

## 柯爾克孜族簡介

柯爾克孜族爲源遠流長之古老民族，在中國境內者稱柯爾克孜族，在中亞者稱吉爾吉斯（Qirghiz），漢文史料最早記載該族爲《史記》於其〈匈奴傳〉中作「鬲昆」或「隔昆」，漢朝時其聚居地區約在今貝加爾湖西邊丁零之西，之後漢文史料對其稱謂迭有變遷，若堅昆、結骨、紇骨、契骨、護骨、居勿、紇斡斯，唐時稱黠戛斯，唐之後或稱之爲紇里迄斯，吉利吉思；及至清代則稱之爲布魯特；而布魯特一詞係準噶爾對該民族之稱謂，其意爲「高山居民」，清朝沿用之。至民國二十四年（西元 1935 年）新疆省政府正式將新疆省境內之布魯特族命名爲柯爾克孜族。至於在中亞部分，俄國人在近代文獻中始終稱之爲「喀喇吉爾吉斯人」，而稱哈薩克人爲「吉爾吉斯人」，至西元 1925 年始正式定名爲吉爾吉斯人。

唐時柯爾克孜族人（時稱黠戛斯）曾一度擊破回紇汗國，建立黠戛斯汗國，稱雄漠北，迫使唐朝不得不承諾冊封黠戛斯可汗，並與之和親，只是黠戛斯之壯大，猶如曇花一現，很快的崩解了，唐朝的冊封與和親均成爲口惠而實不至之書面記錄而已。自黠戛斯汗國崩解後，此一民族命運即處於顛沛流離之中，備受周遭民族之壓迫，漸次向西南方向遷徙至今新疆乃至中亞地區，由於長期之遷徙，逐漸創作出燦炙人口之史詩《瑪納斯》，成爲邊疆民族三大史詩之一（藏族之《格薩爾》、蒙古族之《江格爾》）。《瑪納斯》篇幅宏偉，分爲八部，共有二十萬行，不僅爲一部文學藝術珍品，且爲一部研究柯爾克孜族歷史、社會、地理、宗教信仰、生活習俗之百科全書，《瑪納斯》也爲中國文化瑰寶之一。

柯爾克孜族在語言上係操阿爾泰語系突厥語族，在中國境內者通用維吾爾文、漢文及哈薩克文。信奉伊斯蘭教。一般柯爾克孜族家庭由祖孫三代直系親屬組成，已婚兒子多不分居，通常實行一夫一妻制。

柯爾克孜族也爲能歌善舞之民族，因此在文娛活動方面多采多姿，由於有《瑪納斯》史詩，因此在唱歌，跳舞之外，更有吟唱《瑪納斯》者。柯爾克孜族有自身流傳已久之曆法，新月每出現一次爲一個月，十二個月爲一年以鼠、牛、虎、兔、魚、蛇、馬、羊、狐狸、雞、狗、豬等十二種動物紀年與漢人之紀年相當接近。

## 目 錄

唐蕃和親及其特色 .....	林恩顯	1
祆教、摩尼教從中亞到中原 .....	劉學鈔	17
東突厥啟民可汗阿史那染干出身小考 .....	朱振宏	67
從君子國論古代中國的韓國觀 .....	王永一	77
中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會紀錄 .....	編輯部	87
中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會手冊 .....	編輯部	90
中國邊政協會第三十八屆九十五年第一次常務理監事會議 會議紀錄 .....	編輯部	95
稿 約 .....		97

# 唐蕃和親及其特色

林恩顯

中國邊政協會常務理事、政治大學退休教授

## 一、前言

中國歷代和親涉及不同時代、地域、民族及其背景因素等，致使其目的、方式、效果及影響等亦有所差異。過去學者研究多偏重於個別歷史事實和究明，與相關詩詞文學的描述。近來也有初步的比較分析研究，惟多在朝代或民族別著墨。其實和親除了時代背景、雙方國力、政軍外，從民族學角度，該邊疆少數民族的傳統文化，如婚姻觀念、婚姻制度習俗、家庭社會體制等影響至深，從而可將中國邊疆民族就文化體系歸類為：北方游牧民族系、西方牧農藏蕃族系、南方農業族系等三類，探討此三類由於其傳統文化的差異，對中國和親所產生的差異和影響。以分析不同體系文化族群，在一個政軍中所發現的不同族群關係。

筆者過去數年來集中於歷代中原王朝對北方游牧民族的和親研究，今擬以西方牧農吐蕃為對象，從其民族傳統文化在唐朝與吐蕃的和親中，所表現異於北方游牧民族者，以為中國古代和親研究作科際整合式的比較分析焉。

## 二、和親意義及其源流

### (一)和親意義

李唐王室混有北方民族血統，故種族觀念薄弱，唐太宗謂「自古皆貴中華，賤夷狄，朕獨愛之如一」<sup>1</sup>。「中國百姓，實天下之根本，四夷之人，乃同枝葉，擾其根本以厚枝葉而求安，未之有也」<sup>2</sup>。另有唐玄宗為代表的多事四夷、長孫晟的離強合弱離間分化、陳子昂的以夷制夷、唐德宗的威信並立、李絳的和親理論等民族關係思想，均對唐朝和親意義有所

<sup>1</sup> 司馬光：資治通鑑卷一九八唐貞觀 21 年條，台北，世界書局，一九六八年。

<sup>2</sup> 吳兢：貞觀政要卷九，台北，黎明文化公司，一九九〇年。

影響。人類學家認為，古代中原人視邊疆四裔為東夷、北狄、西戎、南蠻，均含有「非人類」性質意義。後來能以「和親通婚」建立關係，顯示視對方族群為「對等」團體，相等地位的「人」之待遇。政治學家恩格斯氏謂：對於剝削階級的諸侯、王公來說，「結婚是一種政治的行爲，是一種借新的聯姻來擴大自己勢力的機會」<sup>3</sup>。

在中原王朝對和親一般言，比較重視其政治名分的關係，藉婚姻為家族繼續子嗣，並在重視「舅甥」、「姑姪」特權親暱習俗，形成漢代劉（婁）敬獻和親政策。亦即中原和親觀念是希望藉公主下嫁和親建立左右對方的政治作用，進而達成避戰求和或聯盟的姻親關係。至於邊疆民族，則比較重視經濟性的賜與及互市、名譽、威望的提升。如全唐文云：「爰自昔年，慕我朝化，申以婚姻之好，結為甥舅之國。歲時往復，信使相望，繒繡以益其饒，衣冠以增其寵」<sup>4</sup>。新唐書吐蕃傳載：「（弄贊）自以其先未有昏帝女者，乃為公主築一城以夸後世」<sup>5</sup>。

總之，「和親」一詞，首見於上古左傳。襄公二十三年條，其意義為「和睦相親愛」。後來演變可分為廣狹兩義：狹義僅指中原王朝與邊族君長的好同盟關係；而廣義則還包括少數民族君長間、政權間的異族政治婚姻關係。而狹義者可稱「和親」；少數民族間、政權間者則宜別稱為「聯姻」。至於和親的主要內容包括：和好並確立名份、軍事同盟、出嫁公主、互贈禮物、歲給與互市、遣質子等。

## （二）和親源流

從傳說時代的帝嚳、夏、商朝就有政治性聯姻活動，唯未用「和親」名詞。西周幽王之申后為申戎之女，申后子宜臼被立為太子。後幽王寵幸褒姒欲廢申后及太子，結果引發諸戎之亂<sup>6</sup>。周襄王（姬鄭）為了征伐鄭國，特意納娶狄女隗為后<sup>7</sup>。春秋戰國時代晉國尤為華夏族與夷狄聯姻的先驅之一，晉獻公曾一連娶了四個戎女。重耳、夷吾、奚齊、卓子四個公

<sup>3</sup> 恩格斯：家庭、私有制和國家的起源，馬克思恩格斯選集，第四卷頁 74。

<sup>4</sup> 全唐文卷 21 玄宗親征吐蕃制，頁 286。

<sup>5</sup> 新唐書卷 216 吐蕃上，頁 6074。

<sup>6</sup> 史記（一）卷四周本紀第四，頁 149，台北：鼎文書局，民國 67 年。

<sup>7</sup> 左傳，僖公二十四年。史記（四）卷 20 匈奴列傳。

子，均爲戎女所生<sup>8</sup>。春秋戰國時期，大國爭霸稱雄，婚姻外交受重視，其性質包括：以取人之國、小國借大國關係、以結交軍事同盟、以結束對立狀態等目的聯姻<sup>9</sup>。不但聯姻於中原諸侯、也包括異族。總之，在先秦時期，就有「和親」之名，以及許多政治聯姻活動，至於兩者合一，並制度化成爲政策，則一般言，始於漢高祖<sup>10</sup>。

### 三、吐蕃社會文化婚俗

「吐蕃」又稱「圖伯特」，外國人稱之爲 **Tibet**。「吐蕃」一詞始於唐，五代迄宋，仍沿舊稱。元代則稱之爲「土番」或「吐蕃」，更或以其方位處於中國西方，稱爲「西番」。明代改稱爲「烏斯藏」，清代稱其爲「衛藏」，或「西藏」，以迄於今。係泛指中國西北青康藏高原族群。其人出自羌種，或即爲西羌種<sup>11</sup>。民族性強悍狡沉，以力爲雄。

吐蕃歷史，在其名王松贊幹布（**Song-tsen-sGam-po**）以前的王統記載屬神話傳說，其民族在上古之世，本分爲若干部落（氏族部落聯盟），各有其酋長且不相統攝，行君主集權制（貴族官僚及封建混合），其社會行原始部落政治組織。。傳至松贊幹布王時代，削平內亂，征服羊同、蘇毗殘部，完成西藏統一，接著改革，遷政治中心於邏些，將全國劃成四個政區，各有首長，行軍政合一制，成爲一個佛教王國，外人稱其教爲「喇嘛教」。在佛教未流傳西藏之前，其人民奉行泛靈信仰之自然靈力崇拜，藏語稱之爲 **Bon**<sup>12</sup>。

其生活方式，居今雅魯藏布江者，略事農業，其餘以游牧爲主，可謂農牧並行。游牧爲生者，以食肉飲乳爲主，畜多犛牛、豬、馬、犬、羊等；以農耕爲業者，主要產小麥與青稞等。衣率氍毹，以赭塗面爲好，婦人辮髮而縈之。居屋皆平頂，高者數十尺。貴人處於大氍毹，部人處小拂

<sup>8</sup> 左傳（上冊）卷四，莊公二十八年，頁 193。

<sup>9</sup> 崔明德、林恩顯：論中國古代和親的類型、特點及其它，民族研究一九九五年第 5 期，頁 46、47，北京：中國社科院民族所，一九九五年九月。

<sup>10</sup> 林恩顯：中國古代和親理論初探，台北：政治大學民族學報第 23 期，頁 18-20。

<sup>11</sup> 劉義棠：中國邊疆民族史，台北：台灣中華書局，頁 379，民國六〇年六月二版。

<sup>12</sup> **Bon** 漢譯作棒、笨、崩薄等，不但崇拜山岳、木、石、湖水、谿谷等神，而且兼尚鎮壓妖魔幻術等事。

廬，畜牧者逐水草而居。吐蕃人貴壯賤老，重兵死，惡病終，死葬爲冢，塹塗之。其人初無文字，結繩、齒木以爲約。至松贊幹布王時，始仿印度笈多（Gupta）字體以創製西藏文字。四時記時以麥熟爲歲首。用刑、兵法嚴峻焉<sup>13</sup>。

吐蕃屬父系社會單一婚姻與合成式的主幹家庭，婚俗王室貴族爲一夫多妻，行族外婚，王室有固定結婚世族群<sup>14</sup>。王室與貴族視婚姻如擴大或結合政治勢力或資源的手段之一，必須門當戶對，上層社會與下層社會絕不可通婚，因此吐蕃經常以聯姻手段，籠絡結合外族勢力，或利用聯姻手段併吞對方等<sup>15</sup>。因此其不但自唐、南詔娶公主，也嫁公主到羊同、勃律、吐谷渾等。吐蕃的婚姻模式介於農業民族與游牧民族之間，具有兩種類型的特徵，如繼承以嫡長子爲優先，又有如游牧民族的烝報婚色彩<sup>16</sup>。但在古代吐蕃「一妻多夫制」似未見載於史冊，然不見得不存在。

西藏在中共解放前，社會變化少，因此吐蕃習俗仍可見於解放前的西藏社會，其婚姻原則簡言之：婚姻動機在中上層社會，重在傳宗接代，經濟次之，愛情更次之；基層則以勞動力的獲取爲主。婚姻嚴格階級內婚門當戶對，血親禁婚，以夫兄弟婚與妻姐妹婚爲優先婚配。婚姻方式以自主婚爲多，在歷史上有掠奪婚，並普遍有交換婚。配偶制度有單偶婚的一夫一妻制，多偶婚的一夫多妻、一妻多夫制。近親、仇家禁婚。嫁娶與招贅婚並存。夫妻在家庭男主外，女主內。

#### 四、唐蕃關係及其政策

吐蕃在上古出自我國西北羌種，行原始部落政治組織，各有其酋長，不相統攝。至陳宣帝太建元年出生之松贊幹布王，於十三歲即位後，因其爲人慷慨，且雄才大略，開疆拓土，並諸多改革，文治武功均顯赫於世。其時疆土，南越喜馬拉雅山，侵入印度降藍摩、泥波羅（尼泊爾）；侵占西域諸國；兼併吐谷渾；憑臨隴右，唐室爲之震驚。

<sup>13</sup> 劉義棠前引書，頁 417-419。

<sup>14</sup> 林冠群：唐代吐蕃的社會結構，民族學報第 20 期。

<sup>15</sup> 林冠群：唐代吐蕃之對外擴張，蒙藏專題研究叢書第 51 期，民 80 年。

<sup>16</sup> 林冠群：吐蕃贊普墀松德贊研究，頁 301-305 墀松德贊退位一節。

### (一)唐蕃關係

唐太宗貞觀八年（六三四），始遣使朝唐，而太宗亦即派行人馮德遐往答禮，此後除太宗、中宗之時有和親關係，獲短期和平外，其餘兩百多年間唐蕃一直處於戰爭狀態。至松贊幹布聞突厥、吐谷渾皆尙唐公主，於是又遣使臣倫布噶（唐史稱祿東贊）隨同馮德遐前來長安奉表求婚。太宗未准，其使者還妄告吐谷渾王入朝離間，幹布聞言大怒，遂發兵擊吐谷渾，大破之，盡取其貲畜。又乘勝連破黨項、白蘭羌，勒兵二十萬，進屯松州，再遣使者貢金帛，並言來迎公主。公主未至，旋即進攻松州，太宗命吏部尙書侯君集爲行軍大總管，與執失思力、牛進達、劉蘭等率步騎五萬對抗。進達自松州乘夜襲擊吐蕃，大破之，斬首數千級。幹布心懼引兵而去，並派使臣來唐謝罪，又請婚，太宗爲息事寧邊，故許婚。貞觀十四年（六四〇），幹布遣其相倫布噶來獻金五千兩，珍玩數百以聘唐公主，唐許以文成公主下嫁。

貞觀十五年（六四一）太宗命禮部尙書江夏郡王道宗主婚持節送公主於吐蕃，幹布親率其部兵次柏海親迎於河源，見道宗執子婿之禮甚恭。

高宗永徽元年（六五〇）松贊幹布死，其孫芒松芒贊繼位。自文成公主下嫁以來，唐朝與吐蕃一直維持和平關係。芒贊即位年僅十三歲，政事委由大倫祿東贊（即迦桑贊字松），祿東贊頗具才識，明毅嚴重，講兵訓師，雅有節制，吐蕃雄併諸羌。時吐谷渾內附唐爲祿東贊所怨，因而起戰事，高宗龍朔三年（六六三）吐蕃與吐谷渾各遣使上表求援助，皆不許。雙方戰爭，吐谷渾大敗，諾曷鉢可汗遂與弘化公主率數千帳走投涼州，請徙居內地。咸亨元年（六七〇）吐蕃攻陷西域十八州，罷龜茲、于闐、焉耆、疎勒四鎮。高宗以右衛大將軍薛仁貴爲邏娑道行軍大總管，左衛將軍郭待封副之，率軍進討吐蕃，並護送吐谷渾還故地。結果唐兵大敗，死傷略盡，與吐蕃相倫欽陵約而還。祿東贊死，欽陵代之。

吐谷渾亡後，其故地劃入吐蕃，大唐西及西北西屏藩盡失，吐蕃從此遂迭擾唐邊，致成唐廷四大邊患之一（即突厥、吐蕃、回紇、南詔）。高宗儀鳳二年（六七七）詔發大兵討吐蕃，戰於青海，唐兵大敗。後吐蕃盡收羊同、黨項及諸羌之地，東與涼、松、茂、巂等州相接，南臨天竺，西陷龜茲等四鎮，北抵突厥，地方萬餘里，國勢之盛，自漢魏以來「西戎」

所未有。儀鳳四年（六七九）芒松芒贊死，子器弩悉弄（一作都松芒薄結）嗣位，年僅八歲，國政委於倫欽陵。永隆元年（六八〇）文成公主薨，高宗遣使往弔祭，吐蕃與唐關係漸疏。後器弩悉弄年漸長，爲圖收欽陵、贊婆等專橫出兵，欽陵自殺，贊婆則率所部千餘人及其兄子莽布支等降唐，武后授輔國大將軍行右衛大將軍，封歸德郡王。武后長安四年（七〇四）贊普死，諸子爭立，後國人立年僅七歲的棄隸蹀贊（一作棄隸縮讚），中宗景龍元年（七〇七）贊普祖母祿沒氏（沒盧氏）遣其大臣前來獻方物，並爲其孫請婚。中宗以所養雍王守禮女爲金城公主妻之。三年（七〇九）吐蕃派大臣尙贊咄等千餘人來迎公主。睿宗景雲元年（七一〇）命左衛大將軍楊矩送公主至吐蕃。贊普別築城以居之。吐蕃請以河西九曲之地爲金城公主湯沐之所，唐許之。此地水草肥美，又與唐境接近，故吐蕃因此勢力益強，連年寇唐邊。及玄宗即位，雖遣將於隴右、河西，然礙於公主未敢大事攻伐，而吐蕃時戰時和。後唐與吐蕃連年交兵，金城公主所處地位困擾，曾一度計畫向西方小國出走，但爲玄宗派人所勸阻。開元十八年（七三〇）吐蕃屢以兵敗而懼，乃求和親。上命皇甫惟明等使吐蕃。同年十月吐蕃遣大臣論名悉獵隨同惟明入貢。遂又款附唐朝。明年吐蕃使者稱公主求毛詩、春秋、左傳、禮記、文選等書。玄宗令各抄送一部，中國文化遂第二次流傳於吐蕃。金城公主又爲息兩國兵爭，乃於開元二十一年（七三三）二月，表請立界碑於河源附近的赤嶺，以分唐與吐蕃之境，玄宗許之，並詔約：「自今兩國和好，無相侵暴」。後又因吐蕃圍攻小勃律國事，連年構兵。天寶十四年（七五五）棄隸蹀贊死，其子墀松德贊嗣位，年幼，大權旁落於棄隸蹀贊大妃孃囊舅氏家。此時唐朝正逢安史之亂起，玄宗盡徵河、隴、朔方之將鎮兵入靖國難，因此邊境空虛，吐蕃乃乘機而起，數年間，鳳翔之西，邠州之北，盡蕃戎之境，堙沒者數十州。廣德二年（七六四）僕固懷恩反，引回紇、吐蕃等聯軍入寇，郭子儀單騎見回紇，曉以信義說服，回引兵反攻吐蕃大敗之。但終代宗之世吐蕃與唐衝突歲無寧日。大曆十四年（七七九）德宗即位，以撫綏政策懷柔吐蕃，明年（七八〇）墀松長子牟尼贊普嗣位，頗懷唐朝威德，也發使臣入貢，並致賻贈。於是唐蕃關係好轉。建中四年（七八三）正月，詔隴右節度使張鎰與吐蕃次相尙結贊盟於清水。德宗與吐蕃和盟後，初始尙相安無



事，後因朱泚據長安叛唐吐蕃助唐，又起戰端。後又因會盟於原州土梨樹事爭鬥，雙方關係又趨惡化。至五年（七八九）沙陀突厥朱邪盡忠降吐蕃，北庭、安西相繼入於吐蕃，吐蕃遂威鎮天山南北。

貞元十二年（七九六）牟尼贊普爲其母后所毒殺，翌年（七九七）牟尼贊普之弟牟底贊普繼位，對唐關係仍構兵不已。憲宗元和八年（八一三）牟底贊普死，翌年（八一四）其子墀惹巴僅嗣位，穆宗長慶元年（八二一）吐蕃遣使者尙綺力陀思來唐，乞盟，許之。於長安城西會盟，後又盟於麋谷。唐蕃又和好。文宗太和十年（八三六）權臣拔賈朶惹等，乘王酒醉弑之。並推朗達瑪嗣位，破滅佛教，武宗會昌二年（八四二），朗達瑪爲喇嘛吉祥金剛所暗殺，全藏遂陷入黑暗時期約百年之久。朗達瑪死後，佞臣其妃絀氏兄尙廷力之子乞離胡爲贊普，年僅三歲，國事由佞臣絀妃共理，大相結都那不服，佞相殺之，並滅其族，國人大憤，吐蕃洛門川討擊使論恐熱與青海節度使同盟率兵，自稱國相。宣宗大中五年（八五一）恐熱窮蹙降唐，並請冊封，唐不許遂奔走廓州。懿宗咸通七年（八六六），尙婢婢將拓拔懷光以五百餘騎入廓州，生擒論恐熱而斬之，傳首京師，吐蕃自是衰絕。<sup>17</sup>

## （二）唐朝對吐蕃政策

吐蕃的強盛與對外擴張，一般學者認爲主要係自然環境所限，即地高貧瘠，氣候惡劣，生產困難，資源缺乏。加以抱君權神授觀念，即贊普天神下凡來做人主，與中國抗敵，聖神贊普不附屬他國。另在政治體制發展的需要，擴張領土可增加采邑與奴隸。也爲其國內政教紛爭所需。且其攻城掠地派兵佔領，與北亞游牧民族的寇略奪取財貨粟畧奴隸有別。故助長了吐蕃的擴張企圖與成果。

唐朝面對吐蕃的強盛與擴張，在太宗時採武力征服、鎮壓和懷柔、撫納相結合，恩威並舉，和親聯姻。唐初，唐蕃關係和好，貞觀時嫁文成公主給松贊幹布，此後吐蕃征服青康藏高原諸羌，又進一步向東、北、西北方向擴展，擴展地區多是唐朝的轄區或屬國，這就引起與唐朝的矛盾和爭奪。吐蕃滅了唐屬國吐谷渾，奪去了西域部分地方，侵占了劍南西部至河

<sup>17</sup> 劉義棠，中國邊疆民族史，頁 401-417。

西走廊的唐朝大片領土。在這些爭奪中，唐處於守勢，吐蕃進攻。唐對北方的突厥、東北的渤海、西南的南詔則採取和平方針策略。至安史之亂（七五五）後，吐蕃勢力擴大，侵占唐朝西部大片土地，並曾佔據過唐都長安，給唐巨大威脅，後因吐蕃爭戰巨耗和內鬥而漸衰。此時唐中書侍郎平章政事李泌面對當時時局提出：「北和回紇，南通雲南（南詔），西結大食、天竺，如此則吐蕃自困」方針策略。並提出「回紇和，則吐蕃已不敢輕犯塞矣。次招雲南，則是斬吐蕃之右臂也」<sup>18</sup>。德宗採納李泌之策，北和回紇，南爭取南詔，西孤立吐蕃。吐蕃後因內鬥，力量漸衰，與唐訂立盟約<sup>19</sup>。

至於吐蕃對外經略政策，計有四個高峰期，松贊幹布時為第一高峰期，祿氏家族專權時期為第二期，墀德祖贊時期為第三期，墀松德贊時期為第四期。前二期東向發展，重點在吐谷渾及鄰近諸羌族地區，進而向中亞發展，並兼寇唐境；後二期則在中亞已有斬獲，控制南疆後，向東南臣服南詔，奪取唐大批土地，國勢達於頂極<sup>20</sup>。墀德祖贊主要以兩種手段：其一以聯盟－與大食、突騎施、突厥等結合，共謀驅逐唐在中亞的勢力。其二以和親拉攏與國，加強控制－以王女墀邦嫁吐谷渾伏允之次子尊王。以王妹嫁羊同王作內應。以王姐卓瑪嫫嫁突騎施可汗。以王姐墀瑪嫫嫁小勃律王。墀德祖贊並娶有南詔女蔣未尺尊<sup>21</sup>。

## 五、唐蕃和親經過

唐朝與吐蕃的和親案件共計兩件，茲分敘如次：

### （一）文成公主

舊唐書吐蕃傳云：

貞觀八年，其贊普棄宗弄讚始遣使朝貢。…太宗遣行人馮

<sup>18</sup> 資治通鑑卷 233 唐德宗貞元三年（七八七）八月戊申條，第 16 冊五七五〇五，中華書局，一九五六年。

<sup>19</sup> 龔蔭：中國古代民族政策及其研究概說，西南邊疆民族研究（二），雲南大學出版社，二〇〇二年十一月。收入陳玉屏主編：民族理論與民族政策研究，四川民族出版社，二〇〇三年七月第一版，頁 212-213。

<sup>20</sup> 林冠群：吐蕃贊普墀松德贊研究，頁 147。

<sup>21</sup> 同前林冠群著，頁 147-148。

德遐往撫慰之。見德遐大悅。聞突厥與吐谷渾皆尚公主，乃遣使隨德遐入朝，多賚金寶，奉表求婚<sup>22</sup>。

資治通鑑太宗貞觀十四年（六四〇）條載：

（冬閏十月）丙辰，吐蕃贊普遣其相祿東贊獻金五千兩及珍玩數百，以請婚。上許以文成公主妻之<sup>23</sup>。

舊唐書吐蕃傳載：

貞觀十五年（辛丑六四一）太宗以文成公主妻之，令禮部尚書、江都郡王道宗主婚，持節送公主於吐蕃<sup>24</sup>。

另資治通鑑、冊府元龜、新唐書有相類似之記載。又刻立於穆宗長慶年間之唐蕃會盟碑東側碑文也載：

唐以李氏得國，當其創立大唐之二十三年，王統方一傳，神聖贊普棄宗弄讚與唐主太宗文武聖皇帝和親，社稷如一，於貞觀之歲，迎娶文成公主。<sup>25</sup>

王堯、陳踐譯註：敦煌本吐蕃歷史文書云：「贊蒙文成公主由噶爾·東贊域宋迎至吐蕃之地」<sup>26</sup>。

以上明載貞觀十四年（六四〇）的吐蕃獻禮，應是納致聘。至十五年值鐵牛年辛丑六四一年，文成公主由祿東贊、江夏王道宗護送入蕃，下嫁贊普。

文成公主除知其身分為宗室女外，其餘不詳。至於下嫁吐蕃對象，一般認為是當時的吐蕃贊普松贊幹布，但日本名藏學者山口瑞鳳氏卻認為公主入藏所嫁者為松贊幹布之子貢松貢贊，而貢松貢贊於貞觀十七年（六四三）卒，公主於三年後改嫁松贊幹布<sup>27</sup>。

<sup>22</sup> 舊唐書卷一九六吐蕃上，頁五二二一。

<sup>23</sup> 資治通鑑卷一九五唐紀十一太宗貞觀十四年條，頁六一五七。

<sup>24</sup> 舊唐書卷一九六吐蕃列傳。

<sup>25</sup> 王堯，吐蕃金石錄，頁 43。

<sup>26</sup> 王堯、陳踐譯註：敦煌本吐蕃歷史文書，頁 101-111。

<sup>27</sup> Zuilno Yama Guchi: Matrimonial Relationship between the Tu-fan and the T'ang Dynasties, P.83-85。

貞觀十五年春正月，詔以宗室女封文成公主下嫁吐蕃贊普，當時吐蕃迎娶的使節除祿東贊外，尚有大臣百人，名字見載者有：吞朱（吐彌）及娘（雅）二人<sup>28</sup>。唐廷則派禮部尚書江夏王李道宗護送。迎娶送嫁等一行人於貞觀十五年正月十五日，自唐京城長安出發西行，同年抵藏地。途中公主曾築館於河源（即吐谷渾赤水城），松贊幹布帶兵馬到柏海親自迎接。見道宗時，執子婿之禮極為恭謹<sup>29</sup>。終於藏曆四月十五日到達拉薩，在吐蕃四十年，於高宗永隆元年（六八〇）去世<sup>30</sup>。

