

张广达文集

张广达 著

文本

图像与文化流传

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

文本、图像与文化流传/张广达著. —桂林:广西师范大学出版社, 2008. 9

ISBN 978-7-5633-7576-9

I. 文… II. 张 III. 文物—考古—研究—西北地区
IV. K872.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 088480 号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001
(网址:www.bbtpress.com)

出版人:何林夏

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂印刷

(山东省济南市经十路 125 号 邮政编码:250001)

开本:965mm×670mm 1/16

印张:23.5 字数:315 千字

2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷

印数:0 001~5 000 定价:46.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

PDG

总序

我衷心感谢广西师范大学出版社刊行我的文集三种。在表示感谢的同时,我想利用这一机会,对我的学习经历和文集内容略作说明。

我1953年毕业于北京大学历史系,留校任教,但在1957年教员资格被取消。1970年代末恢复教职后,我的教学和研究领域是隋唐五代史、中亚中古史、敦煌吐鲁番出土文书与文物、中外文化交流史。

种种际遇使我较早接触了中亚史地和中外文化交流两个领域,从1950到1970年代,在接连不断的政治运动中,我和父亲张锡彤先生利用运动的间隙,一起翻译俄国学者巴托尔德(V. V. Barthold, 1869—1930年)的《蒙古入侵时期的突厥斯坦》。在当时情况下,这样做,只是为了使自己觉得似乎没有旷日持久地荒废光阴,稍获念书人的心灵安慰。始料未及的是,在翻译巴托尔德书的过程中,我时时被巴托尔德治学的专注和敬业的虔诚所震撼。同时,由于翻译巴托尔德,我进而知道西方有专注于阿拉伯文献的卡·布洛克曼(C. Brockelmann)、德·胡耶(M. J. de Goeje),专注于波斯文献的约·马迦特(J. Marquart [Markwart])、布劳恩(E. J. Browne),专注于中亚出土文书的缪勒(F. W. K. Müller)等大家。由此,我开始注意这些西方学者研究文史的规模、气象及其与我国学者徐松(1781—1848年)、王树枏(1851—1936年)、陶保廉(1862—1938年)、王国维(1877—1927年)等治学路径的同异,并从他们身上寻求我的精神寄托。1978年重上讲台后,我不顾自己的学殖荒芜,发表了我的第一篇文章。此次出版的

三种文集是我 1978 年以来的一些文字的结合。

我衷心感谢一些学侣，此次大力帮助我将历年刊出的不曾分类的文章厘定为三辑，使得每辑文章各有侧重，取向略有不同：

第一辑为《文书、典籍与西域史地》。多年以来，我一直感到，西域研究和地中海世界研究一样，具莫大魅力。每当学人解破一件西域出土的关键性文书，就会感到兴奋莫名。与地中海世界相比，西域的绿洲和沙碛似乎总是在默默地，但是持续不断地提供更多有待人们揭破的奥秘，举世对内陆亚洲丝绸之路的研究盛而不衰就是明证。就文化内涵的多样而言，特别是就多元文化汇聚与交流方面的丰富性而言，西域值得学人像法国年鉴学派或者说整体史学派费尔南·布劳代尔（Fernand Braudel, 1902—1985 年）处理地中海世界那样，认真进行一番架构，进而展开综合性研究。收入本辑中的文字虽然全都局限于西域的一时、一地、一事，但是笔者在写作过程中无时或忘各种史籍中有关多元文化在西域的汇聚与融合的记载以及相关的出土文书文物。笔者力图通过对西域的时空间架中的一时、一地、一事的叙述与分析，说明文化汇聚的情景和较长时段的历史发展面貌，借以提示西域史地和中西文化交流有诸多棱面可供研究。收入本辑中的一些文章发表较早，此次结集，各位学侣帮助我改正了错字、标点，润色了文字。遗憾的是，在一些文章后面所加的“附记”中，笔者没有可能作较大的补充，以反映后来陆续解读的西域古文献、相关的学术研究成果与后来的学术进展面貌。

第二辑为《文本、图像与文化流传》。自 1900—1901 年起，在我国大西北地区的敦煌障塞故址和塔里木盆地边缘上的绿洲废墟，次第发现了汉晋时代以来的简牍、胡语文书和带有图像的文物。简牍、胡语文书和图像文物发现之初，人们并没有意识到这些发现将会为学术研究带来怎样的转折。为时不久，人们在考释简牍内容和检阅传世文献的过程中越来越明确地认识到，简牍的词句虽然简略，但是经过和文献记载互勘、互证、互

补,可以阐发简牍和文献记载的丰富内涵和某些若明若暗的细节。不仅如此,作为一种出土史料,简牍显然比书本记载更多反映历史情状,古代生活中的不少情节端赖出土简牍而再呈现。至于胡语文书和图像文物的作用更是如此,许多历史时空中已经失落的文明篇章或湮没不彰的情节借此而得重显于世。从此,人们研究汉晋以来历史,只要有简牍、胡语文书、图像文物等新史料可资参证,人们便会逸出文本记载的范围,不再让自己局限于传世文献。套用近年西方流行的“语言的转折”(linguistic turn)一语,我们不妨说,在研究中外文化关系史上出现了一个“文献的转折”(documentary turn)。学术研究从此受到文本、胡语文书、图像文物等大量新材料的推动,气象日新月异。

笔者侧重研究唐代的中外文化的交流。笔者每当在美国看到长途汽车公司之一以灰狗(greyhound)为商标,在法国看到邮局用 cheetah 豹的生动图像为特快邮递件(chronopost)做广告,我的思路就不禁回到唐代贵族陵墓壁画上的文豹或猎豹的图像上来,也不禁想到克罗齐(Benedetto Croce, 1886—1952年)的名言:一切名实相符的历史都是当代史。许多唐代出土文本和图像史料,如果把它们放在亚洲的范围,进而放在世界的范围内考察,那么,隋唐时期呈现的中国文化面貌,显而易见,是多种文化融合的结果,对之进行考察的视阈既不能限于长安洛阳,也不能限于以安西四镇为重点的西域。在某种意义上说,文化的多元,而非思想的一统,成就了唐代的辉煌。渊源于西亚北非的摩尼教文本残片和来自西亚的祆教性质的图像等大量新材料的出土,正是对这种开放性和多元化文明的细节表述。本辑所收文章是一些个案研究,用意在于探讨中古中国与外部世界在物质生活和思想观念等不同层次上的交互影响。

第三辑为《史家、史学与现代学术》,此辑收录了出于不同起因和不同情况而写的一些文章,因为多少都与学术史有关而汇辑在这里。百年来,中、日、英、法、德、俄、美、荷、意、匈等国百年来的汉学和东方学的发展情况是我感兴趣并至为关心的课题。我看到,不同国家的学术生态和具体语

境不同，导致各国汉学家和东方学家的知识结构不同，然而在诸多不同中，又存在着一些可资互相参照的共同点。为了使论述不流于空泛，我选择几位在汉学领域作出突出贡献的历史学家作为研究个案，分析他们的治史风格，同时也探索个人风格得以形成的社会环境，考察他们在学术转型中的不同作用。王国维、内藤湖南（1866—1934年）、沙畹（Emmanuel-Édouard Chavannes, 1865—1918年）及其门生、巴托尔德、恒宁（W. B. Henning, 1906—1967年）等人一直是我心目中崇敬的对象，在本辑中，恒宁等还没有涉及，其他几位宗师的业绩虽然被选作研究课题，但是既没有写完，更没有写好。留意他国的汉学和东方学使我深受教益，本辑中，我对中古史研究的许多观点和思考，就来自比较不同国家的治学路径所受到的启发。此外，卜德（Derk Bodde, 1909—2004年）与李约瑟（Joseph Needham, 1900—1995年）关于中国有没有现代科学的激辩，也是我始终关注的课题，我一直盼望我能够就这一课题做些工作。

出国二十年，我有两点体会日益深刻。（一）现代性的特征之一是注重反思，特别是注重自反性的或反身性的批判思考（reflexivity）。我感到，历史学不仅要注重对个别的史料、史实、史事批判性分析，而且也需要对整体的史学思想传承和史学发展脉络进行批判性反思。（二）如果我们想要或多或少赋予自己研究的课题以历史学意义，那么，在具体的研究之中取得历史知识学（historical epistemology）层次的一些认识——哪怕是一些肤浅的认识——便至关重要。现代化阶段的史学研究，显然不能再局限于传统的有限的、封闭的思考架构中就事论事，因而我们应当充分重视深入地比较一些相近的个案，以小见大，得出具有普遍参照意义的认识。

上世纪80年代末至今，我四处游学，有失有得。因为中外同行的热忱支持，间有基金会的资助，我参加了一些高校的教学和研究机构的科研活动。作为参与者（actor），我得有机会近距离观察中国大陆之外的学术环境，体验多种不同的学术氛围。参照塞尔多（Michel de Certeau，

1925—1986年)论证的“他者”(the other)说,我时时检视并修正过去身在
国内形成的单向思路。另一方面,实地考察欧美及日本在社会与人文学
科领域的重要成果,有助于我调整自身的知识结构,中国历史的一些问
题在距离拉开之后凸现出来,促使我作进一步的思考。只要精力允许,我
将继续这些工作,整理分析已经搜集的有关中外文化交流和中、日、法、
俄等国汉学家的资料,完成我手头的几件“半成品”,庶不辜负师友多年
来对我的深切关怀爱护。

最后,在三部书稿的出版过程中,荣新江、朱玉麒、沈卫荣、许全胜、孟
彦弘、姚崇新、雷闻、陈怀宇、陈明、党宝海、余欣、杨晓燕、朱丽双、李丹婕
等多位学侣承担了大量的实际工作,付出了很多努力,在此我深表谢意。
令我特别感激的是,广西师范大学出版社为此而费心尽力,作为整个出版
工作的统筹者刘瑞琳女士,做了种种安排,甚至派遣编辑来巴黎协助我的
工作,在此我深致谢意。

张广达

2008年5月24日于巴黎



目 录

总 序 / 1

文化交流

论隋唐时期中原与西域文化交流的几个特点 / 1

唐代的豹猎——文化传播的一个实例 / 23

唐代长安的波斯人和粟特人——他们各方面的活动 / 51

附:粟特 / 66

附:萨珊朝波斯 / 69

附:昭武九姓 / 72

唐代六胡州等地的昭武九姓 / 75

唐代的中外文化汇聚和晚清的中西文化冲突 / 97

内陆交通和海上往来

古代欧亚的内陆交通

——兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响 / 117

附:拂林国 / 131

海舶来天方 丝路通大食

——中国与阿拉伯世界的历史联系的回顾 / 133

附:大食 / 181

伊本·胡尔达兹比赫《道里邦国志》中译本序言 / 185

刘郁《西使记》不明地理考 / 204

信仰传播

吐鲁番出土汉语文书所见伊朗语地区宗教的踪迹 / 224

祆教对唐代中国之影响三例 / 240

再读晚唐苏谅妻马氏双语墓志 / 250

唐代祆教图像再考——P.4518(24)的图像是否祆教神祇

姐厄娜(Daēna)和姐厄媧(Daēva)? / 274

粟特人在佛经翻译中的作用 / 290

唐代汉译摩尼教残卷

——心王、相、三常、四处、种子等语词试释 / 295

书评

评《剑桥早期内陆亚洲史》 / 349

评魏义天、童丕合编《粟特人在中国》 / 354



论隋唐时期中原与西域文化交流的几个特点

隋（581—618年）、唐（618—907年）两朝号称我国封建社会的盛世。两朝的典章制度渊源于魏晋南北朝，并在隋唐大一统的局面之下得到显著的发展。唐中叶（755年）前后，社会结构、政治制度相继发生变化，但物质文化生活依然繁荣兴盛。如果人们进而在空间上着眼于整个东亚地区，在时间上着眼于稍后的五代和宋朝，那么就可以看到，6世纪末到13世纪，不仅是中国封建社会显著发展的阶段，而且也是中国对周边地区和国家发生深远影响的时期。在这段历史时期内，隋唐律令格式以及从中演变而来的一整套典章制度，经过汉地五六百年消化吸收而发展起来的佛教诸宗和宋代理学，以汉字为代表的中原文明，影响到当时的许多民族。东亚文明之所以被称为东亚文明，应当说其主要特征是在这段时期内形成的¹。

在隋唐盛世，中原文明的特征之一是它与周围地区，特别是与西域保持着密切的联系。隋唐上承汉魏以来的文化传统和南北朝以来的社会发展趋势，既善于归纳前期中国文化的成果，又善于在大一统的局面下博采外来文化的长处，故能成就其文化昌盛的伟绩。在隋唐时期，多种文化交流呈现出令人眼花缭乱的景象。当时，珍禽、怪兽、奇花、异草、香料、药石、珠宝、金银、玻璃器皿、织物、矿产品等

1 参看山本达郎《从唐到宋——东亚史上的转变时期》，《第11届国际历史科学大会报告集》（*Rapports. XI^e Congrès international des Sciences Historiques*）第3册《中世纪》，乌普萨拉，1960年，第2页。

海外珍奇纷纷传来²。佛教盛行，祆教、摩尼教、景教、伊斯兰教也先后传布中土。西亚伊朗、中亚昭武九姓（粟特）也把富有特色的文明，特别是音乐、舞蹈、绘画等源源传入中原，使隋唐时期的长安、洛阳以及另外一些大城市纷纷呈现出国际性的风貌。还应指出，在隋唐五代时期，许多蕃将身居要职，在当时的政治舞台上扮演着重要角色。蕃兵蕃将来自许多民族，特别是来自西北地区的各民族。他们把本民族的风俗习惯传播到中原地区，使南北朝以来多民族共同创造中原历史的局面得以延续。这一情况已为人所熟知，无需多叙。因此，本文标题虽叫作“论隋唐时期中原与西域文化交流的几个特点”，但内容将不涉及人们熟知的许多事实，而只粗略考察这一交流过程的某些侧面。即便如此，笔者自知这一课题也超出了笔者的学力，然愿略陈所见，求教于读者。

—

人们在考察隋唐时期西域的多种文明交流情况时得到的突出印象是，这里受着中原文明的强烈影响，同时又向中原输送来自印度、西亚、中亚的宗教、艺术和某些科学技艺。

中原文明对西域的影响可以上溯到两汉、西晋、五凉。吐鲁番吐峪沟地区出土的公元296年（西晋元康六年）之竺法护、聂承远等人所译《诸佛要集经》一叶，表明汉地佛经的西传³。罗布泊地区所出晋简和东晋咸和年间（326—334年）前凉西域长史李柏致焉耆王书简草

2 参看劳费尔（B. Laufer）撰、林筠因译《中国伊朗编》，北京：商务印书馆，1964年；薛爱华（E. H. Schafer）撰《撒马尔干的金桃——唐代外来物品考》（*The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics*），加利福尼亚大学出版社，1963年。

3 香川默识编《西域考古图谱》，东京：国华社，1915年，下册，佛典之部（1）；羽田亨《西域文明史概论》，东京：弘文堂，1970年，新装版，第100—101页及第13图；井ノ口泰淳《西域出土佛典ノ研究》，京都：法藏馆，1980年，图版册，第1页，研究册，第1—2页。

稿，反映着当时中原对西域的政治影响⁴。公元327年，前凉张骏在吐鲁番始置高昌郡⁵，以后经历了前秦苻氏、后凉吕氏、西凉李氏、北凉沮渠氏，高昌一直为凉州属郡。此后在阚、张、马、麴氏于高昌称王时期，“风俗政令与华夏略同”⁶。“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子，以相教授，虽习读之，而皆为胡语。”⁷近年由唐长孺先生主持整理的前凉以来的吐鲁番出土文书，为说明中原与西域的密切关系提供了大批珍贵的原始史料⁸。在唐代，中央王朝的政令及于安西四镇地区，文化影响更甚于前此时期。例如，史籍记载封常清的“外祖犯罪流安西（今库车）效力，守胡城南门，颇读书，每坐常清于城门楼上，教其读书，多所历览”⁹。更为典型的例证是哥舒翰的情况。翰父原是突骑施哥舒部落的后裔，母乃于阗王家尉迟氏之女，世居安西，“翰好读《左氏春秋》及《汉书》”¹⁰，成为深深汉化的一名蕃将。有趣的是，20世纪初安西（今库车）的库木吐拉出土的《史记·仲尼弟子列传》、《汉书·张良传》写本残片，皆为唐代抄本¹¹。1969年吐鲁番阿斯塔那363号墓发现《论语郑氏注》写本，写本题记作“景龙四年（710年）三月一日私学生卜天寿□”，“西州高昌县宁昌乡厚风里义学生卜天寿，年十二，状□”¹²。本世纪初，日本人在吐鲁番的吐峪沟也获得过《论语郑氏注》残叶¹³。看来，在高昌和在敦煌一样，郑注《论语》为莘莘

4 王国维《罗布淖尔东北古城所出晋简跋》，又《罗布淖尔北所出前凉西域长史李柏书稿跋》，并见《观堂集林》卷一七，北京：中华书局，1959年，第863—865、871—876页。

5 徐坚等《初学记》卷八“陇右道车师国”条引《舆地志》曰：“晋咸和二年（327年）置高昌郡，立田地县。”北京：中华书局，铅排本，1962年，第181页。参看《晋书》卷八六《张骏传》，北京：中华书局，标点本，1974年，第2238页。

6 《北史》卷九七《西域传》，北京：中华书局，标点本，1974年，第3215页。

7 《周书》卷五〇《异域传》下，北京：中华书局，标点本，1971年，第915页。

8 《吐鲁番出土文书》第1—5册，北京：文物出版社，1981—1983年。以下五册即出。

9 《旧唐书》卷一〇四《封常清传》，北京：中华书局，标点本，1975年，第3207页。

10 《旧唐书》卷一〇四《哥舒翰传》，第3211、3212、3213页。

11 《西域考古图谱》下册，经籍之部（5）；羽田亨，上引书，第137—138页及第18图。

12 文物出版社《唐写本〈论语郑氏注〉说明》，《文物》1972年第2期，第13页。

13 《西域考古图谱》下册，经籍之部（1）；羽田亨，上引书，第137页及第17图。

学子所讽诵。由此可见，这些残存至今的汉籍写本可以说是上引史文的实物证明。

727年到达安西的慧超留下了《往五天竺国传》，今存敦煌残写本¹⁴；751年前不久杜环经行碎叶，今存《经行记》辑本¹⁵；788—789年停留安西的悟空也有行纪存世¹⁶。从这些记载来看，在8世纪末叶以前，当时西域存在不少汉僧汉寺。就汉寺而言，安西有大云寺、龙兴寺、莲花寺等，碎叶及疏勒有大云寺，于阗、北庭、高昌有龙兴寺。此外，于阗东北丹丹乌里克有护国寺¹⁷，于阗以北的麻扎塔格也有汉寺¹⁸。另据伯希和编号P.2889号敦煌写卷《须摩提长者经》，于阗还有敕建开元寺，该残卷卷首题有“于阗开元寺一切经”，纸背有于阗文15行，可为证¹⁹。如所周知，则天武后曾于690年（天授元年）下令两京及天下诸州各置大云寺一所，至738年（开元二十六年）并改为开元寺²⁰；705年，中宗复辟，命天下诸州各置一“大唐中兴寺、观”，后寺改名龙兴寺²¹。由此可见，大云寺、龙兴寺、开元寺均为国立寺院，这些寺院的存在表示唐朝依然在西域保持着某种权威。这些寺院成为蕃汉僧人活动的基地，不时进行着共同译经的活动。例如，悟空即住在安西莲华寺，遇三藏法师勿提提麤鱼，悟空拿出《十力经》夹求其翻译；寻抵北庭，又出梵夹，

14 伯希和编号P.3532号敦煌写卷，见罗振玉《敦煌石室遗书》，上虞罗氏刊本，1909年，录文见羽田亨《羽田博士史学论文集》上册，京都：东洋史研究会，1957年，第601—609页。

15 北京图书馆藏王国维抄校《杜环经行记》；张一纯《经行记笺注》，北京：中华书局，1963年。

16 唐释圆照撰《大唐贞元新译十地等经记》，并见《悟空入竺记》，《大正新脩大藏经》（以下简称《大正藏》）第51册，游方记抄，第979—981页。

17 斯坦因（M. A. Stein）《古代和阗》（*Ancient Khotan*），牛津，1907年，第226、277、525—533页。

18 沙畹（É. Chavannes）《斯坦因在新疆沙漠所获汉文文书》（*Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*），牛津，1913年，第206页。

19 敦煌P.2889号写卷。写卷正面为《须摩提长者经》，纸背于阗文为药方，录文见贝利（H. W. Bailey）《于阗语文书集》（*Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts*）第3册，剑桥，第2版，1969年，第78页。

20 苏冕、王溥《唐会要》卷四八“寺”条，上海：商务印书馆，国学基本丛书本，1935年，第850页。

21 同上，第847页；又房琯《龙兴寺碑序》，见《全唐文》卷三三二，北京：中华书局，1983年，影印本，第3368—3369页。

以于阗三藏戒法（尸罗达摩）为译主，悟空证梵文，翻成《十地回向轮经》²²。大概正是因为西域有汉僧汉寺存在，所以那里出土的唐代绘在纸、绢、麻布、木板上的佛画和寺院壁画往往添加上了汉式风景树木。吐鲁番木头沟出土的一幅绢本佛画残片，现存于日本，该残卷为中国水墨画，以笔势雄劲奔放著称于世²³。斯坦因在吐鲁番发掘阿斯塔那墓时所获绢画残片，上面绘有繁花似锦的树木，还有成群的手执乐器的靓妆少女，容颜润泽、体态丰腴的少妇，她们的发式、装束均为神龙、开元时的式样，看来该图或有可能是描绘贵族妇女游春的场景²⁴。又吐峪沟出土的唐大历六年（771年）四月十八日佛画，当属汉化佛画的典型作品²⁵。由此可见，中原影响在西域的存在丰富了西域文化的内容。在这里不可能详细叙述其他有关文物的发现情况，只能借助于上述事例来揭出文化的汇聚促成了东西文化融合这一事实。

关于唐代文化西传最远到达何处以及影响深度如何等问题，值得专文探讨。就今所知，从50年代以来，苏联考古学者在吉尔吉斯加盟共和国楚河流域的托克玛克西南8公里处，几度发掘一处名叫阿克·贝希姆（Ак-Бешим/Ak-Beshim）的重要城墟。多数学者认为，此地当是安西四镇之一的碎叶城遗址²⁶。在唐代，这里也是西突厥、突骑施、葛逻禄活动的重要据点。此处出土了一批汉制方孔圆圜钱，但铭文一面为粟特字，一面为符标，不少学者给这些钱币定名为“突骑施钱”²⁷。这些

22 《悟空入竺记》，《大正藏》第51册，第980—981页。并参看赞宁《宋高僧传》卷三《戒法传》，《大正藏》第50册，第721页。

23 《西域考古图谱》上册，绘画之部（46）；羽田亨，上引书，第139—141页及第19图。

24 斯坦因《亚洲腹地考古图记》（*Innermost Asia*），牛津，1928年，第2册，第654—657页，第4册，图版105、106，彩版在第4册引言部分。

25 《西域考古图谱》上册，绘画之部（32）；羽田亨，上引书，第142—143页及图版第12。

26 张广达《碎叶城今地考》，《北京大学学报》1979年第5期，第70—82页。

27 出土钱币目录见科兹拉索夫（Л. Р. Кызласов）《1953—1954年在阿克·贝希姆的考察》（Исследования на Ак-Бешиме в 1963—1954 гг.），载《吉尔吉斯考古学民族学考察队报告集》（*Труды Киргизской Археолого-этнографической Экспедиции*）第2册，莫斯科，1959年，第238—241页；斯米尔诺娃（О. И. Смирнова）《论突骑施钱币的分类与铭文》（*О классификации и легендах Тюркешских монет*），载《苏

典型汉制的所谓“突骑施钱币”，极好地说明了唐代农耕定居文明与草原游牧文明汇聚后产生了怎样的影响。

又，形式为汉制方孔圆圜、但铭文改铸粟特字母的粟特铜钱，曾大量流行于中亚河中地区，即昭武九姓诸国地区，如今出土者数以千计²⁸。昭武九姓胡在历史上夙以善于经商见称，唐式铜币、波斯银币和其他地区的货币都在这里通行。这一情况反映了这里的社会经济生活具有多么强大的适应能力。史料表明，在昭武九姓胡地区，铸币与不同尺寸的丝织品各有一定比值²⁹，表明这里可能与汉地一样钱帛并行，丝帛同样可作一般等价物使用。无待赘言，大量的中国丝绸曾经昭武九姓之手而转输西方。又由于中国造纸术西传，撒马尔干曾一度成为造纸中心。

在北高加索山区，库班河的上源之一大拉巴河的一条支流巴勒卡（巴勒卡意为峪）流经莫谢瓦亚·巴勒卡（Мошечая Балка）墓葬区。此地海拔一千公尺以上，空气清新，土壤干燥，保存文物的条件良好。1967年，此墓区出土丝织物143件。此墓区以东的哈萨乌特墓（Хасаутский Могильник）也出土了65件丝织品残片。据研究³⁰，墓中出土的这些丝织品多属于8、9世纪，出产于昭武九姓安国（今布哈拉）

（续上页）联东方学研究所学报》（*Ученые Записки Института Востоковедения*）第16辑，莫斯科—列宁格勒，1958年，第527—551页；谢尔巴克（А. М. Щербак）《论突骑施钱币的铭文的解读》（*О чтении легенд на Тюркешских монетах*），载《苏联东方学研究所学报》第16辑，第551—561页；护雅夫《所谓突骑施钱币》，《三笠宫殿下还历纪念东方学论集》，东京：讲谈社，1975年，第322—329页。

28 斯米尔诺娃《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》（*Каталог Монет с Городища Пенджикент*），莫斯科，1963年；同著者《粟特简史》（*Очерки из Истории Согда*），莫斯科，1970年，第275—287页为根据汉制粟特铜币和文献资料编制的7—8世纪中亚昭武九姓诸王朝年代年号对照表；同著者《粟特钱币汇目——铜币篇》（*Сводный Каталог Согдийских Монет-Бронза*），莫斯科，1981年；冈本孝《粟特王统考——斯米尔诺娃说的商榷》，《东洋学报》第65卷第3—4期，1984年，第71—104页。

29 斯米尔诺娃《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》，第53页。锦缎大匹值100德拉克玛，小匹值60，一名奴隶或一匹马均价200德拉克玛。

30 阿·耶鲁撒利姆斯卡娅（А. Ерусалимская）《丝路上的阿兰世界》（*Аланский Мир на Шелковом Пути*），国立爱米塔什博物馆馆刊《东方文化》（*Культура Востока*），列宁格勒，1978年，第151—154页。

附近赞丹尼奇村的约占 60%，出产于中国和拜占庭的各占 20%。从出土的残片判断，当地贩运丝织品的规模是巨大的。在全部出土物中，最引人注目的文物有二：一是圆珠纹样的锦袍，一是中国绢画和文书。锦袍综合体现着各种文化成分，锦袍是用萨珊王朝以后的波斯锦缝制的，内衬沿边缝上了有兰花纹样的昭武九姓丝绸，领口前方镶以小块矩形的拜占庭丝料，袍带或饰纽是用中国生产的黑底浅花的羽纱制作的。中国绢画属唐末画风，残存山间骑者和马头形象；汉语文书残片之一存文字三行，墨书，草体，其中可以辨认出如下字样：

……文计六

□□纳六（？）十文（？）〔或匹〕四月十日

文买（？）〔或四月〕日□□

从字迹判断，文书与唐代敦煌、吐鲁番文书相近。此外，还有出自其他两人手笔的文书残片，但具体情况不明，如皆为唐末五代文书，那么这当是中亚昭武九姓地区的穆格（Myr）山出土的年代在 8 世纪初的三通汉语文书之外流入西方的又一批文书³¹，而且大概是目前西传最远的汉文文书。

以上略述唐代文明的西渐。与此同时，西域音乐、舞蹈等艺术也对唐代中原地区发生了深远影响。早在北魏时期，居住在洛阳的西域侨民有万家以上³²，其中很多人充当了传播西域音乐舞蹈艺术的使者的角色。北齐（550—577 年）盛行的音乐皆是胡乐，据《隋书·音乐志》记载，北齐后主高纬（565—576 年）“唯赏胡戎乐，耽爱无已。于是繁手淫声，争新哀怨。故曹妙达、安未弱、安马驹之徒，至有封王开

31 伯格留勃夫（М. Н. Боголюбов）等编《穆格山文书，原件彩印集》（Документы с Горы Мур. Фотоальбом），莫斯科，1963 年，影印件 63 张，一函。

32 杨衒之《洛阳伽蓝记》，范祥雍校注本，上海：古典文学出版社，1958 年，第 161 页。

府者”³³。史称后主竟因耽于胡乐而亡国，这虽是夸大之辞，但亦可见齐后主对西域音乐迷恋之深。史载高齐统治者还敬事胡天，影响及于后周（557—581年）：“后主（高纬）末年，祭非其鬼，至于躬自鼓舞，以事胡天，邺中遂多淫祀，兹风至今不绝。后周欲招来西域，又有拜胡天制，皇帝亲焉。”³⁴

值得注意的是，西域文化在传入的过程中即经历着汇聚、融合的过程。以西凉乐为例，《旧唐书·音乐志》称：“西凉乐者，后魏平沮渠氏所得也。晋、宋末，中原丧乱，张轨据有河西，苻秦通凉州，旋复隔绝。其乐具有钟磬，盖凉人所传中国旧乐，而杂以羌胡之声也，魏世共隋咸重之。”³⁵由此可见，西凉乐者，正是以中国旧乐的代表钟磬与羌胡之声结合的产物。陈寅恪先生曾对隋代三大技术家宇文恺、阎毗、何稠的家世事迹作过考证，推断三者俱含西域胡氏族血统，而又久为中原文化所染习，“故其事业皆藉西域家世之素技，以饰中国经典之古制”³⁶。关于唐代长安受西域文明浸染的情况，因向达先生等大家的著作俱在，此处不再赘述。在这里，有两点情况值得强调，一是唐代因为注意多方面吸收外来文化因素而创造了灿烂的文明，二是各民族在文化交流过程中并非一律并蓄兼收。各族人民所处的社会环境不同，往往是根据自身发展的需要，在不同文化中选择、比较而决定弃取或加以改造、综合，用以丰富自身的独特文化的。我们从唐代典章制度中找不到什么具体的西域影响，但是，在文学艺术方面，西域的影响以及通过西域传来的印度、伊朗等影响既深且远，风俗习惯方面也不完全排斥上元观灯、浑脱、泼水等欢庆节日的某些做法。中原和西域的传统文化各随自身的需要而摄取对方的相应成分，这是当时文化交流的特征之一。

33 《隋书》卷一四《音乐志》中，北京：中华书局，标点本，1973年，第331页。

34 《隋书》卷七《礼仪志》二，第149页。

35 《旧唐书》卷二九《音乐志》二，第1068页。

36 陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》，北京：中华书局，1963年，新1版，第79页。

二

五代宋初僧人赞宁（919—1001年）在982—988年间纂成《宋高僧传》一书，凡三十卷。关于此书的史学价值，陈垣先生已有论述，兹不复赘³⁷。该书卷三末尾有《论曰》一篇，实为本书记载诸译经僧业绩的《译经篇》之后对译经经验的概括和阐述赞宁本人翻译见解的一篇理论性论文。在赞宁之前，道安（314—385年）、彦琮（557—610年）、玄奘（601—664年）等高僧都对翻译的素养标准与翻译的义例作过论述，赞宁继之揭出翻译“新意六例”³⁸。六例之中，赞宁就“胡语梵言”、“重译直译”、“粗言细语”三例举出一系列现象，这些现象不仅值得研究佛经翻译史的人们注意，也值得研究东西文化交流的人们深思。

关于“胡语梵言”之例，赞宁比隋代的彦琮更加强调应当明确区分胡梵。早在隋代，彦琮已经注意到：“旧唤彼方，总名胡国，安（指道安——引者）虽远识，未变常语，胡本杂戎之胤，梵惟真圣之苗。根既悬殊，理无相滥；不善谙悉，多致雷同。见有胡貌，即云梵种；实是梵人，漫云胡族，莫分真伪，良可哀哉。”³⁹入宋，赞宁进而指出：“胡语梵言者，一在五天竺纯梵语，二雪山（指兴都库什山——引者）之北是胡。山之南名婆罗门国，与胡绝书语不同。”⁴⁰彦琮、道宣（596—667年）等高僧“独明斯致”，纠正了“从东汉传译至于隋朝，皆指西天以为胡国”这一认识上的错误，但是矫枉过正，又偏到了把一切西域经典尽呼为梵的地步。两种倾向均失之于偏颇，“当初尽呼为胡，亦犹隋朝

37 陈垣《中国佛教史籍概论》，北京：中华书局，1962年，第38—46页。

38 赞宁《宋高僧传》卷三末《论曰》，《大正藏》第50册，第723—725页。

39 道宣《续高僧传》卷二《彦琮传》，《大正藏》第50册，第438页中栏。

40 赞宁《宋高僧传》卷三末《论曰》，《大正藏》第50册，第723页中栏。

已来总呼为梵，所谓过犹不及也”⁴¹。认识上的这种偏颇导致三失：一为改胡为梵；二为不善胡梵二音，致令胡得为梵；三为不注意重译——亦即自五天竺至岭北，佛经往往累累而译的现象。

关于重译现象，赞宁在“重译直译”之例中有进一步的申述。赞宁说：“一、直译，如五印夹牒直来东夏译者是。二、重译，如经传岭北、楼兰、焉耆不解天竺言且译为胡语。如梵云乌波陀耶（Upādhyāya），疏勒云鹞社，于阗云和尚；又天王，梵云拘均罗（Kuvēra, Kubēra），胡云毗沙门（Vaiśramaṇa）是。三、亦直亦重，如三藏直赍夹牒而来，路由胡国，或带胡言，如觉明口诵昙无德律中有和尚等字者是。”⁴²按佛教为外来之学，欲其弘道，势须藉助于翻译，翻译成败系于直译意译的得失。从以上引文可知赞宁在“重译直译”之例中所论述的直译并不是指与意译相对而言的直译，而是指直接从梵夹译为汉语的情况。凡是中间译为胡语或虽从印度直接传来夹牒但杂有胡言者，在赞宁的六例之中均谓之重译。我们在下文即将指出，赞宁指出的这种重译，乃是文化交流中的必然现象。

赞宁“新意六例”中的“粗言细语”之例指的是梵文的区别：“一、是粗非细，如五印度时俗之言是；二、唯细非粗，如法护、宝云、奘师、义净洞解声明音律，用中天细语典言而译者是；三、亦粗亦细，如梵本中语涉粗细者是。”⁴³在这里，疑赞宁所说的“粗言”和“五印度时俗之言”系指梵文俗语（Prakrit），特别指巴利语（Pali）而言；“细语典言”则为梵文雅语（Sanskrit）；而梵本中语涉粗细者或即指上述梵语的混用。

赞宁指出的胡梵有别、梵语典俗有别、佛经累经重译等现象，已为近代研究佛典翻译和文化交流的学者的工作所证实。例如，季羨林先生

41 赞宁《宋高僧传》卷三末《论曰》，《大正藏》第50册，第723页下栏。

42 同上，第723页下栏。

43 同上，第724页上栏。

深入细致地研究了早期汉文译者用“来”母韵翻译梵文顶音 (t,d) 的现象,证实汉文译者用“来”母字翻译梵文顶音是同梵文俗语中出现的 t>d>l>l 的现象分不开的。而这种汉语译经中的对音现象存在于隋代之前,证明前期汉译佛经原本大半不是梵文雅语,而是梵文俗语或混合梵语⁴⁴。这种顶音与“来”母字交替现象也存在于于阗语等西域古代语言之中⁴⁵。种种迹象表明,早期佛经也有的转译自中亚民族语言。这一现象可以进而扩大用于研究《宝积》、《华严》等大乘的大品佛经的形成过程。这类经典的流行及制作地点,现在只能从经典所使用的俗话和带有俗语语尾的语言上去推定⁴⁶。

这样,在玄奘《大唐西域记》、7世纪前半期成书的玄应《一切经音义》(《众经音义》)、788—810年成书的慧琳《一切经音义》等典籍中,人们常常看到“旧言××,讹也”,“旧言××,讹略也”的注记,这些注记正好表明讹者、讹略者原出自梵文俗语或中亚语言。自东汉迄于隋,著名译经大师多籍出安息(Parthia,如安世高、安玄,安世高即安清,多半来自与贵霜王国毗邻的 Margiana 地区)⁴⁷、月氏(如支娄迦讖即支讖、支曜、支亮、支谦)、康国(当是粟特,如康孟详、康巨)乃至龟兹(如鸠摩罗什)、于阗等地。这些译经蕃僧,特别是早期译经蕃僧,对汉语不甚了了,另一方面,担任笔受的汉僧又在语学教理等方面都不

44 季羨林《论梵文 t,d 的音译》,收于《中印文化关系史论文集》,北京:三联书店,1982年,第341页。

45 哈密屯(J. Hamilton)《10世纪于阗人所写突厥语中的不稳定的鼻音》(Nasales instables en Turc Khotanais du X^e Siècle),《伦敦大学亚非研究院学报》(BSOAS)第40卷第3期,1977年,第520—521页;同作者《10世纪仲云部考》(Le Pays des Tchong-yun, Čungul ou Cumuda au X^e Siècle),《亚洲学报》(JA),1977年,第365页。

46 吕澂《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社,1979年,第88—89页。

47 马松(M. E. Массон)《1962年土库曼科学院南土库曼考古学综合考察队工作报告摘要》(Из Работ Южно-Туркменистанской комплексной экспедиции АН ТССР в 1962 году),《土库曼加盟共和国科学院通讯》(Известия АН ТССР)社会科学版,1963年,第3期,第57页。黎特文斯基(B. A. Litvinsky)《中亚佛教史概论》(Outline History of Buddhism in Central Asia),刊于恰托帕吉阿雅(D. Chattopadhyaya)编《苏联的贵霜研究》(Kushan Studies in U.S.S.R),加尔各答,1970年,第68页。

娴熟，这样，在双方分工合作，分别担任口授与笔录的过程，听言揣意，讹谬殆难避免。因此，早期中国人士理解佛教，无论就语言说，还是就教义说，都存在着障碍。我们不妨说，早期传来东土的佛教并不是面目全同于印度的佛教，而是流行于西域的佛教，或经过西域中介而为汉人揣摩、体会的佛教。不仅如此，我们还可以进一步推断，即便当时流行于西域的佛教，也不是纯粹印度的面貌。

隋朝以后，中国求法高僧从印度本土取得的梵夹原本日渐增多，因此出现了另外一种倾向：彦琮、玄奘、道宣等人一切务求以梵文雅语为准，而将源出于梵文俗语或中亚语言的某些译法统通视为讹略。彦琮甚至主张，译经大师，一开始即应教授汉地佛学徒学习梵字，那样的话，则“人人共解，省翻译之劳；代代咸明，除疑网之失”⁴⁸。彦琮之意，美则美矣，但是使人人具有通晓原著的本领，即便放到今天，也恐怕难以做到。

然而，赞宁列举的上述现象却是人们了解东西文化汇聚与相互融合的绝佳的例证。我们即以上文已然引及的“和尚”一词为例，今天和尚作为僧人的通称，已经家喻户晓，谁也再想不到此词来源于古代边疆于阗和疏勒。

成书于7世纪前半期的玄应的《一切经音义》记载说：

邬波柁耶 (Upādhyāya)，旧言和尚，或言和闍，皆讹也。此云亲教，亦云近诵，以弟子年小，不离于师，常逐常近，受经而诵也。⁴⁹

邬波柁耶……此云亲教……亦云近诵，以弟子年小，不离于师，常近受经而诵也。旧云和上，或云和闍，皆于阗等诸国讹也。⁵⁰

48 道宣《续高僧传》卷二《彦琮传》，《大正藏》第50册，第438页下栏。

49 玄应《一切经音义》卷二一，同治八年武林张氏翻刻武进庄圻刊本，叶五上。

50 玄应《一切经音义》卷二三，叶二上。

这里的“和阗”应当就是义净（635—713年）在《南海寄归内法传》中记载的“乌社”：“邬波驮那，言和尚者非也，西方泛唤博士，皆名乌社，斯非典语。若依梵布经律之文，咸云邬波驮那，译为亲教师。北方诸国皆唤和社，致令传译习彼讹音。”⁵¹

值得注意的是，从印度归国、于788年前后回到安西的悟空也说，安西地区把邬波陀耶称为和尚。伯希和认为，这可能是于阗等地区和尚一语的推广⁵²。上引宋释赞宁的意见是，疏勒作“鹞社”，于阗作“和尚”。“和尚”之为于阗译语，在南宋初1143年成书的法云《翻译名义集》中也得到了印证⁵³。看来，和尚、和阗、乌社、鹞社等译都出自塔里木盆地西部地区，于阗的“和尚”、“和阗”，伯希和认为可拟音作**vaġhā*，疏勒的“乌社”、“鹞社”可拟音作**uġġhā*，由此可以推知，这些译音或者出于梵文俗语的 *uvaġhāa*⁵⁴，或者出于梵文雅语 *upādhyāya* 一词的当地读法。在于阗语中，*upa-*→*va-*，*-d-*→*-ġ-*是经常见到的语音现象，这也就是赞宁所说的经由胡国而夹带胡语的重译情况。

另一例证是“浮屠”与“佛”这一佛教最基本的术语的译法问题。季羨林先生对此有过绵密的考察。证实初期汉译佛典大半不是直接译自梵文或巴利文，因此“佛”字不是梵语 *Buddha* 的对音，而是出自中亚和新疆一带今已不存在了的古代语言中表示“佛”的单词的对音⁵⁵。季先生指出，梵语的 *Buddha*，到了龟兹文（即乙种吐火罗文）中变成 *pūd* 或 *pud*，到了焉耆文（即甲种吐火罗文）中变成了 *pāt*，而汉文译经中的“佛”字就是从这一类西域语言的该词译过来的⁵⁶。季先生的意见之正确，也为中亚和

51 义净《南海寄归内法传》卷三，《大正藏》第54册，第222页上栏。

52 伯希和《马可波罗注释》第1册，第213页。

53 法云《翻译名义集》卷一，《大正藏》第54册，第1074页上栏。

54 伯希和《马可波罗注释》第1卷，第213—214页。

55 季羨林《浮屠与佛》，《中印文化关系史论文集》，第323—336页。

56 同上，第329页。

新疆的其他古代语言所证实。在粟特语中，“佛”的名词作 *pwty = but*，形容词作 *pwt'n'k*⁵⁷，在伊朗语中作 *but*⁵⁸，在回鹘语中作 *put*⁵⁹。因此，在早期译经过程中，只要是经过西域中介，“佛”一词的译法就不采取梵语 *Buddha* 的对音成为“佛陀”，而是采取西域语言的 *put*、*but* 等的对音成为“佛”。这样，汉译佛经中的“佛”的译法，在年代上后于“佛陀”而出现，实际上并不像人们通常想当然地以为的那样，即“佛”字无非是“佛陀”的省略词。这种看法是把事情过分简单化了，没有意识到“佛”一词的译法还体现着佛教在西域的经历。在华梵不相畅通的情况下，东土借助于西域居间，实属一种必然。由此看来，术语、名词等的译法尚且如此曲折，难道佛教的教义不是也会在西域经过某种加工、或者它的内容被增添某些地方的货色而后传来中国吗？

实际情况确系如此。文化的交流既反映在某些术语、名词的不同译法上，也反映在远比某些术语、名词的异译更为复杂的意识形态的相互影响上。在这里，人们需要考虑诸多民族都有各自的贡献。

仍以佛典为例。华严初译固然出自印度的佛驮跋陀罗，然而汉地译本乃支法领得自于阗者。三百年后，则天武后以华严处会未备，复发使访经，目的地仍是于阗，并随经请来了于阗高僧实叉难陀等人。考唐代译经事业中，有于阗出身的著名僧人提云般若、实叉难陀、释智严（于阗国王子，俗名尉迟乐）、尸罗达摩等多人参与。仅仅以上四位译出的佛典即达三十一部百三十卷，而其中与华严有关者为九部九十六卷⁶⁰。

57 戈迭欧(Ed. Gauthiot)《佛教和摩尼教的几个术语》(Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens),《亚洲学报》(JA),1911年,7—8月号,第55页。贝利《伊朗语中的“佛”字》(The word “But” in Iranian),《伦敦大学东方学院学报》(BSOAS)第6卷,1930—1931年,第279页。

58 贝利《伊朗语中的“佛”字》,第279页。斯米尔诺娃(O. И. Смирнова)《穆斯林到来以前中亚各种信仰的地位》(Места Домусульманских Культур в Средней Азии),《东方国家与民族》(Страны и Народы Востока)第10辑,莫斯科,1971年,第91、103页。

59 缪勒(F. W. K. Müller)《回鹘语杂考》(Uigurica I),《(柏林)普鲁士科学院论文集》(ABAW),1908年,第11页。贝利《伊朗语中的“佛”字》,第280页。

60 北村高《论于阗出身的译经僧和华严经》,中国中世史研究会编《中国中世史研究·六朝隋唐の社会と文化》,东京:东海大学出版会,1970年,第89页。

在佛像方面，汉地盛行的华严主尊毗卢遮那（Vairocana，卢舍那），溯其源流，亦当出自于阆，这有于阆很早以来即存在着体现大千世界的毗卢遮那的很多造像为证⁶¹。有鉴于此，人们应当考虑，唐代早期流行的华严信仰中，有不少于阆人的贡献。

与华严部的情况相似，大集部的形成也与于阆有关。烈维（S. Lévi）指出，大集部的《日藏经》、《月藏经》中涉及疏勒、于阆、龟兹等地的内容，显然混入了当地的教义成分⁶²。《月藏经》列举于阆的八位守护神，无疑混入了地方的神祇⁶³。敦煌写卷伯希和编号 P.2139 号是吐蕃统治敦煌时期三藏法师法成（'Gos Chos-grub）所译的《释迦牟尼如来像法灭尽之记》⁶⁴，讲的是于阆一位阿罗汉的预言（“授记”、“悬记”）。此文有三个相同的敦煌藏文写卷可资比较⁶⁵。文中有关各族部众入侵的记述，实际是 8 世纪中叶以来于阆等地实际经历的历史状况的反映。

看来，于阆是加工佛典、解说佛典的人才辈出的地方。于阆文现存最长写卷《赞巴斯塔书》（Zambasta 倩人代写之赞佛长诗，今存约 207 叶）⁶⁶、于阆王尉迟输罗（Viśa Śura，967—977 年）赞助完成的《佛本生赞》（*Jātakastava*，阇陀伽赞，共 39 叶）⁶⁷，都是当地加工的新作，而非另有原本的译品。

61 威廉斯夫人（J. Williams）《于阆绘画中的神像学》（*The Iconography of Khotanese Painting*），《东方与西方》（*East and West*）新辑第 23 卷第 1—2 期，1973 年。有关毗卢遮那佛，见第 117—124 页及图 1—22。

62 烈维《汉文有关印度的记载》（*Notes chinoises sur l'Inde*），《法国远东学院学报》（*BEFFO*）第 2—5 卷，1902—1905 年。参看冯承钧译《大藏方等部之西域佛教史料》，《西域南海史地考证译丛九编》，北京：中华书局，1958 年，第 160—234 页。

63 冯承钧译《大藏方等部之西域佛教史料》，《西域南海史地考证译丛九编》，第 182 页。

64 伯希和、羽田亨《敦煌遗书》影印本第 1 集。

65 托玛斯（F. W. Thomas）《有关西域的藏文文献和文书》（*Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkesian*）第 1 卷，伦敦，1935 年，第 41、49—50、73 页。

66 恩默瑞克（R. E. Emmerick）《赞巴斯塔书：一部赞佛教的于阆文诗》（*The Book of Zambasta. A Khotanese poem on Buddhism*），牛津大学出版社，1968 年。

67 德莱斯顿（M. J. Dresden）转写译注《佛本生赞》（*The Jātakastava or "Praise of the Buddha's former birth"*），费城，1955 年。

汉地佛教一直深受于阗等地的影响，于阗等地创造的内容必然传至中原，自不待言。然而，文化交流是双向的，否则不成其为交流。在这方面，人们也看到内地影响及于于阗的情况。伯希和编号敦煌写 P.3513 号文书第 59 叶背面第 1 行至第 72 叶背面第 2 行所写的晚期于阗文《金光明经》(*Suvarṇaprabhāsottamasūtra*) 不同于早期于阗文《金光明经》的抄本，它不能和梵语原本一一对勘，反而和唐释义净在 703 年译出的《金光明最胜王经》以及相应的藏译本相似⁶⁸。考虑到敦煌出土的汉文《金光明最胜王经》数量甚多，唐末五代时期敦煌与于阗来往极为密切，人们不能不认为，在唐代，中原佛教也反过来影响到于阗。

德国考察队在本世纪初在吐鲁番地区获得的粟特语历书残纸，是体现多种系统的文明之混合的另一典型例证⁶⁹。据缪勒研究⁷⁰，这一历书在每日之下都注上了粟特（昭武九姓）、汉和突厥三种称谓，即每日先标以相当粟特语的七曜日的名称，而后标以甲乙丙丁等汉地通用的十干的粟特对音，而后标以鼠牛虎兔等十二属相的粟特语对应词。此外，每隔二日，还用朱笔记上汉地木火土金水五行的粟特译文。以十二生肖标志日期，这是突厥以及后来蒙古等草原游牧民族的习惯做法。因此，这件历书体现着多种文明的汇聚。文书的确切年代不易确定，但总与回鹘人于 840 年以后移居吐鲁番地区有关。这一历书的编制多半出于摩尼教僧侣之手，因为他们使用粟特文字，并在回鹘信徒中活动。现存于巴黎国家图书馆东方写本部之敦煌藏文写卷伯希和编号 P.2192 号文书是一份用藏文字母书写的回鹘语佛教教义问答书⁷¹；据说，伦敦也有一两件藏

68 恩默瑞克《于阗文献指南》(*A Guide to the Literature of Khotan*), 东京, 1977 年, 第 34 页。

69 羽田亨《西域文明史概论》, 第 175—182 页及第 21 图。

70 缪勒《汉文三藏中的所谓“波斯”历法》(*Die “Persische” Kalenderausdrücke in Chinesischen Tripitaka*), 《普鲁士王家科学院会议纪要》(*SPAW*), 1907 年, 第 458—465 页。

71 伯希和《藏文字母书写的回鹘语佛教文书》, 《亚洲学报》(*JA*), 1921 年, 第 135—136 页; 斯帕尼昂 (A. Spanien), 今枝由郎合编《法国国立图书馆藏藏文文书选》(*Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*) II, 巴黎, 1979 年, 图版第 608, 又第 32 页; 茂埃 (S. Maue), 罗尔伯恩 (K. Röhrborn) 合撰《古突厥语的藏文字母佛教教义书 I》(*Ein “buddhistischer Katechismus”*)

文字母写的回鹘语敦煌文书⁷²，这些同是多种文明混合的佳例。

根据以上叙述的片面情况，可以说，文化的交流实际上是各个民族在各种形式的交往中互相影响，并分别作出各自贡献的过程。交流过程是相关民族各自发挥特长进行共同创造的过程，这是当时文化交流的特征之二。

三

在隋唐时期，是不是中原与西域的文化交流酣畅无阻，互通有无，一无滞碍了呢？看来情况并不尽然。西域很早就流行戏剧，可是戏剧似乎就没有像百戏杂伎、音乐舞蹈那样很早传入中原。

1911年，德国出版了吕岱斯（H. Lüders）校刊的三部梵语戏剧的残破贝叶写本，名《佛教戏剧残本》⁷³。三部梵语戏剧的写本均发现于我国新疆，被清末德国派往新疆的考察队携往德国。其中一个剧本幸而存在跋文：“金眼之子马鸣著舍利弗世俗剧”，剧凡九幕。这位马鸣就是大约活动在公元2世纪的那位著名佛教论师。另一剧本残缺过甚，剧中人物只标旦、生、丑、歹而不具角色名姓。第三个剧本登场的角色都是佛家抽象概念的化身，即“觉”、“定”、“称”。三剧都是宣传佛教的作品⁷⁴。

与德国人拿走梵语戏剧写本之同时，德国考察队还在新疆找到了甲

（续上页）in alttürkischer Sprache und Tibetischer Schrift, Teil I), 《德国东方学会杂志》(ZDMG) 第134卷, 1984年, 第286—313页; 森安孝夫《藏文字母书写的回鹘语佛教教理问答(Pt.1292号文书)研究》,《大阪大学文学部纪要》第25卷, 1985年, 第1—85页。

72 克劳森(G. Clauson)《突厥语和蒙古语研究》(*Turkish and Mongolian Studies*), 伦敦, 1962年, 第96—100页。

73 吕岱斯《佛教戏剧残本》(*Bruchstücke Buddhistischer Dramen*), 柏林, 1911年。

74 金克木《概念的人物化——介绍古代印度的一种戏剧类型》,《外国戏剧》1980年第3期; 又收入《印度文化论集》, 北京: 中国社会科学出版社, 1983年, 第157—174页。对三剧的扼要介绍见第158—159页。

种吐火罗文（焉耆文）的《弥勒会见记》剧本的断简残篇。这些残本收在西额和西额林刊布的《吐火罗文残卷》⁷⁵。这批残文据称分属同一个剧目的几个抄本。据德国学者陶玛斯（W. Thomas）的研究，这些吐火罗文残卷写成于公元6至8世纪之间⁷⁶，时间晚于上述梵文戏剧数百年。

1974年冬，新疆维吾尔自治区焉耆县七个星（锡克沁）千佛洞北大寺的一个灰坑内出土了甲种吐火罗文（焉耆文）的文书残卷，共44叶，两面抄写，共88面。经季羨林先生解读，这批文书的第一叶（76YQ11.1/2）上标明“在〔圣〕月整理好的《弥勒会见记剧本》中，名叫《婆（波离的婆罗门举行布施大会）》的第一幕终”，由此证实这批文书仍是《弥勒会见记剧本》⁷⁷。

大约晚于吐火罗文剧本二三百年，在9至11世纪（个别学者认为可早至8世纪中叶），西域出现了回鹘文的《弥勒会见记》剧本。较早发现的回鹘文剧本残本也被德国人带往德国⁷⁸。1959年，在新疆维吾尔自治区哈密县脱米尔底出土了同一剧目写本，计293叶，两面抄写，共586面。剧本长达27幕。据剧本每幕之后的跋文，可知回鹘剧本是一位名叫圣月的菩萨大师从梵语制成甲种吐火罗文（焉耆文），再由一名叫智护的大师译为回鹘语的⁷⁹。

75 西额（E. Sieg）、西额林（Siegling）《吐火罗文残卷》（*Tocharische Sprachreste*），柏林—莱比锡，1921年。译文见西额《吐火罗译文》第1卷（*Übersetzungen aus dem Tocharishchen I*），《普鲁士科学院论文集》（*APAW*），1914年；《吐火罗译文》第2卷，《德国科学院论文集》（*ADAW*），1952年。

76 季羨林《谈新疆博物馆藏吐火罗文A〈弥勒会见记剧本〉》，《文物》1983年第1期，第44页。

77 参看上注引季羨林先生文，并见同作者以下诸文：《吐火罗文A中的三十二相》，《民族语文》1982年第4期，第6—19页；《新博本吐火罗语A（焉耆语）〈弥勒会见记剧本〉四页译释》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑，北京：北京大学出版社，1983年，第43—70页。

78 葛玛丽（A. von Gabain）《弥勒会见经：一部佛教昆婆娑论经典的古突厥语本》（*Maitrisimit. Die alttürkische Version eines Werkes der buddhische Vaibhāsika-Schule*）第1卷，威斯巴登，1957年；同作者及哈特曼（R. Hartmann）第2卷，柏林，1961年。

79 耿世民《古代维吾尔语佛教原始剧本〈弥勒会见记〉（哈密写本）研究》，《文史》第12辑，1981年；李经纬《哈密本回鹘文〈弥勒三弥底经〉初探》，《喀什师范学院学报》1982年第1期；同作者《哈密本回鹘文〈弥勒三弥底经〉第二卷研究》，《民族语文研究论文集》；同作者《哈密本回鹘文〈弥勒三弥底经〉第三卷研究》，《中亚学刊》第1辑，北京：中华书局，1983年。

由此可见，在伊斯兰教传入新疆之前，西域是有宣传佛教教义、特别是有大量宣传弥勒信仰的剧本流传的。除此之外，文献还有西域寺院搬演戏剧的记载。藏文《于阗国悬记》(*Li yul lung bstan pa*) 有一则生动的记述⁸⁰。于阗王尉迟达磨(*Vijaya Dharma*) 与兄不合，兄弟互不见面，乃兄求助于一位梵僧，梵僧代为祈求神祇说：“为了使两位不会面的皇室兄弟和解，最好使三十三天显身于空中，并在于阗演出戏剧(*nātaka*)，戏剧表演如来释迦牟尼还在菩萨阶段时如何完成艰巨的善行，施舍全身，施舍全家，等等。”于是三十三天众神和四方大王纷纷来到于阗名为 *Sang-tir* 之地。当众神演出了如来佛怎样诸多行善时，尉迟达磨王曾命令居民不得单独前往观剧。但是，天乐齐鸣，人们不禁相约而往。当国王询及侍卫何在时，大臣们据实以禀。最后，国王也身不由己，终于去了 *Sang-tir* 寺附近。两兄弟因受感动而言归于好，携手进入寺内礼拜。诸神和众龙王演出了戏剧。“直至今日，每年秋季第一个月份的初七、初八两天的中午，都搬演如来广行善事的戏剧，延续不绝。”⁸¹

寺院唱戏，这使人想起了北宋真宗大中祥符(1008—1016 年) 年间钱易的有关记载。钱易曾说，唐代“长安戏场多集于慈恩，小者在青龙，其次荐福、永寿。尼讲盛于保唐”⁸²。按保唐寺原名菩提寺，会昌六年(846 年) 始改名保唐，故钱氏所述，当属于宣宗大中(847—859 年) 以后事⁸³。

此外，981 年(宋太宗太平兴国六年)，王延德奉派出使高昌。高昌师子王避暑北庭(今吉木萨尔破城子)，延德至该地晋见，受到了张乐饮宴，“为优戏，至暮”的款待⁸⁴，这也是西域唱戏的证明。

80 恩默瑞克《有关于阗的藏文文献》(*Tibetan Texts concerning Khotan*), 伦敦: 牛津大学出版社, 1967 年, 第 41—45 页。

81 同上, 第 45 页。

82 钱易《南部新书》戊, 《学津讨原》第十七集。

83 向达《唐代俗讲考》, 《唐代长安与西域文明》, 北京: 三联书店, 1957 年, 第 299 页。

84 《宋史》卷四九〇《外国传》六“高昌国”条, 北京: 中华书局, 标点本, 1977 年, 第 14113 页。同一记载还见于《文献通考》卷三三六《四裔考》十三“车师前后王”条, 王明清《挥麈前录》卷四。

基于上述事实，可以判定，西域存在戏剧脚本和流行演戏是早于中原地区的，特别是相对于中原出现戏剧要素完备的南戏而言，西域戏剧的发育可能为时更早。当然，也有些学者（例如最先刊布吐火罗文《弥勒会见记》写本的西额、西额林）对西域出土的上述写本是否真是戏剧脚本持保留态度，因为尽管这些出土写本的跋文明明标出 *nātaka*（剧），但内容与形式和人们习见的剧本太不一样了，以至于人们不能不对其为剧本的性质产生满腹疑团。美国学者温特（W. Winter）认为吐火罗文《弥勒会见记》是剧本，他列举的证据是：吐火罗文的跋文明明确标出 *nātaka*（剧），此其一；剧本中有某些舞台表演指示和个别角色的名字，此其二；正文散韵相间，特别是直接对话往往采取韵文形式，动词使用现在时态，而叙事则多改用散文，动词使用完成体过去时态，此其三；最后，剧中某些韵文之旁还标有曲名或调名；温特认为标出 *Yuk*（马）、*Yäl*（羚羊）的字样，可能是表示舞蹈的名称⁸⁵。季羨林先生也肯定吐火罗文《弥勒会见记》为剧本，指出剧本的每幕之后都标出 *nipāta* 一词，此词借自梵语，它的含义是“幕”，这是清楚无疑的⁸⁶。此外，在回鹘文《弥勒会见记剧本》中，每幕开头用红笔写出演出的场地⁸⁷。看来，随着资料的增多和人们研究的深入，上述写本的性质应是剧本殆已不成为问题。

