

从晚唐五代敦煌“赛袄”探袄教习俗与中国节庆风俗的融合

赵洪娟^{1,2}

(1. 山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100; 2. 青岛科技大学 外语国学院, 山东 青岛 266061)

摘要:自张骞出使西域之后,中国与波斯、粟特等国往来日益频繁,除了经贸间的繁荣昌盛,西域文化及其宗教亦被带入中土,对中国文化,特别是中古时期节日习俗产生了较大影响。晚唐五代袄教“赛袄”仪式节庆与敦煌的地方节庆习俗有了较大融合,在“赛袄”的时间、源起,所支出使用的书画纸、祭神所用酒脯、赛袄节庆时的幻术表演和祈雨仪式的功能意义等方面均有体现。袄教文化一方面受敦煌当地文化影响,很大程度上产生了华化现象,另一方面,其又以民俗文化而非宗教教义的形式在异域存留下来,并对当地民众生活产生了一定影响。袄教习俗礼仪与中国节庆风俗融合的原因及其对中国节日习俗影响的探究,对了解文化交流对节庆习俗的发展改变具有重要意义。

关键词:赛袄;袄教;节庆风俗

中图分类号:C953 **文献标志码:**A **文章编号:**1002-0292(2018)02-0242-09

汉代丝绸之路开通之后,西域文化对中国宗教和文化产生了深刻而广泛影响,这种影响表现在诸多方面。受之影响,中古时期中国节日传统在节日结构、节庆习俗和宗教内涵等方面均呈现诸多变化。元宵节、佛诞节、中元节、腊八节等节日受佛教影响延续至今,但当时与中国往来密切的波斯、粟特等国的宗教,即袄教,对中国节日习俗所产生的影响却鲜有学者关注,其原因在于可资参考的文献资料较为缺乏,译介资料尤为稀少。

一、中原往通西域与袄教入华

中国自古以来就与西域往来密切,丝织品在公元前已经由波斯输送到希腊、罗马,波斯是横贯欧亚大陆的要塞之地,是中国与欧洲和西亚贸易的周转中心。自北魏至西魏废帝二年,波斯十多次派使团出访中国,除官方互派遣使外,波斯、粟特等西域之地同中国的民间贸易、迁徙之事亦极为兴盛,极大促进了两地经济文化交流。据《册府元龟》记载,自唐贞观至天宝年间,波斯遣使入唐的次数多达20余次,长安有大量波斯人居住,而“西市波斯胡”则指

波斯袄教徒。袄教即琐罗亚斯德教,在公元前6世纪至公元前4世纪时,为波斯阿契美尼德时期国教,该教崇尚日月光火水,奉阿胡拉·马自达为最高神,而火是该教最高神的象征,通过圣火崇拜即可与最高神祇进行交流,该教又被称为拜火教。琐罗亚斯德的中译文又有苏鲁支、查拉图斯特^①等不同称呼。魏晋南北朝时中国称琐罗亚斯德教为胡天教,其神祇为胡神,唐朝始有“袄,胡神也,从示元声,火干切”^{[1]9}。自此胡天教改称袄教,胡神又称袄神。关于火袄教传入中国的时间,陈垣在《袄教入中国考》^{[2]303}一文考证认为,“火袄之名闻中国,自北魏南梁始”,即公元6世纪初;林悟殊认为,火袄传入中国最晚在5世纪中叶,比陈垣的考证早半个多世纪^{[3]105-122};荣新江通过论证各种文献考古资料,发现火袄教始入中国的时间应该在4世纪初^{[4]247-268}。对袄教始入中国时间此处不作过多辨析,仅就其对中国民众生活和节日习俗的影响进行探究。袄教传入中国后,受到北魏、北齐、北周等朝统治者的支持和信奉。到唐朝时,拜胡天、事胡俗之行为犹盛^②。

作者简介:赵洪娟,女,山东大学儒学高等研究院博士研究生,青岛科技大学讲师,主要研究方向为民间文学、民俗学和丝路文化。

基金项目:2017年教育部人文社会科学研究青年基金项目“外来宗教与中古节日风俗嬗变”(项目编号:17YJC770045)阶段性成果。

唐以后,“两京及碛西诸州火袄岁再祀而禁民祈祭”^{[5]1195},而唐武宗会昌五年845年灭佛,袄教也一并连带,“勒大秦穆护、袄三千余人还俗”^{[6]606},而这被勒令还俗的穆护袄“主要指袄教祭司,不包括普通教徒”^{[7]286},可见当时袄教人数之多。而之后袄教及袄祠祭祀功能又逐渐恢复。宋时,张邦基在《墨庄漫录》中记载:“东京城北有袄庙。袄神本出西域,盖胡神也,与大秦穆护同入中国,俗以火神祠之。京师人畏其威灵,甚重之。”^{[8]110}说明此时京师之人已因为袄神的灵验性,对袄教极其崇信。而《宋史·礼志五》记载宋代祈雨之礼时曰:“诸神祠、天齐、五龙用中祠,袄祠、城隍用羊一,八筵,八豆。”^{[9]2501}由此可知,袄教不但没有被废除,反而因其灵验性受到重视,而且袄祠还参与了官方的降雨祈报,说明袄祠与其他诸神祠具有同样重要地位,袄教已进入中原官方礼祭。至元代时,关于袄神、袄庙的祭祀礼仪的记录不多,但《袄神急》、《火烧袄庙》等元曲曲目中多有记载,大概此时西域袄神及袄神庙已逐渐融入中土,变成后来百姓在火神庙中祭祀的火神了。

