

## 苗族簡介

苗族是大陸許多少數民族中人數較多的一支民族，分布地區很廣，主要聚居在貴州、雲南、湖南，其餘分布在廣西、四川等地，還有少數在廣東、海南島及湖北西南部。苗語屬於漢藏語系苗瑤語族苗語支，大體而言苗語可分為湘西、黔東、川黔滇三個方言，此外有若干次方言或土語。苗族沒有自己的文字，西元 1956 年中共曾為苗族創制了以拉丁字母拼寫苗語的苗文方案，但是並沒有普遍通行。

傳統苗族社會崇拜多種鬼神，是屬於泛靈的薩滿信仰，認為疾病、災害或不幸的根源，都是惡鬼在作祟，因此需要請巫師來作法驅鬼。近代以來由於教育較為普及，民智大開，民間迷信也漸見改善。

在苗族社會青年男女都有充分的社交自由，父母通常都不會加以干涉，每逢節慶、趕場的日子，青年男女便利用聚會的時機對唱情歌、談情說愛、互訴衷情。這種婚前戀愛方式，在黔東南稱之為「游方」，在湘西及貴州稱之為「會姑娘」，在廣西大苗山則稱之為「坐寨」，黔西北則稱之為「踩月亮」。所以苗族青年男女人人都善於唱歌，也是能歌善舞的民族。苗族青年男子在「游方」（或會姑娘…）時，必需在公開的地點進行，如果在隱蔽的地方進行，一旦被人發現，會受到社會輿論的譴責。

在苗族社會寡婦可以再嫁，在婚姻中如夫妻感情不睦，雙方都可以提出離婚，也可以說男女比較平等的社會。通常透過游方而結婚，在婚後「不落夫家」期間，雙方都可以在不同地方再去進行游方，如果有合意的新對象，可以由家長去向原先配偶辦離婚手續，只要賠錢賠禮就可以了。

苗族由於分布五個省區，地域廣袤，所以在服飾上有所差異，歷史也從服飾的差異，而將苗族分為白苗、紅苗、黑苗、青苗、花苗等，顧名思義，苗族服飾色彩的多樣化。在飲食上大致都以大米為主食，也有玉米、紅薯、小米等雜糧。苗族喜歡吃「醅菜」，所謂「醅菜」就是把糯米飯跟蔬菜一起封在甕內，一、二個月後，再拿出來吃的一種具有特殊風味的酸腌菜，這種吃法相當有趣，本刊讀者如果有興趣，何妨試試看。

## 目 錄

吉爾吉思與瑪納斯 .....	劉學鈞	1
薩滿教文化的現代遺存（下） .....	周菁葆	25
北朝鮮非法越界 .....	吳楚克	51
清代蒙古地區買賣城 .....	祁美琴 王丹林	65
稿 約 .....		78

# 吉爾吉思與瑪納斯

劉學鈞

輔仁大學兼任教授

## 摘要

吉爾吉斯族，是一支歷史古老之民族，目前在中國境內者稱柯爾克孜族，在中亞者為吉爾吉斯族，建立有吉爾吉斯共和國。吉爾吉斯在我國歷史上曾以黠戛斯之名，於西元 840 年（唐文宗李昂開成五年）擊破回紇汗國，建立黠戛斯汗國，取代回紇成為漠北強國，但僅如曇花一現，又趨衰微。之後此一民族不斷向西、西南遷徙，目前除在中國新疆維吾爾族自治區天山之西部有克孜勒蘇柯爾克孜自治州外，在中亞有吉爾吉斯共和國。

吉爾吉斯有流傳久遠之史詩《瑪納斯》，敘述該族歷來遭受周圍民族欺凌尤以厄魯特（史詩中作卡勒瑪克）為甚，吉爾吉斯族之民族英雄瑪納斯乃起而反抗，終於獲得成功，其間可歌可泣之事極多。

本文除就吉爾吉斯族源流、歷史、遷徙過程略作一敘述外，也對該民族史詩《瑪納斯》酌為介紹。

## 關鍵詞

柯爾克孜、吉爾吉斯、瑪納斯

### 壹、吉爾吉斯源流

吉爾吉斯（Qirghiz），係較近代該族自稱之詞，為北亞洲古老民族之一，漢文文獻最早載錄該族者為《史記》，《史記·匈奴傳》中提及匈奴界域時，曾以「鬲昆」（其後又作「隔昆」）稱今之吉爾吉斯，依文獻所載，其與匈奴相對位置，略如下圖：之後漢文文獻對吉爾吉斯之稱謂迭



有變遷，若堅昆、結骨、紇骨、契骨、護骨、居勿、紇圻斯、黠戛司、紇里迄斯、吉利吉思、乞兒吉斯等，均為吉爾吉斯（Qirghiz）一音之不同譯法，及至清代稱之為布魯特，

按「布魯特」一詞一般認為係準噶爾部對吉爾吉斯之稱謂，其意為「高山居民」，後為清政府所援用，至是一般漢文文獻，也均使用布魯特一詞稱吉爾吉斯<sup>1</sup>，在清代文獻中，常以天山為界，將聚牧於天山以北之吉爾吉斯稱之為東布魯特；聚牧於天山以南者稱之為西布魯特。於吉爾吉斯族本身流傳久遠之史詩《瑪納斯》中，有時也用原為他稱之布魯特作為自稱。及至西元 1935 年（民國二十四年），新疆省政府正式將新疆省境內之布魯特人稱之為「柯爾克孜」，但在中亞境內者，則以吉爾吉斯為正式之族稱。

至於在近代以來俄國文獻中，始終以「喀拉吉爾吉斯人」稱吉爾吉斯，而將哈薩克人稱之為吉爾吉斯，此種稱謂上之紊淆，至蘇聯成立後，1924 年，中亞地區實行民族劃界時，仍將吉爾吉斯人聚居地區稱之為「喀拉吉爾吉斯自治州」，次年（1925 年），始正式稱之為吉爾吉斯<sup>2</sup>，沿用至今。

關於「吉爾吉斯」一詞之含義，於該族自身之傳說及中外史科中，有各種不同之說法，茲酌為介紹如下：

<sup>1</sup> 柯爾克孜族簡史編寫組《柯爾克孜族簡史》，新疆人民出版社，1986 年，P.8。

<sup>2</sup> 馬大正主編《中亞五國史綱》，新疆人民出版社，2005 年，P.105。

一、當吉爾吉斯讀作「克勒克·克孜」時，其意為四十個姑娘，因此有所謂「四十個姑娘」說：

據吉爾吉斯族自身傳說，據稱在遠古時代於普舍維爾地方，有一對兄妹，兄名舍赫·曼蘇爾·哈拉智，其妹名阿納勒，某日，赴山上遊玩，走進一山洞，山洞中住有一群快樂青年，由是此一兄妹遂與山洞中眾青年共同遊玩，不巧為「聖人」發現，認為此一對兄妹破壞山中「聖規」，乃稟報國王，國王遂將此對兄妹處以絞刑後，將屍體燒成灰燼，然後拋入河中，河水流入國王花園水池，恰逢國王之四十個女兒在池中沐浴，一時均聽見自水中發出「冤枉」之吶喊聲，出於好奇，均伸手觸摸河中之骨灰，不久，此四十（讀音若克勒克）位姑娘（讀若克孜）均懷孕，於是國王震怒，將此四十個姑娘逐出國境，其中三十個姑娘向右轉入山區，生子後其後代稱為「奧圖茲·奧古爾」此即後代之右部；另十個姑娘向左轉入山區，其後代子孫遂被稱為左部。此項左、右部之說，並非毫無根據，按吉爾吉斯族傳統習慣，稱聚牧族喀什噶爾河上游克孜勒河以北之部落，即有左翼、右翼之分。「四十」此一數字在吉爾吉斯族中既神聖、又神秘<sup>3</sup>；而《元史》亦載有吉爾吉思（即吉爾吉斯）起源於四十個姑娘之傳說<sup>4</sup>。在該族史詩《瑪納斯》中，也保留此項傳說，惟當伊斯蘭教蘇菲派<sup>5</sup>傳入吉爾吉斯後，此四十個姑娘之傳說便帶有伊斯蘭教色彩，將十世紀時倡導蘇菲派之舍赫·曼蘇爾·哈拉智滲入古老傳說中成為兄長之名字<sup>6</sup>，此點在探究「四十個姑娘說」時，應當有所瞭解，蓋舍赫曼蘇爾·哈拉智係伊朗人，吉爾吉斯民族之民間古老傳說豈能容許伊朗人滲入其中。

## 二、柯爾蓋孜說

據《瑪納斯》史詩中稱，古代吉爾吉斯族有名卡提什（或作卡拉什）汗者，係古孜汗之子，此人長相俊美，因此厭惡長相醜陋者，即位後下令將汗國內麻臉者一律殺死，然而不幸者，卡提什汗王后所生之子，五歲時

<sup>3</sup> 潛明茲《中國少數民族英雄史詩》，北京商務印書館，1996年，P.105。

<sup>4</sup> 《元史·地理志》〈西北地附錄〉。

<sup>5</sup> 蘇菲派為伊斯蘭教內一個神秘主義教派，詳見金宜久《伊斯蘭教史》，江蘇人民出版社，2006年，P.160~166。

<sup>6</sup> 《柯爾克孜族簡史》，P.12。

染上天花，成爲麻臉，卡提什汗心中自是極爲矛盾，殺之不捨，留之又與以往之命令不合，極爲苦惱於是有大臣向汗王獻計，讓麻臉王子帶同若干男、女孩子，到深山游牧，眼不見爲淨，此批男、女孩長大後，自行婚配，繁衍後代，逐水草而牧，久之，形成部落，周圍之人遂稱之爲「柯爾蓋孜」；在吉爾吉斯語中，「柯爾」之意爲山，「蓋孜」之意爲游動，合而言之，即在山中游動之人。吉爾吉斯傳說中諸汗連同瑪納斯，均爲此麻臉王子之後裔，此柯爾蓋孜與吉爾吉斯讀音相近，此說遂成爲吉爾吉斯之起源<sup>7</sup>。

### 三、柯爾烏古孜說

據吉爾吉斯人奧斯曼·阿力稱：「吉爾吉斯」一詞係「烏古孜」一詞演變而來，相傳烏古孜係古代一位智、勇雙全之國王，傳說中此國王（或汗）大妻生六子，小妻生四子，此十子之後裔分布今騰格里山（即天山）、準噶爾盆地、阿爾泰山一帶；之後，其中一子與兄弟不和，遂帶領部眾遷往日陰方向（即北方，蓋中國境內山脉多呈東、西走向，山南向陽，山北屬陰，故日陰指北方）一座大山（讀若柯爾）腳下，以狩獵爲生，由是其兄弟之子孫即稱之爲「柯爾人」（意爲山裏人），柯爾人與其周圍鄰近部落如蒙古、塔塔爾時有往來，此等部落遂稱柯爾人爲柯爾烏古孜人，其意爲山裏之烏古孜人，其後柯爾烏古孜人口增加至數千戶，並漸與蒙古、塔塔爾、克塔依（即契丹）雜居，柯爾烏古孜一位王子與蒙古族之一位女子結婚，其後裔遂被稱爲「蒙古勒杜爾」（其意爲蒙古人所生之子嗣）。未幾，塔塔爾一位年邁國王名諾尕伊者，有一美貌女兒，願嫁柯爾烏古孜王子，所生後裔遂被稱爲諾尕伊部落；另，克塔伊（契丹）有一王子，因爭奪王位，受兄長排擠，遂帶一「卡里恰」（意爲奴僕）投奔柯爾烏古孜，並分別與柯爾烏古孜兩位公主結婚，克塔伊王子之後裔被稱爲克塔伊；卡里恰所生之後裔被稱爲卡里恰。如是柯爾烏古孜人口益形繁衍昌盛，聚牧空間亦益形擴大，於發展過程中，柯爾烏古孜逐漸演變爲吉爾吉斯<sup>8</sup>。從此項傳說中，明顯表示吉爾吉斯族與蒙古、塔塔爾、契丹有血

<sup>7</sup> 《中國少數民族文學》湖南人民出版社，上冊 P.324～325。但此處係轉引自《柯爾克孜族簡史》，P.11。

<sup>8</sup> 《柯爾克孜族簡史》，P.9。

統上之混融關係。

#### 四、柯爾奧古孜說

在吉爾吉斯語中「柯爾」是大山，「奧古孜」是大河；相傳在遠古時代，一座大山流出三十條河，另一座大山流出十條河，此四十條河匯聚成一條大河，稱之為「艾乃賽河」，意為母河，聚居於此兩座大山及四十條河兩岸之人，則為「柯爾奧古孜」，也即依山傍河而居之人。吉爾吉斯族長期以來，即將山視同父親，將河視為母親；久之「柯爾奧古孜」在口語中逐漸變成為吉爾吉斯，在此項傳說中演繹出：此一群依山傍河而居之民族（即柯爾奧古孜）有一位名為布彥汗之國王，其直系後裔聚居於十條河之兩岸，稱之為「伊奇克力克」，意為內姓部落；其他臣民則聚居於彼三十條河之兩岸，遂被稱為「奧托孜吾兀勒」，意為三十姓部落，布彥汗封兩位王子為左、右大將軍，分管三十姓部落，左大將軍所管之部落稱「蘇勒」意為左翼；右大將軍所管之部落稱為「翁」，意為右翼。此一傳說至少顯現吉爾吉斯族早期分布地區有諸多河流及兩座大山；其次暗示吉爾吉斯族係兩大部分（即左、右兩翼）所構成。

#### 五、柯爾克居孜說

據吉爾吉斯族英雄史詩《瑪納斯》記載，相傳在遠古時代，在一個河水奔流、草木茂盛、宜牧、宜農、宜獵之地，有一大河稱「艾乃賽河」，河兩岸聚居頗多人民，其國王名汗瑪瑪依，此人勇敢、機智、公正，於是居住於四周之四十個部落，分別自四十個不同方向前來投靠汗瑪瑪依，國勢因而強大，汗瑪瑪依國王遂稱此來歸之四十個部落為「柯爾克居孜」，按「柯爾克」意為四十，「居孜」意為方向或部落。汗瑪瑪依國王有妻五人，惜均未生子，其後又娶一寡婦為妻，生子名布多諾，國王死後，由布多諾嗣位，布多諾之後，由布托依汗、波顏汗、怡顏汗、喀拉汗、奧勞孜杜及加克普汗相繼嗣位，瑪納斯即加克普汗之子，經此漫長歲月後，「柯爾克居孜」逐漸演變成吉爾吉斯。從此項傳說中又可發現吉爾吉斯族係由許多部落混融而成。

以上五種有關族源之說法，均為該族民間所流傳者，雖未必全合於史實，但經常可透露若干有關民族源起之訊息，茲再從其他較可信之多種文

獻探尋有關吉爾吉斯族之源起，兩相對照或可廉得較接近史實之看法。

前曾提及吉爾吉斯古稱鬲昆、隔昆、堅昆、結骨、契骨、紇圻斯、黠戛斯、吉利吉思…等，《漢書·匈奴傳》曾載有西漢宣帝劉詢時（西元前73～前49年），匈奴五單于分立，郅支單于「自度不能定匈奴，乃益西近烏孫…破之，因此擊烏揭，烏揭降，發其兵西破堅昆，北降丁零…堅昆去單于庭七千里，南去車師五千里，郅支留都之。」從此項史料看，西漢於西元前一世紀時，堅昆、丁零、烏揭三者居地相鄰（參見前所附圖），其地確實河流縱橫，主要為昂可拉河及其上游謙河（也作劍河），另有謙河上游之阿輔水，劍平吉側河、洋河乃至若干不知名之河，此項地理實況與其「柯爾奧古孜」之民間傳說，不謀而合。

據《北史·突厥傳》載：

「突厥之先，出于索國，在匈奴之北，其部落大人曰阿諤步，兄弟十七人，其一曰伊質泥師都，狼所生也。（阿）諤步等性愚癡，國遂被滅，（伊質）泥師都既別感靈氣，能徵召風雨，娶二妻，云是夏神、冬神女也。一孕而生四男，其一變為白鴻，其一國于阿輔水，劍水之間，號為契骨；其一國于處折水，其一居跋斯折斯山即其大兒也。」

此項史料似指明契骨（即堅昆）與突厥有族源上之關聯，但又非純然之突厥（以伊質泥師都乃狼所生），因此在體質表徵上有其相異之處，據《唐會要》卷一百載：

「結骨國（即堅昆）…身悉長大，皙面、綠睛、朱髮，有黑髮以為不祥。」

《唐會要》引蓋嘉運《西域記》更進一步稱：「堅昆國人，皆赤髮綠睛，其黑髮、黑睛者，則李陵之後，故其人稱是都尉苗裔，亦有紉然。」而《新唐書》卷二百一七亦載：「黠戛斯，古堅昆國也，…人皆長大，赤髮、皙面、綠瞳，以黑髮為不祥，黑髮者必曰（李）陵之苗裔也。」從以上數項史料看，吉爾吉斯之族源顯然有赤髮綠睛與黑髮黑瞳兩大人種，如所周知，高加索或印歐人種多有赤髮綠睛者，而蒙古利亞人種幾純為黑髮黑瞳，從而顯示吉爾吉斯之族源為印歐與亞洲人種之混合體。至於說其黑



髮黑瞳者爲李陵之後裔者，有必要酌爲說明，按李陵爲漢武帝劉徹時人（西元前 140～前 87），爲漢名將李廣之孫，於漢武帝天漢二年（西元前 99 年）以騎都尉統步兵五千，出居延北千餘里，擊匈奴且鞮侯單于，匈奴以數倍騎兵反擊，步兵對騎兵原即居於劣勢，又在眾寡懸殊之情況下，李陵兵敗被俘，不得已降匈奴，李陵之降匈奴，必然包含未戰死之數千漢兵，仍具有一定力量，二年後亦即西元前 97 年，匈奴單于以女妻李陵，同理也可能以普通匈奴女子妻李陵之士兵，封李陵爲右校王，使其統劍水所出之葉尼塞河流域諸部落，其中即包括堅昆、呼揭等部在內，其所以將李陵及其所部置諸匈奴之北鄙，或防其再與漢廷聯繫，久之李陵及其所部之後裔，自然融入當地堅昆之中，此所以堅昆中會有黑髮黑睛者，另堅昆因與丁零比鄰而居，彼此通婚勢所難免，丁零乃蒙古利亞種，此爲堅昆中黑髮黑睛之另一來源，特以李陵之名顯著，故指凡黑髮黑睛者皆李陵之裔。吾人皆知黑髮、黑睛在遺傳上屬顯性遺傳，故晚至唐武宗李瀍會昌時（西元 841～846 年）仍盛傳此一說法。然而此說之是否可信，雖有待更多史料始能證實，不過吉爾吉斯族中之有蒙古利亞血胤，則爲不可更易之事實。近年據稱在前蘇聯哈卡斯自治州首府阿巴干市以南八公里處，發現一漢式寢宮，據考證認係漢李陵之寢宮<sup>9</sup>，果如是，則各史所載似有其可信之處。

自前引漢文史料稱堅昆國，人皆赤髮…以黑髮爲不祥看，顯然堅昆在與丁零或李陵及其部眾混融之前，係以印歐種人居主導地位，故視黑髮者爲不祥，但經過歲月之粹煉後，黑髮者奪得堅昆之領導地位，故唐時引黠戛斯爲同宗，按唐中宗（李顯）景龍二年（西元 708 年）十一月，堅昆遣使來朝，次月丙申（初八），唐廷宴堅昆使於兩儀殿<sup>10</sup>，此使受到唐廷之隆重接待，「中宗引使者勞之曰：“爾國與我同宗，非他藩比”。屬以酒，使者頓首。」<sup>11</sup>從此可見吉爾吉斯民族源頭頗複雜。

<sup>9</sup> 薛宗正《中亞內陸大唐帝國》新疆人民出版社，2005 年，P.154。

<sup>10</sup> 《冊府元龜》卷外臣部，褒異一。

<sup>11</sup> 《新唐書》卷 217，〈黠戛斯傳〉。

## 貳、吉爾吉斯（黠戛斯）之壯大與衰微

毫無疑問兩漢之時，匈奴獨強於漠北，諸多民族皆服屬於匈奴，黠戛斯（或堅昆）自難能例外，及至南匈奴附漢款塞而居，北匈奴西遁，一時漠北空虛，諸民族紛紛自立，但為時不久，嚙噠、柔然復稱雄北亞，至西元六世紀中葉，突厥興起有如一陣旋風，席捲整個漠北及中亞地區，此時黠戛斯復為突厥所役使，稱之為結骨或黠戛斯堅昆之名已不復用，由於黠戛斯尚具有若干實力，突厥除以武力征討外，也以女妻黠戛斯豪酋，也即既臨之以兵威，又和之以婚姻，懷柔與武力交互運用，黠戛斯遂不得不臣服於突厥。

當時黠戛斯之經濟水準似是高於突厥，按突厥初為柔然之奴，也即為柔然冶煉金屬兵器，後叛柔然自立，遂成大國，可見突厥善於冶煉，但據文獻所載，黠戛斯之冶煉技術更勝於突厥，稱「天每雨鐵」收而用之，號曰迦沙，以為刀劍，甚銛利。」《太平御覽》記「其土出金、鐵與錫」；又引顏師古《王會圖》：「其國有天雨鐵，收之以為刀劍，異于鐵」；賈耽《古今四夷述》稱黠戛斯「俗出好鐵，好曰迦沙，每輸之于突厥。」<sup>12</sup>可見其冶煉技術尤勝於突厥。

據《北史》〈鐵勒傳〉稱，黠戛斯稱其酋曰「阿熱」，後受突厥影響始稱可汗，其俗人戴「帽銳頂而卷其末」顯然為塞種人之風俗；另，黠戛斯聚居地區，據《太平御覽》載其國有「大、小麥、青稞、麻、米，常以三月耕種，八、九月收穫，糜以為飲，又以釀酒，麥有步磑（磑、音位，石磨也）為麵，阿熱兼食餅餌」，另有馬至壯，雜畜牛、羊，而牛尤多，富室有二、三千頭，於此可見黠戛斯甚為富庶，雖臣於突厥，但並不馴順，西元 582 年（隋文帝楊堅開皇二年），突厥興兵犯隋，黠戛斯即乘虛攻突厥後方，《北史》卷九九〈突厥傳〉即載：「利稽察大為高麗、靺鞨所破，沙毗設又為紇支可汗所殺。」其中紇支可汗應即黠戛斯可汗，蓋當時擁有可汗者僅突厥及黠戛斯。黠戛斯此次之對突厥「叛亂」，導致突厥內部二十年內戰（西元 583～603 年）之全面爆發。

西元 603 年（隋文帝仁壽三年）東、西突厥正式分裂<sup>13</sup>，西突厥威服

<sup>12</sup> 以上係轉引自《中亞內陸大唐帝國》P.157。

<sup>13</sup> 東、西突厥分裂之年代，各家有不同說法，如法人沙畹著、馮承鈞譯之《西突厥史

中亞，此時黠戛斯似臣服於西突厥，關於此點史傳載有：

「（射匱可汗）既立後，始開土宇，東至金山，西至海，自玉門之西諸國皆役屬之。」<sup>14</sup>

此射匱可汗者，乃達頭可汗之孫，在位年限為西元 610～617 年（隋煬帝楊廣大業六～十三年），就其疆域觀之，黠戛斯正在西突厥勢力範圍之內。及至唐太宗李世民貞觀四年（西元 630 年），東突厥滅亡，而突厥就弱，此時漠北有薛延陀者，趁機崛起，所謂薛延陀者據史傳所載：

