史学研究

回鹘改宗摩尼教新探

王小甫
(北京大学 历史学系, 北京 100871)

摘 要: 安史之乱时(755—763),回纥曾派兵帮助唐朝平叛,但也有一些九姓铁勒部落参与了叛乱。可见回纥汗国(744—840)建立经历三代可汗,九姓还没有完全认同回纥汗国。本文的研究表明,762年汗国第三代统治者牟羽可汗南下中原的结果,一方面是信奉拜火并纠集突厥残余的安史叛乱被平定,一方面是对于回纥汗国族群认同有着决定意义的摩尼教高僧被请到漠北,回纥汗国族群认同的障碍终于扫除了;牟羽可汗与摩尼教的完美结合,开始了回纥族群凝聚的新的历史阶段,因而他本人被后人神话为回纥/回鹘始祖。

关键词: 回纥/回鹘;九姓;牟羽;摩尼教
中图分类号:K242 **文献标识码**:A **文章编号**:1000-5919(2010)04-0088-19

据文献史料记载,回纥①本铁勒十五部中之袁纥,至隋称韦纥。回纥首领世袭,部落由九个氏族(姓)组成,即可汗所出的药罗葛(亦作夜落纥、夜落隔等),以及胡咄葛、啒罗勿、貊歌息讫、阿勿嘀、葛萨、解嗢素、药勿葛、奚耶勿,因而也被称为回纥九姓。隋唐之际,回纥部落居于娑陵水(今蒙古色楞格河)流域,和其他铁勒诸部一道役属于突厥。然而,东突厥汗国的最后十余年不断发生动乱,终于在745年被异教的铁勒诸族所建回纥汗国取代。回纥汗国信摩尼教,这现在应属历史常识。回纥改宗摩尼并以之为国教的原因,学界也有不少研究。②本文则想换一下视角,主要从政治文化的角度探讨一下这个问题。

一、改宗前的回纥政治史

实际上,所谓"异教"只是相对于信奉拜火教的突厥而言。据研究,回纥改宗摩尼教是在公元763年,即汗国建立以后第三代统治者牟羽可汗移地健时候的事。③这是为什么呢?是什么原因使回纥在汗国建立以后又引进一个系统宗教并以之为国教呢?为了回答这个问题,有必要先回顾一下回纥改宗摩尼前的历史概况。

唐初,回纥附薛延陀,与相唇齿,树牙独乐水(今蒙古土拉河)上。贞观初,回纥与薛延陀共同反抗北突厥,并助唐攻灭之。贞观十九年(645),回纥又助唐灭薛延陀。次年,唐朝在漠北铁勒诸部置六府七州,以回纥为瀚海都督府。然回纥自称可汗,置官皆如突厥,又置内、外宰相,以及都督、将军、司马之号。东突厥汗国复兴,回纥与契苾、浑、思结等部曾迁甘、凉之间(今甘肃张掖、武威一带),留居漠北的回纥余众则被东突厥所役属。天宝元年(742),回纥与葛逻禄、拔悉密一起攻杀东突厥乌苏米施可汗。天宝三载(744),回纥酋长骨力裴罗联合葛逻禄破拔悉密,自称骨咄禄毗伽阙可汗,徙牙乌德鞬山、嗢昆河(今杭爱山、鄂尔浑河)之间,建立起回纥汗国。明年,灭东突厥,尽有其地。回纥汗国的疆域"东极室韦,西金山,南控大漠,尽得古匈奴地"。④唐朝册封

收稿日期:2009-03-30
作者简介:王小甫,男,四川成都人,北京大学历史学系教授。

① 回纥即回鹘,都是Uyγur一名的音译。

② 参林悟殊:《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》,收在氏撰:《摩尼教及其东渐》,台北:淑馨出版社1997年版,第83页以下;森安孝夫〈ウイガルから见た安史の乱〉,《内陆アジア言语の研究》XVII(2002),pp. 162—163. 杨富学:《关于回鹘摩尼教史的几个问题》,《世界宗教研究》2007年第1期,第143—145页。

③ 参林悟殊:《摩尼教及其东渐》,第83—85页。

④ 《新唐书》卷二一七上《回鹘传上》,北京:中华书局1975年版,第6114—6115页。

骨力裴罗为骨咄禄毗伽阙怀仁可汗。此后，回纥可汗由唐朝册封成为定制。

我们注意到，作为铁勒十五部之一的回纥部落，自魏晋末见于历史记载①，至唐天宝年中联合其他部落建立汗国，历三百五十余年，长期雌伏于其他强权统治之下，不仅没有建立自己的国家政权，连稳固的酋邦联盟也没有形成。贞观年间唐灭薛延陀后在漠北置六府七州羁縻，回纥部瀚海府仅为其中之一，所谓"自称可汗置官皆如突厥"，不过是羁縻制下的自慰行为，并非真的建立起了汗国政权。

史书上记载经常与回纥部一起活动的铁勒部落还有仆固（仆骨）、同罗、拔野古、契苾、思结、浑六部，又有多览（多览葛）、阿跌、阿布思部，合称九姓乌古斯（Toquz Oghuz，乌古斯＝铁勒）。但是九姓长期以来并没有组成稳固的联盟，例如，《新唐书·安禄山传》："禄山不得志，乃悉兵号二十万讨契丹以报。帝闻，诏朔方节度使阿布思以师会。布思者，九姓首领也，伟貌多权略，开元初，为默啜所困，内属，帝宠之。禄山雅忌其才，不相下，欲袭取之，故表请自助。布思惧而叛，转入漠北，禄山不进，辄班师。会布思为回纥所掠，奔葛逻禄，禄山厚募其部落降之。葛逻禄惧，执布思送北庭，献之京师。禄山已得布思众，则兵雄天下，愈偃肆。"②阿布思曾为漠北九姓首领事亦为《旧唐书·突厥传》的记载所证实：开元三年（715），"其秋，默啜与九姓首领阿布思等战于碛北，九姓大溃，人畜多死，阿布思率众来降。"阿布思为九姓之一反为回纥所掠，可见其关系状况并非密切亲近。

天宝年间与回纥共同起兵反抗东突厥从而建立汗国的是葛逻禄和拔悉密。后两部与回纥的关系，据《新唐书·回鹘传》的说法："（回纥）骨力裴罗立，会突厥乱，天宝初，裴罗与葛逻禄自称左右叶护，助拔悉蜜击走（突厥）乌苏可汗。后三年，袭破拔悉蜜，斩颉跌伊施可汗，遣使上状，自称骨咄禄毗伽阙可汗，天子以为奉义王，南居突厥故地，徙牙乌德鞬山、昆河之间。"同传《葛逻禄附传》则说："天宝时，与回纥、拔悉蜜共攻杀乌苏米施可汗，又与回纥击拔悉蜜，走其可汗阿史那施于北庭，奔京师。葛禄与九姓复立回纥叶护，所谓怀仁可汗者也。于是葛禄之处乌德鞬山者臣回纥，在金山、北庭者自立叶护，岁来朝。"怀仁即上述回纥建立汗国的骨咄禄毗伽阙可汗。又据《拔悉蜜附传》记载："为葛逻禄、回纥所破，奔北庭。后朝京师，拜左武卫将军，地与众归回纥。"故本传说：回纥九姓"后破有拔悉蜜、葛逻禄，总十一姓，并置都督，号十一部落。自是，战常以二客部为先锋。"由此可见，东突厥汗国灭亡前后，北方草原上既没有巩固的部落联盟，也没有稳定的权力传承体系，直到回纥汗国建立还是如此。

然而还不仅如此，既然回纥部落内部就有九姓（氏族），那么史料所谓"葛禄与九姓复立回纥叶护"就应当认为是另有"九姓"参与了葛逻禄拥立回纥叶护为可汗的行动，这里的"九姓"当然可以理解为曾经以阿布思为首领的漠北铁勒九姓即九姓乌古斯。可是我们看到："布思为回纥所掠，奔葛逻禄，禄山厚募其部落降之。葛逻禄惧，执布思送北庭，献之京师。禄山已得布思众，则兵雄天下，愈偃肆。"③就是说，铁勒九姓中的阿布思人众被裹挟参加了安史之乱。而且，《安禄山事迹》明确记载：天宝十四载（755）"十一月九日，禄山起兵反，以同罗、契丹、室韦曳落河，兼范阳、平卢、河东、幽、蓟之众，号为父子军，马步相兼十万"④。尽管《新唐书·回鹘传》同罗附传说："安禄山反，劫其兵用之，号'曳落河'者也。曳落河，犹言健儿云。"似乎同罗部众和阿布思一样也是被迫参与叛乱的。但是用数据库软件搜检两《唐书》，有关同罗部落伙同安史部众进行叛乱的记载颇不少，如"时同罗部落叛，禄山北掠朔方，子仪率怀

① 《魏书》卷二《太祖纪》："（登国）五年（390）春三月甲申，帝西征，次鹿浑海，袭高车袁纥部，大破之，虏获生口、马牛羊二十余万。"（北京：中华书局1974年版，第23页）此为文献所见最早有关袁纥的记载。高车即铁勒。

② 《新唐书》卷二二五上，第6415页。据《旧唐书》卷九七《张说传》："八年秋，朔方大使王晙诛河曲降虏阿布思等千余人。"（第3052页。《新唐书·张说传》同）则开元初降唐之阿布思，早在开元八年（720）就已被王晙所杀，可见开元初内属之阿布思与安禄山袭取之阿布思为同名二人，不当混而为一。此承吴玉贵先生惠示，谨此专致谢忱。

③ 《新唐书》卷二二五上《逆臣安禄山传》，第6415页。或以为此阿布思即拔悉密，参冯家昇等编：《维吾尔史料简编》，北京：民族出版社1981年版，上册，第10—11页。

④ 见姚汝能撰，曾贻芬校点：《安禄山事迹》卷中，上海：上海古籍出版社1983年版，第22页。

恩迎击,怀恩子玢战败降虏"①;"(回纥葛勒)可汗自将,与朔方节度使郭子仪合讨同罗诸蕃,破之河上"②。因此可以认为,虽然当时回纥汗国已经建立,铁勒九姓中的阿布思、同罗却并不认同回纥,反而认同勾结突厥残余的安史叛军③。甚至九姓仆骨也有参与叛乱,成了突厥贼众④。如《新唐书·韩游瓌传》:"安禄山反,使阿史那从礼将同罗、突厥五千骑伪降于朔方,出塞门,诱河曲九蕃府、六胡叛,部落凡五十万";同书《郭子仪传》的记载则是:"贼将阿史那从礼以同罗、仆骨骑五千,诱河曲九府、六胡州部落数万迫行在。"无论如何,直到安史之乱持续过程中,即回纥汗国成立已经三代可汗,九姓铁勒还没有完全形成以回纥部为中心有别于突厥人的族群凝聚,也就是说,还没有完全认同回纥汗国。可以说,完成这一文化改造和整合,才是汗国第三代统治者牟羽可汗的历史使命和最重要的政治任务。