然而,近年来学界广泛认为,袄教入华的主要载体是大量进入中土的粟特人群,而非波斯人。中亚的粟特和花刺子模等地区很早就开始信奉琐罗亚斯德教^{[10]220-228},因“西域诸胡事火袄者,皆诣波斯受法焉”^{[6]5311}。但实际上,学者们认为,粟特人所信奉的琐罗亚斯德教和波斯正统的琐罗亚斯德教是有较大区别的。蔡鸿生认为,二者的区别可从神谱、形象和葬仪上进行分析:首先,从神谱上看,粟特袄教是多神教崇拜,可同时供奉多个神祇,而正统的琐罗亚斯德教则是一神教信仰;从形象上看,波斯正统琐罗亚斯德教没有偶像崇拜,但粟特袄教有木偶、陶偶等可供奉偶像;从葬仪上看波斯琐罗亚斯德教实行的是天葬,粟特袄教则将尸骨放入骨瓮之中^{[11]10-13}。此外,林悟殊认为粟特系的袄教,保留了阿契美尼德王朝时期琐罗亚斯德教的残存,尤其是萨满教的成分,其在中国社会的影响亦表现得最明显^③。张小贵则指出,粟特地区的袄神崇拜有偶像、画像与无像等多种形态,反映了粟特地区袄神崇拜的多元化的特点^{[12]115-126;63}。

但无论是正统的波斯系琐罗亚斯德教还是粟特系袄教,其入华之始,并没有像摩尼教、景教、基督教等宗教一般用完整的教义进行传教,所以汉文经典中亦没有其教义和宣传教义活动的记载。但实际上,虽然琐罗亚斯德僧侣未以其完整的宗教体系来影响中国社会,但由于其信徒,尤其是粟特信徒大量

移居中土,其祈祭活动,作为一种胡俗影响了汉人,并为汉人所接受,遂使袄神崇拜成为中国古代民间信仰之一^{[13]202-222;316}。至于胡俗,林悟殊认为,是“西域胡人对该等神的崇拜,世代相袭,无意识中已成为习俗,是为胡人之民俗,古代汉人称之为胡俗”^{[13]202-222;331-332}。

二、敦煌“赛袄”节礼的袄教源流

在探讨“赛袄”节庆的源流之前,首先要对“赛袄”意义有一个明确的考量和认定,即何谓“赛袄”。对此,姜伯勤曾给其下过一个明确的定义:赛袄是一种对袄神神主的祭祀活动,有祈福、酒宴、歌舞、幻术、化妆游行等盛大场面,是粟特商胡“琵琶鼓笛,酣歌醉舞”的娱神兼娱乐活动^{[14]499}。从字面意义上分析,“赛”字其本意之一为“行祭礼以酬神”。《史记·封禅书》中有记“冬赛祷祠”,《索隐》则曰:“赛谓报神福也。”而“袄”亦应是袄教之神主,所以“赛袄”是对袄神神主行祭祀之礼以对其酬谢的一种仪式行为。但“赛袄”所赛之神是一神还是多神?其在西域之地是否有同样类似的酬神娱神仪式节礼?若有之,中土赛袄与西域赛袄有何区别?若西域之地本无此类节庆活动,那它又是如何产生、立足于中土敦煌之地呢?笔者通过对敦煌文献中关于“赛袄”的记载,对上述问题进行梳理,以期发现赛袄的节俗源流。

在归义军时期,敦煌地区的袄神信仰已极为兴盛,赛袄俨然已成为一种当地民俗,其主要原因是敦煌地区有大量的粟特人聚居于此。池田温撰文指出,在敦煌县城东面五百米左右的城居粟特人聚落被称之为安城。在唐王朝统治下,它被编为从化乡。在8世纪中叶,大约有300户,共1400名居民,聚落里建有袄神神殿,这还是他们的崇拜物^{[15]202}。如此众多的粟特袄教徒聚居敦煌,并独自形成为1个乡,且乡中有袄祠,每年在一定时期举行酬神祭祀的赛袄活动便可谓自然之事。当时归义军官府还把赛袄作为一项公共事业列为官府常例支出^[16]。从文献记载的赛袄所用纸张、酒脯支出可窥知其状况。P.3569号背《唐光启三年(887年)四月为官酒户马三娘、龙粉堆支酒本和算会牒》记载:

四月十四日夏季赛袄用酒四瓮。四月十四日夏赛袄用。

P.4640(巴黎藏本)敦煌文书《唐己未年至辛酉年(899—901)归义军衙内破用布纸历》详细记载了这段时间,赛袄支用画纸的情况。己未年(899年):
(七月)二十五日,又同支赛袄画纸三十张。

(十月)五日,支赛袄书画纸三十张。

庚申年(900年):

(正月)十三日,支与赛袄画纸三十张。

(四月)八日,赛袄支画纸三十张。

(四月)十六日,又赛袄画纸三十张。

(七月)九日,赛袄用画纸三十张。

(十月)九日,支与赛袄画纸三十张。

辛酉年(901年):

(正月)十一日,赛袄支画纸三十张。

(二月)二十一日,赛袄支画纸三十张。

(三月)三日,东水池及诸处赛袄用粗纸壹张。

(四月)十三日,赛袄用纸三十张。

又据 P. 2629《归义军衙内酒破历》(964年)记载:

(四月)二十日,城东袄神酒两瓮。

(七月)十日,城东袄赛神酒两瓮。

S1366《归义军衙内油面破历》(980年)载:

