
• 专题研究 •

元济宁路景教世家考论

——以按檀不花家族碑刻材料为中心

张 佳 佳

摘要：济宁路在元代是景教重镇，这里长期存在着景教寺院和教徒群体。作为蒙古贵族弘吉刺氏的家臣，按檀不花家族至少三代先后在济宁路各地为官，留了不少碑刻材料。这些碑刻提供了元代景教的许多新知识，可以弥补景教研究在汉文史料上的不足。按檀不花家族在济宁路当政期间，曾经兴修景教寺宇，复建阙里孔廷，甚至参与道教庙宇的建设，展现了元代景教徒与中国本土文化与宗教的交融与互动。

关键词：景教 碑刻 交融 按檀不花 济宁路

“也里可温”是元代对入传中国的包括景教（基督教异端聂斯脱利派，Nestorianism）、天主教在内的基督教各派的统称，自1917年陈垣先生发表《元也里可温教考》以来，一直是元代宗教文化史研究的热点话题。^①元代遗留的汉文也里可温史料多系零章片简，陈垣先生已基本搜罗殆尽。近代以来，中国各地有不少胡语景教墓刻出土，^②但囿于碑铭体例，大多内容单一、承载信息有限。资料匮乏始终是制约元代景教研究的主要瓶颈，致使许多问题难以深入讨论。近日笔者翻阅史料时发现，道光《巨野县志》收录的三篇元代景教家族墓志，尚未见有研究者提及讨论。传世文献中为数不多的几篇景教徒墓志，^③大都侧重描述墓主的仕历勋业，在宗教信仰方

① 对20世纪80年代以来中国大陆元代景教研究的回顾，参见杨晓春：《二十年来中国大陆景教研究综述（1982—2002）》，《中国史研究动态》2004年第6期，第11—20页。最新研究进展，参见牛汝极：《中国与中亚景教研究新信息与新成果——“第三届中国与中亚景教研究国际学术研讨会”综述》，《世界宗教研究》2009年第3期，第141—143页。

② 对这些碑刻的综合研究，参见牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

③ 主要有元好问：《恒州刺史马君神道碑》，《遗山先生文集》卷27，四部丛刊本，上海：商务印书馆，1926年，第9a—12b页；阎复：《驸马高唐忠献王碑》，苏天爵：《国朝（元）文类》卷23，四部丛刊本，第20a—25b页；程钜夫：《拂林忠献王神道碑》，《雪楼集》卷5，景印《文渊阁四库全书》第1202册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第54—56页；马祖常：《石田先生文集》卷13《故礼部尚书马公神道碑铭》，李叔毅点校，郑州：中州古籍出版社，1991年，第236—239页。此外，内蒙古四王子旗发现有景教僧官耶律子成神道碑残石，释文见盖山林：《元“耶律公神道之碑”考》，《内蒙古社会学报》1981年第1期，第78—80页。

面着墨甚微，若不与其他文献参照对读，有些甚至无法确认其为景教徒。新发现的三篇墓志，对墓主的文化背景和信仰状况都有较为细致的描述。这个景教家族至少三代在济宁路为官，在各县方志和金石志中，还保留下来不少碑刻材料。这些碑刻的时间跨度接近 60 年，它们不仅提供了元代景教的许多新知识，更为宝贵的是展现了景教与中国本土文化的交流与融合。笔者不揣浅陋，即以按檀不花家族碑刻提供的景教新知识以及所反映的景教与儒家、道教（民间信仰）的互动为中心，对此景教世家作一专题研究。

一、按檀不花家族诸碑以及所见家族世系

在正式开始论述之前，笔者先将本文使用的按檀不花家族碑刻材料的相关问题以及该家族的世系与背景，作一简要介绍。

（一）按檀不花家族诸碑及相关问题

元代济宁路三州 16 县，是蒙古帝室最为煊赫的后族弘吉刺氏的封地。成吉思汗在世时，曾与弘吉刺首领按陈约定，“弘吉刺氏生女世以为后，生男世尚公主”。^① 弘吉刺氏封地广阔，领有应昌、全宁、济宁、汀州、永平五路，且有权自行任命领地官员。济宁路及其下属州县，即“得任其陪臣为达鲁花赤”。^② 按檀不花家族自大父岳雄起即为弘吉刺氏部属，在蒙古立国之初颇建战功，因此该家族至少有三代人、历经 60 余年占据济宁路及下属州县的津要职位。这个家族在济宁路留下的碑刻，笔者目前发现的已有 10 通，具体情况参见表 1。

表 1 按檀不花家族诸碑简况

碑名	立碑时间	状主	撰者	资料来源	备注
济宁路总管府记碑	至元二十四年（1287）		胡祇遹	道光《巨野县志》卷 20，上海图书馆藏道光刊本，第 32a—34a 页，收入《全元文》，南京：江苏古籍出版社，1999 年，第 5 册，第 442—443 页。按，《全元文》本篇脱漏原文两页。	《巨野县志》：“在北门外真武庙后漫地中。”
济宁路达鲁花赤睦公善政颂碑	约元贞元年（1295）	铁木儿不花（按檀不花）	李谦（？）	道光《巨野县志》卷 20，第 36b—39b 页。	《巨野县志》：“在北门真武庙后漫地内，只存上半截，所有撰文、篆额、书丹等銘文俱佚。”撰者据他碑推定。

① 《元史》卷 118《特薛禅传》，北京：中华书局，1976 年，第 2915 页。据统计，有元一代，弘吉刺氏“以驸马袭王爵者”6 人，出嫁蒙元皇室为妃者 16 人，参见崔明德：《中国古代和亲史》附表，北京：人民出版社，2005 年，第 698—706 页。

② 《元史》卷 118《特薛禅传》，第 2920 页。关于弘吉刺氏对封地管辖权的研究，参见叶新民：《弘吉刺部的封建领地制度》，《内蒙古大学学报》编委会编：《内蒙古大学纪念校庆二十五周年学术论文集》，呼和浩特：内蒙古大学印行，1982 年，第 74—92 页。

续表1

碑名	立碑时间	状主	撰者	资料来源	备注
重建至圣文宣王庙碑	大德五年(1301)	按檀不花	阎复	弘治《阙里志》卷9,《北京图书馆古籍珍本丛刊》,北京:书目文献出版社,1988年,第23册,第621—623页;又见《全元文》第9册,第255—257页,二者标题及文字略有小异。	原碑仍存,在曲阜孔庙奎文阁后碑亭。
阙里宅庙落成后碑	大德十一年	按檀不花	李谦	弘治《阙里志》卷9,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册,第623—624页;又见《全元文》第9册,第96—97页。	
重修伏羲庙碑	至大二年(1309)		岳出谋	娄一均纂:康熙《邹县志》卷1下,《中国方志丛书》影印康熙五十四年刊本,台北:成文出版社,1976年,第363—367页。	碑名为笔者拟,《邹县志》未录碑额,作“元嘉议大夫大都路达鲁花赤岳出谋碑记”。
少中大夫按檀不花碑暨夫人辛陈氏合葬神道碑	天历二年(1329)	按檀不花		道光《巨野县志》卷20,第22b—27b页。	《巨野县志》:“北门外校场后驸马陵,是碑撰文、篆额、书丹姓氏銘名并竖立年月俱佚。”
修儒学碑记	天历二年	燮(薛)里吉思		光绪《鱼台县志》卷4,上海图书馆藏光绪刊本,第17a—b页。	《鱼台县志》:“碑无年月,亦无撰者姓名。”立碑时间据碑文推定。
乐善公墓碑	后至元五年(1339)	骚马	苏若思	道光《巨野县志》卷20,第27b—31b页;又见《全元文》第50册,第108—111页。	《巨野县志》:“驸马陵侧。”
重修伏羲庙献殿碑	至正二年(1342)		杨铎	《山左金石志》卷24,《续修四库全书》,上海:上海古籍出版社,2002年,第910册,第157页。	《山左金石志》仅录碑额及行款,碑文今佚。
驸马陵表庆之碑		岳出谋	胡祖宾	道光《巨野县志》卷20,第19a—22b页;又见《全元文》第47册,第352—354页。	《巨野县志》:“在北门外演武场后,地名石碑坡,碑首惟存‘表庆之碑’四字,其余文意悉残缺不全。”

说明:文中引用以上诸碑,均据原始出处录出,后文不重复出注。

这组碑刻中,按檀不花(1243前—1322)及其二子骚马(1261—1335)、岳出谋(?—1342后)的墓碑(分别为《少中大夫按檀不花碑暨夫人辛陈氏合葬神道碑》,简称《按檀碑》;《乐善公墓碑》;《驸马陵表庆之碑》,简称《表庆碑》),是内容最为重要的三通。根据道光《巨野县志》的记载,它们都树立于巨野县城北门外校场后的“驸马陵”,此处应该就是各碑屡屡提到的

“先茔”，也即按檀不花家族的族葬墓地。《巨野县志》卷3《陵墓》云：“驸马陵，城北里许演武场后，即下（按，“下”字疑误）乐善公先茔，不详其人”。^①综考诸碑碑文，按檀不花家族虽然与领有该地的弘吉刺氏通婚，但其成员未见有尚公主者。岳出谋墓碑名为《驸马陵表庆之碑》，其中“驸马陵”三字是县志所加，非原碑旧名。岳出谋的一妻（金氏）一妾，从姓氏和地位来看，应该都是汉人。领有该地的弘吉刺氏虽然世尚帝室公主，但其府邸远在塞北应昌和全宁，死后不会葬在巨野。“驸马陵”之名，尚不知由何而来。

有几通碑刻需要略作说明。《济宁路总管府记碑》立碑者署名“铁木儿不花”；《济宁路达鲁花赤睦公善政颂碑》（简称《善政颂碑》）亦称状主“小字铁木儿不花”，其家世与仕历，与《按檀碑》完全吻合。按檀不花与铁木儿不花、“睦公”三者应是同一人。光绪《鱼台县志》收录的《修儒学碑记》，状主为天历二年在任的本县达鲁花赤“燮里吉思”；^②而同年树立的《按檀碑》提到，按檀不花有孙名“薛里吉思”，任鱼台县达鲁花赤，两者正合。另外，至大二年岳出谋撰文的《重修伏羲庙碑》、与至正二年由其篆额的《重修伏羲庙献殿碑》的关系，笔者将在第四部分作详细说明。