此次和親吐蕃致送的聘禮為黃金五千兩，及寶玩數百種<sup>31</sup>。另藏籍的記載有：吠琉璃的頭盔。嵌珠砂寶石的具馬惹伽甲。金錢七枚、金砂一升<sup>32</sup>。唐所賜贈妝奩有，公主供奉之釋迦牟尼佛及元秘術等各經，觀心如意十三史，復將種種寶玩錦繡財帛分給萬萬<sup>33</sup>。可見妝奩豐厚。

## （二）金城公主

吐蕃棄隸跽贊以年少繼贊普位，政事由祖母祿沒（沒廬）氏掌管。中宗景龍元年（七〇七），三月庚子，祿沒氏遣大臣悉薰熱來獻方物，並為其孫請婚<sup>34</sup>。中宗以復位未久，正患北方突厥日強，雖欲抗禦，唯恐吐蕃乘機侵擾，適巧吐蕃前來請結和親，便於同年夏四月辛巳，以所養雍王守禮女金城公主妻其贊普<sup>35</sup>。景龍二年（七〇八）唐廷還吐蕃婚使。三年（七〇九）八月吐蕃遣使勃祿星奉進國信，祿沒氏又遣宗俄請婚<sup>36</sup>。十一月由吐蕃核心人物之一的大臣尚贊咄名悉臘等迎公主<sup>37</sup>。四年（七一〇）正

<sup>28</sup> 福僮著，王沂暖譯：西藏王統記，頁 35。

<sup>29</sup> 舊唐書卷一九六吐蕃上，頁五二二一。

<sup>30</sup> 崔明德：漢唐和親史稿，青島海洋大學出版社，頁一四一。資治通鑑卷二百二唐紀十八高宗永隆元年冬十月丙午條，頁六三九九。

<sup>31</sup> 舊唐書卷一九六吐蕃上，頁五二二一。新唐書卷二一六吐蕃上，頁六〇七四。

<sup>32</sup> 第五輩達賴喇嘛著，郭和卿譯：西藏王臣記，頁三一〇。福僮著，王沂暖譯：西藏王統記，頁 38。

<sup>33</sup> 沈曾植箋證，張爾田校補：蒙古源流箋證，頁 68-69。

<sup>34</sup> 舊唐書卷一九六吐蕃上，頁五二二六。

<sup>35</sup> 資治通鑑卷二百八唐紀二四中宗景龍元年條，頁六六一〇。

<sup>36</sup> 新唐書卷二一六吐蕃上，頁六〇八一。

<sup>37</sup> 同前註。

月公主出降吐蕃<sup>38</sup>。

此時期之吐蕃相當安分，且隱忍唐將張玄表之入侵其北境，利用金城公主入蕃和親，求取河西九曲作為公主湯沐邑<sup>39</sup>。造成戰略上優勢。並利用金城公主致書強調舅甥關係，後唐蕃在七三〇年至七三七年間曾有一段和平日子，立碑赤嶺，唐並應金城公主之請，送吐蕃毛詩、春秋、禮記等典籍<sup>40</sup>。金城公主至蕃後，即找出塵封了三代，由文成公主自唐攜入吐蕃之佛像，重新供奉起來<sup>41</sup>。

金城公主出身，據通典稱「所養嗣雍王女」<sup>42</sup>。按雍王李守禮即高宗六子章懷太子賢之子，因父得罪閉處宮中十餘年，是故金城公主亦託養於宮中。睿宗時公主雖已入藏，但仍被冊為長女，如舊封號，故與玄宗為從兄妹關係，也為中宗侄孫女，因自幼託養宮中被中宗收為養女。而公主所嫁對象為贊普棄隸跢贊。

金城公主出嫁時尤為童駿，新唐書吐蕃傳云：「帝念主幼，賜錦繒別數萬，雜技諸工悉從，給龜茲樂」<sup>43</sup>。政教史鑑也載「嫁奩有萬匹綾，及諸種工藝，凡至王前所需工具，皆有攜備」<sup>44</sup>。並下制書謂「當親自送行」。

吐蕃派來迎娶的使臣為名悉臘，唐廷派送公主入藏使臣為左衛大將軍楊矩。金城公主入藏途中，中宗崩，睿宗嗣立，翌年公主受冊封為長女。於景雲元年（七一〇）秋冬之交抵達吐蕃都城邏些之鹿苑<sup>45</sup>。公主既至吐蕃，別築一城以居之。吐蕃與唐甫結和親，即請河西九曲地為公主湯沐之所。公主在藏二十九年，於開元二十七年（七三九）鬱鬱以終<sup>46</sup>。

<sup>38</sup> 資治通鑑卷二百九唐紀二五睿宗景雲元年條，頁六六三九。

<sup>39</sup> 資治通鑑卷二一〇睿宗景雲元年（七一〇）條。

<sup>40</sup> 舊唐書卷一九六上吐蕃傳。

<sup>41</sup> rGyal-dbang-lnga-pa-chen-mos-brtsams-pa, op.cit, P47。bsod-nams-rgyal-mtahan, op.cit, P199。

<sup>42</sup> 通典卷一九〇邊防六吐蕃條，頁一〇二四。

<sup>43</sup> 新唐書卷二一六吐蕃上，頁六〇八一。

<sup>44</sup> 沈朗絳村著，任乃強譯：西藏政教史鑑，文載康導月刊第五卷五期，頁四〇。

<sup>45</sup> 敦煌本吐蕃歷史文書大事紀年，頁一一一。

<sup>46</sup> 敦煌本吐蕃歷史文書大事紀年另說公主於七四一年去世。

## 六、唐蕃和親特色

中國古代和親中，有其和好同盟的共通原則，但也有其個別的特色，茲分析唐蕃和親特色如次：

（一）觀念上，唐朝以傳統中原王朝「天朝天子」下嫁公主給「小蕃遠寇」酋長，以緩兵柔遠羈縻吐蕃，達成天下一統理想。按唐廷的種族觀念極為薄弱，通婚異族國視為常事，外族請婚若准，視為無上恩典；若不准，必待威服後才許其請，成為唐廷對外一貫作風。蓋先示之以威，再撫之以德，易收羈縻之效。唐廷藉「天可汗」的威望，以和親遠域，恩威並濟，名實相符，且無遠弗屆，成歷代和親最繁者。吐蕃則以贊普為天神下凡來作人主，與中國抗敵，聖神贊普不附屬他國<sup>47</sup>。認為「唐吐蕃皆大國」<sup>48</sup>，娶天子女以示強大光榮。故松贊幹布在貞觀年間乘松州之役之勝，對左右揚言：「公主不至，我且深入」<sup>49</sup>。又致書唐太宗：「若不許嫁公主，當親提五萬兵，奪爾唐國，殺爾，奪取公主」<sup>50</sup>。可見公開威脅唐朝。

（二）目的上，唐朝從血緣親情結為「舅甥之國」<sup>51</sup>，重在政治名份與羈縻同盟。如稱唐玄宗為皇帝舅，阿舅。吐蕃贊普自稱外甥。「舅甥」係指累世婚姻，李唐為女方，吐蕃為男方，所形成的異姓婚姻關係<sup>52</sup>。藉此平息干戈，又可使服屬於吐蕃的西北諸部效忠唐朝，使西陲得此強盟鞏固西邊國防（邊防）。吐蕃以外甥之禮對待唐朝之舅，捨名份，求政治威靈統領西北諸部，如尼婆羅、突厥、吐谷渾、勃律、象雄（羊同）等<sup>53</sup>，與經濟上唐朝的嫁妝與賜與利益。

（三）方式上，唐廷因種族觀念薄弱，雖異族通婚視為平常，然以「天可汗」的地位，與之和親仍屬無上恩典，因此慎重行事。既使敗戰被迫請婚，也需待威服後才許其請以示恩威，故對吐蕃之和親處被動立場。

<sup>47</sup> 舊唐書一九六上吐蕃傳。

<sup>48</sup> 新唐書卷二一六上吐蕃傳。

<sup>49</sup> 同前註。

<sup>50</sup> 世系明鑒。

<sup>51</sup> 冊府元龜卷一一八帝王部親征三。

<sup>52</sup> 林冠群：吐蕃贊普墀松德贊研究，頁 252。

<sup>53</sup> 王堯、陳踐譯註：敦煌本吐蕃歷史文書大事紀年，頁 101-121。

至於吐蕃則不論內部盛衰均主動請和親，也則強時「求敵國之禮」<sup>54</sup>，爭取對等國之待遇。弱時為隱蔽實情並提升地位，也積極請和親，此從唐蕃使節來往次數，蕃入唐者多，而唐入蕃者少，也可佐證。

（四）成果上，促進雙方政治、經濟、文化關係。

在政治上和親緩和了吐蕃與唐朝的緊張關係，促進雙方友好交往。文成公主入藏前，吐蕃松贊幹布曾發兵攻唐，但文成公主入藏至松贊幹布死十年間，唐蕃未有糾紛。且有上表祝賀征伐高麗。敗中天竺協助救王玄策。唐高宗即位後加封松贊幹布為「駙馬都尉」、「西海郡王」，後又進封寶王。無形中形成了吐蕃首領繼位或自立需得到唐皇帝的冊封慣例。雙方也建立會盟關係，舊唐書吐蕃傳載「與吐蕃贊普，代為婚姻，因結鄰好，安危同體，甥舅國將二百年」<sup>55</sup>。松贊幹布也曾致書長孫無忌等人表達忠誠唐廷，並獻黃金珠寶供於昭陵，雙方友好交往絡繹不絕。史載雙方「申以婚姻之好，結為甥舅之國，歲時往復，信使相望」<sup>56</sup>。從事求婚、告喪、弔祭、修好、會盟、封贈、答謝、朝賀、報聘等等。為了便利雙方往來，吐蕃使其境內的驛站制度盡量完備，接待殷勤<sup>57</sup>。

至於金城公主在雙方爆發戰爭時，始終處於調停地位，又積極提出樹碑立界避免爭端。

在經濟上除了為和親雙方禮儀使節贈送聘禮、嫁妝、禮物豐厚外，隨著文成公主的入藏，中原的燕菁種子與其他穀物種子，和漢族工匠、廚役、珠寶造食器皿、食譜、玉轡與金鞍，諸種花緞、錦、綾、羅與諸色衣料兩萬匹<sup>58</sup>，另帶進了「四百有四醫方，百診五觀六行術，四部配劑術」<sup>59</sup>等醫療技術。此外松贊幹布還請求唐朝送給「蠶種及造酒、碾、磑、紙、墨之匠」<sup>60</sup>。唐朝全部答應。文成公主入藏後，還推廣唐朝先進的科學技術、先進耕作方法、安置水磨、傳授婦女紡織刺繡、建築技術等，故

<sup>54</sup> 舊唐書卷一九六上吐蕃傳。

<sup>55</sup> 舊唐書吐蕃傳唐德宗與吐蕃之建中會盟（七八三）。

<sup>56</sup> 全唐文卷二一。

<sup>57</sup> 新唐書卷四〇地理志。

<sup>58</sup> 任乃強：西藏政教史鑒，載康導月刊第三卷。

<sup>59</sup> 同前註。

<sup>60</sup> 舊唐書卷一九六上吐蕃傳。

全唐文載：「金玉綺繡，問遺往來，道路相望，歡好不絕，贊普寧忘之乎。」<sup>61</sup>。

在文化上，除了上述雙方使節來往，禮物互贈，科技圖書致贈均能產生文化交流與提升外，文成公主勸松贊幹布創造文字，吐蕃曆法的計時法改變，惡行十則與善行十六要的訂定。尤其文成公主對佛教傳入西藏有很大關係。松贊幹布還「遣酋豪子弟，請入國學以習詩、書」<sup>62</sup>。開元十九年（七三一）金城公主向唐請求：毛詩、禮記、左傳、文選各一部，唐玄宗令抄送吐蕃。乃至於禁止吐蕃「赭面」，及傳入長安。在唐蕃人「服改毡裘，語兼中夏，明習漢法，目睹朝章。知經國之要，窺成敗於國史，察安危於古今」<sup>63</sup>。全唐詩載：「自從貴主和親後，一半胡風似漢家」<sup>64</sup>。和親影響廣且深遠。

#### （五）禮儀隆重，聘禮、嫁妝受重視豐厚

唐蕃和親雖僅兩次，然其禮儀之隆重，聘禮、嫁妝之豐厚，成效影響之深遠不可謂不大。貞觀八年（六二五）松贊幹布向唐朝貢，唐太宗也派馮德遐前往慰問。松贊幹布乃遣使隨德遐入朝，多資金寶，奉表求婚。後經松洲之役擊敗唐軍，松贊幹布揚言「公主不至，我且深入」。又致書唐太宗：「若不許嫁公主，當親提五萬兵，奪爾唐國，殺爾，奪取公主」。後蕃營遭偷襲，松贊幹布始驚，派使者向唐請罪，堅決求婚，方得唐朝答應。至貞觀十四年（六四〇）冬，蕃派大相祿東贊奉「獻黃金五千兩，它寶稱是」。作為聘禮向唐正式求婚。求婚使者達百人之多，祿東贊為正使，智塞恭頓為副使<sup>65</sup>。唐太宗答應將文成公主嫁給松贊幹布。文成公主原為唐宗室女，自幼被太宗和長孫皇后收養在宮中，被封為文成公主。當年十六歲。特派江夏王李道宗主婚，持節備豐盛嫁妝，並派侍女二十五人和眾多工匠隨行送公主入藏。公主啟程太宗就令吐谷渾王修整道路準備迎接。並於柏海受到松贊幹布恭候迎親儀式。李道宗以叔父和唐朝重臣身份主持婚禮。於藏曆四月十五日到達拉薩。可見文成公主和親唐蕃雙方的重

<sup>61</sup> 全唐文卷六三四。

<sup>62</sup> 舊唐書卷一九六上吐蕃傳。

<sup>63</sup> 全唐文卷二一九。

<sup>64</sup> 全唐詩卷七四六。

<sup>65</sup> 新唐書卷二一六吐蕃傳。



視與儀式的隆重。

長安二年（七〇二）吐蕃派大臣論彌薩到唐求和，次年四月「又遣使獻馬千匹、金二千兩以求婚，則天許之」<sup>66</sup>。但因贊普戰死作罷。神龍元年（七〇五）棄弩悉弄子棄隸跼贊立，次年其祖母派大臣宗俄赴唐奉獻，並未其孫贊普請婚。景龍四年（七一〇）唐中宗答應金城公主出嫁。金城公主係雍王李守禮的女兒，守禮是武則天兒子章懷太子李賢的次子。

金城公主出嫁，吐蕃的迎親使者多達一千多人，於景龍三年（七〇九）十一月到達長安。迎親使者有重臣尙贊咄名悉臘。景龍四年（七一〇）正月，中宗下達制書，並派左驍衛大將軍楊矩送公主入藏。行前中宗為公主設宴餞別，並令隨從大臣賦詩送別，下令赦免始平縣囚犯，免除百姓一年內賦稅徭役等以示重視與紀念。公主臨行中宗賜她「賜錦繒別數萬，雜技諸工悉從，給龜茲樂」<sup>67</sup>。此外吐蕃通過她得到河西九曲之地為公主湯沐區。開元十九年（七三一）公主向唐請求毛詩、禮記、左傳、文選各一部，唐玄宗准抄寫送吐蕃。<sup>68</sup>

## 七、結語

唐蕃和親係透過唐文成、金城兩公主的出嫁單向通婚，文成公主入藏雙方始結成甥舅關係，金城公主的續好，鞏固加深此項關係。至金城公主去世後，雙方雖常發生戰爭，但吐蕃總認為唐天子為「舅天子」，與唐是甥舅關係。

唐蕃和親雙方的背景性質屬於敵對國關係。和親目的，在唐朝是緩兵柔遠；在吐蕃則為提升地位。和親主要內容包括：和好與名份、軍事同盟、公主出嫁、聘禮嫁妝贈與、歲給互市、即遣質子（？）等項目，且雙方均甚重視並頗具成果，使唐蕃在和親後建立了甥舅（藩臣、子婿禮）關係，包括：朝拜、冊封、會盟與盟誓的政治關係。

總之，文成、金城公主所展開的唐蕃和親關係為漢藏友誼奠定基礎，並為雙方交流融合廣泛且深遠影響。

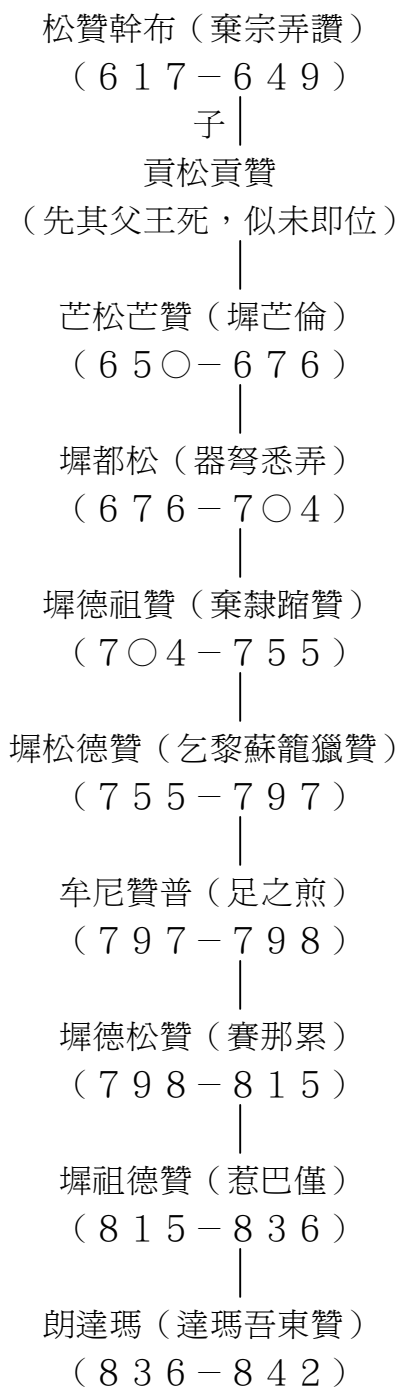
<sup>66</sup> 舊唐書卷一九六上吐蕃傳。

<sup>67</sup> 新唐書卷二一六吐蕃傳。

<sup>68</sup> 崔明德：漢唐和親史稿，頁150－153。

(2006年5月1日收到，2006年5月20日審查通過)

附：吐蕃贊普世系表



## 祆教、摩尼教從中亞到中原

劉學鈞

輔仁大學兼任教授

### 摘要

瑣羅亞斯德教傳至中國稱之爲祆教，唐之前中亞各國幾皆信之，隨中亞商隊來華，瑣羅亞斯德教也因之東來，中國人以其所崇拜之天神與中國傳統之天神有別。特爲之創制「祆」字，以爲區隔，稱之爲祆教，此教崇尚光明、膜拜聖火，也有稱之爲拜火教或火祆教者，在來華中亞人士（幾皆爲粟特人）間流傳，此等粟特人漸有在中國定居者，祆教遂因之落腳中土，自北齊以至隋唐，且在此等粟特人聚居地區設立專爲管理粟特人事務、祆教之官吏，稱之爲薩甫、薩寶或薩保及祆正，祆祝等官職，隨來華粟特人之華化，祆教也隨之衰微以至消失，但隨祆教而來之中亞藝術，則對中國文化造成相當之影響。

波斯、中亞之祆教自成爲國教後，高級僧侶漸次腐化，有波斯人摩尼者，在祆教之基礎上吸納佛教、基督教之部分教義，創立摩尼教，也隨粟特商隊來華，摩尼教創教之初，即有向外傳教之意圖，且具有向傳播地區原有信仰妥協性質，因此摩尼教來華後，吸納頗多中國人信奉該教，唐玄宗末期有安史之亂，曾借兵於回紇，時回紇可汗已成爲摩尼教信徒，以是遂要求唐廷准在中國興建摩尼教寺廟。後雖受唐武宗滅佛之牽連，但仍託身道教、佛門以另種面貌存在於中土。宋時稱明教或明尊教，有時且與本土之白蓮教合流，參與政治抗爭活動，明時以其與朝廷同名，禁止之，但明教託身於佛教，甚至轉化爲民間信仰，使信徒難於分辨，至今閩南地區仍有摩尼教（明教）之遺

緒，本文試圖就有關資料將祆教、摩尼教自中亞至中國之情況作一敘述。

## 關鍵詞

祆教、摩尼教、瑣羅亞斯德、薩寶。

### 壹、瑣羅亞斯德與瑣羅亞斯德教

瑣羅亞斯德，爲波斯人，其人原讀音爲 Zarathustra，以希臘人嫌其名難讀，遂將之讀作 Zoroastres，由是文獻遂記之爲瑣羅亞斯德（Zoroastres）<sup>1</sup>；漢文舊文獻則稱之爲蘇魯支，此人族姓爲斯比泰馬，據瑣羅亞斯德教傳統說法，稱渠生於西元前 628 年（相當我國春秋時周襄王三十五年），死於西元前 551 年，至於其出生地點一說爲波斯西北美地亞（Media）之拉格斯鎮（當今伊朗德黑蘭郊區），另說則爲出生於今阿塞拜疆烏爾米阿湖畔之伽山<sup>2</sup>，並稱其人二十歲時棄家隱修，三十歲時受神啓示，對波斯傳統多神信仰進行改革，創善惡二元之說，謂善神清淨而光明，惡魔則污濁而黑暗；人宜棄惡就善，棄黑暗而趨光明，以火以光表至善之神<sup>3</sup>，以其拜火，故又名之爲拜火教，又以其崇尚光明，而光明之來源爲日、月、星辰，經中亞商人傳中國後，以其崇拜日月星辰諸天神，爲區隔中國傳統之天神，唐時特新創造一「祆」字，以示此爲胡人之天神，按此字初爲「𤝵」，後加「示」旁以爲「祆」，其意專指胡人之天神<sup>4</sup>。

按初民社會幾皆爲泛靈之薩滿信仰<sup>5</sup>，古波斯民族自不例外，當時（指西元前七世紀）波斯有十部落，各有其部落神，惟各部落似也承認宇

<sup>1</sup> 威爾杜蘭（Will Durant）著《世界文明史、埃及與近東》幼獅翻譯中心編譯，幼獅文化事業公司出版，1972 年，P.355。

<sup>2</sup> 《中國大百科全書、宗教》，中國大百科出版社，1988 年，P.382。

<sup>3</sup> 陳垣〈火祆教入中國考〉，刊《北京大學百年國學文粹、史學卷》，北京大學出版社，1998 年，P.14～24。

<sup>4</sup> 《辭源》台灣商務印書館，1993 年台二版，P.2265。

<sup>5</sup> 泛靈之薩滿信仰，論者多有將之稱爲薩滿教（Samanism）者，其實信仰與宗教尚有極大之距離，構成宗教必須具備一定條件，請見王友三《中國宗教史》，山東齊魯書社，1991 年，p.3 另胡耐安《邊疆宗教》蒙藏委員會出版。關於薩滿信仰以其尚未具備構成宗教之條件，似不宜稱爲薩滿教。

宙間地位最高之神爲「阿胡拉·馬茲達」(Ahura Mazda)，波斯統治者爲促成國家統一，遂從人民信仰統一著手，希望各部落放棄其部落神崇拜，而獨尊此 Ahura-Mazda，由於有此種政治上之需求，遂予瑣羅亞斯德以推展其宗教之空間。據相關文獻記載：瑣羅亞斯德之誕生充滿神話，傳說稱瑣羅亞斯德誕生前，其守護神先已進入一株哈沫樹（哈沫又作豪摩 haoma，見姜伯勤《中國祆教藝術史研究》北京生活、讀書、新知三聯書店，2004 年，P.302），哈沫樹之汁可釀酒，一位祭師飲此酒（此即爲之後波斯人哈沫酒敬神之根源），由是守護神即進入祭師體內，於此同時，天空有一絲亮光，忽降臨一貴族少女身中，祭師與此少女恰於此日成婚，等同守護神與天光合而爲一，生下瑣羅亞斯德<sup>6</sup>。瑣羅亞斯德既是生下即有「神蹟」，因此在三十歲時受到真神阿胡拉馬茲達之啓示，改革波斯人原有之多神信仰，於是瑣羅亞斯德，以先知身份向外傳教。

#### 一、瑣羅亞斯德教及其教義禮儀

瑣羅亞斯德即奉阿胡拉馬茲達爲最高之神祇，並未對其所傳之教予以特別名稱，故世人皆以瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism）稱之，基本上可視之爲一神教，惟其核心理論爲善惡二元論，阿胡拉馬茲達爲善神，爲光明、清淨、創造與生成之根源，與善神相對者則爲惡神，其名爲安格拉曼紐（Argra Mainyu）爲黑暗、邪惡、破壞與毀滅等諸多惡勢力之代表。在中古波斯文瑣羅亞斯德教經典中，善神稱之爲奧爾穆茲德（Ohrmazd），惡神則稱之爲阿里曼（Ahriman），此善惡二神始終處於戰鬥之中，阿胡拉馬茲達爲戰勝安格拉曼紐，特創造世界爲戰鬥之場所，因此光明與黑暗、善與惡之鬭爭過程，也即世界創造與毀滅之過程。

##### （一）經典

任何宗教必得有自我之經典，以載錄其教義，凡無法建立自我之經典者，僅能稱之爲民間信仰，縱然借用或抄襲他教之經典，也不能稱之爲自有之經典，瑣羅亞斯德既創立宗教，自有其專有之經典，其經典《阿維斯陀經》（Avesta），一般研究瑣羅亞斯德教者，則稱之爲「聖經」，一如

<sup>6</sup> 同注 1.所引書。

犹太教<sup>7</sup>之《律法書》、《先知書》、《聖錄》、基督教之《福音書》或佛教之《佛經》。

《阿維斯陀》或譯為《阿維斯塔》、《阿勿司他》或《阿威士陀》，總為（Avesta）之音譯，不必有何堅持，據先進學者研究 Avesta 一詞源自古波斯語 *afasta*，其意則為「律法」<sup>8</sup>，其後又擴大將之解釋為「知識、諭令或經典」<sup>9</sup>，通稱之為《波斯古經》，最早形成於西元前四世紀時之波斯阿契美尼德王朝（Achaemenian Dynasty）末期，按瑣羅亞斯德於其三十歲（西元 598 年 B.C）得神啓示後，以先知身份向外傳教，惟其傳教活動極不順利，且曾遭到各界之強烈反對，傳教十年僅有其堂兄弟一人入教成為信徒，之後，在波斯東南地區獲大夏（Chorasma，其地約當今伊朗、阿富汗、土庫曼交界地區）王維斯塔巴（Vishatappa）之支持<sup>10</sup>，始得以順利推展其傳教事業，自是其教始漸次在波斯境內普遍發展，且隨波斯帝國力量進入中亞，復經中亞商人之來華，其教也隨之來華。

瑣羅亞斯德教之「聖經」阿維斯陀，在波斯阿契美尼德王朝時，可能有完整之版本，且也曾向西傳布，據稱希臘三大哲學家之一亞里斯多德在其論述中，即曾提及瑣羅亞斯德及其思想。其後希臘亞歷山大大帝征伐波斯，《阿維斯陀》經毀於戰火，僅存一卷。至西元三世紀時安息王朝之伏洛奇薛斯一世曾下令重新收集《阿維斯陀》經，自口頭流傳之經文，以文字加以記錄並加以整理，波斯薩珊王朝（Sassanian Dynasty）建立後，將瑣羅亞斯德教定為國教，復對《阿維斯陀》經加以整理，於薩珊王朝沙普爾二世時，完成最後之《阿維斯陀》經，共計二十一卷，此經主要記述瑣羅亞斯德生平事蹟及其教義。現存之《阿維斯陀注釋》係九世紀以後，以中古波斯之帕拉維語（或作鉢羅娑語）譯寫而成，係彙集若干分散之經典而成，計分以下六個部份：

