

唐代宦胡的文化政治生活

——主要以《太平广记》为参考文本^①

范晶晶

(北京大学 外国语学院,北京市 100871)

摘要:唐代是中国历史上最具开放精神的时代之一,胡人在其文化政治生活中产生了重要的影响。文章以《太平广记》为主要参考文本,兼及正史、墓志的一些记载,考察其中关于在朝廷上活动的胡人的记载,同时注意到作为叙述者的汉人士族对于胡人的态度,尝试探讨来华胡人的文化认同、政治命运以及汉族士人对他们的态度,以期更好地理解唐宋之交文化心态、外交政策由开放走向封闭这一过程。

关键词:《太平广记》;唐代;宦胡;文化;政治;“安史之乱”;安禄山

中图分类号:K242 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2014)03-0162-07

根据向达先生的说法,唐朝前期,在长安不足三十万户的人口中,突厥人便占了近万家。而到了中唐肃宗、代宗之际,由于平定安史之乱的功劳,安西人、回鹘人居长安者更是急剧增加。^[1]数量如此巨大的胡人群体居于长安,参与政治、经济生活的方方面面,必然会对社会产生重大的影响。^②关于这一点,前辈学者已多有研究,呈现出两个特点:一是在材料的选择上主要参考以两《唐书》为代表的正史记载、间或与出土墓志相对照;二是所关注的重点主要在于由胡人所带来的西域文明对中华文明的影响。因此,无论在资料方面,还是在内容方面,都尚有进一步拓展研究的空间。

陈寅恪先生在谈及研究唐史的资料时,曾着重指出《太平广记》作为小说的史料参考价值:“虽无个性的真实,但有通性的真实。”作为类书的《太平广记》,主要收录取自各种野史、杂传和小说的相关记载,其中许多被后代书目学家归为“杂史”一类。与官方正史具体地记载每个个体的人生行迹不同,作为广义上的“国史补”,它所反映的是更广阔的历史背景下的社会集体心态,即官方话语之外的各种思想的杂糅。这里或许可以借用巴赫金对于长篇小说话语的分析:尽管《太平广记》只是一个个短篇小说的汇集,但总体来看,它也组成了一个大本,“是一个多语体、杂语类和多声部的现象”^[2],反映了各个社会阶层思想的交锋与碰撞。而这种杂糅性,恰好给我们提供了一个很好的视角,去观照当时社会生活的各个层面。本文则主要关注《太平广记》中对活跃于唐代宫廷及朝堂上的胡人(简称“宦胡”)的各种相关记载,兼以其他史料为参考,力图呈现他们的文化认同与政治生活,以及汉人对此的反应与态度。

唐代统治者的胡人血统及其所继承的北朝政治思想——北周虽然大力推行汉化,但由于僻处西陲,同时也积极融合西域文化,而北齐则是一个鲜卑化的政权——共同构成了对胡人较为友好的社会氛围。与以前的中原王朝不同,唐代胡人不仅可以在汉地传教经商,他们也大量地进入朝廷。在论及唐代政治制度时,陈寅恪先生谈到“胡化”和“汉化”的问题;其实就进入汉地的每个胡人来

^① 为简便起见,本文将活跃于唐代宫廷与朝堂上的胡人称为“宦胡”,以与另一重要群体“商胡”相区分。另外,本文所使用的“胡人”概念,取其广义,即来自西域、印度乃至中亚的一些异域人士。

^② 从严格意义上讲,突厥人与回鹘人由于人数众多,经常被单独提及,与作为集合名词的“胡人”(包括来自西域、印度乃至中亚一些国家的外来人口)还是有所区分。但从广义上来说,突厥人与回鹘人都属于“非我族类”的来自西方诸国的胡人。

收稿日期:2013-10-09

作者简介:范晶晶,文学博士,北京大学外国语学院,博士后在站研究人员。

说,都存在这样一种身份认同和文化选择上的难题。尤其是在朝廷上任职的胡人,他们处处须与传统门第士族交往,更是直面文化上的冲突与摩擦。他们或者固守自己的文化传统,强调胡人的文化差异性;或者主动融入汉族文化,希望得到与汉族士人同等的文化地位。而他们的文化认同,也极大地影响着他们所能取得的政治地位。与此同时,由于宦胡这一群体的存在,大大挤压了传统门第士族的政治活动空间,尤其是安史之乱所挑起的对胡人的仇恨,使得汉族士人对他们的胡人同僚更是抱有怀疑敌视的态度。在一定程度上,这也导致了宋代以降比较保守的对外政策。因此,研究唐代宦胡的文化政治生活以及相应的汉族士人的态度,有助于理解唐宋之交文化心态、外交政策由开放走向封闭这一过程。有唐一代,胡人在朝廷上的活动范围,大致可以分为以下三类:1. 隶属于翰林院、僧院或教坊,为皇帝和贵族的亲侍,从事一些文化活动。2. 驰骋于疆场,为朝廷的边关重臣。3. 少数胡人职居三省六部一台,参与政治决策。下文将分别探讨这三类人的文化选择及政治际遇。

