

唐研究

第四卷



北京大學出版社

唐 研 究

Journal of Tang Studies

第 四 卷

Volume IV

北京大學出版社

一九九八·北京

Peking University Press

Beijing 1998

圖書在版編目 (CIP) 數據

唐研究 (4) / 榮新江主編. —北京: 北京大學出版社, 1998. 12
ISBN 7-301-03923-9

I. 唐… II. 榮… III. 古代史-研究-中國-唐代-文集 IV. K242.07-53

書名: 唐研究 第四卷

著作責任者: 榮新江 主編

標準書號: ISBN 7-301-03923-9/K·258

出版者: 北京大學出版社

地址: 北京市海澱區中關村北京大學校內 100871

網址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>

電話: 出版部 62752015 發行部 62754140 編輯室 62752025

電子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

排版者: 北京軍峰公司

印刷者: 北京大學印刷廠

發行者: 北京大學出版社

經銷者: 新華書店

787×1092 毫米 16 開本 36.75 印張 570 千字

1998 年 12 月第一版 1998 年 12 月第一次印刷

定價: 58 圓

1999. 1. 27
北京大學出版社
讀者服務部
No. 2716196

主 編：榮新江

編 委：(以拼音字母爲序)

高明士 葛曉音 葛兆光 黃 征
劉健明 劉昭瑞 羅 新 妹尾達彥
寧 欣 齊東方 榮新江 太史文
王小甫 閻守誠 張國剛

※ ※ ※

Chief Editor: Rong Xinjiang

Editors:

Ge Xiaoyin Ge Zhaoguang Huang Zheng
Kao Mingshih Lau Kin-ming Liu Zhaorui
Luo Xin Ning Xin Qi Dongfang
Rong Xinjiang Seo Tatsuhiko Stephen Teiser
Wang Xiaofu Yan Shoucheng Zhang Guogang

目 錄

論文

- 唐朝三夷教政策論略 林悟殊 (1)
- The Maitreyist Huaiyi (D.695) and Taoism Antonino Forte (15)
- 敦煌靈應小說的佛教史學價值
——以《持誦金剛經靈驗功德記》為例 鄭阿財 (31)
- 唐代文選學略述 饒宗頤 (47)
- 唐五代長沙窯瓷器題詩校證 徐 俊 (67)
- 對《二十四詩品》懷悅說、虞集說的再考察 大山潔 (99)
- 唐代俗語詞輯釋 (二) 黃 征 (137)
- 隋唐教育法制與禮律的關係 高明士 (151)
- 唐秘書少監劉應道墓誌考釋 劉 瑞 穆曉軍 (165)
- 高力士家族及其源流 杜文玉 (175)
- 唐幽州境僑治羈縻州與河朔藩鎮割據 馬 馳 (199)
- 薩寶：一個唐朝唯一外來官職的再考察 羅 丰 (215)
- 韓愈日常生活研究 黃正建 (251)
- 漢唐間西域地區的農牧生產述略 張澤咸 (275)
- 隋唐時期的人口政策與家族法
——以析戶，合貫 (戶) 為中心 凍國棟 (319)
- 唐代史學的發展及其特點 張榮芳 (337)
- 唐代在書畫理論上的繼承與發展 金維諾 (349)
- 隋唐造型藝術淵源簡論 楊 泓 (361)

地藏十王圖像的遺存及其信仰	羅世平 (373)
洛陽地區唐代墓誌花紋的內涵與分期	徐殿魁 (415)
中國唐五代時期外銷日本的陶瓷	葛 嵐 (461)
唐“都管七箇國”六瓣銀盒與“白狗羌國”	徐庭雲 (523)

