白居易父母的甥舅婚问题

On the Niece-Uncle Bond of Bai Juyi's Parental Marriage

张同胜（**Zhang Tongsheng**）

内容摘要：白居易父母的婚姻伦理深陷汉文化生态中的伦理蒙昧，因为他们是甥舅婚。自西周以来，甥舅婚就成为了汉民族的伦理禁忌。那么，为什么在中唐还存在着这种婚姻伦理混沌呢？白居易家族的伦理身分尤其是其宗教伦理身份是解决这个婚姻伦理问题的一把钥匙。白居易家族是西域龟兹胡，“乃亚（雅）利安人之支裔”，而波斯人、西域人曾信奉琐罗亚斯德教。琐罗亚斯德教实行族内血缘通婚，而它在中土又不外传，只在胡人聚落社区内部流传。因此白居易父母的甥舅婚表明其家族世代极有可能信奉祆教，践行族内血缘婚。

关键词：族内血缘婚；琐罗亚斯德教；雅利安人；白居易

作者简介：张同胜，兰州大学文学院教授，主要从事比较文学与中国古代文学研究。本文为教育部人文社会科学研究规划基金项目“伦理诗学中的民族性问题研究”【项目编号：17XJA751004】、甘肃省哲学社会科学规划项目“丝绸之路文化间性关系研究”【项目编号：YB031】的阶段性成果。

Abstract: Bai Juyi's parental marriage falls deeply into the ethical chaos in the eyes of the cultural ecology by the Han ethnic group due to their niece-uncle (i.e., the daughter of mother's sister and the mother's brother) marriage bond. Since Western Zhou Dynasty, such matrimony has become an ethical taboo for Han Chinese. Then, why did such chaos of marriage ethics still exist in the middle Tang Dynasty? This paper holds that the ethical identity of Bai Juyi's family, their identity of religious ethics in particular, is a key to dispel such marital baffle. Bai Juyi's parents descended from the Qiucihu in the Western Regions, namely, "the descendants of Aryan." As is known, the Persians and residents of the Western Regions embraced Zoroastrianism which practiced intermarriage by consanguinity within the family. Besides, such marriage was practised only within the Hu's ethnic settlements. For this reason, Bai Juyi's parental matrimony with a niece-uncle bond indicates that his family is likely to follow Zoroastrianism and practices intra-clan consanguinity.

Key words: Intra-clan marriage by consanguinity; Zoroastrianism; Aryan race; Bai Juyi

Author: Zhang Tongsheng, Ph.D., is Professor of the School of Chinese Language and Literature, Lanzhou University (Lanzhou 730020, China). His research interests mainly lie in the studies of Comparative Literature and Classical Chinese Literature (Email: hopemark@126.com).

白居易的父亲白季庚，娶的是他亲妹妹陈白氏的亲生女儿。罗振玉在《白氏长庆集书后》中指出：（白居易的外祖母）“陈夫人白氏少于（白）季庚三岁，乃季庚之妹。颍川县君（按：白居易的母亲）少于季庚二十六岁，则季庚所娶乃妹女。乐天称陈夫人为季庚之姑，乃讳言，而非其实矣。……唐人娶甥为妇，可骇听闻，其出自乐天先人，尤可骇也”（蹇长春 32）。陈寅恪进一步指出，“在唐代崇尚礼教之士大夫家族，此种婚配则非所容许，自不待言也”（321）。蹇长春在其《白居易评传》中认为白居易父母的婚姻即甥舅婚是一个谜语，令人无法理喻（36）。莫砺锋也认为，“白居易父母的离奇的婚事，使得后代的历史学家大伤脑筋。……因为近亲结婚又乱了辈分，在当时是完全不合礼法的”（7）。陈寅恪说：“疑其婚配之间，当有难言之隐，今则不易考见矣”（325）。

白居易父母的甥舅婚，在汉文化语境中是一种伦理蒙昧。聂珍钊认为，本能和原始欲望被称之为伦理蒙昧或混沌（Chaos）；“在人类成为理性的人之前，本能和在本能驱使下产生的欲望得到最大尊重，并任其自由发展，这就导致乱伦的产生”（“文学伦理学批评：基本理论与术语”18）。也就是说，白居易父母的甥舅婚实质上是汉文化伦理环境中的乱伦，这就直接挑战了汉文化的道德规矩和伦理秩序。人类的乱伦产生了两大禁忌之一就是“族内禁婚”（聂珍钊，“伦理禁忌与俄狄浦斯的悲剧”113）。白居易的父母为何敢冒天下之大不韪而触犯婚姻禁忌呢？本文运用文学伦理学批评的方法，结合白居易的伦理结即其家族的身世、种族、宗教信仰，透视和剖析中国文学史上白居易身世伦理尤其是其父母甥舅婚的问题，力图发覆历史的尘封，揭蔽伦理真相。

一、白居易家族的伦理身分问题

（一）种族伦理身分：白居易家族的族源为西域雅利安人

关于白居易的种族问题，陈寅恪说：“推论白氏之为胡姓。鄙意白氏与西域之白或帛氏有关，自不俟言，但吾国中古之时，西域胡人来居中土，其世代甚近者，殊有考论之价值。若世代甚远久，已同化至无何纤微迹象可寻者，则止就其仅余之标帜即胡姓一事，详悉考辨，恐未必有何发见，而依吾国中古史‘种族之分，多系于其人所受之文化，而不在其所承之血统。’之事例言

之，（见拙著《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》。）则此类问题亦可不辨。故谓元微之出于鲜卑，白乐天出于西域，固非妄说，却为赘论也”（317）。诚然，民族当以文化而不是纯以血缘而论，此洵为卓见。然而，虽然一般来说对历史族群当作如是观，可是，具体到白居易及其家族的伦理线与伦理结，其族源的出处问题由于与其身世尤其是与其父母的婚姻伦理形态密切相关，因而就有澄清事实真相之必要。

据陈寅恪的考证，“（白）乐天先世本由淄青李氏胡化藩镇之部属归向中朝。其家风自与崇尚礼法之山东士族迥异。如其父母之（舅甥）婚配，与当日现行之礼制（开元礼）及法典极相违戾，即其例也”（325）。从而可知，白居易家族之白氏，乃源自龟兹白氏。

姚薇元《北朝胡姓考》云：“龟兹既居白山，故中国本‘胙土命氏’之旨，锡龟兹侍子以汉式姓名曰白霸。其后白霸仗汉威力，归继王位，子孙相沿，遂为白氏。今《魏书》卷一〇二、《隋书》卷八三及《唐书》卷二二一《龟兹国传》，皆云‘其王姓白氏’，盖其时龟兹执政者，正即此白氏王朝也”（399）。此乃西域白氏之由来。据姚薇元考证，西域白氏“乃亚（雅）利安族之支裔”（398）。雅利安人是白种人，由此可知白居易家族为西域白种人的后裔。

