

# 匈奴文化初探

照那斯图

匈奴，作为第一个走进文明时代的古代中国北方民族，曾极大地影响了中华民族的历史进程，甚至有人认为，匈奴人的活动“对于欧洲古典奴隶制的瓦解在客观上起了一定的作用，这是世界史上的大事”<sup>①</sup>。但是长期以来史学界对匈奴的研究总是集中在政治、经济、军事方面，而对其文化问题则涉及不多。故笔者试图对匈奴文化之基本内容与特征做一初步探索，希望能对全面认识匈奴族有所裨益。不当之处，尚祈批评。

## 一、自然环境与生活方式

匈奴人的发祥地在今天内蒙古的阴山、河套一带，这里“东西千余里，草木茂盛，多禽兽”<sup>②</sup>。但在匈奴人活动的更广大范围内则是土质疏松的黄河中游及漠北广阔的沙碛草原地带。“胡、貉之地，积阴之处也，木皮三寸，冰厚六尺。”<sup>③</sup>“地润泽硷鹵，不生五谷。”<sup>④</sup>这样的自然条件不要说在人类改造自然的能力还十分低下的古代，即使在20世纪的今天，畜牧业经济依然统治着这块土地。历史一再证明农耕生产带来的只能是土壤的进一步沙化，而游牧的畜牧业不需要大量的水力设施，节省了人力物力，尤其在保护草原环境方面的作用是巨大的。商周以来，这里一直是游牧民族的世界。“逐水草迁徙”的生产方式作为人类利用和开发这块荒蛮之地的有效手段，长久以来一直为诸多草原民族所继承。这种生产方式的定型，是自然选择的结果。环境从根本上制约着游牧民族社会的发展，游牧生产方式决定性地影

故事。如清代宁古塔一带流传的《手鼓的传说》中讲英雄达木鲁遵照天神的指点，救了化装成落难者的多伦玛发，得到一面手鼓和一枝柳，扑灭了火山，使家乡变得美丽富饶。神鼓成了勇敢、智慧和力量的化身。

神鼓的功能与象征意义所寓含的萨满教的天穹观、宇宙观及灵魂观相当原始，说明其产生的年代相当古远，是我们研究北方民族文化的重要传世文物。

### 注释：

- ① 我们拍摄了满族《尼玛察氏野神祭》等电视资料片，并搜集到尼玛察氏和石克特立氏萨满世代秘传的萨满神谕的手抄本。
- ② 七星斗，乃是户前的请神香案。萨满认为，所请的神灵是踏着七星神光降临到氏族所设的神堂，故名之。
- ③ 野神祭中某些神灵，如首雕神“爱新代敏”是从屋檐下降至人间的。
- ④ 神案，即萨满神坛，在一长方桌上，或供代表一切神灵的黄幔帐，或供萨满世代传承的神偶或影像。
- ⑤ 家祭，指满族许多姓氏经清廷规范化后的一种间

化形式的萨满祭仪，主要祭奉本氏族的祖先神，一般没有祭神舞，多在本姓宅院内进行，故名。

- ⑥ 阿布卡赫赫是萨满教早期创世神话中的女天神。
- ⑦ [美国]O·A·魏勒：《性崇拜》，第206页。
- ⑧ 乌林诺夫斯基：《巫教术科学宗教与神话》，第72页。
- ⑨ 富育光、孟慧英：《满族萨满教神谕浅析》，《北方民族》1989年第2期。
- ⑩⑪ 乌力斯卫戎：《达斡尔族的萨满教》。
- ⑫ 《萨满文化研究》，吉林人民出版社，1988年第1版，第118页。

[责任编辑 祖廷苓]

响着匈奴乃至整个北方民族生活方式及文化习俗的诸方面。

近几十年来,在大漠南北发现了许多匈奴时代的城堡、宫殿、神庙等建筑物<sup>⑤</sup>。这类建筑物的出现有其特殊的政治、宗教、军事方面的原因,不能作为说明匈奴人居住方式和经济状况的证据。“逐水草迁徙,毋城郭常处耕田之业”,才是匈奴人生活方式的真实描述。

