

## 蒙元和滿清的「傳國玉璽」神話—— 兼論佛教「二教之門」的虛構歷史

何啟龍\*

秦朝的傳國玉璽成為歷代中原王朝的正統符號。元朝、北元蒙古及滿清亦參與了此神話。漢字印璽深深融入蒙元帝國的政治核心。西藏現存的元朝聖旨皆蓋上漢字「御前之寶」。元世祖忽必烈死後，爭拗帝位繼承人之時，再次發現傳國玉璽。繼位者元成宗鐵木耳以獲得傳國玉璽來增強正統地位。明朝興起，元朝帶著傳國玉璽退回草原，仍然向明朝炫耀正統地位。及後蒙古內戰頻繁，各部落強雄都皆聲稱擁有傳國玉璽來自證其正統權威。十六世紀末蒙古土默特部阿勒坦汗(俺答汗)利用藏傳佛教的政治觀「二教之門」，偽造歷史、聲稱二教之門是元世祖忽必烈所創，藉大興佛教的功業來抬高自己的政治地位。蒙古各部落領袖爭取仿效，割據獨立。到了十七世紀初，蒙古的正統領袖、察哈爾部林丹汗再次發現傳國玉璽，突顯自身是元朝的正統繼承者。滿洲皇太極消滅林丹汗，奪得此傳國玉璽昭示其天命所歸，遂改元稱帝，建號大清。不過，細心考察皇太極所發聖旨的印文是漢字「制誥之寶」，既非鳥蟲篆文「受命于天，既壽永昌」，亦絕非元朝所用的疊篆，反而跟明朝皇帝的「制誥之寶」完全相同。這顆傳國玉璽是林丹汗偽造，再被皇太極充份運用。偽造傳國玉璽、偽造歷史，一切都是蒙古與滿洲的政治操作。

關鍵字：傳國玉璽 疊篆 御前之寶 制誥之寶 林丹汗 皇太極 阿勒坦汗(俺答汗) 二教之門 正統 合法性 符號

---

\* 香港中文大學東華三院社區書院人文學科及通識教育學院講師

## 一、前言

大蒙古國到了第五任大汗忽必烈，他模仿中原王朝的體制作政治改革，令大蒙古國轉化成元朝。不過中原王朝的政治文化在更早之前已影響著蒙古人。事實上，中原的典章制度從大蒙古國一開始就影響著整個帝國。例子甚多。現存最古老的蒙古文紀錄——回鶻字蒙文《移相哥碑》的五行銘文，<sup>1</sup>第一行頂格寫 Činggis Qan「成吉思汗」，第四行低一格寫宗王移相哥的名字 Yisünge，其餘三行再低一格。<sup>2</sup>頂格與低格代表了地位高低，頂格代表了成吉思汗地位最高，低一格代表移相哥大王地位次一級。蒙哥可汗第三年(1253，4年)給少林寺的聖旨，傳奉口諭的使臣名字都是低格書寫。<sup>3</sup>忽必烈給西藏寺院的牛年(1277/1289)八思巴字蒙古文護持聖旨，其第一至三行「長生天氣力裏，大福蔭護助裏，皇帝聖旨」皆頂格，第四至六行所寫聽諭的官員皆低格，代表了元朝皇帝與官員的高下之別。<sup>4</sup>宗王令旨則是啓首語與「可

<sup>1</sup> 《移相哥碑》，又稱作《成吉思汗石》。此碑石極有可能刻於1225年，碑文記載「Činggis Qan」西征中亞歸來，舉行大聚會，移相哥(Yisünge，成吉思汗之弟合撒兒的二子)在射箭比賽勝出。韓百詩(Louis Hambis)著，耿升譯，〈「成吉思汗碑銘」考〉，《蒙古學信息》，72(呼和浩特，1998)，頁1-11；Igor de Rachewiltz(羅依果)，“Some Remarks on the Stele of Yisünge,” in W. Heissig and J. R. Krueger eds., *Tractata Altaica* (Wiesbaden, 1976), pp. 487-508.

<sup>2</sup> Igor de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongols* (Leiden; Boston: Brill, 2004), p. 220 [Pl. 12]. 此書的圖版清楚顯示碑文的頂格與低格。

<sup>3</sup> 中村淳、松川節，〈新發現の蒙漢合璧少林寺聖旨碑〉，《內陸アジア言語の研究》，8(大阪，1991)，頁32-34。

<sup>4</sup> 照那斯圖(Junast)，《八思巴字和蒙古語文獻II文獻匯集》(東京：東京外國語大學アジア・アフリ言語文化研究所，1991)，頁11-15。西藏自治區檔案館編，《西藏歷史檔案叢粹》(北京：文物出版社，1995)，第1。

汗」的名稱皆是頂格，宗王之名皆低一格。<sup>5</sup>

漢語區分皇帝聖旨、皇后懿旨、諸王令旨、帝師法旨等等同樣引入蒙元帝國。窩闊臺十二年(1240)濟源十方大紫微宮聖旨的首句是頂格「皇帝聖旨」，「東宮」、「也可可敦大皇后懿旨」、「妃子懿旨」皆低格但另開新行。<sup>6</sup>開新行表示也可可敦(Yeke Qatun, 大皇后)及妃子地位，皇帝頂格而皇后低格代表皇帝地位最高。窩闊臺的皇后「也可可敦」脫列哥那(Töregene)的命令就是「懿旨」。在漢文正文之旁有三行簡短的回鶻字蒙古文摘要，當中就用了蒙古語 üge「話語」來對譯漢文「懿旨」，跟可汗的 jarliy「聖旨」有所區別。<sup>7</sup>到了元朝，漢語的

<sup>5</sup> 海山懷寧王大德九年(1305 蛇年)給西藏霞魯寺的八思巴字蒙古文令旨，第 1 至 2 行「長生天的氣力裏，可汗的福蔭裏」頂格，第 9 行「成吉思汗」頂格，第 10 行「薛禪可汗」(忽必烈)是頂格，第 14 行「可汗的聖旨」也是頂格。Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma: La Libreria Dello Stato, 1949), pp. 621-624; 照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 137-141。又如小薛大王大德七年(1303 兔年)給山西平陽路寺院的蒙古文令旨，第 1 至 2 行「天的氣力裏，可汗的福蔭裏，小薛語言俺的」頂格，第 7 行是「向天祈福」的「天」是頂格開新行，第 9 行是「在先聖旨之體例」的「聖旨」頂格開新行 11 行是「為可汗和我們全體兄弟祈福」的「可汗」頂格開新行。照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 131-136; 蔡美彪，〈河東延祚寺碑譯釋〉，《蒙古史研究》(呼和浩特：內蒙古人民出版社，1986)，第 2 輯，頁 45-56。

<sup>6</sup> 蔡美彪，《元代白話碑集錄》(北京：科學出版社，1955)，頁 7 及圖版附件 2; Francis W. Cleaves (柯立夫)，"The Sino-Mongolian Inscription of 1240," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 23(1960), pp. 62-75.

<sup>7</sup> 「這俺的話言(ene minu üge)。不辦理的人(busi bolγay-san kümün)，大權威將給死罪按打奚(yeke erke alday-situ boltuyai)。這文書，鼠年(ene bičig qulayana jil)。」Francis W. Cleaves, "The Sino-Mongolian Inscription of 1240," pp. 69-73; Igor de Rachewiltz, "Some Remarks on Töregene's Edict of 1240," *Paper on Far Eastern History*, 23(1981), pp. 39-63.

懿旨、法旨與令旨都借入蒙古語，懿旨的蒙古語 i-ji，<sup>8</sup>法旨的蒙古語 fa-ji。<sup>9</sup>宗王的令旨寫做蒙古語 üge「話語」或 bičig「文書」<sup>10</sup>，也可以直接音譯漢語「令旨」為蒙古文 lingji。<sup>11</sup>漢語「令旨」更被引入成為回鶻文 lingči。<sup>12</sup>

<sup>8</sup> 答吉皇太后於仁宗延祐七年(1320)給西藏佛寺的八思巴字蒙古文懿旨，見照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 113-117；《西藏歷史檔案叢粹》，第 13。和英宗至治元年給河北易縣諸道觀的懿旨，見照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 118-122。

<sup>9</sup> 帝師公哥羅古羅思監藏班藏卜(Kun-dga' blo-gros rgyal-mtshan dpal-bzang-po)於至治元年(1321 雞年)給予大名路浚州(河南浚縣)天寧寺的八思巴字蒙古文護持法寺。照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 142-146；呼格吉勒圖(Kögjiltü)、薩如拉(Sarula)，《八思巴字蒙古語文獻匯編》(呼和浩特：內蒙古教育出版社，2004)，頁 410-421、圖版 37。

<sup>10</sup> 安西王忙哥刺至元十三年(1276 鼠年)給山西平遙的堯廟、后土廟及禹王廟的護持令旨，見照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 123-127。同樣亦見於小薛大王大德七年(1303 兔年)給山西平陽路諸寺院的護持令旨，及海山懷寧王大德九年(1305 蛇年)給西藏霞魯寺的護持令旨。

<sup>11</sup> 敦煌莫高窟北區石窟出土的回鶻字蒙古文令旨殘卷，編號 B163:46，第 1 行：皇帝的聖旨裏(Qayan-u jrlγ-iyar)；第 2 行就寫著「令旨」(lingji)。嘎日迪(Gharudi)，〈敦煌莫高窟北區出土蒙古文和八思巴文文獻標音釋讀(二)〉，《敦煌莫高窟北區石窟》(北京：文物出版社，2004)，卷 3，頁 411-413；敖特根(Otqon)，〈莫高窟北區出土阿剌忒納失里令旨殘片〉，《敦煌研究》，總 53 期(蘭州，2006)，頁 28-40。又，元惠宗妥懽帖睦爾的至元六年(1340 龍年)令旨碑〈雲南王藏經碑〉，第 1 行：天的氣力裏(tngri-yin küčün-dür)，第 2 行：皇帝的福蔭裏(qayan-u suu dur)；第 3 句寫「阿魯·雲南王 語言 俺的」(Aruγ ün nam ong üge manu)；第 19 及 20 行分別寫著「令旨」(lingji)。Francis W. Cleaves, "The Lingji of Aruγ of 1340," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25 (1964), pp. 31-79; 道布 (Dobu)，〈回鶻式蒙古文《雲南王藏經碑》考釋〉，《道布文集》(上海：上海辭書出版社，2005)，頁 70-86。

<sup>12</sup> Aurel Stein (斯坦因)所搜、大英博物館所藏編號 Or. 8212 (109)密宗佛經《吉祥勝輪》(梵 Śri-cakrasamvara)的回鶻文譯本，其第二部之題跋的最後五行，

影響最深遠的是印璽。印璽是公文與聖旨的信驗，蓋上印璽代表此命令獲得皇帝與朝廷的認可，蓋印的公文才能合法施行。換句話說，印璽就是權力的象徵。

## 二、大蒙古國時代的印璽

蒙古人的印璽之制源自回鶻人，回鶻人的則是仿效中原皇朝的印璽制度。高昌回鶻受吐魯番一帶的漢人文化與制度影響，採用了中原王朝的印章制度。吐魯番出土的回鶻文檔案見到不少漢字方形印璽。<sup>13</sup> 比如黃文弼發現的回鶻文摩尼教寺文書上的 11 顆「大福大迴鶻 / 國中書門下 / 頡於迦思諸 / 宰相之寶印」。<sup>14</sup> 尤其是後者出現的「中書省」、「門下省」與「宰相」都是中原文官制度的名號。而此印以回鶻汗國的故有官號 *il-ögäsi* 「頡于迦思」(國之重臣)<sup>15</sup> 來比對漢式的「中書門下

頁 46a-46b：「於至正(*či čing*) 十年虎年六月初四，三魯古塵城的僕人——我——後學薩里都統，以阿速歹(*Asudai*) 王子的令旨(*lingči*)，我寫了。」庄垣內正弘，〈ウイグル語寫本・大英博物館藏 Or. 8212 (109) について〉，《東洋學報》，56：1(東京，1974)，頁 44-57；Georg Kara & Peter Zieme, *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung* (Berlin: Akademie Verlag, 1976), pp. 76-77 [footnote 頁下註]。

<sup>13</sup> 森安孝夫，〈河西歸義軍節度使の朱印とその編年〉，《內陸アジア言語の研究》，15(大阪，2000)，頁 118，「別表・朱印別文書番號・使用年代・寸法リスト・西ウイグル國」。

<sup>14</sup> 黃文弼，《吐魯番考古記(考古學特刊第三號)》(北京：中國科學院，1954)，圖 87(圖版 89 至 94)；耿世民，〈回鶻文摩尼教寺院文書初釋〉，《新疆文史論集》(北京：中央民族大學出版社，2001)，頁 354-382。

<sup>15</sup> G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (London: Oxford University Press, 1972), p. 101, pp. 121-123. 突厥語 *ögä* 是高級官號。突厥語 *il/äl* 是「國家」，見西元 732 年立的突厥魯尼文(Orhon-Turkic Runic script)〈闕特勤碑〉北面第 3 行：「我叔可汗的國家…… *ǰäcü-m*

宰相」，是中原典章制度融入高昌回鶻國的象徵。漢字印璽在回鶻人心目中非比尋常，即使是純回鶻文的文書也是蓋上漢字印。直到元代，高昌回鶻王族仍保存著一顆相傳為唐朝所賜的「諸天敬護護國第四王印」。<sup>16</sup>

成吉思汗在統一漠北之初已經學習了回鶻人的文字、文書及印璽制度，以金印作為信驗，負責一切錢糧出納及人才任免，「是後凡有制旨，始用印章」。<sup>17</sup>人才與物資是統治者支配國家的兩項要素，<sup>18</sup>成吉思汗用璽印確保人才與物資都在自己的掌握之中。自此，大蒙古國的各式公文都要求蓋上印璽，即漢文的「朱印」；蒙古文稱為 *al tamaya* (紅色印)，<sup>19</sup>是突厥語借詞。<sup>20</sup>「朱印」的蒙古語亦記錄在伊利汗國的

---

qayan il-i 叔-我的可汗國家-屬格)。見耿世民，《古代突厥文碑銘研究》(北京：中央民族大學出版社，2005)，頁 133。

<sup>16</sup> 歐陽玄(1273-1357)《圭齋文集·高昌侯氏家傳》，收入《四部叢刊初編·集部》(臺北：臺灣商務印書館，1965)，第 306，頁 105-110。南京大學教授劉迎勝推測此「諸天敬護護國第四王印」或許屬 983 年高昌回鶻國王第四阿兒思蘭毗伽天王·孫古律可汗(*törtünč arslan bilgä tngri ilig süngülüg qayan*)。德國漢堡大學藏編號 M112 文件背面的摩尼教回鶻文文書，當中記述這位孫古律可汗把摩尼教寺院改建為佛寺。耿世民、Hans-Joachim Klimkeit，〈一件吐魯番出土的摩尼教寺院被毀文書的研究〉，《維吾爾古代文獻研究》(北京：中央民族大學出版社，2003)，頁 444-449。這實也跟歐陽玄在《高昌侯氏家傳》解釋印文「諸天敬護」為佛法保佑之說吻合。

<sup>17</sup> 《元史·塔塔統阿傳》(北京：中華書局，1976)，頁 3048-3049。

<sup>18</sup> Max Weber, "The Profession and Vocation of Politics," in P. Lassman and R. Speirs trans. & ed., *Weber: Political Writings* (Cambridge: University Press, 1994), p. 313.

