

從藏傳佛教到伊斯蘭教

——14至17世紀宗教轉變下的哈密社會

陳志剛

蘭州大學歷史文化學院、「一帶一路」研究中心

提要

本文通過文獻梳理，發現明代中期流行於西寧至安定衛、哈密一帶的噶瑪噶舉派對哈密忠順王繼承人選具有重要影響，明廷亦借助噶瑪噶舉派籠絡嘉峪關以西各處羈縻衛；從青銅佛教造像研究出發，綜合分析造像的藝術風格特徵，認為哈密博物館藏青銅鑲金綠度母造像大約鑄成於17世紀中期至18世紀早期，青銅白度母造像大約鑄成於15世紀，兩尊造像表明明代哈密應有藏傳佛教信仰存在。根據清代哈密回王家族的早期傳說，本文判斷1605至1606年中亞布哈拉汗國的伊斯蘭教納合什班底派打敗藏傳佛教噶瑪噶舉派，哈密當地畏兀兒人和蒙古人皈依伊斯蘭教，成為今天哈密維吾爾族的較近族源。研究表明，哈密不但處於東西方向的朝貢貿易路線之上，同時也處於北方蒙古大草原與青藏高原的過渡地帶，是藏傳佛教傳播的重要中繼點，具有南北地理通道的社會文化特徵。將哈密置於蒙藏漢民族關係史和蒙藏漢佛教史的框架裡，可以清晰地看到伊斯蘭教向東武裝傳教的社會阻力來自藏傳佛教的歷史事實。

關鍵詞：明代、哈密、藏傳佛教、伊斯蘭教

陳志剛，蘭州大學歷史文化學院、「一帶一路」研究中心，甘肅省蘭州市嘉峪關西路3號，郵編：730020，電子郵箱：czzgg@lzu.edu.cn。

本文為中央高校基本科研業務費項目（項目編號：17LZUJBWZX005）研究成果。作者在寫作過程中得到連瑞枝教授指點，並吸收匿名評審專家和編輯部專家的修改意見，得以完成定稿，特此感謝。

宗教作為一種特殊的人類社會行為，綜合反映某一區域一定時期內的人群思想觀念、文化藝術與社會制度。在中國歷史上，宗教可以把不同經濟地理範圍的不同民族整合成社會文化特徵相近的區域，也可以在同一片地理範圍內重塑具有很大差異性的新的民族特徵與新的社會形態。在中國的一些地方，可能沒有留下相對充足的文字記載歷史，然而卻富含着一系列宗教色彩濃厚的社會行為，這些社會行為遺留於世的物質形態不單是文字，還有塑像與傳說。如果我們不持偏見並保持審慎的辨別能力，在史料方面把社會遺留的塑像與傳說等同於文字加以合理利用，那麼仍可通過考察宗教去認識中國各區域的社會歷史。

明代哈密有三種本地人群和兩大宗教。三種本地人群即蒙古人（哈刺灰）、畏兀兒人、回回人。蒙古人是哈密的最高統治者；畏兀兒人與蒙古人通婚，使用回鶻文，信仰佛教，佛教曾是哈密的主流宗教；回回人接受蒙古人統治，信仰伊斯蘭教。佛教寺院與清真寺並存於哈密城內，伊斯蘭教在明代末年取代佛教成為哈密的主流宗教信仰，這已是學界的基本共識。然而，我們對明代哈密佛教、伊斯蘭教及其宗教轉變情況的認識存在含混朦朧之處，例如學界在伊斯蘭教何時取代佛教成為哈密主流宗教信仰的問題上存在明顯分歧。一種看法認為哈密伊斯蘭教取代佛教發生在17世紀初，《哈密文物志》認為「直到17世紀初佛教在哈密才逐漸走向衰落」；^①另一種看法認為哈密伊斯蘭教取代佛教發生在16世紀上半葉，如《西域佛教史》認為「1529年（明嘉靖八年），明朝棄哈密不守，伊斯蘭勢力終於佔有了西域佛教徒殘存的地區」，^②《中國新疆地區伊斯蘭教史》認為「由於明朝的退出，哈密為伊斯蘭教勢力所佔領，成為一個新的伊斯蘭教地區」。^③兩種看法在判斷哈密伊斯蘭教、佛教主流地位相互轉變的時間點上相差近100年。

造成此種認知不足的客觀原因在於文獻資料相對缺乏。從漢文文獻記載來看，成化九年（1473）土魯番東察合台汗國統治者速檀阿力第一次侵佔哈密，隨後土魯番與明王朝經歷四十餘年反覆爭奪哈密的戰爭，至正德十年（1515）哈密忠順王拜牙即自稱「速壇」，明廷以拜牙即「棄國從番」，^④

① 《哈密文物志》編纂組編，《哈密文物志》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1993），頁83。

② 魏長洪等，《西域佛教史》（烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，1998），頁186。

③ 陳慧生主編，《中國新疆地區伊斯蘭教史》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1999），頁251。

④ 嚴從簡著，余思黎點校，《殊域周咨錄》（北京：中華書局，2000），卷13，〈西戎·土魯蕃〉，頁437。

不再承認忠順王地位，嘉靖初年記載哈密的漢文文獻迅速減少。^⑤ 從伊斯蘭教史籍記載來看，1570年東察合台汗國被葉爾羌汗國歸併，葉爾羌汗馬黑麻（1591/1592-1609/1610年在位），其領地東至哈密城，哈密使用馬黑麻的稱號虎圖拜和製幣，這一格局直到1679年準噶爾部噶爾丹佔領這一地區為止。^⑥ 除了這些宏觀性的文獻記載之外，我們很難進一步了解明代哈密的宗教情況。

另一個原因則是缺乏區域史的在地化研究。就佛教而言，明代哈密佛教應該放入元代藏傳佛教的歷史背景下考察。關於藏傳佛教在哈密的傳播情況，漢文學界在研究元王朝統治河西地區時有所涉及。胡小鵬指出，永樂初年哈密蒙古統治者阿克帖木兒為元代亦里黑赤之玄孫，亦里黑赤為出伯的16個兒子之一，出伯為察合台之玄孫，亦里黑赤受封為威武西寧王，其後裔轉化為明代的哈密衛。出伯的另一兒子南木忽里襲爵嗣王，管理沙州、瓜州一帶，其後裔整修酒泉文殊山寺院，立碑發願；出伯的另一個兒子那木達失受封為西寧王，明初嗣王家族覆滅後，西寧王一系歸順明朝，轉化為明代的沙州衛；出伯的親兄弟合班之子寬徹，被封為肅王，管理着今天安西縣榆林河一帶。^⑦ 也即是說，元末至明初，肅州到哈密一帶屬出伯家族的不同支系控

⑤ 關於東察合台汗國，見魏良弢，〈明代及清初土魯番統治者世系——兼述東察合台汗國之變遷〉，《歷史研究》，1986年，第6期，頁145-161；田衛疆，《絲綢之路與東察合台汗國史研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1997）。

⑥ 魏良弢，《葉爾羌汗國史綱》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1994），頁82、86-87。又見沙一馬赫穆德·楚刺思著，魏良弢、萬雪玉譯，《編年史》（北京：商務印書館，2018），頁46，「哈密設防居民點」使用虎圖拜稱號和製幣。另，藍琪認為，東察合台汗國於1580年被葉爾羌汗國吞併。見藍琪，《中亞史（第五卷）》（北京：商務印書館，2018），頁13。

⑦ 胡小鵬，〈元代河西出伯系諸王初探〉，《西北師大學報》（社會科學版），1991年，第6期，頁28-34。需要指出的是，胡小鵬提到威武西寧王後裔轉化為明代的哈密衛，此處的「哈密衛」包括哈密忠順王世系，即成吉思汗黃金家族後裔。現代學者有關明代哈密忠順王和哈密衛的含混表述，不是個人原因所致，而是有歷史淵源的。明王朝在嘉峪關以西設立七個羈縻衛，其他六個羈縻衛的衛官多為黃金家族後裔，即元代黃金家族後裔的「某某王」或「某王族」，他們在明代僅獲得都指揮使、都指揮同知等勅書與虛銜，進而獲得與明王朝朝貢貿易的資格。哈密的地理位置特殊，元代威武西寧王後裔鎮守哈密，到了明代，也得到明王朝相應的冊封，即為哈密忠順王。從15世紀中期開始，隨着土魯番東察合台汗國東侵，到嘉靖初年，明王朝正式放棄哈密。明代人很清楚，哈密的丟失過程主要就是哈密忠順王不再臣服明王朝的過程，這對明廷而言，是很不光彩的事情。另一方面，東遷到嘉峪關附近的哈密衛一直存在到明代末年。因此，清人撰修《明史》，亦有所避諱，凡有關明代哈密事，均以哈密衛言之。因此，這一避諱行為深刻影響到今天學者的表述方式。

制。張海娟、楊富學對敦煌榆林窟回鶻文威武西寧王題記和敦煌莫高窟北區B163窟發掘所獲文書的研究，指出元代藏傳佛教喇嘛自由往來於八兒思關（今巴里坤）、別失八里、高昌（今吐魯番）和敦煌，受到高昌蒙古統治者和出伯家族爾王後裔的飭令保護。^⑧ 哈密在高昌至敦煌一線的中間位置，自然是藏傳佛教喇嘛駐錫之處。

