

宋代米芾族源及其信仰

張小貴

提要：本文根據出土墓誌和文獻記載，結合瑣羅亞斯德教禮俗及中古祆教史，對宋四家之一米芾的宗教信仰進行考察。認為其來源於中亞米國，從粟特後裔身份，“火正後人”及“好潔之癖”等方面來看，其保留了祆教某些禮俗的痕迹。當然，隨着米氏在華世代久居，其華化色彩更深，像許多儒士那樣，以佛教為精神寄托。

關鍵詞：粟特 祆教 華化 佛教

米芾(1051—1107)，字元章，為宋代著名書畫家，與蔡襄、蘇軾、黃庭堅並稱為“宋四家”。有關其世系與信仰，學界眾說紛紜。宋人謂其為國初勳貴米信之後；^①其自號楚國鬻熊後人、火正後人

① 陳振孫《直齋書錄解題》卷八曰：“《米氏譜》一卷，奉直大夫米憲錄。蓋國初勳臣米信之後。信五世為芾元章，又三世為憲。”上海古籍出版社，1987年，頁230。又卷一七載：“《寶晉集》十四卷，禮部員外郎襄陽米芾元章撰。其母閭氏，與宣仁后在藩時有舊，故以后恩補試銜入仕。其上世皆武官，蓋國初勳臣米信之後也。視芾為五世孫。酷嗜古法書，家藏二王真迹，故號寶晉齋，蓋由得謝東山、二王各一帖，遂刊置無為，而名齋云。”頁517。另《米襄陽志林》載：“《宗聖譜》云米元章（轉下頁）

“蓋以米即芣也”；^①明代又有人說他是回人。^②而有關米芾的宗教信仰，近代以來學者多採用明人觀點，認為米芾為伊斯蘭教徒。^③1987年馬里千先生發表《米芾民族和宗教信仰的疑問》指出其為火祆教徒。^④1988年羅紹文先生發表《米芾為西域人後裔考》指出米芾為西域佛國後裔，並從米芾印章、好潔、葬俗等方面論證其信祆教，惜所論從簡。^⑤不過，1993年馬里千先生在《祆祠與波斯寺——中西交通史上的一個問題》一文中，否定了把祆教當作瑣羅亞斯德教的提法，隨之否認了前文對米芾宗教信仰的推測。^⑥本文擬在前人研究基礎上，對米芾族源及其宗教信仰作一考察，祈請方家指正。

一 粟特米國後裔

有關米氏族源，見於宋代之諸姓氏書。如南宋鄧名世《古今姓

(接上頁)乃宋初勳臣米信之後，視芾為五世孫，今傳誌皆不載。”見范明泰輯《米襄陽志林》卷一三《考據》，《四庫全書存目叢書》史部(84)，濟南：齊魯書社，1996年，頁495上。

- ① 翁方綱編《米海岳年譜》，叢書集成本，3447冊，頁13。
- ② 范明泰輯《米襄陽志林》卷一二《雜記》，頁487下。
- ③ 桑原鷺藏《隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて》，原刊《內藤博士還曆祝賀支那學論叢》，大正十五年(1926)5月，頁565—660，此據《桑原鷺藏全集》(二)，東京：岩波書店，昭和四十三年(1968)，頁336—338；何建民中譯本《隋唐時代西域人華化考》，原刊《武漢大學文哲季刊》第五卷第二、三、四期，此據單行本，上海：中華書局，1939年，頁91—93；王桐齡中譯本《隋唐時代西域歸化人考》，《師大月刊》第二十七期，1936年，頁149—152。
- ④ 馬里千《米芾民族和宗教信仰的疑問》，《河北師範學院學報》(哲學社會科學版)1987年第4期，頁21—24。
- ⑤ 羅紹文《米芾為西域人後裔考》，《歷史研究》1988年第2期，頁92—95；又載其著《西域鉤玄》，蘭州大學出版社，2002年。
- ⑥ 馬里千《祆祠與波斯寺——中西交通史上的一個問題》，《中國歷史地理論叢》1993年第1期，頁155—169。

氏書辨證》云“米，西域米國胡人入中國者，因以爲姓。”^①王應麟《姓氏急就篇》亦云“米氏，胡姓。唐米逢、米遂、米暨、米實、米海萬；五代米君立志誠；宋米信、米璞、米贊、米芾、子友仁。芾以米氏爲楚胄。又複姓，党項有米禽氏。”^②邵思《姓解》也說“米，《姓苑》：胡人姓也，今南方有米國胡。”^③南宋鄭樵《通志・氏族略二》記載曰“米氏，西域米國胡人也。唐有供奉歌者米嘉榮，五代米至誠，望出隴西，高平。”^④日本學者桑原隲藏認爲“此爲米國人移住支那後稱米姓之證據”。^⑤2005年，日本學者福島惠廣蒐已知墓誌所包含的安、康、米、石、史、何、曹等所謂粟特家族姓名資料，將其分類，並與《元和姓纂》所記對比研究，指出安、康、米三姓爲粟特人後裔所採用的姓氏。^⑥可知米姓最先源於西域米國，且在南方也有分佈。

米芾爲北宋末期著名畫家，陳垣先生曾引明代董其昌說云：

詩至少陵（杜甫），書至魯公（顏真卿），畫至二米，古今之變，天下之能事畢矣。獨高彥敬（高克恭）兼有衆長，出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外，所謂遊刃餘地，運斤成風，古今一人而已。^⑦

① 《古今姓氏書辨證》卷二四，文淵閣四庫全書本，922冊，頁248下。

② 《姓氏急就篇》卷上，文淵閣四庫全書本，948冊，頁656上。

③ 《姓解三卷》卷二，《續修四庫全書》，1213冊，上海古籍出版社，2002年，頁175上。

④ 鄭樵《通志二十略》，北京，中華書局，1993年，頁74。

⑤ 桑原隲藏《隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて》，《桑原隲藏全集》（二），頁336—338；何建民中譯本《隋唐時代西域人華化考》，頁91—93；王桐齡中譯本《隋唐時代西域歸化人考》，頁149—152。

⑥ 福島惠《唐代ソグド姓墓誌の基礎的考察》，《學習院史學》2005年，頁135—162。有關日本學界粟特學研究成果的評介，參閱Moriyasu Takao, “Japanese Research on the History of the Sogdians along the Silk Road, Mainly from Sogdiana to China”, *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 94, *Japanese Studies in the History of Pre-Islamic Central Asia*, The Tōhō Gakkai, Tokyo, 2008, pp. 1—39.

