同上
清太宗天聰 8 年(1634)		科爾沁瑣諾木女	多鐸		同上
同上		貝勒阿巴泰七女	科爾沁綽爾濟		同上
同上	博爾濟吉特氏	科爾沁吳克善女	清太宗皇太極	宸妃	同上
清太宗天聰 9 年(1635)	馬喀塔	皇太極次女固倫公主	察哈爾和碩親王林丹汗子額哲	妻	同上
清太宗崇德 1 年(1636)		科爾沁伊爾都齊女	皇太極長子豪格	妻	同上
清太宗崇德 2 年(1637)		杜爾伯特阿都齊女	岳托	妻	同上

紀年	公主名	公主出身	和親對象	在番地位	出典
清太宗崇德 3 年(1638)		岳托六女	科爾沁達或 達爾漢卓禮 克圖巴敦	妻	同上
清太宗崇德 4 年(1639)	蘇尼特	騰機思女	清固山貝子 博洛	福晉	同上
同上 正月		皇太極三女	科爾沁祈他 特(奇塔特)		同上
清太宗崇德 5 年(1640)	阿霸垓	衍慶宮淑妃 博爾濟吉特 氏撫養女	多爾袞	妻	同上
同上		多羅郡王阿 達禮妹	蘇尼特部酋 長騰機思郡 王		同上
清太宗崇德 6 年(1641)	固龍雍穆長 公主	皇太極四女	科爾沁卓禮 克圖親王吳 克善之子弼 爾塔噶爾		同上
清太宗崇德 8 年(1643)		科爾沁桑噶 爾塞女	祜塞	妻	同上
清世祖順治 2 年二月(1645)	淑哲公主	皇太極七女	(原屬)札魯特 部鄂齊爾桑 之子喇瑪恩		清世祖實錄
同上 四月	固倫永安長 公主	皇太極八女	科爾沁土謝 圖親王巴雅 斯卓朗		同上
清世祖順治 4 年 (1647)	固倫公主	皇太極十一 女	阿壩垓部噶 爾瑪索諾部		同上
清世祖順治 5 年二月(1648)	固倫長公主	皇太極五女	巴林部郡王 色布騰		同上
同上 九月		皇太極九女	哈尙(所屬部 別不詳)		同上
清世祖順治 8 年八月(1651)		皇太極十二 女	班迪(所屬部 別不詳)		同上
清聖祖康熙 2 年(1663)		安親王岳樂 女	察哈爾阿布 泰	妻	清聖祖實錄
清聖祖康熙 9 年九月(1670)	和碩端敏公 主	順治帝撫從 兄簡親王濟 度二女	科爾沁部達 爾漢親王班 第		同上
清聖祖康熙 29 年三月 (1690)	初封和碩純 禧公主，後進 封固倫純 禧公主	聖祖撫弟恭 親王常寧長 女	班第，博爾 濟吉特氏， 科爾沁台吉		同上 卷 145
清聖祖康熙 30 年六月 (1691)	初封和碩榮 憲公主，後進 封固倫榮 憲公主	聖祖三女	烏爾滾，博 爾濟吉特氏， 巴林郡王		同上 卷 153、清史稿 卷 166

紀年	公主名	公主出身	和親對象	在番地位	出典
清聖祖康熙31年十月(1692)	和碩端靜公主	聖祖五女	噶爾臧，烏梁罕氏，襲喀喇沁杜稜郡王		同上 卷 157
清聖祖康熙36年十一月(1697)	初封和碩公主，又封和碩恪靖公主，後進固倫恪靖公主	聖祖六女	敦多布多爾濟，博爾濟吉特氏，襲喀爾喀郡王，後進親王		同上 卷 186
清聖祖康熙45年五月(1706)	初封和碩純懿公主，後追進封固倫純懿公主	聖祖十女	策凌，博爾濟吉特氏，漠北蒙古賽音諾顏部親王		同上 卷 227
同上十月	和碩溫恪公主	聖祖十三女	倉津，初名班第，博爾濟吉特氏，襲翁牛特杜稜郡王		同上 卷 226
清聖祖康熙47年十二月(1708)	和碩敦恪公主	聖祖十五女	多爾濟，博爾濟吉特氏，科爾沁台吉		同上
清世宗雍正4年十二月(1726)	和碩淑慎公主	世宗撫兄理親王允祹六女	觀音保，博爾濟吉特氏，喀爾沁部人		清世宗實錄卷 51
清世宗雍正7年十二月(1729)	和碩和惠公主	世宗撫弟怡親王允祥四女	多爾濟塞布騰，博爾濟吉特氏，喀爾喀親王丹津多爾濟子		同上 卷 89
清世宗雍正8年十二月(1730)	和碩端柔公主	世宗撫弟莊親王允祿長女	齊默特多爾濟，博爾濟吉特氏，科爾沁郡王羅布臧喇什子		同上 卷 101
清高宗乾隆12年三月(1747)	固倫和敬公主	高宗三女	色布騰巴爾珠爾，博爾濟吉特氏，科爾沁輔國公，後封親王		清高宗實錄卷 286
清高宗乾隆15年十二月(1750)	和碩和婉公主	高宗撫弟和親王弘晝女	德勒克，博爾濟吉特氏，巴林輔國公		同上

紀年	公主名	公主出身	和親對象	在番地位	出典
清高宗乾隆35年七月(1770)	固倫和靜公主	高宗七女	拉旺多爾濟，博爾濟吉特氏，額駙超勇親王策凌孫		同上 卷 865
清仁宗嘉慶6年十一月(1801)	和碩莊敬公主	仁宗三女	科爾沁部索特納木多爾濟		清仁宗實錄
同上	固倫莊敬公主	仁宗四女	土默特部瑪尼巴達喇		同上
清宣宗道光21年十月(1841)	固倫泰安公主	宣宗四女	奈曼部台吉德穆楚克札布		清宣宗實錄

四、滿清與蒙古聯姻分析

(一)滿清與蒙古聯姻性質與特色

清代的滿蒙聯姻兩百餘年歷史中，其性質以血緣關係為紐帶，籠絡蒙古王公結成政治聯盟的基本原則不變，然為達成此項原則，其具體個案目的、內容、手段都可能變化，今可歸納如次特色²⁰：

1. 以「姻好」鞏固「盟好」，促進聯盟

滿蒙聯姻在有清一代都建立在雙方王公的政治聯盟上，即透過「姻好」的政治性聯姻，將蒙古納入政治鬥爭可借助的聯盟力量。

2.大規模，多層次，持續性的互通婚姻

中國歷代各朝的和親，多數以中原王朝的皇室女公主下嫁邊族政權的領袖，且單向的、人數案例持續性有限。而清代下嫁外藩的公主、格格給蒙古王公親王、郡王、台吉、塔布囊等；清廷皇帝、宗室大臣娶蒙古王公女子者也普遍。通婚經常累世或交叉進行。在滿蒙兩百年左右的聯姻活動中人數極多（見聯姻實例表），地域分部也廣，包括漠南、漠西、漠北三大部分，十六部幾十個旗，且從滿清皇室與蒙古王公從上層到中下層都普遍建立起血緣親屬關係。使蒙古王公向心清王朝榮辱與共、休戚相關的親密感，並認同支持清政權。

²⁰ 參考華立：清代的滿蒙聯姻，北京，民族研究一九八三年第二期，中國社會科學院一九八三年，頁 45-54。馬大正主編，中國邊疆通史叢書《中國邊疆經略史》，鄭州市中州古籍出版社，二〇〇〇年第一版，頁 475-491。

3. 婚姻對象不論行輩、複雜

滿蒙聯姻在婚姻對象上有姑姑、姪女同嫁一人者，有姊妹同嫁一人者，更有兩人互爲翁婿者，不避諱親族行輩關係，從漢文化立場看非常複雜混亂，其實係受滿蒙族傳統習俗影響外，也受當時政治上的目的與需要影響²¹。

4. 通婚手段與其他手段並用，互爲補充

滿蒙聯姻要發揮效果，除通婚手段外，涉及問題頗廣，應有配套措施配合才能完整充實，尤其在政治、經濟上的關係，圍繞通婚中心形成一套爲維護鞏固兩族上層特殊親戚關係的規定，並使其制度化，諸如：俸祿俸級制、入京朝覲、回京省親的限制、賜恤致祭、生子予銜制、備指額駙等。

(二) 滿清與蒙古聯姻變遷與影響

1. 聯姻變遷²²

滿蒙聯姻二百餘年中，雖其原則不變，但其個案目的、作法上因其時代與需要性各有差異，固有其變化與發展，一般將其分爲四個階段：

(1) 發生階段：努爾哈赤時代（包括建元天命以前）建元天命前明萬曆四十年（一六一二年）春正月努爾哈赤「聞蒙古國科爾沁貝勒明安之女甚賢，遣使往聊，明安許焉。送女至，上具車服以迎，筵宴如禮」²³。開始有清一代的兩族聯姻。

(2) 發展階段：皇太極至福臨初，即從天命十一年至順治年初間滿蒙聯姻政策進入興前而啓後的發展，在聯姻人數上迅速增加，並在作法上採三種類型：大力鞏固和發展與科爾沁部的通婚友好關係。爲籠絡歸附的廣大漠南蒙古各部及時建立通婚關係。以聯姻方式懷柔以前的對手。並在聯姻政策上採取一套維護兩族上層特殊親戚關係的制度化規定。

(3) 完善階段：康熙至乾隆時代，康熙後對蒙古王公子弟中的部分人採「教養內廷」的辦法，待其成年後又納爲額駙，使其文化同化並認同清朝。

²¹ 同註 20。

²² 同註 19，頁 100。

²³ 清太祖高皇帝實錄卷四，頁 1。

（4）因循保守階段：嘉慶以後至清末，此時期滿蒙聯姻只見沿襲成例保持規定。

2. 聯姻影響

對於清朝而言，滿蒙聯姻政策是成功的而且對整個中國的影響也深遠，今略述重要影響如次：

（1）透過血緣聯姻以籠絡蒙古鞏固聯盟，藉以駕馭蒙古軍事力量，達成統一與統治中國。

（2）促進蒙古與漢族為主的內地中原之政治、經濟、文化諸方面的交流和融合。

（3）增進蒙古各部向心滿洲，進而也認同內地中原與中央政權。

（4）有益今日中國（華）民族多民族共同體的形成與鞏固。

五、結語

滿洲興起於東北亞少數民族，而能入主中國建立大清王朝統治二百餘年，並非偶然，而有其高明的策略與作為，尤其在民族政策上，能將歷史上一直威脅中原朝廷的北亞游牧民族蒙古收編為國力，強大統一為長期統治的力量，其中以滿蒙聯姻，即清朝的滿族統治者集團與蒙古王公之間長期持續的通婚活動²⁴最引人注目和評價最高值得研究。

中國古代歷史上，歷代統治指為謀此目的採用政治性通婚的和親、聯姻例子不少，其中和親成為政策稍具規模規範，而聯姻則較為鬆散無一定規則，然滿蒙聯姻論其制度與成效均超過歷代和親之上，其所以能如此者，在聯姻的基礎上滿蒙兩族有其近似的文化婚俗，在當時的情勢上明、滿、蒙三強中，滿洲有其「聯蒙抗明」的需要。

滿蒙聯姻始於明萬曆四十年（一六一二）春努爾哈赤娶科爾沁貝勒明安女。歷經努爾哈赤時代的發生階段，進入皇太極至福臨初的發展階段，首先發展跟科爾沁部的通婚友好，其次籠絡前來歸附的漠南蒙古各部建立通婚，再次用聯姻懷柔自己從前的對手三種方策。康熙至乾隆趨於完善階段，嘉慶至清末屬於因循保守階段等四個時段，凸顯一、以姻好鞏固盟好促進聯盟；二、大規模、多層次、持續性的互通婚姻；婚姻對象不論行

²⁴ 同註 20。

輩；通婚手段與其他手段並用，互為補充等特色，成功的達成一、鞏固蒙古聯蒙，駕馭蒙古軍事力量，完成統一與統治中國；二、促進蒙古與漢族為主的內地中原之政治、經濟、文化諸方面的交流和融合；三、增進蒙古向心滿洲，進而認同內地中原與中央政權；四、有益今日中國（華）民族多民族共同體的形成與鞏固。其成果與影響可謂深遠。

（本文於 2005 年 12 月收件，2006 年 1 月審查通過）

附錄、滿清王氏世系表

孟哥帖木兒 董山脫羅 興祖 景祖 顯祖
 (褚宴充善) 福清 覺昌安 塔克世

太祖	太宗	世祖	聖祖	世宗	高宗
努爾哈赤	皇太極	福臨	玄燁	胤禛	弘曆
1616- 1626	1627- 1643	1644- 1661	1662- 1722	1723- 1735	1736- 1795
仁宗	宣宗	文宗	穆宗	11 德宗	12 宣統
顥琰	旻寧	奕詝	載淳	載湉	溥儀
1796- 1820	1821- 1850	1851- 1861	1862- 1874	1875- 1908	1909- 1911

從《長春真人西遊記》看蒙元時期之中亞

劉學銚¹

壹、前言

《長春真人西遊記》係長春真人應成吉思汗之詔赴西域²，沿途所見，由其門弟子李志常筆記而成，長春真人姓丘，名處機，字通密，生於西元 1148 年（宋仁宗趙慎仁宗慶曆八年，金熙宗完顏壇皇統八年），十三歲出家，自號長春子，十九歲為全真³，師事王嘉（屬道教全真派，時稱重陽王真人）十三年之久，學成乃出而濟世，時在北方極負盛名，金、宋曾邀請傳道皆不應。長春真人晚年時，蒙古興起其酋鐵木真於西元 1206 年受漠北諸部推戴為成吉思汗⁴，從此東征、西討開疆拓土無日或已，適值成吉思汗西征，駐蹕西域，聞長春真人有不老之術，乃派人招真人至西域，欲其傳長生不老術，時真人知不能違，但已高齡七十二，乃率門弟子十八人應詔，歷盡艱辛，終抵西域，謁成吉思汗，直稱無長生不老之術，但有養生之法—清心寡慾不嗜殺生耳，成吉思汗大喜，稱之為丘神仙，禮敬有加，居無何，辭東歸，前後共三年，門弟子李志常將此行見聞錄而成書題曰《長春真人西遊記》，此書所載為親身經歷，諸多山川道

¹ 作者現為中原大學、輔仁大學兼任教授，中國邊政協會秘書長、《中國邊政》季刊主編，曾任蒙藏委員會委員兼主任秘書，著有《匈奴史論》、《鮮卑史論》、《北亞游牧民族雙軌政制》、《五胡史論》、《外蒙古問題》（以上五書均由台北南天書局分別於 1983、1994、1999、2001、2001 年出版）、《清季民初中蒙關係》（蒙藏委員會 2002 年）、《胡馬渡陰山》、《五胡興華》（兩書均為知書房，2004）《歷代胡族王朝之民族政策》（知書房，2005）等專書十餘種，另論文數十篇。

² 西域有廣狹義之分，狹義者僅指天山南北而言，廣義者兼指今中亞，詳見余太山《西域通史》中州古籍出版社，1996 年，頁 1。

³ 道士出家不娶妻者為全真，在家者名火居道士。見傅勤家《中國道教史》台灣商務，1984 年，頁 209。

⁴ 成吉思汗之解釋有諸多不同說法，詳見劉學銚《成吉思汗傳略》蒙藏委員會，1975 年。

里、西域物產風俗，皆為第一手資料，正可補《元史》之不足，或校史傳之缺失，自有不可磨滅之價值。

然則自該書完成後，並未受到重視，歷元、明二代以迄清初，似均無人加以聞問，久之，竟不知有此書；及至清高宗弘曆乾隆六十年（西元 1795 年），錢大昕、段玉裁二人游蘇州元妙觀，閱《道藏》時，始見此書，錢大昕（1728-1804 年，清嘉定人，著有《二十二史考異》等書）借讀後抄錄一份，此書乃得傳世，於是輯叢書者，也多將此書予以輯入，如《連筠叢書》、《皇朝藩屬與地叢書》等均加以輯入，台灣中華書局於 1974 年予以出版，稱台三版，顯然之前已出二版，中華書局即採用《連筠叢書》版本。

自錢大昕抄錄《長春真人西遊記》問世後，該書始受到世人重視，清仁宗顥琰嘉慶時，有徐松者遭貶謫新疆，乃對西域史事甚為留心，至宣宗旻寧道光二年（西元 1822 年）得知龔定盦藏有《長春真人西遊記地理考證》、乃借讀之，王國維也有《長春真人西遊記》之作，輯入王氏《蒙古史料》之中，張星烺也對該書加注輯入張氏《中西交通史料匯編》中，此外，國人致力於該書之研究者，似未多見。但外人對此書絕未漠視，俄國駐北京總主教拍雷狄斯（Archimandrite Palladius）於西元 1866 年，將全書譯為俄文，載於《北京教會雜志》（Records of the Pekin Ecclesiastical Mission）第四冊中，次年，復有鮑梯（M. Pauthier）者，將之譯為法文，惟鮑梯氏係依《海國圖志》節錄本翻譯，既未得全豹，且謬誤也多。至 1887 年俄人白萊脫胥乃竇將此書譯為英文，輯入其所著《中世紀研究》第一冊中⁵，可見該書頗為外人之重視，其情況與圖理琛之《異域錄》相似⁶。

⁵ 以上資料多引用張星烺《中西交通史料匯編》北京中華書局，2003 年，頁 1670~1673。

⁶ 《異域錄》係清康熙時派內閣侍讀圖理琛等出使駐牧於裡海北岸，伏爾加河下游之蒙古土爾扈特部，路經俄境西伯利亞，往返共費時三年，歸著是書，也被譯為俄、法、英文，詳見劉學銚〈圖理琛出使與《異域錄》〉一文，文載《中國邊政》季刊第 163 期，2005 年 9 月。

貳、長春真人與成吉思汗

長春真人丘處機年籍已如前述，但當時女真金統治下之中國北方宗教情況有必要酌加介紹，否則難以明瞭道教之何以大行、丘長春何以享盛名，按遼，金時以少數民族入主中原，對在地之主體民族—漢人，每有歧視打壓之舉⁷，但以遼金政權握有強大武力，被統治之漢人不得不屈從，但心中之鬱悶，遂向宗教求發展，佛教義理深奧，一般人難於領悟，而道教講性命之學（道教有南北兩宗，南宗先修性，北宗則先修命；性即神，命則為氣，性為真我，命乃壽命。）北宗起於金時王壽、王壽或作王金、咸陽人，號重陽子，世稱重陽真人性倜儻尚義，不拘小節，遇異人得道，渠生於西元 1112 年（北宗徽宗政和二年）⁸。金世宗完顏雍大定（西元 1161-1189 年）初，東游海上，棲登州府城南修真觀，丘處機拜入門下，稱長春子，時馬丹陽、王玉陽、譚處端等皆為王壽門下弟子。王壽為道教全真派（或逕稱之為全真教者）之創始者，此人文武兼質，初冠之年，華北已淪為金人統治，西元 1132 年，曾擬參加咸陽府之科舉，以與主考官有隙未能如願，嗣又參加武舉考試，以其武藝出眾得以及第，以是後代若干武俠小說常將王重陽描繪成武功高強之道士，後以不滿當時政治腐敗以及女真對漢人之歧視，遂隱身終南山，相傳於西元 1159 年（金海陵王完顏亮正隆四年），遇道法高深之隱士，授以金丹道口訣，由是得道，遂創全真教，據《甘水仙源錄》第二卷稱其：

「迨乎金季，重陽真君，不假師友，一悟絕人，殆若天授，起于終南，達于昆侖，招其同類而開導之，鍛鍊之，并立一家之教曰全真。」⁹

王重陽死後，其七位門弟子，各立門派，號七真派，而以丘處機為之首，長春真人一派遂被視為全真教之嫡傳。

西元 1213 年（金衛紹王完顏永濟至寧元年、南宋寧宗趙擴嘉定六年）蒙古軍分三路大舉伐金，數月間占領金九十餘城，次年，復包圍金中

⁷ 關於遼金之民族政策，請參見劉學銚《歷代胡族王朝之民族政策》，台北知書房出版社，2005 年 9 月。

⁸ 王友三《中國宗教史》山東齊魯書社，上冊頁 488。

⁹ 同注 8 所引書頁 489。

都（今北京），時金主宣宗完顏珣被迫遣使向成吉思汗求和，成吉思汗深知攻滅城市國家如金、宋，並非易事，但游牧民族向外擴張之野心，除非遇到更強力之反擊或己身死亡，否則絕不終止，其時成吉思汗已有滅金亡宋之決心，並已探知金、宋人民頗信道教，且道教在金、宋兩地也擁有相當力量，筆者在若干文章中曾多次提及有智慧之帝王運用宗教，愚者則被宗教所約束，成吉思汗天縱睿智，自然深知此道，而當時長春真人丘處機在華北已具聲望自應加以攏絡；且社會間口耳相傳有一醫者劉溫向成吉思汗進言，宣稱長春真人丘處機業已高壽三百，並有養生延命秘法¹⁰，基於以上兩項理由，成吉思汗之欲召見長春真人，實為必然之事。

當成吉思汗之蒙古軍伐金正順利之時，不意其派赴中亞花刺子模之使者及商隊被殺，商品被劫掠，由是成吉思汗怒而揮軍向西，適金宣宗遣使求和遂允之。按成吉思汗原無意向中亞發展，蓋具所需要之物品，在中土應有盡有，充其量僅願意與中亞發展商業關係互通有無而已。當時（十三世紀初）中亞強國為花刺子模，其疆域東至河中、西至伊拉克、北至錫爾河、南至印度，其間既有游牧地區，又有文化發達之農業綠洲地區，可稱物產豐隆、國家富強，惟其統治者摩訶末沙野心勃勃，竟意圖成為伊斯蘭世界之領袖，因此威脅哈里發¹¹，更夢想征服中國；當蒙古興起後，摩訶末乃深感不安且復悔何以不在蒙古入侵中國（指女真金）前，先行征服中國¹²。摩訶末曾於西元 1215 年派巴哈烏丁·拉濟（Baha al-Din Razi）為使赴成吉思汗處，以探聽蒙古之軍事力量及各方面實情，成吉思汗原只全力攻掠金國，如順利則再南下滅宋，對花刺子模來使自是優予接待，且告知來使蒙古承認摩訶末沙為西方之統治者，而成吉思汗則為東方之統治者，東、西之間應能自由貿易，摩訶末也同意此項建議，惟成吉思汗將摩訶末視為兒子（就成吉思汗立場，此乃優崇對方），但摩訶末則認為此乃莫大之侮辱，不過仍勉強與蒙古簽訂和約。

