

十二、三世紀蒙古族的宗教信仰

胡其德

一、前言

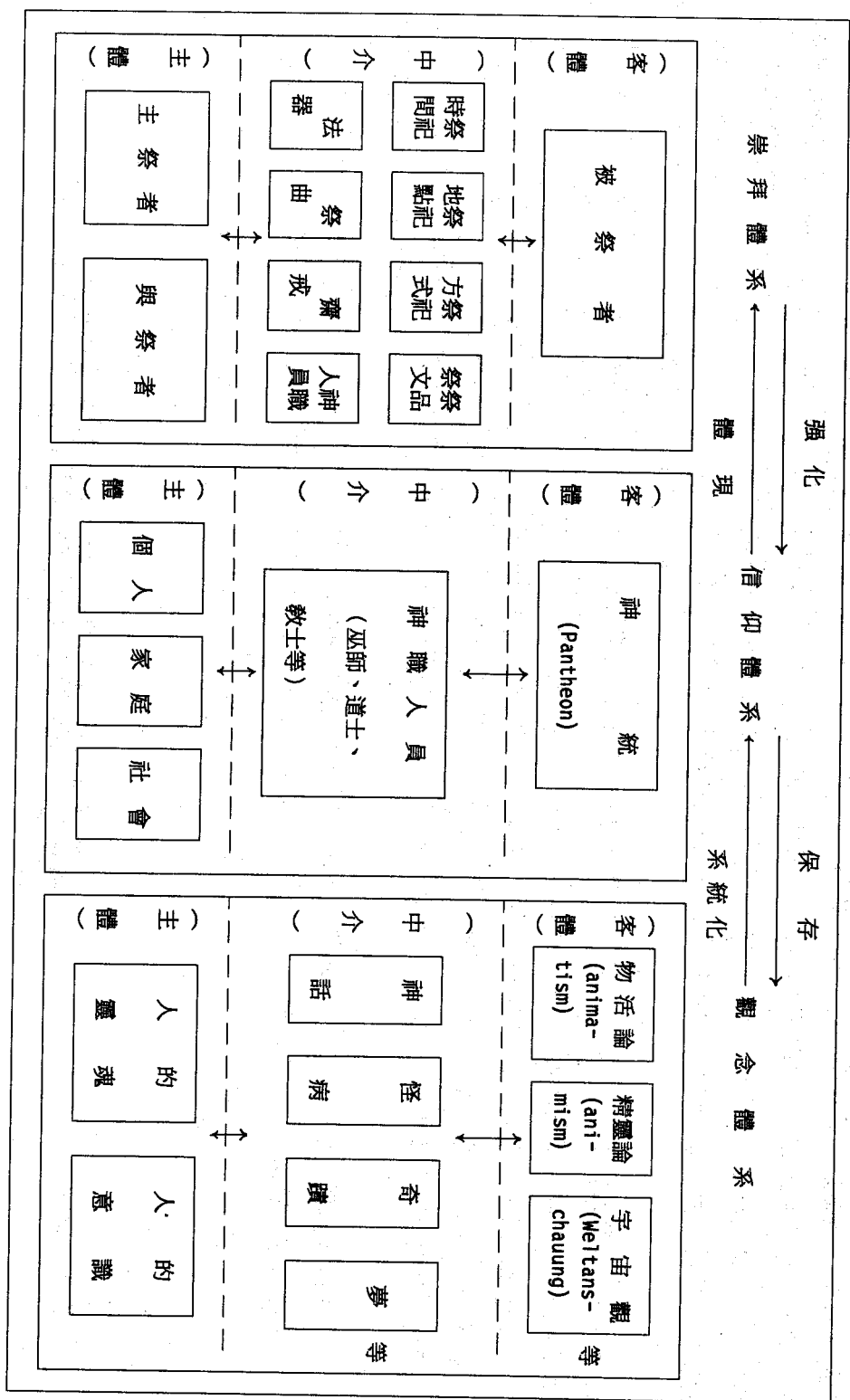
關於「宗教」的定義，東西學者界說不一。西方學者著重「第一根源」（上帝）、「最終目的」（救贖）與教會（註一）；東方學者則著重宗教修持與儀式（註二）。這兩個不同的著眼點，正好點出了布魯格（Brugger）所謂「超越性宗教」與「內在性宗教」（註三）的特色。

本文對「宗教」的看法採廣義，與東方學者所持者較為接近。本文並不打算對「宗教」下一個條舉式的或範疇式的定義，而是嘗試從「體系」的觀點來看宗教，先把宗教當作一個整體看待，再將此一體系細分成「觀念體系」、「信仰體系」與「崇拜體系」三個部分。（詳圖一）任何一種東西只要能兼攝涵蓋此三體系，即可視之為「宗教」。至於各體系的內涵，則各宗教之間自有相異處，也有吻合處。而且內涵會隨著各教派之間的融合與相互影響，而有所改變。易言之，內涵因時因教派而異，但三體系為任何宗教所必須具備者。用此種方法來定義宗教或解釋宗教，或許可以解決或避開一些不必要的論爭，或許也可以給宗教研究在方法上開闢另一蹊徑。

俄國學者普列漢諾夫說：「宗教是觀念、情緒和活動的相當嚴整的體系：觀念是宗教的神話因素，情緒屬於宗教感情領域，而活動則屬於宗教禮拜方面，換句話說，屬於宗教儀式方面」（註四）他也是從「體系」的角度來看宗教，只是他的第二個體系與我所建構的不同。我所提出的「信仰體系」比他的「感情領域」涵蓋面要來得廣，而且有更大的包容性。因為「感情」（應譯作「情感」較妥）只是宗教信仰的根源之一而已。（註五）當然，它是相當重要的一個根源，這是不能否認的。

茲將我所建構的宗教三體系圖解如下：

圖一：宗教體系



這三個體系中的每一個體系均分爲「主體」、「中介」與「客體」三部分，彼此之間有縱的關係。這裡所謂「主體」、「客體」是借用哲學上的名詞，惟意義略有擴充。「主體」就是「指向一個對象（客體）的自我或群體」，是觀念、信仰或崇拜的承載者，擁有者或執行者。「客體」與「主體」相對立，在本文指涉的是觀念的內涵，以及信仰、崇拜的對象。所謂「中介」指的是主體感受客體以及主客之間互相溝通的媒介人或物。觀念、信仰、崇拜三體系又可以重疊起來，變成一個廣義的宗教信仰體系（即上文所謂「宗教體系」）。此三體系之間又有橫的關係：觀念體系經過神職人員的鼓吹或由於社會習俗、禁忌等因素，會更加具體化、系統化、普及化，而形成「信仰體系」，而後者又有保存原始的、模糊的觀念之功能。「崇拜體系」一方面體現了「信仰」，另一方面具有強化信仰體系的功能。易言之：透過各種宗教儀式，使人們對「神」（或「超自然物」、「超自然性」）的信仰更加深了一層。

在這三個體系之中，以「信仰體系」爲中心。所謂宗教信仰，不論視其爲「神的恩賜」（註六）或視其爲「個人的最高興趣」（註七）或「對超驗物的存在主義的真誠信念」（註八），諸家說法有一共同點：即承認「超自然本質的存在」，並認爲它與人之間有互動的關係。（註九）

在「信仰體系」之中，又以「神職人員」最爲重要。他們不但是信仰的催生者、保護者，教義的編纂者，禮拜儀式的主持者，而且也是游乎三界，交通神明的中介人物。故宗教的探討可以說是環繞著他們而立論的。

本文的研究對象以十二、三世紀蒙古族所信仰的薩滿教(Shamanism)爲主，當然，彼時蒙古族所信奉的宗教不僅僅是薩滿教而已，景教在當時的蒙古社會裡也非常流行。只是因爲薩滿教與蒙古早期的社會，後期的發展和蒙古帝國的建立有密切的關係，故以薩滿教爲研究主題。

薩蠻教是否爲一種宗教，有兩派說法：一派主張薩蠻所施的巫術(Magic)不過跡近宗教而已，它只是儀式，只是「心理技術」，不是宗教（註十）另一派主張薩蠻教雖無經典、廟宇、教團，然其功用是像一種宗教，它的思想系統是哲學，並且是一種醫術（註十一）。本文也是把薩蠻教當作一種宗教看待，因爲它包含了上文所述的三個體系，雖然其內涵不像其他進步宗教（如基督教、佛教、道教等）那麼成熟。

依循上文所建立的體系，本文旨在解決下列問題：

- (一)神統(Pantheon 註十二)如何建立——蒙古人相信哪些神靈？諸神地位與功能又如何？這一節是屬於「信仰體系」。
 - (二)祭祀如何進行——這一節是屬於「崇拜體系」。
 - (三)告天人(薩蠻)如何出現？他們的地位、角色又如何？——這一節屬於「信仰體系」和「崇拜體系」。
 - (四)蒙古宗教信仰反映出何種宗教觀念？——這一節屬於「觀念體系」。
- 在探討過程中，每一節均注意到「時間」的因素(縱的因素)，也就是注意到歷史發展過程中，各體系內涵的演變。另外，也兼顧到橫的因素，也就是其他宗教對薩蠻教的影響。

二、神統的建立與演變

(一)天與天神——從「騰格里」(ingri)到「庫穆斯塔」(khormusta)。

以「騰格里」來指涉「天」，自匈奴始。匈奴人稱「單于」為「撐犁孤塗」(ingri qutu)，意思是指「天子」。「撐犁」即「騰格里」，意思是「天」；「孤塗」意思是「子」(註十三)。「騰格里」的語源，Hommel認為來自蘇美語的 Dingir，李豐楙教授認為是漢語「重黎」的音轉。(註十四)迄無定論。匈奴人已有祭天之舉，史記匈奴列傳云：

「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，大會蹕林，課校人畜計」。

後漢書南匈奴傳也有類似的記載：

「匈奴俗：歲有三龍祠，常以正月五月九月戊日祭天神。南匈奴既內附，兼祠漢帝。因會諸部，議國事，走馬及駱駝為樂。」(註十五)

以上這兩條記載很明顯地證明了匈奴人的確行祭天之儀式。而且所祭者，不僅僅是自然的「天」，更把它神格化，當作「天神」加以崇拜。不過匈奴人並未賦予「天神」一個名字，它仍然與自然「天」共用 ingri 這個稱呼；匈奴人也尚未把「天神」偶像化。漢書匈奴傳有一段休屠王以金人祭天的記載：

明年(漢武帝元狩二年，西元前一二一年)春，漢使票騎將軍去病將萬騎出隴西，過焉耆山千餘里，得胡首虜八千餘級，得休屠王祭天金人。(註十六)

這裡所謂「祭天金人」，有的說是「祭天主」（顏師古），有的說是指佛像（張晏、崔浩），但據白鳥庫吉的研究，休屠王的祭天金人是仿秦始皇十二金人而製，象徵北極紫微宮十二星擁太一神（天神），「金人」指涉的是星體，而非上天。（註十七）白鳥之說甚有見地。匈奴人心中的天神，只是把自然天奉為神祇加以崇拜而已，既無名字，亦未偶像化。

匈奴單于自認為是天地所生，是「天之子」。冒頓單于致漢文帝書，自稱「天所立匈奴大單于」（註十八）老上單于致漢文帝書，也說自己是「天地所生，日月所置匈奴大單于」（註十九）本世紀在內蒙包頭出土的瓦當上有「天降單于」的字樣（註二〇）這些文獻與考古資料，都足以證明匈奴單于的天命觀念，且單于既為「天之子」，祭天實際上亦為一種祭祖的表現。不過，匈奴人對於「天」與「日、月」的崇拜，未見有何高下之別。老上單于自稱「天地所生，日月所置匈奴大單于」，「天地」與「日月」的職掌似有別，可是冒頓單于又說他是「天所立」，由此可見在匈奴人的觀念中，「天」與「日」是沒有什麼區別的。所別者：一較抽象，一較具體而已。不僅匈奴人如此，突厥、迴鶻（Uyghur）人亦是如此。觀下文所引突厥可汗、迴鶻可敦即位的記載可知。即使是漢族，也曾有過類似的情形。儀禮觀禮云：

「祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沈，祭地瘞」

鄭玄注：燔柴祭天，謂祭日也。柴為祭日，則祭地瘞者，祭月也。日月而云天地，靈之也。賈公彥疏：鄭（玄）引此諸文者，欲證此經祭天燔柴是祭日，非正祭天神，以其日亦是天神，故以祭天言之。（註二一）禮記郊特牲祭天「旂十有二旒，龍章而設日月，以象天地」（註二二）。天與日等量齊觀，並且合祭，或許是宗教發展的一個普遍現象。遼、金、元三朝諸帝的龍袍上也都繡有日月圖案，忽必烈甚至下令臣民禁「繪段織日月龍虎及以龍犀飾馬鞍」（註二三）。這些都是以日月來象徵沒有具體形象的「天」，而且為北亞游牧民族入主中原的天子所專用。元憲宗二年八月八日，祭天於日月山（註二四）而且相沿成習。此「日月山」，蒙古語曰「納刺赤刺溫山」（Nara Cilaḡun），意思是「日石」，這也是太陽與天被等量齊觀的一佐證。

根據米開羅夫（Mikhailov）的說法，「蒼天」（Kök Tengri）的觀念西元前五世紀即已形成（註二五）可是在有關匈奴（西元前三世紀末崛起）的文獻中，並未出現「蒼天」字樣。或許匈奴真有此觀念，只因文獻不足徵耳！Kök Tengri的字眼在突厥人文獻中則經常出現（註二六），可見此觀念在突厥人心中已根深蒂固。

突厥人崇拜天地與太陽。突厥可汗自認為是天所生，是天意的代表。天是蒼色的，因此突厥人自稱 *Kök Turk*。（註二七）

突厥族系的太陽崇拜與拜天是混在一起的，在北史突厥傳與舊唐書回鶻傳中可以找到線索。北史突厥傳云：

「其主初立，近侍重臣等輿之以氈，隨日轉九回，每回臣下皆拜。」（註二八）

舊唐書回鶻傳云：

「既至虜廷，乃擇吉日，冊公主為迴鶻可敦（中略）。相者引公主升輿，迴紇九姓相分負其輿，隨日右轉於庭者九。公主乃降輿升樓，與可汗俱東向坐。」（註二九）

繞日九轉，正反映出東突厥、回鶻「九重天」的觀念（詳下文）。

突厥人是否已賦予「天神」以名字？吾人從突厥文的碑文中找不出來，但在西突厥 *Oguz* 族（居中亞裏海與鹹海之間）稱最高的神（天神）為 *Bai Ülgen*（意思是「富貴的 Ülgen」），此天神位在天上界的第九層（最高一層）（詳下文）。周書突厥傳則記載突厥人稱呼「地神」為「勃登凝黎」（*Pu Tugri Budun Ili*）（註三〇）此所謂「突厥」不知是指東突厥，還是西突厥，我推測是後者。

