

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賡續。雖然文化之內容極爲繁雜，但大體不出三大範疇，此卽人與人、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，亦卽是匈奴的宗教信仰，包括宇宙觀、神統(pantheon)、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，卽在利用此類史料，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 Hoijer, 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」，小林敦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「氍毹望風舉，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，女真語巫嫗也，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。會母闕氏病，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，冒頓單于遺漢帝書時自謂「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，甚至貽爲北族通稱（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卽胡巫，應卽是指匈奴巫者。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，胡巫更扮演著極爲重要的角色（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。此卽九天巫的「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，周禮注疏卷三十九多官考工第六，漢鄭玄注：「胡今匈奴。」則是胡卽匈奴之直接證據。

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：劫燒之餘灰也。」（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，作者嘗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、二爲養天、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。」又要略篇：「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 West:55 } 99	Czaplicka, 1914, p. 233; Levin and Potapov, 1964, p.226; Casanowicz, 1925, p. 419.
Volga Tata	tängere	7 或 9	Eliade. 1964, p. 6.
Siberian Tatar	tängere	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，今存屠金人是也」；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卽主是說。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紀「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着夷、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、慕容儼載記、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：「金人伉伉其承鐘虞兮，嶽嶽其龍麟。揚光耀之燎燭兮，乘景炎之烜灼。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「休屠作金人為祭天主」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），「龍庭」（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「黑澁事略箋證」，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「相競趁蹕林」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」卽是明證，同書國語解更云：

蹕林：地名，卽松林故地。

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，無林木者尙豎柳枝。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，埋羖羊，燃火拔刀，女巫祝說如中國祓除，而羣隊馳馬旋繞百匝乃止。人持一束柳模，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、唐往築龍城，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，磐石爲祖宗之廟。……既祭，斬樺木立之，以置牲體而遷。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。

又水經注滙校卷二記載，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，挿以樹枝，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，作者已自日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。又清沈奕生蒙古吉林土風記云：「蒙古不建祠廟，山川神示著靈應者，壘石象山家，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。

枝三株（註一）；Samoyed 族及 Kirgis 等族，則以森林中最高之樹，或曠野中孤獨的林木，即神棲息之所，並且供牲祭祀（註二）；葉尼塞河上游的 Abakan Tatar 族，祭祀時必立樺木，衆圍坐，薩滿立樺木前唱禱歌（註三）；Shor 族及 Ket 族薩滿作法時必以樺木爲神器（註四）；Altay 族祭祀時必以樺木張馬皮祭天（註五）；Uegey 族祭神時必立木桿，以熊頭置其上奉獻神祇（註六）；Khakasy 族之重要祭祀，必由薩滿領導於樺樹前行之，樺樹被視爲聖物而受人崇拜（註七）；中古蒙古人以竿「主格黎」（jügelī）懸肉祭天之禮（註八），乃至於近世滿人的「祖宗竿子」和「祚肉」（Kesig）（註九），均可視作此一文化特徵的衍變，構成北亞各游牧民族的共同宗教特色。

綜合前述各點，作者認爲匈奴祭祀時的繞林，乃至於後世北方民族祭祀時的必豎樹木，似與現代北亞薩滿信仰中的「宇宙樹」（Cosmic Tree, World Tree, 或 Universal Tree）觀念有關。理由於下：

（一）薩滿信仰中的「宇宙樹」，象徵生生不息，永無窮盡的宇宙生命之源，因此它具有乳酪、泉水、果實、乃至於女性等的代名詞（註十）。上引魏書高車傳所載赤狄

註一：Jochelson, *Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels*, pp. 263 ~266.

註二：Nioradze, *op. cit.*, SS. 36~37.

註三：Tallgren, "Some North-Eurasian Sculptures", *Eurasia Septentrionalis Antiqua*, XII, pp. 128~130, fig. 23.

註四：Levin and Potapov, *op. cit.*, p. 443.

註五：Ibid., p. 325.

註六：Ibid., p. 743.

註七：Ibid., p. 357.

註八：札奇斯欽，蒙古的宗教，頁262。

註九：清吳振臣所著「寧古塔紀略」一文，云：「凡大小人家，庭前立木一根，以此爲神。逢喜慶疾病則還願，擇大豬不與人爭價，宰割列於其下，請善誦者名叉馬向之念誦，家主跪拜畢，用零星腸肉懸於木竿頭。」及清楊賓柳邊紀略亦云：「……樹丈餘細木於牆院南隅，置斗其上，謂之曰『竿』。祭時著肉斗中，必有鴉來啄食之，謂爲神享。」又參看胡耐安，邊疆民族志，頁50—52；札奇斯欽，蒙古的宗教，頁262；江上波夫，匈奴の祭祀，引石橋丑雄。

註十：Eliade, *op. cit.*, p. 271.

餘種，所謂「匈奴之甥」的高車族祭天，除羣隊馳馬旋繞百匝之外，並以乳酪灌溉所豎之柳橈。此一儀式，無非是祈求生命茁壯，牲畜繁盛之意，而與後世薩滿信仰之禮拜宇宙樹的意義相同。

(二) 薩滿信仰的宇宙樹也象徵宇宙觀中的九天觀念，故有北亞民族以宇宙樹的九枝代表九天，或於樹幹上刻劃九級代表九天的實例（註一）。而上引三輔故事一書所載胡巫事九天於神明臺，及史記匈奴傳等所記匈奴繞林而祭之舉，乃至於後世高車、鮮卑、契丹、蒙古等族祭祀時的繞行樹木，無疑乃是以樹木象徵宇宙，並表示敬仰之意。

(三) 西伯利亞 Altay, Dolgan（註二）、Khakasy（註三）、Yakut（註四）、Abakan 及 Tatar（註五）等族，其祭儀中必有樺木，而南齊書魏虜傳中所謂「匈奴種」的鮮卑托跋氏，亦於祭祀時「斬樺木立之，以置牲體而還」（魏書禮志）。按樺木屬落葉喬木之一種，多生長寒帶，其為現代北亞民族當作祭祀時的象徵固不足異，但托跋氏祭祀時的樹立樺木，此事如非巧合，則其中必有更深一層的意義。

關於匈奴祭祀時使用犧牲的情形，除前引漢書匈奴傳記載匈奴殺貳師將軍以「祠兵」外，同傳更有如下的記載：

（韓）昌、（張）猛即與為盟約曰：自今以來，漢與匈奴合為一家，世世毋得相詐相攻。有竊盜者相報，行其誅，償其物；有寇發兵相助。漢與匈奴敢背約者，受天不祥，令其世世子孫盡如盟。昌、猛與單于及大臣俱登匈奴諾水東山，刑白馬，單于以徑路刀、金、留犁撓酒，以老上單于所破月氏王頭為飲器，共飲血盟。

上文中以骷髏為飲器相詛一事，將留待巫術一章中討論。至於祭祀時刑馬作為犧牲的事實，除匈奴外，還普遍見於古代歐、亞大陸的北方民族（註六）。如 Scythian 族

註一：Ibid., p. 191.

註二：Ibid., pp. XIV, 233.

註三：Levin and Potapov, op. cit., p. 357.

註四：Jochelson, op. cit., pp. 263~266.

註五：Tallgren, op. cit., pp. 128~130.

註六：Eliade, op. cit., p. 198.

(註一)、匈奴族 (Huns) (註二)、Sarmatian 族 (註三)、及西域的于闐等國 (註四)，均有以馬作犧牲的實例，甚至有以此俗係源於西方的 Scythian 族，東向傳入匈奴者 (註五)。可以肯定的是，我國古代祭祀時殊少用馬為犧牲之事，故日人瀧川氏史記會注考證一書在評及秦襄公居西陲，以騊駼祠白帝一事時，直指其乃戎、狄之俗 (註六)。
○遺風所被，後漢天水人隗囂仍有殺馬而盟之俗 (註七)。

漢代匈奴以後，北方民族用馬為犧牲者，其例極多。如托跋魏祭天，神尊者必祠以馬 (註八)；隋書北狄突厥傳亦云：

突厥之先，平涼雜胡也，姓阿史那氏。……五月中，多殺牛馬以祭天。……

飲馬酪取醉、歌呼相對，敬鬼神、信巫覡。……大抵與匈奴同俗。

又東胡系的契丹，其殺馬祠天之例更多，僅遼聖宗統和年間(A.D. 983~1005)，以白馬祠天的實例竟達十次之多 (註九)。雖遼史地理志及契丹國志卷一說明契丹以白馬祠天自有其神話淵源 (註十)，但據近人馮家昇氏研究，則認為與匈奴風俗頗有相關處 (註十一)。此外如吉明 (E.Gibbon) 著作中記載，謂成吉思汗時代的蒙古人亦有刑馬盟誓

註一：McGovern, op. cit., p. 107; Hutchins, op. cit., p. 134.

註二：McGovern, op. cit., p. 107.

註三：Ibid.