与此相关,新成立的回纥汗国实际上面临内外多种问题和困难。对外关系方面,例如涉及回纥参与平定安史之乱,日人森安孝夫就提到:"Larry W. Moses 曾驳斥由于回纥臣属唐朝,就认为援助是当然义务这种中华主义的观点,而表达了这样的看法:突厥第二汗国灭亡时亡命中国的突厥集团,先被站在安史一方的旧突厥王族阿史那从礼纠集了起来,回纥的行动是对此采取的对抗措施。这一看法最近在杉山正明和 Ablet K. Kamalov 那里又得到了继续发挥。杉山这样说:'已经崩溃的唐朝统治,凭新兴的回纥游牧国家的援军得到了挽救。从回纥方面来看,并不单是为了响应唐朝方面的救援请求,他们自己也有考虑,即不能坐视已经倒台的东突厥将安史王朝改头换面作为中华帝国而复活的企图。' Kamalov 的意见更详细:安史之乱势力方面,在有阿史那从礼、阿史那承庆这样的突厥王族加入的情况下,试图第三次复兴突厥汗国;此外,在回纥所属的部族联合体即九姓铁勒中,也有背离回纥参与敌方的同罗这样的集团;因此,在中央欧亚的东部世界,回纥的统治尚未完全巩固,由于存在突厥复兴的可能性,回纥的利害关系和唐朝在这方面是完全一致的,所以,回纥发动了磨延啜的亲自远征,倾全力挺进打倒安史势力。总之,他的意见似可图示化为'安史之乱势力 + 旧突厥 + 九姓铁勒的一部分'对抗'唐朝 + 回纥 + 九姓铁勒的大部分'。"⑤

森安提到的几个学者都注意到了新兴的回纥汗国与亡国的突厥人之间的利害冲突,然而却未能看到两大族群认同之间的宗教张力;森安这篇文章的主体是研究据说在摩尼教史方面和《九姓回鹘可汗碑》有着同样价值的 Mainz345 号回鹘文残片⑥,但他也没有指出回纥改宗摩尼的政治文化意义。据森安的介绍,杉山正明似乎有把安史之乱反映的族群关系同帝国的政治体系联系起来的意图,然而,那就不能不考虑安史集团与中原社会在主观认同方面存在的分歧。

在回纥与唐朝的关系方面,我认为中国学者的传统看法未可厚非。安史之乱并未能使大唐帝国一朝覆灭,回纥汗国即使最强大的时候在西域击败吐蕃⑦却仍同唐朝保持着册封、和亲和绢马贸易关系,应该说是相当和平友好的。回纥人通过军功赏赐、册封馈赠、公主陪嫁和互市贸易等途径,从唐朝得到了大量财富。据统计,回纥每年由绢马贸易等途径获得的绢帛不下五十万匹,以回纥本部人口约百万计,平均每人每年可得半匹⑧。总之,回纥接受唐朝怀柔政策而从中原地区得到的实惠,远比从前匈奴、突厥用战争手段所取得的要多得多。所以回纥人取得的文化成就和社会进步,也远远超过以前的草原族群。

① 《新唐书》卷二二四上《叛臣仆固怀恩传》,第 6365—6366 页。

② 《新唐书》卷二一七上《回鹘传》,第 6115 页。

③ 参森安孝夫:《ウイガルから见た安史の乱》,p. 160.

④ 并请参《资治通鉴》卷二一八肃宗至德元载(756)"阿史那从礼说诱九姓府"条,北京:中华书局 1976 年点校本,第 6997—6998 页。

⑤ 森安孝夫:《ウイガルから见た安史の乱》,p. 160.

⑥ 森安孝夫:《ウイガルから见た安史の乱》,p. 154.

⑦ 据《九姓回鹘可汗碑》记载,保义可汗(808—821)时曾在西域大破吐蕃,武力一度远达中亚,见冯家昇等编:《维吾尔史料简编》,上册,第 28 页。

⑧ 见编写组:《中国北方民族关系史》,北京:中国社会科学出版社 1987 年版,第 198 页。参冯家昇等编:《维吾尔史料简编》,上册,第 24—25 页。

可是，森安孝夫却在上述引文之后发表了如下看法："就磨延啜时代来说，这种所谓对旧突厥势力复活的阻止方面可能是有的。然而，如反复讲过的，进入牟羽可汗时代，回纥与史朝义的势力结合，为了打倒唐朝本身而入侵中国，如不这样全面地来看，就会陷入简单的结果论。特别是当时已经越过戈壁沙漠的牟羽可汗军队，少说也有四千壮丁和四万军马，以及以可敦为首的老幼子女一万以上，牛羊无数，据此看来，可以认为已经产生了征服以后就正式移居的想法。"①森安提到的牟羽可汗受史朝义引诱南下事，《新唐书·回鹘传》的记载是：宝应元年（762）八月，"回纥已踰三城，见州县榛莱，烽障无守，有轻唐色。乃遣使北收单于府兵、仓库，数以语凌靳清潭。清潭密白帝：'回纥兵十万向塞。'朝廷震惊，遣殿中监药子昂迎劳，且视军，遇于太原，密识其兵裁四千，孺弱万余，马四万，与可敦偕来。帝令怀恩与回纥会。因遣使上书，请助天子讨贼。"这里的可敦即仆固怀恩之女。唐使刘清潭由于受辱乃夸大回纥以掩饰自身无能，遂使朝廷震惊，再遣药子昂以迎劳之名侦视实情。问题是，牟羽可汗倾巢（带可敦并老小妇人万余）出动，加上"北收单于（都护府）兵马仓粮"，一共才四千壮丁，而单于府（今内蒙古和林格尔西北）已在漠南，就在东受降城（今内蒙古托克托东南）北边，这种情况怎么能认为在南下时就"已经产生了征服以后就正式移居的想法"呢？

森安希望由此提出他的所谓"早期征服王朝"观点，例如他说：回纥"740 年代前半，先是联合同为突厥语系的拔悉密、葛逻禄战败突厥，然后又和葛逻禄一起打倒拔悉密，再又把葛逻禄向西驱赶，遂在蒙古高原建立起单独的政权。虽然领导这些军事行动的是作为初代可汗的骨力裴罗（阙毗伽可汗），可他即位仅三年就于 747 年去世，磨延啜继此之后压制八姓乌古斯、九姓达靼、黠戛斯、契骨、三姓葛逻禄等统一漠北，其结果终究是想要能进入西域（天山山脉—塔里木盆地）—河西走廊—漠南（内蒙古高原）。安史之乱正是在这样的形势下爆发的"；"牟羽之改宗摩尼及征服中国的意图都有粟特人的存在与活动在起作用，因此可以认为，这些都是密切联系的。拥有了粟特人这样优秀的幕僚人员，再进一步要成为'征服王朝'，必须亲自进入漠南或西域。我推测牟羽可汗一直就有这个志向，而又有了粟特人在旁边对此进行支持。然而，回纥并没有全体都达成了这样的认识。所以，如第 1 节所见，在向着狭义征服王朝的游牧骑马民族史的长期性潮流（长期波动）中，牟羽的政策尚属'早期'。"②可以看出，森安基本上仍是从政治史的角度对史实进行捭阖，并没有超越传统的"骑马民族"、"征服王朝"之类的看法。尤其要指出的是，他没有对东来粟特人的宗教状况进行区分，因而未能从政治文化的视角把粟特人与突厥从而安史群体和他们与回纥的关系区别开来。这里我只想强调一点，如我前面所说，回纥汗国的成立并不像森安说的这么顺利，汗国的外部环境也不利于回纥人对"征服王朝"进行想象：控制河西走廊的先是唐朝后是吐蕃，回纥人要到其汗国灭亡以后才得以难民身份进入这里；三受降城一线也一直为唐朝所扼守，漠南留给回纥人游牧骑马的余地有限，所以其牙帐即政治经济文化中心一直都在漠北；西域方面则有"吐蕃、葛逻禄、黠戛斯联盟"与回纥汗国抗衡③，如我早已论证的："回鹘则一开始就未能成为整个北部草原的霸主，它一直未能征服三姓葛逻禄，而且后来在同黠戛斯争斗二十年以后竟被其扫灭，赶出了蒙古高原（840）。"④

不过，宝应元年（762）八月牟羽可汗竟然受灭亡在即的史朝义引诱，率少量兵丁携大批老小妇人（兵丁与老小妇人之比为 1∶ 2.5）及畜产（马四万，牛羊无数）南下，未必能进行征服，却颇有移民嫌疑。所以我看牟羽可汗此次"倾国"出动很像一种流亡出走，或许和当时回纥汗国内部政治不稳有关，以下情况值得注意：

1. 据《新唐书·回鹘传》记载：乾元二年（759）夏四月回纥葛勒可汗磨延啜死，"叶护太子前得罪死，故次子移地健立，号牟羽可汗，其妻，仆固怀恩女也。"叶护太子因何得罪史无明文，但可以肯定他就是至德二年（757）受葛勒可汗磨延啜派遣率回纥军帮助唐朝收复两京的那个叶护太

① 见森安孝夫：《ウイガルから见た安史の乱》，pp. 160—161.

② 见森安孝夫：《ウイガルから见た安史の乱》，pp. 159—160、162—163.

③ 参《新唐书》卷二一七下《回鹘传》下附《坚昆传》，第 6149 页；拙著《唐、吐蕃、大食政治关系史》，北京：北京大学出版社 1992 年版，第 211 页以下。

④ 拙著《唐、吐蕃、大食政治关系史》，第 214 页。

子,当时肃宗先让唐军元帅广平王(后来的代宗)和他结为兄弟,事毕又下诏表彰他:"夫位之崇者,司空第一;名之大者,封王最高。可司空,仍封忠义王,每载送绢二万匹至朔方军,宜差使受领。"次子,《旧唐书·回纥传》作"少子"。后来的回纥始祖传说里也都保留了牟羽为幼子即位这一情节(见下),似乎暗示了权力传承过程中出现的合法性问题。

2. 牟羽可汗(Bögü Khan)这一称号主要见于非汉文史料,我疑该名恐为改宗摩尼以后的尊称(见下节)。《旧唐书·回纥传》的说法是:"长子叶护先被杀,乃立其少子登里可汗,其妻为可敦。"就是说该可汗即位时称号为登里可汗。更有意思的是,旧传接下来记载了:"上元元年(760)九月己丑,回纥九姓可汗使大臣俱陆莫达干等入朝奉表起居。"这是史料中最早见到的"回纥九姓可汗"之名,所指即接任一年的登里可汗,似乎反映了新可汗即位后的政治努力。

3. 招纳突厥残余的安史叛军是唐朝和回纥汗国的共同敌人,而且史朝义已是败亡在即,牟羽可汗却在这时候接受敌方的招诱,背离回纥九姓的一贯立场,若非汗国内部政争,此举实难以通解。如果考虑到牟羽可汗此行的结果与其初衷完全相反,后来不仅协助唐朝平定安史之乱并接受册封,还从中原携摩尼高僧(而不是突厥、安史崇奉的拜火祭司)四人返回漠北,从而最终奠定了自己在回纥族群史上的地位,那就只能认为他接受敌方招诱只是由于内政中的一时之忿。森安判断《九姓回鹘可汗碑》是受到摩尼教传统强烈影响的历史文献,其中隐瞒了牟羽南征原本是响应史朝义招请的情节,反而说"可汗忿彼孤恩,窃弄神器",森安认为:"这是按彻头彻尾偏袒唐朝的方式来记述的。中国方面史料中像这样的略笔,或者是中华主义的改窜不胜枚举。"①可见他对摩尼教在回纥族群认同中有别于其他宗教的特殊重要性还没有足够的认识。其实,该碑粟特文部分第 11 行就有一个明确的对比说法:"(取代)燃火的宗教,您接受了神圣的末摩尼(Mār Manī)的宗教"②。总之,《九姓回鹘可汗碑》采用这种隐恶扬善的春秋笔法并不是为了偏袒唐朝,而完全是为了摩尼教政治文化、为了回纥族群认同而对历史记忆(两《唐书·回纥/鹘传》都有明确记载)作的选择性遗忘。

4. 还有一件事也和这种选择性遗忘有关。在《九姓回鹘可汗碑》中,据森安们最新复原的汉文部分统计,有关磨延啜的内容只有 27 字:即位记载 19 字,随后事迹 8 字;而有关牟羽的事迹却用了 400 字以上,这反差也太强烈了③!诚然,如森安所说,《九姓回鹘可汗碑》是受到摩尼教史观强烈影响的历史文献,但据史料所记载磨延啜在与唐朝的关系方面以及汗国版图扩大方面建立的功绩,应该是绝不逊于其子牟羽的伟大人物④。父子两代在本族群后人记忆中的差别如此之大,除了受摩尼教史观的影响之外,令人怀疑也有其他原因采取的选择性遗忘。这里只作一点儿提示,森安提到,漠北遗存的回纥汗国碑铭中有三块属于磨延啜时代,即《希乃乌苏碑(Sine-Usu Inscription,即磨延啜碑)》、《塔里亚特碑(Tariat Inscription,或称铁尔痕碑 Terkhin Inscription、磨延啜第二碑)》和《铁兹碑(Tez Inscription)》⑤。有学者认为,《铁兹碑》为磨延啜之子牟羽可汗的记功碑,碑文开头部分(第 1—6 行)讲的是磨延啜可汗逝世和牟羽可汗即位,并提到了回纥汗国时期的鸡年(公元 757 年,回纥第一次出兵援助唐朝讨伐"安史之乱",收复西京长安)⑥。这就有意思了,因为该碑以第一人称的口气叙述(作者似为碑主亲族),东面第 2 行居然说:"[前缺字数不明]我得知他成了可汗。我得知可汗有两个。我得知和他有别(即和真的有别),还有一个假冒

① 参《ウイガルから见た安史の乱》,pp. 156—157.