契丹的柴冊儀（皇帝即位儀式），積薪為壇，新皇帝受群臣玉冊，在全部儀式過程中，要行「再生儀」，也要拜日。禮畢，則燔柴祀天，（註三一）「祭山儀」中，則「設天神、地祇位于木葉山，東向；中立君樹，前植群樹，以像朝班（中略）皇帝、皇后詣天神、地祇位，致奠。…」（註三二）這一段文字顯示出契丹的「祭山儀」也要祭天神、地祇。樹木正象徵著通天之途徑。

蒙古族與其他北亞游牧民族一樣，也崇拜天神，而且天的崇拜與太陽崇拜亦無明顯的區分。在祭天的時間、地點、方式、祭品等方面，顯然比匈奴、突厥、回鶻、契丹要來得完整而繁複（詳下文）。而且在某些方面很明顯地受到北亞早期游牧民族的影響。例如：成吉思汗即位時，坐在黑氈上，由七位領袖持舉之（註三三）這顯然是北魏拓跋氏與突厥、迴鶻即位典禮的翻版。護雅夫認為可汗即位典禮所用的氈，與薩蠻成巫式（initiation）所用的氈具有同樣的含義，象徵死後再生的聖具，是人轉成神靈的神聖場所，也是神靈降臨人間界的憑藉，也暗示可汗權力來自天上的神靈（註三四）「氈」是否象徵再

生，尙待商榷；不過，它是人神之間的憑藉，則毫無疑義。「氈」應是象徵薩蠻或可汗升天的坐騎。原始宗教有以局部代表整體者，毛氈是動物的一部分，被用來代表整隻坐騎，此解或得真諦。多桑蒙古史記載窩闊台，貴由汗、蒙哥汗即位時，蒞會人員都對新君九拜，新君再率臣下出帳對日三拜（註三五）此亦受突厥影響，只是略加改良而已。對蒙古人而言，氈亦具有其象徵意義。凡后妃妊身或帝后病危，皆移居於外氈帳房。宮車晏駕時，輿車用白氈青緣納失失爲簾。（註三六）蒙韃備錄云：「（蒙古人）其俗最敬天地，每事必稱天」（註三七）蒙古人敬天、禮天，是十分明顯的。蒙古人對天的崇拜，受到北亞其他游牧民族的影響，已如前述。惟於十三世紀以後，開始有差異，有進一步的發展。這可從幾方面加以討論：

1. 在「天」之上，發展出「長生天」（*Möngke Tngri*）的觀念。（詳下文「宗教觀念」）。
 2. 賦予「長生天」以名字——庫穆斯塔（*Khormusda*）。
 3. 「騰格里」（天）開始分化，多達九九個甚至一〇二個之多。各個「騰格里」皆有其獨特的功能，然亦有重疊處。
 4. 諸神之間的地位，開始有階層化（*Stratification*）的趨向。
 5. 「九重天」的觀念正式確立。「九」變成「天」的屬性之一。（詳下文）。
- 茲先就二、三、四項加以探究。

「長生天」這個語彙，最早出現在一二四〇年左右成書的「蒙古秘史」（*Mongol-un Nigūca Tobčiyān*），以後迭出不窮。而「庫穆斯塔」一語在蒙古地區出現的時間，有三種說法：俄國學者 Banarot 推測它是在西元六世紀以前，隨著拜火教自波斯傳入北亞（註三八）Mikhajlov 則認爲 *Khormusda* 的崇拜在成吉思汗與忽必烈（即十三世紀）時代，逐漸形成中，法國學者格魯塞（*Grousset*）認爲 *Khormusda* 源自波斯語 *Ormuzd*，經粟特人（*Sogdians*），維吾爾人（*Uyğurs*），傳給蒙古人（註三九）。後二者的說法較爲可靠。因爲 *Khormusda* 一語出現在一四三一年編成的一本蒙文書裏（註四〇）後來陸續出現在很多蒙文史料裡，像成書於十六、七世紀之間的「黃金史」（*Altan Tobči Nova*），一六六二年成書的「蒙古源流」（*Erdēni Yin Tobči*）、十八世紀編成的西蒙古厄魯特（*Ölö*）祖先神話中，均出現該字。但是在「蒙古秘史」或拉施特哀丁的「史集」（十三世紀末成書）中均未出現。由此可見：*Khormusda* 即使在十三世紀已經出現，仍不普遍流行。我推測它進入蒙古薩蠻教

的咒文中，最早不會早於十三世紀中葉。忽必烈統治時代（西元一二六〇至一二九四），各教人士齊集汗廷，彼此互相接觸，互相影響，Khorumsda可能就在這時自畏兀兒人或喇嘛傳給薩蠻。而且Khorumsda既為諸騰格里之首，因此它之進入薩蠻教的體系，當與騰格里之分化（詳下文）同時或稍後。最晚在十四世紀初，Khorumsda這個名字已進入薩蠻的咒文中，先是口傳，然後形諸文字，載入書中。一二二八年（文宗天歷元年）成書的「白冊」（Cagan Teuke）或許可以證明此點。惜乎手頭無此書，來日當細查之。

次論「騰格里」的分化與「階層化」。如前所論，「騰格里」本指自然天，後指「天神」，但最初「騰格里」只有一個；易言之，在「騰格里」之前，並未冠上任何名詞或形容詞。最初在「騰格里」之前冠上名詞的是「蒙古秘史」中的「帖卜·騰格里」（Teb Tngri）（註四一）有關「帖卜」這個字的解釋，學者解說不一：秋浦主編的「薩滿教研究」一書，認為是「天使」之意（註四二）；尤外尼（Juvaani）「世界征服者史」（The History of the World Conqueror）一書把它解作 Most Heavenly（註四三）拉施特哀丁的「史集」一書則謂「帖卜·騰格里」的名字為 Bout Tngri（註四四）（Bout = Put = But）Bout 在鄂圖曼土耳其語中為「偶像」之意（註四五）。那珂通世將「帖卜·騰格里」解釋成「神巫」，道潤梯布則認為「帖卜」即「透、通」，「帖卜騰格里」為「通天巫」；哈勒楚倫教授則引用維吾爾語 Tiib 與阿拉伯語 Teib，認為「帖卜」乃「醫生」之謂，「帖卜騰格里」即「天醫」或「御醫」（註四六）Heissig 之說與 Juvaani 頗為接近，他認為帖卜·騰格里乃「The Fully-heavenly」之意（註四七）。Cleaves 亦曾撰寫「Teb Tengeri」一文，可惜我手邊沒有。要在這麼多解釋中找出一個真解，實在不容易。大抵而言，上述解說可分成兩派：一派將「帖卜」視為名詞，另一派則視為形容詞或由動詞轉化而成的形容詞。我個人比較傾向前者。因為「騰格里」分化以後，諸騰格里的名稱，其造法絕大部分是名詞加上「騰格里」（註四八）而且西突厥有一神名 Put Tngri（註四九），與「史集」的 Bout Tngri 完全相同。至於「帖卜」的意思是否與 Put 一樣，為「偶像」之意，尚待進一步的研究。蒙文史料「金輪千幅」記載成吉思汗亦封邱處機為「帖卜·騰格里」（註五〇）我推測此稱呼蓋有「諸告天人之長」之意。一二三三年蓋屋重陽萬壽宮聖旨碑記載成吉思汗給邱處機的一道聖旨，內云：「教天下應有底出家人都管著者」，可作為旁證。

德國學者 Heissig 在「蒙古的宗教」（La Religion de la Mongolie）一書中列舉了將近一百個騰格里的名字，並對其中幾

個的來龍去脈加以詳述。他又說：騰格里經常由好幾個組成一組，例如「四隅騰格里」(Dörben Jobks-un tngri)「五風騰格里」(Kei-Yin Tabun Tngri)、「五門騰格里」(Qagalgan-u Tabun Tngri)、「五閃電騰格里」(Cakligan-u Tabun Tngri)、「九黃騰格里」(Sirabur Yisün Tngri)等皆是。而且這些騰格里譜系與游牧經濟有密切的關係。(註五一) Heissig之說甚有見地。除此之外，吾人對於「騰格里」的分化尚有幾點認識：

1. 諸「騰格里」的出現，是多種文化融合的結果，因此「騰格里」的名字中，經常出現來自不同文化背景的語彙，尤以喇嘛教最多。例如：Bisnu(Visnu)Tngri, Burgan (Buddha)Tngri, Bisman Tngri (= Vaisravana)等皆是(註五二)而「五風騰格里」、「五門騰格里」、「五閃電騰格里」顯然受到道教的影响。

2. 諸騰格里的功能仍有重疊的現象。其共同的功能是保護向他們祈禱祭祀的人。(註五三)

3. 隨著騰格里的分化，騰格里數目的增加，勢必帶來諸神地位的「階層化」(Stratification)。Khomusda變成了諸騰格里之首，它既是三十三騰格里之首，又是九十九騰格里之首。(註五四)蒙古原有的神，如旗神(Sulde)、火神(Gal)等在「騰格里化」之後(稱為Siide Tngri, Gal Tngri)，都變成「Khomusda」的屬下或子民了。Khomusda與「長生天」(Möngke Tngri)變成了同義詞。與它們相對應的是人世間的可汗(Khagan, Khan, Qagan, Qan, Xan)。

4. 分化後的騰格里，除了Khomusda Tngri, Möngke Tngri等少數幾個之外，其餘的「騰格里」已喪失原有的「天」的意義，而應解為「神靈」，或者被視為「天」的「靈體」。

(二)地與地神

北亞游牧民族早期的宗教裡，天地經常合稱合祭。這自匈奴族以來已然如此，契丹人也是如此(如上文所述)。居中的突厥人大概也有合祭天地的場合，雖然祭地神的大典在烏德健(Ujgen)西五百里處舉行(註五五)，但祭地的地點當不僅限於該處而已。不過，突厥人已把「天」與「地」慢慢分開，而賦予不同的屬性：「天」是偉大的，蒼色的；「地」是神聖的、可怕的，與「黑色」結合在一起(註五六)。

作為自然界一部分的「天」與「地」，是同時存在的，但是神格化的「天神」與「地神」，則形成的時間並不一致。據蔡志純的說法，「地神」概念形成的時間可能要早於「天神」(註五七)。這種說法，從人類社會發展的過程來看，是相

當合理的推測。人類先有母系社會，再進入父系社會，而且「地」距離人類較近，又能生長萬物，這使人很容易把它與母親聯想在一起，構成「地母」的概念。「地神」的性別也一直是女性。

至於「天神」與「地神」地位的高低如何，實難判斷。依常理推測，在匈奴（西元前三世紀）、古突厥帝國（西元六世紀左右）時代，「地神」的地位當不下於「天神」，甚至超越天神。不過，自十三世紀初，蒙古帝國建立之後，「天神」的地位顯然凌駕於「地神」之上，尤其是在「長生天」出現之後，更是如此。John de Mandeville 認為「地神」（*tioga*）為蒙古人之最高神（註五八）此說恐怕不能用於十三世紀之後。

蒙古人將他們所崇拜的地神稱作 *Eiugen*。十三世紀中葉出使貴由汗廷的勃朗嘉賓（Plano Carpini）說蒙古人信仰 *tioga*（Palladius 將 *tioga* 視作 *eiugen*）（註五九）。馬可波羅（Marco Polo）則將地神稱作 *Nacigay*（註六〇）。日本學者羽田亨認為 *eiugen* 就是女薩蠻（*idughan/udughan/udaghan*）（註六一）馬可波羅所說的 *Nacigay* 就是勃朗嘉賓所說的 *tioga*。因為在某些蒙古語中，有 *n* 無 *n*，意義相同。例如 *nimagan* = *imagan*（羊），*nagasi* = *inagasi*（迄今、自從、從此）皆是。而 *tioga* 就是 *idughan*，迄今達呼爾方言猶呼女薩蠻為 *idughan* 或 *Yadhan*（註六二）綜合以上所論，馬可波羅、Palladius、羽田亨三人皆視 *idughan*（= *udughan* = *udaghan* = *tioga* = *nacigay*）為 *eiugen*。唯俄國學者 Banzaroff 持不同的看法，他認為 *eiugen* 與 *idughan* 無關（註六三）。針對這個問題，我認為羽田亨三人的說法頗為可信。就語言學的觀點而論，*eiugen* 與 *idughan* 只是陰性元音與陽性元音的轉換，這在蒙古語中不少例子。例如 *bida* = *bide*（我們）、*Sigira* = *Sigere*（脛骨）、*Simarga* = *Simergen*（雪堆）*Sob* = *Söb*（類）、*tirang* = *teireng*（財富神）、*nais* = *neis*（和諧）、*ecihu* = *ocixu*（去）、*tamtarixu* = *temterihü*（接觸）。就社會學的觀點而論，人類先有母系氏族社會，再有父系氏族社會。而最初擔任薩蠻者，均屬女性（註六四）。東北鄂溫克薩蠻在禱詞中追述薩蠻的源流時，唸誦九十九個阿巴戈爾迪（*Abagurdaï*）與七十七個奧德根（*Udagan*）（註六五），而地之靈體有七十七個，是「奧德根」與「地神」（*eiugen*）為同義詞。薩蠻是神的代言人，在施行法術時，被視為神，因此，「地神」與「女薩滿」用同一個字，順理成章。

邵循正認為馬可波羅行記所說的 *Nacigay*，即勃朗嘉賓所說的 *tioga/icöga*（這個觀點與前文所論一樣），又等於「元朝秘史」所說的「亦思該」（*isgai/esegei/isegei*），意思是「遮風氈」或「蓋馬氈」（註六六）。這是把地神崇拜與祖神（祖靈，

蒙古語作 *Onghon*，複數作 *Onghot*）崇拜，混爲一談。所以會造成此種混淆，是因爲蒙古人有時候把地神與祖神合祭而且祭祀方式一樣所致。勃朗嘉賓記行云：「他們（指蒙古人）禮敬日、月、火、水、和土地，每天早上飲食前，先以飲食祀之」（註六七）這種禮拜方式與蒙古人禮敬氈製偶像（即「翁昆」）的方式完全一樣（詳下文）。再加上「氈」（*igee*）的語音與「地神」（*igga/igga/eügen*）的語音非常接近，遂導致此種混淆。

蒙古人的祖先崇拜是伴隨地神崇拜的（註六八），祖神概念要比地神晚出。而在蒙古氏族社會裡，每一個氏族各有其地神和祖神作爲守護靈（註六九），兩者也經常合祭。可是演變到後來，地神崇拜逐漸納入祖神崇拜的體系之中，祖神的地位漸漸凌駕地神之上。到了十六世紀，東蒙人最禮敬的神靈是天神與「翁昆」（祖神）（註七〇），地神已不若以前那麼重要了。