《汉书·匈奴传》云:“匈奴西边诸侯作穹庐及车,皆仰此山材木。”这不仅表明匈奴人住穹庐,有车,而且还说明了制作穹庐及车的材料及其来源。“穹庐”以木条为架,上覆以毛毡,在形制上与今天的“蒙古包”相似。对于追逐水草的匈奴人,穹庐无疑是最合适的,既拆装方便,易于搬迁,又能抵御风寒。车、马向为匈奴及北方民族重要的交通工具。《史记·匈奴列传》载,匈奴“士力能弯弓,尽为甲骑”。马在游牧与战争中起着非常重要的作用,由此产生了“养马术、驯马术以及训练战马的技术”<sup>⑥</sup>,发展了制作各种马具的工艺,正是在这个意义上,有人称之为“马的文化”<sup>⑦</sup>。在战争与迁徙生活中,车也得到了广泛的应用。但因年代久远,匈奴时代车的实物今天已不能看到。关于服饰,考古发掘提供了有利的实物资料。漠北诺颜山匈奴墓葬的发掘,使我们看到类似现今蒙古人的服装——衣、帽、靴等,曾经流行于公元前后的匈奴人中<sup>⑧</sup>。正如倡导“胡服骑射”的赵武灵王所理解的那样,这种窄袖短衣、长筒皮靴式的服饰,比之于中原农业民族的宽衣博带,更有利于游牧民族的马上生活。畜牧经济的特点在饮食生活上体现得尤为鲜明。“食肉饮漚”,“自君王以下咸食畜肉”。现在从事畜牧业的蒙古人仍是“以肉食类和奶食类为主,以粮食为辅”<sup>⑨</sup>。而狩猎业和农业作为畜牧业的补充形式在匈奴社会经济中占有一定比重。

畜牧业制约着匈奴的生产、生活方式,甚至影响着匈奴社会的风俗。《史记·匈奴列传》记载:刘邦曾被匈奴军围困于平城白登山达七日,“高帝乃使使间厚遗阼氏,阼氏乃谓冒顿曰:‘两主不相困。今得汉地,而单于终非能居也。且汉王亦有神,单于其察之。’冒顿……取阼氏之言,乃解围之一角。”汉兵之出,全因妇人一语。以冒顿之勇武竟能从妇人之言,当非偶然。纵观整个北方民族的社会历史,就会发现妇女地位相对于中原农业民族要高。《贞观政要》卷4云:“北狄风俗,多由内政。”乌桓人“俗从妇人计,至战斗时,乃自决之”<sup>⑩</sup>。契丹“后妃往往参政射柳,军旅田猎,未尝不从”<sup>⑪</sup>。这反映了游牧文化的朴野品质,没有汉民族在儒家思想熏陶下形成的繁文缛节及对妇女的种种约束。对此应到游牧民族的生活实际中去寻求正解。“匈奴妇女行则在军中主营落、辎重、畜牧,不妒而甘服勤劳,故男女皆自食力,生长于兵,无单家,而众以强。”<sup>⑫</sup>蒙古“妇女们的义务是:赶车、将帐幕装车 and 卸车、挤牛奶、酿造奶油和格鲁特、鞣制和缝制毛皮。”<sup>⑬</sup>“出师不以贵贱,多带妻孥而行,自云用以管行李衣服钱物之类。其妇女专管张立毡帐,收卸鞍马、辎重、车驮等物事,极能走马。”<sup>⑭</sup>妇女在游牧生产、生活实践中真正起着“半边天”的作用。“俗从妇人计”,也是在蒙古草原自然环境中“逐水草迁徙”生活的需要,是直接关系着部族强盛的大事。

