



第五章 華夏 - 漢民族對夷狄 與胡人的異族意識

前 引

本章所探討的主題，是華夏漢民族對胡人的異族意識，重點在於探究華夏漢民族對胡人的族群觀或民族意象 (National Images)，以瞭解古人對於胡人所抱持的態度。蒲慕州先生指出：其實人之自我認識，大部乃與他人接觸而來。古人是否以種族之觀點，或者以文化之觀點以區分不同人群？古代文明中是否有所謂種族概念？所謂異族果真與「我族」不同文化，抑或其不同之處實乃為主觀意念之建構？¹都是值得深入細究的問題。在傳統中華文化的“族群觀”中，馬戎先生認為有幾點值得關注：一是以東亞大陸“中原地區”為世界文化、政治、人口核心區域的“天下觀”；二是在給“天下”各族群分類時，以中原文化作為核心標準的“夷夏之辨”；三是“文化大一統”觀念，以及積極以華夏文化去“教化”四周“蠻夷戎狄”的“有教無類”思想和策略²。以往在天下觀³及夷夏之辨⁴方面，學者已做過很多的討論。本章之討論重點將集中在兩個面向：一是華夏 - 漢民族民族的夷狄 - 胡人觀；二是區別夷夏與胡漢的標準為何？嘗試概略描繪出早期中國人民心中的胡人意象。

¹ 蒲慕州：古代中國 埃及與兩河流域對異民族態度之比較研究，《漢學研究》第 17 卷 2 期(1999 年，台北)，頁 137-138。

² 馬戎：中國傳統“族群觀”與先秦文獻“族”字使用淺析，收 關世傑 主編：《世界文化的東亞視角》(北京：北京大學出版社，2004 年)，頁 390。

³ 舉其要者，有安部健夫：《中國人の天下觀念》(京都：ハーバード 燕京 同志社東方文化講座委員會，1956 年)；邢義田：天下一家——中國人的天下觀，收《中國文化新論 根源篇》(台北：聯經出版事業公司，1981 年)，頁 433-478；羅志田：先秦的五服制與古代的天下中國觀，收氏著：《民族主義與近代中國思想》(台北：東大圖書公司，1998 年)，頁 1-34。

⁴ 王仲孚師：試論春秋時代的諸夏意識，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》(台北：中央研究院，1989 年)，後收《中國上古史專題研究》(台北：五南出版社，1996 年)，頁 593-619；谷瑞照：先秦時期的夷夏觀念，《復興崗學報》第 17 期(1977 年，台北)，頁 149-178；羅志田：夷夏之辨的開放與封閉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》(台北：東大圖書公司，1998 年)，頁 35-60；林甘泉：夷夏之辨與文化認同，《傳統文化與現代化》1995 年 3 期，頁 26-37；蒲慕州：古代中國 埃及與兩河流域對異民族態度之比較研究，《漢學研究》第 17 卷 2 期(1999 年)，頁 137-168。

第一節 先秦時期的夷夏觀念

在討論華夏 - 漢民族對胡人的意象問題時，不可避免的須對先秦時期的夷夏觀（或華夷觀）有所瞭解，由於胡人有部分是源自於戎狄，且先秦時期所建立起來的夏夷觀念有很多都一直延續到漢代，甚至近代¹，先瞭解早期華夏民族的夷夏觀，有助於我們去更進一步認識後來漢人的胡人觀。

5-1-1 諸夏意識的形成

古代中國自始即是一個華夷雜處的局面²，《左傳·哀公十七年》載：

初，（衛莊）公登城以望，見戎州。問之，以告。公曰：『我，姬姓也，何戎之有焉？』翦之。³

可見即使當時位居中原之衛國，仍與戎人毗鄰而居，甚至可燈火相望。造成此種華戎雜處局面的原因，吳其昌認為：「克殷以後所新封之國，皆擇土地平行肥沃可耕之區以建國，其鄰近之山岳地帶，以兵力不夠分配故，權採放棄戰略。致啟後日『華戎雜居』及『蠻夷猾夏』的張本」⁴。

此種「華戎雜居」之現象初期尚能相安無事，但時間一長，彼此各自膨脹，衛爭奪生存空間及資源，終不免產生摩擦甚至流血之事⁵。族群的「自我意識」與「異族意識」經常是一體兩面⁶，而「諸夏意識」似乎又直接由戎狄的刺激所

¹ 羅志田：〈夷夏之辨與道治之分〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁61-91。

² 錢穆：《中國通史參考資料》（台北：東昇出版事業公司，1980年），頁43。

³ 《左傳·哀公十七年》，頁1046。

⁴ 吳其昌：〈秦以前華族與邊裔民族關係的借鑑〉，《邊政公論》第1卷第1期（1941年），頁25。

⁵ 吳其昌：〈秦以前華族與邊裔民族關係的借鑑〉，頁26。

⁶ 王明珂：〈華夏邊緣的形成：周人族源傳說〉，收氏著：《華夏邊緣》（台北：允晨文化公司，1997

引發⁷。華夏族之所以對蠻夷戎狄採取戒備和敵對的態度，除了狹隘的民族心理在起作用之外，還由於自西周中葉以後，這些少數民族或不服王事，或以武力侵犯，對諸夏構成巨大的威脅⁸。華夏形成的另一個重要關鍵，是受到北方人群的畜牧化、移動化與武力化的影響，由此產生的「異族意識」使得「華夏」自我意識，在許多有類似政治結構、可藉共同文字與其他文化符號溝通的邦國人群中產生⁹。對於華夏邊緣的異族，華夏一面強調他們的異族性，一面威之以武、誘之以利，以維持邊境的安寧¹⁰。

至於何時開始出現諸夏意識，按「華夏」之名是在春秋（或稍早）時期逐漸形成於中原地區的¹¹，陳致先生指出春秋時期所產生的夷夏之分，在某種程度上是周人在華夷雜處，王室播遷之後，對“王室將卑，戎狄必昌”所產生的憂患意識¹²。但也有不同的看法，日人高津純也認為：「夏」概念的成立是在春秋或春秋以前是可以確定的，但與國名或王朝名相關的「夏」，雖在《左傳》中反覆出現，然而卻在《公羊傳》與《穀梁傳》中卻完全沒有提到，因此他認為夏王朝的傳說被積極的利用，應是在戰國時期。戰國時由於諸國各自稱王，為增加自身的權威，遂利用「夏」、「中國」等概念作為行動宣言，而將對抗者的一方貶為「夷狄」¹³。故他主張諸夏意識的一般化是在春秋時代的這種理解，其立論應重新審視¹⁴。

年），頁 215。

⁷ 王仲孚師：〈試論春秋時代的諸夏意識〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（台北：中央研究院，1989年），頁 363。後收《中國上古史專題研究》（台北：五南出版社，1996年），頁 596。

⁸ 林甘泉：〈夷夏之辨與文化認同〉，《傳統文化與現代化》1995年3期，頁 27。

⁹ 王明珂：〈歷史文獻的記憶殘餘本質與異例研究：一個考古學的隱喻〉，《中華民國史專題論文集 第四屆討論會》（台北：國史館，1998年），頁 42。

¹⁰ 王明珂：〈結論 資源競爭、歷史記憶與族群認同〉，收氏著：《華夏邊緣》（台北：允晨文化公司，1997年），頁 424-425。

¹¹ 管東貴師：〈西羌在華夏民族形成過程中的地位〉，《燕京學報》新 16 期（2004年，北京），頁 1。

¹² 陳致：〈夷夏新辨〉，《中國史研究》2004年1期，頁 17。

¹³ 高津純也：〈先秦時代の「諸夏」と「夷狄」〉，《日本秦漢史學會會報》第 1 號（2000年），頁 80-85。

¹⁴ 高津純也：〈「夏」字の「中華」の用法について——「華夷思想」の原初的形態に関する序論——〉，收《論集 中國古代の文字と文化》（東京：汲古書院，1999年），頁 280-281。

5-1-2 內諸夏而外夷狄

內外觀念、中央四方論，以及夷夏之辨觀念，是構成古人天下中國觀的基礎理論。羅志田指出：夷夏之辨，或至東周才更講究，然實發端於西周¹⁵。在周人的封建中，即體現出「親親」及「內外」的精神。親親之義在於等差，由親而疏，由內而外¹⁶，此即「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」¹⁷。所謂「內」，古人通「納」，其意以現代習語譯之，為集納，為團結。「外」，則為排斥，為擯遠¹⁸。事實上此種劃分親疏內外的作法，即是強調一種部族的血緣主義，本身含有一種區分人我的族群意識。而從周代以降夷、戎、蠻、狄等名稱帶有文化低賤的意味來看，此種貶低對方，強調我族的文化高於他族的心態，正是一種典型的我族中心主義。不過周人貶謫戎狄之初，其主要原因並非是他們的經濟生活不同於諸夏，不能依後世農業與遊牧的區別來強分夷夏。但後來華夏與戎狄的生活方式的確逐漸加大，華夏之貶斥戎狄，一方面是出於自身的文化優越意識，一方面則是由於華夷生活方式差距的增加¹⁹。

夷夏觀是中國傳統天下觀中的一個重要組成部分，天下由諸夏和蠻夷戎狄組成，中國即諸夏，為詩書禮樂之邦，在層次上居內服，在方位上是中心；蠻夷戎狄行同鳥獸，在層次上屬外服，在方位上是四裔²⁰。因此像血緣的差別，異類的觀念等，並不能說明華夷思想的全部，有否納入以周天子為中心的禮制體系²¹，也是早期夷夏觀中值得注意的重點。中國後來用五服制的系統，進一步的推展了這種區分內外的概念。不過從五服的層狀系統所區隔出來的夷夏親疏關係，

¹⁵ 羅志田：〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁2-3。

¹⁶ 邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，收劉岱編：《中國文化新論 根源篇》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁445。

¹⁷ 《公羊傳·成公十五年》，頁231。

¹⁸ 吳其昌：〈秦以前華族與邊裔民族關係的借鑑〉，頁31。

¹⁹ 邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，頁450-451。

²⁰ 邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，頁454。

²¹ 高津純也：〈春秋三傳に見られる「華夷思想」について〉，《史料批判研究》創刊號（1998年，東京），頁47。

正反映了周王朝對於某些戎狄的無力感。《國語 周語 上》：

夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服。侯、衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王。²²

其中戎狄所在的荒服，只要求「王」，依據周禮，僅需「世一見」²³，對於位處荒服層次的戎狄，實際上只要求其不公開否認周天子的共主地位而已²⁴。在中國本土，天子的德行廣被，“禮”和“法”均行之有效。外藩的地位較低，他們統治中國的邊緣地區，皇帝的德行尚能發生影響，所以“禮”有效而“法”無存。如後來漢朝將來朝的匈奴單于定為是“客臣”，道理即在此²⁵。可見華夏這方已意識到有某些戎狄終究是難以控制的，與其虛耗天下去討伐，不如採用彈性的羈縻方法，滿足一個「溥天之下，莫非王土」的表面假象。

5-1-3 諸夏對於夷狄的觀感

春秋時期是華夏族的形成時期，這個時期的夷夏觀據谷瑞照先生的研究主要包括以下幾項內容：一、嚴夷夏之辨；二、內諸夏而外夷狄；三、尊諸夏而卑夷狄；四、用夏變夷；五、夷不亂華。²⁶夷夏觀是華夏民族意識、民族意志的集中表現，是華夏民族凝聚力的泉源之一。尊夏賤夷的觀點當然是一種民族偏見²⁷，因此華戎間的敵我之別益明，這些都反應在華族於論述中越發強調本身文化之優越，進而貶低戎狄民族之道德地位。故若曰中國古人無鮮明之民族觀²⁸，事實恐

²² 《國語·周語 上》，頁4。

²³ 徐元誥 撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁6-7。

²⁴ 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁50。

²⁵ 費正清 著、符致興 譯：〈中國的世界秩序：一種初步的構想〉，收 陶文釗 編：《費正清集》（天津：天津人民出版社，1992年），頁12；栗原朋信：《秦漢史の研究》（東京：吉川弘文館，1977年），頁229-243。

²⁶ 谷瑞照：〈先秦時期的夷夏觀念〉，《復興崗學報》第17期（1977年，台北），頁149-178。

²⁷ 陳琳國：〈論中國古代民族觀的形成和發展〉，《北京師範大學學報》1995年1期，頁36-37。

²⁸ 錢 穆：《民族與文化》（台北：東大圖書公司，1989年），頁8。

不盡然。以下兩條史料都顯示華夏民族有明顯的族類觀：

《左傳·成公四年》：「秋，公至自晉，欲求成于楚而叛晉。季文子曰：『不可。晉雖無道，未可叛也。國大、臣睦，而邇於我，諸侯聽焉，未可以貳。《史佚之志》有之曰：『非我族類，其心必異。』楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？』公乃止。」²⁹

《左傳·僖公十年》：「對曰：『臣聞之，神不歆非類，民不祀非族。』」³⁰

傅斯年先生曾指出：大凡民族或部落相處，雖鬥爭愈近愈大，然同情心則不然，民族愈相近者，同情心必愈多，愈遠者反感必愈多，是以中國對四裔部落每多賤詞³¹。對於戎狄充滿種族偏見的異族意象（the sense of otherness）描述，在先秦史籍中不乏其例。此種民族偏見反映在以下幾點：

第一是非人化。

《左傳·襄公四年》：「晉侯曰：『戎狄無親而貪，不如伐之。』……戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎。」³²

《左傳·閔公元年》：「狄人伐邢。管敬仲言於齊侯曰：『戎狄豺狼，不可厭也。……』」³³

《國語·周語中·富辰諫襄王以狄伐鄭及以狄女為后》：「狄，豺狼之德也。……狄，封豕豺狼也，不可厭也。」³⁴

第二是強調其貪婪。

²⁹ 《左傳·成公四年》，頁 439。

³⁰ 《左傳·僖公十年》，頁 221。

³¹ 傅斯年：《東北史綱》（北平：中研院史語所，1932 年），頁 11、14。

³² 《左傳·襄公四年》，頁 506。

³³ 《左傳·閔公元年》，頁 187。

³⁴ 《國語·周語中》，頁 51。

《左傳·隱公九年》：「戎輕而不整，貪而無親；勝不相讓，敗不相救。」³⁵

《國語·周語中·定王論不用全蒸之故》：「夫戎、狄，冒沒輕儻，貪而不讓。其血氣不治，若禽獸焉。」³⁶

第三是不知禮義。

《左傳·僖公八年》：「梁由靡曰：『狄無恥，從之，必大克。』」³⁷

《左傳·僖公二十四年》：「耳不聽五聲之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德義之經為頑，口不道忠信之言為囂。狄皆則之，四姦具矣。」³⁸