（二）族属与世系

根据《按檀碑》，按檀不花“世为阿里马里人氏”。阿里马里（Almaliq），《元史》作“阿力麻里”，位于天山北麓，故城在今新疆霍城县，^③后来成为察合台汗国首都。大约从唐代中期起，阿力麻里所在的伊犁河流域就被葛逻禄部（元代称“哈刺鲁”，Qarluq）占据，13世纪初，哈刺鲁人斡匝尔（Ozar）曾以阿力麻里为中心建立一个小国。^④世居此地的按檀不花家族，很可能就是哈刺鲁人。^⑤1211年，阿力麻里统治者遣使归附成吉思汗；1219年，蒙古西征花刺子模，阿力麻里王率兵助战。^⑥可能就在这个时期，按檀不花的祖父岳雄“入侍密近”，获得成吉思汗的信任，“授玺书虎符，岁时持圣训谕宏吉烈部”，后来遂成为弘吉刺氏首领国舅按陈的部属。岳雄在弘吉刺部地位颇高，“班济宁忠武王（按，即按陈）下，诸驸马皆列坐其次，事无大小，一听裁决”。蒙古灭金时，曾受命“摄忠武职，统宏吉烈一军下河南”，既而又追随按陈平定辽东，^⑦后家于松州（今内蒙古赤峰市西）。从生年及夫人卒地推断，岳雄之孙按檀不花，青年时期即生活于此。至元十年，按檀不花出任弘吉刺氏中原封地济宁府达鲁花赤，在此后长达37年的时间里，一直担任济宁地区的最高军政长官。^⑧作为弘吉刺氏的世臣，其诸子若孙也世居显职。根据按檀不花及其二子的墓志，其家族成员的世系与官职可见下图。

^① 道光《巨野县志》卷3《方舆》，第19b页。

^② 光绪《鱼台县志》卷2《宦迹》，第46b页。此处将燮（薛）里吉思之名，省作“吉思”。

^③ 黄文弼：《元阿力麻里古城考》，《考古》1963年第10期，第555—561页。

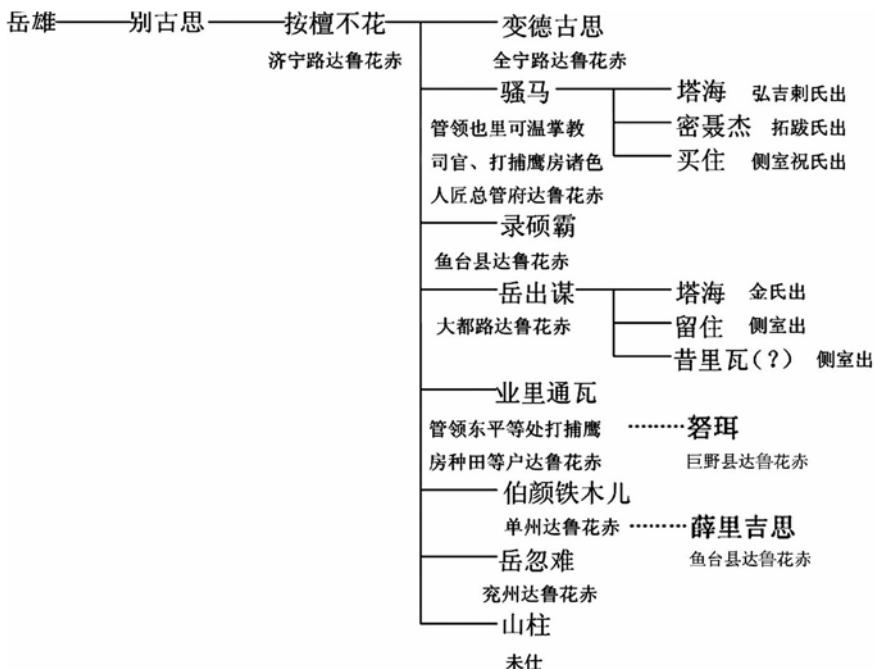
^④ 参见陈高华：《元代的哈刺鲁人》，《西北民族研究》1988年第1期，第145—146页。

^⑤ 虽然《按檀碑》称按檀不花“识会畏吾儿文字言语”，但畏吾儿文曾在西北诸族广泛行用，无法据此断定按檀不花的族属。

^⑥ 参见多桑：《多桑蒙古史》上册，冯承钧译，北京：中华书局，2004年，第68、104页。

^⑦ 以上岳雄事迹见《善政颂碑》。平定辽东，当指1235年伐高丽之役，参见多桑：《多桑蒙古史》上册，第224页。

^⑧ 按檀不花在济宁任职的年限，《按檀碑》云37年、《表庆碑》云35年、《乐善公墓碑》作40余年。此从《按檀碑》。投下领地的达鲁花赤，由领主私人任命，不与国家任命的官员一道迁转，故得久任。参见洪金富：《从“投下”分封制度看元朝政权的性质》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第58本第4分，1987年，第877—878页。



说明：1. 《乐善公墓碑》载岳雄、别古思俱授“口睦哥职事”，佩金虎符，具体官职待考。2. 岳出谋，《按檀碑》误作“岳出谨”，据诸碑改。3. 瑞珥、薛里吉思不详所出。

按檀不花及其子孙，在元代至少担任过四路二州三县的职务，《乐善公墓碑》称其家族“重辉迭芳，震耀一时”，并非虚誉。除去岳出谋和业里通瓦，按檀不花家族其他成员都在弘吉刺氏领地上任职，实质上是弘吉刺氏的家臣。他们之得官，要仰仗领主的荫庇，《济宁路总管府记碑》对弘吉刺氏的颂美与感戴也就可以理解了。

(三) 济宁路的外来族群

《按檀碑》说墓主卒后“葬于郡北先茔”，据此则按檀不花并不是移居济宁的第一代，其父别古思应该也葬在此地。像按檀不花家族这样的塞北移民，在济宁地区不算少数。至顺二年（1331）出任本路达鲁花赤的唐兀人秃满台，祖上同样来自塞外弘吉刺氏封地。其祖父赫思原居河西，蒙古扫平西夏后迁居应昌，“应昌故宏吉刺氏地，驸马鲁王宫帐建焉。以故在分地内者，皆隶王麾下。”1259年，赫思随按陈之子纳陈经略山东、河南，后受命留镇巨野县昌邑城，“该所领与编氓杂处”。^①同在弘吉刺部麾下的别古思，或许也在此时来到巨野。至元十八年济宁由府升路之后，弘吉刺领主又以“驱虏及从行蒙古军三千余户，分为十七奕，散居济、兗、单三州”。^②这些外来人口在一个居民只有10545户的下路中，^③所占比例是不小的。虽然也里可温教士也着意吸纳汉族乃至异教人员，^④但从目前已知的材料来看，其信徒仍以外来民族为主。伯

① 胡祖广：《武略将军济宁路总管府达鲁花赤先茔神道碑》，道光《巨野县志》卷20，第46b—47b页。

② 胡祖广：《大元加封宏吉烈氏相哥八刺鲁王元勋世德碑》，道光《巨野县志》卷20，第52b页。

③ 济宁路户数见《元史》卷58《地理志》，第1366页。从目前有限的材料中得知，蒙元初期迁居巨野的外来民族，除蒙古、哈刺鲁、唐兀等族外，还有原居辽东盖州的女真人，参见张士观：《完颜氏先茔碑》，民国《续修巨野县志》卷7下，《中国方志丛书》影印本，台北：成文出版社，1968年，第571—575页。

④ 也里可温教士曾在温州路“诱化”“法箓先生”，与当地道教发生纠纷，参见陈垣：《元也里可温教考》

希和曾谓元代基督教“大致可以说不是汉人之基督教，而为阿兰人、突厥人之基督教，或者还有少数真正蒙古人信仰此教”，^①这些来自中原以外的蒙古色目移民，应该构成了元代济宁路也里可温信众的主体。

二、按檀不花家族的景教信仰

从目前发现的史料来看，元代在外来民族中流行的景教信仰带有家族性质，往往家族成员普遍奉教，而且可以延续数代。^②他们在命名乃至生活习俗上，都具有明显的宗教色彩。信仰景教的按檀不花家族，在这些方面也表现出了类似的特征。他们留下的墓志材料，为我们提供了不少元代景教新知识。

(一) 祖居地与命名

景教在唐代即已传入中国，但受晚唐武宗灭佛事件牵连，势力一蹶不振。到两宋时代，景教在汉族地区几近销声匿迹，^③但在中国西北和中亚地区仍盛行不辍。从按檀不花家族的祖居、族属与命名来看，这个家族在进入中原之前已经接受了景教信仰。

按檀不花家族世居的阿力麻里地区，是景教在中亚的重要活动地点。^④阿力麻里西南的可失哈耳（今喀什）和撒马尔干，在13世纪中叶到14世纪中叶，是景教主教驻节地。^⑤日本学者佐伯好郎曾在中亚七河流域收集到七块阿力麻里籍景教徒墓石。20世纪50年代，黄文弼在阿力麻里古城遗址发现了三块景教石刻，此后陆续又有新的发现。^⑥极有可能在留居阿力麻里时期，按檀不花家族就已经皈依景教。按檀不花的祖父岳雄，后来追随弘吉刺部首领按陈移家松州；今天赤峰市松山区也有景教遗物出土，其中一方墓砖颇能让人产生一些与岳雄有关的联想。^⑦

第11章，《陈垣学术论文集》第1集，北京：中华书局，1980年，第32—33页。罗马天主教驻大都总主教约翰孟德高维奴，曾为6000余人施洗，并收养了150名父母“崇奉异端”的幼童，其信众中必有汉族。见约翰孟德高维奴1305年信札，冯承钧：《中西交通史料汇编》第1册，北京：中华书局，2003年，第321页。

① 伯希和：《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，冯承钧译，《西域南海史地考证译丛》第1卷第1编，北京：商务印书馆，1962年，第49—70页。

② 最为典型的例子，是元代源出汪古部的马庆祥家族。相关研究参见王颋：《桐繁异乡——元净州马氏九世谱系考辨》，《西域南海史地考论》，上海：上海人民出版社，2008年，第218—238页；殷小平：《马氏汪古由景入儒的转变历程》，林中泽编：《华夏文明与西方世界》，香港：博士苑出版社，2003年，第95—110页。对该家族教名的分析，参见伯希和：《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，《西域南海史地考证译丛》第1卷第1编，第55—56页。

③ 最近王媛媛依据零星宗教史料，提出了唐代以后景教仍在汉族地区存在的可能，参见氏著：《唐后景教灭绝说质疑》，《文史》2010年第1辑，第145—162页。

④ 参见刘迎胜：《蒙元时代中亚的聂思脱里教分布》，《元史及北方民族史研究辑刊》第7期，第67页。

⑤ 冯承钧《中西交通史料汇编》第1册所引景教主教驻节表，第311页。

⑥ 黄文弼：《元阿力麻里古城考》，《考古》1963年第10期，第557—558页。有关阿力麻里景教刻石的研究，参见牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》第3章，第57—66页，该书收录阿力麻里景教墓石9块。

⑦ 参见James Hamilton、牛汝极：《赤峰出土景教墓砖铭文及族属研究》，《民族研究》1996年第3期，第78—83页。墓砖十字架上方为叙利亚语《圣经·诗篇》文句，下方为八行回鹘语铭文。根据牛汝极的释文，墓主人是将军“京帐首领药难（Yawnan）”，生卒年为1182—1253年。“京帐”意为皇宫、王室。