<sup>19</sup> 蒙古文「朱印」*al tamaya* 此術語在元朝仍在使用，可見於元代的八思巴字蒙古文令旨，稱之為 *'al t'amqat'ai bič'ig* (有大紅色印文書)。蔡美彪，〈河東延祚寺碑譯釋〉，頁 10，註 13。1277 年的回鶻式蒙古文只必帖木兒令旨碑第 14 行也有術語「朱印」*al tamaya*。道布、照那斯圖、劉兆鶴，〈阿難答秦王八思巴字蒙古語馬年令旨〉，《民族語文》，1998：3(北京)，

波斯文史書，寫為 *آلتمغا* (āl-tamgā)。貴由汗斥責諸王在窩闊臺可汗死後違法地濫發命令，並強調一切蓋了可汗「朱印」的聖旨(突厥 *yarliq*)皆不用奏告就可通過。<sup>21</sup>其波斯文 *يارليق كه به آلتمغاى فآن* (*yarliq ka ba āl-tamgā-ī Qaān* 有可汗朱印的聖旨)即漢語白話文聖旨碑的「御寶聖旨」。

1251年立〈大蒙古國累朝崇道恩命之碑〉刻有共八份聖旨，四份是成吉思汗給全真教邱處機的詔書與聖旨，當中兩編就刻著「御寶」二字代表聖旨原文蓋著成吉思汗的寶璽。<sup>22</sup>而成吉思汗將「皇太弟寶」賜給幼弟斡惕赤斤·鐵木格，<sup>23</sup>及將「皇姪貴宗之寶」賜給三弟合赤溫的兒子，<sup>24</sup>可以推測成吉思汗自己的御寶也該是漢字璽印。現在可確知最早的大蒙古國皇帝寶璽屬於第二任大汗窩闊臺的「皇帝之寶」。1240年(庚子年、窩闊臺第十二年)的〈濟源十方大紫微宮聖旨碑〉，

頁 13-17。但元代漢譯稱之為「金印令旨」，文意有異。

<sup>20</sup> G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* (Asiatische Forschungen, Band 21) (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1963), vol. II, pp. 94-95, Abschnitt 517.

<sup>21</sup> Rashīd al-Dīn (1247-1318), in M. Raušan and M. Mūsavī ed., *Jāmi' al-Tawārīkh* (Tehran, 1994), p. 807; 余大鈞、周建奇譯，《史集》(北京：商務印書館，1983)，卷 2，頁 218。‘Ala al-Din ‘Ata Malik Juvayni (1226-1283), in John A. Boyle trans., *The History of World-Conqueror* (Manchester, England: Manchester University Press, 1997), p. 256; 何高濟譯，《世界征服者史》(北京：商務印書館，2004)，頁 299。

<sup>22</sup> 高橋文治，〈モンゴル時代全真教文書の研究(三)——「大蒙古國累朝崇道恩命之碑」をめぐる〉，《追手門學院大學文學部紀要》，33(大阪，1997)，頁 19-41。

<sup>23</sup> 斡惕赤斤·鐵木格死後，子孫對繼承權有所爭執，最後由嫡孫塔察兒襲王位，並領「皇太弟寶」代表繼承人的正統身份。由此可見璽印作為政治權力與正統的象徵，早於元朝建立之前已經深入蒙古統治者群體。歐陽玄，《圭齋文集·高昌傑氏家傳》，頁 107；《元史·撒吉思傳》，頁 3243。

<sup>24</sup> 《元史·世祖紀十一》，頁 301。

聖旨碑銘刻有印璽文字「皇帝之寶」。<sup>25</sup>「皇帝之寶」的印文字體是宋金元所流行的繆篆——九疊篆。「皇帝之寶」屬於中原王朝傳統的「天子八寶」。「天子八寶」包括：神寶、受命寶、皇帝行寶、皇帝之寶、皇帝信寶、天子行寶、天子之寶、天子信寶，地位僅次於秦朝以來的「傳國玉璽」。<sup>26</sup>

第三任大汗貴由只短暫的統治了三年。不過，貴由有一個純回鶻字蒙古文的印璽。梵蒂岡保存貴由寄給羅馬天主教會的波斯文書信，其上有印文：「長生天氣力裏，大蒙古國的海內之汗的聖旨。當到達臣服或叛逆的人民處，敬之！畏之！」<sup>27</sup>此後再也沒有蒙元可汗使用蒙古文璽印。第四任大汗蒙哥也是使用漢字印璽。歐洲的傳教士使者魯卜魯黑(Rubruck)曾出使並面見蒙哥可汗，他記載蒙哥用的印璽文字與漢地紙鈔的文字相同。<sup>28</sup>漢文也有記載蒙哥可汗會在發出的聖旨蓋

<sup>25</sup> 蔡美彪，《元代白話碑集錄》，頁 7 及圖版附件 2。Francis W. Cleaves, “The Sino-Mongolian Inscription of 1240,” pp. 74-75.

<sup>26</sup> 《新唐書·輿服志》(北京：中華書局，1975)，頁 524：「天子有傳國璽及八璽，皆玉為之。神璽以鎮中國，藏而不用。受命璽以封禪禮神，皇帝行璽以報王公書，皇帝之璽以勞王公，皇帝信璽以召王公，天子行璽以報四夷書，天子之璽以勞四夷，天子信璽以召兵四夷，皆泥封。」武則天認為「璽」音近「死」，不吉利，改之為「寶」。據《宋史·輿服志六》(北京：中華書局，1985)，頁 3581-3587，北宋南宋在太祖、太宗、仁宗、徽宗、高宗各朝，皆曾修訂或重鑄天子八寶。

<sup>27</sup> Paul Pelliot(伯希和), “La Lettre du Grand Khan Güyük à Innocent IV,” *Les Mongols et la Papauté* (Paris: Librairie Auguste Picard, 1923), pp. 4-28; 《蒙古與教廷》(北京：中華書局，2001)，頁 5-32; Antonie Mostaert(田清波) & Francis W. Cleaves, “Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 15:3/4 (1952), pp. 485-495 (Appendice II, “Les sceau du grand khan Güyüg”).

<sup>28</sup> C. Dawson, *Mission to Asia: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth*

上「御寶」。全真教李志常真人被蒙哥可汗授與《宣諭倚付漢地道門》的御寶聖旨，李志常以此身份發公文與各地道觀，並蓋上「宣諭倚付漢地道門之印」。<sup>29</sup>無論李志常的印是私鑄或是蒙哥可汗所授，其權力來源也是蒙哥所發的「御寶聖旨」。也因此李志常的出給文內都寫上「欽奉蒙哥皇帝御寶聖旨」。不但強調「聖旨」，也強調有「御寶」。由此可見，在第五代可汗忽必烈中統建元之前，寶璽已經是大蒙古國可汗的最高權力象徵。

### 三、元朝皇帝的寶璽

中統元年(1260)三月忽必烈在開平即位，仿照中原的典章制度改革了大蒙古國的政治體制，於七月在燕京建立「行中書省」(元朝中書省前身)，其下設有鑄印局。<sup>30</sup>印璽制度被重新規劃，只有可汗(皇帝)、皇太后及皇太子才能稱為「寶」，才可以用玉。宗室諸王跟各中央與地方政府機關同樣只能稱「印」。中統二年忽必烈收回庶弟末哥大王家族的玉寶，改賜永寧王駝紐金印。<sup>31</sup>至元廿四年(1287)元朝以「寶非人臣

*Centuries* (Toronto: University of Toronto Press, 1987), pp. 171-172; 呂浦漢譯、周良霄注，《出使蒙古記》(北京：中國社會科學出版社，1983)，頁190。當時蒙佔華北有發行紙鈔。《元史·太宗紀》，窩闊臺八年(1236)正月：「詔印造交鈔行之。」

<sup>29</sup> 印文見於《平遙崇聖宮出給文》劉付碑(1252 及 1253)；在《芮城澤淨觀出給文》(1254)，碑文稱李志常為「宣諭倚付漢地掌管道門事玄門大宗師李真人」。高橋文治，〈モンゴル時代全真教文書の研究(一)〉，《追手門學院大學文學部紀要》，31(大阪，1995)，頁1-19。

<sup>30</sup> 王暉(1227-1304)，《秋澗先生大全文集》，卷81，〈中堂紀事〉，收入《四部叢刊初編·集部》(臺北：商務印書館，1965)，第288-291，頁768、770。

<sup>31</sup> 王暉，〈中堂紀事〉，頁783，中統二年五月九日條。永寧王末哥家族，見《元史·宗室世系表》，頁2722及《諸王表》，頁2741-2743。

所宜用」，收回東方宗王勝納合兒的家傳「皇姪貴宗之寶」，改為「濟南王印」。<sup>32</sup>無論是上任可汗所發的、或是太祖成吉思汗所發的「寶」，元朝一律回收，改發「印」。元世祖忽必烈的政治改革是加強君主專權、中央集權。印璽作為權力象徵，透過皇帝寶璽與宗王印地位高低分明，展現皇帝獨尊的身份。

忽必烈繼位之初只自鑄一顆「皇帝行寶」，別無他璽；為此，中書省在第二年就建議效法唐朝的「天子八寶」而刻造其餘寶璽。<sup>33</sup>《元史·世祖紀二》記載至元元年(1264)七月己亥：<sup>34</sup>

定用御寶制：凡宣命，一品、二品用玉，三品至五品用金；其文曰「皇帝行寶」者，即位時所鑄，惟用之詔誥；別鑄宣命金寶行之。

這裏說的「宣命之寶」是「天子八寶」以外的帝王寶璽，是金朝所創，一式兩套，一為玉璽一為金璽，以玉為貴。<sup>35</sup>當初窩闊臺可汗

<sup>32</sup> 《元史·世祖紀十一》，至元廿四年十月戊寅，頁 301。平定「乃顏之亂」之後，忽必烈針對東方諸王而撤藩，削減他們權力與封地，收回他們的「寶」而改為「印」。陳得芝，〈元嶺北行省建置考(中)〉，《蒙元史研究叢稿》(北京：人民出版社，2005)，頁 137-169。

<sup>33</sup> 王惲，《中堂紀事》，頁 783，記載中統二年五月十一日壬申：「堂議曰古者天子有八寶，蓋所以崇天授而鎮萬方也。今朝廷所用止一寶而已。欲議奏令印工季井餘寶，皆刻而為之，用古文奇籀，殆受命璽。然惲曰此非可輕議也，又務繁，需再議。焉已刻。」從王惲的記載，可知忽必烈即位之初只用一個玉璽，此當是《元史·世祖紀二》所載的「皇帝行寶」(頁 98)。是只刻了「受命璽」或是刻齊了八個玉璽，則不得而知。

<sup>34</sup> 《元史·世祖紀二》，頁 98。又，從《元史》此條的行文，似乎當時已有玉的宣命寶而只需額外鑄黃金的宣命寶。

<sup>35</sup> 《金史·世宗紀下》(北京：中華書局，1975)，頁 183；〈禮志四〉，頁 763-765。金世宗鑄「宣命之寶」後，議定對王公后妃及一品官員用玉「宣命之寶」，二品及以下官員用金「宣命之寶」。

年代，「宣命之寶」是由宰相鎮海掌管。<sup>36</sup>忽必烈就跟隨中原王朝的傳統，將宣命之寶收回皇帝之手，並議定「天子八寶」與「宣命之寶」的不同使用範圍，完善制度。到了至元六年(1269)四月「製玉璽大小十紐」，<sup>37</sup>大概到此刻元朝已齊備「天子八寶」及其它玉璽。

至元六年二月元朝頒行八思巴字，<sup>38</sup>同年四月製十顆玉璽。此後的元朝官印差不多全部用八思巴字寫成。不過，印文雖並非漢字，卻也不是蒙古語，而仍然是漢語，只是用八思巴字拼寫漢語。而且這些八思巴字漢語印深受漢式風格影響，仿效漢文九疊篆創出八思巴字疊篆體。比如，至元九年(1272)中書禮部造的八思巴字漢語「和眾縣印」(γö juŋ hven yin)，印直柄無紐、平臺，合乎縣從六品至從七品的款式。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 彭大雅(b.1234)、徐霆(fl.1237)，《黑韃事略》，王國維編，《蒙古史料四種》(臺北：正中書局，1975)，頁 484-485：「其印曰『宣命之寶』，字文疊篆而方徑三寸有奇。鎮海掌之。」

