

蒙藏專題研究叢書

蒙藏專題研究叢書之八十二

論《阿勒坦汗傳》的撰史意識

黃麗生著

*係個人研究，不代表機關立場

論《阿勒坦汗傳》的撰史意識

目 次

壹、前言	一
貳、史學史的反省	四
一、史學理論中的歷史著作	四
二、蒙古史著中的阿勒坦汗	七
參、《阿勒坦汗傳》的原由與特質	一六
一、原由	一六
(一)孤本出土與基本研究	一六
(二)成書的年代	一九
(三)作者問題	二〇
二、內容概要與敘史特質	二二
(一)內容概要	二二
(二)敘史特質	二五

1. 記人與敘事	二五
2. 記言的作用	二六
3. 地理與紀年	三〇
4. 以韻文敍史	三三
肆、政教並立的史觀	三五
一、「政教並立」的源始	三五
(一) 土蕃「政教合一」的分立教團	三五
(二) 蒙藏首建「政教結合」的體制	三六
(三) 「政教結合」體制的擴大	三九
二、「政教並立」史觀的確立	四一
(一) 歷史的啓示與現實問題	四一
(二) 蒙藏再度接觸的經驗	四五
(三) 徽辰鴻臺吉的史觀與範	四九
伍、歷史分期與敍史結構	五六
一、譯經後記的範例	五六
(一) 有關成吉思汗的記述	五七

(二) 有關忽必烈汗的記述	六三
(三) 有關歷史的分期	六五
二、全傳的歷史分期	六六
三、敘史結構分析	七〇
(一) 首創政教並立的時期	七〇
(二) 袁徵時期和前阿勒坦汗時期	七二
(三) 阿勒坦汗復興政教的時期	七五
(四) 後阿勒坦汗時期	八一
陸、世俗政治的意識	八一
一、成吉思汗開立國基與達延汗重整封建	八八
二、阿勒坦汗征伐諸部樹立政治權威	九二
三、明蒙關係的演變	一〇七
(一) 征掠漢地，強徵貢賦	一〇八
(二) 招納漢人來墾，建立八大板升	一一一
(三) 明蒙的和議與貢市	一一六
柒、以政弘教、以教輔政的信念	一二九

表 次 圖

一、阿勒坦汗的宗教活動	一三二
(一)初聞阿興喇嘛說法——政教結合的肇端	一三二
(二)迎請三世達賴喇嘛並赴青海會晤——政教正式結合	一三五
二、都古楞汗時期的宗教活動	一四〇
(一)阿勒坦汗亡及其喪禮	一四〇
(二)迎請三世達賴喇嘛前來蒙古	一四〇
三、那木岱汗時期的宗教活動	一四一
(一)那木岱汗即位至三世達賴喇嘛圓寂	一四二
(二)四世達賴喇嘛轉世與入藏	一四三
捌、結論	一四七
攻、徵引文獻	一五二
圖一、歷史分期與敘述篇幅比較圖	六九
圖二、阿勒坦汗征伐諸部圖	九六

表一、《阿勒坦汗傳》所記元室北徙前大汗弘教對照表	七一
表二、《阿勒坦汗傳》大汗世系與敘史主軸的變化	七六
表三、阿勒坦汗征伐蒙古及西藏諸部大事年表（一五二四—一五七三）	九三
表四、阿勒坦汗南掠求貢大事年表（一五二二—一五七〇）	一一八

論《阿勒坦汗傳》的撰史意識

壹、前言

近十數年來蒙古史研究的長足進展，頗得力於具現代學術背景的學者，將各種分散於世界各地，以不同文字記載古代蒙古歷史的文獻，分別予以整理、疏爬、考証、比較、翻譯；此外，更在上述的基礎上，以現代史學甚至輔以社會科學的研究方法，從不同的角度和題材著手，累積了可觀的研究成果。此其間，不只是舊有史料的整理、考訂、翻譯有助於學者利用撰述，貢獻良多；新出土的蒙文史料，更在蒙古古典文獻十分有限的蒙古史研究領域中，倍顯珍貴。

《阿勒坦汗傳》是一本約成書於十七世紀初的蒙文手抄本史著。雖為撰述阿勒坦汗（即漢文史料中的「俺答汗」，為便於行文，以下不再再說明。）個人生平為主的傳記，但因阿勒坦汗為明朝中葉（十六世紀）對蒙古諸部、蒙藏關係、以及蒙明關係有重大影響的歷史人物，此書不但對研究阿勒坦汗個人有重要的價值，亦傳達了當時蒙古政治、社會、宗教、文化、經濟與對外關係等多方面的歷史訊息。再加上此書撰成離阿勒坦汗所處時代不遠，史料信度不低，故於一九五八年出土後頗受國際蒙古史學界重視，有關的編訂、考証、校勘、翻譯等工作陸續展開，甚便於學者利用參考，遂產生不少研究阿勒坦汗及其時代之各種不同題材的作品。使一

向苦於史料短少，研究難度相對較高的明代蒙古史領域，增添許多可貴的成果。由此可見《阿勒坦汗傳》對蒙古史研究的重要價值。

本文以《阿勒坦汗傳》的撰史意識為題，其動機有三：

(一)歷史著述為人類文明最能直接表達其歷史意識的方式。從史家所選擇的題材及其內容的描述，可歸納其歷史意識的特質及其價值判斷。（黃麗生，(B)：389-39）而此價值判斷隱含了歷史著作可能的重要作用：(1)表達及穩定個人或群體的身份——即滿足人之認同或歸屬的要求。(2)說明個人或群體行為的根據和立足點——即證明個人或群體行為的合理性。（胡昌智，(A)：9-10）《阿勒坦汗傳》出土後，有關的考證、翻譯、研究已然不少，但鮮有就這本傳記背後的撰史意識詳加探討，以深掘理解此意識所反映著史者所處時代的認同問題、自我定位問題，以及其他認知層面、思想價值方面的傾向。而此一歷史探討的課題，向為筆者所關切。（註一）

(二)撰成於十六世紀以降至十七世紀下半葉的古代蒙古文獻中，絕大多數對阿勒坦汗的生平事跡視為重要的記述內容。但僅有《阿勒坦汗傳》是唯一以他為主的傳記式史著。現存
 (註一)筆者曾發表有關史著歷史意識研究的論文，有〈論蒙古史家的歷史意識——以《蒙古秘史》和《蒙古黃金史》為中心〉，《中等教育》，台灣師大，第三十九卷，第三期，民七十七年，頁381-48；〈《尚書》歷史意識之研究〉（上）（下），《人文數理學報》，第二期，國立台灣海洋大學，民八十二年，頁219-265。

的蒙古文獻中以單一可汗的事跡為主要內容的，除了《蒙古秘史》中對成吉思汗的記述之外，並不多見。故《阿勒坦汗傳》在蒙古史學史上除前文所述的重要性外，應有其特殊的性格與地位，值得一探究竟——它與其他古代蒙古史著相比，沿襲傳統者何？獨具特質者何？在蒙古史學史的意義者何？

(三) 對阿勒坦汗這樣一個曾在蒙古族歷史、蒙藏關係史、和蒙漢關係史上有重要地位的人物，傳統蒙漢史家著史的重點迥異；且自近代以降，因受西方強大的政治、經濟、文化因素的衝擊，並在蒙漢族政局重大變革的影響之下，當代蒙古史學者對阿勒坦汗的研究與著述，各有其立場與觀點，其中褒貶評價不但迥異於傳統史家，且趨於多元而各具特色。而此為現代史學發展的正常現象。本文則擬本諸「同情地理解」的史學精神與研究進路，重新詮解並呈現《阿勒坦汗傳》的撰史意識，期能透過充分理解史著背後的意識結構、認知層面、核心價值，以便將史著中還未被理解、彰顯的歷史面貌、文化資源和理性價值呈現於世，並且適切地了解該史著所能傳達之歷史與思想意識，其範疇與限度何在？此或更有助於當代史家更公平理性的看待《阿勒坦汗傳》及其撰史意識。

又人類的歷史意識使其傾向於在人事現象的歷史脈絡中，尋求滿足自我與群體的認同，並確定行為的合理依據。歷史著作於是生焉。此外歷史意識也促使撰史者在史著中，對民族生活的情態、思考方式和價值信念有所反省，進而形成其特有民族文化傳統，則其民族才能經由此

一文化傳統，使自己的行為和活動有所依循，滿足內在的基本願望，使心靈得到安頓。（黃霑生，(B)，38.）故深入詮解《阿勒坦汗傳》的撰史意識，其實也是了解十六世紀中至十七世紀初蒙古民族文化傳統及其核心價值的途徑。

本文擬先從史學史反省的角度，探討傳統史家對阿勒坦汗個人及其時代描述的特質異同與意義；再就《阿勒坦汗傳》一書的原由與特質作一簡介及分析；復次按其意識架構的淵源與內含，循序論証詮解；最後針對前文所述研究動機及其問題提出看法以結論。

貳、史學史的反省

一、史學理論中的歷史著作

近代史學的發展，已使世人逐漸理解到：歷史著作與逝不復返的過往事件本身並不等同，而且存在必然的距離。這個必然的距離來自於(1)撰史者係依靠史料（含個人見聞）再現事實，而史料與歷史事件之間有很大的差別；(2)歷史的過往只有在撰史者以其所知所想，將它與其他事實及更廣泛的範疇聯繫起來並生動重現時，才能成為歷史事實，具有意義，對聽聞者產生影響。（Carl Becker，(A)，277-290）所以撰史者內在的歷史思維、問題意識和基本的觀點在在左右了史家選擇史料的傾向，並影響其對歷史的理解詮釋、評價判斷乃至於呈現手法的風格。

英國史家柯林烏(R. G. Collingwood, 1898-1943)曾指出費希特(Fichte)的歷史觀中存有

重要的真理，即揭示了「歷史家……是基於現在的觀點而注視過去……他必須在那一點上站穩……而且除非他有觀點，否則他全然無法了解事物」(Collingwood, (A), 150)按其說，任何史著之撰成必含史家基本的觀點和思維架構；而且捨此即無史著可言。意大利史家克羅齊(Benedetto Croce, 1866—1952)亦嘗言：

「已往的歷史……如果它有意義而並非空洞的回聲，那它就是當代的歷史：歷史存在的條件是：構成歷史的行為必須震動歷史學家的心靈。……對我來說也一樣，當我集中思考或將要對之進行思考，並根據我精神上的需要而重新加以闡述時，它們才是或將是歷史。」(Croce, (A), 355—357)

因此，前述歷史著作與過往事件的必然距離，並非由於史家無知於史事之真偽或對文獻證據的掌握不足。而是由於史家以其所處歷史階段的文化發展，去面對歷史進而發問、思考並予以闡述(Croce, (A), 356—357)的結果。我們也可以說歷史家深切認知了歷史事件不只是現象，且有其內在的思想過程；而歷史家撰著歷史，必然以其知識重演過去的思想，並予以批判評價。如此一來自然會與實際發生過的事件有所差距。(Collingwood, (A), 286—288)當然這「必然的距離」也不無可能是出自史家個人的目的、願望和偏見。(Becker, (A), 286)

所以此一歷史著作與過往事件的必然距離，其實啓示我們必須去正視歷史著作的本質：(一)

它是撰史者思想意識呈現的方式，所述歷史乃是撰史者所能認知的部份，我們不能期望它是歷史的全部；(二)不同的撰史意識，呈現了不同的歷史面向與詮釋系統，當越多的歷史面向和理解系統被呈現出來時，我們才越能接近歷史的真實。Collingwood與Becker皆深諳此理，故抱持類似的看法：從來沒有一篇歷史陳述能夠揭示一個事實的全部真相；沒有一個歷史學家會認為自己完全了解了一個事實，或者認為將來總有一個歷史學家會做到這一點。

(Collingwood, (B), 187; Becker, (A), 284) Becker還認為：

「任何一個事件的歷史，對兩個不同的人來說，絕不會是完全一樣的；而且人所共知，每一代人都用一種新的方法來寫同一個歷史事件，並給它一種新的解釋。……不了解這些事件的參與者本身是如何看待歷史的，就不可能理解某些偉大事件的歷史。」(Becker, (A), 286-287)

上述近代西方史家對歷史著作與過往人事之間關係的釐清，頗助於吾人對不同立場及意識背景的史著，乃至於個人本身撰著歷史的工作，有更週全的認識與反思——我們不但研究歷史上的人、事，也要了解歷史上的人他們對歷史的看法；我們閱讀利用史書之際，亦不能全然無知於該書作者的撰史意識，及其所著歷史的價值與限度。對自身的研究和著作亦復如此。

本文以為包含蒙古史在內的，涉及民族互動關係密切的歷史研究，常面臨民族立場迥異，

史料文獻來源不同（不同文字、不同區域、不同民族、不同時代）的問題，而且許多早期文獻常將傳說、宗教與歷史混同敘述，使得史家重演歷史的工作相對更為困難。我們若能正視史著與過往事件之間「必然距離」必然存在的事實，或較能包容不同立場、不同時代、不同文化背景的史著所各自呈現的歷史面向與理解方式，進而擴增吾人對歷史的認知，拓新歷史研究的領域；與此同時，也不至於因為囿於個人和時代的偏見，限制甚或貶抑了古典文獻可能揭示更多歷史面向的價值。

本文擬以《阿勒坦汗傳》的撰史意識為研究課題，即是基於對前述史學理論的理解與認同，而產生的對蒙古史研究的理念：欲藉由探索史著背後的意識結構、內容與價值，以了解並呈現該史著所具藏豐富的歷史訊息——除了該史書所揭示的歷史人物事件外，還包括撰史者的思想意識，及其反映的時代氛圍與文化社會特質等。

二、蒙古史著中的阿勒坦汗

漢人史著中記載阿勒坦汗，必言及其受明朝封為「順義王」，賜城名為「歸化」，視之為蒙漢締和，開啓貿市關係的象徵。相對於此，自阿勒坦汗時代（十六世紀末）以迄清初的蒙古文獻，則一概推崇阿勒坦汗為振興蒙古，使佛教在蒙古得以重新弘揚光大的偉大可汗，迥異於漢人述史的立場與視點。

(一) 《金光明經》

於阿勒坦汗時代譯成的《金光明經》（《suvarnaprabhasattana》）其譯者，於譯文後記中，描述阿勒坦汗是古代印度「查克拉瓦爾迪王」（亦即佛教中所說的「轉輪王」）的轉世。文曰：「成吉思汗第二十五代孫乃是查克拉瓦爾迪轉世之信教者俺答汗。俺答汗甚知佛陀法規，亦知學習知識，時時關心普天下之利益……（他）迎請菩薩達賴喇嘛，將佛教傳遍（於蒙古）」（註二），並稱之為法王（Nomun Altan qagan）。當代蒙古史家認為該經譯者已將法王兼天子的一切品質統統加在阿勒坦汗之上（沙·比拉，(A)，頁154—155）。

同時期的漢文史料中，雖亦不乏關於阿勒坦汗晚年崇佛，曾請明朝賜贈佛經助建佛寺等記載（註三），但將《金光明經》翻譯成蒙文的譯者，本其佛教的宇宙觀，則進一步將阿勒坦汗描述為：不但身為成吉思汗第二十五代孫，更是古印度護法轉輪王之轉世。故以佛教之菩薩、轉輪王、法王等名號敬稱阿勒坦汗。其歷史意識乃是結合佛教教義與跨民族的佛教傳播史觀交互作用而呈現的。此在《阿勒坦汗傳》亦可見到。

(註二) 引文原出自 W. 海西希(Walter Heissig)：《十六世紀後半葉至十七世紀前半葉蒙古人改信宗教後精神上的成就》，見《烏拉爾—阿爾泰學年鑑》，第二十六卷，第一—二期，威斯巴登，一九五四，（德文）。此轉引自沙·比拉，(2)，154。

(註三) 如《明神宗實錄》云：「萬曆三年（一五七五）十月丙子：順義王俺答遣夷使乞佛像，經文，塔殿等物，所蓋城寺賜城名。」見卷四十三，頁四—五，中研版，冊九十八，頁970—971；另據當時大同巡撫鄭洛《撫夷紀略》：「答慶王乞鐵」載：俺答赴青海會達嘛前曾寫信請真助以修城蓋寺的額料諸物。見頁十三—十四。

(二) 《白史》

與阿勒坦汗同時，曾力勸阿勒坦汗改宗佛教的徹辰鴻臺吉，在其重編的《白史》（原名『十善福經白史』Arban buyan-tumon-un chagan teuke）中闡述蒙古史時也指出：在蒙古，佛教是在三位「查克拉瓦爾迪合罕」在位時，才得以普遍傳播的。比起《金光明經》的譯者，身為與阿勒坦汗極為親近，並與之有叔祖侄孫關係的徹辰鴻臺吉，同樣以佛教轉世的觀念，用菩薩、轉輪王等名號稱呼蒙古可汗和阿勒坦汗外，更把阿勒坦汗的歷史地位藉此提升到與成吉思汗、忽必烈汗並列的層位（沙·比拉·A. 162-163），益發凸顯出阿勒坦汗對蒙古佛教傳佈的貢獻，以及由此而有之不凡的歷史和政治地位。換句話說，他比《金光明經》的譯者更重視汗權政治在蒙古歷史中的正當性與重要性。

由徹辰鴻臺吉筆下的蒙古史和阿勒坦汗可知：其不但具有濃厚佛教史觀，並且更清楚地表現出以下的看法：(一)蒙古歷史發展的核心價值乃是在於弘揚佛教；(二)汗權是弘揚佛教的主要力量，汗權也因弘揚佛教而具有正當性；(三)黃金家族做為蒙古的統治中心，但只有強而有力的佛教振興者，才堪於蒙古歷史上佔有重要地位。故徹辰鴻臺吉所記述的阿勒坦汗固非正統可汗，但其領導蒙古族人信仰佛教，延請達賴喇嘛，恢復了忽必烈汗時代所實施世俗政制和弘法經教雙元並立的傳統，延續了中斷二百年之久的蒙古佛教史，比起其他黃金家系的可汗們，阿勒坦

汗更具有資格與成吉思汗、忽必烈汗並列為蒙古歷史發展的核心，故值得大書特書。（有關徹辰鴻臺吉「政教並立」史觀的內容，見後文詳論）

(二) 《黃金史綱》

徹辰鴻臺吉「政制經教，雙元並立」的價值觀（註四），不但決定其對蒙古歷史的解釋與判斷，後來也深刻影響到《阿勒坦汗傳》和其他蒙古史著的撰寫。但畢竟他的撰史觀點僅僅是藉由重編《白史》時的〈前言〉中揭示出來，（包文漢、喬吉，(A)，20）其以教解史，以史傳教的用意很明顯，其中宗教意識的作用恐怕更甚於歷史理性的呈現。其對蒙古可汗包括阿勒坦汗的歷史評價，也一概以佛教尊號來表達，以致將宗教世界中的佛、菩薩與世俗歷史的人物混同為一。《阿勒坦汗傳》亦保有這樣的敘史特色。不過，較《阿勒坦汗傳》稍晚問世、迄至清初的蒙古史著，雖仍然一本傳統「政教並立」的原理，但敘述歷史人物時，有的已不將歷史人物描述為佛界的菩薩法王，僅尊以俗世政治領袖的可汗名號。如佚名氏所著，約於十七世紀成書的《黃金史綱》（《諸汗源流黃金史綱》Qad-un ündüüsün quqiyangui altan tobci），除了

（註四）據札奇斯欽研究，「政教合一」的制度起源於蒙古噶闍壹可汗經略土蕃派宗王闍端（жадан）征土蕃。闍端在土蕃選擇薩迦大寺的教主，使之具有代表蒙古統治土蕃的政治地位，闍端本人並接受佛法。此後忽必烈及歷代可汗授與薩迦大寺榮典與權勢，冊立其法王為帝師，為西藏樹立了政教合一的制度。見札奇斯欽，(B)，898-901。

一脈相承地推崇阿勒坦汗承接了斷絕的佛教，治平了毀滅的國家，地位堪比忽必烈汗外，更對俺答汗的世俗政績，如行兵漢地及衛喇特，並平定唐古特土伯特東境……等等多所著墨。其中對蒙明關係則記曰：

「攻打漢地襲擊城池之際，漢地的大明皇帝懼怕而繳納貢賦和租稅，並上俺答可汗以『順義王』的稱號。」（《漢譯蒙古黃金史綱》，1985.104-105）

其對阿勒坦汗世俗政治的記載更甚於宗教事務，且行文之中，僅以受封於蒙古大汗的名號稱其為「俺答可汗」或「格根俺答可汗」（格根，光明之意），並不以法王或轉輪王等佛教護法的名號稱之；對阿勒坦汗敕請達賴喇嘛並互尊名號，備極盛大隆重的過程亦簡略不詳，轉世化身的觀念只用在「胡圖克圖」（活佛）身上，而不用於可汗。而且也只簡單地敘及：阿勒坦汗曾孫為達賴喇嘛轉世，才使達延汗的黃金氏族得以將宗喀巴黃教在蒙古顯揚等。

在佚名作者筆下，雖推崇阿勒坦汗之宗教武功，謂其堪比忽必烈汗，唯亦不忘將此時期蒙古復興佛教、重振國勢的光榮，歸功於阿勒坦汗時期在位的二位可汗，謂彼護持並顯揚了珍貴的宗教與法典。（《漢譯蒙古黃金史綱》，1985.104-105）佚名作者雖亦有政教並立的蒙古史觀，但其敘史手法，似有在宗教意識與歷史理性之間，以及正統汗權與阿勒坦汗的功勳之間，力求平衡記述的傾向——至少他不再將宗教神佛與歷史人物的角色混一，並且更強調正統汗權

的地位。

(四) 《蒙古源流》

清初由阿勒坦汗侄孫徹辰鴻臺吉之曾孫薩囊徹辰所著，於康熙元年(1662 A.D.)成書的《蒙古源流》（原書名爲：enetheg tebed mongol qad-un chagan tegühe nerti tuguji）與《黃金史綱》一樣，是以大汗世系爲敘事主軸的編年史。但其敘事之詳實與篇幅規模則爲其他蒙古文獻所不及。薩囊徹辰沿襲了其曾祖徹辰鴻臺吉極度推崇阿勒坦汗振興蒙古政教的歷史觀點，唯他與《黃金史綱》的作者相同，視正統可汗才是架構蒙古政制和歷史發展的主脈，而且敘史的手法也不再以佛教名號或轉世化身的名義來冠稱諸汗。阿勒坦汗的政治軍事實力固然顯赫，但薩囊徹辰對此以較委婉的筆法呈現。他按阿勒坦汗在黃金家系中，乃受庫登可汗封爲「失圖合罕」之小罕格局，來書寫其政治武功等事跡。（《蒙古源流》，1981，327）因此就整體篇幅來看，作者對阿勒坦汗之政治地位的描述，固也有其重要性，可是也並非特別突出。

但《蒙古源流》另以將近一卷（第七卷）的篇幅，詳細敘述阿勒坦汗接納佛教，迎請達賴喇嘛，衷心護持佛教，乃至於其身後，達賴喇嘛親臨蒙古主持其喪禮，後並化身爲阿勒坦汗曾孫……等等有關之人、事的源由演變。其間記載達賴喇嘛贈阿勒坦汗爲「轉千金法輪之咱噶喇瓦倫徹辰合罕」，並謂之爲忽必烈轉世，而自稱爲八思巴化身，與阿勒坦汗早有前世之緣等。在此卷中，薩囊徹辰藉着所記述的達賴喇嘛之口，仍然在宗教上冠以佛名號將阿勒坦汗神格化

：在政治上則謂其爲忽必烈化身。以此筆法，將阿勒坦汗塑造爲振興蒙古佛教的靈魂人物，在蒙古家系中，確有其他可汗所不及的特殊地位。如其記達賴喇嘛告世人阿勒坦汗「此合罕非凡人也，乃菩提薩埵之化身也。」（《蒙古源流》，1981, 375-399）綜上所述，《蒙古源流》遠比《黃金史綱》更強調阿勒坦汗對復興蒙古佛教的貢獻，及其崇高的政治和歷史地位。作者以特殊的編寫方式保留了其祖父徹辰鴻臺吉及其時代盛行的以佛教發展爲軸心的蒙古史觀以及對阿勒坦汗的歷史評價，卻不致減損《蒙古源流》一貫的敘史原則，亦即在正文中並不藉佛教名號來神化歷史中的政治人物。此則與《阿勒坦汗傳》有明顯不同。

（五）《蒙古黃金史》

約於十七世紀末至十八世紀初，由蒙古喇嘛羅卜桑丹津所撰的《蒙古黃金史》（原書名爲“Erten-ü Khad-un Ündüssi legsen Törü Yosun Jokiyali Tobcilan Khuriyaghsan Altan tobci意譯爲：《記載古代可汗們的源流，並建立國家綱要的黃金史綱》，又簡稱Altan tobci《黃金史》）（註五），也是一部以蒙古可汗世系爲敘史主軸，上自蒙古先祖起源下至林丹汗的編年史。書中記述成吉思汗的部份絕大部分與十三世紀撰成的《蒙古秘史》雷同（《蒙古黃金史譯註》民68,8），但作者似乎比與他差不多同一時期的蒙古史家更有意將以大汗世系爲主軸的蒙古史學傳統，和佛教以及印度、西藏的歷史結合起來，使蒙古史成爲佛教世界史的一部分。（沙·比拉，A., 206-207）他以佛教發展史的意識取代草原民族原有的傳說來追溯蒙古

先室的起源，認為黃金世族乃是印度王室和西藏王室的後裔，藉此象徵蒙古亦佛土。（黃麗生（B），民77，41-42）此外，《黃金史》的作者對可汗世系並沒有太強烈的正統意識，例如對瓦刺後裔的可汗亦一視同仁地加以記述，乃至於該書認為明成祖實乃惠宗（順帝）所生，視成祖政變成功，為可汗之子嗣做了中國正統的可汗，故也將明成祖以降各明朝皇帝皆視為蒙裔可汗而加以記錄。（《蒙古黃金史譯註》，民68，203-204；186-190）

強調大汗政治權威與強烈的佛教史觀，使羅卜桑丹津筆下的阿勒坦汗有相對凸顯的歷史地位。首先，《黃金史》所記載的可汗，皆指擁有名義或實際政治權威的大汗，但並非大汗卻擁有汗號的阿勒坦汗，亦以可汗稱之而詳述其史，顯得特別突出；再者，《黃金史》對阿勒坦汗事跡的記述，遠比當時在位的庫登可汗和圖們可汗的記述來得豐富、重要。（《蒙古黃金史譯註》民68，292-303）顯示作者所認知的阿勒坦汗名義雖非大汗，但其振興蒙古武功、復興佛教的貢獻比之大汗猶有過之而無不及。故最後更記曰：

(註五)有關此書的撰成年代，學者有不同的看法。此處採蒙古史家沙·比拉的說法。見氏著《蒙古史學史》，頁203-204。又此書原名有不同譯法，此處採札奇斯欽《蒙古黃金史譯註》之譯法；他如《蒙古歷史文獻概述》譯為《概述古代諸汗所建立政道之著作黃金史》，見頁13；《蒙古史學史》則譯為《古代帝王奠定之國家管理簡史》，見頁207。

「格根（阿勒坦）汗以珍寶金銀鑄造西方釋迦牟尼佛像，繼興滅絕的佛教，整頓崩毀的社稷，正像古代薛禪（忽必烈）可汗一般，在五色四裔的外邦，樹立了美名佳譽。」（

《蒙古黃金史譯註》，303）（註六）

可見，羅卜桑丹津上承徹辰鴻臺吉的佛教蒙古史觀，故也將阿勒坦汗的歷史地位等同於忽必烈汗；而且與此有關的記述內容雖不如《蒙古源流》詳實，唯其筆法卻比《蒙古源流》更為直接無隱。

總而言之，十六世紀以降的蒙古史著最大的共同點是：

(一)以大汗世系為敘史主軸，藉以凝聚蒙古國家、民族、政治的集體意識，黃金世族即為集體意識的認同中心。而此黃金家族世系史的形式，實即蒙古史學傳統的基礎。（沙·比拉，1988：46）

(二)佛教信仰為蒙古史家撰史最核心的意識價值。由史事的取材，對歷史的解釋，對歷史人物的評價等，常以蒙古佛教的興衰為判準，甚至於撰史本身也具有弘揚佛教的目的。整合以上二點即反映出「政制經教，雙元並立」的著史意識。而此自會深切影響史家對阿

(一)蒙古史學家沙·比拉對此段的記述理解為「統一五色四夷」，並認為羅卜桑丹津把阿勒坦汗視為使蒙古恢復統一，復興蒙古佛教，對蒙古有重大歷史功績的人物。見氏著《蒙古史學史》，頁513。

勒坦汗的記述。

上述史著縱或敘史的筆法不一，所記述的內容亦詳略有別，但對阿勒坦汗重振蒙古政治，復興蒙古佛教的推崇則並無不同。而且雖然其敘史格局仍不出「大汗世系史」的蒙古史學傳統，但對不具大汗身份的阿勒坦汗卻有相當份量的記述，反映其能切實掌握歷史演變的關鍵因素與人事現象。由此可知，傳統蒙古史家們在強烈的宗教意識下，實猶有其歷史理性得以游刃的空間。《阿勒坦汗傳》與上述諸史著各有異同，參照比較之下，不難見出其著史意識所源及獨具特色之處。