(四月)十七日,准旧城东袄赛神用神(食)五十七分,灯油一升,妙面二斗,灌肠(面)九升

从以上关于赛袄活动的文献记载来看,赛袄时间除个别年份有所例外之外(如辛酉年的二月和三月),其举行时间主要为每年的一月、四月、七月、十月,且在个别年份,如庚申年,一个月还有两次支出画纸举行赛袄的记载。为什么赛袄会固定在每年的这4个月份呢,其源起为何?赛袄所用画纸、酒脯、油、面等祭品是完全中国化的内容,还是具有西域风俗?对此,张广达先生曾撰文指出,敦煌赛袄仪式实际上对应的是琐罗亚斯德教的 Afrinagan 仪式,即一种祈祷感恩礼仪^{[17]175-186}。据考,Afrinagan 主要有三种含义,一为琐罗亚斯德教徒的一种祈祷仪式,二为阿维斯塔中的祈祷文,三为一种盛装生活的罐子器皿。此外,在 Afrinagan 仪式中,鲜花具有极其重要的作用,因而这个仪式又称为鲜花仪式^{[18]315},但相比其作为仪式的这种含义,Afrinagan 主要被看作是琐罗亚斯德教徒的祈祷文。再者,作为 Afrinagan 的祈祷仪式的举行并没有固定的时间限制,也没有在季节转变之时一定要举行此祈祷仪式的强制性规定。又因真正的袄教徒每天需祈祷5次,Afrinagan 的祈祷仪式一日也可多次举行,所以不论将 Afrinagan 看作是祈祷文,还是祈祷仪式,其在一定时间、时期内被反复吟诵或举行当是必然之举,这很难与基本固定在每年一月、四月、七月、十月,一年仅举行数次的“赛袄”联系在一起,将二者直接对应似有些不妥。通过对比考证西文资料,笔者认为,“赛袄”

其实是西域袄教徒在中土举行的祭祀神灵的节日,因为赛袄在特定的日期举行,有特定的祭祀或纪念的对象,以及人们相沿成习的仪式性的、社交性的以及娱乐性的活动;人类学家把宗教活动称为仪式,举行节日庆典就是举行正式的公众仪式,欢庆、纪念一些超人的神祇^{[19]254-284},所以赛袄的真正来源应为袄教徒的庆祝日,这种庆祝日即为伽罕巴尔节 Gahanbar(在粟特即为 Agham 节),它被袄教徒认为是最为神圣的宗教节日。

首先,从赛袄与伽罕巴尔节节庆时间上看,二者极度契合。波斯琐罗亚斯德教的伽罕巴尔节一年共有6个,这6个节日与诺鲁孜节一起组成了琐罗亚斯德教节庆的主要框架^{[20]33}。每个伽罕巴尔节持续五天,最后一天达到高潮。这6个伽罕巴尔节依次是:仲春节,献给天空及其保护神;仲夏季节,献给水及其保护神;收谷神,献给大地及其保护神;返家节,献给植物及其保护神;仲冬节,献给动物及其保护神;万灵节,献给人类及其保护神阿胡拉·马自达^{[7]70}。这6个节日庆祝的时间分别为每年的二月、四月、六月、七月、十月以及每年新旧岁交替时期。

此外,居住在阿姆河上游的花刺子模人也是琐罗亚斯德教的崇奉者,其每年亦有6个与其宗教相关的节日,即为具有花刺子模当地特征的酬神节庆“伽罕巴尔”节。据比鲁尼考证,花刺子模人使用的历法与波斯人有所差异,但与粟特人相同,根据花刺子模历法他们庆祝这6个节日的时间分别是一月、四月、五月、七月、十月^{[10]220-222}。波斯人和花刺子模人庆祝伽罕巴尔节的共同月份为一月、四月、七月和十月。对比于波斯人和花刺子模人的伽罕巴尔节,敦煌地区每年一月、四月、七月、十月的赛袄节庆,除次数不足6次外,其余4次在时间月份上与波斯和花刺子模的宗教节日的吻合度极高,敦煌的赛袄可谓琐罗亚斯德教仲春节、仲夏节、仲秋节(收谷节)、仲冬节在中土的体现。

若赛袄节确为琐罗亚斯德教的伽罕巴尔节在中土的变异表现,那为何其每年举办的次数不足6次呢?是文献记载,还是袄教传入中国后与中国民俗文化环境出现磨合有关呢?事实另有其因。前文已论述,根据学者考证,袄教实则是由往来于西域与中国的粟特人带入,粟特袄教和正统的琐罗亚斯德教有较大不同,因而粟特人的酬神节日“伽罕巴尔”与波斯等地也有所区别。比鲁尼在调查研究粟特地区的节日习俗时发现,粟特人每年都要举行4次酬神盛宴庆典 Agham 节,Agham 节是其最为隆重的祭神

节日,每次粟特信徒都要准备极为丰盛的酒脯、美食以酬谢供奉其祆神神主^{[10]221}。粟特人的 Agham 酬神节实际上就是具有粟特祆教特色的波斯琐罗亚斯德教的“伽罕巴尔”节。粟特人举行 Agham 节庆的时间分别为每年的一月、四月、七月和十一月,仅为4次,这就充分解释了为何唐五代之时敦煌的赛祆节庆每年举行的次数不足6次,且时间大多在每年的一月、四月、七月和十月的原因了。至于粟特每年最后一次 Agham 节在十一月而非十月的原因,因粟特历法中的十月要举行为期十天的盛大宴会,是其极为隆重的节日,也具有酬神性质;在其进入中土后,受中国“立冬十月为节”的传统习俗的影响,又因 Agham 节与农业季节性的密切关联,故而将其神圣隆重的十一月酬神节日提前与中国十月的冬日节庆融合在一起庆贺亦不难理解。

其次,从赛祆支取的30张画纸看其节庆源流。据敦煌文书记载可知,赛祆节庆时每次支取的画纸数量均为30张,为何要支取30张画纸,其用意又为何呢?比鲁尼在《古代民族编年史》一书中记载了在第二次萨珊历法改革之后,公元6世纪到11世纪波斯、粟特、花剌子模等地的琐罗亚斯德教的节日,同时通过他对波斯、粟特等地的祆教历法研究可知,波斯每年有12个月,每个月有30天。每月的30日均有一位神灵守护,且每日都有其自己的名字,除每月的8号、15号、23号这三天的名字一致,其余之日均由不同神灵守护。而粟特历法和波斯历法仅为新年的起始时间不同,其他无异,粟特的历法每年也是12个月,每月30天,每日由一位神灵护佑,总共360天;而每年余出的另外5天被粟特人放在了年末,即以第6天也就是波斯月的一月六号作为新年的第一天,而波斯人则把多余的5天放在八月之后,这是二者历法的最大区别,所以粟特人的时间直到九月份才能与波斯人一致对应起来^{[10]53-58}。此外,琐罗亚斯德教一年有6个伽罕巴尔,每个持续5天^{[10]205},总和的祭祀天数为30天。粟特祆教徒在中国敦煌举行赛祆节庆时所支取的30张画纸就是为了祭祀护佑其每月三十日平安康乐的神祇,因“赛神活动中,每次约需画纸三十张素写祆神神主”^{[14]499},这与粟特祆教徒 Agham 节时以纸画或塑像形式祭拜祆神神祇功能类似。