畜牧业在北方草原已延续几千年,作为一种古老而原始的生产方式,产生了许多独特的文化现象、文化形态,并长期地将许多原始文化的种子保留下来,为后起的游牧民族所继承。

## 二、民族精神与价值观念

公元前3世纪末的北方草原正经历着一场翻天覆地的变化,人们的道德观念、价值观念也都得到了充分的表现。据《史记·匈奴列传》:头曼单于欲废长立幼,将长子冒顿质于月

氏，冒顿盗月氏善马逃回，“头曼以为壮，令将万骑”。冒顿做鸣镝习勒骑射，射杀头曼并“尽诛其后母与弟及大臣不听从者”，自立为单于。后东破东胡，“西击走月氏，南并楼烦白羊河南王”，“北服浑夷、屈射、丁零、鬲昆、薪犁之国。于是匈奴贵人、大臣皆服，以冒顿单于为贤。”在这个政治事件中，匈奴人的民族心态与价值观念表现得淋漓尽致。《礼记·中庸》曾谈及南北民族性格与价值观念的差异：“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。”中原农业民族讲求“仁慈”、“孝廉”、“温柔敦厚”；北方草原民族“贵壮健，贱老弱”，“上气力而下服役”<sup>⑤</sup>。对游牧文化与农业文化在价值取向上的重大差别，只有置于草原文化土壤中做根源与功能的双重剖析，才能真正认识其内涵。

匈奴一向“居于北蛮，随畜牧而转移”<sup>⑥</sup>。时人评论曰：匈奴“处沙漠之中，生不食之地，天所贱而弃之”<sup>⑦</sup>。“胡人衣食之业不著于地，其势易以扰乱边境，何以明之？胡人食肉饮酪，衣皮毛，非有城郭田宅之归居，如飞鸟走兽于广野，美草甘水则止，草尽水竭则移。以是观之，往来转徙，时来时去，此胡人之生业也。”<sup>⑧</sup>这样的生活环境和生活方式，锻炼和塑造了草原民族吃苦耐劳的品格和自强不息、豪迈真刚的民族精神。当时的各部势力互争雄长，“往往而聚者百有余戎，然莫能相一”<sup>⑨</sup>。只有壮健而勇者才能生存。“贵壮健，贱老弱”集中体现了匈奴民族的群体意识，原始时代人们对生命力的崇拜与草原民族延续发展的需要发生了内在的联系：生存是人生的第一需要。《史记·匈奴列传》中有这样一场争论：“汉使或言曰：匈奴俗贱老。中行说穷汉使曰：而汉俗屯戍从军当发者，其至亲岂有不自脱温厚肥美以饗送饮食行戍乎？汉使曰：然。中行说曰：匈奴明以战攻为事，其老弱不能斗，故以其肥美饮食壮健者，盖以自为守卫，如此父子各得久相保，何以言匈奴轻老也？”贵壮贱老与其说是伦理原则，莫不如说是生存原则、战争原则。壮、健关乎着部族的发展与强盛，也成为匈奴人判断是非的一项重要标准。前揭冒顿弑父自立事件最清楚不过地证明了匈奴人这种价值取向：冒顿肩负起振兴民族之大业，当然会得到拥护。

这种价值观念在战争中有更集中的表现。《史记·匈奴列传》云：“利则进，不利则退，不羞遁走，苟利所在，不知礼义。”“其攻战，斩首虏赐一卮酒，而所得卤获因以予之，得人以为奴婢，故其战，人人自为趣利，善为诱兵以冒敌。故其见敌则逐利，如鸟之集，其困败则瓦解云散矣，战而扶舆死者，尽得死者家财。”这里所表现的价值观念，与“何必曰利”的汉儒观念大异其趣。完全是生存需要、战争需要形成的礼仪习俗和价值规范。这也表现在匈奴人对后代的教育上：“儿能骑羊，引弓射鸟鼠，少长则射狐兔，用为食。”<sup>⑩</sup>匈奴人从小就接受骑射训练，不仅使他们接受上代人传下来的谋生本领，还陶冶或造就了他们“贵壮”尚勇、以征战为能事的心态。