<sup>37</sup> 《元史·世祖紀三》，頁 121。

<sup>38</sup> 《元史·世祖紀三》，頁 121：「二月……己丑，詔以新製蒙古字頒行天下。」

<sup>39</sup> 羅福頤，《故宮博物院藏古璽印選》(北京：文物出版社，1982)，編號 609，頁 147-148。葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》(北京：文物出版社，1997)，頁 27。印背右側所刻漢字殘餘二字，「和」字完好，「眾」字半殘。印文八思巴字篆體「眾」(juŋ)，參考：葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》，頁 125 所錄至正十八年中書禮部造「忠智義兵千戶所彈壓印」的「忠」(juŋ)；參考朱宗文(b. 1308)：《蒙古字韻》，第一：東韻、知母、去聲，上 8 頁(照那斯圖、楊耐思，《蒙古字韻校本》(北京：民族出版社，1987)，頁 28)。「縣」(hven) 字，參考《蒙古字韻》，第九：先韻、匣母、去聲，下 11 頁(照那斯圖、楊耐思，《蒙古字韻校本》，頁 102、154)，國際音標 IPA [hven]。元代漢語「縣」仍屬中古漢語，比較「縣」在《廣韻》黃練切，匣母 [ɣ~h-]、霰韻 [-en]、合口呼、四等韻、去聲、山攝，國際音標 IPA [ɣiwen]。見郭錫良，《漢字古音手冊》(北京：北京大學出版社，1986)，頁 209；董同龢，《漢語音韻學》(北京：中華書局，2001)，頁 171-172。和眾縣位處遼西，即今遼寧省凌源縣，至元初年和眾縣屬於中書省(腹裏)

又如宗王印，西藏保存的金印「白蘭王印」(pay lan 'van yin)，平臺、駝紐，合乎宗王印的制式。<sup>40</sup>以上兩例的印文皆是八思巴字拼寫了漢語發音。可見，漢語仍然是元朝印璽制度的主軸。

元朝的皇帝寶璽是否也被替換為八思巴字拼寫漢語？清朝以前的歷代皇帝玉璽印痕極為罕見，能助我們考究元朝玉璽的實物就更少了。<sup>41</sup>例子只有兩個。羅振玉《隋唐以來官印集存》有一方元朝「皇帝之寶」的印文。<sup>42</sup>此寶璽甚奇，中間有三個梵文字母，意為吉祥、隆盛。更奇的是印文是由八思巴字漢語及漢字組成，左側用八思巴字拼寫漢語「皇帝」(γoŋ d-ei / ghong d-ei)，右側是漢字九疊篆「之寶」。沒有足夠文史資料去判斷此文合璧「皇帝之寶」是忽必烈所造或是後代元朝皇帝再造。更有深意的是璽文的「帝」(d-ei)字的拼寫是用唐宋韻書保留的中古漢語發音 [tiei]，<sup>43</sup>並非元代口頭漢語 [ti]。<sup>44</sup>這個「皇帝之寶」明顯出自學識淵博的士人之手，熟識韻書，以宗於古典漢語

大寧路，後歸遼陽行省。

<sup>40</sup> 白蘭王印原物仍藏於西藏自治區文物委員會，確為駝紐，卻是鑲金銅印。或許元朝的所謂金印是一種鑲金銅印。《西藏歷史檔案薈粹》，第 22；歐朝貴、其美，《西藏歷代藏印》(拉薩：西藏人民出版社，1991)，頁 2。

<sup>41</sup> 葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》，頁 26-27。

<sup>42</sup> 葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》，頁 26-27、125。

<sup>43</sup> 「帝」在《廣韻》都計切，端母 [t-]、霽韻 [-iei]、開口呼、四等韻、去聲、蟹攝，國際音標 IPA [tiei]。郭錫良，《漢字古音手冊》，頁 80；董同龢，《漢語音韻學》，頁 168。

<sup>44</sup> 元代的《蒙古字韻》(上 18 頁)亦將「帝」用八思巴字寫為 di，屬支韻(止攝)、端母 [t-]，見照那斯圖、楊耐思，《蒙古字韻校本》，頁 48。帝師公哥羅古羅思監藏班藏卜(Kun-dga' blo-gros rgyal-mtshan dpal bzan-po)於 1321 年發給河南大名路浚州天寧寺的八思巴字蒙古語法旨，其第 2 行拼寫「帝師」為 di šhi，參巧照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，頁 142-146；呼格吉勒圖、薩如拉，《八思巴字蒙古語文獻匯編》，頁 410-421。

爲尊。

餘下的一顆是純漢字「御前之寶」。此印文極爲多見，西藏佛寺藏有不少八思巴字蒙古文的皇帝聖旨原件，<sup>45</sup>從忽必烈牛兒年(1277 或 1289)的<sup>46</sup>到元順帝至正廿二年虎年(1362)，<sup>47</sup>一律蓋上漢字九疊篆「御前之寶」。廣東省韶關市曲江的南華寺藏有漢地唯一現存兩份八思巴字蒙古文聖旨，是元仁宗所發，其上共鈐有五個漢字九疊篆「御前之寶」。<sup>48</sup>由此可見，無論是西藏或漢地，元朝皇帝所發的八思巴字蒙古文聖旨一律蓋上漢字寶璽「御前之寶」，並無地域差異。除了八思巴字蒙古文的聖旨以外，元朝所發的藏文聖旨同樣蓋上漢字璽「御前之寶」。元順帝發給西藏霞魯寺(Za-lu 夏魯)的藏文聖旨同樣蓋上兩顆漢字九疊篆「御前之寶」。<sup>49</sup>「御前之寶」沿自宋朝與金朝。皇帝除了「天子八寶」，也刻造使用其他玉璽，宋朝金朝也自有款式，但同樣擁有「御前之寶」。<sup>50</sup>臺北的故宮博物院保存著南宋高宗付岳飛的手

<sup>45</sup> 《西藏歷史檔案薈粹》收有 6 份元朝王室頒給吐蕃寺院的聖旨，紅色疊篆印文「御前之寶」。

<sup>46</sup> 《西藏歷史檔案薈粹》，第 1 份，薛禪皇帝忽必烈聖旨頒給拉潔·僧格貝(刺只·僧伽班 Lharje Sengge-dpal)。照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 II 文獻匯集》，第 2 份，頁 11-15；呼格吉勒圖、薩如拉，《八思巴字蒙古語文獻匯編》，第 2 份，頁 11-20。

<sup>47</sup> 《西藏歷史檔案薈粹》，第 6 份，妥懽帖睦爾給雲丹堅贊(Yon-dan rgyal-mtshan)的聖旨。呼格吉勒圖、薩如拉，《八思巴字蒙古語文獻匯編》，第 28 份，頁 319-332。

<sup>48</sup> 照那斯圖，〈南華寺藏元代八思巴字蒙古語聖旨的復原與考釋〉，《中國語言學報》，1(北京，1983)，頁 221-232；照那斯圖，《八思巴字和蒙古語文獻 I 研究文集》(東京：東京外國語大學アジア・アフリ言語文化研究所，1990)，頁 69-80。

<sup>49</sup> Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, p. 672, pp. 705-706, 752-754.

<sup>50</sup> 據《宋史·輿服六》記載，宋太宗始有「天下合同之寶」用於中書門下省，「御前之寶」用於樞密院，「書詔之寶」用於翰林詔敕(頁 3582)。據《金

敕，有疊篆璽文「御前之寶」。<sup>51</sup>元朝其餘的帝璽可能包括金朝的「書詔之寶」、「禮信之寶」，有待進一步研究。<sup>52</sup>

漢字璽甚有魅力，無論發至藏地與漢地的聖旨，無論聖旨是用藏文或八思巴字蒙古文寫成，元朝皇帝一律蓋以漢字「御前之寶」。當諸王與百官皆用八思巴字拼寫漢語的印，元朝皇帝仍鍾愛使用漢字寶璽。

#### 四、權力與「傳國玉璽」

印璽制被蒙古人接納後，代表了最高權威的玉璽很快就產生了政治效力。至元三十年(1293)六月，正當元朝與海都的戰事如火如荼之際，已故皇太子真金之嫡三子鐵穆耳被忽必烈委以重任，被授與其父真金的「皇太子寶」，撫軍於北邊。<sup>53</sup>此時鐵穆耳並無王爵，亦並未被封皇太子，無皇太子玉冊，未封中書令或樞密使。忽必烈授與「皇太子寶」為增加鐵穆耳的威望，使其統領兵將。<sup>54</sup>或許忽必烈打算先觀察鐵穆耳

---

史·禮志四》，頁 765 記載，金朝除了天子八寶，有「御前之寶」用於宋國書與常例奏目，有「書詔之寶」以頒詔及賜高麗西夏之詔書，有「禮信之寶」用於歲賜南宋高麗西夏的禮物；更有金玉各一的「宣命之寶」，用於金朝的高官及貴族。

<sup>51</sup> 國立故宮博物院，《故宮歷代法書全集》(臺北：國立故宮博物院，1973-1979)，第 2 冊(卷——唐 2、宋 1)，頁 196-200、254。

<sup>52</sup> 不計「天子八寶」，能確知的元璽有「宣命之寶」和「御前之寶」。在此試推測其餘諸璽。比對宋、金的玉璽制式，元朝還有可能仿造「書詔之寶」、「禮信之寶」。元朝只有中書省而無門下省，元朝應該沒有宋朝中書門下所用的「天下合同之寶」，是否另有寶印也不得而知。

<sup>53</sup> 《元史·成宗紀一》，頁 381；《元史·博爾朮傳·玉昔帖木兒》，頁 2948。

<sup>54</sup> 以「皇太子寶」幫助統兵也有另一例子。根據姚燧，《牧庵集》，卷 26，〈史公先德碑〉及虞集《道園學古錄》，卷 42，〈楊襄敏公神道碑〉，大德四年(1300)元成宗派皇姪海山統兵對抗海都，賜「皇太子寶」以助其撫軍北邊，見陳得芝，《蒙元史研究叢稿》(北京：人民出版社，2005)，

的表現才考慮冊立為太子，卻無遐實踐。<sup>55</sup>半年之後，至元卅一年正月，忽必烈病死。自皇太子真金早逝，忽必烈再無關於繼任人的決定，忽必烈一死，帝位繼承就產生摩擦。<sup>56</sup>鐵穆耳被立為元成宗，其即位詔書一方面強調其父真金的皇太子地位，有以嫡裔繼位之意；另一方面說「往歲之夏，親授皇太子寶，付以撫軍之任……體承先皇帝夙昔付託之意」，將忽必烈授與鐵穆耳「皇太子寶」以撫軍之事，視為忽必烈「付託」帝位之意。當皇太子寶玉璽不但質料高於其它王印，經忽必烈一朝，玉璽代表的皇帝權位亦已樹立於蒙古人心中。

不獨如此，正是忽必烈死後不久，竟發現失蹤已久的秦朝「傳國玉璽」。當年金滅北宋擄獲了刻有鳥蟲篆文「受命于天，既壽永昌」的傳國玉璽。成吉思汗的大將木華黎攻陷金朝中都城(今北京)，傳國玉璽被木華黎當作尋常玉器珍寶而收藏於家。木華黎某房後人因家貧而出售玉器，才再發現「傳國玉璽」。此事被當時的官員王恽所記錄，<sup>57</sup>元末陶宗儀《南村輟耕錄》也有記載，<sup>58</sup>在明初修編的《元史》也被簡略記述。<sup>59</sup>傳國玉璽再現，當時大臣們都用傳國玉璽增強鐵穆耳繼位的合法性：「斯璽也，自秦迄今千六百餘載，中間顯晦固為不常。

---

頁 179。成宗於大德九年(1305)封嫡子德壽為皇太子，應當同時賜予皇太子寶。所以，及後武宗即位便無法借皇太子寶作為繼位合法性。

<sup>55</sup> 《元史·阿魯渾薩理傳》，頁 3177：「裕宗(真金)即世，世祖欲定皇太子，未知所立，以問阿魯渾薩理，即以成宗為對，且言成宗仁孝恭儉宜立，於是大計乃決……成宗撫軍北邊，帝遣阿魯渾薩理奉皇太子寶于成宗。」

<sup>56</sup> 《元史·伯顏傳》，頁 3115 記載，忽必烈逝世後，同年夏天鐵穆耳會諸王於上都，有不滿由鐵穆耳繼位「親王有違言」，伯顏遂手握劍，「辭色俱厲」地敘述立鐵穆耳之意，「諸王股栗，趨殿下拜。」

<sup>57</sup> 王恽，《秋澗先生大全文集》，卷 40，〈傳國玉璽記〉，頁 404。

<sup>58</sup> 陶宗儀(fl. 1360-1368)，《南村輟耕錄》(北京：中華書局，1997)，卷 26，〈傳國璽〉，頁 317-323。

<sup>59</sup> 《元史·成宗一》，頁 381；《元史·后妃傳二》，頁 2898-2899。

今者方皇太孫嗣服之際，弗先弗後，適當其時而出，最可重者」；更說「前代有天下者之鎮寶，應運呈瑞，不涉誕妄，非人力所致；而一旦自至意者，上天申佑，奉而大之，赫為新朝受命貞符昭昭矣」，將傳國玉璽作為元朝一統天下的證明。<sup>60</sup>上都的宗親會議同意了鐵穆耳即位後，真金之妻、鐵穆耳生母弘吉刺氏闊闊真，將傳國玉璽「手授於帝」，鐵穆耳才即帝位。<sup>61</sup>不論此「傳國玉璽」是真是假，其代表「天下之主」的皇權已在蒙古人心中產生巨大魅力。到明軍北代，元惠宗(順帝)也帶同傳國玉璽逃回草原。此後北元諸可汗及篡位的瓦剌人也先，都以奪得「傳國玉璽」為可汗的正統標誌。<sup>62</sup>代表可汗權威的寶璽與傳國玉璽，深深烙印在蒙古人的腦海。

## 五、北元的汗權、「玉寶」Qas-buu 與傳國玉璽

北元時代，蒙古人退出漢地、返回草原，回復單純的遊牧社會與政治，中書省、樞密院、御史臺、行省等等的漢式制度一概消失。唯獨皇帝玉璽卻仍然深為蒙古領袖所器重。在十六至十七世紀蒙古人編寫的史書，蒙古人常常將「玉寶」Qas-buu 比作汗之權威。《阿勒坦汗傳》(*Erdeni tunumal neretü sudur*)記載元惠宗(順帝)帶著玉璽從敵人包圍之中逃出大都：<sup>63</sup>

<sup>60</sup> 王惲，《秋澗先生大全文集》，卷 40，〈傳國玉璽記〉，頁 404。

<sup>61</sup> 《元史·成宗一》，頁 381。

<sup>62</sup> 曹永年，〈傳國璽與明蒙關係〉，《內蒙古社會科學》，1990：2(呼和浩特)，頁 60-64。

<sup>63</sup> Johan Elverskog, *The Jewel Translucent Sutra: Altan Khan and Mongols in the Sixteenth Century* (Leiden: Brill, 2003), p. 69 & p. 221 [line 37-40], "When the foreign enemy became powerful, they surrounded Daidu (大都), intimate Minister Buqa Temür (丞相不花帖木兒) gave himself in battle, to let flee the

qari daisun küčün bolju Daidu qota-yi tomuyalaysan cay-tur :  
 異 敵人 氣力 成為著 大都 城-把 包圍-了<sup>64</sup> 時間-在 :  
 qayan bey-e **qasbuu** tamay-a terigüten-i qadquldun öggülčeju  
 yaryabai ::

可汗 身體 **玉寶** 印 等等-把 格鬥 給-使-同-著 抽出-了 ::  
 《黃金史綱》(*Altan Tobči*)則形象地說元惠宗將「玉寶印」(Qas Buu tamaya)  
 藏在衫袖裏、逃出戰陣：<sup>65</sup>

Qan ejen-u **Qas Buu** tamaya-yi qančulaju qarbai :  
 汗 主-的 **玉寶** 印 -把 衫袖藏著<sup>66</sup> 出發了<sup>67</sup> :  
 qamuy daisun-u datorača qadqulduju yaryabai ::  
 全部 敵人-的 裏-從<sup>68</sup> 格鬥著 抽出了 ::

羅卜藏丹津(bLo-bzaj bsTan-'jin 羅卜藏丹津, fl. 1650-1735)的《黃金史》  
 (*Altan Tobči nova*)有相同記載，<sup>69</sup>薩囊徹辰(Sanang Sečen,十七世紀)的《蒙古源

---

Imperial personage and the [precious] jade seal. Thus it was that the Jade Great State was left behind, though [the Khan] took with him his precious life.”

