

塔吉克族簡介

塔吉克族是中國境內唯一操印歐語系，而且在人種上也是唯一屬於高加索種的民族，分佈在新疆維吾爾自治區塔什庫爾干塔吉克自治縣，也就是在帕米爾高原的東端，依據最新的統計（西元 2005 年人口普查）大約有四萬四千多人。

提起塔吉克民族跟中國的關係，可說是源遠流長，在漢時稱蒲犁國，唐時就稱之為塔什庫爾干，按突厥語稱石為塔什；塔或堡稱庫爾干，正是當時，當地對塔吉克民聚居環境的最佳寫照，唐三奘大師的《大唐西域記》對塔吉克族建立國家，有一段極有意義的傳說，認為其建國者是天神跟漢地女子結婚後所生下來半人半神的「人物」，名叫「至那提婆瞿呾羅」，這是梵文 *Cina deva-gotra* 的音譯，意思是「中國與天神之種」，可見塔吉克族跟中原漢人有很深的歷史淵源。想進一步瞭解這段極富傳奇的故事，可以找《大唐西域記》一看便知。

塔吉克族在婚姻習俗基本上是一夫一妻制，而且不排斥不同輩份、年齡懸殊，有親屬關係，可以說是有很大的選擇範圍。在家庭裏女子沒有遺產繼承權，似乎有些重男輕女，這點跟古代漢人社會頗為相似。

塔吉克族最重大的節日叫做「乞脫乞迪爾愛脫」，是塔吉克族的春節，「乞脫乞迪爾愛脫」意思是清除煙塵，一般是在草木發芽，春天來臨的三月份，具體的日期，要由宗教人士來決定。提起宗教，在唐以前，可能信奉過祆教、摩尼教，當唐三奘經過時，是虔誠的佛教信仰，後來就全部皈依了伊斯蘭教，因此也有了「庫爾班節」（宰牲節）、「巴羅提節」（在八月的頭兩天）、「肉孜節」（開齋節）、「台合木茲瓦司脫節」（播種節）、「茲完爾節」（引水節），充滿了伊斯蘭色彩。

基本上塔吉克族是非常好客的，只要遇到不論相識與否，都會熱情的款待。塔吉克族也非常喜歡唱歌跳舞，跳舞時圍成一個大圓圈，不論什麼人，都可以下場加入，通常只用手鼓跟鷹笛兩種樂器，時而插入口哨、擊掌和歡呼聲，呈現一片祥和、眾樂樂的場景。

目 錄

| | | |
|---|-----|-----|
| 西域胡風入唐詩 | 劉學銚 | 1 |
| 薩滿教文化的現代遺存（上） | 周菁蓀 | 39 |
| 日本善鄰協會興亞義塾始末 | 丁曉杰 | 67 |
| 論清朝滿漢二元文化結構的形成與其意義 | 蔡偉傑 | 81 |
| 中國邊政協會第38屆96年第2次常務理監事聯席會議紀錄.本協會 | | 109 |
| 中國邊政協會第38屆第4次暨第39屆第1次會員大會紀錄.本協會 | | 111 |
| 中國邊政協會第39屆96年第1次理監事聯席會議紀錄 | 本協會 | 121 |
| 中國邊政協會第39屆96年第2次常務理監事 暨理監事聯席會議紀錄 | 本協會 | 123 |
| 稿 約 | | 127 |

西域胡風入唐詩

劉學銚
輔仁大學兼任教授

摘要

西域有廣、狹二義，狹義者僅指今天山南北，其廣義者，則兼指中亞，無論廣義或狹義之西域，均為古文明發達地區，祆教、佛教、摩尼教、景教，乃至伊斯蘭教均由西域傳入中土，而西域諸民族活潑豪邁性格，對中國文學藝術均造成相當影響。唐朝可稱為詩人之王國，唐詩固有其本土之歷史傳承，對中亞諸國鮮明風格既好奇、復擔憂其特殊之習尚，影響中華傳統文化，唐代詩人在其詩作中，有所呈現，本文擬就唐詩中涉及西域胡風者，酌為介紹。

關鍵詞：西域、胡風、唐詩

壹、西域概說

西域有廣、狹二義，其狹義之西域，僅指天山南北而言，廣義之西域則兼指中亞地區¹，中國之知西域者，始於西漢，武帝使張騫通西域，對其人、史事、地理、物產始略有所知，但自文獻上看，似早在周代，穆天子已嘗試進入西域²，雖則《穆天子傳》所敘述者曾有學者懷疑其真實性³，但至少證明中國人之於西域，具有極大之興趣，因此有必要將西域之

¹ 余太山《西域通史》，中州古籍出版社，1996年，P.1。

² 《穆天子傳》作「乙亥至於聚居，禹知之平」，歷來皆以「禹知」即月氏，詳張星烺《中西交通史料匯編》北京中華書局，2003年出版，第一冊 P.89。按《穆天子傳》一書，係於晉太康（武帝司馬炎年號）二年（西元 281 年）發掘戰國汲縣魏安釐王塚得此書。

³ 王桐齡《東洋史》將《穆天子傳》列入小說家，認其所載之事未可盡信。

情況酌予介紹。

一、西域之早住民族為印歐語系民族

中國之真正有意識之接觸西域，自應以西漢張騫始，按張騫之所以通西域，以當時匈奴肆虐中國，漢欲斷匈奴右臂，必得聯絡居匈奴西邊之月氏，按月氏族據文獻記載原聚敦煌、祁連間⁴，約當戰國後期（也即秦統一天下之前），其實力且在匈奴之上，因此匈奴頭曼單于曾以其子冒頓（讀如墨毒）為質於月氏（日人白鳥庫吾於其《東胡民族考》方壯猷譯，上海商務，1934 年出版，稱冒頓之意為「英雄」或「勇士」與後代蒙古語之巴阿禿兒之意同，白鳥氏之說縱能成立，也係其自月氏逃回匈奴，其國人勇之而畀以此號，果如是，則冒頓之前必另有名字，惜已無法查出），後冒頓奪得馬匹返回匈奴，匈奴人勇之，頭曼不得已乃予以部眾。按月氏乃印歐語系民族⁵，且敦煌、祁連二詞皆非固有之漢語，前者為「吐火羅」之音譯，後者亦吐火羅語，其意為天（見注 5 所引書），後為匈奴所借用，復音轉為「騰格里」，遂為之後北方草諸民族所借用，迄於最後一波之蒙古族仍稱天為騰格里。至於指月氏係印歐語系民族，也即所謂高加索種或白種人，則須對人種及白種人之播遷，稍作說明，否則難以理解何以高加索種人會出現於今甘肅西部。

按舉世民族雖多，若論種族，則僅有以下四種：蒙古利亞及其屬類（Mongolian & Mongoloid）；高加索及其屬類（Caucasion & Caucasoids）；尼革羅及其屬類（Regroes & Regroids）；奧斯特諾德（Auotraloids）。月氏族即屬於高加索種，此種族及各支系民族原聚居於高加索山脈北端草原，大約於西元前三千年左右，或由於氣候因素，或因人口大量增加等原因，開始向外遷徙，約在西元前二千年，以南俄草原為中心，向海岸線作輻射狀遷徙，其一支雅利安人（Aryan）大約於西元前一千五百左右開始自裏海西部或自鹹海沿岸南下，進入中亞，繼而進入印度，摧毀印度原始由達羅毗荼人所創之文明，入侵者自稱為雅利安人，其意為「高貴者」，以與土著皮膚黝黑之達羅毗荼人作一區隔。雅利安人之

⁴ 《史記·大宛列傳》作「始月氏居敦煌、祁連間」。

⁵ 王欣（絲綢路上的原始印歐人）一文，文載周偉洲、王欣主編之《西北大學史學叢刊》第二號，三秦出版，1999 年，P.52~72。

另一支經中亞後越過葱嶺，進入塔里木盆地及其周圍地區，其滯留在帕米爾高原部分，由於山高路險，對外交通不便，不易受到外界影響，仍保有古代東伊朗語言及習俗，遂成為後代之塔吉克，考其時間約當中國商代初期（約當西元前 1500 年左右）。

約當西元前一千二百五十年至前九百五十年之間，高加索種民族復進行第二波遷徙，使較早期遷到中亞之吐火羅人，自阿爾泰地區南下塔里木盆地各綠洲地區，自是壓迫原已在塔里木盆地之雅利安人向東遷入河西走廊西端，考其時間約當中國史上商代武丁、祖庚、祖甲時期（西元 1271B.C～1169B.C），國史稱此等自西東來者為月氏或禺知，甚至也可能包括烏孫在內，據考證月氏或烏孫係操吐火羅語，早期漢語中之「崑崙」、「祁連」、「乾坤」、「犬」、「劍」、「蜜」等語彙，即來自吐火羅語⁶，因此月氏與吐火羅原是同源之族，月氏既遷到敦煌、祁連間，不免壓迫原來聚居於敦煌、祁連附之土著各民族，如戎、狄、獫狁（即後來之匈奴），此所以自春秋戰國以來，諸夏時與匈奴、戎、狄發生戰爭，於《詩》⁷中即有六首與此有關，吾人何妨從另一角度看，設若當時無匈奴、戎、狄等擋住月氏之東來，華夏諸國是否能與比匈奴更兇猛之月氏對抗？此為頗富趣味之歷史問題。

從上述可知在秦統一中國之前，在今甘肅西部以西，均為高加索種各民族聚居空間。也即西域之早住民族皆為操印歐語系者。

二、月氏西遷與昭武九姓

據《史記》、《漢書》所載，月氏、烏孫聚居於敦煌、祁連間，其始也月氏之勢盛於匈奴，故匈奴頭曼單于以子冒頓質於月氏，及冒頓遁歸匈奴且弑父自立為單于後，勢力轉盛，先擊破東胡，繼則西擊月氏，月氏敗走初遷於伊犁河一帶（其未西徙者，退保南山，與諸羌混居，稱小月氏，為後世沮渠氏族源之一），烏孫仍在月氏附近，烏孫在匈奴支持下，伐月氏，月氏復西徙今中亞阿姆河流域，威服當地諸綠洲國家，稱霸中亞，雖

⁶ 藍琪《稱雄中亞的古代游牧民族》貴州人民出版，2004 年，P.27。另林悟殊《漢唐西域與中國文明》上海文物，1998 年，P.64～69，均有詳細考證。

⁷ 《詩》原不稱經，漢武帝時獨尊儒術，罷黜百家後，始稱《詩經》，六首為〈六月〉、〈出車〉、〈定之方中〉、〈載馳〉、〈清人〉及〈無衣〉。

則如此，以當地土著（也即粟特人，同係早期高加索種向外遷徙時，滯留錫爾、阿姆兩河之間者，在理論上與月氏人應屬同源）人數眾多，絕非新來初到之月氏所能直接統治，對各綠洲國家不過派人監臨收取貢賦而已，當時稱之為昭武九姓諸國，亦即國史所稱之康國、曹國、史國、何國、石國、米國、安國、火尋、戊地等，皆以昭武為姓，示不忘本也⁸。月氏既不可能完全直接統治兩河之間諸粟特族之綠洲國家，故原有之五翕侯依然存在，也均由粟特人（即古文獻所稱之大夏）任翕侯，此五翕侯為：休密翕侯，治和墨城；雙靡翕侯，治雙靡城；肸（肸章夕）頓翕侯，治薄茅城；高附翕侯，治高附城；貴霜翕侯，治護澇城⁹，月氏即透過此五翕侯以統治河中地區，時日稍久，居統治地位之月氏族，以其人數較被統治之粟特人少（嚴格說月氏也屬粟特人），往往融入當地土著之中，其後貴霜翕侯漸強，吞併其餘四翕侯，約在西元一世紀初（西元 24~25 年，約當東漢光武帝劉秀建國之初），貴霜丘就卻統一其餘四翕侯自立為王，定國號為貴霜（Kusana），西方史料皆以貴霜帝國稱之，但漢文史料仍稱之為大月氏。丘就卻信奉佛教，自稱「正法之保持者」¹⁰，大肆向外擴張，至西元 52 年時，已然成為中亞大國，可見自古以來凡雄才大略者，往往運用宗教以遂其個人之雄心壯志，凡庸懦無能者，則被宗教所約束，丘就卻享壽八十多歲，死後，由間膏珍嗣立，更開疆拓土及於印度河流域，史稱：「罽賓國、大夏國、高附國、天竺國皆并屬大月氏」¹¹，《後漢書》則稱之為：「月氏自此之後，最為富盛，諸國稱之皆曰貴霜王。」從此可見當時所謂貴霜國已非月氏族，但《隋書》及兩《唐書》仍稱之為昭武九姓，並認其係自敦煌、祁連西遷之月氏族所建，此種現象吾人似可作如下之認知：初月氏西遷時，確曾擊敗中亞各綠洲國家，並派員監臨之，但以人數較土著為少；久之，漸融入當地土著之中，而中亞原有之五翕侯一仍

⁸ 《隋書·康國傳》。

⁹ 此五翕侯所治之城，余太山《兩漢南北朝正交西域傳要注》北京中華書局，2005 年，P.122~124，有詳細之考證。

¹⁰ 此句出現於其所發行之錢幣上，見王治來、丁篤來《中亞國際關係史》，湖南出版社，1997 年，P.17~18。另《中亞文明史》第二卷第十一章，P.189 則指其錢幣上之銘文為「諸王之王、偉人、救世主」。

¹¹ 陳壽《三國志》引《魏略西戎傳》。

舊貴爲土著民族之統治者，後貴霜翕侯力量斷盛，吞併其餘四翕侯，建立貴霜帝國，此時月氏民族已融入當地土著之中矣。如一再強調貴霜帝國爲月氏族所建，或與史實有所出入，甚爲不宜，惟唐時仍稱中亞諸綠洲國家爲昭武九姓¹²。

貴霜王朝（西元前一世紀至五世紀中葉）完全統治廣義之西域，貴霜王朝闍膏珍去世後，由迦膩色迦擁兵自立，此人統治期間，貴霜帝國高度繁榮強盛，且將首都遷往白沙瓦，就當時而言，貴霜帝國、羅馬帝國、安息與中國爲世界四大強國。

迦膩色迦在位二十三年，死後貴霜帝國趨向衰落，按此人在位年代大約爲西元 100~123 年（約與東漢和帝、殤帝至安帝時），之後分別由瓦西希迦、胡達斯迦、迦膩色迦二世、韋蘇特婆相繼嗣立，爲時大約七十年，相當當中國東漢季世獻帝劉協時（西元 189~220 年）之建安年間（西元 196~219 年）此後世系不詳，國勢已至爲衰微，波斯薩珊王朝奪取貴霜大片西部領土，花刺子模脫離貴霜自立，此時大月氏人似已完全融入粟特人之中。西元四世紀後期（約當中國諸胡列國前秦苻堅淝水戰敗之後），貴霜曾一度中興，稱寄多羅，延續至五世紀七十年代（約當中國北魏孝文帝時），爲嚙噠所滅。

貴霜王朝與中國自東漢至北魏均有密切之商業往來，按廣義之西域（即中亞），雖名爲貴霜帝國，但各綠洲地區，幾乎各自爲政，僅在名義上屬貴霜帝國而已，此諸綠洲地區皆以國家形式（如康、史、米、石、何...）派商隊前來中國貿遷有無，在中國史料中皆以昭武九姓稱之，其每一商隊規模均相當龐大，約有四、五百人之多，來華之後，不僅攜來西域貨物，隨之而來者有頗多西域風俗習尚，甚至有滯華定居者¹³。

西元五世紀初，塞北地區有嚙噠者崛起，至五世紀中葉，已頗爲強大，草原游牧民族一如沙漠，有向外擴張之天性，嚙噠既已強大，遂向外擴張，在中國北方正爲北魏拓跋燾後期，國力鼎盛，嚙噠自不敢攬其鋒，遂向西發展，此時貴霜王朝已如強弩之末，嚙噠在毫不費力情況下，於五

¹² 玄奘辯機《大唐西域記》，季羨林校注，北京中華書局，2004 年，P.87~88。

¹³ 關於此點可參看劉學銚〈昭武九姓與唐代之關係〉文載《中國邊政》第 164 期，〈中國史政協會〉2005 年 12 月出版。

世紀七十年代征服貴霜王朝，不僅如此，更南渡阿姆河入浸波斯薩珊王朝，也獲致相當成就，惟嚙噠一如月氏，以人數較少，不可能直接統治中亞地區，仍以派員監臨各綠洲「國家」方式，行間接統治，也因此各綠洲國家仍得以向中國進行貿易活動，也因此在漢文史料中皆稱之為昭武九姓。

及至六世紀中葉，源於阿爾泰山一帶之突厥崛起，一時如風捲殘雲，聯合波斯擊滅嚙噠，將中亞納入掌控地區，未幾，隋、唐興起，尤以李唐初期武功之盛，過於兩漢，曾剿滅東西突厥，勢力及於廣義之西域，時西域來華興販者，稱之為商胡，唐都長安之西市多為商胡聚集之所，隨之而來者西域文化習俗盛行於長安，由是東西文化融合薈粹造成璀璨之大唐文化。

貳、西域商胡駐唐之情形

自北魏以來即有西域商胡來華，唐時為數更多，其中頗多留居中土，久之遂與當地華人混融，論者往往以西域粟特人被漢化，依筆者淺見，實不宜作此論斷，蓋西域商胡來華後，帶來不少西域精緻文明，也為漢人所吸收，自是也不宜，以單純之胡化視之，應從宏觀視野看乃是東西文化之融合，形成璀璨之大唐文化（或文明），西域商胡之大量湧入中土，且留居中土，與當地人互為婚媾，形成內涵更新、更廣之中國民族，唯有如此始能跳脫「漢化」、「胡化」之狹窄觀點，能如是探討西域商胡駐唐，則必有另一番新見解。

所謂商胡駐唐，係指西域商人（均係數百人組成之商隊）來華貿遷有無後，定居中土而言，此種駐唐胡商（以西域人為多）往往形成聚落，此種聚落自天山南北之兩大盆地諸綠洲，一路向東延伸，經河西走廊向南進入長安、洛陽再向東北入於河北；向北部則分布於六湖州（詳後）、并州、代州、蔚州，而幽州、營州，此種駐唐胡商聚落，幾乎遍布北中國，茲將其遷徙路線圖示如次：



上圖錄自榮新江所撰〈從撒馬爾干到長安——中古時期粟特人的遷徙與入居〉一文，該文輯入《從撒馬爾干到長安》（北京圖書出版社，2004 年，P.4），至於六胡州，據《新唐書·地理志》〈關內道宥州寧朔郡〉載：「調露元年（唐高宗李治年號，西元 679 年），於靈、夏南境…置魯州、麗州、含州、塞州、依州、契州，以唐人為刺史，謂之六胡州。…」¹⁴西域胡人駐唐雖遍布狹義之西域及北中國，但可以下列五個地區加以敘述：

一、安西都護地區

唐代安西都護轄今塔里木盆地乃至今中亞東部，為中亞河中地區昭武九姓來華必經之路，所謂安西都護府係唐代於西域所設最高軍事行政機構，唐太宗李世民貞觀十四年（西元 640 年）平定高昌時，始置安西都護府，治西州，主管伊、西、庭三州諸軍事，貞觀二十二年（西元 648 年）唐滅龜茲，安西都護府移治龜茲，下置龜茲、疏勒、于闐、碎葉（地當今吉爾吉斯托克馬克附近，相傳李白誕生於此）四鎮，高宗李治永徽年間（西元 650~655 年），改置為安西大都護府。自唐玄宗李隆基開元四年（西元 716 年）起，安西大都護由諸王遙領，實際事務由副大都護主持，開元六年之後，安西都護改稱安西四鎮節度使。安西都護府轄治西域一個半世紀之久。上世紀七十年代，在吐魯番阿斯塔那發掘西元 620~623 年

¹⁴ 六胡州之設置時有更易，詳情見張廣達〈唐代六胡州等地的昭武九姓〉一文，該文輯入張著《西域史地叢稿初編》，上海古籍出版社，1995 年，P.249~279。另，李明偉《隋唐絲綢之路》，也提及六胡州，甘肅人民出版社，1994 年。

間之文書，載明頗多昭武九姓胡人曾生活於該地¹⁵，並形成聚落，如上圖中之據史德及漢唐之溫宿、播仙鎮即且末，石城鎮即鄯善，康國大首領康艷典於唐貞觀（西元 627～649 年）中來居此城，頗多昭武九姓胡人隨同前來，形成聚落，亦稱典合城¹⁶，可能由於來人過多，康艷典遂另築新城（或作弩支城）、蒲桃城、薩毗城，連同典合城共四城，為昭武九姓粟特人之移民聚落。至於蒲昌海即羅布泊，從而可知安西都護府轄地內有頗多中亞人之聚落。

二、河西走廊地區

自西域（無論廣義或狹義）欲進入中國，河西走廊乃必經之道，西晉季世，諸胡列國時期，中原地區陷入一片混亂，河西走廊一帶，由於位置偏西，反而呈現相對安定，以是廣、狹義之西域粟特人（昭武九姓或已融入粟特人之中）仍以河西地區為理想市場，如瓜州、濟州、沙州（敦煌）、甘州、姑臧、蘭州等地，均有粟特人之蹤跡，其中尤以沙州、姑臧（今武威）二地為粟特人密集地區。其所以如此者，或以月氏人初自敦煌、祁連間遷往伊犁河一帶，後再西遷至中亞河中地區，是否對其祖先初居地有所懷念？其次，西元四世紀之後，中亞貴霜王朝開始衰微，所謂昭武九姓之康、安、史、米、何、石、火燭、戊地等綠洲地區，紛紛形成地方政權，從事商業活動，更為自由，且中亞河中地區自古即重商，《新唐書·西域傳》即稱：

「善商賈好利，丈夫年二十，去傍國，利所在，無不至。」

在此種主、客觀情勢下，乃大量湧入河西走廊一帶，其時中原地區因諸胡列國竝立，天下大亂，但河西一帶前後雖也曾有五涼政權之建立，但仍屬相對安定、繁榮地區，晉懷帝司馬熾永嘉（西元 307～312 年）年間長安民謠對河西之安定繁榮，有如下之民謠：

「秦川中，血沒腕，惟有涼州倚柱觀。」¹⁷

可見河西走廊一帶不僅安定繁榮，且五涼政權復傾力經營西域，招攬

¹⁵ 李明偉《隋唐絲綢之路》P.211～215。

¹⁶ 敦煌寫本《沙州伊州地志》，但此處轉引《隋唐絲綢之路》P.214。

¹⁷ 《隋唐絲綢之路》P.216。

西域胡商來華，以是大量西域粟特商人湧入河西。祆教也因之東來¹⁸，河西地區一時形成民族與文化之大熔爐，此點從西人斯坦因所獲敦煌遺書編號第 3929 號《敦煌廿詠》中有一首〈安城祆詠〉可知祆教東來之實證：

「版築安城日，神祠與此興；一州祈景祚，萬類仰休證。」

此外，從敦煌遺書編號 3559 中，記敦煌所屬十三個鄉中之從化鄉，自姓氏中可一目瞭然看出來自西域昭武，如曹稍稍、曹咄利支；康伏帝忿，安好子安加沙；米拂耽延、米遇延；史拂舵、史萬希；一眼即可知係來自曹、康、米、史諸國，另有羅拂青延、羅阿鐸等，其為胡人，應無疑問，此僅為敦煌十三個鄉之一，其餘各鄉情況如何？由於缺乏具體文獻，難作判斷，不過以從化鄉情況看，敦煌有不少粟特人聚居，應屬可信者。

自敦煌往東，姑臧（今武威又作涼州）為河西走廊四郡之一，也為西域粟特商胡聚集之處，早在魏晉之時，即有不少粟特商人前來涼州（即姑臧，今武威），形成一股勢力，如《晉書·呂光載記》即稱：「西平太守康妙（按即來自康國者）自稱匈奴王，阻兵以叛，光屢遣兵討之，不捷。」可見西域粟特人在今武威一帶已形成一股力量，後涼呂光雖以兵討之，竟不能勝。及至隋唐時，今武威一地西域粟特人在「七里十萬家」中，竟占有絕對優勢，唐詩中之涼州胡、西涼胡兒，即指在今武威（時稱涼州、或作涼州）之粟特胡人而言。

三、長安地區

長安曾為周、秦、漢、唐之國都，其為中國政治、文化、商業中心無庸置疑，自是自然成為絲路之起點及終點，西域粟特胡人大量湧入長安，自可理解，唐時長安為「國際性」大都市，中亞、歐洲、高麗、日本諸國商人、學者、僧人滯留長安者，為數極多，唐代中亞諸國甚至以「唐家子」稱中國人¹⁹。貞觀初（西元 631 年）既平突厥（其中頗多為中亞粟特也既昭武九姓胡人），乃遷突厥于朔方，降人入居長安者乃近萬家²⁰，從

¹⁸ 關於祆教即瑣羅亞斯德教，詳見劉學銚〈祆教、摩尼教從中亞到中國〉一文，文刊《中國邊政》第 166 期，中國邊政協會出版，2006 年 6 月。

¹⁹ 向達《唐代長安與西域文明》，河北教育出版社，2001 年，P.5，向氏於注中稱前人譯此為桃花石，惟未成定論。按中亞稱中國為桃花石，也可能為北魏拓跋氏之音轉。

²⁰ 《唐會要》卷七十三作「近萬家」、《唐語林》卷三作「且萬家」、《冊府元龜》

而可知長安在唐初有頗多之胡人，其中西域粟特人以居於地理優勢，來華有其便利之處；復次，西元四世紀後，西域貴霜王朝日漸就弱，國內紊亂，境內各綠洲地區紛紛獨立，更有利於其東來興販與移居。唐時長安胡風頗熾²¹，致有頗多詩人以詩作出慨歎時人之胡化。

安史亂後，頗得回紇之助，始得以收復兩京，也因此回紇以有功於唐，不僅准許摩尼教在內地推廣，且回紇在長安頗有橫行不法者，唐廷對之多無可奈何，在此情形下，頗多滯華粟特胡混充回紇以爲非作歹，謀取不法²²，從而也可想見唐時長安有頗多西域胡人，據《資治通鑑·代宗紀》載據李泌檢括在長安之胡人多達四千多人。

四、洛陽地區

洛陽自古爲中原核心地區，早在四世紀北魏時，若干西域粟特人滯留姑臧一帶者，即東向進入洛陽、鄴城、南陽、黎陽、淮陽等中原地區，北魏太武帝拓跋燾太延時（西元 435～440 年），曾將涼州（即姑臧，今武威）民三萬餘家遷于京師（平城，今山西大同），此等涼州民其中不乏粟特胡人，約三十幾年後，北魏孝文帝遷都洛陽、京師之人尤其多爲鮮卑及諸胡族，多隨之南徙洛陽，北魏後期洛陽有爲數頗多之「四夷」，如《洛陽伽藍記》載：

「永橋以南，圜丘以北，伊洛之間，夾御道有四夷館，道東有館，一曰歸丘，二曰歸德，三曰慕化，四曰慕義，…西夷來附者處崦嵫館，購宅慕義里；自葱領以西，至于大秦，百國千城，莫不歡附，商胡販客日奔塞下，所謂盡中國之區已，樂中國土風，因而宅者，不可勝數，是以附化之民萬有餘家…」²³

從而可見在隋唐之前，洛陽已有頗多之西域胡人聚居其間。入唐之後情勢更是熱絡，近年在洛陽曾出土頗多隋、唐時之古墓，其墓志銘明載墓主係源自西域粟特，如出土之唐高宗李治咸亨四年（西元 673 年）「唐故

卷九百九十一作「數千家」，均極接近。此處係轉引自《唐代長安與西域文明》P.7。

²¹ 可見劉學銚《隋唐盛世胡風熾》，文載《中國邊政》第 161 期，2005 年 3 月出版。

²² 《資治通鑑·代宗紀》十四年七月條，稱：「九姓常冒回紇之名，雜居京師，殖貨縱暴，與回紇共爲公私之患。」

²³ 陽銜之（或作楊銜之）《洛陽伽藍記》台北華世書局，1980 年，P.160。

處士唐居墓志」即載：「君諱元敬，字留師，相州安陽人也。原矢吹律命民，其先肇自康居畢萬之後，因從孝文，遂居于鄴。祖樂，魏驃騎大將軍，又遷徐州諸軍事，父忤相，齊九州摩訂大薩寶…君生於誠孝之門，幼聞仁義之訓……，君先應朝命，徙居河洛，…偶斯嘉命，授君爲公士。」

²⁴類此墓志洛陽出土者頗多，無需一一介紹。

五、河朔地區

唐高宗於其調露元年（西元 679 年），將靈州南界之魯、麗、含、塞、伊、契設爲六州，以安置突厥降戶，此即所謂六胡州²⁵，而此突厥降戶中頗多爲西域粟特或即昭武九姓胡，河朔地區有頗多粟特人，此等粟特人向爲唐廷與突厥爭奪之丁口，而此類西域胡也視情況時而附唐，時而叛唐，如唐玄宗開元八年（西元 720 年），河曲胡首酋、粟特胡酋康待賓、安慕客、何黑奴、石神奴、康鐵頭等擁眾叛亂（從其姓氏可知其祖先來自中亞康、何、石、安等綠洲國家），攻陷六胡州，次（721 年）年，唐廷平定叛亂，據舊《唐書》卷八稱斬首三萬五千騎，《資治通鑑》卷二一二稱殺叛胡一萬五千人，姑不論何者爲是，至少可以定者被殺者爲少數，從而可見河朔地區西域粟特胡人爲數甚多。此次動亂雖被敉平，未幾其餘黨康愿子等，又聚眾叛唐，歷時十年之久，始予平定，唐廷遂將河朔六州殘胡民戶五萬餘口，強行遷往雲州（今山西大同）、朔州（今山西朔縣一帶），粟特胡人在河朔地區之多，可以想見。

除以上所述五個地區有頗多西域粟特胡人聚居外，另據近代在河北定縣、營州、范陽、凜州等地出土甚多粟特銀器，也足以證明上述地區也有西域粟特胡聚居其間²⁶。

參、大唐盛世胡風熾

中國雖號稱歷史悠久，但以文治武功足以誇耀世界者，似僅有漢、唐及清初三帝；漢爲華夏之族、清爲胡族，唐則介於兩者之間，自既有史料

²⁴ 張乃翥《洛陽出土歷代墓志輯錄》中國社科出版，1991 年。但此處係轉引自《隋唐絲綢之路》P.223。

²⁵ 關於六胡州，時有更易，詳情見注 14 所引書。

²⁶ 以上諸地區多係參考《隋唐絲綢之路》理合說明。

看，唐之建國者李淵之祖父李虎，出身鮮卑宇文氏北周武川軍鎮，曾被北周賜姓「大野」氏，李氏一族是否為漢人，向有爭議，但其相當程度之鮮卑化，則為不爭之實，大野虎（李虎在北周時，依理應作大野虎）以軍功為北周封為「八柱國」²⁷之一，其子李炳為柱國大將軍，以是李氏一族縱為漢人，也染有濃厚之胡風，此所以朱熹門弟子於其所編《朱子語類、歷代類序》直稱：「唐源流出于夷狄，故閨門失禮之事，不以為異。」另，陳寅恪於其《唐代政治史論稿、統治階級氏族及其升降》一文中亦指稱：

「（唐皇室）若以母系母統言之，唐代創業及初期君主，如高祖之母獨孤氏；太宗之母竇氏，即紇豆陵氏；高宗之母長孫氏，皆是胡種，而非漢族。故李唐皇室之女系母統雜有胡族血胤，世所共知。」

從上引資料可知李炳、李淵、李世民祖孫三代之妻皆是胡族，而李炳之父大野虎（李虎）發跡於北周，其妻為胡族之可能性極大，因此李唐之有胡風實為極自然之事，因此大唐盛世對各地湧入之不同風俗，均能加以接納，唐室有胡風此為原因之一。其次盛唐時朝野對自我之成就充滿自信，對域外（以西域為主）傳來之繪畫、音樂、舞蹈及至若干奇風異俗，均以平常心待之，論者或謂漢武帝也屬盛世，何以不能吸納多元文化？此或與漢武帝採董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」不無關聯，吾人皆知無論文學，或藝術首重自由創作，如予以框架，形同思想之禁錮，其成就必受影響，大唐盛世在藝術思想上，幾乎毫無約束，而西域兩河地區原即為巴比倫、希臘、波斯、印度諸古文明薈粹之區，自西域傳來之文明，本身即充滿多元性質，中國本土經諸胡列國及南北朝民族大融合，形成南北胡漢文化揉合之新風貌，一旦注入西域之多元文明，自然使盛唐文化呈現璀璨無比、光芒四射之大唐風格，其所留下之文化遺產，在人類歷史上將永不消失。

唐代社會上彌漫一片胡風，其中以得地理之便之西域傳來西域胡風最盛，以音樂舞蹈而言，著名之〈霓裳羽衣曲〉直接自西域傳入，間接則得自天竺；另有〈蘇莫遮〉一曲，也係傳自西域；舞蹈方面若胡旋舞、胡騰舞更令中土人士驚艷不已；而善操琵琶之名家，多來自西域，其具體人名

²⁷ 柱國原為戰國時楚、趙等所設之武官。秦末陳勝起義時也置上柱國。西魏、北周時統率府兵之最高長官為柱國大將軍，西魏大統間置八柱國。

事蹟，先進學界向達先生於其《唐代長安與西域文明》一書及拙撰〈隋唐盛世胡風燬〉²⁸已有詳細介紹，此於不贅，總而言之，大唐盛世社會上一片胡風，而唐代為中國近體詩最發達之朝代，譽唐代為詩人之國度也頗合適，胡風融入唐詩中遂成為不可避免者。

肆、西域胡風入唐詩

唐代可稱為詩人國度，究竟有多少詩人？多少詩作？頗難作一精確統計，據清康熙四十四年（西元 1705 年）開始編纂，次年十月完成之《全唐詩》，共收錄唐詩四萬八千九百餘首，詩人則有二千二百餘人，西元 1960 年四月北京中華書局予以重新排印出版，共有二十五冊，都一萬餘頁，茲將其中有關西域（含廣狹兩義之西域）之詩作，酌為分類抄錄於後，用以明瞭唐詩中濃郁之胡風（所錄唐詩除另有出處外，均錄自《全唐詩》，僅註明頁次）。

一、詠西域邊地風光者

本文之首已對西域之界說有所敘述，因此在全唐詩中凡涉及長城以北者，均視之為西域，近代對中亞之認定，也涵蓋北亞洲，舉凡內、外蒙古、天山南北及中亞五國²⁹，因此將唐詩中有關描述長城以北之詩作予以輯錄，並未溢出題意。長城內外風光自有極大之差異，而玉門關東西在人文上也有顯著之不同，君不見唐詩中稱：「勸君更進一杯酒，西出陽關無故人」，可見西域與中原在人文上有其相異之處，從以下詩作中當能看出：

