

## 乾隆皇帝與滿洲傳統的重建—— 以薩滿祭祀儀式為例\*

葉高樹\*\*

清朝宮廷的薩滿祭祀儀式，被認為是少數還能保存滿洲傳統的項目。乾隆十二年(1747)，乾隆皇帝為維護傳統，下令用滿文編纂《欽定滿洲祭神祭天典禮》；乾隆四十二年(1777)，再譯成漢文，並收入《四庫全書》。在該書編寫過程中，內容都由官員們詳細比對、考證，再經皇帝核定，但是要繙譯成漢文時，卻面臨若干詞彙無法解讀的問題，而且書名並未呈現薩滿信仰的特點，不免令人懷疑乾隆皇帝編這部書的目的，究竟是為保存文化，抑或是建立規範。傳統有可能是官方基於某種目的，刻意去創造、發明而形成，本文的目的，不在分析薩滿信仰的內涵，而在探討乾隆皇帝藉由建立規範解決滿洲背離傳統所產生的問題，以及他所建立的規範在文化上的意義，和對滿洲社會的影響。

關鍵詞：乾隆皇帝、滿洲傳統、薩滿信仰、《欽定滿洲祭神祭天典禮》

---

\* 本文係「乾隆皇帝與滿洲傳統的重建——以家庭薩滿祭祀儀式為例」計畫部分成果，研究期間獲科技部專題研究計畫(NSC103-2410-H-003-004-MY2)補助，謹申謝忱，並感謝東洋文庫提供資料，以及綿貫哲郎先生的協助。

\*\* 國立臺灣師範大學歷史學系教授。聯絡地址：106臺北市和平東路二段162號國立臺灣師範大學歷史學系。

## 一、前言

乾隆四十二年(1777)，乾隆皇帝(弘曆，hung li，1711-1799，1736-1795 在位)指派大學士阿桂(agūi，1717-1797)、于敏中(1714-1779)，將乾隆十二年(1747)由莊親王允祿(yūn lu，1695-1767)等用滿文編寫的 *manjusai wecere metere kooli bihe*(以下簡稱滿文本《典禮》)譯成漢文，定名曰《欽定滿洲祭神祭天典禮》(以下簡稱漢譯本《典禮》)，以編入《四庫全書》。阿桂為文舉人(乾隆三年戊午科，1738)出身，曾於乾隆八年(1743)、十六年(1751)兩度入直軍機處，擔任辦理清字的滿洲軍機章京；<sup>1</sup>于敏中雖係漢人，但以一甲一名進士(乾隆二年丁巳恩科，1737)授清書修撰，在翰林院學習滿文，<sup>2</sup>兩人皆兼通滿、漢文，理應足堪重任。惟阿桂奏稱，書中若干神祇已「不能詳溯緣起」，以及祝辭內「相傳舊語，有其聲而無其義者」，只能採「闕疑傳信」的方式處理；<sup>3</sup>兩人在〈跋語〉亦表示，凡有疑義，俱「恭錄原文，不敢強為竄易，以存其本真」。<sup>4</sup>對此，乾隆皇帝未加責難，僅指示「跋語即行繙出清文」。<sup>5</sup>

反觀三十年前，乾隆皇帝有感於滿洲傳統祭祀因時空環境變遷，「司祝者國語俱由學而能，互相授受，於贊祝之原字、原音，漸至淆舛」，不僅王公之家「家各異辭」，即便大內舉行祭典時，「亦有與原字、原韻不相脗合者」，為避免「日久訛漏滋甚」，而有整理舊儀的構想。於是，命王、大臣等，詳考儀注、祝辭、祭器，「分別編纂，並繪祭器形式」；要求「陸續呈覽，朕親

<sup>1</sup> 《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿目錄索引資料庫》(臺北：國立故宮博物院)，文獻編號：701001109，〈阿桂列傳·清國史館本〉。另見梁章鉅編撰、朱智績撰，《樞垣紀略》(北京：中華書局，1997)，卷16，〈題名·滿洲軍機章京〉，頁168。

<sup>2</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(一)》(北京：中華書局，1986)，卷44，頁5a，乾隆二年六月己未條；慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(二)》，卷91，頁8a，乾隆四年四月戊戌條。

<sup>3</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，收入《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983)第657冊，卷4末，〈奏一〉，頁1b-2a，乾隆四十五年七月初二日。

<sup>4</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈跋語〉，頁3a。

<sup>5</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈奏一〉，頁2b，乾隆四十五年七月初二日，奉旨。

加詳覈酌定。凡祝辭內，字韻不符者，或詢之故老，或訪之土人，朕復加改正」。<sup>6</sup>如今阿桂、于敏中繙譯遇有窒礙，乾隆皇帝竟接受他們「闕所不知，不敢附會其辭」的做法，<sup>7</sup>而未詳加指授，則當年宣稱親自酌定、改正的實際情形，不免啟人疑竇。又乾隆十二年書成，乾隆皇帝以滿文頒發上諭，縷述敕撰緣由，言及其目的，云：「*manjusa i fe doro enteheme goidatala waliyabure tašarabure de isinarakū be dahame.*(既然滿洲們的舊俗永久不至於遺失、造成錯誤)*mini wecere doro be ujeleme wesihulere gūnin be iletuleci ombi.*(朕尊崇祭禮的心意則得顯露)」；阿桂等譯就的漢文，則曰：「庶滿洲享祀遺風，永遠遵行弗墜，而朕尊崇祀典之意，亦因之克展矣」。<sup>8</sup>滿、漢文的意旨，或可謂殊途同歸，惟前者似在傳達保存文化的用心，後者卻展現建立規範的企圖，則乾隆皇帝的初衷殊堪玩味。

再就書名而言，「*wecere metere kooli bithe*」漢文繙作「祭神祭天典禮」，亦稱為「祭祀條例」；<sup>9</sup>「*kooli bithe*」，即「條例」或「典例」。至於「*wecere*」、「*metere*」的字義，比較幾種滿文字書的解釋：「*wecere(wecembi)*」，《大清全書》(康熙二十二年，1683)曰：「祭，跳神」；*han i araha manju gisun i buleku bithe*(御製清文鑑)(康熙四十七年，1708)曰：「*weceku dobofi.*(供了神祇)*juktere be.*(祀神的)*wecembi sembi.*(稱『*wecembi*』)*jai munggan de doboro.*(以及在陵寢供獻的)*miyoo de juktere be.*(在廟宇祀神的)*gemu wecembi sembi.*(都稱『*wecembi*』)」；《御製增訂清文鑑》(乾隆三十六年，1771)曰：「*yaya mukdehun. juktehen. enduri weceku de juktere be.*(凡在壇、廟祀神祇的)*wecembi sembi.*(稱祭神)」。「*metere(metembi)*」，《大清全書》，曰：「還願，跳神」；《御製清文鑑》

<sup>6</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈上諭〉，頁1b-2a，乾隆十二年七月初九日，內閣抄出。

<sup>7</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈跋語〉，頁2b。

<sup>8</sup> 分見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》，清刻本，東京：東洋文庫藏)第1冊，頁4b；允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈上諭〉，頁2a，乾隆十二年七月初九日，內閣抄出。

<sup>9</sup> 翁連溪編，《清內府刻書檔案史料彙編·下編》(揚州：廣陵書社，2007)，〈頒發武英殿通行書籍目錄清冊·祭祀條例清字〉，頁741。

曰：「ulha wame abka de wecere be.(殺牲口祭天的)metembi sembi.(稱『metembi』)geli Julesi bumbi sembi.(又稱『Julesi bumbi』)」；《御製增訂清文鑑》曰：「ulha wame abka wecere be.(殺牲口祭天的)metembi sembi.(稱還願)」。<sup>10</sup>另道光八年(1828)，覺羅普年(1792-?)據滿文本繙譯摘編成的《滿洲跳神還願典例》，雖較簡略，書名、內容則忠於原文。<sup>11</sup>簡言之，「祭神祭天」或「祭祀」的原意，乃指薩滿信仰的跳神、還願，其間的出入，究竟是漢譯本過度修飾，抑或是諱言舊俗，頗耐人尋味。

滿洲的薩滿信仰，源自北亞民族的自然界多神崇拜，祭祀活動包括祈祐禳災的野祭和擇時遇事的家祭，野祭始終維持質樸的原始宗教信仰，家祭則在國家的規範下，既成為皇室祭典的一部分，也影響一般家庭祭禮的儀式。<sup>12</sup>清朝皇室的薩滿祭典，有堂子(tangse)祭天和宮廷祭神之分，被認為是清室禮制中少數仍能保持故俗的項目。<sup>13</sup>堂子原為女真部落祭祀的場所，努爾哈齊(nurgaci, 1559-1626, 1616-1626 在位)在赫圖阿拉(hetu ala, 興京)、遼陽(東京)、瀋陽(盛京)的都城皆建有堂子，每逢元旦、征戰，即率八旗貝勒、大臣叩謁；<sup>14</sup>崇德元年(1636)，皇太極(hong taiji, 1592-1643, 1627-1643 在位)諭定祭堂子、神位典禮，並禁止民間私設，<sup>15</sup>堂子祭祀遂為愛新覺羅家族專有。至於宮廷薩

<sup>10</sup> 分見沈啟亮，《大清全書》(瀋陽：遼寧民族出版社，2008)，卷14，頁45b，「wecembi」條；沈啟亮，《大清全書》，卷10，頁16a，「metembi」條；馬齊等編，*han i araha manju gisun i buleku bithi*(御製清文鑑)，收入阿爾泰語研究所編纂，《阿爾泰語資料集》(大邱：暁星女子大學出版部，1978)，第3輯，卷3，“dorolon yangsu i šošohon(禮儀部)·wecere metere hacin(祭祀類)·Wecembi”，頁8a；沈啟亮，《大清全書》，卷3，“dorolon yangsu i šošohon(禮儀部)·wecere metere hacin(祭祀類)·metembi”，頁8b；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，收入《景印文淵閣四庫全書》第232冊，卷6，〈禮部·祭祀類·祭神〉，頁40a；沈啟亮，《大清全書》，卷6，〈禮部·祭祀類·還願〉，頁43b。

<sup>11</sup> 參見劉厚生、陳思玲，〈《欽定滿洲祭神祭天典禮》評析〉，《清史研究》，1994年第1期(北京，1994.02)，頁66。

<sup>12</sup> 參見富育光、孟慧英，《滿族薩滿教研究》(北京：北京大學出版社，1991)，頁66-73、頁85-90。

<sup>13</sup> 金九經編，《重訂滿洲祭神祭天典禮》，收入劉厚生編著，《清代宮廷薩滿祭祀研究》(長春：吉林文史出版社，1992)，〈金毓黻·序文〉，頁224。

<sup>14</sup> 參見白洪希，〈清宮堂子祭探蹟〉，《滿族研究》，1995年第3期(瀋陽，1995.08)，頁61-62。

<sup>15</sup> 中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》(北京：中華

滿祭祀，最初在盛京后妃居住的清寧宮舉行，入關後則移至北京的坤寧宮，<sup>16</sup>據漢譯本《典禮》稱：「祭祀仍遵昔日之制，由來已久」。<sup>17</sup>然若滿文本《典禮》的內容皆有所本，時隔三十年之後竟無法通篇繙漢，不免令人懷疑其與「傳統」的一致性，且有經由「創造」、「發明」，使之成為「傳統」的可能。<sup>18</sup>因此，本文的目的不在分析薩滿信仰的內涵，而在探討乾隆皇帝藉由建立規範解決滿洲背離傳統所產生的問題，以及所建規範的文化意義和對滿洲社會的影響。

## 二、乾隆皇帝對滿洲傳統的論述

雍正十三年(1735)十月，江南道監察御史常祿(canglu)向甫繼位的乾隆皇帝密奏：「我八旗滿洲、蒙古，凡葬其親者，往往必先火化，然後檢骨掩埋」，係「殘毀親屍」的陋俗，請嚴飭禁止。<sup>19</sup>乾隆皇帝特為頒布〈旗民喪葬禁令〉，並解釋火葬舊俗由來，曰：

---

書局，1990)下冊，頁1514，〈奉命制定祭堂子神位典禮〉，崇德元年六月十八日。又據《欽定皇朝通典》曰：「國朝初建，堂子在盛京撫順門外，……(順治元年[1644])九月，既定燕京，即建堂子於長安左門外，玉河橋東」。見嵇璜等奉敕撰，《欽定皇朝通典》，收入《景印文淵閣四庫全書》第642冊，卷43，〈禮·大內祀神〉，頁25a-26b。

<sup>16</sup> 嵇璜等奉敕撰，《欽定皇朝通典》，卷43，〈禮·大內祀神〉，頁32a-32b。

<sup>17</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈匯記滿洲祭祀故事〉，頁6a。

<sup>18</sup> 創造、發明傳統的本質，可以假設是一種形式化和儀式化的程序，由官方制定和策動的儀式，常因資料保存完好，故能提供容易追溯的線索。霍布斯邦(Eric Hobsbawm)指出，所謂的「創發的傳統」，是用歷史來對自己的所作所為自圓其說，以及凝聚團體共識，為了達到此一目的，舊史料必須為了新目的而有新的形態。此一「傳統」分屬三個互有重疊的類型：一是建成立員對團體的認同；二是建立權威的機構、地位或關係；三是對信仰、價值體系和行為舉止的諄諄教誨，其外在表現皆集中在「民族國家」上面。雖然霍氏的觀點是在解析英國社會「傳統」的形成，但是其彰顯「傳統」是人為創造，並具有現實文化和社會意義的本質，或可用於檢視乾隆皇帝敕撰《欽定滿洲祭神祭天典禮》的動機，以及由此衍生而來的文化意義和社會影響。參見霍布斯邦(Eric Hobsbawm)著，徐文路譯，〈導論·創造傳統〉，收入霍布斯邦等著，陳思文等譯，《被發明的傳統》(臺北：貓頭鷹出版社，2002)，頁14-23。

<sup>19</sup> 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》(臺北：國立故宮博物院，1979)，第25輯，頁299，〈掌江南道事協理河南道監察御史常祿，奏請飭禁旗俗火化親屍摺〉，雍正十三年十月二十日。

本朝肇跡關東，以師兵為營衛，遷徙無常。遇父母之喪，棄之不忍，攜之不能，故用火化，以便隨身捧持，聊以遂其不忍相離之願，非得已也。自定鼎以來，八旗蒙古，各有寧居，祖宗墟墓，悉隸鄉土，喪葬可依古以盡禮，而流俗不察，或仍用火化。<sup>20</sup>

惟據朝鮮人李民寯(1573-1649)在薩爾滸戰敗被俘期間(天命四年至五年，1619-1620)的觀察，「死則翌日，舉之於野而焚之」；<sup>21</sup>明遺民談遷(1594-1658)遊歷北京(順治十年至十三年，1653-1656)的見聞，亦言「喪必火葬，生前玩好，美珠重錦，焚于靈右，不惜也」，<sup>22</sup>則火化恐非乾隆皇帝宣稱的「非得已也」。所謂「依古以盡禮」的土葬，毋寧指的是漢族傳統。<sup>23</sup>

這種移植漢文化特徵作為本民族傳統的論述模式，既非特例，<sup>24</sup>亦非乾隆皇帝所獨創。雍正元年(1723)，正白旗滿洲副都統祁爾薩(kirsa, ?-1746)條奏內有「從前滿洲人等，遇有喪事，親友饋送粥、茶弔慰，後因風俗漸弛，至有多備豬羊、大設饌饌送飯者。官兵競相效法，不計產業，過事奢靡」等語。雍正皇帝(胤禛, in jen, 1678-1735, 1723-1735 在位)表示：「饋粥一事，乃我朝滿洲人篤於居喪，至廢飲食，是以親友相恤，特饋粥以食之，並非筵宴也。但此禮沿行至今，失其本意，竟至過為侈費」，下令八旗大臣研議「協諸經書義理，期有裨於旗人生計」的辦法。官員乃闡釋宋臣司馬光(1019-1086)對居喪饋食的見解，認為「若肥饌美臠，致之者為不義，受之者為不孝」，並

<sup>20</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(一)》，卷4，頁22b-23a，雍正十三年十月乙酉條。

<sup>21</sup> 李民寯，《紫岩集·建州聞見錄》，收入杜宏剛等編，《韓國文集的明代史料》第10冊，桂林：廣西師範大學出版社，2006)，頁390。關於滿洲的火葬習俗，及其漸改為土葬的討論，參見馮爾康、常建華，《清人社會生活史》(天津：天津人民出版社，1990，頁253-254；關笑晶，〈清代滿族的喪葬習俗——從《御製增訂清文鑑》談起〉，《滿語研究》，2010年第1期(哈爾濱，2010.06)，頁91-92。

<sup>22</sup> 談遷，《北游錄》(北京：中華書局，1997)，〈紀聞下·國俗〉，頁357。

<sup>23</sup> 《讀禮通考》曰：「葬者，藏也。孝子不忍其親之體魄暴露於地上，而坎土以藏之，勿使人見也。《孟子》云：上世嘗有不葬其親者，不忍見狐狸、蠅蚋之患，遂歸反藁裡而掩之。葬理之法，蓋權輿於此矣」。見徐乾學，《讀禮通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第114冊，卷82，〈葬考〉，頁1a。

<sup>24</sup> 參見蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起：一個研究概念的探討〉，《成大歷史學報》，第49期(臺南，2015.12)，頁225-248。