（二）宗教伦理身分：西域雅利安人信奉琐罗亚斯德教

琐罗亚斯德教（在中国被称为火祆教、拜火教、祆教或火教），是世界上最为古老的宗教。公元前 4 世纪希腊学者认为琐罗亚斯德教创立于公元前两千年。岑仲勉认为至晚出现在公元前十五六世纪以前。一说出现于公元前 11 世纪。最为流行的创教时间说法是公元前 6 世纪，但岑仲勉认为大谬（278）。它后来成为阿契美尼德帝国、帕提亚帝国和萨珊帝国的国家宗教，对中亚、西亚、东亚、南亚等广有影响。

琐罗亚斯德教何时传入中国的？陈垣认为，“火祆之名闻中国，自北魏、南梁始”（114）。然而，林悟殊却认为，“五世纪中叶，波斯的火祆教徒已确确实实地到达了中国”（“火祆教始通中国的再认识”110-111）。当然，也有学者认为它传播到中国的时间应该还要早，约在三国初年就有其踪影了。岑仲勉认为祆教“再度传入，时在北魏”（278）。宗教的传播，往往先是在民间，后见之于官方记载。张骞凿空西域之前，据专家学者的考证，就存在着玉石之路、小麦之路、陶器之路、青铜器之路等，表明东西方文化之间很早在事实上就存在着交流和互渗。张骞出使西域之后，丝绸之路上的文化交流更是频繁。从而不排除琐罗亚斯德教随着丝绸之路上的粟特人即东部波斯人来到中土，因为粟特人是信奉琐罗亚斯德教的。在中国，祆教的官方记载最早见之于《梁书》和《北史》。北魏、东魏、西魏、北齐、北周都信奉祆教，设置管理祆教的衙门，举行祆教的祭祀。

唐高宗时，苏定方率领大军打败西突厥，朝廷在今中亚一带设立都护府，于是，大西域之一部成为了唐王朝的羁縻之地，时间长达近百年。七世纪，

伊斯兰教崛起于阿拉伯半岛。伊斯兰教教徒圣战东征，萨珊王朝被征服。波斯亡国，征服者阿拉伯人要求当地人皈依伊斯兰教，否则就缴纳高额税。于是，众多琐罗亚斯德教贵族教民流离逃窜，其中一部分南逃至印度西海岸，成为今天的帕西族（Persia）；一部分教徒东迁至中土，于是中原以及北部草原大地上信仰琐罗亚斯德教的人就更多了。

为什么人们不曾见到白居易家族信仰祆教的文献呢？陈垣认为，祆教仅仅局限于族内人信教，它不对外传教，不翻译其宗教经典。他说："唐时火祆（教）与大秦（教）、摩尼（教）相异之点，有一显而易见者：即大秦、摩尼二教，均有传教举动，且翻译经典，流传于世；故奉其教者，有外国人，有中国人。火祆教则不然，其人来中国者，并不传教，亦不翻经；故其教祇有胡人，无唐人"（129）。由于祆教仅限于西胡内部弘法，不对外传教，因此教外人士弄不清楚祆教教徒的具体信仰。即使在唐代，唐人就已经分不清祆教与佛教的区别了。例如，他们将琐罗亚斯德教中的战神得悉神混同为佛教的摩醯首罗；他们将祆教在太原的无言台（Silence Tower）视作"浮屠法"（岑仲勉 280）。从白居易家族的种族及其信仰，可推知他们信奉祆教。

（三）婚姻伦理身分：琐罗亚斯德教实行族内血亲婚

教主琐罗亚斯德曾给予人类十大神启，其中之一就是族内血缘婚。母子、父女、兄妹之间的血亲婚姻，被琐罗亚斯德教视作可以洗消罪孽、直升天堂的伟大功德。琐罗亚斯德教的圣经是《阿维斯陀》，它提倡善思、善言、善行等"三善"；反对恶思、恶言、恶行等"三恶"。而其中族内血缘婚被认为是"最美好的善行"。祭司们自己遵行族内婚制度，教徒们也风行景从。

《阿维斯陀经》训示说："最为正直而又正直的人，便是奉我马自达教的信徒，他们一遵我教近亲结婚之规矩行事"（Bahman Yast 211-212）。《亚斯那》写道："我向崇拜马兹达（光明神）的宗教效忠，放下武器，遵行族内婚姻，这是正当的。"（Mills, 250）《阿维斯陀经》规定，女孩的结婚年龄通常定在 15 岁。因为在古代波斯，15 岁就被视为成年人。林悟殊对祆教的研究深有造诣，他说，"古代琐罗亚斯德教是主张近亲结婚的，即双亲和子女结婚，兄弟姊妹自行通婚"（《波斯拜火教与古代中国》73）。

波斯帝国皇室为了维护种姓的纯洁，实行族内血亲婚制度，君主娶其生母、姐妹或女儿为妻。例如，弗拉阿特斯五世娶自己的生母为妻。冈比西斯娶自己的姐妹为妻。萨珊王朝的阿希达尔一世、白赫兰二世、沙普尔一世，都娶姐妹或女儿为王后，以保证其王族血缘的纯正。君主们也鼓励祭司和武士广泛实行族内婚，并出台法律保障族内婚的财产继承权。于是举国上行下效，波斯人广泛接受和践行族内婚这一婚姻制度。

琐罗亚斯德教的教徒尊奉和践行族内婚。粟特人是东部波斯人，信奉琐罗亚斯德教，实行血亲通婚。中国史书对此也有记载，如魏徵、令狐德棻《隋书 · 西域传》说安国粟特人"妻其姊妹，及母子递相禽兽"（1849）。唐代和

尚慧超《往五天竺国传》说粟特人“极恶风俗，纳母及姊妹为妻”（130）。

琐罗亚斯德教教徒实行族内血缘婚，与汉民族的婚姻伦理文化格格不入。那么，它传入中国后就面临一个伦理意识的冲突问题。它是否在地化了呢？这里有一个已经“示其本相”的例证。1955 年，《苏谅妻马氏墓志》在西安出土。墓志正反两面分别以汉文和巴列维文写成，汉文写道苏谅妻子马氏 874 年在长安病逝，年仅 26 岁；背面巴列维文则说马氏为苏谅之女（陕西省文物管理委员会 458-461）。这就表明，苏谅娶了自己的亲生女儿为妻。苏谅、马氏他们来自波斯，波斯人信仰琐罗亚斯德教。这则墓志铭，真实地记载了祆教教徒在中国也是实行族内血缘婚。