<sup>64</sup> tomuyala-是「包圍」的動詞詞幹 (word stem)，來自 tomuy「打獵的圍欄」加動詞化詞綴 -la-。

<sup>65</sup> 朱風、賈敬顏譯，《漢譯蒙古黃金史綱》(呼和浩特：內蒙古人民出版社，1985)，頁 45、166。

<sup>66</sup> qančui 是「衫袖」，qančuila-是動詞「穿衫袖」、「藏在袖中」。

<sup>67</sup> qarbai 是 qar-「出發」加上過去式詞綴 -bai。今天蒙古語將之寫為 yar-，詞書形 yarqu。

<sup>68</sup> datorača 來自 datora-ača 的連寫形，是「從中」的意思。

<sup>69</sup> 喬吉(Coyiji)校注，《Altan Tobči》(呼和浩特：內蒙古人民出版社，1999)，頁 579。札奇斯欽，《蒙古黃金史譯註》(臺北：聯經出版事業公司，1979)，頁 183-184：「在袖裏藏好汗主的玉寶璽，從眾敵當中廝殺奪陣而出，不花·帖木兒丞相(Buq-a Temur Čingsang)要在動亂之中，給汗主的後嗣，奠定萬世的疆土！」

流》(*Erdeni-yin Tobči*)亦有類似記載。<sup>70</sup>「玉寶印」(Qas Buu tamaya)是從漢語借入蒙古語，<sup>71</sup>從其發音「寶」、從其制式「玉」，完全是元朝的漢式玉璽之制融入蒙古文化之證據。由於「玉寶」等如「王權」的觀念根深蒂固，令蒙古人產生了成吉思汗與玉寶印的神話傳說。羅氏《黃金史》記載龍王拿出玉寶印授予成吉思汗。<sup>72</sup>《蒙古源流》則載有成吉思汗登位時有石塊裂開、現出玉璽的傳說。<sup>73</sup>成吉思汗登位獲神蹟授璽之類自然是神話傳說，但它們記載元惠宗持玉璽出走等事跟漢文史書記載相同。<sup>74</sup>元惠宗妥權貼睦爾帶著元朝的玉璽逃出大都，更帶

<sup>70</sup> 烏蘭，《蒙古源流研究》(瀋陽：遼寧民族出版社，2000)，頁 263、617-618：「……袖揣著玉璽(qas bau tamay-a-ban qančulan 玉寶印-自的 衫袖藏著-連動)，帶著眾后妃和兒孫往外逃。」

<sup>71</sup> Qas 是蒙古語「玉」，tamaya 是蒙古語「印」。Buu 是漢語「寶」的音譯。

<sup>72</sup> 喬吉，《Altan Tobči》，頁 172：luus-un qayan qasbuw-a tamaya yaryaju ögküi dür (龍-複-的王 玉寶印 拿出著 給予-在)；札奇斯欽，《蒙古黃金史譯註》，頁 21-22：「龍王向(可汗)獻玉寶璽。」

<sup>73</sup> 烏蘭，《蒙古源流研究》，頁 150、569：「鐵木真在怯緣連河畔曲雕阿蘭(Ködege Aral)登上汗位……曾有一隻類似雲雀的五色小鳥落在帳前一塊四方石頭上，『成吉思！成吉思！』地啼叫。由此，洪福(sutu)聖明(boyda)成吉思可汗的英名響徹四方。卻說那塊石頭突然自行裂開，裏面現出稱為『玉寶』(Qas Bau)的玉印(qas tamay-a)，長寬見方，背面有雙龍盤龜的圖案，好像雕出的一般。」

<sup>74</sup> 上述的十六、十七世紀蒙古文史書記載了不花·帖木兒丞相(Buq-a Temür Cingsang)留守大都以掩護元惠宗妥權·貼睦爾(Toyon Temür 順帝)出走。此事符合《元史·順帝紀十》(頁 986)的記載：「(至正二十八年、1368 年，閏六月，乙丑)詔淮王帖木兒不花監國，慶童為中書左丞相，同守京城。丙寅，帝御清寧殿，集三宮后妃、皇太子、皇太子妃，同議避兵北行……至夜半，開健德門北奔。」《明史·徐達傳》(北京：中華書局，1974)，頁 3727：「順帝帥后妃太子北去……監國淮王帖木兒不花、左丞相慶童、平章迭兒必失、朴賽因不花、右丞張康伯、御史中丞滿川等不降，斬之。」帖木兒不花是忽必烈子鎮南王脫歡的第四子，見《元史·帖木兒不花傳》，頁 2912-2913。

走「傳國玉璽」，輾轉移駐應昌府(內蒙古)。<sup>75</sup>明洪武三年、北元宣光元年(1370)五月，明軍李文忠攻克應昌府，擄獲宋朝及元朝的 15 枚玉璽金璽，北元昭宗愛猷識禮達臘逃脫。<sup>76</sup>明朝未獲傳國玉璽，心有不甘。<sup>77</sup>《草木子餘錄》記載朱元璋說：「天下一家，尙有三事未了，一少傳國璽，一王保保未擒，一元太子無音問。」遂命徐達等分三路出討蒙古。<sup>78</sup>到明洪武廿一年、北元天元十一年(1388)藍玉率領明軍在捕魚兒海(\*buyur > buyir 貝爾湖)大敗脫古思帖木兒可汗，擄獲寶璽、圖書、牌面共 149 枚及宣敕照會 3390 道。<sup>79</sup>不過，明朝始終未奪得「受命于天，既壽永昌」的傳國玉璽，是明朝一大憾事。明臣周敬心於洪武廿五年(1392)十月的上疏說明了事實：「臣又聞階下連年遠征，北出

<sup>75</sup> 應昌府位於塞外漠南答兒海子(答兒腦兒，今名達來諾爾)，在內蒙古昭烏達盟克什克騰旗之西，是蒙元王室世代聯婚的弘吉剌部之農土(nutuy)《元史·特薛禪傳》，頁 2919-2920。

<sup>76</sup> 《明實錄》，第 1 冊，《太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984)，卷 52，洪武三年五月辛丑，頁 1021。由於明朝未獲齊全元朝的玉璽，尤其是傳國玉璽，所以明洪武三年(1370)十月編寫完畢的《元史》，並未將任何元朝玉璽成式及制度寫於《輿服志》。這令我們研究元朝玉璽之時倍感困難。

<sup>77</sup> 曹永年，〈傳國璽與明蒙關係〉。

<sup>78</sup> 王世貞(1526-1590)，《弇山堂別集》(北京：中華書局，1985)，卷 20，〈史乘考誤一〉，頁 362。學者曹永年分析：「今本《草木子》無《餘錄》。王世貞《弇山堂別集》卷 20 及錢謙益《國初群雄事略》卷 11 均引此語，並標明出自《草木子餘錄》。」曹永年，〈傳國璽與明蒙關係〉，頁 65。此即洪武五年(1372)的戰事，東路李文忠出居庸關，西路馮勝佔領整個甘肅，但雁門關中路軍徐達及湯和卻大敗。

<sup>79</sup> 《明實錄》，冊 1，《太祖實錄》，洪武廿一年四月丙辰，頁 2865-2866。《華夷譯語》，下卷，〈捏怯來書(一)〉，載於《四部叢刊廣編》(臺北：臺灣商務印書局，1981)，第 10 卷，頁 36-37。脫古思帖木兒兵敗逃亡，卻被阿里不哥的后王也速迭兒所殺。從此，北元進入群雄割據、互不統屬的局面。烏蘭，《蒙古源流研究》，第 5 卷，註 7，頁 288-289。

沙漠，臣民萬口一詞，爲恥不得傳國璽，欲取之耳。」<sup>80</sup>

對於蒙古人，傳國玉璽同樣魅力不減。北元向明朝炫耀自己保有傳國玉璽，「至正末，天兵至燕，順帝挾之北遁沙漠，至今猶誇語曰我有傳國寶云。」<sup>81</sup>北元之世，汗權下落，群雄割據，相互仇殺，但一眾強雄都以獲傳國玉璽爲得正統之象徵。那些不屬成吉思汗、忽必烈後裔的異姓強雄，如瓦剌(Oirad)<sup>82</sup>的順寧王馬哈木(Baymu < \*Mahmud)、<sup>83</sup>弑君篡位的也先(Esen)可汗、<sup>84</sup>將小可汗擯立擯殺的喀喇沁部(Qaračin)<sup>85</sup>

<sup>80</sup> 談遷(1594-1657)，《國權》(北京：中華書局，1988)，卷9，頁734-735。

<sup>81</sup> 何喬新(1427-1502)，《椒邱文集》，卷19，〈傳國寶志〉，收入《四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1987)，冊1249，頁309-311。

<sup>82</sup> Oirad，在元代譯爲「斡亦剌」、「外剌」，即明代的「瓦剌」、清代的「衛拉特」。

<sup>83</sup> 《明實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷128，永樂十年(1412)五月乙酉：「瓦剌順寧王馬哈木等遣其知院海答兒等隨指揮孫觀保來朝，且言既滅本雅失里(北元可汗)，得其傳國璽……」明代文獻中的瓦剌順寧王馬哈木很可能是蒙古文史書記載的瓦剌強雄「巴秃剌」(Batula 巴圖拉)，參看烏蘭，《蒙古源流研究》，卷5，頁294，註16；頁301，註28。

<sup>84</sup> 《明實錄》，冊4，《英宗實錄》，卷234，附52，代宗景泰四年(1453)十月戊戌(頁5110)：「瓦剌也先遣使臣哈只等齎書來朝，貢馬及貂鼠、銀鼠皮。其書首稱大元田盛大可汗。田盛，猶言天聖也。來稱添元元年。中略言：『往者元受天命，今已得其位，盡有其國土、人民、傳國玉寶，宜順天道，遣使臣和好，庶兩家共享太平。』」也先殺死岱總(Taisung)可汗脫脫不花(?-1452)，以非孛兒斤氏、非忽必烈後裔的身份登上可汗之位。烏蘭，《蒙古源流研究》，卷5，頁309，註37；頁315-317，註44。

<sup>85</sup> 喀喇沁部 Qaračin 源自十三世紀投降蒙古的突厥族欽察人(Qipčaq/Kipchak)，是蒙元之世戰鬥力最強的軍隊，名將土土哈、兀兒及出將入相的權臣燕帖木兒皆出自此部。由於這班欽察人擅長造馬奶酒，「嘗侍左右，掌尚方馬畜，歲時捫馬乳以進，色清而美味，號黑馬乳，因目其屬曰哈刺赤。」語見《元史·土土哈傳》，頁3131-3132。哈刺即 Qara，意爲「黑」；赤是-čin，是代表職業身份的詞綴。Qaračin 意爲「造黑馬乳者」，即此欽察軍隊之專稱，元譯「哈刺赤」，明譯「哈刺嗔」，清譯「喀喇沁」。

領袖孛來太師(Bolai Taiši)，<sup>86</sup>皆以奪取傳國玉璽來號令諸部落。

北元戰亂頻繁，傳國玉璽後來不知所蹤。直到十七世紀初，傳國玉璽再被發現，展轉落入蒙古正統可汗、左翼察哈爾(Čaqar)萬戶林丹汗(Ligdan)<sup>87</sup>之手。當初林丹汗的祖父不顏薛禪可汗(Buyan Sečen Qayan)尋獲從前岱總可汗脫脫不花失落的印，已經成為頭等大事，與他宣揚佛法之善舉並列地寫於蒙古人的史書之中。<sup>88</sup>林丹汗奪得神話般的傳國玉璽，其欣喜可想而知。<sup>89</sup>不過，林丹汗最終為新興的滿洲後金國可汗皇太極(Hong Taiji，在位 1627-1643)所敗，傳國玉璽落入人皇太極手中，成為皇太極建朝稱帝的憑據，更成為滿洲人號令滿、蒙、漢的權力來源。<sup>90</sup>

見烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 5，註 59，頁 327-330。

<sup>86</sup> 《明實錄》，冊 4，《英宗實錄》，卷 252，附 70，代宗景泰六年(1455)四月戊戌(頁 5453)：「拖北王子麻兒可兒(小王子 Mar-Gürgis 馬兒苦兒吉思 < \*Mar George 主教喬治)遣正副使……等進貢馬駝至京，言：『孛羅(Bolai 孛來)以阿剌(Alay)知院殺死也先，率兵攻之，殺敗阿剌，奪得玉寶並也先母妻。』」小王子馬兒苦兒吉思是岱總可汗脫脫不花之子，孛來太師將此小王子扶立為汗，不久又將他殺死。烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 5，註 60，頁 330；註 65，頁 333-335。