據志費尼《世界征服者史》稱，和約締結後，成吉思汗命蒙古將領

¹⁰ 同注 8 所引書頁 470。

¹¹ 哈里發為阿拉伯語，其意為「安拉使者的繼任者」，按阿拉之使者，即伊斯蘭教之始創者穆罕默德。穆聖死後其繼任者稱哈里發。

¹² 王治來《中亞通史》，古代卷下，新疆人民出版社，2004 年，頁 137。

二、三十人攜帶金錢貨物，隨同花刺子模商人組成 450 人之商隊，前往河中地區進行貿易，時為西元 1218 年。當商隊行至訛答刺時，當地長官為亦納勒朮（Inalchug），此人為靡訶末之母禿兒罕哈敦之親戚（可能僅為同部落之人），亦納勒朮垂涎商隊所帶之財物，竟將商隊加以扣留，並派人向靡訶末告知始末，靡訶末竟批准將此 450 人商隊一律處死，然後沒收其貨物，將貨物賣予布哈拉及撒馬兒罕商人，所得金錢據為己有，分若干予亦納勒朮，在商隊中有一成員逃脫，向成吉思汗報告，由是激怒成吉思汗，決定率軍西征，此為成吉思汗伐花刺子模之緣由，雖然暫停對金之戰爭，但並未忘記召喚長春真人傳授養生延壽之念頭。

長春真人之能成為全真教七派之首，自有其過人之智慧，或許渠早已看出金政權已呈衰敗之象，而南宋甘於偏安江左，直把杭州作汴州，毫無中興氣象，兩者皆屬無希望之政權，是以當西元 1218 年時（金宣宗興定二年），金河南提控邊鄙使欲邀其前往講道，未之許，僅以詩頌答之；同年八月，南宋大帥李金、彭義斌也欲請其講道，均不赴，蓋其或已深知金、宋氣數將盡，不須再與委蛇。但次年（1219 年）成吉思汗出征花刺子模駐蹕也兒的石河（Irtysh R.）時，遣使來召，遂應允前往，時年已七十二矣！長春真人之所以應召前往，其動機史上也有不同看法，一則以長春真人耳聞蒙古軍極為殘暴，所過之處無不盡情蹂躪濫殺無辜，毀城滅鎮，毫不憐惜，長春真人為救天下蒼生及全真教之生存，不惜以古稀之年，應召前往中亞，面見成吉思汗，以情理說之，或能有所改變，其情形與諸胡列國（即習稱之五胡十六國）時期佛圖澄之說石勒，有其相似之處。另一說法則為長春真人在山東傳教時，已然預見金與南宋頽敗覆亡，已成必然之局，而蒙古之力銳不可擋，必將稱霸中國，此時應召前往，對保護全真教，或許有所助益¹³，果而如此，長春真人確是黠慧過人。

參、長春真人西行及在西亞之見聞

長春真人奉召之後，於西元 1221 年（成吉思汗十六年，南宋寧宗趙擴嘉定十四年、金宣宗完顏珣興定五年、歲次辛巳）率門弟子十八人出發西行，由宣德啓程出塞，先向北行出張家口，其所以向北而非直接向西

¹³ 以上兩種說法請參見王友三《中國宗教史》頁 470。

者，以當時西夏橫瓦於今陝、甘、寧、青一帶，向北則入蒙古直接控制地區較為安全，途經蒙古人地區，親見蒙人帳幕及服飾，在《長春真人西遊記註》中稱：「……從此以西，漸有山阜，人煙頗眾，亦皆黑車白帳為家。其俗牧且獵，衣以韋毳，食以肉酪。男子結髮垂兩耳，婦人冠以樺皮，高二尺許，往往以皂褐籠之。富者以紅綃其末，如鵝鴨，名曰故故¹⁴，大忌人觸。」此種婦女之冠，今日蒙古草原仍有此種姑姑冠，可見數百年來蒙古族婦女在服飾上並無太大改變。

西元 1221 年六月底，長春真人一行至約當今科布多一帶，其地有成吉思汗某一可敦之斡耳朵¹⁵，遂在其地駐營，時有之前女真金宣宗完顏珣於其貞祐二年（西元 1215 年），以衛紹王完顏永濟之女嫁成吉思汗以求和，此女也在該處，但在《長春真人西遊記》中，稱之為漢公主，可見在蒙古初興時，已習於將在華北地區之所有各民族含之前契丹人、女真人及原有漢人，一律稱之為漢人，另有西夏也曾將公主嫁成吉思汗¹⁶，此一西夏公主也駐營於此地，見長春真人來，金、西夏公主均送來禦寒衣物及食品。在漢文史料中關於物價甚少提及，但在此遊記中則明白提及當時在科布多地區黍米、麵之價格，原文為：「黍米斗白金十兩、滿五十兩，可易麵八十斤」，價格之昂令人咋舌，其原因以該二產品來自天山（遊記中稱天山為陰山）後二千里之地，此項有關物品價格之記載，在史料中特具價值。至七月二十五日，行至八刺喝孫¹⁷，由守將田鎮海出迎，考其地望當在今阿爾泰山支脈柴斯圖博格多山，時有漢民工匠絡繹來迎，此所謂漢民工匠，固有真正之漢人，也可能有契丹、女真之人，可見蒙古軍所到之處，擄掠工匠確有其事，此等工匠及其後人，久之自融入蒙古族中；除漢人工匠外，前此蒙古伐金時擄來金章宗完顏景二妃徒單氏、夾谷氏及公主母欽聖夫人袁氏等，均在此城，聞長春真人來，皆「號泣相迎」，訴說仰望之情。當時長春真人一行原欲留在此城過冬，俟來春再行西進，但鎮海以成吉思汗有令不得耽誤長春真人行程，只得稍作停留補給妥當後，立即

¹⁴ 此種女性之帽，今仍有之，稱姑姑冠。孟珙《蒙韃備錄》稱之為顧姑冠。

¹⁵ 可汗之妻稱可敦。斡耳朵即可汗之營帳。

¹⁶ 《元朝秘史》續集一曾有「成吉思汗自那裡征合申種，其主不兒罕降，將女子名察哈的獻予成吉思。」，文中「合申種」指河西，也即指西夏，又稱唐兀。

¹⁷ 八刺喝孫（Balgasun），蒙古語「城」之意。

西行，惟此去多屬崇山峻嶺、河川阻隔，不宜車行，改以輕騎，長春真人遂留其門弟子宋道安等九人在此城，命擇地修築一道觀，名曰棲霞觀¹⁸，真人一行由鎮海作陪繼續向西而行。

西元 1221 年八月二十七日，行至天山附近，已入回紇民族聚居地區，惟真人在遊記中將自天山至中亞之人，概稱之為回紇，入一城，回紇酋長郊迎，進以西域飲食如葡萄酒、水果、大餅（極可能即為今日仍在新疆流行之饢）、渾葱，並送每人波斯布一尺；由此可知天山北路七、八百年來，維吾爾（其時稱回紇）民族在飲食上，並無多大改變。該回紇酋長並言由此西去即鰱思馬大城¹⁹，在此稍作停留復又西行。至九月二十七日到阿里馬城，按阿里馬或作阿里麻力，此地有蒙古所派達魯花赤（《西遊記》作塔刺忽只），率諸部人來迎，阿里馬突厥語意為野頻果，此地多此果，故以名城，阿里馬出一植物名禿鹿麻，係棉織成之布，因中土尚無棉花，故長春真人不識此物，讓認為羊毛，此條記載證實棉花乃元時始傳入中國，此也為經濟史上重要史料。

《長春真人西遊記》中提到「桃花石謂漢人也」²⁰，按當時中亞人稱中國為桃花石，此種稱謂有諸端說法，據張星烺《中西交通史料匯編》稱隋時東羅馬史家席摩喀塔（Simocata）稱中國為陶格司國²¹。陶格司、桃花石實皆一音之諧譯，按北魏時威名及於中亞，北魏帝室姓拓跋氏，中亞遂以桃花石（拓跋氏之諧音）稱北魏，而北魏統治北中國，中亞人遂稱中國為桃花石，此為一說；另回教徒（正名定稱應為穆斯林）有稱中國為湯姆格笈（Tamgaj）者，張星烺氏認為此即桃花石之諧音²²，但也有可能為唐之音譯，唐初聲威遠播中亞昭武九姓諸國²³，稱唐為「唐家子」，穆斯

¹⁸ 長春真人係棲霞縣人，修此觀名棲霞，有紀念其故鄉之意，考其地望當在科布多西境，惜今已不存。

¹⁹ 鰱思馬，即別失八里（Bishbalik、Beshbalik），耶律楚材《西遊錄》作別石把。此地唐時為北庭都護府，遺有唐碑，按突厥語 Besh 其意為五，balik 其意為城，以是別失八里乃由五座城所形成之地域。

²⁰ 中華書局據連筠本校刊《長春真人西遊記》卷上頁十一右面。

²¹ 《中西交通史料匯編》頁 1704~1705。

²² 同注 21 頁 1705。

²³ 劉學銚撰有《昭武九姓諸國與唐之關係》一文可以參考，該刊《中國邊政》季刊第 164 期，2005 年 12 月出版。

林稱中國爲「湯姆格笈」似爲「唐家子」之諧音。無論桃花石或湯姆格笈，中亞人以之稱中國，實爲他書所鮮見者，彌足珍貴。

西元 1221 年十月二日行至西遼舊壞，對其地之描述爲：「平地頗多，以農桑爲務，釀葡萄爲酒，果實與中國同。惟經夏秋無雨，皆疏河灌漑，百穀用成」，可知西遼故土乃宜於農業者。按遼滅亡時，有遼宗室耶律大石者，率極少數人馬北上今外蒙古，號召各部落勦助，遂得萬餘人，於是向西出發，越過高昌，到達錫爾，阿姆兩河地區，建立政權，仍以遼爲國號，國史稱之爲西遼。按耶律大石曾爲遼之翰林，契丹語稱翰林爲林牙，故又以大石林牙稱之，而北方及中亞以黑爲純潔、神聖、大石係契丹，故在中亞以黑契丹稱之，「黑」突厥語讀若「喀喇」，以是中亞及西方史料皆稱西遼爲喀喇契丹，西遼統治兩河地區近百年之久。

之後長春真人一行復經中亞數城，大約在十一月中旬至一城，有該城頭目前來迎接，除招待酒飯之後，且使兒童玩弄爬竹竿舞刀之特技，此雖小事，但適足以說明中亞在唐之前即流行各類特技，且漸次傳入中土，此點頗值重視。此城據張星烺考證已在柴拉夫香流域，再過二城，至撒馬爾罕（《遊記》作邪末思干）城北，此時有耶律國公及蒙古，中亞將領出城置酒郊迎²⁴，旋入城，以時屆嚴冬遂決定俟來年開春後，再行前往謁見成吉思汗，於是遂在撒馬爾罕駐冬。據《西遊記》所載，此城秋夏常無雨，國人疏二河入城²⁵，分繞巷陌，家戶始有水得用，長春真人並稱原薩馬爾罕蘇丹（原文作算端）未敗之前，城中有十萬餘戶，每戶姑以五人計，則蒙古軍進入撒馬爾罕前，該城有五、六十萬人，就十三世紀而言，應可算是世界級之大城，蒙古進入後，僅餘四分之一，可見殺戮之慘烈，所有田園均須依附漢人（此指華北之人，含女真及漢人、契丹人）、契丹（可能指原西遼統治階層）及河西（指黨項羌之西夏人）人，從此項敘述中，可

²⁴ 白萊脫胥乃竇認爲此耶律國公（《遊記》耶律作移刺），即耶律楚材，至於耶律楚材爲遼宗室之後，號湛然居士，素負盛名，爲成吉思汗所羅致，隨大汗西征，著有《湛然居士文集》。但王國維認爲《遊記》中之移刺國公乃耶律阿海，阿海以功拜太師，而楚材無太師之稱號，應以王國維之說爲是。

²⁵ 此二河乃柴拉夫香河在城外山脚下分爲二支，其一爲白河（Ak-daria），一爲黑河（Kara-daria），AK 意爲白，Kara 意爲黑，Daria 意爲河，今維吾爾語仍是如此讀音。撒馬爾罕耶律大石建西遼後，設之爲河中府，以其位在錫爾、阿姆兩河之中，故稱河中府，此一詞稱充滿中國風味。

知西遼時，中亞有為數頗多之中國人（含漢、女真、契丹及黨項人），而此等各族中國人，並未返回中土，從而可以推測今日中亞五國中有甚多中國人之遺胤，研究中亞問題者，似甚少注意及此。

當年閏十二月時成吉思汗，駐蹕大雪山（即印度庫斯山系）之東南，因沿途大雪封山，長春真人請准在來年（西元 1222 年，歲次壬午）開春再前往謁成吉思汗。次年（西元 1222 年）三月上旬，成吉思汗自行宮遣阿里鮮傳旨稱：急欲見真人，希長春真人毋憚勞頓，速赴行宮，以便請益求道。長春真人一行向南行三日，經過阿姆河，見河岸滿地蘆葦，與中原大不相同，其大者之葉雖經嚴冬而不凋，其小者則葉枯黃，至來春始長綠葉²⁶，取其桿為杖，雖車覆而不折。又少南山中產實心竹，可以用之為戈戟，另產蜥蜴，色青黑，長可三尺許。此時已是三月二十九日，又行四日，抵達成吉思汗行在，成吉思汗遣大臣喝刺播來迎時，已是四月五日矣（是日為清明），成吉思汗以真人辭他國（指金及宋）之徵聘，而應聘西來，大為嘉慰，並詢以有何長生之藥？長春真人直言「有衛生之道，而無長生之藥」，大汗嘉其誠實，遂在大汗宮帳之旁另設二帳，以居長春真人一行，大汗復問「人呼師（指長春真人）為騰吃利蒙古孔²⁷，自謂之邪？」，長春真人復誠實告以此乃他人謬稱，惟一般人僅以「先生」稱之而已。此時鎮海奏稱「有人尊之曰師父者、真人者、神仙者。」大汗遂稱自此之後，可稱之曰神仙，四月十四日成吉思汗向長春真人問道。之後赴撒馬爾罕，此城西遼時稱河中府，據《西遊記》所載：河中壤地宜百穀，惟無蕎麥大豆，另產瓜極甜，大者如斗，為中國所無。同時也提及當地人之衣著髮式，《西遊記》稱：「男女皆編髮，男冠則或如遠山，帽飾以雜色彩，刺以雲物、絡之以纓（絡，此處作聯繫、懸掛解。纓作穗子解。）。自酋長以下，在位者冠之。庶人則以白麼斯六尺許²⁸，盤于其

²⁶ 據白萊脫胥乃竇稱長春真人所見之蘆葦非真蘆葦，實為阿魏（Asafoetida）此物中亞各地、尤其阿姆河畔最為盛產，其幹挺直堅硬，可以用之為藩柵。說見《中西交通史料匯編》頁 1722~1723。

²⁷ 謄吃利，即騰格里，自匈奴以來北方草原民族皆呼天為騰格利，騰格利蒙古孔之意為「天人」，或可譯之為通天之人。

²⁸ 嘘斯，為阿拉伯語，意為纖細棉布，毛夕里城（Mossul）最初織此布，遂以城名布，見注 5 所引書頁 1726。

首。酋豪之婦纏頭以羅，或皂或紫，或繡花卉織物，長可六七尺。髮皆垂，有袋之以綿者，或素或雜色，或以布帛爲之者。不梳髻，以布帛蒙，若比丘尼狀，庶人婦女之首飾也。衣則用白疊，縫如注袋，窄上寬下，綴以袖，謂之襯衣，男女通用。」此段描述，如與今日中亞各國民族服飾比對，除西裝外，幾乎無太大出入，而此種服飾與今天山南北各少數民族也頗類似。此外復提及「遇季冬，設齋一月」此所謂設齋一月，乃伊斯蘭教規定五功之一²⁹，即每年於回曆勒墨藏月（Ramazan，相當我國農曆九月），每日自日出至日落，不得進食，俗稱封齋，至今我國各地穆斯林（即俗稱之回教徒）均仍嚴守此項戒律，可見伊斯蘭文化對中國也產生相當影響。

此外《西遊記》又提及：「車舟農器制度，頗異中原。國人皆以輸石銅爲器皿，間以磁，有若中原定磁者。酒器則純用琉璃。兵器則以鎗。市用金錢，無輪孔，兩面鑿回紇字。其人物魁梧有膂力，能負載重物，不以擔。婦人出嫁，夫貧則再嫁。遠行逾三月，亦聽他適，異者或有鬚鬚。」此段描述既饒富趣味，更具考證價值，如酒器純用琉璃，按琉璃，中國本無，原係中亞傳來，其傳入中原應在拓跋魏之時，據史傳載有月氏（讀若肉支）商人至魏都平城（今山西大同附近）：「自云能鑄石爲五色琉璃，於是採礦山中，於京師鑄之，既成，光澤乃美於西方來者（所謂西方，即指中亞而言），乃詔爲行殿，容百餘人，光色映徹，觀者見之，莫不驚駭。」³⁰可見琉璃實來自中亞，中亞酒器純用琉璃，益增其華麗氣氛。至於市用金錢，無輪孔，兩面鑿以回紇字，也即其所用銅版，中無方孔（中國銅錢中有方孔，故又稱孔方），鑄以回紇字，此所謂回紇字者，或即今所習見之阿拉伯文字母拼寫之中亞語言，大致上與今之維吾爾文相類³¹。中亞婦女再嫁或他適，顯然較中原有更寬鬆之自由。至於婦女之有異者或生鬚鬚，烏古孫仲端之《北史記》也嘗言之，按婦女生鬚鬚，就生理學而言，或爲荷爾蒙分泌失常，致唇上有較濃密之汗毛，看似鬚鬚，究與男子

²⁹ 其餘四功爲課功、唸功、禮功及朝功。

³⁰ 《魏書、西域傳》、《北史》所載也同。

³¹ 按回紇原用粟特字母，爲直行，自改宗伊斯蘭教之後，改以阿拉伯文字母拼寫回紇語，即今之維吾爾文，原回紇文字母，由蒙古族用之以拼寫蒙古語，流行至今稱之爲老蒙文。

之鬍鬚有所不同。

《長春真人西遊記》提到中亞地區「遇季冬，設齋一月。比暮，其長自剗（音窺，切割之意）羊爲食，與席者同享，自夜及旦。」此所謂設齋一月者，乃指回曆之勒墨藏（Ramazan）月，約當我國農曆八、九月間，是伊斯蘭教之齋月，依教律規定，全月齋戒，自日出至日入，不得飲食，惟孕婦及病人除外，爲伊斯蘭教五功之一，稱之爲齋功³²，節省之糧食用以救濟貧窮者，至今伊斯蘭世界仍遵行此項教規，齋月又稱封齋，《西遊記》所載中亞此項宗教習俗，至今未變，可見宗教力量何其牢固。

是年（西元 1222 年）九月十五日，成吉思汗召見長春真人論道，二十三日再召真人，事後成吉思汗諭左右稱：「神仙（指長春真人）說養生之道，我甚入心，使勿泄于外。」既是勿泄于外，則真人所說養生之道內容如何？至今莫明。至當年十月初，使真人住撒馬爾罕，成吉思汗則駐蹕城東二十里，遂在此城過冬，期間又數度與成吉思汗會晤，至二月初七，真人要求東返，次日，成吉思汗獵于東山之下，射一大豕（音始，即豬）。在伊斯蘭地區而有豬，甚爲怪異，此豕應爲山間之野豬），不料坐騎失蹄竟墜馬，真人聞知乃進諫曰：「天道好生，今聖壽已高³³，宜少出獵，墜馬，天戒也，豕不敢前，天護之也。」成吉思汗對此勸諫，深以爲然。之後真人又兩度請辭東歸，均未蒙允，至三月七日，再請辭，卒獲允准，成吉思汗並賜聖旨一份，蠲免長春真人門下宮觀道士的捐稅差役。三月十日，長春真人辭別成吉思汗東歸。

肆、結語

《長春真人西遊記》一書，爲真人門弟子李志常所撰，旨在敘述真人一行西行之困難，既到中亞之後，極受成吉思汗之重視及禮遇，原無意要敘述中亞之民情風俗，惟既有所見，間仍提及，遂留下十三世紀初漢文史料有關中亞之記載。按兩宋國力不振，其疆域均未及玉門，其西之中亞更無論矣，因此就兩宋之西元十世紀至十三世紀而言，中原對中亞可說瞭解不

³² 其餘四功爲唸功、禮功、課功及朝功，詳見呂大吉《宗教學通論》，中國社科出版社，1989 年。

³³ 是年成吉思汗已六十二歲，故曰聖壽已高。

多，留下之文獻更少，從此一面向看《長春真人西遊記》所載中亞情況，雖不夠全面也未必詳細，但仍屬彌足珍貴者，如能與《大唐西域記》對照詳讀，當可補正史西域傳之不足。

元時中亞大部分地區為察哈台汗國之領土，國人有關察哈台汗國之論著不多見，雖有西人論著如《多桑蒙古史》、《史集》等書可供參考，惟其中鮮少提及中亞與中國之關係，欲求元時中亞情形及其與元朝之關係，其源頭當從《長春真人西遊記》中尋覓。

（本文於 2005 年 12 月收件，2006 年 1 月審查通過）

濶貊民族與古代中韓關係研究

王永一¹

摘要

濶貊，是由濶族與貊族合而爲一的民族，位於中國東北地區（滿洲）與朝鮮半島地區，屬於東夷族系之一，由於受到周邊民族的壓力，被迫向東北遷徙，而最後定居於朝鮮半島，而建立國家政權，有所謂的「濶貊朝鮮」，即箕子朝鮮、衛滿朝鮮等兩政權，其與中國燕、秦、漢的關係十分密切。日後與當地民眾融合，形成了漢族、滿族、蒙古族與韓民族。

關鍵詞：濶貊、濶貊朝鮮、箕子、箕子朝鮮、古代中韓關係

一、前言

濶貊民族是主要分布於中國東北地區（滿洲）與朝鮮半島地區的一個廣大的原住民族，屬於東夷民族之一，以現代的民族學理論而言，濶貊民族是屬於跨國民族。所以，濶貊民族又因地區的不同而分別融入於中韓兩國的民族之中，在中國與韓國的遠古歷史時期發展方面，具有舉足輕重的地位。因此，本文將分別就濶貊民族的由來、濶貊民族在古代中國與韓國的往來關係，以及濶貊民族的日後發展方向等課題，進行考察。

¹ 王永一：韓國高麗大學校文學博士，韓國史專攻，中韓關係史研究，現任教於慈惠醫護管理專科學校護理科助理教授。

二、濼貊民族的形成

濼貊，在上古時代是由濼族與貊族一起融合而成的民族，原為從事遊牧生活，經過了長久時間而逐漸轉型，發展成為以農耕為主，兼營畜牧與漁獵的生活。² 濼族與貊族都是具有共同祖先的民族，濼貊的原始居住地，應該是居在中國東北地區（滿洲）與朝鮮半島地區，也包括今之遼東半島、山東半島、渤海西岸等的古代燕魯之地，³ 直到漢朝時期才統合為一個民族，⁴ 屬於東夷族之一支，也屬於通古斯族，或是通古斯族與蒙古族的混血種族。日後濼貊民族便逐漸發展成為構成朝鮮半島人民的最大根幹。