儘管哈密在元代已屬藏傳佛教的傳播範圍，但並不能由此簡單地推導出「元代如此，明代亦應如此」的結論。眾所周知，元明兩代藏內佛教各教派勢力互有消長，元明兩朝政府對藏傳佛教各教派的政策亦有所不同。元王朝獨崇薩迦派，元末西藏噶瑪噶舉派勢力大過薩迦派。朱明王朝定鼎中原後，推行多封眾建政策，扶持藏內三大教派平衡發展，以實現分而治之的政治目的。永樂、宣德年間明政府把過去元王朝授給薩迦派的「大寶法王」頭銜轉授給新興的噶瑪噶舉派，授薩迦派「大乘法王」頭銜，授格魯派「大慈法王」頭銜。^⑨ 過去我們多以敦煌為中心討論元代河西地區佛教情況，明代哈密本地佛教情況仍靠元代河西佛教狀況來懸測與遙度，至於哈密本地留存下來的佛教造像，則無人問津，遑論明代哈密佛教中有多少藏傳佛教的成份、到底是何種藏傳佛教教派在哈密地區影響力大等問題。

就伊斯蘭教而言，明代哈密伊斯蘭教的傳播情況，應該放入中亞史的歷史背景中來考察。「中亞」(Central Asia)一詞興起於19世紀，是一個自然地理與宗教文化相結合的歷史概念。西方英文學界認為，從阿爾泰山(Altay mountains)以西的裏海(Caspian Sea)、烏拉爾河流域(Ural river basin)到東面的吐魯番綠洲(Turfan oasis)，從西伯利亞森林以南的大草原地帶(steppe belt)到阿富汗、巴基斯坦之間的興都庫什(Hindukush)、科佩特(Kopet-Dagh)山脈，居住着操突厥語和深受波斯文化影響的人群。^⑩ 雖然此種地理劃分值得商榷，但確有兩大因素促成「中亞」的形成：一是八世紀以來伊斯蘭教向東傳播，該區域內的人群逐漸信仰伊斯蘭教，成為伊斯蘭世界(Islamic world)的一部份；二是蒙古帝國對這片地區的征服，以及蒙古貴族從遊牧生活方式

⑧ 張海娟、楊富學，〈蒙古爾王家族與河西西域佛教〉，《敦煌學輯刊》，2011年，第4期，頁84-97。

⑨ 王家偉、尼瑪堅贊，《中國西藏的歷史地位》（北京：五洲傳播出版社，1997），頁25-35。該書第三章明代部份全文刊登於 *Journal of the Washington Institute of China Studies* 4: 2 (2009): 24-32。

⑩ Yuri bregel, *An Historical Atlas of Central Asia* (Boston: Brill Leiden Boston, 2003), Preface.

向農耕定居方式轉變，逐漸皈依伊斯蘭教。如成吉思汗次子察合台（英文寫作 Chaghatay、Chaghadai、Chagatai 或 Jaghatai，當代維吾爾文寫作چاغاتاي）的後裔皈依伊斯蘭教並四處征戰，客觀上促進伊斯蘭教在中亞地區的傳播。中亞地區的社會文化漸趨統一，與毗鄰的明王朝、蒙古(Mongolia)和西藏(Tibet)的社會文化特徵越來越不一樣，其社會文化統一過程東至哈密而止。

過去研究新疆地區的伊斯蘭教史，多以新疆地區為研究地理單位，較少處理某個地方的具體材料，忽略哈密本地維吾爾族^①的傳說和傳說中保存的史料，也不重視哈密本地學者基於當地文物的判斷，難以把這些地方性材料與區域歷史聯繫起來，故無從回答到底是何時、何種伊斯蘭教派在哈密傳播並影響至今的問題。^②

成吉思汗黃金家族後裔的不同支系在西域各地的勢力消長，也是哈密社會宗教轉變過程中值得關注的一個面相。就察合台後裔三大支系的宗教信仰來看，據劉迎勝研究，察合台汗國答兒麻失里（1331-1334在位）下令改宗伊斯蘭教，居於西部的蒙古人大多成為穆斯林，1346年察合台汗國分裂，西察合台汗國（1347-1370）統治着阿姆河以北廣大地區，信仰伊斯蘭教，東察合台汗國（1347-1680）統治着撒馬爾罕以東、哈密以西廣大地區，自1353年逐漸皈依伊斯蘭教，至於河西一帶察合台家族的西寧王家族一支，其家族中一男子及其父親、兄弟名字有阿拉伯語或波斯語，可見到伊斯蘭教的影響，但此男子的兒子名字又帶有梵文或藏文，表現了喇嘛教的強烈影響，^③似乎又有從伊斯蘭教改宗藏傳佛教的痕跡。顯然，哈密居於東察合台汗國統治的東部邊緣和河西一帶察合台後裔家族統治的西部邊緣，其明代社會的宗教變動情況尚不明朗。基於此，14至17世紀哈密社會的宗教轉變歷程值得進一步研究。

① 維吾爾族在唐宋時期被稱作「回紇（回鶻）」，在明代被稱作「畏兀兒人」，在清代被稱作「纏回」或「纏頭回」。1934年，新疆省政府根據維吾爾人的自稱語音確定漢字「維吾爾」一詞後，維吾爾族的稱呼沿用至今。雖然「維吾爾」一詞產生時間較晚近，但不妨礙用這個詞語指稱不同歷史時期哈密的這部份本地人群。

② 才家瑞較早利用過哈密本地材料梳理伊斯蘭教在哈密的傳播問題，對明代哈密宗教轉變有初步研究。參見才家瑞，〈伊斯蘭教在哈密的傳播與哈密回王〉，《中南民族學院學報》（哲學社會科學版），1985年，第2期，頁80-82。

③ 劉迎勝，《察合台汗國史研究》（上海：上海古籍出版社，2011），頁424-430、458-460、477。

一、噶瑪噶舉派對哈密忠順王位繼承人選的影響

藏傳佛教噶舉派，據王輔仁研究，「噶」字本意為佛語，也可以體會為師長的言教，「舉」意為傳承，合起來譯為「口傳」，即噶舉派是依靠師長的言語親自傳授，再由門徒繼承下來，注重密法的修煉學習。^⑭噶瑪噶舉派是噶舉派的一個重要分支，其宗教傳統一直延續到今天，它有兩大特點：一是西藏佛教獨特的活佛轉世制度是它最早採用的；二是元代後期以來它的政治力量很大，與中央王朝的關係一直密切，在17世紀前半期它曾一度操縱西藏地方政權。^⑮就明代而言，噶瑪噶舉派對哈密忠順王位繼承人選有何種影響力，這是過去學界所忽略的問題。

哈密忠順王在明王朝的國家行政架構中佔有獨特地位。永樂二年（1404）哈密蒙古統治者、威武西寧王亦里黑赤的四世孫安克帖木兒通過「貢馬」向明王朝稱臣納貢，明廷冊封其為忠順王，頒給忠順王金印，從此哈密在政治關係上臣屬於明王朝。永樂四年（1406），明廷設立哈密衛，衛官為哈密當地的蒙古人、畏兀兒人和回回人，由哈密忠順王向明廷推薦並接受明廷印信，明廷以此來加強忠順王在哈密的統治基礎。對明王朝而言，哈密衛為典型的羈縻衛，哈密忠順王的政治軍事價值在於，它是明王朝的西域門戶，北方瓦剌蒙古人的動向多靠哈密忠順王及其領導下的哈密衛通風報信；哈密忠順王的經濟價值在於，哈密是西域各國與明王朝朝貢貿易的必經之地，哈密忠順王及各級哈密衛官擁有與明王朝朝貢貿易的資格，他們在大多數時候忠誠於明王朝，受明廷調遣。另一方面，哈密忠順王家族為東天山北部蒙古部的一個分支，與安定衛王族同屬成吉思汗黃金家族的子孫。明代弘治時期三邊總制王越對此記載：「陝巴係安定王的派，與忠順王俱係成吉思（元祖也）支派。」^⑯明代瓦剌部設有「哈密知院」職官，哈密忠順王室與也先家族「世為親戚」以及正統景泰年間哈密忠順王頻繁赴瓦剌議事，例如正統十一年（1446）、正統十三年（1448）哈密忠順王卜答失里兩次隨使臣前往天山以北的瓦剌蒙古部議事，每次停留時間長達兩個月，^⑰表明哈密忠順王同

^⑭ 王輔仁編著，《西藏佛教史略》（西寧：青海人民出版社，2004），頁99。

^⑮ 王輔仁編著，《西藏佛教史略》，頁104-105。

^⑯ 王越，〈處置夷情復國土以繼封爵疏〉，收入陳子龍等輯，《皇明經世文編》（《續修四庫全書》本），卷69，《王威寧文集》，頁668。

^⑰ 《明英宗實錄》（臺北：中研院歷史語言研究所，1962），卷145，正統十一年九月戊子條，頁2861；卷173，正統十三年十二月甲戌條，頁3336。

時亦臣屬於北方蒙古部，這種臣屬關係應該從元代就一直延續下來。因此，哈密忠順王從接受明王朝冊封開始，就具有雙重臣屬的政治特點。

噶瑪噶舉派對哈密忠順王繼承人選具有重要影響力，主要反映在天順七年（1463）哈密忠順王絕嗣之後明廷派人赴西寧、安定衛尋找哈密忠順王繼承人的政治事件之中。哈密忠順王絕嗣，與北方蒙古部落首領乜加思蘭（？-1479）有關。乜加思蘭早年有部下三四百人，在土魯番一帶搶掠西域貢使，後來發展到四萬人馬。^⑮天順六年（1462）六月，乜加思蘭率部東遷，駐牧於哈密以北的「巴兒思渴」（今巴里坤）北方大草原，南下搶掠哈密羊畜。^⑯十月，乜加思蘭佔據哈密，沿着朝貢貿易路線向東侵掠，「逼脅哈密人馬往掠赤斤、罕東二衛」。^⑰在乜加思蘭佔據哈密的天順七年（1463），哈密忠順王卜列革去世，無子嗣。^⑱