書評

唐史論叢編纂委員會編《春史卞麟錫教授還曆紀念唐史論叢》	向 群 (527)
堀敏一等編《魏晉南北朝隋唐時代史の基本問題》	黃正建 (530)
程薈、董乃斌《唐帝國的精神文明》	劉健明 (535)
松浦友久《李白傳記論——客寓の詩想》	孫昌武 (539)
朱鳳玉《敦煌寫本碎金研究》	黃 征 (543)
仁井田陞著，池田溫等編《唐令拾遺補》	趙和平 (547)
堀敏一《中國古代の家と集落》	韓 昇 (552)
張澤咸《唐代階級結構研究》	劉健明 (557)
Thomas Thilo, <i>Chang'an: Metropole Ostasiens und Weltstadt des Mittelalters 583-904. Teil I: Die stadtanlage</i>	張國剛 (562)
新書目	(567)
本刊第一——四卷作者工作或學習單位及文章索引	(574)
本刊介紹及稿約	(578)

Contents

Articles

- The Tang Policy on Manichaeism, Nestorianism and
Zoroastrianism—the Three Foreign Religions Lin Wushu(1)
- The Maitreyist Huaiyi(D.695)and Taoism Antonino Forte(15)
- The Importance of the *ling-ying* Stories from the Dunhuang
Manuscript for the History of Buddhism: Taking *Chisong*
Jingang jing lingyan gongde ji as an example Cheng A-tsai(31)
- An Outline of Studies of *Wenxuan* in the Tang Dynasty Rao Zongyi(47)
- A Revision of the Poetry Inscriptions on Porcelain from the Tang
and Five Dynasties Changsha Kiln Xu Jun(67)
- Rethinking“Huaiyue”, “Yuji” and *Ershisi shipin* Oyama Kiyo(99)
- A Note on the Colloquialisms Used during the Tang (2) Huang Zheng(137)
- The Relationship between the education and legal systems in
the Sui and Tang Dynasties Kao Mingshih(151)
- Textual Research on the Liu Yingdao’s Epitaph of
the Tang Dynasty Liu Riu Mu xiao Jun(165)
- Gao Lishi’s Ancestors and his Descendants Du Wenyu(175)
- The “Loose-rein” Prefectures and the Provincial Commands in
the Hebei Region during the Tang Dynasty Ma Chi(199)
- Re-examining the Sabao: A Unique Foreign Official Position in
the Tang Dynasty Luo Feng(215)
- A Study of Han Yu’s Daily Life Huang Zhengjian(251)
- A Study on the Production of Agriculture and in Western
Regions between Han and Tang Dynasty Zhang Zexian(275)
- On the Policies of Population and Laws of Clan during

Sui and Tang Dynasty: the Decomposition and Combination of Families	Dong Guodong(319)
Historiography in the Tang Dynasty: Its Characteristics and Development	Chang Jungfang(337)
The Heritage and Development of Theories of Calligraphy from the Tang Dynasty	Jin Weinuo(349)
A Brief Introduction to the Origins of Sui and Tang Figurative Arts	Yang Hong(361)
Paintings of Kṣitigarbha and Belief in the Ten Kings of Hell	Luo Shiping(373)
Research on the Decorative Carvings on Tang Epitaphs from the Luoyang Area	Xu Diankui(415)
Ceramics Exports from China to Japan during the Tang and Five Dynasties	Chang Lan(461)
The “Governing Seven Kingdoms” Silver Box and the Kingdom of Baigou Qiang	Xu Tingyun(523)
Reviews	(527)
New Publications	(567)
Contributors	(574)

唐朝三夷教政策論略

林悟殊

曾在古代中國流行的摩尼教、景教、火祆教，均傳自波斯，史稱三夷教。其在唐代的知名度，僅次於佛教、道教，一度在內地廣為流行。唐朝對這三個外來宗教，早期頗為寬容，甚至優禮；到了唐季，卻嚴加取締。前後政策截然不同。本文擬就唐朝三夷教政策的演變及其原因，作一探討；旨在從一個側面，考察唐代統治階級意識觀念的走向。

