

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

# 中国西北宗教文献

## 袄教与民间信仰卷



读者出版集团  
甘肃民族出版社

# 目 录

西安发现晚唐祆教徒的汉、婆罗钵文合壁墓志 .....	陕西省文物管理委员会(1)
论突厥事火 .....	蔡鸿生(5)
火祆教杂考 .....	刘铭恕(10)
魏晋南北朝火祆教钩沉 .....	王素(14)
高昌火祆教论稿 .....	王素(23)
唐代长安火祆大秦寺考辨 .....	林悟殊(33)
火祆教始通中国的再认识 .....	林悟殊(38)
论高昌“俗事天神” .....	林悟殊(49)
魏晋至隋唐河西人的聚居与火祆教 .....	陈国灿(58)
也论高昌“俗事天神” .....	王素(71)
唐人奉火祆教考辨 .....	林悟殊(80)
火祆教的葬俗及其在古代中亚的遗痕 .....	林悟殊(87)
天山之“天”与祆教之“祆” .....	陈世良(95)
试论羌族的民间占卜 .....	王康(105)
阿尔泰语民族树木崇拜概略 .....	色·斯钦巴图(111)
维吾尔族对图腾——狼的崇拜 .....	热拉依·达吾提(117)
青海动物岩画和吐蕃本教崇拜及仪轨 .....	汤惠生(123)
魏氏高昌祀部班祭诸神及其祭祀制度初探 .....	孟宪实(130)
西域祆教文明 .....	周菁葆(139)
敦煌白画中的粟特神祇 .....	姜伯勤(150)
中原出土文物与中古祆教之东浸 .....	张乃翥(168)
论高昌胡天与敦煌祆寺 .....	姜伯勤(179)
祆教初传中国年代考 .....	荣新江(191)
关于哈萨克民族信仰祆教的相关文献记载和遗迹 .....	周建新(209)
西域祆教考述 .....	高永久(217)
哈萨克族拜火尚白习俗新解 .....	周建新(225)
苯教及其自然崇拜在甘南白龙江流域的遗存 .....	闵文义(230)
秦人葬俗探源 .....	韩养民(237)
从考古发现看火祆教在中国的初传 .....	林梅村(242)
唐代祆教图像再考 .....	张广达(249)
试谈圜的渊源及审美特征 .....	靳玉兰(266)
“洮岷花儿”与生殖崇拜 .....	杜亚雄(270)

藏族尚白习俗发微 .....	格桑卓玛 班玛扎西(277)
苯教在甘南藏区的传播与发展 .....	李顺庆(282)
泾川回山与西王母 .....	顾柄枢(296)
裕固族文化中的狗崇拜及其先民的狼图腾 .....	巴战龙(302)
丧葬用鸡探析 .....	谭蝉雪(306)
哈萨克族丧葬习俗 .....	加娜尔·加汗(313)
原始宗教的遗迹 .....	冯瑞(317)
果洛的神山与《格萨尔王传》 .....	杨恩洪(320)
陕北地区拜火遗俗的宗教意义 .....	李雄飞(327)
哈萨克族原始信仰考略 .....	张昀(334)
塔吉克民族的原始宗教信仰 .....	西仁·库尔班 李永胜(339)
青海汉族的“社日”风俗及其他 .....	都兴宙(343)
青海民俗与巫傩文化考释 .....	马达学(348)
青海省同仁地区民间宗教考察报告 .....	陈景源 庞涛 满都尔图(355)
有关东大乘教的重要发现 .....	陈俊峰(373)
唐代长安与袄教文化的交往 .....	彭树智(378)
波斯琐罗亚斯德教与中国古代的袄神崇拜 .....	林悟殊(386)
唐五代宋初敦煌的袄教崇拜 .....	赵贞(407)
20世纪中国琐罗亚斯德教研究述评 .....	林悟殊(409)

# 西安发现晚唐袄教徒的汉、婆罗钵文合璧墓志

## ——唐苏諒妻馬氏墓志——

陕西省文物管理委员会

1955年冬，陕西省文物管理委员会在配合基建中，于西安西郊约2公里的土門村附近发现一方苏諒妻馬氏的石墓志。此处东边紧靠唐长安城外郭，位于汉长安城以南，附近建筑遗迹很多。在处理地基时发现有许多墓葬。这些墓葬均因出于文化层堆积中，墓坑既较浅，近代墓又多，所以这墓在发现时已被破坏，人骨以及其它出土物也被搅乱而不可知。发现墓志后，编为2号墓。

志石为白色石灰石，略呈方形，宽39.5、高35.5、厚7厘米，无盖。志面刻有两种志文，下半为汉字，7行，每行6字至8字不等，最后一行为3字，共41字。汉字的字划

因为刻得细而浅，有的字不甚清楚。石作也不甚精致，四周侧面粗糙，底下没有加工，仅正面因刻铭文，磨制较光。志文为：

左神策軍散兵  
馬使苏諒妻馬  
氏己巳生年廿六  
于咸通十五年甲  
午□二月辛卯建  
廿八日丁巳申时身  
亡故記

上半为外国文，共6行，横书，和汉字习惯直书不同（图版玖，1；图一）。

### 附录 唐苏諒妻馬氏墓志跋

#### 作 銘

这志石上的外国文是中古波斯的婆罗钵文。经日本樋口隆康教授的介绍，承伊藤义教博士代为译出并加考证，知道墓主苏諒妻馬氏，夫妇二人都是火袄教徒，并且都是波斯人（考释全文，正在修订中，将在《考古学报》上发表）。

我们知道唐时外教传入中国的有火袄、大秦（景教）、摩尼、回教等四种；其中回教在唐代还未大盛，记录绝少。火袄教和大秦、摩尼二教有一相异点，便是他们来中国的，并不传教，也不翻经，教徒“只有胡人，无唐人”，因之，他们由唐代传下来的遗物也不多。