強調「我朝甚重喪禮」，「蓋行古之道也」，奏請依祁爾薩所議，嚴禁假饋粥之名的鋪張靡費，違者從重治罪。<sup>25</sup>

雖然君臣都視居喪期間親友饋粥為滿洲傳統，其實在漢族社會行之已久，《禮記·問喪》即曰：「親始死，……三日不舉火，故鄰里為之糜粥，以飲食之。」<sup>26</sup>且關外時期李民窳目睹的習俗，係「子孫族類咸聚會，宰牛馬，或哭或食，蒙白二、三日除之云」，<sup>27</sup>是以對滿洲而言，備豬羊、設饋饌才是「行古之道」。另一方面，司馬光主張居喪應「疏食」的重點，在於合乎禮制，指出「古人居喪，無敢公然食肉、飲酒者」；「今之士大夫居喪，食肉、飲酒無異於平日，又相從宴集，覩然無愧，人亦恬不為怪。禮俗之壞，習以為常」。<sup>28</sup>雍正朝君臣所關切者，卻在多備、大設造成的「過為侈費」，及其衍生的生計問題；雍正皇帝期待的解決之道，竟是「協諸經書義理」，而非設法回復滿洲居喪的「本意」。

滿洲人因奢靡以致生計陷入困難，實與統治者一再標榜的「淳樸」本性大相徑庭，<sup>29</sup>葬禮只是其中一端。對於滿洲背離傳統的種種行徑，雍正皇帝歸諸於「因居漢地，不得已與本習日以相遠」；<sup>30</sup>乾隆皇帝則言：「從前敦崇儉樸，習尚淳龐，風俗最為近古。迨承平日久，漸即侈靡，且生齒日繁，不務本計，但知坐耗財求，罔思節儉」，<sup>31</sup>都指向外在環境對傳統的負面影響。雍、乾二帝在移植漢文化之餘，又加以批判，無非是要凸顯對本民族傳統的自信心。值得注意的是，談遷描述入關初期滿洲人日常用度的習慣，略為：

<sup>25</sup> 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭旗務議覆》，收入《景印文淵閣四庫全書》第413冊，卷1，頁28b-32b，奏入於雍正元年十一月十四日。

<sup>26</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第116冊，卷56，〈問喪〉，頁19a。

<sup>27</sup> 李民窳，《紫岩集·建州聞見錄》，頁390。

<sup>28</sup> 司馬光，《書儀》，收入《景印文淵閣四庫全書》第142冊，卷6，〈喪儀·飲食〉，頁5b-6a。

<sup>29</sup> 關於清初諸帝形塑滿洲「淳樸」特質的討論，參見蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起：一個研究概念的探討〉，頁220-224。

<sup>30</sup> 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭八旗》，收入《景印文淵閣四庫全書》第413冊，卷2，頁25a，雍正二年七月二十三日。

<sup>31</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》（北京：檔案出版社，1991）第1冊，頁45，乾隆元年四月二十二日，奉上諭。

「不好居積，厚利重祿，率隨手盡，窮奢極麗，垂橐而止」。<sup>32</sup>此固然可理解為征服者藉之以展現優越感，但是早在崇德元年，皇太極即有傳諭群臣「至出征所獲財帛，用之亦當節儉，勿以得獲財帛，而忘其紡綿織布」之語，<sup>33</sup>可知恣意揮霍戰爭所得的行為實非罕見，「從前」也未必「敦崇儉樸」。

由於在漢地居之既久，滿洲人逐漸忘卻皇帝們倡導的「古禮」、「本習」，康熙皇帝(玄燁，hiowan yei, 1654-1722, 1662-1722 在位)晚年時即感慨地說：「見今八旗得見舊日風景者，已無其人，而能記憶祖父之遺訓者亦少，以致風俗日奢，人心不古。」<sup>34</sup>縱使雍正皇帝認為，留駐關外的族人猶能「不改易滿洲本習」，<sup>35</sup>在康熙六十年(1721)以雍親王身分奉旨往盛京祭永陵、福陵、昭陵時，<sup>36</sup>對龍興之地的印象卻甚為惡劣。迨雍正三年(1725)，任命噶爾弼(galbi, ?-1727)為盛京將軍，雍正皇帝回憶昔日觀感，指出：「盛京諸事甚壞，風俗亦不好」，「平素但以飲酒、演戲為事」，「司官竟有終年不一至衙門者」，要求噶爾弼「應將盛京陋習極力令其俊改，復還滿洲舊日儉樸風俗，勤學騎射武藝」，<sup>37</sup>試圖將之打造成滿洲傳統的展示區。<sup>38</sup>

相較於雍正皇帝嚴詞批評盛京滿洲人拋棄傳統、自甘墮落，乾隆皇帝將焦點轉移至外來移民的衝擊。他在乾隆八年第一次東巡返京後，喜憂參半地說道：

盛京為我朝豐沛之地，人心風俗，最為淳樸，忠義本於天性，雖上

<sup>32</sup> 談遷，《北游錄》，〈紀聞下·國俗〉，頁357。

<sup>33</sup> 中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》下冊，頁1612，〈汗下令永禁以金鍍鞍轡等物〉，崇德元年十月初六日。

<sup>34</sup> 馬齊等修，《清實錄·聖祖仁皇帝實錄(三)》(北京：中華書局，1985)，卷275，頁13a，康熙五十六年十一月乙亥條。

<sup>35</sup> 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭八旗》，卷2，頁25a，雍正二年七月二十三日。

<sup>36</sup> 此行是為康熙皇帝「御極六十年大慶」，見馬齊等修，《清實錄·聖祖仁皇帝實錄(三)》，卷291，頁2a，康熙六十年正月乙亥條。

<sup>37</sup> 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝起居注冊》(北京：中華書局，1993)第1冊，頁478，雍正三年四月十二日己卯。

<sup>38</sup> 在雍正皇帝主導下，旋即展開一連串的整飭活動，相關討論參見孫靜，〈試論雍正帝對東北地區「滿洲本習」的維護〉，《北方論叢》，2010年第3期(哈爾濱，2010.05)，頁84-88；管珮文，〈清帝東巡：記憶與實踐〉(臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2015)，頁33-34。



古之世，亦莫加焉。本年朕恭謁祖陵，見該處官兵，於一切公務，無不踴躍勤奮。其敬上愛君之義，尚皆出於純誠，素風未泯，朕心深為嘉悅。但現在流寓民人甚多，商賈輻湊，以致本處之人，漸染流俗，以奢靡相尚。若不及時力加整飭，誠恐漸染習俗，墮棄素風，後人愈尚奢侈，惟耽安逸，所關甚重。……嗣後勿許留寓外鄉流民。<sup>39</sup>

在阻絕移民的同時，另諭令各部大臣「亦當教導，使之返樸還淳，不得互相效尤也」。<sup>40</sup>即便如此，降及乾隆朝中期，所謂的「滿洲根本地方」，非但「吉林風氣，亦似盛京，日趨於下，而流民日見加增，致失滿洲舊俗」，黑龍江也岌岌可危。<sup>41</sup>因此，依乾隆皇帝的觀點，導致滿洲傳統的鬆動，是在滿人入主漢地與漢人移居滿洲的雙向作用下的結果。

其次，關外時期，滿洲「習性悍勇，馳騁佃獵，乃其常事」，「女人之執鞭馳馬，不異於男；十餘歲兒童，亦能配弓箭馳逐」，<sup>42</sup>舉國上下率以武事為尚。當時朝鮮方面盛傳「女真兵滿萬，天下不能敵」；<sup>43</sup>日後清朝皇帝亦堅信「我朝龍興東土，以弧矢威天下」。<sup>44</sup>李民寅獲釋歸國後，向國王李瑄（光海君，1575-1641，1608-1622 在位）析論滿洲戰力強大的原因，云：

出兵之時，無不歡躍，其妻子，亦皆喜樂，惟以多得財物為願。如軍卒家，有奴四、五人，皆爭偕赴，專為搶掠財物故也。……只以敢進者為功，退縮者為罪。有功則賞之以軍兵，或奴婢、牛馬、財物；有罪則或殺或囚，或奪其軍兵，或奪其妻妾、奴婢、家財，或

<sup>39</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(三)》，卷206，頁1b-2a，乾隆八年十二月辛亥條。

<sup>40</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(四)》，卷236，頁18a，乾隆十年三月乙酉條。

<sup>41</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(十三)》，卷1035，頁4b-5a，乾隆四十二年六月乙卯條。

<sup>42</sup> 分見李民寅，《紫岩集·建州聞見錄》，頁390、393。

<sup>43</sup> 國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄·光海君日記(鼎足山本)》(漢城：國史編纂委員會，1973)第33冊，卷127，頁23a，光海君十年(1618)閏四月十六日條。

<sup>44</sup> 曹振鏞等修，《清實錄·仁宗睿皇帝實錄(一)》(北京：中華書局，1986)，卷首，〈仁宗睿皇帝實錄序〉，頁10。

貫耳，或射其脇下。是以臨陣，有進無退云。<sup>45</sup>

即以分配為誘因、掠奪為目的，輔之以賞功罰罪，在重利驅策下，無不樂於戰鬥。

以武力為後盾攫取經濟利益，是早期滿洲人獲得生活資源的重要途徑。天聰七年(1633)，皇太極致書朝鮮國王李倧(仁祖，1595-1649，1623-1649 在位)要求互市，有言：「滿洲、蒙古向以取資他國之物為生」。<sup>46</sup>所謂「取資」，可以透過通商貿易，也可以是軍事掠奪，證諸天聰六年(1632)漢官胡貢明所說：「我國地窄人稀，貢賦極少，全賴兵馬出去搶些財物」，<sup>47</sup>可知其寓意。為掠奪而發動戰爭的行為，先由雍正皇帝演繹為尚武的精神，曰：

我滿洲舊俗，見義必赴，臨陣必先，若徵兵選將之時，已不得與，則深以為恥。或以疾病衰頹，而卒於牀第間妻子之手者，則以不得致命疆場，為有生之大恨。此等剛勁之概、勇敢之氣，與生俱來，千萬人如出一心，實能超越乎往古者也。<sup>48</sup>

再經乾隆皇帝的反覆論述，諸如：「從前滿洲舊俗，凡遇一切差役，無不抒誠勇往，至於出兵行圍，尤各爭奮，以不得與為憾」；<sup>49</sup>「我滿洲舊俗，尚義急公，一聞用兵，無老、壯，咸以不得與為恥」；<sup>50</sup>「滿洲舊俗，遇有行

<sup>45</sup> 李民寘，《紫岩集·建州聞見錄》，頁390。文中「貫耳」，即「*san[ʃan] oforo be sirdan i toho*(用箭刺耳鼻)」；「射其脇下」，即「奴酋不用刑杖，有罪者，只以鳴鏑箭，脫其衣而射其背，隨其罪輕重而多少之」。分見馮明珠主編，《滿文原檔》(臺北：沉香亭企業社，2005)第1冊，頁256，天命六年四月；申忠一，《建州見聞錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》(首爾：東國大學校出版部，2001)，第8卷，頁171。

<sup>46</sup> 鄂爾泰等修，《清實錄·太宗文皇帝實錄》(北京：中華書局，1985)，卷15，頁14a，天聰七年九月癸卯條。

<sup>47</sup> 羅振玉輯，《史料叢刊初編·天聰朝臣工奏議》，收入于浩主編，《明清史料叢書八種》(北京：北京圖書館出版社，2005)第2冊，卷上，頁11a，〈胡貢明陳言圖報奏〉，天聰六年正月二十九日。

<sup>48</sup> 鄂爾泰等修，《清實錄·世宗憲皇帝實錄(二)》(北京：中華書局，1985)，卷159，頁7a，雍正十三年八月辛未條。

<sup>49</sup> 慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(六)》，卷398，頁7b-8a，乾隆十六年九月丁卯條。

<sup>50</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆帝起居注》(桂林：廣西師範大學出版社，2002)第13冊，頁470，乾隆十九年十月二十九日甲戌。

師，無不踴躍爭先，以不預為恥」等等，<sup>51</sup>一變而為可貴的傳統，甚至美化成「自騎射之外，一切玩物喪心志之事，皆無所漸染」。<sup>52</sup>

然而，在入關初期，順治皇帝(福臨，fulin，1638-1661，1644-1661 在位)即指出：「八旗人等，專尚讀書，有子弟幾人，俱令讀書，不肯習武，殊違我朝以武功定天下之意」；<sup>53</sup>甚至「以披甲為畏途」。<sup>54</sup>此種尚文風氣似愈演愈烈，滿洲大員以詩文與漢族官僚唱和者，所在多有。乾隆二十年(1755)，甘肅巡撫鄂昌(ocang，?-1755)捲入內閣學士胡中藻(?-1755)詩文涉及悖逆譏訕案，<sup>55</sup>乾隆皇帝對於身係滿洲的鄂昌極度不滿，怒斥曰：

……乃近來多效漢人習氣，往往稍解章句，即妄為詩歌，動以浮夸相尚，遂致古風日遠，語言誕漫，漸成惡習。……滿洲未經讀書，素知尊君親上之大義。即孔門以詩(書)垂教，亦必先以事君、事父為重。若讀書徒剽竊浮華，而不知敦本務實之道，豈孔門垂教之本意？況借以詆呵諷刺，居心日就險薄，不更為名教罪人耶？<sup>56</sup>

滿人附庸風雅，固不足取；乾隆皇帝以滿洲「大義」與孔門「本意」相比附，恐亦欠當，卻是慣用的論述手法。收錄康熙皇帝告誡子孫之語的《庭訓格言》即云：「我朝舊制，多合經書古典。滿洲例，帶馬必以右手，牽犬必以左手，《禮記》即然，如斯類者儘有。」<sup>57</sup>雖然清朝皇帝對待漢族時，會展現出儒家

<sup>51</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆帝起居注》第14冊，頁134，乾隆二十年五月十七日庚寅。

<sup>52</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》第2冊，頁788，乾隆二十年三月二十七日，內閣奉上諭。

<sup>53</sup> 鄂爾泰等修，《八旗通志·初集》(吉林：東北師範大學出版社，1986)，卷47，〈學校志·國子監八旗官學〉，頁914。

<sup>54</sup> 鄂爾泰等修，《清實錄·世祖章皇帝實錄》(北京：中華書局，1985)，卷106，頁17b，順治十四年正月甲子條。

<sup>55</sup> 此案與乾隆皇帝為肅清朝中結黨營私之風，並打擊以大學士鄂爾泰為首的「滿黨」勢力有關，參見賴惠敏，〈論乾隆朝初期之滿黨與漢黨〉，收入中央研究院近代史研究所編，《近世家族與政治比較歷史論文集》(臺北：中央研究院近代史研究所，1992)，頁737-739。

<sup>56</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》第2冊，頁788，乾隆二十年三月二十七日，內閣奉上諭。

<sup>57</sup> 清世宗纂，《聖祖庭訓格言》，收入《景印文淵閣四庫全書》第717冊，頁57a-57b。

的姿態；面對本民族，則鼓勵他們實踐清語、騎射、淳樸的「滿洲之道」，<sup>58</sup>上述兩例竟借助儒家經義向族人解說傳統。對此現象，「漢化」或許是最直接的解釋，然與皇帝們強調並維護民族傳統的立場嚴重衝突。

滿洲人主中國之初，為謀有效統治，必須督促八旗子弟「兼通滿、漢，足充任用」，<sup>59</sup>於是開辦各種八旗學校，並以滿文繙譯的儒家經典為教材，展開教育子弟的工作。<sup>60</sup>雍正皇帝認為，「滿洲子弟雖教以讀書，亦不可棄置本習」；<sup>61</sup>惟嘉慶元年(1796)成書的《欽定八旗通志》，館臣闡明教育旗人的宗旨，曰：

讀聖賢之書，則耳濡目染，漸至於心領神會，曉然於事理之是非，事君必能知大義，臨事亦必能知大體。即其限於材質，不能大成者，亦可嫻於禮教，明於廉恥，凜然不敢妄為，而不失開國敦龐之舊俗。<sup>62</sup>

簡言之，滿洲舊俗與儒家禮教乃一體兩面，讀書教人明大義、識大體，也是實踐滿洲傳統的手段。館臣的立論基礎，在於異民族的文化間有其一致性，此亦為開國以來常見的論述策略。天命四年(1619)，努爾哈齊為遊說喀爾喀蒙古合兵攻明，致書曰：「我蒙古、諸申(jušen, 女真)，語言各異，而衣飾風俗同也。」<sup>63</sup>當時女真社會處於有農狩獵的經濟型態，與純粹遊牧的蒙古不同，<sup>64</sup>兩者的文化特徵未必能一概而論，努爾哈齊卻異中求同，以遂行其政

---

康熙皇帝引用《禮記》，其原文和注疏為：「效馬、效羊者，右牽之。(注：用右手便；效，猶呈見。)效犬者，左牽之。(注：犬，齧齧人，右手當禁備之。)」是在呈獻牲畜時，基於禮節和考量動物習性所形成的規範，惟滿洲舊例的用意，是否與《禮記》一致，則不可考。見鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第115冊，卷2，〈曲禮〉，頁43a。

<sup>58</sup> 參見歐立德(Mark C. Elliott)著，華立譯，〈清代滿洲人的民族主體意識與滿洲人的中國統治〉，《清史研究》，2002年第4期(北京，2002.11)，頁88。

<sup>59</sup> 鄂爾泰等修，《清實錄·世祖章皇帝實錄》，卷90，頁6b，順治十二年三月丙申條。

<sup>60</sup> 參見葉高樹，〈清朝的旗學與旗人的繙譯教育〉，《臺灣師大歷史學報》，第48期(臺北，2012.12)，頁74-115。

<sup>61</sup> 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭八旗》，卷2，頁27a，雍正二年七月二十三日。