甲、耶斯那（*yasnas*），即祭祀書，為祭司向神供獻祭品時所唱之贊歌，以是此部分又稱＜阿維斯陀、耶斯那＞，其中＜伽泰＞（意

<sup>7</sup> 犹太，以往所有文獻均稱之為猶太，蓋猶字有犬傍，不妥近來有人建議以尤代猶較具平等之意，此處從之。

<sup>8</sup> 林悟殊《波斯拜火教與古代中國》台北新文豐出版公司，1995 年，P.23。

<sup>9</sup> 同注 2.所引書，P.383。

<sup>10</sup> 相傳此人為波斯王大流士（Darius）之父，另 Vishtarpa 或作 Vishtaspa。

譯之則爲神歌），爲〈阿維斯陀〉之最古老部分，共有二十七章，其所使用之語言、韻律、格式均與《阿維斯陀》其他部分不同，足證此部分乃較古老之作品，據稱〈伽泰〉爲瑣羅亞斯德本人傳教之紀錄，因此爲該教教徒平日必讀之經文，全部禱告詞共有四十五章。兩者共計七十二章。

乙、維斯帕拉特（Vispered），亦即眾神書，也稱爲小祭祀書，其內容爲有關對各種守護神之贊頌，共有二十四章。

丙、維提吠達特（Videvdat or Vendidad），即驅魔書，此部分爲目前印度該教徒所崇奉之經典，共有二十二章。

丁、耶斯特（Yashts）即贊頌諸天使及守護神，在歌頌中穿插有古史傳說及世界末日之預言，共有二十一首。

戊、庫爾達（Khordah）或稱小阿維斯陀，即較短之贊歌或祈禱書，其內容大致爲有關生活上各種細節之禱告性贊歌。

己、其他零星與片段之頌歌

從以上分析《阿維斯陀》經內容看，與印度之《吠陀經》（Vedas）有相類似之處，以致印度學者認爲：《阿維斯陀》經與其認爲來自阿胡拉·馬茲達（Ahura Mazda）之神諭，不如認爲來自印度之《吠陀經》更爲恰當<sup>11</sup>。另者，《阿維斯陀》所提到之若干故事，顯係源於兩河流域之巴比倫，如：神造萬物分爲六天（首日造天、次日造水，三日造地，四日造植物，五日造動物，六日造人。此種傳說顯然也爲基督教創世紀之所用，其實舉世各民族文化均在互相吸納影響）；復如《阿維斯陀》經認爲人類之祖先爲一男一女，其始居之地乃人間樂園，其後由於人類墮落使造物者震怒，乃至以洪水毀滅人類，洪水之後，人類孑遺僅餘一人等，此在基督教之所謂《聖經》均有似曾相識之感<sup>12</sup>。惟《阿維斯陀》經也有其自創之特色，如首創世界乃兩種力量（善與惡亦即光明與黑暗）抗爭之舞台；並強調聖潔與誠實爲兩種最大之美德，憑此美德，人類可獲永生；此外，瑣羅亞斯德教在葬禮上也與中國、印度、希臘乃至兩河地區均有不同，（此等古文明諸民族之葬禮不脫火葬、土葬），而主張將屍體置諸曠

<sup>11</sup> 同注 1. 所引書 P.358～359。

<sup>12</sup> 同注 1.，P.359。

野，任由鳥、狗分食。

## (二)儀軌

宗教之所以成立而能異於民間信仰者，以其有一致性之儀軌，瑣羅亞斯德教自有其一定之宗教儀軌，其宗教儀軌約有以下諸項：

### 甲、聖火：

瑣羅亞斯德教認為「火」為阿胡拉、馬茲達之子，為神所造物中位階最高及最有力者。火之清淨、光輝、活力、銳敏、潔白、生產力等象徵神之絕對與至善，因之火為人們「正義之眼」，對火之禮贊乃教徒之首要義務<sup>13</sup>，以其崇敬火，故輾轉傳入中原後，被稱之為拜火教，唐時既新造「祆」字，遂又稱之為祆教。

### 乙、新生禮：

瑣羅亞斯德教規定男女在七歲時（指在印度地區）或十歲時（指在伊朗地區），即應舉行入教儀式，由祭司授予「聖衫」及「聖帶」作為教徒之標幟。聖衫以白麻布縫合，前後兩面，象徵過去與未來，含追思祖先、嘉惠子孫之意。聖帶代表正確方向，以七十二支羊毛絨織成，長度能圍腰三圈，七十二支象徵《阿維思陀、耶斯那》之七十二章；圍腰三圈則指善思、善語及善行。聖衫與聖帶須終生佩用，以示不忘。

### 丙、清淨

瑣羅亞斯德教，最講究潔淨，其清淨儀式又可分為三種：

#### 1.小淨：

教徒在起身、便溺、進膳前後，須先洗滌身體裸露部分並誦讀經文。

#### 2.大淨：

在新生禮、結婚或分娩時，須在祭司主持下進行全身沐浴。

#### 3.特淨：



<sup>13</sup> 同注 2.所引書 P.384。



主要為將從事神職工作或搬運死屍者舉行，須有祭司二人主持，在一隻狗注視下，以水、砂、牛尿等進行沐浴，以此滌除心身污穢與驅除惡靈，一般歷時九天。

#### 4.葬禮：

瑣羅亞斯德教視水、土、火為神聖，以是反對水葬、火葬及土葬，而採行「天葬」（或稱鳥葬），按此項葬俗原為波斯自古已有遺俗。教徒死後，將屍體送入「寂寞之塔」或稱之為「安息塔」（*Towers of Silence*），此塔一般建於山丘之上，塔頂安放石板，按內、中、外三層排列，最內為深井，男、女、小孩屍體按外、中、內安放石板上，以便禿鷹啄食屍肉，留下之骸骨，經烈日晒乾後，再依男、女、小孩順序，將骸骨投入井中。

#### 5.教階：

瑣羅亞斯德教之祭司統稱之為麻葛（*Mage*）<sup>14</sup>，原指古波斯從事祭司工作之部落，及瑣羅亞斯德教成為阿契美尼德王朝（*Achaemenian Dynasty*）崇信該教後，沿用此詞以稱祭司，但賦予新意為自神得到恩惠者。其後波斯薩珊王朝（*Sasanian Dynasty*）將瑣羅亞斯德教定為國教後，麻葛（祭司）遂成為教階。教階中地位最高者稱之為祭司長（達斯托拉姆）及大祭司（達斯托爾），各管理一個或若干個寺廟。主持重大祭祀。其次為祭司或教士（麻塔特），再次為助理祭司或事火祭司（埃爾伐特）。祭司一般皆出於聖職家庭，父子世代相承，嫁娶對象均在聖職家族中選擇。任職前須學習經典，熟悉祭祀儀式、儀軌。

### 二、瑣羅亞斯德教之傳播

西元前 559 年波斯阿契美尼德王朝居魯士（*Cyus*, 559~529 B.C）王時，瑣羅亞斯德教已在波斯東部廣為流傳，該教之麻葛（即祭司，傳入中國後，輾轉音譯之為「穆護」）發揮重要作用，及至薩珊王朝（西元 226~642 年）時，將瑣羅亞斯德教定為國教，更大量向外傳播，進入中亞，

<sup>14</sup> 麻葛（*Mage*）據考證波斯美地亞（*Media*）人係由六個部落組成，其中之一為瑪果伊人（*Magu*），此部落人多從事祭司之類宗教工作，或可視之為職業祭司部落，及波斯阿契美尼德王朝（*Achaemenian Dynasty*）建立後，以瑣羅亞斯德教大為發展，瑪果人遂轉化為該教之祭司，詳見林悟殊《中古三夷教辨證》北京中華書局，2005 年，P.308。

河中地區各綠洲國家均自原有之薩滿信仰而改奉瑣羅亞斯德教，但中亞各綠洲國家之教徒或多或少仍保有若干薩滿信仰之習俗，與純粹瑣羅亞斯德教，已有所不同，不過河中地區已成為瑣羅亞斯德教之攝化區，則並無疑問，唐時來華新羅僧人慧超自長安前往天竺（印度），路經中亞親見「從大食國已東，並是胡國，即安國、曹國、史國、石驪國（或即石國）、米國、康國等，…又此六國 事火祆，不識佛法。唯康國有一寺，有一僧，又不解敬也。」<sup>15</sup>可見河中地區之信奉瑣羅亞斯德教自波斯薩珊王朝之傳播，至唐時已有數百年之久。

之後，由於瑣羅亞斯德教上層及統治階級生活漸趨腐化，有摩尼（Mani）者進行宗教改革，另創摩尼教（Manichaeism），在薩珊王朝新王沙普爾庇護下，摩尼教得以在波斯推展，使瑣羅亞斯德教深感威脅，遂有部分瑣羅亞斯德教祭司（麻葛，來華後被稱之為穆護）東來中國傳教。另者，瑣羅亞斯德教既傳入中亞，並得到康國、石國等之信奉，而此等河中地區諸綠洲國家皆善於經商<sup>16</sup>，組商隊前來中國貿易有無，瑣羅亞斯德教也隨之東來，唐時且特為此教之天神新造「祆」，以與中國之天神作一區隔。

### 三、瑣羅亞斯德教之若干習俗

所謂瑣羅亞斯德教之若干習俗，未必為該教所創立之教條或戒律，極可能為波斯民族自古已有之習俗，但為瑣羅亞斯德教所沿用，以是在一般論著中皆將之視該教之習俗。波斯人最愛動物，狗之受到寵信，又在其他動之上<sup>17</sup>，因此狗在瑣羅亞斯德教儀軌中占重要地位，在葬禮中狗也占有一席之地，右所附「送葬圖」在左下方即有一隻狗，



送葬圖（摹敦煌）

<sup>15</sup> 慧超《往五天竺國傳》張毅箋釋，北京中華書局，2000年，P.118。

<sup>16</sup> 《隋書》及兩《唐書》《西域傳》於此點均有詳載，此處不多引述。

<sup>17</sup> 威爾杜蘭《世界文明史·埃及與近東》P.37。

（此圖係引錄自姜伯勤《中國祆教藝術史研究》北京生活、讀書、新知三聯書局，2004年，P.70）此其一。其次在婚姻上不排斥近親結婚，威爾杜蘭於其《世界文明史、埃及與近東》一書中即稱：「議婚對象驚人廣泛，其他不論，兄妹婚、父女婚，甚至母子婚亦時有所聞。」<sup>18</sup>對於此點慧超《往五天竺國傳》於〈安國、曹國、史國、石驪國、米國、康國〉部分也稱：「此等胡國，…極惡風俗，婚姻交雜，納母及姊妹為妻，波斯國亦納母多妻。」<sup>19</sup>雖然東西方文獻均有此記載，但以常情而論，近親婚配，容或有之，但直系血親則屬不可能之事，或僅為傳聞也。蓋人類除尚在矇昧時代可能處於亂婚階段，稍有文明制作，即產生一級禁忌（Tabu，所謂一級禁忌即指直系血親間之婚媾），波斯阿契美尼德王朝時，已有頗為精緻、進步之文明，應早已脫離亂婚階段，各書所載此一部分應不可信。

瑣羅亞斯德死後若干世紀，在波斯地區城市流行一種神話指稱：瑣羅亞斯德死後成仙，且與代表植物、生殖及性之保生聖母（Anaita，也代表愛與女神）戀愛，並傳言瑣羅亞斯德因為人驅魔、治病，因此製作不少符咒、占卜及巫術，此實為波斯傳統術士之所為，假託瑣羅亞斯德教以遂行，事實瑣羅亞斯德教基本排斥此類吞刀吐火等術士之所為，但由於此等術士生活簡樸、厲行一夫一妻制、不食葷腥、熟諳禮節，因此甚受波斯國王之重視，有時且頗受希臘人之敬重，在此情況之下，瑣羅亞斯德教對之也無可奈何，久之，甚至若干瑣羅亞斯德教之傳教士（祭司、麻葛、穆護）也深通此等「法術」，其後摩尼教代之而興，摩尼教之傳教士幾皆嫻於此術，不僅如此，整個河中諸綠洲國家幾乎皆精於各種法術。唐人段成式嘗言：「俱振提國尚鬼神。城北隔真珠江二十里有神。春秋之時，國王所須什物金銀器，神厨中自然而出，祠畢亦滅。天后使驗之，不妄。」<sup>20</sup>其中「所須什物金銀器」既能自「神厨」中自然而出，用畢即消失，其非

<sup>18</sup> 威爾杜蘭係引自〈Maspers, 588, These cases were apparently confined to the Magi〉見《世界文明史、埃及與近東》P.371。

<sup>19</sup> 同注 15.所引書，P.118。

<sup>20</sup> 唐、段成式《西陽雜俎》前集卷十，上海古籍出版社，2000年，將之輯入《唐五代筆記小說大觀》列 P.551～P.787。其俱振提即《新唐書》曹國東北之距戰提（Khodjenda），真珠江即藥殺水（Yaxarter），又名錫爾河（SyrDaria），上游在中國境者稱真珠江。

幻術，魔術而何？復如《冊府元龜》等載唐時中亞諸國時遣使獻豹、獅子等記載，萬里迢迢運送猛獸前來，沿途必有精良之馴獸師，既到唐廷顯然必有馴豹、馴獅之表演。從而可見瑣羅亞斯德教所涵化之地區，均有此類「奇能異術」之土。如謂不信，可再檢史料以證之，早於隋唐之諸胡列國時代<sup>21</sup>，有西來釋者佛圖澄（或作浮圖澄）即善玄術，自云「百有餘歲，常服氣自養，能積日不食，善誦神咒，能役使鬼神，腹旁有一孔，常以絮塞之，每夜讀書，則扳絮孔中出光，照于一室；又嘗齋時，平旦至流水側，從腹旁孔中引出五臟大腑洗之，訖，還腹中…」<sup>22</sup>。復如稍晚於佛圖澄之鳩摩羅什也曾有吞食鐵釘之「壯舉」，如以今日知識觀之，無論佛圖澄或鳩摩羅什之所為，要皆不離魔術、催眠之範疇，瑣羅亞斯德教涵化區似多精通此道，此容非該教所倡導，但為該教所包容，進而研習，則應無疑義。

## 貳、摩尼與摩尼教

波斯薩珊王朝與瑣羅亞斯德教之緊密聯結，薩珊王朝之阿達希王（Ardashir, 226~242 年在位）曾公開宣稱：「國王的寶座是（瑣羅亞斯德教）祭壇的支柱，祭壇又是國王寶座的支柱」，王權與教權之緊密結合，於焉可知，唯其如此，瑣羅亞斯德教上層祭司，必然享有極大之權力，吾人皆知權力使人腐化，絕對之權力使人絕對腐化，瑣羅亞斯德教上層祭司既享有極大權力，其腐化奢靡遂不可避免，以是引起一般教徒之不滿，約於西元三世紀上半葉，有祭司摩尼者（Mani，約為西元 216~277 年），鼓吹對原教義進行改革，主張守貧，不追求享受始能成為聖者，改革後之宗教遂被稱之為摩尼教（Manichaeism）。

### 一、摩尼其人

摩尼其人一說約在西元 216 年出生於波斯首都泰錫封附近之瑪第奴一貴族家庭<sup>23</sup>，其父為帕蒂克（Patik）；另一說則稱其父帕蒂克原住哈馬丹

<sup>21</sup> 即一般所指之五胡十六國時代，但其時既不只五胡，更不只十六國，故稱諸胡列國，詳見劉學鈞《歷代胡族王朝之民族政策》台北知書房，2005 年。

<sup>22</sup> 《晉書》卷 95〈佛圖澄傳〉北京中華書局標點本。

<sup>23</sup> 同注 2. 所引書 P.272。

（Hn-Madhan），後遷居巴比倫（Babylon），定居塞斯風（按即前說之泰錫封 Ctesiphon）附近之馬丹（al-Madain，或即前說之第奴）<sup>24</sup>；其父帕蒂克曾參加尤太派基督徒派別之厄勒克塞派（同注 23，）此教派相信輪迴，實行浸禮，嚴格過禁欲生活；另有一說指帕蒂克曾受神密聲音之召喚，命其茹素禁欲，因而加入穆格塔西拉（Mughtasilah）之教派，此教派須過群體生活（同注 24，P.73～P.74）。摩尼之母名馬麗媽（Maryam），據傳為阿塞西德（Arsacids）王室之後裔，因此有稱摩尼為出身於貴族家庭者。

據說摩尼誕生時，其母瑪麗媽曾見到異象，見到有人將摩尼升空帶走，一、二天後始將之送回<sup>25</sup>；摩尼四歲時，始見到其父帕蒂克，將之攜往穆格塔西拉派，循該教規律予以撫養，至十二歲時，據傳受到推茵（Twin）神之啓示，告以已被神徵召為光明使者，並向之顯示光明與黑暗之秘密，並告以最終必須脫離穆格塔西拉教派；至二十四歲（西元 240 年）時，復受神啓示，告以須在人間傳播新教義，因之便於此年（西元 240 年）創立摩尼教。

穆格塔西拉教派奉行茹素，因此種植蔬菜，且認為收穫乃極合理之事，但摩尼則並不認種植或摘菜為合理之事，摩尼受神啓示認為收穫乃是一種謀殺光明之事，某次當教派之上層人員強迫摩尼執行農事時，居然發現被採摘（或砍伐）之植物，從採摘或砍伐處流出鮮血，而被砍伐之植物居然發出慘叫<sup>26</sup>。雖則如此，摩尼仍在穆格塔西拉教派中生活，直到摩尼二十四歲，再度受到神啓示，始正面對穆格塔西拉教派，並展開辯駁，因此摩尼與該教派相處極不融洽，穆格塔西拉教派中人甚至飽以老拳，使摩尼領略孤單與失望，此時推茵神又出現眼前，給予鼓勵並勉以向世人傳播，推茵神稱：

「你不只被派此道，也要將此道傳給每個人、每個學派及  
每個城鎮和地區；因為這希望將實現並由你在世界各地宣示，

<sup>24</sup> 王見川《從摩尼教到明教》新文豐出版公司，1992 年，P.73。

<sup>25</sup> B.Dodae：《The Fihrist of al-Nadim》P.77，但此處係轉引自注 23.所引書 P.74。

<sup>26</sup> 劉南強(S.N.C. Lieu)：《Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China-A Historical Survey》P.26，此處轉引自注 24.所引書 P.75。

而許多人將得到你的真言。從這離開，環遊各地，因為我將伴隨你，作為你的贊助，當你各處宣布我所啟示你的話語時，作你的保護者，因此，不要悲傷和憂愁。」<sup>27</sup>

摩尼得到此項啓示後，信心大增，遂斷然離開穆格塔西拉教派，初時在泰錫封附近遊歷並宣揚得自神之諸端啓示，宣教結果並不理想，僅有原在穆格塔西拉教派中之西蒙（Simeon）及阿必札卻斯（Afizachias）二人奉教，其後乃父帕蒂克也成為兒子摩尼之門徒。之後自海路到印度西北部（今印度俾路支地區）傳教，傳說中稱摩尼且曾到達中國西北部，經過二年之遊歷後，返回波斯，得到波斯新建之薩珊王朝國王沙普爾（Shapur I）一世兄弟卑路斯之引見，向沙普爾一世獻上闡述摩尼教教義之《娑布羅乾》或作《沙卜拉干》（波斯文 Shabuhrgan or sapuragan）一書，得到沙普爾一世之贊賞，摩尼教遂在沙普爾一世庇護下，得以廣泛傳播。

## 二、摩尼教教義

摩尼教源出瑣羅亞斯德教，也採善惡二神之說，又吸取佛教、基督教、諾斯替教<sup>28</sup>等宗教精神，摩尼並自稱為上帝選派之最後一位先知。

摩尼教主張「二宗三際」之說，所謂二宗，即指光明（善）與黑暗（惡）；三際則指動際、中際與後際，也即是指過去、現在與未來，此點與佛教之三世及三世佛之說，頗有雷同之處<sup>29</sup>。摩尼教認為明暗兩宗「性情懸隔」，必須詳作辨別，光明與黑暗為兩截然不同之本源，此種思想乃徹底之二元論；而所謂三際者，乃二宗在三個不同時期之表現。初際時，尚未有天、地，但明暗已先天地而有，且彼此互相對峙；中際時，黑暗侵入光明，善神為驅逐黑暗，乃與之展開戰鬪，且時為黑暗所吞噬，惟最終光明阻止黑暗之入侵；後際時，教化事畢，真妄歸根，明既歸於大明，暗亦歸於積暗，兩不相涉。摩尼對現世持悲觀看法，主張作為黑暗生成物之世界，應盡速毀滅，而作為囚禁光明分子之人類，應斷絕子嗣，以使世界

<sup>27</sup> 劉南強前引書 P.37，此處轉引自注 23.所引書 P.77。

<sup>28</sup> 諾斯替教為羅馬帝國時期之一種宗教，此教略早於基督教。

<sup>29</sup> 佛教也有三世、三世佛之說，所謂三世，又云三際，指過去、現在及未來。至於三世佛者指過去佛為迦葉諸佛，現在佛為釋迦牟尼佛，未來佛為彌勒諸佛。詳見丁福保、何子培主編《最新實用佛學辭典》台北新文豐出版公司，1997 年，P.205。

光明。

此爲概略之說明，若進一步說明則爲摩尼教將光明與黑暗視爲兩對立存在之實體或王國，在初際或太初時，光明或善在上方，黑暗或惡在下方，彼此互相對峙，互不貫連，在光明或善之國中，充滿愛、信、忠實、崇高（具足）、賢明、溫順（忍辱）、智慧、了解等一切美好事物；管理此一王國者有最高主神及諸尊神乃至眾多之眷屬，此最高主神在中古波斯語中讀之爲察宛（Zarvan），其意爲「永恒的時間」，有時被稱爲「光明之父」或「偉大之父」，以漢語意譯之則爲大明尊或大明神，爲一體四面之神，代表察宛之本身、光明、威力及智慧。也即集此四種德性于一身，此四種德性在摩尼教中稱之爲「四大尊嚴」或「四寂法身」（此項術語言極類似佛教用語），據《摩尼教殘經》對此至尊神之描述爲：

「三界<sup>30</sup>獨尊，普是眾生慈悲父母，亦是三界大引導師，…  
亦是上天包羅一切，亦是實地能生實果，亦是死中與常命者，  
亦是眾生明性中性，亦是三界諸牢固獄解脫明門。」<sup>31</sup>

摩尼教認爲在大明尊之外，尚有五明子（所謂五明子係指構成宇宙之五元素或分子），即淨氣（妙空）、妙風、明力、妙水、妙火以及十二使等無數尊神及眷屬。

在黑暗或惡之國中，情形則與光王國相反，在此國度中呈現陰冷景象，充塞煙霧、悶氣、泥淖及毒水，乃集一切邪惡之大成，到處充滿黑暗、暴力、愚癡、淫欲等，黑暗王國之管理者爲惡界之王、大魔、諸魔及其眾多之眷屬或魔眾，大魔漢譯之爲魔王、怨貪魔王，其所屬之五類魔或惡之五分子（即元素）爲：濃霧、熄火、惡風、毒水及黑暗（暗氣）。

在太初之際，光明與黑暗、善與惡原爲互不侵犯，但在初際之末，黑暗或魔眾侵襲光明王國，從此雙方展開一系列殘酷鬭爭。大明尊爲應付惡魔力量之入侵，首先召喚名爲生命之母之尊母（Instinct of Life）一善母，善母則召喚其子原人（primal Man，或譯爲初人、先意），原人復召

<sup>30</sup> 所謂三界，摩尼教本身並無明確界定，但佛教則指：凡夫生死往來之世界分爲三，其一欲界（以下尚有詳解，從略，以下皆同）、二色界、三無色界，見《最新實用佛學辭典》，P.221～222。

<sup>31</sup> 同注 2.所引書，P.273。

喚其眷屬五明子，大明尊以上列諸神或眷屬構成其戰鬥之甲冑，遂與黑暗諸魔進行決鬪，初戰不利，原人成爲黑暗群魔之俘虜，且陷於昏睡之中，而五明子也遭魔眾所吞噬，從此光明與黑暗王國之各種力量或分子遂互相混合，如淨氣爲烟火所吞噬，明力爲黑暗所吞噬。大明尊爲挽救失敗，又發出二次召喚，並派出三位明使，此三明使爲：朋友（意爲光明之友）、大般（意爲大建築師或大工作者）及淨風（意爲靈活）；淨風復召喚其五明子，經過朋友、大般、淨風及其五明子之奮力作戰，深入黑坑，拯救原人，淨風先對原人啓示稱：

「生性平和的你，眾惡類中的唯一善人。黑暗中的一點光明，不知本性，凶惡野獸中的神。」

原人回應稱：

「平和地來，你帶來了和平和安靜，…諸神近來如何？光明王國中的光明子過著怎樣？」

淨風回稱：

「他們都很好。」<sup>32</sup>

經過此戰鬥，終於制止黑暗對光明之入侵。

從以上神話中，展現摩尼教對宇宙創造之看法，《摩尼教殘經》對此有頗詳盡之描述。摩尼教認爲黑暗力量雖在中際中被光明所擊敗，但眾魔在前述戰爭中曾俘擄原人及其五明子之過程中，五明子且一度被五類魔所吞噬，因此五明子與五類魔之善惡分子已經糾纏不清而相互混合，如不將光明分子從惡魔分子中解脫出來，光明王國則將失去此一部分可貴之力量。因而此王國也不能稱之爲至善之光明王國，摩尼教最終目的爲要建立一絕對至善之光明王國，也因此渠等提出由明使淨風將五明子與五類魔兩種力量和合後造成世界；將若干已經從五類魔死屍中掙脫出來之光明分子，造成日月；將若干仍受五類魔污染之分子，造成天上之群星；復時爲五類魔粘住解脫不出之分子之皮，造成蒼天（共有十層天），以屍體造成大地（八地），將五類魔之骨頭抽出，造成山岳江海。

<sup>32</sup> 同注 26.所引劉著書 P.13，但此處係轉引自注 24.王著書 P.88～89。



明使淨風及其五子創造世界天地後，大明尊復發出第三次召喚，召出「第三使」(The third Messenger)，此第三使又召出惠民使(Maiden of Light)，此二位明使將五類魔等身上所吸收之光明分子盡行抽出，之後將惡或黑暗分子擲入海中，由「降魔勝使」將之消滅。將黑暗、光明不分之分子，置於陸上使之成為各種動植物。如是，世上之動植物或多或少均包含光明分子。在此際中，據說黑暗魔王唯恐其魔眾過去所吞噬之光明分子被抽光吸盡，遂指使一對惡魔按明使形象「作雌雄等二形」，此對肉身即人類始祖亞當及夏娃（此顯然來自基督教），此對人類始祖之肉體雖由黑暗分子所構成，但其靈魂則由光明分子所組成。因眾魔仍在進行破壞與阻擾，大明尊不得不四度召喚，派明使耶穌（舊譯夷數）下凡向亞當說教，使亞當知曉人類之墮落實肇端於肉欲，促使亞當與夏娃永遠分開，但亞當迷失本性，與夏娃生下塞特(Seth)，從此光明分子復被禁錮于人之肉身中。

大明尊為拯救世界人類靈魂，遂指第三使以風、水、火三輪組成「宇宙之機械」，使已解脫之光明分子—靈魂，在朔月中經過「光榮之柱」(Column of Glory)升入月宮，復於望月中由月宮進入日宮，以此進入「新樂園」；惟有於世界劫滅後，新樂園始歸并入光明王國。

摩尼自稱為「光明之耶穌」即真耶穌（漢譯為忙儻具知王），或全知之摩尼，為大明尊派至世間最後一位使者，其任務為「轉大法輪，說經戒律定慧等法，乃至三際三宗門」以此超度眾生。

摩尼所指之後際，也即經歷上述黑暗力量侵入光明王國，天地人倫從創造至劫滅而復歸于初際之過程。在後際中，「真妄歸根，明既歸于大明，暗亦歸于積暗，二宗各復，兩者交歸。」（以上多係參考《中國大百科全書、宗教》理合說明）

### 三、摩尼教之清規戒律

摩尼在世時即對教徒作一系列之清規戒律，之後在漫長之歲月中復有所增益。摩尼教之戒律概括而言既為「三封」(Three Seals)及「十誡」所謂三封，指口封、手封及胸封。口封者指在飲食及語言方面之戒制，也即不吃酒肉不說謊；手封者指對行為之戒制，即在暗中不作壞事；胸封者指對思想及欲望之戒制，也即戒制淫欲，故也稱陰部封。在三封中特為重

視不殺生及禁淫欲。

至於十誡，則爲：不拜偶像、不妄語、不貪欲、不殺生、不奸淫、不偷盜、不欺詐或托言魔術、不二心、不怠惰及每日進行四次或七次祈禱、實行齋戒及懺悔。此十誡凡摩尼教信徒不分僧俗均須遵行，惟規定僧侶不得結婚，也不聚斂私財，主要依靠信徒供養，每日一食，每年一衣。苟能奉行三封十誡即得超度解脫。

