

中研院歷史語言研究所集刊論文類編

民族與社會編 二

中研院歷史語言研究所集刊論文類編

民族與社會編

二



中華書局

匈奴宗教信仰及其流變

謝 劍

目 錄

一、前言	四、巫者及其巫術
二、宇宙觀與神統	五、葬式
三、祭儀	六、結語

一、前 言

本文爲作者研究匈奴文化之廣續。雖然文化之內容極爲繁雜，但大體不出三大範疇，此即人與人、人與超自然、及人與自然之間所衍生出來的各種現象(註一)。就第一個範疇而言，作者已分別撰寫匈奴社會組織的初步研究及匈奴政治制度的研究二文，載於本所集刊(註二)；本文之作，則在探討第二個範疇，亦即是匈奴的宗教信仰，包括宇宙觀、神統(panthéon)、祭儀、巫者、巫術、及葬式等。此外，作者擬再就第三個範疇，撰寫論文一篇，除分析匈奴居地之自然環境外，並以今世所獲考古資料，重新解釋其經濟生活。

我國史籍中涉及匈奴宗教信仰的片斷記載，雖數量極爲有限，且其中屬於正面記載者尤爲稀罕，僅史記與兩漢書中的寥寥數語，但此類史料的價值却彌足珍貴。已成爲宗教史上研究北亞信仰體系的基本史料。本文之作，即在利用此類史料，以求對匈奴文化作一整體性的瞭解。以近人研究初民社會之宗教信仰者，多認宇宙觀乃至整個

註一：Keesing, Cultural Anthropology, 1958, pp. 190~191.

註二：謝劍，「匈奴社會組織的初步研究」，中央研究院歷史語言研究所集刊，第四十本，下冊，民57，臺北；「匈奴政治制度的研究」，中央研究院歷史語言研究所集刊，第四十一本，第二分，民58，臺北。

信仰體系，往往受制於客觀的自然世界（註一），匈奴當非例外。蓋北地苦寒，營生不易，匈奴對自然環境所加予的嚴酷考驗，感受自必深切。故由自然環境所孕育而來的宗教觀念，往往反映於現實生活的文化建構中。換言之，對於支配匈奴人行爲的宗教觀念，在匈奴文化的研究中，應不可孤立看待。因此，作者前已預擬撰寫此一題目，使與作者對匈奴文化研究的其他部份相互配合。在方法上，雖然使用了歷史、民族誌、及若干考古資料，但觀點上毋寧是人類學的。

就作者所知，國人從事匈奴文化研究者，專門於匈奴宗教信仰的論著尚不多見（註二）；外國學者中，日人江上波夫應屬此中翹楚（註三）。惟江上著作偏重在匈奴宗教信仰中的神統和祭儀，而對信仰體系中極為重要的宇宙觀、巫術、及葬式等殊少論及。其次，近世學者多以古代匈奴宗教信仰，乃現代北亞土著薩滿信仰（shamanism）的原型（註四）。由於人類文化中絕無所謂「全新」的宗教（註五），現代北亞的薩滿信仰當必淵源有自，承襲了某些上古的傳統。但無可否認，其中確亦揉合了若干時代較晚的外來因素，如喇嘛教之類（註六）。即以西文 Shaman 一詞而言，多認為出自通古斯語（Tungusic）的“šaman”，但最早可能還是源於梵文（Sanskrit）中的“śramaṇa”一詞（註七），而此一名詞在現代學界中的使用，則是由於俄人的引介（註八）。至於與

註一：Anisimov, “Cosmological Concepts”, Studies in Siberian Shamanism, p. 158; Czaplicka, Aboriginal Siberia, p. 168; Beals and Hoiyer, An Introduction to Anthropology, p. 470.

註二：就作者所知，僅高去尋師著有專論匈奴宗教信仰之論文一篇（Kao, Ch'ü-hsün, “The Ching Lu Shen Shrines of Han Sword Worship in Hsiung-nu Religion”, CAJ, 5:3 1960, pp. 221~232）。此外，馮家昇、方壯猷、札奇斯欽、及文崇一等先生的著作中，偶有論及匈奴宗教處，但並非以匈奴宗教為專題。

註三：江上波夫，「匈奴：祭祀」，ユウラシア古代北方文化，頁225~280。

註四：Kao, op. cit., p. 221；江上波夫，上引書，頁241；手塚隆義，「胡巫考」，小林教授還曆紀念史學論叢，頁419。

註五：Eliade, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, 1964, p. 12.

註六：Mironov and Shirokogoroff, Śramaṇa-Shaman, JRASNCB, LV (1924), pp. 122, 127, 136; Eliade, op. cit., p. 506; Levin and Potapov, The Peoples of Siberia, 1964, pp. 357, 361, 364; 札奇斯欽，「蒙古的宗教」，蒙古研究，頁262，274。

註七：Mironov and Shirokogoroff, op. cit., p. 106.

註八：Chadwick, “Shamanism among the Tatars of Central Asia”, JRAI, XXIV(1893), p. 63.