（三）日月崇拜

前文已論及：由於日月是顯而易見的天體，因此經常用來象徵「天」、代表「天」。它們也常常與「天地」同時出現在文獻與禱詞中。對匈奴人而言，日月具有某種特殊的力量，可以作爲舉事的參考。史記匈奴列傳云：「單于朝出營，拜日之始生，夕拜月。」（註七一）這是每天對日月的崇拜。同書同傳又說：「舉事而候星月，月盛壯則攻戰，月虧則退兵」（註七二），這是以月之盈虧作爲舉事與否的依據。這裡面反映出原始宗教中「月亮」主殺的觀念。

突厥族系的太陽崇拜，在北史突厥傳的可汗即位典禮與舊唐書回鶻傳的可敦冊立典禮（詳上文）中，表露無遺。太陽崇拜與拜天也常混在一起。

突厥族的方位觀念與太陽密不可分。他們以日升日落的途徑來決定方位名稱：太陽上升的東方，就是前方；日落之處——西方，就是後方；山向陽的一面（向陽坡）是南方，也就是近方；背陽坡稱北方，也就是上方。就語源上而言，突厥語「東方」（*Toǵu*）源自「太陽升起」（*oy-*）。「西方」（*batu*）源自「太陽落下」（*batu-*）。「南方」（*Kiñey*）源自「向陽面」（*Kiñ + ey*），「北方」（*Kuzay*）源自「背陽面」（*Kuz + ay*）（註七三）由此可見：「太陽」在突厥族的心目中，占有十分重要的地位。同樣的，它在突厥族宗教信仰中，亦居主要地位。突厥可汗即位典禮的繞日九轉，充分反映出這個事實。

蒙古族的日月崇拜，在前文所引勃朗嘉賓記行的一段話以及蒙古可汗即位典禮中可見。另外，在多桑「蒙古史」

(L'Histoire des Mongols)一書中，也有很清楚的記載。內云：「他們崇拜日月山河五行之屬。出帳南向，對日跪拜，奠酒於地，以酌天體五行。」（註七四）這條記載除了顯示蒙古人對日月的崇拜之外，還有三點值得研究：

第一、對日跪拜，為何是「南向」，而不是像突厥族一樣「東向」？

這個問題並不容易解決，吾人只能借諸旁證。黑韃事略記載：「其營必擇高阜，主將駐帳必向東南」（註七五）這裡談到蒙古軍主將營帳的門開向東南，蒙古可汗營帳的門大概也是如此。元世祖命劉秉忠設計大都城時，亦加入己見，在大內東南方設「太乙神壇」，作為祭太乙神的地方。「太乙神」是漢族信奉的天神，不是蒙古族的神，但祭天神的方位設在東南，應是別有用意。蒙古可汗拜天拜日面臨的方向極可能就是東南方，而多桑蒙古史所謂「出帳南向」（Vers le midi），應是東南方的略說。

第二、「奠酒於地」的「酒」，多桑蒙古史原文寫作（boissons），這個法文字固然有「酒」之意，但通常指一般飲料而言。我認為多桑書中的boissons就是「馬湮」（Kumiss），我們從很多記載中，可以得到證明。蒙古秘史第一〇三節云：

帖木真從不兒罕山下來，捶著胸說……（中略）。說了就面向太陽灑奠祝禱，跪拜了九次。（註七六）

札奇斯欽注：「灑奠」原總譯作「將馬奶子灑奠了」，可能當時灑奠必用馬湮（馬奶子）。又引元史祭祀志「國俗舊禮」條「太僕卿以朱漆盃，奉馬乳酌奠。」（註七七）

黃金史（Altan Tobci Nova）記載成吉思汗即位時（西元一二〇六年），「用馬湮向長生天灑奠祭祀，立起九旂白纛，龍王向可汗獻美玉寶璽」（註七八），黑韃事略也記載蒙古族的飲食方式：「賴馬而乳，須羊而食」（註七九）。又載：「其軍糧：羊與涉馬（手捻其乳曰涉）。馬之初乳，日則聽其駒之食；夜則聚之以涉，貯以革器。湏洞數宿，味微酸，始可飲，謂之馬孀子。」（註八〇）

從以上記載可知：馬湮是用在祭天、拜日及日常生活上，因此多桑書所謂「奠酒於地」指的是「馬湮」無疑。

第三、以灑馬湮於地的方式，即以「澆祭」（libation）的方式來祭天拜日，是蒙古族特有的。此點留待下文「祭祀」這一節再討論。

蒙古族與匈奴族一樣，以月之盈虧作為行事的依據。黑韃事略云：「其擇日行事，則視月盈虧以為進止，見新月必拜。」

「(註八一)木華黎(Muhal)國王(成吉思汗「四大」之一)的軍旗上亦有一「黑月」(註八二)，這使我們聯想到突厥族把黑色作為「地神」的屬性，兩者之間似有關係。根據法國學者Briade的說法，「地」與「月」具有下列共同象徵屬性：①繁衍②死亡③再生④生命的泉源。(註八三)易言之，他們有共同的質素。

勃朗嘉賓說：「韃靼人(指蒙古人)呼月為大皇帝。」(註八四)這是把Khan(咸、薩蠻)與Khan(汗、可汗)混為一談所致。不過，令人感到困惑的是：他為何將月亮與Khan, Khan扯在一起？這俟諸後日的研究。

關於蒙古族的日月崇拜，還有一點值得注意的是：雖然在十二、三世紀文獻裡也經常提到禮敬日月，但是它們的地位已不如從前，尤其是突厥族所特重的太陽崇拜，已讓位給天神騰格里，尤其是在「長生天」的觀念已定型(十三世紀)之後。我們從史料中，可以找到一些蛛絲馬跡：

1. 禮拜太陽從「東向」改為「東南向」(或南向)。南向正是天子臨朝聽政的方向。「東向」以太陽為主，「南向」則以天子為主，拜日方向的改變，正反映出天神地位的提高。

2. 比較突厥可汗與蒙古可汗即位典禮的過程，我們會發現一個有趣的現象：前者是君臣皆繞日九轉，後者是臣子先對新君九拜，新君再率臣下出帳對日三拜。這正是象徵著代表上天的可汗地位已經提昇了不少。

3. 蒙韃備錄云：「(蒙古人)其俗最敬天地，每事必稱天。」(註八五)

4. 蒙古人祭天的日子比起匈奴突厥族要繁複得多(詳下文)，這也反映出對天神的重視。

5. 十四世紀以後的祈禱文中，呼一切的諸神，但沒有提到太陽及月亮，(註八六)太陽崇拜已經納入天神崇拜系統之中。

(四)祖先崇拜

祖先崇拜有兩個來源：一是從「鬼魂崇拜」發展而來，一是從「自然崇拜」、「圖騰崇拜」衍生出來。就發生先後次序而言，後者早於前者。

匈奴人已有祖先崇拜(如上文所述)，但是否將死去的祖先製成偶像，加以膜拜，則史料不足徵。突厥人的祭祖活動，出現在周書突厥傳與隋書西突厥傳中(註八七)。他們是否將祖先製成偶像，亦無從考查。惟酉陽雜俎記載：「突厥事天神，無祠廟，刻氈為形，盛于皮袋。行動之處，以脂蘇塗之，或繫之竿上，四時祀之。」(註八八)這裡的「刻氈為形」是否就

是蒙古族「翁昆」(Orghon, 木製、石製或氈製的偶像)的前身,尚待考證。有一點可以確定的是此「刻氈爲形」乃爲「事祆神」而作,與祖先崇拜無關。我推測「翁昆」的製作,大概自十二、三世紀的蒙古人開始,(也許從突厥人事祆神一事得到靈感),因爲在祭祖時,習以動物作爲犧牲,不一定要有「翁昆」作爲膜拜對象。例如遼、金、元三朝的「燒飯」(蒙古語作 *ineii*)祭祖儀式(註八九)並無翁昆。

「翁昆」是從初期單純的祖先崇拜演變而來(註九〇),因此翁昆之被視爲「祖靈」加以膜拜,是在祖先崇拜發展到相當成熟的階段,才有可能,我把時間定在十二、三世紀時。在氏族社會裡,每一個氏族體都有一定的土地神和祖神,作爲守護神。蒙古人的祖先崇拜也是與土地神崇拜結合在一起(註九一),由薩蠻主祭(詳下文)。祖神(祖靈)之所以被崇拜,是因爲人們相信它們能助人抵抗來自大自然的威脅,而薩蠻的出現(詳下節)是與祖靈崇拜密切相關(註九二)。

「翁昆」如何出現在祖先崇拜的體系之內?欲解此問題,必先追究「翁昆」最初是如何製作的。根據策·達賴的說法,最早的翁昆是「人們把自己認爲最凶惡的東西的形狀,用木頭或石頭仿製出來,用草或毛繩捆起來,磕頭,因而產生了神像」(註九三)這個說法反映出一個意義:被製成翁昆的是惡靈或惡形惡狀的東西,具有特殊的能力,人們透過膜拜,將敬畏心理轉化成祈求保護的心理。蒙古人將死去的祖先奉爲神靈,也稱作「翁昆」(註九四)也是基於同樣的心理轉換過程。

除此之外,蒙古人也把死去的薩蠻當作「翁昆」,因此蒙古人的「翁昆」實包含兩個含義:祖靈(家庭守護靈)與薩蠻。而且能夠決定什麼人的靈魂死後能當翁昆的,只有薩蠻。(註九五)祖靈憑附的對象,也是薩蠻。這些發展反映出薩蠻掌握了祖先崇拜與翁昆崇拜。

雖然我們不知道第一個「翁昆」的製作時間,但祖先崇拜的「翁昆化」(也就是「偶像化」)勢必對其他神靈的崇拜產生影響,而帶動某些神靈的偶像化。(當然,其中包含了其他宗教的影響。)例如蒙古人的 *Setse* 本來只是軍旗的神靈,後來却被描繪成戰神的模樣。Dayūn 與 Čagan eügen (白髮仙翁)也是如此。(註九六)這些都是相當晚期的發展,已超出本文研究範圍,因此點到爲止。

「翁昆」與漢族的「翁仲」語音非常接近,製作材料亦有雷同處(前者爲木製、石製、氈製及銅製多種,後者爲金製、銅製、石製),放置地點亦相若(前者置於蒙古包門的左右,後者置於宮門外或墓門),也都有鎮邪守護的作用。因此「

翁昆」的語源可能來自漢族，惟此尙待進一步的研究。

(五) 火與火神

「火」在人類文明史上占有極重要的地位，而在各民族宗教信仰體系中，「火」被當作「火神」加以膜拜，也出現得很早。瑣羅亞斯德(Zoroaster)所創的「祆教」，即以禮拜聖火爲主要儀式(註九七)，時間在西元前七世紀以前。另外，據Poppe的研究，中亞游牧民族在西元前六、七世紀時，已有火神崇拜。(註九八)至於北亞游牧民族的火神崇拜，則自突厥人始，時間約在西元六世紀。這從借自突厥的蒙古語Odgan (od/ot突厥語「火」，gan「可汗」、「汗」、「王」，Odgan意思是「火王」、「火神」)這個字(註九九)以及突厥的鍛鐵傳說(註一〇〇)可以得到證明。另外，西突厥人事火神，在文獻上也有證據可尋。西元六世紀中葉，室點密可汗在位時，東羅馬使臣蔡馬庫斯(Nemarchus)出使西突厥，在行抵中亞索格底亞(Sogdiana、即粟特)境時，有突厥人來言：能驅逐魔鬼，預阻不祥之兆。於是圍繞蔡馬庫斯及從人，取其行李置衆人之中，搖鈴繫鼓于其上。又有手持香者，火勢熊熊，來往繞走，狀類瘋狂，指天畫地，幾若魔鬼誠被其驅逐者。咒既讀畢，乃請蔡馬庫斯經過兩火間，其人亦自皆陸續走過兩火間。謂如是則妖魔悉可洗淨也。(註一〇一)「大唐大慈恩寺三藏法師傳」卷二記載玄奘在中亞見「突厥事火」(註一〇二)，這是七世紀初的事情。

「火」可以驅邪淨身的習俗，爲蒙古人所承襲，使臣在晉見蒙古可汗，諸王前，須從兩火之間通過，以潔其身(註一〇三)蒙古人對於火，也有許多禁忌，例如嚴禁從火上跨越，禁止以刀觸火，禁止唾口水於火(註一〇四)，也不能讓火爐(golumta)中的火熄滅等等。

北亞游牧民族的「火神」崇拜與鍛鐵的發明，有密切的關係。北亞游牧民族約在西元五、六世紀時，進入鐵器時代，相當於突厥族崛起的時候。突厥的鍛鐵出山傳說與除夕鍛鐵儀式(註一〇五)，都反映出突厥人已開始用鐵。這與前文所述突厥人崇拜火神，在時間上是吻合的。吾人從遼史得知：契丹人最晚於九世紀初已進入鐵器時代(註一〇六)，同樣地，契丹人也有在除夕夜拜火神的儀式(註一〇七)蒙古人則有篝火鎔鐵出山的傳說與除夕召鐵工至內廷捶鐵的儀式(註一〇八)以上這些記載，都足以證明「火神」的崇拜與鐵的發明密切相關。

「火神」的性別最初爲女性，因此它被突厥人、蒙古人稱作od galagan eke(火母)或gal-un eke(火母)；性別轉爲

男性時，則被稱作 *oɔɣan*（火王）、*ɔalɯn ɣan*（火王）或 *ɔal ingri*（火騰格里）（註一〇九）火神性別轉變的時間是在十二、三世紀蒙古人崛起時。因為在這個時候，火神的稱呼是男女並用。「火神」崇拜受到喇嘛教影響之後，多依梵文取名，這已超出本文討論範圍，故略去不論。「火神」最初的性別是女性，這與最初的薩蠻是女性可能有關。因為火神的崇拜都由薩蠻主其事，火神又被認為具有繁衍的功能。

十六世紀以後的祭火神的新禱文中，火神被認為是「自母 *eigen*（即地神）之足跡生，依 *ingri*（天神）等之所造」，又被視為「太陽和月亮的一部分」（註一一〇），則火神的地位已降低矣！

除了上述諸神之外，蒙古人還崇拜許多神祇，如山神、川神、雷神、雨神、旗神等。尤其是旗神（*qinde*）對於蒙古帝國的崛起與擴張，發揮了相當的作用。而且對旗神的禱詞尤能反映出游牧經濟的色彩（註一一一），當另文論之。

綜合以上所論，吾人對於十二、三世紀蒙古的宗教信仰中，神統的形成、神格的轉變以及神的地位的變遷諸方面，可作如下的結論：

1. 越是晚出的神，其地位反而後來居上。例如日、月、山、川、風雨諸神出現比地神早，反居地神之下；天神概念形成的時間要比地神晚，但演變到後來，却凌駕於地神之上。祖神比地神晚出，但在蒙古帝國時代，祖先崇拜盛況已可與地神崇拜等量齊觀。