### 三、宗教观念与巫术活动

自然崇拜与精神世界的主宰——天。在人类宗教观念发展的历程中，“万物有灵”观念支配下的自然崇拜是最古老的阶段，是早期人类社会的普遍现象。《史记·匈奴列传》云：匈奴“五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼神”，“单于朝出营，拜日之始升，夕拜月”。但是自然崇拜“并不是崇拜一切自然现象，而是崇拜那些对人类最有影响的自然力”<sup>⑪</sup>。匈奴时代的自然崇拜已出现社会化的迹象，这表现在匈奴人的崇拜体系中，不仅有日、月，更有了鬼神及祖先神等。

值得注意的是，在这些崇拜物上有一个最高主宰——“天”。“天”在匈奴乃至整个北方民

族心目中具有特殊的地位和力量。匈奴单于常于化险为夷之际说：“以天之福”，“得天之佑”。《史记·匈奴列传》记载：汉武帝曾在马邑伏兵30万欲围歼匈奴，后因雁门尉史泄密，匈奴单于“乃引兵还。出曰：吾得尉史，天也，天使若言。以尉史为天王”。后起的突厥人常云：“遵奉上天之意”，“因上天予吾等勇力，竟致获胜”<sup>②</sup>。蒙古人“最敬天，每事必称天”<sup>③</sup>，“彼所欲为之事，则曰天教怎地，人所已为之事，则曰：天识着。无一事不归于天，自鞑主至其民，无不然。”<sup>④</sup>天所以能在游牧民自然崇拜体系中占据主宰地位，是与草原自然环境及游牧生产实际分不开的。苍天浩瀚无际、神秘莫测，日月星辰行于其中。时而风调雨顺，时而雪霜雷电，关乎草原的盛衰。因此“天”成为各游牧部落共尊的主神，成为游牧民族精神世界的主宰。另一方面，宗教作为观念形态的东西也不能不受经济基础的制约，不能不适应社会的发展进程。当匈奴的马蹄震撼中国北方大地的时候，匈奴人已挣脱原始生产力的束缚，步入文明时代了。“天”的主宰地位的确立，体现了匈奴社会向文明时代迈进的历史进程。随着地上统治秩序的确立，天也最终成为至高无上的权威，单于就成了“天”在人间的化身，上天神的代表。单于号“撑犁孤涂”者，即“天子”之意。匈奴单于每每自称“天地所立，日月所置”；突厥可汗亦往往自云“承上天之志，历数在躬，朕立为可汗”，其继位仪式还要“随日九回”<sup>⑤</sup>。这实际是借“天”的崇高地位使自己的统治地位合法化。

殉牲习俗及其巫术意义。近几十年来，匈奴时期墓葬的陆续发掘，为我们研究匈奴葬俗提供了有价值的实物，特别是盛行的殉牲习俗尤具特色。70年代，内蒙桃红巴拉发掘的匈奴墓葬，“殉牲习俗盛行，其种类有马、牛、羊。以桃M2为例，计有羊头骨四十二具，马头骨三具，牛头骨四具和牛蹄骨若干。”“在殉牲的马头骨附近，往往发现有马衔、马镮和马面饰等，说明死者生前乘马亦被殉葬。”<sup>⑥</sup>呼鲁斯太2号墓，“在人骨架上发现二十七个马头骨，作三行‘一’字排列”<sup>⑦</sup>。毛庆沟墓葬“普遍流行殉牲习俗。在七十九座墓中……殉牲的墓葬占半数以上。”“殉牲的方式：当人死了以后，首先将尸体掩埋在狭长的墓坑内，然后割取牲畜的头和蹄（以头为主），埋在死者头部之上的填土中，一般是横列，嘴部向前，下颚朝上。”“殉牲的种类有山羊、牛、马和狗，以山羊最多。”<sup>⑧</sup>大量的殉牲及其按一定程式的摆放，显然不是偶然的。这除去财产观念外，更有浓厚的巫术意味。乌桓人“贵兵死，斂尸有棺，始死则哭，葬则歌舞相送。肥养犬，以采绳婴牵，并取亡者所乘马、衣物、生时服饰，皆烧送之。特属累犬，使护死者神灵归乎赤山。”<sup>⑨</sup>匈奴以羊牛马殉葬，其用意正在于“使护死者神灵”。又“匈奴使巫者埋羊、牛于道以诅汉军。”<sup>⑩</sup>在这里羊、牛充当了“巫者”媚神以交通天地鬼神并达到自己目的的一种巫术道具。羊、马、牛在巫术活动中如此广泛的使用，也正体现了匈奴文化的客观基础，即所谓“衣食住行，全赖马、牛、羊”的畜牧业经济。