这样便产生了一个问题，在隋唐时期，宣传佛教的各种艺术形式，如雕塑、绘画、音乐、舞蹈等无一不随佛教的盛行而流传于中原地区，配以梵呗的讲经、配以经变画的变文等文学体裁也随之得到发展。在这种背景下，唯独不见中原吸取印度和西域流行的戏剧这种艺术形式，或者从中得到某种启示而发展出来自身的戏剧体裁，令人殊感诧异。是西

85 温特《“吐火罗文”剧的某些侧面：形式和技巧》(Some Aspects of “Tocharian” Drama: Form and Techniques), 《美国东方学会会刊》(JAOS) 第 75 卷第 1 期, 1955 年, 第 26—35 页。

86 季羨林《谈新疆博物馆藏吐火罗文 A〈弥勒会见记剧本〉》, 《文物》1983 年第 1 期, 第 43 页。

87 耿世民《古代维吾尔语佛教原始剧本〈弥勒会见记〉(哈密写本)研究》, 《文史》第 12 辑, 第 214、219—220 页。

域的戏剧根本没有传入中原吗？可是，西域有舍利弗世俗剧，中原是有舍利弗曲的，西域戏剧以弥勒为主要角色，中原是盛行弥勒信仰的。会不会当时中原存在某种类似于西域的戏剧的文艺体裁已然失传，或者至今尚未被人们所认识呢？不管怎样，戏剧作为文学和艺术相结合的体裁，是向群众宣传佛教最有效的武器，然而从 2 世纪流传马鸣的剧本以来，直到 11 世纪存在大量回鹘文《弥勒会见记剧本》，在如此长的时间内戏剧流传的西域却未对中原产生可以觉察到的影响，是颇难解释的现象。这不能不令人进而思考是什么因素决定着文化交流中的取舍问题。固然，这个问题已超出了本文的范围，但交流不等于全盘接受而是有所拣选乃至舍弃，此为我们考察本课题观察到的特点之三。

上文粗浅地叙述了隋唐时期中原与西域文化交流的某些情况。当时，隋唐王朝通过西域而和印度、伊朗、大食、拜占庭等文明国度以及相邻的突厥等游牧民族建立的强大汗国保持着往来和联系。这样，西域便成为多种文化汇聚的地区。本文限于篇幅，不可能充分论述隋唐王朝通过西域而和这些国度与汗国的文化交流情况。然而，毫无疑问，隋唐王朝通过西域而从这些地区吸收了文化营养，从而有助于隋唐王朝创造出灿烂的文明。

本文也没有对述及的现象作出理论的分析。每一种文化都是具体的、实在的、各有特色的，是各个民族适应一定的自然环境、继承一定的历史传统、生活在一定社会制度下创造出来的。当体现不同文化的代表人物相互接触的时候，彼此必然自觉不自觉地互相借鉴，按照自身的需求进行有选择的吸收，因此各种文化在相互接触过程中必然产生多种多样的相互作用，既有选择、吸收、融合，也有拒绝、排斥、扬弃。仔细分析起来，文化的交流是一个内容复杂的过程。国外近年有人研究“涵化”（acculturation）问题，即想跳出过去宗主国对殖民地强制同化的窠

曰，系统地“研究不同文化接触之后产生的互相影响的种种现象”⁸⁸。今天，对于我们从事四个现代化事业的人们来说，研究历史上中国人民如何使固有传统与外来文化的相应成分相接榫的经验，不仅富有科学旨趣，无疑也具有重大的现实意义。

（原载《北京大学学报》1985年第4期，第1—13页；收入《西域史地丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1995年，第281—310页。）

附记：关于吐火罗文《弥勒会见记》的近年刊本和研究概况，见 *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum (China)*. Transliterated, translated and annotated by Ji Xianlin, in collaboration with Werner Winter and Georges-Jean Pinault, Berlin-New York, Mouton de Gruyter (Trends in Linguistics. Studies and Monographs 113), 1998, 392 pages, 88 planches de photographies; Georges-Jean Pinault, “Restitution du *Maitreyasamiti-Nāṭaka* en Tokharien A: Bilan provisoire et recherches complémentaires sur l’acte XXVI”, *Tokharian and Indo-European Studies*, 8, 1999, 189-240; Kumamoto Hiroshi, *The Maitreya-samiti and Khotanese*. http://www.genpo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya_Paris.pdf. 此为东京大学熊本裕教授2002年12月13日在巴黎的报告。

88 瓦施忒勒 (N. Wachtel)《论涵化》(L'acculturation),《历史的处理——新问题》(*Faire de l'histoire, Nouveaux Problèmes*), 巴黎, 1974年, 第2—4页。

唐代的豹猎

——文化传播的一个实例

2000年5—7月，陕西省考古研究所对西安市北郊大明宫乡的北周安伽（卒于北周静帝大象元年/公元579年）墓进行了抢救性的发掘，出土了令世人瞩目的珍贵文物——浅浮雕贴金彩绘围屏石榻。《考古与文物》2000年第6期刊登了该墓的发掘简报《西安北郊北周安伽墓发掘简报》，介绍了该墓的墓葬结构、发掘情况和部分出土文物。大约同时，陕西省考古研究所的另一份发掘简报《西安发现的北周安伽墓》以及韩伟先生的论文《北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见》一道发表于《文物》2001年第1期，向中外学术界着重介绍了出土的文物，并对石榻围屏的十二幅浅浮雕贴金彩绘作了深入的研究。在这批宝贵的彩绘中，石榻左、右侧屏上的狩猎图¹，提供了值得进一步深入研究的形象资料。

在同一期《文物》上，山西省考古研究所发表了《太原隋代虞弘墓清理简报》，虞弘下葬于隋文帝开皇十二年（592年），其中椁壁浮雕有多幅射猎图，描绘人兽之间或兽兽之间激烈格斗的场面。墓主的出身和一生的活动与内陆亚洲有关，因而人们可以联想这些射猎场面有的或许反映西亚或中亚的传说或神话故事。浮雕写实而且传神，其中的助猎动物的头型特别值得注意，其中三只不带颈圈的犬和六只带颈圈的犬，头

1 《西安发现的北周安伽墓》，《文物》2001年第1期，第13页图16，第14页图17，第22页图30。

型颇近似西亚的灰狗或灰灵狗（阿拉伯语 al-salūqī / السلوقي، 源于也门方言古城名 saluq，今英语中的 Greyhound）类猎犬。在椁壁浮雕之四的下方有一只奔跑中的动物²，长着不分叉的长角，可能是鹿，也可能是摹写西亚的巨角野山羊（وعل / wa‘l）之类动物。

安伽墓和虞弘墓中的狩猎图以及其他浮雕中的动物形象有着丰富的中外文化交流的内涵，不禁使人们联想到唐代盛期留下的许多可以作为中外文化交流见证的宝贵文物。对比两个时期形象资料之同异，也使我们更加了解盛唐增添的内容。

1997年12月7日，在美国伯克利加州大学举行的中亚丝绸之路研究近况国际学术讨论会上，在古都西安从事考古文物工作三十多年的韩保全先生作了题为《西域文明对唐代贵族生活的影响》的精彩学术报告，报告提供了见证唐代中外文化交流的丰富实例。会后，承蒙韩先生以所著《唐金乡县主墓彩绘陶俑》³一书惠赠。在这本书中，有韩先生的论文《从金乡县主墓出土陶俑看西域文明对唐代贵族生活之影响》，文后有154幅彩色图片，展示了金乡县主墓葬中出土的大部分陶俑。金乡县主（652—722年）是唐高祖李渊的孙女，是以骄纵不法著称的滕王李元婴的女儿。唐朝的制度规定，“王之女封县主，视正二品”⁴，金乡县主的封号正符合她的身份。这些陶俑图片包括文官俑、武官俑、各种姿态的男女侍从俑、演奏各种乐器的歌舞俑、敲击鼓吹的仪仗俑、表演各种绝技的杂技俑等，从多方面展现了唐代贵族生活的场景。皇帝的孙女死后葬仪具有如此规模，唐代贵族群体生活的豪华可以想见一斑。

值得注意的是金乡县主墓出土的一系列狩猎陶俑，其中有两件彩绘骑马“抱犬”狩猎男胡俑，两件彩绘骑马“架鹰”狩猎男胡俑，一件彩

2 《太原隋代虞弘墓清理简报》，《文物》2001年第1期，第36页图18，第40页图24。

3 韩保全《唐金乡县主墓彩绘陶俑》，西安：陕西旅游出版社，1997年。

4 《大唐六典》卷二，广池千九郎训点、内田智雄订补本，西安：三秦出版社，1991年影印1973年刊本，第41页上左栏。

绘骑马“带豹”狩猎男胡俑⁵（图1），一件彩绘骑马“带猓狸”狩猎女俑⁶（图2）。这些狩猎陶俑显示，猎师所携带的“犬”、“鹰”、“豹”、“猓狸”等动物，都是经过训练用来辅助狩猎的动物。

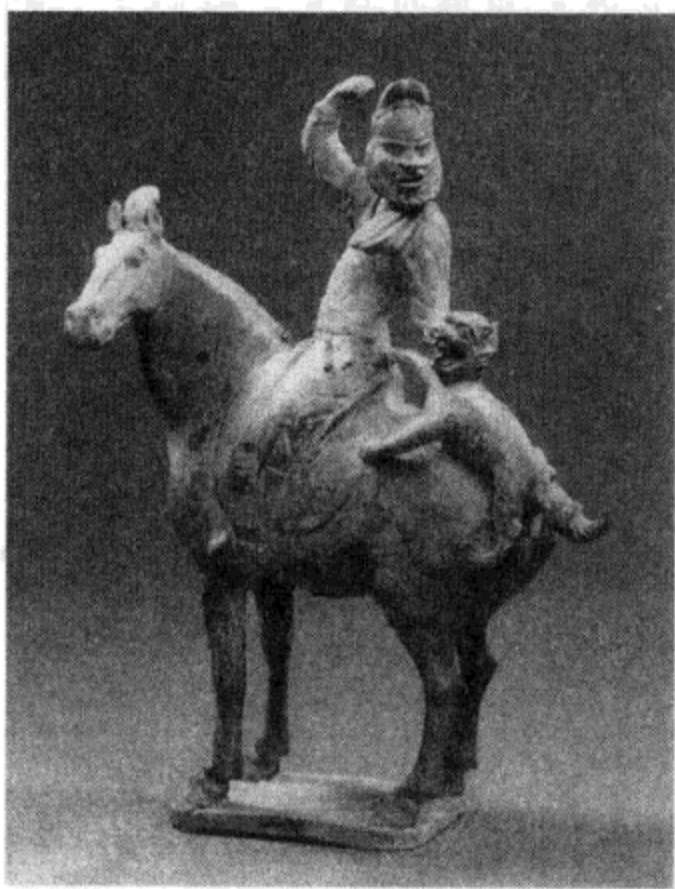
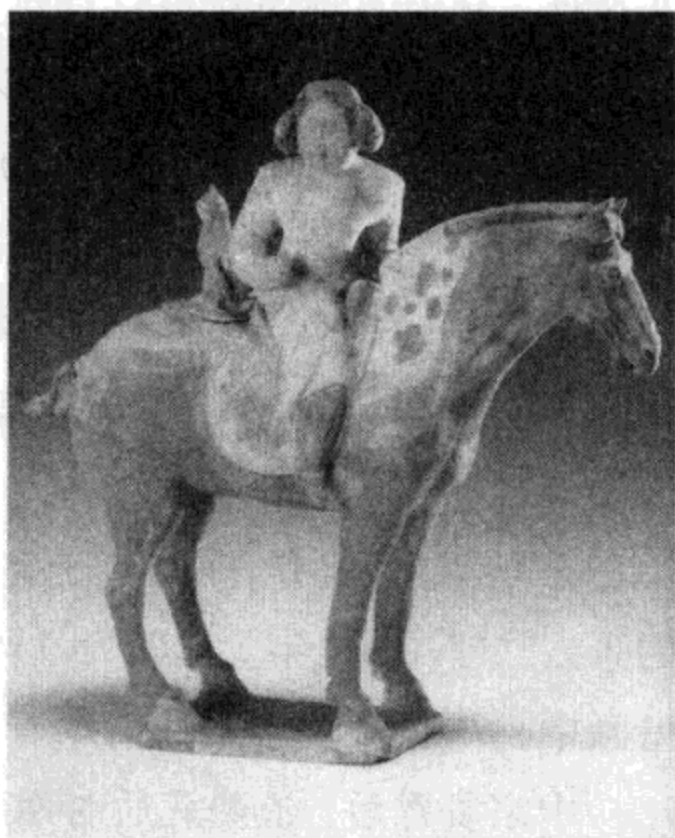
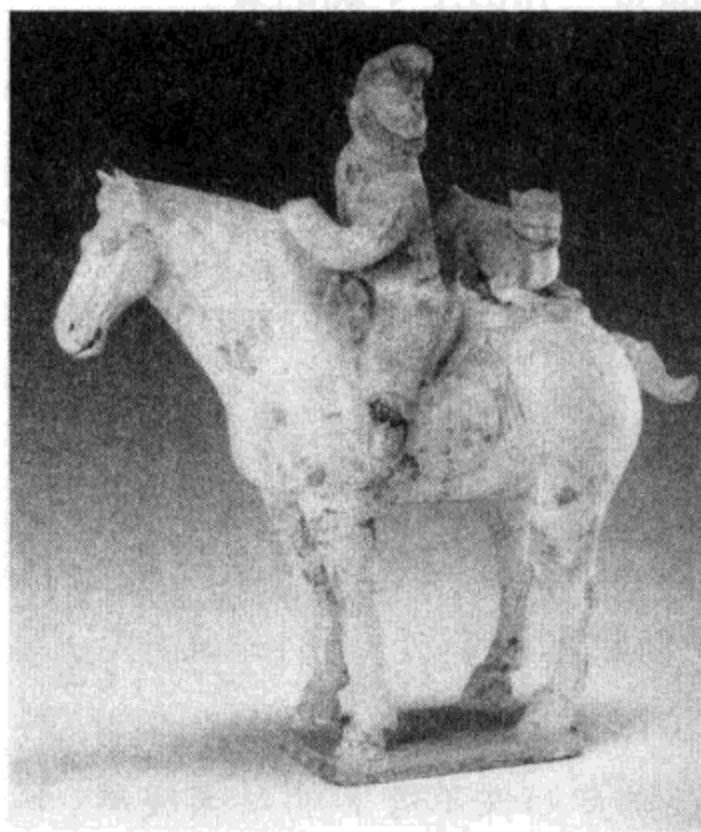


图1 唐金乡县主墓出土彩绘骑马带豹狩猎胡俑（左上）

图2 唐金乡县主墓出土彩绘骑马带猓狸狩猎女俑（右上）

图3 唐永泰公主墓出土彩绘骑马带豹狩猎胡俑（左下）

5 韩保全《唐金乡县主墓彩绘陶俑》，第54—56页，彩图89—92。

6 同上，第52—53页，彩图86—88。

本文将着重探讨上述彩绘陶俑中的骑马“带豹”狩猎男胡俑和彩绘骑马“带猓猓”狩猎女俑。与安伽墓和虞弘墓的彩绘狩猎图相比，它们反映出唐代贵族狩猎有了“豹猎”和“猓猓猎”的方式。而且，两者并非孤证，还有其他类例可以对此作出证明，其中关于豹的有：

其一，1960年于陕西乾县乾陵乡发掘的迁窆于唐中宗神龙二年（706年）的永泰公主李仙蕙（684—701年）墓中的一件彩色骑马胡俑，一头猎豹正向胡俑坐骑的臀部上跳蹿，回归它的坐鞞（图3）。

其二，1971年于乾县乾陵乡发掘的迁窆于中宗神龙二年的唐代懿德太子李重润（682—701年）墓壁画中，驯豹师旁有猎豹并行的场面（图4）。

至于猓猓，同是1971年于乾县乾陵乡发掘的迁窆于中宗神龙二年、因景云二年（711年）追赠为章怀太子而重葬的李贤（654—684年）墓壁画中，一位骑士坐骑后蹲踞着猓猓（图5）。

中宗复辟后，追赠武后时期因逆旨拂意而诛无缘罪的皇族成员，陪陵重葬。李重润被追赠为太子，按唐初以来几度修礼规格，壁画上有豹僮为他驯养猎豹的场面易于理解；永泰公主本为郡主，中宗复位后追赠这位爱女为公主，特恩号其墓为陵⁷，葬仪比照陵寝规格也有猎豹胡俑，同样可以得到合理的解释。而金乡县主只不过是皇帝的孙女，以视正二品而也有胡人为她伺候猎豹，似乎表明驯豹在当时的贵族中已相当普及。

看来，就像唐朝贵族热衷于打马球（Polo球）一样，在狩猎中，除了使用传统的鹰猎、犬猎之外，豹猎和猓猓猎亦为宫廷贵族所酷爱。种种迹象表明，若不是豹猎和猓猓猎成为时髦风尚，贵族男女醉心于此，相应的表现不会在追赠的太子和公主的随葬陶俑和墓室壁画中占如此重要的位置。

7 《旧唐书》卷八六《懿德太子重润传》，北京：中华书局，1975年，第2835页；《资治通鉴》卷二〇八，北京：中华书局，1956年，第6613页。



图4 唐懿德太子重润墓壁画中的驯豹图（左）

图5 唐章怀太子李贤墓壁画中的骑马带獐狝狩猎图（下）



细加追索，这种风尚由来有自。在古代的西亚北非，在中世纪的伊斯兰世界，在宫廷和王公贵族豪华铺张的生活中，主要的消遣是狩猎、跑马和掷骰，其后又有马球、斗鸡等。使用驯兽（阿拉伯文 *dārī*，复数 *dawārī*；*sayūd*，复数 *suyud*）骑马追猎（*tard*，*mutārada*，*tirād*）正是诸多狩猎（*sayd*）方式中广泛流行的方式，而豹猎和猓猓猎又是追猎中最富于刺激性、使贵族男女陷于狂热的两种。唐代作为一个当时的国际性的帝国，豹猎和猓猓猎的传来，与马球、胡旋舞等一样，是风靡一时的外来胡风的组成部分。安伽墓和虞弘墓的狩猎图更让我们认识到，主要由于粟特人的引介，西亚狩猎的诸多方式，从北周以来不断传入中原。

以下根据文物和文献对中原与西亚交往的这一侧面略作考察。囿于文献，有关豹猎的叙述略为充分，对猓猓猎只能间或涉及。

唐代金乡公主墓的彩绘骑马“带豹”男胡俑座后的圆形褥垫上戴颈圈的猎豹，懿德太子李重润墓的壁画中的驯豹图，永泰公主墓中的猎豹俑，不禁使人们联想到域外的同类形象：（1）在唐代之前二千年，埃及底比斯（Thebes）约公元前15世纪的Rekhmere墓出土的外族进贡图，法老Thothmes三世（约公元前1501—前1477年）和古埃及第十八王朝Meryra墓中绘画都有相似的猎豹形象（图6.1、6.2、6.3）；（2）公元10世纪末11世纪初埃及法蒂玛朝（Fātimid, 909—1171年）一具瓷杯上有豹师和他的奇塔豹像（图7）；（3）你沙不儿（Nīshāpūr）出土的萨曼王朝（Sāmānids, 819—999年）的一件素底多彩碗上，有猎豹蹿上马座鞞图像（图8）；（4）1232年摩苏尔（Mosul/Mūsul）派（Mūṣulī/Mawṣilī School）的匠人Shuja' ibn Man'ah手制黄铜水注上的多幅镶嵌图之一为骑士图，骑士的马的后座蹲踞着一头猎豹（图9）；（5）此外，人们也联想到，在花拉子模出土的11或12世纪铜镜上的带狗架鹰骑士座后也有蹲坐着的猎兽，不过，由于后者形象模糊，它可能是猎豹，也可能是猓猓（图10.1、10.2）；（6）这种骑士座后蹲坐着猎豹或牵有猎豹伴行、猎豹袭击野物的图像还大量见于16世纪印度莫卧儿王朝（Moghul/Mughal, 1526—

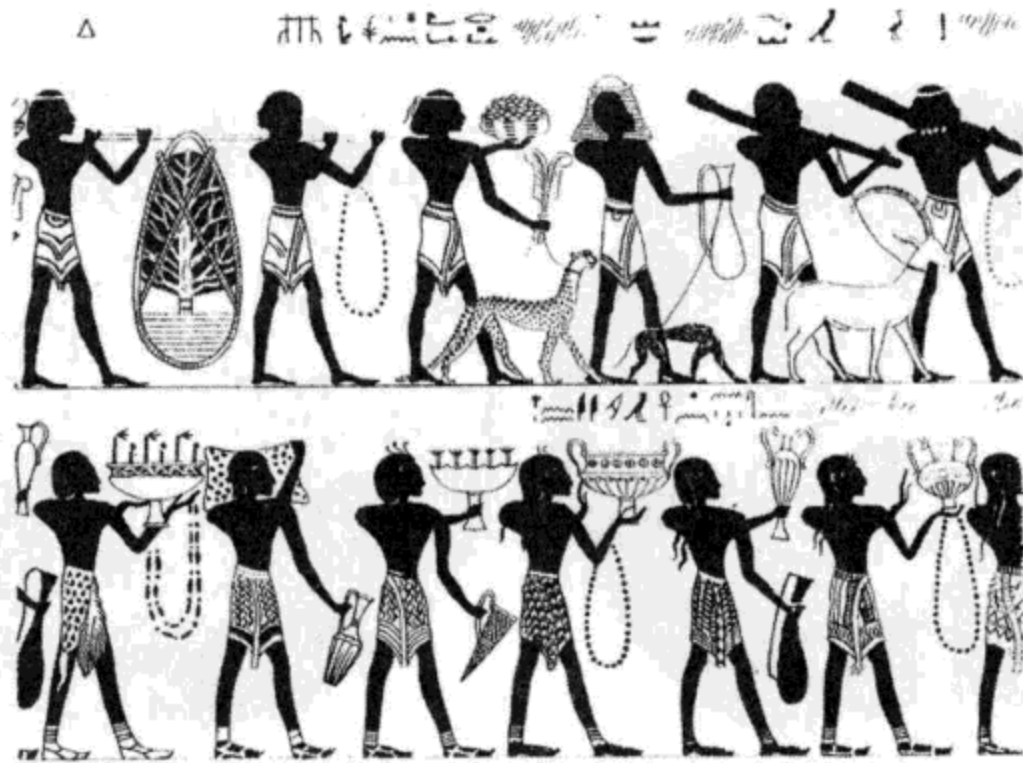


图 6.1 公元前 15 世纪埃及底比斯 Rekhmere 墓的外族进贡图（局部）*



图 6.2 贡献给法老 Thothmes 三世（约公元前 1501—前 1477）的奇塔豹**



图 6.3 Tell-el-Amama 出土古埃及第十八王朝 Meryra 墓(约公元前 1450 年)之南方纳贡图***

* 英国博物馆藏 M.S.29817 号，转引自 J.G.Wilkinson 著，S. Birch 增订补正三卷本《古代埃及人的风俗习惯》（*The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*），第 I 卷，伦敦，J. Murray 书店，1978 年，38 页之对页。

** 转引自 F.E.Zeuner 著《家畜史》（*A History of Domesticated Animals*），伦敦，Hutchinson 书店，1963 年，第 419 页。

*** 出处同图 6.1，见该书之图 20: 3。



图7 10世纪末11世纪初埃及法蒂玛朝瓷杯*



图8 你沙不儿出土萨曼王朝素底多彩碗**



图9 水注镶嵌**

* 希腊雅典 Benaki 博物馆藏，转引自《开罗的法蒂玛朝珍品》(*Trésors Fatimides du Caire*) [展览目录]，巴黎，阿拉伯世界研究所，1998年，第115页。

** 伊朗德黑兰博物馆藏，转引自 C.F.Dury 《伊斯兰艺术》(*Art of Islam*)，纽约，H.N.Abrams 店，1970年，第60页。

*** 转引自 C.F.Dury 上揭书，第117页。

1857年)的阿克巴大帝(Akbar, 1542—1605年)的《阿克巴事纪》(*Akbar Nāma*)一书多种版本中的插图(图 11.1、11.2)。以上拣选的若干实物图像表明,人们使用猎豹的时间悠久,长达三千年以上,地域辽阔,遍及东北非洲、西亚、中亚、印度。

据《新唐书》卷二二一下《西域传》下东安国条记载:“开元十四年(726年),其王笃萨波提(*twy'sp'δ'k)遣其弟阿悉烂达拂耽发黎来朝,纳马豹。”⁸又,同书同卷史国条:“开元十五年(727年),君阿忽必多(γwrpt)献舞女、文豹。”⁹以上两条史文,又见于《册府元龟》卷九七一。根据《册府元龟》卷九七一《外臣部·朝贡》四以及《唐会要》卷九九等所记资料,唐代九姓胡、天竺、大食等在玄宗开元、天宝时期进贡猎豹的情况如下¹⁰:

开元八年(720年)	南天竺献豹等。
开元十四年(726年)二月	安国献雌雄豹各一。
开元十四年(726年)五月	安国献马豹。
开元十四年(726年)十一月	康国献豹。
开元十五年(727年)五月	康国献胡旋女子及豹。
开元十五年(727年)五月	史国献胡旋女子及豹。
开元十五年(727年)七月	史国王阿忽必多遣使献胡旋女子及豹。
开元十七年(729年)正月	米国献胡旋女子三人及豹、狮子各一。
天宝六载(747年)五月	大食国王遣使献豹六,波斯国王遣使献豹四。
天宝十载(751年)二月	宁远国(Farghāna)奉化王献马二十二匹及豹、天狗各一。

8 《新唐书》卷二二一下《西域传》下,北京:中华书局,1975年,第6245页。

9 同上书,第6248页。

10 《宋本册府元龟》卷九七一《外臣部·朝贡》四,北京:中华书局,1989年影印南宋蜀刻本,第3848页下左栏—第3850页上右栏,第3852页下左栏,第3835页上左栏。



图 10.1 10—12 世纪架鹰、携猎豹、猎犬骑士铜镜*



图 10.2 马里 (Merv) 出土 12 世纪粗陶上的携猎豹或猞猁骑士纹**



图 11.1 16 世纪晚期《阿克巴事纪》写本中的插图***



图 11.2 阿克巴豹猎图

* 花刺子模出土，转引自 Ю.П.Маньков 《花刺子模出土猎兽青铜镜》，《中亚民族学与考古学》(Этнография и Археология Средней Азии)，莫斯科，1979 年。

** 转引自 Л.Е.Ремпель 《时代的链索·中亚传统艺术中的恒久形象和流动题材》(Цеть Времен)，塔什干，Гуляма 文学艺术出版社，1987 年，第 148 页。

*** 伦敦 Victoria 和 Albert 亲王博物馆藏，右上角骑士身后马上蹲踞着猎豹。转引自 J. Clutton-Brock 《早期驯化动物》(Domesticated animals from early times)，Austin 和伦敦，1981 年，插图 18.2。

比较《新唐书》卷二二一下和《册府元龟》卷九七一的开元十五年史国同条史文，一作“文豹”，一径作“豹”，可见《册府元龟》诸条所记之豹，可以理解其所指为文豹。至于上文开元十四年安国所献“马豹”一名可有异读，既可以理解为驮在上面的文豹，也可以读作马、豹，分指两物。文豹之得名，或因其皮毛的花纹，或因其性格的温良，详见下文。

长期以来，学者们更多地注意西域诸国向唐朝进贡狮子、马、骆驼等动物的记载，对豹只是间或涉及。1963年，薛爱华(Edward H. Schafer)的《撒马尔干的金桃——唐朝的舶来品研究》一书问世，书中提到猎豹，明确标出这是亚洲产奇塔豹(cheetah)¹¹。1993年，日本山阳学园短期大学的藤井纯夫先生在《论〈册府元龟·外臣部朝贡篇〉所见西域诸国贡献的动物——豹》一文中，详细地论证了这种列入贡品的豹就是西亚各国狩猎所使用的一种驯兽，即名叫奇塔(cheetah)的一种豹子¹²。我们现在把中亚献纳物品中的豹定名为文豹，而文豹应当就是使用于狩猎的奇塔豹，当无大谬。这也可以解释名为奇塔的文豹为什么总是与胡旋女放到一起作为贡品的原因。

开元天宝之际是唐与大食两大强国的国力东西辉映的时代。天宝六载(747年)前后，正当大食国王第14代哈里发玛尔旺二世(Marwān II, 744—750年)在位。至于波斯国王遣使献豹，是时萨珊王朝(Sāsānid, 226—651年)已灭亡将及百年，疑是萨珊波斯灭后、不肯臣服大食的陀拔斯单(Tabaristān)王所遣¹³，或某些商贾冒充使节。玄宗时期残存下来的这些记载反映了部分情况，实际上，唐代太子、公主墓中的壁画和陶俑说明，猎豹的传入时间应比开元天宝时期为早。根据《新唐书·百

11 薛爱华《撒马尔干的金桃——唐朝的舶来品研究》(The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics), 伯克利: 加州大学出版社, 1963年, 第88页; 吴玉贵汉译本更名作: 谢弗《唐代的外来文明》, 北京: 中国社会科学出版社, 1995年, 第197页。

12 藤井纯夫《论〈册府元龟·外臣部朝贡篇〉所见西域诸国贡献的动物——豹》, *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, 第14卷, 1993年, 第143—167页。

13 《新唐书》二二一下, 第6259页。

官志》鸿胪寺条的记载，外国朝贺进贡，献马，由殿中省、太仆寺莅阅分拣；献药，由鸿胪寺验覆，少府监定价之高下：“鹰、鹞、狗、豹无估，则鸿胪定所报轻重。”¹⁴由此可见，经常贡物量不少。史载唐高宗永徽二年（651年），大食始遣使通唐，是年波斯王伊嗣侯死，萨珊王朝灭亡，王子俾路斯退据木鹿（Marv/Merv），波斯全境已基本落入大食帝国之手。显庆二年（657年），唐大破西突厥沙钵罗可汗阿史那贺鲁，唐朝势力到达石国（Chach，今Tashkend/塔什干）。显庆三年五月，唐徙安西都护府治于龟兹（今库车）。显庆四年九月，唐在石、米、史、大安、小安、曹、拔汗那、悒怛等国置羁縻州府。马、狮、文豹的东来，从形势判断，殆从7世纪50年代末开始。

这种用于狩猎的文豹是一种哺乳类野生猫科动物，学名为 *Acinoyx jubatus*，它的名字在英语中作 cheetah。cheetah 一名源出于乌尔都语或印地语的 cītā，后者又出于梵文的 citraka（斑，花斑），波斯语称之为肉孜（yūz），阿拉伯语称之为法赫德（fahd，复数为 fuhud，afhad）。由此可见，中亚地区人的名字中常见的肉孜或法赫德，应是来源于此字。奇塔豹分布在从俾路支以西到伊拉克、约旦的西亚地区，也见于阿拉伯半岛的汉志和北非撒哈拉大沙漠以南以北，但为数不多，主要产地是在北纬 25—35 度之间地中海以东干燥的草原和丛林地区。

奇塔豹身细腿长，皮毛呈黄褐色，带黑斑，从内眼角以下沿鼻梁两侧有黑纹连到口喙两端是它独特的面部特征，爪为不可回缩式爪。现代哺乳类动物学家根据它的头型、齿型、不可回缩式的爪型、跳跃式的速跑本能而把它归为灰狗或灰灵狗之一种。在古埃及，奇塔豹和灰狗或灰灵狗两者是最习见、最常用的猎兽。奇塔豹的两大特性是嗜睡和善跑。西亚地区的旅行家和作家从古典时代以来就观察到这种身躯瘦健的猫科动物终日沉沉酣睡的习性，它只在破晓和黄昏时刻出没猎食。因此，在今天的阿拉伯语中，形容人嗜睡，就以“比法赫德还能睡”（anwamu

14 《新唐书》卷四八《百官志》三，第1258页。

min fahd) 来表达。古代作家还注意到, 奇塔豹不像其他猫科猛兽靠猛扑, 而是以迅猛的追奔, 在短距离内以矫健的身手搏击、捕获蹄类动物和野兔充饥。奇塔豹是陆地上奔跑最迅速的动物, 它以跳跃的方式奔跑, 每跳跃一次, 跨越幅度达 5 米以上, 相当于人类运动员三级跳的距离。它的爆发力可以在 3 秒钟之内从静止状态加速到每小时 110 公里, 它的奔跑速度, 在 500 米以下的距离内, 可达到每小时 96—128 公里 (60—80 英里)。这就是说, 从理论上, 奇塔豹具有一小时左右从北京跑到天津的速度。但是, 这种动物只是爆发力强, 却缺少奔驰的耐久力, 所以瞪羚 (gazelle) 只要能够摆脱奇塔豹的最初的突袭和搏击, 在往后较量耐久力的追逐和逃逸中, 可以甩脱后面的奇塔豹。这时候, 奇塔豹只好无可奈何地停下来, 眼睁睁地望着口边的食物迅疾逸去。

草原地区的猎人们很早就发现奇塔豹性情温和。很多大型猫科动物 (如狮、虎等) 一见血腥, 凶猛的兽性就勃然爆发, 而奇塔豹已经没有了这种返祖习性。因而人们大约从很早就开始驯化奇塔豹。最早训练奇塔豹充当猎兽的应该是古埃及人, 古埃及人具有与大自然和兽类磨合的非凡能力。当然, 这种驯化也只能是部分地后天驯化, 对能否做到在家中繁殖奇塔豹, 以及家中繁殖的幼仔离开了母兽在大自然中的调教是否还具有捕猎本领, 学者之间一直有不同意见。古埃及的驯豹技术随后传入两河流域的亚述帝国, 即今叙利亚、伊拉克地区。在伊朗和印度地区, 人们对奇塔豹的驯养也应该起源很早。按照波斯的说法, 豹猎始于萨珊王库思老·阿努什旺 (Khusrau Anūshirwān, 531—579 年)。著名诗人费奥多西 (Firdawsī) 在他的史诗《列王纪》(Shāh Nāma) 中提到, 传说中的 Pishdādians 王朝的王子 Tahmūras 是驯服野兽的创始者。书中有两句诗这样写道: *Siyāh-gūsh o yūz dar miyān bargozīd/Bā cāra biāwūrdash az dasht o kūh*, 意为“他 (指王子 Tahmūras) 从它们 (指各种野兽) 选出了豺狼和奇塔豹, 他用巧计从旷野和山间取得它们”¹⁵。在阿拉伯文

15 转引自弗朗索瓦·威雷 (François Viré) 为《伊斯兰百科全书》第二版撰写的“文豹” (fahd) 条, 《伊斯兰百科全书》第 2 卷, 莱顿: E. J. Brill 书店, 1965 年, 第 740 页右栏。

献中，对于最早用奇塔豹狩猎的人有不同说法，一说是 5 世纪阿拉伯半岛的内志 (Najd) 的库拉伊勃·瓦伊勒 (Kulayb Wā'il)¹⁶，一说是 Basūs 之战的英雄 Kulayb ibn-Rabī'ah¹⁷。至于第一位使奇塔豹坐在马的后鞞上面的人，据说是倭马亚哈里发朝 (661—750 年，即《旧唐书》卷一九八《西戎传》大食国条之白衣大食) 哈里发穆阿维叶 (Mu'āwiyah) 的儿子雅吉德一世 (Yazīd I, 680—683 年)¹⁸，他是倭马亚朝的第二位哈里发，酷嗜鹰猎和豹猎，是穆斯林世界的首屈一指的大猎手，从此在伊斯兰世界中，奇塔豹成为猎者不可或缺的助手。

豹猎从倭马亚哈里发朝流行于阿拉伯世界。奇塔豹主要用于捕猎瞪羚 (ghazāl/gazelle)、羚羊 (mahāt/antelope)、野驴 (himār al-wahsh)、巨角野山羊 (wa'l)、野兔 (arnab) 乃至鸵鸟 (na'm)。此后，伊斯兰各王朝成批豢养奇塔豹的哈里发、苏丹、显贵的名字多得不胜枚举。阿拔斯哈里发朝 (750—1285 年，即我国史籍中的黑衣大食) 继倭马亚朝兴起之后，又从波斯将打马球引进阿拉伯世界。唐代豹猎和打马球在贵族中风靡一时，金乡县主墓出土的陶俑以及懿德太子李重润墓的壁画中既有驯豹形象，唐章怀太子李贤墓壁画中又有打马球图，可以断定这是受到了西亚的影响。从种种迹象推测，如狮子之来自碎叶，中国有文豹并用之于狩猎，应自 7 世纪 50 年代末起从中亚传来。在欧洲，豹猎似乎是经过十字军东征的引介才在 14 世纪传入西西里和意大利的王公宫廷，然后再传布到法国、德国、英国宫廷以及贵族阶层中的，时间上大大晚过文豹的东传。安史之乱 (755—763 年) 末期，肃宗宝应元年 (762 年) 建卯月诏，“停贡鹰、鹞、狗、豹”¹⁹。此后，吐蕃西进，9 世纪 40 年代，回鹘西迁，西域形势的变化阻断了文豹的来源。

在金乡县主墓中，我们还看到另有一具彩绘骑马带獐獬狩猎女俑。

16 上引弗朗索瓦·威雷撰“文豹”(fahd)条，第 738 页左栏。

17 希提 (Philip K. Hitti)《阿拉伯人史》(History of the Arabs)，第 10 版，伦敦，1970 年，第 228 页。

18 同上注。

19 《新唐书》卷六《肃宗本纪》，第 165 页。

女俑身后，在靠近猎马臀部的红色圆鞞上，蹲踞着一只生气虎虎的猓猓（*Lynx Caracal*），但这也有可能是一只与猓猓科属极为相近的林猫（阿拉伯语 *tufah/thufah*, *fufā/thufā*，学名作 *Felis Chaus*，英语 *Jungle Cat*），西亚也叫山猫或沼泽猓猓（*Marsh Lynx*）。猓猓和山猫在西亚经过训练都用于狩猎。猓猓亦称猓猓猓，也是哺乳纲猫科动物，学名 *Felis caracal*，体长 85—105 厘米，尾长 20—31 厘米。毛灰褐色，有时略带红色。体多黑斑，尾端黑色。辨认猓猓的主要特征是它的双耳直竖，耳尖各长一撮黑毛。而金乡县主墓出土的这具狩猎女俑所带的猓猓的耳朵上却缺少这撮黑色的丛毛，这也许是由于受到陶俑制作工艺的限制，也许是当年这具猓猓的耳端曾有毛丛，年深日久已经朽化的缘故。幸好章怀太子李贤墓中那幅表现四十多位骑马猎人集体打猎的壁画上画了一位猎师，在这位猎师身后的马背上，蹲踞着一只形象逼真的猓猓。幸赖当年绘制这幅壁画的画师的一丝不苟的写实精神，这只猓猓直竖的双耳上那两撮黑毛宛然俱在，可补金乡县主墓狩猎女俑所带的那只猓猓形象上的缺陷。

在我国，人们一提起猓猓，首先想到的是它的贵重的毛皮，却忘记了它在狩猎中曾经起过重要作用。金乡县主墓的带猓猓女俑的出土把我们带回历史上猓猓充当猎师重要助手的年代。在西亚，猓猓在不同地区名称繁多，在阿拉伯语中有 *anāq-al-ard*（意思是地下突然冒出来的坏蛋，详见下文）、*'unfut*、*ghundjul*、*qundjul*、*fundjul*、*hundjul*、*al-asad*、*shīb*、*bawwāq* 等十余种名称。在阿拉伯世界的汉志、非洲的苏丹和北非的某些地方还各有各的名称，兹不备举。在波斯语中，它的名字是 *siyah-gūsh*；在土耳其语中，它的名字是 *qaraqulaq*，都是黑耳朵的意思。在今天的英语中，*caracal* 即是从土耳其语中这种动物的名字演化而来。名称的繁多证明，猓猓在西亚、北非地区的狩猎中曾被广泛利用。

猓猓体重比奇塔豹轻，易于驮在马背后边；在饲养方面，不像饲养奇塔豹那样要求苛刻的条件。最重要的是，猓猓长年累月栖息在多岩石的丛林中，以鸟类和小型哺乳动物为食，练就了奇塔豹所不具备的另一

手绝技——即除了能够捕获毛皮兽之类的哺乳动物之外，还善于捕捉羽毛禽类，如鹤鹑、大鸨、雁、鹤等（详下）。

令人略感遗憾的是，唐代诸多墓葬的壁画和陶俑在表现狩猎场面时，似乎只有犬、鹰、文豹、猓猓登场，却缺少了西亚狩猎中经常使用的雪豹（Ferret）的形象，而雪豹在西亚是专门用来惊动和轰起隐身在林藪中的猎物，或使之扒掘獾窝、豪猪窝之用的。

不管怎样，今天人们通过李贤、李重润、永泰公主、金乡县主墓的壁画和彩绘陶俑同时看到文豹和猓猓在狩猎中的运用，这使我们得以重温唐代中西文化交流史中久已失落的篇章。

二

人们主要用奇塔豹来猎取野兔和瞪羚。在使用野外捕捉来的野生奇塔豹充当猎兽之前，首先要对它进行驯化和调教。将奇塔豹调教得稳稳坐在奔马臀部的座鞯上任马驰骋，捕到瞪羚之后仍然听从豹师命令，都是极其困难的工作，两者任何一项不成功，都会使豹师脸上无光²⁰。下文表明，在不远万里送到唐廷来的贵重动物的文豹身上，实际上凝聚着人、兽两者无数的痛苦和艰辛。

记载豹猎的文献主要是阿拉伯文献。根据法国学者弗朗索瓦·威雷（François Viré）的检索，在多种阿拉伯文的狩猎书中，时代较早的一种是 10 世纪的 *Kitāb al-Maṣāyid wa'l-matārid*，传说为诗人库沙吉姆（Kushādjim，卒于 961 或 971 年）所作。然而此书实际上是一部二手资料汇编，书中大段大段抄袭前人的记述，主要抄袭倭马亚哈里发朝作家的有关段落。威雷指出，此书中的奇塔豹章（*Bāb al-fahd*）是一部研

20 Al-Asadī fol. 146a, 转引自穆罕默德·伊本·芒格利（Muhammad Ibn al-Manglī）《论狩猎：本世界大人物们之与旷漠野兽的交往》（*De la chasse: Commerce des grands de ce monde avec les bêtes sauvages des déserts sans onde*），弗朗索瓦·威雷法译本，巴黎：Sindbad 书店，1984 年，第 267 页，注 104。

究奇塔豹的有用文献。稍晚，此书的这一章被逐字逐句的抄进哈桑·本·侯赛因（al-Ḥasan b. al-Ḥusayn?）的《鹰猎经》（*K. al-Bayzara*）之中，哈桑·本·侯赛因是法蒂玛朝（909—1171年，史亦称绿衣大食）哈里发阿齐兹·比拉赫（al-‘Azīz Billāh, 975—996年）的鹰师。另外，佚名作者的 *Bāb sayd al-fahd* 《猎豹章》记述了有趣的个人经验。歿于1188年的乌萨玛·本·蒙克兹（Usāma b. Munkidh）回忆了幼年时家中父亲豢养一只非常温驯的雌性奇塔豹的情况，这只奇塔豹平时与家中大批的家禽、家畜和睦相处；而一旦出猎，顿时表现出异常凶猛的本性²¹。

在所有记述兽猎的著作中，最重要的是穆罕默德·伊本·芒格利（Muḥammad Ibn al-Manglī）在1371—1372年完成一部作品。芒格利是埃及玛姆鲁克（Mamlūks, 1250—1517年）王朝的突厥裔奴隶出身的著名战将和猎师，为玛姆鲁克王朝苏丹玛力克·阿施拉夫·沙班（al-Malik al-Ashraf Sha’bān, 回历764—778年/公历1362—1377年）的近侍和重臣。阿拉伯帝国的哈里发和贵族普遍热衷于狩猎，在当时，狩猎不但是—种富于刺激性的娱乐，而且还是一种风尚，借此排场显示高贵身份，炫耀荣华富贵。除了娱乐和风尚因素之外，苏丹玛力克·阿施拉夫·沙班极其关心训练一支劲旅，以镇压境内的强藩和应付境外十字军的不时威胁。狩猎是练兵的重要途径，是综合训练耐力、坚韧、胆略、体能、技巧、战术的学校。毫无疑问，芒格利的这部著作归纳了他的长年积累的丰富经验，是阿拉伯文献中研究奇塔豹的最透彻的、最详尽的文献。在每一相当叙述段落之后，芒格利往往再引前人的有关记述作为参证或资料补充，经他引用的前人文献，有书名的达16种之多。这部狩猎专著幸而有唯一的一份写本流传于世，即现今珍藏在巴黎法国国家图书馆东方写本部的阿拉伯文写本2832号，标题作 *Uns al-mala’bi-wahsh al-falā*（《本世界大人物们之与旷漠野兽的交往》），凡53叶，叶23行。弗朗索瓦·威雷译为法文，法译本书名作《论狩猎：本世界

21 本段落所介绍的资料均引自弗朗索瓦·威雷撰“文豹”（fahd）条，第740页右栏。

大人物们之与旷漠野兽的交往》。此外，法国学者麦尔歇（L. Ch. E. Mercier）的著作《阿拉伯人的狩猎和运动》的第四章也讲到猎豹，取材于 15、16 世纪 al Ash‘ari（848/1444 年）和 al-Fākihī（歿于 948/1541 年）的阿拉伯文著作（即藏于巴黎国家图书馆之阿拉伯写本 2831 号和 2834 号），内容基本上是前人记述的复述²²。根据这一文献资料情况，本文以下即以弗朗索瓦·威雷译为法文的 14 世纪的芒格利的著作作为主要的原始材料，参照威雷译本注中引用的其他阿拉伯文献，对捕捉、豢养奇塔豹和猞猁的情况作一简述。芒格利书中记述奇塔豹的一节很长，记述猞猁的一节较短。限于篇幅，下文只作节译，凡是译文，前面都在括弧中标出弗朗索瓦·威雷法译本的页数，不再一一出注。全译和相应的阿拉伯语写本原件照片，笔者盼望稍晚另有机会发表。

为了捕得未来的猎豹，豹师需长年在野外，顶着骄阳，伺候、守候并选取不老不小、正值壮年的野豹。猎师一身三任，既是野外的伺候守候者，又是驯化者和猎技调教者。埃及的古拉部落（Banū Qurra），7、8 世纪侵入北非的阿拉伯大部落之一的苏莱姆部（Banū Sulaym），是夙以捕豹致富的专业户部落，因发售训练好的猎豹获利颇厚。

芒格利论述捕捉和驯服奇塔豹时写道：（威雷法译本第 92 页）“行家认为，一旦察觉奇塔豹的踪影，不宜立即向着它狂奔猛冲，而是应该慢慢地潜步跟踪。如果是一个人的话，那么跟踪时不宜驻足，以免豹的踪影从视野中消失。如果是两个人的话，那么两人应当各在一侧跟进，使豹即便从这一侧人的眼前消失，也逃不掉另一侧人的监视。这样一直跟踪，直到豹子卧倒又要入睡。人们一旦看到它欠伸长卧，就再向它靠拢，驱使它从瞌睡中起立，这样反复跟踪骚扰，直到它困乏至极。当它再次躺下要睡的时候，人们应当跑近它的身前，但是只要看到它还稍有气力，就先不要过分贴近。到第三个回合，人越逼越近，直到它索性伸

22 麦尔歇《阿拉伯人的狩猎和运动》（*La chasse et les sports chez les Arabes*），巴黎：M. Rivière 书店，1927 年。

直了身子侧卧，见人也不再动弹。这时候人们就知道它困乏已极，任人摆布了。于是人们快速捉豹，拿着事先（第 93 页）脱下来的一件长衫或大氅，做好一下子完全罩住它的脸部、让它什么也看不到的准备。人们行动的步子要快，静悄无声。人们戴着面具，不露面孔，透过面具上有意留出来的缝隙监视豹子。如果豹子总是酣睡不醒，戴着面具的人就跨向跟前，投下大氅盖住豹子的头部，并从后面全身压到豹子的背上，但是不要使它窒息。人用手臂钩住它的脖颈，但不要勒得过紧。更好是用上身右肋压着豹子不让它扬头，同时用右胯和大腿压着它的下身使它不能活动，然后用事先准备好的绳索迅速拴住它的脖颈。结扣不可打得太紧，但也不能松到使它能轻易退出它的头部。绳索的另一头拴到附近的什么固定物上。如果没有这类固定物，那就拴到已经罩盖住豹头的衣服上，使得豹子即使在没有人压着它的时候也不能逃跑。豹子一旦被这样制服，擒豹人就让助手分别拴住豹子的两条前肢和两条后肢，拴的部位是爪跖以上。因为绳索如果拴在腱部，豹子在挣扎时可能使腱部受伤，留下残疾，日后有无法用于追猎之虞。当豹腿照这样被捆定之后，再在地上插上两支木桩，一支用来固定捆绑着前肢的绳索，一支用来固定捆绑着后肢的绳索。然后，擒豹人置身豹前，在蒙着豹头的大氅之下用结实的皮条箍住豹嘴，以防人万一被咬。豹的前爪还被缠上破布，以好好保护它的利爪。”

奇塔豹的胆量看来很小，一旦被人制服，对人甚为畏惧，因此，在擒获豹子之后的多少天内，总是给豹子蒙着头或捂着眼。芒格利继续写道：（第 93—94 页）“在考虑搬运擒获的豹子之前，擒豹人应当设法拿给豹子一块干酪，因为豹子只要一嗅到干酪的香味，就立刻开始舔舐干酪。而这样一来，它就变得驯顺起来。然后擒豹人拿像拇指大小的一条肉块塞到豹子的口中，作为诱饵使它吞咽。每次重复喂食，擒豹人绝不能露出他的面孔，但是从这一天起，他可以把仍被捆绑着上肢、下肢的豹子的头从大氅下放出来。人只能戴着面具，从面具两边的缝隙中观察豹子。最好是豹子的头总是全部被蒙住，如此连续三

天，豹子只从他手中吃到喂给它的食物。但是，如果擒豹人判断经过这一段时间豹子仍然还很害怕看到他的面孔，那么，他在喂食时就还要继续佩戴面具。但是，他要不停地对围着豹子的人高声说话。”以上是在野外的情况。

豹被转移到豹师家后，仍然捆绑着固定在前后木桩之间，不过，此番按惯例给它套上紧身枷絆（*qimāt*），在他头下放上软草枕，身下加上睡觉的褥垫，铺上褥垫就是使它习惯未来马臀后座的预演。人不停地在它周围走来走去，豹师一直坐在它的身后。豹子每一扬头，豹师就把手中为他准备的干酪投到它的口中。

（第 94 页）“当豹师着手饲养豹子的时候，他挑选一个盆缘焊着一圈铁环的铜盆。他把手指伸进盛肉饲料的铜盆的一个铁环中，晃动着铜盆（使环铃叮当作响）。他要用心把生肉切成小块，非常缓慢地一块一块地投喂给它。”

（第 94—95 页）“豹子这样被钉在地面上五天之后，豹师拔去木桩，放松连着颈圈的皮带，使豹子能够抬起头来。七天之后，去掉用来固定绑缚着豹肩的绳索的木桩，使豹子可以挺起前胸。最后，第十天，去掉用来固定绑缚着前腿的绳索的木桩，换上结实的绊索拴上前腿，然后又去掉后腿木桩，绊上后腿。前后的绊索都很短，以防绊索绞缠住豹腿。”这时候，豹子终于可以站起身来。

伊斯兰作家强调，驯豹的过程和驯鹰一样（……*idjābat al-fahd ka idjābat al-bazī*……）。在这十天内，豹师要不停地以干酪为饵，诱使豹子改为白昼吃食，并且在喂食的时候摇响铜盆，发出呼声，促它就食。在这十夜内，豹师越来越勤地像熬鹰一样地熬豹，人们轮班守夜，不让它睡觉。据说（第 95 页）“这可以加快它的驯化”。（第 95 页）“只要它还吃食，即便看到它日见衰弱也不要紧，但是如果他拒绝吃食，那就要应该让它睡觉了，否则它就有无法复原的危险。”

为了使豹脱离野性，除了人不停地在它身边走动之外，还把它拴在

屋外，面对熙来攘往的街道，使它习惯人声嘈杂；有时让孩子们挑逗它；有时拴上皮带牵着它到市集上走走。

调教（ijaba）是从变化它的早、晚进食的生活习性开始的。（第 95—96 页）“起头很难，不要忘记你对付的是敌视你的一头野生畜类，你只要对它温柔、体贴、爱护才能赢得它的亲近。其次，要知道，调豹是仿照调鹰的方式。到豹对你有了信赖，不再害怕走到人前吃食的时候，应该一连三天站着向它供食，使它习惯于挺起前胸，仰头探向铜盆。这样做的时候，谨防用眼睛盯着豹脸，以免它受到惊吓。三天之后，豹师设置一个离地一肘半（一肘或称一腕尺=45.7 公分）的支架，上面安置一个不大的平台（dakka），铺上豹子现已习惯于在上面睡觉的褥垫。当豹师判断可以向豹子喂食的时候，他（给豹子换上一个结实的皮项圈，在项圈上有可以转动的小环，连接着牵索[maras]，他）坐在平台上，一手拉着牵索，另一手摇晃带环铃的食盆。当豹子攀上平台取食时，豹师转身背对着豹子，把预先切成小块的食物从肘下一块一块地投饲给豹子，让豹子在自己的右臂下一口一口地进食。就这样一成不变地响环喂食，一天重复若干次。次日，支架调高半肘。这样连续不断地调高支架喂食，豹子带着牵索，毫不勉强地蹿上相当于马的臀部的高度的平台。”然后，固定的支架改为从房梁上吊下来的活动台面，使豹习惯未来在马臀部上的颠动的情况。（第 96 页）“第七天，豹师牵来一匹特别老实驯顺的马，装上鞍鞯，马的臀部安放好豹子知道怎么坐上去的后垫（rifāda），要把豹子就坐的后垫部位全部蒙好，使豹子看不出是马的后部身躯。豹师先跨上鞍鞯，右手攥着牵豹索，把食盆放在背后的后垫上，一面摇盆作响，使豹子听到铁环声，一面不停地抖动牵豹索，直到他的学生蹿上后垫。”

芒格利书还有若干细节，记述如何培训豹子习惯于稳坐在走动中的马垫之上，威雷根据其他书作了补充。限于篇幅，此处从略。在豹子习惯了坐在马臀后座上把盆中的食物吃得精光的时候，人们开始除去豹腿上的绊索，让它练会从马上安全跳下。最后，在撤掉所有助手的情况下，（第 97

页)“豹师把豹子放在离马一百步的地方,然后呼叫豹子,使豹子跑来蹿上后座”。这样不停地以食为饵进行培训,直到豹子习惯于坐在奔驰的马的后座。(第97页)“到了这一步,豹师着手使它恢复它的追捕(kasīra)的本领。一开始,豹师设法给它一只个头小的瞪羚让它追捕。当豹子要捕捉的时候,师父应当直接走向它,当面柔和地对它讲话,直到它懂得了要捕捉就捕捉瞪羚的两只后腿。这时候,师父跨步在豹身之上,割断瞪羚的喉管,而不向豹子强行夺过它的猎物。”威雷根据其他记载补充说,当奇塔豹撂倒猎物的时候,豹师永远要跟进,割断猎物的喉管,用碗接血,供豹吸吮,换取从豹子口下拿走它猎获的兽体。豹师也不要忽略在豹子跃上马的后垫的时候,重新扣住豹子的颈圈,控制它不至于随意再冲向什么新的猎物。因为豹子猛扑上五六次,实际上已经精疲力竭,需要充分休息。(第103—104页)“一旦豹子和豹师达到了彼此相互信任,有待豹师最后圆满完成的培训工作就是教给豹子怎样别去袭击瞪羚的幼仔。我要就怎样训练得豹子只是追袭雄性瞪羚再说几句话(赞美真主,如果真主愿望如此)。当豹子逮住了一只雄性瞪羚,豹师就让它恣意地吃肉吃个足够。如果捉住的是一只雌性瞪羚或幼仔,就毫不客气地叫豹子放开。但是这时候如果需要喂它一些诱饵,那就只有在它放开猎物、跳上后垫时方才喂给。豹师每次都重复这一手法,由于豹子只能吃到雄性瞪羚肉,所以它也就只以雄性瞪羚肉为食,不想其他了。”

奇塔豹虽然聪明伶俐,但是毕竟不脱兽性。(第104页)“要是豹子染上对豹师生气、逃避豹师的坏毛病,你应该知道,这是它受到了伤害。它受到伤害的表现是,人走近它的跟前时,它就神经质地用它的两只前爪拼命地刨地。当人们确定看到豹子这样发作,除了更换豹师之外,别无良策。”

有时候豹子也讨厌它的座马,下地之后不愿意再跳到马上,这种情况也很难纠正。(第105页)“当豹子没有逮住猎物而折返的时候,它往往恼怒交加,愤怒无比,这时候,甚至有可能扑杀它的豹僮(师)。但

是，从本性上说，它很愿意与对它和善的人相亲相近。豹子被称为猛兽之中的狡猾惯窃。”

芒格利总结驯豹的要诀说：(第 106 页)“驯豹技巧的全部要诀在于：对豹温柔体贴，分份投食为饵，调教它上马有方，调教它随马驰骋有术。”

当猎豹被认为训练好了 (muhkam) 之后，第一种使用的方式是用于狩猎——这是多半只有君主和王公大臣才能采用的方式。猎人们从远距离侦查到猎物之后，轰出一只公羊或公鹿或野兔，也就是说在判断好猎物是雄性而非雌性时，猎人乘骑群起追赶，只在逼近猎物时放出豹子，由它扑杀猎物。

第二种是用于捕猎——这是最为惊心动魄因而最为人爱好的方式。捕捉活动全部由奇塔豹自己独立完成。猎师首先放开拴着豹子的牵索，把豹子放到地上，由豹子自己远距离侦查瞪羚。当侦查到猎物的时候，猎师向它做出一个手势，豹子就开始潜步靠近猎物，准备突袭。豹子非常谨慎，永远处在下风的位置，不使猎物嗅到它的气味。猎人们也都伪装起来，在不被猎物发觉的地方观看。豹子匍匐向前，利用地形的起伏，机敏地向猎物靠拢，稍有警讯，立即蜷缩蹲伏，寂然不动。这样一步步地时停时进，直到移近它可以发起突袭的距离。当奇塔豹出击时，其动作是猛扑上去撕咬，只消几秒钟就利索地完成扑杀猎物的过程。严格说来，王公们只是躲在一旁观猎，全部捕猎工作——从侦查到捕获，皆由奇塔豹独立完成，全部过程充满着高度的刺激性。

第三种使用的方式是通常的跟踪猎。猎人或领主找到兽群的足迹，静悄悄地跟踪，解开奇塔豹的牵索，纵之捕获猎物。豹子的迅疾矫健，往往在兽群惊散逃蹶之前，已经撂倒几头猎物。

芒格利在他的书中也谈到了猞猁猎，但是记述得很简单。他声明，猞猁猎主要流行于波斯、伊拉克和小亚细亚，他不熟悉这些地区，所作的探索只能非常肤浅。

(第 106—107 页) “这种动物在波斯语中叫 siyākūsh (= siyāh-gūsh),

意思是‘黑耳朵’。关于这种动物，有好多令人惊异的故事。由于它的毛色和地面的土色不分，因而阿拉伯人称它为‘anāq-al-ard’（地面上冒出来的坏蛋），人们讲了它的许多捕捉雁、鹤、鸨以及大型飞禽的独特的方法。当狮子跑来要来抢夺它的猎获物的时候，它甚至能够杀死狮子。它杀狮子的方法如下：当狮子向它扑来的时候，猓猓顺势滑向狮子前胸两肢之间，这是使狮子这种庞然大物不能抓住它的位置。它牢牢地钳住对手，使之无法脱身，然后既用它的前爪掐住、又用獠牙死咬狮子的喉咙，同时将它的身体贴紧狮身，后爪刺进狮子的皮内。在这种情况下，狮子甩掉它的袭击者的唯一办法是，如果近处有什么沼泽的话，赶紧跳入水中，淹没全身，只仰起吻端的鼻孔呼吸，舍此别无逃生之路。猓猓就是使用这样的办法杀死旷漠中与它争夺猎物的一切猛兽。”

（第 107 页）“从本性上说，猓猓由于身体较小而比奇塔豹凶猛，它能蹦到十肘（以一肘或一碗尺=45.7 公分计算，十肘为 4.57 公尺）以上。波斯、摩苏尔和拜占庭地区最常用猓猓狩猎，但是，以波斯人最善于调教猓猓。人们称它们为‘地上突然冒出来的坏蛋’，只是因为它蹿跳时简直就像从地面上弹射出来的一样，等到它的猎物看到它，已经落入它的利爪之中了。针对禽类逃避它时的冲天飞起的能力，它的弹跳一蹦可以高达二十肘（9 公尺），跨度四十肘（18 公尺）。”