註四：後漢書班超傳：「超既西，先至于于闐。廣德禮意甚疎，且其俗信巫，巫言神怒，何故欲向漢？漢使有駒馬，急求取以祠我。」

註五：黃靜淵譯，韃靼千年史，頁39；McGovern, op. cit., p. 109.

註六：參看史記會注考證，卷二十八，封禪書。

註七：後漢書隗囂傳：「牽馬操刀，奉盤錯饗，遂割牲而盟。」

註八：參看魏書禮志。

註九：參看遼史聖宗紀，又同書太祖紀、穆宗紀、景宗紀、禮志、及兵衛志等。

註十：按契丹國志卷十首末及遼史地理志，均載有契丹民族起源之神話。大意謂古有駕青牛車之女子，及騎白馬之男子，相遇於本葉山，結成夫婦，是即契丹始祖。故契丹人祭祀時必殺青牛，白馬，示不忘本。

註十一：馮家昇，「契丹祀日之俗與其宗教神話風俗之關係」，史學年報，第一卷第四期，頁117，註十云：

「一則（匈奴）議和而刑白馬，一則（契丹）伐敵以白馬為祭，二者頗有相同之處。」又參看元朝秘史第一四一節。

的風俗（註一）；馬可孛羅遊記載蒙古帝王歿後大祭時必刑馬爲犧牲（註二）；巴托塔（Ibn Batuta）遊記中亦謂元代蒙古君王亡故後，必祭之以馬，並用木桿刺入馬體立於故王墳上（註三）；元史卷六三地理志西北地附錄吉利吉斯條記載，烏斯族每於六月上旬刑白馬祭河神；宋徐霆所著黑韃事略謂黑韃風俗，「非大燕會不刑馬」（註四），而揆諸事實，初民社會的盛大宴會必與祭祀有關；魯勃洛克（William de Rubruck）的東遊記中，記載北亞 Comanian 族祭死者以馬，並以木桿張掛馬皮立於死者墳上（註五）；流風所及，後之滿洲人對天盟誓時亦以白馬爲犧牲（註六）。

現代北亞民族中，其以馬爲犧牲的實例，可以 Altay 族爲代表。祭祀前先由薩滿擇一淺白色之馬，殺後以長桿刺入，馬頭朝天豎立於地（附圖三），獻給天神（bai ülgan）、祖靈、及其守護神（註七）。除 Altay 族外，此俗亦見於 Teleut 族（註八），及 Khakasy 系的 Kachin 族（註九）。

其次，後漢書南匈奴傳及東觀漢記南單于傳，均載匈奴每於祭祀時必走馬及鬥駱駝爲樂。此係娛神行爲之一部份，甚或含有神占之意，但究其積極意義，似在發抒胸懷，溝通部落情感，從而團結全民意志。所謂「赤狄之餘種」及「匈奴之甥」的高車族，魏書高車傳記其祭祀時亦云：

註一：黃靜淵譯，韃靼千年史，頁39。

註二：Yule, op. cit., vol. 1, p. 246.

註三：Minns, op. cit., p. 89.

註四：王國維，「黑韃事略箋證」、王觀堂先生全集，冊12，頁5036。

註五：Rockhill (tr. and ed.). The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts, pp. 1253~1255.

註六：廣祿、李學智譯，清太祖老滿文原檔，第二冊，長字老滿文檔冊，頁180—181，云：「戊未年（己未年）十二月對天宰殺白馬，……以誠信之言，對天盟誓。」類似儀式亦見於同書荒字檔，頁9。（中央研究院歷史語言研究所出版，印刷中。）

註七：Radloff, op. cit., II, SS. 20~50; Eliade, op. cit., p. 192; Levin and Potapov, op. cit., p. 325.

註八：Eliade, op. cit., p. 192, N. 39.

註九：Levin and Potapov, op. cit., p. 358.

高宗時五部高車合聚祭天，衆至數萬人。大會走馬、殺牲、遊繞、歌吟忻忻。

其俗稱自前世以來，無盛於此。

此外，隋書北狄突厥傳記祭祀之後，必「飲馬酪取醉，歌呼相對」；唐段成式酉陽雜俎卷四記龜茲國每於元旦鬥牛、馬、駱駝，七日觀勝負，以卜一年羊馬繁息（註一）。乃至於現代北亞民族中，如 Abakan Tatar 族，春祭時必舉行競走及角抵之戲（註二）；Yakut族馬乳酒大祭時，必以角抵之戲爲神占（註三）Nivkhi 族及 Orok 族舉行熊祭時必賽狗（註四）；Buryat 族春祭時，必有射箭、角抵、及賽馬等餘興（註五），皆可列入與匈奴祭祀時走馬及駱駝爲樂的類似活動。

四、巫者及其巫術

巫術是指一種信仰和文化的叢體 (complex)，用來作爲控制環境，從而達到某種目的的基礎。因爲巫術不可能用科學方法加以驗證，所以它有別於科學；又因巫術不是祈求神明而是企圖直接控制情況，故本質上巫術也不同於宗教（註六）。但如就巫術與宗教兩者的關係而言，雖然佛拉則 (J.G. Frazer) 等人類學家認爲在歷史發展過程中，巫術恆在宗教之前，然而對初民社會來說，兩者是很難斷然加以分割的（註七），匈奴亦非例外。蓋其宗教生活中，實已蘊藏巫術成份，故本文擬一併加以討論。

匈奴之巫者，除前舉漢書匈奴傳所載，貳師將軍被匈奴俘獲後，「（衛）律飭胡巫」，使屠貳師將軍以「祠兵」一節外，其他有關匈奴巫者的記載，史記及兩漢書中

註一：又元周致中異域志卷上龜茲國條亦云：「其國每至元旦鬥牛、馬、駝爲戲，七日觀勝負，以占一年羊馬繁息，勝者則旺。」

註二：Radloff, op. cit., I, S. 378.

註三：Levin and Potapov, op. cit., p. 279.

註四：Ibid., pp. 764, 778~780.

註五：Ibid., p. 226.

註六：Gould and Kolb, op. cit., pp. 398~399.

註七：Lowie, *Primitive Religion*, 1952, p. 138.

先後數見。如漢書蘇武傳云：

（蘇）武謂（常）惠等：屈節辱命，雖生何面目以歸漢？乃引佩刀自刺，衛律驚，自抱持武，馳召鑿，鑿地爲坎，置燭火，覆武其上，蹈其背以出血，武氣絕半日，復息。

古「鑿」、「醫」同義，說文以「鑿爲治病工，从巫」，故中國古時以「巫醫」並稱（註一）。但蘇既陷身匈奴，所召之「鑿」應是匈奴巫醫。後世薩滿信仰中，薩滿亦多兼爲醫者（註二），因其相信致病之因，乃是由於鬼神或詛咒所引起（註三），僅薩滿始能爲之醫治。

又如漢書西域傳下，其中記載匈奴巫者行巫的經過云：

重合侯（莽通）毋屠侯者，言：聞漢軍當來，匈奴使巫埋羊、牛所出諸道，及水上，以詛（漢）軍。

徐松據此，使與匈奴傳讒斬貳師的胡巫，及戾太子傳干入巫蠱之禍的胡巫並列，認匈奴有行此類巫術者（註四）。作者認爲，上引西域傳匈奴巫者行巫的方法，應是巫術中的「模擬性巫術」（imitative or mimetic magic），意即把某種行爲施於象徵性的事物，期使被詛者引起同一後果（註五）。埋牛、羊於道，即是詛漢軍遭遇相同的命運。

註一：古時巫醫並稱，如管子權修篇：「好用巫醫。」漢書郊祀志上：「巫醫無所不致。」後漢書許楊傳：「楊乃變姓名，爲巫醫。」是皆巫醫並稱的實例。

註二：馮承鈞譯，多桑蒙古史，頁33，云：「珊蠻（comes，即薩滿）者，其幼稚宗教之教師也。兼幻人、解夢人、卜人、星者、醫師於一身。」又參看 Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia, Being the Second Part of Shamanstvo", JRAI, XXIV, p. 69; Czaplicka, op. cit., p. 191; Radloff, op. cit., II, S. 11; Chadwick, op. cit., pp. 83~84.