為了繼承哈密王統，斷絕乜加思蘭長期佔據哈密的念頭，哈密上下人等開始尋找忠順王位承襲人，王母弩溫答失里主張到安定「阿真地面與王母一祖所生的阿兒察王」族內尋找繼承人。^⑲關於「阿真地面」的具體位置，高自厚研究認為，明初安定衛所在「阿真地面」的「阿真」即地名「安定」之諧音，地在今阿爾金山一帶。^⑳阿爾金山西起新疆且末縣以南和車爾臣河中段以東，東至甘肅阿克塞哈薩克族自治縣的當金山口，與祁連山相望，東西長約770公里，阿爾金山西北一帶即為阿真川。^㉑

姚夔〈禮部為夷情事〉收錄一份禮部譯出哈密使臣苦兒魯海牙奏疏、一份兵部兵科譯出安定王番字奏疏。通讀兩份奏疏可知，哈密王母弩溫答失里派人賚文書到安定阿兒察王處，得知「阿兒察王的弟巴失刺失里是個聰明智

⑮ 《明憲宗實錄》，卷67，成化五年五月辛丑條，頁1346-1347；卷190，成化十五年五月庚午條，頁3382。

⑯ 《明英宗實錄》，卷341，天順六年六月癸酉條，頁6921。

⑰ 《明英宗實錄》，卷345，天順六年十月丁卯條，頁6972。

⑱ 《明英宗實錄》，卷359，天順七年十一月丙寅條，頁7141。

⑲ 姚夔，〈禮部為夷情事〉，收入《姚文敏公遺稿》（《四庫全書存目叢書》本），卷10，頁590；《明英宗實錄》，卷359，天順七年十一月丙寅條，頁7142。

⑳ 高自厚，〈試釋「西至、哈至」——比較裕固族民間歷史傳說中的「西至、哈至」與《明史·西域傳》中的「曲先」、「安定」的異同〉，《西北民族研究》，1990年，第2期，頁161-168。

㉑ 高自厚、賀紅梅，〈明代阿真部，今日北灘鄉——裕固族社會歷史調查之四〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1997年，第3期，頁43-48。高自厚確定的阿真川的地理位置，與譚其驤主編《中國歷史地圖集·第7冊（元明時期）》「哈密等衛」（頁48）所標示的「阿真川」位置不一樣，本文從高自厚的意見。

惠的」，連同他叔父的兒子、阿兒察王的兒子共三人，「在那裡預備等候，要往哈密去」。其後，安定王「差使臣賚文書去哈密，說『你每往朝廷前奏，看有聖旨來取時，我每才敢去』」。②⑤ 可見，哈密忠順王族與阿真地面的安定衛阿兒察王族之間不但有血緣關係，還有長期往來，共同接受明廷的統治。

為此，哈密使臣苦兒魯海牙赴京上奏，請求明廷頒發敕書，派遣官員主持迎取之事。明廷隨後頒敕「着苦兒魯海牙同灌頂國師捨刺藏卜、刺麻鎖南堅粲從西寧城通事姚斌等差來」，安定阿兒察王請求明廷「差一員大人，帶些跟隨的人，從甘州、肅州來呵，鄰近路途中有赤斤蒙古衛……等處，及沙州衛……等處，各與一道敕書，着他每引領使臣大人每來取去住坐，才好往西寧」。②⑥ 按安定阿兒察王請求的規劃路線，明廷官員須從甘州出發，一路西行至沙州衛，再反折東行至西寧，再從西寧返折回安定，從安定出發至哈密。這段路線的其中一段「甘州—肅州—赤斤蒙古衛—沙州衛」屬西域各國朝貢貿易路線之一部份，陝西行都司駐地甘州，故朝廷大員從甘州出發至沙州衛。（見附圖1）

明廷官員既至沙州衛（今敦煌一帶），為何不直接西南行至距離較近的安定（今阿爾金山一帶）迎取阿兒察王族人去哈密，而必須在沙州衛折返向東，先去距離遙遠的西寧，再從西寧折返向西至安定呢？究其原因，安定阿兒察王族所信奉的「灌頂國師捨刺藏卜、刺麻鎖南堅粲」駐在西寧城內或西寧城附近，阿兒察王族要出人繼承哈密忠順王位，須得西寧國師、喇嘛二人同意和主持，故有如此往返迂回的路線規劃。關於這一點，《明實錄》有載：

（天順八年五月）哈密地面使臣苦兒魯海牙奏：……蒙敕遣都指揮賀玉等同臣往安定選取，行至西寧，距安定城僅十日程，玉等稱奉詔不行，亦不容臣等自往。臣於西寧適聞安定灌頂國師捨刺藏卜等二人言，如有聖旨，我二人即當引領使臣往安定王處，仍乞敕罕東、安定二衛令其護送。事下禮部覆奏，……仍請敕一道，將原賚綠段表裡付苦兒魯海牙等賚捧，再請敕三道，一賜捨刺藏卜等二人，俾同苦兒魯海牙往哈密，一賜罕東，一賜安定，令護送各使往

②⑤ 姚夔，〈禮部為夷情事〉，收入《姚文敏公遺稿》，卷10，頁590-591。

②⑥ 姚夔，〈禮部為夷情事〉，收入《姚文敏公遺稿》，卷10，頁591。

還。……上命執玉等於獄治罪，仍降敕俾苦兒魯海牙等賚原給綵段往哈密，並敕罕東、安定二衛護送。²⁷

據此可知，天順八年（1464）明廷派通事「都指揮賀玉」與哈密使臣苦兒魯海牙自甘州出行，經規劃路線從沙州衛一帶向東行至西寧。「安定灌頂國師捨刺藏卜等二人」聲稱，他們只有得了朝廷聖旨才同意引領哈密使臣前去安定王處，變相拒絕哈密使臣的要求。賀玉不再前往安定，亦不許哈密使臣前往安定。哈密使臣不得不自西寧返京回奏，明廷再次下發三道敕書，一道給捨刺藏卜二人，一道給罕東衛，一道給安定衛，命二衛人馬沿途護送哈密使臣攜安定國師、喇嘛經西寧至安定達哈密，並治賀玉罪。

關於灌頂國師「捨刺藏卜」，《明實錄》宣德至天順年間（1426-1464）有多條他的記錄，他常作為安定王派遣的朝貢使臣而受到明廷賞賜。吳均注意到捨刺藏卜來自「靈藏」，歷史上有兩個靈藏：一個是河州衛屬的靈藏族，即青海省民和縣馬營一帶；一個是朵甘思靈藏贊善王系統，信奉噶瑪噶舉派。吳均認為灌頂國師「捨刺藏卜」來自後者，故判斷安定王室信奉「噶瑪噶舉派」。²⁸ 噶瑪噶舉派分黑帽系和紅帽系，黑帽系第五世得銀協巴（1384-1414），即是被永樂皇帝冊封為大寶法王（1407）的哈立麻。²⁹ 吳均認為，噶瑪噶舉派的「特點是遊方傳教，歷世僧人所到過的地方都有一定的勢力與影響」。³⁰ 此種傳教特點，與安定衛阿兒察王信奉噶瑪噶舉派的情況是符合的。

至於安定灌頂國師捨刺藏卜、喇嘛鎖南堅粲二人是否長駐西寧城內，文獻資料未明確指出。從明廷命令西寧城通事姚斌負責聯絡、帶領國師、喇嘛二人與哈密使臣會面的情況來看，當時國師、喇嘛二人即使不駐於西寧城，也應在西寧城附近，當屬西寧衛管轄。《明實錄》記載西寧到安定城僅有10日路程，這是非常明確的路程距離。若從西寧出發，沿祁連山脈東北部行走到沙州衛附近轉至阿真地面，其路程遠遠不止10日。若從今天西寧出發，西北行，過青海湖，繼續西北行至海西蒙古藏族自治州，至蘇干湖阿真地面一

²⁷ 《明憲宗實錄》，卷5，天順八年五月丁丑條，頁148-149。

²⁸ 吳均，〈安定、曲先、罕東、必里等衛地望及民族瑣議〉，《青海師範大學學報》（社會科學版），1988年，第3期，頁115-129。

²⁹ 賴永海主編，《中國佛教通史（第十二卷）》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁168。

³⁰ 吳均，《吳均藏學文集》（北京：中國藏學出版社，2007），頁228。

帶，則10日可以到達。

儘管哈密使臣迎取安定衛族人充任忠順王繼承人的努力最終失敗，但這一政治事件透露噶瑪噶舉派在這一地區流行的些許情況：第一，噶瑪噶舉派在西寧至安定衛一帶甚為流行；第二，哈密迎取使臣可以自由通過赤斤蒙古衛、沙州衛、罕東衛，間接說明這些地方有可能信奉噶瑪噶舉派，至少，這些地方人群對與噶瑪噶舉派僧人往來的政治行為持允許態度；^⑩ 第三，哈密忠順王族與安定衛王族有血緣關係，往來密切，可能信奉噶瑪噶舉派。