芒格利的著作对我们说来的意义在于，它记述的事实有助于今天解读唐代有关豹猎和猓猓猎的陶俑和壁画，给这些陶俑和壁画注入了我们不熟悉的内容，赋予它们以时代气息。人们头脑中如果浮动着芒格利描述的栩栩如生的场面，静态的陶俑和壁画便不再默默无言，而是展现出来文豹的迅疾矫健、猓猓的蹿跳入云、猎者的狂热激动。

在中国，安史之乱以后，看来用于狩猎的文豹和猓猓断绝了来源。1206 年蒙古汗国兴起后，法国方济各会士鲁卜鲁乞（Guillaume de Rubruquis/William of Rubruck，约 1215—1270 年）在 1253 年东来，到达和林，见到大汗蒙哥。他在行纪中提到过猎豹和猓猓，但这些猎豹和猓猓

已非来自西亚，而是来自印度。鲁卜鲁乞说：“我也看到印度苏丹使节送来八头豹子和十头灰狗，（豹子）被教会坐在马的后座之上。”²³

1275年，马可波罗来到中国。他在行纪中两处提到忽必烈大汗有很多用来猎鹿的豹子和猞猁：“大汗至少每周一次去看他的鹰舍中的鹰隼。他常常骑行在他的有墙圈的禁苑中，身后在马的后座上带着一头或几头豹子。当他看中什么野物，他就放豹捕捉，豹子就会立刻捕住一头牡鹿、山羊或鹿仔。他拿捕来的野物喂他的鹰舍中的鹰隼，他以这种方式消遣自娱。”²⁴“你还可以知道，大汗有好多训练出来打猎的豹子，也有更多的训练好的打野物的猞猁。”²⁵

在印度，如上所述，直到16世纪，豹猎还见于阿布·法兹拉·伊本·穆巴拉克（Abūal-Fazl ibn Mubārak, 1551—1602年）撰写的印度莫卧儿帝国阿克巴大帝的《阿克巴事纪》（*Akbar Nāma*）及其第三编《阿克巴政典》（*Āḡīn-i Akbarī*）。据《阿克巴政典》第27章第3节有关豹猎和第28章有关豹子的食物供应与豹师俸料的记述，我们得以了解许多印度豹猎的细节²⁶。在印度，人们更主要是用浅陷阱（odī）捕豹，以防伤及豹腿。有一次，冬季发情期间，一头雌豹掉进陷阱，她的六只雄性伴侣割舍不下，相随跳入陷阱之中。驯豹已经形成一套制度。豹按等级每十头编为一组（misl 或 taraf），最上选的一组叫作哈沙

23 柔克义（W. W. Rockhill）《鲁卜鲁乞行纪》（*The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts, 1253-1255, with two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*），伦敦：Hakluyt Society, 1900年，第248页；并请参看考狄（H. Cordier）订补，玉尔（H. Yule）刊本《马可波罗行纪》（*The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the Kingdoms and Marvels of the East*）第1卷，伦敦：John Murray书店，1903年，第306页注。

24 慕阿德（A. Ch. Moule）与伯希和（P. Pelliot）合刊汇校本《马可波罗行纪》（*Marco Polo: The Description of the World*）第1卷，伦敦：Routledge书店，1938年，第75章，第185页；或考狄订补玉尔刊本《马可波罗行纪》第1卷，第61章，第299页。参见Ed. Hyams, *Animals in the Service of Man*, Philadelphia/New York: J. B. Lippincott书店，1972年，第53页。

25 慕阿德与伯希和合刊汇校本《马可波罗行纪》第1卷，第92章，第227页；或考狄订补玉尔刊本第1卷，第18章，第397页。

26 布洛克曼（H. Blochmann）译《阿克巴政典》（*Āḡīn-i Akbarī*）第1卷，加尔各答孟加拉亚洲学会（Asiatic Society of Bengal）刊印度丛书第62种，D. C. Phillott订正第2版，1927年，第296—299页。

(Khasa), 这三组和另外的两组豹子养在宫廷之内, 伺候哈沙一级的豹师达二百人。阿克巴大帝酷嗜豹猎。1572 年出征 Gujarat, 途经 Rajasthan, 他分派人员分多组携豹出猎, 自带随从另路出发。他解开豹索释放捕鹿的恰好是名叫 Citr Najan 的一头哈沙级豹 (cita-i khasa)。鹿夺命狂逃, 面对峡谷, 跃向空中达一矛半高, 跨过了 25 码宽的峡谷。Citr Najan 紧追不舍, 峡谷虽阔, 照样腾身而过, 将鹿扑在爪下。皇帝和随从目睹这一幕非常的演出, 不禁发出了惊愕的呼声。皇帝大喜之下, 提高豹子的品阶, 升它为豹子的首领。该豹出行, 前面特设鼓吹²⁷。阿克巴的皇苑中养豹多时达到一千头。他在位 46 年, 前后聚养的豹子共九千头²⁸。豹的食物供应分为八等, 一等豹每头每日得肉五塞尔斯 (sers), 以下按 1/2 或 1/4 塞尔斯递减, 直到第八等豹每头每日只得肉 $2\frac{3}{4}$ 塞尔斯。在早先, 每一头豹指派四人培训和照料; 后改为三人。相应的, 豹师的俸料每位从 30 卢比到 5 卢比不等。伺候和照料豹子的僮仆也分高低两级。每级之内又细分八阶, 工钱待遇不同。豹外出狩猎, 往往盛装。有时乘象, 豹子坐到象背上的一左一右的栏舆之内, 每栏一头, 豹脸朝外, 随时准备扑向猎物。豹子乘坐的这种栏舆有时也放置在骆驼、马、骡背上。此外, 豹子也用牛车或马车, 有时由双人抬在类似滑竿轿 (dooly) 上送往猎场²⁹。在莫卧儿帝国, 豹政由宫廷重臣掌管, 职责在于监督豹师, 查看豹子的装饰, 为内廷和豹苑及时补充新豹。王公大臣经常在猎豹身上押注进行豪赌, 这在豹猎的刺激性之外更增加了新的刺激。

由于使用豹猎的历史悠久, 地域广泛, 所以, 在西亚、中亚地区的以狩猎为题材的纹饰中, 豹纹意匠也不时出现在钱币 (图 12.1、12.2)、印章 (图 13)、壁毯、对兽纹锦、陶器贴饰 (图 14.1、14.2)、器皿纹

27 贝维里奇 (Beveridge) 译《阿克巴事纪》(Akbar Nāma), 拉合尔: Book Traders 重刊本, 第 2 卷, 1977 年, 第 539 页。

28 布洛克曼译《阿克巴政典》, 第 298 页及同页注 4。

29 同上, 第 297—298 页。



图 12.1 公元前 2 世纪 Agathocles (公元前 175—165) 所铸方型希腊—印度铜币*



图 12.2 公元前 1 世纪 Azes 一世 (公元前 90—公元前 40) 所铸印度月氏铜币*



图 13 盖在面包上作为标记的瓷章**



图 14.1 斯坦因在和田约特干 (Yotkan) 采集品***

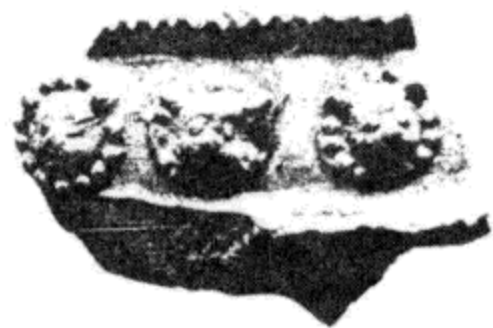


图 14.2 Mannerheim 新疆采集品****

* 原大, 转引自 F.E.Zeuner 著《家畜史》, 第 419 页, 著者自藏。

** 埃及出, 10—12 世纪, 德国柏林国家博物馆藏, 转引自 C.F.Dury 上揭书, 第 82 页。

*** 载 *Serindia*。

**** 载 A.M.Tallgren 刊 *The Mannerheim Archeological Collection from Eastern Turkestan*。



饰和首饰上面，表明当地人对豹的熟悉和喜爱。关于这个问题，由于交稿在即，本文不及论述，留待异日。

（原载荣新江编《唐研究》第7卷，北京大学出版社，2001年，第177—204页。）



唐代长安的波斯人和粟特人

——他们各方面的活动

今天,在日本唐代史学会的各位前辈和先进同行面前作这样一个演讲是我的莫大荣誉,请让我表示深深的感谢。

我发言的主题是:唐代长安的波斯人与粟特人。这个题目包括以下三部分内容:

- 一、近年某些墓葬发现和文物展出对研究我们的课题的帮助;
- 二、波斯移民与粟特移民在长安的活动举例;
- 三、唐代长安的波斯胡与昭武九姓胡的活动不同于此前时期的特点。

一、近年某些文物展出和墓葬发现对西来文化研究的促进

近年来,学术界研究波斯人与粟特人的浓厚兴趣在很大程度上是因为新近展出和出土了一批内涵丰富的与粟特胡有关的器物,其中值得特别提出的有:

贵国滋贺县 Miho 美术馆展出了一具加彩雕屏石榻,榻座上有雕屏十一扇(图1);

1999年山西太原晋源区王郭村隋代虞(鱼)弘墓(592年)出土了仿木结构彩绘石椁¹(图2.1、2.2);

1 山西省考古研究所、太原市晋源文物旅游局《太原隋代虞弘墓清理简报》,《文物》2001年第1期。

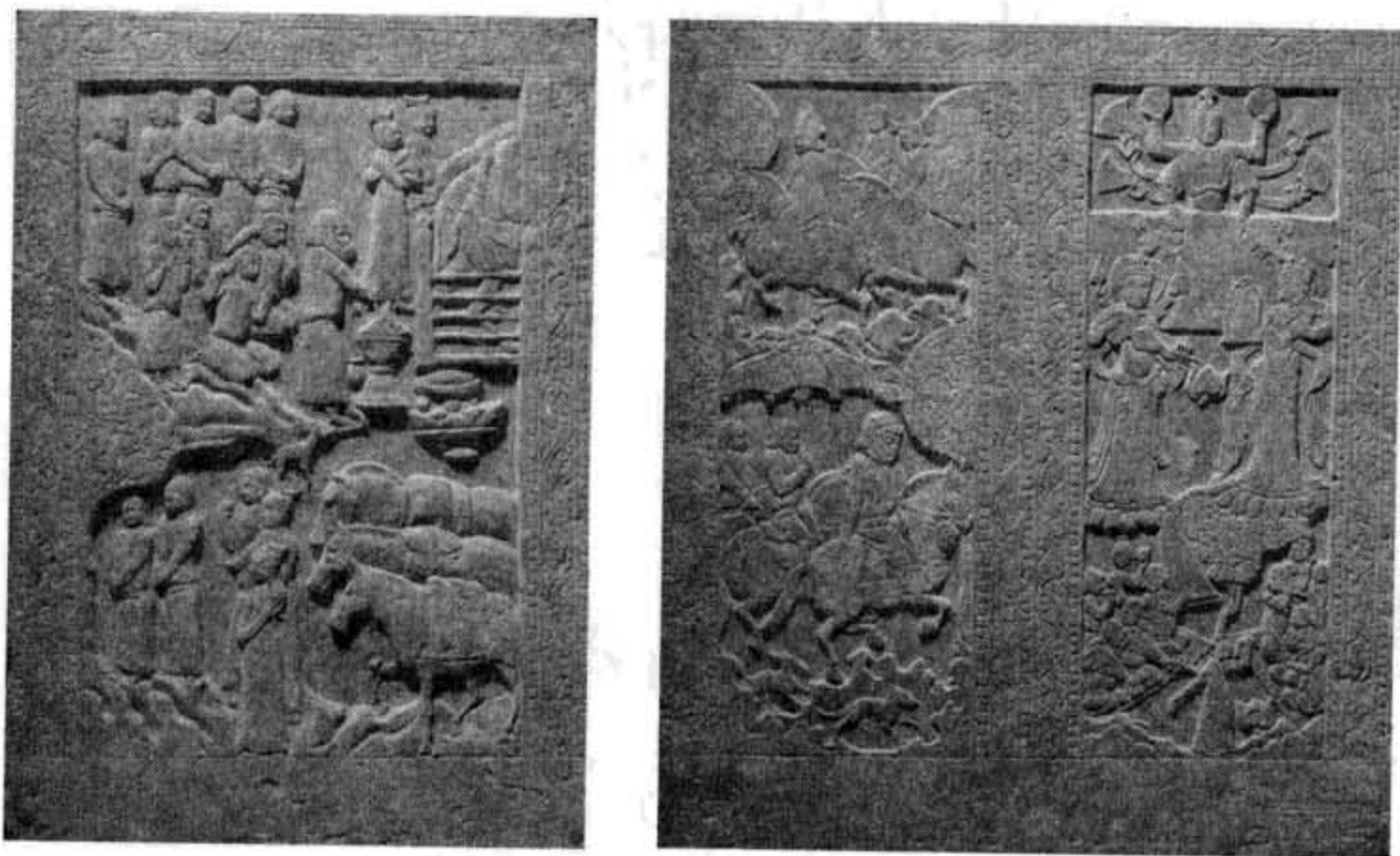


图 1 Miho 美术馆藏石榻雕屏

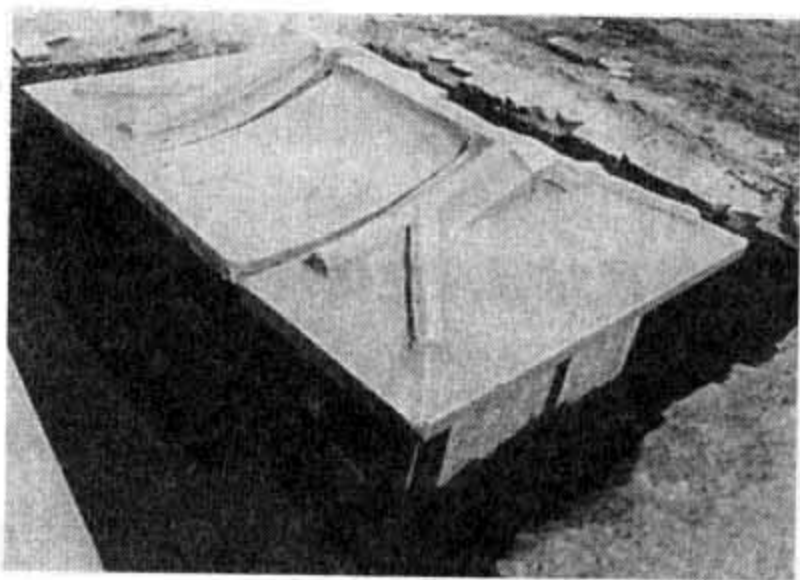


图 2.1 虞弘墓石椁发掘现场

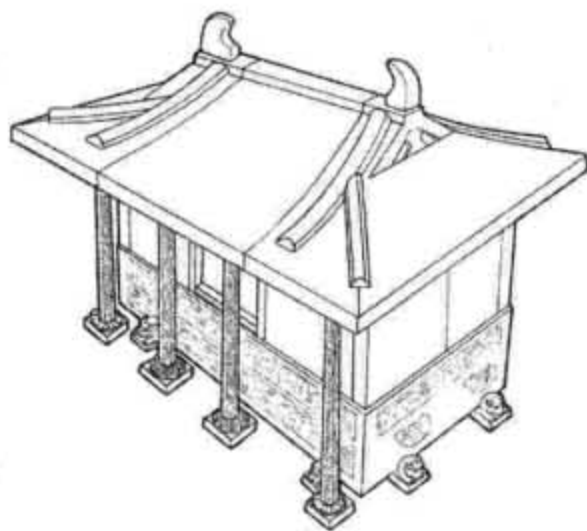


图 2.2 虞弘墓石椁复原示意图

2000 年陕西西安北郊大明宫乡炕底寨村北周同州萨保安伽墓（579 年）出土了墓志一合，石门一套，彩绘围屏石榻一具，石榻的榻座、榻面、围屏俱全，浅浮雕贴金彩绘多达 56 幅画面²；

2 陕西省考古研究所《西安发现的北周安伽墓》，《文物》2001 年第 1 期。

2000年山西大同水泊寺乡曹夫楼村北魏宋绍祖墓(477年)出土了三开间仿木结构建造的石椁室和精美的石榻³。

学者在研究这批器物时,自然会联系到1982年天水市石马坪文山顶墓葬出土的彩绘围屏石榻⁴,甚至重新提到出土时间更早的、被称为“安阳石床”的那批器物。“安阳石床”的年代大概属于北齐时期,“石床”可能是由九块构件组成,其中八件分散在美国华盛顿的Freer Gallery of Art、美国马塞诸塞州波士顿的Museum of Fine Art、法国巴黎的Musée Guimet和德国科隆的Museum für Ostasiatische Kunst。显然,“安阳石床”也是一具石榻。

石榻这类大型文物的流入欧洲和美国,当是在中国修建陇海铁路的时期。苏州(吴县)人古玩商C. T. Loo(卢芹斋)先后在巴黎和纽约开办古玩公司,由他经手运出和售出的石榻部件似乎不止一套,更多的情况值得仔细调查。

特别值得注意的是,在美国,一些大博物馆的仓库中还保存着尚未发表的一些石床榻座,例如,两件石床榻座现寄存在纽约大都会艺术博物馆(the Metropolitan Museum of Art)仓库中。其详情见于Martha Carter最近的文章⁵。我本人两次看过这两件石床榻座。此外,卢芹斋为兜售文物而刊行的目录中还有著录,台湾私人也有收藏。由此可见,一些同类器物现存于世,有待人们搜罗。对近年出土的这些实物和原来保存在博物馆中的藏品作进一步的研究,将有助于人们更全面地了解中世纪西亚伊朗人和中亚粟特人(即昭武九姓胡)在中国中原地区的活动。

6世纪下半叶以来西亚、中亚讲伊朗语的人们移居中国华北地区,死后在墓中置入石榻、石椁的这类葬具,石榻、石椁上面大多有彩绘浮雕,这些发现引起了中外学界的莫大兴趣。不仅石榻本身值得研究,石榻的浮雕、透雕所反映的与祆教有关的形象也非常值得进一步探索。例如安伽墓围屏的彩

3 山西省考古研究所、大同市考古研究所《大同市北魏宋绍祖墓发掘简报》,《文物》2001年第7期。

4 天水市博物馆《天水市发现隋唐屏风石棺床墓》,《考古》1992年第1期。

5 M. L. Carter, "Notes on Two Chinese Stone Funerary Bed Bases with Zoroastrian Symbolism", *Iran Questions et connaissances, vol. I: La periode ancienne* (Studia Iranica. Cahier 25), ed. Philip Huyse, Paris 2002, pp.263-287.



图3 安伽墓围屏

绘有的描绘与粟特墓主生平有关的画面（图3），还有绘有二十四孝图的所谓“孝子棺”，反映出不同文化的融合，彩绘所反映的内容甚为广泛。

下面试举我个人的看法，向各位师友请教。

安伽墓甬道尽头的石门的上部门额呈圆拱形，正面减地刻绘覆莲三驼座，莲座之上的圆盘供养火坛，火坛两侧各有一位祆教司祭（图4），虞弘墓石椁上也有类似形象（图5），祆教祭司的形象虽然在伊朗地区出土的印章纹刻中时有所见（见图6.1、6.2），但似乎也借用了中国神话中与火相关的阳燧鸟身和羲和人首以强调其宗教内涵。

墓内没有棺椁，放置围屏石榻显然不是作为棺床之用。榻面中部是未经打磨的糙面，在发掘时发现上面有毡毯一类织物残片覆盖，也表明其更可能应为坐席。在中世波斯文献《居何多之子库萨和训谕》（*Handarz ī Xosrōy ī Kawādān*）中，库萨和在即将辞世的时候训令王公大臣：“当我的灵魂离开我的身体的时候，你们要抬起我的这个王座，把它搬到〔我的〕安息之地，

并且放入〔我的〕安息之地。”库萨和遗言将王座纳入陵寝，由此可以窥见墓葬中的石榻的意义之一端。

在隋唐时期的正史或笔记中，有不少关于胡人坐床的记载。据《隋书》卷八三《西域传》记载：安国国王坐金驼座；拔汗王坐“金羊床”；何国王坐“金羊床”；乌那曷王坐“金羊床”；波斯王著金花冠，坐“金狮子座”。由此可以推测，中亚西亚的显贵普遍以坐床体现其身份，王公的坐床即是王座。

从现有记载看，到了唐朝中期，被称为“营州杂胡”的安禄山，反叛之前，在他的老巢范阳，也经常像中亚胡人显贵一样坐床行事。

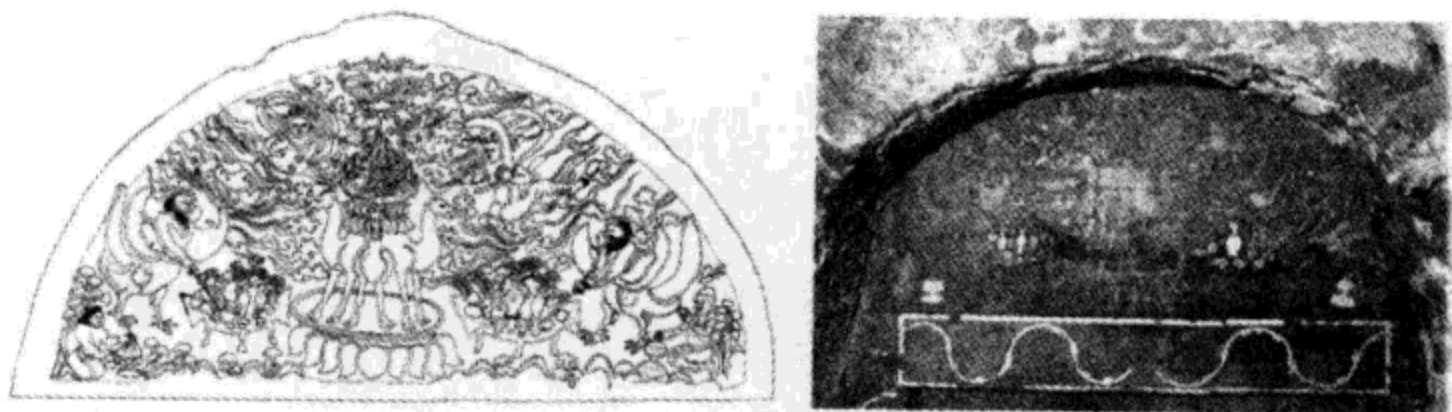


图4 安伽墓石门门额



图5 虞弘石椁座



图 6.1 伊朗出土印章及图案

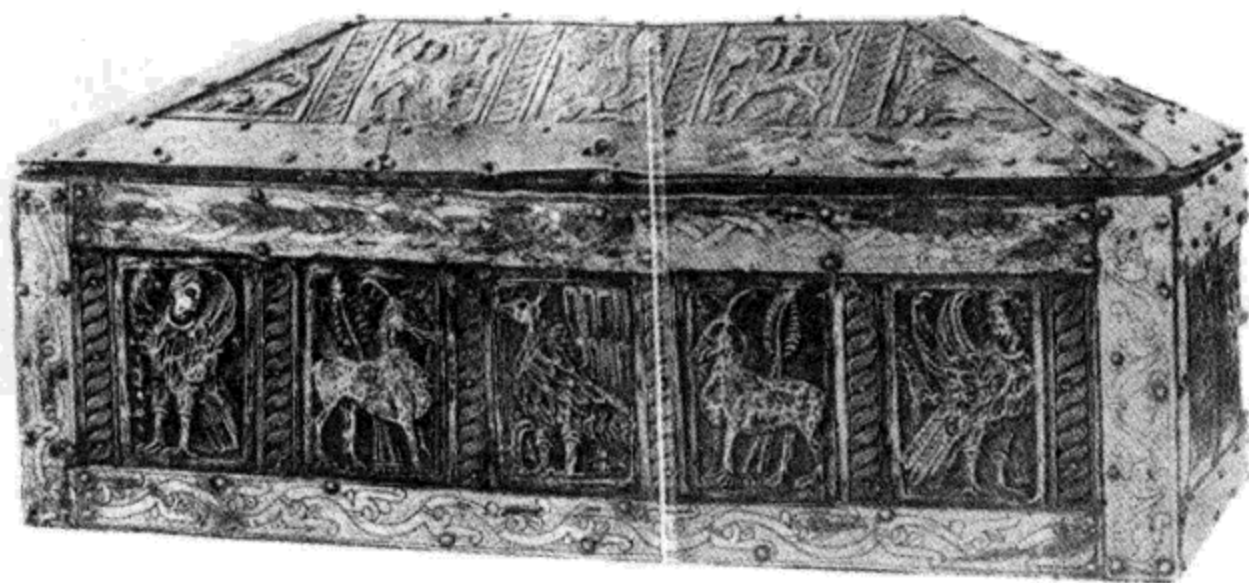


图 6.2 萨珊波斯的象牙盒

例一：唐姚汝能撰《安禄山事迹》卷上云：安禄山“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。禄山盛陈牲牢，诸巫击鼓、歌舞，至暮而散。”⁶ 例二：据《旧唐书》卷二〇〇上《安禄山传》，在唐朝的文武百官中，安禄山唯独惧怕李林甫。因为每逢安禄山与李林甫打交道，李林甫总

6 姚汝能撰、曾贻芬校点《安禄山事迹》卷上，上海：上海古籍出版社，1983年，第12页。

能揣透他的心思，说破他要说的话，致使安禄山视李林甫为“神明”，每次见到李林甫，虽然是寒冬季节，也不免汗流浹背。安禄山称李林甫为“十郎”。安禄山的亲信从京师向他奏事，他总要先问：“十郎何言？”李林甫若说好话则喜，若警告他好生检点，安禄山就非常紧张，反手据床，说：“‘阿与！我死也！’”⁷

根据上引资料，安禄山所坐之“重床”和“反手”所据之“床”应当就是中亚、西亚的王公显贵所坐的 g'h/gāh/gās/座/王座。安伽墓出土的石榻似乎是与安伽身份相应的重床。

《通典》卷一四六散乐条、《唐会要》卷三三散乐条、《旧唐书》卷二九《音乐志》二都提到了散乐中有“拨头”，虞弘墓雕刻所展示的一幅画面（见图7），是不是可能就是“拨头”呢？



图7 虞弘墓椁壁浮雕第5幅摹本

7 刘昫等撰《旧唐书》卷二〇〇上，北京：中华书局，1975年，第5368页。

二、波斯移民与粟特移民在长安的活动举例

在唐代，波斯移民与粟特移民携家带着来到长安，或在当地成亲立户，长安县领下的西市有四万余户，移民“浮寄流寓，不可胜计”。中亚西亚的物质文化和精神文化随着西来移民涌入唐土，对唐朝的社会生活的各个方面产生了深远的影响。

在列举实例说明波斯移民与粟特移民对唐代长安物质文化生活产生的深入影响之前，应当提出唐代文献中常常见到与“波斯”有关的字眼，如“波斯邸”、“波斯寺”、“波斯胡”，而且波斯胡夙以富有、多宝著称；而粟特昭武九姓（其实昭武也不限于九姓）诸胡被提及较少，只在音乐方面提到“九部乐”时，单独提到了康国乐、安国乐。在实际生活中，唐土的昭武九姓胡的数量远在波斯胡之上，只要一对“胡人”的具体身份进行具体考察，便发现大部分是昭武九姓胡。在器物方面，唐代的金银器严格地说是粟特金银器，因为当时萨珊王朝已经灭亡。这些金银器无论在造型方面，还是在工艺方面，都含有不同地区的特色。金银器中的角杯当是叵罗、颇罗、不落的对音，也更接近粟特语（见图8）。

昭武九姓胡进入唐朝后，身份是各种各样的，在各地的作用也是不尽相同的，例如，固原墓葬出土的史诃耽墓志告诉我们，史诃耽数十年来是唐初长安“中书省当直译语人”⁸。但是，在唐代，昭武九姓胡主要扮演着商胡的角色。长安百姓之中，也有李绍谨等与粟特商人曹炎延、曹禄山等西行到安西都护府贩运丝绢的情况⁹。从文献看，在西域，开元（713—741年）盛时，“税西域商胡以供四镇，出北道者纳赋轮台”¹⁰。开元五年（717年），御史中丞兼检校营州都督宋庆礼在柳城筑营州城、屯田的同时，招辑商胡为立店

8 罗丰编著《固原南郊隋唐墓地》，北京：文物出版社，1996年，第207—209页。

9 参看《吐鲁番出土文书》图录版，北京：文物出版社，1996年，第3册，第242—247页。

10 《新唐书》卷二二一下，北京：中华书局，1975年，第6265页。

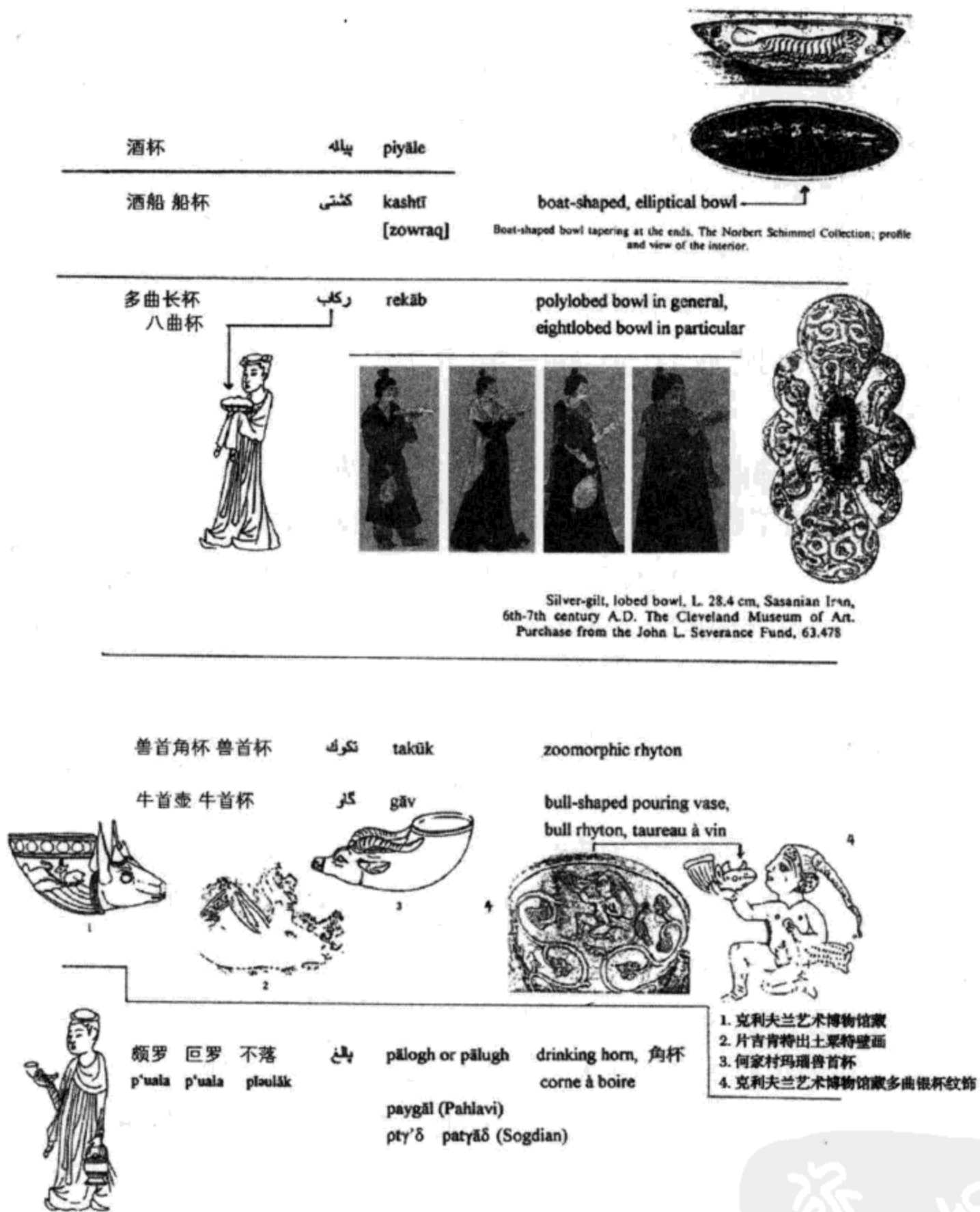


图 8 一些早期波斯酒具的汉语名称

肆，数年间，营州仓廩颇实，居民渐殷¹¹。安禄山正是营州柳城胡。757年，唐朝官军收复长安之后，财政极端困难，我们看到有粟特人参与处理财务。文献记载中有康云间，“乾元中（758—759年），国家以克复二京，粮饷不给。监察御史康云间为江淮度支，率江淮商旅百姓五分之一以补时用”。康云间的事迹非常简略地见于《旧唐书》卷四八《食货志》、《新唐书》卷五一《食货志》（没有提出名字）和《太平广记》卷四百三引用的《广异记》的“紫抹羯”条。另外一名商胡康谦，天宝（742—755/756年）中为安南都护，依附杨国忠，官做到将军。上元（760—761年）中，出家赀佐山南驿禀（廩），“肃宗喜其济”¹²。

进入长安的，随着时间愈久，汉化程度愈深。在长安，他们深入到唐朝政府的核心，执掌军政大权。人们已经熟悉的是蕃将和节度使，此处从略。在现实生活中，他们有人担任了中书要职，有的成为宰相。尽管唐代后期实际权力操纵在宦官“四贵”（两中尉、两枢密）手中，但外朝中书仍然是很重要的机构。例如，《太平广记》卷二五六“崔慎由”条报道：“唐自大中洎咸通，白敏中入相，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、罗、曹为蕃姓也。”

在衣食、器用、乐舞等方面流行胡风之外，娱乐、运动中也引进伊朗语世界的项目。泼寒胡戏（Āfriḡagān）在唐前期的盛行是另一个实例。Polo球、文豹猎是上层贵族的爱好。

长安的大量胡姬、杂伎是从哪里来的呢？从幽州女伎石火胡培养养女五人演出百尺竿上杂技¹³，可以使人联想到吐鲁番出土的户籍残文书，其中武周先漏新附部曲客女奴婢名籍中很多人有胡人名字，计漏报九名部曲、客女，六十八名奴婢¹⁴。有一户名下漏报六十一人，其中二十人是在十五岁以下幼

11 《旧唐书》卷一八五《良吏》下，第4814页。

12 《新唐书》卷二二五《逆臣》上，第6425页。

13 苏鹗《杜阳杂编》卷中。

14 64TAM 35: 42 (a)、43 (a)，《吐鲁番出土文书》录文本第7册，北京：文物出版社，1986年，第455—463页；《吐鲁番出土文书》图录文本，第3册，第525—529页。

年，两人只有一岁，一人只有二岁¹⁵。这些幼女有可能就是丝绸之路上的特殊商品，长大后贩运到长安成为胡姬或胡伎。

在艺术方面，中亚影响的深入，我们可以举出虞弘墓石椁彩雕图与北周拉梢寺动物细部处理手法加以说明（见图9、图10）。

从伊朗语翻译为汉文的摩尼教文书将西亚的一神论、二元论第一次传入长安，这类宗教文书的汉文译本在某种程度上反映了当时的中国人对除了佛教以外的宗教基本概念（例如，灵魂、living soul）的了解程度。

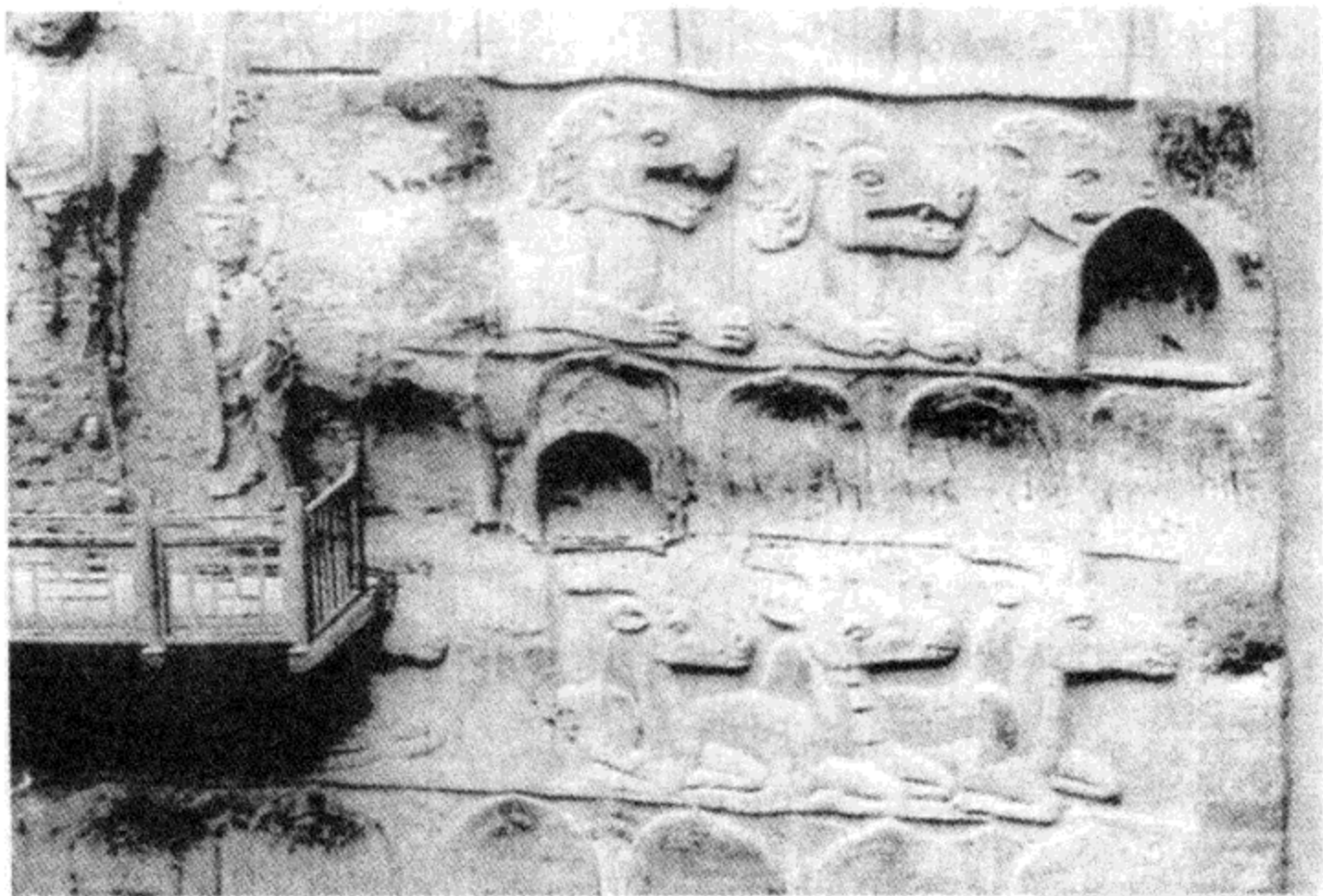


图9 拉梢寺佛座细部

15 吴震《唐代丝绸之路与胡奴婢买卖》，刊于《1994年敦煌学国际研讨会文集》，兰州：甘肃人民出版社，2000年，第128—154页。



图 10 虞弘墓椁壁浮雕摹本

三、唐代长安的波斯胡与昭武九姓胡的活动 与此前时期的不同之处

在唐代以前，东来中国的讲伊朗语言的人主要是粟特商人。波斯人除了使节以外，较少见于记载。出土文书证实了粟特人更为活跃这一事实。例如斯坦因（M. A. Stein）在敦煌烽燧下发现了一批粟特文古信札，其年代当在 312 年或 313 年。信札使人们得知，粟特人善于经商，走遍各地，很早以来就建立了商业网络。信札的作者就是行踪到达洛阳、长安、姑臧、敦煌等地的粟特商人，他们写报告给故国的主人——后者是一些金融贵族。从他们的报告可以判断，当时粟特商人的大本营是在故国（参看粟特文古信札第 2

信中 Nanai-Vandak 给主人 Varzakk 的报告，第 5 信中 Frikhutāw 给主人 Espandhāt 的报告)。

中文传统文献也可以证实这一点。公元 439 年，北魏世祖太武帝攻取姑臧(凉州)，灭北凉，完成北方的统一。当时正有很多粟特商人来凉州贩货，在北魏攻陷凉州时全被俘虏。至高宗文成帝(452—465 年在位)初年，粟特王遣使将他们赎回，这也说明 5 世纪中期粟特商人是以本土为基地的。

在同一时期，粟特人也向东移民，5 世纪初康绚一族的迁徙就是一例。这一支来自萨末鞬(Samarkand)的粟特人最初居住在河西走廊(陇右)，4 世纪初，晋朝发生战乱的时候自此迁居到关中蓝田。至刘宋武帝永初年间(420—422 年)，康绚的父亲率领乡族三千余人迁居襄阳的岷南，宋武帝为他们在襄阳设置了华山郡蓝田县¹⁶。

阿拉伯文献的记载可以与此互相参证。根据阿拉伯编年史家 Tabarī 的记载，5 至 6 世纪是粟特地区的城镇大发展的时期(图 11)。粟特王 Abrui 曾经大力推动移民活动。近年对阿拉伯史的研究使人们越来越明了，早期粟特人确实有几次向外移民的潮流，例如在七河流域留下了他们的许多殖民城镇，最著名的粟特人建立的城市之一是碎叶(Sūyāb)。碎叶由三城组成，正像南北朝隋唐时期的凉州(姑臧)，“大城之中，小城有七，胡据其五”¹⁷。

6 世纪中期，中亚地区的政局发生变化。控制粟特地区的嚈哒势力在波斯萨珊王朝和新兴的突厥汗国的联合打击下消亡，粟特地区的主要城邦，如康、安、史、米等，进入了文化繁荣昌盛时期。

其后，618 年唐王朝建立。622 年阿拉伯人兴起，651 年伊朗萨珊王朝灭亡。东亚、中亚和西亚地区的形势进一步发生巨大的变化。波斯人再来长安，身份已经是失去故国的流亡者。他们在几度尝试复国失败后，在长安建立了自己的社团，为常驻久安之计。值得注意的是，长安的波斯移民长期保持了自己的社团生活，苏谅妻马氏墓志铭最能说明问题。该墓志铭的

16 《梁书》卷一八《康绚传》，北京：中华书局，1973 年。

17 《资治通鉴》卷二一九，至德二载正月条，中华书局标点本，第 7015 页。



图 11 粟特地区

巴列维铭文从内容到风格，完全保留了分布在从君士坦丁堡到长安广阔的地域内的数十方巴列维文墓志的特征，证明了入华的波斯人长期保留着自己的文化个性。

粟特人的情况有所不同。直到 712 年康国被阿拉伯人攻陷、萨末鞅被迫订立城下之条约之前，粟特地区继续享有一段经济和文化繁荣时期。正因为如此，粟特人将许多方面的习俗和工艺技术带到了长安，这在华美的金银器皿和多种舞乐、服饰、狩猎、娱乐、饮食、岁时历法、节日风俗等诸多方面都有具体反映。粟特城邦一度流行使用汉地形制的方孔圆圜钱。长安与粟特的密切交往持续不到百年，情况发生急剧变化。681—683 年，阿拉伯人第一次越过了阿姆河，在粟特地区过冬。阿拉伯人在这里遇到的对手是一群彼

此之间混战不已的地方王公贵族。阿拉伯驻呼罗珊（Khurāsān）的有名的总督屈底波（Qutayba）就是利用了他们之间的相互攻击蚕食阿姆河以北地区，这就是人们在《册府元龟》里所看到的河东地区的众多波斯王公纷纷向唐朝请求援助的背景。阿拉伯人对粟特地区从短促的袭击逐渐转变为持续的征服。721—723年（开元九至十一年），Sa'īd Khudhaynah 和 Sa'īd al-Harashī 连续出兵进攻粟特地区。唐与阿拉伯人的较量得到了人所共知的结果。《唐会要》卷九九记载，天宝九载（750年），石国国王约定投降，安西节度使高仙芝派人护送，在临近长安开远门的地方，把石国国王当成了俘虏，高仙芝的这一背信弃义的举动导致西域各部的怨恨。天宝十载，诸胡潜引大食兵到怛逻斯城，高仙芝与之相持五日，他统率下的蕃部反叛，与大食合击唐军，唐军溃败。这一遭遇性的战争从此改写了中亚的历史。唐代长安的昭武九姓胡的活动与此前时期的最大的不同在于，他们不再是5、6世纪以来的商胡侨民，他们继波斯人之后，也失去了可以回归的故国。简言之，我们在唐代所看到的波斯胡和昭武九姓胡，多半是已经失掉了故家园的移民，与东魏西魏及北齐北周时期来到中原的、拥有故家园的萨珊波斯人与昭武九姓人身份不同。德宗贞元二年（787年），唐朝政府清理长期滞留在长安的胡人，其结果是“胡客无一人愿归者”。他们不愿归国，除了这些胡客已经在长安“有妻子、买田宅”之外，无国可归是一个重要原因。

晚唐、五代时期，粟特人与沙陀人的联合活动现在引起了越来越多学者的注意。筑波大学的森部丰先生有很全面的研究。

谢谢大家。

（本文原为在日本唐代史研究会2002年秋季年会上的讲演稿，后载于唐代史研究会编《唐代史研究》第6号，2003年，第3—16页。）

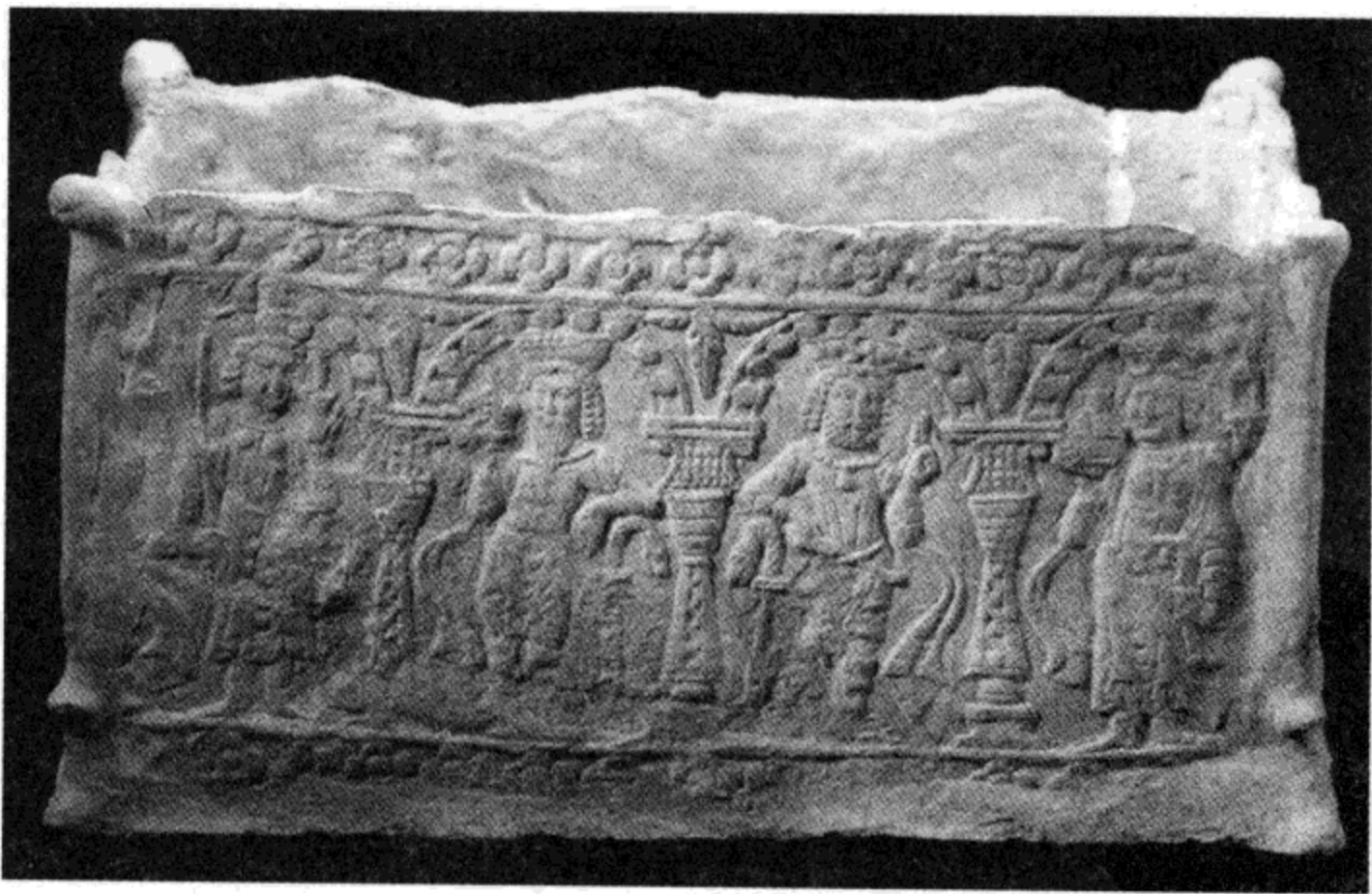
粟特

粟特 (Sugda, Soyd) 是中世纪中亚讲伊兰语的粟特人居住地区的名称。又作窣利 (sūlik), 古代波斯称之为 Suguda。主要位于阿姆河与锡尔河之间的泽拉夫善河 (唐代文献作“那密水”) 流域。泽拉夫善河东西长约 650 公里, 沿河有许多绿洲和灌溉渠道, 土地肥沃, 物产丰富, 尤以出产瓜果及葡萄酒著称。自公元前 5 世纪以来, 这里相继出现了玛拉干达 (Maracanda)、阿弗拉西阿卜 (Afrāsiāb)、瓦拉赫沙 (Varākhsha)、阿滥谧 (Rāmīthāna、Ramitan) 等城镇, 前两者形成康国 (即萨末鞬、飒抹建, 今乌兹别克斯坦撒马尔干), 后两者形成安国 (忸蜜、副货、布豁、捕喝, 今乌兹别克斯坦布哈拉)。6—8 世纪初是粟特地区经济与文化最发达的时期, 除为首的康国、安国之外, 还存在着另一些城邦国家, 如: 石国 (赭时、者舌、柘支, 今乌兹别克斯坦塔什干一带)、米国 (弭秣贺, 当位于康国东南)、史国 (羯霜那、乞史、佉沙, 今乌兹别克斯坦沙赫里夏勃兹)、何国 (屈霜你伽、贵霜匿, 康国西北约 40 公里处)、曹国 (劫布旦那、伽不单, 今乌兹别克斯坦撒马尔干北)。

以上康、安、石、米、史、何、曹七国的名称, 均见于各种汉文文献。据说, 这些城邦居民始居祁连山北昭武城, 被匈奴击破, 西逾葱岭, 到达粟特地区, 枝庶皆以“昭武”为姓, 示不忘本。《新唐书》在以上七国之外加火寻 (货利习弥, 今阿姆河下游一带)、戊地 (伐地, 又名西安国, 今乌兹别克斯坦布哈拉西) 而统称之为昭武九姓国。据《北史》、《隋书》, 王姓昭武者还有小安国 (又名东安、喝捍, 今乌兹别克斯坦撒马尔干西北)、那色波 (又名小史, 今乌兹别克斯坦卡尔希)、乌那曷 (今阿富汗安德胡伊)、穆

国（今土库曼斯坦查尔朱；一说土库曼斯坦马里）、拔汗（今乌兹别克斯坦费尔干纳）等。至于昭武的确切意义，学界至今还没有令人满意的解释。

中世纪粟特人的特点是擅长经商，他们长期操纵着丝绸之路上的国际转贩贸易，这使他们在四周邻国的政治生活、东西文化交流中起了重要的作用（见“昭武九姓”条）。7世纪中叶至8世纪中叶，昭武九姓国作为唐朝的羁縻州府，隶属安西都护，从而受到唐中原地区的某些影响。例如，粟特钱币方孔圆圜，与开元通宝形制无异，唯钱币上的王名镌以粟特字母。目前，考古发掘出土的粟特钱币上的王名有许多已可与汉文文献记载的昭武九姓王名相印证。从8世纪初起，大食势力越过阿姆河北上，粟特地区逐渐为大食所控制。751年（唐天宝十载），唐安西四镇节度使高仙芝率汉、蕃兵三万至怛逻斯（今哈萨克斯坦江布尔城附近），与大食将领吉雅德·本·萨利赫（Ziyād b. Ṣāliḥ）交战，唐军因葛逻禄部临阵叛变而败绩。唐军被俘虏的工匠将中国造纸术传至康国，粟特纸遂广泛传布于穆斯林世界和欧洲。



粟特地区5—6世纪藏骨盒模印浮雕装饰 比亚·乃曼出土

在 12 世纪以前，粟特语因粟特人四处经商而成为广泛流行于中亚的语言。敦煌古代烽燧下曾发现“古粟特语信柬”，年代当在 3 世纪初或 4 世纪初。19 世纪末叶以来，在蒙古高原多次发现粟特语与古回鹘语的双体语言碑刻。近几十年，考古学者在撒马尔干以东的穆格山（Mug）和片吉肯特（Panjikent）等地发掘到了中世纪粟特文书和文物。古回鹘文字体来自粟特文，老蒙文和满文又受到古回鹘字体的影响。

参考书目：

V. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 4th ed., London: Porcupine Press, 1977.

О. И. Смирнова, *Очерки из Истории Согда*, Москва: Изд. Наука, 1970.