关于每次赛祆所支出的30张画纸的用途,学者多有讨论。张小贵认为,“原本在祆神庙中供奉的祆画,到了唐末五代,为当地百姓赛祆所用”^{[12]75}。即认为赛祆画纸用来画祆教神主神像。这种论证主

要源于“火祆庙中有素书形像无数,有祆主翟盘陀者,高昌未破以前,盘陀因入朝至京,即下祆神”(S. 367《沙州伊州地志》),这火神庙中的素书即为画有祆神神像的素画。姚崇新也认为这30张书画纸是“用于画神的空白纸”^{[21]150}。关于所画神祇的具体形象,有学者根据仅存的,现藏于法国国立图书馆,编号为P. 4518(24)的祆教女神绘画^{[22]288④},认为纸上的白画(两位女神画像)用于赛祆^{[14]499},所以每次支出的画纸应该都是绘画类似形式的祆神神祇。谭蝉雪则认为,赛祆所用书画纸不是以白纸作画,画上没有所要祭祀的神像,因其每次使用数量巨大,一次就用几十张,这些画纸应该是雕版印制而成的书像,被称为纸马或甲马^{[23]57-62}。但实际上,每次赛祆之时均需将此30张书画纸燃烧焚尽,以借此进行人神间的沟通,这也是每次赛祆时为何需要重新支出新的30张画纸的原因。不管这些画纸上的图像是印刷而成还是每次新绘而成,从其用后便被焚烧的行为上看,其功能相当于纸马或甲马,即在祭祀祈祷之时向神灵传递信息,为人神沟通的工具。关于纸马的记载,最早见于《东京梦华录》:“土庶闾塞。诸门纸马铺。皆于当街。用纸衮叠成楼阁之状。”^{[24]178}又《梦粱录》载:“岁旦在迩,铺席有货画门神,桃符迎春牌儿,纸马铺印锤馗财马回头马等,馈与主顾。”^{[25]48}宋朝时纸马在民间信仰和礼俗之中已经非常流行。而关于纸马或甲马的确切陈述,虞兆隆《天香楼偶得·马字寓用》曰:“俗于纸上画神佛像,涂以红黄彩色而祭赛之,祭毕焚化,谓之甲马。以此纸为神佛之所凭依,似乎马也。”^{[26]493}把这种纸上画神像的人神沟通凭据称为纸马或甲马,可知古人对马的敬重与爱护,又因西域之地盛产良马,而“到了唐代,人们对于骏马尤其是优良大宛汗血马的追求,已达到了狂热与痴迷的程度”^[27]。因此可知祆教赛祆画纸与纸马之间关联密切。综上所述,唐末五代祆教徒赛祆时支出书画纸绘制神像以及将其焚烧的做法是宋时流行的纸马的最初形式和功能,或为纸马之最初来源。

此外,由于粟特是重商民族,常常行走在途中,为保平安,他们常常需要在途中的祆祠或路边向祆神祷告。据博伊斯教授考证,在琐罗亚斯德教中有路人保护神,保护往来行人平安^{[28]70}。来往行人常常在祆祠或路边向其祈拜以求平安。粟特祆教崇尚偶像崇拜,用木偶、陶偶、壁画、纸画绘制祆神画像进行祭祀崇拜,是其常见之举,当其行走在行商途中为保平安必会途中祈赛,但因木偶、陶偶、壁画不便携

带,纸绘神祇画像便为其外出携带之首选。谭蝉雪指出赛祇画纸一为当地祈赛所用,二为路上“上神”(供奉神灵),外出祈赛所用^{[23]57-62}。所以行走在途中的祇教徒商人每遇祇神庙便会将画纸拿出来进行祈拜。据马尔夏克考证,粟特祇教的最高神祇不是阿胡拉·马自达,而是娜娜女神^{[29]39},所以不知何种原因留存下来的,目前仅存的,古时赛祇所用的P.4518(24)白画上绘有娜娜女神像便是最好的佐证。关于赛祇之时焚烧画纸的原因,则是与祇教的崇火信仰有关。祇教又称拜火教,火是其最高神祇的象征,信徒通过圣火与神祇进行交流。在西域波斯、粟特等地,在祇教徒的酬神节庆期间,教徒要在祭司的主持下,围着火坛祈祷,聆听诵经,并将圣火灰涂在自己的额角,以得到神灵保护,祈求平安幸福。粟特祇教徒在敦煌举行赛祇节庆时,则通过燃烧的书画纸达到人神沟通的目的。当然,据敦煌文献记载,在赛祇的同一时期,当地官方也会支出书画纸来祈赛本土地方神祇,但相比于香火旺盛的祇祠,一年四季均进行祈赛的赛祇活动来说,任何一位地方神祇的祭祀都没有如赛祇节庆这般频繁和兴盛,也没有如赛祇一般有大量书画纸输出的记载。所以,从文化传播的角度看,是粟特祇教的酬神节庆习俗在一定程度上对中土的赛神习俗产生了影响,将其烧火焚纸与神灵沟通的方式带入中土。如林悟殊所言,祭祀活动作为胡俗的一个重要内容,像其他胡俗那样必定对汉人有所影响,如果我们承认唐代有很多汉人胡化,那么我们也就得正视祇神崇拜作为胡俗的东西,不可避免地会被汉人或多或少地接受^{[13]202-222;331-332}。