<sup>87</sup> 林丹汗 Ligdan(1592-1634)，其名字來字藏文 Legs-ldan，在位時間 1604-1634。

<sup>88</sup> 朱風、賈敬顏，《漢譯蒙古黃金史綱》，頁 105、202；喬吉，*Altan Tobči*，頁 683；札奇斯欽，《蒙古黃金史譯註》，頁 304：「在那以後，布延·撒辰可汗又宏揚寶教經法，獲得岱總可汗失去的印璽(tamaya)，使太平的大國更鞏固，使廣大的國民更安樂。布延·撒辰可汗的兒子莽和克·臺吉，沒即汗位就殞沒了。莽和克·臺吉的兒子是林丹·呼圖克圖可汗。」

<sup>89</sup> 北元史書未有提及林丹汗獲得傳國玉璽的記載，很可能出於對滿清可汗皇太極的忌諱，也可能羞於傳國玉璽被滿洲人所奪。

<sup>90</sup> 《清實錄》，冊 2，《太宗實錄》(北京：中華書局，1985)，卷 24，天聰九年(1635)八月庚辰，頁 317。

## 六、「傳國玉璽」的創造與再創造

十七世紀初再次出現的「傳國玉璽」甚為可疑。關於此事，記錄得最早又最詳盡的是《清太宗實錄》天聰九年(1635)八月庚辰：

出師，和碩默爾根、戴青、貝勒多爾袞、貝勒岳託、薩哈廉、豪格等征察哈爾國，獲歷代傳國玉璽。先是，相傳茲玉璽藏於元朝大內，至順帝為明洪武所敗，遂棄都城，遷璽逃至沙漠，後崩於應昌府，璽遂遺失。越二百餘年，有牧羊於山岡下者，見一山羊三日不嚙草，但以蹄跑地。牧者發之，此璽乃見。既而歸於元後裔博碩克圖汗(Bošoγtu qaγan, 卜石兔)。<sup>91</sup>後博碩克圖為察哈爾林丹汗所侵(1628)，國破，璽復歸於林丹汗。林丹汗亦元裔也。貝勒多爾袞等聞璽在蘇泰太后福金所，索之。既得，視其文乃篆『制誥之寶』四字，璠璣為質，交龍為紐，光氣煥爛，洵至寶也。多爾袞等喜甚曰：「皇上洪福非常，天錫至寶，至一統萬年之瑞也。」遂收其璽。

皇太極獲得此寶璽後，一律用此寶璽於敕諭以頒佈滿、漢、蒙古。<sup>92</sup>今天仍舊保存的十七世紀初皇太極一朝的檔案，比如 1636 年〈崇德元

<sup>91</sup> Bošoγtu qaγan，明朝譯「卜石兔」，領導蒙古六個萬戶中的右翼萬戶土默特部(Tümed 土蠻)，是第四代順義王(第一代順義王是強雄阿勒坦汗 Altan qaγan 俺答)。烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 8，頁 489，註 31。

<sup>92</sup> 《清實錄》，冊 2，《太宗實錄》，卷 24，天聰九年八月，頁 319：「文館甲喇章京鮑承先奏言：『皇上聖德如天，仁政旁達，苞符協應，大寶呈祥，天賜玉璽，乃非常之吉兆也。當敕工部製造寶函，諏擇吉日，躬率諸臣效迎，由南門入宮，以膺天眷而昭符瑞。仍以得璽之由，書於敕諭，緘用此寶，頒行滿漢蒙古，俾遠近聞知，咸識天命之攸歸也。』上是之。」

年七月初十日封莊妃冊文〉亦可見到鈐有御寶刻文「制誥之寶」。<sup>93</sup>李學智與 Francis Cleaves 發表的一份崇德五年(1640)蒙古文聖旨照片，可以看見璽文「制誥之寶」。<sup>94</sup>類似例子不少。<sup>95</sup>

眾所周知，秦朝創製的傳國玉璽，是鳥蟲篆文「受命于天，既壽永昌」，並非「制誥之寶」。這不禁叫人懷疑，到底北元歷代領袖聲稱擁有的「傳國玉璽」是真是假。或許這些北元強雄是為了持有元朝的玉璽以證明正統地位，不在乎是否秦璽，只在乎是否元朝所傳之璽。但以元朝皇帝寶璽之制，最高等級是「天子八寶」——神璽、受命璽、皇帝及天子六寶，其後是「宣命之寶」及「御前之寶」。宋金元三朝史料未見有「制誥之寶」。<sup>96</sup>即使元朝有「制誥之寶」也只能是皇帝所持的玉璽中低級偏低的。用「下等」的元璽意圖號令全蒙古，頗為說不過去。

不過，我們不該用元朝的眼光去觀看十四至十七世紀的北元蒙古人。自從蒙古人被逐離漢地及大都，北元的可汗要自證為正統元朝繼承者，只能依靠僅存的元朝之物——元朝玉璽。北元多次為明軍擊潰，加上內戰頻繁，能保留下來的元朝玉璽少之又少。僅餘的元朝玉璽，



<sup>93</sup> 故宮博物院，《清史圖典》(北京：紫禁城出版社，2002)，第1冊，頁193、225。這份〈莊妃冊文〉是滿洲文、蒙古文、漢文三體寫成，三篇在日期處皆蓋上漢字璽「制誥之寶」。

<sup>94</sup> 原件藏臺北中央研究院歷史語言研究所(No. 167554)。Francis W. Cleaves 研究臺灣學者李學智所贈的皇太極崇德五年(1640)蒙古文聖旨之照片。聖旨鈐有「制誥之寶」。Francis W. Cleaves, "A Mongolian Rescript of the Fifth Year of Dagedü Erdem-tü (1640)," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46:1 (1986), pp. 181-200.

<sup>95</sup> 甘德星，〈「正統」之源——滿洲入關前後王權思想之發展與蒙藏轉輪王觀念之間係考辨〉，載於汪榮祖、林冠群主編，《民族認同與文化交融》(嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心，2006)，頁156-159。

<sup>96</sup> 「制誥之寶」此見於明朝。《明史·輿服志四》，頁1657-1658。

無論其排位如何低微，在北元領袖心中經已有無比巨大的意義，是僅餘能證明從元朝承傳下來的正統王權之物。因此，元朝舊物被賦與新的意義：本來只用於誥與制等任命官員文書的「制誥之寶」，在北元變成了代表元朝皇帝正統權力之象徵。

然而，這個新時代「創造」新意義的活動仍未完結。留心觀察皇太極崇德元年(1636)的莊妃冊文及崇德五年的蒙古文聖旨之上「制誥之寶」的漢字書法，尤以「之」字為代表，這顆蒙古人「制誥之寶」的跟明朝發給西藏的聖旨所見的明璽印文完全相同；<sup>97</sup>但跟元朝所用的繆篆——九疊篆極不相同。<sup>98</sup>此北元保有的所謂元朝寶璽極可能不是元璽，可能是瓦剌的也先可汗虜獲明英宗之時奪來的明朝玉璽「制誥之寶」。甚至此寶璽可能是北元偽造，而其仿造對像就是明朝玉璽，因而「制誥之寶」刻文跟明朝完全一致。若果「制誥之寶」真的並非元朝玉璽，那就是說北元的領袖在「偽造」元朝玉璽來矇騙他人，用

<sup>97</sup> 明太祖朱元璋在洪武八年(1375)正月給西藏楚布寺哈爾麻(Karma)活佛(噶瑪噶舉派 Karma-bKav-brGyud-pa)的一道詔書，用漢語硬譯公牘體白話文寫成，所鈐之印為「制誥之寶」，見西藏自治區文物管理委員會，〈明朝皇帝賜給西藏楚布寺噶瑪活佛的兩件詔書〉，《文物》，1981：11(北京)，頁42-44；劉勵中編，《藏傳佛教藝術》(香港：三聯書店香港分店，1987)，頁261。《西藏歷史檔案薈粹》(第23-30)收有多份明朝頒給西藏諸寺院及僧侶的聖旨，圖片清晰。永樂十三年二月十一日的聖旨上鈐有「救命之寶」，成化五年四月的聖旨有「制誥之寶」，正統十年六月的聖旨有「廣運之寶」。

<sup>98</sup> 如1240年〈濟源十方大紫微宮聖旨碑〉的「皇帝之寶」(蔡美彪，《元代白話碑集錄》，圖一)，西藏寺院所藏八思巴字蒙古文聖旨上鈐有的「御前之寶」(《西藏歷史檔案薈粹》，第1-6)。元璽的繆篆——九疊篆，直線故意地劃成方角彎曲扭動。篆璽「之」字，在元璽印的九疊篆字都是三筆多次重疊方角彎曲填滿空白處；但明朝篆寫卻是簡單的三筆直豎，有甚多留白空間。皇太極從蒙古所獲的「制誥之寶」則跟明璽「制誥之寶」完全一致。

此手段意圖獲得政治權威。

不過，北元蒙古人的漢文化程度較差，要認識漢字似很困難，未必能辨認「制誥之寶」或傳國玉璽「受命于天，既壽永昌」，要看懂宋元的繆篆——九疊篆就更艱難了。對北元的蒙古人來說，隨著時月推移，他們集體的記憶將重要的內容不斷強化，失去意義的事漸次忘掉。他們只記得祖宗傳下來的漢字御寶玉璽，是元朝皇帝的權力象徵；而玉璽之制的各式等級，其代表的元朝政府官僚架構等級與漢式典章禮制，對純游牧的北元已經不再重要，遂漸次忘掉。最後，在北元蒙古人的集體記憶之中，只知道拿回祖宗御寶就代表了正統權力所在。為此，他們甚至偽造漢字玉璽，或以明朝「制誥之寶」當為元朝玉璽；到十七世紀初，此玉寶再現，蒙古人有意或無意間誤認為這就是當初元朝逃回漠北時所帶走的秦朝傳國玉璽。

北元蒙古人的漢文程度低下，不懂「傳國玉璽」及「制誥之寶」的分別，未能區分元璽跟明璽，這還可以理解。但後金滿洲人的漢文化程度經已不低，又有不少漢人謀臣，他們不可能將制誥之寶誤解為「受命于天，既壽永昌」的秦朝傳國玉璽。這不是誤解，而是滿洲人的政治操作。或許滿洲人起初聽到蒙古人「傳國玉璽」的傳說，就想奪得此璽以增權威；其後奪得玉璽並驗得其文字為「制誥之寶」，應該很明白這不是秦朝的傳國玉璽。但此後滿洲人對此玉璽的可疑之處避而不談，卻向滿洲、蒙古、漢人大肆宣揚「天錫至寶」、<sup>99</sup>「天賜玉璽」<sup>100</sup>是天命所歸的象徵。此回滿洲人政治操作的影響之巨，令蒙古人所寫的藏文《蒙古佛教史》完全接受了皇太極君臣塑造的這個版本；<sup>101</sup>道光年間名學者魏源編撰的《聖武記》也直述皇太極得到傳國

<sup>99</sup> 《清實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷24，天聰九年八月庚辰，頁317。

<sup>100</sup> 《清實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷24，天聰九年八月癸未，頁319。

<sup>101</sup> 固始噶居巴·羅桑澤培(Thu-med Gu-srī Blo-bzan-tshe-'phel, 十八世紀)著，

璽。<sup>102</sup>奪得這威力巨大的「制誥之寶」後，天聰十年(1636丙子年)，皇太極稱帝，建號大清、改元崇德，其大臣的勸進文及皇太極的即位表文詔書均稱：「惟我皇上承天眷佑，應運而興……征服朝鮮，混一蒙古，更獲玉璽，受命之符昭然可見。上合天意，下協輿情。」<sup>103</sup>「維丙子年四月十一日，滿洲國皇帝……克興祖父基業，征服朝鮮，混一蒙古，更獲玉璽，遠拓邊疆……勉徇群情，踐天子位，建國號曰大清，改元崇德元年……」<sup>104</sup>「我皇上應天順人，聿修厥德，收服朝鮮，統一蒙古，更得玉璽，符瑞昭應，鴻名偉業，丕揚天下。是以內外諸貝勒大臣同心推戴……」<sup>105</sup>滿清君臣刻意不談「制誥之寶」的真正身份，甚至不談自己攻滅蒙古察哈爾部而挾奪玉璽，將之稱為「天賜」；淡化該淡化的，並強化玉璽所代表的皇帝權力，將獲得玉璽說成是天命歸於皇太極，最終變成皇太極稱帝的合法理由。這個被北元創造為元朝玉璽的明式「制誥之寶」，被滿清皇太極君臣再創造為秦璽「傳國玉璽」，並成為皇太極即皇帝位的合法性。經歷此一連串對集體記憶

---

陳慶英、烏力吉(Oljei)譯，《蒙古佛教史》(*Hor chos 'byun*)(臺北：全佛文化事業有限公司，2004)，頁 43-53。此書更寫了秦朝造傳國玉璽、孫堅從咸陽井底發現傳國玉璽等事，再寫北元末年從銅羊的山坡上重新發現傳國玉璽及如何傳到皇太極之手。可見，蒙古人是如何深信這「制誥之寶」就是「傳國玉璽」，也反映清朝政治宣傳的手段十分成功。

<sup>102</sup> 魏源(1794-1857)，《聖武記》(北京：中華書局，1984)，卷 1，〈開創·開國龍興記三〉，頁 27：「(天聰九年)八月，多爾袞等既降插漢(Čaqar 蒙古察哈爾部)，得其傳國璽……」；卷 3，〈外藩·國朝綏服蒙古記一〉，頁 96：「天聰八年六月，太宗統大軍盡徵各部蒙古兵征察哈爾……林丹汗走死于青海之大草灘。我大軍至歸化城，收其部落數萬而還。明年，其子額哲率所部奉傳國璽來降……」