一、胡僧、胡医与胡伎:“野猪”与“野狐”

这批人主要隶属于皇家僧寺、医馆或教坊,以神技、医术与乐舞等取悦帝王,约略可视作宫廷弄臣。皇帝对他们的态度基本上是以倡优蓄之。这类外来人口,由于主要是依靠其异域的神秘性和独特性在汉地求生存,故而多半保留了他们原来的文化身份。唐朝前期,整体的社会心态是开放的,汉族士人对异域文化是既好奇又欣赏;安史乱后趋向封闭,故而对胡人群体及其文化持蔑视敌对的态度。

首先来看两则比较流行的故事。其一为卷七十六引《国史异纂》及《纪闻》“李淳风”条:

“又尝奏曰:北斗七星当化为人,明日至西市饮酒,宜令候取。太宗从之。乃使人往候。有婆罗门僧七人,入自金光门,至西市酒肆。登楼,命取酒一石,持椀饮之。须臾酒尽,复添一石。使者登楼,宣敕曰:今请师等至宫。胡僧相顾而笑曰:必李淳风小儿言我也。因谓曰:待穷此酒,与子偕行。饮毕下楼,使者先下。回顾已失胡僧。”

其二为卷九十二引《开天传信记》及《明皇杂录》、《酉阳杂俎》“僧一行”条:

“一行心计浑天寺中工役数百,乃命空其室内,徙一大瓮于中央。密选常住奴二人,授以布囊,谓曰:‘某坊某角有废园,汝向中潜伺,从午至昏,当有物入来,其数七者,可尽掩之。失一则杖汝。’如言而往。至酉后,果有群豕至,悉获而归。一行大喜,令置瓮中,覆以木盖,封以六一泥,朱题梵字数十。其徒莫测。诘朝,中使叩门急召。至便殿。玄宗迎问曰:‘太史奏:昨夜北斗不见。是何祥也?师有以禳之乎?’……玄宗从之。又其夕,太史奏北斗一星见。凡七日而复。”

两则故事的主要人物大致相同——北斗七星与天文学家,只是前者被系于李淳风、后者被系于僧一行。这恰好体现了官方正史与《太平广记》所反映的民间杂史之间的区别:前者重视的是个别具体人物的事迹,而后者则更重视符号的象征意义——李淳风和僧一行都是当时有名的天文学专家,在民间叙事中,他们的象征义几乎是同样的,因此并无严格区分。接下来需要解决的问题是北斗七星和婆罗门僧、七豕之间的关系。为何北斗七星会和异域的婆罗门僧以及“猪”的意象联系起来?恐怕还是要从符号的文化象征含义来理解。大概可以推测,北斗化为婆罗门僧反映了印度天文学对于华夏天文学的影响,如《旧唐书·历志》就记载了三家天竺历法:迦叶孝威、俱摩罗和瞿昙罗。而婆罗门僧与李淳风之间的亲切关系——昵称其为“小儿”,则说明当时印度来华的天文学者与汉人学者的密切交往。至此,可以说,唐初对于印度东来的天文学说还是非常友好的。到了发生于玄宗时代的第二则故事,婆罗门僧被七豕所替换,体现了安史之乱对于时代精神状态的改变:对待胡人的态度就不那么开放友好了。

至于将婆罗门僧视为七豕,也与当时将胡人称为狐、猪、狗的社会风气一致。胡人伶官也是一个在史书和文人笔记中频繁出现的群体,“野猪”与“野狐”是他们常见的称号。《太平广记》卷二百五十二引《北梦琐言》:“唐宰相孔纬尝拜官。教坊伶人继至求利市。有石野猪独行先到。有所赐。乃谓曰:宅中甚阙,不得厚致。若见诸野猪,幸勿言也。”将其他伶人径称为“诸野猪”。《明皇杂录》