② 见森安孝夫和敖其尔(A. Ochir)共同主编:《蒙古国现存遗迹、碑文调查研究报告》,大阪:中央欧亚学研究会出版,1999 年,第 215 页;参森安孝夫《ウイガルから见た安史の乱》,p. 155.

③ 见森安孝夫:《ウイガルから见た安史の乱》,p. 151.

④ 参《ウイガルから见た安史の乱》,pp. 150—152.

⑤ 《ウイガルから见た安史の乱》,p. 151.

⑥ 见耿世民:《现存主要古代突厥文碑铭》,收在氏著《新疆历史与文化概论》,北京,中央民族大学出版社 2006 年版,第 113 页。

的可汗①。”这个碑文最近的校勘工作是日人大泽孝做的，看来对相关史实的全面深入研究尚待时日②。

5.《旧唐书·回纥传》有：“先是，毗伽阙可汗（即磨延啜——引者）请以子婚，肃宗以仆固怀恩女嫁之。及是为可敦，与可汗同来，请怀恩及怀恩母相见。上敕怀恩自汾州见之于太原，怀恩又谏国家恩信不可违背。初欲自蒲关入，取沙苑路，由潼关东向破贼”云云，《新唐书·回鹘传》作：“与可敦偕来。帝令怀恩与回纥会。因遣使上书，请助天子讨贼。”然而，既然可敦是怀恩之女且有政治影响力，双方有所需求完全可以通过使者往还，何必要可敦到了太原才起作用？最可能的答案就是，当时可敦从而可汗在其漠北国内难以发挥政治影响力，南下是希望寻求恢复的机会和力量。

6. 据史料记载，牟羽可汗这次自宝应元年（762）八月南下进入中原，次年二月返回漠北，在内地逗留了半年多，时间之长实属罕见。如前所述，牟羽这次不仅帮助唐朝平定了安史之乱，还从中原携摩尼高僧（而不是突厥、安史崇奉的拜火祭司）四人返回漠北，“阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘。”（《九姓回鹘可汗碑》汉文部分第8行）③请读者注意这里的“正教”二字，汉语里这是相对“异端”的反义词。更有意思的是，据《旧唐书·回纥传》记载：牟羽回国之际，“代宗御宣政殿，出册文，加册可汗为登里颉咄登密施含俱录英义建功毗伽可汗，可敦加册为婆墨光亲丽华毗伽可敦。‘颉咄’，华言‘社稷法用’；‘登密施’，华言‘封竟’；‘含俱录’，华言‘娄罗’；‘毗伽’，华言‘足意智’；‘婆墨’，华言‘得怜’。以散骑常侍兼御史大夫王翊充使，就可汗行营行册命焉。可汗、可敦及左右杀、诸都督、内外宰相已下，共加实封二千户，令王翊就牙帐前礼册。左杀封为雄朔王，右杀封为宁朔王，胡禄都督封金河王，拔览将军封为静漠王，诸都督一十一人并封国公。”这里提到的可汗名号华言，台湾刘义棠先生已指出其有不确处④，此处姑且不论。这段史料有两点值得注意：一是受册封者几乎包括了回纥汗国的整个统治集团，与牟羽南下仅有壮丁四千、老弱万人不可同日而语；考虑到这次册封应当在收取东都（洛阳）甚至消灭史朝义以后，可以认为在这期间回纥汗国的国内政治发生了有利于牟羽的很大变化。

二是受册地是在可汗行营（太原），也就是说，这时候回纥汗国统治集团的重要人物几乎全都离开漠北前来与牟羽会合或迎奉其归国。注意“诸都督一十一人并封国公”，据史料记载这应该就是回纥汗国族群凝聚的基础和核心，即回纥九姓加拔悉密和葛逻禄二客部，共十一都督⑤。汉文史籍这方面的记载与《铁兹碑》似相吻合，据耿世民的说法：“碑文的最后一部分（第19—22行）似为第6行的继续，为叙述牟羽可汗登位和最初的事迹，谈到九梅录和‘我的回纥人’参加（典礼）的情况。碑文似立于牟羽可汗统治时期之内，约为公元761—762年之间。”⑥

《铁兹碑》谈到登位以后的“典礼”是什么，是否就是这次行营受册？史无明文，姑阙疑。无论如何，一方面是信奉拜火并纠集突厥残余的安史叛乱被平定，一方面是对于回纥汗国族群认同有着决定意义的摩尼教高僧被请到漠北，这两件事都是牟羽可汗这次南下半年先后完成的，这就不能不让人考虑二者之间的因果联系：回纥汗国族群认同的障碍终于扫除了，牟羽可汗与摩尼教的完美结合，开始了回纥族群凝聚的新的历史阶段。

二、牟羽可汗的历史作用和地位

学界对摩尼教入回纥的历史和回鹘摩尼教及其社会影响都有很多研究，本节这里只限于从政

① “假冒的可汗”曾有译作“移地健（Öd Känč）可汗”（如耿世民《回纥突厥文碑铭译文·（三）铁兹碑（牟羽可汗碑）》铁兹碑译文东面第13行，收在林干、高自厚《回纥史》书后，呼和浩特：内蒙古人民出版社1994年版，第392页），似应纠正，参《蒙古国现存遗迹、碑文调查研究报告》，第165页。

② 参《蒙古国现存遗迹、碑文调查研究报告》，第161、165页。

③ 这里引文及行数据《ウイガルから见た安史の乱》，p. 156.

④ 如“含俱录”应据《九姓回鹘可汗碑》刊正为“合俱录”，意为“英勇伟大”而不是含有贬义的“娄罗”，见《维吾尔研究》，第119—122页。

⑤ 《旧唐书》卷一九五《回纥传》，第5198页。

⑥ 见《现存主要古代突厥文碑铭》，第114页；亦请参同作者《回纥突厥文碑铭译文·（三）铁兹碑（牟羽可汗碑）》，第390页。

治文化的视角讨论几个与族群认同有关的问题。

(一)关于共同的祖先神话

所谓共同的祖先神话就是族群共同体形成以后其成员普遍认同的祖先起源传说,对于中古回纥/回鹘族群来说,以下始祖传说具有特殊重要的意义:

1.(元)虞集《道园学古录》卷二四《高昌王世勋之碑》:"考诸高昌王世家,盖畏吾而(Uyγur)之地有和林山,二水出焉:曰秃忽剌(土拉河),曰薛灵哥(色楞格河)。一夕有天光降于树,在两河之间,国人即而候之。树生瘿,若人妊身然。自是光恒见者,越九月又十日而瘿裂,得婴儿五,收养之。其最稚者曰卜古可罕。既壮,遂能有其民人土田,而为之君长。传三十余君,是为玉伦的斤,数与唐人相攻战。久之,乃议和亲,以息民而罢兵,于是唐以金莲公主妻的斤之子葛励的斤,居和林'别力跛力答',言妇所居山也。"①这里的"二水"、"天光"、"五儿"等类,据我考证皆为回鹘摩尼教神话传说的基本要素②。卜古,冯家昇们直接解为牟羽③。后来故事中娶唐朝公主为妻的葛励的斤,当指葛勒可汗磨延啜,则其父玉伦的斤应为建立回纥汗国的怀仁可汗骨力裴罗。骨力有拟音为*Kur/Gür④,我意仍为Kül,唐代音译常用"阙"字,东突厥有阙特勤,意译为"统、总",西突厥有统叶护、统吐屯;裴罗则为北族常见高级贵族的官称,降至金代译称勃极烈,清代称贝勒。所以"骨力裴罗"其意就相当于金初的都勃极烈(宰辅),清初的大贝勒。《磨延啜碑》北面第5行称"我的父亲Kül Bilgä Qaghan",《九姓回鹘可汗碑》汉文部分称"阙毗伽可汗"。阙可汗意味总可汗,西辽有古儿汗,蒙古时代称菊儿汗,意为众汗之汗,一望而知为政治同盟或军事征服的成果,并没有完成主观认同实现族群凝聚。"玉伦"应是Kül的又一种音译。问题是,在这个神话传说中,历史记载的血缘裔脉被彻底颠覆了,原本的孙子变成了整个族群三十多代以前的始祖。为什么要这样呢?我认为,就因为正是牟羽可汗把摩尼教引进了回纥汗国,借助其改变诸部的历史记忆,从而使回纥人得以完成主观认同,实现族群凝聚。所以牟羽可汗被后人认作始祖、当作国父是理所当然的。由此可知,主观认同对于族群凝聚的重要性远超过血缘世系,也可以想见,为了实现回纥族群认同,摩尼教对其历史记忆进行了多么重大的改造。至于传说里提到的"传三十余君",如果不是一个概数,则有可能是在编织这个神话的时候若不追溯到三十多代,就很难把本族群所有成员的传说全都整合进"共同的历史记忆"——这个想象的共同体须由历史予以界定⑤。

2.[伊朗]志费尼著《世界征服者史》第VII章《亦都护和畏吾儿地的起源——据他们自己的说法》略云:"畏吾儿人认为他们世代繁衍,始于斡儿寒(Orqon,即鄂尔浑河),在其河岸形成两支。当他们人数多时,他们仿效别的部落,从众人当中推选一人为首领,向他表示臣服。这样一直过了五百年,才出现不可汗(Buqu Khan,即牟羽可汗)。后世有碑记云:当时哈剌和林有两条河,一名秃忽剌(Tughla),一名薛灵哥,汇流于合木阑术(Qamlanchu)之地;两河间长出两棵紧靠的树,两树中间冒出个大丘,有条光线自天空降落其上;最后宛若孕妇分娩,丘陵裂开一扇门,中有五间像营帐一样分开的内室,室内各坐着一个男孩,第五子叫不可的斤(Buqu Tegin)。他们发现,不可汗品貌秀美,才智出众,胜过别的诸子,而且,他通晓各族的语言文字。因此,他们一致举他为汗;于是他们汇集一起,举行盛会,把他拥上汗位。此后,他打开公正的地毯,收起暴虐的卷席;而且他有很多扈从、家臣、部属和奴仆。"⑥志费尼是13世纪中人,参加过蒙古旭烈兀的西征。可以看出,他所

