

敖包的祭祀

劉文鎖

中山大學人類學系

提要

敖包祭祀被認為是蒙古傳統文化的一部分。本文從敖包的基本形制和祭祀方式入手，分析了這種祭祀的主要方面（要素）的內涵，包括功能、祭場、祭祀對象、祭儀、祭期和祭品；然後根據史料上溯，分析各要素在歷史中的表現形式，探討了敖包祭祀與歷史上北亞、東北亞祭祀傳統間的內在聯繫；以之為線索，再探討敖包祭祀的形成和轉變過程的特性。這樣就較為清晰地說明了敖包祭祀的源流，雖然不能說那些要素的歷史形式就是歷史中的敖包祭祀，但可以說敖包祭祀是從北亞、東北亞遊牧和狩獵民族的歷史上的薩滿教信仰——祭祀傳統裡演變到近世的一種新形式，至清代定型。其基本形制和祭儀的主要方面，都可以追溯到非常古老的時期。

關鍵詞：敖包、祭祀、蒙古、歷史薩滿教、信仰

劉文鎖，中山大學人類學系，廣東省廣州市新港西路135號，郵政編碼：510275，電子郵件：wensuo@hotmail.com。

一、緒言

敖包（Oboo，也稱作鄂博）祭祀現在被認為是蒙古傳統文化的一部分，而且是富有特色的祭祀形式。作為研究者，我在考察這種祭祀形式的起源時，發覺其祭祀要素有一個古老的淵源，可以追溯到歐亞草原地區有史可記的時期，而且是普遍的祭祀形式，其內涵需要再深入研究。¹ 根據現在的情況來看，奉行敖包祭祀的民族也不完全是草原上的騎馬民族，但一般都是與蒙古族保持密切關係的北方民族，例如達斡爾²、裕固³、鄂溫克⁴、鄂倫春⁵、圖瓦⁶及土族⁷等。這些民族的敖包祭祀受到蒙古文化的影響，其痕跡固然很明顯；但是問題似乎也沒有那麼簡單，如果深究下去，或會發覺其中隱藏的那些相類似的敖包和敖包祭祀的因素，既表現出在地域上接近的東北亞、北亞民族文化上的共同傳統，也反映出那些相類似因素在各自民族的歷史淵源。這樣一來，問題就歸結到：（1）敖包祭祀的一般特徵及其與歷史上北亞、東北亞民族的傳統祭祀之間的內在聯繫；（2）從歷史進程中演變而來的蒙古

1 參見劉文鎖、王磊，〈敖包祭祀的起源〉，《西域研究》，2006年，第2期，頁76-82。

2 參見丁石慶，《達斡爾語言與社會文化》（北京：中央民族大學出版社，1998），頁109、113。

3 參見鍾進文，〈近百年的國外裕固族研究〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1997年，第2期，頁15-25。

4 參見王美娜，〈鄂溫克的節慶禮儀〉，《黑龍江史志》，2001年，第2期，頁45-46。

5 江上波夫〈匈奴的祭祀〉一文引泉靖一氏的調查報告〈大興安嶺東南部鄂倫春族踏查報告〉，說明鄂倫春族亦有類似的信仰：「爲了祭祀『aori-bôrkan』（山神），在大遷徙結束、定居於一處後，請薩滿（Shaman）選一略高之山丘，在該處立稱爲『ao』的堆石，插上木棒（tol），並於春、秋舉行祭祀，祈願獵獲豐多。」該文還提到東西伯利亞的突厥系民族雅庫特和其他一些民族亦有類似的祭祀。該文載劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993），第9卷，頁1136。關於鄂倫春之祭祀敖包，另參見白蘭，〈鄂倫春社會與薩滿教〉，《東北地方史研究》，1985年，第3期，頁34-37。海西希在《西藏和蒙古的宗教》一書中也提到，「那種利用這種石堆來標誌特定高地的習慣也出現在中亞和阿勒泰諸民族中」。參見圖齊（Giuseppe Tucci）、海西希（Walther Helligs）著，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》（天津：天津古籍出版社，1989），頁498。

6 參見程適良，〈新疆阿爾泰山區的圖瓦人〉，《中央民族大學學報》，1994年，第5期，頁39-42。

7 參見范玉梅，〈土族宗教信仰述略〉，《世界宗教研究》，1997年，第1期，頁138-146。

族敖包祭祀，它的轉變過程及特性，以及為什麼會變成蒙古文化傳統的一部分；（3）這種祭祀今天對蒙古等族羣的意義。

為探討這些問題，我認為可以採取的研究途徑，是從對現世敖包的基本形制和祭祀方式的考察中，分析出這種祭祀的主要方面（要素）及其特徵，然後上溯到歷史中，去比較這些要素的內涵；另一方面，是考慮到古今的時間差距，對於敖包祭祀的形成和轉變過程的特性，根據可資利用的史料，要做出一個合乎情理的推論和闡釋。本文的蘊意有二：（1）根據有關的民族志記錄，歸納敖包祭祀的一般特徵；（2）對敖包祭祀的源流問題，即其與歷史上北亞、東北亞祭祀傳統間的內在聯繫，加以推測。

因為「敖包」一詞的出現是較晚的，清代以來開始定型的、被認為是蒙古傳統文化之一部分的敖包祭祀，是經過很多變化，從一個廣度的時空逐漸衍為蒙古傳統的，所以，對這個漫長歷史進程的認識可能是關鍵所在。當然，關於這個傳統文化在宗教信仰方面的性質，以及它在現世得以復興的背景和對於崇祀者的意義，甚或它的未來，這樣的問題是本文暫且難以回答的。

在以下的討論中，涉及到了幾個核心的概念，在這裡稍作定義：

1. 敖包

清代為遼、金、元三史作「國語解」時，將三史中記載的地名、人名中的「鄂博」（Oboo），都解釋作「蒙古語，堆石以為祭處也」。⁸但《欽定熱河志》裡，說蒙古人將形狀獨特的山峰也奉為「鄂博」，⁹這是說山體也被蒙古人當作崇祀的對象，與人工堆石的建築一樣，都被視作是鄂博。這裡涉及到敖包的語源和本義等尚待探討的問題。清時漢人學士不諳蒙語者，對鄂博有誤解之處，將其與古漢語對音附會。乾隆時直隸總督方觀承（1698-1768）奉旨考證濡水之源時，曾曲解「鄂博」之意，乾隆皇帝作〈鄂博說〉以專糾其誤：

昨命直隸總督方觀承考滌河濡水之源……獨其中有「濡經察汗
戕輶」之語，引鄭氏及《詩》〈大雅〉之言以證為輶祭行路神之

8 如乾隆四十七年敕撰，《欽定遼史語解》（《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年，史部正史類，第296冊），卷1，〈君名〉，〈舒蘇鄂博〉條，頁125；卷3，〈地理〉，〈鄂博莫爾〉條，頁142；卷4，〈地理〉，〈蘇爾鄂博〉條，頁46；卷7，〈人名〉，〈綽卜鄂博〉條，頁73；卷12、15，〈人名〉，〈鄂博布哈〉、〈鄂博哈雅〉條，頁403、440。

9 《欽定熱河志》（《景印文淵閣四庫全書》本，史部地理三，第495冊），卷46，〈圍

義，則失之遠矣。夫嵒為我，平聲，非鄂音；而輶則音拔，與博韻更吳、越不同。徒以石之嵒峨及輶祭取義，實曲為穿鑿矣。夫鄂博乃蒙古古語，為堆砌之義，堆砌石以表祭處。¹⁰

乾隆皇帝〈鄂博〉詩序又謂：

蒙古不建祠廟。山川神示著靈應者，壘石象山塚，懸帛以致禱，報賽則植木為表，謂之「鄂博」。過者無敢犯。¹¹

乾隆皇帝所謂「鄂博乃蒙古古語，為堆砌之義」尙值考證；但據此可知清人所說的「鄂博」，其形制、意義已經定型，並與今天相差無幾，指的是人工堆砌的石堆及其附屬性設置，是用作祭祀的建築和場所，兼作指示道路、地界的用途。

2. 祭祀

古人所說的「祭祀」，是對祖先、神祇表達孝敬、崇拜之意的行為。¹²其教理，是假設被祭祀者以特別的方式存在。¹³本文所指的祭祀是與信仰、宗教有關的專門儀式，以及其配套的設施、設備、活動和理念等。在敖包祭祀中，即是指在薩滿教信仰體系下對其崇拜對象所做的一套儀式，包括相關的祭場、祭祀對象、祭期、祭品等（詳下文）。

3. 薩滿與薩滿教

「薩滿」與「薩滿教」源於東北亞的地域信仰系統，以「萬物有靈」為教理，通過巫術和祭祀等活動以表現。這兩個概念雖大致可以與「巫」、

場二），頁783：「都呼岱，為圍場極北界。其北則興安大嶺，拔地際天，廣袤不知紀極，其中峰曰『巴龍桑阿蘇台』，蒙古奉為鄂博者也。」

10 （清）梁國治等奉敕編，《御制文二集》（《景印文淵閣四庫全書》本，集部別集類，第1301冊），卷5，頁316。

11 清高宗御制，蔣溥等奉敕編，《御制詩二集》（《景印文淵閣四庫全書》本，集部別集類，第1304冊），卷51，頁89。

12 （清）阮元校刻，鄭玄注、孔穎達疏，《十三經注疏·禮記正義》（北京：中華書局，1980），卷49，〈祭統〉，頁1602：「祭者，所以追養繼孝也。」

13 宋元人注，《四書五經》（北京：中國書店，1985），上冊，〈論語〉，〈八佾〉，頁11：「祭如在，祭神如神在。」

「巫教」相對應，但因為這種信仰是世界性的、極其古老的信仰基層，所以在不同地域和時間，其情形應有差異之處。¹⁴「薩滿」與「薩滿教」在本文限定在東北亞和北亞範圍內；又鑒於古今之別，古代的這種信仰稱作「歷史薩滿教」較為合宜。敖包祭祀是在此「薩滿教」和「歷史薩滿教」信仰體系下的一種祭祀形式。

二、敖包的基本形制與祭祀方式

1. 基本形制

敖包的基本形制，是一座體積大小不一的石堆，以及在石堆中央位置安插的豎立物。這是我們認為最具傳統性的設置。

（一）石堆

最核心的部分，通常是用自然的石塊堆積而成，但是據現在所建築的敖包的情形，在有的地方據說也曾採用土塊或者磚塊。¹⁵可以猜測這是變化了的形制。不加附屬設置的單純石堆也可以視作敖包。在現代蒙語中，這種石堆的建築就是「敖包」這個術語的本義。在敖包上也可以堆積祭祀用的物品，諸如酒瓶、錢幣、拐杖之類。¹⁶

（二）「標」

通常是把樹幹插置於石堆中央，或者是在石堆上插一些樹木枝條，兩者都具有一個共同的含意，可能來源於樹，具有「生命的生長」的象徵意

14 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，宴可佳、吳曉群、姚蓓琴譯，《宗教思想史》（上海：上海社會科學院出版社，2004），〈第31章：古代歐亞大陸宗教：突厥—蒙古民族、芬蘭—烏戈爾民族、波羅的海—斯拉夫民族〉，頁953：「『薩滿教』這一術語指一種古老的（幾乎舊石器時代起就存在了）、分佈範圍極廣（只有非洲例外）的宗教現象。嚴格意義的薩滿教主要盛行於亞洲中部、北部與北極的一些地區。只有亞洲地區的薩滿教受到（伊朗—美索不達米亞的、佛教的、喇嘛教的）許多影響，但是並未喪失其原有結構。」

15 參見武立德主編，《新疆博爾塔拉蒙古族發展簡史》（北京：民族出版社，2003），頁152。

16 筆者在蒙古國（Mongolia）調查過的敖包，譬如在後杭愛省（Arhangay Aimag）與紮布汗省（Dzavhan Aimag）分水嶺的索倫高廷達阪（Solongotyn Davaa）上的敖包等，都是這樣的情形。在哈刺和林南山崗上清代城址上的敖包，一旁還擺放了一些馬頭。

義。這個結構部分，在蒙語裡可能有一個特別術語來表示，本文暫將它稱作「標」以方便之後的討論。筆者曾發現在現代敖包中，有採用鐵杆作標的例子。¹⁷

（三）附屬物

懸掛於樹幹（枝）上的條狀布匹（「克莫爾」、「纓子」、「哈達」¹⁸）或其他物品，例如牛、羊等動物的毛和角。其中一種情形，是用繩子牽向附近的樹或亭子之類的建築，繩子縛上一些布條之物。有些布上寫有咒文或繪一些動物圖案，這種布條被稱為「哈牟利」——即「風馬」。¹⁹ 有的敖包上的附屬物，據說還插置有長矛等武器。²⁰

一般而言，一座敖包應當具有上述三個組成部分；但是也有些敖包只是一座石堆，不立標，這種情況也是常見的，或許可以稱作「原型敖包」，或是正在發育中的敖包。據筆者2004年夏天在新疆博爾塔拉草原的調查，在博樂以西通往米爾其克草原的山麓，在一些岔路口處建有單純石堆的小型敖包。沙雷別列克草原的溝口處路邊，也建有一座大石堆。在博爾塔拉河河源一帶的阿敦喬魯岩畫地點，牧民們建立了幾座石堆，上面的酒瓶是祭祀後堆放上去的；其附近的「母親石」是近年來愈益受到牧民崇祀的「聖所」，在這塊被描繪作象徵婦人或者女陰的巨石之旁，因為人們不斷的祭祀而正在形成一座敖包。