參、《阿勒坦汗傳》的原由與特質

一、原由

(一)孤本出土與基本研究

《阿勒坦汗傳》的蒙文原本為手抄本，原藏於內蒙古西烏珠穆沁旗王府家廟之內，1958年發現後，現藏於內蒙古社會科學院圖書館。是天下唯一孤本。本傳蒙文書名為：《名為寶匯集之書》(Erdeni unumal neretü sudur orosiba)，但正文中又稱作《介紹轉輪王阿勒坦汗生平的名為寶鑑之略傳》(chakravati Altan qagan-u törl-i uqagulqui Erdeni toli neretü quriyanggui chadig)和《天聖阿勒坦汗之善行傳記》(tenggrilig bogda Altan qagan-u sain

yabudal-un chadig) 但書末則又稱爲《轉輪王阿勒坦汗傳》(chakravati Altan qugan-jutugaji)。現在一般則通稱爲《阿勒坦汗傳》。(珠榮嘎，(A)，1)

《阿勒坦汗傳》的蒙文手抄本，全書五十四頁，每頁長三四·六公分，寬一〇·七公分，兩面均以竹筆書寫，共有一〇七面。每面約二十四行，或二十七—二十八行。全書採用韻文敘述，以押頭韻的四行詩爲基本形式。唯全文並未分段，字母中的「*č*」(發音爲č)及「*č*」(發音爲č)並無「·」及「:」的標示點；此外，「*i*」(發音爲c)、「*j*」(發音爲j)、「*ü*」(發音爲ü)、「*ü*」(發音爲ü)等字母書寫方式亦無嚴格區分。(珠榮嘎，(A)，4)因此，原書蒙文的手抄本，若未經校註、考証、翻譯的基本研究，其珍貴的史料價值恐難爲世人所識。

《阿勒坦汗傳》的蒙文手抄本於一九五八年發現後，外蒙古史家、國家科學院院士舍，納楚克道爾吉在一九六三年於烏蘭巴托出版的《清朝統治下的喀爾喀史》就曾提及這本阿勒坦汗的蒙文傳記，以資考証阿勒坦汗和喀爾喀土謝圖徹辰汗稱號的由來。(包文漢、喬吉，(A)，31：(德)三。海西希，(A)上，25)此後學術界逐漸了解《阿勒坦汗傳》藏於內蒙古。日本的蒙古史學者松村潤氏約於一九六五在評論《明代滿蒙史研究》(京都大學，文學部，昭38年)一書時也曾透露了此一蒙文史料的訊息。(森川哲雄，(A)，130)

但真正明示《阿勒坦汗傳》係收藏於呼和浩特內蒙古社科院語文歷史研究所圖書館內，則要到一九七九年由「八省區蒙古語文工作協作小組辦公室」所編的《全國蒙文古舊圖書資料聯

合目錄》（內蒙古人民出版社，呼浩特）問世之後。而且同年留金鎖編著的《十三世紀——十七世紀蒙古歷史編纂學》（蒙文）（內蒙古人民出版社，呼浩特，一九七九）出版，書中第二章以四十二頁的篇幅，專章介紹，討論《阿勒坦汗傳》，本傳的部分內容始首次公開於世，並引起更多的國際蒙古學者的注意。日本學者若松寬稱留金鎖所編著書為「欲利用本傳紀」（指《阿勒坦汗傳》）者必讀文獻。」（若松寬，(A)，162），此外，現在一般通稱本傳為《阿勒坦汗傳》，應也是源於留金鎖以《Altan qagan-u tugujii》之名論述本傳而來。德國的三．海西希（Walter Heissig）亦根據留金鎖此書向西方介紹本傳。

首將《阿勒坦汗傳》全傳校勘、註釋並公開印行於世的是由珠榮嘎校註，於一九八四年在北京出版的《阿勒坦汗傳》蒙文校註本和影印本。此書一出，不但本傳全貌得以盡覽，因有校勘與註釋、考證之助，尤利於讀者閱讀。德國的三．海西希發表〈論土默特《阿勒坦汗傳》〉（《烏拉爾—阿爾泰年鑑》1984年第3期及第4期），不但對《阿勒坦汗傳》的作者、書名、年代、詩文特點有所討論，也翻譯了少部分的內容。（三．海西希，(A)（上），25-37；(A)（下），80-111）在日本則有一九八四年若松寬（若松寬，(A)，160-164），一九八五年森川哲雄（森川哲雄，(二)，130-140）相繼為文介紹、評論珠榮嘎校勘的蒙文版。其中森川哲雄更將之譯成日文並附研究篇，名為〈《阿勒坦汗傳》研究〉於一九八七年出版。（包文漢、喬吉，(A)，32）此期間，利用《阿勒坦汗傳》為史料的，有關明代蒙古或阿勒坦汗個人研究的學術論著陸續問

世，其中以內蒙學者爲著。珠榮嘎本人則於一九八二年開始將本傳譯爲漢文，一九八五年將部分譯在《土默特史料》第十六、十八集發表；爾後更於一九九一年在呼和浩特出版了《阿勒坦汗傳》的漢譯校註本。自本傳被發現後之整理、校勘、註釋、翻譯以及出版印行的工作至此，可謂達於高峰。

本文即根據珠榮嘎一九九一年的漢譯校註本以爲論述的基礎。

(一) 註書年代

《阿勒坦汗傳》的撰成年代各家有不同的說法。最早批露本傳內容的留金鎖於其所著《十三世紀—十七世紀蒙古歷史編纂學》中，認爲約於十六世紀末至十七世紀初成書；賀希格陶克陶〈關於《轉輪王阿勒坦汗傳》〉則認爲應爲一六〇七年後（珠榮嘎，(A)，3）；德籍學者海西希(Heissig)亦持本傳係成一六〇七年後成書之說。(W. 海西希, (A)上, 27)

珠榮嘎則以本傳記述之事最後一年爲丁未年（萬曆三十五年，公元1607年），另對明代蒙古歷代可汗上自達延汗，下迄僧格都古楞汗等都明確記載其即位及卒年，唯有對那木岱徹辰汗，卻只記載其即位（丙午，萬曆十四年，公元一五八六年），未記載其卒年。可見本傳應爲那木岱徹辰汗仍在位時所撰。據《明史·神宗本紀》所載，那木岱徹辰汗卒於萬曆三十五年（即公元一六〇七年）夏四月壬子（二十日），故珠榮嘎以此認本傳之撰成極可能於公元一六〇七年春。（珠榮嘎，《阿勒坦汗傳》蒙文校註版，此轉引自包文漢、喬吉，(A), 26）

日本學者森川哲雄則認以《阿勒坦汗傳》所記事事之最後一年來判斷本傳之撰成年恐仍有不足（森川哲雄，(A)，134），另主張本傳應於一六〇七年至一六一一年前半年撰成。（森川哲雄（《《阿勒坦汗傳》研究》，此引自珠榮嘎，(A)，3）。

學界一般較傾向認同珠榮嘎主張本傳成書於一六〇七年春之說（包文漢、喬吉，(A)，26）。綜上所述可知：認為《阿勒坦汗傳》成書於一六〇七年的說法最為普遍。依此則本傳較約於十七世紀成書之佚名氏撰《黃金史綱》要早上三十年，也比成書於一六六二年之《蒙古源流》要早上五十餘年。故《阿勒坦汗傳》遂被認定是明代蒙古最古的蒙文史籍，（珠榮嘎，(A)，3），或被稱為是一部在喇嘛教傳入內蒙古初期時所撰寫的史著，最早也較全面地記載了喇嘛教傳入蒙古地區的具體經過。（喬吉，(B)，84）

(二) 作者問題

一九七九年呼和浩特出版的《全國蒙文古舊圖書資料聯合目錄》中，曾提到本傳的作者名為Dayul kiy-a（達雲恰），但此說遭到中外學者的質疑。（W. 海西希，(A)，25；森川哲雄，(A)，134）留金鎮認為：本傳作者應與阿勒坦汗同時代，並信仰佛教，積極參與佛教在蒙古的傳播工作，曾與阿勒坦汗所派迎請達賴喇嘛三世的使者前往青海東境的察卜齊雅勒廟（即仰華寺），可能是阿勒坦汗使者們的通事或筆帖式，從本傳的內容來看，作者應是通曉佛教經典的學者。（珠榮嘎，(A)，2）

賀希格陶克陶則根據本傳內容末段所記，認為本傳是根據達雲恰的著作資料，再加上作者所聞而寫成，亦同意作者是與阿勒坦汗同時代的人（珠榮嘎，(A)，2）。珠榮嘎則認為本傳係根據達雲恰的著作撰成，但作者究為何人則毫無所悉（森川哲雄，(A)，134）。森川哲雄則根據本傳珠榮嘎校註本第三八一至三八四段的記載，認為作者即使不是溫布鴻臺吉，可能也是和溫布鴻臺吉大有關係的人物（珠榮嘎，(A)，2）。

德國¹¹、海西希則根據本傳書末編后記內容認為：本傳作者自身的回憶應是其史料來源之一，但這位不知名的作者絕非達雲恰 (Dayul kiy-a)，也不是阿勒坦汗同時代的人，也未見過達喇嘛，但作者應受過喇嘛教育，並且熟悉阿勒坦汗的政治宗教，以及《白史》中確立的「政教並立」原理；作者顯然是講述蒙古宗教史方面的代表人物，並通過對人、事的評論達到傳播佛教的作用 (三、海西希，(A)上，25-27)。¹² 海西希並從史料學的角度論証《阿勒坦汗傳》在佛教「三寶」的釋文方面，幾乎逐字逐句抄錄了《本義必用經》（註七），故認為其作者應是《本義必用經》的作者，錫埒圖·固什·焯爾濟所熟悉的人物。（包文漢、喬吉，(A)，31-32）

(註七) 《本義必用經》為錫埒圖·固什·焯爾濟在一五九七至一六二〇年撰成，係一本具有宇宙觀的佛教史。在《阿勒坦汗傳》尚未問世之前，被蒙古史家沙·比拉認為是喇嘛教在蒙古傳播初期唯一完整的史學著述。見沙·比拉，(A)，頁168-170。

綜上所論，《阿勒坦汗傳》的作者姓名並無法判定，唯從本傳成書的年代，以及書中的內容仍可推論：作者可能是阿勒坦汗在位晚期的，至少也是距阿勒坦汗時代不遠的人，他深諳佛理，熟讀蒙譯佛經，熱衷弘揚佛法；他不但熟知阿勒坦汗家族及蒙古佛教歷史，並與阿勒坦汗系黃金家族關係匪淺，對黃金家族的世系國政和蒙古佛教的發展似有誠摯的期許和責任感，以此看來，他本身可能即是貴族。而且以傳中所弘法的內容而言，作者比一般蒙古史家更熱切並具體的陳述佛學精義。以當時的社會而言，非喇嘛者不可能如此。又本傳後記有文明曰：「（本傳係）仿照達雲恰之書寫成」（《阿勒坦汗傳》漢譯本，181），故作者絕非隨身阿勒坦汗左右的「達雲恰」（Dayul kiyā）本人，也非「筆帖氏」（蒙古書吏）級的人物，而很可能是頗具身份地位、飽學佛法的貴族喇嘛。此一身份背景在後文的分析中更顯鮮明。

一、內容概要與敘史特質

(一) 內容概要

《阿勒坦汗傳》蒙文原手抄本，並未分章節段落，唯按其內容可分為下列各部分：

- (1) 成吉思汗以降至元室北走之蒙古大汗及其弘揚佛教簡史（漢譯本段（一）—（十一））
- (2) 達延汗及其子嗣封地簡史（（十三）—（二〇））
- (3) 阿勒坦汗家系簡史（（廿一）—（卅三））
- (4) 阿勒坦汗的政事武功：（（卅四）—（一二六））

① 北征兀良哈

② 西征畏兀特與衛喇特

③ 南征明地與庚戌之役

④ 隆慶五年蒙明議和

⑤ 興建呼和浩特城

(5) 阿勒坦汗的宗教活動：〈(一二七)－(二七三)〉

① 初聞阿興喇嘛說法：

② 遣使迎請三世達賴喇嘛：

③ 赴青海會晤三世達賴喇嘛：

④ 邀請滿珠錫里呼圖克圖至蒙古宣揚佛教，興建佛寺、建造佛像。

(6) 阿勒坦汗亡〈(二七四)－(二九四)〉

(7) 阿勒坦汗子都古楞汗迎請三世達賴喇嘛至呼和浩特。〈(二九五)－(三二一)〉

(8) 阿勒坦汗孫那木岱徹辰汗的政治與宗教活動：〈(三二二)－(三八四)〉

① 興建阿勒坦汗之舍利塔：

② 三世達賴喇嘛圓寂並化身爲阿勒坦汗曾孫；

③ 四世達賴喇嘛說法傳經並赴西藏：

(4) 執送明降軍與明朝修好：

(5) 主持譯《大般若波羅密多經》及《甘珠爾經》：

(9) 作者後記。(三八五)——(三九二)

(10) 附錄：西烏珠穆沁旗王公世系。(三九三)

由以上內容綱要可知，《阿勒坦汗傳》係以記阿勒坦汗的政治與宗教活動為主，雖吻合了蒙古史學傳統「政治宗教雙元並立」的原則，唯其中又以宗教的記述更多，而且在「政制」方面，並不像其他蒙古史著完全以大汗世系為撰史主軸。本傳中，大汗世系在元亡前只列成吉思汗、窝闊台汗、忽必烈汗以及末代可汗的宗教活動；元亡後至阿勒坦汗前只記述達延汗及其子嗣，尤其是以阿勒坦汗為主，其家系為輔的政軍活動。就此而言，《阿勒坦汗傳》實大異其他蒙古史著而獨具特色。此外，在一系列的南征北掠的記錄中，本傳相對於其它蒙古史籍更重視蒙古互動的關係，故有關內容也較為豐富。此亦其他蒙古史籍所無。

佔本傳更大篇幅的宗教活動，可說是阿勒坦汗及其家系信仰佛教，弘揚佛教的記錄，其中又包含部分佛理的闡述，以及譯經、建城興寺，塑造佛像，乃至與佛教相關的經濟行為等，所含藏的歷史訊息，更非其他蒙古史籍所能企及。

從本傳的內容來看，《阿勒坦汗傳》記事的時限，上自成吉思汗（一一六二——一二二七）時代的十二世紀中，下迄阿勒坦汗孫那木岱徹辰汗（一五八六年即位，卒於一六〇七年）的十七

世紀初：唯其以記述阿勒坦汗（一五〇八—一五九一）及其家系為主，故所載內容集中於十五世紀末迄至十七世紀初。為這一時期的蒙古歷史以及蒙、漢、藏關係史，留下了可貴的記錄。本文探討《阿勒坦汗傳》的撰史意識，除就史學史的根源及其敘史特質加以分析外，主要即根據上述全傳內容中政教並立的二大核心為著眼，期能反映出彼時代蒙古人的歷史觀及意識內涵。

(一) 敘史特質

1. 記人與敘事

《阿勒坦汗傳》基本上是一本以人物為主題的紀傳體史書，書中記述與此主題人物有關之人事、言、地，而只在重要情節附以紀年，故其實它並非一部嚴謹地按照年序記事的編年史。總體說來，人、事、言、地、時，構成本傳敘史的要素。所記之人固以阿勒坦汗為王，亦包含許多由之衍生的人際關係網。透過此關係網，我們才能更清楚地了解阿勒坦汗的處境和歷史；此人際關係網也反映了本傳作者意識中堪為歷史的角色為何？

由上述的內容大要來看，我們可知與阿勒坦汗本人共同構成本傳人物網絡的主要為：(一)蒙古大汗與阿勒坦汗所源出的黃金貴族及其臣下；(二)弘揚佛教的喇嘛；(三)被征伐的異邦人；(四)蒙古四十萬（或六萬）大眾等，其中又以第一、二類為主。全傳對中下階層的記載不多。同樣是歌訟上層統治者，但《阿勒坦汗傳》已無《蒙古秘史》中充滿對草原人民生活的描述。顯示十二世紀到十七世紀的蒙古社會由游牧部落到建立城市，其政治建制與社會分化已有重大的轉變

，對歷史人物的處境和史家撰史的視角都有影響。就「記人」這點而言，《阿勒坦汗傳》基本上是以記載描述蒙古統治階級和上層社會的史書，它的內容是記述貴族們信仰佛教並藉以鞏固政權的活動，而非與人民共處的草原生活。

歷史著作必以事件的源流演變來描述人物、詮釋人物並予以評價定位。本傳自不例外，故記「事」成為傳中的內容核心。所記之事雖以「政教二制並立」為原則，亦不乏圍繞政、教活動等其他它層面的記事，故能豐富本傳作為一部史著的價值。唯從整體內容來看，《阿勒坦汗傳》的作者，傾向以記述足可影響歷史發展方向，及攸關政教大局的事件為主，雖然涉及多種層面的事務，卻也省略了許多細節，此與《蒙古秘史》鉅細靡遺地收錄了蒙古草原的傳說詩歌，並鋪陳許多小說般的情節相比，可說大異奇趣。

2. 記言的作用

《阿勒坦汗傳》的作者在記人敘事之間，常透過穿插記言的方式鋪陳所記事物的發展；尤有甚者，也藉此揭示了歷史人物的思想動念及其所理解的佛教教義。此反映作者頗能重視人之心念意志對歷史發展之重大影響，故敘事中穿插記言以顯露此一潛藏在內但深具關鍵地位的歷史動力；並藉此記言方式，演說廣大深密的佛法。如此一來，本傳的內含就絕不僅止於是歷史傳記而已了。例如傳中記阿勒坦汗與達賴喇嘛之間問法與喻示的對話如下：

(二三三) 其后金瓶梵天大力轉輪法王阿勒坦汗，
如此啓奏於識一切瓦齊喇達喇達賴喇嘛曰：

「請等識一切瓦齊喇達喇達賴喇嘛示誦，

佛師說經咒之多不可數計，

(二三四) 然而可有集此等諸經之本義於一體，
使能迅速獲得圓滿佛果之經？」

於是識一切瓦齊喇達喇達賴喇嘛曰：

「勝一切佛師所說之經不可數濟，

(二三五) 呃，然而可有獲得佛果之捷徑，
此乃濟淨無比之密咒金剛乘。」

阿勒坦汗奏曰：「據聞昔日八思巴喇嘛，

曾將著名空金剛曼陀羅（灌頂）念珠賜與我祖薛禪汗，

(二三六) 其空金剛灌頂者指何而言？」

等識一切呼圖克圖達賴喇嘛曰：

「所謂空金剛灌頂者，

乃無比密咒金剛乘灌頂也。」

(二三七) 於是阿勒坦汗以清淨崇敬之情如此奏請曰：

「啊，識一切瓦齊刺達刺達賴刺嘛，
既如此可否如同昔日八思巴喇嘛，
(將其) 賜與我祖薛禪汗一般，

(二三八) 今將著名空金剛灌頂(念珠)賜之與我？」(《阿勒坦汗傳》漢譯本，122-124)

由前列引文可知，阿勒坦汗首問迅速獲得圓滿佛果之經，以請達賴喇嘛仿照昔日八思巴喇嘛賜薛禪汗一般，賜以著名空金剛灌頂念珠。言中有求取佛果之宗教上的心願；亦不無模仿忽必烈汗與八思巴國師互立政教權威的歷史意識與政治意圖。達賴喇嘛針對阿勒坦汗的首問，並沒有直接回答那一部經可以迅速獲得佛果？反而喻示曰：「勝一切佛師所說之經不可數清，啊，然而可有獲得佛果之捷徑，此乃清淨無比之密咒金剛乘。」

《阿勒坦汗傳》此段記言，顯示作者深諳佛法，知天下無一經可迅速達成佛果。故藉記達賴喇嘛之言喻示：唯有唯一大乘之教清淨如來般若智可能之。但阿勒坦汗的領悟似不及於此，

仍進一步求索金剛灌頂念珠。作者乃記達賴喇嘛隨緣施教弘法的變通之道，再喻示阿勒坦汗。

傳曰：

(二三八) 署識一切瓦齊喇達喇達賴喇嘛如此曰：

「威力大汗汝之所言甚是，

昔日八思巴喇嘛確曾將空金剛灌頂（念珠）賜與薛禪汗。

(二三九)（波二人）愛護眼珠般恪守誓約，

使佛教美妙地弘傳發展，

創立與之平等的世俗政治，

互為法主、施主之情如是這般。

(二四〇) 與其同樣吾今為汝大汗，

成就無比密咒金剛乘灌頂念珠，

賜與可汗、哈敦等所有信教之人。」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，124）

前引記言，雖然簡短但已道盡阿勒坦汗會見達賴喇嘛互立政教權威一事的歷史意義：般若

智雖不易得，但勸喻阿勒坦汗弘揚佛法，建立與此相應的世俗之政仍屬必要。作者藉達賴之言，傳達了當時蒙藏關係的緊密與喇嘛們的想法與立場。由此可知，本傳穿插記言的敘史方式使行文言簡意賅又靈巧生動，敘事之外，還豐富了史著傳達思想意識的功能。

3. 地理與紀年

《阿勒坦汗傳》中的地理記述，反映了阿勒坦汗一生活動空間的廣大多元，以及其所以成爲內外蒙古以及蒙、漢、藏關係史上重要人物的原由。本傳中的地理記述除地名之外，其方位觀念顯然已較《蒙古秘史》時代更爲鮮明。此固由於阿勒坦汗其部落居息的土默特灘，正處於華北、塞北、西北地區之交會處，附近區域的自然人文地理特性本即互有殊異外，也因爲本傳作者具有濃厚的佛教意識，而佛教的廣大空間（乃至宇宙）意識，對蒙古史家的地理識覺當有重要影響。例如傳中記阿興喇嘛勸喻阿勒坦汗興建佛像時，曰：

（一四九）使萌發不退轉之信仰者，

真正具足見聞之德者，

成爲有緣天人之靈威的這尊佛像，

應請於諸天之地施益居住五百年。

（一五〇）從波地由般若達乞尼等，

講至西方頂飾之地居住五百車，

由波地行空化現而降，

至古印度金剛座處施益五百年。

(一五一) 又因漢國之普里斯提木察雅汗來講，
前注漢地施益居住五百車。

漢有圖伯特之轉輪王來講，

遂永成為我圖伯特國供奉的神妙佛像。

(一五二) 若向注波有利益之勝佛，
只要向其移近七步之時
即可注生萬能佛陀之樂土，
此佛像如此明澈而神奇。

(一五三) 又我圖伯特宗喀巴所建之喜樂莊嚴地，
有大寧釋迦牟尼教之師，
僧侶之尊觀音菩薩的化身，

索南嘉措識「一切者達賴喇嘛」。

(一五四) 波刺嘛十幾歲時，
曾預言將與沒阿勒坦汗相見，
清淨佛教將於東方流傳發展。(《阿勒坦汗傳》漢譯本，90—94)

由引文可知，作者記敘有關阿勒坦汗的人、事、現象時，並不僅止於就內蒙古的範圍著眼，而是將之置於與周邊所謂「五色四夷」各地乃至與不同的時空有密切關係的大場域中下筆。因此才能突顯出阿勒坦汗的歷史地位絕非僅止於蒙古諸部落的一個小汗。換句話說，《阿勒坦汗傳》的作者若缺乏傳中廣闊多元的空間或地理意識，便無法架構整全的視野來記敘阿勒坦汗及其所處的時代，並賦與足以爲之記傳的意義。

在紀年方面，本傳除了用蒙曆紀年外，也用藏曆紀年法，另外，也有記月記日的極少數特例。如記阿勒坦汗的生辰係以藏曆紀年，用蒙語記月，用十二生肖記日：「菩提松阿勒坦汗生于火吉慶母兔年，庫克勒爾撒刺（按《至元詳語》乃十二月之意）三十牛日」。

本傳第一個被紀年的人物事件是阿勒坦汗之長兄墨爾根濟農於紅虎年出生（蒙曆紀年，相當於明正德元年，西元一五〇六年，見珠榮嘎，〔八〕，20），在此之前的史事皆未紀年。而且自墨爾根濟農出生之後的史事，也並非均有紀年。可以想見本傳撰著時期蒙古社會歷史文獻缺乏

，繁年紀事的條件並不充分，《阿勒坦汗傳》的作者極可能是處於重建蒙古歷史編纂傳統的再創時期。唯其對重要史實的紀年，經當代學者之考證研究，與漢文史料的記載基本吻合，有相當的可信度。（薄音湖，(A)，(3)）故本傳雖非逐年記事，但並不失其為一本史著或史料的價值。

4. 以韻文敘史

除了上述人、事、言、地、時等要素外，本傳另一項重要的敘史特質，即是全傳採用韻文寫作，以押頭韻的四行詩為基本形式（珠榮嘎，(A)，4）。所謂押頭韻，是指蒙古詩中，每一句第一個字的頭一字母與前句的相同（《蒙古秘史》漢譯本，〈譯者前記〉，8）。就此而言，《阿勒坦汗傳》全傳與《蒙古秘史》的部分內容都具有史詩的性質。不過《蒙古秘史》中的史詩是根據民族口傳故事，以及當時的民歌、格言、詩篇而來，故《蒙古秘史》也是古代蒙文的修詞、詩歌和小說的典範。（策·達木丁蘇隆，(A)，14）《阿勒坦汗傳》則顯然不是出自民間詩歌，而可能是由熟悉阿勒坦汗家族歷史、深諳佛法的喇嘛史家，以四行詩的形式寫作出來——在《阿勒坦汗傳》撰成之前，亦即阿勒坦汗仍在世的時代，呼和浩特已成為蒙文翻譯佛經的中心，譯經的喇嘛常在譯經完成的編後記中，以押頭韻的四行詩，敘述蒙古黃金家族信仰佛教的歷史，或闡揚政教並立的歷史觀。《阿勒坦汗傳》的史實採集和敘史方式顯然深受影響，（二、海西希，(A)上，27-34）其以押頭韻的四行詩為基礎的敘史風格，應是來自十六世紀漢南蒙古譯經喇嘛普遍使用的方式，它固然不免帶有西藏的色彩，但畢竟是蒙古以其傳統文學接引

藏傳佛教文化的結晶。

據當代學者林修澈研究指出：「蒙古英雄史詩分布的地點，在內蒙古方面，全部集中在巴爾虎、札魯特、科爾沁等內蒙古東部地區，反而是以呼和浩特為中心的內蒙古諸地，沒有發現史詩的存在，……這說明蒙古民間文學的發展並不是在以呼和浩特為中心的內蒙古開始，很可能圍繞在城市周圍的蒙古族才真正是屬於生活在草原上的部落民族，才能創造與生活習慣息息相關的民間文學，城市化的蒙古族則以作家文學取代，轉向另一種不同的文學發展。」（林修澈，A），54—55）

以上的看法極有見地，但也有漏失。指出城市化的蒙古族已以作家文學取代說唱文學，基本上是不錯的。《阿勒坦汗傳》應即是所謂「作家文學」的成果之一，它乃是阿勒坦汗建呼和浩特城，使蒙古社會重現定居的文教階層後的產物，而這批文教階層係以受過藏傳佛學教育的喇嘛為主，（黃麗生，A），297—299）他們的作品深具佛教色彩是極自然的。《阿勒坦汗傳》的作者以史詩形式的蒙古文學傳統，為貴族統治者立傳、弘揚佛法，確已不是草原的說唱文學。但其「史詩」的本質仍然存在。或者我們可以說，以呼和浩特為中心的內蒙古並非沒有史詩，而是它們已不再是來自草原的民間文學。當地的史詩更具有貴族歷史和佛法教義的意味。這些史詩可以《阿勒坦汗傳》為代表，本傳與其它譯經編後記的韻文詩，皆可視為城市化蒙古的「作家文學」。林修澈所謂「轉向另一種不同的文學發展」殆指此言。以上對比性的觀察，可

助我們了解：《阿勒坦汗傳》以蒙古傳統韻文敘史的特質中，實含有其承續蒙古傳統，接引西藏文化，以及變革傳統的三重性格。

肆、政教並立的史觀

一、「政教並立」的源始

(一) 土蕃「政教合」的分立教團

如前所述，《阿勒坦汗傳》與其他蒙古史著一樣，嚴格秉持「政教二道並立」的史觀，主導全傳人、事、時、地、物等之記述、詮釋與評價。此一根本影響蒙古歷史以及蒙古史著的意識標準背後，有其源遠流長之蒙藏關係變遷的歷史過程。

在成吉思汗興起以前，西藏本身曾經歷了九世紀起土蕃王朝末代贊普朗達瑪廢禁佛教、王朝崩潰，佛教僧眾失去宮廷保護，土蕃在政治上由統一而分裂，佛教組織瓦解……等政教動盪的階段。其間無政府狀態延續了二百年後使土蕃分裂成一系列的小邦（〔義〕圖齊、〔德〕海西希、〔B.〕33）。俟十一世紀佛教逐漸復興後，宗教團體與世俗世界之間的互惠聯盟更為強大，寺院僧眾依靠世俗之人，從而獲得必須的物質供應及其他利益的保障；並又使俗眾得到信仰和精神方面的安頓以為回報。如此一來，教團得以重新組織為具有經濟和政治實力的機構（圖齊、海西希、〔B.〕44—45）。

蒙古帝國出現以前，蒙古與土蕃已有往來；成吉思汗征伐四方，大軍逼近土蕃以後，雙方開始建立了某種程度的從屬關係（札奇斯欽、(C)、863）。當時土蕃的寺院各自結合世俗勢力形成政教合一的大型教團，彼此對立，形同各不統屬的中心，互爭世俗界的支配權。唯在面對成吉思汗的軍隊臨境威脅時，則曾共同協議歸服蒙古，之後又爭相獲取蒙古政權的庇護。其中薩迦寺教派成為這場競爭中的勝利者（圖齊、海西希、(B)、46—47），而成為蒙古統治土蕃的代理人。