「薛延陀者，先與薛種雜居，後滅延陀部有之，號薛延陀，姓一利咥氏，在鐵勒諸部中最雄張，風俗大抵與突厥同。西突厥處羅可汗之殺鐵勒諸酋也，其下往往相率叛去，推契苾哥楞為易勿真莫賀可汗，據貪汗山，奉薛延陀乙失鉢為野咥可汗保燕末山。…乙失鉢在金山者，西役葉護可汗，貞觀二年（西元 628 年），葉護死，其國亂，乙失鉢孫曰夷男率部帳七萬附頡利可汗。後突厥衰，夷男反攻頡利弱之，於是諸姓多叛頡利，歸之者共推為主，夷男不敢當，明年，太宗方圖頡利，…拜夷男為真珠毗伽可汗，夷男已受命，遣使謝，歸方物，乃樹牙鬱督軍山…。」<sup>15</sup>

薛延陀既強，黠戛斯遂臣於薛延陀「薛延陀常令頡利發一人監統其國，而其渠帥曰紇悉輩，次阿居沙陂輩，次曰阿米輩，三人共理其國政。」<sup>16</sup>史料之「輩」者應即「匭」（beg）之諧譯，為采色領主之意，此詞數見於突厥儒尼碑文。但黠戛斯似不專臣於薛延陀，同時仍與西突厥維持相當關係，《舊唐書》卷一九四〈西突厥傳〉即稱：

「咄陸可汗又建庭於鎭曷山西，謂為北庭；自厥越失、拔悉彌、駁馬、結骨、火燭、觸水昆諸國皆臣之。」

其中結骨即黠戛斯，可見其兼臣於西突厥，揆其原因自是力不如人，

料》北京中華書局，2004 年，即主張西元 582 年即已分裂，換言之突厥壯大之時即分裂，見該書 P.193。

<sup>14</sup> 《舊唐書》卷一九四〈西突厥傳〉。

<sup>15</sup> 《新唐書》卷二一七下。

<sup>16</sup> 《舊唐書》卷一九四〈西突厥傳〉。

不得不耳。其後由於大唐帝國勢力之興起，改變漠北地區之勢力分布，唐太宗貞觀四年（西元 630 年），唐滅東突厥，威震漠北，貞觀六年（西元 632 年）唐遣偃師尉王義宏爲使至黠戛斯，此爲唐與黠戛斯之首度接觸。貞觀十五年（西元 641 年），薛延陀與唐有諾真水之戰，薛延陀遂就弱，兩年後黠戛斯（時以堅昆之名爲唐所知）遣使至唐貢貂裘及貂皮，再五年（貞觀二十年，西元 646 年）薛延陀汗國亡，大唐國威廣播漠北，兩年後（西元 648 年）黠戛斯國君俟利發失鉢屈阿棧親自入朝於唐，唐太宗以隆重之禮接待，謂群臣曰：「往渭橋斬三突厥自謂功多，今俟利發在席，更覺過之。俟利發酒酣奏願得持笏。」<sup>17</sup>

由是唐廷以其地爲堅昆都督府，拜俟利發失鉢屈阿棧爲左屯衛大將軍，即爲都督，隸燕然都護。唐高宗李治時再來朝，中宗李顯景龍（西元 707～710 年）中遣使獻方物，中宗對其使稱：「而（應爲爾）國與我同宗，非它蕃比」，可見當時直認黠戛斯爲漢李陵之後。唐玄宗李隆基時曾四度遣使朝獻。肅宗李亨時爲回紇所破，黠戛斯遂就弱。

按唐中宗時，後東突厥汗國復盛，黠戛斯自需結好唐廷，冀能共抗後東突厥，而唐中宗也刻意加以攏絡，始有上引「而國與我同宗」之語，後東突厥汗國之崛起，固然予黠戛斯以致命之打擊，也對大唐帝國以莫大之威脅，唐中宗於景龍四年（西元 710 年）五月頒發「北伐制」，由朔方道行軍大總管張仁愿主其事，兵分三路，其中黠戛斯、突騎施屬於西路，由唐北廷都護呂休璟任主帥，名之爲金山道行軍，勒令「堅昆左右，犄角而東」與北廷漢軍、突騎施軍「共爲表裏」、「向不虞，誅首惡」<sup>18</sup>，且約定會師後東突厥汗默啜牙帳，此一大規模之軍事行動，曾令後東突厥君臣震驚，然而時至六月，中宗崩殂，睿宗李旦繼之，政策改變，不再北伐，使默啜逃過一劫，復施以求與唐和親，以鬆懈唐之戒心，同時於是年（西元 710 年睿宗景雲元年）冬，向西出兵痛擊黠戛斯，黠戛斯益形就弱。睿宗在位僅三年，玄宗李隆基嗣之。

唐玄宗早年乃雄才大略之帝王，於其開元四年（西元 716 年）頒發「命薛訥等與九姓共伐默啜制」，乃兵分三路，其中有組成黠戛斯部落聯

<sup>17</sup> 《新唐書》卷二一七下〈回鶻傳附黠戛斯傳〉。

<sup>18</sup> 《文苑英華》卷四十五，但此處係轉引自《中亞內陸大唐帝國》P.163。

盟之烏斯部，再次大舉北伐，終於斬突厥默啜首，獻于闐下<sup>19</sup>，後東突厥由是就弱。突厥雖弱，回紇趁勢崛起，建立汗國，君臨漠北，從此黠戛斯又面臨與回紇之鬭爭，回紇人多勢眾，武力超過黠戛斯，經過多次鬭爭，黠戛斯均落於下風，如西元 758 年（唐肅宗乾元元年）回紇葛勒可汗於偏師南下，助唐敕平安史之亂，收復兩京之同時，親統回紇主力西征，破黠戛斯五萬人，對黠戛斯而言自是重創，但黠戛斯並未屈服，當回紇葛勒、牟羽二可汗武力消退後，黠戛斯再度奮起與回紇一爭雄長，同時結好吐蕃，以共同對付回紇，此時已是西元九世紀，至西元 839 年（唐文宗李昂開成四年），回紇不僅國力衰頹、內訌日亟，復逢天災，以致「羊馬多死，回鶻逐衰」<sup>20</sup>黠戛斯由是趁回紇內亂之時，回紇別將句錄莫賀引黠戛斯十萬騎攻回紇，大破之，殺回紇廐馭特勒可汗及掘羅勿，焚其牙帳，回紇諸部逃散，稱雄漠北多年之回紇汗國，煙消雲散，黠戛斯勢力大盛，聯合韃靼、契丹、奚、室韋四部建立黠戛斯汗國，此為黠戛斯有史以來所建惟一汗國。

回紇被黠戛斯擊破時，大部分南逃然後進入高昌，仍有以烏希特勤為首之一支仍在漠北苦撐，建號曰烏介可汗，但至次年也向南逃，至是漠北全入於黠戛斯汗國之掌握，黠戛斯之力量已逼近塞上，唐朝已無法不面對此一事實，黠戛斯遣使唐廷，希望南北夾擊回紇烏介可汗，時為唐武宗李瀍在位，按安史亂時，回紇曾以兵助唐平亂，照理有恩於唐，但此時黠戛斯初興銳不可當，迫於現實，唐武宗只得與黠戛斯結盟，於會昌三年（西元 843 年）派石雄自振武軍鑿垣夜出，奇襲烏介可汗大帳，迎回前此嫁予回紇可汗之太和公主。同年黠戛斯使者注吾合索至唐，唐廷自是以隆禮接待，黠戛斯求唐冊命，唐廷初頗遲疑，時李德裕上言稱：「黠戛斯已自稱可汗，今欲藉其力，恐不可吝此名。」但力主「必如回紇稱臣，乃行冊命，又當叙同姓以親之（指黠戛斯乃李陵之後，故與唐同姓），使執子孫之禮。」<sup>21</sup>此議武宗採納，遂有「與黠戛斯王書」<sup>22</sup>之作，此書大意略為

<sup>19</sup> 《全唐詩》白居易詩注。

<sup>20</sup> 《資治通鑑》卷二四六，文宗開成四年，台灣世界書局，P.7942。

<sup>21</sup> 《資治通鑑》卷二四六，會昌三年。

<sup>22</sup> 此書收錄於《李衛公會昌一品集》補遺，惜手邊無此書，無法全文照錄。

叙明當初收容回紇烏可汗之原因，繼則說明唐廷已如約出兵夾擊烏介可汗，且將其驅逐出唐境，其意在討好黠戛斯至為明顯，唐朝另有考量或許意在測試黠戛斯究竟有多大實力，或者意在消耗其實力，乃在書中提醒殘餘回紇「猶恐奔竄，尚有餘奸，又慮侵彼封疆，將復仇怨，國王亦須嚴加備，…盡其根本，無貽後患。」至於冊命一事，意在拖延。同年次月（西元 843 年 2 月），唐廷正式命太僕卿趙蕃為安撫黠戛斯使，並責由李德裕撰《賜黠戛斯可汗書》，有意前往冊命，此書收錄於《會昌一品集》卷六，此書用意在於設法將黠戛斯注意力引向回紇，力促其加兵回紇，一以緩解黠戛斯南逼塞上之壓力，再則如加兵回紇，無論勝負，均有傷亡，可以削弱其實力，可謂用心良苦。此外，該書力申兩國應睦鄰保境之願望，該書原文為：「與可汗便為鄰國，各保舊疆，繼好息人，事同一體，從此邊陲罷警，弓矢載橐（橐，音稿，植物之莖桿）」。從《賜黠戛斯可汗書》中，可以看出當時唐朝實力已大不如前，唯有以智力設法轉移黠戛斯之注意力，對黠戛斯之南下充滿戒懼，但對冊命一事仍在設法拖延。

按自隋唐以來，四裔各民族自立後，總希望能得到隋、唐朝廷之冊命，以維護其統治地位之正當性，突厥如此，回紇也不例外，薛延陀固如是，則黠戛斯自應要求比照辦理，西元 843 年六月，黠戛斯復「遣軍將溫件合入貢。」<sup>23</sup>雖名為入貢，實則在催唐廷早行冊命，蓋黠戛斯汗國係由五個不同民族（黠戛斯、韃靼、奚、契丹、室韋）聯盟，團結之基礎並不穩固，如能趁早取得唐廷之冊命，自有助於黠戛斯可汗統治之正當性，但唐廷以黠戛斯與回紇之交爭，尚未見到最後之結局，仍不願草率給予冊命，遂要求黠戛斯儘速救平回紇及其盟友黑車子室韋，認為救平回紇之後「乃遣使行冊命。」<sup>24</sup>就唐廷而言，既有借刀殺人之利，又能趁機削弱黠戛斯，當時唐朝雖力不勝人，但智不輸人。次年，會昌四年（西元 844 年），三月，黠戛斯或由於其內部團結性不夠凝固，有需要唐廷之冊命以為補強，遂又命其將軍諦德伊難如使唐，獻白馬兩匹及國書<sup>25</sup>，意在催促

<sup>23</sup> 《資治通鑑》卷二四六〈會昌三年〉。

<sup>24</sup> 同註 23

<sup>25</sup> 《冊府元龜》卷九八〇〈外臣部〉，繫此事於會昌三年八月，但《資治通鑑》繫此事於會昌四年三月，此處採《通鑑》之說。

及早冊命，其國書大略稱：「封疆接通，非是兩國之情猶有阻隔」、「蕃漢文字傳譯不同，只在共推赤心，永保盟好」、「欲除兩楹間惡刺」，此所謂「惡刺」者乃指回紇，顯然黠戛斯也欲唐廷出兵擊回紇殘部。從上文短時間內黠戛斯三度遣使使唐，可以推想黠戛斯不僅移其牙帳於漠北，更可推想已穩定控制此一地區，對唐廷而言，已有立即之威脅，故對冊命之事已然迫在眉捷，遂命李德裕代武宗起草之復書中，承諾立即遣使冊命，大意略為：「帝德伊斯難珠（即上文之諦德伊難如），朕已于三殿面對，兼賜宴樂，并依來奏更不滯留，朕續遣重臣，便由冊命。故先達此旨，使彼國明知冊命之禮，并依回鶻故事。」按唐武宗時國力已大不如前，但畢竟是中央王朝，力量雖弱，威望尚在，因此黠戛斯可汗亟需得到唐廷之冊命，以鞏固其在五個部落或民族聯盟中之領袖地位。武宗在書函中並許諾出兵邀擊回鶻，函稱：「緣黑車子猶去漢界一千餘里，在沙漠之中，從前漢兵未嘗到彼，比聞回鶻深意，嘗欲投竄安西。待至今秋，朕當令幽州、太原、振武、天德，緣邊四鎮，要路出兵，料可汗攻討之時，回鶻必當潛遁，各令邀擊，便可梟擒，此是軍期，須如符契。想可汗必全大信，用協一心。」唐廷雖云將派使行冊命禮，但仍欲與黠戛斯聯兵邀擊回紇，希能藉此削弱其實力，因此對冊命一事，儘量設法拖延，直至會昌五年（西元845年），唐廷始正式遣使冊封，據《資治通鑑》卷二四八〈會昌五年〉稱：「夏四月，壬寅以陝虢觀察使李栻為冊黠戛斯可汗使。」其封冊敕文略為：

「五月，…詔冊黠戛斯為宗英雄武明誠可汗。制曰：敕，我國家光它四海，君臨八荒，聲教所覃，冊命威被。況乎族稱宗姓（按唐廷直認黠戛斯之黑髮黑瞳者為李陵之後，故稱之為宗姓），地接封疆，為申尋立之恩，用廣懷來之道。有如常典，得不敬承。黠戛斯國生窮陰之鄉，稟玄朔之氣，少卿之後（少卿者，李陵也），胄裔且異于蕃夷，大漢之中，英雄自雄於種落。日者，居于絕繳，隔以強鄰，空馳向化之心，莫通事之大禮，旋能奮其武勇，請彼朔陞，萬里歸誠，重譯而至。時既于無外，的必在于固存，是用特降徽章，載明深懇，加其美號，賜以丹書。貽厥後昆，遂荒有北，舉茲盛典，彰示遠戎，

咸服寵光，永孚恩化。可冊為宗英雄武明誠可汗，命右散騎常侍，兼御史中丞李楫持節充冊立使，仍令有司拜日備禮冊命。」<sup>26</sup>

唐廷雖已擬妥冊封敕書，但冊封使李楫並未出使，蓋當時已獲知黠戛斯汗國五部落（民族）彼此已有嫌隙，部落聯盟似有瓦解跡解，故李楫並未出發，因此唐廷對黠戛斯雖有冊封之文書作業，並無冊對之實際行動。

按回紇汗國被黠戛斯部落聯盟擊破後，大部分在龐特勤率領下向西遷徙，初投倚吐蕃，稍後吐蕃內亂，回紇乘勢於安西、北廷一帶立住陣腳，並與仍滯留漠北之烏介可汗所統少部分回紇取得聯擊後，相互呼應，對黠戛斯造成相當威脅，因此唐廷之拖延冊封，自有其政治考量。黠戛斯汗國建立不久，五部落之間已不融洽，奚、室韋更與黠戛斯反目成仇，西元 848 年，黠戛斯派八萬大軍討伐室韋，可見其內部之不穩。按奚、契丹、室韋均屬東胡系民族，與黠戛斯之突回系民族，有其根本之不同，當初之所以結盟，純為反抗回紇，回紇既弱，結盟之條件已不復存在，黠戛斯之就弱乃事理之所必然，以是西元 863 年（唐懿宗李淮咸通四年），「秋，八月，…黠戛斯遣其臣合依難支表求經籍及每年遣使走馬請曆；又欲討回鶻，使安西以來悉歸唐。不許。」<sup>27</sup>晚唐本身雖已衰微，但仍拒黠戛斯之所請，則黠戛斯就弱情形，可想而知矣。

未幾，契丹日益崛起，且屢敗黠戛斯，所謂五部落聯盟，早已瓦解；另回紇西徙後，在龐特勤領導下在西域嶄露頭角，聲勢蒸蒸日上，唐廷轉而與回紇修好，在此大環境下，黠戛斯之破滅已是指日可待，綜計黠戛斯主宰漠北不過十餘年而已（西元 841～857 年），在人類歷史長河中，不過彈指間事耳。

### 參、史詩《瑪納斯》

黠戛斯在唐以前史事，略如前述，遼宋之際稱之為轄戛斯，其分布地域極其廣袤，遼廷曾將其地設立轄戛斯大王府，及蒙古成吉思汗崛起，統

<sup>26</sup> 《唐大詔令集》卷一二八會昌五年五月〈黠戛斯為可汗制〉，但此處係轉引自《中亞內陸大唐帝國》P.171。

<sup>27</sup> 《資治通鑑》卷五〇六〈咸通四年〉。



一漠北，繼而稱雄世界，將該族稱之為「乞兒吉思」或「吉利吉思」，其讀音已與近現代之吉爾吉斯相近，後屬於蒙古，但其游牧地區已從葉尼塞河上游，逐漸轉向天山地區，成為天山一帶突回系民族中之一支；明時廣義之蒙古分裂為東部之韃靼，西部之瓦剌<sup>28</sup>，吉爾吉斯自是與瓦剌為鄰，所謂瓦剌或作衛拉特，係由準噶爾、杜爾伯特、土爾扈特及和碩特四部所組成，明時瓦剌部聲勢頗盛，曾在土木堡捕獲明英宗朱祁鎮（西元 1436～1449 年，1457～1464 年）此即國史上「土木堡之變」，後又將英宗釋回，英宗再度奪回皇位，亦即所謂「奪門之變」，瓦剌之強，於焉可知。清時稱厄魯特（或作額魯特），但西方史家或週遭民族多以較後起之喀爾瑪克（Kalmak or Kalmuk）稱之<sup>29</sup>。瓦剌既極強盛且勇猛，吉爾吉斯與之為鄰，發生衝突，乃是極自然之事，但又力不如人，備受欺凌乃至被迫遷徙，遂成為不可避免之事。以是有論者以史詩《瑪納斯》之遷徙，即為描述吉爾吉斯人被瓦剌也先所逐之過程（見馬大正主編《中亞五國史綱》新疆人民出版社，2005 年，P.108，引俄人之說法。）

在吉爾吉斯族悠久歷史中，曾有過無數次被迫遷徙，最晚近之一次，則為羈屬於瓦剌時，一方面不堪瓦剌之役使，另一方面帝俄崛起，對該族凌虐逼迫，使吉爾吉斯族遷往天山南北之伊犁、喀什噶爾、中亞之塔什干以及費爾干那盆地，整個民族長途遷徙，自是備嘗艱辛，在無可奈何情況下，為表達民族之內心感受，自然產生敘事詩及史詩，吉爾吉斯族之敘事詩有《庫爾曼別克》、《艾爾托西托克》、《瑪瑪凱楚巴克》、《奧勒卓巴克和克什木江》、《阿勒帕米什》、《庫勒米杷爾》…等二十餘部，至於史詩則有《瑪納斯》<sup>30</sup>一種。

所謂史詩，乃古老之說唱文學，基本上亦為敘事詩之一種。按「史詩」一詞係外來語，最初來自希臘文，其原意為：「談話」、「平話」或「故事」，之後始與敘述英雄冒險或英勇事跡結合，以韻文方式表達，稱

<sup>28</sup> 關於蒙古韃靼、瓦剌或蒙古本文，別支之詳情，請參見劉學鈞《蒙古論叢》台北金蘭、台北南天分別於 1982、1987 年出版，〈蒙古世系探微〉，P.18～29。

<sup>29</sup> 關於喀爾瑪克蒙古詳情，請參見劉學鈞《土爾扈特蒙古源流考證與校補》蒙藏委員會，1970 年。

<sup>30</sup> 李德洙主編《中國少數民族文化史》，柯爾克孜族部分為史震天執筆，遼寧人民出版社，1994 年，P.682。

之爲史詩<sup>31</sup>。按古希臘哲人柏拉圖（西元前 427～前 347 年）可能爲首位使用史詩之學者，其後亞里斯多德（西元前 384～前 322 年）於其《詩學》中提到史詩一詞，惟其所稱史詩，乃專指荷馬史詩，其後史詩一詞漸見普及。在中國此類出自民間之史詩，多屬長篇之口頭文學，多爲敘述本民族古代英雄事跡，滲入神話、傳說、故事、歌謠、諺語等發展而成。吉爾吉斯族既有悠久歷史，復又備經艱辛，故其史詩《瑪納斯》更充滿可聽性、可讀性。

《瑪納斯》爲一部規模宏偉，約有二十萬行，色彩瑰麗之英雄史詩，不僅爲一部藝術珍品，且爲一部研究吉爾吉斯民族古代社會，包括歷史、地理、生活習俗、宗教信仰、社會經濟、家庭婚姻、音樂藝術乃至語言文學等內容，直可稱之爲吉爾吉斯族之一部大百科全書。《瑪納斯》流行於中國新疆維吾爾自治區之克孜勒蘇柯爾克孜自治州（在中國則稱吉爾吉斯爲柯爾克孜）、天山以南之烏什、溫宿、拜城、和田、皮山、喀什、疏勒、英吉沙、莎車、塔什庫爾干、阿克蘇、庫爾勒等有柯爾克孜族分布地區；中亞吉爾吉斯共和國及阿富汗之吉爾吉斯地區，西元 1960 年之前，前蘇聯僅發現《瑪納斯》中之三部，但中國大陸則搜集到八部，共二十多萬行，篇幅相當浩大。

就目前而言，《瑪納斯》共有八部，瑪納斯既是第一部之主角，又是整個史詩之總稱，其餘七部亦均以各部之主角命名，整部史詩描述八代英雄爲統一團結吉爾吉斯民族，增進幸福生活而奮鬥不懈之英勇事跡。《瑪納斯》與藏族之《格薩爾》及蒙古族之《江格爾》合稱中國少數民族三大史詩。在吉爾吉斯族中，稱演唱《瑪納斯》者爲「瑪納斯齊」（齊或作奇），演唱時運用二十多種曲調，除首部名《瑪納斯》外（也爲整部史詩之總名稱），以下依序爲《賽麥台依》、《賽依台克》、《凱耐尼木》、《賽依特》、《阿斯勒巴恰與別克巴依》、《索木碧萊克》及《奇克合依》。史詩各部敘事結構均極完整，亦均可獨立成篇、獨立演唱，但各部間之人物、情節又有緊密之聯繫，合而構成一部完整之史詩。

據 1996 年尙在世之著名「瑪納斯齊」居素甫·瑪瑪依之開篇唱詞便可看出何以《瑪納斯》能膾炙人口歷久不衰，唱詞漢譯爲：

<sup>31</sup> 潛明茲《中國少數民族英雄史詩》，北京商務，1996 年，P.2。

奔流的河水，有多少已經枯乾；  
 綠色的河灘，有多少已經變成戈壁灘；  
 多少人迹罕到的荒野，又變成了湖泊水灘；  
 平坦的大地沖成了深澗，高聳的山崖變低塌陷。  
 從那時候起啊！大地經歷了多少變遷；  
 戈壁上留下了石頭，石灘又變成了林海；  
 綠的原野變成了河灘，山澗的岩石已經轉移。  
 一切都發生了巨大的變化啊！  
 唯有祖先留下的史詩，仍在一代一代地流傳<sup>32</sup>。

開篇唱詞道盡滄海桑田變化莫測，且堅信唯有祖先留下之史詩，代代相傳，永不更易直到永遠，濃濃之民族血脉相承意味，怎不令人動容。

第一部《瑪納斯》，敘述第一代英雄瑪納斯自誕生至逝世之一生事跡，內容極為豐富，甚至向上追溯瑪納斯誕生前，此一民族已受到瓦剌（喀爾瑪克）統治者之迫害，若此說可信，則《瑪納斯》之形成不會早於十三世紀（因元朝滅亡之前，尚無瓦剌或喀爾瑪克之名），瑪納斯少年時期便外出接受各種磨練，瑪納斯集合四十勇士，統一六十個分散之部落，建立以瑪納斯為首之內七汗及外七汗之部落聯盟，在史詩中瑪納斯說：