白居易家族与苏谅家族类似，都是从西域迁来的雅利安人后裔，都实行族内婚。陈白氏与她的舅舅白季庚结婚的时候，年仅 15 岁（白季庚则 41 岁了）。白居易父母的婚姻为甥舅婚，在婚姻伦理上属于血亲婚。

二、白居易家族的伦理选择问题

（一）民族伦理选择：汉化的同时杂糅胡风

北魏时期，南迁洛阳的鲜卑贵族，攀附秦汉汉人名家世族，改姓时多有所远认和追附。据《魏书》可知，从种族上来说鲜卑人虽然身为白种人，但是认同黄种人的始祖黄帝为其始祖。到了隋唐时期，民族之间的彼此融合更为剧烈。除了鲜卑族，其他游牧民族也大多认同华夏始祖黄帝。

白长寿说：“事状、墓志、宰相表有一共同之点，即白氏先居关中，于北魏初徙居太原，至北朝末年又返居关中，此点颇足为我们注意。白氏既是西域龟兹胡，其入居之地自在关中，而不在楚，此点似无疑义。太原白氏重回关中，原因甚多，未可一概而论，然关中渭河以北自魏晋以来白氏多散居其间，此或与白氏之重返居渭河以北有关”（62-63）。如前所述，白居易的祖先实乃西域雅利安人，属于白种人；但是，白居易家族却以战国时期的白胜为其姓祖。西域东迁中土的色目人，逐渐地认同中华文化，几代之后，起汉名，以来源国或部族聚落为姓氏，由于他们大多或商或宦，因而受到了较高的汉文化教育，拥有较高的汉文化素养，能够创作较高水平的诗文辞赋。但是，民族文化尤其是其中的宗教信仰，却较难改变。由于粟特人来华后小部落群居，尊奉的祆教又不向外人传教。这一点与犹太教类似，即你首先是一个犹太人，然后才能信奉犹太教。因此，即使是华化的粟特人，他们聚落中的祆教信仰依然是腾腾火焰。宋代开封火祆庙里的火燃烧了几百年就是例证。宗教身分的改变在所有身分塑成中似乎是最难的。除却宗教信仰，西域人在其他身分的华化都较为彻底，如汉语言文化的较高造诣，家谱编撰的追附汉人前哲等等。

白居易也不例外。他在《故巩县令白府君事状》云：“白氏芈姓，楚公族也。楚熊居太子建奔郑，建之子胜居于吴、楚间，号白奋丁因氏焉。楚杀白公，

其子奔秦，代为名将，乙丙已降是也。裔孙曰起，有大功于秦，封武安君，后非其罪，赐死杜邮，秦人怜之，立祠庙于咸阳，至今存焉。及始皇思武安之功，封其子仲于太原，子孙因家焉，故今为太原人”（2833）。然而，欧阳修、宋祁《新唐书·宰相世系表》却说：“白氏出自姬姓。周太王五世孙虞仲封于虞，为晋所灭。虞之公族井伯奚腾伯姬于秦，受邑于百里，因号百里奚。奚生视，字孟明，古人皆表字后名，故称为孟明视。孟明视二子：一曰西乞术，二曰白乞丙，其后以为氏。裔孙武安君起，赐死杜邮，始皇思其功，封其子仲于太原，故子孙世为太原人。二十三世孙后魏太原太守岂，岂五世孙建”（3412）。

那么，以上这两种说法，哪一种是正确的呢？两者都是错误的。顾炎武《日知录》卷二三《氏族相传之讹》条云：“唐白居易自序《家状》曰‘出于楚太子建之子白公胜。楚杀白公，其子奔秦，代为名将，乙丙已降是也。裔孙白起，有大功于秦，封武安君。’按白乙丙见于僖之三十三年，白公之死，则哀之十六年，后白乙丙一百四十八年。曾谓乐天而不考古，一至此哉！（唐《宰相世系表》以西乞术、白乙丙为孟明之子，尤误）”（872）。这是顾炎武从历史角度所进行的考证，论证了前两种说法之谬误。今人多迷信出土文献，殊不知出土文献也需要甄别判断，因为里面多谀辞或伪文。白居易的先祖，无论是芈姓，还是姬姓，都完全是汉化的结果，都是后人建构的，因为白居易的族祖为西域龟兹胡。

白居易自撰《醉吟先生墓志铭》云：“乐天无子，以侄孙阿新为之后”（3815）。然而，《新唐书》却认为白居易的后嗣是“从子景受”。《册府元龟》卷八六二《总录部·为人后》记载：“白景受，刑部尚书致仕白居易之侄孙。”那么，究竟是侄孙还是侄子？为什么会出现这个问题？其实，这是粟特文化与汉文化的伦理意识冲突。波斯人、契丹人、蒙古人等的婚姻伦理，在辈分中几乎是不讲究的。姑与侄女同嫁给一个人，姊妹分别嫁给父子等婚姻伦理形态既是事实，又在文献中常见。同样的道理，在白居易看来，以侄孙或以侄子为后嗣都是一样的。天水一朝，右文崇礼，从而文人一方面潜意识地恪守汉文化礼法，另一方面由于博学多知从而出现知识记载上的差异。当前令人觉得怪异的是，人们不相信白居易自己的说法，而是相信 1980 年才出现的《乐天后裔白氏家谱》，即“其兄幼文之次子景受为居易嗣”（蹇长春 41）。

白敏中是白居易的从弟。孙光宪《北梦琐言》所载《中书蕃人事》条云：“唐自大中至咸通，白中令（按：白敏中）入拜相，次毕相諴、曹相确、罗相劭权，使相也，继升岩廊。崔相慎猷曰：‘可以归矣，近日中书尽是蕃人。’盖以毕、白、曹、罗为蕃姓也”（97）。此条也可以证明，白居易家族之白氏是蕃姓、胡姓。白敏中是李德裕推荐为相的，然而在李德裕失势后白敏中不仅落井下石，而且唆使人陷害他。据《大唐西域记》，粟特人为了利益父子都相争。惟利是图难道也能作为一种基因而遗传吗？

王定保《唐摭言》中卷十三《敏捷》条云："白中令镇荆南，杜蕴常侍廉问长沙，时从事卢发致聘焉。发酒酣傲睨，公少不怿。因改著词令曰：'十姓胡中第六胡，也曾金阀掌洪炉。少年从事夸门地，莫向罇前喜气粗。'卢答曰：'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。'公极欢而罢"（145-146）。这则笔记也印证了"白"氏乃胡姓以及白敏中自己承认他为胡族。卢发何以傲睨？他在姓氏上有资本。唐代，门阀意识严重。北朝五大姓，指的是北魏陇西李宝李氏，太原王琼王氏、荥阳郑温郑氏，范阳（涿县）卢子迁卢氏，清河（山东武城）崔宗伯、崔王孙崔氏，前燕博陵（河北安平）崔懿崔氏，晋赵郡（邯郸）李楷李氏。薛元超富贵逼人，以不能娶五姓女为恨。唐文宗感慨："民间修婚姻，不计官品而上阀阅。我家二百年天子，顾不及崔、卢耶？！"（欧阳修、宋祁 5205-5206）由此可知，包括白居易家族在内的西域人为什么追附汉姓而认同汉族名哲为其始祖了；然而，种族身分对于他们来说其实是心知肚明的。