現存的種種資料表明，三夷教在會昌之前，普遍得到寬容。朝廷對三夷教的寬容，首先表現在基本上不干預它們的宗教儀式活動，作為宗教活動的主要場所——寺廟，允其合法存在。長慶年間（821—824）舒元興所撰《鄂州永興縣重巖寺碑銘》最能證明這一點：

故十族之鄉，百家之間，必有浮圖為其粉黛。國朝沿近古而有加焉，亦容雜夷而來者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉，合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數。

此處之摩尼，指摩尼教；大秦，指景教；祆神，指火祆教。舒元興在這段碑文中，站在佛教的立場，以敵對的態度貶低三夷教；但像他這樣的敵對分子，也不得不承認他所厭惡的三夷教，是得到政府的允許而合法存在的。他如此排列這三個宗教，顯然是根據當時三教勢力之大小；如果按照傳入中國時間的先後，則應為火祆教、景教、摩尼教。

唐朝對三夷教寬容政策的另一主要表現是：允許或者默許其譯經活動。也正因為如此，在敦煌發現的唐寫本中，我們纔能找到三夷教，尤其是摩尼教和景教的漢文經典。屬於摩尼教的，計有三件，即：藏於北京圖書館的《摩尼教殘經》，約七千字；分藏於倫敦英國圖書館和巴黎國家圖書館的《摩尼光佛教

法儀略》，一千八百餘字；藏於英國圖書館的《下部讚》，約一萬零九百字。三件共約二萬七千八百字。從這兩三萬的文字內容推斷，我們可以相信，摩尼教的主要經典在唐代已被傳譯成漢文了。至於現存的唐代漢譯景教經典，學者普遍相信的，計有六篇，即：《大秦景教三威蒙度讚》，四百多字；《尊經》，近三百字；《一神論》（內包括《喻第二》、《一天論第一》、《世尊佈施論第三》等三部分），約七千字；《序聽迷詩所經》，約二千八百字；《志玄安樂經》，二千六百多字；《大秦景教宣元本經》，四百多字^[1]。總共一萬三千五百多字。考察這一萬多字的內容，我們認為在古代流行的大量景教經典中，已有相當一部分被漢譯。如此大規模的譯經工作，顯然是在合法的條件下纔能辦到的。現存的史料也披露當時確有公開的譯經場所，例如，著名的西安《景教碑》便提到景教高僧阿羅本人華後“翻經書殿”；《摩尼光佛教法儀略》則落款“大德拂多誕奉詔集賢院譯”。不過，三夷教中的火祆教，則似未見有地道的漢譯經典出土。這看來主要是出於該教自身的原因，受該教保守傳統所制約。從歷史看，祆教僧侶完全不像景教或摩尼教僧侶那樣，熱衷於譯經活動。當今世界尚有火祆教徒十多萬人，分佈於印度西部和世界其他地區，這些教徒絕大多數都屬古波斯民族的血統，少與外族通婚^[2]。把其傳統經典翻譯成西方文字的，不是這些教徒的僧侶，而是西方的語言學家；今天尚且如此，遑論古昔。

唐朝對三夷教採取上述的優容政策，顯然並非盲目或出於偶然因素，因為早在唐初，朝廷已和這三個宗教有過正式的接觸。與火祆教的接觸，見於宋人姚寬的《西溪叢語》卷上所載：

唐貞觀五年（631），有傳法穆護何祿將祆教詣闕聞奏。敕令長安崇化坊立祆寺，號大秦寺，又名波斯寺。

朝廷與景教的接觸，見著名的西安景教碑，其碑文云景教傳教師阿羅本於貞觀九年（635）到長安，備受朝廷禮遇：

太宗文皇帝，光華啓運，明聖臨人，大秦國有上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀，至於長安。帝使宰臣房公玄齡，惣仗西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。