另外在各地的匈奴墓葬中，还发现了上千件不同时期的动物纹器物和动物纹装饰品<sup>⑪</sup>，这些以形象化的艺术手法创造的东西，决非单纯审美意义上的艺术品。“野蛮人视为神圣的东西，不是那呆板的物件，却是那黏着在那物件上的超自然的力量。”<sup>⑫</sup>大量的动物纹饰器与殉牲习俗，虽然表现形式各异，但都反映着同一种文化内涵——借动物与超自然力量沟通，表达了人们对死亡世界及其他超自然界的理解。当然匈奴人的动物纹饰器决非仅在埋葬死者时使用，在现实生活中肯定有更多的用处，也许是属于那种巫术“符箓”一类的东西。

头骨崇拜。《史记·大宛列传》载：“匈奴老上单于，杀月氏王，以其头为饮器。”以月氏王头骨为饮器，当然有自我炫耀武功的意味，但其作为一种古老习俗与斯基泰人的猎头习俗<sup>⑬</sup>，有着同样的文化内涵。一方面反映了远古血族复仇的遗风，同时更有深刻的宗教内

容。“死人的头骨或骨骼也作为含有‘灵魂力量’之物而受到崇拜……既然头骨时常被当成灵魂之座位，自然就要获得它，保存它，（支配它，并用它的力量战胜一切敌人）。假如它属于一个杰出人物如祭司或首领，更是如此。头骨崇拜不限于对祖先的头骨，而且扩展到任何能获得的头骨，无论它是敌人的还是朋友的。从死人崇拜和头骨崇拜，发展出面具崇拜及其舞蹈和表演，刻成的面具，象征着灵魂、精灵或魔鬼。”<sup>④</sup>这种意义上的头骨崇拜正是后世宗教面具的滥觞。

祠兵。《汉书·匈奴传》记载：“贰师在匈奴岁余，卫律害其宠，会母闾氏病，律飭胡巫言先单于怒，曰：‘胡故时祠兵，常言得贰师以社，今何故不用？’于是收贰师。”所谓“祠兵”，实是为战争的胜利而进行的一种祭祀活动。北方民族多为马上民族，战争是其社会生活中的头等大事，因此以巫术——祠兵来祈求战争的胜利，就成为匈奴等北方游牧民族宗教活动中的重要内容。如契丹人出征前要“射鬼箭，以祓不祥”<sup>⑤</sup>；女真人有“禳射之法行之军中”<sup>⑥</sup>，以求“兵祥”之兆<sup>⑦</sup>。斯基泰人有祭祀战神的习俗，而他们的战神是一把战刀<sup>⑧</sup>。匈奴人的战神是什么呢？匈奴有“径路神祠”。“昌、猛（指元帝时车骑都尉韩昌和光禄大夫张猛）与单于及大臣俱登匈奴诺水东山刑白马，单于以径路刀金留犁挠酒，以老上单于所破月氏王头为饮器者共饮血盟。”<sup>⑨</sup>“径路刀”正是匈奴战神的象征，径路神祠正是祭祀战神之所，“以径路刀金留犁挠酒……共饮血盟”就是向战神盟誓。