由以上文献可知，白居易将白胜视作始祖，这显然是被汉文化同化的表现。然而，他的堂弟却依然被看作而他自己也认同其白氏为胡姓。可见，种姓身分的伦理认同，是一个极其复杂的历史问题。

（二）宗教伦理选择：祆教的、佛教的还是多教合一？

白居易的家族和亲戚，为什么死后都是二次埋葬？第二次是骨葬。骨葬、天葬、鸟葬都是让兀鹫秃鹰或者是狗将尸体的肉吃掉，然后再将骨头放在骨瓮、骨器或石室里。天葬是由祆教身分决定的。笔者怀疑第二次骨葬可能是祆教所实行的天葬在中土的在地化。天葬不是汉民族的葬仪，而是琐罗亚斯德教的葬仪。希罗多德在其《历史》中写道："据说波斯人的尸体是只有在被狗或是禽撕裂之后才埋葬的。玛哥斯僧有这种风俗那是毫无疑问的，因为他们是公然实行这种风俗的"（72）。林悟殊认为，玛哥斯又被翻译为麻葛、玛基、穆护，即琐罗亚斯德教的祭司（"火祆教的葬俗及其在古代中亚的遗痕"61）。《阿维斯塔·文迪达德》第三章第 45 节要求，琐罗亚斯德教教徒应该把死者放在鸟兽出没的山顶上，让鸟啄狗噬（Mills 72）。琐罗亚斯德教认为，尸体是不洁的，有尸毒，如果埋在地下就会污染土壤和水质。所以，《阿维斯塔·文迪达德》第三章第 35-39 节规定，如将尸体埋在地下，半年不挖出者罚抽一千鞭子；一年不挖出者，抽两千鞭子；二年不挖出者，其罪过无可补偿（Mills 31-32）。《文迪达德》第五章第 13-18 节规定，信徒"应该把死尸放在达克玛上，让死者的眼睛朝向太阳"（Mills 52-54）。达克玛（Dakhma）即寂静塔或安息塔，是放置尸体的塔顶。粟特人一般是让狗吃掉尸体的肉。《西藩记》记载：康国"国城外别有二百余户，专知丧事。别筑一院，其内养狗，每有人死，即往取尸。至此院内，令狗食之。肉尽，收骸骨埋殡，无棺椁。"（杜佑 1039）刘昫《旧唐书·李暠传》云："（开元年间）太原旧俗，有僧徒以习禅为业，及死不殓，但以尸送近郊以饲鸟兽，如是积年，土人号其为'黄

坑 ’。侧有饿狗千数，食死人肉，前后官吏不能禁止。（李）暠到官，申明礼宪，期不再患。发兵捕杀群狗，其风遂革 ”（3335）。这表明太原祆教教徒颇多，而白居易家族最先曾在太原居住过。

刘昫《旧唐书》记载，白居易 “ 与香山僧如满结香火社，每肩舆往来，白衣鸠杖，自称香山居士 ”（4356）。这里的 “ 白衣 ”，是不是祆教或摩尼教的教服呢？这里的 “ 白衣 ” 不排除与祆教有关系。服饰是界定身分的一个重要的表征。古代中国礼仪文明进行阶级和阶层区隔的重要标志之一就是服饰。礼乐文明又被称为衣冠文明，即依据服饰来划分阶级和阶层身分。自西周以来，历朝历代都规定了什么人穿什么衣服的严格规定，从而服饰成为了一种社会性身分的标识，人们从服饰上就可以断定其社会身份。人们也以服饰来指代人，如 “ 布衣 ”“ 黄袍 ”“ 黄冠 ”“ 红袖 ”“ 红妆 ”“ 红顶子 ”“ 乌纱帽 ”“ 青衫 ”“ 绿头巾 ”“ 黑白鞋 ”“ 垂朱拖紫 ” 等。琐罗亚斯德教崇拜光明，从而尚白，因此其教徒穿白衣服。佛教教徒常常被称为 “ 缁衣 ”，缁即黑衣。白与黑相对，故白衣也指俗人、在家者、居士。中亚、南亚、西亚等地的人们喜穿白衣，因此佛教称除僧侣以外的人为 “ 白衣 ”。《大般若涅槃经疏》卷十四云：“ 西域俗尚穿白，故曰白衣 ”（江蓝生 12）。东汉以后，白衣指佛教在家修行者，它是对梵语复合词 avadāta-vasana 或 avadāta-vastra 的义借（吴娟 28）。

魏收《魏书 · 裴良传》云：“ 时有五城郡山胡冯宜都、贺悦回成等，以妖妄惑众，假称帝号，服素衣，持白伞、白幡，率诸逆众，于云台郊抗拒王师 ”（1665）。魏徵、令狐德棻《隋书》记载：“（大业）六年春正月癸亥朔，旦，有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持华，自称弥勒佛，入自建国门。监门者皆稽首。既而夺卫士仗，将为乱。齐王暕遇而斩之 ”（74）。素衣、素冠练衣，即白衣白帽。白衣、白伞、白幡、香、花等其实都言说着一种宗教的意味，是弥勒佛教还是摩尼教？唐长孺《“ 白衣天子 ” 试释》认为白衣之佛，是依托元魏以来流行中国之弥勒佛，而明教又依托于白佛，取无量光明之意，则为阿弥陀。若取白衣之故，则为观世音菩萨（99-105）。元魏时，秦、陇等地多有白衣之谶，太原又有白旗或白衣天子之谣，弥勒降生的说法在当时颇为流行。温大雅《大唐创业起居注》云：“ 康鞘利将至，军四以兵起甲子之日，又符谶尚白，请建武王所执白旗。……开皇初，太原童谣云：‘ 法律存，道德在，白旗天子出东海 ’，常亦云 ‘ 白衣天子 ’。故隋主恒服白衣，每向江都，拟于东海 ”（11）。弥勒教尚白。白衣既然是一种宗教服饰，因而它言说着其宗教的意义。

白居易的《戏题新栽蔷薇》诗云：“ 移根易地莫憔悴，野外庭前一种春。少府无妻春寂寞，花开将尔当夫人 ”（743）。唐代，少府即县尉。白居易写这首诗歌的时候 36 岁，还没有结婚。白居易为什么以花作夫人？当我们联