我們的人民，我們的土地，  
 這正是我日夜思念的大事。  
 為了子孫萬代的神聖事業，  
 我願在戰場上度過自己的一生。

瑪納斯認為人民與土地，乃一切之根本，也為渠日夜思念之事，為延續民族生命，不惜畢生轉戰沙場；瑪納斯痛恨侵略者，卑視屈服於征服者瓦剌貴族，縱是自己之父親，也將之視為懦夫，瑪納斯稱：

<sup>32</sup> 《中國少數族英雄史詩》，P.103。

他們不是英雄而是奴隸，  
他們對我們的鬭爭全不在意，  
他們更不理解人民的含義。  
他們只有一個企圖，  
那就是廝殺和對付自己的兄弟，  
分裂吉爾吉斯人民大地。

瑪納斯對土地之熱愛，與行國始祖匈奴帝國創建者冒頓（讀若墨毒）單于頗為相似<sup>33</sup>，凡不能保國衛土，皆視之為懦夫，因此瑪納斯全力捍衛吉爾吉斯人之生活空間，史詩敘述瑪納斯領導各族共同抗擊喀爾瑪克貴族闊托略克之一次戰役時，作如下描述：

趕來參戰的這些人，  
一共是二十人。  
三個是塔吉克人，  
他們離開了自己的人民，  
才來到我們這裏，  
四個是吉爾吉斯人，  
剩下的都是卡拉卡爾帕克和土庫曼人。  
有很少的是伊斯潘人，  
他們來到這裏。……  
這些好樣的英雄們，  
聽瑪納斯  
要去喀爾瑪克人那裏奪回權力，

---

<sup>33</sup> 東胡曾向匈奴冒頓單于索取寶馬、美人，皆予之，但索取無人之棄地甌脫，則堅不予，認土地乃國家之根本，遂發兵伐東胡，大破之，詳見《史記·匈奴傳》及劉學鈞《匈奴史論》台北南天書局，1983年。

他們便拋下了自己受難的人民，

他們的父母哭得多麼厲害啊！

他們都挑選了駿馬，

手裏舉起了戰旗，

為了報仇雪恥，

他們都來到瑪納斯這裏。<sup>34</sup>

從上的史詩片段，可以看出瑪納斯聯合若干周邊民族，共同向暴虐之統治者抗爭，以爭取吉爾吉斯人的自由與生存空間。當然史詩中不全然皆為戰爭，也有令人贊歎、引人欽羨之愛情故事。且說當瑪納斯第三次出征率軍向別克巴克奮途中，當時另一在布哈拉之部族其首領為鐵木兒汗，共有子女三人，長子為卡拉汗，次女為卡妮凱，三子為夏鐵木爾汗，其中以卡拉汗最具聲望，於是該部族人就稱美麗賢慧、端壯大方之卡妮凱為卡拉汗之公主，當瑪納斯行軍途經該部落時，正是風和日麗、天高雲淡，卡妮凱公主正領四十位宮女在湖邊遊玩，俊俏如天使，偉岸如雄獅之瑪納斯，一見卡妮凱公主便驚為天人，且為其多情之風采所吸引，於是便勒住馬韁，將右腿搭在馬頸上，嘴上叼著棗木水烟袋（從此項描述中可知史詩完成之年代，不會早於元代）<sup>35</sup>，仔細端詳美艷動人之卡妮凱公主，一時腦海中波濤汹涌，人世間竟有如此仙女，若能與之結為夫妻，畢生大願始能得遂，當時在場之四十位宮女均未發現此一景象，唯有卡妮凱公主見到馬背上壯若雄獅之勇士，何其英俊、何其灑脫，在平靜之心湖中，激起無盡之漣漪，此僅剎那間之事，瑪納斯所率眾勇士擂起戰鼓便揚鞭而去，然而在湖畔卻留下兩人無限之相思意。

瑪納斯始終奔馳沙場，直至其第五次塔什干之戰勝利後，腦海中浮現昔日湖畔倩影，遂徵得乃父加克普之同意，派族中最善交涉之勇士阿吉拜前往求親，阿吉拜雖是糾糾勇士，然而風流倜儻、口才便給，見到卡拉汗

<sup>34</sup> 以上各漢譯史詩皆引自《柯爾克孜族簡史》，P.140～141。

<sup>35</sup> 此段文字係參考《中國少數民族英雄史詩》，P.113 改寫，括號內為作者之意見，蓋無論水煙或旱煙必待哥倫布發現新大陸後，始予引進。

後，舉止得體，如珍珠似之言詞令人贊賞，史詩記下阿吉拜代瑪納斯前來求親之言詞：

我的汗啊，你身邊有一只俊美的小鴨，

我的汗啊，我們那裏有一只勇猛的鵠鷹。

讓你的小鴨飛走吧，

我們的鵠鷹把她擒！

X      X      X

我的汗啊，你身邊有一只潔白的天鵝，

我的汗啊，我們那裏有一只勇猛的雄鷹。

讓你的小天鵝飛走吧，

我們的雄鷹去搜尋！

從此段史詩中，不難看出古代吉爾吉斯族婚俗中保留有追逐之美，阿吉拜雖舌燦生花妙語如珠，但仍未能打動卡拉汗之心，卡拉汗提出幾乎無法付出之聘禮，其中包括一棵金樹、一棵銀樹、一個盛滿油之湖、一個裝滿奶汁之泊；此等難能達到之條件，可吉拜既未嫌多，也未應允，仍彬彬有禮告辭，即將騎馬回歸時，但卡妮凱加以挽留，阿吉拜隨機應變稱：「本應請教芳名，奈何未帶禮物」，卡妮凱則將一方手帕交阿吉拜，請渠轉交瑪納斯，並轉達對瑪納斯之愛意，一副純真之情表露無遺，既不忸怩，也不魯莽，更天真可喜。

瑪納斯得到定情手帕之後，自是喜不自禁，但為準備聘禮，瑪納斯每日率領眾勇士上山圍獵，以野味換成茶葉、布匹及各種日用品之後喬裝成商人，將物品帶往卡妮凱之村莊，擺開貨攤，立刻吸引許多姑娘及婦人，唯獨不見卡妮凱，瑪納斯出於思念心切，在某個深夜，竟潛入卡妮凱之毡房，但為不知情之卡妮凱持短劍刺傷，瑪納斯急忙逃離毡房，事後，瑪納斯不檢討自己之魯莽冒失，反而責怪卡妮凱，從此對卡妮凱採取冷淡態度，以為報復，如是經過六年，但卡妮凱對瑪納斯仍是一往情深，等待瑪納斯之迎娶。瑪納斯在眾勇士之催促下，勉強派一名既粗拙復魯莽之人為

使，此人如以吉爾吉斯之話形容，粗魯至如叫他去取他人帽子，他可能將對方腦袋一併取來。此人到布哈拉後，對卡拉汗不停訓斥，卡拉汗懼怕瑪納斯之武力，唯恐如不允婚，布哈拉將被夷為平地，無可奈何之下，只能將公主、陪嫁牲畜及二十名青年男女，將卡妮凱公主送往瑪納斯處完成結婚手續。

婚後，瑪納斯仍未改其惱怒之心，更聽信另兩位美女之讒言，曾兩度遺棄卡妮凱，但卡妮凱秉持對愛情之執著，並不介意，憑藉其聰明幹練之辦事能力、洞察世事，為人處事落落大方，更以無比之毅力與耐力，從不以甜言蜜語博取瑪納斯之歡心，而是全心全意為瑪納斯家族及吉爾吉斯人民効力，不僅贏得吉爾吉斯人民之愛戴，也贏得瑪納斯之愛意，在瑪納斯心中占有無可取代之地位，除了在戰場上廝殺外，瑪納斯任一時刻，均無法離開卡妮凱，正所謂公主與王子從此過幸福快樂之日子。但其後瑪納斯由於大意在第七次出征時身亡，國家復陷入混亂。

史詩《瑪納斯》在語言方面，具有濃烈之民族特色，常以聳高山峯，深邃寬廣之湖泊、急流滾滾之大河，以至狂風、蒼鷹、猛虎、獅子、豹子等以比喻英雄人物，充分顯現草原森林色彩，讀來彷彿置身莽莽大草原上，令人熱血沸騰，在首部《瑪納斯》中，瑪納斯常以「阿依庫勒」形容之，在吉爾吉斯及維吾爾語中，「阿依」其意為月，「庫勒」意為湖泊，「阿依庫勒」亦即形容瑪納斯之智慧有如月亮般皎潔明亮、如湖泊般深沉難測，「阿依庫勒」片段如下：

英雄阿依庫勒瑪納斯，  
前面看去像一隻白虎，  
後面看去像一隻巨龍，  
頂上看去像一隻蒼鷹，  
他若發怒哼一下，  
賽過四十隻獅子的吼鳴。

復如另一首形容瑪納斯之詩句：

他有餓狼般的膽量，

他有雄獅般的性格，

他有巨龍般的容顏，

他有不平凡的相貌，

他會成為一個獅子般的英雄啊！

類似直述白描正是北方草游牧民族之特色，農業民族之纖柔婉約，若論雄壯，實差一籌。縱僅史詩第一部，也絕非短短三、兩萬字所能詳為解說，本文限於篇幅，對於首部僅略作介紹如上。至於其餘七部也酌為說明如次：

第二部《賽麥台依》，此部主角為賽麥台依，此人為瑪納斯與卡妮凱所生之子，也為瑪納斯之獨生子，瑪納斯死時，賽麥台依尚在襁褓之中，遵父遺言，由生母卡妮凱帶往布哈拉外祖父家避難，藏匿於城堡之中，十二歲時開始重振父業，經過奮鬥，終於將夙敵空吾爾殺死，為父報仇，但不幸內部出現叛徒，殺傷賽麥台依，賽麥台依雖被仙人以隱身術救走，但吉爾吉斯重為喀爾瑪克人所控制。此部分史詩即敘述此事件之過程。

第三部《賽依台克》，此人為賽麥台依之遺復子，曾隨母親阿依曲萊陷入敵人之魔爪，端賴阿依萊之巧為周旋，悉心守護，始能倖免一死，及長至十四歲時，賽依台克手刃霸占其母之克亞孜，號召吉爾吉斯人民奮起收復故鄉塔什干，並殺死叛徒坎巧勞，為其父報仇雪恨。

第四部《凱耐尼木》，凱耐尼木為史詩《瑪納斯》第四代主角，此人一生豐功偉業頗多，不僅平息外在各部之聯合攻擊，更消弭內部諸多隱患，如殺死相傳已高齡八百餘歲之異教徒居仁多，救出被困在魔鬼湖之祖父賽麥台依等人。凱耐尼木神奇強悍，為整部史詩中唯一長壽善終之英雄，此部分史詩除贊頌民族戰爭外，也彰顯內部貧富不均之社會問題，應有極高之可讀性，如由游吟詩人演唱，可能更為生動。

第五部《賽依特》，此部分篇幅較短，主要為吟唱第五代賽依特斬除七頭惡魔之神話故事，此類神話故事或許受到阿拉伯之影響，賽依特僅得年二十二歲。

第六部《阿斯勒巴恰、別克巴恰》，此二人為兄弟，兄長阿斯勒巴恰中彈早殤，乃弟別克巴恰繼續與喀爾瑪克作戰，未待兒子出世便死於疆



場，瑪納斯家族代代單傳，此代雖有兄弟兩人，但均其壽不永，就此一點，也可見此部史詩充滿悲情，讀來不禁令人一掬同情之淚。

第七部《索木碧萊克》，此人為別克巴恰之遺復子，為屢挫敵人之名將，惜其僅活二十四歲。

第八部《奇格台依》，此人為索木碧萊克之遺復子，索木碧萊克死五月之後始出生，僅二十一歲即逝世，在其有限之一生中，主要在與喀爾瑪克作戰<sup>36</sup>。

#### 肆、結語

一部史詩《瑪納斯》充滿悲歡離合，且篇幅多達二十餘萬行，自形成至完成歷時數百年，搜集工作自是困難萬分，此項搜集工作大約始於十九世紀中葉，由前蘇聯最早著手，並獲致若干成就，至於中國，則在中共建政後十年，約為上世紀六十年代初，由新疆維吾爾自治區文聯與北京中央民族學院（現為中央民族大學）有關人員，紀錄「瑪納斯齋」居素甫、瑪瑪依演唱之五部《瑪納斯》及多種《瑪納斯》異文，並將《瑪納斯》第一部譯成漢文，1964年，由大陸民間文藝研究會、新疆文聯及克孜勒蘇柯爾克孜自治州三者組成《瑪納斯》工作組，再度對《瑪納斯》進行普查，搜集及紀錄工作，而居素甫、瑪瑪依亦補唱第六部，在多人協助下，工作人員將六部《瑪納斯》全部譯成漢文<sup>37</sup>。本文之能撰成，端賴諸多《瑪納斯》研究人員多年辛勤工作之成果，特此表示感謝，並祈各界不吝指正。

（本文於2006年9月投稿，於2007年8月審查通過）

<sup>36</sup> 以上各部大要係參考《中國少數民族英雄史詩》加以改寫，理合說明。

<sup>37</sup> 余太山、陳高華、謝方主編《新疆各族歷史文化詞典》，北京中華書局，1996年，P.164。

### 邊疆少數民族諺語集錦

解飢餓要靠自家飯，知冷暖只有貼心人。（回族）  
城需要堅固的城門，人需要知心的朋友。（滿族）  
畜靠肥膘，人靠知己。（滿族）  
水深魚樂，情深人知。（毛南族）  
人重感情，狗戀吃食。（土家族）  
蜂蜜再甜，甜不過知心話。（哈尼族）  
愛朋友勝過生命，縱然死去還留友情。（蒙古族）  
與其牛羊多，不如朋友多。（蒙古族）  
衣裳是新的好，朋友是舊的好。（蒙古族）  
有了新交莫棄舊友，買了珊瑚蒙扔琥珀。（藏族）  
只有箭一樣直的心，才能求得誠摯永恒的支情。（藏族）  
哈達要潔白的好，朋友要知心的好。（藏族）  
借衣打扮不好看，討食充飢沒味道。（土族）  
茶水喝足，百病可除。（維吾爾族）  
個遠親，不如一個近鄰。（瑤族）  
遠山使木，近水食魚。（達斡爾族）  
好吃不如寬住。（布依族）

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

## 薩滿教文化的現代遺存（下）

周菁葆

### 壹、民間文學中的薩滿文化遺存

阿爾泰語系諸民族有著豐富的文化遺產，以薩滿文化的和發達的敘事文學而著稱於世。現在依然流傳於民間的薩滿神歌、薩滿頌詞、薩滿傳說具有很高的學術價值。其中有許多共性，以婦女保護神「烏表」為例，它是維吾爾、哈薩克、柯爾克孜等古代突厥民族所信仰的女神，有了她的保護、人丁興旺，故而頻頻出現於古代突厥文獻和民間文學之中。值得注意的是，「烏表」一詞在各民族的語言中又均與女性生殖器官有關。由此可知，在阿爾泰語系諸民族民間文學中，越是早期的作品，其共性就越多<sup>1</sup>。

蒼天崇拜是薩滿教信仰的核心。「蒼天」一詞在突厥語和蒙古語中的讀音是「騰格里」。因此，在滿、鄂溫克、鄂倫春、達斡爾、蒙、維吾爾等民族的文學作品中，創世者均為天神。祭天、拜天、向天祈禱的情節習為常見，例如阿爾泰語系諸民族英雄史詩中的英雄特異誕生母題，其模式為：英雄的父母老無子—祭拜蒼天，向天神求子—天神賜子—婦女受孕—生下的嬰兒帶有特異的標記，孩子長大成為英雄，具有超人的力量。這一母題在柯爾克孜史詩《瑪納斯》、衛拉特蒙古英雄傳奇《阿爾圖江莫日根》以及達斡爾史詩《阿勒坦嘎樂布爾特》等作品中均有存在，而且情節酷似。英雄的一生受到天神的保佑，故而英雄發誓常說：「騰格里在上，誰違背諾言，讓騰格里懲罰他！」強烈的騰格里崇拜意識構成阿爾泰語系諸民族敘事文學中的一個共性。

高山崇拜、大地崇拜、泉水崇拜的母題大量地、廣泛地存在於諸民族神話、傳說之中。突厥與蒙古諸民族關於人類始造於山洞、神靈栖息於高

---

<sup>1</sup> 仁欽道爾吉、朗櫻編《阿爾泰語系民族敘事文學與薩滿文化》，內蒙古大學出版社，1990版。

山的神話以及遺存至今的山崇拜習俗幾乎一模一樣。英雄瑪納斯以泉水的溫度為吉凶之兆決定是否出征的情節，衛拉特英雄阿爾圖用泉水除蛇毒的情節等均源於泉水崇拜的觀念。

反映動物神靈的作品亦很多，如蒙古族《格巴爾》中的納欽汗身邊有猛虎、蟒蛇作護衛，英雄遇難、動物相救的母題等等。《瑪納斯》中描寫了卡爾瑪的英雄昆吾爾放出羚羊、白雁偵察敵情，蒙古族《格斯爾》中也有放偵察鳥的細節，均是動物神靈崇拜的表現。此外，在諸民族民間傳說中，有許多異類婚的神話，例如人與犬婚配，繁衍了滿族；人與狼婚配的神話傳說至今仍在維吾爾、哈薩克、柯爾克孜的農牧民中流傳。在鄂倫春、朝鮮等民族中則流傳著人與熊聯姻的傳說。以上舉例說明，以突厥語系諸民族為中心的狼文化區和以滿、蒙古語為中心的熊文化區都是動物崇拜的產物，亦可說是阿爾泰語系民族的圖騰文化。

薩滿教的靈魂觀對阿爾泰語系民族敘事文學的影響至為深刻。瑪納斯被殺，靈魂猶存，能言能語，能行能走；衛拉特英雄阿爾圖江莫日根的靈魂被馬找回，於是英雄死而復生；達斡爾英雄德莫日根被人殺害，未婚妻也昏死過去，她的靈魂到陰府將德莫日根的靈魂找回，二人的靈魂比比復歸，起死回生等等。在阿爾泰語系諸民族敘事作品中，靈魂出殼、靈魂幻化、靈魂交戰、靈魂復歸的母題大量存在，具有鮮明的趨同性。

女性崇拜觀念在阿爾泰語系諸民族的創世神話中也有體現。在鄂溫克族的創世神話中，創世者是一位白髮蒼蒼的女薩滿。滿族創世神話中的始祖阿卡布赫赫也是一位天女。維吾爾族的創世神話《阿雅勒騰格里》，漢意就是女天神創世。這些女神身上都具有十分鮮明的女薩滿特點<sup>2</sup>。

以上簡述了民間文學中薩滿文化遺存的痕跡，當然，從多維視角來探討這個問題，還需要從民族文化學角度再深層次地鉤稽薩滿文化的蹤跡。以下則選擇阿爾泰語系諸民族中較典型的文學作品來分析、比較。

### 一、錫伯族的薩滿歌

在錫伯族文化中，不僅可以找到薩滿教文化的口頭形式，近年來，又發現書面形式的作品—《薩滿歌》。

---

<sup>2</sup> 同註 1。

《薩滿歌》，用錫伯文抄錄，分兩冊函裝，制作講究、字體清晰，每頁 14 行，共有 124 頁，現保存在新疆察布查爾錫伯族自治縣依拉奇牛錄南全保手裡，是他曾祖父爾喜薩滿於清光緒十年十一月（1884 年）手抄的。

《薩滿歌》手抄本第一冊名曰《祈告、祝贊、禱告神歌》；第二冊曰《治病時送巫爾虎之神歌》。在錫伯族民間，將其兩冊「神歌」稱作《薩滿舞春》。

《祈告、祝贊、禱告神歌》是《薩滿歌》之最重要的部分，由九段組成：學薩滿時的《禱告神歌》是薩滿歌的開場白，目的是祈告「上蒼」、「眾神靈」，陳述本姓成員。某人將要學薩滿神術，求之保佑成為一個好薩滿的要求。

第二段，《祈請托里神歌》。「托里」是錫伯族薩滿的護鏡，用黃銅鑄作，佩帶在薩滿胸前。護心鏡在薩滿教活動中有兩種作用：一是起照射妖魔鬼怪使之恐懼；二是薩滿同鬼怪博鬥中，起護心作用。護心鏡是師傅授予的，其方式是，當徒弟上刀梯成功後，師傅當著眾人面，將托里在山羊血裡浸一下授給徒弟，從此，人們視他為「依勒吐薩滿」（意為公開的薩滿）。

第三段，《祈請金刀梯神歌》。大體上是薩滿師傅求告神靈，讓徒弟安全上刀梯，取得正名，傳譽人間。刀梯，錫伯族稱「查庫爾」，是用馬刀、鋤刀等扎成的梯子，一般為 25 級，梯高平均十幾米。

上刀梯是錫伯族薩滿獨具有的儀式，只有上刀梯獲得成功的人，才可稱為高強的薩滿。上刀梯不成功者，只能當二神（扎里），沒有單獨跳神治病的權力。

第四段，《薩滿端坐凳子之上哀求神歌》。是薩滿師傅給徒弟初次穿神服時的祈告歌。沒有取得「依勒吐薩滿」稱號的人，在薩滿教活動中不能坐凳子，也不騎馬，而必須站著陪師傅，或直接坐於地上吟歌相和。

第五段，《薩滿立在門前祈禱神歌》。這是薩滿徒弟經過刀梯儀式之後，薩滿師傅領之挨門挨戶跳神之歌。其目的是讓人們認識這位新薩滿。

第六段，《薩滿為治病事求告神歌》。這是薩滿開始跳神治病時所唱的祈告神歌。意在稟告有關神靈，自己要跳神治病，以求幫助和保佑他治

好患者的疾病。

第七段，《薩滿設壇呼喚山羊之神歌》。這是薩滿徒弟上刀梯取得依勒吐薩滿稱號之後，舉行的「山羊宴」。在儀式上，師傅著神服，手持神鼓，在二神和徒弟的配合下，邊唱神歌邊跳神，並祈求眾神靈光臨喜筵。

第八段，《請神祇時二神呼喚神歌》。薩滿師傅請進巫出固（入神）之後，他就繼續躺在地上昏昏欲睡，這時，二神邊擊神鼓邊跳著喚請眾神靈附師之身，以求盡快解除患者的痛苦。

第九段，《薩滿通過十八個卡倫神歌》。這是薩滿徒弟經過的最後一關。

之後，還有六個附錄：(1)七條有關薩滿祈禱用名詞解釋。(2)關於《薩滿歌》的囑言。(3)那拉等氏薩滿簡況。(4)薩滿上刀梯圖示。(5)薩滿送巫爾虎之方式。(6)薩滿護身咒語。

總之，古代錫伯族的自然崇拜、圖騰崇拜和祖先崇拜的情況，在《薩滿歌》中，得到了充分的反映。《薩滿歌》是一部極為珍貴的資料，在研究薩滿教的起源、發展以及在研究錫伯族薩滿教儀式內容和薩滿文化等方面都具有很高的價值<sup>3</sup>。

## 二、滿族的《尼山薩滿》

《尼山薩滿》有滿族史之譽稱，其中保留了大量的滿族神歌。目前，國內外有四種關於《尼山薩滿》的滿文手抄本。

《尼山薩滿》的主要內容是，一個叫尼山的薩滿，在二神納里黃揚古的精心配合下，「脫魂」入「陰間」，幾經和國舅蒙兀爾泰周旋，終於把巴爾都巴彥員外之子色爾固岱的靈魂贖出來，並給她增長了壽限的故事。