其音近的中文「珊蠻」或「薩滿」一詞，亦僅可上溯於宋人的著作（註一）。因此，作者認為以匈奴宗教信仰和現代北亞土著的薩滿信仰相連繫，其間存在着一段距離。故如要重建匈奴宗教方面的史事，從現代北亞民族中分析可能的文化遺存（cultural survivals）（註二），察其流變，以之蠡測其原始類型一事固屬重要，但對同一時代與匈奴相關的其他文化，亦應交相比較，分析有無傳播或借用的可能性。因草原游牧民族遷徙無定，來往頻繁，文化的傳播似較易為（註三）。是故本文兼從上述兩方面着手收集相關資料，予以排比和分析，期能顯露匈奴史事之少許真象。

二、宇宙觀與神統

史記匈奴傳云：

單于朝出營，拜日之所生，夕拜月。（漢書匈奴傳同。）

匈奴之拜日尚東，又可從老上單于致書漢文帝時自稱「日月所生，天地所置」；進軍時月滿則攻，月虧則退；及其兩分官制中，以較尊王將封於東方等事實證明（註四）。匈奴以後，北方民族中極多崇拜日月及尚東之俗。如後漢書烏桓傳記載，「以穹廬為舍，東開向日」；北周書突厥傳，「可汗牙帳東開，蓋敬日之所出也」；隋書突厥傳，「候月將滿則為寇抄」；同傳煬帝詩云「氈帷望風舉，穹廬向日開」；遼史百官志，「御帳東向」；同書國語解，「凡祭皆東向」；舊五代史契丹傳，「邑屋門皆東向」；黑韃事略，「其擇日行事，則視月盈虧以為進止，見新月必拜」（註五）；乃至

註一：宋徐夢莘三朝北盟會編卷三：「珊蠻（改作薩滿）者，女真語巫覡也，以其變通如神。」其次，清人吳振臣順治間所著「寧古塔紀略」一文，記當地滿人祭祀時有「善誦者名叉馬」；清方式濟龍沙紀略記黑龍江境內有「降神之巫曰薩麻」；清西清黑龍江外紀記達呼爾族有「薩瑪，巫覡也」。則「珊蠻」、「薩滿」、「叉馬」、或「薩麻」，應為同現象之異譯。要之，其音皆近“Shaman”。

註二：宗教信仰體系等文化元素，是較少受制於實用（pragmatic）、功能（function）、或經驗壓力的現象，故常見於文化遺存中（參看 Gould and Kolb ed., A Dictionary of the Social Sciences, 1964, p. 709）。

註三：馮家昇，「契丹祀天之俗與其宗教神話風俗之關係」，史學年報，第一卷第四期，頁108。

註四：史記匈奴傳，漢書匈奴傳上。

註五：又鄭所南心史大義略序亦云：「歲歲驗中秋夜，月明為利，即興兵；若中秋夜風雨晦冥，為不利，即不興兵。」

晚近的厄魯特蒙古，亦「戶必東面」等皆是（註一）。

與拜日尚東相關的，即是匈奴對天的敬仰。匈奴人尊稱其單于為「撐犁孤塗」，意即天子（註二）。雖然此種以王室為天之子孫的說法，固不限於匈奴（註三），但匈奴宇宙觀中涉及天的內容則應加以重視。按史記封禪書記載高祖所立各種具有地方色彩的神祠，其中有云：

九天巫祠九天。

唐司馬貞索隱據三輔故事云：「胡巫事九天於神明臺。」因知神明臺係武帝建於元封時（註四），孝武本紀索隱謂「臺高五十丈，上有九室，常置九天道士百人」。以此推斷，高祖時祠九天的「九天巫」，與武帝時事九天的「胡巫」或「九天道士」，所指係同一現象之不同名稱。以下的分析。將着重三輔故事一書的時代背景，並以之蠡測匈奴人的宇宙觀。

考漢書匈奴傳記載貳師將軍被俘後，匈奴殺之以祠兵的經過中有云：

貳師在匈奴歲餘，衛律害其寵。會母閼氏病，律飭胡巫，言先單于怒曰：胡故時祠兵，常言得貳師以社，今何故不用？於是收貳師，……遂屠貳師以祠。

上文中的「胡巫」，無疑是指匈奴的巫者。且前漢之「胡」，大率皆指匈奴，冒頓單于遣漢帝書時自謂「南有大漢，北有強胡；胡者，天之驕子也」（註五）一語，即是明證。又如武帝時「西置酒泉郡，以隔絕胡與羌通之路」（註六），則是斷然分別匈奴（胡）與羌之稱謂。至於漢書西域傳所記「諾羌國王號『去胡來王』」，及車師後王國、危須國、尉犁國、與焉耆國等的設置「擊胡君」或「擊胡侯」，均表明漢對與之爭取西域諸國的敵手匈奴，直稱之為胡。迨至東漢以降，匈奴勢力寢微，西域遂兼胡

註一：松筠，西陲總統事略，卷十二，厄魯特舊俗紀聞。

註二：漢書匈奴傳上。

註三：Rivers, Social Organization, 1926, pp. 28, 209, 212~3.