註三：例如與匈奴同時代的 Scythian 族，認生病非自然原因，是因爲有人行巫所引起（McGovern, op. cit., p. 55）；又如貳師被殺，是因母闕氏病，巫者言欲撫慰神靈，故殺之以祭（參看漢書匈奴傳）。匈奴以後，北族中如蒙古，亦相信生病是因惡鬼作祟必須薩滿爲之醫治（參看馮承鈞，多桑蒙古史，頁33；札奇斯欽，蒙古的宗教，頁265）。

註四：參考漢書補注西域傳下。

註五：關於模擬巫術（imitative magic）的實例，如用木偶象人形以咒詛仇人，清代尚見於北滿土著（參看黑

匈奴人的此種行巫方式，當時似已隨胡巫傳入中國內地。如漢書公孫敬聲傳云：

敬聲與（武帝女）陽石公主私通，及使人巫祭祠詛上，且上甘泉當馳道埋偶人，祝詛有惡言。

顏注以「刻木爲人象之形，謂之偶人」，埋於通往甘泉馳道以詛漢武，後即引發巫蠱之禍。按公孫敬聲父賀，祖昆邪或渾邪，北地義渠人（註一）。義渠本西戎國（地當今甘肅寧縣），秦惠文王十一年（327B.C.）設縣，以其君爲臣（註二），故史記衛將軍驃騎傳直指賀之祖先爲「胡種」，而近人蒙文通據戰國策秦策及史記秦本紀互稽，疑義渠即匈奴（註三）。要之，公孫之非爲漢人，應屬定論。何況公孫敬聲行巫的方法，與漢書西域傳所載，匈奴巫者埋牛、羊於道以詛漢軍的方法，二者如出一轍。再者，巫蠱之禍的另一主角江充，係與匈奴接壤的趙國人，一度曾出使匈奴（註四）。以北地人王烏習胡俗，去節黥面，乃得入穹廬會見單于一事觀察（註五），江充所以能膺上命，率胡巫以治巫蠱，應非事出偶然（詳下文）。是故作者認爲此種巫術，必與匈奴之風俗有關。此外，武帝時匈奴亦曾在西域對漢軍從事類似的模擬性巫術，縛馬之前後足置漢軍城下以詛漢軍（註六）。

除上述巫術之外，匈奴巫者亦從事感染性巫術（contagious magic）（註七）。如漢書西域傳下云：

單于遣天子馬裘，常使巫祝之。

龍江外紀）。人類學上有關此類巫術的解釋，可參看：Jacobs and Stern, General Anthropology, 1952, pp. 311~312; Titiev, Introduction to Cultural Anthropology, 1959, p. 31.

註一：按漢書公孫賀傳，賀祖爲公孫昆邪，但據同書景武昭宣元成功臣表，賀父爲公孫渾邪，本文從傳。其次，武帝時降漢之匈奴昆邪王亦稱渾邪王（史記匈奴傳、漢書功臣表、匈奴傳、衛霍傳），與公孫昆邪之又稱公孫渾邪同。此事如非巧合，則必有更深意義。

註二：資治通鑑今註，冊一，周紀二，頁45。

註三：蒙文通，「犬戎東侵考」，禹貢，第六卷第七期，頁14。

註四：漢書江充傳。

註五：漢書匈奴傳。

註六：漢書西域傳下。

註七：Titiev, op. cit., p. 445.

是即匈奴巫者作法於馬裘之上，期使漢帝感染惡運。後漢光武建武二十八年（A.D.52）北單于遣使貢馬裘，班彪曾有「何必獻馬裘」之語，其中或有更深一層的意義（註一）。

資治通鑑卷二十二漢紀十四在論及巫蠱之禍時，其中曾涉及巫者的性別，云：

是時（武帝征和二年，91B.C.），方士及諸神巫多聚京師，率皆左道惑衆，變幻無所不爲。女巫往來宮中，教美人度厄，每屋輒埋木人祭祀之。因妬忌詬詈，更相告訐，以爲祝詛上無道。

在此之前，元鼎間因「天子病鼎湖甚，巫醫無所不致」，曾召來各種地方性的巫者，如北方的「上郡巫」及南方的「越巫」之類（註二）。故上引征和間的「方士及其神巫多聚京師」，實在是元鼎間現象的延續。但從此一籠統記載，畢竟不能確定往來宮中之女巫的族屬。原因是我國古代傳統「在男曰覡，在女曰巫」（註三），周禮女巫舞雩，顧炎武認即是古用女巫的明證（註四），而漢時長安所立蚩尤祠亦以女巫爲祠祝官（註五），何況宮禁森嚴，女巫出入似較方便（註六）。但以上引通鑑所載女巫行巫的方法，及江充率胡巫至太子宮掘地得偶人後，太傅石德所說「（胡）巫置之邪」的疑惑（註七），正所謂「繫鈴解鈴」，乃是同一角色所扮演的黑、白兩種巫術（註八）。換言之，胡巫既能掘地找出祝詛的偶人，則往來宮中，教唆埋偶人的女巫中很可能有此輩胡巫。其次，漢書匈奴傳記載征和年間，貳師將軍追擊匈奴至范夫人城，顏注引張晏，謂「范

註一：後漢書南匈奴傳。

註二：史記封禪書；漢書郊祀志上。

註三：漢書郊祀志上。

註四：顧炎武，日知錄，卷十八。

註五：漢書郊祀志上。

註六：例如清代宮庭中所立一食三品俸之薩滿即是女巫，專司祓除之職（參看胡耐安，邊疆民族志，頁51，註十一）。

註七：漢書戾太子傳。

註八：Landtman, *The Origin of Priesthood*, 1905, p. 179; Casanowicz, op. cit., p. 423; Eliade, op. cit., pp. 185, 186, 189; Chadwick, op. cit., p. 107.

氏能胡詛者」(註一)。後人據此，推斷當時漢人多有習胡人巫術者(註二)。作者認為，習胡巫的范氏係女性一點尤為重要，理由詳下文。

匈奴以後，有關北族巫者性別的記載，除魏書所記「匈奴之甥」的高車族外(註三)，以所謂「匈奴種」(註四)的鮮卑托跋魏最為明白而肯定，按魏書禮志云：

所立天神四十所，歲二祭，亦以八月、十月。神尊者以馬，次以牛，小者以羊，皆女巫行事。

既然是「皆女巫行事」，則是證明了當時僅承認女巫的權威。又魏書高祖紀載高祖因接受孔子廟制，開始有禁止女巫的詔令；三朝北會盟編卷三明言「珊蠻(改作薩滿)者，女真語巫嫗也」；而大金國志載世宗大定二十六年(A.D. 1187)，亦曾詔令禁止女巫，改尊孔子(註五)。類似記載，在在均證明古代北亞女巫之盛行(註六)。此一史實極為重要，因其與近世歐西學者的推測相脗合。此即古代北亞的薩滿是由女性充任，而男性薩滿起源較晚。例如托洛昌斯基(V.F. Troshchanski)等人，根據若干北亞民族對男、女薩滿所使用的名稱，從而由語言的發展史上獲得是項結論(註七)。此

註一：漢書匈奴傳上：「漢軍乘勝追，北至范夫人城。」顏注：「應邵曰：本漢將築此城，將亡其妻，率餘衆完保之，因以為名也。張晏曰：范氏能胡詛者。」

註二：次弓，兩漢之胡風，頁48。

註三：魏書高車傳：「女巫祝說如中國祓除。」

註四：南齊書魏虜傳。

註五：參看顧炎武，日知錄，卷十八。

註六：參看上頁註八。

註七：例如：

Mongol 語	utagan (女薩滿)	böe (男薩滿)
Buryat 語	udagan	bugé
Torgout 語	utygan	
Yakut 語	udaghan	orum
Altay 語	ubakhan	kam
Kidan 語	utiugan	
Kirgis 語	iduan	baksa

上列各族對女薩滿之稱呼發音近似，但男薩滿則否。按 Troshchansky 等人的意見，認為在「新西伯利亞人」(Neo-Siberians, 包括上列各族)大舉遷移和分散之前，因為他們只有女薩滿，所以使用相同的名稱；遷移分散以後，開始有了男薩滿，只因各族已經分散，故男薩滿的名稱也就不同，女薩滿則仍舊保持相近的發音(參看 Troshchanski, The Evolution of the "Black Faith" (Shamanism) of the Yakut, 1902; Czaplicka, op. cit., pp. 198~199; Chadwick, op. cit., p. 81)

外，還有學者蒐集了許多民族學的材料，舉出若干女薩滿起源較早的證據（註一）。作者發現，其中竟有與古希臘希羅多德（Herodotus）所記，古代北歐 Scythian 族男巫故扮女相的近似風俗（註二），值得作更進一步的研究。

此處須附帶討論薩滿重要配件之一的手鼓，它不僅是作法時不可或缺的重要法器，同時也代表了薩滿的中心信仰和宇宙觀。換言之，對薩滿而言，手鼓的本身即是宇宙的縮影（註三）。近世學者多認此一法器係傳自時代較晚的喇嘛教（註四），理由是喇嘛的宗教音樂中有鼓（註五），並且薩滿的手鼓和古代佛教法輪（Wheel of life）的圖象有某種共同處（註六）。作者對於此一論證表示懷疑。雖然作者未能在薩滿信仰之原型的匈奴宗教信仰中，發現匈奴巫者具有此類手鼓的證據，但却見於南齊書魏虜傳所稱「匈奴種」的鮮卑托跋魏。按魏書禮志云：

天賜二年（A.D. 405）夏四月，復祀天於西郊，爲方壇一，置木主七於其上。

……犧令掌牲，陳於壇前，女巫執鼓，立於陛之東。

不謂「女尼」而稱「女巫」，則必非佛教而係土著信仰，否則當不致有魏書高祖紀所

註一：民族學資料中，有關女薩滿起源可能較男薩滿爲早的證據：

（一）Yakut 族男薩滿的法衣上縫有兩隻鐵環，象徵女性乳房。

（二）男薩滿髮飾成婦女狀。

（以上參看 Krashennikoff, The Description of the Country of Kamchatka, 1818, pp. 81~82）

（三）只有薩滿和婦女有相同的禁忌。

（四）男薩滿平時打扮成少女狀。

（五）僅男薩滿與婦女始可接近產婦，一般男性則否。

（以上參看 Troshchanski, op. cit., pp. 123~125）

有關此一問題的細節，參看 Czaplicka, op. cit., pp. 198~199, 246~247。

註二：McGovern, op. cit., p. 58.