记载《雨霖铃曲》的由来，“时梨园子弟善吹觱篥者，张野狐为第一”。“狐”“胡”相通，陈寅恪先生早有论述。猪狗则是汉人对外族人的蔑称。《太平广记》卷二百二十二引《定命录》：“又尝与之（安禄山）夜宴，禄山醉卧。化为一猪而龙头。左右遽告。帝曰：渠猪龙，无能为也”；卷一百九十二引《谈宾录》：“孝德伺便，因瞋目曰：贼识我乎？龙仙曰：何也？曰：国之大将白孝德。龙仙曰：是猪狗乎？”唐末名将李克用也曾被当面骂为“猪狗”^{[3]卷四}。至于为何此时以猪狗的意象来描述外族人，《朝野僉载》卷四记载娄师德品评人物的一段话或许可对这个问题有所启发：“赵赳狗盗，突忽猪贪。”这个称谓反映了汉人认定贪盗是胡人本性的偏见。后唐庄宗（即李克用之子）朝，卢质“嗜酒轻傲，尝呼庄宗诸弟为豚犬，庄宗深衔之”^{[4]唐书，列传第二十四}，多亏张承业的劝解，才不致招来杀身之祸。即便唐室政权瓦解，士族投靠胡人政权，他们依然狂放不羁，对胡人的蔑视心态不改。

《太平广记》还收录了许多胡僧与中土儒生、道士斗法的故事，几乎无一例外都是儒生、道士取得了胜利。如太宗朝的傅奕两次成功地识别并破除了胡僧的噱头，玄宗朝的叶法善、罗公远更是以法术屡败胡僧金刚。这里特别值得指出的是另一则故事。《太平广记》卷二十一引用《仙传拾遗》和《宣室志》，记载了一次事件：西域僧为了求得昆明池龙的脑髓作药，谎言皇帝求雨，在池边结坛念咒。池水日渐枯竭，池龙向孙思邈求救，孙思邈施道法使池水暴溢。胡僧又羞又愧，一命呜呼。这则故事借用了胡僧与道士斗法类型的框架，可见该主题在当时社会上的流行。然而，其嵌套的实质内容却是汉地医家与西域胡医的斗争。这从主要人物为孙思邈以及胡僧求池龙脑髓作药这一主要情节可以看出。而后者更是让人联想到唐代的几位皇帝都曾服食西域的“长生药”，却无一人得以长寿，反而颇受其害，甚至有人认为太宗、中宗的早逝可能均与服药有关。可以推想，这则故事的流行或许与这种猜测有关系：认为胡医是旁门左道，而中医才是正统。然而，胡医果真一无是处吗？《旧唐书·西戎传》中条列罽宾国遣使进献“秘要方并蕃药等物”，刘禹锡也有《赠眼医婆罗门僧》。当时胡医的眼科与脑科应该都领先于中国。^[5]此处还是得考虑到《太平广记》所收录文本的性质，它反映的并非是历史的真实，而是一般士子、普通民众对于某一社会问题的想象与看法。

至于胡伎，他们的地位更为尴尬。即使在汉文化内部，伶官也是为士人所不齿的一项职业，若是加上胡人的身份，他们就更难登大雅之堂了。然而，唐朝皇帝几乎个个喜好乐舞。每当他们想以高官任命宠幸的乐人时，便会受到来自谏官的压力。仅举数例，如李纲谏高祖拜舞胡安叱奴为散骑常侍^{[6]卷六六，李纲传}，马周谏太宗拜乐工白明达^{[6]卷七八，马周传}，窦洵直谏文宗拜乐官尉迟璋为王府率^{[6]卷一七七，陈夷行传}，魏謩谏文宗授教坊副使云朝霞扬府司马^{[6]卷一八〇，魏謩传}等。除了伶人地位低贱外，他们的胡人身份也使得自己难以和汉族官僚一起同列朝班、预于士流。然而，虽然汉族士人对他们持疏离怀疑的态度，但他们还是积极地想融入汉文化。胡人伶官一方面保持着外来民族能歌善舞、妙解音律的文化特色，其中的优秀者同时也积极学习汉族的文化传统。他们承袭了譬诵箴谏、诙谐以托讽喻的使命，关心政事、针砭时弊。如上文提到的石野猪，《北梦琐言》卷一记载了他的一则故事：僖宗耽于逸乐，“自以能于步打，谓俳优石野猪曰：朕若作步打进士，亦合得一状元。野猪对曰：或遇尧舜禹汤作礼部侍郎，陛下不免且落第。”其机智博识，可见一斑。昭宗朝，李茂贞焚掠京城，后因军容使韩全海的斡旋从宴于寿春殿。席上“俳优安警新号茂贞为‘火龙子’，茂贞惭惕俯首。宴罢有言：他日须斩此优”^{[3]卷十五}。最终安警新因应对敏捷而逃得此难。