該碑還勒刻貞觀十二年唐太宗嘉許景教的詔文：

貞觀十有二年秋七月，詔曰：道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟

群生。大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京，詳其教旨，玄妙無爲，觀其元宗，生成立要。詞無繁說，理有忘筌，濟物利人，宜行天下。所司即於京義寧坊造大秦寺一所，度僧廿一人。

此一建寺詔文，《唐會要》卷四九有錄，但行文較簡：

道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京，詳其教旨，玄妙無爲，生成立要，濟物利人，宜行天下。所司即於義寧坊建寺一所，度僧廿一人。

朝廷與摩尼教的接觸，首見於宋代釋志磐《佛祖統紀》卷三九，其記錄武則天於延載元年（694）接見過摩尼教的高僧：

波斯國人拂多誕持《二宗經》僞教來朝。

此事更詳細的記錄見於明代何喬遠《閩書》卷七：

慕闍當唐高宗朝行教中國。至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復人見，群僧妒譖，互相擊難。則天悅其說，留使課經。

上引這些記載，在留存於世的唐代官方文獻中，並非都可找到佐證。其間，教外人所錄，未必準確，或有混淆；本教自述，或有誇大；佛教典籍，則難免刻意貶低。但無論其客觀程度、可信程度如何，對於統治者之與三夷教正面接觸這一基本事實，恐怕不至於憑空捏造。至於是否有那麼殊遇，則未必盡然。官方沒有留下記載，或者雖有記載，卻不那麼渲染；正史也不予收入，似不當一回事。這便暗示了我們：對三夷教，統治者不過是以平常心處之。《景教碑》所述朝廷對阿羅本的隆重接待，正如學者所說的那樣，不過是爲了顯示唐太宗的威儀，向來華的西域人士示好，並非出於對景教信仰的特別崇奉^[3]。對此，今人應不難理解；因爲從傳統文化看，中國是一個多神教的國家，歷代統治者對各種宗教，一般而言，即使不倡導，也多予寬容；三夷教的傳入，不過是多引進一些神而已；祇要不被利用來顛覆政權，影響社會治安，對朝廷來說，實在是不必大驚小怪。另一方面，儒釋道在中國早已爲統治者所推崇，從其自身的精神需要或統治的需要看，已無必着意尋求新宗教。由是，對三夷教這類外來宗教的傳播，統治者個人即便有所喜惡，也不會當成多大的事情。

就整個來說，唐代會昌之前，政府對三夷教的政策，是相當寬容的；換句話說，整個大氣候對於三夷教的活動頗爲有利。不過，各教在不同皇帝統治下

所得到的待遇，彼此之間顯有區別。在三夷教中，最早入華的當推火祆教，但其在唐代中國的地位，並非一直領先。其原因自有多種，然最顯而易見的，莫過於其不擅長“走上層路綫”。這一缺陷與該教的歷史傳統恐大有關係。緣因該教在其發源地波斯古國，曾長期處國教地位，養尊處優，不必蓄意去阿諛奉承統治者；故到了國外，也就不習慣去巴結當地政要。該教在南北朝，曾與宮廷有過密切關係^[4]，但我們找不到證據足以證明，這是由於巴結奉承的結果。而在唐代，有關該教僧侶與朝廷接觸的記錄，比起景教和摩尼教來，要少得多。火祆教托當時大氣候之福，在兩京、磧西諸州等地，建了不少寺廟，史多稱爲祆祠^[5]。以京城長安爲例，往昔學者認爲有四所，經筆者考證，認爲應增至六所^[6]。然而，這些寺廟祇能作爲西域移民的宗教活動場所，官方並不允許漢人到裏邊祭祀。《新唐書》卷四六《百官志·祠部》云：

兩京及磧西諸州火祆，歲再祀而禁民祈祭。

禁止漢人信奉火祆教，有力地說明朝廷對該教的寬容，並非出於好感。唐朝的歷代皇帝，未見有誰對該教表現出感興趣。由是，該教與其他兩個夷教比，談不上得到殊遇。但有一點特別的，也就是李錦繡女史所提醒筆者的，即：在唐代三夷教中，祇有火祆教的僧侶被列入職官編制，這一待遇是其他宗教所鮮見的。《通典》卷四十《職官典》：