2. 有具體形象的自然神，讓位給沒有具體形象的神或不可測的天神和祖神。在突厥時代（西元六世紀），太陽崇拜非常重要，但是到了十三世紀，太陽神的地位已經讓給了天神。地神崇拜則漸漸納入祖先崇拜。隨著蒙古帝國的擴張，蒙古族的宗教信仰漸漸分成「天神崇拜」與「祖先崇拜」兩大系統，前者的人間代表是可汗，後者是薩蠻。

3. 神的性別由女性轉成男性，火神性別的轉變就是一個顯著的例子。雅庫特人（*Yakuts*）、布里雅特人（*Buryats*）的火神皆為男性（補註一）。相對應的是：女薩蠻的地位漸漸被男薩蠻取代。（詳下文）

4. 蒙古文化是北亞諸文化的融合結果，這使北亞民族共用的「騰格里」在蒙古帝國時代開始分化。隨著騰格里的分化，諸神地位也開始「階層化」。「騰格里」的意義也由原來的「天」、「天神」轉變成「神靈」之意。

5. 「翁昆」崇拜帶動了某些神靈的偶像化。

6. 某些神祇崇拜經過三個階段：自然物、自然神與人格神。給神取一個不同於大自然的名字或是用人的觀念去了解神，都是神的「人格化」的一種表現。

三、祭祀的展開

在研究祭祀體系（即「崇拜體系」）時，除了要注意祭者（主體）、被祭者（客體）與祭祀的中介之外，仍須注意三者之間的對應關係（縱的關係），並且它要考慮到該祭祀體系與信仰體系之間的關係（橫的關係），如此才能窺其堂奧。

有關北亞游牧民族的祭儀，留下來的資料並不多，尤其是沒有文字留下來的匈奴族，更是如此。突厥族雖有碑文留下，但可資利用者仍嫌少。蒙古族有文字，留下來的史料也不少，只是紛亂如麻，不容易理出一個頭緒來。下文僅能就研究架構作一個概括性的分析，還談不上十分縝密。

先就北亞各游牧民族祭祀時間、地點、被祭者三項製成一表，加以說明。（祭祀地點在中原者，不列入本表）

表一：北亞游牧民族祭祀時間地點對象一覽表

族名	祭祀時間	祭祀地點	被祭者	祭品或犧牲	資料來源
匈奴	正月	單于庭祠			史記匈奴列傳
匈奴	正月戊日	單于龍祠	天神		後漢書南匈奴傳
契丹	正月		天地		遼史太祖、太宗本紀
契丹	正月		天地	青牛白馬	遼史聖宗本紀

西突厥	突厥	匈奴	匈奴	蒙古	蒙古	蒙古	契丹	契丹	契丹	契丹	蒙古
五月八日	五月中旬	五月戊日	五月	四月十六日（紅圓光日）	四月九日	四月八日	四月	三月	三月	二月	正月一日
	他人水	單于龍祠	龍城	外蒙	和林河	舊桓州西北					
神	天神	天神	神 祖先、天地、鬼神	旗神 天、日、祖先、	天神	天神	日神	天地	天	天地	天神
					" "	灑馬湫		青牛白馬	酒（穆宗）、鴛（聖宗）	青牛白馬	
隋書西突厥傳	周書突厥傳	後漢書南匈奴傳	史記匈奴列傳	蒙古秘史	塞北紀行	元史、蒙兀兒史記	遼史聖宗本紀	遼史聖宗本紀	遼史太祖一次、穆宗兩次、聖宗一次	遼史太祖本紀一次、景宗四次	蒙韃備錄

契丹	契丹	契丹	蒙古	契丹	契丹	契丹	契丹	契丹	蒙古	蒙古	契丹	契丹
八月	八月	八月	七月七日或九日	七月十五日	七月	七月	七月	六月	五月九日	五月五日	五月八日	五月五日
		烏孤山					黑山					
天地	天地	天	祖先	天	天	天地	天地	天地	神	天神	天地	天
青牛白馬、黑白羊		鵝			黑白羊	青牛白馬	酒脯				青牛白馬	
遼史聖宗本紀	遼史太宗本紀	遼史太祖本紀	元史	金史禮志	遼史道宗本紀	遼史聖宗本紀	遼史穆宗本紀	遼史興宗本紀	盧布魯克遊記	蒙韃備錄	遼史聖宗本紀	金史禮志

蒙古	契丹	契丹	契丹	契丹	契丹	契丹	匈奴	蒙古	蒙古	蒙古
九月九日	九月九日	九月	九月	九月	九月	九月	九月戊日	八月初一 八月廿八日至九	八月廿四日	八月八日
外蒙	高水	小山				蹄林	龍祠		上都開平	日月山
祭所奉祀之神靈	天	天地	天地	天地	天地	日神	天神	神	祖先	天神
酒馬乳			青牛白馬	白黑羊、酒	赤牛青馬				灑馬奶、馬一、羊八、綵緞練絹各九匹、黑白羊毛纏若穗者九、貂鼠皮三	
塞北紀行	遼史聖宗本紀	遼史穆宗本紀	遼穆宗一次、聖宗一次	遼史穆宗本紀	遼太祖本紀	遼史太祖本紀	後漢書南匈奴傳	馬可波羅行紀	元史	蒙兀兒史記

契丹	契丹	契丹	契丹	蒙古	契丹	契丹	契丹	契丹	契丹	蒙古	蒙古
十二月	十二月	十二月	十二月	十一月	十一月	十一月	十月	十月	十月	秋天	九月
				日月山						軍騰兒(gün Nağur)	
日月	天地	天地祖先	天地	天神	天地	日神	天地	天地	天地、軍神	天神	祖先
	青牛白馬(景宗) 黑白二牲(聖宗)				青牛白馬		黑白羊	青牛白馬		灑馬乳	燒飯(inerü)
遼史聖宗本紀	遼史景宗本紀、聖宗 本紀	遼史穆宗本紀	遼史太宗本紀	蒙兀兒史記	遼聖宗二次、興宗二 次	遼穆宗本紀	遼聖宗三次	遼景宗一次、聖宗一 次	遼史景宗本紀	元史、蒙兀兒史記	元史

契丹	十二月除夕		火神		遼史禮志
蒙古	十二月十六日以後	宮廷	祖先	燒飯、馬一、羊三 黑白羊毛線纏身	元史祭祀志「國俗舊禮」
蒙古	十二月除夕	宮廷	天、火		蒙兀兒史記
突厥	(時間不詳，可在五月)	於都斤(cujien) 西五百里	地神		周書突厥傳
突厥	(時間不詳)	祖居地	祖先		周書突厥傳、隋書西突厥傳
突厥蒙古	可汗即位時(時間不定)	即位地	天、日		正史突厥傳，多桑蒙古史
蒙古	可汗祭日	祖陵所在地	祖先		元史、蒙兀兒史記
蒙古	(時間不定)	不兒罕山	天神、祖先	灑馬乳酒	蒙古秘史
蒙古	每年四次	太廟	祖先	奠馬乳	元史祭祀志

上表記載雖然不夠周詳，但有些是可以確定的：

①以「青牛白馬」或「黑白羊」祭天地是契丹族特有的，因為契丹族自認為是青牛白馬的後裔。「黑白羊」祭天地，是遼穆宗定下的規矩。若撇開這兩項，我們會發現祭祀月份以正月、五月(含四月)、九月、十二月為最多。這與北亞地

理環境是吻合的：正月爲歲首，四五月草已青，九月秋高馬肥，十二月爲歲末。若以日期論，則以戊日、八日、九日爲多。其中「戊日」受漢族影響（補註二），八日或九日（尤其是九日）可能與薩蠻信仰有關。

②以「被祭者」而論，則以天神（天日或天地）與「祖先」爲兩大系統，這種現象在蒙古帝國時代尤其明顯。這也反映天神、祖神地位提昇。

③就蒙古人而言，祭天神的地方常在固定的山（如日月山或不兒罕山），因爲「山」在原始宗教裡，被視爲「天地交會之處」。

另外，蒙古人視「紅圓光日」（*Khulaan tergel edür*）爲非常吉祥的日子，很多大事在這一天舉行。蒙古秘史第一一八節記載帖木真與札木合在紅圓光日那一天起營出發（註一一二），第一九三節記載帖木真在二一〇四年的紅圓光日灑馬奶子祭大纛旗（*Saike*）出發征乃蠻（註一一三）。吾人從祕史的記載，只知道蒙古人祭旗神。札奇斯欽推測它可能是祭祖的重要節日（註一一四），*Heisig*則認爲它是夏至日（*Solstice day*），也是一大宗教節日（註一一五）。*Heisig*之說有待商榷，因爲夏至日在陽曆六月廿一日或廿二日，陰曆應是五月，不可能早到四月十六日。反過來講，四月十六日換成陽曆，亦無晚至六月廿一日者。我認爲「紅圓光日」的慶祝，應以太陽爲主要對象，兼及祭祖祭旗。顧名思義，「紅圓光日」這一天的太陽應是既紅又圓，「紅色」在原始宗教中一向被視爲「再生」，泰亦赤烏惕（*Taijig* 蒙古族一支）的慶祝活動，直到日落才散（註一一六），可見這是爲慶祝太陽再生而舉行的。而以這一天爲祭旗神出征或拔營的日子，也是視其爲新生命的開始。陰曆四月在漢族觀念中，是陽氣、善氣最盛的時候（註一一七），蒙古族的「紅圓光日」與漢族觀念是否有關，尙待進一步的研究。

次論祭品、犧牲與祭祀方式。

匈奴族用何種祭品、何種動物作犧牲，以何種方式祭祖先、天地、鬼神，史料甚少，僅有一條「刑白馬祀天」的記載。至於休屠王的「祭天金人」受漢族影響，不是匈奴族所固有的，前文已論及。日本學者江上波夫把匈奴五月大會之地「龍城」解釋爲「以自然林木、樹木、柴薪堆積搭建而成的祭壇」，此與薩蠻祭儀所用的樹林具有同樣的意義。（註一一八）江上波夫之說有待商榷。即使江上之說能夠成立，吾人亦不能證明匈奴族與契丹族一樣有「燔柴」之舉。突厥族用何種祭品

或何種動物作犧牲，史無明文。契丹族祭天地，則以「青牛白馬」或「黑白羊」為主要之犧牲，間亦有用酒或酒脯或鳥者。（詳上表）。蒙古族祭天則以奠馬渾於地為主，祭祖則以奠馬渾或燒飯為主、「燒飯」(menu)承自遼金舊習（註一一九），而祭祖時供奉「黑白羊毛纏若穗者九」（註一二〇）或「黑白羊毛線纏身」（註一二一），我認為是從遼朝祭天地所用的「黑白羊」脫胎而來。至於黑白羊所具有的象徵意義，尙待進一步的研究。質言之，祭天時，奠馬渾於地，為蒙古人所特有。此種「澆祭」(libation)既不同於漢族的「祭天燔柴」，也迥異於契丹族柴冊儀的「燔柴祀天」，頗值得吾人注意。

蒙古人非常重視馬渾，嚴禁把酒或酸馬乳（即「馬渾」）灑在地上；他們認為這樣做，閃電會打在家畜（尤其是馬）身上或打到他們家裡（註一二二）。何以他們在祭天或祭祖時常用馬渾？按：波斯人與印度人祭太陽神時，重要之供犧皆為馬，且常在野外薦酒於其神（註一二三）波斯人、印度人所薦的酒是否為馬奶酒，吾人不得而知，惟從宗教的禮拜儀式來看，薦酒於地正是最原始的方式。蒙古人在山上灑馬奶酒，一方面認為山為天地交會之處，最接近天，另一方面也反映出最原始的宗教信仰——地神崇拜雖已讓位於天神崇拜，然仍留其痕跡在。至今雅庫特人(Yakuts)春秋兩季都舉行Kumis祭，面向東方，行灑奠儀式，祭畢還向地神祈禱（註一二四）可作旁證。

蒙古人除了以「澆祭」的方式祭天之外，也有以竿懸肉祭天的儀式，蒙古語稱之為Jugeli（主格黎）。依札奇氏之見，Jugeli為薩蠻教儀之一。在十二世紀，此種祭祀乃全氏族主要大典，全體氏族成員集合對其祖先或氏族神祭祀之前，先行祭天（註一二五）Jugeli所用的竿木，即象徵著「世界軸」(Axis mundi)、宇宙的中心點。（註一二六）此外，蒙古人也用石塊、沙土堆成圓形土包，稱作「額包」(Obo)，亦為祭天神的場所（註一二七）我認為「額包」是人造的、具體而微的假山，與固定的聖山，具有同樣的象徵意義。

蒙古人對於「翁昆」的禮敬方式是每天清晨飲食前，先以馬、牛、羊之初乳塗其口（註一二八），這是每天必須做的簡單禮拜活動。「翁昆」體積小，便於攜帶或移動。「翁昆」崇拜十足地反映了游牧經濟生活方式。而以初乳塗「翁昆」之口，與巴布亞人(Papua)以第一批採摘的果實供奉祖先（註一二九），具有同樣的象徵意義。

蒙古人祭天用的供品或犧牲，常呈九數，這與蒙古人「九重天」的觀念有密切的關係，容下文再論。至於主祭者、與祭者是薩蠻、族長還是可汗、皇族，則在下一節論之。

蒙古每一年祭太廟四次，是由薩蠻以蒙古語告神（註一三〇）歲末「射草狗」儀式，只限於某些氏族的人參加。「祭畢，帝后及太子嬪妃併射者，各解所配衣，俾蒙古巫覡祝讀之。祝讀畢，遂以與之，名曰脫災。」（註一三一）蒙古的射草狗與契丹巫覡之磔犬以制邪（註一三二），具有相同的象徵意義。

四、告天人的出現

所謂「告天人」是指人神的中介，各民族稱法不一：通古斯語謂之Šaman，阿爾泰語、維吾爾語稱之為Kham，蒙古語叫做bo'e，古突厥人稱為Šaman（註一三三）。而漢字把它寫作「薩滿」或「薩蠻」或「珊蠻」，都是Šaman的對音。其語源，有認為來自梵語的Śramana（註一三四）有認為來自中亞者（註一三五）。我在「成吉思汗即位前後的政教關係」一文中，曾提出質疑：假如Šaman源自梵語，何以東傳的過程中，只在通古斯語中保存，却不在蒙古語中流行，亦不在維吾爾語、阿爾泰語中出現？（註一三六）Banzaroff也認為Šaman一語不來自印度，因為在十六世紀以前，佛教並未深入蒙古民間，只梵語不可能傳入（註一三七）。我推測Šaman本通古斯語，傳給柔然人（突厥族系），到了十二、三世紀蒙古人崛起時，只保留女薩蠻的通古斯發音（即idakon/idughan/udughan），而男薩蠻則改稱bo'e（字額）（該語的起源，詳下文）。至於梵語的Śramana（意為「禁欲者」）與Šaman音近，恐係巧合。從另一個角度來看，薩蠻教源於森林狩獵民族，而通古斯族的居地，正是森林地帶，故Šaman源自通古斯語，應屬合理的推測。日本學者中村元認為漢譯「沙門」一辭，並非梵語Śramana的譯音，能可是龜茲語Shamane或粟特語Shaman的同音異譯（註一三八）我個人認為：漢語「沙門」不管是來自梵語，或來自龜茲語、粟特語，皆與「薩蠻」無涉。