大体说来，生活在皇帝身边的胡人僧徒、医官和优伶基本上保持着原有的异域文化传统，这毕竟是他们的立身之本。但为了适应汉地社会，也些微学习了一些汉族的文化。在这群人身上，最能体现唐朝对异域的印象和对外来文化的接受。在政治生活上，他们处于边缘的地位；只供粉饰太平之用，无法参与建议或决策。虽则有少数人如惠范、不空和郑注一时间权势也炙手可热，但他们在史书中是作为反面人物来书写的，并未获得汉族士人的承认，只被看作是偶尔得志的宵小之辈。尤其是安史之乱以后，整个社会对于胡人群体的看法都变得更加严厉与仇视。

二、驰骋疆场的蕃将：安史之乱的噩梦

胡人活跃的另一领域即是疆场，他们多为蕃将。武德贞观年间，朝廷虽任蕃将，但必会另遣重

臣相牵制，使他们不得擅权。玄宗时期李林甫为相，为了巩固自己的位置，杜绝“出将入相”的根源，极力引荐寒族、胡人为大将。因为他们一般不通文墨，绝无升迁宰相的可能。于是安禄山得以乘机而入，专任一方。这类蕃将大都保持着外族骁勇善战的本色，并且强调自己的“化外”身份，不会汉人的尔虞我诈。安禄山以善于迎合取得了亲近玄宗的机会，而在每次与皇帝相处的过程中，他处处强调自己的胡人身份，不懂得汉人的政治文化。如：

“禄山每就见，不拜玄宗而拜杨妃，因顾问曰：此胡不拜我而拜妃子，意何在也？禄山对云：臣胡家，只知有母，不知有父故也。笑而舍之。”^[7]卷二三八，开天传信记

“玄宗命皇太子与安禄山相见。安禄不拜，因奏曰：臣胡人，不闲国法，不知太子是何官。玄宗曰：是储君。朕万岁后，代朕君汝者。安禄曰：臣愚。比者只知有陛下，不知有太子。左右令拜，安禄乃拜。玄宗嘉其忠诚，尤怜之。”^[7]卷二百三十九，谭宾录

《太平广记》收录这两条记载，一入“诈诡类”，一入“谗佞类”，显见是后人对前事的反思。《开天传信记》与《谭宾录》都是安史乱后的著作，痛定思痛，作者对于安禄山的评价已隐含在叙事里面了。但是如果放在当时的历史语境下来看，玄宗对安禄山的宽容可能代表了一般人对于胡人无知与懵懂的成见，认为胡人是化外之人，不懂汉族的政治文化，他们只会领军打仗、赤胆忠心，不会对政权构成威胁。安禄山如此地标榜自己的胡人身份，不仅是他单独的个人行为，其他蕃将也经常以这种套话来表明心迹。如史宪诚自称“宪诚蕃人，犹狗也。唯能识主，虽被棒打，终不忍离”^[6]卷一百八十五，史宪诚传；石演芬在战场上回应敌方辱骂自己为贼：“且演芬胡人，不解异心。欲守事一人，幸免呼为贼。”^[6]卷一百九十一，石演芬传

安禄山不仅以强调自己的胡人身份使得玄宗放松戒备，他也以此来笼络其他胡人，积蓄政治经济力量。《安禄山事迹》一书里记载玄宗使高力士化解他与哥舒翰的矛盾，“至是，忽谓翰曰：我父是胡，母是突厥女。尔父是突厥，母是胡。与公族类颇同，何得不相亲乎？”^[8]卷上，面对宿敌，他依然想以胡人的身份来消弭仇怨，达成政治同盟。他的部属也多以非汉族人为主，“禄山谋逆十余年，凡降蕃夷皆接以恩。有不服者，假兵胁制之。所得士，释缚，给汤沐、衣服，或重译以达。故蕃夷情伪悉得之。禄山通夷语，躬自慰抚，皆释俘因为战士。故其下乐输死，所战无前”^[9]卷二二五，安禄山传。另外，为了笼络诸道商胡，他经常举行宗教仪式，保存胡人的特殊文化传统并维系他们之间的密切关系，“潜于诸道商胡兴贩，每岁输异方珍货计百万数。每商至，则禄山胡服坐重床，烧香列珍宝，令百胡侍左右，群胡罗拜于下，邀福于天”^[8]卷上。胡商的支持，不仅使得他有足够的宝货上贡朝廷，迷惑当政者的耳目，而且积蓄了作为起兵之用的军资。