《尼山薩滿》中反映了萬物有靈的思想觀念。傳說中的女薩滿是通過高超的巫術使各種神靈服從於她並為之服務。當尼山薩滿來到一條紅河岸邊時，她看到周圍沒有渡口和船，便求助神靈的保護。唱完一段神歌後，她將手鼓浸入水中，站立在鼓上過了河。又如尼山薩滿來到閻王城前，看見城門緊閉，城牆高大而無法進去時，又高唱一段神歌之後，眾神靈迅速飛向高空，像雲一樣密布天空。一只大鳥飛進城去抓住了員外之子的靈

<sup>3</sup> 同註 1。

魂，女薩滿靈魂轉化為一只大鷹等，均是滿族圖騰崇拜的反映。

《尼山薩滿》中也充分反映了祖先崇拜的內容。當尼山薩滿要查清員外之子的靈魂是被哪一位惡鬼抓去時，她首先向「渥車庫」神靈祈禱，通過她的作法占卜後，「渥車庫」便向她指明了員外之子的靈魂的去向及如何救活他。這裡的「渥車庫」是滿語，意為「神主、家內祭祀之神」，是滿族的祖先神靈。在《尼山薩滿》中，還有一位神靈，叫「奧莫西媽媽」，乃是「子孫娘娘」或叫「福神」。此外，尚有一位「佛托媽媽」的神靈，她是一位主管滿族生育和保護嬰兒健康的始母祖先神。

《尼山薩滿》中還呈現了典型的醫病和赴陰求魂的宗教儀式。這一儀式的過程主要有：(1)占卜病因；(2)請神，薩滿進入昏迷狀態（前往陰間世界）；(3)送神，薩滿復原。尼山薩滿的宗教活動，具有一種嚴肅性的神秘感。

《尼山薩滿》中還有祭祀儀式，就是為祈禱神靈相助而誦唱的神歌。僅兩萬字左右的傳說就有神歌 12 篇，每篇長短不一，有的近百行。近三分之二的內容是通過誦唱神歌來完成的。內容豐富、詞調不一。

《尼山薩滿》在探討薩滿教的崇拜內容、祭祀儀式及其發展規律等方面，有著重要價值<sup>4</sup>。

### 三、蒙古族《格斯爾傳》中的薩滿文化

騰格里在薩滿教觀念中具有至高無上的特殊地位，這種崇拜觀念在《格斯爾傳》中亦有鮮明的反映。《格斯爾傳》作為一部史詩，塑造的格斯爾的人物就是霍爾穆斯塔騰格里（玉皇大帝）的次子威勒布圖格奇。其一切活動均由騰格里主宰。在《格斯爾傳》裡，騰格里給予多次幫助又托夢等均是蒙古族薩滿教裡的現象。崇拜蒼天是薩滿教內容，從鄂爾渾河谷的碑文裏可以知道蒙古可汗是相信自己的奉天命統治整個游牧人們的。格斯爾奉命下凡到人間來鏟除人民的敵人，具有濃鬱的騰格里崇拜色彩。

鳥崇拜是薩滿教的觀念之一。《格斯爾傳》中大鷹、大鳥、大海青升豁兒多次出現，這些都是神鳥。雖然出現的形式有所不同，如有些是英雄的神靈，有些是神仙的化身，有些是使者。蒙古地區岩畫裡也有許多天

<sup>4</sup> 同註 1。

鵝、鵬鷹及飛鳥的形象，均與薩滿教鳥類崇拜有關。

《格斯爾傳》把大樹視為有神靈、有活力，如阿珠莫爾根看見黑拉干圖草原上奔跑的一個人原來是那欽汗每年祭祀的神樹。此外《多桑蒙古史》中也有記載蒙古可汗禱大樹，重要聚會及各種活動都在蓬松樹下舉行。元代蒙古族哲學家保八也用一棵大樹來解釋過《易經》。普爾·卡爾賓記載蒙古可汗為了使自己的靈魂安寧，栽了很多樹之後不讓任何人亂動。科爾沁地區要做薩滿（博）者，必須栽若干樹，其中必須特意栽一棵父樹和一棵母樹。

薩滿教反對和憎恨蟒古斯與喇嘛，重視圓夢、占卜、咒語、發誓等活動，而這些活動在《格斯爾傳》中多處表現。《蒙古秘史》中講到的蟒古斯。其實是民間英雄史詩中的惡魔—蟒古斯。《格斯爾傳》中就有降伏和鏟除蟒古斯的故事。其中一切反面人物均是蟒古斯。喇嘛在《格斯爾傳》裡沒有得到敬重，相反，在史詩中，蟒古斯即是喇嘛，兩者都是邪惡勢力的代表，都是格斯爾的敵人。格斯爾同蟒古斯進行了鬥爭，最後取勝。

《格斯爾傳》裡求夢和以夢來解釋運氣等情節較多，這與《多桑蒙古史》中所說「解夢人、占星者、醫師都是薩滿也」，如出一轍。此外，史詩裡占卜現象也有表現，如楚通依著「咒人禪洞」的計策去做，結果十二個頭蟒古斯頭痛病倒。蟒古斯也向格斯爾施行法術使格斯爾病倒等等。

《格斯爾傳》裡崇拜白色。如格斯爾的神靈是白色的牝牛；住房都是白色。英雄們都有 30 只白色的箭；格斯爾使芨芨草變成了白馬群等等，在《蒙古秘史》中亦多記載崇拜白色的習俗。蒙古族認為「火神」就是白髮白鬚、身穿白綢袍的神，所以，蒙古族非常崇敬「九白禮」，認為白色永遠是吉兆。

綜上所述，可以清晰看出，《格斯爾傳》與薩滿文化之間有一種內在的聯系，薩滿教世界觀貫穿於史詩的始終<sup>5</sup>。

#### 四、維吾爾族民間文學中的薩滿文化

古代維吾爾人曾長期信仰過薩滿教，儘管現在皈依伊斯蘭教，但在民間中流傳的民歌、民間故事和敘事詩中，仍可捕捉到薩滿文化的蹤跡。

---

<sup>5</sup> 同註 1。



對騰格里的崇拜至高無上，在維吾爾史詩《烏古斯傳》裡時時離不開「騰格里」。其中有「騰格里賜給你大地」，「在騰格里面前我覆行了自己的職責」，「願騰格里在夢中啓示我的應驗……」等描寫。烏古斯可汗的頭一個妻子正是騰格里賜賞的。在維吾爾名著《福樂智慧》裡也有「騰格里」一詞，如「一切贊美、感謝和頌揚全歸於至尊至貴的騰格里」，「對至尊至大的騰格里的贊揚」等等。

在維吾爾文學作品中，以日月星辰為比喻的描寫舉不勝舉。如《烏古斯傳》里，將大孩子起名叫星星，出征時「讓太陽作旗幟」。在維吾爾族民間中，有許多贊譽美女佳男詞句時用日月星辰比喻，如「月亮般皎潔的情人啊，太陽般俊美的情人！」「喀什噶爾姑娘宛若天上的星星」等。在民俗中，維吾爾人晚上睡覺，要頭朝西，絕不能把腳向著太陽休息的正西；其廁所既不能向西，也不能向東，這均是太陽崇拜的遺風。

狼圖騰亦有描寫，在維吾爾《闕特勤碑》中有「吾父可汗之軍狼」的記載；在《烏古斯傳》裡，有「讓蒼狼作為我們的戰鬥口號」等皆是。

至今，狼也被維吾爾人看作是吉祥，是福兆，是保護神。民間中將狼的拐骨當成「伴侶」收藏在身邊，為自己祈福。讓臨產的孕婦躺在狼皮上，據說這樣生的兒子將來會長成為無畏的戰士。其次，在民族的危難之中，狼總會出來解救。如維吾爾歌謠《安哥南霍》描述被困頓山中時，狼出現了，帶領他們「找到了一個栖身之所」。同樣，《烏古斯傳》裡在征戰的每個關鍵時刻，蒼毛蒼鬃的大公狼就會出現，在前面引路，於是烏古斯則所向無敵，無往不勝。

古代維吾爾人對樹木的崇拜描寫，除《烏古斯傳》之外，最典型的要屬卜古汗的傳說。卜古汗是維吾爾傳說中的先祖，其中有卜古汗是樹嬰所生和人們對樹頂禮膜拜的情節。

有關祖先崇拜的內容，亦多有描寫。在《闕特勤碑》裡有「朕母猶諸烏彌女神也」的記載。烏彌，亦稱烏遼、烏買，即女神。這裡把女神比作「朕母」，以示闕特勤與他們的先祖一樣高於凡人，是神的後代。在維吾爾民間故事中，一些超凡的人物也往往帶上神性。例如《英雄艾里·庫爾班》中的艾里·庫爾班是瑪克與白熊所生。他會獸語，力大無窮，敢於只身入魔王國，戰勝魔王等等。

古代維吾爾人認為，做夢是祖先神靈向後人預兆凶吉禍福，因此，他們特別重視夢境。如以《維吾爾族民間敘事長詩選》一書裡的故事為例。古扎里王做一個夢，巴巴康拜爾老人圓得不合他心意，就把老人投入牢獄。也恰恰為此夢，優素福伯克兄弟同時成了階下囚。又如《優素福—阿合麥特》故事中，說賽諾拜爾王子夢見謝華斯坦城堡國王法魯赫的女兒從天飄然而下，和他親密地交談。醒後，他背井離鄉去找公主，歷經千難萬險，終於與公主相聚。一如既往，今天的維吾爾人仍舊信夢。夢見自己笑是好事的徵兆，夢見自己哭則認為不吉利。夢見已故的父母或親戚，說明他們的亡靈衰弱了，需要幫助，於是就祭奠他們等等，均是薩滿文化的遺存<sup>6</sup>。

### 五、哈薩克族民間文學中的薩滿文化

在哈薩克族民間文學作品中，人們經常可以遇見偉大神靈「騰格里」的名號。一則關於洪水的傳說開篇就交待，是騰格里創造了天與地，他曾特意造了喀孜庫爾特山。在洪水到來的時候，這座山庇護了人類和其他生命。騰格里不但創造了世界與人類，而且主生殺予奪，司祝福吉凶。「求騰格里恩典」、「願騰格里保佑」、「讓騰格里懲處吧」一類的話不但常見於哈薩克民間文學，也常挂在人們的口頭上。對騰格里的信仰與崇拜表示著對天的信仰與崇拜，是哈薩克民間文學中重要的母題。

天崇拜表示著哈薩克族先民對世界的認識。天之蔚藍也即地上大水之蔚藍。哈薩克語表示蔚藍意義的詞「柯克」就是表示天，當源於此。在哈薩克族敘事作品的求子母題裡，無兒無女的老夫老妻為求子，不但要向天哭泣、拜禱，而且還要由妻子在水邊過夜。這種在水邊求子的巫術信仰由來已久。

薩滿教信仰的另一個重要的內容是對山的崇拜。哈薩克族民間故事《騎黃驃馬的坎德拜》就敘說了主人公歷經艱險翻越聳立的高山，最終進入上界的經歷。哈薩克族民間中有用山石堆起稱作「俄博」的石堆，向其頂禮膜拜的習俗。那置有俄博的山是尤其不容許隨便踐踏，不容褻瀆的。在哈薩克族民間故事關於結拜母題裡，英雄的主人公所結交的具有非凡本

---

<sup>6</sup> 同註 1。

領的巨人，其實就是山。哈薩克族民間故事裡有許多與山相關的鬼怪妖魔。由於高山岩穴獸怪庇蔭著人類，先民對它懷著強烈的依賴感，但山間中又有許多不可抗拒的可怕的自然現象，因而又對它懷有恐懼感。這種矛盾與衝突是產生對高山崇拜、信仰的心理因素。

哈薩克族先民認為高山是偉大祖先的先驅，所以基馬克部相信部落祖先出於約克山，因而稱之為「母親」山，倍加崇拜。這種觀念在哈薩克族民間影響極深。民間傳說，著名的博格達山就是一位偉大先人的身軀，而博格達山神其實也就是這位先人的靈魂。在《薩里哈與薩曼》故事中，當薩曼在遭受了命運的無情打擊之後千里迢迢來到天山，向偉大的祖先神靈求助。

動物崇拜不但出現在各類作品裡，而且成為流傳極廣的史詩母題最基本的構成因素。在哈薩克族民間文學中，馬是最引人注目的形象，如「馬本為風之造化」。馬被認為是聖潔的可以禳災祛邪。因此，在史詩性作品裡，英雄總有一匹與他一起成長的馬，並且由於這匹馬而所向披靡。馬成為英雄的替身，代表英雄一往無前的勇敢靈魂。對凶禽猛獸的崇拜始終是民間文學中的一個重要主題。這些被崇拜的猛獸主要有狼、熊、豹、虎、獅、野公駝、野公牛以及鷹隼類的飛禽等。鷹通常被哈薩克人看作是靈魂呈現的形象之一，它在喪葬儀式歌中經常提到。鷹雖冷酷嚴峻、凶猛異常，卻知恩圖報，常常在主人公英雄求助了它的幼雛之後而給主人公英雄以巨大幫助。所以，在民間故事中，則被稱之為碩大無朋的壯型神鳥。

狼的形象在民間故事中累見不鮮，例如《白狼》、《烏熱勒的故事》中都有各種狼妻故事和狼救助人的故事。狼在哈薩克語里稱為「犬鳥」，同古神狼形象正相吻合；狼在哈薩克語里的另一名稱是「卡斯克爾」，含有凶狠、迅猛之意，同狼崇拜的深層含義相照應。在英雄誕生的母題裏，英雄的母親懷孕時一定要吃取之於凶禽猛獸身上的食品。如敘事詩《謝力扎特》的主人公一出世就得到母獅的哺乳，而敘事詩《卡班拜》的主人公英雄被命以猛獸的名字。在哈薩克諺語裏，狼成了勇士的代稱，而英雄們也被說成像「拼命的野駝」、「凶猛的蒼狼」、「可怕的雄獅」等。

哈薩克民間文學的主題、內容往往又同巫術活動有關。如《巴特爾》

講述了用象徵巫術求子的內容。《尋找夢境的小伙子》以圓夢為主題線索，解釋了一個夢的意義，是占卜巫術的表現。在哈薩克語裡，稱薩滿教巫師為「巴赫希」，被認為是騰格里的使者，是人與神的交通媒介。通常，巴赫希的法衣為白色，白天鵝羽毛衣，法帽也用白天鵝羽衣制成。按白天鵝是哈薩克的始祖母，是母系氏族社會女酋長的化身，所以，巴赫希的裝扮原則貫徹著鬼神靈魂的信仰，是運用聖術使自己變形的一種努力，是企圖使一個肉體凡胎具備白天鵝那樣的飛翔和浮水能力，以便去見神靈。當然，更重要的是巴赫希企圖獲得薩滿巫師的靈魂。哈薩克族民間中關於闊爾庫特身世的傳說是為此提供了很好的注釋。闊爾庫特本是一個真實的歷史人物，一個受人尊敬的薩滿教巫師，被認為是巴赫希的祖先。從現實生活中和民間文學當中的巴克希身上可以看到，薩滿教是怎樣把種種鬼神觀念集合起來，從而使自己成了一種特殊的巫術宗教，並且為哈薩克族民間文學濃濃地塗上了一層神秘的、變幻莫測的底色<sup>7</sup>。

## 貳、民間樂舞中的薩滿文化遺存

宗教與藝術都是重要的社會意識形態。一方面作為藝術表現對象的人對社會和自然的理解、情感和意願，在某種程度上具有宗教性，另一方面，宗教則是用象徵性的直觀感性物與形象的藝術來表達自己的內容。所以我們說，宗教不但以其在意識形態和社會生活中的重要地位而成為藝術的內容，而且也因為自身的核心要素有一些重要特徵與藝術相近，自身的某些外部因素具有可觀可感的形式，表達自身內容的語言手段和象徵方式同藝術類似或重合等原因，與藝術發生了有目共睹的密切關係。薩滿教作為一種原始宗教，其實用的或功利的目的常常體現在圖騰禮儀或巫術活動之中，在這種場合，原始藝術與原始宗教的目的是完全一致的。原始宗教從觀念、情感到儀式幾乎都採用「象徵的」或藝術的方式來表達，而藝術的各種類型也幾乎都曾在原始宗教活動中被運用過。所以我們說，原始薩滿教是一種藝術及其感性表現的宗教。儘管薩滿教與藝術之間關係的發展，是從渾然一體走向各自獨立，然而它們之間的相互影響和相互作用一直存在。從民族文化學的角度觀察，在許多民族歌舞藝術中仍遺存有薩滿

---

<sup>7</sup> 同註 1。

教內容，並共同反映和作用於社會狀況。爲了說明這種現象，試舉例分析鉤稽。

### 一、蒙古族民間樂舞中的薩滿文化

蒙古人長期信奉薩滿教，從而給予舞蹈音樂以深刻的影響。《多桑蒙古史》記載說：「忽必來（忽圖刺之誤）英勇著名，當時進擊蔑兒乞部時，在道中曾禱於樹下。設若勝敵，將以美布飾此樹上。後果勝敵，以布飾樹，率其士卒，繞樹而舞」<sup>8</sup>。

這裡的繞樹而舞，表現了濃厚的薩滿教觀念。蒙古人崇拜高山和大樹。按民俗說法，在一棵枝葉繁茂的大樹上，住宿著薩滿教的神明—寶木勒（守護神）和翁古特（精靈）。這棵奇異的參天大樹，則是從萬物之母—大地的臍帶上生長出來的。這種習俗，一直沿習至今。蒙古族重大集會及其慶典活動和集體舞蹈，是同蓬鬆樹聯系在一起的。

蒙古人有祭敖包—神樹的習俗，每年春秋兩季，對之進行祭祀。在祭祀儀式上，除薩滿巫師唱誦祝辭，奉獻「全羊」外，還要人扮作「尙石老人」，端坐於神樹之下。儀式結束後，集體繞蓬松樹跳舞歌唱。

蒙古人有一種模仿白海青的原始舞蹈，是在薩滿教歌舞的基礎上發展起來的。正如普列漢諾夫所說：「這種模仿動物的傾向往往是和原始民族的宗教信仰相聯系的。」<sup>9</sup>白海青舞正是這種歌舞。

海青，蒙古語叫做「升豁兒」，是一種極其凶猛迅捷的飛禽。在蒙古人眼裡，紅喙赤足，潔白如雪的白海青，乃是最名貴的品種。蒙古人崇拜白海青，還有一原因，是成吉思汗所誕生的乞牙惕部落，是以白色的海青作爲部落的「蘇勒德」—圖騰崇拜中的戰神之故。

在科爾沁部蒙古人的薩滿教中，有一個叫做「查干額利葉」的教派。所謂「查干額利葉」，蒙古語即白色的鷹，實則也就是指白海青。

白海青舞是在神靈附體前跳的。每當祈禱完畢之後，那些能歌善舞的亦都罕，身著白色長袍，兩手持白綢市，翩然起舞，由慢到快，模仿出白海青的各種神態動作來。她們忽兒雙臂輕舒、繞場迅跑，猶如一支敏捷的

<sup>8</sup> 《多桑蒙古史》卷6，第七章第107頁。

<sup>9</sup> 普列漢諾夫《論藝術》第30頁。

白海青展翅飛翔，盤旋高空；忽兒又後又雙手，膝行臥魚，恰似可愛的白海青回首啄著潔白的羽毛。亦都罕們惟妙惟肖地模仿白海青的種種姿態，其舞蹈動作想必是經先輩女巫代代相傳下來的。

「查干額利葉」教派女巫們所跳的白海青舞，無疑是從乞牙惕部落母系制社會的圖騰崇拜中產生的，是蒙古人最古老的模仿野生動物的原始舞蹈之一。之後，年輕的舞蹈家把白海青舞不斷加以改革和發展，使之逐漸脫離古樸的原始形態，終於變成一個相當成熟而定型的民間舞蹈了。

在蒙古族民間中，還有一種《雄獅舞》。每當那達慕大會上摔跤比賽開始前，在雄壯的歌聲中，摔跤手們頸上佩帶著紅纓穿綴滿銅釘的牛皮坎肩和肥大的彩色綢褲，右腳和右手同時高高揚場。以此模仿雄獅的動作，跳著威嚴的舞蹈進入場池。元代以後，蒙古摔跤手在出場儀式上原來跳的海青舞，逐漸被雄獅舞所取代。

此外，尚有一種《熊舞》，是保留在布里亞特蒙古人薩滿教中的模仿棕熊的原始舞蹈。在《華夷譯語》中，熊被譯為「斡脫葛」而《蒙古秘史》中的「斡脫古思」一詞，則是具有長者之意。所謂「斡脫古思」不過是「斡脫葛」的複數而已。古代蒙古人，確實將熊視為長者加以尊敬。正如研究薩滿教的學者尼斡拉茲說：「韃靼人主張昔日熊原係人，原因惡魔耶爾利克·康之希望，遂變形為熊」<sup>10</sup>。

布里亞特薩滿巫師所跳的棕熊舞，是一種帶有滑稽色彩的原始舞蹈。其表演是薩滿模擬借宿於各種動物體中之精靈，四足匍匐，而口嗅列席之人。全身起立以手擬熊掌之叩擊狀。若有人以布片投拂其身，則可立激其怒而襲持布片之人，將該人按倒於小舍入口之門坎上，作嚙咬狀。

蒙古民間歌舞中，尚有一種「胡米亞」舞形式。「胡米亞」蒙古語即合圍。按薩滿巫師跳舞，要特邀四周圍觀群眾入場，一起歡跳。之後，則形成了今日之大型集體舞形式—胡米亞舞。元代著名詩人迺賢，在《塞上曲》詩中，極其生動地描繪了蒙古人的集體舞。

馬乳新醅玉滿瓶，沙羊黃鼠割來腥，

踏歌靈醉營盤晚，鞭鼓聲中按海青。

<sup>10</sup> 尼斡拉著，金啓琮譯《西伯利亞民族的薩滿教》第 64 頁。

這首詩，提到的海青，擬是《白海青舞》，是蒙古人對野生動物圖騰崇拜的原始舞蹈。

關於蒙古薩滿所跳舞蹈，《多桑蒙古史》中記載說：「擊鼓誦咒，逐漸激昂，以至迷惘。及神靈附身也，則舞躍暝眩，妄言吉凶。」然而這畢竟是言語簡賅，不詳其舞姿。元代詩人吳萊有一首《北方巫者降神歌》，倒有許多處描述薩滿歌舞。

天深洞房月漆黑，巫女擊鼓唱歌發，  
 高粱鐵鐙懸半空，塞向瑾戶跡不通。  
 酒肉滂沱靜幾席，箏琶朋稍淒霜風。肯  
 暗中鏗然那可觸？塞外妖神喚來速，  
 隴坻水草肥馬群，門巷光輝耀狼羆。  
 舉家側耳聽語言，出無入有凌昆侖，  
 妖狐聲音共叫嘯，健鶻影勢同飛翻。<sup>11</sup>

這裡描寫的薩滿舞是「擊鼓唱歌」開始，不但與《多桑蒙古史》中所雲「擊鼓誦咒」之說吻合，而且同現代蒙古薩滿教媚神歌舞表演的程序完全一致。

詩中的「妖狐聲音共叫嘯」是指薩滿巫師除能歌善舞外，還精於口技。表演舞蹈時，經常以模擬所附體動物的叫聲伴奏之。現今布里亞特和科爾沁地區的薩滿教巫師當中，仍有這樣的口技專家。