《左傳·成公二年》：「蠻夷戎狄，不式王命。淫泆毀常，王命伐之，則有獻捷。」³⁹

《國語·晉語七》：「公曰：『戎狄無親而好得，不若伐之。』」⁴⁰

《公羊傳·莊公二十四年》：「曹羈諫曰：『戎眾以無義，君請勿自敵也。』」⁴¹

第四是強調戎狄覬覦中國之野心：

《左傳·僖公二十一年》：「成風為之言於公曰：『崇明祀，保小寡，周禮也。蠻夷猾夏，周也禍。』」⁴²

³⁵ 《左傳·隱公九年》，頁 76。

³⁶ 《國語·周語中》，頁 62。

³⁷ 《左傳·僖公八年》，頁 216。

³⁸ 《左傳·僖公二十四年》，頁 257。

³⁹ 《左傳·成公二年》，頁 430。

⁴⁰ 《國語·晉語七》，頁 441。

⁴¹ 《公羊傳·莊公二十四年》，頁 102。

⁴² 《左傳·僖公二十一年》，頁 242。

《公羊傳·僖公四年》：「夷狄也，而亟病中國。南夷與北狄交，中國不絕若綫。」

43

但不可否認，夷夏之辨的觀念雖以種族為表達形式，實已漸成文化為體，政治為用的格局⁴⁴。

由於在先秦時期所形成的夷夏觀大部分均表現在儒家的經典中，在漢代以後，儒家取得學術思想的主導權。於是先秦的夷夏觀透過儒家經典的傳播，在漢代以後產生了極大的影響力。在漢代以後的歷史發展中，只要牽涉到夷夏關係，先秦時期所奠基下來的典範夷夏觀，仍然持續發揮其影響力，而且一直影響至近代⁴⁵。

⁴³ 《公羊傳·僖公四年》，頁 126。

⁴⁴ 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998 年），頁 58-59。

⁴⁵ 羅志田：《民族主義與近代中國思想》，頁 1-91。

第二節 諸夏對夷狄的認定與異類感

在談到先秦時期的夷狄觀時，有一個值得討論的面向是夷狄如何認定的問題。這牽涉到以下幾個層次面，一是先秦時期華夏我族與異族之分的族類辨別標準為何；其次華夏與戎狄有哪些差異？最後是所謂「夷狄」，是否全指華夏以外的民族？

5-2-1 先秦時期諸夏的族類觀

據陳致先生的研究，在西周人的觀念中，宇內之民以族群論，可分為三種，一曰周人、王人、里人，是姬周族人及其屬下的周平民；一曰殷人、殷民、眾殷、庶殷、殷多士，乃指殷之貴族聚落，多數散佈在中原各諸侯國，特別是成周洛邑、宋、魯、衛、鄭、晉等國；三曰諸夷、夷人、邑人，其來源為周初的非殷非周之各邦國族群。若就地理、族屬、政治而言，還可有下面的分類法：

(1) 就地理觀念而言

城邑	vs.	鄉野
國人、邑人、邦人		奠(甸)人、野人

(2) 就族群族屬而言

周族	異族	商族
周人、王人	夷、夷臣	殷、殷人、殷民、庶殷、殷多士

(3) 就政治上而言

周之都邑	vs.	其他諸侯城邦都邑
國人		邑人

陳致先生指出：西周時期的夷夏之分，在地理與民族概念上既非春秋的“中國”與周邊民族之分，文化上也絕非春秋以後的“華夏”與“夷狄”之分。西周觀念中的“夏”無論從地域，還是從文化、種族上來說，都相對比較狹隘¹。王明蓀先生也認為：從夷、夏的字源與上古的歷史來看，這兩個字並無高下之別，簡言之，是代表東西兩系的部族或方國而言，全無後來文化軒輊的「夷夏」觀²，因此西周時期的夷夏觀，與春秋以後的夷夏觀存在著不少差異。

還有一點值得注意的是，「族」這個字的概念，雖有族類的意思，但在先秦文獻中但並不完全等同於異民族。潘光旦先生認為“族”也許是最初的氏族，也是一個軍事組織的單位。這樣一個血親的而兼軍事性的單位就叫做“族”³。對於早期中國社會來說，“族”的觀念主要是指宗族。《左傳 成公四年》中所說的「非吾族也」，是指楚國非周氏宗親之族，《國語》中記稱“異姓則異德，異德則異類”⁴。

馬戎先生認為：關於“非我族類，其心必異”這兩句話中的“族類”一詞，儘管能從字面上被現代人理解為與今天我們所講的其他“民族”或“族群”相似的含義，但是從晉朝杜預將“非吾族也”解為“與魯異姓”的注解來看，直至晉朝，人們對“非吾族”的理解還是指“異姓”群體，並不是其他的“民族”或“族群”。《左傳》中使用的“族”，表現的還是以血緣姓氏為紐帶的群體，並不是後人所理解的“民族”或“族群”。因此把“非我族類，其心必異”這句話作為春秋時期描述族群關係的引文，他認為可能是不恰當的。《尚書》《周易》的使用情況亦是如此，因此上述文獻中出現的“族”字所指的對象，很可能不是我們今天理解的“民族”或“族群”，而是以血緣姓氏為紐帶的家族、氏族、宗族群體。先秦時代並沒有使用“族”來把各國、各地域的人群加以分類，而是對每個群體採用專稱⁵。

¹ 陳致：〈夷夏新辨〉，《中國史研究》2004年1期，頁12-14。

² 王明蓀：〈論上古的夷夏觀〉，《邊政研究所年刊》第14期（1983年，台北），頁6。

³ 潘光旦：《潘光旦文集 第十三卷》（北京：北京大學出版社，2000年），頁294、296。

⁴ 郝時遠：〈先秦文獻中的“族”與“族類”觀〉，《民族研究》2004年2期，頁38-42。

⁵ 馬戎：〈中國傳統“族群觀”與先秦文獻“族”字使用淺析〉，收關世傑主編：《世界文化的東亞視角》（北京：北京大學出版社，2004年），頁394-395。

後來周人的“族類”並非只用於其內部之血緣宗族，對蠻夷之國也以“族類”視之，這是族類觀念進一步發展的結果。孔子所提出的“有教無類”概念，其實此處的“類”可以“族類”視之。這裡的“教”，代表了以“禮”為核心的一套典章制度及其所規範的綱常倫理⁶，“有教無類”的思想和對“蠻夷”傳播“教化”和“禮義”的責任是密不可分的。把尚未“歸化”的族群未排斥在“天下”這個一體的格局之外，所有的族群還是在同一個“天下”的範圍內，同在中原文化的“教化”範圍之內⁷。

5-2-2 諸夏的華、夷判別標準

早在西元前七、六世紀之間，華夏之人或戎人都已十分清楚彼此在飲食、衣服、語言上的差異⁸。當時華夷之區別究何在？從文獻上反映的主要區別似集中在文化層面。可歸納為以下諸點：

(1) 生活上：

《左傳·襄公十四年》：（戎子駒支對范宣子曰）：「我諸戎飲食衣服，不與華同，贄幣不通，言語不達。」⁹

《左傳·僖公二十二年》：「辛有適伊川，見被髮而祭於野者。曰：不及百年，此其戎乎？」¹⁰

可見語言、髮式、飲食、贄幣皆為判別之列。

⁶ 郝時遠：〈先秦文獻中的“族”與“族類”觀〉，頁 42、45-46。

⁷ 馬戎：〈中國傳統“族群觀”與先秦文獻“族”字使用淺析〉，收 關世傑 主編：《世界文化的東亞視角》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 401。

⁸ 邢義田：〈古代中國及歐亞文獻、圖像與考古資料中的「胡人」外貌〉，《國立台灣大學美術史研究集刊》第 9 期（2000 年），頁 20-21。

⁹ 《左傳·襄公九年》，頁 558。

¹⁰ 《左傳·僖公二十二年》，頁 247。

(2) 禮俗上：

《孟子 告子篇 下》言「貉道」時，以「無諸侯」，「無百官有司」，「無君子」，「無宗廟祭祀之禮」，「無城郭宮室」為言，證明孟子以有無官制、宗廟、宮室別夷夏。¹¹

(3) 倫理上：

以有倫理者為華夏。《孟子 告子篇 下》以「去人倫」為「貉道」¹²。古文獻中亦稱秦為戎狄，主要也是針對秦雜戎狄之俗，染戎狄之教而言¹³，「狄秦」¹⁴、「秦戎」¹⁵、「秦翟」¹⁶或「秦者，夷也」¹⁷等詞所表現出的鄙夷心態，與先前對戎狄的觀感並無二致。譬如《戰國策·魏策三》曾指出：

秦與戎翟同俗，有狼虎之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行。苟有利焉，不顧親戚兄弟。¹⁸

(4) 戰事上：

《左傳·隱公九年》：「北戎侵鄭，鄭伯禦之，患戎師，曰：『彼徒我車，懼其侵軼我也。』」¹⁹

《左傳·昭公元年》：「晉中行穆子敗無終及群狄於太原，崇卒也。將戰，魏書曰：『比徒我車，所遇又阨，以什共車，必克。』」²⁰

¹¹ 谷瑞照：〈先秦時期的夷夏觀念〉，《復興崗學報》第17期（1977年，台北），頁150-151。

¹² 谷瑞照：〈先秦時期的夷夏觀念〉，頁150。

¹³ 舒振邦：〈秦之興替與戎狄和胡的關係〉，《內蒙古師大學報》1985年4期，頁59。

¹⁴ 《穀梁傳·僖公三十三年》，頁95。

¹⁵ 《管子·小匡篇》，頁425。

¹⁶ 《戰國策·魏策四》，頁889。

¹⁷ 《公羊傳·昭公五年》，頁278。

¹⁸ 《戰國策·魏策三》，頁1351。

¹⁹ 《左傳·隱公九年》，頁76。

²⁰ 《左傳·昭公元年》，頁704-705。

可見戎狄當時在戰場上是以步兵為主，但諸夏為車戰²¹。

曾經有過這樣一種普遍的印象：即當時所謂華夷之別，只是兩種經濟生活的不同。古代所謂華夷雜處，實在只是耕地與牧場之並存而已²²。但這種認知似乎需要修正，在周初時，“農業”與“定居”確實成為周人用以劃分“我群”與被他們認為是“非行農業”與“經常遷徙”的人群之族群邊界。但西周春秋時期的戎狄並非游牧民族，他們與華夏在經濟生業尚確有差別，但此種差別在實質上是畜牧業與農業，移動與定居在兩者生活中的比重不同。²³

至於先秦時期有無提到夷、夏在體質上的區別？從文獻上似乎沒有反映。郝時遠先生認為《禮記》所描述的“五方之民”，並無“種族”含義，在體貌特徵方面的描述均屬於髮型，衣著和包括文身在內的人為“打扮”²⁴。

5-2-3 諸夏在文化上的夷夏之辨

先秦時期對戎狄的種族概念，主要在強調所謂的夷夏之別，是在於文化而非血統²⁵。亦即中國古人觀念中的民族界限，是在文化上，甚至到了南北朝時亦復如此²⁶。只要是同文化，便成為同民族；異文化，也就是異民族。而且中國人一

²¹ 錢穆：《中國通史參考資料》（台北：東昇出版事業公司，1980年），頁46。

²² 錢穆：《中國通史參考資料》，頁46、47。

²³ 王明珂：〈鄂爾多斯及其鄰近地區專化游牧業的起源〉，《史語所集刊》第65本第2分（1994年，台北），頁415；邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，收劉岱編：《中國文化新論 根源篇》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁450。

²⁴ 郝時遠：〈先秦文獻中的“族”與“族類”觀〉，《民族研究》2004年2期，頁44註3。

²⁵ 錢穆：《民族與文化》（台北：東大圖書公司，1989年），頁5-7；杜正勝：〈周代封建的建立：封建與宗法〉，收中研院史語所中國上古史編輯委員會編：《中國上古史待定稿 第三本》（台北：中研院史語所，1985年），頁99、101；林甘泉：〈夷夏之辨與文化認同〉，《傳統文化與現代化》1995年3期，頁26；羅志田：〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁13、25、29-30；唐善純：《華夏探秘——上古中外文化交通》（南京：江蘇人民出版社，2000年），頁117；陳琳國：〈論中國古代民族觀的形成和發展〉，《北京師範大學學報》1995年1期，頁37。

²⁶ 見陳寅恪：《隋唐制度淵源論稿》第二章〈禮儀〉，收《陳寅恪全集（二）》（台北：里仁書局，1982年），頁41、71。

向對於民族觀念實不如其對於文化觀念之重視²⁷，最典型的說法是韓愈在《原道》所提出：「孔子之作春秋也，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」²⁸的觀點。早年的諸夏與夷狄，基本是地域和血統族類之分，並無明顯的高下之別²⁹。但戎狄的飲食、衣服、語言、習俗與禮制與華夏有明顯的不同，嚴夷夏之防更是春秋時代的重要歷史特徵。因此諸夏對於戎狄諸族，不言可喻存在著相當程度民族主義式的種族意識。諸夏對戎狄的策略是一種既拉攏又鬥爭的情況，諸夏與戎狄之間存有一種區別敵我的心理狀態，則是當時普遍的現象。羅志田認為此種敵我意識主要不是種族之別，而更多是長期戰爭形成的敵意使然³⁰。

馬戎先生指出：中國儒家傳統中的“夷夏之辨”，核心強調的並不是體質、語言等方面的差別，而主要是指在以價值觀念、行為規範為核心的“文化”（禮義）方面的差別。所以春秋時代的“夷夏之辨”乃是根據文化傳統把“天下”的人群分做兩大類的區分，若以中原地區為文化中心來看，“夷夏之辨”表現的僅僅是“教化之內”和“教化之外”這個最根本的區別，並不是什麼依據血緣、體質、語言的差別而固定不變的“族群”（民族）差別，所以先秦文獻從不使用“族”字來表示這些群體，也不太重視四周“蠻夷戎狄”（少數族群）之間的差別³¹。

華夏所強調的夷夏之分重點放在文化之別，此點應無爭議。但是否其中全無種族之分？是值得注意的。在第三章中所呈現出來的圖像資料，表明當時華夏諸國所接觸的戎狄之中，有些是明顯種族不同的族群，但這在文獻上並未反映出來。究其原因，可能文化是判定異族時首先考量的標準，種族之分可能是當時認為次要的考量選項。或先秦時期的思想中，即使意識到種族的區別，但似乎在族群判別時發生的作用不大，這與古代西亞的其況有類似之處³²。

²⁷ 錢穆：《民族與文化》（台北：東大圖書公司，1989年），頁7，77-79。

²⁸ 文收《唐宋八大家古文》（北京：中國書店，1987年），頁3。

²⁹ 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁39。

³⁰ 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，頁41。

³¹ 馬戎：〈中國傳統“族群觀”與先秦文獻“族”字使用淺析〉，頁400-401。

³² 蒲慕州：〈古代中國、埃及與兩河流域對異民族態度之比較研究〉，《漢學研究》第17卷2期（1999年），頁144、152。

5-2-4 關於「夷狄」的指涉對象

如上所述，夷夏之辨的主要內容是“夷夏大防”，是“內諸夏而外夷狄”³³，但夷狄所指涉的對象卻並非全是諸夏以外的異民族。事實上周人應源自於西羌³⁴，本身就可能有戎狄血統，《史記 周本紀》曾載「不窋以失其官而奔戎狄之間」³⁵，《國語 周語 上》，祭公謀父亦嘗言「我先王不窋用失其官，而自竄於戎狄之間」³⁶。其中「竄於戎狄」一語，王吉林先生指出可能是文飾「出於戎狄」。周代夷夏之分已嚴，自不便言「出於戎狄」，但此是又無法否認，故言其祖先曾「竄於戎狄」，就可以把他祖先的戎狄成份，解釋為沾染而來，而非其本身即為戎狄性質³⁷。春秋時期的夷夏觀念並非嚴格區分的族群觀念，其中是否尊奉天子，從合諸夏，也是一個判別的標準。《左傳 僖公十五年》曾載：「楚人伐徐，徐即諸夏故也。」³⁸徐本是戎，因依附諸夏，而被視同諸夏，是以夷夏之分，並非全然以民族或地理為界線，而是已演變成一種政治文化分野³⁹。