⑦ 《元西域人華化考》卷五，勵耘書屋叢刻本（上），北京師範大學出版社，1982年，頁185。

儘管董其昌本意在誇大高克恭,但其推崇米芾為中國最高成就之畫家,與詩家之少陵,書家之魯公並駕齊驅,可見米芾之畫為世所重。而中古時期粟特本土的繪畫藝術已達到極高成就,來自粟特的畫家就曾為中國古代的繪畫藝術作出了貢獻。如唐代張彥遠《歷代名畫記》卷八記載:

曹仲達 本曹國人也。北齊最稱工,能畫梵像,官至朝散大夫。僧(彦)悁云:“曹師於袁,冰寒於水;外國佛像,亡競於時。”^①同書卷二,把曹仲達所創作的佛畫稱作“曹家樣”,和此前南梁張僧繇的“張家樣”、此後唐朝吳道玄的“吳家樣”並列。^②宋人甚至還以“吳帶當風,曹衣出水”來概括曹家樣的風格。“吳之筆,其勢圓轉而衣服飄舉;曹之筆,其體稠疊而衣服緊窄。故後輩稱之曰‘吳帶當風,曹衣出水’。”^③陳寅恪先生早年曾論曰:“若技術人才出於胡族,則必於西胡而不於東胡求之,蓋當中古時代吾國工藝之發展實有資於西域之文明,而東方胡族之藝術殊不足有所貢獻於中國。”^④米芾的父輩、祖父輩是否為畫家,不得而知。但其作為粟特人後裔,而在中古畫壇享有盛名,難免令人聯想與粟特祖先擅畫的傳統有關。^⑤

按有關西域米國的文獻記載最早出現於北魏時代,時稱迷密國:

迷密國,都迷密城,在者至拔西,去代一萬二千六百里。

正平元年(451),遣使獻一峯黑驢駝。其國東有山,名郁悉

① 《歷代名畫記》,北京,人民美術出版社,1963年,頁157。

② 《歷代名畫記》卷二《敘師資傳授南北時代》,頁20。

③ 《圖畫見聞誌》卷一《論曹吳體法》,北京,人民美術出版社,1963年,頁17。

④ 《隋唐制度淵源略論稿·禮儀》,北京,中華書局,1963年,頁81。

⑤ 有關粟特美術東傳及其影響,參榮新江《粟特祇教美術東傳過程中的轉化——從粟特到中國》,見其著《中古中國與外來文明》,北京,三聯書店,2001年,頁301—325。

滿山出金玉亦多鐵。

悉萬斤國都悉萬斤城在迷密西去代一萬二千七百二十里。其國南有山名伽色那山出師子。每使朝貢。^①

到了隋代其已被稱為米國了見《隋書·西域傳》記載：

米國都那密水西舊康居之地也。無王其城主姓昭武，康國王之支庶字閉拙。都城方二里。勝兵數百人。西北去康國百里東去蘇對沙那國五百里西南去史國二百里東去瓜州六千四百里。大業中頻貢方物。^②

據此段記載可知米國乃康國支庶。粟特諸國乃以康國為首就此文獻屢有記載如《新唐書·康國傳》：

康者，一曰薩末鞬亦曰颯秣建元魏所謂悉萬斤者。其南距史百五十里西北距西曹百餘里東南屬米百里北中曹五十里。在那密水南大城三十小堡三百。君姓溫本月氏人。始居祁連北昭武城為突厥所破稍南依葱嶺即有其地。枝庶分王曰安曰曹曰石曰米曰何曰火尋曰戊地曰史世謂“九姓”皆氏昭武。土沃宜禾出善馬兵彊諸國。^③

復據文獻記載可知在中亞伊斯蘭化之前康國以祆教為盛“以十二月為歲首尚浮圖法祠祆神出機巧技。十一月鼓舞乞寒以水交潑為樂。”^④（康國）有胡律置於祆祠決罰則取而斷之。^⑤康國居昭武九姓之首，“進止威儀近遠取則”^⑥因而康國祆教信仰在粟特地區應亦有普遍性。米國附屬康國信仰祆教就不足奇了。

① 《魏書》卷一〇二《西域傳》北京中華書局1974年頁2269—2270。

② 《隋書》卷八三《西域傳》北京中華書局1973年頁1854。

③ 《新唐書》卷二二一《西域傳下》北京中華書局1975年頁6243。

④ 同上書頁6244。

⑤ 《隋書》卷八三《西域傳》頁1848—1849。

⑥ 季羨林等《大唐西域記校注》北京中華書局1985年頁88。

開元中期去天竺巡禮的新羅僧慧超在《往五天竺國傳》中的記載，可證明這一推測：

又從大食國已東，並是胡國。即是安國、曹國、史國、石驪國、米國、康國等。……又此六國忽事火祆，不識佛法。惟康國有一寺，有一僧，又不解敬也。此等胡國，並剪鬢髮。愛著白氎帽子。極惡風俗，婚姻交雜，納母及姊妹為妻。波斯國亦納母為妻。^①

米國信奉祆教的情況也為考古發現所證實。按米國，王治位於片治肯特(Penjikent)，為粟特語 m'ymrgh(Māymurgh) 之對譯。^②一般認為唐時米國首府即為片治肯特，亦即《新唐書》中記載的“鉢息德城”。^③而根據考古資料證明，這裏在阿拉伯入侵以前是文化與宗教中心，曾有一座古波斯教的寺院(Храм магов пенджикента)。^④馬小鶴先生認為此古波斯教寺院當即漢文史料所記的“祆祠”。^⑤

當然，古代世界諸多宗教都曾聚彙中亞粟特地區，摩尼教、景教等宗教都曾在這裏一定程度上流行。因而祆教絕非米國的惟一信仰。比如入華米國人中就有信奉景教者。陝西博物館收藏的《米繼芬墓誌》，記載米繼芬“其先西域米國人”，配偶為“夫人米氏”。^⑥根據墓誌記載，米繼芬幼子“僧思圓，住大秦寺”，武伯倫先

① 張毅《往五天竺國傳箋釋》，北京，中華書局，2000年，頁118；桑山正進編《慧超往五天竺國傳研究》，京都大學人文科學研究所，1992年，頁24。

② 桑山正進編《慧超往五天竺國傳研究》，頁163—166。

③ 馬小鶴《米國鉢息德城考》，原刊《中亞學刊》第二輯，北京，中華書局，頁65—75；收入其著《摩尼教與古代西域史研究》，北京，中國人民大學出版社，2008年，頁338—351。

④ О. И. Смирнова, Каталог монет с городища Пенджикент, Москва, 1963, стр. 8.