再次,祇教伽罕巴尔节(粟特的 Agham 节)时同样需要用佳肴和酒脯来祭祀神灵。姚崇新根据敦煌赛祇所用祭品,如画纸、油、面、酒脯等物品与当时敦煌赛其他神祇所用祭品相似,认为,“赛祇是按中国本土的赛神礼仪进行的,与纯粹意义上的祇教祭祀已不是一回事”^{[21]152}。但实际上,据比鲁尼的考证记载,粟特祇教徒在其本土的酬神节庆时会用面粉、黄油和糖制作精美食物,会向神祇供奉葡萄并饮用酒,亦会举行盛宴^{[10]220-222},这与其在中土的赛祇仪式和祭品几无差异。若说敦煌的“赛祇”与其在西域本土的酬神节庆,从宗教意义看二者有所差别可能为事实,但认为其是按“中国本土的赛神礼仪进行的”未免不大恰当,毕竟从供品供祀的角度看,祇教徒在粟特和敦煌的酬神供品差别不大。

因此,从赛祇每年举行的次数、时间月份和供奉神祇的供品等方面分析,晚唐五代的敦煌“赛祇”节

庆应源于其在西域本土的宗教庆祝节庆伽罕巴尔节 Gahanbar(在粟特为 Agham 节),当其在在中土落地扎根时虽没能在宗教教义上有太多明显体现,但其节庆习俗保留完整,未发生多大变化,并在一定程度上对中国本土的赛神习俗产生了一定影响。

三、敦煌“赛祇”节庆的仪式功能与中土风俗的融合

赛祇节庆与中国本土习俗相融合的表现可通过其幻术表演和祇庙祈雨仪式功能得以展现。林悟殊指出,祇神崇拜融合了中国的传统风俗、当地民俗信仰、西域胡俗、佛教礼仪而成^{[13]202-222;105-122}。实际上,祇教能在中土以某种方式生存下来,主要是因为它本身的仪式功能的作用。

(一) 神奇的祇教幻术表演

赛祇作为一种酬神的节庆活动,除焚纸祈福,酒宴庆贺之外,还有歌舞、幻术、化妆游行等盛大场面,是娱神兼娱乐活动。西域幻术为祇神的下神活动,是粟特文化的一种,不但在宗教节庆活动中进行表演,而且在民众的大型聚会中也有展现^{[30]295-297}。官方的敦煌文书中关于赛祇活动中幻术、游行等内容的记载并十分多见,已知敦煌 S.367《沙州伊州地志》记:“火祇庙,中有素书形像无数。有祇主翟盘陀者,高昌未破以前,盘陀因朝至京,即下祇神,以利刀刺腹,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,气息奄七日,即平复如旧。”但唐宋时期的文人笔记及其他文献中对其却多有涉及。唐张鷟笔记《朝野僉载》卷三记载:“河南府立德坊及南市西坊皆有胡祇神庙。每岁商胡祈福,烹猪羊,琵琶鼓笛,酣歌醉舞。酹神之后,募一胡为祇主,看者施钱并与之。其祇主取一横刀,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,喷水呪之,平复如故。此盖西域之幻法也。”“凉州祇神祠,至祈祷日祇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。至西祇神前舞一曲即却,至旧祇所乃拔钉,无所损。卧十余日,平复如故。莫知其所以然也。”^{[31]64-65}宋董道《广川画跋》亦有记:“立祠颂政坊,常有番人奉事。聚火咒诅,奇幻变怪,至有出腹决肠,吞火蹈刃。”^{[32]27}唐宋文献资料中记载的幻术就是胡人在酬神祈福的节庆时所进行的奇异幻术表演,而且伴随着这种幻术表演的是酒宴歌舞等狂欢性质的庙会活动。而且文献中的“看者施钱并与之”也说明此时的祇神祈福节庆活动并不仅限于祇教徒参加,汉族

百姓亦可观看,并施与钱财,说明了祆教仪式活动与当地民众间的融合互动。

粟特民族在节庆期间举办庙会的习俗亦由来已久,根据比鲁尼对粟特地区在公元7世纪到10世纪时的节庆资料的考察发现,粟特人在每年的五月、十月、十二月都要举行为期7天左右的大型庙会,其庙会商贾云集、热闹非凡^{[10]220-222}。随着大量粟特商人往来中土以及赛祆节庆活动逐渐被纳入官方祭祀体系,粟特人在其节庆庙会中的各种幻术表演亦逐渐融入汉族的节庆演出了。《东京梦华录》描述了当时卞京城节庆期间的百戏“又爆仗响,有烟火就涌出,人面不相睹,烟中有七人,皆披发文身,着青纱短后之衣锦……执真刀,互相格斗击刺,作破面剖心之势,谓之‘七圣刀’”^⑤。

后来随着赛祆节庆习俗与中国的节日庆祝和百姓生活的融合及相互影响,令人惊异而神奇的西域幻术表演因其神秘性和观赏性被当地百姓所接受,进而被运用到汉人的各节日及庙会表演中,极大地丰富了中国百姓的节庆生活。据考证,在陕西宝鸡、咸阳等地仍保留着在年节时进行的、用来降妖除魔的“血社火”表演,这种表演就是古代祆教幻术表演的留存^[33]。因古时此处曾有大量粟特人聚居于此,其在节庆时的幻术表演被当地民众所接受并留存下来。笔者对广东潮州、澄海等地的乩童表演进行了调查研究,发现潮汕地区的乩童表演与陕西的“血社火”形式内容大同小异,特别是潮州地区的“武乩”就形式和内容而言,与陕西地区的“血社火”极为相似,而澄海地区的“文乩”则是一种非惊悚性的降妖除魔、祈愿美好的表演仪式。当地居民认为他们的“武乩”习俗可能是当年迁徙之时从中原或福建地区携带而来^⑥,因在唐宋时期河南等地的大量移民移居潮汕,遂将中原丰富多彩的文化带入粤东地区,这恰好与张鷟《朝野金载》记载的祆教徒在河南府附近的祆祠“刺腹决肠”的表演互为佐证。此外,在福建宁化夏坊村,每年的正月十三都要举行“七圣祖师巡游”仪式。朱靖江通过对本村七圣祖师所展现的“钢锯贯顶、屠刀切颊、尖刀破腹、匕首穿腕”仪式形象的探究考证,发现其具有鲜明的祆教因素,是中古时期粟特幻术表演在此地的生根留存^[34]。此后,由于大量潮汕移民移居台湾,现在台湾台南等地区的乩童仪式仍较为流行。由此体现了一种文化习俗的传播、传承及对当地文化和民众生活的影响作用。