随着时代的发展，巫者已经成为独立的职业，祭祀地也逐步固定。“岁正月，诸长小会单于庭，祠，五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼神。秋，马肥，大会蹏林。”<sup>⑩</sup>匈奴人每年要在正月、五月、九月集会，分别在单于庭、龙城、蹏林举行祭天地、鬼神的宗教活动。据说，蒙古人民共和国在一个叫“高瓦一道布”的大岗丘的发掘中，发现了祭祀地的遗址<sup>⑪</sup>。但是，由于游牧生产方式的原始性，使匈奴的宗教观念相当多地保留着它的原始形态，并渗透在社会生活的诸多方面。

“匈奴俗，岁有三禋祠”，这不仅是“祭天地、鬼神”，还有着“课校人畜计”的经济目的在里面<sup>⑫</sup>，宗教行为与政治、经济目的相结合，正表明进入阶级社会后，统治阶级正在利用着宗教——这一主宰匈奴民族精神世界的古老文化观念。特别是“南单于既内附，兼祠汉帝”<sup>⑬</sup>。异民族的皇帝竟然成为毡乡人顶礼膜拜的神灵。南单于附汉事在公元48年。日逐王比因不得立与单于发生矛盾，欲南下“奉藩称臣”。理由虽是“以其大父尝依汉得安，故欲袭其号”，但对于“有威名于百蛮”的匈奴，犹有“为诸国所笑”之虑，如将汉帝拉进自己的信仰体系，不仅会使“附汉”名正言顺，而且可讨汉帝之欢心，披着宗教外衣的政治目的是显而易见的。

匈奴人以战争立国，故其宗教思想、巫术活动在战争中有更广泛的意义。除“祠兵”之外，还有“月盛壮则攻战，月亏则退兵”的记载<sup>⑭</sup>。这种观念是以自然—人事相互感应为其认识论基础的，国外学术界称之为“交感律”或“交感巫术”。正因为相信自然或超自然与人事之间存在着联系，于是就有了影响超自然力的巫术手段。“匈奴使巫者埋羊、牛于道以诅汉军”，反映的就是这样一种事实。《史记·匈奴列传》记载：匈奴围汉高帝于平城白登山时，“匈奴骑，其西方尽白马，东方尽青骊马，北方尽乌骊马，南方尽驎马”。这显然也是一种巫术。“萨满巫人以四种颜色，青、赤、白、黑象征东、南、西、北四个方位。”

“而它的起源则与原始时代的巫术有关。”<sup>⑮</sup>在自然崇拜的时代，宇宙四方也具有某种超自然力，故而在战争中取其色以象征四方诸神，并希望得到四方神的相助。

#### 四、“蒸”、“报”婚俗

汉文史料对匈奴婚姻的描述不多，即或有之，亦目之为非礼。因为匈奴人“父死妻其后母。兄弟死，皆取其妻妻之。”以汉儒封建道德来看，这不仅不道德，简直是弥天大罪。对这样一种风俗制度，应从历史上来说明。至少从冒顿时代起，匈奴社会就已经由军事民主制进入初期奴隶制时代了。产生于母权制时代的氏族外婚制已经发展到父家长制下的一夫一妻制阶段，而“妻其后母”、“报其寡嫂”的收继婚制作为氏族外婚制的一种伴生现象，反映了匈奴社会发展的历史进程，体现了一种文化观念。