<sup>62</sup> 鐵保等奉敕撰，《欽定八旗通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第665冊，卷94，〈學校志·序〉，頁3a-3b。

<sup>63</sup> 中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》上冊，頁99，〈遺書蒙古五部喀爾喀共同征明〉，天命四年六月。

<sup>64</sup> 參見三田村泰助，〈ムクン・タタン制の研究—滿洲社會の基礎的構造としての—〉，

治目的。

乾隆皇帝透過對各族群語言雖殊而指涉事物的本體則一的「名」、「實」之辨，論證帝國轄下各文化的本質乃是大同小異，曰：

天高地下，人位乎其中，是所謂實也；至於文，蓋其名耳。實無不同，文則或有殊矣。今以漢語指天，則曰「天」；以國語指天，則曰「阿卜喀」；以蒙古語、準(噶爾)語指天，則曰「騰格里」；以西番(藏)語指天，則曰「那木喀」；以回語指天，則曰「阿思滿」。……然仰首以望，昭昭之在上者，漢人以為天而敬之，回人以為阿思滿而敬之，是即其大同也。實既同，名亦無不同焉。<sup>65</sup>

因此，「以彼語此，各不相曉，而人之所以敬，與天之所以感，則無弗同」。<sup>66</sup>他又從學習外藩部落語文的經驗中，領悟「天下之語萬殊，天下之理則一，無不戴天而履地，無不是是而非非，無不尊君上而孝父母，無不賢賢人而惡小人」的道理。既然如此，強存「我是彼非」之見者，不啻為「仰而唾空，終於自污其面」。<sup>67</sup>經過乾隆皇帝的闡述，原本漢族自認為獨有的價值觀，一變而為各族群共通的傳統，也將移植、比附漢文化的論說合理化。

對乾隆皇帝而言，身為統攝天下的君主，在各種場合都必須堅持滿洲的主宰地位，<sup>68</sup>以維護少數統治多數的優勢；身為懷保萬民的帝王，則要超越族群界線，將個人形塑為普遍統治的、多元文化的中心，並視各族群的文化

收入三田村泰助，《清朝前史の研究》(京都：京都大學文學部內東洋史研究會，1972)，頁243-244。

<sup>65</sup> 清高宗御製，于敏中等奉敕編，《御製文集·初集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，卷12，〈序·西域同文志序〉，頁13a-13b。

<sup>66</sup> 清高宗御製，梁國治等奉敕編，《御製文集·二集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，卷24，〈辨·三韓訂謬〉，頁9b。

<sup>67</sup> 清高宗御製，梁國治等奉敕編，《御製文集·二集》，卷17，〈序·滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑序〉，頁3a。

<sup>68</sup> 例如：當歷時十九年(乾隆三十七年至五十五年，1772-1790)的《清文繙譯全藏經》告成時，〈御製序〉言及敕譯動機，曰：「蓋梵經一譯而為番，再譯而為漢，三譯而為蒙古。我皇清主中國百餘年，彼三方久屬臣僕，而獨闕國語之《大藏》可乎？」便清楚地傳達此一立場。見清高宗御製，沈初等奉敕編，《御製文集·三集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，卷9，〈序·清文繙譯全藏經序〉，頁9a-9b。

為帝國的一部分。<sup>69</sup>他對滿洲傳統的立論，既踵繼父祖又有所發明，即不全然著眼於「事實」，而是營造有利於治理的情境，於是推演出滿洲人得以宰制天下，全賴其擁有與生俱來的高尚德行，且內涵恰與儒家教化之道一致。當滿洲子弟普遍在八旗學校接受教育，熟知儒家倫理教條，<sup>70</sup>乾隆皇帝借以宣諭滿洲傳統，或可收事半功倍之效；縱有偏離「事實」，當乾隆皇帝視漢文化為滿洲的一部分，也就不足為怪。

### 三、薩滿祭祀儀式的整理與規範

滿洲傳統薩滿祭祀的時程，以皇室為例，主要有：「每日，坤寧宮朝祭、夕祭；每月，祭天；每歲春、秋二季，大祭；四季，獻神。每月，於堂子亭式殿、尚錫神亭內，掛獻淨紙；春、秋二季，堂子立杆大祭」。<sup>71</sup>至於滿洲各姓，「皆隨土俗，微有差異，大端亦不甚相遠」；就所祀之神而言，朝祭「皆係恭祀佛、菩薩、關帝」，夕祭「則各姓微有不同」。<sup>72</sup>最大不同之處，則是堂子立杆大祭只有地位尊貴的皇族才能參與。略謂：自大內舉杆跳神次日起，從親王以下至入八分公以上，各按班次，將坤寧宮朝、夕祭神位輪流請

<sup>69</sup> Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), 235-236, 245-246, 263-265.

<sup>70</sup> 不僅入學讀書者如此，自雍正三年(1725)起，國家又以社會教育的形式，在旗人社會定期宣講闡釋漢族倫理規範的《聖諭廣訓》，使他們習得儒家式的忠順倫常觀念。參見葉高樹，〈清朝統治中國成功的代價——以八旗子弟的教育為例〉，收入汪榮祖主編，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》(桃園：國立中央大學出版中心，2014)，頁151-152。

<sup>71</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神祭天議〉，頁1a-1b。其中，「亭式殿(ordo)」，《御製增訂清文鑑》曰：「*ejen i booi gebu*. (主上的房屋名) *duin dere de uce fa sindarakū arahangge inu bi*. (也有四面做成無門、窗者) *yashangga uce arahangge inu bi*. (也有做成隔扇門者) *irgen i niyalma ere hergen be baitlaci ojarahū*. (民人則此字不可用)」。見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷20，〈居處部·宮殿類·亭式殿〉，頁2b。「尚錫神(*šangsi enduri*)」，即「堂子內，東南亭子內所祭之神」。見祥亨主編，志寬、培寬編，《清文總彙》(據清光緒二十三年(1897)荊州駐防繙譯總學藏板影印(臺北：中國邊疆歷史語文學會，無出版年)，卷6，頁35b，「*šangsi enduri*」條。

<sup>72</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁6a-6b。

回家中供奉，月終時再由大內司胙官等請回宮。然自康熙五十七年(1718)降旨停止諸王恭請神位後，僅於雍正元年特准莊親王允祿、怡親王允祥(yūn siyang, 1686-1730)在其王府各祭一次。<sup>73</sup>

乾隆八年七月，乾隆皇帝首次東巡，並計畫在盛京舉行傳統的薩滿祭祀。在此之前，總管內務府掌儀司已先行文盛京內務府，請查康熙十年(1671)、二十一年(1682)、三十七年(1698)聖祖仁皇帝在盛京是否祭祀，以及神樹(siltan)、幔子(mengse)等物有無之處。據承辦的掌關防佐領實圖(šitu)等回覆，經清查檔子(dangse)，完全未記，請皇上抵達後再行降旨。乾隆皇帝指示：理當祭祀，並依聖祖在暢春園、熱河的祭禮；且行在處每戶都祭祀，皆有薩滿，而隨行的尚膳章京、侍衛亦能備辦供神之物，故所有人員不從京城派遣。關於祀祭用品，由於盛京工部並無製作還願神杆(somo)的楠木、打餽餽(efen)用的青白石、口徑三尺五寸的廣鍋(guwang ni mucen)等，甚至沒有百斤以上的大豬。實圖乃就須由本處造具者，請內務府王、大臣等交給目錄、尺寸、式樣；至於大豬，即令莊頭們(tokso dasa)餵養。<sup>74</sup>由於事關重大，又無前例可循，盛京內務府為求慎重，一方面指派實圖進京當面向王、大臣等請示；另一方面，則召集宗室內謹慎之人，預先演練祝禱的薩滿禮儀。然因不知「大內條例(dorgi kooli)」，也請將祝辭、禮儀項目一併送來。<sup>75</sup>

是年八月，果毅公訥親(necin, ?-1749)傳旨，乾隆皇帝將於九月二十八日、三十日報祭，十月初一日祭祀，初二日還願，俱按京城秋季坤寧宮「大祭條

<sup>73</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁7b-9a。又「入八分公」，即「天命間(1616-1626)，立八和碩貝勒，共議國政，各置官屬，凡朝會燕饗，皆異其禮，錫賚必均及，是為八分。天聰(1627-1636)以後，宗室內有特恩封公，及親王餘子授封公者，皆不入八分。其有功加至貝子，準入八分。如有過降至公，仍不入八分」。見允禩等奉敕撰，《欽定大清會典(乾隆朝)》，收入《景印文淵閣四庫全書》第619冊，卷1，〈宗人府·宗室封爵〉，頁4a-4b。

<sup>74</sup> 遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》(北京：線裝書局，2015)第13冊，頁15-17，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務掌關防佐領實圖等為預備皇上來盛京祭祀時所用各項事呈總管內務府〉，乾隆八年三月初二日。

<sup>75</sup> 分見遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》第13冊，頁21，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務掌關防佐領實圖等為進京面議皇上盛京宮殿祭祀事呈總管內務府〉，乾隆八年三月初二日；遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》第13冊，頁22-23，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務掌關防佐領實圖等為演練皇上盛京宮殿祭祀禮儀事呈總管內務府〉，乾隆八年三月初二日。

例(ambarame wecere kooli)」辦理。盛京內務府佐領根柱(genju)即會同司胙官塞格(saige)揀選人員、張羅物品，營造司員外郎法良(faliyang)則送來照暢春園、熱河祭祀形制所做的器皿。此時根柱卻發現，尚缺打鼓和彈三絃、琵琶的司胙太監；至於掌儀司送來的禱辭，只是平常跳神禱祝之語，全無大祭、報祭之辭，故緊急請求京城內務府支援。<sup>76</sup>為使儀式能正確進行，根柱向塞格詢問大祭、還願時，何時請皇上，應如何叩頭、供酒、供餚餚、拿豬、打扎板、打鼓、薩滿禱祝等一切禮儀，同時查對宮中「堂子祭祀條例(tangse de wecere kooli)」，並參照塞格口述的乾隆元年(1736)春季坤寧宮大祭內容，呈報演練流程。<sup>77</sup>九月初，實圖再次回報儀式進程序，以及人員、物品準備情形。<sup>78</sup>屆時，乾隆皇帝便按既定行程，前往清寧宮行禮。<sup>79</sup>

這次在盛京的祭祀活動，暴露出諸帝引以為傲的「祖宗開創根本重地」，<sup>80</sup>於傳統祀典嚴重廢弛。造成盛京內務府慌亂的原因，一是遷都京師之後，便不曾辦理相關祭儀；一是遲至八月間，始確定祭祀項目。乾隆皇帝最初要求按聖祖在暢春園、熱河之制，「張掛神幔，設佛亭、神位以祭」，係「平日祭

<sup>76</sup> 遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》第13冊，頁139-143，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務佐領根柱為報准皇上巡幸盛京祭祠諸事宜事呈總管內務府〉，乾隆八年八月二十二日。原檔所說的「juwan biyai ice de 『wecembi』(十月初一日的『祭祀』)」，當指「大祭」。又「大祭前報祭(uyun jafambi)」，即「ambarame wecere ongolo.(大祭前)neneme emu siran i juwe inenggi wecere be.(先一連兩日跳神)uyun jafambi sembi.(稱大祭前報祭)」；「大祭(ambarame wecembi)」，亦作「ambarame wecere wecen(禘)」，即「deribuhe mafa de.(與始祖)da mafa be adabufi(將高祖配享了)wecerengge be.(跳神者)ambarame wecere wecen sembi.(稱禘)」。分見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·大祭前報祭〉，頁43a；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·禘〉，頁40b。

<sup>77</sup> 遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》第13冊，頁145-147，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務佐領根柱為請定准祭堂子各事項呈王大臣〉，乾隆八年八月二十五日。

<sup>78</sup> 參見遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》第13冊，頁153-158，〈乾隆八年京行檔·管理盛京內務關防佐領實圖為報皇上盛京祭祀一切事宜備辦情形事呈王大臣〉，乾隆八年九月初十日。

<sup>79</sup> 《實錄》記載十分簡略，僅言：「丁未(二十八日)，上詣清寧宮祭神」；「己酉(三十日)，上詣清寧宮祭神」。分見慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(三)》，卷201，頁24a，乾隆八年九月丁未條；慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(三)》，卷201，頁32a-32b，乾隆八年九月己酉條。

<sup>80</sup> 馬齊等修，《清實錄·聖祖仁皇帝實錄(一)》，卷99，頁4a，康熙二十年十二月丁亥條。



神之禮」，凡在外久居而欲祭神者，即可「於臥室內以繩貫於新衣，飾如神幔」，「以酒、饊與豬祭之」。<sup>81</sup>其後所更改者，則屬「大內每歲春、秋二季，於堂子內立杆祭祀，復於宮內報祭」，以及「每月初二日，祭天(還願)一次」的定期祭祀。<sup>82</sup>由於性質不同，使用的祝辭也互異，故根柱察覺時大為緊張。各種祭祀場合的祝辭，因以前的薩滿「國語嫻熟」，「均能應時編纂禱祝」，後來的薩滿「不及前人，復無典冊記載，惟口相授受，於字句、音韻之間，不無差異」，<sup>83</sup>是以實圖、根柱必須向京城內務府索取祝辭。因此，乾隆皇帝興起整理舊俗的想法，遂指派允祿等總辦其事，纂成滿文本《典禮》。

是書共分六卷，「首列諸奏議及彙記故事，次則行禮儀注、祝辭、贊辭、器用數目、圖式」，<sup>84</sup>係以大內現行儀式為基礎。其中，有關儀注部分(卷一至卷四)，從實圖、根柱的呈文來看，宮中為舉行各種祭典，備有不同的「條例」；另據允祿等稱，「一切禮儀，俱行之已久，燦然美備，無可置議」，<sup>85</sup>可知皆有成文可循。宮廷祭祀，敬天、佛與神，其儀注包括平日祭祀、定期祭祀，以及求福(hūturi baimbi)、祭馬神(morin i jalin wecembi)等。<sup>86</sup>滿洲各姓「亦均以祭神為至重」，惟薩滿信仰有因姓、因地不同的特性，而與宮中略有異同之處。相同者，例如：大內及王、貝勒(beiile)、貝子(beise)、公等，「均於堂子內向南祭祀」；滿洲人等，「均於各家院內，向南以祭」。相異者，例如：夕

<sup>81</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁11b-12a。

<sup>82</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁6b-7a。

<sup>83</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神祭天議〉，頁1b。

<sup>84</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈目錄〉，頁4b-5a。

<sup>85</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神祭天議〉，頁1b。

<sup>86</sup> 參見允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈目錄〉，頁1a-4a。又「求福(hūturi baimbi)」，即「buya juse de sorokū fuda monggolibume(幼童頸上戴著線索)fodo wecere be.(以求福柳枝跳神的)hūturi baimbi sembi.(稱求福)」；「祭馬神(morin i jalin wecembi)」，即「niyengniyeri bolori siltan tukiye wecehe amala.(春、秋舉杆跳神後)encu geli morin i jalin wecembi.(另又為馬跳神)」。分見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·求福〉，頁43a；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·祭馬神〉，頁44a。

祭之神，「原其祭祀所由，蓋以各盡誠敬，以溯本源；或受土地、山川神靈顯佑、默相之恩，而報祭也」。<sup>87</sup>

有關祝辭、贊辭部分(卷一至卷四)，由於薩滿祭祀「皆以祝辭為重」，<sup>88</sup>便成為編纂工作中最重要的項目。經承辦官員調查，〈祭天(還願)贊辭〉、〈掛獻淨紙禱辭〉等，「掌儀司俱載有冊檔，是以無稍差遲」。惟「所有司祝之祝禱辭章，若不及時擬定，載在冊檔」，勢必「漸至訛舛」，乃將「內廷司祝之一切祭神、背燈禱祝、贊、祈等辭，錄出詳閱」，竟發現「不惟字句多有差謬，即左、右兩翼承充內廷司祝之贊辭，亦彼此互異」。於是，蒐集彙整五旗王公等各家祭神辭章、薩滿家中舊存祝禱辭章，由官員們「公同敬謹覆核，訂悞補闕，刪複去冗。又各就所見粘簽，恭呈御覽，伏候欽定」。<sup>89</sup>

orin uyun de(二十九日)enduri de. tangse de jiha lakiyara  
jalinde(為在神、堂子掛錢時)wecere niyalma de tacibuha.(教導  
跳神之人)enduri de jiha lakiyara de hendure gisun.(在神前掛錢  
時說的話)abkai juse.(上天之子)šang ž in enduri.(尚錫神)je biya  
be wajiha.(舊月結束了)ice biya be aliha seme.(新月接著了)tere

<sup>87</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁6a-6b。其中「默相之恩，而報祭也」，滿文作「eici dorgideri aisilaha be bifi(或者有暗中幫助了)karulame wecerengge.(報答而祭者)」，文義較為明確。見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁24a-24b。

<sup>88</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈上諭〉，頁1b，乾隆十二年七月初九日，內閣抄出。