關山月 李白

明月出天山，蒼茫雲海間。長風幾萬里，吹度玉門關。漢下白登道，胡窺青海灣。由來征戰地，不見有人還。戍客望邊色，思歸多苦顏。高樓當此夜，歎息未應閒。（1689）

²⁸ 該文刊載《中國邊政》季刊 161 期，2005 年 3 月出刊。

²⁹ L.I.米羅什尼科夫〈中亞一詞的含義〉，該文列《中亞文明史》第一卷，北京中國對外翻譯出版公司，聯合國教科文組織出版，2002 年，P.366～368。

使交河郡在火山腳其地苦熱無雨雪獻封大夫 岑參

奉使按胡俗，平明發輪臺。暮投交河城，火山赤崔巍。九月尚流汗，焱風吹沙埃。何事陰陽工，不遣雨雪來。吾君方憂邊，分閫資大方。昨者新破胡，安西兵馬回。鐵關控天涯，萬里何遼哉。煙塵不敢飛，白草空皚皚。軍中日無事，醉舞傾金罍。漢代李將軍，微功合可哈。（2044）

經火山 岑參

火山今始見，突兀蒲昌來。赤焰燒虜雲，焱氛蒸寒空。不知陰陽炭，何獨然此中。我來嚴冬時，山下多炎風。人馬盡汗流，孰知造化功。（2046）

題鐵門關樓 岑參

鐵關天西涯，極見少行客。關門一小吏，終日對石壁。橋跨千仞危，路盤兩岸窄。試登西樓望，一望頭欲白。（2046）

熱海行送崔侍御還京 岑參

側聞陰山胡兒語，西頭熱海水如煮。海上眾鳥不敢飛，中有鯉魚長且肥。岸傍青草常不歇，空中白雲遙旋滅。蒸沙爍石然虜雲，沸浪炎波煎漢月。陰火潛燒天地鑪，何事偏烘西一偶。勢吞月窟侵太白，氣連赤坂通單于。送君一醉天山郭，正見夕陽海邊落，柏臺霜威寒逼人，熱海炎氣為之薄。（2051）

發臨洮將赴北庭留別 岑參

聞說輪臺路，連年見雪飛。春風曾不到，漢使亦應稀。白草通疏勒，青山過武威。勤王敢道遠，私向夢中歸。（2081）

首秋輪臺 岑參

異域陰山外，孤城雪海邊。秋來唯有雁，夏盡不聞蟬。雨拂氈牆濕，風搖毳幕羶。輪臺萬里地，無事歷三年。（2090）

北庭作 岑參

雁塞通鹽澤，龍堆接醋溝。孤城天北畔，絕域海西頭。秋

霜春仍下，朝風夜不休。可知年四十，猶自未封侯。（2090）

輪臺即事 岑參

輪臺風物異，地是古單于。三月垂青草，千家盡百榆。蕃書文字別，胡俗語音殊。愁見流沙北，天西海一偶。（2090～2091）

武威送劉判官赴碛西行軍 岑參

火山五月行人少，看君馬去疾如鳥。都護行營太白西，角聲一動胡天曉。（2104）

從軍北征 李益

天山雪後海風寒，橫笛偏吹行路難。碛裏征人三十萬，一時回向月明看。（3226）

送安西將 張籍

萬里海西路，茫茫邊草秋。計程沙塞口，望伴驛峰頭。雪暗非時宿，沙深獨去秋。塞鄉人易老，莫住近番州。（4319）

塞上聞笛 宋濟

胡兒吹笛戍樓間，樓上蕭條海月間。借問梅花何處落，風吹一夜滿關山。（5354）

送于中丞入回鶻 顧非熊

風沙萬里行，邊色看雙旌。去展中華禮，將安外國情。朝衣驚異俗，牙帳見新正。料得歸來路，春深草未生。（5788）

敕勒歌塞北 溫庭筠

刺莖澹蕩碧，花片參差紅。吳歌秋水冷，湘廟夜雲空。濃艷香露裏，美人青鏡中。南樓未歸客，一夕練塘東。（6712）

塞下 秦韜玉

到處人皆著戰袍，麾旗風緊馬蹄勞。黑山霜重弓添硬，青冢沙平月更高。大野幾重開雪嶺，長河無垠舊雲濤。鳳林關外

皆唐土，何來陳兵戎不毛。（7659）

塞下曲 周朴

石國胡兒向磧東，愛吹橫笛引秋風。夜來雲雨皆飛盡，月照平沙萬里空。（7703）

塞下曲二首 貫休

錦袴胡兒黑如漆，騎羊冰上如箭疾。葡萄酒白雕臘紅，苜蓿根甜沙鼠出。單于左臂何須斷，天子昭昭本如日。一握鬚髮一握絲，須知只為平戎術。去年轉鬪陰山腳，生得單于卻放卻。今年深入于不毛，胡兵拔帳遺弓刀。男兒須展平生志，為國輸忠合天地。甲穿雖即失黃金，劍缺猶能生紫氣。塞草萋萋兵士苦，胡虜如今勿胡虜。封侯十萬始無心，玉關凱入君看取。（9315）

邊上作三首 貫休

山無緣兮水無清，風既毒兮沙亦腥。胡兒走馬疾飛鳥，聯翩射落雲中聲。陣雲忽向沙中起，探得胡兵過遼水。堪嗟護塞征戎兒，未戰已疑身是鬼。見說青塚穴，中有白野狐。時時出沙磧，向東而號呼。號呼復號呼，畫師圖得無。（9322）

二、詠和親者

中國自古即有以婚姻為維持邦交之手段，而人類以愛情為婚姻基礎，乃近百年之事，因此以婚姻為聯繫兩個家族、兩個部落、兩個民族甚至兩個國家之關係，中外皆然，不足為怪；漢初劉邦被匈奴冒頓單于圍於白登（今山西大同附近）時，七日七夜幾不得脫，後以陳平「奇計」，冒頓單于始解圍之一角，漢軍乃得脫困，至於「奇計」之內容為何？由於《史記》並未指明，不過自此之後，即見「和親」一事，因此可以推論「奇計」之一為和親³⁰；自是和親即為漢匈奴間維持和平手段之一，從此歷朝歷代也均以和親作為與四周少數民族政權維持友好關係之一種方式，有唐一代亦復如此。和親並不純然因中原王朝力有未逮而不得不採之手段，有

³⁰ 劉學銚《匈奴史論》台北南天書局，1983年。

時出於羈縻、恩寵，如清代盛世時，與蒙古、回紇也行和親之策³¹，和親之「妙用」堪稱無窮。綜計有唐一代以「公主」與「縣主」等名義，嫁四周少數民族領袖者，多達三十九人之；其中與西域有關如唐以宗室女爲臨洮縣主，嫁鐵勒契苾何力；以唐高祖李淵第十四女衡陽公主，嫁突厥阿史那社爾；以宗室女爲弘化公主，嫁吐谷渾王諾曷鉢；以宗室女爲定襄縣主，嫁突厥阿史那忠；以唐高祖第八女九江公主，嫁突厥酋長執失力；以宗室女爲金城縣主，嫁吐谷渾王諾曷鉢次子闡盧摸末；以宗室女李深嫁吐谷渾王慕容若；以宗室女爲姑臧縣主，嫁吐谷渾青海國王慕容宣超；以崔氏嫁吐谷渾青海國王之子慕容宣徹（係金城縣主之子）；以武則天侄孫女武氏嫁吐谷渾青海國王慕容曦光；以武周魏王武承嗣孫女武氏嫁吐谷渾慕容神威；以唐宗室女爲南和縣主，嫁突厥默啜可汗之子楊俄支；以阿史那懷道女爲交河公主（或稱金河公主），嫁突厥施首領蘇祿；以唐宗室女爲公主，嫁于闐王尉遲勝；以唐肅宗李亨女爲寧國公主，嫁回紇英武威遠可汗；唐榮王女爲小寧國公主，嫁回紇英武威遠可汗（此爲寧國公主回長安後之事）；以唐大臣僕固懷恩三個女兒爲公主，嫁回紇登里可汗（其中一女命爲崇徽公主）；以唐德宗李適女爲咸安公主，初嫁回紇武義成功可汗，之後分別再嫁回紇忠貞可汗，奉誠可汗及懷信可汗；以唐穆宗李恆第十妹爲太和公主，嫁回紇崇德可汗；...³²。其中太和公主嫁回紇崇德可汗二十年後，回紇爲黠戛斯所破，黠戛斯掠得太和公主，原擬將之送回唐廷，以示好於唐，但途中爲回紇烏介可汗所奪，又兩年即西元 843 年，唐始以奇襲方式，奪回太和公主，其間過程至爲曲折，如有善於演繹者，透過生花妙筆可將之撰爲一部膾炙人口之小說，必能傳之後世，惜作者筆拙，無能爲力。在上列諸多與西域和親事件，見諸唐詩者有以下數首：

太和公主和番 王建

塞黑雲黃欲渡河，風沙昧眼雪相和。琵琶淚濕行聲小，斷得人腸不在多。（3426）

³¹ 詳請可參見崔明德《中國古代和親史》北京人民出版社，2005 年，P.669～688。

³² 同註 31 所引書。

送太和公主和番 楊巨源

北路古來難，年光獨認寒。朔雲侵鬢起，邊月向眉淺。蘆
井尋沙到，花門渡磧看。董風一萬里，來處是長安。（3740）

送和番公主 張籍

塞上如今無戰塵，漢家公主出和親，邑司猶屬宗卿寺，冊
號還同虜帳人。九姓旗旛先引路，一生衣服盡隨身，氱城南望
無迴日，空見沙蓬水柳春。（4337）

咸安公主 白居易

咸安公主號可敦，遠為可汗頻奏論。元和二年下新敕，內
出金帛酬馬值。仍詔江淮馬價廉，從此不令疏短織。合羅將軍
呼萬歲，捧授金銀與縑采。（白氏長慶集卷四）

破北虜太和公主歸宮闈 許渾

毳幕承秋極斷蓬，飄飄一劍黑山空。匈奴北走荒秦壘，貴
主西還盛漢宮。定是廟謨傾種落，必知邊寇畏驍雄。恩霑殘類
從歸去，莫使華人雜犬戎。（6103）

太和公主還宮 李頻

天驕發侵犯邊塵，漢將推功遂奪親。離亂應無初去貌，死
生難有卻回身。禁花半老曾攀樹，宮女多非舊識人。重上鳳樓
追故事，幾多愁思向青春。（6809）

詠和親 蘇郁

關月夜懸青冢鏡，寒雲秋薄漢宮羅。君王莫信和親策，生
得胡離虜更多。（5361）

三、詠西域馬及物品者

從人類演進史觀察，凡能掌握並運用速度（也即動力或能源）者，即
能掌握空間（也即地域優勢），在近代內燃機發明前，最具速度與耐力之

工具，自是非「馬」莫屬，人類最早能駕御馬者，當推北亞游牧民族³³，因此自古以來北方諸游牧民族若匈奴、鮮卑、柔然、鐵勒、突厥…及最晚之蒙古，均能以極少之人口，掌握極大之空間，其所憑藉者即速度（馬，或曰動力）；戰國時，趙武靈王已然發現此一事實，毅然實行「胡服騎射」以禦胡。固然北亞草原地區幾乎處處產馬，但以西域大宛之汗血馬為馬中之冠，西漢武帝劉徹為欲得到汗血馬，不惜大動干戈，以妻舅李廣利為貳師將軍（按貳師城為大宛之都城）率大軍伐大宛，終得汗血馬，從此西域馬名滿中原，唐代「官馬」固多為西域馬，一般達官貴人，也以擁有西域馬為榮；如《唐會要》卷七十二〈諸蕃馬印〉條云：

「康國馬，康居國也，是大宛馬種，形容極大。武德中
 （按武德係唐高祖李淵年號自西元 618 至 626 年），康國獻四
 千匹。今時官馬，猶是其種。」

至於「蕃馬」，係產於今蒙古高原之馬，形容雖不若大宛馬高大，但耐力極大，後世稱之為蒙古種。所謂汗血馬相傳奔跑時有「汗血」現象，唐時王損有〈汗血馬賦〉描述其「汗血」情況稱：「每流汗以津潤，如成血以瑩煌。」³⁴可見西域大宛馬之「汗血」神秘現象，千年前已為中土人士所津津樂道，並視之為「天馬」，以與一般凡馬作一區隔，然則汗血馬是否奔馳時果然其汗如血？千年來乏人作深入探究，當代大陸學者曾就此一神秘汗血現象加以研究，認為所謂汗血者，乃是馬之「傷氣」，在西北地區牧民中屬司空見慣者，據楊鍾羲《雪橋詩話》中稱：

「馬之善走者，前肩及脊或有小瘡，破則出血，土人謂之
 “傷氣”。凡有此者多健馬，故古以為良馬之徵，非汗如血也。
 《後漢書》東平王蒼傳：宛馬一匹，血從鬚上小孔中止。《眾
 經音義》：龜茲即屈支，多出龍馬。又引《左傳》云：屈產之
 乘。徐星伯《新疆賦》所謂：“徵異種于汗血，整雋乘于屈

³³ 北亞之範疇大致東起大興安嶺西側，西至裏海東端，南自長城一線。北抵貝加爾湖一線，見劉學銚《北亞游牧民族雙執政制》台北南天書局，1999 年，P.6。與 L.I.米羅什尼科夫之〈中亞一詞的含義〉一文列《中亞文明史》第一卷附錄，P.366～368，所提中亞範圍相當。

³⁴ 此處係轉引自蔡鴻生《唐代九胡與突厥文化》，北京中華書局，1998 年，P.228。

產。」」³⁵

此種看法戳破千年迷思，也使千年神秘化為平凡，就文學意境而言，不免「忒殺風景」，雅不願承認其為事實真相，然則西人布爾努瓦於其所著《絲綢之路》（耿升譯，新疆人民出版社，1982年，P.17），也有類似之考證如下：

「至于“汗血”一詞，其意是指這些馬匹的特點，在很長的時間內，這一直是西方人一種百思不解之謎。近代才有人（H·德效騫：《班固所修的前漢書》）對此作出了令人心悅誠服的解釋：說穿了，這只不過是簡單地指一種馬病，即一種鑽入皮內的寄生蟲，這種寄生蟲尤其喜歡寄生于馬的臀部和背部，在兩小時之內就會往外滲血的小包，“汗血馬”一詞即由此而來。」³⁶

東、西方看法幾無二致，汗血馬真象雖已大白，但對汗血馬之為名駒，則毫無影響，唐時對西域馬之情有獨鍾，從下錄唐詩中即可知曉：

白鼻騮 李白

銀鞍白鼻騮，綠地障泥錦。細雨春風花落時，揮鞭且就胡姬飲。（200）

白鼻騮 張祜

為底胡姬酒，長來白鼻騮。摘蓮拋水上，即意在浮花。（200）

天馬歌 李白

天馬來出月氏窟，背為虎文龍翼骨。嘶青雲，振綠髮。蘭筋權奇走滅沒，勝騰崑崙，歷西極。四足無一蹶，雞鳴刷燕哺秣越。神行電邁躡恍惚，天馬呼，飛龍趨，目明長庚臆隻鳬。尾如流星首渴烏，口噴紅光汗溝朱。曾陪時龍躡天衢，羈金絡月照皇都，逸氣稜稜凌九區，白璧如山誰敢占，回頭笑紫燕，

³⁵ 楊鍾義《雪橋詩話》北京古籍出版社，1989年，P.468～469。但此處係轉引自註 34 所引書 P.228～229。

³⁶ 同註 34 所引書，P.229。

但覺爾輩愚。天馬奔，戀君軒，駛躍驚矯浮雲翻，萬里足躡躅。遙瞻闕門，不逢寒風子，誰採逸景孫。白雲在青天，丘陵遠崔嵬，監車上峻坂，倒行逆施畏日晚，伯樂翦拂中道遺，少盡其力老棄之。願逢田子方，惻然為我悲，雖有玉山禾，不能療苦飢，嚴霜五月凋桂枝，伏櫪街冤摧兩眉，誘君贖獻穆天子，猶堪弄影舞瑤池。（1683~1684）

房兵馬曹胡馬詩 杜甫

胡馬大宛名，鋒稜瘦骨成。竹批雙耳峻，風入四蹄輕。所向無空闊，真堪託死生。驍騰有如此，萬里可橫行。（2393~2394）

天馬辭 張仲秦

天馬初從渥水來，郊歌曾唱得龍媒。不知玉塞沙中路，苜蓿殘花幾處開，躞蹀宛駒齒未齊，搢金噴玉向風嘶。來時欲盡金河道，獵獵輕風在碧蹄。（4139）

琵琶 李嶠

朱絲聞岱谷，鑠質本多端。半月分弦出，叢花拂面安。將軍曾制曲，司馬屢陪襯。本是胡中樂，希君馬上彈。（709）

箜篌 顧況

玉作搔頭金步搖，高張苦調響連宵。欲知寫盡相思夢，度水尋雲不用橋。（2968）

感石榴二十韻 元稹

何年安石國，萬里貢榴花。迢遞河源道，因依漢使槎。酸辛犯蕙領，顚頷涉龍沙。初到標珍木，多來比亂麻。深拋故園裏，少種貴人家。唯我荊州見，憐君胡地賒。從教當路長，兼恣入檐斜。綠葉裁煙翠，紅英動日華。新簾裙透影，疏牖燭籠紗。委作金爐燄，飄成玉砌瑕。乍驚珠綴密，終誤繡幃奢。琥珀烘梳碎，燕支懶頰塗。風翻一樹火，電轉五雲車。絳帳迎宵日，芙蕖綻早牙。淺深俱隱映，前後各分葩。宿露低蓮臉，朝

光借綺霞。暗虹徒繳繞，濯錦莫周庶。俗態能嫌舊，芳姿尚可嘉。非專愛顏色，同恨阻幽遐。繭眼思鄉淚，相嗟亦自嗟。
(4540)

羯鼓 崔道融

清華宮裏打撩聲，供奉絲簧束手聽。寂寞鑾輿斜谷裏，是誰翻得雨淋鈴。(8207)

寄胡餅與楊萬州 白居易

胡麻餅樣學京都，麵脆油香新出爐。寄與飢餓揚大使，嘗看得似輔興無。(4918)

四、詠西域胡人

前文曾提到自絲綢之路貫通後，西域昭武九姓諸綠洲國家人民紛紛來華貿遷有無，其中滯留不返者，也為數不少，此等滯華西域胡人，帶來西域文化習俗，而北亞草原諸游牧民族幾乎皆為能歌善舞者，滯華之西域胡人自然帶來西域音樂與舞蹈，此等西域胡人既有一技之長，自為中原詩人所樂於交往，或者西域胡人面貌特殊，引起詩人之興趣，而將之入詩，茲將有關之詩引錄如次：

幽州胡馬客歌 李白

幽州胡馬客，綠眼虎皮冠。笑拂兩隻箭，萬人不可干。彎弓若轉月，白雁落雲端。雙雙掉鞭行，遊獵向樓蘭，出門不顧後，報國死何難，天騎五單于，狼戾好凶殘。牛馬散北海，割鮮若虎餐。雖居燕支山，不道朔雪寒，婦女馬上笑，顏如頰玉盤。翻入射鳥獸，花月醉雕鞍。旄頭四光芒，爭戰若蜂攢。白刃灑赤血，流沙為之丹。名將古是誰，疲兵良可歎。何時天狼滅，父子得閒安。(200)

贈酒店胡姬 賀朝

胡姬春酒店，弦管夜鏘鏘。紅牋鋪新月，貂裘坐薄霜。玉盤初鱠鯉，金鼎正烹羊。上客無勞散，聽歌樂世娘。(1181)

贈康老人洽 戴叔倫

酒泉布衣舊才子，少小知名帝城裏。一篇飛入九重門，樂府喧喧閑至尊。宮中美人皆唱得，七貴因之盡相識。南鄰北里日經過，處處淹留樂事多。不脫弊裘輕錦綺，長吟佳句掩笙歌。賢王貴主於我厚，駿馬蒼頭如已有。暗將心事隔風塵，盡擲年光逐杯酒。青門幾度見春歸，折柳尋花送落暉。杜陵往往逢秋暮，望月臨風攀古樹。繁霜入鬚何足論，舊國連天不知處。爾來倏忽五十年，卻憶當時思眇然。多識故侯悲宿草，曾看流水沒桑田。百人會中一身在，被褐飲瓢終不改。陌頭車馬共營營，不能如君任此生。（3112）

贈康洽 李端

黃鬚康兄酒泉客，平生出入王侯宅。今朝醉臥又明朝，忽憶故鄉頭已白。流年恍惚瞻西日，陳年蒼忙指南陌。聲名恆壓鮑參軍，班位不過揚執戟。邇來七十逐無機，空是咸陽一布衣。後輩輕肥賤衰朽，五侯門館許因依。自讀萬物有移改，始信桑田變成海。同時獻賦人皆盡，共壁題詩君獨立。步出東城風景和，青山滿眼少年多。漢家尚壯今則老，髮短心長知奈何。華堂舉杯白日晚，龍鍾相見誰能免。君今已反我正來，朱顏宜笑能幾回。借問朦朧花樹下，誰家畚插築高臺。（3238）

胡姬詞 楊巨源

妍艷照江頭，春風好客留。當壚知妾慣，送酒為郎羞。香渡傳蕉扇，妝成上竹樓。數錢憐皓腕，非是不能留。（3718）

與歌者米嘉榮 劉禹錫

唱得涼州意外聲，舊人唯數米嘉榮。近來時世輕先輩，好染髭鬚事後生。（4117）

邠娘羯鼓 張祜

新教邠娘羯鼓成，大酺初日最先呈。冬兒指向貞貞說，一曲乾鳴兩杖輕。（5840）

傷柘枝妓 李群玉

曾見雙鸞舞鏡中，聯飛接影對春風。今來獨在花筵散，月
滿秋天一半空。（6613）

蕃女怨 溫庭筠

萬枝番雪開已遍，細雨雙燕。鉢蟬箏、金雀扇，畫梁相
見。雁門消息不歸來，又飛回。磧南沙上驚雁起，飛雪千里。
玉連環，金鏃箭，年年征戰。畫樓離恨錦屏空，杏花紅。
(10061)

五、感歎戰爭

漢唐雖稱中國盛世，但對外戰征也多，前者以對匈奴為主，後者初為突厥，繼則回紇、吐蕃、契丹...等。按突厥崛起於北魏後期，北周、北齊時，雄峙於大漠南北，周、齊時爭相結好於突厥，或年年朝貢、或求與和親，突厥在躊躇自滿之餘，木杆可汗之弟他鉢可汗曾對其臣屬誇稱：「但使我在南兩個兒（按指北齊與北周）孝順，何憂無物耶？」³⁷突厥之盛於焉可知。及至李淵欲取隋而代之時，曾借兵於突厥，至李世民時，始與突厥決裂，而突厥本身分裂為東、西，唐遂大舉伐突厥，進軍廣義之西域，設安西四鎮，成為今中亞之霸主。未幾回紇崛起，取突厥而代之，唐復與回紇構兵，間也以和親以羈縻之，玄宗李隆基季世有安史之亂，不得已向回紇借兵，以助唐平亂，總而言之，有唐一代，經常有事於西域，騷人以西域戰事入詩，遂成為極自然之事，茲將全唐詩中詠西域戰爭之詩引錄如下：

戰城南 李白

去年戰桑乾原，今年戰葱河道。洗兵條支海上波，放馬天
山雪中草。萬里長征戰，三軍盡衰老。匈奴殺戮為耕作，古來
唯見白骨黃沙田。秦家築城避胡處，漢家還有烽火然。烽火然
不息，征戰無已時。野戰格鬪死，敗馬號鳴向天悲。鳥鳶啄人
腸，銜飛上挂枯樹枝。士卒塗草莽，將軍空爾為。乃是兵者是

³⁷ 《周書·突厥傳》。

凶器，聖人不得已而用之。（1682）

送人赴安西 岑參

上馬帶胡鉤，翩翩度隴頭。小來思報國，不是愛封侯。萬里鄉為夢，三邊月作愁。早須清黠虜，無事莫輕愁。（2081）

減胡曲 岑參

都護新減胡，士馬氣亦粗。蕭條虜塵淨，突兀天山弧。（2101）

赴北庭度隴思家 岑參

西向輪臺萬里餘，也知鄉信日應疏。隴山鸚鵡能言語，為報家人數寄書。（2106）

喜聞盜賊蕃寇總退口號五首（之三、四） 杜甫

崆峒西極過崑崙，駝馬由來擁國門。逆氣數年吹路斷，蕃人聞道漸星奔。勃律天西宋玉河，堅昆碧盤最來多。舊隨漢使千堆寶，少答胡王萬匹羅。（2570）

胡歌 岑參

黑姓蕃王貂鼠裘，葡萄宮錦醉纏頭。關西老將能苦戰，七十行兵仍未休。（2106）

從軍夜次六胡北州飲馬磨劍石為祝殤辭 李益

我行空磧，見沙之磷磷，與草之冪冪。半沒胡兒磨劍石，當時洗劍血成川，至今草與沙皆赤。我因扣石問以言，水流鳴咽幽草根，君寧獨不怪陰燐？吹火熒熒又為碧。有鳥自稱蜀帝魂，南人伐竹湘山下，交根接葉滿淚痕，請君先向湘江水，然我此恨乃可論。秦亡漢絕三十國，關山戰死知何極，風飄雨灑水自流。此中有冤消不得，為之彈劍作哀吟。風沙四起雲沉沉，滿營戰馬嘶欲盡。畢昴不見胡天陰，東征曾弔長平苦。往往晴明獨風雨，年移代去感精魂。空山月暗聞鼙鼓，秦坑趙卒四十萬，未若格鬪傷我虜，聖君破胡為六州，六州又盡為胡

丘。韓公三城斷胡路，漢甲百萬屯邊秋。乃分司空援塑土，擁以玉節臨諸侯。漢為一雪萬世讐，我今抽刀勒劍石，告爾萬世為唐休。又聞招魂有美酒，為我澆酒祝東流，殤為魂兮，可以歸還故鄉些，沙場地無人兮，爾獨不可以久留。（3211）

突厥之大，古夷狄莫疆焉，師大破之降其國，告于甫，為鐵山碎，鐵山碎，大漠舒。二虜勁，連穹廬。背北海，專坤隅。歲來侵邊，或傳于都。天子命元帥，奮其雄圖。破定襄，降魁渠。窮竟窟宅，斥余吾。百蠻破膽，邊民蘇，威武輝耀。明鬼區，利澤彌萬祀，功不可踰。官臣拜手，惟帝之暮。（3920）

邊將 秦韜玉

劍光如電馬如風，百捷長輕是掌中。無定河邊蕃將死，受降城外虜塵空。旗縫雁翅和竿裹，箭燃雕翎逐隼雄。自指燕山最高石，不知誰為勒殊功。（7658）

胡無人 貫休（俗姓姜氏，唐昭宗時人）

霍嫖姚趙充國，天子將之平朔漠。肉胡之肉，燼胡帳幄。千里萬里，唯留胡之空殼。邊風蕭蕭，榆葉初落，殺氣盡赤，枯骨夜哭。將軍既立殊勳，遂有胡無人曲。我聞之，天子富有四海，德被無限，但今一物得所，八表來賓，亦何必令彼胡無人。（9303）

送單于裴都護赴西河 崔顥

征馬去翩翩，城秋月正圓。單于莫近塞，都護欲臨邊。漢驛通煙火，胡沙乏井泉。功成須獻捷，未必去經年。（1328~1329）

胡笳曲 王昌齡

城南虜已合，一夜幾重圍。自有金笳引，能露出塞衣。聽臨問月苦，清入海風微。三奏高樓曉，胡人掩涕歸。（1438）

涼州詞 孟浩然

渾成紫檀金屑文，作得琵琶聲入雲。胡地迢迢三萬里，那堪馬上送明君。異方之樂令人悲，羌笛胡笳不用吹。坐看今夜關山月，思殺邊城游俠兒。（1668）

古風 李白

.....

胡關饒風沙，蕭索竟終古。木落秋草黃，登高望戎虜。荒城空大漠，邊邑無遺堵。白骨橫千霜，嗟峨蔽榛莽。借問誰凌虐，天驕毒威武。赫怒我聖皇，勞師事鼙鼓。陽和變殺氣，發卒騷中土。三十六萬人，哀哀淚如雨。且悲就行役，安得營農圃。不見征戎兒，豈知關山苦。李牧今不在，邊人飼豺虎。

（1672～1673）

胡無人 李白

嚴風吹霜海草凋，筋幹精堅胡馬驕。漢家戰士三十萬，將軍兼領霍嫖姚。流星白羽腰間插，劍花秋蓮光出匣。天兵照雪下玉關，虜箭如沙射金甲。雲龍風虎盡交回，太白入月敵可摧。敵可摧，旄頭滅，履胡之腸涉胡血。懸胡青天上，埋胡紫塞傍。胡無人，漢道昌。（1688）

北征 杜甫

（原詩過長，摘其有關者錄之）

.....

陰風西北來，慘澹隨回鶻。其王願助順，其俗善馳突。送兵五千人，驅馬一萬匹。此輩少為貴，四方服勇決。所用皆鷹騰，破敵通箭疾。聖心頗虛行，時詩氣欲奪。伊洛指掌收，西京不足拔。官軍請深入，蓄銳何俱發。……（2275～2276）

怨回紇歌二首 皇甫冉（或作皇甫松）

白首南朝女，愁聽異域歌。收兵頓利國，飲馬胡蘆河，毳

布腥羶文，穹廬歲月多。雕巢城上宿，吹笛淚滂沱。祖席駐征
權，開帆信侯潮。隔煙桃葉泣，吹管杏花飄。船去鷗飛閣，人
歸塵上橋。別離惆悵淚，江路濕紅蕉。（2835）

沒蕃無故人 張籍

前年伐月支，城上沒全師，蕃漢斷消息，死生長別離。無
人收廢帳，歸馬識殘旗。欲祭疑君在，天涯哭此時。（4325）

六、詠西域音樂、舞蹈及休閒活動者

北亞洲所有草原諸游牧民族，基本上在休閒生活方面均較為活潑，漢人受儒家禮教約束較深，在休閒生活方面，較為文靜，屬動態者少，屬靜態者多；兩者有鮮明之差異，及至唐代一則李氏王室本身具有濃濃之胡族血胤，再則自諸胡列國（也即習稱之五胡十六國或五胡亂華，但此種說法既不公平、也不正確，因此筆者在所有論者中，均以諸胡列國稱之）以來，北亞諸多胡族入主中原命王稱帝之後，若匈奴、羯、鮮卑、氐、羌、瀘水胡、稽胡…等，已與華北地區之早期漢人互相混融，形成隋、唐時之新漢人，因此隋、唐時之漢人，無論其族源為何，均染有濃烈之胡人風習，此乃不同民族接觸時，所產生之自然結果，不足為異，唐初李世民之太子李承乾即染有極濃之突厥習尚，如史傳所載：

「太子…又好效突厥語及其服飾，選左右貌類突厥者，五人為一落，辮髮羊裘而牧羊，作五狼頭纛及幡旗，設穹廬，太子自處其中，斂羊而烹之，抽佩刀割肉相啗。又嘗謂左右曰：“我試作可汗死，汝曹效其喪儀。”因僵臥於地，眾悉號哭，跨馬環走，臨其身，**鞣**面。良久，太子欬起，曰：“一朝有天下，當帥數萬騎獵於金城西，然後解髮為突厥，委身思摩，若當一設，不居人後矣”。」³⁸

固然李承乾之所為乃一特例，唐時未必人人皆如此崇尚胡風，但至少足以說明唐代社會普遍彌漫胡人習尚，當屬可以成立者，尤以西域諸胡族音樂音域高亢，充滿變化；西域舞蹈不僅活潑且呈現健與力之美，西域繪畫深受印度、希臘之影響，具有寫實、立體風格，令人有耳目一新之感，而西域之休閒娛樂如雙陸、馬球等，可謂集巧思之大成，足以啟發人之思

³⁸ 《資治通鑑》，中華書局標點本，P.6189～6190。

想與體能，凡此自易爲中土人士樂於觀賞、學習，唐代文人以之入詩者尤多，茲引錄如次：

柘枝詞 失撰人名

將軍奉命即須行，塞外領彊兵。聞道烽煙動，腰間寶劍匣中鳴。（290）

柘枝詞三首 薛能

同營三十萬，震鼓伐西羌。戰血黏秋草，征塵攬夕陽。歸來人不識，帝里獨戎裝。懸軍征柘羯，內地隔蕭關。日色崑崙上，風聲朔漠間。何當千萬騎，颯颯貳師還。意氣成功日，春風起絮天。樓臺新邸第，歌舞小嬋娟。急破催搖曳，羅衫半脫肩。（290）

屈柘詞 溫庭筠

楊柳瑩橋綠，玫瑰拂地紅。繡衫金驥（音腰，良馬）襄（音鳥，馬名，同裯），花髻玉瓏璁。宿雨香凝潤，春流水暗通。畫樓初夢斷，晴日煦湘風。（290）

雁門胡人歌 崔顥

高山代郡東接燕，雁門胡人家近邊。解放胡鷹逐靈鳥，能將代馬獵秋田。山頭野火寒多燒，雨裏孤峰濕作煙。聞道遼西無鬪戰，時時醉向酒家眠。（1326）

聽董大彈胡笳聲兼寄語弄房給事 李頤

蔡女昔造胡笳聲，一彈一十有八拍。胡人落淚沾邊草，漢使斷腸對歸客。胡戎蒼蒼烽火寒，大荒沈沈飛雪白。先拂商弦後角羽，四郊秋葉驚撼撼。董夫子，通神明。深山竊聽來妖精。言遲更速皆應手，將往復旋如有情。空山百鳥散還合，萬里浮雲陰且晴。嘶酸離雁失群夜，斷絕胡兒戀母聲。川為淨其波，鳥亦罷其鳴。烏孫部落家鄉遠，邇婆沙塵哀怨生。幽音變調忽飄飄，長風吹林雨墮瓦。逆泉颯颯飛木末。野鹿呦呦走堂下，長安城連東掖垣。鳳凰池對青瑣門。高才脫略名與利，日

夕望君抱琴至。 (1357)