「薩蠻」作法術之事，最早出現在漢文文獻者，應推魏書蠕蠕（柔然）傳，（註一三九）時間是西元六世紀初。而「珊蠻」（薩蠻）一詞的出現，則最早在十二世紀徐夢莘「三朝北盟會編」一書。卷三云：

「兀室奸滑而有才，自製女真法律文字，成其一國，國人號為珊蠻。珊蠻者，女真語巫嫗也。以其通變如神，粘罕以下皆莫能及。」（註一四〇）

「薩滿」這個詞彙出現在文獻上的時間雖然很晚，但薩蠻作為預言者、占卜者、主祭者或治病者，則出現得很早。據秋浦

主編的「薩滿教研究」一書所云：薩蠻是母系氏族社會的產物(註一四一)法國學者 Hamayon 認為「薩滿教與氏族組織之間有密切的關係」(註一四二)，德國學者 Heisig 則認為「薩蠻教源於祖先崇拜」、「薩蠻職位與功能是為了確保原始經濟社會的穩定與安全而設。」(註一四三)這三種說法有一個共同點，那就是：薩蠻起源於氏族社會。進一步而言，從最初薩蠻是女性來看，在母系氏族社會應該就有薩蠻。從母系氏族社會進入父系氏族社會以後，男女薩蠻依然扮演極為重要的角色。就北亞游牧民族而言，在匈奴冒頓單于崛起時(西元前三世紀)，薩蠻早已存在了。護雅夫說：「新石器時代游牧生活的各氏族的族長是薩蠻。」(註一四四)薩蠻與族長的關係如何，兩者是否為一，下文再論。惟薩蠻起源於氏族社會，是鐵的事實。因為各氏族的守護靈需要憑藉薩蠻才能溝通。

西方學者試圖對 Shaman 下定義。Shirokogoroff 說：「男女薩蠻是那些已經馴服神靈的人。他們能夠引神靈入其身，並施行法術，召喚這些神靈來相助，尤其是幫助那些受惡靈折騰的人。」(註一四五) Lewis 對薩滿下的定義是：「受到啓示的先知與治病者。一個具有 Chakras 的宗教人士，他們常以化身為神靈的方式控制之。假如神靈透過他而發言，他亦能從事神祕的搏鬥以及其他身外的體驗。」(註一四六)佐佐木宏幹認為「薩蠻具有與神靈直接接觸的能力，並實行之，完成任務。在行使能力時，經常處在異常狀態之下。」(註一四七)這三個定義有一個共同點：任何薩蠻均有其助靈，均可與彼等交通，薩蠻借之以治病、預言或升天入地。易言之，薩蠻與萬靈信仰(animism)是分不開的。

多桑蒙古史云：「珊蠻者，其幼稚宗教之教師也，兼幻人(magicien)、解夢人、卜人、星者、醫師於一身。此輩自以各有其親狎之神靈，告彼以過去、現在、未來之祕密。擊鼓誦咒，逐漸激昂，以至迷罔。及神靈之附身也，則舞躍瞑眩，妄言吉凶。人生大事皆詢此輩巫師，信之甚切。設其預言不實，則謂有使其術無效之原因，人亦信之。」(註一四八)這一段話頗能顯示薩蠻的功能：他可以是一個魔術師、解說者、預言者，也可以是一個占卜者、主祭者與治病者。在北亞游牧社會裡，預言、占卜、治病皆薩蠻所專有，他人不得預焉。尤其是治病更能顯示薩蠻的特色：在治病時，他借重各種法器(如神鼓、護鏡、神帽、神裙以及象徵性的座騎)，擊鼓誦咒，進入迷惘狀態，或脫魂(ecstasy)升天入地；或神靈入其身(spirit possession)，與神交通，口出神言，覓回病者失落之靈，或找出病因，以達到治病的效果。薩蠻也因為與神交通的方式不同，而分為「脫魂型」與「憑靈型」兩種。前者又稱為「移動型」，後者又可細分成「自發性的憑靈」與「非自發性的憑

靈」兩類（註一四九）北亞游牧民族的薩蠻多屬「脫魂型」，這與游牧經濟似乎有關係。若以出身而分類，薩蠻可以分成「召命型」、「世襲型」、「修行型」三類。「召命型」的薩蠻對社會的影響力極強；「修行型」的薩蠻對社會的影響力較弱。（註一五〇）十二、三世紀蒙古的薩蠻多屬召命型，即使是世襲，也要經過召命型的成巫過程。從蒙古祕史第二〇四節第二四五節、第二四六節可知：晃豁壇（Hongtan）氏為世襲的薩蠻。

在較為成熟的社會裡，「薩蠻」與「祭司」兩者的功能有嚴格的區別。美國人類學家 Mandelbaum 從功能說立論，對於此二者有詳盡的說明（註一五一），本文不擬贅述。在十二、三世紀的蒙古社會裡，薩蠻仍兼祭司角色，擔任一部分的祭祀活動（尤其是祭祖神、地神）。

以下論薩蠻與氏族長、可汗之間的關係。

在討論這個問題時，須先考慮三者的特質與主要功能，再考慮歷史的發展，才能釐清三者之間分分合合的關係。茲以圖表示如下：

表二：薩蠻、族長、可汗主要功能表

人物	主要功能	產生方式
薩蠻	預言、祭祀、與神靈交通、治病、占卜	世襲
族長	主持氏族會議、全族經濟活動、祭祀	世襲
可汗	戰時統帥	非世襲（選舉），帝國建立後，改為世襲

從上表可知：薩蠻功能以祭祀、治病為主，族長掌理氏族平時事務為主，可汗則負責戰時之征伐。薩蠻與族長的主要共同點是：職位世襲。族長若為薩蠻則亦兼祭祀工作。族長與可汗最大的區別在於：一主平時，重血緣關係；一主戰時，

不重血緣關係。契丹建國前的「辱紇主」與「莫賀弗」這兩個稱呼正反映出「族長」與「可汗」這兩種身分（註一五二）氏族瓦解，帝國建立後，族長併入可汗。

就北亞遊牧民族而論，各民族族長兼薩蠻，有過一段長時間的歷史。匈奴族留下的史料不多，無從證實。匈奴於五月舉行的龍城祭典，由誰主持，不得而知。不過，從「龍城」、「蹄林」這些字眼來看，確有薩蠻參與其事。（註一五三）突厥族、蒙古族這些民族的氏族長有過曾經是薩蠻的例子。（註一五四）蒙古族留下的史料較多。茲就蒙古族而論。在西元十二世紀蒙古氏族社會尚未分化解體以前，蒙古各氏族的族長尤其是林本中百姓蔑兒乞惕（Merkit）與幹亦刺惕（Qirad）的族長，都有過兼薩蠻的例子，如兀孫老人（usun ebügen）和豁兒赤（Khorci）皆是（註一五五）族長與薩蠻共用「別乞」的稱呼（註一五六）早期的布里雅特人（Buryat）曾有過被少數薩蠻統治的時代（註一五七）蒙古帝國締建後，祭祖仍由薩蠻主持，頗能反映早先族長就是薩蠻的時代。

十二世紀以後，蒙古氏族社會進入分化解體的階段，經過「草原貴族制」時代（此時出現「混合氏族」（obog），到十三世紀初，帖木真建號「成吉思汗」之後，帝國正式建立，氏族完全解體，族長的權力為可汗所取代；可汗不再只是戰時統帥而已，他也是平時的領袖人物了（註一五八）這時開始進入「可汗」與「薩蠻」對抗的時期，成吉思汗設計殺害薩蠻帖卜·騰格里，並制訂「札薩」（Jasag）約束薩蠻之後，「薩蠻」才完全屈服於「可汗」之下，專責祭祀。

護雅夫在「遊牧騎馬民族國家」一書，一再強調突厥、蒙古等族可汗的遠祖是薩蠻（註一五九），這些可汗的遠祖是一氏族族長，他們兼薩蠻是常有之事。只是北亞遊牧社會在進入「帝國」體制時（也就是氏族瓦解時），可汗與薩蠻勢必要分開。契丹人在建立遼帝國之後，可汗與薩蠻也是各有人選、各有專司。契丹皇帝的「再生儀」與「歲除儀」，都由薩蠻主其事。（註一六〇）遼景宗本紀亦明白記載：「乾亨二年冬十月辛未朔，命巫者祠天地及兵神」（註一六一）而帖木真兩次即位（西元一一八九年與一二〇六年），更是得力於薩蠻豁兒赤與帖卜·騰格里之假借天命，這在蒙古祕史記載得非常詳細。實言之，由於薩蠻所擁有的特殊能力與氏族守護靈密切結合，使他們在氏族社會裏擁有極高的地位。在帝國時代，雖然屈居可汗之下，但其某些功能仍是不可取代的。

至於北亞遊牧民族的鍛鐵師與薩蠻的關係，護雅夫認為鍛鐵師不僅鍛鐵，而且製造薩蠻修儀所用的祭具，他們因為經

常接觸薩蠻的祭具，結果體會了祭具所賦有的靈力，自身亦成為薩蠻（註一六二）。我個人認為鍛鐵師或有成為薩蠻的可能，「達爾罕」（Darkhan，意為「鐵匠」、「自在人」）之用在薩蠻身上，正足以反映出此種可能。但若說北亞遊牧民族的君長皆起源於鍛鐵師，或說成吉思汗年輕時當為鐵匠（註一六三），則有待商榷。因為就出現的次序而言，族長最早，其次為薩蠻，再其次為可汗，最後才是鍛鐵師。因此，與其說是鍛鐵師成為薩蠻，不如說是薩蠻兼鍛鐵工作，較合乎史實。至於成吉思汗年輕時曾為鍛鐵師的傳說（註一六四）Rockhill已駁其為非。他說此傳說之錯誤乃由於將成吉思汗的名字帖木真（Temüjin）與突厥語「鐵匠」（Temüji）混為一談所致。Rockhill之說甚是。

在「自然崇拜」時期，人類各自膜拜天、地、日、月、山川，風雷及各種動植物神，各人皆有其守護靈，並未有專職的薩蠻出現，亦無大規模的、定期的祭典。圖騰崇拜（totemism）與薩蠻信奉（即薩蠻教 Shamanism）亦有別：前者是以「氏族祖神祕世界的逗留為特徵，只崇拜與氏族祖有關的唯一的屬於圖騰種的動物」；後者是以「靈界巡視為特徵，相信一切動物都有精靈，所以不加區別地加以崇拜。」（註一六五）愛宕松男這個區分，甚為敏銳。因此，吾人可以斷言：薩蠻應自祖先崇拜才有，而非如某些學者所說的起於圖騰崇拜。

綜合本節與上一節所論，吾人可仿羽藤秀利之法（註一六六）製一「神統」、「祭祀體系」、「社會發展」的對照表：

表三：神統、祭祀體系、社會型態、宗教型態對照表

主體		客體	
社會型態	主祭者	被祭者	宗教型態
原始社會	個人	守護神、自然物	自然崇拜時期
氏族社會	薩蠻兼族長	祖神、天地及其他守護神	祖先崇拜時期
			祭祀的意義
			個人的幸福
			全氏族的繁榮與福祉

帝國社會	
可汗	薩蠻
長生天	一般天神、祖神為主
諸神階層化時期	
祖先崇拜	
薩蠻為可汗、帝國效勞	

附帶要說明的是：宗教發展即使到了最成熟的階段，自然崇拜仍然持續著。此外，北亞各民族社會發展的速度並不一致，因此宗教型態演變的時間並不一致。而且「長生天」為蒙古族所特有，其他游牧民族即使建立帝國，也未發展出「長生天」。

薩蠻的性別亦值得研究。早期母系社會時代，薩蠻皆為女性，已為學者所共認。進入父系社會以後，男薩蠻的地位逐漸提高，甚至以男薩蠻為主。關於些點，我們在文獻中亦可得到證實。梁書上記載「狗國」云：「天監六年，有普安人渡海，為風所飄至一島，登岸，有人居止。女則如中國，而言語不可曉；男則人身而狗頭，其聲如吠」（註一六七）此所謂「人身而狗頭」正是男薩蠻著狗面具作法的描寫。而女真族有名的薩蠻兀室（即完顏希尹）（註一六八），亦為男性。蒙古祕史中出現的薩蠻，如豁兒赤、兀孫老人以及鼎鼎大名的帖卜·騰格里，也都是男性。這些都反映出男薩蠻的地位已凌駕於女薩蠻之上。不過，男薩蠻在作法時仍著女服，這是承襲傳統而來。

五、蒙古族宗教信仰所反映出的宗教觀念及其演變

人、動物和大自然之間，「靈」的交流是可能的，此意識型態是原始宗教精靈觀、世界觀的基調（一六九），而薩蠻教的觀念正是以「精靈觀」（animism，即「萬物皆有靈論」）為中心。「精靈觀」是以「物活論」（animism，萬物皆有神祕意志論）（註一七〇）發展而來，但比後者更進一步。底下先就精靈觀加以探究。

（一）精靈觀——從「守護靈」到「翁昆」

英國人類學家泰勒（Tylor）在論宗教的起源與本質時，提出「靈的存在」（Spiritual beings）的觀念。此「靈的存在」包含「靈魂」（soul）、「死靈」（ghost）、「精靈」（spirits）三種。所謂「精靈」，就是超乎人類之外、浮游於空中的靈的存在。」（

註一七一）北亞的薩蠻也把人死後的「靈魂」視為精靈。對葉尼塞族薩蠻而言，最重要以精靈就是他的祖靈。（註一七二）蒙古人認為神靈是充滿於宇宙之間，也相信死者之靈對生者會降禍福。（註一七三）本文則把「精靈」與「神靈」視為同義詞，包含三者。前面所用的天神、地神、日神、月神、祖神等名稱，正確地說，應是「天靈」、「地靈」、「日靈」、「月靈」、「祖靈」等，所以使用前者，只是約定俗成而已。本文所用的「神」，與西方一神教的「神」的觀念迥不相侔。下文在討論「長生天」的觀念時，會再作進一步的說明。