現代敖包的形態，尚有一種樹枝建築的形制，這種情況是特殊的，而且有特別的意義。²¹ 日本人類學家鳥居龍藏在《東北亞洲搜訪記》中也曾提到這種敖包：

17 筆者在新疆博爾塔拉蒙古自治州，阿拉套山米爾其克草原入口處見過這樣的敖包。

18 賽音吉日嘎拉、沙日勒岱著，郭永明譯，《成吉思汗祭奠》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1988），頁223-224。

19 參見馬鶴天，《內外蒙古考察日記》（臺北：南天書局，1987年影印新亞細亞學會1932年版），頁24。西藏「嘛呢堆」上的布條也與此相似，參見石泰安著，耿昇譯，《西藏的文明》（北京：中國藏學出版社，1999），頁241。

20 札奇斯欽，《蒙古文化與社會》（臺北：臺灣商務印書館，1987），頁113。鄂溫克族的「敖包樹」雖在名稱上有少許的不同，但如將樹看成是木杆的話，則其基本形制是統一的。

21 沙憲如，〈蒙古族祭祀風俗述略〉，《遼寧師範大學學報》（社科版），1994年，第2期，頁81-84。

鳥包（即敖包——引者注）云者，所謂積石，為中國人所堆，數之正得十二；惟中央一個，則積木而成者，此外皆積石。鳥包本分木石，近處河畔有木，故以木造之。又無論孛裡亞人或蒙古人，石多處建石鳥包，無石處，則集樹枝而為鳥包也。²²

過去，最完整的關於敖包的記錄，是1935年清華大學教授A. L. Pollard-Urquhart根據其親歷蘇尼特右旗的敖包祭祀後寫的一篇文章。當時他受德王邀請，參加了蘇尼特右旗的敖包祭祀，他的文章於1937年在《皇家中亞學會會刊》（*Journal of the Royal Central Asian Society*）上發表：

敖包是建在山頂的祭壇或石堆，但並不像蘇格蘭用於標識的石堆。它用來驅趕邪惡的神靈。在敖包前面常年擺放着祭品。我見過的敖包都是許多石頭堆成堆，中間立着的一柱上面飄着寫滿祈求者禱詞的布幡。在外蒙古和「滿州」，敖包周圍有許多樹，敖包就在這些樹的掩映下，而內蒙古的敖包周圍則沒有樹，只有一座石堆。主敖包周圍有四座小石堆。蘇尼特的大敖包中間是帶有佛像的鐵柱子。這個敖包設在山上，就像蒙古抵禦純自然力量的神靈。它相當簡單，但是無論如何它是人們崇拜山神的最自然的表現。

最有趣的要數敖包的形狀。它的前面擺放着古代和現代的各式武器……它的根基呈斗篷狀，其頂部有頭盔狀物，前面有防禦物，在它的邊上還有各式的臂狀物。前面有兩把劍，側面是兩支槍，後面是弓箭。²³

札奇斯欽在《蒙古文化與社會》中提到一種「十三堆」，即敖包羣的組合分佈形式，由13座集中建築在山頂或高地上的敖包組成。²⁴ 還有一些類似的記錄，如納欽在珠臘沁村調查的11處敖包中，有好幾處也是13座的組合。²⁵ 這種敖包羣在今天是常見的形式，除了13座一組者外，尚有五、七座

22 鳥居龍藏著，湯爾和譯，《東北亞洲搜訪記》（上海：商務印書館，1926），頁104。

23 參見A. L. Pollard-Urquhart著，劉迪南譯，〈蘇尼特右旗的一次敖包祭祀〉，《西北民族研究》，2001年，第2期，頁150-157。

24 札奇斯欽，《蒙古文化與社會》，頁113。

25 納欽，〈作用中的敖包信仰與傳說——在珠臘沁村的田野研究〉，《田野觀察》，2004年，第4期，頁100-107。

一組者。在這些組合中，其特點都是有一個主要的大敖包，周圍是若干的小敖包。²⁶

敖包建築位置的選擇，亦因其宗教和世俗兩重功能而有所不同。它是一種宗教性建築，故其位置本身也具有宗教的意義。這項工作在古代應該由薩滿或統治者來完成。特殊的地形——例如有象徵意義的高山、丘陵或者河源、道路口等，是選擇建築敖包的地點；²⁷ 根據新疆博爾塔拉和蒙古國哈刺和林一帶的例子，在古跡附近以及有象徵意義的巨石旁，皆被選擇來建築敖包。

有一些文獻提及敖包的形制和選址。紀昀（1724-1805）在《烏魯木齊雜詩》〈典制其三〉詩注，提及烏魯木齊城西祭奠博克達山（Bogd）的敖包：

博克達山列在祀典，歲頒香帛致祭。山距城二百餘里，每年於城西虎頭峰額魯特舊立鄂博處，修望祀之禮。鄂博者，累碎石為叢以祀神。番人見之多下馬。²⁸

在選址原理方面，敖包與藏族地區的「嘛呢堆」相同。石泰安（Rolf A. Stein）曾注意過「嘛呢堆」的建築位置，位於「所有羊腸小徑通過的所有山口」，而且在基本形制上與敖包相同。²⁹ 如果看到「嘛呢堆」與敖包信仰間的聯繫，在其選址和形制上的相同性，可以說明它們的共同淵源。³⁰ 在打上佛教烙印之前，我們不妨推測它們還有一個更古老的淵源。³¹

根據研究，在維吾爾族麻紮當中的一種形制也與敖包有關，如喀什地區葉城縣闊克亞爾鄉菩薩溝的帕依嘎麻紮，係一種上面插有樹枝、旗幟的石

26 參見邢莉、易華，《草原文化》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁202-209。

27 《班紮諾夫選集》：「建鄂博的位置要選擇明快、雄偉且水草豐美的高山丘陵，選定位置以後，劃出一定大小的一個圓形地方，在這裡用土或石造成小塚……塚上植樹。」轉引自楊仁普、李振芬，《蒙古族風俗見聞錄》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1987），頁106。

28 （清）紀曉嵐原著，郝淩等注，《烏魯木齊雜詩注》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1991），頁34。

29 石泰安（Rolf A. Stein）著，耿昇譯，《西藏的文明》，頁241-243。

30 郭周虎，〈西藏瑪尼石刻造像初論〉，四川大學博物館等編，《南方民族考古》（第四輯）（成都：四川科學技術出版社，1992），頁261-277；馬昌儀，〈敖包與瑪尼堆之象徵比較研究〉，《黑龍江民族叢刊》，1993年，第3期，頁106-112。

31 札奇斯欽認為（後來的）敖包受了西藏佛教以及西藏薩滿——蚌教（Bon）或黑教的影響。見氏著，《蒙古文化與社會》，頁158。

堆，其形制「明顯的帶有薩滿教敖包性質」。³²

有研究認為韓國的「社郎堂」祭祀與敖包祭祀有關係。³³ 不過我們應當注意二者的基本形制，它們不能被認為具有必然的淵源。

敖包宗教功能的教理體現在其構造物體的特性上，像泰勒所說，是被崇拜者認為有「精靈」寄託在這些物體內。這也是對薩滿教原理的一般性解釋。實際上，我們可以想像，因為岩石和樹木都是自然界最普遍存在的物質，所以，它們本身並不必然會引發崇拜者內心的信仰；應當由一種與之有關的可資紀念的事件或者人物（如英雄）觸發造成了這種信仰的產生。關於敖包起源的幾種傳說，可能都是流傳下來的歷史記憶。因此，作為宗教性質的活動，對敖包的祭祀在本質上可能是出於對那種事件、人物的紀念，後來儀式化了。當然，可能在歷史薩滿教的時代，石堆之類的神聖建築就被賦予超自然的力量，因此它還有巫術的性質，例如祈禱治癒疾病和祈福的功能。就是在這些活動中，敖包的功能可以得到體驗。這種建築物及其周圍的環境在崇拜者的心裡變成為一處「聖所」，類似那些較有組織的所謂「高級宗教」的寺廟。³⁴

另一方面，與寺廟不同的是，敖包還具有世俗的功能，就是在於標誌特殊地形或疆界、道路等的位置、界線。³⁵ 這是佛教、基督教、伊斯蘭教等的寺廟所不會具備的。藏族「嘛呢堆」也被說成具備這種標誌功能。部分用作

32 參見熱依拉·達吾提，《維吾爾族麻紮文化研究》（烏魯木齊：新疆大學出版社，2001），頁48-49。

33 邢莉、金錦子，〈蒙古族的敖包與韓國的社郎堂的比較〉，《亞細亞民俗研究》（第一集·東亞民俗文化國際學術討論會論文集）（北京：民族出版社，1997），頁275-276。

34 劉學鈞編著，《蒙古論叢》（臺北：南天書局，1982），頁134：「薩滿並不修建廟宇作為禮拜的場所，只是在適當的地方，堆一堆石頭稱為『鄂博』（Oboo），這個鄂博就代表了禱告的神。」

35 趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷10，〈高宗本紀〉，頁558：「庚午，設唐古忒西南外番布魯克巴、哲孟雄、作木朗、洛敏湯、廓爾喀各交界鄂博。」；卷57，〈地理志四·黑龍江·臚濱府〉，頁1975：「舊設中、俄國界鄂博六：曰塔爾郭達固，曰察罕烏魯，曰博羅托羅海，曰索克圖，曰額爾底里托羅海，曰阿巴哈依圖，此為庫倫東中、俄界第六十三鄂博。雍正五年《恰克圖約》鄂博止此。」；卷153，〈邦交志一·俄羅斯〉，頁4490：「時新疆毘連俄境未立界牌鄂博，烏里雅蘇台將軍麟興等請派大員會定界址，許之。然遲久未勘。」這種「鄂博」是作界碑用的石堆，不一定用於崇祀。

界碑、地標的敖包和「嘛呢堆」，也會受到崇祀；建在交通要道上者則會受到往來行旅的崇祀。

2. 祭場與祭祀對象

敖包基本形制中的石堆和設置在中央的「標」，是祭祀中的核心物體。這種物體究竟是作為祭祀的對象抑或祭祀場所之標誌物，從清代以來的說法，是二者兼而有之。

前文提及的「國語解」，均以「鄂博」為「堆石以為祭處也」，是祭場所在，設置於所祭祀的對象（山、川等）附近。紀昀《烏魯木齊雜詩》所記的烏魯木齊城西祭奠博克達山的敖包，也同此理。³⁶ 另據《欽定熱河志》的說法，特別的山峰也被視作是「鄂博」，³⁷ 這表示山體是被崇祀的對象，其祭場則可能是建在山峰下的敖包。

敖包本身也可以被當作祭祀的對象，據18世紀中葉的賢禪師睿智喇嘛所說：

在我們地區，建起了許多鄂博作為路標和聖址，騰格裡天神、龍神和八類地神水神都居住在那裡，它們可以向我們提供庇護、保佑、援助和守護。³⁸

這段話，可以理解作關於敖包神聖性質的教理。敖包的兩種功能——世俗的路標和神聖場所性質的聖址——已融合為一體了，而且是諸神靈寄居的處所，成為被祭祀的對象。其道理應該是將神聖的山體，移情到了作為象徵物的石堆上。這也符合對薩滿教原理的一般性解釋。以上述物體作為祭祀的對象，根據人類學的調查資料，曾經在全世界有着廣泛的分佈，尤其在北亞地區的民族中特別普遍。³⁹

36 （清）紀曉嵐原著，郝淩等注，《烏魯木齊雜詩注》，頁34。

37 《欽定熱河志》，卷46，〈圍場二〉，頁783。

38 參見圖齊、海西希著，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》，頁500。

39 泰勒：「在北亞細亞的阿勒泰語系諸部落中，對木杆和石頭的崇拜仍然全盛地存在着。石頭，特別是奇形怪狀的或者與人或動物的形狀相似的石頭，作為崇拜的對象，這是因為它們裡頭住着強有力的精靈。」參見愛德華·泰勒（Edward B. Tylor）著，連樹聲譯，《原始文化——神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》（上海：上海文化出版社，1992），頁620。另參見劉學鈞編著，《蒙古論叢》，頁134。

另外，根據現今敖包的各種名目，可以看出這種石堆建築不斷地被賦予各種神聖性質，例如具有地方保護神功能的地域敖包、專供女性禮拜的婦女敖包（由女薩滿領祭）、⁴⁰ 為紀念英雄的英雄敖包等。⁴¹ 可以看出，在很多情況下，敖包被當作是祭祀的場所，同時也具有祭祀對象的性質，但是也有一些敖包只具上述兩種性質的其中一種。

無論是被當作祭祀的場所，抑或祭祀的對象，敖包都與特殊的山體、地形、位置等有着特別的關係。在特殊山體、地形旁建造的敖包，祭祀者或許會像睿智喇嘛所說的那樣，將敖包看作是神靈寄居的場所，因而這些敖包本身也變成了被祭祀的對象。例如在新疆博爾塔拉，重要草場的山谷入口處和博樂市郊的大道邊，都建造了形制講究的敖包；在蒙古國，山地分水嶺的交通要道邊，也建造了大型的敖包。這些敖包具有守護神的作用，按照教理，神靈也應寄居在這些石堆裏，祭祀敖包就等於祭祀這些神靈。前引Pollard-Urquhart根據在蘇尼特右旗觀察的敖包祭祀，認為敖包祭祀「是人們崇拜山神的最自然的表現」。⁴² 敖包是山神居住的場所，是模擬的山體。在關於敖包祭祀的起源上，這個觀念可能更古老：根據薩滿教「靈石」崇拜的原理，特殊的山體以及用岩石構築的敖包，都是神靈寄居的場所，因而要受到崇祀。

3. 祭儀

對於敖包的祭祀儀式直到近代才有一些零散記錄。在現代敖包祭祀中，最隆重的莫過於成吉思汗祭奠中的敖包祭，據說是從他的靈車被運回伊金霍洛時就開始的，他的陵園附近就有著名的甘珠兒敖包。⁴³ 近世的敖包祭儀，以《呼倫貝爾志略》記錄較為詳細：