箜篌引 王昌齡

盧谿郡南夜泊舟，夜聞兩岸羌戎謳。其時月黑猿啾啾，微雨露衣令人愁。有一遷客登高樓，不言不寐彈箜篌。彈作薊門桑葉秋，風沙颯颯青冢頭。將軍鐵騎汗血流，深入匈奴戰未休。黃旗一點兵馬收，亂殺胡人積如丘。瘡痍驅來配邊州，仍披漠北羔羊裘。顏色飢枯掩面羞，眼眶淚滴深兩眸。思還本鄉食犛牛，欲語不得指咽喉。或有強壯能咿嚦，意說被他邊將讎。五世屬藩漢主留，碧毛氈帳河曲遊。橐駝五萬部落稠，勅賜飛鳳金兜鍪。為君百戰如過籌，靜掃陰山無鳥投。家藏鐵券特承優，黃金千斤不稱求。九族分離作楚囚，深谿寂寞絃苦幽。草木悲戚聲颼颼，僕本東山為國憂。明光殿前論九疇，籠讀兵書盡冥搜，為君掌上施權謀，洞曉山川無與儔。紫宸詔發遠懷柔，搖筆飛霜如奪鉤。鬼神不得知其遊，憐愛蒼生比蚍蜉。朔河屯兵須漸抽，盡遣降來拜御溝。便令海內休戈矛，何用班超定遠侯。史臣書之得已不。 (1436)

穆護砂 撰人不明

玉管朝朝弄，清歌日日新。折花當驛路，寄與隴頭人。
(385)

奉使築朔方六州城率而作 李嶠

奉詔受邊服，總徒築朔方。驅彼犬羊族，正此戎夏疆。子來多悅豫，王事寧怠遑。三旨無愆朝，百雉鬱相望。雄視沙漠垂，有截北海陽。二庭已頓願，五嶺盡來王。驅車登崇墉，顧眄凌大荒。千里何蕭條，草木自悲涼。憑軾訊古今，慨焉感興亡。漢障緣河遠，秦城入海長。顧無廟堂策，貽此中夏殃。道隱前業衰，運開今化昌。斷為百王式，舉合千載防。馬牛被路隅，鋒鏑銷戰場。豈不懷賢勞，所圖在永康。王事何為者，稱代陳頌章。 (687~688)

琵琶 李嶠

朱絲聞岱谷，鑠質本多端。半月分弦出，叢花拂面安。將軍曾制曲，司馬屢陪觀。本是胡中樂，希君馬上彈。（709）

掌梨園亭觀打毬應制 沈佺期

今春芳苑遊，接武上瓊樓。宛轉繁香騎，飄颻拂盡毬。俯身迎未落，迴轡逐傍流。祇為看苑馬，時時誤失籌。（1030）

幸梨園觀打毬應制 武平

令節重遨遊，分鑣應綵毬。驂驥迴上苑，蹀躞繞通溝。影就紅塵沒，光隨赭汗流。賞闌清景暮，歌舞樂時休。（1084）

胡笳曲 鄭愔

漢將留邊朔，遙遙歲序深。誰堪牧馬思，正是胡笳吟。曲斷關山月，聲悲雨雪陰。傳書問蘇武，陵也獨何心。（1106）

贈酒店胡姬 賀朝

胡姬春酒店，弦管夜鏘鏘。紅粧鋪新月，貂裘坐薄霜。玉盤初鱠鯉，金鼎正烹羊。上客無勞散，聽歌樂世娘。（1181）

上雲樂 李白

金天之西，白日所沒。康老胡雞，生彼月窟，巉巖容儀，成削風骨，碧玉炅炅雙目瞳，黃金拳拳兩鬢紅。華蓋垂下睫，嵩嶽臨上唇，不覩詭譎貌，豈知造化神。大道是文康之嚴父，元氣乃文康之老親。撫頂弄盤古，推車轉天輪，云見日月初生時，鑄冶火精與水銀。陽烏未出谷，顧兔半藏身，女媧戲黃王，團作愚下人，散在六合間，濛濛若沙塵，生死了不盡。明知此胡是仙真，西海栽若木，東溟植扶桑，則來幾多時，枝葉萬里長，中國有七聖，半路頽洪荒。陛下應運起，龍飛入咸陽。赤眉立盆子，白水興漢光。叱咤四海動，洪濤為簸揚，攀足蹋紫微，天關自開張，老胡感至德，東來進仙偈，五色師子，九苞鳳凰，是老胡雞犬，鳴舞飛帝鄉，淋漓颯沓，進退成行，能胡歌，獻漢酒，跪雙膝，立兩肘，散花指天舉素手，拜

龍顏，獻聖壽。北斗戾，南山摧，天子九九八十一萬歲，長傾
萬歲林。（1687）

幽州胡馬客歌 李白

幽州胡馬客，綠眼虎及冠，笑拂兩隻箭，萬人不可干。彎
弓若轉月，白雁落雲端，雙雙掉鞭行，遊獵向樓蘭，出門不顧
後，報國死何難。天騎五單于，狼戾好兇殘。牛馬散北海，割
鮮若虎餐。雖居燕支山，不道朔雪寒。婦女馬上笑，顏如頰玉
盤。翻飛射鳥獸，花月醉雕鞍。旄頭四光芒，爭戰若蜂攢。白
刀灑赤血，流沙為之丹。名將古是誰，疲兵良可歎。何時天狼
滅，父子得閒安。（1697）

客中行 李白

蘭陵美酒鬱金香，玉椀盛來琥珀光。但使主人能醉客，不
知何處是他鄉。（1842）

對酒 李白

蒲萄酒，金叵羅，吳姬十五細馬駄，青黛畫眉紅錦靴，道
字不正嬌唱歌。玳瑁筵中懷裏醉，芙蓉帳底奈君何。（1881）

胡笳歌送顏真卿使赴河隴 岑參

君不聞胡笳聲最悲，紫髯綠眼胡人吹。吹之一曲猶未了，
愁殺樓蘭征戍兒。涼關八月蕭關道，北風吹斷天山草。崑崙山
南月欲斜，胡兒向月吹胡笳。胡笳怨兮將送君，泰山遙望隴山
雲。邊城夜夜多愁夢，向月胡笳誰喜聞。（2853）

酒泉太守席上醉後作 岑參

琵琶長笛曲相和，羌兒胡離齊唱歌。渾炙犁水烹野駝，交
河美酒歸叵羅。三更醉後軍中侵，無奈泰山歸夢何。（2055）

太白胡僧歌 岑參

聞有胡僧在太白，蘭若去天三百尺，一持楞伽入中峰，世
人難見但聞鐘。窗邊錫杖解兩虎，床下鉢盂藏一龍。草衣不針

復不線，兩耳垂肩眉覆面。此僧年幾那得知，手種青松今十圍。心將流水同清淨，身與浮雲無是非。商山老人已曾識，願一見之何由得。山中有僧人不知，城裏看山空黛色。（2057）

田使君美人舞如蓮花北鋌歌 岑參

美人舞如蓮花旋，世人有眼應未見。高堂滿地紅氍毹，試舞一曲天下無。此曲胡人傳入漢，諸客見之驚且歎。慢臉嬌娥纖復穠，輕羅金縷花蔥龍。回裾轉袖若飛雪，左鋌右鋌生旋風。琵琶橫筆和未匝，花門山頭黃雲合。忽作出塞入塞聲，白草胡沙寒颯颯。翻身入破如有神，前見後見回回新。始知諸曲不可比，宋蓮落梅徒聒耳。世人學舞只是舞，恣態豈能得如此。（2057）

登夏州城觀送行人賦得六州胡兒歌 李益

六州胡兒六蕃語，十歲騎羊逐沙鼠。沙頭牧馬孤雁飛，漢軍遊騎貂錦衣。雲中征戎三千里，今日征行何歲歸。無定河邊數株柳，共送行人一杯酒。胡兒起作和蕃歌，齊唱嗚嗚盡垂手。心知藩國西州遠，西向胡天望鄉久。回頭忽作異方聲，一聲回盡征人首。蕃音虜曲一難分，似說邊情向塞雲。故國關山無限路，風沙滿眼堪斷魂。不見天邊青作家，古來愁殺漢昭君。（3211）

胡騰兒 李端

胡騰身是涼州兒，肌膚如玉鼻如錐。桐布輕衫前後捲，葡萄長帶一邊垂。帳前跪作本音語，拾襟攬袖為君舞。安西舊牧收淚看，洛下詞人抄曲與。揚眉動目踏花氈，紅汗交流珠帽偏。醉卻東傾又西倒，雙靴柔弱滿燈前。環行急蹴皆應節，反手叉腰如卻月，絲桐忽奏一曲終，嗚嗚畫角城頭發。胡騰兒，胡騰兒，故鄉路斷知不知。（3238）

觀打毬有作 楊巨源

親掃毬場如砥平，龍驤驃馬曉光晴。入門百拜瞻雄勢，動

地三軍唱好聲。玉勒回時霑赤汗，花髮分處拂紅纓。欲令四海
氛煙靜，杖底纖塵不敢生。（3726）

詠雙陸骰子 朱灣

采采應緣白，鑽心不為名。掌中猶可重，手下莫言輕。有
對唯求敵，君看一擲後，當取擅場聲。（3475～3476）

觀柘枝舞二首 劉禹錫

胡服何葳蕤，儻儻登綺墀。神飄獵紅蕖，龍燭映金枝，垂
帶覆纖腰，安鉏當嫋眉，翹袖中繁鼓，傾眸遡華攘，燕秦有舊
曲，淮南多冶詞。欲見傾城處，君看赴節時。山雞臨清鏡，石
燕赴遙津。何如上客會，長袖入華裯。體輕似無骨，觀者皆聳
神。曲盡回身處，層波猶注入。（3972）

胡旋女 元稹

天寶欲末胡欲亂，胡人獻女能胡旋。旋得明王不覺迷，妖
胡奄到長生殿。胡旋之義世莫知，胡旋之容我能傳。蓬斷霜根
羊角疾，竿戴朱盤火輪炫。驪珠迸珥逐飛星，虹暈輕巾掣流
電。潛鯨暗喻笪波海，回風亂舞當空霰。萬過其誰辨始終，四
座安能分背面。才人觀者相為言，承奉君恩在園慶。是非好惡
隨君口，南北東西逐君眄。柔軟依身著佩帶，裴回繞指同環
釧。佞臣聞此心計回，熒惑君心君眼眩。君言似曲屈為鉤，君
言好直舒為箭。巧隨清影觸處行，妙學春鶯百般轉。傾天側地
用君力，抑塞周庶恐君見。翠華南幸萬里橋，玄宗始悟坤維
轉。寄言旋目與旋心，有國有家當共譴。（4618～4619）

胡旋女，戎近習也 白居易

胡旋女，胡旋女，心應弦，手應鼓。弦鼓一聲雙袖舉，迴
雲飄颻轉蓬舞。左旋右轉不知疲，千匝萬周無已時，人間物類
無可比，奔車輪緩旋風遲。曲終再拜謝天子，天子為之微啟
齒。胡旋女，出康居。徒勞東來萬餘里。中原自有胡旋者，鬪
妙爭能爾不如，天寶季年時欲變，臣妾人人學圓轉，中有太真

外祿山，二人最道能胡旋，朵花園中冊作妃，金雞障下養為兒。祿山胡旋迷君眼，兵過黃河疑未反。貴妃胡旋惑君心，死棄馬嵬念更深，從茲地軸天維轉，五十年來制不禁。胡旋女，莫空舞，數唱此歌悟明主。（4692～4693）

柘枝妓 白居易

平鋪一合錦筵開，連擊三聲畫鼓催。紅蠟燭移桃葉起，紫羅衫動柘枝來。帶垂鉢跨花腰重，帽轉金鈴雪面迴。看即曲終留不住，雲飄雨送向陽臺。（5006）

看常州柘枝贈賈使君 白居易

莫措新衣舞柘枝，也從塵污汗霑垂。料君即欲歸朝去，不見銀泥衫故時。

柘枝詞 白居易

柳闌長廊合，花深小院開。蒼頭鋪錦褥，皓腕捧銀杯。繡帽珠稠綴，香衫袖窄裁。將軍柱毬杖，看按柘枝來。（5053）

聽曹剛琵琶兼示重蓮 白居易

撥撥弦弦意不同，胡啼番語兩玲瓏。誰能截得曹剛手，插向重蓮衣袖中。（5060～5061）

送婆羅門歸本國 劉言史

刹利王孫字迦攝，竹錐橫寫叱蘿葉。遙知漢地未有經，手牽白馬遶天行。龜茲磧西湖雪黑，大師凍死來不得。地盡年深始到船，海裏更行三十國。行多耳斷金環落，冉冉悠悠不停腳。馬死經留卻去時，往來應盡一生期。出漠獨行人絕處，磧西天漏雨絲絲。（5322）

王中丞宅夜觀舞胡騰 劉言史

石國胡兒人見少，蹲舞尊前急如鳥。織成蕃帽虛頂尖，細斃胡衫雙袖小。手中拋下蒲萄盞，西顧忽思鄉路遠。跳身轉轂寶帶鳴，弄腳繡紛錦靴軟。四座無言皆瞪目，橫笛琵琶偏頭

促。亂騰新毯雪朱毛，傍拂輕花下紅燭。酒闌舞罷絲管絕，木槿花西見殘丹。（5323～5324）

潭州席上贈舞柘枝妓 般堯藩

姑蘇太守青娥女，流落長沙舞柘枝。坐滿繡衣皆不識，可憐紅臉淚雙垂。（5577）

柘枝 章孝標

柘枝初出鼓聲招，花鈿羅衫聳細腰。移步錦靴空綽約，迎風繡帽動飄飄。亞身踏節鸞形轉，背面羞人鳳影嬌。祇恐相公看未足，便隨風雨上青雲。（5755）

李家柘枝 張祜

紅鉛拂臉細腰人，金繡羅衫軟著身。只愁拍盡涼州破，畫出風雷是撥聲。（5844）

觀杭州柘枝 張祜

舞停歌罷鼓連催，軟骨仙娥暫起來。紅罨畫衫纏腕出，碧排方胯背腰來。旁收拍拍金鈴擺，卻踏聲聲錦靿摧。看著遍頭香袖褶，粉屏香帕又重隈。（5827）

周員外席上觀柘枝 張祜

畫鼓拖環錦臂攘，小娥雙換舞衣裳。金絲蹙霧紅衫薄，銀蔓垂花紫帶長。鸞影乍迴頭並舉，鳳聲初歌翅齊張。一時歛腕招殘柏，斜斂輕身拜玉郎。（5827）

觀楊瑗柘枝 張祜

促疊蠻引柘枝，卷簷虛帽帶交垂。紫羅衫宛蹲身處，紅錦靴柔踏節時。微動翠蛾拋舊態，緩遮檀口唱新詞。看看舞罷輕雲起，卻赴襄王夢裏期。（5827）

感王將軍柘枝妓歿 張祜

寂寞春風舊柘枝，舞人休唱曲休吹。鴛鴦鈿帶拋何處，孔雀羅衫付阿誰。畫鼓不聞招節拍，錦靴空想挫腰肢。今來座上

偏惆悵，曾是堂前教徹時。（5827）

柘枝詞三首 薛能

同營三十萬，震鼓伐西羌。戰血黏秋草，征塵攬夕陽，歸來人不識，帝里獨戎裝。懸軍征柘羯，內地隔蕭關。日色崑崙上，風聲朔漠間。何當千萬騎，颯颯貳師還。意氣成功日，春風起絮天。樓臺新邸第，歌舞小嬋娟。急破摧搖曳，羅衫半脫肩。（6476）

獻李觀察（韋應物姬所生女）舞柘枝女

湘江舞罷忽成悲，使脫蠻靴出絳帷。誰是蔡邕琴酒客，魏公懷舊嫁文姬。（9025）

李翹答舞柘枝女 李翹（李翹於賓中擇士嫁焉）

姑蘇太守青娥女，流落長沙舞柘枝。滿座繡衣皆不識，可憐紅臉淚交垂。（9025）

寺院聽胡笳送李殷 皎然（謝靈運十世孫，德宗貞元時人）

一奏胡笳客未停，野僧還欲廢禪聽。難將此意臨江別，無限春風葭菼青。（9238）

七、其他

在《全唐詩》中有若干詩作與西域有關，但頗難歸類，只得列為「其他」類，所幸一看即能明白其與西域確實有關，茲引錄兩首如下：

高昌童謠

高昌兵馬如霜雪，漢家兵馬如日月。日月照霜雪，回首自消滅。（9941）

送于中丞使回紇冊立 賈島

君立天驕發使車，冊文字字著金書。漸通青塚鄉山盡，欲達皇情譯語初。調角寒城邊色動，下霜秋磧雁行疏。旌旗來往幾多日，應向途中見歲除。（6680）

（本文於2007年3月25日投稿，於2007年4月5日審查通過）

邊疆少數民族諺語集錦

- 好看的花草勝過壁毯，聰明的百姓勝過愚蠢的可汗。（哈薩克族）
- 勇士和羣衆在一起，罪人和法庭在一起。（哈薩克族）
- 兩座大山雖不能相遇，兩國人民卻可以相交。（哈薩克族）
- 山衆多的地方，河流總是奔流不息；羣衆多的地方，智慧總是層出不窮（柯爾克孜族）
- 一個人不會有什麼力量，真正的力量在羣衆之中。（維吾爾族）
- 老百姓不多說，說出來不會錯。（維吾爾族）
- 羣衆的怒火，誰也無力把它撲滅。（維吾爾族）
- 有村莊，必有田地；有地方，必有首領。（黎族）
- 一羣羊，進園子，總有一個帶頭的。（傣族）
- 籬笆不打樁就倒塌，士兵無統帥就渙散。（布依族）
- 見了壞人要拔刀，見了野獸要放炮。（景頗族）
- 幹部敢上山，羣衆把山搬。（壯族）
- 一根羊毛拴不住一匹馬駒子，九條鐵鏈鎖不住一個奴隸心。（彝族）
- 斷氣的雞還要蹬兩下腿，受官家欺凌豈能不動刀槍。（白族）
- 髮亂找梳子，心亂找朋友。（苗族）

【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）】

薩滿教文化的現代遺存（上）

周菁蓀

薩滿文化是個世界性的文化現象，其流行區域集中在亞洲北部和中部，乃至歐洲北部、北美、南美和非洲，這是就廣義的薩滿教而言。本文則著重探求狹義的薩滿教概念。這種薩滿教的主要特征是為阿爾泰語系各民族所信仰。其信仰主要是萬物有靈論、祖先崇拜和自然崇拜。該教無經典、無組織、無廟堂、無固定儀式。信仰薩滿教的阿爾泰語系民族有滿、鄂溫克、鄂倫春、錫伯、蒙古、達斡爾、土、東鄉、保安、裕固、撒拉、維吾爾、哈薩克、柯爾克孜、烏孜別克、塔塔爾等民族。在這些民族中，除鄂溫克、鄂倫春民族外，均分布在絲綢之路線段上，而且主要分布在中亞地區。薩滿教作為一種原始形態的宗教，其歷史可以追溯到先秦，但是，作為“薩滿”最早見于史載，卻是在南宋徐夢莘所編撰的《三朝北盟會編》一書，稱為“珊瑚”¹，《金史》則稱薩滿為“撒卯”或“撒牟”²，《清史稿》又稱薩滿為“薩瑪”³，最早使用“薩滿”一詞的則是《大清會典事例》，之后，被學術界廣為采用。

“薩滿”一詞為通古斯語，其意為“激動，不安和瘋狂的人”。蒙古語族的民族稱薩滿為“奧德根”（女巫）或“勃額”（男巫），突厥語的民族歷史上稱薩滿為“喀木”，后稱“巴赫希”或“皮爾洪”。

第一節 薩滿教的歷史溯源

信仰薩滿教的民族最早可以追溯到公元前2世紀的匈奴人。匈奴人廣泛存在著對天地、自然現象、自然動物的崇拜，如其君長被稱為“擇犧孤涂單于”，這裡的“擇犧”，用蒙古語和突厥語音譯，是指蒼天，復指神靈。在匈奴社會裏，對日月星辰等自然物的崇拜，對其政治、軍事活動也

¹ (南宋)徐夢莘《三朝北盟會編》卷3。

² 《金史》卷日“熙宗本紀”。

³ 《清史稿》卷85“禮四”。

產生著影響，如匈奴單于“朝出營、拜日之始生，夕拜月”；“舉事而候星月，月盛壯則攻戰，月虧則退兵”⁴。公元2世紀的《三國志》中記載烏桓、鮮卑人“祠天地日月星辰山川”⁵。

在突厥人中，也廣泛存在著自然崇拜。《周書·突厥傳》說，突厥人在每年五月中旬集他人水，拜祭天神。于都斤四五百里有高山迥出，上無草樹，謂其爲勃登凝黎，夏言地神也。對天的崇拜從突厥可汗的稱號中也能反映出來，如攝圖自稱“從天生大突厥天下賢聖天子伊利俱設莫何始波羅可汗”。突厥盧尼文闕特勤碑則云：“朕是同天及天生突厥毗伽可汗。”

回紇社會裏，其可汗多以“登里”爲自己稱號。蒙古人更是“擇日行，則視月盈虧以爲進止，見新月必拜”⁶。對太陽的崇拜，柔然人是“以東爲貴…營幕戶席一皆向東”⁷。突厥人則是“牙帳東開，蓋敬日之所出也”⁸。

突厥諸民族自古以狼爲圖騰崇拜對象，如高車人認爲其族源是一女子“爲狼妻而產子，後遂繁成國”⁹。突厥人認爲其汗國的統治者阿史那氏族先世爲狼所生，故在“旗纛之上施金狼頭；侍衛之士，謂之附離，夏言亦狼也；蓋本狼生，志不忘舊”¹⁰。回紇人亦是崇拜狼圖騰，史載回紇可汗“恃其強，陳兵引子儀拜狼纛而後見”¹¹。

薩滿教有所謂的靈魂不滅之信仰，故匈奴喪葬“有棺椁金銀衣裘，…近幸臣妾從死者，多至數千人”¹²。高車人的喪葬方式是“掘地作坎，坐尸于中，張臂引弓，佩刀挾矟，無異于生”¹³。以這種方式寄託了讓死者的靈魂像生前一樣生活的願望。

⁴ 《漢書·匈奴傳》。

⁵ 陳壽《三國志》卷30。

⁶ (宋)彭大雅《黑韃事略》。

⁷ 《北史·后妃列傳》

⁸ 《周書·突厥傳》。

⁹ 《北史·高車傳》。

¹⁰ 《周書·突厥傳》。

¹¹ 《新唐書·回紇傳》。

¹² 《史記·匈奴列傳》。

¹³ 《北史·高車傳》。

薩滿教約產生于母系氏族社會的晚期。傳說中的薩滿教是女性。《漢書·匈奴傳》說範夫人是“胡巫”，即女薩滿。《北史·蠕蠕傳》中說女薩滿能“懸鑿遠事，不可不信”。《北史·高車傳》中記載說，祭雷震的宗教儀式，往往是由女薩滿主持。

薩滿教無廟堂，唐代《酉陽雜俎》故記載說突厥人的神祇“無祠廟，刻氈爲形，盛于皮袋，行動之處，以脂酥涂之。或繫之竿上，四時祀之”¹⁴。回鶻人後來雖然皈依了佛教，但仍以薩滿教的祭神方式敬佛，這在《松漠紀聞》中有云：“回鶻奉釋氏最甚，共爲一堂，塑佛像其中，每齋必割羊，或酒酣，以指染血涂佛口。”古代蒙古人的神祇及其祭祀方式與突厥人完全相同。

綜上所述，古代匈奴、鮮卑、柔然、高車、突厥、回紇、蒙古諸民族都信仰薩滿教，都以萬物有靈論爲思想基礎。這些民族長期在北方草原和中亞活動，其宗教傳統一直沿襲。現今遺存薩滿教的民族幾乎都是上述民族的後裔，這些民族都屬於阿爾泰語系。

第二節 薩滿教的基本特點

薩滿教屬於原始宗教，由於它崇拜多種神靈，因而也可以叫作多神教。它與現代宗教中所謂的一神教有許多不同。薩滿教的主要特點有以下幾種：

一是薩滿教沒有始祖。

現代一神教有明確的創始人，如佛教是釋迦牟尼創始，基督教是耶穌創始，伊斯蘭教是穆罕默德創始等，但薩滿教卻沒有創始者。它是在漫長的歷史發展過程中，人們以集體的聰明和智慧共同創造出來的。

二是薩滿教沒有教義。

現代一神教都有教義，有系統而完整地寫成文字的經典，如佛教的《佛經》、基督教的《聖經》伊斯蘭教的《古蘭經》等，而薩滿教全憑巫師們口傳心授來傳播他們的教規。所以，這種原始宗教不但在各民族之間存在著差異，在同一個民族內部，因分布地區不同也並不一致。

¹⁴ (唐)段成式《酉陽雜俎》卷4。

三是薩滿教崇拜多種神靈。

從人格化的各種自然現象、自然物到氏族部落的祖先，一律平等，不互相統轄。

現代宗教只崇拜一個最高的神，如基督教的“上帝”，伊斯蘭教的“安拉”。這種最高的神，創造一切，主宰一切。

四是薩滿教沒有教會組織。

因為原始的多神教是在原始的社會土壤上成長起來的，除了極其簡單的血緣組織外，沒有任何政治經濟制度和機構去約束人們，從而也就沒有教會等組織去管理和約束宗教信徒。現代宗教都要履行入教手續，要求遵守教規，參加定期的宗教活動，如伊斯蘭教光禮拜就要每天五次等等。

五是薩滿教沒有固定的廟宇、教堂。

其所崇拜的神靈，大部並無神像，故因地制宜地舉行活動。

薩滿教不像現代宗教到處建祭祀神靈的廟宇，作為教徒們活動的場所，其中供奉的神像，大都金光閃閃，高大無比，令人望而敬畏。

六是薩滿教沒有專職的神職人員。

薩滿為氏族進行宗教活動，並不脫離生產勞動，往往是義務，並無任何特權。但現代宗教中的僧侶、牧師、毛拉等，則是專職人員，存在森嚴的等級¹⁵。

七是薩滿教的主要活動是跳神。

通過跳神祈求生產的豐收，祈求人民生活的平安，通過跳神為人們驅邪治病，禳災避禍。因此，薩滿教的法具是鼓、神鏡、神刀、神鞭等。

薩滿教雖然有上述特點而區別於現代宗教，但從根源上看，都是唯心主義為其思想基礎。因此，薩滿教與現代宗教又是相同的，而且從發展上看，兩者之間還存在著密切的由此及彼的內在聯繫。所以可以說，沒有原始的薩滿教，也就沒有現代一神教。

作為一種原始的宗教，薩滿教和世界其他地區、其他民族的原始信仰在發展階段上是有共性的。因為原始宗教是原始人在生產力水平極為低下的前提下形成的原始思維的產物。這種思維最大的特點是前邏輯的想像，

¹⁵ 秋浦《關於宗教的幾個問題》，載《薩滿教文化研究》，吉林人民出版社，1988年版。

所以對事物只能作出模糊的、混沌的解釋，尚不能真正認識事物的本質。它把自然界的每一部分都人格化了。這就是原始宗教，是薩滿教作為一種自發的多神教產生的基礎。

薩滿教還有一個顯著的特點，就是薩滿多為女性。據民族學的調查資料看，自 1900 年至 1945 年期間，鄂倫春族兩個地區共出現 39 名薩滿，其中女薩滿竟達 24 名¹⁶。古代維吾爾人稱薩滿為“喀木”（Kam），按照詞尾 m/n 對應規律，完全可以認為 Kam 與 Kan（汗）在來源上是一致的。在母系社會，“喀木”（Kam）由女性擔任。蒙古語族諸民族稱男薩滿為“boo”“勃額”，女薩滿為“Udegen”“奧德根”，而 boo 則來源于突厥語的 bogu，原義是表示女首領——女薩滿。奧德根“Udegen”一詞，來自突厥語 otkan，即“司火汗”（司火的女人），均可以說是女薩滿。盡管到了父系社會出現了男薩滿，但作法跳神時的服飾、扮相、舞蹈動作均為女性化¹⁷，如“雅庫特男薩滿在沒有專門的長袍時，就穿女人的長袍主持儀式，在薩滿的專用長袍前胸有代表女人乳房的圓東西”¹⁸。在錫伯族傳說中，薩滿是一個身披神衣、手持神鼓的女薩滿。這些與現代宗教中的男性神主有著明顯的區別。

第三節 薩滿教的觀念與思想

薩滿教相信萬物有靈，認為世上的一切事物，直至花草樹木都有靈魂，并認為山川河流、風霜雨雪都有神靈，因此都能成為崇拜的對象。這種思想當然認為人也有靈魂，人死後靈魂還經常看著人世間的部落和子孫。其後，這種思想發展成“三魂論”，即認為一個人有三個靈魂：一個靈魂是永存的，因此人死後要經常進行祭祀；另一個靈魂用于轉世，人死後這個靈魂就轉生為別的人或動物；第三個靈魂是暫存的，與人的生命同始終，人死這個靈魂就不存在了。薩滿教用“三魂論”來解釋人的生老病死等各種生理現象，體現了當時人們力圖合理地解釋生命奧祕的願望。

在宇宙觀上，薩滿教認為宇宙分為天上、人間、陰間三部分。天上是

¹⁶ 地木拉提·奧邁爾《中國阿爾泰語系諸民族薩滿教形態》，油印本。

¹⁷ 地木拉提·奧邁爾《中國阿爾泰語系諸民族薩滿教形態》，油印本。

¹⁸ （土耳其）阿·伊南《薩滿教今昔》第 104 頁。

神住的地方，天又分爲若干層，最高的神住在最上層，其余依級別漸次下推；人間是人類、鳥、獸等居住的地方，陰間爲鬼、魔居住的地方，陰間也分若干層，大小鬼、魔依次居于各層，并認爲人世間的禍福全由神和鬼、魔主宰¹⁹。

綜觀薩滿教的思想內容主要有以下三個方面：即自然崇拜、祖先崇拜和圖騰崇拜。

自然崇拜主要表現在對天的崇拜。突厥語族稱天爲騰格里，通古斯—滿語族則稱之爲“阿布卡思都力”。古代維吾爾人對天神的崇拜達到了無以復加的程度。他們把騰格里看作是諸神中第一位神，最高的主宰神，同時又是“上界”、“天堂”、“神祇”之統稱。公元8世界的突厥文碑銘中記載：“天上女神及神聖地水必無疑助吾人打擊之；”“蒙天之佑”²⁰，“承上天之志”，“因天賦以力”，“由天之意”，“承上天下地之福”²¹，均是古代人們對天神的敬仰。

匈奴單于早晨出帳篷先拜太陽，晚上要拜月亮。柔然人以東方爲貴，帳篷出席都要面向東方。突厥可汗牙帳的門也是向著日出的東方。維吾爾傳說中的祖先烏古斯可汗有六個兒子，名字分別是“太陽”、“月亮”“星星”和“天”、“山”、“海”。

崇拜雷、電的記載也不少，如高車人在遇到雷擊時大聲喊叫并向天射箭，隨即離開此地移居別處。到第二年秋天，又回到當時打雷的地方，埋羊作爲祭品，點起火堆，拔出佩刀，由女薩滿念咒語，大眾圍著繞圈。古代蒙古人認爲打雷是天叫，遇見打雷就不敢行軍。

山河大地也是古代居民崇拜的對象，如匈奴人崇拜杭愛山，突厥人崇拜勃登凝犁山，蒙古人傳說準噶爾部有五個守護神：汗的守護神是阿庇山，王后的守護神是塔爾巴哈臺山，王子的守護神是峰業山，大臣的守護神是巴爾魯克山，王子夫人的守護神是和布克賽爾山。

有關祖先崇拜，《漢書·匈奴傳》有記載：“歲正月，諸長小會單于庭，祠。五月，大會龍城，祭其先，天地、鬼神。秋，馬肥。大會蹠林，

¹⁹ 新疆社會科學院宗教研究所《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989年版。

²⁰ 《墩欲谷碑》

²¹ 《闕特勤碑》

課校人畜計。”這是匈奴人祭祖先的活動情況，烏孫、康居族也與此同俗。突厥可汗的每年五月中旬，都要率領各部的貴族去祭祀傳說中祖先居住過的山洞。鮮卑族也有祭祀祖先居住過的山洞之風俗。這些民族把祖先的墓地看得很神聖，不容別人褻瀆。

圖騰崇拜在古代流傳甚廣。如對狼的崇拜，在阿爾泰語系三個語族中都有表現。狼被認為與他們的祖先有血緣關係，成為他們的圖騰。對虎的崇拜的表現在達斡爾人中，他們把虎作為“諾顏古墊斯”（魯王）來崇拜。赫哲人的阿克騰卡氏族是以虎作為圖騰的。在阿爾泰語系中，只有滿族非常崇拜的，并為之進行野祭。圖騰崇拜，是隨著氏族制度的發展而形成的。那時人們不理解人類的起源，認為某種特定動物與他們的氏族有著血緣關係，視作自己的“祖先”，或者認為某動物曾營救或保護過自己的民族，因而對它加以崇拜。

薩滿教的多神崇拜是逐漸發展的。薩滿是古代社會中作為現實世界和超自然的世界之間的交往者，人和“神”之間的中介人而出現的。人們信仰萬物皆有“神靈”，崇拜它、供祭它，但又看不見這個非物質的神靈，不能與之直接交往。薩滿教就是這種矛盾的產物。

薩滿教的形成和發展，對氏族制度起鞏固和維護的作用。薩滿教萬物有靈的宗教觀念滲透到人們思想意識的各個方面。氏族制度是薩滿教形成和發展的搖籃，薩滿教是維護氏族制度的一根主要的精神支柱。

第四節 薩滿教的行為與活動

薩滿教與其他原始的自發宗教一樣，雖然沒有什麼完備的組織，但都具有相當于人為宗教一樣的神職人員，也就是說，薩滿有職業薩滿和家庭薩滿之分。職業薩滿是全部落、村、屯薩滿教的首領。他自備神龕、神杆和其他神具，為不經過入教儀式的信徒們跳神、求福、求子、治病。

在職業薩滿中，沒有嚴格的等級，只是按神帽上鹿角叉數多寡區分。如初級薩滿，神帽上無鹿角，三年後升為三叉鹿角，其後隨年限的增加有五、七、九、十二、十五叉鹿角帽的幾個不同等級，但多是自然增長的。薩滿的漢意是“大神”；甲立是薩滿的助手，漢意為二種，是半職業性質的神職人員。

家庭薩滿主要是家庭中的女成員，有的是母親，有的是女兒。她們主要是為全家求子、求福、驅鬼、許願、還願等進行跳神活動。她們在家庭成員中的地位，也是略高一籌的。職業薩滿沒有世襲的，都是由老薩滿選擇、傳授而成。

薩滿教的宗教儀式是跳神，跳神儀式基本上有三種：一是跳鹿神，是一種社會性的宗教儀式。這種儀式主要在春、秋二季舉行。在每年的春天二、三月份和秋天的七、八月間，他們都要選擇吉日，為其家族和村中的人跳鹿神，消災求福。一個村、屯的人幾乎都參加，尤其被治好的病人和求子的人一定得參加。這時，薩滿早在夜間就做好跳神準備，日上三杆時開始陳設供物祭品，然後帶領參加者舉行儀式，由薩滿家出發列成長隊，邊走邊跳邊念祝詞，繞村、屯一周返回原處。跳鹿神後，即舉行求子儀式。他們認為小兒死後變小雀，所以小雀飛進室內不準捉。