薩蠻之所以成為薩蠻，在於他們具有與神靈交通的能力。但是在薩蠻未出現在人類社會以前，每個人都擁有守護靈，也都有靈力（蒙古語作 *hoks*）。薩蠻出現以後，他們之所以異於別人者，在於他們能夠將天賦的靈力發揮特殊的功能（註一七四），因此演變到後來，「靈力」與「守護靈」變成薩蠻所專有。薩蠻的「靈力」藉著血緣傳給後代，多半是傳兒子，這也是男薩蠻地位高於女薩蠻的原因之一，也是薩蠻世襲的原因。此外，「靈力」是借陰莖或肚臍而傳（註一七五）。

在氏族社會裡，各民族皆有其祖靈和守護靈，薩蠻的職責就是和他們交通。蒙古人更認為氏族之間的爭權奪利，就是雙方氏族靈之間的搏鬥。蒙古祕史記載札木合被帖木真擊敗之後，說：「我為有天命的答案（*Anda*，蒙古語「朋友」）所勝（中略），我生來另有源流，可是被生來多福的安答的威靈所壓服」（註一七六）札木合與帖木真分屬於不同的氏族，故有是語。甲氏族併吞乙氏族之後，就可以把對方的氏族靈據為己有。擁有更多的神靈，則更能保障本氏族的安全與壯大。這也是為什麼北亞游牧民族在作戰前，都要請薩蠻作法，祈求天地、祖先、軍神保佑的緣故。

「翁昆」的崇拜反映出蒙古族已有靈魂不滅的觀念。某些薩蠻、領袖或特殊人物死後，變成翁昆，他們的靈魂對生人有影響力，可以降福，也可能為禍。翁昆的崇拜，其目的即在新福禳災（註一七七）。

蒙古人又將神靈分成善惡兩類，翁昆也分成善惡兩類。本來翁昆崇拜僅限於自己的祖先，對本族人加以保護，後來演變成崇拜與己毫無關係的翁昆（註一七八）這正是氏族不斷分化，不斷爭奪的結果，也是「血族復仇」衍生出的觀念。某一強大的氏族在併吞別氏族之後，可以崇拜很多翁昆；相反地，被消滅的氏族屬下的人民，則被迫崇拜他族的翁昆。而敵對的氏族（即被消滅的氏族）的翁昆，被視為「惡靈」而加以崇拜。因為不管是善靈或是惡靈，皆被視為強有力的，都可引來相助。茲以成吉思汗在征金前的禱詞為例，加以說明：

「長生之天，阿勒壇汗（Alan Khan，指金朝皇帝）辱殺我諸父別兒罕、俺巴孩二人。脫汝許我復仇，請以臂助；並命下地之人類以及善惡諸神聯合輔我。」（註一七九）

北亞的薩蠻是如何與神靈溝通的呢？關於這個問題，在法國學者 Eliade 名著「Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy」〔薩滿教——古代脫魂術〕與佐佐木宏幹「シヤーマニズム——エクスタシと憑靈の文化」〔薩蠻教——脫魂與憑靈文化〕、Heissig「蒙古宗教」(La Religion de la Mongolie)、A. Lommel「薩蠻教——藝術的起源」(Shamanism-The Beginnings of Art)四本書中描述得非常詳細，本文不擬再贅述。大抵而言，薩蠻借重各種法器，或模仿動物的叫聲、動作或帶動物面具，或口誦咒文，所有這些舉動無非都要與動物精靈接近，或象徵性地變成動物精靈本身。薩蠻如欲升天，則必須假借樹枝、木杖、黑氈（或白氈）或羽毛衣，（註一八〇）這些東西或象徵蛇，或象徵馬、或象徵飛禽，或鵝。不管升天或入地，薩蠻都要帶一些象徵性的禮物或信物或可以驅邪（驅逐障礙）的東西。薩蠻作法時，常呼喚他自己的守護靈前來相助。守護靈越多的薩蠻，法力越強。

(二) 宇宙觀 (世界觀 Weltanschauung)

世界各地的薩蠻都認為宇宙由「天上界」「地上界」與「地下界」組成。北亞的薩蠻也不例外。薩蠻教對於「地下界」的結構沒有像「天上界」那麼成熟，那麼有系統。東北亞女真族的傳說「尼山薩蠻傳」記載薩蠻如何到地下界尋找病人的靈魂（註一八一），但在北亞薩蠻信仰裏，有關薩蠻入地下界的記載較少，（註一八二）這應當是宗教發展到了晚期，天神地位提高所導致的結果，在宗教最原始的階段，地神（或地母）地位極為重要的時候，有關薩蠻入地的傳說應當不少。最高神從地神轉到天神，薩蠻脫魂從入地到升天，薩蠻的化身從「魚」，到「馬」，到「金鷹」（註一八三），此三者之間彼此可以互相對照，它們都透露出同一個訊息：諸神地位的轉變。

天上界到底有幾重？我們從突厥與蒙古的薩蠻入巫儀式或祭祀儀式或可汗即位儀式，可以看出早在古突厥時代，北亞游牧民族已有「九重天」的觀念。關於突厥可汗即位時「繞日九轉」之事，前文已指出：它象徵著「九重天」。而突厥於每年刑白馬一隻祭天，典禮持續三夜。立一帳，中有樺樹，樹上刻有九個凹痕，象徵九重天，最高天住著天神 Ugen，薩蠻行法術，登上九重天，覲見 Ugen，獻上祭品，取回失落之靈（註一八四）布里亞特蒙古族薩蠻的成巫式 (Initiation) 中有「

昇天儀式」，新薩蠻坐於毛氈上，繞著立於帳外的九棵樺樹轉九次，每爬上一棵樹，於其上鑿九凹痕。在每一顆樹的頂端，他陷入迷惘(trance)，這九棵樹如同九道凹痕一樣，象徵著九重天(註一八四)芬蘭學者Harms認為布里亞特蒙古薩蠻的成巫式，很可能脫胎於波斯的Mithra神話。該神話將天分為七層：第一層是土星，第二層是金星，第三層是木星，第四層是水星，第五層是火星，第六層是月亮，第七層是太陽(註一八六)Eliade認為Harms的假設似乎可以成立，因為中亞地區的神話裏有很多波斯神話的因子，波斯文化透過粟特人(Sogdians)從中亞傳入蒙古(註一八七)我個人認為Harms與Eliade的推測都很合理。因為至今阿爾泰地區的蒙古薩蠻每年祭最高神Ügen時，薩蠻也是爬上樺樹，象徵登天，天第六重就是月亮，第七重就是太陽，再往上昇，一直到蒼穹最高點，就可以見到Ügen。這與前述波斯之Mithra神話諸星體(即諸神)的位置定全吻合。波斯地區天文學極為發達，波斯人已把七大行星神格化，並予以安排層位。而中亞的粟特人擅長經商，往來於中亞與北亞之間，因此把波斯神話傳入蒙古地區是相當可能的。只是Harms與Eliade兩人留下兩個問題沒有解決：①粟特人在何時把波斯「七重天」的觀念傳入蒙古？②波斯「七重天」的觀念傳入蒙古地區之後，如何演變成「九重天」？

關於第一個問題，吾人可以從粟特人東來經商的歷史加以考察。根據掛田良雄博士論文「粟特的研究」，得知粟特人早在漢代已到中國，至魏晉南北朝時代，仍繼續東來。在隋唐時代，粟特人東來的人數達於極盛(註一八八)，讓我們再回憶一下北史突厥傳與舊唐書回鶻傳中所記載的可汗即位儀式與可敦冊立儀式，我們似乎可以說：粟特人把波斯「七重天」的觀念帶到北亞，應在魏晉南北朝時代，最晚不會晚於唐代。

第二個問題殊難解決，因為牽涉到文化一元論或多元論。衆所周知，漢族「乾九」的觀念早在上古時代就已形成。漢族的觀念經由與游牧民族接觸的結果，把「乾九」的觀念傳入北亞，是可以設想的，只是我們在文獻上，找不到任何證據。而且漢族有以十二象天，如禮記所云者。因此，到目前為止，我們無法判定北亞蒙古的「九重天」的觀念是否受到漢族影響。忽必烈入主中原以後，採行漢制，引用漢族「乾九坤六」的觀念，則是顯而易見的事實。或許，北亞游牧民族將波斯的「七重天」觀念自行衍成「九重天」的觀念，亦未可知。

無論如何，「九重天」的觀念在突厥族崛起時代已定型，傳給十二、三世紀蒙古人，一直流傳至今。而在十三世紀初，蒙古帝國崛起之後，「九」遂為可汗(天子)所專用(註一八九)這顯然是從「九重天」的觀念演變而來，天既有九重，「

九」遂成爲天之屬性，可汗爲天之子，遂能與「天」一樣，共用「九」數。

薩蠻雖有空間觀念（宇宙觀），但他們的時間觀念却極爲模糊。原始民族通常沒有強烈的時間觀念；他們只生活在「現在」與「過去」（即「原始時代」）。「現在」的生活是奠基於不斷重複「原始的過去」的事情。而「原始的過去」的象徵就是薩蠻，他們不僅生活在「現在」，也生活在「過去」，因爲「過去」的創生力仍在他體內活躍著（註一九〇）Heiss 也說薩蠻沒有來世的觀念（註一九二）職是以觀：薩蠻的宇宙觀就是「過去」的凝結——一個「人神可以直接交通」的原始的過去。薩蠻的升天入地，只是重複過去所發生的，人人皆可爲的事情。易言之，薩蠻教的「時間」觀念是藉著「宇宙」觀念來體現的。

（三）天志觀與天命觀

蒙古人既敬天，又畏天。此種敬畏的情緒，一方面表現在他們的風俗習慣、禁忌之中、另一方面也表現在他們的敬天儀式上。蒙韃備錄記載蒙古人，「其常談必曰：托著長生天底氣力、皇帝底福蔭。彼所欲爲之事，則曰天教恁地；人所已爲之事，則曰天識著（*ingri ü mece*），無一事不歸之天。自韃主至其民無不然。」（註一九二）蒙古人也嚴禁把酒或酸馬奶倒在地，認爲這樣做會遭到天譴：閃電會打在家畜身上或他們家裏。蒙古人以最好的祭品與供犧來拜天，前文已述及，茲不贅言。實言之，蒙古人認爲上天有意志，能夠行賞罰，降禍福，主宰人的命運。此觀念，本文姑以「天志」名之。

「天志」觀進一步發展，會演變成「天命」觀。但並不是每一個人都會有此種觀念。大抵而言，「天命觀」的承載者多半是領袖人物。就北亞游牧民族而言，文獻上最早有「天命」觀念的是西元前三世紀的匈奴單于，他們自認爲是「天地所生，日月所置」，又自以爲是「天降」，如前文所述者。突厥可汗也有「天命」的觀念，這在突厥碑文中可以明顯地看出來。如苾伽可汗碑云：「朕是同天及天生突厥苾伽可汗」（註一九三）闕特勤碑云：「尊樣梨（*ingri*）之□□，受屠耆之寵任」（註一九四）契丹族的遼太祖自號天皇王（註一九五），其中含有天命觀，蒙古可汗也有「天命」的觀念。此「天命」蒙古語叫做 *Jayaga*，這在蒙古秘史與黃金史中可以找到很多資料，例如第一節云：「成吉思汗的先世，是奉上天之命而生的孛兒帖赤那（*Borte Cinnu*）」（註一九六），第二二一節云：「天地商議好，要叫帖本眞作國家之主」（註一九七）第二〇節記載阿蘭·豁阿說她晚出的三子「顯然是上天的子息」（註一九八）黃金史記載成吉思汗擊敗泰亦赤烏人之後說：「我並非靠體

力過人，做了國主；我是靠了我父上天的恩命才當的。我不是靠我賢明異常做了可汗，我是靠著皇天我父的恩命才當的」（註一九九）

蒙古可汗更把「天命」觀念進一步衍生為「長生天」的觀念。這是蒙古可汗所特有的，匈奴單于與突厥可汗均未有此觀念。蒙古可汗自何時開始有此種觀念呢？吾人從蒙古秘史與蒙古可汗白話碑中，可以尋其端倪。

蒙古秘史有關一一八九年至一二〇六之間的記載，帖木真有時用「上天」、「天父」字眼，有時用「長生天」字眼。（註二〇〇）在一二〇六年以後，則頻頻出現「長生天」字樣，光是蒙古秘史就出現八次之多（註二〇一）這八次之中，只有第二四四節那一次是薩滿帖卜·騰格里說的，時間是一二〇六年成吉思汗建號即位不久。彼時薩蠻權力仍大，迫成吉思汗設計殺害帖卜·騰格里之後，不再有任何人能用「長生天」字眼。

我們如將一二〇六年以後一二九五年以前的蒙古白話碑彙集，作一比較，會發現其中有規則存在。我把它們歸納成三種模式：

第一種：可汗（皇帝）的聖旨，一律冠以「長生天氣力裡」或直言「皇帝聖旨」。這種情況在下列碑文中可見：一二二三年整屋重陽萬壽宮聖旨碑、一二三五年同宮聖旨碑、一二四〇年濟源十方大紫微宮聖旨碑、一二五二年安邑長春觀道教真人筭碑、一二五二年平遙崇聖宮給文碑、一二六一年鹿邑太清宮聖旨碑、同年林縣寶嚴寺聖旨碑、忽必烈皇帝聖旨、一二六八年整屋重陽萬壽宮聖旨碑、一二七五年龍門禹王廟聖旨碑、一二八〇年虛仙飛泉觀碑、一二八一年忽必烈皇帝聖旨（註二〇二）等。

第二種：諸王令旨，則冠以「天地底氣力裡」。見一二四三年鄂縣草堂寺關端太子令旨碑、一二四五年整屋重陽萬壽宮聖旨碑（此碑實際上是關端太子令旨碑）、一二五〇年整屋重陽萬壽宮聖旨碑（此碑實際上是彌里杲帶太子令旨碑）（註二〇三）等。

第三種：諸王令旨前，如加上「（某）皇帝福蔭裏」字樣，則令旨開頭可冠以「長生天氣力裏」，合起來變成「長生天氣力裏，（某）皇帝福蔭裏（某）王太子令旨」。這種情況在下列碑文中可見：一二五七年鹿邑太清宮令旨碑、一二五八年忽必烈（當時尚未即位）令旨、一二七六年龍門禹王廟令旨碑、一二七七年整屋重陽萬壽宮聖旨碑。（註二〇四）

綜合以上所論，我們可以斷言：在帖卜·騰格里被剷除之後，蒙古帝國境內，已經沒有任何人的權力足與可汗分庭抗

禮。「長生天」變成可汗的專用語，沒有例外。成吉思汗以後，雖然陸續有薩蠻弄權之事，但他們都是在可汗的羽翼之下才得以弄權，而他們的最終命運，都是被新可汗處死（詳下文）。誠如蒙古學者烏恩所言，「長生天」的觀念是在成吉思汗時代形成的（註二〇五），它反映出可汗權威的至高無上。