綜觀元代詩中的描寫和現代科爾沁地區薩滿教巫師們的歌舞表演、其內容上大致有以下兩類：(1)當精靈（翁貢）降臨之前，多表演媚神、請神的集體舞蹈。從表達的情緒及節奏特點來看，正是「逐漸激昂，以至迷惘」，由慢至快，逐漸達到高潮。(2)當精靈附體後，薩滿巫師們則多表演模仿所附體動物的單人原始舞蹈。

在蒙古族中，至今仍流傳有《寶木勒》歌，是薩滿巫師向守護（寶木勒）祈禱時所唱：

<sup>11</sup> 《口北三廳志》卷 14、藝文三。

惡狼當坐騎 哲嘿耶，

赤蛇是長鞭 哲嘿耶！

遼闊草原上 哲嘿耶，

自由來翱翔 哲嘿耶！

這是科爾沁地區人仁親莫德格唱，烏蘭杰記錄的薩滿歌曲。從音樂旋律來看，曲式短小音調簡樸，多以二三小節為一樂句。此外，節奏鮮明，其音樂古樸，缺少抒情意味。從當代流行的草原牧歌來分析，仍保留著原始音樂，諸如薩滿歌舞那樣短小質樸的特色。也就是說，這類古老的風格上是與氏族部落時代的自娛性集體舞蹈及薩滿教歌舞音樂更為相近。作為薩滿教歌舞，非但沒有消失，而且在人民生活中繼續占有重要地位<sup>12</sup>。

作為薩滿教，雖然已隨著社會歷史條件改變而失去了存在的基礎，但蘊含其間的藝術，不僅在某些薩滿藝人身上保留下來，而且其中一部分很有民族性和地方特色的藝術精華，已潛移默化般的滲入到民間藝術種類和民俗活動當中。例如《安代舞》、《太平鼓舞》、「祭敖包」、「那達慕」及慶豐收、喜宴婚禮等。其薩滿文化形態餘風猶勁，沿續千百年而不衰竭。

## 二、滿族民間樂舞中的薩滿文化

滿族的薩滿歌舞，都是依賴於薩滿教特有的祭祀典禮儀式（俗稱燒香）薩滿跳神活動的存在而得以展現的。我們從滿族實際燒香薩滿跳神的表演中見到的喝喝咧咧，似喊似唱的說著唱、唱著說、樂中舞、舞中歌的場景姿態或呼叫歌聲里，體會到這種歌舞頗具熱烈虔誠的性格及其音樂特徵。

滿族薩滿歌舞的表演，除祭祀活動之外，還在占卜治病等跳神活動中進行。因此，「燒香」儀式是薩滿歌舞的傳播條件，跳神活動是薩滿歌舞的傳播途徑。人們就是在看神的過程中，逐漸了解到薩滿唱歌的水平、跳舞的技能。久而久之，跳神的面逐漸擴大，看神的人日益增多，薩滿歌舞便成為人們精神生活的重要內容。那種激動人心、感奮人情的歌舞藝術和

<sup>12</sup> 烏蘭杰《蒙古族古代音樂舞蹈初探》，內蒙古人民出版社，1985年版。



那些史詩般的說唱、神話、傳說，都以其強大的生命力由薩滿傳播至今，成為滿族文化的根基。

滿族的祭祀性跳神主要是祭奠祖神靈，求神賜福祈保康泰。其祭儀中的歌舞表演有較強的藝術性。滿族跳神有跳家神與跳大神之別。祭祀跳神以族人為薩滿，各姓氏中皆有，亦稱家薩滿，俗呼跳家神。每於春秋二時舉行。「巫人（用女伎）吉服舞刀，祝詞曰「敬獻糕餌，以祈康年，諸詞」，是為祭祖」<sup>13</sup>。此外，滿族還有「堂子」祭，於院內左方立神竿，上置錫斗，祭時獻牲於竿前名曰祭天。

跳家神分上午、下午和晚上三個階段進行，上午祭「高麗紙」，下午祭「索力條」，晚上是閉燈祭。其表演形式，《竹葉亭雜記》中有載：「滿洲跳神，有一等人專司跳舞諷誦祝文者，名曰薩嗎。跳神之家先期具簡邀之。及至，摘帽向主家神座前叩首。主家設供，獻黑豕畢，薩滿頭戴神帽，身繫腰鈴，手擊皮鼓，即太平鼓，搖首擺腰，跳舞擊鼓，鈴聲、鼓聲一時俱起。」其中伴奏尚有「手鼓」、「架鼓」，由主家自擊並與薩滿鼓聲應和。

跳家神是一種喜慶活動，凡祭祖、豐收、喜事時都要跳神。這時族人全到場，親戚朋友也要請到家來。祭祖開始……佛爺匣子打開，綾子架擺好，桌圍子罩在供桌上，索羅條子挂在綾子架上，在房門口站四或六名姑娘或小伙子，敲打起手裡的插器。在北炕上懸起一面狍皮大鼓，薩滿穿起彩色衣褲，扎起腰鈴，手裡拿著抓鼓，用鼓鞭敲打抓鼓，走著舞步，擺動腰鈴，唱起神歌。這時在北炕上的大鼓敲起「老三點」，站在門口的青年打起手中的插器隨著神歌拍手應和。

滿族還有一種「八旗香」，表演時唱漢語，用「太平鼓」制。八旗香有二十四鋪子鼓，具體如次：

- |         |       |
|---------|-------|
| 1.開壇    | 2.請土地 |
| 3.請靈童   | 4.請花姐 |
| 5.請燈光娘娘 | 6.搭棚  |

<sup>13</sup> 《嘯硬雜錄》卷3。

- |        |         |
|--------|---------|
| 7.請旋風  | 8.請九部   |
| 9.諜文   | 10.畫押   |
| 11.指路  | 12.借馬   |
| 13.搭天橋 | 14.十柱大香 |
| 15.過河  | 16.闖門   |
| 17.點將  | 18.接天神  |
| 19.游獄  | 20.過山   |
| 21.接地神 | 22.安坐   |
| 23.辭竈  | 24.送神   |

滿族尚有一種治病驅魔的跳神表演。其形式是薩滿穿黃色之長衣，與二仙打鼓唱歌，同時向神壇而落坐，暫時靜坐閉目……後著其裙，挂腰鈴，右手持神鼓，或以鞭銜口中，以左右兩手舞鼓。薩滿噢噢或哈哈……如口中吐神言之狀。薩滿突坐地下，二仙解其腰鈴脫其裙，至此跳神結束。薩滿稱「彼之舞非自舞也，乃神使其舞，如不被神附身時，則毫不知舞，使其舞者乃神之最快樂時刻也。」

在東北地區，至今尚有一種民間祭祀活動，是一種帶有歌舞色彩民間說唱形式，就是單鼓，俗稱燒香。實際上，單鼓是由滿族薩滿跳神演化而成。

單鼓，相傳最初只是二人持鼓對唱，後來發展成領唱等多種形式，並加進了舞蹈和武術，形成了歌舞形式。其表演程序有的分為十二部，有的分為二十四部。單鼓中有舞蹈性唱腔，在「天門圈子」、「亡魂圈子」等中，節奏驟緊，鈴鼓齊鳴，滾小鼓、擺腰鈴、掄兩節棍、耍霸王鞭……煞是熱鬧。這類音樂節奏鮮明、旋律跳躍，適於載歌載舞。單鼓中的吟誦性唱腔，則有許多「安神祈福」、「驅魔逐妖」的內容。這些具有宗教、迷信色彩的唱腔，多為誦經式的吟唱。這種音樂，遺存有薩滿跳神的痕跡。曲調簡單、粗樸，有一種微妙的、懾人魂魄的藝術魅力<sup>14</sup>。

<sup>14</sup> 劉桂騰《單鼓音樂研究》，春風文藝出版社，1991年版。

關於滿族薩滿跳神所用樂器有神鼓、腰鈴二類。神鼓，滿語稱「依木欽」。其中又可分抓鼓類和單鼓類。前者以黑龍江流域為典型，後者以遼東地區為代表，各自體現了兩類神鼓的基本特徵。

抓鼓類從鼓形可分為橢圓形、蛋形、正圓形。神鼓上有鼓環，搖動時唰唰作響，鼓點以「三擊為一節」，也就是民間俗稱的「老三點」。薩滿在跳神時通過速度的快慢、力度的輕重及加花等手段使其產生豐富多彩的變化。

單鼓類，亦稱「太平鼓」。其鼓形分為扁圓形、團扇形、桃形等。單鼓的基本點是每種鼓點裏的強音總數是奇數，以單點為基礎構成鼓套。與抓鼓相比較，由於它鼓身輕巧，並有柄相執，鼓技就顯得更為豐富。

腰鈴，滿語稱「西沙」。在滿族薩滿的跳神儀式中，「鼓與腰鈴並用」，是其在樂器使用上的典型特徵。由於它主要是扭胯腰而發聲，不像手搖那樣靈活，為節律式的左右擺動作響，故又稱「擺鈴」；也要將腰鈴拎在手裡搖晃作響，亦稱「搖鈴」；或將其頓地作響，也稱「頓鈴」。如在「背燈祭」儀式中，熄滅燈火後，使用頓鈴的方法演奏，並配之以晃鈴，在一般儀式中，薩滿通常是佩帶腰鈴並執神鼓表演。

由於宗教活動需要，音樂是否悅耳，似乎並不重要，宏大而嘈雜的鼓、鈴之聲幾乎是據了薩滿音樂的全部。因而，滿族薩滿跳神的旋律形態並不發達，而鼓樂卻極其豐富。神鼓是人神溝通的媒介。其表演是精神—神靈附體—代神立言—還原。當神靈附體時，薩滿進入癡狂狀時，鈴、鼓大作，節奏驟緊，制造出神秘、空幻，使人神情迷離的氣氛和非常間的情境。

在薩滿那裏，音樂明顯不是什麼獨立於生活方式之外的一種藝術形式，它就是生活本身。神鼓和腰鈴作為滿族薩滿跳神的代表性樂器，在薩滿手中只有個通神的祭器。忽略這一點，它那變幻莫測、簡樸粗獷而又充滿野性的音響，便失去了懾人魂魄的魅力和威力。

用唯物主義觀點分析，滿族薩滿歌舞是以往滿族精神生活的重要側面。滿族燒香跳神飲食歌舞，酬神娛人。從滿族人的心理、感情及審美觀而言，他們是以吉為喜，喜字當頭，有喜必樂，一喜皆喜，是滿族薩滿歌舞的職能。

### 三、錫伯族的薩滿歌舞形式

錫伯族民間流傳有薩滿歌，對薩滿來說是神歌，是禱詞，是超自然的，是巫術的內容之一，對人民來說，則是民歌，其作用是娛樂的。古代的薩滿歌之所以能傳到今天，原因之一就是在這裡。目前在新疆察布查爾錫伯族自治縣搜集到薩滿歌有 20 多種。這些薩滿歌，都有自己特定的演唱曲詞。歌詞在內容、格式和韻律上也各有自己的特點，原有的歌詞也不是固定不變的，而隨著時代的發展，不斷得到更新的補充，從而產生了幾種變體。

薩滿歌的主要特點，首先表現在它的演唱形式上，不論哪一種薩滿歌，薩滿只能唱正歌，眾人以唱副歌來相和。薩滿歌中，還包括「額爾其」、「道齊」歌，這二者雖與薩滿同一個門道，但他們不上刀梯，有其他的「領神」途徑，儀式也各不相同，均唱薩滿歌。

「額爾其」因法力不同，他們在神鬼面前，只能是求情哀鳴，以此來博得鬼神的慈悲和人世的安寧。他們惟恐觸犯神鬼，處事謹慎，因此，他們唱的薩滿歌特別悲傷。

薩滿則與額爾其不同，他的法術高強，能借助天神的威力，用歌、舞和法器驅趕妖魔鬼怪。他的歌，是以向妖魔警告的形式唱出來。薩滿唱歌時，全身披挂，在眾人的圍觀下邊舞邊唱。他敲擊神鼓，富有節奏性、音樂性和幻想性。隨著身體的動作，繫在帽子上的銅鈴「丁當、丁當」響，束在腰上的銅鏡也有節奏地發生碰撞聲，為他助興。在場地中央還平放一個大車輪，有五六位少女朝外坐在這個大車輪上，形成一圈，個個都很認真熟練地奏墨克納琴。

薩滿歌的另一個特點是，每一首都有與正歌相等的，甚至多於正歌的副歌。這些副歌，不但間雜在正歌的段落間，而且也間雜在行間。副歌全是沒有或者不詳內容的虛詞，但它們有的即多達四五行。薩滿歌，常伴以各種舞步動作，其作用是巫術的。作為薩滿歌，不僅在儀式上唱，過去錫伯族農民在田間也唱。

薩滿跳神時，頭戴有鈴的神帽，身邊有許多飄帶的神衣，腰束一圈銅鏡，胸前掛一面護心鏡，手持「額姆琴」神鼓，隨著舞蹈的動作，發出有節奏的碰撞聲。他越跳越興奮，跳著跳著突然放下手鼓，拿起神矛，在院

子裡橫衝直撞，忽兒跑進屋裡，從窗戶跳出來，忽兒爬上房頂舉目遠眺，然後又跳下來，握緊短矛不斷猛刺，嘴裡發出「哈嘎哈嘎！」的喊聲。他越跳越興奮，甚至發起狂來，最後便昏過去，以示和妖魔戰鬥。這種薩滿舞，無論怎樣神秘，怎樣宣傳通達神鬼的超自然功德，其實，它的一切活動、一切觀念，不可能超越人類生活的基礎。從其具體的表演動作和過程來看，薩滿舞似乎是古代錫伯獵人生活的概括反映<sup>15</sup>。

#### 四、鄂倫春族的薩滿歌舞形式

鄂倫春族獵民每年陽曆五月下旬，都要舉行盛大的薩滿祭神大會，多在晚上燃起火進行。當神鼓敲過三遍，薩滿便由二神引路，並有四名青壯年護衛隨從，來到事先備好的表演場地。薩滿頭戴釘滿貝殼、瑪瑙、彩石、圓亮片、玻璃圓珠、金銀鈕扣、假珍珠等裝飾的神冠。神冠周圍掛滿可以擺動的鏈條、皮條、上面繫著兩只大穗、四只小穗。身穿肥大帶坎肩的神衣，神衣上掛滿大小不等的青銅、黃銅、鐵鈴、鏈珠、彩帶、貝殼、玻璃滾珠等物，約百餘斤重。

薩滿擊鼓唱《請神歌》：

天門地門雅戈呀全打開，

敬神供神雅戈呀請神來，

.....

空敲神鼓乎磨破雅戈耶，

空跳神舞腳髁折雅戈耶，

空打瘟婆擰胳膊雅戈耶，

空對神歌嘴皮破雅戈耶。

歌畢，薩滿擊打神鼓，節奏漸快，走起碎步，繼之舞蹈愈跳愈快，轉如旋風，蹦跳猶如狂怒的虎豹。這時獵手們按二神的指揮迅速拉起大圈圍著薩滿，並向薩滿旋轉之相反方向移動，圈漸縮小，鼓打碎點。薩滿全身劇烈抖動達到高潮。突然，薩滿大叫一聲向旁倒去，獵民急接。如接不住

<sup>15</sup> 《錫伯族研究》新疆人民出版社，1990年版，第234-237頁。

即意味「萬能之神不肯下凡」。薩滿漸醒復擊鼓歌舞，唱《吉祥神歌》。之後便開始群眾的敬神、賽神娛樂活動。第二天夜晚仍如此。第三天則由技藝最高明的薩滿表演，唱《顯神歌》後分食祭肉。薩滿教跳神儀式充滿神秘氣氛，擊鼓跳躍，邊唱邊舞。其藝術的感染力比較強，人們在竭盡全力的狂舞中，對崇拜對象的熾烈感情得到了充分宣泄。

### 五、哈薩克民間樂舞中的薩滿文化

哈薩克族目前已廣泛信仰伊斯蘭教，儘管現在普遍流行的伊斯蘭教音樂中有「阿贊」、「誦經調」、「塔拉烏克」（即「拉木尕」—勸封齋歌）、「加拉帕尕」（巴拉提月裏唱的歌）、「加那爾」（哀禱歌）、「雀克塔烏同勒思」（哭喪歌）等宗教音樂，但其中仍保留有薩滿文化之內涵，諸如祖先崇拜、自然崇拜習俗；打仗或者賽馬、摔跤時各個部落都把自己祖宗的名字當作口號呼喊；牲畜鬧病時趕到祖宗墳墓上過夜、祈求祖宗在天之靈為牲畜滅病；崇拜天、地、日、月、星、水、火；崇拜青草，把春天鮮嫩的青草當作生命的象徵；認為馬、牛、羊、駱駝都各有其主宰神等內容。

在哈薩克草原上還能見到被稱為「巴赫希」的薩滿。他們手持冬不拉或霍布孜，用歌舞使鷹精、蛇精等鬼怪附體後為人驅魔治病。另一種稱為「都瓦內」的流浪薩滿頭戴白天鵝皮，肩上背著或脖子上掛著一個名叫「阿薩」，帶有各色布條，一端綁有貓頭鷹毛（薩滿認為貓頭鷹具有博捉某些鬼域的奇特本領），上鑲鐵環的神杖，騎著馬從一個「阿吾勒」（牧民居住的帳篷集聚點）到另一個「阿吾勒」到處游串、占卜、念咒、治病。其中歌唱和舞蹈是他們法術表演中必不可少的手段<sup>16</sup>。

哈薩克草原遇到乾旱、求雨時，常由薩滿歌唱祈求降雨歌：

這朵白雲似馬頭，

那朵灰雲像羊頭；

小山丘呀多么渴，

蘆葦湖水都在把你求。

<sup>16</sup> 周吉《新疆各民族宗教音樂概況》，油印本。

白雲吹過我胸前，  
 灰色的雲更傲慢；  
 不要使我等太長，  
 白雲快向我懷裡鑽，  
 請你吮吸我雙奶。

當牲畜有病也請薩滿（巴赫希）誦唱。若無薩滿，可由女人們代唱。如羊得了昏迷病 就點上火，把阿吾勒青年集中起來歌唱，舉行驅病儀式。先由小伙子唱，然後姑娘們唱。如：

小伙唱：

讓我唱巴德克我就唱，  
 黑衣袍繡衣穿身上，  
 哎！別灑水，且等待，  
 病魔妖怪要離開，要離開。

姑娘唱：

巴德克要到陌生地方，  
 手拿籠頭到馬身旁，  
 胡達如果能幫助，  
 一定把它扔到火上。  
 病魔妖怪快離開，快離開  
 莫讓我把你丟火上。<sup>17</sup>

雖然在「巴赫希」、「都瓦內」所唱的歌詞中有伊斯蘭教的內容，但其活動形式顯然保持著薩滿的遺風。

<sup>17</sup> 蘇北海《哈薩克族文化史》，新疆大學出版社，1989 年版。

## 六、維吾爾族民間樂舞中的薩滿文化

維吾爾族信仰薩滿教歷史悠久，雖然現今信仰伊斯蘭教，但民間樂舞中仍有不少薩滿文化遺存。最典型的則是「巴赫希」的舞蹈。其舞是「有病者，毛拉禳之，屠羊於前，擊鼓蹬舞，謂鬼附羊身以滅，蓋三苗巫教之遺也。」紀昀《烏魯木齊雜詩》中亦說：「有病必禱，多以夜唱歌，擊鼓聲徹城中。」這種舞蹈的具體形式，《西疆雜述詩》中有描述：

術士高擎一尺冠，                搭  
替人瑣語祝平安，  
荒唐射影含沙事，  
羯鼓聲催夜欲闌。

詩中自注云：「回部有專門行教者，名曰海連塔爾，如中國巫師之類。其帽用駝毛細繩紅白柵間織成高尖月斧形，緣以邊皮，衣即彼中之通，帷袖大而密紉，如衲，腰繫駝毛大帶，垂綰於前，以玉石紅、綠線等項懸於襟上。凡祈禱禳解之事，皆彼爲之，閑時則唱勸世歌……回俗無醫藥，因感冒風寒，則宰羊剥皮趁熱將病人貼肉包裹，復被于坑以發汗。其餘病症請阿訇念經。祝解如有邪祟者，或用海連塔爾禱之，名曰捉鬼。無香燭犧牲之設，但有羊皮小鼓，面徑尺餘，高約三寸，框裏，周綴鐵環搖之鏘然，左手托其框，以右手拍之。這裡的「月牙形帽」、「阿訇」等術語說明有伊斯蘭教色彩，但「其跳舞即婆娑樂神意」，舞蹈內容還是表現祭祀和求醫。

在維吾爾族民間仍盛行一種火舞，人們圍著火歡歌，很顯然是一種火崇拜的遺風。對動物的圖騰，在舞蹈中亦有表現，如哈密地區的《雞舞》、《駱駝舞》、《牛舞》、《鵝舞》、《老虎舞》等<sup>18</sup>這種模擬舞是原始宗教發展和演變的產物。

關於維吾爾族薩滿舞的表現形式，鈎稽如次：某人病了，便請皮爾洪即薩滿到家中，同來的還有五到七人的手鼓演奏者。先在病人家中間打進一個木樁在上栓麻繩，將麻繩的另一端拼在對面的頂棚上，這被稱爲「拼

<sup>18</sup> 《新疆民族舞蹈調查表》，新疆藝術研究所，油印本。



旗幟」。旗幟上面那頂棚近處再拴上一種果樹枝，上掛上藍、紅、白、黑各色大布條，稱為「繫布條」。旗幟下面放上一個碗，裡面放上火炭，在其上邊放生蘋果樹枝或松樹樹枝等有香味的東西燒，稱為「熏香」。把細枝或芨芨草枝尖頭纏上棉花，沾上清油點著插在牆角，在門檻下邊成排地插好，稱為「插小火把」。

讓病人睡在旗幟下面，皮爾洪（薩滿）跑在其上方。鼓手坐在屋子的上方。皮爾洪手執著鞭、匕首等物在病人頭部轉動，招呼死去父母的魂靈。吟經之後，誦讀卡甫、亞信、哈米姆、艾音、森等詞，稱作「艾依尼買衣木乃呼」。然後唱道：「哎！鬼魂們來吧，從西方可以來，從東方也可以來……你們要帶走這病人的痛苦！」

緊接著，鼓手們隨著皮爾洪（薩滿）的示意合唱。歌詞是

從水渠的渠底，  
我揀到了珍珠。  
你可是要這個性命，  
舞弄著你的眼眉，  
眼眉阿，筆直的濃眉，  
睫毛閃射著金光。  
盡管我愛得如癡似狂，  
你卻是副不知的模樣。

.....