第二是治病跳神。治病跳神是薩滿教儀式之一。薩滿到病人家後，先把保護神供上，然後燃木柴烤鼓焚香，并胸挂保護神像，穿神裙，結腰鈴，手持鼓，眼睛半開半閉，口念祝歌，祈禱請神薩滿。旁邊站著甲立，在與病人間傳問病根病源，或代替病人向神請求免罪；當病人身體由於病痛或驚駭而激烈動搖時即放下鼓，揮舞刀向病人奔撲，以表將惡魔捉住而使魂歸身。

第三種是領神跳神。這是薩滿物色其接班人的一種儀式，薩滿不是世襲的。其接班人要在得過病的人中物色，一旦被選中，就專門進行跳神，學習擊鼓、念咒和其他活動方法。一般要經過多次跳神後，新薩滿才能出門給人治病。

薩滿教的神具和咒語頗具特點。薩滿教的神具主要有神帽、神衣、神裙、腰鈴、神襪、神鞋、神杖、神刀、神鞭等。在這些神具上，多有自然崇拜物。在他們的咒語中，念念有詞的東西多離不開牧獵生活的事物。

薩滿的行為中，往往聲稱“清除災禍，保佑人的安”，如“奧米南”祭奠的目的就是“為了給本氏族消除災禍”。平時每年一次舉行的“伊爾登”儀式，亦是“為了本氏族的平安無災。”

此外，薩滿的行為中還有“祈求生產豐收”內容。不同地區和民族從事的生產活動不同，祈求生產豐收的教活動的形式也因地而異。在牧區或

農區遇到災害，由薩滿主持祭“敖包”或“河神”，祈求風調雨順，牲畜興旺，五谷豐收。

薩滿向每一種“神”祈禱，都有不同的禱詞，包括各“神”的來歷，從而使每一種神都具備了各自不同的形象，而且都有其不同的祭祀形式。有的“神”在白天供祭；有的“神”在夜間供祭；有的在室內供祭；有的在室外供祭；有的要獻祭豬、羊、牛等家畜，有的則要獻祭飛禽或魚類等等。薩滿的宗教活動不僅使薩滿教的內容更加復雜化，而且使“神”的形象也定型化了²²。

第五節 薩滿教的現代遺存

薩滿教，作為一種原始宗教，雖然許多民族中已被一神教所替代，但是，作為薩滿教的某種形態仍在現代諸民族中有遺存，可以從三個文化層來看薩滿教的痕跡。

一、從考古學角度看薩滿教遺存

在《山海經》與《穆天子傳》中有不少關於中亞地區原始宗教的記載，從當代考古發掘中也證實了這點，如 1979 年新疆社會科學院考古研究所在羅布淖爾地區孔雀河下游古墓群中所發現的埋葬方法，是新石器時代墓地。墓中尸體均頭東腳西，還有木雕或石雕女像，說明中亞地區母系氏族社會已具有原始宗教觀念。

對太陽的崇拜在考古中也有發現，如孔雀河下游古墓群中有一類型，即在墳地的地表上井然有序地立著七圈木樁，木樁圈外還有呈放射狀四向展開的列木，猶如光芒四射的太陽。在阿勒泰地區東部，也有為數不少的與此相似的墓地，不過圓圈是用黑石堆成，層數只有內外兩層。

在岩畫發現中也有文化遺存，最耐人尋味的是新疆富蘊縣庫爾圖以北唐巴勒洞窟中的扁形同心圓岩畫此洞窟朝向正東，除了其他帶有濃厚宗教色彩的內容外，在洞中不同位置畫了八個大小不一的同心圓，與遠古居民的太陽崇拜有關。

此外，唐巴勒洞窟中的人面形岩畫與薩滿神靈形象的聯繫更為密切。

²² 吉林民族研究所《薩滿教文化研究》，吉林人民出版社，1988 年版。

因為史書有載：“降神之巫曰薩麻，帽如兜鍪”，其兜鍪形與富蘊唐巴勒洞窟正中部的人面形中額頂所繪尖形帽是完全一致的。

有關祖先崇拜，在新疆發掘的古墓中的隨葬品就是爲了供人死後的靈魂在另一個世界裏繼續享用的。由於認爲人死後有靈魂存在，就逐漸產生了對自己的氏族、部落的祖先的崇拜，祈求他們死後仍像活著一樣來護佑本氏族、本部落。現今新疆草原上還遺存著不少立在墓前的石人，這種石人造型古樸，是古代突厥人六七世紀時的遺物，帶有祖先崇拜之內容。再如新疆出土文物中有碗、小刀、小鍋、火鏢、弓箭等生活用品，女子隨葬則有耳環、手鐲等飾品，目的都是死人在超世之後繼續生活下去。在阿勒泰縣城旁的將軍山岩畫中也鑿刻有人面形神靈圖，與《龍沙紀略》中“降神之巫曰薩麻，帽如兜鍪”之記載相同，亦可以說是古代薩滿之裝束。

關於圖騰崇拜內容在中亞地區岩畫中發現甚多，有馬、牛、羊、駱駝、狼、狗、鹿、黃羊等等，古代居民將這些動物鑿刻在岩石上加以崇拜，均是圖騰崇拜的表現。從天上到阿爾泰山中間存在的爲數眾多的岩畫中，反映出古代居民虔誠而又恐懼地崇拜自然、崇拜生殖、崇拜祖先、崇拜各種看不見的冥冥之靈的原始宗教觀念。

二、從宗教學角度看薩滿教遺存

眾所周知，當代中亞地區廣泛信仰伊斯蘭教。這種外來宗教不可避免地要與本土思想文化相撞，因此，伊斯蘭教要在中亞地區傳播，不可避免地要與本土文化相互諧調、吸收和融匯。這個過程是一個漫長的潛移默化的民族化過程。薩滿教文化對伊斯蘭教的影響可以從以下幾個方面鉤稽。

1. 對天崇拜的遺存

《西域圖志》卷 39 有記載：“回人崇敬造化之主，以拜天爲禮。”同時還記載了禮拜寺禮拜後宣讀的贊詞：“至尊至大，起無初，了無盡，無極、無象、無比、無論、無形、無影、大造化天地主兒，凡有職之人，與夫誠心守教法者，莫不如是。”

《古蘭經》第 112 章的贊詞是“依赫拉斯”。大意是“以大慈大悲的安拉之名述說，安拉是唯一的、安拉是永存的。”按《突厥語詞典》中說“騰格里是至尊至大的”，“騰格里”就是“天”之意。伊斯蘭教將“偉大的騰格里”逐漸用真主所代替，使兩個“至尊”形象合二爲一，使真主

與天神圓融，均有明顯的對天崇拜色彩。

2. 對太陽崇拜的遺存

對太陽的崇拜源于對光明的崇拜，這在《西域聞見錄》、《回疆風土記》中都有記載，均詳細描述了 18—19 世紀南疆地區穆斯林在做乃馬孜中，于日出日落時登高臺迎日送日的禮儀，尤其是在傍晚奏樂歡送太陽的禮儀，這是伊斯蘭教禮儀中沒有的。如《西域聞見錄》中所云：“回地各城，均于城東架木爲高臺。每于申未酉初，于其上鼓吹，送日西入。毛拉、阿訇人等西向禮拜誦經，謂之乃馬孜，其乃馬孜均于日將出、日將入及五鼓，并已未等時，日凡五次，率以爲常。”這裏記載的是先民對太陽崇拜的遺存風俗，並不是伊斯蘭教正統的乃馬孜。這種村落生活的禮俗被融合到伊斯蘭教的禮儀之中。

3. 對麻扎崇拜的遺存

麻扎是墳墓的意思，主要理解爲聖人墳墓。麻扎崇拜是伊斯蘭教的一個特點。《西域圖志》卷 39 有記載：“派噶木巴爾末世，先立祠堂，奉香火，名曰瑪扎爾。每年兩次，眾人赴瑪扎爾禮拜誦經，張燈于樹，通宵不寐。”在中亞有許多麻 扎，大多是和卓的墳墓。這種麻扎崇拜正是古代居民祖先崇拜的遺存。

4. 對樹木崇拜的遺存

對樹木的崇拜在世界許多民族中普遍存在著，“人們把樹木看作有生命的精靈，它能行雲降雨，使陽光普照，莊稼六畜興旺，婦女多子。”在中亞地區亦是如此，如維吾爾族的樹癟神話中的卜古可汗就是樹癟所生；《烏古斯可汗的傳說》中烏古斯汗的第二個妻子就是從樹窟窿裏生出來的。

樹木崇拜雖然是原始的自然崇拜之一，但它一直延續至今，在中亞伊斯蘭教中可以明顯看到樹木崇拜的遺存。在伊斯蘭教建築中，有一種波斯型墳墓的周圍都有樹木環圍。著名的喀作賽義德瑪扎爾也是由聳立的樹林構成的。

5. 對山水崇拜的遺存

在 18-19 世紀中亞伊斯蘭教中，有一種引人注目的現象，就是“上祭、中祭、下祭”這三種禮拜。《回疆志》卷 2 禱祀條上說：“回人祭祀

之禮，據瑪哈木伊敏所遺闕爾罕經云，天地日月復載照臨，爲上祭。山川土田產物利人爲中祭。家堂墳墓乃人根本，且有默佑之靈爲下祭。”《古蘭經》上並沒有這“三祭”，大概是瑪哈木伊敏立下的。其中的中祭，實際是山水崇拜與和卓崇拜相結合的產物。

《回疆志》裏有關于中祭的詳記載：“喀什噶爾正北八十里，大山曰圖舒克塔克，在玉斯圖阿爾圖什山之西四十里，係大雪山。其山險峻，皆走石流河，無路可升。…西有大穴，遠望狀如缸口，曰圖舒克洞。有木梯，相傳乃瑪哈木伊敏之門人，羅伙滿登以入洞，修心學法升天之處，虔心往拜尚能現形，曾有見者。故回僧布拉呢敦每歲第一日，必往朝拜…至今，回人之海連塔爾等常往望而叩拜。各城回人悉遵此禮。…回人云此山雪冬夏常積。人賴其融水爲欲養。乃瑪哈木伊敏額欲安此方人民，故積存萬年冰雪，滋育生靈。凡海連塔爾等每候秋收，往各村募糧作餅餌，望山祭之曰，我遵聖人遺制，替眾人酬謝神山神水，報答養育之恩，此酬山謝水之祭也。”由此可見，中祭實爲酬謝山水的禮拜儀式，此處所說的圖舒克塔克山和山洞均是山水崇拜的對象，當然，這裏也混同著和卓崇拜和神祕主義的成分。

6. 對祖先崇拜的遺存

對人類從自然崇拜轉向對自身崇拜，于是便產生了祖先崇拜。幾乎每個民族都有自己崇拜的英雄始祖。這些始祖既有神力，也具有人的美德，如《烏古斯可汗的傳說》中的烏古斯汗，就是這樣一個半人半神式的人物，此後，祖先崇拜又具體到對家族祖先的崇拜。人們認爲家族祖先的靈魂對子孫時時庇護和默佑著，使這個家族興旺發達下去。所以，在中亞伊斯蘭教中仍保留了這種與伊斯蘭教教義不符合的信仰。

《西域圖志》中提到了家庭設置的祭祖先的祭壇——家堂。這種家設的祭壇是正方形的土建，位於家屋的一側，并且在周圍引來泉水種上樹木，給人一種神秘幽靜又肅穆的感覺。這種祭祀祖先之靈的儀式也叫作“下祭”。下祭之禮，不分貧富，日皆三餐，將食必先詣家堂，望空叩謝，然後才敢進食²³。

²³ 王玉祥《西域伊斯蘭教的鄉土化、民族化和現代化》，載《新疆社科論壇》1993年第3期。

綜上所述，作為原始的薩滿教文化具有多麼大的生命力，不管外來文化衝擊得多麼猛烈，它仍然在民間中遺存。當然，殘存的薩滿教為了繼續進行活動，又不得不采用伊斯蘭教的形式。如薩滿教在舉行天旱求雨儀式或牲畜發生疫病時，要舉行拜火儀式，除按古老傳說方式進行外，哈薩克人還要在兩棵樹之間，用一根繩子把《古蘭經》高高挂在下面。甚至在薩滿的禱文中，加上“安拉”二字。這些禱文中明顯可以看出薩滿教與伊斯蘭教文化的融合。

三、從民族學角度看薩滿教遺存

薩滿教作為阿爾泰語系諸民族的一種原始形態的宗教，有著非常龐雜的神靈崇拜，因而在諸民族古老文化中存在諸多共性的現象。阿爾泰語系諸民族在意識形態上具有的共性表現在大自然神靈崇拜、動物神靈崇拜和植物神靈崇拜之中。這些神靈崇拜都是在萬物有靈觀念的基礎上逐漸形成的。

1. 薩滿文化中的大自然神靈崇拜

天神是阿爾泰語系諸民族薩滿教所崇拜的主要神靈。突厥語族和蒙古語族稱之為騰格里，通古斯—滿語族則稱之為“阿布卡恩都力”。古代維吾爾人用“蒼天騰格里”一詞單指最有威力的天神。他們認為“蒼天騰格里”是宇宙的主宰，是萬神殿里最高位的天神。維吾爾農村至今仍可見到祭天的習俗，如哈密農村的維吾爾人，每年春耕開始時，全村的男女老少都雲集到村外，殺牲祭天，祈求蒼天保佑生產豐收，人畜安康，無病無災。

蒙古語族對天亦稱騰格里。他們“最敬天地，每事必稱天”，更有“拜天之禮”。蒙古族中的天神——騰格里有多種，大致可分為馬尼汗騰格里、吉雅其騰格里、英雄騰格里、比斯滿騰格里。這些騰格里各司其職，并沒有壟斷一切權力。

其中，馬尼汗騰格里是主管狩獵的天神；吉雅其騰格里主管牧畜的天神；英雄騰格里又稱巴特爾騰格里，是給人的勇氣和力量的天神；比斯滿騰格里是主管財富的天神。

對土地的崇拜早已有之，在古代突厥的回鶻文碑文中就有關於“地水騰格里”之稱。直到現在，維吾爾族中最存在著土地崇拜的遺俗。他們認

每個地方都有它的主管神靈，，如開飯館或在地上擺攤的維吾爾人，把每天第一筆生意的收入讓顧客擲在地上，然後，才從地上揀起，這是對飯館或攤位的地神表示的敬獻和謝意。另外，將食物直接倒在地上，被認為是犯罪。如行走時突然跌倒，則要在爬起後啐唾在地上，以示懲罰。

蒙古人也是敬奉地神的。凡時和年豐，家人繁庶等事，皆向此神求之，并將地神尊為“地母”。蒙古人認為地神可以保佑他們的孩子、牲口和收獲，所以崇拜它。

對太陽的崇拜是阿爾泰語系各民族中普遍存在的現象。維吾爾人至今忌諱而向太陽大小便，認為那是一種極不崇敬太陽的行為。

與太陽相比，月亮在阿爾泰語系諸民族中似乎更受崇拜。如哈薩克人每當新月初升時，女子要面向月亮下跪，男子則要面向月亮肅立，雙臂伸直，手心向里，并向月亮禱告，長輩要為孩子們祝福。哈薩克人認為月牙兒口傾斜則是災年凶兆。對雷和閃電的崇拜至今仍存在，哈薩克人認為雷聲是老天打的槍，閃電是子彈，雷電把人、畜劈死，是因世上有惡人。此外，哈薩克、柯爾克孜族婦女在春天第一次打雷閃電時，舉行布施儀式。她們拿著裝滿牛奶、酸奶飲料和馬奶酒的盒子在帳篷周圍兜圈子。維吾爾、哈薩克等民族把遭雷劈看成是天神最嚴厲的懲罰，很懼怕被雷劈斷的樹木，但突厥語族的春節是以第一聲春雷為標志。達斡爾族中，有一種習俗，被立為祖神者，多為以非正常原因而死（如雷擊）的女性成員。蒙古人也像突厥語族一樣，每年聽到第一聲響雷便殺公羊致祭，同時也有以活馬敬獻雷神的習俗。

對火神的崇拜更為普遍。突厥人認為火是聖潔的，其最大的作用就是洗污穢、驅邪避災，是人、畜的保護神。現今維吾爾、哈薩克、柯爾克孜等語民族中，火仍被認為是家庭保護神。這些民族結婚時，新娘和新郎要舉行拜火儀式。另外，因新娘是外人，所以在進入新郎家時，要跨過一堆火，進屋後還要向竈火加一勺油。只有這樣，才能驅除新娘從外面帶來的穢氣而正式加入丈夫家庭。如女外出多日返家或家中有病人等，都要進行火烙，即取一些駱駝草，澆上少許油脂點燃，在婦女或病人頭頂、四周熏，口中念念有詞，以驅除污穢。嬰幼兒也常靠近火旁睡覺。牲畜轉場或有瘟疫時點兩堆火，趕牲畜從中間走過等。

突厥語民族都有關於火的一系列禁忌，如不在火旁打擊物件，不往火中吐痰、便溺，不用刀、斧等利器觸火，不用水澆水，不往火中扔污物等。

在維吾爾等突厥語民族中，火神往往與竈神聯繫在一起。每當維吾爾人搬家時，必將舊屋的火帶新房點燃，再將舊屋的爐竈拆毀，不留與新住戶使用。另外，維吾爾人認為用原始的方法火鑊和火石擊出的火能治愈小孩兒頭上的瘡。

蒙古族也非常敬重火，認為“鐵是火的父，石是火的母”。蒙古族忌諱在火旁用刀切割肉類。不許用刀直接從鍋中插取肉，用尖刀等刀器靠近火等等。

民族學的資料和神話傳說裏都是女性是最先擁有火，主管火神的必定是女性。直到現在，在哈薩克、維吾爾族聚居地區，嚴禁家庭裏的男成員靠近竈火，均由女性擔任這一工作。

阿爾泰語系諸民族都是依靠山川河流生息的，所以，對山的崇拜占有重要位置。如祭“敖包”就是山岳崇拜的異化形式。“敖包”是蒙古和滿一通古斯語族的人們的稱呼，原意為“土包”或“堆砌物”。

阿爾泰語系諸民族似乎都異常重視阿爾泰山，將阿爾泰山當作神山。不管薩滿的儀式是為了什麼目的而進行的，在他的禱文和贊美詩裏，薩滿都是作為一個靈魂—騰格里向阿爾泰山呼呼、祈禱，向它求救。值得注意的是，薩滿在祈禱時，不是向阿爾泰山的靈魂，而更多的是直接向阿爾泰山。

在阿爾泰語系諸民族中，水也是崇拜的對象之一。維吾爾、哈薩克語稱大水為“烏魯克水”，即“偉大的水”之意。常有一些老人在伊犁河、喀什河等河流邊上望水作禮拜、祈禱。維吾爾、哈薩克人將泉與生殖聯繫起來，將泉視為女陰，經常有人帶來嬰兒搖車模型或由丈夫帶妻子挖泉眼，祈求生兒育女，傳宗接代。此類泉分布新疆各地，最著名的是伊犁地區特克斯縣和阿勒泰地區青河縣的兩眼溫泉，還有哈密地區五堡鄉與和田地區名為“恰卡恰”的泉水，都是祈求生兒育女的“聖泉”。

維吾爾、哈薩克等民族有許多關於水的行為禁忌，諸如：嚴禁用污穢容器打水，洗手洗臉後嚴禁往水裏倒污物、吐痰、便溺，洗手洗臉後嚴禁

將手甩乾。認為水是生命的，將流動的水稱為活水，將滯積的水稱為死水，死水不得飲用，活水才可飲用。

2. 薩滿文化中的動物神靈崇拜

動物崇拜在阿爾泰語系諸民族的薩滿教信仰中占有十分重要的地位。對狼的崇拜，在阿爾泰語系三個語族中都有所表現，尤其在突厥語族和蒙古語族中更為突出。在這兩個語族中，狼成為他們的圖騰。

至今，維吾爾、哈薩克人仍然認為狼是神獸，狼身上的一切都是神物。如少兒生病，不吃不喝，便用狼乳頭或狼鼻使之吸吮。狼骨、狼毛帶在小兒身上，能防止小兒生病及遭遇不幸，并能保護小兒健康成長。

崇拜馬也是諸民族普遍的習俗。突厥人在最隆重的祭祀中才宰馬獻供，一般情況下絕不輕易宰殺。哈密地區維吾爾人在久旱無雨、莊稼行將枯死的萬分危急關頭，才殺白公馬祭天，一般是將馬頭浸在山中泉水裏，作法祈雨。哈密維吾爾人還認為，馬前腿骨具有驅邪治病的功效，以治腿疼病時，往往用馬前腿骨來作法驅鬼治病。

蒙古、達斡爾族民間尚有選神馬的習俗及相關禁忌，被選之神馬稱為“溫古”，女人不得騎用。馬神崇拜在阿泰語系三個語族中有共同的相似點，即神馬多為白色，因白馬屬陽為天神所驅使，與青牛相對，青牛屬陰為地神所用。

薩滿教中一般的祭祀活動都用羊來獻祭，在阿泰語系突厥、蒙古游牧民中，山羊均被認為是最具有靈性，是諸神靈最喜歡的祭品，被視為聖潔。哈薩克人將山羊保護神稱為“蘇克協克阿塔”，所以，對羊的崇拜中尤以山羊為重。神羊中最重要的是白山羊，或額頭上有白斑的青、黑山羊。

蒙古人認為頭部發黃的白公羊最具靈性，被稱為“騰格里特亥”即“天的公山羊”之意，對它不許買賣，到老才殺。食其肉、燒骨脂，將頭和皮懸挂在樹上，然後再選羊。羊肩胛骨是阿泰系諸族薩滿占卜的重要工具，認為用之于卜測十分靈驗。

犬崇拜主要表現在滿族的薩滿教中，其表現為不準殺狗吃狗肉、不準戴狗帽或狗皮袖頭。

在阿爾泰語系諸民族中流傳著“薩滿是神鷹後裔”、“薩滿的靈魂是

鷹”的神話。對鷹的崇拜現存不少，如維吾爾巴克西（薩滿）供有鷹翅；另外，維吾爾、哈薩克人從不獵殺鷹，而養鷹作捕獵的助手。維吾爾、哈薩克的薩滿多稱自己能像鷹一樣在天上飛翔。薩滿鬪法也多化身為鷹。

哈薩克人將貓頭鷹羽毛視為吉祥、如意的象徵，故常常佩綴在年輕未婚女子帽上，婚嫁時裝飾在新房的壁毯上取吉順。賽馬時也在馬頭、馬尾上綴以鷹羽毛，以祈馬像鷹一樣飛馳快捷奪首獲勝。貓頭鷹羽毛還被認為具有驅邪消災、保佑孩童平安的作用挂在嬰兒搖籃上。

蛙在維吾爾民族的薩滿教信仰中占有重要的位置。在維吾爾民間，“蛙”暗指女生生殖器，哈密維吾爾人將蛙視作嬰兒的保護神，在嬰兒生病，久哭不停，不吃不喝時，便在小兒背對的搖床下放兩只青蛙，據說這樣便能啄去嬰兒的病魔和邪氣。其次，蛙是維吾爾薩滿施巫術害人時常用符咒的動物。民間篤信將符過咒的青蛙埋入仇家竈底，隨著蛙被竈火烤死，被咒對象也將死去。

蛙在達斡爾族的信仰中是“霍列力”神群之一員。

滿一通古斯語族的赫哲族將蛙神敬為雷雨神的使用者，與此相同，維吾爾族認為打死一只青蛙會招來大雨。

3. 薩滿文化中的植物神靈崇拜

植物神靈的崇拜在阿泰語系諸民族的薩滿教信仰中亦占有相當重要的位置，甚至與他們的宇宙觀念緊密聯繫在一起，大樹曾是突厥祖先之圖騰。

維吾爾人至今仍崇拜大樹。哈密維吾爾人極崇拜桑樹，認為樹齡滿四十，即為神靈所據，認為桑樹上居住著許多類似小雞的精靈，一般從不砍伐，或移栽。若桑樹擋住了門戶，也只能在別處開門。

人們還向大樹祈子，視其為男性生殖器的象征。自古以來，不孕之婦女皆到樹林過夜，便能得子。英雄瑪納斯和阿勒帕米斯的母親都是在林中獨居求得妊娠的。現今拜樹求子的習俗在維吾爾地區到處可見。

維吾爾族每家院內都種有果樹。在死者墳頭上要插上其樹枝，并且每年的節日和祭日都要換新樹枝，意即希望死者靈魂順此神樹到達神界。

大樹還是天的支柱，是人界與天神界之間的天梯。維吾爾、哈薩克等突厥民族的薩滿作法時所立的神繩柱，原本就是由大樹衍變而來。突厥民

族深信神木通天，時常對大樹傾訴心事及願望，并信這樣做天神能聽見并作出指示。

維吾爾族薩滿作法時，有諸多考究，絕不混用和濫用，如神柱頂上挂棗樹枝叉或果樹枝，且釘入地下的木橛子必須是桃木的，如澆水用的紺必須是杏木的等等。總而言之，突厥語諸民族所崇拜的樹都是果樹類。

在滿族中，有祭樹立杆的習俗，就是一種神樹崇拜。柳樹是滿族薩滿教信仰中崇拜的主要樹木。滿族人認為：柳樹是一個部落生命之母，柳造了人，人是柳之子孫，柳是滿族一個部落的植物圖騰。柳神在滿語中稱為“佛尕媽媽”，是女神神祇。“佛尕”與“佛佛”相同，“佛佛”漢意為女陰。佛尕媽媽是由滿族先民的柳崇拜演變而來的始母女祖。柳葉是女子性器的象征，顯然是女陰崇拜之遺迹。

鄂溫克族所祭的“敖包”實為“敖包樹”，也是對樹崇拜的衍化。鄂倫春族的山神形象是刻在大樹幹上的神像。總之，崇拜樹的民族有一個共同點，就是認為通過神樹，人們的祈禱可以上達天神。

在維吾爾族中，尚有麥神崇拜的現象。哈密維吾爾人有敬麥神的習俗，每年秋收結束後村民們指定一家在家中培育麥苗（麥神的象征），等麥苗長到三四寸時，冬季也就來臨了，隨之便開始了一系列崇拜活動。首先是培育麥苗的人家殺羊宴請村民，整夜歌舞相伴，直至天明。結束時，將麥苗轉交給另一戶人家，第二天，便在該戶人家舉行，過程相同，如此進行下去，直到春天開耕、播種，將麥神移至麥田為止，年年如此。

4. 薩滿文化中的服飾、神器與巫術

薩滿教活動的任何場所都必須穿戴專門制作的具有不同特點的服飾，以此在信仰主體信仰對象之間構築出自己的特殊位置和角色。阿爾泰語系諸民族薩滿的衣飾裝束主要有神帽、神衣、神裙、神袴、神靴、神襪、神手套等。這些服飾及其扮相，在所屬三個語族的薩滿教中又不盡相同，各有特點。

突厥語諸民族薩滿的服飾較簡單。維吾爾族薩滿的神帽並無任何特殊的裝飾，東疆與北疆薩滿的帽子與普通人一樣，即為一項圓形小帽，在顏色規範上則必須是白色的。南部的維吾爾族薩滿卻頗講究。他們頭戴的神帽是灰色或白色的三角氈帽，維吾爾語稱“庫拉”，但有的薩滿教作法時

不戴神帽，卻留著很長的頭發，披散在肩頭及腦後，有時遮住面部。女薩滿無神帽，但一般多梳小辮，垂于腦後及耳側。

哈薩克族薩滿的神帽必須用天鵝皮為材料。裕固族的祀公子（薩滿）則無神帽，但蓄著長髮，其上繫有各色布條以作裝飾。

維吾爾族薩滿的神衣必須是白色，款式與普通衣著並無什麼殊異。突厥語諸民族薩滿服飾簡單化的原因，是在伊斯蘭教強勁勢頭下以迎命伊斯蘭教的服飾心態而使眾薩滿及薩滿教在隱匿之中得以幸存的一種應變措施。

與突厥語諸民族的薩滿相比，蒙古語諸民族薩滿的神帽實際上是神盃，因其質料可分為三種類型：一是“多郭拉嘎”帽，銅制，頂部飾有神樹、小鳥和小鈴。喇嘛教傳入後，神盃前沿頂部又增加了銅制蓮花瓣“惕地母”（五佛冠）。此外，還有將五尊佛像畫在蓮花瓣上的。第二種是“徐日根”帽，用氈制的神盃。其周圍有一圈平帽檐兒，中間呈盃碗形，頂端結帽疙瘩和紅纓穗，類似古代蒙古氈帽。第三種是鐵制的神盃，飾有二龍戲珠圖形，是清朝皇室蒙古王公薩滿神帽的變形。

達斡爾族的神帽稱作“瑪嘎拉”，頂上飾有鹿，帽頂鹿角間有一只鳥神形象，兩旁各有帶翅的神獸叫“空吉神”。根據跳神的需要，有時要在帽上綴以鹿皮制的小口袋，叫“求子袋”。

蒙古族薩滿的神衣稱“萊欽”，俗稱“盃甲服”、“斑點服”或“將軍服”。一般用布做成，上面綴有無數的斑點狀金屬圓釘，類似鎧甲。達斡爾族薩滿的神衣叫“扎瓦”，用犴皮制成，兩襟各綴有30面小銅鏡，背部有一面大護背鏡，兩旁還有兩面小銅鏡，腰際還綴有許多腰鈴。袖筒及兩側下擺各綴花絨條三條，其上又各綴小鈴10個，左右披肩上下，嵌有360個小貝殼，後背下半部貼縫一塊黑布，上繡日、月、松、鹿圖案，最下面有兩行飄帶共24根。

神裙，蒙古語稱“達拉巴其”，男女薩滿必著，又分“襯裙”和“罩裙”。罩裙圍腰寬帶上有許多布條，象征鳥羽，五顏六色。布條下梢綴布小鈴和絲穗。達斡爾的神裙叫“哈拉邦庫”，但只有“屋托欽”穿用。神衣、神裙上的布條及飄帶象征鳥羽。

在阿爾泰語系諸民族中，滿—通古斯語族諸民族薩滿教的服飾最具特

色。滿族薩滿男性多蓄髮或僅剃其前額者居多。女性薩滿只有披髮和梳髮辮兩種髮式，不得盤髻。

滿族、鄂溫克族、鄂倫春族、錫伯族薩滿的神帽基本相同。帽架用金屬制成，頂上飾有鹿角。鹿角叉數區別薩滿的年資。兩角間有一銅鳥，金屬架周圍垂有許多皮條、皮條或繩條，似流蘇垂面。

神衣，多用鹿皮、犴皮制成，前胸後背綴有許多面銅鏡，衣上綉有彩色圖紋，上半身和底襟下面綴有多條彩色飄帶。錫伯族薩滿還有用牛皮或野豬皮縫制的神手套、神襪等。

綜上可知，薩滿的服飾實際上是對本氏族、本部落圖騰動物神靈的模擬，有其深遠的文化背景。

薩滿在進行宗教活動時，還需要憑借許多神器武裝自己，以增強神力。維吾爾族則用神鼓，與民間手鼓一樣，為淺圓形單面手鼓，無鼓槌，用手擊之。哈薩克族和柯爾克孜族卻不用手鼓而是用“霍布茲”琴和“庫木孜”琴伴奏。

維吾爾族用的神劍約長 35 厘米，雙刃，木柄，在劍身與木柄之間串有三個鐵釘，舞動時嘩嘩作響。至于神鞭，哈薩克族、柯爾克孜族均用普通的馬鞭，而南疆的維吾爾族則使用三叉皮鞭，有時亦用馬鞭代替。此外，還使用神繩作法。神繩一般以白色羊毛搓成。薩滿作法時神繩從天窗垂直拉下，釘入地下，是宇宙樹幹的象征。南疆維吾爾薩滿尚使用神燈，即普通的小油燈；北疆維吾爾薩滿則用芨芨草秆包以棉球，沾食油或動物脂油制做而成，用以為神靈引路，又稱為“鬼燈”。

蒙古族薩滿用的神鼓較考究，一般為圓形雙面鼓，鼓面用山羊、小牛或馬皮蒙制而成，并繪有獸形圖案。大鼓置于特制的框架上固定，小鼓用木支。鼓槌呈鞭狀、彎形。達斡爾族薩滿多用圓形單面鼓，稱“抓鼓”，槌用藤條作杆，外包以柔軟的獸腿皮。

蒙古族的神鏡是銅制的，大小不一，一般挂在腰間和胸前背後。有的銅鏡上還刻有“敖包”圖像和十二生肖。達斡爾族的神鏡也是銅制的，一般挂在胸前和背後。神鏡被認為可以反射邪祟或不吉物的影響，避凶趨吉。神鈴則只有達斡爾族薩滿教使用。

蒙古族薩滿用神劍或神刀跳神、治病、驅邪。其神刀和神劍均較短，

刀把上飾有彩綢。劍在民間又被稱爲“七星寶劍”，與突厥語族不同的是，蒙古族的刀和劍用來作外瘡手術，而不是與鬼靈博鬪的武器。

蒙古族的神鞭分爲四種：即鳶鞭、鈴鞭、五彩鞭和兒童鞭。其中鳶鞭較爲獨特，長約 60 多厘米，細木棍纏以狗皮做成，鞭頭繫有五色長布、綢條和 5 塊鳶鳥腦骨。其作用均是驅邪的法具，在“勃額”跳神中使用。

滿一通古斯語族的神鼓多爲蛋圓形、橢圓形或團扇形單面抓鼓，用狗皮蒙面。鼓面上多繪有四足蛇、蛤蟆、龜等動物圖形。鼓槌多用樺木做成，外包獸皮，槌柄也刻有四足蛇、龜熊等動物圖像。神鏡，多爲銅制，最大的兩面挂在胸前背後，其餘的小鏡則綴在腰帶間及神衣、神裙上。

突厥語諸民族薩滿的巫術活動比較豐富，大致有降雨術、生育術、避邪術、除穢術、招魂術、迷魂術、占卜術、禁忌術等等，名目繁多。

1.降雨術

在突厥語族諸民族中稱爲“答石”。薩滿將一石頭浸泡在水中，念誦咒語，能降雨。這種答石不僅在中亞盛行，在西亞的伊朗人和北非的阿拉伯人都很篤信。傳說“答石”是牛腹中的結石，故稱神石，其實普遍用一般石子代用。薩滿在作法時，選擇河水源頭，將石子漫在水中，念咒誦經，眾人皆信不久即可降雨。此外，哈薩克、柯爾克孜族民間還用白馬骨頭代替答石，泡在水中求雨。降雨術古代是由薩滿主持。現今，則由伊斯蘭教的毛拉、阿訇代替。