和元代许多景教徒一样，按檀不花家族成员的命名，也表现出浓厚的宗教色彩。在已知的五代 19 例成员姓名中，至少有六例可以确定是景教教名。按檀不花之父别古思、四子岳出谋，与成吉思汗的景教侍臣镇海的两个儿子勃古思（Bacchus）、要束木（Joseph，今译约瑟夫）同名。^①按檀不花长子名变德古思，“变德”两字的切音与“别”相近，^②应该是袭其祖父别古思之名。基督教教名数量有限，而且一家之内不以长幼同名为讳。名字汉文译法的差异，很可能是碑铭撰者出于汉族习俗，有意进行的区别性译写。按檀不花曾经做过“也里可温掌教司官”的次子，名为骚马。“骚马”（扫马，Sauma）一名，笔者所见共有三例，都为景教徒。一位是曾经访问欧洲的著名景教徒“列班骚马”（Rabban Sauma），^③一个是身为“西域涅思脱里贵族”^④后裔的“把骚马也里黜”，还有一例（扫马）见于泉州出土的景教墓碑。^⑤另外，按檀不花第三子名“录硕霸”，“骚马”在元代又异译为“索麻”，与“硕霸”音近，“录硕霸”很可能是 Luc Sauma。^⑥按檀不花第七子，用的是景教徒最常见的名字“岳忽难”（Yohanan，元代文献中又作月忽难、月合乃，今译约翰），此名在《大秦景教流行中国碑》叙利亚语题名中凡十二现。^⑦按檀不花之孙薛里吉思，与在镇江路达鲁花赤任上大造景教寺宇的马薛里吉思（Mar Sargis）同名。虽然其他几位成员之名，限于笔者学力，尚无法给出相应的教名对音，但从中也可以窥见某些景教影响的痕迹。按檀不花第七子名业里通瓦，“业里”（也里，Eli）是常见的景教教名前缀。^⑧扬州出土的景教墓碑，墓主名“也里世八”（今译伊莉莎白），读音与前者相近，唯系女名。^⑨方豪认为“‘也里’上帝也”，^⑩如是说成立，业里通瓦亦为教名。此外，按檀不花之孙昔里

或首府。墓主的身份和在世时间，都与岳雄基本吻合。主要的问题在于名字。笔者颇疑“岳雄”是景教最为流行的教名“岳（月）难”的讹写；或者是汉族文士在撰写碑铭时，为与按檀不花之子岳出难相区别而进行的改写。但无证据，只能存疑。牛汝极根据墓碑出土地点以及景教在草原诸部的流行情况，推定墓主是汪古部人。

- ① 在《中原音韵》里，“岳”、“要”同归萧豪部，“谋”、“木”同归鱼模部，故“岳出谋”即“要束木”。“勃古思”与“要束木”的教名对音，参见伯希和：《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，《西域南海史地考证译丛》第 1 卷第 1 编，第 56 页。
- ② 在广韵音系中，“别”为帮母薛韵入声；“变”为帮母，“德”为德韵入声，二字连读切音与“别”相近。
- ③ 相关事迹的研究，参见杨富学：《元代畏兀儿外交家拉班·扫马事辑》，《中国宗教学》第 2 辑，北京：宗教文化出版社，2004 年，第 327—337 页。
- ④ 黄溍：《金华黄先生文集》卷 43 《马氏世谱》，《四部丛刊》本，第 1a 页。此人为元代文学家马祖常之先祖。其名颇多异译，《马氏世谱》作“伯索麻也里束”，《恒州刺史马君神道碑》作“把骚马也里黜”，《故礼部尚书马公神道碑铭》作“把造马野礼属”。
- ⑤ 参见夏鼐：《两种文字合璧的泉州也里可温（景教）墓碑》，《考古》1981 年第 1 期，第 59—62 页。此碑发现于 1954 年，墓主是江南诸路明教秦教管领官、景教徒失里门（Solomon，今译所罗门），立碑者为帖迷答扫马（Timothy Sauma），时间是皇庆二年（1313）。从落款所用词句来看（“帖迷答扫马等泣血谨志”），立碑者和墓主应是父子关系。根据骚马的家世与仕历（详下），这两位 Sauma 虽然在世时间重叠，但显然非是一人。
- ⑥ “骚马”异译为“索麻”，见上注所引马祖常先祖例。马氏家族中有名“禄和”者，伯希和对音为“Luc”（今译路加，见《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，《西域南海史地考证译丛》第 1 卷第 1 编，第 56 页），“录硕霸”之“录”，或即 Luc 之音译。
- ⑦ 参见朱谦之：《中国景教》所引景教碑题名表，北京：人民出版社，1993 年，第 161—163 页。
- ⑧ Elias 见于《大秦景教流行中国碑》题名；《至顺镇江志》有“也里牙”；马祖常之祖名“把骚马也里黜”。
- ⑨ 参见王勤金：《元延祐四年也里世八墓碑考释》，《考古》1989 年第 6 期，第 553—554 页；耿世民：《古代突厥语扬州景教碑研究》，《民族语文》2003 年第 3 期，第 40—44 页。
- ⑩ 方豪：《中西交通史》下册，上海：上海人民出版社，2008 年，第 378 页。

瓦（后或有脱字），“昔里”当是“薛里”（Sar一）的异译。^①

（二）似佛实景的按檀不花

按檀不花的祖父岳雄、父亲别古思和景教的关系，材料阙如，今已无法详考。如果没有《乐善公墓碑》对读，按檀不花这位虔谨的景教徒，也极可能被误认为信仰佛教。《按檀碑》说他“识会畏吾儿文字言语，深通佛法，持戒甚谨”。把景教说成佛教，在文献中甚为普遍。《元史》记载文宗追荐忽必烈之母、信奉景教的唆鲁和帖尼，云：“（天历元年九月）命也里可温于显懿庄圣皇后神御殿作佛事。”^② 记载也里可温事迹最为详备的《至顺镇江志》，把十字寺归入佛寺之列；明知景教与“天竺寂灭之教不同”的梁相，在为景教大兴国寺撰写碑记时，还是习惯性地使用“佛殿”一词。^③ 这一方面因为执笔文士不明就里，无意中混淆甲乙；另一方面，也和景教对佛教的缘附有关，这点在唐代表现得至为明显。^④ 元代景教也有主动比附佛教的问题，泉州出土的汉文景教墓碑，有铭文作“匪佛后身，亦佛弟子。无憾死生，升天堂矣”，将耶稣说成佛陀，而撰铭者竟是“管领泉州路也里可温掌教官、兼住持兴明寺”的景教僧官。^⑤ 因此《按檀碑》将信仰景教的按檀不花，说成“深通佛法”，也就不足为怪了。按檀不花“识会畏吾儿文字言语”，而蒙古文字依据畏吾儿文创制，^⑥ 故按檀不花之子骚马精通“蒙古字译语”（《乐善公墓碑》），也是有先天优势的。语言对于景教信仰有特别的意义。和唐代的情况不同，迄今发现的元代景教经典，基本都用叙利亚语和畏吾儿语写成，尚未见有汉文译本。骚马担任也里可温掌教司官，除去家族的信仰和地位，恐怕也与阅读教典的语言优势有关。

“持戒甚谨”的按檀不花，“口斋素食，月余而罢”，这一点更能证实其景教徒身份。佛教徒的饮食习惯，或者终年茹素、或者在宗教节庆或每月朔望固定几日持斋，没有为期“月余”的斋仪。穆斯林须守斋月，但无须“素食”。按檀不花所持之斋，只能是基督教中的大斋期（亦称四旬期，拉丁文作 Quadragesima，意为 40 天）。大斋期是指复活节前为期 40 天的斋戒悔罪，用来比拟耶稣受洗后在荒野中 40 个昼夜的禁食（故事见《马太福音》4：1—4）。这项斋仪发端于使徒时代，4 世纪初，东方亚述教会（后来的聂斯脱利派）率先以大斋期作为复活节前的准备。斋戒期间每日一食，且不能食用肉、鱼、蛋、奶等类食物。^⑦ 按檀不花为期月余的“口斋素食”，当即指此。这是迄今为止仅见的元代汉地景教徒持斋的记载。^⑧

^① 前面提到的镇江路达鲁花赤马薛里吉思（Mar Sargis），其名在《通制条格》中译为“昔里（思）乞思”，参见陈垣：《元也里可温教考》，第 53 页。马祖常四世祖马庆祥，教名“习礼吉思”，亦即 Sargis。

^② 《元史》卷 32《文宗本纪》，第 711 页。

^③ 《至顺镇江志》卷 9，《宋元方志丛刊》第 3 册，北京：中华书局，1990 年，第 2740 页。

^④ 唐代景教在经典字句乃至教义上对佛教的比附，参见黄夏年：《景教与佛教关系之初探》，《世界宗教研究》1996 年第 1 期，第 83—90 页；殷小平、林悟殊：《〈幢记〉若干问题考释——唐代洛阳景教经幢研究之二》一文，专门讨论到了唐代洛阳景教僧团的佛化，《中华文史论丛》2008 年第 2 辑，第 269—292 页。

^⑤ 吴幼雄：《福建泉州发现的也里可温（景教）碑》，《考古》1988 年第 11 期，第 1015 页。

^⑥ 参见冯承钧：《中西交通史料汇编》第 1 册，第 309 页。

^⑦ 参见《不列颠百科全书》（国际中文版）“Lent”条，北京：中国大百科全书出版社，2007 年，第 10 册，第 14 页；*New Catholic Encyclopedia*, second edition, Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2003, vol. 8, pp. 468–470.

^⑧ 有关中亚地区景教徒大斋期守斋的记载，参见明甘那（A. Mingana）：《基督教在中亚和远东的早期传播》，牛汝极、王红梅、王菲译，收入牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》附录 1，第 171、208 页。此外，唐代《大秦景教流行中国碑》“每岁集四寺僧徒，虔事精贡，备诸五旬”中的“五旬”，有研究者认为指的也是大斋期，参见翁绍军：《汉语景教文典诠释》，北京：三联书店，

和担任镇江路达鲁花赤的景教徒马薛里吉思一样，按檀不花在济宁路任职期间，也致力于建造景教寺宇。《按檀碑》云：

公又念累叶蒙皇家公主驸马恩宠，一无报效，于郡北郭建□□□□□□□□□□寺，请明师、聚徒众，且□香□，为国焚修，祝延圣寿。意未已，择济州南郭明爽之地，大建寺宇，与郡寺相甲乙。

这段材料首次确证元代济宁路也里可温群体的存在，此前的中西文史料，都未提到济宁地区有景教信徒和教堂。元代也里可温分布地图，可以据此改绘。^①按檀不花兴建的两座教堂，一在“郡北郭”，一在“济州南郭”。金元时期，济宁地区的行政区划屡经改易，^②按檀不花任职时，巨野县为济宁路总管府驻地，“郡北郭”即巨野北城外；济州即今天的济宁市。巨野教堂的名称有十个字之长，虽然文字残泐，但仍可以对其内容略加推测。中国佛道寺观之名以两到三字为多，十字长名不符合中国寺宇的命名传统。考虑到马薛里吉思在镇江建造的十字寺都是“胡汉双名”（如八世忽木刺大兴国寺、答石忽木刺云山寺^③），巨野景教寺宇的命名，应当也遵从此例。从材料来看，按檀不花兴建的景教寺规模不小，而且“请明师、聚徒众”，证明当地存在职业景教徒群体。前文已经提到，济宁地区有为数众多的外族迁居人口，他们应该构成了当地景教信众的主体。另外，济州地处运河沿岸；巨野同样“水陆并达”，“南连吴越，北走京师”，“商旅四方之货，鼎沸而山积”，俨然一大都会。^④外来流动人口既多，景教堂瞻拜的徒众里，应该也少不了兴贩南北的番客胡商。