另一個需要注意的是，天山以北的蒙古部也是以哈密為佛教傳播的中轉地，佛教僧人自由往來於瓦剌蒙古、哈密和明王朝之間。一個典型事件發生在乜加思蘭佔據哈密的天順七年（1463），「哈密忠順王母弩溫答失里奏：本國僧兀歹奴往乜加思蘭處，妄言羊兒年本國城當破，乜加思蘭信之，興兵攻圍本國城者兩月。今乜加思蘭遣此僧赴京朝貢，乞將此僧拘留，放之南方」。^⑪ 據弩溫答失里奏疏，哈密的佛教僧人兀歹奴北上天山，遊說乜加思蘭圍攻哈密，乜加思蘭對該僧人的「妄（預）言」深信不疑，遂領兵佔據哈密，派遣該僧人赴北京朝貢貿易。考慮到西域佛教在15世紀初期就已在新疆地區式微，如永樂十二年（1414）吏部員外郎陳誠出使西域諸國，他在火州（今吐魯番）看到當地佛教寺院大片凋零，僧人稀少。在吐魯番以西的廣大地區，陳誠已看不到佛教寺院，表明佛教自西域傳播到哈密的現實條件已經沒有了，而從內地經嘉峪關傳播到哈密的漢傳佛教也沒有社會動力，因此，哈密這名僧人屬於藏傳佛教僧人的可能性是比較大的，至於他屬於藏傳佛教何種派別，現已無法探明。

從明王朝經營西域的宗教政策來看，在西寧至哈密一帶地方，明王朝支持歸順朝廷的藏傳佛教新興教派噶瑪噶舉派，利用噶瑪噶舉派僧人的影響

^⑩ 明王朝在嘉峪關以西設立的多個羈縻衛都有雙重臣屬的政治特點，安定衛、阿端衛、曲先衛、罕東衛、沙州衛、罕東左衛、赤斤蒙古衛被後世統稱「關西七衛」。關於安定衛、阿端衛、曲先衛、罕東衛的地望，岑仲勉、賴家度、鄧銳齡、唐景紳等學者做過討論，意見不一。一個基本原因就是，這些羈縻衛的蒙藏人群多以遊牧為生，流動性很強，明代關西七衛存在「東遷」現象。參見岑仲勉，〈明初曲先、阿端、安定、罕東四衛考〉，《金陵學報》，第6卷，第2期（1936年11月）；賴家度，〈明代初期西北七衛的設置〉，《歷史教學》，1957年，第8期，頁30-32；鄧銳齡，〈明初安定、阿端、曲先、罕東等衛雜考〉，《歷史地理》，1982年，第2輯，頁58；唐景紳，〈明代罕東衛地望小考〉，《青海社會科學》，1985年，第2期，頁94-97；高自厚，〈明代的關西七衛及其東遷〉，《蘭州大學學報》（社會科學版），1986年，第1期，頁42-48。

^⑪ 《明英宗實錄》，卷357，天順七年九月戊辰條，頁7118。

力，去籠絡嘉峪關以西投順明王朝的勢力，試圖維持哈密忠順王對哈密地區的統治。

二、度母造像所示明代哈密的藏傳佛教成份

哈密博物館展出的兩尊青銅佛教造像——度母造像（見附圖2、3），亦能證明明代哈密佛教中有藏傳佛教成份。^③ 一直以來，這兩尊度母造像處於缺乏研究的狀態，哈密博物館展出期間既無名稱，亦無文字介紹，各種版本的哈密佛教史書籍中也未涉及。

從歷史的角度來看，研究青銅佛教造像的難點在於，難以準確地確定其來源、流傳情況、藝術特徵和鑄造年代。近20年學界出版一系列中國藏傳佛教金銅造像的書籍圖錄。如《中國藏傳佛教金銅造像藝術》^④，其中所收錄的300尊藏傳佛教金銅造像，是國家文物局文物流通協調中心收藏兩萬件中的一部份精品，編者按照佛、本尊、菩薩、祖師、護法五部份，以鑒定出來的年代先後順序排列，有較明確的來源地，圖片文字由藏族學者和漢族學者共同撰寫，保證了該書的學術水準。類似的書籍圖錄有《圖像與風格：故宮藏傳佛教造像》、《中國藏傳佛教雕塑全集·金銅佛》、《中國藏傳佛教金銅造像藝術選粹》、《中國藏傳佛教藝術·金銅佛》^⑤等。查閱以上諸書圖錄，首先可以判斷，哈密博物館藏兩尊青銅佛教造像的身份是藏傳佛教中的綠度母和白度母。

^③ 據哈密博物館文物保護部主任庫爾班介紹，這兩尊青銅造像是1991至1993年間哈密文物管理所前所長王毅民在哈密本地廢品收購站發現並收購的。按照庫爾班主任的看法，這兩尊青銅造像應是天山以南的哈密市內的，被當地人當做廢銅爛鐵賣到廢品站，不會是外地流入的。庫爾班主任還提到另一個佐證，2016年哈密市鋪設新道路，從地下挖出兩尊鑲金佛教造像，可能是明代的，不久將對外展出。（訪談筆記：庫爾班，2020年10月27日，電話訪談）由於筆者發文之前未能看到這兩尊鑲金佛教造像，無法判斷其藝術特徵和鑄造年代，但哈密出土鑲金佛教造像這一現象，說明金銅佛教造像在哈密的歷史（明清）上是存在的，似可旁證哈密博物館展出兩尊青銅造像是哈密本地的。

^④ 國家文物局中國文物流通協調中心編，《中國藏傳佛教金銅造像藝術》（北京：人民美術出版社，2001）。

^⑤ 故宮博物院編，《圖像與風格：故宮藏傳佛教造像》（北京：紫禁城出版社，2002）；楊新、王家鵬主編，《中國藏傳佛教雕塑全集·金銅佛》（上、下）（北京：北京美術攝影出版社，2002）；中國文物流通中心編，《中國藏傳佛教金銅造像藝術選粹》（北京：人民美術出版社，2002）；中國藏傳佛教藝術編委會，《中國藏傳佛教藝術·金銅佛》（北京：北京美術攝影出版社，2006）。

度母亦稱救度佛母，藏語沿用梵語語音稱為「多羅菩薩」。德吉卓瑪對度母信仰做過專門研究，她介紹度母來源在藏文經籍裡有兩個傳說：其一，度母原是一位美麗的印度公主，修煉而成度母；其二，觀世音菩薩看到眾生之苦而落淚，淚珠中生出一朵美麗的蓮花，從中化現出度母。漢文經籍裡也有一個傳說，觀世音眼中大放光明而生度母，以救渡眾生出離生死苦海。³⁶有人由此認為，綠度母為觀音菩薩左眼所化生，白度母為觀音菩薩右眼所化生。

在西藏，松贊干布的尼泊爾妃子墀尊公主被認為是綠度母的化現。³⁷在藏傳佛教的語境裡，綠度母可以解除獅難、象難、火難、蛇難、水難、牢獄難、賊難、非人難，故又稱救八難度母。³⁸白度母的藏語名稱為「查罕多羅」，修持此尊密法，能斷生死輪回之苦，消除一切魔障、業障、病苦等，並能消災、增福、延壽、廣開智慧，避免夭折和意外身亡。白度母和無量壽佛、尊勝佛母一起被認為是長壽三尊，受到藏族和蒙古族信徒的廣泛崇奉。白度母最大的特徵就是有七隻眼睛，分別在兩手心、兩足心、兩目以及眉間，又被稱為七眼佛母。從顏色上看，綠度母通身為綠色，白度母通身潔白，這在藏傳佛教的唐卡繪畫中得以充份體現，而在金銅造像方面，可以通過坐姿和手印來判斷。

（一）綠度母造像藝術風格及其時代

哈密博物館藏綠度母造像高約16釐米，青銅鑲金，頭戴象徵五方五智的五葉化佛寶冠，每葉鑲嵌青金石，目前有部份脫落。綠度母造像的前額飽滿，端莊清秀，細長眉廣目，眉間有白毫。查閱各圖錄可知，12世紀早期的綠度母雙眉之間無白毫。因此，哈密館藏綠度母造像的時間應在12世紀之後。造像的鼻樑筆直平收，臉龐豐滿，臉頰微鼓，嘴唇略薄，嘴角上翹，下頷微收，具有漢地鑄造佛教頭像的藝術風格。兩耳鐙垂至肩部，鑲嵌綠松石。袒露上身，肩臂披短帛，露胸，薄裳貼體裹膝，袒露小腿以下，軀體四肢圓潤勻稱。胸前掛兩層瓔珞，一層為項飾，在頸以下，延至胸間；一層延至下腹部。腰束方帶形，遮肚臍，下裳褶皺紋層次清晰如流水，也吸收了漢

³⁶ 德吉卓瑪，《聖殿中的蓮花·度母信仰解析》（北京：中國藏學出版社，2006），頁3-7。

³⁷ 羅文華主編，《藏傳佛教造像》（北京：紫禁城出版社，2009），頁233。

³⁸ 王磊義編繪，金申解說，《藏傳佛教尊像選》（北京：文物出版社，1995），頁186；德吉卓瑪，《聖殿中的蓮花·度母信仰解析》，頁35-50。

地佛教造像藝術風格。

造像的右手放於右膝，施與願印，撚龍華樹花蔓，花莖由細至粗，從臂下繞曲至肩上，附於上臂後側。^③左手當胸，施說法印，撚蓮花花蔓，花莖由細至粗，從臂下繞曲至肩上，附於上臂後側，蓮花含苞待放。左腿彎曲結半跏趺坐，收腹挺胸，右腿微曲，舒坐，右腳掌踏蓮花。此坐姿和手印為綠度母的基本特徵。