① 《四部丛刊初编》本,上海:商务印书馆缩印明刊本,第2册,第217页下栏至218页上栏。

② 参拙文《契丹建国与回鹘文化》,《中国社会科学》2004年第4期,第187—191页。

③ 见冯家昇等编:《维吾尔史料简编》,上册17页;参杨富学:《牟羽可汗与摩尼教》,收入氏著《西域敦煌宗教论稿》,兰州:甘肃文化出版社1998年版,第11页。

④ 见刘义棠:《维吾尔研究》,第106页。

⑤ 参本尼迪克特·安德森著、吴叡人译:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,上海:世纪出版集团2003年版,导读第9、14、17、18—19页,第二版《自序》第28—29页,第十章《记忆与遗忘》第228—229页;塞缪尔·亨廷顿著、程克雄译:《我们是谁——美国国家特性面临的挑战》,北京:新华出版社2005年版,第98页;王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,台北:允晨文化实业股份有限公司1997年版,第12—13、45、47、50—51、410、416、418、423页。

⑥ 见《世界征服者史》(译者何高济,校订者翁独健),呼和浩特:内蒙古人民出版社1980年版,第63—64页。

收集的畏吾儿（回纥）始祖传说和《高昌王世勋之碑》的记载同出一源①。不过还是可以指出一点，志费尼书提到“他通晓各族的语言文字”，显示出以牟羽可汗为始祖对于族群不同成员进行认同的重要性，也说明语言的差别并非族群认同不可逾越的障碍，由此可见主观认同从而摩尼教之传入对于回纥族群凝聚有着多么重要的意义。

当然，牟羽可汗是一个真实的历史人物，我们已经提到，牟羽之名早已见于《新唐书·回鹘传》；据前引森安最近对回鹘文摩尼教历史文献 Mainz345 号残卷和《九姓回鹘可汗碑》的系统研究，淡化回纥其他历史人物而突出牟羽可汗并对其进行神话表现了回鹘摩尼教的历史观，原因当然是牟羽对传播摩尼教做出的贡献②。牟羽可汗的这一贡献对回纥历史的划时代意义在汉文文献中也得到了反映，《资治通鉴》卷二百二十六：“初，回纥风俗朴厚，君臣之等不甚异，故众志专一，劲健无敌。及有功于唐，唐赐遗甚厚，登里可汗（即牟羽）始自尊大，筑宫殿以居，妇人有粉黛文绣之饰。中国为之虚耗，而虏俗亦坏。”③好坏只是道德评价，“始自尊大”却是不容否认的事实，可见并不都是宗教偏见。

（二）神化最高首领

最高首领是族群的人格化，既然如此，他就不能是一般的族群成员，停留/在王中之王、众汗之汗这样的政治层面也不行，他必须被想象具有超凡格位，即需要被神化，这在传统社会对于族群凝聚是非常重要的。而在造神运动方面，外来宗教具有特殊的功效。如美国人类学者戈登（Peter B. Golden）所说：“在建立王朝过程中，外来者和土著经常一起创造或利用部落神话制造一种强调自己崇高尊严的意识形态，以此赋与土地和族群神圣性。这在种族（ethnicity）形成中起着重要的作用。”④上引《资治通鉴》卷二二六说牟羽可汗之前回纥“君臣之等不甚异”，换言之，牟羽时代君臣异等成了突出的政治特点。可以说，摩尼教的引进在这方面起到了非常重要的作用，以下试举几例：

牟羽 Bögü 一词，森安引克劳森《13 世纪以前的突厥语语源词典》（G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972）说其意味“圣哲、幻化”⑤。该词亦见于此前的突厥时代，《暾欲谷大碑》北面第 10 行和《暾欲谷小碑》南面第 6 行都提到有 bögü qaγan⑥，当即两《唐书·突厥传》所记东突厥默啜之子小可汗匐俱。所以我以为 Bögü 一语很可能就来源于粟特语的 βγy“神”这个词，该粟特语词当源自古代波斯语的 Baga，其本意为善惠、福佑，转指善神⑦。因此，牟羽 Bögü 一名应该是摩尼教团加赠这位可汗的尊崇称号。

另一个引人注目的现象是，自牟羽可汗开始，见于记载的可汗尊号大多加上了“爱/蔼登里/滕里”= Ai Tengri、“君/军登里”= Kün Tengri 或“君爱登里”= Kün-Ai Tengri 这种字样。下面据相关史料并参考冯家昇《维吾尔史料简编》上册和刘义棠《维吾尔研究》的有关部分列成表格，以便读者了解：

可汗名	尊号	称号及唐封号	在位年代	参考
移地健	爱登里啰汨没蜜施颉咄登蜜施合俱录毗伽可汗	回纥九姓可汗，英义建功可汗	759—780	《九姓回鹘可汗碑》，《旧唐书·回纥传》
顿莫贺	合骨咄禄毗伽可汗	武义成功可汗，长寿天亲可汗	780—789	两《唐书·回纥/鹘传》
多逻斯	爱登里逻汨没蜜施俱录毗伽可汗	九姓回纥（鹘）忠贞可汗	789—790	《旧唐书·德宗纪》，《新唐书·回鹘传》

① 冯家昇认为或即《高昌王世家》，见《维吾尔史料简编》，上册，第 17 页。

② 参《ウイガルから见た安史の乱》，pp. 134—57.

③ 唐德宗建中元年（780）六月“初，回纥风俗朴厚”条，第 7282 页。

④ See Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, p. 120.

⑤ 见森安孝夫：《ウイガルから见た安史の乱》，p. 143.

⑥ See T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, IUUA 69, Bloomington, 1968, p. 320a.

⑦ 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》，《历史研究》2007 年第 1 期，第 35—36 页。

续 表

可汗名	尊号	称号及唐封号	在位年代	参考
阿啜	汨咄禄毗伽可汗	九姓回纥(鹘)奉诚可汗	790—795	《九姓回鹘可汗碑》,《旧唐书·德宗纪》
骨咄禄	爱滕里逻羽录没蜜施合胡禄毗伽可汗	九姓回纥(鹘)怀信可汗	795—805	《旧唐书·德宗纪》,《新唐书·回鹘传》
	爱登里逻汨德没施俱录毗伽可汗		805—808	《册府元龟》卷 965、967
	爱登里啰汨没蜜施合毗伽可汗,君/军登里罗骨德蜜施合毗伽可汗①	九姓回鹘保义可汗	808—821	《九姓回鹘可汗碑》,《册府元龟》卷 967,《唐会要》卷 98
	君登里逻羽录没密施合句主录毗伽可汗	九姓回纥(鹘)崇德可汗	821—825	《旧唐书·穆宗纪》,《册府元龟》卷 967
曷萨特勤	君登里逻汨没密施合毗伽可汗	九姓回鹘昭礼可汗	825—832	《册府元龟》卷 965、967
胡特勤	爱登里罗汨没密施合俱录毗伽可汗	九姓回鹘彰信可汗	832—839	《册府元龟》卷 965

可以看出,从牟羽开始直到回鹘汗国末年,十个可汗有八个其尊号都带有"爱登里"或"君登里"这种字眼。登里或登利即突厥语 Tengri"天、神",作为人名早见于突厥汗国时代。回纥曾长期受突厥统治,某些习俗受其影响是可以理解的。我们看到,据《旧唐书·回纥传》的说法,牟羽可汗即位时亦称登里可汗。然而,在"登里"前面加上"爱/蔼"=Ai、"君/军"=Kün 这类字眼则是前所未有而从牟羽可汗才开始的。突厥语从而回纥语 Ai 意为"月亮",Kün 意为"日(太阳)",与 Tengri 连用意为月神或日神。据摩尼教专家研究,"日神和月神是中亚摩尼教广为崇拜的拯救之神"②。因此,在回纥/鹘可汗的尊号里嵌有这种名号肯定是受摩尼教推崇所致③。这类尊号里第一个短语"爱登里啰汨没蜜施"ai tängridä qut bolmiš 意为"受月天福佑"④,显然意在宣示君权神授(而不是贵族选举或部酋盟誓),这正是牟羽可汗们有求于摩尼教的。

回鹘摩尼教的这一传统也影响到了后来的西州回鹘或高昌回鹘王国,例如,据森安孝夫说:"在属于西州回鹘(日人称"西回鹘王国"——引者)时代 1008 年的木柱文书上见到'神一样的牟羽天可汗"圣神天灵",令人向往、完美、像日月一样光芒照耀的神',据知西州回鹘时代两个王有这同样的尊号⑤。不过,在 Mainz345 号文书所见的牟羽国王(Bögü Ilig)应该和以牟羽可汗改宗摩尼教故事闻名的回鹘文书的主人公'神王牟羽汗'Tängri Ilig Bögü Xan(第 33、52、62 行)以及'牟羽汗天可汗'Bögü Xan Tängrikän(第 80 行)一样,除史上著名的回鹘汗国(日人称东回鹘汗国。——引者)第三代之牟羽可汗外其他莫属。"⑥

吐鲁番高昌故城出土过一幅 9 世纪左右的摩尼教经文插图,据德国已故摩尼教专家克林凯特的说法:"图左边的黑行字却包含有中古波斯语 pdkr'i whman 一词,意为'瓦盂图像'。从中亚的赞美诗中,我们得知瓦盂和摩尼教会有着一种密切而特殊的联系,他实际是代表了摩尼教会,是摩尼教主的化身。此图描绘全副武装的国王跪在高僧面前,我们把这位高僧设想为最高级的僧侣(或至少是一位较高级的主教),肯定是不会错的。国王和高僧互握右手,这在复杂的摩尼教象征手法中,也许和拯救的意义有关。该高僧有典型的摩尼教风度,但又用佛教说法的姿势举起左

① 关于此名号的考证见刘义棠:《维吾尔研究》,第 133—135 页。

② 克林凯特著、林悟殊译:《古代摩尼教艺术》,广州:中山大学出版社 1982 年版,第 74 页。

③ 参《古代摩尼教艺术》,第 82、96 页。

④ 参刘义棠:《维吾尔研究》,第 120—121 页。

⑤ ref. 森安孝夫:《ウイグル=マニ教史の研究》,《大阪大学文学部紀要》31/32 合併号(1991 年 8 月), pp. 183—185.

⑥ 见《ウイガルから見た安史の乱》,p. 143.

手。这种采用佛教的象征法而形式又与佛教相反的做法，乃是中亚佛化摩尼教的特征，就如西藏的本教信徒那样”；“我想把这个场面解释为主教给国王加冕，或者是国王接受摩尼教。此处画的可能是762年信奉‘明教’的牟羽可汗，要不就是像牟羽可汗那样，与臣属一道奉摩尼教的另一位国王。”①更重要的是，“停放在主教身上的灵魂是瓦孟（Vahman），即人格化了的教会精神，……作为灵魂的引导者，他把灵魂引到审判者面前，而审判者便是神本身。”②而“审判之神（汉文摩尼教经谓‘平等王’。——译者）也可解释为个人自己的善行。这就显示了东亚摩尼教的特点。末日的审判和永恒的生活现在已经来临，已在进行。末日的事情已被部分地现世化、心理化、内在化了。国王的采用圣教就标志着他现在已经受到审判并被释罪了。”③

换言之，这幅“瓦孟图像”或者如研究者所定名的《国王图像》意在宣示，牟羽改宗奉教就使其政统与摩尼教的神统合二为一了，他统治的回纥汗国就是新的光明王国，其现实功效可想而知。“以至于后人把牟羽可汗视为摩尼的后裔，有一份吐鲁番出土的回鹘文文献这样记载道：‘伟大的帝王在天界寻求幸福，以德治理国家，英武的、有福份的、有名望的、智慧的回纥可汗出自摩尼。’”④或许正是基于这样一些理由，也有学者把这幅“瓦孟图像”或者说《国王图像》解释为“摩尼正在新光明王国中迎接国王”⑤。

我甚至想，摩尼教里瓦孟（Vahman）这个角色很可能就是从拜火教里的斗战神轧荤山Warahran/Bahram转借过来的。除了二者同属波斯宗教而前者是后者的异端，以及两个名称不难勘同之外，斗战神在拜火教里也是拯救之神，而且经常被现世化为祭司和首领一身二任⑥，这不正是上述“瓦孟图像”或者说《国王图像》所要表达的意思吗？可以认为，这实际上是现实社会里教会与首领关系在宗教教义里的反映，教会需要首领保护，首领需要教会支持；现世生活里的政教分离如同宗教世界里的一神二相，实际上相得益彰。