視流內，視正五品，薩寶；視從七品，薩寶府祆正。

視流外，勛品，薩寶府祆祝；四品，薩寶率府；五品，薩寶府史。

筆者認爲，朝廷的這一做法並非對火祆僧侶情有獨鍾，而是服從當時外交的需要。對此，中國現代研究火祆教的先驅者、奠基人陳垣先生曾作了一個很有見地的論斷：“唐代之尊崇火祆，頗有類於清人之尊崇黃教，建祠設官，歲時奉祀，實欲招來西域，並非出自本心；然則唐代兩京之有火祆祠，猶清京師各處之有喇嘛廟耳。”^[7]我們所要補充指出的是：根據火祆教在波斯及中亞地區的傳播史，在伊斯蘭教征服之前，人居中國的西域移民中，火祆教徒恐怕要佔頗大的比重。最近，榮新江教授就安祿山這個改變唐代歷史的重要人物的種族與信仰做了一番很有趣的考察，認爲安祿山是個粟特人，又是一個火祆教徒，其名字的粟特語意思就是火祆教的“光明神”；“安祿山自稱爲‘光明之神’的化身，並親自主持粟特聚落中群胡的祆教祭祀活動，使自己成爲胡族百姓的宗教

領袖。”^[8]這一新穎的考證，至少說明安祿山與火祿有關，有利於佐證在華火祿教徒之衆。唐朝當局把火祿教僧侶列入職官編制，顯然旨在通過這些僧侶，來加強對西域移民的管理和控制。

相對於火祿教來說，朝廷對景教要優待得多。西安的《景教碑》提到了唐代好幾位皇帝，包括太宗、高宗、玄宗、肅宗、代宗等，把他們當爲大施主來歌頌：

赫赫文皇，道冠前王，乘時撥亂，乾廓坤張，明明景教，言歸我唐，翻經建寺，存歿舟航，百福偕作，萬邦之康。高宗纂祖，更築精宇，和宮敞朗，遍滿中土，真道宣明，式封法主，人有樂康，物無災苦。玄宗啓聖，克修真正，御榜揚輝，天書蔚映，皇圖璀璨，率土高敬，庶績咸熙，人賴其慶。肅宗來復，天威引駕，聖日舒晶，祥風掃夜，祚歸皇室，祆氛永謝，止沸定塵，造我區夏。代宗孝義，德合天地，開貸生成，物資美利，香以報功，仁以作施，暘谷來威，月窟畢萃。建中統極，聿修明德，武肅四溟，文清萬域，燭臨人隱，鏡觀物色，六合昭蘇，百蠻取則。

這段碑文，對唐朝歷代皇帝可說是極盡阿諛吹捧之能事。景教僧侶討好統治者的本事，要比火祿教勝十籌，其手法甚多，除諛辭之外，更有行動。爲皇室治病療疾，便是其中之一。《舊唐書》卷九五《讓皇帝憲傳》載道：

（開元）二十八年（740）冬，憲寢疾，上令中使送醫藥及珍膳，相望於路。僧崇一療憲稍瘳，上大悅，特賜緋袍魚袋，以賞異崇一。

前輩學者王治心先生早就引用這條材料並考證道：“崇一這一名字，是含着‘崇奉一神’的意思，可知不是佛僧而是景僧；而且上所賜的緋袍魚袋，又不是佛僧穿帶的東西。”^[9]此外，景教僧侶尚進貢“奇器異巧”，《冊府元龜》卷五四六記載開元二年：

波斯僧及烈等廣造奇器異巧以進。

景教僧侶甚至投統治者興佛之所好，幫助佛僧翻譯佛經。《貞元新定釋教目錄》卷十記載上揭《景教碑》作者景淨，於貞元年間（785—804）與迦畢試高僧般若合譯佛經，結果吃力不討好，遭到皇上批評：