2.生育術

突厥人自古以來相信大樹能使婦女受孕。維吾爾族民間爲求子，經薩滿指示，婦女便由其夫攜至林間某棵大樹前，擁抱樹杆或在樹底過夜，相信這樣即可受孕。哈密維吾爾族婦女則由丈夫陪同，到一眼泉邊祈子。其夫用坎土曼挖三次泉眼，若能挖出硬幣，可望得子，若是戒指或針，則生女兒，若什麼都不得，則無望受孕。阿勒泰哈薩克族聚居地區有一泉水從石間流出。該地婦女爲求子，由丈夫陪同在泉邊過夜。哈薩克族婦女分娩時，其夫在氈房間前蹲著用斧子砍門檻，相信能促成順產。

3.避邪術

維吾爾、哈薩克、柯克孜族民間認爲，嬰幼兒孕產婦和重病人最容易受到鬼靈之侵害。爲此，常在其枕下放一把刀，一面鏡或一塊狼骨、蛇頭

骨以避邪。亦有把狼骨或蛇頭骨佩挂在兒童及成人脖頸或腰間，以避邪用。此外，哈薩克人未婚女性還將貓頭鷹羽毛插在帽上，亦用作避邪。

4.除疾術

民間中認為受驚、受風哭鬧不止的小孩，被認為是受了“惡眼”的窺視或“惡舌”提及所致，故要請薩滿作“挖眼”、“割舌”巫術，為小孩除疾。其方法是從7戶人家討來7塊布條、剪成牛、羊之眼形、舌狀，經誦經念咒後剪得粉碎，放在一邊，再從另7戶人家討來7撮面粉，取7眼泉或7條河中的水做成鬼飯，縫一布偶，將剪碎的布條、鬼飯和布偶帶到村外岔路口，把布條塊隨風揚棄，這樣便能治愈小孩之病。

對肚子痛著，薩滿則採取食物除疾術，即將盛一碗帶肉的麪食，用布包嚴，由一老嫗一手持碗，口念咒語，在患者腹部扣壓多次，然後將麪餵狗或牲口。他們認為這樣患者之病鬼就移至狗或牲畜身上，則可治愈患者。

5.除穢術

現代民間的除穢術基本上由家庭或家族內的老嫗主持，跳神除疾過程中的除穢術則由男薩滿主持。突厥語民族凡遇新娘初入婆家、孕婦生產後、婦女外出歸家以及病人痊愈出院等情況都要舉行除穢巫術。其作法是將一小把駱駝蓬草點燃，滾幾滾動物脂肪，在受術者頭上轉幾圈，念誦咒語。

為牲畜除穢，即當牲畜轉場或有畜疫流行時，點兩堆火，趕牲畜從中通過。突厥語族諸民族民間在搬遷時對新搬入的房間要行除穢。

6.預言術

突厥語族諸民族民間多用占卜的形式。卜具可以是火、羊肩胛骨、石子兒、火柴棍等。火卜是古老的風俗，即統治者都有一個特定的日子，在這一天要為自己點一堆大火，要向火祭祀且祈禱。火焰如果呈濃綠色就預示本年將有充足的雨水和好的收成；如果火兆是紅色的，預示要發生戰爭；如果是黃色的，將有疾病和瘟疫；如果是黑色的，就說明面臨死神。另一種火卜法是火、鏡並用，放一面小鏡，鏡前點一蠟燭或小油燈，根據火在鏡中的映像預言吉凶和失物的去處。此法在和田地區由女薩滿主持。

石子兒占卜，是指薩滿隨身帶有41粒石子兒，作法是在地上撒三

次，每次按一定規矩分成幾撮，根據最後所剩的數目判別吉兇。

此外，尙用《古蘭經》占卜。這是受薩滿教影響的一種當代民間用的方法，即由毛拉或阿訇將 24 個阿拉伯字母一一編號，寫下問卜者姓名，把姓名中各個字母的號加在一起再除以 12，即可算出此人的屬相和年齡。根據屬相又可推算出所屬星座，從而判定吉凶。維吾爾薩滿將人所屬星座分為地、水、風、火四種，認為火最高貴，風次之，水再次，地最低。他們把屬牛、蛇、鷄者歸地；兔、羊、豬歸水；虎、馬、狗歸風；鼠、魚、龍歸火。用《古蘭經》除疾治病，隨手翻開《古蘭經》三次，每次都看 7 行第一個字母，然後查對該字母編號，經過計算，確定患者為何鬼所纏，再行驅邪除疾術。

關於維吾爾族薩滿驅邪除疾儀式過程，地木拉提·奧邁爾先生有一調查報告，是其參加哈密五堡鄉巴赫希表演時的記錄，現轉引如次。

薩滿：阿布來提·吐爾迪，男，71 歲，農民。

患者：沙吾東，男，55 歲，農民，患有輕微精神病和腰腿痛病。

儀式分為三步。第一步：請來 7 位鼓手，每人手握一手鼓（即神鼓）。薩滿將神劍、四面神鏡、坎土曼、神繩、神鞭和木橛子等神器取出，穿上神衣（白祫袢）戴上白帽。命患者家屬準備紅、黑、白、青四色布各 50 厘米，作神旗用，另備 5 米白布以纏神繩。再從 7 戶人家討奪來 40 塊碎布條，并備好一只大白公鷄，還要砍來多叉棗樹枝 1 根，40 根長約 30 厘米的芨芨草秆。在薩滿的指導下，一頭纏以棉花沾脂肪作神燈，還要準備一碗植物油、一塊羊尾脂肪。

第二步：豎旗。將桃木橛子釘入屋地或炕中央，神繩穿過屋頂橫梁中間，再拴牢于木橛上，神繩用 5 米白布纏裹。把棗樹枝插在神繩頂上，再將四色布塊和 40 塊碎布片挂在棗樹枝上，白布在東、青布在南、紅布在西、黑布在北。最後將大白公鷄吊在神繩高處。這樣豎起結構被稱作“神旗”，實際上是宇宙樹的象征。

第三步：占卜。占卜用《古蘭經》占卜法，目的是確定患者被何鬼靈纏身，需跳幾場神才能驅除。占卜的結果是鬼靈所纏，要跳 7 場神方能解除。跳神的場數多為奇數，如 5、7、9、11、13、14，最多為 17 場。

至此，所有準備工作就諸，跳神開始。

第一場 招集各路神靈

患者由薩滿引至神繩前跪下，對著一碗淨水念咒，讓患者飲之。薩滿雙手橫握神劍，架于患者脖梗上，念咒請神。咒語分兩部分，前半部分為《古蘭經》文，後半部分是維吾爾語。咒語大意是：我奉偉大的真主之命，前來招集你們，不管你們是金額，還是銀頭的神靈，來吧，快來吧！把人的疾魔帶走，還回他們的靈魂。如果你們不服從我的命令，我將用咒語懲罰你們，用神劍殺你們，用神鞭抽打你們，用火燒你們…念畢，鼓手們開始擊鼓伴唱。歌詞內容是贊頌真主無所不能，其中也有古老的薩滿教成分。如將薩滿比作雄鷹，祈求真主給予力量。

真主啊！你是棉株，
我是菟絲子草，
讓我纏繞在你身上，
讓我纏繞在你的枝頭，
就像雄鷹一樣將它抓起。
……

鼓手邊唱邊繞繩一周，復歸原位繼續伴唱，薩滿繼續念咒。

第二場 跳神

薩滿扶患者起身繞神繩一周，歌手繼續伴唱。歌中把患者比作美女，表現其家人對患者的關心和愛護，以及因患者精神失常而對家人的愛與關心無動于衷，使家人感到萬分痛苦和悲傷之情。如：

啊，黑眼睛的美女，
你的睫毛多麼動人，
我愛你受盡了魔難，
而你却全然不知。
美女啊，你坐在那兒，
彷彿園中盛開的花果，
我的心為你燃盡，
就像籠裏焦急的百靈。

第三場 為神靈引路

各方神靈都已請到，薩滿點燃 40 根神燈（芨芨草做的蠟燭），從患者身邊開始在地上插成兩排，為神靈引路。

第四場 與惡靈搏斗

這是整個儀式最緊張、激烈、精彩的一場。薩滿念咒，鼓手繼續擊鼓伴唱，鼓聲緊急，激烈，與歌聲、咒聲匯融和諧。患者感染，起身緊隨薩滿跳舞。薩滿揮劍舞鞭，象徵性地刺向患者，表示與纏其身的惡性靈搏鬥。舞步越來越快，越來越緊張，直跳得患者渾身發汗。之後歌手改用緩和的節奏，用歌聲祈求真主治愈患者：

我萬能的真主啊！

你為拯救痛苦的人們而準備著，

你把所有的情侶們，

都歸入大地的懷抱。

第五場 燒鬼除穢

薩滿拿過棉團，沾上羊尾油後點燃，在患者頭頂、身邊揮燒，以神聖的火驅除惡靈和穢氣。

第六場 向神靈祭血送神

患者精疲力竭，跌倒在神繩前。薩滿在患者周圍點上小燈，將四面神鏡放在患者四周，取下大白公鷄，把劍插入鷄嘴放血，血滴在患者身上，再把鷄貼向患者頭部和兩腮，之後，將鷄拋出圍觀者圈外。

第七場 拴鬼

薩滿取出一白色細繩，讓患者咬住一頭，另一頭握在自己手中，口念咒語，雙手搓繩，作出拴鬼的動作，彷彿把拴住的鬼吊在神繩上，再口念咒語，後用布把患者頭部包嚴。此時，薩滿點燃一堆火，把坎土曼燒紅，赤腳踏在上面，隨即把腳移向患者腰部以治療腰痛病。患者被燙得喊叫，薩滿的腳卻絲毫未被燙傷。最後，薩滿把患者交還家人，并囑咐卧床 7 天，嚴防受風，至此，全部儀式結束。患者家屬殺羊招待薩滿和鼓手并給

他們一些錢，當然薩滿所得最多²⁴。

現存薩滿教巫術之表演最典型且最豐富者則屬錫伯族之薩滿了。錫伯族中有一種習俗，一個人要學薩滿，必須過“察庫爾”，即上刀梯表演，只有經過這種考驗，才能成為法力高強的“伊勒土薩滿”，即出頭的、具有公開名聲的薩滿。否則，只能成為一名“布涂”，即普通之薩滿。

錫伯族的薩滿有其特定的裝束和用具，如：(1)形狀非常奇異的銅帽，是一頂用相互交叉環成的兩根銅條釘在一個可以戴到頭上的銅環上面的帽子；(2)腰帶；(3)一塊掩蓋腰帶的鞣皮；(4)叫作“哈準”的用具或盔甲式的13個銅圈；(5)挂在胸前、具有特殊功能的銅鏡；(6)神鼓，圓形，一面用羊皮繩緊，裏面用兩根繩子交叉拉緊作為把手用；(7)長矛。

錫伯族的薩滿治病時，將所有薩滿用品，如四五個神鼓、神像、神龕，畫有其前輩的畫像都帶去，這種畫像每個薩滿教都各有一幅。該像上面畫有其前輩圖，遠始于先祖，近至不久前過世的至親，多數是生前為薩滿者，除此還畫有薩滿的護像。至于神龕，每個薩滿都有。神龕上畫有薩滿的神像以及寫有崇敬的神名。

在病人家裏，薩滿挂上其祖先畫像，打開神龕後，便著神服獻上祭品，并開始跳神。其手中握有神鼓，其餘鈴鼓由助手拿。後者根據薩滿的指令，模仿其擊鼓。借助于念經、祭奠、念咒以及諸神和先輩薩滿靈魂的協助，薩滿跳神與折磨病人的惡魔搏鬥。有時這種搏鬥時間不長，因為病魔一見薩滿很快會逃跑；有時卻會延續很久，經過艱難的搏鬥，薩滿才取勝。

在遇到疑難疾病時，薩滿常常折磨自己。他們光著身軀用矛或劍戳自己的雙臂或肚皮；要在場的人們用利刀割自己；赤腳踩火；要人們用燒紅的鐵器燒烙自己身邊的各個部位等等。這種自我折磨的目的是恐嚇病人軀體中的惡魔。如果病人目睹這些折磨而感到恐懼，就會被認為是其體中惡魔害怕薩滿教了。

如果有誰由薩滿教治好了病，那麼病愈當晚還舉行如下儀式：將預先從田野撿來的乾馬糞同油、酒、火藥和好曬乾，重新送到野地，然後入火中燃燒。這樣做，是為了將從病人軀體中驅趕出來的惡魔連其同伙逐出離

²⁴ 地木拉提·奧邁爾《中國阿爾泰語系諸民族薩滿教形態》，油印本。

村莊盡量遠的地方。

爲了感謝薩滿教治好病，病人家根據具體情況給薩滿送牛、馬、錢物等。

還有被稱之爲“妖怪纏身”求助于薩滿施治之病。此病只有婦女才患。驅趕惡魔久纏婦女的具情況如下：薩滿在照例念經、念咒之後在其規定的期限（必須是晚上）裏，在病人家院正中擺上車輪，病人親屬及眾多的圍觀者將車輪圍成圓圈。病婦走入此圈中，跟隨她的是拿樹枝條的斗琪。斗琪用薩滿預先教會他的詞句和他本人創造的各種滿語中沒有的話語即興作詩。一般來說，觀眾極愛聽斗琪的這種唱詞。他們不但非常注意聽，而且一旦斗琪稍停頓，眾人便齊聲重復其最後的詞語。

病人繞車輪幾圈之後，斗琪便開始用鞭子或樹枝條在空中亂抽打，并發出各種響聲。嚇昏的病婦便開始奔跑起來，但圍觀者使她無法跑出圈外，逼著她只好繞圈轉。當精疲力竭的病人栽倒時，其兄弟或其他親屬扶她起來，再度讓她繞圈跑，如此重復好幾次。如果第一天晚上趕不走病魔，那麼上述驅鬼儀式還要繼續進行。閏完病魔之後，用彩紙做各種花，送到野地焚燒²⁵。

蒙古族的占卜術中常用羊肩胛骨卜，用火烤骨觀裂紋走向定吉凶。達斡爾族民間則用鹿肩胛骨卜。此外，皮圈卜也是達斡爾薩滿舉行“托若”儀式常用的占卜法。當“托若”儀式進行到第三天，薩滿手持用整張牛皮割成的、沒有結扣的長皮條，圍繞與祭者們構成的圓圈猛拉三次，如果皮條長了，便是人丁興旺的徵兆。另外，酒盅或碗拋扔三次，口向上爲吉。

蒙古族的除疾術也很特別。首先，在室內西北角設一神壇，正面供許多神像，右側懸挂神偶，還用繩吊著牛羊膀胱、肋骨、麻繩和皮套各一束。皮套供用來記病人的生辰、病狀。神像前設香案，上有供品、香盒、燈盞、蠟燭、糧食升合做的香爐等，還供神衣、帽及刀劍等法具。最值得注意的是，香案上有一個神秘的小鐵盒，裏面放著糧食和四五個鷄蛋，還放著薩滿自身的保護神靈“昂格特”。小鐵盒前，由薩滿供著三盅酒，祈求助他施法成功。神壇準備就緒後，即可跳神治病。

第一階段 請神

²⁵ 《錫伯族研究》，新疆人民出版社，1990年版。

薩滿請下神衣、裙帽，到外面穿好，進入室內。這時，求神治病的家主人和病人坐在炕上。薩滿開始擊鼓唱誦，並向四面八方行拜禮、助手燒香，有的還在地上撒草木灰、香灰。後眾人擁著薩滿進入神堂。薩滿開始將各路神靈、精靈的名字一邊唱誦出來、一邊擊鼓。把所有要請的諸靈都唱完了，請神階段也就結束了。

第二階段 下神

薩滿轉入狂烈的舞蹈、直至昏迷倒地。稍事休息，被扶到神壇前坐下，助手向之敬酒。薩滿以神靈的口吻詢問病因、病情。然後，施“醫”術，或用牙咬住燒紅的烙鐵，向病人患處作噴狀；或噴火酒；或用香火熏；或用腳踩燒紅的鐵鑄，再用這只腳去踩病人患處。有的只用手拿著事先做好的草或紙人形替身，用針扎、或焚燒，口中念咒語禱祠。

第三階段 占卜

薩滿下神後施用占卜術，或酒盅卜、或碗卜、或牛羊骨卜，病人及家主人許願，儀式結束。

綜上所述，巫術是薩滿教的重要形式，貫穿於薩滿教的所有行為活動中。所有的巫術程式都涉及到法物、儀式和咒語這三個方面。這三者間的重要關係又是隨著程式的內容和該民族的文化習俗而發生變化。阿爾泰語系諸民族的巫術，多以治療疾病的除疾術為主要遺存形式，這當然是與其文化素質的低下和所處自然條件及醫療衛生條件的惡劣有關係²⁶。

（本文於2007年3月28日投稿，於2007年5月3日審查通過）

²⁶ 地木拉提·奧邁爾《中國阿爾泰語系諸民族薩滿教形態》，油印本。

日本善鄰協會興亞義塾始末

丁曉杰
內蒙古師範大學 講師

摘要

1934年1月，日本軍部為推進“滿蒙”擴張政策設立了其下屬的外圍組織“善鄰協會”。該協會作為文化侵略的先遣隊積極配合日本軍部的大陸侵略政策。盧溝橋事變偽蒙疆政權成立後。1939年4月，善鄰協會在厚和豪特（編者按即呼和浩特）開辦了“興亞義塾”這一培養文化特務的特殊教育機關。開辦目的是“為了確保蒙疆及支那西北邊境的安、摧毀紅色通道、貫徹帝國的大陸國策，培養從事文化事業及其他工作的有志青年”。興亞義塾從開辦到終焉為期不過六年有餘，招生六期，培養的畢業生不足百人，其存在似乎微不足道。但這些人畢業後多被安排在善鄰協會所屬各支部的內蒙牧區邊境第一線，是日本帝國主義推行大陸侵略政策的“身體力行者”和所謂“善鄰精神的具體體現者”。所起的作用不可低估。

興亞義塾是日中戰爭時期日本軍部的外圍組織－善鄰協會在厚和豪特開辦的、培養日本文化特務的特殊教育機構。

關於善鄰協會，由於原善鄰協會成員於1971年在日本出版了《善鄰協會史－在內蒙古的文化活動》（善鄰會編，東京：日本蒙古協會出版，1971年－筆者注）一書，為一般學者所知。但關於其所辦的特殊教育機構興亞義塾，則知之甚少，就連學界的很多人都誤以為它是特務機構。此

現象出現的原因是大陸由於資料所限，所以至今對興亞義塾沒有具體詳細的研究問世。日本雖然零散地保存著有關這方面的資料，但其關於蒙疆政權的研究主要集中在政治和軍事領域，文化方面很少涉及。而具體到有關興亞義塾，其研究也是空白。鑑於此，作者利用在日本收集到的特殊教育機構從設立背景、各期生的具體教育情況以及解體的經緯做詳細的敘述、分析和考證，填補研究領域內這一空白；糾正學術界一部分人以為它是特務機構的誤解。並通過對興亞義塾的教育目的、教育方針、教育方式方法的分析，從文化深透這一側面揭露日本大陸政策的實質。

一 善鄰協會之由來

1931 年日本關東軍發動九·一八事變，建立了滿洲國，內蒙古東部地區亦在其控制之下。為了繼續推進其“滿蒙”擴張政策，關東軍在東部內蒙古的情勢“安定”之後，1933 年春又制定並開始逐步實施向內蒙古西部地區擴張的“內蒙工作”¹。當時，偽滿洲國的成立已經使日本在國際上非常孤立，若再武力西侵，更為中國人民和國際輿論所不容。於是關東軍企圖通過文化侵略的方式先行鋪路，最後達到控制西部內蒙古的目的。作為內蒙工作的第一步，其作法是欲籠絡懷柔這一地區的蒙古族、回族。通過設立教育機構和醫療設施來向這一地區滲透，並在這些機構設施中設立收集情報的特務機關²。

關東軍參謀部 1933 年制定的《暫行蒙古人指導方針要綱案》中，提出初期內蒙工作的方針是“使滿洲國內的蒙古人在民族協和的基礎上，生活安定、康寧。讓西部蒙古和外蒙古的同族對其憧憬，使之自然地轉向親

¹ 內蒙工作：見拙文[1933-1936 年日本關東軍“內蒙古工作”述評]，《內蒙古師範大學學報》哲學社會科學版 2003 年第 5 期，56—59 頁。

² 1938 年 2 月，根據駐蒙兵團的指令，善鄰協會廢除了在新京的事務所，在張家口設立了該會的“在外本部”。此後，善鄰協會在東京及蒙疆現地，出版有關蒙古及回教刊物、設立蒙古、回教圈研究所；並將原設在東京的協會調查部於 12 月遷到了蒙疆。1940 年 5 月，原善鄰協會分成東京的“善鄰協會”和張家口的“蒙古善鄰協會”兩部。1944 年 3 月，張家口的蒙古善鄰協會縮編，改稱“蒙古善鄰調查所”，其大部分設施移交偽蒙疆政府。次年 4 月 1 日，該所解散，所屬機構全部被偽蒙疆政府吸收。東京的善鄰協會 1947 年 7 月解散。1964 年，原善鄰協的關係者結成“日本蒙古協會”，但主要從事與外蒙古的交流。（春日行雄編 日本與蒙古一百年，鳥取縣米子市；亞細亞協物館・蒙古館刊，1993 年，153—156 頁）

日親滿。”1934年1月，關東軍參謀部又制定了《對察施策》，規定內蒙古工作“不能無視國際情勢，採取激進措施，而應當通過經濟、文化等穩健工作”來進行。

根據上述方針，為了推進內蒙工作，1934年1月，在日本軍部的策劃下，成立了其下屬的外圍團體、文化特務機構財團法人善鄰協會。會長為公爵一條實孝，副會長為陸軍中將楠山又助。實際責任者為理事長預備役陸軍中將井上璞。最初協會之下設有東京本部、善鄰學寮、新京（長春）事務所、內蒙支部（多倫）等機構。善鄰協會設立後，作為文化侵略的尖兵積極配合日本的大陸侵略政策。

在日本國內，它主要負責出版調查和蒙古留學生事務的接受工作；在內蒙古現地，善鄰協會的任務是協助關東軍收集情報、密切日蒙關係；進行教育、文化、醫療活動及對蒙古的調查研究。雖言“資比鄰諸民族文化向上”，但當時的工作對象是在中國主權下的綏遠、察哈爾省境內的蒙古族、回族，在對其進行“教育、醫療、畜牧指導”的幌子下，開始向這一地區進行文化擴張。

最初，善鄰協會以新京的事務所為根據地，在多倫設立了內蒙支部，編成“阿叭嘎班”和“西蘇尼特班”。各班配有教師、醫師、獸醫、漢語及蒙古語翻譯，進入貝子廟及西蘇尼特旗。在上述地區開設診療所、巡迴醫療班、獸醫部、小學校等。關東軍的特務人員則以善鄰協會工作人員的身份混在其中，進行情報特務活動。後來，在善鄰協會的這些設施內秘密設立了特務機關“以進行文化衛生工作為掩護瘋狂進行間諜活動、籠絡各旗的王公”。1937年7月抗日戰爭全面爆發後，日本關東軍發動察哈爾戰役，從8月末到10月中旬，相繼侵占了張家口、大同、綏遠等地。隨後在這些地區分別成立了察南、晉北、蒙古聯盟自治政府三偽政權。1939年9月1日，又將三偽政權合併，成立了受日本駐蒙軍“內面指道”的“蒙古聯合自治政府”，一般稱之為“蒙疆政權”。

盧溝橋事變爆發後，善鄰協會人員於10月尾隨日本關東軍之後，在協助“宣揚”、“接收”的同時，在這些地區又陸續開設了診療所、日本語學校。從1938年底開始，善鄰協會在偽蒙疆統轄地域內陸續舉辦了“回民醫生養成所”、“畜產指導員養成所”、日本語學校等短訓班；設

立了“興亞義塾”、“回民女塾”等教育機構。對華北、內蒙古進行文化深透，直到 1934 年 8 月日本投降。

二 興亞義塾始末

20 世紀 30 年代日本國內正式設置蒙古語教育的機構只有 1899 年設立的東京外國語學校（今東京外國語大學的前身—筆者注）、滿蒙學校和 1921 年成立的大阪外國語學校（今大阪外國語大學的前身—筆者注），但招生人數有限，每年畢業生寥寥無幾。隨著日本“滿蒙”擴張政策的步步推進，蒙古語教育逐漸被重視。當時這兩所學校的蒙語科畢業生都優先保證日本軍部的需求。這些人或充當關東軍的“蒙古研究員”；或進入關東軍設在蒙地的特務機關服務。善鄰協會為了開展對內蒙古的文化侵略活動，最初培養掌握蒙語人員的辦法是選派“蒙古研究生”，即派遣日本人到西部內蒙古的各個喇嘛廟中學習蒙古語，了解蒙古的風俗習慣、並收集情報。但這不是正規系統的培養方式，不能滿足當時的需求。偽蒙疆政權成立後，在占領地區內開辦由日本管理、培養對內蒙古進行文化侵略人才的教育機構成為可能。同時，日本占領蒙疆地區後，大陸政策的下一個侵略目標是進行所謂“西北工作”，即欲向甘肅、青海、新疆和中亞等地區擴張。因此培養了解中國西北及中亞情勢、儲備向這一地區進行擴張的人力資源亦被提上日程。於是 1939 年 4 月，在厚和豪特設立了培養對蒙古工作以及對中國西北工作的文化特務特殊教育機構—興亞義塾。

興亞義塾從成立到 1934 年 8 月解散，共招收、畢業了六期學員。從第一期至第六期，隨日本對外侵略的擴大以及國際形勢的變化，塾生的來源、各期的教育內容、學習期限、塾生的去向等各有不同。以下分別介紹各期的概況。

第一期生

1939 年 1 月，善鄰協會制定了《蒙疆及西部地區善鄰協會今後的事業及其實施案》，決定隨著蒙疆政權的“安定”，善鄰協會的工作重點逐漸由察哈爾、錫林郭勒盟開始向烏蘭察布、伊克昭盟推進，以此為據點，欲將活動範圍擴大到中國西北部。為此，決定在原來的蒙古語研究生制度的基礎上，在厚和設立“興亞塾”，以解決隨善鄰協會

在蒙疆活動範圍擴大而出現的人手不足問題，同時培養對“西北工作的人才”。初定該塾教育期間為一年半，第一期招收 20 名，主要進行外語、現地事情教育。

3 月 15 日，善鄰協會在日本國內的報上刊登了“興亞塾給費學生募集”的廣告，聲稱“為了確保蒙疆及支那西北邊境的安全、摧毀紅色通道、貫徹帝國的大陸國策，決定四月創立開辦培養從事文化事業及其他工作有志青年的興亞塾，…應募資格為初中、專門學校、大學畢業，年齡二八歲以下者…畢業後作為本協會職員或作為現地政府的職員錄用，在支那西北及蒙疆第一線服務”。

當時從 400 名報考者中經過嚴格篩選錄取了 20 名。4 月 18 日晚在位於東京九段的日本軍人會館為這些人舉行了“招待壯行會”，善鄰協會理事長井上璞、參謀本部的今井大佐講話，學生代表明治大學出身的青田孫三郎致答詞，稱作為“蒙古的探路石奔赴蒙疆”。

4 月 27 日，第一期生到達張家口，善鄰協會理事長井上璞對他們的訓詞是“這裡招收的是不計金錢、地位、名譽、生命的人；興亞塾不是作學問的象牙之塔，而是訓練人才的地方，訓練第一主義。半途而廢者即是國策妨害者立即遣返日本”。29 日，塾生到達厚和，因塾舍尚未完成，暫住城西河沿縣府街善鄰協會厚和支部院內（即盧溝橋事變前日本設在歸綏的特務機關羽山公館舊址—筆者注）。首任塾長為前川坦吉，³教務各主任是日本駒澤大學出身的中田善水，訓育主任大洲義修，其他日系職員二、三人。5 月，因當時偽滿洲國教育機構中也有叫“興亞塾”的；同時，設在厚和的偽蒙古聯盟自治政府下屬的巴彥塔拉盟也成立了“厚和塾”，為了區別，該塾改名為“興亞義塾”。這期間校方頒布了“興亞義塾細則”，主要為“時刻牢記在大陸宣揚皇道精神的使命和保持建設東亞新秩序的覺悟，修養鑽研”。規定塾生每人每月伙食費以 12 元為標準；

³ 前川坦吉：1886 年生，日本兵庫縣人，1906 年陸軍士官學校畢業。軍中任職期間因違紀被免職後，曾在中國青島等地的日本企業任過警備主任等職。1934 年入善鄰協會後，曾任西蘇尼特班長、百靈廟班長。興亞義塾塾長。1941 年 5 月任蒙古善鄰協會理事長，1944 年任蒙古善鄰調查所顧問，1945 年 5 月任偽蒙古自治邦政府參議，其間一直兼任興亞義塾塾長。1946 年在北京等待遣返日本時死於肺病。（內蒙古回顧錄 中島萬藏“憶友人” p28—29）。

塾生的伙食、制服，文具書籍均為官費；每人每月另發 5 元零用錢，待遇相當優厚。塾生一人一年半的培養費是兩千元。當年的預算是 6 萬元，1940 年 4 月至 1941 年 3 月的預算也是 6 萬元。

塾長前川坦吉在訓話中對塾生講“西伯利亞不屬於俄國，把俄國人從西伯利亞趕出去，斯拉夫民族滾回斯拉夫去；內蒙工作就是外蒙工作；西北工作的目的在於取⁴得中央亞細亞；用頭腦去思考，抓住中心。軍方對你們的將來寄予非常大的希望。”這段話後來成了興亞義塾的座右銘。將日本開辦興亞義塾的真正目的暴露無遺。即“興亞義塾”是為實現上侵略述擴張目標而設立的培養文化特務的特殊教育機構。

一期生共招收了 22 名（東京招收 20 名，蒙疆當地錄取兩名：本田務、蓬田英敏—筆者注），學歷從初中到大學畢業不等。教育方式分為“塾內教育”和“塾外教育”兩種。前後各為兩期。入學後的 5 月中旬開始到 6 月底、塾生前往陽山北部的純蒙地帶進行短期研修旅行，讓其體驗草原、沙漠、王府、喇嘛廟等蒙地風情，此即第一期“塾外教育”。7 月初歸塾後，因塾址擴建，暫時借住在位於厚和新城的蒙古學院。塾生被編成蒙古、回教兩班，進行第一期塾內教育。蒙古班以蒙古語為第一外國語、俄語為第二外國語；回教班的第一外國語是漢語，因將來準備從事西北工作即所謂“回教工作”，第二外國語規定為阿拉伯語。蒙語教師由一個布利亞特蒙古人擔任；漢語教師是奉天東北大學出身的“馬大人”；俄語由該塾教務主任中田善水擔任；教阿拉伯語的是厚和清真寺的土耳其人奧斯曼，此人精通日語，據說是經阿拉伯、印度、寧夏而來，每次上課都用塾內的卡車接送。

此外還開有“回教事情”、“蒙古事情”等講座，聘請日本駐厚和總領事館、善鄰協會調查部、蒙疆政府中的日系官員為講師。此即第一期“塾內教育。”

10 月初，第二期塾外教育開始。蒙古班前往烏盟各旗的王府、喇嘛廟，回教班進入京包線沿線的張家口、大同、豐鎮、厚和、薩拉齊、包頭

⁴ 內原訓練所：1938 年日本在茨城縣內原町設立的“滿蒙開拓青少年義勇軍”中央訓練所，招收青少年進行精神和特殊訓練，然後派往偽滿洲國從事開墾或擔任鐵路警備任務。（《新版日本史詞典》，角川書店，東京，1996 年，105 頁）

等地的清真寺及學校等開始實施實習。爲期 10 個月，主要是語言實習並熟悉蒙、回風俗。實習期間塾生的職責是“即是研究者，又是開拓者，同時還是指導者”。

1940 年 4 月 27 日，駐蒙軍參謀部第二課蘇蒙班班長藤繩克雄中佐任塾長，還更說明興亞義塾的特務教育性質。大概是爲了避嫌、第二年 10 月，此人退職，以後塾長一職一直由協會理事長前川坦吉（1941 年 2 月 13 日井上璞死後，前川 4 月任代理理事長、理事長—筆者注）兼任，可見興亞義塾在善鄰協會中的重要地位。

1940 年 7 月底，第一期生實習結束，各班分別返回厚和。這時塾舍又遷回了改造一新的善鄰協會厚和支部內。塾內有教育、事務室、娛樂室、圖書室、禮堂、塾生宿舍、職員宿舍、倉庫等。8 月初開始進行第二期“塾內教育”。主要以前述的外國語學習爲主，同時將實習期間的調查寫成報告，充做畢業論文。

9 月 20 日，舉行了興亞義塾第一期生畢業典禮，共有一三人畢業。善鄰協會理事長井上璞、僞蒙古軍最高顧問小倉達次少將等二五名出席了典禮儀式。

興亞義塾第一期 13 名畢業生名單及去向。

蓬田英敏、瀨川敬、江口正雄（興亞院），渡邊雄治（蒙古善鄰會），本田務（興亞義塾），友常正二、奧田直秋（東洋拓殖），青木洁、小室泰二（特務機關），中村正一（四子王部落王府、興亞院囑托、政府日本語學校教師），桶口豐（滿蒙毛織），今井正三（回教青年學校），春日行雄（蒙古軍）。

第二期

第一期生的學正從初中到大學畢業不等。從第二期開始，由教務主任中田善水提議、經善鄰協會理事長及興亞義塾塾長同意，決定從日本國內的初中畢業中招收塾員。當時曾讓第一期生向日本國內的親朋好友寫信，介紹並鼓勵報考興亞義塾。計劃招收 20 人，分蒙古、回教兩班，預算 6 萬元。並於 1940 年 5 月在報紙上刊登了招生廣告。大概由於宣傳力度不夠，只招收了 10 名。出發前，其中的 5 人又被撥到了設在日本茨城縣內原町的“滿蒙開拓青少年義勇軍中央訓練所”。結果第二期生人數最少，