夷狄的自我認同似亦與文化認同相近。

《公羊傳·宣公十五年》：「晉師滅赤狄潞氏。以潞嬰兒歸。潞何以稱子？潞子之為善也，躬足以亡爾。雖然，君子不可不記也。離于夷狄，而未能合于中國。晉師伐之，中國不救，狄人不有，是以亡也。」⁴⁰

原屬赤狄的潞氏，因認同華夏而改變了部分戎狄之俗，卻引發其他狄族的疏離，但又尚未被諸夏所接受。在兩面不討好的情況下，當遭到晉國攻擊時，竟

³³ 林甘泉：〈夷夏之辨與文化認同〉，《傳統文化與現代化》1995年3期，頁37。

³⁴ 管東貴師：〈西羌在華夏民族形成過程中的地位〉，頁2。

³⁵ 《史記·周本紀》，頁112。

³⁶ 《國語·周語 上》，頁2-3。

³⁷ 王吉林：〈試論歷史上的羌及氏、羌〉，收中華學術院編：《史學論集》（台北：華岡出版公司，1977年），頁184。

³⁸ 《左傳·僖公十五年》，頁229。

³⁹ 陳致：〈夷夏新辨〉，頁19。

⁴⁰ 《公羊傳·宣公十五年》，頁207。

無法獲得任何一方之奧援，以致最終亡國。連華夏血統相當純正的晉國，也曾被目為夷狄。

《穀梁傳·昭公十二年》：「楚子伐徐，晉伐鮮虞。其曰晉，狄之也。其狄之，何也？不正其與夷狄交伐中國，故狄稱之也。」⁴¹

晉國因與被視為夷狄的楚國聯合攻打鮮虞，竟因此被當成夷狄，而本出身白狄的鮮虞，反倒被稱為「中國」，這是相當特殊的認定標準。平勢隆郎認為戰國時代的諸國，有將敵對的國家在春秋經的記載中加上外族貶稱的現象，而以自己為正統來昭示自身領域時所使用的語彙，有「中國」或「夏」等⁴²。高津純也提出：春秋三傳實際上成書於戰國時期，且因成書國不同之故，常因為了宣示自身的正統性，而將敵國排除在「諸夏」或「中國」之外。譬如成書於韓的《左傳》，便將齊排除在諸夏之外⁴³。在《公羊傳》中所指涉的「中國」對象，只限於宋、周、齊、魯等四國，而「中國」與「諸夏」並不能作為同義語而輕易互換。在《公羊傳》中，「中國」甚至曾被冠上「夷狄」的稱呼；在《穀梁傳》中，鮮虞被視為「中國」，而晉反倒成了「狄」。「夷」的用語雖自西周金文以來即反覆出現，其用法仍然殘留至《左傳》時期，這種以我族為中心而蔑視異族的觀念，應自史前即已存在。但這與所謂的「華夷之別」、或進而所謂「華夷思想」的成立是兩回事。他特別提出：以「夏（華）」或「中國」來作為「夷」的對稱之論述用法，是在戰國時期開始出現的。自戰國中期以降的史料中，將自己國家據於「夏」、「中國」的位置，而將他者貶為「夷狄」的用例陸續出現。他認為這種現象的出現，是由於諸國各自稱王的結果，各國為了增加自身的權威，遂利用「夏」、「中國」等概念來作為行動宣言，而將對抗者的一方一律貶為「夷狄」。故被宣稱為「中華」的對象沒有一定，此種觀念甚至還影響了鄰近的日本與韓國，日後的朝鮮與日本都曾將自己置於中華的位置⁴⁴。

⁴¹ 《穀梁傳·昭公十二年》，頁 171。

⁴² 平勢隆郎：〈中國古代正統的系譜〉，收 中國史學會 編：《中國の歴史世界——統合のシステムと多元的發展——》（東京：東京都立大學出版會，2002 年），頁 163。

⁴³ 高津 純也：〈春秋三傳に見られる「華夷思想」について——續——〉，《史料批判研究》第五號（2000 年，東京），頁 142。

⁴⁴ 高津 純也：〈先秦時代の「諸夏」と「夷狄」〉，《日本秦漢史學會會報》第 1 號（2000 年），頁 92-104；氏著：〈春秋三傳に見られる「華夷思想」について〉，《史料批判研究》創刊號（1998

日原利國也認為：夷夏觀表現最為明顯的《公羊傳》，並沒有絕對區分華夏和夷狄，而是著眼於道義的有無、風俗習慣和制度等文化上的相異來區分，夷狄漸進華夏的同時，華夏諸國也許會隨其言行而遭到貶降為夷狄這樣相互轉為的圖式。但是另一方面，也須看到《公羊傳》雖然提出華夏和夷狄相互轉位的圖式，然而這只不過是一種形式，實際上又以“自近者始”（成公 15 年）這一夷狄的階段進化原則作為阻止的理由，頑固地拒絕夷狄向華夏的進化。《公羊傳》對戰爭抱有批判的態度，但有兩個例外：一是為復仇而戰；二是對夷狄而戰。這是因為當時的軍事劣勢，反而刺激華夷觀念，增加了對夷狄的憎惡和侮蔑，引起了過於激烈的攘夷思想。《公羊傳》設定的夷狄論，是企圖通過淪陷於夷狄的屈辱感，來喚醒華夏的自覺性。因此，夷狄的存在對於促進華夏的秩序，起了有利作用⁴⁵。

從上面的研究中我們可以發現，夷狄的認定一方面的確來自於對夷狄的「異類感」。王明珂先生的研究表明，在一些記載徵討「蠻夷」的西周銘文中，明確的表達了當時人的「異族意識」(the sense of otherness)，透過這些銘文，西周貴族告訴後人那些人群是「我們」敵對的「他們」⁴⁶。春秋時期則不僅視夷狄為異族，必且還以異類視之⁴⁷。至於夷狄的認定標準，主要表現在文化的面向，體質一類的種族因素在文獻上似乎沒有反映。但是另一方面，我們也需留意到先秦文獻中對夷狄的指涉，並非全以異族為對象，諸夏邦國若背離本身的文化價值標準，也會被目為是夷狄，夷狄若採用諸夏的文化價值，亦有可能被諸夏所接受而晉身「中國」之列。

年，東京)，頁 49-59。

⁴⁵ 宇佐美一博 著、黃瑋 譯：〈介紹日原利國的《春秋公羊傳的研究》〉，《中國哲學史研究》1988 年 2 期，頁 39。

⁴⁶ 王明珂：〈歷史文獻的記憶殘餘本質與異例研究：一個考古學的隱喻〉，《中華民國史專題論文集 第四屆討論會》（台北：國史館，1998 年），頁 6、36。

⁴⁷ 陳致：〈夷夏新辨〉，頁 21。

第三節 漢人對胡人的異族意象

有關漢代胡人意象的研究，之前王明蓀先生¹與王明珂先生²已做過初步的考察。漢代人民對於胡人的種族意象，通常與以下幾個觀念有關。首先是漢人長期以來所存在的種族優越感，此即人類學上所謂的 Ethnocentrism（「民族自我中心偏見」³或「民族中心主義」⁴）。此觀念有相當大的程度是承繼自東周以來的戎狄觀（詳前節），認為胡人皆人面獸心，不可喻之以禮，這是漢代胡人觀中明顯承襲先秦戎狄觀的部分。其次是基於傳統審美觀念，復加前述的我族優越主義所衍生出的人種觀，認為胡人的面貌是粗俗醜陋，進而普遍加以鄙夷的一種心態，這部分在先秦時期的戎狄觀中是比較少見的。第三的特點是緣於漢匈間長期戰爭所形成的強烈敵對意識，是一種欲將胡人置之死地而後快的仇恨心態。從文獻及圖像上，我們可以歸納出漢代人民對胡人的一些觀感。

5-3-1 對胡人的優越感

對我族本身優越感的自信，同時對異族抱以鄙夷的心態，是民族中心主義的特徵。這些對異族強烈「非我族類」的觀念，在漢代文獻有明顯的反映。

《漢書·賈誼傳》：「天下之勢方倒懸。凡天子者，天下之首。何也？上也。蠻夷者，天下之足，何也？下也。今匈奴嫚侮侵掠，至不敬也，……而漢歲致金絮采繒以奉之。……足反居上，首顛居下，倒懸如此，莫之能解，猶為國有人乎？」

5

¹ 王明蓀：〈試析漢晉之夷夏觀〉，《東方雜誌》復刊第 21 卷第 3 期（1987 年），頁 24-31。

² 王明珂：〈漢代中國的邊疆民族意象與民族政策序論〉，收錄於蒙藏委員會、師大歷史系 編：《中國邊疆史學術研討會論文集》（台北：蒙藏委員，1995 年），頁 39-72。

³ 芮逸夫 主編：《雲五社會科學大辭典 第十冊 人類學》（台北：台灣商務印書館，1989 年），頁 91-92。

⁴ 黃平等編：《社會學 人類學新辭典》（長春：吉林人民出版社，2003 年），頁 114。

⁵ 《漢書·賈誼傳》，頁 2240。

5-3 漢人對胡人的異族意象

《漢書·匈奴傳 下》：「郎中侯應習邊事，以為不可許。上問狀，應曰：『……今聖德廣被，天覆匈奴，匈奴得蒙全活之恩，稽首來臣。夫夷狄之情，困則卑順，疆則驕逆，天性然也。』」⁶

《焦氏易林 卷七·無妄之第二十五·漸》：「戎狄踳踳，無禮貪叨，非吾族類，君子攸去。」⁷

《焦氏易林 卷十二·困之第四十七·萃》：「披髮獸心，難與比鄰，來如飄風，去似絕絃，為狼所殘。」⁸（又見同書《卷十六·小過之第六十二·同人》）

雖說如此，不過匈奴人亦有其本身之民族自尊。尤其在中行說投降匈奴後，更教導匈奴要有自己的文化自主性。

《史記·匈奴列傳》：「中行說曰：『……其得漢繒絮，以馳草棘中，衣袴皆裂敝，以示不如旃裘之完善也。得漢食物皆去之，以示不如湏酪之便美也。』……漢遣單于書，牘以尺一寸，辭曰：『皇帝敬問大單于無恙』，所遺物及言語云云。中行說令單于遣漢書以尺二寸牘，及印封皆令廣大長，倨傲其辭曰：『天地所生日月所置匈奴大單于敬問漢皇帝無恙』，所以遺物言語亦云云。」⁹

「匈奴俗，見漢使非中貴人，其儒先，以為欲說，折其辯；其少年，以為欲刺，折其氣。……匈奴曰：『非得漢貴人使，吾不與誠語』」。¹⁰

隨著漢匈戰爭的勝利，漢人對胡人的優越感得以持續的發展，並因胡人處於漢代社會底層之故（詳下節），漢人與胡人在社會地位上是明顯的呈現上下兩極之勢。

5-3-2 強調胡人的獸性與貪婪

⁶ 《漢書·匈奴傳 下》，頁 3803-3804。

⁷ 《焦氏易林 卷七·無妄之第二十五·漸》，頁 166。

⁸ 《焦氏易林 卷十二·困之第四十七·萃》，頁 308。

⁹ 《史記·匈奴列傳》，頁 2899。

¹⁰ 《史記·匈奴列傳》，頁 2913。

司馬遷及其同時代的人對於北方人群「野蠻性」的鄙視，主要是在道德文化上。他們認為匈奴人是貪婪的，只要滿足其物慾便能維持邊境的和平¹¹。這方面的記載非常普遍，主要強調胡人未受教化的「非人」特質。如：

《史記·匈奴列傳》：「利則進，不利則退，不羞遁走。苟利所在，不知禮義。」
「漢使曰：『匈奴父子乃同穹廬而臥，父死，妻其後母；兄弟死，盡娶其妻妻之，無冠帶之飾，闕庭之禮。』」¹²

《史記·劉敬列傳》：「冒頓殺父代立，妻群母，以力為威，未可以仁義說也。……貪漢重幣。」¹³

《史記·韓長儒列傳》：「建元六年，……安國曰：『……今匈奴負戎馬之足，懷禽獸之心。……』」¹⁴

《史記·主父列傳》：「夫匈奴難得而制，非一世也。行盜侵驅，所以為業也，天性固然。上及虞、夏、殷、周，固弗程都，禽獸畜之，不屬為人。」¹⁵

《史記·衛將軍列傳》：「天子曰：『匈奴逆天理，亂人倫，暴長虐老，以盜竊為務，行詐諸蠻夷。』」¹⁶

《史記·三王世家》：「維六年四月乙巳，皇帝使御史大夫湯，廟立子旦為燕王曰：『……於戲！葷粥氏虐老獸心，侵犯寇盜，加以姦巧邊萌。』」¹⁷

¹¹ 王明珂：〈漢人形成：漢代中國人的邊疆民族意象〉，收氏著：《華夏邊緣》（台北：允晨文化公司，1997年），頁294、312。

¹² 《史記·匈奴列傳》，頁2879。

¹³ 《史記·劉敬列傳》，頁2719。

¹⁴ 《史記·韓長儒列傳》，頁2861。

¹⁵ 《史記·主父列傳》，頁2955。

¹⁶ 《史記·衛將軍列傳》，頁2923。

¹⁷ 《史記·三王世家》，頁2112。

《史記·三王世家褚先生解》：「褚先生曰：……燕土堯堯，北迫匈奴，其民勇而少慮，故誡之曰：『葷粥氏無有孝行，而禽獸心，以竊盜侵犯邊民。』」¹⁸

《新序 卷十·善謀 下》：「夫匈奴可以力服也，不可以仁蓄也。」¹⁹

《漢書·終軍傳》：「軍上對曰：『……北胡隨畜薦居，禽獸行，狼虎心，上古未能攝。大將軍秉鉞，單于奔幕，票騎抗旌，昆邪右衽。』」²⁰

《漢書·匈奴傳 上》：「孝惠、高后時，冒頓寢驕，迺為書，……高后大怒，召丞相平及樊噲、季布等，……布曰：『……且夷狄譬如禽獸，得其善言不足喜，惡言不足怒也。』」²¹