因此，在蒙古勢力進入西藏之前，「政教合一」原為土蕃本土既有的產物，是由寺院和地方貴族結合為各個政教勢力分立互競之下而形成。其本質為教團必須得到政經勢力的支持，方得以生存以至於弘教護法；而政經勢力則因支持宗教得到其政經地位的崇隆與權威。二者結合的前提是佛教信仰對當地社會的主導力量。

(二) 蒙藏首建「政教結合」的體制

強大的蒙古進逼分裂的西藏的結果，使西藏各個分立互競的教團，由對西藏內部資源的爭奪，轉而向外互爭蒙古此一更有實力者的支持。「政教合一」的規模，也就從西藏本土各個分立勢力之小單位的政教結合，轉型為整個西藏地區與強大蒙古政權的緊密聯結。「政教合一」的內涵乃擴大為西藏教權（——宗教、文化）和蒙古政權（——政制經濟）妥協整合並行互惠的體制。促使蒙藏關係由成吉思汗時代鬆散的從屬關係，轉變到此一影響深遠的歷史進程，主

角人物是窩闐臺可汗的次子闢端。他於西元一二三九年派軍入征土蕃，在土蕃沒有抵抗的情形下，召來當時已得全土蕃政教領導權的薩迦寺教宗薩迦·班第達入觀說法（札奇斯欽·（C）871—872）。開啓了蒙藏政教關係史的新頁。

據藏文史料《紅冊》記載，班第達的伯父曾預言：蒙古宗王前來招請，對於教法，必大有裨益（註八）。闢端會見班第達後，贈其祭祀上天最高長老的名位（札奇斯欽·（C）875）。當代學者以爲闢端召見班第達的目的有二：政治性方面，要求土蕃臣服於蒙古；宗教性方面，則請班第達以「告天人」（Teb—Tenggeri）的身份爲蒙古和闢端他自己祈福，並傳長生和教法之道（札奇斯欽·（C），881）。在班第達這方面，則自道：其臣從闢端而前去蒙古，乃是爲了佛教法和土蕃的眾生利益。他在給西藏政務領袖的書信中寫道：

我爲佛祖教法，衆生——尤爲土蕃衆生利益，前往蒙古。此一偉大王者（闢端）曾予我極高禮遇，……此王乃菩薩化身，對佛祖教法，頗具信心，尤重三寶。……曾謂我曰：「以吉祥之心，傳授教法，我必應汝所求」，……「對汝土蕃之民，特別專以教法，予知使汝安心」。

(註八) 轉見自札奇斯欽·（C），頁875。

然吾人湏知，蒙古將兵衆多無數。予以爲世界已歸屬於波。順服者使其參與其行列而得繁榮；不誠心忠順者，則不再以臣子視之，而予毀滅……。

(王曰)：「於汝國中俗人之內，其爲官者，令其繼之。予已授金牌與銀牌於薩迦法主，並以達魯花赤之職委任波等。使臣注返(之驛站制度)業經確立。著將所有官員名冊，俗人戶口，貢賦清單，各備三份，一份呈我，一份交薩迦法主，一份由各該官員保存。必須辨清何人臣逆，何人抵抗。……凡事湏主持金牌之薩迦法主決之。……非報知薩迦法主者，均屬非法。」……。

勿謂：薩迦法主加入蒙古爲盟邦，於我無益。湏知：我之所以爲蒙古盟邦者，蓋爲衆人之利，亦爲土蕃之利也。……王遇我甚善，遠盛於他人。故漢地、土蕃、畏兀、西夏並其他諸國之長官僧伽，均願虔誠聞我佛法也。……。

願我佛祖之教，廣被蒙古之地，願衆生皆得善果。……。(註九)

綜上所述，開端會見薩迦教主班第達，首建蒙藏「政教結合」的體制，有以下要點：

1. 蒙古具有征服四方的強大軍政實力，薩迦教主承認蒙古已爲世界的主宰。
2. 薩迦教主爲了佛法的廣傳佈與土蕃民眾的利益而歸順蒙古。

(註九) 出自藏文史料《紅冊》，此轉見自札奇斯欽，(C)，頁8882。

3. 闢端本其蒙古崇隆「告天人」的薩滿信仰傳統，會見薩迦教主班第達，極其禮遇；並開啓其本人及蒙古信仰佛教的契機。

4. 闢端授權薩迦教主為蒙古統治西藏的代理人，在西藏建立了蒙古的軍、民、政制度。
5. 闢端接受佛法，應允護持薩迦教主弘法傳教，遂使蒙古所統治的世界：蒙古、西夏、畏兀兒、漢地皆崇信佛教。

由此可知，強大的軍事、政經實力，崇高的信仰權威，以及相互成就對方目的的意願，乃至蒙藏本已具有的文化政治背景，如：西藏本土發展之「政教合一」但分立互競的教團勢力，以及蒙古本土大法師的薩滿信仰傳統，都是形成蒙藏「政教結合」體制不可或缺的必要條件。經由政教並立的結合體制，也就保證了蒙藏的整合互惠。

(三) 「政教結合」體制的擴大

俟忽必烈以可汗之尊，尊封八思巴（即班第達之姪，曾隨叔父覲見闢端，並留置於闢端宮帳以爲人質）爲國師、帝師後，蒙藏「政教並立結合」的體制也就較闢端以親王地位執行時更爲鞏固，實施的範圍也更爲全面。除了八思巴成爲「皇國的教主」，八思巴之弟阿答克（五歲即隨八思巴留置闢端處習蒙古語文，穿蒙古服裝，及長並得賜蒙古公主爲妻）受忽必烈之命管理土蕃全地之外，興建寺廟，廣建道場，舉行佛事，建造佛像，製作法器，譯經、寫經、印經……等等，都成爲元朝國家行政的重要項目和財政支出。當年薩迦班第達欲藉順服蒙古以廣傳

佛教的目的，逐一實現。

此其中，蒙譯佛經的工作對後來蒙古歷史發展的影響最大。它不僅使佛教思想進入蒙古社會，經由譯經培養了蒙古的文化人才，豐富了蒙古文化的內涵，也奠定了蒙文通行的基礎（札奇斯欽、(B). 908）。舉凡這些，皆有助於蒙古在元亡之後，雖已失去統一國家的政體，卻仍能維繫各地蒙古民族文化的認同，使鬆散但廣大遼闊的蒙古社會得以持續不墮（黃麗生、(D). 96—100）。對後世蒙古復興佛教的可汗和喇嘛而言，「譯經」仍成為其執行「政教並立」政策的成效指標，亦為蒙古史家觀察歷史評價人物的依據。

除了「譯經」之外，有關元朝時期蒙藏實行「政教結合」之各種政治宗教的歷史記憶，無不成爲十六世紀後，蒙藏之間重行「政教並立」的動力基礎與合理依據；史家並以此為標準評判歷史，甚至據之認定歷史應該發展的方向。如當代學者所言：「（宗王闢端遺）道爾達的統軍入藏，正式打開了建立蒙古與西藏歷史關係的大門。由於這一次軍事行動的結果，宗王闢端邀請薩迦法主說經，結果皈依佛教，進而使忽必烈也受到影響改宗佛教，使蒙古西藏在宗教上打成一片，正如他們的子孫在十六世紀，進兵西藏，反請達賴喇嘛前來，澈底的使蒙古皈依了佛教，是完全一樣的，甚至可以說，後者幾乎等於前者的重演。」（札奇斯欽、(C). 872）。如此重演般的歷史進程，其實是十六世紀蒙古貴族「政教並立」之歷史意識發酵的結果。換言之，「政教並立」在十六世紀時已不僅是蒙藏政教結合的體制，而且也成為具指導性的史觀。

一、「政教並立」史觀的確立

(一) 歷史的啓示與現實問題

由十三世紀「政教結合」的體制，演變為十六世紀以「政教二道並立」為最高的價值意識，此三百年間蒙藏雙方經歷了結合體制所肇致的興隆與體制崩潰後的動盪和混亂。動亂時代的困窘，對照出政教結合體制的價值，使後代認定它具有歷史的正當性，並以之為發展的標準。

元朝統治的末期，薩迦寺教派的勢力已經衰落，土蕃叛亂四起。一三六八年元室北徙之前，獨立的土蕃新政權已經成立，蒙古對土蕃的統治已然結束（札奇斯欽，(B)，910）。土蕃再度陷入由寺院兼為政經組織，時而彼此競爭、時而互相結盟，卻互不統屬的局面；其發展的結果，貴族日益成為掌控寺院權力機構的世俗政權，並導致長達兩世紀的紛亂和鬥爭（圖齊、海希西，(B)，63—64）。宗喀巴所領導的改革教派——黃教，逐漸在教派衝突中興起，至達賴三世時乃欲對外尋求強大力量的支持。時明朝的力量中衰，內蒙古一帶則有阿勒坦汗的興起，故成為黃教尋求護法的對象（札奇斯欽，(B)，913—914）。

在蒙古方面，元朝的政治勢力瓦解後，西藏佛教也失去在蒙古傳播的空間（札奇斯欽，(B)，901，910）。薩滿教又成為蒙古人最典型和最流行的宗教，除了某些被誤解或殘存的迷信，以及在外蒙古某些被遺忘的喇嘛廟外，蒙古人中有關十三世紀第一次與西藏佛教接觸而造成的影响

響已所剩無幾（圖齊、海希西，(B)，384—385）。在政治上，蒙古則陷入二百多年諸部對立，征戰相殘的蒙古史家所謂的「黑暗時代」（札奇斯欽，(D)，1035）。

降至十六世紀，阿勒坦汗崛起，蒙古歷史的發展才逐漸出現新的轉向。阿勒坦汗係十六世紀初統一蒙古六萬戶之達延汗孫，其父為達延汗第三子巴爾斯博羅特，任右翼三萬戶濟農。但阿勒坦汗以僅是濟農次子的身份，自十三歲起與其長兄哀必里克濟農轉戰各處，竟成為蒙古諸部無人可敵的雄主。一五三八年（明嘉靖十七年）與左右翼領主會盟出征兀良哈大勝後，由庫登可汗授予「索多汗」的稱號（《阿勒坦汗傳》漢譯本，28—40），是為蒙古最具政軍實力的領袖。唯阿勒坦汗雖征戰數十寒暑，其欲與明建立貿市關係，並在土默特重建蒙古城市的心意卻一直未變。此與他日後引進佛教，復行政教並立體制，甚有關聯（黃麗生，(D)，183—199，220，285—298）。

事實上，阿勒坦汗重新引進藏傳佛教之前，其所統治的據點——土默特部豐州灘，已招納許多漢人而粗具農業。十六世紀下半葉，阿勒坦汗在其戰功彪炳之餘，已面臨土默特部逐漸成為定居部落而兼行農牧的轉型壓力。其間又伴隨掠寇效益愈趨衰退，而相對更仰賴互市的情勢（黃麗生，(D)，220—227，239—240）。俟封貢協議達成，阿勒坦汗自身的處境及整個蒙族發展的動向，更面臨前所未有的複雜與困難。這些問題至少包括：

- 1.既與明朝互市，不行掠南方，當何以取代過去蒙古共同征掠以維繫各部的凝聚力，並使

自己統領諸部的地位得以不墮？

2. 在土默特部逐漸成爲定居部落時，由於蒙古本身未及發展相應的文化，必須引進外來文化，樹立新的價值規範以爲因應，而所引進之文化爲何？

3. 在經濟上仰賴與明貢市，有何文化要素既能合乎蒙古歷史文化發展的需要，又足以抗衡可能隨貢市而來的中土文化強大的影響，以維持蒙古意識的凝聚？

4. 與明既和，與西藏黃派佛教如何能由征戰對抗轉爲長期和平，使不致影響明蒙的和局與貢市？

針對於此，阿勒坦汗以其得自蒙古歷史的啓發，以及對現實情勢的判斷，決定引進藏傳佛教，配合興建城市、發展城市貿易以爲因應。（黃麗生，（D），293）其中忽必烈營建大都、延請西藏喇嘛爲國師，實施經教世政並立的歷史經驗，在蒙古與明朝締和之後，愈成爲其迫切有效的目標。遂順利回應了西藏黃派佛教的尋求支持。

就上述問題分析，引進藏傳佛教實行政教並立，不但化解了蒙藏長期的衝突，保障雙方長期和平，而且是延續忽必烈可汗所締造的蒙古強盛歷史的象徵，足以號召並凝聚蒙古諸部，則雖不再標榜戰功顯赫，仍能維持統領諸部的地位。再者，藏傳黃派佛教呼臥勒罕轉世輪迴的教義（註十），使阿勒坦汗不是嫡孫長子，並非蒙古大汗卻實際爲雄主的杆格得以轉圜：在推行黃教樹立新權威的同時，亦將改變蒙古以大汗爲唯一權威的傳統，則阿勒坦汗過去以武力締造

的領導地位，乃得以在其年老力衰放棄征戰後仍崇隆不墜。而且在各部推行黃教以取代武力征服作為政治控制的新方式，也更符合與明朝貢市後非軍事化的新情勢，以及當時蒙古典章制度、政府體制等統治機器不足，須賴神權為助的現實處境。歷史上蒙藏政教結合的體制無疑為適當的借鏡。

復次，佛教不殺生的教義，可為蒙古放棄軍事掠奪後締造新的價值意識與社會規範。它不但利於維持與明貢市不得侵掠明邊的雙邊關係；並能因應明蒙互市後，牲口因商品化而價值提高，不便再任意宰殺的實際需要。相對於此，過去常以人畜血祭，甚至嚴重影響牧業生產的薩滿信仰，反而不合時宜（黃麗生，(D)，293—302）。再加上明蒙開放貢市，呼和浩特（歸化）城貿易漸興，以及蒙漢雜處日甚，亟須明訂法律加以規範。佛法教義和蒙藏政教結合的歷史傳統，提供了制訂法典及標準法典神聖性的依據，為阿勒坦汗統領所部由軍事征掠轉型為政教並立的體制奠定了必要的基礎。當時所制訂的《阿勒坦汗法典》開宗明義在序言之首即曰：

(註十) 六道輪迴原是佛教的基本教理，本來並非專指領導階層而言。唯宗喀巴鑑於紅派作風奢靡和階級歧視等因素，乃起而改革，排幻術、禁娶妻，持律極嚴。又因禁娶妻之故，特立嗣續之法。以為二弟子達賴、班禪兩喇嘛本性不昧，常輾轉出現以濟眾生。謂之呼華勒罕。其他弟子亦各呼華勒罕教世。見妙舟法師，(1)，教別，頁

聖識一切剎那致萬物平安，拯救六道衆生（註十一）……大千世界；阿勒坦汗旨令平定一切。……如今《經教佛典》似盤結堅實；汗的《法典》似聖旨般威力強大……。（《阿勒坦汗法典》，潘世憲譯本，66）

序言中將達賴喇嘛與阿勒坦汗並列，《經教佛典》與《阿勒坦汗法典》並列，象徵政治上的法典與宗教上的佛典，同具有崇高的神聖性。其中藉佛教信仰鞏固政制法律權威，以確保其能執行無疑的用意昭然可見。又《阿勒坦汗法典》乃蒙古自元亡以後最早的一部法典（奇格·一二、一二），有其開創時代的歷史地位。凡此皆說明阿勒坦汗接納黃教，不只是一個信仰問題，而且是政制問題和歷史問題。

（二）蒙藏再度接觸的經驗

阿勒坦汗重演歷史上蒙古征服西藏卻引進藏傳佛教的行動，實際上是他開創蒙古新時代工程的一環。重建蒙藏「政教並立」的結合體制，不僅要喚起蒙古部落集體的歷史記憶，還要重新改信佛教，放棄薩滿信仰；而且必須以佛教觀點及現實需要來詮釋歷史，以歷史證明「政教並立」是正當的，推動蒙藏政教的結合，在蒙古歷史上有其合理依據。此一環環相扣的意識變革運動，其核心要素有二：（1）佛教確實成為蒙古信仰的主導力量——因為此是政教得以結合

（註十一）潘世憲譯本原為「六生盡，極教大千世界」，不甚通順，可能錯漏或誤植，試依佛教法理，改如上文。

運作的前提；(2)在「政教並立」的史觀下，阿勒坦汗有其不可取代的崇高地位——如此才能確保阿勒坦汗不事征伐後仍能絕對統領蒙古的政局。

此其間信仰佛教的貴族王公和翻譯佛經的喇嘛，負起了重塑「政教並立」意識的重責。阿勒坦汗的姪孫徹辰鴻臺吉（爲阿勒坦汗長兄哀必里克濟農次子所生），即當時「政教並立」史觀典範的創立者，並且是十六世紀蒙古再度信仰藏傳佛教的先驅人物。

據《阿勒坦汗傳》載：一五五八年（明嘉靖三十七年）阿勒坦汗遠征青海，征服「衆多圖伯特（按即青海藏族）商人」，也「心證慈悲就地饒恕釋放喇嘛一千人。」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，56）。阿勒坦汗這次釋放喇嘛，並未接觸佛教，其族人也未停止對青海藏僧的攻掠。俟一五六六年（明嘉靖四十五年）其姪孫徹辰鴻臺吉又再度行兵圖伯特，並威脅當地喇嘛道：

汝等若降我，俺即奉經教，若其不降，俺即攻汝等矣！（《蒙古源流》，漢譯本，354）

徹辰鴻臺吉雖語出威脅，其實並沒有攻滅藏僧之意。在這次的軍事行動中，他不但阻止其二弟動武，並且還攜帶當地藏僧勒爾根喇嘛、賢者桑噶斯巴及阿斯多克賽音班第三人返回蒙古。其中還賜桑噶斯巴以蒙古妻子及「主溫歡心」（即「國王通事」）的封號，並封爲群臣之首（《蒙古源流》，漢譯本，354-355）。

徹辰鴻臺吉在軍事的優勢中，反而禮遇西藏喇嘛，已顯其對西藏方面非軍事化的互動構思，亦從此邁出重振蒙古佛教、再行蒙藏政教結合的起步。此後五年之間，徹辰鴻臺吉竟已熟悉藏文佛經（楊紹猷，A. 87），奠定其創立「政教並立」史觀的基礎。此外，阿勒坦汗接納佛教的經驗，對「政教並立」的史觀，亦有重要的啓示。阿勒坦汗在明蒙和議達成後，即因年老厭戰，意欲和平，故對元代蒙古忽必烈與八思巴政教並立的歷史無比嚮往，《阿勒坦汗傳》記曰：

(一) 其後漢蒙之和平大局穩定，
普大國休兵息民樂業安生，
使大元國大享其樂，
和平大局穩定之情如此這般。

(二) 妙聖阿勒坦汗予以注之壯年期間，在艱難困頓的事業中磨鍊成長，對外進行四十五次大的戰役，使外敵歸於治下之情如此這般。

(一二七) 暈上天之命而降生者，

天下之主，聖阿勒坦澈辰汗，

將尊八思巴喇嘛、薛禪汗二人所建，
無比之經教世政懷念嚮注。

(一二八) 畫不能忘而夜不成眠，

大汗清明心中嚮注之間……(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，18—19)

阿勒坦汗的這點心思與他的姪孫徹辰鴻臺吉彷彿相若，但並非自始即一心要自西藏引進佛教。明蒙和貢之議成後（一五七年，明隆慶五年），隨即有藏傳黃教阿興喇嘛（原學佛於哲蚌寺，與達賴喇嘛三世有姻親關係，曾離藏至山西五臺山雲遊，後越長城到阿勒坦汗部傳教）前來與阿勒坦汗說法，深為阿勒坦汗尊信。翌年（一五七二年，明隆慶六年）阿勒坦汗即請明朝賜給金字番經並派佛僧傳習經典（《明穆宗實錄》，卷六十五，隆慶六年正月丙子），後並且要求「韃靼字番經」（《明神宗實錄》，卷六，隆慶六年十月庚申）。明朝至萬曆元年（一五七三年）曾經贈送「金字經三部、舊字經四部、黑字經四部」（《明神宗實錄》，萬曆元年四月丁巳），並派十一名番僧前往阿勒坦汗部（《明神宗實錄》，卷十九，萬曆元年十一月癸未）。

但阿勒坦汗信仰佛教，終究未從漢傳。蒙古歷史上成吉思汗和忽必烈汗的典範對這位深具歷史意識、出身於黃金家族的雄主，才更具有召喚的力量（黃麗生，(D)，293—294）。故阿興喇嘛每舉忽必烈與八思巴二人共建經教世政為例，為之演說佛法，自能深契其心，遂應阿興喇嘛之請，決定迎請達賴喇嘛三世，並前去相會（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，78—79）。十六世紀蒙古重振佛教仍舊從西藏而不從漢地引進，固有其文化歷史的考量，例如：蒙藏共同的歷史記憶和政教結合體制，以及藏傳密宗佛教可以壓制原始薩滿信仰而又能將其融合起來。（札奇斯欽，(E)，945）除此之外，也有現實處境的需要——諸如對前文所揭問題的因應，漢傳佛教的效應必遠不如藏傳佛教；且按藏傳佛教的教義，它延續印度視貴族為前世善行而得果報的權威，並具有神聖性，是上天代表，正適合蒙古階級嚴明的封建社會的需要（物拉底迷爾卓夫，(A)，180—184）。而以農業文化為基底的漢傳佛教則未必適合蒙古以牧業為主，以及各部分立的社會結構。因此，引進藏傳佛教所帶來的變革，對蒙古傳統社會的衝擊將遠比引進漢傳佛教要小（黃麗生，(D)，298）。

阿勒坦汗在改宗佛教之際，曾同時與漢藏佛教接觸，而終於選擇回歸於蒙藏政教的結合，此應是其具有蒙古認同的歷史意識發揮作用的結果。因此以歷史推動傳教，以佛教教義重新詮釋歷史，成為整個變革工程的策略核心。此間的靈魂人物即徹辰鴻臺吉。

(二) 徹辰鴻臺吉的史觀典範

阿勒坦汗自阿興喇嘛說法後，即曾分別於一五七四、一五七六年（明萬曆二、四年）兩次遣使前往西藏洽商邀請達賴喇嘛（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，95,101-103）。但徹辰鴻臺吉亦爲促成阿勒坦汗與其會面的功臣。一五七七年（明萬曆五年）徹辰鴻臺吉督勸阿勒坦汗皈依黃教，亦以忽必烈汗與八思巴共建世政經教的歷史爲例予以闡述。其言曰：

旣報昔日明人取城之仇，復與漢國議和矣。次報斬喇特之仇，降服而取其國矣。今者合罕之壽已高，漸至于老矣。聞賢者言，有益于今生及後世二者唯經教云，又言此西方存雪之地，有大慈觀世音菩薩之真身焉，云。訊之來，以效昔日聖忽必烈澈辰合罕與胡圖克圖帕克圖喇嘛二人之例，而修政教，豈非盛事乎？（《蒙古源流》，漢譯本，375）。

阿勒坦汗深以其言爲然，乃與右翼三部議和，再度遣使前往迎接，並於青海建寺以爲法會場所。該寺明朝出力甚多，賜名爲「仰華寺」（《明史》，〈西域傳〉，8546）。一五七八年（明萬曆六年）阿勒坦汗親往青海仰華寺迎請達賴喇嘛三世。這次法會，據《蒙古源流》載，包括漢、藏、蒙、畏吾兒等有僧俗人眾共十餘萬人參與，場面盛大，貢禮無數（《蒙古源流》，漢譯本，385-386）。徹辰鴻臺吉在這次法會中，透過瓦齊爾·托邁·桑噶斯巴大通事（即嘉靖四十五年征土伯特所帶回並予以重用的藏族賢者）所讀獻辭，首次宣示了他在「政教並立」史觀下的歷史詮釋。此獻辭曰：

以曩昔之善緣，今逢朝拜之地，聖喇嘛與施主合罕二人，如日月二象升于青冥高天而居焉。維于此時也，夙奉玉皇天尊之旨，收服五方四鄰之聖雄成吉思汗之嫡孫，菩提薩特之化身庫端合罕，轉輪忽必烈澈辰合罕二人，得遇窮智理之奧極者薩斯嘉·班第達，生靈歸依之法王帕克巴喇嘛為始，蒙古之諸法王薩斯嘉之神僧等，以政教二事，致天下衆生以幾多太平焉。其後，自烏哈噶圖澈辰合罕以來，以政教二事，略有差池之故，致吾輩所作帷孽，血肉相殘焉。而今日值此爭鬥時，似釋迦牟尼之聖喇嘛，似此地玉皇天尊之大合罕，二人相逢之吉日良辰為始，若俾血潮洶湧之大江，化為溢乳清激之澄海，開波先聖所開法教之路，則為吾輩依合罕、喇嘛二人之福矣。（註十二）（《蒙古源流》，漢譯本，380）

上述獻辭反映了徹辰鴻臺吉的幾點史觀：

1. 以是否實行「政教並立」為準，來評準諸可汗在蒙古政統的地位，並以之為解釋蒙古興衰、天下治亂的依據。故在獻辭中，象徵蒙古歷史與政統的可汗，除了開國者成吉思汗係上天所生之外（註十三），僅列出實施蒙藏政教結合體制的可汗，而不問是否為正統可汗。如闖端可汗迎請薩迦斯班第達，其實闖端只是宗王而非大汗；忽必烈汗以帕克巴（即八思巴）喇嘛

（註十二）本獻辭係見自《蒙古源流》，雖不免已有作者隨意擬定的影子，但對照徹辰鴻臺吉所遺其他文獻，大致並無相違。今學者以為此獻辭對了解徹辰鴻臺吉的歷史政治觀點仍頗有價值。見沙·比拉，（七），頁[51]。

爲國師。徹辰鴻臺吉認爲他們都因爲行政教二道並立，以致天下眾生得以太平。到了烏哈噶圖可汗（即元順帝）以降，即因政教二道不彰，以致蒙古各部「所作惟孽，血肉相殘」。把元亡之後蒙古的動盪分裂歸咎於政教不立所致。

2. 以佛教三世因果和輪迴轉世的觀念，解釋蒙古歷史的必然進路。故以「曩昔前世之善緣」爲首，指出阿勒坦汗與達賴喇嘛的相逢，有其前世因緣，正如歷史上闢端可汗之於薩迦班第達，忽必烈可汗之於八思巴（註十四）。並且將闢端視爲菩薩化身，以忽必烈爲轉輪法王。

3. 將阿勒坦汗視爲延續忽必烈政統，位比「玉皇天尊」所生，是倣效先聖所開法（指政制）、教（指佛教）之路，重振蒙古的強大可汗。換言之，在這篇文章中，徹辰鴻臺吉本其「政教並立」的史觀，認爲蒙古歷史有三大階段：（一）佛教開始傳佈的盛世；（二）元亡後，佛教衰微的黑暗時代；（三）阿勒坦汗復興政教的時代。此外，他也是蒙古史學史上將佛教轉世觀念運用到

（註十三）但後來徹辰鴻臺吉重編《白史》時，可能進一步受到印度和西藏佛教史觀的影響，而將成吉思汗描述爲「瓦其爾尼的化身」，亦即古印度轉輪法王的轉世。見下引文。

（註十四）徹辰鴻臺吉的這段獻辭，見於其曾孫薩囊徹辰所著《蒙古源流》卷七，同卷薩囊徹辰亦記載三世達賴喇嘛對會見阿勒坦汗的諭示，有更明顯的轉世觀念。其文曰：「聖識一切（指達賴喇嘛）乃微笑曰：『……我等非獨今日方相會，自昔日多相見矣。汝阿勒坦罕罕，先世曾爲成吉思汗孫之忽必烈澈辰合罕時，我爲薩迦班第達之姪，瑪罕都瓦薩·帕克巴（即八思巴）喇嘛焉』」見《蒙古源流》漢譯本，頁225。按其所言，阿勒坦汗即爲忽必烈汗的轉世；而達賴喇嘛則爲八思巴的化身。

蒙古可汗世系的第一人（沙·比拉，（2），157）。此後蒙古史著中，將歷史人物和佛界菩薩法王融為一體的敘史風格，皆源自於此；《阿勒坦汗傳》亦不例外。

更能直接表達其「政教並立」史觀的文獻是徹辰鴻臺吉親自重編的《十善福經白史》。此書原為蒙古十三、四世紀的歷史法律文獻，徹辰鴻臺吉自松州城（在今何處尚無定論）覓得此書，將之與畏兀人比蘭納識里的古本互校相合後，重予整編成書，並寫序言為誌（沙·比拉，（2），160）。其序言曰：

庫贊·札特蒙古地方誕生瓦其爾尼之化身——帖木真王子，以其共主之威鎮服十二大強逆國王為馴服教民，統掌南瞻部洲之全權，實施古昔創建之政教兩道，聖雄成吉思汗英明傳揚天下，光輝普照南瞻部洲矣。聖雄成吉思罕向大薩斯迦貴嘎嘩突刺喇嘛乞請曰：「欲俾吾子孫世代成至上菩提斯特種屬，以企永恆地實施政教兩道，乞降賜一子焉。」因得天命，延至三代誕生滿珠希里·菩提斯特化身——忽必烈皇帝，以轉千金法輪舍罕之名，譽滿天下。忽必烈賜封薩斯迦·呼圖克圖·八思巴喇嘛為智願禪慈三省法王國師，遂信奉喇嘛教，創建四大都。

向五色四翼之邦宣諭曰：「昔印度摩訶薩摩迪可罕所創建之政教兩道並行之四大綱領，由佛祖釋迦牟尼革新實施，沒傳之吐伯特三大轉金法輪查克拉瓦侖合罕，周密無疏

灝地實施，爾后傳至蒙古地方，由聖雄先祖成吉思罕精心實施治理國邦民衆焉。朕今亦行此政教兩道于國度矣。何謂政教歟？即教權之津《咒》、《經》；皇權之法「和平」、「幸福」。（見自《蒙文歷史文獻概述》，22—23）