由此我就想到，《旧唐书·回纥传》记载，763年牟羽回国之际，代宗遣使就行营“加册可汗为登里颉咄登密施含俱录英义建功毗伽可汗”，其中“英义建功”（＝拯救之神）名号，未必完全由于其帮助平定安史之乱而出自唐朝“中华主义改窜”（日人森安孝夫语）的一厢情愿，反而有可能出自摩尼教会的愿望，意在宣布可汗已经改宗圣教，从而成为摩尼教里的瓦孟（Vahman）即进入新光明王国的国王。

（三）改造历史记忆，促进认同凝聚

我在上节提到，《旧唐书·回纥传》记载：“上元元年（760）九月己丑，回纥九姓可汗使大臣俱陆莫达干等入朝奉表起居。”这是史料中最早提到的“回纥九姓可汗”，所指即牟羽可汗，反映了新可汗即位后的政治努力。或说《唐会要》卷九八《回纥》条谓：“天宝初，回纥叶护逸标苾袭灭突厥小杀之孙乌苏米施可汗。未几，自立为九姓可汗。由是至今，兼九姓之号。”应当如何理解呢？其实，《唐会要》此条记载颇有疏漏。例如，据《新唐书·回鹘传》，袭灭乌苏米施后所立可汗为拔悉蜜大酋而非回纥首领。《资治通鉴》卷二一五，天宝三载（744）“秋八月，拔悉蜜攻斩突厥乌苏可汗，传首京师。国人立其弟骨咄陇匐白眉特勒，是为白眉可汗。于是突厥大乱，敕朔方节度使王忠嗣出兵乘之。至萨河内山，破其左厢阿波达干等十一部，右厢未下。会回纥、葛逻禄共攻拔悉蜜颉跌伊施可汗，杀之。回纥骨力裴罗自立为骨咄禄毘伽阙可汗，遣使言状；上册拜裴罗为怀仁可汗。于是怀仁南据突厥故地，立牙帐于乌德犍山，旧统药逻（罗）葛等九姓，其后又并拔悉蜜、葛逻禄，凡十一部，各置都督，每战则以二客部为先。”可见天宝初年回纥首领称可汗时的九姓仍指其部落内“药逻（罗）葛等九姓”，与后来认同汗国的九姓即铁勒九姓是有区别的，如前所述，回纥汗国建立时铁勒九姓还没有形成稳固的联盟或族群。

《唐会要》卷九八《回纥》条以下记载：“其九姓：一曰回纥，二曰仆固（即仆骨），三曰浑，四曰拔曳固（即拔野古），五曰同罗，六曰思结，七曰契

① 见《古代摩尼教艺术》，第78页。
② 《古代摩尼教艺术》，第78—79页。
③ 《古代摩尼教艺术》，第79页。
④ 见杨富学：《牟羽可汗和摩尼教》，收入氏著《西域敦煌宗教论稿》，兰州：甘肃文化出版社1998年版，第25页。
⑤ 见《古代摩尼教艺术》，第80页。
⑥ 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》二《鸟身祭司的象征意义》，第28页以下。

葸。以上七姓部,自国初以来,著在史传。八曰阿布思,九曰骨仑屋骨恐。此二姓天宝后始与七姓齐列。"或有将阿布思比定为拔悉密,骨仑屋骨恐比定为葛逻禄①。如前所述,我以为"九"是概数,言其多而已。无论如何,这里提到的阿布思、同罗甚至仆骨都被诱使裹挟参与了安史之乱,他们与回纥结盟乃至实现族群认同,只能是"天宝后"即回纥帮助唐朝平乱甚至是叛乱讨平大局已定之后的事。例如,前述"阿史那从礼说诱九姓府、六胡州诸胡数万众,聚于经略军北,将寇朔方,上命郭子仪诣天德军发兵讨之",此事据《通鉴》卷二一八记载在至德元载(756)九月;而牟羽首次以"回纥九姓可汗"名义使大臣俱陆莫达干等入朝奉表起居,据《旧唐书·回纥传》记载为上元元年(760)九月己丑,前因后果,不难想见。

其实,作为一个集合名词的"九姓"早见于唐代史料,主要指铁勒九姓(因曾受突厥统属,有时也称突厥九姓),也有指昭武九姓(粟特人),但后者更常称为"九姓(商)胡"。两唐书《回纥/鹘传》只是在讲到东突厥末年回纥起兵反抗并最终称汗时,明确提到药罗葛等九姓;上述《唐会要》卷九八《回纥》条所记为同一件事,却把"九姓"具体名称改成了铁勒九姓部落。我认为,这至少可以说明,回纥汗国成立时核心和基础是自身的"九姓"即药罗葛等回纥九姓,最多加上拔悉密和葛逻禄二客部构成十一都督;铁勒九姓加入回纥汗国从而认同回纥,与之实现族群凝聚并形成所谓九姓回纥/回鹘,只是汗国成立以后的事。《会要》省却过程,只记首末,称"由是至今,兼九姓之号",掩盖了其间发生的重大变化。

随着东突厥的消灭和安史之乱的平定,回纥汗国也得到了越来越多的漠北铁勒部落的认同,尽管这种认同在一开始未必是稳定巩固的。于是我们看到,759年牟羽可汗继位,760年他便以回纥九姓可汗的名义遣使唐朝。这时候的"回纥九姓可汗"与后来统称的"九姓回纥/回鹘可汗"是否有区别,或者只是一种过渡转变形式,史料太少很难讲。不过,有一点很清楚,就是牟羽可汗这时候还没有南下中原把摩尼教高僧请来漠北。而牟羽可汗之后直到回鹘汗国末年,九个可汗有七个都带有"九姓回鹘可汗"的称号,而且基本上与其尊号带有"君、爱登里"字样的情况是一致的,这由前面的统计表可一目了然。据此我们可以推测,尊号里的"君、爱登里"和称号里的"九姓回鹘可汗"具有某种对应的功能。也就是说,尊号里带有"君、爱登里"这种摩尼教色彩的一定是"九姓回鹘可汗",而所谓"九姓回鹘可汗"其尊号也一定带有"君、爱登里"字样即由摩尼教加冕②。因此可以认为,采用"九姓回鹘可汗"称号必定与回纥改宗摩尼有关;而且,将从前的九姓铁勒诸部统称九姓回鹘并在可汗的称号中宣示出来,无疑具有强化族群凝聚的作用。我甚至想,汗国建立之初的"九姓"即药罗葛等回纥九姓,后来被解说为铁勒九姓,其目的就是为了改变历史记忆,以便最终偷梁换柱经过似是而非的九姓回鹘这个统一名称,完成汗国全体成员的主观认同。现存史料中见到在回纥汗国建立过程中"九姓"名称和内容的不一致,很可能就是这种主观努力留下的痕迹。显然,这一努力的始作俑者,就是改宗摩尼的牟羽可汗。至于继续保留"九姓"这一词语是不是还和九姓胡即以粟特人为主的摩尼教团在回鹘汗国的地位有关,不得而知。但是,只要了解粟特人和摩尼教会在后来回鹘汗国政治与社会中的作用,就应该能够理解,即使说"九姓回鹘"意在表明汗国主体是九姓胡+回鹘也并非毫无根据,而且很可能到汗国后期,二者基本上已经融为一体(见下)。

摩尼教对回鹘汗国历史记忆进行选择和改造的最典型例子就是著名的《九姓回鹘可汗碑》。《九姓回鹘可汗碑》发现于漠北古回鹘牙帐城遗址 Qara-Balgasun,因而被国际学界称做 Qara-Balgasun Inscription,碑用汉文、粟特文、突厥文三体文字镌成,现存若干残余。众所周知,回鹘可汗的世系在795年发生了从药罗葛氏转到跌跌(阿跌)氏的变化,当时继位的是跌跌氏的怀信可汗(795—805),而《九姓回鹘可汗碑》是后来继立的保义可汗(808—821)的记功碑,碑文主要记录和宣扬跌跌氏这两代可汗的功绩,对汗国此前药罗葛氏6代可汗的事迹显得相当冷漠。据森安孝夫

① 见冯家昇等编:《维吾尔史料简编》,上册,第10—11页。

② 据此又可以推测,上文统计表中那一个尊号里不带"君、爱登里"字样的九姓回鹘可汗(790—795),以及另一个尊号里有"君、爱登里"字样却不见"九姓回鹘可汗"称号(805—808),十有八九都只是史载的缺漏而不是史实的问题。这样,自牟羽可汗开始到回鹘汗国末年的十位可汗中,尊号里不带"君、爱登里"字样且没有"九姓回鹘可汗"称号的其实只有一个,就是顿莫贺,史载他因与"九姓胡"的矛盾而杀牟羽取代之。

们的复原情况来看，原来碑文的汉文部分，怀信、保义二人的事迹应该占了三分之二以上；在其余三分之一弱即最初的11行中，起始的2行是碑题和撰作者的题名；从第3行开始才是正文内容，从第3行起头到第5行过半，讲的是回纥汗国成立以前即突厥统治时代的历史；从第5行的剩下部分到第11行的一共6行用来记述药罗葛氏6代可汗的事迹，可是，除了第3代牟羽可汗之外，对其他5人都和对磨延啜的记述差不多，都只有很短的华丽词句；作为历史记述有实质内容的，是整4行半（400字以上）关于牟羽的部分，而在这当中的100多字和安史之乱有关，其余260多字是和摩尼教有关的记述①。其所以如此，森安认为："《九姓回鹘可汗碑》碑文实际上只是为了最大限度地赞颂现任可汗的功绩，并不全是从建国以前历史说起的历史纪念碑，它要记述的是摩尼教会的历史，意在希望以后有更大的发展。正因为如此，尽管在血缘上不同，但牟羽可汗对回鹘摩尼教会是最大的功勋人物，所以作为例外有详细的记述。在富贵城的建设中可以看出，磨延啜与粟特人的关系绝非浅薄，但由于他和粟特人所传摩尼教并没有维持关系，所以没有得到本碑文的称扬。"②森安判断的这一部分基本上可以接受。

我之所以对森安的结论提出保留，是因为他过分强调了回鹘汗国前后期社会变动的影响。例如他说："牟羽可汗公然认可摩尼教传入回纥，即在安史之乱征伐中的洛阳近郊遇到作为粟特人结识的摩尼僧，将其带回本国，从而奠定了后来摩尼教国教化的基础。尽管这些现在已是毋须重复的著名故事，却发生了针对牟羽可汗的政变，可汗及其侧近的粟特人大量被杀，继位的第4代可汗顿莫贺达干迫害摩尼教③。而后，虽然这种迫害摩尼教的状况持续到第5—6代可汗时期，到了跌跌氏的怀信可汗时期摩尼教总算复活了，以后，就真正国教化了。"④可是如我在前面指出的，《九姓回鹘可汗碑》碑文的记述反映了回鹘摩尼教的历史观，即使没有这些变动的发生，碑文也不会太多涉及牟羽之外的社会历史，因为摩尼教团的目的就是要重新编织回鹘人的历史记忆。而据我研究，顿莫贺政变的激烈手段并不是一项持久的政策，粟特商胡从而摩尼教会的活动虽然一度受到政变的影响，但很快就恢复了，并非要到跌跌氏的怀信可汗取代药罗葛氏才解决问题。我的理由是：