收继婚俗表明远古群婚遗风的深远影响，但它的形成却是随着父家长制的确立得以实现的，这种婚姻制度，所以能在广大的游牧民族中产生并延续下来的原因是多方面的。首先财产观念对这种习俗的支配作用是不容忽视的。“在初民的社会里，女子是一宗财产”<sup>④</sup>，因此嫁娶之先，男方须付一定的财物为聘礼。对匈奴人嫁娶形式史无记载，但后人关于乌桓人嫁娶之法的描述也许可供借鉴。《魏书》云“其嫁娶皆先私通，略将女去，或半岁百日，然后遣媒人送马牛羊以为聘妻之礼。婿随妻归，见妻家无尊卑，旦起皆拜，而不自拜其父母。为妻家仆役二年，妻家乃厚遣送女，居处财物，一出妻家。”<sup>⑤</sup>这样“妇女由于结婚而脱离她的氏族，加入新的夫方的氏族团体”，“她已经被接受到氏族的婚姻团体中来，可以在她的丈夫死亡时，继承他的财产，即一个氏族成员的财产。为了把财产保存在氏族以内，她必须同她的第一个丈夫的同氏族成员结婚而不得同别的任何人结婚”<sup>⑥</sup>。同时，这种婚姻方式还体现了作为亲属的生者对死者应尽的义务。古希伯来人从道德规范的角度看待这种收继婚制，认为“弟宜为兄立嗣”<sup>⑦</sup>；西伯利亚的楚克奇人也认为“最亲的亲属有义务照料死者留下来的妻室儿女和驯鹿群”<sup>⑧</sup>。匈奴人的“恶种姓之失也，故匈奴虽乱，必立宗种”<sup>⑨</sup>，也是从义务与道德的角度承认了“蒸”“报”婚制的合理性。另外，这种婚姻制度在游牧民族社会中起着一种稳定器的作用，它规定丧夫女子再嫁只能或优先在夫方亲属或家庭内部实行。这样减少了因寡妇财产继承权和对之继娶权等引起的纠纷，有利于部族稳定。

以上从匈奴文化构成的角度探讨了它的主要内容及其特征。匈奴文化是在蒙古草原环境中，由无数代的游牧民族在长期的生产斗争中创造的。从生产、生活方式到精神文化的诸方面都体现着自身的发展脉络。在整个北方草原文化发展序列中，匈奴文化处于开创地位，具有典范性，许多后起的民族都继承了匈奴文化的基本内容；同时在与中原地区的交往中，不断地影响和充实着农业文化，并参与了中华文化的建构过程。

#### 注释：

- ① 齐思和：《匈奴西迁及其在欧洲的活动》，《历史研究》1977年第1期。
- ②③④ 《汉书》卷94《匈奴传》。
- ⑤⑥ 《汉书》卷49《晁错传》。
- ⑦ 《史记》卷112《平津侯主父列传》。
- ⑧ 这方面的材料主要来自苏蒙学者在外蒙的考古发掘。国内学者林干的《匈奴城址和庙宇》，周连宽的《苏联南西伯利亚发现的中国式宫殿遗址》二文可供参考，载《匈奴史论文选集》，中华书局，1983年版。
- ⑨⑦ 林干：《匈奴人的科技与文化》，《科学》1986年第2期。
- ⑧ 林干：《匈奴墓葬简介》，《匈奴史论文选集》。
- ⑨ 杨仁普、李振芬：《蒙古族风俗见闻录》第2页，内蒙古人民出版社，1986年版。
- ⑩⑪⑫ 《三国志》卷30《乌桓传》裴注引王沈《魏书》。
- ⑬ 《辽史》卷71《后妃传》。
- ⑭ 郝经：《续后汉书·北狄传》。
- ⑮ 《鲁不鲁乞东游记》，《出使蒙古记》第121页，中国社会科学出版社，1983年版。
- ⑯⑰ 《蒙鞑备录》。
- ⑱⑲⑳㉑㉒ 《史记》卷110《匈奴列传》。
- ㉓ 《盐铁论》卷7《备胡》。
- ㉔ 宋兆麟：《巫与巫术》第75页，四川民族出版社，1989年版。
- ㉕ 韩儒林重译：《葱岭可汗碑》，《突厥回纥历史》

(下转92页)

综上所述,杀害秋瑾的贵福与凌升之父贵福,二者生卒年代、字号、民族、经历都迥然不同,他们是两个人而不是一个人,就年齿而论,凌升之父贵福对于杀害秋瑾的贵福还是老前辈。所以,溥仪的四妹先是许婚于前一贵福之孙,后来则与后一贵福之子结婚。