關於濼貊民族的形成，中國大陸學者孫進己認為濼貊並非是單一民族，而是若干民族的複合體，他並分析一般人對於濼貊的民族成分，有兩種論點：⁵

一是，多數學者將濼貊視為一個系統的民族；如：中國的金毓黻、文崇一；日本的白鳥庫吉、池內宏、河田清等。

二是，有些學者將濼、貊分別視為兩個民族；如：中國的凌純聲、芮逸夫、孫進己、日本的鳥居龍藏等。以及韓國學者李基白、李基東、金庠基、李丙燾與中國朝鮮族學者方鳳學等大多贊成此主張。

關於「濼貊」一詞的由來，首先，濼貊的「濼」字可以用「穢」字來稱呼，有時「濼」、「貊」兩字時常並稱，合為一詞。⁶ 「濼」字在《說文解字》的解釋是阻礙流水進出的地方，⁷ 並無有關民族或種族的稱號。而韓國學界從「濼」的部首是水，則認為「濼」字與地名有關，並認為是河流的名字，⁸ 但是在《逸周書·王會篇》解釋為「濼」即「穢」，「韓

² 方鳳學：《中國東北民族關係史》，SEOUL（首爾）：大陸研究所出版部，1994年，頁31。

³ 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1982年，頁78。

⁴ 李澍田：《中國東北通史》，吉林：吉林文史出版社，1991年，頁69。

⁵ 孫進己：《東北民族源流》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年，頁114-115。

⁶ 傅朗云等：《東北民族史略》，長春：吉林出版社，1983年，頁30-32。

⁷ （漢）許慎著，（清）段玉才注：《說文解字注》：「礙流也。」臺北：駱駝出版社，1987年。

⁸ 金貞培：《韓國民族文化的起源》，SEOUL：高麗大學校出版部，1993年，頁22-23。

穢」，也就是三韓的住民，屬於東夷族的別種。⁹ 在《後漢書·東夷傳》解釋為「濶」是位於高句驪的北部、沃沮的南部，而與辰韓相接鄰，「濶」的領域範圍是東面大海，西達樂浪。所以，濶、沃沮、高句驪原本都是朝鮮的領土。¹⁰ 由此觀之，「穢」與「濶」，確定是三韓的住民，屬於東夷族的別種無誤。再者，在《三國志·東夷傳》之中，曾記載濶族曾經建立了地方政權，稱為「濶城」，即受到東漢王朝的冊封，有所謂「濶王之印」可以為證，濶王就是濶城的君王，而「濶城」原本就是濶貊之領土。¹¹

再者，「貊」字，一般學者普遍認為「貉」字即作「貊」字，「貉」、「貊」兩族本為同一民族。在《說文解字》是解釋為作「貉」字，就是「北方貉」，亦即北方人，又記載《尚書·音義》將「貉」字作為「貊」字，可知「貊」族在周代時期是一個附屬國。¹² 所以，《周禮·夏官職方氏》記載有所謂「七閩九貉」，而「貉」就是北方的貉狄。¹³ 《漢書·高帝紀》記載有所謂「北貉」一詞，北貉，就是一個國家。而貉，在東北地區，是屬於三韓的種族，也都是屬於貉族類。¹⁴ 而「三韓」是位於朝鮮半島南部的辰韓、弁韓、馬韓等三個國家。¹⁵

而依據韓國方面的論點，學者郭昌權認為「濶」（韓語：kala；即另一韓語：kyeore，民族之意），含有「同一民族」，或是「同一宗族」之

⁹ (晉)孔晁注：《逸周書·王會解》：「穢人前兒，前兒若獮猴立，聲似小兒」。注：「穢，韓穢，東夷別種。」，臺北：新文豐出版社，1975年。

¹⁰ (南朝宋)范曄：《後漢書》，卷 85，東夷列傳第七十五，濶條：「濶，北高句驪、沃沮，南辰韓接，東窮大海，西至樂浪，濶及沃沮、句驪，本皆朝鮮之地也。」北京：中華書局，1998年。

¹¹ (晉)陳壽：《三國志》，卷 30，魏書，東夷傳第三十，濶條：「濶王之印，國有故城名濶城，蓋本濶貊之地。」北京：中華書局，1998年。

¹² (漢)許慎著，(清)段玉才注：《說文解字注》，「貉」，「北方貉」，即北方人。《尚書·音義》作「貊」。臺北：駱駝出版社，1987年。

¹³ (漢)鄭玄注：《周禮》：「七閩九貉」；鄭注：「北方曰貉狄。」臺北：臺灣中華書局，1992年。

¹⁴ (漢)班固：《漢書》，卷 1：「北貉，燕人來致橐騎助漢。」應劭注：「北貉，國也。」顏師古注：「貉，在東北三韓之屬，皆貉類也。」北京：中華書局，1998年。

¹⁵ (南朝宋)范曄：《後漢書》，卷 85，東夷列傳第七十五，韓條，北京：中華書局，1998年。(高麗)一然法師著，崔南善編：《三國遺事》，SEOUL：瑞文文化社，1999年，頁 42。

意，也具有所謂「共同體」、「國土」、「國邑」、「邑落」等概念；「貊（貉）」（韓語：kaema，即「蓋馬」），或是與稱爲 koma，即「熊」（韓語：kom，熊之意）有關，這兩種動物十分相似。¹⁶

總之，所謂「濶貊」，可以認爲「濶」與「貊」是同一個民族，而並非是兩個相異的民族，¹⁷ 即是屬於通古斯族系，同時與烏拉阿爾泰系統有關，也與熊極爲相似之貊（貉）的動物有關，¹⁸ 以信仰崇拜動物貊（貉）而爲族名，由中國東北（滿洲）往韓半島移住定居之後，更以「熊」代貊，成爲一種圖騰信仰，亦即將「熊」視爲祖上神、守護神，¹⁹ 而成爲朝鮮半島的原住民族，同時自認爲是熊的子孫，是屬於東夷族的一支。

三、濶貊民族與古代中韓兩國的往來

（一）濶貊朝鮮的興起 - 箕子東拓朝鮮

韓國史上，最早出現在朝鮮半島的國家，可以肯定的是「箕子朝鮮」，²⁰ 又稱爲「濶貊朝鮮」，其建國始祖是箕子，關於箕子建國「箕子朝鮮」（「濶貊朝鮮」）的過程，考察如下：

箕子，是中國殷王朝的仁人，²¹ 姓子，名胥餘（須臾），是中國殷朝末代國王紂的叔父。箕子曾經歷官太師一職，之後在一處名爲「箕」的地方，被封爲箕國的國君，所以一般人平時都稱呼胥餘爲「箕子」，以表示尊敬之意。²² 所以，在中韓的史料文獻之中，都以「箕子」一名來記錄其在朝鮮半島的業績。

¹⁶ 郭昌權：《韓國古代史的構成》，SEOUL：泛韓圖書出版社，1999年，頁107-109。

¹⁷ 文崇一：〈濶貊民族文化及其史料〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第5期，1958年，頁120-121。。

¹⁸ koma漢字爲固麻，有上、大、神、神聖等意。

¹⁹ 百濟時期有熊津城、固麻城（koma）等地名，即由此而來。

²⁰ (南朝宋) 范曄：《後漢書》，卷85，東夷列傳第七十五，濶條：「昔武王封箕子於朝鮮，箕子教以禮義、田蠶，又制八條之教。」北京：中華書局，1998年。

²¹ 《論語》，微子18，第1章：「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，孔子曰：『殷有三仁焉。』」臺北：世界書局，2004年。再者，殷（商）王朝的區域在中國北部，當時沒有「漢人」之詞，應屬於東夷族，因此，箕子也屬於東夷族族人。

²² 王儀：《古代中韓關係與日本》，臺北：臺灣中華書局，1992，頁16。並參考梁嘉彬：〈箕子考〉，《韓國研究》，臺北：北市留韓同學會，1971年，頁1-32。

箕子之所以向東遷移定居朝鮮半島，並且開拓朝鮮半島的原因，²³是由於當時中國殷王朝的國王—紂王，平日荒淫奢華，爲人暴虐無道，因此，箕子屢次向紂王諫言而均不被接納，於是箕子假裝成瘋狂之人來喚起紂王的自覺之心，不料反而觸怒了紂王，因此被逮補下獄而爲囚奴。²⁴一直到了周武王平定殷王朝之後，箕子才被釋放出來。²⁵日後，由於箕子不願意成爲周朝的次等臣子，於是毅然地率領五千名殷朝的遺民，遠走朝鮮半島，來開拓經營朝鮮半島的事業。²⁶這些遺民可說是屬於濶貊族族人。

自古，朝鮮半島是屬於遼東地區，在古代主要是東夷的濶貊族所居住之地，箕子之所以會選擇朝鮮半島，做爲其開拓的對象與終點站，是由於當時的長白山附近，已經由肅慎、濶貊等民族在此處做了初步的開發而定居，所以，箕子在朝鮮半島推行墾殖工作是比較有利的。²⁷所以，箕子可以說是爲了要延續既有的成果，而繼續往東的方向，於是強化了對朝鮮半島的開發與建設。

箕子以遼東地區做爲古朝鮮的開基跳板，即箕子是沿著遼河流域逐步

²³ 韓國史學界稱爲「箕子東走」與「箕子東來」，雖然韓國史書也有箕子的記載，但絕大多數都否定有箕子、箕子朝鮮的存在，而認爲是古人杜撰的，只承認有衛滿朝鮮。參見李丙燾：《韓國史》，古代篇，震檀學會，SEOUL：乙酉文化社，1967年，頁93。

²⁴ (漢)王充：《論衡》，卷1，逢遇篇：「箕子爲奴。《論語·微子篇集解》，馬曰：『佯狂爲奴。』《尚書·泰誓孔傳》：『以爲囚奴。』」臺北：世界書局，1987。(漢)司馬遷：《史記》，卷38，世家第8，宋微子：「箕子者，紂親戚也。紂始爲象箸，箕子嘆曰：彼爲象箸，必爲玉梧，爲梧，則必思遠方珍怪之物而御之矣。輿馬宮室之漸自此始，不可振也，紂爲淫泆，箕子諫，不聽。」北京：中華書局，1998年。箕子爲箕國國君，紂之親戚。紂的生活驕奢淫逸，箕子進諫，紂不聽。有人勸他出走，他說作爲人臣，因進諫不聽而出走，是播揚君王之惡而自悅於民，這種事情我不能做，於是箕子披髮佯狂而爲奴。

²⁵ 蔣逸雪：〈殷商拓地朝鮮考〉，《東方雜誌》，41卷，21號，1945年11月，頁42-45。

²⁶ (漢)班固：《漢書》，卷95，朝鮮列傳，第六十五，濶條：「殷道衰，箕子去朝鮮。」北京：中華書局，1998年。(南朝宋)范曄：《後漢書》，卷85，東夷列傳第七十五，濶條：「昔武王封箕子於朝鮮。」北京：中華書局，1998年。此外，雖然箕子受到周朝的冊封於朝鮮，但是並不臣服於周朝。參照謬寄虎：〈箕子入朝鮮之真象及早期中韓關係〉，《大陸雜誌》，38卷3期，1969，頁87。韓國史料記載方面，(朝鮮)韓致淵：《海東繹史》，SEOUL：景仁文化社，1986，頁3：「箕子率五千人入朝鮮。」

²⁷ 王儀：《古代中韓關係與日本》，臺北：臺灣中華書局，1992年，頁19。

開發的，其疆域範圍是位於現在的中國安東、遼寧兩省，以及吉林省大部分。之後，才向南橫渡中韓的界河鴨綠江，前往朝鮮半島拓展其古朝鮮的建國事業。箕子到了朝鮮半島之後，首先定居在朝鮮的大同江北岸，最後，則繼續往南前進，擴展到韓國漢江流域一帶，為「箕氏朝鮮」奠定了國家規模。²⁸ 由此可知，箕子的抱負很大，以遼東作為跳板，南渡鴨綠江，最主要的目標是在一統整個朝鮮半島。因此，箕子東拓的路線應該是「中國遼東地區（初步的跳板）→南渡鴨綠江→遼東地區的韓國朝鮮半島北部→朝鮮半島南部（開拓的最終點）」。因此，箕子的東拓遼東，也可以說是箕子的東拓朝鮮。

另外，在箕子尚未進入朝鮮半島之前，朝鮮境內的景象如何，無法得知，但是可以推測當時的朝鮮半島應該是具有一定的文化水準，而不是荒涼之地。箕子開拓朝鮮半島，可說是一個人到外國家生活，不論該國是進步或落後，都要去習慣適應，這種習慣適應的態度，就是去開拓、發展，即首先先去開拓自己的居住空間，然後再開拓人際關係，然後再去開拓自己的事業，進而影響當地居民，創造出自己的事業。所以，箕子可以說是向海外發展，開發另一個國度的第一位韓國華僑。²⁹ 由於朝鮮半島當地的人民是過著原始經濟的生活，而從史料文獻記載「箕子教以禮義、田蠶，又制八條之教。」所以，箕子透過其所率領的五千名殷遺民百姓，將優良的中國文化帶入朝鮮半島，加以推廣，使得朝鮮半島文化水準更加提升。

箕子從中國大陸來到了朝鮮半島之後，在大同江流域一帶定居，並且選擇平壤做為其創業的根據地。平壤（PYONG YANG），即古代的王險城，就是今日朝鮮民主主義人民共和國的首都，位於朝鮮半島北部的平安南道，可知平壤的地理位置是十分優良，所以，箕子選定平壤為其國家首都。同時，其勢力甚至可以到達今日大韓民國首都漢城（首爾，SEOUL）一帶，於是再以其在中國所具備的治國之道的素養，經營朝鮮半島，使得朝鮮半島逐漸地受到箕子的教化，也是等於將漢文化或中國文

²⁸ 王儀：《古代中韓關係與日本》，臺北：臺灣中華書局，1992年，頁20。

²⁹ 鄧激濤：《箕子》，臺北：海外文庫編輯委員會，1956年，頁1。

化移入了朝鮮半島，建設出更進步文明的社會，³⁰ 成果十分卓越。而箕子與其五千名殷遺民百姓因而同化於朝鮮社會之中，³¹ 所以，也是中華文化深入了朝鮮半島的開始。³²

箕子在朝鮮半島所推動的措施，成效卓著，其業績，依據《漢書》載云：

箕子教以禮義、田蠶，又制八條之教。〔師古曰：八條不具見。〕相殺以當時償殺。相傷以穀償。相盜者，男沒入爲其家奴，女子爲婢，欲自贖者，人五十萬。雖免爲民、俗猶羞之。嫁取無所讎。是以其民終不相盜。無門戶之閉、婦人貞信不淫辟。其田民食以饗豆。³³

箕子對於朝鮮人民施行禮儀教化，也積極地提倡法治規範，他有鑑於「殺」與「盜」的不法暴行，危害社會秩序與民眾安全，所以必須予以根絕，因此，特別制定「八條之禁」的規定，即前述的「相殺以當時償殺，相傷以當時穀價償，相盜者，男沒入其家奴，女爲婢。」如此，箕子有效地強化了禮儀教化與執行了法治規範的結果，使得「其民終不相盜、無門戶之閉，婦人貞信不淫辟。」於是，逐漸地形成有秩序、紀律的社會，到處充滿著淳樸、善良的民風，人民生活普遍安定。因此，箕子朝鮮成爲一個具有崇尚法治觀念的國家。

箕子利用殷人進步的農耕技術，教導朝鮮當地住民，從事農作物生產，提高了生產力；又教導朝鮮當地住民，養蠶織作，從事紡織業生產，提升了品質。因此，使得朝鮮進入了更進步文明的農業社會。

箕子認爲男娶女嫁的婚姻制度，應該廢除買賣式的婚姻制度，因爲婚姻不是商品交易的商業行爲。所以，男女的婚姻必須做到「嫁取無所讎」，因此，箕子朝鮮的婚姻制度等於是重視男女之間的平等地位。

箕子以殷王朝的井田制度的模式，實施在朝鮮的土地上，從事農作物

³⁰ 周恭萍：《中國郡縣時代的朝鮮半島》，中國文化大學史學研究所碩士論文，1970年，頁12。莊練：〈韓國的歷程〉，《歷史月刊》，第14期，1991年，頁15。

³¹ 蔣逸雪：〈殷商拓地朝鮮考〉，《東方雜誌》，41卷，21號，1945年，頁80。

³² 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992年，頁81。

³³ (漢)班固：《漢書》，卷28，地理志，第八下，燕地條，北京：中華書局，1998年。

生產，以便能提高生產效能與收穫量，稱為「箕田」。³⁴ 如此，建立了朝鮮土地制度。並且箕田民領食以籩豆，³⁵ 證明了箕子推行社會節約的成果豐碩。

從上述可知，箕子是十分重視人命、勞動力的觀念，並且建立了奴隸制度、貨幣制度、社會經濟制度、保護私有財產的觀念等措施。由於，箕子的政績輝煌，使得社會進步繁榮，因此，箕子政權自平壤而漸次向南發展。如此，是為中國文化深入了朝鮮半島的開始。總之，箕子的品德操守多合於聖賢之道，中韓史料多稱讚他的人品，尊稱「箕聖」。³⁶ 所以，朝鮮歷代君主，對於箕子的崇拜之心由來已久，於是尊奉箕子為朝鮮始祖。³⁷ 在明清時代，韓國學者曾經撰有關於箕子的事蹟，來表示對箕子的仰慕追思。³⁸

由於熟知中國文化的箕子，其族籍是屬於東夷族，其所東遷移居之地為濶貊民族的居住區域，因此，箕子在以濶貊民族為主幹的朝鮮半島上，建立第一個國家政權「箕子朝鮮」，也可稱為「濶貊朝鮮」。

（二）燕秦兩國與箕子朝鮮的關係

燕、秦兩國與箕子朝鮮的關係是十分密切的，例如：政治、經濟、社會文化等方面，考察如下：

戰國時期，統治天下的周朝王室勢力逐漸衰微，形成群雄割據與爭霸。但是，周朝王室仍然是天下的共主，所以，箕子朝鮮仍然是以周朝為宗主國，此時箕子朝鮮經常遭受到燕國的侵略攻擊。周赧王 32 年（西元前 283 年），燕國將軍秦開以奇襲的戰術，攻取了朝鮮北部兩千多里的土

³⁴ 朝鮮平壤城南附近有箕子井田制度的遺跡，即「箕田」，是為證明箕子遷居朝鮮半島的有力證據。

³⁵ 按籩乃竹豆，是竹製禮器，此處作公器，以表示節約之意。參照王儀：《古代中韓關係與日本》，臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 22。

³⁶ 《周易》，下經第二，咸卦：「利堅貞，晦其明也，內難而能正其志，箕子以之。明夷卦：箕子知明夷，利貞。」臺北：新文豐出版社，1990 年。又，唐代文學家柳宗元曾撰有〈箕子碑〉：「凡大人之道有三，一曰正蒙難。二曰法授聖。三曰化及民；所及仁人曰箕子，……」《朝鮮英祖實錄》，英祖 43 年 6 月己未：「箕聖之來朝鮮也，……來朝鮮教民八條，有仁賢之化。」

³⁷ 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 78。

³⁸ 如：朝鮮時代學者尹斗壽、李珥、鄭璘基、徐命膺等人。

地，因此，燕國在如此廣大的朝鮮北部範圍之內，為了防衛外來侵犯而大興土木，修築城堡，同時，也設置了政府機構，以便統治管理朝鮮北部的人民，如此一來，燕國與箕子朝鮮這兩個政權，於是形成相互對峙的緊張態勢了。

從此以後，燕國的國勢日益強大，箕子朝鮮則日趨轉弱，便以燕國為宗主國，燕國也將箕子朝鮮設置為遼東郡。如此一來，雙方的陸海交通往來，日漸頻繁順利，並且經濟貿易也日益頻繁熱絡。其中，燕國貨幣「明刀錢」，大量地流入朝鮮半島，³⁹ 由此可證，這是中國貨幣中，最早流通於朝鮮半島的記載。也可以證明，燕國勢力確實已經伸入朝鮮半島；在近代戰後的大韓民國各地發現不少明刀錢。因此，箕子朝鮮與燕國的關係，可說是好比當初箕子朝鮮對周朝王室一樣，是屬於外臣的性質。

而如前所述，即戰國時期，周朝王室勢力已然開始衰微，以致於形成群雄爭霸的局面，因此，秦國在秦始皇 25 年（前 222 年），消滅了燕、齊等六國，而一統中國，並且進行長城的修築工程，將六國城牆連結，其中，長城東端是在遼東地區的朝鮮半島北部（今朝鮮民主主義人民共和國新義州），如此，長城完工之後，箕子朝鮮就被隔絕於遼東之外了，⁴⁰ 此時秦國對箕子朝鮮的統治方式是採行羈縻政策，所以，雙方所建立的關係是屬於君臣關係。其後，箕子朝鮮之國家政權的接班人箕否，為箕子嫡傳四十餘氏子孫，也是臣服於秦國。

秦國在統一中國之時，曾經與箕子朝鮮相互貿易往來，其證據是可從秦國曾經鑄造的錢幣，稱為「半兩」，⁴¹ 在朝鮮半島之中被發掘。這種錢幣普遍使用在朝鮮半島北部地區，而在民國 2 年（西元 1913 年），曾經在朝鮮民主主義人民共和國首都平壤與大同江對岸的土城中，都有所發現。因此，可知秦國與箕子朝鮮在當時相互交通的情形。

³⁹ 梁嘉彬：〈從韓國明刀出土看東漢以前的中韓關係〉，《中韓文化論集》，第 1 輯，1955 年 3 月，頁 51。

⁴⁰ (漢)司馬遷：《史記》卷 25，律書：「……漢孝文帝即位，將軍陳武德等議曰：『南越、朝鮮、自全秦時內屬為臣子。』」(漢)司馬遷：《史記》卷 115，朝鮮列傳第五十五，衛滿朝鮮條：「……自始全燕時，嘗略屬真番、朝鮮為置吏，築障塞，秦滅燕，屬遼東外徼。」北京：中華書局，1998 年。

⁴¹ 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 81。

直到秦王朝末年，天下大亂，秦二世（皇帝胡亥）元年（西元前 209 年），陳勝與吳廣，揭竿起義，對抗秦國，因此，戰火連綿，使得燕、齊、趙等三國大批人民向東逃往朝鮮半島避難，⁴² 如此的龐大難民定居在此，有助於朝鮮半島的開發，並且再度將中國文化的豐富經驗，提供給朝鮮半島的住民，大大地改善朝鮮半島的住民生活品質。

（三）漢朝與衛滿朝鮮的關係

衛滿朝鮮是韓國學界所承認是由一個具有中國人士身分所建立的一個韓國王朝之一，即為燕人衛滿所建立的。⁴³ 漢朝與衛滿朝鮮的關係也是相當密切的，例如：政治、經濟等方面，考察如下：

前述，由於秦末之際，中原大亂，燕、齊、趙等三國人民，數以萬計，大量地前往朝鮮半島避難定居，此時，箕子朝鮮的國王是箕否之子箕準，箕準在位時期，對於前來避難定居的中國人民，予以收容安置，因而充實了箕子朝鮮的國力。⁴⁴ 到了漢高祖劉邦統一中國之後，在高祖 5 年（西元前 202 年），冊封了盧綰為燕王，並派遣盧綰在渢水（鴨綠江）修築遼東的舊時城堡，因而與箕子朝鮮以渢水約定為雙方國界的依據。漢高祖 7 年（西元前 200 年），燕王盧綰突然變節，背叛漢朝，於是漢高祖派遣大將樊噲征伐之，由於盧綰的兵力不敵漢朝大軍，戰敗之後，逃往塞外之地，投降於匈奴。⁴⁵