註四：史記孝武本紀。

註五：史記匈奴傳，漢書匈奴傳上。

註六：漢書匈奴傳上。

號，甚至貶爲北族通稱（註一）。要之，前漢初期，匈奴之專有胡名應屬定論（註二）。

三輔故事既稱史記之九天巫即胡巫，應即是指匈奴巫者。按三輔故事一書今已失傳，隋書經籍志謂係晉世所纂，雖無佐證，但可以肯定其成書年代必在隋或隋之前。換言之，是書的成書年代相當古老，不可輕率斷其必屬後世附會之詞。其次，上文中，作者曾以索隱「九天道士」一詞解作「九天巫」的同義語，是因認定道教最早僅可上溯至後漢（註三），故道教的「道士」斷不能存在於前漢的武帝時代。易言之，索隱的「道士」，應是指行巫道之術的方士（註四）。

問題的重心是在胡巫或九天巫所信仰的「九天」觀念。按史記封禪書中，具有地方色彩的神祠及巫道之士極多，以巫者而言，所列有晉巫、秦巫、荆巫、齊巫、及越巫等；武帝元鼎時因「天子病鼎湖甚，巫醫無所不致」，曾召來與匈奴接壤的上郡之巫，祠之甘泉（註五），而征和時的巫蠱之禍，胡巫更扮演着極爲重要的角色（詳下文）；漢書地理志載雲陽有匈奴休屠金人及徑路神祠，至元帝時，後者與九天祠同被罷廢（註六）；藝文類聚引三輔故事，謂武帝時且置有釋疑解惑之西域巫（註七）。要之，此類史料，在在均說明前漢時信仰之龐雜。以當時匈奴與漢人接觸之頻繁，涉及其宗教信仰之「九天」宇宙觀念的傳入，乃是極自然的事。

當然，史事必須注意相反的一面。此即九天巫的「九天」觀念，是否如索隱所言，乃是胡巫所崇奉者，或根本上係源於中國古代的固有思想。按我國古籍，其載有「九天」一詞者，除上引史記封禪書、孝武本記、及漢書郊祀志外，另有離騷、九歌

註一：王國維，「西胡考」，王觀堂先生全集，冊二，頁589；呂思勉，燕石札記，頁161；次弓，「兩漢之胡風」，史學年報，第一卷第一期，頁45。

註二：白鳥庫吉著，方壯猷譯，東胡民族考，頁11；其次，周禮注疏卷三十九冬官考工第六，漢鄭玄注：「胡今匈奴。」則是胡即匈奴之直接證據。

註三：參看後漢書襄楷傳及皇甫嵩傳；傅勒家，道教史概論，頁4~8。

註四：例如漢書王莽傳及後漢書光武帝紀論，均稱術士西門君惠爲「道士」。

註五：史記封禪書，漢書郊祀志上。

註六：漢書郊祀志下。

註七：張澍輯，三輔故事，葉四下云：「武帝初，穿（昆明）池得黑土。帝問東方朔，朔曰：西域胡人知之。乃問（西域）胡人，（西域）胡人曰：扱燒之餘灰也。」（輯自藝文類聚）

(註一)、太玄經(註二)、淮南子(註三)、及新書耳痺篇等。其中離騷，九歌中的「九天」，似係楚人所特有的地方性宇宙觀信仰(註四)，後世雖有將楚巫稱之為「薩滿」(shaman)(註五)者，似應作廣義的薩滿解，更不必與古代北亞匈奴的信仰相關。但新書耳痺篇的「割白馬以爲犧，指九天以爲正」，確與匈奴殺白馬祭天盟誓時的儀式相似(詳下文)，但以新書所記的時、地、和人物，應不致與匈奴有所關連。然則此一現象究應如何解釋？在無較多證據之前，作者固未敢遽爾論斷，但此一文化上的「巧合」却不容忽視。至於太玄經及淮南子中的「九天」觀念，前者係擬易之作(註六)，後者則另有所指，而與北亞薩滿信仰的「九天」宇宙觀迥然不同(註七)，故可列爲另一系統。

在各種文化元素中，以非實用的神話傳說及信仰體系較少受制於文化變遷(註八)，因此，作者嚐試從流傳極廣的北亞土著薩滿信仰中(註九)，去追索某些可能涉及上古宇宙觀的文化遺存。據近世學者研究，北亞土著的薩滿信仰基本上是一種泛靈信仰(animism)(註十)。其神統範疇，大致可分爲上、中、下三界(註十一)，包括各種不同的神祇。但以「天上界」最爲神聖，也最受研究者所重視。今作者試就歷史及民族誌資料蒐集所得，列舉若干北亞民族宇宙觀中有關天的名稱和內容，分別條列如下表，然後再加以分析和比較。

註一：楚辭離騷經第一：「指九天以爲正兮，夫唯靈修之故也。」九歌第二大司命：「登九天兮撫彗星。」天問第三：「九天之際，安放安屬？」

註二：太玄經卷八：「九天：一爲中天、二爲羨天、三爲從天、四爲更天、五爲睟天、六爲廓天、七爲滅天、八爲沈天、九爲成天。」

註三：淮南子覽冥篇：「上通九天，激厲至精。」又夢略篇：「覽冥者，所以言至精之通九天也。」沈註：「九天，謂八方中央也。」

註四：饒崇頤，「荆楚文化」，中央研究院歷史語言研究所集刊，第四十一本第二分，參看該文第五節。

註五：Waley, *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*, 1955, p. 1; Erkes, 'The God of Death in Ancient China', *T'oung Pao*, XXXV (1939), p. 196.