在此序文中，徹辰鴻臺吉將「政教並立」發展為跨國界與民族的敘史主軸：

1. 政教兩道並立之制始創於古代印度摩訶薩摩迪可汗，由釋迦牟尼革新實施；
2. 後傳於土伯特三大轉輪查克拉瓦倫可汗；

3. 再傳至蒙古地方由聖祖成吉思汗治理國邦民眾，向薩迦貢噶寧卜喇嘛求取實施永恆政教兩道：

4. 忽必烈乃菩薩化身，以轉輪王之名賜八思巴為國師，行政教兩道；並明確定義政權為維繫世政的王法，教權為規範宗教的經咒。

由此，徹辰鴻臺吉不但是彼時以佛教觀念解釋蒙古歷史的開創者，也是首將蒙古史視為印度史和西藏史之延續的第一人。甚至不惜將成吉思汗也視為法王化身，並不合乎歷史的將成吉思汗寫成乞請薩迦貢噶寧卜的可汗（史實應是闡端宗王）。其目的不外是為了推行「政教並立」蒙藏結合的體制，而將蒙藏歷史連結起來，使成吉思汗本來只具有蒙古開國者的身份，竟也同時為蒙古「政教二道並立」的奠基者（沙·比拉，(A)，161—162）。

對其重編《白史》的時代背景而言，徵辰鴻臺吉的用意顯然是在：一面引證歷史以提高佛教在蒙古信仰的主導力量；一面援用宗教的神聖性樹立蒙古可汗權威的根源。一來可凸顯阿勒坦汗不凡的地位，二來也藉此明確指示蒙古歷史應有的發展方向。

因此其本諸以「政教並立」評判歷史的觀點，在所重編的《白史》中，增補了原《白史》中所無之元亡後蒙古的衰落史及復興史。他將佛教衰微的時期稱為黑暗時期，謂此時期的人不按政教二道行事，不守佛法，沈迷世事；而將阿勒坦汗行政教二道並立為蒙古的復興時期（沙·比拉··阿··163）。這種歷史的分期與描述，已然呈現阿勒坦汗的歷史定位及執政的正當性。而此與上述《蒙古源流》所記錄〈獻辭〉中的觀點相合。

綜上所述，徵辰鴻臺吉所確立的「政教並立」的史觀，係在政教結合體制原有的理論基礎上（見前節文），又擴大延伸為具有複雜內涵的歷史觀點：

1. 「政教並立」是認知歷史事實、解釋歷史發展、評判歷史人、事的標準。從蒙古歷史發展的合理性，到蒙古興衰成敗、歷史人物功過是非以及政統權威的正確與否，皆以是否行「政教並立」為著眼，於是形成了蒙古史分期的基本理論：佛教的初傳、衰微、復興等三階段論。

2. 按佛教輪迴轉世的教義，視歷史人物為具有宗教法力者的化身。並且將現實歷史的演進視為三世因果的輪迴現象，並藉此解釋歷史或現實政治的必然與應然。

3. 在「政教並立」的史觀下，蒙古史是印度史和西藏史的延續。蒙古史的來源從具有草原薩滿信仰的神話轉變為古印度神話人物的轉世。

4. 以蒙古歷史上象徵光榮與強盛的人事，印證佛教信仰的正確性；復以宗教神聖的光環，冠在這些歷史人、事現象之上，以樹立他們崇高的歷史地位。兩相引證，形成一種循環論證的史觀。

以上諸點可視為十六世紀以降，蒙古史學中「政教並立」史觀的主要內涵，亦是了解《阿勒坦汗傳》史觀的基礎。其間的異同，恰可對照出《阿勒坦汗傳》撰史意識的傳承與獨創。

伍、歷史分期與敘史結構

一、譯經後記的範例

徹辰鴻臺吉首創「政教並立」的史觀典範，隨著他具有鄂爾多斯濟農的影響力，及其作品的流傳，深刻地影響了當時及其後的譯經喇嘛和史家。就此而言，徹辰鴻臺吉確已成功地達成其重塑「政教並立」意識的核心任務——(1)佛教已然為蒙古信仰的主流；(2)阿勒坦汗的統領權威果然持續不墜。當時許多蒙譯佛經的〈後記〉中盛行以政教並立的史觀敘述蒙古可汗的歷史；《阿勒坦汗傳》的撰述本身也是此一史觀的具體實踐。

就所知的部分佛經譯後記來看，幾不離徹辰鴻臺吉「政教並立」的史觀典範，而且其中有

的對《阿勒坦汗傳》的撰述也有明顯的影響。（W. 海西希，(A)（上），28—34）。茲以阿勒坦汗亡後呼和浩特最著名的譯經喇嘛錫埒圖·固什·綽爾濟及阿優希·阿難答滿珠錫里固什（註十五）所撰譯經後記為例，以助說明《阿勒坦汗傳》運用政教並立史觀之一斑！

(一) 有關成吉思汗的記述

綽爾濟把成吉思汗描述為統治一切騰格里之王——霍爾莫斯塔的轉世，是順服世人，開創政教二道的奠基者。如《摩尼寶訓》（1607—1608）有詩曰：

「衆騰格里之可汗（註十六），強大的霍爾莫斯塔；世上無比的成吉思汗以其化身而降世；驕貴者均歸順其權力之下；創造了政教並樹立了權威。」（W. 海西希，(A)，28）

（註十五）錫埒圖·固什·綽爾濟是三世達賴喇嘛之高徒，呼和浩特錫埒圖召第一世活佛。名希迪圖噶布楚。萬曆十三年（一五八五），隨師來呼和浩特。十六年三世圓寂後，坐床主持宗教，遂有錫埒圖固什綽爾濟之稱。錫埒圖·蒙古語，「有床」、「坐床」之意。後，奉命赴藏，請來高僧，確認阿勒坦汗曾孫，松布爾臺吉第四子為四世達賴喇嘛。精通梵、藏、蒙三種文字，一六〇二—一六〇七年期間，與阿優希巴格什等將《甘珠爾經》譯為蒙文。著有《本義必用論》（chinula heriegachchi tegus uuh-a tu neretu sastir）。見珠榮噶，（1），頁168—169。

（註十六）原譯中文為：「上帝的統治者」，按所附的蒙古原文Tengris un qagan，騰格里（複數）譯為上帝，恐未必適當故改譯如上文。中譯文及蒙古原文皆見於三、海西希，(1)，頁28。

「騰格里」是蒙語「天神」或指涉有關「天」的信仰的意思。在蒙古傳統的民間宗教信仰中，共有九十九尊騰格里天神。最高的騰格里天神即是長生天（Möngke Tengri, Möngke為「永恆」之意），其王即霍爾莫斯塔王，祂主宰九十九尊天神，是眾騰格里神之主。（〔意〕圖齊、〔德〕海西希，(B), 415-417）霍爾莫斯塔王的信仰源於波斯，何時傳入蒙古，眾說紛紜。

或曰西元六世紀以前，或曰十二世紀末到十三世紀即成吉思汗與忽必烈汗時代。但至少在元朝《白史》撰成的時代，霍爾莫斯塔王的信仰已透過印度和西藏佛教的轉化，進入蒙古宮廷中。

（胡其德，(A), 10-13）由蒙古人對霍爾莫斯塔王的主宰（其源於波斯→經印度和西藏佛教的轉化→成為蒙古傳統騰格里天神的主宰）可知：自十二世紀以降蒙古民間的信仰，具有以本土為基礎，不斷接納外來信仰，甚至為外來信仰凌越之雜揉疊合的本質。唯雖常為外來宗教所主導，蒙古社會依然固守其本土原始的騰格里神信仰。外來的信仰，無論是波斯的霍爾莫斯塔王，或印度西藏的佛教，它們都無法完全消滅蒙古本土的薩滿信仰。換句話說，蒙古本土的騰格里天神，或曾為外來宗教所凌越，卻不可能完全被取代。外來宗教總不免必須與它相結合。

尤有者，成吉思汗以「上天所命而降」的天命說確立其統治地位，凝聚蒙古民族意識後，「長生天」的騰格里信仰，結合蒙古薩滿教祭祀先祖亡靈的傳統，使成吉思汗不但成了黃金家族的先祖神和守護神，也榮升為創世政治神。（〔意〕圖齊，〔德〕海西希，(B), 431-438）蒙古族所留存的祭祀祝禱詞中，透露出：成吉思汗奉天命而生，不但是蒙古長生天信仰系統的

一環，也是蒙古民族集體意識的根源和象徵。茲以下列祝禱詞為例：

神聖和皇恩浩翰的成吉思汗，

奉霍爾莫斯塔騰格里汗之命而生，

以戰勝魯邦十二君主，……

把大蒙古人民集合起來，

把高大粗壯的金色支柱插下去……（註十七）

在此祝文中，「霍爾莫斯塔」已與「騰格里」連用，象徵此一源自於波斯的信仰已完全蒙古本土化，而位配於「長生天」。故十六世紀蒙古的諺語中已有「最高的天神騰格里是長生天，其王是霍爾莫斯塔騰格里天神……」的詞句。（〔意〕圖齊，〔德〕海西希，〔B〕，417）

成吉思汗「奉霍爾莫斯塔騰格里汗之命而生」，即是奉長生天之命而生，同樣為蒙古民族意識的象徵。唯按前文所引，在綽爾濟《摩尼寶訓》譯經後記的詩文中，成吉思汗的神格已不止是奉天所降，而是更進一步為霍爾莫斯塔王的化身。此有二層意義：

(註十七) 此祝禱詞原用於製造馬奶酒和在有關製奶的節日祭儀中。上引文原出自鄂爾多斯的儀軌書，此儀軌書為比利時魯汶大學，三、埃肯所收藏。本文係轉引自〔意〕圖齊，〔德〕海西希，〔B〕，頁439—440。

(1) 紹爾濟以化身轉世觀念將佛教和長生天、騰格里、霍爾莫斯塔王的蒙古民間信仰整合為一，並更提升成成吉思汗的神格。

(2) 在推行外來佛教的同時，仍能兼顧蒙古民族原有的集體意識與認同象徵，並且更加鞏固黃金家族統領蒙古社會的特殊地位。同段詩文中，謂成吉思汗「創造了政教並樹立了權威」，則是反過來以成吉思汗的權威來強化政教並立的合理性與必要性。

此外紹爾濟又在《八千頌》的譯文後記中，將成吉思汗強大的武力與宗教得以傳播二者連貫在一起，以樹立成吉思汗在蒙古佛教史上的地位。（其實成吉思汗並未皈依佛教）《八千頌》

》譯文後記曰：

「在正北部的那個國家，

他把所有帶有自傲感的民衆，
用武力置於他的一統之下，

此時純正的宗教得以傳播。」（三、海希西、(A)，29）

紹爾濟另在《本義必用經》中，以佛教紀元制推算成吉思汗的生年，認為：佛陀涅槃3253年後，歷經各次轉生，業果修滿，遂有成吉思汗出生，並以這年為蒙古史的開端。（沙·比拉、(A)、173）他也描述成吉思汗統治天下無數語言不同的人民，就像轉輪王一樣名揚四海。（三、

海西希，(A) (上)，29) 鮑爾濟在譯經後記的詩文裡，對成吉思汗的出身，雖僅保留了蒙古草原古老神話「由天而降」的說法。此顯示譯經喇嘛在弘佈佛教的同時，對攸關蒙古民族集體認同的關鍵，畢竟還包容了一小部分蒙古族長期廣布的起源傳說。這使蒙古人信仰外來佛教之餘，不必完全犧牲原有的社群意識。以上諸點，或多或少為《阿勒坦汗傳》留下了重要的範例。例如《阿勒坦汗傳》記成吉思汗曰：

(一)舉上天之命而降生者，
開尊國基創立法度者，
征服世界使歸治下之鐵木真，
號索多成吉思汗于世聞名。

(二)收服五色國使歸治下，
歡悅地平定世俗之政後，
延請薩迦尊者噶寧波刺嘛，
初使佛之教法傳播發達。(《阿勒坦汗傳》，漢澤本，3-4)

由引文可知，《阿勒坦汗傳》在描寫成吉思汗時，其行文用詞和敘事簡要的風格，都難脫

譯經後記中詩文的影子。作者也倣效重編的《白史》和譯經後記，把成吉思汗描述為蒙古接觸佛教的重要人物，並歪曲歷史地述說成吉思汗創立蒙古政教二道的詩文，《阿勒坦汗傳》也不多讓。

不過，《阿勒坦汗傳》並沒有採納重編的《白史》和各譯經後記中，認為蒙古史是印度史和西藏史之後續史的史觀。作者將蒙古史獨立敘述以作為論述阿勒坦汗事蹟和歷史定位的背景。他只接受了紹爾濟將成吉思汗的出生視為蒙古史開端的看法，而沒有將《蒙古秘史》中所載有關鐵木真先世來源的傳說入史。《阿勒坦汗傳》的作者與譯經喇嘛們一樣，在敘述蒙古先世時，擇棄了大部分的草原神話和傳說，僅保留「成吉思汗，是上天所生」的概念，這大概是當時蒙古佛教包容薩滿信仰殘留最重要的一部分。但他並未像紹爾濟所作譯經後記一樣，將成吉思汗比作霍爾莫斯塔王的化身轉世。就此而言，《阿勒坦汗傳》又比譯經後記保留了更多的蒙古本土的傳說。

由此可知，《阿勒坦汗傳》的作者在徹底鴻臺吉首創「政教並立」史觀所發展的蒙古史來源是印度史和西藏史的說法，以及傳統蒙古遊牧社會的古老傳說之間，選擇了中庸之道，各有取捨。此在蒙古史學史上極少見。蒙古自佛教史學出現後，絕大多數的蒙古史著作必追溯自印度、西藏史。《阿勒坦汗傳》的作者之所以不然，可能是由於本傳撰述的用意之一，是在蒙古社會中強化阿勒坦汗的歷史貢獻，發揮本傳對世俗政治的作用。傳中雖不離弘教宗旨，但畢竟

是以阿勒坦汗及其部落為記述重心，而非關於蒙古史在佛教世界的定位。將蒙古史視為印度、西藏史之後續史的寫法，在此反而不甚切題。

相反地，《阿勒坦汗傳》將成吉思汗之受天命而降，開國基立法度，視為蒙古歷史的開端，不但可滿足蒙古民族認同意識的需要，並凸顯了黃金家族統御蒙古的天命地位。而以上二者皆作者為阿勒坦汗立傳所必須追溯的歷史背景，以烘托阿勒坦汗在蒙古歷史上振興佛教的崇高貢獻，以及其在蒙古諸部中領袖群倫的雄主地位。

總之，自成吉思汗建國以來，源於薩滿信仰的天命觀有力地維護了黃金家族的統治權益（王德恩，2006）。《阿勒坦汗傳》的作者，在盛贊阿勒坦汗振興蒙古佛教，其個人並在傳中宣講佛法之餘，絕無法漠視天命說對蒙古歷史及蒙古民族意識的重要性。

（二）有關忽必烈的記述

十六世紀的蒙古譯經喇嘛描述成吉思汗是上天所降，開創政教二制，弘揚聖教，臣服四方的騰格里之王的轉世；其描述忽必烈汗的重點則是他承續政教二道，延請八思巴為國師，並致力於傳播佛經的偉大可汗。不過有的譯經後記僅單純地形容他強大無比，有的則沿用徹辰鴻臺吉重編《白史》中的說法——菩薩轉世。如綽爾濟《摩尼寶訓》中記曰：

「從遠古開始，

威力無比的忽必烈澈辰誕生了，

請來了智慧的八思巴喇嘛，

讓他傳授珍貴的佛教經文。」(W. 海希西. (A) (上). 30)

阿優希固什在《五部經》中則記曰：

「在聖主成吉思汗的第三代中，
一個聖靈化身降世，名叫忽必烈，
他被萬眾推舉為帥，
後來成為澈辰大汗名揚四海。」

皇帝把神聖的佛教經文，
看作萬物之首寶而采納利用，
邀請慈悲的八思巴喇嘛，

讓他傳播經文。」(W. 海希西. (A) (上). 30)

《阿勒坦汗傳》的作者，也以化身轉世觀念來形容忽必烈汗。此外，亦將記述的重點放在

彼延請西藏高僧，弘揚佛教，廣譯經典，實行政教二道，以致天下太平等。幾為上述譯經後記中詩文的翻版。《阿勒坦汗傳》，文曰：

(五) 這有其孫化現而生，
號忽必烈薛禪汗于世聞名，

此聖者講來呼圖克圖八思巴喇嘛，
使將一切經咒音譯為畏兀兒文。

(六) 廣泛建立對佛的三信仰，
盡使宗教弘傳發展，

使全世界普享太平之福，
猶如昔日聖轉輪王般名播四方。(《阿勒坦汗傳》，四)

(三) 有關於歷史的分期

綽爾濟沿襲了徹辰鴻台吉在蒙古史中首創的三個佛教國的史觀，也就是在史著中，先敘述古印度諸王之史，再轉而敘述西藏史，末則敘述蒙古史。如此一來，蒙古史成為世界佛教史不可分割的一部份。就蒙古史部份而言亦不離重編《白史》的觀點，即將蒙古史分為(一)自成吉思汗起至元亡前，佛教最初傳播的階段；(二)元亡後的衰落階段；(三)阿勒坦汗在位時復興的階段。

其解釋歷史演變，區隔歷史分期，端繫於佛教之興衰與否。（沙·比拉，(A)，173,177）。與重編《白史》一樣，決定綽爾濟譯經後記中歷史分期的依據，也是跨國界、跨民族的佛教傳播史觀。唯如前文所述，《阿勒坦汗傳》並不以印度史和西藏史為蒙古史的起源，而認為蒙古史的開端乃是天降本然而有。譯經後記中盛行的佛教傳播史觀，在《阿勒坦汗傳》中，則僅應用於弘教說法的場合。（詳見後文）此處顯示作者已把佛界和歷史做了合理的區隔。

以蒙古史本身而言，《阿勒坦汗傳》仍大致傳承了重編《白史》及綽爾濟等譯經喇嘛對蒙古史分期及解釋歷史興衰的看法，並以之為根據，一面凸顯阿勒坦汗的歷史地位，一面推崇其後諸汗仿效阿勒坦汗的正確性。但因其為阿勒坦汗立傳的撰史性質畢竟與重編《白史》或各譯經後記不同，故其整體敘史的結構和全傳歷史分期已有所調整與發展。

一、全傳的歷史分期

《阿勒坦汗傳》的敘事年限從成吉思汗降生至《甘爾珠經》譯成之年（一一六二—一六〇七），長達五四年。按全書敘述的內容與意蘊來看，其係以下列二因素為歷史分期的依據：

- (1) 佛教的振興與衰敗：此係沿襲徹辰鴻臺吉首創「政教並立」史觀以降，將蒙古史分為：佛教初傳時期、衰落期、復興期等三大演進的歷史觀。
- (2) 阿勒坦汗的振興政教與其後代的延續：此為《阿勒坦汗傳》撰史的要旨所在，為了呈顯

此一主題，必須在前述三大階段中，衍增出新的歷史分期，以致與重編《白史》以來三

大階段的歷史分期略有不同。

因此，在本傳中作者將長達五四六年的歷史分為下列五個時期：（參見圖一）

- (一) 首創政教並立的時期：指從天降成吉思汗起以至於元亡的時期。（本傳共以十一段詩文敘述）

- (二) 元亡之後的衰微時期。（只以一段詩文敘述）

- (三) 前阿勒坦汗時期：指自達延汗重建蒙古封建體制時期。（共以八段詩文敘述）

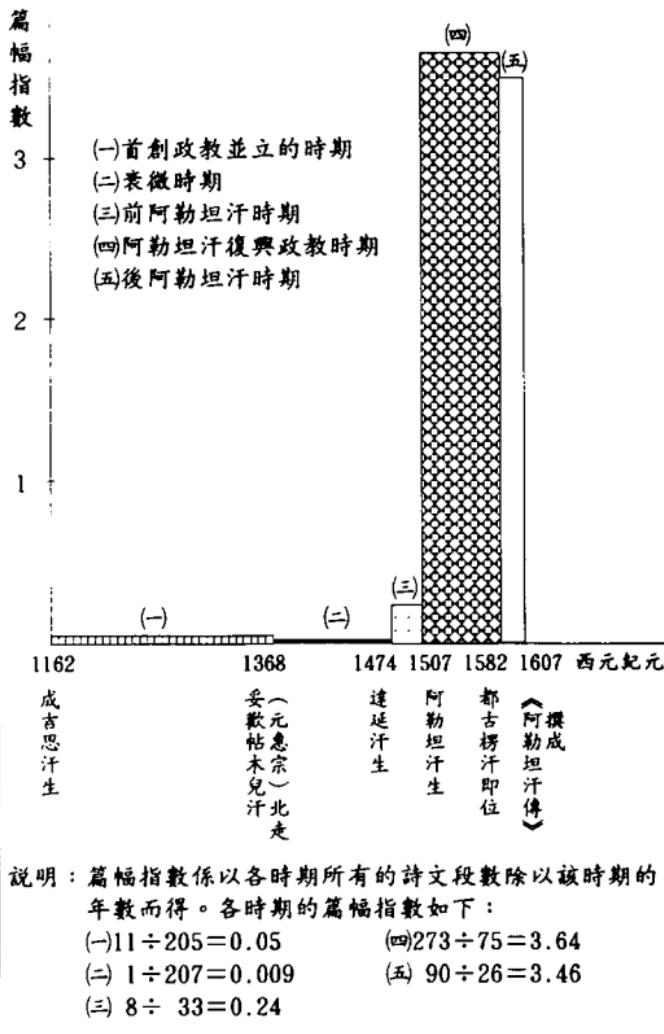
- (四) 阿勒坦汗復興政教時期：指阿勒坦汗崛起重振蒙古政教迄至死亡的時期。（共以二七三段詩文敘述）

- (五) 後阿勒坦汗時期：指阿勒坦汗亡後，繼承其汗位的子、孫二代延續政教的時期。（共以九十六段詩文敘述）

由圖一可知，《阿勒坦汗傳》各個歷史階段久暫不一，作者對它們敘述的比重也大有起落，而明顯地集中於敘述阿勒坦汗生前至《阿勒坦汗傳》撰成之一二六年間的歷史。圖一也顯示，作者對首創政教並立的時期包括成吉思汗、忽必烈汗等開國人物的簡略描述，更能凸顯本傳確以傳揚阿勒坦汗為撰史宗旨。自徹辰鴻台吉重編《白史》以來，蒙古史家即將成吉思汗、忽必烈汗、阿勒坦汗並列，視為蒙古政教發展史一脈相承的象徵。《阿勒坦汗傳》的作者，則是在此基礎上，對首創政教並立時期的歷史，必須做到雖簡略但不失遙續精神的記述。

傳中對袞微時期之極有限的記述，顯示作者只把這個時期視為歷史發展的過渡，敘史之際不得不略提及，以免有違歷史的延續性。他似乎未打算用對袞微時期中黑暗痛苦的深刻描繪，來襯托阿勒坦汗復興蒙古政教的偉大；也沒有正視蒙古袞微時代的歷史特性。此或因袞微時期的史料有限，更重要的是這段時期缺乏作者撰史意識中值得敘述的因素——政教並立的具體事跡。

由圖一中以阿勒坦汗為中心的前阿勒坦汗、阿勒坦汗、後阿勒坦汗等三個歷史時期可知，作者對掌握本傳主題有明確之歷史的前溯與延續性思唯。但其中後阿勒坦汗時期甚短，篇幅比重卻很高，已幾近於全書主題的篇幅比重。使後阿勒坦汗時期的歷史成為本傳另一個矚目的課題。何以如此？以下本文透過對全傳敘史結構的分析，以了解作者在此方面的撰史意識，及當時撰述《阿勒坦汗傳》可能的現實意義。



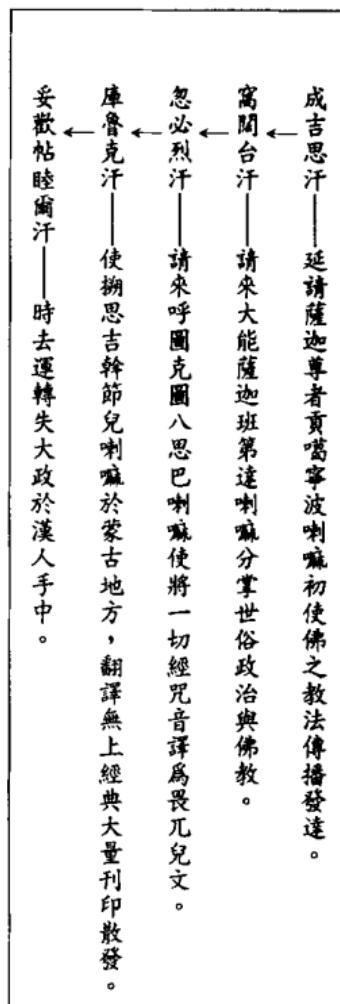
三、敘史結構分析

以上五四六年間歷史發展的五個階段，形成全傳的敘史結構。在此結構中，容納了作者在「政教並立」史觀下，以不同的敘史主軸、題材和篇幅，對各個歷史時期的記述、解釋和評價。

(一)首創政教並立的時期

《阿勒坦汗傳》對此時期的記述，係秉持自《蒙古秘史》以降的蒙古本土史學傳統——即以大汗世系為敘史主軸。為了堅守此一原則，本傳竟將元代闢端親王召請薩迦班第喇嘛首創蒙藏政教結合的重要史實，也寫成是窩闊台汗召請（闢端為窩闊台之次子）。唯本傳只列述曾延請西藏喇嘛，推動翻譯刊布佛經，大力弘揚佛教，具有開創時代地位的可汗，餘則省略。所記述元亡之前大汗及事蹟如下表：（見表一）

表一、《阿勒坦汗傳》所記元室北徙前大汗弘教對照表



當代蒙古學者沙·比拉謂傳統蒙古史家在接受佛教史觀的同時，卻堅持保留以大汗世系爲主的蒙古本土史學傳統（沙·比拉，(2)、190—191、185—186）《阿勒坦汗傳》對此首創政教之歷史階段的敘史確能印証其說。唯事實的核心有二層面：(1)大汗是維繫蒙古國體的力量，沒有大汗世系爲軸心，難以塑造蒙古集體記憶與國族意識；(2)「政教並立」史觀的重點乃是認清唯有大汗才是真正推動蒙古佛教的力量；但相對於此，若大汗缺乏弘教的具體事實，便未必值得入史——大汗的歷史地位必須同時實行政教二道爲前提。換言之，對本傳而言，大汗世系固然

不可或缺，卻也強烈地以佛教為考量來決定何者堪為敘史架構的一部分。而且本傳以傳揚阿勒坦汗為宗旨，歷史地位不能與之並論者亦不記述。本傳對元亡後至達延汗出生以前，長達一〇六年之佛教衰微時期，僅僅以一段四句詩文來「交待」，其殆因亦於此。（見下引文（十二））

（二）衰微時期和前阿勒坦汗時期

此二時期即重編《白史》和各譯經後記中所指的，自元亡後迄阿勒坦汗振興佛教之前的黑暗時代。本傳與它們最大不同是，將其中自達延汗之後的歷史與所謂黑暗時代區分出來，不但以相對較多的篇幅敘述（見圖一），並且視之為黃金家族再度興旺，蒙古汗國重新振衰起敝的前驅時期。傳中行文之間，刻意呈現達延汗時期蒙古由衰微而至復興的歷史轉變。如下面引文中第（十二）段敘述元亡之後的衰敗時期；第（十三）至（十七）段則描述達延汗由年幼困苦而至於整治大國的轉變：

（十二）其後直至數代可汗，

歷經苦難政教不穩，

居民迷途善惡不分，

是時李兒只斤黃金家族衰微不振。

（十三）時有博勒呼濟農生名為巴圖孟克之子，

其於一歲時離別其父落湯孤苦伶仃，
時有邪心的翁里兀特特強作亂，
行將占其義母天賦完備之滿都海哈敦。

(十四)此時(她)不忘昔日聖祖(的教訓)，
不為今時惡人翁里兀特、畏兀特之計所乘，
將寶貝般之子從一歲起以守護，
向威力長生天父祈福奏稟：

(十五)「請上天之主鑒察心懷惡念之人！」

(她)以虔誠之心堅定祈福，
將貴子小心謹慎地守護照看，

使孕兒只斤黃金家族如意珠般繁榮興旺。

(十六)其義母額爾克楚特圖門之女滿都海哈敦，
與寶貝般好心之臣互相謀商，
如此一無失誤地守護達延汗，

點燃權貴學儿只斤火焰之慘如此這般。

(十七) 七歲時娶義母為妻，
四十萬蒙古聚會尚號達延汗，
執掌朝政采納諸臣之言，
安然整治（大國）之間。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，11-14）