⑤ 馬小鶴《摩尼教與古代西域史研究》，頁350。

⑥ 錄文據葛承雍《唐代長安一個粟特家庭的景教信仰》，《歷史研究》2001年第3期，頁181—182。

生將這座大秦寺理解為景教寺院。^① 有學者據此斷定米氏應為信仰景教的粟特家庭。^② 2006 年 5 月洛陽發現的唐代《大秦景教宣元至本經》石刻的題記部分記有兩位米姓的景教高僧，學者據以佐證米繼芬一家應信仰景教。^③ 而根據中古敘利亞作家的記錄，8—9 世紀撒馬爾罕一直存在大主教區，和敘利亞、阿拉伯、波斯等地的主教區並列。^④

另外，需要說明的是，關於米芾的族源，有沙陀說和奚族說。^⑤ 此二說的提出實與中古時期各個民族之間互相融合的歷史事實關係密切。自唐末五代開始，活動在中原地區的沙陀、粟特以及回鶻、奚等民族成分，就開始逐步與漢族社會融合。同時，這些不同的少數民族之間也互相融合。如後晉的創立者石敬瑭，其曾祖母安氏、祖母米氏、母親何氏，^⑥ 應該都是源自沙陀三部之一的索葛（薩葛）部，即屬於突厥化的粟特族裔。而石敬瑭的父系“本出於西夷”，^⑦ 長期隨沙陀朱邪部跋涉轉戰，已經在相當程度上沙陀化。

① 武伯倫《西安歷史述略》，西安：陝西人民出版社，1959 年，頁 107。

② 葛承雍《唐代長安一個粟特家庭的景教信仰》，頁 181—186；畢波《信仰空間的萬花筒——粟特人的東漸與宗教信仰的轉換》，載榮新江、張志清主編《從撒馬爾罕到長安——粟特人在中國的文化遺迹》，北京：圖書館出版社，2004 年，頁 53。當然，學界就米氏是否為信仰景教的世家尚有質疑者，見楊曉春《二十年來中國大陸景教研究綜述（1982—2002）》，《中國史研究動態》2004 年第 6 期，頁 11—20。

③ 見羅炤《洛陽新出土〈大秦景教宣元至本經及幢記〉石幢的幾個問題》，《文物》2007 年第 6 期，頁 30—42、48。

④ 〔英〕裕爾撰，〔法〕考迪埃修訂，張緒山譯《東域紀程錄叢——古代中國聞見錄》，北京：中華書局，2008 年，頁 82。

⑤ 桑原鶯藏《隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて》，《桑原鶯藏全集》（二），頁 332—333；何建民中譯本《隋唐時代西域人華化考》，頁 89—90；王桐齡中譯本《隋唐時代西域歸化人考》，頁 148—149；劉中玉《米芾世系考》，《甘肅民族研究》2003 年第 1 期，頁 48—52。

⑥ 《舊五代史》卷七五《晉書·高祖紀一》，北京：中華書局，1976 年，頁 977—978。

⑦ 《新五代史》卷八《晉高祖紀》，北京：中華書局，1974 年，頁 77。

岑仲勉先生曾“辨石晉不是突厥族沙陀”。^① 非沙陀而被稱為沙陀,“這種族系混糅不清的狀況,正反映出五代時期是中國歷史上大規模民族融合的又一階段”。^② 因此,主張米氏來自沙陀或奚族,實則反映了唐末開始的粟特和沙陀、奚族等不斷融合的情況。民族融合的結果也帶來宗教信仰的傳播。安史之亂以後,由於大批胡人遷居河北,加速了河北當地的胡化進程,因此該地出現了新建立的祆祠。^③

不過,從文獻記載來看,米芾先世應信仰祆教。重要的根據就是其為“火正後人”。

二 火正後人

《說郭》寫一九錄史浩《兩鈔摘腴》稱“元豐間,米元章自號鹿門居士,其印文曰‘火正後人芾印’,其後並不用之”。寫二七錄周密《志雅堂雜鈔》同,惟“鹿門居士”作“恭門居士”,“火正後人”訛作“大正後人”。^④ 此處之“火正”,姜伯勤先生釋為“祆教之穆護

① 岑仲勉《隋唐史》北京,中華書局,1982年,頁546。

② 鄧小南《祖宗之法——北宋前期政治述略》北京,三聯書店,2006年,頁84。

③ 榮新江《安史之亂後粟特胡人的動向》,載《暨南史學》(二),廣州,暨南大學出版社,2003年,頁102—123。有關河北地區的粟特移民以及安史之亂前後胡人向河北地區的遷徙,還可參閱森部豐《唐代河北地域におけるソグド系住民—開元寺三門樓石柱題名及び房山石經題記を中心に》,《史境》第45號,2002年,頁20—36;《唐前半期河北地域における非漢族の分佈と安史軍淵源の一形態》,《唐代史研究》第5號,2002年,頁22—45;《8—10世紀の華北における民族移動—突厥・ソグド・沙陀を事例として》,《唐代史研究》第7號,2004年,頁78—100。

④ 載《說郭三種》(3),上海古籍出版社影印,1988年,頁944上;《說郭三種》(4),頁1300上。又涵芬樓本《說郭》卷八引《志雅堂雜鈔》,卷二〇引《浩然齋視聽鈔》所記略同,分見《說郭三種》(1),頁174上,364上。

長”認為是米芾祖上信奉祆教之印證。^①鄧小南教授則對所謂“火正後人”提出新的解釋“但據李治《敬齋古今註》，米芾另有印稱‘火宋米芾’，則所謂‘火正’，有指趙宋火德之另解。而且據岳珂《寶真齋法書贊》卷二〇，米芾又有印曰‘鬻熊後人’，按鬻熊半姓，傳為高辛氏火正祝融之後，如此看來，‘火正後人’，反映着米芾對其姓氏來源之考訂，而非指薩寶府之祆正。”^②唐末五代開始，大批胡裔漢化，因此米氏自我追溯為高辛氏火正祝融之後，正表明其附會漢姓，而借以掩蓋其胡族來源。

將“火正”解釋為“祆教之穆護長”，其重要根據為祆教以拜火為主要外部特徵，且有專門負責教務的祆正、祆祝主其事，歸屬薩寶府管轄。儘管學界現在一般把薩寶府定位為管理僑民的機構，排除把薩寶當為祆教官職的說法。但薩寶府下設的祆正、祆祝負責管理祆教是毫無疑問的，表明主持祆廟事務的祭司納入了中央王權的職官體系。^③而入華米氏曾出現“薩寶”的名諱，極有可能表明粟特米氏後裔確與祆教官職設置有關，見於長安出土的《唐故米國大首領米公墓誌銘并序》云：