註六：參看太玄經卷首司馬光所序讀玄，及作者楊雄自序說玄。

註七：參看本頁註三。

註八：Gould and Kolb, op. cit., pp. 308~309.

註九：Chadwick, op. cit., p. 63.是文作者嘗驚奇於不藉文字經典以相傳授，薩滿信仰竟能流傳如是之廣。

註十：Shirokogoroff, 'General Theory of Shamanism among the Tungus', *JRASNCB*, LIV (1923), p. 246; Levin and Potapov, op. cit., pp. 226, 277.

註十一：Radloff, *Das Schamanenthum und sein Kultus*, 1885, SS. 3~16; Eliade, op. cit., pp. 173, 205; Czaplicka, op. cit., p. 264; Casanowicz, 'Shamanism of Natives of Siberia', *The Smithsonian Report* (1924), p. 416.

北亞民族宇宙觀中對天的稱呼及其內容

族 名	天的名稱	天的內容	資 料 出 處
Mongol	tangri	7 或 9 層	Eliade, 1964, p. 9; 馮承鈞譯，多桑蒙古史，頁33。
Yakut	tangara	9	Levin and Potapov, 1964. p.279; Eliade, 1964, pp. 136~137; Sieroszewski. 1952, p. 300.
Buryat	tengri	East:44 } 99 West:55 }	Czaplicka, 1914, p. 233; Levin and Potapov, 1964, p.226; Casanowicz, 1925, p. 419.
Volga Tata	tāngere	7 或 9	Eliade. 1964, p. 6.
Siberian Tatar	tāngere	7 或 9	Eliade, 1964. p. 255.
Udegeys	bua	?	Levin and Potapov, 1964, p. 742.
Samoyed	num	6	Eliade, 1964, pp. 9, 209.
Chukchee	?	9	Czaplicka, 1914, p. 261.
Tungus	buga	9	Shirokogoroff, 1935; Eliade, 1964, p. 499; 江上波夫，匈奴の祭祀，頁255
Beltir	tingir	?	Eliade, 1964, p. 9.
Turk	tengere	17	江上波夫，匈奴の祭祀，頁254。 Radloff, 1885, S. 3.
Dolgan	?	9	Eliade, 1964, p. 233.
滿 族	sunggari	?	清文總彙卷六頁27。
赫 哲	apak'a	7	凌純聲，民23，頁103，273。
匈 奴	撐 犁	9	漢書匈奴傳上； 史記封禪書隱索引三輔故事； 漢書郊祀志下； 史記孝武本紀索隱。

從上表分析，其中特別值得注意的有兩點：其一是有關「天」這一名詞的語音；其二是各族宇宙觀中涉及天的內容，亦即是天的數目。

按北亞民族之稱「天」爲tangara, tengri, tangri, tegir, tängere, tinger, tengere, 或 sunggari, 在語源上與匈奴之名「天」爲「撐犁」相似，此點已由中外學者所論證（註一），作者不再贅述。應特別提出討論的，是宇宙觀中有關於天的內容。總計上表其以天數爲9者有Yakut, Tungus, Mongol, Chukchee, Volga Tatar, Siberian Tatar等族，而Buryat族合東（44）西（55）爲99天，實係爲9的推衍，可能是十八世紀後受到外來的影響（註二）。要之，北亞薩滿信仰中的9天宇宙觀，應係源於上古文化的一種遺存，而可與漢代匈奴巫者祀九天於神明臺一事相互參證，用來蠡測當時匈奴信仰體系中的宇宙觀。

關於匈奴信仰中的神統(panthéon)，其見於史料正面記載者有下列數則：

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（史記匈奴傳，又漢書匈奴傳上略同）。

又如：

匈奴俗歲有三龍祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。南單于既內附，兼祠漢帝。因會諸部議國事，走馬及駱駝爲樂（後漢書南匈奴傳）。

綜合上引文字，得知匈奴神統中有天、地、鬼、神、祖先、乃至漢帝，範圍兼及上、中、下三界；再從上引漢書匈奴傳所載，得知漢貳師將軍降匈奴後被殺以「祠兵」，以此推測，匈奴神統中還包括「軍神」在內。蓋「祠兵」之「兵」，不外兩種意義，即「軍神」或象徵軍神之「兵器」，但究其終極意義，則是指神統中有專司軍事之神。以匈奴尚武好鬥，人人習戰攻爲生計（註三），其神統中的軍神，很可能居於極重要的地位。匈奴以後之北亞民族，亦多祭祀兵神的實例。如遼史景宗紀云：

註一：方壯猷，「匈奴語言考」，國學季刊，第二卷第四期，頁706；白鳥庫吉著，何健民譯，匈奴民族考，頁8—9，38；內田吟風，「『單于』の稱號と『匈奴單于庭』の位置に就て」，東方學，第二輯，頁11—14；Parker, A Thousand Years of the Tartars, 1924, p. 226.

註二：Levin and Potapov, op. cit., p. 226.