(二) 赛祆的祈雨功能

敦煌文献 P. 2005《沙州都督府图经》记载:“土

地神。右在州南一里,立舍,画神主……风博神。右在州西北五十步,立舍,画神主……雨师神。右在州东二里,立舍,画神主……祆神。右在州东一里。立舍,画神主……”^{[35]43}由此记载可知祆神的地位与土地神、风神和雨神的地位同等重要,并列存之,融入了当时中国的民间信仰体系,而且祆神与风伯、雨师等神祇能在地位上并驾齐驱,说明他们在神祇功能上具有相似之处。因雨师、风伯主要为祈雨降水之神,所以我们可知祆神在此处的功能亦为降水之用。敦煌写本《沙州敦煌古迹廿咏并序》之《安城祆咏》有记:“板筑安城日,神祠与此兴。一州祈景祚,万类仰休徵。苹藻来无乏,精灵若有凭。更有零祭处,朝夕酒如绳。”^{[36]209}此处零祭即为祈雨之意,因有“大零者何?旱祭也。难者曰:大旱零祭而请雨,大水鸣鼓而攻社,天地之所为、阴阳之所起也”^{[37]96},又有“零祭天求雨也”^{[38]470}等均充分说明零祭的意义、功能。《安城祆咏》主要讲的是祆神庙中的祈雨仪式,诗中的“更有零祭处,朝夕酒如绳”一句,意指在祈求祆神降雨的地方,用于祈雨的酒脯非常充足,从不间断,充分说明了祆神具有管理雨露降水的功能。《宋会要辑稿》记载:“国朝凡水旱灾异,有祈报之礼。祈用酒、脯、醢,报如常祀……京城……五龙堂、城隍庙、祆祠……以上并敕建遣官……大中祥符二年二月诏:如闻近岁命官祈雨……又诸神祠,天齐、五龙用中祠例,祆祠、城隍用羊,八簋,八豆。”^{[39]733-736}《宋史·礼志》有“诸神祠、天齐、五龙用中祠,祆祠、城隍用羊一、八簋、八豆”的祈雨记载^{[40]2501}。由此说明了祆祠的祈雨功能,更说明在祆庙祈祀祆神降雨的活动记述已进入官方祀典。

为什么要将祆神庙中之祆神纳入中土的祈雨对象呢?池田温指出:“祆祠之所以能成为祈雨的场所,推察其起因,也是基于祆教祭火坛的存在。燃火飞烟是祈雨普遍举行的仪式。而祆神圣火坛上经常焰起烟生,自然会被人们视为灵验显著的祈雨场所。”^{[41]5-6}实际上,西域之人对雨、水的重视、珍惜情节由来已久,主要原因则为波斯、粟特、花刺子模等国地处中亚一带,雨水较少,气候干旱,当地人们对水的渴望尤其强烈。根据比鲁尼在《古代民族编年史》中的考证记载,几乎地处中亚地区的波斯粟特等地的所有节日都与水有着密切关联,如诺鲁孜节时,比鲁尼就讲述了一个关于诺鲁孜节洒水习俗的故事:

所罗门命令风载他前行,于是风听令照办。然后所罗门遇到一只小燕子,燕子说:“王啊,我的鸟

窝里有几只小小的蛋,请您绕行切勿撞碎它们。”所罗门因此照做,当他回到地面时,这只小燕子用它的喙衔了一些水洒在了所罗门王面前,并献给他一只蚱蜢的脚作为礼物。

这就是诺鲁孜节洒水及送礼物的由来。

此外,比鲁尼还考证了诺鲁孜节时其他与水相关的习俗,如相互泼水以祈求好的兆头;用水清洗自己可以驱除污秽带来好运,同时也表达了对掌控水的神祇的崇敬。另外,四月大多数祆教节日都以雨、水为核心。这些节日一般都是以水的守护神的名字来命名的,例如流水之神霍尔达德(Khordaud)、江河女神娜希德(Naheed)、雨神蒂什塔尔(Tishtar)。这些节日的主要仪式是赞扬水神对水的保护。鉴于此目的,人们一般都在水边庆祝此节日,例如小溪边、小河边、瀑布边、泉水边、河边以及湖边等,人们在这些地方清洗身体、游泳,相互泼水或在水边嬉戏。根据祆教习俗文化,水是自然界非常神圣的物质,人们必须要一直精心保护水的干净与纯洁。这种观点最初体现在《阿维斯塔》中,它时刻提醒人们水的重要性及用合理的方式以保持水的洁净。在《阿维斯塔》中那首最古老、最长篇、最迷人的赞美诗就是献给江河女神纳希德的。