註三：Chadwick, op. cit., pp. 86~87; Czaplicka, op. cit., p. 204.

註四：Eliade, op. cit., pp. 497~498; Mironov and Shirokogoroff, op. cit., p. 126.

註五：Mironov and Shirokogoroff, op. cit., p. 126.

註六：Chadwick, op. cit., p. 86, n2.

載，延興二年（A.D. 472）因改尊孔子而禁絕女巫的詔令。重點在「女巫執鼓」一語，鼓之可「執」，其必是手鼓無疑，此與後世北亞薩滿作法時必以手執鼓的情形並無二致（註一）。其次，以後之蒙古族而言，最早與佛教宗派之一的喇嘛教發生接觸，是在元憲宗元年（A.D. 1251）（註二），遠較上引魏書禮志的天賜二年（A.D. 405）為晚。因此，作者認為薩滿作法時執鼓之俗，似淵源甚古，至少可以上溯至與匈奴有關的托跋魏時代，而未必採借自喇嘛教。當然，作者並不排除由於喇嘛教文化元素的傳播，對薩滿手鼓之圖象所產生的地域性影響。此外，另一證明薩滿手鼓起源極早的事實，是晚近匈牙利學者戴奧斯基（V. Diószegi）在俄境葉尼塞河（R. Yenisei）上游，鄂卡河（R. Oka）岸石壁上所發現的，屬於銅器時代的鼓形刻劃（附圖四）。茲節譯戴氏的說明如下：

有一件事是確定的：……它確實是鼓，是為我們保存在一此一岩石上的薩滿鼓之圖形。

它極像古亞 Yenisei Ostyak 族（Ket 族）薩滿所具有的彩繪的鼓（註三）。按鄂卡河在貝加爾湖（L. Baikal）之西南，而貝加爾湖即匈奴時代的北海（註四），換言之，石刻之發現地點應是匈奴帝國的北疆。如果戴氏對此一石刻乃「銅器時代」之遺跡的認定正確無誤，則與近代米濃諾夫（N.D. Mironov）等學者推測貝加爾湖周圍是薩滿手鼓起源中心之說相合（註五）。其次，作者嘗從現代葉尼塞河流域土著民族的鼓形中，探索有無確如戴氏所言，與鄂卡河岸所發現之石刻鼓形相類似的手鼓，結果從

註一：例如清吳振臣所著寧古塔紀略云：「有跳神禮，每於春秋二時行之。……以當家婦為主，衣服外繫裙，裙腰上周圍繫長鐵鈴百數；手執紙鼓敲之，其聲鏗鏗然。」又清楊賓柳邊紀略：「跳神者，或用女巫，或用家婦。以鈴繫臂後，搖之作聲。而手繫鼓，鼓以單牛皮冒鐵圈，有環數枚在柄，且擊且搖，其聲索然。」清方式濟龍沙紀略：「降神之巫曰薩麻。……著絳布裙，鼓聲聞然，應節而舞。」清方拱乾絕域紀略：「跳神猶之乎祝先也，率女子為之。頭帶如兜鍪，腰繫裙，纍纍帶諸銅鐵，搖曳之有聲，口喃喃，鼓嘈嘈。」類似之例，不必盡舉。要之，手鼓為薩滿必備法器之一。

註二：札奇斯欽，蒙古的宗教，頁273。

註三：Diószegi, Tracing Shamans in Siberia, 1968, p. 195.

註四：參看漢書補注蘇武傳。

註五：Mironov and Shirokogoroff, op. cit., p. 126.

尼奧拉茲 (G. Nioradze) 的著作中發現其一(註一)。除尼氏對七根一組的線條，解釋為代表當地薩滿信仰中的七天觀念外，其他大致上和戴氏對鄂卡河岸石刻鼓形的解釋相同(附圖五)，因此推測二者在文化上必有所關聯。

上引漢書匈奴傳記載匈奴用骷髏為飲器，類似記載，亦見於史記大宛傳，云：

大宛之跡，見於張騫。張騫漢中人，建元中為郎，是時天子問匈奴降者，皆言匈奴破月氏王，以其頭為飲器（漢書張騫傳及西域傳上略同）。

如以趙襄子漆仇人智伯之頭為飲器一事證之，匈奴此俗似已傳入當時北方的趙國(註二)，且為漢人所熟知，故淮南子齊俗篇有「胡人彈骨，越人契臂，中國歃血也，所由各異，其於信一也」的話，高誘注「胡人彈骨」，謂即「胡人之盟約，置酒人頭中，飲以相詛」。其次，與匈奴時代相若的北歐 Scythian 族及 Boian 族，均有類似風俗(註三)。匈奴以後，此俗仍流行於北方民族中，如魏書高車傳云：

肅宗立，（高車）彌我突與蠕蠕主醜奴戰，敗，被擒。醜奴繫其兩腳於駑馬之上，頓曳殺之，漆其頭為飲器。

按南史蠕蠕傳的記載，「蠕蠕為族，蓋匈奴之別種也」。雖不能據此以斷匈奴和蠕蠕在血緣上的種屬關係，但文化風俗上的傳襲則是可能的。此外，宋時此俗且見於西向的黨項族，遼史西夏傳云：

西夏本魏托跋氏後……喜報仇……仇解，用雞、猪、犬血和酒，貯於髑髏中飲之。乃誓曰：若復報仇，穀麥不收，男女禿癩，六畜死，蛇入帳。

又十三世紀中，因拔都勢力深入歐洲，歐人 Carpini曾目睹蒙古人以髑髏為飲器(註四)；明郎瑛七修類稿卷二十二謂「胡人得帝王頭，為鉢盂，吉祥」，則是解釋以頭骨為飲

註一：Nioradze, op. cit., p. 81.

註二：趙襄子漆智伯之頭為飲器一事，分別見於戰國策趙策、呂氏春秋孝行覽、韓非子喻老、史記豫讓傳、說苑卷三、淮南子道應訓、及資治通鑑周紀等。

註三：Hutchins, op. cit., p. 135; Hirth, The Ancient History of China, 1923, pp. 270~271.

註四：白鳥清，「髑髏飲器使用の習俗と其の傳播」，（上），東洋學報（東京），第二十卷第三號，頁434。

器的原因；太平御覽卷三六四記漆王莽頭藏之武庫（註一）；同書卷七三四記梁王僧辯漆侯景頭藏之武庫；十二、三世紀時蒙古之征服部落乃滿（Naiman）有保存頭骨的風俗（註二）；吉朋（E. Gibbon）記成吉思汗以怯烈汗首鑲之以銀，予以保存（註三）；契丹國志記契丹人以始祖靺鞨為神主，時以青牛白馬祭祀（註四）等，均可視作此一風俗的變異。且流風所及，至現代北亞民族仍有此俗。例如波蘭人沙普力卡（M.A. Czaplicka）在西伯利亞從事人類學調查時，發現 Yukaghir 族往往以死者頭骨分贈親友，受者置皮袋中當作護符，稱之為「祖父」（‘grandfather’），沙氏認係一種交感性巫術（sympathetic magic）（註五）。要之，匈奴之以靺鞨為飲器，究其意義，無非是視靺鞨具有神秘力量，其表現於巫術者，即是希圖控制此種超自然之力，至於為禍為福，則可因施巫者的目的而異。

五、葬 式

在匈奴神統中，祖靈居於極重要的地位（註六）。此種崇拜鬼靈的觀念，表現於對死者的埋葬儀式中。如史記匈奴傳云：

其送死，有棺槨金銀衣裘，而無封樹喪服。近幸臣妾從死者，多至數千百人（漢書匈奴傳上作「數十百人」，餘同）。

至於匈奴族的墓葬，以外蒙 Noin Ula 出土者最為具體（註七）；遼寧省西豐縣西岔溝

註一：又參看晉書五行志所記，惠帝元康五年，因朝廷武庫失火，漢高祖斬蛇劍，王莽頭、孔子屐，及歷代寶器被燬的史實。

註二：白鳥清，靺鞨飲器使用の習俗と其の傳播，（上），頁432，據多桑蒙古史。

註三：黃濤淵譯，辭源千年史，頁39。

註四：重松俊章，「靺鞨飲器考」，桑原博士還曆紀念東洋史論叢，頁186～187。

註五：Czaplicka, op. cit., p. 145.

