

漠南集

金启琮 著

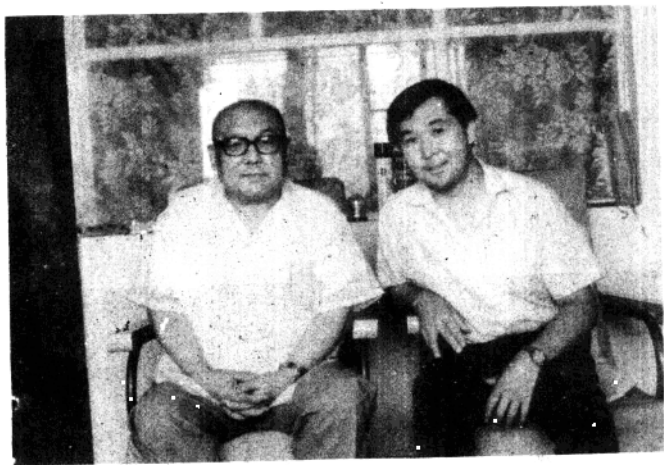


内蒙古大学出版社





作者 金启孺



作者与齐木德·道尔吉在一起。



作者与佟靖仁在内大主楼前留影（1983年）。

《漠南集》序言

本集为纪念金启孺先生七十岁寿辰而编，内分蒙古编和文学编。蒙古编收先生蒙古史及蒙古文化有关论文，文学编则收红楼梦研究论文及先生一生所存之诗、词诸作。

先生成属多漠南北蒙古名族，自幼耳濡目染，熟知清代掌故。五八年奉调来内蒙古大学，支援内蒙古文化教育事业又达二十五年之久，因而所著论文多由民间掌故和文献资料相辅而成，而尤工于清代。先生家学本以文学擅长，其先人《东海渔歌》、《红楼梦影》诸作早已知名于世。先生继其家学，唯在文学研究中以偏重北俗为其特点。本集中《〈红楼梦〉中的北俗》及《丰州牧唱》词即其代表作也。故就文化内容细究之，无不与满蒙有关，其撰成，编就又多在执教内蒙古大学之际，因合编为一集，题名曰：《漠南集》。

此外，先生尚长于女真文字之学及满族史、满族文化。别编《沈水集》与本集为姊妹篇。

本人做为他的研究生，从学三年，继而留蒙古史研究所随先生治女真语言文字两载，因知先生学历、资历梗概。先生姓爱新觉罗氏，字麓滢，原满洲镶红旗人，父讳恒煦，字纪鹏，一字光平，为清世宗。民国后，家中落，勤治《金史》及女真文字，勉励诸子读书上进。故先生幼时即知勤奋读书，常午夜不眠。年十七，入北京市立第五中学，受知于历史教师殷景仁先生。五中毕业，考入北京大学国文学系，旋赴日留学。在东京第一高等学校

就读期间，历史教师榎一雄先生兼任东京帝国大学（今东京大学）讲师，促使先生报考东大。所以毕业后即入东大东洋史学科学习。和田清、三上次男、榎一雄诸先生均赏识提拔，在学中即译成三上次男《金代女真研究》一书。回国后，历任育英、贝满中学历史教员及河北农专英语教授，积累了丰富的教学经验。

北京解放，入华北大学史二班进修，受业于尚钺先生。毕业后，任北京市第二十五中、六十五中历史教员及北京市教育局教师进修学校教师。时翁独健先生任北京市教育局局长，先生得从而受益，并经北京大学宿白先生介绍，遂成内蒙古之行。继因内蒙古大学建校，邀先生筹建蒙古史教研室。

一九五八年秋，先生奉调携家来内蒙古，任内蒙古史教研室（后改研究室，研究所）副主任，副教授，教授。先后为历史系、蒙语系讲授《蒙古古代史》、《明代蒙古史》、《清代蒙古史》、《蒙古史料学》等课程，培养了众多本科生、研究生，还有进修教师，真可谓桃李满天下。

先生治学，除以正确观点进行研究外，特别注重撰写论文的准备工作。他时刻收集资料，随地调查研究。前者他主张随手札记，后者他教授学生必要“六勤”。“六勤”者，即腿勤于行、耳勤于听、口勤于问，手勤于记、眼勤于观察、核对，思勤于考虑、思维。六勤工夫到则文题自会跃然而出，再核实于札记，则观点自成。此即资料与调查结合之功夫，认为非如此做，不能见识广阔，贯古通今。正因如此，先生手存札记稿本甚多，如《清史札记》、《蒙古史札记》、《厄鲁特蒙古史札记》、《黑水琐拾录》、《三家子满族屯调查》等，从不轻易发表。本集发表之《清代蒙古史札记》仅其中数则而已。《三家子满族屯调查》，以《满族的历史与生活》为题出版后，受到国内外重视，并被译成德文在德国出版。