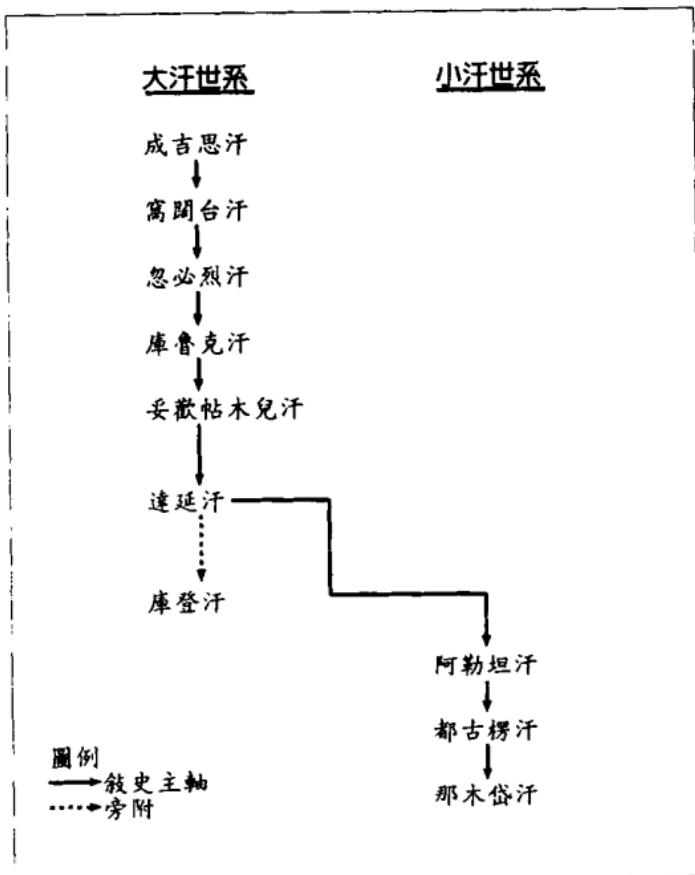
由圖一可知，本傳對第二和第三時期的敘述篇幅呈現強烈的對比。雖然同樣不是佛教傳佈的時代，但作者下筆卻輕重有別。此中原因應是：

1. 第二期確實是政教不行的黑暗時代；蒙古各部內訌，大汗權力衰微，黃金家族的血緣紐帶在政治經濟方面的功能薄弱，諸部對立相殘不已，彼此的對抗遠甚於互相結合。甚至不易組成對外進行軍掠的聯合軍團。（黃麗生，(D)，128-128）
2. 第三時期，達延汗順應蒙古諸部分立駐牧的形勢，重整封建秩序，建立了以六萬戶聯合體為基礎之鬆散的結合體制（潘世憲，(A)，28），為元室北徙之後，首度重現蒙古的汗。（黃麗生，(D)，118-121）達延汗之後蒙古社會確有明顯轉變，實不能與前此的黑暗時代等同視之。就這點而言，《阿勒坦汗傳》的作者，並不一味因襲重編《白史》以來的舊說，而能正視歷史演變的客觀事實，展現了佛教史觀不能掩抑的歷史理性。

3. 達延汗以其營造的封建秩序，重建了黃金家族的權威，也醞釀了阿勒坦汗及其輩崛起、活躍的舞台。阿勒坦汗重振「政教並立」之道，並成為最具權勢的雄主，其所統御的對象，係以祖父達延汗系的子孫們所領諸部為基礎。本傳稱頌阿勒坦汗，並凸顯其所創導之政教並立方向正確，亦以達延汗系的子孫為主要訴求對象。故無論是為了強化黃金家族的特殊地位，或攸關現實處境的利害，都不能漠視達延汗時期的歷史。

(二) 阿勒坦汗復興政教時期

按圖一，本傳內容絕大部多數集中在記敘第四時期阿勒坦汗的政治宗教活動，以及第五時期阿勒坦汗亡後諸汗續行政教並立的事蹟，約占全傳內容的九十二%以上。在記述佛教初傳的第一時期中所採用的，傳統以蒙古大汗世系為主軸的敘史手法，至記述第四、五時期時，已衍變成以阿勒坦汗及其子孫諸汗為敘史中心，大汗反而只是旁附的性質，甚至不予以入史（如表二）。可見它雖未否定蒙古本土史學強調以大汗為主軸的敘史傳統，但已有重大突破，並且開創了書寫以個人傳記為主的區域史或部落史、以及當代史的新作風。此在蒙古史學史上確為劃時代的創舉。



表二、《阿勒坦汗傳》大汗世系與敘史主軸的變化

《阿勒坦汗傳》作者對大汗世系之敘史地位的改變，乃其「政教並立」史觀下的結果——無論是否為大汗，創行政教並立體制者才是蒙古歷史的主軸。此不但是作者為阿勒坦汗立傳的依據，也是決定本傳敘史結構的關鍵。

阿勒坦汗一生的武功、政治、宗教活動，乃至於其死亡時的喪葬過程，都是本傳記述的重點。它一則呼應前述徹辰鴻台吉在阿勒坦汗會見三世達賴喇嘛時的〈獻詞〉以及重編《白史》後記中，極力推崇阿勒坦汗振興蒙古政教的貢獻，並宣揚其歷史地位以鞏固其統領權威；二則更進一步昭示當代及後世：當以阿勒坦汗為標竿，必當遵循其重建政教並立以為治國的根本。

作者撰述本傳之際，阿勒坦汗已經離世，所建功業雖蔭及後人，唯蒙古政教不行，諸部相殘的殷鑑不遠。本傳未必沒有以史為鑑的憂患意識。相對於徹辰鴻台吉開創「政教並立」的史觀典範，本傳則具有繼往開來的歷史位格，作者也未必沒有守成不易之惕。就此而言，《阿勒坦汗傳》與《尚書》以史為經，垂範後世的本質若合符節——除了歷史的記錄外，更具有強烈的教示目的。（黃麗生，(C)，260）《尚書》有言：

「天不可信，我道惟寧王適延，天不廣釋于文王受命。」（《君奭》，屈註今譯本，143）
「秉茲大命，維文王適丕承，無疆之恤。」（《君奭》，屈註今譯本，147）

《尚書》以爲惟有延續文王之德，後代子孫才能繼承天命，執政中國，視「文王之德」爲國體的根本；相對於此，《阿勒坦汗傳》則揭示了：蒙古國體的根本是「政教並立」，故以此垂訓。茲引下列詩文說明：本傳頌揚阿勒坦汗行政教二道，並以「政教並立」勸示後人之一斑：

(二七〇) 美妙瑞兆爲一切生靈所見時，
梵天大力轉輪法王阿勒坦汗爲首普國大衆，
皆萌不可改易之信仰而贊嘆，
真實皈依全勝佛教之情如此這般。

(二七一) 為衆生升起聖教之太陽，
使妙尊佛陀之智慧蓮花開放，
使三信仰之枝葉伸展十方，
阿勒坦諾們汗聲名遍地稱揚。

(二七二) 大力轉輪法王阿勒坦汗，
平等治理世俗、經教二政，

致普國之衆太平安康。

在其壽終顯示無常之狀以前，

(二七三) 天地時象俱變，
天上光輝日月為羅護所執，
非天龍鳴時龍聲作響，
大地以六種之態顯蔽震蕩。

(二八〇) 没等之主了悟其理，
故向尊上三寶皈依，

若理解權威聖汗這般意志，
(即知) 可汗猶如昔日聖者阿爾希。

(二八一) 若行有益英靈之功德，
奉行濟世者佛陀之經教，
平安執掌所建優異之大政，
此乃是沒等報其無限之恩。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，136-137.140)

作者藉由上引詩文告諭：以阿勒坦汗爲首的大眾，已然虔誠皈依佛教；阿勒坦汗弘揚佛法，推廣三寶信仰，功在四方；又平等治理世俗、經教二政，人民得享太平安康。其臨終之前，天地出現異象。後人理應效行其德，奉行經教世政之道，以報其崇恩。

又《阿勒坦汗傳》書末有作者的後記，指出本傳爲傳揚阿勒坦汗收服十方，創立政教之制的貢獻而撰，期黃金家族子弟能聞而勉之。其詩文曰：

（三九〇）收服十方之敵於治下，

如同名聖薛禪汗一般，
創立無比政教之制者，
乃淨土天子阿勒坦汗。

（三九一）向諸尊根本喇嘛祈福合掌，
大聖阿勒坦汗之聲名我略有所聞，
為廣泛傳揚其光榮故事，
我仿照奧仁唐噶里克達雲恰之書寫成此傳。

（三九二）若將天聖阿勒坦汗之善行傳記，

圓滿完全寫出實屬困難，

為諸弟諸子黃金家族閱而勉之，

我僅過所聞寫完成冊卷。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，181）

林修澈謂：蒙古的民間敘事詩具有強烈的時代性，在不同的時代可以看出不同的主題，其主題均緊扣時代流動：古代以勸諭為主流，近代以反封建為主流，現代以抗擊為主流。（林修澈，(二)、(一)《阿勒坦汗傳》雖不是民間的敘事詩，但作為一部長篇史詩，它可以说是垂範與勸示並具，而且是十六世紀蒙古敘事詩的代表作，為蒙古古代以降至近代詩以前的重要作品之一。它說明了蒙古敘事詩在古代以後迄於近代以前，是以勸示「政教並立」的思想為主流。

(四)後阿勒坦汗時期

本傳對阿勒坦汗死後的時期也著以相當筆墨。（見圖一）除為了彰顯阿勒坦汗政教二制得以延續外，恐怕也具有因應現實局勢的考量——第五時期正是作者撰述《阿勒坦汗傳》所處的時代。對作者及其同時代的人而言，本傳其實是一部當代史。傳中有關此時期的記述內容，除了略述與明朝重申誓盟外，幾乎皆為阿勒坦汗子孫的宗教活動——迎請三世達賴喇嘛主持阿勒坦汗喪事、興建舍利塔、三世達賴喇嘛轉世化身為阿勒坦汗曾孫；喇嘛們傳經說法，以及主持譯經事業等。

自阿勒坦汗重建「政教並立」體制，與達賴喇嘛互尊稱號，樹立其統領權威以降，蒙古諸部紛相效仿，以受達賴喇嘛之尊號而稱汗。貴族們以宏揚佛法為己任的同時，也確保了其執政的合理、正當性，傳教弘法本身已成屬政治的手段。《阿勒坦汗傳》的作者對其所處時代的記敘，集中在對阿勒坦汗子孫熱烈弘教的描述，也未必不具有展現政治實力，並以弘教護法為訴求的用意。尤其在強人阿勒坦汗亡後，蒙古社會經濟和各部情勢都有改變。阿勒坦汗的子孫必須面臨許多競爭，以弘揚佛教樹立威望，乃勢所必須。

按阿勒坦汗重建政教二制以前，已與明朝達成貢市和議。蒙古大小部酋，係受明朝詔封官職並賜敕書，方得據以受賞、通貢互市。此後蒙古遊牧掠奪的社會經濟結構乃逐漸轉變。來自漢地的物資支援及和平貢市，向為蒙古政教並立的經濟基礎。降至萬曆二十年（一五九二年）以後，明朝對蒙古部酋中高級官職的授與有減無增；相對之下，最基層的「百戶」級職卻持續大量增加。計萬曆二十年較萬曆五年封貢初行時期，已增加了三十八倍；計至萬曆四十一年（一六一三年），則增加七十六倍。此象徵蒙古諸部分立，有向下分化的趨勢。較小的部落可直接以「百戶」身份與明貢市，不必經由大部節制，這對原有蒙古的封建體制和統領權威造成極大挑戰，即使阿勒坦汗後裔所領的土默特部，也不免有因勢衰而內鬥之虞。（黃麗生，(D)，251-252）

又《阿勒坦汗傳》成書之前數年間，土默特部曾出現一些危機。如：

一六〇三年（萬曆三十一年），土默特等地連年荒旱，那木岱汗（即阿勒坦汗之孫，《明史》中之扯力克）與明朝重申誓盟，此舉係明朝為防止因荒旱恐有窮困部落生事（《三雲籌俎考》，140）可見當時蒙古確有不穩之憂。

一六〇四年（萬曆三十二年）林丹汗即大位，極力扶持宗教。（《蒙古源流》，328）林丹汗是一位強悍大汗，非過去弱勢大汗可比。此對阿勒坦汗孫那木岱汗的威望自是一項威脅。

一六〇五年（萬曆三十三年）那木岱汗病重。（《萬曆武功錄》，卷八）

一六〇六年（萬曆三十四年）內喀爾喀五部向建州納貢，尊努爾哈赤為蒙古與女真共奉的「神武皇帝」，自是蒙古各部朝貢紛至。（《東華錄》天命朝，卷一，頁十一，明萬曆三十四年十二月）同年，那木岱汗遣使入藏請四世達賴喇嘛。（《萬曆武功錄》，卷八）

綜合以上編年大事可知，阿勒坦汗所締造之土默特部的權威，到了那木岱汗的晚年，已因外部環境的演變，逐漸失去其祖父統領諸部的雄主地位。林丹汗和努爾哈赤的興起，逐漸營造新的政治權威，那木岱汗積極弘教，不無藉教鞏固政治威望的用心。此應是作者在《阿勒坦汗傳》中大力記述其事的背景。

此外，那木岱汗的晚年恐怕已經暗藏子嗣爭奪繼承順義王位的隱憂。《阿勒坦汗傳》撰成不久後，那木岱汗即身亡。阿勒坦汗的子孫們，隨即展開爭襲王位的衝突，幾至決戰。那木岱汗的長子早死，應由長孫博碩克圖鴻台吉（即卜失免），與阿勒坦汗妻鐘根哈敦（三娘子）成

婚襲順義王位。鐘根哈敦親孫溫布鴻台吉（即素囊黃台吉）（註十八）認為應由自己承襲順王位，力阻博碩克圖鴻台吉與鐘根哈敦成婚、封王，爭執前後長達六年，順義王位的授封也因而暫停。此事後由明朝出面協調而和解。一六一一年（萬曆三十九年）博碩克圖鴻台吉終於與鐘根哈敦成婚，並於一六一三年（萬曆四十一年）即順義王位。（楊紹猷、（A），130—140）

然而阿勒坦汗受達賴喇嘛尊贈稱號，樹立「政教並立」的權威，至此已難以爲繼。上述爭襲順義王位的兩造，都未蒙達賴喇嘛贈號；在他們爭執的同時，林丹汗一面東征西討，意在以武力統一蒙古；一面扶持宗教，欲樹立其政教權威。而「順義王」號只代表得自明朝的經濟利益，並不能取代在蒙古社會政教並立的威望。因此利用弘教活動樹立政治威望，愈形迫切。那木岱汗病重時，遣使迎請四世達賴喇嘛前來，恐亦與此有關。唯那木岱汗的願望並沒有達成而已逝世，故《阿勒坦汗傳》對此事並無記載。

本文以爲《阿勒坦汗傳》的撰述，應與前文提及王位的繼承的爭執極有關係。其中的關鍵人物即是參與爭權的溫布鴻台吉。《阿勒坦汗傳》文末有幾段詩文特別強調溫布鴻台吉弘教、譯經、建寺的活動，並且多與那木岱汗、鐘根哈敦這兩位當時土默特最有權威的人並列。詩文

（註十八）據森川哲雄考證，《阿勒坦汗傳》的「溫布鴻台吉」即是《三雲壽組考》卷二「封貢考」的「素囊黃台吉」。

。珠榮嘎亦以其說爲然。見珠榮嘎，（七），頁124。

(三七七)先派使書注告到來之精時，

(可汗等)聞後即遣人奉迎慈悲遠道里至呼和浩特城，可汗、哈敦、溫布鴻臺吉等於召釋迦牟尼之前，尊之為法主一心嚮注信仰敬奉。

(三七八)請升坐於識一切達賴喇嘛之金床，

可汗、哈敦為首所有四十萬蒙古極為尊崇，為一切生靈之利益廣獻布施，

邁達里呼圖克圖恩賜慈悲以聖潔之音宣法說經。

(三七九)其後那木岱澈辰汗、達根哈敦、鴻臺吉三人，按經教之制奉汗尊聖可汗之政，

使以蒙古語翻譯佛師所說百八甘珠爾經。

於是錫塔圖固什線爾濟、阿優希阿難答滿珠錫里固什等，

(三八〇) 與傑出三萬戶的譯者賢能，
自黑虎車至紅羊車間，
將一切經文全部譯出，
美妙湯體地納入卷冊中。

(三八一) 轉輪阿勒坦汗之孫，
信仰無邊的溫布鴻疊吉，

仿照察罕塔刺菩薩所講的召阿格景畢，
使以無數各種珍寶(將其)造成；

(三八二) 於額爾德尼召釋迦牟尼東側，
梵天轉輪阿勒坦汗之子、父博達錫里鴻疊吉
所建尊三世善逝身像之廟內，
使各種能工巧匠樹起召阿格景畢身像。

(三八三) 在召廟前立第二座(與之)無別的寺院，
以全備一切的各種供品(將其)供養，

自正月初八至二十日之間，

使聖者諸僧聚會唪誦祝福波羅塞多（經為之）祝福贊嘆。（《阿勒坦汗傳》漢譯本，176-178）

溫布鴻台吉的父親，即為阿勒坦汗與鐘根哈敦所生親子博達錫里鴻臺吉，鐘根哈敦曾力圖助之襲位不成。博達錫里鴻臺吉死後，鐘根哈敦亦助親孫溫布鴻台吉爭襲順義王位。（楊紹猷、(A)、139-140）而由上引文可知，那木岱汗晚年，溫布鴻台吉已借重那木岱汗與鐘根哈敦兩老，積極參與傳教活動，提高自己的威望。從上引詩文來看，《阿勒坦汗傳》末，特別凸顯溫布鴻台吉弘教、譯經、建寺的種種事蹟，並以之為全傳敘事的終結。依此一筆法，森川哲雄認為：即使不能斷定《阿勒坦汗傳》是出自溫布鴻台吉之手，但至少可以說他與本傳的編纂極有關係。（珠榮嘎、(A)、2）

本文則綜合本傳撰述的時代背景，當時的政教情勢與敘史意識，願進一步推論：《阿勒坦汗傳》的撰寫很可能是溫布鴻台吉或支持他的貴族勢力主導促成，以助其抬昇政教實力，參與王位繼承的競爭。本傳以記述阿勒坦汗的功業為主，卻以溫布鴻台吉的弘教事蹟為敘史終結，應不是作者無意識的偶然之作，而是反映了《阿勒坦汗傳》的撰述，除了以敘史，以史弘教的本質外，也有其因應現實政教局勢的背景。

再者，由於溫布鴻台吉競逐權位的格局，僅限於土默特地區，以政教並立的史觀來看，樹立威望最切要者，是要在土默特的歷史中凸顯他適當的定位，他需要的是一部能喚起土默特部眾集體記憶，而且能顯揚其弘教事蹟的史著。《阿勒坦汗傳》似正合乎於此。如果以上的推論為真，或可解釋為什麼在那樣的時代背景下，會出現《阿勒坦汗傳》這樣一部具有區域史、部落史以及當代史性質的蒙古史著，而且以幾近於描述主題的篇幅比重，來記述後阿勒坦汗的時代。溫布鴻台吉的競爭雖然沒成功，但這場競爭所象徵的地方意識（——「順義王」的封號代表與明朝貢市的範圍，僅限於土默特部而非全蒙古）與《阿勒坦汗傳》之為區域史、部落史的性質相呼應。這反映出當時蒙古社會的變遷，似已帶動了地方意識的興起——此除了上述因諸部各自與明朝貢市，造成向下分化的情勢使然外，也與土默特出現元亡後蒙古最早的定居城市部落不無關聯——土默特部有別於一般蒙古部落的歷史經驗和特殊的權位利益，尤易助長該部產長以其獨特的處境為考量的地方意識。也因此，當地才會在十七世紀初出現元亡後蒙古第一本帶有地方史性質的個人傳記史書。

陸、世俗政治的意識

「政教並立」的歷史意識使阿勒坦汗重建了蒙古的政教體制，並以此為繼往開來的價值目標。在實際的執政過程中，他亦以實踐「政教並立」為重要的統御手段。阿勒坦汗成為歷史人

物之後，史家記述其功業，仍以其政治宗教並立互行的事跡爲著史的重點。

由《阿勒坦汗傳》的內容可知，作者由歷史題材的選擇，到歷史的解釋和評價，始終有一基本精神貫穿其中，即認爲歷史的演進當以政治和宗教能相輔相成爲合理；而政治與宗教二者，亦因能相互成就而具有價值。此即政教相成的價值觀。在此價值觀下，作者撰史自會特重以政治宗教的活動爲題材，並且以之解釋歷史因果，評斷人事的曲直。

政教相成的價值觀，至少包含對下列事實的推崇與肯定：世俗政治的建立、以政弘教的活動、以教輔政的作用等。此三者若缺其一而欲達成政教相成的目標，絕無可能。對作者而言，此三方面的意識因素，也決定了他對所述歷史的解釋與評價。

雖曰政教相成，但在實際的歷史進程中，強大的政治力量必須先行出現，才能成爲弘教護法的保障。以蒙古史上的經驗來說，十二世紀開端召請薩迦班第達以前，以及十六世紀阿勒坦汗迎接達賴喇嘛之前，俱已爲強大的軍政勢力。而且蒙古本身之由鬆散的草原部落群，演變爲以可汗爲中心的遊牧汗國或部落聯合體，亦必經由慘烈的軍事征伐過程方有可能。因此政教相成的價值觀必包含正面肯定以強大武力征服四方，建立軍政權威的行動。《阿勒坦汗傳》亦因此而視之爲歷史的重心與記述的主題；領導軍事行動的可汗則受到作者的稱頌贊揚，以彰顯他們建立世俗政治的貢獻。

一、成吉思汗開立國基與達延汗重整封建

本傳所稱頌武功彪炳的可汗，除了阿勒坦汗外，還有蒙古的開國君主成吉思汗，以及在十五世紀重建蒙古封建體制的達延汗。他們都是使蒙古汗國體制由無到有，由散亡而重建的民族英雄典型。本傳記成吉思汗曰：

(二)舉上天之命而降生者，
顯尊國之基創立法度者，
征服世界使歸治下之鐵木真，
號索多成吉思汗于世聞名。

(三)收服五色國使歸治下，
歡悅地平定世俗之政後，
延請薩迦尊者貢噶寧波喇嘛，
初使佛之教法傳播發送。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，〇—△)

由上引詩文可知，本傳稱頌成吉思汗的開國，並不僅止於武力的征伐，而是包含了：建立國家基礎——創立法度——征服世界——平定世俗之政——延請喇嘛——傳播佛法。(後二項與史不合)。故尊崇其武功，乃是視征伐為平定世俗之政的手段，而平定世俗之政後，佛教乃

能傳揚。此得自蒙古歷史經驗的認識，使本傳的作者對軍事征掠和佛教信仰同樣予以極正面的評價。這也是本傳一面歌頌阿勒坦汗南征北討的武功，一面卻又廣說不嗜殺生之佛法的原因。

同樣是由黃金氏族建立的蒙古封建體制，但由成吉思汗時代到達延汗時代已有很大不同。《阿勒坦汗傳》的作者敏銳地觀察到此一歷史的變遷。其所寫的幾句詩文，傳神地描述出當時達延汗在諸部分立駐牧的局勢下，順勢重建六萬戶聯合體，實行各部高度自治，僅以血緣關係維繫封建秩序的事實（黃麗生，(D)，118—121）。《阿勒坦汗傳》記曰：

（十六）其異母額爾克楚特圖門之女滿都海哈敦，

與寶貝般好心之臣互相謀商，

如此一無失誤地守護達延汗，

點燃權貴掌兒只斤火焰之情如此這般。

（十七）七歲時娶異母為妻，

四十萬蒙古聚會尚號達延汗，

執掌朝政采納諸臣之言，

安然整治大國之間。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，14）

達延汗重建封建體制，不免有征伐殺掠，展現相當軍事實力，排除各種障礙。例如本傳記其聯合左翼萬戶出征，平定盤據在大青山（陰山）的畏兀特惡人，使仇敵衰敗不堪後，收服鄂爾多斯，令戰敗之眾降服於其治下，而掌領太平之政（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，26—27）。唯除此之外，作者亦將記述重點放在黃金家族血緣關係的緊密，以及達延汗執政采納諸臣（部）意見，以維繫封建秩序的成就。而此封建秩序即是阿勒坦汗重建政教體制的背景，也是本傳撰述時已現隱憂的所在。前文言及《阿勒坦汗傳》在敘史結構上，獨具特色地安排了達延汗時期，其用心與此相呼應，皆表露了作者對當時蒙古各部封建關係的關注。

一、阿勒坦汗征伐諸部樹立政治權威

阿勒坦汗的武功以及由此建立的世俗之政，為本傳敘述的一大重點，亦是吾人了解其世俗政治意識的依據。傳中記阿勒坦汗自十三歲父亡之後，與兄臺爾根濟農及諸弟據右翼三萬戶而居，「對內扶助諸弟親族，對外與敵角逐鬥爭，統領大國為之掌舵，始將有益善業實行」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，28—29）。所謂「善業」即政教並立之業。作者在此為阿勒坦汗征戰殺戮的一生，先予以「將行善業」的定位。之後才詳述其征掠四方的軍功。

阿勒坦汗用兵大致可分為兩面。其一是征伐東起遼東、西至瓦刺，西南至青海、西藏諸部；其二即是攻掠漢地明朝。本傳所記阿勒坦汗對諸部的征伐（註十九），自明嘉靖三年（一五二四年）至隆慶二年（一五六八年）的四十五年之間，戰果輝煌，奠定其在蒙古諸部無與倫比

的雄主地位，連當時的大汗亦不得不禮讓三分。（見表三、圖二）

（註十九）阿勒坦汗一生征伐，並不止於《阿勒坦汗傳》所記者，該書所記者只是阿勒坦汗一生征伐中的一部份。見黃麗生，(丁)一頁181—182—183—188。此處僅以傳中所記而論。

表三、阿勒坦汗征伐蒙古及西藏諸部大事年表（一五二四——一五七三）

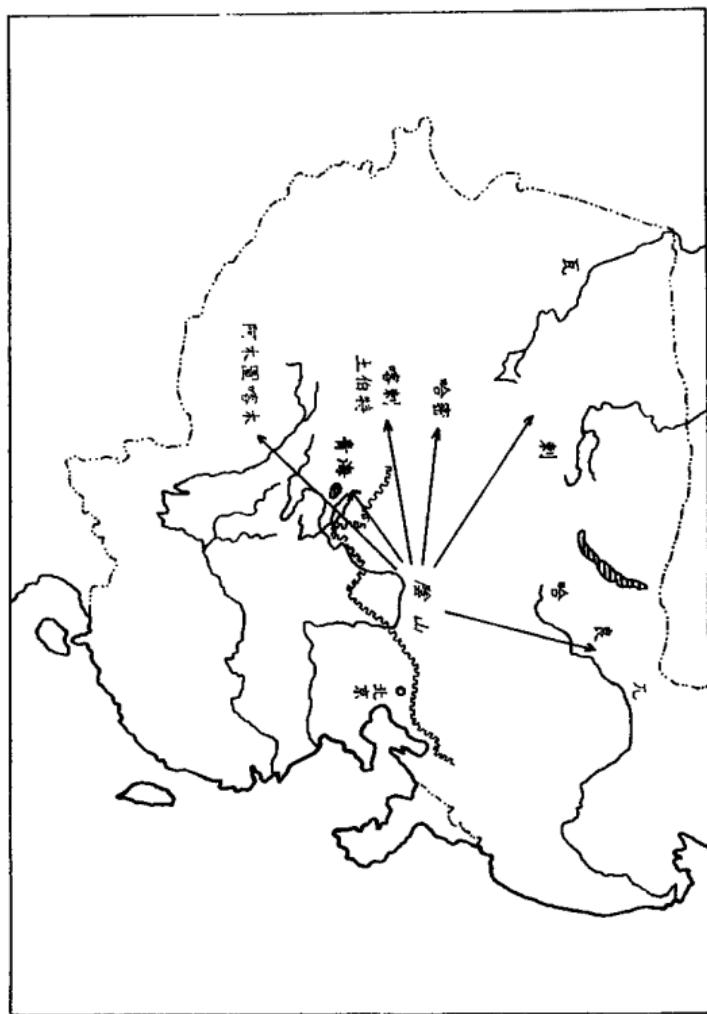
年	代	征 伐 對 象	備	註
嘉靖三年（一五二四）	兀良哈		因其圖類諾顏、格勒巴拉特丞相進兵襲殺外喀爾喀的伯速特鄂托克。在巴勒吉之地大有擄獲。 ⁽¹⁾ ⁽²⁾	
嘉靖十年（一五三一）	兀良哈		將之擊潰大加擄掠。平定兀良哈，使其降服於昔日白室（成吉思汗陵）之前。 ⁽¹⁾ ⁽²⁾	
嘉靖十一——十二年（一五三二——一五三三）	青海		敗亦不刺。降服一群離散之民。卜兒孩部落獻女自保。 ⁽¹⁾ ⁽²⁾ ⁽³⁾	
嘉靖十二年（一五三三）	兀良哈		擄獲不可勝數。 ⁽¹⁾	

				嘉靖十三年（一五三四）
				嘉靖十七年（一五三八）
				嘉靖十八年（一五三九）
				嘉靖二十年（一五四一）
嘉靖二十三年 （一五四四）	兀良哈	兀良哈	青海	青海
		(1) 哈密附近的合魯勒 哈維 (2) 青海之錫費兀爾		
白室。 (2)	降服莽乞爾丞相，使莽海錫格津敬奉守護	(1) 降服仇敵博喇海（卜兒孩）太師。將其地賜給侄兒岱青諾顏（阿勒坦汗幼弟之長子）。 (2) 潟掠其民。敗畏兀特援兵，得錫費兀爾納貢承諾。 (2)	趕走卜兒孩部落，奪駐其地，留四子鎮守。 出征殘餘。收服一群百姓。 (2)	戰勝畏兀特。 因圖類諾顏、格勒巴拉特丞相二人逼近博迪汗之屬眾家園。聯合可汗及六萬戶進兵。 ① ② 鮑掠兀良哈分撥無數人眾于各戶爲奴。