系琐罗亚斯德教的三大胜之一为花冠、花环[1]；宋陈振孙《白文公年谱》引述唐末高彦休《唐阙史》云："白居易长于情，无一春无咏花之什"（陈寅恪326）；白居易的母亲看花坠井，白居易37岁结婚而三年后乃母投井而死等，这个问题的因果逻辑链就凸显出来了。聂珍钊认为，文学伦理学批评就是"用伦理学的方法去研究文学"（"关于伦理学批评"10），此论极是。文学总是伦理和道德的产物，当人们孤立地去解读诗篇的时候，有时候茫然不知所措，或者仅仅获得低级层次的审美感受；但是，当我们将文学作品放在伦理语境中从伦理学的维度进行透视，就会庶几把握文学之为文学的真谛。

三、白居易家族的婚姻伦理问题

白居易父母的甥舅婚，与汉民族、游牧民族的婚姻伦理形态进行比较，可以获得历史的、民族的和宗教的理解。

（一）白居易父母的甥舅婚不属于汉民族的婚姻形态

白居易父母的甥舅婚违反了自西周以来的婚礼禁忌。聂珍钊在《文学伦理学批评：基本理论与术语》中认为，"在人类文明之初，维护伦理秩序的核心因素是禁忌。禁忌是古代人类伦理秩序形成的基础，也是伦理秩序的保障。在古代社会，人类通过禁忌对有违公认道德规范的行为加以约束，因此禁忌也是道德的起源。禁忌最初只是借助习惯存在、流传和发挥作用。自从文字产生以后，文字就被用来记录与禁忌相关的人类活动，从而导致禁忌的文本化。这些文字记录，就是历史上最初的文学。自从禁忌文本化以后，以习惯和风俗为媒介的不成文禁忌就变为成文禁忌。在人类文明发展过程中，禁忌转化为道德或是道德的表现形式之一。因此，人类社会的伦理秩序的形成与变化从制度上说都是以禁忌为前提的"（18）。那么，禁忌是如何生成的呢？"在古代文学中，禁忌往往是作品价值的核心构成。禁忌是人类力图控制自由本能即原始欲望而形成的伦理规范，禁忌的形成是人类努力摆脱蒙昧的结果"（18）。文学并非仅仅是具有审美之功能，它最主要的艺术功能还是在于伦理教诲。这也是文学的最主要的价值之所在，古代中国文学尤其是如此。尊经征圣传道，这是文学的历史使命。而文以载道、文以明道云云，皆可得出道是根本。西域人来到中土，在华化的过程中汉文化的伦理道德起了极其重要的作用。白居易父母在事实上的乱伦，无论是从生理学的科学性来看，还是从社会禁忌的伦理性来看，都是逆历史潮流的。从历史和宗教来看，甥舅婚固然是家族世代的婚姻传统使然。然而，伦理选择的何去何从，也使他们面临巨大的社会舆论压力。陈寅恪认为白居易既然汉化了，就没有必要深究其种族身分。从后人对白居易父母甥舅婚的评论来看，一个人的种族身分虽然历经几百年依然具有不可忽视的影响力，从而如果不从其种族身分着眼

1 今天印度的帕西人结婚时，男子依然颈戴花环，新娘的房门悬挂花串。林悟殊：《波斯拜火教与古代中国》，台湾：新文丰出版公司，1995年，第79页。

去分析就无法获得如其所是的认知。唐人对白居易的批评，以及今人对白居易父母甥舅婚的惊诧，都源自于将白居易家族误以为是汉民族了。

汉民族自西周初年以来就实行血缘婚禁忌。王国维《殷周制度论》云："上古女无称姓者。……而周则大姜、大任、大姒、邑姜，皆以姓著。自是讫于春秋之末，而无不称姓之女子"（248）。女子称姓，自西周始。顾炎武根据《春秋》整理出来了妫、姒、子、姬、風、嬴、己、任、吉、曹、祁、妘、姜、董、偃、归、曼、芈、隗、漆、允等 22 个姓。"商人六世以后，或可通婚。而同姓不婚之制，实自周始。女子称姓，亦自周人始矣"（王国维 248）。西周初年，只有贵族女子有姓，平民女子与女奴隶没有姓，只有名。同姓不婚的禁忌制度，也是始自西周。为了保持血统的纯正性，自西周以来中国的贵族就恪守婚姻伦理禁忌，禁止同姓结婚，反对、禁止近亲结婚。西周礼制规定同姓不婚、贵贱不婚。《左传•僖公二十三年》云："男女同姓，其生不蕃。"魏收《魏书·高祖本纪》道："夏、殷不嫌一族之婚，周世始绝同姓之娶"（182）。《礼记•曲礼上》云："取妻不取同姓，故买妾不知其姓则卜之。"郑樵《通志二十略》说："姓所以别婚姻，故有同姓、异姓、庶姓之别。氏同、姓不同者，婚姻可通。姓同、氏不同者，婚姻不可通。……秦灭六国，子孙皆为民庶，或以国为氏，或以姓为氏，或以氏为氏，姓氏之失自此始。故楚之子孙，可以称楚，亦可称芈。周之子孙可称周子南君，亦可称姬嘉。又如姚恢改姓为妫，妫皓改姓为姚，兹姓与氏浑而为一者也。……三代之后，姓氏合而为一，皆所以别婚姻，而以地望明贵贱"（1-2）。顾炎武《日知录·氏族》云："姓氏之称，自太史公始混而为一"（868）。战国时期，姓与氏虽然混淆，但婚姻禁忌却承续了下来。甥舅婚属于近亲结婚，即乱伦，因而汉文化礼法坚决而直接反对之。时至中唐，白居易的父母为何还实行甥舅婚？从汉民族的婚姻礼仪文化的角度来看，此事令人殊不可解。

况且，近亲结婚也不符合大唐的婚姻法规定。陈寅恪曾做过详细考论，认为"吾国法意，重在内外区分，尊卑等级"（322），因而魏徵上议"舅服缌麻，请与从母同小功。制可"（323）。《唐律》规定："诸同姓为婚者，各徒二年。缌麻以上，以奸论。……并离之。"这里的"同姓为婚"，指的是"同宗共姓"（长孙无忌 362），即存在着血缘关系的同姓，不包括赐姓、改姓等所造成的同姓。着眼点在于是否有伦理禁忌之血缘关系。从《唐律》可知，唐代法律不仅规定同姓不得结婚，而且如果近亲结婚也要以犯奸科罪。据《唐律疏义》，正如陈寅恪所论，白居易父母之"舅甥为婚，律所必禁"（323）。

由以上可知，无论是婚礼还是法律，汉民族都禁止近亲结婚。具体到白居易的父母，时在大唐，他们的甥舅婚是汉民族文化所严令禁止的。然而，甥舅婚却是事实，这是何故？或曰他们可能是北方游牧民族的后裔。果真如此吗？