（原载《中国大百科全书》第 1 版《中国历史》第 2 卷，北京：中国大百科全书出版社，1992 年，第 1030 页。）

附记：本文中提及的片吉肯特（Panjikent），当是唐代文献中记载的钵息德，详见马小鹤《米国钵息德城考》，《中亚学刊》第 2 辑，北京：中华书局，1987 年，第 65—75 页；同著者《公元 8 世纪初年的粟特》，《中亚学刊》第 3 辑，北京：中华书局，1990 年，第 109—138 页。



萨珊朝波斯

萨珊（Sāsānids, 226—651年）是波斯（今伊朗）的一个王朝（图1）。中国史籍关于萨珊朝波斯的记载，当以《魏书》为最早。《魏书·西域传》已佚，今本系用《北史·西域传》所补，但《北史》是摘抄《魏书》，故其来源仍当是《魏书》。其后，《周书》、《隋书》、新旧《唐书》都有记载。5世纪20年代，自阿尔泰山南下的吠哒（悒怛）人侵入波斯；30年代，吠哒人征服贵霜王朝的残余势力，占据吐火罗（今阿富汗北部），此后吠哒人多次参预萨珊王朝内部争夺王位的政争。563—567年，萨珊朝波斯与突厥并力击溃吠哒，但此后又受突厥的侵扰，特别是在619年以后西突厥统叶护称可汗时期。6—7世纪之间，萨珊朝波斯与西突厥为争夺欧亚内陆的丝绸中继贸易而进行着激烈的斗争。

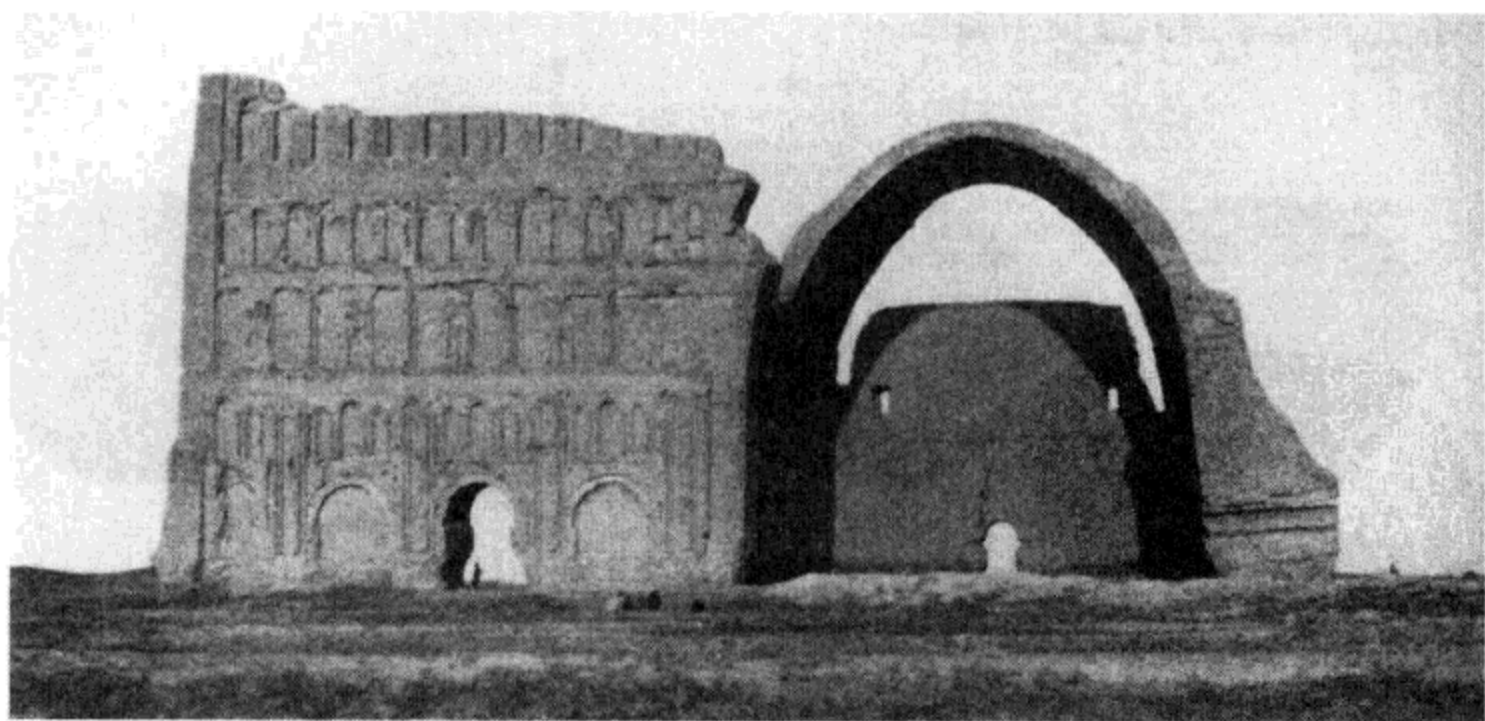


图1 萨珊王朝沙普尔一世宫殿遗址（242—272年）

萨珊朝波斯与中国早有往来。5世纪40年代北魏曾派韩羊皮出使波斯，波斯王遣使献驯象及珍物。史籍又见北魏太安元年（455年）波斯使臣来北魏的记载。此后历西魏、北周、隋，两国使者往来相继。

632年，萨珊朝波斯王伊嗣侯（Yazdgard III 或 Yazdagird III）立。次年，崛起于阿拉伯的大食人侵入波斯。637年和642年，大食人连续大败波斯军，波斯为大食占领。伊嗣侯奔吐火罗，未至，为大食人所杀，其子卑路斯（Pērōz）栖身于吐火罗。661年（唐龙朔元年），求援于唐，唐以其为波斯都督府都督。7世纪70年代，卑路斯亲自入朝，唐高宗授以右武卫将军，遂客死长安。长安醴泉坊之波斯胡寺，即卑路斯请立，为波斯人集会之会馆。卑路斯之子泥涅师（Narses）志图复国，679年（唐调露元年），唐命吏部侍郎裴行俭平定西突厥阿史那都支的叛乱，便道送波斯王子回国，行至碎叶城（Sūyāb），行俭以都支已平而波斯道远，遂遣其自归。泥涅师不敢单独返国，居吐火罗二十余年，其部下离散。707年（唐景龙元年）再来长安，不久病卒，与其父同埋骨于中土。此外，波斯人中也有人仕唐廷者，如阿罗憾。阿罗憾，本波斯国大酋长，入唐，领右屯卫大将军，充使拂菻国。有些萨珊王朝灭亡后流寓长安的王室成员和贵族子孙后来曾被编入神策军中。1955年西安发现了祆教教徒苏谅妻马氏墓。墓志为汉文、婆罗钵文双体合璧，苏谅就是神策军中的波斯后裔。



图2 波斯银币

萨珊朝波斯人来中国最多的当是商人。唐代诗文和《太平广记》等文献中对波斯商胡有很多生动的记述。这一情况也为考古文物所证实。波斯萨珊银币在中国境内发现的数量之多（图2），至为惊人。建国以来，出土萨珊银币约30起，计1171枚，绝大多数发现于丝绸之路沿线和京都附近。北朝时从波斯传入的祆教在唐朝进一步广为传布。随着波斯客商和侨民的增多，长安等地建立了祆祠，唐朝为之设置萨宝、祆正等视流内品官典守。景教与摩尼教也都在唐代先后由萨珊朝波斯传入中国。

萨珊朝波斯的艺术也对唐代有很大影响。唐代织锦图案（联珠纹、对鸟对兽纹）、金银器的形制（如八棱带柄杯、高脚杯、带柄壶、多瓣椭圆形盘）、纹饰（翼兽、宝相花、狩猎纹、忍冬花纹等）就是最具体的反映。

（原载《中国大百科全书》第1版《中国历史》第2卷，北京：中国大百科全书出版社，1992年，第863—864页。）

附记：关于阿罗憾的最新研究，请阅马小鹤博士的《唐代波斯国大酋长阿罗憾墓志考》，荣新江、李孝聪主编《中外关系史——新史料与新问题》，北京：科学出版社，2004年，第99—127页。



昭武九姓

昭武九姓是南北朝、隋、唐时期对从中亚粟特地区来到中原的粟特人或其后裔的泛称。汉文史籍称原住祁连山北昭武城，被匈奴击走，西迁中亚河中地区，枝庶分王，有康、安、曹、石、米、史、何、穆等九姓，皆氏昭武，故称昭武九姓。

粟特人在历史上夙以善于经商著称，长期操纵丝绸之路上的转贩贸易。早在东汉时期，洛阳就有粟弋（即粟特）贾胡。敦煌古代烽燧（斯坦因编号之 XIIa）下曾发现写在纸上的“古粟特语信柬”数件，其内容反映了东汉末或西晋末粟特人的经商组织和活动。南北朝以来，昭武九姓经商范围更加扩大，并不时为一些国家承担外交使命，如 545 年北周曾派遣酒泉胡安诺槃陀出使突厥。在唐代，经商的昭武九姓胡人常被称为“兴生胡”或简作“兴胡”，从敦煌、吐鲁番出土文书看，兴胡与县管百姓、行客并列，表明他们可能有一定的特殊身份或社会地位。

早在南北朝时期，姑臧等地就有昭武九姓胡建立的移民聚落。在唐代，碎叶、蒲昌海（今新疆罗布泊）、西州、伊州、燉煌（今甘肃敦煌县城西）、肃州（今甘肃酒泉）、凉州（今甘肃武威）、长安、蓝田、洛阳、关内道北部河曲六胡州等地都有昭武九姓胡的聚落（六胡州，altı çub soydaq，630 年，东突厥颉利可汗降唐，原突厥中的昭武九姓部落随之入塞，唐为安置这批昭武九姓而置）。据敦煌写卷《光启元年沙州、伊州残地志》，唐代在今罗布泊地区有康国大首领康艳典建立的五六座移民大城镇；燉煌郡燉煌县从化乡住着昭武九姓胡三百余户，人口当有一千三四百人。在内地，许多昭武九姓胡

散居各地，其聚居者往往自有统领，称作大、小首领；在战乱时期往往自有城主（如伊州）。721—722年（唐玄宗开元九至十年）攻陷六胡州的康待宾、安慕容、何黑奴、石神奴等是昭武九姓胡，安史之乱的头目安禄山、史思明为营州（今辽宁朝阳）杂胡，也是昭武九姓胡后裔。

昭武九姓胡的活动特点使他们在东西方文化交流方面起了重要作用。祆教、摩尼教、中亚音乐、舞蹈、历法之传人中原，中国丝绸、造纸技术之传到西方，昭武九姓胡无疑是重要的媒介。他们还在中原四周的游牧汗国的政治、经济、文化生活中起很大作用，特别是把粟特文字带入突厥、回鹘汗国。其影响所及，回鹘文、蒙文、满文均可溯源于粟特字母。

（原载《中国大百科全书》第1版《中国历史》第3卷，北京：中国大百科全书出版社，1992年，第1514页。）

附记：昭武九姓的“昭武”一名的来历，是19世纪以来，特别是19世纪70年代以来学者苦心探索、迄未得解的问题。早在1963年，奥·伊·斯米尔诺娃（O. И. Смирнова）从粟特地区的钵息德城废墟出土钱币铭文和穆斯林文献中检出中亚地区的君王称号 Jamūk（جموک）、al-Jamūkīn（الجموکيين）和城名 Jamūkat（جموکت），以之对比汉文文献记录的昭武一名的中古音（tšjäu-mju:），试图从双方的传说比定 Jamūk 与昭武为一词。参看斯米尔诺娃的《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》（*Каталог Монет с Городища Пенджикент*, М.-Л., 1963）一书第26—27页和同著者的论文《论中亚的统治王室（汉文的昭武）问题》（刊于 *Краткий сообщения Института Народов Азии* / 《亚洲民族研究所通讯》第39期，莫斯科，1963年，第10—19页）。1970年，斯米尔诺娃在她的专著《粟特简史》（*Очерки из Истории Согда*, 莫斯科，1970年）中辟有 *Правящие дома (чжао-у)* / 《王室（昭武）》专节，进一步论述 Jamūk、Jamūkat、al-Jamūkīn 与昭武的对应关系，见该书第24—38页。

继斯米尔诺娃之后，京都大学的吉田丰教授早在1995年提出，2002年以来进一步不断发表文章论证，昭武九姓的“昭武”一词当源于 Jamūk / *Čamūk。吉田教

授从钵息德城废墟出土的钱币铭文中检出一位君王的名字，在阿拉伯语的ج [j-]可以对应中古汉语不送气的擦音[ç-]的前提下，该君王的名字的铭文当读作 Cm'wky'n。吉田教授还从汉文文献中检出另外的粟特名字，其中也包含这一成分，如敦煌文书 P.3559 中的“康之目延”的“之目延”，《新唐书·西域传》康国传中的“屈木支”。吉田教授提出，相当于“昭武”的对音也见于吠哒王名，由此可见，昭武源于*Čamūk，应当只是构成粟特王名的要素或成分。详见吉田丰教授以下诸文：

1. “On the Origin of the Sogdian Surname Zhaowu 昭武 and the Related Problems”，Berlin, 2002 年 9 月 11 日在柏林讨论会上的报告稿。其后发表于该讨论会论文集 *Turfan Revisited*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004 年, 第 408—409 页, 题作 “Chamuk: A Name Element of Some Sogdian Rulers”，内容与原报告稿的详略有所不同。
2. “On the Origin of the Sogdian Surname Zhaowu 昭武 and the Related Problems”, *Journal Asiatique*, 291. 1-2, 2003, pp.35-67.
3. “Some Reflections about the Origin of Čamūk”，《中央アジア出土文物论丛》，京都：朋友书店，2004 年，第 127—135 页。



唐代六胡州等地的昭武九姓

所谓昭武九姓，指的是中亚的粟特人¹。在古代，粟特人以善于经商和富有进取心而著称，利之所在，无远弗届。他们在长时期内操纵着丝绸之路上的国际转贩贸易，足迹遍及欧亚内陆。他们在数百年的经商过程中积累了丰富的经验，形成了一定的组织²，成为古代欧亚内陆及其周边国家的国际商人。今天，从文献记载和丝绸之路上的某些文化遗址来看，他们不仅在发

1 粟特，古代波斯语中作 Sugda-或 Suguda-。在古伊朗火祆教的《阿维斯陀经》(Zend-Avesta)中作 Suyda- (Vd. I, 4) 和 Suxda- (Yt. X, 14)。希腊人称其地为 Sogdiana，其居民为 Sogdianoï，希罗多德的《历史》作 Sogdoi，粟特文献记作 swyδ-, suyδ-, sywδ-, syuδ-。参看恒宁 (W. B. Henning) 《焉耆和“吐火罗人”》，载伦敦大学《东方学院学报》(BSOS, 以下取此缩写)第9卷第3期，1938年，第548页；《恒宁论文选集》(Selected Papers)，二卷本，伊朗学丛书 (Acta Iranica) 第2辑第5种，第576页。格谢维奇 (I. Gershevitch) 《摩尼粟特语语法》(Grammar of Manichean Sogdian)，牛津，1954年，或1961年2版，第421节。在汉文史籍中，《后汉书·西域传》作粟弋，《三国志》卷三〇引《魏略·西戎传》作属繇，《北史·西域传》作粟特；在汉文佛教文献中，唐玄奘《大唐西域记》卷一作宰利，义净《大唐西域求法高僧传·玄照传》作速利，义净《梵语千字文》作孙邻，利言《梵语杂名》“胡”条夹注作苏哩。关于后一译名，马迦特 (J. Marquart) 认为是钵罗婆语中的 Sūlik 的对音，参看马迦特《古突厥碑铭年代考》(Die Chronologie des Altürkischen Inschriften)，莱比锡，1898年，第56页。贝利 (H. W. Bailey) 从斯坦因携走的一份编号为 Ch. 00269 写卷的第78行中检出 Sūlya 一字，原疑其为疏勒 (藏文 Su-lig) 的对音，后考订其为宰利的对音。参看贝利《吐火罗考》(Taugara)，BSOS 第8卷第4期，1937年，第883页注3、第918页。在古突厥语中，粟特作 Soyd(i)q，参看葛玛丽 (A. von Gabain) 《古突厥语语法》(Altürkische Grammatik)，莱比锡，1950年，第334页。

2 斯坦因 (M. A. Stein) 于1905年在敦煌以西 T. XIIa 号烽燧下发现了九封“古粟特语信札”，其中数封内容是从姑臧 (凉州) 或敦煌向故国撒马尔干和布哈拉汇报经商的情况和困难。参看莱谢尔特 (H. Reichelt) 《英国博物馆藏粟特语残简》(Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums) 第2卷，海德堡，1931年，第1—56页；哈尔玛塔 (J. Harmatta) 《丝绸之路史的一件新资料》，载《科学史年鉴》(Jahrtuch für Wissenschaftsgeschichte)，1971年，第11期。

展东西转贩贸易上起着关键的作用，而且在传播文化、促进多国之间的政治往来等方面也扮演着重要角色。就传播文化而言，人们都知道，中国的造纸术是通过粟特人的政治中心康国，即苏联乌兹别克加盟共和国的撒马尔干（Samarkand）地区而西传，佛教、袄教、摩尼教、景教在很大程度上是通过粟特人的媒介而东来的。此外，人们熟知，北魏到隋唐时期的中国音乐、舞蹈等多种艺术深受粟特的影响；突厥、回鹘等游牧民族建立的汗国政权由于靠粟特人掌管书记而接受了他们的拼音文字，从而间接影响到蒙古、满族书面文字的形成。至于在政治方面，粟特人曾经充当了突厥、回鹘等许多草原游牧汗国的政治顾问，并且作为政治使节或军事将领来往于东西南北各国之间。

在中亚，粟特人聚居在乌浒水（Oxus，即阿姆河）和药杀水（Yaxartes，即锡尔河）之间的那密水（Nāmīk，即今泽拉夫善河）流域和独莫水（疑是今天的Kashka河）流域。那密水东西长约650公里，沿途流经若干绿洲，在这些或大或小的绿洲上分布着操粟特语——东支伊朗语之一——的民族建立的为数甚多的城邦国家，例如，以玛拉干达（Maracanda）、阿弗拉西阿卜（Afrāsiāb）等城镇为前身形成了撒马尔干，是为汉文典籍中的萨末鞬（飒秣建）或康国；以瓦拉赫沙（Varākhsha）、阿滥谧（Rāmīthāna）等城镇为前身形成了布哈拉，是为汉文典籍中的捕喝（布豁）或安国。值得注意的是粟特人与中原地区的频繁交往也把汉地对康国、安国的名称传到了中亚粟特地区，粟特人也把康国称为 $\gamma'n = Xān$ ，把安国称为 $'n = \bar{A}n^3$ 。粟特地区的其他著名城邦还有苏对沙那（Sutrūshana 或 Ushrūsanā，率都沙那、苏都识匿、苏都沙那、宰堵利瑟那），即唐之东曹国；劫布旦那（Kapūtānā，即 kebud，伽不单），即隋之曹国，唐之西曹国；弭秣贺（Māymurgh，或译弥末），即唐之米国；屈霜你迦国（Kushānī，或 Kushāniyya，贵霜匿），即唐之何国；

3 恒宁《巴黎所藏粟特文写本》（The Sogdian Texts in Paris），*BSOAS* 第2卷第4期，1946年，第736页；同作者《古粟特语信札年代》（The Date of the Sogdian Ancient Letters），*BSOAS* 第12卷第3、4期，第603页注2；《恒宁论文选集》，二卷本，伊朗学丛书第2辑第6种，第254、317页。

羯霜那 (Kāshāna, Kashsh 或 Kishsh), 即唐之史国; 赫时 (者舌, 赭支, 柘支, Chach), 即唐之石国; 等等。这些城邦各自保持着一定的独立性, 通常推崇康国为诸国的首脑。

汉文史籍中有一种经常重复的记载, 称粟特诸城邦的首领均以“昭武”为姓, 即如《北史·西域传》“康国”条所说: “其王本姓温, 月氏人也, 旧居祁连山北昭武城, 因被匈奴所破, 西踰葱岭, 遂有国。枝庶各分王, 故康国左右诸国并以昭武为姓, 示不忘本也。”⁴又云: “米国、史国、曹国、何国、小安国、那色波国、乌那曷国、穆国皆附之。”⁵《新唐书·西域传》“康国”条也有类似记载, 惟所开列的“枝庶分王”的诸国是安、曹、石、米、何、火寻、戊地、史, 并明确指出, 昭武为氏的以上九国“世谓九姓”⁶。唐代昭武九姓之称即由此而来。附带提及, 汉文典籍关于昭武九姓诸国的名称除康、安、何、米、史、曹、石之外虽然不尽一致, 但这种国名上的某些出入并不妨碍人们对昭武九姓共性的理解。

在唐代, 粟特人的商业活动达到了极盛时期, 大批牵驼陶俑、牵马陶俑向后人再现了昭武九姓的形象。在长安、洛阳等许多大城市的城坊中侨居着大批的昭武九姓。昭武九姓对唐代的经济、文化、艺术发展的贡献已因有桑原鹭藏、石田幹之助、向达等学者的卓越研究而为人们所熟悉⁷。应当注意的是, 昭武九姓还沿着东来中国的交通要道和在草原内地建立了许多移民聚落。唐代文献, 某些穆斯林文献, 特别是敦煌和吐鲁番文书向我们揭示了这些昭武九姓移民聚落活动的某些侧面, 这有助于我们进一步了解昭武九姓在唐代政治事变和社会生活中的重要作用。

4 《北史》卷九七, 北京: 中华书局, 标点本 (下引版本同此), 第 3222 页。

5 《北史》卷九七, 第 3234 页。

6 《新唐书》卷二二一下, 北京: 中华书局, 标点本, 1975 年, 第 6243 页。

7 桑原鹭藏《论隋唐时代来往中国的西域人》,《东洋文明史论丛》, 东京: 弘文堂, 1934 年, 第 277—424 页; 另见《桑原鹭藏全集》第 2 卷, 东京: 岩波书店, 1968 年; 石田幹之助《长安之春》, 东京: 创元社, 1941 年; 向达《唐代长安与西域文明》, 北京: 三联书店, 1957 年, 第 1—116 页。

在唐代政治生活中影响最大的昭武九姓移民聚落当首推六胡州。1981年4月在洛阳南郊发现的唐代六胡州大首领安菩及夫人合葬墓重又唤起了人们对六胡州的注意。

安菩夫妇合葬墓位于洛阳南郊距城约13公里的龙门东北麓，出土文物140余件，大型陶俑极为精美⁸。墓中有石质墓志一方，志盖楷书“大唐定远将军安君志”九字，志文题为“唐故陆胡州大首领安君墓志”，志文凡458字。墓主名菩，字萨。据志文可以推知墓主安菩生卒年为600—664年。志文称：“其先，安国大首领，破匈奴，衙帐百姓归中国。首领同京官五品，封定远将军，首领如故。曾祖讳达干，祖讳系利。君时逢北狄南下，奉敕遣征。”因作战勇敢，一以当十，故得“领衙帐百姓，献馘西京”。志文“其先”二字意义含混，或指安菩早年，或指其先人。根据上下文意，此处“其先”似指先人，疑即指其父而言，因下文举出曾祖及祖父的名字，独不见其父名之故。此“安国大首领”因唐朝击破突厥（志文原作匈奴，按唐朝每以匈奴或猥狁为突厥的代称）而领“衙帐百姓”归唐，首领同京官五品，受封定远将军，这种情况符合《贞观政要》、《通典》等的记载。《通典》卷一九七《边防》十三云：“颉利之败也……而来降者甚众，酋豪首领至者皆拜将军，布列朝廷，五品以上百余人，殆与朝士相半，惟柘羯不至……”⁹《贞观政要》

8 参看安菩墓发掘简报及赵振华、朱亮《安菩墓志初探》，《中原文物》1982年第2期，第21—26、37—40页。

9 《通典》卷一九七《边防》一三，浙江书局本，叶一八下——一九上。引文中的“柘羯”为粟特语词čakir的对音，义为“勇士、侍卫、亲从”。苏俄蒙古学家符拉基米尔错夫（Б. Я. Владимирцов）考证蒙古察哈尔部的名称即从此词而来，参看该氏《蒙古词杂考（一）》（Mongolica I），载《俄国科学院亚洲博物馆附设东方学家学会会刊》（Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук）第1卷，1925年，第326—327页。关于粟特的柘羯情况，详见曼德尔施塔姆（А. М. Мандельштам）《论柘羯一词的意义》，载《塔吉克加盟共和国科学院社会科学部通讯》（Известия Отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР）1954年第5期，第103—108页。

卷九《安边》篇所记略同，唯作“诸部首领来降者，皆拜将军、中郎将”¹⁰。今安菩志文所记之定远将军，即当属于此次归降所授之官位。《唐六典》卷五“兵部郎中员外郎”条有定远将军，正五品上；在梁朝，定远班在第十二，“止施于外国”¹¹，在唐为武散官，看来也用以授予外来归降首领。

据墓志，安菩妻何氏（622—704年）为“先何大将军长女，封金山郡夫人”。从姓氏可知安菩夫妇均属昭武九姓。墓志揭出何氏子安金藏的名字。金藏，两《唐书》有传¹²。据传，金藏于神龙（705—707年）初丧母。今据志可以确定何氏去世年月为长安四年（704年）正月。又据传，金藏葬母于都南阙口之北。营石坟，由此可知，安菩夫妇墓南之地当年名为阙口¹³。安菩夫妇丧葬之隆重可能与金藏因忠君而得旌表有关。则天武后载初（689—690年）年中，睿宗虽被立为皇嗣，赐姓为武，但行动受到极其严密的监视。时金藏隶籍太常，得在皇嗣左右。长寿二年（693年），皇嗣被告发潜有异谋，武后命令来俊臣酷刑追究左右，左右不胜楚毒而欲诬服，独金藏奋然以佩刀切腹剖心，证明皇嗣不反。金藏的这一举动惊动了武后，挽救了睿宗¹⁴。金藏对睿宗的这番忠烈之举受到玄宗和玄宗以后唐代历朝君王的多方褒美，直到僖宗中和（881—885年）时，裔孙安敬则还因此被授官¹⁵。由此可知，唐初由突厥迁入内地的安国大首领一家传统颇为久远。

我们对安菩墓志感兴趣的是有关安国大首领、六胡州大首领的记载。关于六胡州的沿革，日本学者小野川秀美和加拿大学者蒲立本（E. Pulleyblank）已经做过细致的研究¹⁶。过去的研究均以《新唐书·地理志》“关内道宥州

10 吴兢《贞观政要》，上海：上海古籍出版社，1978年，第275页。

11 《大唐六典》，东京：广池学园，1973年，第115页上栏。

12 《旧唐书》卷一八七上，北京：中华书局，标点本，1975年，第4885—4886页；《新唐书》卷一九一，第5506—5507页。

13 《旧唐书》卷一八七上，第4885页。

14 同注12；《资治通鉴》（点校本）卷二〇五“则天后长寿二年一月甲寅”条，第6490页。

15 《新唐书》卷一九一，第5507页。

16 小野川秀美《河曲六州胡之沿革》，《东亚人文学报》第1卷第4号，1942年，第193（957）—226（990）页；蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》（A Sogdian Colony in Inner Mongolia），《通报》（*T'oung Pao*）第41卷第4、5期，1952年，第317—356页。

宁朔郡”条的记载为基本依据：

调露元年（679年），于灵、夏南境以降突厥置鲁州、丽州、舍州、塞州、依州、契州，以唐人为刺史，谓之六胡州。长安四年（704年），并为匡、长二州。神龙三年（707年）置兰池都督府，分六州为县。开元十年（722年）复置鲁州、丽州、契州、塞州。十年，平康待宾，迁其人于河南及江、淮。十八年（730年）复置匡、长二州。二十六年（738年）还所迁胡户宥州及延恩等县，其后侨治经略军。至德二载（757年），更郡曰怀德。乾元元年（758年）复故名。宝应（762—763年）后废。元和九年（814年）于经略军复置，距故州东北三百里。¹⁷

《元和郡县图志》卷四《关内道·夏州节度使》“新宥州”条记载与此略有出入，即称调露元年所置六州位于灵州南界¹⁸，所引李吉甫上言亦作“国家旧置六胡州在灵州界内”¹⁹。按《元和郡县图志》此处引文亦见于《册府元龟》卷九九三《外臣部·备御》六“元和八年十月”条及九年五月庚申敕，凡《郡县志》以上引文作“灵州”之处，《册府元龟》均作“灵、盐”²⁰。证以8世纪中叶至9世纪初诗人李益的诗篇《登夏州城观送行人赋得六州胡儿歌》、《从军夜次六胡北饮马磨剑石为祝殇辞》²¹，六胡州仍当以分布在灵、夏南境的记载为准，而不是仅仅限于灵州南境。

安菩“其先”以安国大首领身份率“衙帐百姓”归唐，安菩复有六胡州大首领的头衔。考安菩去世于664年，这证明唐代之有六胡州早于文献记载的调露元年。唐太宗贞观二十年（646年）破薛延陀，决定出巡灵州，

17 《新唐书》卷三七《地理志》一，第974—975页。

18 李吉甫《元和郡县图志》卷四，北京：中华书局，点校本，上册，1983年，第106页。

19 同上注。

20 《册府元龟》卷九九三《外臣部·备御》六，北京：中华书局，1960年，第11667页下栏—11668页上栏。

21 《全唐诗》卷二八二，北京：中华书局，点校本，1960年，第3211页。

八月庚午到达泾阳，铁勒诸部各遣使来会。太宗在县厅和行宫设宴款待使者，众使者被分别“拜为郎将及昭武校尉等官”²²。太宗又修书慰问铁勒诸部酋长，派遣昭武九姓胡“右领军中郎将安永寿报使”²³。可以推知，铁勒诸部派遣的使者尚得拜为郎将及昭武校尉，那么，各部酋长归唐后自当受封为羁縻州府的都督、刺史，统领“衙帐百姓”的昭武九姓首领亦得仍为“首领如故”无疑。

人们知道，隋末世乱，炀帝之孙政道（齐王暕遗腹子）随萧后同入突厥，东突厥处罗可汗（619年在汗位）给予隋王的称号，“中国人没入北蕃者，悉配之以为部落，以定襄城处之”²⁴。汉人没入突厥者尚且被配为部落，可想而知，该地昭武九姓亦当同样以部落形式存在。隋炀帝大业十一年（615年），裴矩设计引诱东突厥始毕可汗（609—619年）信任的史蜀胡悉来马邑互市，史蜀胡悉“不告始毕，率其部落，尽驱六畜，星驰争进”²⁵。619年，东突厥颉利可汗（619—630年）曾委任延陀设、步利设、统特勤、斛特勤分别管辖延陀部、霫部、胡部、斛薛部²⁶，这些都是胡部在突厥汗国之内被配为部落的证明。

昭武九姓在突厥汗国内既然聚族而居，所以在贞观四年颉利可汗败亡时也按部来降。关于安置突厥降户的方针，唐廷进行了激烈的争论，太宗采纳了中书令温彦博的建议，准汉光武帝置匈奴降部于五原塞下之例，自幽州到灵州，置顺、北抚、北开、北宁、北安等州以处突厥降部。同年六月，以中郎将史善应为北抚州都督，以正月送来隋萧后及炀帝孙政道的胡酋康苏密为北安州都督。五羁縻州之中，胡酋领其二。安菩“其先”或当在此时迁来河套之南。征诸史文，同时来降的昭武九姓还有安肱汗。安肱汗“率所部五千余人朝，诏置维州，即以肱汗为刺史，拜左

22 《唐会要》卷九六“铁勒”条，商务印书馆，国学基本丛书本，下册，第1725页。

23 《资治通鉴》卷一九八“太宗贞观二十八年八月己巳”条，第6239页。

24 《隋书》卷五九《炀帝三子传》，第1444页。

25 《隋书》卷六七《裴矩传》，第1582页。

26 《新唐书》卷二一五上《突厥传》上，第6038页。

武卫将军”²⁷。臯汗子安附国接任维州刺史，附国次子思恭为鲁州刺史²⁸，这里的鲁州必是六胡州之一的鲁州无疑。

我们由此可以推断，贞观四年随东突厥降服而南来的昭武九姓诸部人数必不在少，安臯汗所率部众即达五千余人，并被任命为维州刺史。安菩亦为六胡州大首领，虽被封为定远将军，实际相当京官五品，然而“首领如故”。这一切说明，昭武九姓按部来降，其长官依然由昭武九姓首领担任。《新唐书·地理志》所记调露元年（679年）设六胡州，以唐人为刺史，实际含义不在是年始置六胡州，而在是年以唐人取代昭武九姓首领为刺史。其所以有此变革，显然是唐廷鉴于同年突厥阿史那温傅、奉职二部发动叛乱，二十四羁縻州纷纷响应而不得不采取的措施²⁹，唐廷需要以此加强对六胡州的控制。

温傅、奉职二部的反叛，可以说是东突厥势力再兴，重建汗国的前奏。突厥日益加强军事袭击活动。681年（高宗开耀二年），夏州群牧使昭武九姓胡安元寿奏：“自调露元年九月以来，丧马一十八万余匹，监牧吏卒为虏所杀者八百余人。”³⁰682年，突厥阿史那骨咄禄正式崛起称汗。他的弟弟默啜可汗（Bäg-čur，藏文 Bug-chor，突厥文碑铭作 Qapaghan Qaghan，691—716年在汗位）与吐蕃呼应，频频进攻则天武后治下的地区。吐蕃向武后索取安西四镇和西突厥十姓（On Oq）百姓，默啜向武后索取六胡州和河西降户。武后神功元年（697年），默啜又奏请六胡州及单于都护府之地，并求谷种、缯帛、农器、铁。在廷臣姚璠、杨再思的固请之下，武后“悉驱六州降户数千帐以与默啜，并给谷种四万斛，杂彩五万段，农器三千事，铁四万斤，并许和亲”³¹。为时不久，默啜又开始对唐用兵。701—702年，默啜派

27 李至远《唐维州刺史安侯神道碑》，《全唐文》卷四三五，北京：中华书局，1983年，第4435页上栏。此处之维州显然与剑南道所属之维州维川郡无关。

28 同上注。

29 小野川秀美《河曲六州胡之沿革》，第197（961）页。

30 《资治通鉴》卷二〇二“高宗开耀元年七月”，第6402页。

31 《资治通鉴》卷二〇六“则天后神功元年三月”，第6516页；《通典》卷一九八；《旧唐书》卷一九四上。《旧唐书》卷一八五上《田仁会子田归道传》（第4794页）称则天后未许默啜要求。关

遣两侄，即后来的毗伽可汗（*Bilgä Qaghan*）及其弟阙特勤（*Kül Tegin*），对六胡州发动了攻击。这在蒙古高原的所谓和硕柴达木突厥碑³²——毗伽可汗碑和阙特勤碑——的两碑大铭文中明确记载³³：

毗伽可汗碑大铭文云：

（第 24 行）……我在十八岁时率军攻六胡州（*altı çub soydaq*）（第 25 行）在那里打败了他们。唐王都督（*Ong tutuq*）的五万军队到来，我和它厮杀于 *ïduq-bashe*，在那里消灭了这支军队……

阙特勤碑大铭文云：

（第 31 行）……生年十六岁，他建立了如下功勋以壮大我叔父可汗（此指默啜。——汉译者）的国家和权势：我们率军攻六胡州，战而胜之。唐王都督的五万军队到来，我们迎击。（第 33 行）阙特勤徒步而战，以执武器之手抓获王都督的 *jorič*，连同其武器献于可汗。我们在那里消灭了这支军队。³⁴

对这两段铭文，长期以来人们基本上遵循德国学者马迦特（*J. Marquart*）

（续上页）于默啜索取的究竟是河西（曲）六州降户还是六胡州的问题，参看岑仲勉《通鉴隋唐纪比事质疑》“六州降户”条，北京：中华书局，1964年，第123—124页。

32 关于两碑情况的介绍，参看岑仲勉《突厥集史》下册，北京：中华书局，1958年，第887—888、917—918页。

33 阙特勤碑东面 40 行加右侧 31 行铭文被称为大铭文，左侧 13 行被称为小铭文；毗伽可汗碑仆倒时碎为三段，其正面 41 行加左侧 15 行称大铭文，右侧 15 行被称为小铭文。阙特勤碑大铭文的第 1—30 行与毗伽可汗大铭文的第 3—23 行内容基本相同。参看克里雅施托尔内（*С. Г. Кляшторный*）《古突厥鲁尼字体碑铭——中亚史的史料》*Древнетюрские Рунические Памятники как Источник по Истории Средней Азии*），莫斯科，1964，第 59—60 页。

34 译文据克里雅施托尔内《中亚的粟特人》，俄文本载《东方铭文学》（*Эпиграфика Востока*）第 14 辑，莫斯科，1961 年，第 29—31 页；同一论文的法文本载《乌拉尔—阿尔泰学年鉴》（*UAI*）第 33 卷第 1—2 期，1961 年，第 95—97 页。

的解释。马迦特根据阿拉伯史家塔巴里 (al-Tabarī) 的《年代记》中的一条回历 82 年即公元 701 年突厥人进攻那色波 (Nasaf) 的记载, 比定铭文中所说的前一战争就是穆斯林史料中的回历 82 年, 即公元 701 年之役。同时, 他把唐王都督比定为唐并州牧、安北大都督 (经日本学者订正, 实为安北大都护、安北道行军大元帅, 参看《资治通鉴》卷二〇七“长安二年二月乙未”条) 相王旦, 即后来的睿宗。至于 *altī čub soɣdaq* (粟特) 一词, 马迦特断定其中的 *čub* 应是昭武的对音³⁵。他的这一看法, 被沙畹等许多著名学者所接受。一般都把此词译为“粟特六部”, 然而这一比定存在许多疑窦。*altī čub Soɣdaq* 究竟是一词还是两词, 它的方位究竟何在, 学界始终存在着不同的意见³⁶。1961 年, 苏联的突厥学者克里雅施托尔内 (С. Г. Кляшторный) 发表论文, 提出此即“六胡州”的新说³⁷:

(1) 正如马迦特指出的, 铭文紧接在 701 年远征 *altī čub Soɣdaq* 的记述之后谈到与唐王都督的交战, 而后者即汉文记载中 702 年突厥与相王旦的战争, 那么, 701 年的进攻 *altī čub Soɣdaq* 和 702 年春与王都督——相王旦实为连在一起的一次巨大军事行动中的两个战役。时间的相续排除了前一战场远在中亚粟特地区的可能性。

(2) *altī* 在突厥语中意为“六”, *Soɣdaq* (粟特) 径直被译为“胡”是唐代习俗, 因此, 如以 *čub* 当“州”的对音³⁸, 则 *altī čub Soɣdaq* 实为“六胡州”的音义兼译, 其中没有扞格难通之处。

克氏所言有据, 见解可取, 破除了人们长期以来的困惑。默啜索取和征讨六胡州这一事实表明, 在唐与突厥的争夺之中, 六胡州的地位相当重要。

35 马迦特《古突厥碑铭年代考》, 第 68—72 页。

36 参看克里雅施托尔内《古突厥鲁尼字体碑铭——中亚史的史料》, 第 78—80 页。

37 克里雅施托尔内《中亚的粟特人》, 第 29—31 页; 法文本, 第 95—97 页。

38 根据古突厥语发音标准, 汉语的“州” = *ʈɒðəu* 可有两种对音: 一、*ʈɒðəu* > *čiu* > *či*, 参匈牙利学者陈国 (B. Csongor)《唐代回鹘文书写的汉语》, 载匈牙利《东方学报》(AOH) 第 2 卷, 1952 年, 第 116 页; 二、*ʈɒðəu* > *čub* 或 *čuw*, 唇音结尾的汉字, 往往转为突厥语的双唇响辅音 *b*, 这是正常的, 参看克里雅施托尔内上引著作, 第 94 页注 75;《中亚的粟特人》俄文本第 31 页注, 法文本第 97 页注 4。

704年(武后长安四年),六胡州被并为匡、长二州;707年(中宗神龙三年),唐复置兰池都督府,府治“在盐州白池县北八十里,仍分六州各为一县以隶之”³⁹。建置的频频变动,原因在于这个时期吐蕃和突厥频频四处侵袭,导致铁勒诸部、党项等许多民族为避战祸而迁来此地,例如,兰池州都督府的设置即有羁縻党项的任务⁴⁰。唐廷面对突厥的日益强化的袭击,加强了防御措施。708年(中宗景龙二年),唐朔方道大总管张仁愿乘突厥大举西征突骑施、漠北相对平静之机在河套之北和河套东西两侧构筑三受降城,有效地加强了唐朝捍蔽陇右、朔方的能力。这些地区是唐朝牧监所在⁴¹,因而既是突厥频频掠夺马匹的目标,又是唐朝取给马匹的基地。714年(玄宗开元二年九月),“太常少卿姜晦上封,请以空名告身于六胡州市马,率三十匹酬一游击将军”⁴²。当时带往六胡州市马的空名告身为三百道,若任务顺利完成,则唐廷可获马九千匹,而六胡州之地又将添加从五品上阶之武散官、游击将军三百人了。

713年至721年间,回纥、同罗、浑、仆固、跌跌等铁勒九姓部落在突厥打击下相断内迁,先后被安置在灵州、三受降城左右、代州等地。众多部落的杂居加剧了民族之间的矛盾。并州长史王峻建议将降户徙于内池,引起了跌跌部众等叛归突厥,单于副都护张知运收缴降户兵仗引起后者的怨怒和叛变。“兰池胡久从编附,皆是淳柔百姓,乃同华夏四人(民)”⁴³,但是,唐边将的措施不当和对兰池胡的奴役终于导致开元九年四月至八月康待宾、安慕容、多览杀(shad)、何黑奴、石神奴、康铁头等引诱降户一道大规模起事。这些起事首领多带有突厥的叶护官衔和唐朝的大将军、将军等武散衔。起事的“六州九胡”于“虏接塞联”之地,挟马肥弓劲之势,攻陷六胡州,有众七万。这次声势浩大的起事被朔方大总管王峻、陇右节度使郭知运、朔

39 李吉甫《元和郡县图志》卷四,第106页。

40 《新唐书》卷四三下《地理志》七下“兰池都督府”条,第1123页。

41 张说《大唐开元十三年陇右监牧颂德碑》,《全唐文》卷二二六,第2282—2283页。

42 《唐会要》卷七二“马”条,第1302页。

43 《册府元龟》卷九八六,第11584页。

方道防御讨击大使王毛仲、天兵军节度大使张说、朔方节度副大使论弓仁偕同灵州昭武九姓胡康植⁴⁴、河西吐谷浑⁴⁵、河东铁勒九姓等所扑灭。同年八月到翌年九月，兰池州胡康愿子再反，自称可汗，谋掠牧马，西涉河出塞。张说发兵追讨，再次平定了昭武九姓胡的起事。唐廷决定移徙“河曲六州残胡五万余口于（水灾以后的江淮地区的）许、汝、唐、邓、仙、豫等州，始空河南、朔方千里之地”⁴⁶。然而，被移徙的昭武九姓“恋本”“怀归”，逐渐逃回关内诸州。730年（开元十八年），复置匡、长二州，大约在此前后，玄宗遣牛仙客往关内诸州“安辑”昭武九姓胡，“于盐、夏等州界内选土地良沃之处都置一州，兼量户多少置县”⁴⁷，并招揽先在灵、庆州界者和先所配隶淮南诸州尚未回来的六州胡。这样，昭武九姓在开元九、十年动乱之后重得相聚于灵、盐之境。这大概就是738年（开元二十六年），唐廷为迁回胡户置宥州及延恩、怀德、归仁三县，其后并侨置经略军的来历⁴⁸。天宝初，据朔方节度使王忠嗣奏，移经略军于榆多勒城，地在夏州西北三百里处。

在安史之乱（755—763年）期间，河曲九府六州胡也有引人注目的活动。

756年（天宝十五载六月），安禄山派遣部将孙孝哲入据长安，使昭武九姓胡安忠顺将兵屯苑中，以镇关中。当时屯驻长安苑中的还有追随安禄山的同罗、突厥人。七月，后者的酋长阿史那从礼率五千骑，“窃厩马二千匹逃北方，谋邀结诸胡，盗据边地”⁴⁹。九月，“从礼说诱九姓府六胡州诸胡

44 《新唐书》卷一四八《康日知传》，第4772页。

45 夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》，原载《中央研究院历史语言研究所集刊》；收于《考古学论文集》，北京：科学出版社，1961年，第103—105页。

46 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，第184页；《资治通鉴》卷二二“玄宗开元十年八月”，第6752页；《唐会要》卷七三“灵州都督府”条，下册，第1316页。

47 《遣牛仙客往关内诸州安辑六州胡敕》，《唐大诏令集》卷一二八，北京：商务印书馆，1959年，第690页。

48 《新唐书》卷三七《地理志》一，第975页。

49 《资治通鉴》卷二一八“肃宗至德元载五月”，第6986页。

数万众，聚于经略军北”⁵⁰，准备对肃宗刚刚继位的地方——行在灵州采取军事行动，肃宗靠仆固怀恩方得击破之，这就扫除了唐朔方军于同月配合回纥收复西京的障碍。

从现有历史记载来看，六州胡曾是唐代被不时征发的军事力量。早在则天武后万岁登封元年（696年）夏，营州契丹反，攻陷营州，进围檀州。则天武后即赎奴隶囚，并“大发河东道及六胡州，绥、延、丹、隰等州稽胡精兵，悉赴营州”⁵¹。及安禄山反，安禄山、史思明自身为营州杂胡，军中也有为数甚多的六州胡，例如，禄山子庆绪于758年初从洛阳北走，其大将李归仁及精兵曳落河⁵²、同罗、六州胡数万人溃归范阳；史思明遣使招抚，同罗走归本国，曳落河、六州胡降于史思明⁵³。

8世纪中叶唐与吐蕃在盐、夏地区展开了激烈的争夺战。极可能正是在吐蕃的压力之下，六州胡的昭武九姓在德宗贞元二年十二月（787年初）东走石州（今山西离石），降于河东节度使马燧，从此，这些六州胡被迁往云州（今山西大同）、朔州（今山西朔县）之间⁵⁴。至于原来的六胡州地区，814年（宪宗元和九年），唐廷曾经重建宥州。这是由于上年冬季回鹘南过沙碛，引起朝廷恐慌，李吉甫建议于盐、夏之北建置新宥州，重置延恩等三县。新宥州置于经略军城，由鄜城拨来神策行营兵马使郑杲指挥下的兵士及家属九千人屯驻。“置州之日，版筑之下，掘出釜二百五十四口，悉堪烹饪。”⁵⁵看来这是希冀仍然迁回的徙走人口的埋藏物。新宥州和经略军的名称虽然与以前相同，但作用与原来大异，由于六州胡已迁往云、朔，它们的任务已是御回

50 《资治通鉴》卷二一八，同上九月，第6997页。

51 陈子昂《上军国机要事》，《全唐文》卷二一一，第2135页下栏。

52 曳落河可能是阿拉伯语 raqiq 一词不规则复数 ariqqa 的对音。其身份和作用相当于中亚昭武九姓的柘羯。参看前嶋信次《安史之乱时的几个中亚语词》（Some Central Asian Words of the Time of the An Lu-shan and Shih Ssu-ming Rebellion），《东洋文库研究部欧文纪要》（MRDTB）第35号，东京，1977年，第111—112页。

53 《资治通鉴》卷二二〇“肃宗至德二载十二月末”，第7047页。

54 《资治通鉴》卷二三二“德宗贞元二年十二月末”，第7477页。

55 《元和郡县图志》卷四，第107页。

鹞、防党项了。

六州胡东迁云、朔后二十余年，逃避吐蕃袭击的沙陀部也东来与之杂处。沙陀本来是西突厥之一部，住在蒲类（今巴里坤）以东地区。在 789—790 年（德宗贞元五、六年），回鹘与吐蕃争夺北庭（别失八里，Besh-baliq）时投向吐蕃，沙陀勇冠诸胡，被安置在甘州；808 年（宪宗元和三年），沙陀因遭吐蕃猜忌，转投唐灵盐节度使范希朝；次年，范希朝转任河东节度使，沙陀随范至河东，后为唐守边，号称陞北沙陀。文宗（827—840 年）时，陞北沙陀因骁勇善战而为九姓六胡所畏伏⁵⁶，唐即委托沙陀酋长朱邪执宜治云、朔塞下废府十一，押六州胡，并防御漠北九姓回鹘。执宜死，子朱邪赤心继而为唐讨回鹘，伐泽潞刘稹，镇压庞勋起义，反击吐〔谷〕浑，得唐赐姓名为李国昌。在国昌与子克用时期，迁来云、朔一带的原六胡州昭武九姓与沙陀结成了至为密切的关系⁵⁷。874 年，僖宗乾符元年十一月，李钧因为父亲李业任太原节度使时处遇沙陀有恩而被任命为灵武节度使、宣慰沙陀六州三部落使⁵⁸。《新五代史》徐无党注云：“六州三部落皆不见其名处，据《唐书》除使有此语尔。”⁵⁹这表明徐无党已然不了解六州三部落所指为何。在这里，六州应指自灵、盐迁来云、朔，并与沙陀混居的六州胡⁶⁰；三部落殆指沙陀、萨葛、安庆三部落，因为人们从下引史文看到，沙陀、萨葛、安庆三部落常常并列，这种并列当非偶然：877 年（乾符四年十月），李钧与沙陀、萨葛、安庆部落等合兵讨伐李国昌父子⁶¹；880 年（僖宗广明元年六月），唐以蔚、朔等州招讨使李琢与吐浑等共讨沙陀酋长李友金，萨葛都督米海万，安庆都督史敬存⁶²；881 年，僖宗中和元年二月，代州北面行

56 《新唐书》卷二一八《沙陀传》，第 6155 页。

57 桑原鹭藏《论隋唐时代来往中国的西域人》，第 378—379 页；小野川秀美《河曲六州胡之沿革》，第 213（977）页；蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》，第 343 页。

58 《旧唐书》卷一九下《僖宗本纪》，第 692 页。

59 《新五代史》卷四《后唐庄宗本纪》上，第 32 页。

60 蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》，第 343 页。

61 《旧唐书》卷一九下《僖宗本纪》，第 700 页。

62 同上，第 707 页。

营都押陈景思率沙陀、萨葛、安庆等三部与吐浑之众三万赴援开中⁶³。值得注意的是，萨葛都督米海万为昭武胡姓至为明显，而“萨葛”、“薛葛”已被学者考证出来就是“粟特”一名的同音异译⁶⁴。《新五代史·安从进传》称，从进为振武索葛部人⁶⁵，他的安姓属于昭武胡姓无疑，而史文明指他出身于索葛部，这又提供了一个萨葛=薛葛=索葛部，而且同是“粟特”的不同音译的一个有力旁证。至于史敬存任都督的安庆部，从史姓而言也极有可能是源于六州胡的昭武九姓。

沙陀与昭武九姓在唐代末期形成的这种密切关系对五代的历史仍有显著影响⁶⁶。在五代史中，人们看到相当一批康、安、石、史、何等姓人物活跃于历史舞台，沙陀建立的后唐、后晋、后汉三朝君主的后妃也有一些出自安氏、米氏、何氏、曹氏。探本溯源，这种情况当从安善及“其先”时期的六胡州演变而来。唐代六胡州为人们探讨昭武九姓在唐代政治史中的作用提供了不可多得的具体例证。

二

昭武九姓移民聚落在中国的存在并不从唐代开始。即上文叙述的六胡州所在地区为例，它也不是以贞观初唐朝安置来降的昭武九姓为开端。426—427年，北魏太武帝拓跋焘进攻匈奴屠各部建立的大夏国（407—431年），击破大夏国主赫连昌，曾收胡户徙之于胡〔地〕城，后来隋文帝仁寿元年（601年）改名的灵武县即移入此胡〔地〕城安置⁶⁷。由此可见，唐代灵州灵武县的前身就是由移徙胡户的胡〔地〕城所建立。此处胡户何指，史

63 《旧唐书》卷一九下《僖宗本纪》，第710页。

64 蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》，第343—344页。

65 《新五代史》卷五一《安从进传》，第586页。

66 例如，桑原鹭藏在上揭论文中举出沙陀名将李克用手下的部将米海万、康君立、安金全、安全俊、安敬忠、安元信、史敬思、史建瑋、石君和等都是昭武九姓，见上引著作，第378—379页。

67 《元和郡县图志》卷四“灵州灵武县”条，第94页。

书固然没有明文，但是，他们必定不是当地习见的屠各、步落稽等部落则无疑义。

考昭武九姓在东方的活动，上可追踪两汉，下可推到元代忽必烈时期的天德军和宣化府的荨麻林⁶⁸。东汉史籍中多次出现了“贾胡”一词⁶⁹，粟特商人必当包括在内。贾胡活动的加强伴随着建立驼队棚舍和某种自我保护性的组织，这是保障经商安全的需要。贾胡逐渐从临时性的过客变成停居的侨民，沿交通要冲的驼队棚舍所在地逐渐形成侨民聚落。粟特本来立国于中亚绿洲地区，以经商为主，兼顾半农半牧，掌握较高的灌溉农业技术，这在很大程度上使粟特移民具有立足于丝绸之路上沙碛干旱地区之间的某些绿洲地段的本领。他们的袄教等宗教信仰、音乐舞蹈等文化娱乐、婚丧等习俗也必然随他们的足迹传到越来越多的地区，其中既包括农耕定居地区，也包括草原游牧地区。至晚到4世纪初，敦煌约有来自康国的贵胄一百人，研究古伊兰语的著名学者恒宁因而推断，这些康国贵胄加上他们的眷属和奴仆大概达到千人左右⁷⁰。这些粟特商胡在敦煌结成了自己的社会。在十六国时期，凉州既是五凉的政治中心和河西地区的文化中心，又是多种民族杂居之地区。此外，大概从匈奴人在这里建立姑臧城（粟特语古信札中作 Kč'n=Kučān）以来，这里还是转运商业的重镇，有可观数量的粟特商胡久居于此。439年，北魏太武帝拓跋焘统率大军进攻北凉，取姑臧，来凉土贩货的粟特

68 刺失德丁（Rashīd al-Dīn）《史集》第2卷（Blochet刊本，第463页）记述忽必烈时期从大都赴上都（开平，今北京西北约240公里）之路有三条，第二条路经过一城名曰Joīu，该城附近别有一城名Sīmāli，居民多是撒马尔干人，仿撒马尔干种植了不少园林。《元史》卷一二二《哈散纳传》：“至太宗时仍命领阿尔浑军，并回回人匠三千户，驻于荨麻林，兼管诸色人匠。”这里的荨麻林当是Sīmāli。马可波罗从天德军（Tenduc）经荨麻林赴宣化府，在两地都遇到了中亚人。与唐代情况不同的是，元代中亚人多是随蒙古人强行迁来的。

69 《后汉书》卷二四《马援传》记载马援征武陵五溪蛮时，耿舒讥讽马援的用兵行动“类西域贾胡，到一处辄止”。卷五《李恂传》称，恂领西域副校尉，“诸国侍子及督使、贾胡数遗恂奴婢、宛马、金银、香厨之属”。卷三四《梁统附梁冀传》记载，梁冀起兔苑，绵亘数十里，调发生兔，刻毛为标志，人有犯者，罪至刑死。有西域贾胡，不知禁忌，误杀一兔，转相纠告，死者十余人。另外，《东观汉记》卷一六“杨正”条称，光武帝逝世，长安“西域贾胡共起帷帐设祭”（扫叶山房刻本卷一六，叶一一上）。

70 恒宁《古粟特语信札年代考》，第606页，同页注9。

商胡全被俘虏。十数年后，在北魏文成帝拓跋濬（425—467年）即位之初，史称“粟特王遣使请赎之，诏听焉”⁷¹。这一史实是粟特商人当时活动于凉州的最好证据。

从种种迹象判断，粟特人的东来是沿着怛逻斯河（Talas）、楚河（Ču）流域推进的。7世纪20年代末到30年代，唐高僧玄奘（600—664年）赴印求法，归来记述沿途所历诸国情况时，不仅把乌浒水和药杀水之间的昭武九姓诸国地区称之为窠利（粟特），而且把从羯霜那延伸到碎叶城（Sūyāb）的地区也名之为窠利，这正是因为他看到碎叶城以西的楚河流域、怛逻斯河流域分布着一连串的粟特移民城镇，因而把这一地区纳入了窠利（粟特）。宋释赞宁（919—1001年）纂《宋高僧传》载释僧伽传称：“释僧伽者，葱岭北何国人也，自言俗姓何氏，亦犹僧会本康居国人也，便命为康僧会也……详其何国在碎叶国东北，是碎叶附庸耳。”⁷²按何国即玄奘《大唐西域记》中的屈霜你伽，又译作贵霜匿。10世纪穆斯林地理学家伊斯塔赫里（al-Istakhrī）记载说，贵霜匿为“粟特的文化最高之城市，粟特诸城之心脏”；另一穆斯林地理学家伊本·哈乌嘎勒（Ibn Hauqal）说 Qayy 或 Qayyi 是粟特的一个地区，“粟特之心脏”，两者名称虽异，但指一地，马迦特因而比定汉文典籍中的何（ya，果摄歌韵匣母）国应即 Qayy 或 Qayyi=贵霜匿⁷³。但贵霜匿在康国之西，僧伽出身的葱岭北何国地在碎叶国东北，为碎叶附庸，由此则可断定此何国必是康国以西的何国的移民所立。11世纪疏勒人（今新疆喀什）马合木·喀什噶里（Maahmūd Kāshgharī）也证实了粟特人在上述地区的强大影响。他把从碎叶附近的八拉沙衮（Balasayun）到怛逻斯或八拉沙衮到白水城的地区称为阿尔古（aryu），阿尔古地区的特征之一就是这里的人们讲伊兰语（具体说应是粟特语）和与突厥语相糅杂的伊兰语（tat）⁷⁴。

71 《北史》卷九七《西域传》“粟特国”条，第3221页。

72 赞宁《宋高僧传》卷一八《唐泗州普光王寺僧伽传》。

73 马迦特《古突厥碑铭年代考》，第60页。

74 马合木·喀什噶里《突厥语词典》（*Dīvān Lughāt at-Turk*），阿塔拉伊（B. Atalay）刊本，安卡拉，1939—1941年，第1卷，第454页。

在唐代，葱岭以东的昭武九姓移民聚落当不在少数。就今所知，在蒲昌海（今罗布泊）地区、播仙镇（今且末）、西州（今吐鲁番）、伊州（今哈密）、敦煌、肃州（今酒泉）、甘州（今张掖）、凉州（今武威）、长安、蓝田、洛阳、灵、盐、夏州和后来的云、朔等州，范阳（今北京）、营州的柳城等地都有昭武九姓聚落，今略举数例如下：

在蒲昌海地区，昭武九姓移民聚落是在贞观（627—649年）时建立的。“贞观中，康国大首领康艳典东来居此城（即石城镇。——引者），胡人随之，因成聚落，亦曰典合城。”⁷⁵按石城镇在罗布泊南三百里处，又西二百四十里至新城，亦谓之弩支（之）城（Nuj-Kant），北四里至蒲桃城，东南四百八十里为临近萨毗泽的萨毗城（敦煌写卷中亦作璩瓏、微，藏文写卷中作 Tshal-byi、mtshalbyi）。以上四城均康艳典所建。武后天授二年（691年），又授康拂耽延为镇将，统领昭武九姓胡。

在播仙镇，高宗时期曾有何伏帝延为城主的昭武九姓聚落。宋游师雄所录高宗武后乾陵蕃王首领石像衔名之中有“播仙城□河伏帝延”。以上衔名阙文当补“主”字，“河”字当订正为“何”字，均经武汉大学陈国灿先生指明，所见极是⁷⁶。播仙城一名见于《新唐书·郭元振传》⁷⁷。敦煌写卷 S.367 唐光启元年（885年）沙州伊州地志残卷及《新唐书·地理志》引贾耽边州入四夷路程均作播仙镇，前者并注明“故且末城也”，乃高宗上元三年（676年）中所更名。按“伏帝延”乃昭武九姓胡常用的名字，汉文文献中还有“拂耽延”等异译。过去，人们通常以拂耽延为摩尼教僧侣称号，还原为 *furaštadān*，汉文为“知宗义之人”⁷⁸。现在，恒宁从粟特语残存无几的人名中检出了 *'prtmy'n*，这肯定就是粟特语的 *'partam-yān* 一词，意为“头件礼物”，

75 敦煌写卷 S.367，光启元年（885年）沙州伊州地志，第 11—19 行。

76 陈国灿《唐乾陵石人像及其衔名的研究》，载《文物集刊》第 2 集，1980 年，第 189—203 页。有关“播仙城主何伏帝延”条，见第 197 页。

77 《新唐书》卷一二二《郭元振传》，第 4363 页。

78 羽田亨《漠北之地和康国人》，载《羽田博士史学论文集》上卷历史篇，1957 年，第 401—402 页。

特指“头生儿子”而言⁷⁹。顺便提及，长期以来有不少学者考证7世纪下半期东突厥复兴时期的突厥谋臣老将阿史那元珍的名字，认为此人应当就是噉欲谷碑的噉欲谷。最近，有学者认为，“噉欲谷”在语义上与“元珍”相合：噉=Ton，突厥语义为“头生”，可引申其义为“元”；欲谷=Yuquq，来自突厥语动词Yoq，义为“珍藏”、“保持”，可引申为“珍”⁸⁰；此说能否成立，尚待推敲，但噉欲谷也有“头生子”的意义，可推断噉欲谷与伏帝延殆为同一语义的名字。无论伏帝延一词如何解释，他无疑为昭武九姓，他作为播仙城主而与其他蕃王首领并列，这证明了唐代前期在今天新疆且末地区又有一个重要的昭武九姓移民聚落。

在西州，至晚6世纪中叶以后，昭武九姓即开始定居于高昌，经营农耕和葡萄园艺，并以“兴生胡”的身份展开了极为活跃的贸易活动⁸¹。10世纪佚名作者的波斯文《世界境域志》记载：“在今吐鲁番附近有五个属于粟特人的村落，其中住着基督徒、袄教徒和萨毗。”⁸²

伊吾地区有来自昭武九姓石国人的聚落，610年（隋炀帝大业六年），薛世雄取伊吾，隋于城东买地置伊吾郡。隋末动乱中复没于胡。630年（唐贞观四年），首领石万年率七城来降⁸³。

敦煌是昭武九姓聚居的重要地点之一。750年以后，沙州陷蕃之前，昭武九姓大多住在城东一里的从化乡，从化乡为沙州十三乡之一，另有少数昭武九姓住在其他各乡。据敦煌写卷P.3559第3残段（约750年前后的敦煌郡敦煌县差科簿），从化乡有里正三人，可以推断这里聚集着昭武九姓约三百户，人口约一千四五百，其中大部分为康、安、何、曹、石、史、米及吐火罗来的罗姓，与汉姓杂居，既服差役，又充土镇。从差科名簿看，昭武九

79 此乃恒宁告诉蒲立本的意见，参看蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》，第323页，注1。

80 克里雅施托尔内《古突厥鲁尼字体碑铭——中亚史的史料》，第31页。

81 姜伯勤《敦煌·吐鲁番与丝绸之路上的粟特人》，《东西交涉》第5卷第1—3号，1985年，第1—3页。

82 《世界境域志》(Hudūd al-'Ālam)，米诺尔斯基(V. Minorsky)译注本，伦敦，1937年，第95页。

83 敦煌写卷S.367，光启元年（885年）沙州伊州地志，第35—37行。

姓约有百人保持着粟特姓名，青年一代约有一半采用了汉式姓名，显示了汉化的深度⁸⁴。另从敦煌写卷有关安城袄咏、安城火袄教咒文等资料来看，敦煌有板筑而成的安城。在吐蕃统治时期，吐蕃征课实物，排挤商业，擅长经商的昭武九姓肯定受到压抑，他们大概也被编入部落，例如，康再荣即任沙州大蕃纥骨萨部落使⁸⁵。848年，宣宗大中二年，沙州张议潮率众起事，驱逐吐蕃统治者，背蕃归唐。与张议潮共同起事的就有昭武九姓安景旻和部落使阎英达⁸⁶。显而易见，安景旻是一位昭武九姓或汉化了了的安国人的后裔。

隋末大乱，周至和户县司竹园的何潘仁⁸⁷、张掖的康老和⁸⁸等昭武九姓或其后裔也纷纷起兵，但参与起事的昭武九姓之中势力最大的当推河西凉州。617年，炀帝大业十三年，军府官薛举擎叛旗于金城，河西武威姑臧人、鹰扬府司马李轨与同郡关谨、梁赞及昭武九姓胡曹珍、安修仁等共谋对抗之策。曹珍等推李轨为首，轨令安修仁夜率诸胡入内苑城，建旗大呼，立轨为河西大梁王，未几尽有张掖、敦煌、西平、枹罕等河西五郡之地。主要谋臣梁硕“见诸胡种落繁盛，乃阴规轨宜加防察，于是与其户部尚书安修仁有隙”⁸⁹。安修仁之兄安兴贵先在长安，兴贵与修仁密谋引诸胡众起兵，执李轨归唐，河西平。由此可见，河西归唐主要依靠昭武九姓之力。安修仁弟兄因此在唐朝享有极高的待遇：626年（武德九年），安兴贵、安修仁各食实封六百户（勋臣李靖贞观初仅五百户）⁹⁰；684年（光宅元年），安兴贵之

84 关于敦煌县昭武九姓聚落的情况，池田温先生作了详尽的研究，参看池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，载《欧亚大陆文化研究》第1号，1965年，第49—92页。

85 参看向达《唐代长安与西域文明》，第30页，注31。

86 《资治通鉴》卷二四九“宣宗大中五年十一月授张议潮为归义军节度使”条《考异》引《实录》，第8049页。

87 《旧唐书》卷五八《柴绍传》，第2315页；《册府元龟》卷三四五《将帅部·佐命》六，第4090页下栏。

88 《隋书》卷五《恭帝纪》，第100页。

89 《旧唐书》卷五五《李轨传》，第2249页。

90 《唐会要》卷九〇“食实封数”条，下册，第1647页。

子、右威卫将军安元寿陪葬太宗昭陵⁹¹；706年，神龙二年，敕唐初二十五家开国功臣所食实封并依旧给，其中包括安修仁⁹²。安史乱起，武威九姓商胡安门物与河西兵马使盖庭伦等杀节度使周泌，聚众六万，武威大城之中小城有七，胡据其五⁹³。代宗时，李光弼裨将李抱玉上书，称贯属凉州，本姓安氏（安兴贵后裔），因耻与安禄山同姓而改为李氏⁹⁴，可见李抱玉及其从父弟抱真仍然来自凉州安氏。凉州安氏何以有这样的力量？早在三国时期，武威即有所谓“三种胡”⁹⁵。后魏有安姓胡来居凉土，《元和姓纂》卷四“安氏”条云：“姑臧凉州，出自安国，汉代遣子朝国，居凉土。后魏安难陀，至孙盘婆多，代居凉州，为萨宝，生兴贵，执李轨，送京师，以功拜右武卫（传作位）大将军，归国公（传作凉国公）。”⁹⁶由此可见，安氏久已成为凉州豪望，兼萨宝世家，故致士庶夷民依附。

昭武九姓的聚落向东延伸抵达幽州和营州。幽州都督府下有降胡州一，名凜州，天宝初（742—755年）置，侨治范阳境⁹⁷。742年，天宝元年，北蕃十二姓之贵种康氏的康阿义屈达干降唐，他的曾祖和父亲在突厥时均为部落都督，阿义屈达干举族归唐，仍充部落都督，统领其部落⁹⁸。蒲立本注意到，他的父亲只是默啜的卫衙，而没有供职于默啜之兄骨咄禄，这可能表明他的父亲是在698年被默啜从灵盐境内的六胡州索取而来突厥境内的⁹⁹。717年，开元五年，唐河北支度营田使宋庆礼在柳城（今辽宁朝阳）营建营州城，由庆礼检校营州都督，“开屯田八十余所”，“并招辑商胡，为立店肆”，“不