先生诗、词青年时即已知名，多用麓滢笔名发表，颇受溥心畲

氏等名家赏识，溥氏并曾亲为审阅批改。本集中《牀褥余音》即经溥氏改定之稿。《红楼梦》则为先生多年研究之书，所著论文多有创见。

先生除于内蒙古大学任职外，曾任内蒙古政协委员、中国蒙古史学会理事。八二年调辽宁，曾任辽宁省民族研究所所长、《满族研究》主编。还任辽宁省第五、第六届政协委员，辽宁省民委委员，辽宁省社联副主席等职。

做为先生的学生，届先生古稀之年，倡议将先生蒙古学及文学单篇论文，编为一集，以为纪念。但先生生于一九一八年，此文集做为古稀纪念已迟数年，主要因自己国外工作学习未遑编就。今获呼和浩特驰誉公司乌力吉先生捐助，内蒙古大学出版社支持得以出版发行。欣悦之情溢于言表，特为此序，以志始末，并向乌力吉先生、内蒙古大学出版社的同事们，以及关心并帮助此集出版的各位先生、女士致以衷心的感谢。

齐木德道尔吉

1991年5月于内蒙古大学

金公撰集 名曰漢南

苦心孤詣 研思有年

蒙史独到 紅學新篇

更有詩詞 光彩斑斕

楊志玖

一九九一年二月一日

蒙古编

蒙元史专家杨志玖教授题词

- 1、呼市铁狮和大同金火匠——明代蒙汉关系之一瞥……(1)
- 2、呼和浩特召庙清真寺历史概述……(4)
- 3、归化城喇嘛暴动传说考——从民俗材料看召庙与汉商的关系……(53)
- 4、清代前期卫拉特蒙古和中原的互市……(69)
- 5、海蚌公主考……(104)
- 6、归化绥远二城的兴建和发展——纪念呼市建城四百周年(与佟靖仁合著)……(120)
- 7、中国式摔跤源出契丹蒙古考……(138)
- 8、清代汉译的蒙古乐曲……(183)
- 9、丰富多彩的清代蒙古文化……(208)
- 10、清代蒙古史札记……(216)

文学编

红学专家周汝昌教授题词

- 1、《红楼梦》人名研究……(231)
- 2、论《红楼梦》成书阶段问题……(263)
- 3、《红楼梦》中的北俗……(279)
- 4、大观园布局初探……(309)

5、史湘云结局之谜	(326)
6、《红楼梦》中的耍猴儿	(332)
7、妙莲集和写春精舍词——美绘青少年时期 的著作	(334)
8、满洲女词人顾太清和《东海渔歌》	(346)
9、《瓠庐诗存》	(357)
10、《鞞鞞余音》	(375)
11、《丰州牧唱》	(391)
〔附录〕本集未收之专著、论文目录	(401)
后 记	(402)

呼市铁狮与大同金火匠

——明代蒙汉关系之一瞥

呼和浩特市大召（无量寺）内，殿前有铁狮二，左侧狮背有蒙古铭文，右侧狮背有汉字铭文，铭文凸起，字欠工整。汉字铭文云：

“天启三年九月吉日，大同北草场金火匠陈二，一人成造。与□虎吃克温布黄台吉许愿，住帖讷子一对。太子更林习林□监造。

古生还金宰生、迟库儿、白言恰吉、独校邦什、恰脑烟、恩克吃儿、我力白克、克邦什、汤谓恰、克帖气、奔把怜。”据云蒙、汉两种铭文，内容相同。今就汉字铭文观之，内容即大可研究。

首先，开头之“天启三年九月吉日”，明末蒙古土默特部封建主①在纪年上直用明熹宗天启年号，与美岱召石额之“大明金国”②相表里。可见蒙古右翼自俺答汗封贡后，自视与明为一体，文物证据最足说明问题。明代蒙古为内部问题抑为外部问题之争论，自应视当时蒙古人之态度而定，此实为该铭文不可磨灭之价值所在。