（三）“管领也里可温掌教司官”骚马

按檀不花次子骚马（1261—1335）身份明确，曾任景教管理官员。《乐善公墓碑》云：

昔公之筮仕，钦受圣旨玉宝，管领也里可温掌教司官，重修也里可温寺宇，祝延圣寿……继而宣授承务郎、打捕鹰房诸色人匠总管府达鲁花赤，在任八年，号称廉平……其究心儒术、也里可温经、蒙古字译语，阴阳方书、诸子百家无不详览。

骚马的仕历简单，由也里可温掌教司官起家入仕。元代设有崇福司，作为管理也里可温事务的中央机构，下辖各路也里可温掌教司。这是一个介于教俗之间的职务，如果比照释道官之例，当由专职宗教人员担任。元代僧道官很少有转任世俗职务者；在目前仅见的几例景教僧官碑铭中，管领诸路也里可温的耶律子成，也以景教管理官员终身，未见改任世俗职务的记载。^⑤骚马由宗教官员转任世俗职务，当与元代中期的也里可温管理机构改革有关。《元史·百官志》载延祐二年（1315）“省并天下也里可温掌教司七十二所”，^⑥以其职事归于崇福院，骚马或即因此转任世俗官职。^⑦担任也里可温掌教司官的地点，应该就在本路，所以墓志未特别加以说明。《按

1996年，第69页。

- ① 元代基督教团体的分布，参见周良宵：《元和元以前中国的基督教》第4部分，《元史论丛》第1辑，第150—158页；以及 Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol. 1, Leiden: Brill, 2001, pp. 81, 109-111.
- ② 参见《济宁路总管府记碑》，亦可参见《元史》卷58《地理志》，第1366页。
- ③ 以上寺院名称的含义，参见刘迎胜：《关于马薛里吉思》，《元史论丛》第8辑，第14—15页。
- ④ 《济宁路总管府记碑》。巨野有水道与流经济州的大运河相通，见道光《巨野县志》卷4《河渠》。
- ⑤ 参见盖山林：《元“耶律公神道之碑”考》，《内蒙古大学学报》1981年第1期，第79页。
- ⑥ 《元史》卷39《百官志五》，第2273页。
- ⑦ 这个推断与骚马生平基本吻合。根据墓志，按檀不花病重时，骚马“弃官就养，不忍离朝夕，日以检

檀碑》载骚马官职为“宣授承务郎、本投下打捕鹰房诸色人匠总管府达鲁花赤”，是就其最高（最后）官职而言。“投下”是指在中原诸州分拨民户的宗室与外戚，^②“本投下”应当是在弘吉刺氏封地济宁路任职。^③承务郎是元代从六品文官的散阶，骚马此前担任的济宁路也里可温掌教司官，官阶不会高于从六品。综合《按檀碑》和《乐善公墓碑》，我们现在知道，元代济宁路是景教徒聚居的重镇，这里不仅有景教信徒、景教寺宇，还设有专门的宗教管理机构。这些都不见于此前文献。

骚马号为“乐善”，未必是入乡随俗随意选取的汉名，极有可能是其“法名”。这点不足为奇，唐代景教徒即兼有番语教名和汉语法名。^④此外尚需注意，恳请“翰林学士承旨李公”^⑤为按檀不花撰写《善政颂碑》的，是“为浮屠之说者，杜其姓、崇善其名”。在各种碑刻里，尚未见按檀不花家族与佛教有何关系（这与当时济宁路佛教势力衰微有关）。这位“为浮屠之说者”杜崇善，当是一名汉族景教徒，“崇善”和“乐善”一样，应该是汉语教名。

（四）报德堂：祠堂抑或礼拜堂

《乐善公墓碑》在表彰骚马尽心孝道时，特别提到按檀不花殁后，骚马曾建“报德堂”以祀其父：

既免丧，复筑报德堂四楹，塑像于中，四时祭享，以展孝思。牲牢肥腯，黍稷苾芬。并绘诸昆弟诸妇于壁，列侍左右，以致如在之诚。

这里先不讨论“塑像”、“祭祖”等做法是否有悖景教戒律，首先需要辨析的，是“报德堂”的性质。在撰写碑铭的汉族文士（嘉祥县主簿苏若思）以儒家眼光看来，这无疑是一座祀先祭祖的祠堂。但细考其形制，让人颇觉怪异。东亚儒家文明以外的地区，并无建庙祀祖的传统，如果“报德堂”是祠堂，它仿效的一定是儒家礼制。然而报德堂与汉族传统的祠堂，颇有不合之处。首先，按照经典的祠堂之制，代表祖先的是木主（神主），儒家认为这是祖先灵魂栖附之处。宋代之后士大夫阶层流行的家庙制度，大致以朱熹的《家礼》为蓝本。^⑥《家礼》开篇即言：“君子将营宫室，先立祠堂于正寝之东，为四龛以奉先世神主”，并在《丧礼·治葬》章对神主的形制有详细规定。^⑦在朱子《家礼》之前同样有巨大影响的司马光《书仪》，也有对神主（“祠

方合药为务，衣不解带旬日”。按檀不花卒于1322年，若以是年辞官计，其转任打捕鹰房诸色人匠总管府达鲁花赤的时间，恰为延祐二年。

① 《乐善公墓碑》：“（骚马）继而宣授承务郎、打捕鹰房诸色人匠总管府达鲁花赤”，阙文据补。

② 参见蔡美彪：《说头项、头下与投下》，《文史》2009年第2辑，第217—227页。

③ 除济宁路外，弘吉刺氏在长城以南的封地，还有福建汀州路（此处尚未发现有景教徒活动），骚马不太可能远赴汀州任职。

④ 参见林悟殊：《唐代景僧名字的华化轨迹——唐代洛阳景教经幢研究之四》，《中华文史论丛》2009年第2期，第149—193页。

⑤ 《乐善公墓碑》称按檀不花之善政“已见翰林学士承旨李公颂德之碑”，此“李公”或即当时著名文士东阿李谦。李谦于元贞初引疾还乡，大德六年召为翰林学士承旨，参见《元史》卷160《李谦传》，第3768页。

⑥ 关于宋元时代的祠堂制度，参见冯尔康、常建华等：《中国宗族史》第3章第2节“庙制不立与祠堂的设置”，上海：上海人民出版社，2009年，第170—181页。

⑦ 分见朱熹：《家礼》卷1《通礼》、卷4《丧礼》，《朱子全书》第7册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第875、918页。

版”)制作的细致规范。^①除神主外,宋代士大夫也有供奉祖先画像的习惯,但朱子对此并不提倡。^②尽管可以悬挂遗像,但在家族私下祭祀的祠堂里建造“塑像”、以木雕泥塑刻画祖先之形,却极其罕见。而且按照惯例,除非进入公共祭祀领域、成为公众祠祀的对象会设塑像,否则子孙在私人空间内祭祀先人,基本都用木主灵位。^③因此,如果报德堂所塑是按檀不花之像,实属非儒非景的怪异之举。与此相比,更为不可思议的是“绘诸昆弟诸妇于壁,列侍左右”。骚马建报德堂时,其兄弟八人应该多数健在。虽然墓志说这样是为了“致如在之诚”,但把生人画在墙壁上陪伴死者,这不仅见于儒家典制,甚至不合佛教、道教的祭祀传统。

考虑到报德堂与中国传统祠堂制度的冲突,笔者以为与其认定报德堂是祠堂,不如说它是兼有追荐亡者功能的家族礼拜堂(chapel)。20世纪初,新疆吐鲁番回鹘高昌故城出土了描绘景教仪式的壁画《棕枝主日》(Pamsunday),表现的是信徒手持棕枝列队欢迎耶稣进入耶路撒冷的情景。^④骚马“绘诸昆弟诸妇于壁,列侍左右”,描绘的应该也是类似的宗教故事或仪式,而不是“诸子诸妇奉亲图”。^⑤这与骚马景教世家的家族背景以及“也里可温掌教司官”的身份是相符的。元代景教十字寺设有塑像,有文献可以证明。镇江路达鲁花赤马薛里吉思,因强占佛教金山寺地面修建十字寺引起宗教纠纷。元武宗出面裁决,勒令十字寺改为佛寺,“命前画塑白塔寺工刘高,往改作寺殿屋壁佛菩萨天龙图像”,稍后又申命“金山地外道也里可温,倚势修盖十字寺,既除拆所塑,其重作佛像绘画寺壁,永以为金山下院”。^⑥可见十字寺既有壁画、又有塑像,不然何劳“改作”、“重作”。报德堂内的塑像或是耶稣,不应是按檀不花。

朱谦之认为,从《大唐景教流行中国碑》“七时礼赞,大庇存亡”之语来看,唐时入华的景教并不忌讳为死者举行法事。^⑦按照天主教丧葬礼仪,亡者歿后,教会可为之举行亡者日课(去世当日或忌辰)、丧礼弥撒(葬后第三日、七日、三十日)、周年弥撒和追思弥撒等等。^⑧景教与天主教同出一源,虽然神学理论略有差异,但在基本宗教礼仪上应有相同之处。按檀不花歿后,家族成员应该在礼拜堂举行过祷告、弥撒之类的追思活动,这与儒家对先人的祭奠颇为类似。《乐善公墓碑》的写作基调完全是儒家的,以塑造墓主的“忠、孝”形象为重心,撰文者站在儒家的角度解读异教习俗,难免会造成误解。礼拜堂被误认为(或者有意比附成)祠堂,也在情理之中。这些追念活动里或许也包含了某些中国仪式,不过,如果我们基于清代礼仪之争的经

^① 司马光:《书仪》卷7《丧仪》,景印《文渊阁四库全书》第142册,第504页。

^② 《家礼》只有一处提到“影”,而且是引《书仪》之语,对女性歿后请人画像表示批评,参见《家礼》卷4《丧礼·灵座魂帛旌铭》,《朱子全书》第7册,第905页。

^③ 笔者见到的唯一可能的例外,是曲阜孔庙。阙里孔庙带有孔氏家庙的性质,即便在嘉靖礼仪改革、学校塑像易为木主之后,仍然保留孔子塑像。学者对此颇有訾议,参见孔继汾《阙里文献考》卷12所载相关论辩,《续修四库全书》第512册,第57—58页。此外,雷闻在有关唐代祭祀的研究中,提到过汉人丁兰、唐人燕遗倩刻木事亲的故事,参见氏著:《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》,北京:三联书店,2009年,第104、106页。但此类在私人祭祀空间内立像祀亲的例子,甚为少见。

^④ 原件藏柏林印度艺术博物馆,故事见《马太福音》21:1—10。对该图的解读,参见陈怀宇:《高昌回鹘景教研究》,《敦煌吐鲁番研究》第4卷,北京:北京大学出版社,1999年,第174—175页。

^⑤ 宋元时代的墓室壁画,常有描绘墓主日常生活的场景。但这种壁画绘于墓室,文献中尚未见有施于祠堂的例子。

^⑥ 《至顺镇江志》卷9,《宋元方志丛刊》第3册,第2748页。

^⑦ 参见朱谦之:《中国景教》,第134页。

^⑧ 参见钟鸣旦:《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》,张佳译,上海:上海古籍出版社,2009年,第21、23页。