#### 四、寺院及教階

據安息文摩尼傳教史斷簡及奧古斯丁之紀錄，於古巴比倫及羅馬均曾建有摩尼寺，並建有教團，但摩尼教至西元七、八世紀以後始全盛於今中亞及新疆地區。十世紀前後，中國之甘州、高昌、于闐等地均建有摩尼教寺院，尤以高昌更成爲摩尼教在東方之中心。

摩尼教寺院設有院主、法事主、傳教師、唱詩班、寫經生及從事雜役之男女僧眾。據《摩尼光佛教法儀略》中規定：寺院設經堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂、病僧堂各一所，「每寺尊者，詮簡三人，第一拂胤薩，漢語意譯爲贊願首，專知法事；第二呼嚕喚，漢語意譯爲教導首，專知獎勵；第三遏換健塞波塞，漢語意譯爲月值專知供施。以上三者皆須依命行事，不得擅專。

摩尼教之理想爲自黑暗中得到光明以爲解脫，因此在教團中依其對光明王國之不同貢獻，而定其教階。摩尼教徒一般分爲俗信者（即所謂聽眾）及選民兩種，但在教團內部則分爲五個教階：

（一）教師：漢語音譯爲慕闍，爲承法教道者，共有十二人。

（二）教監：漢語音譯爲薩布塞、拂多延或作拂多誕，或意譯之爲侍法者，共有七十二人。

（三）長老：漢語音譯爲默奚悉德，或意譯之爲法堂主，共有三百六十人。

（四）僧尼或選民：漢語音譯爲阿羅緩，或意譯之爲一切純善人，人數不限。

（五）聽眾：漢語音譯爲耨沙嘑，或意譯之爲一切淨信聽者，人數不限。

從上述摩尼教寺院及教階看，其盛時規模相當龐大。

## 五、摩尼教經典

敦煌曾出土《摩尼光佛教法儀略》（係於西元 731 年自波斯文譯出者），其中曾提到七種摩尼教經典，即：《徹盡萬法根源智經》（《生之福》或稱《大福音書》）、《淨命寶藏經》（或作《生命之寶藏》）、《律藏經》或稱《藥王經》（或作《使徒書》）、《秘密法藏經》（或作《秘密書》）、《證明過去經》（或作《摩尼論說》）、《大力士經》（或作《巨人書》）、《贊願經》（或作《詩篇和祈禱書》），此為漢文文獻所紀錄者，另在埃及所傳摩尼以中古波斯文所寫，獻給沙普爾一世之《娑布羅乾》，也可視為摩尼教之根本經典，此經已有部份在新疆維吾爾自治區吐魯番出土。此外，唐時傳入中國之《二宗經》，及在敦煌出土之《摩尼教殘經》自當也為摩尼教經典，惜《二宗經》業已失傳。

## 六、摩尼教之傳播

摩尼約於西元 242 年自印度西北部返回波斯，獲得波斯新王沙普爾一世之贊賞後，摩尼教得以廣泛傳播，並組成布道教團四出傳教，之後隨波斯帝國之擴張，摩尼教也隨之擴張，惟摩尼教主張生活簡樸，對當時已獲得政治權力且生活奢靡之瑣羅亞斯德教高層構成威脅，極力加以抵毀，當沙普爾一世死後，由拉瓦姆一世執政，摩尼教在瑣羅亞斯德教高層之運作下，宣佈摩尼教為異端而予以取締，且將摩尼監禁於貢德沙普爾（即貝拉佩特），由國王親自審判，受難二十六天之後，被釘死於十字架上，之後摩尼教徒稱此一事件為「明使之受難」。

摩尼教既不見容於波斯，遂向四面八方傳教，本文側重於中亞及中國，既在中亞獲得廣大信徒後，而中亞河中各綠洲國家人民一向重商重利，《隋書》兩《唐書》〈西域傳〉均有詳細記載，由於自中亞至中國經商，路途遙遠，不可測之風險極高，因此商隊組織陣容龐大，通常為四、五百人之多，如此眾多之人，其中自多為摩尼教徒，既到中國之後，大量貨物非短時間可以售罄，既須停留較長時間，宗教活動自不能免，摩尼教因之傳入中國，此為途徑之一。其次，阿拉伯伊斯蘭教崛起後，以極短時間在龐大武力為後盾情況下，極速進入中亞，摩尼教自是面臨空前威脅，若干摩尼教師為忠於信仰，不願改宗伊斯蘭教，由是向四面流亡，自有一部份逃到中國，於是在中國傳播摩尼教，此其二。唐玄宗李隆基後期有安

史之亂（安祿山、史思明皆為中亞族裔），曾借兵於回紇汗國，而此時回紇可汗恰為摩尼教徒（詳下節），以助唐平亂有功，唐廷遂准其所請在中國建立摩尼教寺院，公開傳播摩尼教，此其三。摩尼教本身吸納甚多佛教成份，入中國後復融合中國本土之道教思想，遂使中國人易於接受摩尼教，此其四。在此諸多條件下，摩尼教遂在中國傳播，初時在北方流傳，以其善於融入佛道兩教，於是漸次向南傳播，甚至及於福建泉州一帶，但其時均隱身於佛教之中，一般民眾並不易察覺其為摩尼教，明末閩南地區渡海來台者頗多，摩尼教是否隨之來台，似有更深一層研究之必要。

### 參、摩尼教與回紇

摩尼及摩尼教上節已作介述，當知其源起、教義乃至傳播之梗概，至於回紇民族之源流、其信奉摩尼教情形，如何兵助唐廷平安史之亂以及如何藉機在中國推展摩尼教，似也有酌加說明之必要。

#### 一、回紇族源

回紇或作回鶻，宋、元時作畏兀，即今日之維吾爾族，為構成中國民族之重要成分，在探究北亞洲諸多游牧民族族源問題時，必須先了解北亞洲之地理概況，再談族源問題，始能得出較客觀之看法。按所謂北亞洲，大致上東起大興安嶺西側，西及於裏海週邊，南起長城，北抵貝加爾湖一線，其間地域雖極廣袤，但地形、地貌則頗單調。東西差異不大，如所週知人類之生機類型受生存空間之諸條件制約極大，在此廣袤空間之中，生存空間諸條件均極類似，因此諸民族之生機類型並無太大出入，兼以均屬高原地形（除極少部分如吐魯番外），尤其自人類習得駕馭馬之後，往來遷徙毫無困難，語言、習俗乃至血統相互吸納混融，實為事理所必然，在此種情形下，如欲明確指出某族純為某族之後裔，有其事實之困難，此點恰如李符桐氏所稱：

「…大致西自裏海迄吾國黃海，南自長城以北以迄漠北，…而為游牧民族活動之理想搖籃地，…故於此廣大區內游牧民族風起雲湧，有如海潮，…而欲於此波瀾翻滾之游牧民族

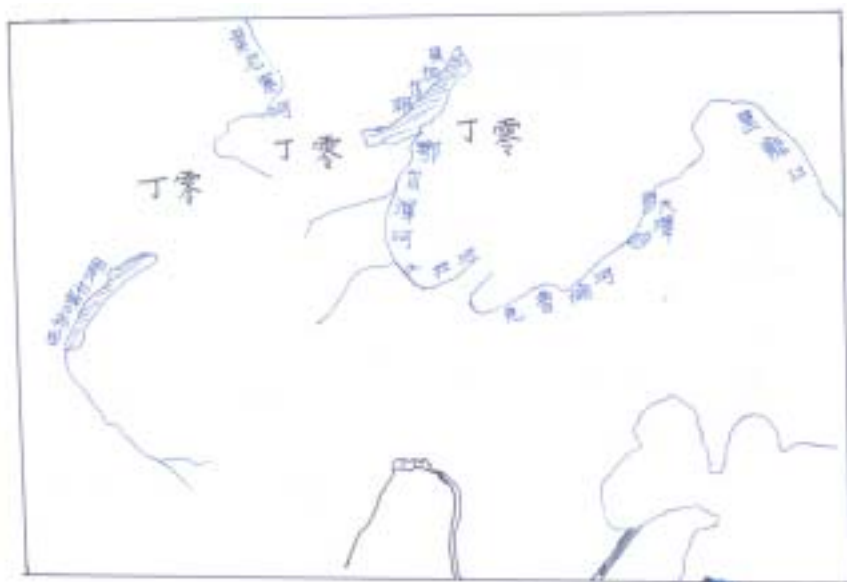
興衰之浪潮中，確定某部為某族，實為不可能之事。」<sup>33</sup>

能有此種認知，再參酌有關文獻不必強調某族必源於某族，如是以探討回紇族源，或許較有可能，談回紇之族源，歷朝正史及諸家學說幾一致認為回紇與史上之丁零、敕勒（或作鐵勒，南朝多稱之為高車）有其血胤上之淵源，早在《史記》〈匈奴傳〉中即曾提到丁零，《史記》稱：

「（冒頓）後北服渾庾（《漢書》作渾窳）、屈射、丁零、鬲昆、薪犁之國。」

可見早在匈奴冒頓單于時，丁零即已存在，且其非匈奴之族，漢蘇武出使匈奴被執。流放於北海（今貝加爾湖）邊牧羊，其羊為丁零所盜，由於此項記載，於是在諸多漢文史料中均認定丁零之始居地在貝加爾湖之東，惟經近代多方考證貝加爾湖之東固有丁零族，但貝加爾湖之西，乃至阿爾泰山之西也有丁零之族<sup>34</sup>，其分布情形可參考下方示意圖（此圖係參考注 34 所引

書繪制）。在貝加爾湖以東者，可稱之為東丁零或北丁零，以西者稱西丁零。據漢文史料所載，丁零早在春秋戰國時代，即



有部分進入中原地區，當時係以「翟」之名為中原所知，久之當已融入中原早期漢人之中，及至諸胡列國（亦即習稱之五胡十六國或五胡亂華時

<sup>33</sup> 李符桐《邊疆歷史》蒙藏委員會出版，該書台北學生書店曾予以重新排印於 1992 年出版列《李符桐論著全集》，第一冊以上引文在 P.319。

<sup>34</sup> 段連勤《丁零、高車與鐵勒》上海人民出版社，1988 年。

期)時,有翟遼者,初臣於後燕慕容垂,後叛垂,自稱大魏天王(不在十六國之內),未幾翟遼死,子翟釗代立,慕容垂攻破之,降於慕容永,旋為慕容永所殺,其所擁有之翟人(按即丁零之族)復又融入漢人之中。之後,以敕勒或鐵勒之名為中原所習知,復以其俗乘高輪車,南朝稱之為高車,敕勒曾盤踞今內蒙古包頭至呼和浩特一帶,遂將此地帶稱之為敕勒川,北朝樂府中之〈敕勒川〉一曲,雖經兩度逐譯(初為敕勒語,北齊初譯為鮮卑語,後再譯為今所習知之漢語),仍膾炙人口,故能傳唱千古,其詞僅有數句茲抄錄如下:

敕勒川,陰山下;

天似穹廬,籠罩四野;

天蒼蒼,野茫茫;

風吹草低見牛羊。

一幅北國牧野風光躍然紙上,敕勒族有袁紇,其為回紇之先當無疑義,但北方草原游牧民族互相兼併、混融,乃極常見之事,北亞諸游牧民族或多或少均有血緣上之混融關係,此點英人巴克爾(Parker)曾指出:

「…由此觀察,更可泛言:凡在大漠以北,熱海(Isskul)、錫爾河(Syr Daria),藥薩水(Jaxartes Daria,今之阿姆河)上游諸地以外,用車之匈奴人及突厥人,在早期中可括而名之曰丁零,既而始名高車,其後又曰鐵勒;迨至回紇種族大盛,始名回紇及康里。」<sup>35</sup>

巴克爾之說確是的論,由是可略知回紇之族源與刺勒(鐵勒、高車)、丁零乃一脈相承者,其為源遠流長之民族,無庸置疑,惟在歷史長河之中,既有回紇族人融入他族之中,也有他族融入回紇之內,但回紇之主體性依然存在,而回紇即今之維吾爾族。

## 二、回紇之強大與改奉摩尼教

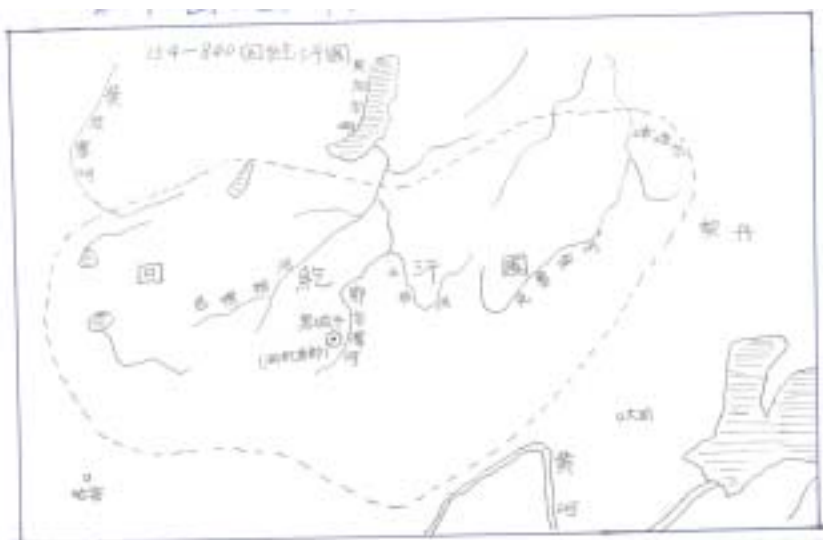
回紇初為敕勒(鐵勒)之一部,而鐵勒復役屬於柔然,由於柔然暴虐

<sup>35</sup> 巴克爾(Parker)著,黃靜淵譯《韃靼千年史》台灣商務, P.182。

統治，乃引起鐵勒等各族聯盟反抗，有突厥部之阿史那氏起兵破柔然，突厥一擊而勝，建立突厥汗國，盛極一時，鐵勒爲其所役使，西元七世紀初（605 年，隋煬帝楊廣大業三年），西突厥處羅可汗引兵擊鐵勒諸部並厚稅其物，由是鐵勒中之韋紇（袁紇，當即回紇）、僕骨、同羅、拔野古等部，遂叛突厥而去，袁紇等部居于今色楞格河上游一帶，自號俟斤（ERKAN），後稱回紇。

回紇領袖氏族姓藥葛羅氏，依文獻記載其首見之領袖爲時健俟斤（《舊唐書》）作特健俟斤；蓋時、特頗易混淆），其子菩薩，勇而有謀，爲部眾所擁戴，時健俟斤卒，菩薩嗣立，回紇部漸強，數傳之後，其勢益盛，唐太宗李世民事季世，回紇已盡有東突厥之地，茲將其盛時以圖示之如下：

回紇盛時適逢唐玄宗李隆基天寶（西元 742 ~ 756 年）季世安史之亂，玄宗惶惶入蜀，肅宗（李亨，西元 756 ~ 762 年）即位於靈武，



乃向回紇借兵，以助唐平亂，時回紇可汗爲牟羽可汗。

按北亞洲草原諸游牧民族之原始信仰，幾皆爲泛靈之薩滿信仰，回紇亦難有例外，當牟羽可汗<sup>36</sup>率兵助唐平安史之亂後（牟羽可汗之妻爲唐僕固懷恩之女），於唐代宗李豫寶應二年（西元 763 年），從洛陽帶走四位摩尼教法師返回鄂爾渾河流域，未幾即召開回紇氏族大會（草原游牧民族凡遇重大問題或繼承問題時，皆以召開氏族大會討論，後代之蒙古稱之爲「庫利爾台大會」，此乃草原游牧民族傳統習俗），討論摩尼教問題，

<sup>36</sup> 回紇碑銘稱其爲「卜古可汗」，《舊唐書·回紇傳》、《新唐書·回鶻傳》則稱之爲「登里可汗」，如意譯之則爲「天王」或「天可汗」。

終於決定奉摩尼教爲回紇國教，此點可從粟特文、突厥及漢文三種文字書寫鑄刻之《九姓回鶻可汗碑》中，約略看出端倪，但二十世紀初，德國考察隊於古高昌國（今吐魯番）發現《牟羽可汗入教記》殘卷，對回紇改宗摩尼教一事，有較詳細之記載：

「當此神聖的四僧（按係指從洛陽請去之四位摩尼教師）從桃花石<sup>37</sup>來的時候，他們抱著四願，…但為了人民、為了學理，卻遭到大的危險、大的壓迫。聽眾和胡商常常處在為人殺害的境遇…陛下：如你自己遠離這些達干，則善法善行可以在你的國內施行；如仍任…達干擔負國家重任，他們必作惡行，你的國家必將下沉…天王（指牟羽可汗）與選民（指摩尼教信徒）討論了兩天兩夜，第三天，天王戒齋，受到極大痛苦，他的心靈才有所動。這樣的繼續着作，他的心靈如有所失，忐忑不安。後來，牟羽可汗召集了一個大會，他跪在選民之前，乞求寬宥了他的罪惡，…」<sup>38</sup>

從上引殘卷中稱唐爲桃花石，可見牟羽可汗自洛陽携去之摩尼教師爲中亞人也即粟特人。回紇改宗摩尼教後，摩尼教師在回紇汗廷享有甚高地位。在牟羽可汗有功於唐，而牟羽可汗又已改宗摩尼教之情況下，如所週知凡初入教者，對宗教特具熱忱，或許出於牟羽可汗之發願，或者由於該等摩尼教師之請求，回紇牟羽可汗向唐廷請求准許摩尼教在中國境內推行，唐朝爲酬謝回紇之出兵救援，乃應允摩尼教傳入中國，不僅如此，更爲之立寺賜額曰「大雲光明」，至於摩尼教流傳中國情形，容下文再談，此處僅敘述回紇奉摩尼教情況，上文提到牟羽可汗以摩尼教爲回紇國教，不過爲時不久，西元七七九年（唐代宗李豫大曆十四年），回紇汗國內部發生軍事政變，有頓莫賀者，起兵反對改宗摩尼教之舉，不僅殺害牟羽可汗，更「屠其支黨及九姓胡幾千人」，以致「九姓胡聞其族爲新可汗所

<sup>37</sup> 桃花石，泛指中國，或云其爲北魏拓跋氏在中亞之音譯；或云中亞人稱唐爲唐家子，遂音讀爲桃花石，何者爲是待考，但其指中國則一致。

<sup>38</sup> V. Arnold-Doeben, *Die Bildersprache des Manichaeismus*, Kodn, 1978, 166；譯文見晁華山：《尋覓淹沒千年的東方摩尼寺》、《中國文化》1993年第8期P.10，但此處係轉引自林梅村《漢唐西域與中國文明》，文物出版社，1998年，P.386。



誅，多道亡。」<sup>39</sup>摩尼教在回紇境內一度銷聲匿迹，惟不久於九世紀初（唐憲宗李純元和元年為西元 806 年），摩尼教再度在漠北復興，並邁向摩尼教在回紇汗國全盛時期，《新唐書回鶻傳》曾載記以下一段文字：

「元和初（約為元和三年，西元 808 年）（回鶻）再朝獻，始以摩尼至。其法日宴晏食，飲水茹葷（葷字當係素字之誤或茹字前脫不字），屏鍾酪，可汗常與國者也。」

從此段史料看，摩尼教師在回紇汗廷常與可汗議論國事，其受可汗重視於焉可見，不僅如此，且派摩尼教師使唐，顯然摩尼教師且參予回紇汗國之「外交」事務。關於此事，《舊唐書一回紇傳》也有如下之記載：

「元和八年（西元 813 年）十二月二日，宴歸國回鶻摩尼八人，令至中書見宰臣。先是回鶻請和親，憲宗使有司計之，禮費約五百萬貫，方內有誅討，未任其親。以摩尼為回鶻信奉，故使宰臣言其不可。」

同傳又載：

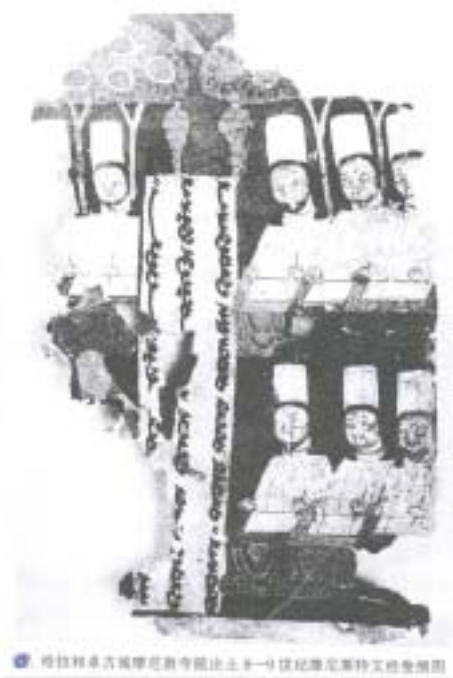
「長慶（穆宗李恒年號西元 821～824 年）元年五月，回鶻宰相、都督、公主、摩尼等，五百七十三人，入朝迎公主，于鴻臚寺<sup>40</sup>安置。」

從《舊唐書》史料也可看到摩尼教在回紇盛行，而摩尼教師在回紇汗廷受到重用之情形。此時回紇可汗為「保義可汗」，但在回紇文獻中則稱之為「愛、登里囉、泊沒密施合毗伽可汗」，按「愛」係突厥語 ai 之音譯，其意為月（今維吾爾語之月，也讀若 ai 阿尹），「登里羅」則為突厥語 tangrida 之意譯，其意為日，崇拜日、月正是摩尼教之特徵，此又足證回紇確曾崇信摩尼教。

<sup>39</sup> 《資治通鑑》卷 226。

<sup>40</sup> 鴻臚寺為處理四裔民族之機構。

回紇保義可汗死後，回紇復陷於內亂，使立足漠北之回紇國力大為削弱，終於在西元 841 年為黠戛斯所攻破位於鄂爾渾河流域之回紇汗廷，於是回紇人被迫西遷高昌及中亞，回紇雖遷往新居，但也將摩尼教携之西遷，右圖為哈拉和卓古城摩尼教寺院出土八一九世紀摩尼粟特文經卷之插圖（中間三排文字即為粟特文），此插圖原件藏柏林印度藝術博物館。足以證實西遷後之回紇仍然信奉摩尼教。另在上世紀初於吐魯番（古回紇高昌王國）柏孜克里克第十七窟發現摩尼教之洞窟，其中有回紇時代摩尼



哈拉和卓古城摩尼教寺院出土之八一九世紀摩尼粟特文經卷插圖

教三幹樹壁畫，所謂三幹一詞，乃由摩尼教中之三常之專門術語，轉化而來，可視之為摩尼教所指東、北、西三方為光明王國之所在（如細加追究三常可有數十種不同解讀<sup>41</sup>，此處不作細論），此圖之為摩尼教文物應屬無可置疑者。回紇西遷後摩尼教隨之而西，且留下頗多摩尼教寺院及文物，此為有史可徵者，之後，在週遭強大突厥人、粟特人之影響下，回紇族逐漸改宗佛教，又若干年後，伊斯蘭勢力東漸，回紇族復又改宗伊斯蘭教，由於伊斯蘭教徹底排除偶像崇拜，因此在中亞及天山南北所留摩尼教或佛教遺物不多。



<sup>41</sup> 林悟殊《中古三夷教辨正》北京中華書局，2005 年，P.132～141，另三幹樹壁畫也引自該書末所附圖版。

## 肆、祆教及粟特人之進入中國

前曾提及瑣羅亞斯德教傳入中亞後，吸納中亞土著之粟特人及自東方西徙之月氏人（此部分雖居統治階層，但以人數較少，時日一久，已與當地土著混融而難分，但漢文史料仍稱之為昭武九姓）傳統泛靈之薩滿信仰，就源自波斯之瑣羅亞斯德教而言，已然質變，傳入中國後，初以胡天或天神稱之，甚至有稱之為火神者，至唐時特為之新造一「祆」字，以專指來自中亞之瑣羅亞斯德教，我國最早研究祆教者當推陳垣氏，陳氏撰有〈火祆教入中國考〉，開祆教研究之先河，陳氏耙梳整理將史上有關該教之記載予以摘錄整理如下：

「高昌國俗事天神，兼信佛法。」（《魏書》卷一〇二，《北史》卷九七）

「焉耆國俗事天神。」（《魏書》卷一〇二；《周書》卷五〇；《北史》卷九七）

「波斯國俗事火神天神。」（《魏書》卷一〇二，《北史》卷九七）

「滑國…其國事天神火神。」（《梁書》卷五四；《南史》卷七九）

「康國者，康居之後也。都于薩寶水上阿祿廼城，西域諸國皆歸之。有胡律置于祆祠，決罰則取而斷之。」（《隋書》卷八三，另《魏書》卷一〇二同，惟《魏書、西域傳》亡佚，後人取《北史、西域傳》補之，但《北史、西域傳》係抄自《隋書》，而《隋書》成於唐時，故此條《魏書》用「祆」字）

「波斯國俗事火祆神。」（《周書》卷五〇，《周書》係唐、令狐德棻修，故已有「祆」字）

「康國在米國西南三百餘里，一名薩末建。土沃人富，國小。有神祠名祆，諸國事者，本出於此。」（杜環《經行記》，按此書久佚，收錄於《通典》者僅一千五百一十字而已，今北京中華書局於 2000 年由張一純箋注，名曰《經行記箋注》予以出版，此處所引見該書 P.6～8「康國條」，《通典卷一九三，康居注》）

「孝亿國<sup>42</sup>界周三千餘里…，舉俗事祆，不識佛法，有祆祠三百餘

<sup>42</sup> 孝亿國即 siut 之音譯，古代上埃及之名也。隋煬帝（西元 605～618 年）曾為波斯王庫思老二世所占，波斯人在埃及勢力頗盛，阿拉伯南部葉門也為波斯屬地，上埃及

所。馬步甲兵一萬，不尚商販，自稱孝亿人。」（段成式《酉陽雜俎》卷四）<sup>43</sup>

「俱德建國<sup>44</sup>，滸河中、灘流中有火祆祠。相傳祆神本自波斯國乘神通來此，常見靈異，因立祆祠。內無像，于大屋下置大小爐舍。檐向西，人向東禮。有一銅馬大如次馬，國人言自天下，屈前腳，在空中而對神立。後腳入土，自古數有穿視者，深數十丈，竟不及其蹄。西域以五月爲歲。每歲日，烏滸河中有馬出，其色如金，與此銅馬嘶相應，俄復入水。近有大食王不信，入祆祠將懷之，忽有火燒其兵，遂不敢毀。」（《酉陽雜俎》）<sup>45</sup>

「于闐國好事祆神。」（《舊唐書》卷一九八；《新唐書作》「喜事祆神」）

「康國祠祆神。」（《新唐書》卷二二一下）

「波斯國俗事天地日月水火諸神，西域諸胡事火祆者，皆詣波斯受法焉。其事神以麝香和蘇塗鬚點額，及于耳鼻，用以爲敬。又叛逆之罪，就火祆燒鐵灼其舌。」（《舊唐書》卷一九八；《唐會要》卷一百；《太平寰宇記》卷一八五）

「波斯國祠天地日月水火。祠夕，以麝糝蘇澤酊顏鼻耳。西域諸胡受其法，以祠祆。」（《新唐書》卷二二一下）

「波刺斯國天祠甚多。提那跋外道之徒，爲所宗也」<sup>46</sup>（玄奘、辯機《大唐西域記》卷十一）

「從大實國已東，并是胡國，即是安國、曹國、史國、石驪國、米

之有祆祠無足異也。見張星烺《中西交通史料彙編》，北京中華書局，2003年，P.1094。

<sup>43</sup> 《酉陽雜俎》唐、段成式撰，前集二十卷，續集十卷。在唐人筆記中極具特色，上海古籍出版社於2000年將之輯入《唐五代筆記小說大觀》予以出版，列P.551～787，上引文句在前集卷四，P.591。

<sup>44</sup> 俱德建即《新唐書》卷四三下〈地理志〉安西都護府所轄吐火羅十六部督府中之王庭州都督府。該府置于久越得建國步師城。久越二字，速讀之即俱字音。西文名作Katagan，見同注42所引書。