40 參見蒙古族·烏蘭傑，〈薩滿教文化中的生殖崇拜觀念〉，《民族文學研究》，1995年，第1期，頁77-82；波·少布，〈蒙古族女性敖包的文化內涵〉，《內蒙古社會科學》，2002年，第5期，頁30-34。

41 納欽在珠臘沁村調查的11處敖包中，甚至還有專門屬於珠臘沁村喇嘛廟的「寺院敖包」，其祭祀主體（即祭祀者）是廟裡的喇嘛，其神是金剛持。參見納欽，〈作用中的敖包信仰與傳說——在珠臘沁村的田野研究〉，《田野觀察》，2004年，第4期，頁100-107。

42 A. L. Pollard-Urquhart著，劉迪南譯，〈蘇尼特右旗的一次敖包祭祀〉，《西北民族研究》，2001年，第2期，頁150-157。

43 參見賽音吉日嘎拉、沙日勒岱著，郭永明譯，《成吉思汗祭奠》，頁1-4。

崇祀鄂博（俗曰「敖包」），亦為例祭之重典。考鄂博之設，原為區劃界線之標識。本境旗屬致祭，含有崇祀山川之意義，有各旗獨設者，有全旗共祀者。各旗鄂博，歲於五月或七月，由各旗致祀；合祀鄂博，在海拉爾河北山上，每三年舉行大祭（即為挑缺年期）一次，以五月為祭期，全旗大小官員咸集，延喇嘛誦經，以昭鄭重。鄂博形圓而頂尖，高丈餘，上插柳條及書經文之白布幡。首由喇嘛誦經，鼓鈸競作，繞鄂博三周，且繞且誦，官民隨之。三周即畢，各持香火，西南行百餘步，至柴望地點，繞行三匝如前，舉火燔柴，以香火投之而返。次由副都統率屬向鄂博行跪拜禮，喇嘛排立案前，誦唄如前，眾官以次席地坐，以器貯肉與飯，雙手舉器，繞過額者數次，而後啖之，一若敬受神餽（神喫剩下的食物——引者注）者然。祀事告終，任一般人民赴場競藝，作馳馬、角力種種比賽，勝者由官府頒給獎品。⁴⁴

根據上面的記錄，敖包祭儀的主要程序，由以下各方面組成。

（一）祭儀的組織與主持

祭儀的組織由地方官府負責。在上述記錄中，大小官員的參與祭祀，以及由副都統率領下屬向敖包「行跪拜禮」等跡象，表明官府在祭儀中起到組織作用，副都統是一個領祭者。⁴⁵ 他們代表的是世俗的政治權力，組織本地的文化活動。

主持祭祀的，是延請來的喇嘛。他們是神職人員。這項職責在喇嘛教傳入蒙古地區之前，應當是由薩滿教的薩滿（巫師）來完成的。⁴⁶ 在整個祭祀儀式中，喇嘛處在核心的地位，他們的工作是誦經，應該是念誦《敖包贊》

44 轉引自丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編·東北卷》（北京：北京圖書館出版社，1989），頁501。

45 總的來看，由於敖包祭祀的民族、地域、民間性質太強，在清代不被列入國家崇祀的正統；民國以來，廢除國家祭祀體制，敖包祭祀更成為民間信仰—祭祀的部分。但因為它在民間的深厚基礎，出於政治方面的需要，官方也以某種身份積極地參與其中。

46 「薩滿」相當於「巫覡」。蒙古薩滿教中的男性巫師稱為「孛額」（böé，原字義是「師公」），女性巫師稱作「亦都千」。參見余大鈞譯注，《蒙古秘史》（石家莊：河北人民出版社，2001），卷6，第181節，頁267，此處譯為「巫師」。另參見札奇斯欽，《蒙古文化與社會》，頁151-152、158。

之類的祝辭。在喇嘛念誦之時，還伴隨有鼓、鈸音樂。《敖包贊》，據睿智喇嘛所說，來自一部古老的蒙古書籍，祝辭採用抒情的韻文形式，裡面有這樣的祈禱：

向你，完全實現了我們祝願的神，
 向所有守護神，從騰格裡天神到龍神，
 我們表示崇拜並已祭禮而讚頌！
 根據我們的崇拜、祭祀和讚美，
 祝永遠成為我們的朋友和伴侶，
 對於那些奉獻祭祀的人和為之而進行祭祀的人，
 無論是家中、大街小巷，還是其他什麼地方，
 減輕疾病，鎮壓鬼怪和與人作難的惡魔！
 賜以生命之力、財富和歡樂！

 驅除魔鬼和縈擾的敵人，
 清除流行疾病和瘟疫，每日、每月和每年的災難！
 阻止豺狼進攻畜羣，防止強盜和強賊出現，
 預防冰雹降落、發生旱災、風災和饑荒。⁴⁷

雖然由喇嘛來主持祭祀，但這祝辭裡面的薩滿教意味太強烈，如果單純地用薩滿教或「薩滿式喇嘛教」來推定這種祭祀的性質，勢必會陷入一場爭論當中。⁴⁸ 蒙古的敖包祭祀是複雜的宗教活動。睿智喇嘛所提到的「古老的蒙古書籍」，應當是強調受到喇嘛教浸染以前的蒙古文化。因為我們不相信像敖包的祭祀，會是受到了西藏流行的「嘛呢堆」信仰影響的蒙古高原版，恰恰可能是，這二者都是更早期的一種基礎信仰的遺風。

47 引自圖齊、海西希著，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》，頁500-501。

48 Atwood曾質疑遊牧對於蒙古人接受世界宗教的能力和趣味產生了決定性影響，他說：「我也懷疑隨之生出的假設，即蒙古所有的大眾性宗教行為都基本上是薩滿教的。我懷疑蒙古佛教徒中普遍行使的儀式，特別是敖包和火祭，能在任何意義上被視作是薩滿教的，至少從18世紀以來那些早期的文獻上得到證明的情況來看是如此。」參見Christopher P. Atwood, "Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult," *History of Religions*, Vol. 36, No.2 (November, 1996), 112-139.

（二）轉敖包

轉敖包的方式，即圍繞敖包走動，一般都是三周，由喇嘛領導，「且繞且誦，官民隨之」。世俗人等的官、民跟隨在邊繞行邊誦祝辭的喇嘛後面，在鼓、鈸競響的法樂聲中，圍繞敖包旋轉三匝。D. Hooker在喜馬拉雅山的倫格特溪谷，觀察到當地的列波加人（Lepcha）由左至右（順時針方向）繞鄂博三匝後禮拜的情形。⁴⁹這也是草原地區由來已久的一種祭祀儀式。圍繞祭壇或祭祀對象（敖包等）旋轉，三是一般採用的次數，大約在薩滿教的觀念中，三是個吉祥的數目，也是個常數。

（三）燔祭和灑祭

在繞行敖包之後，是持香火到位於敖包西南方向的「柴望地點」（事先堆積好的柴薪處），繞行三匝如前，然後點燃柴薪，將牲體、香火投入到火中焚燒。這是一種傳統的祭奠程序。「燔祭」也稱作「燎祭」、「火祭」，所取用的應只是祭牲的一部分。這道儀式表示將祭品敬獻予祭祀的神靈饗食。在蒙古的祭敖包中，尚伴隨有「灑祭」的儀式，即將準備好的「馬湮」（蒙語稱之「忽迷思」，即經過發酵的馬乳）用指蘸了撒向地面。這兩種法式都有古老的淵源，也是普遍存在的祭祀儀式。

〈祭鄂博的禮儀和經文〉裡還提及一個儀式，在儀式的最後，將犧牲的「腸肚細筋」纏繞在敖包的木杆——「標」上：

殺壯牛、壯羊或壯山羊來祭祀，……還要取出心臟，流出血漿，切下肉脂，並懸掛起來，再用那些腸肚細筋纏繞鄂博。⁵⁰

這個儀式中的祭牲的心臟、鮮血，在推崇所謂「血祭」的祭法中尤其受到重視。這裡所說的，在敖包祭祀儀式的最後部份，將祭牲的腸肚細筋等內臟懸掛於敖包上，是將這些物品也當作祭品供奉給了敖包。

（四）分享祭品

敖包祭祀中祭儀的最後程序，是在完成於「柴望地點」奉行的「燔祭」之後，將準備好的食品（肉與飯）煮了供與祭者分享。這些食品同時也是供

49 參見江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，載劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁4。實際上可能是指「嘛呢堆」，而非敖包。

50 轉引自楊仁普、李振芬，《蒙古族風俗見聞錄》，頁108。這裡的〈祭鄂博的禮儀和經

神饗食的祭品，雖然是專門爲了祭祀用的，但是在一般的祭祀中，都是在向神祇敬獻之後由參加祭祀的人分食神享用過的祭品——這個做法的意義，是分享神的福祉，也應當包含着不浪費食物的意思。在分食之前，尚須再向敖包作一次敬禮，其意思可能是表示不敢擅自享用神聖的食物的祭品。在這個記錄中，是以副都統爲首率領屬下向鄂博行跪拜禮，由喇嘛排立在擺放食物的案前，像前面的儀式一樣唱誦諷頌；然後，眾官以次席地坐，以器貯肉與飯，雙手舉器，繞過額者數次，而後啖之，「一若敬受神餞者然」。實際就是吃「神餞」，即分享神吃剩的食物。「雙手舉器，繞過額者數次」是表示禮敬的姿勢。

分享祭品是一重要儀式，也應是一種浸染已久的慣習：祭祀之後的胙肉、米飯、供酒（「馬湏」）都要分給參與祭祀的每個人，因爲參與分享祭品是作爲族中成員身份和地位的權利。

（五）娛樂

敖包祭祀中，還有一項重要的內容就是祭祀儀式完畢之後的競藝，「做馳馬、角力種種比賽」。清末民初之地方志，述蒙古之民間文藝，多詳述「馳馬」、「角力」，且多在前面加上「於鄂博日行之」、「每逢祭鄂博之日，尤盛行之」這樣的句子，⁵¹ 可見此項活動在敖包祭祀中的重要性。這種形式在歷史上的草原地區也是非常盛行。需要補充的是，祭祀之後舉行縱情的娛樂活動之本義，除了取悅神外，在後來逐漸地「節日化」，其目的可能更主要是爲了在實質上取悅人，「悅神」、「神樂」云云，逐漸變成了幌子。

關於現世敖包的祭儀，波·少布提到過一種「額莫斯因·敖包」——女性敖包的祭儀。祭祀婦女敖包的參加者必須是女性，用動物乳房做祭品，女薩滿領祭。參加祭祀者頭向敖包，按圓形仰臥於敖包周圍。片刻後，全體坐起，一陣狂笑。然後在薩滿率領下圍繞敖包跳古老的祭祀舞。這種女性敖包甚至被認爲起源於「遙遠的母系氏族時期」。⁵²

文）應當就是海西希在《西藏和蒙古的宗教》中提到的賢禪師睿智喇嘛於18世紀所作的《祭鄂博的儀禮》。

51 參見丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料彙編·華北卷》（北京：北京圖書館出版社，1989），頁741。

52 參見何日莫奇，〈蒙古族婦女敖包探源〉，《內蒙古社會科學》（漢文版），2000年，第2期，頁29-34；何日莫奇、吳寶柱，〈東蒙地區的紀念敖包〉，《黑龍江民族叢刊》，1999年，第4期，頁91-93。

波·少布還提到在魯西南鄆城縣的一支蘇氏蒙古的祭祀方式，在蘇老家村北有一高地，正月裡人們常到那裡去，按順時針方向轉圈。這個地方深處在漢文化的汪洋大海中，因此令人感到奇特。少布認為這種方式就是歷史上曾經信仰過的轉敖包習俗的演化，其來源是元末明初時，定居於鄆城的這支蒙古人（蘇氏）保有敖包祭祀的習俗，雖然後來在農業文化的薰陶下淡化了，但是人們仍有記憶。他提到，近年來蘇老家的村民又在高地上重新壘石建起了敖包，並進行祭祀。⁵³

4. 祭期與祭品

（一）祭期

《呼倫貝爾志略》記祭祀敖包的時間，是各旗自祭的小敖包於五月或七月，每年都舉行一次；而合祀敖包的大祭是在五月，三年舉行一次。《內外蒙古考察日記》中記大喜鄂博是「每年四月中大祭」。⁵⁴ 納欽在珠臘沁村記錄的時間，是陰曆五月九日或十九日。⁵⁵ 可見敖包祭祀的月份和週期是相對固定的，並視各地情況和祭祀的規模而定。從一些記錄中提到的祭祀日期看，基本集中在農曆的五月（夏季）和九月（秋季），在這段時間裡舉行祭祀是草原地區的一個傳統。可以看出，敖包祭祀的時間是根據草原盛行的物候曆制訂的。在一年之內，萬物枯萎、生命凋零的冬季時間很漫長，只有短暫的生長期適宜舉行生產、祭祀以及軍事等週期性內的主要活動。所以，從古老的時候起，人們就選擇在夏、秋兩個季節從事重大的活動。

（二）祭品

敖包祭祀中使用的祭品，一般可以分作動物（牲肉）、穀物（米飯或麵食）、酒或飲料（發酵的馬奶酒或生馬乳）三類。祭牲通常是羊。其中最富特色的「馬湏」，亦稱為「忽迷思」⁵⁶，是經過發酵的馬乳，蒙古和其他游牧