91 昭陵文物管理所《昭陵陪葬墓调查记》，《文物》1977年第10期，第34、36页。

92 《唐会要》卷九〇“缘封杂记”条，下册，第1642页。

93 《资治通鉴》卷二一九“肃宗至德二载正月丙寅”，第7015页。

94 《旧唐书》卷一三二《李抱玉传》，第3646页。

95 《三国志》卷一六《苏则传》，第492页。

96 林宝《元和姓纂》卷四，光绪六年，金陵书局，叶一六上；岑仲勉《元和姓纂四校记》，上海：商务印书馆，1948年，第371—372页。

97 《新唐书》卷四三下《地理志》七下，第1128页。

98 颜真卿《特进行左金吾卫大将军夏州都督康公（阿义屈达干）神道碑铭》，《全唐文》卷三四二，第3474—3475页。

99 蒲立本《内蒙古的粟特移民聚落》，第340页注。

数年，居人蕃辑”¹⁰⁰。由此可见，安禄山、史思明等营州杂胡（昭武九姓裔）早年活动的地区是有众多的昭武九姓生活于其地的。

总而言之，在唐代，昭武九姓不仅居住在六胡州，而且还住到西北的其他若干重要区域以及东北的某些地点。由于篇幅的限制，本文仅对唐代昭武九姓聚落的分布、迁徙、延续情况作了一些粗浅的、极不完整的介绍。提供这些有关昭武九姓的历史背景材料，目的在于帮助理解唐代的政治事变、民族关系、贸易发展以及为文化交流提供必要的社会背景。至于昭武九姓在唐代政治生活中所起的作用以及对中原地区的文化、艺术、宗教等多方面的深远影响，则是另行撰文论述的任务了。

（原载《北京大学学报》1986年第2期，第71—82页；收入《西域史地丛考初编》，上海：上海古籍出版社，1995年，第249—279页。）

附记：对上个世纪80年代以来学界研究唐代六胡州的论著，李丹婕女史撰有列举周延、论断中肯的评述：《唐代六胡州研究述评》，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》2004年第4期，第102—107页。此文因其重要的参考意义而有日译本，见李丹婕撰、中田裕子译《唐代六胡州研究论评》，《东洋史苑》第65号，2005年，第1—19页。

1985年宁夏博物馆考古部对盐池县苏步井乡睿子梁的粟特人窟穴墓葬进行了考古发掘（《文物》1988年第9期），从出土的何府君墓志铭文而得初步判定盐池县苏步井乡一带当在唐代六胡州的鲁州境内。从此，学者不再仅仅依据文献记载而泛泛推断河曲（Ordos）的唐代六胡州，而更着重实地踏查毛乌素沙漠南缘的历代古城遗址以核对唐代六胡州的相对位置和情况。有关上个世纪90年代以来的实地勘察情况，请阅王乃昂、何彤慧、黄银洲、冯文勇、程弘毅撰《六胡州古城址的发现及其环境意义》，《中国历史地理论丛》2006年第3期。

100 《旧唐书》卷一八五下《宋庆礼传》，第4814页；《新唐书》卷一三〇同传，第4494页。

唐代的中外文化汇聚和晚清的中西文化冲突

秦汉以来，中国通过欧亚内陆交通路线和南海航路而与西亚、南亚不断发生接触并维持着联系。这种接触和联系虽然因时、因地、因历史形势之不同而在密切程度上有所不同，但是，对中国文化发展所产生的影响毋庸置疑是十分深远的。异质文化的传入，丰富了中国传统文化的内容，有时甚至激起了心灵的震荡，中国封建社会的文化发展也因此避免了与外界全然隔绝的状况。及至晚清，随着西方对中国侵略扩张的加紧，西方文化对中国传统文化的冲击也日益深入。这使中国文化发生了实质性的变化。本文拟就唐代和清末两次重要的中外文化接触及其对于中国文化的影响略作考察。之所以选择这样一个课题，原因在于我们深切地感到这个课题在今天具有重大的现实意义。

—

中国古代文明在唐代达到了它的高度发展的阶段。它继承了汉魏南北朝以来由于民族纷扰和社会动乱而流散到长江以南、河西走廊等地区的中国传统文化，同时广泛地吸收了外来的文化因素。在中国历史上，唐代是一个少有的既善于继承又做到了并蓄兼收的朝代。陈寅恪、向达、夏鼐、藤田丰八、桑原鹭藏、石田幹之助、劳费尔（B. Laufer）、师觉月（P. Ch. Bagchi）、薛爱华（E. H. Schafer）等的研究和著作，从不同角度和不同侧面向人们揭示了唐代因多种文化的汇聚而导致的文化昌盛的情况。近年来，季羨林、金克

本等先生的研究进一步加深了人们对中印文化交流及其对双方的深远影响的认识。

研究唐代历史的一些学者早就注意到,唐代之所以朝气蓬勃、富有生机,一是唐代的社会和文化能条贯、折中前此数百年的遗产,二是能兼容并包地摄取外来的各种文化营养。有人把前一特征称作“折中主义”(eclecticism),把后一特征称作“世界大同主义”(cosmopolitanism)¹。这种看法不无一定的道理。然而,如果对唐代的这个特征稍加分析,就会发觉,唐代中原地区的典章制度既是前此数百年的建置的条贯和折中(例如中央设置的三省六部机构),也是东晋南北朝以来多种民族互相冲突、互相融合而留下的某些制度的延续和发展(例如均田制、府兵制);但是,人们唯独从中探索不到外来的礼仪、政刑和典章制度的移植,而且唐代的官制、兵制、刑法、田制、赋役制等都渊源于先前王朝,并没有因为在唐代受到外来文化的影响而相应发生任何重大的改变。至于在宗教、艺术(例如音乐、舞蹈、杂技、绘画、雕塑)、实用器物(例如金银器、服饰)等方面,人们可以看到,通过西域传来的印度、中亚、西亚文明和通过南海传来的南亚文明,对唐代的影响是既深且远的。唐代是中国封建社会生产力高度发展的盛世,一切典章制度已然自成体系,在自身高度发展的基础上,所有文化方面的引进都起着锦上添花的作用。可以说,唐代做到了“中学为体,西学为用”——如果这一说法在逻辑上可以成立的话。

在唐代的中外文化汇聚过程中,组成唐王朝的各个民族在对待外来文化的态度上既不是因其为异己文化而排斥,也不是漫无选择地一律吸收。唐王朝根据自身社会的层序结构,各个民族也根据各自所处的不同社会环境和不同文化水平,分别对外来文化作出遴选和抉择。异质文化之植入新的社会,不可能不经过程度不等的加工。这是一个机制相当复杂的过程。分析一下敦煌文书的内容便可以看到,敦煌的文化基本上是由三部分构成的:(一)以

¹ 芮沃寿(A. F. Wright)、杜希德(D. Twitchett)合编《唐代透视》(*Perspectives on the T'ang*), 纽黑文:耶鲁大学出版社,1973年,第1页。

儒、道、汉化佛教为主的汉文化；（二）当时混杂居住在敦煌和西域地区的汉、吐蕃、回鹘、退浑、龙家、昭武九姓（粟特）、于阗等民族多边交往、相互作用而产生的混合文化；（三）印度、中亚、西亚等外来异质文化与当地民族文化相汇聚而产生的“嫁接”文化。这三部分内容分别适应各民族的不同阶级、不同阶层以及不同的文化教养的人士的需要，而又细分为从上层精英到下层大众的多层次文化。不同层次的文化又在相互渗透、相互影响的过程中不断产生种种变体。例如，敦煌文书中讲唱文学的形式是丰富多样的，其中既有适应大众的需要、宣扬佛教教义的讲经文，又有散文韵文相间、敷演佛法或宣扬佛教经、传故事的讲唱文，也有受讲经文、讲唱文的影响并继承了中国杂赋传统而衍变出来的变文。又如，早期于阗语《金光明经》写本大致符合梵文原本，两者基本上可以相互对勘；但是，晚期于阗语本 *Suvarṇa-prabhāsotta-sūtra* 则与梵本相去较远，反而和义净在公元 703 年所译的《金光明最胜王经》极其相似²。人们如果考虑到敦煌莫高窟藏经洞中存贮的汉文《金光明最胜王经》数量之多，就有理由认为，晚期于阗语的同一佛典的译本 *Suvarṇa-prabhāsotta-sūtra* 应当就是汉、梵、于阗三种文化汇聚的产物。此外，人们还可以从汉地禅宗传入吐蕃³，在敦煌和吐鲁番地区出土了用藏文字母书写的回鹘语译自汉文的佛教文献⁴等方面找到文化汇聚的大量例证。因此，敦煌文书所反映的文化实际上是成色极为驳杂的聚合体或混合物。在这一聚合体或混合物中，有些终归免不了被淘汰的命运，那些得到保存乃

2 恩默瑞克 (R. E. Emmerick)《于阗语文献指南》(*A Guide to the Literature of Khotan*)，东京：灵友会，1979 年，第 34 页。相应于义净译《金光明最胜王经》的晚期于阗语译本残卷，见伯希和编号敦煌写卷 P.3513，叶 59 背 1 行—叶 75 背 2 行，录文见贝利 (H. W. Bailey)《印度—塞语研究——于阗语文书集》(*Indo-Scythian Studies - being Khotanese Texts*) 第 1 卷，伦敦：剑桥大学出版社，1968 年，第 242—249 页。

3 戴密微 (P. Demiéville) 撰、耿昇译《吐蕃僧诤记》，兰州：甘肃人民出版社，1984 年；饶宗颐《神会门下摩诃衍之入藏兼论禅门南北宗之调和问题》，收于《选堂集林·史林》中册，香港：中华书局，第 697—712 页；同作者《王锡〈顿悟大乘政理决〉序说并校记》，同上书，第 713—770 页。

4 陶贝 (M. Taube)《柏林藏吐鲁番出土文书中的藏文卷》(*Die Tibetica der Berliner Turfan-sammlung*)，柏林：科学院出版社，1980 年；森安孝夫《藏文字母书写的回鹘语译佛教教理问答（伯希和编号敦煌藏文文书 P.t.1292 研究）》，《大阪大学文学部纪要》第 25 卷，1985 年，第 1—85 页。

至被发扬光大的，有的是因为对中国传统文化具有补阙的作用，有的是因为适应了某些社会阶级和阶层的需要，有的则纯系出于某种偶然的原因。

唐代佛教的演变为我们提供了外来文化被中国吸收并且得到发扬的例证。佛法之传入中原，当在两汉交替之际；梵本或胡本佛典之译为汉文，则始自后汉、晋初。此后佛教日趋昌盛，逐渐成为中国人的信仰而广泛流行。及至隋唐，佛教进入了与中国传统文化进一步融合的阶段。我们在这里抛开隋唐历朝君主所推行的实用主义的佛教政策不谈，仅就各个阶层人士与佛教的关系而言，就可以看到，不同阶层从盛行于中国的大乘佛教中分别吸取了不同的养料。上层知识界表现出摄取印度思辨哲学的兴趣和能力，一些高僧大德能够剖判入微地研习佛教的精理奥义。正是由于这一阶层中众多人物的努力，华严宗发展出四法界、十玄门、一多六相，唯识（法相）宗推衍出真似现量比量、八识四智等繁复的观念体系。与此同时，吸引广大僧俗群众的则是简化的或通俗化的说教，甚至统治阶级中许多佞佛的人物所需求的也不是高深的教义，而是简单化的或通俗化的货色。显而易见，立义越浅显的说教，越容易为群众所领略，因而也越容易传播，例如净土宗便是。在这方面，禅宗更是后来居上。可以这样认为，如果隋代没有智顓（538—597年）、吉藏（549—623年），唐代没有玄奘（600—664年）、窥基（632—682年）、善导（613—681年）、弘忍（602—675年）、神秀（约606—706年）、慧能（638—713年）、神会（686—760年）、法藏（643—712年）、宗密（780—841年）等高僧在不同层次上对印度佛教进行钻研探讨、加工制作，释迦牟尼以来几经演变的佛教教理就不会具有中国各宗的面貌，也不可能普及于社会各阶层中间。

佛教在中国的得势，除了政治、社会等方面的原因之外，显然有着意识形态方面的原因。中国思想侧重今生今世的躬行实践。儒家认为“未知生，焉知死”，明显地对来生后世缺乏设想。道家的修炼更是着眼于此生此世的长生不老或羽化升仙。佛教作为一种哲理化的宗教，提供了令人领悟因缘、业报、无常、无我的思辨体系和冲决“利”、“欲”罗网，求得“正觉”、“解

脱”的修习次第。因此，在来世学（eschatology）方面，佛教补充了中国传统思想的缺欠。

与此同时，在注重宗法伦理、躬行实践的中国社会环境中，本来宣扬出世和个人“解脱”的佛教也被逐步改造成为宣扬功德度人、注重入世的宗教。印度传来的佛教观念没有触动唐代中国封建社会的层序结构，当时的人们丝毫没有感到有必要用印度传来的价值观念来重新审查中国的社会制度、政治结构、伦理准则。相反，佛教教义中近似于中国思想的东西，因为与中国社会的意识形态有特殊的亲和力而被着意发扬。例如，佛典中某些讲孝道的文字就被发展成为《父母恩重经》、《目连冥间救母变文》等作品。甚至寺院经济在中国环境中都可以偏离戒律规定而演变为中国封建经济的组成部分。唐朝中叶，梁肃（744—784年）既讲儒学，也大讲佛学和神仙之道；其后，韩愈（768—824年）依据儒学力排佛教，曾随韩愈学习古文的李翱（772—841年）则援佛入儒。实际上，据儒排佛也罢，援佛入儒也罢，两者无非都是儒佛相互渗透的具体过程。儒、道、释三家经过长期的相互作用，终于导致各自都发生了局部质变而成为中国文化体系的组成部分。中国原来关于天、自然、社会、人生的成套观点和思想体系正是因为糅杂了从印度佛学中汲取的成分，方才取得了它后期特有的面貌。否则，宋代不会出现理学，金元不会盛行全真教。黎锦熙曾以吃饭比喻中国文化消化印度佛教的情况，他说：“这餐饭整整吃了千年。”⁵

对中国文化起补阙作用、与中国文化有亲和力的东西易被吸收，被吸收的东西都经过改造，这是唐代文化汇聚的最大特色。

唐代文化汇聚的影响且不限于中国。糅杂了印度佛教的中国思想体系、当时施行于中原地区的律令制度、汉字表达的种种文化模式，还先后传播于邻邦，构成了东亚文明的基本特征⁶。

5 黎锦熙编《佛教十宗概要》，北京：京城印书局，1935年，第4页。

6 山本达郎《从唐到宋——东亚史中的转变时期》，刊于《1960年8月21—28日第11届国际历史科学大会报告集》第3册《中世纪》分册，哥特堡—斯德哥尔摩—乌普萨拉，1960年，第1—21页。

由于种种原因，文化汇聚的过程并没有使中国的儒、道思想对印度发生什么影响；相比之下，中国文化的吸收能力因此而更形突出，中国文化的消化能力也因此而受到了人们反复的称道和赞扬。可是，人们在进行这种称道和赞扬的时候却很少注意到，唐代封建社会高度平衡的层序结构和代表它行使政权职能的唐王朝政权，在吸收外来文化的过程中，表现出一种将外来文化因素认同于自身文化，使其“俯就我范”的倾向。经数百年的动乱之后而形成的大一统局面决定了唐代在各个方面都力图显示出并蓄兼收的时代精神，然而，并蓄兼收的根本目的在于追求大一统的极致。因而，这个时代的文化发展终究没有摆脱从诸般差异之中力求一致的束缚。总之，唐代仍然是在差异中求一统、而不是在一统中鼓励发展差异。这就削弱了异质文化的启示作用及其为唐代文化发展带来的活力。

二

不幸的是，唐代在并蓄兼收的同时出现的保守倾向被后世封建社会所强化。从宋代到明、清，在自然经济基础上成长起来的中国文化越来越被封建统治阶级引上了主动维护封建统治的轨道，特别是儒家说教把社会秩序和伦理准则过分地绝对化了。人们都得服从于至高无上的社会公共目标，为此而逐步形成了一套仪轨和程式：系统化的三纲五常，制度化的宗法礼教，这些都作为准则和规范制约着个人的行为，并且让人们自觉地遵循这些准则和规范。符合这些准则和规范的行为受到赞扬和旌表，借以促成这类行为得到强化；如果某时某地发生了个人与社会公共目标的矛盾和冲突，则以抹杀个人存在的意义和价值的方式来解决。违反纲常名教的行为要受到法律的严厉处罚和道义的无情谴责，借以促成这类行为的减少。在日益强化的纲常名教的束缚下，本来就已经充分发展了的重视实用和重视直觉的思维方式在程朱式的格物致知及陆王式的主观冥想的思想形式下更形发展。知识不是用来探索自然和社会生活的规律，也不是用来理解科学发明和发现过程的机理，而是

用来思辨地论证天人和諧、倫常道德。在強調內省工夫的風氣的支配下，人們追求的是明心見性，存天理，去人欲。人們即便注意於具體的、特殊的事例，也意識不到系統地觀察、記錄、分類、概括和歸納的必要。結果是人們的思維越抽象，就越偏離以邏輯思維來研究自然和社會的軌道。所以，北宋還能產生沈括（1031—1095年）那樣傑出的自然科學家，後世便不再提供繼續產生這樣人物的條件。及至晚明，陽明之學盛極而敝，大多數學者習慣於“束書不觀，游談無根”，對一切變動的事物採取消極、觀望、因循、保守的態度。當時，個別人物也思有所振作，力矯空疏，例如，呂坤（1536—1618年）就是這樣的人物。呂坤富有革新精神，致力於“實政”、“實學”，可是在科學思維受到長期遏制、創新精神銷蝕殆盡的環境里，他的“實政”、“實學”只不過是極其瑣碎的無數經驗的堆積和雜烩而已。

正因為這樣，中國雖然在實踐的基礎上產生了引以為驕傲的四大發明，卻沒有迎來自己的近代文明。1485年開始的規模宏大、技術先進、蔚為壯觀的鄭和下西洋並沒有產生歐洲地理大發現那樣的後果。中國當時的科學技術水平總的來說不落后於、甚至先進於當時的西方，但是，社會條件沒有使中國產生出笛卡兒、培根那樣的思想家，無人使中國人的重實用、重直覺的思維方式改弦更張，無人把中國人的思想導向既重客觀實際又重邏輯思維的道路，中國人的科學思維能力也就沒能得到發展。

在唐代以後，中原地區的政治與文化對周邊地區的影響也有所減弱。最明顯的是，在唐代，西域深受中原文化的影響，可是從14世紀起，西域不是沿着儒家化的方向進一步發展，而是日益伊斯蘭化了。

當然，這種情況並不是說中國文化喪失了唐代所表現出來的吸收能力和對外的感染力量，而只是說中國文化的創新精神受到了社會條件的束縛，因而相應地對周邊地區也無從發揮更多的作用。

從明末到清世宗雍正元年（1723年）放逐耶穌會士之前，中國文化又一次表現了吸收外來文化的能力。在耶穌會士竭力適應中國傳統文化的某些要求的情況下，中國的一些士大夫乃至個別皇帝從耶穌會士那里吸收了一些

数学、自然科学知识。但是，由于社会条件的限制，明末清初的中国并没有像唐代大力吸收佛教那样去吸收西方基督教文明，更谈不上由此而使中国文化发生变异。相反，倒是耶稣会士把中国儒家学说介绍到了欧洲，供欧洲一些启蒙思想家用来宣传理性主义、开明专制，以适应当时欧洲社会的需要；这也正像清末魏源的《圣武记》、《海国图志》传到日本适应了日本的尊王攘夷和变法维新的思想，起到了在中国反而起不到的作用。由此可见，中国的某些观念和学说传到海外，由于社会条件的不同，所起的作用迥然有异。看起来，种瓜是否得瓜，还要取决于土壤等一系列条件。有时候人们播下了龙种，收获的却是跳蚤。

清代学者鉴于明末学风之浮薄，相率趋于务实，他们的成就也即所谓“朴学”。而“朴学”的内容无非是广求佐证，以笺释儒家经传、疏明训诂音韵、考证典章名物等，终未脱离书本工夫。在日益老化的中国封建社会，这样地务实下去，恐怕没有哪一天能够走上系统地研究客观规律的道路。末流积弊日深，势必引起反动。在19世纪初，已经有了要求变革的朕兆。少数人意识到，戴、段、钱、王争治“朴学”实际上是“锢天下聪明智慧，使尽出于无用之一途”⁷。正是在这样的历史关头，中国遇到了空前严重的来自西方的挑战。

三

晚清的中国所遇到的西方挑战是多方面的。西方凭借军事力量和经济优势打开了闭关锁国的中国的门户，他们的外交官、商人、传教士、冒险家蜂拥而至。中国封建自然经济下的民族手工业首先受到打击，政治独立受到了莫大威胁；一向无求于他人的“天朝上国”在心理状态还没有得到相应调整的情况下，它的传统文化遭到了西方资本主义文化的袭击。

⁷ 魏源《武进李申耆先生传》，《魏源集》，北京：中华书局，1976年，上册，第359页；章炳麟《学隐》，《章太炎全集》（三），上海人民出版社，1984年，第111页。

这次中西文化遭遇的历史背景和唐代多种文化汇聚的情况根本不同了。唐代国力强盛，文化汇聚是在盛世环境中从容不迫地进行的；当然，唐代的历史也充满了民族之间的冲突和战争，但是，那些冲突和战争恰恰提供了各民族接触的机会，促进了文化的汇聚。晚清的情况则不然，西学东渐是以中国封建社会的没落和西方的武力入侵为背景的。

历史上有无数由于武力征服而造成的不同文化相遭遇的情况。例如，古代罗马帝国在它征服的某些省份设置任期一年的地方总督（Les proconsuls annuels）。由于地方总督使用拉丁文依法办案，所以高卢的土著便努力学习讲用拉丁语。这与其说是为了作出臣顺的姿态，毋宁说是为了能够在总督的法庭上辩护自身的利益。因此，越是在罗马帝国统治长久的地区，土著语言越是接近罗马的语言。古代高卢语因此而拉丁化了。这就是法语产生的由来。关于这一情况，16世纪法国学者巴斯葛耶（Étienne Pasquier, 1529—1615年）在他的名著《法国研究》（*Les Recherches de la France*）中有生动的论述。在近代早期西班牙血腥征服美洲，印第安土著反抗侵略的过程中，人们可以看到另一种情况。以武力征服为背景的不同文化的遭遇既有冲突的一面，也有自发地相互吸收的一面。有的学者把这种现象称为“涵化”（acculturation），并对之作了不少的研究⁸。

晚清的中西文化冲突提供了另一种类型的例证。首先，在西方的侵略和随之而来的中西文化冲突中，向以老大自居的清王朝在维持中国社会的传统形象上虽然发生了极大的困难，但是，悠久的传统文化却成为中国人民反抗外来侵略的强大的精神支柱。中国的文化传统培育了中国人民的爱国主义精神。在评价中国传统文化时，无论如何不能低估它的下列功能：在民族存亡危急之际，它培育了为救亡图存而奔走呼号、悲壮献身的一代又一代的志士仁人，从而大大提高了中华民族的存续能力。不能设想，一个对自己的历史传统缺乏至深感情的民族能够有毅力历尽千辛万苦，完成民族自我发动的彪

8 瓦施忒勒（N. Wachtel）《论涵化》（L'acculturation），刊于勒·高夫（J. Le Goff）、诺拉（P. Nora）合编《历史的处理——新问题》（*Faire de l'histoire, Nouveaux Problèmes*），巴黎，1974年。

炳大业。中国人民正是靠这种坚毅的气概并通过英勇的斗争在 1949 年重获国家的独立和民族的解放。

其次,在晚清的中西文化冲突中,中国朝野上下的先进人物开始跳出“朴学”、“理学”的窠臼,重新在中国的历史中找回来变革、改制的传统。在理论上,中国从荀子起就有“法后王”的主张;司马迁论治,亦曰法后王。在现实中,中国历史既有频繁的反抗阶级压迫的农民战争,也充满了统治阶层改制、变法的记录。中国历史上的改制和变法有几种模式:有的是在新王朝奠立之后进行的,如秦始皇、王莽、隋文帝的开国措施;有的是在王朝持续的某个阶段对社会结构已然发生的巨大变动做政令条文的归纳,或对已然不合时宜的典章制度作改弦更张的修订,前者如商鞅变法,后者如杨炎、范仲淹、王安石、张居正的改革与变法;再有的是边疆民族入主中原,因生活方式的差异而导致某些变革,如北魏孝文帝颁布的措施。至于针对时弊而提出更化、改制建议,或针对空谈而呼吁注重事功的人物,如汉代的贾谊、晁错、董仲舒,宋代的陈亮、叶适,明末的顾炎武等,在中国历史上更是所在多有,史不绝书。清末要求变革的努力常常被一些人认为是西方冲击的结果,这种看法多多少少忽视了中国改革的传统。实际上,直到 1898 年戊戌变法,所有改革的努力还没有摆脱儒家说教所允准的限度,它们都是中国悠久的改革传统在新形势挑战下的重新显现。关于这一点,西方研究中国 19 世纪改革的许多学者也无异辞。他们认为,西方的挑战在激励中国改革上诚然起了极大作用,但是,晚清中国的变革努力以及这种努力的动力则是出自中国自身的悠久改革传统,其渊源、类型与西方并无多大关系⁹。

第三,晚清中外文化接触伊始,具有传统的文化素养、但政治上比较开明、思想上比较敏锐的人物就觉察到,现在的西方不同于中国过去打交道的“蛮夷”。他们与同时代其他人的不同点在于,他们较快地懂得认真了解西方资本主义世界的必要。随着他们对西方了解的逐步深入,他们在思想上日

9 柯恩 (P. A. Cohen)、施瑞克尔 (J. E. Schrecker) 合编《19 世纪中国的改革之研究》(Reform in Nineteenth-century China), 麻萨诸塞州, 剑桥: 哈佛大学出版社, 1976 年, 第 x 页。

益明确：中国无非也是世界诸国的成员之一，而这个世界行将受西方规定的国家秩序的支配，因此，不管愿意与否，都应该尽早抛弃深闭固拒、抱残守缺、颛预无知、妄自尊大的陋习和偏见，及时留意洋事，“师夷长技”，以期能够与敌在战场上和外交上周旋、在市场上较量。1840—1860年可以说是中国先进人士的觉醒阶段。1841年林则徐（1785—1850年）的《四洲志》、1844年梁廷枏（1796—1861年）的《海国四说》和魏源（1794—1856年）的《海国图志》、1848年徐继畲（1765—1873年）的《瀛寰志略》等著作的问世，可谓中国了解近代西方、学习近代西方的重要开端。

上面几点简单的说明反映了晚清中外文化遭遇的一个方面。另一方面，中国传统文化的核心是在封建社会小农经济基础上发育成熟的儒家思想。儒家思想在对抗西方资本主义文化、解决中国封建社会向现代化社会转变等现实任务（如发展社会化大生产、改组社会结构和政治制度等）方面毕竟是不中用的。可惜，当时大多数的人们却久久认识不到这一事实。在长期封建社会中，儒家思想作为统治集团维护自身既得利益的正宗意识形态，久已被抬高到凛然不可冒犯的地位。在无视现实变化的守旧派眼中，不同于儒家观点的都是异端邪说，任何西方思想的引进都是背离根本，都是对中国传统的亵渎。大量事实表明，正是由于儒学的长期陶冶，中国士大夫阶层中的大多数人已习惯于生活在优游涵泳的传统精神世界之中，对西方文化的挑战反应迟钝。他们看不出时势的变迁，只知一味地墨守成规，反对“用夷变夏”，或者干脆闭目塞听，以不变应万变。这种情况是与近代日本知识界大多数人的精神状态大不相同的。人们知道，日本也深受儒家的影响，但是，日本存在着一个职业性的军事官吏阶层——武士。在西方侵略的形势下，尚武的日本武士阶层远比崇儒的中国士大夫阶层更加认真地对待自身军事上的劣势，并积极采取相应的对策¹⁰。也正是因为此，儒家思想才在日本的尊王攘夷和变

10 卫藤神吉《与欧洲近代的政治对抗》，《近代中国政治史研究》，东京大学出版会，1968年，第242—244页。

法维新的运动中起了在近代中国起不到的作用¹¹。至于对待西方文化的态度，两者也大不相同。中国大多数读书人久经迟延，出于无奈，方才不得不在科举应试的项目之外，对介绍西方学术的书物有所涉猎。这种态度上的勉强又和18世纪中叶以来乐于从事兰学研究的日本知识界的敏捷作风形成强烈的对照¹²。就是这样，由于中国传统文化对西方文化的抗拒作用，中国在鸦片战争之后贻误了可贵的二十年时间。

外来侵略的步步加紧和清廷的一再丧权辱国，迫使中国社会各阶级各阶层的代表人物作出反应。敏感的知识界人物开始意识到中国面临着千古未有的“变局”。先进的爱国人士要求把握时机，及时作出变革的努力。一些人的注意力自然而然地集中于探讨挽救民族的危机和谋求国富民强的问题上来。在达到这一目标的方式方法上，各阶级各阶层代表人物的见解不仅随各自的社会地位、政治倾向之不同而不同，而且也随各自所在地域的开化程度、个人经历形成的心理状态的不同而大有区别。

1861年冯桂芬（1809—1873年）写成《校邠庐抗议》，1880年郑观应（1842—1922年）在香港刊出三十六篇本《易言》，1882年王韬（1828—1897年）在香港刊行《弢园文录外编》，反映了这些与西方打交道较多的人物危机感、紧迫感的加强。他们在“富国强兵”、“民富国强”的口号下提出了许多“自强”的方案和办理洋务的措施。在上下几千年的中国历史中，主张改革的人物是为数不少的，上列这些人物在中国改革家的系谱中或许并不是十分突出的角色，但是，他们在办理洋务中认真计较“利”、“富”，无疑是受到了西方的影响，标志着他们脱离了中国传统文化的价值取向。

1885年中法战争的失败使人们认识到洋务运动只顾单纯引进西方技术而不调整制度的缺陷。人们对1860—1861年以来自上而下推行“自强”措

11 森岛通夫撰、雷克译《中日文化和民族精神的比较研究》，《世界史研究动态》1986年第1期，第10页；罗兹曼（G. Rozman）编《中国的现代化》（*The Modernization of China*），纽约：弗里出版社，1981年，第41—46、201—202页。

12 堀川哲男《试论清末对西方的接受》，《思想》第525期，1968年3月号，第31—38页；罗兹曼，上引书，第214页。

施的效果日益失望。1890年马建忠（1845—1900年）发表《富民说》，同年汤震（汤寿潜，1857—1917年）刊行《危言》，1892年陈虬（1851—1903年）刊行《治平通议》，1893年郑观应刊出手定的五卷本《盛世危言》，同年陈炽（？—1899年）刊行《庸书》，1894—1895年间当时最为激进的何启（1859—1914年）、胡礼垣（1847—1916年）刊行《新政论议》，这些政论性著述的问世表示当时受西方文化影响较深的人士日益转向考虑制度的改革，他们突破了儒家的藩篱，发出了按西方模式改变中国传统制度的呼吁。

值得注意的是，上述经办洋务的人士在宣扬“新政”的时候，每每就“道”“器”关系而进行反复辩难，这显然是有针对性的。在守旧派的心目中，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”¹³，泰西器艺技巧无非是后天形器之学。用王韬模仿旧派腔调的话说，“此皆器也，而非道也，不得谓治国平天下之本也”¹⁴。因此，洋务派人物不得不对守旧派的论调有所答复。王韬在《原道》篇中说，“道不能即通，则先假器以通之”¹⁵。郑观应以《道器》篇冠于《盛世危言》一书之首，作为论述一系列新政的纲领，声称：中国空谈性理而坠于虚，泰西重视名物象数而得虚中之实，两相结合，方能“本末兼赅”¹⁶，契合圣人德配天地、“备物致用、立成器以为天下利”¹⁷的本意。换言之，西学如有器的价值，其中必有道的本质，因此，学习泰西似是逐末，实则不违务本之旨。汤震在《中学》篇也说：“中国所守者形上之道，西方所专者形下之器，中国自以为道而渐失其所谓器，西人毕力于器而有时暗合于道。彼既赅而续之，变而通之，神而明之，彼能因我之所创，我胡勿创彼之所因？”¹⁸今天看来，推行洋务的人物似乎没有必要针对守旧派而如此郑重其事地反复发表这样的议论。实际不然，这反映了在当时的社

13 《周易》卷七《系辞》上，《十三经注疏》，中华书局影印本，上册，第83页上栏。

14 王韬《变法》上，《弢园文录外编》，中华书局，1959年，第12页。

15 王韬《原道》，上引书，第2页。

16 郑观应《道器》，夏东元编《郑观应集》，上海人民出版社，1982年，第243页。

17 《周易》卷七《系辞》上，上引书，上册，第82页中栏。

18 汤震《中学》，《汤蛰仙先生危言》卷一，光绪十六年（1890年）上海刊本，第12页上。

会条件下少数推行洋务的人所遇到的来自多数守旧派的阻挠和刁难。守旧派对抗西方侵略是无能的,但是,对国内有的人要学习西方的抵抗则是顽强的。人们不妨回想一下,1866—1867年冬,恭亲王奕訢建议在他主管的总理各国事务衙门之下添设天文算学馆,咨取进士、举人、各类贡生并翰林院成员及正途科甲官员随洋员学习天文算学,这一建议曾经遭到山东道监察御史张盛藻和守旧派首脑人物大学士倭仁何等人的激烈攻讦¹⁹。有关拜洋师的争论继续了数年之久,而后又在派遣留学生的问题上发生了持续而激烈的冲突。由此可见,为了应付守旧派的攻击,推行洋务的人士不得不从儒家学说中寻求论据。从这一意义上说,晚清洋务派和守旧派的论战曲折地反映了中西文化的冲突。

在1894—1895年的中日战争中,北洋水师遭到惨败,这对中国人起了振聋发聩的作用。随后,中国被瓜分的危机迫在眉睫。中国人开始考虑变革,并开始认真研究1868年日本明治维新学习西方的成功经验。鼓吹“维新”、“变法”的学会、团体纷纷建立,据统计,1895—1898年间成立的学会超过60个²⁰。学会发行刊物,人们最常提及的有康有为(1858—1927年)、陈炽的《万国公报》(《中外纪闻》),梁启超(1873—1929年)的《强学报》、《时务报》,黄遵宪(1848—1905年)、唐才常(1867—1900年)的《湘学新报》(《湘学报》),严复(1853—1921年)等人的《国闻报》。1898年短命的“百日维新”虽然被以慈禧太后为首的反动势力所扼杀,但废科举、设学校的改革成果却保留下来。中国人向西方学习的势头加快了。试检梁启超的《西学书目表》、徐以懋的《东西学书录》,就可以看出当时中国学习西方的广度。面对学习西方的热潮,1896年最后定型的“中学为体,西学为用”的公式广为守旧派人物或张之洞(1837—1909年)那样的两面人物所引用,实质上,这个公式与其说是为封建文化张大其军,毋宁说是在守旧派的心灵

19 中国史学会主编《洋务运动》,上海人民出版社,1958年,第2册,第27—54页。

20 张灏《改革前后的知识界》(The Intellectual Context of Reform),见柯恩、施瑞克尔合编《19世纪中国的改革之研究》,第149页。

中起一种慰藉作用，用以维护中国传统文化在他们心目中的实体感，增强在西学猛烈袭击下他们受到重创的自信心。

一种异质文化从引进到发挥影响，其间必然有一段时间上的间隔。如前所述，佛教文化从传入到消化，是经历了上千年的过程的。晚清的中西文化遭遇是在前无任何准备的情况下猝然开始的，并且是在封建保守势力激烈抗拒下展开的，然而，从林则徐开始注意了解西方，到清末风气剧变、人们愿意研究西方新学，中间历时不过半个多世纪。为时既短，吸收必然是相当粗糙的。但是，学习西方，为中国学者开辟的学术领域是相当广阔的。以严复为例，他在1898—1909年间译出西方资产阶级著作八种，他的选题显然经过了认真的考虑。他最先翻译进化学说，用以印证他的“不变法则必亡”的论断；进而陆续介绍资产阶级的政治经济学、社会学、政治学、法学，用以推动中国学习西方的社会科学，为改良国计民生、改造社会组织提供借鉴；最后，他以介绍形式逻辑为终结，意在提供批判中国旧学的方法论武器。在此前后，另一些学者借助西方的研究成果也在发展我国新旧学科方面作出了成绩。李善兰（1810—1882年）、华蘅芳（1833—1902年）和徐寿（1818—1884年）、徐建寅（1845—1901年）父子推进了中国数学的研究，引进了新的科学知识和制造技术；马建忠等人开始了国际法的研究，他和章炳麟（1869—1936年）还把中国语言学的研究²¹推向新的阶段。凡此种种都说明，晚清中国学习西方文化的成绩总的说来是斐然可观的。

总结以上所述，可以认为，无论是在封建盛世的唐代，还是在封建社会趋于没落的晚清，拥有悠久文化传统的中国都能够根据形势，有分辨地吸收外来文化的长处。当然，晚清的中西文化冲突对中国文化日后的发展的影响更为重大，因为中国人开始从不同的义务论（deontology）的角度来审视固有的和外来的伦理、道德的内在含义，从不同的价值论（axiology）的角度

21 马建忠的《文通》已为世人所熟知。关于章炳麟受到德国语言学家缪勒（Max Müller）的影响，见俞敏《论古韵合帖屑没曷五部之通转》，《燕京学报》第34期，第30页；周法高《论中国语言学》，香港中文大学出版社，1980年，第5页。

来重新评价中国传统文化和外来的新思想新概念。

四

抛开阶级偏见、民族文化成见等因素的影响不谈，仅从当代诠释学（hermeneutics）的角度来看，现代之前的中外思想交流大多是通过不完善的译本收到效果的。佛典的翻译就是例证。佛教的许多经、律、论，是经过印度的梵僧和中亚的胡僧一再加工方才辗转传入中国的。经过梵僧或胡僧口授，而由汉人笔录的译本，往往保留着“天然西域之语趣”，行文的生硬晦涩自在人们的意料之中。这种情况也是难以避免的，因为翻译不单纯是两种表意符号的对应转换，而且还要照应两种语言截然不同的行文习惯，体会在不同文化环境中生成的独特术语的内涵。像唐代玄奘那样对中印语言的运用达到纯熟自如、对佛教的奥义理解得圆融无碍、对中印文化的精蕴有着深刻的亲身体会的人物，毕竟是少数或极少数，而且只能出现在特定的时代。近代林纾翻译西方说部，名为翻译，实际上是他剪裁加工的改作。同样，在19世纪末叶以前被介绍到西方的儒家思想也多是体会性的翻译，其中术语的译法实际上是译者借助于西方概念所作的诠释，它们是否符合术语的本意往往大有商榷之余地。例如，入华耶稣会士钱德明（J. M. Amiot, 1718—1793年）在介绍宋代理学的时候，把“道统”译作“认识（或知识）系统”，“气”译作“呼吸”，“太极”译作“第一本质原则”，“阳”译作“动的本质原则”，“阴”译作“静的本质原则”²²。这种情形正和严复一样，或借助先秦诸子以来中国的传统概念转达近代西方资产阶级作品中的术语，例如他把老子的“道”、宋代理学的“太极”、朱熹学说的“理”比定为斯宾塞的“不

22. 钱德明《中国史札记》（*Mémoires concernant l'histoire, les science, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois*）第2卷，巴黎，1777年，13/18；转引自柏林展览馆编《欧洲与中国皇帝》（*Europa und die Kaiser von China*），法兰克福：茵泽尔出版社，1985年，第141页。

可知”(Unknowable)²³,或以西方概念解释古代中国典籍中的某些词语,例如他把司马迁的“本隐至现”的意思解释为归纳法,把“推见至隐”的意思解释为演绎法²⁴。今天,被人目为存在主义者的法国作家加缪(A. Camus)和他的老师格勒涅(J. Grenier)从老子和禅宗著作中吸取了某些他们需要的思考素材,但是他们说不上是研究老子和禅宗的专门学者。由此可见,译文的不尽确切、概念的不尽符合原义,并不妨碍人们根据各自的需要从对方接受信息和取得启示,人们所受的历史环境的熏陶也不至于阻隔或障碍人们感通对方文明的某些精髓。人们从异质文化取得思想营养往往无须依赖精确的译文,甚至有时也不受社会发展阶段不同的束缚。郢书燕说的故事本来比喻接受者收到的信息根本是发送者误传的东西,但在思想交流中却收到了意外的效果。看来,在文化交流中,引申、附会不仅屡见不鲜,而且是“正常的”现象。思想“投胎转世”到异质文化环境中,常常由于更换了躯壳而改变了资质。

在这里,值得人们重视的不仅是上述文化交流中出现的自觉不自觉地曲解对方原意的现象,而且还有一个民族的心理素质不时发挥潜在作用的问题,特别是拥有悠久文化传统的民族在与异质文化接触的过程中很难摆脱先入为主的语言、心理、文化等“深层结构”的影响。大概正是由于“深层结构”的影响在不同时期、不同程度上主宰着人们的意识和倾向,所以中国近代史上不少进步的人物晚年反而复归于旧传统思想。于是出现了这样的现象:崭新的形式未必不掩饰着传统文化借以重现的某些旧的内容。

我们不妨再分析一下严复的情况。严复无论是翻译和评价西方资产阶级著作,还是后来在弟子熊纯如的恳请下评点《老子》等中国典籍,都力图从先秦诸子的思想中探索出中国古代对西方思想的预示、预见或预言。例如,

23 史华兹(B. I. Schwartz)《原富与原强——严复与西方》(*In Search of Wealth and Power - Yen Fu and the West*),麻萨诸塞州,剑桥:哈佛大学出版社,1964年,第201页;平野健一郎日译本《中国的近代化和知识分子——严复与西方》,东京大学出版会,1980年,第199页。

24 汪荣祖《晚清改革派的大同理想》(*The Ideal of Universality in Late Ch'ing Reformism*),见柯恩、施瑞克尔合编《19世纪中国的改革之研究》,第153—154页。

他从《老子》中找到了西方“民主”和“科学”的暗示²⁵。这种主观的引申、生硬的比附在严复的译著评语中多不胜数，以至于有的专门研究严复的学者认为，严复心目中的世界从来就不是清清楚楚地划分为“传统中国”和“近代西方”两个隔绝的半球²⁶。严复这样做，主观上的意愿或许是想超越西方文化与中国文化的“二分法”，从而探索人类思想中带有普遍性的问题。殊不知，这样一来，他就和当时宣扬“西学”在中国早已有之的守旧派的见解趋于一致了，并且收到了混淆今古区别的客观效果，而近代中西文化的根本区别恰恰不在地理位置上的中西，而在资本主义与封建主义相对立的今古（附带一提，他的这一混淆不利于后人判明中西文化区别的症结所在）。这种情况表明，严复的思想正像有的学者指出的那样，具有罗马神话中的门神札努斯（Janus）同时长着前瞻后视的两副面庞的特点。他一方面奋力追求国富民强，相信优胜劣败的进化论学说而主张变革，鼓吹个性自由和充分发展个人才能；另一方面，他又从先秦诸子中寻求现在，甚至从根本否认尘世意义的佛教中寻求摆脱人生苦难的安慰²⁷。他受佛教的吸引不是他一个人的异想天开，康有为、梁启超、章炳麟无不研讨佛学，甚至主张冲决种种罗网的最激进的谭嗣同也不例外。

另一个具有典型意义的人物是梁启超。在20世纪50、60年代，美国研究中国近代思想的著名学者列文森（J. R. Levenson, 1920—1969年）曾经指出，西方思想的涌入导致中国先进的知识分子一方面在感情上留恋传统，另一方面在实际行动中不得不与传统日益疏远，乃至决裂，梁启超就是这样。因此，应当一分为二地看待历史的传统和价值²⁸。列氏揭出此说之后，西方学者一度翕然相从。但是，为时不久，有的学者便对晚清知识分子的实际转

25 《原富与原强——严复与西方》，第199页；日译本，第197页。

26 同上书，第197页；日译本，第195页。

27 《原富与原强——严复与西方》，第105—106页；日译本，第103—104页。

28 列文森《历史与价值：近代中国知识分子选择的紧迫与压力》（*History and Value: The Tensions of Intellectual Choice in Modern China*），刊于芮沃寿编《中国思想研究论文集》（*Studies in Chinese Thought*），芝加哥大学出版社，1953年，第146—194页。

变是否合乎列氏的说法提出了异议²⁹。即以梁启超而言，他诚然竭尽全力鼓吹中国的近代化，但是他仍然主张儒家的许多教诲应当施之于公民，认为这能够培养出具有美德的实现近代化国家建设的人才。由此可见，他不仅仅是在感情上，而且也在思想上依然恪守着儒家的某些行为准则。这种现象也是不足为怪的。西学东渐，为日尚浅，不可能迅即与传统文化水乳交融，旧思想旧意识毕竟根深蒂固、盘根错节，人们实际上不可能与之一刀两断。

因此，在研究晚清的中外文化冲突中，应当充分注意中国传统思想和观念对各阶级各阶层人们的意识保留着直接间接的深层影响、特别是在先进人物身上造成的矛盾的问题。研究这一问题的重要意义不次于研究中国文化在中外文化交流中的适应性和抗拒性、中国文化的特点和变异、中国文化的革新与发扬等问题。在这方面，50年代以来在欧美、苏联、日本的研究中国近代史和近代思想史以及第三世界国家现代化道路等课题的出版物中，不乏值得我们注意的著作。就西方来说，近年的多数学术著作已经不再搬用黑格尔关于中国文化停滞、缺乏活力或马克斯·韦伯关于中国封建官僚社会早熟等论断，许多学者认真、细致地探讨着晚清以来中西文化冲突的一系列相关问题。日本与中国的国情不同，但是与中国有某种相似的历史渊源和经历，这有助于日本学者在对比研究中对中国事物得出不同于西方学者的独到见解。当然，对于国外学者的观点和结论，我们不可能全然赞同，某些观点和结论又未必有重要的科学价值。不过，注意各种倾向的著作，有助于我们明确地辨识我们的传统文化在今天还有哪些地方值得保留和发扬，有哪些地方应当批判和抛弃，同时，西方文化有哪些地方值得我们借鉴和吸取，有哪些地方应当拒绝或由我们中国人作出批判。

29 张灏《梁启超和中国知识界的转变》(*L'iang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*)，麻萨诸塞州，剑桥：哈佛大学出版社，1971年，第299页；墨子刻(Th. A. Metzger)、马若孟(R. H. Myers)《汉学的几种障蔽：美国研究近代中国现状》(*Sinological Shadows. The State of Modern China Studies in the U. S.*)，刊于阿·威尔逊(Amy A. Wilson)、格林布拉特(S. L. Greenblatt)、里·威尔逊(R. W. Wilson)合编《研究中国的若干方法论上的争议》(*Methodological Issues in Chinese Studies*)，纽约：普里格出版社，1983年，第17—18页。

今天，中国正面临着建设社会主义现代化国家的历史任务。当前，科学技术迅猛发展，知识结构不断更新。在现代化的潮流中，世界各民族的共性、统一性在发展，各民族的个性、独特性也在发展。对于发展中的国家来说，现代化绝不意味着就是西方化。因此，认真提高我们的理论水平和学术水平，探索中国文化在古今不同历史背景下发展演变的历程，总结唐代中外文化汇聚与晚清中西文化冲突的历史经验，将有助于我们发扬我国文化善于摄取外来思想营养的传统。无须赘言，在新的历史形势下，我们对外来思想择优摄取将帮助我们为人类的文化发展作出贡献。

（原载《中国社会科学》1986年第3期，第37—51页。）



古代欧亚的内陆交通

——兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响

—

在1980年第15届国际历史科学大会上，“东欧——诸文明的会聚区”被列为主论题之一。本届大会将由尊敬的贝尔热(J. F. Berger)先生主持“山脉、河流、沙漠和森林是文化会聚线还是障碍物”的小组讨论。这个问题的提出是有科学旨趣的，因为文明的会聚与地理因素的关系是值得探讨的问题，而且，它还使人们联想到有广泛影响的法国年鉴学派提倡的“地理历史学”的论述。

法国年鉴学派的代表人物吕先·费弗尔(L. Febvre)和费尔南·布劳代尔(F. Braudel)十分强调历史研究应当广泛利用边缘科学的成果，地理学被赋予了特别重要的地位。布劳代尔的名著《地中海和菲利普二世时期的地中海世界》共分三编，其第一编《环境的作用》，以这部正文长达千余页的巨著的将近三分之一的篇幅，专门研究地中海地区的各种地理因素的影响，特别是地理因素对该地区的早期资本主义经济发展的影响。

我们研究古代和中世纪东西文化交流、商业贸易的历史，也应当对欧亚内陆的地理环境作一番综合考察。然而，众所周知，欧亚内陆与地中海地区在地理环境上是大大不相同的。与地中海地区相比，横亘在欧亚内陆的山脉、沙漠对文化的会聚、贸易的开展是至为不利的。然而，欧亚内陆的各族人民并没有因为不利的地理条件而陷于孤立，也没有被阻隔在文化交流和商业贸

易圈外，恰恰相反，文化会聚、物资交流在这里出现甚早，持续甚久，有时规模甚大。这种情况提示我们注意，研究历史当然要考虑到地理学等诸多因素，但是，地理学等因素和历史因素一样，都受到人类社会发展的基本规律的支配。人们应该遵循历史唯物主义的基本原理，这才能对涉及多种因素的历史现象作出更深刻、更圆满的解释。

二

中国和欧洲的面积相等，分别位于欧亚大陆的两端，中间隔以辽阔的欧亚内陆地区。

有史以来，欧亚内陆地区即以气候极其干旱，降雨极其稀少而著称。这是和地中海地区的情况迥然不同的。而欧亚内陆气候的干旱是由多种原因造成的，原因之一是大气环流圈不能把较多水汽输送到欧亚内陆，因而不能维持以降雨形式释放大气中的水分的过程。在这方面，帕米尔高原及其周围地区的地壳剧烈隆起对阻滞湿润气流的北上有着重大影响，欧亚内陆地区因此而不同于地中海地区，形成了平均年降雨量在 100 至 200 毫升以下、植被分布极其稀疏的广大干旱地带。

盘亘于欧亚内陆绝大部分地区、以“世界屋脊”帕米尔为中心、四处走向的喜马拉雅、昆仑、喀喇昆仑、天山、阿尔泰、阿赖、兴都库什等山脉，也不同于地中海区域的山脉而自有特征。地中海诸山脉盘亘的地区虽然也很空旷、辽阔，但是，大多数山脉毕竟坡度平缓，具有较为良好的生态环境，可以维持某些居民聚落，而且这些山脉之间在历史上有通道往来，并大多面向海域，便于与更广阔的世界保持密切的联系。欧亚内陆山系则不然，这里的山脉大多峰岭嵯峨，溪谷幽险；而且气候恶劣，最高处云雾晦冥，寒风凄烈，常年积雪，盛夏合冻。除了少数水草丰美、气序和畅的山谷适于牧民生活之外，绝大部分的山区空间或重峦叠嶂，岩岫回互，或堆阜高下，砂石流浸，不具备人们生息其间的适宜条件。欧亚内陆山区与人类作对的程度，远

在地中海地区山脉之上。

欧亚内陆地区的另一富有特色的地貌和景观是这个地区存在着大片砾漠(戈壁)和沙漠。在常年干旱气候的支配之下,在崇山峻岭包绕或夹持下的高原或盆地,沿山麓冲积扇前缘地带多因强劲的风蚀而形成砾漠,在原来积存着丰富的疏松成沙物质的地带则由于强劲的风力作用而发育成或移积为沙丘复合体或沙漠。例如,位于中国新疆南部的塔里木盆地中央的塔克拉玛干大沙漠就是在长年经受干旱(年降雨量仅在10至60毫米,沙漠腹部地区更少至10毫米以下),又受高度在12米、速度在5米/秒以上、有时高达30米/秒的扬沙风的作用之下生成的¹。基于大同小异的原因,欧亚内陆地区还分布着克孜尔库姆、哈拉库姆等沙漠。在从大西洋岸到中国的空间内,北非的撒哈拉大沙漠,西亚、中亚和新疆的许多沙漠、戈壁迤邐相属,构成了长长的链条。伊朗高原的卡维尔大沙漠位居中央加以划分,以西为热带沙漠,以东、以北为寒区沙漠²。在古代,这些贫瘠不毛的空间幸赖驼队往来而得维持着联系。

此外,欧亚内陆某些地区还有大面积的盐原和雅丹(Yar-dang)地貌区。新疆南部的塔里木河下游古代三角洲和罗布泊的干涸湖床是由细碎的沉积物质构成的。这些盐壳沉积物经过年平均吹蚀深度达3.3厘米的东北风的长年风蚀而成崎岖起伏、犬牙交错的雅丹地貌。这种雅丹地貌在中国古代典籍中称之为“龙堆”、“白龙堆”。盐原、雅丹地貌区和风蚀黏土层区连在一起,构成了高山、戈壁、流沙之外的阻滞古代人民往来的又一地理障碍。

总的说来,欧亚内陆地区沙漠、戈壁、盐原、风蚀地带绵延,缺乏水、草;山脉盘亘,路径险阻,自古以来,行者视为畏途。然而,即便面对这样不利的地理环境,中国和西方却从很早的历史时期就有了日益频繁的往来。

从文献方面看,西方和中国的古籍都保留了有关东西交往的记载。这

1 中国科学院兰州沙漠研究所《塔克拉玛干沙漠地貌图》说明书,北京:地图出版社,1980年;朱震达等《塔克拉玛干沙漠风沙地貌研究》,北京:科学出版社,1981年,第1页。

2 费·布劳代尔《地中海和菲利普二世时期的地中海世界》第1卷,巴黎,1979年第4版,第156页。

些记载始而不免零星、片断，甚至混入了神话传说，但是随着东西交往的频繁而日益具体、详尽、确切。在西方，最早的记载见于希罗多德（Herodotus）的书。希罗多德征引了普洛康内萨斯人阿里斯忒阿斯（Aristeas of Proconnesus）的叙事体神话诗《阿里玛斯庇阿》（*Arimaspea*），这使人们可以间接推测公元前7或前6世纪欧亚内陆民族活动的某些踪迹³。公元前5世纪末前4世纪初，伊朗的阿黑门尼德王朝的希腊籍太医克尼杜斯的克忒西阿斯（Ctesias of Cnidus）记述了印度以北、伊朗东北的山脉⁴。公元2世纪托勒密（Ptolemy）的《地理志》转录了时代较早的推罗城（Tyre）地理学者马里努斯（Marinus）的记述，马里努斯曾向商人搜集资料，其中包括马其顿的贩运彩缯的商人马埃斯·提提安努斯（Maës Titianus）。后者曾在公元100年前后派出人员到帕米尔以东的塔里木甚至到丝国京城从事贸易。西方东来贸丝，大概当以马埃斯·提提安努斯的派遣人员为先驱。

中国方面的文献记载情况也是一样。远的不说，从《史记》卷一二三《大宛传》、《汉书》卷九六《西域传》起到唐代官私文献中，保存了公元前138年张骞西使以来汉唐时期亲自前往西域的使节、高僧、商旅留下的大量第一手翔实可信的资料。

长期以来，人们总想根据东西方的有关记载，给东西往来的交通路线起一个适当的总括性的名称。1877年，德国著名地质学家、地理学家李希霍芬（F. von Richthofen）首先提出“丝路”一名⁵，这在当时就得到了众多学者的赞同。其后，德国历史学家赫尔曼（A. Herrmann）对丝路作了进一步的文献考察，并将这一考察延伸到地中海东岸和小亚细亚，进一步扩大了人们的视野⁶。

3 赫德逊（G. F. Hudson）《欧洲与中国》（*Europe and China*），伦敦，1931年，第28—39页。

4 同上，第54页。

5 费·冯·李希霍芬《中国》第1卷第10章《中国和中亚南部西部诸民族交通往来的发展》，柏林，1877年。

6 阿·赫尔曼《中国和叙利亚之间的古丝路》，柏林，1910年。1941年天津重印版题名《汉代缯绢贸易考》。

近几十年的实地勘察和考古发掘大大加深了人们对东西物质文化交流的具体情况了解。人们看到，东西的往来的历史远远早于现存的文献记录。1976年，在中国河南安阳发掘殷王武丁配偶妇好墓时，出土玉石雕刻品750余件，其品类之繁多，雕工之精致，超过了以往传世品和发掘品，堪称中国古代玉雕艺术的精华。经鉴定，这些玉石都是新疆和田的籽玉⁷。据殷墟文化的分期序列，妇好墓的年代约当公元前13世纪末至公元前12世纪前期。在如此遥远的年代，远在今天新疆和田的玉料已经大量地辗转运来黄河下游地区。至于这些玉料通过什么路线，经过哪些民族克服严重的地理障碍始得辗转运来东方，当是值得深究的问题。又如，著名的阿尔泰山区巴泽雷克（Pazyryk）墓地六号冢墓中出土的中国中原的山字文残铜镜等物至晚属于公元前4世纪⁸；迪特里希女士（E. Dittrich）经过缜密研究，推断它们当不晚于公元前5世纪⁹，即战国前期物。同墓出土物中还有中国的丝织品刺绣，可以证明当时该地已与中国中原地区有相当密切的来往。另一方面，巴泽雷克也西与黑海北岸的希腊化殖民地有联系，一至五号冢墓中的皮革、毛毡、木雕等装饰纹样的植物花草纹是从黑海北岸经草原之路传入的；巴泽雷克西南又与伊朗的阿黑门尼德王朝有关系，各冢墓出土的幻想异兽如格里芬狮（gryphon）、有翼狮等形象多是经过中亚的乌浒水（即阿姆河）传来的所谓阿契米尼型艺术成分。这一联系当因马其顿的亚历山大（Alexander the Great）的东侵始告断绝。由此可见，既然公元前第一千纪中叶东西之间已然有了这么许多联系，那么，公元前后在叙利亚东部沙漠之中的绿洲国家帕尔米拉（Palmyra）出土了与中国新疆的楼兰、尼雅等遗址出土同类的汉代绫锦、彩缯就不偶然了¹⁰。

7 中国社会科学院考古研究所《殷墟玉器》，北京：文物出版社，1982年，第11、19页。

8 本克尔（E. C. Bunker）、恰特温（C. B. Chatwin）、法尔卡斯（A. R. Farkas）《从东到西的兽形意匠纹艺术》（“Animal Style” Art from East to West），纽约，1970年，第61页。

9 迪特里希《中国古代艺术的斗兽意匠花纹》，威斯巴登，1963年，第51—56页。参看《中亚杂志》第14卷，1970年，第269页，叶特玛尔（K. Jettmar）文有关评介。

10 费斯特（R. Pfister）《帕尔米拉的织物》（*Textiles de palmyre*），巴黎，1934年。

如上所述，就地理条件而言，欧亚内陆是不便于人员往来的，那么，在生产水平不高的古代，又是什么原因促成如此之早就出现了交换呢？按布劳代尔的说法，人与环境的关系是一种“推移几乎难以觉察，所有变化都很缓慢”¹¹的长期历史，在长期不大变动的地理环境中，尤其是在欧亚内陆这样的存在着巨大地理障碍的环境中，为什么此时此刻产生了交换的需求了呢？归根结蒂，山脉、沙漠等不利的自然条件究竟是不是人类交往的障碍呢？

三

一般说来，欧亚内陆的严峻的地理条件是人类交往的重大障碍。低估欧亚内陆的山脉、沙漠等所起的阻碍行旅往来的不利作用是不符合历史的实际情况的。自古以来，中外使节、求法僧侣、探险家、旅行家等留下了翻越帕米尔山系、横断中亚各大沙漠的许多记述，人们据此可以了解到当年这些行程如何备极艰险，不时有生命之忧。不仅如此，这里的严峻的自然条件甚至威胁着当地人类聚落的存在。人们都知道，在方圆 33.7 万平方公里的塔克拉玛干大沙漠中，流动的沙丘占了总面积的 85%。在长年（特别是从 3 月到 8 月）劲风的作用下，塔克拉玛干南缘许多古国沦为沙漠，丹丹乌里克、尼雅、安得悦、老达玛沟等沙漠遗址，就是成片成片的人类生活区被流沙无情吞噬的见证。

但是，人类社会发展促使人们不断克服地理的障碍而寻求互相的接触。

在公元前 2 世纪到公元 2 世纪，沿欧亚内陆交通干线，自西徂东，有四大帝国——继马其顿兴起的罗马、安息、大夏—贵霜及汉代中国。这四大帝国都处于国势昌盛时期。四个帝国的向外发展导致相互发生了关系，它们还分别和四周的草原游牧民族不断发生和战关系。在 6 至 10 世纪，同样的内陆交通干线又维系着隋唐、大食、拜占庭三大帝国及其相邻的突厥等游牧民