只有 5 人（梶島秀雄、小泉龍也、王木彌、木村肥佐生、長坂芳治），全學蒙語，沒設回教班。1940 年 11 月入塾。

1941 年 4 月第二期生塾外現地實習開始，實習地點是錫盟東蘇尼特旗。到達現地後，5 人分別被派遣到該旗所屬的各個喇嘛廟內，開始蒙古語實習。1942 年 1 月，為期 10 個月的實習結束。2 月開始到 3 月中旬又進行為期兩個月的塾內教育。此期間尤其重視精神灌輸，塾長前川親自上陣，用近三周的時間為塾生講授有關日本精神、日本國體等問題，特別強調日本作為“指導民族”的責任與使命，激勵塾員的“民族自豪感”，鼓勵其為日本的大陸侵略政策服務。3 月 25 日舉行了畢業儀式。畢業後，正趕上善鄰協會機構擴大，五人均被安排在善鄰協會所屬的各基層支部。其中錫盟支部兩名；烏盟支部兩名；興亞義塾一名。

二期生中值得一提的是木村肥佐生。此人興亞義塾畢業後，一直在錫盟活動，同時在張家口日本大使館事務所調查課兼職，負責收集蒙地情報。1943 年 12 月 15 日，木村受日本“大東亞省”派遣，偽裝成蒙古喇嘛、取名“達瓦·桑布”，率同一對受他救助過的蒙古夫婦，稱其為“姐姐、姐夫”，宣稱“前往西藏遊學”。秘密潛行中國西北收集情報。木村自稱西行的動機是“對中國西北地區極感興趣和無限憧憬”，於是利用日本政府想探明當時西北援蔣通道真相實情的機會，幾次向張家口日本大使館事務所提出申請，經當時在使館專門從事間諜工作的中澤達喜的斡旋，最終如願以償。因擔心途中暴露身分，木村不帶照相機、地圖、指南針等容易引起間諜嫌疑的物品，只是攜帶了護身符和數卷藏語經典作偽裝。木村一行穿過騰格里沙漠、進入甘肅、青海、原本計劃潛入新疆，收集西北援助中國抗戰通道的情報，但陰差陽錯 1945 年 9 月進入拉薩，當地傳說日本投降、木村不信，遂前往印度證實。在印度，木村遇到了另一名稍前於他受日本軍部派遣潛行西北的興亞義塾第三期生西川一三，證實了日本投降的消息。此期間木村多次往返於印度、西藏之間，約在 1949 年夏，向印度政府自首，承認自己是日本人，最初負有間諜使命。於是被作為“政治犯”關押了 8 個月，1950 年 6 月，木村同西川一三被印度遣送回日本。其回歸當時被稱為“善鄰協會魂”健在的標誌。

第三期生

1941 年 4 月，第三期生 26 名入塾。其中 20 人被編入蒙古班，6 人被編入回教班。三期生中，除學生出身者外，退伍軍人、有工作經歷的人占有很大比例。學習期間分前、中、後三期，前、後期為塾內教育，中期為塾外教育日現地實習。

第三期生的前期塾內教育原計劃為六個月，由於 1941 年 6 月 22 日蘇德戰爭爆發，日本一時欲“北進”，為了配合“北進”、加速“人才”的培養，根據協會理事長的指示，前期塾內教育時間縮短為五個月。教育內容有修身、蒙古語、漢語、阿拉伯語、俄語、蒙古史、中亞史、內陸亞細亞概觀、蒙疆經濟地理、蒙古習俗、回教事情、經濟、畜產等。此外還進行騎馬、武道、體育等訓練。

9 月開始進入中期教育即塾外實習階段。蒙古班前往錫盟、烏盟的東蘇尼特、西烏珠穆沁、四子王部落旗、達爾罕茂明安聯合旗實習，住進牧民家庭、喇嘛廟學習蒙古語，熟悉蒙古風俗習慣。回教班從 9 月 11 日前往北京，在中國回教聯回總會所屬的西北學院和北京清真寺學習漢語並研究回教事情。12 月歸塾後，到 1942 年 3 月下旬繼續進行塾內教育。課程為修身、漢語、回教事情、新疆地志、新疆事情等。3 月底，在包頭、呼和浩特等又開始塾外實習。

1942 年 10 月 5 日，興亞義塾舉行第三期生畢業典禮，當時日本興亞院蒙疆聯絡部代理長官蘇我、塾長前川、日本駐包頭領事館領事等出席，畢業學生 13 名，其中蒙古班 9 人、回教班 4 人。

第三期生是興亞義塾六期中招生人數最多的一期，達 26 人，但其中只有半數人畢業。原因是蒙古班在塾外實習時，由於適應不了蒙地嚴酷的環境，很多人患上了呼吸器官疾病，中途退學者較多。此外還有幾人中途退學，作為偽蒙古軍的軍醫委託培養生被派往設在偽滿洲國哈爾濱的滿洲國陸軍軍醫學校學習。

第三期畢業生西川一三，1943 年 10 月受當時日本首相東條英機“潛入支那西北部，與支那邊境民族廣交朋友，皇軍到達之前堅守此地”之命，化裝成蒙古喇嘛，取名羅布桑，開始了潛入中國西北之行。經寧夏、甘肅、1945 年春到達青海。秋天進入拉薩。1946 年 1 月抵達印度的加爾

各答，在那裡證實了日本投降的消息後，放棄特務活動，往返於印度和西藏之間，做小買賣維持生存。這期間在拉薩的喇嘛廟當了一年喇嘛，曾被英國的情報機關雇用，潛入西康省收集情報。1948 年秋，返回印度。與前述的木村肥佐生向當地政府自首，承認其為日本人後，被收監半年，1950 年 6 月 23 日回到日本。^[9]

第四期

1942 年 4 月 15 日，興亞義塾第四期生 16 名入塾。塾內職員除日系之外，蒙語教師是拉馬扎布，中國語教師是一個姓陳的的漢族。此外還聘請善鄰協會調查部的須田正繼、關根博司、野津章、松田壽男等前來授課。學習課程仍以外國語為主，同時還開設有關蒙古、新疆、中亞歷史、地理、經濟等講座。10 月初，蒙古班在錫盟、回教班在北京開始塾外實習，1943 年 5 月塾外教育結束。由於形勢的變化，即中途島海戰後，日本在太平洋戰場上由進攻轉為防禦；中國戰場的逐步反攻及敵後游擊戰的廣泛展開，日軍兵力不夠敷用，越來越多的人被征召入伍，處處感到人手不足。很多學校的學生都提前畢業，直接或間接地為侵略戰爭服務。興亞義塾亦不例外。所以四期生在入塾一年後的 1943 年 5 月，14 名塾生提前畢業，安插在善鄰協會所屬支部和偽蒙疆政府各機關中任職。

以下為四期生名單及去向。

菅野多計郎、加藤享（蒙疆新聞社），坂井辰馬（大蒙公司），柴田達夫、川村二夫（善鄰調查所），岩穴辰雄（北海道派遣學習），菊地孝之（包頭領事館），山口登、松尾不二夫（厚包貿易組合），酒勾忍，川島勉（東洋拓殖），井上春生，平澤雄二郎（興亞義塾），足立二也（善鄰調查所），佐久間利平、木村哲行⁵（中途退學一筆者注）。

第五、六期生

1943 年 5 月 31 日，興亞義塾第五期生 17 名入學，其中蒙古班（太田勝也、鈴木宏、石橋又八郎、阿久津敏雄、東鄉克己、山崎、宮村真澄）7 人、回教班 10 人。前期塾內教育的內容與以往比沒太大的變化，只是由於戰爭形勢的變化，文化課學習的時間減少，只在上午進行，下午

⁵ 木村哲行現年 86 歲，居日本福岡市。作者為纂本文，曾多次採訪此人。

全是軍事訓練、農業勞動等。8月暑假時，蒙古班曾到百靈廟附近進行了為期三周的短期蒙地見習旅行。

正式塾外教育從 1944 年 1 月開始。蒙古班赴烏盟各旗的喇嘛廟實習。7 月返回厚和。這時從日本招收來的第六期生已經到達。10 月 17 日人提前畢業。由於戰爭形勢吃緊，適齡男子體檢合格即被征召入伍，所以五期生畢業後大部分接到“現役入隊”的通知，派往各個戰場。

第六期生 13 名 1944 年 7 月入學，第二年 6 月草草畢業。進入 1945 年，日本敗色愈濃，由於美軍的封鎖，日本本土與中國占領地之間的聯繫越來越困難，興亞義塾再從日本國內招生已不可能，遂決定在偽滿洲國以及偽蒙疆的日本人子弟中招收第七期塾生。4 月，曾派教務主任中田善水到奉天、新京、哈爾濱、大連等地招生，但中途接到興亞義塾“因教育徵召速歸”的電報，返回厚和接受“入營軍訓”，招生計劃不了了之。8 月 10 日該塾接到駐蒙軍“厚和在住鄰人向張家口集中，速到車站集合”的電話後，在教務主任中田善水的率領下，先將塾內所藏一般學術性書籍裝箱後堆入一室，貼上“內藏貴重書籍軍官以外禁止入內”封條（中田認為即將入城的傅作義軍是知日之士，懂得保護書籍的重要性），然後開始燒毀重要文件、準備撤退。12 日，興亞義塾日系職員和聚集而來的該塾畢業生，在興亞義塾操場前舉行了與塾旗告別的降旗儀式，隨後燒毀了塾旗，興亞義塾“壽終正寢”。

三、結束語

通過以上對興亞義塾始末的考證，可知這一特殊教育機構是日本軍部的外國組織善鄰協會開辦的、設在殖民占領地、利當地的地利之便培養貫徹執行日本大陸侵略擴張政策的文化特務的特殊教育機關。

興亞義塾開辦的目的是“為了確保蒙疆及支那西北邊境的安全、摧毀紅色通道、貫徹帝國的大陸國策，培養從事文化事業及其他工作的有志青年”。就讀該塾，對日本學生來講，是一種“海外留學”，但所入的却是本國政府在海外開辦的教育機構，這是殖民地教育史上的特殊現象。它之所以特殊，是因為這一教育機關即不同於當時日本在中國各占領地設立的、以日本的教育方式對現地人進行奴化教育以及進行必要的技能培訓的

奴化教育機關。譬如當時日本在偽蒙疆境內所辦的蒙古學院、蒙古中學、巴彥塔拉師範學校、回民女塾、畜產指導員養成所等；也不同於在中立領地為教育日本人子弟而開辦的日本小學、中學、日本青年學校等。“興亞義塾”的學生全部來自日本內地，是日本軍部的外圍組織經營的設在海外的培養文化特務的特殊教育機關，與當時日本設在偽滿洲國哈爾濱的培養對蘇間諜人員的“哈爾濱學院”⁶有異曲同工之處。

興亞義塾的教育方針為“時刻牢記在大陸宣揚皇道精神的使命和保持建設東亞新秩序的覺悟，修養鑽研”、“行為操守及思想上與本塾的培養目的相違背者勸其退塾”。要求學生時刻不忘宣傳日本的對外侵略擴張理論、經常保持“建設東亞新秩序”的精神準備，去鑽研學習。即為日本在對外文化侵略擴張方面培養“合格”的後備力量。

在教育方式、方法上，它分塾內教育和塾外教育兩期，塾內教育注重外國語教學，教師配備為日、蒙、漢三系，以日系為主。但該塾並不以書本知識教育為主，而是以塾外教育即所謂“現地實習”為重，即注重培養塾生作為文化特務的適應能力。如同善鄰協會理事長井上璞所講“興亞塾不是作學問的象牙之塔，而是訓練人才的地方，訓練第一主義”。一年半的學習期間內（4、5、6期為一年—筆者注）近一年的時間是在塾外渡過的。蒙古班的學員被派往當時偽蒙疆政權所屬的烏盟、錫盟等純蒙地帶的王府、喇嘛廟現地學習蒙古語並熟悉蒙古的風俗習慣。為了強化語言環境，一處只安置一名學員，使之置身于所學語言環境中，一年中幾乎沒有講日語的機會。經過這樣的強化訓練，歸塾後，學員的蒙語水平、尤其是會話能力都有很大的提高。對蒙地風情亦頗有了解，為將來從事文化特務工作打了一定的基礎。回教班學員的塾外教育是分散在京包鐵路沿線的包頭、厚和、張家口、北京等地的各個清真寺內，學習漢語、阿拉伯語及熟悉回教事情。這些人被日本軍部和善鄰協會看作是將來繼續向西侵略擴張、即進行所謂“西北工作”的文化預備力量。

興亞義塾從開辦到終焉為期不過六年有餘，招生六期，培養的畢業生不足百人，其存在似乎微不足道。但這些人畢業後大多被安插在善鄰協會

⁶ 哈爾濱學院：見（日）芳地隆之《哈爾濱學院與滿洲國》，新潮社，東京，1999年。

所屬各支部的牧區邊境第一線，是日本推行大陸侵略政策在文化侵略方面的“身體力行者”和所謂“善鄰精神的具體體現者”。所起的作用不可低估。

以該塾畢業生為主 1942 年初曾組成“大東亞戰爭宣傳調查隊”，歷時 50 餘天，沿中蒙邊境的牧區進行巡迴宣傳調查。目的是“向草原的人們講述大東亞戰爭的意義、實情，同時把握國境地帶的民情”。他們攜帶“大東亞戰爭實態”的宣傳畫和各種畫冊，向牧民們介紹日本飛機軍艦的優越，炫耀日本的強大。不遺餘力地宣傳日本侵略亞洲的“東亞共存共榮”反動理論並收集當地的情報，在文化宣傳領域內為侵略戰爭服務。

日本軍部和外務省還利用該塾蒙古班畢業生懂蒙古語、熟悉蒙古風俗習慣的特點，派其中的一些人化裝成蒙古喇嘛深入到中國西北地區的青海、甘肅、西藏等地從事收集情報、了解當地動態的間諜活動，為實現日本統治整個亞洲大陸的侵略計劃做準備工作。

興亞義塾塾生塾外實習期間“即是研究者、又是開拓者、同時還是指導者”。塾生深入蒙地後，竭力宣傳日本是把蒙古族從漢族軍閥壓迫統治下解救出來的“解放者”；將日本侵略中國、建立偽蒙疆政權之舉稱之為“復興蒙古”；為日本帝國主義的滿蒙侵略政策辯護。

由於戰後沒有徹底清除產生右翼勢力的土壤，至今日本右翼勢力一直猖獗。20 世紀 70 年代在日本出版的、由當時善鄰協會興亞義塾關係者所撰寫的回憶錄中，很多人不是抱著反省、懺悔、讓罪的態度去記述歷史，而是以沾沾自喜、留戀、惋惜的筆態回憶當年⁷。結合當前日本右翼勢力猖獗、否認過去侵略歷史的現實，通過考證興亞義塾這一文化侵略教育機構的歷史，對揭露具有較大隱蔽性、欺騙性的日本對中國進行文化侵略研究方面具有積極意義。

⁷ 參見本文所列參考資料（日）《善鄰協會史》一書中興亞義塾關係者所撰各篇回憶錄。如從興亞義塾成立到解散一直任該塾教務主任的中田善水的回憶錄“善鄰義塾二三事”等。（140—143 頁）

參考文獻

- [1] (日) 稲叶正夫等解說 現代史資料(8)日中戰爭(1)[Z], 東京: 美鈴書房, 1964 年。
- [2] (日) 善鄰會編 善鄰協會史—在內蒙古的文化活動[M], 東京: 日本蒙古協會, 1971 年。
- [3] (日) 森久男澤 德王自傳[M], 東京: 岩波書店, 1994 年。
- [4] (日) 財團法人善鄰協會 興亞塾給費學生募集[N], 讀賣新聞, 1939 年 3 月 15 日第 7 版。
- [5] (日) 財團法人善鄰協會 遠徵蒙疆開發的尖兵—興亞塾生壯行會 [N], 都新聞, 1939 年 4 月 19 日第 3 版。
- [6] (日) 中澤达喜 大陸風雲錄—一個諜報員的手記[M], 東京, 今日問題社, 1968 年。
- [7] (日) 木村肥佐生 西藏潛行十年[M], 東京: 中央公論社, 1994 年。
- [8] (日) 蒙古善鄰協會 興亞義塾畢業式[J], 蒙古, 東京: 善鄰協會蒙古研究所, 第 126 號, 1942 年 12 月號。
- [9] (日) 西川一三 走向秘境西藏[M], 東京: 芙蓉書房, 1968 年。
- [10] (日) 新版日本史詞典[Z], 東京: 角川書店, 1996 年。
- [11] (日) 駱駝會編 回憶內蒙古—內蒙古回顧錄[M], 東京: 駱駝會本部, 1975 年。
- [12] (日) 春日行雄編 日本與蒙古一百年[Z], 鳥取縣米子市: 亞細亞博物館, 蒙古館刊, 1993 年。

(本文於 2007 年 3 月 19 日來自日本投稿, 於 2007 年 5 月 13 日審查修正通過)

論清朝滿漢二元文化結構的形成與其意義

蔡偉傑*

國立政治大學民族學系碩士

摘要

清太宗皇太極在清朝歷史上以參漢酌金的政策取向而著名。然而在其採行漢制與崇尚文治的政策下，卻又潛藏著對滿洲人漸入漢習的憂慮。這種矛盾情結看似難以理解，但卻有跡可循。本文透過人類學家 Marshall Sahlins 的文化理論來重新檢視皇太極對於滿漢兩種文化的觀感。Sahlins 認為文化邏輯會影響社會的分類與規範。我認為在皇太極的統治下，清朝社會存在著滿漢二元化的趨勢，而其相應的滿漢二元文化結構與皇太極本身的意向事實上存在著交互作用。我在本文中將從皇太極對金國治漢政策的調整與中央集權的關係、討平朝鮮、蒙古與明清對峙局勢的轉變、皇太極對滿洲文化的認同以及對漢制的取捨等四方面，來討論滿漢二元性所象徵的意義以及其與皇太極的意向間如何互相作用，並說明滿漢二元文化結構在清朝民族史與文化史研究上的意義。

關鍵詞：清朝（The Qing Dynasty）、皇太極（Hong Taiji）、滿洲（Manchu）、漢人（Han people）、文化（culture）

* 作者為國立政治大學民族學系碩士，現為中央研究院歷史語言研究所約聘助理。

一、前言：從一則上諭談起

崇德元年（1636）十一月，剛稱帝不久的清太宗皇太極於盛京宮中的翔鳳閣，召見所有的親王、貝勒、固山額真、都察院大臣，並且令弘文院大臣宣讀大金世宗烏魯皇帝史。¹既畢，皇太極向眾王公大臣說明此舉的動機：

此言爾眾宜細聽之。世宗為君，蒙古漢人，無不稱賢。有識者號為小堯舜。故令以滿洲字譯之。……太祖阿骨打、太宗吳乞買，所行皆合法度。熙宗合喇完顏亮為君，盡廢祖宗之法，耽於酒色，盤樂無度，效漢人之所為。及世宗即位，惟恐子孫效法漢人，屢諭勿忘國俗，服本國之服，言本國之言，時時練習弓馬。雖垂訓如此，子孫不遵，皆效漢人，忘其騎射。至於哀宗，社稷傾危，國遂滅亡。凡為君者，耽於酒色，未有不亡者也。先時大海榜式、庫里纏榜式，曾勸我棄滿洲衣帽，效漢人制度見朕不從，輒以為不受諫。譬諸爾等在坐者，身著寬袍大袖，右佩弓，左佩箭，如勞沙雄科落把土魯闖入，眾何以當之？若穿寬袍大袖，必廢騎射，必待他人割肉而後食，與左佩箭者何以異乎？此言非為一世計，我身豈有變更之理。恐後世子孫，忘騎射以效漢人，常切此慮。我兵初時，能有幾何。只因嫋於騎射，所以戰必勝，攻必取。故天下人稱我兵，立不移足，戰不回顧。……此言無非令爾等切記之。²

大海榜式即巴克什達海，在改良滿文上多所貢獻；而勞沙雄科落把土魯即為碩翁科羅巴圖魯勞薩，³為清朝當時著名的武將。金世宗於大定元年至二十九年（1161-1189）在位期間，以禁止女真人仿效漢人習俗，從

¹ 即《金史·世宗本紀》。

² 陳名夏、魏天賞等編，《大清太宗文皇帝實錄》，初纂本（臺北：國立故宮博物院藏，n.d.），卷 23，頁 42-43；滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 7（東京：東洋文庫，1955-1963），頁 1438-1441。

³ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，冊 2，收入《清實錄》，中國第一歷史檔案館、北京大學圖書館與北京故宮博物院圖書館編（北京：中華書局，1986），卷 32，頁 8-9。勞沙原係尋常牛衆，因戰功而賜名雄科落把土魯。參見陳名夏、魏天賞等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 18，頁 7。

而使金朝的武功得以興盛不衰而聞名。皇太極的用意十分清楚，他將效法金世宗，維護滿洲舊俗，以使其民族興盛不衰。⁴皇太極唯恐滿洲人漸入漢習的危機意識，以及對騎射武功的注重，在其上諭中清楚地表現出來。

在這則上諭中，最重要的兩個關鍵詞就是「滿」與「漢」。這兩個概念的二元文化結構（dual cultural structure）則是皇太極上諭的內容重點。⁵事實上，在後世清朝歷史上類似的論述甚多，其特點在於滿漢作為相對的兩個概念，甚少單獨出現。⁶其中所謂的「滿」，等同上諭中所提到的國俗，又稱為滿洲舊習或滿洲之道。⁷其中包括了國語、騎射、服制等文化元素，以及勤儉、樸實等內在秉性，並且將這些滿洲舊習與祖宗之法相連結；至於所謂的「漢」，則是「滿」的對立面，即所謂的漢習，包括了漢語漢文、衣冠制度與奢侈浮靡等。基本上對皇太極而言，滿洲舊習象徵一切正面且值得滿人追求的文化與道德價值，而漢習則象徵著他所貶斥的負面事物與價值。簡言之，皇太極認為漢習是一切罪惡的淵藪，會污染滿洲人並使其腐化，最終將招致國家滅亡的後果，只有堅守滿洲之道才能夠確保大清基業。⁸然而當我們將這則上諭重新置入歷史脈絡中，會發現其中隱含了更多的問題有待研究。

在努爾哈齊治下的金國，無論從制度或文化層面而言，都是一個典型的汗國。這主要是受到蒙古文化的強烈影響。努爾哈齊強調女真本位主

⁴ Frederic Wakeman Jr., 《洪業——清朝開國史》，陳蘇鎮、薄小瑩等譯，海外中國研究叢書，劉東編（南京：江蘇人民出版社，2003），頁 63-65。

⁵ 在本文中，我採用美國人類學家 Marshall Sahlins 對文化的定義。Sahlins 將文化視為人類的行動意向與實用行動的編碼。在這個定義中，經濟、政治、宗教與親屬等制度作為符號，對於該民族自身的意義是更為重要的。參見 Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 55。

⁶ 相關研究參見蔡偉傑，〈論清朝前期的滿洲文化復興運動〉（碩士論文，國立政治大學民族學系，2005）。

⁷ Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

⁸ 有關此一時期「漢習」一詞的討論，參見吳志鏗，〈試論所謂「漢人習氣」——有關清代滿人漢化的一些思考〉，刊於《近世中國的社會與文化（960-1800）國際學術研討會會議論文集》，冊 1，臺北，國立臺灣師範大學歷史學系，2005 年 12 月 16-17 日，頁 1-7。我基本上同意吳志鏗對於漢習的分析，不過該文對於漢習論述的生產過程中，清帝對於漢人制度與文化的種種選擇與取捨，著墨甚少。我將在後文中針對此點作進一步的闡述。

義，未見其有對女真人仿效漢習的憂慮。⁹與其父努爾哈齊相比，皇太極較為崇尚文治，重用漢官，並厲行中央集權。從他改金國國號為大清以及倣效明制的舉措，都說明了金國的國家性格從典型的蒙古汗國逐漸轉變為傳統的中華帝國。¹⁰前述上諭發布的時間為崇德元年（1636），與其父努爾哈齊統治的時代相距不過十年。然而十年後，皇太極剛稱帝不久，在其採行漢制與崇尚文治的政策下，卻又潛藏著對滿洲人漸入漢習的憂慮。皇太極的言行看起來似乎是自相矛盾而難以理解的。我們應該如何去解釋皇太極對於滿漢兩種文化的矛盾情結？

另外，皇太極將金朝的興盛與覆亡關鍵歸因於女真人對於舊俗的遵行與否，並且強調滿洲人當以金史為鑑。若仿效漢人服飾制度，廢騎射之術，則社稷將傾，國家將亡。然而讓我感到好奇的地方在於，然而，為何皇太極會認為政經特權的維持，必須透過維護滿洲文化來達成？我想要說明這些問題，就必須探討滿漢文化對皇太極的象徵意義。而在研究文化的象徵意義上，美國人類學家 Marshall Sahlins 的研究給了我很大的啟發。

表面上，現代的美國人以實用性與功能性的標準，來對其食物與服裝加以分類：動物何者可被食用，何者不可食用；何者是白人的食物，何者是黑人的食物。而男性該穿什麼服裝，女性該穿什麼服裝；上層階級該穿什麼服裝，下層階級該穿什麼服裝。這些分類都有既定的規範。而其價格也從屬於這樣的規範，而有所高下。然而 Sahlins 的研究卻打破了這樣的成見。他認為這樣的規範事實上是受到文化邏輯上的分類所決定。例如牛排在美國是最貴的肉，儘管其絕對供應量大大超出人們的食用量，但窮人依舊食用較為便宜的肉。而這些肉之所以比較便宜，是因為它們在美國文化中被視為較不好的肉，而不是因為它們如經濟學者主張因為其供應量太少的緣故。¹¹

Sahlins 對於文化如何影響美國社會對於食物與服裝的分類的研究，

⁹ 相關討論參見蔡偉傑，〈論金國初期滿洲文化制度化與女真本位主義的形成〉，《中國邊政》期 168 (2006)：55-70。

¹⁰ 有關郊祭儀式出現與金國國家性格轉變之間的關係，參見張振陽，〈「天命靡常」與「夷夏之防」—談清初支配正當性的建立〉（碩士論文，國立政治大學民族學系，2001），頁 90-96。

¹¹ Sahlins, *Culture and Practical Reason*, 166-204.

提醒了我們應當面對在社會的種種分類與規範中，背後潛藏之文化邏輯的影響力。而文化中的象徵意義事實上是以二元結構的形式來呈現的。我認為在皇太極統治下，當時的清朝社會上存在著滿漢二元化的趨勢，而這個趨勢則潛藏著文化上的滿漢二元性。而這個文化結構的意義與帝國意識形態交互作用的結果，影響了皇太極對於滿洲文化的認同。

以下我將從皇太極對金國治漢政策的調整與中央集權的關係、討平蒙古與明清對峙局勢的轉變、皇太極對滿洲文化的認同以及對漢制的取捨等四方面加以討論清朝社會滿漢二元性的意義，以及其對後世的影響。

二、從八家共治到南面獨坐：金國的中央集權與漢人地位的提升

天命十一年（1626）清太祖努爾哈齊去世後，由次子代善擁立其弟，努爾哈齊第八子皇太極繼承汗位，隔年改元天聰（Sure han），後世尊為清太宗。

皇太極即位之初的金國，實際上內政局勢極為險峻。當時努爾哈齊遺命由八貝勒共治金國，但時有貝勒不服皇太極，使汗權受到箝制。此外金國內的漢人不堪高壓政策，而大量逃亡與反抗。為了解決金國內政上的困局，皇太極對前朝的政策進行了調整。

在金國的內政上，皇太極一方面對內調整治漢政策，提升漢人的地位；另一方面則實行中央集權。這兩者的發展之間具有緊密的互動關係。

在此有必要先交代當時金國漢人問題的由來，這與努爾哈齊的治漢政策失當有關。天命六年（1621）努爾哈齊併吞了遼東地區後，隨即面臨大量漢人歸附金國的情況。努爾哈齊為了壯大自己的勢力，因此必須善待來降的漢人，以和明朝的腐敗作為對比，吸引更多的漢人來投靠他。因此，努爾哈齊設置都堂之職，並建立在都堂控制下的滿漢分治制度。然而努爾哈齊的治漢政策並不成功，這主要是因為漢人的生活受到女真軍民擾亂之故。首先是漢人的田地遭到徵收。其次，漢人被大規模遷移。遼東漢人還需提供女真軍民住房、糧食等日用品。由於實際上漢人處於奴隸地位，加上漢人大量被遷出故地，田畝被徵收，生計困難，也因此導致自天命六年（1623）女真人與漢人之間所發生的一系列衝突。此後，努爾哈齊即改變原先的平等政策，而代以歧視政策，旨在阻止漢人反抗。大致而言，天命

年間的金國漢人不僅社會地位低於女真人，其生活條件亦有所惡化。¹²

為了穩定金國內部的滿漢關係，天命十一年（1626）九月，皇太極即位不久後，首先便調整治漢政策。他首先表示對以往私欲潛逃及與奸細往來的金國漢官漢民既往不咎；又停止興築城郭邊牆，以節省民力，用於田耕；並且提出滿漢之人均屬一體，凡審判差徭不可有所差異；同時命令諸貝勒大臣與其下牧馬管屯人，不可擅取莊民牛羊，違者治罪。¹³過去漢人每十三壯丁編爲一莊（tokso），按滿官品級，分給爲奴，因同處一屯，漢人多遭侵擾，以致逃亡，皇太極因此減少滿官漢奴之數量，勻出之漢人則分屯別居，編爲民戶，以漢官治理之；同時又禁止諸貝勒大臣屬下私向漢官需索馬匹或器用，違者治罪。¹⁴這些隔離措施有助於緩和金國內部女真與漢人之間的緊張關係，但也使金國內部女真與漢人的二分區隔更爲明顯，不利於金國內部的滿漢族群整合。

滿漢族群間無法整合，使得族群衝突成爲金國社會內部的潛在不穩定因素。例如天聰九年（1635）七月，皇太極表示其對滿洲、蒙古、漢人，不分新舊，視之如一。凡鬥毆之事宜聽法司斷結，聽聞國中有漢人與滿洲、蒙古鬥毆，皆助之毆打之事，是不遵國法，若被拿獲，必重懲之。¹⁵這則上諭透露了很重要的訊息，即皇太極已經注意到當時金國滿漢族群之間存在著不問是非，只問族群的衝突問題，並且到了要以重懲來遏止這種亂象的地步。而這種滿漢族群衝突，正是當時金國社會滿漢二元分化的表徵。

除了調整治漢政策外，皇太極亦致力於實行中央集權。努爾哈齊的去世，標示了金國領導權與滿漢關係的改變。¹⁶由於努爾哈齊的遺訓表示，

¹² 參見蔡偉傑，〈論金國初期滿洲文化制度化與女真本位主義的形成〉，頁 64-69。

¹³ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 1，頁 7。

¹⁴ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 1，頁 7-8。

¹⁵ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 24，頁 4；中國第一歷史檔案館編，《清初內國史院滿文檔案譯編》，冊上（北京：光明日報出版社，1989），頁 180。其中有關漢人與滿洲、蒙古鬥毆之事，前者僅提及漢人與滿洲、蒙古各相袒庇，而未言及皆助之毆打之事。

¹⁶ Gertraude Roth, “The Manchu-Chinese Relationship, 1618-1636,” in *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China*, eds. Jonathan D. Spence and John E. Wills Jr. (New Haven: Yale University Press, 1979), 6.