直到安禄山举起反旗，攻入洛阳，他始终采取的是胡人的政治思想，而没有接受汉族的正统观念。汉族政治思想当中，评判政权的合理性与否，主要在于改正朔、收图籍、修史书，而安禄山盘踞东都，孜孜以求的却是乐伎与珍宝：“禄山尤致意乐工，求访颇切。于旬日，获梨园弟子数百人，群贼因相与大会于凝碧池，宴伪官数十人。大陈御库珍宝，罗列于前后。”^[7]卷四九五，明皇杂录 若按汉人的标准，这样一个政权自然不会享祚长久。但是安禄山此举也并非耽于逸乐，而是有着政治上的考虑，他为的是在蕃将和戎帅面前确立自己的正统地位。这一点可以从太宗的一则故事中找到旁证：“太宗时，西国进一胡善弹琵琶。作一曲，琵琶弦拨倍粗。上每不欲番人胜中国，乃置酒高会，使罗黑黑隔帷听之，一遍而得。谓胡人曰：此曲吾宫人能之。取大琵琶，遂于帷下。令黑黑弹之，不遗一字。胡人谓是宫女也，惊叹辞去。西国闻之，降者数十国。”^[7]卷二百五十，朝野僉载 此事的关键在于最后一笔“降者数十国”，一曲琵琶竟能有如此的效果，胡人对于声乐的重视可想而知。而陈列珍宝，很有可能是胡人宗教上的一种需要^[10]。

通过以上考察，似乎可以推测，安禄山一生的行事，处处表现出他是一个文化上的纯粹主义者，坚持胡人文化传统的独特性，并且利用这种特殊的文化身份，在中国掀起了一次大规模的胡人叛乱。他的失败，也代表了胡人政治文化对于汉族政治文化的失败。胡人的骁勇善战，使得文化重负下的孱弱的士族望风披靡；但由于胡人政权缺乏定国安邦的政治传统，无法稳定民心，难以长久。

不过,必须指出:安禄山的文化纯粹主义是他个人身上非常明显的特征,或许正是如此才能号召起整个北中国的力量发动叛变。相较而言,其他的蕃将也曾试图努力学习汉文化,如吟诗酬唱的风习。麴崇裕曾有诗文应答:“崇裕有幸会,得遇明流行。司士向京去,旷野哭声哀。司功曰:大才士。先生其谁?曰:吴儿博士,教此声韵。司功曰:师明弟子哲。”^[7]卷二六〇,朝野金载 史思明也尝试作诗:“樱桃一笼子,半已赤,半已黄。一半与怀王。一半与周贄。诗成,左右赞美之,皆曰:明公此诗大佳,若能言一半周贄,一半怀王,即与黄字声势稍稳。思明大怒曰:我儿岂可居周贄之下?”^[7]卷四九五,芝田录 诗歌讲求韵律节奏和意境,即使出身于有文化积淀的传统世家,要想写好诗本已不易,胡人多为蕃将,擅长写诗对他们来说几乎是不可能的。于是他们的诗作便成了嘲弄讽刺的笑料,如麴崇裕之诗在《太平广记》中即入“嗤鄙类”。似乎可以这么说,传统的士人阶层对于蕃将学习汉族文化是不太热衷的,他们并不想将自己的文化资源传扬给外族,甚至对他们的主动融合抱有一种冷嘲热讽的态度。其深层的心理原因恐怕还是对胡人的防备和敌意,政治上的冲突延伸到了文化领域。安史之乱历时八年,整个北方的生产力遭到了极大的破坏。虽然最终被镇压下去,但它在汉人心中留下的记忆是历久弥新的。之后的中原王朝或汉族士人,他们对蕃将的态度更是防范怀恨。唐朝的禅代,固然是因为汴将朱温势力的强大,朝廷对晋军李克用等人的防备心理恐怕也是一个重要的因素。藩镇割据虽然削弱了中央王朝的势力,但若是能互相牵制达到平衡的状态,不使一方独大,也许能延续唐朝的运祚。范祖禹在《唐鉴》卷十二认为唐朝灭亡的直接原因便是张藩讨伐李克用的战争,“朱全忠欲杀之,而朝廷不诘全忠与诸镇;一请讨克用,则遽从之。盖以克用出于蕃夷而陵蔑之耳。”或许可以这样推测,朝廷对朱温的姑息、对李克用的戒备,根本的原因还是在于安史之乱所留下的心理阴影。