時爲般若，不嫻胡語，復未解唐言；景淨不識梵文，復未明釋教。雖稱傳譯，未獲半珠；徒竊虛名，匪爲福利。錄表聞奏，意望流行。聖上睿

哲文明，允恭釋典，察其所釋，理昧詞疏。且夫釋氏伽藍、大秦寺，居止既別，行法全乖。景淨應傳彌師訶教；沙門釋子，弘闡佛經。欲使教法區分，人無濫涉；正邪異類，涇渭殊流^[10]。

查此處二僧合譯的佛經名為《大乘理趣六波羅蜜經》，內容與景教風馬牛不相及；而景淨既不識梵文，又不懂佛理，卻不自量力，硬要參加翻譯。如此做法，令人不解，早就有學者提出質疑：“信基督教的景淨居然願意與和尚協力幫他翻譯佛經，景淨的基督教信仰實在值得疑惑，也許在他的頭腦中，另有企圖。”^[11]當然，景淨這位著名《景教碑》的作者，其如此出人意表的作法，斷非是由於對佛理的認同或與佛僧的私誼，更不是像有的學者所指責那樣，“貪圖虛名，而不專心於傳道任務”^[12]。其必另有深意，另有所圖也。若非投皇帝之所好，無從解釋。然弄巧成拙，自討沒趣，則為始料所未及。

景教僧侶雖沒有像火祆教僧侶那樣，被列入職官編制，但以個人身份作為朝廷命官者，似不乏其人。最著名的一位曰伊斯，西方有學者認為，上揭的西安景教碑便是為了紀念這位僧人^[13]。該碑雖無言及伊斯官拜幾品，但云：

始效節於丹廷，乃策名於王帳。中書令汾陽郡王郭公子儀，初惣戎於朔方也，肅宗俾之從邁。雖見親於卧內，不自異於行間。為公爪牙，作軍耳目。

足見為朝廷命官無疑。另一位入仕朝廷的景僧曰阿羅憾，事見清末出土之《阿羅憾丘銘》：

君諱阿羅憾，族望波斯國人也。顯慶年中（656—660），高宗天皇大帝，以功績可稱，……即授將軍北門□領，侍衛駟馳。又差充拂林國諸蕃招慰大使……

據羽田亨氏、佐伯好郎氏、羅香林氏等的考證，阿羅憾為景僧無疑^[14]。又據榮新江教授的最新考證，“鑄刻在《景教碑》側敘利亞文和漢文對照書寫的僧侶名單左側第三欄”的“僧文貞”，便是1980年1月西安出土的《大唐故李府君墓誌銘》的主人李素，而李素的家族是“一個人仕唐朝的波斯景教家族”；李素本人，“任職於司天臺前後五十餘年，經歷了代、德、順、憲四朝皇帝，最終以‘行司天監兼晉州長史翰林待詔’的身份，於元和十二年（796）去世”^[15]。上述有案可稽的這些景僧都是憑藉自己的專長，在朝廷供職。這一方

面表明景教僧侶竭力向朝廷靠攏，另一方面又顯示了其時朝廷的用人政策殆無種族或宗教上的歧視。

景教作為基督教的一個派別，由波斯而流入中國。該教較之火祿教，顯然更有擴張的野心。其利用唐朝的宗教寬容政策，努力將本教的經典翻譯成漢文。漢譯經典，當然是為了給漢人看，既給平民百姓看，更想給統治者看。上面提到的“大秦國大德阿羅本，遠將經像（教），來獻上京”，所獻經典，當已漢譯。政府高級官員中，有沒有讀該教的經典的，未見明確的記載；但欣賞或信仰該教的，諒必有之，雖然未必正式領洗入教。例如，肅宗朝名臣郭子儀與景教徒的關係便相當密切，據上揭《景教碑》所披露，景僧伊斯便是郭的得力副手，倘若兩者的信仰截然相悖，難以相信彼此能配合得很默契。