如此，燕國開始動亂，國勢逐漸衰微，其中，在漢高祖 12 年（西元

⁴² (晉)陳壽：《三國志》，卷 30，魏書，東夷傳，北京：中華書局，1998 年。

⁴³ (漢)司馬遷：《史記》卷 115，朝鮮列傳第五十五，衛滿朝鮮條：「朝鮮王滿者，故燕人也。」北京：中華書局，1998 年。另外，朱立熙：《韓國史》，臺北：三民書局，2003 年，頁 8 云：衛滿來自中原燕國的「漢人」，被認為是中國移民的殖民政策。而韓國學界也有贊成與否定衛滿朝鮮是中國人所建，對此分析參見簡江作：《韓國歷史》，臺北：五南圖書公司，1998 年，頁 33-35。而衛滿是否是漢人有待商榷，因為依據 (漢)司馬遷：《漢書》卷 95，朝鮮列傳第六十五，衛滿朝鮮條：「燕王盧綰反，入匈奴，滿亡命，聚黨千餘人，椎結蠻夷服而東走出塞……」北京：中華書局，1998 年。其中，衛滿椎結蠻夷服一事，可知衛滿並非漢人，應為中國東夷族人。

⁴⁴ 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 78。

⁴⁵ (高麗)一然法師著，崔南善編：《三國遺事》，卷 1，紀異第二，衛滿朝鮮條，SEOUL：瑞文文化社，1999 年，頁 34-35。又有關衛滿朝鮮的記載，《三國遺事》的內容與 (漢)司馬遷：《史記》，卷 115，朝鮮列傳第五十五，衛滿朝鮮條，以及 (漢)班固：《漢書》卷 95，朝鮮列傳第六十五，衛滿朝鮮條的內容皆相同。

前 195 年），燕國人士衛滿決定計畫逃亡，於是號召一千餘人，東渡渢水，避居朝鮮半島，請求永久居住在朝鮮半島的西界，⁴⁶ 來做爲箕子朝鮮的屏藩。當時的國王箕準，非常信任衛滿，於是安排衛滿來替朝鮮防衛西界，即在此刻，衛滿便開始利用這次大好時機，召集了一群曾經跟隨他的燕國流移民，來暗中擴展他自己的勢力，積極地準備推翻箕子朝鮮的國家政權，於是向國王箕準謊稱漢朝軍隊要來攻擊，而自願要來防禦之，國王箕準信以爲真而答應衛滿的要求，如此，衛滿則在漢惠帝元年（西元前 194 年），趁著箕子朝鮮的國防不備之際，大舉奇襲箕準，箕準難敵野心勃勃的衛滿大軍，而往南避走馬韓（今韓國全羅道），於是箕子朝鮮的國家政權向南遷移，在朝鮮半島南部的金馬郡（今全羅北道益山郡）自立爲「韓王」，⁴⁷ 仍然稱爲箕子朝鮮，掌控朝鮮半島南部。

而衛滿驅逐箕準之後，也自立爲王，定都王儉（今平壤），掌控了朝鮮半島北部，成立了衛滿朝鮮。其後，衛滿時常從鴨綠江西岸一帶，來侵犯中國遼東地區，而南遷自立爲韓王的箕準，其國勢也逐漸強盛，屢次平服辰韓。因此，朝鮮半島呈現出兩大政權的對立局面：即一以箕準爲首的南方政權—箕子朝鮮，以及一以衛滿爲首的北方政權—衛滿朝鮮。

再者，到了漢武帝在位之時，對於與衛滿朝鮮的往來，十分謹慎。當時衛滿朝鮮的國王是衛滿的孫子衛右渠，衛右渠掌握國家實權之後，國勢日益強盛，除了征服了周邊的真番與臨屯，而擴展了廣大的版圖之外，對於漢朝則是採行強硬政策，同時也在等待契機，想要引誘從漢朝亡命而來的流移民一同進行背叛漢朝的計劃，並且多次阻撓鄰國真番、辰韓對漢朝的進貢貿易，甚至於衛滿朝鮮本身也斷絕了向漢朝的進貢貿易。⁴⁸

⁴⁶ (漢)司馬遷：《史記》卷 115，朝鮮列傳第五十五，衛滿朝鮮條：「朝鮮王滿者，故燕人也。自始全燕時，嘗略屬真番、朝鮮，爲置吏，築障塞。秦滅燕，屬遼東外徼。漢興，爲其遠難守，復修遼東故塞，至渢水爲界，屬燕。」北京：中華書局，1998 年。

⁴⁷ (晉)陳壽：《三國志》，卷 30，魏書，東夷傳第三十，濶條：「準自號韓王。」北京：中華書局，1998 年。(高麗)一然法師著，崔南善編：《三國遺事》，卷 1，紀異第二，馬韓條：「王準……越海至韓地，開國號馬韓。」SEOUL：瑞文文化社，1999 年，頁 36。

⁴⁸ (高麗)一然法師著，崔南善編：《三國遺事》，卷 1，紀異第二，衛滿朝鮮條，SEOUL：瑞文文化社，1999 年，頁 34-35。

如此，漢武帝對於衛右渠的種種對漢朝不善的態度與措施，十分不滿，因此，決定在元朔元年（西元前 128 年）派遣使臣涉何前往衛滿朝鮮的首都王險城，對於衛滿朝鮮進行安撫政策，希望衛右渠能與漢朝恢復友好的關係，可是一直未能得到衛右渠的善意回應，並且衛右渠一再堅決拒絕漢朝的要求，所以雙方的交涉可說是徹底失敗，毫無結果。後來，衛右渠襲殺了使臣涉何，漢武帝獲悉之後，非常震怒，因此衛滿朝鮮與漢朝的對立，從此白熱化了。在同年的秋天，漢武帝下令大舉征討衛滿朝鮮，漢朝軍隊兵分兩路，分別以水路（渤海）與陸路（遼東）來兩面夾擊衛右渠。最後，衛右渠被自己的大臣所殺害身亡，漢朝軍隊也攻陷首都王險城，衛滿朝鮮政權因而戰敗而國亡。⁴⁹ 衛滿朝鮮，從衛滿開國至亡國，期間共享國祚 86 年。漢武帝消滅了衛滿朝鮮之後，實施郡縣制度，在朝鮮半島北部設置了四個郡來統治之，如下：⁵⁰

1. 樂浪郡：在今朝鮮民主主義人民共和國的平安道、黃海道、京畿道。
2. 玄菟郡：在今朝鮮民主主義人民共和國的咸鏡南道與咸鏡南北道，是為昔日沃沮族的所在地。
3. 真番郡：在今朝鮮民主主義人民共和國的平安北道與咸鏡南道之間。
4. 臨屯郡：今韓國江原道的江陵、春山一帶，為昔日濺、貊兩族所聚居的範圍，濺族的居住地在江陵，貊族的居於地則在春川。

如此一來，漢武帝經營朝鮮四郡期間，朝鮮半島北部正式成為了漢朝的領土，古朝鮮於是臣屬於中國。從此，中國文化一直不斷地傳播到朝鮮半島，而融入於朝鮮文化，使得朝鮮文化得以持續提升，而在朝鮮半島的

⁴⁹ (高麗) 一然法師著，崔南善編：《三國遺事》，卷 1，紀異第二，衛滿朝鮮條，SEOUL：瑞文文化社，1999 年，頁 34-35。

⁵⁰ (晉) 陳壽：《三國志》，卷 30，魏書，東夷列傳第三十，衛滿朝鮮條：「漢武帝伐滅朝鮮，分其地為四郡。」北京：中華書局，1998 年。又依照劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 154 之註釋 39 云：「漢武帝所置四郡，以鴨綠江以南，漢江以北、單單嶺以西、黃海以東，箕氏朝鮮舊領地為：樂浪郡約今平安南北道、黃海、京畿道之北部，治朝鮮縣，即平壤舊郡。玄菟郡約今咸鏡南道，治高句驪縣。為東北濺貊人舊領域。臨屯郡玄菟之南，約今江原道，治東日施縣。真番郡約今遼寧省東部，治霑縣。為麫河以東，長白山以西，興京以南。於是，朝鮮半島北部即遼寧東部皆入漢版圖。」

南部則是屬於三韓的勢力範圍，而三韓，依前所述，仍然屬於「濶貊朝鮮」或「箕子朝鮮」政權。⁵¹

三、濶貊民族的發展

濶貊民族在朝鮮半島上，有高句驪、新羅、百濟等三國的興起，是為三國分立的時代，以至於「濶貊」之名，逐漸地不見於日後中韓兩國的史料文獻之中，其族人居住在中國境內者，是與漢族、滿族同化，甚至於也有與蒙古族系同化，而另一部則同化於朝鮮半島的當地原住民，即韓民族之中。⁵² 再者，韓國學者多認為韓國民族構成的主幹，就是「濶貊」，⁵³ 也認為的確是韓國先民的總稱。因此，韓國民族是起源於中國東北地區的濶貊民族；⁵⁴ 濶貊民族從中國大陸東北地區－遼東，東遷到朝鮮半島，與當地土著（原住民）融合成了今日的韓民族。甚至於也是融合於漢人、滿洲人、蒙古人等中國民族之社會當中。

四、結論

濶貊民族是中國東北最古老的民族之一，除了漢族以外，濶貊民族可說是最為文明進化的民族，原因是大概直接或間接地接受到中國漢文化的薰染最早，而且也是最深的民族。由於箕子東走朝鮮，教導當地人民禮儀與田織，又制訂法度，是為中國文化深入濶貊朝鮮的開始。從此，古代的中韓關係日趨頻繁，與燕國的貿易往來熱絡，燕國勢力已達朝鮮半島，而在秦國修築長城之後，隔絕了箕子朝鮮，並且又受於秦國的羈縻。所以，箕子王朝時期就一直臣屬於中國，到了衛滿攻破箕子朝鮮，建立衛滿朝鮮，自立為王之後，使得與漢朝關係日益惡化，為此漢武帝以其英明決策，派兵平定衛滿朝鮮，而在朝鮮北部實行郡縣制度，設立四郡，接受中國的統治，而與朝鮮半島南方的「三韓」並存。

（本文於 2005 年 11 月收件，2006 年 1 月審查通過）

⁵¹ 三韓後裔曾經將箕子奉祀為韓姓始祖至今，而韓國史學界也認為三韓就是箕子朝鮮政權的延續。

⁵² 劉義棠：《中國邊疆民族史》（上），臺北：臺灣中華書局，1992 年，頁 81。

⁵³ 李丙燾：《韓國史大觀》，臺北：正中書局，1979 年，頁 1-10。

⁵⁴ 李丙燾：《韓國史大觀》，臺北：正中書局，1979 年，〈序〉，頁 1。

邊疆少數民族諺語集錦

酒滿敬人，茶滿欺人。（白族）

樹怕剝皮子，人怕失面子。（納西族）

花謝留子，人過留名。（傈僳族）

好人死了留名聲，壞人死了留腥身。（藏族）

狼裝得再乖，也變不成狗。（維吾爾族）

不尊重長輩的人，也不會愛護晚輩。（錫伯族）

螞蟻上茅草。（毛南族）

教猴子爬樹。（水族）

到哪個山頭唱哪支歌。（仫佬族）

利刀藏在鞘裡。（苗族）

虎有疏忽日，人有疏忽時。（布依族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

關於“漢化”與“胡化”研究的考察

祁美琴
北京人民大學副教授

研究中國歷史尤其是邊疆民族只要與中原王朝發生關係，與漢民族發生聯繫，都或多或少、或深或淺地經歷了一個“漢化”的過程，只是有時是被動的，有時是主動的。與此同時，不可否認的是在少數民族“漢化”的同時，中原地區及其生活在這裡的主體民族漢族也在不同的歷史時期或深或淺地經歷一個“胡化”的過程，而雙方的相互影響的結果，又體現出中國各民族的多元文化逐漸形成和各民族族體不斷走向融合的歷史進程的總趨勢。因此“漢化”、“胡化”乃至“民族融合”問題的研究一直受到中國民族史乃至中國史研究者的關注和重視，取得了許多重要的研究成果。本文試圖在清理近十年來有關問題研究現狀的同時，對學術界的相關論點予以梳理，不妥之處敬請批評指正。

一、“漢化”及其研究

(一)關於“漢化”的涵義

可以說到目前為止，學術界對“漢化”這一概念的使用基本上是“約定俗成”，對詞義本身的解釋和討論並不多，所以在考察“漢化”問題的研究成果之前，首先有必要清理學術界在闡述與使用“漢化”這一概念時賦予“漢化”的涵義。

1. “漢化”是改造民族文化的過程。對“漢化”概念專門予以探討的文章是陳友冰的《“漢化”芻議》，該文從文化變遷的角度提出“漢化”實際上是一種改造民族文化的過程，但主要是少數民族學習和認同漢文化的過程。即中華各少數民族主動向華夏文化及其核心儒家文化靠攏，使之融入並改造本民族文化的一種歷史現象。“漢化”的推行者主要是少數民族領袖人物，其目的是發展本民族經濟，奪取和鞏固中原政權。漢化的方式首先表現在思想文化方面，其方式是非暴力的，主要渠道是通過法

規、自上而下推行。並認為“漢化”是中華各族融合過程中一個重要渠道¹。

2. “漢化”是“民族同化”。張勁松的《評完顏亮的漢化改革》一文認為：在中國，比較野蠻的民族的征服者為被征服者所同化的現象，被稱之為“漢化”。即少數民族的語言、文字、風俗習慣和心理狀態等都同化於漢族。²台灣學者林莘《從社會科學的角度談民族關係》一文，從民族關係的角度也提出“漢化”就是被漢族同化之意：“民族關係為漢族與其他民族之關係，民族之融合多被視為漢化，亦即其他民族被漢民族同化”。他說縱觀歷史，中國各民族，無論是以和平方式（如通商）還是戰爭方式與漢民族接觸後，多少均有漢化的現象。當漢族為強勢群體時，便以雜居、雜婚、更名、改姓、養子等方式漢化其他民族；雜居包括移外族入內地，如漢武帝滅閩越，徙其民於江淮之間；或在征服外族後，分其地為郡縣，而將漢人移入其地與之雜居，如秦始皇取南越地，置南海、桂林、象郡，移入五十萬漢人戍邊；通婚的例子就更多了，和親、聯姻多成為不同民族的統治者加強聯繫的手段；此外也有漢族統治者賜漢名、漢姓給有功於朝廷的外族，或收養外族為養子，而將其化為漢族。即使漢族是弱勢民族時，也能同化其他民族，北魏是一個典型的例子。並認為同化理論較能解釋漢民族融合多民族之整體現象。如滿族入關後，將民族重心移入關內，以致於他們政權崩潰時，無法回關外老家，而在與人口較多之漢族雜居的情形下，連語言也逐漸喪失，終至融入漢族。但漢化並不代表民族融合。³

3. “漢化”是“利用”漢文化。姚大力認為學術對少數民族的“漢化”的認識是一種錯覺，“漢化”既不是學習也不是改造落後文化，而是利用“漢文化”。他在《歷史的錯覺》一文中回答“人們對蒙古歷史的一些錯覺有哪些”時候，首先提到的就是“漢化”問題：“很多人歷來認為漢人文化是一種先進的文化，所以漢化就是落後的民族提高自己的文化程度。可是我覺得這是一個非常錯誤的觀點。當然，元朝在很大的程度上需

¹ 《史學理論研究》1998年1期。

² 張勁松《內蒙古民族師院學報》1996年4期。

³ 載林恩顯編《中國邊疆研究理論與方法》，渤海堂文化公司1992年。

要漢化，但這不是因為漢文化是比蒙古文化更高的一種文化，而是因為它統治的地區，很大一片是漢族的社會，它統治的人口中，也有很大一部分是漢族人。所以必須要採用漢族人能夠接受的或者已經在漢地社會積累了很長時間的一些制度，從這個角度來說，它需要漢化。而不是因為漢文化比蒙古文化更高級。”⁴

學者們在滿族漢化的問題上也提出了近似的觀點，如美國漢學家伊芙林·燭斯基在談到清代的漢化問題時，也認為清朝能夠在中國成功地維持了近 300 年的統治，主要原因並不是漢化，而是有效地利用了內陸亞洲諸非漢民族文化聯繫，從這點上來說，滿族統治者是以中亞諸民族的大汗而非中國傳統王朝的皇帝身份出現的。他認為滿族只是利用了儒家的很多東西而本身還是保留了諸多自己的特點。⁵郭成康也指出，清朝皇帝學習漢文化不是要自己漢化，而是為了控制和利用漢文化，滿洲統治集團從來沒有放棄自己的傳統文化；相反，為了使自己的八旗子弟不被漢文化同化，採取了各種各樣的辦法，可以說是用心良苦。雖然晚清以來滿族與漢族在許多方面有共同的特徵，而且不可否認，在這些共同特徵形成的過程中，滿族的漢化比漢族的滿化影響更多更大，但是同樣不可否認的是其中很多特征是在“互化”的基礎上形成。⁶

(二) “漢化”的實質

討論“漢化”的涵義之所以重要，是因為它直接關係到對“漢化”結果的解釋，也就是要解釋“漢化”的實質是什麼的問題。學術界關於“漢化”的實質觀點主要有以下三種：

1. “漢化”是“儒化”或中國化。美國漢學家何炳棣認為“漢化”就是“儒化”，“儒化”就是中國化。他在《捍衛漢化：駁伊芙林·燭斯基之“再觀清代”》一文中舉出中國歷史上少數民族進入中原後都要爭“正統”的大量事實，說明少數民族“漢化”乃是大勢所趨。並認為對清朝來

⁴ 《華夏人文地理》2004 年 10 期。

⁵ 張勉勵《再觀清代在中國歷史上的重要性—介紹一篇西方研究清史問題的論文》，《清史研究》1999 年 2 期；定宣莊《美國學者近年來對滿族史與八旗制度史的研究簡述》，《滿族研究》2002 期第 1 期。

⁶ 《也談滿族漢化》，《清史研究》2000 年 2 期。

說，漢化的標誌就是“儒化”，而“儒化”與中國化就是一回事。何強調說，少數民族當然可能保持自己的某些特點，但保留這些特點並不說明就沒有中國化，中國化了照樣可以有自己的特點。何文被認為是闡述中國歷史上少數民族“儒化”過程的典範性文章，出版後引起了國內外學界的廣泛重視。⁷

2. “漢化”的實質是“封建化”。張勁松的《評完顏亮的漢化改革》一文認為“漢化”這種同化是在特定的封建社會歷史時期進行的，故又被賦予了特定的質的規定性，成了封建化的等義詞。在我國封建社會裡，由於漢族人口眾多，生產力和社會制度一直處於領先地位，始終是起主導作用的主體民族。因而，以封建化為實質的漢化就成為一種使少數民族文明化的進步的歷史運動。在我國少數民族入主中原的歷史上，統治者能否採用漢族先進的文化和制度，是他們成功與失敗、政權長久與短暫的主要原因。⁸

3. “漢化”是文明化或現代化。葛劍雄在《蓋世英雄還是千古罪人——元宏及其遷都和漢化》一文中高度評價北魏孝文帝的“漢化”措施，認為孝文帝的改革是“中國歷史上掌握了政權的非漢民族統治者最主動、最徹底的漢化最終實現了。這樣的改革不僅在中國空前絕後的，就是比之於我們的東鄰日本在近代實行的明治維新也有過之而無不及。日本當時的思想家雖然倡導‘脫亞入歐’，恨不得將日本變為歐洲的一部分，但還是保留了語言、姓氏和種族。”他強調指出：在今天中國的範圍乃至整個東亞，在十九世紀以前的二千多年間，漢族及其前身華夏族一直是總體上最先進、文化水準最高的民族，所以對其他民族而言，“現代化”的過程不可避免就是“漢化”的過程。當然，由於地理環境、歷史傳統等方面的限制，想漢化未必化得了，但要進步就只能學習漢族文化卻是別無選擇的道路。不僅前面提到的各個民族毫無例外，就是日本、朝鮮、越南等國家和民族的歷史也都證明了這一點。最好的辦法，自然是‘現代化’而不是‘漢化’，豈不兩全其美？可惜，歷史上從來沒有出現過這樣的事情。除

⁷ 《清史研究》2000年第1期、3期，張勉勵譯：定宣莊《美國學者近年來對滿族史與八旗制度史的研究簡述》，《滿族研究》2002年第1期。

⁸ 張勁松《內蒙古民族師院學報》1996年第4期。

了孝文帝等個別君主，其他大多數非漢族君主都曾想過不少辦法，試圖在接受漢族文明的同時保留本族的一些重要習俗，但無不以失敗而告終。⁹

錢國旗的《北魏統治集團民族界限的淡化及其對鮮漢民族融合的影響》一文也認為盡管漢化—這種失卻自覺能力的全盤模仿在某種程度上導致了北魏國運的衰落，但對拓拔民族而言，由此引起的游牧文化及其民族解體卻正是它從野蠻到文明的歷史進步的反映。因而這種以漢化為基本特徵的民族融合模式在中國古代民族關係史上具有一定的示範意義。

(三) “漢化”研究成果介紹

學術界對“漢化”問題的研究總體看來，主要從影響“漢化”的因素、“漢化”的具體表現方面討論較多。

1. 影響“漢化”的因素

影響漢化的因素主要有移民、文化、通婚、漢族士人、制度等方面的因素，諸因素中以“移民”帶來的變化最為顯著。如魏愛棠《郡縣化統治和人口遷移對百越漢化的影響》一文認為古越人作為一個族稱在隋唐以後從中國歷史上消失，其群體的大部分融入漢族，成為南方漢人的一個重要來源。在影響古越人消亡的眾多因素中，秦漢以來的郡縣化統治和人口遷移是決定性因素。¹⁰張雄《魏晉十六國以來巴人的遷徙與漢化趨勢》一文考察了魏晉以來巴人在向巴西、漢中、關隴、河東、河北等地的遷徙中，與漢、匈奴、羯、氐、羌、鮮卑一起，促進了北方的民族大融合，在這個過程中自身也逐漸趨於漢化。¹¹彭清深《宋元西北漢族族群之歷史觀照》一文則探討了漢族移居少數民族地區而帶來的影響，認為宋元時期自東、南遷入西北地區的漢族族群的行為，加速了巴北一些少數民族族群漢化的進程。¹²

一個民族漢化程度的深淺，集中體現在文化方面，因此文化是漢化中的關鍵因素，郭建紅《漢語同化功能促進民族凝聚力作用的研究》一文探討了漢字的漢化功能。認為漢字文化是以人為本的文化，漢字的文化功能