<sup>103</sup> 《清實錄》，冊 2，《太宗實錄》，卷 24，天聰十年四月戊寅，頁 359。

<sup>104</sup> 《清實錄》，冊 2，《太宗實錄》，卷 24，天聰十年四月乙酉，頁 361。

<sup>105</sup> 《清實錄》，冊 2，《太宗實錄》，卷 24，天聰十年四月乙酉，頁 362。

的「創造」與「再創造」，令大家都信以為真，令人工塑造的記憶變成了「史實」。

## 七、虛構的歷史——傳國玉璽、大黑天像、二教之門

十七世紀初蒙古的正統大汗察哈爾部林丹汗，他面對的是四分五裂的蒙古各部，尤其是當初右翼土默特部的阿勒坦汗(Altan Qan 俺答汗，1507-1582)權勢更凌駕可汗之上，日積月累，蒙古各部皆割據一方。為此，林丹汗極為著重塑造自己的正統地位。是故，「制誥之寶」這個偽造的元璽就被說為元惠宗(順帝)所帶走的「傳國玉璽」，讓林丹汗得此璽以自證元朝正統，增強在蒙古諸部間的威望。除了「傳國玉璽」，林丹汗還有另一個權力象徵，就是相傳為忽必烈及八思巴所造的大黑天(Mahākāla 摩訶葛剌)神像。<sup>106</sup>然而，這個大黑天像同樣是被十六世紀的蒙古人給予元代所無的新意義。從元代紀錄可以看到元朝王室多次塑造不同的大黑天像「摩訶葛剌」，但並不見如何特別強調所謂忽必烈及八思巴所鑄的大黑天像。<sup>107</sup>事實上，塑造大黑天像在元代並非王室專有，民間同樣有塑造大黑天像。<sup>108</sup>林丹汗聲稱其擁有的大黑天像是元代忽必烈和八思巴所鑄，先後祀於五臺山及西藏薩迦派寺院，並在

<sup>106</sup> Nebesky(內貝斯基)著、謝繼承譯《西藏的神靈和鬼怪》(*Oracles and demons of Tibet*) (拉薩：西藏人民出版社，1993)，頁 3-5、25-27、43-78。大黑天是西藏密宗佛教很重要的「出世間」護法神。所謂「出世間護法神」來自密宗佛教的宇宙觀，是指一些皈依佛教、脫離六道輪迴的天神，他們用武力擊敗那些攻擊佛法的外道神魔，捍衛佛教，成為密宗的崇拜對象。

<sup>107</sup> 那木吉拉，〈元明清時期蒙古人的摩訶葛剌神崇拜及相關文學作品研究〉，《中國藏學》，2001：1(北京)，頁 82-96。

<sup>108</sup> 宿白，〈元代杭州的藏傳密教及其有關遺跡〉，《文物》，1990：10(北京)，頁 55-71。

十七世紀初被迎到蒙古察哈爾部林丹汗之手。<sup>109</sup>然而，此大黑天像在元代卻是不見經傳。若果真的有這尊忽必烈及八思巴鑄造的大黑天像，它對元朝而言也無特殊意義。尤其是這尊大黑天像並非供奉於元朝皇宮內廷，並非元朝皇帝時刻供養或受戒處的佛像。<sup>110</sup>只是由於元朝留下之物太稀少，在元朝沒有意義或不受重視之物到了十六及十七世紀已經被額外賦與甚深意義——代表了元朝正統所在。最終此像落入滿洲皇太極之手，<sup>111</sup>又將之告訴朝鮮國王，<sup>112</sup>並在首都盛京(瀋陽，滿文 Mukden)興建了實勝寺以供奉，宣示滿州國成爲了東亞的新霸主。<sup>113</sup>

<sup>109</sup> 李勤璞，〈盛京嘛哈噶喇考證〉，《藏學研究論叢》(拉薩：西藏人民出版社，1995)，第7期，頁95-120。

<sup>110</sup> 陶宗儀，《南村輟耕錄》，卷2，〈受佛戒〉，頁20：「累朝皇帝先受佛戒九次方正大寶……今上(妥懽帖睦爾)之初入戒壇時，見馬哈刺佛(Mahākāla 大黑天)前有物為供……」同樣的記載見於楊瑀(1285-1361)，《山居新話》，載於《知不足齋叢書》(北京：中華書局，1999)，第4冊，頁608。

<sup>111</sup> 《清實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷21，頁282，天聰八年十月丁酉：「是日，墨爾根喇嘛(Mergen Lama)載護法嘛哈葛刺(Mahākāla 大黑天)佛像至。初，元世祖時有帕斯八(八思巴)喇嘛用千金鑄護法嘛哈葛刺像……又有沙爾巴胡土克圖喇嘛(Šarba Qutuytu Lama)復移於元裔察哈爾國祀之。墨爾根喇嘛見皇上威德遐敷，臣服諸國，旌旗西指，察合爾汗不戰自遁，知天運已歸我國，於是載佛像來歸。」

<sup>112</sup> 《清實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷24，頁314，天聰九年七月癸酉：「……又蒙古大元世祖忽必烈時帕斯八喇嘛以千金鑄佛一尊，後湯古忒國(Tangut，原指黨項羌人西夏國，後被引義為西藏地區)沙爾巴胡土克圖喇嘛(Šarba Qutuytu Lama)攜之歸於元太祖成吉思後裔察哈爾林丹汗。今察哈爾國滅，閩屬來附，此佛已至我國。」

<sup>113</sup> 《清實錄》，冊2，《太宗實錄》，卷43，頁565，崇德三年(1638)八月壬寅：「實勝寺工成。先是上征察哈爾國時……有墨爾根喇嘛載古帕斯八喇嘛所供嘛哈葛喇佛至。上命於盛京城西三里外建寺供之。至是告成，賜名實勝寺。鑄鐘千斤，懸於寺內，東西建石碑二，東一碑前鑄滿洲字，後鑄漢字，西一碑前鑄蒙古字，後鑄圖白忒字(Töbet 吐蕃)。碑文云……」

以一個在元代頗為平凡的大黑天像來刻意表現恢復元朝對佛教的崇敬，其背後的理念就是十六世紀在蒙古人興起的藏傳佛教政治觀——「二教之門」(蒙 qoyar yosun；藏 gtsug lag gnyis kyi sgo nas 二種經典)。Herbert Franke(傅海波)將「二教之門」形容為「西藏佛教的政教合一」(Lamaist caesaropapism)。二教之門認為在「國政」(蒙 törö)與「宗教」(蒙 šasin)兩個層面，「宗教」要依從「佛法之道」(蒙 nom-un yosun)、建基於密咒及佛經，「國政」要依從「俗世之道」(蒙 yirtinču-yin yosun)、建基於太平(蒙 engke)與安寧(蒙 amur、kilbar)。國政由君主管理，宗教由喇嘛上師管理，政教二途，兩者地位同等。雙方互相依賴，相互關連。<sup>114</sup>

十六世紀下半葉蒙古民眾上到統治者下至平民百姓皆虔誠崇信佛教。蒙古統治者相信要恢復大元大蒙古的盛世，必須復興元世祖忽必烈跟八思巴喇嘛所建立的「二教之門」。相傳為元朝忽必烈年代成書的《十善法門白史》*Arban buyan-tu nom-un Čayan Tegüke* (*Čayan Tegüke* 白史)，此書記載說：「忽必烈·轉輪王·薛禪可汗為了把全部的五色四夷之國家變得太平，從吐蕃的三轉輪王之規律而創造著，無誤的「二教」(qoyar yosu)再次重新展開，成為模範、建立了！」<sup>115</sup>

qoyar yosu-yi sinedken yabuyluysan-ača basa üilgerlen  
bayiyuluysan

二 門 -把 新的 展開了 -從 再 模範依著 建立了

<sup>114</sup> Herbert Franke, "From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty," *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte* 2(1978); *China under Mongol Rule* (Aldershot, Hamshire: Variorum, 1994), p. 61, 引述 Klaus Sagaster, "Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen," *Central Asiatic Journal*, 17 (1973), pp. 227-230.

<sup>115</sup> Klaus Sagaster, *Die Weisse Geschichte* (Asiatische Forschungen, Band 41) (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), pp. 82-83, 108-109 [I 3.3 - II 1.2].

degedü šasin-u ündüsün nom-un ejen blam-a ba  
 最高的 宗教-的 根本 佛法-的 主人 上師(喇嘛) 和  
 yeke törö-yin erkim yirtinču-yin erketü qayan kiged...  
 大 國-的 尊貴的 塵世-的 有權力的 可汗 及 ...

緊接著，《白史》就指出「上師喇嘛是宗教之本、可汗是國政之本」。《白史》的確是敘述著二教之門、政教二途，但此書是否元朝作品一直很有爭議。<sup>116</sup>但最不可信的莫過於忽必烈及元朝曾依據「二教之門」而獨尊佛教。元朝雖然崇尚藏傳佛教，但未至於排斥其他宗教而獨尊佛教。元朝支持蒙古巫師建立祠廟，<sup>117</sup>為其天神賜封王號，<sup>118</sup>蒙古人的薩滿巫祝更是每年定期舉行的蒙古傳統祭祀儀式的主禮者。<sup>119</sup>道教亦受元朝皇帝寵信，打醮祈福不止。<sup>120</sup>帝師與皇帝地位同等更是絕無

<sup>116</sup> 哈日赤，〈《查干·圖和》的作者與成書年代考〉，《內蒙古社會科學》，1985：2(呼和浩特)，頁 30-33；鮑音，〈《十善法典》溯源〉，《內蒙古社會科學》，1994：4(呼和浩特)，頁 48-54。哈日赤認為《白史》的主要內容(卷 2)是元朝編成，序言(卷 1)及跋文(卷 3)是十六世紀寫成；但鮑音認為《白史》完全是十六世紀蒙古人托古人之名偽作，所謂元朝所撰的是所謂由忽必烈所創的「政教二途」，並不是指編成《白史》此書。也參考烏蘭，《蒙古源流研究》，頁 27-28。

<sup>117</sup> 《元史》，卷 33，〈文宗紀二〉，天曆二年(1329)三月乙亥，頁 732，命明里董阿為蒙古巫覡立祠。

<sup>118</sup> 《元史》，卷 35，〈文宗紀四〉，至順二年(1331)正月甲辰，頁 775，封蒙古巫者所奉神為靈感昭應護國忠順王，號其王廟曰靈祐。蒙古巫者所奉之神，很可能就是「長生天」。

<sup>119</sup> 《元史》，卷 77，〈志二十七下·祭祀六·國俗舊禮〉，頁 1923-1926。元朝每年的太廟四祭、夏天在上都的馬蚩子祭祀、九月及十二月的燒飯、十二月下旬的射草狗，還有每年十二月下半月吉日燒毛線於火盤的「脫舊災、迎新福」，以及王室葬禮，皆用蒙古巫祝、巫覡、巫媼主持。

<sup>120</sup> 元朝諸帝崇尚江南道教、打醮的例子見於《元史》諸帝本紀極多。世祖至元十四年(1277)正月，「賜嗣漢天師張宗演演道靈應沖和真人，領江南諸路道教」(頁 187)；至元十七年七月己巳，「遣中使咬難歷江南名山訪求高士，

且命持香幣詣信州龍虎山、臨江閩皂山、建康三茅山，皆設醮」(頁 225)；至元廿四年(1287)二月，「壬辰朔，遣使持香幣詣龍虎、閩皂、三茅設醮，召天師張宗演赴闕」(頁 295)；至元廿五年十二月，「命天師張宗演設醮三日」(頁 318)；至元廿九年正月，「以漢天師張宗演男與棣嗣其教……召嗣漢天師張與棣赴闕」(頁 358)；成宗於至元卅一年五月，「始開醮祠於壽寧宮」(頁 383)；成宗元貞元年(1295)二月，「以醮延春閣，賜天師張與棣、宗師張留孫、真人張志僊等十三人玉圭各一」(頁 391)；武宗至大元年(1308)三月壬午「嗣漢天師張與材來朝，加金紫光祿大夫，封留國公」(頁 497)；仁宗延祐二年(1315)四月，「加授特進上卿、玄教大宗師張留孫開府儀同三司」(頁 569)；英宗於延祐七年四月己未，「祭遁甲神于香山」(頁 601)；至治元年六月壬戌，「龍虎山張嗣成來朝，授太玄輔化體仁應道大真人」(頁 612)；至治二年十二月戊辰，「以掌道教張嗣成、吳全節、藍道元各三授制命、銀印，敕奪其二」(頁 626)；至治三年十二月(1323-1324)甲戌，泰定帝「命道士吳全節修醮事」(頁 641)；泰定元年十一月己丑，「命道士條醮事」(頁 651)；泰定二年二月丙戌，「頒《道經》于天下名山宮觀」，己丑，「加嗣漢三十九代天師張嗣成太玄輔化體仁應道大真人。」(頁 654)；泰定三年六月丁酉，「遣道士吳全節修醮事於龍虎、三茅、閩皂三山。」(頁 670)；泰定四年五月癸卯，「以鹽官州海溢，命天師張嗣成修嗣禳之。」(頁 679)；致和元年(1328)三月甲申，「遣戶部尚書李家奴往鹽官祀海神，仍集議修海岸。」(頁 685)；文宗天曆二年八月癸卯，「遣道士苗道一、吳全節修醮事于京師，毛穎達祭遁甲神于上都南屏山、大都西山」(頁 739)，同年九月庚申，「加封故領諸路道教事張留孫為上卿，大宗師，輔成贊化保運神德真君。」(頁 740)，十月癸卯，「命道士苗道一建醮于長春宮」(頁 743)；同年十一月丙辰，「后八不沙請為明宗資冥福，命帝師率群僧作佛事七日于大天源延聖寺，道士建醮于玉虛、天寶、太乙、萬壽四宮及武當、龍虎二山」(頁 744)；至順元年(1330)閏七月丙戌，「鑄黃金神仙符命印，賜掌全真教道士苗道一」(頁 762)，九月乙未，「以立冬祀五福十神、太一真君」(頁 766)；至順二年正月甲辰，「敕每歲四祭五福太一星」(頁 775)；順帝至元二年(1336)四月甲午，「遣使以香幣賜武當、龍虎二山」(頁 834)；至元三年六月癸未，「設醮長春宮」，戊子，「加封文始尹真人為無上太初博文文始真君，徐甲為垂玄感聖慈化應御真君，庚桑子洞靈感化超蹈混然真君，文子通玄光暢昇元敏誘真君，列子沖虛至德遁世遊樂真君，莊子南華至極雄文弘道真君」(頁 840-841)等等。

可能。帝師或國師作為宣政院首長之一，只是元朝官僚架構之下的一員，其地位與中書省及樞密院的長官們是平衡同級；帝師的個人權力就大有不如，其身份仍是元朝皇帝的下屬，<sup>121</sup>其法旨的第一句就寫著「皇帝聖旨裏」（藏文 *rgyal pavi luṅ-gis* 以王的諭旨），<sup>122</sup>證明自身的權力源自元朝皇帝。