造像有三種鑲嵌物：一，綠松石，直徑最大，鑲嵌於寶冠兩側（已脫落）、兩耳鐙、胸前項飾正中、腰束正中；二，青金石（藍色），鑲嵌於胸前瓔珞，手鐲，踝鐲；三，紅珊瑚，與綠松石相鄰搭配鑲嵌，如在胸前項飾、腰帶、臂釧與綠松石搭配鑲嵌。通常而言，明代西藏本地工匠鑄造綠度母鑲嵌綠松石、青金石或兩者兼而有之的情況居多，在此基礎上增加紅珊瑚的綠度母相對較少，後一種搭配鑲嵌藝術風格來自14至15世紀尼泊爾工匠。^④由此看來，這尊綠度母造像至少是在14世紀之後鑄造的。

明代綠度母蓮花臺呈圓角三角形，仰俯蓮花，葉瓣細長，排列緊密，邊緣雙線緊密，蓮瓣細長，尖上卷，富有立體感，蓮座上下部邊緣有細聯珠紋。對照之下，這座綠度母蓮花座葉瓣寬大圓厚，邊緣雙線勾勒，蓮瓣粗短，尖上卷，富有立體感，蓮座上部邊緣飾聯珠紋，具有清初順治康熙年間的藝術特點。

漢地所鑄綠度母一般不露肚臍。《中國藏傳佛教金銅造像藝術》收錄11世紀東印度鑄綠度母、13世紀東印度鑄綠度母、15世紀早期（永樂年間）明王朝宮廷鑄綠度母、15世紀稍晚時期西藏鑄綠度母以及18世紀（乾隆年間）漢地鑄綠度母共九尊，其中，永樂年間、乾隆年間漢地所制銅鑲金綠度母不露肚臍，東印度、西藏所鑄綠度母六尊露肚臍，一尊不露肚臍。^⑤哈密博物館藏綠度母不露肚臍，可能受到漢地造像藝術風格的影響。

^③ 龍華樹花蔓常見於15世紀各類銅鑲金佛像，見中國物物流通中心編，《中國藏傳佛教金銅造像藝術選粹》，第1冊，頁29。

^④ 王家鵬主編，《藏傳佛教造像》（上海：上海科學技術出版社、香港：商務印書館（香港），2003），頁169，14-15世紀綠度母坐像，黃銅，該像鑲嵌紅珊瑚，為尼泊爾工匠所鑄。同書第171頁，15世紀西藏工匠鑄造的綠度母坐像，紅銅，鑲嵌物只有綠松石。

^⑤ 國家文物局中國物物流通協調中心編，《中國藏傳佛教金銅造像藝術》，下卷，頁41-58。

(二) 白度母造像藝術風格及其時代

哈密博物館藏白度母高約16釐米，青銅鑄造，微左側頭俯視，頭戴象徵五方五智的五葉化佛寶冠，鑲嵌寶石（部份脫落），雙肩至寶冠有背光。前額較窄，兩眉濃厚寬大，浮於額，立體感強，眉間有一眼，眼上方額鑲寶石（已脫落）。鼻樑直，鼻尖稍尖，鼻翼內縮，下唇微張，呈說法狀。造像的瘦削臉龐不似漢人，亦不似藏人或蒙古人。

造像兩耳鐺垂至肩部，兩帛帶呈環狀披於雙肩。上身袒露，雙乳微隆，相距較遠，弧形自然。胸前掛兩層瓔珞，一層為項飾，在頸以下，延至胸前乳間；一層延至下腹部。腰束聯珠帶瓔珞，鑲青金石、紅珊瑚。下裳單薄無褶皺，踝配踝鐲，腳掌配腳鐲。軀體四肢纖細，挺胸。

造像右手放於右膝下小腿處，施與願印，持烏巴拉花（青蓮花），花莖沿手臂伸至肩頭，開花。此花常為13世紀尼泊爾綠度母所持之花。^⑫左手放於左胸前，拇指與無名指相撚，施三寶嚴印（又稱撥濟眾生印），持蓮花，花莖沿手臂伸至肩頭，與背光融合。結全跏趺坐。雙足心各有一眼，兩眉間有一眼，兩掌心之眼不明顯。此坐姿和手印是白度母的基本特徵。

造像有三種鑲嵌物：一，綠松石，鑲嵌於寶冠（部份脫落）、胸前項飾、臂釧、手鐲；二，青金石（藍色），鑲嵌於胸前瓔珞；三，紅珊瑚，與綠松石相鄰搭配鑲嵌在寶冠、胸前項飾。搭配鑲嵌風格與綠度母同。白度母坐於腰束仰俯式蓮臺。蓮花臺葉瓣寬大圓厚，邊緣單線勾勒，葉瓣間有三角形隆起，蓮瓣短細，瓣心隆起，瓣尖上卷，富有立體感，蓮座上下邊緣飾聯珠紋，具有明代中期的藝術特點。^⑬

綜合來看，青銅鑿金綠度母造像結合了西藏、尼泊爾和漢地佛教造像藝術風格，鑄造時代大約在17世紀中期至18世紀前期；青銅白度母造像的鑄造時代大約在15世紀。雖然兩尊度母造像的鑄造年代不能簡單地等同於藏傳佛教在哈密流行或存在供養人的年代，也不排除後世貿易或近現代收藏因素導致這兩尊造像流入哈密，且流入哈密的具體時間無法斷定，但哈密博物館能在本地徵集到這兩尊造像，其中一尊造像鑄於明代，另一尊造像鑄於清初，

^⑫ 羅文華主編，《藏傳佛教造像》，頁234。

^⑬ 故宮博物院編，《圖像與風格：故宮藏傳佛教造像》，頁358-363。其中收錄四尊白度母造像，分別是12世紀東印度、17-18世紀北京鑄造。王家鵬主編，《藏傳佛教造像》，收錄11世紀東北印度的白度母坐像（頁50），其雙足並無眼睛，白度母七眼形象大約形成於13至15世紀。

這與中國許多地方博物館無法在本地徵集到藏傳佛教造像的情況迥異，多少透露出14至17世紀哈密佛教中的藏傳佛教成份。

三、納合什班底派取得哈密主流宗教地位

伊斯蘭教納合什班底派，屬遜尼派，亦為蘇菲派的一個分支教派，流行於中亞。據藍琪研究，納合什班底派得名於14世紀後期創始人巴哈丁·納合什班底，他提出四條修行原則——修道於眾，巡遊於眾，謹慎於行，享樂於世。這種修行方式秉持積極入世態度，為宗教參與現實政治開闢道路，其繼任教主鼓吹干預政治，強調政治和社會活動是納合什班底教派精神生活的一部份。第五任教主瑪哈圖木阿雜木（1461-1542）在〈論對素丹的勸誡〉一文中提出要按《古蘭經》原則構建伊斯蘭國家觀念，在伊斯蘭國家中，最高統治者處於核心地位等思想。^④

納合什班底派從15世紀中葉以來利用王權的支持，逐漸獲得獨尊的地位，這一過程與中亞布哈拉汗國的推崇有密切關係。據藍琪研究，布哈拉汗國的創建者為成吉思汗長子術赤第五子昔班的後裔穆罕默德·昔班尼，昔班尼趁着帖木兒帝國王公們在河中地區相互爭奪之際，從突厥斯坦出兵，於1500年攻陷布哈拉，隨後攻陷撒馬爾罕，建立昔班尼王朝（1500-1598），該王朝的主體人群為烏茲別克人。昔班尼王朝最初以撒馬爾罕為都城，16世紀30年代布哈拉被定為王朝都城，此後，布哈拉一直是在河中地區實施統治的三個烏茲別克人王朝（昔班尼王朝、劄尼王朝和曼格特王朝）的都城，史學界把這三個有親緣關係的王朝統稱為布哈拉汗國。^⑤ 納合什班底派的教徒以各種方式參與到布哈拉汗國政權之中，其中與王室、掌權家族聯姻是最基本、最重要的方式，對布哈拉汗國的內外政策產生重要影響。

15世紀末至16世紀上半葉土魯番東察合台汗國與明王朝對哈密的反覆爭奪，迫使哈密本地信仰藏傳佛教的人群東遷，為其後納合什班底派傳入哈密掃清部份障礙。這段數十年的爭奪史，載於《明實錄》、《殊域周咨錄》和《明史》等書，前人學者進行了大量研究，不再贅述，但哈密本地佛教勢力大為削弱的趨勢需要着重指出。成化九年（1473）哈密信仰佛教之種落人群

^④ 藍琪，《中亞史（第五卷）》，頁87-90。

^⑤ 藍琪，《中亞史（第五卷）》，頁33-35。

「數遭〔土魯番〕速檀阿力截殺」，二百餘人逃往甘州暫住，^{④⑥} 哈密另一位頭目脫脫不花帶領五百餘人逃往甘州，明王朝命令他們居住在距離肅州衛城西四百里的苦峪城（今酒泉市鎖陽城遺址）。^{④⑦} 從此，苦峪城成為哈密信仰藏傳佛教的畏兀兒人、哈刺灰人的流亡聚居地，苦峪城牆上的藏傳佛像壁畫在清代乾隆二年（1737）仍能看到。^{④⑧} 嘉靖三年（1524）明政府統計流亡肅州衛的哈密衛人數，畏兀兒人387人，哈刺灰人524人。^{④⑨} 嘉靖二十七年（1548）明政府統計流亡肅州衛一帶的關西七衛人口，其中，哈密衛新哈刺灰人住肅州城關廂，男婦252人，哈密衛舊哈刺灰人「國師」言孛刺等人住肅州城關廂，男婦778人。^{⑤⑩} 這些哈密畏兀兒人、哈刺灰人在肅州衛共同修建一座佛教寺院，取名「歸華寺」，清代順治初年仍然存在。^{⑤⑪}