其次，金火匠即铸工，姓陈名二。当系汉人，住大同之北草

① 指蒙古右翼俺答汗（阿勒坦汗）一系。

② 美岱召泰和门石额：“大明”指“明朝”，“金国”指“阿勒坦·兀鲁思”。今犹存。

场。大同为明代九边之一，自有长城以限南北。而陈二竟于天启年间应召来土默特为蒙古封建主铸还愿铁狮，虽可视之为工匠中的“雁行”，然当时长城之限蒙汉，必不如我们从书本上得来的想象那样严格，否则陈二等人何能因许愿小事，即从容出边。又陈二一家乃当时大同有名之铸工，现大同市上华严寺中大雄宝殿前有一铁铸香炉，炉下北面有铸工姓名如下：

大同北草场（应即“场”字之误）金火匠

父 陈 玉

陈志学

男 陈志道

陈志义

孙男 大受儿（“受”疑为“寿”字之讹）

小受儿

三受儿

我颇怀疑“陈二”就是“陈玉”，因狮背铭文笔划不清，“玉”字剥落而成“二”字，颇有可能。陈玉既为大同之铸工，他应工的范围，除大同本地区外，还包括蒙古土默特部在内。那么在当时的工人陈玉思想中也没有长城这一不可逾越的界限。

第三、从铭文中反映出来当时蒙古的铸造技艺还是落后的，不然陈二断不能把他自己的名字写在许愿人和监造人之前。对照大同上华严寺陈氏一家三代铸造的铁香炉，因无许愿人姓名，陈氏姓名还是铸在香炉的下边的。这说明大同铁冶较为发达，不是什么十分难得的技术。我们再对照北京各寺庙的铁铸香炉等器具，除铸上“万历年制”或“乾隆年制”等字样外，根本没有铸工的姓名。这并非因在“天子脚下”不敢铸名，实因在北京铸工已非希有技术，完成一般工活，便没有特铸姓名的必要了。

第四、铭文中的“住帖獅子”当系“铸铁狮子”之误，前三字均写成别字。“獅”字更是独创，说明书写汉字铭文底稿的人，

文化水平不高。又此底稿决非陈二所自写，因大同上华严寺香炉上的“北草场”竟写成“北草疡”，而此铭文“北草场”三字不误，足以证明。

第五、所列许愿、监造等人名，虽多无考，然“太子”、“宰生”、“邦生”、“脑烟”等，即蒙古贵族的官称“台吉”、“宰桑”、“把克什”、“诺颜”。其用汉字译写法犹沿明代随音用字，尚无对音用字之规范（蒙汉对译用字规范，清乾隆年间始定），③确为明末之物无疑。

以上五点，系我对呼和浩特市大召中铁狮背铭文之管窥，难免遗漏或有不恰之处，尚望方家指正。

根据上述呼和浩特市铁狮之铭文及铸造铁狮之金火匠陈姓一家活动范围，实为明代蒙汉关系史之一瞥，足以补蒙汉文史料之缺，且可订正治史者久已形成的某些概念。概念多出于史籍，史籍多为官方记录，细民之间的来往，绝少反映，收集此种资料，真如披沙得宝。今此文仅以大召铁狮铭文及大同上华严寺香炉铸造者姓名联系，对比而成。深望治民族关系史者挖掘此等资料，其价值不亚于文字记录。庶可于民族关系、地域关系的研究中再扩眼界，知亭障、烟墩、长城、边塞之设，亦难阻挡人民之往来也。

③ 详见《东华录》乾隆45年5月甲子上谕。

呼和浩特召庙、清真寺历史概述

一、总 述

呼和浩特召庙清真寺的历史，是和整个中国历史分不开的。要了解召庙和清真寺的历史，必须结合元代以来的中国史作一总的回顾，现即本着上述精神，总述呼和浩特召庙和清真寺兴建的历史背景及其沿革如下：

1、黄教传入呼和浩特的经过

黄教传入呼和浩特地区，在明朝隆庆、万历年间。为了明确黄教传入呼和浩特的经过，必须回溯到元代。

元代忽必烈汗统一中国以前，就曾召西藏喇嘛八思巴到蒙古，尊为“国师”。1260年（中统元年）并委托他创制“蒙古新字”（即八思巴文）。当时西藏喇嘛教分为宁玛（红教）、萨迦（花教）、本布（黑教）、噶举（白教）等宗派，八思巴属萨迦派即花教。但后来黄教兴起以后，把上述这些旧的教派也有时统称为红教，为了行文便利，本文也沿用这种称法。

元代红教主要传布于蒙古贵族之间，在蒙古地区除去上都、和林等大城市有红教喇嘛寺院以外，广大蒙古牧民仍然信奉固有的原始宗教萨满教，因此红教在广大蒙古牧民当中，并没有群众基础。