註六：參看本文宇宙觀與神統章。

註七：按 Noin Ula 意即諾顏山，位於烏蘭巴托以北 122 公里的哈拉河畔。1924年起，俄人柯茲洛夫（P.K. Kozlov）在其地從事考古發掘工作，其後陸續有若干報告發表。本文作者未能獲得全部發掘報告之原文，所引資料係採自 S.I. Rudenko, The Culture of the Huns and the Burial Mounds of Noin Ula, Moscow-Leningrad, Academy of Science of the U.S.S.R., 1962, Rev. and partly translated by Mateja Matejic; 馬長壽，北狄與匈奴，頁51；梅原末治，蒙古ノイソウラ發見の遺物，昭和35（1960），東京東洋文庫；「北蒙古——ノイソウラ（Noin Ula）の遺跡」，史學，第八卷第四號（1929），頁578～609；古代北方系文物，研究，昭和13（1928），京都星野書店等著作。

出土者族屬上雖或尚有問題，但以其地理位置言，似應與匈奴文化有關（註一）。前者因包括有烏珠留單于（在位年代 8B.C.~A.D.13）的大墓，時代上屬於匈奴帝國由盛轉衰的時期；後者的年代延續較長，上限在西漢武帝之初，下限可到宣帝年間（註二）。今就觀察所得，試將涉及宗教信仰之點概述如下：

一、Noin Ula 墓葬中死者之頭均東向，似與史記匈奴傳所載「單于朝出營，拜日之所生」的拜日尚東觀念有關；墓室一律朝北，則又是同傳所記其俗「長左而北鄉」的具體表現（註三）。在西岔溝的墓葬中，「由於土質關係，人骨幾乎全部腐朽不存，葬式還沒有完全搞清楚」（註四），因此無法加以推斷。此外，據塔格倫（A.M. Tallgren）的報告（註五），在西伯利亞南部 Minusinski 的 Oglakty 地方所發現的墓羣，由其地理位置，墓羣年代，出土物中的漢文化特點（詳下文），以及與 Noin Ula 相似的髮殉風俗，作者疑其與匈奴文化有關，甚或為匈奴北疆之文化（註六）。該地葬式

註一：『「匈奴西岔溝文化」古墓羣的發現』（文物，民49，第八、九合刊）一文的作者孫守道氏，認為西岔溝地在「漢代遼東郡的北邊」（頁24）。是則已在匈奴帝國領域之外的烏桓境內（參看曾庸，「遼寧西豐西岔溝古墓羣為烏桓文化史迹論」，考古，民50，第一期；董世亨，歷代疆域形勢一覽圖，第五圖，民3，上海商務）。但從西岔溝文化遺存之內容推測，此地至少有一長時期為匈奴民族所佔領（參看公孫燕，「論濊貊之貉非東胡人」，考古，民51，第十期，頁552）。

註二：有關 Noin Ula 及西岔溝兩處文化的年代，前者因有烏珠留單于的大墓，漢哀帝建平五年的漆器，及疑為王莽所賜，綉有「新神靈廣，成壽萬年」的織物，以此推斷墓羣年代，似在西漢末年；後者因有特殊的鏡式及五銖錢，孫守道氏推斷其年代「上限在武帝之前，它的下限有可能到宣帝初期」。（參看 Rendenko, op. cit., p. 88; 馬長壽，北狄與匈奴，頁71~72；梅原末治，北蒙古——ノインウラ(Noin Ula) の遺跡，頁九四及附圖；蒙古ノイン、ウラ發現の遺物，第35、59圖；孫守道，「匈奴西岔溝文化」古墓羣的發現，頁28。）

註三：Rundenko, op. cit., p. 87; 馬長壽，北狄與匈奴，頁70。

註四：孫守道，「匈奴西岔溝文化」古墓羣的發現，頁25。

註五：Tallgren, 'The South Siberian Cemetery of Oglakty from the Han Period', ESA XI(1937), pp. 68~90.

註六：匈奴有編髮之俗，參看漢書終軍傳。

有一明顯特徵，卽是死者頭皆朝向東北（註一）。要之，從 Noin Ula 等地的葬式分析，似與匈奴拜日尚東和北向尊左的風俗相合。

二、匈奴人信仰鬼靈，認爲人死後是去到另一世界，因此墓中不僅陳列着許多日常用品，甚至有馬殉的情形。例如西岔溝的墓羣中，東部墓區曾出土三個一字排列的馬頭骨（註二），應卽是馬殉的遺跡。此一風俗，亦見於上古歐、亞大陸北方的 Scythian 族（註三）。匈奴以後，則盛行於蒙古。如多桑蒙古史云：

人死，置肉、乳於其前，素日親密之人，皆來獻食。及葬，則在墓旁以其愛馬，備具鞍轡，並器具弓矢殉之，以殉死者彼世之用（註四）。

明代蕭大亨所著北虜風俗一書亦云：

初，虜王與台吉之死也，亦略有棺木之具，併其生平衣服甲冑之類，俱埋於深僻莽蒼之野。死之日，盡殺其所愛僕妾良馬，如秦穆殉葬之意。

三、上引史記匈奴傳所謂「近幸臣妾從死者，多至數千、百人」之說，似無法從現代所發現的考古學資料中證實。反之 Noin Ula 的墓羣，包括烏珠留單于墓在內，都是一人一穴，從無例外，西岔溝乃至於 Oglakty 的情形亦復如是。但值得注意的是，Noin Ula 及 Oglakty 的墓葬中，都發現有大量的髮辮（註五），Noin Ula 除髮辮外還有用小口袋盛着的指甲。對於此類現象，俄人特普洛索夫 (S.A. Teplousov) 認爲匈奴俗尚鬼，故主人死亡後，妻妾等以髮辮及指甲相殉表示哀悼，並且象徵以身相殉，陪主人於地下（註六）。雖然柏恩斯坦 (A.N. Bernstam) 認爲髮辮乃是鮮卑臣民對匈奴單于死後所作的奉獻（註七），但作者却不能同意是說。理由是髮辮不僅見於

註一：Ibid., p. 72.

註二：孫守道，「匈奴西岔溝文化」古墓羣的發現，頁26。

註三：Hutchins (ed.); op. cit., pp. 133, 136.

註四：馮承鈞譯，多桑蒙古史，頁33。

註五：Rodenko, op. cit., p. 89; Tallgren, op. cit., p. 76, fig. 4; Trever, Excavations in Northern Mongolia, fig. 33.

註六：Rodenko. op. cit., p. 91.

註七：Rodenko 此一意見似難成立，因南齊書魏虜傳明言「亦謂鮮卑，披髮左衽，故呼索頭」，得知鮮卑之俗是披髮而不是辮髮。有關北族髮式的問題，可參看：安志敏，「關於扎賓諾爾古墓羣的族屬問題」，文物，民53，第五期。

Noin Ula 的單于大墓，同時也見於該地的其他小墓，乃至於 Oglakty 的墓羣中。反之，特普洛索夫的解釋，則可補正史記從死者「多至數千百人」（或漢書的「數十百人」）的說法，可能即是指以髮殉或指甲殉來代替身殉。此外，以身體的某一小部份相殉之俗，亦見於古代歐亞大陸北方的 Scythian 族（註一）。

四、在匈奴墓羣中，曾經發現許多涉及漢人吉祥觀念之遺物。例如 Noin Ula 出土物中有綉着「新神靈廣，成壽萬年」、「羣鵠頌昌萬歲宜子孫」的織錦（註一）；西岔溝有「見日之光，天下大明」、「見日之明，長毋相忘」、「見日之光，長不相忘」等銘文的銅鏡，及「除凶去央，辟兵莫當」銘文的銅佩（註二）；甚至 Oglakty 也有綉着大壽字的織物（註三）。諸如此類，不僅說明了當時漢、匈間文化的交流，同時也證明了雙方信仰體系的互為影響。上述匈奴墓中發現有漢字吉祥銘文的遺物固不必論，他如後漢書南匈奴傳所記南匈奴神統的「兼祠漢帝」，乃至匈奴巫者的出現漢人社會，無不證明了漢、匈間文化的交流，已超越物質文化的事實。

六 結 論

綜合以上的研究，可得如下結論：

（一）匈奴對天的名稱，不僅在語音上與後世北亞民族有關，且其宇宙觀中的「九天」觀念，作為一項文化遺存，仍普遍流行於後世北亞的薩滿信仰中。

（二）由 Noin Ula 匈奴墓中的葬式，死者頭向東方，可證實歷史記載中匈奴拜日尚東的宇宙觀。流風所及，後之烏桓、突厥、契丹、及滿洲等亦以東方為上。

（三）匈奴包括上、中、下三界的神統，不僅流傳於後之鮮卑、烏丸、契丹、與蒙古，並且和今世北亞薩滿信仰的神統亦相符合。

（四）匈奴候星月行事，由月之盈虧以定進止的風俗，亦見於後之突厥及蒙古等北方民族。

註一：梅原未治，蒙古ノインウラ發現の遺物，圖版第三五、三六。

註二：孫守道，「匈奴西岔溝文化」古墓羣的發現，頁28，圖19、20。

註三：Tallgren, op. cit., p. 85, fig. 23.