然而,此后的历史证明,朱温代唐后李氏是以复兴唐室为己任的。这不只是政治上的一种言说策略,而是体现在实实在在的行动中。同光元年建太庙,乃“以高祖神尧皇帝、太宗文皇帝……以下为七庙”^[4]唐书,庄宗纪第三,国之大事唯祀与戎,可见他们在心理上对唐王朝的认同之深,并且律令格式全都沿袭唐朝。《五代史阙文》记载:“明宗出自边地,老于战陈。即位之岁,年已六旬。纯厚仁慈,本乎天性。每夕宫中焚香仰天祷祝云:某蕃人也。遇世乱为众推戴,事不获已。愿上天早生圣人,与百姓为主。”^[4]唐书,明宗纪第十 从这番话似可看出,他们对自己的蕃人身份与政治文化是不自信的,私心依然仰慕中华文明。而后唐一代的历史也证明,他们这种不自信也并非毫无来由。由于没有良好的政治制度保证,边将虽长于战阵而乏抚民之术,他们自身的文化修养也非常有限,故而能得天下而不能维持长久,功臣经常不免被戮,百姓依然辗转沟壑。偶尔有如明宗般纯厚仁慈的皇帝,但几率很小,所发挥的作用有限,且几乎隔几年便有一次皇位的重新洗牌,很难使百姓有休养生息的机会。胡人的政治文化远远落后于汉人,已为诸多史实所证明。契丹攻陷汴梁,张砺向耶律德光进言:“不得任蕃人作节度使,如此则社稷不永矣”^[4]晋书,列传第十三。张砺任职辽朝,此言显然不是出于胡汉对立的考虑,而着实是从社稷民生的角度出发的,正如他对萧翰的辩解:“此国家大体,安危所系。吾实言之。”胡人进入汉地,刚刚脱离游牧生活,其政治文化的积累显然不如汉文化的沉淀之深。

在某种意义上,四分五裂的五代时期,北方政权与南方政权的对立也是一种胡人政权与汉人政权的对立。南方的后梁、吴、闽、蜀等几乎都是汉人掌权,而北方的后唐、后晋、后汉都是胡人掌权,后周的郭威和柴荣自小生长边地,熟悉的自然也是胡人文化。南北都在为自己政权的正统性作出辩解。《五代史补》记载周世宗柴荣对南唐李景的一番对话:“汝江南自以为唐之后,衣冠礼乐世无比。何故与寡人隔一带水,更不发一使奉书相问,惟泛海以通契丹,舍华事夷,礼将安在?”^[4]周书,世宗纪第六行注引

总体而言,唐朝中后期的命运几乎是与蕃将始终相伴的。蕃将在保持自己骁勇善战本色的同时,在治理国家的过程中也意识到自身文化的不足,并积极汲取汉族先进的政治文化制度。最终收拾五代残局的,是北方融合了胡汉文化的后周政权,而无论是文化纯粹主义者安禄山的胡人政权,还是偏安一隅自认正统的南唐汉人政权,都无法统一当时已经多元化的中国。

三、身居要职的胡人官僚：胡子着绯

少数胡人在朝廷上取得了很高的官位，他们有的是世代居于中土几乎已完全汉化，有的是借助于各种机缘得到擢用。对于胡人在朝廷上的受重用，汉人士族多有不满，通过各种途径表达出来。

宣宗朝拜相的白敏中大概可以说是唐代最有名望的胡人宰相。他几乎完全认同于汉族文化，比附汉人五姓的提法，对自己的门第十分看重、对胡人的身份极为敏感。面对酒酣自大、号称衣冠第一的世家子卢发，颇为不满，立即强调自己族姓的尊贵、官职的显赫：“十姓胡中第六胡，也曾金阁掌洪炉。少年从事夸门第，莫向尊前气色粗。”卢发一看势头不对，赶紧曲意逢迎：“十姓胡中第六胡，文章官职胜崔卢。暂来关外分忧寄，不称宾筵语气粗。”^{[7]卷二五一，拙言“文章官职胜崔卢”一句，明里虽是恭维白相尽管是胡人，但文章吏治胜于士族大姓崔氏和卢氏，暗里恐怕也表达了不平之意。这里便牵涉到了朝中胡人蕃官与士族官僚的斗争。}