公諱薩寶，米國人也。生於西垂，心懷□土。忠(?)志(?)等□□陰陽烈石，剛柔敘(?)德(?)。崇心經律，志行玄(?)門(?)。□苦海以逃名，望愛河而□肩(?)。□□天寶元年二月十一日□長安縣崇化里，春秋六十有五，終於私第。時(?)也天寶三載正(月)廿六日寢於高陵原，禮也。嗣妻(?)子

① 姜伯勤《薩寶府制度源流論略——漢文粟特人墓誌考釋之一》，《華學》第三輯，北京，紫禁城出版社，1998年，頁290—308。《唐會昌毀祆後的祆神祆祠與祆僧》，《華學》第七輯，廣州，中山大學出版社，2004年，頁220—221。

② 鄧小南《祖宗之法——北宋前期政治述略》，頁99注〔7〕。

③ 拙文《唐宋祆祠廟祝的漢化——以史世爽家族為中心的考察》，《中山大學學報》（社會科學版）2005年第3期，頁72—76。

(?)等□喪(?)戚(?)不朽。

銘曰：滔滔米君，□□□□。榆(?)楊(?)□□，
□□□□。法心匪固，□□沉良。逝(?)川忽逝，長夜永□。

□維天寶三載正月廿六日。^①

就此段記載來看，薩寶應為米氏名諱，並不是其官職。但這一名諱是否與其信仰祆教有關，墓誌並無明確記載。^②按墓誌有“天寶元年(742)二月十一日□長安縣崇化里”之云，而宋姚寬《西溪叢語》卷上則有“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”記載。^③長安崇化坊既有祆教祠廟，居住於此的米氏又有與祆教關係密切的名諱，難免讓人疑其亦信奉祆教。早年向達先生即用米薩寶墓誌所記作為姚寬記載長安崇化坊立祆寺一事的佐證。^④而米芾自稱“火正後人”，或許表明其先祖同這個長安米薩寶一樣，曾在薩寶府下擔任管理祆教教務的“祆正”之類的職務。

從米芾家族世代遷徙居住的地點來看，其往往都有粟特聚落存在或建有祆祠，益證明了我們這一猜測。

據《米海岳年譜》記載，米芾一家世居太原，小時候隨父親徙

① 何遂《唐故米國大首領米公墓誌銘考》，《國立北平圖書館館刊》第六卷第二號，1932年3、4月，頁142。

② 早年桑原隲藏氏就曾指出北周宇文護小名“薩保”、唐顏真卿之子顏頤小名“穆護”的情況，皆與祆教有關係，見其文《祆教に關する一史料》，原刊《史學雜誌》第三十九卷第七號，昭和三年七月，此據《桑原隲藏全集》(一)，東京，岩波書店刊行，昭和四十三年，頁419—420。陳寅恪先生亦曾論及“宇文護之薩保與隋之薩保同，亦即北齊之薩甫、唐之薩寶，此名與火祆之關係，自不待論”，見其著《隋唐制度淵源略論稿》，頁90。

③ 《西溪叢語》，北京，中華書局，1993年，頁42。

④ 向達《唐代長安與西域文明》，原刊《燕京學報》專號第2期，1933年，收入《唐代長安與西域文明》，北京，三聯書店，1957年，頁23。

襄陽(今屬湖北),中年後定居潤州(今江蘇鎮江):

米黻,字元章,後改寫芾。襄陽人。方信孺記云,世居太原,後徙襄陽。定居潤州,是以一作吳人。其先在宋初有勳臣信,黻五世祖也。父佐,字光輔。^①

而蔡肇所作《米公墓志》亦云“公諱芾,字元章。世居太原,後徙襄陽。自其高曾以上多以武幹官顯。父光輔,始親儒,嗜學。”^②我們考察中古時期祆祠分佈的情況,發現太原、襄陽、潤州都有祆祠存在的記錄。

1999年7月,山西考古工作者在太原市晉源區王郭村,發掘出完整的隋代虞弘墓石槨,並有墓誌。根據墓誌記載墓主人虞弘於北周末年任檢校并州薩寶府職,“兼領鄉團,大象末,左丞相府遷領并代介三州鄉團,檢校薩保府。開皇,轉儀同三司,敕領左帳內,鎮押并部”。^③并州即太原。檢校,“職官未實授之時,則上冠‘試’、‘攝’、‘權’、‘判’或‘檢校’等字樣”。^④我們曾討論虞弘墓石槨浮雕祭火圖像含有濃厚的佛教因素,^⑤但並不排除其中的祆教因素。^⑥榮新江先生曾詳細地考察了隋至唐初并州的薩保府與粟特聚落的情況。^⑦因此,儘管文獻並無明確記載,但太原有祆祠存在

① 《米海岳年譜》,頁1。

② 《米襄陽志林》卷一《世系》,頁410下—411上。

③ 山西省考古研究所、太原市文物考古研究所、太原市晉源區文物旅遊局《太原隋虞弘墓》,北京,文物出版社,2005年,頁91。

④ 岑仲勉《隋唐史》,頁557。

⑤ 拙文《虞弘墓祭火圖像宗教屬性辨析》,見余太山、李錦繡主編《歐亞學刊》第九輯,北京,中華書局,2009年,頁266—278。

⑥ 姜伯勤《中國祆教藝術史研究》,北京,三聯書店,2004年,頁121—154;楊巨平《虞弘墓祆教文化內涵試探》,《世界宗教研究》2006年第3期,頁103—111。

⑦ 榮新江《隋及唐初并州的薩保府與粟特聚落》,原載《文物》2001年第4期,此據其著《中古中國與外來文明》,頁169—179。

應是無疑問的。姜伯勤先生即認為“‘火正’即‘祆正’或者米氏在太原居住時為薩寶府屬下之‘祆正’”。^①

襄陽是湖北重鎮，早在東晉時期就有粟特人活動的蹤迹。朱雷先生曾據僧祐《出三藏記集》所收《漸備經十住胡名并書序》，復原了東晉時期姑臧、長安、襄陽三地之間由粟特互市人承擔往來貿易的情形。^②榮新江先生進一步申說，舉出兩則史料以證襄陽早就有粟特人定居，其一為《續高僧傳》卷二八《智疑傳》記載：