註三：史記匈奴傳，漢書匈奴傳上。

乾亨二年……多十月，命巫者祠天地及兵神。

因遼爲契丹所建，雖屬東胡系民族，但舊五代史契丹傳謂是「古匈奴之種」，而新五代史四夷傳附錄則以契丹「與庫莫奚同類而異種」，因「得鮮卑故地，又以爲鮮卑遺種」。再據新五代史四夷附錄第三，「（庫莫）奚本匈奴別種」，及後漢書鮮卑傳記載鮮卑因轉徙據有北匈奴地，「匈奴餘種留者尚有十餘萬落，皆自號鮮卑」的兩段史料，雖不能以此遽斷契丹與匈奴種屬相類，但至少可說明在歷史上長期輾轉遷徙和同化的過程中，彼此必有文化上的採借和影響。

關於匈奴以兵器象徵兵神一點，據高去尋師及日本學者江上波夫的研究，認匈奴之「徑路刀」即是象徵兵神「徑路神」的兵器（註一）。與匈奴時代相接近的北歐Scythian族、Sarmatian族、Alani族、及Hun族等，均有類似以刀劍象徵兵神，或用人作爲犧牲以祭兵神的祭儀（註二）。要之、匈奴之殺貳師將軍以「祠兵」，似即是祭其兵神。以此事兼涉祭儀，作者當在有關章節中再加討論。

其次，我國史籍中有匈奴休屠王造金人祭祀天主的記載（註三），因事關神統，此處亦有詳加討論的必要。問題的癥結是在休屠祭天金人究係代表匈奴「天主」之神像，抑或另有意義？古今中外學者意見紛歧，甚至有以金人即佛像者（註四）。但以當時

註一：Kao, op. cit., p. 226; 江上波夫，匈奴の祭祀，頁272—273。

註二：Hutchins (ed.), Herodotus, Book 6, 1952, p. 134; Minns, Scythians and Greeks, 1913, pp. 85~86; McGovern, The Early Empires of Central Asia, 1935, pp. 361~388.

註三：史記衛將軍驃騎列傳：「（霍去病）收休屠祭天金人」；史記匈奴傳：「破得休屠王祭天金人」；漢書地理志上左馮翊條：「雲陽有休屠金人及徑路神祠二所」；漢書金日磾傳贊：「獲休屠王祭天金人。…贊曰：休屠作金人爲祭天主。」

註四：史記匈奴傳集解引崔浩：「胡祭以金人爲主，今浮屠金人是也」；同傳正義：「金人即今佛像」；漢書匈奴傳上顏注：「作金人以爲天神之主而祭之，即今佛像是其遺法。」似皆以前漢休屠金人與佛像並論，後之學者循之，如圖書集成神異典卷九四即主是說。現代學者中，日人羽溪了諦亦以休屠金人係佛教影響，且推測可能是從西域傳入休屠領地（「休屠王の金人に就いて」，史林，第三卷第四號，頁561—576）。惟歐洲學者H. H. Dubs疑之，以其缺乏有力證據也（參看'The Golden Man' of Former Han Times', TP, serie II, XXXIII[1937], Livr 1, p. 10）。我國學者瞿兌之謂「鑄造神像，古無所聞。蓋自漢始，由匈奴（休屠）流入中國」（漢代風俗制度史，前編，頁231）。此說語意籠統，不足爲據。且在休屠金人傳入之前，秦始皇曾鑄造金人十二。日人原田淑人氏據史記秦始皇本記「鐘鑄金人十二」一事的記載，參照漢書五行志，推測其象始皇夢中所見蒼夷、狄之服的十二神人。是則此事已在休屠金人之前（參見原田淑人，「秦の金人の形體に就いて」，市村博士古稀紀念史學論叢，頁1069—1086）。

人揚雄所作甘泉賦，敘述其個人對金人之觀感而言，並不能察出任何佛教色彩（註一），也不能確定其即是霍去病所獲的休屠金人。要之，自古以來，北方民族儘多製作及崇拜偶像的記載。如晉書冉閔載記、慕容儁載記、魏書爾朱榮傳、皇后傳等，均記托跋氏以製作金人之成敗預卜吉凶（註二）；契丹國志卷二三及遼史地理志，記載契丹人崇拜金屬所鑄故王神像；南齊書魏虜傳及魏書禮志，記載托跋氏立木主於祭天神壇，都是製作偶像的實例。而在現代北亞民族的薩滿信仰中，也多以木、石、皮革、毛氈及金屬等構成神靈形像（註三）。

類似匈奴的泛靈信仰，散見於後世北亞民族的神統中，例如後漢書烏桓傳云：

敬鬼、神，天、地、日、月、星辰、山、川、及先大人有健名者（三國志魏志烏桓傳略同）。

他如北魏祭天時神主多達四十（註四）；新羅、高麗所奉神祇有日、月、可汗、及箕子等（註五）；契丹舉兵時必祭天、地、日、月、山、川、木葉、及兵神（註六）；蒙古民族拜祭天、地、日、月、山、川、五行之屬（註七）等即是。至於現代北亞民族，如Buryat族、Yakut族、Altay族、Khakasy族、Nentsy族、Ket族、Dolgan族、Even族、Orok族、Udegey族、Nivkhi族、及Koryak族等，亦莫不具有此種兼及上、中、下三界的泛靈信仰（註八）。其中尤以祖靈崇拜「構成薩滿信仰中最重要的