八思巴制成新字后，曾被元世祖忽必烈汗“升号帝师，大宝

法王”。以后，历代帝师迄元末为止有十四人之多。元顺帝退回蒙古，帝师并未随行。元亡明兴，西藏上层喇嘛包括故元帝师在内，又分别向明朝政府进贡，并接受明朝政府的封号。可以看出西藏上层喇嘛是以中央政府作为封贡、隶属的对象。

明朝洪武年间，尚有蒙古和林的红教喇嘛向明朝进贡，到瓦剌也先太师时又曾向明朝政府要求派遣红教喇嘛。大约这时蒙古地区的红教喇嘛人数已在减少。这一期间在明政府所在地北京的喇嘛，由史料证明也是红教喇嘛。

红教和后来兴起的黄教，在它们的世界观上虽然没有什么大的区别，但在教理上特别是所谓“出世学”上却大有轩輊。红教认为：只有懂得经文、咒法即掌握政教两权的喇嘛阶级才能修佛成道。一般人民则被他们说成是没有“趋善的根基”，因而根本不可能修佛成道。其次，红教在修行的方法上注重决咒，不守戒律、随意生活，甚至主张追求解脱的目的是入于淫欲的极乐境界。红教喇嘛可以娶妻，所以师、弟父子相传。

红教在“教理”本身上即不可能深入群众，据《元史·释老传》记载，元代红教喇嘛“假馆民舍”“追逐男子，奸污妇女”更引起各族人民的痛恨。

明朝永乐年间，西宁人宗喀巴对喇嘛教进行了一次宗教改革。宗喀巴针对红教“不守戒律，胡作非为”，主张“敬重戒律”提倡“苦行”即不娶妻、禁饮酒、戒杀生等等。继承衣钵的方法则以“转世”代替父子相承。宗喀巴创立喇嘛教新的宗派以后，为了与红教区别，衣黄衣戴黄帽，因此被称为黄教。

宗喀巴的弟子之一降青曲结，虽然到过蒙古但影响不大，黄教传入蒙古还是由锁南坚错开始的。

黄教传入呼和浩特以前，蒙古地区宗教信仰的情况，大体上是：

一、红教还存在着某些据点，但其影响只限于蒙古封建主阶

级。

二、萨满教在蒙古民间还保有很大的势力，一般牧民仍多信仰原始宗教萨满教。

三、蒙古西部一带还存在着伊斯兰教的影响。

呼和浩特地区在元代没有什么像上都、和林那样重点的城市，因而红教的影响较蒙古东部和漠北更为薄弱。嘉靖年间，内地白莲教徒起义失败逃来呼和浩特地区，其首脑人物很快受到俺答汗（阿勒坦汗）的信任，这和上述情况有一定关系。明廷令俺答汗执送白莲教徒以后，黄教在呼和浩特才传播起来。

黄教传入蒙古，始于1566年（明嘉靖四十五年），鄂尔多斯

的库图克台彻辰洪台吉与西藏发生接触。据《万历武功录》载：“胡中独河西吉能及其侄切尽台吉，兼通番汉佛经”。此一记载如可信，则自诺延达喇汗时黄教已传入鄂尔多斯。黄教传入呼和浩特始于1578年（万历六年），俺答汗会见达赖三世于青海，许愿回呼和浩特用宝石金银装严释迦牟尼佛像，1580年（万历八年）建成了呼和浩特第一座召庙（即今天尚存的大召）。

黄教传入蒙古并不是一帆风顺的，它遭到萨满教和红教的拼命反对，斗争十分尖锐。这从达赖三世在青海遭到术士（萨满教徒）的阻挠（《蒙古源流》卷七）和达赖三世劝俺答汗废黜萨满教时，俺答汗还问：“我不信仰‘翁衮’（萨满教守护神）是否对我有灾祸？”（蒙文《哲布尊丹巴一世传》）都可以看出当时蒙古萨满教势力的强大。

黄教在呼和浩特等蒙古西部地区所以战胜萨满教，黄教喇嘛兼业藏医起了很大作用。当时蒙古医术落后，人患重病即请萨满医治，连统治阶级也不例外。蒙文《哲布尊丹巴一世传》载：“阿勒坦汗（俺答汗）患腿痛，萨满让他剥一活人肚腹，将腿伸入腹中取暖，即可痊愈。将剥活人腹时，琐南坚错急止之，谓：‘我能医尔腿疾，不需杀人’！琐南坚错遂将阿勒坦汗腿痛治