釋智疑，姓康，本康居王胤也。國難東歸，魏封於襄陽，因累居之，十餘世矣。七歲初學，尋文究竟。無師自悟，敬重佛宗。雖畫搢《大正藏》作權，俗緣，令依學侶，而夜私誦《法華》，竟文純熟，二親初不知也。十三拜辭，即蒙剃落。更諮大部，情用《大正藏》作因，彌著。二十有四，方受具足。攜帙洛濱，依承慧遠，傳業《十地》及以《涅槃》，皆可敷導。後入關中，住靜法寺。仁壽置塔，敕召送於瓜州崇教寺。初達定基，黃龍出現於州側大池，牙角身尾，合境通矚，具表上聞。疑住寺多年，常思定慧，非大要事，不出戶庭，故往參候，罕睹其面。末以年事高邁，勵業彌崇，寺任衆務，並悉推謝。唐初卒也，七十餘矣。^③

其二為《梁書》卷一八《康絢傳》，記載了劉宋初年一次粟特人的大遷徙：

康絢字長明，華山藍田人也。其先出自康居。初，漢置都

① 姜伯勤《薩寶府制度源流論略——漢文粟特人墓誌考釋之一》，頁302。

② 朱雷《東晉十六國時期姑臧、長安、襄陽的“互市”》，原載《古代長江中游的經濟開發》，武漢出版社，1988年，收入其著《敦煌吐魯番文書論叢》，蘭州，甘肅人民出版社，2000年，頁327—336。

③ 《續高僧傳》卷二八，見《高僧傳合集》，上海古籍出版社影印，1991年，頁350中一下；參見《大正藏》(50)，頁676中一下。字下點為引者所加。

護，盡臣西域，康居亦遣侍子待詔於河西，因留爲黔首，其後即以康爲姓。晉時隴右亂，康氏遷於藍田。絢曾祖因爲苻堅太子詹事，生穆，穆爲姚萇河南尹。宋永初中，穆舉鄉族三千餘家，入襄陽之峴南，宋爲置華山郡藍田縣，寄居於襄陽，以穆爲秦、梁二州刺史，未拜，卒。絢世父元隆，父元撫，並爲流人所推，相繼爲華山太守。……（入齊後，絢）推誠撫循，荒餘悅服。遷前軍將軍，復爲華山太守。^①

榮先生根據這兩則材料指出“在魏晉南北朝時期，襄陽位於一個特殊的南北交界地帶，從交通上看，它北通長安，南達江陵，通過江陵可以溝通巴蜀和淮陽，因此粟特商人、僧侶多經停此地，加上康絢一族的遷入，更使這裏成爲粟特人的一大聚居地了。”^②儘管上述學者考證的襄陽一帶有粟特人聚居的時間較早，但智疑家族累居於襄陽十餘世，直至唐初，這也爲我們理解後世襄陽地區有粟特人聚居提供了背景資料。湖湘地區在唐代就已有祆教活動，見於唐人筆記《柳毅傳》：

毅謂夫曰“洞庭君安在哉？”曰“吾君方幸玄珠閣，與太陽道士講火經，少選當畢。”毅曰“何謂火經？”夫曰“吾君，龍也。龍以水爲神，舉一滴可包陵谷。道士，乃人也。人以火爲神聖，發一燈可燎阿房。然而靈用不同，玄化各異。太陽道士精於人理，吾君邀以聽言。”^③

《柳毅傳》亦見《太平廣記》卷四一九，注云“出《異聞集》”。^④原

① 《梁書》，北京，中華書局，1976年，頁290。字下點爲引者所加。

② 榮新江《魏晉南北朝隋唐時期流寓南方的粟特人》，收入韓昇主編《古代中國：社會轉型與多元文化》，上海人民出版社，2007年，頁143—144。

③ 李朝威撰《柳毅》，載汪辟疆校錄《唐人小說》，上海古籍出版社，1978年，頁63。字下點爲引者所加。

④ 《太平廣記》，北京，中華書局，1961年，頁3417。

題無“傳”字，魯迅編《唐宋傳奇集》收之，增“傳”字，蓋依明人《虞初志》、《說郛》等所標而從之。考宋曾慥編《類說》卷二八、宋無名氏編《紺珠集》卷一〇所收《異聞集》，均收此篇，《類說》題作《洞庭靈姻傳》。^① 陳寅恪先生在閱讀《柳毅傳》時批注“火祆教”三字，^②另杜甫在潭州（古長沙之名）所作《清明》詩二首之一有“胡童結束還難有，楚女腰支亦可憐”句，陳寅恪先生指出：

“胡童”之“胡”必作“胡人”之“胡”解無疑，不論杜公在潭州所見之胡童為真胡種，抑僅是漢兒之喬妝，以點綴飾物嬉娛者，要皆足證成潭州當日必有胡族雜居。若不然者，則其地居民未嘗習見胡童之形貌，何能仿效其妝束，以為遊戲乎？故依杜公此詩，潭州當日之有胡商僑寓，可以決言。^③

蔡鴻生先生據此而揭示火祆教向湖湘地區的傳播。^④ 按《柳毅傳》作者李朝威，生於貞元、元和年間，^⑤則傳奇內容所反映的史實當早於此時。考慮到襄陽地區在中古時期中西交通要道的地理位置及入華粟特人聚居的史實，則說不定其地就是湖湘地區火祆教傳播的一個中心地，緣因火祆教之入華往往是與粟特人東遷並建立聚落相一致的。^⑥

① 周紹良《唐傳奇箋證》，北京，人民文學出版社，2000年，頁138—154。另見程毅中《唐代小說史話》，北京，文化藝術出版社，1990年，頁115—121；李劍國《唐五代志怪傳奇彙編》，天津，南開大學出版社，1993年，頁286—292。

② 陳寅恪《讀書劄記二集》，北京，三聯書店，2001年，頁232。

③ 陳寅恪《劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題》，載《金明館叢稿初編》，上海古籍出版社，1980年，頁325—326。

④ 蔡鴻生《讀書不肯為人忙——學習陳寅恪先生的〈讀書札記〉》，見其著《學境》，香港，博士苑出版社，2001年，頁97—98。

⑤ 汪辟疆校錄《唐人小說》，頁69。

⑥ 參閱拙文《唐宋祆祠分佈輯錄》，《暨南史學》（五），廣州，暨南大學出版社，2007年，頁184—195。

潤州有祆祠，見於北宋張邦基《墨莊漫錄》卷四的記載“鎮江府朱方門之東城上，乃有祆神祠，不知何人立也。”^①關於此座祆祠，《至順鎮江志》卷八有更詳細的記錄：

火祆廟，舊在朱方門裏山岡之上。張舜民集“汴京城北有祆廟。祆神出西域，自秦入中國，俗以火神祠之，在唐已血食宣武矣。”前志引宋《祥符圖經》：潤帥周寶婿楊茂實為蘇州刺史，立廟於城南隅。蓋因潤有此廟，而立之也。宋嘉定中，遷於山下。郡守趙善湘以此廟高在山岡，於郡庠不便，遂遷於山下，廟門面東。郡守祝板故有“祆神不致祆”之句。端平間毀。端平乙未，防江寨中軍作變，有禱於神，其神許之。事定，郡守吳淵毀其廟。^②