53 波·少布，〈鄆城蒙古蘇氏考〉，《黑龍江民族叢刊》，1996年，第1期，頁56-63。

54 馬鶴天，《內外蒙古考察日記》，頁24。

55 納欽，〈作用中的敖包信仰與傳說——在珠臘沁村的田野研究〉，《田野觀察》，2004年，第4期，頁100-107。

56 參見柔克義（William W. Rockhill）譯注、何高濟譯，《魯布魯克東行紀》（北京：中華書局，1985），〈第三章：韃靼人的食物〉、〈第四章：忽迷思的製作〉及注釋22，頁212-215、330。

民族喜愛的貴重飲料，其中白馬乳尤其珍貴。這種草原特有的飲料被用在祭祀當中，該儀式稱作「灑祭」，即將之一滴滴地灑在敖包前，祈求幸福。⁵⁷ 以上的祭品屬於傳統而規範者，用於大型而重要的敖包祭祀（大祭）中；現今的敖包祭祀，隨着祭祀儀規的寬鬆，傳統的祭品已簡約成馬乳或徑直以普通的酒來代替，其儀式部分也相當程度地簡化了。

若從歷史進程上看，儀式簡約化是一個趨勢，而簡約下來的那些最頑固的因素，往往是歷史最悠久、最經得起時間考驗的分子，就是所謂的傳統因素。從這個角度來說，敖包和敖包祭祀裡的各個要素，從基本構造到祭祀方式，都是從東北亞、北亞地區發展出的祭祀傳統中衍變過來的。所以，爲了更深入地理解敖包祭祀的源流，需要從歷史中來探索爲後世敖包和敖包祭祀所繼承的傳統因素，以了解它們之間的內在聯繫。

三、敖包祭祀中的傳統因素

1. 基本構造

敖包形制中的基本構造，即堆石和立木杆（標）並在上面懸掛裝飾物這兩個部分，如果分解開來看的話，可以從歷史中找到若干的線索。雖然不能說這種基本構造就是原始敖包的形制，但至少是性質上接近的東西，因爲從下面的論述中可以看出，它們與敖包的性質相似，也是用來作崇祀的場所或者對象。

（一）封石

在祭祀和巫術中使用石頭是一種普遍的做法。《黑韃事略》記蒙古「無雪則磨石而禱天」。⁵⁸ 周良霄注《魯不魯乞東遊記》，引楊瑀《山居新語》記蒙古以「酢答」（突厥語作yai，蒙語作Jada，《山居新語》謂「乃走獸腹中之石」）禱雨，並據方觀承《從軍雜記》記「蒙古、西域祈雨以楂達石浸水中，咒之，輒驗」，是長期以來在北方游牧民族之間流行的迷信。⁵⁹ 這些

57 參見楊仁普、李振芬，《蒙古族風俗見聞錄》，頁108。

58 （宋）彭大雅撰，徐霆疏證，〈黑韃事略〉，《續修四庫全書》編纂委員會、復旦大學圖書館古籍部編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2003），史部·雜史類，第423冊，頁539。

59 參見道森（Christopher Dawson）編，呂浦譯，周良霄注，《魯不魯乞東遊記》（北京：中國社會科學出版社，1983），頁254。此書與《魯布魯克東行紀》一樣，其英文

「酢答」、「楂達石」顯然是巫術中所用的「靈石」，在薩滿教信仰體系裡卻是得到崇祀的法物。

染有蒙古風習的元朝太社祭祀，其中也有這種「靈石」的蹤跡。《元史》〈祭祀志五·太社太稷〉記至元七年（1270）十二月，於和義門內南側空地建造兩座祭壇（社、稷各一），看上去做法有些奇怪，不同慣常的漢制：社的神主是一塊白色石頭，埋在祭壇南側，一半在地下，旁邊植一棵松樹。⁶⁰ 這種祭法可能摻雜了歷史薩滿教的教理和儀規在內。可以看出，岩石，尤其是具特殊形狀、顏色的，在祭祀中所扮演的角色，與後世的敖包有相通處。

契丹的祭祀禮儀中，有所謂「祭山儀」、「柴冊儀」和「拜陵儀」。據《遼史》〈禮志一〉所說，這些祭祀儀式都是由契丹早年的可汗所創立。⁶¹ 其中的「柴冊儀」是一種火祭的形式，與「再生儀」合在一起舉行，有專門的場所和祭壇：

柴冊儀：擇吉日。前期，置柴冊殿及壇。壇之制，厚積薪，以木為三級壇，置其上。席百尺氈，龍文方茵。又置再生母后搜索之室。皇帝入再生室，行再生儀畢，八部之首前導後扈，左右扶翼皇帝冊殿之東北隅。拜日畢，乘馬，選外戚之老者御。皇帝疾馳，仆，御者、從者以氈覆之。皇帝詣高阜地，大臣、諸部帥列儀仗，遙望以拜。……皇帝於所識之地，封土石以誌之。遂行。⁶²

舉行「柴冊儀」時，皇帝的一連串行為都具有象徵意義：他登上一座高阜地，通過使者向羣臣訓話；然後在冊殿之東北隅拜日，並乘馬模擬倒地，直至在選擇的地點上「封土石以誌之」。在高阜地上挑選一處地方堆積土石，這個做法倒像是在建造一座敖包。

此外，還有「孟冬朔拜陵儀」，是祭奠先祖陵墓的：

版都是翻譯自同一本拉丁文原書，只是中文版的書名不同。

60 （明）宋濂等撰，《元史》（北京：中華書局，1976），卷76，〈祭祀志五〉，頁1880：「社主用白石，長五尺，廣二尺，剡其上如鐘。於社壇近南，北向，埋其半於土中。稷不用主。后土氏配社，后稷氏配稷。神位版二，用栗，素質黑書。社樹以松，於社稷二壇之南各一株。此作主樹木之法也。」

61 （元）脫脫等撰，《遼史》（北京：中華書局，1974），卷49，頁833。

62 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷55，頁836。

孟冬朔拜陵儀：有司設酒饌於山陵。皇帝、皇后駕至，敵烈麻都奏「儀辦」。合門使贊皇帝、皇后詣位四拜訖，巫贊祝燔胙及時服，酌酒薦牲。大臣、命婦以次燔胙，四拜。皇帝、皇后率群臣、命婦，循諸陵各三匝。還宮。⁶³

這個祭儀中的要點有二：一是圍繞陵墓轉動三周；二是所說的「燔胙」，顯然是「燔祭」、「燒飯」。陵本身似乎可以看成是一座較大的石堆構造物，是祭祀的對象。

《北史》〈突厥傳〉記載突厥人的葬俗：

表為塋，立屋，中圖畫死者形儀，及其生時所戰陣狀。嘗殺一人，則立一石，有至千百者。又以祭之羊、馬頭，盡旋之於標上。⁶⁴

從這裡可以知道突厥人死後有立石（即所謂「殺人石」）祭祀的習俗。⁶⁵我們需注意，突厥葬俗中，墓葬的地上建築部分，除了類似祠堂的建築「屋」以及陵園的圍牆「塋」之外，其餘部分為封堆、立石以及在祭祀後懸掛在「標」上的犧牲的頭顱，可以肯定這種「標」是插置在石堆中央或石礎中的木杆。這種建築在墓葬地上的祭祀設施和祭祀方式，與敖包和敖包祭祀也有着相似的性質。

（二）「標」或封樹

前引《北史》〈突厥傳〉所說的在突厥墓上祭祀後懸掛祭牲頭顱的「標」，應是一種木杆，插立於祭場中央。這也是一種流行的祭祀設備，由來已久。

在《蒙古秘史》卷一第43節裡，提到與之相似的是祭天時將肉（祭品）懸掛在木杆上的儀式：

63 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷55，頁837。

64 （唐）李延壽撰，《北史》（北京：中華書局，1974），卷99，頁3288；（唐）令狐德棻等撰，《周書》（北京：中華書局，1971），卷50，〈異域傳下·突厥〉，頁910。

65 劉文鎖，〈突厥的墓上祭祀〉，《傳統中國研究集刊》編委會編，《傳統中國研究集刊》第四輯（上海：上海人民出版社，2008），頁36-59。

沼兀列歹以前曾參加以竿懸肉祭天的典禮。⁶⁶

蒙古祭天時用於懸掛牲肉的木杆，可能是插置在祭場中央或祭壇之上，應該有用礎石或者石堆之類的物件來固定它。可惜在蒙元史料裡，與之有關的記載微乎其微。1253至1254年間，魯布魯克（William of Rubruk）奉使蒙古見到庫蠻人（Qoman）⁶⁷的葬俗，在墓上立一根木杆，上面懸掛16張馬皮，向着四方，還設有「忽迷思」（馬乳）的祭品。⁶⁸這與前引突厥墓祭時將祭牲（馬、羊）的頭懸掛於「標」上的做法相似。我們可以看出，這種方式是在較早時期實行過的，在突厥人中流傳了很久。只是到後來逐漸廢棄，變成了懸掛「風馬」之類的裝飾物。

蒙古的求子巫術中使用的一種所謂「法幡」，即「札刺麻」（jalama），與敖包「標」上的懸掛物有關。《蒙古秘史》卷六第174節：

額勒別孫，札刺麻，乞周。⁶⁹

道潤梯步譯成：

時阿赤黑失倫對曰：罕乎！罕乎！休矣乎！未有子時冀其有也，作法幡而阿備巴備求告焉。⁷⁰

他對「作法幡」一詞解釋說：

作法幡：原文為：「額勒別孫，札刺麻，乞周。」缺旁注。
「額勒別孫」即「亦勒必」，有「魔術、巫術、幻術」等意。「札刺麻」即「幡」。村上正二先生云：祭敖包時，掛在供牲的牛馬鬃

66 參見余大鈞譯注，《蒙古秘史》，頁31。

67 《柏朗嘉賓蒙古行紀》裡也記載了這個民族。據貝凱（Jean Becquet）和韓百詩（Louis Hambis）氏考證，這個被蒙古入侵的民族屬於突厥族系。參見貝凱、韓百詩譯注，耿昇譯，《柏朗嘉賓蒙古行紀》（北京：中華書局，1985），頁36、125。

68 參見柔克義譯注，何高濟譯，《魯布魯克行紀》，頁220。

69 額爾登泰、烏雲達賚，《蒙古秘史校勘本》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1980），頁388。

70 道潤梯步，《新譯簡注蒙古秘史》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1978），頁148。

上的五彩布條，然而這裡不是說祭敖包，而是在招子，用的是招子之幡。⁷¹

既然在招子巫術中採用了「札刺麻」（「法幡」）這種設備，當然我們也可以推論在有的祭儀中或許也採用過。在札奇斯欽看來，敖包的「標」上懸掛的就是這種「法幡」：

在蒙古各地常見的「敖包」（obao），都是山川地方神靈的居所。在它們的上邊所插的樹枝，和枝上所掛的小旗幟，及各色綢布條等等，就是蒙古秘史所記的「札刺麻」（jalama），是薩滿信仰的一種法儀。⁷²

突厥墓葬上的「標」，是用於墓地祭祀的祭場中的設備。我們可以推測，「標」可能來源於樹。因為在一些民族的祭祀和墓葬建築、葬俗中，在祭祀地點或者墓地進行象徵意義的封土、石，並在其中栽植以松、柏樹之類，其意義雋永，其歷史古老。

契丹的「祭山儀」中，就是採取在祭祀場所植樹的做法。其程序較為複雜，屬於「吉禮」：

祭山儀：設天神、地祇位於木葉山，東鄉；中立君樹，前植群樹，以像朝班；又偶植二樹，以為神門。皇帝、皇后至，夷離畢具禮儀。牲用赭白馬、玄牛、赤白羊，皆牡。僕臣曰旗鼓拽刺，殺牲，體割，懸之君樹。……皇帝、皇后御鞍馬。群臣在南，命婦在北，服從各部旗幟之色以從。皇帝、皇后至君樹前下馬，升南壇御榻坐。群臣、命婦分班，以次入就位；合班，拜訖，復位。皇帝、皇后詣天神、地祇位，致奠；合門使讀祝訖，復位坐。北府宰相及惕隱以次致奠於君樹，遍及群樹。樂作。群臣、命婦退。皇帝率孟父、仲父、季父之族，三匝神門樹。餘族七匝。⁷³

71 道潤梯步，《新譯簡注蒙古秘史》，頁150。

72 札奇斯欽，《蒙古文化與社會》，頁158。

73 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷55，頁834-835。

這個祭儀中的幾個要點值得注意：（1）契丹祭祀的木葉山是其聖山，地位大略相當於泰山、于都斤山和「石室」鮮卑山。（2）在木葉山前設置祭場，場中央植立一棵「君樹」，前側植羣樹，又植兩棵樹象徵神門。（3）殺牲後將牲體懸掛在「君樹」上，用酒灑牲體上祭奠（「灑祭」）。（4）皇帝、皇后領祭，主持祭儀的是「太巫」，即大祭司或曰大薩滿。在天神、地祇神位和君樹前祭奠後舉行神門樹繞行儀式，其次數，皇帝率孟父、仲父、季父三族（八部之首）繞行三周，其餘五族（五部）繞行七周。（5）祭儀的最後部份是分享祭品，飲酒和吃犧牲的肉（「飲福，受胙」）。可以看出，這種祭奠聖山的儀式，與敖包的祭儀有着更多的相似之處，其中於祭場中央植立一棵樹的祭壇，具備了敖包的基本形制。

吐蕃的葬俗中，也有在墓塚旁植樹為祭場的法式。《新唐書》〈吐蕃傳〉記：

君死，皆自殺以殉，所服玩乘馬皆瘞，起大屋塚顛，樹眾木為祠所。⁷⁴

在祭祀地點植樹或豎立一根木杆之類的標的法式，在一些現代民族志裡還有體現。⁷⁵ 這種標實際上是一種具有象徵意義的紀念柱，令人想起在考古資料裡所保存的那種圖像，如在雲南晉甯石寨山墓地出土的著名青銅貯貝器蓋上塑造的祭祀場面，在廣場中央設立的圓柱可能是這種標的一種形制。從史書的記載看，東夷的朝鮮族中就曾盛行過這種祭祀方式。《三國志》〈魏書·東夷傳附韓傳〉：