就唐代三個夷教來看，景教在華的傳教活動應該說是最成功的，因為其基本上是依靠僧侶自身的主觀努力，並不借助外來的勢力，而是通過走“上層路線”，取得統治者的禮遇。景教曾受到佛教僧侶的大力攻擊，根據《景教碑》的披露，至少有兩次：其一是在聖曆二年（699），“釋子用壯，騰口於東周”；其二是在先天末（713），“下士大笑，訕謗於西鎬”。由於佛僧這兩次毀謗活動，曾導致統治者對景教的兩度冷落；但統治者畢竟還給景教面子，不像對待火祿教或下面將提到的摩尼教那樣，下令不讓其在漢人中傳播。從景教這一例子，我們不難悟到，在專制政權下，制定政策者與政策所針對的對象，彼此之間存在着互動的關係，前者作用於後者，後者也能作用於前者。倘若兩者處於良性的互動，便不難出現一個較為和諧的局面。

至於摩尼教，其從大曆三年（768）至會昌二年（842）這七十多年間，在三夷教中，最受統治者禮遇。上引的舒元興《重巖寺碑銘》撰於長慶年間（821-824），正好是摩尼教的全盛期，是以把其置於三夷教之首。在這段時期，唐政府給予摩尼教以特殊的政策，允許其在內地諸多地區建寺和傳教。不過，這是借助回紇的勢力。安史之亂，回紇助唐平亂有功，在華勢力大為擴張。在平亂過程中，回紇牟羽可汗接受摩尼教，並把其奉為國教。於是乎，摩尼教在回紇的支持下，向中國內地長驅直入。據《會昌一品集》卷五所載的唐武宗賜回鶻可汗書云，當時“江淮數鎮，皆令闡教”。《佛祖統紀》卷四一云，大曆三年，“敕回紇奉末摩尼者建大雲光明寺”；《僧史略》卷下云大曆六年

(771) 正月“敕荆、揚、洪、越等州各置大雲光明寺一所”；《冊府元龜》卷九九載元和二年(807)正月庚子，“回鶻使者請於河南府、太原府置摩尼寺三所，許之”。以上資料，在在說明當時唐政府對於回紇，幾乎是有求必應。朝廷之優禮摩尼教，實是迫於回紇的勢力。若非回紇支持，摩尼教在唐代中國的地位，斷不會高於景教。因為該教儘管為武則天所悅，但玄宗在位時，曾明令禁止漢人信奉。《通典》卷四十載有開元二十年七月敕：

末摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜加禁斷。以其西胡等既是鄉法，當身自行，不須科罪者。