所謂元朝實行「政教二途」乃十六世紀蒙古人的臆測。《蒙古源流》在談及阿勒坦汗尊崇佛教之時，寫著與《白史》極為相似的內容：「參考斟酌從前吐蕃的三轉輪王、蒙古的忽必烈·薛禪可汗時期的舊典章，創立了十善法規（蒙 *arban buyantu nom-un čayaji*）。」<sup>123</sup>這裏用了「十善的法規」取代了《白史》的「二教」（*qoyar yosu*）；同時，「十善的法規」名字跟《白史》的全名《十善法門白史》幾乎完全相同。羅氏《黃金史》更記載：<sup>124</sup>

Güsi Bayši kel(e)mürleǰü : Sečen Qong Taiǰi degegsi ailadyaba ... ..  
 國師 八合識 口譯 -著 徹辰 鴻 臺吉 向上 上奏了 ... ..  
 edüge neren saran metü lam-a : Qayan qoyar-un uçaraqsan-u açi bar  
 如今 日 月 如同 喇嘛 : 可汗 兩個 -的 遭遇了 -的 恩 -用

<sup>121</sup> Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols* (Rome, 1990), pp. 36-37; 伯戴克(L. Petech)著、張雲譯，《元代西藏史研究》(昆明：雲南人民出版社，2002)，頁 39-40。

<sup>122</sup> 王堯，〈山東長清大靈岩寺大元國師法旨碑考釋〉，《文物》，1981：11(北京)，頁 45-50。此法旨碑上折為藏文、下折為元代漢語硬譯白話文，為漢地唯一可見的藏文法旨。《西藏歷史檔案薈粹》收有數份元朝帝師所發的藏文法旨。無論西藏或漢地的法旨，啟首語皆是「皇帝聖旨裏」。

<sup>123</sup> 烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 7，頁 430、686 [77v]。十善法規(*arban buyantu nom-un čayaji*)也稱為「十善法札撒」(*arban buyantu nom-un jasay*)。烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 4，頁 234、607 [45r]。

<sup>124</sup> 喬吉校注，《Altan Tobči》，頁 678。

qamuy-iyer arban buyan-u yosuγar yabu-duγar

全部-以 十善-的道理-依 做-3<sup>rd</sup> 祝

「徹辰·鴻·臺吉經國師·八哈識的通譯，稟告說：『藉著上天的力氣，統轄了蒙古、吐蕃、漢地，藉著薛禪可汗、八思巴喇嘛的恩功，使佛教得以宏揚；自妥懽·帖穆爾之後，佛教斷絕，大犯罪愆。現在既有如日如月的喇嘛、可汗二人相遇的因緣，願力行十善的道理(arban buyan-u yosu)！』」<sup>125</sup>徹辰·鴻·臺吉(Sečen Qong Taiji)就是《白史》的編撰者。《蒙古源流》及羅氏《黃金史》皆記載《白史》是在十六世紀頒佈執行的。再看《蒙古源流》及《黃金史》等十六、十七世紀的蒙古文史書，就會發現這些史書對元代的史事記載極為簡略，只記載每位皇帝的生卒年、繼位時間，同時記載了其在位時的帝師及著名譯經僧侶的名字；詳盡敘述忽必烈與八思巴的事，但忽必烈所建立中書省、樞密院、御史臺、宣政院之制度一概消失，忽必烈與阿里不哥的奪位之戰不見記載，元朝與海都之戰亦不存在，歷朝的政事與戰事都全部不載，各朝宰相之名全不收錄。這些史書記載元朝帝師使用「聖旨」(jarliy)；<sup>126</sup>史實中「聖旨」(蒙 jarliy、藏 lun)只有蒙元可汗才能使用，

<sup>125</sup> 札奇斯欽，《蒙古黃金史譯註》，頁 301。

<sup>126</sup> 《蒙古源流》記述察必皇后向八思巴(法號慧幢、梵 Mati-Dhvaja、藏 blo-gros-rgyal-mtshan 羅古羅思監藏)轉述忽必烈可汗的「聖旨」(jarliy)，八思巴因而也回答了「聖旨」(jarliy)。烏蘭，《蒙古源流研究》，卷 4，頁 232-233、604-605 [43v-44r]。這裏記載的是忽必烈與八思巴誰坐上方的傳說，八思巴說灌頂之時自己是金剛持菩薩化身、必須在上座，忽必烈以帝王之尊堅持自己在上座，最後察必皇后讓雙方妥協：「如果在誦經和灌頂之時，喇嘛坐上方，可汗坐下方；處理政事時，喇嘛和皇帝並坐上方。」這故事同樣見於十七世紀初的藏文《薩迦世系史》(Sa-skya gdun rabs chen mo)，陳慶英、高禾福、周潤年譯，《薩迦世系史》(拉薩：西藏人民出版社，1989)，頁 103。這個故事自然是虛構的，卻更加突顯了在「二教之門」上師喇嘛與可汗是地位平等。

元朝帝師只准用「法旨」(八思巴字蒙古語 fa-ji、藏 gtam)。<sup>127</sup>如似的史書，充份體現政教之途、二教之門的理想，君主與上師地位平等；也由於只有「政」與「教」是最為重要，所以只記載了皇帝與帝師的名字，並為每位蒙元皇帝依從史實或杜撰一位帝師。<sup>128</sup>這些蒙文史書對元代的記載根本不是歷史，而是一種對歷史的失憶及其重新建構，而塑造這集體記憶的指南就是：政教二途、二教之門。<sup>129</sup>十六、十七世紀蒙古人對元朝史事的偏執取捨與偽作十分明顯，他們的著作記載著「二教之門」源自元朝。但這說法又怎有說服力？十六、十七世紀蒙古人這種將「二教之門」的理想偽托於古史，若以此來論證元朝利用佛教作為帝國的政治合法性，實在難以叫人信服。

元代的僧侶的確也存在實行「二教之門」的理想。八思巴寫於1273年的《只必帖木耳建華嚴、金光明、般若諸經導引》，其中有：「忽必烈以二教之門(藏 gtsug lag gnyis kyi sgo nas)，得紹帝位，統治廣大帝國。」<sup>130</sup>眾所周知，忽必烈奪得帝位在於他擁有中原漢地的強大經

<sup>127</sup> 王堯，〈山東長清大靈岩寺大元國師法旨碑考釋〉。此碑的藏文與漢文白話相互比較，聖旨是藏文 luṅ，法旨是藏文 gtam「話語」。

<sup>128</sup> 希都日古(Siduryu)，《十七世紀蒙古編年史與蒙古文文書檔案研究》(瀋陽：遼寧民族出版社，2006)，頁126-139。

<sup>129</sup> 正如學者金成修所說：「在政治改革或革命的口號中往往發現『回歸古代秩序』。這些所謂古代秩序雖然有一定的歷史依據，比如類似於西方的希臘、羅馬，或中國周代，但經過理想化改造和潤色，新政治模式『古代秩序』發揮其現實作用。對蒙古來說，在十六世紀土默特出現的理想化之古代秩序『大蒙古國』就成為當時政治改革的基本模式、典範。不過為了迎合現實，大書特書甚至改寫了大蒙古國歷史中佛教與成吉思汗以及歷代汗的關係。結果，成吉思汗之權威支撐宗教之發展，宗教先導了對恢復古代秩序的社會共同認識。」金成修(Kim, Sung-so)，《明清之際藏傳佛教在蒙古地區的傳播》(北京：社會科學文獻出版社，2006)，頁4。

<sup>130</sup> 沈衛榮引《薩迦全集》(Sa skya pa'i bka' 'bum)，卷7，頁263-1；沈衛榮，〈再論《彰所知論》與《蒙古源流》〉，《中央研究院歷史語言研究所集

濟實力，在於其漢法治理漢地之有成，拉攏東方諸王的成功，並非因為二教之門。八思巴無時無刻鼓勵蒙古權貴接受西藏僧侶的理想制度，但蒙古人並未採納實行。這正如漢人儒生大談科學及儒家思想治國，也同樣不為蒙古人所重視。十六世紀徹辰·鴻·臺吉編撰《白史》之時或許真的看到了元朝國師必蘭納識里(Brana Siri)<sup>131</sup>的著作，而這古老著作是否真的訴說著「政教二門」也不得而知；<sup>132</sup>即使有，這元朝國師的著作也只會是抒發自己政治宗教理想，而並非元朝官方的政治制度。

## 八、小結

十五世紀末，達延汗(Dayan Qan, 1474-1517)剷除各方割據勢力，穩定了北元——蒙古的政局，建立以大汗察哈爾部(Čaqar)為中心的政治體制。十六世紀下半葉，蒙古土默特部(Tümed)阿勒坦汗(Altan Qan)的經濟與軍事實力日益強大，勢力超越察哈爾部的大汗。此時，阿勒坦汗迎接藏傳佛教僧侶到蒙古，大興佛教；又聲稱自己是學習元世祖忽必烈，崇信佛教並承忽必烈建立的「二教之門」——佛教與世俗政權並

刊》，77：4(臺北，2006)，頁10。

<sup>131</sup> 必蘭納識里(Brana Siri)的事蹟可參考《元史·釋老傳》(頁4519-4520)。他的名字是梵文 Prajña śrī(般若師利——智吉祥)的蒙古文翻譯。他本身是回鶻人，其回鶻文譯名是 Paraty-na Siri(必刺忒納失里)，見《元史·文宗紀四》至順二年(1331)三月，頁778；與《元史·文宗紀五》至順三年四月，頁803)。

<sup>132</sup> 據 Klaus Sagaster 所說，內蒙古呼和浩特有一個抄本(F本)寫著「在至順的首年創作」(ji-sun-u terigün on-dur jokiyar-un)，元文宗至順元年正好是必蘭納識里出任元朝國師之時，見 Klaus Sagaster, *Die Weisse Geschichte*, 1976, p. 65. 但《白史》並無記載必蘭納識里的「古老佛經 qayučin sudur」有何內容。

駕齊驅。因此，大興佛教的阿勒坦汗，其功業已不亞於正統大汗。其中的政治目的是以宣揚佛教來抬高阿勒坦汗的政治地位。<sup>133</sup>此舉的影響極為強烈而深遠。因而十六、十七世紀的蒙古人都用藏傳佛教的世界觀、價值觀和歷史觀來改寫蒙古歷史。<sup>134</sup>阿勒坦汗成功令自己及土默特部獲得獨立地位之後，喀爾喀部(Qalqa)土謝圖汗(Tüsiyetü Qan)也利用佛教以強化自己的政治地位。<sup>135</sup>結果，「二教之門」瓦解了達延汗(Dayan Qan)建立的以察哈爾部大汗為中心的政體，各部並立，大汗權威下落，卻又未有帶來取而代之的統一權威。<sup>136</sup>

十七世紀上半葉，察哈爾部最後一位領袖林丹汗面對各部落割據獨立之局，不斷出兵征討，試圖武力統一蒙古。除了動用武力，林丹汗亦用盡方法顯示自己為正統大汗的身份，更直接追溯為元朝忽必烈的正統繼承人。面對崇信佛法的蒙古各階層與利用佛教而心存反叛的部落領袖們，林丹汗高舉一顆聲稱是元世祖忽必烈與八思巴所鑄的大黑天像，宣示自己是忽必烈的正統繼承者。林丹汗更利用一顆漢字玉璽冒充為元朝擁有的「傳國玉璽」，用以彰顯自己是大元大蒙古國的真正繼承者。

「傳國玉璽」神話再次誕生於十六、十七世紀割據分裂的蒙古。此刻的傳國玉璽不再代表奪得中原王朝的驗符，而是變成了蒙古正統權威的象徵。這個「蒙古之正統」的訊息十分強烈，因此滿洲皇太極奪得了這顆偽造的「傳國玉璽」就成為了蒙古各部的合法統治者。是故皇太極發出蒙古文詔書以勸降蒙古各部，就蓋上這顆有漢字「制詔

<sup>133</sup> 希都日古，《十七世紀蒙古編年史與蒙古文文書檔案研究》，頁 59-62。

<sup>134</sup> 希都日古，《十七世紀蒙古編年史與蒙古文文書檔案研究》，頁 58-59。

<sup>135</sup> 金成修，《明清之際藏傳佛教在蒙古地區的傳播》，頁 117-174。

<sup>136</sup> Johan Elverskog, *The Jewel Translucent Sutra*, pp. 10-36; 金成修，《明清之際藏傳佛教在蒙古地區的傳播》，頁 175-179。

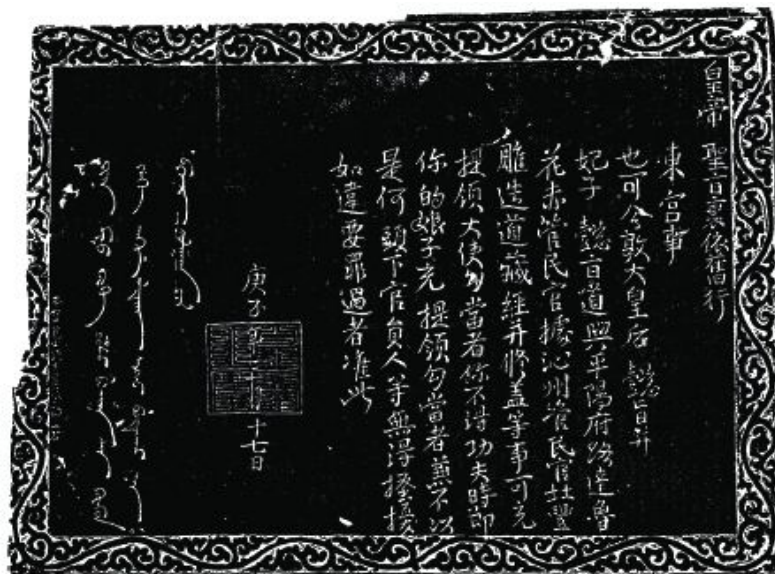
之寶」刻文的所謂「傳國玉璽」，增加說服力。<sup>137</sup>與此同時，皇太極利用「傳國玉璽」千多年來的祥瑞符號之神話，改元稱帝，建立大清王朝，公開跟明朝分庭抗禮。「傳國玉璽」的功能再被更新，這神話的最後一頁由皇太極君臣完成。

(本文於 2008 年 2 月 11 日通過刊登)

---

<sup>137</sup> Francis W. Cleaves, "A Mongolian Rescript of the Fifth Year of Degedu Erdem-tu (1640)."