<sup>89</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神祭天議〉，頁1b-2a。引文與祭祀有關的專有名詞，「背燈祭(tuibumbi)」，即「yamji wecece wajifi.(晚上跳神完畢了)dengjan mukiyebufi(熄滅了燈)dasame emu jergi baire be.(復祈求一次)tuibumbi sembi.(稱背燈祭)」；「禱祝(jalbarimbi)」，即「enduri weceku de hūturi baime gisurere be.(向神祇求福說的)jalbarimbi sembi.(稱禱祝)」；「祝贊(forobumbi)」，即「wecere de(跳神時)saman niyakūrafi(薩滿跪了)sain gisun i baire be.(以吉祥話乞求)forobumbi sembi.(稱祝贊)」；「贊禮(hūlambi)」，即「hūlara hafasa(贊禮官們)den jilgan i jorime dorolobume be.(高聲指示行禮)hūlambi sembi.(稱贊禮)」。分見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·背燈祭〉，頁42b；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·禱祝〉，頁45b；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀類·祝贊〉，頁46a；傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·禮儀類·贊禮〉，頁5a。

aniya oshon[osohon] beyei jalin.(為某年生小的本人的)amsun  
 be dagilafi(備辦了祭物)jiha lakiyanjiha.(來掛了錢)tere aniya  
 oshon[osohon] beye be(將某年生小的本人)ele taifin i eršeki.(請  
 以平安照看)urgūn sain i wehiyeki.(請以喜善扶佑)tangse de jiha  
 lakiyara de hendure gisun.(在堂子掛錢時說的話)niohon taiji.(紐  
 歡台吉)udu bai beise.(武篤本貝子)fe biya be wajiha.(舊月結束  
 了)ice biya be aliha seme.(新月接著了)tere aniya oshon[osohon]  
 beyei olen[weile] i jalin(為某年生小的本人的事)amsun be  
 dagilafi(備辦了祭物)jiha lakiyanjiha.(來掛了錢)tere aniya  
 oshon[osohon] beyei olen[weile] be(將某年生小的本人的事)ele  
 taifin i eršeki.(請以平安照看)urgūn sain i wehiyeki.(請以喜善扶  
 佑)<sup>90</sup>

兩則「掛錢時說的話(jiha lakiyara de hendure gisun)」，因禱祝對象而有不同；滿文本《典禮》中與之形式相似者，只有「biyadari ice de.(每月初一日)šangsi enduri ordo de wecere de(在尚錫神亭跳神時)booi da forobure gisun.(管領的祝辭)」，曰：

abkai juse(上天之子)šangsi enduri.(尚錫神)fe biya wajiha.(舊月結束

<sup>90</sup> 馮明珠主編，《滿文原檔》第10冊，頁294，崇德元年六月二十九日。《滿文原檔》即關外時期以無圈點老滿文、加圈點新滿文記載的檔子，乾隆六年(1741)曾就無圈點檔進行整理，編成《無圈點字書(tongki fuka akū heregen bithe)》；乾隆四十年至四十五年間(1775-1780)，軍機大臣為保存舊檔，除奏請逐頁托裱裝訂外，另仿照舊字體，並依當時通行的新滿文，各重抄一次，藏於大內，再各抄一份送盛京崇謨閣貯藏。允祿等奉旨纂輯舊俗時，是否參照舊檔，不得而知；掌儀司藏〈掛獻淨紙禱辭〉，是否即舊檔所載，也無法確定。然而，《滿文原檔》「šang zi enduri」、「niohon taiji」、「udu bai beise」三個神祇名，重抄本分別寫作「šangsi enduri」、「niohon taiji」、「uduben beise」，與滿文本《典禮》相同，此即阿桂譯漢時〈跋語〉所說的：「堂子內尚錫之神，知為田苗而祀。而祝辭所稱紐歡台吉、武篤本貝子，則亦不得其緣起」。可知重抄本在此處並非根據原件，而是採用當時寫法，則反映滿文本《典禮》編成後的影響。參見莊吉發，〈文獻足徵——《滿文原檔》的由來及其史料價值〉，收入莊吉發，《清史論集(十六)》(臺北：文史哲出版社，2006)，頁8-11。大內藏本和崇謨閣藏本的內容相同，分見中國第一歷史檔案館整理編譯，《內閣藏本滿文老檔·羅馬字母轉寫·太宗朝》(瀋陽：遼寧民族出版社，2009)第18冊，頁1056；滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔VI·太宗3》(東京：東洋文庫，1962)，頁1151。其中，見於《滿文原檔》的「udu bai」，字面意思為「幾個地方的」，重抄本寫作「uduben」，便成為看似人名的詞彙。

了)ice biya be aliha seme.(新月接著了)tere aniyangga osokon[osohon]  
 beye i(某屬相年小的本人的)wei jalin wececi. (為誰跳神)wei banjiha da  
 aniya be hūlambi.(則呼誰的本生年)jalin amsun dagilafi.(因為備辦了祭  
 物)hoošan lakiyanjiha.(來掛了紙)tere aniyangga osokon[osohon] beyebe  
 (將某屬相年小的本人)wei jalin wececi.(為誰跳神)wei banjiha da aniya  
 be hūlambi.(則呼誰的本生年)elhe taifin i eršeki.(請以平安照看)urgun  
 sain i wehiyeki.(請以喜善扶佑)<sup>91</sup>

不同之處，在於：一、「šang ži enduri」改為「šangsi enduri」，可能是「惟口相授受，於字句、音韻之間，不無差異」的問題。二、「tere aniya(某年)」改為「tere aniyangga(某屬相年)」，並加註「wei jalin wececi. wei banjiha da aniya be hūlambi.」，則使文義明確。三、「錢」改為「紙」，據〈doboro jaka hacin.(供奉的物品種類)〉，「biyadari ice de.(每月初一日)šangsi enduri ordo i dolo(尚錫神亭內)lakiyara bolgo hoošan orin nadata afaha.(掛得淨紙各二十七張)jiha faitarakū.(錢不裁切)gulhun solho hoošan baitalambi.(用完整的高麗紙)」，<sup>92</sup>其實都是指「紙錢」。

《滿文原檔》記「掛錢時說的話」的形式相同，然因有在神前、在堂子的場合之別，起始時誦唸的神明名號乃有不同；允祿等在整理祝禱之辭時，也有因時、因地的區分。例如：在堂子亭式殿跳神，舉凡正月初一日、每月初三日、每歲春秋二季立杆大祭，以及四月初八日浴佛、正日為所乘馬跳神，

<sup>91</sup> 允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁48a。又「aniyangga」，屬相年，即「singgeri aniya banjiha niyalma be(以子年出生的人)singgeri aniyangga.(屬鼠)ihan aniya banjiha niyalma be.(以丑年出生的人)ihan aniyangga sembi.(稱屬牛)」。見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷2，〈時令部·時令類·屬相年〉，頁12a。漢譯本的祝辭譯文為：「上天之子，尚錫之神，月已更矣，建始維新。某年生小子，為某人祭，則呼某人本生年。敬備棗盛兮，潔楮並陳。惠我某年生小子，為某人祭，則呼某人本生年。覲以嘉祥兮，畀以康寧」。見允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈每月初一日祭尚錫神亭管領祝辭〉，頁21a-21b。

<sup>92</sup> 允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第5冊，頁5a。

皆云：「*abkai juse. niohon taiji. uduben beise.*(上天之子，紐歡台吉，武篤本貝子)」；<sup>93</sup>在坤寧宮清晨跳神，無論是正月初一日、每月初三日、每日、報祭、大祭，以及正日為所乘馬於祭馬神室、次日為使牧群孳生於祭馬神室等，其〈灌酒(淨水)於豬耳禱辭〉和〈供肉祝辭〉俱為：「*abkai juse. coohai janggin. guwan i beise.*(上天之子，軍隊章京，關貝子)」。<sup>94</sup>由於目前所能掌握確知為關外時期的祝辭只有上述兩則，無從了解更多的原始面貌，可以確定的是，祝禱之辭經過允祿等整理，不僅改訂字句、音韻使之劃一，而且是君臣研議後的「共識」。

至於器用數目(卷五)、圖式(卷六)部分，前者規定各種儀式需用物品的數量、材料、做法，後者則以繪圖的方式明定器具的名稱、樣式、尺寸。既然是傳統祭祀必備的物件，理當自宮廷、王府乃至民間皆同，惟《典禮》均按大內現行規制，紡織品率以綢、緞、金屬製品動輒銀、銅，極其講究，呈現統治階層與一般民眾的落差。以製作還願神杆為例，原是「但尋潔淨之木」，<sup>95</sup>皇室則挾其豐厚資源，精選採自湖南、福建、四川、廣東等地，<sup>96</sup>「貴重質細，不同凡木」的楠木，<sup>97</sup>非尋常人家所能企及。正因為如此，在共同的規

<sup>93</sup> 分見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁46a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第2冊，頁45a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第3冊，頁44a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第4冊，頁29a。

<sup>94</sup> 分見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁76b、頁77a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第2冊，頁22b、頁23a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第3冊，頁20b、頁21a、頁67b、頁68a；允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第4冊，頁48b、頁49a、頁74b、頁75a。此句漢譯本作：「上天之子，三軍之帥，關聖帝君」，文義頗有不同。見允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈(正月初三日每月初一日坤寧宮)朝祭灌酒於豬耳禱辭〉，頁37a。

<sup>95</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁12b。

<sup>96</sup> 允祿等奉敕撰，《欽定大清會典(乾隆朝)》，卷70，〈工部·營繕清吏司·宮殿〉，頁16b。

<sup>97</sup> 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，第13輯，頁467，〈廣東總督今調江南河道總督孔毓珣·奏聞運送楠木及補辦情由事〉，雍正七年六月二十一日。又「楠

範下也允許各家量力而為。例如：供神所用的酒、餗餗等，「皆自釀造，並不沽之於市」，宮中特立「神廚」，一切器用皆專設一分，「他處不准使用」；王、公、勳舊之家，均各專設一分；「若單姓寒門，並無另室之家，於祭期之前，整理祭品後，洗滌鍋缸，封閉，以備祭祀之用」。<sup>98</sup>釀酒、做餗餗，本以北方所產黏性強的「稷米(fisihe, 小黃米)」為原料，惟江南各省駐防滿洲人等，因其地不產稷米，即以江米(yeye handu, 黏梗米)代之；京城的滿洲人等或無莊頭者，則以所領俸米內江米替用，<sup>99</sup>可知傳統亦順應生活領域的改變而調整。

此外，宮廷祭祀的犧牲皆用豬，惟滿洲人家如遇墓祭、喪祭皆不用豬，是以順治皇帝特命「於陵寢祭獻所用之生牛、羊、豬內，將豬易以牛一、羊二」。<sup>100</sup>然而，在關外時期，因物資有限，將牲畜分為：「馬、騾生與人騎乘者，牛、驢生與人役使者，綿羊、山羊、豬、鵝、雞、鴨生與人吃者」，規定「許綿羊、山羊、豬、鵝、雞、鴨還願、祭神、娶親、死人、上墳宰殺買賣。母豬不許殺」，違者須賠所殺的牲畜，並問應得之罪。<sup>101</sup>迨入關之後，原本不准用於祭祀的牛和母豬，則因經濟條件改善而放寬限制，又得見其傳統富有彈性的一面。

---

木」的滿文原寫作「nan mu moo」，係漢語音譯，後定名為「anahūn moo」。乾隆皇帝指出：「楠木等項，原無國語，不得不以漢語讀念，今悉取其意，譯為國語」，可知非關外物產。見允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈上諭〉，頁2a，乾隆十二年七月初九日，內閣抄出。

<sup>98</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁14a-14b。所謂「神廚(amsun i boo)」，《御製增訂清文鑑》作「amsun dagilara boo」，即「wecere ulha doboro yali i jergi jaka hacin be dagilara ba be.(預備跳神的牲口、供肉等物件之處)amsun dagilara boo sembi.(稱神廚)」。見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷20，〈居處部·壇廟類·神廚〉，頁7a。

<sup>99</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁13b。

<sup>100</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁15b。

<sup>101</sup> 遼寧大學歷史系編，《清太宗實錄稿本》，收入《清初史料叢刊·第三種》(瀋陽：遼寧大學歷史系，1978)，頁13。

#### 四、官定儀式對滿洲傳統的影響

薩滿祭祀「各處有各處之例，一姓有一姓之例」，然當祭享之際，「並無書籍可考，惟賴祖薦於前，父隨於後，抑或父率子叩，子督孫行」，卻無法避免「未默識祭祀之儀，以致任意簡褻」等情。<sup>102</sup>滿文本《典禮》以大內(dergi boo, 皇上家)的規矩為基礎，也反映覺羅姓(gioroi hala)滿洲人家裡的普遍形式，<sup>103</sup>將之編寫成帙，既是對傳統的總整理，亦是將祭祀的內容標準化，並奏准：「自王以下，宗室、覺羅(gioro, 遠支宗室)，以及奉祭覺羅神之滿洲人等，有情願抄錄者，俱准其抄錄」，<sup>104</sup>故有提供遵循依據之功。惟堂子祭祀部分，乃皇室專屬的國家級祭禮，<sup>105</sup>則與一般家庭無關。乾隆十四年(1749)，乾隆皇帝發現，命將出征「必先有事於堂子」，凱旋卻「天、地、宗、社俱已祝冊至虔，且受成太學，而堂子弗之及」。<sup>106</sup>究其所以，康熙三十九年(1700)，康熙皇帝親征朔漠班師，仿《禮記·王制》之制，在太學立碑，以示崇尚文治，此後形成慣例，<sup>107</sup>不再詣堂子行告成禮。乾隆皇帝遂命議政王大臣等詳悉具議，爰按《會典》所載，崇德年間(1636-1643)大兵凱旋，太宗文皇帝率眾恭謁堂子之禮，重建「凱旋致祭堂子典禮」。<sup>108</sup>此雖是對《典禮》的補充，但

<sup>102</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》(據民國十七年[1928]嚴奉寬鈔本影印，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏家譜叢書·民族卷》(北京：北京圖書館出版社，2003)第44冊，〈祭家祖宗神條規〉，頁9-10。

<sup>103</sup> 例如：滿洲各姓跳神時，或用女薩滿，亦有用男薩滿者，覺羅姓各家則俱用女薩滿。見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁27a-27b。

<sup>104</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神祭天議〉，頁2b。其中，「圖式」另以*manjusai wecere metere kooli bithe i dorolon tetun i nirugan*(滿洲祭祀條例禮器圖)為名單獨刊行。關於滿文本《典禮》的現存版本，參見黃潤華、屈六生主編，《全國滿文圖書資料聯合目錄》(北京：書目文獻出版社，1991)，頁222-223。

<sup>105</sup> 參見羅友枝(Evelyn S. Rawski)著，周衛平譯，《清代宮廷社會史》(北京：中國人民大學出版社，2009)，頁291-294。

<sup>106</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆帝起居注》第8冊，頁143-144，乾隆十四年四月二十九日丙午。

<sup>107</sup> 參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》(臺北：稻鄉出版社，2002)，頁289-298。

<sup>108</sup> 參見慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄(五)》，卷339，頁28a-29a，乾隆十四年四月丙午條。

非定期祭祀，且不影響家庭祭祀，因此乾隆皇帝僅指示將「親為裁定，載入《會典》」。<sup>109</sup>

由於薩滿信仰具有「皆隨土俗」的特徵，加以宮廷祭祀排場盛大，非常人所能負擔，而有依身分訂定不同的祭祀頻率、犧牲數目等，例如：

大內每日朝、夕，各用豬二，祭天用豬一。王以下，入八分公以上，立杆大祭日，朝、夕各用豬二。至閒散宗室、覺羅等，常祭並報祭之日，朝、夕各用豬一，祭天用豬一。大內春、秋立杆祭神後，祭馬神二日，各用豬二。王、公等，祭馬神一日，各用豬一；求福祭祀，用鯉魚二。其餘各姓滿洲內，有惟求福者，亦有惟祭天者。祭神、祭天止用豬一，或用羊一，或用豬、羊各一，或用豬數口、羊數牽，或用小豬、鷺、魚不等。<sup>110</sup>

是以坊間「祭祀書」的內容，便與《典禮》不盡相同。茲以《典禮》開列在坤寧宮舉行各項祭祀儀注，以及兩種覺羅姓「祭祀書」的條目為例，表列如下：

<sup>109</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆帝起居注》第8冊，頁144，乾隆十四年四月二十九日丙午。

<sup>110</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈彙記滿洲祭祀故事〉，頁10b-11a。



表1 三種薩滿信仰載籍所列祭祀項目一覽表

書名	欽定滿洲祭神祭天典禮	滿洲西林覺羅氏祭祀書	祭祀全書巫人誦念全錄
條目	坤寧宮元旦行禮儀注、坤寧宮月祭儀注、祭神翌日祭天儀注、坤寧宮常祭儀注、四季獻神儀注、浴佛儀注、報祭儀注、坤寧宮大祭儀注、大祭翌日祭天儀注、求福儀注、正日祭馬神儀注、次日祭馬神儀注	祭祀定期、祭家祖宗神條規、背燈祭祀條例、祭天還願條規、祭星條規、祭馬神條規、祭老柳枝福祿媽媽神條規、祭新柳枝福祿媽媽神條規	還願式樣、背燈式樣、跳神式樣、祭蒙古祖宗式樣、換鎖式樣、祈福式樣、打蟒式樣、送淨紙式樣

資料來源：允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第657冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，據民國十七年(1928)嚴奉寬鈔本影印，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏家譜叢書·民族卷》，第44冊，北京：北京圖書館出版社，2003年。

闕名，《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》，清鈔本，東京：東京大學東洋文化研究所藏。

「祭祀書」的項目相對簡單，當為反映各姓家庭祭祀的特色，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》以漢字書寫，詳於儀注而無祝辭；《祭祀全書巫人誦念全錄》則用滿文記祝辭，以漢字簡略說明儀注，並附有祭祀程序的圖解。<sup>111</sup>