文中提及的《祥符圖經》應為北宋大中祥符年間詔修的李宗諤蘇州《圖經》，該書今不傳，其部分內容賴宋朱長文（1041—1098）《吳郡圖經續記》的引文而保存，如上引楊茂實於蘇州立祆廟事，即見於該書卷下記載：

中和二年（882），僖宗狩蜀，潤帥周寶以子婿楊茂實為蘇州刺史，溺於妖巫，作火妖神廟於子城之南隅，祭以牲牢，外用炭百餘斤燃於廟庭。自是，吳中兵火薦作，亦被髮伊川之先兆歟？^③

由上述記載可知，蘇州的祆神廟立於唐末僖宗年間，而在此前潤州即唐時鎮江已有祆廟了。雖然到了宋代，文獻記載所描述的已經是地道的漢人信仰，但人們在追溯祆神起源時，還會追溯到西域，或可說明該廟初建之時應為西域移民所用。

由以上論述可知，米芾家族遷徙的路線，與唐宋時代祆祠分佈

① 《墨莊漫錄》，北京，中華書局，1985年，頁111。

② 《至順鎮江志》，南京，江蘇古籍出版社，1999年，頁328。

③ 《吳郡圖經續記》卷下，南京，江蘇古籍出版社，1999年，頁83。按，火妖神廟之“妖”疑為“祆”之誤。

的區域正相吻合。米芾更在鎮江居住多年，想來其對鎮江的這所祆廟不會一無所知，也許還經常參與廟中的祭祀活動。如據《宋人軼事彙編》卷一三所引《睽車志》記載“米元章知無爲軍，喜神怪，每雨暘致禱，則設宴席於城隍祠，東向坐神像之側，舉酒若相獻酬，往往獲應。每得時新茶果之屬，輒分以饋神，令典客聲喏傳言以致之。間有得緡錢於香案之側，若神以勞送者。”^①或以爲此處頗有祆教火正酬神的餘風。^②

三 米芾“好潔之癖”

米芾身具祆教遺風的另一證據是其有“好潔之癖”。

陳寅恪先生在《劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題》一文中曾指出：

藤田(豐八)氏以劉爲伊斯蘭教徒習用名字之音譯，固不可信，而桑原氏以廣州通商回教徒之劉氏實南漢之賜姓，今若以復愚之例觀之，其說亦非是。鄙見劉與李俱漢唐兩朝之國姓，外國人之改華姓者，往往喜采用之，復愚及其他伊斯蘭教徒之多以劉爲姓者，殆以此故歟？關於復愚氏族疑非出自華夏一問題，尚可從其文章體製及論說主張諸方面推測，但以此類事證多不甚適切，故悉不置論，謹就其以劉爲氏，而家世無九品之官，四海無強大之親，父子俱以儒學進仕至中書舍人禮部尚書，而不祭祀先祖，及籍貫紛歧，而俱賈胡僑寄之地三端，

① 《宋人軼事彙編》北京，中華書局，1981年，頁675。

② 姜伯勤《唐會昌毀祆後的祆神祆祠與祆僧》，頁221。

推證之如此。^①

強調論中古胡人華化應注重世代層次。蔡鴻生先生受此文啓示，特別強調“胡姓作為標幟性的符號，如果脫離禮俗體系，就會失掉認知價值”。^② 因此，我們不可僅據米芾姓氏而遽斷其為粟特後裔，更重要的是要看其習俗中是否有胡俗的遺痕。

就米芾有潔癖，學人多將其視為回人的證據。最著名者當為前引日本史家桑原鷺藏氏了。^③ 就米芾是否為回人，早年陳垣先生是存疑的“回教人著述有以米芾為回人者，以尚無確據，姑置之。”^④而前引劉中玉先生文曾力辨米芾非伊斯蘭教徒，頗有說服力，此處不贅。

米芾好潔，時人多有記載，如《宋史》卷四四四《文苑傳六·米芾》：

冠服效唐人，風神蕭散，音吐清暢，所至人聚觀之。而好潔成癖，至不與人同巾器。^⑤

《西塘集耆舊續聞》卷三記載：

世傳米芾有潔病，初未詳其然。後得芾一帖，“朝靴偶為他人所持，心甚惡之，因屢洗，遂損不可穿”。以此得潔之理。靴且屢洗，餘可知矣。又芾方擇婿，會建康段拂，字去塵，芾擇之，曰“既拂矣，又去塵，真吾婿也。”以女妻之。^⑥

① 陳寅恪《金明館叢稿初編》，頁327。

② 蔡鴻生《〈陳寅恪集〉的中外關係史學術遺產》，其著《仰望陳寅恪》，北京，中華書局，2004年，頁75—85。

③ 桑原鷺藏《隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて》，《桑原鷺藏全集》（二），頁336—338；何建民中譯本《隋唐時代西域人華化考》，頁91—93；王桐齡中譯本《隋唐時代西域歸化人考》，頁149—152。

④ 《元西域人華化考》，頁18。

⑤ 《宋史》，北京，中華書局，1977年，頁13124。

⑥ 陳鵠《西塘集耆舊續聞》，上海古籍出版社，1993年，頁23。

米芾因爲好潔,當時人遂戲稱他爲“水淫”。淫同淫,浸淫、浸漬之意。如《宣和書譜》卷一二《行書》記載“文臣米芾,……博聞尚古,不喜科舉學,性好潔,世號‘水淫’。”^①米芾甚至還因潔癖獲罪罷官,“有好潔之癖,任太常博士,奉祠太廟,乃洗去祭服藻火,而坐是被黜”。^②當時人甚至還曾疑其真僞而試驗之:

其(米芾)知漣水軍日,先公爲漕使,每傳觀公牘,未嘗滌手。余昆弟訪之,方授刺,則已須盥矣。以是知其爲僞也。宗室華源郡王仲御家多聲妓,嘗欲驗之。大會賓客,獨設一榻待之,使數卒鮮衣袒臂奉其酒饌,姬侍環於他客,杯盤狼藉。久之,亦自遷坐於衆賓之間。乃知潔疾非天性也。^③