這條禁令，實際上是把摩尼教置於與火祆教同等的地位，祇允許其在西域移民中自行傳播，不允許漢人加入。這是不公平的。因為摩尼教徒的禮儀習俗，並不像火祆教那樣，有那麼多為中國傳統文化所不容^[16]；更何況該教在西方有“變色龍”之稱^[17]，其由於長期處於被迫害的境況，故善於偽裝自己，也善於修正自己，入鄉隨俗，遇境而安。從該教的戒條看，對教徒的要求十分嚴格，以至有“道德宗教”之稱^[18]。在華的摩尼教僧侶，也很注意走上層路綫，討好皇帝。見諸文獻的，除了上揭《佛祖統紀》所述延載元年覲見武則天外，尚有《冊府元龜》卷九七一所載的吐火羅國王“上表獻解天文人大慕闍”，事情是發生於玄宗在位的開元七年。由此看來，在當時寬鬆的政治氣候下，唐玄宗照理不應該專門下如此敕令，對摩尼教肆加斥責。其間必另有隱情。觀唐玄宗的敕文，對摩尼教所加的最大罪名竟然是“妄稱佛教”，足見其乃站在佛教的立場上說話；所以，我們可以推斷：玄宗很可能是受到佛僧的極力挑撥，纔下這道敕令的。其實，玄宗在敕禁摩尼教之前，必有所猶豫，是以在一兩年前，曾先詔辨摩尼教。在華的摩尼傳教師為此而撰寫了一個解釋性的文件，也就是上面提到的《摩尼光佛教法儀略》^[19]。《儀略》的內容和行文，不但依託佛教，而且攀附道教。然敕文中，卻單斥其“妄稱佛教”，而不責其妄稱道教，可見此一禁教事件，起作用的是佛僧，而不是道士。佛僧對摩尼教的毀謗，竟然導致朝廷禁斷其在漢人中傳教；但佛僧對景教的同樣行動，並不能產生同樣的效果。這說明了在處理與朝廷的關係上，摩尼教僧侶的本事實不如景教。《佛祖統紀》中，凡涉及摩尼教，必多所詆毀，表現出一副勢不兩立的架勢。本來，佛教之在中國，與三夷教一樣，都是屬於外來宗教，也都是以勸人從善為己

任；但出於宗教的排他性，出於門戶之見，竟然把宗教鬥爭的戰場搬至第三國。這不能不說是宗教的一種悲劇。從開元二十年敕禁摩尼教這一事件，我們不難看到，各種宗教之間的鬥爭，對統治者宗教政策的制定，也會造成相應的影響，大者如佛道之爭，小者如佛教與摩尼教之磨擦，概不例外。

對三夷教的寬容甚至優禮的政策，一直延續到會昌初年。在唐代的宗教史上，會昌（841-846）是一個很值得紀念的年號。當時在位的唐武宗出於政治、經濟原因，以及個人的好惡，於會昌二年開始懲治佛教徒；至會昌五年，更大舉檢括天下佛寺、僧尼，並敕令拆毀寺院，還俗僧尼，沒收寺產等。唐武宗這一滅佛行動，成爲朝廷宗教政策根本改變的標誌。在此之前，政府的宗教政策，儘管因最高統治者個人的愛好而有所偏重，但基本上是以扶道興佛爲主綫。唐武宗的滅佛，從質上改變了佛道的均衡狀態。對這個事件，學界已多所研究，爭論不大了。同是在會昌年間，也同是唐武宗這位皇帝，還放棄了歷來對三夷教優容的政策，而代之以取締專政。對這段歷史，學界則似未深入探討。

查武宗大舉滅佛之前，已先對摩尼教下手。會昌初元，漠北回鶻敗於黠戛斯，向西南遷移，其在中國內地的勢力也敗退；於是唐政府對於摩尼教變得不太客氣了。《會昌一品集》卷五所載的賜回鶻可汗書，顯示了政策的改變：

摩尼教天寶以前，中國禁斷。自累朝緣回鶻敬信，始許興行。江淮數鎮，皆令闡教。近各得本道申奏，緣自聞回鶻破亡，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，翕習至難。朕深念異國遠僧，欲其安堵，且令於兩都及太原信響處行教。其江淮諸寺權停，待回鶻本土安寧，即卻令如舊。

此處云“緣自聞回鶻破亡，奉法者因茲懈怠”，實爲“莫須有”的罪名；因爲兩者並無因果關係。歷史的真相是：回鶻民族並沒有因國破而放棄摩尼教信仰，他們西遷後仍奉摩尼教爲國教，本世紀在吐魯番的考古大發現早已證明了這一點；而考摩尼教史，其徒即使遭受了殘酷的鎮壓，也鮮見叛離本教者；因而斷無一聞回鶻破亡便生懈怠之理。到了會昌三年（843），回鶻破滅西遷已成定局，朝廷無所顧忌，遂接二連三，敕令取締摩尼教，甚且置於死地。《僧史略》卷下“大秦末尼”條曰：