除了敦煌发现的唐写本《沙州图经》和《伊州图经》中提及“袄祠”之外，从前长安曾出土米薩宝墓志（全文见向达《唐代长安与西域文明》，1957年版，92页），洛阳出土过隋翟突婆墓志（赵万里《汉魏南北朝墓志集释》，1960年版，卷九，102页，图版484，其父曾任大薩宝），武威曾出土康阿达墓志（全文见张维《隴右金石录》，1943年版，卷二，4—5页，其祖曾任凉州薩保），但是都是汉文墓志。这志石的文字，汉文与婆罗钵文合璧，不仅为唐代袄教史添了新资料，并且是很重要的新资料。唐代在长安有人使用婆罗钵文，恐是已知的



图一 苏諫妻馬氏墓志拓片 (原石高13.5、寬14.6厘米)

关于这种文字传布的最东的界限。这志石实是有关当时中西交通史的重要新发现。

火祆教是波斯人琐罗亚斯德于公元前约6世纪所创立的宗教。226年波斯萨珊朝兴，立为国教。一时盛行于中亚细亚。南梁、北魏间，才名闻于我国。625年大食国灭波斯，占有中亚细亚；许多祆教徒便移住东方。唐初颇加优待，长安和洛阳，以及凉州、敦煌等地方，都有他们的祠宇，并且置有萨宝府一官来管理祆教的事。会昌五年（845年）唐武宗毁佛，外来的宗教如火祆、摩尼、大秦（景教），也都连带地受到禁止。武宗死后，禁令才放松。咸通三年（862年）有史怀恩受职为祆祝。直到北宋时，汴京仍有祆庙和庙祝。南宋及以后，中国文献便不再提到祆祠，可见那时大概已衰灭了。（参阅陈垣《火祆教入中国

考》一文，见《国学季刊》1卷1期27—28、39—40、45页，1923年）我们这志石制于咸通十五年（874年），正是祆教在会昌被禁后复盛的时代。

这志石所发现的地点，在土门村附近。我们知道唐长安城外郭的开远门便在土门村内（《考古学报》1958年3期80页）。而开远门内路北第一个坊（普宁坊）便有一所祆祠，位于坊内的西北隅（徐松《唐两京城坊考》卷四，1936年《丛书集成》本，117页）。不知道我们这座墓和这祠宇的关系如何？

关于志文的汉文部分，有几点可以稍作诠释：

（一）左神策军散兵马使 神策军是天宝十三年（754年）所置，原是戍边的军队，驻扎在洮州（今甘肃临潭县）西80里磨潭川。

安史之乱，神策军使成如璆遣卫伯玉将兵千人赴难，屯于陕州。神策军原地陷于吐蕃，乾元二年十二月（760年），以这部分驻陕的军队为神策军，伯玉为军使，而以观军容使宦官鱼朝恩为监军。伯玉入帅羽林，朝恩专统神策军，镇陕。永泰元年（765年），鱼朝恩将神策军调驻禁苑中，这才成为禁军，以供宿卫。朝恩死后，宦官刘希暹、王驾鹤相继为神策军兵马使。德宗初，神策军分为左右厢，贞元二年（786年）改神策左右厢为左右军，各置大将军各一人，正三品。将军各二员，从三品。贞元三年（787年）又各加置将军二员，以待诸道大将有功劳者。贞元十二年（796年）又置左右神策军护军中尉，以宦官任其职。神策军的兵权便完全操在宦官手中。它虽和左右羽林等六军并列，但势力远在诸禁军之上。最盛时，隶名神策者至十八万余人。神策中尉的权力倾于天下，连君主的废立也须由他们来决定可否。天复三年（903年）朱全忠诛宦官，才废掉神策军（关于唐代神策军的始末，参阅唐长孺《唐书兵志笺正》，1957年版，67、97—107页）。唐代戍边诸军的主将称为军使，也称为兵马使；因为是带职而非官称，所以并无品秩（同上，33页）。这志文中的苏谅是咸通时的左神策军散兵马使。当时的兵马使，虽仍带兵而职权已不如前期的那样大。上冠“散”字，表示是员外的散官，实权更小；和前期的神策军兵马使的职权相比较，是有“天渊之别”的。

但是，另有一点可以注意的，左右神策军散兵马使，是唐德宗贞元三年（787年）时授与留居长安的大批的西域各国王子使者的武职。《新唐书》卷一七〇，《王鏐传》中说：“德宗擢〔王鏐〕为鸿臚少卿。先是，天宝末，西域朝贡酋长及安西、北庭校吏，岁集京师者数千人。隴右既陷，不得归，皆仰廩鸿臚〔寺〕礼宾〔院〕，月四万緡。凡四十年，名田养子孙如编民。至是，鏐悉籍名王以下，无虑四千人，畜马二千，奏

皆停给。宰相李泌尽以隶左右神策军，以酋长署牙将，岁省五十万緡。”（参阅《资治通鉴》唐纪四八，贞元三年〔787年〕条。）《通鉴》卷二三二，将这件事放置于贞元三年（787年）中，文句和《新唐书》大体相同，但是末尾叙述得比较详细：“胡客无一人愿归者，〔李〕泌皆分隶神策两军；王子使者为散兵马使或押牙，余皆为卒”（1956年古籍出版社标点本，7493页）。贞元三年上距天宝（742—755年）末年约三十余年，史称“四十年”，乃取其整数。苏谅是咸通（860—872）时人，上距贞元三年约八十年左右，当是这次隶入神策军的西域“王子使者”的后代。我们知道神策军的军官中有许多西域人。例如：贞元初的神策军正将罗好心是北天竺迦毕试人，后官至开府仪同三司、检校太子詹事；但他在建中四年（783年）朱泚反叛时便参加平乱有功，他的加入神策军在贞元三年以前（见张星娘《中西交通史料汇编》，1930年版，第6册，111—113页）。又如文宗太和元年（827年）参预讨伐李同捷的康志睦和其子承训，曾先后任右神策军大将军，他们的祖先康植是灵州人，其地多西域人，近代的史学家，疑其可能是康国人（向达，前书，13页）；但是康植在开元时便隶军籍，志睦父日知也隶军籍；志睦似乎不是贞元三年这次才加入神策军的（《新唐书》卷一四八，《康日知传》；《旧唐书》卷19下，咸通十年正月条）。1957年西安出土的米继芬（734—805年）墓志（全文见陕西省博物馆编《西安历史述略》1959年版，107—8页），提及这位大秦教徒的西域米国人曾任左神策军散副将。但其父突骑施已以质子隶禁军；并且继芬的“散副将”，虽带“散”字，但并非“散兵马使”。只有我们这块志石，才为贞元3年西域4000来人隶入神策军这一史实提供了确凿的实物证据。