歌詞內容全是民間的情歌，其目的是給病人心靈以安寧。在歌聲中，病人在皮爾洪（薩滿）的引導下自然圍著旗幟轉動跳舞。

之後，皮爾洪（薩滿）朗誦禱文，稱為「哈斯達布爾迪」。接著又配上民歌合唱跳舞。最後是向火神乞求，熏香，坎土曼熱（即把卸掉把兒的坎土曼燒熱，皮爾洪將腳掌放在坎土曼上，之後再用腳掌採病人的軀體、腰部、敷去痛）等，然後結束。

綜觀皮爾洪治病過程，全部歌曲均是民歌。病人是在鼓點熱烈氣氛中

起舞。如果病人起不來，則由另一個人代替他起舞。舞蹈最初穩健、神秘、肅穆、越來越達到高潮。病人忘情地跳動，甚至情不自禁地上了頂棚單腳跳著轉動，同時轉動手腕、顫抖手指等。

皮爾洪舞中的繩子「象徵旗幟」，是天和地（神和人）關係的繫帶。拴在旗幟上的果樹枝，被認為是神獻給人的仙食。黑、紅、藍、白四色布條，指北、南、東、西，象徵神無所不在，是整個宇宙、萬物的主人觀念之標志。

皮爾洪舞蹈的歌曲並不是固定的，往往因地制宜。如：庫車縣的皮爾洪舞用庫車民歌；阿瓦提的皮爾洪舞用多朗民歌；哈密縣的皮爾洪舞是用哈密民歌，莎車縣的皮爾洪舞用的莎車民歌等。雖然音樂不同，但皮爾洪舞的形式，內容上的大同小異。

維吾爾族民間樂舞中的薩滿遺存，還有一個事例，即多朗木卡姆中的薩滿文化。按現今收集到多朗木卡姆的名稱如次：

1. 茲里巴牙宛木卡姆    2. 烏茲哈勒木卡姆
3. 拉克木卡姆            4. 木夏烏熱克木卡姆
5. 崩比亞宛木卡姆    6. 朱拉木卡姆
7. 森比亞宛木卡姆    8. 胡代克木卡姆
9. 都尕買提木卡姆

維吾爾族樂舞中現存的喀什木卡姆、哈密木卡姆均以十二套名稱，為什麼多朗木放姆只有九套？長期以來一直令人困惑，有人說失傳的緣故，然而阿瓦特地區流傳的木卡姆也只有九套。此說未必成立。唯一可以解開此謎的方法，只有從薩滿文化研究著手。

原來薩滿教估量天穹廣度用「九」代替，因而出現「九天」、「九層」之數。在薩滿教觀念中「九」代表事物的「極數」、「盡數」，有很大意義。「滿洲祭神祭天典禮」中就有「貫九以盈」的贊詞，視為滿數，「九」被視為吉祥數。在薩滿教觀念中，有「天樹」或稱「薩滿數」。認為它在天穹的中心，通貫宇宙，根鬚部是地界；樹幹部為中界；枝頭分為九叉，稱神界。這種觀念反映了薩滿的天穹觀，仍採用「九」這個滿數。

在蒙古族中，九也是常用的數字。蒙古人崇拜「九」這個數字，在

「蒙古秘史」中多有記載。九天是薩滿教的主宰天，所以「九」這個數蒙古族的重大活動到每個生活小節裡，都起著重要作用，均是薩滿教文化的具體反映。

維吾爾人長期信奉薩滿教，至遲到十四世紀時，仍使用「珊蠻」（薩滿）這個術語。在多桑蒙古史中有云：「察合臺以其廣大領土委之馬思忽惕伯管轄，……土民大至迷信幻術，其執此業以急人者，為數不少，尤以女巫為多。此輩狂舞招致魔神為人治療。維吾爾人的多朗木卡姆采用九套命稱，是原始文化的遺存，用這個極數指木卡姆，顯然是薩滿教文化之痕跡。

此外，維吾爾人的「薩瑪舞」也與薩滿文化有關。伊斯蘭教把薩瑪變成一種宗教儀式，不允許用音樂伴奏。舞鼓只有用「哦鳴—哦鳴」的呼聲來加強節奏。當然，在民間，維吾爾人給薩瑪舞賦予了新的內容，形成為一種獨特的民間舞蹈形式，之後，又將薩瑪舞組合到麥西熱甫中廣為流傳。薩瑪舞與薩滿教亦有不解之緣。

綜上所述，薩滿文化單元的大結構樣式基本上是一樣的，即：

鼓點→引唱→鼓點→神歌→鼓點

其結構在樂舞上是以下列速度程序表現：

散→慢→快

如蒙古族的「安代」（薩滿舞）是這樣

自由鼓點—（奧爾圖音道）散板長調—（包古尼道）有節拍短調—舞蹈

散→慢→快

又如維吾爾族的「巴赫希」（薩滿舞）是如此：

散序—賽乃姆—賽勒開—艾赫拜特—開斯臺

散→慢→快

薩滿文化的這種原型結構作為跨民族的模式被異相文化接納，一直沿襲至今，既保留在民間樂舞中，也在古典樂舞中得到表現。

通過上述鉤沉，說明樂舞是薩滿教各種儀式的主要組成部分。薩滿教儀式的進行過程就是樂舞的創作和表演過程，薩滿教儀式的發展歷史就是民間樂舞的發展歷史。諸如對祖先的崇拜，對英雄的崇拜，特別對氏族圖

騰的崇拜儀式必用樂舞，逐病的儀式、求子的儀式等一切崇拜儀式，其主要組成部分都是民間樂舞。

大量的民族學材料告訴我們，薩滿舞蹈主要表方式之一是模仿動物，在上述少數民族的崇拜儀式中，這種原始擬獸舞的遺風相當明顯，對勞動過程直接模仿的舞蹈，也同樣具有宗教的意義，模仿戰爭情節、動作和場面的舞蹈也是如此。當然我們應該看到，民間樂舞中有一些被薩滿所發展，其宗教的意義日益加強，終於壓倒了審美的意義。舞蹈動作也脫離了以前的質樸、真摯，脫離了生活的土壤，變得離奇、古怪、玄秘。這種舞蹈完全被薩滿所壟斷，一般人不得染指。

（本文於 2007 年 3 月 28 日投稿，於 2007 年 5 月 3 日審查通過）

## 北朝鮮非法越界與原因探析

吳楚克

北京中央民族大學教授

### 摘 要

從上世紀 90 年代開始，中國境內出現非法越過中朝邊界進入中國的朝鮮人員，到 1994 年至 1998 年朝鮮國內經濟最困難的階段，大量非法越界人員進入中國境內，並進而取道第三國，以難民身份進入韓國，少數非法越界者甚至強行闖入有關國家的駐華使館尋求避難。2002 年前後，經過中國邊防部門的拘留遣返，非法越界的勢頭得到遏制。但同時也引起了國際社會的不同反映：一是以韓國、歐盟為代表譴責中國違反人道主義原則和國際難民條例強行遣返朝鮮非法越界人員；一是朝鮮要求中國強化邊境管理，扣留並遣返進入中國的朝鮮人員。本文只針對朝鮮非法越界情況和原因進行理論分析。

**關鍵字：**北朝鮮 非法越界

目前，規模性的、自發的非法越界隨著朝鮮一方邊界巡邏守護加強趨於減少，但有組織偷越、走私和販賣朝鮮婦女沒有停止，近兩年還有所上升，試圖取道第三國而在中國境內被拘押的朝鮮非法越界者人數仍居高不下。而朝鮮非法越界者在中國延邊地區犯罪率近年也在攀高。造成這種情況的原因是什？朝核子試驗後會出現怎樣的變化？通過這個特殊的問題我們可以觀察朝鮮國內政治局勢。

## 一、朝鮮的非法越界歷史及影響

在封建時代，雖然朝鮮歷經幾朝，但始終處於中國不同封建王朝的“羈縻、懷柔”之下，到明，清時期，朝鮮屬於中國封建政府的“藩屬國”，納入中華帝國“朝貢體系”中最貼近的“臣屬國”之列。在這種關係下，朝鮮人越界進入中國境內采參、打獵、伐木，或從事民間交易，由來已久。但到清初，朝鮮非法越界者增多，走私人參和動物皮毛加劇，清政府採取了一些措施加強了中朝邊界的管理和道路的封堵。

朝鮮政府對清政府一直抱有強烈的提防，雖然早在 1636 年丙子之戰後被迫與滿清政權締結君臣關係，但 1644 年滿族入關，使鴨綠江、圖們江以北的大部分地區變得人煙稀少，為朝鮮人越界進入該地區創造了機會。然而，東北長白山地區和鴨綠江、圖們江屬於滿族發源地，清廷對該地區自然擁有強烈的領土意識，同時對該地區其他少數民族也十分熟悉，所以，康熙年間，清政府對中朝邊界歷次勘查，在 1712 年(康熙 51 年)基本定界，並為了防止大規模越界，清政府與朝鮮共同對鴨綠江採取封禁。對朝鮮人越過鴨綠江、圖們江的活動起到了一定的遏制作用。但仍不斷有移民進入鴨綠江、圖們江以北地區。

鴉片戰爭後，隨著共禁制度逐漸失去作用，朝鮮越界人員增多，到同治年間形成大規模越界開荒，清政府無力嚴治。直至甲午戰爭後，朝鮮人越界進入中國避難，出現大規模朝鮮族定居區，甚至演變為日本統治時期的朝鮮殖民政府與中國政府間的領土糾紛。甲午戰爭後日本殖民朝鮮 50 年，對朝鮮民族危亡意識產生深遠影響，在此之前，儘管朝鮮是中國的“藩屬國”，但其民族國家依然存在，國家政權的相對獨立性依然存在，民族傳統和文化依然得到發展。而日本對朝鮮的統治是要全面消滅朝鮮民族，消滅這個民族的傳統和文化，所以，在日本殖民朝鮮初期，朝鮮的部分政治勢力有借日本人擺脫中國“壓迫”的傾向，但隨著日本殘酷的殖民統治和壓迫，朝鮮進步和獨立人士開始以中國為基地反抗日本帝國主義的統治，又把中國看作復活朝鮮的希望，在日俄戰爭和偽滿洲國後，中日矛盾日益激化的情況下，朝鮮抗日救亡與中國國內進步勢力在政治目標上取得一致。因此，與朝鮮接壤的地區就成為朝鮮國內抗日勢力的後方，在延邊朝鮮族自治州一些朝鮮族認為自己定居此地已經是第六代，那麼，從時

間上推算應該在 20 世紀初他們的祖先移居延邊，這正是日本殖民朝鮮初期。這些人都有親戚在朝鮮，有比較鮮明的民族意識。

抗日戰爭期間，朝鮮人對待中國的行為是矛盾的。一方面他們仇恨日本帝國主義對朝鮮民族的奴役壓迫，另一方面他們也視中國為曾經的壓迫者，甚至一些人幻想借日本人之手滅掉中國，他們起碼可以成為二等民族，他們在日本侵略者的脅迫下參與了日本對中國的侵略。另外一些人在蘇聯的扶植下組建朝鮮勞動黨並領導人民進行了抗日戰爭。

抗日戰爭後，朝鮮半島卻出現了分裂。在當時，社會主義制度對落後國家的統一和民族力量的凝聚具有得天獨厚的作用，蘇聯社會主義國家的成功使人們相信廣大窮苦老百姓在共產黨的領導下是可以掌握國家政權並取得勝利的。北朝鮮解放初期也的確顯示出這種發展趨勢。正是在世界社會主義運動蓬勃高漲時期，北朝鮮獲得了蘇聯的大力支持，人民群眾也為了在短時間內實現國家的獨立、繁榮和富強而奮發努力，一些跨界的北朝鮮人返回自己的國家，甚至當時一些南朝鮮人也偷越邊界進入朝鮮加入到社會主義建設中。

朝鮮戰爭的爆發就外部推動力來看顯然是史達林調動和消耗美國軍事力量的戰略，而內部原因是長期壓抑的朝鮮民族主義的迫不急待的爆發，它再一次說明冷戰期間弱小民族國家的命運掌控在大國手中的事實。朝鮮戰爭是朝鮮民族的悲劇，它不但使一個飽受壓迫的民族走向分裂的深淵，而且使他們雙方都把自己的命運捆綁在兩個超級大國的戰車上，把自己民族能否復興成功與社會政治制度化為一體，迫使這個具有強烈個性的民族把民族性與政治性合二為一，構造了今天的南北朝鮮的社會特性。今天朝鮮半島局勢的不穩定與這種社會特性有密切的關係。

朝鮮戰爭對北朝鮮人非法越界進入中國也有影響。

一是戰爭使萬餘中國籍朝鮮軍人進入朝鮮並留了下來，大量朝鮮人為躲避戰禍進入中國定居下來，這些人或他們的後代是上世紀 80 年代後非法越界的主要構成人員。

二是戰爭期間兩國邊界相互往來不分晝夜，邊境附近人民相互往來也不分你我，在上世紀 60 年代我們困難時期，我方邊區人員也有越界進入朝鮮邊區尋求食物，而 80 年代後是朝鮮非法越界者利用邊境區域雙方人

員相互熟悉的條件潛入中國。

朝鮮戰爭是朝鮮國內政治危機的轉捩點，此後，朝鮮在蘇聯、中國之間擺動，意識形態成為朝鮮政治生活的主流，而那些不能忍受殘酷的政治運動和更為嚴酷的饑荒的人便借助他們一些早期移居延邊地區的朝鮮族親朋非法越界進入中國。

## 二、目前造成朝鮮非法越界屢禁不止的朝方原因

### (一)失去前蘇聯政治經濟援助。

基於歷史方面的原因，北朝鮮領導人並不願意中國人瞭解、參預1950年發動的統一戰爭，只是戰爭到了生死關頭，除了求助中國人入朝參戰外，只有死路一條的時候，金日成才求助中國。但在他們內部宣傳中“求助”被說成是中國人為了避免戰爭在“他們自己的院子裏”發生而入朝參戰的，不管你理解不理解，這就是朝鮮人對中國出兵朝鮮抗美援朝的基本認識。朝鮮戰爭結束後，北朝鮮仍不願意看到中國影響的存在，儘管有數萬中國戰士的鮮血流在了朝鮮的土地上，但他們認為蘇聯才是他們真正的依靠。在當時的社會主義陣營中，蘇聯依然是強大的核心，北朝鮮依重蘇聯人正如南朝鮮依重美國人一樣，長期在夾縫中求生存的民族自然有他們選擇的道理。

實際上，蘇聯對朝鮮的興趣是有悠久歷史的，在沙皇時期的俄國就已經千方百計進入朝鮮，甲午戰爭後俄日在朝鮮展開爭奪戰。1895年7月6日，俄國駐朝公使卡爾，韋伯直接策劃朝鮮閔妃集團發動政變，推翻執掌朝政的親日派，啓用親俄派官員李元用等，10月8日，日本駐朝公使三浦爲反擊俄國人的陰謀，直接組織日本浪人和親日朝鮮軍人沖入宮中，殺死閔妃及親俄官員，製造了一場血腥的反政變，由此引起了朝鮮國內反抗日本和親日派的風潮，俄國公使韋伯聯合歐美列強乘機譴責日本，俄國的一支艦隊由仁川弄到漢城附近，朝鮮國王、太子逃到俄國使館發旨，以閔族爲代表的統治集團乘機推翻了親日派政府，殺死親日派大臣，俄國在朝鮮的勢力又得到加強。此後，俄國對朝鮮提供軍事和財政援助，以期獲得更大利益。

因此，俄國人對朝鮮人來說不但熟悉還有點親切。此後，蘇聯雖然退



出了對弱小國家列強式的爭奪，但在蘇聯社會主義國家建立起來後的1935年，在中國的諾門汗地區，蘇聯直接參與了外蒙古與當時偽滿洲國的領土爭端，並與日本關東軍展開了第二次世界大戰前最大規模的立體戰爭。這對朝鮮民族政治意識的影響是深遠的，對有類似國情的朝鮮在獨立後相信和依靠蘇聯無疑起到了積極作用。第二次世界大戰後期，根據雅爾達協定，蘇聯對日宣戰並直接進入朝鮮，隨同蘇聯紅軍回到朝鮮的還有以金日成爲首的朝鮮勞動黨，而那時中國共產黨還在延安。

這段歷史其實已經告訴我們朝鮮力圖擺脫中國的願望和努力。朝鮮勞動黨對中國共產黨在長期艱苦卓絕的武裝鬥爭中形成的堅定政治信念、強大的軍事力量、卓越的戰略戰術和實事求是的思想作風沒有深刻認識，他們似乎並不相信中國共產黨的馬克思主義先進性，甚至留有對中國封建王朝更疊給他們帶來政治災難的恐懼。這並不奇怪，包括史達林，也是在1949年中國解放前夜派他的政治局委員米高揚到西柏坡瞭解中國共產黨到底是不是馬克思主義的。所以，歷史和現實兩方面決定了北朝鮮勞動黨倒向蘇聯的必然性。

朝鮮戰爭結束後，中國面臨恢復國民經濟和進行社會主義改造的艱巨任務，但即使這樣中國也盡最大努力拿出8萬多億(舊幣)，蘇聯拿出10億盧布的援助，中國和蘇聯的政治經濟援助成了朝鮮的“生命維護線”，但是，在金日成眼裏，史達林是當然的“老大哥”，在抗美援朝戰爭結束後，蘇聯在朝鮮的影響得到加強，而不是中國。這種情況在史達林逝世後，即赫魯雪夫當政時期發生變化，朝鮮贊同中國對蘇聯的批判。勃列日涅夫執政後，蘇朝關係迅速升溫，此後，在中蘇對抗中，朝鮮利用中國和蘇聯都希望與其保持良好關係的願望而採取“騎牆”策略，盡得雙方利益。在蘇聯解體後，朝鮮未能適應新形勢的要求，政治體制越來越趨於保守，經濟迅速滑入低谷，這也說明朝鮮對原蘇聯在政治經濟方面的依賴性。

朝鮮與東歐國家不同。東歐各國在建立社會主義制度前除了具有資本主義和民主主義發展的歷史外，擺脫蘇聯斯拉夫：《大國沙文主義的控制》也是東歐各國的共同願望。而北朝鮮對蘇聯控制的感覺與在此之前日本對朝鮮殘酷的滅絕式統治相比，簡直就是兄弟般的無私援助了，受到同樣

“待遇”的還有外蒙古，它們希望在蘇聯強大的羽翼下獲得相對安全的國際政治經濟環境，在付出較小的代價而獲得較大的利益的情況下，他們都選擇了較大的利益。

當然，最根本的原因是蘇聯支援朝鮮勞動黨，這個單一民族的唯一執政黨與蘇聯達成友好相助同盟關係，不存在犧牲民主而換取物質援助的政治難題，而在東歐，這個問題對執政黨來說就如同陷阱。蘇聯共產黨自身存在的問題在朝鮮就成為正常而且變本加厲，但是，朝鮮社會發展進程和民族政治水平沒有達到完全否定封建專制體制的高度，所以，蘇聯解體了而朝鮮依然存在：東歐裂變了而朝鮮沒變：中國改革開放了而朝鮮卻要靠“主體思想”跨越市場經濟。

總之，蘇聯的自我否定，由蘇共內部改革而導致的垮臺，一方面揭示了“蘇聯體制”的“致命性”，另一方面也暗示政變這種體制的“自毀性”。面臨如此矛盾，擁有單一民族且社會相對封閉的國情，使朝鮮勞動黨選擇了更為嚴格的控制手段，拒絕了中國領導人希望朝鮮改革開放的建議，之後，出現了 1994 年到 1998 年的全面饑荒，人口銳減。

## (二)經濟災難性崩潰和持續的生活貧困

朝鮮經濟狀況目前還不是最壞的，最嚴重的饑荒是 1994 至 1998 年，據說饑荒威脅到朝鮮五分之一人口的生命，使接下來的人口統計大大低於正常死亡率。1999 年災難性的局面開始出現好轉，這一年處理朝鮮導彈危機使朝鮮懂得如何得到物質援助而滿足國際社會對安全的需求。朝鮮更加積極地拓展國際空間。2000 年 6 月，朝鮮實現了具有歷史性意義的南北首腦峰會。此後，以 1994 年的核框架協定和 1999 年的導彈問題協定為基礎，朝美關係出現了轉機。美國國務卿奧爾布賴特訪問平壤，幾乎促成了克林頓總統對朝鮮的訪問。同時，朝鮮與義大利建立正式外交關係、與日本恢復了中斷 9 年的邦交正常化談判、與澳大利亞恢復了中斷 25 年的外交關係，又先後與荷蘭、比利時、加拿大，西班牙、德國、巴西、歐盟、土耳其等實現了外交關係正常化。

朝鮮利用適時地製造“狼來了”的突發性事件，獲得國內急需的能源、食品等物質是一種“有限手段”，並不能根本改變經濟危機的局面，而且付出的政治代價是難以預料的。但是，蘇聯“自殺式”的改革不能

學，中國“漸進式”的改革不想學，因為，維持朝鮮社會制度得以運行的是以金正日為首的軍隊、警察，行政三大利益集團，無論是“蘇式”的還是“中式”的改革都不能保證這三大利益集團繼續留在社會上層並繼續得到最優厚的物質分配權利。但不做一些小的改革是不行了，因為，一方面你根本離不開國際社會的援助而獨立自主，另一方面你又無法正常地利用國際社會的援助。所以，2002年下半年開始，朝鮮政府在經濟體制方面做出了一些局部改革，對價格、分配，外匯、管理體制等方面進行了一系列大幅度調整。國家取消了部分商品和產品的財政補貼，電力和煤炭的價格上漲了30倍至60倍，原來低廉的糧食購銷價格更是分別驟升50倍和550倍，部分商品開放，不再憑票供應。官方朝元對美元的比價由2.15：1調整為150：1，月工資由原來的百元左右漲至1000、2000、3000元左右；在與中國遼寧省丹東市隔江相望的新義州設立特別行政區，在毗鄰韓國的金剛山和開城開闢為具有經濟特區性質的旅遊區和工業區，加上原來在圖們江口設立的羅先經濟貿易區計算，朝鮮已宣佈設立四個特區，形成了東西南北“四角開放”的態勢。

物質生產能力和社會產品總量是一個國家財富的原因而不是結果，改革應該使生產力獲得解放和發展，然而，朝鮮集中於商品流通領域的改革恰恰把社會物質生產能力的落後和社會產品總量的匱乏暴露並加劇了。所以國際社會大量援助的結果：一是國內生產能力下降甚至停滯，二是物價暴漲。表面上主要商品價格與國際社會商品價格接軌了，實際上國際通行的商品價格所包含的通行的一般生產價值徹底擊垮了朝鮮社會生產價值的價值量，也就是說在朝鮮，人們生產一般商品進行的勞動價值驟然下降到幾乎是以前的十分之一，百分之一，甚至千分之一。就像你從一個使用“貝殼”為流通手段的國度突然來到一個使用“金銀”為流通手段的國度一樣，你原來用辛勤勞動換來“貝殼”根本不值錢了，所以它真正打擊的是人們的勞動和勞動信念。當然，如果不與國際接軌，堅持我的“貝殼”與金銀等值，甚至超值，在特定時間是可能的，但在當前經濟全球化浪潮下，想保持這種全封閉狀態是不可能的。目前朝鮮工廠大部分停工，鐵路停運，公路和海運由於燃料短缺大量萎縮。而工廠閒置的設備，停駛的機車被人們偷偷拆卸，以廢銅爛鐵賣到中國。勞動者們無事可做，起碼生活

的無法保障，他們只有想別的辦法，越界到中國，這是既有傳統又有身邊實例，還有親戚、朋友、同族幫忙的。

其實，在社會主義初期，大約是 20 世紀 40 年代到 60 年代末，朝鮮在南北競爭中曾一直處於上風。政治穩定，礦產資源占優，經濟發展創造了“千里馬”速度，被認為是一個工業國家。而韓國政治動蕩，經濟停滯不前，國民怨聲載道。進入上世紀 60 年代，韓國集中推進外向型出口經濟，通過創造“漢江奇跡”迅速趕超朝鮮。據韓國方面提供的資料，1960 年朝鮮對外出口規模是韓國的 5 倍，而到 1970 年只有韓國的 1/5，到 1985 年縮小為 1/23，2002 年則只有 1/223。

歸納起來，朝鮮目前出現嚴重的經濟困難，主要的原因：

第一，在冷戰的背景下，朝鮮的經濟發展模式畸形化，對外經濟關係單一，根本不適應當前經濟發展全球化趨勢。

第二，長期以來，朝鮮的石油，焦炭、棉花等戰略物資全部依賴從蘇聯等社會主義國家進口。冷戰結束以後，俄羅斯終止了與朝鮮的記帳式貿易關係。東歐諸國迫於美國的壓力，也不再繼續與朝鮮進行經濟交流。