蒙古可汗既有強烈的「長生天」的觀念，則彼等有替天行道的想法，就不足為奇了。一二三〇年成吉思汗攻下不花刺（Bokhara）之後，對居民說：「我為上帝之災，設汝曹無大罪，上帝曷降災於汝曹之首？」（註二〇六）一二四六年貴由汗覆教皇書則說：「上天之神威，衆生之君王，朕致書大教皇。（中略）爾知上天究欲加恩於何人乎？朕等亦信上天，賴上天之力，將自東徂西，征服全世界也。如此非上天之力，人又有何力耶？」（註二〇七）蒙哥可汗致法國國王路易九世（Louis IX）的國書上說：「長生天的旨意是：天上只有一個長生天，地上只有一個君王——成吉思汗、天之子。」（註二〇八）這裡很露骨地將地上的可汗與天上的「長生天」比附在一起。可汗是長生天的「權威的直接體現者」（註二〇九），天意的代言人。

前引蒙哥可汗國書中，西方學者把「天」（騰格里）譯成「神」，把「長生天」譯成「永生神」（拉丁文寫作 *Deus eternus*，法文寫作 *Dieu éternel*（註二一〇），導致某些西方學者誤解蒙古可汗為一神教（monotheism）信徒。（註二一一）西方學者之所以把「騰格里」譯成「神」，把「長生天」視為西方「上帝」，是因為他們用基督教的眼光來看待蒙古宗教所致。其實，蒙古可汗的「長生天」只是一抽象的概念（註二一二），它是從「自然天」經過「天神」（騰格里）的階段而發展出來的，象徵諸天（諸騰格里）之首，蒙古可汗並未將它偶像化；在「庫穆斯塔」（*Khorumusta*）沒有被引進蒙古宗教體系以前，此「長生天」甚至連名字都沒有。而且成吉思汗與蒙哥汗皆酷信薩滿教，膜拜各種神，並非一神教徒。法國學者施博爾教授（Prof. Schipper）說上帝是「一獨特的、排他的神」（*un dieu unique, exclusif*）。以此來觀蒙古可汗的「長生天」，則「長生天」不等於西方的「上帝」，其理至明。

六、結論

綜合以上所論，我們可以就十二、三世紀蒙古族的宗教信仰的三大體系，作一初步的結論：

一、就觀念體系而言——以「精靈觀」與「宇宙觀」為主，時間觀念並不明顯，也無來世觀念。而隱藏在「精靈觀」與「宇宙觀」底層的意識型態為「靈的交流是可能的」。「宇宙觀」的演變，則從注重「地下界」演變到注重「天上界」；天上界又由「七重天」演進到「九重天」。「天」的觀念在單于可汗腦海裡，又把它引伸成「天命觀」，這是把「宇宙觀」與人事變化結合在一起了，易言之，就是「天上界」與「人間界」的對話。如果說薩蠻是人間派到天上的代表，可汗就是天意的直接體現者。（易言之，天命從薩蠻傳達，轉變成可汗直接體現）到了十二、三世紀之交，蒙古可汗又把「天命觀」衍為「長生天」。

二、就信仰體系而言——在「神統」方面，我們發現：①越是晚出的神，其地位反而後來居上。天神地位之高於地神，就是一個明顯的例子。②有具體形象的自然神，讓位給沒有具體形象的或查不可測的神。太陽崇拜之納入天神崇拜，地神崇拜之與祖先崇拜合併，皆為著例。③隨著騰格里的分化，諸神地位也開始階層化。在信仰的承載著方面，從薩蠻是唯一能與神靈交通的人，演變到可汗與薩蠻分享天神崇拜與祖先崇拜。

三、就崇拜體系而言——在祭祀時間方面，以正月、五月、九月、十二月為主，在祭祀地點方面，天神崇拜多在山上或額包舉行，祖先崇拜多在宮廷祖居地與祖陵所在地。在祭品與供儀方面，祭天用者，多呈九數，並奠馬湏；祭祖則以奠馬湏、燒飯為主，祭品中包含「黑白羊毛線」為其特色。在祭祀方面，仍以「澆祭」為主，亦有用「竿肉祭」(Jigei)與燔祭。就「主祭者」而論，亦呈二分現象：祖先崇拜以薩蠻主其事，天神崇拜以可汗主其事，皇族參與。

我們如果從歷史發展的角度來看蒙古宗教信仰的演變，會發現十二、三世紀之交正是一個轉捩點，此時期正是蒙古社會由氏族社會型態逐漸轉變成封建社會（帝國社會）、族長地位讓給可汗的時候，而此時期在宗教信仰體系的轉變上，發生幾件大事：①「長生天」觀念形成。②諸神開始階層化。③崇拜體系有二分為「天神崇拜」與「祖先崇拜」兩大系統的趨勢。④翁昆出現。⑤可汗解消薩蠻在祭祀的壟斷權。這些宗教信仰的轉變不能說與蒙古政治、社會的演變毫無關係。相反地，我們可以說：蒙古政治、社會體制的演變，影響了宗教體系的轉變。

蒙古族的薩蠻信仰與其游牧狩獵經濟型態密切相關。這可從幾方面來看：

1. 氈的廣泛使用及其象徵意義——可汗即位典禮用氈、翁昆用氈製、后妃妊身與帝后病危時移居外氈帳房、輿車用白

氈青綠納失失爲簾，以及防風氈、蓋馬氈等，在在皆顯示氈具有靈性，而其靈性源自其所從出之動物。氈的廣泛使用及其豐富的象徵意義，正凸顯出游牧經濟的特色。

2. 祭祀的方式以澆祭（灑馬奶）爲主，這與農業社會之以燔祭爲主，恰成強烈的對比。灑馬奶、犧牲用馬、視「風馬」（Kei Mor）爲幸運的象徵（註二二三），這些都反映出馬在蒙古宗教信仰中的地位。

3. 以狗的吼叫聲判定吉凶，以及歲末射草狗儀式，這些與契丹的磔犬以制邪一樣，頗能反映出「狗」在蒙古宗教信仰中的地位，而狗正是早期狩獵社會極爲重視者。不過，從契丹的「磔犬以制邪」到蒙古的「射草狗」，似反映出狩獵變成次要的經濟活動。

4. 軍旗的旄旂以及對旗神的禱告詞，亦反映出游牧經濟的需要。不僅對旗神的禱告詞如此，對其他神的禱告詞也常透露出對牲畜繁衍與安全的迫切需要。

5. 蒙古薩蠻與北亞其他游牧民族一樣，多屬「脫魂型」，這與游牧經濟有關。

蒙古族的薩蠻信仰既與游牧社會經濟密切相關，則薩蠻的出現正是爲了確保原始社會經濟的穩定與安全，是社會的「安全瓣」。而隨著原始社會經濟型態的轉變，薩蠻的地位與角色亦隨之而變。「孛額」、「別乞」、「達爾罕」這些名稱，正反映出此種現象。

註釋

註一：布魯格「西洋哲學辭典」云：「宗教的本質，一言以蔽之，是重新與第一根源及最終目的相連繫」。（頁三五三）法國學者涂爾幹（Durkheim）認爲「宗教」是「能把所有信奉者都團結在所謂教會這樣一個精神團體之中的、信仰與儀式的完整體系。」（涂爾幹：宗教生活的基本方式），轉引自葛兆光著「道教與中國文化」頁一三六至頁一三七。

註二：有關東方學者對「宗教」所上的定義，可參考小口偉一和堀一郎合著的「宗教學辭典」，頁二五五至二五六。內云：「宗」是指祭神的建築物或祭祖靈的靈廟。佛教所言之「宗」是指因爲掌握佛教根本真理而達到的究極的、至高的境地；所謂「教」是指從各種角度引人到達「宗」的境地的言語說教。因此，所謂「宗教」就是「宗與教」或是「入宗之教。」

日本學者中村元對「宗教」所下的定義，實與上述定義相若。可參考中村元「世界の諸傳統における哲學と宗教の意義」（蔡彥仁「晚近歐美宗教研究方法學評介」手稿轉引）

註三：布魯格著，項退結譯「西洋哲學辭典」頁三五三，國立編譯館。

註四：普列漢諾夫「論俄國的宗教探討」（轉引自葛兆光「道教與中國文化」一書，頁一三六，上海人民出版社一九八七）

註五：烏格里諾維奇著，沈翼鵬譯「宗教心理學」頁三一至三二，北京、社會科學文獻出版社，一九八九年）。

註六：此為基督教神學家的看法，見前引書，頁六八。

註七：此為蒂利希之說，見前引書，頁六九。

註八：此為帕尼卡爾之說，見前引書七〇。

註九：前引書，頁一四一。

註一〇：布魯格「西洋哲學辭典」頁三五三，A. Lomel認為薩蠻教只是一種「心理技術（psychological technique），而不是宗教（見〈

Shamanism-The Beginnings of Art〉）

註一一：凌純聲「松花江下游的赫哲族」頁一〇四至一〇五。（史語所專刊甲種之十四，民國二三年南京）引 Shirakogoroff 之說。

註一二：「神統」一詞譯自 Pantheon，也有人譯為「神譜」。我採用佐佐木宏幹，「神統」的譯名（見氏著「シャーマニズム」，頁五〇、七三、七七，東京，中央公論社，一九八〇年），只是沿用成習。其實，就薩蠻教而言，應譯為「靈統」較妥。

註一三：陳師慶隆「從借字看突厥、回紇的漢化」（史語所集刊四七本三分，頁四三四，一九七六年）。

註一四：Eliade 〈Patterns of Comparative Religion〉 p. 64. 1958。李豐楙「神話的故鄉——山海經」，頁二五五至六，時報文化出版公司，1984。

註一五：史記卷一一〇匈奴列傳，頁二八九二。後漢書卷八九南匈奴傳，頁二九四四，鼎文書局。

註一六：漢書匈奴傳卷九四，頁三七六八，鼎文書局。

註一七：白鳥庫吉「匈奴の休屠王の領域と其の祭天の金人について」收入白鳥庫吉全集第五冊，頁三四〇、三四六、三四八。

註一八：史記匈奴列傳卷一一〇，頁二八九六，鼎文書局。

註一九：同上註，頁二八九九。

註二〇：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」頁一七五（講談社、東京，一九六七）

註二一：以上引文見阮元「十三經註疏」儀禮卷二七，頁二三六三，大化書局。

註二二：「十三經註疏」禮記卷二六，頁三一四三，大化書局。

註二三：元史卷七世祖本紀，頁四七（中華大典編印會），S. Cammann, 《China's Dragon Robes》p. 6, The Ronald Press Co. N.Y. 1952.

註二四：屠寄「蒙兀兒史記」卷六，頁二二四，鼎文書局。

註二五：Mikhajlov, "Evolution of Early Forms of Religion" 收入《Shamanism in Eurasia》一書中，頁九七。

註二六：Chen, Ching-lung "Concepts Regarding Numbers, Colors and the Cardinal Points Among the Turkic Peoples" p. 52 收入《Proceedings of the 28th Permanent International Altaistic Conference》一書中，Wiesbaden, 一九八九。

註二七：同上註，頁五二至五三。苾伽可汗碑云：「朕是同天及天生突厥苾伽可汗」（見H.N. Orkun 《Eski Turk Yazitlari》第一冊 pp. 56-73 與林幹「突厥的習俗和宗教」一文，p. 227。

註二八：北史突厥傳，卷九九，頁三二八七，鼎文書局。周書突厥傳也有相同的記載。

註二九：舊唐書回鶻傳，卷一九五，頁五二二至五二一三，鼎文書局。

註三〇：周書卷五十突厥傳，頁九一〇，（鼎文書局）Budun Inli譯名引自陳慶隆師 Concepts Among the Turkic Peoples 一文，頁五二。

註三一：遼史卷四九禮志，頁八三六，國語解，頁一五三六，鼎文。

註三二：同上註，頁八三四。

註三三：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」頁一〇〇。

註三四：前引書，頁一〇四至一〇六，頁一一七。

註三五：馮承鈞譯「多桑蒙古史」頁一九二、二四八、二六四，商務印書館。

註三六：元史卷七七，祭祀志，頁七二八。

註三七：王國維「蒙韃備錄箋證」頁五〇一七。

- 註三八：白鳥庫吉譯，Banzaroff著「黑教」，頁十五。
- 註三九：前引Michajlov之文，頁一〇三，馮承鈞譯，格魯塞(Grousset)著「蒙古史」頁五一，商務。
- 註四〇：Heissig, < La Religion de la Mongolie > p.406. Payot, Paris, 一九七三。
- 註四一：陳師慶隆在“Concepts Regarding Numbers, Colors, and the Cardinal Points Among the Turkic Peoples”一文中，曾談到突厥人的地神稱為Put Tugri。這可能就是潘世憲所云「博·騰格里」(額博考，頁四四一至二)
- 註四二：薩滿教研究，頁九四。
- 註四三：Juvalni, < The History of the World Conqueror > p. 39.
- 註四四：D'Hosson, < L'Histoire des Mongols > p. 99. La Haye et Amsterdam, 一八三四。
- 註四五：Türkçe Sözlük, p. 603. (Ankara 1966). Redhouse Sözlüğü, Türkçe-ingilizce p. 941.
- 註四六：以上三說皆見哈勒楚倫教授「成吉思汗的宗教觀」一文。
- 註四七：Heissig, "Shaman Myth and Clan-Epic" p. 319. 收入 < Shamanism in Eurasia > 一書中一九八四年。
- 註四八：Heissig, < La Religion de la Mongolie > pp. 405-459.
- 註四九：同註四一，頁五。
- 註五〇：「金輪千幅」卷二，頁四下(轉引自札奇斯欽「談蒙文史料：金輪千幅」)
- 註五一：同註四〇，頁四〇六至四一二。
- 註五二：所引諸「騰格里」，見Heissig < La Religion de la Mongolie > 一書。
- 註五三：前引書，頁四一七。
- 註五四：前引書，頁四〇六。
- 註五五：周書卷五〇，突厥傳，頁九一〇，鼎文書局。
- 註五六：同註二六，頁五二至五三。
- 註五七：蔡志純「蒙古薩滿教變革初探」(世界宗教研究第四期，中國社會科學出版社，一九八八年)。

註五八：Banzaroff 著，白鳥庫吉譯「黑教」，頁二三。

註五九：馮承鈞譯「馬可波羅行紀」頁二五〇，商務印書館。又見 *Journey of William of Rubruck*, p. 246, note of Rockhill.