由其八個子侄共治國事，因此形成了八貝勒共治的情況。¹⁷而其中皇太極主要是與其他三大貝勒共理國政，且三大貝勒與皇太極的地位相差不遠。

¹⁸這樣的集體統治事實上箝制了汗權，¹⁹因此皇太極試圖尋求其他的力量來幫助他鞏固汗位，而他也如願找到了這股力量，即遼東漢人。皇太極透過宣稱以往對遼東漢人的屠殺違背治國之道，並將之歸咎於其父的失當，從而贏得了遼東漢人的信賴。此外，皇太極還開科取士，從逃過其父努爾哈齊屠殺下生還的生員中選拔官吏，對漢人多方籠絡。²⁰而漢人對此則以向皇太極提出一系列削弱諸貝勒力量以便集中汗權的改革建議作為回報。

²¹

皇太極集中汗權的第一步是廢除三大貝勒按月輪值掌理國政之制。天命六年（1621）二月，努爾哈齊原命四大貝勒按月輪值掌理國政。皇太極繼位後，仍令三大貝勒分月掌政。天聰三年（1629）正月，皇太極以機要政務煩勞三大貝勒處理不妥為由，而改由其下諸貝勒代為處理。²²此舉實欲分三大貝勒之權。

皇太極集中汗權的第二步是打擊二貝勒阿敏。天聰三年（1629），皇太極發動了第一波入關攻勢，雖然未能攻下北京，但仍攻下了瀋州、遷安、遵化與永平四城。後皇太極返回盛京，於天聰四年（1630）三月，命其叔舒爾哈齊之子，二貝勒阿敏前往駐守四城，²³阿敏並命令四城的漢民薙髮歸降，不從者則殺之。²⁴皇太極對於瀋州等四城的漢民十分重視，不

¹⁷ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊2，頁554-558。

¹⁸ 例如天聰元年（1627）元旦朝賀，大貝勒代善、二貝勒阿敏與三貝勒莽古爾泰，以兄長之身分，分坐於汗位之左右，不令下坐。參見滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁1。

¹⁹ 如鑲紅旗胡貢明的奏疏中曾提及金國當時八貝勒共治的情況，表示「有人必八家分養之，地土必八家分據之，即一人尺土，貝勒不容於皇上，皇上亦不容貝勒，事事掣肘，雖有一汗之虛名，實無異整黃旗一貝勒也。」參見羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，收入《清入關前史料選輯》，輯2，潘喆、孫芳明與李鴻彬編（北京：中國人民大學出版社，1989），頁34。

²⁰ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷5，頁14。

²¹ Wakeman, 《洪業——清朝開國史》，頁47。

²² 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷5，頁2。

²³ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁338-339。

²⁴ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁343。

僅下諭要女真人勿侵擾新附之民，又要求阿敏嚴禁擾害當地降民耕種田禾，且不可妄指漢人爲奸細，以免官民不安。²⁵然而同年五月，明軍收復瀘州，阿敏竟拋棄其他三城而撤走。並且在離去之前屠殺了遷安與永平的官民，掠其財物。²⁶同年六月，皇太極在得知阿敏屠城後大爲震怒，歷數阿敏十六罪狀，包括了不遵汗命，妄自尊大與屠戮歸降漢民等，並下令處分阿敏，將其終身幽禁。²⁷皇太極將阿敏逮捕治罪之舉，不僅大大強化了他的實力與權威，也增強了皇太極繼續安撫漢人以贏得其支持的決心。²⁸

皇太極集中汗權的第三步是打擊三貝勒莽古爾泰。天聰五年（1631）七月，金國攻打明朝大凌河城。在新建漢軍的紅衣砲幫助下，金國順利攻下了大凌河城。但在戰爭的過程中，因皇太極責三貝勒莽古爾泰其所部兵時有違誤，莽古爾泰憤而拔刀相向，後雖被其弟德格類拉走，但皇太極對此仍忿忿不平。²⁹同年十二月，莽古爾泰即因此舉悖逆，而遭定罪，革去其大貝勒稱號，行禮時不得與皇太極並坐。³⁰

在二貝勒與三貝勒分別遭到皇太極的打擊後，大貝勒代善勢單力薄，因此以皇太極同居並坐，不合禮節爲由，請與莽古爾泰坐於其側。³¹天聰六年（1632）正月，行禮儀制更定，由皇太極一人南面獨坐。而過去八旗諸貝勒率大臣朝見時不論旗分，惟以年齒爲序，自本年起始照旗分以次朝見。³²這也象徵了皇太極在中央集權上的進一步成就。³³

皇太極集中汗權的最後一步是打擊大貝勒代善。由於皇太極被代善擁立爲汗，故繼位後，對代善優禮有加，以兄禮事之。但後來兩人之間於天聰九年（1635）爆發衝突。該年，莽古爾泰之妹莽吉濟因兒女結親之事而

²⁵ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁385-386。

²⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷7，頁2-3。

²⁷ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁401-416。

²⁸ Wakeman, 《洪業——清朝開國史》，頁48-49。

²⁹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷9，頁19-20。

³⁰ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷10，頁25-26。

³¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷10，頁26。

³² 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷11，頁1。

³³ 此舉除了代表皇太極逐步削弱滿洲貴族在政治上的地位外，似乎也可看出儒家正名思想與禮法尊卑的概念逐步滲透於金國朝廷內部。參見張振陽，〈「天命靡常」與「夷夏之防」——談清初支配正當性的建立〉，頁99。

與皇太極發生口角，但事後，代善卻將莽古濟請到自己的住處設宴款待，並贈財物。此事令皇太極十分不滿。且先前代善又曾領本旗兵擅自活動。故皇太極召集諸貝勒大臣，歷數代善罪行，甚至以退位相脅。諸貝勒因此議代善罪，擬革代善大貝勒名號、削旗主職、奪十牛彔屬人，並罰銀、馬。後皇太極寬宥其罪，僅罰銀、馬。³⁴但此後代善的勢力大受打擊。

最後在對蒙古察哈爾部征討的勝利中，皇太極奪得了元朝的傳國玉璽。³⁵這意味著皇太極可以自稱為成吉思汗與元朝皇帝的繼承者，也讓他更加確立了比作爲金朝後裔而登上皇帝寶座的權利，³⁶皇太極後來於天聰十年（1636）四月稱帝，由金國貝勒眾大臣進寬溫仁聖皇帝（gosin onco hūwaliyasun enduringge han）尊號，改國號爲大清（daicing），並且改元崇德（Wesihun erdemungge）。³⁷

至此，八家共治的制度已名存實亡，這也象徵著金國從平等分權的部落體制轉變爲中央集權的帝國體制。皇太極透過重用漢官、崇尚文治以削弱其他貝勒的勢力，實有助於完成金國政治的中央集權。

然而，金國朝中對漢人的態度上下仍有明顯差別。在金國的漢官雖然得到皇太極的重用，不過事實上漢官在金國內的地位仍遠不及滿官。例如天聰元年（1627）阿敏率軍攻打朝鮮，朝鮮遣使負罪請和後，阿敏卻仍執意駐兵於朝鮮境內，打算與其訂城下之盟。此舉雖遭到額附李永芳的勸阻，³⁸卻遭到阿敏的當面喝斥，威脅要殺李永芳這個漢奴！最後李永芳只好不發一語。³⁹李永芳貴爲額附，在二貝勒阿敏面前，不僅遭到羞辱，甚至其人身安全亦不受保障，可見當時上層滿洲貴族對漢官的態度仍然相當跋扈。

漢官對於滿官跋扈的態度亦忿忿不平。例如天聰五年（1631）十二月，參將寧完我於在奏疏中便曾向皇太極表示，滿洲國人語言既同，貴賤

³⁴ 中國第一歷史檔案館編，《清初內國史院滿文檔案譯編》，冊上，頁 196-199。

³⁵ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 25，頁 1-2。

³⁶ Wakeman, 《洪業——清朝開國史》，頁 63-64。

³⁷ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 6，頁 993-994；圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 28，頁 17。

³⁸ 額駙，爲滿語 *efu* 之漢語音譯，意爲姐夫，在此指王公之婿，即駙馬。參見羽田亨，《滿和辭典》（臺北縣，深坑：學海出版社，1998），頁 106。

³⁹ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 4，頁 45。

自別；而漢官只因未諳滿語，而被訕笑凌辱。皇太極遇漢官，每溫慰懇至，而國人反陵轢作踐，將何以視一體而招徠遠人？⁴⁰這說明了語言差異，成為漢官遭到滿官歧視的重要原因，並且指出當時在上位的皇太極重用漢人，但居下位的貝勒與國人則輕賤漢人的社會現象。

而在中下階層的官僚中，對於皇太極重用漢人，以致滿官遭到排擠的情形，滿官內部亦有所不平。例如，崇德八年（1643）正月，時任巴牙喇纛章京的車爾布即曾就孔有德等漢官得到重用，享有肥馬華屋之情形加以抱怨，認為昔日太祖誅戮漢人，撫養滿洲；今漢人有為王者，有為昂邦章京者；至於宗室，今有為官者，有為民者，時勢顛倒，竟至於此。⁴¹皇太極重用漢官的做法，仍未得到所有滿官的支持，甚至有心懷怨懟者，可見得經過皇太極十餘年的努力，一般滿人對漢人的敵意並未因此而消失。

三、西平蒙古南征明朝：明清對峙局勢的轉變

前一節說明了皇太極透過籠絡漢人與鞏固汗權以解決金國的內政問題。而本節將說明皇太極在對外政策上所取得的成就，並討論明清對峙的局勢如何影響皇太極對漢人的態度。

皇太極即汗位之初，除了面對前述的內政問題外，同時在對外關係上亦面臨重大威脅。這些威脅主要來自三方面，分別是西面的蒙古，東面的朝鮮與皮島明軍，以及南面的明朝。當時西面的喀爾喀蒙古背棄與金國的盟約，並且襲擊金國；而蒙古察哈爾部的林丹汗企圖統一蒙古諸部，並且接受明朝的賞金，而與金國發生衝突；東有朝鮮與明朝聯合反抗金國，自明天啟二年（1622）遼東巡撫王化貞派游擊毛文龍從海上襲取鎮江，據有皮島後，⁴²毛文龍的海上勢力便成為金國後方的大患。⁴³加上朝鮮為皮島明軍提供基地、糧食，接納遼東逃人，使金國如芒刺在背。南方的明朝自寧遠之役勝利後，即進據錦州、大凌河諸城，圖謀收復遼東。

面對來自三面的威脅，皇太極首先東征朝鮮與皮島明軍，以求安定金

⁴⁰ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 10，頁 24-25。

⁴¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 64，頁 7-8。

⁴² 皮島為今鴨綠江口東南之椴島。

⁴³ 勒德洪、明珠等編，《大清滿洲實錄》，卷 7，頁 372。

國的後方。皇太極即位之初即威脅朝鮮，表示若朝鮮不提供糧草幫助金國度過糧荒，金國便要出兵朝鮮，自行搶掠。⁴⁴後來於天聰元年（1627）三月，皇太極以朝鮮收留明將毛文龍為由，命二貝勒阿敏率兵討伐朝鮮，⁴⁵並獲得勝利。⁴⁶此後朝鮮歸順金國，基本上安定了金國一部份後方；其次是征討西面的察哈爾蒙古。由於察哈爾蒙古攻打喀爾喀蒙古與喀喇沁蒙古，故原先背棄與金國盟約的喀爾喀蒙古與喀喇沁蒙古先後投降金國。金國得到兩者的協助後，最終於天聰九年（1635）擊潰了林丹汗的軍隊，平定了察哈爾部，基本上統一了漠南蒙古，⁴⁷鞏固了金國的側翼。皇太極並且將俘獲的蒙古人編入八旗，成為八旗蒙古。⁴⁸這是皇太極在處理朝鮮與蒙古問題上的重大成就。

在朝鮮、蒙古與明朝三大敵對勢力中，以南方的明朝勢力最為穩固，對皇太極而言也是最為棘手的問題。天命十一年（1626）的寧遠之敗，不僅給了努爾哈齊極大的打擊，⁴⁹對其後繼者皇太極來說同時也是一個警訊，即金國軍隊長於野戰而短於攻城。且明朝擁有新式紅夷大砲後，更增強了其防衛力量。加上其即位之初，金國內部女真與漢人的關係並不穩定，且存在因糧荒所產生的經濟危機，這些因素都使得皇太極繼位後，開始重新思考對漢人的態度與政策，並且傾向與明朝改善關係。

皇太極對明朝的態度，顯然較其父努爾哈齊來得友善許多。天聰元年

⁴⁴ 天命朝晚期在金國境內所發生的糧荒，一直延續到天聰朝初期。為了逃避糧荒，天聰元年（1627），有金國人民冒險越過鴨綠江入朝鮮覓食。當時糧荒嚴重的情況可見一斑。參見國立故宮博物院編，《舊滿洲檔譯註·清太宗朝》（臺北：國立故宮博物院，1977-1980），冊上，頁178。

⁴⁵ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷2，頁9。

⁴⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷2，頁17。

⁴⁷ 漠南蒙古中的科爾沁蒙古，自萬曆二十一年（1593）參與葉赫等九部聯軍被努爾哈齊擊敗後，隔年即遣使與金國修好。後來雖於萬曆三十六年（1608）攻打建州女真，但隨後又撤兵。此後努爾哈齊透過聯姻政策，與科爾沁蒙古保持良好關係。故科爾沁蒙古在努爾哈齊統治時，即已歸順金國。

⁴⁸ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷22，頁12-14。所謂八旗蒙古，指的是滿洲「八旗下移營蒙古」。參見張晉藩、郭成康，《清入關前國家法律制度史》（瀋陽：遼寧人民出版社，1988），頁359。

⁴⁹ 根據清朝的官書記載，努爾哈齊因自25歲征伐以來，戰無不勝，攻無不克，惟寧遠一城不下，故不悅而歸。參見勒德洪、明珠等編，《大清滿洲實錄》，卷8，頁397。

(1627) 正月，皇太極遣使前往寧遠，致書袁崇煥。信中皇太極首先列舉七大恨為金明兩國構兵之因，並表示若明朝以黃金、白銀與布疋為和好之禮，金國願意回贈東珠、貂皮與人蔘等物，以修兩國之好。事實上即是要明朝向金國納貢。⁵⁰然而同年三月，袁崇煥在回信中，首先對七大恨進行辯解，認為明、金兩國雙方都有許多軍民受害，呼籲金國汗勿再懷七大恨；對於納貢之事，則委婉拒絕；並且表示金國若想議和，則必須將所占之明朝城池與俘虜歸還明朝。⁵¹

同年四月，皇太極再度致書袁崇煥。皇太極在信中表示，其遣使修好之舉，即為不懷七恨之象徵；而歸還城池與俘虜之議，則以天賜官民為由，予以駁斥。不過皇太極將原先要求的明朝和好之禮削減一半，並且酌減貢物數量，以示其善意；皇太極並要求明朝在官方文書中不可將金國汗與明朝臣子並列，不過願意接受將明朝皇帝書於金國汗之上，⁵²這不僅象徵金國願意在名義上臣服於明朝，也是皇太極為了與明朝修好，而對明朝所作出的讓步。不過皇太極的善意，並未得到明朝的友善回應。五月，袁崇煥即以派兵於金國所棄之錦州、大凌河等地築城屯田，作為對皇太極的答覆，而皇太極也決定派兵攻打錦州與寧遠等地。⁵³然而金國這次出兵並不順利，未能攻下錦州。⁵⁴這也使得皇太極認識到要突破明朝的寧錦防線，而由山海關入征明朝，並不容易，只有另闢進軍路線，徐圖進取。

後來天聰三年（1629），皇太極因為收服了長城邊外的漠南蒙古喀喇沁與喀爾喀諸部，且察哈爾部也已西遷，故率軍繞過山海關，越過長城，突入明境，直逼北京城下。後來由於袁崇煥率軍入衛，北京才轉危為安。但後來皇太極運用反間計，反而誘使明思宗磔殺袁崇煥。⁵⁵後來在退出長城外之前，雖攻下了灤州、遷安、遵化與永平四城，但後來又遭明軍奪回。

在永平等四城被明朝奪回後，皇太極即要金國將士秣馬厲兵，準備出

⁵⁰ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁2-4。

⁵¹ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁16-19。

⁵² 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁22-28。

⁵³ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁66。

⁵⁴ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁84。

⁵⁵ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁264。

戰。⁵⁶天聰五年（1631）正月，總兵官額附佟養性造紅衣大將軍砲成，自此金國便有了攻城火砲。⁵⁷後來天聰五年（1631）七月金國即仰賴紅衣大將軍砲攻打大凌河明軍，獲得大勝。⁵⁸不久後，孔有德、耿仲明與尚可喜等人投降金國，金國又獲得了一支精銳水師，與一批製造西洋火器的技工。後來崇德元年（1636），皇太極分別封孔有德為恭順王、耿仲明為懷順王、尚可喜為智順王。⁵⁹不可諱言，這些漢官增強了金國軍隊的實力，原先明軍所具備的技術與水戰優勢不再。

皇太極在即帝位後，於崇德元年（1636）十一月，以朝鮮敗盟為由，又再度征討朝鮮。⁶⁰崇德二年（1637）正月，朝鮮投降，被迫奉大清正朔，永為大清臣屬。⁶¹同年二月，清朝又攻取皮島，奪去了明朝在遼東海上的最後堡壘。⁶²至此，皇太極無後顧之憂，並能將全副心力與資源投注在與明朝的長期戰爭上。

皇太極稱帝後，清軍又於崇德元年（1636）四月與崇德三年（1638）正月，兩度繞過山海關入侵明境，並且俘獲大量財物與人口。⁶³崇德五年

⁵⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 7，頁 18。

⁵⁷ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 8，頁 2。紅衣大將軍砲的製造與使用對於當時的清朝而言具有重要意義。這批紅衣大砲的質量在當時世界上都是數一數二的。清朝的軍隊不僅取得了強大的攻城火器，且發展出一套滿蒙步騎兵與砲兵協同作戰的戰術。黃一農稱之為中國歷史上的重要軍事革命。參見黃一農，〈紅夷大炮與皇太極創立的八旗漢軍〉，《歷史研究》期 4（2004）：頁 74-105。

⁵⁸ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 10，頁 3-4。

⁵⁹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 28，頁 36-37。這批降將及其所部，後來在八旗漢軍成立之後，雖然隨漢軍旗下行走，卻未被編入八旗漢軍，而是獨立於八旗之外的漢人軍隊。除了出兵與刑罰外，其餘可自行做主，自主性較高。

⁶⁰ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 32，頁 13。

⁶¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 33，頁 29-32。

⁶² 《仁祖實錄》，冊 33-35，收入《朝鮮王朝實錄》，國史編纂委員會編（漢城：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963），卷 34，頁 14。

⁶³ 以崇德三年（1638）為例，清軍先後攻陷明朝直隸順天府的順義、慶雲等縣，保定府的博野、慶都、蠡縣、深澤、高陽等縣，河間府的獻縣、清縣、任邱等縣，真定府的獲鹿、萊城、靈壽、元氏等縣，順德府的沙河、南和、平鄉、唐山等縣，山東兗州府的平陰，東昌府的博平，以及濟南府等共七十餘城。而光趙州一城遭殺害者有名籍可查者就有二萬五千二百餘人，被掠者四千八百餘名口。參見談遷，《國榷》，收入《國榷附北游錄》（台北：鼎文書局，1978），卷 97，頁 5828-5831；中央研究院歷史語言研究所編，《明清史料》，編甲（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1986），本 10，頁 939。

(1640)，清軍屯兵義州準備圍攻錦州。明朝命薊遼總督洪承疇督師松山，抵抗清軍。洪承疇見清軍勢力雄厚，故奏請明廷先運糧食入城，以作長期抗戰準備。⁶⁴然而明廷卻催促洪承疇進兵。在準備不足的狀況下，洪承疇勉強進兵的結果，是遭到清軍的截擊，十三萬明軍大敗。崇德七年（1642），洪承疇、祖大壽先後投降清朝。⁶⁵自此明朝在關外已無險可守。後來明思宗曾於崇禎十五年（1642）遣使與清朝議和，但因事洩而遭到明廷臣下的抵制，故和議未成。

此時皇太極仍認為明朝猶如大樹，無法馬上滅明，需從旁削弱之。⁶⁶故崇德七年（1642）十月，清軍又再度進軍明朝內地，也是皇太極所發動的最後一波對明朝的入侵。⁶⁷此次入侵直到崇德八年（1643）五月才回師，清軍縱橫明朝山東、直隸與河南三省，共攻克 3 府、18 州、67 縣，共 88 城，歸順者 6 城。獲黃金 12,250 兩，白金 2,205,270 兩，俘獲人民 360,900 名口。⁶⁸這次入侵對明朝內地造成了嚴重的破壞。不久後，皇太極於崇德八年（1643）突然崩逝，享年 52 歲，未能親自完成征服明朝的洪業。⁶⁹

對於皇太極而言，明朝猶如大樹，無法馬上連根拔起。他所希望的是與明朝暫時維持一個和平對等的關係，以便累積國力。與明朝開戰對他而言，毋寧是一種以戰逼和的手段。然而對於皇太極治下的金國人來說，明朝奇貨可居，是象徵財富之地，戰爭的目的是為了增加自身的財富。例如參將寧完我、游擊范文程與秀才馬國柱在奏疏中曾提及「環關今日軍情，無大無小，都以蠻子家為奇貨，是勢之必欲內入也。」⁷⁰王文奎提及金國進攻明朝的情形，亦曾言「出兵之際，人皆習慣，俱欣然相語曰：『去搶西邊。』漢人聞我動兵，亦曰：『來搶我矣。』」這些都說明了金國軍隊入侵明朝內地的目的在於掠奪。金國當時亦屢次入明朝境內捕漢人，名之

⁶⁴ 中央研究院歷史語言研究所編，《明清史料》，編甲，本 10，頁 989。

⁶⁵ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 61，頁 28。

⁶⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 62，頁 14-15。

⁶⁷ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 63，頁 13。

⁶⁸ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 64，頁 24。

⁶⁹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 65，頁 41。

⁷⁰ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 17。

爲捉生。⁷¹而金國數次入明境搶掠，除了財物外，還有人口。如天聰四年（1630）四月，皇太極曾問達海，阿巴泰等台吉出戰俘獲與前次出兵比較如何？達海表示該次出兵俘獲人口較前次爲多，皇太極表示多得金帛，有時而盡，故多得之不足喜；惟多得人可喜，得其一二人，乃爲我國民，其所生之子，皆爲我之諸申。⁷²可見對於金國軍民而言，明朝象徵一個充滿財富與人口的寶藏。而明朝的漢人正是被掠奪爲奴的目標。

明朝漢人象徵可被金國掠奪的寶藏與資源，然而對於金國治下的漢民，皇太極則較能平等對待，同時試圖營造他恩養漢人的形象。由於天命年間努爾哈齊屠殺遼東漢民，以及天聰四年阿敏屠戮永平等城漢民之事，在明朝軍民內部廣爲流傳，故使得金國與明朝作戰時，明朝軍民多恐被屠殺而寧死不降。例如天聰五年（1631）大凌河城陷，諸貝勒問守將之一的祖可法爲何死守空城？祖可法表示因金國屠戮遼東、永平兵民，是以人皆畏於投降。當時貝勒岳托即表示先前殺遼東兵民，亦當時時勢使然，但如今實不勝追悔；至於後來屠戮永平官民之事則是二貝勒阿敏所爲。⁷³可見當時金國內部對於先前努爾哈齊與阿敏所爲並不認同。後來天聰六年（1632）正月，岳托曾進言皇太極，表示有關先前誅殺遼東永平漢人之事，縱極力辯白，人亦不信。如今得到大凌河之降眾，若能善撫之，則可使人知金國善養漢人。⁷⁴可知金國有意營造出其善養漢人的形象，以吸引更多的漢人來降。

綜合前兩段的敘述，可以發現當時所謂的滿漢二元性必須分爲兩個層次來看，即金國內部的漢人與南方的明朝漢人的不同。明朝漢人是不歸順大清的危險份子，同時也象徵財富與奴隸的來源。然而，天命年間被努爾哈齊視爲明朝同路人與叛亂份子的金國漢人，到了皇太極統治時已較能被接納，而與滿人同視爲國民與諸申。換言之，願意效忠皇太極的漢人就是金國的子民，他們不再被視爲有立即危險的叛亂份子。就皇太極對漢人的思考上，政治立場已凌駕了文化與身分異質性（heterogeneity）的考量。

⁷¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 6，頁 20。

⁷² 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 4，頁 373。

⁷³ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 10，頁 7。

⁷⁴ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 5，頁 630-633。

然而必須注意的是，這不表示文化與身分異質性的考量不再重要，事實上皇太極仍然對非我族類的漢人具有防備之心，這點主要表現在他的文化危機意識上。

四、勿忘國俗：皇太極的文化危機意識

雖然皇太極重用漢人，崇尚文治，但他對於明制與漢俗並非全盤接受，並且對此懷有警惕之心。皇太極覺察到採用明制漢俗，可能導致其踏上先前金朝覆亡的結果，因此有刻意發揚滿洲文化制度以彰顯滿洲性（Manchuness）的傾向。⁷⁵以下將從國語、騎射、歷史、滿洲源流、八旗制度、系譜及繼嗣，與宗教祭儀等七大方面，說明皇太極將滿洲文化與清朝統治權合併討論的做法與原因，並探討此舉對清朝滿漢二元性形成的影響。

1. 國語

清朝稱滿語爲國語。而皇太極對於滿文的發展與使用十分注意。原先滿文十二字頭並無圈點，上下文字無從區別。如 ta 與 da，te 與 de 等字在書寫上皆同。若是尋常文書，視其文義，尚易於通曉，然而若是拼寫人名、地名，則易生混淆。故天聰六年（1632）正月，皇太極即命巴克什達海在原有的滿文基礎上加以改良，增加圈點以資分別，並頒行之。

此外天聰八年（1634），皇太極表示，國家承天創業，各有制度，不相沿襲。未有棄其國語，反習他國之語者。他並舉蒙古之例，表示其自棄蒙古語，名號俱學喇嘛，導致國運衰微。而面對金國官名俱因襲漢文舊稱的情形，皇太極認爲豈可改本國之制，而聽從他國，因此諭令此後官名及城名，當易以滿語；規定改總兵爲昂邦章京（amban janggin），副將爲梅勒章京（meiren i janggin），參將爲甲喇章京（jalan i janggin），備禦爲牛衆章京（nirui janggin）等。另外改瀋陽城爲天眷盛京，赫圖阿拉爲天眷興京。並且規定此後不得襲漢語舊名，若仍用舊名者，則視爲不奉國法者，決不輕恕。⁷⁶這些措施說明了皇太極認爲滿語不僅具有區分滿洲與非

⁷⁵ 這裡我引用 Crossley 對滿洲性的用法，參見 Crossley, “*Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage*,” *Journal of Asian Studies* 46, no. 4 (November 1987): 779。

⁷⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 18，頁 8-9；中國第一歷史檔案

滿洲的重要性，同時也是滿洲認同的象徵。

由於皇太極積極改進與推廣滿文，直到入關前，據稱清朝內部已達到八旗滿洲、蒙古與漢軍皆通國語的地步。⁷⁷也許此言有所誇飾，但某種程度上也反映了當時滿文普及的情況。

2.騎射

皇太極十分注重滿洲人的騎射。例如天聰六年（1641）二月，皇太極即數次前往校場，集其二旗護軍，命擐甲，閱其步射（gabtambi）與騎射（niyamniyambi）。並且命大凌河新降漢將亦演試射箭。而在校閱完後，則賜宴犒賞官兵。⁷⁸天聰九年（1635）七月，皇太極斥責貝勒阿巴泰不習騎射，表示其身為貝勒，若不學騎射，則眾人如何願意練習騎射，並要求其此後以身作則，勤練騎射，以不負先帝之志，為國盡忠。⁷⁹在此，皇太極視演習騎射為對先帝盡孝，為國家盡忠的象徵。再對照前言所提及的上諭，皇太極以金史為鑑，擔心若廢騎射之術，則大清社稷將傾，可以看出當時騎射不僅在滿洲舊習中具有重要地位，同時也是大清統治權的基礎。

3.歷史

皇太極對於歷史十分重視，並以史為鑑。例如天聰九年（1635），皇太極曾諭文館諸臣，表示其觀漢文史書，殊多飾辭，雖全覽無益。如今宜於遼、宋、金、元四史內，擇其勤於求治而國祚昌隆，或所行悖道而統緒廢墜，與用兵行師之方略，以及佐理之忠良，亂國之姦佞。有關政要者，彙纂繙譯成書。至漢文正史之外，野史所載，如交戰幾合，逞施法術之語，皆係妄誕。此等書籍，傳之國中，恐無知之人，信以為真，當停其繙譯。⁸⁰

從皇太極所敕譯的史書性質來分析，可以發現他對於征服王朝與相關的宋朝歷史特別具有興趣。對皇太極而言，也許是出自於一種以史為鑑的動機，認為這些朝代的歷史經驗，有助於他統治全國，以便與明朝抗衡。

館編，《清初內國史院滿文檔案譯編》，冊上，頁 74-75。

⁷⁷ 楊鍾義，《八旗文經》（台北：華文書局，1969），卷 60，頁 1。

⁷⁸ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 5，頁 687, 692。

⁷⁹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 24，頁 2；中國第一歷史檔案館編，《清初內國史院滿文檔案譯編》，頁 179。

⁸⁰ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 23，頁 9。

在前言所提及的上諭中，可以看到皇太極的文化危機意識主要是得自於對先前金朝興亡歷史經驗的總結，即為一例證。

4. 滿洲源流

傳統上金國自努爾哈齊起，對於滿洲源流歷史的解釋，原本皆追溯到遼金元三朝，努爾哈齊並且以金朝的繼承者自居。⁸¹皇太極起初亦繼承此一觀念。在天聰三年（1629）入侵明朝的過程中，皇太極曾往謁位在房山的金太祖與金世宗陵墓，即為例證。⁸²但是後來由於皇太極意圖與明朝講和，認為其身為金朝後裔的形象對此並無用處，只會激起明朝君臣對過去金宋兩朝衝突的回憶，因此未再強調此點。⁸³此外有關滿洲源流，在天命年間與天聰年初從未見過更早的說法。然而《大清滿洲實錄》開頭卻有這麼一段記載：

滿洲原起於長白山之東北布庫哩山下，一泊名布勒瑚里。
 初天降三仙女浴於泊，長名恩古倫、次名正古倫、三名佛庫倫。浴畢上岸，有神鵲銜一朱果置佛庫倫衣上，色甚鮮妍，佛庫倫愛之不忍釋手，遂銜口中。甫著衣，其果入腹中，即感而成孕，告二姊曰：「吾覺腹重，不能同昇，奈何？」二姐曰：「吾等曾服丹藥，諒無死理，此乃天意，俟爾身輕上升未晚。」遂別去。佛庫倫後生一男。⁸⁴

此男嬰即為布庫里雍順，在《大清滿洲實錄》中被認為是滿洲始祖。事實上，此一神話從未見於《滿文老檔》。那麼這段神話的來源為何？一般認為這可能是源自薩哈連河的虎爾哈部的傳說。天聰九年（1635）五月，皇太極派往征討薩哈連河虎爾哈部的軍隊回到盛京。其中帶回了一位名為穆克希克的當地人，他表示：

我的祖父世代生活在布庫哩山的布勒瑚里湖。在我們的地

⁸¹ 李燕光、關捷編，《滿族通史》（瀋陽：遼寧民族出版社，2001），頁260-261。

⁸² 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊4，頁269-271。

⁸³ 這個想法很快地在皇太極改族名為滿洲，以及改國號為大清的象徵性宣示中展現出來。參見 Pamela K. Crossley, “*Manzhou yuanliu kao* and the Formalization of the Manchu Heritage,” 773。

⁸⁴ 勒德洪、明珠等編，《大清滿洲實錄》，卷1，頁4-5。

方沒有文書檔子。從前生活輾轉相傳說：「三天女恩古倫、正古倫、佛庫倫來到那布勒瑚里湖來沐浴，少女佛庫倫把神鵲拿來的紅果銜於口中，入喉，遂有身孕。生了布庫里雍順。這一族即是滿洲國。⁸⁵

這段記載不見於較早成書的《滿文老檔》，卻載於成書較晚之《大清太祖武皇帝實錄》與《大清滿洲實錄》，故很有可能是之後的編纂者加入的。⁸⁶而這個神話後來也被後世的清朝統治者沿襲為對滿洲源流的解釋，影響甚鉅。⁸⁷而這則神話之所以被皇太極所採用為滿洲源流的解釋，可能是為了之後改族名為滿洲所作的準備。這個神話為皇太極團結女真各部成為共同體提供了一個想像的依據。⁸⁸

天聰九年（1635）十月，皇太極改族名為滿洲（manju）。在上諭中，皇太極表示我國原名滿洲、哈達、烏拉、葉赫與輝發，而不曉得原委的人則誤稱為諸申，因而諭令今後均用滿洲，沿用諸申之稱者有罪。⁸⁹此

⁸⁵ 國立故宮博物院編，《舊滿洲檔》（臺北：國立故宮博物院，1969），冊 9：頁 4240-4242；東洋文庫清代史研究室編，《舊滿洲檔·天聰九年》，神田信夫、松村潤與岡田英弘譯，東洋文庫叢刊 18（東京：東洋文庫，1972），冊 1，頁 124-125。

⁸⁶ 松村潤，〈滿洲始祖傳說研究〉，《故宮文獻》卷 3，期 1（1971）：頁 55。

⁸⁷ 這則神話後來被收錄於清高宗敕纂的《欽定滿洲源流考》中。參見阿桂、于敏中等編，《欽定滿洲源流考》，冊 499，收入《景印文淵閣四庫全書》（台北：商務出版社，1983）。

⁸⁸ 有關共同體是透過想像而形成的理論，參見 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised ed. (London & New York: Verso, 1991)。

⁸⁹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 25，頁 19-20。有關滿洲一詞的意義，Shirokogoroff 認為是漢人用來指「滿是珠寶」的地方，故稱為滿珠。Stary 則從 manju 的詞根 man 加以分析，認為 manju 有堅強、偉大之意。而其中較具有代表性的說法，則以陳捷先與滕紹箴為主。陳捷先認為滿洲是清初部落的稱號，由於女真部落的稱號多與地名有關，而建州女真故地接近婆豬江，當時婆豬江又稱為撥豬江、蒲州江、馬豬江，在語音上與滿洲類似，故滿洲一詞可能是由婆豬一詞演變而來。滕紹箴則從孫文良之說，認為滿洲一詞是源自朝鮮人所稱的蔓遮之地。而無論是婆豬或是蔓遮，滿洲一詞源自地名，當無疑義。參見 S. M. Shirokogoroff, 《滿族的社會組織——滿族氏族組織研究》，高丙中譯（北京：商務印書館，1997），頁 183；Giovanni Stary, 〈滿洲舊名新釋〉，李文瑾譯，《中央民族學院學報》期 6（1988）：頁 18；陳捷先，〈說「滿洲」〉，刊於《滿洲叢考》，文史叢刊之 1，台灣大學文學院主編（台北：台灣大學文學院，1963），頁 23-24；滕紹箴，〈“滿洲”名稱考述〉，《民族研究》期 4（1996）：頁 77。滿洲一詞常相對於蒙古而使

處的「國」應為滿文的 *gurun* 的漢譯，亦作「族」解。而諸申，即滿語 *jušen* 之漢語音譯，意為滿洲臣僕。⁹⁰而皇太極之所以將族名由女真（諸申）改為滿洲的原因，對外是為了取得一個與蒙古、朝鮮與中國正式相對的地位；對內則是為了強調族群上的統一性，意圖隱藏女真內部的政治差異。至於女真人接受滿洲作為族稱之舉，象徵構成女真的諸群體已經足以共享附著於這個族稱上的共同身分，包括歷史、地理、經濟、語言、宗教、服飾與習俗等。⁹¹從此，滿洲與漢人正式成為一組在族群與文化上的相對概念。

5.八旗制度

八旗制度作為滿洲社會制度的基礎由努爾哈齊首創，皇太極則擴展了其規模。首先是八旗蒙古的創立。天聰九年（1635）皇太極平定察哈爾部，統一漠南蒙古後，皇太極將俘獲的蒙古人編入八旗，成為八旗蒙古。

另外一個皇太極重要的措施，則是建立八旗漢軍（*ujen cooha*）。天聰四年（1630）正月，皇太極將漢人軍民一切事務交額附佟養性總理，⁹²這可說是漢軍獨立的開始。天聰七年（1633）八月，皇太極陞副將石廷柱為總兵官，授為漢軍固山額真。⁹³從此漢軍正式成為一旗。崇德七年（1642）六月，皇太極編立漢軍為八旗，以祖澤潤、佟圖賴等八人為固山額真，祖可法等十六人為梅勒章京。⁹⁴此舉不僅奠定了日後的八旗制度規

用，而在金國內部則用金（*aisin*）自稱。參見神田信夫，〈滿洲國號考〉，刊於《日本學者研究中國史論著選譯》，卷 6，劉俊文主編，變成顯、南炳文譯（北京：中華書局，1993），頁 380。而滿洲是由多族群構成的一個民族，組成份子十分複雜。滿洲分為佛滿洲（*fe manju*）與伊徹滿洲（*ice manju*），即舊滿洲與新滿洲。新滿洲與舊滿洲隨著時代不同，也有著不同的意思。清朝入關前，在皇太極統治下編入八旗的女真餘部及其他族人，稱為新滿洲；而在努爾哈齊統治下編入八旗的女真部落則稱為舊滿洲。清朝入關後，則以入關前編入八旗者為舊滿洲，入關後編入八旗者稱為新滿洲。參見王鍾翰，〈關於滿族形成中的幾個問題〉，刊於《滿族史研究集》，王鍾翰編（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 8-10。

⁹⁰ 劉小萌引《御製五體清文鑑》中，*jušen* 的蒙文對譯為 *albatu* 為由，認為諸申意指負擔賦稅義務的人或納貢的人，即封建領主的女真屬民。參見劉小萌，《滿族從部落到國家的發展》（瀋陽：遼寧民族出版社，2001），頁 110-111。

⁹¹ Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, 71-72.