验，进行一些细节性的追问，如祭祀是否有供亡魂食用的祭品，“牲牢肥腯，黍稷苾芬”这样的语句，恐怕是难以坐实的，因为这一望而知是撰文习用的格套。

三、按檀不花家族的汉化

元代济宁路所辖诸县，大半是春秋时期鲁国故地，当地有着悠久深厚的儒学传统。作为孔氏“祖庭”的曲阜自不待言，^①周边各县也有众多儒家遗迹。《乐善公墓碑》描述按檀不花家族墓地周边，是“苍苍凤台，巍巍麟城”。凤台即“落凤台”，传说“春秋时有大鸟自西北来，高数尺、身被五彩，万鸟从之集于此”，^②既然追溯到春秋，大概是与儒家有关的故事；而麟城，据说就是《春秋》所载的“西狩获麟”之处，元代在此建有孔子庙，春秋祭享。^③碑文中的这两句，是对按檀不花家族生活的文化环境的一种隐喻。

按檀不花家族深受汉族儒家文化熏染。碑铭里说按檀不花“公退之暇，招延贤俊，讲读司马氏《通鉴》，采古循吏事迹以自警省”，骚马“究心儒术”、“诸子百家无不详览”。前文已经提到，碑传行状这类有“腴墓”之嫌的文字，下笔往往虚实参半，许多语句不能坐实。幸运的是，碑文里还留下了不少有据可查的实迹。按檀不花家族的汉化，在碑刻材料中主要表现为三点，一是丧礼儒化，^④二是尊孔兴学，三是与汉族联姻。

(一) 丧礼儒化

进入中原的蒙古、色目人，各有本族的礼俗传统。元政府并不追求“一风俗、同道德”，而是反复申命汉人和外来民族各从本俗。《元典章》“畏吾儿丧事体例”条，其中提到基督徒丧礼：

帖薛、不速蛮也，丧事里依各自体例行有。从今已后，这汉儿田地里底众畏吾儿每，丧事里只依在先自己体例行者，汉儿体例休随者。^⑤

“帖薛”即“迭屑”（波斯语 *tersa*），指基督徒；^⑥“不速蛮”即“木速蛮”（波斯语 *musulmān*），^⑦指穆斯林。畏吾儿人中流行景教和伊斯兰教，所以条令里特为拈出。虽然法令禁止基督徒沾染汉人风俗，但按檀不花家族在丧葬上却华化甚深。按檀不花卒后，骚马将先于其父 52 年去世的母亲辛氏遗骸，从 4000 里外的松州（赤峰）运到巨野祔葬，并仿效汉人习俗修造墓穴，“塞寒泉以炭，棺椁以石，砖烟于上”，修成的陵墓“巍巍嵒嵒，若层台焉”，几近汉人奢葬之举。此

^① “祖庭”一词见至元十九年《重修阙里庙垣记》、大德五年《重建至圣文宣王庙碑》，分见弘治《阙里志》卷 9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 23 册，第 619、622 页。“祖庭”多被佛教、道教用来指称本派的发源地，用这个词称呼曲阜，多少显示了元代儒家宗教化的一种趋势。事实上，在蒙元统治者眼中，儒家就是被当做与佛道差不多的宗教而不是学派来加以对待的。下文对此将续有论述。

^② 道光《巨野县志》卷 3，第 14a 页。

^③ 孔克坚：《德化乡吉星滩大义书院碑记》，民国《续修巨野县志》卷 7 上，《中国方志丛书》影印本，第 503—506 页。

^④ 陈垣先生对色目人葬俗的华化有过细致的研究，参见陈垣：《元西域人华化考》卷 6《礼俗篇·西域人丧葬效华俗》，上海：上海世纪出版集团，2008 年，第 98—102 页。

^⑤ 《大元圣政国朝典章》卷 30，《续修四库全书》第 787 册，第 318 页。

^⑥ 冯承钧：《中西交通史料汇编》第 1 册，第 308 页。

^⑦ “木速蛮”又异译为“不速儿麻”（黄溍：《金华黄先生文集》卷 43《太傅文安忠宪王家传》，第 11a 页），“铺速蛮”（李志常：《长春真人西游记注》卷上，王国维校注，台北：广文书局，1972 年，第 53 页）。“木”、“不”、“铺”音近可通。

外，在丧事上最有儒家特色的，是庐墓与丁忧。《乐善公墓碑》说，陵墓落成之后，骚马“因庐于侧，迄三年如一日”。从后来朝廷对其孝行的旌表来看，庐墓之举应该确有其事，并非虚誉。仕途坦荡的岳出谋，当父丧之时也放弃升职机会，回乡丁忧守制。《表庆碑》云：

至治壬戌□□□大□，金河西陇□北道□廉□访□司□事（后阙 18 字），公哀戚过甚，无以自存，安忍入仕，固辞不起。远近闻之，莫不称善。泰定乙丑，迁□□大夫（后阙）
元代规定的为父母守丧之期是 27 个月，从至治壬戌（1322）到泰定乙丑（1325），时间恰为三年，岳出谋有足够的时间服满丧期。需要注意的是，根据“官吏丁忧，各依本俗”的规定，^①身为色目人的岳出谋并不需要辞官丁忧。元代对汉族之外的少数民族官员，非但没有强制居丧守制的要求，致和元年（1328）四月甚至一度规定“蒙古、色目人效汉法丁忧者除其名”。^②在此背景之下，岳出谋兄弟能够践行儒家礼法，放弃出仕、为父居丧，这在当时是难能可贵的，故而“远近闻之，莫不称善”。从这一点上，也可见按檀不花家族儒化之深。

（二）尊孔兴学

按檀不花任职济宁期间，曾经大修学校，对儒学教育表现出很高的热情。《济宁路达鲁花赤陆公善政颂碑》云：

（按檀不花）肇建学府，为礼殿（后阙 22 字）门、为庑、为讲堂、为庠序，莫不毕备。
各有文石，以纪岁月。

由于当时所立的“文石”已佚，修治学宫的具体情形，今已无法详考。最值得注意的是，担任济宁路达鲁花赤期间，按檀不花曾经拿出万缗私财，主持了元代最大规模的阙里孔庙修复工程。如果说兴造学校只是地方官员应尽的职守，那么重修孔庙这项私举，颇可以显示按檀不花对于孔子和儒学的态度。

曲阜阙里是春秋时期孔子旧居所在地。金明昌元年（1190），金章宗曾降钱 76400 缯，大修阙里庙廷，建造“殿堂、廊庑、门厅、斋厨、黉舍，合三百六十余楹”。^③在金末烽火中，曲阜罹遭厄运。贞祐元年（1213）秋，蒙古分兵三道掳掠中原，成吉思汗与其子拖雷率领中军，残破山东郡县。^④阙里孔庙被付之一炬，连孔子手植的三株古桧亦未能幸免。《孔庭纂要》记其惨状云：

金贞祐二年正月二十四日，北虏犯本庙。殿堂庑廊，灰烬什伍；植桧三株，亦遭厄数。^⑤

^① 《元史》卷 83 《选举志》，第 2068 页。

^② 《元史》卷 30 《泰定帝纪》，第 686 页。此规定本年十二月旋即废止，改为“蒙古、色目人愿丁父母忧者，听如旧制”（《元史》卷 32 《文宗纪》，第 723 页）。元顺帝即位之初，元统二年（1334）曾“诏蒙古、色目人行父母丧”（《元史》卷 38 《顺帝纪》，第 823 页），但蒙古、色目人丁忧并未因此成为一种制度，至正十五年儒学教授郑咺，仍上疏批评蒙古人“不行三年之丧”，要求对此“绳以礼法”，但政府未予理睬（《元史》卷 44 《顺帝纪》，第 921 页）。

^③ 党怀英：《金重修至圣文宣王庙碑》，弘治《阙里志》卷 9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 23 册，第 616 页。元人杨桓撰《重修阙里庙垣记》作“五百架”，弘治《阙里志》卷 9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 23 册，第 618 页；又收入《全元文》第 9 册，第 128—129 页。

^④ 《元史》卷 1 《太祖本纪》：“（八年秋，分兵三路南掠）帝与皇子拖雷为中军，取……济、泰安、济南、滨、棣、益都、淄、潍、登、莱、沂等郡。”（第 17 页）

^⑤ 弘治《阙里志》卷 4 引《孔庭纂要》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 23 册，第 522 页。乾隆《曲阜县志》卷 26 将“北虏”讳改为“寇”（《中国地方志集成》影印本，南京：凤凰出版社，2004 年，第 9b 页），这可能是后来误将焚毁孔庙作为红袄军的“功绩”的原因。

其后屡更战乱，未有大规模修复。到元初时，阙里孔庙已“周垣圯剥，外连于荒莽”。至元十九年，济宁路总管府同知刘用，为防止野火延烧残余房舍，修复了孔庙围墙，^①但阙里的残破状况，尚未有根本起色。从大德二年至五年，按檀不花主持了元代规模最大的孔庙修缮工程。《按檀碑》记其事云：

按部至曲阜，释奠□□，慨然叹曰：“□□□□□，有□国□有家者莫不崇奉，以行其道。□□□□□，何以彰国家崇儒。”□军国事殷，曰：“□□□□□□□土（士）之职，敢□朝，自备工匠之□□□□事，愿为修完□□□□。”□数年，新庙成。

复核《元史》，大德二年前后国内并无重大战事，所谓“军国事殷”，不过是对政府不愿出资修庙的讳饰。元初“衍圣公”颇受政府冷落，阙里孔庙长期圯废不修，也与元世祖对儒学的轻视有关。^②工程开销的工役之费，不是府库公帑，而是按檀不花及其僚属的私人财产。阎复《重建至圣文宣王庙碑》描述修缮过程说：

（按檀普华）首出帛币万缗，众翕然助之。佣工雇力，市木于河，辇石于山，抡材于野，亲栋栌桷楹础之属悉具。又得泗水渠堰积石数百，石垩称是。露阶铅砌，咸足用焉。郡政之暇，躬为督视。^③

这次工程修复的主体，是孔庙礼殿。竣工之后，“殿矗重檐，亢以层基，缭以修廊。大成有门，配侑诸贤有所，泗沂二公有位。……缔构坚贞，规模壮丽。”整个工程规模浩大，用度不菲，修缮房舍“大小以楹计者，百二十有六；资用以缗计者，十万有奇”。阙里宅庙至此焕然一新，衍圣公孔治为此专门奏闻朝廷，请旨立碑。按檀不花又以修庙余资，为孔府购置祭田20顷。^④阙里修复之役，按檀不花厥功甚伟，《阙里宅庙落成后碑》不吝美辞，将其比为乙瑛、孔晨等有功孔庭的后汉鲁国贤相。^⑤受到家族崇儒之风的影响，按檀不花之孙薛里吉思在担任鱼台达鲁花赤时，因为担心“民不堪役”，也曾出私钱五百缗创建县学，士林感念，为之立碑。^⑥