（二）白居易父母的婚姻形态也不属于游牧民族的收继婚

或云晚至大唐王朝之所以出现甥舅婚，这是由于李唐王朝的贵族、勋贵大多为鲜卑族的缘故；鲜卑族是游牧民族，其婚姻伦理形态为收继婚。何谓收继婚？收继婚，又称接续婚，俗称转房婚，是指丧夫的妇女改嫁给原夫亲属的一种特殊的婚姻。收继婚是“人类社会婚姻发展的一个必经阶段，是夫兄弟婚的残余。这种婚俗出现在母系氏族社会后期，进入阶级社会后，仍然保留”（向南 243）。

收继婚的明文记载较早见之于匈奴的婚俗。司马迁《史记》记载：“匈奴之俗……父、子、兄、弟死，娶其妻妻之，恶种姓之失也”（3505）。范晔《后汉书·乌桓列传》记载：“其俗，妻后母，报寡嫂”（885）。《隋书·突厥传》云：“父兄死，子弟妻其群母及嫂”（1864）。刘迎胜认为，“父兄死，妻其诸母与嫂是部分古代北亚游牧民族的一种传统习俗，即所谓 levirate marriage，民间习称为转房，元代文献称为收继。收继按收继人与死去男性之间的亲属关系，可分为平辈收继与异辈收继”（86）。蒙古族《大撒扎》规定：“父亲死后，儿子除了不能处置自己生母之外，对父亲的其他妻子或可以与之结婚，或可以将她嫁与别人”（梁赞诺夫斯基 5）。《出使蒙古记·鲁不鲁乞东游记》亦记载：“有的时候一个儿子把他父亲所有的妻子都拿来当妻子，只有他自己的生母除外。因为父母的斡耳朵（家产）总是归最小的儿子继承，因此他必须供养他父亲所有的妻子，这些妻子都带着他父亲的财产来到他这里。这时，如果他愿意，他可以把她们当作妻子来使用”（道森 122）。

（三）白居易家族的婚姻伦理形态

甥舅婚与上述收继婚不同，它为族内血缘婚，而收继婚则为族外婚，因此从北亚游牧民族的婚姻民习这个角度仍然无法解释白居易的父母何以实行甥舅婚。联系白居易家族的种族身分、宗教身分可知，白居易父母的甥舅婚只能是一种可能的结果，那就是他们践行的是祆教的婚姻形态。仅仅是白居易的父母践行族内婚吗？不是的，白居易、白敏中等家族内的婚姻伦理行为也证明了白居易家族都践行祆教的族内婚。

大唐时期，青年男女婚媾的年龄有两次法律规定。第一次，贞观元年（627）唐太宗李世民颁布诏令曰：“昔周公治定制礼，垂裕后昆，命媒氏之职，以会男女。……宜令有司，所在劝勉，其庶人男女无室家者，并仰州县官人，以礼聘娶，皆任其同类相求，不得抑取。男年二十、女年十五已上，及妻丧达制之后，孀居服纪已除，并须申以婚媾，令其好合。若贫窭之徒，将迎匮乏，仰于亲近乡里，富有之家，裒多益寡，使得资送。……刺史、县令以下官人，若能婚姻及时，鳏寡数少，量准户口增多以进考第，如导劝乖方，失于配偶，准户减少附殿”（王溥 1527）。第二次，《新唐书》卷五十一记载：“（开元）二十二年，诏男十五、女十三以上得嫁娶”（1345）。唐玄宗开元 22 年（734）之后，男子明明可以在 15 岁以上就可以结婚，可是白居易 37 岁时才与杨虞

卿从妹杨氏结婚，他为什么如此晚才结婚？或云，他为了功名刻苦读书，因此晚婚。可是，白居易 29 岁时就已经进士及第，那为什么八年之后才结婚？

白居易 38 岁时有一女，名叫金銮子，可是不幸在三岁的时候夭折了。白居易 58 岁时有一子阿崔，白居易珍若珠宝，可是爱子三岁时又不幸夭折了。……白居易夫妻共有四女一子，但是只有一女阿萝长大成人。从遗传学和优生优育科学来看，白居易的孩子多夭折又表明了什么？一般说来，不能排除这种可能性，那就是他们家族曾世世代代是近亲结婚，并非优生优育，因而所生之子女多夭折，难以养育成人。

白敏中先后将自己的长女、次女嫁给皇甫炜，这在李唐时期也是不寻常的。《皇甫炜夫人白氏墓志》云：“开成五年生夫人。……大中二年，以长女归于炜。……十年二月廿五日，又以夫人归于炜”（吴钢主编 134）。姊妹同嫁一人，春秋时中原地区固然有之，但是晚至唐代，汉民族早已不再实行这一婚姻制度了，然而白敏中竟然还将自己的两个女儿嫁给同一个人，白居易大家族的婚姻伦理由此可见一斑。

联系到中国传统婚姻文化的伦理生态，包括汉民族自西周以来的婚姻礼法、游牧民族的收继婚和世界史视域中的大唐时期琐罗亚斯德教在中土的聚落生根和族内兴盛，可以推知白居易家族本来的婚姻形态就是祆教的族内血亲婚；否则无从解释白居易的父母实行甥舅婚。

陈振孙《白文公年谱》“元和十年下”云：“公（按：白居易）母有心疾，悍妒得之。”这里的心疾，指的是“精神病”，因为她“叫呼往往达于邻里”，曾经一度“忧愤发狂，以苇刀自刭”（陈寅恪 326）。最终，白居易的母亲投井而死。莫砺锋认为，白居易母亲的精神不好可能与其婚姻有关（9）。这一推测不无道理。“对文学的理解必须让文学回归属于它的伦理环境和伦理语境，这是理解文学的一个前提”（聂珍钊，“文学伦理学批评：基本理论与术语”19）。试想，一方面是家族传统的世代族内血缘婚，另一方面又是汉文化的乱伦悖逆之诛心式谴责、内疚，这两种伦理意识的内在冲突肯定会使她精神受刺激。在精神恍惚、焦虑之际，白居易的母亲坠井而亡，似乎也是情理之中的事。“社会的伦理规则是伦理秩序的保障，一个人只要生活在这个社会里，就必然要受到伦理规则的制约，否则就会受到惩罚”（聂珍钊，“文学伦理学批评：基本理论与术语”19）。惩罚分为外在形式的笞、杖、徒、流、死等处罚与内在心理的精神折磨。人是高度社会化的理性动物，从白居易家族的受教育程度来看，他们的汉化程度是很高的，因此白居易的母亲面对或者遵从世世代代的家族婚姻传统或者违背了婚姻禁忌而乱伦的心理惩罚之伦理选择，伦理选择的实质是斯芬克斯因子内在的伦理意识冲突（聂珍钊，“文学伦理学批评：伦理选择与斯芬克斯因子”4）；又由于她身处的家庭伦理小环境与文化大生态之间的张力十分巨大，从而内心的煎熬、焦虑、抑郁和痛苦就导致了生不如死甚至是自杀的悲剧。