《滿洲西林覺羅氏祭祀書》一書，據抄錄者嚴奉寬稱：「此鄂文端公族祭祀家規，但辭不雅馴，薦紳難言，存其事而已。」<sup>112</sup>鄂文端公，即雍、

<sup>111</sup> 關於《祭祀全書巫人誦念全錄》的內容、價值，及其與滿文本《典禮》的比較，參見三田村泰助，〈滿洲シャマニズムの祭神と祝詞〉，收入三田村泰助，《清朝前史の研究》，頁381-399。該書的漢文譯文，參見奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注〉，1997年第1期《滿語研究》，第1期(哈爾濱，1997.06)，頁84-104；奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注(二)〉，《滿語研究》，1997年第2期(哈爾濱，1997.12)，頁104-113；奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注(三)〉，《滿語研究》，1998年第1期(哈爾濱，1998.06)，頁96-110。

<sup>112</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈目錄·識語〉，頁2。

乾之交大學士鄂爾泰(ortai, 1677-1745)，姓西林覺羅(silin giro)，該書〈序〉曰：

愚自念(廿)五歲成家入仕後，即奉祀家祖神，……但期間祭祀條規莫能深悉，俱係逐條請示先慈，蒙先慈一一指授，愚則心領神會，拳拳服膺。歸即口授拙荊，凡遇祭享，敬謹遵循。……今屈指追憶，愚年逾六旬，已歷四十餘寒暑矣。<sup>113</sup>

可知是先經口授，再轉寫為文。書中與《典禮》略同者，有〈背燈祭祀條例〉、〈祭天還願條規〉；〈祭家祖宗神條規〉相當於〈坤寧宮月祭儀注〉，〈祭馬神條規〉即〈正日祭馬神儀注〉；〈祭老柳枝福祿媽媽神條規〉乃為初生兒女祈求「保佑長命康泰」，〈祭新柳枝福祿媽媽神條規〉則「專保護小兒女長命康安，不患疾病」等，<sup>114</sup>屬「求福」。至於〈祭星條規〉，係「祭七星北斗也。每歲於十月初一日晚間祭祀」，<sup>115</sup>則為《典禮》所無。

坤寧宮月祭獻酒時，「amsun i urse orolombi.(眾司昨眾呼鄂囉羅)」，<sup>116</sup>〈祭家祖宗神條規〉則曰：「口頌老清語勸進爵者三聲」，<sup>117</sup>並闡釋其意，曰：

夫老清語，乃昔年本處之語，查其音聲，是口頌「鄂羅(orolo)」二

<sup>113</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈序〉，頁5-6。此書著錄的作者為鄂爾泰，惟《襄勤伯鄂文端公年譜》，「康熙三十九年(1700)庚辰，公年二十一歲，襲佐領，詔充侍衛」，和〈序〉所言不符；另清國史館《傳稿》將入仕事繫於康熙四十二年(1703)，時年二十四歲，則頗為接近。鄂爾泰卒於乾隆十年(1745)，享年六十六歲，若此書是鄂爾泰所著，則早於滿文本《典禮》，當成於乾隆初年。分見鄂容安編，《襄勤伯鄂文端公年譜》，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》(北京：北京圖書館出版社，1998)第91冊，頁459；《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿目錄索引資料庫》，文獻編號：701005663，〈鄂爾泰列傳·國史大臣列傳正編·清國史館本〉。

<sup>114</sup> 分見鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭老柳枝福祿媽媽神條規〉，頁87；鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭新柳枝福祿媽媽神條規〉，頁95。

<sup>115</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭星條規〉，頁73。

<sup>116</sup> 允祿等奉敕撰，《hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁56a。「orolombi」，即「祭祀或祭堂子打扎板等人口中拉長聲呼之」。見祥亨主編，志寬、培寬編，《清文總彙》，卷2，頁20a，「orolombi」條。

<sup>117</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭家祖宗神條規〉，頁21。

字。……復查其語意，鄂羅者，乃進字也。……祭者高舉其鐘，向神口頌進者，是勸進爵之意也。竊思祖宗神，乃昔年在本地供奉之神，當時在本地供獻，既口頌本地語進爵。今雖離本地，來至內地，何敢驟改？……且一切供獻、跪叩儀禮，俱照昔年遵行，又何敢獨將進爵二字，因地、因人而改易之理？……蓋清語內，並無此語，細細遍訊，方知乃蒙古語內，有鄂羅之語，是進字之義，是以名曰老清語。<sup>118</sup>

強調恪遵傳統的重要。關於祭天還願，則曰：

滿洲姓氏有祭天之說，俗又云還願。……夫天非凡人宜祭也，必天子始可祭天，諸侯則祭山川，何敢僭越如此？……(滿洲)諸凡遵古重道，此非分之事，斷斷無也。……是以備牲祭祀，以仰答其中心願耳，故俗云還願，則知其非祭天，乃祭天神也。<sup>119</sup>

說明滿洲傳統無涉於漢文化的君臣分際。祭時，須「令人贊頌，聲明祭祀緣由，併告白承祭者姓氏、年齒。近因清語生疏，不能贊頌」，是以多有家長「點香默禱，誠敬叩頭而已」，<sup>120</sup>則反映「以祝辭為重」的祭儀已經鬆動。對祭畢割卸肉、骨分食，析論其尊卑上下之分，卻言：

第一盤是臀骨肉，俗名後臀，清語曰「烏又(uca, 尾骨)」，此即殷人貴髀之意，第二、三盤是前腿上節骨肉，俗名琵琶骨，清語曰「哈爾巴(halba, 肩胛骨)」，此即周人貴肩之意。<sup>121</sup>

<sup>118</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭家祖宗神條規〉，頁27-28。「orolo」，即「祭祀時令眾人拉長聲呼之」。見祥亨主編，志寬、培寬編，《清文總彙》，卷2，頁20a，「orolo」條。

<sup>119</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭天還願條規〉，頁55-56。

<sup>120</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭天還願條規〉，頁56。此一情形漸為普遍，據《竹葉亭雜記》曰：「舊有祝文，首句云『阿布開端機』。國語『阿布開(abkai)』，天也；『端機(donji)』，聽也。謂曰天聽著。下文為『某某設祭』云云。今多不用祝文，唯主祭者默自口祝而已」。見姚元之，《竹葉亭雜記》(北京：中華書局，1982)，卷3，頁61-62。

<sup>121</sup> 鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，〈祭家祖宗神條規〉，頁24、頁26。此處

此乃援引《禮記》「骨有貴賤，殷人貴髀，周人貴肩」，「是故貴者取貴骨，賤者取賤骨」之說，<sup>122</sup>實為曲解傳統以比附於漢文化，但論述模式則與皇帝們一致。

相對於西林覺羅氏家族已出現受漢文化影響的祭祀內容，《祭祀全書巫人誦念全錄》則保留較多的傳統特徵。是書記有「乾隆三十六年(1771)，歲在丁〔辛〕卯，本族中正撒莫諱常青虔心頂禮承造，舒舒覺羅哈拉永遠規模」，<sup>123</sup>可知是由舒舒覺羅(šušu gioro)氏家族薩滿常青抄寫。據書中開列滿、漢文目次，〈還願式樣(metembi wecere durun)〉、〈背燈式樣(tuibumbi wecere durum)〉、〈跳神式樣(samdambi wecere durun)〉、〈祈福式樣(hūturi baimbi wecere durun)〉，可見於《典禮》。〈換鎖式樣(siyancu[siyanco] weceku wecere durun)〉，「siyancu[siyanco]」即「線軸」，當指「siren futa(換索繩)」而言，《御製增訂清文鑑》曰：「fodo wecere de(樹柳枝祭祀時)hacingga boco i girdan be fodo de ulifi.(以各種顏色的布條穿了在柳枝上)emu ujan be fodo de(以一頭在柳枝上)emu ujan be weceku i sendehen i hacin hūwaitarange be.(以一頭綁在供神板附近者)siren futa sembi.(稱換索繩)」，<sup>124</sup>係用於求福儀式。其次，〈祭蒙古祖宗式樣(monggo weceku wecere durun)〉，「蒙古神(monggo weceku)」，指「滿洲家北牆所供之神，避燈祭祀時，在帳子、架子左首所設青杵子也」，《典禮》在月祭、常祭、報祭、大祭儀注中，皆有祭祀蒙古神，僅言：「monggo weceku doboro nikeku sindame weilehe yacin boco i simenggilehe tekku be(將供蒙古神所做的放著靠背、上了黑色漆的底座)hashū ergide sindame.(放在左邊)」，而無專屬

跳頁，係因原書拼版錯誤所致。

<sup>122</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第116冊，卷49，〈祭統〉，頁19b。

<sup>123</sup> 闕名，《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》(東京：東京大學東洋文化研究所藏清鈔本)第2冊，頁25a。惟「乾隆三十六年(1771)，歲在丁卯」有誤，是年當為「辛卯」。

<sup>124</sup> 傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀器用類·換索繩〉，頁52a-52b。

的儀注或祝辭。<sup>125</sup>〈送淨紙式樣(bolgo hoošan benere durun)〉,曰:「……或父母有疾,許願祭祀無力承舉,可許送淨紙一百,日隔几跳麵豬神,亦代活牲,同活牲規矩一樣。叩拜畢,一根稷稽夾白經文紙三張,至屋內相病患處,擦念一畢,……」,所謂「跳麵豬神」,即「供麵豬還願(suwayan bumbi)」,指「efen i metere be.(以餽餽還願)」。<sup>126</sup>以上兩項,則為《典禮》所無。至於〈打蟒式樣(maksilame wecere durun)〉,「maksilame(maksimbi)」即「kumun de acabume(使合著音樂)gala lekideme bethe gurinjeme aššara be.(舉著手、移著腳動的)maksimbi sembi.(稱作舞)」,<sup>127</sup>專指附圖有舞蹈動作者。<sup>128</sup>

《祭祀全書巫人誦念全錄》的主要內容為祝辭,共收錄二十二篇,包括還願四篇、祭蒙古神六篇、背燈祭一篇、祭祖宗神一篇、祭線軸一篇、祭靈魂(fayangga)一篇,展現「以祝辭為重」的信仰特色。其祝辭所請之神及其形式,與《典禮》頗為不同,以「還願初次交告式樣」所附祝辭為例,曰:

anji(安吉)dergi abka(上天)deleme donji(請在上聆聽)amba abka(大天)aname donji(請聆聽詳告)hasuri hala(哈蘇里姓)hala tere(某姓)tere aniyangge(某屬相年的)elun i ejen(額倫之主)elun i boihoji ejen(額倫妻之主)gaiha boihoji(所娶之妻)ujiha juse(所生的眾子)gaiha urun(所娶之

<sup>125</sup> 分見祥亨主編,志寬、培寬編,《清文總彙》,卷9,頁13b,「monggo weceku」。允祿等奉敕撰,hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊,頁65b;允祿等奉敕撰,hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe(漢文題名《清文祭祀條例》)第2冊,13a;允祿等奉敕撰,hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe(漢文題名《清文祭祀條例》)第3冊,11b、58a。

<sup>126</sup> 分見闕名,《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》第2冊,頁22a;傅恆等奉敕撰,《御製增訂清文鑑》,卷6,〈禮部·祭祀類·麵豬還願〉,頁43b。

<sup>127</sup> 傅恆等奉敕撰,《御製增訂清文鑑》,卷7,〈樂部·樂·作舞〉,頁10a。

<sup>128</sup> 這類附圖包括:「juru beye maksibure de(使二人作舞時)weceku be gingnere durun(敬神主的式樣)」、「ergen be wara sidende(在殺生的時候)yegeyen seme hūlara durun(念耶哥式樣)」、「hehe be maksira durun(婦人作舞的式樣)」、「maksira durun(作舞的式樣)」、「soorin tebure durun(安位的式樣)」、「saman maksire durun(薩滿作舞的式樣)」、「hacingga imci[imcin] be eficere durun(要各種手鼓的式樣)」。分見闕名,《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》第1冊,頁32b-34a;闕名,《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》第2冊,頁1b-3a。

媳)fusembuhe omosi(所生的眾孫).....<sup>129</sup>

滿文本《典禮》的〈wecehe jai inenggi(跳神次日)metere de hūlara gisun.(還願時贊辭)〉則曰：

anje.(安哲)amba abka donji.(請大天聆聽)hala gioro.(覺羅姓)tere  
aniyanga osokon[osohon] beye i(某屬相年小的本人的)wei jalin  
meteci.(為誰還願)wei banjaha da aniya be hūlambi.(則呼誰的本生  
年).....<sup>130</sup>

兩則祝辭都是向天祝禱，前者繁複，後者則簡潔。特別的是，該書末尾處，附記「重修世譜人等(jalan jalan i ursede dasame weilehengge sei gebu)」，透過九幅圖畫，呈現「重整世譜謄寫式樣」，並說明「weceku somo i juleri alibure durun(在神杆前祭獻式樣)weceren i bithe yongkiyaha(祭祀書已全)」。<sup>131</sup>滿洲家族的源流，主要靠家薩滿或穆昆達(mūkun da, 族長)口傳，自滿文創製(明萬曆二十七年，1599)以來，既受蒙古重視記錄世系的影響，又吸收漢族家譜的形式和體例，每隔若干年，請薩滿跳神祭祀後，便舉行「辦譜」活動，是以「神本子(祭祀書)」除記載神譜、神歌之外，還載有族源、譜敘等，<sup>132</sup>惟性質相近的《典禮》則無。以上兩種覺羅姓「祭祀書」各具特色，與《典禮》互有異同，或許在乾隆朝中期以前官定儀式尚未成為權威。

值得注意的是，《典禮》緜漢之後出現的變化。舉其要者：一、乾隆皇帝在滿文本成書的〈上諭〉指出，「meni gioroi hala wecerengge oci.(若是我們的覺羅姓跳神者)」，漢譯本卻作「若我愛新覺羅姓之祭神」，<sup>133</sup>經編入《四庫

<sup>129</sup> 闕名，《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》第1冊，頁2b。

<sup>130</sup> 允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁91a。

<sup>131</sup> 闕名，《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》第2冊，頁25b-30a。

<sup>132</sup> 參見莊吉發，〈參漢酌金——從家譜的纂修論清代滿族文化的變遷與適應〉，收入莊吉發，《清史論集(十五)》(臺北：文史哲出版社，2005)，頁38-55。

<sup>133</sup> 分見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁2a；允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷首，〈上諭〉，頁1a，乾隆十二年七月初九日，內閣抄出。

# airiti

全書》而流傳，便造成專記皇室薩滿祭祀的印象。<sup>134</sup>二、「saman(薩滿)」一詞，《御製增訂清文鑑》定義為「祝神人」，乃「enduri weceku de jalbarime baire niyalma be.(向神祇乞求、禱祝的人)」，<sup>135</sup>漢譯本皆作「司祝」；<sup>136</sup>薩滿在儀式進行中的動作「samdambi」，即「samasa yekse etufi(薩滿們著了神帽)siša hūwaitafi(綁了腰鈴)midaljame imcin forime yabure be.(搖擺著打著手鼓走的)samdambi sembi.(稱跳神)」，<sup>137</sup>則譯為「祝禱」。例如：「saman ilifi(薩滿站立了)sucungga mudan amasi sosorome(初次向後倒退著)midaljame samdara de.(搖擺著跳神時)」，漢譯本作「司祝拱立，初次向後盤旋，躡步祝禱」，<sup>138</sup>失去薩滿祭祀應有的特徵。三、祝贊之辭的譯文，同樣以〈wecehe jai inenggi(跳神次日)metere de hūlara gisun.(還願時贊辭)〉為例，曰：

anje.(安哲)amba abka donji.(請大天聆聽)hala gioro.(覺羅姓)……jalin de(為給)ulin i udafi.(用財物買了)basa i baifi.(用工錢求了)baitangga ulgiyan be bahafi.(有事者得了豬)amba abka de alibuci.(則獻給大天)emu gala alime gaiki.(請一手領受)juwe gala tomsome gaifi.(兩手撿取了)tere aniyangga osokon[osohon] beyebe(將某屬相年小的本人)aniya ambula.(年大)se labdu.(歲多)jalgan golmin.(命長)fulehe šumin.(根深)elhe taifin i eršeki.(請以安平照看)urgun sain i wehiyeki.(請以喜善扶佑)<sup>139</sup>

<sup>134</sup> 不僅如此，劉厚生等進一步指出，後世甚至認為是將愛新覺羅家族的祭儀作為滿洲諸姓氏的共同規範。相關討論，參見劉厚生、陳思玲，〈《欽定滿洲祭神祭天典禮》評析〉，頁66-67。

<sup>135</sup> 見傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷10，〈人部·人類·祝神人〉，頁13a。

<sup>136</sup> 若為宮廷薩滿，漢文另稱「贊祀女官」，宮中設贊祀女官長二人，贊祀女官十人，均於上三旗覺羅命婦內選取。見允禔等奉敕撰，《欽定大清會典則例(乾隆朝)》(收入《景印文淵閣四庫全書》第625冊，卷161，〈內務府·掌儀司·大內祭神〉，頁47b-48a。

<sup>137</sup> 傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，卷6，〈禮部·祭祀·跳神〉，頁46a。

<sup>138</sup> 分見允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭祀條例》)第1冊，頁67a；允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈坤寧宮月祭儀注〉，頁32a。