（二）苏氏生卒年月 志文说：“苏氏己巳生，年廿六”。其卒年为咸通十五年甲午（874年），则己巳当为唐宣宗大中三年（849

年),至咸通甲午恰为廿六岁。死亡的年月,“二月”的上面有一空格,初疑可能有一“十”字。但是观察拓本,这空格中似没有刻划的痕迹。我认为当作“二月”,不当作“十二月”。我的理由有二:(1)咸通十五年十一月庚寅(初五日)改元为乾符元年(《通鉴》卷二五二)。这志石如果是十二月廿八日以后所写刻,则近在京师,不应不采用“乾符”纪元。(2)据陈垣《二十史朔闰表》,是年二月庚寅朔,廿八日丁巳。朔日和志文的“辛卯建”,相差一天。廿八日丁巳,两者完全符合。如果是十二月,则是年十二月乙卯朔,初三日丁巳,和志文相差很远。所以我采用“二月”的读法。志文说“二月辛卯建”,是由于唐代历本每月朔日,多写明这一天的五行和建除。例如

《开成五年(840年)历日抄本》,便写着“正月大,一日戊寅、土、建;二月小,一日戊申、土、破,……”(见圆仁《入唐求法巡礼行纪》卷二,1915年《大日本佛教全书》本)。至于志文用初二日辛卯,而不用初一日庚寅朔,或许由于唐德宗以后,“废正月晦,以二月朔为中和节”(见《新唐书》卷一三九,《李泌传》),所以用初二日起算,但廿八日仍为丁巳。如果确是由于这缘故,那么“二月”的读法的正确性,更多一旁证了。咸通十五年二月廿八日,便是公元874年3月19日。

补记:这跋语写毕后,承陈梦家先生襄助,借放大镜之力,再细察拓本,“二月”的前面空格中,确隐约有一“岁”字。故书此加以补正。

(原载《考古》1964年第9期)

## 论突厥事火

蔡鸿生

唐太宗贞观初年,玄奘赴印求法,途经中亚素叶城,受到突厥可汗隆重接待。据《大慈恩寺三藏法师传》云:

可汗居一大帐。帐以金华装之,烂眩人目。诸达官于前列长筵两行侍坐,皆锦服赫然。余仗卫立于帐后观之。虽穹庐之君,亦为尊美矣。法师去帐三十余步,可汗出帐迎拜,传语慰问讫,入座。突厥事火,不施床,以木含火,故敬而不居,但地敷重茵而已。仍为法师设一铁交床,敷蓐请坐。

慧立笔下这位“穹庐之君”,究竟是统叶护可汗还是肆叶护可汗虽尚待论定,<sup>(1)</sup>但“突厥事火”的记载是无庸置疑的,拜占廷史家狄奥菲拉特的《历史》可资印证。该书著录了达头可汗598年(开皇十八年)致东罗马皇帝摩里斯的一封信,内称:

突厥崇拜火,尊敬空气和水,颂扬大地,但仅奉天地惟一造物主为神,用马牛羊祭祀它,并有祭司预言未来之事<sup>(2)</sup>。

“事火”问题在六世纪末七世纪初突厥汗廷的信仰中占有显著地位,以致无论外交文书还是外交礼仪都鲜明地反映出来。如所周知,“西突厥本与北突厥同祖”,<sup>(3)</sup>是突厥人自东向西扩张的结果。在玄奘西行时代,中亚突厥汗廷与萨珊王朝早已兵戎相见,仇怨报深,决无皈依波斯国教火袄教的可能。因此,突厥“事火”的起源问题,仍然应该到它的草原故乡去寻求答案。

让我们先引一个关于突厥祖先的传说。据《周书》卷五十《突厥传》云:

突厥之先,出于索国,在匈奴之北。其部落大人曰阿谤步,兄弟十七人,其中一曰伊质泥斯都,狼所生也。谤步等性并痴愚,国遂被灭。泥斯都既别感异气,能征召风雨,娶二妻,云是夏神、冬神之女也。一孕而生四男:其一变为白鸿;其一国于阿辅水、剑水之间,号为契骨;其一国于处折水;其一居践斯处折施山,即其大儿也。山上仍有阿谤步种类,并多寒露,大儿为出火温养之,咸得全济,遂共奉大儿为主,号为突厥,即讷都六设也。讷都六有十妻,所生子皆以母族为姓,阿史那是其小妻之子也。

这段突厥的史前史,包含着图腾崇拜和自然崇拜的重要内容。所谓“一孕而生四男”,当即一

个胞族分出四个氏族,并非无稽之谈。整个来看,上引史文虽比“居金山之阳”的传说有更浓厚的神话色彩,但毕竟提供了研究突厥火神起源的历史线索:第一,既然“突厥之先,出于索国”,那么,从“索国”后裔的宗教迷信中,必能找到突厥时代信仰的遗存。第二,“出火温养”与“号为突厥”之间的联系,无疑向我们暗示:应从“突厥”一名的语义构成中去挖掘“火”的因素。下面即循此线索,逐层试作说明。