笔者读书不多,见闻不广,对于两个贵福的生平事迹知之有限。比如,杀害秋瑾的贵福何时改名赵景祺,他的改名是出于民国初年旗人冠姓改名的潮流,还是为了掩饰杀害著名革命党人的惭德,则一无所知。好在本文的宗旨是考辨杀害秋瑾的贵福并非凌升之父贵福。笔者自信此目的已经达到。

最后谈谈米内山庸夫的书。作者自称与贵福

父子相识。恐怕只是一般的官场酬酢,不会相知甚深,否则不会对贵福的经历一无所知,以致张冠李戴,把他误做杀害秋瑾的刽子手。前引米氏文章,文字不多,错误则不少。(一)伪满洲国成立于1932年,1934年是实行帝制的年代。(二)凌升于1936年4月24日被处死,1935年他还是伪满与外蒙边界谈判的首席代表。(三)凌升之死的主要罪名是“通苏”,不单是“里通外蒙”。(四)凌升为关东军所逮捕,经军事法庭判决,不仅伪满官吏未参与其事,就是溥仪于凌升生前也毫无所闻。总之,上述这些当时众所周知的事情,米氏竟然搞的一塌糊涂,那么他把杀害秋瑾的贵福与凌升之父贵福混为一谈,也就不足为奇了。

### 注释:

- ①②③④ 溥仪:《我的前半生》,第313页;第346页;第505页;第346页。  
⑤ 《溥仪兄妹近况》,《文摘旬刊》(精选合订本1981—1984),吉林日报社。  
⑥ 《奉天公报》第2943号。  
⑦ 刘寿林:《辛亥以后十七年职官年表》。  
⑧ 《满洲国政府公报》第2号。  
⑨ 《最新满洲帝国人名鉴》。  
⑩ 《满洲国官吏录》(伪大同二年)。  
⑪ 《满洲国官吏录》(伪康德元年)。

- ⑫ (伪满)《政府公报》第855号。  
⑬⑭⑮ (北洋时期)《政府公报》第1299号;第1431号;第3613号。  
⑯ 《满洲国政府公报》第1号。  
⑰ 恩克巴图等:《贵福先生生平简介》(未刊稿)。

(作者工作单位 吉林大学政治学系)

[责任编辑 王德厚]

### (上接57页)

史论文选集》上册,中华书局,1987年版。

- ⑲ 《黑鞑事略》。  
⑳ 田广金:《桃红巴拉的匈奴墓》,《考古学报》1976年第1期。  
㉑ 塔拉、梁京明:《呼鲁斯大匈奴墓》,《文物》1980年第1期。  
㉒ 内蒙古文物工作队:《毛庆沟墓地》,《鄂尔多斯式青铜器》下编,文物出版社1986年版。  
㉓ 《汉书》卷96《西域传》。  
㉔ 田广金、郭素新:《鄂尔多斯式青铜器》第1+2页。  
㉕②⑥ [美]罗伯特·路威:《文明与野蛮》,三联书店,1984年版,第215~216页,第124页。  
㉖ 希罗德德:《历史》,商务印书馆1959年版,第456页。  
㉗ [德]利普斯:《事物的起源》,四川民族出版

社1982年版,第344~346页。

- ㉘ 《辽史》卷116《国语解》。  
㉙ 《大金得胜陀颂碑》。  
㉚ 《金史》卷1《太祖纪》。  
㉛ [日]江上波夫:《骑马民族国家》第20页,光明日报出版社1988年版。  
㉜ [蒙]H·赛尔奥德扎布:《蒙古人民共和国考古遗存简述》,《文物》1961年第3期。  
㉝ 《后汉书》卷89《南匈奴传》。  
㉞ 马长寿:《北狄与匈奴》,三联书店1982年版,第2页。  
㉟ 恩格斯:《家庭私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第121页。  
㊱ 《旧约全书·申命记》第25章。  
㊲ [美]C·恩伯、M·恩伯:《文化的变异》第306页,辽宁人民出版社1988年版。

(作者工作单位 黑龙江省社会科学院文学研究所)

[责任编辑 杨茂盛]