			嘉靖三十一年	瓦剌四部
(一五五二)				擊敗輝特部收其妻子屬眾，並席捲瓦剌四部，使歸治下。④
嘉靖三十七年 (一五五八)				(1)畏兀特，錫賚兀爾，及途中所遇西藏商人。 (2)畏兀特和巴阿圖特 (3)瓦刺
隆慶二年(一五六八)	瓦刺 (新疆阿爾泰山)			(1)降服殘餘的畏兀特人。釋放西藏喇嘛一千人。收白帽沙汗之貢物，以及錫賚兀爾之貢賦。 (2)大有擴獲。 (3)得鐘根爲哈屯(即三娘子)。②
萬曆元年(一五七三)	喀喇土伯特(今甘青一帶)、阿木圖喀木(今甘青南迤川藏之地)			(1)收服撒里長兀兒(錫賚兀爾) (2)取阿興喇嘛爲首之眾土伯特(西藏)人。 (3)。

註：表中①表與吉囊同行；②表參見《阿勒坦汗傳》；③表參見《明史》韃靼傳；④表參見《蒙古源流》。本表引自：黃麗生。(1)，181-182。

圖二、阿勒坦汗征伐諸部圖



對阿勒坦汗的武功成就，《阿勒坦汗傳》的作者自是稱頌不已。例如他形容阿勒坦汗：

- (三九) 淶不憂傷氣謾之意志堅定者
(五九) 淶不憂鬱意志堅強的……
(六二) 無所依賴……堅強地……
(六三) 真誠聽遵的……
(六七) 奉淨土上天之命而降生者……以仁道為懷……(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，31，42,43,44)

傳中在記述大汗二度封阿勒坦汗，賜以汗號時，亦不乏以讚辭，頌揚其不凡的功績。舉凡這些不只是對阿勒坦汗個人的頌揚，也具有勸示讀史者的意識。本傳記其第一次受封曰：

- (五四) 其後六萬戶聚集東多汗之白宣前，
叩拜布喇干呼圖克于黑樹旁，
在額真前舉大國尚號博迪汗曰庫登汗，
謂卓超墨爾根哈刺已成為國尊尚號曰墨爾根濟農。

(五五) 謂其使仇敵喪敗不堪，
對待兄長和睦親善，

已經成為大國之尊，

(博迪汗) 賜索多號于阿勒坦汗。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，39—40)

本傳記其第二次受封曰：

(六五) 六大國聚暮子疋生之白室前，

阿勒坦汗語于博迪汗曰：

「賴天佑我使歹心的博刺海太師于額真前向您叩降」
此時六萬戶盛贊福更阿勒坦汗。

(六六) 平定仇敵使為自己的阿勒巴圖，

使分離已久之衆跪倒于額真前，

博迪汗等為報答勇敢真誠的阿勒坦汗，
于額真前當六萬戶之面賜號曰土謝圖喇辰汗。

(六七) 奉淨土上天之命而降生者，
以威力征服驕敵使歸治下者，

以仁慈為懷變降敵為自己的附庸者，

獅聖阿勒坦汗之聲名傳聞四方。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，45—6)

在蒙古遊牧社會中，牧業之外，行軍事掠奪亦為重要的經濟行為。阿勒坦汗武功彪炳，其功未必在於征服後直接統治對方。據上引詩文，其被敬為「大國之尊」的理由有三：(1)使仇敵衰敗——如此方可保障安全不受威脅，並減少了生存資源的競爭者。(2)對待兄長和睦親善——這是維繫封建秩序、鞏固六萬戶聯合體的重要力量。(3)征服仇敵，並使之變為「阿勒巴圖」——指有納稅義務的屬民，見珠榮噶、(2)、(3)和附庸——這代表征伐已由消極的防禦進一步成為經濟利益的收獲。

行征掠以厚經濟，乃蒙古執政者重要的執政目標。只有在這方面能有所成就的領導者，才能享有實質的支配力量。因此在《阿勒坦汗傳》作者的世俗政治觀念中，除了敘述武力征伐本身外，亦頗留意於記述征伐之後的掠獲、收服納稅屬民「阿勒巴圖」以及擴遷牧地等等。這些記述反映了作者屬於遊牧社會的經濟意識。略舉數例於下：

(三七) 至巴勒吉之地大有擴獲後，

即歡然平安遜回家園，

之後不久集結大衆于白兔溝，

暨爾根濟農、阿勒坦汗二人又征兀良罕。

(三八) 當其駐于布爾哈圖罕山，

至而將其擊潰加以擒掠之時，

兀良罕之圖類諾延、格勒巴拉特丞相二人引兵來戰，

經搏戰斬殺湧兀良罕潰而逃散。

(四二) 執爾根濟農、阿勒坦汗二人于黑蛇車，

越杭蓋罕山往攻兀良罕，

擒獲之多不可思議，

歡然平安凱旋于本蛇車。

(五二) 商定分別逮捕懲治降者，

詒掠兀良罕萬戶為己有，

將可做娶各做為妻，

分撥無數人衆于各戶爲奴之憤如此這般。

(八六)以妙道之心說恕千名刺繡之命，

旋即降服外敵殘餘畏兀特人，

向謁賚兀爾百姓收取田賦復，

立即還師于馬車平安歸營。

(八七)復又出征漸利特國進軍扎拉漢罕山，

遣使注言諸先聖之故事時，

中明安之烏齊賚太師來降于巴彥哈喇地方，

舉國大眾歡然于波地駐扎牧養。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，30.31.33.35.37)

當征伐的利益由不穩定的、代價較高的掠奪形式轉為較穩定的、非軍事化的納貢形式後，與被征服者維持和平的納貢關係，遠比四出征戰來得重要。於是征伐活動的後續性發展即為結觀。《阿勒坦汗傳》所記阿勒坦汗結親的對象，主要為居於遙遠邊區的衛喇特(於今新疆、哈密、吐魯番一帶，見珠榮嘎、(A. 57)諸部。阿勒坦汗訴說蒙古自成吉思汗與察哈臺汗以來與彼互為親族的故事，說服敵方結為兒女親家，使兩國結好相安，並因此得到當地的許多貢賦。

茲略舉數例：

(八八) 旋派學識淵博的威正宰桑為使，

向白帽沙汗講說昔日傳說故事，

以及長輩察合臺以來互為族親之由時，

(沙汗) 無限歡喜贈給阿爾古瑪克馬和寶石以為貢賦。

(九三) (使臣) 曰：「我主聖明烏哈噶圖阿勒坦汗，遣吾等來陳欲援昔日之制結為親家之情」時，

(吉格肯阿噶) 派克爾古特之脫順烏爾魯克、脫格利爾阿哈拉呼二人為使還報，將自己女兒獻為中宮(註二十) 結為親家之情如此這般。

(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，58,60-61)

阿勒坦汗與衛喇特回部的遠房親族，藉著共同的歷史記憶和關係，締造和平，收取貢賦，並得到了一位在蒙古歷史上舉足輕重的夫人——鐘根哈屯(即漢文資料中的三娘子)。此種藉

(註二十) 本傳漢譯者珠榮嘎另有一文討論三娘子的母家姓氏。該文將此句譯為：「獻況女鐘金結為親家」此女即《阿勒坦汗傳》多所記述的鐘根哈屯。見珠榮嘎，(B)，頁255。

著攀援歷史親族關係而結親成功的方式，也被阿勒坦汗應用在就召歸附或化解不必要的敵對上，避免了許多征伐殺戮。《阿勒坦汗傳》記曰：

（九七）此時克爾古特國之吉格肯阿噶等諾延駐于波地，
格根汗率軍進駐波等中間，

經交談提及前此結為親家之人時，

吉格肯阿噶等與然率其諸子屬衆歸附君可汗。

（二四七）繼而從波地前注白帽城途中，
與白帽之一群百姓交戰將其戰勝，
俘獲名為塔爾畢斯巴圖爾之人，
旋即抵達白帽之哈密勒城。

（二四八）至而提及昔日分汗自成吉思汗之族親時，
（白帽人）遵大汗之旨敬重款待波等官員，
其人師為首向使臣許諾輸納貢賦，
將前來會談之官員各個認為親族。

(二四九) 十二城白帽之主阿卜都乞刺木汗，

極為尊重阿勒坦汗兄之使臣，

喜悅非常地交納各種貢物以修和好，

給予金銅寶石、阿爾古瑪克、托木察克馬和乞赤爾駝等（將使者）遣還。

(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，64,128-129)

綜上所述，阿勒坦汗經略諸部，從純粹的武力擊潰、征服、掠奪到納貢、結親，其間的轉變，係與他用武範圍日益擴大、勢力漸漸鞏固、資源較前充裕的過程同時並進。此時他不必也不適於再窮兵黷武，而必須由「得天下」轉為「治天下」之經營政教的階段。《阿勒坦汗傳》的作者以其敏銳的歷史觀察，在記述阿勒坦汗的軍功戰果之餘，更在簡略的詩文之間，細膩地寫下了軍事之外其他活動的變化，保留了更多的歷史訊息。

阿勒坦汗並非正統大汗，因挾軍功之威，而有「大國之尊」的地位和封汗的優遇。但要鞏固政治權威，他必須與黃金家系諸部維持穩定的關係。《阿勒坦汗傳》對這方面的記述，表現在下列幾方面：

(1) 阿勒坦汗平定兀良哈萬戶後，使其降服於八白室（成吉思汗之墓）前（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，31）。

(2) 阿勒坦汗在兀良哈逼近分掠博迪汗時，與六萬戶聚會於八白室前，商定共同往征兀良哈（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，37）。

(3) 阿勒坦汗征服兀良哈後，與六萬戶諾顏共同商定分別逮捕懲治降者，分撥無數人眾於各戶爲奴。其後又與六萬戶聚集於八白室前，上號博迪汗曰庫登汗。並由博迪汗賜阿勒坦汗爲索多汗（註廿一），諸諾顏亦互贈名號，結好聯歡，增進友誼（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，39-40）。

(4) 阿勒坦汗擊敗錫費兀爾後，六萬戶復聚集於八白室前，令降服者跪，再由博迪汗當六萬戶之面，賜阿勒坦汗汗號曰土謝圖徹辰汗（註廿二）（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，45-46）。

(5) 烏濟業特部（即兀良哈三衛中的福餘衛）因聽聞阿勒坦汗的威名，由宰相率領諸諾顏來降，自降爲阿勒巴圖。阿勒坦汗即將其宰相賜予其弟昆都楞汗（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，46-47）。

以上各點顯示：

(註廿一) 索多汗之意，據考證意爲「輔國可汗」或「副可汗」之意。見納古單夫，(1)，頁75。

(註廿二) 上謝圖徹辰汗意爲「可依靠的聰睿之汗」。見楊紹猷，(1)，頁79。

(1) 阿勒坦汗善用「八白室」之象徵成吉思汗開國君主權威和黃金家族血緣關係的作用，凝聚各部的共識和認同，以利於組成大型的軍事征掠集團；亦在八白室前協商戰利之分配。如此一來，亦促成各部關係的穩定合作。

(2) 阿勒坦汗擊敗敵人後，令其到八白室降服，一方面表示他的勝利光榮係黃金家族所共享，而非其一人獨得；一方面使他對外征戰的行動透過敬禮給成吉思汗而得到各部的認同。

(3) 阿勒坦汗雖已為雄主，卻不致完全取代大汗的正統地位。故軍政實力顯赫之餘，亦對大汗上號以表示對封建倫理的尊崇。俟受「索多汗」（輔國可汗）的稱號後，又與其他諾顏互稱尊號，結好聯歡。在在顯示阿勒坦汗的軍政權威，是建立在名義上尊崇大汗，並與諸部合作而非相抗的基礎上。

(4) 與親近的家系緊密合作，並不吝讓彼等分享其所得的政經利益。

由此可見，《阿勒坦汗傳》作者意識中的世俗政治，除了重視對外征掠外，亦頗強調維持內部封建關係的重要。故對前述阿勒坦汗與各部互動良好、關係緊密的事跡，亦表肯定。傳中詩文謂阿勒坦汗「對內扶助諸弟親族，對外與敵角逐鬥爭，統領大國為之掌舵，始將有益善實行」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，21）意味：善修內政，勇於外征，有如建立世俗政治之兩輪。本傳作者藉此表達了他對當時蒙古政治的觀察與評價。

三、明蒙關係的演變

《阿勒坦汗傳》記述阿勒坦汗對外征掠的活動，除了極力用兵諸部奠定其軍政權威外，亦以相當多的篇幅，記載了當時阿勒坦汗以降以迄那木岱汗期間，與明朝戰和往來的歷史。這表示在本傳作者的意識中，蒙古與明朝的關係，乃是世俗政治中極重要的一環。重視蒙漢關係的撰史意識，以及對蒙漢關係撰述篇幅之多，皆為其他蒙古史著所無，而為本傳所獨具。

本文以為《阿勒坦汗傳》的作者，所以會認為在世俗政治中，蒙漢關係應占有一席之地，係出於其活躍的經濟意識使然，也就是他能意識到經濟因素對世俗政治具有重大的影響力。而來自明朝的經濟資源——無論是早期的征掠所得，或後來的貢市，乃至於招納漢人從事農工生產、立村建城等，都為原是單一牧業的蒙古社會帶來可觀的財富。阿勒坦汗一生征伐所得，獲之於漢地者，不知凡幾。此種經濟資源，成為支持其實行「政教並立」，以及轉型為定居的城市部落的重要力量。作者深識於此，故以豐富的記述，傳達他對於蒙漢關係的認識。

據統計，全傳有關蒙明關係的記述多達四十六段，約相當於記述阿勒坦汗武功政事總篇幅的半數以上（參見前文「參」之二，《內容概要》）。換言之，與記述用兵諸部的篇幅相比，約為伯仲。此一則說明本傳作者對蒙漢關係重視的程度；另一方面也反映出阿勒坦汗與明朝互動頻繁的程度。

《阿勒坦汗傳》中有關明蒙關係的記述可分為三方面加以分析：

(一) 征掠漢地，強徵貢賦

阿勒坦汗一生對明朝侵掠求貢無數，有史可尋者，自嘉靖元年（一五二二年）起至隆慶四年（一五七〇年）阿勒坦汗孫投降明朝止，計長達四十九年。《阿勒坦汗傳》記載的只是其中一小部份（見表四）。但作者以詩文敘史的方式仍透露了掠奪漢地對蒙古社會經濟的重要性，以及相對地對明朝造成的沉重壓力。試舉傳中對阿勒坦汗征掠漢地的幾則記載為例：

(四七) 其後阿勒坦汗于紅雞車，
行兵漢地圍攻尼兀察城（按指平虜城），
衆多守軍出城來戰時，
退即將其劈刺殺斬。

(四八) 此時無比聖汗負傷，
但無悲痛迅速愈合脫險，
無畏大國歡然進行搶掠，
平平安安返回家園。

(八三) 軍右翼三萬戶行兵漢地，
攝毀掠城鎮與村庄，

擊破其來戰之軍時，

喜悅阿勒坦汗身發五色光芒。

(九五) 阿勒坦汗統無數大衆行兵漢地，

越過白牆攻破名為石州之城，

擒獲金銀財物婦幼無算，

攜帶無數擒獲品平安歸營。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，36,37,55,63)

《阿勒坦汗傳》的作者，毫不隱瞞地描述阿勒坦汗率眾征掠漢地時的殘酷殺戮與強烈慾望。此外，亦頗著墨於阿勒坦汗利用明朝本身的矛盾而居間謀利，並以征服者姿態要求漢軍納貢。本傳作者把發生於嘉靖十二年（一五三三年）的大同兵變，描述為「漢國之大都、大同二春之間失和」，並且還將阿勒坦汗介入兵變，逐退明朝官兵後向大同軍民強收月虧錢，記載為「與大同城結好收取田賦而歸。」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，33、34）

阿勒坦汗連年掠寇漢地，其實含有強烈的求貢互市的動機。此從其長期持續、挫而不撓的求貢態度可以證得（見表四）。早期他以挾眾通貢的方式要求明朝准予入貢買賣；自嘉靖二十

年（一五四一年）後，求貢態度更趨積極，曾三度派遣石天爵到大同陽和款塞求貢，明朝以夷夏之防的意識以及迷信天朝聲威可以阻絕蒙古侵寇或互市而加以嚴拒，並且誘殺石天爵。阿勒坦汗狂怒難抑而大舉入塞，掠寇之甚前所未有（黃麗生，（二），184—186）。《阿勒坦汗傳》以許多篇幅記述了此次掠寇。唯對其求貢之事並無提及，而著重於描述右翼三萬戶聯合大舉征掠及擄獲無數的情形。其詩文如：

（七一）右翼三萬戶聚集于上都之察罕格爾臺地方，

阿勒坦汗、諾延達喇濟農、昆都楞汗三人，

使勇士都古楞僧格諾延領兵先行，

右翼三萬戶入希喇塔拉溝（註廿三）向漢國進軍。

（七二）聞訊外敵來犯之後，

漢國的守軍出而堵截溝口，

剛強力大之僧格諾延身先破陣，

擄獲奇跡般大量擄獲之物而還營。

（註廿三）似指山西、陝西、懷柔遼北的黃榆溝。見珠榮嘎，（一），頁49—50。

(七三) 漢至大明皇城外將其圍攻，
將來戰之軍消耗殆盡，

大國之衆又歎然壙掠退，

勒賢金糧斂兵各回本營。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，48、50)

《阿勒坦汗傳》記述此次戰役，不但對阿勒坦汗求貢於明朝的史實隱而不書，甚至解釋後來停戰是由於明朝遣使求和答應互市，而此乃是阿勒坦汗以三萬戶分別進軍逼和，並因而取得極多田賦之結果。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，50—51)。綜上所述，作者把阿勒坦汗侵寇明朝的行動描述成「歡然擄掠」：將蒙古兵入塞大肆殺虐、擄掠無饜的過程，予以崇高的謳歌；這種歌頌武力征戰的筆法，應是淵源於《蒙古秘史》等蒙古史著，無不熱衷於描述慘烈戰況的敘史傳統，這種傳統係來自於蒙古社會的武裝性格與偏於軍戰的歷史意識。(黃麗生，(B)，42—43)《阿勒坦汗傳》顯然承襲了這項述史的傳統——畢竟作者撰述的時代，蒙古社會尚未遠離征戰嗜血的生活方式。

(一) 招納漢人來墾，建立八大板升

本傳作者在記述阿勒坦汗征掠明邊的盛大軍力和豐厚戰利之餘，也不免留下了明蒙雙方在久戰後的互動關係已逐漸改變的記錄。如傳中記述阿勒坦汗在嘉靖二十年代大肆入侵擄掠無數

後，於嘉靖三十年（一五五一年）有漢人白蓮教徒前來歸降的重要史實：

（七六）遜回遠不久于白豬草，

異邦人舉蘭百姓喇祀、儀繩、筆寫契、

薩察薩格魯統繩及漢人李翁齊塔塔勒噶等官員，

皆慕君汗之名前來歸降。（註廿四）

（七七）（波等）曰：「詩我為汝奪回昔日失陷之大統，

與尊大汗沒結交相依為命」，

于是寶答薩阿勒坦汗又（與明）不和而興兵，

率平掠獲之多不可數清。

（七八）又與惡毒霍特（按指漢人）失和，

將其墩臺城垣夷為平地，

日日月月擄獲受賄之物不可數計

僅憑所聞真錄于此。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，52—54）

（註廿四）「舉蘭百姓」即白蓮教徒之意；「喇祀」即和尚；「儀繩」為白蓮教徒趙全的蒙古名；「筆寫契」是漢字書

手的意志，此處屬白蓮教徒李自鑒的蒙古名；李翁齊塔塔勒噶是指出降的明朝邊兵劉四。見珠榮嘎，(A)，頁52—53

其中作者列舉了前來歸降漢人的蒙古名，顯示這些白蓮教徒入境隨俗，融入蒙古社會生活的一面，已為作者所熟悉，作者並細膩地記述了這些白蓮教徒雖說「慕君汗之名前來歸降」，但亦不無所圖的心計。對照其他史料可知，這批降叛北去的白蓮教徒，不但將農業技術和定居築城的生活方式帶到蒙古，奠定當地成為農牧兼具定居部落的雛形；也曾意圖利用阿勒坦汗的武力推翻明朝。(黃麗生，(D)，220—231)本傳作者雖不及詳敘情節，卻以記言方式，在關鍵之處細心著墨。

由表四可知，自嘉靖三十年（一五五一年），明朝因故罷市後，以迄隆慶四年（一五七〇年）明蒙通貿為止，阿勒坦汗確實是「年年掠獲之多不可數濟」、「日日月月掠獲受賄之物不可數計」（見前引文）。《阿勒坦汗傳》敘事雖簡，此處確也明確交待了當時明蒙關係的實情。在經年累月的擄掠行動中，大量漢人主動或被迫地流入蒙古草原，成為後來阿勒坦汗建城的基本人力，和城市、農村人口的重要來源（黃麗生，(D)，214—220）。本傳也記錄了阿勒坦汗招納大量漢人，令興建農村倡導墾殖的情形。其筆法雖仍具蒙古傳統以武為尚的意識，也明顯流露出對蒙古地方出現農業的贊歎。其文曰：

(七九) 神采奕奕的阿勒坦汗帥三萬戶出征，
包圍漠地蘇布爾噶圖城進抵卜隆吉爾河時，(註廿五)
酩酊大醉之漢人自行前來投誠，
使其魚貫而走婦幼乘車而行。

(八〇) 解歸時俘虜之先頭抵達烏蘭木倫，(註廿六)
而其后尾尚未離開長城，
舉國大眾見之皆大歡喜，
將無比聖明汗贊美稱頌。

(八一) 舉上天之命而降生者，
征服外敵使歸治下者，
榮膺汗號于己身者，
妙聖阿勒坦汗子紅蛇車。

(註廿五) 卜隆吉爾河指今甘肅西境的疏勒河，蘇布爾噶圖城即疏勒河畔的雙塔堡。見珠榮嘎，(上)，頁54。
(註廿六) 「烏蘭木倫」蒙語「紅江」之意，源自內蒙古伊金霍洛旗，東南流注黃河，清朝時稱烏蘭河。見珠榮嘎，(上)，頁54-55。

(八二) 倡修五塔與八大板升，(註廿七)

令種數薯及諸多果木，
種植美味食物于蒙古地方，

倡導種植之情如此達般。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，54—55)

明中葉後漢人大量流入蒙地，有其複雜辯證的過程，不易以三言兩語道盡(黃麗生，(D)，212—220)。《阿勒坦汗傳》雖不免過於簡化歷史，卻反映了作者的看法——漢人前來歸降，或出於自動，或憚於阿勒坦汗威武的軍力，降者量多不勝其數；蒙人甚為欣喜，而歸功於阿勒坦汗。此凸顯了作者的歷史觀點為：(1)阿勒坦汗具有影響蒙古社會經濟的巨大力量。(2)以強盛的武力征服敵人，是蒙古歷史的光榮；作者傾向以武力的強弱勝敗來解釋、評價蒙古歷史的發展。(3)蒙古歡欣接納漢人帶來的村落城市與農業生產。綜合而論，作者意識中的蒙漢關係為：在軍事上，蒙古凌駕於漢人；在經濟上，蒙古有求於漢人。阿勒坦汗的貢獻即在於能以強大的武力維持蒙古的軍事優勢，成功地得到了漢人的經濟資源。故值得載於史冊，加以頌贊。

(註廿七)「板升」是明末特別針對出現在漢南蒙古地區漢人聚落的稱呼，見黃麗生，(D)，頁212—214。

(三) 明蒙的和議與貢市

隆慶四年（一五七〇年）發生的「岱青納寨（把漢那吉）事件」是明蒙關係史上最重要的部份。阿勒坦汗孫岱青納寨於隆慶四年入降明朝，為明蒙和議的肇始，並且進一步達成雙方封貢互市的關係。《阿勒坦汗傳》以相當多的篇幅詳述此事，並以之為明蒙兩國交好言歡、休兵樂業的關鍵。其內容大要為：

- (1) 岱青納寨投降明朝是上天所賜，正是兩國和議的佳時。
- (2) 以武力反覆相逼明朝的談判過程。此部份的敘事特色是：在記載雙方談判時，必先強調蒙古壯盛的軍力不時威逼明邊，再描述明方因恐懼而懸求和解。把其實並未兵戎相見的和議過程，描繪成歌頌蒙古軍容威赫，隨時可以兵威進逼的場合。
- (3) 和議達成封賞互市。此部份記述阿勒坦汗率軍逼近明邊，等待平等和議的達成；其後由大明汗尊阿勒坦汗為「綏王」（順義王的音譯），並大事封賞蒙古大小諾額，約定互市地點等。作者復描寫和議達成時，雙方一再聚會，灑酒祭天，共同發誓，從此確立和平的儀式。
- (4) 贊歎蒙漢雙方議和，從此得到大賞互市之利無數，阿勒坦汗一生征戰，至此終能享有休兵息民、安生樂業的和平大局。

《阿勒坦汗傳》記述蒙漢關係至此可說達於高潮。其中作者認為「武力」是決定明蒙和議終能達成的因素，而沒有記述蒙漢封貢協議之前，雙方各有所需的背景，也省略了阿勒坦汗忍將叛明的白蓮教徒趙全、李自馨等人執送交付明朝，此一使和貢之議最後終能成功的關鍵過程。本文以為此應非作者的歷史意識不及於此；而是因為這樣的歷史題材，無助於其彰顯蒙古武功盛大的尊嚴。

總之，作者固然歌頌明蒙雙方關係的和平，以及因此而得之物質的豐厚，卻未能脫離蒙古自古以來根深蒂固的崇尚武戰的歷史意識。此過度強化武力征戰對歷史演變重要性的意識，反映蒙古社會長期以來，太過依賴以軍事手段解決現實問題的演化瓶頸。征戰和武力一方面是蒙古生存的憑藉，也是蒙古文化進一步發展的重大障礙——崇尚武戰的意識，延緩了蒙古發展其方面的工具理性，無法以更多元的方式面對其生存處境。例如《阿勒坦汗傳》的作者一面贊頌明蒙和局後的太平安樂，卻又將此歸因爲蒙古軍事勝利的果實所致；完全枉顧在此歷史事件中，非軍事的因素其實更爲重要，它們直接影響到史實的演變發展。類此輕忽非軍事性歷史動力的成見，可說是作者撰史意識中最大的盲點所在。一直到本傳的第五時期，明蒙和貢制度已行之有年，蒙古對與明互市的依賴愈甚，作者才不再以軍戰意識主導對蒙漢關係的描述。（

《阿勒坦汗傳》漢譯本，[64-195]

綜觀本傳對漢蒙關係的敘述，從早期的征掠無數，到中期開始招納漢人發展農業，再發展

爲明蒙和貢的關係，無不牽繫於蒙古社會經濟的需要。如何從漢地取得資源，強化分配資源的權威，一直是阿勒坦汗主導世俗政治極重要的一環。歷史證明，明蒙和貢達成後，阿勒坦汗才具備了由世俗政治進一步實行政教並立體制的條件。《阿勒坦汗傳》頗能就經濟需求面掌握明蒙關係對蒙古歷史發展的重要影響而記述之。唯其述史太過耽溺於崇尚武戰的意識而不能自拔，因而限制了其撰史的視界與題材。

又阿勒坦汗所領土默特部最近明邊，他比其他蒙古部主更重視與明朝的互動關係，亦有其地緣的因素。故《阿勒坦汗傳》所記明蒙關係較傾向以土默特部爲主的蒙漢互動過程。此爲其他蒙古史著所無。就此而言，本傳所記述的蒙漢關係，也是作者具有獨特之地方意識的產物。

表四、阿勒坦汗南掠求貢大事年表（一五二二—一五七〇）

年	代	記
求 貢	南 掠	
嘉靖元年（一五二二）	掠	寇花馬池、固原。 ^①
嘉靖二年（一五二三）	掠	攻大同。 ^②
嘉靖三年（一五二四）	掠	寇上谷龍門所。 ^③
嘉靖四年（一五二五）		侵略陝西諸塞，殺吏民。 ^④

掠	貢求·掠	掠	掠	掠	掠	掠
嘉靖十一年（一五三二）	嘉靖十年（一五三一）	嘉靖九年（一五三〇）	嘉靖八年（一五二九）	嘉靖七年（一五二八）	嘉靖六年（一五二七）	嘉靖五年（一五二六）
二月入榆林塞，掠陝西內郡；借道松潘漳脣，寇四川西境③；寇威遠④。	三月入大同塞；九月寇陝西、遼東；十月入大同塞四路殺掠吏民③；擁十餘萬至延綏，聲言入貢買賣①。	五月，入漁陽塞、遼西塞、寧夏塞；六月入宣府塞③。寇威遠④。	十月，數掠榆林寧夏塞：十二月掠大同塞，掠朔州、應州等地①③④。	大掠寧夏③；入乾溝墩，游擊郡定軍。⑤	寇葛峪。①；入寧夏塞。③	寇井坪。①④

掠	掠	掠	掠	掠	掠	求貢	掠
						嘉靖十二年（一五三三）	
						嘉靖十三年（一五三四）	
						嘉靖十四年（一五三五）	
						嘉靖十五年（一五三六）	
						嘉靖十六年（一五三七）	
						嘉靖十七年（一五三八）	
						嘉靖十八年（一五三九）	
河西患①③。寇大同右衛④。大同軍復叛。①③④⑤	統領全國大軍入塞，平定驅逐大都之軍，與大同城結好	收取田賦而歸⑥；正月叛兵走虜乞援；吉囊與青台吉等	合營擁兵五萬詣城下①④；四月俺答夾眾欲入貢①；七月吉囊入榆林，大略安定、會寧、全縣、花馬池。①③	十月佯寇亦不刺而寇鎮遼關；自是雲中虜皆入套，益爲	十月佯寇亦不刺而寇鎮遼關；自是雲中虜皆入套，益爲	十月佯寇亦不刺而寇鎮遼關；自是雲中虜皆入套，益爲	十月佯寇亦不刺而寇鎮遼關；自是雲中虜皆入套，益爲
行兵漢地，圍攻達爾罕城（似即宣府城）擄獲無算⑥	圍攻尼兀察城（平虜城）⑥，正月從偏頭直入。①⑤	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。	二月由陽和犯塞；秋七月寇大同總兵禦卻之④。
八月，入宣府塞③，從陽和二邊入，九月從大同前衛、							