根据民族学家的实地调查,“索国”的后裔为北阿尔泰库曼丁族的一支,今仍称“索”(co或cogo),包括在卡钦人之中<sup>(4)</sup>。像阿尔泰其余诸族一样,卡钦人把他们认为自古以来存在于天上、人间和地下的一切神灵,统称为“托司”(Töc)。其中最受崇拜的是火神“查巴克托司”(Чалбак-Төс),神作女相,用火红色颜料画于长三四十厘米、宽二三十厘米的白麻布上,布角系带,挂于帐内最荣耀的地方,即主人寝席与钱柜之间的架梁。“查巴克托司”是萨满(巫师)首先祷告的对象,每帐的主人必须将第一口食物供奉她。这位火神,被卡钦人当作保佑合家大小平安和守护帐内炉灶的“家婆”<sup>(5)</sup>。显而易见,火神即帐神,是炉灶崇拜的产物,具有公认的神圣性。前述西突厥可汗帐内“不施床,以木舍火,故敬而不居”,就是表示“穹庐之君”对“托司”不敢冒犯。那么,火神崇拜与名词“突厥”又有什么关系呢?据突厥学家分析,“突厥”一名是由两个部分构成的,即 түр+к。第二部分 к 可还原为常见词尾 гүһ、күһ,是从单词 гүһи、күһи(妻)变来的。第一部分 түр // төр 的主要涵义是“炉灶要地”,其音变形式为 түс // төс~төз,即前述的“托司”,指“原始神灵”,并有“偶像”、“神偶”、“荣席”、“帐内禁地”诸义。此词又派生出 төрү(төрä),即“惯例”、“法律”,后来甚至包含“法官”、“官吏”的意思。因此,“突厥”一名由第一个构成部分而得“强”、“力”之义,是理所当然的<sup>(6)</sup>。

上面引述的民族学和语言学材料,可以帮助我们拨开文献的云雾,把神话分解为历史:首先,“突厥”一名包含的炉灶崇拜的内容,说明《周书》所载“出火温养”与“号为突厥”之间的因果关系,尽管非常隐晦,但却完全符合原始时代社会生活的逻辑。其次,火神以女相出现,及 к(厥)由 күһи 变来,表明火神崇拜植根于母系氏族。那个被奉为“主”的“讷都六有十妻,所生子皆以母族为姓”,正是母系氏族社会的特征<sup>(7)</sup>。由此可知,突厥人拜火之俗,有它自己的起源史。即使在“西面可汗”与“东面可汗”各霸一方之时,也并未数典忘祖。可是,某些学者却把阿尔泰人的“托司”与曹国的“得悉神”等同起来,断言突厥“事火”是通过中亚昭武九姓向伊朗“学习”的<sup>(8)</sup>,未免失之附会了。

事实上,“得悉”与“托司”大异其趣,《隋书》卷八十三《西域·曹国传》记述甚详:

国中有得悉神,自西海以东诸国并敬事之。其神有金人焉,金破罗阔丈有五尺,高下相称。每日以驼五头、马十匹、羊一百口祭之,常有千人食之不尽。

在中世纪,“西海以东”为粟特地区。据粟特学家研究,“得悉”一名,粟特语作 Taxsič

(txs'yc); “破罗”作 palā, 意为“旗”<sup>(9)</sup>。可知, 此神大概是用巨幅金旗装饰的铜身偶像。而“托司”则并非偶像化而是图形化的神灵, 未可混同。其次, 从牺牲的种类和数量看, 这座位于曹国都城瑟底痕东北越于底城的著名“神祠”<sup>(10)</sup>, 其香火之盛也是任何“托司”所无法比拟的。即使我们接受另一种主张, 赞同“得悉”应还原为波斯语 Teštar<sup>(11)</sup>, 那么, 火祆教中的“星辰雨水之神”与萨满教中的“炉灶之神”, 相去依然十万八千里。

当然, 排除“得悉”与“托司”二者的同一性, 只是说明阿史那氏的“火”种来自漠北, 并不意味着在西突厥境内, 事火的突厥人与当地流行的火祆教毫不相干。下面我们将进一步探索, 东西二“火”的接触, 在中亚宗教史上产生过什么样的奇观。