……信鬼神，國邑各立一人主祭天神，名之天君。又諸國各有別邑，名之為蘇塗。立大木，懸鈴鼓，事鬼神。⁷⁶

此處所說的「大木」可能是指經過專門加工的比較高的木柱，上面懸掛的鈴、鼓之類是附屬設置的樂器。因為現在有不少的民族志資料可資旁證，所以要想復原也非難事。有時所說的「圖騰柱」，也可以看成是這種宗教性設備。

74 （宋）歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷216上，頁6070。

75 如貴州苗族「牯藏節」（傳統祭祖節日）儀式中插在祭場（「牯藏坪」）中央的幡。

76 （晉）陳壽撰，《三國志》（北京：中華書局，1959），卷30，頁852；另見（唐）房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷97，頁2533。

鮮卑祭儀中的一項儀式，也是在祭祀地點豎立一杆標，在上面懸掛犧牲的屍體。《魏書》〈禮志一〉記：

魏先之居幽都也，鑿石為祖宗之廟於烏洛侯國西北。自後南遷，其地隔遠。真君中，烏洛侯國遣使朝獻，云石廟如故，民常祈請，有神驗焉。其歲，遣中書侍郎李敞詣石室，告祭天地，以皇祖先妣配。……敞等既祭，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，咸謂魏國感靈祇之應也。⁷⁷

遣使祭祀發跡前的「石室」，不管是出於紀念創業時的艱難、表示不忘本也好，抑是利用了烏洛侯國的這座「石廟」遺蹟，由李敞主持的祭儀上可以看出，拓跋鮮卑雖接受漢人的祭祀制度而仍然保持了本來的慣習；像木葉山之對於契丹，于都斤（烏德鞬、鬱督軍）山之對於匈奴、突厥和蒙古，「石室」是鮮卑人心中的聖地，在歷史薩滿教信仰體系下，自然而然會神聖化。此處值得注意的是在神聖的「石廟」旁祭祀時所立的具有宗教意義的樺木的標，並且在上面懸掛牲體，這種祭法顯然是本土的傳統，為主祭者李敞所延用了。

如果往前追溯，實際還有匈奴的祭法，其中也有類似「標」的設置。《史記》〈匈奴列傳〉記：

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，大會蹛林，課校人畜計。⁷⁸

77 （北齊）魏收撰，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷108，頁2738-2739。1980年7月在內蒙古呼倫貝爾盟鄂倫春自治旗阿里河鎮西北10公里發現「嘎仙洞」，在距洞口15米的西壁上發現了魏太武帝拓跋燾（408-452）遣中書侍郎李敞等致祭時所刻的祝文，石刻紀年為太平真君四年（443）。該祝文史事見（北齊）魏收撰，《魏書》，卷100，〈豆莫婁傳〉，頁2224：「烏洛侯國，……真君四年來朝，稱其國西北有國家先帝舊墟，石室南北九十步，東西四十步，高七十尺，室有神靈，民多祈請。世祖遣中書侍郎李敞告祭焉，刊祝文於室之壁而還。」「石室」及祝文發現情況參見米文平，《鮮卑石室尋訪記》（濟南：山東畫報出版社，1997），頁20-47；佟柱臣，〈嘎仙洞拓跋燾祝文石刻考〉，《歷史研究》，1981年，第6期，頁36-42。按拓跋燾遣使祭祀「嘎仙洞」石室之史實本身，是可以證明鮮卑的崇祀方式的。

78 （漢）司馬遷撰，《史記》（北京：中華書局，1959），卷110，頁2892。

關於「蹕林」的問題，「正義」引顏師古的解釋，說：

蹕者，繞林木而祭也。鮮卑之俗，自古相傳，秋祭無林木者，尚豎柳枝，眾騎馳繞三周乃止，此其遺法也。⁷⁹

江上波夫考證，「龍城」和「蹕林」為匈奴春、秋二季大祭時的場所，在形制上都是堆豎着樹枝之類的設施（「龍城」）和自然林木（「蹕林」）。⁸⁰ 不過，上述鮮卑的祭法，其「秋祭無林木者，尚豎柳枝」的說法，是指鮮卑祭祀先祖「石廟」遺跡等的一般法式，將柳樹枝插在地上並繞之旋轉三匝（詳後說）。上述契丹的「祭山儀」也是如此。對歐亞草原上的匈奴來說，作為神聖場所的「蹕林」之地，可能是草原上一處生長得奇特的樹林，是匈奴最重要的集會地之一，可能在「龍城」附近，亦可能是因為祭祀才形成的。

2. 祭儀

敖包祭祀儀式中的程序，若分解來看，就像敖包建築的核心結構具有傳統性一樣，當中的某幾個儀式普遍存在於歷史中。

（一）圍繞祭壇或祭祀對象旋轉

圍繞祭壇或祭祀對象旋轉，是歷史上的祭祀儀式當中的一個傳統儀式，其中，一般是旋轉三次。前引匈奴祭祀中繞「蹕林」旋轉及契丹「祭山儀」中圍繞祭場中的「神門樹」旋轉的法式，都是這種共同的祭祀傳統。在鮮卑的祭祀中，也採取了相同的方式，《南齊書》〈魏虜傳〉記北魏孝文帝之祭天：

（永明）十年，……宏西郊，即前祠天壇處也。宏與偽公卿從二十餘騎戎服繞壇，宏一周，公卿七匝，謂之蹋壇。明日，復戎服登壇祠天，宏又繞三匝，公卿七匝，謂之繞天。⁸¹

79（漢）司馬遷撰，《史記》，卷110，頁2893。

80 參見江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁31。

81（梁）蕭子顯撰，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷57，頁991。

此處採取一、七和三、七的數目。前引《遼史》〈禮志〉的記載，契丹貴族的祭儀中也採取旋轉三、七次的數目。⁸² 總結來看，繞圈的數目都是採用單數，當中又以三為常數。

（二）燔祭和灑祭

「燔祭」（或稱「燎祭」、「火祭」）和「灑祭」這兩種法式都有古老淵源，也是普遍存在的奠儀。《蒙古秘史》，卷二第70節：

那年春天，俺巴孩・合罕的妻子幹爾伯、莎合台二人，到祭祀祖先之地，燒飯祭祀時，訶額侖夫人到得晚了。⁸³

「燒飯」是祭祖時請祖靈饗食的法式。元時有「燒飯院」，《元史》〈祭祀志〉「國俗舊禮」記：

每歲，九月內及十二月十六日以後，於燒飯院中，用馬一，羊三，馬湏，酒醴，紅織金幣及裏絹各三匹，命蒙古達官一員，偕蒙古巫覡，掘地為坎以燎肉，仍以酒醴、馬湏雜燒之。巫覡以國語呼累朝御名而祭焉。⁸⁴

這種「燒飯」儀式，是由所謂「蒙古巫覡」主持，在專門闢出的「燒飯院」中，在地上掘出一個坑焚柴以燒烤牲體，期間還需要將祭品的酒和馬湏灑入坑中的牲體上（「灑祭」），同時用蒙語呼喚祭祀對象（如祭祖需要念先祖名字）來享用。有的時候還會把「布呼瑪哈」（羊肉丸子）等東西一起投到火裡，一同燒烤。《草木子》說元朝人祭奠亡靈稱「燒飯」，大祭之時甚至燒馬。⁸⁵「燒飯」這個儀式，也是在後世祭祀敖包時採用的。⁸⁶

82 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷49，〈禮志一・吉禮〉，頁834。

83 余大鈞譯注，《蒙古秘史》，頁69。

84 （明）宋濂等撰，《元史》，卷77，頁1924。

85 （明）葉子奇，《草木子》（北京：中華書局，1959），卷3下，頁63：「元朝人死，至祭曰『燒飯』，其大祭則燒馬。」

86 楊仁普、李振芬，《蒙古族風俗見聞錄》，頁109。

元朝俗稱的「燒飯」，就是「燔祭」的法式。⁸⁷ 據《元史》〈祭祀志〉，還記載有所謂「升煙」、「燎壇」、「望燎」等。「升煙」是舉行點燃積薪的奠儀；「燎壇」顧名思義是舉行「燎祭」的壇，其形制不盡一致，有在地下挖掘一個坑的，也有建築成一座土台狀的，如契丹的情況；⁸⁸ 「望燎」是指在舉行此「燎祭」時，皇帝、皇后在一旁觀禮。

王國維以爲，「燒飯」之名「自遼金始」。⁸⁹ 女真確有這樣的祭法，《金史》記載的「燒飯」史料頗多，如〈哀宗守緒紀〉：

甲寅，宣宗小祥，燒飯於德陵。⁹⁰

〈禮志九·朝參常朝儀〉：

若元日、聖節、拜詔、車駕出獵送迎，詣祖廟燒飯，但有職事並七品已上散官，皆赴。⁹¹

〈后妃傳〉記載世宗元妃李氏葬禮，皇帝親自到其墓（在海王莊）「燒飯」祭奠。⁹² 這種祭法主要用於悼念亡靈，而且是極其重要的，〈世宗諸子傳〉稱爲「燒飯禮」，⁹³ 屬於凶禮中的奠儀。貴族也可採用這種奠儀（卷九五〈張萬公傳〉）。皇帝有時爲表示恩寵，特意爲去世的大臣「燒飯」，但卻不合乎禮制：

明昌二年，太傅徒單克甯薨，章宗欲親爲燒飯，是時，孝懿皇后梓宮在殯，暉奏：「仰惟聖慈，追念勳臣，恩禮隆厚，孰不感動。太祖時享，尚且權停，若爲大臣燒飯，禮有未安。今已降恩

87 參見那木吉拉，〈「燒飯」、「拋盞」芻議〉，《中央民族大學學報》，1994年，第6期，頁52-54。

88 （宋）李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1985），卷110，頁2561：「（契丹主）既死，則設大穹廬，鑄金爲像。朔望節辰忌日，輒致祭。築台高逾丈，以盆焚食，謂之燒飯。」

89 王國維，〈蒙古札記〉，《觀堂集林》（北京：中華書局，1959），頁812。

90 （元）脫脫等撰，《金史》（北京：中華書局，1975），卷17，頁375。

91 （元）脫脫等撰，《金史》，卷36，頁842。

92 （元）脫脫等撰，《金史》，卷64，頁1523。

93 （元）脫脫等撰，《金史》，卷85，頁1897。

旨，聖意至厚，人皆知之，乞俯從典禮，則兩全矣。」章宗從之。⁹⁴

《欽定重訂大金國志》卷三十九〈初興風土〉有更詳細的記載：

其親友死則以刀斃額，血淚交下，謂之「送血淚」。死者埋之，而無棺槨。貴者生焚所寵奴婢所乘鞍馬以殉之。其祭祀飲食之物盡焚之，謂之「燒飯」。⁹⁵

這裡的「生焚」，是一種野蠻習俗的遺風。由以上記載看，「燒飯」是女真施行的祭法，主要用於墓祭和祭祖當中。此種祭法在東北亞、北亞地區頗為通行。

契丹有「燔柴」祭法，與女真、蒙古的「燒飯」大同小異，且在重大祭祀時實行，如皇帝登基典禮以及祭天。《遼史》〈太祖本紀〉：

元年春正月庚寅，命有司設壇於如迂王集會塢，燔柴告天，即皇帝位。⁹⁶

《太宗本紀》有「甲午，燔柴，禮畢，祠於神帳」的記載。⁹⁷「神帳」大概是氈帳形制的神殿。在「拜陵儀」中，也是舉行「燔胙」、「酌酒薦牲」法式的。據「國語解」的說法，此法式是由阻午可汗制訂的。⁹⁸不過，我們從前代的史書記載中知道，此俗之起源甚早，至少唐代已有所謂「燎壇」。《舊唐書》〈禮儀志〉載：

舊禮：郊祀既畢，敢取玉帛牲體，置於柴上，然後燔於燎壇之上，其壇位於神壇之左。⁹⁹

94 (元)脫脫等撰，《金史》，卷106，頁2327-2328。

95 (宋)宇文懋昭撰，《欽定重訂大金國志》(《景印文淵閣四庫全書》影印乾隆四十九年重訂本，史部，第383冊)，卷39，頁1047。

96 (元)脫脫等撰，《遼史》，卷1，頁3。

97 (元)脫脫等撰，《遼史》，卷4，頁49。

98 (元)脫脫等撰，《遼史》，卷116，頁1536：「柴冊：禮名，積薪為壇，受群臣玉冊。禮畢，燔柴，祀天，阻午可汗制也。」

99 (後晉)劉昫等撰，《舊唐書》(北京：中華書局，1975)，卷23，頁893。

這裡說的「舊禮」，應該指《禮記》〈祭法〉和《周禮》〈大宗伯〉裡說的古制。¹⁰⁰ 唐代的這種「燎壇」，舊有的形制可能是一座土構的祭壇；後來可能採用薪柴建構，然後在柴壇上擺放牲體等。《舊唐書》〈職官志〉有「立燎壇而先積柴」的說法，燔柴時與玉帛牲體一起被焚燒。這種祭法在中原地區由來已久，不是遊牧民族所獨有的；但與草原地區的不同之處在於，中原地區的燔祭在郊祀的時候行之，¹⁰¹ 而烏桓、遼、金乃至蒙古的「燒飯」之禮則多於祭祀死者時行之。¹⁰²