因此,在祆庙中祆教徒酬神祭祀祆神的一个最重要的目的便是祈求降雨,保证当年雨水充足,作物丰收。同样,处于中国西北地区的敦煌一带,环境气候特征与中亚波斯、粟特等地区有极为相似之处,降水较少,气候干旱,当时百姓希望用各种他们认为灵验的、所能得知的方式方法进行祈雨活动。而祆教因为“祆神本出西域,盖胡神也,与大秦穆护同入中国,俗以火神祠之。京师人畏其威灵,甚重之”的灵验性,祆神又有降雨之神能,而且祆教是以民俗而非宗教教义传播的方式与中国民众生活相融合,其风俗极易为中国民众所接受,因而祆教的赛祆祈雨习俗自然容易在中国找到扎根延续的土壤,祆神亦很容易进入与风神、雨神并列的地方神祇行列中去,从而进入官方祭祀系统。

四、结 语

通过对中原往通西域和祆教入华的考证,对赛祆活动的节庆源流的探索以及对敦煌“赛祆”节庆中的幻术表演和祈雨仪式与中土风俗融合的分析考量,发现赛祆这种节庆活动进入中土后实际上依然较为完整地保留了其原有的仪式习俗,因其习俗独特的功效性、灵验性和易于接受性,符合当时官方以及民众的接受需求,故而在敦煌地区,祆教在当时作

为一种民俗存在下来,而非是一种独特的具有一定教义经典的宗教。如林悟殊所言:“祆神崇拜及伴随这一崇拜的各种活动只要有大量民众,无论胡人或汉人认同上接受,就不会因专职僧侣的还俗而销声匿迹。”^{[13]202-222;340}这一点恰在元曲中有所体现,元曲中有大量关于祆神和祆神庙的记载,这种记载恰好说明祆神信仰至少在宋朝时期仍然是流行的,否则不会在其之后的元代有诸多关于祆教内容的记述。也由此可知唐会昌年间废除祆祠,穆护还俗并未对祆教产生太大的影响,因为其是以一种民俗文化活动融入到当地民众生活中去的。

当祆教的祈雨仪式被纳入中原官方的祈雨活动之后,我们知道祆教神灵此时与中国本土的地方神祇已经融为一体了,祆教通过祈雨的民俗功能和作用融入中国本土,从而保持其存在性,而不像其他宗教一样,通过教义来影响民众的思想,所以说这是无教义经典的祆教在异域他乡的一种独特的生存方式,若其不以民俗的方式融入当地民众生活,获得官府的认可,以其不传教的特点来说,它很快会在异文化中消失殒没,但其转变为与土地神、风神、河神等地方神灵一样功能的神灵,且进入官方祭祀系统,得到官府认可后其存在亦得到了保证。

赛祆的仪式习俗不但逐渐与当地民众的生活融为一体,而且还对民众的节庆生活产生了巨大影响,丰富了民众的精神文化生活,尤其是幻术、歌舞表演不但在中国留存下来,而且随着各种改造发展,逐渐成为诸多地区年节期间庙会表演的主要形式,陕西地区的血社火,潮汕地区的乩童即是最好的例证。约翰·贝利的文化适应理论认为,文化适应中的个体在某些方面已经被主流文化同化,但是另一方面却仍然受原来的文化的影响^{[42]345-383},对此,赛祆节庆的中国化及其对中国民俗生活的影响则是最好的说明。我们知道赛祆活动进入中国后,祆神与中国本土神祇融为一体,进入官方的祭祀体系,祆祠与中国其他神祠也具有了同等重要的地位,赛祆的祭祀仪式也在一定程度上开始华化,但不可否认的是,赛祆的仪式活动也在一定程度上对中国民众的生活产生了较多影响,其民俗被中国民众所接受,进而变成了后来中国民俗文化的一部分。

注释:

①[宋]释赞宁《大宋僧史略》;[宋]释志磐《佛祖统纪》;[清]文廷式《纯常子枝语》中均将琐罗亚斯德译为苏鲁支。

②[宋元]马端临《文献通考》(卷九十郊社考二十三,中华书局,1986年,第927页)记载:“北齐后主末年,祭非其鬼,至雨躬自鼓舞,以事胡天。邺中遂多淫祠,此风逮唐不绝。”《太平广记》卷二百八十五幻术二,北京:中华书局,1995年,第2517页)又有记:“唐河南府立德坊及南市西坊皆有胡妖神庙。每岁,商胡祈福,烹猪杀羊,琵琶鼓笛,酣歌醉舞。”又有《后汉书疏证》载([清]沈钦韩,《后汉书疏证》卷十一,清光绪二十六年浙江官书局刻本,第239页):“通典武德四年,置袄祠及萨宝府袄正等官,常有群胡奉事取火咒诅。”说明唐朝时不但有胡人去袄祠拜火祈福,而且还专门设置了袄正等官职,以管理胡人各种事物及宗教,可推知当时胡人人数之众多。

③阿契美尼德时期的琐罗亚斯德教是崇奉偶像的,与后期的无偶像崇拜有所区别。

④饶宗颐先生的《敦煌白画》,对其解释为:绘二女相向坐,带间略施浅绛,颜微著赭色,颊涂两晕,余皆白描。一女手持蛇蝎,侧有一犬伸舌,舌设朱色。一女奉杯盘,盘中有犬。纸本已污损,悬挂之带尚存。

⑤七圣刀为西域幻术,对此蔡鸿生先生专门著文进行了论述,详见《蔡鸿生史学文编》,广东人民出版社,2014年,第57—59页。

⑥2017年2月和7月笔者对潮州、澄海、汕头、揭阳、南澳等地的社火进行了实地考察,采访对象主要包括卢喜君(潮州市区人,46岁),江文花(潮州饶安县,66岁),余武节(澄海人,54岁)等。

参考文献:

- [1][东汉]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [2]陈垣.陈垣学术论文集[M].北京:中华书局,1980.
- [3]林悟殊.波斯拜火教与中古中国[M].台北:新文丰出版公司,1995.
- [4]荣新江.中古中国与外来文明[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [5][宋]欧阳修,宋祁.新唐书:卷四十六,志第三十六[M].北京:中华书局,1975.
- [6][后晋]刘昫,等.旧唐书:卷十八上·本纪第十八上[M].北京:中华书局,1975.
- [7]龚方震,晏可佳.袄教史[M].上海:上海社会科学院出版社,1998.
- [8][宋]张邦基.墨庄漫录:卷第四[M].北京:中华书局,2002.
- [9][元]脱脱,等.宋史:卷一百二,志第五十五[M].北京:中华书局,1977.
- [10]Mu ammad ibn A mad Birūnī. The Chronology of Ancient Nations[M]. Translated and edited with notes and index by Dr. Edward Sachau, London: Published for the oriental translation fund of Great Britain and Ireland by William H. Allen and Co., 1879.
- [11]蔡鸿生.“粟特人在中国”的再研讨[C]//学理与

方法——蔡鸿生先生执教中山大学五十周年纪念文集.陈春生主编.香港:博士苑出版社,2007.