1. 专门研究摩尼教史的林悟殊先生就此曾指出："顿莫贺排斥粟特人，自己亦就不信奉摩尼教。据日本学者田坂興道考证，回鹘可汗信奉摩尼教者，其称呼必冠以摩尼教徒所崇拜的日月尊号，回鹘语称为爱登里逻（ai tängridä）和君登里逻（kün tängridä），但顿莫贺便没有这样的称号，而且在他执政后的一段时期里，中国史书亦就中断了有关回鹘摩尼教活动的记载⑤。可见其时摩尼教在回鹘的地位已大不如牟羽可汗时代了。但是排斥粟特人，势必损害回鹘的商业经济，使国库财源短缺，陷入780年张光晟所说的'彼无财则不能使其众'的窘境⑥。因而在顿莫贺死后，他的儿子多逻斯就不得不恢复牟羽可汗原来的政策，亦不得不称'爱登里逻'，继续尊奉摩尼教。"⑦

2. 多逻斯即本节前列表中的九姓回鹘忠贞可汗。如我所考证的，自牟羽可汗开始到回鹘汗国末年的十位可汗中，尊号里不带"君、爱登里"字样且没有"九姓回鹘可汗"称号的其实只有一个，就是顿莫贺。顿莫贺与后来跌跌氏的怀信可汗之间的两代可汗在文献史料中均有"九姓回鹘可汗"的称号，因而其尊号里也应都带有"君、爱登里"字样，也就是说都得到了摩尼教会的加冕，因此也都尊奉摩尼教。

3. 仔细研读史料记载，我认为780年顿莫贺击杀牟羽取而代之的政变虽因九姓胡利诱后者南侵引起，但多半只是一次内部权力之争，而并非一场完全针对粟特人从而摩尼教的迫害运动。以下现象值得注意：

（1）《旧唐书·回纥传》的有关记载是："可汗不听。顿莫贺乘人之心，因击杀之，并杀其亲信及九姓胡所诱来者凡二千人。"所谓"乘人之心"，说

① 见《ウイガルから见た安史の乱》，p.152.
② 《ウイガルから见た安史の乱》，p.153.
③ Cf. 田坂興道：《回纥に于ける摩尼教迫害運動》，《東方学報（東京）》11—1（1940），pp.223—232.
④ 《ウイガルから见た安史の乱》，pp.152—153.
⑤ Cf. 田坂興道：《回纥に于ける摩尼教迫害運動》，pp.228—231.
⑥ 参《资治通鉴》卷二二六，唐德宗建中元年八月甲午条，第7288页。
⑦ 林悟殊：《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》，收在氏著《摩尼教及其东渐》，第92页。

明非因一时一事;而所杀九姓胡仅为利诱牟羽南侵者,并非所有粟特人和整个摩尼教会;政变所杀人数,《新唐书·回鹘传》的说法是"并屠其支党及九姓胡几二千人",就是说不到两千人,其中多数应该还是回纥人,涉及粟特人从而摩尼教会的部分不容过于夸大。

(2)《资治通鉴》卷二二六,唐德宗建中元年(780)八月甲午条:"上以陕州之辱,心恨回纥。(张)光晟知上旨,乃奏称:'回纥本种非多,所辅以强者,群胡耳。今闻其自相鱼肉,顿莫贺新立,移地健有孽子,及国相、梅录各拥兵数千人相攻,国未定。彼无财则不能使其众,陛下不乘此际除之,乃归其人,与之财,正所谓借寇兵赍盗粮者也。请杀之。'"可见主要是权力之争引起政治内乱,并非种群矛盾和文化冲突,不宜对其中的九姓商胡成分引申过度。

(3)《旧唐书·源休传》(《新唐书·回鹘传》同)略云:"军使张光晟已杀回纥突董等,上仍令(源)休归其突董、翳密施、大小梅录等四尸。可汗使谓休曰:'所欠吾马直绢一百八十万疋,当速归之。'遣散支将军康赤心等随休来朝,休竟不得见其可汗。寻遣赤心等归,与之帛十万疋、金银十万两,偿其马直。"可见回纥离不开绢马贸易,顿莫贺仍须利用粟特人康赤心等九姓商胡。

(4)最有意思的是,据《新唐书·回鹘传》的记载,顿莫贺在其去世的前一年,即 788 年遣宰相跌跌都督与其妹骨咄禄毗伽公主率贵族至唐迎娶咸安公主时,亲自上书"请易回纥曰回鹘,言捷鹘犹鹘然"。鹘即隼雀,据我考证,拜火教里斗战神与灵光神共同化身 Varaghna/Vareghna 鸟的形象就是隼雀①。毋庸置疑,鸟在波斯传统文化中扮演重要角色并且是常见的艺术形象。摩尼教作为拜火教的异端,借用其神话角色和形象也是可以理解的。无论如何,顿莫贺正式将回纥改名回鹘而且声明其字义确指隼雀,这是不能否认的史实。顿莫贺晚年对族称进行如此改动,其意义未可轻视。至少,这一改动为后世所承认并继承了下来,即使是可汗改姓了跌跌氏也没有改变这一族称,《九姓回鹘可汗碑》的汉文碑题就是明证。由此可知,由顿莫贺所改的"回鹘"这一名称也是摩尼教会所喜闻乐见的。所以我想,这表明顿莫贺不仅没有和粟特商胡断然决裂,或许到晚年还和摩尼教会改善了关系。毋庸讳言,"九姓回鹘"的新名称也有利于改变有关"回纥九姓"乃至铁勒九姓的历史记忆,增进主观认同,强化族群凝聚。无论顿莫贺本人是怎么想的,这一做法应该是符合摩尼教会意愿,有利于贯彻其宗教史观的。

(5)然而顿莫贺最终因政变杀害牟羽可汗等未得摩尼教会的加冕。也正因为如此,《九姓回鹘可汗碑》并没有对顿莫贺的罪行进行贬斥,这一做法完全符合森安所谓摩尼教历史撰述"隐恶扬善"的文献传统②,实际就是对不赞成的史实选择遗忘,不予加冕已经足够了。有意思的是,汉文史料也未见其"九姓回鹘可汗"之号,可见我前面说的回鹘可汗尊号与称号的对称性确实存在,而且决非汉文文献的"中华主义改窜"所致。

综上所述可知,对摩尼教对于回鹘族群认同的政治文化意义认识从而有关研究尚有较大的可改进空间。

本节最后可以提一下的是,摩尼教也给回鹘人带来了"善法"——正义和公正的秩序精神③。吐鲁番出土回鹘文《牟羽可汗入教记》残卷(TM276)B 叶背面:"此后他们就不断地努力修行、行善。有福分、幸运的国王经常劝促全体平民行善。天王还公布了这样一个法规:在每十个男子中委任一个头领作为行善和精神[活动]的监督者。假如谁忽视此法,犯了罪,就带他……教他学好"④。研究者认为:"为了适应汗国统一的需要,在意识形态上就需要有一个统一的神来集中汗国的政权,摩尼教宣称:'王者犹如朗日,诸明中最;亦如满月,众星中尊。'把国王比作回鹘民众所崇奉的'朗日'与'满月',无疑地,这完全符合回鹘汗国统治者加强中央集权的需要。"⑤可以说,此言无甚大差。

三、回纥之改宗摩尼及相关时空问题

本节想讨论的主要是两个问题,一个是回纥选择摩尼教的原因,一个是摩尼教入回纥的时间

① 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》一《拜火教神话中鸟的形象》,第 25 页以下。
② Cf.《ウイガルから见た安史の乱》,p.157.
③ 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》,第 31、35 页。
④ 转引自杨富学:《牟羽可汗和摩尼教》,第 18 页。
⑤ 杨富学:《关于回鹘摩尼教史的几个问题》,第 144 页。

条件与空间方向。

（一）回纥选择摩尼教而非其他宗教的原因

关于牟羽可汗之所以选择摩尼教而不是其他宗教，我国摩尼教史专家林悟殊先生认为："由于（回鹘助唐）平乱后要依靠粟特人发展与东西方的贸易，商业经济成为国库的重要财源，因而在国家事务和宗教信仰上亦就不得不受到粟特人的左右。在回鹘的粟特人多为摩尼教徒，因而摩尼教亦就被回鹘可汗奉为国教。透过回鹘奉摩尼教这个历史现象，我们进一步看到，古代任何一种宗教的传播，与当时社会经济的发展是有着不可分割的联系的"①。林先生提出宗教传播与商业经济的关系，这无疑是对的。

如林悟殊先生列举大量事实所论证的：回鹘汗国离不开绢马贸易②。可是，据我们前面的研究，在回鹘汗国建立以前，北部草原是由信奉拜火教的东突厥汗国统治的，在那里传播拜火教的也主要是粟特人；而且直到发生安史之乱，安史集团本身也是信奉拜火教的粟特人群体。如果只是为了发展商业经济，为什么回纥人不利用现成占据优势的粟特拜火教徒，而非要到中原地区去请摩尼教团呢？显然，回纥人并非仅仅因为粟特人而该宗了摩尼教，他们在改宗的时候还是进行了选择的。我想，尽管都是粟特人的宗教，回纥人不信拜火而改宗摩尼至少可以有以下理由：

1. 拜火教是突厥汗国的国教。据我研究，所谓突厥汗国就是一部分铁勒部落改宗拜火教而与粟特人实现认同建立起来的族群共同体③。回纥等其余铁勒部落是被统治受压迫的群体，利益无关，连别部别种都算不上，所以我们看到回纥汗国建立以前对突厥人多次不断的反抗。

2. 拜火教既然是突厥汗国赖以凝聚族群的工具，当然也就是汗国统治族群的身份特征。当时被统治的回纥等铁勒部落即使想改宗拜火认同突厥也不可能，所谓不共戴天，"突厥九姓"只不过是表示臣属关系的一种说法。况且到东突厥汗国末年政治腐败、胡人贪冒，拜火教起了推波助澜的作用。起而反抗突厥暴政并取而代之的回纥汗国恐怕不会愿意重蹈覆辙。

3. 在森安们复原的《九姓回鹘可汗碑》粟特文部分中有这样一段④：

第9行："于是，（带）话（＝请求信）来了，（信的内容）如下：'请救出苦难，请给予援助。'神王（＝可汗）得知此话（＝请求信），亲自和强大的军队一起进入天子居地（βγpwrstn，指中国）[牟羽进驻中国]。这支军队……"

第10行："他们不再进行战斗。因为所有的外教信徒（＝异教徒）们都向神圣的末摩尼宗教那么[　]说了，于是驱逐了这个'npt/'δpt。神王（＝可汗）和强大的军队一起在这个'火王'⑤之地[　]对其打击，夺取。……（残片6）……至于数字四[个摩尼僧？]……"

无疑，这里讲的是762年牟羽可汗率回纥军帮助唐朝击败史朝义，收复东都洛阳的事件。碑文所谓"外教信徒（＝异教徒）"肯定是指信奉拜火教的安史叛军及其同伙，可见拜火教与摩尼教互相斥为异端。

4. 据研究，"安禄山在起兵之前，派遣粟特商胡往各地兴贩贸易，并招各地商胡来输运外国珍奇财货。《安禄山事迹》记安禄山多次进贡给玄宗金银器皿等物，玄宗回赐品价值也不可轻估。这些商业兴贩所聚之财和进贡回赐所得之物，都构成安史叛乱的经济基础。"⑥《新唐书·逆臣安禄山传》有一段讲得很明白："至大会，禄山踞重床，燎香，陈怪珍，胡人数百侍左右，引见诸贾，陈牺牲，女巫鼓舞于前以自神。"显然，安禄山也是拜火教团的宗教首领，这些活跃的粟特商胡应该多半都是拜火教徒，因而和突厥人是同门信徒，如前所述，有很多可能就是突厥汗国的余孽。回纥汗国兴起需要商业经济成分，只能找另一种粟特人，即长期蛰伏中原的粟特摩尼教团。换个角度也可以说，看到回纥人连续消灭东突厥汗国和安

---

① 见《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》，第94页。

② 参《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》，第87页以下。

③ 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》，第33页以下。

④ 参《ウイガルから见た安史の乱》，pp. 154—155.