“文学伦理学批评的核心理论是‘伦理选择’（Ethical selection）”（聂珍钊，“文学伦理学批评与外国文学研究”72）。而伦理身分是伦理选择的逻辑起点。宗教是人类的至高精神形式，一个人的宗教伦理身分在其伦理身分中是至关重要的。因为信仰的精神与斯芬克斯因子纠缠在一起，然而并非纯然地趋向人性因子，兽性因子可能依然保留在神话信仰之中，这确实是比想当然认为的复杂得多。白居易家族从龟兹迁到关中，后迁到太原，又迁回关中。虽然来到中土的西胡主要以聚落的形式生活，然而无论如何，由于部族文化彼此之间的接触和互渗，在地化总是难免的，从而生成一种杂合的形态。因而，汉文化的伦理教化和道德教诲与西胡祆教的族内婚之间的伦理选择，就成为了白居易母亲所面临的文化接触、冲突、互渗和融合过程中的惶恐。

韦贯之、王涯指责白居易在母丧之后写作《赏花》《新井》，学界一般认为是政治上的栽赃诬陷、恶意中伤。其实，作为大臣高官，如果没有真凭实据，他们一般不会赤口白舌的；假如真的只是造谣说谎而没有证据，他们岂能说服皇帝与其他同僚？白居易先被贬为江州刺史，王涯认为他的所作所为有伤名教，是名教罪人，不堪复理郡，故朝廷将白居易贬为江州司马。此乃文官制度的正常运作，岂能依据一二人的谣言就能成为事实？由是观之，白居易没有为亲讳是无法否认的事实，那么，这难道是白居易有意识地伦理选择吗？从伦理道德来说，绝对不是。那又何以如此？可能性只有一个，就是白居易虽然汉文化程度很高，可是仍然无意识地触犯汉文化的礼仪禁忌。有人会问白居易的诗集中为什么没有这两首诗歌？试问，白居易在受到社会舆论的强烈指责之后，他还会将其收录到诗集里面吗？如果白居易真的没有写这两首诗，他为什么不上书进行辩解？他因这两首诗被贬到江州，又为何没有控诉？由此可见，白居易的诗文创作与其家族的婚姻伦理生态密切相关。

结语

综上，在自西周以来就已奉行“同姓不婚”原则的汉文化看来，族内血缘通婚违反了伦理禁忌，是罪不可赦、不可原谅的乱伦，即这一制度有违人伦天理。因而，史书认为信奉琐罗亚斯德教、遵循族内血缘婚的粟特人由于“多以姊妹为妻妾，自余婚合，亦不择尊卑。诸夷之中，最为丑秽矣”（令狐德棻 920）。然而，为何晚至中唐时期，白居易的父母还实行甥舅婚呢？实行族内血亲婚的，从文化和法律来看，绝非汉民族，也非游牧民族。结合世界史的伦理文化语境以及白居易的家族史可知，白居易的家族乃东迁中土的龟兹胡，即西域雅利安人之后裔；他们信奉琐罗亚斯德教，而琐罗亚斯德教实行族内婚。因此，伦理身分尤其是其中的宗教伦理身分彻底解决了白居易父母的甥舅婚问题。

总的来说，白居易是已经汉化的龟兹人后裔，汉化是其身分转化，也是其身分选择。如果依据陈寅恪的观点，一个人的伦理身分当从文化来论，他

当属于汉文化人无疑。但是，种族、宗教、家族习俗的传统力量，之于一个人乃至于一个家族的伦理身分和伦理选择来说潜在地仍然具有超乎寻常的影响力。因此，白居易虽然已经汉化、儒化，然而他的家庭、宗教、婚姻等依然保留着西域人的传统。对白居易家族伦理身分和伦理选择进行整体观照，可以发现白居易父母的婚姻形态实乃祆教的族内婚，从而我们对白居易这位大诗人的人生经历和诗文创作就有了全新的认知和理解。

Works Cited

Bahman Yast. Chap. Ii. 58. Trans. E.W.West. Pahlavi Texts. Pt. I. The Bundahis-Bahman Yast, and Shayast La-Shayast, SBE.V. Oxford UP, 1880. repr. Delhi, 1965.

白长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》。南宁：广西师范大学出版社，2006 年。

[Bai, Changshou. “On the Guanzhong Tribe from Pre-Qin to Early Sui as Seen in the Inscriptions.” Nan’ning: Guangxi Normal UP, 2006.]

白居易：《白居易集笺校》，朱金城笺校。上海：上海古籍出版社，1988 年。

[Bai, Juyi. The Collected Works by Bai Juyi. Ed. Zhu, Jincheng. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1988.]

岑仲勉：《隋唐史》。北京：商务印书馆，2017 年。

[Cen, Zhongmian. History of the Sui and Tang Dynasties. Beijing: Commercial Press, 2017.]

陈寅恪：《元白诗笺证稿》。北京：商务印书馆，2017 年。

[Chen, Yinque. On the Poems by Yuan Zhen and Bai Juyi. Beijing: Commercial Press, 2017.]

陈垣：《陈垣全集》第二册。合肥：安徽大学出版社，2017 年。

[Chen, Yuan. The Complete Works by Chen Yuan (Vol. 2). Hefei: Anhui University Press, 2017.]

道森 编：《出使蒙古记》，吕浦译。北京：中国社会科学出版社，1983 年。

[Dawson, Christopher, ed. The Mongol Mission. Trans. Lv, Pu. Beijing: China Social Sciences Press, 1983.]

杜佑：《通典》。杭州：浙江古籍出版社，1988 年。

[Du, You: The General Decrees and Regulations. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 1988.]

范晔：《后汉书》。北京：中华书局，2017 年。

[Fan, Ye. History of East Han Dynasty. Beijing: Zhonghua Book Company, 2017.]

顾炎武：《日知录》，严文儒、戴扬本校点。上海：上海古籍出版社，2018 年。

[Gu, Yanwu. Records of Daily Knowledge. Ed. Yan, Wenru and Yang Dai. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2018.]

希罗多德：《历史》，王以铸译。北京：商务印书馆，1985 年。

[Herodotus. History. Trans. Wang Yizhu. Beijing: Commercial Press, 1985.]

慧超：《往五天竺国传笺释》，张毅笺释。北京：中华书局，1994 年。

[Hui, Chao. Journey to the Five Kingdoms of India. Trans. Zhang, Yi. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]

蹇长春：《白居易评传》。南京：南京大学出版社，2002 年。

[Jian, Changchun. Bai Juyi's Biography. Nanjing: Nanjing University Press, 2002.]