[12]张小贵.中古粟特袄神崇拜及源流考辨[J].欧亚学刊,2008(8);张小贵.中古华化袄教考述[M].北京:北京文物出版社,2010.

[13]林悟殊.波斯琐罗亚斯德教与中国古代的袄神崇拜[J].欧亚学刊,1999(1);林悟殊.中古三夷教辩证[M].北京:中华书局,2005.

[14]姜伯勤.敦煌艺术宗教与礼乐文明[M].北京:中国社会科学出版社,1996.

[15]池田温.八世纪中叶敦煌的粟特人聚落[M]//日本学者研究中国史论著选译:第九卷.北京:中华书局,1993.

[16]郑炳林.唐五代敦煌粟特人与归义军政权[J].敦煌研究,1996(4).

[17]Frantz Grenet and Zhang Guangda, The Last Refuge of the Sogdian Religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries[J]. Bulletin of the Asia Institute New Series, Vol. 10, Studies in Honor of Vladimir A. Livshits, 1996.

[18]Dhabhar, B. N. The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others: their version with introduction and notes [M]. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1932.

[19][美]维克多·特纳编.庆典[M].方永德,等,译.上海:上海文艺出版社,1993.

[20]Mary Boyce. Library of religion beliefs and practices [M]. Boston: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979.

[21]姚崇新.敦煌三夷教与中古社会[M].兰州:甘肃教育出版社,2013.

[22]法藏敦煌西域文献:第31册[M].上海:上海古籍出版社,2005.

[23]谭蝉雪.敦煌岁时文化导论[M].台北:新文丰出版社,1998.

[24][宋]孟元老.东京梦华录:卷七[M].邓之诚,注.北京:中华书局,1982.

[25][宋]吴自牧.梦粱录:卷六[M].北京:商务印书馆,1983.

[26][清]虞兆逢.天香楼偶得[M]//丛书集成续编:第90册(子部).上海:上海书店出版社,1994.

[27]马新芳,马元丽.丝绸之路上的骏马传奇[J].中国民族,2016(6).

[28]Mary Boyce. A Persian Stronghold of Zoroastrianism [M]. London: Oxford University Press, 1977.

[29]马尔夏克.突厥人、粟特人和娜娜女神[M].毛铭,译.桂林:漓江出版社,2016.

[30]Jinhua Chen. Philosopher, Practitioner: The Many Lives of Fazang [M]. Leiden: Brill, 2007.

[31][唐]张鷟.朝野僉载:卷三[M].北京:中华书局,1979.

- [32][宋]董道. 广川画跋:卷四[M]. 清十万卷楼丛本影印本.
- [33]李永平. “血社火”历史文化新探[J]. 民俗研究, 2013(3).
- [34]朱靖江. 二郎神崇拜与祆教《七圣刀》遗存比较研究——对福建宁化夏坊村“七圣祖师”源流的再思考[J]. 西南民族大学学报, 2017(10).
- [35]法藏敦煌西域文献:第1册[M]. 上海:上海古籍出版社, 1995.
- [36]法藏敦煌西域文献:第30册[M]. 上海:上海古籍出版社, 2003.
- [37][汉]董仲舒. 春秋繁露精华:卷五[M]. 北京:中华

书局, 1975.

[38]郑玄, 注, 孔颖达, 等, 正义. 礼记注疏:卷第二十四[M]. 台北:艺文印书馆, 2001.

[39][清]徐松. 宋会要辑稿:礼一八之二[M]. 北京:中华书局影印本, 1957.

[40][元]脱脱, 等. 宋史:卷一百二, 志第五十五[M]. 北京:中华书局, 1977.

[41]池田温. 唐研究论文选集[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1999.

[42] John. W. Berry, V. H. Poortinga, M. H. Segall and P. R. Dasen. Cross-cultural psychology: research and applications[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

The Customs Integration between the “Saixian” Customs of the Zoroastrianism and the Chinese Festival customs in Dunhuang during the Late Tang Dynasty and the Five Dynasties

Zhao Hongjuan^{1, 2}

(1. Academy of Confucianism, Shandong University, Jinan Shandong 250100; 2. School of Foreign Languages Qingdao University of Science and Technology, Qingdao Shandong 266061)

Abstract: After Zhang Qian representing the Han Dynasty to the Western Regions, the communications among China, Persia, Sogdiana and other countries frequently. Besides prosperity of their trade and business, the culture and religion also had been brought into China to influence the Chinese culture especially the festival customs in the middle ancient times. The festival ceremony “Saixian” of Zoroastrianism and the local festival customs were integrated largely during the late Tang Dynasty and the Five Dynasties. The integrations include the time, origin, the using of paper, wine and meat, magic show and paying for rainfall. On the one hand the culture of Zoroastrianism had been effected by the local culture and showed Chinese characters, and on the other hand the festival custom of Zoroastrianism had been remained in the foreign area but not the religion. Researching on it is important to understand the developments and the changes of the cultural integrations on the festival customs.

Key Words: Saixian; Zoroastrianism; festival customs

(责任编辑 白洁)