(五) 匈奴繞林而祭的儀式，流傳於後之鮮卑、高車、契丹、及蒙古等北方民族，其中以蒙古族馳馬繞「鄂博」而祭的儀式最爲具體。作者認爲此一風俗，似與今世北亞薩滿信仰中的「宇宙樹」觀念有關。

(六) 匈奴的模擬巫術（如埋牛羊於道以相詛）、交感巫術（如盟誓時以骷髏爲飲器）、及感染巫術（如施法於馬裘以害穿着者），均爲當時漢人所熟知，前二者且爲漢人社會所習染。

(七) 今世學者多認北亞薩滿之必備法器手鼓，乃時代較晚之外來喇嘛教影響。作者根據所謂「匈奴種」（南齊書魏虜傳）的鮮卑托跋魏，祭天時必由「女巫執鼓」的史實（魏書禮志），及當代學者戴奧斯基（Diószegi）在北亞鄂卡河岸所發現的銅器時代石刻薩滿鼓形，認其淵源極古，應非傳自喇嘛教。

(八) 「匈奴種」的鮮卑托跋魏祭天時「皆女巫行事」（魏書禮志），「匈奴之甥」的高車祭祀時由女巫祓除（魏書高車傳），而女真族的金世宗曾於大定十二年（A.D. 1172）下令禁止當時所盛行的女巫。以此三事推測，與現代學者由語言學等的分析，認定北亞薩滿信仰之女性薩滿起源極早一事相合。

(九) 匈奴的宗教信仰，不僅支配其日常生活，同時也影響社會建構。例如在政治制度上，較尊王將必封於東方，即是拜日尚東宇宙觀念的反映。

(十) 漢、匈間文化的交流，應不止於一般所熟知的物質文化，從漢地曾流行胡巫，南匈奴神統中兼祀漢帝，及 Noin Ula 等地匈奴墓葬中出土具有漢字吉祥銘文的物件看來，經已達到信仰體系的交互影響。就這一層次言，已遠超越物質文化的交流。

本文蒙 芮逸夫師、高去尋師、及札奇斯欽先生審閱，獲益良多，謹此併致謝忱。

中日文參考書目

丁謙(清)

「匈奴傳考證」，蓬萊軒地理學叢書，臺北正中書局，據民國四年浙江圖書館校刊本影印。

王先謙(清)

漢書補注，光緒二十六年(1900)虛受堂刻本。

後漢書集解，民12，長沙新刻本。

王國維

「西胡考」，王觀堂先生全集，冊二，民57，臺北文華出版公司。

「黑鬃馬略箋證」，王觀堂先生全集，冊十二，民57，臺北文華出版公司。

內田吟風(日)

「『單于』の稱號と『匈奴單于庭』の位置に就て」，東方學，第十二輯，昭和31(1956)。

公孫燕

「論藏貉之貉非東胡人」，考古，民51，第十期。

手塚隆義(日)

「胡巫考」，小林敦教授還曆紀念史學論叢，昭和13(1938)，東京東京堂。

方式濟(清)

龍沙紀略，小方壺齋輿地叢鈔第一帙，光緒三年(1877)上海著易堂排印。

方拱乾(清)

絕域紀略，小方壺齋輿地叢鈔第一帙，光緒三年(1877)上海著易堂排印。

方壯猷

「匈奴語言考」，國學季刊，第二卷第四期，民27。

方壯猷譯，白鳥庫吉(日)著

東胡民族考，民35，上海商務印書館。

令狐德棻等(唐)

周書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

司馬光(宋)撰，李宗侗、夏德儀等校註

資治通鑑今註，民55，臺北中華叢書編審委員會。

司馬遷(漢)

史記，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

白居易(唐)