<sup>139</sup> 允祿等奉敕撰，*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*(漢文題名《清文祭

滿文祝禱之辭講求以 a、e、i、o、u、ū 六個元音入韻，有在開頭的頭韻、中段的中韻，以及在尾部的尾韻之分，一般都是兩兩相押，並配合曲調、鼓點，使唱起來朗朗上口，<sup>140</sup>上述贊辭即符合押韻的規範。漢譯本《典禮·祭神翌日祭天贊辭》則曰：

安哲，上天監臨，我覺羅，……蠲精誠，以薦薌兮；執豕孔碩，獻於昊蒼兮。一以嘗兮，二以將兮，俾我某年生小子，年其增，而歲其長兮；根其固，而身其康兮。綏以安吉兮，惠以嘉祥兮。<sup>141</sup>

繙譯韻文極為困難，漢譯本既以「薌」、「蒼」、「嘗」、「將」、「長」、「康」、「祥」使之叶韻，<sup>142</sup>又借「兮」字使如詞賦之體，自有「依文音釋譯」，「與《大清通禮》相輔而行，用彰聖朝之令典」的用意，<sup>143</sup>但是詞藻過度修飾的結果，不僅喪失原有的質樸面貌，且使文義變得艱澀難懂。

官定的《典禮》，有滿、漢兩種文本供眾人抄錄，但抄錄者的作法各自不同。道光九年，覺羅普年摘錄《典禮》，編為《滿洲跳神還願典例》，內容有：〈上諭〉、〈恭議跳神還願〉、〈為供獻新得鮮物背燈恭議〉、〈總記滿洲等祭祀事宜〉、〈坤寧宮每月跳神儀注〉、〈跳神第二日還願儀注〉（以上為《典禮》卷一）、〈祈福儀注〉（《典禮》卷四）、〈大內祭器尺寸單〉（《典禮》卷六）等篇。時漢譯本早已告葺，他仍據滿文本而自行繙譯，除書名保有滿文原意之外，前述漢譯本寫作「若我愛新覺羅姓之祭神」、「司祝」等，普年分別譯為「我覺羅氏跳神」、「薩瑪」，更將「大祭」譯成「跳大神」，符合薩滿祭祀的原貌；至於祝贊之辭，僅收錄前引滿文〈還願贊辭〉一則，但未繙漢。<sup>144</sup>《滿洲西

祀條例》)第1冊，頁91a。

<sup>140</sup> 參見趙志忠，《滿族薩滿神歌研究》(北京：民族出版社，2010)，頁199-219。

<sup>141</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈祭神翌日祭天贊辭〉，頁46b-47a。

<sup>142</sup> 此篇祝辭所叶之韻，據乾隆十五年(1750)敕撰的《欽定叶韻彙輯》，屬「七陽韻」；乾隆四十七年(1782)成書的《欽定音韻述微》，則屬「下平聲七陽韻」。分見梁詩正、蔣溥等奉敕撰，《欽定叶韻彙輯》，收入《景印文淵閣四庫全書》第240冊，卷12，〈七陽〉，頁1a-5b；梁國治等奉敕撰，《欽定音韻述微》，收入《景印文淵閣四庫全書》第240冊，卷8，〈下平聲·七陽〉，頁1a-12b。

<sup>143</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等奉敕撰，《欽定四庫全書總目》，收入《景印文淵閣四庫全書》第2冊，卷82，〈史部·典禮·欽定滿洲祭神祭天典禮〉，頁26b。

<sup>144</sup> 分見普年編，《滿洲跳神還願典例》，收入劉厚生編著，《清代宮廷薩滿祭祀研究》，



林覺羅氏祭祀書》有言：「當時在本地供獻，既口頌本地語進爵。今雖離本地，來至內地，何敢驟改？」贊辭既然是對著神祇頌唱，自然不必繙譯。<sup>145</sup>大約同一時期，宗室奕賡蒐集國家祭祀壇廟和薩滿儀式的辭章，編成《歌章祝詞輯錄》，完全採納漢譯本的內容。<sup>146</sup>特別的是，他另著有《清語人名譯漢》、《封諡繙清》，前者以音義對照記滿洲人名千餘條；後者記錄清朝帝王陵號、年號，以及親王、郡王等封號、諡號的滿語音譯。<sup>147</sup>雖然兩者都用漢字書寫，但是音、義皆準確，故而很難認定他不懂滿文，或許他對薩滿祝贊之辭的認識，深受漢譯本的影響。然而，曾任雲貴總督的漢族官僚吳振械(1792-1870)亦知，「凡祭神供獻之際，撒麻以清語告神」，<sup>148</sup>則宗室奕賡實已偏離滿洲傳統。

就官定儀式對薩滿祭祀的影響而言，皇族成員始終都遵循著滿文本《典禮》記載的規範。據在一九一九年至一九二四年在宮中陪伴末代皇帝溥儀(pu i, 1906-1967, 1909-1911 在位)讀書的溥佳(1908-1949?)回憶，他曾在太監帶領下去坤寧宮看過兩次跳神，「(兩個薩滿太太)一個彈起三弦，另一個腰間繫上成串的銅鈴鐺，一手拿著搖鼓，另一隻手拿著檀板，就跳了起來。他先在中央跳，後又向四方跳，口裡不住地用滿文喃喃歌唱」；「每天都會見到有人趕著兩口豬進蒼震門，據說這也是祭薩滿神用的。祭完了神的肉，……(太監們說)

(長春：吉林文史出版社，1992)，頁372-373、頁387。

<sup>145</sup> 1987年，瀋陽市遼濱塔村發現瓜爾佳氏祭祀書，初纂於道光二十九年(1849)，滿洲國康德十一年(1944)重新謄錄，除「譜單」、「圖式」和「譜稿戶冊」之外，收錄「祭天祝辭」一篇，每行以滿文居中，右為漢文譯文，左則是滿文的漢字注音，例如：在「abka(天)」字之左加註「阿鋪喀」字音，顯然是為方便不諳清語的薩滿頌唱。參見姜相順、佟悅、王俊編著，《遼濱塔滿族家祭》(瀋陽：遼寧民族出版社，1991)，頁93。又趙志忠蒐集的幾種「神本子」所載的「神歌」，也有同樣的形式。參見趙志忠，《滿族薩滿神歌研究》，頁91-122。

<sup>146</sup> 參見宗室奕賡，《佳夢軒雜著·歌章祝詞輯錄》，收入《近代中國史料叢刊》(臺北：文海出版社，1970)，第53輯第521冊，頁3a-11b。

<sup>147</sup> 參見宗室奕賡，《佳夢軒雜著·清語人名譯漢》，收入《近代中國史料叢刊》(臺北：文海出版社，1970)，第53輯第521冊；《佳夢軒雜著·封諡繙清》，收入《近代中國史料叢刊》(臺北：文海出版社，1970)，第53輯第522冊。

<sup>148</sup> 吳振械，《養吉齋叢錄》，收入《近代中國史料叢刊》(臺北：文海出版社，1968)，第22輯第220冊，卷7，頁1a。

是在坤寧宮的『神鍋』裡煮出來的，那口鍋從順治入關以來，一直沒停過火」。<sup>149</sup>溥佳所見，即坤寧宮常祭，以及常祭時所用的豬；所謂的「神鍋」，則是「神廚」中專設的器具。溥儀的叔父載濤(1887-1970)追記清末王府生活，親王府設有神殿，西牆掛祭神樂器多種，為薩滿太太跳神用，至於舉杆還願、夕祭(背燈祭)、換鎖(求福)等祭禮的一切器用和跳神，亦與《典禮》所記的常祭儀注略同。<sup>150</sup>至於滿洲各姓，從嘉慶年間(1796-1820)禮親王昭槿(1766-1829)蒐集八旗長白舊族跳神儀式的資料來看：

其祀典禮儀皆同，但不於明堂(堂子)報享焉。唯舒穆祿氏供昊天上帝、如來、菩薩諸像，又供貂神於神位側。納蘭氏則供羊、雞、魚、鴨諸品，其巫(薩滿)用銅鈴繫腰以跳舞之，以鈴墜為宜男之兆焉。有蒙古跳神，用羊、酒、輝和跳神以一人介胄持弓矢坐牆堵上以為儀，蓋其先世有劫祀者，故預使人防之，因相沿用，以為制云。<sup>151</sup>

仍保有各自的習俗，並未因官定儀式公布而有強制性，<sup>152</sup>可說是國家對各姓祭祀傳統的尊重。

另一方面，阿桂等在繙譯神祇、祝辭遇有空礙處，採取「闕疑傳信」的辦法，不失為解決之道，並援引漢文古籍以支持其立論。對於不能詳盡其實的神祇，曰：

考《禮記》，〈文王世子〉稱：「釋奠於先師。」鄭元〔玄〕所注，不能舉先師為誰，但以《周禮》瞽宗，及漢代經師為例。知古人於相傳祀典，無從溯其本源者，皆不妄引其人以實之，致涉誣罔。<sup>153</sup>

<sup>149</sup> 參見溥佳，〈記清宮的慶典、祭祀和敬神〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《晚清宮廷生活見聞》(北京：文史資料出版社，1982)，

<sup>150</sup> 參見載濤、惲寶惠，〈清末貴族之生活〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《晚清宮廷生活見聞》，頁331、頁347-350。

<sup>151</sup> 昭槿，《嘯亭雜錄》(北京：中華書局，1980)，卷9，〈滿洲跳神儀〉，頁280。

<sup>152</sup> 雖然《欽定滿洲祭神祭天典禮》只有部分內容適用於民間，且祝贊之辭有藻飾化與講究語法、用詞的準確性等特徵，與民間家神「神詞」趨向淺白不同，但是各家神本的錄製時間多在《典禮》頒行之後，則可見官方整理傳統的影響。參見宋和平、孟慧英，《薩滿文本研究》(臺北：五南圖書公司，1997)，頁97-107。

<sup>153</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈跋語〉，

關於無法解讀的祝辭之文，則言：

蓋自大金天興甲午(1234)以後，典籍散佚，文獻無徵，故老流傳，惟憑口授，歷年既遠，遂不甚可明。考漢代樂府，如〈臨高臺〉之收中吾，〈有所思〉之妃呼豨，皆有其聲而無其義。又《宋書·樂志》載〈鐸舞曲·聖人制禮樂篇〉，亦全篇皆取對音。歷代相傳，均闕疑而不敢改。<sup>154</sup>

即利用皇帝認可的滿、漢文化具有一致性的原則。然為強化此說，必須論證滿洲文化淵遠流長。乾隆皇帝在乾隆四十二年敕撰《滿洲源流考》的上諭，先確定民族發源地，主張女真先祖出自「白山黑水」，即長白山、黑龍江之間，清朝肇興東土，正與之相合，乃曰：「史稱金之先，出靺鞨部，古肅慎地。我朝肇興時，舊稱滿珠，所屬曰珠申，後改稱滿珠。而漢字相沿訛為滿洲，其實即古肅慎，為珠申之轉音。」<sup>155</sup>奉旨編纂的正是負責繙譯《典禮》的阿桂、于敏中等，便窮搜史籍，將「自漢以後史傳所載，祭天、祀神有與本朝舊俗相近，足資考證者」，<sup>156</sup>逐一羅列，便能呼應諸帝強調滿洲「舊制」均符合「古禮」的論述。

再就官定儀式與滿洲傳統的關係而論，乾隆朝君臣對傳統的論述方法，也深刻地影響族人對薩滿祭祀的認知。嘉慶元年，曾在國史館擔任纂修的索寧安(soninggan)，「照《欽定滿洲祭祀典禮》一書大概規模，及家內舊存儀注，按節擬出，並質諸故老講習禮儀守舊之人，公同參定」，編成《滿洲祭天祭神典禮》。<sup>157</sup>其〈序〉指出，因得見《典禮》，「始知我等滿洲祭祀之禮，竟於古禮祭五祀(門、戶、井、灶、中霤)之意，遙相符合，實謂純樸誠敬之至。

頁2b。

<sup>154</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈跋語〉，頁3a。「金朝天興甲午年」，即金哀宗(完顏守緒，1198-1234，1224-1234在位)天興三年(1234)，蒙古與宋聯軍攻破蔡州，哀宗退位，旋上吊自盡，國遂亡。

<sup>155</sup> 中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》第8冊，頁742，乾隆四十二年八月十九日，內閣奉上諭。

<sup>156</sup> 阿桂、于敏中等奉敕撰，《欽定滿洲源流考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第499冊，卷18，〈國俗·祭祀〉，頁2b。

<sup>157</sup> 索寧安，《滿洲四禮集》，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1997)第824冊，卷首，〈滿洲祭祀總序〉，頁9a。

隨於經書內詳查，層層皆有可據」，<sup>158</sup>進而認為：

滿洲所行之禮，實係古禮，……上古之禮遭秦火坑儒之變，不行於禹貢之內，湮沒久矣。其時滿洲遠處東方，不與禹貢邊幅相連，彼時雖秦政(259B.C.-210B.C., 247B.C.-210B.C.在位)暴虐百端、殘政萬出，亦未稍涉及於滿洲。所有彼時古禮不存於漢人，而獨存於滿洲者，此也。是以古法尚賴滿洲之禮猶存。……漢人未嘗經見，所以漢人言未必與古禮相合者，正此之謂也。<sup>159</sup>

滿洲傳統不僅是「中原古禮」，還衍生出「禮失求諸野」的新論。繼之，昭榑也為薩滿信仰特有的祭堂子、獻鮮、<sup>160</sup>祭祖宗(ambarame wecembí, 大祭)諸儀式，分別找出「歷史淵源」，曰：

國家起自遼、瀋，有設竿祭天之禮。又總祀社稷諸神祇於靜室，名曰堂子，實古明堂會祀群神之制相符，猶沿古禮也。……凱旋日，詣堂子行告成禮，均與古之禡禡告功明堂之禮相同。實國家祈禱之虔，百神之所佑庇，與商、周之制若合符節，所以綿億萬載之基也。

古禮，王祭於廟，親射牲以獻。今坤寧宮跳神儀，凡牲入，上迎出戶，俟牲進，上隨入，跪視庖人執鸞刀以屠割畢，方叩頭興。即古射牲之遺意也。

近聞宗老云：「其南嚮陪祀正中位，為祀始祖之莫知名者。」故俗呼神位為祖宗版，良有以也。……禘禮上溯遠祖，旁及毀廟，與今滿洲所祀者殊多相似。然則跳神禮儀實沿古明堂之舊制，益有徵矣。<sup>161</sup>

<sup>158</sup> 索寧安，《滿洲四禮集》，卷首，〈滿洲祭祀總序〉，頁2b。

<sup>159</sup> 索寧安，《滿洲四禮集》，卷首，〈滿洲祭祀總序〉，頁4b。索寧安另條列若干薩滿儀式、祭器，引述《禮記》、《詩經》諸經所載，與之相互印證。參見索寧安，《滿洲四禮集》，卷首，〈滿洲祭祀總序〉，頁5a-8b。

<sup>160</sup> 所謂「獻鮮」，指「初我滿洲在本處，圍場既近，所獲之獸，可乘其鮮好，背鐙以祭」。但是入關之後，因「圍場既遠，或所獲之獸已越晝夜，或係多傷，或已取去臟腑，因其不全，不敢祭獻」，而有所調整。故皇帝獻鮮，由內務府準備，「其應獻隻雞、子鵝，交會計司令莊頭則肥美者交納；魚、雉交都虞司令網戶、獵戶則先整者交納，均以生者，由掌儀司官員詳視」。見允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷1，〈獻鮮背鐙議〉，頁3a-4b。

<sup>161</sup> 以上分別見昭榑，《嘯亭雜錄》，卷8，〈堂子〉，頁231-232；《嘯亭雜錄·續錄》，

無論是地緣因素或儀式內容都有跡可循，在在使族人堅信，薩滿信仰不但與漢文化系出同源，滿洲傳統更足以代表中國文化的「正統」。

## 五、結論

《典禮》的譯者阿桂、于敏中推崇是書「稽考舊章，釐正同異，允足昭信而傳遠」。<sup>162</sup>在乾隆皇帝指授下，復將之與《大清通禮》(乾隆二十四年, 1759)、《皇朝禮器圖式》(乾隆三十一年, 1766)、《御製增訂清文鑑》(乾隆三十八年, 1773)、《欽定開國方略》(乾隆五十四年, 1789)諸書，並列為國家「所以嚴萬世之法，守而鞏無疆，丕丕基者，粲然大備」之作。<sup>163</sup>其中，又以記騎射的《欽定開國方略》、載語言的《御製增訂清文鑑》和詳祭祀的《典禮》三者，共同建構滿洲歷史文化的傳統。<sup>164</sup>關於清朝入關後的薩滿祭祀儀式及其內涵，是否保持滿洲傳統，雖然在研究上有不同的見解，<sup>165</sup>但是對乾隆朝君臣而

卷1，〈射牲〉，頁390；《嘯亭雜錄·續錄》，卷3，〈滿洲跳神儀合於禘祭〉，頁468。

<sup>162</sup> 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，卷4末，〈跋語〉，頁1a。