在高璩为白敏中撰写的墓志铭里，白氏的先祖被上溯到楚国的白公胜。高璩作为记室跟随白敏中五年，且受白家所托，自然对其家世十分清楚。但这里的叙述显然和白敏中自称“十姓胡中第六胡”相矛盾。考虑到墓志铭所叙郡望不一定属实，胡人多冒充汉姓，《广异记》里有条参证“千年之狐，姓赵姓张。五百年狐，姓白姓康”，大略可以肯定白敏中乃是胡人。白敏中自诩是胡姓当中的第六姓，而在死后的墓志铭中，却宁愿追认历史上声名狼藉的白公胜为祖先，可见其对汉文化的认同之深。白氏家族的文学传统也是由来已久，钟嵘《诗品》中有“康帛二胡，亦有清句”的记载，帛姓与白姓均是龟兹王室之姓，且音韵相通，二者之间应该有密切的联系。

然而，胡人官僚在积极向汉文化靠拢的同时，在政治上的参与也越来越多，挤压了传统士族的政治空间，威胁到后者的利益并引起他们的不满：

“唐自大中洎咸通，白中令入拜相。次毕诚、曹确、罗劭权使相，继升岩廊。宰相崔慎由曰：可以归矣。近日中书，尽是蕃人。盖以毕、白、曹、罗为蕃姓也。始蒋伸登庸，西川李景逊览报状，叹曰：不能事斯人也。遽托疾离镇。有诗云：成都十万户，抛若一鸿毛。亦同慎由之诮也。侍郎吴雄叹曰：本以毕、白待之，何乃乖于所望。惜其不大拜，而亦讥当时也。”^{[7]卷二百五十六，北梦琐言}

然而，由于统治者本身就是胡人，且自则天革命、安史乱后胡人的势力更是大量渗透进入中原，他们也不便公然提及华夷之辨，只好以各种诗文调侃来表达心中的不平。则天朝，“蕃人上封事，多加官赏，有为右御史台者”。张元一借着武则天询问外间笑话的机会，将时语“左台胡御史，右台御史胡”传达天听。则天立即理会了其中的嘲讽意味，将蕃人为御史者“寻改他官”。^{[7]卷二百五十四，朝野僉载}即使是讽刺汉人官吏，他们也不忘嘲弄胡人一番，如“赵仁奖”条：“时朝士相随，遇一胡负两束柴，曰：此胡合拜殿中。或问其由。答曰：赵仁奖负一束而拜监察，此负两束，固合授殿中。”^{[7]卷二五九，御史台记}

正是出于这种不平的心理，胡人的外貌衣着也就成为士族戏谑的对象。韦铿因未与邵景、萧嵩同授朝散大夫，见“景、嵩状貌类胡。景鼻高而嵩须多。同时服朱绂，对立於庭。铿独帘中窃窥而咏曰：一双胡子著绯袍，一个须多一鼻高。相对厅前捺且立，自惭身品世间毛。举朝欢咏之。”^{[7]卷二五五，御史台记}此条记载中邵景与萧嵩均为汉人，但被嘲讽后依然衔恨在心，回诗报复。胡人着绯袍也是文学记载中常出现的意象：如《北梦琐言》卷三记载薛保逊《观优》诗云“绯胡折窄，莽转而出”；《太平广记》“王璿”条“见郎中宋行质，面色惨黑，色如湿地，露头散腰，著故绯袍，头发短垂，如胡人者”^{[7]卷三八〇，冥报记}。据《唐会要》卷三十一“章服品第”，四、五品官员方能服绯。白居易在诗中多次感慨自己未能着绯，如“白头俱未著绯衫”、“假著绯袍君莫笑”等。罗隐也有诗《贺淮南节度卢员外赐绯》：“俭莲高贵九霄闻，粲粲朱衣降五云。骢马早年曾避路，银鱼今日且从军。御题彩服垂天眷，袍展花心透縠纹。应笑当年老莱子，鲜华都自降明君。”汉人士族对胡人轻易能着绯袍的感情是复杂的，既是羡慕又是不服。这种微妙的心理，在各种小说和笔记中有含蓄的表达，因此胡人着绯才能成为一个流行的套话。