<sup>45</sup> 《酉陽雜俎》前集卷十，P.631。

<sup>46</sup> 「天祠」甚多，蓋其尙未新造「祆」字，另初時對西域之天神多以「天」表之，後加「示」字旁成祆字，《西域記》中之「天祠」當係「天祠」。另提那跋係Dinava之音譯，曰神也。

國、康國。中雖各有王，并屬大實所管。此六國總事火祆，不識佛法。」（慧超《往五天竺國傳》）

至於西方文獻方面。可能有更多記載，自不可能盡讀，僅以《中亞文明史》<sup>47</sup>一書則指中亞貴珊王朝於迦貳色伽二世之後，引進瑣羅亞斯德教，但又與中亞本土薩滿與印度各種宗教相揉合<sup>48</sup>，形成中亞—昭武九姓或粟特人特殊之祆教，或者可更進一步作如下之說法：

「可以說祆教在傳播過程中出現四大版本，原版是波斯的瑣羅亞斯德教，印度是巴斯教，中亞版是馬茲達教，中國版就是祆教。」<sup>49</sup>

此說甚是，也即傳入中國者係經中亞改造後之瑣羅亞斯德教，業已產生質變，特以祆教名之。本文前曾提及中亞昭武九姓諸國善於貿遷有無，但凡利之所在，雖萬里奔波在所不辭，早在北魏之前即已往來中國，其所組商隊人數往往多達數百人，所携貨物數量必多，既到中國為使貨物能順利出售，往往冒充為昭武諸國所派特使並貢「方物」，兩唐書曾載有此類「使節」多達百餘次，其中固有確為昭武諸國王所派之使臣，但為商隊所冒充者，當也不在少數，既是使臣自是「恩准」其在中國內地販售貨物，因此在滯留之時日必然頗久，每一商隊（唐時稱之為商胡）人數均多達四、五百人，（縱然晚至西元 1218 年成吉思汗與花剌子模締結和約後，派往中亞之商隊也多達四百五十人，可見往來中亞、中國之商隊，人數多在四、五百人之間），為策安全在中國境內販售貨物時自是聚集而居，形成臨時聚落，離鄉背井，自然需要精神慰藉，宗教遂成為最好之撫慰劑，此類胡商或者貪戀中國物阜民豐，遂作長期居留，祆教因之傳佈中國，茲將祆教及粟特人之來華分述如下：

### 一、祆教之傳入中國

上文述及因粟特（或昭武九姓諸國）之來華經商，祆教隨而來，起初似僅在胡商中流傳，中國人究竟何時始有奉祆者，甚難予以明確指出，從

<sup>47</sup> 此書係雅諾什、恰爾馬塔 Harmatta 主編，芮傳明譯、余太山校訂，中國對外翻譯出版公司出版，2002 年，所引見該書第二卷 P.253～254。

<sup>48</sup> 《中亞文明史》第二卷 P.257。

<sup>49</sup> 姜伯勤《中國祆教藝術史研究》一書蔡鴻生序 P.1，該書係北京生活、讀書、新知三聯書局出版，2004 年，所謂馬茲達教者，係指阿胡拉、馬茲達，也即瑣羅亞斯德教或曰祆教。

現有文獻上看，以北魏靈太后似為最早信奉者，《魏書》卷十三〈靈太后傳〉：

「太后與肅宗幸華林園，宴群臣于都亭曲水。令王公以下各賦詩，太后詩曰：化光造物含氣貞，帝詩曰：恭已無為賴慈英。…后幸嵩高山，夫人、九嬪、公主已下從者數百人，升于頂中。廢諸淫祠，而胡天神不在其列。」

在上引史料中，靈太后詩雖僅一句，據陳垣考證此一句「化光造物含氣貞」已與火祆教光明清淨之旨有合<sup>50</sup>，此應為中國有文獻記載之最早信奉祆教之中國人，陳氏之說確屬可信，按靈太后（西元 516～527 年）係北魏孝明帝元詡時人，已是北魏後期，其時既有皇室中人信奉祆教，所謂上有好者，下必甚焉，依理當時可能也有若干中國人信奉祆教，惟史傳無載，不敢妄斷。未幾，北魏即蛻變為東、西魏（西元 534、535 年），分別由高歡、宇文泰執其政秉，宇文泰之侄宇文護，字薩保<sup>51</sup>，按薩保或作薩甫、薩寶，係祆教中特有之官稱（詳後），宇文護以此為字，極可能為祆教信奉者，按古人生三月取名，弱冠取字，皆由長輩為之，依此上推，其父宇文顥或其祖宇文肱，也可能與祆教有關。東、西魏均極短暫（東魏 534～550 年，前後十七年；西魏 535～551 年，前後也僅十七年），再變為北齊、北周，齊、周均自北魏蛻化而來，其境內有粟特（昭武九姓胡）人及祆教乃極自然之事，為管理此等粟特人及其特有之祆教，北齊且在鴻臚寺中設置專職人員，《隋書·百官志》在論及北齊官制時，有如下之記載：

「鴻臚寺掌蕃客朝會吉凶吊祭，統典客、典寺、司儀等署令丞，典客署又有京邑薩甫二人，諸州薩甫一人。…」

向達氏於其所著《唐代長安與西域文明》一書中認為此薩甫即隋時之薩保、唐時之薩寶<sup>52</sup>，確屬的是，但向氏認為此薩甫為管轄火祆之官，則

<sup>50</sup> 陳垣〈火祆教入中國考〉，此文輯入《北京大學百年國學文粹》北京大學出版社，1998 年，該文列 P.14～24。

<sup>51</sup> 《周書》卷十一列傳第三〈晉蕩公護〉。

<sup>52</sup> 向達《唐代長安與西域文明》，河北教育出版社，2001 年，P.88。

有商榷餘地，此蓋在薩寶（薩甫或薩保）之下，另有祆正、祆祝等官，顧名思義此祆正、祆祝始為管理祆教之官，而薩寶除為祆正、祆祝等之長官外，更為管理在華粟特人各項事務之官員，蓋來華粟特人往往聚集一處形成聚落，此類聚落幾乎遍有自河西走廊而東至遼東，可說是遍布北中國，大陸學者榮新江曾將其分布情況予以圖示，茲將該圖引錄如下：<sup>53</sup>



所謂薩寶者，在粟特文中作 s'rt p'w 之音譯，其意為商隊首領<sup>54</sup>，在回紇語中讀若 Sartpau，其意也為商隊首領<sup>55</sup>，前曾提及中亞粟特商隊人數眾多，路途遙遠，沿途風險極大，必得有膽識、有經驗、有武略者為首領，始能將商隊安全帶到中國，因此商隊之首領責任與權力均極大，可以處分商隊成員，有以假王稱之者<sup>56</sup>，此等商隊領隊到中原之後，以人數眾

<sup>53</sup> 榮新江〈從撒馬爾干到長安—中古時期粟特人的遷徙與入居〉，該文輯入《從撒馬爾干到長安》，北京圖書館出版社，2004年P.4。

<sup>54</sup> 同注53。

<sup>55</sup> 向達《唐代長安與西域文明》P.88，林悟殊《中古三教辨證》〈火祆教在唐代中國社會地位之考〉，P.263。

<sup>56</sup> 劉學鈞〈昭武九姓與唐朝之關係〉，文刊《中國邊政》164期，中國邊政協會，2005

多，形成聚落，中國政府爲便於管理此等胡商，遂任命其首領（薩寶）爲管理者，以是北齊（西元 550～577 年）時，政府設有「薩寶」官職，不僅中央有薩寶官，地方也設有此官，由於此等胡商每批即多達數百人，同時滯華者總有若干批，其人數之多可想而知，其宗教（祆教）活動，顯非薩寶（商隊首領）所能勝任，於是在薩寶之下另置祆正、祆祝等官職，以管理來華祆教僧侶及信徒，乃至辦理禮拜儀軌。由於祆教隨胡商來華，故雖有中國人信徒，但主要仍爲胡商，此等胡商或在中國定居，遂在中國建立禮拜場所—祆教寺院，此爲祆教傳入中國之一個途徑。此外，唐時阿拉伯伊斯蘭教勢力進入中亞，中亞地區原有祆教神職人員，既不願成爲阿拉伯人對外擴張之馬前卒，也不願屈服而改宗伊斯蘭教，由是東來「避難」，因此唐代祆教神職人員及祆祠之增加，恰與阿拉伯之入侵及伊斯蘭教之擴張，形成「互動」關係。此點學界先進已詳作闡述，可作參考<sup>57</sup>，祆教傳入中國及粟特人進入中國情形大略如是。

## 二、粟特人來華

前文曾將中亞粟特人（也可說是昭武九姓）來華並形成聚落之遷徙路線列出，可見北中國幾乎遍布粟特聚落，中國習慣上將來自康國者稱其姓康，來自曹國、米國、安國……高麗……者，稱其姓曹、米、安……高……等，久之即融入當地中國人之中，而中國所謂漢人者，如以秦統一天下時看，其內涵已包括華夏、東夷、百越、荆吳四系民族<sup>58</sup>，之後，由於民族融合乃歷史趨勢，以是依時代之推進，所謂漢人之內涵乃益見擴大，其情形略如下表：

時代	漢人內涵
秦及兩漢	華夏系東夷系百越系荆吳系
隋唐時代	兩漢時之漢人、匈奴、羯、鮮卑、烏丸、部分氐、羌、來華之中亞昭武九姓胡（或粟特）

年 12 月，P.24。

<sup>57</sup> 林悟殊《中古三夷教辨正》，P.269。

<sup>58</sup> 胡耐安《中國民族志》台灣商務，張其昀《中國民族志》台灣商務，林惠祥《中國民族史》重慶商務，此外任一本書有關中國民族志（史）之著作均作如是認定。

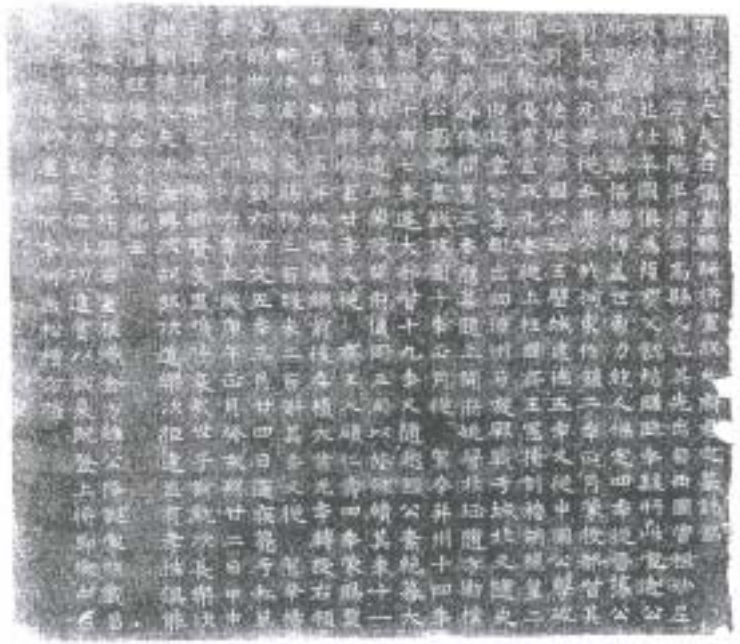


兩宋時代	隋唐時之漢人，部分契丹、渤海、沙陀
元明時代	兩宋時之漢人，契丹、女真、蒙古、若干中亞乃至阿拉伯人
清代至今	元明時之漢人，女真、若干維吾爾人

來華之粟特人經過時代之粹煉，絕大部分無論血胤、語言、文字乃至一般習俗均與當時漢人相混融而形成隋唐時新內涵之漢人，但仍保有若干粟特人傳統禮俗，蓋禮俗之混融，需要更長之時間，關於隋唐時來華粟特人所保有之傳統禮俗，可自其葬俗及碑銘中看出，近代大陸考古學頗發達，曾在固原出土之《大隋正義大夫右領軍驃騎將軍故史府君之墓志銘》中看，有以下一段文字：

「曾祖妙尼，祖波波匿，并仕本國，俱為薩寶（其意為其曾祖、祖均曾在中亞昭武九姓中之史國為薩寶之官），父認愁蹉跋年髮（銘中作：父認愁蹉跎年髮），舛此宦途。」<sup>59</sup>

茲將該銘文拓本影印如右以供參考，但銘文中稱：「曾祖…并在本國，俱為薩寶」一句，似指出中亞昭武九姓諸國本有薩官之官，苟史府君墓志銘之說為是，則薩寶為商隊首領之說，顯有商榷餘地，不過就中國傳



<sup>59</sup> 羅豐《固原南郊隋唐墓地》北京文物出版，1996年，P.17，但此處係轉引自姜伯勤《中國祆教藝術史研究》P.28，但經找到原墓志拓本知其父為認愁蹉跎年髮，茲將該拓本影印如上，而此拓本出現於榮新江、張志清主編之《從撒馬爾干到長安》，P.90。

統習俗看，墓志銘之類所陳述者，除姓名、年籍較可信者外，有關生平事蹟往往失之誇耀，且全為正面頌揚之詞，可信度不大，此或以隋時史射勿為誇耀其祖輩世為薩寶，乃將此稱號追溯至中亞史國，遂稱「并仕本國，俱為薩寶」，又可能隋時史射勿漢化已深，不知薩寶一詞乃商隊首領之稱號，來華後中國官府為便於管理胡商，就原薩寶加以任命，久之，誤以為中亞昭武九姓諸國也設有薩寶之官。以上推論應可成立，薩寶一詞仍指中亞諸國來華商隊之首領，進而成為滯華粟特人聚落之管理者，再進而成為北周、北齊、隋、唐政府之一種官稱，由於粟特聚落中有隨之而來之祆教信仰，薩寶未必熟悉祆教經典與儀軌，因而乃更設祆正、祆祝等官以掌理祆教事務，均歸薩寶管轄。

從上節所列唐代粟特人遷徙路線圖，可看出自昭武九姓諸國，經天山南北兩路，通過河西走廊進入中原以至遼東，沿途若疏勒、龜茲、焉耆、于闐、播仙鎮、石城鎮（鄯善）、西州、蒲昌海（羅布泊）、北庭伊州、沙州、瓜州、肅州、甘州、涼州、靈州、并州、六胡州、長安、洛陽、代州、蔚州、幽州、營州等，均有粟特人聚落，能成聚落總當有一定人數，除少部分隨同前來之粟特女子外，絕大部分應與漢人女子婚配，以繁衍子孫，久之自然融入當地土著，而成為新漢人之一分子。

由於粟特人之東來，隨之而來者有極多中亞之藝術及技術，如北魏時琉璃製造技術即來自中亞，史傳稱北魏太武帝招跋燾時（西元 424～452 年）有西域人至魏都平城（今山西大同附近）：

「自云能鑄石為五色琉璃，於是採礦山中，於京師鑄之，既成，光澤乃美於西方來者。乃詔為行殿，容百餘人，光色映徹，觀者見之，莫不驚駭，以為神明所作。自此中國琉璃遂賤人不復珍之。」<sup>60</sup>

隋代負責琉璃技術者何稠，乃中亞粟特人後裔，其祖先來自昭武九姓之何國。而琉璃之製作固為純技術者，但琉璃上之花紋或圖形，甚或琉璃自身之形狀，則屬於藝術，北魏時初有琉璃傳至山西，因此山西琉璃裝飾工藝「總體上說，有抹不掉的西域因素」<sup>61</sup>，可見粟特人之來中國也為中

<sup>60</sup> 《魏書·西域傳》大月氏條。按《魏書·西域傳》亡佚，後人以《北史·西域傳》補之而《北史·西域傳》又係採自《隋書》。

<sup>61</sup> 柴澤俊《山西琉璃》文北文物出版社，1991 年，但此處係轉引自注 49 所引書

國文化注入新血；隋、唐文化之所以璀璨亮麗、光耀古今，固有諸多因素，而中亞粟特人應也與有功焉。按中亞位處希臘文明、兩河文明、波斯文明、印度文明及中國文明輻輳之區，參擇採納遂形成獨特且多元之粟特文明，此多元而獨特之粟特文明注入隋、唐文明，使隋唐文明益添光彩。

中古時期（南北朝至隋唐）大批來中國之粟特人，固多定居於粟特聚落，但也有不在聚落之中，渠等或進入漠北突厥汗國（北魏後開始漸形成政治力量）、或入仕北魏、北周、北齊、隋、唐之軍政機構之中，其中尤以從事軍務者居多，蓋昭武九姓之石國或稱柘支，安國則募勇健者為柘羯，猶中國言戰土地，無論柘支、柘羯、赭時均為善戰者之意，來華從軍固為理所當然者，近年在寧夏回族自治區固原南郊發現兩座史姓（來自史國）家族墓地，從其所遺碑銘中看出均以軍功而彰顯於世，其中史射勿自北周武帝宇文邕保定四年（西元 564 年）從晉蕩公宇文護東討北齊，天和六年（566）又從平高公於河東作鎮。二年正月，蒙授都督，始終從事軍旅；入隋之後，於隋文帝楊堅開皇二年（西元 582 年），從上開府、岐章公李軌出涼州，與突厥戰於城北，三年，隨上開府姚辯北征…<sup>62</sup>，從此可看出粟特人來華在中國王朝從事軍旅生活，南征北討，歷盡艱辛，始能獲得政治地位，史射勿子孫入唐後或任監牧官，或任中書省譯語人（或作舌人），此等從軍或從政者，自不在粟特聚落之中，雖已與漢人相融混，但仍具有粟特人語言技能（可作譯語人）。

唐統一中國後，將唐廷所直轄州縣中之粟特聚落大致上均改為鄉里，由是粟特人勢必與漢人混合居住，透過互為婚媾及共同生活，加速粟特胡漢化，雖則如此，粟特人憑其技能（如繪畫、音樂）、葬俗、姓氏等，仍保其粟特人之特質，隋、唐時之畫家、音樂家多為來自中亞之粟特人。但隋、唐之後，此項特質逐漸消失，尤其蒙元有所謂色目人來華，則早期來華之粟特人，已與漢人無異。

## 伍、祆教、摩尼教在中國之遺跡

從以上所述可知祆教乃隨中亞粟特人（昭武九姓諸國）來華而傳來中

P.289。

<sup>62</sup> 同注 53 所引書 P.6。

土，但其信徒似侷限於中亞粟特人，雖間有中國人信奉，如北魏靈太后等，但為數不可能太多；來華粟特人雖多，其聚落遍布北中國，若康、史、安、米、石、曹、何…等姓，多為來自河中地區者，但以中華疆土廣袤人口眾多，相對之下，粟特人仍屬絕對少數，兼以來華粟特人似未携來完整之祆教經典，且該教並不刻意向外傳教，粟特人雖聚族而居形成聚落，唐之後多被編成鄉里，日積月累之後，不沾染漢人習俗者至難，由是時更勢易，來華粟特人漸融入漢人之中，祆教由是漸趨沒落，終至消失。

摩尼教雖源出祆教，但與祆教有頗大之差異，大約西元四至六世紀時，摩尼教已傳播至河中地區，關於此點從已發現之大夏文及乙種吐火羅文<sup>63</sup>殘片中，找到證據<sup>64</sup>，摩尼教創教之初，即吸納佛教、基督教、諾斯替教精神，以瑣羅亞斯德教善、惡二神貫穿其間，充分體現善於吸納各宗教之包容性，傳入河中地區後，自不免又吸收粟特人之傳統民間信仰。如諸多文獻所示西元六一七年時，大夏、吐火羅及天山南路之塔里木盆地諸綠洲地區，仍盛行佛教，摩尼教欲向東傳入此一地區，必得採納佛教之說法，由是摩尼教借用佛教三世佛之說法（三世佛見本文注 29），將摩尼比擬為佛教中之彌勒佛，如是摩尼轉身一變成為佛教中之未來佛，縱是如此，仍與摩尼教三際（初際、中際與後際）之說相合，由於此種說法之提出，使摩尼教便於向上述地區傳播，在帕提亞文摩尼教文獻殘片編號 M42 中，記敘一位明使對另一位神訓示時稱：

「由於你從佛陀處得到本領和智慧，女神曾妒嫉你。當佛陀涅槃時，他曾命令你在這裏等待彌勒佛。」<sup>65</sup>

當摩尼穿上彌勒佛之外衣後，在盛行佛教地區傳播，已無障礙，遂沿塔里木盆地各綠洲逐漸東來。

至於摩尼教究竟何時始傳入中國？歷來學界有不同說法，由於摩尼既

<sup>63</sup> 吐火羅語（文）經中外學者研究，可分為甲、乙兩種，甲種通行於天山之北，又稱焉耆語，乙種通行於今新疆中部及南部，詳情請見法、謝閣蘭、伯希和等著，馮承鈞譯《中國西部考古記、吐火羅語考》北京中華書局，2004 年。王欣《吐火羅史研究》，中國社科出版社，2002 年等書。

<sup>64</sup> 王見川《從摩尼教到明教》台北新文豐出版公司，1992 年，P.123。

<sup>65</sup> 林悟殊《唐代摩尼教與中亞摩尼教團》該文輯入《摩尼教及其東漸》一書，北京中華書局，1987 年，P.43。但此處係轉引自注 64 所引書 P.126。

能成為彌勒佛，因此欲釐清此一問題頗為不易，此處不疑擬對此作深入討論，僅略就相關文獻稍作敘述，最初研究者多據《佛祖統紀》<sup>66</sup>稱：

「（武周）延載元年（西元 694 年，延載僅一年）…波斯國人拂多誕（本注：西海大秦國人）持《二宗經》僞教來朝。」

由是認為武周時摩尼教始傳入中國，但疑者頗多，如張星烺氏即明指：

「祆教後魏時已入于中國。景教、回教皆以唐太宗時入中國。何摩尼教遲至唐武后時始入中國？」<sup>67</sup>

另澳洲大學華人教授柳存仁於《魏書》有關農民起義史料中，查出若干似與摩尼教有關之記載，如：

「時（按為北魏孝明帝元詡正光五年、南朝梁武帝肅衍普通五年、西元 524 年）有五城郡山胡馮宜都、賀悅回成等以妖妄惑眾、假稱帝號、服素衣、持白傘白幡…」<sup>68</sup>

按柳氏此項說法以摩尼教尚白，白傘、白幡正足以證其為摩尼教之識別符號，如此說成立，則在北魏後期，摩尼教已在中國北方民間流行，較《佛祖統紀》之說，提早一百六十餘年。但更有其他文獻認為在北魏之前，摩尼教已在中國流傳，如唐人常泝《靈鬼志》中提到：

「太元十二年，道人外國來，能吞刀吐火，吐珠玉金銀。自說其所受術即白衣非沙門也。」<sup>69</sup>

上項文獻所謂太元十二年，究係何年，需稍加說明，按國史上以太元為年號者計有東吳孫權，但僅有一年（西元 251 年），可予排除；東晉列國（或作諸胡列國）時前涼忠成公張駿，曾以太元（或作建興）為年號，共二十三年，其十二年為西元 333 年；另東晉孝武帝司馬昌明也以太元為年號，其十二年為西元 387 年，此二者均有可能，但以唐時奉東晉為正統，常泝為唐時人，其所謂太元理當指東晉孝明帝之太元，此說如成立，則早在西元四世紀末摩尼教即已向中國傳播，如前述西元四～六世紀時，

<sup>66</sup> 《佛祖統紀》宋、釋志盤撰，共五十四卷，仿《史記》體例，詳載天台宗源流，一佛二十九祖，稱本紀，旁出諸祖稱世家，廣志以下為列傳，附以表志。

<sup>67</sup> 張星烺《中西交通史料匯編》，北京中華書局，2003 年，P.1102。

<sup>68</sup> 《魏書·裴延偽傳》。

<sup>69</sup> 《靈鬼志》佚，此係引自《法苑珠林》卷七〈咒術篇〉。其時沙門指佛教。

摩尼教披佛教外衣向天山南北傳播，沿諸綠洲逐步東來，則四世紀末到達北中國，並非不可能之事，然而摩尼教得到官方承認，當晚至武周之延載元年（西元 694 年），如此推論或較中肯。

摩尼教善於吸納其他宗教精髓，而唐時尊崇道教，晉人王浮曾撰《老子化胡經》，託言老子西入流沙，託生西土情節，摩尼教為便於在中國傳播，對此項說法也不予排斥，敦煌所發現《摩尼光佛教法儀略》對此也加以吸納，可見摩尼教之多樣性及包容性，不在乎名稱及外表，而重在其二宗三際之實際內涵。

前引《佛祖統紀》提到武周時波斯國人拂多誕持《二宗經》偽教來朝，此佛多誕者並非人名，實為摩尼教內之職稱，其人為密烏設斯，此人曾被群僧所妒而與之辯難，冀其知難而退，但密烏沒斯拂多誕之答辯深獲武則天之首肯，於是得以留在宮廷譯經；至於《二宗經》之內容為何？由於漢文文獻中並未留下隻字片言，難以了解，惟顧名思義，應與光明、黑暗，善與惡有關，論者或以即《沙卜拉干》（*Sabuhrahan*）之漢文譯本<sup>70</sup>，設若無訛，則阿拉伯史家比魯尼（*Al-Biruni*）之《古代諸民族編年史》中，曾有一段《沙卜拉干》之序言：

「明神的使者一次又一次地把智慧和善行傳到人間。有一個時代由名叫佛陀的使者傳到印度。…而今啟示又降下來，在這個最後的時代，先知的職份落在我摩尼身上。」<sup>71</sup>

從上引文獻中看出摩尼以佛陀繼任人自居，（前此更自認為佛教中之未來佛），自然引起群僧之不滿，奈何在武則天前之辯難不如密烏沒斯拂多誕，從此除可反證摩尼教高層深闡辯證法外，也證實中國人思維邏輯中，並不堅持單一信仰，也可說中國人對宗教抱持兼容並包之態度。

武周時摩尼教得到官方許可公開傳播，而摩尼教本身為適應中國人之需要復吸納佛、道教教義，並不刻意凸顯摩尼教色彩，正與中國之民族性相契合，摩尼教之有中國人信徒，自是可以理解。武則天佞佛（此點從其年號大足可知），致使佛教界出現頗多浮濫現象，如偽冒僧侶、偽經或不

<sup>70</sup> 林悟殊《摩尼教及其東漸》中〈摩尼教殘經〉P.194～195，轉引自王見川《從摩尼教到明教》P.144。

<sup>71</sup> 林悟殊注 70 一文 P.195，餘同注 70。

檢行爲等，武則天之後，中宗、睿宗在位時間不長，也無甚作爲，及玄宗李隆基即位，玄宗雄才大略，對此現象，自是無法容忍，在其開元年間（西元 713~741 年）曾六度下令端正此項歪風，分別爲：

開元元年禁三階教。<sup>72</sup>

開元三年沙汰僞濫僧尼。<sup>73</sup>

開元三年禁白衣長髮會及假託彌勒下生者。<sup>74</sup>

開元十三年禁三階教。<sup>75</sup>

開元十五年拆天下小佛堂。<sup>76</sup>

開元十七年編僧籍。<sup>77</sup>

開元十九年立禁僧，依法律罪。<sup>78</sup>

及至開元二十年（西元 732 年）七月更明白禁止摩尼教：

「開元二十年七月敕，末摩尼法本是邪見，妄稱佛教誑惑黎元，宜嚴加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。」<sup>79</sup>

從此項禁令看，乃禁止中國人信奉摩尼教，至於來華粟特人（西胡）之信奉者，以其「既是鄉法，當身自行，不須科罪」，另外此敕中稱「末摩尼」者乃 **Mar Mani** 之音譯，而 **Mar** 乃「偉大」之意，係信徒對教主摩尼之敬稱，唐玄宗顯然不解 **Mar** 之本意，否則絕不肯稱其爲「偉大之摩尼」（既是偉大何須禁止中國人之信奉）。在此項禁令下，可能影響若干中國人之欲信奉該教者，但以該教既披上佛、道外衣，而中國人天性對勸人爲善之宗教多不排斥，此項禁令能有多大效力，不無疑問。

及至玄宗天寶（西元 742~756 年）季世，有安史之亂，兩京陷落，玄宗入蜀，肅宗即位於靈武，時回紇勢盛，唐乃向回紇借兵平亂，及亂平回紇牟羽可汗係篤奉摩尼教者，逐趁勢要求准許摩尼教在中國內地傳播，