<sup>163</sup> 阿桂、于敏中等奉敕撰，《欽定滿洲源流考》，卷16，〈國俗·序〉，頁3b-4a。

<sup>164</sup> 參見阿桂、于敏中等奉敕撰，《欽定滿洲源流考》，卷16，〈國俗·序〉，頁2a-3b。

<sup>165</sup> 例如：姜小莉指出，皇太極引進中原王朝的宗法性宗教，取代薩滿在滿洲社會意識形態的統治地位，造成民間祭祀為國家所控制，宮廷祭祀出現典禮化、等級化的現象，薩滿的神職功能也逐漸萎縮；楠木賢道則認為，皇太極採用漢式祭儀式時，並未放棄滿洲傳統祭祀，也未促使兩者融合，原因在於他具有保持民族特質的意識，同時也有成為中華世界統治者的企圖，都是基於現實需要的手段。參見姜小莉〈清入關前滿族薩滿教變革論析〉，《黑龍江民族叢刊》，2008年第2期(哈爾濱, 2008.03)，頁107-111；楠木賢道〈清太宗皇太極的太廟儀式和堂子——關於滿漢兩種儀式的共處情況〉，《清史研究》，2011年第1期(北京, 2011.02)，頁124-129。另一項爭議的焦點，則為薩滿信仰祭祖的性質，杜家驥、劉明新、趙展等主張已受漢族宗法思想影響，張杰、于學斌則持反對意見。參見杜家驥，〈從清代的宮中祭祀和堂子祭祀看薩滿教〉，《清史研究》，1990年第1期(北京, 1990.02)，頁45-49；劉明新，〈滿族祭祖與薩滿教的關係研究〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，2000年第2期(北京, 2000.03)，頁55-61；趙展、趙爾勁，〈滿族祭祖與薩滿教形似而質異〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，2002年第3期(北京, 2002.05)，頁18-22；張杰，〈清代滿族薩滿教祭祀神杆新考〉，《社會科學輯刊》，2003年第5期(瀋陽, 2003.05)，頁99-104；于學斌，〈關於滿族家祭和家薩滿問題的幾點思考〉，《黑龍江民族叢刊》，2007年第2期(哈爾濱, 2007.03)，頁161-165。

言，則是透過《典禮》的編纂，賦予重建傳統的意義。

所謂的滿洲傳統，乾隆皇帝延續父、祖的論述模式，不斷地與漢文化相比附，固可用「漢化」一語簡單帶過，卻不免流於表面；須知乾隆皇帝面對漢文化對滿洲傳統的衝擊，以及族人對漢文化的傾慕，其堅持本民族主體性的立場始終不曾鬆動。分析其手法，當為一方面利用族人熟悉的漢文化內容，來形塑滿洲傳統的價值；另一方面，則是透過異文化間存有共通本質的辯證，並以政治力將漢文化視為滿洲傳統的一部分，來化解論述的內在衝突。是以在乾隆皇帝的操作下，為原本相悖的文化意識，尋得合理化的途徑。

從《典禮》的內容來看，儀注是根據大內現行的各種祭祀「條例」，祝辭則經廣泛蒐集、比對，再由君臣共同研商議定，代表著官方認可的薩滿傳統祭儀，具有權威和規範的意義。惟在譯漢的過程中，因文辭過度修飾而失去原貌，尤其繙寫祝辭更背離以清語誦念的傳統。即便如此，族人或遵循官定儀式進行祀典，或仿照該書形式編纂「祭祀書」，仍使乾隆皇帝期望的「滿洲享祀遺風，永遠遵行弗墜」的意圖得以實現。更重要的是，族人另將乾隆皇帝揭示的傳統論述與頒布的官定儀式相結合，薩滿祭祀成為宣揚滿洲文化淵遠流長的媒介，《典禮》則是傳遞滿、漢文化同源意識的載體。

降及清末，旗人震鈞(1857-1920)詳考薩滿祭禮，舉凡神堂位置、神位擺設、製作糕餌、薩滿祝辭、鳴弦索歌、視牲省牲、盛血獻神、晨祭暮祭等等，認為無一不見載於《儀禮》，縱有些許出入，其精神猶能體現，惟後人習以為常而輕忽其意義，遂得出結論，曰：

《漢書·地理志》云：「殷道衰，箕子去，之朝鮮，教其民以禮義。」而《儀禮》古人傳為殷禮，然則滿洲禮固殷禮也。雖行之久遠，未必無訛，然其大端具在。惜乎！國朝有此古禮，乃日用而不知。儻修明其禮，頒而行之，不勝於漢、唐沿訛之禮遠也乎？<sup>166</sup>

因此，檢視滿洲統治者及其族人對傳統內涵的認知，不必然是建立在「事實」

<sup>166</sup> 震鈞，《天咫偶聞》，收入《近代中國史料叢刊》(臺北：文海出版社，1968)，第22輯第219冊，卷2，〈南城〉，頁3b。震鈞另指出，「滿洲六禮(冠、婚、喪、祭、鄉、相見)，惟婚、祭二禮不與世同。余嘗疑為古禮之遺」，經考訂，認為婚禮亦合於《儀禮》。見震鈞，《天咫偶聞》，卷2，〈南城〉，頁1b。

# airiti

之上，而是以「相信」為基礎所形成的共識。

## 徵引書目 Bibliography

### (一) 檔案史料

《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿目錄索引資料庫》，臺北：國立故宮博物院。

*Da Qing Guo shi ren wu lie chuan ji shi guan dang chuan bao chuan gao mu lu suo yin zi liao ku*, Taipei: guo li gu gong bo wu yuan.

中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《晚清宮廷生活見聞》，北京：文史資料出版社，1982。

*Zhongguo ren min zheng zhi xie shang hui yi quan guo wei yuanhui wen shi zi liao yan jiu wei yuan hui, bian. Wan qing gong ting sheng huo jian wen*, Beijing: Wen shi zi liao chu ban she, 1982.

中國第一歷史檔案館、中國社會科學院歷史研究所譯註，《滿文老檔》，北京：中華書局，1990。

*Zhongguo di yi li shi dang an guan, zhong guo she hui ke xue yuan li shi yan jiu suo, yi zhu. Man wen lao dang*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1990.

中國第一歷史檔案館編，《乾隆帝起居注》，桂林：廣西師範大學出版社，2002。

*Zhongguo di yi li shi dang an guan, bian. Qian long di qi ju zhu*, Guilin: Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2002.

中國第一歷史檔案館編，《乾隆朝上諭檔》，北京：檔案出版社，1991。

*Zhongguo di yi li shi dang an guan, bian. Qianlong chao shang yu dang*, Beijing: Dang an chu ban she, 1991.

中國第一歷史檔案館編，《雍正朝起居注冊》，北京：中華書局，1993。

*Zhongguo di yi li shi dang an guan, bian. Yongzheng chao qi ju zhu ce*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1993.

中國第一歷史檔案館整理編譯，《內閣藏本滿文老檔》，瀋陽：遼寧民族出版社，2009。

*Zhongguo di yi li shi dang an guan, bian, yi. Nei ge cang ben man wen lao dang*, Shen yang: Liaoning min zu chu ban she, 2009.

翁連溪編，《清內府刻書檔案史料彙編》，揚州：廣陵書社，2007。

*Weng, Lianxi, bian. Qing nei fu ke shu dang an shi liao hui bian*, Yangzhou:



- Guangling shu she, 2007.
- 國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄》，漢城：國史編纂委員會，1973。
- Kuksa P'yōnch'an Wiwōnhoe, bian, *Chosŏn wangjo sillok*, Hansung: Guo Kuksa P'yōnch'an Wiwōnhoe, 1973.
- 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，臺北：國立故宮博物院，1979。
- Guo li gu gong bo wu yuan, bian. *Gong zhong dang yong zheng chao zou zhe*, Taipei: Guo li gu gong bo wu yuan, 1979.
- 馮明珠主編，《滿文原檔》，臺北：沉香亭企業社，2005。
- Feng, Mingzhu, zhu bian. *Man wen yuan dang*, Taipei: Chen xiang ting qi ye she, 2005.
- 滿文老檔研究會譯註，《滿文老檔》，東京：東洋文庫，1955-1963。
- Mambun Rōtō Kenkyūkai, yi, zhu. *Man wen lao dang*, Tōkyō: Tōyō Bunko, 1955-1963.
- 遼寧大學歷史系編，《清太宗實錄稿本》，收入《清初史料叢刊·第三種》，瀋陽：遼寧大學歷史系，1978。
- Liaoning da xue li shi xi, bian. *Qing tai zong shi lu gao ben*, shou ru *Qing chu shi liao cong kan, di san zhong*, Shenyang: Liaoning da xue li shi xi, 1978.
- 遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》，北京：線裝書局，2015。
- Liaoning sheng dang an guan, bian. *Hei tu dang, qian long chao*, Beijing: Xian Zhuang shu ju, 2015.
- 羅振玉輯，《史料叢刊初編·天聰朝臣工奏議》，收入于浩主編，《明清史料叢書八種》第2冊，北京：北京圖書館出版社，2005。
- Luo, Zhenyu, ji. *Shi liao cong kan chubian, tian cong chao chen gong zou yi*, shou ru, Yu, Hao, zhu bian, *Ming qing shi liao cong shu ba zhong, di 2ce*, Beijing: Beijing tu shu guan chu ban she, 2005.

## (二)官書典籍

- 允禔等奉敕撰，《欽定大清會典(乾隆朝)》，收入《景印文淵閣四庫全書》第619冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Yun, Tao, deng feng chi zhuan. *Qin ding da qing hui dian ( qian long chao)*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu, di 619 ce*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 允禔等奉敕撰，《欽定大清會典則例(乾隆朝)》，收入《景印文淵閣四庫全書》第620-625冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

- Yun, Tao, deng feng chi zhuan. *Qin ding da qing hui dian ze li( qian long chao)*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 620-625 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 允祿等奉敕撰，《*hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*》，清刻本，東京：東洋文庫藏。
- Yun, Lu, deng feng chi zhuan. *hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe*, Qing ke ben Tōkyō: Tōyō Bunko, cang.
- 允祿等奉敕撰，阿桂、于敏中等譯漢，《欽定滿洲祭神祭天典禮》，收入《景印文淵閣四庫全書》第657冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Yun, Lu, deng feng chi, zhuan, A Gui, Yu, Minzhong, deng yi han. *Qin ding man zhou ji shen ji tian dian li*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 657 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭八旗》，收入《景印文淵閣四庫全書》第413冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Yun, Tao, deng feng chi bian. *Shi zong xian huang di shang yu ba qi*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 413 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 允祿等奉敕編，《世宗憲皇帝上諭旗務議覆》，收入《景印文淵閣四庫全書》第413冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Yun, Tao, deng feng chi bian. *Shi zong xian huang di shang yu qi wu yi fu*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 413 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 司馬光，《書儀》，收入《景印文淵閣四庫全書》第142冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Sima, Guang. *Shu yi*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 142 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 申忠一，《建州見聞錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，第8卷，首爾：東國大學校出版部，2001。
- Shen, Zhongyi. *Jian zhou jian wen lu*, shou ru, Lin, Jizhong, bian, *Yan xing lu quan ji*, di 8 juan, Seoul: Dong guo da xue xiao chu ban bu, 2001.
- 吳振棫，《養吉齋叢錄》，收入《近代中國史料叢刊》，第22輯第220冊，臺北：文海出版社，1968。
- Wu, Zhenyu. *Yang ji zhai cong lu*, shou ru, *Jin dai zhong guo shi liao cong kan*, di 22 ji di 220 ce, Taipei: Wen hai chu ban she, 1968.
- 李民奩，《紫岩集·建州見聞錄》，收入杜宏剛等編，《韓國文集中的明代史料》，

- 第10冊，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- Li, Minhuan. *Zi yan ji, Jian zhou wen jian lu*, shou ru, Du, Honggang, deng bian, *Han guo wen ji zhong de ming dai shi liao*, di 10 ce, Guilin, Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2006.
- 沈啟亮，《大清全書》，瀋陽：遼寧民族出版社，2008。
- Shen, Qiliang. *Da qing quan shu*, Shenyang: Liao ning min zu chu ban she, 2008.
- 宗室奕賡，《佳夢軒雜著》，收入《近代中國史料叢刊》，第53輯第521-522冊，臺北：文海出版社，1970。
- Zong shi Yigeng. *Jia meng xuan za zhu*, shou ru, *Jin dai zhong guo shi liao cong kan*, di 53 ji di 521-522 ce, Taipei: Wen hai chu ban she, 1970.
- 金九經編，《重訂滿洲祭神祭天典禮》，收入劉厚生編著，《清代宮廷薩滿祭祀研究》，長春：吉林文史出版社，1992。
- Jin, Jiujing, bian. *Zhong ding man zhou ji shen ji tian dian li*, shou ru, Liu, Hou sheng, bian zhu, *Qing dai gong ting sa man ji si yan jiu*, Zhangchun: Ji lin wen shi chu ban she, 1992.
- 阿桂、于敏中等奉敕撰，《欽定滿洲源流考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第499冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- A Gui, Yu, Minzhong, deng feng chi zhuan. *Qin ding man zhou yuan liu kao*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 499 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 姚元之，《竹葉亭雜記》，北京：中華書局，1982。
- Yao, Yuanzhi. *Zhu ye ting za ji*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1982.
- 昭槿，《嘯亭雜錄》，北京：中華書局，1980。
- Zhao, Lian. *Xiao ting za lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1980.
- 紀昀、陸錫熊、孫士毅等奉敕撰，《欽定四庫全書總目》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1-5冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Ji, Yun, Lu, Xixiong, Sun, Shiyi, deng feng chi zhuan. *Qin ding si ku quan shu zong mu*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 1-5 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 徐乾學，《讀禮通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第112-114冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Xu, Qianxue. *Du li tong kao*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 112-114 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 索寧安，《滿洲四禮集》，收入《續修四庫全書》第824冊，上海：上海古籍出版社，1997。

- Suo, Ningan. *Man zhou si li ji, shou ru, xu xiu si ku quan shu*, di 824 ce, Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she, 1997.
- 馬齊等修，《清實錄·聖祖仁皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。
- Ma, Qi, deng xiu. *Qing shi lu, Sheng zu ren huang di shi lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1985.
- 馬齊等編，《*han i araha manju gisun i buleku bithe*(御製清文鑑)》，收入阿爾泰語研究所編纂，《阿爾泰語資料集》，第3輯，大邱：曉星女子大學出版部，1978。
- Ma, Qi, deng bian. *han i araha manju gisun i buleku bithe (Yu zhi qing wen jian)*, shou ru, A er tai yu yan jiu suo, bian zuan, *A er tai yu zi liao ji*, di 3 ji, Daegu: Xiao xing nu zi da xue chu ban bu, 1978.
- 曹振鏞等修，《清實錄·仁宗睿皇帝實錄》，北京：中華書局，1986。
- Cao, Zhenyong, deng xiu. *Qing shi lu, ren zong rui huang di shi lu*, Beijing, Zhong hua shu ju, 1986.
- 梁國治等奉敕撰，《欽定音韻述微》，收入《景印文淵閣四庫全書》第240冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Liang, Guozhi, deng feng chi zhuan. *Qin ding yin yun shu wei*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 240 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 梁章鉅編撰、朱智續撰，《樞垣紀略》，北京：中華書局，1997。
- Liang, Zhangju, bian zhuan、Zhu, Zhi, xu zhuan. *Shu yuan ji lue*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1997.
- 梁詩正、蔣溥等奉敕撰，《欽定叶韻彙輯》，收入《景印文淵閣四庫全書》第240冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Liang, Shizheng, Jiang, Pu, deng feng chi zhuan. *Qin ding xie yun hui ji*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 240 ce, Taipei, Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 清世宗纂，《聖祖庭訓格言》，收入《景印文淵閣四庫全書》第717冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Qing shi zong, zuan. *Sheng zu ting xun ge yan*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 717 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.
- 清高宗御製，于敏中等奉敕編，《御製文集·初集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- Qing, gao zong, yu zhi, Yu, Minzhong, deng feng chi, bian. *Yu zhi wen ji, chu ji*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 1301 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

清高宗御製，沈初等奉敕編，《御製文集·三集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

Qing, gao zong, yu zhi, Yu, Minzhong, deng feng chi, bian. *Yu zhi wen ji, san ji, shou ru, Jing yin wen yuan ge si ku quan shu, di 1301 ce*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

清高宗御製，梁國治等奉敕編，《御製文集·二集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1301冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

Qing, gao zong, yu zhi, Yu, Minzhong, deng feng chi, bian. *Yu zhi wen ji, er ji, shou ru, Jing yin wen yuan ge si ku quan shu, di 1301 ce*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

祥亨主編，志寬、培寬編，《清文總彙》，據清光緒二十三年(1897)荊州駐防繙譯總學藏板影印，臺北：中國邊疆歷史語文學會，無出版年。

Xiang, Heng, zhu bian, Zhi, Kuan, Pei, kuan, bian. *Qing wen zong hui, ju qing guang xu er shi san nian (1897) Jingzhou zhu fang fan yi zong xue cang ban ying yin*, Taipei: Zhong guo bian jiang li shi yu wen xue hui, wu chu ban nian.

傅恆等奉敕撰，《御製增訂清文鑑》，收入《景印文淵閣四庫全書》第232-233冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

Fu, Heng, deng feng chi zhuan. *Yu zhi zeng ding qing wen jian, shou ru, Jing yin wen yuan ge si ku quan shu, di 232-233 ce*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

嵇璜等奉敕撰，《欽定皇朝通典》，收入《景印文淵閣四庫全書》第642-643冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

Ji, Huang, deng feng chi zhuan. *Qin ding huang chao tong dian, shou ru, Jing yin wen yuan ge si ku quan shu, di 642-643 ce*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

普年編，《滿洲跳神還願典例》，收入劉厚生編著，《清代宮廷薩滿祭祀研究》，長春：吉林文史出版社，1992。

Pu, Nian, bian. *Man zhou tiao shen huan yuan dian li, shou ru, Liu, Housheng, bian zhu, Qing dai gong ting sa man ji si yan jiu*, Zhangchun: Jilin wen shi chu ban she, 1992.