朝鮮失去了賴以生存的前社會主義市場。

第三，政治制度專制保守，遭遇西方國家的扼制打壓，國際生存空間大大縮小。與此相反，韓國則成功地與中國和俄羅斯實現了關係正常化。經濟發展迎來了新的機遇。

第四，1994 年朝鮮國家主席金日成突然去世，使朝鮮的政策調整進程被迫中斷。此後，朝鮮連續 3 年遭受了嚴重的水澇、乾旱、颱風等自然災害，國民經濟受到嚴重打擊，人民生活陷入困境。

第五，傾其國力打造人民軍隊，維持和發展軍事力量。很難再有力量推進經濟發展。

目前對朝鮮而言，嚴峻的考驗還在於解決依然嚴重的能源、糧食和原材料短缺問題。朝鮮認為，1998 年朝鮮提出新的國家發展戰略以來，通過調整經濟政策，連續 6 年保持經濟增長的勢頭。但就我們瞭解的情況並不如此，最嚴峻的考驗是在於如何喚起人民繼續相信依靠他們第二次艱苦長征，就能夠把朝鮮建成世界上最強大的國家。這才是關係到朝鮮國內政治穩定的重大課題。

### (三)依然嚴重的資訊控制和封閉

在我們今天談到製造業、物流業、世界主要原材料交易價格等，都是從事這些行業生產的必須資訊，否則你是無法進行生產的。在朝鮮這不是必須的，或者是你根本不知道。

在我們今天談到哪個國家、哪位領導人物、哪個地區發生了什麼重大新聞，似乎是每一位關心政治的人通過各種媒體渠道也不用到脫離了這個世界進程。在朝鮮除了少數人必須瞭解外，其他人沒有人渠道也不用知道外界發生了什麼。

在我們今天談到哪位領袖人物、哪一項法令政策、哪一次公開的官方活動，基本上可以暢所欲言，都允許你可以表明自己的態度或發表觀點，不用擔心“耳目”或被告發。在朝鮮這是無論如何必須小心的事情，隨便喊叫領袖人物的名字都可能引來災禍。

資訊控制和封閉是涉及社會政治經濟文化所有方面的重大問題，在資訊傳播渠道已經是無孔不入的今天，朝鮮的資訊控制和封閉達到如此的程度，的確讓世人震驚和不解。能夠維持這種狀況的基礎是單一民族和使用同一種語言，而主要條件包括：落後的經濟發展水平；嚴密的互相監督制度；同仇敵愾的民族精神等。如果以為僅僅靠謊言就能取得這樣的效果，那是大錯特錯了。其中所包含的“無知的”正義和勇敢是令人欽佩的。當然，在資訊控制和封閉的情況下，盲從和迷信就變得容易起來，統治的弊端也就不會在比較當中讓自己的國民看穿。但是，資訊控制和封閉的負面影響也是十分嚴重的。它違背了人類社會進步的基本規律，違反了現代民主社會對待人的基本原則。當然，這些規律和原則也可能不適應目前朝鮮的國情。單純就這個問題對非法越界的影響主要有：

首先，盲從和迷信不僅表現在人民對政府政策和命令的服從，當社會上出現的其他社會思潮或風潮也會導致人們的盲從和迷信。如北朝鮮人認為中國是當今世界最強大和最富裕的國家，周圍有人從中國回來後就發大財的例子，特別是女人們到哪裡是非常容易生存下來的，與其坐以待斃不如鋌而走險。特別是朝鮮內地的人，不像邊境地區可以通過走私彌補生活必需，他們的生活更加困頓，所以非法越界到中國是他們冒死的選擇，這其中無疑有資訊封閉造成盲目跟隨他們非法越界的因素。

其次，由於對外界情況不瞭解，大部分非法越界人員都接受了當地人蛇的組織，實際就是被越界賣到中國，非法越界者也甘願接受這種買賣，因為，單純就他們自己是很難偷越中朝國境線的，他們自己沒有錢賄賂邊防管理人員，也根本不知道從哪裡穿越國界，進入中國後怎樣才能不被抓。所以，只有接受人蛇的擺佈，被賣了過來，先找個人家住下，有飯吃，學些漢語後，再逃往更安全更富裕的地方。在這個時間過程中，也們一般都被買的人家緊緊看住，直到她們生下孩子，在警惕稍微放鬆以後，她們就想辦法逃走。在這個期間，她們一方面拼命學漢語，一方面關注周圍同族的各種關係，尋找逃亡的目標。就我們採訪的五個遺留下來的孩子都是這種情況。

其三，封閉使朝鮮國內普通百姓對外界充滿了神秘感和渴望，特別是年輕人。在非法越界者中有一些婦女接受過高等教育，有的擁有良好的工作，甚至日常生活屬於富裕階層，他們非法越界的目的不完全是為了糊口，而是對原來的生活感到無望，以為這邊將會是美好的自由生活。在被轉賣了幾次後，他們一般都逃亡沿海或去韓國，個人遭遇往往十分悲慘。她們根本不敢再回到朝鮮，以免給家人帶來麻煩。

其四，資訊控制也使管理和遣返非法越界的問題變得困難。朝鮮方面絕不透露非法越界的情況，事實上，朝鮮國境警備部隊對非法越界是十分清楚的，沒有他們一些值班人員的默許，偷越國境是十分危險和困難的。朝方每隔 100 米就有個哨所，哨所的樣子是一模一樣的，統一的規劃，經常有朝方警察巡邏。

### 三、非法越界：潛在的不穩定因素

#### (一)經濟危機對朝鮮局勢的影響

朝鮮經濟危機並不只是一個單純的經濟問題，也不是單純的朝美關係問題，更不是朝鮮核試爆的問題，而是一個社會的體制綜合發展的結局。雖然目前出現了一些整體解決問題的跡象，如局部開放，日常物品價格放開等，但就短期“試驗”的結果來看弊大於利。

一是加大了貧富懸殊。據被調查者講：朝鮮貧富分化非常嚴重。富有的人也有比中國人還富的，但比較少，窮的就是窮到餓死、病死，意外死

亡的非常多。掌權的人富裕，普通老百姓餓死的很多。迫使一些朝鮮繼續非法越界進入中國。這種情況近期似乎好些，但短期改變的可能性不大。

二是擴大和加劇了腐敗。朝鮮首先在日常物品價格方面放開搞活，使內外商品價格差距迅速拉大，人民收入貶值。在價格差距如此巨大的情況下，流通領域的改革賦予各級行政部門官員價格審定、監管權力，結果是迅速培養和滋生普遍的官僚腐敗。而少數人的迅速致富和大多數人的貧困潦倒，使這個嚴密控制的國家出現了潛在不滿情緒。

三是經濟發展的依賴性加強。國際社會對朝鮮能源、食品、日常物品的大量援助，已經使朝鮮經濟患上“輸入依賴症”，今後國際社會的制裁將會比以前更能產生作用，最能說明問題的就是 2006 年的制裁和 2007 年 2 月第五輪六方會談達成初步協定。這種依賴性如果成為社會正常運行的必不可少的條件，那麼，就會成為制約朝鮮政治的外在因素，授人以柄，導致惡性循環。

## (二)朝核問題前景的不確定因素仍然存在

上世紀九十年代初，美國以其衛星照片為據，懷疑朝鮮有用於研製核武器的設施，揚言要對朝鮮核設施實行檢查。朝鮮反復聲明它沒有製造核武器的打算和能力，同時指責美國在韓國部署核武器威脅。由於朝鮮同韓國簽訂了朝鮮半島無核化共同宣言、與國際原子能機構簽訂核安全協定並同意接受檢查，朝鮮半島的緊張氣氛才有所緩和。1994 年，朝鮮經濟急劇惡化，饑荒席捲全國。中國曾經督促朝鮮利用凍結核武研發計劃換取西方國家的糧食與能源援助，這個策略是正確的。在與美國、韓國、日本、歐洲國家交涉數月後，平壤同美國簽署了一項架構協定，根據美朝核框架協定，朝鮮同意凍結現有的核計劃，自此，美國和世界糧食組織，也成為中國之外、向朝鮮提供糧食和能源的來源之一。

2002 年 12 月，朝鮮突然指責美方違反框架協定，同時宣佈，由於美國當月起停止向朝鮮提供重油，朝鮮決定解除對核計劃的凍結，重新啟動用於電力生產的核設施。2003 年 1 月 10 日，朝鮮宣佈再次退出該條約。為解決朝鮮核問題危機，由中國主導、共六方參與的「六方會談」，談談停停。2006 年朝鮮悍然試爆核彈後，聯合國通過譴責和制裁決議，雖然朝鮮儲備了一些糧食，但金融制裁的結果開始顯現出來。

朝鮮利用核試爆，第一，想喚起由於長期經濟發展緩慢和生活貧困引起的沮喪、懷疑情緒和社會凝聚力下降的趨勢，鼓舞民心。原子彈被認為是國家技術水平和實力地位的象徵。朝鮮這樣一個小國擁有了核武器，就取得了與大國平等的地位，其建設「強盛大國」目標幾近實現，這對於民眾來說無疑是一個巨大鼓舞，能有效地增強信心和堅定對領袖的忠誠和崇拜。這個效果還沒有完全達到和用盡之前，朝鮮棄核是沒有理由的。

第二，轉移國內外關注焦點，引起美國及國際社會的充分關注，然後希望通過與美談判，改善與美關係，爭取儘早融入國際社會。朝在核問題上的表態是具有一定的政策連貫性的，是其內外政策調整的延續。目前朝鮮國內的經濟情況並不如 1998 年前糟，因此，朝鮮在此次六方會談的舉動另有隱情。

第三，用核問題套住日本和韓國，制衡韓、日。朝鮮無論是在經濟實力上還是在武器裝備上都處於劣勢，而且隨著南北綜合實力差距的拉大，這種失衡狀況將更加嚴重。原子彈作為一種特殊武器具有最後性質，擁有它就將彌補差距，恢復制衡。目前看，這種制衡作用沒有很好地發揮出來，在美日關係上還起了相反的作用。

第四，根本上改變遏制美國攻擊的戰略。朝擔心美在對伊拉克動武後，遭受美國的軍事打擊，朝鮮認為，2002 年印巴衝突時，印度之所以最終從邊界撤回了軍隊，是因為巴基斯坦擁有核武器；伊拉克薩達姆政權之所以被美英聯軍迅速覆滅，就是因為美國人心裡也明白薩達姆手中沒有大規模殺傷性武器。這表明原子彈具有強大的阻遏攻擊作用。但是，朝鮮目前也清楚地看到自己核武器的威懾作用是十分有限的。需要說明的是，目前朝鮮在六方會談和朝美會談的態度，意在利用美國面臨中國崛起挑戰的焦慮情緒，變被動為主動。我們不要忘記朝鮮國內在朝核問題上對中國的責難及民眾的情緒。

第五，加重要價砝碼。“911”後以，美國最擔心的就是核擴散。朝鮮認為只要向美國顯示其核計劃和核能力，美必然會坐下來同其談判，並出一個客觀價格進行和收購；同時在朝鮮經濟困難的情況下，有通過解決核問題換取國際經濟援助的考慮。1994 年，朝打核牌換取了朝美承諾援建兩座輕水反應堆，在輕水反應堆建成前每年提供 50 萬噸重油。輕水反



應堆原定在 2003 年完工。朝要求美必須承擔輕水反應堆延誤的責任，補償因此造成的電力損失。在新的朝核危機中，朝指責美違約在先，沒有按期完成輕水反應堆的建設。國際問題觀察家認為，朝主動承認研發核武器，試圖通過今後在核問題上的讓步，以放棄和開發換取美對朝的承認、安全保證、經濟援助等一系列好處。

但是，以上目標有的基本達到了，有的還沒有達到。因為，核武器是個綜合性軍事力量的體現，單純有幾個核彈並不能產生它擁有的遏制力。朝鮮強硬堅持的結果可能會更糟。在沒有達到朝鮮戰略意圖的情況下，2007 年 2 月，第五輪六方會談第三階段會議在北京舉行。會議通過了共同文件「落實共同聲明起步行動」，六方同意根據“行動對行動”原則，採取協調一致步驟，分階段落實共同聲明。六方同意在起步階段平行採取一系列行動，其中包括以最終廢棄為目標，朝方關閉並封存甯邊核設施，包括處理設施；朝方邀請國際原子能機構人員重返朝鮮並進行國際原子能力機構和朝方同意的一切必要的監督和驗證；各方同意在起步階段向朝方提供緊急能源援助等。為此，六方同意設立並啟動 5 個工作組，討論制定各自領域落實共同聲明的具體方案，計劃在三個月內完成行動方案。如果程式開始啟動，未來的變數還是非常不確定的，朝鮮恐怕不會讓達成協定成為一個六國“多贏的方案”。

### (三)朝鮮國內政治問題是要害

沒有達到全部預想目的的朝鮮是否會真的放棄核武器，讓我們拭目以待。因此，朝鮮非法越界問題也不會隨著六方會談達成一個初步協定就迅速扭轉。相反，問題的癥結不在朝鮮與其他國家關係，而在於朝鮮國內政治問題。國際政策態度專案一項民意調查表明，絕大多數美國人認為政府應該同北朝鮮對話，並簽訂互不侵犯條約以換取北朝鮮放棄核武器計劃。調查也顯示，83%美國人認為美國應該同北朝鮮對話，以終止其核武器專案，只有 13%的美國人認為美國不應同北朝鮮談。而且，絕大多數美國人反對美國停止對北朝鮮的食品援助，並將食品援助作為政治的工具。

朝鮮一直以純粹的真正的社會主義國家自詡，為了堅持而堅持，忽略了真正的目的，把手段異化成了目的。總而言之，朝鮮社會發展的癥結在政治體制畸形化。世界社會主義運動在經歷了她誕生以來最嚴重的挫折

後，幾乎所有國家都在反思和改變舊的政治運動在經歷了她誕生以來最嚴重的挫折後，以適應變化了的客觀環境。那種連封建皇帝都不相信的“千秋萬代”、“太陽王”的思想，在自認為社會主義國家更應該拋棄的乾乾淨淨，否則本來是人民翻身解放、當家作主的社會制度，卻倒退到封建時代，就是一個民族的悲劇。

（本文於 2007 年 8 月 25 日投稿，於 2007 年 10 月 5 日審查通過）

## 清代蒙古地區「買賣城」的概念及其特徵

祁美琴 中國人民大學清史研究所教授  
王丹林 北京市地方誌辦公室

### 摘 要

以往學術界對於“買賣城”的認識多停留在中俄貿易口岸恰克圖買賣城上，本文將視線轉向“恰克圖”之外的清代蒙古地區有代表性的城鎮，考察其商業發展的具體情況，提出所謂的“買賣城”既不是獨立的都市，也不是城鎮內的商業貿易區，而是在城鎮之外，距城鎮中心約 3 至 10 裏的附城，亦可視為“城外城”。同時就“買賣城”的規模與佈局等方面予以考察，以期揭示蒙古地區城鎮商業發展過程中具有普遍意義的“買賣城”的特徵。

**關鍵字：**清代 蒙古 買賣城

清代蒙古地區發展起來的城鎮，在漠南蒙古比較有名的有歸化城、多倫諾爾、熱河、豐鎮等；漠北有庫倫、烏里雅蘇台、科布多、哈克圖等。其中漠南蒙古地區城鎮多位於長城邊緣，它是在歷代(特別是明代)中原王朝和北部邊疆民族進行“互市”貿易的樞場基礎上發展起來的。而漠北喀爾喀蒙古地區的城市，大多是在 17 世紀以後，以蒙古喇嘛寺廟為中心、交通樞紐或清軍屯兵戍衛、興建軍營城堡的基礎上出現的。雖然影響城市興起的因素各有側重，但是在城鎮發展的過程中，商業起了重要的促進作用。如：歸化城是蒙古地區發展較早的城市，康熙年間已“商店叢集，人

煙輳集”：<sup>1</sup>。雍正末年，在城東五里又新建名為綏遠新城，成為蒙古第一大商業城市，奠定了今日呼和浩特的基礎。多倫諾爾原來是一個以寺廟為中心的集市地點，至十八世紀中葉以後，商人們逐漸定居下來，”人家鱗比，街宇相望，居然瀚漠之間一都會”<sup>2</sup>。形成漠南蒙古第二大商業城市。漠北蒙古的庫倫，至十九世紀初，“市分二區，漢蒙二處，貨物充仞，人煙稠密，口三萬餘”<sup>3</sup>，已形成一個大商業城市，成為整個漠北蒙古商業批發和零售中心。科布多“城有市場，商賈駢比”<sup>4</sup>。基於這樣的認識，為更加清晰地反映商業在蒙古地區城市建設和發展中的地位，本文擬通過“買賣城”的研究來加深我們對蒙古商業城鎮的認識。

### 一、“買賣城”的概念

《中國歷史大辭典》中對“買賣城”一詞條的釋義為：1、清雍正五年(1727)和俄國簽訂《恰克圖條約》後，以恰克圖舊市街歸俄。與于其南邊界內別建新市街，稱為買賣城，是當時中俄交往通商要地，庫倫辦事大臣所屬駐紮恰克圖司員即駐於此。即今蒙古國阿爾丹布拉克，2、舊時庫倫（今蒙古國烏蘭巴托）市街分三部分，東為商業區，亦稱買賣城，<sup>5</sup>實際上，從目前學術界關於“買賣城”概念的使用來看，主要有三種情況。

第一種情況是用“買賣城”特指恰克圖“買賣城”，這主要由於恰克圖“買賣城”具有特殊的歷史地位和廣泛的影響而著名。清朝平定噶爾丹叛亂後，喀爾喀蒙古返回漠北，從俄國經喀爾喀至漠南的商路已經暢通。俄國要求在中俄邊境開闢市場。雍正五年(1727 年)，《恰克圖條約》簽訂，並規定了祖魯海圖、恰克圖、尼布楚三處為中俄兩國貿易之地。雍正八年(1730 年)，為了推動邊境貿易，清朝在恰克圖對面的中方邊境線上，建立了中國市圈，以取代庫倫。恰克圖由兩個貿易小市鎮構成，恰克圖為

<sup>1</sup> 《清聖祖實錄》卷 177，康熙三十五年十月丙申。

<sup>2</sup> 姚明輝：《蒙古志》卷二，中國邊疆叢書，第二輯 18，臺灣文海出版社，1966 年，第 354 頁。

<sup>3</sup> 姚明輝：《蒙古志》卷二，第 350 頁。

<sup>4</sup> 姚明輝：《蒙古志》卷二，第 353 頁。

<sup>5</sup> 鄭天挺、譚其驤：《中國歷史大辭典》上卷，上海辭書出版社，2000 年，第 1269 頁。

俄國貿易圈，”買賣城”則是中國市圈。恰克圖貿易也叫做“‘買賣城’恰克圖貿易”。此後，“內地市民至恰克圖貿易者……因張家口販運煙、茶、緞、布・雜貨前往，易換各色皮張氈片等物，初時俗尚儉樸，故多獲利，嗣是百貨雲集，市肆喧闐，恰克圖遂為漠北繁富之區”<sup>6</sup>。在這個偏僻的戈壁荒原上，彙集了各種不同膚色、不同民族、滿載商品而來的大小商賈。恰克圖邊境貿易以茶葉・棉布等民間日常消費品為主要貨物，以兩國中下層居民為主要銷售對象，銷路廣・銷量大，最終取代了商隊貿易。可以說，恰克圖在當時中俄兩國經濟交往中佔據重要的地位。

第二種情況是將蒙古地區的商業城鎮都歸為“買賣城”。這首先由於蒙古人將旅蒙商人稱為“買賣人”，商人進入蒙古地區後，在其聚居地開設貨棧，內地商號則並設分號，經營發展貿易，衍生為“買賣城”c 商業貿易活動為“買賣城”的實質，盧明輝在《旅蒙商・17 世紀至 20 世紀中原與蒙古地區的貿易關係》一書中，寫到：“多倫諾爾也和庫倫、烏里雅蘇台及科布多等其他在蒙古地區發展起來的‘買賣城’一樣，作為塞外蒙古城市的貿易，主要是旅蒙商賈們運來內地中原出產大量日用百貨物品，交換蒙古人趕來馬牛羊等牲畜交易。”<sup>7</sup>

第三種情況，史料中對“買賣城”的記載是獨立在城鎮之外的不同指稱。《口北三廳志》記載，康熙四十九年(1710 年時)，在多倫諾爾彙宗寺南建立了興化鎮，又名“舊買賣營”<sup>8</sup>。這個“舊買賣營”指的就是多倫諾爾“買賣城”。在阿・馬・波茲德涅耶夫《蒙古及蒙古人》一書中，以遊記的形武對 19 世紀末的蒙古地區商業城鎮做了細緻的描述。在他的書中，“買賣城”的概念也不局限於恰克圖“買賣城”一處，而是所有蒙古地區城鎮都存在這樣一個城外的“買賣城”。

根據這些史料記載，我們可以發現蒙古地區的“買賣城”和一般意義上的商業城鎮有著很大的區別。蒙古地區的“買賣城”下是城鎮內的商業貿易區，而是在城鎮之外，距城鎮中心約 3 至 10 里的附城。這種附城在

<sup>6</sup> 姚明輝：《蒙古志》卷三，第 401 頁。

<sup>7</sup> 盧明輝・劉衍坤：《旅蒙商 17 世紀至 20 世紀中原與蒙古地區的貿易關係》，中國商業出版社，1995 年，第 55 頁。

<sup>8</sup> 金志章：《口北三廳志》，《內蒙古史志》卷 61，第 415 頁。

內地往往被稱為“十里鋪”，“卅鋪”，屬於古代城鎮的“衛星”商鋪。而蒙古地區的“買賣城”則屬於城鎮的“衛星城”，所以，這種“買賣城”實為城外城。簡言之：“買賣城”是指距城鎮中心約 3 至 10 里的經濟貿易區域。如：歸化就分為“買賣城”和舊城，舊城裏有歸化城和歸化地區最主要的一些民政管理機構。如道台衙門、二府衙門<sup>9</sup>、崗山衙門、昂邦衙門、十二個土默特嘎蘭達的衙署和關稅總署。“買賣城”內則有關稅總署的辦事處或分署、還設有孔廟、土默特官學、養濟院等民政設施。庫倫也由呼勒、甘丹、東營子三個部分組成：呼勒，為哲布尊丹巴呼圖克圖所居之地；甘丹，為參尼殿堂所在地，對佛教教義進行深造的喇嘛也住在那裏；東營子即“買賣城”。多倫諾爾城區是由三個部分組成，即額爾騰河右岸的寺廟和左岸的新舊兩個買賣營。烏里雅蘇台分屬兩個部分，一為烏里雅蘇台城，裏面集中了許多固定的衙署機關，還住著一部分軍隊；另一部分是“買賣城”，距離烏里雅蘇台城約一俄里遠，中間隔著一條紮嘎蘇圖河。

其次，“買賣城”的商業地位不同於內地商業城鎮。“買賣城”作為一個特殊環境和特殊條件下發展起來的草原商業區，是典型的遊牧民族和農業民族進行物資交換的商貿場所。它們遠離行政區，但依附於城鎮。城市周圍沒有雄厚的農業和豐富農產品的支援，經濟部門很薄弱，雖然有手工業，多局限於民族特色產品，多數商品仍靠外地供給。因此，到 20 世紀初，由於內地和漠北蒙古、俄羅斯商道的轉移，大部分“買賣城”商業迅速收縮，最終走向衰落。