突厥人侵入中亚, 始于六世纪六十年代。563—567年间, 室点密可汗率领的一支突厥人击败哒哒, 据有乌浒河以北<sup>(12)</sup>。至隋炀帝时(605—616年), 康国王“屈术支娶西突厥叶护可汗女, 遂臣于西突厥”<sup>(13)</sup>。玄奘西行时, 突厥汗廷已尽有哒哒故地, 势力达于罽宾。这个广大的辖区, 是中世纪东西交通的要地。据《新唐书》卷二二一下《康国传》记载, 贵霜匿“城左有重楼, 北绘中华古帝, 东突厥、婆罗门, 西波斯、拂菻等诸王, 其君且诣拜则退”。可知, 这里与中国、波斯、印度和拜占廷也有密切联系。在古代东西方四大文明影响下, 昭武九姓地区几乎成了一个宗教博览会。中亚改宗伊斯兰教之前, 不仅祆、佛并存, 摩尼教、拜星教和基督教也有一定地盘。但据唐代中国文献记载, 当以火祆教为最盛。七世纪初, 玄奘经过飒秣建(康国)时, 已见到“王及百姓不信佛法, 以事火为道。有寺两所, 迥无僧居。客僧投者, 诸胡以火烧逐, 不许停住”。<sup>(14)</sup>此处用“事火”表述祆教信仰, 是因为唐初用“祆”字“祇限于外典, 内典尚罕见”之故<sup>(15)</sup>。至八世纪初, 慧超又记: “此六国(安、曹、史、石骡、米、康)总事火祆, 不识佛法”<sup>(16)</sup>。既然火祆教被迷信得如此之深, 原已“事火”的突厥人会作出什么反应呢? 在征引文献之前, 不妨先看一看出土的材料。据巴托里德研究, 俄属土耳其斯坦的火祆教, 与萨珊波斯火祆教不同的地方特点, 表现于葬式上流行盛骨甕。这种甕系陶质, 内装死者骨殖, 外饰图画或浮雕<sup>(17)</sup>。盛骨甕大概出现于公元前二世纪, 在贵霜时代型式最多。这种礼俗的形成, 是东伊朗部落两大葬仪, 即天葬(陈尸供凶兽和鸟啄食)与火葬(收埋骨灰)合流的结果<sup>(18)</sup>。盛骨甕的形制, 在突厥时代发生引人注目的变化, 出现了一种帐幕式的盛骨甕。甕面装饰仿牧人氈帐上的花纹, 甕壁上方镂空, 象征帐幕的木架<sup>(19)</sup>。这样, 原来反映中亚地方特点的盛骨甕, 便被涂上一层突厥游牧生活的色彩。其次, 从苏库鲁克出土的陶灯盏上, 也可以见到新的结构。过去, 陶灯盏上常塑狗和鸟(鸡), 这两种动物按火祆教经典是守护“不灭之火”的圣物<sup>(20)</sup>。至突厥时代, 绵羊或山羊也进入护火的行列了<sup>(21)</sup>。

如上所述, 盛骨甕的造型取法帐幕, 及突厥的“羊”守护祆教之“火”, 这些由考古文物反映出来的新特征, 表明中亚突厥人在汗国瓦解(七世纪中期, 以657年唐高宗在西突厥置两

都护府为标志)后,已经有某种程度的袄教化。唐代笔记也是这样证明的。段成式《酉阳杂俎》卷四云:

突厥事袄神,无祠庙,刻氈为形,盛于皮袋,行动之处,以脂苏涂之;或系之竿上,四时祀之。

很明显,无论“盛于皮袋”,还是“系之竿上”,都是为了适应游牧生活的流动性。至于以“脂苏涂之”来代替“以麝揉苏”<sup>(22)</sup>的祀袄礼仪,也同样是按食肉饮酪的风尚办事。可见,“突厥事袄神”仍不失其“控弦之士”的特色。

本文对突厥“事火”的起源及其在中亚向“事袄神”的演变,论证是十分粗略的。不过,由此似乎可以联想到一个范围更加广泛的问题:从漠北扩张到中亚,突厥人不仅带来本族的语言和信仰,而且还有历法(十二生肖的变种)、婚俗(收继婚)和丧仪(割耳髡面),等等。形形色色的“北蕃夷俗”,与昭武九姓的传统如何相互渗透,都还有待作出精确的分析。可以预期,研究中世纪突厥文化与波斯文化的异同和交融,按现代学术水平来阐明“突厥化”和“西胡化”的概念,必将丰富人们对中亚文明史的认识。

- (1) 沙畹认为,玄奘“尚及见统叶护可汗于未死之时”,详《西突厥史料》中译本第139页。岑仲勉先生对此持存疑态度:“玄奘所见是否统叶护,尚有可疑”。见《西突厥史料补阙及考证》第127页。陈垣先生则在《书内学院新校慈恩传后》文中断言:“法师所见者统叶护之子肆叶护也”。见《陈垣学术论文集》第一集,1980年中华版,第415页。
- (2) 狄奥菲拉特·西摩卡塔:《历史》(Феофилакт Симокатта, История),第5卷8节14—15段,莫斯科,1957年俄文版,第161页。
- (3) 《旧唐书》卷一九四下《突厥传》。
- (4) 波塔波夫:《阿尔泰山史纲》(Л. П. Потапов, Очерки по истории Алтайцев),莫斯科,1953年俄文版,第160页。并可参看吉谢列夫:《南西伯利亚古代史》(С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири),莫斯科,1951年俄文版,第494页。
- (5) 伊凡诺夫:《论萨彦阿尔泰山原诸族古代神物图象的意义问题》,苏联《人类学民族学博物馆集刊》(С. В. Иванов, К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья, Сб. МАЭ),第16卷,莫斯科,1955年俄文版,第167—171页。
- (6) 科诺诺夫:《突厥名称试析》,《苏联民族学》(А. Н. Кононов, Опыт анализа темяна Түрк, Советская Этнография),1949年,第1期,第45—47页。此文着重分析“突”的语义及其演变,伯希和《汉译突厥名称之起源》,则主要研究“厥”的古音及其语源,可相参证。详见冯承钧译:《西域南海史地考证译丛二编》。至于中国古代文献对突厥人的各种称谓,可参看浦立本《突厥汉名考》一文,载《美国东方学会会刊》1965年第二期(E. G. Pulleyblank, The Chinese Name for the Turks, JAOS, 1965, № 2)。
- (7) 马长寿先生:《论突厥人和突厥汗国的社会变革(上)》,《历史研究》,1958年第3期,第17页。又,“纳都六设”一名,护雅夫试行还原为“? -tölis Säd”,见《古代突厥民族史研究甲编》,山川出版社,1967年日文版,第305页。
- (8) 白鸟库吉:《康居粟特考》,1936年中译本,第45页。原文见《西域史研究》下册,波岩书店,1981年日文版,第81—83页。
- (9) 亨宁:《粟特神考》,伦敦大学《东方非洲研究院院刊》,第28卷第2期(W. B. Henning, A Sogdian God, BSOAS, Vol. XXVIII, pt. 2),1965年,第253页。
- (10) 《新唐书》卷二二一下。关于昭武九姓“神祠”的建筑形制,可参看别伦尼茨基等合著:《中世纪中亚城市》(А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков, Средневековый город Средней Азии),列宁格勒,