鄂容安編，《襄勤伯鄂文端公年譜》，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第91冊，北京：北京圖書館出版社，1998。

E, Rongan, bian. *Xiang qin bo e wen duan gong nian pu, shou ru, Beijing tu shu guan bian, Beijing tu shu guan cang zhen ben nian pu cong kan di 91 ce*, Beijing: Beijing tu shu guan chu ban she, 1998.

鄂爾泰修，《滿洲西林覺羅氏祭祀書》，據民國十七年(1928)嚴奉寬鈔本影印，收入北京圖書館編，《北京圖書館藏家譜叢書·民族卷》第44冊，北京：北京圖書館出版社，2003。

E, Ertai, xiu. *Man zhou xi lin jue luo shi ji si shu*, ju min guo shi qi nian ( 1928 ) yan feng kuan chao ben ying yin, shou ru Beijing tu shu guan bian, *Beijing tu shu guan cang jia pu cong shu, min zu juan*, di 44 ce, Beijing: Beijing tu shu guan chu ban she, 2003.

鄂爾泰等修，《八旗通志·初集》，吉林：東北師範大學出版社，1986。

E, Ertai, deng xiu. *Ba qi tong zhi, chu ji*, Jilin: Dong bei shi fan da xue chu ban she, 1986.

鄂爾泰等修，《清實錄·太宗文皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。

E, Ertai, deng xiu. *Qing shi lu, tai zong wen huang di shi lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1985.

鄂爾泰等修，《清實錄·世宗憲皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。

E, Ertai, deng xiu. *Qing shi lu, shi zong xian huang di shi lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1985.

鄂爾泰等修，《清實錄·世祖章皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。

E, Ertai, deng xiu. *Qing shi lu, shi zu zhang huang di shi lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1985.

慶桂等修，《清實錄·高宗純皇帝實錄》，北京：中華書局，1986。

Qing, Gui, deng, xiu. *Qing shi lu, gao zong chun huang di shi lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1986.

談遷，《北游錄》，北京：中華書局，1997。

Tan, Qian. *Bei you lu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1997.

鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第115-116冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

Zheng, Xuan zhu, Kong, Yingda, shu. *Li ji zhu shu*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu* di 115-116 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

震鈞，《天咫偶聞》，收入《近代中國史料叢刊》，第22輯第219冊，臺北：文海出版社，1968），卷2，〈南城〉，頁3b。

Zhen jun. *Tian zhi ou wen*. shou ru *Jin dai zhong guo shi liao cong kan*, di 22 ji di 219 ce, Taipei: Wen hai chu ban she, 1968, juan 2, Nan cheng, 3b.

關名，《滿洲世譜式樣圖(祭祀全書巫人誦念全錄)》，清鈔本，東京：東京大學東洋文化研究所藏。

Que, Ming. *Man zhou shi pu shi yang tu (ji si quan shu wu ren song nian quan lu*,

Qing chao ben, Tōkyō: Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo, cang.  
鐵保等奉敕撰，《欽定八旗通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第664-671冊，  
臺北：臺灣商務印書館，1983。

Tie, Bao, deng feng chi zhuan. *Qin ding ba qi tong zhi*, shou ru, *Jing yin wen yuan ge si ku quan shu*, di 664-671 ce, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983.

### (三) 專書著作

Crossley, Pamela K. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

宋和平、孟慧英，《薩滿文本研究》，臺北：五南圖書公司，1997。

Song, Heping, Meng, Huiying. *Sa man wen ben yan jiu*, Taipei: Wu nan tu shu gong si, 19970

姜相順、佟悅、王俊編著，《遼瀋塔滿族家祭》，瀋陽：遼寧民族出版社，1991。

Jiang, Xiangshun, Tong, Yue, Wang, Jun bian zhu. *Liao bin ta man zu jia ji*, Shenyang: Liaoning min zu chu ban she, 1991.

富育光、孟慧英，《滿族薩滿教研究》，北京：北京大學出版社，1991。

Fu, Yuguang, Meng, Huiying. *Man zu sa man jiao yan jiu*, Beijing: Beijing da xue chu ban she, 1991.

馮爾康、常建華，《清人社會生活史》，天津：天津人民出版社，1990。

Feng, Erkang, Chang, Jianhua. *Qing ren she hui sheng huo shi*, Tianjin: Tianjin ren min chu ban she, 1990.

黃潤華、屈六生主編，《全國滿文圖書資料聯合目錄》，北京：書目文獻出版社，1991。

Huang, Runhua, Qu, Liusheng, zhu bian. *Quan guo man wen tu shu zi liao lian he mu lu*, Beijing: shu mu wen xian chu ban she, 1991.

葉高樹，《清朝前期的文化政策》，臺北：稻鄉出版社，2002。

Yeh, Gaoshu. *Qing chao qian qi de wen hua zheng ce*, Taipei: Dao xiang chu ban she, 2002.

趙志忠，《滿族薩滿神歌研究》，北京：民族出版社，2010。

Zhao, Zhizhong. *Man zu sa man shen ge yan jiu*, Beijing: Min zu chu ban she, 2010.

羅友枝(Evelyn S. Rawski)著，周衛平譯，《清代宮廷社會史》，北京：中國人民大學出版社，2009。

Rawski, Evelyn S., zhu, Zhou, Weiping, yi. *Qing dai gong ting she hui shi*, Beijing:

Zhong guo ren min da xue chu ban she, 2009.

#### (四) 期刊論文

三田村泰助，〈ムクン・タタン制の研究—滿洲社會の基礎的構造としての—〉，收入三田村泰助，《清朝前史の研究》，京都：京都大學文學部內東洋史研究會，1972，頁107-282。

Taisuke, Mitamura. "Mukun-Tatan sei no kenkyū: Manshū shakai no kisoteki kōzō toshite no," in Taisuke, Mitamura, *Shinchō zenshi no kenkyū*, Kyōto: Kyōto Daigaku Bungakubunai Tōyōshi Kenkyūkai, 1965, 107-282.

三田村泰助，〈滿洲シャマニズムの祭神と祝詞〉，收入三田村泰助，《清朝前史の研究》，京都：京都大學文學部內東洋史研究會，1972，頁381-399。

Taisuke, Mitamura. "Shāmanizumu no saishin to norito," in Taisuke, Mitamura, *Shinchō zenshi no kenkyū*, Kyōto: Kyōto Daigaku Bungakubunai Tōyōshi Kenkyūkai, 1965, 381-399.

于學斌，〈關於滿族家祭和家薩滿問題的幾點思考〉，《黑龍江民族叢刊》，2007年第2期(哈爾濱，2007.03)，頁161-165。

Yu, Xuebin. "Guan yu man zu jia ji he jia sa man wen ti de ji dian si kao," *Heilongjiang min zu cong kan*, 2007 nian di 2 qi (Haerbin, 2007.03), 161-165.

白洪希，〈清宮堂子祭探蹟〉，《滿族研究》，1995年第3期(瀋陽，1995.08)，頁61-63。

Bai, Hongxi. "Qing gong tang zi ji tan ze," *Man zu yan jiu*, 1995 nian di 3 qi (Shenyang, 1995.08), 61-63.

杜家驥，〈從清代的宮中祭祀和堂子祭祀看薩滿教〉，《清史研究》，1990年第1期(北京，1990.02)，頁45-49。

Du, Jiaji. "Cong qing dai de gong zhong ji si he tang zi ji si kan sa man jiao," *Qing shi yan jiu*, 1990 nian di 1 qi (Beijing, 1990.02), 45-49.

奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注(二)〉，《滿語研究》，1997年第2期(哈爾濱，1997.12)，頁104-113。

Qi, Cheshan, yi. "Ji si quan shu wu ren song nian quan lu yi zhu er," *Man yu yan jiu*, 1997 nian di 2 qi, (Haerbin, 1997.12), 104-113.

奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注(三)〉，《滿語研究》，1998年第1期(哈爾濱，1998.06)，頁96-110。

Qi, Cheshan, yi. "Ji si quan shu wu ren song nian quan lu yi zhu san," *Man yu yan jiu*, 1998 nian di 1 qi (Haerbin, 1998.06), 96-110.



- 奇車山譯，〈《祭祀全書巫人誦念全錄》譯注〉，《滿語研究》，1997年第1期(哈爾濱，1997.06)，頁84-104。
- Qi, Cheshan, yi. “*Ji si quan shu wu ren song nian quan lu yi zhu*”, *Man yu yan jiu*, 1997 nian di 1 qi, (Haerbin, 1997.06), 84-104.
- 姜小莉〈清入關前滿族薩滿教變革論析〉，《黑龍江民族叢刊》，2008年第2期(哈爾濱，2008.03)，頁107-111。
- Jiang, Xiaoli. “*Qing ru guan qian man zu sa man jiao bian ge lun xi*,” *Heilongjiang min zu cong kan*, 2008 nian di 2 qi (Haerbin, 2008.03), 107-111.
- 孫靜，〈試論雍正帝對東北地區「滿洲本習」的維護〉，《北方論叢》，2010年第3期(哈爾濱，2010.05)，頁84-88。
- Sun, Jing. “*Shi lun yong zheng di dui dong bei di qu ‘man zhou ben xi’ de wei hu*,” *Bei fang lun cong*, 2010 nian di 3 qi, (Haerbin, 2010.05), 84-88.
- 張杰，〈清代滿族薩滿教祭祀神杆新考〉，《社會科學輯刊》，2003年第5期(瀋陽，2003.05)，頁99-104。
- Zhang, Jie. “*Qing dai man zu sa man jiao ji si shen gan xin kao*,” *She hui ke xue ji kan*, 2003 nian di 5 qi (Shenyang, 2003.05), 99-104.
- 莊吉發，〈文獻足徵——《滿文原檔》的由來及其史料價值〉，收入莊吉發，《清史論集(十六)》，臺北：文史哲出版社，2006，頁7-31。
- Zhuang, Jifa. “*Wen xian zu zheng: Man wen yuan dang de you lai ji qi shi liao jia zhi*,” shou ru Zhuang, Jifa, *Qing shi lun ji (16)*, Taipei: Wen shi zhe chu ban she, 2006, 7-31.
- 莊吉發，〈參漢酌金——從家譜的纂修論清代滿族文化的變遷與適應〉，收入莊吉發，《清史論集(十五)》，臺北：文史哲出版社，2005，頁7-70。
- Zhuang, Jifa. “*Can han zhuo jin: cong jia pu de zuan xiu lun qing dai man zu wen hua de bian qian yu shi ying*,” shou ru Zhuang, Jifa. *Qing shi lun ji(15)*, Taipei: Wen shi zhe chu ban she, 2005, 7-70.
- 楠木賢道，〈清太宗皇太極的太廟儀式和堂子——關於滿漢兩種儀式的共處情況〉，《清史研究》，2011年第1期(北京，2011.02)，頁124-129。
- Kusunoki, Yosimichi. “*Qing tai zong huang tai ji de tai miao yi shi han tang zi: guan yu man han liang zhong yi shi de gong chu qing kuang*,” *Qing shi yan jiu*, 2011 nian di 1 qi (Beijing, 2011.02), 124-129.
- 葉高樹，〈清朝的旗學與旗人的繙譯教育〉，《臺灣師大歷史學報》，第48期(臺北，2012.12)，頁71-154。
- Yeh, Gaoshu. “*Qing chao de qi xue yu qi ren de fan yi jiao yu*,” *Taiwan shi da li shi xue bao*, di 48 qi (Taipei, 2012.12), 71-154.

- 葉高樹，〈清朝統治中國成功的代價——以八旗子弟的教育為例〉，收入汪榮祖主編，《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，桃園：國立中央大學出版中心，2014，頁133-163。
- Yeh, Gao shu. “Qing chao tong zhi zhong guo cheng gong de dai jia: yi ba qi zi di de jiao yu wei li”, shou ru, Wang, Rongzu, zhu bian. *Qing di guo xing zhi de zai shang que: hui ying xin qing shi*, Taoyuan: Guo li zhong yang da xue chu ban zhong xin, 2014, 133-163.
- 管珮文，《清帝東巡：記憶與實踐》，臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2015。
- Guan, Peiwen. *Qing di dong xun: ji yi yu shi jian*, Taipei: Guo li Taiwan shi fan da xue li shi xue xi shuo shi lun wen, 2015.
- 趙展、趙爾勁〈滿族祭祖與薩滿教形似而質異〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，2002年第3期(北京，2002.05)，頁18-22。
- Zhao, Zhan, Zhao, Erjin. “Man zu ji zu yu sa man jiao xing si er zhi yi,” *Zhong yang min zu da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, 2002 nian di 3 qi (Beijing, 2002.05), 18-22.
- 劉明新，〈滿族祭祖與薩滿教的關係研究〉，《中央民族大學學報(哲學社會科學版)》，2000年第2期(北京，2000.03)，頁55-61。
- Liu, Mingxin. “Man zu ji zu yu sa man jiao de guan xi yan jiu,” *Zhong yang min zu da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, 2000 nian di 2 qi (Beijing, 2000.03), 55-61.
- 劉厚生、陳思玲，〈《欽定滿洲祭神祭天典禮》評析〉，《清史研究》，1994年第1期(北京，1994.02)，頁66-70。
- Liu, Housheng, Chen, Siling. “*Qin ding man zhou ji shen ji tian dian li ping xi*,” *Qing shi yan jiu*, 1994 nian di 1 qi, (Beijing, 1994.02), 66-70.
- 歐立德(Mark C. Elliott)著，華立譯，〈清代滿洲人的民族主體意識與滿洲人的中國統治〉，《清史研究》，2002年第4期(北京，2002.11)，頁86-93。
- Elliott, Mark C., zhu, Hua, Li, yi. “Qing dai man zhou ren de min zu zhu ti yi shi yu man zhou ren de zhong guo tong zhi,” *Qing shi yan jiu*, 2002 nian di 4 qi (Beijing, 2002.11), 86-93.
- 蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起：一個研究概念的探討〉，《成大歷史學報》，第49號(臺南，2015.12)，頁213-256。
- Cai, Mingzhe. “Man zhou ren de chun pu cong he tan qi: yi ge yan jiu gai nian de tan tao,” *Cheng da li shi xue bao*, di 49 hao (Tainan, 2015.12), 213-256.
- 賴惠敏，〈論乾隆朝初期之滿黨與漢黨〉，收入中央研究院近代史研究所編，《近

世家族與政治比較歷史論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，1992，頁722-743。

Lai, Huimin. “Lun qian long chao chu qi zhi man dang yu han dang,” shou ru zhong yang yan jiu yuan jin dai shi yan jiu suo bian, *Jin shi jia zu yu zheng zhi bi jiao li shi lun wen ji*, Taipei: Zhong yang yan jiu yuan jin dai shi yan jiu suo, 1992, 722-743.

霍布斯邦(Eric Hobsbawm)著，徐文路譯，〈導論·創造傳統〉，收入霍布斯邦等著，陳思文等譯，《被發明的傳統》，臺北：貓頭鷹出版社，2002，頁11-26。

Hobsbawm, Eric, zhu, Xu, Wenlu, yi. “Dao lun, chuanguang zao chuan tong,” shou ru, Eric Hobsbawm, deng zhu, Chen, Siwen, deng yi. *Bei fa ming de chuan tong*, Taipei: Mao tou ying chu ban she, 2002, 11-26.

關笑晶，〈清代滿族的喪葬習俗——從《御製增訂清文鑑》談起〉，《滿語研究》，2010年第1期(哈爾濱，2010.06)，頁91-103。

Guan, Xiaojing. “Qing dai man zu de sang zang xi su: cong Yu zhi zeng ding qing wen jian tan qi,” *Man yu yan jiu*, 2010 nian di 1 qi (Haerbin, 2010.06), 91-103.

## **Emperor Ch'ien-lung and Reconstruction of Manchu Traditions: Study of Shaman Rituals**

Yeh, Kao-shu

Professor, Department of History, National Taiwan Normal University

The Shaman ritual as conducted in the court of Ch'ing Dynasty was regarded as one of the few practices that had preserved Manchu traditions. In 1747, Emperor Ch'ien-lung ordered the officials to compile the *Imperially Ordained Rituals of the Manchu Sacrifices to Ancestral Spirits and to Heaven* (《欽定滿洲祭神祭天典禮》) in Manchu language to standardize the rituals practiced by the court. In 1777, Emperor Ch'ien-lung issued an order to translate the book into Han language and make it as a part of the *Siku Quanshu* (《四庫全書》). Before submitting the book to the emperor for approval, the officials had carefully made comparisons and done textual research during the compilation. However, in the process of translating the book into Han language, they had confronted difficulties in interpreting certain vocabulary. In addition, as the book title itself did not clearly indicate the characteristic of Shamanism, it was doubtful that whether the emperor intended to preserve the culture or to establish social norms. Since “tradition” could be created and invented for certain purposes, this study, instead of analyzing Shamanism itself, aims to discuss the problems resulted from Emperor Ch'ien-lung's policy of establishing norms in resolving deviation from the Manchu tradition, and the cultural significance as well as the influences on the Manchu society of the norms as established.

**Keywords: Emperor Ch'ien-lung, Manchu traditions, Shamanism, Rituals of the Manchu Sacrifices to Ancestral Spirits and to Heaven, Imperially Ordained**