《漢書·匈奴傳 下》：「竟寧元年，單于復入朝，……郎中侯應習邊事，……應曰：『……今聖德廣被，天覆匈奴，匈奴得蒙全活之恩，稽首來臣。夫夷狄之情，困則卑順，彊擇驕逆，天性然也。』」²²

「建平四年，單于上書願朝五年。……黃門郎楊雄上書諫曰：『……而匈奴內亂，五單于爭立，日逐、呼韓邪攜國歸死，扶伏稱臣，然尚羈縻之，計不顯制。自此以後，欲朝者不拒，不欲者不強，何者？外國天性忿驚，形容魁健，負力怙氣，難化以善，易隸以惡，其彊難誣，其和難得。』」²³

「贊曰：……仲舒親見四世之事，猶復玉守舊文，頗增其約，以為『義動君子，利動貪人，如匈奴者，非可以仁義說也，獨可說以厚利，結之於天耳。……』」²⁴

《漢書·韓安國傳》：「夫匈奴獨可以威服，不可以仁蓄也。」²⁵

¹⁸ 《史記·三王世家褚先生解》，頁 2117。

¹⁹ 《新序 卷十·善謀 下》，頁 1394。

²⁰ 《漢書·終軍傳》，頁 2815。

²¹ 《漢書·匈奴傳 上》，頁 3755。

²² 《漢書·匈奴傳 下》，頁 3803-3804。

²³ 《漢書·匈奴傳 下》，頁 3814。

²⁴ 《漢書·匈奴傳 下》，頁 3831。

²⁵ 《漢書·韓安國傳》，頁 2401。

《鹽鐵論 卷七·備胡》：「賢良曰：『匈奴處沙漠之中，生不食之地，天所賤而棄之，……如中國之糜鹿耳。』」²⁶

《鹽鐵論 卷八·結和》：「大夫曰：『漢興以來，修好，結和親，所聘遺單于者甚厚。然不紀重質厚賂之故改節，而暴害茲甚。先帝睹其可以武折而不可以德懷，故廣將帥，招奮擊，以誅厥罪。』」²⁷

《鹽鐵論 卷八·世務》：「大夫曰：『……匈奴貪狼，……而欲以誠信之心，金帛之寶，而信無義之詐，是猶親蹠、躄而扶猛虎也。』」

「大夫曰：『……今匈奴挾不信之心，懷不測之詐。』」²⁸

《鹽鐵論 卷八·和親》：「大夫曰：『……匈奴數和親而常先犯，貪侵盜，長詐謀之國也。』」²⁹

《鹽鐵論 卷九·論功》：「大夫曰：『匈奴……，上無義法，下無文理，君臣嫚易，上下無禮。』」³⁰

《白虎通 卷七·王者不臣》：「夷狄者，與中國絕域異俗，非中和氣所生，非禮義所能化，故不臣也。」³¹

《焦氏易林 卷九·明夷之第三十六·大壯》：「驕胡犬形，造惡作凶，無所能成，還自滅身。」³²

其實將異民族加以禽獸化，並強調其貪婪性的現象，亦見於世界古代其他文明地區，如巴比倫人即曾對自東方入侵的古提人（Gutians）有這樣的描述：「他

²⁶ 《鹽鐵論 卷七·備胡》，頁 444-445。

²⁷ 《鹽鐵論 卷八·結和》，頁 479。

²⁸ 《鹽鐵論 卷八·世務》，頁 508。

²⁹ 《鹽鐵論 卷八·和親》，頁 514。

³⁰ 《鹽鐵論 卷九·論功》，頁 542。

³¹ 《白虎通 卷七·王者不臣》，頁 318。

³² 《焦氏易林 卷九·明夷之第三十六·大壯》，頁 239。

們不算人，不是大地的一份子，古提人是群貪婪無厭的人，他們有著人的本能，但有狗的聰明與猴子的形貌」³³。然儘管如此，漢代也有人能跳脫種族中心主義，以正面的角度來觀察匈奴。

《鹽鐵論 卷九·論功》：「匈奴……，嫚於禮而篤於信，略於文而敏於事。故雖無禮義之書，刻骨捲木，百官有以相記，而君臣上下有以相使。群臣為縣官計者，皆言其易而實難。是以秦欲驅之而反更亡也。」³⁴

漢人還存有希望可以教化匈奴的想法。漢初漢人曾企圖從「家」的理念來建立和匈奴的關係，婁敬是希望藉子婿、外孫與大父的關係來約束單于³⁵。

《史記·劉敬列傳》：「陛下以歲時漢所餘彼所鮮，數問遺，因使辯士風諭以禮節。冒頓在，故為子婿；死，則外孫為單于。豈嘗聞外孫敢與大父抗禮者哉？」³⁶

但他們沒有認知到匈奴其實是相當重視種族血緣之純淨性的³⁷。如《史記 匈奴列傳》中，投降匈奴的中行說就曾經提到「父子兄弟死，取其妻妻之，惡種姓之失也。故匈奴雖亂，必立宗種。」³⁸賈誼還希望透過所謂的「三表五餌」之策³⁹，來達到教化匈奴，吸引匈奴主動來歸的目的。

不過在秦漢人眼中，他們終究和漢人生活有異，天性亦不同。他們既非仁義可以說服，也就不是孔子所說的「文德」可以招來，因此最終還是傾向於間隔華

³³ 蒲慕州：〈古代中國、埃及與兩河流域對異民族態度之比較研究〉，《漢學研究》第17卷2期（1999年），頁149。

³⁴ 《鹽鐵論 卷九·論功》，頁543。

³⁵ 邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，收《中國文化新論 根源篇》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁460。

³⁶ 《史記·劉敬列傳》，頁2719。

³⁷ 管東貴師：〈漢於武帝時期扭轉北疆情勢的原因分析——從過去看現在〉，收政大邊政所編：《國際中國邊疆學術會議論文集》（台北：政大邊政研究所，1985年），頁315-316。

³⁸ 《史記 匈奴列傳》，頁2900。

³⁹ 見賈誼《新書 卷四·匈奴》。

夷，嚴夷夏之防，此種思想以班固為代表⁴⁰。他在《漢書·匈奴傳》的末尾表示：

是以春秋內諸夏而外夷狄，夷狄之人貪而好利，被髮左衽，人面獸心。其與中國殊章服，異習俗，飲食不同，言語不通，辟居北垂塞露之野，……天地所以絕外內也。是故聖王禽獸畜之，不與約誓，不就攻伐。約之則費賂而見欺，攻之則勞師而招寇。其地不可耕而食也，其民不可臣而畜也。是以外而不內，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其國；來則懲而御之，去則備而守之。其慕義而貢獻，則接之以禮讓，羈縻不絕，使曲在彼，蓋聖王制御蠻夷之常道也。⁴¹

5-3-3 胡人風俗怪異、容貌粗鄙

異族意象通常源自於對異族奇風異俗的驚訝，以及對外族怪異容貌的鄙夷。這也是我族中心主義的一個重要表現，即認為只有自己的習俗是正當的，看到別的群體有不同的社會習俗，就用否定的態度加以嘲笑、貶低其他群體的生活方式⁴²。

《淮南子 卷十一·齊俗訓》：「故胡人彈骨，越人契臂，中國敵血也，所由各異，其於信一也。」

「匈奴之國，縱體施髮，箕踞反言。」

「胡人便於馬，越人便於舟，異形殊類，易事而悖，失處而賤，得勢而貴。」⁴³

《焦氏易林 卷十五·渙之第五十九·師》：「安息康居，異國穹廬，非吾習俗，使我心憂。」⁴⁴

《易林 卷六·噬嗑之第二十一·萃》：「烏孫氏女，深目黑色，嗜欲不同，過時

⁴⁰ 邢義田：〈天下一家——中國人的天下觀〉，收《中國文化新論 根源篇》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁464。

⁴¹ 《漢書·匈奴傳 下》，頁3834。

⁴² 黃平等編：《社會學·人類學新辭典》，頁114。

⁴³ 《淮南子 卷十一·齊俗訓》，頁779-780、783、811。

⁴⁴ 《焦氏易林 卷十五·渙之第五十九·師》，頁379。

無偶。」⁴⁵

值得注意的是《淮南子》與《焦氏易林》均提到了「異形殊類」、「深目黑色」的描述，暗示了胡人與漢人在種族上的差異性，這是先前時期的戎狄觀中較罕見的，可觀察到種族的體質之別在漢代胡人意象上還是扮演了某種影響力。

5-3-4 漢人對胡人之敵對仇恨心態

由於漢、匈之間的長期對峙，加上戰爭所帶來的生命損傷，在痛失親友悲憤情結的影響下，漢代人民對胡人（特別是匈奴），抱著強烈的敵對與仇視心態，這在兩漢文獻上多有表現。

《史記·主父列傳》：「主父偃者，……所言九事，…一事諫伐匈奴。其辭曰：『……李斯諫曰：『不可，夫匈奴無城郭之居，……得其地不足以為利也，遇其民不可役而守也。勝必殺之，非民父母也。』……』」。⁴⁶

《史記·汲鄭列傳》：「臣愚以為陛下得胡人，皆以為奴婢，以賜從軍死事者家。」⁴⁷

《鹽鐵論 卷一·本議》：「大夫曰：『匈奴桀黠擅恣，入塞犯屬中國，殺伐郡縣朔方都尉，其悖逆不軌，宜誅討之日久矣。』」⁴⁸

《鹽鐵論 卷八·世務》：「大夫曰：『……夫漢之有匈奴，譬若木之有蠹，如人有疾，不治則寢以深。』」⁴⁹

由於胡人（匈奴）最初與漢朝間的關係極為緊張，以「破胡」、「勝胡」來命

⁴⁵ 《易林 卷六·噬嗑之第二十一·萃》，頁 139。

⁴⁶ 《史記·主父列傳》，頁 2954。

⁴⁷ 《史記·汲鄭列傳》，頁 3109。

⁴⁸ 《鹽鐵論 卷一·本議》，頁 2。

⁴⁹ 《鹽鐵論 卷八·世務》，頁 507。

名的人物不少，如：

《漢書·昭帝紀》：「遣水衡都尉呂破胡募吏民及發犍為、蜀郡奔命擊益州，大破之。」

「夏四月，少府徐仁、廷尉王平、左馮翊賈勝胡皆坐縱反者，仁自殺，平、勝胡皆要斬。」⁵⁰

《漢書·百官公卿表 第七下》：「水衡都尉呂辟胡，五年為雲中太守。」⁵¹

另外以滅胡為鵠之官名亦不少，如：

《漢書·武帝紀》：「四年冬十月，……匈奴寇邊，遣拔胡將軍郭昌屯朔方。」⁵²

《漢書·外戚恩澤侯表 第六》：「破胡侯陳馮。」⁵³

《漢書·陳湯傳》：「追諡湯曰破胡壯侯，封湯子馮為破胡侯。」⁵⁴

《漢書·王莽傳 中》：「奮武將軍王駿、定胡將軍王晏出張掖。」⁵⁵

特別是在西北邊境的長城一帶，漢匈之間的敵我關係特別強烈，漢人將胡人視為不共戴天的仇敵，這都反應在西北地區所出土的漢簡上。漢簡中經常可見以滅胡為正鵠的烽燧命名，不但連烽燧的名稱，烽燧隊長、戍卒之人名，甚至將軍的職稱名亦有類似的現象，反應出漢人在漢、匈的戰爭中的積極求勝心態。在戍卒名稱方面，如《居延新簡：E.P.T5：13》就出現了「執胡卒」、「制虜卒」、「驚虜卒」、「平虜卒」⁵⁶等名稱、《居延新簡：E.P.T59：645》有「伐胡卒」⁵⁷、《居延

⁵⁰ 《漢書·昭帝紀》，頁 219、229。

⁵¹ 《漢書·百官公卿表 第七下》，頁 792。

⁵² 《漢書·武帝紀》，頁 196。

⁵³ 《漢書·外戚恩澤侯表 第六》，頁 719。

⁵⁴ 《漢書·陳湯傳》，頁 3028-3029。

⁵⁵ 《漢書·王莽傳 中》，頁 4121。

⁵⁶ 《居延新簡：E.P.T5：13》，頁 18。

漢釋文合校：13.3》有「夷胡卒」⁵⁸、《居延漢簡釋文合校：303.12A》有「勝胡卒」⁵⁹。烽燧名稱及燧長人名方面，如《居延新簡：E.P.T5：181》有「逆胡燧」⁶⁰、《居延新簡：E.P.T5：271》有「伐胡燧」⁶¹、《居延新簡：E.P.T51：239》有「執胡燧」⁶²、《居延漢簡釋文合校：14.26A》有「服胡燧」⁶³、《居延漢簡釋文合校：29.2》有「吞胡燧」⁶⁴、《居延漢簡釋文合校：53.22》有「夷胡燧」⁶⁵、《居延漢簡釋文合校：210.7》有「逐（逆）胡燧」⁶⁶、《居延漢簡釋文合校：349.43》有「乘胡燧」⁶⁷、《居延漢簡釋文合校：457.3》有「累胡燧」⁶⁸、《疏勒河流域出土漢簡：146》有「凌胡燧」、「厭胡燧」⁶⁹、《疏勒河流域出土漢簡：731》有「威胡燧」⁷⁰、《疏勒河流域出土漢簡：884》有「憎胡燧」⁷¹、《敦煌漢簡釋文：793》有「闡胡燧」⁷²。《居延新簡：E.P.T51：106》有燧長名「丁破胡」⁷³。另有「覆胡亭」（《居延新簡：E.P.T59：2》）⁷⁴、「霸胡亭」（《居延漢簡釋文合校：3.4》）⁷⁵、「斥胡倉」（《居延漢簡釋文合校：273.8》）⁷⁶的名稱。

不過漢人也有承認匈奴確為中國之堅敵者。

⁵⁷ 《居延新簡：6192：E.P.T59：645》，頁 399。

⁵⁸ 《居延漢簡釋文合校：13.3》，頁 20。

⁵⁹ 《居延漢簡釋文合校：303.12A》，頁 497。

⁶⁰ 《居延新簡：E.P.T5：181》，頁 128。

⁶¹ 《居延新簡：500：E.P.T5：271》，頁 33。

⁶² 《居延新簡：E.P.T51：239》，頁 194。

⁶³ 《居延漢簡釋文合校：14.26A》，頁 23。

⁶⁴ 《居延漢簡釋文合校：29.2》，頁 44。

⁶⁵ 《居延漢簡釋文合校：53.22》，頁 94。

⁶⁶ 《居延漢簡釋文合校：210.7》，頁 323。

⁶⁷ 《居延漢簡釋文合校：349.43》，頁 542。

⁶⁸ 《居延漢簡釋文合校：457.3》，頁 569。

⁶⁹ 《疏勒河流域出土漢簡：146》，頁 41。

⁷⁰ 《疏勒河流域出土漢簡：731》，頁 79。

⁷¹ 《疏勒河流域出土漢簡：884》，頁 90。

⁷² 《敦煌漢簡釋文合校：793》，頁 81。

⁷³ 《居延新簡：E.P.T51：106》，頁 179。

⁷⁴ 《居延新簡：E.P.T59：2》，頁 358。

⁷⁵ 《居延漢簡釋文合校：3.4》，頁 1。

⁷⁶ 《居延漢簡釋文合校：273.8》，頁 459。

《漢書·匈奴傳 下》：「建平四年，單于上書願朝五年。……黃門郎楊雄上書諫曰：『……艾朝鮮之旃，拔兩越之旗，近不過旬月之役，遠不離二時之勞。……唯北狄不然，真中國之堅敵也，』」⁷⁷