¹¹ 费·布劳代尔《地中海和菲利普二世时期的地中海世界》第 1 卷，第 13 页。

族建立的汗国。这就是说，从公元前2世纪到公元10世纪，即在相当中国的汉唐时期，欧亚内陆交通干线起着纽带作用，它把农耕定居地区和草原游牧地区的国家和民族联系起来，把当时世界几大帝国联系起来。几大帝国的文明沿着欧亚内陆交通路线而相互接触具有世界历史意义，几种文明的会聚产生了阿富汗境内的大夏—贵霜文明、巴基斯坦境内的犍陀罗文明，等等。

至于几个大帝国与游牧民族的关系，除了和平共处的时期之外，侵袭、劫掠、战争往往是游牧民族经常使用的一种对外交往方式。农耕定居民族与草原游牧民族的冲突往往沿着山脉、沙漠、绿洲边缘地区等自然屏障而展开。中国历史上的长城、障塞就是依傍山岭而构筑的抵挡游牧民族侵袭的巨大防御设施。历史上伊朗（Irān）和突朗（Tūrān）之间的长墙，罗马帝国和边境蛮族之间的长城，也属于这种性质的建筑。然而，值得探讨的是，人们正是在农耕定居民族与草原游牧民族的长期对峙线上才会找到持不同生活方式的双方进行日常经济交往（马市、绢马交易，茶市、茶马交易等）和文化交流的重要路口和通道。法国研究中国的著名学者谢和耐（J. Gernet）在论述长城的历史作用时指出：“草原各帝国如果没有无数借自中国的事物，没有中国的谋臣策士、行政官员、工匠、农民的帮助，就不可能形成一套制度。在若干时期内，中国北方是与入侵的蛮族高度混居的，这一地区从来就没有停止过接受草原的影响。中国人学会畜牧、骑术、使用马具和某些战术是应该感谢游牧者的。有些食谱和变成了中国人日常服装的长袍、裤子也学自游牧民。事实上，双方通过对峙线上的只供使臣、商人出入的‘口岸’而转输的不仅仅是双方各自需求于对方的产品（丝织品、茶、盐、中国金银、马、驼、牛、羊）。正和欧亚旧大陆所有农牧交界地区的情况一样，各种宗教、工艺也无不循着贸易商路而传播。”¹²有时，恰恰是游牧民族充当了历史使者，沟通了欧亚内陆两端的交通，促进了物质文明和思想文化的交流。看来，从人类第一次社会大分工时起，亦即游牧部落与人类其他群体分离以来，草原游牧民族和农耕定居民族的相互交往就成了历史的必然，双方的交往体现

12 谢和耐等《长城》（*La Grande Muraille*），巴黎，1982年，第13—14页。

了双方的相互依赖，因而双方的多种多样的交往方式，其中包括占主要地位
的战争冲突的方式，便构成了古代和中世纪历史中的内容丰富的篇章。

在这样的历史背景下，是人类社会的发展进程赋予了欧亚内陆交通线上的
的草原和绿洲以特殊的作用。

从蒙古高原逾阿尔泰山脉或准噶尔盆地进入哈萨克斯坦，再经里海北
岸、黑海北岸到达多瑙河流域，中经许多大河、戈壁、草原，这是古代游牧
民族借以立国的地区，也是游牧民族经常迁徙往来，并在世界历史上几度引
起民族大迁徙浪潮的通道。人们通常称之为“草原之路”。

在“草原之路”以南是大片沙漠、戈壁分布地区。草原游牧民族也好，
农耕定居民族也好，都因为崇山峻岭和浩瀚沙漠之间存在着绿洲而获得了莫
大便利。靠高山融雪形成河流来滋润灌溉的绿洲，是广阔的沙漠之中的绿色
生命岛屿，这些岛屿的存在打破了流沙世界的“生物真空”。较大面积的或
土地肥沃的绿洲上发展起来农业或半农半牧经济，居民聚集点形成权力中心
或城邦国家，创造了富有特色的文化。

在欧亚内陆，人们正是靠联结各个绿洲的一段段道路，靠从高山峻岭中
反复多次筛选出来的可以通行的山口，逐渐确定下来东西往来的交通干线的
走向，从而也迫使某些山脉、沙漠加入人类交通网络。因此，提起在欧亚内
陆的文明会聚线，人们首先应当考虑绿洲在会聚文明中的重大作用。

这些路线的局部走向有时受民族斗争的影响。例如，在汉代，由于伊吾
（哈密）、吐鲁番一带处在匈奴控制之下，汉朝只能取自敦煌西至罗布泊的楼
兰再转焉耆、龟兹的道路；到汉平帝元始（公元1—5年）中，即在与匈奴互
争车师获胜，局势稳定之后，才能抛开罗布泊地区的白龙堆等艰难险阻的雅
丹地貌区，改行伊吾（今哈密）入吐鲁番道。又如，在中国南北朝时期的南
朝与西域往来不可能利用北魏控制之下的河西走廊，因而从四川的益州（今
成都）走吐谷浑统治下的青海柴达木盆地再进入西域便成了主要路线¹³。同

13 唐长孺《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983
年，第168—195页。

样，在唐末五代，由于民族斗争和政治形势的变化，从灵州（今宁夏银川）经回鹘境而入西域的路线便起着沟通东西的作用。

近年的实地勘察、考古发掘以及相应获得的文物、文献，使人们对欧亚内陆通道的走向、东西交流的细节有了更具体的认识。就通道走向来说，某些敦煌汉语写卷和于阗语写卷、吐鲁番出土的蒲昌府文书和阿斯塔那墓文书等，不仅指明了敦煌与伊州、西州以及更远地区的具体道路，而且提供了沿途驿站、烽铺等详细情况。至于东西文化交流的情况，有些发现更值得人们瞩目，现仅举一例于下。

在北部高加索山区，库班河的上源之一大拉巴河（Большая Лаба）有一支流名巴勒卡（Балка，意为峪），旁有莫谢瓦亚·巴勒卡（Мошечая Балка）墓葬。此地海拔一千公尺以上，空气清新，土壤干燥，保存文物的条件良好。1967年，此墓地出土丝织品143件。与此同时，远在此墓以东，在基斯洛沃德斯克（Кисловодск）附近发掘了哈萨乌特墓（Хасаутский Могильник），其中也出土了丝织品残片65件。据墓葬发掘者耶鲁撒利姆斯卡娅（А. А. Ерусалимская）研究，丝织品的年代属于8—9世纪，其中产于昭武九姓（粟特人）地区（布哈拉附近的赞丹尼奇村）的约占60%，产于中国和拜占庭的各约占20%。从墓葬出土情况判断，当时当地自外输入的丝织品的数量是巨大的，花色品种是繁多的。这证明当时的北高加索正当丝绸贸易的要道¹⁴。

在上述墓葬的大量出土物中，最引人注目的是莫谢瓦亚·巴勒卡墓中的圆珠纹怪兽纹样的锦袍和中国绢画与汉文文书。锦袍综合体现了各种文化成分，锦袍本身是用萨珊王朝以后的波斯锦缝制的，内衬沿边缝上了有兰花纹样的昭武九姓（粟特）丝绸，领口前方镶以小块矩形拜占庭丝料，袍带或饰纽是用窄幅的中国生产的黑底浅花纹的羽纱做的。中国绢画画有山间骑士；汉语文书残卷之一残存文字三行，墨书、草体，其中可辨认出的文字如图1所示。

14 阿·耶鲁撒利姆斯卡娅《丝绸之路上的阿兰世界》，苏联国立爱米塔什博物馆刊《东方文化》，列宁格勒，1978年，第151—154页。



图1 高加索地区出土的
汉文文书

从字迹判断，文书与唐代敦煌、吐鲁番文书相近。此外，据称还有另外两人手笔的文书的残片，其一写有“裁衣椀……”和“入萍村穴……”或“五篠(?)”“标五”等字，另一残片写有书法绝佳的“桃树或复作”等字¹⁵。我们没有机会细审文书原卷，不能对文书的具体情况作什么评述。然而，无论如何，这是中亚穆格(Myrg)山出土的年代在8世纪初的三通汉语文书之外流入西方的又一批文书，而且是目前西传最远的汉文文书。据报道，同一墓地出土的金属饰物和陶器根据形制判断当属8至9世纪的阿兰文化。墓葬中的死者覆盖面衣，这种葬俗也见于新疆吐鲁番阿斯塔那的7世纪墓葬¹⁶。

按阿兰人为北高加索的奥塞提人的祖先。奥塞提源于阿思，与阿兰本为姊妹部落。他们是张骞西行时所知道的奄蔡。在西汉时期，他们的居住地在汉西域北道的终端，“临大泽，无崖，盖乃北海云”。据研究，所谓大泽当指里海一带而言，其西界已邻近希腊殖民者在里海北岸建立的波斯普鲁斯王国。中国后出史籍记载称之为阿兰那/阿兰聊/阿兰·阿思，也就是希腊作家斯特拉波(Strabo)记载的“阿兰”，这种比证大致已不存在疑问¹⁷。英国研

15 加藤九祚《中央亚细亚遗迹的旅行》，“NHK ブックス”丛书第334号，东京：日本放送出版协会，1979年，第66页。

16 阿·耶鲁撒利姆斯卡娅《丝绸之路上的阿兰世界》，第155页。

17 约·马迦特(J. Marquart)《东欧东亚之间的往来交涉》(*Osteuropäische and Ostasiatische Streifzüge*)，莱比锡，1903年，第164—172页；保·伯希和(P. Pelliot)《马可波罗注释》(*Notes on Marco Polo*)第1卷，巴黎，1963年，第16—25页，“阿兰”条。

究于阆语的著名学者贝利 (H. W. Bailey) 还指出, 阿兰很可能就是敦煌文书 S.367 号 (羽田亨氏作 S.936) 《沙州伊州地志残卷》第 74—75 行的“阿览”¹⁸, 这一点尚有待旁证证实。阿兰的一支于 371 年为西迁匈奴人击溃后曾与汪达尔人一道西迁法兰西和西班牙, 并与后者在北非建国 (418—534 年); 留在高加索以北的阿兰人先后与保加尔人、突厥人、哈萨尔 (曷萨? 可萨?) 人为邻, 后者把他们从平原赶入山间, 正因为如此, 高加索山脉中最著名的山口——达列阿尔 (Darial) 山口在历史上曾被称为“阿兰之门”。

怎样来说明北高加索阿兰文化中出现大量外来物品呢? 这不仅是因为北高加索的地理位置处于交通要道之上, 还因为当时的特定国际形势有以使然。早在两汉时期, 阿兰人就可能在内陆居间贸易中扮演一定的角色, 遗憾的是, 现无史料加以证实。6 世纪中叶, 西突厥支配了中亚地区。这时期, 昭武九姓 (粟特人) 操纵着内陆转贩丝绸的贸易, 他们力图促使突厥人和拜占庭结成反对伊朗萨珊王朝 (Sassanids) 垄断丝绸贸易的联盟。6 世纪的东罗马史家米南德 (Menander) 称, 转贩到罗马的东方丝绸是经昭武九姓的中心城市撒马尔干, 然后取道里海、伏尔加河下游、北高加索各族人民居住地区而入拜占庭和地中海。看来, 在西突厥强盛时期, 昭武九姓掌握的丝绸贸易是通过突厥治下的中亚, 经里海北岸、高加索北部山区而入小亚细亚的, 选择这条路线就躲开了伊朗萨珊王朝的控制。

以上事例表明, 文化的交流, 文明的会聚不仅仅依赖地理因素, 而且在更大程度取决于有关民族的社会发展、不同时期的民族斗争或政治斗争形势。

四

地理因素在解释历史现象上的局限性最明显地表现在它说明不了欧亚内陆古代文明会聚的内涵和深度, 它回答不了何以不同民族对不同的外来文化有时有选择和弃取问题。在前资本主义时代, 沿欧亚陆路干线存在过多种

18 贝利《塞人研究》,《伊朗——英国波斯学研究所杂志》第 8 卷, 1970 年, 第 69—70 页。

文化，每一种文化都是具体的、实在的，是不同民族适应一定的地理环境、接受一定的历史传统、生活在一定社会制度下的产物。当体现这些具体文化的各族人民代表在长期的历史过程中沿欧亚内陆交通干线而发生接触的时候，彼此必然会自觉地、不自觉地互相学习、借鉴，有所选择地模仿、吸取对方文化的某些内容，因此，多种文化在相互接触过程中必然产生多种的相互作用，其中既有选择、接受、吸收、融合，也产生歧视、排斥、拒绝、扬弃。仔细分析起来，文化的交流过程是一个内容相当复杂的过程。布劳代尔在上引著作中研究了文明的流动性和恒稳性¹⁹。实际上，各族人民，有时是不同民族的不同阶级，往往根据自身发展的需要面对不同文化进行比较，从中选择某些成分，并在吸取过程中加以综合、改造，用以丰富自身的富有特色的文化。例如，中国唐代曾经广泛吸收西域、南海的物质的、精神的文化因素而创造了灿烂的唐代文明；中亚昭武九姓人出于自身的需要也大量铸造中国汉制的方孔圆圜铜钱，以适应其经营商业的需要²⁰。在这里，决定弃取的显然是各个民族适应自身社会发展水平的需要，而不是长期内变化都非常不明显的地理因素。

过去，欧美人类学界的不少人研究 16 世纪以来欧洲文明对殖民统治下的土著民族的影响，他们提出“涵化”（acculturation）的概念来概括殖民征服者对美洲印第安人推行强制同化和土著民族自发吸取某些欧洲文明的现象。瓦施忒勒（N. Wachtel）的文章《论涵化》对此作了详细的表述²¹。在这里，纯属征服与被征服、统治和被统治之间的文化接触问题更与地理因素没有多少的关系。

值得重视的是，第三世界的兴起使旧日的“涵化”概念已然陈旧过时。

19 费·布劳代尔《地中海和菲利普二世时期的地中海世界》第 2 卷，第 96—98 页。

20 斯米尔诺娃（O. И. Смирнова）《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》（*Каталог Монет с Городища Пенджикент*），莫斯科，1963 年；冈本孝《粟特王统考》，《东洋学报》第 65 卷第 3—4 期，1984 年，第 71—104 页。

21 瓦施忒勒（N. Wachtel）《论涵化》（*L'acculturation*），《历史的处理——新问题》（*Faire de l'histoire, Nouveaux Problèmes*），巴黎，1974 年，第 124—146 页。

“涵化”不应仅仅是单方面的流程，也不是某些任意的、孤立的文明特征在时间上、空间中的扩散。它实际上涉及全球各种文明的互相影响、互相作用。今天，世界各国人民都在根据自身发展的需要而发展自己优秀文化之同时，比较其他文化，从中选取有益于己的内容，而且各国人民也只有分别发展各自具有特点的文化，既吸收又给予，才能分别对人类作出各自的贡献，丰富整个人类文明的内容。因此，每个民族都在文化会聚的过程中各有自己决定取舍的权利。今天，研究欧亚内陆地区的文明会聚史，有助于人们认识这一点。上届国际历史学大会上，罗马尼亚学者在主题报告《东欧——诸文明的会聚区》中也涉及这一点²²。

五

人类的全部社会生活在本质上是实践的，人类社会实践所依赖的自然环境当然具有十分重要的意义。“任何史学（historiography）都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”²³在生产发展水平不高的古代和中世纪，自然条件和地理因素在决定某些国度或地区的面貌、它们之间相互交往的路线走向等方面起着无可置疑的作用。不仅如此，人们既然从各自所处的不同的自然生存环境中获得物质生活资料，当然也就不免因此而获得不同的禀性和不同的精神面貌。换言之，各个民族的气质之中，免不了保存一些由于自然生存环境的影响而形成的特色。在这个意义上说，自然生存条件的影响往往和社会发展的特点有机地结合起来。

但是，自然环境的有利、不利条件在历史上并没有决定一切。我们如果更多地着眼于古代、中世纪的跨度较大、空间延伸较广的长年积累的历史缓

22 康杜拉齐（E. Condurachi）、提奥道列斯库（Theodorescu）《东欧——诸文明的会聚区》（L'Europe de l'Est - Aire de Convergence des Civilisations），《第15届国际历史科学大会报告集》第1卷，布加勒斯特，1980年。

23 《马克思恩格斯全集》第3卷，第23、24页。

慢运动，我们就会发现，社会变革速度远远超过地理因素的缓慢变化。地理因素也像其他许多影响社会发展的因素一样，可以解释某些历史现象，但是往往解释不了这些历史现象变化的终极原因。“因素”之间存在着相互作用，每一因素都影响其他因素，本身又受其他因素的影响。时至今日，对于人们认识多种因素相互作用的最科学的历史观，毫无疑问仍然是历史唯物主义史观。人类总是在争取满足自身需要、社会发展的需要之中创造着自身的历史。生产力的发展及其与生产关系的辩证关系构成了社会发展的基础，从而也决定着人们与自然环境等其他因素的关系。对于这一点，马克思有清晰的表述：

人们在生产中不仅仅同自然界发生关系。他们如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的联系，才会有生产。（马克思《雇佣劳动与资本》）

汉唐时期中国通向西方的道路表明，当时东西方的各族人民都有互相联系、互相交换的热烈追求，上千年的丝绸之路的繁荣不衰证实了这是出于人类生活的需要、生产的需要，因而各族人民不辞艰辛用各种方式克服互相隔绝的障碍。即便游牧部落与定居人民的战争，不同民族在政治上商业上的冲突和摩擦也只能暂时阻断交通，而不能最终妨碍东西往来的畅通。事实证明，历史上人们为自己筑造的精神壁垒有时还不如高山、巨浸、戈壁、沙漠等地理障碍之易于打破。

（原载中国史学会编《第16届国际历史科学大会中国学者论文集》，北京：中华书局，1985年，第253—270页；收入《西域史地丛考初编》，上海：上海古籍出版社，1995年，第373—391页。）

拂菻国

中国中古史籍中对东罗马帝国（即拜占庭帝国）的称谓。古代亦称大秦或海西国。随历史时期之不同，此名有时也指苦国（今叙利亚）等地中海东岸地区。宋、元时代又用以称呼塞尔柱突厥人统治的小亚细亚。

此名在《魏书》高宗纪、显祖纪作“普岚”。《北史·西域传》作“伏卢尼”（Fūrūmi）。玄奘著《大唐西域记》卷十一“波刺斯国”条所附西方诸国作“拂憺”，道世《法苑珠林》卷三九及所引《梁职贡图》作“拂堞”或“拂憺”，慧超《往五天竺国传》作“拂临”，杜环《经行记》、《隋书》、《旧唐书》等均作“拂菻”，各种异译都是伊兰语族的 Frwm（粟特语作 Frōm）、Purum（安息语作 Prom）、Hrōm 或 Hrūm（中古波斯语）等的汉字对音。19 世纪末在蒙古高原和硕柴达木地区发现的 8 世纪突厥文毗伽可汗碑中作 Purum。学者们多方考定，以上各种叫法，都出自东罗马帝国的名称 Rum。

杜环《经行记》和两唐书《西域传》对拂菻国的物产、建筑、民俗等情况有详细记载，但两《唐书》中的记载据认为有一部分系从唐代长安情况类推而来。在唐代，长安与拂菻之间，西突厥汗廷与拂菻之间都有频繁的使节和商旅交往，特别是西突厥曾与它联合对抗萨珊朝波斯，争夺丝绸转运贸易的控制权。景教（基督教聂斯脱利派）当自该地传来。

《元史》卷一三四《爱薛传》有“弗林”、“拂林”，戴良《九灵山房集》卷九有“拂林”，据学者考证，此“拂林”当是 Farang 一词的音译，乃阿拉伯、波斯人对欧洲的称谓，亦即《明史》之佛郎机，非北魏、隋唐时期的拂菻。

参考书目：

夏德著，朱杰勤译《大秦国全录》，北京：商务印书馆，1964年。

岑仲勉《黎轩、大秦与拂孛之语义及范围》，《西突厥史料补阙及考证》，北京：中华书局，1958年。

（原载《中国大百科全书》第1版《中国历史》第1卷，北京：中国大百科全书出版社，1992年，第233—234页。）



海舶来天方 丝路通大食

——中国与阿拉伯世界的历史联系的回顾

1980年11月23日至1981年7月1日，阿曼苏丹国的一艘双桅三帆船苏哈尔号完成了从首都马斯喀特东来中国广州的航行¹。苏哈尔号是一艘全木质帆船，它的结构完全模仿阿拉伯中世纪海舶。船不装近现代动力设备，全凭季候风鼓帆行驶；它也不配备科学仪器，而是借助罗盘针、牵星术等中世纪方法来判断方位和航路。苏哈尔号战胜了浩渺鲸波，驶过了中世纪阿拉伯文献所说的七海——法尔斯海（Fārs）、拉尔海（Larwi）、哈尔肯德海（Harkand）、质或硖海（Salahit或Salaht）、军突弄海（Kun-durang或Kardang）、占不牢海（Sinf或Sanf-fūlāw）、涨海（Sangi）²，历时七月余，行程九千八百公里。苏哈尔号的远航目的在于模拟、验证8世纪以来阿拉伯人航海术（Milāha）的实际过程。航行圆满地完成了预期的任务。

完成远航使命的仿古帆船被命名为苏哈尔号，这一命名唤起了人们对中国和阿拉伯世界之间悠久交往史的回顾。苏哈尔（Ṣuhār）是位于阿拉伯半

1 马世琨、席林生《现代辛伯达扬帆一万九千里》，《人民日报》1981年7月7日第7版。

2 法尔斯海指古代乌刺港（al-ubullah）到马斯喀特的海域，即今海湾和阿曼湾；拉尔海指从阿拉伯半岛东南端的哈德岬（Ra's al-Hadd）经印度河河口的提毗（Daybul）到故临没来（Kulam Malaya，亦简作故临，今Quilon）的海域，即今阿拉伯海，哈尔肯德海指从故临经今斯里兰卡、安达曼到南巫里（Lamuri）的海域，即今孟加拉湾和安达曼海；质海或硖海当指今马六甲海峡；军突弄海指今苏门答腊、爪哇、加里曼丹之间三角海域，即今爪哇海北部和暹罗湾南部海域；占不牢海指中世纪占婆首府帝释城（Indrapuri）以东海域，相当今越南岬港以东之海域；涨海即今中国南海北部。参看波兰学者麦斯纳（M. Meissner）《七海世界》（*Die Welt der sieben Meere*），莱比锡与魏玛，1980年，第98—115页。

岛南部的阿曼国古都的名称。在阿拉伯史籍中，“苏哈尔”一名始见于穆斯林纪元 8 年，即公元 630 年³。在中世纪，苏哈尔还有一个波斯语名字叫 Mazūn⁴，唐代即根据这一名字而译作“没巽”，宋代译作“勿巡”。苏哈尔是中世纪海湾地区最繁荣昌盛的城市之一，长时间内是“通往中国的门户”⁵。据阿拉伯著名史学家马斯乌迪（al-Mas‘ūdī，？—956 年）的记载，以苏哈尔为首都的阿曼海员和海湾东岸的商业名城尸罗夫（Sīrāf）海员一样，在中世纪跑遍了中国海、印度海、信德海、也门海、层拔海、埃塞俄比亚海⁶。大量文献记载表明，首批侨居中国的阿拉伯人大多来自以苏哈尔为都城的阿曼⁷，在我国中世纪史籍中阿曼译作“瓮蛮”。因此，追溯既往，仅仅 1980—1981 年来华的仿古帆船取名为苏哈尔号这一点，就足以把人们带回 8 世纪到 15 世纪上半期中国与阿拉伯世界频繁交往的时代。这个时代是双方人民通过陆路海路频频往来、物质文化和精神文明不断交流、中国的造纸术、火药等重大发明借此而传入西方的伟大时代（图 1）。

-
- 3 穆斯林纪元 8 年，穆罕默德遣使二人奉书于苏哈尔君主宰法尔（Jayfar）和阿巴德（‘Abd, ‘Abbād），见巴拉祖里（al-Balādhurī）《诸国征服记》（*Futūḥ al-Buldān*），开罗，1959 年，第 87 页；转引自家岛彦一《南阿拉伯的东方贸易港考》，《东方学》第 31 辑，1965 年，第 138 页。
 - 4 哈里勒（al-Khalīl）说：“波斯人称阿曼为 Mazūn。”转引自家岛彦一上揭论文，第 138 页。
 - 5 穆嘎达西（al-Muqaddasī）《穆斯林帝国志》（*Descriptio Imperii Moslemici*），德·胡耶（M. J. de Goeje）《阿拉伯舆地丛书》（*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*）第 3 卷，莱顿，1906 年，第 92 页。
 - 6 马斯乌迪（Abū’l-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas‘ūdī）《黄金草原和珍奇宝藏》（*Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*），巴比耶·德·梅纳尔（Barbier de Meynard）、帕维·德·库尔忒耶（Pavet de Courteille）法译 9 卷本，巴黎，1861—1877 年，第 1 卷，第 281—282 页；佩拉（Charles Pelat）订正译本第 1 卷，巴黎：Société asiatique，1962（1971）年，第 115、305 页。
 - 7 索瓦杰（J. Sauvaget）《中国印度见闻录》（*Relation de la Chine et de l’Inde*），穆根来等译，北京：中华书局，1983 年，第 24 页。

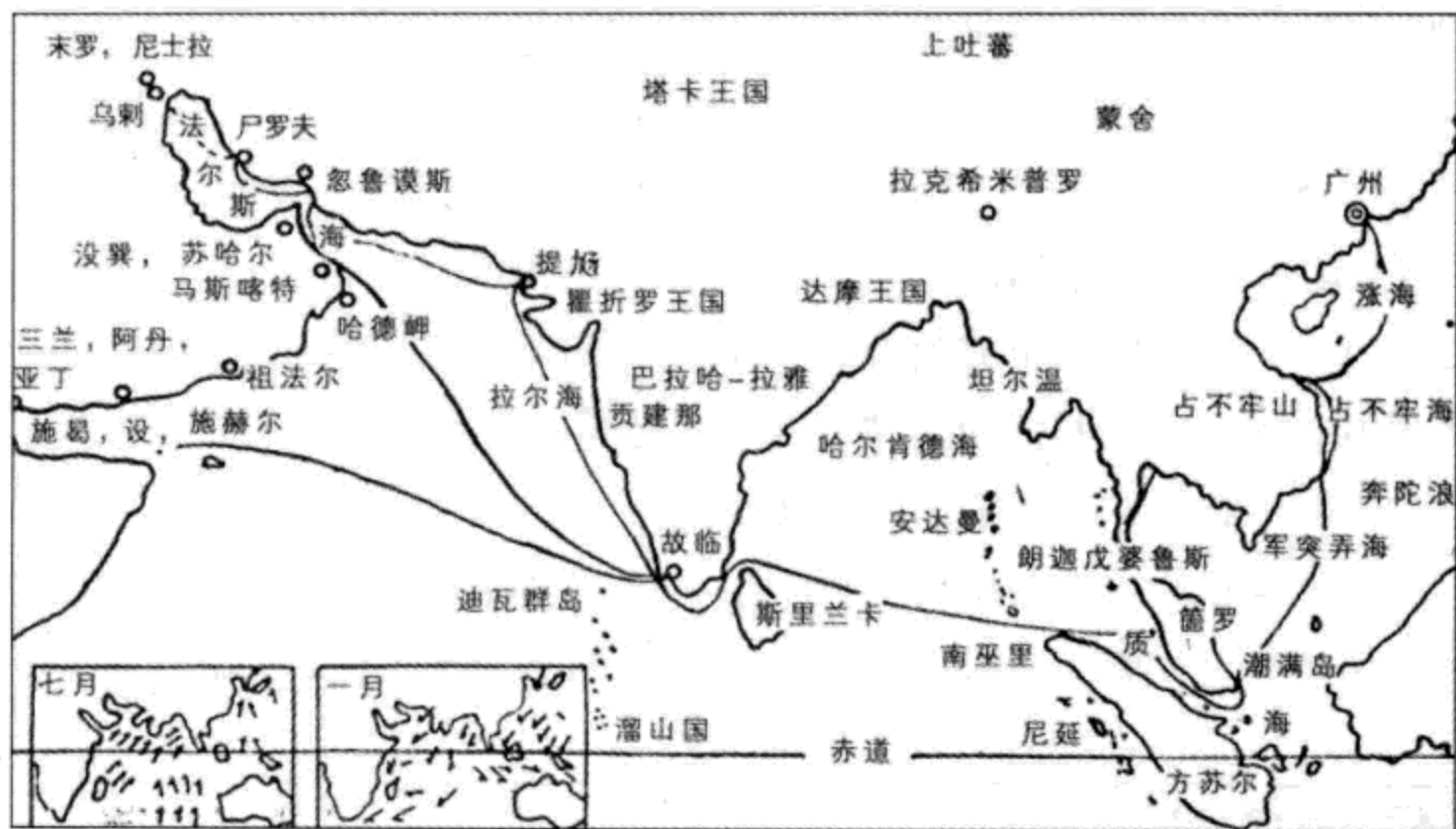


图1 8—10世纪阿拉伯人航海东来路线示意图

一 中国与阿拉伯世界的早期往来

中国和阿拉伯世界的交往盛世虽然始自8世纪，但是两者往来的开端则可追溯到7世纪伊斯兰教兴起之前。阿拉伯地处欧、亚、非三大洲的联结部位，这一优越的地理位置决定了它在古代交通往来中一直起着重要的作用。

公元前2世纪末，汉朝因张骞之出使西域而得知条支，并遣使该地。条支的位置今已不能确指，但是它应当位于美索不达米亚以西一带，而且当地有塞姆语系的古代阿拉伯人居住则无疑义。公元前64年，罗马侵占今叙利亚等地区，罗马人从这里取得了久已流行于此地区的中国丝织品。公元97年，东汉西域都护班超遣甘英出使大秦，再抵条支。

与海路相比，横贯欧亚内陆的陆上交通显然在古代更起作用。古代中国与西亚的联系经常借助于陆地转贩贸易。中国的丝绸是当时陆地转贩货物的大宗，转贩丝绸的驼队道路因而被后人赋予“丝路”（图2）的美名。人们经常提

到叙利亚东部沙漠之中的绿洲国家帕尔米拉 (Palmyra) 境内出土的汉字纹锦⁸。这是属于公元 1 世纪的丝织品, 它的纹样和织入的汉字与 20 世纪初斯坦因 (M. A. Stein) 在新疆楼兰等地发现的丝织品类似或相同, 都是汉代的绫锦、彩缯。这是中国与塞姆语系民族地区早有物质文化交流的物证。与丝绸西传之同时, 沿“丝路”东传的物品有装饰用玻璃串珠、玻璃器皿、地中海西岸推罗城 (Tyre) 等地特产的牡蛎紫染成的毡罽⁹, 等等。出土文物表明, 古代中国与西亚地区有相当频繁的交往。

在萨珊王朝 (226—651 年) 时期, 中国货物通过海陆两途输往两河流域 (美索不达米亚), 大批中国物品出现在位于底格里斯河岸的萨珊王都泰

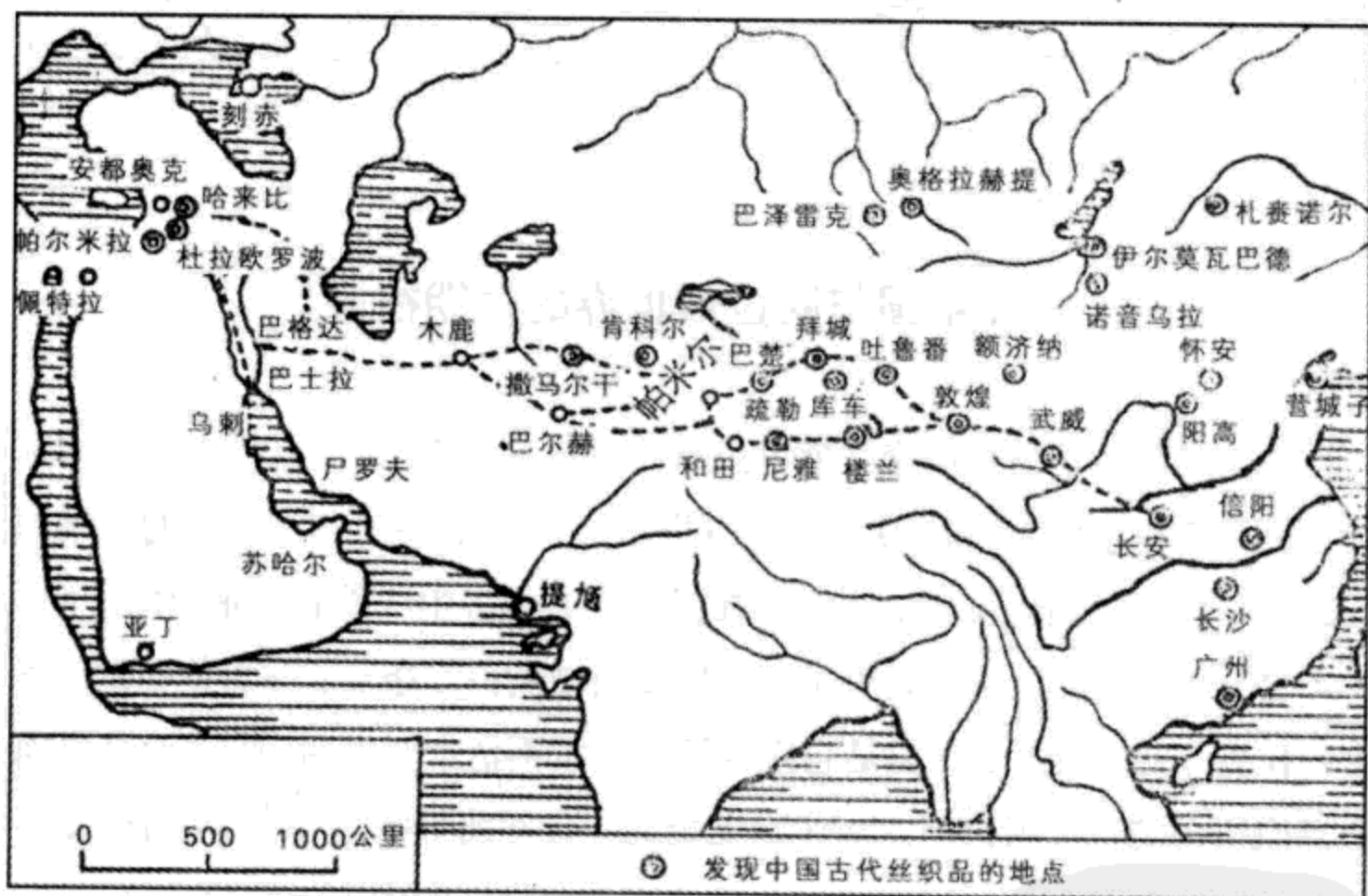


图 2 “丝路”简图

8 费斯特 (R. Pfister)《帕尔米拉的汉代丝织品》,《亚洲艺术杂志》(*Revue des Arts Asiatiques*)第 13 卷, 1939—1942 年, 第 67—77 页; 同作者《帕尔米拉的织物》(*Textiles de Palmyre*)第 3 卷, 巴黎, 1940 年, 汉字纹锦见图版 XV。

9 詹森 (I. B. Jensen)《推罗的深紫颜料》(*Royal Purple of Tyre*),《近东研究杂志》(*Journal of Near Eastern Studies*)第 22 卷, 1963 年, 第 104—118 页。

西封 (Ctesiphon) 等地。360 年左右, 在幼发拉底河岸的巴达尼亚每年举行一次的集市上, 有中国货物出售¹⁰。

公元 6 世纪下半期, 阿拉伯半岛发生了历史意义深远的变化。570 年前后, 在商业重镇麦加, 在从事转贩贸易的古莱士氏 (Quraysh, 我国唐代史籍作“孤列氏”) 的哈希姆家族 (Hāshim, 唐代史籍作“〔盆泥〕奚深”) 诞生了伊斯兰教创立者穆罕默德。在 622 到 632 年的十年间, 走出沙漠的阿拉伯人在穆罕默德所创教义的指引下, 完成了半岛的统一事业。632 年, 阿拉伯人在建立帝国的过程中攻陷了底格里斯河口附近的乌刺港 (乌布刺), 阿拉伯作家巴拉祖里 (al-Balādhurī, 卒于 892 年)、迪纳瓦里 (al-Dīnawarī, 卒于 895 年) 等记述说, 乌刺是一个“中国港口”¹¹。中国唐代文献记载, 由乌刺乘小舟溯流而上, 二日北至末罗国 (即巴士拉, Basrah), 又西北陆行约千里, 到达阿拔斯哈里发王朝的国都缚达城 (即巴格达, Baghdād)¹²。当时乌刺以“中国港口”见称, 这反映了中国与西亚往来的密切程度。

二 唐到元代中国与阿拉伯世界的交往

1. 唐代中国与阿拉伯世界的往来

据唐代史籍记载, 唐高宗永徽二年 (651 年), 阿拉伯第三位正统哈里发奥斯曼 (‘Uthmān, 644—656 年) 在位的第八年, 大食王噶密莫末膩第一次派遣使者访问中国¹³。所谓“噶密莫末膩”(“莫末膩”在唐代又译作“暮门”),

10 阿米阿努斯·马赛林努斯 (Ammianus Marcellinus, 约生于 330 年的罗马史家) 著作第 14 卷, 第 3 页; 转引自李约瑟《中国科学技术史》第 1 卷《总论》第 2 分册, 北京: 科学出版社, 1975 年, 第 389 页。

11 雷恩 (Arthur Lane)、萨詹特 (R. B. Serjeant)《亚丁沿岸的碎瓷片和破玻璃片》,《皇家亚洲学会会刊》(Journal of the Royal Asiatic Society) 1948 年第 3、4 合期, 第 109 页。

12 《新唐书》卷四三下《地理志》七下。

13 《旧唐书》卷一九八《西戎传》“大食国”条:“永徽二年, 始遣使朝贡。其王姓大食氏, 名噶密莫末膩, 自云有国已三十四年, 历三主矣。”

当是阿拉伯语 *Amīr al-mu'minīn* 的译音，这是阿拉伯人对哈里发的一种尊称，意为“信士们的长官”，唐代比定为大食王。哈里发与中国官方的正式通好，文献中还有多种说法，但经学者考证，当以 651 年说最为确凿。至于阿拉伯之称作“大食”（亦写作“大寔”、“多氏”，等等），则是由于唐代采用了中介语言即波斯语对阿拉伯的称谓。大约在 1 世纪以后，阿拉伯的大部落之一塔伊部（*Tayyi'*）迁徙到临近伊朗的地区。萨珊王朝即以邻近首都泰西封的塔伊部的名称来泛指阿拉伯人，在中世纪伊朗语中，塔伊部的名字被转读成 *Tačik*，唐代又据后者译作“大食”。

651 年以后，中国与大食的交往日益增多。一方面，倭马亚王朝（661—750 年，唐代称之为“白衣大食”）及其派驻呼罗珊（*Khurāsān*，今伊朗东北部）的总督不断通好中国，使节、商队络绎于途；另一方面，倭马亚王朝在完成呼罗珊的征服（663—671 年）之后，即以呼罗珊为基地继续扩张；在大食人继续向东向北推进的过程中，中亚地区的大小王公贵族纷纷寻求唐朝的支援和庇护，这种情况不时导致唐朝与大食关系的紧张。670 年，失国之后栖身于吐火罗（*Tukhāristān*，今阿富汗兴都库什山以北地区）的萨珊末主伊嗣侯三世（*Yazdagird III*）之子卑路斯（*Fīrūz*）在大食侵袭下携子泥涅师投奔长安。与此同时，中亚的康、安、曹、史、石等昭武九姓国和吐火罗、支汗那（*Chaghāniyan*）、骨咄（*Khuttal*）、俱位等国因受大食的侵逼也开始上表长安，求援于唐。8 世纪初，倭马亚王朝的一位最有作为、但以手段残暴而知名的总督哈札只（*al-Hajjāj ibn Yūsuf al-Taqaḫī*，661—714 年）曾向麾下的两名骁将穆罕默德·本·卡西姆（*Muḥammad ibn al-Qāsim al-Thaqaḫī*，此人就是哈札只的女婿）和屈底波·并波悉林（*Qutayba ibn Muslim*）作出许诺：谁首先踏上中国领土，谁就出任统治中国的总督¹⁴。两人都没有达到进入中国的目的，但是，两人于 713 年前后分别在印度西部边境和中亚地区建立了阿拉伯人的统治。正因为如此，在 8 世纪上半期，唐朝、吐蕃、突骑

14 希提（*Philip K. Hitti*）《阿拉伯人史》（*History of the Arabs*），第 10 版，伦敦，1970 年，第 212 页；马坚译《阿拉伯通史》上册，北京：商务印书馆，1979 年，第 244 页。

施与大食在中亚地区屡次发生错综复杂的纠葛与冲突。

750年，阿卜勒·阿拔斯（Abū'l 'Abbās，750—754年，唐代史籍作“阿蒲·罗拔”）灭倭马亚王朝，建立阿拔斯王朝（750—1258年），唐代史籍称之为“黑衣大食”。新王朝的政治重心向东迁移，它丢失了倭马亚王朝控制的原哈里发帝国的西疆，但是比较稳固地统治了东部伊斯兰世界达五百年之久，创造了灿烂辉煌的阿拉伯文明，开创了与唐、宋、蒙元时期的中国交往的黄金时代。

出于历史的偶然，迎来中阿双方交往的黄金时代的事件，是发生在双方遥远边界上的一次冲突。这场冲突是一次孤立的事件，也是双方交往史中唯一的一次干戈相见。这就是历史上人们常常提到的怛逻斯（Tarāz, Talas）战役。751年7月，唐玄宗天宝十载八月，回历133年12月，刚刚建国的阿拔斯王朝的呼罗珊的总督阿卜·穆斯林（Abū Muslim）和唐朝的安西四镇节度使高仙芝分别应中亚地方的王公请求而出兵怛逻斯（今哈萨克斯坦的江布尔城）。双方在怛逻斯附近的阿特拉赫（Atlakh）对峙五日，唐军因葛逻禄部的倒戈而被吉雅德·本·萨利赫（Ziyād b. Ṣāliḥ）统率的阿拉伯军所击溃。关于这次战役，学界往往赋予它的结局以重要意义，即认为战役的结局决定了穆斯林在中亚的优势地位。实际上，穆斯林之在中亚取得优势有很多原因；就这次战争本身而言，它的重大意义在于，大批汉地士兵被俘往阿拉伯地区，其中有不少技术工匠，可以说，这次战役促成了中阿之间第一次技术转移。就今所知，被俘工匠中有金银匠、画匠，汉匠能作画者有京兆人樊淑、刘泚，织络者有河东人乐瓘、吕礼¹⁵，另据阿拉伯文献记载，被俘者之中还有造纸工匠，他们把中国的造纸技术传到了西方（详见下文）。

另一有助于中阿交往的情况是阿拔斯王朝定都东方。这个王朝的第一代哈里发阿卜勒·阿拔斯将都城从倭马亚王朝的大马士革东迁到幼发拉底河中游的苦法（al-Kūfah）。751年怛逻斯战役中被俘的汉人杜环曾经亲履其地。

15 杜佑《通典》卷一九三引杜环《经行纪》“大食”条；张一纯《经行记笺注》，北京：中华书局，1963年，第55页。

第二代哈里发曼苏尔 (al-Mansūr, 754—775 年) 决心建设宏伟永恒的新都。762 年, 他在底格里斯河中游距离原来萨珊王朝都城泰西封不远处的巴格达小村, 为未来的都城平安京 (Dār al-Salām) 奠定了基础。曼苏尔建都巴格达的用意之一就是开展对中国等东方国家的贸易。“这个地方 (巴格达) 是一个优良的营地, 此外, 这里有底格里斯河, 可以使我们接触像中国那样遥远的国度, 并带给我们海洋所能提供的一切。”¹⁶稍晚, 曼苏尔又建设了萨玛拉 (Sāmarrā), 在 836 至 892 年间, 萨玛拉是阿拔斯王朝连续八位哈里发的都城。都城三迁, 但都面向东方, 这使海湾地区的贸易港埠, 如末罗 (今巴士拉)、乌刺 (今乌布刺)、尸罗夫 (位于海湾东岸的商业巨镇, 977 年毁于地震)、瓮蛮 (没巽, 苏哈尔)、阿丹 (‘Adan, 又名“三兰”, Sāmran 或 Samran, 今也门) 等更形繁荣。与此同时, 陆地驿递制度更趋完善, 从首都到外地均有驿路四通八达。沿途驿馆等设施不仅保证了政令的迅速传布, 而且为运输物资、商旅往来提供了便利。按阿拉伯古典地理学家伊本·胡尔达兹比赫 (Ibn Khurdādhbih, 大约死于 912 年) 根据阿拉伯邮驿档案编纂的地理名著《道里邦国志》(Kitāb al-Masālik wa’l-Mamālik, 约在 846 年编成, 886 年完成修订本) 的记载, 沟通中国与阿拉伯世界的干道是著名的呼罗珊大道。这条大道从巴格达向东北延伸, 经哈马丹、赖伊 (故址在今伊朗首都德黑兰近郊)、尼沙布尔、马里 (木鹿)、布哈拉、撒马尔干、锡尔河流域诸城镇而到达中国边境, 与中国境内的交通路线相联结¹⁷。

因此, 在巴格达市场上从各地转运过来的货物之多, 往往超过原产地的数量。学识渊博的巴士拉学者扎希兹 (al-Jāhiz, 776—868 年) 编纂的《商务的观察之书》(Kitāb al-Tabaṣṣur bi-l-tijāra) 开列了从世界各地输入巴格达的货品, 其中从中国输入的货物有丝绸、瓷器、纸、墨、鞍、剑、香料、麝

16 塔巴里 (al-Ṭabarī) 《年代记 (列王本纪)》(Annales [Ta’rīkh al-rusul wa’l mulūk]) 第 3 卷, 德·胡耶刊, 莱顿, 1879—1901 年版, 1964—1965 年重印, 第 272 页。

17 伊本·胡尔达兹比赫《道里邦国志》, 德·胡耶《阿拉伯舆地丛书》第 6 卷, 莱顿, 1889 年, 第 19—41 页, 法译文第 14—30 页; 参看希提上引书, 第 313—325 页, 汉译本第 378—379 页。

香、肉桂、动物中的孔雀等¹⁸。伊本·胡尔达兹比赫在《道里邦国志》的“入中国道里续志”一节中，也列举了中国输往阿拉伯世界的商品名目，计有白绸（*harīr*）、彩缯（*firanb*）、金花锦（*kimkhāw*，即销金缎）、瓷器、麻醉药物（*rilbanj*）、麝香、沉香木、马鞍、貂皮（*Sammur*）、肉桂，姜¹⁹。

商业的发达导致阿拉伯人在海外势力的增长。8世纪以后，阿拉伯人取代犹太人、波斯人、印度人而取得了海上优势，并且到15世纪末葡萄牙人东来时期为止，控制了这一优势。

阿拔斯王朝在哈里发哈伦·拉施德（*Hārūn al-Rashīd*，786—809年，唐代史籍作“诃论”）和他的儿子马蒙（*al-Ma'mūn*，813—833年）当政时期，达到了鼎盛阶段。巴格达的繁荣虽然有时由于政局更迭而受暂时的影响，但是，总的说来，它的繁华是随着王朝的兴盛而与日俱增的。当时可以与这个光彩夺目的都城相辉映的只有唐代长安，尽管唐代在8世纪中叶以后开始走上了下坡路。毫无疑问，唐代长安和阿拔斯朝的巴格达是当代世界上两大文明中心。两国的交往不仅在两国关系史上，而且也在当代世界史上构成了光辉的篇章。

唐代中国与阿拉伯的人员往来自8世纪以来，经陆路东来中国的阿拉伯人大多住在西域城镇和长安。本世纪60年代在西安市西窑头村晚唐墓中曾出土三枚阿拉伯金币。其中最早的一枚铸造于倭马亚朝第五位哈里发阿卜德·马立克（*'Abd al-Malik*）在位时期（685—705年），约当公元702年。另外两枚的年代分别相当于718年和746年。金币的随葬约当8世纪后半期和9世纪前半期，这是今天人们知道的中阿陆地往来的最早的实物证据²⁰。

8世纪中叶以后，海路的重要性逐渐超过陆路。来华的大食人多侨居在广州、泉州以及江浙沿海港埠，并往往和波斯人汇聚于一处。此外，在沿海

18 佩拉（*Charles Pellat*）《扎希兹研究 I：商务的观察之书》（*“ilā Jahiziana I, Kitāb al-Tabassur bi-l-tijāra”*），载 *Arabia* 第1期，1954年，第153—165页。

19 伊本·胡尔达兹比赫上引书，第70页；法译文，第51页。

20 夏鼐《西安唐墓出土阿拉伯金币》，《考古》1965年第8期，第420—423页，图版一之1—16；何汉南《西安市西窑头村唐墓清理记》，《考古》1965年第8期，第383、388页。

商埠通往长安、洛阳的交通冲要，如洪州（今南昌）等地，也有不少阿拉伯、波斯侨民。侨民大多自立蕃坊，自有蕃长管勾公事。唐朝最早在广州先后设置市舶使、市舶中使（即由宦官担任的市舶使）、监舶使、押蕃落使、结好使等职，处理与侨民和外商的交往事宜。现在人们知道的唐代最早的市舶使是见于714年（玄宗开元二年）的周庆立²¹，其次是763年（代宗广德元年）在广州称兵作乱的市舶使、宦官吕太一。

唐廷重视对蕃商的贸易。岭南节度使、广州刺史负有招徕蕃商、鼓励贸易的责任。玄宗开元以来四十年，广州节度清白者四人，即宋璟、裴佑先、李朝隐、卢奂，他们任职期间，主持市舶的宦官也不敢放肆违法²²。王锷（795—801年）贪佞，担任岭南节度、广州刺史时注意每日派出商船十余艘参与海外贸易²³。李勉（769—772年）、徐申（802—805年）、孔瑛（818—820年）、卢钧（834—840年）、肖邺（849—851年）等任同样职务时，或因廉洁正直，或因措施得力，促成了蕃舶大批到来。792年（德宗贞元八年）唐廷又有在安南设置市舶中使之议²⁴。834年，唐文宗颁布诏令，命岭南、福建、扬州等处节度使、观察使等对蕃客常加存问，除舶脚、收市、进奉外，任其自由往来贸易，不得重加率税²⁵。

种种有利条件促使侨居或定居于唐代沿海商埠的阿拉伯人、波斯人往往达到数以千万计。760年（唐肃宗上元元年），在扬州发生的一次变乱中，遇难的大食、波斯商胡有数千人；黄巢起义军攻陷广州，大食人、波斯人、拜火教徒、基督教徒、犹太教徒遇难者达十二万人，一说二十万人²⁶。这些

21 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》“开元二年十二月乙丑”条；《册府元龟》卷五四六谏诤部谏目，“柳泽开元二年为殿中侍御史”条，中华书局影印本第7册，1960年；《新唐书》卷一一二《柳泽传》。

22 《旧唐书》卷九八《卢奂传》。

23 《旧唐书》卷一五一《王锷传》；《新唐书》卷一七〇，同传。

24 陆贽《论岭南请于安南置市舶中使状》（贞元八年），《全唐文》卷四七三，中华书局影印本。

25 唐文宗《大和八年疾愈德音》，《全唐文》卷七五。按舶脚为下碇税，相当于今天的关税，收市指付价先买之宫廷需用的蕃货，进奉则为直接贡献朝廷的货色，但朝廷往往给回相当的酬礼。参看桑原鹭藏《宋末提举市舶西域人蒲寿庚之事迹》，上海，1923年，第221页；陈裕菁译《蒲寿庚考》，上海：中华书局，1954年重印本，第160页。

26 关于扬州变乱，参看《旧唐书》卷一一〇《邓景山传》；《新唐书》卷一四一，同传；《旧唐书》

数字容有夸大之处，但是在一定程度上反映了广州的大食人的数量之多。

在来华的众多的大食人中，现在只有屈指可数的人物在文献中留下了名字。有一位阿曼人、伊巴底叶派（al-Ibādiyya）教长叫作阿卜·乌拜达（Abū ‘Ubayda ‘Abdallāh b. al-Qāsim），绰号萨厄尔（al-ṣaghīr，意为“小”），曾在758年以前的某一时期从事对中国的沉香木贸易²⁷。此人来华的年份不是最早的，但是是迄今人们知道的最早留有名姓的大食商人。8、9世纪之交，巴士拉有一位商人名叫纳扎尔·本·麦蒙（al-Nazar b. Maymūn），他以居间撮合对华贸易而致豪富²⁸。851年编定《中国印度见闻录》（*Kitāb ‘Aḥbār al-Sīn wa’l-Hind*）的佚名作者记述了商人苏莱曼（Sulaymān al-Tājir）等人东来的见闻，其中有关中国的丝、酒、醋、糖、茶、瓷器等物产的记述，行政、司法、市舶等报导至今仍然常常为人们所引述。915年，定居在巴士拉的尸罗夫人阿卜·扎伊德（Abū Zayd al-Sīrāfi）编定了另一份见闻录。这位编者没有到过印度和中国，但是充分利用了海员和来华人士的叙述。他特别详尽地记录了一位名叫伊本·瓦哈卜·巴士里（Ibn Wahb al-Baṣrī）的人士的经历。870年，这位巴士拉人伊本·瓦哈卜从故乡启程，搭乘东来中国的海舶到达广州，然后前往长安，在876年面见继位不久的唐僖宗，向僖宗介绍了阿拉伯的某些情况，并带回有关长安和中国的见闻²⁹。

在埃及和叙利亚的玛木鲁克王朝（Mamluk，1250—1517年），经营钱庄和商业的犹太家族卡里米氏（Kārimī）也有人从事对华贸易。例如，生于

（续上页）卷二一四《田神功传》；《新唐书》卷一四四，同传。关于黄巢起义，参看尸罗夫人阿卜·扎伊德（Abū Zaydal-Sīrāfi）《中国印度见闻录》，穆根来等译，第96页；马斯乌迪《黄金草原与珍奇宝藏》第1卷，上引刊本，第303页，佩拉订正译本，第125页。

27 达尔吉尼（al-Darjinī）《教长年表》（*Kitāb Ṭabaqāt al-Mashā’ikh bi al-Maghrib*）所记阿卜·苏菲延（Abū Sufyān）叙述的阿卜·乌拜达的中国之行，达尔吉尼书里沃夫（Lvov）藏写本，第72页背面，转引自列维茨基（T. Lewicki）《来华最早的阿拉伯商人》（*Les premiers commerçants arabes en Chine*），《东方学报》（*Rocznik Orientalistyczny*）第11卷，1935年，第179—180页。

28 列维茨基，上引文，第181—182页。

29 关于苏莱曼和阿卜·扎伊德的有关记述，见《中国印度见闻录》汉译本。阿卜·扎伊德转述的伊本·瓦哈卜的见闻为马斯乌迪的《黄金草原和珍奇宝藏》所转录，见前引版本第1卷，第321—324页；佩拉订正译本第1卷，第128—131页，第342—354节。

1149 年的一位卡里米家族人物从事对中国的布帛贸易，但最出名的是该家族的伊祖丁·故临·卡里米（‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Mansūr al-Kūlamī al-Kārimī），他从阿勒坡（Aleppo）移居巴格达，先后到过中国五次，靠贩运中国瓷器等珍品而赚得大量财富³⁰。

另一类留名的人物与伊斯兰教的传布有关。据说，先知穆罕默德有一条训教（Ḥadīth）称：“学问，即便远在中国，亦当求得之。”³¹这条训教也许出于后世，但曾经促使某些信徒东来中国寻求学问。阿拔斯朝哈里发瓦西格（al-Wāthiq，842—847 年）为了探究《古兰经》中有关东方的几则传闻，先后派遣通事撒拉姆（Sallām）³²、著名学者穆罕默德·花刺子米（Muḥammad Khwārisīmī，卒于 850 年³³）东来。一些阿拉伯作家、地理学家的著作引证了他们留下的富有浪漫色彩的报导，但是，这些报道夹杂了过多的荒诞的记述，因而令人难以全然置信。同样，中国方面也留下了一些传说，如早在隋文帝开皇年间（581—600 年），阿拉伯征服萨珊王朝的统帅塞伊德·本·艾比·翰葛斯（Sa‘d b. abi-Waqqāṣ，汉文记载中又作“宛各斯”或“旺各斯大人”）曾奉先知穆罕默德之命出使中国³⁴，死后葬在广州；又如，先知的门徒有四大贤人，唐高祖武德中（618—626 年），一贤传教广州、二贤传教扬州、三贤四贤传教泉州，今泉州东南郊外灵山“圣墓”，所葬的就是三贤四贤³⁵，云云。

在唐代，确曾横渡印度洋且有姓名可考的中国人有二人。一为达奚弘通，一为杜环。达奚弘通于唐高宗上元中（674—676 年）泛海西行，从赤土（今

30 参看注 11 雷恩和萨詹特上引论文，第 113—114 页。

31 苏赫拉瓦尔底（‘Abdullāh al-Ma‘mūn al-Suhrawardī）编《穆罕默德圣训》（*The Sayings of Muḥammad [ḥadīth]*），伦敦，1941 年，第 273 条。

32 伊本·胡尔达兹比赫上引著作，第 162—170 页，法译文第 124—131 页。

33 维特（G. Wiet）《阿拉伯文献绪论》（*Introduction à la littérature arabe*），巴黎，1966 年，第 99 页。

34 《明史》卷三三一《西域传》“默德那”条称：“隋开皇中，其国撒哈八（ṣahābah，现译圣门弟子）撒阿的·翰（原作翰）葛思（Sa‘d Waqqāṣ）始传其教入中国。”《明史》所记当本于更早的流传说法。

35 何乔远《闽书》卷七《方域志》“灵山”条。

马来半岛西部吉打/Kedah 以南)经三十六国而抵达虔那,有的学者将虔那比定为阿拉伯半岛南部的 Bandar Hish Ghorah³⁶。达奚弘通著有《海南诸蕃行记》一卷,书已亡佚,幸赖《玉海》卷十六引《中兴书目》保存了弘通海路西行的事实。杜环,唐京兆万年(今陕西西安)人,751年随高仙芝西征,因怛逻斯战役之败而被俘往今伊拉克境,流寓苦法等地十年,在762年(唐肃宗宝应元年)附商舶返国。他留下了一部《经行记》,记述被俘前后的经历和所到国度的见闻。原书亦佚,留传至今的片断是杜佑《通典》(卷一九二、一九三《边防典》)所做的摘录。杜环有关大食、苦国(今叙利亚)、伊斯兰教情况等的报导,和唐德宗时宰相贾耽(730—805年)有关大食的记载(见《唐会要》卷一〇〇“大食”条)同属中国有关阿拉伯世界的最早而且最确切的记录。

唐代入华的阿拉伯人不仅为数日夥,而且某些人与汉族通婚,定居中国。这些久居不归的蕃客,被称为“住唐”,正像汉人在海外逾岁不归者被称为“住蕃”一样³⁷。住唐的蕃客开办蕃学,受汉文化熏陶日深者或取科第。唐宣宗大中元年(847年),曾任岭南节度使的卢钧向朝廷推荐大食人李彦升,次年(848年)以进士及第³⁸。在唐代,试进士须通五经,明时务,进士登第,最为荣耀。彦升以阿拉伯人而膺礼部选,可知其学力已迥非一般。

2. 宋代中国与阿拉伯世界的往来

宋代,大食商人的势力在蕃商中跃居首位。据1178年(南宋孝宗淳熙五年)撰《岭外代答》的周去非的观察,在宋代,“诸蕃国之富盛多宝者,莫如大食国”。宋代的大食人聚居于广州、泉州(泉南)、福州、明州、杭州(临安)等地,散居者外,依然自立蕃坊,置蕃长或都蕃长处理公事³⁹。

宋代对待大食商人较唐代更为宽厚,其同类相犯,多听由蕃长按伊

36 苏继庠校译《岛夷志略》叙论,北京:中华书局,1981年,第5—6页。

37 朱彧《萍洲可谈》卷二。

38 陈黯《华心》,《全唐文》卷七六七。

39 朱彧《萍洲可谈》卷二:“广州蕃坊,海外诸国人聚居,置蕃长一人,管勾蕃坊公事。”

伊斯兰教法处置，苟非蕃汉之间的重大案件，官方每置不问。宋代所以如此，大概与宋太宗淳化（990—994年）之后市舶收入日益重要有关。北宋徽宗崇宁年间（1102—1106年），市舶岁入约一百一十多万缗，约占国库收入的六十分之一⁴⁰。南宋初，仅广闽二处，市舶之利即达二百万缗，成为南宋偏安政府的主要收入项目。