⁹ 《讀書》1996年5期。

¹⁰ 《龍岩師專學報》2000年2期。

¹¹ 《中南民族學院學報》（哲學社會學版）1998年4期。

¹² 《西北第二民族學報》2001年1期。

使不同民族語言在文化上獲得統一的表達手段和文化認同，漢語在容納外來社會概念，直接就可以將外來語引進漢文字體系，如引擎、雷達、雷射等，不受任何字形、詞綴及語法標記的影響，從外形看不出來是外來詞；相反，漢字如武功、餃子等進入英語，怎麼看都是外來詞字形，“入而不融、群而不黨”。 “漢語言文化及其包含的博大精深的認知功能、社會屬性、文化內涵和不斷創新的形象思維模式，是漢民族整體發展過程中起凝聚作用的核心，其同化的範疇化與概念化張力是巨大的。”¹³高紅梅《漢文化對匈奴社會影響初探》一文認為漢文化從語言、文字、思想、典章制度、生產技術以及社會風尚等六個層面，對匈奴社會產生了影響，同時指出，中原文明的發達，和親政策的實施，漢匈兩族的互遷，尤其是民間交往密切並自願融合，是匈奴漢化的主要原因。¹⁴喬治忠、王秀麗《十六國、北朝政權的史學及其歷史意義》認為在十六國、南北朝時期，許多少數民族政權受漢代以來歷史文化的影響，開始進行官方的記史、修史活動，並稱“史學文化與歷史觀念的融合，成為民族大融合最具催化作用的因素。”¹⁵張杰在《清代科舉制度對滿族文化發展的多元影響》一文中分析科舉制度對滿族漢化的影響時認為：康熙二十六年開始，“清朝統治者允許滿族人應考，而且明確要求他們使用漢字考試，是清代政治從現實出發做出的明智選擇，也是清代關內滿族走向漢化的突出標誌，從而使科舉考試成為滿族漢化的重要途徑。”通過設立旗學，迅速提高滿族人的漢文化水平，在任用滿族官員時，越來越重視科舉出身的人員，尤其是滿族在長期的應試過程中，由於熟讀“四書五經”，而逐漸接受漢族信奉的孔孟之道；他們學作八股文和詩賦時，也養成了漢族的思維方式與文人風尚；科舉考試使滿族人與漢族人結成同年和師生關係，進而接受了漢族的傳統文化觀念。¹⁶

通婚是導致少數民族在族體方面發生史變的重要因素。張沛之《元代少數民族官僚家族婚姻初探》一文以元代汪古馬氏家族婚姻為例，指出少

¹³ 《珠江工學院學報》2004年1期。

¹⁴ 《西北第二民族學院學報》2001年4期。

¹⁵ 《齊魯學刊》2004年4期。

¹⁶ 《學習與探索》2004年4期。

數民族在未進入漢地之前，基本上與非漢族人聯姻，具有較強的族群認同感和種族聯姻特徵。入元後，隨著該家族逐漸深入內地，種族婚姻向政治門第婚姻轉變，並表現出一定的地緣因素和情感因素，此外注意與漢化程度較高的家族或個人聯姻情況，從一個側面反映出該家族逐漸漢化和儒化的歷史進程。¹⁷劉正剛、劉文霞《清代台灣少數民族與漢族聯姻探析》一文認為少數民族與漢人聯姻不僅擴大移民生存空間，也加快了少數民族融合漢化的步伐，最終促進台灣社會經濟發展。¹⁸

在研究歷朝歷代少數民族漢化的程度時，總要提到各民族統治者對漢族文人的重用，強調漢族士人對民族上層及統治階層的影響。劉國石《鮮卑慕容氏與趙魏土族》一文認為，慕容氏政權是在漢族土族尤其是趙魏土族的支持下才得以建立和發展的，二者的結合不僅加速了慕容鮮卑的漢化過程，而且在燕地保留大批文人，成為其後北魏立國的骨幹，甚至影響到北魏改制。北魏改制集團的漢族士大夫包括兩部分：一部分是從河西遷回的士大夫後裔，一部分是趙魏土族後裔。¹⁹何德章《鮮卑代國的成長與拓拔鮮卑初期漢化》一文認為，最早對拓拔鮮卑貴族產生漢化影響的是所謂的代郡、上谷、廣寧、雁門的幽并土人，他們的活動不僅影響了拓拔政權的成長過程，也促進了鮮卑人的漢化。²⁰李海葉《漢士族與慕容氏政權》一文認為，慕容氏政權前期，漢士族發揮著特殊、重大的作用，成為重要的權力階層，分掌政務，使慕容氏政權呈現出強烈的漢化傾向，被認為是五胡十六國時少數部族漢化的代表。但是，縱觀慕容氏政權的始末，無論民族意識、社會組織、婚姻狀況、政權的控制者諸方面，都表現出根深蒂固的民族性。作者最後稱：“希望這個問題的提出，能夠重申我們對整個五胡十六國時的民族融合、尤其是少數部族的漢化問題的認識。”²¹王永平《南朝人士之北奔與江左文化之北轉》一文則論述了流亡北朝的江南士人在南朝文化北傳中所起的重要中介作用，而南方文化的北傳，不僅推動了北朝漢化過程，而且對消弭南北地域隔閡和對立，促成新一輪南北統一

¹⁷ 《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）2004年1期。

¹⁸ 《貴州民族研究》2004年1期。

¹⁹ 《吉林大學社會科學學報》1997年5期。

²⁰ 《武漢大學學報》2001年1期。

²¹ 《內蒙古師大學報》2001年4期。

產生了顯著而深遠的影響。²²

社會制度是反映社會發展程度和社會性質的一個標誌，楊翠微《論宇文泰建立府兵制—鮮卑部落與漢化及軍權的初步集權化的結合》一文從制度層面分析了鮮卑部落制形式的府兵制以及與府兵制相配套的復姓和賜姓措施，既滿足了反漢化者的心理與理想，又籠絡了一批漢族豪強，在一定程度上抹煞了不同民族成份所造成的隔閡，加強了中央集權。²³

此外翟桂金《從兩類賤民的地位變化看拓跋政權的漢化歷程》一文通過探討北魏時期國家擁有的大量依附人口的身份地位的變化，指出以漢化程度較深的雜戶、東戶、伎作戶等技術性賤民的地位不斷上升和而以胡族或胡化人口為主的軍戶、鎮戶、牧戶的地位的不斷下降的這種分化，一方面是他們服役方式差別使然，另一方面則是北魏統治者調整政治經濟政策的結果。而這種現象卻從一個側面反映了北魏統治者對中原正統的仰慕和要求漢化、封建化的迫切願望。²⁴謝重光《新民向化》—王陽明出任南贛巡撫時所採取的一系列措施起到了十分關鍵的作用，他對“梗化”造反的畲民剿撫並用，而著重攻心，實踐其心學以“破心中賊”，使頑民變成新民，進而使新民向化為良民，穩步走上漢化的道路。²⁵

2. “漢化”的具體體現

少數民族漢化最典型、最直觀的體現是在其所建立的政權中採納中原王朝的典章制度。劉國石、王瑋平《十六國時期少數民族政權典章制度的漢化》一文，認為少數民族貴族在中原建立政權後即開始效仿漢族政權制定各種制度，主要包括籍田、官制、朝儀、律令、崇儒、徵隱逸、建學校、養老敬老等方面，在典章制度上的漢化結果，帶來這些政權的進步，也標志著當時社會的整體進步。²⁶劉惠琴《北朝郊祀、宗廟制度的儒學化》一文具體研究了北朝的郊祀、宗廟制度於北魏孝文帝之後在兩個方面發生的變化，一是逐漸儒學化，即以儒家禮制思想為規範；二是在儒家禮制思想的具體應用上，逐漸統一採用漢代鄭玄學說。這一變化，同整個北

²² 《南京師範專科學校學報》2000年1期。

²³ 《中國文化研究》1998年春之卷（總第19期）。

²⁴ 《聊城大學學報》2004年4期。

²⁵ 《贛南師範學院學報》2004年1期。

²⁶ 《北華大學學報》2004年3期。“籍田”誤寫為“藉田”。

朝儒學的發展相一致，反映了北朝政權、特別是北魏政權漢化的歷史進程。

其次反映在文化層面。如程潮《論嶺南的漢化和儒化歷程》一文認為秦朝統一嶺南後，隨著先進的中原文化的帶入，嶺南文化開始走向漢化，隨著“獨尊儒術”政策在漢帝國的普遍推行，嶺南又進入儒化的時代。嶺南的儒化過程，實質上是漢代經學在當地普及與消化的過程，尤其是古文經學的發展更為突出。²⁷周亞利《朝陽三燕、北魏遺存中反映出的漢文化因素》一文通過對朝陽三燕、北魏遺存中的漢文化因素的考察，認為當時漢文化在學術方面都處於先進地位，而鮮卑族又有善於學習的傳統，因此

“落後民族一旦接觸漢文化就很快將其吸收進來。”²⁸王萬盈《拓跋鮮卑在漢化過程中的文化轉變》一文認為鮮卑拓跋部在長期的南遷過程中，逐步接受漢文化，在宗教信仰、婚姻喪葬習俗、髮式服飾、生活習慣、政治禮儀等方面與漢族日益趨同，並最終在民族意識上與漢族達到認同。同時，鮮卑文化在漢化過程中的二元化特徵，直接影響到北魏早期國家的政治結構，使其呈現出部落聯盟大酋長制與封建皇權制並存的二元架構。²⁹張德壽《從民族關係角度看道教與北魏道德政治結合》一文：“在中國歷史上，任何一個少數民族建立的政權，要獲得漢族上層的認同，就必要行漢制。而在漢文化先進、漢族人數占優勢的壓力下，只要其跨出一步，就注定要漢化了，差別只在於因政權存在時間的長短而表現出程度不同而已；同時，縱觀歷史，每一次民族大融合，伴隨著漢族人數滾雪球般地擴大的步伐，都把中華民族形成的歷史向前推進了一大步。”³⁰

其三是習俗的改變。陳海濤《從葬俗的變化看唐代粟特人的漢化》一文認為唐代入華粟特人已經逐漸擯棄了中亞本土的葬俗而開始接受中原傳統的葬俗，這一轉變不僅表現在形式上，更多地表現在思想觀念上。這種葬俗上的中國化傾向，是其漢化進程中的一個重要標誌。³¹劉永連《突厥喪葬風俗漢化問題述論》一文則指出突厥喪葬風俗的漢化不僅歷時悠久，

²⁷ 《廣州大學學報》（社會科學版）2002年7期。

²⁸ 《遼海文物學刊》1996年1期。

²⁹ 《西北師範大學學報》（社會科學版）2002年7期。

³⁰ 《雲南社會科學》2002年3期。

³¹ 《文博》2001年3期。

程度深刻，而且是突厥本部風俗發展的主要趨向和歸宿，表現在改火葬為土葬、墓起封堆、立墓碑、雕刻銘文、龜龍圖案等，尤其是墓地祭祀方法由傳統的向東改為向西北或東北等，說明突厥葬俗有重大變化。只是漢化的進程在東西部不太平衡。³²張文毅、董麗《契丹文化藝術風俗習慣的漢化》一文認為契丹漢化的原因是由於漢族的封建文化比契丹文化處在較高的階段，因此契丹在由奴隸制向封建制的轉化過程中，逐步接受和吸收了漢文化，當然也保持了自己的民族特色。契丹和漢族共同創造了以漢文化為核心又帶有契丹民族特色和時代特色的遼文化。³³馬建春《元代東遷西域人禮俗漢化之考察》一文認為元代東遷西域諸族及其後裔在取表字、採漢姓、冠居名、堂號，並遵丁憂的漢喪之制及行節義之禮等方面的變化，說明東遷西域人在元時已多漢化。³⁴

李秀蓮《金代女真人的漢化及其誤失問題初探》和《試論金代女真人開放的文化心態與其漢化》二文認為，以往的研究只注意到了金代女真人漢化的結果，卻忽視了女真在漢化過程中出現的一些問題，結果是“既失其舊俗所本，而在漢文化中又未得所本”，結果導致女真人“以虛無自我、消亡自我為代價走完了漢化的歷史過程。”³⁵

二、“胡化”及其研究

在中國歷史上，少數民族不斷漢化並消失的歷史和漢族像滾雪球一樣同化少數民族而不斷壯大的歷史，被認為是中國民族關係的主流或主要現象，因而對於漢族也曾經歷過“胡化”與“漢化”問題，正是抓住了中國古史研究中的重要環節。³⁶

(一)“胡化”的涵義

陳寅恪先生認為“漢人與胡人之區別，在北魏時代文化較血統尤為重

³² 《成都學刊》2002年1期。

³³ 《遼寧大學學報》1997年2期。

³⁴ 《西北民族學院學報》（哲學社會科學版）2001年4期。

³⁵ 《黑龍江農墾師專學報》2002年1期、4期。

³⁶ 陳寅恪先生認為“漢人與胡人之區別，在北魏時代文化較血統尤為重要。凡漢化之人即目為漢人，胡化之人即為胡人，其血統如何，在所不論。”《陳寅恪先生“漢化”說的啓示》，《中山大學學報》2000年1期。

要。凡漢化之人即目爲漢人，胡化之人即爲胡人，其血統如何，在所不論。”³⁷林悟殊對“胡化”作了進一步的解釋，認爲所謂的“化”的內涵，是指客觀上接受，或主觀上認同另一個民族的生活方式、思想觀念等。這種接受或認同，當然隨著時間、空間的不同而有程度的差異，或深或淺，或較全面，或止於局部；也有群體的差異，即人群因職業、身份、地位等的不同，“化”的形式和內容也不一樣。在漢語中，“化”可以作爲質變的終局狀態理解，即已經變成性質不同的另一事物；但也可以理解爲事物處於量變的過程，即正在改變中。因此“即使文明較低的征服者最後爲被征服的本地人民所同化，也不排除本地人民在長期被征服中，不同程度地接受了征服者的某種文明、某些生活方式。”這是“胡化”問題引起重視和研究的前提。

(二) “胡化”研究成果介紹

1. 語言文學方面

首先關注胡化現象的是語言文學研究領域。語言是非物質文化的載體，“語言中積淀著一個民族繁衍生息的歷史，凝聚著一個民族歷代智慧創造的成果，保存著一個民族對特定自然環境和人文環境的特有認識和思考方式，是人類文明進化的成果。”³⁸因而語言是民族文化中最基礎最核心的部分，民族文化的變遷也會首先在語言裡得到反映。

浙江大學漢語史研究中心教授王云路在《試論外族文化對中古漢語詞匯的影響》一文認爲漢魏六朝時期外族文化對漢民族的衣食住行乃至語言文化都產生了很大響影，並對漢語吸收外來詞時的方式進行了探討，即有音譯、意譯、音義兼顧三種方式，如音譯詞有：女性化狀品的“胭脂”是來自匈奴的“燕支”（中國曰“紅藍”）音譯詞（這是一種可作染料的植物，是張騫出使西域時帶回中原，北魏賈思勰在《劑民要術》中有專節介紹紅藍種植法和胭脂制作法）、民間傳統遊戲中的秋千來自北方“戎狄”、葡萄是大宛語 *budaw* 的音譯詞等，此外用於族名的匈奴、獫狁、獯粥等，用於人名的單于、闕氏、冒頓、居次、谷蠡等，用於梵語的天

³⁷ 《唐代政治史述論稿》。

³⁸ 張公瑾《語言與非物質文化》，載《民族文化遺產》第一輯，民族出版社 2004 年。

竺、浮屠、佛、僧、尼、金剛、菩薩、伽藍、禪、袈裟等。意譯詞如大秦（羅馬帝國）、安息（波斯國）、穹廬（匈奴人的居住的帳篷），還有在對邊疆地區引進的一些物品在命名時在原有詞前加“胡”，如胡椒、胡豆、胡麻、胡葱、胡桃、胡蒜、胡蘿卜、胡芥等，相傳都是張騫從西域帶回來的。音義兼顧的如駱駝，在發言上源於匈奴語 *data*，但在字形、詞義上與漢語固有的意義結合起來。還有一些源於漢語固有的語詞，但是因外族使用而意義、用法發生變化的詞語，如“漢”、“漢子”，起初是胡人對漢人的輕蔑稱呼，但是隨著這些詞語的漢化，演變為現代漢語中對一般男子的稱呼。還有如胡攬蠻纏、胡說、胡鬧、胡謔、胡亂、胡說八道、胡言亂語、胡思亂想、以及蠻橫、蠻幹、蠻不講理等詞語，其貶義來自於漢族對“胡”、“蠻”等周邊民族帶有偏見的稱呼和認識中，並在漢語中被賦予新的含義。³⁹

張衛東《北京話何時成為漢語官話標準音》一文對北京話成為漢語標準音過程中受外來文化影響的情況進行分析，認為北京話的形成受盛京方言和滿語影響，他通過對清代北京人口結構分析，發現清代的北京，無論內城、外城，旗人均遠遠超過漢人，即使漢人中，絕大部分是旗人的家內奴僕，因此清代北京主要是旗人的京城，明末北京城市的人口人數很少，而且均遷居城外。相反，由於旗人入住北京，旗人中的大多數都講“盛京官話”，因此今天的北京話實際是盛京官話、明末北京話以及受滿語、蒙古語的影響以後形成。所以太平天國時，洪秀全在以南京官話為國語時，曾經斥責清政府的語言政策說“中國有中國之語言。今滿洲造為京腔，更中國音，是欲以胡言胡語惑中國也。”⁴⁰從反面證明當時的北京話的形成與滿族的所謂“胡化”有直接的關係。

文學形式和文學內容是民族文化中最為外顯的文化特征。張振昌、胡淑莉在《試論游牧文化對詞的產生的影響》一文高度評價了“胡化”對“宋詞”及漢文化的影響，認為“中國文學一旦按游牧民族的興趣與要求去發展，一種新的、有生命力的文學形式便產生了，這是中國文學發展的基本規律之一。詞的產生，就是體現這一規律的典範表現。”沒有北朝

³⁹ 《語言研究》2004年3期。

⁴⁰ 《深圳大學學報》（人文社會科學版）1998年11期。

以來至隋唐之際胡樂的傳入及其對中原音樂的改造，詞的曲調就不會豐富多彩，詞就不可能產生。”⁴¹其實不僅宋詞就是隋唐之際的“邊塞詩”，受北地蒼茫遼闊的地域環境、北方民族粗獷豪邁氣質的浸染，與兩晉一味追求文辭華美、齊梁時專事雕飾、綺靡纖弱的詩風形成鮮明對比，造就了唐代詩歌獨特的藝術魅力。

2.文化思想方面

趙文潤《論唐文化的胡化傾向》一文認為唐文化具有明顯的胡化傾向，其原因一是李唐皇帝帶有鮮卑族的血統，能夠推行各民族文化兼容並包的政策；二是各族入居內地者增多，為唐文化的胡化傾向奠定了堅實的基礎；三是長期以來華夏文化同北方少數民族文化融合交流形成必然趨勢；此外，具有鮮卑化傾向的西魏北周的長安文化，是隋唐文化的直接的、主要淵源之一。唐文化的胡化傾向主要表現在婚姻禮俗、飲食文化、服飾文化、體育活動、音樂舞蹈等方面。唐文化的胡化傾向雖然相當普遍，但華夏文化不僅沒有被“化”掉，而且更加輝煌燦爛。⁴²張杰在《清代科舉制度對滿族文化發展的多元影響》一文對清代“滿化”現象進行了分析，認為努爾哈赤、皇太極在遼東地區提倡、重視滿文的學習、使用和推廣，加速了遼東漢人的滿化進程。滿族入關後，雖然在內地提倡科舉應試使用漢語，但是在東北的吉林、黑龍江八旗駐防地遍設滿文學校，禁止當地的滿族人參加科舉考試，從而將當地各族人民納入滿族文化系統，促成了滿族文化在該地區長達 200 餘年的繁榮歷史。⁴³

儒家思想常被認為在整個封建時代處於正統地位，但是隋唐時期並不是儒家獨尊的時代，而是儒、釋、道三足鼎立，同時兼容其他學派，因而是中國歷史上少有的思想自由、開放的時代。甚至在倫理道德觀念方面也與很大的不同。如人們常言的李世民誅兄、太宗納弟媳於宮中、高宗選父妃為昭儀、玄宗奪媳為貴妃這種在父慈子孝、兄友弟恭觀念極深的漢族社會裡視為大逆不道的行為，在唐代卻為朝野內外所默許。這與當時人們深受少數民族習俗的影響，對傳統觀念的蔑視大有關係。但是也有人認為

⁴¹ 《長春大學學報》2002 年 6 期。

⁴² 《陝西師大學報》（哲學社會科學版）1994 年 4 期。

⁴³ 《學習與探索》2004 年 4 期。

“胡化”削弱了漢族對民族意識的認識。盧明添《外族入侵和統治對漢民族的不良影響》一文認為：漢族曾三次亡國，一次西晉滅亡（北方經歷了242年的“五胡十六國”時期），一次是北宋滅亡（從金占據北宋之地到元朝滅亡的241年）一次是明朝滅亡（清入主中原到1911年覆亡），在遭遇了“前後七、八百年的屈辱經歷”以及多次反抗不能成功之後，形成了“隱忍”的心理反應模式，而少數民族提倡儒學又抵銷了他們對民族歧視的反感，從而造就了漢民族性格中的“奴性、自卑又自大的雙重人格”。⁴⁴

3.風俗習慣方面

華蓋《“胡服騎射”與“全面漢化”——趙武靈王和魏孝文帝的改革》一文指出：戰國時代的趙國，面對北方林胡、樓煩、東胡的威脅，勇敢地改革軍事，下令全國“易胡服，習騎射”，效法北方游牧民族騎兵的裝束、裝備和戰術，建立了一支幾動靈活的強大騎兵，從而打敗了林胡、樓煩、趙國一躍而為威震諸侯的軍事強國，趙武靈王也因此而名垂青史。

王云路在《試論外族文化對中古漢語詞匯的影響》一文認為漢魏六朝時期外族文化對漢民族的衣食住行也產生了很大影響，如宋代沈括《夢溪筆談》載：中國衣冠，自北齊以來，乃全用胡服。王國維《西胡考》載：魏晉以來，凡草木之名冠以“胡”字者，其實皆西域物。《後漢書·五行志》載：靈帝好胡服、胡帳、胡床、胡坐、胡飯、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都貴戚皆競為之。等等。這些均是“胡化”的反映。

三、關於雙向同化的研究

許多研究者已經注意到，在中國這個多民族國家形成的歷史中，民族之間的同化是相互的，不是誰化掉誰的問題，而是民族以及民族文化之間的相互借鑑吸收。如久玉林《論西漢時期漢匈民族的人群流動與雙向同化》一文認為：同化與被同化是同時進行的，一個民族在同化別的民族時，同時也是被同化的對象；接觸的雙方只存在同化與被同化的程度深淺、範圍大小不同，不存在絕對的單向同化或被同化。⁴⁵王立《文化涵化

⁴⁴ 《南平師專學報》1995年1期。

⁴⁵ 《民族論壇》1997年4期。

中的魏晉南北朝文學》一文認為，魏晉南北朝是中國文化地域性轉向整體性的重要歷史時期，胡、漢文化及其匯聚後的中原文化與南方文化不斷撞擊、融合，呈現出了雙向漢化的壯麗、復雜的風貌，並因此形成了中國文學多元化的歷史潮動，從而推動文學的成熟與發展。⁴⁶