《漢書·韓安國傳》：「且匈奴輕疾悍亟之兵也，至如焱風，去如收電，……難得而制。」⁷⁸

足見漢朝雖然最後贏得戰爭的勝利，但也不得不承認匈奴確為一「可敬的對手」。

5-3-5 胡人勇猛善射

在漢人的印象中，胡人之勇猛與善射令其印象深刻。後來有不少的降胡與胡客之任務，即是陪同皇帝或達官貴人一起從事畋獵之活動，漢代畫像石上也留下了胡人射獵的圖案（圖 1）⁷⁹，漢代文獻更是多有反映：

《史記·匈奴列傳》：「兒能騎羊，引弓射鳥鼠，少長則射狐兔，用為食。士力能彎弓，盡為甲騎。其俗，寬則隨畜因涉獵禽獸為生業，急則人習戰攻以侵伐，其天性也。」⁸⁰

《淮南子 卷九·主術訓》：「伊尹，賢相也，而不能與胡人騎驢馬而服駟駘。」⁸¹

《漢書·成帝紀傳》：「二年……冬，行幸長楊宮，從胡客大校獵。」⁸²

⁷⁷ 《漢書·匈奴傳 下》，頁 3814-3815。

⁷⁸ 《漢書·韓安國傳》，頁 2401。

⁷⁹ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 6》（濟南、鄭州：山東美術出版社、河南美術出版社，2000 年），圖 111。

⁸⁰ 《史記·匈奴列傳》，頁 2879。

⁸¹ 《淮南子 卷九·主術訓》，頁 624。

⁸² 《漢書·成帝紀傳》，頁 327。

5-3 漢人對胡人的異族意象

《漢書·揚雄傳 下》：「明年，上將大誇胡人多禽獸。……縱禽獸其中，令胡人手搏之。……客徒愛胡人之獲我禽獸，曾不知我亦已獲其王侯。」⁸³



圖 1 胡人畋獵

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 6》，圖 111。

5-3-6 漢人宇宙天體觀中之胡人

在漢人的宇宙觀中，天上有屬於胡人之星域。

《史記·天官書》：「昂曰旄頭，胡星也，為白衣會。」

「中國於四海之內則在東南，為陽，陽則日、歲星、熒惑、填星，占於街南，畢主之。其西北則胡、貉、月氏旃裘引弓之民，為陰，陰則月、太白、辰星，占於街北，昂主之。」⁸⁴

《淮南子 卷三·天文訓》：「辛卯，戎也；壬子，代也；癸亥，胡也。」⁸⁵

《漢書·天文志》：「占曰：『畢、昂間，天街也。街北，胡也。街南，中國也。昂為匈奴，參為趙，畢為邊兵。』」

「元封中，星孛於河戍，占曰：『南戍為越門，北戍為胡門。……朝鮮在海中，

⁸³ 《漢書·揚雄傳 下》，頁 3557、3564。

⁸⁴ 《史記·天官書》，頁 1305、1347。

⁸⁵ 《淮南子 卷三·天文訓》，頁 280。

越之象也；居北方，胡之域也。』⁸⁶

可見在漢人心中的宇宙，亦有類似長城性質的「天街」存在，用以區隔胡漢，這顯然反映了在漢朝當時的天下觀中，胡、漢各有其活動地域，漢文帝即曾大方承認：「先帝制：長城以北，引弓之國，受命單于；長城以內，冠帶之室，朕亦制之。」⁸⁷這是對匈奴強大勢力的一種妥協，也凸顯了漢人宇宙觀中特別強調天人相應的現象。

5-3-7 居於苦寒荒遠之地的胡人

在《焦氏易林》中，曾多次提及胡人居於苦寒之地：

《焦氏易林 卷二·需之第五·巽》：「胡蠻戎狄，大陰所積，涸冰凍寒，君子不存。」⁸⁸

《焦氏易林 卷十三·震之第五十一·解》：「胡俗戎狄，太陰所積，固冰沍寒，君子不存。」⁸⁹

《焦氏易林 卷十六·既濟之第六十三·謙》：「蠻夷戎狄，太陰所積，涸冰沍寒，君子不存。」⁹⁰

胡人來自荒遠的北方或西域，這些都是漢人一生難以履及之處，強調其荒遠與惡劣的天候，應能滿足漢人對胡人的某種異族想像。

⁸⁶ 《漢書·天文志》，頁 1302、1306。

⁸⁷ 《史記 匈奴列傳》，頁 2902。

⁸⁸ 《焦氏易林 卷二·需之第五·巽》，頁 52。

⁸⁹ 《焦氏易林 卷十三·震之第五十一·解》，頁 332。

⁹⁰ 《焦氏易林 卷十六·既濟之第六十三·謙》，頁 404。

5-3-8 漢人仙界中的胡人

在漢代的畫像磚石圖案上，胡人常出現於表現仙界的主题(圖 2、3)⁹¹之中。東漢人王言壽《魯靈光殿賦》中，曾有「胡人遙集於上楹，儼雅跽而相對，佻欺僣以鵬眈，鷓頰顙而睽睽。狀若悲愁於危處，慙嘖蹙蹙而含悴。神仙岳岳於棟間，玉女闐窗而下視。」⁹²的句子。鄭岩發現山東臨沂白莊出土的一座東漢晚期畫像石墓中，有兩根立柱之上端各刻有一胡人像，正是“胡人遙集於上楹”的形象(圖 4)⁹³。



圖 2 仙界中的胡人

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 6》，圖 219

⁹¹ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 6》，圖 219；《中國畫像石全集 3》，圖 16。

⁹² 費正剛 等輯校：《全漢賦》（北京：北京大學出版社，1993 年），頁 528-529。

⁹³ 鄭岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，《藝術史研究》第一輯（廣州：中山大學出版社，1999 年），頁 133-135；阮榮春：〈「佛教南方之路」北滲山東南部〉，頁 81；阮榮春：〈「佛教南方之路」北滲山東南部〉，《故宮文物月刊》第 14 卷 10 期（1997 年），頁 81。



圖 3 胡人乘瑞獸

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 16

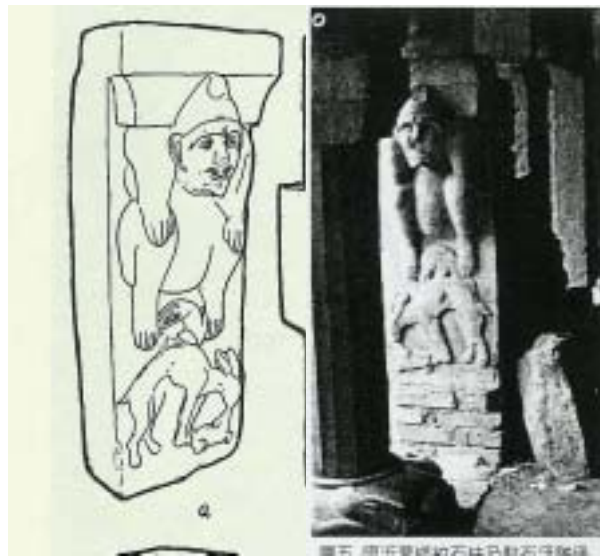


圖 4 山東臨沂白莊出土胡人像

摘自 鄭 岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，頁 134（左）；阮榮春：〈「佛教南方之路」北滲山東南部〉，頁 81（右）。

漢人為何將胡人視作神僊？鄭岩認為胡人是西方與北方的民族，求僊活動轉向西方，很可能是東漢藝術中胡人圖像與神僊觀念一體化的背景。對於長期穩定在故土，很少有外來文化進入的內地中國人來說，那些面目奇異又擅長以各種幻術雜技的胡人，與當地那些善於機變，能以道術惑眾的方士很容易劃在一起，那麼，方士們口中的神僊家族，便不難收留這些高鼻深目的異族神明⁹⁴。個人以為也許這與漢代西王母的信仰有關。西王母位於極西之地，該處正為胡人之居所，故漢人認為仙界中的西王母應有胡人隨侍在側。另一種可能性是與佛教有關，佛教傳入後，一開始漢人是將之與傳統信仰中的諸神並列，而佛即為一胡神。山田明爾指出：漢人將這些有異國風情的胡人們當作是異國的神仙，甚至將之視為佛而做為一種民間信仰來崇拜⁹⁵。錢樹所奉的西王母轉易為佛像，或與當時奉佛的胡人有某種聯繫⁹⁶。當然也有其他的看法，如信立祥先生指出：幽冥與北方相關，胡人正位於北方，所以胡人是幽界的守護者。唐琪（Lydia Thompson）博士甚至認為胡人是地下各種妖魔的代表⁹⁷。

從文獻與圖像的資料來看，漢代人民對胡人的意象的流變，其中可觀察出一些歷史的因素。就整體來看，漢代承襲了先秦時期將戎狄視禽獸化的觀念，對胡人的態度亦復如此，這種「民族中心主義」式的思維甚至一直往後延續至近代。此外，漢人也察覺到胡人的特殊外貌與風俗，與漢人存在著差異。在東漢中期之前，漢、匈之間斷續有戰爭出現，因此對胡人的敵意與仇視心態都持續存在，此三者都有助於一種對胡人「異類感」的形成。但隨著降胡的入居塞內並與漢人雜處，漢人也逐漸意識到胡人剽悍善獵的特質，尤其東漢中期北匈奴西走後，漢匈之間不再有大規模的戰爭，加上大量西域胡人的東來，甚至傳來了新的宗教。漢人對胡人的敵視感似有降低的趨勢，胡人在漢人心目中不再是不共戴天的仇敵，而是日常生活中經常會接觸到的異鄉人。他們在漢人社會中帶來西方新奇的貨物與娛樂活動，最後還引進了佛教，胡人開始進入漢代人民的宗教想像而成為仙界中的成員。到東漢時，漢人似已逐漸習慣並接受胡人這個漢代社會中的他者。

⁹⁴ 鄭岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，頁 137-138。

⁹⁵ 山田明爾：〈とんがり帽子のサカと仏教〉，《龍谷大學論集》第 457 號（2001 年，京都），頁 40。

⁹⁶ 宿白：〈四川錢樹和長江中下游部分器物上的佛像〉，《文物》2004 年 10 期，頁 63。

⁹⁷ 鄭岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，頁 145、146。

第四節 胡人在漢帝國中的境遇

大眾對一個異民族刻板化意象的形成，常與他們在社會中所處階級或身份有關。如前節所探討的，漢代社會對胡人的種族意象並非將之一視同仁，而是普遍流露出鄙夷的種族歧視心態。而漢人此種心態的形成，與胡人在漢代社會中的境遇脫離不了關係。如前章所述，胡人有兩個主要來源：一為匈奴人，另一則為西域人，他們在漢帝國內之境遇與其特殊意象的形成有密切的關係。但是匈奴人與西域人的境遇又似乎有些不同，雖然匈奴人的組成份子中也包含不少的西域人在內。

5-4-1 作為「降胡」的胡人

首先來看漢朝對降胡之處置，這些所謂的「降胡」，主要是以匈奴人為主。史、漢中曾提到有關降胡之處置情況，這些在考古上也有反映，如 2001 年 4 月在洛陽辛店所發現的一座東漢墓中，出土了一枚駝紐銅印，印文為“匈奴歸漢君印”。墓葬形制為漢式，可見東漢時已有匈奴酋長在降漢後定居中原¹，更早發掘的上孫家寨漢墓，也出土了「漢匈奴歸義親漢長」銅印，雖然這些冠上匈奴名號的降胡不一定是匈奴主體部落，而可能是月氏胡或盧水胡²。在漢武帝時，對於降胡採懷柔政策，如：

《史記·平準書》：「其秋，渾邪王率數萬之眾來降，於是漢發車二萬乘迎之。既至，受賞，賜及有功之士。是歲費凡百餘巨萬。……而胡降者皆衣食縣官，縣官不給，天子乃損膳，解乘輿駟，出御府禁藏以贍之。」³

¹ 洛陽市第二文物工作隊、中國科學技術大學科技史與科技考古系：〈洛陽辛店東漢墓發現“匈奴歸漢君”銅印〉，《文物》2003 年 9 期，頁 94-95。相關研究可參考黃盛璋：〈關於博物館藏傳世漢匈奴語官印考〉，《故宮博物院院刊》1986 年 4 期，頁 16-21、96。

² 青海省文物考古研究所：《上孫家寨漢晉墓》（北京：文物出版社，1993 年），頁 317-320；任曉燕：〈上孫家寨漢墓群族屬初探〉，《青海民族學院學報》1988 年 4 期，頁 24-27。

³ 《史記·平準書》，頁 1424-1425。

可見在漢匈戰爭初期，武帝對來降之匈奴人頗為拉攏。而當時漢朝在漢匈戰爭中使用胡兵、胡將之多寡，與其戰果適成正比⁴。但此種懷柔後來似未收到良好之成效，胡人再度叛離的事件仍時有所聞。如漢武帝時故胡小王趙信即叛降匈奴。後來胡人首鼠兩端，叛漢降胡之事仍不時發生，如：

《漢書·元帝紀》：「秋八月，上郡屬國降胡萬餘人亡入匈奴。」⁵

《漢書·馮奉世傳》：「元帝即位，……上郡屬國歸義降胡萬餘人反去。」⁶

作為降胡的匈奴部眾在東漢還有「故胡」與「新降」之分，前者是指漢光武帝建武二十四年日逐王比來降的南匈奴部眾；後者是指漢章帝章和元年北匈奴優留單于遭鮮卑斬殺後，陸續來降的北匈奴人，手塚隆義懷疑後來造成五胡之亂的匈奴主力，應是「新降」而非「故胡」⁷。雖然降胡如金日磾者可被拔擢至顧命大臣之地位，但漢朝當局給降胡侯王的待遇，卻是無子國除，甚或是夷宗滅族之慘狀。降胡對漢朝政策之心寒，恐怕也是其最終仍叛逃歸胡之原因⁸。

5-4-2 作為「胡兵」的胡人

其次我們可以看到有不少胡人在投降漢之後，被漢朝軍隊收編而成為效忠漢方之胡兵。其實早自商代起，就有利用俘虜來當兵的現象⁹。匈奴投降漢後，漢朝充分發揮以夷制夷的策略¹⁰，組成了一支以胡人為主的騎兵部隊，並派官統