大食在中国贩卖的商品，历来以香药、犀（角）、象（牙）、珠宝为主，宋代尤以香料贸易为盛。香料有四十余种，其中以乳香、龙涎香、苏哈香油、蔷薇水、木香、没（murr）药、金颜香、安息香等为大宗。大食人经营香料贸易达到空前巨大的规模，此外，各种奢侈品大量输入。这一切导致宋代铜钱大量外流。早自唐代开元二年（714年）起，唐廷即有金、铁、铜钱不得与诸蕃互市之禁；宋开国之初，即再颁禁令，南宋鼓励以绢帛、锦绮、瓷、漆对外贸易，再三禁止正货（铜钱）出境。然而历代禁令形同具文，唐代外流铜钱不少，宋代更甚。海湾及阿拉伯等商舶穿梭往来之地，每有宋代铜钱出土，即是证明。

大食商人或合伙、或自备船舶独资经营。阿拉伯地理学家伊本·哈乌嘎勒（Ibn Hawqal）于961年在巴士拉会见了一位饶有资财的富商阿卜·贝克尔·阿赫迈德·尸罗维（Abū Bakr Ahmad b. ‘Umar Sīrāfī）。这位舶主难得的是，有时他从拥有的许多船舶中装备一艘驶往印度、层拔或中国的货船，他把全部货载交给合伙人或出资人，而不索取代价或报偿⁴¹。在宋代记载中，大食的一些舶主的气势也很豪壮，经常代表国主向宋朝馈赠大批象牙、犀角、香料、珠宝。在北宋太祖、太宗时期，大食商人、舶主蒲希密、蒲押陀黎父子几度贡献礼物，其中有象牙、乳香、镔铁、吉贝、蕃锦、白越诺布、驼毛褥面、蔷薇水、龙脑、膻肭脐等⁴²。11世纪中期，广州有一位在中国居留数十年的

40 白寿彝《宋时大食商人在中国的活动》，收于《中国伊斯兰史存稿》，银川：宁夏人民出版社，1982年，第160页。

41 伊本·哈乌嘎勒《地球形象之书》（*Kitāb Sūrat al-ard*），德·胡耶刊《阿拉伯舆地丛书》第2卷，克拉默斯（J. H. Kramers）替补本，莱顿，1939年，第290—229页；克拉默斯与维特（G. Wiet）合译《地理的形象》（*Configuration de la Terre*）第2册，贝鲁特和巴黎，第284—285页。

42 《宋史》卷四九〇《外国传》六“大食”条。

勿巡（阿曼）人辛押陀罗，积家赀数百万缗⁴³。他身为蕃长，被宋朝封为怀化将军⁴⁴，一作归德将军⁴⁵。1072年，宋神宗熙宁五年（1072年），他作为勿巡国进奉使入朝聘问。他主动要求“统察蕃长司公务”，并请求由他出资助修广州城壁⁴⁶，他的后一请求没有获准。尽管如此，他在广州仍然起着“开导种落，岁致梯航”⁴⁷的作用，并曾捐赀卖田，大力协助复兴郡学⁴⁸。1131年，南宋高宗绍兴元年，提举广南路市舶张书言报告，大食人蒲里亚进贡大象牙二百零九株、大犀角三十五株⁴⁹。1136年（绍兴六年），大食人蒲罗辛造船一只，运乳香到泉州，价三十万缗⁵⁰，如此等等。根据《宋史·大食传》、《宋会要辑稿·蕃夷》四、七和《玉海》的记载，从宋太祖开宝元年（968年）到南宋孝宗乾道四年（1168年）的二百年间，以诃黎佛（即哈里发）等名义来华贡献的大食人有四十九次之多⁵¹。宋朝因香料贸易获利丰厚，也以补官的办法招诱舶货和鼓励商人到海外贸易⁵²，因而以兴贩获利、希图侥幸的人蕃华商也为数甚众⁵³。

很多大食人因久居中国或通晓中国事务而在名字之后获得了“中国”（Sīnī）这一附名（nisba），有如我们中国所说的绰号，如苦法人伊卜拉辛·本·伊斯哈克由于长期在中国经商而得到“中国”的绰号；出生在西班牙的阿卜勒·哈散·萨阿德·哈伊尔·安萨里是一位才能出众的教法官，他从马格里布前往中国，死于1146年，也得到了人们给予的“中

43 苏辙《龙川略志》卷三，藏园影宋刊本；俞宗宪点校本，北京：中华书局，1982年，卷五“辨人告户断事”条。

44 《广东通志》卷二六九《列传》二“刘富”条，

45 苏轼《东坡全集》卷一〇七，外制，制敕《辛押陀罗归德将军》。

46 《宋史》卷四九〇《外国传》六“大食”条。

47 苏轼《东坡全集》卷一〇七，《辛押陀罗归德将军》。

48 《广东通志》卷二六九《列传二》“刘富”条，

49 《宋会要辑稿》第197册“蕃夷”四。

50 《宋史》卷一八五《食货志》下七“香”条。

51 白寿彝上引论文，第128页。

52 《宋史》卷一八五《食货志》下七“香”条：“绍兴六年，知泉州连南夫奏请，诸市舶纲首能招诱舶舟，抽解物货，累价及五万贯十万贯者，补官有差……闽广舶务监官抽买乳香每及一百万两，转一官；又招商人蕃兴贩，舟还在置任后，亦依此推赏。”

53 同上。

国”这一绰号。著名的圣训学学家阿卜·阿穆尔·哈米德通常被称为“中国的哈米德”⁵⁴。

来华大食人的人数既多，每遇伊斯兰节日则需有会场或代用的建筑物。12世纪以来，广州、泉州、扬州等地所建清真寺不下六七座，其中最著名的有：公元1009年在泉州建立的艾苏哈卜寺，1310年伊朗设拉子人贾德斯出资重修；宋高宗绍兴年间（1131—1162年）撒那威（即尸罗夫）人纳只卜·穆兹喜鲁丁修建的清净寺⁵⁵；1275年，补好丁修建了扬州的清真寺。1162—1163年，穆斯林商人试那围（Sīrāfi）在泉州建立了蕃商公墓⁵⁶。

3. 元代的大食人

元代对外交通发达，来自中亚和西亚的色目人在政治上受到蒙古统治者的信任和重用。这种情况促使大量西域人、大食人流入中国。元朝皇帝常常授予色目人以虎符、圆牌，使之乘驿传赴西域搜购奇珍异宝，这促进了东西的交往。

1277年（元世祖至元十四年），元军攻陷南宋的浙闽等地，随后在泉州、上海、澈浦（今浙江海盐）、温州、杭州、庆元（今浙江宁波）等海港城市设立市舶司，掌管对外贸易。这些港口几经增省，13世纪末最后确定为庆元、泉州、广州三地。

泉州在宋末和元代达到极盛时期。“泉有蕃舶之饶，杂货山积。”⁵⁷寓居泉州的大食人特别受到元朝的倚重。大食人蒲寿庚（受畊），数代寓居中国。寿庚父蒲开宗自广州移居泉州。寿庚兄寿晟（寿晟）曾经协助南宋剿平海贼，

54 以上三人均见雅古特（Yāqūt）《地理辞书》（*Mu'jam al-Buldān*），冯·吴斯腾菲尔德刊 *Yaqut's geographisches Wörterbuch* 第3卷，莱比锡，1868年，第444页“中国”条。

55 关于艾苏哈卜寺与清静寺的关系，参看福建省泉州海外交通史博物馆编《泉州伊斯兰教石刻》，福州，1984年，第8—10页。

56 林之奇《泉州东坂葬蕃商记》，《拙斋文集》卷一五。

57 《宋史》卷三三〇《杜纯传》。

因而寿庚被任为泉州提举市舶，寿晟 1271 年任梅州知事。1276 年，寿庚叛宋降元，1278 年升任元福建行省中书左丞，实际上就是行省长官，负责为元招抚南海、西域诸国与元通商。寿庚父子擅市舶之利三十年，富冠一时。寿庚诸子仕元，长子蒲师文任宣慰使左副元帅，仍兼福建道市舶提举、海外诸蕃宣慰使；孙蒲居仁为福建等处转运使；婿佛莲有海舶八十艘，死后无子，官收其费，仅珍珠即有一百三十担⁵⁸。

元代来往于中国与阿拉伯之间的旅行家有伊本·拔图塔（Ibn Battūṭah，1304—1377 年）、杨枢、汪大渊。伊本·拔图塔是伊斯兰世界最著名的旅行家，于元顺帝时来中国游历。他访问了泉州、广州，据说曾奉元顺帝旨意北上大都面见皇帝，实际行踪大概仅抵杭州而止。他返回摩洛哥后，由国王的书记官伊本·朱扎伊（Ibn Juzay）笔录他的游记，书中对泉州、广州、杭州的风貌，中国各种类型的海舶及其构造，中国与印度、海湾地区和阿拉伯半岛的海运贸易，中国烧瓷、烧炭、排灌、发行纸币等细节都作了详细叙述。他尤其注意中国各地穆斯林的情况。他的游记至今仍是人们研究 14 世纪中阿文化交往史的重要贡献。杨枢在元成宗时两度出使西亚，第二次于 1304 年（成宗大德八年）再从京师出发，取海路于 1307 年到达海湾的忽鲁模思（Hurmuz）⁵⁹。汪大渊（约 1311 年生）青年时期两次浮海西行，撰有《岛夷志略》。《岛夷志略》是上继宋代周去非《岭外代答》、赵汝适《诸蕃志》，下接明代马欢《瀛涯胜览》、费信《星槎胜览》等撰述的要籍。以上诸书提到了麦加（天方）及恺阿白（al-Ka‘bah）礼拜寺，其中有关记载反映着宋元时期中国对阿拉伯世界的了解程度。

58 桑原鹭藏《蒲寿庚の事迹》，东京：岩波书店，1935 年刊改订版；后收于《桑原鹭藏全集》第 5 卷，岩波书店，1967 年；又单行本《蒲寿庚の事迹》，东京：平凡社，《东洋文库》509，1989 年。汉译本陈裕菁译，《蒲寿庚考》，北京：中华书局，1954 年。

59 黄潘《松江嘉定等处海运千户杨君（枢）墓志铭》，《金华黄先生文集》卷三五，上海商务印书馆影印常熟瞿氏等元刊本，《四部丛刊》缩印本。

三 唐到元代中国与阿拉伯世界的文化交流

1. 物资与文化交流

中阿之间商人、海员、工匠、使节、伊斯兰神职人员、旅行家、学者等的频繁往来，促进了双方的物资交流和文化传播。

就物资交流而言，除了丝绸、香料、瓷器、珠宝等大宗商品之外，阿拉伯和中国各自从对方引进了许多植物、矿物、药物。阿拉伯引入了桃、杏、肉桂（*dār sīnī*）、姜（*zajabīb sīnī*）、“中国玫瑰”（*ward sīnī*）、治头痛的药物“沙赫·锡尼”（*shah sīnī*）、“中国土”（*khaki sīnī*，即烧制瓷器的高岭土，但作药用；二次世界大战后，此词辗转从西方再传入中国，已用于指称土黄色咔叽布）、“中国根”（土茯苓）等。人们从这些名称可以看到，中国的土特产品或是相传来自中国的物品往往附有“中国的”（锡尼、*sīnī*）一词。有时这些中国产品具有神奇的性能，例如，“哈尔·锡尼”（*al-khār sīnī*，“中国铁”、“中国箭镞金”）被认为是一种产于中国的罕见金属。阿拉伯人极重视这种金属，据称这种金属做成的箭镞具有毒性，中人即可致人死命；做成鱼钩不会使任何海中动物挣脱；做成铜镜可以避邪；做成大小钟铃发音铿锵，回音激荡久久不绝。阿拉伯最大炼丹术士扎比尔·本·哈伊延（*Jābir ibn Hayyān*）的大量著述中专有一书名作《中国铁之书》（*Kitāb al-khār sīnī*）⁶⁰，即为论述这种金属而作。有些学者如德·萨西（*A. I. S. de Sacy*）、劳费尔（*B. Laufer*）、拉斯卡（*J. Ruska*）、李约瑟（*J. Needham*）认为这种金属多半是一种铜镍合金，另一些人如洪伯特（*J. P. L. Humbert*）、斯泰普顿（*H. E. Stapleton*）认为指锌而言⁶¹。

中国从阿拉伯引入了椰枣树、刺桐（*Zaytūn*，又名齐墩果、油橄榄）、茉莉花（耶悉花、*Jasmine*）、押不芦（作为麻醉药用的曼陀罗花）、菘苣菜（根刀菜）等多种植物。关于刺桐，晚唐诗人陈陶有《泉州刺桐花咏兼呈

60 李约瑟《中国科学技术史》第5卷第4册，剑桥，1980年，第429页。

61 同上，第431页。

赵使君》七绝六首（《全唐诗》卷七四六），描写“越人多种刺桐花”，“刺桐屏障满中都”的盛景。关于椰枣树，晚唐作家段成式按波斯语名称称之为“窟莽”（《酉阳杂俎》前集卷一八）；刘恂描述了皮肉软烂、甜过砂糖的椰枣，又记载了广州种有椰枣树、人称之为“海棕”的事实（《岭表录异》卷下）。我国伟大诗人杜甫早在762年就写了一首古诗《海棕行》，记述了他在四川绵阳涪江畔看到的这种龙鳞犀甲、苍棱白皮的海棕，直到宋（宋祁《益部方物略记》）、元（陶宗仪《辍耕录》），人们还不时提及这种树木。我们知道，椰枣盛产于海湾地区和伊拉克、亚丁等地区，这是阿拉伯世界最富特征的树木，看来唐代中期已经作为观赏植物移入中国。在上述来自阿拉伯世界的植物中，耶悉花的名字最早见于晋惠帝（290—306年）的大臣稽含所纂述的《南方草木状》，汉籍为什么这么早就出现这个阿拉伯词，至今还是不解之谜⁶²。

在所有来自阿拉伯世界的物产中，对中国影响最大的恐怕是香料。在数十种香料之中，乳香（熏陆香）产于麻罗拔（Mirbat）、施曷（Shihr）、奴发（Dhufar，今佐法尔），以上三地即阿拉伯半岛南部海达拉毛（Hādrāmawt）的三口岸；龙涎香（《酉阳杂俎》卷四拔拔力国之阿末香，ambar）上品产于瓮蛮（今阿曼）；蔷薇水产于麻罗拔、记施（Kish）以及海湾地区。

远比物资交流具有更大意义的是文化交流。对于中国的文化和科技成就，阿拉伯人作出了极高的评价。苏莱曼、阿卜·扎伊德留下的《中国印度见闻录》对中国器物的精美、手艺的工巧倍加赞誉。9世纪穆斯林地理学家伊本·法基赫（Ibn Faqīh）也赞扬中国的技艺工业品，尤其是陶瓷、灯和其他耐久的日用品⁶³。10至11世纪穆斯林学者撒阿利比（al-Tha‘ālibī，961—1038年）说：“阿拉伯人习惯于把一切精美的或制作奇巧的器皿，不管真正

62 劳费尔《中国伊朗编》（*Sino-Iranica*），芝加哥，1919年，第329—333页；林筠因译本，商务印书馆，1964年，第154—159页。

63 劳费尔《中国伊朗编》，第556页；林筠因译本，第389页。

的原产地为何地，都称为‘中国的’（*ṣīnīya*）。直到今天，驰名的一些形制的盘碟仍然被叫作‘中国’。在制作珍品异物方面，今天和过去一样，中国以心灵手巧、技艺精湛著称……他们在塑像方面有罕见的技巧，在雕琢形象和绘画方面有卓越的才能，以至于他们之中有一位艺术家在画人物时笔下如此生动，欠缺的只是人物的灵魂（*rūh*）。这位画家并不因此而满足，他还要把人物画得呈现笑貌。而且他还不到此为止，他要把嘲弄的笑容和困惑的笑容区分开来，把莞尔而笑和惊异神态区分开来，把欢笑和冷笑区分开来。就是这样，他做到了画中有画，画上添画。”⁶⁴

看来，阿拉伯人对中国工艺的良好印象得自多方面的接触。在托名大炼丹卫士哈伊延·本·扎比尔的大量著述中，约在930年或更晚成书的《物品特性详编》（*Kitāb al-khawāṣṣ al-kabīr*）用了几章的篇幅收罗了中国加工或配制颜料、染料、墨、清漆等化学成分的成分和制造某些器物的方法，其中有⁶⁵：

- （一）用于衣物、武器上面的防水、防尘涂料（撒哈里比称之为蜡料）；
- （二）涂在皮革制作的马具、皮带、鞘、箠等上面的防护性清漆或涂料（*duhn ṣīnī*）；
- （三）烧制玻璃和瓷器（*ghaḍār ṣīnī*）的绝对耐火土；
- （四）中国马鞍制作法（中国马鞍似乎是向阿拉伯世界大量出口物）；
- （五）中国和印度的制墨配方；
- （六）浆洗丝绸供缝制潜水服之用的丝绸防水涂料膏；
- （七）预先浆洗麻布、丝绸和涂敷刀剑、木器等方法；
- （八）仿造吐蕃木的方法；
- （九）打磨铜镜的中国涂料膏；
- （十）制作马鞭（*miqra‘a*）的各种方法；

64 撒阿利比《珍闻谐趣之书》（*Latāif al-Ma‘ārif*），德·荣格（P. de Jong）刊本，莱顿与哥达，1867年，第127页；博斯沃思（C. E. Bosworth）英译 *The Book of Curious and Entertaining Information*，爱丁堡：Edinburgh University Press，1968年，第141页。

65 李约瑟上引书第5卷第4册，第452页。

(十一) 冶铁 (uarmāhan) 为钢 (fūlādh) 的各种方法。

由此可见, 时至 9 世纪, 许多中国器物不仅已为阿拉伯人所使用, 而且制造的技艺也已西传。在所有西传的技艺中, 就历史影响的深远而言, 人们应当特别注意造纸术、火药、罗盘针等的推广。

2. 纸和造纸术的传入阿拉伯

纸是中国的伟大发明之一。公元 105 年 (东汉和帝元兴元年), 蔡伦向和帝奏闻造纸的方法, 人们通常就以这一年为纸的发明年份。实际上, “纸”字已先于蔡伦几次在文献中出现, 实物也几次见于公元前 1 世纪的墓葬中。

纸的西传始自我国新疆; 5 世纪初, 新疆大概已开始造纸⁶⁶, 至晚在 6 世纪新疆有了当地自造的纸。1972 年在吐鲁番阿斯塔那墓区出土的文书中有一份年代为 620 年的文书, 上面除高昌官员的名字之外, 也有“纸师隗头六奴”的字样⁶⁷; 另一份文书记有“当上典狱配纸坊馱 (驱) 使”⁶⁸。大谷文书 3472 号有 731 年“追纸匠”的记载。纸师、纸坊、纸匠的存在是当地造纸的最明确的证据。

由此推断, 纸的传入中亚也不会晚于 7 世纪。从文献看, 早在 650—651 年、707 年, 中国纸已传入昭武九姓的康国 (萨末鞬, 今撒马尔干)⁶⁹。20 世纪 30 年代, 在撒马尔干以西 120 公里的穆格山 (Mt. Mugh) 出土的中国纸, 年代在 709 至 722 年之间⁷⁰。有的学者考虑, 中亚的昭武九姓诸国人即

66 潘吉星《中国造纸技术史稿》, 北京: 文物出版社, 1979 年, 第 138 页。

67 72TAM 151:52 号文书, 《吐鲁番出土文书》第 4 册, 北京: 文物出版社, 1983 年, 第 188 页; 参看潘吉星上引著作, 第 136—137、183—184 页, 图版在第 137 页。

68 72TAM 167:3 号文书, 见潘吉星上引著作, 第 136—137 页, 图版在第 137 页。

69 劳费尔上引著作, 第 559 页; 林筠因译本, 第 393 页以下。

70 费耐生 (Richard N. Frye)《塔鲁浑—秃昏和中亚史》(Tarxūn-Türxūn and Central Asian History), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 第 14 卷, 第 1—2 期, 1951 年 6 月号[第 105—129 页], 第 123 页。

粟特人可能在传播纸和造纸术方面起过作用⁷¹，然而，就造纸术而言，确切传入中亚是在 751 年怛逻斯战役之后。

据阿拉伯方面的记载，怛逻斯战役中许多中国战俘中有造纸工匠，这些工匠在撒马尔干建立了穆斯林世界的第一座纸坊。关于这一情节，以下几条阿拉伯方面的记载补充了汉籍之不足：

9 世纪上半期，有一位阿拉伯作家名叫塔米姆·伊本·巴赫尔 (Tamīm Ibn Bahr)，留下了一篇回鹘行记，其中记述了大约是 821 年前后的情况。行记引述了一位阿拉伯作家阿卜勒·法德勒·瓦斯吉尔迪 (Abū'l-Faḍl al-Vāsjirdī) 的话说：“穆斯林卤获甚丰，掳来的一些人的孩子们就是现在在撒马尔干制造上好纸张、各种兵器、各种工具的人。”⁷²据英籍伊朗学家米诺尔斯基考证，阿卜勒·法德勒·瓦斯吉尔迪所说的这批俘虏的孩子们，当是 751 年与大食交战的唐军俘虏们的子弟。这段史文当是迄今为止人们知道的最早提及中国工匠在撒马尔干造纸、造武器、造工具的史文。

上文提到过的 9 世纪巴士拉学者扎希兹也说，9 世纪初，撒马尔干纸之在东方，与埃及纸草纸之在西方具有同样的重要性⁷³。

上文提到过的 10 至 11 世纪学者撒阿利比也说：“纸只见于这里（指撒马尔干。——引者）和中国。《道里郡国志》（当指 913—914 年任萨曼王朝宰相的扎伊哈尼/Jayhānī 编纂的《道里郡国志》。——引者）的作者告诉我们，纸是由中国俘虏传来撒马尔干的。吉雅德·本·萨利赫擒获了这些战俘，其中有纸匠。这种手工业从此发展起来，产品不仅可以供应本地的需求，而且成为撒马尔干人主要外销的货物。它因此也调剂了世界各地人民的需要和幸福。”⁷⁴

71 卡特 (T. F. Carter)《中国印刷术的发明及其西传》(*The Invention of Printing in China and its Spread Westward*)，傅路德 (L. C. Goodrich) 增订 2 版，纽约，1955 年，第 139 页注 5。

72 米诺尔斯基 (V. Minorsky)《塔米姆·本·巴赫尔回鹘行记》(*Tamīm Ibn Bahr's Journey to the Uyghurs*)，《(伦敦大学) 东方与非洲研究院院刊》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*) 第 12 卷，第 2 期，1948 年，第 285 页。

73 卡特上引著作，傅路德增订 2 版，第 134 页。

74 撒阿利比上引著作，德·荣格刊本，第 126 页；博斯沃思英译本，第 140 页。

自然科学领域最渊博的学者比鲁尼 (al-Bīrūnī, 973—1050 年) 也说：“初次制纸是在中国”，“中国的战俘把造纸术传入撒马尔干，从那以后，许多地方建立起来纸坊，以满足当时的需要”⁷⁵。

以上证词均出于穆斯林重要作家，因此，造纸术系由中国工匠西传已成定论。在中国纸和造纸术传入阿拉伯世界之前，西亚和埃及使用皮革 (jild, adīm) 和纸草纸作为书写材料。南阿拉伯的皮革作为书写材料由于特别细软光滑而驰名遐迩。5 世纪以后，阿拉伯人还使用一种特殊的羊皮纸，羊皮纸在阿拉伯语中叫“瓦拉格” (al-waraq)，此词后来就成了阿语中纸张的名称。以上这些材料用来写字多有不便之处，例如，革纸不但笨重，而且字迹易被刮掉，战争中抢劫来的写着公文的羊皮纸在抹掉或刷去字迹后就被拿到集市上重新出售⁷⁶。对于公文来说，当然务须避免文字之被涂抹窜改。因此，中国纸一经传来，它就必然以其方便、实用而很快取代阿拉伯世界原来使用的书写材料。

阿拉伯人大量而普遍造纸、用纸是在阿拔斯朝极盛时期，这显然也是和文化的昌盛分不开的。794 年，哈里发哈伦·拉施德派驻呼罗珊的总督、伯尔麦克家族 (al-Barāmika 或 al-Barmak) 的法德勒·本·叶哈雅 (al-Faḍl b. Yahyā) 在巴格达 (多半是在巴格达的 Dār al-Qazz 区) 按撒马尔干的模式开办了一座纸坊，这是伊拉克境内的第一家纸厂⁷⁷。他的弟弟扎耳法尔·本·叶哈雅 (Ja‘far b. Yahyā) 任哈伦的宰相，通过哈伦下诏，命令所有政府公文均以纸张代替革纸，以防涂改⁷⁸。其后，帖哈麦、也门、大马士革、提贝里亚

75 比鲁尼 (al-Bīrūnī)《印度》，萨豪 (Ed. G. Sachau) 刊《比鲁尼论印度》(Alberuni's India)，伦敦，1914 年，第 171 页。

76 纳迪姆 (al-Nadīm)《百科津逮》(Kitāb al-fihrist al-'ulūm)，弗吕格尔 (G. Flügel) 与雷迪格尔 (J. Rödigier) 刊行并译注本第 1 册，莱比锡，1871—1872 年，第 21 页；道济 (B. Dodge) 译本第 1 册，纽约，1970 年，《有关纸的种类的议论》章。

77 伊本·哈勒敦 (Ibn Khaldūn)《历史导论》(al-Muqaddimah)，罗森塔尔 (F. Rosenthal) 译本，纽约，1958 年，第 352 页；《伊斯兰百科全书》(The Encyclopaedia of Islam) 新版第 4 卷，莱顿，1974 年，“纸” (kāghadh) 条。

78 希提上引著作，第 414—415 页；马坚译本上册，第 492 页。

(Tiberias)、特里波利、哈马(Hamāt)等地陆续建立起来利用植物纤维造纸的纸厂⁷⁹，其中叙利亚的大马士革在数百年的时间内都是向欧洲供应纸张的主要产地，欧洲通常把这里生产的纸张称为 charta damascena⁸⁰。叙利亚另一城市邦巴锡纳出产的纸专名 charta bombycina。阿拉伯世界出产的名纸还有苏莱曼尼(sulaymānī)纸，因哈伦的呼罗珊财务官苏莱曼·本·拉施德而得名；扎耳法尔纸，即上述哈伦宰相扎耳法尔所造纸之专名；塔勒希(talhī)纸，因塔希尔王朝(Tāhirid, 820—873年)的第二位君主塔勒哈·本·塔希尔(Talḥab. Tāhīr)而得名；塔希里(Tāhirī)纸，因塔希尔王朝的塔希尔二世(Tāhir II)而得名；努希(nūhī)纸，因萨曼王朝(Sāmānid, 819—1005年)的第六位君主努赫一世(al-Amīr al-Ḥamīd Nūh I)而得名⁸¹。

造纸术在9世纪传入埃及，而后有长足发展⁸²。在埃及的法尤姆发现的800至1388年的大量写有阿拉伯文的古纸中，最早的纸质文书属于796至815年。这批古纸文书反映了纸张取代埃及特产的纸草纸的过程。

795年以后，阿拉伯世界不仅有了大量纸坊，而且还有了抄书为业的书坊⁸³。10世纪以后，摩洛哥的首府非斯(Fez或Fès)成了造纸业中心，造纸术由此传入西班牙、意大利等国⁸⁴。纸的应用对于促进阿拉伯以及后来的欧洲的文化发展起了重大作用，这已是为人们所熟知的了。

3. 炼金炼丹术

阿拉伯人在促进近代化学的发展上作出过重要贡献，欧洲许多国家的化学一名即渊源于曾在阿拉伯兴盛一时的炼金术(al-kīmiya)。

炼金术在阿拉伯的兴盛时期是8世纪到10世纪下半期，到11世纪中叶，

79 《伊斯兰百科全书》新版；上引“纸”条。

80 卡特上引著作，第135页。

81 《伊斯兰百科全书》新版，上引“纸”条。

82 钱存训《纸和印刷术》收入李约瑟《中国科学技术史》第5卷第1分册，剑桥，1985年，第298页；劳费尔上引著作，第559页；林筠因译本，第393—394页。

83 维特上引著作，第75页。

84 钱存训上引著作，第298页。

盛世已成过去。在这个时期内，提倡炼金术的主要人物是倭马亚王朝即白衣大食的一位太子哈立德；在众多的炼金术士之中声望最大、被人许为炼金祖师的是苦法城的扎比尔·本·哈伊延（Jābir ibn Hayyān，约721—约815年）。据说，扎比尔一生孜孜不倦地工作和实验，企图找到一种神效的介质——“点金石”（al-kibrit al-ahmar）或“金丹”（al-iksīr，亦即西欧炼金术所借用的术语 elixir），借以把铅、锡、铜、铁等廉价金属点化成为金、银。今天，人们经过研究了解到，太子哈立德实有其人，却不是炼金术家，扎比尔是炼金术士的祖师，却未必真实存在过这样一个单一的人物。堆在扎比尔名下的撰述不下2890种之多，其中单是关于炼金术的著作即达1143种⁸⁵。扎比尔著述极为庞杂，举凡占卜、占星、炼金、幻术、研究人造生物的法术、药理、冶金知识都包括在他的名下的著作之中。这种情况也不难理解，在古代和中世纪，医卜星象、修炼长生等方术从来就是混在一起的，中外一理。传说一位大概是住在边境上的汉人信了伊斯兰教，取名乌玛尔·契丹（‘Umar b. Ahmad b. ‘Alī al-khitā’i），他把“中国占卜图”（zā‘iraja’ khitā’īya）传入阿拉伯⁸⁶，增添了阿拉伯占卜术的内容。

扎比尔著述的庞杂内容也反映了阿拉伯炼金术的特点，除了自身发展起来的部分之外，它汇集了希腊、埃及、中国、印度的多种幻想和方术。987年，“巴格达的纸商”纳迪姆（Ibn abī Ya‘qūb al-Nadīm al-Warrāg al-Baghdādī）纂成阿拉伯文献中最著称的书志学奠基之作《百科津逮》（*Kitāb al-fihrist al-‘ulūm*），此书在炼金术一节的结尾处说得好：

关于炼金术的典籍极为浩繁，无法一一登录，而且作者们往往是重复前辈的记述。埃及人中出的炼金术作家和学者特别之多，他们之中有人认为炼金术即诞生于埃及，……但是，另有人说，关于这种学问的讨论渊源于波斯人；又有人说，首先研究这门学问的是希腊人；又有人说，

85 李约瑟上引著作第5卷第4分册，1980年，第392页。

86 同上注，第471页。

炼金术起源于印度和中国。只有真主才知道究竟。⁸⁷

就今所知，阿拉伯的炼金术从理论到操作技术确实受到了中国的部分影响。一些阿拉伯作家认为司星相和炼金的学艺之神来自中国⁸⁸。炼金术的基本理论“平衡学说”（‘ilm al-mīzān）受了希腊自然观和古希腊名医加仑（Galen）的药效说的影响，即认为金属、矿物、植物、动物等一切物品归根结蒂都是由自然界的冷、热、干、湿四大基本属性（Ṭabā’i’）构成，物品的构成或混成（mizāj）取得完美的平衡即可使物品保持持久永恒；药效的大小也随药物中的希腊基本元素或禀性的相对比例之是否均衡而有所不同；金属乃至一切物品取得完美的属性或禀性的平衡，就可以摆脱变化和坏朽，动物和人则可以取得长生。稍后，阿拉伯的炼金术士受到了中国的道家的影响，也试图通过摄取化学物质（金丹）来达到长驻不老，并提出了阴阳（日、月）控制六种金属的学说，而“金丹”正是具有导致物质成分达到平衡（即热不超过冷、干不超过湿）的“分量”，只要一种物品的这种平衡保持长久，它就可以不再从属变化的支配。可以这样说，阿拉伯炼金术士阅读的是译自古代希腊、埃及的炼金著述，耳闻的是辗转传来的中国、印度的服药以求长生的观念和某些炼丹的方术。几经糅合，阿拉伯的炼金术形成了如下见解：通过阴阳的中和可以达到“平衡学说”所要求的完美的平衡；炼丹获得的某些特异物质（金丹）或药物即可以点化劣金属为纯真金属，又可以使人服用之后祛疾延年，青春长驻，长生不老，并且从长生进而人造生命⁸⁹。

在具体的操作技术方面，阿拉伯炼金术从中国引进了汞、铅、磁砂等矿物和药物。阿拉伯炼金术中的“硫黄—水银法”基本上是中国基于阴阳学说的“黄牙—姹女法”炼丹的翻版。这些炼丹技术怎样辗转传入阿拉伯世界尚待进

87 纳迪姆上引著作，道济译本，第2册，第868页，参看李约瑟，上引著作第5卷第4分册，第411—412页。

88 李约瑟上引著作第5卷第4分册，第413页。

89 同上，第490页。

一步研究，但是，阿拉伯的“硫黄—水银法”基本上是中国产物而为阿拉伯所借用，这一点已为许多著名学者如黄子卿、贝尔纳（J. D. Bernal）、马赫迪哈桑（S. Mahdihassan）、阿布拉姆斯（H. J. Abrahams）、李约瑟所证明⁹⁰。

4. 火硝与黑色火药的西传

普通火药，亦即黑色火药，是硝、硫、木炭三者按比例混合物。硫、木炭早已为各地人们所熟知。所谓火药的发明，实际上，一是有关硝的知识利用；二是硝、硫、木炭正确混合比例的发现⁹¹。关于硝的知识和黑色火药的混成，无疑中国掌握得较早，并且已应用于喜庆烟火和攻防战事之中⁹²。

在阿拉伯语中，火药有三个名称，一是纳夫忒（al-naft，源出波斯语的 naft，此即英语 naphtha、法语 le naphte、俄语 нефть 一词之所本），一是达瓦（al-dawā'），一是巴鲁德（al-bārūd）。三个名词本来各有各的原意，但是，后来演变成为火药的专名。人们现在就是根据这些词义的演变来探索中国火硝与火药传入阿拉伯世界的某些踪迹的。

纳夫忒原指两河流域（美索不达米亚）出产的质地纯净因而呈现白色的石脑油。这种白色石脑油原来作为药物，用于医治白内障、角膜白斑等眼疾，

90 黄子卿《中国炼丹术的起源和发展》，清华大学生理研究所演讲稿，1944年，转引自李约瑟上引著作，第5卷第4分册，第458页注a；贝尔纳《历史中的科学》，伦敦，1954年，第203页；马赫迪哈桑《炼金术：其示意符号表明它是中国阴阳二元论的产儿》（Alchemy. A Child of Chinese Dualism as illustrated by its Symbolism），拉哈尔《伊格巴勒学院院刊》（*Journal of the Iqbal Academy or Bazm-i Iqbal*）第8期，1958年，第19页以下，第23—24页；阿布拉姆斯《布伦施维克的 *Vertuose Boke of Distillacyon* 英译本1530年版的影印再版引言》（*Introduction to the Facsimile Reprint of the 1530 Edition of the English Translation of H. Brunschwyk's Vertuose Boke of Distillacyon*），纽约和伦敦，1971年，第xix页；李约瑟上引著作，第5卷第4分册，第455—459页，455页注a。

91 萨顿（George Sarton）《科学史导论》（*Introduction to the History of Science*）第2卷第2册，巴尔的摩，1931及1975年重印版，第1036页。

92 施古达（Gustave Schlegel）《论中国火器和火药的发明和应用》（*On the Invention and Use of Fire-arms and Gunpowder in China*），《通报》（*T'oung Pao*）第3卷，1902年，第1—11页；伯希和《札记》，《通报》第21卷，1922年，第432—434页；冯家昇《火药的发明和西传》，华东人民出版社，1954年，第46—47、48—55页；冯家昇《火药的由来及其传入欧洲的经过》，载李光璧、钱君晔《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，三联书店，1955年，第33—70页。

颇具疗效。顺便一提，在12、13世纪，叙利亚、埃及等地的眼科是相当发达的。石脑油还有一种性能，即在一定距离之外就可以引发火焰，而且在和油、脂、硫黄等物混合之后，可使火焰燃烧得更旺。中世纪穆斯林抵抗十字军（1161、1162年）和抵抗蒙古军（1232年）所投抛的、遇水燃烧更猛的“希腊火”，主要就是由这些物质组成的。这种供火攻之用的石脑油混合物被称为“纳夫忒”⁹³。到了今天，在波斯语、阿拉伯语中，纳夫忒更用以指石油、碳氢化合物。在我国史籍中，958年，占婆（Champa）因德漫国王派遣莆诃散（Abū'l-Hasan）作为使臣向五代的后周贡献“猛火油”八十四瓶⁹⁴，十有八九，这就是瓶装“希腊火”燃料，亦即穆斯林所谓的“纳夫忒瓶”（qawārīr al-naft）。

大约在1230年代，阿拉伯世界经伊朗引进了火硝或硝石。纳夫忒一词随着硝石用法的引进而获得了新的词义。中国的火硝及其提纯的方法传入伊朗，硝被称为“舒拉”（shūra）或“中国盐”（namak-i cīni），转入阿拉伯语中相应地被称为“绍拉只”（shawraj）、“墙碱”（milḥal-hā'it）、“中国雪”（thalj sīnī 或 thalj al-sīn）、“阿索丝（古城名）石之花”（zahrāt ḥajar assiyūs）。这种硝被用于烟花之中，因而烟花药也被阿拉伯人称为“纳夫忒”。这种词义的引伸显然是因为烟花药与原来的纳夫忒都具有发火的共同特性。稍后，纳夫忒即被用来称谓火药⁹⁵。在玛木鲁克王朝（1250—1517年）治下的埃及，这种混合发火物一直借用纳夫忒一词为名。

如上所述，在阿拉伯语中，火药的又一个名称是“达瓦”，就今所知，在操阿拉伯语的民族之中，这是第一个使用得最普遍的指称含硝火药的名词⁹⁶。

93 柯林（G. S. Colin）为《伊斯兰百科全书》“火药”（bārūd）条写的总论一节，《伊斯兰百科全书》新版第1卷，第1055页。

94 958年（周世宗显德五年），占城国王遣莆诃散献方物中有“猛火油”八十四瓶，“是油得水而愈炽，彼国凡水战则用之”。《册府元龟》卷九七二，“外臣部朝贡五”，北京中华书局影印本，1960年，第12册；《新五代史》卷七四《四夷附录》三，“占城”条，标点本，第922页；《太平寰宇记》卷一七九。

95 柯林上引条目，第1056页。

96 同上注。

达瓦本来是一个普通名词，意为“药、药物、草药”。阿拉伯著名兵家和研究火药的学者哈散·拉玛赫（Hasan al-Rammāh, ? —1295年）在他写的兵书《骑术和战术》（*Kitāb al furūsīya wa 'l-munāṣab al-ḥarbīya*）中，就是用达瓦来称呼填充管形火器米得发（midfa'，亦作马得发/madfa'）的混合发射药的。他指出了这种发射药的混合配方是巴鲁德十份、木炭二份、硫一点五份⁹⁷。显而易见，这种配伍的发射药就是黑色火药。

哈散·拉玛赫提到的巴鲁德（bārūd），在波斯语中作 bārūt。该词中有 ā，这是不符合古典阿拉伯构词规范的，颇疑此词源自突厥语。此词似乎首次出现在阿拉伯的大植物学家、草药学家伊本·贝伊塔尔（Ibn al-Bayṭār, ? —1248年）的著作中。伊本·贝伊塔尔留下了两部相关的著作，一是《本草集成》（*al-Mughni fi al-Adwiya al-mufrada*），一是《验方集成》（*al-Jāmi' li al-mufradāt al-Adwiya wa 'l aghdhiya*），他的集大成的业绩使他成为阿拉伯的最大的本草学家，地位类似我国的李时珍。《验方汇编》一书的 2324 个条目介绍了 1400 种草药、蔬菜、动物、矿物、食品。他在介绍药用巴鲁德时指出，巴鲁德就是马格里布（西北非）的百姓和医生所说的“中国雪”（thalj al-sīn）或硝石、“阿索丝石之花”⁹⁸。17 世纪的一位埃及著述家卡法吉（al-Kafāji, ? —1659年）引述巴格达的医生伊本·库图比（Ibn al-Kutubī）在 1310 年写的一部医书（*Mālāyasa' al-Ṭabīb Jahluh*），证实了伊本·贝伊塔尔的记述：“在马格里布，它（巴鲁德）就是‘阿索丝石之花’，伊拉克百姓的俗语用它称呼墙碱，这种墙碱析出于年深月久的墙表层，人们正是从老土墙上加以刮取。它被用在烟花（a'mal al-nār）之中，腾空四溅。正是借助于

97 柯林上引条目；雷诺（J. T. Reinaud）、法维（Il. Favé）《火炮史》第 1 编《希腊火、火攻法和火药的起源》（*Histoire de l'artillerie. Ière Partie: Du feu grégeois, des feux de guerre et des Origines de la poudre à canon*），巴黎，1845 年。此书有哈散·拉玛赫的《骑术与战术》的阿文节选和法译；雷诺《论阿拉伯人的战术》（*De l'art militaire chez les Arabes*），《亚洲学报》（*Journal Asiatique*）第 12 卷，1848 年，第 193—237 页；第 14 卷，1849 年，第 251—329 页。

98 柯林上引条目；萨顿上引著作第 2 卷，第 2 册，第 1036 页；勒克雷克（Lucien Leclerc）《验方集成》（*Traité des Simples*），《国立图书馆藏写本题跋与摘编》（*Notices et extraits des manuscrits de Bibliothèque nationale*）第 23 卷，1877 年，第 71 页。

它，烟花可以腾空得急，点燃得快。”他还说：“这是一个继古典阿拉伯语之后出现的名词，源于 *barada*，意为‘铁填料’。现在巴拉德已成为用其中的一种成分来统称硝、木炭、硫黄三者混合物的名称。”⁹⁹

到 15 世纪下半期，即使是远在穆斯林统治下的西班牙，巴鲁德已确指火药，巴鲁德粉指火硝，纳必忒指火炮，纳法忒指炮手¹⁰⁰。

以上记载虽然仍然不够充分，但表明了火硝的传入阿拉伯对于阿拉伯人的使用火药起了决定性的作用。

5. 指南针和牵星术的应用

在中国，指南浮针之用于航海当始自 9、10 世纪¹⁰¹，至晚不过北宋晚期¹⁰²，因为有关记载已见于北宋末年朱彧的《萍洲可谈》及徐兢的《宣和奉使高丽图经》。朱彧的记载反映了他的父亲朱服于宋徽宗崇宁年间（1102—1106 年）为帅广州时的见闻，其于广州的蕃坊市舶、航海船舶均有所记述，由此可见，中国航海之使用罗盘，当可确定在 1090 年代之前。当时的指南浮针也叫作针盘。标志二十四向的罗盘计位最早见于元代周达观《真腊风土记》。到 14 世纪元代后期，中国已编成了《海道针经》、《针位篇》、《粤洋针路记》等标出罗盘导航方位的图册，这些导航图册明确记录前往忽鲁谟斯、阿丹（今亚丁），祖法尔（今佐法尔）的针路。

中国使用指南浮针的记录早于阿拉伯世界。据法国学者雷诺（J. T. Reinaud）和茅里（A. Maury）的研究，阿拉伯海员之确切使用罗盘的时间是在 13 世纪初年¹⁰³。在阿拉伯和红海地区，海员使用的罗盘被称为针圈

99 柯林上引条目。

100 同上注。

101 李约瑟上引著作第 4 卷第 3 分册，剑桥，1971 年，第 563 页。

102 周达观著、夏鼐校注《真腊风土记校注》，中华书局，1981 年，第 23 页。

103 雷诺、茅里《东方地理学绪论》（*Introduction générale à la géographie des Orientaux*），载雷诺与吉雅尔（S. Guyard）合刊《阿卜勒·菲达的诸国地理》（*Taqwīm al-Buldān of Abū'l-Fidā*）第 1 卷，巴黎，第 1848—1883 年，第 cciii-cciv 页；戴闻达（J. J. L. Duyvendak）《中国的发现非洲》（*China's Discovery of Africa*），伦敦，1949 年，第 20 页。

(dā'ira al-ibrah) 或针房 (Bayt al-ibrah); 海湾地区的伊朗人则称之为“吉卜赖·纳玛”(qibla-nāma)。阿拉伯矿物学家贝伊拉克·卡巴扎吉 (Bailak al-Qabajaqī) 在 1282 年写成的《商人辨识珍宝手鉴》(Kitāb kanz al-tijār fi ma'rifat al-ahjār) 一书中说, 当他乘船航行于叙利亚海上从特里波利前往亚历山大里亚城的时候, 海员使用借助木片或苇箔托浮在水面上的磁针辨别方向。“海员们说, 航行在印度洋上的船长们不用这种木片托浮的指南针, 而是用中空的磁铁制作一种磁鱼, 磁鱼投入水中之后浮在水面, 头尾分别指示北方和南方。”¹⁰⁴

在中国和阿拉伯共同推进的中世纪航海事业中, 另一项值得瞩目的技术是牵星术的应用, 即按星辰高低的指 (isba')、角来航行过洋的技术。牵星术 (kamāl) 及牵星板的应用, 中国和阿拉伯海员都有贡献。据阿卜勒·菲达 (Abū'l-Fidā, 1273—1332 年), 指 (isba') 就是手指, 一指等于八札木 (zām), 这和我 国郑和航海图等文献中过洋牵星所用的一指的距离很相近¹⁰⁵。

6. 丝织业在阿拉伯世界的发展

在中世纪前期, 丝绸是中国向国际贸易市场提供的最重要的商品。公元 552 年, 养蚕缫丝技术经由和阗、中亚传入拜占庭帝国的都城君士坦丁堡, 时在查士丁尼 (Justinian) 在位时期。为时不久, 丝织业便传遍并盛行于伯罗奔尼撒地区 (Peloponnesos)。但是, 拜占庭的丝织业的发展由于国营作坊制度管制过于死板而受到了抑制。伊朗、叙利亚等地的穆斯林很快就代而执掌了丝织业的牛耳, 并操纵了对欧洲的丝绸贸易。751 年怛逻斯战役之后, 被俘的中国织匠、络匠被带到两河流域, 可想而知, 他们必然进一步把中国的丝织技术带到了阿拉伯世界。在西亚, 织造锦缎 (dībāj) 等高级丝织品的

104 克拉普洛特 (J. Klaproth) 《致洪堡男爵论罗盘的发明书》(Lettre à A. de Humboldt sur l'invention de la boussole), 有阿拉伯文史料及法译, 巴黎, 1834 年, 第 57 页; 转引自《不列颠百科全书》第 6 卷, 第 2 版, 1910 年, 第 807 页右栏, 及萨顿上引著作第 2 卷第 2 册, 第 1072 页。

105 严敦杰《牵星术: 我国明代航海天文知识一瞥》,《科学世界》第 9 期, 1966 年, 第 77 页; 李约瑟, 上引著作第 4 卷第 3 分册, 第 570—571、574 页。

手工业迅速发展起来。特别值得注意的是，上自哈里发开始的阿拉伯世界的各级统治者，都办起了宫廷作坊和官府作坊，生产兑拉兹（Tirāz）等供王室和上层人物专用的丝织物。兑拉兹原意为刺绣，这里指上面以古体文字（库菲/al-kūfī 体）绣出或织出哈里发名字或苏丹名字、供缝制统治者御用袍服，或赏赐有功大臣的荣誉袍服的织物。今叙利亚、伊拉克以及陶瓦吉（Tawwaj，设拉子以西约 150 公里）、法萨（Fasā，设拉子东南约 150 公里）等海湾东岸的许多城市，都有这样的工艺高超的作坊，织造花团锦簇、色泽鲜丽的锦缎、壁毯等。这些作坊的产品大量输往欧洲。实际上，穆斯林的丝织作坊控制了 9 到 14 世纪欧洲的丝绸市场。在欧洲，有名的丝绸品种大多来自阿拉伯。例如，大马士克（damask，金线刺绣的绸缎）来自大马士革；阿塔比（attābi，条纹绢）因巴格达城的阿塔比区（‘Attābī/al-‘Attābiyeh）而得名，后来西班牙的阿拉伯人仿制这种丝织品，畅销于法国、意大利和欧洲其他国度，也叫塔比（tabi）。苦法制造金丝或半金丝的头巾，名叫库菲叶（kūfiyah），今天的阿拉伯人仍然喜戴这种头巾¹⁰⁶。

丝织技术经阿拉伯人的中介传入西班牙，并在那里的丝织业中得到高度发展。1147 年，丝织技术传入西西里，12 世纪下半期，西西里的丝织业排挤了伯罗奔尼撒地区的丝织业，西西里成为丝织业向欧洲各地传播的基地¹⁰⁷。

13 世纪，蒙古军进抵西亚（1256—1259 年）时，中国织匠再次被遣送到穆斯林世界。当蒙古统治伊朗和中亚时期，中国的凤凰、龙、麒麟等图纹花样被引入了穆斯林的丝织纹样之中，这些纹样进而传到了蒙古人足迹没有到达的埃及、小亚细亚。新传入的中国绸缎刺激了叙利亚和玛木鲁克王朝统治下的埃及，这些地方也一度盛行织造同样风格的绸缎，许多墓葬大量出土的织上了玛木鲁克苏丹穆罕默德·纳赛尔（Muḥammad Nāsir）名字的织物，可为证明。1323 年，这位苏丹从蒙古汗接受了赠予的七百匹丝织品，其中

106 本段资料出处见希提上引著作，第 345—346 页及注，马坚译本，第 403、404 页。

107 萨顿上引著作第 2 卷第 1 册，第 56—57 页。

有些就织上了他的名字¹⁰⁸。

7. 瓷器输往阿拉伯世界

中国瓷器传入阿拉伯的确切时代，现在还难以考定。851年编定的《印度中国见闻录》记载了商人苏莱曼对精美的中国瓷器的赞誉。11世纪著名的波斯历史学家贝伊哈齐(Bayhaqī, 995—1077年)记述说：哈里发哈伦·拉施德在位期间(786—806年)，暴虐的呼罗珊总督阿里·本·爱薛(‘Alī b. ‘īsa)极尽搜刮聚敛之能事，他向巴格达的哈里发贡献了数量空前绝后的金银、丝绸、珍宝、瓷器。在他贡献的多种多样的瓷器中，既有二千件精美的日用瓷器，也有哈里发宫廷还从来没有见过的二十件(俄文译本作二百件)“中国天子御用的瓷器(chīnī faghfūrī)，如碟(ṣahn)、杯(kāsa)、盏(nīmkāsa)”¹⁰⁹。这条史料证实，在8、9世纪之交，哈伦·拉施德在位时期，巴格达已有了数量可观的中国瓷。中国的瓷器在唐代已迈入发展成熟的阶段，洁白如雪的邢窑白瓷、晶莹润泽的越窑青瓷、斑驳璀璨的三彩陶器，在8、9世纪之交完全可能流到域外。值得注意的是，上述流入呼罗珊、再从呼罗珊入贡巴格达的瓷器，是从陆路转运的。随着海上贸易的开展，宜于大量海运的瓷器开始大宗外销。上文提到博学的扎希兹，他在他的《商务的观察之书》中举出了从中国贩运来的“多彩瓷器”(ṣīnī mulamma‘)¹¹⁰。10世纪上半期忽鲁漠斯的拥有多艘海舶的船主(nākhuda)布祖尔格·本·沙赫里雅尔(Buzurg b. Shahriyār)在他的《印度珍闻集》(‘Aj‘aib al-Hind)中记载了一则佚事：一位资金很少的犹太人约在883至884年前往远东，912至913年回到阿曼城(此当指苏哈尔城)，带回了一百万迪纳尔的金钱，外有丝绸和大量瓷器

108 《伊斯兰百科全书》新版第3卷，“丝绸”(ḥarīr)条。

109 穆罕默德·本·侯赛因·阿卜勒·法兹勒·贝伊哈齐(Muhammad b. al-Husayn Abū'l-Faḍl Bayhaqī)《贝伊哈齐史》(Tārīkh-i Bayhaqī)，德黑兰，伊斯兰历1307年，第425页；转引自雷恩、萨詹特上引论文，第110页。参看阿伦兹(A. K. Арендс)俄文译注本《马思乌底史》(История Мас'уда)，塔什干，1962年，第371—372页。

110 扎希兹《商务的观察之书》，转引自雷恩、萨詹特上引文，第110页。

(*ṣīnī*)。他献给阿曼统治者“一支颈口闪闪发出金光的黑瓷瓶”(*barnīyat ṣīnī sawda' mudī'at al-ra's bil-dhahab*)¹¹¹。10世纪阿拉伯世界的大文学家、诗人阿卜勒·法拉吉·伊斯法哈尼或伊斯巴哈尼(*Abū'l-Faraj al-Isfahānī/al-Isbahānī*, 约897—967年)在他的著名的《乐府诗集》(*Kitāb al-aghānī*)中有诗篇记述,哈里发穆泰瓦基勒(*al-Mutawakkil*, 846—861年)在位时期,一位诗人的好多件瓷器被一头为了欢度宰牲节(古尔邦节)而育肥的公羊所撞碎,这位诗人特别痛惜其中一支灯盏(*sirāj*),称之为“一个中国的瓷盏(*ṣīnīyat al-ṣīn*),富于想象力的画工(*muṣawwir*)在上面绘画了图形纹样(*taṣāwīr*)”¹¹²。前文提到过的作家、编纂家撒阿利比赞美中国瓷器说:“他们还有精美的、透明的瓷器。用于烹饪的瓷器有时用来烧煮,有时用来烹炸,有时用来上菜。瓷器中最上品的器皿色泽杏黄莹润,其次是乳白色的同类器皿……”¹¹³10世纪另一阿拉伯学者塔努基(*al-Tanūkhī*, ?—994年)提及,西瓦格在哈里发位(842—847年)时制作了盛装麝猫香(*ghāliya*)的三十只中国瓷坛(*ḥubb ṣīnī*),其中一只广口瓷坛特别沉重,须有数名奴仆使用扁担、筐架抬运¹¹⁴。

上述史料证实了包括黑瓷在内的中国各种瓷器在9、10世纪的西传,最后一条史料似乎还表明阿拉伯世界已在自行制造大型瓷器。撒阿利比所赞美的,可能已是我国宋代的瓷器,因为他活在10至11世纪。在宋代,中国北方形成定、耀、钧、磁,南方形成越、龙泉、建、景德镇共八个窑系。这时期,白瓷、青瓷产量增加,外销的黑瓷、黄釉瓷、青白瓷等也日见其多,因而得到了穆斯林作家、诗人的赞美称颂。

111 范德里茨(*P. A. Van der Lith*)刊阿拉伯原文、德维克(*L. Marcel Devic*)法译《印度珍闻集》(*Livre de Merveilles de l'Inde*), 莱顿, 1883—1886年, 第107页。转引自雷恩、萨詹特上引文, 第111页。参看索瓦杰(*J. Sauvaget*)新译本,《索瓦杰纪念文集》(*Mémorial*)第1册, 大马士革, 1954年, 第188—300页; 埃尔利赫(*Р. И. Эрлих*)俄译本, 莫斯科, 1959年。

112 阿卜勒·法拉吉·伊斯法哈尼《乐府诗集》第8册, 开罗, 伊斯兰历1284年, 第27页; 转引自雷恩、萨詹特上引文, 第111页及注1。

113 撒阿利比上引著作, 德·荣格刊本, 第125页; 博斯沃思英译本, 第141页。

114 塔努基《一位美索不达米亚的教法官席间谈话》, 玛尔格里乌茨(*D. S. Margoliouth*)刊本和英译 *Nishwār al-Muhādara, Table Talk of a Mesopotamian Judge*, 伦敦, 1921年, 原文第141页, 译文第154页。

近代考古发掘证明，阿拉伯各地出土的唐瓷遗物尚少，大量出土碎片属于宋代及以后时期的瓷器和阿拉伯各地的仿制品。

在今伊拉克地区，20世纪以来曾在巴格达以北120公里处的萨玛拉（阿拔斯王朝在836—892年期间的都城）进行过三次大规模的调查和发掘（1911—1913年的F. Sarre、H. Herzfelt，1936至1939年及1963至1964年伊拉克政府的文物局）。在第一次发掘中，在扎乌萨克宫的库房中发现了唐三彩式的碗、盘、绿釉和黄釉的瓷壶碎片，中国的白瓷、青瓷片；从穆泰瓦基勒大礼拜寺的庭院水井旁找到了青瓷碎片；从阿锡克宫的地下室找到了白瓷碎片。中国的瓷器碎片多属于晚唐、五代和宋代，其中不少为9、10世纪的越窑瓷。但是，很多出土瓷片并不是中国瓷系统，例如1936年至1939年发掘出土的绿釉系、三彩系、黄褐釉系的软陶，显然是仿唐的伊斯兰当地瓷器¹¹⁵。

在伊拉克南部的库特（Kut）城东南70公里处的瓦西特（Wāsīt）遗址，出土了外侧起棱的南宋龙泉窑青瓷钵碎片、内侧中央贴花的元代龙泉青瓷碎片¹¹⁶。

在巴格达以南35公里的泰西封废墟，到处是伊斯兰时代的陶瓷片，其中杂有12、13世纪龙泉窑青瓷片（今存伦敦英国博物馆）¹¹⁷。在巴格达东南60公里的阿比尔塔（Abirta）及其附近的迪雅拉（Diyālā）砂原，有9、10世纪的褐色越窑瓷、华南白瓷碎片（现陈列于日本东京出光美术馆）¹¹⁸。

在叙利亚，1931至1938年丹麦国家博物馆调查队在哈玛（Hamāt）发掘到元白瓷、青花瓷、青瓷碎片。其中有些被认为是宋德化窑白瓷片，有些是南宋官窑生产的牡丹浮纹青花瓷钵碎片，有些是内侧中央贴花的元青瓷钵碎片¹¹⁹。

115 三上次男撰、庄景辉译《陶瓷之路》，收于中外关系史学会编《中外关系史译丛》第1辑，上海译文出版社，1984年，第199页。

116 同上，第199—200页。

117 同上，第200页。

118 同上，第200页。

119 同上，第199页。

在黎巴嫩的贝卡谷地的巴勒贝克 (Baalbek), 发现了宋代龙泉窑莲花瓣花纹的青瓷碗碎片和元代花草图纹的青花瓷碗碎片(今存东柏林贝尔雅门博物馆东方部)¹²⁰。

在阿拉伯半岛东岸, 人们曾在巴林的卡拉托巴林南四百米的清真寺废墟和海滨收集了 28 块青瓷片和 58 块青花瓷片。美国宾夕法尼亚大学也收藏了采自巴林的中国瓷片。这里出土的青瓷大部分是明初的龙泉窑瓷。巴林对岸为沙特阿拉伯的达兰市, 达兰附近的卡提夫出土了宋代铜币“咸平通宝”(998—1003 年)、“绍圣元宝”(1094—1097 年)和南宋的“绍定元宝”(1228—1233 年)¹²¹, 这是宋代输出瓷器、流失钱币的物证。

在阿拉伯半岛南岸, 亚丁及其附近的考德·阿姆·赛拉 (Kawdam-Sāylā)、哈比勒 (al-Hā-bīl), 特别是亚丁东北 56 公里的 12 至 15 世纪的繁华的阿比延 (Abyān) 绿洲废墟 (当年为海港、行政中心、驼商队路上的重镇), 都有中国瓷片出土。在今北也门, 在距离和沙特阿拉伯交界不远处的扎赫兰 (Zahlan) 发现了龙泉窑青瓷和元代青花瓷碎片¹²²。在阿曼, 苏哈尔故址出土了中国青瓷、明青花瓷¹²³。从文献上看, 元汪大渊《岛夷志略》已经指出, 麦加需要的中国货品之一就是“青白花器”。15 世纪初, 郑和远航, 派往麦加的使者携带的是麝香、瓷器。

10 世纪初, 中国瓷器也大量输入埃及。输入的港口应是红海岸边的阿伊扎卜 (‘Aydhāb)¹²⁴。据 12 世纪后半期的旅行家伊本·朱拜尔 (Ibn Jubayr, 1145—1217 年) 等人的记载, 从 10 世纪以来, 从印度取道红海而对埃及进行的贸易, 均先抵达阿伊扎卜, 而贩来的货物以中国瓷器为大宗。文献的记载已为阿伊扎卜地区大量瓷片遗存所证实。中国瓷器运抵阿伊扎卜之后, 取