<sup>72</sup> 中村元等著，余萬居譯《中國佛教發展史》，台北天華出版社，上冊 P.347。

<sup>73</sup> 《佛祖統記》卷四十開元二年正月條。

<sup>74</sup> 此條顯係針對摩尼教而言，事見《新唐書》〈玄宗本紀〉。

<sup>75</sup> 同註 72。

<sup>76</sup> 同註 73，P.374。

<sup>77</sup> 同註 76。

<sup>78</sup> 同註 76。

<sup>79</sup> 杜佑《通典》〈職官〉。

在此情勢下，唐廷自無不允之理，於是不只洛陽甚至江淮一帶，均見摩尼教寺院，一時堪稱盛況空前。但未幾回紇汗國內亂，牟羽可汗被殺，回紇勢力逐漸就弱，唐朝遂開始改變對摩尼教之態度，唐武宗李瀼會昌元年（西元 841 年），開始限制摩尼教，曾有「賜回紇可汗書」其中有如下之一段文字：

「摩尼教天寶以前，中國禁斷。自累朝緣回紇敬信，始許興行。江淮數鎮，皆令闡教。近各得本道申奏，緣自聞回紇破亡，奉法者因茲懈怠，蕃僧在彼，稍似無依。吳楚水鄉，人性囂薄，信心既去，翕集至難。朕深念異國遠僧，欲其安堵，且令于兩都及太原信嚮處行教，其江淮諸寺權停，待回紇本土安寧，即卻令如舊。」<sup>80</sup>

此為限制摩尼教之始，及至會昌三年，又下令對摩尼教進行抄檢《新唐書·回鶻傳》載此事如下：

「會昌三年，詔回鶻營功德使在二京者，悉冠帶之，有司收摩尼書若象，燒于道，產貲入之官。」

另《僧史略》更進一步詳載此事：

「會昌三年，敕天下摩尼寺并廢入官。京城女摩尼七十二人死，及在此國回紇諸摩尼等，配流諸道，死者大半。」<sup>81</sup>

當年日本來華求法之高僧圓仁，曾目睹此一誅殺摩尼教師之慘劇，曾回憶稱：

「會昌三年四月中旬敕下，令殺天下摩尼師。剃髮令著袈裟，作沙門形而殺之。」<sup>82</sup>

會昌五年（西元 844 年）八月，武宗正式下詔毀法，雖其打擊對象為佛教<sup>83</sup>，同時一切外來宗教均未能倖免，《資治通鑑》稱：

<sup>80</sup> 李德裕《會昌一品集》卷五，但此處係轉引自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》上海人民出版社，1992 年，P.85。

<sup>81</sup> 《僧史略》卷下〈大秦末摩尼〉條。按《僧史略》宋·釋贊寧撰，共三卷，內容記述佛教之誕生、流變以至三寶住持之起源，略可見宋以前佛寺制度事物之概況。

<sup>82</sup> 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三，此處係轉引自《中國民間宗教史》P.86。

<sup>83</sup> 北魏太武帝、北武帝及唐武宗均曾對佛教加以打壓、史稱三武之禍。



「大秦穆護，又釋氏之外教，如回鶻摩尼類。是時敕曰：釋氏現已釐革，邪法不可獨存。其人并勒還俗，遞歸本貫充稅戶；如外國人，送遠處收管。」<sup>84</sup>

至此實際上以摩尼教為名之寺院或僧侶，已不可能存在，但摩尼教早已託身於佛、道之中，因此仍可能為禁而不絕，蓋摩尼教被禁之後，遁入地下或託身佛道，五代十國時天下大亂，此時政治野心分子結合摩尼教徒從事叛亂（或者美其名為起義）活動，其中以梁時（西元 907～923 年，為朱溫篡唐建國號曰梁）陳州「末尼」（按即摩尼）黨魁毋乙領導之起義事件最為有名<sup>85</sup>，《佛祖統紀》稱：

「陳州末尼聚眾反，立毋乙為天子。朝廷發兵擒毋乙斬之。其徒以不茹葷飲酒，夜聚淫穢，畫魔王踞坐，佛為洗足，云佛是大乘，我法乃上上乘，其上慢不法若此。」

可見唐武宗之禁摩尼教，雖禁而不絕，五代至宋民間仍有摩尼教信徒，或逕稱牟尼，或改稱明教，或寄身佛門，宋陸游《渭南文集》卷五〈條對狀〉對此種情形有如下之描述：

「自古盜賊之興，若止因水旱飢饉，迫于饑寒，嘯聚攻劫，則措置有方，便可撫定，必不能大為朝廷之憂。惟是妖幻邪人，平時誑惑良民，結連素定，待時而發，則其為害，未易可測。伏緣此色人處處有，淮南謂之二檜子<sup>86</sup>，兩浙謂之牟尼教，江東謂之四果，江西謂之金剛禪，福建謂之明教、揭諦之類，名號不一，明教猶甚。至有秀才、吏人、軍兵亦相傳習。其神號曰明使。又有肉佛、骨佛、血佛等號。白衣烏帽，所在成社。偽經妖像，至于刻版流布，假借政和中道官程若清等為校勘，福州知州黃裳為監雕。…萬一竊發，可以寒心，漢之張角、晉之孫思。近歲之方腊，皆是類也。欲乞朝廷戒敕監

<sup>84</sup> 《資治通鑑》卷四十八胡注。

<sup>85</sup> 此一事件《舊五代史》卷十、《僧史略》卷下、《新五代史》卷三、《佛祖統紀》卷四十、四二、五四，均曾提及。

<sup>86</sup> 按即摩教中所謂「二宗三際」之二宗。

司，常切覺察，有犯于有司者，必正典型…」

可見宋時摩尼教仍在活動，而且以各種不同面目出現於淮南、江浙乃至福建，稱呼雖各不相同，但以明教最為著名，奉教不僅有一般百姓，且有軍兵官吏，福州知州且為之監雕經典。從此可見福建不僅有摩尼教，更有官員加入，關於宋代摩尼教在福建活動（傳播）情形，《夷堅志》，一書<sup>87</sup>曾有如下之報導：



(本圖錄林悟殊《中古三夷教辨證》係成冬冬攝)

本圖錄林悟殊《中古三夷教辨證》係成冬冬攝

「吃菜事魔（摩尼教規定吃素，閩地稱吃菜。魔乃摩尼之醜稱），三山尤熾。為首者紫冒袵（袵、單衣），婦人冠白服，稱為明教會。所事佛衣白，引經中所謂「白佛言，世尊」。取《金剛經》一佛二佛三四五佛，以為第五佛。又名末

<sup>87</sup> 《夷堅志》宋、洪邁著，取《列子、湯問》「夷堅聞去志之」一語為書名，原書共420卷，今多散失，今涵芬樓有初志甲、乙、丙、丁；支志甲、乙、丙、丁、戊、庚、癸；三志己、辛、壬及蒐補之二十六卷，約為全書之半。書中所記多為神怪故事，但不少遺文佚事、方言民俗及六朝小說。

摩尼，采《化胡經》“乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕為太子，出家稱末摩尼”。以自表證。

其經名二宗三際，二宗者，明與暗也。三際者，過去、未來、現在也。大中祥符（北宋真宗趙恒年號，西元 1008～1016 年）興道藏<sup>88</sup>，富人林世長賂主者，使編入藏，安于亮州明道宮。」

可見宋時摩尼教並未消失，且透過富人信徒賄賂主事者，將摩尼教經典編入道教經典總匯—《道藏》，自此摩尼教又託身於道教之中。其實中國之人（尤其漢人）但求保佑，至於何種宗教之神祇，並不深究，摩尼教既託身於佛、道兩教，則佛、道兩教信徒自然也加以膜拜，此也可見摩尼教身段柔軟具有高度適應能力，原有之摩尼教寺院在此情形也遂適勢一變而成為道教之宮觀，如浙江四明山崇壽宮早為摩尼教寺院，後轉化為道教之崇壽宮，有黃震者曾撰有《崇壽宮記》，蓋黃震之叔祖黃仲清似曾在該宮修道以詩聞，而該宮住持張安國亦以善草書名聞一時，惟以該宮已三百年未加修葺，張安國之法嗣張希聲乃加以修繕，《崇壽宮記》即載其間經過：

「吾（張希聲）非求記吾勤也，記吾居之所自始也。吾之居日廣，而吾之所自始日泯。非所以篤既往昭方來者也。吾師老子入西域也，嘗化為摩尼佛。其法于戒尤嚴，日惟一食，齋居不出戶，不但如今世清淨之云。吾所居初名道院，正以奉摩尼香火，以其本老子也。紹興元年（南宋高宗趙構年號西元 1131～1162 年，其元年為西元 1131 年）十一月，沖素大師陳立正始請令敕賜額，嘉定四年（南宋寧宗趙擴第四個年號，西元 1208～1224 年，其四年為西元 1211 年）九月，住持道士張悟真始建今三清殿。獨念新之增者舊之志，身之舒者心之肆，摩尼之法嚴，雖久已莫能行，而其法尚存，庶幾記之以自警，且以

<sup>88</sup> 《道藏》係北宋徽宗政和年間（西元 1111～1118 年），集合大量道士成立經局，將道教經典廣事彙集增補共得五千四百八十一卷，於福州閩縣刻版，送東京（汴梁，今開封）印刷，按當時東京係政府書版印刷中心。

警後人也。」<sup>89</sup>

可見南宋時四明山之崇壽宮，雖名為道教宮觀，究其內涵仍是摩尼教寺院，四明山崇壽宮如此，他處想必仍有類似情形，惟未載諸文獻，或雖有載記傳世，但尚未發現，此為寄身於道教者；至於以明教或明尊教之名在民間發展者，也是時有所見，朝廷雖也曾明令禁止，但其結果可能仍為禁而不絕，北宋徽宗趙佶宣和二年（西元 1120 年），臣僚即曾為此上奏朝廷稱：

「一、溫州等處狂悖之人，自稱明教，號為行者。今來明教行者，各予所居鄉村，建立屋宇，號為齋堂。如溫州共有四十餘處，并私建無名額佛堂。每年正月內，取歷中密日<sup>90</sup>，聚集侍者、聽者、姑婆、齋姊等人，建立道場，鼓扇愚民男女，夜聚曉散。

一、明教之人，所唸經文及繪畫佛像，號曰訖思經，證明經、太子下生經、父母經、圖經、文緣經、七明經、月光經、平文策、贊策、證明策、擴大懺、妙水佛幀、先意佛幀、夷數佛幀、善惡幀、四天王幀，已上等經佛號，即于道、佛經藏，并無明文該載，皆是妄誕妖怪之言，多引爾明尊之事，與道、佛經文不同。至于字音，又難辨認，委是狂妄之人，偽造之辭，誑愚惑眾，上僭天王太子之號。

奉御筆：仰所在官司，根究指責，將齋堂等一切毀拆。所犯為首之人，依條施刑外，嚴立賞格，許人陳告。今後更有似此去處，州縣官并行停廢，以違御筆論。廉訪使首失覺察，監司失按劾，與同罪。」<sup>91</sup>

從上項文獻可知北宋季世，溫州等處已有明教（即摩尼教）禮拜聚會場所四十餘處，宣講非佛、非道之經卷十餘種，懸掛各種神像，經文中且有「至於字音，又難辨證」，很可能為粟特文摩尼教經典之音譯，惜乎此

<sup>89</sup> 《黃氏日鈔》卷八十六，但此處係轉引自《中國民間宗教史》，P.90。

<sup>90</sup> 密日，乃波斯曆法，為今之星期日，摩尼教視為大日，摩尼教以密日持齋，類似基督教于週日做禮拜。

<sup>91</sup> 《宋會要輯稿》一六五冊、刑法二、禁約。

種文獻，今已不存，否則可作研究粟特文摩尼教經文之材料。雖然朝廷下令禁止，但吾人皆知，控制人民行動易，掌握人民思想信仰難，此項禁令縱能收效於一時，久之必然死灰復燃。宣和三年（西元 1211 年）復又下令焚毀事魔之經典命令：

「諸路事魔聚眾燒香等人，所習經文，令尚書省索取名件，嚴立法禁，行下諸處焚毀。令刑部遍下諸路州軍，多出文榜，于州城郭鄉村要會處，分明曉諭，應有遂件經文等，限令來指揮到一季內，于所在州縣首納，除《二宗經》外并焚毀。限滿不首，杖一百，本案私有罪者，自從重。」<sup>92</sup>

在此項禁令中，尚對摩尼教之《二宗經》網開一面，予以保留，其間原因究係《二宗經》中若干規定有益世道人心？或經強有力（權貴或富商）之信徒之運作或賄賂？目前文獻不足，難作進一步之探究，《二宗經》既仍保存，則明教自然不會消失，惟此漢文本《二宗經》至今仍未現身。

宋室南渡之後，社會始終動蕩不安，因此南宋對人民群聚吃菜事魔也即明教之活動，特為敏感，一再下令禁止，而臣僚也屢屢上書疏陳建議，如南宋高宗趙構紹興四年（西元 1134 年），起居舍人王居正上言稱：

「伏見兩浙州縣，有吃菜事魔之俗。…臣聞事魔者，每鄉或村，有一、二桀黠者，謂之魔頭，盡茶（音鹿，意為蓋草，通錄，此作錄、紀錄解）其鄉村之人姓氏名字，相予詛盟，為事魔之覺。凡事魔者不食肉，而一家有事，同覺之人皆出力以相賑恤。蓋不食肉則費省，故易足。同覺則相親，相親故相恤，而事易濟。…民愚無知，以魔頭之說為皆可信，而爭赴歸之。此所以法禁愈嚴而愈不可勝禁。…乃知吃菜事魔，即今人所謂邪教也。」<sup>93</sup>

上項引文顯現吃菜吃事魔（即信奉明教或信奉摩尼教）已成兩浙州縣

<sup>92</sup> 同注 91。

<sup>93</sup> 李心傳《繫年要錄》卷七十六，但此處係轉引自錢大昕《十駕齋養新錄》，台灣商務印書館，未印出版年，共三冊，此段在第二冊卷八「喫菜事魔」條，P.185。

人民之一種習俗，且編制名冊，類似今日宣誓，加入某種社團之形式，並能彼此互助，自表象上看似無不妥之處，欲加禁止，似師出無名，且向者雖嚴禁但成效不彰，乃建議允其悔過自新。但明教之活動日甚一日，儼然成爲民間之一股勢力，遂有前引陸游對明教之《條對狀》。於是朝廷於紹興十一年（西元 1141 年），由皇帝下敕嚴辦明教：

「凡傳習明教者受絞刑，從犯發配千里外，婦女入教者，千里編管。」<sup>94</sup>

宗教之禁絕，乃高難度工作，且人類潛在叛逆性，往往造成越禁越勝，因此此次禁令也未產生預期效果，南宋此後之諸多社會動亂，或多或少均與明教有若干關聯。及至元代，對具摩尼教內涵之明教或其他名義之民間信仰也加禁絕，如《元史·刑法志》即有：

「諸以白衣善友為名，聚眾結社者，禁之。」

此條雖未明指摩尼教或明教，但視其內容，顯然所欲禁者，即爲摩尼教或明教，按明教或摩尼教，向以白衣爲標幟，且曾編織過「白衣天子出世」之讖語，可見摩尼教或明教尚白，惟中國社會一向以白色爲不吉，彌勒佛本也著白衣（摩尼教曾將摩尼塑造成彌勒佛），但彌勒教深受佛教淨土宗影響，淨土宗之阿彌陀佛著紅袈裟，彌勒教之彌勒佛遂也改著紅衣，紅色向被中國人認爲喜色，以是宋以後摩尼教（明教）也改採紅巾赭服（惟正確年代已難察考），及至元末之紅巾起義，其中即有明教色彩。按元末政治腐敗，而黃河年久未修，屢屢泛濫，由是動員大量民夫進行搶修，時有白蓮會首領韓山童（與白蓮教有關），於河南、江淮一帶借傳教之機，煽動農民群眾，聲稱「天下當大亂，彌勒佛下生」，而其徒劉福通、杜遵等人爲提升韓山童之地位。以爲號召，捏稱韓山童爲宋徽宗八代孫「當主中國」<sup>95</sup>，號召農民起義反元，至元順帝妥懽帖木爾至正十一年（西元 1351 年）五月，爲元朝政府偵知而予以剿滅，韓山童被捕殺，劉福通等遁逃至潁州（今安徽阜陽）公開起義，相繼占有朱皋（今河南固始縣境）、光州（今河南潢川）、息州（今河南息縣），起義者嘯聚至十餘

<sup>94</sup> 《宋會要輯稿》一六五冊。

<sup>95</sup> 《明史·韓林兒傳》列卷一百二十二。

萬多人，皆頭裹紅巾。至八月，有邳州（今江蘇邳縣境）白蓮教徒芝麻李、趙君用、彭大等人率眾起而相助，攻下徐州，一時聲勢大壯。時另有一股白蓮教徒於蘄州（今湖北蘄春，蘄音其）也聚眾反元，頭裹紅巾，其首領有徐壽輝、彭瑩玉、鄒普勝等人，也以「彌勒佛下生」為號召，於攻克蘄水（今湖北浠水）、黃州等處後不久，正式建立政權，國號天完，建元治年，以蘄水為都，但未幾即為元廷所破，天完政權僅如曇花一現。

元至正十五年（西元 1355 年）劉福通等找到韓小童之子韓林兒，並奉之為領袖，號稱「小明王」（與明教有關）建立政權曰宋，建元龍鳳，但最後仍歸失敗。此一紅巾事件凸現明教與白蓮教合流，此為值得注意之事。

雖則元朝也曾下令禁止具明教色彩之宗教活動，但民間之信奉者依然如故，福建泉州華表山麓，有一草庵，即在元至元五年（至元亦元順帝年



泉州華表山摩尼教草庵

號，共六年，其五年為西元 1339 年）所建，此雖名為草庵，實際為頗具規模之寺院，茲將此草庵圖片附列如左（此圖錄自林悟殊《中古三夷教辨證》書末圖版，係成冬冬所攝）。另，1954 年大陸學者吳文

良先生於泉州通淮門外津頭浦發現一方 1940 年拆卸城牆時挖出之漢文、敘利亞文雙語之摩尼教墓志牌銘，引起中外學界注意，若美國之博路德（L.G. Goodrich）、日本之村山七郎、劉南強、夏鼐、韓儒林、林悟殊、吳幼雄、吳文良、楊欽章等，先後撰寫專文予以討論，此方碑銘提到「也

里可溫教<sup>96</sup>」，以是學界遂稱之爲「也里可溫教墓碑」，漢文碑文經劉南強氏考證並加斷句爲：

「管領江南諸路明教、秦教等，也里可溫，馬里失里門，  
阿必思古巴，馬里哈昔牙。

皇慶二年，歲在癸丑八月十五日，帖迷答掃馬等泣血謹  
志。」

而敘利亞文部分，經日本村山七郎考證並解，認係以敘利亞文拼寫突厥語，其漢文文意爲：

「是為尊者教區主教失里門高僧之墓

癸牛年八月十五日掃馬等人志。」

考皇慶係元仁宗愛育識黎拔力八達年號，其二年爲西元 1313 年，經諸學者專家考證碑銘之主人馬里失里門，爲回紇人，此人原奉摩尼教，後改奉景教，元朝對回紇人頗爲優遇，將之列爲色目人，以馬里失里門掌管江南諸路明教、景教，自甚合適。可見在元時明教並未禁絕。至少在元仁宗皇慶二年以前，明教仍可公開活動。

元末白蓮教、彌勒教與明教似已連成一氣，頭裹紅巾聚眾反元，攻城掠池，使元廷疲於奔命，最後雖被敕平，但元朝國力已大爲損傷，反而爲朱元璋之起義掃除障礙。

明朝建立後，以明教之明與國號相同，認爲褻瀆國家聖名，於朱元璋洪武元年（西元 1368 年）下令禁明尊教（即明教）、白蓮社，且制定刑律，嚴懲信奉者，雖則如此，但溫州、泉州等地，明教活動並未稍歇，教徒「造飾殿堂甚侈，民之無業者咸歸之。」朝廷甚爲惶恐，遂強令拆毀教堂、沒收教產，驅散教徒強使回鄉務農，一時明教之名消失，但實質上明教信徒改頭換面，或另起新名、或藏身其他宗教及諸種民間信仰之中，繼續傳播其二宗三際信仰。清時左宗棠於江西圍剿「齋教」事件時，曾感慨認定所謂齋教，即宋代之吃菜事魔（也即摩尼教或明教）<sup>97</sup>，可見明教仍

<sup>96</sup> 也里可溫教即基督教之東方教派，唐時稱「景教」或「大秦教」，詳見陳垣《陳垣集》〈也里可溫教考〉，北京中國社科出版社，2000 年，P.1～43。

<sup>97</sup> 《中國民間宗教史》，P.99。



是禁而不絕，以化整爲零方式滲透至各種民間信仰之中，如摩尼教或明教教義中之二宗三際、或所提出之「彌勒降生，明王出世」之讖語，以及摩尼教中之保生聖母（或譯善母、生命母，*Anaita*），衍生出「無生老母」，此一無生老母成爲明清時期某種民間信仰中最高女神，且將各宗教之神祇，列爲護法，而廣爲流傳，目前此一民間信仰也在台灣發展，並成爲正式宗教，廣建寺院，公開宣教，且有爲數頗多之信徒，如究其根源，竟與摩尼教有淵源之關聯。

## 陸、結語

中國民族中之漢人，認爲任何宗教均旨在勸人爲善，因此但凡不排斥中國傳統崇天敬祖等文化習俗，漢人幾乎均予以接受，因此世界各宗教均有中國人信徒，也因此瑣羅亞斯德教、摩尼教也均曾傳到中國，惟此二宗教前者早已從中國消失，縱然在中國境外，目前也僅有伊朗、印度尚有極少數信徒外，可說已不存在於世界；至於後者，雖在明代之後，無論以摩尼教或明教之名，也均不再見，但以摩尼教善於吸納各宗教教義、甚至可以寄身於各宗教乃至於諸種民間信仰之中<sup>98</sup>，因此名雖不存，其教義或精神，或多或少仍存在當今中國社會，縱是今日台灣社會，某些民間信仰，似有摩尼教之保生聖母或生命母衍化而來之無生老母影子存在。且摩尼教（明教）曾傳播閩南一帶，託身於佛門之中，明末清初曾有大量閩南人遷徙到台灣，是否曾將帶有明教色彩之佛教信仰帶來台灣，由於筆者未對台灣較古老之佛教寺廟加以考查，因此不敢妄加論斷，但不失爲極有意義之題目。

另者，福建泉州曾發現一座白耆（音狗，意爲老人）廟，據清乾隆時所修《泉州府志》及《晉江府志》稱建於明代，係錫蘭王邪巴乃那於明成祖朱棣永樂八年（西元 1410 年）來華，居於今廟附近，後入籍漢化，姓世氏，此白耆廟爲其所建，此廟供一泥塑白狗（其所以稱白耆廟，或以狗字不雅，而耆、狗同音），雖則《泉州府志》稱其爲來華錫蘭王所建，論

<sup>98</sup> 宗教有其構成之必備要素，如必得有專有神祇、自有之經典、專職之神職人員、固定之禮拜場及禮拜儀，神職人員專有之服飾、趨吉避凶及最後審判。如不能全部具備者只能稱之爲民間信仰。可參看胡耐安《邊疆宗教》蒙藏委員會，王友三《中國宗教史》、呂大吉《宗教學通論》，中國社科出版社，1989 年。

者或以此爲移植印度教習俗，但經學者深入考證，應與印度教無關<sup>99</sup>。或者認爲與畚族有關，經考證也加以排除（同注 99），然則何以有此拜狗之廟？本文前段曾提及狗在瑣羅亞斯德教具有特殊意義，該教義軌中規定在特淨時，需有祭司二人主持，在一隻狗注視下，以水、砂、牛尿等進行沐浴（詳前文），另在舉行葬禮及送葬時，也需有狗在場，可見狗在瑣羅亞斯德教中具神聖及闢邪之地位，如是認定泉州白耆廟與瑣羅亞斯德教有關，似乎有其可能性，但若要證實此項認定，則需先找出瑣羅亞斯德教曾否到過泉州，設若無法證明瑣羅亞斯德曾到過泉州，則此項關聯性自無法成立。



本圖取自林悟殊《中古三夷教辨證》書末所附圖版，係成冬冬攝

按瑣羅亞斯德教源於波斯，傳入中亞粟特，復由粟特商人傳入中國，當然也有若干波斯瑣羅亞斯德教麻葛進入中國，但在唐以前皆由陸路前來，因此多在北中國，南下泉州雖有可能，但人數絕不會多，但唐武宗禁

<sup>99</sup> 林恒殊《中古三夷教辨證》，P.87。

絕諸教時，瑣羅亞斯德教師南下避難，則成為極可能之事；復次，阿拉伯伊斯蘭教崛起後，征服波斯、中亞，此時瑣羅亞斯德教或信徒不甘成為穆斯林而循海路向外逃亡，則成為極可能之事，唐末廣州有瑣羅亞斯德教徒商人聚居，當屬可信者（同注 99 所引書 P.100），廣州既能有該教商人，則泉州在元時且成為舉世最大港口，則泉州自然可能也有瑣羅亞斯德教商人聚居，如此項推論可以成立，則泉州白狗廟與瑣羅亞斯德教（或祆教、拜火教）有關，則為順理成章之事，不過此點並非筆者之重點，筆者重點在於懷疑台灣北部金山附近有「十八王公廟」，此廟所供奉者也為狗，閩南彰、泉之人，遷徙台灣者極多，閩台文化原是一體，台灣之「十八王公廟」與泉州之「白耆廟」是否有關是另一值得研究之題目。設若有所關聯，則消失已久之祆教，或瑣羅亞斯德教竟在台灣重現其遺跡，寧不有趣？

本文之得以完稿，深受學界先進諸多論著之影響，特此致謝，此文不過將諸多資料加以排比整理而已，難稱論著，尚祈讀者多加指正。

又，本文完稿之後，一日到書局尋書，竟然發現完整之《阿維斯塔》，亦即《阿維斯陀》，係北京商務印書館於 2005 年出版，由伊朗賈利爾·杜斯特哈赫選編，元文琪譯，全書共五百餘頁，一時欣喜莫名，惟本文業已完稿，如再行增補，極為費事，他日如有機會研究瑣羅亞斯德教時，再作考慮，特附記如上，以供對此方面有興趣者參考。

（本文於 2006 年 4 月 1 日投稿，2006 年 5 月 10 日審查通過）

### 邊疆少數民族諺語集錦

人勤，窮不久；人懶，富不長。（瑤族）

人勤，金銀堆眼前；人懶，衣物掛天邊。（白族）

閒著手腳，餓著肚皮。（哈尼族）

人越睡越懶，嘴越吃越癢。（赫哲族）

能幹者不一定會說話，懶惰者只會動嘴巴。（德昂族）

駿馬舉鞭飛騰，懶馬千鞭不動。（柯爾克孜族）

懶馬找不到道路，懶漢找不到幸福。（烏孜別克族）

勤勞者滿面紅光，懶惰者面如土色。（維吾爾族）

有理走遍天下，無理寸步難行。（藏族）

牛耳先出軟，牛角後出硬。（仫佬族）

龍眼樹大果小，冬瓜藤小果大。（黎族）

牡丹雖俏難當飯，茅草雖醜能蓋房。（哈尼族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

# 東突厥啓民可汗阿史那染干出身小考

朱振宏

國立中正大學歷史學博士，  
私立朝陽科技大學通識教育中心兼任助理教授

## 摘要

史料對於東突厥啓民可汗阿史那染干的出身有著不同的記載，本文旨在透過文獻史料的內部考證、東突厥政治上的分封制度以及突厥民族的收繼婚俗等三個層面，分析阿史那染干的出身問題。

**關鍵字：**東突厥、隋朝、啓民可汗、阿史那染干

東突厥啓民可汗(Yami Qaghan)阿史那染干(Ašina Žamqan, 599-610 在位)，<sup>1</sup>是有隋一朝三十八年歷史中，與東突厥關係發展最密切的大可汗。染干不僅是隋朝皇帝第一次直接冊立的東突厥大可汗；<sup>2</sup>大業三年(607)四月，隋煬帝首次出塞北巡東突厥，當時擔任東突厥大可汗也正是染干。而染干在被隋朝冊立為東突厥大可汗後，除了上尊隋朝皇帝為「大隋聖人・莫緣可汗」，亦前後數次詣闕隋廷，並請求改襲中國衣冠服飾，染干時代可說是隋朝與東突厥雙方關係最為友好的時期。然而，對於染干的出身，