註六〇：前引書，頁二四六「彼等有神，名稱納赤該(Nai-gai)，謂是地神，而保佑其子女牲畜田麥者，大受禮敬」。

註六一：羽田亨「北方民族の間に於ける巫について」(收入羽田博士史學論文集，頁四六一至四八九。)

註六二：哈勒楚倫、胡格金台合著「達呼爾方言與滿蒙語之異同比較」，頁一七二，學海出版社，台北。

註六三：許明銀譯，Banzaroff 著「黑教」，頁六。

註六四：薩滿教研究，頁五五。

註六五：同上註，頁五七。

註六六：邵循正「釋 Naigai, Naigai」(收入元史論叢第一輯，元史研究會編，中華書局，北京，一九八二)

註六七：Dawson, *《The Mongol Mission》* p.10. Sheed and Ward, London and New York. 1955.

註六八：羽藤秀利「成吉思汗建國當時の宗教形相」，頁十三。

註六九：前引書，頁二四。

註七〇：Heisig, *《La Religion de la Mongolie》* pp. 353-4.

註七一：史記匈奴列傳卷一一〇，頁二八九二，鼎文書局。

註七二：同上註。

註七三：同註二六，頁五三。

註七四：D'Hosson, *《L'Histoire des Mongols》* p. 16.

馮承鈞譯文，見頁三三，(商務印書館，台北)。

註七五：王國維「黑韃事略箋證」，頁五〇六六。

註七六：札奇斯欽「蒙古祕史新譯並註釋」，頁一一〇，聯經。

註七七：元史卷七七，祭祀志，頁七二八，國防研究院。

註七八：札奇斯欽譯「黃金史」上冊，頁七一，聯經。

註七九：王國維「黑韃事略箋證」，頁五〇六四。

註八〇：前引書，頁五〇六六。

註八一：前引書，頁五〇四一。

註八二：王國維「蒙韃備錄箋證」。

註八三：Eliade, 《Patterns of Comparative Religion》p.p. 104-5。

註八四：Journey of William of Rubruck p.246 ff. PianCarpini之言。

註八五：同註八二、頁五〇一七。

註八六：Bazanoff著、許明銀譯「黑教」、頁五至六。

註八七：周書卷五〇突厥傳：「（可汗）每歲率諸貴人祭其先窟」（頁九一〇）隋書卷八四、西突厥傳「每五月八日相聚祭神，歲遣重臣向其先世所居之窟致祭」（頁一八七六至七）、鼎文書局。

註八八：段成式「酉陽雜俎」前集、卷四、頁三一、四部叢刊初編子部二七冊、商務印書館。

註八九：同註七六，頁七二至七三。

註九〇：同註六三，頁十。

註九一：同註六八，頁十三、廿四。

註九二：同註四〇，頁三五四至五。

註九三：蔡志純「蒙古薩滿教變革初探」（世界宗教研究第四期，一九八八年引策·達賴著「蒙古薩滿教簡史」頁五八、（中國社會科學院、民族研究所油印本）

註九四：同註六三。

註九五：Heisig, 《La Religion de la Mongolie》p. 354。

註九六：前引書、頁四三八至四五九，頁四三〇，頁四三一。

註九七：許明銀譯、Banzaroff著「黑教」、頁八。

林幹「突厥的習俗和宗教」、頁二二八（蒙古史論文選集第輯）

註九八至九九：Heissig, < La Religion de la Mongolie > p. 430-431

註一〇〇：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」。

註一〇一：林幹「突厥的習俗和宗教」頁二二六、引張星烺「中西交通史料彙編」。

註一〇二：慧立本「大唐大慈恩寺三藏法師傳」卷二、頁二二七、大正藏第五十冊、史傳部（新文豐出版社）

註一〇三：Journey of John of Pian de Carpine, p. 9 多桑蒙古史、頁二三三。

註一〇四：許明銀譯、Banzaroff撰「黑教」、頁八。蔡志純文、頁一一五至一一六。

註一〇五：Heissig, < La Religion de la Mongolie > p. 430。

註一〇六：遼史卷二太祖本紀云：「玄祖生撒刺的，仁民愛物，始置鐵冶，教民鼓鑄，是為德祖，即太祖（阿保機）之父也。」（頁二四，鼎文書局）按：阿保機生於西元八七二年，則德祖撒刺的應生於九世紀初。

註一〇七：遼史卷四九、禮志、「歲除儀」條：「初夕，敕使及夷離畢率執事郎君至殿前，以鹽及羊膏置爐中燎之。巫及大巫以次贊祝火神訖。閤門使贊皇帝面火再拜。」頁八三八、鼎文書局。

註一〇八：馮承鈞譯「多桑蒙古史」頁三五、商務印書館。

註一〇九：Heissig, < La Religion de la Mongolie > p.p. 431-3

註一一〇：許明銀譯「黑教」、頁八。蔡家麒「中國北方民族的薩滿教」頁十五。

註一一一：Heissig, < La Religion de la Mongolie > p. 451

補註一：托卡列夫「世界各民族歷史上的宗教」頁一八五。

補註二：Ching-jung Chen, "Chinese Symbolism in the Huns" p. 67 (Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Conference, 1984)

註一二：札奇斯欽「蒙古祕史新譯並註釋」頁一三三。

註一三：前引書，頁二六一。

註一四：前引書，頁八八。

註一五：Heisig前引書，頁三五一。

註一六：同註一一四。

註一七：太平經鈔丙部卷三：「四月巳德在上九，到於六遠八境，盛德八方，善氣陽氣莫不響應。」

註一八：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」頁一八九至一九〇。

註一九：札奇斯欽「蒙古新譯並注釋」引姚從吾說。

註二〇：元史卷七七、祭祀志「國俗舊禮」條、（頁七二八）國防研究院，蒙兀兒史記卷七七、頁一九二四、鼎文書局。

註二一：同上註。

註二二：Rashed-Din著、周建奇、余大鈞譯「史集」。第一卷第一冊、頁二五六至二五七。

註二三：加藤玄智著、鐵錚譯「世界宗教史」頁一八四、商務印書館，一九七二年三版。

註二四：潘世憲「額博考」（蒙古史論文選集、第五輯、頁四四七）

註二五：札奇斯欽「蒙古祕史新譯並註釋」頁三。

註二六：可參考 Eliade, <The Patterns of Comparative Religion>

註二七：蔡志純「蒙古薩滿教變革初探」頁一一七、1988、又見護雅夫「遊牧騎馬民族國家」。

註二八：同註四〇，頁三五二至三。

註二九：烏格里諾維奇著、沈翼鵬譯「宗教心理學」頁一五四。

註三〇至註三一：元史卷七七、頁七二八祭祀志「國俗舊禮」條。

註三二：張正明「契丹史略」、頁一六三至五、帛書出版社。

註三三：蔡家麒「中國北方民族的薩滿教」頁二〇。

註三四：羽田亨「北方民族の間に於ける巫に就いて」頁四八二（羽田博士史學論文集）

Eliade, <Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy.> p.p. 236-7.

註一三五：Bunzaroff 著、白鳥庫吉譯「黑教」，頁四六。

註一三六：拙著「成吉思汗即位前後的政教關係」，師大歷史學報第十五期，頁一四八、一九八七年。

註一三七：同註一三五，頁四四。

註一三八：中村元著、余萬居譯「中國佛教發展史」。頁二二。天華出版公司、台北、一九八四。

註一三九：魏書卷一〇三、蠕蠕傳。頁二二九七至八、鼎文書局。

註一四〇：徐夢莘「三朝北盟會編」卷三、頁十、總頁數第三十六。文海出版社。

註一四一：薩滿教研究。頁五五，上海、人民出版社。

註一四二：R. Hamayon, "Is There a Typical Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societies Such as the Buryat?" pp. 310-311. 收入〈Shamanism in

Eurasia〉一書中。

註一四三：Heissig, 〈La Religion de la Mongolie〉 pp. 355-7。

註一四四：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」頁一八四。

註一四五至註一四六：Lewis, "What is Shamanism" p. 7, p. 9.

註一四七：佐佐木宏幹「シャーマニズム―エクスタシーと憑靈の文化」。頁二六至二七。

註一四八：馮承鈞譯「多桑蒙古史」頁三三。

D'Hosson, 〈L'Histoire des Mongols〉 p. 17。

註一四九：佐佐木宏幹、前引書、頁三二、頁三五、頁五〇。

註一五〇：佐佐木宏幹、前引書、頁一〇一至一〇二。

McEliade, 〈Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy〉 p. 250。

註一五一：佐佐木宏幹、前引書、頁一四三。

註一五二：愛宕松男著、邢復禮譯「契丹古代史研究」頁一一三至一一六、內蒙古人民出版社、呼和浩特、一九八七。

註一五三：護雅夫「遊牧騎馬民族國家」、頁一八九、一九〇、一九六。

註一五四：前引書，頁一一五至一一六。

註一五五：札奇斯欽「蒙古的宗教」（收入蒙古史論叢，頁七七）。

註一五六：拙作「成吉思汗即位前後的政教關係」頁三至五。

註一五七：Vladimirov 著，張興唐、烏占坤合譯「蒙古社會制度史」，頁五七、（中華文化出版事業委員會，民國四十六年）

註一五八：拙作「成吉思汗即位前後的政教關係」。

註一五九：同註一五四。

註一六〇：遼史卷四九禮志一「歲除儀」、頁八三八。

遼史卷五三、禮志六、「再生儀」、頁八七九至八八〇。

註一六一：遼史卷九、景宗本紀，頁一〇三、鼎文書局。

註一六二：護雅夫前引書，頁一二八。

註一六三：前引書，頁一九。

註一六四：同上註。

註一六五：邢復禮譯、愛宕松男著「契丹古代史研究」頁七四至五。

註一六六：羽藤秀利在「成吉思汗建國當時の宗教形相」一文中，（頁二九）曾把蒙古人的祭祀體系，製成下表：

體	靈	祭的意義
個人	守護神	本分
氏族	祖神、土地神	部族生活（地方政治）
國家	大元靈	國政

羽藤氏所謂「體」，就是我所說的「主體」，「靈」就是我所說的「客體」，「大元靈」就是「長生天」。

註一六七：梁書卷五四、頁八〇九諸夷傳、鼎文書局。元史卷一三世祖本紀記載「命開元等路宣慰司造船百艘，付狗國戍軍」。地望與梁書所云相符。足證狗國的確存在。

註一六八：陶晉生「邊疆史研究集——宋金時期」、頁二一四、商務印書館，民國六十年。

註一六九：佐佐木宏幹前引書、頁八一。

註一七〇：此譯名採自愛宕松男「契丹古代史研究」一書、頁七四。

註一七一：小口偉一、堀一郎合編「宗教學辭典」、頁四九一。

註一七二：護雅夫「游牧騎馬民族國家」、頁一五二。

註一七三：Banzaroff著、許明銀譯「黑教」、頁十。

註一七四：羽藤秀利「成吉思汗建國當時の宗教形相」頁廿三至廿四。

註一七五：「靈力」一語引自R. Hamayon前引文、頁二一〇。Alommel, 《Shamanism-the Beginnings of Art》p.p. 99-100. 托卡列夫認為 *udax* 意即「薩蠻之根柢」（見「世界各民族歷史上的宗教」中譯本，頁一七九。）

註一七六：札奇斯欽「蒙古新譯並註釋」、頁二八五。

註一七七：同註六三。

註一七八：同註六三、頁十至十一。

註一七九：馮承鈞譯「多桑蒙古史」、頁六九。

註一八〇：Alommel, 《Shamanism-The Beginnings of Art》p.p. 84-99。

M. Eliade, 《Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy》

註一八一：莊吉發師譯註「尼山薩蠻傳」文史哲出版社，一九七七年。

註一八二：Alommel前引書記載薩蠻祈求地母賦予婦女性慾的儀式。

註一八三：亞美尼亞史家 Grigor of Akanc 所著「弓手國族史」云：「上帝的使者化作金鷹，將上帝的旨意傳給了他們的領袖鐵木真」（轉引

自札奇斯欽「蒙古黃金史譯註」頁二二)

註一八四：M.Eliade, 《Patterns of Comparative Religion》p.p. 105-6。

註一八五：M.Eliade, 《Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy》p.p. 119-120. 《Patterns of Comparative Religion》p. 105。

註一八六：前引書，頁二二一。

註一八七：前引書，頁二二一。

註一八八：掛田良雄「粟特的研究」，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，民國七十七年。

註一八九：拙著「十三、四世紀蒙古族數字觀初探——以三、九為中心」，頁八至九。

註一九〇：Alomnel, 《Shamanism-The Beginnings of Art》p. 75。

註一九一：Heisig, 《La Religion de la Mongolie》p. 363.

註一九二：王國維「蒙韃備錄箋註」（收入王觀堂先生合集第十二冊，頁五。四七）文華出版社。

註一九三：同註廿七。

註一九四：唐玄宗御製「故闕特勤碑」（收入鈴木氏餐菊軒印行闕特勤碑譯文，一九三五年）。其中「屠耆」一語，Grousset認為源自突厥

語 *doghri*（正直的）見《The Empire of the Steppes》p. 20。

註一九五：遼史卷一太祖本紀，頁十、鼎文書局。

註一九六：札奇斯欽「蒙古祕史新譯並註釋」、頁一、聯經。

註一九七至註一九八：前引書。

註一九九：札奇斯欽譯註「黃金史」、頁三〇。聯經。

註二〇〇：蒙古祕史第一七二、一八七、一九九。三節

註二〇一：蒙古祕史第二〇三、二〇八、二二四、二四〇、二四四、二五六、二六五、二六七節。

註二〇二至註二〇四：蔡美彪「元代白話碑集錄」。科學出版社，上海，一九五五年。

註二〇五：烏恩「淺論蒙古族長生天思想產生及演變的根源」（載於「蒙古族哲學思想史論集」頁一七五至一七六，民族出版社，一九八四）

註二〇六：馮承鈞譯「多桑蒙古史」、頁一〇五。

註二〇七：P. Pelliot, "Les Mongols et la Papauté" p.p. 17-21 收入《Revue de l'Orient Chrétien》3 série Nos. 1-2, 1922-23. Paris。

註二〇八：Van den Wyngaert, 《Sinica Franciscana》p. 307. Vol.I. Firenze. 1929。

註二〇九：羽藤秀利前引文，頁三〇。

註二一〇：Sinica Franciscana p. 307。

Demicville "La Situation Religieuse en Chine au Temps de Marco Polo" p. 194

註二一一：Demicville 前引文，頁一九四。

註二一二：札奇斯欽亦持同樣的看法，見「蒙古文化與社會」頁一五二，商務印書館，台北，一九八七。

蒙古學者亦鄰真也認為「長生天是蒙古人心中宇宙最高主宰，是自然崇拜的產物，不等於基督教的上帝」（見「讀一二七六年龍門禹王廟八思巴字令旨碑」頁三六九。）載於蒙古史論文選集第四輯。

註二一三：Heisig, 《La Religion de la Mongolie》p. 461.