蒙古祭祀中最富特色的祭品——「馬湏」（「忽迷思」），是蒙古和其他一些遊牧民族所喜愛的貴重飲料，其中尤以白馬乳最為珍貴。¹⁰³ 據說在成吉思汗祭奠中，有專門用從99匹白色牝馬擠出的奶水作「灑祭」，在祭祀時還要念誦從《金冊》（Altun Tobci）中摘選的〈九十九匹白駿之乳祭酒

100 （清）阮元校刻，《十三經注疏·禮記正義》（北京：中華書局，1980），卷46，〈禮記〉，〈祭法〉，頁1588：「燔柴於泰壇，祭天也。瘞埋於泰折，祭地也。用騂犢。」祭天神用燔祭，其方法是在祭壇上積薪然後焚燒，其中作為犧牲的騂（一說是赤黃色馬）和犢會投入柴上燒烤。祭地祇則用所謂「埋祭」法，此種法式據說在考古上已有發現。參見魏凡，〈從考古學上再論東北商文化問題〉，《遼寧大學學報》，1994年，第6期，頁11-16。燔祭法式也類似《周禮》〈大宗伯〉裡所說的「禋祀」：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樛燎祀司中司命飆師雨師。」參見鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，卷18，（清）阮元校刻，《十三經注疏》，頁757。這裡的「禋」、「燎」，皆指焚燒牲體；「實柴」指「實牛柴上」，即將牛牲擺置於柴上燒烤。

101 晉武帝舉行登基典禮時採取這樣的祭奠方式，但是不配祭先祖。（唐）房玄齡等撰，《晉書》，卷3，〈世祖武帝紀〉，頁50：「泰始元年冬十二月丙寅，設壇於南郊，百僚在位及匈奴南單于四夷會者數萬人，柴燎告類於上帝曰：『……升壇受禪，告類上帝，永答眾望。』」又據（唐）房玄齡等撰，《晉書》，卷19，〈禮志上〉，頁583：「武皇帝設壇場於南郊，柴燎告類於上帝，是時尚未有祖配。」

102 三國時北亞遊牧民族的烏丸，也採取相同的法式，以祭奠死者或天地日月諸神。（晉）陳壽撰，《三國志》，卷30，〈魏書·烏丸傳〉，頁834：「貴兵死，斂屍有棺，始死則哭，葬則歌舞相送。肥養犬，以彩繩纓牽，並取亡者所乘馬、衣物、生時服飾，皆燒以送之。……敬鬼神，祠天地日月星辰山川，及先大人有健名者。亦同祠以牛羊，祠畢皆燒之。」

103 （明）宋濂等撰，《元史》，〈昔兒吉思傳〉，卷122，頁3015：「初，昔兒吉思之妻為皇子乳母，於是皇太后待以家人之禮，得同飲白馬湏。時朝廷舊典，白馬湏非宗戚貴胄不得飲也。」白馬湏之珍貴是由於白馬珍貴的緣故。

贊〉。¹⁰⁴ 這種草原特有的飲料被用在祭祀當中，稱作「奠馬湏」或「灑馬湏」。¹⁰⁵ 這可能是遊牧民族普遍的祭法，¹⁰⁶ 稱作是「灑祭」，在《蒙古秘史》卷二第103節裡這樣敘述：

（帖木真）說罷，面向太陽，把腰帶掛在頸上，把帽子托在手裡，以手捶胸，面向太陽跪拜九次，灑奠而祝。¹⁰⁷

把腰帶掛在脖子上、以手托帽、捶胸、面向太陽跪拜九次的做法，是在「灑祭」前所做的奠儀，這一套祭祀儀式應在成吉思汗時代很流行。《元史》，〈祭祀志三·宗廟〉中記述了對祖先的祭祀：

其祖宗祭享之禮，割牲、奠馬湏，以蒙古巫祝致辭，蓋國俗也。¹⁰⁸

在祭祀時除「灑馬湏」外，還配合有酒，應當也是揮灑的法式。如《元史》〈祭祀志四·宗廟下〉記載，在擺設祭奠的香案時，「分設御香酒醴，以金玉爵斚，酌馬湏、蒲萄尚醢酒奠於神案」。又據前引《元史》〈祭祀志六·國俗舊禮〉所記載的「燒飯院」中的祭品，有馬、羊、馬湏、酒醴和金幣、絲絹。¹⁰⁹ 其中馬湏和酒用於灑祭，馬、羊用於燔祭，而金幣和包裹的絲絹，則可能是在祭祀後瘞入地下，即所謂的「埋祭」。這些祭品各有其用途。

104 參見賽音吉日嘎拉、沙日勒岱著，郭永明譯，《成吉思汗祭奠》，頁93-104。

105 （明）宋濂等撰，《元史》，卷72，〈祭祀志一〉，頁1781：「世祖中統二年，親征北方。夏四月（乙）〔己〕亥，躬祀天於舊桓州之西北。灑馬湏以爲禮，皇族之外，無得而與，皆如其初。」同書，卷28，〈英宗紀〉，頁627：「壬寅，命太僕寺增給牝馬百匹，供世祖、仁宗御容殿祭祀馬湏。」

106 （明）宋濂等撰，《元史》，卷63，〈地理志六〉，頁1574，記吉利吉思人祭祀河神：「其俗每歲六月上旬，刑白馬牛羊，灑馬湏，咸就烏斯沐漣以祭河神，謂其始祖所從出故也。」

107 余大鈞譯注，《蒙古秘史》，頁112。

108 （明）宋濂等撰，《元史》，卷74，頁1831。「奠馬湏」即以馬乳作祭品，在祭奠時向天空或地面揮灑。

109 （明）宋濂等撰，《元史》，卷75，〈祭祀志四〉，頁1869；同書，卷77，〈祭祀志六〉，頁1924。

（三）分享祭品

敖包祭祀中，於祭儀後分享祭品這一儀式，據前引《蒙古秘史》等，也包括在蒙元時期實行的祭祀儀式中。《蒙古秘史》卷二第70節：

訶額倫夫人對幹兒伯、莎合台二人說：「難道因為也速該・把阿禿兒死了，我的兒子們還沒有長大嗎？分領祭祖的胙肉、供酒時，為什麼不等我到了分給我呢？你們眼看着我分不到喫的，你們出發時也不招呼我一聲！」¹¹⁰

這裡提到的是一種重要儀式，也應是一種浸淫已久的慣習：祭祀之後的胙肉、供酒都是要分給參與祭祀的每個人的，而且還是非常重要的食物。參與分享祭品是作為族中成員身份和地位的認同。

分享的祭品，通常是一些高級的食品，如肉及飯，雖然是專門作祭祀用的，但是在一般的祭祀中，都是在向神祇敬獻之後由參加祭祀的人分食神享用過的祭品——這個做法的意義，是分享神的福祉，也應當包含着不浪費食物的意思。這個法式也是傳統的，類似於古代的「饗燕禮」和「脰膾禮」。¹¹¹ 在契丹的「祭山儀」中，以皇帝、皇后為首，在祭奠天地之後，參與祭祀的人依次要「飲福，受胙」。¹¹² 這種法式的來源很古老，應該是一種普遍存在過的祭祀禮俗。在現代民族志資料中可見，這種遺風仍被保存着，如苗族的「牯臟節」，在以牯牲祭祖之後，各家族中凡參與祭祀的親友，都有權利分食牯牲的內臟和肉。¹¹³

（四）娛樂

敖包祭祀中，還有一項重要的內容就是祭儀完畢之後的競藝等娛樂活動。這項活動在歷史上的草原地區也是非常盛行的。《東觀漢記》：

110 余大鈞譯注，《蒙古秘史》，頁69。

111 《周禮》，〈春官・大宗伯〉：「以饗燕之禮親四方之賓客。」賈公彥疏：「此饗燕謂大行人云。上公三饗三燕，侯伯再饗再燕，子男一饗一燕。饗，享大牢以飲賓。」大宗伯還負責「脰膾之禮」，鄭玄注：「脰膾，社稷宗廟之肉，以賜同姓之國，同福祿也。」以上參見鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，卷18，（清）阮元校刻，《十三經注疏》，頁760。

112 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷55，頁834-835。

113 參見陳國鈞，〈苗族吃牯臟的風俗〉，吳澤霖、陳國鈞等著，《貴州苗族社會研究》

單于歲祭三龍祠，走馬，鬥橐駝，以為樂事。¹¹⁴

西域塔里木盆地的龜茲國，也有類似的娛樂活動，在元旦期間舉行為時七天的遊戲，目的是占卜歲時。《酉陽雜俎》〈境異〉裡提到：

龜茲國，元日鬥牛馬駝，為戲七日，觀勝負，以占一年羊馬減耗繁息也。¹¹⁵

對這種行為，江上波夫解釋說：

要言之，由這些例子推測出北亞、中亞諸民族的年祭或季祭裡通常舉行的角抵、鬥獸、走馬等的勝負，不單是一種遊戲或雜技，恐怕本來即是將勝負者視為神靈自身或其附身，而將其結果視為神意的顯現——神諭——的一種神樂。¹¹⁶

這個解釋是有道理的。在《隋書》〈突厥傳〉記載之中，墓上祭祀之後其所在甚至變成青年男女約會娛情的場所，這的確令人驚訝。¹¹⁷ 自然，像這種方式，在歷史時期很多民族的祭祀中，也是曾經存在過的。有一些宗教性質的節日，是從這種祭祀後的娛樂活動裡演變出來的。例如，我們從史書中知道的北朝至唐年間「九姓胡」的「歲首」、「乞寒」節，¹¹⁸ 唐宋年間在敦煌等地盛行的「賽祿」¹¹⁹ 等等，皆具有相似性質，都是從祭祀儀式發展出來的。

（北京：民族出版社，2004），頁192-197。

114 （宋）李昉撰，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷901引，頁3999。

115 （唐）段成式撰，方南生點校，《酉陽雜俎》（北京：中華書局，1981），卷4，頁46。

116 江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁15。

117 （唐）魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷84，〈北狄傳〉，頁910：「是日也，男女咸盛服飾，會於葬所。男有悅愛於女者，歸即遣人娉問，其父母多不違也。」

118 參見蔡鴻生，《唐代九姓胡與突厥文化》（北京：中華書局，1998），頁33-35。

119 參見姜伯勤，《敦煌藝術宗教與禮樂文明：敦煌心史散論》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁495-499。

3. 祭期

前述敖包的祭期，視各地情況而有不同，基本集中在五月和九月。在這兩個時段裡祭祀是草原地區的一個傳統。

元朝祭天的時間，曾沿用女真的習慣，定於五月（重五日）和九月（重九日）舉行。《蒙鞑備錄》說「鞑人……正月一日必拜天，重午〔五〕亦然。此乃久住燕地襲金人遺制，飲宴爲樂也」。¹²⁰ 這個重五、重九祭天禮俗元人曾擬革除，見《大元聖政國朝典章》，〈祭祀・革去拜天〉：

其重五、重九拜天，據《集禮》所載，金人立國之初，重五拜於鞠場，重九拜於都城外。此係亡金體例，擬合革去。¹²¹

又據《金史》〈禮志八・拜天〉：

金因遼舊俗，以重五、中元、重九日行拜天之禮。重五於鞠場，中元於內殿，重九於都城外。其制，剝木為盤，如舟狀，赤為質，畫雲鶴文。為架高五六尺，置盤其上，薦食物其中，聚宗族拜之。若至尊則於常武殿築台為拜天所。¹²²

可知重五、重九的祭天日期，也是契丹的習俗。《玉堂嘉話》卷八載引張德輝《邊埃紀行》，說蒙古人於大牙帳重九日大祭，¹²³ 也是相同的時間。由此可知這是個傳統。

可以看出，北亞、東北亞古代民族舉行重要祭祀的時間，是根據物候曆制訂的。冬季時間很漫長，但因為嚴寒而不適宜安排軍事、祭祀等一年內主

120 參見（宋）孟珙撰，（清）曹元忠校注，《蒙鞑備錄校注》（《續修四庫全書》影印上海圖書館藏清光緒二十七年刻箋經室叢書本，史部・雜史類，第423冊），頁527-528。

121 《大元聖政國朝典章》，四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1995），史部・政書類，第263-264冊，〈禮部〉，卷3，〈典章三十〉，頁594-595。

122 （元）脫脫等撰，《金史》，卷35，頁826。

123 （元）王恽，《玉堂嘉話》（《景印文淵閣四庫全書》子部雜家類雜記之屬，第866冊），卷8，頁507。

要的活動。所以，從古老的時候起，就選擇在春、夏、秋三個季節，尤其是夏、秋季從事重大的活動。匈奴的時間表就是這樣制訂的：

歲正月，諸長小會單于庭，祠。五月，大會龍城，祭其先、天、地、鬼神。¹²⁴

秋，馬肥，大會蹛林，課校人畜計。¹²⁵

匈奴俗，歲有三龍祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。¹²⁶

正月、五月、九月之說是沿用華夏的曆法，匈奴或許是從萬物復蘇的春季起算作一年歲首的。正月的「諸長小會單于庭」也許借鑒自漢朝的「朝正月」制度，在聚會之時也舉行祭祀；¹²⁷ 大祭則是一年內舉行兩次，分別在夏、秋二季，也是祭祀主要的神——祖先、天神、地祇、鬼神的時候。漢曆五月應該是草原上最溫暖、氣候最宜人的夏季，而九月則是秋天馬肥的時候，也是收穫的季節。¹²⁸ 這是典型的物候曆的行動時間表。對匈奴來說，祭祀時間有三個，其中夏、秋兩季的祭祀是主要的。¹²⁹