這種相互同化或者可以從制度上得到體現，如羅君《十六國匈奴政權特點》一文認為：十六國時期，匈奴在北方建立了四個政權，在職官制度上，盡量沿襲魏晉制度，同時保留了胡制體系，在政權形式上實行胡漢聯合專政，在職能分配與權力分配上採取胡重漢輕的做法，以確保匈奴貴族的支配地位。在封建禮儀上，效仿漢族政權祭天祀祖，修城池公觀，以表明其正統形象。或者在歷史的時間段上反映出來：如馬文軍

《試論唐代河北地區胡化與漢化的兩種趨勢》一文在研究唐代河北地區的情況後認為：河北地區在安史之亂後便達到了“全是胡化”的高潮，之後又逐步開始漢化，但是在漢化過程中表現出了不同階層、不同地區漢化進度不一，漢化總勢中伴隨胡化逆流等現象。因而不同意關於該地區的漢化總趨勢是漢文化的保持和提高的觀點。⁴⁷王義康《沙陀漢化問題再評價》一文也認為學術界關於五代時期進入中原地區的沙陀漢化問題的估價存在非此即彼的問題，認為五代時期的沙陀，按中原王朝傳統的模式建立政權，繼承唐代制度，重用漢族知識分子，重視發展漢文化，並接受儒家思想，開始懂得中原王朝傳統的立國之本、治國之道，在建立政權時開始改變游牧民族的生活方式。但這一時期，沙陀統治思想中還存在著游牧經濟觀念的殘餘，也有輕視儒臣的傾向；在社會生活方面依然保留著許多游牧文化習俗。五代時期的沙陀正處於漢化的過程中，宋中期以後完全漢化⁴⁸

“李峰敏”《唐五代時期的沙陀漢化》一文則認為，從唐憲宗初沙陀入居中原到郭威建立後周的一百五十年間，這支在中國歷史上連建三朝的沙陀族，猶如江河匯入大海，完全被漢族融合。⁴⁹

有的研究成果則為我們了解彼此同化的過程或途徑打開了視野。如陸

⁴⁶ 《遼寧師範大學學報》（社科版），1998年4期。

⁴⁷ 《洛陽師專學報》1996年6期。

⁴⁸ 《陝西師大學報》（哲學社會科學版）1995年4期。

⁴⁹ 《甘肅社會科學》1999年3期。

慶夫《唐宋間敦煌粟特人之漢化》一文認為：粟特人在自身聚落格局被打破後，與其他族人交往、通婚，不斷融合，但是原有聚落的消失，並不意味著粟特人消失，而是使他們轉入更深層的漢化過程，也就是說，由於粟特聚落的消失，才促成了粟特族人與漢族及其他族人界限的最終消失。⁵⁰王三北《論蒙元時期蒙漢種族融合》一文認為從蒙古和漢族的相互同化過程來看，蒙古與漢族的互相同化的環境局限於漢地和蒙古，而且只有離開蒙古或漢地的蒙古人和漢人才能被彼此所同化。至於那些仍然留居於蒙古高原或漢地的蒙古人或漢人，因為他們仍然保持著本民族特點。因此可以說，一個民族只要永遠保持其居住地、經濟文化，就永遠能夠屹立於世界民族之林。⁵¹

在研究“漢化”或“胡化”問題的同時，不可避免地涉及民族融合的問題，或者可以說，無論誰同化誰，其結果是向民族融合的方向邁進甚至是實現了民族融合的目的。但是“同化”與“融合”畢竟不是具有等同意義的概念，這就是我們看到許多學者在研究中國歷史上的民族關係時，並不使用“漢化”這一具有同化意義的概念，而是用“融合”來表達自己對相關歷史的認識和解釋。從史學界現有成果來看，幾乎沒有涉及到“融合”概念涵義的討論。但是在民族理論學界對“民族融合”有一些討論。

(一) “民族融合”的涵義及使用

阿拉坦等著《論民族》一書中對“民族融合”概念使用的情況進行了分析，認為在普通漢語中，“融合”一詞是多涵義的，用法十分廣泛，一般用來表示兩種或多種事物相互豐富、相互借鑑的現象；但是在民族研究領域，作為分析民族關係的演變過程而使用的科學術語，“融合”一詞即民族融合概念的內涵是指在全世界實現共產主義的基礎上，一切民族的特徵和差別逐漸消失，而形成全新的人們共同體的現象。但是融合不可能是在共產主義實現之後的某一天突然到來，任何事物都有一個發展的歷史過程，這就是在不同時期出現了“某些民族融合的因素”，而“民族融合因素”或“歷史上的民族融合”，是指在“民族融合”實現之前的漫長的歷

⁵⁰ 《歷史研究》1996年6期。

⁵¹ 《甘肅社會科學》2001年2期。但是這裡作者將“民族”與“種族”混同，犯了嚴重的概念錯誤。

史發展過程中，在政治、經濟、文化、語言、心理、風俗習慣及宗教信仰等各個方面，逐漸形成的實現融合的某些必要條件。作者批評了史學界將歷史上的民族間存在的自然同化現象冠之以“民族融合”的提法或觀點。

⁵²

實際上史學界一般將民族之間的相互作用稱之為“融合”，因而“融合”是一個互化的過程。在這裡我們依然沿用史學界約定俗成“民族融合”的涵義，對歷史上的民族融合情況的研究成果進行介紹。

史學界在探討歷史上的民族融合的情況時，與民族同化相比，主要強調該民族在不改變本民族特性的前提下對他民族族體及文化的吸收與改造，強調民族之間的相互作用即“互化”的過程。⁵³如周德清等《清代滿漢民族的交往與融合》一文就指出清代漢人滿化“主要是滿洲八旗內的漢人滿化，而滿洲八旗內的漢人，是指滿洲王公、貴族等屬下的包衣（漢人），也有因特殊情況被編入滿洲旗內的少數漢人。八旗內的漢人大量增加，是漢人滿化的前提。”而旗內漢人增加的途徑有戰爭掠奪、強迫漢人“投充”、因罪“籍沒”、奴僕開戶、賤價抑買、包養義子、締結婚姻、增設八旗漢軍、外戚“抬旗”等九種，1721年，“八旗男丁總數已達69.6681萬人，其中滿洲男丁15.4117萬人，漢軍48.1004萬人，漢軍男丁三倍於滿洲男丁（《歷史檔案》1983年第2期安雙成《順、康、雍三朝八旗丁額淺析》）。在清初的數十年中，雖然旗內漢人遠超滿洲人丁，但是旗內漢人卻是呈現迅速滿化的趨勢。這是由於滿族統治者施行強制滿化的政策，以及滿洲旗人享有特權地位，漢人主動接受滿化等原因決定的。”其中滿化體現在“剃髮”、服用滿式衣冠、漢軍下幼童學習滿語滿文、練習騎射、改用滿姓名稱等。而滿族漢化人翻譯漢文典籍，詩文書畫，康熙提倡程朱理學，乾隆“獨尊儒術”，以及從雍正年間開始皇子教育都有儒家經典等漢文書籍等，在制度方面仿明制設立六部、內三院，編訂《賦役全書》、《大清律例》等，旗民雜居局面的形成和象徵滿族文化的國語騎射的衰落等。但是作者認為清代的滿漢融合，不是意味著滿族消

⁵² 《論民族》民族出版社1989年。

⁵³ 林悟殊《陳寅恪先生“胡化”、“漢化”說的啓示》，《中山大學學報》2000年1期。

失，而是為新興的滿族注入了新的內容和特徵：”作為大一統王朝的統治者，是帶著本民族色彩來治理中國的，在強烈的民族意識支配下，滿族對漢文化的學習吸收，不是盲目崇拜，照搬照抄，而是在保持其獨立品格和特徵的前提下進行的。……從 1644 年清軍入關至今，在 350 多年的發展演變中，滿族作為一個民族共同體，不但沒有消失，而且由入關時的一二百萬，發展到現在的上千萬。”⁵⁴張佳生《論滿漢民族關係》認為：“在文化上，滿族在吸收漢族文化的同時，並不是拋棄了自己民族的傳統文化而‘全盤’接受漢族文化，他們一方面將其他民族文化特別是漢族文化融合在本民族文化中，從而促進了本民族文化以及本民族文化素質的提高。另一方面也在輸出本民族文化，以本民族文化影響其他民族特別是漢族的文化。”⁵⁵

(二)歷史上民族融合的模式

李紅煥《對魏晉南北朝時期北方民族融合模式的探討》一文認為通常學界認為少數民族漢化是民族融合的主流的觀點雖然正確，但是強調民族融合是一個極其複雜的歷史過程，道路十分曲折。該文通過剖析魏晉南北朝時期信都馮氏和渤海高氏兩個家族的變遷，認為在民族融合過程中，不僅胡人漢化，而且漢人胡化，是漢化胡人與胡化漢人再漢化，共同推進了北方民族融合的發展歷程，胡化漢人再漢化是其時胡人漢化的一種補充形式。雖然從北方民族血統融合的總體歷程來看，文化重於血緣關係，但是在實際的融合中，二者是密切相關的。“由婚姻及文化，由文化及婚姻，相同的文化習俗導致婚姻關係的存在，婚姻關係又推動文化的升華。”自魏晉以降及至隋唐，胡漢婚姻已使北方難分胡漢之血統。民族之間的聯姻，不僅是民族融合的產物，更是民族融合的巨大推動力。⁵⁶

錢國旗《北魏統治集團民族界限的淡化及其對鮮漢民族融合的影響》一文則認為拓拔鮮卑與漢族的融合經歷了漫長的歷史過程，大致可以分為兩個階段：第一階段以南遷前洛陽的拓跋鮮卑與漢族的融合為主旋律，漢化是融合的基本特徵；第二階段的融合是隨著北魏末年的六鎮起兵而開始

⁵⁴ 周德清等《清代滿漢民族的交往與融合》，《大連民族學院學報》2001 年 3 期。

⁵⁵ 《滿語研究》2002 年 2 期。

⁵⁶ 《煙台大學學報》1999 年 2 期。

的，即六鎮鮮卑與漢族的融合，經過胡化和漢化的反復扭纏達到同一是融合的基本特徵。南遷拓跋鮮卑與漢族這種以漢化為基本特徵的民族融合代表了民族融合的一種歷史性模式，但卻是符合歷史發展進步趨向的良性發展模式。“高級文化必然要戰勝低級文化，這是文化變遷、民族融合和社會發展的客觀規律。縱觀古代中國的全部歷史，北方游牧文化變遷、民族融合和社會發展的客觀規律。縱觀古代中國的全部歷史，北方游牧民族屢屢入主漢族中原。自北魏起，多次出現北方游牧民族統治中國的歷史現象。但是，相繼征服過中原的那些北方民族，比起當時被他們征服的漢族來，都處於文明程度較低的歷史發展階段，當他們踏入黃河南北的遼闊原野時，很快就受到了定居農業生活的感染和濃郁的封建文化的熏陶。“北方之有中夏者，必行漢法乃可長久”（《元史》《許衡傳》），南遷拓跋鮮卑與漢族的融合正體現了北方游牧民族與中原漢族相互關係中的這種不可逆轉的客觀必然性。盡管漢化—這種失卻自覺能力的全盤模仿在某種程度上導致了北魏國運的衰落，但對拓跋民族而言，由此引起的游牧文化及其民族的解體卻正是它從野蠻到文明的歷史進步的反映。因而這種以漢化為基本特徵的民族融合模式在中國古代民族關係史上具有一定的示範意義。⁵⁷ “由於拓跋鮮卑及其北魏政權的漢化不是以本族社會發展的客觀質量為動力，而是在中原漢族封建文化的強力規範下以鞏固政權加強統治的主觀政治需要為壓力，因此鮮卑統治者的漢化及北魏被統治階級內部的民族融合往往會走在鮮卑普通民眾的漢化及北魏被統治階級內部的民族融合的前面，從而為鮮卑族的整體性漢化及鮮漢民族的全面融合創造政治性的前提條件。在北方游牧民族與中原漢族的相互關係史上，這是一條帶有普遍性的基本法則。”⁵⁸

孟東風《金代女真人的漢化與民族融合》一文認為，女真人與漢族的融合首先是通過經濟交流實現的，經濟貿易活動及伴其而行的文化交流，促進了女真人生活及生產方式的改變，進而加速了民族融合的步伐。⁵⁹

任愛君《中國古史發展的“契丹現象”透視》一文認為，“遼宋對峙

⁵⁷ 《青島師專學院》1994年1期。

⁵⁸ 《青島師專學院》1994年1期。

⁵⁹ 《東北師大學院》（哲學社會科學版）1994年6期。

的歷史現象，予“夷夏之大防”的觀念以有力的衝擊，打破了狹隘的民族界線和文化分際，從此使分別以游牧經濟和農業經濟生活為主的、這樣的兩個民族兩種文化走向了圓融共活、結果成為一體的發展道路”，並提出中國歷史上民族融合的發展脈絡或時代特徵是：從北方民族的歷史發展而言，南北朝的並存，實際是以鮮卑人為主體的北方民族發展的歷史現象；而被當今學者稱之為“後南北朝”的遼宋對峙，則是在中國的北方形成的以契丹人為主體的歷史發展現象；剖析這些獨特的歷史現象，可以使我們了解中華民族在不同歷史時期的發展線索，窺知民族融合的潛意識活動，它是如何像鋼鐵般牢固地凝結著諸民族的團結，並最終走向了共同繁榮富強的發展道路。⁶⁰

胡克森《論中國古代正統觀的演變與中華民族融合之關係》一文，將中國古代正統觀作為一個流動過程放到整個中華民族融合的歷史中進行考察，認為每次民族大融合伴隨著國家、民族的分裂與重後組合，再建立起新的中央集權制的統一國家，而對其分裂、組合、融合、統一起理論指導作用的就是“正統觀”強調了正統觀在民族融合過程中的作用。⁶¹

(三) “歷史上民族融合”的作用和影響

民族融合的作用和影響主要體現在意識形態領域和民族文化方面。王紅《論民族融合忠觀念意識的轉變》一文認為民族融合多以物質文化的交流為始端，而以民族觀念意識的轉變為終結，從而最終從心理、觀念上消除民族間的隔閡與障礙，實現互融互通。“融合絕非單指經濟類型的生活習俗的同一，嚴格地講，融合可以超越經濟類型和生活習俗這一物質的範疇，在更高層次的意識形態領域內，實現同一。也就是說，融合的標準應建立在各民族觀念、意識能夠相通的基礎上。”內遷游牧民族多以和親聯姻、更改語言、改稱漢姓、穿著漢服、甚至冒認祖先等辦法，客觀上造成“本同一家”的事實。⁶²

田兆元《論北朝時期民族融合過程中的神話認同》一文則強調神話認同在民族融合中的作用。認為北方民族融入中華民族大家庭之中，是以認

⁶⁰ 《昭烏達蒙族師專學報》（漢文哲學社會科學版）第19卷3期。

⁶¹ 《史學理論研究》1999年4期。

⁶² 《寧夏大學學報》1994年3期。

同華夏神話遺產爲前提的。選用共同的帝王神話模式與母題，採用共同的祀典，皈依同一祖先，是北方各族人民與政權融入民族文化統一體的標誌。“被融合方不是被對方吞噬，相反是對一種新的傳統的占有，使自己獲得養分而壯大。”⁶³

霍然《論北朝民族大融合對唐代文化的影響》一文指出唐代文化繁盛的原因是北朝以來的民族大融合，雖然李淵的祖父李虎、楊堅的父親楊忠

“爲了增強號召力，都說是漢族人。實際上他們所說的漢族，已經不是原來意義上的漢族了。準確地說，那屬於其他民族漢化、漢族其他民族化之後產生的”“華族”，亦即中華民族的大融合。……唐代最高統治集團的主要成分，首先就是這些關中隴上一帶的豪強勁旅，亦即長期生活於我國西北方的經歷了北朝民族大融合後的華族。”⁶⁴

湘瑞《從元詩看“西北子弟”對漢族文化的認同》（“西北子弟”指擅長用漢文寫作的西北地區少數民族詩人）一文認爲，元朝是中國歷史上民族融合空前的時代，在這一歷史浪潮中，西北各少數民族中許多人，學習漢文、研究漢學，從事翻譯，進行漢文寫作，其中學有成就者多達 300 餘人。“西北子弟對漢族語言文字的認同，既是他們融合漢文化的起點，有時他們認同漢文化的歸宿。”⁶⁵

王景譯《清初八旗內部的民族融合》一文認爲入關後隨著八旗整體意識的增強，旗民對立取代了滿漢民族分層，推動了八旗內部漢軍向滿文化的融合，所謂“不分滿漢，但問民旗”在一定程度上反映了這一事實。

“八旗整體意識增強，滿族在民族融合加速中更加壯大，這就是滿族發展史上經歷的第三次變化，這次變化一直持續到清末，並不斷吸收其他各族入旗，加入滿族共同體。”並認爲滿族“之所以還作爲滿族存在，越來越不依據其民族特徵，而是一種心理認同。”⁶⁶

李春光《論清朝統治者對漢文化的吸收及其社會影響》一文認爲清朝統治者重視學習和吸取漢文化的結果導致滿漢民族融合。也就是說，清統

⁶³ 《上海大學學報》（社會科學版）2000 年 3 期。

⁶⁴ 《新疆大學學報》2002 年 1 期。

⁶⁵ 《學術月刊》1998 年 12 期。

⁶⁶ 《北方文物》2001 年 4 期。

治者學習吸取漢文化產生了巨大社會影響，推動了漢文化的發展，提高了滿族人的漢文化素質，使滿漢民族之間的差異越來越小，逐漸有了共同的文化、共同的民族心理，最終導致了民族之間的融合。⁶⁷

民族融合的歷史作用和影響是顯而易見的，但是正如台灣研究北方民族史的專家劉學銚先生在其《胡馬度陰山》一書的封底慨然寫道：“物質的長城並沒有阻止”胡人走進中國歷史，但是心靈上夷夏之防的精神長城，卻會阻礙我們更全面的了解中國歷史。”“長久以來，獨尊漢人的觀念深入人心，非漢民族往往被視為野蠻、文化粗俗的一支，自然也就失去了歷史的發言權，然而，中國歷史卻是一個多種民族文化不斷融合演進的過程”⁶⁸

無論“漢化”、“胡化”還是“民族融合”，問題的提出和研究本身，都已經告訴我們中國五千年的文明史，是在中華各族不斷交往、不斷分合的過程中共同譜寫的，忽略了任何一方都不算真正的國史，更不是中國民族史。

（本文於2005年12月收件，2006年1月審查通過）

⁶⁷ 《社會科學輯刊》2002年3期。

⁶⁸ 劉學銚：《胡馬度陰山》“封底”題詞，台灣知書房出版社2004年。

中國民族思想的研究方法

崔明德
煙台大學民族研究所所長、博士生導師、教授

摘要

民族思想是各個時期各個民族的各類人物對中國民族及民族問題的認識，是處理民族問題、制定民族政策的理論基礎。由於中國民族思想是一門獨立的新興學科，有必要對其研究方法做些探討。本文認為，除了研究框架、理論體系的構建等基礎性工作之外，如下幾點應是民族思想研究的基本方法：一是通過對有關著述和文獻資料的精細研讀，梳理民族思想的資料；二是會通多學科的理論和研究方法；三是歷史與邏輯相統一的方法；四是對比分析；五是通過歷史人物的實踐活動來挖掘、分析及闡釋他們的民族思想；六是關注非理性的思想認識、迂腐的觀點甚至“謬論”；七是對漢族、少數民族、“漢化”及“胡化”的各類代表性人物的民族思想進行全方位的考察研究。

關鍵字：民族思想、研究方法

民族思想是各個時期、各個民族的各類人物對中國民族及民族問題的認識，是處理民族問題、制定民族政策的理論基礎；它既有政治家、思想家、史學家、軍事家及普通民眾對歷史上民族及民族關係的反思，也有他們對當時民族及民族關係現狀的理性思考和客觀認識，還有他們對民族及

民族關係未來發展趨勢的預見。由於“民族思想”的概念出現得較早且至今仍在使用、具有更為深邃和寬泛的內涵、具有豐富的研究對象和比較豐碩的研究成果，以及民族思想在處理民族問題中的重要作用和國內外對“民族主義”、“民族主義思想”研究的重視程度，所以，“民族思想”這一概念比族觀、族群觀、民族史觀、民族關係思想、民族主義、民族主義思想等概念更規範一些，更適合於文本的表述，也更適合於我們對民族及民族問題的認識和探討。同時，我還認為，有必要進一步提升民族思想的學科地位，將其明確為一門學科，即“民族思想”學科。本文擬對民族思想的研究方法進行初步探討。

盡管任何一門獨立學科都有其自己的學科特點和特定的概念內涵，但是，任何一門學科都沒有固定的研究模式。中國民族思想作為一門獨立的新興學科，其研究方法自然也沒有固定模式，不同的專家、學者可以採取不同的研究方法。我個人認為，除了研究框架、理論體系的構建等基礎性的工作之外，如下幾點應是民族思想研究的基本方法。

其一，通過對有關著述和文獻資料的精細研讀，梳理出有關民族思想的資料，深入探討某一時期或某一人物的民族思想。應當說。中國民族思想史可資利用的資料很多，主要有如下幾個方面：

一是漢文古籍和檔案資料。《史記》等二十四史，“春秋三傳”、《資治通鑑》、《續資治通鑑長編》、《明實錄》以及《清實錄》等編年體古籍，《唐大詔令集》等各類詔令集、《唐會要》等各個朝代的會要、《冊府元龜》等類專書及《讀通鑑論》等史學專著，是研究中國古代民族思想的基本文獻。此外，一些方志、野史、筆記、匯編、雜史、詩文及變文等也保留了大量的有關民族思想的寶貴資料。如東晉常璩撰寫的《華陽國志》、唐代樊綽撰寫的《雲南域》（亦稱《蠻專》、《雲南史記》、《南夷志》、《南蠻記》等）等，都反映和體現了西南地區的民族思想。清代湯球所輯錄《十六國春秋輯補》是研究十六國時期民族的重要資料。唐朝姚汝能撰寫的3卷《安祿山事跡》是研究唐玄宗時期民族思想的重要資料；清嘉慶十九年（1814年）編成的《全唐文》為我們研究唐朝的民族思想提供了極大的方便。宋代周去非所撰的10卷《嶺外代答》、范成大所撰的《桂海虞衡志》以及朱輔所撰的《溪蠻叢笑》是研究中南和東南

地區民族思想的重要文献資料。南宋徐夢莘撰寫的 250 卷《三朝北盟會編》、葉隆禮撰寫的 27 卷《契丹國志》、舊題為南宋宇文懋照撰寫（實為宋元間人編纂）的 40 卷《大金國志》、清吳廣成撰寫的 42 卷《西夏書事》以及作者不詳的《大金吊伐錄》，反映了宋遼夏金時期的民族思想。乾隆九年（1744 年）成書的 80 卷《八旗滿洲氏族通譜》以及乾隆四十三年（1778 年）成書的 20 卷《滿洲源流考》等文獻，基本反映了明末清初東北地區的民族思想。清末屠寄所撰寫的 160 卷《蒙兀兒史記》等，體現了蒙元時期的民族思想。近代魏源所撰寫的 14 卷《聖武記》也是研究中國民族思想的重要資料，作者在該事中所提出的“以夷制夷”和“以彼長技御彼長技”的觀點對近代中國乃至日本都產生了重大影響。