從一個側面說明了有關米芾好潔之說流傳甚廣。

不過,就以上米芾好潔的記載,多與生活中的瑣事有關,很難看出其具有什麼特別的宗教內涵。但是考慮到其粟特後裔,及其爲火正後人的身份,也使我们很難不將其與祆教信仰聯繫起來。張雨作《中嶽外史小傳》曾記載:“(米芾)性至潔,置水其傍數盥而不悅,未嘗與人同服器。客請閱法書,對設兩案,手爲舒卷,懼客手袖觸之,則一裝洗之也。”^④“呂居仁云:元章盥手以銀爲斗,置長柄,俾奴僕執以瀉水於手,呼爲水斗。已而兩手相拍至乾,都不用巾拭。”^⑤也就是說,米芾洗手時是使用銀方斛舀水澆在手上,然後兩手相拍,直至手乾,不用布巾揩拭。這種情形倒是與瑣羅亞斯德教儀式中的淨禮細節頗爲相似。1963—1964年,英國倫敦大學著名伊朗學家瑪麗·博伊斯(Mary Boyce)教授,在伊朗的瑣羅亞斯

① 《宣和書譜》,載《中國書畫全書》(二),上海書畫出版社,1993年,頁36下。

② 《雞肋編》卷上,北京中華書局,1983年,頁7。

③ 同上書。

④ 《米襄陽志林》卷一《世系》,頁409上。

⑤ 《米襄陽志林》卷四《潔癖》,頁420上。

德教村落進行田野調查，當地教徒在舉行淨禮時，即由負責人用一個繫在長竹竿上的勺為受洗者倒水清洗，而非受洗者自己動手入水中清洗。^①

當然，瑣羅亞斯德教極為崇尚潔淨，乃源於其特別的宗教信仰。按照瑣羅亞斯德的說教，所有善端的創造者是善神奧爾馬茲達（Ohrmazd），其對立者是惡靈阿里曼（Ahriman）。教眾的任務就是通過善思、善言、善行，進行規定的禮拜儀式，舉行淨禮，和造物主奧爾馬茲達以及眾屬神（Amahraspands）一起反抗阿里曼。這樣，他們死後纔能超升，進入天堂，並幫助拯救整個世界。可見瑣羅亞斯德教關於淨禮的規定與實踐，主要體現了這種善惡鬥爭的教義。^② 由於文獻記載闕略，僅從米芾好潔的記載看，很難看出其是否反映瑣羅亞斯德教這種善惡鬥爭的教義。但是考慮到其族源與身份，則亦無法排除其好潔或受祆教淨規淨禮的遺風遺俗影響。

當然，以上所論三點，若將任何一點作為米芾信仰祆教的證據，都難免有孤證難立之嫌，然而將三者聯繫起來看，則益使我們相信米芾身具祆教痕迹。不過，我們論述米芾先世來自粟特米國，其身上帶有祆教徒的某些味道，並不是表示米芾就是一個祆教徒了。特別是到了宋代，粟特人入華日久，其生活習慣或信仰習俗因應漢地傳統而發生變異是很正常和自然的事情。米芾也不例外，其漢化的一個重要表現是奉佛。

① Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford: Oxford University Press, 1977, repr. University Press of America: Lanham • New York • London, 1989, pp. 127–130. 中譯本見（英）瑪麗·博伊斯原著，張小貴、殷小平譯《伊朗瑣羅亞斯德教村落》，北京：中華書局，2005年，頁136—139。

② Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, Austin: University of Texas Press, 1989.

四 米芾之佛教信仰

米芾自小即與佛僧結緣,“少與禪人摩詰遊,詰以爲得法。其逝不怛,作偈語”。^①雖然其佛理修爲如何,修心是否至誠,很難判斷,但文獻不乏其深具慧根的記載。如米芾在《書紫金硯事》云:“蘇子瞻攜吾紫金硯去,囑其子入棺。吾今得之,不以斂。傳世之物,豈可與清靜圓明、本來妙覺、真常之性同去住哉?”^②

另外,有關米芾坐化涅槃的記載亦頗多,不妨列舉一二。如程俱《北山小集》卷一六《題米元章墓》:

將沒,預告郡吏以期日,即具棺槨,置便坐,時坐臥其間,閱案牘,書文檄,洋洋自若也。至期,留偈句,自謂來從衆香國,其歸亦然。昇歸,葬丹徒五州山之原,遵治命也。^③

又《米襄陽志林·雜記》:

米元章晚年學禪有得,知淮陽軍。未卒,先一月區處家事,作親朋別書,焚其所好書畫奇物,造香楠木棺,飲食坐臥書判其中。前七日,不如葷,更衣沐浴,焚香清坐而已。及期,遍請郡寮,舉拂示衆曰:“衆香國中來,衆香國中去。”擲拂合掌而逝。^④

綜上所論,米芾顯然與佛教關係密切,甚至說他是一位妙通禪理、修行虔誠的居士亦不爲過。就米氏佛教信仰的傾向顯然並非來自

① 《米襄陽志林》卷一蔡肇《米公墓志》,頁411下。

② 魏平柱《米芾年譜簡編》,《襄樊學院學報》第25卷第1期,2004年1月,頁94。

③ 程俱《北山小集》卷一六,四部叢刊續編本,61冊,上海書店影印,1985年,葉6B。

④ 《米襄陽志林》卷一二,頁482下,《米海岳年譜》略同,頁11—12。

其中亞米國，緣因無論是文獻記載還是考古發現都很難證明粟特人東遷時代，粟特本土已有佛教存在。^①相反，我們卻可看到入華粟特人從中土接受佛教的例子。經學者們的研究，20世紀初考古發現的一批6—9世紀的粟特文佛經，就是入華的粟特人直接從漢文本譯成。例如《長爪梵志請問經》(*Dirghanakhasutra*) 就是對漢文佛經的忠實翻譯。^②日本大谷探險隊曾從敦煌得到三紙粟特文佛經，係譯自漢文《法王經》。^③另有一份粟特語“頭陀”文獻，逐字翻譯出自敦煌的一份中國禪宗的偽經《佛為心王菩薩說頭陀經》。^④張廣達先生認為，此類粟特文佛經乃轉譯自漢文，可看作入華的粟特人在漢地的精神大環境中，對佛教信仰的靠攏。^⑤米