124 （漢）司馬遷撰，《史記》，卷110，頁2892。

125 （漢）班固撰，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷94上，頁3752。

126 （劉宋）范曄撰，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷89，頁2944。

127 參見江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁17。

128 草原地區的曆法起初是用物候曆，並以之為根本。按路易士·巴贊的研究，他們是直到西元7世紀才沿用和改編了「漢地曆法知識」，而採用十二生肖曆。參見路易士·巴贊（Louis Bazin）著，耿昇譯，《突厥曆法研究》（北京：中華書局，1998），頁115-155。「正月」、「五月」和「九月」的說法應是按照漢地曆法計算的，正月是歲首，五、九月大概相當於草原上牧草生長和枯萎的時間。兩漢曆法有四次變動，但從武帝太初元年改行太初曆以來，大部分時間都採用真正（夏正正月以建寅之月為歲首）。參見陳夢家，〈漢簡年曆表敘〉，《漢簡綴述》（北京：中華書局，1980），頁229-274。

129 除夏、秋二季的祭期外，有的民族則會選擇春、秋二季作為主要的祭期，如東西伯利亞的突厥系民族雅庫特有製馬乳酒（Kumiz），春、秋兩回獻祭諸神的Kumiz祭（ysyaxa）。可見這種春、秋致祭的習俗在草原地區也是由來已久，且一直傳承。參見江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁10。

四、敖包祭祀的歷史進程與特性

從以上關於東北亞、北亞民族祭祀的零散史料裡，我們可以窺出一個基於地域信仰的祭祀傳統。這種信仰與後世所論的薩滿教和巫教有極大的相似之處，姑且稱之為「歷史薩滿教」，至少從匈奴時起，就體現在各種祭祀之中。通過比較可以看出，後世成為蒙古傳統文化之一分子的敖包祭祀，以及與之接近的鄰族的類似祭祀，都是從大體上同一個信仰體系內逐漸發展、衍變而來的後期形式，它們之間存在着千絲萬縷的內在聯繫。敖包的祭祀雖不是蒙古等族祭祀的全部，但卻是具有代表性的一種形式。

敖包祭祀本身也有着一個歷史的進程。「敖包（鄂博）」一詞的出現，據史料記載，在遼代，遼、金、元三代都有以「鄂博」為人名、地名者。又據宋葉隆禮撰《重訂契丹國志》〈太祖〉，敘及「太祖弟博囉鄂博號『北大王』」，¹³⁰ 清乾隆時修《欽定重訂契丹國志》〈譯改國語解〉曰：

博囉鄂博，蒙古語，博囉，青色也；鄂博，堆石以為祭處也。

原作撥刺阿撥，今改正。¹³¹

此說是否強解，尚待語言學者考證。也許，「鄂博」一詞最早是契丹語。但元修《遼史》〈聖宗本紀〉記聖宗太平二年三月發生的一場地震，「雲、應二州屋摧地陷，嵬白山裂數百步，泉湧成流」。¹³² 此「嵬白山」，《欽定遼史語解》解為「鄂博山」，¹³³ 以「鄂博」名山，或與鄂博有關。另據明金幼孜《北征錄》，明代蒙語中的「鄂博」，有指特別突兀的高山之意。¹³⁴ 已接近後世「鄂博」之義。前文已述清代為遼、金、元三史作「國語

130 （宋）葉隆禮（生卒年不詳）撰，《欽定重訂契丹國志》（《景印文淵閣四庫全書》本，史部別史類，第383冊），卷1，頁667。亦有作「撒刺阿撥」，見（宋）袁樞（1131-1205）撰，《通鑑紀事本末》，卷41，〈契丹入寇〉，頁992，收入中華書局編輯部編，《歷代紀事本末》（北京：中華書局，1997）。

131 （宋）葉隆禮撰，《欽定重訂契丹國志》，卷28，頁798。

132 （元）脫脫等撰，《遼史》，卷16，頁190。

133 參見乾隆四十七年敕撰，《欽定遼史語解》，卷4，頁46。

134 有關永樂八年（1410）隨成祖親征漠北一事，見（明）金幼孜撰，《北征錄》，（明）陸楫編，《古今說海》（《景印文淵閣四庫全書》本，子部十雜家類六雜編之屬，第885冊），卷1，〈說選一·小錄一〉，頁236：「初七日發玉雪岡，行十餘里，過一

解」，將三史中記載的地名、人名中的「鄂博」，都解釋作「蒙古語，堆石以爲祭處也」。¹³⁵ 可知此時「敖包（鄂博）」的意義、形制已經定型了。

討論敖包祭祀的歷史形式時，必然會遇到蒙元時期敖包祭祀的問題。雖然從元代祀典當中可以看出，蒙古入主中原後在國家祭祀制度上同時採用了兩套系統，即漢制和《元史》〈祭祀志〉所稱的「國俗舊禮」；元祀典中的這種「二元性」¹³⁶ 固然是入主中原的結果，¹³⁷ 但從史書的記載看，「國俗舊禮」往往佔據主要的位置。以傳統國家祭祀中最重大的郊祀而言，元世祖時還能做到「躬祀」，但是以蒙古的祭天（「騰格裡」）方式來代替，其後則是「親祀者鮮」。¹³⁸ 總的來講，元朝的蒙古人（從皇族到貴族）對於漢人的一套繁複的祭祀禮儀並不習慣，採取敷衍的態度，在實際的祭祀中，則以蒙古根本信仰的歷史薩滿教爲基礎；而民間的信仰也應是如此，且基本不予改動。

「國俗舊禮」是保留的蒙古人固有的祭祀禮俗，其祭法和主持祭祀的「蒙古巫覡」具有歷史薩滿教的特徵。在蒙古史書和蒙元時期西方使節的史料裡，都特別提到蒙古固有信仰的特徵，如崇祀用毛氈製作的自然神偶像，以及主持祭祀和掌握巫術的巫師。¹³⁹ 這種信仰很具基層性。

大坡陀，甚平曠，遠見一山，甚長，一峰獨高，秀拔如拱揖。上指示曰：『此賽罕山，華言好山也』。又曰：『鄂博者，華言高山也。其中人跡少至，至則風雷交作，故牧騎少登此。若可常登，一覽數百里已爲其所窺矣』。」

135 參見乾隆四十七年敕撰，《欽定遼史語解》，卷4，〈地理〉，卷7，〈人名〉；《欽定金史語解》（《景印文淵閣四庫全書》本，史部正史類，第296冊），卷1，〈君名〉，卷3，〈地理〉；《欽定元史語解》（《景印文淵閣四庫全書》本，史部正史類，第296冊），卷12、15，頁46、73、125、142、403、440，〈人名〉等。

136 黃時鑒，〈元朝廟制的二元性特徵〉，中國元史研究會編，《元史論叢》第5輯（北京：中國社會科學出版社，1993），頁131-135。

137 （明）宋濂等撰，《元史》，卷72，〈祭祀志〉，頁1779：「元之五禮，皆以國俗行之，惟祭祀稍稽諸古。」

138 張溥論說：「及元一統，質文舉矣。然世祖躬祀天於舊檀州之西北，灑馬湏獻脯饌，尙從國俗；再傳而下，親祀者鮮。英宗有志未遂，久而後成。逮至大間，大臣更議立北郊，亡何中輟，遂廢不講。郊社，國之大事，其疏若此，又何言中祀以降哉！」參見（明）陳邦瞻原編，臧懋循補輯，張溥論正，《元史紀事本末》（《續修四庫全書》影印復旦大學圖書館藏明末張溥刻本，史部·紀事本末類，第389冊，），卷9，〈郊議〉，頁113。「檀州」，《元史》〈祭祀志〉作「桓州」，參見（明）宋濂等撰，《元史》，卷72，〈祭祀志〉，頁1781。

139 他們認爲占卜術、滌除罪惡和殯葬儀禮等是罪孽的事，見貝凱、韓百詩譯注，耿昇

但有關蒙元時期蒙古人傳統祭祀的細節，在各種歷史記載中均不夠詳細，尤其後世蒙古祭祀中富於特徵的敖包祭，在蒙元時期的情形更是語焉不詳。《長春真人遊記》中曾記錄了邱處機（1148-1227）行在旅途中（可能在阿爾泰山區）的山崗上見到的「祀神之蹟」，¹⁴⁰ 也可能是祭祀山神的敖包。這種記載都屬於「不甚適切」的證據之列。若求諸蒙元祭祀遺址的考古資料，如四子王旗所謂「元代敖包」遺址¹⁴¹ 和羊羣廟祭祀遺址，¹⁴² 這樣的發現如能多一些，並且得到考古年代學的證實，自然可以冰釋疑案。

由後世往前追溯，雖然可以猜想敖包的祭祀像睿智喇嘛所認為的那樣，「是一種古老的習慣」，但因為缺乏原始史料的記載而難知其詳。¹⁴³ 羅卜藏

譯，《柏朗嘉賓蒙古行紀》，第三章，頁32-39；柔克義譯注、何高濟譯，《魯布魯克東行紀》，頁250-252。據馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》（上海：上海書店出版社，2000，第69章，頁152-158）謂：「彼等有神，名稱納赤該（Nacigay），謂是地神，而保佑其子女、牲畜、田麥者，大受禮敬。各置一神於家，用氈同布製作神像，並製神妻神子之像，位神妻於神左，神子之像全與神同。食時取肥肉塗神及神妻神子之口，已而取肉羹散之家門外，謂神及神之家屬由是得食。」「前所言者，乃真正韃靼之生活及風習，然今日則甚衰微矣。蓋其居留契丹者染有偶像教之積習，自棄其信仰。而居留東方者則採用回教徒之風習也。」這裡所謂的「偶像教」，是將佛像、蒙古氈像及為逝者塑像等混為一談。志費尼曾稱崇拜偶像的畏吾兒人中行使巫術者為「珊蠻」（qam），波伊勒認為該詞是個突厥語詞。參見志費尼（Ata-Malik Juvaini）著，波伊勒（John A. Boyle）英譯，何高濟譯，《世界征服者史》（北京：商務印書館，2004），上冊，頁60、64。

140 參見（元）李志常撰，《長春真人遊記》（《續修四庫全書》史部·地理類，第736冊），卷上，頁407。

141 王大方，〈內蒙古四子王旗發現元代大型「敖包」遺址〉，《內蒙古社會科學》（漢文版），1997年，第1期，頁81。從其描述的情況上看，這座所謂「元代敖包」的年代問題還值得商榷，至少是現代還在奉祀中。

142 1992年在元上都遺址附近發掘的四座元代祭場遺蹟，由祠堂、祭壇、石像組成，顯示出元代祭場的形制特徵，經考證屬於有突厥血統的元權臣燕鐵木爾的家廟。參見內蒙古文物考古研究所、正藍旗文物管理所，〈正藍旗羊群廟元代祭祀遺址及墓葬〉，內蒙古文物考古研究所編，《內蒙古文物考古文集》（第一輯）（北京：中國大百科全書出版社，1994），頁610-621；魏堅、陳永志，〈正藍旗羊群廟石雕像研究〉，內蒙古文物考古研究所編，《內蒙古文物考古文集》（第一輯），頁622-629。

143 《祭鄂博的儀禮》：「現在，在我們地區經常談論建造和崇拜鄂博的問題，大家認為這是一種古老的習慣。然而，這一習慣過去在該地區並沒有廣泛流傳。我們也沒有得到任何原始文獻，而且我們地域內的學者們也沒有寫過有關這種儀禮的著

尊丹《蒙古風俗鑒》認為敖包祭祀在佛教傳入蒙古地區之前已經存在。¹⁴⁴ 這個說法是有道理的。有人把敖包祭祀的源頭，說成是成吉思汗被三姓蔑兒乞惕人追捕時躲藏在不兒罕·合勒敦山，他脫險後許下的對這座聖山的祭祀。¹⁴⁵ 其實，《蒙古秘史》裡記載的祭祀不兒罕·合勒敦山，不能說明蒙古的敖包祭祀之發端，它只能說明在成吉思汗時代蒙古對特殊山體（「聖山」）的崇拜具有薩滿教信仰的特徵，且早在蒙古之前就已經存在了。

由於敖包祭祀與蒙古傳統文化的關聯，故有關蒙元時期此種祭祀的情況自然是一個引人關注的問題點；但史料中關於此時期敖包祭祀的記載都來自後世，而蒙元當代的史料只有關於祭天等的祭儀、祭期、祭品的分散記載。所以，謹慎地講，我們雖然可以推測彼時敖包祭祀存在的可能性，但其細節則只能從各要素的早期形式中去推知。這樣自然有令人遺憾之處。

敖包祭祀是在歷史薩滿教信仰體系下，從東北亞、北亞祭祀傳統中發展、衍變出來的一種新形式。它的特性體現在兩個方面：（1）它以蒙古傳統文化的面目出現，或被認為是蒙古傳統文化的一部分，具有較強的地域性和民族性；（2）與其他信仰體系下的祭祀傳統相比，在設施、儀規、教理等方面都特別古樸、自然、簡便，可操作性強，因而也特別有生命力。這是特別針對漢族的祭祀傳統而言的。

東北亞、北亞廣袤的草原和山地，在蒙元時代之後再沒有產生一個能夠改變本土文化面貌和歷史進程的力量。蒙古之後崛起的滿族在入關後迅速成為中華的新主，在文化上也相應地深度漢化。在蒙元時代後漫長的時間裡，蒙古人仍然是從興安嶺到準噶爾盆地的主人。另一方面，在這塊「隨畜逐水草」的自然經濟—生活方式的大地上世代生息的騎馬民族，其信仰也特別接近自然——這是我們認為薩滿教和歷史薩滿教具有地域性和民族性的原因。因為薩滿教基本上可以認為是一種自然的宗教，即所謂「信仰基層」。雖然中古以來不斷有外來的宗教（如摩尼教、喇嘛教、基督教、伊斯蘭教、道教

作。即使找到一部有關該問題的蒙古文著作，那也會由於其中有許多縮寫字和解讀困難而頗難理解。」轉引自圖齊、海西希著，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》，頁498-499。