⁴ 羅獨修：〈胡兵胡將對漢武帝撻伐匈奴之影響試探〉，《華岡文科學報》第21期（1997年），頁208。

⁵ 《漢書·元帝紀》，頁280。

⁶ 《漢書·馮奉世傳》，頁3295。

⁷ 手塚隆義：〈南匈奴の「故胡」と「新降」とについて〉，《史苑》第26卷1號（1966年），頁1-10。

⁸ 羅獨修：〈胡兵胡將對漢武帝撻伐匈奴之影響試探〉，頁208。

⁹ 郭沫若：〈論古代社會〉，收氏著：《今昔蒲劍》（上海：海燕書店，1947年），頁178、181。

¹⁰ 邢義田：〈漢代的以夷制夷論〉，《史原》第5期（1974年），頁9-53。

領。這些在史料上皆有反映：

《史記·樊噲列傳》：「因擊陳豨與曼丘臣軍，……破豨別將胡人王黃軍於代南，……破豨胡騎橫谷。」¹¹

《漢書·百官公卿表 第七上》：「長水校尉掌宣曲胡騎，又有胡騎校尉，掌池陽胡騎，不常置。」¹²

《漢書·宣帝紀》：「西羌反，發三輔、中都官徒弛刑，及應目佽飛射士、羽林孤兒、胡、越騎，……遣後將軍趙充國、彊弩將軍許延壽擊西羌。」¹³

《漢書·劉屈氂傳》：「太子既誅充，發兵，……使長安囚如侯持節發長水及宣曲胡騎，皆以裝會。侍郎莽通使長安，因追捕如侯，告胡人曰：『節有詐，勿聽也。』」¹⁴

《漢書·百官公卿表 上》：「長水校尉，掌長水、宣曲胡騎。又有胡騎校尉，掌池陽胡騎，不常置。」¹⁵

《漢書·晁錯傳》：「今降胡、義渠、蠻夷之屬來歸來歸誼者，其眾數千，飲食，長技與匈奴同，可賜之堅甲絮衣，勁弓利矢，益以邊郡之良騎。」¹⁶

《漢書·霍光傳》：「自昭帝時，光子禹及兄孫雲皆中郎將，雲弟山奉車都尉，領胡、越兵。」

「(宣帝)又收平騎都尉印綬，諸領胡、越騎、羽林及兩宮衛將屯兵，悉易以所

¹¹ 《史記·樊噲列傳》，頁 2657。

¹² 《漢書·百官公卿表 第七上》，頁 738。

¹³ 《漢書·宣帝紀》，頁 260。

¹⁴ 《漢書·劉屈氂傳》，頁 2881。

¹⁵ 《漢書·百官公卿表 上》，頁 737-738。

¹⁶ 《漢書·晁錯傳》，頁 2282-2283。

親信許、史子弟代之。」¹⁷

《漢書·趙充國傳》：「充國子又曹中郎將印將期門佽飛，羽林孤兒，胡、越騎為支兵。」¹⁸

《漢書·匈奴傳上》：「貳師遣屬國胡騎二千與戰，虜兵壞散。」¹⁹

《風俗通義·佚文·服妖》：「靈帝好胡服、胡帳、胡床，京師皆競為之，後董卓擁胡兵略宮掖。」²⁰

由史料上的記載，可以看到胡兵的確在漢朝軍隊上扮演一定比重的角色，到了東漢時期，利用降胡守邊，以胡擊胡的現象更為明顯²¹。胡兵的形象在漢代畫像石上也有反映，圖 1²²是一個出巡的畫面，畫面的左上方即可見一胡兵開道的圖像。



¹⁷ 《漢書·霍光傳》，頁 2948、2952-53。

¹⁸ 《漢書·趙充國傳》，頁 2976。

¹⁹ 《漢書·匈奴傳上》，頁 2779。

²⁰ 《風俗通義·佚文·服妖》，頁 568。

²¹ 邢義田：〈東漢的胡兵〉，《國立政治大學學報》第 28 期（1973 年），頁 143-166。

²² 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 1》（濟南、鄭州：山東美術出版社、河南美術出版社，2000 年），圖 29。

圖 1 胡兵

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 29。

除了充當漢朝士兵外，他們也經常成為護衛達官顯要的武士，這些作為武士的胡人在畫像石畫面上經常出現（圖 2、3）²³。



圖 2 胡人武士

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 4。



圖 3 胡人武士

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 6》，圖 183（左）；圖 198（右）

²³ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 4；《中國畫像石全集 6》，圖 183、圖 198

5-4-3 作為「胡奴」的胡人

另一個值得注意的面向是胡人還成為漢人社會中的隸奴。文獻上較著者為一路隨張騫出使西域的甘父，其本身即為一胡奴。

《史記·大宛列傳》：「騫以郎應募，使月氏，與堂邑氏胡奴甘父俱出隴西，……堂邑父故胡人，善射，窮急時射禽獸給食。」²⁴

張騫能成功自西域安返，甘父的角色不可輕忽，除了能在窮急時發揮胡人善射的本領補充食物外，還能擔任通譯的角色。西域諸國語言與漢人異，但因匈奴統治西域之故，西域應通行匈奴語。通匈奴語的甘父在張騫探險西域的路途上，想必應發揮了極大的助力。

又從胡人俑在漢代墓葬中經常發現的現象來看，這些胡人俑應大部分扮演家奴的角色，好在死者亡故後繼續在陰間服侍主人。文獻上有胡人充當養馬奴的記載：

《風俗通義·佚文·服妖》：「光和元年，司徒長史馮巡馬生胡子，問養馬胡蒼頭，乃姦此馬以生子。」²⁵

案「蒼頭」係指漢代之家僕²⁶，為著蒼巾執賤役者²⁷，反應了胡人被當作家奴的

²⁴ 《史記·大宛列傳》，頁 3157。

²⁵ 《風俗通義·佚文·服妖》，頁 572。

²⁶ 志田不動磨，傅衣凌 譯：〈漢代蒼頭考〉，《食貨半月刊》第 4 卷第 11 期（1936 年），頁 37-41；李解民：〈民和黔首〉，《文史》第 23 期（1985 年），頁 55-72。

²⁷ 邢義田：〈論漢代的以貌舉人〉，收 宋文薰 等編：《考古與歷史文化（下）》（台北：正中書局，1991 年），頁 259。

現象²⁸。金日磾在未獲武帝拔擢之前，其身份也是名養馬奴²⁹。商代已有以俘虜為家奴的情況³⁰，其實中國商周時期的墓葬中即已有不少的人物造型俑出土。以商代為例，沈從文認為當時的殉葬俑包括下列幾種不同身份的人：一、奴隸。二、較小部落的奴隸主及戰敗後成為俘虜或待贖取的人質。三、親信臣妾與弄臣。四、作為鑒戒的前一代古人。五、大奴隸主或其近身血緣親屬³¹。而楊泓也指出自殷周以來文物的人體造型藝術品，其表現的形象可以概括為幾類：一、古代少數民族的形象；二、低賤的形象；三、受刑的形象；四、迷信及其他方面的形象³²。下迄春秋戰國秦漢時期，中國人物造像傳統仍深受商周時期的影響。在春秋戰國及秦漢墓中，所出人像及作為殉葬品的陶俑，都是各類為統治者服務的人³³。漢代墓葬中曾出土了不少的胡人外型的陶俑，若依商周傳統來看，這些胡俑的身份當多為奴隸。戰爭的俘虜，一般又都會淪為奴隸³⁴，這在世界史上是一種普遍的現象³⁵。在先秦時期，秦國即曾以羌人俘虜做為奴隸³⁶。但漢匈戰爭中的匈奴俘虜是否大部分成為奴隸，學界曾有過爭議。一種意見認為這些俘虜大都為奴隸，甚至虜捕奴隸是西漢屢次征伐匈奴的動因之一³⁷；但另一派意見認為這種推論不合史實，假定有匈奴俘虜成為奴隸，數目也很有限³⁸。勞榘認為被充為奴隸的僅限於俘虜，而不及降人。即使如此，漢代胡奴的人數當至眾，遍及鄉亭³⁹。

²⁸ 匈奴同樣也有將戰俘充作奴隸的情形，參見 姆·伊·里日斯基：〈匈奴與東胡〉，收余大鈞 譯：《北方民族史與蒙古史譯文集》（昆明：雲南人民出版社，2003年），頁243；林幹：《中國古代北方民族通論》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1999年），頁38-39、52；趙雲田 主編：《北疆通史》（鄭州：中州古籍出版社，2003年），頁52。

²⁹ 《漢書 金日磾傳》：「日磾以父不降見殺，與母閼氏、弟倫俱沒入官，輸黃門養馬。」，頁2959。

³⁰ 郭沫若：〈論古代社會〉，頁178、181。

³¹ 沈從文：《中國古代服飾研究》（上海：上海書店出版社，1997年），頁27。

³² 楊 泓：〈中國古文物中所見人體造型藝術〉，收孫機、楊泓 著：《文物叢談》（北京：文物出版社，1991年），頁383。

³³ 徐良高：〈從商周人像藝術看中國古代無偶像崇拜傳統〉，收中國社科院考古研究所 編：《考古求知集》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁334-352。

³⁴ 胡厚宣：〈甲骨文所見殷代奴隸的反壓迫鬥爭〉，《考古學報》1976年1期，頁5。

³⁵ C.Martin Wilbur, *Slavery in China During the Former Han Dynasty*, New York: Russell & Russell, 1967, p.96.

³⁶ 《後漢書·西羌傳》曾載「羌無戈援劍者，秦屬公時為秦所執拘，以為奴隸。」，頁2875。

³⁷ 武伯綸：〈西漢奴隸考〉，《食貨半月刊》第1卷7期（1935年），頁27。

³⁸ 吳景超：〈西漢奴隸制度〉，《食貨半月刊》第2卷6期（1935年），頁19。

³⁹ 勞 榘：〈漢代奴隸制度輯略〉，收氏著：《勞榘學術論文集甲編》（台北：藝文印書館，1976年），頁71。

《後漢書 應奉傳》注云：「奉少為上計吏，許訓為計掾……所見長吏、賓客、亭長、吏卒、奴僕，訓皆密疏姓名，欲試奉。還郡，出疏示奉。奉云：『前食潁川綸氏都亭，亭長胡奴名祿，以飲漿來，何不在疏？』坐中皆驚。」⁴⁰

儘管漢代文獻並無明文述及漢朝將匈奴俘虜全發配為奴，但汲黯曾向武帝建議將降胡賜予從軍死者家屬。

《史記·汲黯列傳》：「臣愚以為陛下得胡人，皆以為奴婢以賜從軍死事者家；所鹵獲，因予之，以謝天下之苦，塞百姓之心。」⁴¹

從金日磾的例子可以看出，至少有部分的匈奴降人被漢朝降為奴隸⁴²。胡奴的第二種來源是來自於內附的匈奴部落，因為他們的社會地位低下，常淪為佃客或奴婢⁴³，譬如石勒在崛起之前，就曾以農奴的身份為漢人助耕⁴⁴。另外，這些具有高鼻深目多鬚特徵的胡人俑也有可能是經由海上販賣而來⁴⁵，C.Martin Wilbur 指出奴隸事實上是中國與西域貿易中的一部份⁴⁶。河南方城出土的畫像石還見有胡人闢牛的圖像（圖 4）⁴⁷，說明當時這些異族人所從事的職業是十分低下的⁴⁸，有的可能為農奴（圖 5）⁴⁹，他們有的還充當門奴（圖 6）⁵⁰，這些在圖

⁴⁰ 《後漢書·應奉傳》，頁 1607。

⁴¹ 《史記·汲黯列傳》，頁 3109。

⁴² C.Martin Wilbur, op.cit, p.116.

⁴³ 孫仲匯：〈五胡考釋〉，《社會科學戰線》1985 年 1 期，頁 142。

⁴⁴ 《晉書·載記第四·石勒 上》：「太安中，……并州刺史、東嬴公騰執諸胡於山東賣充軍實，……兩胡一枷。勒時年二十餘，亦在其中。……既而賣與荏平人師權為奴。……每耕作於野，常聞鼓角之聲。」，頁 2708。

⁴⁵ 楊 泓：〈中國古文物中所見人體造型藝術〉，收孫機、楊泓 著：《文物叢談》（北京：文物出版社，1991 年），頁 386。

⁴⁶ C.Martin Wilbur, op.cit, p.96.

⁴⁷ 李 淞 編著：《漢代人物雕刻藝術》（長沙：湖南美術出版社，2001 年），頁 216。

⁴⁸ 鄭 岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，《藝術史研究》第一輯（廣州：中山大學出版社，1999 年），頁 142。

⁴⁹ 趙 超：《雲想衣裳——中國服飾的考古文物研究》（成都：四川人民出版社，2004 年），頁 82。

像資料上都有反映。



圖 4 胡人闌牛圖（河南方城城關）

摘自 李 淞 編著：《漢代人物雕刻藝術》，頁 216。



圖 5 執錫胡人石雕

摘自 趙 超：《雲想衣裳——中國服飾的考古文物研究》，頁 82。

⁵⁰ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 5》，圖 169。



圖 6 胡人門吏

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 5》，圖 169。

5-4-4 作為「胡客」的胡人

在漢代的文獻中，曾提到「胡客」這樣的一個名詞。

《漢書·成帝紀》：「(元延)三年，……冬，行幸長楊宮，從胡客大校獵。」⁵¹

《東觀漢記 卷二 紀二·顯宗孝明皇帝》：「是夜，上夢見先帝、太后，夢中喜覺，因悲不能寐。明旦上陵，百官、胡客悉會。」⁵²

⁵¹ 《漢書·成帝紀》，頁 327。

⁵² 《東觀漢記 卷二 紀二·顯宗孝明皇帝》，頁 58。

《後漢書·南匈奴列傳》：「二十八年，北匈奴復遣使詣闕，貢馬及裘，更乞和親，并請音樂，又求率西域諸國胡客與俱獻見。」⁵³

這些「胡客」究係是何種身份？漢代史籍並無說明，胡三省曾認為所謂的「胡客」，是「四夷朝貢之客」⁵⁴。邢義田先生也指出：根據漢代文獻的記載，漢代四時祠廟、上陵和元旦等禮儀舉行時，參加的人除了皇帝、宗室、諸侯、公卿百官、郡國計吏，其他有很重要象徵意義的一部份人就是來朝貢的“蠻貊胡羌”⁵⁵。這些人既然可列席漢朝的各種官方活動，當具有官方身份。準此，胡客應是具官方貢使身份的胡人。此外，漢朝疑有過專司胡客的官員：

《漢書·金日磾傳》：「敞為人正直，敢犯顏色，左右憚之，唯上亦難焉。病甚，上使使者問所欲，以弟岑為託。上召岑，拜為（郎）使主客。」

注云：「服虔曰：『官名，屬鴻臚，主胡客也。』」⁵⁶

若依服虔之說，則在西漢之時，曾有過主管胡客的專司官員。但王先謙在《漢書補注》中也留意到錢大昕云：「百官表大鴻臚屬無此官。」因此，漢代是否有此類官員尚仍存疑。而除了貢使外，匈奴或西域諸國在漢居留的質子應也在所謂的「胡客」之列。自張騫通西域以後，漢朝派往西方的使節團規模相當大，《史記·大宛列傳》曾載：