四、余论：“胡”字词义发展所反映出的社会心态变迁

早在汉代，“胡”字可组成以下词语：如《释名》中收录的“胡饼”、“胡麻”、“胡粉”等，也有常见于其他语料的“胡桐”、“胡马”、“胡帐”、“胡床”、“胡舞”、“胡乐”等。这些大概都可看作是从胡地传来的物产或文化。还有其他指代胡人的词语，如“胡客”、“胡巫”、“胡儿”、“胡虏”、“胡寇”、“胡骑”等。在这些词中，除了“胡客”、“胡巫”可看作是身份标识外，其他都关涉到与汉地的战争。从一些官名中也可窥见这一端倪，如“拔胡将军”、“定胡将军”、“击胡都尉”，反映了与胡人战争之频繁激烈。从这些围绕着“胡”的基本语义场可以推测，在两汉时期，对胡人的看法主要是：他们是战场上的敌人。但在这种交往的过程中，胡地的一些事物也流传到了汉地，丰富了华夏的物质文化生活。

到了六朝隋唐时期，胡地传入中国的物品更多，文化交流也更为深入。如食物类有胡椒、胡盐、胡豉、胡瓜、胡黑豆等；动物类有胡师子、胡犄子等；乐器类有胡琵琶、胡鼓、胡琴等；文化类有胡语、胡言、胡书、胡画、胡歌、胡声、胡戏、胡神等。此时来到中原的胡人数量上更多了，从事的职业也各种各样，但总的来说，商人和传教者是最多的，如“贾胡”、“商胡”、“富胡”、“胡僧”、“胡沙门”等。此时华夏与塞外胡人的关系是比较谐和的，没有汉代那样地剑拔弩张。然而，由于安史之乱给中国造成了极为严重的伤害，到宋代以后，“胡”字所形成的文化含义就完全从中性或褒义转变成贬义的了。

宋代以后，大约是中外交流规模减小的缘故，很少再出现由“胡”字所组成的新的器物、动植物或文化范畴的词汇。与此相伴随的，是一批贬义的抽象词汇的形成。如司马光《乞不贷故斗杀札子》：“胡乱打人，不伏收领。”苏东坡《龙川别志》卷下：“独琦不动，曰：太后不要胡思乱量。”朱熹《答石子重书》之八：“盖心存理著，自是不胡说耳。”

词汇场的变化大致反映了汉人对胡人与胡人文化的态度转变——由积极的防御进取，到主动吸收外来文化，以致最终的封闭自守。从第一阶段的两汉到第二阶段的魏晋隋唐的过渡，几乎是一个循序渐进、逐渐深化的自然发展过程；而从第二阶段向第三阶段宋明的变化则是一个巨大的转折与逆流，背后有着深刻的历史原因，其中起关键作用的就是安史之乱所带来的民族伤痛。《太平广记》一书，多数源文本作于晚唐五代，而这些文本基本上是文人采摭前朝旧籍和民间传闻而成，有相当一部分反映了官方及民众对于盛唐之事与安史之乱的一种自觉或不自觉的反思。到宋初编纂《太平广记》，又对这些材料进行了择取，也有对前事的评判和借鉴的意味。胡人进入汉地，尤其当他们想要步入上层社会时，面临着重重的阻力与困难。本来，经过北朝的融合，加上唐王室的特殊渊源，偏于文弱保守的汉文化自身也需要尚勇开放精神的互补，所以尽管有着各种摩擦，似乎还是有希望迎来胡汉文化融合的又一高峰。

参考文献：

- [1] 向达. 唐代长安与西域文明[M]. 重庆:重庆出版社. 2003:4.
- [2] 巴赫金. 长篇小说的话语[M]//巴赫金全集:第3卷. 石家庄:河北教育出版社,1998:39.
- [3] 孙光宪. 北梦琐言[M]. 西安:三秦出版社. 2003.
- [4] 薛居正,等. 旧五代史[M]. 北京:中华书局. 1976.
- [5] 桑原鹭藏. 隋唐時代に支那に來往した西域人に就いて[M]//桑原鹭藏全集:第2卷. 东京:岩波书店,1968:305-307.
- [6] 刘煦,等. 旧唐书[M]. 北京:中华书局. 1975.
- [7] 李昉,等. 太平广记[M]. 北京:中华书局. 1961.
- [8] 姚汝能. 安禄山事迹[M]. 北京:中华书局. 2006.
- [9] 欧阳修,等. 新唐书[M]. 北京:中华书局. 1975.
- [10] 荣新江. 安禄山的种族与宗教信仰[C]//第三届中国唐代文化学术研讨会论文集. 台北:中国唐代学会编辑委员会. 1997.