六帖事類集，遊園影印江安傅氏藏本。

匈奴宗教信仰及其流變

札奇斯欽

「蒙古的宗教」，蒙古研究，民57，臺北中國邊疆歷史語文學會。

白鳥清（日）

「饕餮飲器使用の風習との傳播」，（上），東方學報（東京），第二十卷第三號，昭和 8（1933）。

江上波夫（日）

「匈奴・祭祀」，ユーラシア古代北方文化，昭和23（1948），東京山川社。

西清（清）

黑龍江外紀，小方壺齋輿地叢鈔第一帙，光緒三年（1877）上海著易堂排印。

安志敏

「關於內蒙古札賚諾爾古墓羣的族屬問題」，文物，民55，第五期。

次弓

「兩漢之胡風」，史學年報，第一卷第一期，民18。

羽溪了諦（日）

「休屠王の金人に就いて」，史林，第三卷第四號，大正 7（1918）。

米內山庸夫（日）

「蒙古草原」，昭和17（1942），東京改造社。

吳振臣（清）

寧古塔紀略，光緒丁酉（1897）漸學廬叢書本。

何健民譯，白鳥庫吉（日）著

「匈奴民族考」民28，上海中華書局。

阮葵生（清）

蒙古吉林土風記，小方壺齋輿地叢鈔第二帙，光緒二年（1877）上海著易堂排印。

李昉等（宋）

太平御覽，臺北新興書店據宋刊本影印。

李延壽（唐）

北史，臺灣開明書店據殷版二十四史縮印本。

南史，臺灣開明書店據殷版二十四史縮印本。

呂思勉

燕石札記，民26，上海商務印書館。

屈原等（戰國）

楚辭，四部叢刊，集部，上海涵芬樓據江南圖書館藏版排印。

青山定男（日）

讀史方輿記要索引：支那歷代地名要覽，昭和8（1933），東京東方文化學院。

周致中（元）

異域志，萬曆丁酉（1597）嘉禾周氏刊本。

松筠（清）

西陲總統事略，嘉慶十三年（1808）刊本。

房喬等（唐）

晉書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

重松俊章（日）

「觴醴飲器考」，桑原博士還曆紀念，昭和6（1931），京都弘文堂。

郎瑛（明）

七修類稿，光緒六年（1880）廣州翰墨園刊本。

段玉裁（清）注

說文解字注，民國四十四年臺北藝文印書館據經韻樓藏版影印。

段成式（唐）

酉陽雜俎，四部叢刊，子部，上海涵芬樓景印明趙氏脈望館刊本。

胡耐安

邊疆民族志，邊疆叢書第二輯，民52，臺北蒙藏委員會編印。

范曄（劉宋）

後漢書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

馬長壽

北狄與匈奴，民51。

班固（漢）

漢書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

桓寬（漢）

鹽鐵論，光緒辛卯（1891）思賢講舍刻本。

徐夢莘（宋）

三朝北盟會編，光緒三十四年（1908）清苑許氏校刊。

孫守道

「『匈奴西徂溝文化』古墓羣的發現」，文物，民49，第八，九期合刊。

匈奴宗教信仰及其流變

高平子

學曆散論，民58，臺北中央研究院數學研究所。

梅原末治（日）

「北蒙古——ノインウラ(Noin Ula)の遺跡」，史學，第八卷第四號（1929）。

古代北方系文物の研究，昭和13（1938），京都星野書店。

蒙古ノインウラ發現の遺物，東洋文庫論叢第二十七冊，昭和34（1960），東京東洋文庫。

原田淑人（日）

「秦の金人の形體に就いて」，市村博士古稀紀念史學論叢，昭和8（1933），東京富山房。

凌純聲

沁花江下游的赫哲族，（上）中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十四，民23，南京。

祥亨（清）

清文總彙，光緒二十三年（1897）殿版。

陳壽（晉）

三國志，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

陳夢雷等（清）

古今圖書集成，光緒甲申年（1884）上海圖書集成鉛版印書局發行。

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，民21。

馮承鈞譯

多桑蒙古史，民51，臺北商務印書館。

張澍（清）輯

三輔故事，道光元年（1821）二酉堂藏版。

脫脫等（元）

遼史，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

揚雄（漢）

太玄經，光緒元年（1875）湖北崇文書局版。

曾庸

「遼寧西豐西岔溝古墓羣爲烏桓文化史迹論」，考古，民50，第六期。

黃靜淵譯，E.H. Parker 著

辯輶千年史，民55，臺北商務印書館。

傅勒家

道教史概論，民25，上海商務印書館。

蒙文通

「犬戎東侵考」，禹貢，第六卷第七期。

賈誼（漢）

新書，四部備要，子部，上海中華書局據抱經堂叢書本校刊。

楊仲良（宋）

續通鑑長編紀事本末，光緒十九年（1893）上海廣雅書局。

楊賓（清）

柳邊紀略，小方壺齋輿地叢鈔第一帙，光緒三年（1877）上海著易堂排印。

葉隆禮（宋）

契丹國志，民22，上海掃葉山房校刊本。

管仲（周）

管子，四部備要，子部，上海中華書局據明吳郡趙氏本校刊。

駒井義明（日）

「前漢匈奴地名略考」，史林，第十五卷第三號，昭和 5（1930）。

廣祿、李學智譯

清太祖老滿文原檔，第二冊，臺北中央研究院歷史語言研究所，印刷中。

撰，沈洪選註

淮南子，民55，臺北商務印書館。

劉安（漢）

說苑，四部叢刊，上海涵芬樓影平湖葛氏傳僕堂明鈔本。

劉珍等（漢）

東觀漢記，乾隆乙卯（1795）武英殿聚珍版原本。

劉昫（石晉）

舊唐書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

鄭玄（漢）注，賈公彥（唐）疏，阮元（清）校勘

周禮注疏，臺北啓明書局影印阮氏初刻本。

鄭所南（宋）

心史，明季梓本，凝碧堂藏版。

歐陽修（宋）

新五代史，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

匈奴宗教信仰及其流變

蕭子顯（梁）

南齊書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

蕭大亨（明）

北虜風俗，國學文庫，第二十九編，民國二十五年北平文殿閣書莊據舊鈔本重印。

魏收（北齊）

魏書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

魏徵等（唐）

隋書，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

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。

「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。

薛居正等（宋）

舊五代史，臺灣開明書店據殿版二十四史縮印本。

瞿兌之

漢代風俗制度史，前編，民55，北平廣業書社。

龍川資言（日）考證

史記會注考證，民57，臺北藝文印書館。

顧炎武（清）

日知錄，國學基本叢書，民45，臺北商務印書館。

饒宗頤

「荊楚文化」，中央研究院歷史語言研究所集刊，第四十一本，第二分，民58。

酈道元（後魏）撰，楊希閔校

水經注匯校，光緒辛巳（1881）福州本。

西文參考書目

- Anisimov, A. F.
1963, "Cosmological Concepts", Studies in Siberian Shamanism, ed. by H.N. Michael, Toronto: University of Toronto Press.
- Beals, R.L. and Hoijer, H.
1953, An Introduction to Anthropology, New York: Macmillan.
- Benedict, R.
1934, "Ritual", in E.R.A. Seligman (ed.), Encyclopedia of the Social Sciences, vol. XIII.
- Casanowicz, I.M.
1924, "Shamanism of the Natives of Siberia", The Smithsonian Report for 1924, pp. 415~434.
- Chadwick, N.K.
1893, "Shamanism among the Tatars of Central Asia", JRAI (Journal of the Royal Anthropological Institute), Vol. LXVI.
- Czaplicka, M.A.
1914, Aboriginal Siberia, Oxford: The Clarendon Press.
- Diószegi, V.
1968, Tracing Shamans in Siberia, Anthropological Publications, Oosterhout, The Netherlands.
- Dubs, H.H.
1937, "The 'Golden Man' of Former Han Times", TP (T'oung Pao), Vol. XXXIII, Livr. 1.
- Eliade, M.
1964, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, tr. by W.R. Trask, Bollingen Series LXXVI, Pantheon Books.
- Erkes, E.
1939, "The God of Death in Ancient China", TP (T'oung Pao), Vol. XXXV, Livr. 1.
- Hirth, F.
1923, The Ancient History of China, New York: Columbia University Press.
- Hutchins, R.M. (ed.)
1952, Herodotus, Great Books of the Western World, 6, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Jacobs, M. and Stern, B.J.
1952, General Anthropology, New York: Barnes & Noble.
- Jochelson, W.
1906, Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels, Boas Anniversary Volume, New York.
- Kao, Chü-hsün
1960, "The Ching Lu Shen Shrines of Han Sword Worship in Hsiung-nu", CAJ (Central Asiatic Journal), Vol. 5, No. 3.
- Keesing, F.M.
1958, Cultural Anthropology, New York: Rhinehart.
- Levin, M.G. and Potapov, L.P. (ed.)
1964, The Peoples of Siberia, Chicago: The University of Chicago Press.

Lowie, R.H.

1952, *Primitive Religion*, New York: Grosset & Dunlap.

McGovern, W.M.

1939, *The Early Empires of Central Asia*, Chapel Hill: The North Carolina University Press.

Mikhailowski, V.M.

1894, "Shamanism in Siberia and European Russia, Being the Second Part of Shamanstvo", JRAI (Journal of Royal Anthropological Institute), Vol. XXIV.

Minns, E.H.

1913, *Scythians and Greeks*, Cambridge: The University Press.

Mironov, N.D. and Shirokogoroff, S.M.

1924, "Sramana-Shaman", JRAS (Journal of Royal Asiatic Society), North China Branch, Vol. LV.

Nioradze, G.

1925, *Der Shamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart: Strecker und Schröder.

Parker, E.H.

1924, *A Thousand Years of the Tartars*, London: Kegan Paul.

Radloff, W.

1884, *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tage-buche eines reisenden Linguisten*, Leipzig.

1885, *Das Shamanenthum und sein Kultus*, Leipzig: T.O. Weigel.

RAIGBI (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland)

1951, *Notes and Queries on Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul.

Rivers, W.H.R.

1926, *Social Organization*, London: Kegan Paul.

Rockhill, W.W. (tr. and ed.)

1900, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts*,

Rodenko, S.I.

1962, *The Culture of the Huns and the Burial Mounds of Noin Ula*, Moscow-Leningrad: Academy of Science of the U.S.S.R., rev. and tr. by Nateja Matejic.

Shirokogoroff, S.M.

1923, "General Theory of Shamanism among the Tungus", JRASNCB (Journal of Royal Asiatic Society, North China Branch), Vol. LIV.

Tallgren, A.M.

1837, "The South Siberian Cemetery of Oglakty from the Han Period", ESA (Eurasia Septentrionalis Antiqua), XI.

1938, "Some North-Eurasian Sculptures", ESA, XII.

Trever, C.

1932, *Excavation in Northern Mongolia (1924~1925)*, Leningrad: Fedorov.

Titiev, M.

1959, *Introduction to Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt.

Waley, A.

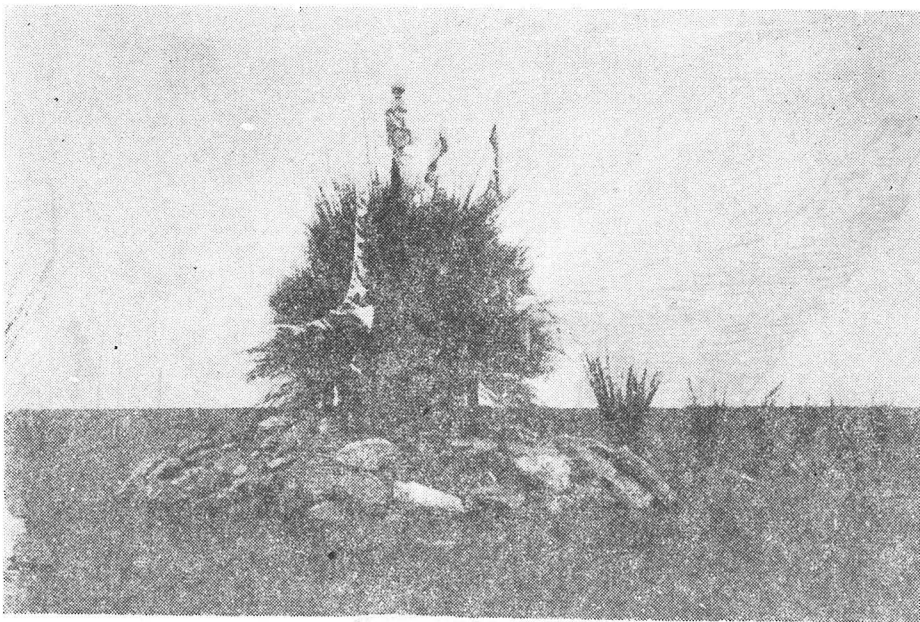
1955, *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*, London: George Allen & Unwin.

Ware, J.R.