而天子好宛馬，使者相望於道。諸使外國一輩大者數百，少者百餘人，人所齎操大放博望侯時。其後益習而衰少焉。漢率一歲中使多者十餘，少者五六輩，遠者八九歲，近者數歲而返。⁵⁷

⁵³ 《後漢書·南匈奴列傳》，頁 2946。

⁵⁴ 見《資治通鑑·唐紀十四年·太宗貞觀二十年》：「十一月，己丑，詔祭祀、表疏、胡客、兵馬、宿衛」條胡注。

⁵⁵ 邢義田：〈從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義〉，《燕京學報》新 13 期（2002 年），頁 29。

⁵⁶ 《漢書·金日磾傳》，頁 2963。

⁵⁷ 《史記·大宛列傳》，頁 3170。

從中可約略推算出武帝時漢朝每年派往西域的使節團人數，竟可多達上千人，《史記·大宛列傳》同時也提到他們從西域帶回不少外國使節：

烏孫發導譯送騫還，騫與烏孫遣使數十人，馬數十匹報謝，因令窺漢，知其廣大。……烏孫使既見漢人眾富厚，歸報其國，其國乃益重漢。……是時上方數巡狩海上，乃悉從外國客，大都多人則過之，散財帛以賞賜，厚具以饒給之，以覽示漢富厚焉。……令外國客徧觀各府藏之積，見漢之廣大，傾駭之。……及天馬多，外國使來眾。⁵⁸

這些所謂的「外國客」，當屬「胡客」之列。從圖 7⁵⁹的畫像石畫面中，我們可以略窺當時胡人來朝的盛況景象。



圖 7 胡客拜會圖

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 4》，圖 46。

⁵⁸ 《史記·大宛列傳》，頁 3169、3173-3174。

⁵⁹ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 4》，圖 46。

5-4-5 作為「胡妲」的胡人

胡人在漢帝國境內的另一個身分是作為專事娛樂的胡妲與伎人。

《鹽鐵論 卷六·散不足》：「賢良曰：『今民間……玩好玄黃雜青，五色繡衣，戲弄蒲人雜婦，百獸馬戲鬥虎，唐錡追人，其蟲胡妲。』」⁶⁰

這些雜技自武帝通西域後大量傳入中國，《史記·大宛列傳》云：

於是大觥抵，出奇戲諸怪物，多聚觀者，……及加其眩者之工，而觥抵奇戲歲增變，甚盛益興，自此始。⁶¹

來到漢地的胡人有不少是以賣藝維生，他們在漢代畫像石及雕塑上留下不少生動的身影，胡人或耍劍（圖 8）⁶²，或弄丸（圖 9 左）⁶³，或騎象（圖 9 右）⁶⁴，或跳舞（圖 10）⁶⁵，或馴獸（圖 11）⁶⁶，豐富了漢代人民的娛樂生活，

⁶⁰ 《鹽鐵論 卷六·散不足》，頁 349。

⁶¹ 《史記·大宛列傳》，頁 3173。

⁶² 鄭岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，頁 141；原田淑人：〈漢と安息（パルチア）との文化關係について〉，《考古學雜誌》第 44 卷 1 號（1958 年），頁 6。

⁶³ 貴州省文物考古研究所：〈貴州金沙縣漢畫像石墓清理〉，《文物》1998 年 10 期，頁 44。

⁶⁴ 顧森：《秦漢陶俑》（上海：上海人民美術出版社，1998 年），圖 21。

⁶⁵ 國立歷史博物館編委會 編：《中國古代陶俑研究特展圖錄》（台北：國立歷史博物館，1998 年），圖 13。

⁶⁶ 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 10。

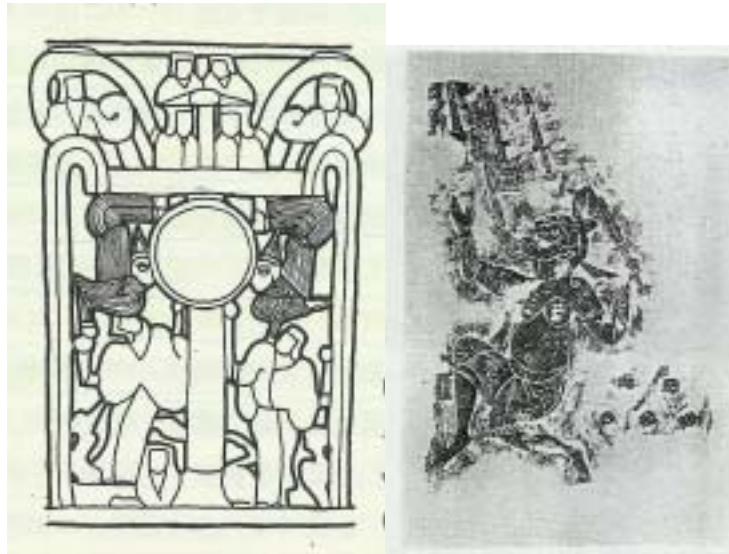


圖 8 倒立與耍劍之胡人

摘自 鄭 岩：〈漢代藝術中的胡人圖像〉，頁 141（左）；原田淑人：〈漢と安息（パルチア）との文化關係について〉，頁 6（右）。

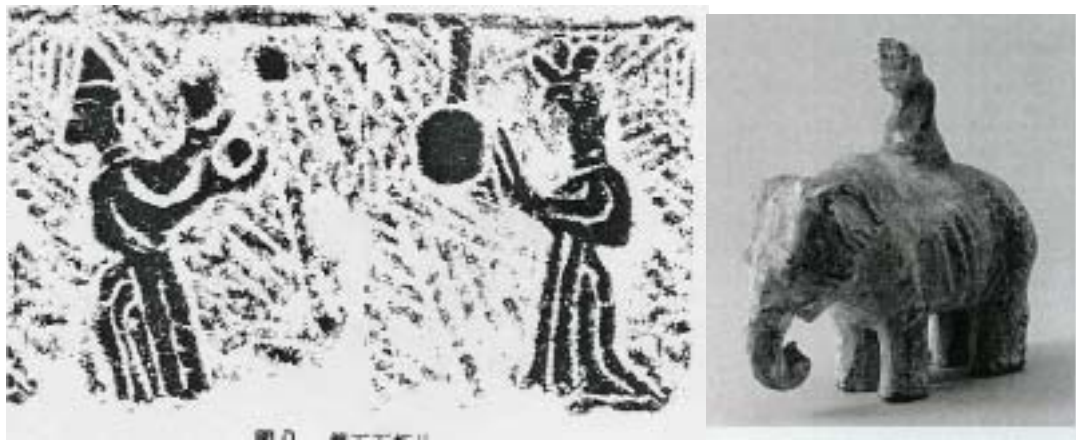


圖 9 弄丸與騎象之胡人

摘自 貴州省文物考古研究所：〈貴州金沙縣漢畫像石墓清理〉，頁 44（左）；顧 森：《秦漢陶俑》，圖 21（右）。



圖 10 東漢男舞俑

摘自 國立歷史博物館編委會 編：《中國古代陶俑研究特展圖錄》，圖 13。

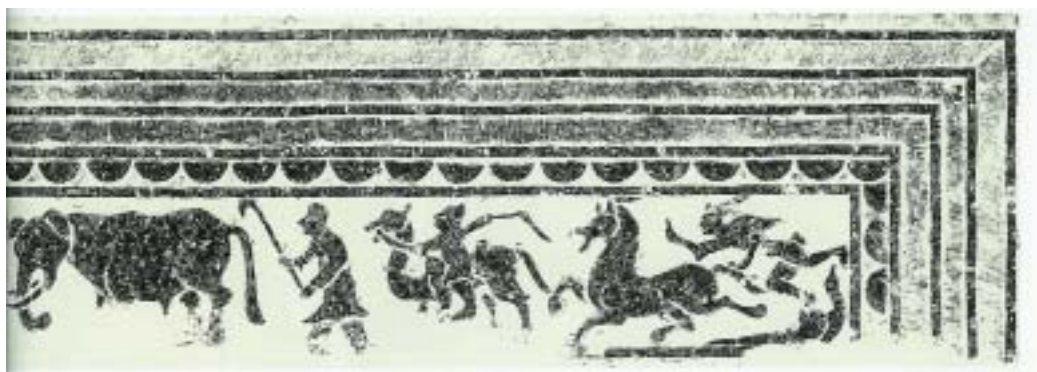


圖 11 胡人馴獸圖

摘自 中國畫像石全集編輯委員會 編：《中國畫像石全集 3》，圖 10。

5-4-6 作為「胡巫」的胡人

胡巫進入中原的時間似乎相當早，陝西扶風西周宮殿出土的兩個蚌雕，除了其明顯的高加索種面貌引人注意外，蚌雕頭頂刻有一「+」符號⁶⁷，論者認為是「巫」字，並進一步推論蚌雕所表現者為胡巫之形象⁶⁸。若此說可信，則胡人在

⁶⁷ 陳金方：《周原與周文化》（上海：上海人民出版社，1988年），頁20。尹盛平：〈西周蚌雕人頭像種族探索〉，《文物》1986年1期，頁46-49。

⁶⁸ 陳全方：《周原與周文化》（上海：上海人民出版社，1988年），頁20。饒宗頤：〈絲綢之路所引起的「文字起源」問題〉，《明報月刊》1990年9月號，頁47-50。饒宗頤：〈上代塞種史若干問題〉，《中國文化》第8期（1993年），頁165-166。

華夏民族中擔任胡巫已有相當長的一段時間，並非是從西漢初年才進入中原⁶⁹。

《史記·封禪書》云：「九天巫，祠九天。」《索隱》謂：「孝五本紀云『立九天廟於甘泉。』《三輔故事》云：『胡巫事九天於神明台。』」⁷⁰又《漢書·地理志第八下》：「安定郡，縣二十一，高平、復累、安俾、輔夷、朝那（注云：『有端旬祠十五所，胡巫祝又有湫淵祠。』）」⁷¹

西漢時還設徑路神祠，祭拜匈奴所崇敬的徑路神，徑路神為一種戰神，在好戰的游牧民族中佔有西當高的地位⁷²。

《漢書·地理志》：「左馮翊……雲陽。注云：有休屠、金人及徑路神祠三所。」

⁷³

《漢書·郊祀志》：「雲陽有徑路神祠，祭休屠王也。」⁷⁴

雲陽甘泉既有休屠金人⁷⁵與徑路神祠，所祀者當為胡神，其中也應有胡巫主持祭祀⁷⁶。武帝在雲陽設徑路祠的原因除了撫慰休屠王故眾之外，手塚隆義認為可能連武帝本身都信奉胡巫，因此胡巫才得以逐漸的接近武帝並獲得其信任。且漢代的胡巫除了從事祭祀、詛咒之外，可能還從事治病的活動⁷⁷，顯示胡巫在西漢曾獲得官方與民間的信仰支持。

⁶⁹ 蓋山林：〈巫·胡巫·陰山岩畫作者〉，收孫進己等編：《中國考古集成 東北卷 青銅時代（一）》（北京：北京出版社，1997年），頁1256。該文原刊《內蒙古師院學報》1982年4期。

⁷⁰ 《史記·封禪書》，頁1379。

⁷¹ 《漢書·地理志第八下》，頁1615。

⁷² 高去尋：〈徑路神祠〉，收國立歷史博物館編：《包遵彭先生紀念論文集》（台北：國立中央圖書館，1971年），頁99。

⁷³ 《漢書·地理志》，頁1545。

⁷⁴ 《漢書·郊祀志》，頁1250。

⁷⁵ 有種意見以為，此休屠金人實即佛像，但德效騫否認了此種可能性，參 Homer H.Dubs, "The "Golden Man" of Former Han Time", *T'oung Pao* Vol.33 (1937), pp.9-10.

⁷⁶ 王子今：〈西漢長安的“胡巫”〉，《民族研究》1997年5期，頁66-67。

⁷⁷ 手塚隆義：〈胡巫考〉，《史苑》第11卷3-4號（1938年），頁606。但高去尋先生認為徑路神祠的設置時間不能早過漢宣帝之時，雲陽之徑路神祠並非武帝所置，參氏著：〈徑路神祠〉，頁99。

《史記 封禪書》：「文成死明年，天子病鼎湖，巫醫無所不致，不愈。游水發根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人問神君，神君言曰：『天子無憂病，病少愈，彊與我會甘泉。』於是病愈，遂起幸甘泉，病良已。」

78

此巫所使用之特殊巫術，似與薩滿法術有某種淵源，其來源又是鄰近匈奴地區的上郡，故可能亦為胡巫⁷⁹。胡巫甚至還曾介入政爭，武帝時著名的「巫蠱之禍」即有胡巫參與。

《漢書·江充傳》：「於是上以充為使者，治巫蠱。充將胡巫掘地求偶人。」⁸⁰

《漢書·戾太子劉據傳》：「征和二年七月，……炙胡巫上林中。」⁸¹

5-4-7 作為「流寓之民」的胡人

從西漢中期至東漢中期，中亞人以頻繁地往來於中國，從東漢後期開始，更掀起了一股前所未有的中亞人來華熱潮，其中有佛教僧徒、商賈、貴族、遊客⁸²。因為貴霜帝國內部爆發動亂的關係，曾造成大月氏人大規模向東方遷徙⁸³。他們大多在中國各地定居，從而對中國文化產生了很大的影響。這種以國為姓（如安息人姓安、康居人姓康）的風氣也是東漢後期才出現的，正是由於當時中亞人大批來華才產生了這一姓氏華化的現象。東漢中期以後，特別是在靈帝時期，中亞地區的居民，包括月支人、康居人、安息人以及部份北天竺人，陸續不斷地移居於中國境內，成為一股移民的熱潮。乃至在漢靈帝時掀起了一股“胡化”熱潮

⁷⁸ 《史記·封禪書》，頁 1388。

⁷⁹ 王子今：〈西漢長安的“胡巫”〉，頁 68。

⁸⁰ 《漢書·江充傳》，頁 2178。

⁸¹ 《漢書·戾太子劉據傳》，頁 2743。

⁸² 馬雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，收氏著：《西域史地文物叢考》（北京：文物出版社，1990年），頁 46。

⁸³ 林梅村：〈貴霜大月氏人流寓中國考〉，收氏著：《西域文明》（北京：東方出版社，1995年），頁 33-67。

⁸⁴。如《後漢書·五行志》所云：「靈帝好胡服、胡帳、胡床、胡坐、胡飯、胡空侯、胡笛、胡舞，京都貴戚皆競為之。」⁸⁵這顯然與當時洛陽城中居住著大批從中亞來的胡人有關。《後漢書·梁冀傳》⁸⁶載冀父商曾獻美人友通期於順帝，《東觀漢記》⁸⁷，“友”作“支”，此友通期當作支通期為是，支通期可能即月支胡女，梁氏父子與西域交往密切，故有獻胡女之舉。⁸⁸