- 1973年俄文版,第38—40页。“东曹”时代的神祠遗址,近年也已发现,详香山阳坪:《塔吉克共和国沙赫利斯坦发现的壁画》一文,见《江上波夫教授古稀纪念论集(考古·美术篇)》,山川出版社,1976年日文版,第253—261页。
- (11) 别伦尼茨基:《论伊斯兰教以前中亚的迷信》,苏联《物质文化研究所简报》(А. М. Беленицкий, О Домусульманских Культах Средней Азии, КСИИМК),第28册,1949年,第84—85页。并参同上作者的另一论文:《粟特的思想信仰问题》,《片治肯特古代壁画考释》(А. М. Беленицкий, Вопросы идеологии и Культуров Согда, Живопись Древнего Пянджикента),莫斯科,1954年俄文版,第61页。
- (12) 沙畹:《西突厥史料》,第161—162页。
- (13) 《旧唐书》卷一九八《康国传》。
- (14) 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二,《大正新修大藏经》卷五十,第227页。并可参阅张一纯:《经行记笺注》,1963年中华版,第8—10页。
- (15) 《陈垣学术论文集》,第一集,第313页。
- (16) 《往五天竺国传》,《大正新修大藏经》卷五十一,第978页。并参藤田丰八:《慧超往五天竺国传笺释》,泉寿东文书藏,1931年版,第76—78页。
- (17) 巴托里德:《土耳其斯坦简史》,《中亚研究四种》上册(V. V. Barthold, A short history of Turkestan, Four studies on the Central Asia, I),莱登,1962年英文版,第9—10页。
- (18) 拉波波特:《花拉子模的盛骨瓮(花拉子模宗教史)》,《苏联民族学》(Ю. А. Рапопорт, Хорезмийские астаданы. К истории религии Хорезма, Советская Этнография),1962年第4期,第80—83页。关于盛骨瓮的类型学研究,另见同上作者:《火袄教葬仪沿革述略》,《第二十五届国际东方学家大会文集》,第3卷(Y. A. Rapoport, Some aspects of the evolution of Zoroastrian funeral rites, Труды Дпмкв, Т. III.),莫斯科,1963年,第127—132页。
- (19) 伯恩什坦:《碎叶川》(苏联考古资料与研究专刊第十四号), (А. Н. Бернштам, Чойская Долина, МИА СССР Т. XIV),莫斯科,1950年,第81页。
- (20) 参阅玛丽·博伊斯:《论琐罗亚斯德教的圣火》,伦敦大学《东方非洲研究院院刊》,第31卷(1968),第1期(Mary Boyce, On the Sacred Fires of the Zoroastrians, BSOAS, Vol. XXXI, Pt. 1),第52—68页。
- (21) 伯恩什坦:《碎叶川》,第146页。山羊是突厥石刻最常见的动物形象。《阙特勤碑》上方那个勺形的标记,汤姆逊认为是突厥鲁尼体文字“可汗”(𐰽𐰺)一词中“可”(𐰽)的花体字。但也有人详细对比过南西伯利亚、蒙古和中亚发现的39个同类标记,从而断定它是山羊图象的简化。后说似更可信。见格拉奇:《图瓦岩刻,上编》,苏联《人类学民族学博物馆集刊》(А. Д. Грач, Петроглифы Тувы, I, Сб. МАЭ),第17卷,第413—414页。
- (22) 《新唐书》卷二二一下。

(原载《中亚学刊》1983年第1期)

# 火袄教杂考

刘铭恕

## 一、敦煌文书中所见之袄教

敦煌出现的有摩尼教经典、景教经典，惟火袄教经典独付阙如。但火袄教创自波斯，中国自北魏以迄唐宋，其教之烟火，固未尝绝，故在敦煌出现的文书中，虽不见袄教经典，而于该教的消息，究有只鳞片爪可见，兹缀其文于下。

《沙州图经》残卷（《或称沙州志》）《四所杂神》类有云：“袄神。右在州东一里，立舍画神主，总有廿龛，其院周回一百步。”图经所记敦煌的这一袄庙，久已湮灭，惟就少数敦煌地方史料考之，知此袄庙颇受重视，香火甚盛。斯一三六六号的一篇当地政府日用油粮出纳帐上，有如下之记录：“十五日，支打窟人工香胡饼廿枚用。十七日，准旧城东袄赛神用神食五十七分，油一升，麪麩一升，灌肠九升。南城上偏次赛神，用神食十九分，灌肠麪三升，灯油一升。”又斯二四七四号与前号性质相同的油粮帐中，亦记有供应袄庙的油帐一笔：“城东袄，灯油二升。”

根据此种记载，除证明此袄庙受重视外，更可看出关于袄神的所谓祀典祭仪：一、赛神时间，规定为每年某月十七日；二、祭神用灌肠食品，每神各一份或二份；三、神前点灯，参考另一文书，酒亦为祭奠袄神的必需品。

“（光启三年？）四月十四日，夏季赛袄，用酒肆瓮。四月十四日夏塞（赛）袄用。右奉处分（伯二五六九）。”此为押衙谋季丰算会官酒户马三娘龙纷姬纳酒帐，明白说明祭袄用酒之事实。另由所谓“夏季赛袄”，则是敦煌四季皆举行赛袄祭典。

沙州城或沙州全境，对于袄神的信仰、袄庙的建立，极为热烈，所以袄神庙在敦煌人的精神生活当中，占重要地位。《敦煌二十咏》，所咏的并为当地有代表性的文明事物，而其第十二首，即为《安城袄咏》，足证其重要。今录其诗于下：“板筑安城日，神祠与此兴。一州祈景祚，万类仰休征。苹藻来无乏，精灵若有凭。更看零祭处，朝夕酒如绳。”（《史林》二十四卷第四号神田喜一郎抄伯二九八三《敦煌二十咏》，斯六七号一六，亦有《二十咏》，惟影片暗淡不明）。