江蓝生：《魏晋南北朝小说词语汇释》。北京：语文出版社，1988 年。

[Jiang, Lansheng. Interpretation of Words and Expressions in the Fictions of Wei, Jin and Southern and Northern Dynasties. Beijing: Chinese Language Press, 1988.]

林悟殊：《火祆教的葬俗及其在古代中亚的遗痕》，《西北民族研究》1（1990）：61-67。

[Lin, Wushu. "The Funeral Custom of Zoroastrianism and Its Remains in Ancient Central Asia." Northwest Ethnic Studies, 1 (1990): 61-67.]

——：《波斯拜火教与古代中国》。台湾：新文丰出版公司，1995 年。

[—. Zoroastrianism and Ancient China. Taiwan: Xinwenfeng Publishing Company, 1995.]

令狐德棻等：《周书》。北京：中华书局，2011 年。

[Linghu, Defen. History of Northern Zhou Dynasty. Beijing: Zhonghua Book Company, 2011.]

刘昫等：《旧唐书》。北京：中华书局，1975 年。

[Liu, Xu. Old Tang History. Beijing: Zhonghua Book Company, 1975.]

刘迎胜：《元太宗收继元太祖后妃考》，《民族研究》1（2019）：86-96，141。

[Liu, Yingsheng. "A Study on Ögedei Qa'an's Levirate Marriage with Cinggiz Khan's Other Wives." Nationalities Studies,1(2019): 86-96, 141.]

Mills, L.H., trans. The Zend-Avesta. Pt. III. The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous. F.A.X. Muller ed.. Sacred Books of the East (SBE.) XXXI. Oxford University Press, 1887. repr. Delhi, 1965.

莫砺锋：《莫砺锋评说白居易》。合肥：安徽文艺出版社，2010 年。

[Mo, Lifeng. Bai Juyi Commented by Mo Lifeng. Hefei: Anhui Literature and Art Publishing House, 2010.]

聂珍钊：《关于文学伦理学批评》，《外国文学研究》1（2005）：8-11。

[Nie, Zhenzhao. "Of Ethical Literary Criticism." Foreign Literature Research 1 (2005): 8-11.]

——：《伦理禁忌与俄狄浦斯的悲剧》，《学习与探索》5（2006）：113-116。

[—. "Ethical Taboos and Oedipus' Tragedy." Learning and Exploration 5 (2006): 113-116.]

——：《文学伦理学批评：基本理论与术语》，《外国文学研究》1（2010）：12-22。

[—. "Ethical Literary Criticism: Its Fundaments and Terms." Foreign Literature Studies 1(2010):12-22.]

——：《文学伦理学批评：伦理选择与斯芬克斯因子》，《外国文学研究》6（2011）：1-13。

[—. "Ethical Literary Criticism: Ethical Choice and Sphinx Factor." Foreign Literature Studies 6 (2011): 1-13.]

——：《文学伦理学批评与外国文学研究》，《山东外语教学》3（2018）：71-73。

[—. "Ethical Literary Criticism and Foreign Literature Studies." Shandong Foreign Language Teaching 3 (2018): 71-73.]

欧阳修、宋祁等：《新唐书》。北京：中华书局，1975 年。

[Ouyang, Xiu. and Qi Song. New Tang History. Beijing: Zhonghua Book Company, 1975.]

梁赞诺夫斯基：《蒙古惯习法の研究》。东京：日本东亚经济调查局，1935 年 .
[Ryazanowski. A Research on Mongolian Customary Law. Tokyo: Japan East Asia Economic Survey, 1935.]
司马迁：《史记》，北京：中华书局，2014 年。
[Sima, Qian. History Records. Beijing: Zhonghua Book Company, 2014.]
孙光宪：《北梦琐言》。北京：中华书局，2002 年。
[Sun, Guangxian. Gossips on the North Dream. Beijing: Zhonghua Book Company, 2002.]
陕西省文物管理委员会：《西安发现晚唐祆教徒的汉、婆罗钵文合壁墓志 —— 唐苏谅妻马氏墓志》，《考古》9（1964）：458-461。
[Shaanxi Provincial Cultural Relics Administration Committee. “Epitaph of Suliang’s wife in Xi’an in the late Tang Dynasty.” Archaeology 9 (1964): 458-461.]
唐长孺《“ 白衣天子 ” 试释》，《燕京学报》35（1948）：99-105。
[Tang, Changru. “On the White-clothed Emperor.” Yanjing Journal 35 (1948): 99-105.]
王国维：《王国维儒学论集》，彭华编。成都：四川大学出版社，2010 年。
[Wang, Guowei. Confucianism Papers by Wang Guowei. Ed. Peng, Hua. Chengdu: Sichuan University Press, 2010.]
王溥：《唐会要》。北京：中华书局，1955 年。
[Wang, Pu. The Code System of Tang Dynasty. Beijing: Zhonghua Book Company, 1955.]
魏收：《魏书》。北京：中华书局，2017 年。
[Wei, Shou: History of Norther Wei Dynasty. Beijing: Zhonghua Book Company, 2017.]
魏徵、令狐德棻：《隋书》。北京：中华书局，1973 年。
[Wei, Zheng and Defen Linghu. History of Sui Dynasty. Beijing: Zhonghua Book Company, 1973.]
温大雅：《大唐创业起居注》。上海：上海古籍出版社，1983 年。
[Wen, Daya. The Rise of Tang Dynasty. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1983.]
吴钢主编：《全唐文补遗》第七辑。西安：三秦出版社，2000 年。
[Wu, Gang, ed. Supplements to Tang Articles (Vol. 7). Xi’an: Sanqin Press, 2000.]
吴娟：《也说 “ 白衣 ”》，《语言研究》1（2008）：27-29。
[Wu, Juan. “On the White Clothes.” Studies in Language and linguistics 1 (2008): 27-29.]
向南：《辽代石刻文编》。石家庄：河北教育出版社，1995 年。
[Xiang, Nan. Stone Inscriptions in Liao Dynasty. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 1995.]
姚薇元：《北朝胡姓考》（修订本）。北京：中华书局，2012 年。
[Yao, Weiyuan. A Study of the Surname of Hu in the Northern Dynasty (Revised Edition). Beijing: Zhonghua Book Company, 2012.]
长孙无忌：《唐律疏议》。北京：中华书局，1983 年。
[Zhangsun, Wuji. Interpretation of Tang Law. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
郑樵：《通志二十略》，王树民点校。北京：中华书局，1995 年。
[Zheng, Qiao. The Brief Twenty Categories of Comprehensive History. Ed. Wang, Shumin. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]