掠·貢求	掠	
嘉靖二十年（一五四一）	嘉靖十九年（一五四〇）	
<p>越白牆（長城），深入攻打阿巴哈城（大同），攜帶無數擄獲之物旋師還營。^⑥遣所擄漢人石天爵與使一人款大同陽和塞求貢。言：若許貢，當令邊民墾田塞中，夷眾牧馬塞外，飲血不犯；否則徙帳而北，而縱精騎南掠。明廷以虜情叵測，拒之。並購斬俺答。</p> <p>③④</p>	<p>三月，入榆林塞，破清平堡，入米脂，殺掠人畜萬計，焚駕糧數萬；入宣府塞，破北路馬營諸堡。</p> <p>七月，入宣府塞大掠，至蔚州盡破其關廟堡塞，殺人盈野。</p> <p>八月，入大同塞，大同軍曾與約，無掠我人畜，我亦不復擄。</p> <p>俺答等乃越大同抵雁門，度寧武、入嵐靜、交城，掠殺人畜萬計。</p> <p>又入安邊、定邊塞，大掠固原。</p> <p>十二月，虜大入大同塞。^③</p>	<p>宣寧、野口七諸墩，拆牆而入①；十二月入宣府、深井諸堡；入榆林塞③。</p>

貢求	掠	掠	掠·貢求	
嘉靖二十五年（一五四六）	嘉靖二十四年（一五四四）	嘉靖二十三年（一五四三）	嘉靖二十一年（一五四二）	八月，入大同塞，越省城而至石州，殺略逾萬。③
春，深入關中①。五月，遣使至大同求貢。曰：俺答及諸酋長小王子等，俱願入貢。詔拒之。適有俺答所遣使	寇陽和，爲總督侍郎翁萬達禦卻之④；入榆林塞③。	秋，入大同塞；十月破宣府塞，入紫荆關③；九月走張掖塞，殺掠人畜①。	閏五月，復遣石天爵至大同要求通貢，被邊臣龍大有誘殺。六月，攻朔州，入雁門關，薄太原。七月攻潞安、沁、汾、襄垣、長子等地。②總計六月至七月庚午凡掠十衛三十八州縣，殺擄二十餘萬人，牛馬羊諸畜二百萬，衣祫金錢稱是，焚公私廬舍八萬區，蹂田禾數十萬頃。③	閏五月，復遣石天爵至大同要求通貢，被邊臣龍大有誘殺。六月，攻朔州，入雁門關，薄太原。七月攻潞安、沁、汾、襄垣、長子等地。②總計六月至七月庚午凡掠十衛三十八州縣，殺擄二十餘萬人，牛馬羊諸畜二百萬，衣祫金錢稱是，焚公私廬舍八萬區，蹂田禾數十萬頃。③

求 掠	掠 · 求 貢	嘉靖二十六年（一五四七）
嘉靖二十七年（一五四八）		<p>人被堡卒殺，怒而大入雲中，入鎮安，略隆永；攻滴水崖、懷來等地①。</p> <p>正月，齎李天爵等四人款塞求貢；制置使翁萬達約以不犯東西我塞，以秋爲驗；遣之北去。</p> <p>二月，復以番文求貢，大將軍周尚文以書多草率弗上。</p> <p>五月，遣小四兒齎番文三紙，漢文三紙，詣黑山墩，言俺答實欲求貢。</p> <p>六月，俺答等益慙懾請款，廷議以爲不可。</p> <p>七月，俺答與小王子和，仍使小塞等二人告漢，漢仍不納款。</p> <p>（總督翁萬達、巡撫詹榮、總兵周尚文等言：「虜自冬春來，遊騎信使款求，不下數十次。」）</p> <p>自是，俺答遂走龍門，明軍出城與戰，死者無算。①</p>
四月，入寇射書求貢。以爲：許貢則當約束部落，令不	七月，寇天城；八月寇拒牆堡。④	

掠 求 貢	掠 求 貢	掠 求 貢	
嘉靖三十一年（一五五二）	嘉靖三十年（一五五一）	嘉靖二十九年（一五五〇）	
二月，明殺俺答求貢使臣丫頭智于大同。夏，明關閉各邊馬市。 ^② 。是年俺答乃四犯大同，三犯遼陽，一犯寧夏。	春，遣義子脫脫至宣府陳款，求通貢互市。四月，開大同馬市。五月，開宣府馬市，後延綏、寧夏亦開市。三月至五月，宣大市畢，蒙部以唯富者以馬易繒，貧者唯有牛羊，請易菽粟。明不許，遂有入犯者。七月，執蕭芹、呂明鑑等交給明方。冬，明廷以俺答朝市暮寇，十二月詔罷市。 ^① ^② ^④ ^⑥	夏，犯大同，總兵張達、林椿死之。 八月，以六萬戶之眾（約合二十幾萬人）南下古北口；大掠懷柔、圍順義、抵通州，分兵四掠，焚湖渠馬房。畿甸大震。大犯京師，焚掠三日夜。 繼所據馬房內官楊增持書入城求貢。徐階等謂當以計款之，諭令退屯塞外，因邊臣以請。俺答歸。 ^⑦ ^⑥	犯邊：否則秋且入關奪搶，進逼京輔。遂以二十萬兵入寇大同左右衛及威遠等處，攻毀堡塞五十餘所。 ^④ ^①

掠	掠	掠	掠	掠
嘉靖三十六年（一五五七）	嘉靖三十五年（一五五六）	嘉靖三十四年（一五五五）	嘉靖三十三年（一五五四）	嘉靖三十二年（一五五三）
率右翼三萬戶行兵漢地，摧毀據城鎮與村莊 ⁽⁶⁾ ，以二萬騎分掠大同邊；復擁眾數萬入河流口，犯永平、遲安。夏，突犯宣府；秋，復入大同右衛境，攻毀七十餘堡，殺掠甚眾。冬，復縱掠大同諸墩堡、圍右衛；分兵宣 春，犯宣府及延綏。夏犯甘肅及大同。秋，復大舉入寇蔚州，西掠代、繁峙。駐鄜、延二十日，延慶諸城屠掠幾遍。復以萬騎入大同。 ⁽⁷⁾	夏，三萬騎犯宣府；冬，掠大同邊；繼掠陝西 ⁽⁷⁾ 。九月入潔河，殺略甚多 ⁽¹⁾ 。	數犯宣、蔚。明廷以萬金、爵伯購俺答首 ⁽⁷⁾ 。九月入潔河，殺略甚多 ⁽¹⁾ 。	春，入宣府柴溝堡。夏，犯寧夏。秋，攻蔚鎮牆，百道並進。以騎數萬入大同塞，大同總兵岳懋死之。 ⁽⁴⁾⁽⁷⁾	春，犯宣府及延綏。夏犯甘肅及大同。秋，復大舉入寇蔚州，西掠代、繁峙。駐鄜、延二十日，延慶諸城屠掠幾遍。復以萬騎入大同。 ⁽⁷⁾

⑦。自此後，年年掠獲之多不可清數。

<p style="text-align: center;">掠</p> <p style="text-align: center;">嘉靖三十七年（一五五八）</p>	<p style="text-align: center;">掠</p> <p style="text-align: center;">嘉靖三十八年（一五五九）</p>	<p style="text-align: center;">掠</p>
<p>夏，犯大同，轉掠宣府東西二城⁽⁷⁾。</p> <p>三月，以八萬騎從潘家口入寇遼化縣，殺掠萬餘人，擄馬牛羊二萬五千餘匹，焚室廬亡算。</p> <p>六月，引萬騎從祁皇山弘賜堡九墩入，攻懷仁、大同，殺襄垣等府諸侯軍民八千二百餘人，馬牛羊一萬四千六百餘頭，焚室廬車輛無算。⁽¹⁾</p>	<p>復圍困右衛，逾月不解。九月，入犯箭桿、黑谷等薊邊諸路⁽¹⁾。</p>	<p>二月，俺答引五萬騎從拒虜堡入邊，攻平虜、朔州諸村落，殺掠男婦萬餘，畜產無算。自正月至三月圍右衛。</p> <p>五月，分道古北、馬蘭、義院、冷口。</p> <p>九月，引眾六萬從雲中左右衛，直走懷仁、應州、山陰、馬邑，攻村堡一百一十餘所，殺凡八千餘人，略馬驥牛駢凡一萬餘匹；焚室廬凡三千五百餘區。</p> <p>十二月，引三萬騎，從右衛深入，以參將王浩行賄乃得免⁽¹⁾。</p>

掠	掠	掠	掠	掠
嘉靖四十三年（一五六四）	嘉靖四十二年（一五六三）	嘉靖四十一年（一五六二）	嘉靖四十年（一五六一）	嘉靖三十九年（一五六〇）
九月，以五千騎入朔州。十二月，以三萬騎，寇鈔太原、岢嵐、興嵐都郡，殺略八千餘人，畜產萬餘 ^丁 。	春，入宣府滴水崖；復犯遼塞 ^⑦ 。十月，十萬餘騎從牆子嶺入通州、順義、平谷諸郡，殺略無算。	冬，數犯河西、寧夏塞 ^⑦ 。自本年始，連犯薊，入古北口，騎跡滿灤河。 ^①	春，自河西踏冰入寇；秋，犯宣府及居庸。冬掠陝西、寧夏塞，復分兵而東，陷蓋州 ^⑦ 。十一月，俺答營中漢人李自馨等導引萬餘騎從左衛入，破雲陽諸堡凡五十餘座，殺掠人畜近萬 ^① 。	九月，俺答居西海，東還犯涼莊，殺掠甚眾；是月入咯土木；入蔚州。引六萬餘騎從拒牆堡直搗雁門關、涼縣，破堡寨凡一百餘所。殺掠人萬戶餘，畜產無數。 ^① 寇大同、延綏、薊、遼邊無虛日 ^⑦ 。

掠	掠	掠	掠
隆慶二年（一五六八）	隆慶元年（一五六七）	嘉靖四十五年（一五六六）	嘉靖四十四年（一五六五）
犯宣府柴溝，守備戰死。 ⁽⁷⁾	大入燕代 ⁽¹⁾ ；數犯山西 ⁽⁷⁾ 。九月，分六萬騎，四道並入井坪、朔州、老營、偏頭關，邊軍披靡。又以十餘萬從山西偏頭關、老營、紅門、青陽卵入，直擣五寨、三岔、岢嵐、臨梁諸郡；又入永平，長驅破石州，男女死者數萬。又分犯天水、交城、平陽、介休等地。內地計損人畜數十萬。 ⁽¹⁾ 阿勒坦汗統無數大眾行兵漢地，越過白牆，攻破石州之城，擄獲金銀財物婦幼無算 ⁽⁶⁾ 。	俺答屢犯東西諸塞 ⁽⁷⁾ 。正月，二萬騎從太原、保德州，破堡五十餘所。殺三千餘人，略畜產五千。七月，三萬餘從張家口入塞，寇鈔我深井、滹沱十餘堡，殺掠人馬數千 ⁽¹⁾ 。	春，犯遼東；夏，犯肅州，秋，自宣府突入，散掠內地 ⁽⁷⁾ 。九月，以萬五千騎，從朔州西山小北岔口，寇張蔡莊，殺略無算 ⁽¹⁾ 。

掠	掠
隆慶三年（一五六九）	二月在雲州城聚兵十餘萬，入上谷右衛，攻北官莊，焚 室廬凡九十區，殺掠人二千餘，畜萬餘。 ⁽¹⁾
隆慶四年（一五七〇）	三月，以八千騎襲老營保，犯平虜，入威胡堡。 又以五千餘騎走響水溝，東犯威遠，西寇邵家堡、平虜 衛。又從天城、榆林口，折牆而入。 ⁽¹⁾ 九月，俺答孫把漢那吉來降。 ⁽⁴⁾

註：表中以代號表參考資料

- (1) 《萬曆武功錄》俺答列傳；
- (2) 《蒙古族簡史》附錄：
- (3) 《皇明北虜考》；
- (4) 《三雲籌俎錄》；
- (5) 《全邊略記》大同略；
- (6) 《阿勒坦汗傳》；
- (7) 《明史》韃靼傳。

本表引自：黃麗生，(D)，192-199。

染、以政弘教、以教輔政的信念

阿勒坦汗與黃派佛教的接觸始於嘉靖三十七年（一五五八年），他率領右翼第四次出征青海時，曾經征服途中遇見的土伯特商隊，而將其中一千喇嘛釋放（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，

56）。近人以為這表示阿勒坦汗對佛教本有善意，而且他這次征青海，盤牧彼地歷時二年之久，勢必接觸了不少藏族和喇嘛，奠定了他日後皈依佛教的因緣（楊紹猷，(A).86）。

彼時最早引進黃教的蒙古貴族是鄂爾多斯部的徹辰鴻臺吉。這位阿勒坦汗的姪孫於嘉靖四十五年（一五六六年）征土伯特時，結交喇嘛，皈依佛教，並攜西藏喇嘛（註廿八）、賢者三人返回蒙古（《蒙古源流》，漢譯本，355），重啓西藏喇嘛在蒙古傳教的歷史。

隆慶五年（一五七一年），明蒙和貢協議達成之前，已開始有喇嘛在土默特傳教，甚至開始興建佛寺。如法成廣壽寺，即於隆慶元年至六年（一五六七—一五七二年）營造（孫利中，(A).370）；其駐寺活佛薩木謄阿爾斯在建寺以前，已在附近的山洞中修行（金啓棕，(A).271）。在此背景下，才能促使阿勒坦汗在明蒙封貢協議達成後、阿興喇嘛向他說法前，已有「經教世政」並行之思：「將華八思巴喇嘛、薛禥汗二人所建，無比之經教世政恆念嚮注，豈不能忘而夜不能眠。」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，78-79）。

「政教並立」作為一種史觀，它是指以是否行「政教並立」為標準來解釋歷史發展、評判

（註廿八）楊紹猷認為徹辰鴻臺吉帶回西藏的喇嘛中，有一位受徹辰鴻臺吉賜妻，故這些喇嘛應不屬於黃派。見楊紹猷，(A)，頁81。此說似未必正確。蓋受賜妻的桑噶斯巴的身份是「賢者」，而非喇嘛，《蒙古源流》有明文記載。且根據徹辰鴻臺吉重編的《白史》後記，強調達賴喇嘛輪迴轉世的說法，以及發勸阿勒坦汗迎請達賴喇嘛等都顯示徹辰鴻臺吉皈依的應是黃派佛教。

歷史與袁、乃至於對歷史人、事的功過褒貶等。當「政教並立」是指現實的政治宗教活動時，它是既為施政的目標，亦是統御治國的手段。它必須由政治、宗教二部門的人員透過實際的行動，形成結合的權威和勢力，援用彼此的資源，發揮政、教的作用，才能建立政教並行的體制，以符合「政教並立」史觀的價值目標。

阿勒坦汗既已樹立在蒙古諸部的雄主地位，復已享有與明和議後的封貢之利及安定和平之局，世俗政治的成就可謂已臻極致，但若未能結合足以深入人心、普受信仰的宗教勢力，便無可能重建經教世政並行的體制。其盡思夜想所企圖者，正在於此。阿勒坦汗征戰生涯迄於與明朝和貢，大致已告一段落。接下來便在有生之年戮力於與黃教勢力結合、弘揚佛法於蒙古以迄於終。

《阿勒坦汗傳》的作者，在傳中寫完明蒙和貢達成後，其餘內容全為有關阿勒坦汗、其夫人鐘根哈敦（三娘子）、以及繼位的子、孫等從事宗教活動的記錄。作者本其「政教並立」史觀，在記述此段就他而言是當代史的歷史時，也一併呈顯了他自己和書中人物共同具有的「以政弘教、以教輔政」的信念。作者著記述執政者的弘教活動與宗教對話來呈現這些信念。

作者將這部份內容分為三大時期加以記述，即阿勒坦汗時期、其子都吉楞汗時期、其孫那木岱汗時期。各個執政可汗本身的宗教活動，即是政治與宗教結合的象徵。其背後則包含：(1)結合的過程與儀式，如舉行晤面法會，在各部之前互贈尊號、互立誓約等；(2)政治人物主持弘

教活動，如保護佛教，延請喇嘛說法、譯經、建寺、造佛像以及無數供養奉獻布施等；(3)佛教高僧實際輔持政治，如屬執政者及貴族說法、接受執政者的供養布施、應執政者的邀請前往傳教、賜封執政者以汗號等。

在上述三個時期中，雖皆有政教並立的行動及具體事實，但由於各個時期的政、教情勢不同，其「以政弘教、以教輔政」的信念，便表現在不同的作用層面。本傳作者撰史之際，似亦留意到各個時期政教活動性質的異同演變，而在行文鋪陳之間有所呈顯。

一、阿勒坦汗的宗教活動

《阿勒坦汗傳》所記的這部份內容，是指阿勒坦汗接受阿興喇嘛說法以迄於終的宗教活動。作者以連續發生的情節來陳述政教結合的緣由、過程及政教二者相輔相成的種種活動。

(一)初聞阿興喇嘛說法——政教結合的肇端

據本傳載，一五七一年（隆慶五年）明蒙和貢達成，出身黃教的阿興喇嘛（見前文）前來謁見阿勒坦汗（註廿九）。當時他身負達賴喇嘛三世索南嘉措之命，具有將黃教傳播至蒙古的重任，須在蒙古尋得護持黃教的力量（楊紹猷，*上*，88）。故為阿勒坦汗說法，勸服他改信佛教是其首要工作。

（註廿九）不同於《阿勒坦汗傳》，《蒙古源流》記阿興喇嘛到土默特的時間是明萬曆元年（一五七三年），當時阿勒

坦汗出征土伯特，班師返回時，將其帶回土默特。《蒙古源流》稱其為阿哩克喇嘛。見《蒙古源流》，漢譯本，頁351。

本傳作者似認為阿勒坦汗能夠重建政教並立之制，為之開啓肇端的關鍵人物就是阿興喇嘛。他以「賴昔日所修福德之力」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，70）來形容阿興喇嘛前來為阿勒坦汗說法之因緣。據傳中所云，阿興喇嘛說法分為兩個階段進行，各階段有不同的重點；作者一面交待史事，一面於行文間宣說佛法，兼顧了佛教傳播之史的敘述與佛教義理的傳達。

第一階段的敘說重點在於：首先勸服阿勒坦汗信仰三寶，並告以汗因世世修行福慧，故今生能降生為人君尊汗，今生若信三寶，修行福慧雙智，則將「如聖轉輪王遍地揚名，……激悟佛陀之道，懶懈導引一切衆生」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，80）。根據本傳，阿興喇嘛為阿勒坦汗指明一條與以往一昧征戰截然有別的，成就人生價值的新路向，亦即：個人生命價值之安頓或對一切眾生的慈悲導引，皆唯三寶是賴。

再來就是為阿勒坦汗仔細演說佛法，包括：

- (1) 三寶即：佛——不拜其他諸天；法——不殺害人命；僧——不信異教旁門。
- (2) 請以慈悲之心持誦六字咒「唵嘛呢叭爾吽」行菩薩道，其功德不可思議。
- (3) 解說六字咒的真義——解脫六道輪迴之苦。
- (4) 請修慈悲、喜捨、四平等無量心，並修「八關齋戒」——演說八戒之義。

作者以較多的篇幅，記述阿勒坦汗與阿興喇嘛之間的問法與釋疑，顯示他對傳揚佛法的熱切；而由其中演說佛法的義理內容可知：作者本人精熟佛理、長於說法，且經驗豐富。故本文判斷本傳作者可能是一位貴族喇嘛（見前文），其理即在於此。

據傳中所記，阿興喇嘛第一階段說法結束後，「格根汗、哈敦舉國大眾咸皆信服」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，85），顯示阿興喇嘛欲藉政治權勢推行佛教，已達到初步成效。

第二階段是在呼和浩特城建成之後（參見前文），阿興喇嘛勸請阿勒坦汗推行下列諸事：

- (1) 做效忽必烈汗與八思巴喇嘛建立政教並立之制；
- (2) 建造如土伯特拉薩一樣的佛像，以使眾生萌發不退轉的信仰；
- (3) 應供獻迎請達賴喇嘛；
- (4) 布施寺廟；
- (5) 請來甘珠爾、丹珠爾屬首諸經等。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，88-94）

阿興喇嘛見呼和浩特城既建，進一步弘法的時機已經成熟，乃有以上諸請。此階段阿興喇嘛指明阿勒坦汗與西藏佛教結合的具體路徑，以及弘揚佛教的種種作法；並進以「如此佛教將廣泛流傳，濟除一切衆生之愚暗，（可汗）將如聖轉輪王般揚名，獲佛陀之道注生極樂西天」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，94）之語，獲阿勒坦汗及哈敦欣然贊同。此即呼和浩特城興建期間，阿勒坦汗數次向明朝請賜佛經、佛僧、助建佛寺的背景（參見前文），也是阿勒坦汗走向

以政弘教的起步。

比起第一階段的說法偏向於演說佛法教義，這次的說法則以推行佛教外在形式的佛教器物（如建佛寺、佛像），佛教儀式（迎請達賴喇嘛、布施貢獻），及佛教文化（譯經、請經）為重點。作者以分別記述阿興喇嘛兩階段說法的筆法，表現了他對弘布佛法教義與確立宗教形式兩不偏廢的用心。較之一般具有佛教史觀的蒙古史著，尤顯出其藉史傳教，同時宣說佛理的獨特性格。又阿勒坦汗在遣使迎請達賴喇嘛前，亦曾接見徹辰鴻臺吉，納其晉勸之言。但本傳於此毫無提及，此與數十年之後才問世的《蒙古源流》大異其趣。本傳視阿興喇嘛為影響阿勒坦汗結合佛教的關鍵人物，而阿興喇嘛是達賴喇嘛所派，顯示作者較傾向於站在黃教傳播史的立場敘史。《蒙古源流》則認為徹辰鴻臺吉才是關鍵人物，則是站在代表政治勢力的黃金家族的立場敘史。由此細節分析，或能更清楚地了解本傳作者的撰史意識，較其後的蒙古史家有更為濃厚的宗教動機。

（二）迎請三世達賴喇嘛，並赴青海會晤——政教正式結合

本傳記述：阿勒坦汗欣從阿興喇嘛的勸請，即時遣使往孟克地方（拉薩）迎請達賴喇嘛，展開長達三、四年之久（一五七四—一五七八年）的協商、聯繫、建寺等繁複的溝通準備過程。綜觀此部份內容的撰述，具有以下特點：

1. 詳敘雙方往返連繫的過程與細節。作者在此部份透過不厭其詳的記敘，表現了雙方慎重

其事、熱切誠意的互動過程；此外也揭露了蒙藏政教結合的儀式繁複漫長，必須耗費許多物力精神——譬如阿勒坦汗爲此特別動員漢、蒙、藏資源在青海地區興築察卜齊雅勒廟（仰華寺），又每回迎請聯繫都必須布施供獻無數。此顯示政教結合的背後，執政者除了以權力弘法護教之外，亦必須提供物質服務。不過在作者撰史時，刻意描述鉅大花費，只是要凸顯此事的盛大莊嚴，以及雙方結合的關係，鞏固可期。

2. 作者在敘文中穿插了雙方往來對話，達賴喇嘛的開示，以及西藏神祇畢哈爾汗附身者的法言。其重點是：(1)雙方都期望能效法忽必烈汗和八思巴喇嘛共建政教並立之制。而且達賴喇嘛與畢哈爾汗的附身者都強調：阿勒坦汗是忽必烈汗的轉世；達賴喇嘛的前身則是八思巴，二人早在前世行善，今後亦「世代相會互為施主與法主，多次使佛教傳播發展」，（達賴喇嘛）「爲衆生利益前注蒙古地方」（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，100）

(2)土伯特地方人士認爲蒙古是無經無佛的黑暗之地，食人肉喝人血者多而有之，如同非人之城，如要教化實屬困難。欲阻止達賴喇嘛前往蒙古。但達賴喇嘛以阿勒坦汗與他二人有緣於今生相逢，故將繼續振興宗教於東方黑暗之地，決意前往。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，100）

作者以記言的方式，陳述了蒙藏政教結合的共識和阻礙所在，以及達賴喇嘛用輪迴轉世的觀念，深化阿勒坦汗與他本人的淵源，來化解蒙藏間的疑慮。此處顯示輪迴觀念已不只是佛教

教義，而且是蒙藏兩大異民族得以進行政教結合的意識工具。政教結合後阿勒坦汗亦以之維繫其政教的權威。

阿勒坦汗與達賴喇嘛晤面的法會，是雙方政教結合的重要儀式。本傳作者以二部分描述此一隆重的盛典：

(1) 儀式的細節。包括：喜宴；達賴喇嘛為阿勒坦汗做法驅病；誦經；阿勒坦汗和哈敦獻上無數珍寶布施；五色國獻上牲畜供品無數；焚毀薩滿神像、廢薩滿巫師；黃金家族一〇八人成為貴族喇嘛；四十萬蒙古皈依達賴喇嘛；達賴喇嘛尊阿勒坦汗為「梵天大力察克喇瓦爾第諾門汗」並賜金印；封賜各大小諾額稱號；阿勒坦汗再獻布施等。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，114—122)

作者鉅細靡遺地記述儀式的細節，反映出在其意識中，蒙藏政教的結合，盛大的佛教儀式實不可缺。這種強調儀式重要性的意識，源於當時蒙藏社會因物質和精神文明較為單一而非多元，質樸而非複雜。對於深奧的佛理教義和無數的卷冊經文，只有少數人能夠洞悟無礙，而大部份的人，係受到繁複但具體可見之外在儀式的感召，而生信仰之心。故在大眾信仰中，原始的宗教信仰如表面上的儀軌形式總是居於上風，(〔意〕圖齊、〔德〕海西希，(B)，141—143)成為西藏佛教的一大特色。

此外，當時蒙藏文化系統中工具理性普遍不張，雙方進行政教結合，牽涉層面甚廣，但無

法以複雜的行政技術和程序逐一為之，故須強化儀式的功能以為彌補。愈繁複的儀式，表示蒙藏雙方對它的依賴愈深。

再者，藏傳佛教重視儀式，也與西藏佛教的特殊內容有關。如密宗主旨「即事而真，以相顯體」故特重建造佛像，極盡莊嚴之能事。同理，西藏的佛教，亦極重視興建佛寺、譯印經典、持用法器、誦經祝禱、祭祀禮懺、灌頂加持等。（李翌灼，（2），102-110）西藏密宗又認為顯密共修之外，由顯入密，不必另外發心，只要從一切共同的陀羅尼儀軌開始修起，藉著各種真言的神力，即登正覺。但其中若非由金剛上師灌頂加持，必不得正法。故求法之人應竭盡財物供施金剛上師，獲上師欣悅才得蒙受灌頂，一受灌頂，即可罪業清淨，才有學法的資格（聖嚴，（A），194-195，226）。

因此，西藏佛教重視繁複儀式的背後，除了具有感召一般大眾信仰、彌補政教雙方對世俗事物之行政技術不足、符合以相顯體——內涵與形式具足的教理外，更代表在物質和金錢上的巨大耗費，以及藉此才能表現崇敬喇嘛、虔誠求法的信仰。《阿勒坦汗傳》所記蒙藏政教結合的過程及其後政教活動的展開，偏重佛教儀式的活動和外在的器物文化，其因也在於此。

由此可見作者的撰史意識，深受藏傳密宗佛教教義的影響，其所撰史著也很難不為當時蒙藏文化過於單一、缺乏多元視野的條件所限制。

復次，以上的細節，還標示政教結合關係的內含為：確認雙方施主、法主的關係；全蒙古

廢薩滿改信佛教；培養黃金家族的人氏為喇嘛，以強化政教結合的基礎；達賴喇嘛賜封各諾顏稱號，以確保彼等共同奉行政教並立之制等。這些無一不是上述儀式功能的延伸，甚至《阿勒坦汗傳》的撰述本身亦然。

(2) 達賴喇嘛的開示。其要點為：雙方恪守誓約發展佛教，創立與之平等的世俗之政；若能無誤恪守誓約，善緣者此生成佛得道；否則經七世或至十六世前，亦將終獲正覺。願阿勒坦汗返回蒙古修建寺廟、護持喇嘛、建造佛像，迎請滿珠錫里活佛前往蒙古供養，弘揚佛教。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，122-132）法會儀式的尾端，達賴喇嘛開示阿勒坦汗如上。由其內容可知政教結合後，身為佛教教主所冀望於阿勒坦汗者，乃恪守誓約，以政治力量具體地扶持佛教的發展，這也是當初黃敎尋求蒙古力量支持的初衷。由其開示之言可知，政教結合之初，佛教的力量尚未在蒙古茁壯，其有求於阿勒坦汗者多。作者在傳中以眾多詩文、對話反覆呈現達賴喇嘛期能弘法於蒙古的心意，在此部分中宣講佛法義理反而是作者記述的重點。