二是少數民族古籍及檔案資料，如古突厥儒尼文獻資料、回紇文文獻資料、藏文文獻資料、蒙文文獻資料、粟特文獻資料等。如 11 世紀維吾爾族語文學家馬赫穆德·喀什噶爾編寫的《突厥語大詞典》是研究突厥民族思想的重要文獻資料之一；清初用滿文寫成的官修歷史《滿文老檔》是研究滿族早期民族思想的重要資料。當然，有些少數民族古籍已經譯為漢文，為不熟悉少數民族語言的學者提供了很大方便。如五世達賴喇嘛所著的《西藏王臣記》目前已由劉立千譯為漢文並加以注釋；清康熙元年（1662 年）鄂爾多斯部貴族薩囊徹辰所著的《蒙古源流》（原名《汗等寶貝史綱》），先於乾隆四十二年（1777 年）由蒙文譯為滿文，後又由滿文譯為漢文。成書於 13 世紀中葉的《元朝秘史》（原名《蒙古秘史》）也於 20 世紀 70 年代和 80 年代出版了新的譯注本和校勘本。

三是西方、波斯及阿拉伯的文獻資料。在中國古代歷史上，雖然絕大多數少數民族屬於嚴格意義上的國內少數民族，但也有如康居、嚙噠、堅昆、寧遠等一部分域外民族，還有如匈奴、突厥、蒙古、朝鮮等跨境民族。所以，國外文獻也留下了一些中國民族思想史方面的有價值資料。如法國學者沙畹編著的《西突厥史料》、勒尼·格魯塞所著的《草原帝國》、伊朗志費尼所著的《世界征服者史》以及朝鮮鄭麟趾所撰寫的《高麗史》等，這些著述中的有關史料既反映了中國的民族思想，也可以彌補中文文獻之不足。

四是考古資料，包括出土文物和簡牘、文書、碑銘等文字資料。如立

於今雲南大理的《南詔德化碑》，就對當時的民族思想有所反映，碑文中出現了“君臣一德，內外無欺”、“吐蕃是漢積仇”、“自古及今，爲漢不侵不叛之臣”、“彼若納我，猶吾君也；今不我納，即吾仇也”及“親仁善鄰國之寶”等理論觀點。再如宋元豐七年（1084年）立於今甘肅岷縣一通題爲《廣仁禪院碑》的碑石，碑文不僅提到“傳曰用夏變夷，信哉其言乎”，而且總結了歷代統治者以夏變夷的理論，內云：“恭惟聖主之服遠也，不以羈靡恍忽之道待其人，必全以中國法教馭之。故強之並弱，大之凌小，則有甲兵、刑罰以威之；擅山澤，專障管，則或賦或祿以易之；鳥獸驚駭，則文告其會以束之；閑田沃壤，則置兵募士以耕之；書勞告勤，則金帛爵命以寵之；爭訟不決，則置吏案法以平之；知佛而不知戒，則塔廟尊嚴以示之；日計之不足，歲計之有餘，必世而後仁，盡在於是矣。”¹

中國民族思想學科建設和發展的首要任務，就是認真發掘、整理和研讀有關民族思想的文獻資料，在此基礎上，深入探討某一時期或某一人物民族思想的具體內容、思想淵源及其價值。

其二，會通多學科的理論和研究方法。

人文社會科學的發展與繁榮，需要兩個輪子：一是理論，二是方法。“中國民族思想”作爲研究人們對民族和民族問題的認識的科學以及學科交叉、融合的一個新興學科，更需要借鑑民族學、歷史學、人類學、宗教學和思想史等其它學科的理論與研究方法。融會貫通多學科的理論和研究方法，既是人文社會科學研究的發展方向，也是“中國民族思想”這一新興學科快速發展的必由之路。當然，借鑑其它學科的理論與方法並非照搬照抄其它學科的理論與方法，而是在充分吸收和消化的基礎上，建立起自己的理論框架和研究範式。這是新興學科追趕和超越傳統學科的重要途徑之一。

其三，歷史與邏輯相統一的方法。采用歷史和邏輯相統一的研究方法，在全面考察和審視民族及民族問題的歷史事實基礎上，正確把握和提煉民族思想的發展歷程。所謂歷史的即指客觀事物的發展進程，而邏輯的即指理論，就是對客觀進程的本質的和規律性的認識。歷史和邏輯相統一

¹ 張雍：《隴右金石錄》卷3。

的方法要求我們歷史從那裡開始，邏輯就從那裡開始，歷史的起點就是邏輯的起點，歷史的進程就是邏輯的進程，歷史的結論就是邏輯的結論。而且，從認識論的角度來講，思想的基礎是認識，認識的基礎是事實。因此，全面客觀地考察和審視民族及民族問題的歷史事實，是正確把握和提煉民族思想發展歷程的基礎工作之一。

其四，對比分析即比較研究的方法。

在中國民族思想方面，可以進行比較的領域還是相當寬泛的。如漢族各類人物的民族思想與少數民族各類人物的民族思想的比較研究，政治家與思想家、史學家民族思想的比較研究，“漢化”人物與“胡化”人物民族思想的比較研究。再如對兩個強盛王朝—西漢與唐朝民族思想的比較研究，對兩個社會動蕩時期—魏晉南北朝與宋遼夏金時期民族思想的比較研究。通過不同時期不同階段民族思想的比較研究，能夠更加清楚地看出民族思想的發展脈絡。此外，不同時期的歷史人物的民族思想也可進行比較研究，如史學家司馬遷與班固的民族思想的比較研究，政治家漢武帝與唐玄宗的民族思想的比較研究，儒學大師董仲舒與何休的民族思想的比較研究，思想家孔子與王夫之民族思想的比較研究，等等。

其五，通過政治家或軍事家的實踐活動來挖掘、分析及闡釋他們的民族思想。

與多數思想家和部分政治家留下了一些著述或文獻中留下了他們的一些言論相比，多數軍事家和個別政治家在歷史文獻中只留下了他們處理民族問題的一些實踐活動，並沒有留下他們直接對歷史和當時的民族及民族問題進行總結、評述、反思及認識的言論，這就需要我們根據他們的實踐活動來挖掘、分析及闡釋他們的民族思想。因為思想是行為之母，思想會指導或誤導人們的實踐活動。因此，分析他們的實踐活動也能挖掘出他們的部分民族思想。當然，這種方法往往會使民族思想顯得有些零碎，需要我們把各種零碎的思想資料拼成一幅動態的全景畫面。

其六，關注非理性的思想認識、迂腐的觀點甚至“謬論”。由於不同政治家、思想家及史學家分析問題的視角的差異、提出理論觀點的動機的差異以及他們所處的政治地位和社會地位的差異，他們對歷史的現實的民族及民族問題的認識自然會不盡相同，有的比較接近真理，有的顯得比較

迂腐，有的在當時可能被視為“謬論”。民族思想史不僅要把已被後人驗證的正確觀念和理性的思想認識納入。其中，同時也要關注非理性的思想認識、迂腐的觀點甚至“謬論”。一方面，正確的認識因為非理性認識的存在而更加突出自己，強化自己；另一方面，因為在中國古代封建專制制度下，非理性的思想認識有時會成為歷史的決定性因素，所以我們不但要重視得到後人驗證的正確觀念，更要關注各種“謬論”。否則，正確的思想認識甚至真理因缺乏對比和參照，也許會減少理直氣壯的勇氣，民族思想的傳統也將失去接續歷史、現代與未來的黏合劑。

其七，個案研究，即對漢族、少數民族、“漢化”及“胡化”的各類代表性人物的民族思想進行全方位、多層次、多角度的考察和研究。

總的來看，漢族、少數民族、“漢化”及“胡化”等各類代表性人物對中國民族及民族問題的思考、認識及預見，都豐富和發展了中國民族思想。

但從目前學術界的研究現狀來看，學者們對漢族的政治家、思想家、史學家及軍事家等各類人物的民族思想的研究比較充分，而對少數民族各類人物的民族思想的研究則相當薄弱，對“漢化”及“胡化”的代表性人物的民族思想的研究還是空白。應當說，這是學術研究的一大缺憾。出現這種狀況，與記載少數民族、“漢化”及“胡化”等各類人物民族思想的文獻資料較少以及傳統的“貴夏賤夷”的觀念有很大的關係。其實，少數民族、“漢化”及“胡化”等各類人物的民族思想還是相當豐富的，對中國民族思想有一定的貢獻，只是我們沒有深入挖掘而已。如匈奴冒頓單于對“諸引弓之民並為一家，北州以定。願寢兵休士養馬，除前事，復故約，以安邊民，以應古始，使少者得成其長，老者得安其處，世世平樂”²的理論闡述，就具有典型意義，不僅得到了漢文帝的積極回應，對漢文帝“使兩國之民若一家子”³思想的形成產生過一定的影響，而且也為老上單于等匈奴首領所繼承，成了幾代匈奴人處理漢、匈關係的指導思想。老上單于主動給漢文帝去信表示“二國已和親，兩主驩悅，寢兵休卒養

² 《漢書》卷 94 上《匈奴傳上》。

³ 《漢書》卷 94 上《匈奴傳上》。

馬，世世昌榮，翕然更始”⁴，就很能說明問題。尤其值得注意的是，在漢宣帝甘露元年（前 53 年）匈奴就是否“稱臣事漢”所展開的大討論，突出反映了匈奴上層的民族思想。當時許多大臣認為，如果匈奴漢稱臣，不僅會降低匈奴的地位，削弱匈奴的威名，以後無法再在百蠻中稱雄，而且也會羞辱祖先。而左伊秩訾王則認為，“強弱有時，今漢方盛，烏孫城郭諸國皆為臣妾。自且鞮侯單于以來，匈奴日削，不能取復，雖屈強於此，未嘗一日安也。今事漢則安存，不事則危亡”⁵。最後，呼韓邪單于採納了左伊秩訾王的意見，既親自到漢朝拜，向漢求助，又娶王昭君為妻，與漢結為翁婿關係，“如此匈奴乃定。”⁶左伊秩訾王的“事漢”觀點，不僅對匈奴由混亂轉向安定起到了重要的指導作用，而且也為漢匈友好關係的不斷鞏固與加強奠定了堅實的思想基礎。由此可見，少數民族各類人物的民族思想還是非常豐富的。由於種種原因，幾乎所有朝代都有一部分很有影響的少數民族人物到了中原王朝，有些還頗受重用，成了中原王朝的上層人物。這類人物一般被稱為“漢化”的少數民族人物。如西漢已“漢化”的金日磾、唐代已“漢化”的阿史那社爾、突利可汗、阿史那忠、執失思力的契苾何力等。這類人物因具有少數民族的思想基因和深受中原文化的浸染，所以他們的民族思想頗具特色。如金日磾本為匈奴休屠王的太子。漢武帝時期，休屠王和昆邪王因遭到單于的猜疑而謀劃投降漢朝，後因休屠王突然變卦為昆邪王所殺，金日磾在昆邪王降漢後，因“父不降見殺，與母閼氏、弟倫俱沒入官，輸黃門養馬”⁷。當時只有 14 歲的金日磾由於做事謹慎、把馬養得膘肥體壯而得到漢武帝的器重，被封為侍中駙馬都尉光祿大夫。金日磾在漢朝生活了數十年，深受中原文化的影響和浸染，《漢書》作者班固稱“金日磾夷狄亡國，羈虜漢庭，而以篤敬寤主，忠信自著，勒功上將，傳國後嗣，世名忠孝，七世內侍，何其盛也！”⁸即使金日磾這樣“漢化”的少數民族人物在漢武帝病重托孤時，

⁴ 《漢書》卷 94 上《匈奴傳上》。

⁵ 《漢書》卷 94 上《匈奴傳下》。

⁶ 《漢書》卷 94 上《匈奴傳下》。

⁷ 《漢書》卷 68 上《金日磾傳》。

⁸ 《漢書》卷 68 上《金日磾傳》。

金日磾仍然堅持說：“臣外國人，且使匈奴輕漢。”⁹對類似於金日磾及其後代子孫這樣的“漢化”人物的民族思想進行深入研究，能夠進一步看清中國民族思想的全貌。

另外，一些本為漢族後來又在少數民族地區生活並成為少數民族政權的上層人物，如西漢時期投降匈奴的就有韓王信、中行說、衛律、李緒、李凌、翕侯趙信及五代時期的韓延徽等人。這類人物一般被稱為“胡化”的漢族人物。由於這些人物的特殊經歷以及所處的特殊環境，他們對當時的民族及民族問題有其獨特的感悟和認識，他們的民族思想是中國民族思想的重要組成部分，需要我們進行認真挖掘、探索的總結。如已完全“胡化”的中行說在與漢朝使者的辯論中，集中闡述了他的民族思想，主要有如下幾個觀點：一是抬高匈奴的地位，稱匈奴單于“天地所生日月所置”，讓匈奴單于在給漢朝皇帝的書信時“以尺二寸牘，及印封皆令廣大長”¹⁰；二是極力宣揚匈奴服飾文化和飲食文化的優越性；三是主張繼續保留匈奴的婚姻習俗；四是反對繁文縟節的禮儀；五是宣揚匈奴居住方式的優越性，堅持游牧生活，反對農耕和定居；六是提高匈奴人的文化水平。在這方面，中行說身體力行，可以稱得上誨人不倦，如他“日夜教單于侯利害處”¹¹，並“教單于左右疏記，以計課其人眾畜物。”¹²

如果需要對漢族、少數民族、“漢化”及“胡化”等代表性人物進行分類的話，那麼，大致可分為政治家、思想家、史學家、軍事家及普通知識分子等多種類型。一般說來，政治家多從政權的穩定、邊疆的安定、民族關係的和睦以及民眾的生計等方面去思考和認識民族及民族問題；思想家則多從政治理想和價值判斷等角度闡釋他們對民族及民族問題的思想認識；史學家主要通過對歷史事件和歷史人物的記載和評述的方式，表達他們對民族及民族問題的思想認識。在中國古代歷史上，民族戰爭是許多軍事家的主要軍旅生涯。他們在民族戰爭中，對民族及民族關係的思想認識也比較深刻。

⁹ 《漢書》卷 68 上《金日磾傳》。

¹⁰ 《史記》卷 110《匈奴列傳》。

¹¹ 《史記》卷 110《匈奴列傳》。

¹² 《史記》卷 110《匈奴列傳》。

相對而言，政治家的民族思想具有急功近利的特點，思想家的民族思想比較理性，史學家的民族思想比較深邃，軍事家的民族思想帶有一些血腥氣，從理論體系來看，思想家的理論體系最為完整。如明清之際的思想家王夫之民族思想就具有比較完整的理論體系，主要由如下幾個方面所構成：一是精辟地總結了北方民族政權的更替規律，提出了“夷狄之勢，一盛一衰，必然之數”¹³的觀點；二是精辟地總結了北方民族關係的發展規律，提出了“夷狄聚則逆而散則順”¹⁴以及“力雖小而驕之則大，種雖散而使之相並則合”¹⁵的觀點；三是深刻分析了中原王朝重要人物投靠少數民族對民族關係的影響；四是客觀分析了和親的深層次原因，提出了和親是“用夏而變夷”¹⁶的理論觀點；五是從中原王朝的角度思考和認識民族戰爭的原因，認為“夷狄之蹂中國，非夷狄之有餘力，亦非必有固獲之心也，中國致之耳。致之者有二，貪其利、貪其功也”，提出了中原王朝的“貪君佞臣不知厭足之心”¹⁷導致少數民族侵擾中原的觀點；六是分析了少數民族文化與少數民族政權盛衰的關係，認為疏略和粗獷的法制、居住條件、服飾、飲食及習俗是少數民族強大的根本原因，如果變革了這些，就會出現利害各占一半的結果，“其利者，可漸以雄長於中國；而其害也，彼亦自此而弱矣。”¹⁸七是分析了中原王朝對少數民族的遷徙、改變他們的習俗，使他們“雜用中國之法”¹⁹，對中原王朝的積極和負面影響；八是總結和分析了中原王朝“借援夷狄”的必要性及其危害；九是對歷史上影響較大的“夷狄相攻，中國之利”的視點進行了批判，將其稱之為孱君、懦將及姦諂謀臣的“亡國之言”。在他看來，“楚不滅庸、夔、群舒，不敢問鼎；吳不取州來、破越、勝楚，不敢爭盟；冒頓不滅東胡，不敢犯漢；女直不滅遼，蒙古不滅金，不敢亡宋。”²⁰王夫之對中國民族

¹³ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 20《太宗》。

¹⁴ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 26《文宗》。

¹⁵ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 4《元宗》。

¹⁶ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 2《漢高帝》。

¹⁷ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 21《中宗》。

¹⁸ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 28《五代上》。

¹⁹ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 28《五代上》。

²⁰ 「清」王夫之撰：《讀通鑑論》卷 4《漢昭帝》。

及民族問題的以上總結、思考、認識及預見，基本構建起民族思想的理論體系。只要我們對漢族、少數民族、“漢化”及“胡化”等各類代表性人物的民族思想逐一挖掘和研究，就會恢復中國民族思想的全貌。

（本文於 2005 年 12 月收件，2006 年 1 月審查通過）

中韓棄子神話之比較研究

林桂萍¹

摘要

世界各國有關於始祖或英雄的棄子神話傳說相當地豐富。就對於生活在中韓境內的東夷族而言，棄子情節更是始祖或英雄神話中一個重要的架構。因為透過這些屢棄屢收的考驗性的過渡儀式，除了可以增添其始祖或英雄們的神秘性與神聖性之外，最重要的還可以藉此儀式的考驗來加強其君權神授的正當性與合理性。

一、前言

一個民族的始祖或英雄，在完成大業以前，通常會不斷地遭到各式各樣歷險犯難的磨練。如一出生即被遺棄是大多始祖與英雄首先受到的考驗，但是他們最終卻能憑藉著與生俱來的神能擺脫被遺棄的宿命而完成大業，這種神話可稱之為「棄子神話」。

在中國古代，由於種族非常複雜，所以，其神話也是朝多元方向發展的。大別之，古華夏地區的神話可分為東西兩大系統：東系以商、楚、秦、趙等為代表，屬東夷系統。西系則以周、羌、戎、蜀等為代表，屬西戎系統。但見於史料記載的神話，大都是以東夷神話為骨幹的。而西方系統的神話，也大部分與東夷神話融合了。另外，中國東北地區遼河、渤海一帶的神話，基本也以東夷神話為骨幹。²由此可知，東夷神話是古華夏

¹ 林桂萍，東吳大學中國文學系文學碩士，現任教職。

² 朱春榮撰：〈高句麗朱蒙神話溯源〉，《朝鮮史研究》，第5期，（長春：吉林文史出版社，1983年），頁13。

地區神話的綜合體。所以，同樣以東夷族為民族主體的韓民族，由於地域相鄰之故，而與中國東北的東夷族神話有著類似的故事內容的現象是可以理解的。因此，筆者於內文中將以東夷族神話為主幹，對所蒐羅的東夷神話中之中韓棄子神話進行比較分析，並在圖騰物的庇護、遺棄點的特徵等兩部分加以論述，進而探求棄子神話間的異同。

二、中韓的棄子神話

在中韓始祖或英雄神話中，棄子情節往往是重要的一環。因為，藉由棄子情節的鋪陳是最容易將其始祖或英雄們異於常人的神秘性與神聖性展露無遺。今筆者茲將以東夷族神話為主，把曾經遭遇父母遺棄的始祖或英雄的故事製表如下：

* 中韓兩國棄子始祖或英雄故事內容比較表

	棄子	父親	母親	懷孕原因	被棄之地	被棄原因	圖騰物	收養者
中 國	后 稷	帝 璞	姜 婦	踐巨人跡	冰上、隘巷、平林	不祥 (踐巨人跡而孕或母生卵)	牛、羊、馬、鳥	姜 婦
	徐偃王	徐國國王	徐國宮人	×	水 濱	不祥 (母生大卵)	犬	獨孤母×
韓 國	朱 蒙	解慕漱	柳 花	日 照	豕 牢 馬 欄、路 上、田野	不祥 (母生大卵)	豬、牛、馬、狗、鳥	柳 花
	赫居世	×	×	×	山林井旁	×	馬	六 部 村 長
	脫 解	含達婆	積女國王 女	×	海 上	不祥 (母生大卵)	鵠	阿 珍 義 先
	金闕智	×	×	×	樹林	×	雞	國 王

在中國始祖神話中，最著名的棄子神話非周民族的始祖后稷莫屬。因為，后稷一出生就得面臨被母親無情遺棄的磨練。如《詩經·大雅·生民》云：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子，履帝武敏歆。攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無災無害，以赫厥靈。上帝不寧，不康禋祀，居然生子。誕置之隘巷，牛羊腓字之；誕置之平林，會伐平林；誕置之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訏，厥聲載路。誕實匍匐。克岐克嶷，以就口食。³

《詩經·大雅·生民》認為姜嫄在當時一定是基於某種原因或目的，才會決定把剛出生的后稷一再地丟棄在隘巷、平林、寒冰等地。而此一故事到了司馬遷的《史記·周本紀》就根據《詩經》的情節描述地更加詳細：

周后稷，名棄，其母有邰氏女，曰姜原，姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之。踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐。徙置之林中，適會山林多人。遷之而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。姜原以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。⁴

由此可知，《史記·周本紀》最多只對姜嫄棄子一事的過程加以補充說明，至於姜嫄為何要棄子的理由仍然沒有具體說出，只是用「以為不祥」一語代過。也因而使得眾多的學者對此可能的原因多方揣測。如袁珂先生認為姜嫄之所以會棄子，是因為她好像生下一個圓圓肉球似的怪胎。⁵而蕭兵先生在〈英雄棄子的神蹟及其解釋〉中，則根據了古代各種典籍與諸多學者所研究有關后稷遭棄的故事，把棄子的原因歸納整理成「賤棄

³ 《詩經》，卷三十，〈商頌·玄鳥〉，（景印摛藻堂四庫全書叢書，臺北：世界書局，1998年2月），頁26.399-26.401。

⁴ [漢]司馬遷撰：《史記》，卷四，〈周本紀第四〉，（北京：中華書局，1998年1月），頁33。

⁵ 袁珂撰：《中國神話傳說》〔二〕，（臺北：里仁書局，1995年7月），頁349。

說」、「遺腹說」、「速孕說」、「早產說」、「晚生說」、「易生說」、「難產說」、「怪胎說」、「卵生說」、「不哭說」、「假死說」、「陰謀說」、「避難說」等十三種說法。⁶不過，由於這些說法大多過於主觀，因而無法盡信。除此之外，最近也有學者試著以文化人類學的方法或是根據民族學的角度來進行研究「棄子」。如陳志良先生就曾提出英雄棄子的故事的發生多是原始社會棄兒之風的反映。