與哈密本地佛教勢力被削弱的趨勢形成鮮明對比的是，土魯番東察合台汗國佔據哈密之後，嘉靖年間（1522-1566）回回人通過朝貢貿易、強行佔據和商業移民，增強伊斯蘭教在河西地區的影響力，為納合什班底派在哈密生根發展打下廣闊縱深的人群基礎。嘉靖年間不斷有明朝官員討論土魯番貢使遠超規定人數而給朝廷帶來沉重財政負擔，以及回回人定居河西地區帶來的邊疆隱患問題。嘉靖十一年（1532）土魯番、天方國、撒馬兒罕等處貢使多達四百人，禮部指出「諸國遣來夷使人數過倍」。^{⑤⑫} 即便如此，明廷亦不能閉關絕貢，以免土魯番挑起新的戰爭。土魯番也不遵守五年一貢的規定，常提前遣使入貢，入關回回人「半留肅州，半留甘州」，嘉靖二十四年（1545）土魯番遣使八百餘人，甘肅總兵官和甘肅巡撫都御史「不能阻回，盡驗入，安插於甘州」。^{⑤⑬} 嘉靖二十五年（1546）土魯番馬黑麻速壇派人開墾沙州土地，明廷不得不承認「甘肅自經土魯番戕害哈密以來，藩籬寢廢，邊臣歷年經略，西事迄無成功，赤斤等地方日益削弱，回夷佔住甘肅，生息日蕃，胎患甚深」。^{⑤⑭} 土魯番遣使「每一入貢，輒留數十人於甘肅，今積至二千餘人

④⑥ 《明憲宗實錄》，卷119，成化九年八月己巳條，頁2249。引文〔 〕中文字為筆者所加。

④⑦ 《明憲宗實錄》，卷124，成化十年春正月壬子條，頁2380-2381。

④⑧ 黃文煒，《乾隆重修肅州新志》（《中國地方志集成》本），〈柳溝全冊·古跡·苦峪城〉，頁393。

④⑨ 嚴從簡著，余思黎點校，《殊域周咨錄》，頁427。

⑤⑩ 張雨，《邊政考》（《中國西北文獻叢書》本），頁463。

⑤⑪ 吳人壽纂，何衍慶修，光緒《肅州新志》（《中國西北文獻叢書》本），頁53-54。

⑤⑫ 《明世宗實錄》，卷135，嘉靖十一年二月己丑條，頁3191。

⑤⑬ 《明世宗實錄》，卷321，嘉靖二十六年三月乙卯條，頁5961-5962。

⑤⑭ 《明世宗實錄》，卷307，嘉靖二十五年正月丙戌條，頁5796-5797。

矣」，⁵⁵ 令嘉靖朝官員驚呼甘肅大有丟失之虞。

在此歷史背景之下，至17世紀初期，納合什班底派傳入哈密，與北方蒙古人作戰，最終成為哈密的主流宗教，這一歷史轉折被記載在哈密回王的家族傳說之中。哈密回王是由清政府冊封的信仰伊斯蘭教的哈密維吾爾人首領，與明代朝廷冊封的哈密忠順王沒有關係，其被漢文官方文獻明確記載的祖先為清初的額貝都拉。額貝都拉早年生活在準噶爾部噶爾丹統治之下，康熙皇帝與噶爾丹決戰時，額貝都拉倒向清政府，於康熙三十六年（1697）抓獲噶爾丹的兒子，交給康熙皇帝，由此獲得康熙皇帝的信任，被授予一等劄薩克台吉。乾隆二十四年（1759）額貝都拉的玄孫玉素甫被清廷冊封為「郡王」，《欽定外藩蒙古回部王公表傳》收錄額貝都拉家族承襲情況，是為哈密「回王」稱呼之始。

哈密回王的家族傳說和歷史載於《哈密回王史料》，該書收錄以回王家族為代表的哈密維吾爾人能夠記住的三則伊斯蘭教史傳說。該傳說追溯明末伊斯蘭教徒與蒙古佛教兵打仗，蒙古佛教兵最終敗退西藏的故事。這三則故事雖用漢文記載，但故事的講述者多是哈密維吾爾人。更為重要的是，這三則傳說故事，是目前已知的認識明代哈密伊斯蘭教史的基本材料。哈密沒有留下任何修建於明代的清真寺建築物或者伊斯蘭教傳教士墳墓。哈密現存三座清末由哈密回王修建的墳墓，目前均為哈密市文物保護單位：一座據說是唐代貞觀年間伊斯蘭教傳教士蓋斯的墳墓，建於哈密東南部的星星峽，1945年遷建於哈密縣內；另兩座據說是明代伊斯蘭教傳教士的墳墓，直接與這三則傳說故事有關。加之《哈密回王史料》屬於內部刊物，直到今天，學界亦不易查閱，聽說該書之名的人多，親眼見到的人少，因此這三則故事彌足珍貴，值得全文引用和分析。⁵⁶

⁵⁵ 林希元，〈應詔陳言邊患疏〉，載陳子龍等輯，《皇明經世文編》（《續修四庫全書》本），卷163，頁333。

⁵⁶ 《哈密回王史料》（內部參考）產生於1962年，由一批被下放到哈密的北京知識份子編成，他們被哈密專區公安處派去整理哈密回王府殘存檔案資料、知情人口述以及犯人口供資料。犯人口供資料分兩部份，一部份為審訊哈密回王府維吾爾舊官僚的口供（1930年以前），一部份為審訊哈密舊政權維吾爾官員的口供（1930-1949年）。《哈密回王史料》具有不可替代的史料價值，因為哈密本地的察合台文獻經歷了兩次毀滅性破壞，一次在同治回民起事期間，哈密回王站在清政府立場，起事回民攻破回王府，焚燒回王府檔案室，一次在1930年哈密回王世襲特權被取消，隨後回王勢力武裝起事，新疆省政府派軍進駐哈密，哈密回王府再次被焚燒。經過兩次戰火，清代哈密察合台文獻流傳下來的少之又少，目前筆者僅看到四份光緒年間的哈密察合台地契文獻。

據《哈密回王史料》記載：「（1592年）有一個名叫奴阿洪的回教徒從西寧到伊斯蘭發源地阿拉伯學習經典，在阿拉伯住了五年，像教殿上塑造的一手托經一手持劍的聖徒形象那樣，學成後由宗教組織派回新疆傳教。當時新疆是蒙古人的勢力統治範圍，奴阿洪帶領八十多個教兵到達哈密五堡時，因見守卡蒙兵兵力強大，自畏不能通過，便向北轉到芨芨台子，意圖從那裡進入哈密，卻不料把守芨芨台子的蒙古兵不讓通行，於是發生戰鬥，奴阿洪被打敗退向東廟兒溝，結果死於亂箭之下。」後來回王伯錫爾（1813-1867年在位）找到奴阿洪的屍骨，追認奴阿洪為哈密傳播伊斯蘭教的第一位先驅者，並為他修了一座麻扎（即墳墓）。⁵⁷

回王伯錫爾為玉素甫的玄孫，⁵⁸他在同治回民起事期間堅決支持清政府，於同治六年（1867）被害，清政府冊封其為「親王」。⁵⁹以伯錫爾一貫的政治立場來看，他生前「追認奴阿洪為哈密傳播伊斯蘭教的第一位先驅者」並修建「麻扎」之事，與他堅定支持清政府統治是不衝突的。對清政府而言，不論伯錫爾遵奉何種伊斯蘭教教派，只要他擁護清政府統治並維持地方穩定，清政府即可不過多過問伯錫爾的宗教行為。顯然，伯錫爾的做法只是把廣泛流傳在哈密維吾爾人中的伊斯蘭教史「口頭傳說」變成一個確定的「歷史事實」，屬於有意識地「歷史建構」，意在利用宗教加強回王在哈密地區的統治地位。至於伯錫爾在東廟兒溝找到的那副白骨，是否就是傳說中的兩百餘年前的「奴阿洪的屍骨」，則另當別論。這則傳說故事至少表明，1592年北方蒙古人佔領着哈密，同時，這則傳說提到「西寧」，意味着伊斯蘭教徒也沿着哈密至西寧的藏傳佛教傳播路線行走。

《哈密回王史料》記載的第二個傳說曰：「『先驅者』奴阿洪死後兩年，阿拉伯的布哈拉皇又派艾爾西丁汗到新疆傳教，他帶了100多個教兵，剛到哈密三堡，就被蒙古兵打敗，逃到沙棗泉經過伊夏克大灣到前山的柳樹禾加木地方，最後被打死在西邊山上。」回王沙莫胡索特（又稱沙木胡索特，1882-1930年在位）找到艾爾西丁汗的屍骨，追認艾爾西丁汗為哈密傳播伊斯蘭教的第二位先驅者，並為他修了一座麻扎。⁶⁰