⑤ 日文オチュケン＝Ötükän（参《蒙古国现存遗迹、碑文调查研究报告》，215页），唐代音译于都斤/郁督军/乌德鞬，古突厥语意为"火王"，其意为国之圣火，可参拙文《"弓月"名义考》，收入拙著《唐、吐蕃、大食政治关系史》附录壹，第229—231页。从上下文看，碑文这里是指史朝义所盘踞的洛阳。

⑥ 荣新江：《安禄山的种族与宗教信仰》，收入氏著《中古中国与外来文明》，北京：三联书店2001年版，第241页。

史叛军,长期受到压制的摩尼教团的兴奋程度肯定不亚于李唐朝廷:机会来啦!而且事实果然如此①。所以,就回纥汗国与摩尼教团两者之间而言,不仅有草原与商业的关系,还有宗教与商业的关系,可谓是南北呼应、政教并力,相辅相成,相得益彰。

5. 当然,回纥曾长期受突厥统治,其语言相同,习俗也会受其影响。我们前面说过,Bögü、Tengri这样的词用于人名早见于突厥汗国时代。森安孝夫认为:"回纥时代开始,循用突厥文学传统,纪念第2代可汗磨延啜功绩的希乃乌苏、塔里亚特、铁兹这3块碑文就是这样制作的。这些全都是摩尼教传播以前的文献,其内容完全看不出摩尼教的影响。"②不仅如此,据我看其中有的词汇表达很可能还受到了突厥拜火教的影响,譬如《铁兹碑》西面第5行:"[阙字数不明]我的……密施可汗受了重伤,于是他飞去了(亦即死了)。他的儿子,我的叶护成了可汗。"③据我研究,将王者或贵族去世说成"飞去了"是突厥拜火教的习俗④。应该说正是由于回纥汗国初期政治文化的不确定状况,才使得牟羽可汗下决心引进摩尼教以改变现状。我们看到《九行回鹘可汗碑》汉文部分在提到这种情况时说:"今悔前非,愿事正教。奉旨宣示,此法微妙,难可受持。再三恳恻:往者无识,谓鬼为佛;今已误真,不可复事。"这里所谓"佛",即是指正教即摩尼教信仰。据摩尼教史专家林悟殊先生研究,传入唐朝中国的摩尼教,早在中亚就开始佛教化了⑤;《通典·职官二二》"视从七品:萨宝府祆正"条下注引唐玄宗开元二十年(732)七月禁断摩尼教敕文也说:"末(末)摩尼法,本是邪见,妄称佛教"⑥。可见,虽然信奉拜火的粟特人也是商胡,但其所传宗教却是突厥汗国主观认同的工具,并不利于新兴回纥汗国的族群凝聚。所以,牟羽改宗摩尼就是有意要与此前的文化状况实行决裂,藉之实现回纥汗国自己的主观认同,完成九姓回鹘整体的族群凝聚。

(二)回鹘摩尼教团的来源问题

摩尼教传入回鹘的时间和地点,应该说是已经解决且有学界公认结论的问题,简而言之就是《九姓回鹘可汗碑》所明确记载的:763年由牟羽可汗从唐朝东都洛阳将摩尼四僧带回漠北传入回纥立为国教。如林悟殊先生说:"虽然在763年之前,佛教、摩尼教或其他宗教很有可能已传入回鹘,但我们认为,在763年之前,回鹘的统治者并未尝着意推行过任何一种新的宗教,之所以如此,是由于当时回鹘内部推行新宗教的社会条件尚未成熟。"⑦

然而,还是有人试图对此进行挑战,日人森安说:"Larry Clark最近提出,根据对摩尼教典籍断片U111(=T II D 180 in TTT II, pp. 425—6;摩尼文字;回鹘语和帕提亚语)的再解释,排斥沙畹、伯希和以来有关牟羽可汗改宗摩尼教是762/763年在其中国远征于洛阳近郊遇到摩尼僧时的定说,发表论文提倡所谓其事于761年以前在回纥国内或西域某处的新说。这里姑且回避对其论据作一一检证,其结论偶然与本人昭和46(1971)年度向东京大学文学部提交的毕业论文《关于东回鹘帝国的摩尼教》大体一致。我的结论是,作为以牟羽可汗为中心的回纥人改宗摩尼的理由,为了在经济上利用掌控丝路贸易的粟特人是第一性的,诚如是,则毋须等到762/763年的中国远征,宁可再向前推测是当然的。"⑧其实如我在前面所论证,回纥人想利用粟特人是可以理解的,但对粟特摩尼教团来说,在763年遇到摩羽可汗之前,掌控丝路贸易的可能性根本就不存在。之所以会有人产生错误的主观推测,就在于没能从不同教团的角度对粟特人进行区分。

此外,应该肯定回纥人所接受的摩尼教是从中原内地传去,而不是直接就在漠北草原接触或传自西域某处。因为:

---

① 关于摩尼教先在唐朝遭禁,后得回纥助力返传中原的情况,参伯希和、沙畹撰,冯承钧译:《摩尼教流行中国考》,第49—50、63—68页。

② See《ウイガルから见た安史の乱》, p. 148.

③ 见《蒙古国现存遗迹、碑文调查研究报告》,第160—161页。

④ 参拙文《拜火教与突厥兴衰——以古代突厥斗战神研究为中心》,第35、38页。

⑤ 参《唐代摩尼教与中亚摩尼教团》,收入《摩尼教及其东渐》,第61页以下。

⑥ 《通典》卷四〇,北京:中华书局1988年点校本,第1103页。

⑦ 见《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》,第85页。

⑧ See《ウイガルから见た安史の乱》, p. 162.

1. 直到安史之乱发生，北部草原上都是拜火教文化占优势。我们看到，商胡兴贩是信奉拜火的安史集团重要的经济资源，这些商胡恐怕只能是安史的同门教徒。甚至回纥汗国第2代可汗磨延啜的记功碑上明确提到“我于鸡年（757）让粟特人、汉人在仙娥河畔建造了富贵城”，学者仍然认为“其内容也完全看不出摩尼教的影响”①，“由于他和粟特人所传摩尼教并没有维持关系”，所以没有得到《九姓回鹘可汗碑》的称扬。② 不仅如此，如我上面所指出的，《铁兹碑》将去世说成“飞去了”说明当时草原文学语言中仍然残留着突厥拜火教的影响。

2.《九姓回鹘可汗碑》碑文所述回鹘摩尼教具有强烈的佛教色彩，这也显示该教传自唐朝中原。林悟殊先生的有关意见很有说服力：摩尼教中亚教团的特点就在于它的日益佛教化；隋唐之际，中亚摩尼教团的佛教色彩已相当浓烈，在佛教寺院制度的影响下，亦发展起自己的寺院制度；正因为中亚摩尼教团染上了浓厚的佛教色彩，才大大方便了该教在中国内地的传播，并且与中国社会的佛教气氛相得益彰，使摩尼教更加佛教化③。这里仅举一个前人未曾注意的例子：

唐代以后北方民族普遍流行一种“烧饭”习俗，据《辽史·礼志》记载，契丹涉及拜火的礼仪均属吉仪，如燕节仪，“及帝崩，所置人户、府库、钱粟穹庐中置小毡殿，帝及后妃皆铸金像纳焉。节辰、忌日、朔望，皆致祭于穹庐之前。又筑土为台，高丈余，置大盘于上，祭酒食撒于其中，焚之，国俗谓之燕节。”④据研究，燕节即俗所谓“烧饭”，其事辽、金、元三代相承⑤。燕节为什么会叫“烧饭”呢？陈垣先生曾引敦煌出土摩尼教经残卷说：“其残存第一行云：‘（不）宿死尸，若有覆藏，还同破戒。’可知裸尸以葬，是摩尼法。”又引“廖刚《高峰文集》卷二《乞禁妖教札子》云：‘……（吃菜事魔）死则人执柴烧变，不用棺椁衣衾，无复丧葬祭祀之事。……’右所论未明指摩尼教，然云一切务减人道，唯摩尼教似之。”⑥可见所谓“烧饭”不过是汉语“烧变”的音讹，本意是将死者遗物烧毁，这个习俗应该是摩尼教由中原内地传入回鹘，以后又经回鹘传给契丹留下的痕迹⑦。

3. 据研究，摩尼教早经中亚传入了中原内地，长期在民间流传；到武周延载元年（694）正式得到官方承认⑧。此后于开元七年（719）摩尼教东方教区的（大）慕阇曾来过唐朝，开元十九年（731）有仅次于慕阇的摩尼教高僧拂多诞奉诏在集贤院译出《摩尼光佛教法仪略》。然而很快就于开元二十三年（732）被下敕“严加禁断”，只许信教粟特人自己奉行，不许在中原民间流传。正是牟羽可汗帮助唐朝平定安史之乱给了摩尼教大好机会，他们并不满足于在回纥汗国的国教地位，又借回纥政治势力返回中原内地，由朝廷下令在中原乃至南方各地建立名为“大云光明寺”的摩尼教寺院⑨。据《九姓回鹘可汗碑》的记载，最初被牟羽可汗带到漠北传教的四位摩尼教僧人都是默奚悉德，教阶低于拂多诞。因此可以认为，最初的回纥摩尼教团只是中原摩尼教会派出的一个分支，因而和中原教会在传教活动上保持着特别密切的关系。森安们的研究认为，回鹘摩尼教会可能要到795年以后才有了自己的拂多诞⑩，这或许也可以为我的说法提供一个旁证。

4. 回纥汗国和唐朝之间建立并长期维持了“绢马贸易”关系，这在此前东亚地区的南北农牧关系中是未曾有过的，我认为，这十有八九要归功于来自中原而使回鹘汗国得以认同、九姓回鹘得以凝聚的摩尼教会。其实有一个非常浅显的道理：丝绸之路之所以能够运作起来，首先得与丝绸

---

① See《ウイガルから见た安史の乱》，p. 148.
② 《ウイガルから见た安史の乱》，p. 153.
③ 见《唐代摩尼教与中亚摩尼教团》，收入《摩尼教及其东渐》，第64、66、67—68、69页。
④ 《辽史》卷四九《礼志一》，北京：中华书局1974年点校本，第838页。
⑤ 参陈述：《契丹政治史稿》，北京：人民出版社1986年版，第45页。
⑥ 陈垣：《摩尼教入中国考》，收入《陈垣学术论文集》第一集，北京：中华书局1980年版，第359、372页。
⑦ 参拙文《契丹建国与回鹘文化》，《中国社会科学》2004年第4期，第198—199页。
⑧ 参林悟殊：《摩尼教入华年代质疑》，收入《摩尼教及其东渐》，第57页。
⑨ 参伯希和、沙畹撰，冯承钧译：《摩尼教流行中国考》，第48—50、63—68页；林悟殊：《〈摩尼光佛教法仪略〉释文》，第283页。
⑩ Cf.《ウイガルから见た安史の乱》，p. 147.

的产地发生关系,这就是中国内地的中原和南方地区。而粟特摩尼教团正是在这里有着长久深入的活动基础。讲丝绸之路的贸易活动而忽视追究与丝绸产地的关系,可谓舍本逐末,数典忘祖!