註一：漢書揚雄傳甘泉賦：「金人仡仡其承鐘虡兮，嵒嵒其龍麟。揚光耀之燎燭兮，乘景炎之炘炘。配帝居之縣圃兮，象泰壹之威風。」按「泰壹」並作「太一」，史記封禪書謂「天神貴者太一」，此與漢書金日磾傳等所記「休屠作金人爲祭天主」之說，就所指「天神」及「天主」二詞而言，是暗相吻合的。但在漢人心目中，「天神」是指北極神（參看史記封禪書索隱），未必即是匈奴所崇奉的「天主」。至於「天神」之與佛教無關，似乎相當明顯。

註二：參看 Ware, "An Ordeal among the Tó-pa Wei", TP, Serie II, XXXII(1936), pp. 205~209.

註三：Levin and Potapov, op. cit., p. 219; Nioradze, Der Shamanismus bei den sibirischen Völkern, 1925, S. 67.

註四：魏書禮志。

註五：北史新羅傳，舊唐書高麗傳。

註六：遼史景宗紀、兵衛志。

註七：馮承鈞譯，多桑蒙古史，頁33；札奇斯欽，蒙古的宗教，頁260—262。

註八：Levin and Potapov, op. cit., pp. 226 (Buryats), 278 (Yakuts), 325(Altays), 357 (Khakasy), 564~565 (Nentsy), 619 (Kets), 665(Dolgans), 677 (Evenks), 681 (Evens), 743 (Udegeys), 764 (Oroks), 778~780 (Nivkhi), 867 (Koryaks).

本質和根源（註一）。

總計以上所論各點，得知匈奴具有拜日尚東，及以天數爲九的宇宙觀，而其信仰中的神統則兼及上、中、下三界。換言之，現代北亞薩滿信仰中的若干元素，應早已存在於匈奴的宗教體系。

三、祭 儀

祭儀（ritual）是指在某些特殊場合所行的，具有一定規則的正式行爲（註二），用來暗示對超自然力量的信仰（註三）。換言之，祭儀就是公眾禮拜神祇的行爲方式。本節內容，共包括祭儀的時間、地點、儀式、供牲、及神樂等的討論。

就匈奴舉行祭祀的時間而言，史記及兩漢書匈奴傳的記載可以互相補正。史記及漢書謂分別舉行於正月、五月、及「秋」；後漢書謂是正月、五月、及九月的戊日。再參證東觀漢記卷二二所載「匈奴歲祭三龍祠」一語，可以確定每年的重要祭祀共有三次。其中除正月及五月各書記載相同外，史記及漢書所記的「秋，馬肥，大會蹕林」，應可與後漢書所記的「九月戊日祭天神」相對照，前者的「秋」應即是後者的「九月」。相似的祭祀日期亦見於後世另一北方民族中，如遼史太祖紀云：

天贊三年九月……庚子，拜日于蹕林。

除開祭祀的對象及「蹕林」這一地點問題留待下文討論外，僅就舉行祭祀的時間而言，如非巧合，則後漢書及遼史的同爲「九月」，乃是一件極有意義的事。以常理推測，秋高氣爽，兵壯馬肥，應是北國舉行大祭的最好季節。故明人蕭大亨所著北虜風俗中亦云：

秋風初起，塞草盡枯。弓勁馬強，獸肥隼擊。虜酋下令，大會蹕林。千騎雷動，萬馬雲翔。

惟各史所記匈奴正月舉行祭祀一節，以史記及漢書匈奴傳的「歲正月，諸長、小會單

註一：Radloff, *Aus Sibirien*, 1884, II, S. 16; Chadwick, *op. cit.*, p. 83.

註二：Benedict, 'Ritual', in Seligman (ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. XIII, 1934, p. 396.

註三：RAIGBI, *Notes and Queries on Anthropology*, 1951, p. 175.

于庭祠」(漢書『小』作『少』)一語判斷，似指小型的禮儀性聚會。蓋北國正月時值嚴寒，大規模的祭祀活動似不適於舉行。換言之，僅五月與九月的兩次祭祀規模較大。其中九月者規模之大，又可從南單于屯屠何上書漢章帝，請求發兵一舉殲滅北匈奴之史料中證實。云：

冀因聖帝威神，一舉平定臣國。成敗要在今年，已敕諸部嚴兵馬，訖九月龍祠，悉集河上，唯陛下裁哀省察。

所謂「悉集河上」，不外是說明九月龍祠之會時人衆的多，和規模的龐大。

其次，分析匈奴以後北方民族的祭祀日期，率多集中在春秋二季。如三國志魏志鮮卑傳，記載鮮卑常於季春作天上樂會；宋書索虜傳記其俗每於四月祭天；南齊書魏虜傳亦記四月祀天；魏書禮志更謂九、十月交，帝必親臨祭祀；遼史地理志上京道永州條記載，契丹之俗，每於春秋二季殺青牛，白馬祠神；古代蒙古人每於四月四日及九月四日舉行馬乳酒祭(註一)；後世蒙古人也承襲了此一春秋二祭的傳統(註二)。至於現代北亞民族，如Yakut族、Koryak族(註三)、Orok族(註四)、及滿族等(註五)，亦莫不於春秋二季舉行大祭。