萧启庆先生在《大蒙古国时代衍圣公复爵考实》一文中，揭示了在蒙古国时期，释道二家面对民族文化的空前危机，戮力同心、护持儒家的事实。^⑦而上文按檀不花家族的材料则显示，在元初儒学遭遇困境之时，不仅汉族异教人士，甚至具有异教信仰和异族血统的少数族群，也为儒家的生存提供了助力。值得追问的是，儒家在这些有域外文化背景的少数族群眼中，是一种什么样的形象？他们修庙、祀孔背后的理念，是否与汉族儒士相同？在汉族士大夫心里，孔子是一种文化符号、是汉族思想传统的代表。他们瞻拜孔子，与其说是祀神，不如说是向自己的文化传统致敬。元代初入内地的外来族群，对于儒学很难有深入的认识。元初许多入侍近密的“儒学名臣”，在蒙古帝王看来，实际上都有与儒学毫不相干的另一种身份：著名儒士耶

^① 杨桓：《重修阙里庙垣记》，弘治《阙里志》卷9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册，第618—619页；又见乾隆《曲阜县志》卷26，第14a—b页。

^② 元世祖虽重“汉法”，却轻“儒学”。关于衍圣公及儒学在元初的处境，参见陈高华：《金元二代的衍圣公》，《文史》第27辑，第133—142页。

^③ 弘治《阙里志》卷9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册，第622页。

^④ 置祭田一事，参见乾隆《曲阜县志》卷26，第21b页。

^⑤ 李谦：《阙里宅庙落成后碑》，弘治《阙里志》卷9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册，第623页。

^⑥ 《元修儒学碑记》，光绪《鱼台县志》卷4，第17a—b页。

^⑦ 收入萧启庆：《内北国而外中国：蒙元史研究》上册，北京：中华书局，2007年，第79—88页。

律楚材，乃是以卜筮之职起家入仕；而理学家窦默在朝中担任的实际职务，竟是针灸大夫。^①蒙古统治者所理解的儒家，带有浓厚的宗教色彩。有人以“天的怯里马赤”（长生天的通事，也即蒙古人观念里的萨满），对元世祖“孔子如何人”之间，颇得世祖首肯；^②在元代，儒户援据“告天祝寿”的僧户、道户之例，取得了优免赋役的权利；元世祖曾亲下诏旨，规定在同一庙廷里三教领袖（佛陀、老子和孔子）地位的高下。^③这些事例都说明，在征服者眼中，儒学都近乎是一种宗教，与汉族士大夫心中治国修身的学术或者哲学相去甚远。至大元年，元武宗加封孔子为“大成至圣文宣王”，济宁路领主、鲁国大长公主（祥哥刺吉，适弘吉刺部首领^④阿不刺^④遣使致祭。《皇妹大长公主鲁王祭孔庙碑》云：

大长公主以天人之姿，诵习经史。命工绘圣人像，金书懿讳于其左，居常瞻礼。至于银盒（按，公主祭孔的献物），则刻岁月以铭。祝辞，则朱玉印以志。其崇奉吾夫子，勤恳类此。^⑤

孔子像左的“金书懿讳”，当是作为供养人的公主的名字。这是把孔子作为神灵来供奉了。在汉族社会里，孔庙基本是与女性绝缘的。而元代的皇后、公主们，却对阙里青睐有加。她们的兴趣并非真在“经史”，而是热衷于把孔子作为祷祀的对象。弘治《阙里志》卷首凡例云：“元朝母后、公主间有遣祭致献，于礼不合，碑碣虽存，并不录”。^⑥殊不知，在元代这些以孔子为教主的“母后、公主”们，才真正是阙里“祖庭”的大护法。回到本文的主题，在一个儒学弥漫着浓厚宗教气息的时代，作为景教徒的按檀不花，有没有发觉儒学与景教教义的冲突？又如何使之相互调和、并行不悖？可惜材料阙如（两块孔庙碑里的按檀不花，都被塑造成儒者与循吏的形象，未表现出景教徒的身份），难以进行深入探索。不过有一点可以确定，按檀不花对阙里的祭祀传统给予充分的尊重，在修缮孔庙时，还“更塑鄆国像于后寝”（鄆国即孔子的夫人亓官氏，受封“鄆国夫人”），这在基督教里，原是有偶像崇拜嫌疑的。按檀不花家族并未因信仰景教，而对其他文化或者宗教显示出强烈的排他倾向，这点在下文的有关道教讨论中，有更为突出的表现。

（三）汉族联姻

从现有材料来看，按檀不花家族至少在塞外松州之时，就开始与汉族联姻。按檀不花的祖父岳雄，先从按陈那颜平定河南，而后征战辽东，最后落户松州。按檀不花卒于松州的第一位夫人辛氏，根据姓氏判断，应该是汉族。松州本系蒙古部落活动的地区，当地的汉人，不排除是由蒙古大军从内地裹挟而来。按檀不花家族的婚嫁对象以汉族为主，具体情况参见表2。

^① 分别参见姚大力：《蒙古人最初怎样看待儒学》，《元史及北方民族史研究辑刊》第7期，第64—65页；陈高华：《论窦默》，《中国史研究》1995年第2期，第116—125页。

^② 叶子奇：《草木子》卷4下，北京：中华书局，1959年，第83页；对这个故事的解析，参见萧启庆：《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》，《内北国而外中国：蒙元史研究》上册，第383页。

^③ 《一二八2年虚仙飞泉观碑》：“三教里：释迦牟尼佛系当中间里安置；老君底、孔夫子底像左右安置。自来如此。”（蔡美彪：《元代白话碑集录》，北京：科学出版社，1955年，第29页）

^④ 参见《元史》卷109《诸公主表》，第2758—2759页。

^⑤ 民国《曲阜县志》卷8，《中国方志丛书》影印本，台北：成文出版社，1968年，第849页。

^⑥ 弘治《阙里志》卷首，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册，第401页。

表2 按檀不花家族联姻表

代次	男名	妇名	女名	婿名	资料来源
I	按檀不花	辛氏、陈氏			《按檀碑》
II	骚马	弘吉刺氏、拓跋氏、侧室祝氏	(长女)	脱脱	《乐善公墓碑》、《按檀碑》①
	录硕霸	萧氏			《按檀碑》
	岳出谋	金氏 侧室某氏			《乐善公墓碑》
	业里通瓦	刘氏			《按檀碑》
	岳忽难	郭氏			《按檀碑》
III	留住	萧氏	完者	白德仁	《乐善公墓碑》、《表庆碑》
			七十八	李罗帖木儿	《表庆碑》

在可考的13对婚配关系里，以汉族为对象的有9对，蒙古4对。骚马的第一位夫人以及岳出谋之女七十八的夫婿，都系弘吉刺贵族。骚马第二位夫人拓跋氏也“生于望族”，^②按檀不花的长女嫁与武职军官（宣武将军）。按檀不花家族位势的保持，与这些上层婚姻网络应有一定关系。而在8位汉族姻亲中，除白德仁是“江东道廉访佥事”外，其他人的家庭背景均不可考。

值得注意的是，身为“也里可温掌教司官”的骚马及其四弟岳出谋，都有侧室。无独有偶，《元史·孝友传》里的也里可温马押忽，也有“庶母吕氏”。^③这有悖于基督教一夫一妻制的传统。明末清初的中国天主教徒在娶妾的问题上，虽有许多苦痛挣扎，但都基本恪守教规。^④而元代景教徒在这方面态度比较开放，可能是受汉族风习影响的缘故。^⑤岳出谋纳妾的目的，似乎是为了延续子嗣。《表庆碑》介绍其诸子云：“夫人金氏一子塔海，幼年早逝。偏侍一子留住，娶萧氏；一子昔里瓦（后阙），或因夫人丧子而娶偏侍。骚马纳侧室，可能也出于同样原因。^⑥如果是为延续子嗣而不惜逾越教规，这也颇能显示景教徒受汉族重嗣观念影响之重。

① 《按檀碑》叙述诸子婚宦的部分残泐较甚，阙文可据《乐善公墓碑》校补如下：“长变德古思，□明口顺，刚毅通达，从师出征，所向如意，授奉议大夫、全宁路达鲁花赤。（按，此后当有脱文〔脱落字数不详〕，当续言次子骚马事）宣授承务郎，本投下打捕鹰房诸色人匠总管府达鲁花赤。三曰录硕霸，授进义副尉、鱼台县达鲁花赤，娶萧氏，早世。（中略）夫人先公五十二年卒。六曰伯颜铁木耳（后阙22字）。七曰岳忽难，言论笃诚，行己端方，授承事郎、兗州达鲁花赤，娶郭氏。”

② “拓跋”本为中古时代鲜卑姓氏，北魏孝文帝改为“元”氏。元代出现的拓跋氏，钱大昕认为“亦蒙古族，疑即‘秃别’之转借古名译之”，本文据此将其归为蒙古族。参见钱大昕：《元史氏族表》卷1，《续修四库全书》第293册，第392页。

③ 《元史》卷197《孝友传》，第4453页。

④ 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》第4章以王徵为个案，对这个问题有精彩的讨论。上海：上海古籍出版社，2006年，第130—174页。

⑤ 1253—1255年间奉命出使蒙廷的方济各会士鲁布鲁克（William of Rubruk）提到，西安（Segin，一说大同）的景教徒有多妻者，他认为这是受鞑靼人的影响，参见鲁布鲁克：《鲁布鲁克东行纪》，何高济译，北京：中华书局，1985年，第255页。

⑥ 《乐善公墓碑》说骚马“（先夫人弘吉刺氏）一子塔海，早卒。今夫人拓跋氏，一子密聂杰，先公一年卒……次室祝氏一子买住，早卒”。一个可能的解释是，长子夭亡后骚马置妾，后妾子又夭折，适逢先夫人弘吉刺氏去世，遂娶后夫人拓跋氏。当然，这只是一种猜测。

四、岳出谋与伏羲庙

信仰景教的按檀不花家族，不仅和儒家关系深厚，而且和道教之间也存在着交流。在元代，山东地区道教最为流行。金元之际大行其道的全真教，其开派人物“全真七子”，都是山东人。齐鲁道教之盛，于此可见一斑。巨野地区，道教亦徒众兴盛、宫观众多，单是巨野城及其附郭地区，就至少有妙真观、先天观、天庆观、玄清宫和东岳庙五座宫观。^①在这种背景下，按檀不花家族与道教发生联系、甚至受到影响，也在情理之中。

《按檀碑》说按檀不花“建医学，祀三皇，聚生徒以除民瘼”，但此系政府功令，^②与个人信仰关系不大。《乐善公墓碑》描述骚马竭尽孝道，亦云“（父）病且笃，稽颡北辰，求以身代”。北辰崇拜起源甚早，祷祀北辰（或北斗）是一种古老的道教仪式，正统《道藏》中收有以此为主题的《北极真武普慈度世法忏》、《北斗本命延寿灯仪》等等十数种经卷。但对待墓志这种虚实参半的文字，要有足够的警惕，不能字字参究，否则借用禅家话语，难免“死于句下”。“稽颡北辰，求以身代”云云，是碑传的惯用词句，难以据此当下坐实^③（不过从这里可以看出，元代景教徒对于“异教”的戒心，远无后世之深，^④对此种异端词句，竟可以不作更改、照搬刻石）。虽然上面两则材料无法完全信据，但岳出谋撰写的《伏羲庙碑记》，为探究景教徒与道教的关系，提供了可靠的材料。