按棄兒之風，在原始社會中，非常盛行。其原因之為糧食的關係，而對於人口有所限制，如安南有限制二兒的現象。南洋的加雅族及愛斯摩人，更有棄老之風。⁷

在古代，由於生產器具不發達的因素，導致覓食困難。而愚昧的初民為了抑制人口的激增，因此便廣泛地實行棄子、殺嬰的行為。對於中韓的棄子神話，王孝廉先生就曾在〈朱蒙神話－中韓太陽始祖神話之比較〉中云：

中國和韓國的棄子神話，都是為了說明一個民族的建國始祖的神聖性而成立的。誕生是神子最初所必經過的通過儀禮，神子必須從出生開始即接受最初的試煉。除此之外，棄子神話也源於古代諸民族「幼兒遺棄」的風習事實，金烈圭教授就採集到韓國智異山麓的慶尚南道清郡油坪部落的棄嬰風習，說至今當地的人，在嬰兒出生以後不久，就會把小孩子裝在一個小籠子中放置到外面去，或者把幼兒裝入籠中置於林中寶相寺的城隍神石像之前，他們相信這樣做可以使得孩子躲過災難而長命富貴。另外，在韓國河陰有「奉哥池」，傳說是河陰奉氏始祖奉祐，生下以後即被棄於此地。⁸

王孝廉先生引用了韓國金烈圭先生的意見證明了，在一定的情況下，

⁶ 蕭兵撰：《太陽英雄神話（二）玄鳥之羽－棄子英雄故事》，（臺北：桂冠圖書公司，2000年7月），頁52-70。

⁷ 陳志良撰：〈始祖誕生與圖騰主義〉，《說文月刊》，第2卷，第3期，（1940年），頁37。

⁸ 王孝廉撰：〈古代神話序說〉，《東北、西南族群及其創世神話－中國的神話世界》，上冊，（臺北：時報文化公司，1992年12月），頁106。

棄子透過某種象徵著死亡與再誕生的儀式，除了可以使其躲過災難而長命富貴之外，還可以藉此獲得強大的力量，這或許就是古代幼兒遺棄的一種蛻變，一種痕跡。

除此之外，也另有一些學者試圖從當時的社會歷史條件以及適應這種環境的傳統心理、觀念來探究其因。總之，在古代中國的確發生過很多的棄子事件，而大多數的棄子行爲也確實爲古人迷信、忌諱、慣例以及圖騰所引起的。

周始祖后稷的棄子故事是中國北方民族最典型的英雄棄子神話傳說，由於地域相近的因素，極有可能影響到其他東夷族棄子神話的產生。如屬於東夷族分支的徐偃王神話，即是一則棄子型的故事。因爲，他一出生也面臨了被遺棄的考驗。在張華的《博物志·異聞》中就記載著：

《徐偃王志》云，徐君宮人娠而生卵，以爲不祥，棄之水濱。獨孤母有犬名鵠蒼，獵於水濱，得所棄卵，啞以來歸。獨孤母以爲異，覆煖之，遂虫弗成兒。生時正偃，故以爲名。徐君宮中聞之，乃更錄取。長而仁智，襲君徐國。偃王既主其國，仁義著聞，欲舟行上國，乃溝通陳、蔡之間，得朱弓矢，以己得天瑞，遂因名爲弓，自稱徐偃王。⁹

對於徐偃王被棄的原因，眾說紛紜。有人認爲他是一個目可瞻馬的畸形兒。¹⁰另外，也有人以爲徐偃王被棄的原因是因爲他得到了軟骨病。¹¹但是，筆者卻認爲張華《博物志》裡徐偃王遭棄的原因應該只是純粹「宮人娠而生卵」之故，而並非是後人加以揣測、附會的種種理由。因爲「卵生」實非常人所能爲，所以徐偃王是被認爲不祥而棄置於水濱的。

另外，在韓國方面，新羅第四代王昔脫解與高句麗始祖朱蒙的誕生神話也有與中國北方民族相同的棄子情節，其神話內容與中國的棄子神話非常類似。如在《三國史記·新羅本紀》的脫解尼師今條就記載著卵生的新

⁹ [晉]張華撰：《博物志》，卷八，〈異聞〉，（四部備要，臺北：中華書局，1983年），頁3-4。

¹⁰ [周]荀況撰：《荀子》，〈非相篇第五〉，（四部備要，臺北：中華書局，1966年），頁2云：「徐偃王之狀，目可瞻馬。」

¹¹ [周]尸佼撰：《尸子》，卷下，（四部備要，臺北：中華書局，1966年），頁11云：「徐偃王有筋，而無骨也。」

羅昔脫解王也曾經歷過被放在櫃子裡而遺棄在大海的試驗。《三國史記·新羅本紀》的脫解尼師今條云：

脫解尼師今立，時年六十二，姓昔，妃阿孝夫人。脫解本多婆那國所生也。其國在倭國東北一千里，初其國王娶女國王女為妻，有娠七年，乃生大卵。王曰：「人而生卵不祥也，宜棄之。」其女不忍，以帛裹卵並寶物，置於櫃中，浮於海，任其所往。¹²

《三國遺事·紀異·脫解》也云：

脫解齒叱今，南解王時，駕洛國海中有船來泊。其王首露王，與臣民鼓譟而迎，將欲留之。而舡乃飛走，至於雞林東下西知村阿珍浦。時浦邊有一嫗，名阿珍義先，乃赫居王之海尺之母。望之謂曰：「此海中元無石嵒，何因鶴集而鳴。」擎舡尋之，鶴集一舡上。舡中有一櫃子，長二十尺，廣十三尺。曳其船，至於一樹林下。而未知凶乎吉乎，向天而誓爾。俄而乃開見，有端正男子，并七寶奴婢滿載其中，供給七日，迺言曰：「我本龍城國人，我國嘗有二十八龍王，從人胎而出，自五歲六歲，繼登王位，教萬民修正性命，而有八品姓骨，然無揀擇，皆登大位。時我父王含達婆，娉積女國王女為妃，久無子胤，禱祀求息，七年後產大卵。於是大王會問群臣：『人而生卵，古今未有，殆非吉祥。』內造櫃置我，并七寶奴婢載於舡中，浮海而祝曰：『任到有緣之地，立國成家。』便有赤龍，護舡而至此矣。」¹³

昔脫解王是新羅的第四代國王，由於卵生不祥之故，所以才會被父母置於櫃中，遺棄在海上。後來漂到辰韓的阿珍浦口時，才由一個海邊老母以繩子將它拉到海岸上來。其中，因櫃子漂海時有喜鶴飛鳴而守，所以取名為昔。又因為他是解開櫃子之後才出來的，因此又叫作脫解。

¹² [高麗]金富軾撰：《三國史記》，卷十三，〈高句麗本紀第一〉，始祖東明聖王條，(SEOUL：景仁文化社，1995年5月)，頁6。

¹³ [高麗]一然撰：《三國遺事》，卷一，〈紀異第四〉，脫解條，(崔南善編：《三國遺事》，SEOUL：瑞文文化社，1999年2月)，頁47。

另外，東漢王充的《論衡》則有記載著一個關於東明王朱蒙被遺棄的故事。

北夷橐離國王侍婢有娠，王欲殺之。婢對曰：「有氣大如雞子，從天而下，我故有娠。」後產子，捐於豬溷中，豬以口氣噓之，不死；復徙置馬欄中，欲使馬藉殺之，馬復以口氣噓之，不死。王疑以為天子，令其母收取奴畜之，名東明。¹⁴

其後，裴松之在陳壽《三國志》補注《魏略》記載著：

（婢）後生子，王捐之於溷中，豬以喙噓之；徙至馬閑，馬以氣噓之；不死。王以為天子也，乃令其母收畜之，名曰東明。¹⁵

稍後，南朝宋的范曄在他的《後漢書》中也記錄了這件事。

（侍兒）後遂生男。王令置於豕牢，豕以口氣噓之，不死。復徙於馬蘭，馬亦如此。王以為神，乃聽母收養，名曰東明。¹⁶

又魏收的《魏書》也云：

生一卵，大如五升。夫餘王棄之與犬，犬不食；棄之與豕，豕又不食；棄之於路，牛馬避之；後棄之野，眾鳥以毛茹之。夫餘王割剖之，不能破，遂還其母。其母以物裹之，置於暖處，有一男破殼而出。¹⁷

《北史》也記載著：

生一卵，大如五升。夫餘王棄之與犬，犬不食；與豕，豕不食；棄於路，牛馬避之；棄於野，眾鳥以毛茹之。王剖之不

¹⁴ [東漢] 王充撰：《論衡》，卷二，（上海：中華書局，1936年），頁31。

¹⁵ [西晉] 陳壽撰：《三國志》，卷三十，〈魏書·東夷傳第三十〉，夫餘條，（北京：中華書局，1998年1月），頁221。

¹⁶ [南朝宋] 范曄撰：《後漢書》，第八十五卷，〈東夷列傳第七十五〉，夫餘條，（北京：中華書局，1998年1月），頁727。

¹⁷ [北齊] 魏收撰：《魏書》，卷一百，〈列傳第八十八〉，高句麗條，（北京：中華書局，1998年1月），頁569。

能破，遂還其母。母以物裹置暖處，有一男破而出。¹⁸

東明王朱蒙遭棄的過程不僅見於中國《論衡·吉驗》、《魏略》、《後漢書·東夷傳·夫餘》、《魏書·東夷傳·高句麗》以及《北史·高句麗》等史籍，在韓國典籍中的《三國史記》、《三國遺事》與《東國李相國集》也可以見到有關於東明王朱蒙被棄的情節。而其「棄子」與「禽獸保護」的內容跟中國史籍的記載大致上是相同的。如《三國史記·高句麗本紀》的始祖東明聖王條對朱蒙遭棄一事記載著：

生一卵，大如五升許。王棄之與犬豕，皆不食；又棄之路中，牛馬避之。後棄之野，鳥覆翼之。王欲剖之，不能破，遂還其母。其母以物裹之，置於暖處，有一男兒，破殼而出。¹⁹

又《三國遺事·紀異》的高句麗條也云：

（柳花）生一卵，大五升許。王棄之與犬豬，皆不食；又棄之路，牛馬避之。棄之野，鳥獸覆之。王欲剖之，而不能破，乃還其母。母以物裹之，置於暖處，有一兒破殼而出。²⁰

《東國李相國集·東明王篇》也云：

初生卵如升，觀者皆驚悸，王以為不祥。此豈人之類。置之馬牧中，群馬皆不履。棄之深山中，百獸皆擁衛。²¹

由此可知，東明王朱蒙遭棄的次數在中韓文獻記載裡有二次、三次與四次之分。如在《論衡》、《魏略》與《後漢書》出現了二棄二收之例，而在《魏書》、《北史》則出現了四棄四收之例。但是在韓國《三國史記》與《三國遺事》對東明王朱蒙遭棄的情節卻出現了更接近《詩經·大雅·生民》與《史記·周本紀》對后稷三棄三收的記載。不過無論如何，

¹⁸ [唐]李延壽撰：《北史》，卷九十四，〈列傳第八十二〉，高句麗條，（北京：中華書局，1998年1月），頁801。

¹⁹ [高麗]金富軾撰：《三國史記》，卷十三，〈高句麗本紀第一〉，始祖東明聖王條，（SEOUL：景仁文化社，1995年5月），頁145-146。

²⁰ [高麗]一然撰：《三國遺事》，卷一，〈紀異第二〉，高句麗條，（崔南善編：《三國遺事》，SEOUL：瑞文文化社，1999年2月），頁40-41。

²¹ [高麗]李奎報撰：《東國李相國集·東明王篇》，（崔南善編：《三國遺事》，附錄，SEOUL：瑞文文化社，1999年2月），頁46。

其主要情節大致可分為：（1）曾經有若干次遭到丟棄的經驗，不過終究失敗。（2）遭棄的過程中屢次受到動物的保護，因此得以安然過關。（3）東明王朱蒙異於常人的英雄形象漸漸浮現。

三、圖騰物的庇護

在中韓棄子神話裡的始祖英雄們，在被丟棄後而又再被收養的過程中，經常會出現被某種動物庇護的情節。而這種被動物庇護的情節又往往與早期的動物圖騰有很深的關係。如鳥是東方東夷集團的圖騰，在《三國史記·新羅本紀》的脫解尼師今條所記載韓國新羅的「昔脫解」即是昔部族的始祖。而昔部族以鵠為名號，這無不是暗示著他們的始祖昔脫解是由鵠圖騰所生。所以，當昔脫解被棄養在海上時，就受了他們的圖騰鳥「鵠」的庇護而獲得重生。

在中韓棄子神話中，除了鳥圖騰以外，也可見牛、馬、羊等動物圖騰的痕跡。如后稷與朱蒙均曾被棄置於馬廄旁，而牛馬避之不踐，甚至還為之哺乳。這種得到動物救助或哺乳的情節，應當也是出自於當時的動物圖騰。所以，后稷總共經歷過「誕置之隘巷，牛羊腓字之」、「誕置之平林，會伐平林」、「誕置之寒冰，鳥覆翼之」等三次的考驗和救助。換句話說，在這三場考驗中，后稷前後曾受到牛、羊、馬與鳥的保護而得救。

此外，在中韓棄子神話中也見有犬、豬的圖騰痕跡。如在徐偃王神話中，徐偃王被徐國宮人丟棄在水濱，之後「有犬名鵠蒼，獵於水濱，得所棄卵，啞以東歸。」又朱蒙也有「棄之與犬豬，皆不食」、「棄之路，牛馬避之」、「棄之野，鳥獸覆之」三次被棄而得救的經驗。所以在徐偃王神話與朱蒙神話中，救助者與保護者除了有先前在后稷神話中曾出現的牛、羊、馬之外，又出現了豬、狗等動物。

對於后稷三棄三收的過程，《詩經·大雅·生民》所云的「誕置之隘巷，牛羊腓字之；誕置之平林，會伐平林；誕置之寒冰，鳥覆翼之。」與《史記·周本紀》所說「棄之隘巷，馬牛過者，皆辟不踐。徙置之林中，適會山林多人。遷之而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。」的內容是一樣的。兩者均是說明以牛、馬、羊為圖騰的集團所生的兒子，曾經經歷了被遺棄於隘巷之中、平林之內和寒冰之上而讓圖騰動物來考驗的儀式，而最

終他們的圖騰動物並沒有讓他們受到傷害，反而加以庇護。另外，這種生子考驗的情節到了韓國的朱蒙神話也發展為三棄三收的考驗儀式。如《三國遺事·紀異·高句麗》所記載「王棄之與犬豬，皆不食；又棄之路，牛馬避之。棄之野，鳥獸覆之。」就是說明朱蒙也曾經有被遺棄過豬圈、道路與田野裡的經驗。最後也如同后稷棄子神話的發展一樣，動物並沒有殺害他，反而庇護他、哺育他。因此，從中韓的棄子神話來看，《三國遺事》所記載朱蒙神話中「三棄三收」的情節可能是在后稷棄子神話的基礎上，韓國人為了增強朱蒙的神性而添加上去的。

四、遺棄點的特徵

《詩經·大雅·生民》有記載后稷見棄於寒冰一事，而《史記·周本紀》也云：「遷之而棄渠中冰上。」由此觀之，后稷的確曾被棄置於水邊。又張華《博物志·異聞》記載著徐偃王曾被徐國宮人丟棄於「水濱」的神話。另外，新羅的朴赫居世也曾經被上天降生在山林井旁。從以上這些中韓始祖被棄的地點看來均有一個共通點，就是與水有關。

由於早期初民生活與水源有著密不可分的關係，所以他們的生活大都局限在湖泊或河流附近的區域。放眼世界，世界幾個古老文明也大多發祥在大河名川流域，因此有關於他們對新生兒誕生的磨練與洗禮等儀式往往都會在水邊舉行。在韓國，這種洗禮儀式的舉行在新羅朴赫居世的誕生神話中最為明顯。《三國遺事·紀異》的新羅始祖赫居世王條云：

剖其卵得童男，形儀端美。驚異之，浴於東泉，身生光彩，鳥獸率舞。天地振動，日月清明。因名赫居世王。²²

他們相信初生兒朴赫居世必須經過這種「浴於東泉」的儀式洗禮之後，才能永遠脫離不吉祥、不乾淨的前世，使得他將來平安順遂，成為一個神聖偉大的人物。

《詩經·大雅·生民》的后稷除了見棄於寒冰之外，又曾被棄於隘巷和平林。而《三國史記》、《三國遺事》與《東國李相國集》所記載的朱

²² [高麗]一然撰：《三國遺事》，卷一，〈紀異第一〉，新羅始祖赫居世王條，（崔南善編：《三國遺事》，SEOUL：瑞文文化社，1999年2月），頁44。

蒙神話，夫餘王金蛙也是曾經把柳花所生的卵棄置在「野」、「路」與「深山」。

首先，筆者認為《魏書》、《北史》、《三國史記》、《三國遺事》與《東國李相國集》記載朱蒙所棄之地「路」，應該就是《詩經·大雅·生民》記載后稷被棄的隘巷。由於小巷狹窄，所以只要稍不注意，棄嬰很可能就會隨時命喪在過往的牲畜脚下。其次，「田野」與「深山」則是野獸最常出沒的地方，也是考驗和磨練初生兒體質的最佳地方。照常理而言，嬰兒被丟棄在如此危險的地方而能夠繼續存活的機率是非常渺茫的。所以始祖們被丟棄在這些地區，無疑是要他們接受某些圖騰動物的考驗與磨練。若初生兒能順利地通過這一連串被遺棄的試煉，那就說明了他們長成之後，必定可以培養成為神聖偉大的人物。

另外，提到后稷曾經被棄的平林與朱蒙被棄的田野，還有金闕智被丟棄的樹林，也不禁讓我們聯想到古代氏族的聖林。如蕭兵先生就認為「山林」是氏族或部落最神秘的禁地，在這裡常舉辦有關古代英雄誕生的過渡儀式。而「山林濕險阻」不但常成為高禩社祭之所，有如商、宋之「桑林」，而且多是供奉圖騰神或是圖騰聖物的秘地。²³

在韓國，《三國遺事·紀異》對金闕智神話的描寫，就可以看出以樹林為聖所之例。《三國遺事·紀異》云：

永平三年庚申，八月四日，瓠公夜行月城西里，見大光明於始林中。有紫雲從天垂地，雲中有黃金櫃，掛於樹枝。光自櫃出，亦有白雞，鳴於樹下。以狀聞於王。駕幸其林，開櫃有童男，臥而即起，如赫居世之故事，故因其言，以闕智名之。闕智即鄉言小兒之稱也。抱載還闕，鳥獸相隨，喜躍蹌蹌。王擇吉日，冊位太子。²⁴

《三國史記·新羅本紀》對金闕智亦載云：

九年，春三月，王夜聞金城西，始林樹間，有雞鳴聲，遲

²³ 蕭兵撰：《太陽英雄神話（二）玄鳥之羽－棄子英雄故事》，（臺北：桂冠圖書公司，2000年7月），頁108。

²⁴ [高麗]一然撰：《三國遺事》，卷一，〈紀異第二〉，金闕智條，頁48-49。

明，遣瓠公視之，有金色小檟掛樹枝，白雞鳴於其下。瓠公還告，王使人取檟開之，有小男兒在其中，姿容奇偉。上喜，謂左右曰：「此豈非天遣我以令胤乎？」乃收養之。及長，聰明多智略，乃名閼智，以其出於金檟，姓金氏。改始林名雞林，因以為國號。²⁵

「始林」現存於韓國南部慶尚北道的新羅古都「慶州」，即今日的「雞林」。在古代，「始林」原是一片樹林。到了新羅時期，王族金氏的始祖降臨於始林之後，新羅人才相信在此隱藏著他們祖先的靈魂。所以，從此之後便把「始林」改稱為「雞林」，且以「雞林」來代替國號。

五、結論

神話大多以口頭流傳的形式為後人所保留，並在流傳的過程中，不斷地經過後人的加工。或許正因為如此，同一種類型的神話才會衍生出幾個人物、情節相似的神話。所以，結構雷同的故事往往會出現在不同的地點，發生在不同的人物身上。誠如大陸學者蕭兵先生所言，英雄可以是本土的，事蹟也可以是固有的，但是英雄故事裡的許多情節卻可能是交流的、播化的、互相借鑑、傳襲和移植的。而那些形神兼似，從整體到細節都相似或相應的故事要素或因子，是很難用共同心理、巧合、偶然性之類遁詞來加以解釋的。²⁶因此，生活在同一個文化區域內的各民族有著類似的神話內容是很自然的事，而中韓兩國的棄子神話即是一例。

再者，幻想性的神話要素是與具體的人、事、物相聯繫的，它附著於真實的歷史之上。幻想性與歷史性巧妙地結合，反映了人們對始祖或英雄的崇拜心理，以及神化始祖或英雄的願望。棄子英雄由異常的誕生、慘遭遺棄、再到收養的整個過程來看，不論是中國的后稷始祖神話、徐偃王神話或是韓國的東明王朱蒙、朴赫居世、昔脫解與金閼智等神話，其中都有整體的規律性的表現。而棄子神話中的始祖或英雄皆具有災難性的出生歷

²⁵ [高麗]金富軾撰：《三國史記》，卷一，〈新羅本紀第一〉，脫解尼師今條，頁 7-8。

²⁶ 蕭兵撰：《太陽英雄神話（一）玄鳥之羽－射手英雄故事》，（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000 年 7 月），頁 3。

史與考驗性的遺棄儀式。這一連串異於常人的經歷都是他們成為英雄的必要條件，不但可以藉由加強其生命的韌度，也可以藉此成為顯貴。所以，棄子的情節在中韓始祖神話或英雄神話的結構中是不可或缺的一環。

（本文於 2005 年 12 月收件，2006 年 2 月審查通過）

小 啟

2006年2月12日（星期日）晚間六時，由常務理事多長有將軍（假台北市金山南路寧福樓）宴請本協會理事長及全體常務理監事，並邀請本季刊名譽發行人名譽理事楊克誠總裁蒞臨指導，就本協會及季刊發行交換意見，氣氛融洽，對協會及季刊之發展，至有助益。

稿 約

- 一、本刊為研究中國少數民族史地政治及現況之中文刊物，歡迎學者專家
踴躍賜稿。
- 二、來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明
來源，文長以一萬字以內為限。並請附摘要（三百字以內）、作者簡
介（學歷、現職及研究領域），以上資料請附磁碟。
- 三、來稿經本社聘請學者審查通過後採用，未刊登者，本社恕不退件。
- 四、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。
- 五、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。
- 六、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。
- 七、來稿請以掛號郵寄新店市二十張路 129 巷 2 弄 10 號 3 樓，劉學銚。
電話：（02）2218-6116
0921-883325

中華民國五十二年六月創刊
中華民國九十五年三月出版

中國邊政協會

中國邊政季刊

名譽：楊克誠
發行人

發行人：阿不都拉

社長：林恩顯

主編：劉學銚

電話：0921-883325
2218-6116

發行者：中國邊政協會

印刷者：晟傳文化事業有限公司

地址：台北市寧波西街 124-2 號 1 樓

電話：2303-9471

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