此外，史記及漢書匈奴傳均謂匈奴之俗，「日上戊己」，後漢書南匈奴傳亦記「戊日祭天神」。按王先謙漢書補注引周壽昌，謂「戊、己在天幹居五、六，匈奴似亦取天地中合之義」；漢書元帝紀及西域傳顏注「戊己校尉」一詞，亦謂「戊、己位於中央」。然則此一現象究應如何解釋？考干支紀日之法，我國起源最古，不僅五經及正史中普遍使用，即金石甲骨文中亦數見不鮮(註六)。但因十干中的戊或己，並非固定在每月之第幾日，何以匈奴所尚的祭祀吉日，恰好在漢曆的戊或己？是匈奴已採用中國文化的十干？抑或匈奴另有一以十循環，相當於中國十干的紀日方法？則非作者所能解釋。參以匈奴行事，概以月之盈虧為進止，且遺風所被，後之黑韃仍不例外

註一：Yule (tr. and ed.), Travels of Marco Polo, 1929, Vol. I, p. 309.

註二：江上波夫，匈奴の祭祀，頁240。

註三：Levin and Potapov, op. cit., pp. 279, 867.

註四：Ibid., p. 757.

註五：江上波夫，匈奴の祭祀，頁239—240引石橋丑雄。

註六：高平子，學曆散論，頁190。

(註一)；再以匈奴每年祭祀之月份，分別相當於漢曆之正月、五月、及九月（詳上文），則匈奴似可能亦採行類於中國式之太陰曆。

以祭祀的時地核對，後漢書南匈奴傳及東觀漢記南單于傳的匈奴歲有三「龍祠」，應是「龍城之祠」的節略。而「龍城」（漢書武帝紀、匈奴傳、嚴安傳；後漢書竇憲傳、鹽鐵論誅秦篇），「龍城」（史記匈奴傳、主父偃傳），「龍城」（漢書衛青傳）、及「龍庭」（後漢書竇憲傳），名稱雖異，但所指皆是單于之庭的所在地，亦即是會祭處。後世有謂胡人事「龍神」，單于庭南且有龍所潛之湖泊，故乃祭祀之說（註二）。但因古籍既曾將「龍城」書作「龍城」或「龍城」，則「龍」字似係譯音而非我國神話中的龍，至於此一匈奴祭祀處的地理位置，可因單于之庭的所在地而異。例如史記及漢書匈奴傳均謂「單于之庭，直代、雲中」（註三），且史籍中又有如下的記載：

衛青出上谷，至龍城，得胡首虜七百人（史記匈奴傳、衛將軍驃騎傳；又漢書匈奴傳「龍城」作「龍城」，衛霍傳作「龍城」。餘略同）。

出上谷而至龍城，單于之庭地在代與雲中之北，事實極為明顯。

南北匈奴分裂以後，南匈奴入居漢地，單于之庭的位置亦相對南移，大致應在河套一帶地（註四）。如上引後漢章帝章和二年（A.D.88）七月，南單于屯屠何上書，願擊滅北匈奴以報漢恩，其中所云「九月龍祠，悉集河上」，即是說明龍祠之會的地點是在河套地帶的黃河岸。理由是屯屠何上章帝書中又云：

願發國中及諸部故胡，新降精兵，遣左谷蠡王師子，左呼衍日逐王須訾，將

註一：王國雄「黑龍事略箋證」，王觀堂先生全集，冊12，頁5041。

註二：史記匈奴傳索引崔浩：「西方胡皆事神龍，故名大會處為龍城。」丁謙匈奴傳考證上亦云：「考單于庭南有泊，曰臺魯兒和赫，相傳為龍所潛，故於五月祀之。」（蓬萊軒地理學叢書）

註三：後人推測前漢單于庭的可能位置，丁謙認為應在今外蒙古塞音諾顏部塔米爾河之北（匈奴傳考證）；駒井義明認為應在塞音諾顏部阿爾察博哈多山之南、楚渾山之北的阿里比斯內河流域（「前漢匈奴地名略考」，史林，第十五卷第三號，頁395）；內田吟風認為應在今綏遠歸綏附近（「『單于』の稱號と『匈奴單于庭』の位置について」，東方學，第二十輯，頁23）。近世外蒙古庫倫附近之諾音烏拉（Noin Ula）地區，有大批匈奴墓葬出土。如果其中的第六號墓確定是單于烏居留之陵（參看：S.I. Rodenko, The Culture of the Huns and the Burial Mounds of Noin Ula, Chapter X），作者蠡測南北匈奴分裂前的單于之庭，其地應距 Noin Ula 不遠。

註四：按南北匈奴分裂後的第二年（即光武建武二十六，A.D. 50），光武帝為使南匈奴免受北匈奴襲擊，曾令南單于率部移居西河之美稷，即今山西汾陽西北河套地帶。事見後漢書南匈奴傳。