⁹² 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 8，頁 3。

⁹³ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 15，頁 9。

⁹⁴ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 61，頁 7-8。不過必須注意的

模。同時也在漢人與滿洲身分間創造了一個過渡與模糊的地帶。然而即便如此，八旗漢軍作為旗人的一份子，在法律上來說與漢民仍是截然不同的。此後在八旗制度下，八旗滿洲、八旗蒙古與八旗漢軍三者共同構成了滿洲身分的主要成份，以作為一個與漢人相對的共同體。

6. 系譜及繼嗣

在八旗身分的承繼上，系譜上的繼嗣是重要的依據，而此一制度始於皇太極。根據記載，天聰八年（1634）金國始敘各官功次，賜之敕書。一切眾官，不論官職，以功之大小，俱賜敕書。皇太極並頒諭吏部，將開國以來諸功臣，其祖父以部落來歸，及身歷行間，率先攻戰，著有勳績者，一一分別詳載，撰給世襲敕書；其無功績而因才授職，及因管牛羊事授職者，撰給不世襲敕書。舊例敕書開載大臣及各官以勤修政事，約束兵馬，授某職；微員以不負任使者，著有成效，授某職，俱准世襲不替。金國分別撰給兩等敕書之制度即自此創始。⁹⁵ 以系譜上的繼嗣作為世職繼承的標準，後來也為清世宗與清高宗整理八旗世職繼承時所遵循的原則。

事實上，除了八旗世職外，皇族宗室的身分承襲亦受到系譜繼嗣的標準所約束。天聰九年（1635），皇太極表示宗室為天潢之戚，若不加表異，則無以昭國體。並規定遇清太祖努爾哈齊之庶子則俱稱阿格，六祖子孫則俱稱覺羅，令繫紅帶，他人不得違例穿戴。這是金國對皇族在系譜上所作的第一次分類。⁹⁶與世職繼承相較，可以發現兩者皆以系譜繼嗣上的親疏作為分類標準。由此可見系譜繼嗣在滿洲身分的承襲上有其重要性。

7. 宗教祭儀

皇太極對於滿洲傳統的薩滿祭儀十分注意。例如天聰元年（1627）正月皇太極即依照舊例，率領諸王與文武官員往謁堂子。⁹⁷崇德六年（1641）六月，首先針對滿洲宮廷薩滿祭儀進行規範。皇太極表示過去因

是，雖然清朝建立八旗漢軍，與八旗滿洲分離，但其固山額真對原本隸屬的八旗滿洲旗主、貝勒之間的隸屬關係，依然保存，未曾變更。參見姚念慈，〈略論八旗蒙古與八旗漢軍的建立〉，《中央民族大學學報》期 6（1995）：頁 29。

⁹⁵ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 18，頁 18-19。這項制度可視為日後清世宗與清高宗編纂《欽定八旗通志》與《八旗滿洲氏族通譜》的先聲。

⁹⁶ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 22，頁 6。

⁹⁷ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 4，頁 1。

國家規模較小，未諳典禮，如今帝業告成，故定祭堂子、神位典禮。除規定祭堂子前需齋戒，每月初一與春秋舉杆致祭外，禁止妄行祭祀；⁹⁸後又對祭堂子祝辭予以規範。⁹⁹這些宮廷祭儀被後世的清朝皇帝保存下來，與儒家式的祭天儀禮並行不悖。

值得注意的是，前述的各種措施，諸如繙譯國史、改族名爲滿洲與八旗組織的擴充等重大變革，有許多都發生於皇太極改國號爲大清的前夕。這些舉措可能正是皇太極爲了宣示大清有別於漢人所建立的明朝所作的準備。而從皇太極彰顯這些滿洲文化制度與認同的舉措來看，可以發現他認爲滿洲與漢人的差異主要是在於文化與認同上。與其父努爾哈齊相較，努爾哈齊首先認識到滿洲文化的政治性，但皇太極卻更進一步將滿洲文化與政權存亡加以合併討論。滿洲文化對於皇太極而言成爲征服民族優勢的象徵，一方面透過發揚前述的滿語、騎射等滿洲文化符號來彰顯滿洲性，另一方面也與象徵漢人的明朝作出了區隔。

五、參漢酌金：皇太極對於漢文化的取捨

在前言中，提到皇太極採行漢制與崇尚文治的政策以及他對滿洲人漸入漢習的憂慮，兩者間看起來似乎是自相矛盾的。那麼我們應該如何去解釋皇太極對於滿漢兩種文化的矛盾情結？前一段說明了滿洲文化對於皇太極的意義是作爲民族優勢的象徵，那麼在他採行漢制與崇尚文治的政策下，漢人的文化制度對他而言又具有何種意義？本段將針對皇太極對於漢文化的取捨來探討這個問題。

皇太極本身認識漢字，嗜讀三國志傳。¹⁰⁰天聰三年（1629），皇太極曾命儒臣巴克什達海與筆帖式剛林等人繙譯漢字書籍。¹⁰¹可見其對於歷史與文學皆有所愛好，本身對於滿、漢文應當有一定的涵養。這點應當有利於他多方面學習漢文化。

此外，皇太極廣用漢官，漢官也給予皇太極許多改革的建言，其內容

⁹⁸ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 6，頁 1139。

⁹⁹ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 6，頁 1151。

¹⁰⁰ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 24。

¹⁰¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 5，頁 8。

以仿效明朝儀典制度為主。然而皇太極出於文化危機意識，並未可能事實上，亦有漢官了解由於國情習俗不同，漢制無法直接移植到金國體制上，因此提出參酌明朝制度與女真傳統的現實主義做法。例如參將寧完我在奏請變通大明會典與設六部通事之奏疏中即表示：

我國六部之名，原是照蠻子家立的，其部中當舉事宜，金官原來不知。漢官承政當看會典上事體，某宗我國行得，某一宗我國且行不得，某一宗可增，某一宗可減，參漢酌金，用心籌思，就今日規模，立個金典出來，每日教率金官到汗面前，擔當講說，務使去因循之習，漸就中國之制。必如此，庶日後得了蠻子地方，不至手忙腳亂。然大明會典雖是好書，我國今日全照他行不得，……況會典一書，自洪武到今，不知增減改易了幾番，何我今日不敢把會典打動他一字？……臣又想六部漢官開口就推不會金話，乞汗把國中會金話的漢人，會漢話的金人，挑選若干名，把六部承政一人與他一個通事，他若有話，徑帶通事奏汗，再誤了事體，他又何辭！汗之左右，亦該長存兩個好通事，若有漢官進見，以便問難，覘其才調。¹⁰²

此處蠻子指的就是漢人。可以發現，寧完我的奏疏完全是從金國的立場出發。這種參漢酌金的政策路線，也是皇太極比較能接受的方針。皇太極日後所進行的政治改革亦不脫此參漢酌金的政策路線，其中又以官制改革、祭天儀禮與衣飾服制等三者最具代表性。

首先在官制改革上，漢官正藍旗總兵官馬光遠即曾奏請皇太極設吏、戶、禮、兵、刑、工六科，以管六部之事。¹⁰³事實上即為仿效明制。此議得到皇太極的接納。天聰五年（1631）七月，皇太極召集諸貝勒大臣商議，訂立官制，設置吏、戶、禮、兵、刑、工六部。派遣六名貝勒分管六部事，各部下分設滿洲承政、蒙古承政與漢承政。而天聰八年（1634）四月，皇太極又初命禮部考取滿洲、蒙古與漢書文義者為舉人，各賜衣一襲，免四丁，宴於禮部。可見皇太極亦仿照明朝以禮部開科取士，不過取

¹⁰² 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 82-83。

¹⁰³ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 43-44。

土範圍不僅限於漢人，也包括滿洲與蒙古人。又如天聰十年（1636）三月，皇太極改革金國行政體系，改文館爲內三院，一名內國史院，一名內秘書院，一名內弘文院。¹⁰⁴此一制度類似明朝所設之大學士職務，具備翰林院、詹事府與內閣的某些職能，但在組織與權力上則較小，爲清朝入關後內閣之雛形。可見設立六部雖是仿效明朝官制，但實際上仍不脫傳統金國由貝勒掌政與滿洲、蒙古與漢人分立的政治體系，且亦未完全沿用明朝的政府組織架構。

其次，在祭天儀禮上亦可見皇太極參漢酌金的政策取向。天聰八年（1634），正白旗備禦劉學成曾建議皇太極立壇郊社，敬事上帝后土。他認爲堂子祭天之禮不能算是合宜的祭天儀禮，應當仿效漢人禮制行郊祭，冬至祭天，夏至祭地，方合天子之禮。¹⁰⁵皇太極顯然接受了這樣的建議，因爲同年冬至，皇太極即依照冬至祭天之禮到天壇祭天。¹⁰⁶皇太極建國號大清，改元崇德時，亦採用了中原漢人的圜丘祭天典禮。¹⁰⁷郊祭儀禮引入金國朝廷，象徵皇太極對於傳統中華帝國禮制的接受，以及清朝初期國家性格由典型的蒙古汗國向傳統的中華帝國的傾斜。然而必須注意的是，即便漢官認爲傳統滿洲堂子祭天儀式不符天子之禮，但是皇太極並沒有因此廢棄堂子祭儀。這兩套滿漢祭天儀禮事實上同時並行於清朝政治體¹⁰⁸系中。

最後，則是皇太極在衣飾服制上的改革所反映的參漢酌金取向。在儒家傳統中，衣章爲分辨貴賤的方式之一。然而金國內部對於服制並未能進行有效的規範。主要的原因之一在於衣服缺乏穩定的供應來源，多半爲女真軍民在戰場上搶奪而來，因此要各階層按其貴賤著適當衣飾實有困難。

¹⁰⁹天聰六年（1632）漢官李栖風建議皇太極另立一套金國服制，他認爲

¹⁰⁴ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 28，頁 1-2。《滿文老檔》與《大清太宗文皇帝實錄》所載略有不同，前者載皇太極定文館三院之名，設置國史院、秘書院與弘文院。參見滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 6，頁 956-957。

¹⁰⁵ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 101。

¹⁰⁶ 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，冊 7，頁 1461-1649。

¹⁰⁷ 稽璜等編，《清朝文獻通考》（台北：新興書局，1963），卷 91，頁 5651。

¹⁰⁸ 羅振玉編，《天聰朝臣工奏議》，頁 28。

¹⁰⁹ 張振陽，〈「天命靡常」與「夷夏之防」—談清初支配正當性的建立〉，頁 101-102。

一代之君各有一代制度，金國服制不必一如明朝紗帽圓領，只要能分別尊卑等級便可。唯有如此才能彰顯國體、維繫人心、建立綱紀與移風易俗。皇太極接受了這樣的建議，於同年規定了金國的服制。上至大汗貝勒，下至百姓黎民，依族群、男女、官位與季節等，對衣服的質料與式樣作出了詳細的規定：

自我以下八旗諸貝勒，凡在屯街行走，冬夏俱服朝衣，不許服袍。……緞與蟒緞，視其所得服之，勿服黃緞及縫有五爪龍等服，若係汗所賜者，方許服用……國中滿洲、漢人、蒙古，自領旗大人以下，帶子章京、護軍及牛角下，閒散婦人等以上，冬夏在屯街俱服披領，不許服袍。至極貧之人，可服無開襟袍。……上述人員以下，均不得服緞衣，許用佛頭青布。……凡婦人服緞與佛頭青布，各隨其夫。……至黑狐大帽，凡係屬大臣等自製者，均不許戴，令禁止之。惟上賜者許戴。¹¹⁰

從上可知皇太極所制定的服制，基本上反映了金國的國情與文化，並且與明朝紗帽圓領之服制大不相同，此亦為皇太極參漢酌金的例證。

綜合以上三點可知，皇太極所推動的改革雖然看似漢制，但實際上仍未完全脫離金國傳統的政治體系與社會文化。這不僅是皇太極在政策上參漢酌金的例證，也彰顯了存在於金國制度中的滿漢二元結構。

皇太極採用這些漢制的動機是個耐人尋味的問題。我認為對這個問題的分析，應當討論皇太極究竟如何看待這些制度的意義。從前述的三個例子，我認為皇太極的施政重點並不在於建立另一個明朝，對他而言，他強調的是這些制度背後的意識形態，即儒家思想。以天聰五年（1631）皇太極令諸貝勒大臣子弟讀書之上諭為例：

朕令諸貝勒大臣子弟讀書，所以使之習於學問，講明義理，忠君親上，實有賴焉。聞諸貝勒大臣有溺愛子弟不令就學者，得毋謂我國雖不讀書，亦未嘗誤事與？獨不思昔我兵之棄

¹¹⁰ 中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，冊下（北京：中華書局，1990），頁 1350-1352。

灤州，皆由永平駐守貝勒，失於救援，遂致永平、遵化、遷安等城，相繼而棄。豈非未嘗學問，不明理義之故乎？今我兵圍明大凌河城，經四越月，人皆相食，猶以死守，雖援兵盡敗，凌河已降，而錦州、松山、杏山，猶不忍委棄而去者，豈非讀書明道理，為朝廷盡忠之故乎。自今凡子弟十五歲以下，八歲以上者，俱令讀書。¹¹¹

皇太極以明軍能死守大凌河城，對照阿敏棄永平四城而敗走的行徑，認為這是由於漢人讀書明道理之故。因此認為女真人需要進一步學習漢人的學問義理，以知忠君親上。漢人所讀的書，以及所明的道理事實上就是指儒家的典籍與思想。透過漢官的建言，皇太極認識到提倡儒家思想有助於激發屬下的忠君思想，因此予以採納與推廣。¹¹²換言之，他所重視的是儒家思想與漢制中有助於鞏固統治的實用價值。前述皇太極選擇性地繙譯遼、宋、金、元等朝代之國史，以有助軍政大事的決策，從這點上即可看出端倪。因此，皇太極對於所謂的漢習事實上並不是完全抱持拒斥的態度。他對於漢文化的吸收與採借是實用取向的。儒家思想重視忠君親上，以禮儀服制作為分辨貴賤的方式，事實上都有助於鞏固皇太極的威望，增強屬下對他的效忠。換言之，皇太極所採借的是漢制背後的儒家思想，而非具體的明朝制度。透過將儒家思想與漢習加以切割，皇太極得以將有益於統治的儒家思想引入金國制度，而把他所厭惡的漢人服制與奢靡價值歸諸於萬惡的漢習。透過對漢習的貶抑與本質化（essentialization），皇太極將滿漢文化置於光譜上兩個極端對立的位置，而這個做法同時也重新鞏固了當時金國社會中的滿漢二元文化結構。對皇太極以及當時的清朝社會而言，所謂的滿漢文化二元性可以用下列的一系列對立結構來表示：

| | | | | | | | | | | |
|----|----|---|-----|-----|---|-----|-----|---|-----|-----|
| 滿： | 漢： | ： | 大清： | 明朝： | ： | 忠誠： | 危險： | ： | 滿語： | 漢語： |
| ： | ： | ： | ： | ： | ： | ： | ： | ： | ： | ： |
| 語： | ： | ： | 騎射： | 文藝： | ： | 勇武： | 文弱： | ： | 樸實： | 奢靡 |

透過揭示這個結構，有助於我們理解皇太極採借漢制與對滿人漸入漢

¹¹¹ 圖海、勒德洪等編，《大清太宗文皇帝實錄》，卷 10，頁 19-20。

¹¹² 葉高樹，《清朝前期的文化政策》，史學叢書系列 51（台北縣，板橋：稻鄉出版社，2002），頁 63。

習的憂慮與矛盾情結。因為皇太極所採借的是漢制背後的儒家思想，而儒家思想不被清朝君臣視為是漢人所獨有的漢習，而是一種普世性的意識形態；透過繙譯，滿語與漢語同樣具有文以載道的功能；清朝滿人的騎射舊習也優於明朝漢人的文弱。而透過對金朝歷史教訓的借鑑，儒家思想的採借以及保持滿語、騎射與樸實等滿洲舊習，皇太極彰顯了清朝主權以及滿洲文化的優越性。而這種文化優越性正是他認為清朝得以取代明朝統治天下的論述基礎。

六、結論

綜合前述，相較於努爾哈齊對漢人的猜疑，皇太極對於漢人與漢文化抱持較為友善的態度。皇太極即位之初所採取的滿漢分治措施，有助於緩和金國女真與漢人之間的緊張關係，但也使金國內部女真與漢人的二分區隔更為明顯，不利於金國內部的滿漢族群整合。這導致了金國社會滿漢二元化的形成。此外，皇太極透過重用漢官、崇尚文治以削弱其他貝勒的勢力，有助於他完成金國政治的中央集權。

然而，金國與明朝之間的對峙，使得滿漢二元性的問題更為複雜。亦即所謂的漢人必須分為兩個層次來看，即金國內部的漢人與南方的明朝漢人的不同。明朝漢人被視為不歸順大清的危險份子，同時也象徵財富與奴隸的來源。然而，天命年間被努爾哈齊視為明朝同路人與叛亂份子的金國漢人，到了皇太極統治時已較能被接納，而與滿人同視為國民與諸申。換言之，就皇太極對漢人的觀感而言，政治立場已凌駕了文化與身分異質性的考量。

然而這並不代表文化與身分的考量對皇太極而言不再重要。對於漢制的採借也不代表皇太極贊成全盤漢化的主張。皇太極始終對於滿洲人吸收漢俗的情況存有危機意識。他覺察到採用漢制，可能導致其踏上先前金朝覆亡的結果，因此有刻意發揚滿洲文化制度以彰顯滿洲性（Manchuness）的傾向。透過國語、騎射、歷史、滿洲源流、八旗制度、系譜及繼嗣，與宗教祭儀等七大方面的提倡，皇太極不僅彰顯了滿洲文化的優越性，同時也首次將滿洲文化與清朝統治的興衰合併討論。

雖然在金國國家性格的轉變過程中，皇太極看似引用了明朝與漢人的

典章制度，但事實並不然。皇太極的參漢酌金政策所採借的是漢制背後的儒家思想，而非具體的明朝制度。透過將儒家思想與漢習加以切割，皇太極得以將有益於統治的儒家思想引入金國制度，而把他所厭惡的漢人服制與奢靡價值歸諸於萬惡的漢習。透過對漢習的貶抑與本質化，皇太極將滿漢文化置於光譜上兩個極端對立的位置，而這個做法同時也重新鞏固了當時金國社會中的滿漢二元文化結構。而透過彰顯清朝主權以及滿洲文化的優越性，皇太極也得到宣稱清朝將取代明朝統治天下的論述基礎。

就滿漢二元文化結構的理論意義上而言，清朝入關後，前述的滿漢二元文化結構事實上也持續存在於清朝社會中。在滿洲文化逐漸式微的狀況下，之後康雍乾三朝所推動的滿洲文化復興運動（Manchu Cultural Revitalization Movement），也受到此一文化結構的影響。而皇太極對於滿人漸入漢習的憂慮也成為日後清朝皇帝文化危機意識的原型（archetype）。¹¹³因此我認為要了解清朝皇帝提倡滿洲文化的舉措，有必要對當時的滿漢二元文化結構有更進一步的了解。而這也是滿漢二元文化結構對於清朝民族史與文化史研究上的意義所在。

（本文於 96 年 5 月收件，96 年 6 月 10 日審查通過）

¹¹³ 有關滿洲文化復興運動的進一步討論，參見蔡偉傑，〈論清朝前期的滿洲文化復興運動〉。

中國邊政協會第 38 屆 96 年第 2 次常務 理監事聯席會議紀錄

時間：96 年 3 月 31 日（星期六）下午 5 時

地點：台北市國軍英雄館二樓牡丹廳

出席人員：

列席人員：

一、 報告事項

- (一)林常務理事恩顯日前電告因健康關係請辭常務理事，由理事遞補。
- (二)暑期組團赴新疆作學術考察訪問，經與楊總裁協調後，同意酌予贊助，並以 5 人為度。

二、 決議

- (一)本屆理事會將於 4 月 28 日改選，林常務理事因健康請辭一事，以換屆在即，不必請辭。
- (二)暑期組團赴新疆作學術參訪，至有意義，但以能撰寫學術論文者為優先，以其文章可刊載本協會季刊，詳情請秘書長與楊總裁再加討論。

三、 臨時動議

預定明（97）年召開「兩岸西域及少數民族學術研討會」（暫訂），邀請兩岸學者不超過百人，其中大陸 13 所民族大學各邀 3 人，均需提出論文，大原則如下：

- (一)稿酬從優
- (二)大陸學者支付港台機票及在台食宿
- (三)各項費用，楊總裁允諾負擔
- (四)各項籌劃工作請秘書長費心規劃

中國邊政協會第38屆第4次暨第39屆第1次 會員大會紀錄

時間：96年4月28日（星期六）下午4點

地點：國軍英雄館

主席：理事長阿不都拉

記錄：王維芳

簽到單

| 姓名 | 簽到 | 姓名 | 簽到 |
|-----|----|------|----|
| 王永一 | | 阿不都拉 | |
| 王淑吟 | | 阿余虹 | |
| 王維芳 | | 吳永蘭 | |
| 王慶平 | | 林冠群 | |
| 毛鑄倫 | | 林恩顯 | |
| 石書田 | | 林椿東 | |
| 朱文波 | | 林美蓮 | |
| 朱正明 | | 林遙鵬 | |
| 朱和惠 | | 周健 | |
| 朱泓源 | | 邱益賢 | |
| 巧兒潘 | | 胡進杉 | |
| 多長有 | | 洪文蔚 | |

| | | | |
|-----|--|------|--|
| 李永裕 | | 娥舟文茂 | |
| 李信成 | | 孫台義 | |
| 李偉微 | | 徐漢霖 | |
| 何恩因 | | 郭正一 | |
| 郭志龍 | | 楊素蘭 | |
| 郭謝康 | | 慈仁德姐 | |
| 陳旺城 | | 趙竹成 | |
| 陳維新 | | 趙振績 | |
| 許明銀 | | 廣定遠 | |
| 翁福祥 | | 劉芳育 | |
| 馬普東 | | 劉學銚 | |
| 粘聰明 | | 閻秉恆 | |
| 粘龍音 | | 廖淑馨 | |
| 張台生 | | 樊開印 | |
| 張宏年 | | 鄭月裡 | |
| 張慧端 | | 賴蕙玲 | |
| 張振耀 | | 盧振和 | |
| 張益銘 | | 蕭金松 | |
| 莊倉江 | | 謝安 | |
| 黃錦軍 | | 謝欣 | |
| 程大洋 | | 謝國華 | |
| 馮明珠 | | 魏展民 | |
| 傅仁坤 | | 藍美華 | |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| 傅順榮 | | 蘇麗英 | |
| 楊克誠 | | | |
| 楊哲淑 | | | |
| 楊開煌 | | | |

新會員

| 姓名 | 簽到 | 姓名 | 簽到 |
|----|----|----|----|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

一、報告事項：參見附件一會員大會手冊報告壹、貳。應出席人數 75 人，實際出席人數 55 人（親自出席 37 人、委託出席 18 人）。另新會員 8 人。

二、臨時動議：

(一) 本年將改選換屆理監事宜，原應選每屆理監事名額分別為 21 人及 7 人。由於本協會成員目前縮減為 75 人，原名額幾占總會員數一半，為符合比例，擬於本屆起減少理監事當選名額分別為 17 人及 5 人。

決議：全案通過。

(二) 由於本次會議出席踴躍，擬建請修改有關會費提高事宜。

決議：由於本協會目前會務均由民間人士贊助始得以順利運作，再加上即使提高會費仍無法支應本協會日常支出。仍予以維持原會費額度。

三、選舉事項：本次會員大會連同出席及委託人數計 56 人，領取選票人數為 55 人（報到 38 人、委託 17 人、1 人遲到未及投票）。投票結

果選出理事 17 人、候補理事 9 人；監事 5 人、候補監事 1 人。當選名單、票數、監票、發票、唱票、記票員見附件二、三。

中國邊政協會第 38 屆第 4 次會員大會暨第 39 屆 第 1 次會員大會手冊

中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會議程

一、時間：96 年 4 月 28 日（星期六）下午 5 時

二、地點：台北市長沙街 1 段 20 號國軍英雄館

三、議程：16:30—17:00 報到領取資料

17:00—17:15 主席致詞：阿不都拉理事長

17:15—17:30 貴賓致詞

17:30—17:40 會務報告：劉學銚秘書長

17:40—17:50 臨時動議

17:50 選舉

18:30 餐會

壹、報告事項

中國邊政協會 95 年度會務工作報告

一、召開 95 年度會員大會

民國 95 年 4 月 22 日（星期六）下午 5 時，假台北市長沙街 1 段 20 號國軍英雄館舉行 95 年度會員大會。

二、95 年 5 月 20 日（星期六）下午 6 時召開第 38 屆 95 年第 1 次常務理監事會議。

三、召開第 38 屆 96 年第 1、2 次理監事聯席會議，及常務理監事聯席會議。

1. 96 年 1 月 20 日（星期六）下午 4 時，假台北市長沙街國軍英雄館召開理監事聯席會議。

2. 96 年 3 月 31 日（星期六）下午 5 時，假台北市長沙街國軍英雄館

召開常務理監事聯席會議。

- 四、清雲科技大學中亞研究所所長傅仁坤教授率該所師生 10 餘人參加本協會。
- 五、贊助清雲科技大學中亞研究所舉辦之「台灣中亞學術論壇」出版會議學術論文費用新台幣 15 萬元整。
- 六、本協會阿不都拉理事長應邀赴中亞所作專題講演，極受該所師生歡迎。
- 七、依照規定出版《中國邊政》季刊 4 期（165-168 期）。
- 八、據目前所得訊息，大陸及此間若干所大學已將刊登於本會出版季刊論文，列為升等評比依據。
- 九、關於修改章程增加會費一節，雖經過去兩次大會討論通過，但報請內政部核定時，均以出席人員未過半，該決議無效。嗣經報告理事長後，認為縱使調整會費對會務並無實質助益，故不再提出討論。
- 十、有關本協會 95 年決算及 96 年概算書（如附件）請查照。
- 十一、本屆理事長及理監事已屆滿 3 年，應行改選，稍後請各先進踴躍投票。

貳、臨時動議

參、散會

肆、餐會

中國邊政協會
95 年收支決算表

中華民國 95 年 1 月 1 日至 95 年 12 月 31 日

| 款項項目 | 費用名稱 | 決算數 | 概算數 | 決算與概算比較 | | 說明 |
|------|-------|---------|-----------|---------|---------|--------------|
| | | | | 增加 | 減少 | |
| 1 | 經費收入 | 841,084 | 1,093,090 | | 252,006 | 一、本表依規定格式製作。 |
| 1 | 常年會費 | 18,600 | 15,800 | 2,800 | | |
| 2 | 會員捐款 | 500,000 | 500,000 | | | |
| 3 | 補助收入 | 0 | 0 | | | |
| 1 | 政府補助 | 0 | 0 | | | |
| 2 | 其他補助 | 0 | 0 | | | |
| 4 | 其他收入 | 322,484 | | | | |
| 1 | 利息收入 | 2,404 | 1,088 | 1,316 | | |
| 2 | 上年結餘 | 320,080 | 576,202 | | 256,122 | |
| 2 | 經費支出 | 430,666 | 585,000 | | 154,334 | |
| 1 | 人事費 | 120,000 | 120,000 | | | |
| 2 | 講演車馬費 | 0 | 10,000 | | 10,000 | |
| 2 | 辦公費 | 9,866 | 35,000 | | 25,134 | |
| 1 | 郵電費 | 9,764 | 15,000 | | 5,236 | |
| 2 | 打字印刷 | 0 | 10,000 | | 10,000 | |
| 3 | 文具雜支 | 102 | 10,000 | | 9,898 | |
| 3 | 業務費 | 300,800 | 420,000 | | 119,200 | |
| 1 | 會議費 | 1,220 | 60,000 | | 58,780 | |
| 2 | 會刊編印費 | 299,580 | 360,000 | | 60,420 | |
| | 本年結餘 | 410,418 | | | | |

理事長

常務監事

秘書長

會計

製表

中國邊政協會
96 年收支概算表

中華民國 96 年 1 月 1 日至 96 年 12 月 31 日

| 款項 | 項目 | 費用名稱 | 概 算 數 | 上 年 決 算 數 | 本年與上年決算比較數 | | 說 明 |
|----|----|--------|-----------|-----------|------------|-----|-----------------|
| | | | | | 增 加 | 減 少 | |
| 1 | | 經費收入 | 1,082,418 | 841,084 | 241,334 | | 一、預計出刊「中國邊政四期」。 |
| | 1 | 常年會費 | 20,000 | 18,600 | 1,400 | | |
| | 2 | 會員捐款 | 650,000 | 500,000 | 150,000 | | |
| | 3 | 補助收入 | 0 | | | | |
| | 1 | 政府補助 | 0 | | | | |
| | 2 | 其他補助 | 0 | | | | |
| | 4 | 其他收入 | | | | | |
| | 1 | 利息收入 | 2,000 | 2,404 | | 404 | |
| | 2 | 上年結餘 | 410,418 | | | | |
| | | | | | | | |
| 2 | | 經費支出 | 583,000 | 430,666 | | | |
| | 1 | 人事費 | 120,000 | 125,000 | | | |
| | 2 | 辦公費 | 23,000 | 9,866 | 13,734 | | |
| | 1 | 郵電費 | 20,000 | 9,764 | 10,236 | | |
| | 2 | 打字印刷 | 1,000 | 0 | 1,000 | | |
| | 3 | 文具雜支 | 2,000 | 102 | | | |
| | 3 | 業務費 | 440,000 | 300,800 | 79,200 | | |
| | 1 | 舉辦年會費用 | 60,000 | 0 | 60,000 | | |
| | 2 | 會議費 | 60,000 | 1,220 | 58,780 | | |
| | 3 | 會刊編印費 | 320,000 | 299,580 | | | |
| | | | | | | | |
| | | 本期預計結餘 | 498,418 | 410,418 | | | |

理事長

常務監事

秘書長

會計

製表

中國邊政協會第 39 屆理事當選名單 96 年 4 月 28 日

| 編號 | 票數 | 姓 名 | 編號 | 票數 | 姓 名 |
|----|----|------|----|----|------|
| 1 | 55 | 阿不都拉 | 13 | 38 | 廖淑馨 |
| 2 | 54 | 劉學銚 | 14 | 36 | 賴蕙玲 |
| 3 | 52 | 楊克誠 | 15 | 34 | 楊開煌 |
| 4 | 51 | 廣定遠 | 16 | 33 | 張慧端 |
| 5 | 49 | 多長有 | 17 | 32 | 李信成 |
| 6 | 47 | 粘聰明 | | | |
| 7 | 46 | 張台生 | | | |
| 8 | 42 | 趙竹成 | | | |
| 9 | 41 | 粘龍音 | | | |
| 10 | 40 | 傅仁坤 | | | |
| 11 | 40 | 藍美華 | | | |
| 12 | 40 | 娥舟文茂 | | | |
| 編號 | 票數 | 候補理事 | 編號 | 票數 | 後補理事 |
| 1 | 6 | 朱正明 | 7 | 2 | 盧振和 |
| 2 | 6 | 王慶平 | 8 | 1 | 魏展民 |
| 3 | 2 | 毛鑄倫 | 9 | 1 | 許明銀 |
| 4 | 2 | 朱泓源 | | | |
| 5 | 2 | 慈仁德姐 | | | |
| 6 | 2 | 傅順榮 | | | |

(應發票 55、實發票 55、有效票 55、廢票 0) 監票：藍美華、李永裕；

發票：王維芳；

唱票：王怡芬；記票：黃玟綺。

中國邊政協會第 39 屆監事當選名單 96 年 4 月 28 日

| 編 號 | 票 數 | 姓 名 | 編 號 | 票 數 | 姓 名 |
|-----|-----|---------|-----|-----|---------|
| 1 | 52 | 馬普東 | | | |
| 2 | 50 | 魏展民 | | | |
| 3 | 50 | 周健 | | | |
| 4 | 47 | 孫台義 | | | |
| 5 | 42 | 翁福祥 | | | |
| | | | | | |
| 編 號 | 票 數 | 候 補 監 事 | 編 號 | 票 數 | 後 補 監 事 |
| 1 | 3 | 陳旺城 | | | |
| | | | | | |
| | | | | | |
| | | | | | |
| | | | | | |
| | | | | | |

(應發票 55 、實發票 55 、有效票 53 、廢票 2) 監票：李永裕、藍美華；
 發票：王維芳；
 唱票：吳浩榮；記票：缪謹仲。

中國邊政協會第 39 屆 96 年第 1 次理監 事聯席會議紀錄

時間：96 年 4 月 28 日下午 18 時 50 分

地點：國軍英雄館百合廳

主席：

出席：

理事：

監事：

- 一、 報告事項：新任理監事共計出席 16 人（其中出席理事 12 人、監事 4 人）。
- 二、 選舉事項：選舉常務理監事，計選出常務理事 7 人、常務監事 2 人。當選名單、票數、監票、發票、唱票、記票員見附件。
- 三、 議決事項：
 - (一) 新任常務理監事公推阿不都拉先生續任理事長。
 - (二) 新任理事長推薦理事劉學銚先生擔任秘書長，其理事遺缺由候補理事朱正明接任。
 - (三) 新任劉學銚秘書長指派會員王維芳擔任副秘書長。

中國邊政協會第 39 屆 96 年第 2 次常務 理監事暨理監事聯席會議紀錄

時間：96 年 5 月 16 日（週三）下午 18 時

地點：台北市仁愛路 4 段 68 號敘香園

主席：理事長阿不都拉

紀錄：王維芳

出席：

理事：

監事：

列席：

一、報告事項：

- (一) 明（97）年將邀請中國大陸 13 所民族大學及內蒙古大學、師範大學少數民族學者來台開會，費用甚高，承理事長命秘書長將於暑期前往大陸國家民族事務委員會事先溝通。由於主要各民族前均曾應本協會之邀來台，唯獨維吾爾族未曾參與本協會活動。希望秘書長此行能與大陸協商，讓維吾爾族得以順利來台。近日本協會發函中國大陸國家民委，授權秘書長洽談。
- (二) 除烏魯木齊外，由於伊犁大學屬於哈薩克自治州，亦可考慮邀請哈薩克族學者來台。惟以維吾爾族為優先。

二、臨時動議：

由於本協會理事長將於 5 月底離台數月，有關會務將煩請楊常務理事克誠先生代行理事長職務，並責成劉秘書長協助。（有關授權文件如附件）

◆ 小 啟 ◆

- 一、本協會理事長阿不都拉教授於暑間赴新疆故鄉訪問，已於八月十八日返台，並指示伊斯蘭齋月過後召開常務理監事會。
- 二、本協會秘書長劉學銚於九月又完成一部專書，名為《歷代胡族王朝之民族政策》由台北知書房出版，該出版社電話為 23640872。
- 三、本年十月四日假台北市金山南路寧福樓台開常務理監事會，會後由阿不都拉理事長宴請與會常務理監事。
- 四、上年會員大會時雖通過修改章程增加年費，但由於出席會員未能過半修改章程乙案，未獲內政部核准希望明年大會時，各會員踴躍出席。

◆ 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
中華民國九十三年六月出版

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