⁵⁷ 新疆哈密專區公安處，《哈密回王史料》（內部參考，1962年油印本），上冊，頁11。

⁵⁸ 蘇北海、黃建華，《哈密、吐魯番維吾爾王歷史（清朝至民國）》（烏魯木齊：新疆大學出版社，1993），頁3-13。

⁵⁹ 《清穆宗實錄》（北京：中華書局，1987），卷201，同治六年四月丙午條，頁594。

⁶⁰ 新疆哈密專區公安處，《哈密回王史料》，上冊，頁11。

回王沙莫胡索特為伯錫爾的女婿，^①他延續伯錫爾的做法。這裡提到的「布哈拉」，即指中亞河中地區（阿姆河、錫爾河）的布哈拉汗國。伯錫爾、沙莫胡索特相繼「追認」的哈密伊斯蘭教傳播先驅者都處於布哈拉汗國昔班尼王朝的阿布杜拉統治時期，「阿拉伯的布哈拉皇」，應指阿布杜拉（1583-1598年在位）。據藍琪研究，阿布杜拉汗是布哈拉汗國歷史上最偉大的君主，他結束烏茲別克封建貴族之間的長期混戰，抑制了封建割據，在河中地區建立起中央集權，保證國內秩序的安定。在阿布杜拉統治時期，布哈拉都城地位固定下來，並且在以後的近四百年間一直沒有改變，故學界常把阿布杜拉視為布哈拉汗國的真正建立者。^②

阿布杜拉從即位開始就依靠納合什班底派來進行統治。據王治來研究，當時布哈拉汗國有一批被稱為「德爾維希階層」的乞丐式僧侶，貧窮而邋遢骯髒，到處遊蕩，靠施捨為生，對宗教狂熱，能夠深入到偏僻地區和遊牧人的氈房中傳教，受到窮人們的尊敬。在德爾維希階層中，納黑失班德（筆者注：即納合什班底）僧團是最大和最重要的。他們主張對窮苦的穆斯林仁慈博愛，讓窮人可以從慈善機構得到施捨和救濟，寺院有給窮人供食的廚房，宗教學校可使窮人的子弟學習文化，接受教育，又宣稱穆斯林都是一個民族，這些強烈的宗教情感可以滲透到各階級、各部落、各民族的公私生活之中，從而獲得廣泛的群眾支持。布哈拉汗國的歷代汗位要坐得穩，都得依靠這些宗教界人士的支持，否則就會被趕下臺。^③

從歷史上來看，明代伊斯蘭教隨着朝貢貿易的回回商人的活動傳入哈密的歷史是很悠久的，^④例如1419年波斯帖木兒王朝的沙哈魯(Shā Rukh)派遣一個使團出訪明王朝，使團裡有藝術家 Ghiyāth al-Din，他寫了一部出訪中國的日記，被宮廷史學家 Hāfiz-I Abrū 所徵引。^⑤中國史學界把這位藝術家的名字翻譯為火者·蓋耶速丁，他的日記譯為《沙哈魯遣使中國記》。該書記載，蓋耶速丁於1420年8月6日抵達哈密城，他在哈密城中看到「一座宏偉的

① 蘇北海、黃建華，《哈密、吐魯番維吾爾王歷史（清朝至民國）》，頁16-17。

② 藍琪，《中亞史（第五卷）》，頁39-42。

③ 王治來，《中亞通史·近代卷》（烏魯木齊：新疆人民出版社、北京：人民出版社，2010），頁38-39。

④ 劉志揚，《明代哈密、土魯番地區回回的成份及伊斯蘭教的滲透》，《中央民族學院學報》，1988年，第5期，頁75-78。

⑤ K. Z. Ashrafyan, "Central Asia under Timur from 1370 to the Early Fifteenth Century," In *History of Civilizations of Central Asia IV*, eds. M. S. Asimov & C. E. Bosworth (Paris: UNESCO Publishing, 1998), 344.

清真寺」，其對面是「一座規模很大的佛寺」。⁶⁶但是，近代哈密維吾爾人能夠追溯和回憶的伊斯蘭教傳入哈密的早期傳說，既沒有提到15世紀早期的哈密伊斯蘭教情況，也沒有提到土魯番東察合台汗國和葉爾羌汗國，反而提到葉爾羌汗國西面更遠的布哈拉汗國的阿布杜拉（即「布哈拉皇」），說明延續到近代的哈密伊斯蘭教宗教傳統直接來自布哈拉汗國的納合什班底派。（見附圖4）

《哈密回王史料》記載了第三個傳說：

又過了若干年，大約在1605年，阿拉伯的伊斯蘭最高組織派出第三個先驅者——木罕買提夏禾加到哈密。因為前兩次的失敗，這次帶領的維吾爾族教兵1000多人。在三堡的布古爾橋地方和蒙古卡兵戰了一年多，雙方死傷都很大。有一次蒙古頭目帶着衛兵到布古爾橋西邊的杜彎井地方觀察戰地情況，事先被木罕買提夏禾加知道了消息，派兵埋伏在橋下和附近山洞裡，等蒙古頭目走到橋上，突然襲擊，當場把頭目打死，蒙古兵一部份投降，另一部份逃往西藏。

投降的蒙古人在二堡的阿克喬卡衣地方集會歡迎木罕買提夏禾加，表示皈依伊斯蘭，並送了大批牛羊駱駝，作為禮物。會後蒙古人和維吾爾會合一起，擁護木罕買提夏禾加進入哈密城，推舉他作為哈密的「阿奇木拜克」，領導哈密人民。

從此，木罕買提夏禾加就成為哈密維吾爾的封建主，他把原來的蒙古官府改為「阿奇木」府，這是哈密回王府的前身。⁶⁷

木罕買提夏禾加確有其人。據《哈密回王史料》收錄的一通建城碑文載，「王府的頭一道大門裡懸掛着一塊大石碑，面積約一平方公尺，厚十公分，上面用阿拉伯文刻着：『保衛和平的英雄是伊斯蘭穆罕默德的聖裔，忠實於穆聖並代表他作拜克的木罕買提夏禾加，為世界的利益與公道工作的穆斯林門，向偉大的聖者穆罕默德致敬。』在1018年（回曆，約合公元1606

⁶⁶ 火者·蓋耶速丁著，何高濟譯，《沙哈魯遣使中國記》（北京：中華書局，1981），頁106。

⁶⁷ 新疆哈密專區公安處，《哈密回王史料》，上冊，頁11-12。

年)」。⑥ 這通石碑原本鑲嵌在回王府城牆之上，經過幾次戰火，原石碑已亡佚，所幸碑文被記載下來，有明確的時間、地點、人物和事件，這些內容是難以偽造的。

三則傳說裡反復提到「蒙古兵」、「蒙古人」，他們都信仰佛教。關於這一點，現代哈密本地維吾爾族學者曾撰文指出，如1988年吾斯曼鐵木爾指出這些蒙古兵信仰佛教，⑦ 1992年阿不都熱合曼外力在介紹艾爾西丁汗（原文寫作艾日西丁汗）麻扎時指出「該教士……和蒙古佛教兵作戰時犧牲於前山」。⑧ 若按古代戰爭人數勝負比3：1粗略估算，哈密蒙古佛教兵應在300人左右，故前兩次戰鬥取得勝利，第三次戰鬥中伊斯蘭教兵1,000人，哈密蒙古佛教兵戰敗。據敗退西藏的情況來看，這些蒙古佛教兵信仰藏傳佛教噶瑪噶舉派的可能性最大。因此可以認為，伊斯蘭教納合什班底派在哈密取代藏傳佛教噶瑪噶舉派成為主流宗教信仰的準確時間在1605至1606年，哈密畏兀兒人和蒙古人皈依伊斯蘭教，成為今天哈密維吾爾族的較近族源。

結語

佛教曾是哈密社會的主流宗教，這一文化傳統可追溯到一世紀的漢代，至七世紀的唐代，哈密社會的佛教文化已然蔚為大觀。《哈密文物志》記載哈密九處佛教遺址，廟爾（兒）溝佛教遺址時間在7至12世紀，其餘佛教遺址時間都在唐代。⑨ 另外，哈密還出土了一部回鶻文抄寫的佛教劇本《彌勒會見記》，抄文時間大約在8世紀至13世紀中期。⑩ 若從唐代618年起，到1605至1606年止，佛教作為哈密社會的主流宗教地位保持了近千年。在長時段歷史脈絡中，哈密博物館展出的兩尊藏傳佛教青銅造像具有兩方面的昭示作用：一方面，它們從實物的角度昭示明代噶瑪噶舉派在哈密地區有一定傳播影響力；另一方面，它們似乎又昭示着15至18世紀哈密社會仍然存在小範圍的藏傳佛教信仰。即便後一種情況成立，那麼，與過去哈密佛教興盛時期

⑥ 新疆哈密專區公安處，《哈密回王史料》，上冊，頁12。

⑦ 吾斯曼鐵木爾，〈哈密王族世系及其有關史實〉，載哈密市政協文史資料工作委員會編，《哈密市文史資料》（內部資料，1988），第2輯，頁49。

⑧ 阿不都熱合曼外力，《哈密「麻扎」簡介》，載哈密市政協文史資料工作委員會編，《哈密市文史資料》（內部資料，1992），第4輯，頁131。

⑨ 《哈密文物志》編纂組編，《哈密文物志》，頁83-90。

⑩ 哈密文物志編纂組，《哈密文物志》，頁322-324。

留下的大量佛教文化遺址相比，這兩尊青銅造像恰是藏傳佛教信仰在哈密社會日趨衰落的有力證據，可謂夕陽餘暉。

14世紀早期伊斯蘭教傳入哈密，是西域各國朝貢貿易的回回人活動的結果，起初它與佛教和平並存於哈密社會，並沒有取得主流宗教地位，也沒有根本性地改變哈密社會形態。17世紀初期伊斯蘭教取代佛教從而成為哈密社會的主流宗教，進而改變社會形態，經歷激烈的社會衝突。過去研究多把這種社會衝突歸為土魯番東察合台汗國與明王朝對哈密的反覆爭奪，其動力來自貿易活動帶來的利益刺激：西域各國與明王朝進行朝貢貿易，絕大多數使團、商隊都要經過哈密，這條商路被西域各國看成是「金路」，^⑬流動着東方的絲綢、布匹、瓷器、茶葉、大黃、麝香，中亞的玉石、駝、馬、皮毛、葡萄、獅子、金錢豹，誰控制西域各國朝貢貿易之路與哈密，誰就能更好地控制東西方的貿易活動，從中獲取暴利。但據哈密本地材料來看，哈密社會衝突還受到宗教擴張熱情的推動，伊斯蘭教獲得哈密宗教主流地位，與中亞布哈拉汗國武裝傳教有關。同時，伊斯蘭教向東武裝傳教的社會阻力主要來自藏傳佛教，這揭示哈密兼有東西向與南北向的雙重地理通道的社會文化特徵。