愈。”又如乌素图召庆缘寺第一代活佛萨木腾阿斯尔，原在乌素图一山洞中修行，因为他深通医术，经常为附近村民医病，因而受到群众的信仰，声誉日高。萨木腾阿斯尔的行医活动，在1583年（万历十一年）建立庆缘寺以前。可见黄教传入蒙古后通过行医受到蒙古人民的信仰，蒙古人民对黄教产生信仰最初是把喇嘛看做医生，并不完全是由于宗教迷信。

黄教传入蒙古的另一阻力是红教。达赖三世入蒙后长期住在鄂尔多斯，直到俺答汗死后才来呼和浩特，其中必有原因。《蒙古源流》卷七载：“（俺答汗）七十六岁大病，外形消灭，内气尚未尽绝，蒙古勒津图默特之大臣、官员等私相商议：以此经教有何利益，既无益于汗之大寿，更有何益乎？皆此等喇嘛欺诳也。其杀之云云。”反对黄教的意见，不但形诸辞色，甚至欲处黄教喇嘛以极刑，事情必不如《蒙古源流》所记那样简单，背后当有排斥黄教的谰言或势力存在。俺答汗死后在继立的顺义王僧格杜棱汗（乞庆哈）邀请之下，达赖三世才到呼和浩特。达赖三世居呼和浩特期间，明神宗、察哈尔图们汗、喀尔喀阿巴岱汗曾分别遣使邀请，这些邀请都被达赖三世谢绝，谢绝的原因并非如《蒙古源流》所记达赖三世已预知自己将死，而是当时漠南蒙古东部及喀尔喀蒙古甚至北京，均为红教势力范围，纵去上述各地，必遭排斥，有损黄教声誉则不利于黄教的推广。这是达赖三世谢绝不去的真正原因。当时黄教目的在于巩固既得的鄂尔多斯和土默特等地区作为进一步传播黄教的根据地。

2、达赖三世在呼和浩特的活动

如上所述，黄教喇嘛既企图巩固既有的传教据点，因此达赖三世在呼和浩特的活动，极值得注意。特别是当时呼和浩特已成为漠南蒙古西部的唯一重要城市，便于形成黄教的中心。

达赖三世于1586年（万历十四年），受顺义王僧格杜棱汗的邀

请,来到呼和浩特。据《蒙古喇嘛教史》载,他在呼和浩特主持了大召的银佛开光法会。其次是改变蒙古封建主杀人殉葬的习惯。《蒙古源流》载,俺答汗第三哈屯独生子铁背台吉死,其母“欲杀童子一百为殉、驼驹一百为护庇”。后杀至四十余小儿,遭人民的反抗而停止。达赖三世则指斥哈屯“造孽已深”。《夷俗记》中也载:“初虜王与台吉之死也……死之日尽杀其所爱仆、妾、良马,如秦穆殉葬之意……今奉贡惟谨,信佛甚专,诸俗虽仍其旧,独葬埋杀伤之惨颇改易焉。盖西方之僧,彼号曰喇嘛者教以火葬之法……。”达赖三世为首的黄教喇嘛集团劝止蒙古封建主杀人殉葬改用火葬,客观上是符合蒙古人民的利益的。但是这件事的本身却还是黄教与萨满教的斗争,因人死杀生殉葬是萨满教的遗俗,不杀生则是黄教的戒律。在当时的历史条件下,黄教争取到人民的支持打击了萨满教。黄教在斗争中战胜萨满教以后,却又吸取了萨满教的若干与黄教教义不相抵触的仪式如“祭敖包”等纳入黄教仪式中以适应蒙古民间传统的习惯。

黄教在蒙古西部战胜萨满教以后,并不忙于向东部和喀尔喀蒙古急骤推广,而是争取蒙古封建主的支持设法建立蒙古封建主和黄教上层喇嘛之间的政教联盟,来巩固黄教在鄂尔多斯和土默特两部已有的势力。

《夷俗记》载:“达赖每指今松木台吉所居曰:‘此地数年后有佛出焉’。后达赖卒不一年至万历十六年,松木之妻孕矣……众僧曰:‘此当客生佛’。比产时儿果自言曰:‘我前达赖喇嘛也’。众僧曰:‘此真向者达赖复生矣!’……[儿]且时时作西方语,惟僧能解之。”这段记载完全暴露出达赖三世及其随员黄衣僧欺骗蒙古人民的伎俩。因为当时呼和浩特通藏语的人还很少甚至没有,所以扬言只有他们能听懂灵童所说的话,蒙古人是听不懂的。

达赖三世转世于俺答汗族中,不但巩固了蒙古封建主和黄教上层喇嘛之间的关系,还使土默特、鄂尔多斯等部人“愈益崇佛不