敦煌的重视袄神庙，不仅表现在文学方面，在语言文字方面，亦有所见。北京生字二十五号的《诸杂字一本》中，即有“袄庙”一词（见《敦煌杂录》）。以此一词与日常生活习见的名物，排在一起，更可见其与当地社会生活的密切。

敦煌有袄教，起于何时，不得而知。就斯二七二九号所见“大蕃国庚辰年五月二十三日沙州口”写《太史杂占历》考之，敦煌地方在吐蕃统治时代，袄教已较盛，其《十二时善恶吉凶法》下有云：“六十年有好，六十年有恶，逢好年即好，逢恶年即恶，十千（年？）之中，亦有善恶矣。岁在子年，番、浑遍川。岁在丑年，将佛似袄。岁在寅

年，劫堊买砖。岁在卯年，析（拆）舍买椽。岁在辰年，口口投铲。岁在巳年，重得生天……岁在亥年，麦空生鬮。”（两买字应为卖字）

本段文字为韵语，按其声韵。可知“将佛似袄”的袄字，是袄教之袄，不是袄魔之袄。然则“岁在丑年，将佛似袄”者，即为时在丑年，世人将把佛教视同袄教，换言之即佛教地位，将在丑年被降低。此系以佛教为当地信仰主流的看法。若从袄教方面而言，则足见敦煌方面的袄教，在吐蕃时代已经传入，并建立了大的“威信”。

以上系就敦煌一地的几条袄教史料，加以说明。至于在敦煌以外者，亦有一二资料可见。唐光启元年张大庆写《沙州地志》（斯三六七）记伊州之火袄庙有云：“火袄庙中有素书，形象无数。有袄主翟槃陀者，高昌未破以前，槃陀因入朝，至京即下袄神。因以利刃刺腹，左右通过出腹外，截弃其余，以发系其本，手执刀两头，高下绞转，说国家所举百事，皆顺天心，神灵助，无不征验，神没之后，僵仆而倒，气息奄（奄），七日即平复如旧。有司奏闻，制授游击将军。”

伊州袄主之此种灵应幻异，大抵为西域方面袄教徒所共有，张夔《朝野金载》卷三，记唐代洛阳袄庙之胡袄主，以及凉州袄神祠之袄主，并能以此幻异，对袄神作虔诚之祈祷。文曰：“河南府立德坊及南市西坊，皆有胡袄神庙，每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之后，募一胡为袄主，看者施钱并与之。其袄主取以横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。凉州袄神祠，至祈祷日，袄主以铁钉从额上钉之，直洞腋下，即出门，身轻若飞，须臾数百里，至西袄神前舞一曲，即却至旧袄所，乃拔钉无所损，卧十余日，平复如故，莫知其所以然也。”

如前所述，唐代的凉州、敦煌、伊州，皆有袄神庙。更就史所记，唐宋之际，敦煌东西的大城镇，亦多有袄教，因此有所谓君者（者）公主者，自敦煌起身到某地，便沿途到袄庙作福事。“孟冬渐寒，伏维北宅夫人司空小娘子，尊体起居万福。即日君者者人马平善而口口口，不用优（忧）心，即当妙矣。切嘱，夫人与君者者沿路作福，袄寺燃灯，倘（？）却不竖。又嘱，司空更兼兵士远送前逞，善咨令公赐与羊酒优劳，合有信仪，在于沿途，不及晨（申？）送。仪（谨）奉状起居，不宣，谨状。十月十九日公主君者者状上，北宅夫人数前。”（斯二二四一）本书状未说明年月，惟就本卷附见的显德五年（958）兵马使残状的纪年，可约略推知其年代。再以此状主人为“公主”，加以推测，则其时代约当敦煌曹议金、曹延禄之世，似无可疑。考曹氏东与甘州回鹘，西与于阗李圣天，并有姻娅关系。根据敦煌壁画、画像题记，曹议金之女，曾嫁于阗皇帝，而议金亦有一妻为回鹘天公主。曹延禄曾娶李圣天第三女天公主，又有“外男甥甘州圣天可汗的子天公主供养”等字样两处（参看《沙州文录补》王国维于阗公主绘地藏菩萨题记、谢稚柳《敦煌艺术叙录》概述）。是于阗、回鹘国王之女，并有公主称呼，则此君者者公主，必为彼等之女无疑。那末，这一书信，便是某一公主，在归宁于阗或甘州的时候，寄与曹家北宅夫人的一封信，甚为明白。这一史料，对于体会敦煌地方、曹氏家族，以及敦煌东西等地信奉袄教的情况，是有一些帮助的。

说到这里，我们不能不提出《佛说阿弥陀经讲经文》中的一段话：“言归依佛者，

归依何佛？且不是磨（摩）尼佛，又不是波斯佛，亦不是火祆佛，乃是清净法身，圆满报身，千百亿化身释迦牟尼佛”（斯六五五—号，《敦煌变文集》页四六四）。此次讲经地点，大致是于阗国，时间是李圣天时代。讲经文里，以佛教和景、祆、摩尼三教对比，很像唐舒元舆撰“鄂州永兴县重岩寺碑”所说“有摩尼焉、大秦焉、祆神焉，合天下三夷寺，不足当吾释寺一小邑之数也”的口吻。由此可以推想到此时三夷教流行的范围，特别是关于火祆教，可以帮助去理解君者者公主的书信，以及《宋史·于阗国传》所谓“俗事祆神”的意味。

以上零星资料，对于研究我国祆教流行的历史或稍有裨益。至于莫高窟藏经洞的《慧超往五天竺国传》所记“又从大是食国以东并是胡国，即是安国、曹国、史国、石骡国、米国、康国等……又此六国，总事火祆，不识佛法”云云。已为世所熟知，且超越了我范围，故姑存而不论。