圖一 1240年濟源十方大紫微宮聖旨碑



(二) 一二四〇年濟源十方大紫微宮聖旨碑

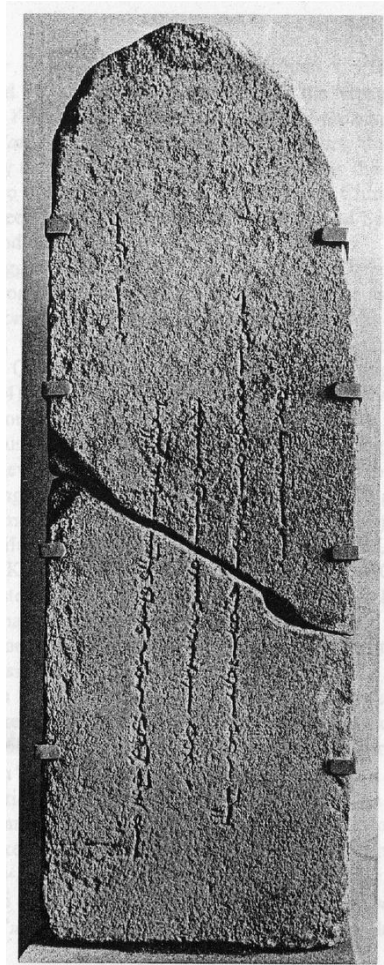
資料來源：蔡美彪，《元代白話碑集錄》(北京：科學出版社，1955)，頁7及圖版附件2。

圖二 皇帝之寶 1240年濟源十方大紫微宮聖旨碑(局部放大)



資料來源：Francis W. Cleaves, "The Sino-Mongolian Inscription of 1240," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 23 (1960), pp. 62-75.

圖三 移相哥石 (Yisüŋge's stone, stone of Činggis Qan)



Pl. 12. The 'Stone of Chingis'

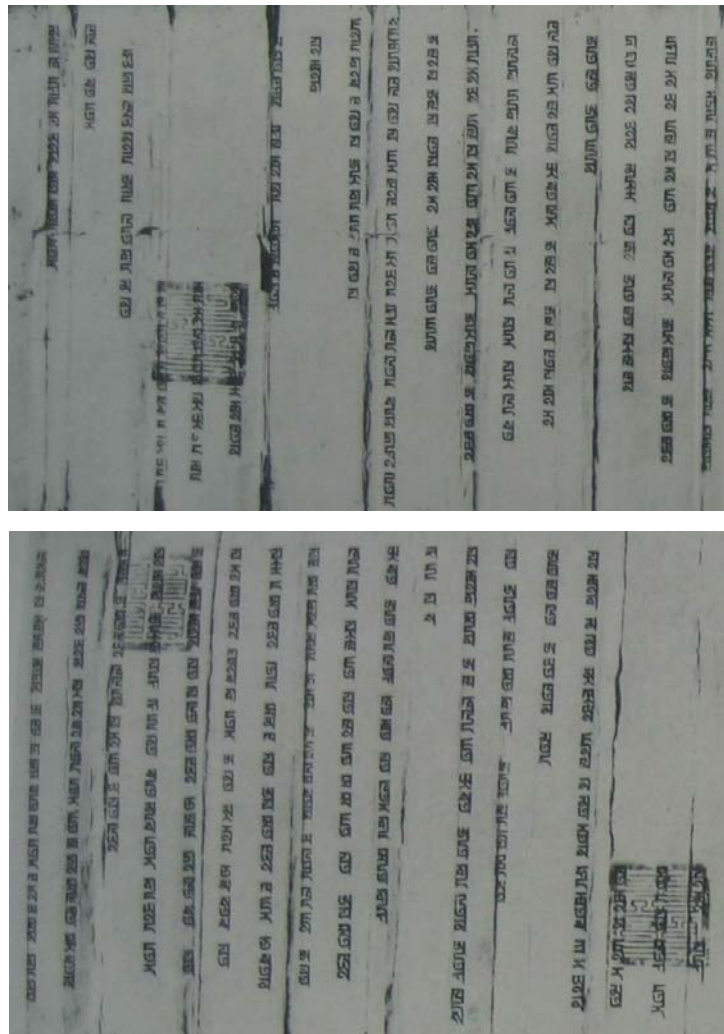
資料來源：Igor de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the 13<sup>th</sup> Century* (Leiden: Brill, 2004), p. 220 [Pl. 12].

圖四 山西平陽府晉祠小薛大王令旨，鈐有漢字「衛王之印」



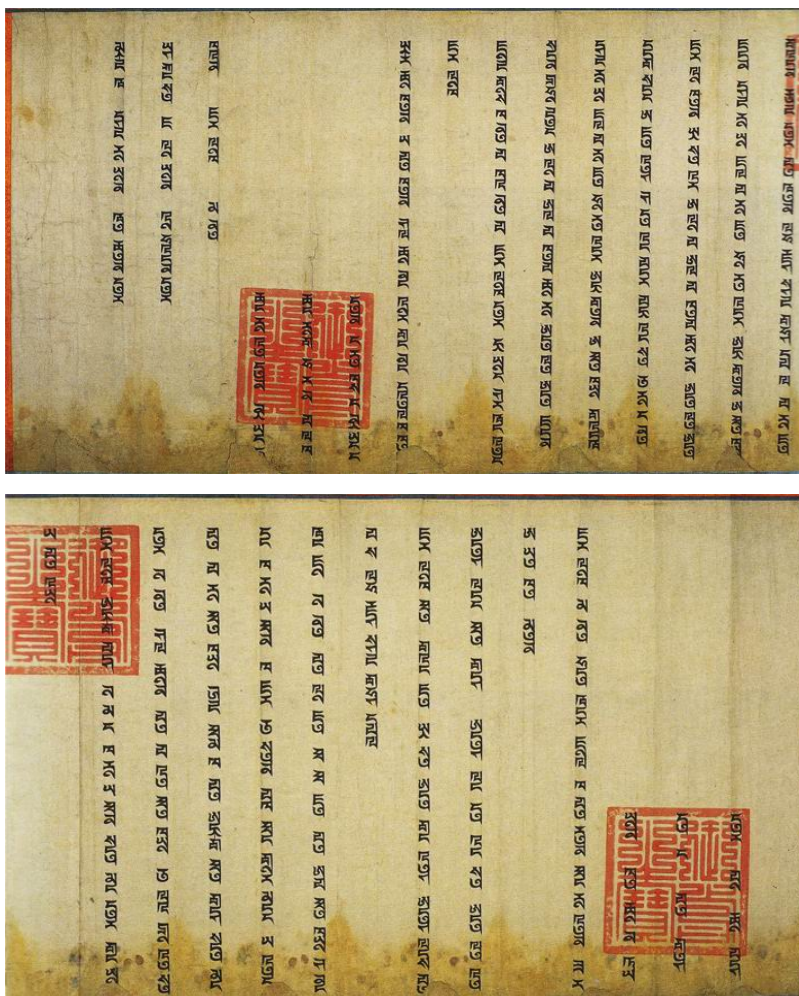
資料來源：蔡美彪，〈河東延祚寺碑譯釋〉，《蒙古史研究》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1986），第2輯，頁45-56。

圖二 海山懷寧王純年(1305年)令旨 八思巴字漢語 懷寧王印 (vay niŋ `vay yin)



資料來源：Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma: La Libreria Dello Stato, 1949), p. 622 [fig. 123].

圖六 薛禪可汗(Sečen Qayan 忽必烈)頒給拉潔·僧格貝(Lhar je Sengge-dpal)的  
八思巴字蒙古語牛年聖旨(1277或1289年)



資料來源：《西藏歷史檔案薈粹》(北京：文物出版社，1995)，第1。

圖1 鈐在「御前之寶」的元順帝藏文聖旨(羊年 1355年)



資料來源：Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma: La Libreria Dello Stato, 1949), p. 753 [fig. 132]

圖八 元耕 御前之寶(牛年 1277 或 1289 年)



資料來源：《西藏歷史檔案薈粹》(北京：文物出版社，1995)，第 1。

圖九 皇帝之寶(yon dei 之寶)

圖十 薛宋 御前之寶

漢字 和以思巴字 漢語合璧



葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》(北京：文物出版社，1997)，頁 125。

《故宮歷代法書全集》(臺北：國立故宮博物院，1973-1979)，第 2 冊(卷——唐 2、宋 1)，頁 200

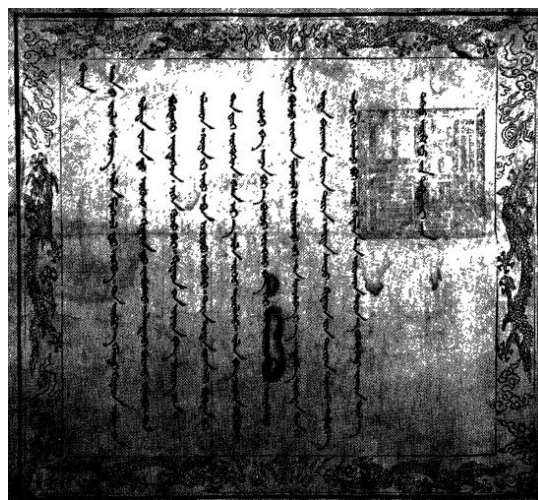
圖十一 〈封莊妃冊〉 清太宗皇太極崇德元年(1636年)〔滿、蒙、漢〕





資料來源：《清史圖典》(北京：紫禁城出版社，2002)，第1冊，頁193、225。

圖十二 清太宗皇太極崇德元年 (Degedu Erdem-tu-yin tabuduryar on, 1640)  
蒙古立聖旨



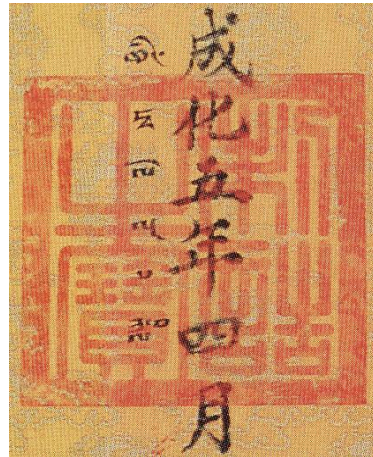
資料來源：Francis W. Cleaves, "A Mongolian Rescript of the Fifth Year of Degedu Erdem-tu (1640)," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46:1 (1986), pp. 181-200.

圖十三 皇太極的制誥之寶：圖十一 戶部(清崇德元年 1636年)與

圖十二 戶部(崇德五年 1640年)



圖十四 甲朝的制誥之寶(1413年、1469年)



資料來源：《西藏歷史檔案薈粹》(北京：文物出版社，1995)，第 25、29。

## The Myth of the *Seal Transmitting the State* in the Yuan and Qing Dynasties

Kai-lung Ho

Lecturer, Tung Wah Group of Hospitals Community College

School of Humanities and General Education, The Chinese University of Hong Kong

The *Precious Jade Seal* or the *Seal Transmitting the State* (*chuanguo xi* 傳國璽) of the Qin dynasty was a strong legitimating symbol for later Chinese dynasties. The Mongol-Yuan dynasty (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries), the Northern Yuan Mongols (14<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries), and the Manchu-Qing dynasty (1644-1911) also participated this myth. A seal with Chinese characters was accepted as a political symbol by the Mongol-Yuan Empire. The edicts of the Yuan emperors preserved in Tibet were all stamped with the this imperial seal (*yu qian zhi bao* 御前之寶, lit. *Seal in front of the Emperor*) in Chinese folded seal characters. On the other hand, after the Qubilai Qan's death, the second Yuan Emperor, Temür, used a newly rediscovered *Seal Transmitting the State* to ensure his legitimacy. After the Mongols were expelled from China proper, their leaders still kept the *Seal Transmitting the State* to show their legitimacy vis-à-vis the Chinese Ming dynasty. As well, non-Chinggis blooded tribe leaders obtained the *Seal Transmitting the State* to justify their rule. During the late 16<sup>th</sup> century,

Altan Qan of the Tümed Mongols supported a political theory of Tibetan Buddhism named the “two principles.” He claimed that the “two principles” had been already carried out by Qubilai Qan, and he followed Qubilai Qan in promoting Tibetan Buddhism. As a result, Altan Qan raised his political status and made himself independent of the Čaqar Mongols, the chief leader of all the Mongols. During the first half of the 17<sup>th</sup> century, the *Seal Transmitting the State* was rediscovered, and Ligdan Qan of the Čaqar Mongols used this Seal to prove himself the legitimate ruler of the whole Mongols. The Manchu Emperor Hong Taiji conquered the Čaqar Mongols and seized the *Seal Transmitting the State*. With this seal, Hong Taiji claimed the Mandate of Heaven, and he then founded the Qing dynasty and ascended the throne as Emperor. However, on the edicts of Hong Taiji, the seal marks of this so-called *Seal Transmitting the State* are “zhi gao zhi bao” (制誥之寶, *Seal of Edict*) which was not the same phrase used by the Qin dynasty. And the Chinese seal characters of this seal were not in the folded style of the Yuan dynasty, but rather the same as the Ming Emperor’s seal. Indeed this so-called Seal Transmitting the State was made by Ligdan Qan. The memory of the 17<sup>th</sup> century Mongols was limited to the fact that the Yuan emperor obtained a Chinese character seal called *Seal Transmitting the State* which legitimated his rule. Therefore, Ligdan Qan used a Ming seal as the model and made a fake *Seal Transmitting the State*. The fake *Seal Transmitting the State* and the falsification of the history of the “two principles” were all political measures carried out by the Mongols and the Manchus.

**Keywords:** *Seal Transmitting the State* (*chuanguo xi* or *ch’uan-kuo hsi*),

**folded seal characters, *yu qian zhi bao* (*yü ch'ien chih pao*), *zhi gao zhi bao* (*chih kao chih pao*), Ligdan Qan, Hong Taiji, Altan Qan, the two principles, legitimacy, symbol**