再次，蒙古地區遊牧經濟形式決定了“買賣城”人民的生活方式。這些城鎮內除管理機構、寺廟、“買賣城”，幾乎沒有其他的公共建築。所以“買賣城”的純粹商業性和城內人口的商業化表現得特別突出。“買賣城”的市民結構不同於內地商貿城鎮。市民是城市的人口細胞，“買賣城”的居民主要是商人、店員和各種手工業者，占數量優勢的是商業人口。

以多倫諾爾“買賣城”為例，城內的市民以漢族為最多，絕大多數漢族與商貿有關係。回民也有不少，以馱運貨物為行業者居多。清末民初多

<sup>9</sup> 二府：明清時對府同知的別稱。

倫諾爾城區人口情況在日本人的調查中有較詳細的反映：“戶千五百六十七，口約二萬，內有回教徒三千人，而居住者漢人而已。蒙人絕無住市場者”<sup>10</sup>。庫倫“買賣城”內居住著許多內地和俄羅斯商人，其中“晉人十之六，順、宜人十之一，俄人十之三。”<sup>11</sup>旺季時，寓居這裏的內地商人多達數百人。

## 二、“買賣城”形成的原因

“買賣城”獨立於城鎮之外，一開始出現這種情況可能是由於宗教原因。據《蒙古及蒙古人》一書記載，根據當時寺院教規，在寺廟附近下允許開設店鋪。當時的城鎮以寺廟為中心，因此商人就將商號移至遠離城鎮的地方支設帳房經營貿易，並漸漸定居下來，開設分號或貨棧，經營商品貿易。蒙古人遂將這片區域稱為“買賣城”。後來由於“買賣城”距城鎮太遠，牧民、王公宮吏、喇嘛都感覺購買貨物不方便。在寺院的默許下，城鎮中也逐漸形成一個貿易市場圈。來此市場做買賣的商人，都是由“買賣城”商號來的肩挑貨物的小商販，他們每天日出來市場擺攤做生意，日落時又挑擔返回“買賣城”。在市場區建築了店鋪後，通常建立在“買賣城”的商號，又在這個市場區開設新店鋪，進行集市貿易。

其次，康雍乾時期，特定的隨軍貿易政策也促使了這樣一個獨立的買賣區的形成。清朝在北疆的民族統一戰爭中，存在兵員龐大、戰線太長、供應線太遠，運輸艱難的問題，所以魏源在《聖武記》中總結道：“出塞之師，首重運餉，永樂親征，初至幹難河乏食，再次清水源班師，蓋荒外之地，不能因糧於敵。”<sup>12</sup>清朝在塞外作戰，還多次遇到輜重難繼、給養匱乏的問題。因此，清朝鼓勵商人備辦各種物資，組成龐大的商隊隨軍行進，在駐軍營地每日傍晚舉行夕市、夜市。<sup>13</sup>康熙二十三、四年(1684—

<sup>10</sup> (日)劍虹生《多倫諾爾記》，第128頁。

<sup>11</sup> 李廷玉：《遊蒙日記》，李德龍，俞冰：《歷代日記叢鈔》，學苑出版社，2006年，第235頁。

<sup>12</sup> 魏源：《聖武記》附錄卷Ⅱ，《武事餘記》，中華書局，1984年，第478頁。

<sup>13</sup> 不僅如此，康、乾兩朝每年至木蘭圍場舉行“習武綏遠”活動時，也有大批商人隨行。《熱河志》中有詩為證：“牛車來晚市，鈴索謹宵關。”“牛牟駝圖滿穀中，乳餅馬湏隨意酤。”

1685 年)，清朝在北征俄羅斯侵略軍的途中，發帑于車前市易糧米。康熙三十五年(1696 年)，康熙向克魯倫河進軍，就有大批商人從行，康熙為此頒佈軍令：”至於隨軍貿易之人，固不可少，若縱其貿易，又至紊亂，應于某營相近，即令某營之誇蘭大，派出章京，於一里外駐紮，准其貿易。”玄燁還指示理藩院另設一買賣營，中路大軍十六營中，每營派官一員，專司貿易之事。以便於沿途購買蒙古的駝馬牛羊等物品”<sup>14</sup>。康熙六十一年(1722 年)，運米也由宮驛遞送改為由官商承包運送。令商人范毓璣向漠北察罕叟爾運米 1 萬石，運費從官運 120 萬兩降至 40 萬兩。<sup>15</sup>雍正年間，北路軍糧令商人范毓璣承領運送，“諸事諳練，措置得宜”<sup>16</sup>。雍正十一年(1733 年)，范毓璣陸續運往科布多的糧食達 8 萬石”<sup>17</sup>。但范毓璣手下還有許多商人承攬著運送糧食和販回牲畜、皮革的生意。所以雍正十三年(1735 年)時，清朝駐歸化城的兵部尚書通智說道：”今軍營運糧四萬石，現在台站所運大半，其小半，令范毓璣等別由歸化城用商挽運，諸商輻輳，兼販私貨，即范毓璣亦藉其力”。乾隆《萬全縣志》卷 10《志餘》也記載：初軍需方亟，張家口歲積帑可百萬。既設專司總理，逐末者則備牛車，借傳頓，以網奇贏之利。市井駟僮無慮數百家，傭率千指以上，然不自行也。……其黠者，稍稍附車尾，致百貨，軍中一柑之實，一甕之漿，寸絲尺帛，懸值數金。歸則易騾馬氈裘，捆載雲集，蓋一往復間而所人已不貲矣。乾隆二十年(1755 年)，乾隆帝指示軍機大臣，允許屬軍營運米的商人攜帶貨物：“軍營撥運，禁帶私物，原為無用，徒滋糜費。茶葉布匹，官兵蒙古日用所需，乘便帶售，與蒙古有益，在商賈得利。……由歸化城運米往軍營，無庸禁止私帶茶布，酌量馱載帶往。”<sup>18</sup>運米商帶貨物前往蒙古貿易，開始是不合法的，乾隆此令一下，商人在漠北的“茶葉布匹”貿易就完全合法化了。皇商在前，旅蒙商隨其後，結果凡大軍行止之處便是商品交易之地，大軍撤走時，已經腰纏萬貫的旅蒙商人，以其財力繼續留守經營，由交易市場而築城修道，漠北及天山北路許

<sup>14</sup> 《清聖祖實錄》卷 171，康熙三十五年二月丁未。

<sup>15</sup> 《清聖祖實錄》卷 297，康熙六十一年五月癸巳。

<sup>16</sup> 《清世祖實錄》卷 106，雍正九年五月卒未。

<sup>17</sup> 《清世祖實錄》卷 131，雍正十一年五月乙未。

<sup>18</sup> 《清高宗實錄》卷 481，乾隆二十年正月丙申。



多城鎮的“買賣城”因此而興起。如：科布多、烏里雅蘇台、庫倫“買賣城”等。

其三，“買賣城”獨立在城鎮之外，還有出於政治管理方面的考慮。蒙古地區貿易經營人群複雜，各個地區，不同民族的人都有經營，加上貿易額龐大，商品繁多。如果將這樣一個龐大的貿易市場放在城鎮中心，勢必威脅到行政管理和城市安全問題。

其四，蒙古地區牲畜貿易是最大宗貿易，如果此項貿易移至城區，將引發嚴重的城市環境衛生問題，因此城內不可能開闢牲畜貿易市場。而在蒙古地區經營的商號絕大部分都是綜合性經營。他們經營的專案除牲畜貿易外，日用百貨、絲綢布帛、茶酒煙糖和土產雜貨行行都有涉及，產品多至上千種，更有兼營放貸金融、旅店運輸、手工業製品作坊和糧食、醋醬油、燒酒釀造等六種行業務。這些商號一旦在“買賣城”佔領市場，就帶領“買賣城”其他行業的興起。所以“買賣城”也就逐漸發展成爲一個貿易城。但是貿易的性質使“買賣城”不可能脫離城鎮獨立發展。買賣交易的進行是以人口的密集和交通發達便利爲依託的。所以“買賣城”必定和城鎮有著千絲萬縷的聯繫，並受其制約。在城鎮內往往也存在一個市場區，這個區域內只能經營小規模的日常生活用品的零售，而大宗的商品貿易還必須在“買賣城”內交易。

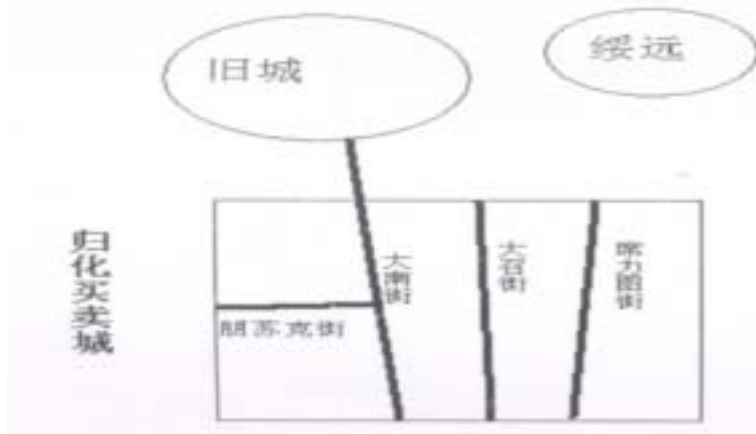
久而久之，蒙古地區的城鎮佈局都呈現一個顯著特徵：“買賣城”遠距城鎮。本文選取漠南蒙古比較有名的有歸化城、多倫諾爾以及漠北蒙古的庫倫，烏里雅蘇台、科布多等五個城鎮的“買賣城”作爲考察對象，以期窺其端倪。

### 三、“買賣城”的規模和佈局

蒙古城鎮外的“買賣城”都沒有城牆，從草原上直接就可以走進城市的街道，這些街道的入口處的標誌通常是兩扇大門，或者只是兩根對立的木柱，木柱上面有的帶遮搭，有的不帶遮搭。“買賣城”內部的規模和佈局不完全一致，因依附城鎮和商業狀況的不同而有所差異。

歸化城，清代名“庫庫和屯”。明穆宗隆慶六年至神宗萬曆十年(1572—1581年)，明順義王阿勒坦汗(俺答汗)所建，萬曆三年(1575年)賜

名歸化城。當時，已是蒙古各部的商業中心。歸化“買賣城”有四條街・三條從北到南的大街——大南街、大召街、席力圖街，以及一條從城中一直伸到城西端的大街——朋蘇克街。由於歸化城的土地所有權屬於寺廟，喇嘛可以將上地、房屋租給市民和商人。因此喇嘛們都不願意闢出空地作為街道和巷子・這就造成歸化城的街道狹窄，兩邊房屋簡陋。關稅總署的專門辦事處或分署大多設在“買賣城”。大南街的北端通向歸化城舊城。



多倫諾爾的興起是在康熙中的“多倫會盟”之後。早期的多倫諾爾，“地勢廣漠，無樹木，厥上沙磧。昔時不過一小市鎮耳。”<sup>19</sup>自康熙皇帝敕建彙宗寺，吸引了周圍的部眾，蒙古人往來頻仍，於是商務漸盛，居民也多起來。經過數年的發展，到康熙五十二年(1713 年)，已是“居民鱗比，屋廬望接，儼然一大都會也。”<sup>20</sup>雍正八年(1730 年)，設多倫諾爾理事同知，十年(1732 年)設多倫諾爾廳，成為直隸口北三廳之一。城鎮的建設，促進了多倫諾爾的發展。乾隆中期，多倫諾爾已經發展成為屋廬櫛比，擁有多種店鋪的商業城鎮：有人曾賦詩云：“墩夾邊牆內外長，紛紛廬落繞牛羊；白貂綠馬邊頭貴，爭換紅鹽向市場。”<sup>21</sup>咸豐元年(1851 年)，在多倫塔爾從事蒙古貿易的商鋪已達 4000 戶。

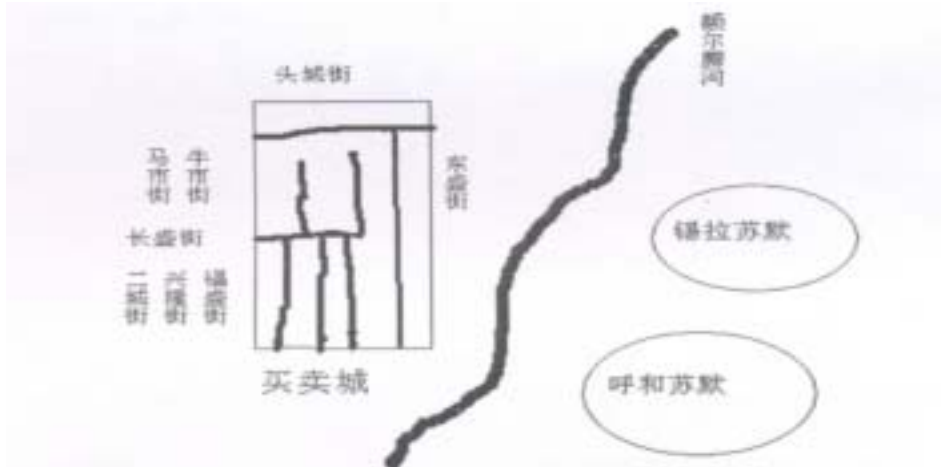
多倫諾爾“買賣城”東西窄，南北長，並且在不斷擴展。康熙四十九

<sup>19</sup> 姚明輝：《蒙古志》卷二，第 354 頁。

<sup>20</sup> 金志章：《口北三廳志》，《聖祖仁皇帝禦制彙宗寺碑文》，《內蒙古史志》卷 61，第 30 頁。

<sup>21</sup> 金志章：《口北三廳志》卷十五，第 1051 頁。

年(1710 年)，多倫諾爾建成東西寬 2 公里、南北長 4 公里的買賣營。乾隆六年(1741 年)又建新營，南北長 1 里，東西寬半里，有街道 5 條。乾隆三十三年(1768 年)，在距多倫諾爾額爾騰河右岸喇嘛寺院區約 2 公里多的左岸平川地區，已形成約“東西寬為四里，南北長達七里，分十八甲，有大小八條街道的市鎮”<sup>22</sup>，成為商鋪林立的“買賣城”。在 19 世紀末，南北長度是東西寬度的三倍。所有的官府及政府機關都集中在城市的北端，也可以說它們是城市北部的邊緣。二府、巡檢和“總爺”<sup>23</sup>的衙門都在東西向的頭城街上。頭城街前面有一片交易馬匹和駱駝的空場。從空場向南有三條大街：馬市街，牛市街和東盛街。東盛街上是多倫諾爾的舊貨市場；馬市街上主要為收購、販賣牲口的稅務署和客店；牛市街上設有收毛皮稅的稅務署，並集中了多倫諾爾的銅匠鋪。馬市街和牛市街垂直于長盛街。長盛街是一條由城西通過城中心的街道。所有的佛像作坊和相連的鋪面都在這條街上。從長盛街往城南又有三條街道，一條叫二城街，主要是居民區；第二條是興隆街，也是多倫諾爾最好的一條街，這條街上的店鋪和貨棧主要做批發生意，還集中了許多銀號和錢莊；第三條街叫福盛街，也可稱作坊街，主要集中了多倫諾爾製作毛氈、馬衣、皮革等等的作坊，福盛街的南端集中了當地稅務機關的幾個主要分署。如徵收茶葉稅、布匹稅、和糧食稅的各分署。<sup>24</sup>

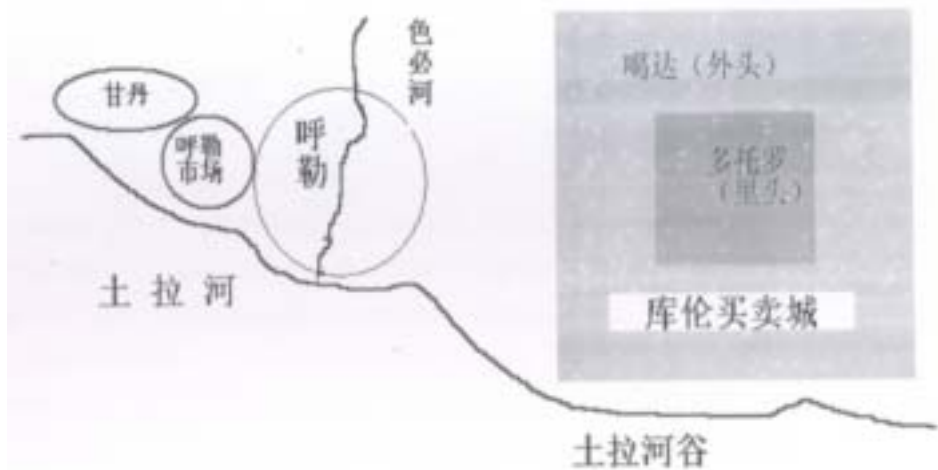


<sup>22</sup> 金志章：《口北三廳志》，第 568 頁。

<sup>23</sup> 總爺：統管當地駐防軍的武官。

<sup>24</sup> 阿·馬·波茲德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》卷 2，內蒙古人民出版社，1983 年，第 33--336 頁。

庫倫是漠北喀爾喀蒙古地區最重要的城市，這是由於它是漠北蒙古的喇嘛教中心。從 17 世紀中葉，它就成為中國內地商人、蒙古人、俄國商人進行互市貿易的地方，其後，清朝駐喀爾喀蒙古的辦事大臣衙署，也在此設立，從而旅蒙商號和行政公務活動，也都紛紛集中至這裏來。因此，庫倫的貿易活動規模就更為擴大了。庫倫的“買賣城”是 18 世紀中期逐漸發展起來的，座落在距寺院約 4 公里的土拉音塔拉(即土拉河谷)。”買賣城”的中心“多托羅”(裏頭)是漢人商店和居住區・周圍城關”噶達”(外頭)是蒙古人的居住區。”買賣城”中有三條通往呼勒寺院方向平行的街道，街口用木椿築成大門，沒有門扇，永遠敞開的。裡頭和外頭部分分割開來的有七座大門：東邊三座，西邊三座，南邊一座。貿易活動最興盛的地方在漢人居住區的西邊。“買賣城”的街道都是相當寬闊的。但幾乎全是彎曲和不規則的。“裡頭”全由店鋪構成，主要為一等的大店鋪，並有兩家客店；“外頭”則由第二、三等的店鋪構成，還有流動商販以及小酒店。負責管理“買賣城”事務的紮爾古齊衙門也在這裡。在“買賣城”的南郊是庫倫的木行，庫倫的木材貿易是相當興盛的。庫倫“買賣城”的公共地方還有一個漢人公墓，位於“買賣城”的北端<sup>25</sup>

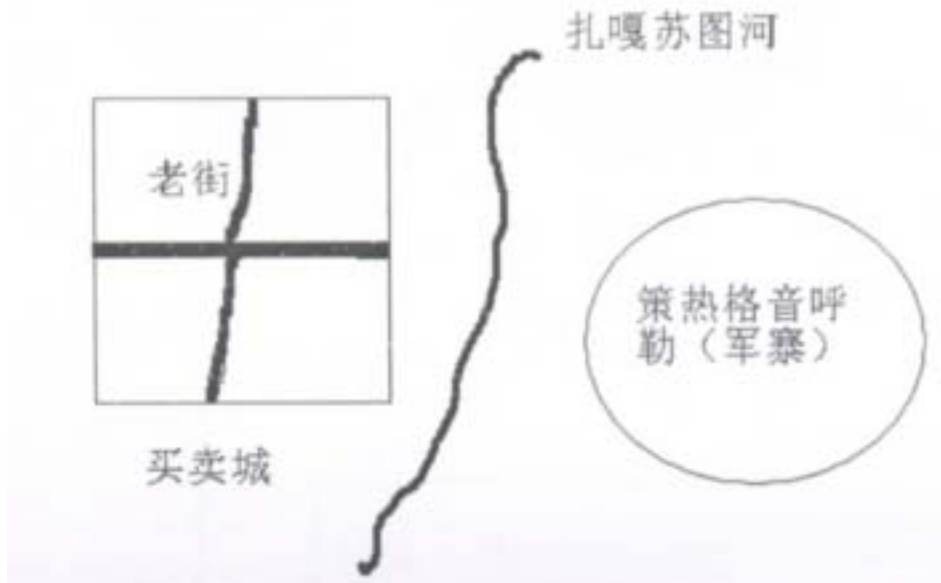


烏里雅蘇台城於乾隆二十九年（1764 年）動工，乾隆三十二年（1767 年）建成。這是一座木城，“東西長一百四十丈，南北長一百一

<sup>25</sup> 阿·馬·波茲德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》卷 1，內蒙古人民出版社，1986 年，第 129 頁。

十丈，統計周方五百丈，連垛口高一丈六尺。內外牌豎木棧，中用土築草坯海漫”。<sup>26</sup>

烏里雅蘇台“買賣城”有五條街道，有三條是到晚清時才發展起來，商業活動還是集中在店鋪商號鱗次櫛比的兩條老街上。兩條老街呈十字交叉型，主幹道為東西向。在兩街交叉地，有三道大門：一道大門是由東向西的通道，另一道大門是由南向北通道，第三道大門建在南北大街上。烏里雅蘇台的“買賣城”不及庫倫“買賣城”一半大。烏城“買賣城”裡的官方建築和公共建築只有兩處：一處是捕廳，另一處是一座漢式寺廟，也叫格薩爾廟，建于道光十四年。<sup>27</sup>



科布多“買賣城”在科布多城南一百俄丈的地方，西距布彥圖河約一俄里半。“買賣城”有三條街道，一條叫伊克則裏(大街)，從南向北貫穿整個“買賣城”；第二條叫納林則裏，與大街平行；第三條從東端開始，穿過大街，到納林則裏街為止。由於這條街被當地人視為不祥的街，所以在這條街與大街交彙的地方，徹了一塊石頭，上面書寫了“泰山石敢當”，大街上約有十五俄丈寬，種著許多高高的楊樹，異常整潔。在這條

<sup>26</sup> (清) 奕湘：《定邊紀略》，第 235 頁。

<sup>27</sup> 阿·馬·波茲德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》卷 1，第 274 頁。

街上聚集了科布多“買賣城”所有的富商。“買賣城”裏也有兩座漢式廟宇，一座位於城西南隅，供奉的是閻羅；一座位於城東，供奉的是水神。<sup>28</sup>



#### 四、“買賣城”的近代轉型

中國的近代化轉變促使“買賣城”與城鎮、城堡結合，向商業化城市發展。前文已述，牲畜貿易屬“買賣城”最大宗貿易，但隨著中國近代交通運輸的發展，生產技術的進步，牲畜貿易的內地需求逐漸減少。1918年，張庫公路開通後，汽車等現代化交通工具取代了駱駝和牛車、馬車。戰爭大批採購軍馬的年代也逐漸遠去。牲畜交易只限于農耕和食用，滿足日常生活需要。當初促使“買賣城”獨立在城區之外的因素逐漸減弱，且“買賣城”和城鎮本身也在不斷擴張，“買賣城”漸漸和城鎮內的市場趨向統一。

“買賣城”與城鎮結合後，城市建設也頗具規模。近代的市政業，公共設施的建設和管理逐漸完備起來。歸化城發展為內蒙古的省會，庫倫發展成為蒙古國的首都。即使由於商品運輸路線的改變，影響到多倫諾爾“買賣城”的商業重鎮的地位，但多倫的城鎮建設加強，總的來說，蒙古地區城市的功能得到發展，政治、經濟、文化各方面的作用都在加強，逐漸和內地的商業城市漸趨一致。

（本文於 2007 年 8 月 25 日投稿，於 2007 年 9 月 25 日審查通過）

<sup>28</sup> 阿·馬·波茲德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》卷 1，第 347 頁

### ◆ 小 啓 ◆

- 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、本年十月月 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、本刊爲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，文長以一萬字以內爲限。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，劉學鈞。
- 電話：（02）2218-6116

0921-883325