## 二、春秋时睢水有祆神的谬说创之始者

陈垣先生在《火祆教入中国考》中谓，宋姚宽引《左传》杜预注“此水次有妖神”误妖为祆，强指为火祆之神，遂谬传火祆教在春秋时，已传入中国，并著其说于《西溪丛语》之中。后来《四库全书提要》复宣传其说，贻误世人不浅。今按姚宽或未必即为此种谬说之始作俑者，元盛如梓《庶斋老学丛谈》卷上有云：“僖公十九年，宋襄公使朱文公用鬻子于次睢之社。司马子鱼曰：古者六畜不相为用，小事不用大牲……公谷谓叩其鼻以血社也。左氏注：以人代牲，未知孰是？《汴梁记》睢水有祆神庙。昭公十年，季平子伐葛（莒）取郟，献俘，始用人于亳社。”这段文字，也是从春秋时代的睢水人祭，以探索中国火祆教的来源的。但值得注意的是，它引有“《汴梁记》睢水有祆神庙”一语，说明《汴梁记》一书，曾因缘《左传》杜注，肯定了睢水有祆神庙。《汴梁记》一书，不见于《唐书》《宋史》艺文志，但其时代，又必不晚于宋代，故余谓其书，应为宋次道《东京记》之别称。宋氏《长安志》、《河南志》、《东京志》固皆著录外来宗教情况，即如现在讨论的《西溪丛语》的一段文字中，便有引证《东京记》所记火祆教的文字。故谓其书为《东京记》实大有可能。设此说为不误，则最早撰识《左传》杜注、以妖为祆、因之构成春秋时已有祆教谬说者，应为较早的宋次道，不应为后来的姚宽。姚氏不过是祖述《东京记》的旧说而已。

对于这一谬说的揭发，清人也作过初步工作。例如，何琇《樵香小记》卷下祆祠条云：“杜预注《左传》次睢之社云：睢水上有祆祠，此必不然。宋襄公时，祆祠何由至于中国？”

## 三、唐宋时代乐寿县有祆庙

唐宋时代，除西陲边远地区外，内地如长安、洛阳、开封、镇江、苏州等地，皆有祆神庙。陈垣先生《火祆教入中国考》，已经写明。但当唐宋时代，乐寿县也有祆庙。宋王楙《北道刊误》亦祥符县祆神庙条注文：“瀛州乐寿县，亦有祆神庙，唐长庆三年置，本号天神。”乐寿县创建于隋，地当今河北省献县西南。其祆庙的建立，由唐长庆

三年（823），至王瑾熙宁年间（1068—1077）著刊误之年，已二百五十年。

#### 四、竹林神不是火袄神

唐白行简《李娃传》：“……他日娃谓生曰：与郎相知一年，尚无孕嗣。尝闻竹林神者，报应如响，将致荐酹求之可乎？生不知其计，大喜。乃质衣于市，以备牢醴，与娃同谒祠宇而祷祝焉。信宿而返，策驴而后，至里北门。娃谓生曰：此东转小曲中某之姨宅也，将憩而观之可乎？生如其言。”1928年日本石田千之助撰《读神田学士袄教杂考》一文时，谓这段文字中的竹林神。就是袄神。其主要理由，则是说“袄”字的写法如有偏差，把其字分成上下两段，便被看成是“竹林”二字。（见《史学杂志》第三十九编第四号）这种说法，实为牵强附会。

竹林神不是一个很奇异的神祇，而是封建社会中一个寻常的神。韩愈《韩昌黎集》卷二十二，就有一篇“祭竹林神文”：“维年月日，京兆尹兼御史大夫韩愈，谨以酒脯之奠，再拜稽首告于竹林之神曰：天子不以愈为愚不能，使尹兹大众二十三县之人。今农既勤于稼，有苗盈野，而天不雨，将尽槁以死，农将无所食，鬼神将无以为享。”大致可以肯定竹林神是一般的神。况且后世间或视火袄神为火神，火神绝不能作为求雨之对象。此亦足以证明竹林神不是袄神。

（作者 刘铭恕，1911年生，郑州大学历史系副教授）

（原载《世界宗教研究》1984年第4期）

## 魏晋南北朝火袄教钩沉

王 素

### 一 问题的提出

火袄(xiān)教原为公元前五、六百年波斯国(今伊朗)人琐罗亚斯德(Zoroaster)所创。该教认为,世界有善恶二道,善道清净光明,恶道污浊黑暗,二者不断斗争,最终善道必定战胜恶道。该教又认为,火和光是善道的代表,教徒必须崇拜火,崇拜天上的日月星辰,才能获得斗争力量。因其拜火,我国单称之为拜火教;因其拜天,我国又单称之为“胡天”(外来宗教,故以“胡”为前缀)。“袄”字据说就是“天神”二字的缩写。

火袄教何时传入我国?早期在哪些地域流行?这两个问题,已故著名历史学者陈垣先生曾著《火袄教入中国考》一文<sup>①</sup>予以解答,认为:

(一)火袄教始传我国,在北魏南梁时,准确时间是在公元五一六至五一九年间。理由是“晋宋以前无闻也”。《魏书》始言波斯国俗事火神天神,《梁书》始言滑国俗事天神火神,“据《魏书》,波斯国以神龟(518—519)中通魏。据《梁书》,滑国以天监十五年(516)通梁。神龟与天监同时,滑为波斯旁国,波斯为火袄教发源地,火袄之入中国,当在此时,盖西历五百十六年至十九年之间也”。

(二)火袄教传入我国后,早期只在北朝流行,南朝尚未发现流行的迹象。理由是:史籍(如《魏书·灵太后传》、《隋书·礼仪志》)仅载有北魏、北齐、北周奉祀胡天的事迹,可见当时“中国人之