本傳記述阿勒坦汗生前最重要的宗教活動，是依達賴喇嘛之願，迎請滿珠錫里活佛來蒙弘法。作者藉著有關的記述，凸顯出佛教初來蒙古發展時，遭到傳統薩滿勢力的阻礙。幸賴阿勒坦汗斥退反對者，表明勵行政教並行之制，並修建寺廟、護持僧侶的決心，終使佛教順利在蒙古發展。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，135-142）作者於此呈現了阿勒坦汗行政教並立，以政治力量護教弘法的具體行為，呼應達賴喇嘛前請阿勒坦汗恪守誓約的開示——換句話說，「以

「政弘教」是此時期政教並行的重點，也是阿勒坦汗被尊為「聖轉輪王」的關鍵所在。

一、都古楞汗時期的宗教活動

阿勒坦汗於一五八一年（明萬曆九年）亡。距離迎請達賴喇嘛於青海會面不過三年半。佛教在蒙古的基礎尚未十分穩固。蒙藏政教結合頓失阿勒坦汗強勢的政治支持，前景堪慮。鐘根哈敦和繼位的都古楞汗乃迎請達賴喇嘛前來蒙古弘法。開啓了政教並立的新階段。

本傳有關於此時期的記述亦包含兩部分：

(一) 阿勒坦汗亡及其喪禮

前文曾敘及的儀式功能意識，於此時再度發揮作用。作者以冗長的詩文記述儀式的進行。如：超度→誦經→大量敬獻給滿珠錫里為阿勒坦汗超度、誦經，以及接受各種敬獻布施。其處境已非當年阿勒坦汗病重而幾乎被蒙古貴族驅離的情形可比。喪葬期間，他又諭示阿勒坦汗家人臣員：若要報可汗無限之恩，當效法他舉行經教執掌大政。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，160）作者在記述喪禮時，凸顯了滿珠錫里活佛的角色及其開示。一則反映其恐怕政教並立之制有所生變的憂慮；二則顯示政教結合因阿勒坦汗的逝世，過去「以政弘教」為重心的局面，正逐漸改變。

(二) 迎請三世達賴喇嘛前來蒙古

阿勒坦汗亡後，土默特確曾有不安的隱憂，深恐明軍乘機搗巢，（《萬曆武功錄》，卷八

)。對內部而言，則有政教並立之制可能動搖的疑慮。都古楞汗和鐘根哈敦遣使前往迎請達賴喇嘛，不無欲借其力穩定政治的用心。

達賴喇嘛應允前來蒙古，卻未逕往土默特。而是先前往鄂爾多斯徹辰鴻臺吉處，又至察哈爾、喀喇沁等地，並接受大量供獻布施。雖然都古楞汗、鐘根哈敦在此期間遣使前往迎接，汗和哈敦也渡過黃河親自往迎，但都不能改變達賴喇嘛前往蒙古左右翼地方宣教，並接受布施的行程。本傳作者記述達賴喇嘛前來蒙古，主要即為其遍往各地接受布施的過程。此外也記述鐘根哈敦以大量珍奇布施，請求達賴喇嘛為阿勒坦汗超渡，並依其所請，建造佛像等。(《阿勒坦汗傳》，漢譯本，145—152)

但作者著墨於達賴喇嘛四處傳教，接受布施，遠甚於記述其前來為阿勒坦汗超渡。相對於此，卻仔細敘述鐘根哈敦以巨大布施，數次往迎達賴喇嘛。政教二者地位的輕重，已然不同於以往。加上左右翼諸部爭相邀往，更加說明蒙古諸部政治勢力有求於佛教者漸多，而且開始為此競爭。

萬曆十三年(一五八五年)都古楞汗亡，益使這種競爭情勢更為明顯。

三、那木岱汗時期的宗教活動

諸部爭相迎請達賴喇嘛的情勢，在都古楞汗死後，也擴散到外蒙古喀爾喀萬戶。喀爾喀阿巴岱汗前來呈獻布施，並求叩見達賴喇嘛，獲賜封為瓦齊來汗，乃得以追隨阿勒坦汗創行的政

教並立之制。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，153—154）此事愈發凸顯佛教勢力已成爲鞏固政權的重要憑藉。達賴喇嘛封賜諸部以汗號，不但是蒙古愈形分化的原因之一，也表示教權已凌駕於政權之上。（札奇斯欽、(D)、1038—1039）

但《阿勒坦汗傳》除了喀爾喀阿巴岱汗的例子之外，並沒有記述太多這方面的史實，而主要以土默特部爲敘史的重心。但即使如此，也同樣印証了蒙藏政教的結合，到那木岱汗時期，已是政治依賴宗教的局面。

作者對此時期歷史的記述，大致可分三階段來了解：

(一) 那木岱汗即位至三世達賴喇嘛圓寂

據作者所記，那木岱汗即位後，三世達賴喇嘛向十二土默特大小官員喻示。其內容大致爲：(1)重申經教世政的重要。(2)重申阿勒坦汗與他乃互爲施主、法主世世相會，阿勒坦汗係爲了蒙古眾人利益而降生。(3)應將阿勒坦汗遺骸火化，爲建立舍利塔。

作者並仔細描述火化後，所得舍利子之種種含意，及由五色國分別供養，建塔安置，得到土默特部、喀喇沁萬戶無數供獻布施的情形。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，154—158）

由上所述可知，三世達賴喇嘛在連續二位可汗亡後，除了重申政教並立外，更以「火化遺骸」的儀式，強化阿勒坦汗政教並立的象徵，果然得到廣大的布施和皈依。作者照例對儀式的進程予以特別的敘述，其精神自與前述藏傳佛教的特色相一致。此外，就本傳作者筆下達賴喇

嘛的諭示內容而言，雖然他一再以「政教並立」開示諸汗、哈敦、諾顏等蒙古大小執政。唯其言仍以弘教為主。至少作者完全沒有敘及喇嘛開示的佛法義理，到底對政治的合理運作有何啓示與影響？比如《阿勒坦汗法典》，一樣強調政教並立，而且同時也是可實際運作的治理工具，就是以佛教實際輔助法津的例子。但《阿勒坦汗傳》中完全沒記述有關《阿勒坦汗法典》或其他以佛教教義從事法制行政的事實。故本傳所述史事，說是「以政弘教」或許有餘，要論「以教輔政」似乎只停在憑藉達賴喇嘛賜封汗號，以鞏固統治者既得地位的層次，而不包含在政治上具體施行之工具理性的運作。由此亦可知本傳作者在此方面的認知層面及其限度。

(二)四世達賴喇嘛的轉世與入藏

此部分是記述三世達賴喇嘛圓寂後，轉世化身為阿勒坦汗曾孫後，迄至四世達賴喇嘛入藏後的宗教活動。入藏之前大致包括下列要事：

- (1) 四世達賴喇嘛轉世為阿勒坦汗曾孫。
- (2) 歡送三世達賴喇嘛生前的帳室至拉薩，並供獻布施各寺廟。
- (3) 那木岱汗、哈敦親往青海察卜齊雅勒廟（仰華寺）請來傳經喇嘛，大獻布施。
- (4) 會聚黃紅派眾僧，廣獻布施。
- (5) 那木岱汗率眾前往叩拜四世達賴喇嘛，四世達賴喇嘛回禮，可汗大獻布施。
- (6) 四世達賴喇嘛四歲時開始說法傳經，後並舉行法會祈願，四十萬蒙古大獻佈施。

(7) 譯成般若波羅密多經。

(8) 遣使赴藏供奉布施各著名寺院。

(9) 土默特諸員喇嘛以瑞兆信服四世達賴喇嘛。

(10) 四世達賴喇嘛於大召前調解左右翼衝突，整治先祖所建政教之制。

(11) 四世達賴喇嘛入藏削髮爲僧。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，[501][4]）

由以上所列諸事來看，其特點之一是：四世達賴喇嘛滯蒙時期，土默特地區的佛事甚多，布施亦鉅。作者筆下的這些佛事，可說是極盡盛大耗費能事之舉。它們可能是那木岱可汗欲藉此彰顯權威的結果，同時也可能是權威本身面臨危機，必須不斷以佛事化解的行動。廣施奉獻的背後是百姓牧民更重的負擔和社會問題。但顯然作者將耗費鉅大視爲興盛的象徵，却完全沒有記載平民百姓可能窮於納貢的處境，也隱諱了當時政局的危機。

其特點之二是：蒙藏間透過佛教活動，來往頻繁，蒙古方面忠誠扮演施主的角色，而且其布施對象並不限於黃教。佛教活動之外，可能有教派間的競爭。

其特點之三是：熱鬧的佛教儀式活動，不能掩蓋左右翼蒙古的衝突，封建關係不免已有危機，但最後是靠四世達賴喇嘛化解，而非由繼承阿勒坦汗及都古楞汗汗位的那木岱汗以執政者的身份調解紛爭。由此可見，至那木岱汗時期教權凌駕於政權已不限於象徵性的封賜汗號，而是必須實際地出面處理蒙古內部的衝突。政教結合體制演變至此，表示政權本身的功能已有衰

微之勢，有時必須依恃教權代其爲之。以上的觀察是爲了對照出作者的撰史意識——所有此一時期的宗教活動，都被本傳作者記述爲正面和盛大的、虔敬莊嚴的，並且是這一段時期歷史的唯一主題。反映作者視弘教爲歷史核心的史觀與藉史弘教的強烈意識，故述史明顯有所偏重。事實上，那木岱汗的晚年，土默特部已出現一些隱憂（見前文〈敘史結構〉）。這些隱憂與本傳中盛大的佛事形成強烈對比，却無法得到作者的重視，作者並未意識到它們在歷史發展中的重要性，故未在本傳內容中加以記述。此正凸顯作者撰史意識的偏向與限制所在。

四世達賴喇嘛入藏後，即遣邁達里喇嘛至呼和浩特駐地弘教。至本傳敘事終結前，作者所記土默特部的重要史事爲：

(1) 那木岱汗、鐘根哈敦、溫布鴻臺吉尊邁達里喇嘛爲法王，傳經說法。

(2) 那木岱汗、鐘根哈敦、溫布鴻臺吉三人按阿勒坦汗經教之制，請綽爾濟和阿優希阿難答譯完甘珠爾經一〇八卷。

(3) 溫布鴻臺吉造佛像，置於大召東側廟內，並於大召前另建一座佛寺。（《阿勒坦汗傳》

，漢譯本，[28—]28）

以上各宗教活動除了可汗和哈敦外，溫布鴻臺吉也積極參與其事。作者將與自己同時代的溫布鴻臺吉入史，想必他確是土默特政教場合中活躍的人物。但因溫布鴻臺吉在那木岱汗死後不久（本傳當時也剛撰成），就展開與博碩圖克鴻臺吉之間的襲位競爭，使本傳這部份的記述

，顯得不同尋常，已如前述（見前文「敘史結構」）。無論作者是在怎樣的情況下記載前述溫布鴻臺吉積極弘教的活動，他和傳中的人物基本都沒有背離政教相成的價值意識。比起前文所述之大肆鋪張敬獻無數的法會佛事來說，溫布鴻臺吉等建寺、造像、譯經的活動則具有較為積極的文化意義。因為這些佛教文物畢竟是蒙古佛教化的產物，今日已為蒙古文化的重要遺產。

綜上所述，蒙藏政教結合的過程，也是蒙古佛教化的過程。此一過程伴隨著蒙古由擁有政治強勢，本為黃教的保護者，竟時移境遷漸至於喪失政治強勢，而為教權所凌駕的歷史變遷。唯因「以政弘教，以教輔政」的信念歷久不衰，無論政教結合的偏向有何變化，仍始終維持其政教不相離的本質。只是作者對土默特政治權勢的衰微與危機有所隱諱，自也不會記述傳中人物大力弘教是否確能有效輔政？政教二制仍否對等並立？作者於本傳最後自述曰：

（三九一）大聖阿勒坦汗之聲名我略有聞，
為廣泛傳揚其光榮故事，
我仿照奧仁唐噶里克達爾哈之書寫成此傳。

（三九二）若將天聖阿勒坦汗之善行傳記，
圓滿完全寫出實屬困難，
為諸弟諸子黃金家族聞而勉之，

我僅過所聞寫成冊卷。（《阿勒坦汗傳》，漢譯本，頁181）

對作者而言，其撰述本傳的目的在於傳揚阿勒坦汗的善行，俾黃金家族的子弟能聞而勉之。因此其主要以善行美事等正面的歷史過往為記述內容，以鼓舞黃金家族的後輩，勉其仿效而行，故不多記與其勸示宗旨未合的歷史題材。此一撰史意識，自會影響作者在撰述《阿勒坦汗傳》時，將記述的內容和層面圈限在特定的範圍之內。

捌、結論

《阿勒坦汗傳》是自元朝亡後，蒙古最早的一部史著。其撰述成書的時期，正是本文所謂「後阿勒坦汗時代」。在此之前雖有成書於阿勒坦汗時代的《金光明經》和重編的《白史》，但基本上是在繹經後記和重編後記中敘寫蒙古史。《阿勒坦汗傳》之後的蒙古史著，最具代表性的如《黃金史綱》成書約於明清之際，《蒙古源流》和《蒙古黃金史》皆是成書於清初。所以《阿勒坦汗傳》其實是元亡後到滿清之前，以目前所知，不但是最早的，而且可能是唯一的一部史著。因此本傳的撰述，可視為元亡後蒙古重建史學傳統的先驅。

《阿勒坦汗傳》受到蒙古史學傳統影響的主要有：(1)以黃金家系為蒙古歷史的主軸，但並非絕對以大汗世系為軸心。此一方面是受到比它稍早的《白史》或譯經後記的影響，認為蒙古

史的發展軸心是「三轉輪王」——三位實行政教並立、振興佛教的可汗：成吉思汗、忽必烈汗、阿勒坦汗；一方面本傳既為阿勒坦汗立傳，以大汗世系為軸心的敘史結構，也必須予以相應的調整。

(2) 它以四行詩的韻文來敘史，傳承了蒙古史詩的形式。但其中也已有變革——在此史詩的形式下，它有著與草原民間文學不同的內涵及來源。它受到十六世紀中葉以降譯經後記的影響甚大，而同為阿勒坦汗建呼和浩特城後，所出現的城市作家的作品。

(3) 重視武戰經驗的歷史意識。與其他的蒙古史著一樣，《阿勒坦汗傳》喜以誇張的形容詞描述甚至謳歌戰爭，也保留了一部份崇尚武力的價值意識，因此本傳的撰述內容有一大半係與戰爭有關。

譯經後記對《阿勒坦汗傳》的影響，亦使本傳抹上些許源自西藏經傳文化的色彩。其中除了敘史形式外，還有以佛教為核心的史觀。但它只接受蒙古史的三大階段說：佛教初傳時代、黑暗時代、和佛教振興時代；卻沒有把蒙古史視為印度史和西藏史的延續。它所記述的蒙古史，開頭就是「上天所生的」成吉思汗。它雖然也有強烈的以史弘教的著史動機，但在敘史的正文裡，並不像譯經後記般地把歷史人物與佛教神話混同為一。本傳記述的歷史人事，基本上是可以理解的人間世界。其中沒有完全被排除在外的佛教稱謂和教義，只表現在對阿勒坦汗等少數人物的形容，或藉達賴喇嘛等高僧的開示說法，略抒一二。

這種盡量將宗教神話和俗世歷史區隔開來的敘史方式，已突破了《白史》和譯經後記的窠臼，而且對後來的蒙古史著有一定的影響。《黃金史綱》和《蒙古源流》敘史之傾於在宗教意識和歷史理性之間取得平衡，已有《阿勒坦汗傳》略開風氣在先。只不過，比起《黃金史綱》和《蒙古源流》已完全不用轉世、化身等佛教語言加冠在歷史人物名前，《阿勒坦汗傳》則承續了《白史》和譯經後記的餘緒。此正說明：本傳在蒙古史學史上有其過渡色彩，以及承先啓後、繼往開來的明確位格。

徵辰鴻臺吉在重編的《白史》中，樹立了「政教並立」的史觀典範，它的蒙古歷史三階段論肯定並凸顯了阿勒坦汗的歷史地位。此所以後人能為阿勒坦汗立傳的基礎。「政教並立」的史觀典範，也對《阿勒坦汗傳》的撰述產生影響，成為該傳的意識核心——從歷史事實的認知、歷史題材的選擇、歷史發展的解釋、歷史人事的評判、乃至歷史演進的目標等。無不以此為依歸。

但《阿勒坦汗傳》並不是這個典範的盲從者。它雖然繼承了蒙古史的三階段論，據以形成該傳的歷史分期與敘史結構，但並未全然將現實歷史的演進視為三世因果的輪迴現象。也不因現實上蒙藏政教結合，而強將印度、西藏史視為蒙古史的源頭。唯對《阿勒坦汗傳》的作者而言，「政教並立」史觀中政教循環論証的價值意識，正是貫穿全書，藉以記人、敘事、說理的根據——即是以蒙古歷史上象徵光榮強盛的人事印証佛教信仰的正確性；復以宗教神聖的光環

冠在歷史人物之上，以樹立其崇高的歷史地位——阿勒坦汗即此循環論証下的撰述對象。雖是以蒙古史三階段論為基礎，但《阿勒坦汗傳》的敘史年限，下至作者所處的時代。它不但是個人傳記，亦具有當代史的性質。三階段論的分期法必須有所權變。先是將達延汗重整封建以後的歷史與「衰微時代」加以區隔；再是凸顯「後阿勒坦汗時代」的記述比重。一方面強化黃金家族的復興與特殊地位，另外則是出於因應現實處境的需要。這些都顯示《阿勒坦汗傳》承續傳統之餘，不失創新的特質。

由本傳對「後阿勒坦汗時代」記述內容和當時的撰述背景來看，《阿勒坦汗傳》是一部具有佛教史觀和蒙古——黃金家族史背景，而以土默特部為主要敘事範圍的史著，在眾多蒙古史著都是通史性質的對照下，尤顯其為一部區域史或部落史的獨特可貴。

在「政教並立」循環論証的史觀下，《阿勒坦汗傳》也具有相應的「政教相成」的價值意識。它表現在對世俗政治的重視和認識，以及「以政弘教，以教輔政」的信念上。由此我們可判知：在撰史者的意識中，平定世俗之政是「政教並立」的前提，而武力則是世俗之政必要的手段。其目標是對外的征服掠奪和對內的和平秩序；前者在於擴充和保障生存資源，後者在於團結封建關係，榮辱、生死以共。為了使生存資源能持續穩定，則對外用武之餘，也以共同的歷史記憶為緣，和以姻親或血親的關係。對內則是藉八白室的威望鞏固黃金家族的封建關係。此其中撰史者亦意識到征服漢地，進而與漢地和貢乃平定世俗之政不可或缺之一環。漢人

及其農業村莊皆可納為治理世俗之政的資源。此是由於「經濟」是其政治意識中的重要內容，故所記述的蒙漢關係，始終不離蒙古的經濟需求。

《阿勒坦汗傳》的作者對世俗政治的認識，似乎並不包含法制和組織等更繁細而具體的工具理性因素。不但傳中全無敘及，在解釋歷史興衰時，也認為是由於武力或佛教等單一的因素使然。此連帶影響到撰史者（及其傳中人物）面對問題時，更依賴武力或宗教的力量解決。由此或可助於了解「政教相成」的價值意識，何以到後來在蒙古的政局出現危機時，會演變為佛教盛極而政權反衰的局面。

本傳撰史意識中另一主要的內容是「以政弘教，以教輔政」的信念。蒙古所建政教二制並立，其實是透過與西藏結合的政教體制來達成。其政教相成的信念，依然不離西藏古老的政教合一體制的本質：教團必須得到政經勢力的支持，方得以生存以助於弘教護法；政經勢力則因支持宗教而得到其崇隆與權威。由《阿勒坦汗傳》可知，此一信念主導作者完全以黃金家族尤其是阿勒坦汗系與西藏喇嘛互動的過程，為本傳後大半部份的內容。似乎世俗之政平定後，只有此堪為歷史主題。作者堅信正面記述政教相成的善行史事，可勸示黃金家族的子孫，勉其仿效。基本上也是「以教輔政」的意識使然。

但由於當時的社會文化氛圍，仍以神權為主，工具理性不張，佛教的權威也阻礙了其他文化的引入，以至於「以教輔政」的信念一直停留在其源於土番的原始階段，並沒有進一步的充

實。俟《阿勒坦汗傳》成書時代，蒙古諸部情勢已變，土默特部政權已衰，對宗教依賴愈甚，教權已凌越政權。但宗教雖已極興盛，其「輔政」的具體作為卻仍停留在封受汗號輩固既得權位的層次，頂多出面化解內部衝突，並不能在具體的施政技術層面有所建樹。故佛教的權威和弘法傳教本身，並不能直接有效的解決土默特部的各種政經社會危機。只是此似非當時本傳的作者所能識及，而未能將之納為撰史的內容。

對作者而言，弘揚佛教才是歷史發展的核心，也是其撰述本傳以勸示黃金家族子弟的宗旨。雖曰「政教並立」，作者實以「弘教」為依歸。與此終極價值相抵觸或無直接關涉的歷史，則予淡化或甚至不列入傳。此所以本傳雖詳述鐘根哈敦，溫布鴻台吉熱切弘教布施，卻隱匿其捲入襲位政爭的事實與當時的政經危機；一味贊頌各項佛教法事的莊嚴盛大，耗費不貲，却不知物資錢財從何而來，民生是否疾苦的原由。總之，秉持「政教並立」的史觀而以弘揚佛教為根本宗旨，既是本傳撰史意識的特點，亦為其限制所在。

徵引文獻

1. 屈萬里，(2)，《尚書今註今釋》，台灣商務印書館，台北，民六十八年八版。
2. 《明神宗實錄》，卷四十三，中央研究院史語所校印，台北。
3. (明)·王士琦，《三雲籌組考》，廣文書局，台北，民六十一年。

4. (明) · 瞿九思，〈萬曆武功錄〉，廣文書局，台北，民六十一年。
5. (明) 鄭洛，〈撫夷記略〉，收於(明) · 項德楨編《名臣寧攘要編》(四)，中央圖書館漢學資料中心藏，照相本，台北。
6. (清) · 蔣良騏原纂，王先謙改修，《十二朝東華錄》(天命朝)，文海出版社，台北，民五十二年。
7. (清) · 張廷玉，《明史》，中華書局，北京，一九八四年。
8. 《蒙古秘史》漢譯本，附於《蒙兀兒史記》(六)，鼎文書局，台北，民八十三年六版。
9. 《阿勒坦汗法典》，漢譯本，收入潘世憲，《蒙古民族地方法制史概要》(油印本)，內蒙古大學蒙古史研究所，呼和浩特，一九八三，頁六十五—七十六。
10. 珠榮嘎，(A)，《阿勒坦汗傳》漢譯本，內蒙古人民出版社，呼和浩特，一九九一。
11. 朱風、賈敬顏譯《漢譯蒙古黃金史綱》，內蒙古人民出版社，呼和浩特，一九八五。
12. 薩貢徹辰，《蒙古源流》，道潤梯步譯校，內蒙古人民出版社，呼和浩特，一九八一。
13. 札奇斯欽，(上)，《蒙古黃金史詳註》，聯經出版社，台北，民六十八年。
14. 札奇斯欽，(B)，〈蒙古與西藏歷史上的相互關係和它對中原的影響〉，《蒙古史論叢》(下)，台灣學生書局，台北，頁八九五—九三六。
15. 札奇斯欽，(C)，〈蒙古帝國時代對土番的經略〉，《蒙古史論叢》(下)，台灣學生書局，

台北，頁八五五—八九四。

16. 札奇斯欽，(D)，〈西藏佛教在內蒙古的興衰〉，《蒙古史論叢》（下），台灣學生書局，台北，頁一〇三三—一〇五九。

17. 札奇斯欽，(E)，〈蒙古可汗何以信仰了土番的佛教〉，《蒙古史論叢》（下），台灣學生書局，台北，頁九三七—九四七。

18. 王德恩，(Z)，〈北元蒙古社會思潮與佛教〉，《內蒙古社會科學》，一九九二年，第三期，內蒙古社會科學院，呼和浩特，頁四十九—五十三。

19. 包文漢、喬吉，(A)，《蒙文歷史文獻概述》，內蒙古人民出版社，呼和浩特，一九九四。

20. 喬吉，(B)，〈內蒙古地區喇嘛教史編纂活動概述（十六—十九世紀）〉，《內蒙古社會科學》（文史哲版），一九九一年，第一期，內蒙古社會科學院，呼和浩特，頁八十三—八十八。

21. 李翌灼，〈西藏佛教略史〉，《西藏佛教（二）——歷史》，大乘文化出版社，台北，民六十八年，頁六十三—一一〇。

22. 妙舟法師，(Z)，《蒙藏佛教史》，江蘇廣陵古籍刻印社，揚州，一九九三。

23. 納古單夫，(Z)，〈土默特部阿拉坦汗的尊號探討〉，《內蒙古社會科學》（文史哲版），一九九一年，第一期，內蒙古社會科學院，呼和浩特，頁七十三—七十五。

24. 金啓蓀，(A)，〈呼和浩特召廟、清真寺歷史概述〉，《中國蒙古史學會論文選集》，（一九八一），呼和浩特，一九八六，頁二六八—二八五。

25. 奇格，〈一部珍貴的古代蒙古法律文獻——《阿勒坦汗法典》〉，《內蒙古社會科學》，一九八三，第六期，內蒙古社會科學院，呼和浩特，頁一一七。

26. 林修澈、黃季平，(A)，《蒙古民間文學》，蒙藏委員會審訂，唐山出版社，台北，一九九六。

27. 胡昌智，(A)，〈什麼是歷史意識〉，《思與言》，第二十一卷，第一期，台北，民七十二年。

28. 胡其德，(A)，《蒙古族騰格里觀念的演變》，蒙藏專題研究叢書之八十一，蒙藏委員會，台北，民八十六年。

29. 珠榮嘎，(B)，〈從《俺答汗傳》看三娘子的名字和母家〉，《中國蒙古史學會論文選集》（一九八〇），內蒙古人民出版社，呼和浩特，一九八〇，頁二五三—二五五。

30. 孫利中，(A)，〈呼和浩特召廟補遺〉，《呼和浩特史料》，(八)，呼和浩特，一九八六，頁三六〇—三七三。

31. 策·達木丁蘇隆，(Z)，〈導言〉，《蒙古秘史》漢譯本，附於《蒙兀兒史記》（六），鼎文書局，台北，民八十三年六版，頁十二—二十八。

32. 黃麗生，（A），〈清代歸化城土默特地區遊牧社會的變遷〉，《中國歷史學會史學集刊》第十
九期，台北，民七十六年，頁二八九—三一二。
33. 黃麗生，（B），〈論蒙古史家的歷史意識——以《蒙古秘史》和《蒙古黃金史》為中心〉，《
中等教育》，國立台灣師大，第三十九卷第三期，台北，民七十七年，頁三十八—四十八。
34. 黃麗生，（C），〈《尚書》歷史意識之研究〉（上）（下），《人文數理學報》，國立台灣海
洋大學，第二期，基隆，民八十二年，頁二一九—二六五。
35. 黃麗生，（D），〈由軍事征掠到城市貿易：內蒙古歸綏地區的社會經濟變遷（十四世紀中至二
十世紀初）〉，國立台灣師大歷史研究所專刊（二十五），台北，民八十四年。
36. 聖嚴，（A），〈西藏佛教史〉，《西藏佛教（二）——歷史》，大乘文化出版社，台北，民六十
八年，頁一三五—三〇九。
37. 楊紹猷，（E），《俺答汗評傳》，中國社會科學出版社，北京，一九九二。
38. 潘世憲，（F），《蒙古民族地方法制史概要》（油印本），內蒙古大學蒙古史研究所，呼和浩
特，一九八三。
39. 薄音湖，（G），〈達延汗生卒即位年考〉，《蒙古史論文選集》第二輯，呼和浩特市蒙古語文
歷史學會編印，呼和浩特，一九八三，頁一一十一。
40. （日）若松寬，（H），〈珠榮嘎校註《阿勒坦汗傳》（蒙古版）〉，《東洋史研究》第四十四

卷，第一號，昭和六十年，頁一六〇—一六四。

41.〔日〕森川哲雄，(A)，〈珠榮嘎校注《阿勒坦汗傳》〉，《東洋學報》第六十七卷第一・二號，一九八五。

42.〔外蒙〕沙・比拉，《蒙古史學史（十三世紀—十七世紀）》，陳弘法譯，內蒙古教育出版社，呼和浩特，一九八八。

43.〔德〕W. 海西希，(A)，〈論土默特部《阿勒坦汗傳》〉，《蒙古學資料與情報》，一九八六年，第三期，第四期，呼和浩特。（詳自《烏拉爾—阿爾泰年鑑》，一九八四年第四期）

44.〔意〕圖齊、〔德〕海西希，(B)，耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，天津，一九八九。

45.〔俄〕物拉底迷爾卓夫原著，張興唐、烏占坤合譯，(A)，《蒙古社會制度史》中華文化出版社委員會出版，台北，民四十五年。

46. Benedetto Croce, (A), 〈歷史和編年史〉，《現代西方歷史哲學譯文集》，張文傑等編譯，谷風出版社，台北，民七十六年。

47. Carl Böcker, (A), 〈什麼是歷史事實〉，《現代西方歷史哲學譯文集》，谷風出版社，台北，民七十六年，頁二七一—二九三。

48. R. G. Collingwood, (A), 《歷史的理念》，陳明福譯，桂冠圖書公司，台北，民七十三年

G. R. G. Collingwood, (B), 《歷史哲學的性質和目的》，《現代西方歷史哲學譯文集》，張文傑等編譯，谷風出版社，台北，民七十六年。