<sup>1</sup> 突厥可汗姓阿史那(Ašina)，為了行文上的簡潔，下文凡提及突厥人物均省略姓氏，只書名字。

<sup>2</sup> 自沙鉢略可汗於開皇五年(585)七月向隋文帝上表稱臣後，隋朝在名義上已成為東突厥的宗主國，但是隋朝對於東突厥大可汗的繼任人選，並沒有直接介入、干預，僅是新任大可汗繼位後，必須要遣使報隋，並得到隋朝的同意、認可，才算是合法的繼承者，莫何可汗(Bagha Qaghan)、都藍可汗(Turum Qaghan)在繼位大可汗後的遣使入隋請立，均是如此表現。但是染干繼任東突厥大可汗則是由隋文帝直接介入、扶植下所產生，目的在藉由扶立染干，以重新控制東突厥。此外，啓民可汗也是隋朝唯一一次主動直接介入、扶立的東突厥大可汗。

史料卻有著不同的記載，學界對此也看法分歧。本文旨在透過文獻記錄以及東突厥政治制度、突厥民族婚俗，對染干的出身問題進行考辨，若有疏漏謬誤之處，還請方家不吝指正。

有關染干的出身，史籍及新出土的墓誌銘有三種不同的記載。《隋書·突厥傳》記：

沙鉢略子曰染干，號突利可汗，居北方。<sup>3</sup>

按照〈突厥傳〉的記載，染干是沙鉢略可汗(Špara Qaghan)攝圖(Shipdu)之子。然而，《隋書·長孫晟傳》卻是記載著：

染干者，處羅侯之子也。<sup>4</sup>

若是按照〈長孫晟傳〉的說法，則染干當是處羅侯之子。

近年來在陝西西安地區出土了若干隋唐時期突厥人物的墓誌，其中〈故右屯衛將軍阿史那公(摸末)墓誌之銘〉對於染干的出身，又與上述兩種說法不同：

公諱摸末，……曾祖阿波設，祖啟民可汗，父啜羅可汗。<sup>5</sup>

筆者案：染干在沙鉢略可汗擔任東突厥大可汗期間，曾被沙鉢略可汗冊封為突利可汗(Toli Qaghan)；開皇十九年(599)十月，由於隋朝為了分化東突厥內部大、小可汗之間的關係，於是隋文帝冊立染干為啟民可汗，取代都藍可汗雍虞閭(Ongül)大可汗的政治地位。墓誌銘說摸末的祖父是啟民可汗，曾祖父是阿波設(Apa Šad)，按照此一說法則染干又是阿波設之子了。

有學者指出漢文史籍之所以對突厥世系會出現如此混亂的記載內容，

<sup>3</sup> 《隋書》(北京：中華書局，1973年)，卷84〈突厥傳〉，頁1872。另，《北史》(北京：中華書局，1974年)，卷99〈突厥傳〉(頁3296)、鄭樵《通志》(收入《四庫全書薈要》第223冊，台北：世界書局，1988年)，卷200〈四夷傳七·突厥〉(頁673)，所記內容與《隋書·突厥傳》相同。

<sup>4</sup> 《隋書》卷51〈長孫晟傳〉，頁1333。另，《北史》卷22〈長孫晟傳〉(頁820)，所記內容相同。此外，杜佑《通典》(北京：中華書局，1988年)，卷197〈邊防十三·突厥上〉則載：「時突利可汗居北方，沙鉢略之弟、處羅侯之子，名染干。……」(頁5406)；樂史《太平寰宇記》(台北：文海出版社，1969年)，卷194〈突厥傳上〉記：「時突利可汗居北方，沙鉢略可汗處羅侯(侯)之子名染干。」(頁649)。

<sup>5</sup> 吳鋼主編《全唐文補遺》第三輯(西安：三秦出版社，1996年)，頁345。

可能與突厥民族婚俗上採行叔嫂收繼婚制度有關。<sup>6</sup>岑仲勉先生在其名著《突厥集史》一書中曾對染干的出身進行過考證，岑氏指出《隋書·長孫晟傳》所云：「(長孫)晟先知攝圖、玷厥、阿波、突利等叔姪兄弟各統強兵」，不言攝圖、突利是父子關係，又據杜佑《通典》記載：「沙鉢略之弟、處羅侯之子名染干」。因而推論出《隋書·突厥傳》殆有奪文，染干當爲處羅侯之子爲是。<sup>7</sup>

現今學界也多從岑氏看法。<sup>8</sup>筆者卻以爲染干並非爲處羅侯之子，而是沙鉢略可汗攝圖之子，茲從下面幾方面論證之：

其一，岑仲勉先生所認定染干爲處羅侯之子是根據《隋書·長孫晟傳》所記：「攝圖、玷厥、阿波、突利等叔姪兄弟各統強兵」，不言攝圖、突利是父子關係。筆者案：引文中長孫晟所說的「突利」係指突利「設」(Šad)，也就是被沙鉢略可汗攝圖冊封、管轄突厥東面的處羅侯，而非指被沙鉢略可汗冊封爲突利「可汗」(Qaghan)的染干。<sup>9</sup>攝圖(沙鉢略可汗)與處羅侯(突利設)，乃是兄弟關係(參看文末世系表)。是故，岑仲勉先生的論證前提即有錯誤，故其推論結果自然無法成立。

<sup>6</sup> 盧向前〈唐代胡化婚姻關係試論——兼論突厥世系〉，收入氏著《敦煌吐魯番文書論稿》(南昌：江西人民出版社，1992年)，以爲史籍記載突厥可汗世系呈現出撲朔迷離的形態，主要原因是突厥民族的婚姻形態以母系計又有群婚、對偶婚等，中國史家文人常以漢族固有的父系觀點看待、處理突厥世系，因此會產生出不一致的記載(頁37-44)。

<sup>7</sup> 岑仲勉《突厥集史》下冊(北京：中華書局，2004年)，頁512。又可參看岑仲勉《隋唐史》(石家莊：河北教育出版社，2000年)，頁20，注釋1、《通鑑隋唐記比事質疑》(北京：中華書局，2004年)，頁2-3。

<sup>8</sup> 劉義棠《突回研究》(台北：經世書局，1990年)，頁550；吳玉貴《突厥汗國與隋唐關係史研究》(北京：中國社會科學出版社，1998年)，頁112，注釋63；劉健明《隋代政治與對外政策》(台北：文津出版社，1999年)，頁227，注釋30；王小甫《唐朝對突厥的戰爭》(北京：華夏出版社，1996年)，頁11；堀敏一《中國——古代東

世界——中華的世界——諸民族》(東京：岩波書店，1993年12月)，頁191；薛宗正〈突厥可汗譜系疑點新考〉，收入氏著《中亞內陸大唐帝國》(烏魯木齊：新疆人民出版社，2005年)，頁4，圖1-1。

盧向前〈唐代胡化婚姻關係試論——兼論突厥世系〉，收入氏著《敦煌吐魯番文書論稿》，則認爲染干究竟是攝圖子抑或是處羅侯子，因爲此乃叔嫂繼婚制的表現，光憑現有的記載是搞不清的(頁39)。

<sup>9</sup> 《隋書》卷51〈長孫晟傳〉記載：「其(案：指沙鉢略可汗攝圖)弟處羅侯，號突利設，……(長孫)晟先知攝圖、玷厥、阿波、突利等叔姪兄弟各統強兵……。」(頁1330)。是以，長孫晟所稱突利，係指突利設處羅侯，而非是被封爲突利可汗的染干。

其二，現今漢文史籍(不包括出土的墓誌銘)記載染干的身分，均是依據《隋書·突厥傳》及《隋書·長孫晟傳》兩條記載。杜佑在《通典》中論及突利可汗出身時雖自注：「沙鉢略之弟、處羅侯之子，名染干。」，但杜佑並沒有說明其所根據的理由為何。岑仲勉先生竟以杜佑的自注認為《隋書·突厥傳》「殆有奪文」，此一推測實有商榷之處。又觀，現存記載染干出身的各種史料，以成書於唐太宗貞觀十年(636)的《隋書》最早，<sup>10</sup>其後李延壽參看《隋書》等相關史籍於唐高宗顯慶四年(659)編修完成《北史》。<sup>11</sup>而杜佑的《通典》則是編纂完成於唐代宗大曆元年(766)，<sup>12</sup>晚於《隋書》一百三十年。然而在《隋書》、《北史》的〈長孫晟傳〉與〈突厥傳〉中對於染干的出身已有不同的記載，<sup>13</sup>換言之，早在初唐時期對於染干究竟是處羅侯之子抑或是攝圖之子已出現分歧的說法。是以，吾人認為在沒有其他更具權威性的史料佐證前，實難以此判定出《隋書·長孫晟傳》記載是正確的，並認為《隋書·突厥傳》必有脫文。至於〈唐右屯衛將軍阿史那公墓誌〉所記染干為阿波設之子，此一「阿波設」恐非指被沙鉢略可汗冊封為阿波可汗(Apa Qaghan)的大邏便(Dalobien)，<sup>14</sup>由於此一說法為孤證，亦很難斷定其可靠性。

<sup>10</sup> 據王溥《唐會要》(台北：世界書局，1989年)，卷63〈修前代史〉記載：唐高祖武德四年(621)起居舍人令狐德棻請修梁、陳、北齊、北周、隋五代史，武德五年(622)下詔撰修，以中書令封德彝、中書舍人顏師古修隋史，然數載不就。唐太宗貞觀三年(629)復敕修撰，以侍中魏徵、太子右庶子孔穎達、中書舍人許敬宗等人任隋史，至貞觀十年(636)撰成進上(頁1090-1091)。

<sup>11</sup> 參看北京中華書局《北史》點校本「出版說明」(頁1-2)。

<sup>12</sup> 黃永年《唐史史料學》(上海：上海書店，2002年)，頁65-66。

<sup>13</sup> 據趙翼著，王樹民校證《二十二史劄記(訂補本)》(北京：中華書局，1984年)，卷13〈北史全用隋書〉記載：「《北史》於《魏》、《齊》、《周》正史，間有改訂之處，惟於隋則全用《隋書》，略為刪節，並無改正，且多有迴護之處」(頁272)。由此可知《北史》對於染干的記載應是參照《隋書》。

<sup>14</sup> 葛承雍〈東突厥阿史那摸末墓志考述〉，文刊《中國邊疆史地研究》第13卷第1期(2003年3月)，指出阿史那摸末的祖父啓民可汗(阿史那染干)，一說為沙鉢略可汗(攝圖)之子，另一說為莫何可汗(處羅侯)之子，而墓志上又冒出一個阿波設，孰是孰非，難以斷定。但從墓志追溯阿史那摸末世系來看，其曾祖父為阿波設，沒有尊稱為阿波可汗，推測阿波設可能與阿波可汗(大邏便)不是同一人，否則贊美和誇耀祖先豐功偉績及血統純正的墓志文不會不提其稱銜(頁34)。筆者以為葛氏說法極為正確，由於阿波設身分未詳，而墓誌銘所論又是唯一的孤證，似無法以此判定墓誌銘說法的真實性與正確性。



雖然吾人無法從〈長孫晟傳〉、〈突厥傳〉或〈故右屯衛將軍阿史那公(摸末)墓誌之銘〉判斷出究竟孰者記載爲是，但筆者以爲或可從史籍其他內容記載的內考證以及東突厥的分封制度、婚俗制度重新思考此一問題。

《隋書·突厥傳》有一段描述染干與都藍可汗雍虞閭兩者之間關係的內容：

啓民可汗上表(煬帝)曰：「……臣種末爲聖人先帝(案：指隋文帝楊堅)憐養，臣兄弟妬惡，相共殺臣，……。聖人先帝見臣，大憐臣，死命養活，勝於往前，遣臣作大可汗坐著也。」<sup>15</sup>

筆者案：啓民可汗染干在被隋朝冊封爲東突厥大可汗前，雍虞閭(都藍可汗)是當時東突厥的大可汗。引文中的內容是敘述開皇十七年(597)，時任突利可汗的染干與雍虞閭相繼向隋朝提出和親請求，當時，隋朝已經看出都藍可汗實力已過於強大，恐難繼續控制，於是想利用這次和親機會，離間分化東突厥大小可汗關係，於是隋朝決定將安義公主妻染干，終造成染干與雍虞閭之間產生衝突。值得注意者，引文中染干言「臣兄弟妬惡，相共殺臣」，明白指出染干與雍虞閭之間乃是「兄弟」關係，而史籍明確記載雍虞閭是沙鉢略可汗攝圖之子，<sup>16</sup>由此可得出染干同樣也應該是沙鉢略之子。

吾人又從東突厥政治上的分封制度來分析染干的出身。西魏文帝大統十二年(546)，突厥首領土門(Tüman)，<sup>17</sup>率眾打敗反叛柔然的鐵勒五萬餘戶後，勢力漸強，乃向柔然主阿那瓌(Anaghai，敕連頭兵豆伐可汗)請婚，被拒，土門於是在西魏廢帝元年(552)發兵討擊柔然，結果阿那瓌兵敗自殺，土門正式稱號伊利可汗(Ilig Qaghan)，建立東突厥汗國。土門創立東突厥汗國時，由於領地不大，降附者僅有北方的鐵勒諸部落，因此由土門子科羅(Qara)駐守北方，以鎮撫鐵勒。期後，隨著木杆可汗(Muqan

<sup>15</sup> 《隋書》卷 84〈突厥傳〉，頁 1874。

<sup>16</sup> 《隋書》卷 84〈突厥傳〉，頁 1874；《北史》卷 99〈突厥傳〉，頁 3295。

<sup>17</sup> 據突厥碑銘〈闕特勤碑〉(Kül-Tegin)記載：土門，本名布民(Bumïn)，土門爲其稱號，義爲「萬」，衍申有「至高」之義，或謂土門乃「萬人長」。可參看護雅夫〈東突厥官稱號序說－「突厥第一帝国」於 可汗〉，文刊《東洋學報》第 37 卷第 3 號，頁 3-4。

Qaghan)俟斗(Idug)向四方征討，擴大了東突厥的疆域，爲了能有效控制征伐地區，於是木杆可汗創建四部封國制度：中面兼掌南面是由大可汗擔任，東面、西面由大可汗弟擔任，北面則由大可汗之子擔任，此一四部封國制度的分封方式被後來繼任的他鉢可汗(Tapar Qaghan)庫頭(Kurtuq)所承襲(詳見文末附表)。有了這個理論基礎，現在回頭看染干。史籍對於染干的出身雖有不同的記載，但對於染干封地卻都記爲「居北方」，換言之，染干在沙鉢略可汗擔任大可汗時是被分封爲北面可汗，而北面可汗按照東突厥四部分封制度，依例是由大可汗之子擔任。由是，吾人可以推測染干應是沙鉢略可汗之子了。

再就突厥民族婚俗制度分析：突厥民族採行「收繼婚制」，<sup>18</sup>意即史籍所記：「父〔兄〕伯叔死者，子弟及姪等妻其後母、世叔母及嫂，唯尊者不得下淫」。<sup>19</sup>而游牧民族的收繼婚俗中，其子女之間的行輩是隨父而定，親屬關係計算上亦只問行輩，不問直系或旁系。<sup>20</sup>攝圖與處羅侯皆乙息記可汗(Ikinchi Qaghan)科羅之子，兩人爲兄弟關係。攝圖之妻(可敦，Qatun)是何人？《隋書·突厥傳》記載道：

沙鉢略妻，宇文氏之女，曰千金公主……賜姓楊氏，編之屬籍，改封大義公主。<sup>21</sup>

史籍雖未明確記載處羅侯是否在攝圖死後按收繼婚俗妻大義公主。不過，筆者以爲此一可能性極高。除了上引突厥婚俗「父〔兄〕伯叔死者，子弟及姪等妻其後母、世叔母及嫂」之外，另有一個旁證：染干被隋文帝冊立爲啓民可汗後，曾先妻隋宗室女安義公主，安義公主死後又妻隋宗室

<sup>18</sup> 多數學者將突厥婚俗稱爲「收繼婚」。楊茂盛、劉全、隋然〈試論宗族部族汗國東突厥〉，文刊《北方文物》2000年第3期，則以爲突厥民族的社會處於宗族部族時期，以「宗族接續婚」取代「收繼婚」更爲適當。所謂「宗族接續婚」是指按丈夫的血緣親等次第接續，與其財產、權利等的繼承是一致的，而「宗族接續婚」的接續程序是：首先是兒子(非親母之子)；其次是弟弟；再次是侄，大體到從兄弟爲止(頁68)。

<sup>19</sup> 《周書》(北京：中華書局，1971年)，卷50〈突厥傳〉，頁910；又可見《隋書》卷84〈突厥傳〉，頁1864。

<sup>20</sup> 謝劍〈匈奴社會組織的初步研究－氏族、婚姻、和家族的分析－〉，文刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》四十一本第二分，頁696-699。

<sup>21</sup> 《隋書》卷84〈突厥傳〉，頁1865、1869。

女義成公主。<sup>22</sup>染干卒逝後，其子咄吉世(咄吉設，Tukir, Tukiš Šad)繼任大可汗位。《隋書·突厥傳》記載：

(啓民可汗)疾終，……立其子咄吉世(設)，是為始畢可汗。  
表請尚(義成)公主，詔從其俗。<sup>23</sup>

《舊唐書·突厥傳》又記：

(始畢可汗卒)立其弟俟利弗設，是為處羅可汗。處羅可汗嗣位，又以隋義成公主為妻，……處羅卒……遂立處羅之弟咄苾，是為頡利可汗。……頡利又納義成公主為妻，……。<sup>24</sup>

由上筆者所徵引史料可看出，義成公主先嫁染干，又從突厥婚俗嫁予染干子咄吉(始畢可汗)、咄吉弟俟利弗設(處羅可汗)、俟利弗設弟咄苾(頡利可汗)。依此例推斷，則攝圖死後，其弟處羅侯在繼任大可汗位後，極有可能按照突厥收繼婚俗娶妻大義公主。若染干為沙鉢略可汗攝圖之子，按照游牧民族親屬關係只問行輩，不問直系或旁系，當處羅侯妻大義公主後，做為攝圖之子的染干，亦可以視為處羅侯之子了。由於中原漢人不明突厥民族婚俗上採行收繼婚制度，亦不明瞭游牧民族親屬間稱謂的變化，於是乎對於染干的出身會產生歧異的記載。

準上所述，若筆者的論證不誤，則染干的出身應當是如《隋書·突厥傳》所記沙鉢略可汗攝圖之子，而非《隋書·長孫晟傳》所言處羅侯之子。<sup>25</sup>（本文於2006年4月20日投稿，20065月3日審查通過）

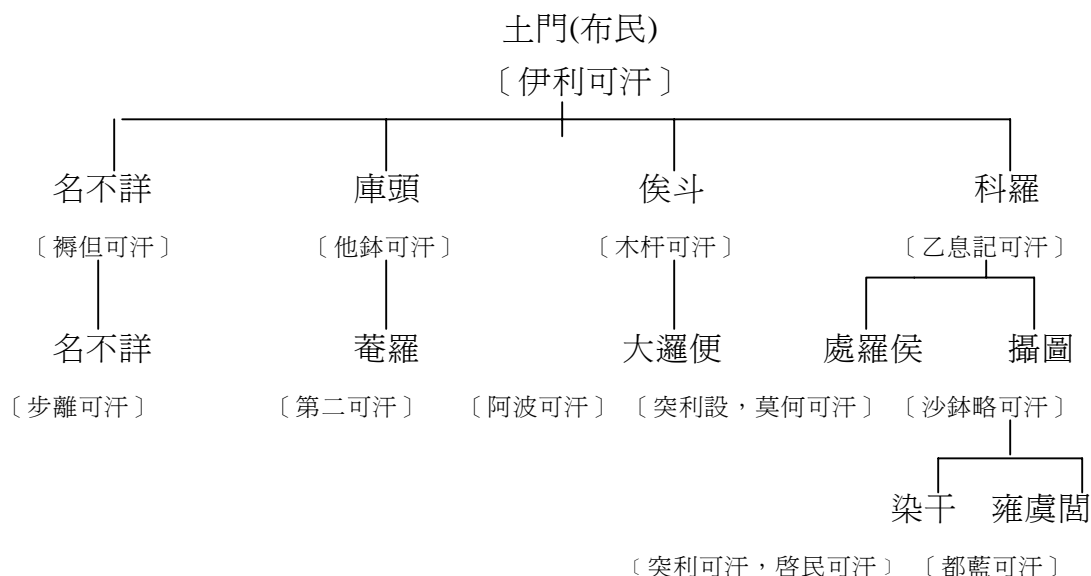
<sup>22</sup> 《隋書》卷 84〈突厥傳〉，頁 1872-1873；同書，卷 51〈長孫晟傳〉將義成公主記為「義城公主」（頁 1334）。

<sup>23</sup> 《隋書》卷 84〈突厥傳〉，頁 1876。

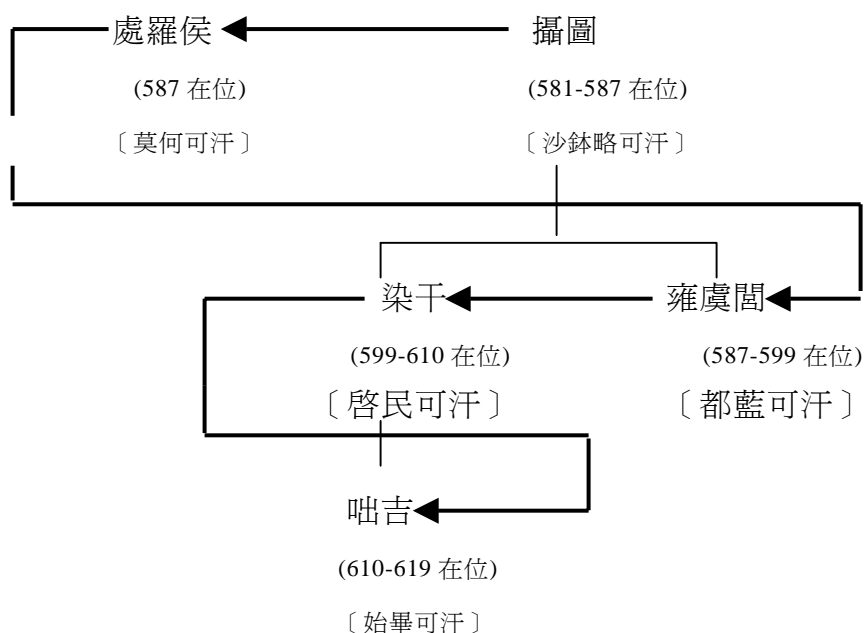
<sup>24</sup> 《舊唐書》（北京：中華書局，1995 年），卷 194 上〈突厥傳上〉，頁 5154-5155。又可參看《新唐書》（北京：中華書局，1995 年），卷 215 上〈突厥傳上〉，頁 6029、杜佑《通典》卷 197〈邊防十三·突厥上〉，頁 5407。

<sup>25</sup> 筆者經由史籍的記載、東突厥的分封制度以及突厥民族的婚俗，考證出染干的出身當是沙鉢略可汗攝圖之子。在隋唐以後所編修的史籍中，很值得注意的是宋人司馬光的《資治通鑑》。司馬光編修《通鑑》以方法進步所著稱，在修纂《通鑑》時，司馬光至少參考了三百六十餘種各類史料文獻，並對史籍載記不同之處，詳加考證，集成《通鑑考異》三十卷。在史料價值上，《通鑑》內容以隋唐部分史料價值最高，可堪比《隋書》、兩《唐書》。對於染干的出身問題，《資治通鑑》（北京：中華書局，1995 年），卷 175〈陳紀九〉記載道：「沙鉢略更欲南入，達頭不從，引兵而去。長孫晟又說沙鉢略之子染干詐告沙鉢略……。」（頁 5459）。吾人雖不知司馬

世系表一：東突厥土門至染干家族關係簡圖



世系表二：隋朝時期(581-618)東突厥大可汗繼承關係



光是如何判定染干為沙鉢略可汗之子，但相信司馬光在處理染干出身時，必定參考過《隋書》、《北史》、《通典》等相關史料，並且對史籍不同記載進行過比對、考訂。由司馬光的記載以及筆者的論證，關於染干的出身問題，應可獲得明確的答案了。

附表：土門建國至他鉢可汗期間東突厥大、小可汗制度

項目	大可汗	小可汗			備註
第一代	土門 〔伊利可汗〕	科羅			科羅爲土門子
第二代	科羅 〔乙息記可汗〕	攝圖			攝圖爲科羅子
第三代	俟斗 〔木杆可汗〕	西面	北面	東面	1.庫頭、褥但可汗爲俟斗弟 2.大邏便爲俟斗子
		褥但可汗	大邏便	庫頭	
第四代	庫頭 〔他鉢可汗〕	步離可汗	菴羅	攝圖	1.攝圖爲科羅子 2.步離可汗爲褥但可汗子 3.菴羅爲庫頭子

### 邊疆少數民族諺語集錦

甜食壞齒，甜言壞心。（羌族）

披上虎皮的驢，看起來十分可怕。（維吾爾族）

沒有小樹苗，哪來棟樑材。（回族）

無根不長苗，無蕾不開花。（彝族）

親者無悅耳之言，重病無甘美之藥。（藏族）

寧養千隻貓，勿養一隻虎。（白族）

菜裏沒言無味，莊稼沒肥不長。（佤族）

種田靠勤，收穀靠肥。（毛南族）

看地播種，看苗施肥。（侗族）

人生沒有筆直的路。（朝鮮族）

鳥有三肥三瘦，人有三起三落。（苗族）

水流千道灣，人生多艱難。（怒族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】

## 從君子國論古代中國的韓國觀

王永一<sup>1</sup>

### 摘 要

「君子國」一詞，是古代韓國的美譽。由於在歷史上一直深受到中華文化的薰陶，使得韓國文化當中，具有本身固有的民族文化傳統之外，也有中華文化的痕跡。如此，以中國對韓國的觀點與印象，來看古代韓國傳統文化之中的民族性格、民族風格與民族特色。

**關鍵詞：**君子國、禮義之邦、古代韓國、新羅、韓國觀

### 一、前言

「君子國」一詞，<sup>2</sup>是指位於中國東北地區的鄰邊之國，即韓國。韓國自古以來，便深深地受到中華文化的薰陶，同時，中韓兩國之間的往來十分密切，交流也極為頻繁，使得韓國不斷地吸收中華文化的精華，而無形之中，自然地融入於韓國社會，形成具有韓國本身特有的民族文化，並且不失其韓國固有的文化傳統，而孕育出韓國的正統文化。本篇就是在探討韓國在古代被中國稱為「君子國」的原因，以及當時中國對韓國的觀點與印象，以便瞭解古代韓國的文化特色。由於現在與中國東北地區毗鄰的「韓國」是朝鮮民主主義共和國，即北韓政權，因此本篇內容是以古代韓國為研究中心，一律以「韓國」來稱呼之。再者，韓國在現代一向不被世

<sup>1</sup> 王永一，為韓國高麗大學校博士，韓國史專攻，中韓關係史研究，現任教於慈惠醫護管理專科學校護理科助理教授，國立臺北大學古典文獻學研究所中韓計畫案參與教授。

<sup>2</sup> （宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》，卷二百二十，東夷列傳第一百四十五，新羅條，北京：中華書局，1998年，頁1584：「新羅號君子國，知詩書。」

人所重視，有拜時下「韓流」、「韓風」盛行之賜，使得逐漸為世人所重視，因此，本篇內容的探討是為了在喚起吾人也要重新體會古代韓國文化的優點之所在。

## 二、張華與《博物志》

張華（西元 232-300 年），西晉文學家。字茂先。范陽方城（今河北固安縣）人。少孤貧，曾以牧羊為生。平時為人好學不倦，看書相當駁雜，在魏晉之際的政治與文學界，他是一位重要人士。《晉書·張華傳》說他「學業優博，辭藻溫麗，朗瞻多通，圖緯方伎之書，莫不詳覽。」他曾著《鷦鷯賦》以自喻。魏末，被薦為太常博士。晉武帝時，因力主伐吳有功，歷任要職。惠帝時，被趙王司馬倫和孫秀殺害。張華博學多聞，曾編撰《博物志》。