（一）凫山伏羲庙

元代以凫山为中心、在鲁西南及今鲁豫皖苏四省交界地区，流行伏羲崇拜。凫山位于邹县和鱼台的交界处，由海拔仅两百多米的两个小山峰（东凫山、西凫山）组成，因为“两峰耸翠，状若凫翔”，^⑤故名凫山。虽然只是一座小山，但历史久远、规模较大的伏羲庙，却有两座。一座隶属邹县，位于“东凫山之西麓”^⑥（今邹城市郭里镇爷娘庙村东，仅存遗址，为山东省文物保护单位）；一座归属鱼台，坐落在凫山南麓的新兴里^⑦（今微山县两城乡刘庄西，庙貌仍存，为山东省文物保护单位）。两座伏羲庙在地图上的直线距离不足10公里，行政疆域的划分，似乎也为两县民众的信仰划定了地理边界。元中统二年（1261），鱼台伏羲庙有过一次大规模维修，根据《重修伏羲圣祖庙碑铭》碑阴题名，这次修缮系周边“二府七州十二县八十二村庄之

^① 参见至元五年高天祐撰《妙真观记碑》、至元三十一年王道明撰《纯正昭慧冲和真人高君道行碑》、至顺二年苏若思撰《纯阳吕仙堂记碑》，分见道光《巨野县志》卷20，第62a—63b、34a—36b、56b—57b页。

^② 和儒学里要建孔子庙一样，元代州县医学要建三皇庙（祀伏羲、神农、黄帝），其祭祀礼仪仿照儒学。

^③ 元人陈旅在《鲁郡夫人赵氏墓志》中提到，景教徒赵世延之女当其系狱之时，“即却荤肉，向北斗拜祷，凡三年”，陈垣先生以为这是赵世延“家学儒道杂糅”的例证，参见《元西域人华化考》，第48页。

^④ 一个可资对比的例子，是清代耶稣会士对康熙皇帝赐给汤若望祭文的改译，里面巧妙避去了含有鬼神崇拜嫌疑的内容。参见钟鸣旦：《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》，第208—209页。

^⑤ 光绪《鱼台县志》卷1，第1b页。

^⑥ 康熙五十四年刊《邹县志》卷1下，第66b页。有关邹县伏羲庙的信息，承邹城市郭里镇文化站站长王厚诚先生热情相助，谨此致谢。

^⑦ 孟祺：《重修伏羲庙碑记》，光绪《鱼台县志》卷4，第18b页。

人、共男女一千五百八十六人、道士十二人”共同发愿完成，^①于此可见伏羲信仰影响之广。

鲁西南地区的伏羲信仰，起源于儒家经典与民间传说的杂糅。前者为伏羲立祠提供了合法性依据，后者则是伏羲信仰得以在民间生根的现实土壤。根据《左传》记载，鲁国周边的四个小国“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀”。^②太皞即伏羲，是风姓之祖。按照杜预注，四国的故址都在鲁西南地区，故而本地各县都有伏羲传说流行，很多山陵都被附会成“伏羲陵”或者“画卦山”，伏羲庙也在在有之。^③从碑刻材料来看，当地以祈子为核心的伏羲崇拜，至迟在五代时期即已出现，^④而且绵延千年，至清不衰。“爷娘庙”或“人祖庙”，是伏羲庙的俗称。根据当地传说，原为兄妹的伏羲、女娲，在这里结合，诞育人类。元人孟祺在中统二年《重修伏羲圣祖庙碑》的开头，引述这个故事说：

世传伏羲、女娲氏获卜于上帝，以兄弟作配于此，用成化育人民之功。诸不经之谈所载，亦往往如是，荒忽怪骇，绝不可考。^⑤

这个传说容易让人想起《圣经》里亚当、夏娃的故事，尤其里面又用了“上帝”这样的词语。但这实际上是一个渊源颇远的中国传说，唐人李冗《独异记》载其事云：

昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：“天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。”于烟即合。其妹即来就兄。^⑥

于是伏羲女娲兄妹结合，成为人类始祖。这就是“人祖庙”的来历，也是民间把伏羲当成生育之神的原因。兄妹婚媾，有悖于基本的家庭伦理。历代为伏羲庙撰写碑记的文人士大夫，对这类俚谈野语多有不屑。元至治三年《重修伏羲圣祖庙记》即斥云：“夫圣人为伦之至，若兄弟配偶，何以为万世法？……岂敢以俚俗之语，诬圣人于千古之下哉！”^⑦这是中国士大夫与普通民众信仰分层的生动反映，折射出两者对于宗教信仰的不同需求：前者为道德上的，后者是现实功利性的。

(二) 圣皇与人祖：岳出谋笔下的伏羲

岳出谋（Joseph，今译约瑟夫）是按檀不花第四子，也是家族中官职最高的一位，致仕时的职衔是大都路达鲁花赤。按檀不花卒后，岳出谋“自输己资，不取宗族，采石他山，求文大老，与考妣立神道碑”，^⑧《按檀碑》即其所立。前文已经提到，按檀不花是一名虔谨的景教徒，《按檀碑》记其临终遗言：“（前阙）国法不可违，佛法不可背，家法不可弛。吾帽服杖收藏之，

^① 徐宗《济州金石志》卷8，上海图书馆藏道光刊本，第26a—b页。“二府七州十二县”具体为：归德府、东平府，济州、曹州、海州、冠州、滕州、徐州、陈州、鱼台、邱县、福昌、丰县、任城、金乡、邹县、萧县、沛县、汶上、南顿、平阴。

^② 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》卷14，北京：中华书局，1979年，第1811页。按杜预注，任国旧址位于任城；颛臾故城在泰山南武阳县；须句和宿国的旧墟，在须昌和无盐县，分见本书第1714、1811页。

^③ 单就凫山周边地区而言，邹县、鱼台、滕县、嘉祥等地都有伏羲庙，且每县不只一座。

^④ 参见后唐长兴四年（933）立《染山爷娘庙碑记》，徐宗《济州金石志》卷8，第19a页。

^⑤ 此碑立于今微山县两城乡伏羲庙，碑文系笔者2010年1月实地考察时抄录。光绪《鱼台县志》卷4收有此碑，但录文稍有节略（《全元文》据县志收录，见《全元文》第11册，第701—702页）。

^⑥ 李冗：《独异记》卷下，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1985年，第51页。

^⑦ 碑在鱼台凫山伏羲庙，碑文见《济州金石志》卷8，第29b—30a页。

^⑧ 引文见《表庆碑》。撰作《按檀碑》的“大老”，其人已不可考。

□□吾言有犯，尊者服此挞焉无恕，汝曹志之。”佛法指的是景教戒律，希望子孙能够保持景教信仰，是按檀不花的临终遗命。这段遗言，出现在岳出谋请人撰写、并亲自树立的神道碑里，说明他对父亲的信仰是了解并且认同的。

岳出谋与邹县凫山伏羲庙的关系颇为密切。至大二年，邹县“薄梁逸民”杨茂等三家重修庙宇，岳出谋为之撰写修庙碑记；30多年之后，至正二年伏羲庙献殿重修，岳出谋又为所立碑记篆额。^①

作为景教徒的岳出谋，如何看待伏羲这位异教神灵、如何解释伏羲祭祀的合法性？稍稍让人失望的是，岳出谋在伏羲庙碑记里，基本没有表露自己的景教信仰立场。在对伏羲的评价上，采纳的是儒家士大夫与民间信仰者的双重视角。岳出谋笔下的伏羲，首先是一位儒家圣王。碑文开头循例援引《左传》，证明伏羲庙祀的悠久：

伏羲都陈，崩葬年及地不可考。至周，任、宿、须句、颛臾四国风姓，司太皞、有济之祀。邾灭须句，僖公母成风，言于公曰：“崇明祀、保小寡，周礼也。若封须句，是崇皞、济而修祀可也。”当时庙斯山麓，亘古今存。

神祠的合法与否，往往以有无经典依据为裁断。《左传》有载，无疑是伏羲祭祀最重要的合法性支持。伏羲在儒家典籍里，是一位有着不少发明的圣王，碑文对此不遗余力地加以表彰：

原夫羲皇开天之道，仰观俯察，中观万物，远求近取，文从鸟迹，卦则龙图。以一十三卦开物成务，切极圣神，道合希彝……言非法誓，刑绝鞭扑。善不赏而劝，恶不罚而惩……其道冠唐虞、挟文武、蹑五霸，万世不革事业。

伏羲“道冠唐虞”是惯常的说法，但“蹑五霸”（踵继五霸），就有些不知所云。从行文的破绽来看，碑文不像是由精通儒家经典的文人捉刀代笔，与岳出谋略通汉地文化的少数民族身份颇为契合。在岳出谋笔下，“羲皇”身份的底色是儒家的，虽然里面也掺杂了“清净、无为”等道家色彩。在这一点上，岳出谋与其他撰碑者无甚差异。

与众不同的是，岳出谋在碑文里不仅承认伏羲是圣王，还认可他是“人祖”。前面已经提到，作为“人祖”的伏羲，并不见于经典，而是出于有悖儒家伦理的兄妹结合传说。“圣王”与“人祖”两重身份之间，存在着明显的紧张。为伏羲庙撰碑的儒士，在这方面格外小心，要么像中统碑、至治碑那样对民间野闻大加挞伐，要么像熙宁碑、明昌碑那样巧妙地避而不谈。^②熙宁

^① 在进入讨论之前，需要解决一个文献上的疑点。娄一均纂康熙《邹县志》录有至大二年修庙碑文，题为“元嘉议大夫大都路达鲁花赤岳出谋碑记”，“大都路达鲁花赤”是岳出谋致仕时（后至元五年稍前，据《表庆碑》推定）的职衔，不可能出现在至大二年的碑文里。《邹县志》未著录至正碑；相反，《山左金石志》著录了岳出谋篆额的至正二年碑（未载碑文），却未著录至大碑。康熙《邹县志》有没有可能将“至正”误抄成“至大”，以致同一方碑刻被误认作不同时代的两块。《山左金石志》详细著录了至正碑的行款格式：“行书，篆额，碑高八尺三寸，广二尺九寸。”注云：“右碑额题‘重修伏羲庙献殿碑’，二行，字径二寸四分。文二十三行，字径一寸。杨铎撰，杨琬书丹，岳出谋篆额。”以该碑高度、字体大小及行数计之，碑文至少在千字以上（此碑另有碑阴，参见孙星衍：《寰宇访碑录》卷12，《续修四库全书》，第904册，第596页）。而至大碑不足750字。据此可以判定，两者应是各自独立的两方碑刻。此外，“撰文”和“篆额”是两个截然不同的概念，县志编者尚不至于将两者混淆。至大碑里“大都路达鲁花赤”一职，当是县志张冠李戴，误采了至正碑里的岳出谋职衔。