萬騎出朔方；左賢王安國、右大且渠王交勒蘇，將萬騎出居延，期十二月同會虜地；臣將餘兵萬人屯五原、朔方塞以爲拒守。

自「將餘兵萬人屯五原、朔方塞以爲拒守」，則南單于的駐地顯然是在河套地帶（註一）。其次，此處必須附帶一提的是，匈奴以後，北族中的鮮卑慕容皝亦嘗建龍城，但因此一龍城另有意義，不可與匈奴的龍城相提並論，故不贅述（註二）。

至於「大會蹕林」一詞，其中「蹕林」二字的原意應非專名，而係漢書匈奴傳顏注所說「繞林木而祭」的一種儀式，自匈奴始，普遍流傳於北方民族中（詳下文）。因爲此一儀式必舉行於會祭處，故習稱其地爲「蹕林」。世傳漢李陵與蘇武詩「相競趨蹕林」固已言之於先，而後之契丹、蒙古等亦有此一地名。如遼史太祖紀所載「拜日于蹕林」即是明證，同書國語解更云：

蹕林：地名，即松林故地。

而明蕭大亨所著北虜風俗一書中，亦有「大會蹕林」之語。

有關繞林而祭的儀式，唐白居易六帖事類集卷十六戎狄第七解釋是「龍城蹕林，繞三林也」，意指祭祀時繞林三週。後之鮮卑亦有此俗，如漢書匈奴傳顏注云：

鮮卑之俗，自古相傳。秋天之祭，無林木者尚豎柳枝。衆騎馳遶，三週乃止，此其（匈奴）遺法。

要之，從匈奴所流傳下來的祭神儀式，以馳馬繞行林木爲最大特徵，無林木者代以豎立樹枝或其他物體。如所謂「匈奴之甥」的高車，魏書記載有云：

高車，蓋古赤狄之餘種也。其語言略與匈奴同而時有小異，其先匈奴之甥也。……喜致震霆，每震則叫呼射天，而棄之移去。至來歲秋，馬肥，復相率候於震所，埋殺羊，燃火拔刀，女巫祝說如中國祓除，而羣隊馳馬旋繞百匝乃止。人持一束柳橈，回豎之，以乳酪灌焉（北史高車傳略同）。

同書禮志記載「匈奴種」的鮮卑托跋氏，其祭祖儀式中亦云：

註一：參看上頁註四，及駒井義明，前漢匈奴地名略考，頁396。

註二：晉書慕容皝載記：「（鮮卑慕容）皝使陽裕、唐柱築龍城，構宮廟，改柳城爲龍城縣。」地在今熱河省朝陽縣西南（據青山定男，讀史方輿記要索引：支那歷代地名要覽，頁657，671），應與漢代匈奴之龍城無關。

魏之先居幽都也，鑿石爲祖宗之廟。……既祭，斬樺木立之，以置牲體而還。
○後所立樺木生長成林，其民益神奉之。

托跋氏祭祀時繞行之俗，南齊書魏虜傳亦曾記載，云：

魏虜，匈奴種也，姓托跋氏。……（托跋宏祭天），宏與僞公卿從二十餘騎，戎服繞行。宏一周，公卿七匝，謂之「踏壇」。明日，復登壇祀天，宏又繞三匝，公卿七匝，謂之「繞天」。

此種豎立樹木並或繞行之祭神儀式，不止流傳於正北，他如東向的契丹，乃至偏西的羌族，均有類似之俗。如遼史禮志云：

祭山儀設天神地祇位于木葉山東鄉，中立君樹，前置羣樹，以像朝班。又偶置二樹，以爲神門。……皇帝率孟父，仲父、季父之族，三匝神門樹，餘族七匝。

又水經注匯校卷二記載，漢大將軍梁冀之後人入羌爲帥，有名梁暉者，於祈山神賜水時云：

暉以所執榆鞭着地，以青羊祈山神，泉湧出，榆木成林。

或有以現代蒙古民族祭場中的「鄂博」(oboo, obogha, obo'a)，推測乃是匈奴祭儀之遺風者（註一），亦即是上引漢書匈奴傳顏注「無林木者尙豎柳枝」的作法。因所謂「鄂博」，是在山頭、河邊、境界等處，推上石塊，插以樹枝，其上掛以各色小旗（參看篇末附圖一）。少則一堆，多則以十三堆爲一組（註二）。此一推測，作者已自旦人米內山庸末所著蒙古草原一書中獲得佐證。是書記載我國興安省境內的蒙古族，在海拉爾舉行「鄂博祭」時，必馳馬繞行「鄂博」四週，並以競馬爲祭儀餘興（註三）（參看圖二），此與古代匈奴馳馬繞林木而祭，及祭祀後走馬爲樂的情形相符合。此外，北方民族中，如西伯利亞的Yakut族，舉行馬乳酒祭時必於祭場堆石，上豎白樺嫩

註一：江上波夫，匈奴の祭祀，頁229。

註二：札奇斯欽，蒙古的宗教 264 頁。又清阮葵生蒙古吉林土風記云：「蒙古不建祠廟，山川神示著靈應者，壘石象山冢，懸帛以致禱，報賽則植木表，謂之『鄂博』，過者無敢犯。」

註三：米內山庸夫，蒙古草原，頁80—98。