本节最后想谈一下摩尼教在回纥汗国被立为国教的时间,这主要涉及到两个问题:一个是《九姓回鹘可汗碑》和吐鲁番出土《牟羽可汗入教记》所述摩尼教初传回纥情况的断代,一个是以政变杀害牟羽可汗的顿莫贺是否迫害摩尼教。一般认为,根据《牟羽可汗入教记》残卷的记载,摩尼初入回纥时曾遭到强烈反对,甚至发生压迫和杀害摩尼教徒和胡商的事件;由于来自各方面的压力,牟羽可汗在当初也曾对该宗一事产生过动摇,经过激烈的思想斗争①。森安们则认为,"第4代可汗顿莫贺达干迫害摩尼教②。而后,虽然这种迫害摩尼教的状况持续到第5—6代可汗时期,到了跌跌氏的怀信可汗时期摩尼教总算复活了,以后,就真正国教化了。"③

对于森安们的说法,我在前面第二节已经做了分析和回答。至于史料所记摩尼教初传回纥时有关各方间展现的张力,据我分析,很可能正是反映了牟羽可汗762—763年间南下改宗前后的形势概况。详细情况可以另作专题研究,这里只以两条相关史料的记载来说明问题:

1.《九姓回鹘可汗碑》汉文部分④:

> 第7行:(前略)可汗乃顿军东都,因观风俗,败民弗
>
> 第8行:师,将睿息等四僧入国,阐扬二祀,洞彻三际。况法师妙达明门,精通七部,才高海岳,辩若悬河,故能开正教于回鹘,以茹荤屏湮酪为法,立大功绩,乃曰默奚悉德。于时都督刺史、内外宰相、司马佥
>
> 第9行:曰:今悔前非,愿事正教。奉旨宣示:此法微妙,难可受持。再三恳恻:往者无识,谓鬼为佛;今已误真,不可复事,特望□□。□□□曰:既有志诚,任即持赍;应有刻画魔形,悉令焚爇,祈神拜鬼,并摈斥
>
> 第10行:而受明教。熏血异俗,化为蔬饭之乡;宰杀邦家,变为劝善之国。故圣人之在人,上行下效。法王闻受正教,深赞虔诚。□□□□德(愿)领诸僧尼,入国阐扬。自后(道?)□慕阐徒众,东西循环,往来教化。顿莫
>
> 第11行:贺可汗袭位,雄才勇略,内外修明。(后略)

2.《旧唐书·回纥传》略云:

> 回纥可汗继进于河阳,列营而止数月。河北悉平。怀恩自相州西出崞口路而西,可汗自河阳北出泽、潞与怀恩会,历太原,遣使拔贺那上表贺收东京,并进逆贼史朝义旌旗等物。辞还蕃,代宗引见于内殿,赐彩二百段。代宗御宣政殿,出册文,加册可汗为登里颉咄登密施含俱录英义建功毗伽可汗,可敦加册为婆墨光亲丽华毗伽可敦。'颉咄',华言'社稷法用';'登密施',华言'封竟';'含俱录',华言'娄罗';'毗伽',华言'足意智';'婆墨',华言'得怜'。以散骑常侍兼御史大夫王翊充使,就可汗行营行册命焉。可汗、可敦及左右杀、诸都督、内外宰相已下,共加实封二千户,令王翊就牙帐前礼册。左杀封为雄朔王,右杀封为宁朔王,胡禄都督封金河王,拔览将军封为静漠王,诸都督一十一人并封国公。

我们看到,第1条史料叙述了从"可汗乃顿军东都"到"领诸僧尼,入国阐扬"的一个完整过程,中间有顺序出现的几个现象:(1)"将睿息等四僧入国";(2)"于时都督刺史、内外宰相、司马佥曰";(3)"奉旨宣示:此法微妙,难可受持。再三恳恻";(4)"曰:既有志诚,任即持赍";(5)"法王闻受正教,深赞虔诚"。《九姓回鹘可汗碑》汉文部分所叙述牟羽可汗改宗摩尼并使之成为回纥汗国国教的过程,与该碑粟特文部分的叙述基本是一致的⑤。简言之就是:牟羽可汗在东都洛阳战胜史朝义之后,声威大振,被解放的摩尼僧睿息等趁机进言利害,牟羽就准备乘此声威携摩尼僧回国复辟;回纥国内贵族闻此声威亦纷纷改弦更

① 参杨富学:《牟羽可汗与摩尼教》,第19—21页;林悟殊:《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》,第92页。

② Cf. 田坂興道:《回纥に於ける摩尼教迫害運動》,《東方学報(東京)》11—1(1940),pp. 223—232.

③ 《ウイガルから见た安史の乱》,pp. 152—153.

④ 以下引用碑文见伯希和、沙畹撰,冯承钧译:《摩尼教流行中国考》,第58—59页,参林悟殊:《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》,第83—84页;林干、高自厚:《回纥史》书后所附,第403—404页。

⑤ Cf. 《ウイガルから见た安史の乱》,pp. 154—156.

张，转投牟羽改宗摩尼，牟羽先是故作姿态“宣示：此法微妙，难可受持”，经“再三恳恻”遂要求他们采取一应摈斥异教、改宗明教的行动；这些转变都完成以后，法王/慕阇（možak，摩尼教东方教区的最高首领）才正式同意其“领诸僧尼，入国阐扬”。

第 2 条史料记载的活动过程与第 1 条史料基本相同，都是牟羽可汗到洛阳和后来回国之间发生的事件，都涉及到对异教事物（逆贼史朝义旌旗等物）的态度，而且也都和整个回纥汗国贵族集团的转变（接受册封）有关。不同的是，活动中心在第 1 条史料里是宗教，而在第 2 条里是政治。所以我认为，这两条史料讲的是同一时空发生在同一人群——以牟羽可汗为中心的回纥统治集团身上的同一事件：《九姓回鹘可汗碑》是从摩尼教传播的视角叙述的，而《旧唐书·回纥传》则是从政治关系的视角叙述的。

因此很明显，763 年牟羽可汗回国的时候，回纥汗国的国内形势已经发生了有利于牟羽和摩尼教的根本性变化，这才造成了“法王闻受正教，深赞虔诚。□□□□德（愿）领诸僧尼，入国阐扬”的状况。所以，牟羽可汗回到国内时，摩尼教作为国教的地位已经确立，所谓“圣人之在人，上行下效”。顿莫贺的政变并没有动摇摩尼教在回纥汗国的国教地位。

四、结　语

当然，回鹘的族群凝聚过程在摩尼教成为国教以后并没有完结。在史料中可以见到，回鹘汗国后期，已有粟特人担任宰相①，可见已完全认同了回鹘汗国。另一方面，中晚唐也有大量的回鹘商人出现，种族上是否混血不得而知，至少是社群方面已经和粟特商胡混融起来了②。而且我们很快就会看到，这些回鹘人又把摩尼教传给了契丹迭剌部的耶律氏，从而引发了契丹勃兴③，改变了东亚历史此后千年的进程④。

回鹘汗国崩溃（840 年）以后，逃离蒙古高原的各支回鹘群体仍然在相当长的时间里延续了摩尼教文化，并用回鹘文留下了丰富的各类文献⑤。西域自来是一个多种族聚居、多文化汇聚的地区，如已所见，这里也是中原摩尼教从而回鹘摩尼教的来源之地，现在追随摩尼教的回鹘人自身也来到了这里，真是：成也摩尼，败也摩尼，一饮一啄，莫非前定。如张广达先生所说：“与地中海世界相比，西域的绿洲和沙碛似乎总是在默默地，但是持续不断地提供更多有待人们揭破的奥秘，举世对内陆亚洲丝绸之路的研究盛而不衰就是明证。就文化内涵的多样而言，特别是就多元文化汇聚与交流方面的丰富性而言，西域值得学人像法国年鉴学派或者说整体史学派费尔南·布劳代尔（Fernand Braudel，1902—1985 年）处理地中海世界那样，认真进行一番架构，进而展开综合性研究。”⑥

然而，840 年的汗国崩溃毕竟宣告了统一的回鹘共同体的灭亡，牟羽可汗变成了一种理想⑦（就像宋人“远追三代”的理想一样），仅仅以始祖神话传说的形式保留在中古回鹘族群的历史记忆中。再后来，由于新的事件发生，族群认同也发生了变化，牟羽可汗的血脉裔孙们也未必再记得他了⑧。更重要的是，与西域文化的多样性一致，那里也从来没有形成过本地自己以主观认同凝聚起

① 如《旧唐书》卷一九五《回纥传》，第 5213 页。

② 参《旧唐书》卷一九五《回纥传》，第 5207 页以下；《新唐书》卷二一七上《回鹘传上》，第 6120 页以下；陈寅恪：《元白诗笺证稿》第五章《新乐府·阴山道》，上海：上海古籍出版社 1982 年版，第 254—260 页；林悟殊：《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》，第 90 页以下。我想把回鹘文的创制也视为回鹘族群与粟特人混融的标志之一。因为，如果回鹘文只是汗国崩溃以后在西域的分支族群的产物，就很难理解这种文字为回鹘各支所普遍采用这一现象。

③ 参拙文《契丹建国与回鹘文化》，第 186 页以下。

④ 参拙文《总论：隋唐五代东北亚政治关系大势》，收在拙编《盛唐时代与东北亚政局》，上海：上海辞书出版社 2003 年版，第 11—20 页。

⑤ 参耿世民：《回鹘文主要文献及其研究情况》，收入氏著《新疆文史论集》，第 43—53 页。

⑥ 张广达：《史家、史学与现代学术》，桂林：广西师范大学出版社 2008 年版，总序第 2 页。

⑦ 如森安所说，西州回鹘至少有两代国王有“牟羽”这个尊号，见《ウイガルから见た安史の乱》，p. 143.

⑧ 例如，上世纪 50 年代对居住在河西走廊的裕固人进行调查的结果表明，裕固族分成 10 个“家”即部落，其中的亚拉格家即唐代回纥汗国时期可汗的姓氏“药罗葛”。但是，这只是调查者进行识别的结果，亚拉格家自己并没有保留这些光荣的历史记忆。

来的统一共同体。如果说"英国在印度的殖民统治促成了印度的统一,铸造了印度现代民族与现代国家"①,那么,西域(中亚)即使有过族群认同,多半也是周边强大族群进入建立统治才出现的。这意味着,回鹘汗国的崩溃(840)与吐蕃王朝的灭亡(842 或 846)同样标志着"王权时代"已经过去,决不再来,因为谁也不想要它们再来了——十世纪末,大概在藏传佛教进入后弘期的同时,西州回鹘改宗了佛教②,而这个时候处在更西的回鹘人和其他操突厥语部落一道已经建立了宗奉伊斯兰教的黑汗王朝。

A New Study on the Uyγurs' Conversion to Manichaeism

Wang Xiaofu

(*Department of History, Peking University, Beijing* 100871, *China*)

Abstract: During the An-Shi Rebellion (755-763 AD), the Uyγurs sent troops to help the Tang Dynasty to suppress the rebellion, while some Jiuxingtiele tribes joined in the rebellion. This suggests that the establishment of the Uyγur Khanate (744-840 AD) took three generations of Khans, but the Jiuxing tribes still didn't completely surrender to the authority of the Uyγur Khanate. This paper demonstrates the results of the southward expedition to Central China made by Khan Mou Yu, the third-generation Uyγur ruler. On the one hand, the An-Shi Rebellion was suppressed, of which the rebels were believers in Mazdaism and got together with the remnant forces of the Turkics. On the other hand, some senior monks of Manichaeism who played a decisive role in the union of the tribes of the Uyγur Khanate were invited to the Northern Desert, which finally swept away the obstacle to the unification of the tribes of the Uyγur Khanate. The perfect combination of Khan Mou Yu with Manichaeism started a new historical stage for the union of the Uyγur tribes. As a result, Khan Mou Yu himself was legendized as the ancestor of the Uyγur people.

Key words: Uyγur; Jiuxing; Mou Yu; Manichaeism

(责任编辑 管 琴)

① 郭家宏:《论英国对印度殖民统治体制的形成及影响》,载《史学集刊》2007 年第 2 期。

② Cf. 森安孝夫:《ウイグル=マニ教史の研究》,pp. 147—160.