《博物志》是張華所撰，該書內容分類記載著異境奇物、古代瑣聞雜事及神仙方術等，其中保存了不少古代神話材料。《隋書·經籍志》收錄《張華集》10 卷，已佚。明代張溥撰《漢魏六朝百三家集》輯存《張茂先集》。《博物志》是晉朝人張華所著的一部怪書，內容包羅萬象，有山川地理知識，有歷史人物傳說，有奇異草木蟲魚和飛禽走獸，也有神仙方技記錄，其中也保存不少古代神話材料，對於研究古代文學與古代歷史等學問，是具有很大的參考價值。《博物志》是張華根據其平日的好學與聽聞而所得的奇聞異事所編撰而成的，並非全然為虛構作品。<sup>3</sup>

## 三、〈君子國〉原文

君子國人衣冠帶劍，使兩虎。民衣野綠，好禮讓，不爭。土千里，多薰華之草。民多疾風氣，故人才不番息。好讓，故為君子國。<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 參見（唐）房玄齡撰：《晉書》，卷三十六，列傳第六，張華傳，北京：中華書局，1998 年，頁 1068。

<sup>4</sup> （晉）張華撰：《博物志》，（晉）范寧校證本，卷二，臺北：臺灣文明出版社，1981 年，頁 7。另外，有關「君子國」的文章，也有記載於（晉）郭璞：《山海經》，（清）郝懿行箋疏，卷四，山海經第九，海外東經，臺北：漢京文化公司，1983 年，頁 324-325。



#### 四、〈君子國〉原文分析

對於〈君子國〉一文的分析，筆者將該原文分為十二個項目來進行論述，如下：

##### （一）君子國人

本文開宗明義指出「君子國」，而為本篇篇名，君子國，是古代中國對韓國的美稱。也是唐朝對新羅的另一種美稱呼。<sup>5</sup>因為，新羅一向仰慕唐朝衣冠、年曆、漢字等文物，而與唐朝關係十分密切。因此，君子國人就是指古代的韓國人民，或新羅的人民。再者，韓國位亞洲東北部，與中國滿洲地方相連，成一半島國家，錦繡江山，氣候分明，春花秋月，夏蔭冬雪，如夢幻般之綺麗，數十世紀以來，一直保持鎖國政策，不與外界接觸，同時人民好著白衣，彷彿如隱士，因此也有「東方隱士」之稱。

##### （二）衣冠帶劍

古代的韓國人民，或新羅的人民平時衣服與帽子穿戴整齊，腰際佩帶刀劍。<sup>6</sup>比喻文物大開，而禮儀端正的風俗之意。<sup>7</sup>

##### （三）使兩虎

兩虎原意為兩隻老虎，比喻力量強大之意，如同兩人相互合力之勇者一般。<sup>8</sup>而使兩虎可說是指古代的韓國人民，或新羅的人民性格如勇者一般強悍。

##### （四）民衣野絲

野絲意指韓國固有之傳統民族服飾，即「韓服」（Hanbok），又名「朝鮮服」（Chosun-ok）。韓服的結構有：短上衣稱為 Jeogri，男子下

<sup>5</sup> 申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（上），SEOUL：三星株式會社，1998 年，頁 423。

<sup>6</sup> 申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（上），SEOUL：三星株式會社，1998 年，頁 810。

<sup>7</sup> 申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（下），SEOUL：三星株式會社，1998 年，頁 2643。

<sup>8</sup> 申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（下），SEOUL：三星株式會社，1998 年，頁 2276。

半身所穿的褲子稱爲 Paji，腳帶稱爲 Taenim，女子下半身所穿的裙子稱爲 Chima。在冬天之時所穿的長袍稱爲 Turumagi，雙腳所穿的稱爲 Peoseon 是爲如同厚襪的布鞋。<sup>9</sup>韓服或朝鮮服的質料是純天然的絲織品，所以稱爲野絲。民衣野絲可說是指古代的韓國人民，或新羅的人民穿著自己固有之傳統民族服飾，即韓服。古代韓國人民喜歡穿越白色的韓服，<sup>10</sup>故有「白衣民族」之稱。

#### （五）好禮讓

由於古代韓國或新羅長期受到中華文化的薰陶，也產生足以代表其建國精神的一貫傳統，如：中國之四維，即「禮義廉恥」、八德，即「忠孝仁愛信義和平」等之實踐表現，以及中國的儒家精神。<sup>11</sup>

#### （六）不爭

所謂「不爭」，可以以韓國之民族精神，即「新羅精神」的「花郎魂」爲例，花郎創制於一千多年之新羅王朝，由於新羅人性格強悍，所以當時的圓光法師倡導「事君以忠、事親以孝、交友有信、臨戰勿退、殺生有擇」爲「世俗五戒」，展現出世俗「不爭」的善戒。<sup>12</sup>因此，「花郎魂」也統稱爲「新羅精神」。這是圓光法師經過精挑細選而訓練的一群以眉清目秀、俊美挺拔的少年貴族爲對象，所組織而成的團隊。這個青年健兒的團體，如同花枝盛開，所以稱其「花郎徒」，意指具有出類拔萃、文武雙全、才氣縱橫的俊美郎君。他們爲了守護新羅的國家安全與尊嚴，拋頭顱灑熱血，充分展現了民族自覺的壯烈精神與英勇氣概。因此，新羅精神正式稱爲「花郎道」（Hwarang-do），是爲韓國民族精神的代表。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（下），SEOUL：三星株式會社，1998 年，頁 3637。

<sup>10</sup> （唐）房玄齡：《晉書》，卷九十七，東夷列傳第七十六，扶餘條，北京：中華書局，1998 年，頁 648：「男女皆衣純白。」

<sup>11</sup> 李迺揚：《韓國通史》（上），臺北：中華文化出版事業委員會，1956 年，頁 6。

<sup>12</sup> （高麗）一然法師：《三國遺事》，卷四，義解第五，圓光西學條，SEOUL：瑞文文化社，1999 年，頁 183。

<sup>13</sup> 申千湜、金鎬逸：《韓國民族史》，SEOUL：螢雪出版社，1993 年，頁 68。

### （七）土千里

自古以來，韓國國土從北至南全長之長度，貫稱三千里。<sup>14</sup>其中，韓國之國歌「愛國歌」歌詞中一段可證：「無窮花，三千里，華麗江山」。

15

### （八）多薰華之草

薰華之草的「薰華」是指木槿，<sup>16</sup>或槿花，如《山海經》云：「海東有君子國，多槿花。」<sup>17</sup>槿花是韓國的國花，即無窮花（Mugunghua），由於韓國各地普遍種植槿花，而極為茂盛，古有「槿域」之稱。<sup>18</sup>無窮花的特性是開了又謝，謝了又開，可以持續很久，象徵韓民族不屈不撓的經精神。<sup>19</sup>

### （九）民多疾風氣

韓國朝鮮半島（韓半島），自古有許多不同民族，所以，韓國應該是多民族混合的國家。其中，構成韓民族的骨幹是濊貊民族，濊貊民族分布於中國東北地區與朝鮮半島北部，是屬於通古斯族族系，曾經融入滿族、蒙古族、北方漢族之中。<sup>20</sup>所以，韓民族雖有中國北方民族之豪放、粗獷之色彩，但無古代塞北民族之粗俗、野蠻、好戰之習性。<sup>21</sup>這是因為古代韓國的建國始祖是箕子，稱為「箕子朝鮮」。箕子將中華文化移入朝鮮半島北部，日後擴及中部漢江一帶，奠定了韓國政治、經濟、文化的基礎。

<sup>22</sup> 而在三國時期（高句麗、新羅、百濟），新羅事是最先受到中華文化

<sup>14</sup>（宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》，卷二百二十，東夷列傳第一百四十五，新羅條，北京：中華書局，1998年，頁1583：「新羅，…橫千里，縱三千里。」

<sup>15</sup>邵毅平：《韓國的智慧》，臺北：國際村文庫書店公司，1996年，頁265。

<sup>16</sup>（晉）郭璞：《山海經》，（清）郝懿行箋疏，卷四，山海經第九，海外東經，臺北：漢京文化公司，1983年，頁325。

<sup>17</sup>（晉）郭璞：《山海經》，（清）郝懿行箋疏，卷四，山海經第九，海外東經，臺北：漢京文化公司，1983年，頁325。

<sup>18</sup>李迺揚：《韓國通史》（上），臺北：中華文化出版事業委員會，1956年，頁15。

<sup>19</sup>邵毅平：《韓國的智慧》，臺北：國際村文庫書店公司，1996年，頁266。

<sup>20</sup>李丙燾：《韓國史大觀》，臺北：正中書局，1979年，頁9。

<sup>21</sup>李迺揚：《韓國通史》（上），臺北：中華文化出版事業委員會，1956年，頁4。

<sup>22</sup>繆寄虎：〈箕子入朝鮮之真象及早期中韓關係〉，《大陸雜誌》，38卷3期，1969年，頁87。

的影響，也是受到中華文化影響最深的國家。<sup>23</sup>以往韓民族曾經自稱為「小中華」而引以為傲，這表示了中華文化的確給予韓國文化不少的影響與貢獻。<sup>24</sup>由於古代韓國民眾絕大多數都沐染中華文化，而使得社會風氣都呈現出具有「華風」的韓國傳統文化。

#### （十）故人才不番息

因為古代韓國民眾長期受到「華風」影響的關係，特別是三國時期之中的新羅喜好中國學問，特別是文史經術，<sup>25</sup>所以古代韓國培育不少人才，使得人才濟濟。如此，孔子曾說：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。」<sup>26</sup>可知由於古代韓國人才倍出，而使得文化水準很高，連孔子都願意前往居住。<sup>27</sup>

#### （十一）好讓

古代中國讚美韓國「風俗美麗、公而好禮、謙讓不爭、具有優良禮儀傳統」。<sup>28</sup>

#### （十二）故為君子國

所以經過了上述第 1 至 11 項的分析，可以得知，古代韓國因而被中國讚美為「君子國」，同時，中國儒教是屬於一種人文思想與倫理道德，對於民眾會產生教化作用。儒教是一種沒有神的宗教。儒教思想從中國傳入朝鮮半島之後，儒教便影響韓國社會文化上，教育上，個人的思想等各方面很深，使得韓民族很重視儒教價值觀念。由於儒教非常重視人際禮儀，因此，將韓國譽為「東方禮儀之國」。《後漢書·王制云》說：「東

<sup>23</sup>（晉）沈昫：《舊唐書》，卷一百九十九，東夷列傳第一百四十九，新羅條，北京：中華書局，1998 年，頁 1362：「新羅號為君子國，有類中華。」

<sup>24</sup>李元淳，詹卓穎譯：《韓國史》，臺北：幼獅文化公司，1987 年，序頁 3。

<sup>25</sup>（晉）沈昫：《舊唐書》，卷一百九十九，東夷列傳第一百四十九，新羅條，北京：中華書局，1998 年，頁 1362：「就中國學問經教。」

<sup>26</sup>（春秋）孔子：《論語》，（宋）朱熹集注，卷八，衛靈公第十五篇，臺北：頂淵文化公司，2005 年，頁 162。

<sup>27</sup>（劉宋）范曄：《後漢書》，卷八十五，東夷列傳第七十五，王制云，北京：中華書局，1998 年，頁 727：「孔子欲居九夷。」

<sup>28</sup>李迺揚：《韓國通史》（上），臺北：中華文化出版事業委員會，1956 年，頁 6。

方曰彝，彝者柢也，言仁好生萬物，柢地而出，故天性柔順，易以道御，至有君子不死之國焉。」<sup>29</sup>這裡的「君子不死之國」就是指「君子國」古代韓國，或新羅。

## 五、〈君子國〉白話文譯文

有「君子國」這一項讚譽的韓國，在古代，他們的人民平日穿衣戴帽十分端莊，並且隨身佩掛長劍，個個身強體壯，氣力過人，民族性強悍，具有濃厚的民族意識。由於韓國人民崇尚白色，所以，日常生活之中，喜歡穿著白色的服飾，這是象徵著純潔與光明的風範，這種傳統的民族服飾，稱做「韓服」。韓國深受中華文化的薰陶，產生了足以代表他們建國精神的一貫傳統，以及他們民族的精神，即「花魂道」。所以，韓國人講究倫理，注重禮儀，待人謙遜，行事禮讓，不與人爭。韓國的國土，從北到南的長度，一般統稱為三千里，江山華麗，鍾靈毓秀。由於朝鮮半島到處各地長滿槿花，十分茂盛，象徵著韓國人民不屈不撓的精神。而在韓國朝鮮半島，構成韓民族的骨幹是濊貊民族，濊貊民族分布於中國東北地區與朝鮮半島北部，因此，韓民族雖有中國北方民族之豪放、粗獷之色彩，但無古代塞北民族之粗俗、野蠻、好戰之習性。此外，古代韓國的建國始祖箕子將中華文化移入朝鮮半島北、中部一帶，奠定了韓國政治、經濟、文化的基礎。並且也受到中華文化的影響，使得社會風氣都呈現出具有「華風」的韓國傳統文化。由於韓民族長期受到「華風」影響之故，喜愛文史經術，所以培育不少精英，使得人才濟濟。再者，韓國具有美風良俗、謙遜好禮而不爭的優良禮儀傳統。總之，韓國自從輸入了中國文化之後，便加以發揚光大，所以韓國人民在耳濡目染的教化之下，受到儒家思想的薰陶之下，絲毫沒有一點北方民族的粗俗野蠻的習性，而能虛心接受中國優良傳統文化，使得韓國人民知書達禮，所以，才有「君子國」的美譽。

## 六、結論

「君子國」，是古代中國對韓國的美稱。也是唐朝對新羅的另一種美

---

<sup>29</sup>（劉宋）范曄：《後漢書》，卷八十五，東夷列傳第七十五，王制云，北京：中華書局，1998年，頁727。

稱呼。由於，韓國一直仰慕著中國文化，而與中國關係最為密切。因此，長期受到中國文化，特別是儒家思想的薰陶與影響之下，使得韓國風俗良好，禮儀端正，性格強而謙恭，而博得到中國方面的讚許，因此，從張華所撰的《博物志·君子國》一文之中，可以得知在古代時期，中國對於韓國的觀點十分良好，甚至有「東方禮義之邦」的美稱。

（本文於 2006 年 4 月 8 日投稿，2006 年 5 月 3 日審查通過）

## 參考書目

### 一、中韓古籍

（春秋）孔子：《論語》，（宋）朱熹集注，臺北：頂淵文化公司，2005 年。

（劉宋）范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1998 年。

（晉）張華：《博物志》，（晉）范寧校證本，臺北：臺灣文明出版社，1981。

（晉）郭璞：《山海經》，（清）郝懿行箋疏，臺北：漢京文化公司，1983 年。

（晉）沈昉：《舊唐書》，北京：中華書局，1998 年。

（唐）李延壽：《北史》，北京：中華書局，1998 年。

（唐）房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1998 年。

（宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1998 年，

（高麗）一然法師：《三國遺事》，SEOUL：瑞文文化社，1999 年。

### 二、中韓專書

李迺揚：《韓國通史》（上），臺北：中華文化出版事業委員會，1956 年。

李丙燾：《韓國史大觀》，臺北：正中書局，1979 年。

李元淳，詹卓穎譯：《韓國史》，臺北：幼獅文化公司，1987 年。

邵毅平：《韓國的智慧》，臺北：國際村文庫書店公司，1996 年。

申千湜、金鎬逸：《韓國民族史》，SEOUL：螢雪出版社，1993 年。

申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（上），SEOUL：三星株式會社，1998 年。

申琦澈、申琦澈：《新 Urimal 大辭典》（下），SEOUL：三星株式會社，1998 年。

### 三、中文期刊論文

繆寄虎：〈箕子入朝鮮之真象及早期中韓關係〉，《大陸雜誌》，38 卷 3 期，1969 年。

### 邊疆少數民族諺語集錦

農民贊土地，牧民誇羊群。（哈薩克族）

想吃肉養豬，想吃飯種田。（壯族）

夏草是金，秋草是銀。（維吾爾族）

精心餵奶牛，早茶油自多。（藏族）

世人多如天上繁星，但心上只愛一人。（維吾爾族）

不買遠處馬，不娶近親人。（烏孜別克族）

槍法不準，打不到肥壯的黃羊，手腳不勤，找不到勇敢的情郎。（塔塔爾族）

娶了賢妻，衣服常白；娶了懶妻，鬍子變白。（柯爾克孜族）

樹斷根猶存，人亡子孫在。（蒙古族）

樹有樹皮，人有臉皮。（傣族）

馬美在尾巴，人美在名譽。（滿族）

駿馬在於鬃毛，好人在於名聲。（塔吉克族）

水中螺螄不吃泥。（侗族）

寧願倒進河中，不願倒在溝裡。（水族）

謀如弓越彎越好，話似箭越直越好。（藏族）

寧可賣柴養子，也不偷盜養孫。（傜族）

家人一條心，不怕外人欺。（彝族）

牛不能離群，人不能離伴。（拉祜族）

【節錄自（中國少數民族諺語分類詞典）編寫組，《中國少數民族諺語分類詞典》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1993年）】



## 中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會紀錄

時間：95 年 4 月 22 日（星期六）下午 5 點

地點：國軍英雄館

主席：理事長阿不都拉

記錄：王維芳

### 簽到單

姓名	簽到	姓名	簽到
王淑吟		李立德	
王維芳		李偉薇	
丁慰慈		李煌淵	
毛鑄倫		何恩因	
石書田		阿不都拉	
朱文波		阿余虹	
朱文惠		林長寬	
朱正明		林冠群	
朱和惠		林恩顯	
朱凌參		林雯鴻	
朱宏源		林椿東	
巧兒潘		周健	
多長有		邱益賢	

李玉敏		姜儀	
李永裕		胡其德	
高育仁		傅春生	
郭正一		楊文祥	
娥舟文茂		楊克誠	
陳旺城		楊哲淑	
陳清茂		楊開煌	
許明銀		楊靜怡	
袁祖恩		慈仁德姐	
袁國藩		趙竹成	
翁福祥		趙振績	
馬普東		廣定遠	
粘聰明		劉光一	
粘龍音		劉佳蕊	
張心怡		劉學鈔	
張台生		閻秉恆	
張宏年		潘秋榮	
張娟娟		廖淑馨	
張煜輝		熊光濱	
張鐸		樊開印	
張慧端		鄭月裡	
黃成福		鄭潔瑜	
黃維憲		賴蕙玲	

程大洋		盧振和	
馮明珠		蕭金松	
謝國華		羅家雄	
魏展民		藍美華	
傅順榮		楊素蘭	
黃錦華		胡進杉	
李信成		郭謝康	
郭志龍		劉芳育	

一、 主席致詞：（略）

二、 會務報告：（參見大會手冊）

三、 討論事項：

（一）有關修改會費章程事宜，因出席會員人數未達法定人數而未能通過。

（二）決議：催繳會員繳交會費，如未繳費即予除名，並重新製作本協會會員名冊，以便來年辦理會員大會時之人數依據。

四、 臨時動議：會後餐敘時間，本協會榮譽理事楊總裁允諾贊助本協會與清雲科技大學中亞研究所於今年共同召開有關中亞學術經貿會議，由秘書處擬訂計畫，規劃辦理。

## 中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會手冊

### 中國邊政協會第三十八屆第三次會員大會議程

- 一、時間：95 年 4 月 22 日（星期六）下午 5 時
- 二、地點：台北市長沙街 1 號國軍英雄館百合廳
- 三、議程：17:00—17:20 報到領取資料
  - 17:20—17:35 主席致詞：阿不都拉理事長
  - 17:35—17:50 貴賓致詞
  - 17:50—18:00 會務報告：劉學銑秘書長
  - 18:00—18:30 討論提案：林恩顯常務理事主持
  - 18:30—18:40 臨時動議
  - 18:40 散會並舉行餐會

### 壹、報告事項

#### 中國邊政協會 94 年度會務工作報告

- 一、召開 94 年度會員大會  
民國 94 年 3 月 26 日（週六）下午 4 時，假台北市仁愛路敘香園餐廳召開本協會第三十八屆第二次會員大會。
- 二、本協會理監事及常務理監事名單酌有變動如下：  
常務理事李立德無法出席會議，由理事楊開煌遞補為常務理事。另理事何思因未參與年會及理監事會議，依人團法規定應予解除理事職位。所遺理事由粘龍音、李永裕遞補。經 38 屆第 2 次會員大會通過。
- 三、本協會原禮聘楊克誠、高育仁、謝國華三位先生為本協會名譽理事，嗣以高、謝二位先生均未能參加本協會活動，經會員大會授權理監事聯席會議討論後，予以停聘。

四、《中國邊政》季刊 161、162、163、164 四期均按季出刊。

五、去年暑間原擬組同赴新疆進行文教商務參訪，嗣因報名人數過少，無法成團，因此停辦。

六、94 年 4 月 23 日及 11 月 26 日，分別於敘香園餐廳及寧福樓召開常務理監事聯席會議。

七、有關本協會 94 年決算及 95 年預算書（如附件一、二），請查照。

## 貳、討論事項

本協會自 93 年重新改組，且奉內政部准予核備並發給理事長證書後，無論會務或季刊編務均有相當進展，93 年 6 月 12 日理、監事聯席會議議決，責成秘書部門研擬招募團體會員以擴大協會內涵，並充裕經費來源各在案。爰經詳細考量，並細查本協會組織章程，只需修改章程第二章第七條，該原條文為：

第七條：本會會員分下列兩種：

- 一、 凡屬中華民國年滿二十歲具有下列資格之一，並贊同本會宗旨，由會員二人以上之介紹，經本會理事會通過，均得為本會會員。
  - 甲、生長邊疆，或旅居邊疆，從事實際工作者。
  - 乙、對邊疆問題具有研究興趣，或有專門著述者。
- 二、 名譽會員：凡熱心邊疆事業，具有資望確能協助本會發展，或於邊疆有特殊貢獻人士，經常務理事會提請理事會通過，得聘為名譽會員。

只需在本條文增列第三款團體會員即可，茲將該款條文試擬如次：

- 三、 團體會員：凡與邊疆有關之學術機構、社團，或有意在邊疆地區拓展業務之企業單

位，經常務理事會通過，得邀請為團體會員。

另，關於調整會費部分（含入會費及常年會費），93 年會員大會雖通過「授權理監事會議決定應繳數額」並修正組織章程第三十四條，修正後條文如下：

第三十四條：本會經費來源如下：

- 一、入會費：授權理監事會議決定應繳數額。
- 二、常年會費：授權理監事會議決定應繳數額。但……

該組織章程修正案報請內政部核備時，奉內政部 93 年 5 月 24 日台內社字第 0930021111 號文核定需明定會費額數，否決本協會所提修正案，自應遵照辦理。94 年年會為配合調整會費之需要，修改條文如下，提交大會討論並通過：

第三十四條：本會經費來源如下：

- 一、入會費：五百元。
- 二、常年會費：一千元。但具學生身分者，酌收五百元。
- 三、團體會費：五千元。
- 四、會員捐款。
- 五、委託收益。
- 六、基金及其孳息。
- 七、其他收入。

經本協會秘書處於 94 年年會通過後，報內政部備查。嗣經內政部審定以 94 年年會出席人數未達法定人數（全體會員半數），予以駁回，95 年特再提出，請予以通過。

# 中國邊政協會 收支決算表

附件一

中華民國 94 年 1 月 1 日至 94 年 12 月 31 日

款	項	目	科	目	決 算 數	預 算 數	決 算 與 預 算 比 較		說 明
							增 加	減 少	
1			經費收入		846,102	1,022,000		175,898	一、本表依規定製作。 二、經費支出部分之打字印刷係指繕打本協會簡介及大小信封。
	2		常年會費		14,400	20,000		5,600	
	3		會員捐款		56,900	500,000		443,100	
	4		補助收入		0				
		1	政府補助		0				
		2	其他補助		0				
	5		其他收入		774,802	502,000			
		1	利息收入		2,885	2,000	885		
		2	上年結餘		771,917	500,000	271,917		
2			經費支出		544,201	526,000			
	1		人事費		125,000	120,000	5,000		
		2	講演車馬費		5,000	0	5,000		
	2		辦公費		62,511	26,000			
		1	郵電費		9,650	20,000		10,350	
		2	打字印刷		47,461	2,000	45,461		
		3	文具雜支		5,400	4,000	1,000		
	3		業務費		356,690	380,000		23,310	
		1	會議費		69,914	60,000	9,914		
		2	會刊編印費		286,776	320,000		33,224	
			本期結餘		301,901				

理事長

常務監事

秘書長

會計

製表

# 中國邊政協會 收支預算表

附件二

中華民國 95 年 1 月 1 日至 95 年 12 月 31 日

款	項	目	科	目	預 算 數	上 年 決 算 數	本 年 與 上 年 預 算 比 較 數		說 明
							增 加	減 少	
1			經費收入		821,901	946,102		24,201	一、 預計年出季刊四期。 二、 本表依規定製作。
	2		常年會費		18,000	14,400	3,600		
	3		會員捐款		500,000	56,900	443,100		
	4		補助收入						
		1	政府補助		0	0			
		2	其他補助		0	0			
	5		其他收入						
		1	利息收入		2,000	2,885		885	
		2	上年結餘		301,901				
2			經費支出		533,000	544,201		11,201	
	1		人事費		120,000	125,000		5,000	
		1	年會費用		50,000	0	50,000		
	2		辦公費		28,000	62,511		34,511	
		1	郵電費		20,000	9,650	10,350		
		2	打字印刷		4,000	47,461		43,461	
		3	文具雜支		4,000	4,000			
	3		業務費		380,000	356,690	23,310		
		1	會議費		60,000	69,914			
		2	會刊編印費		320,000	286,776	33,224		
			本期預計結餘		288,901	301,901			

理事長

常務監事

秘書長

會計

製表



## 中國邊政協會第 38 屆 95 年第 1 次常務 理監事會議會議紀錄

時間：95 年 5 月 20 日（星期六）下午 6 時

地點：台北市長沙街國軍英雄館

主持人：理事長阿不都拉

紀錄：王維芳

出席：

常務理事：

常務監事：

列席：

主席致詞：略

秘書處報告：

上月年會餐會中楊名譽理事克誠先生允諾贊助本協會舉辦「台灣中亞學術經貿研討會」（暫定）費用壹佰萬元，由於本協會人力不足，經邀得清雲科技大學中亞研究所共同主辦，總經費可能超過貳佰萬元，不足之數由清雲中亞所向相關機關爭取，業經劉秘書長與中亞所傅所長仁坤初步溝通，設置籌備委員會，由阿不都拉理事長任名譽主任委員，由中亞所約請張旭成爲籌備會主任委員，相關學者爲委員，細部計畫正在規劃中，大約在本年十一月舉行，俟細部計畫完成後，再作詳細報告。

討論事項：

林常務理事恩顯提（一）配合中亞學術會議之便，希能多邀請商界人士爲本協會團體會員，對協會財務或有助益。（二）此項籌備會委員希能列入趙竹成教授。（三）新會員入會申請表希多給幾份，以便介紹新人入會。

理事長指示事項：

本人將於月底赴新疆，期間如有需召開會議時，請林常務理事恩顯代爲主持。

秘書處劉秘書長：

有關中亞學術會議，相關學者均將邀約加入籌備會。其餘相關提案均遵照辦理。

## ◆ 稿 約 ◆

- 一、本刊為研究中國少數民族史地政治及現況之中文刊物，歡迎學者專家踴躍賜稿。
- 二、來稿請依一般學術論文格式撰寫（A4，Word 檔），使用註解，說明來源，文長以一萬字以內為限。並請附摘要（三百字以內）、作者簡介（學歷、現職及研究領域），以上資料請附磁碟。
- 三、來稿經本社聘請學者審查通過後採用，未刊登者，本社恕不退件。
- 四、來稿一經刊載，依本刊規定致奉稿酬。
- 五、來稿限未曾發表過的作品，文責由作者本人自負。
- 六、本社對來稿有刪改權；凡經採用之論文，著作權歸本社所有。
- 七、來稿請以掛號郵寄新店市二十張路 129 巷 2 弄 10 號 3 樓，劉學鈞。

電話：（02）2218-6116

0921-883325



中華民國五十二年六月創刊

中華民國九十五年三月出版

# 中國邊政協會

中國邊政 季刊

名譽發行人：楊克誠

發行人：阿不都拉

社長：林恩顯

主編：劉學鈞

電話：0921-883325  
2218-6116

發行者：中國邊政協會

印刷者：晟傳文化事業有限公司

地址：台北市寧波西街 124-2 號 1 樓

電話：2303-9471

行政院新聞局出版事業登記證局版臺誌字第 0197 號

中華郵政臺字第 1658 號執照登記為第一類新聞紙