144 參見圖齊、海西希著，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》，頁498。

145 參見周玲，〈蒙古族的自然崇拜〉，《殷都學刊》，1994年，第4期，頁36-38。有關成吉思汗此段事蹟，參見余大鈞譯注，《蒙古秘史》，卷2，第102-103節，頁110-112。

等)向歐亞草原滲透,直至喇嘛教進入這個地區後逐漸取得統治地位,但是喇嘛教也被深深地「薩滿教化」了。這兩種情況決定着東北亞、北亞的文化格局,即以蒙元時代奠定的、以蒙古族為主、以歷史薩滿教為信仰基礎的地域文化根本型態,發展出敖包祭祀的新形式,並定型為蒙古祭祀的新傳統,流傳至今並影響到了其周圍具有相同文化背景的族羣。

與漢族的信仰—祭祀傳統相比,敖包祭祀在設施、儀規、教理等方面的古樸、自然、簡便,是很明顯的。雖然泰勒等人把這種信仰—祭祀傳統貶斥為「粗物的崇拜」,¹⁴⁶但不容否認它卻是從遠古流淌到今天的一條信仰長河。沿着這條長河追溯,可以發現它聯結了很多古代民族的精神世界,只是在較晚的時期有一些民族開始逐漸從這條鏈結上脫離出去,但仍然可以察覺到其痕跡。從世界主體民族紛紛把信仰—祭祀改宗為有組織的「高級宗教」以來,這種「粗物崇拜」被視作是「原始文化」(也可以說是文化化石)的一部分,遺存在一部分生活在世界版圖邊緣的族羣中。

五、結語：敖包祭祀的意義

按現世薩滿教教理的解釋,敖包祭祀的意義,是在這種物體裡面潛伏着精靈,可以製造禍福,所以要人類禮敬之。但在這種祭祀中,所崇祀的對象並非所有的山石,而是經過嚴格區別的山體和岩石。在選擇時,特別的方位、形狀以及與特別值得紀念的事件或人物有關者,是主要的參考指標。我們不能僅根據後世薩滿教的理論和實踐,預先設想山石裡面寄住着神靈,所以人們才加以崇祀;真正的開始可能是人們出於對自然界偉大力量的敬畏,因此才加以崇拜,或者轉尋那些奇異的自然體,賦予其神聖的意義和理念。¹⁴⁷從這個角度說,敖包的祭祀應是從對自然的山石信仰中發展出來的,

146 愛德華·泰勒著,連樹聲譯,《原始文化——神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》,頁621:「觀察低級文化中石頭和木塊的崇拜是特別有益的,這是因為我們通過這種方法能夠借助遺留論來闡明,對那些粗物的崇拜如何能夠處在舊大陸,處在古典學說和古典藝術的最深層。對那些粗物的崇拜毫無疑義僅僅是屬於遙遠的野蠻時代。」

147 (唐)房玄齡等撰,《晉書》,卷97,〈四夷傳·東夷傳附肅慎傳〉,頁2535:「其國東北有山出石,其利入鐵,將取之,必先祈神。」祭神是出於對山中出產的這種特殊岩石的崇拜,以為是神奇之物,「神」是賦予岩石這種神奇性能的造物主。

採用人工建築的方式重構出崇拜的紀念物，可能主要是出於便利祭祀的目的。

史書裡記錄的一些民族的「聖山」崇拜，¹⁴⁸ 與「靈石」崇拜有關，二者原理相同。如實行「燔祭」的烏桓，其葬俗中將死者的亡靈護送安置到赤山（未知其詳），可能是將靈柩運歸赤山安葬，這被認為是與中國人的靈魂歸泰山一樣的信仰。¹⁴⁹ 赤山是烏桓之根據地，是一座「聖山」。「聖山」崇拜在北亞遊牧民族中是普遍存在的。

敖包中央設立的木杆，可能源自「生命樹」（靈木）信仰。這種狀況令人聯想到《周禮》中提及的墓上建築，即由「塚人」職掌的「以爵等爲丘封之度，與其樹數」。¹⁵⁰ 雖然封丘的體積大小以及上面栽植的樹種的差別是按照逝者地位規定的，但是在墓塚（封丘）之上栽樹的做法毫無疑問帶有宗教的意義。因為這種做法在東亞地區具有普遍性，所以其信仰的意義應是不容置疑的。¹⁵¹

古代的「社」是祭祀地神的場所，後來專稱其祭祀的神祇爲后土。有關古代社的形制，《白虎通義》載：

不謂之土何？封土立社，故變名謂之社，別於眾土也。……社無屋何？達天地氣。故〈郊特牲〉曰：「天子大社，必受霜露風雨，以達天地之氣。」社稷所以有樹何？尊而識之，使民望見即敬之，又所以表功也。¹⁵²

可以看出，古代的社是一種露天建築的封土台，上面植以樹。¹⁵³ 但植樹的本義恐非班固等人所說的是標誌和表功等作用；而社的原型及意義，應當

148 如匈奴、突厥之于都斤山，鮮卑之「石室」，契丹之木葉山等。

149 （宋）范曄撰，《後漢書》，卷90，〈烏桓列傳〉，頁2980：「使護死者神靈歸赤山。赤山在遼東西北數千里，如中國人死者魂神歸岱山也。」

150 （清）阮元校刻，《十三經注疏·周禮注疏》，卷22，〈春官·塚人〉，頁786。

151 （晉）陳壽撰，《三國志》，卷30，〈魏志·東夷傳附高句麗傳〉，頁844：「積石爲封，列種松柏。」另見（劉宋）范曄撰，《後漢書》，卷115，〈東夷列傳·高句麗〉，頁2813。

152 （清）陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷3，頁89。

153 漢代有所謂「粉榆社」，見（漢）班固撰，《漢書》，卷25上，〈郊祀志上〉，頁1210：「及高祖禱豐粉榆社。」顏師古注：「以此樹爲社神，因立名也。」

與更早期的信仰有關，其形制來源於彼時的祭祀建築，其祭祀功用則一直延續不變。封樹的原始意義，或許是表達象徵性，象徵着生命的生長。¹⁵⁴ 在維吾爾族的史詩〈卜可汗的傳說〉中，樹是孕育先祖的聖所，因而受到崇祀和追念。¹⁵⁵

在敖包祭祀中採取的以火燒烤牲體等祭品的法式，既是一個源遠流長的傳統祭法，也與蒙古對火神的崇祀有關。¹⁵⁶ 此做法同樣普遍存在於東亞地區。按《周禮》〈春官·大宗伯〉所記，周人實行這樣的祭法，鄭玄和賈公彥等都解釋說「殷人尙聲，周人尙臭。尙臭者，以取煙氣之臭聞於天」。¹⁵⁷ 是以這種燒烤犧牲的烤肉煙氣味道娛樂神祇，討其歡心。周人還實行血祭，據說也是爲了娛神，因爲神喜歡血腥氣。實際上，燒烤犧牲的用意，可能還包含以熟食供神享用，順帶的，也便於祭祀後參與祭祀者的分食。

自然，關於祭祀用的犧牲，這是個複雜的問題。一般說，犧牲是貢獻給神的用品，但是實際上是被參與祭祀者所分食，這裡面包含的巫術以及信仰

154 斯欽朝克圖（Secencogtu），〈生殖器名稱與自然崇拜——以蒙古語爲例兼論北方諸民族語言與文化關係〉，《民族研究》，2000年，第2期，頁60-69。將樹（樹枝）及由其變異而來的柱子或木樁、杆子等，如蒙古包的柱子、敖包上插的長杆子和旗杆、象徵蒙古族精神的畫天馬圖案的旗杆（keyi mori siilde）以及箭杆等，都認爲是神聖的，而且與性崇拜有關。他還認爲對敖包、庫倫與參天大樹等的崇拜都是蒙古族「比較原始的崇拜」，這些地方「實際上是蒙古族原始薩滿教神靈的住所。」另參見斯欽朝克圖，〈蒙古語「庫倫」的文化釋讀〉，《民族研究》，2001年，第4期，頁45-54。

155 〈卜可汗的傳說〉：「土拉河、色楞格河水的合流之處，有個叫忽木蘭的地方……有一日，兩株樹中間，忽然出現了一個小丘……內中有五間房子……房子中各懸一根網，網內各坐一嬰兒……」見何全江，〈維吾爾族古典詩歌嬗變撮要〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1994年，第1期，頁90-99。又據秀庫爾、郝關中，〈《烏古斯傳》譯注〉，《新疆大學學報》（社會科學版），1978年，第1期，頁20-28。關於維吾爾族起源傳說，引（元）虞集，《道園學古錄》（《四部叢刊初編》集部，上海：上海商務印書館縮印明刊本，1929，頁217—218），卷24，〈碑·高昌王世勳之碑〉：「蓋畏吾而之地有和林山，二水出焉，曰禿忽刺，曰薛靈哥。一夕有天光降於樹，在兩河之間，國人即而候之。樹生癭，若人妊身然。自是光恒見者，越九月又十日，而癭裂，得嬰兒五，收養之。其最稚者曰卜可罕。既壯，遂能有其民人土田，而爲之君長。」

156 參見胡其德，〈十二世紀蒙古族的宗教信仰〉，林富士主編，《臺灣學者中國史研究論叢·禮俗與宗教》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁285-328。

157 （清）阮元校刻，《十三經注疏·周禮注疏》，卷18，〈春官·大宗伯〉，頁757。

的原理，本文不必贅述。¹⁵⁸ 在遊牧民族，犧牲的鮮血是尤其重視的，因為這種在鮮活的肉體裡流淌着的神聖液體，可能更包含生命力的能量。¹⁵⁹

關於敖包祭祀的起源這個問題，我們從上文的論述可以肯定的是，其基本形制和祭儀的主要方面，都可以追溯到非常古老的時期，至少是成文史開始出現的時候；這種形式不是蒙古人獨創的，其信仰應該是東亞——尤其是歐亞草原地區所普遍具有的一種傳統，即一般所認為的薩滿教的歷史形式。¹⁶⁰ 從信仰的角度，可以看出其形制和義理都是來自山石崇祀，從歷史文獻所記錄的古代民族志資料，可以看出敖包的原型，其基本形制中的兩個構造——堆積石塊或封土，以及設立木杆或栽植特種的樹，都有其傳統源流。有時這兩種基本構造被結合在一起，從而接近後世敖包的真正形制。這是用於祭祀活動的紀念性建築，所以出現在各種主要的場合，如祭奠天地以及墓上祭奠等，只不過後者逐漸被忽略了。敖包的世俗作用（道路、疆界標誌），恐怕也是在後世發展出來的，應當是，敖包的宗教功能發生在先，世俗功能是後來發展出的。在草原盛行的於敖包附近舉行集會的方式，也與古代祭儀中最後的娛樂活動有關。

在經過一段時間的銷聲匿跡後，如今，敖包祭祀又在草原上復興了。表面看似是預示着「傳統的復歸」，其實有更深層的意蘊。¹⁶¹ 這種古老的草原宗教的未來發展，我們知道那是一個文化變遷的過程，而且是充滿未知數的。一方面，那些表層的東西容易發生變化，尤其是在現今社會當中，以及多民族混居的情況下；另一方面，一些深層的因素則仍然保存着，只是以扭曲的方式表現出來。對此，我們只能拭目以待了。

（責任編輯：陳景熙）

158 參見Sir James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Part I *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Vol. I (New York: Collier Books, 1963).

159 （清）阮元校刻，《十三經注疏·周禮注疏》，卷18，〈春官·大宗伯〉，頁758：「以血祭社稷、五祀、五嶽，以狸沈祭山林、川澤。」鄭玄注：「陰祀自血起，貴氣臭也。」賈公彥疏：「先薦血，以歆神。」認為神祇喜悅血腥氣。

160 江上波夫認為匈奴的龍城以及契丹舉行「柴冊儀」的柴冊殿，都是與敖包差不多的東西：「要言之，在北亞、中亞的狩獵遊牧民之間，廣泛存在着豎樹枝，於春秋某時期，以乳酪或酒澆灌其上，或懸犧牲肉，繞其周匝，以祭天地之風俗。」參見江上波夫，〈匈奴的祭祀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，第9卷，頁8。

161 張承志，〈一頁的翻過〉，《讀書》，2000年，第7期，頁3-6：「於是人心向神明聚集，處處是新堆起的敖包。著名的大敖包祭會，如今是年中最要緊的行事。小敖包則密不可數；在自家領地制高的山頂，在大路或輻印的當途，在逝者指引過的地點。敖包，這個在蒙古學術中經久地被人討論不已的名詞和現象，或許只是在今日才閃現出一點它的本意。」

The Sacrifice Offering to Oboo

Wensuo LIU

Department of Anthropology, Sun Yat-sen University

Abstract

The sacrifice offering to Oboo is regarded as one of the traditional cultures of the Mongolian. In this article, the author discussed these questions as below: (1) the basic structure of Oboo and way of offering sacrifices; (2) the main components within the Oboo's sacrifice offering such as its function, worshipping place and object, ritual programs, time, kinds and way of sacrifices; (3) the presentation of these components and their relation with the sacrifice offering's tradition of Northern and Northeastern Asia in historical times, according to Chinese historical writings; (4) the characteristics in transition along with the formation of Oboo and its sacrifice offering. Although it is uncertain that the historical presentation of those components was the sacrifice offering to Oboo, but we believe that they were closely relative and the so-called "Oboo" along with its sacrifice offering should be regarded as a new form developed from the traditional belief-worship of ancient Shamanism in the world of the nomads and hunters in Northern and Northeastern Asia, and finalized until Qing Dynasty. Both of the basic structure of Oboo and its offering rites could be traced back to a very ancient time.

Keywords: Oboo, sacrifice offering, Mongol, ancient Shamanism, belief