至於胡人在東漢中期以後大量來華的原因，這牽涉到當時中亞的政治局勢。二世紀中，貴霜王迦膩色伽一世大力宣揚佛教，推動了不少沙門來到中國傳教，同時，長期貿易也使得許多商人逐漸在中國定居。在中國出現了一些中亞僑民的定居點以後，很容易吸引一些旅遊者前來觀光。在東漢末年出現的大批中亞人移居中國的現象，其背景恐由於當時中亞發生了混亂，因此這些中亞移民是為了避難（貴霜王國趨於崩潰之時）才來華的⁸⁹。流寓中國的胡人，通常帶有親族聚落的特徵，形成一個生活方式、語言習俗、宗教信仰諸方面都便於交流的文化圈⁹⁰。

5-4-8 作為佛教傳播者的胡人

西域胡人在東漢以後大量來華，他們之中應有佛教徒在其中。胡人不僅帶來佛教文明還帶來了許多中亞的風俗習慣和服用器物，對洛陽貴族階級的生活具有很大的影響⁹¹。至少在漢明帝時，已有遊化洛陽的西域僧人。漢明帝以後，胡人流徙洛陽及漢地的人數與日俱增，洛陽已是胡人在漢地的主要聚居地。這些胡人之中既有佛教僧徒，也有商賈販客。在胡人內遷的地域中，四川因與西域有密切的交通往還，也成為胡人的僑居地。胡人入蜀可上溯到西漢後期，四川佛像的供養者或繪刻者中至少有相當一部份是胡人。⁹²

⁸⁴ 馬 雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 46-59。

⁸⁵ 《後漢書·五行志》，頁 3272。

⁸⁶ 《後漢書·梁冀傳》，頁 1108。

⁸⁷ 《東觀漢記·卷十五·梁冀》，頁 601。

⁸⁸ 馬 雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 46-59。

⁸⁹ 馬 雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 46-59。

⁹⁰ 羅世平：〈漢地早期佛像與胡人流寓地〉，《藝術史研究》第一輯（廣州：中山大學出版社，1999年），頁 99。

⁹¹ 馬 雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 58。

⁹² 羅世平：〈漢地早期佛像與胡人流寓地〉，頁 80-98。

胡人俑在四川的出現，反映了胡人的入蜀與流寓。司馬相如到巴蜀之後，曾告巴蜀民檄說“康居西域，重譯納貢，稽首來享”⁹³，說明早在西漢時已有人將有關西域“康居”的消息傳到了巴蜀，這遠在張騫通西域之前。張騫通西域以後，大批胡人來到中原。這些來華胡人的成分，一是西域各國送往漢帝國都城長安作為人質的“西域質子”，二是來自西域各國的使節與商賈，後者所佔的比例要遠遠大於前者。至少上溯到東漢時期，蜀地應有相當數量的胡人存在⁹⁴。西域胡人採取何種路線進入蜀地？一條古老的絲路通道是取道今青海省，羌中東達岷江上游是；其後南北朝時代南朝與西域的交往也多取此道⁹⁵；另一條則是由河西經漢中進入四川北部⁹⁶。

霍巍先生認為值得注意的是：胡人俑幾乎都出土在墓葬中，這些胡人形象都是漢族對外域異民族的認識和反映。其中一類胡人形象可能是墓主將其生前所見情景在墓葬當中加以重現，以體現古代“事死如事生”的觀念。還有一類胡人很可能在當時的喪葬禮儀活動中起到過重要的作用，因而也隨死者埋葬入墓。這類胡人是否正在進行一種通俗的佛教宗教儀式，在沒有更充足的證據之前，還需持審慎態度，但他們至少應當是與某種特定的喪葬儀式活動有關。有可能是墓主請外來“胡神”保佑其亡靈以及子孫後代的一種社會習俗在考古材料中的反映⁹⁷。

至於東漢時期的這些胡俑是不是「胡僧」？這個問題牽涉到早期佛教傳播的問題。學界基本上有兩種看法，一種認為佛教傳入中國的最早路徑，應是透過陸路，即經過西域而傳入中國⁹⁸；另一種看法則主張是透過東南沿海的海路途徑而

⁹³ 《史記·司馬相如列傳》，頁 3044。

⁹⁴ 霍巍：〈胡人俑、有翼神獸、西王母圖像的考察與漢晉時期中國西南的中外文化交流〉，《九州學林》第 1 卷 2 期（2003 年），頁 40-44。

⁹⁵ 馬雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 56-57。

⁹⁶ 吳焯：〈四川早期佛教遺物及其年代與傳播途徑的考察〉，《文物》1992 年 11 期，頁 46。

⁹⁷ 霍巍：〈胡人俑、有翼神獸、西王母圖像的考察與漢晉時期中國西南的中外文化交流〉，頁 44-48。

⁹⁸ 榮新江：〈陸路還是海路？——佛教傳入漢代中國的途徑與流行區域研究述評〉，文收 北京大學歷史學系 編：《北大史學 9》（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 320-342；吳焯：〈四川早期佛教遺物及其年代與傳播途徑的考察〉，頁 40-50、67。

傳入中國⁹⁹。他們是否為胡僧看來目前尚未有積極的證據，因此將他們先定位為佛教傳播者，可能是較妥當的作法。

5-4-9 作為「賈胡」的胡人

胡人自西域來到中國，有不少是從事商業活動。中亞的粟特人士中古時期著名的商業民族，中國史上的「昭武九姓」，即是來自中亞一帶的粟特民族。昭武九姓在東方的活動，上可追蹤兩漢，東漢史籍中多次出現了「賈胡」一詞，粟特商人必當包括在內¹⁰⁰。

《後漢書·馬援傳》：「伏波類西域賈胡，到一處輒止。」¹⁰¹

《後漢書·李恂傳》：「諸國侍子及督使、賈胡數遺恂奴婢、宛馬、金銀、香屬之屬。」¹⁰²

《後漢書·梁統附梁冀傳》：「嘗有西域賈胡，不知禁忌，誤殺一兔，轉相糾告，死者十餘人。」¹⁰³

《後漢書·西域傳》：「商胡販客，日款於塞下。」¹⁰⁴

《東觀漢記 卷十·楊正》：「西域賈胡共起帷帳設祭」。¹⁰⁵

他們來華的路線大致可分為海、陸兩道。取海道者經印度航海來到交趾，一

⁹⁹ 李剛：〈漢晉胡俑及佛教初傳中國摭遺〉，《東南文化》1994年1期，頁122-129；阮榮春：〈「佛教南方之路」北滲山東南部〉，《故宮文物月刊》第14卷10期（1997年），頁78-89。

¹⁰⁰ 張廣達：〈唐代六胡州等地的昭武九姓〉，《西域史地叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁263。

¹⁰¹ 《後漢書·馬援傳》，頁844。

¹⁰² 《後漢書·李恂傳》，頁1683。

¹⁰³ 《後漢書·梁統附梁冀傳》，頁1182。

¹⁰⁴ 《後漢書·西域傳》，頁2931。

¹⁰⁵ 《東觀漢記 卷十·楊正》，頁379。

些人留居交趾，一些人繼續北上，到達洛陽。取陸道者越過蔥嶺來到敦煌，一些人留居敦煌，一些人繼續東進，到達洛陽¹⁰⁶。

綜觀胡人在漢地之境遇，除少數如金日磾者能位極人臣外，絕大多數的胡人都處於社會的中下階層，境況稍佳者還能以胡兵、武士的身份在社會上立足，部分的胡人或作為商賈、伎人而流蕩於漢地，但也有悲慘者最後落入淪為奴隸的命運。這些身份對漢人而言，都屬較卑賤一類的職業，且經常受到漢人的欺凌。東漢辛延年的《羽林郎》，就生動的描述了漢人如何倚仗權勢調戲胡女的情景，其詩云：

昔有霍家奴，姓馮名子都。依倚將軍勢，調笑酒家胡。胡姬年十五，春日獨當壚。長裾連理帶，廣袖合歡襦。頭上藍田玉，耳後大秦珠。兩鬢何窈窕，一世良無所。一鬟五百萬，兩鬟千萬餘。不意金吾子，娉婷過我廬。銀鞍何煜燦，翠蓋空踟躕。就我求清酒，絲繩提玉壺。就我求珍肴，金盤燴鯉魚，貽我清銅鏡，結我紅羅裾。不惜紅羅裂，何論輕賤軀。男兒愛後婦，女子重前夫。人生有新舊，貴賤不相逾。多謝金吾子，私愛徒區區。¹⁰⁷

整體來說，漢帝國之下的人民對胡人地位的評價應是不高的，因此如《焦氏易林》中漢人不願與胡人婚配的現象便不難想見了。

¹⁰⁶ 馬 雍：〈東漢後期中亞人來華考〉，頁 57-58。

¹⁰⁷ 遼欽立 輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩 上》（北京：中華書局，1998 年），頁 198。

小 結

描述一個民族對另一個異族的心理意象，看來似乎比較抽象，因為它們看來不像是“確鑿”的史實，較難以“掌握”。但意象研究重點之一，是瞭解影響異族形象模塑的各種因素¹。透過對先秦時期以及兩漢時期的夷狄觀及胡人觀的考察，可以發現從先秦至漢代，華夏漢民族對於北疆異族的意象有一脈相承的部分，但也有部分地方可以觀察出對北疆異族意象的變遷。

先就同的部分而言，將夷狄或胡人醜類化，強調其如同禽獸、貪婪、不知禮義等，是第一個普遍性的特徵。傅斯年先生指出：中國人對漠南游牧族自始少同情，而戎狄胡虜皆成醜字醜詞²。究其將北疆異族醜化的原因，來自生存競爭的壓力應是主要的因素。華夏—漢民族對於夷狄或胡人的族群觀，基本上不脫我族中心主義式的思維，所謂的「華夷思想」的初始形態，其實是一種對自身的集團（部族·氏族）抱持優越感，而蔑視其他集團的簡單觀念³。因此，將異族禽獸化、貪婪化、強調其非道德的層面等，都是中國早期對夷狄、胡人進行「污名化」過程中常見的手段。在兩漢時期，除了承襲先秦時既有的華夷思想外，從文獻可看出對胡人的觀感，除了因漢匈戰爭所帶來的仇恨感外，更加添了不少「異族想像」的色彩，包括了對胡人容貌的鄙視，對其勇武善射的驚訝，胡人居於偏遠苦寒之地，甚至是仙界成員的一份子，這些都有助於加深漢人對胡人一種既存的異類感。

先秦時期夷夏觀的形成有一重要的成因即是來自夷狄的壓力⁴，諸夏國家曾

¹ 鮑紹霖：《民族形像與文化交流史研究》，《史學理論研究》1994年4期，頁108、110。

² 傅斯年：《東北史綱》（北平：中研院史語所，1932年），頁14。

³ 高津純也：《春秋三傳に見られる「華夷思想」について》，《史料批判研究》創刊號（1998年，東京），頁47。

⁴ 王仲孚師：《試論春秋時代的諸夏意識》，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（台北：中央研究院，1989年），後收《中國上古史專題研究》（台北：五南出版社，1996年），頁593-619

一度面臨到「南夷與北狄交，中國不絕若綫」⁵的窘境。在此生存競爭中，對敵手總是惡言相向，尤其失敗者，其不為禽獸而何？⁶第二個共同的特徵是明確的敵對意識，而後化約為對異族之種族仇視，這也與因生存競爭所因發的武力衝突有關。羅志田先生認為：夷夏之辨後來漸趨於嚴夷夏大防，雖然基本是出於政治考慮，卻仍以種族文化之別為其主要的表達形式。政治情勢愈不利於華夏，則夷夏之辨就愈嚴；愈嚴則愈從非文化層面去詮釋夷夏之辨。夷夏之間的族類區別雖然主要是文化的，但在此觀念的演變中，有時也因政治局勢的影響，發展出非文化詮釋夷夏之辨的認知。此時則傾向於以一條現劃斷夷夏，而不允許夷可變夏，夷夏之辨乃成一封閉體系。這一傾向雖是非主流的，卻也長期存在，在特定的時段還曾成為占主導地位的思潮⁷。其三是夷狄的認定似採文化認同模式，被目為夷狄者並非全是華夏以外的異族。這在兩漢也有類似的現象。李陵在面臨故舊任立政暗示可再歸漢時答曰：「吾已胡服矣」⁸，其婉拒之原因即在已改變文化認同。

至於華夷之別之標準為何？從文獻中可明顯看出在當時夷狄的壓力下，為了區別你我，必須設定一種區隔族群的認同標準。在先秦時期，這些標準主要集中在的生活、禮俗、倫理、與戰事等文化層次上，雖未提及種族之別的面向，但仍可看出其間還是有濃厚的族類區隔意識，而且只允許「用夏變夷」⁹。不過我們也可注意到在春秋三傳中被定位為「夷狄」的，並非全是戎狄，也有部分是屬於傳統諸夏的國家。可見國家間在處於競爭狀態時，將對方「夷狄化」，是一種政治操作手段而非出於單純的族群因素。

在另一方面，漢代的胡人觀與先秦的夷夏觀，也有不少變遷的部分。首先是漢代的胡人認定似有較強種族主義傾向，即漢人已意識到胡人與漢人在形貌特徵上的差異，這是先秦文獻所未見的。第二點是漢人已承認胡人的確勢力強大，從天文思想中有天街、胡星這點來看，除了有王者無外「天下觀」的意識存在外，

⁵ 《公羊傳 僖公四年》，頁 126。

⁶ 邢義田：《天下一家——中國人的天下觀》，收劉岱編：《中國文化新論 根源篇》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁 451。

⁷ 羅志田：《夷夏之辨的開放與封閉》，收氏著：《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998年），頁 35。

⁸ 《漢書·李廣、蘇建傳》，頁 2458。

⁹ 《孟子·滕文公篇》，頁 98。

胡人強大的客觀事實，恐怕也是漢人不得不在心理上作調整的原因，這在先秦也是少見的。第三個較特別的是胡人最後竟成爲漢人仙界思想中的一部份，這可能與當時流行的西王母信仰，以及後來傳入的佛教信仰有關，先秦時期則似未有夷狄成爲民間信仰一部份之現象。至於漢代的胡、漢之別究係在何處？文獻上反映的似乎極少。從圖像所反映的胡人外觀來看，胡人的胡服、尖帽、善射等造型，都具有明顯的內陸歐亞草原文化色彩，這似乎是圖像上胡漢之別的主要重點。但漢人對胡人的異族意象更多是來自於胡人在漢帝國境內之境遇，除胡客、降胡的境遇較佳外，胡人在漢代社會中常以胡奴、胡兵、伎人的身份出現，顯示他們在漢地是處於社會之下階層。另外值得注意的是胡人在漢人的宗教信仰生活中曾扮演過一定的角色，從早期的胡巫到東漢後期來華的佛教徒，其對中國民間信仰均產生一定程度的影響，這也是後來胡人竟會成爲漢代藝術中仙界成員一份子的重要原因。

總之，胡人作爲一個漢帝國的他者，漢人對其身份的觀感不可避免的會有先秦時期夷狄觀的影響。但漢代的胡人意象與先秦的夷狄觀相較之下，也有新的異族形象在逐漸形成，譬如胡人在漢代社會中所扮演的商賈、娛樂角色與作爲新興宗教的傳播者，就是先秦夷狄觀所未見的新形象。