哈密地處北方蒙古大草原與青藏高原的過渡地帶，是藏傳佛教傳播的重要中繼點。只有把哈密置於蒙藏漢民族關係史和蒙藏漢佛教史的框架裡，才能清晰地看到這種社會文化特質。從藏傳佛教史的角度來看，1610年前後衛拉特（瓦剌）各部相繼信奉格魯派，他們「派人探通經過噶斯、巴里坤等地到西藏的道路」。^⑭噶斯在今天青海西州芒崖鎮與新疆若羌縣接界處，^⑮巴里坤在哈密北面。衛拉特（瓦剌）各部從巴里坤去西藏，可以翻越天山南下哈密，再走哈密至安定或沙州過西寧入藏。結合《哈密回王史料》所記三則傳說來看，當時哈密蒙古佛教兵已敗退西藏，北方蒙古各部經哈密通往西藏的道路中斷，故衛拉特（瓦剌）各部派人重新「探通」前往西藏道路。進入清代，康熙年間清政府打擊噶爾丹時，派大軍駐紮巴里坤，防止噶爾丹經哈密南逃西藏，也因為哈密是明代以來北方蒙古通往西藏的一個重要中繼點。因此，明代哈密與藏傳佛教所具有的內在歷史聯繫，既是蒙藏漢在藏傳佛教

^⑬ 王瓊，〈為夷情事〉，收入《晉溪本兵敷奏》（《續修四庫全書》本），卷7，〈陝西甘肅類下〉，頁781。

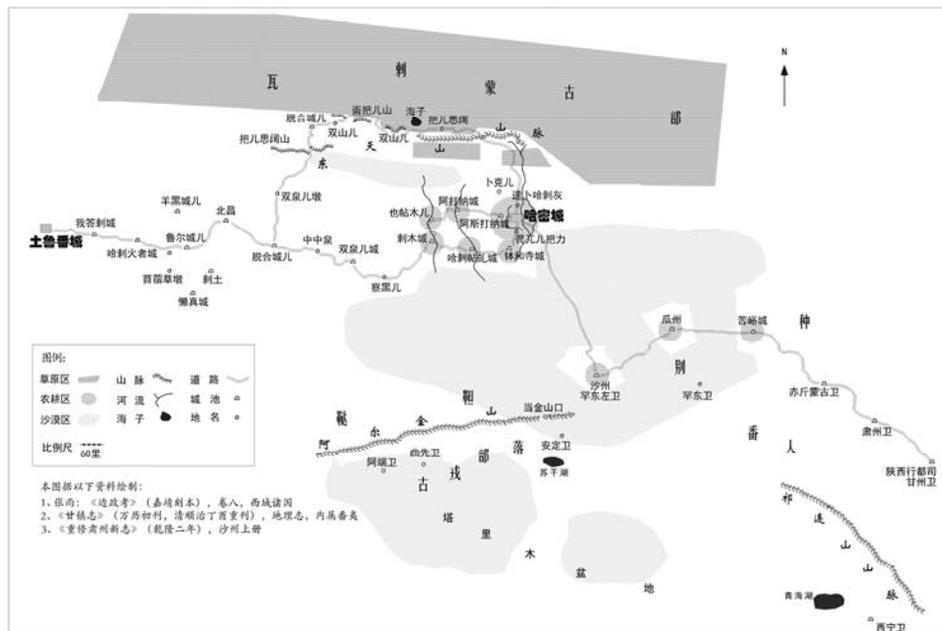
^⑭ 魏長洪等，《西域佛教史》，頁217。

^⑮ 李文實，〈噶斯池與噶斯口〉，《中國歷史地理論叢》，1988年，第2期，頁1-15。

信仰下的互動往來，也是明代西北地方對元代政治遺產的繼承和延續。於是，哈密成為伊斯蘭教勢力與藏傳佛教勢力爭奪的重點，直到1605至1606年伊斯蘭教勢力打敗藏傳佛教勢力，在哈密取得勝利為止。

（責任編輯：唐金英）

附圖1：明代的哈密及周邊地區



附圖2：哈密博物館藏綠度母



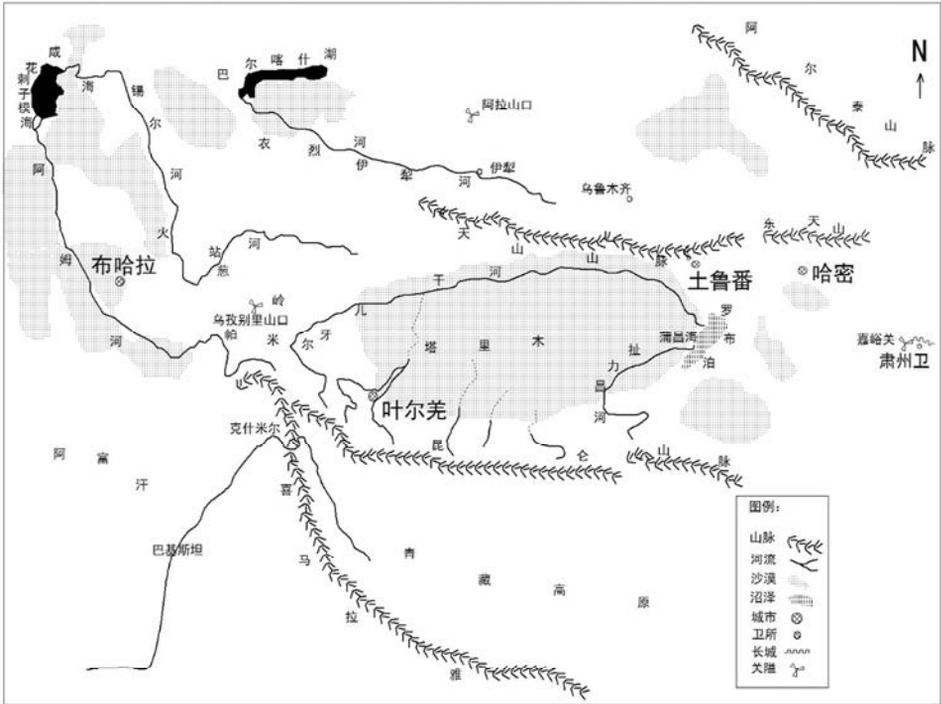
圖片說明：照片為作者2011年攝於哈密博物館。

附圖3：哈密博物館藏白度母



圖片說明：照片為作者2011年攝於哈密博物館。

附圖4：布哈拉汗國伊斯蘭教納合什班底派傳入哈密圖



圖片說明：本圖為作者根據譚其驥《中國歷史地圖集·第七冊（元、明時期）》，〈明時期全圖〉繪製。

From Tibetan Buddhism to Islam: The Religious Transformation of the Hami Society from the Fourteenth Century to the Seventeenth Century

Zhigang CHEN

School of History and Culture

Research Center for the Belt and Road

Lanzhou University

Abstract

This article argues that the Karma Kagyu sect of Tibetan Buddhism, which was popular in the area from Xining to Anding-Wei and Hami in the mid-Ming dynasty, made an important impact on the selection of the successors to the King Zhongshun of Hami. The Ming court also took advantage of the Karma Kagyu sect to unite all the Jimi-Wei Station to the west of the Jiayuguan Pass. The artistic style of the bronze Buddhist statues preserved at the Hami Museum suggests that the gilt-bronze Green Tara statue was cast between the mid-17th century and the early 18th century. The bronze statue of the White Tara was dated to around the 15th century. The statues show that Tibetan Buddhism existed in Hami in the Ming dynasty. Using the early legend of the Hui royal family in Hami in the Qing dynasty, this article points out that the Naqshbandi sect from the Khanate of Bukhara defeated the Karma Kagyu sect in 1605 to 1606. The Uygur (Weiwuer) and the Mongols in Hami converted to Islam and became the closer ethnic origin of today's Uyghurs in Hami. Hami is not only on the east-west tributary trade route but also in the transitional zone

Zhigang CHEN, School of History and Culture, Research Center for the Belt and Road, Lanzhou University, No. 3, Jia-yu-guan West Road, Lanzhou, 730020, Gansu Province, P. R. China. E-mail: czzgg@lzu.edu.cn.

between the northern Mongolian steppe and the Qinghai-Tibet Plateau. The society of Hami thus has the social and cultural characteristics of the north-south geographical corridor and is an important relay point for the spread of Tibetan Buddhism. Positioning Hami in the frame of the history of Mongolian-Tibetan-Han ethnic relations and the history of Mongolian-Tibetan-Han Buddhism, this article reveals how Tibetan Buddhism became a source of social resistance when Islam's armed missionary was marching east.

Keywords: Ming Dynasty, Hami, Tibetan Buddhism, Islam