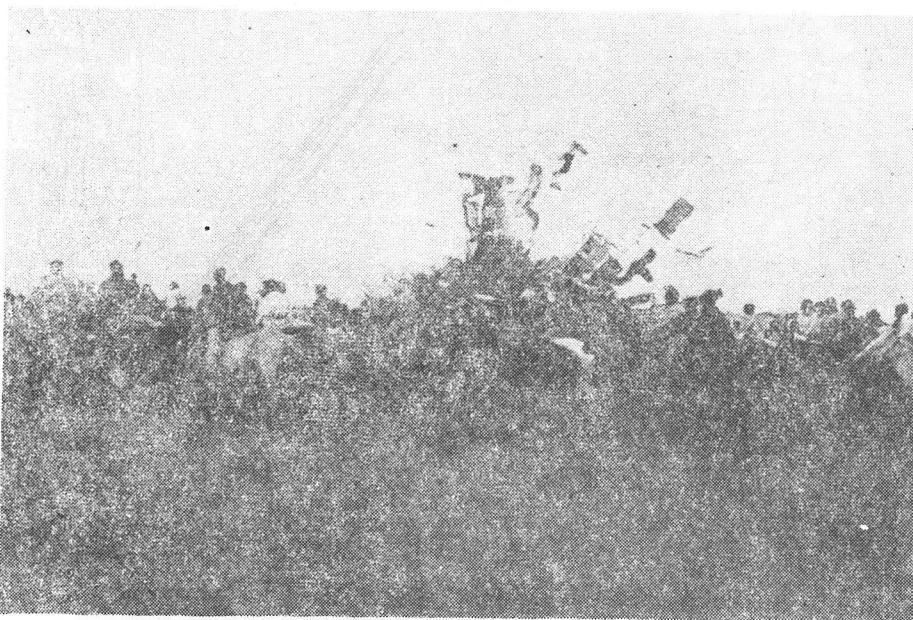
1936, "An Ordeal among the Tó-pa Wei", TP(Tóung Pao), Vol. XXXII.

Yule, H. (tr. and ed.)

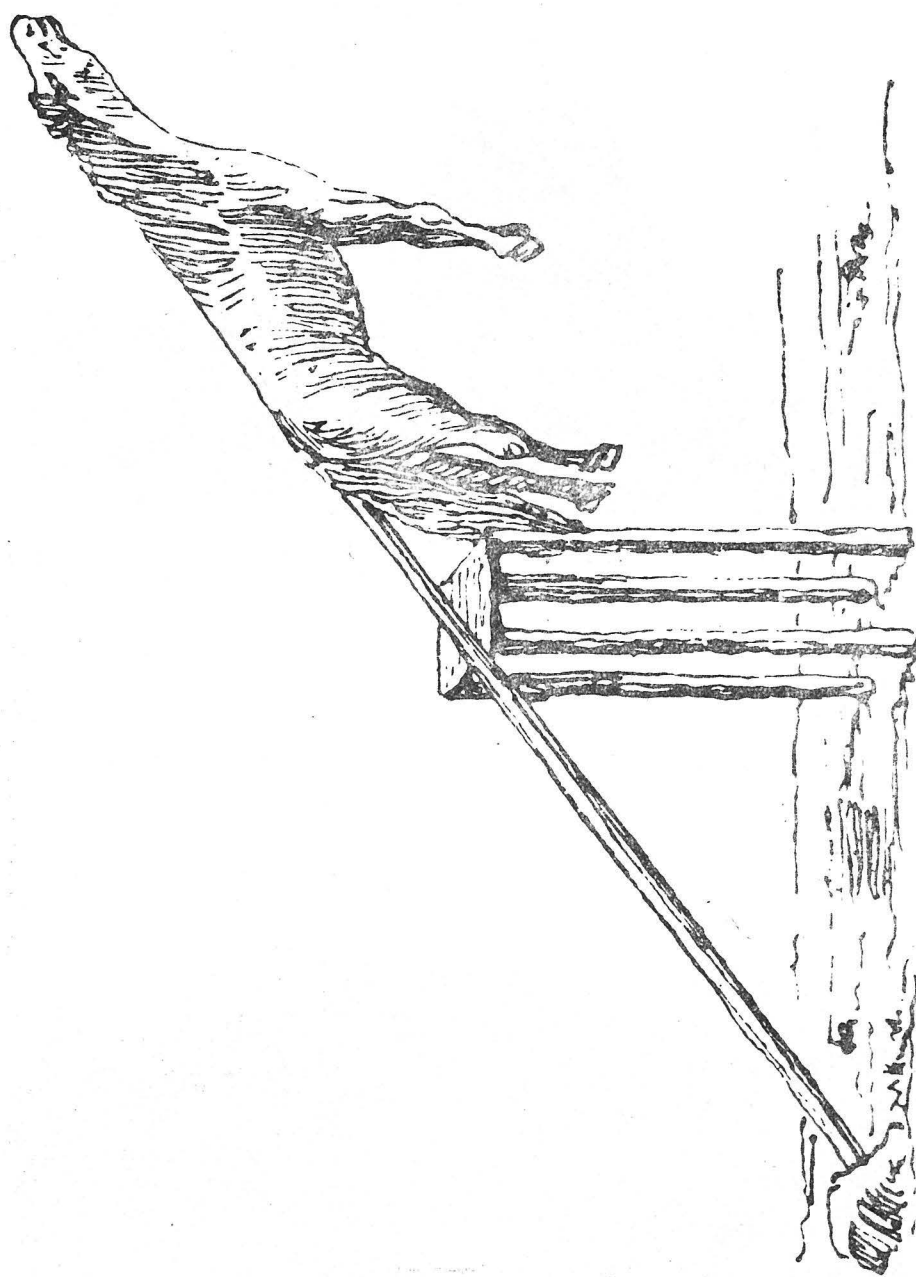
1929, *Travels of Marco Polo*, London: John Murray.



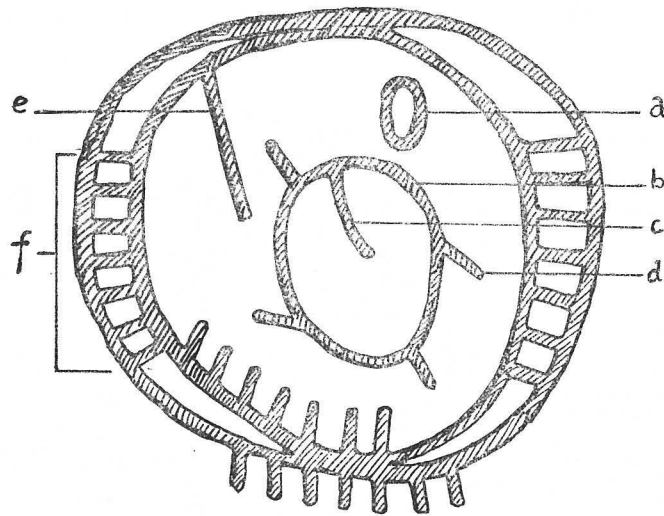
圖一：「蹕林」遺風之一——蒙古草原的「鄂博」(obo) (參看：米內山庸夫，蒙古草原附圖81)。



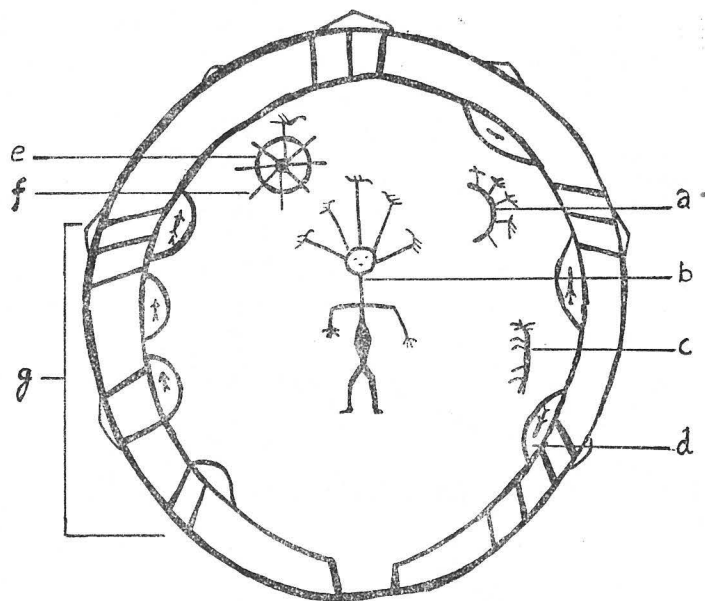
圖二：「蹕林」遺風之二——興安省海拉爾地方蒙古人馳馬繞「鄂博」而祭 (參看：米內山庸夫，蒙古草原，附圖98)



圖三：北亞 Atai 族刑馬祭天（參看：Minns, *Scythians and Greeks*, p. 251, Fig. 172）



圖四：南亞伯利亞奧卡河(R. Oka)岸銅器時代的石刻薩滿鼓形。a.月，b.日，c.通日中心之道，d.日光芒，e.通天道，f.七線表示“7”的巫術數（Magic number）（參看：Diószegi, Tracing Shamans in Siberia, p. 196 及附圖）。



圖五：本世紀初，西伯利亞葉尼塞河(R. Yenisei)土著的薩滿鼓形。a.月，b.薩滿，c.神獸，d.宇宙海（整數為七），e.日，f.日光芒，g.七線表示七室（參看：Nioradze: Der Shamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 31, Abb. 37）