- ① Boris I. Marshak, “Sogdiana”, B. A. Litvinsky, Zhang Guang-da & R. S. Samghabadi (eds.), *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, Paris: UNESCO Publishing, 1996, p. 243, 245. 參閱馬小鶴譯《中亞文明史》(三), 北京, 中國對外翻譯出版公司 2003 年, 頁 204—205。
- ② R. Gauthiot, 《Sūtra du religieux ongles-longs (*Dirghanakhasūtra*) 》, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 17, 1912, pp. 257 - 367. Frederich Weller, “Bemerkungen zum soghdischen *Dirghanakha-sutra*”, *Asia Major*, 10, 1935, pp. 221 - 228.
- ③ 吉田豐《大谷探險隊將來中世イラン語文書管見》, 《オリエント》28—2, 1985, 頁 50—65。
- ④ D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, *Acta Iranica* 10, Tehran-Liege, 1976, pp. 33 - 51, plates 37 - 66. 伊吹敦《〈心王經〉について——ソグド語譯された禪宗係偽經》, 《駒澤大學禪研究所年報》第 4 號, 1993 年, 頁 12—39; 方廣錫編《藏外佛教文獻》(1), 北京, 佛教文化出版社, 1995 年, 頁 251—318; Y. Yoshida, “The Sogdian Dhūta Text and its Chinese Original”, *Bulletin of the Asia Institute* 10, 1996, pp. 167 - 173.
- ⑤ Zhang Guangda, “The Role of the Sogdians as Translators of Buddhists Texts”, in Annette L. Juliano and Judith A. Lerner eds., *Nomads, Traders and Holy Men along China's Silk Road. Papers Presented at a Symposium Held at The Asia Society in New York, November 9 - 10, 2001*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2002, pp. 75 - 78. 中譯本《粟特人在佛經翻譯中的作用》收入張廣達《文本 圖像與文化流傳》桂林, 廣西師範大學出版社 2008 年, 頁 290—294。

芾作為久居漢地的粟特後裔，其也如同很多入華的粟特先輩一樣，皈依佛門，自不足奇。而且，米芾信仰佛教與我們上文所述其為祆教徒後裔並不矛盾，而是符合宗教傳播發生變異的規律。

在有宋一代，祆教華化的例子並不鮮見。東京開封就有祆廟，廟祝漢化的實例。事見《墨莊漫錄》卷四：

東京城北有祆（呼煙切）廟，祆神本出西域，蓋胡神也。與大秦穆護同入中國，俗以火神祠之，京師人畏其威靈，甚重之。其廟祝姓史，名世爽，自云家世為祝累代矣，藏先世補受之牒凡三：有曰懷恩者，其牒唐咸通三年（862）宣武節度使令狐給，令狐者，丞相絢也；有曰溫者，周顯德三年（956）端明殿學士權知開封府王所給，王乃朴也；有曰貴者，其牒亦周顯德五年樞密使權知開封府王所給，亦朴也。自唐以來，祆神已祀於汴矣，而其祝乃能世繼其職，逾二百年，斯亦異矣。^①

蔡鴻生先生曾提示筆者對史姓廟祝受補牒官一事進行考察，以窺祆教漢化之深。^②近日，蔡先生又撰文，對史姓廟祝之華化續有闡發：

從歷史上看，廟祝職事的穩定性取決於主客觀條件：自身的信念和外界的信眾。關於前者，由於唐宋三封官牒均已佚失，史姓廟祝對祆神的宗教屬性和神話功能究竟抱什麼樣的信念，無從窺測。至於後者，則據“俗以火神祠之”一語，可知汴京信眾是將祆神視為“祝融之神”，因怕火而敬火，完全失去西域奉火的本意了。^③

這裏說的是史姓祆祝所居的祆廟如何被看做中國傳統的火神信

① 《墨莊漫錄》，頁110。字下點為引者所加。

② 拙文《唐宋祆祠廟祝的漢化——以史世爽家族為中心的考察》，頁72—76。

③ 蔡鴻生《唐代胡姓術士事迹》，待刊。

仰，是祆教融入中土民間信仰的反映。而米氏佛化則不失為其華化的另一種表現形式。

正如陳寅恪先生在考釋白居易和元微之的世系時所指出：

吾國中古之時，西域胡人來居中土，其世代甚近者，殊有考論之價值。若世代甚遠久，已同化至無何纖微迹象可尋者，則止就其僅餘之標幟即胡姓一事，詳悉考辨，恐未必有何發見，而依吾國中古史“種族之分，多繫於其所受之文化，而不在其所承之血統”之事例言之（見拙著《唐代政治史述論稿》及《隋唐制度淵源略論稿》），則此類問題亦可不辨。故謂元微之出於鮮卑，白居易出於西域，固非妄說，卻為贅論也。^①

通過上文考察可以看出，米芾為粟特後裔，難免帶有本族先祖某些習俗，但其入華已歷世代，自幼生活在華文化的環境，像許多儒士那樣，以佛教為精神寄托。

附啓：本文之撰寫，荷蒙林悟殊先生、蔡鴻生先生提點指正，並得劉中玉先生惠賜資料，謹此誌謝！

2009年7月15日

（本文作者係暨南大學歷史學系副教授）

^① 陳寅恪《元白詩箋證稿》附論，上海古籍出版社，1978年，頁307—308。

previous or contemporary authors. These four kinds of works were the basic forms of travel notes in ancient China.

Theory and Method in Identifying the Manichaean Cao'an Temple of Quanzhou

Lin Wushu & Wang Yuanyuan(p. 343)

The identification of Manichaean relics should be considered as a sheer academic issue. On the basis of the research fruits achieved in the past half-century and more , the paper makes a case study on the Cao'an Temple located at the foot of Huabiao Mountain of Jinjiang County of Quanzhou , examining the evidence supporting its Manichaean attribute from the perspective of theory and method in a bid to develop the normalization of academic research on identification of Manichaean relics.

On the Genealogy and Belief of Mi Fu in the Song Period

Zhang Xiaogui (p. 371)

This article studies the documentary records concerning Mi Fu who was one of the most famous painters and calligraphers in the Song Period. It believes that the ancestors of Mi Fu came from Māymurgh of ancient central Asia , namely the ancient Sogdiana. From the point of view of the Sogdian genealogy , “descendant of the fire priest” and “cleanliness ,” he preserved some traces of Zoroastrian rituals and practices. However , his ancestors had lived

in ancient China so many generations that Mi Fu accepted Buddhism as his spiritual sustenance ,like many Confucian scholars in the same period , which perhaps showed a kind of Sinolized form of Zoroastrianism.