^② 分见中统二年立《重修伏羲庙碑记》，光绪《鱼台县志》卷4，第18b页；至治三年立《重修伏羲圣祖庙记》，《济州金石志》卷8，第29b—30a页；宋熙宁十年（1077）立《重建伏羲庙三门记碑》，《济州金石志》卷8，第21a—23a页；金明昌七年立《凫山人祖庙碑记》（按，标题为县志编者所加，碑文中没有出现“人祖”一词，也未提到伏羲是司生育之神。伏羲庙碑刻有时将伏羲称为“圣祖”，意为“人文始祖”，因伏羲有画卦之功），康熙《邹县志》卷1下，《中国方志丛书》影印本，第359—363页。

碑虽然提到伏羲庙的灵异，百姓“至此祷祠，无祈而不应”，却不明言祈子，更不记载兄妹和合的故事，因为这在儒家人士那里是无法接受的不经之谈。^①与众不同的是，岳出谋在维护伏羲儒家圣王形象的同时，还照顾到了民间信仰者的立场，这在众多伏羲庙碑记里，显得颇为异样。碑文借“里人”之口说：

开天圣祖，俗曰爷娘，俾君子小人亲贤乐利，咸得其所。凡民裸祷其嗣即应，可见羲皇之神，赫赫在上，明明在下，使山川钟奇毓秀，真可谓天下万世生民之爷娘也。

碑文将伏羲尊为“天下万世生民之爷娘”，更不讳言其佑护生育的功能。虽然没有直接引述伏羲女娲兄妹成婚的故事，但却实际上等于变相承认了这个民间神话。这点与前面几位撰文者的态度迥然有别。造成这种差别的原因，极有可能是因为岳出谋的宗教背景。作为景教徒的岳出谋对《圣经》中与此类似的亚当、夏娃故事，肯定是熟知的。有了这层宗教背景，儒生们不可理解的兄妹婚配，在其看来或许并不成为问题。^②和正统的儒家士大夫相比，岳出谋在对待民间信仰上表现出了相当的宽容，远远超出了我们对于一个景教徒的想象。

以往对元代景教与汉地其他宗教关系的研究，受到材料的限制，关注点主要放在宗教冲突上，如镇江十字寺的佛景纠纷、温州路的景道矛盾等。景教与中国本土宗教的交流与融合，研究相对较少；景教与道教之间的交流，研究尤为薄弱。^③岳出谋的伏羲庙碑文，为探究汉地景教道教的互动，提供了具体的个案材料。在这个案例中，我们相当意外地看到，身为景教徒的岳出谋，对异教神灵并没有表现出任何的批判与排斥，甚至比汉地的儒家知识分子更加宽容。在看待伏羲身份的问题上，他兼采士大夫与民间信仰者两重视角，对备受正统儒家排斥的兄妹结合神话，表现出相当程度的受容。这与我们或多或少地基于明清耶稣会士和近代基督教的经验而建立起来的景教徒印象迥然有异。需要指出的是，从碑末对邹县官员放任庙宇倾圮的指责来看，^④岳出谋是以一名官员、而非信仰者的身份写作碑文的；碑文以“里人”的口吻称颂伏羲，显示的也是一种疏离的旁观者的姿态。依据本碑，尚无从判断岳出谋是否如普通中国民众那样兼信多种宗教；但碑文里表现出来的，无疑是极大的宗教宽容精神。^⑤在民族、文化与信仰多元化的元代，景教与中国本土宗教有矛盾纠纷，也有和平交流，本案是一个极好的例证。

① 比较例外的是后唐《染山爷娘庙碑记》。这是伏羲庙最早的碑刻，清代文士讥其“碑文鄙劣”，不屑抄录。见《济州金石志》卷8，第19a页。

② 元代景教徒如何依据自己的宗教经验理解中国的古史传说，由于材料缺乏，今天尚不得而知。但远在耶稣会士入华之前，明代前期开封的犹太教徒在叙述本教历史时，似乎就已经将中国上古神话与希伯来传说相比附，例如，“亚当”在犹太教碑刻中被译成“盘古阿就”、“挪亚”译为“女娲”，参见陈垣：《开封一赐乐业教考》所载弘治《重建清真寺记》、正德《尊崇道经寺记》，《陈垣学术论文集》上册，第256、261页。

③ 参见黄子刚：《元代基督教研究》第8部分《景教与其它宗教的关系》，博士学位论文，暨南大学历史系，2004年。陈垣先生在《元西域人华化考》卷3《佛老篇·基督教世家由儒入道》一节中，以马节、赵世延为例，讨论过景教徒与道教的关系，这是目前为止仅见的具体个案研究。

④ 碑末云：“有司值上已重九，祭于斯庙，升降颓檐坏屋之下，退而安然，罔以为恤。慢神渎礼，莫甚于此”，对邹县官员任由庙宇颓败而不加修治，颇致批评。

⑤ 元代景教徒岳出谋两度参与立碑的邹县伏羲庙，600年后（1929）被冯玉祥的部将梁冠英纵火焚毁（过程略见中国人民政治协商会议山东省邹县委员会编：《邹县史话（近现代革命斗争史部分）》，[出版者不详]，1983年，第21—23页），其中的象征意味，值得深思。

按檀不花家族的碑刻材料，为我们揭示了一个在历史尘埃中湮没已久的景教世家。它提供了元代景教的许多新知识，第一次告诉世人，巨野和济州地区是元代景教重镇，这里长期存在着景教寺院和教徒群体，并且有着专门的宗教管理机构。它还记载了一些此前不见于记载的元代景教习俗，如遵守大斋期（四旬期）斋戒等等。更为珍贵的是，这批材料展示了元代景教与中国本土文化与宗教的融合与互动，为研究景教与儒家、道教的关系，提供了坚实而具体的材料。虽然是来自西域的外来族群，按檀不花家族定居巨野之后，深受当地文化传统的影响，渐趋汉化，这在礼仪观念以及婚姻关系上有着具体的表现。按檀不花家族是一个景教世家，但却并没有表现出明清以至近代基督教常见的宗教排他性。作为济宁路的统治家族，他们对异族乃至异教的文化与信仰，都给予了充分的尊重，甚至与之发生某些融合。其开放与包容的程度，多少超出我们对元代基督教的想象。

从至元《济宁路总管府记碑》到至正《驸马陵表庆之碑》，按檀不花家族碑刻涉及三代成员，时间跨度接近 60 年。岳出谋的卒年已近元末，^①这个景教家族此后的历史已难以细考。至正十一年，贾鲁开河、红巾变起。六年之后，以“驱胡”为口号的红巾军毛贵部攻入山东，^②田丰攻陷济宁路，元中书分省右丞实理门（基督教教名，Solomon，今译所罗门^③）遁走。此后红巾军与地方武装，在济宁附近地区进行了长达五年的混战。洪武元年（1368），明军北伐平定齐鲁，济宁正式归入大明版图。^④在元末一连串变乱里，按檀不花家族后裔，或者挈家北走、回归塞外（这种可能性较小）；或者继续留居当地，在明初禁绝“胡服、胡语、胡姓”的浪潮中彻底汉化。^⑤伴随着王朝易代，按檀不花家族连同他们的宗教，一起隐入了历史的深处；巨野和济州的景教寺宇，在明清的方志里已经找不出丝毫痕迹。600 多年之后，这个地区再度和基督教发生关系，已经是 1897 年的巨野教案了。

附识：两位匿名审稿专家对小稿指正良多，笔者深表谢意。小稿承黄振萍师兄、陈波、牛敬飞诸兄提点，谨此致谢。

〔作者张佳佳，复旦大学历史系博士研究生。上海 200433〕

（责任编辑：路育松）

^① 岳出谋卒年在至正二年到十二年之间，《表庆碑》篆额者为“湖南等处行中书省平章政事忽都海牙”。考《元史》卷 42《顺帝本纪》，至正十二年四月“翰林学士承旨浑都海牙乞致仕，不允，以为中书平章政事。”“浑都海牙”即“忽都海牙”（参见汪辉祖：《元史本证》卷 40，姚景安点校，北京：中华书局，1984 年，第 453 页），篆额之事必在至正十二年升任中书省平章政事之前。

^② 至正十九年，红巾军的一支进入朝鲜，檄文称：“慨念生民，久陷于胡，倡义举兵，恢复中原”，吴晗：《朝鲜李朝实录中的中国史料》，北京：中华书局，1980 年，第 3 页。

^③ 此名《元史》又作失烈门、失里门、昔烈门，参见陈垣：《元也里可温教考》，第 17 页。

^④ 以上元末济宁路的历史，参见《山左金石志》卷 24《察罕帖木儿祭孔庙碑》跋，《续修四库全书》第 910 册，第 170 页；以及《元史·顺帝纪》相关部分。

^⑤ 参见顾炎武撰，黄汝成集释：《日知录集释》卷 23“二字改姓一字”条，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 1299—1303 页。金元进入山东的少数民族，多数在王朝易代后仍然留居住齐鲁，顾炎武的观察是：“今代山东氏族，其出于金、元之裔者多矣”。

CONTENTS

and earth and in the imperial ritual hall.

A Study and Commentary on a Nestorian Family in Jining Circuit in the Yuan Dynasty: Based on Materials on the Stele Inscriptions of the Antanbuhua (按檀不花) Family Zhang Jiajia (39)

In the Yuan dynasty, Jining Circuit, where Nestorian churches and believers had long existed, was an important region for Nestorians. As retainers of the Mongol aristocracy Onggirat, the Antanbuhua family held official posts in Jining Circuit for three generations at least and left many stele inscriptions. These materials provide quite a lot of hitherto unknown information about the Nestorians in the Yuan dynasty, material that can to some extent make up for the shortage of Chinese historical texts for research on the Nestorians. When they held positions in Jining Circuit, the Antanbuhua family actively engaged in the building of Nestorian churches and the reconstruction of the Confucian Temple in Queli and even participated in the construction of Taoist temples. This demonstrates the communication and interaction between local culture and religion and the Nestorians in the Yuan dynasty.

Western Missionaries' Change of Heart in Relation to Traditional Chinese Medicine

Tao Feiya (60)

Chinese medicine and Western medicine first met when Western missionaries came to China in the late Ming and early Qing period. Initially, they regarded the two types of medicine as equals, but gradually their evaluation of traditional Chinese medicine became more negative. After the Opium War, with the establishment of missionary hospitals, Western medical missionaries commonly criticized the theories of Chinese medicine, denigrated its practitioners and questioned its value. However, after the founding of Republic of China, the emergence of medical schools in Christian universities provided favorable conditions for the in-depth study of traditional Chinese medicine; at the same time, the fact that Western medical men in China were providing an introduction to traditional Chinese medicine corrected many of the missionaries' misinterpretations of its canonical texts. In particular, some medical missionaries who had worked together with practitioners of Chinese medicine for many years began to take a "sympathetic view" of the theories and clinical experience of traditional Chinese medicine and the value of its pharmacopeia, thus pioneering Western understanding and use of traditional Chinese medicine.

Early English Translations of Chinese Legal Terms: A Study Based on Robert Morrison's *Wuche yunfu* Qu Wensheng (79)

Wuche yunfu (五车韵府) is a bilingual dictionary of Chinese and English compiled by Robert