120 同注 115, 第 199 页。

121 三上次男《陶瓷之路》, 东京: 岩波书店, 1969 年, 第 77—78 页。

122 同上, 第 69 页。

123 温德尔·菲利普斯 (Wendell Phillips)《人所未知的阿曼》(Unknown Oman), 纽约, 1966 年, 第 161 页。

124 《伊斯兰百科全书》新版第 1 卷, “阿伊扎卜”(‘Aydhāb) 条。

道阿斯旺运抵弗斯塔特 (al-Fustāt)。弗斯塔特是 642 年阿拉伯人征服埃及之后最先兴建的城市之一，1168 至 1171 年毁于十字军的围攻。今天位于弗斯塔特北郊的开罗兴起很晚，始建于 969 年，973 年成为法帖梅王朝 (Fātimid/al-Fātimiyyun, 909—1171 年) 的首都。取代了弗斯塔特的地位，弗斯塔特随即被风沙所掩埋。

1912 年开始了对弗斯塔特的发掘。遗址中央的陶瓷碎片堆积如山，数量在六七十万片以上，有的人甚至估计多达百万片¹²⁵。这些瓷片中既有中国碎瓷，也有叙利亚、伊朗、意大利、西班牙来的陶瓷碎片。据日本学者小山富士夫、三上次男等在 1964、1966 年两次调查的统计，其中中国瓷片约达一万二千片¹²⁶，内含唐三彩、邢州白瓷、越州瓷、黄褐釉瓷、长沙窑瓷，等等，而以越窑产品最多。至于宋瓷，多属影青及龙泉窑瓷¹²⁷。

瓷片中以埃及仿中国陶瓷的碎片最多，占百分之七八十。埃及从法帖梅王朝开始仿制中国瓷器，初仿宋代青瓷，后仿青花，从形制到花纹一概仿制。11 世纪以后的青瓷、青白瓷的仿制品甚为近似真品。但是，穆斯林工匠一面仿制，一面也在发展穆斯林瓷器的某些特色和装饰花纹。埃及瓷器最大特色是器皿中部花纹之外往往用阿拉伯文写上制作者的名字¹²⁸。

8. 元代广惠司、司天台、秘书监与阿拉伯文化的东传

元代寓居或定居中国的西亚穆斯林，以色目人的身份在元代的文化发展中起了很大作用，有些人在天文、历法、医药等方面作出了重大贡献。

来自叙利亚的爱薛 (‘īsa, 1227—1308 年，极可能是出身于基督教聂斯脱里派即景教世家、住在西亚的一位操阿拉伯语的拂菻人) 精通西亚的多种语言，擅长星历、医药之学。他在 1246 年，即当蒙古贵由大汗在位期间东来蒙古，得到贵由汗、蒙哥汗及其母亲唆鲁禾帖尼的信任。后入忽必烈藩府，

125 三上次男《陶瓷之路》，第 12 页。

126 同上，第 14 页。

127 夏鼐《作为古代中非交通关系证据的瓷器》，《文物》1963 年第 1 期。

128 格鲁贝 (Ernst J. Grube)《Ksir 收藏品中 8 至 15 世纪的伊斯兰陶瓷》，伦敦，1976 年，第 38—39 页。

建议设西域星历、医药专署。忽必烈即位后，便委任爱薛掌管西域星历、医药二司。元在上都、大都各设回回药物院。现存明初刻本《回回药方》，当是元代翻译的阿拉伯医书和药书。1273年（世祖至元十年），爱薛创办的大都药物院改为广惠司。1287年（至元二十四年），爱薛被任命为秘书监卿，掌管历代图籍和阴阳禁书。1289年（至元二十六年）置崇福司，爱薛为崇福司使，掌管基督教徒礼拜事宜。子孙多人，继承家学，连续分掌主管宗教、星历、医药的崇福司、司天台、广惠司等部门¹²⁹。

瞻思（1278—1351年）本为大食人。祖父在窝阔台为大汗时东来，为蒙古人收敛税课。瞻思已高度汉化，参与编纂《经世大典》，任职秘书监。他的撰述有《西国图经》、《西域异人传》等，当与阿拉伯史地著作有关，惜已不存，无从得知究竟¹³⁰。

阿拉伯的科学技术对元代影响最大的是天文历法。忽必烈在藩邸，曾经征召穆斯林星象学者。札马鲁（刺）丁等人应召而来，但当时没有为这些星象学者设置官署。1267年（世祖至元四年），札马鲁丁进《万年历》。1271年（至元八年），元设立回回司天台官属，以札马鲁丁为提点。1273年（至元十年），“回回、汉儿两个司天台”合并为一台，归秘书监管理；台官六员，三员在台供职，三员随侍安西王忙哥刺¹³¹，当时忙哥刺受封于京兆（今西安），镇守陕甘。从现有资料看，分给皇子安西王忙哥刺的司天台的官员即便不全部是穆斯林，至少司天少监可马刺丁曾经随侍安西王侧，可马刺丁并奉旨推算、写进回回历日两本送呈。1278年（至元十五年），可马刺丁造成历本进上，此历推算到至元十六年。关于安西王忙哥刺本人是否已经皈依伊斯兰教，现无确凿证据加以证明；但是他的儿子阿难答毫无疑义已是一位虔诚的穆斯

129 翁独健《〈新元史〉、〈蒙兀儿史记〉爱薛传订误》，《史学年报》第3卷第3期；韩儒林《爱薛之再检讨》，收于《穹庐集》，上海人民出版社，1982年，第93页

130 《元史》卷一九〇《瞻思传》；陈垣《元西域人华化考》卷二，《励耘书屋丛刻》，1934年，第25页，卷四，第72页下，卷五，第58页。

131 《元秘书监志》卷七，广仓学窘《学术丛编》第7册，上海，1916年。

林，熟悉《古兰经》，善阿拉伯文字¹³²。他统率下的士卒十五万人随之信奉伊斯兰教者大半。1957年在西安城东北三公里处发掘了元安西王府府址，在房基内出土了五块阿拉伯数字的“幻方”。这些六六位幻方铸在正方形的铁板上，铁板藏在石函之内，埋于基址之下。埋藏时间在1270年代。这些幻方看来不是从阿拉伯直接输入的，但是极可能是在西安由阿拉伯人铸造的¹³³。这从一个侧面证实了伊斯兰文化对安西王一系的影响。

回回司天台由札马鲁丁、可马刺丁等人负责推算历法，这些穆斯林天文学家使用了阿拉伯的历书和天文仪器。《元史》记载，1267年，西域人札马鲁丁“撰进《万年历》，世祖稍颁行之”¹³⁴。同年，札马鲁丁“造西域仪象”¹³⁵。据英国研究我国科学技术史的学者李约瑟的研究，札马鲁丁携来北京的历书是两种鲁哈马日晷图，这就是在阿拉伯世界也才刚刚编成不过十二年的历学巨著《历法初始与终结大全》(*Jāmi' al-Mabādi' wa'l-Ghāyāt fī 'ilm al-mīqat*)，作者是位于旧大陆另一端的摩洛哥天文学家阿卜·阿里·哈桑·马拉库西(*Abū 'Alī al-Hasan al-Marrākushī*)¹³⁶。札马鲁丁来到北京见到了天文学家郭守敬，因此，1276年(至元十三年)负责改治新历的郭守敬已经知晓阿拉伯历书，殆可断言。

至于札马鲁丁携来或制作西域天文仪器，名称亦见于《元史》¹³⁷。经哈特纳(W. Hartner)¹³⁸、日本学者薮内清、田坂兴道等人研究，这些仪器应该是蒙古人在伊朗建立的伊利汗国的大汗从阿塞拜疆的马拉加(Marāgha /Marāqeh)

132 多桑《蒙古史》上册，冯承钧译本，北京，1962年，第345页。

133 夏鼐《元安西王府址和阿拉伯数码幻方》，《考古学和科技史》，北京：科学出版社，1979年，第63—68页。

134 《元史》卷五二《历志》一，标点本，第1120页。

135 《元史》卷四八《天文志》一。

136 李约瑟《中国科学技术史》第4卷第2分册《天文学》，汉译本，科学出版社，1975年，第470—474页。

137 《元史》卷四八《天文志》一。

138 哈特纳《札马鲁丁的天文仪器，与马拉加天文台的仪器比定及其关系》(*The Astronomical Instruments of Cha-Ma-Lu-Ting, their Identification and their Relations to the Instruments of the Observatory of Marāgha*)，《艾塞丝：科技史杂志》(*Isis*)第41卷，1950年，第184页。

天文台（1259年建立）送到中国的七种仪器。他们的阿拉伯语或波斯语的名称是：

- (1) 咱秃哈刺吉 Dhātu al-halaq-i 汉言“浑天仪”，即多环仪
- (2) 咱秃朔八台 Dhātu al-shu‘batai(ni) 汉言“测验周天星曜之器”，即双股仪
- (3) 鲁哈麻亦渺凹只 Rukhāmah-i mu‘wajja 汉言“春秋分晷影堂”，即春秋分晷
- (4) 鲁哈麻亦木思塔余 Rukhāmah-i-mustawīya 汉言“冬夏至晷影堂”，即冬夏至晷
- (5) 苦来亦撒麻 Kura-i-samā’ 汉言“浑天图”，即斜丸浑天图
- (6) 苦来亦阿儿子 Kura-i-ard 汉言“地理志”，即地球仪
- (7) 兀速都儿刺不 al-usturlab 汉言“昼夜时刻之器”，即星盘

苏联普尔科沃天文台藏有两份手抄本，一是阿拉伯文或波斯文，一是汉文。它们都是1204年算起的日、月、五大行星运行表，写成于1261年前后。很有可能，这是札马鲁丁与郭守敬合作完成的遗物¹³⁹。另外，巴黎藏有一份1363年的手抄本，是用阿拉伯文写成的天文学论文，附蒙古文旁注及汉文标题页，它是阿塔·本·阿赫迈德·撒马尔干底（‘Atā ibn Ahmad al-Samarqandī）为忽必烈后裔搠思班之子镇西武靖王阿刺忒纳编写的¹⁴⁰。这些存留下来的手抄本无疑只是当时数量更多的有关文献的一小部分，它们的存在告诉人们，中国和穆斯林的天文历算学家们的合作在元代达到了相当的规模。

139 李约瑟上引著作第4卷第2分册，汉译本，第475页注1。

140 布洛谢（E. Blochet）《法国国家图书馆阿拉伯语手抄本目录》（*Catalogue des MSS arabes de la Bibliothèque Nationale*），巴黎，1925年，第169页；舍费尔（C. Schefer）《从伊斯兰教外传到15世纪末穆斯林民族与中国人关系考》（*Notice sur les relations des peuples musulmans avec les chinois, depuis l’extension de l’islamisme jusqu’ à la fin du XV^e siècle*），《东方现代语学院百周年纪念文集》（*Centenaire de l’École des langues Orientales Vivantes 1795-1895*），巴黎，1895年，第24—26页为撒马尔干底书的献词；戴通伯（M. Destombes）《东方与中世纪星宿表》（*L’Orient et les Catalogues d’Étoiles au Moyen Age*），《科学史国际文库》（*Archives Internationales d’Histoire des Sciences*）第9期，1956年，第339页。

看来，在元代，阿拉伯、伊朗的学者比较集中在两个机构中工作，一是回回司天台，一是秘书监。1273年，北司天台（即回回司天台）申报该台“合用文书经，计经书二百四十二部”¹⁴¹，其中存放在北司天台的经书一百九十五部，存放在提点札马鲁丁家内的经书四十七部。这些文献颇能反映中阿文化交流的具体情况，故略费篇幅，详列于下：

“本台现合用经书一百九十五部”：

一	兀忽列的	Uqlidī(si)	四肇算法段数	十五部
	李约瑟认为 Uqlidī(si)可能是“欧几里得”的译音，田坂兴道考证可能是纳速鲁丁·途思（Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, 1201—1274年）翻译的欧几里得的几何学，书名《关于欧几里得几何学书的校订》（ <i>Tahrīru Kitāb-i Uqlidīsi fī al-Handasati</i> ）。			
二	罕里速窟		允解算法段目	三部
三	撒唯那罕答昔牙		诸般算法段目并仪式	十七部
四	麦者思的	Majistī 或 Mijastī	造司天仪式	十五部
五	阿堪		诀（决）断诸般灾福	部
六	篮木立	Rammālī 或 ‘Ilm-i raml	占卜法度	部
七	麻塔合立	Kitāb Madkhal	灾福正义	部
	此殆即库什雅尔（Kūshyār）		所编的占卜书	
八	海牙剔	Hai’at	穷历法段数	七部
	此殆即宰因丁·阿里·库什吉（Zayn al-Dīn ‘Alīkushjī）的《天文学概论》			
九	呵些必牙	Hisābīyat	诸般算法	八部
十	积尺	zīj	诸家历	四十八部
十一	速瓦里可瓦乞必	suwār-i Kawākib	星纂	四部
十二	撒那的阿刺忒	Sanat Ālat	造浑仪香漏	八部
十三	撒非那		设（诸？）般法度纂要	十二部

141 《元秘书监志》卷七，上引版本《学术丛编》第7册。

“提点官（札马鲁丁）家内诸般合使用文书四十七部”：

十四	亦乞昔儿	Iksīr	烧丹炉火	八部
十五	忒毕	Tibb 或 Tabb	医经	十三部
十六	艾竭马答		论说有无源流	十二部
十七	帖里黑	Ta'rīkh 或 Tawārikh	总年号国名	三部
	此即历史			
十八	密阿		辨认风水	三部
	疑是阿拉伯语水（mā'）的复数 miyāh 的译音。			
十九	福刺散	Firāsat	相书	一部
二十	者瓦希刺	Jawāhirāt	别认宝具	五部
	穆斯林的辨认珍宝之学。			
二十一	黑牙里	Khayālī	造香漏并诸般机巧	二部
二十二	蛇艾立	Shā'irī	诗	一部
二十三	兀速刺八个窟勒	Usulūb-i Kih-hur	小浑天图	
二十四	阿刺的杀密刺	Ālāt-i sam'al	测太阳晷影	一个
二十五	牙秃鲁		小浑仪	一个
二十六	拍儿可儿潭	parkār-(i) tāmm	定圆方尺	一个
	即画圆圈用的两脚规			

上列著作和仪器计：天文图、仪器四件，历学天文书七种九十六部，数学书四种四十七部，占星占卜书六种若干部，医经一种十三部，炼丹、堪舆、哲学、史学、诗学、识宝技术书各若干部。学科门类之多可谓空前。在蒙元时期，阿拉伯和伊朗的蒙古人建立的伊利汗国不仅对中国有多方面的文化影响，中国对阿拉伯和伊朗的文化发展也起了多方面作用。这是中国与阿拉伯、伊朗文化交流的重要阶段，值得人们更深入地加以研究。

四 明清时期中国和阿拉伯的交往

明代初期郑和下西洋是中国航海史上的空前盛举，它早于哥伦布发现美洲（1492年）的航海事业数十年。在1405至1433年（明成祖永乐三年至宣宗宣德八年）的29年之内，郑和及其副手王景弘等指挥由宝船、马船、粮船、座船、战船组成的船队，前后七下（一说八下）西洋，东起占浦（占婆），西抵海湾、红海、东非沿岸，访问了不下37国，完成了联络各国君主、加强中外使节友好往来、开展官方贸易、促进中国手工业发展、扩大中国人的地理知识的任务。

郑和船队在第四次（1413年末—1415年8月）、第五次（1417年秋—1419年8月）、第六次（1421年秋—1422年9月）、第七次（1430年6月—1433年8月）的下西洋期间，到过阿拉伯半岛，所到国家有祖法尔（今佐法尔）、阿丹（今亚丁）、天方（今麦加）。随郑和、王景弘之奉使人物有李兴、朱良、杨真、洪保等人，随员有马欢、郭崇礼、费信、巩珍等人。马欢、郭崇礼懂阿拉伯语，担任翻译任务。马欢（会稽人）于1416年写成初稿，1451年完成定本的《瀛涯胜览》、费信（字公晓，吴郡昆山人）于1436年写成的《星槎胜览》、巩珍（应天，即南京人）于1434年写成的《西洋番国志》三书虽然内容有多处雷同，但是三人亲历各地，是郑和下西洋的三部原始记录。他们对佐法尔、亚丁、麦加、麦地那情况的详细描述是留给我们的珍贵史料。通过他们的记载，人们得知，郑和大队船舶之外，不时派遣分舩前往各地，例如，郑和宝船并没有前往天方（麦加），而是派遣通事等附载古里（Calicut）船先抵秩达（今吉达港）、再到麦加的。“宣德五年（1430年）……太监内官郑和等往各番国开读赏赐。分舩到古里国时，内官太监洪（保）见本国差人往彼，就选差通事等七人，赍带麝香瓷器等物，附本国船只到彼。往回一年，买到各色奇货异宝、麒麟、狮子、驼鸡等物，并画天堂图真本回京。其默加（麦加）国王亦差使臣（沙璠）将方物跟同原去通事七

人献资于朝廷。”¹⁴²

1497年，葡萄牙航海家瓦斯科·达·伽马（Vasco da Gama，约1459—1524年）从首都里斯本出海，绕过非洲南端的好望角，到达今天肯尼亚海岸的马林迪（Malinde）。他在马林迪雇用了熟悉航行印度洋的阿拉伯人伊本·马吉德（Ibn Mājid）。在后者的导航下，他成为横越印度洋、到达印度西岸的第一个欧洲人。1499年，他满载胡椒、肉桂返回里斯本。1500年，葡萄牙派出卡布拉尔（Pedro Alvares Cabral，1467?—1520?年）统率的舰队，从此开始了16至18世纪葡萄牙经略东方的时代。葡萄牙在东方活动的深远后果之一，就是阻断了8世纪以来中国和阿拉伯世界的频繁而密切的往来关系。此外，明清王朝的锁国政策也带来了不利影响。

幸而中阿往来已有悠久的历史，穆斯林之间的交往因而仍得维持。作为伊斯兰信徒的五功之一，元代以来居住在云南的穆斯林有多人取道缅甸，从孟加拉泛海前往天方（天堂，即麦加）朝觐。元汪大渊《岛夷志略》“天堂”条记载说：“云南有路可通，一年之上可至其地。”¹⁴³马欢《瀛涯胜览》记录了1430年明朝派往麦加的通事们对凯尔白（恺阿白，al-ka‘bah）所在礼拜寺的细致观察。这些通事带回了天堂图真本。

15至18世纪，汉地穆斯林不断前往麦加朝觐。现存最早文献是清代云南大理人马复初（名德新，以字行）的《朝觐途记》。作者以阿文记录了他的1841—1848年的行程，1862年他的弟子马安礼刊出汉文本，但译者仍在地名等之下保留了阿文附注¹⁴⁴。马复初于1841年（清宣宗道光二十一年）从云南首途，道经景东、思茅出国，取道缅甸的阿瓦国（Awa）、漾贡（Rangoun）、孟加拉、锡兰（斯里兰卡）、买来波（马尔代夫）、数孤篆喇

142 马欢《瀛涯胜览》，冯承均校注本，北京：中华书局，1955年，第72页。

143 汪大渊《岛夷志略》，上引苏继庾校释本，第352页。

144 德微里亚（G. Devéria）《中国伊斯兰教的起源，中国穆斯林的两项传说，马复初的朝觐途记》（*Origine de l'Islamisme en Chine, Deux légendes musulmane Chinoises, pèlerinages de Ma Fou-tch'ou*），《东方现代语学院百周年纪念文集》（*Centenaire de l'École des Langues Orientales Vivantes 1795-1895*），第305—355页。特别见第334页《朝觐途记》原叶复制图版。

(索科特拉岛)、尔当(亚丁)、野龙(也门),于1843年5月到吉达至麦加。马复初留下了对麦加、特别是对恺阿白礼拜寺的描述。归途中参观了伊斯坦布尔、开罗等地。

明清时代,云南、陕西、江苏、山东等地的穆斯林,特别是朝觐归来的阿衡等教职人士,颇留意于发展伊斯兰宗教教育。在许多清真寺内,附设有学堂,教授阿拉伯语、波斯语和经学。穆斯林中出现了一批宗教学者,如明末的吴下张中、清初的金陵王岱舆、刘智等。张中在1640年(明思宗崇祯十三年)完成《归真总义》,这是伊斯兰教经典中最早的汉文本之一。王岱舆的祖先是阿拉伯人,明太祖洪武年间(1368—1398年)供职于钦天监,因而定居南京,为金陵人。岱舆精通百家,长于文章辩论,著述有《正教真诠》、《教真正答》等。清圣祖康熙(1662—1722年)、世宗雍正(1723—1735年)之间的穆斯林学者刘智资质聪颖,博学精思,足迹遍及南北,就教于各大名师,一生就阿拉伯文字和伊斯兰教义撰述甚多,已刊著作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方字典解义》、《天方三字经》、《五功释义》、《天方至圣实录》¹⁴⁵。《天方至圣实录》是汉文的第一部最全的先知穆罕默德的传记,刊行于1775至1785年间,是据波斯语材料编成的。据学者们研究,从1657到1825年间,中国至少刊刻了20种穆斯林著作,1782年7月12日清高宗敕谕称,广东崖州有天方及汉文书21种¹⁴⁶。

近年发现的文献资料证实,明代著名的泉州学者李贽(卓吾)的家族有阿拉伯血统。据解放后发现《凤池林李氏宗谱》残卷¹⁴⁷和20世纪70年代初泉州市文管会在李贽后代林姓族人中找到的《清源林李宗谱草创》卷之三《历年表》¹⁴⁸,李贽先祖直到其父一直姓林,宗族内有人改姓过李。李贽本来的

145 金吉堂《中国回教史研究》,北京成达师范出版部,1936年,第3章,第5节;日本外务省调查部译《支那回教史》,东京,1940年,第160—163页。

146 卡特上引著作,傅路德增订2版,第151、153—154页注3。

147 叶国庆《李贽先生考》,《历史研究》1958年第2期,第79—84页。

148 泉州文管会、泉州海外交通史博物馆《李贽的家世、故居及其妻墓碑》,《文物》1975年第1期,第34—43页。

姓名作林载贄，1552年前因故改林为李，1567年避新帝穆宗之名讳而又去“载”字。李贄二代祖林駑于洪武年间（1368—1398年）去海湾的忽鲁谟斯经商，娶当地女性为妻，改宗伊斯兰。此后林家几代都与泉州穆斯林五大家族金、丁、马、迭、夏和宋元以来泉州著名的蒲姓通婚。李贄本人虽然在1552年中举任官，但是，他的不信儒、道、仙、释，并对道教的深恶痛绝，这显然与他自小生活的经商世家和伊斯兰教环境有一定的关系。

明清时期阿拉伯文化对中国文化的某些方面是有影响的。清初一位大学者大兴人刘继庄（字献廷）博学多才，他利用天竺、拉丁、天方、蒙古、女真等音重立声韵体系，撰作《新韵谱》¹⁴⁹就是一证。进一步探讨这个时期中阿文化交流的情况，尚待人们努力。

五 近代中国和阿拉伯世界的文化交往

20世纪以来，中国和阿拉伯世界在文化交流过程中取得的最值得称道的成就是：培养了承担或体现新阶段文化交流的学者，译出了代表双方文化最高成就的代表作品。

20世纪以来，在培养中阿文化交流的人才方面，穆斯林起着主要作用。1907年（清德宗光绪三十三年），前往亚非各伊斯兰国家考察教育的王浩然阿衡归国，他深明不重教育则不足以图存的世界大势，乃在北京创办回教师范学堂。学堂存在时间很短，但是它的意义在于这是中国穆斯林举办新式宗教学校之开端。其后，留学之风大盛。1921年，穆斯林宗教学者王静斋前往埃及开罗，入著名的学府爱资哈尔大学深造。1931年起，经与埃及有关当局洽商，中国开始派遣留学生入爱资哈尔大学学习。从1931年到1934年，中国从上海、云南、北京的穆斯林学校选派了四批留学生进入这所大学，一时间那里的中国学生人数达20人

149 全祖望《刘继庄传》，《鮚埼亭集》卷二八，清嘉庆十六年（1811年）刊本。

左右¹⁵⁰，济济一堂，盛况空前。今年去世的马坚先生和今天我国阿拉伯学界的前辈纳忠、纳训先生均来自这一批留学生¹⁵¹。

这批学者之中，有很多人致力于翻译《古兰经》为汉文。在阿拉伯文献中，《古兰经》占有至高无上的位置。一千三百多年来，《古兰经》的雄辩而秀美的带韵律的散文是阿拉伯文体的楷模和典范。《古兰经》还是伊斯兰教的基本经典，是穆斯林宗教生活、精神生活和伦理道德的最高依据。全凭《古兰经》的维系，操阿拉伯语的各族人民才能方便地在各方面相互了解。因此，《古兰经》的汉译，不仅对穆斯林，而且对广大中国人了解阿拉伯各族人民，也具有无比重要的意义。清代《古兰经》只有零星的翻译，其中译得最多的人当推马复初（德新），但所译篇幅也不过五卷。20世纪20年代末以来，教内外人士相继提供了六种译本，这是对中阿文化交流的重大贡献。这六种译本是：

铁铮《可兰经》，北京：中华印书局，1927年。

姬觉弥《汉译古兰经》，上海：爱俪园，1931年。

以上两种为教外人士所译。

王静斋（即王文清）《古兰经详解》，先后有三版，即北京中国回教促进会本，1932年；宁夏石印本，1945年（？）；上海，修订本，1946年。

刘锦标《可兰经汉译附传》，北京，1943年。

杨仲明《古兰经大义》，北京，1947年。

马坚《古兰经》，北京，1949年仅刊行上册。

在翻译《古兰经》的同时，一些穆斯林学者编出了主要供经堂使用

150 赵振武《三十年来之中国回教文化概况》，《禹贡》第5卷第11期，转载于白寿彝《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社，1982年，第390页。

151 同上注，第390页，埃及爱资哈尔大学中国学生部题名。

的字典和语法课本。1928年，王静斋刊行《中亚字典》，1929—1931年间又翻译《英阿双解新字典》为《中阿新字典》。当时人们使用的经堂阿语语法多是“算日夫/素尔夫谢日夫/”（*ṣarf*，词法，三本）和“米苏巴哈”（*miṣubāh*，句法，二本）组成的“连五本”，是书有杨仲明的简单汉译。书凡四册，一字义学、二字体学、三字用学、四菁华录，以是书为阿拉伯语语法汉译之始，故译者题书名为《中阿初婚》（北京秀贞精舍刊行）。1929年成达师范学校由济南迁到北京，它采用的教本改为埃及的最新课本，例如，成达师范出版部刊行的《阿文新文法》，就是埃及学者福力腓乐博士的近著。

特别值得指出的是，早在30年代，当中国留学生负笈留学埃及期间，有人已着手介绍中阿文化中最具有代表意义的作品。在汉译阿方面，马坚先生在爱资哈尔大学和阿拉伯语文学院（*Dar ‘ulūm*）学习时，将《论语》译为阿文，并以阿文写了《中国回教概况》，均在埃及出版。在阿译汉方面，马坚先生花费了大半生心血完成的《古兰经》全译本，刊行于1981年。阿拉伯文学的瑰宝《一千零一夜》是由纳训先生30年代末40年代初在埃及留学期间开始翻译的，1947年之前以《天方夜谭》的书名在上海刊行五册；从1957年到1977年，纳训先生完成了《一千零一夜》全译本初稿，全书六卷，1984年出齐。

阿曼苏丹国的苏哈尔号仿古双桅三帆船在1980—1981年顺利完成访华远航，这一事迹不仅促使人们回顾既往，它也再次让人们看到中阿之间的文化交流事业源远流长。

（原载周一良编《中外文化交流史》，郑州：河南人民出版社，1987年，第743—802页；收入《西域史地丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1995年，第417—485页。现收入本集，个别段落的字句稍有变动。）

大食

唐、宋时期中国对阿拉伯人的专称与对伊朗语地区穆斯林的泛称。早自7世纪中叶起，唐代文献已将阿拉伯人称为“多食”、“多氏”、“大寔”；10世纪中叶以后的宋代文献多作“大食”。汉籍中阿拉伯人被称为大食，显然是受了伊朗语的影响。约在1世纪以后，阿拉伯部落之一塔伊部（Ṭayyi’，Tai）逐步迁徙到与伊朗最邻近的地区，因此在伊朗人心目中成为阿拉伯人的代表。塔伊部的名字 Ṭayyi’或 Tai 在中世纪伊朗语（婆罗钵语，即 Pahlavi 语）中作 Tačik，在近世伊朗语中作 Tāzī。这样，由于语音学上的原因，作为阿拉伯人统称的“塔伊”一名，在伊朗地区被读作“塔吉”（Tāzīk，Tāzī）。关于汉籍中的“大食”来自伊朗“塔吉”一名这种语源学解释，目前在学界颇占优势。另有学者认为“大食”一名来自阿拉伯语商人 tājir 的对音，可备一说。

阿拉伯哈里发帝国的向东扩张，使伊朗、中亚地区讲伊朗语的人逐渐改奉伊斯兰教。讲伊朗语的穆斯林也被视为阿拉伯人，并被某些相邻的民族称为大食人，因而大食的含义随之扩大。例如，8世纪突厥文碑铭中的大食（Tajik）一名，即泛指信奉伊斯兰教的波斯人而言。11世纪70年代中国新疆喀什的著名学者马合木（Maḥmūd al-Kāshgharī）纂成《突厥语辞典》（*Dīwān lughāt al-Turk*），其中明确注出了 Tāzīk 为波斯人。这种对大食一词应有广狭二义的不同理解，无疑有助于人们研究中亚地区的中世纪文献和唐宋时期汉籍中有关大食的记载。例如，《唐书》有关大食发兵数万助平安史之乱，《辽史》有关契丹遣嫁公主于大食王子等记载，其中大食显然不是指远在西方的阿拉伯人。



图1 阿拉伯金币

阿拉伯人的大食帝国与中国的唐王朝大致建立于同时，两国人民都创建了光辉灿烂的文明（图1），从7世纪后半期起，交往日益频繁。在唐代西域，唐、吐蕃、突骑施与大食之间，屡次发生错综复杂的冲突。751年，唐朝将领高仙芝对中亚的石国（今乌兹别克斯坦塔什干一带）用兵。石国乞援于大食，大食派吉雅德·本·萨利赫（Ziyād b. Ṣāliḥ）东来。高仙芝与萨利赫相遇于怛逻斯城（今哈萨克斯坦江布尔城附近），唐军因葛逻禄部众临阵倒戈而败绩。这次战役，大食兵掠走大量中国俘虏，其中有织匠、金银匠、画匠等，中国多种工艺技术因而西传，其中对于中外文化交流发生深远影响的是中国造纸技术通过这些被俘工匠而广泛传播于西方。此外，俘虏中的杜环旅居西域12年，亲历幼发拉底河畔黑衣大食（即阿拔斯哈里发朝 Abbāsids, 750—1258年）的都城（今伊拉克巴格达南的库法，杜环记作亚俱罗）等城，归国后写出《经行记》一书。唐德宗李适时宰相贾耽撰《皇华四达记》，所记中西交通路线与9世纪阿拉伯地理学家伊本·胡尔达兹比赫（Ibn Khurdādhbih）于885—886年完成二稿的《道里邦国志》（*Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*）中相应路线甚多一致之处，说明两者采择材料的来源相似，大多得自双方往来的商旅行人。这种商旅行人在唐末到宋初大量聚居于广州、泉州、洪州（今江西南昌市）、扬州等地，多者达数万人，均以“大食”之名见称于汉籍。大食商人都是伊斯兰教徒，随着他们的经商活动，伊斯兰教也从大食传到了唐朝。泉州有北宋时代建立的中国最早的伊斯兰清真寺，城外有宋元以来大食人的墓石群。南宋孝宗

时桂林通判周去非撰《岭外代答》，收录有关波斯、阿拉伯等地记载多条，进一步增进了中国对大食情况的了解。理宗时泉州市舶司提举赵汝适撰《诸蕃志》，增补了周去非书之不足。此外朱彧的《萍洲可谈》、岳珂的《程史》等也有记述。稍后编纂的正史、类书和方志类著作如明代何乔远《闽书》，正是根据上述文献对伊斯兰教、黑衣大食即阿拔斯哈里发朝有相当正确的记载。

和中国不断了解大食的情况一样，大食也对中国情况有着日益具体的了解。伊朗语称中国为 Čīn，阿拉伯语中转化为 Šīn。在阿拉伯地理学家的概念里，中国被置于最东面的气象带内，位于圈围 Yājūj 和 Mājūj（雅术只和马术只）两族人民的长墙的尽头，长墙当是中国万里长城在阿拉伯人知识中的不甚确切的反映。851 年，阿拉伯商人苏莱曼（Sulaymān）写下了东来中国的行记，此书被纳入尸罗夫（Sīrāf）人阿卜·札伊德（Abū Zayd al-Sīrāfi）撰写的《中国印度见闻录》（*Akhbār al-Šīn wa'l-Hind*）之中。苏莱曼和札伊德对中国典章制度、工艺制品有生动描述。中国的 Khānfū、Zaitūn 等城也因此而蜚声于阿拉伯世界。今天大多数学者认为 Khānfū 当是广府（广州）、Zaitūn 当是刺桐（泉州）的对音。人们根据这两部记述得知，黄巢起义军入广州，遇害的大食人以万计，由此可以推知大食东来的人数之众。此外，许多阿拉伯地理学家如伊本·鲁斯塔（Ibn Rustah，著述活动在 10 世纪上半期）、马斯乌迪（Mas'ūdī，？—956 年）等也留下了大食方面关于中国的珍贵记载。

1259 年奉蒙古宪宗蒙哥之命而西使的常德的行记，亦即元世祖中统四年（1263 年）经刘郁记录而成的《西使记》提及“天房”，这是汉籍直接记载麦加城之始。此后汉籍更多使用“天方”一词指阿拉伯本部。随着人们认识到阿拉伯人、波斯人、穆斯林三者的区别，大食的含义开始受到限制，Tāzik 或 Tājik 逐渐专指伊朗东北部的穆斯林居民，这大概就是今天帕米尔高原塔吉克族的族名来源。

参考书目：

穆根来、汶江、黄倬汉译《中国印度见闻录》，北京：中华书局，1983年。

冯承钧《诸蕃志校注》，北京：中华书局，1956年。

吴文良《泉州宗教石刻》，北京：科学出版社，1957年。

（原载《中国大百科全书》第1版《中国历史》第1卷，北京：中国大百科全书出版社，1992年，第144—145页。）



伊本·胡尔达兹比赫《道里邦国志》中译本序言

摆在读者面前的，是阿拉伯古典地理学中的两部代表作。两书现经宋岷先生直接从阿拉伯文原著译出，由中华书局出版。我国新开拓的学术领域——阿拉伯学因而增添了极为重要的典籍，可喜可贺。

两部著作一是伊本·胡尔达兹比赫(Ibn Khurdādhbih, 卒于公元912年)的《道里邦国志》(*Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*)，一是库达玛(Qudāma ibn Ja'far, 或卒于公元948年)的《税册》(*Kitāb al-Kharāj*)。两书的命名与古典阿拉伯地理学的发展密切相关；研究穆斯林地理学的学者们又往往把两书列为阿拉伯古典地理学中的伊拉克派著作。为了说明两书的命名来历，特别是为了说明两书在阿拉伯地理文献中的地位，请让我首先简单介绍一下9到11世纪阿拉伯古典地理学的情况。

一 阿拉伯地理学的发展和两书的命名

阿拉伯地理学是在穆斯林历3世纪/公历8世纪中叶开始产生，穆斯林历3、4世纪/公历8、9世纪之交受到希腊、伊朗、印度的影响而蓬勃发展起来的（以下行文，除了少数例外，不再标示穆斯林历，径标公历）。在此之前，阿拉伯人只是从王朝历史发展的角度出发，把学术分为“旧学”和“新学”。“旧学”包括语言学、教义学、法学、史学，他们认为这些学科肇始于倭马亚哈里发朝(Ummawiyy / Ummayyad, 661—750年)时期；“新学”包括天文学、数学、医学和哲学，他们认为这些属于精确学科，其发展始自阿

拔斯哈里发朝（‘Abbāsīyūn / ‘Abbāsīd, 751—1258年）。地理学在阿拉伯人的学科分类中被视为精确学科，因为它接近于天文学。就地理学本身而言，真正的地理知识是在阿拔斯哈里发朝建立（751年）之后积累起来的，具体地说，是在艾卜·加法尔·曼苏尔哈里发（Khilafah Abū Ja‘far al-Mansūr）在位时期（753—775年）、特别是在他奠都巴格达（762年）之后得到发展的。阿拉伯人征服伊朗、埃及、印度，使他们有机会接触和获得古代文明古国的科学文化知识。曼苏尔在治国过程中极其关心把外来的科学著作译为阿拉伯文。他大力提倡的翻译事业被后人继续了二百年之久，许多翻译家本身就是著名的学者，这些译者兼学者把希腊、埃及、伊朗、印度的地理学、天文学、哲学知识引进了阿拉伯世界，从而大大丰富了阿拉伯自身发展起来的文化内容。

在各种外来的文化中，对阿拉伯地理学影响最大的可能要数希腊人克劳底乌斯·托勒密（Claudius Ptolemaeus, 约90—168年）和其他天文—地理学家、哲学家的著作。希腊人的著作是通过中世纪叙利亚文（Syriac）的中介译本对阿拉伯人产生影响的。许多学者认为，“地理学”（jughrāfiyā 或 jighrāriya 或 jaghrāfiya）这个名词本来就是提尔城（Tyre, 黎巴嫩南部地中海沿岸城市，古代的推罗城）的马里诺斯（Marinos, 约70—130年）和托勒密的著作的标题，阿拉伯人把它译作“大地的形象”（ṣūrat al-ard），有些阿拉伯地理学家便以此作为自己著作的标题。马斯乌迪（al-Mas‘ūdī, ?—956年）把这个名词解释为“大地的区划”（qat‘ al-ard），并在《纯净弟兄会的信札》（*Rasā’il Ikhwān al-ṣafā*）中第一次从“世界与各地图绘”的意义上使用了 jughrāfiyā 这个名词。我们这里介绍的伊本·胡尔达兹比赫也说过，他参考过托勒密的著作，只是人们现在不清楚他使用的是希腊文本还是中世纪叙利亚文本。希腊地理学对阿拉伯学者影响之广泛，由此可见一斑。

伊朗传统对阿拉伯古代地理学和地图学的影响也很明显。研究穆斯林地理学的著名学者克拉默斯（J. H. Kramers）指出，在9世纪，希腊地理学的影响占绝对优势，但从9世纪末起，伊朗的影响日益增强。例如，到10世

纪, 尽管科学知识已经有了长足进展, 但来自伊朗的某些传说仍在阿拉伯地理观念和制图学中占据着显著位置。具体说来, 大地的形状被比作一只巨鸟, 中国是它的头, 印度是它的右翅, 曷萨是它的左翅, 麦加、汉志、叙利亚、伊拉克和埃及是它的胸腹, 北非是它的尾巴¹。这种传说甚至构成了 9 到 11 世纪阿拉伯古典地理学文献中的巴里黑学派(详见下文)的基础。有些学者认为, 这种观念有可能渊源于阿拉伯人看到的某种古代伊朗地图²。

印度的天文学比地理学在更大的程度上影响了阿拉伯地理学的发展。阿拉伯学者从印度人那里学到了天转实际是由于地转(天转地不动只是由于地球依地轴自转而使人产生天转地不动的表面印象), 大地水陆各占一半, 大地有如龟背, 四周被水包绕, 大地犹如穹隆, 斯里兰卡为其顶端, 大地的标准子午线始自 *ujjayn* 等观念。

与上述受到希腊、伊朗、印度影响的自然地理学发展的同时, 阿拉伯古典地理学还有另一条发展的脉络, 这就是阿拉伯自己的描述地理学的发展, 其来源可以追溯到比自然地理学形成更早的阿拉伯旅行者们的行纪。描述地理学在它产生的初期, 曾同教律学、语言学等有联系, 其后又与美文学的发展有关, 此外, 描述地理学又和自然地理学相互影响, 从而产生了一系列混合型的作品。但是, 不管怎样, 对于阿拉伯古典地理文献来说, 由行纪发展起来的描述地理学这条脉络似乎更有典型意义, 更富特色。正是这条发展线索赋予阿拉伯古典地理学以特殊的风格, 例如《道里邦国志》类著作, 人们很难在其他语言文献中找到如此大量的同类撰述。阿拉伯的描述地理学作品以它们的内容之丰富、材料之驳杂而令人赞叹不已, 每一个研究者都可以从这些内容和材料中寻找各自所需要的资料。

此外, 阿拉伯地理学的发展还有特殊的宗教原因:

(一) 伊斯兰教重视每日五次礼拜、每年赖麦丹月斋戒, 这对于促进天

1 见伊本·法齐赫(Ibn al-Fakih)书, 德·胡耶(M. J. de Goeje)刊《阿拉伯舆地丛书》(*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*), 莱顿, 1885年, 第5卷, 第3—4页。

2 参看《伊斯兰百科全书》新版, 阿赫默德写的“地理学”条, 该书第2卷, 莱顿, 1965年, 第575页。

文—地理学的发展是有作用的。每昼夜五次礼拜的时间，斋期的开始与结束都是有严格规定的，这就要求有一定的天文学和数学知识才可以判断时辰。礼拜依据的平太阳时，取决于礼拜者对所在地点的经度有精确的认识。例如，日晷的影长每天都需要进行计算，每当日晷刻度上的下午影子比中午长的时候，所谓“晡礼”的时间便到了。这时候，礼拜者的跪拜要朝向麦加的恺阿白（al-ka‘bah），这个方向叫“朝向”（qiblah）；一切礼拜寺的殿堂的方位和布置也要考虑“朝向”，以便使所有礼拜者叩拜时朝着麦加的方向，这样一来，遍布世界各地的清真寺虽然各依其所在地点而取向不同，但都以麦加的克而白为“朝向”中心，从而在地球上的布局好像构成了一圈一圈的同心圆。这一定向的工作要求人们了解每个特定地点相对于麦加的位置。

（二）伊斯兰教的“五功”之一是朝觐，这就是有一定收入的穆斯林一生中至少必须到麦加朝圣一次。阿拔斯王朝时期无论是内陆驼队贸易还是海上交通都非常发达，这不仅沟通了王朝治下的腹里与边远地区的往来，而且使王朝的影响远及于疆界之外，到达中非、东北欧、印度、中亚、东南亚和中国，从而也扩大了朝觐所涉及的世界。

（三）某些宗教信仰也有助于地理学活动的开展。据说，先知穆罕默德有一则圣训（*ḥadīth*）称：“学问，即便远在中国，亦当求得之。”这条圣训也许出于后世，但它曾经促使某些信徒东来中国寻求学问。阿拔斯朝哈里发（*Khilafah*）瓦西格（al-Wāthiq，842—847年）为了探究《古兰经》中有关东方的几则传闻，先后派遣通事撒拉姆（Sallām）、著名学者穆罕默德·花刺子米（Muhammad Khwārisīmī，？—850年）陆续东来。有些阿拉伯作家、地理学家的著作引证了他们留下的报导，这些富有浪漫色彩，夹杂了过多的荒诞故事的记述，和海上辛巴德的神奇事情一样，往往令人难以全然置信。但是，它们有助于阿拉伯地理学的发展。12世纪，甚至远在安达陆斯（西班牙）的一位教法学家萨阿德·海尔·安萨利·安达陆西（Sa‘d Khayr Ansārī al-Andalus，？—1146年），得到“中国”的附名，原因据说就是因为他曾到中国游历。

由此可见，即便抛开个人志趣和学术旨趣不谈，上述社会历史背景也必然促成内容驳杂的地理学文献的产生。如上所述，阿拔斯时期的阿拉伯人只是把地理学当作是最接近天文学的一门精密学问，并没有把它看作现代意义上的定义明确、范围确定、有专门内涵和特定对象的学科。因此，阿拉伯人在地理学的名称上也从来没有一个统一的字样，来自希腊语的地理学——*jughrāfiyā* 一词有时指自然地理学，有时被当作“经纬度学”或“诸城定点学”³。一般描述地理学常被称为“道里邦国志”，这就是我们这里介绍的伊本·胡尔达兹比赫的地理著作所使用的书名。

不过，阿拉伯古典地理学文献毕竟有某些共性。因此，各种主题和内容的地理学著作最后大多数以“道里邦国志”、“诸国志”（*Kitāb al-Buldān*）、“大地之形象”（*Ṣūrat al-Ard*）、“道路记闻”（*‘Ilm al-Turuq*）等命名，名称虽异，实际不出描述地理学的范围。

促成阿拉伯地理学发展的诸多因素有如上述，强调这些因素决不等于轻视地理学与政治的关系。阿拔斯王朝在施政过程中，在8、9世纪设置了一系列国家公务部门，特别是财政税收管理部门。为了控制和管理全国各地，为了敛取税收，以巴格达为中心的中央集权政府需要维持良好的交通路线网，需要搜集各种路线里程资料，了解驿站、转运条件和物资状况。在伊朗，阿拉伯人利用了萨珊王朝（the Sāsānid dynasty）库思老·阿努什尔旺（*Khusraw Anu-shirwan*, 531—579年）的籍账；在埃及，利用了拜占庭官僚制度的复杂的行政程序。然而，变化了的条件要求反复核查有关省份、城镇和村落的位置、人口、农业手工业生产、课征税额等的确切资料，于是，专门的《税册》便应运而生。它最初是官员胥吏使用的手册，后来也为更广泛的人们利用起来。

不仅如此，阿拔斯王朝是当时的世界大国，它的国际地位使它不能只限于了解自身疆域内的情况，它也需要具备对其他地区，首先是毗邻地区的某

3 这是比鲁尼（*Abū Rayḥān al-Bīrūnī*）的说法，参看《伊斯兰百科全书》新版，阿赫默德写的“地理学”条，该书第2卷，第575页。

些准确知识。因此，在《道里邦国志》、《税册》等地理著作中也采纳了阿拔斯王朝以外国度的有关地理情况。为了获得这些情报，和平时期的使节和战时的俘虏都是阿拉伯地理学家了解情况的对象。

二 阿拉伯古典地理学中的伊拉克派和巴里黑派

以“诸国志”、“道里邦国志”为著作标题的阿拉伯地理学家往往以修订、增补前辈的同类编纂物作为自己的著作。这一批编纂家递相变前贤的著述为自己的著述，有时连书名也沿用不变。这样的做法在当时并不认为是剽窃攘夺。因此，9世纪以来的许多地理编纂物也被概括称为“道里志”派著作。

如上所述，9至10世纪是阿拉伯（穆斯林）地理文献发展史上最具特色的时期。在西部，10世纪虽然是哈里发帝国政治瓦解的时期，但文化极为繁荣；在东部，哈里发帝国在9、10世纪开始瓦解，导致几个地方王朝的出现，而地理学就其创造性而言，正是在萨曼王朝（Sāmānid, 874—999年）得到最充分的发展。因此，学术界把9至10世纪称为阿拉伯地理学的古典时期，并根据这一时期的地理学文献的特征区分之为两个派别：

一派作品论述的对象是整个世界，但仍以较多的篇幅论述“伊斯兰帝国”（Mamlakat al-Islām）。他们力求为一般伊斯兰教文献中看不到的世俗知识争取一席之地，因此也被称作“当代世俗地理文献”。这派学者主要描述地形和“伊斯兰帝国”即阿拔斯哈里发朝的道路系统，同时涉及数学、天文学、物理学、人文及经济地理学。代表人物有伊本·胡尔达兹比赫、雅古比（Ya'qūbī）、伊本·法齐赫（Ibn al-Fakīh）、库达玛和马斯乌迪。由于伊拉克是阿拔斯王朝立国的中心，许多地理学家云集于巴格达等地，故学界称此派为“伊拉克派”。不过，这个学派的学者还可以分成两类：一类依四方（东、西、南、北）来编排材料并力求把巴格达看作是世界的中心；另一类则按各种不同的“地带”来编排材料，而且极力表彰麦加的中心地位。

另一派的叙述一般局限于伊斯兰世界，把每一个省区都描写成一个单独

的“地带”，而且除边缘地带之外很少涉及非伊斯兰地区。伊斯塔赫里（al-Iṣṭakhrī）、伊本·哈乌嘎勒（Ibn Hawqal）和穆卡达西（al-Muqaddasī）属于这一派。因为他们都追随地理学大家阿布·宰德·阿赫马德·本·萨赫勒·巴里希（Abu Zaid Ahmad Sahl al-Balkhī，大约生于穆斯林历 235/公元 849—850 年，卒于穆斯林历 322/公元 934 年）之后，学界把他们又称作“巴里黑派”。

下面我们对两派地理学著述的特点作一点稍稍详细的介绍。

1. 伊拉克派

本派代表人物伊本·胡尔达兹比赫、雅古比和马斯乌迪的著作有两大特点，这使他们有别于本派其他地理学家的撰著：第一，他们叙述遵循伊朗人的“国度”、“区域”（Kishwar）体系；第二，他们将伊拉克与伊朗诸郡相提并论，但以伊拉克为阿拉伯世界中心来开始区域地理学描述。据比鲁尼（Abū Rayhan al-Bīrūnī，973—1048 年），伊朗人的七个“区域”是七个相等的圆圈，中心“区域”是伊朗，它包括呼罗珊、法尔斯、杰贝勒和伊拉克。比鲁尼认为这种划分是武断的。应当看到，在巴格达被立为阿拔斯哈里发朝的首都之后，伊拉克自然而然成为伊斯兰世界的中心，在政治上占据了首要地位。伊本·胡尔达兹比赫书的体例是将伊拉克同伊朗诸郡和塞瓦德区（Sawād，两河流域南部，这里在古代被称作“伊朗沙赫尔的心脏”/dil-i Īrānshahr）相提并论，在他的地理学体系占据中心位置。

与上述几位地理学家相反，库达玛、伊本·鲁斯塔（Ibn Rusta）和伊本·法齐赫对伊拉克和伊朗沙赫尔没有什么热情。在他们的体系中，麦加和阿拉伯半岛被置于优先地位。在库达玛书中，麦加被赋予绝对优先的地位，通向麦加的所有道路都被放置在巴格达辐射出来那些道路之前。固然，他也重视伊拉克，不过只是把它看作阿拔斯哈里发帝国的一个主要省份，也就是说，只是出于政治和行政的考虑。由此可见，库达玛的地理学体系显示了一点细微的变化，这就是重心从伊朗观念转向了“对伊斯兰的探讨”。在伊本·鲁

斯塔书（穆斯林历 4 世纪/公元 10 世纪初）中也能看到类似的倾向，他彻底摆脱了伊朗传统，在编排地理学资料时把麦加和麦地那断然列在首位。伊本·鲁斯塔甚至在对七种“地带”的描述中也宁可依照希腊的形式而不遵循波斯的“区域”体系。伊本·法齐赫的地理学著作也是如此，有关麦加的描述居于优先地位，不过该书的相当多的篇幅是讲法尔斯、呼罗珊等地的，因此，他对“地带”的阐述在一定程度上又回到波斯的“区域”系统。

虽然如此，胡尔达兹比赫、雅古比也好，库达玛书也好，他们的共同点是编排和叙述材料所遵循的原则是依东、西、北、南把世界划分成四片地区，即所谓“四方原则”。这种描述方法应当在某些伊朗地理学传统中找到其根源，这些阿拉伯地理学家必定有某些可以模仿的先驱模式。据马斯乌迪说，波斯人和纳巴泰（Nabataea，巴勒斯坦东南的阿拉伯古国）人把世界上的居住区分为四部分，即呼罗珊（东）、巴赫塔尔（Bakhtar，北）、忽尔巴朗（Khurbarān，西）和尼姆鲁兹（Nimruz，南）。然而，库达玛看出了这种划分的主观随意性，因此，对他来说，东、西、北、南这几个词只有相对的意义。

2. 巴里黑派

这一派因上文提到的阿布·宰德·阿赫马德·本·萨赫勒·巴里希而得名。巴里希生于巴里黑（Balkh，今在阿富汗境），主要活动在中亚地区。他年轻时在伊拉克住过八年左右，曾就学于阿拉伯世界博学的大思想家、哲学家铿迪（al-Kindī，801—873/874 年）门下。回故乡之前广泛游历各地，学习了许多学科，后以天文学家和哲学家知名。回乡后一直住在巴里黑，受到萨曼王朝宰相扎伊哈尼（Jayhānī）的礼遇。巴里希的后半生可能持有正统观点，他的一些论文得到正统派的很高评价。他的地理学著作名为《诸域图绘》（*Suwar al-aqālīm*），这是一部附有简志的地图汇编。然而，巴里希这部著作迄今仍然找不到单独成帙的确证，一度被归到巴里希名下的一份写本，现已证明实际出于伊斯塔赫里的手笔。看来，现在人们还只能维持德·胡耶的

原来的意见，即伊斯塔赫里的《道里邦国志》囊括了巴里希原著的全部内容并进行了许多增补，编成于巴里希在世的 930—933 年间。总之，巴里希书已经失传，但世人靠伊斯塔赫里、伊本·哈乌嘎勒、穆卡达西等人递相增修的多份传世抄本得窥原作概貌。

巴里黑派赋予阿拉伯古典地理学以正派的伊斯兰色彩。这一派作者把自己的叙述范围限制在“伊斯兰诸国度”（*Bilād al-Islām*）之内，对于非伊斯兰国家只是在他们的著述中略加叙述。这一派作者以《古兰经》中的说法，或者以“圣训”为依据。例如，他们把大地比作一只巨鸟（参看上文）；他们又说，大地呈圆形，并被“环形之海”所包围，有如动物脖颈上的环纹，这个“环形之海”有两道“深渊”，即地中海和印度洋两者，中间因隔有障碍物（*barzakh*）而互不相通，隔离它们的障碍物就是古勒祖姆（*al-Kulzum*，即今苏伊士），显而易见，这是来自《古兰经》的观念。

与伊拉克派的某些地理学家不同，巴里黑派的几位地理学家都把世界的中心置于阿拉伯半岛，这就是恺阿白所在的麦加。巴里黑派的兴起稍晚于伊拉克派，主要是在 10 世纪。他们的本意唯在描述“伊斯兰诸国度”（*Bilād al-Islām*）。

他们把这些国度分成二十个“地带”，他们的“省区”划分既不是根据伊朗的“地区”系统，也不是依照希腊的风土系统，而是地域性的，纯自然的。对于先前的主观区划而言，这是一个可喜的进步，或许还可以认为这是一种“现代化”的尝试，例如，伊本·哈乌嘎勒说过：他没有遵循“七个地带”的模式，也许这种模式曾经是恰当的，但现在则充满了混乱，有好些“省区”界线交叠重合了。因此，他为自己的每一章都画了一幅地图以描述每一个“省区”的形势，注记边界及其他地理现状。由此说来，这一派地理学家的重要贡献就是他们有了自己的系统，从而扩展了地理学的范围，使其中包括新的、更实用、更有益的内容。本派诸家著述抄本大多有图有志，舆图共二十一幅，这种图志体的地理著作的图幅数、形状、次序趋于固定，因此人们通常称之为《伊斯兰方舆图》。舆图的总图是一幅圆形世界地图，上面表

现了“伊斯兰诸国度”的各个不同地区以及世界上的其他非伊斯兰“国度”。该图力求运用一定的透视原理显示这些国度，表现每一个地区的相对位置和大小。但是，由于全图并没有表现各个“地带”的真正比例和形状（圆的、方的或长方形的），因而他们实际上放大了每个“地带”的面积。他们这种画法在阿拉伯制图中可能是第一次尝试，但这套最后定型的舆图毕竟是这一派的又一贡献。正确地对待这些地图并对它们的内容进行仔细的考定勘同，肯定有助于解决巴里黑派地图的起源问题。

伊斯塔赫里、伊本·哈乌嘎勒和穆卡达西还第一次把国家概念作为地理学术语提了出来，他们划定了世界上几个主要王国的边界。

大部分阿拉伯古典地理学著作在上个世纪即经荷兰学者德·胡耶校勘付印，结集为《阿拉伯舆地丛书》(*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 简称 *BGA*)。书凡 8 卷，1879—1939 年刊于莱顿。今天，人们使用《阿拉伯舆地丛书》应取据 1879—1939 年版照相重印版（1967 年，莱顿），在 1967 年版中伊本·哈乌嘎勒书的德·胡耶校勘本已为克拉默斯校勘的另一更完整的抄本所取代，这是十分必要的，因为近几十年来发现的好抄本毕竟多于德·胡耶时代。在这里，还可以提醒注意，伊本·法齐赫书有了 1923 年在马什哈德发现的“杂卷本”；伊斯塔赫里书有了希尼（*al-Hīni*）新刊本（开罗，1961 年）。在我们还没有条件直接利用世界各地珍藏的原文抄本之前，这些刊本就是我们应该备的资料。在这里，读者还可以注意，阿拉伯古典地理学著作绝大部分都有欧洲语言的译本。伊本·胡尔达兹比赫和库达玛二书在 19 世纪就有巴比耶·德·梅纳尔（*C. Barbier de Meynard*）和德·胡耶的法译本，伊本·哈乌嘎勒书有克拉默斯和维特（*G. Wiet*）的法译本（贝鲁特与巴黎，1964 年），穆卡达西书有米盖勒（*A. Miquel*）的法文节译本（大马士革，1963 年），伊本·法齐赫书有马塞（*H. Massé*）的法译本（大马士革，1937 年），雅古比书有威特的法译本（开罗，1937 年），等等。

三 对伊本·胡尔达兹比赫和库达玛之评价

伊本·胡尔达兹比赫可以说是古典阿拉伯地理学的鼻祖，他奠定了用阿拉伯语撰写地理学文献，特别是伊拉克学派的地理著作的风格和模式。如上所述，9世纪产生了许多标有“道里邦国志”这一共同名称的作品，而伊本·胡尔达兹比赫很可能是第一位使用这样名称的作者。他的著作被阿拉伯古典地理学家们视为规范，受到了几乎所有利用它的地理学家的称颂。然而，正像克拉默斯所指出的，伊本·胡尔达兹比赫却未必是这种体例和写作风格的首创者，在他之前，必定还有一本著作构成他遵循的模式。他身任邮驿部长官，极有可能接触了古代伊朗的婆罗钵语的地理著作的阿拉伯语译本。他的这部地理著作可能还是他写作活动中的一个偶然成果。据他自己说，这部书是应哈里发的要求而写作的，也就是说，这并不是他个人兴趣之所在。伊本·胡尔达兹比赫虽然不是流传至今的描述地理学作品的第一位作者，但他的书毕竟是迄今为止单独成帙的最早的地理学著作，尽管是后来的简写本，仍然使人有可能对它进行全面的评价。

艾卜·勒—嘎西姆·欧拜杜拉·本·阿卜都拉（或作“阿赫玛”）·伊本·胡尔达兹比赫约生于穆斯林历 205/公元 820（或 211/825）年，卒于 300/912 年。他的祖父的伊朗名字可以转写为 Kh·r·da·dh·b·h，意思既可以解释为“太阳的无上赏赐”，也可以解释为“无上太阳所创造”。这种神名形式表明他是一个波斯血统的拜火教徒（祆教徒）。伊本·胡尔达兹比赫的父亲在 9 世纪初是哈里发马蒙（Abū Jafar al-Ma'mūn ibn Hārūn, 813—833 年）派驻里海南岸陀拔里斯坦（Tabaristān）的总督，建立了征服低廉/代义赖姆（Daylam）的某些独立地区的功勋。伊本·胡尔达兹比赫原来也是一位拜火教徒，后皈依伊斯兰教，曾在巴格达受良好的教育。他仰赖父亲的势力，得以就学于著名歌手和宫廷乐师摩苏尔人伊斯哈克（Ishāq al-Mawsilī）门下。出身决定了他的隆运：成年以后担任伊朗西部杰贝勒省邮政和驿传长官，后

又升为巴格达及萨马拉的邮传部长官，这些职务使他有可能接近哈里发穆耳台米德（al-Mu'tamid, 870—893年），成为最有影响的陪膳者（nadim）之一。从本·奈迪姆（Abū'l Faraj Muḥammad bin Ishāq al-Nadīm, 卒于公元995或998年）的著名的《百科津逮》（*Kitāb al-Fihrist*）片断引文可知⁴，伊本·胡尔达兹比赫的著作至少有九部之多，但几乎全是涉及美文学（Adab）或描述闲情逸致的作品，其中有些作品表现出明显的亲伊朗倾向，如《波斯人谱系汇编》；另一些则纯系为上流社会人士排遣百无聊赖的生活而作，如《谈饮料》、《粗茶淡饭说》。今天，只有一份《忘情与消遣》的写本在一份私人文集中被找到了。他还写过一部《历史》，据马斯乌迪说，内容是伊斯兰以前诸民族的沿革。

伊本·胡尔达兹比赫着手写他的《道里邦国志》大概是在他担任杰贝勒省邮驿长官的时候。开始并没有完备的资料，他边写边收集，这显然花费了他很长的时间。据德·胡耶推断，初稿完成于穆斯林历232/公历846年左右，二稿的定型不早于穆斯林历272/公历885年。但是这个问题并没有最后定论，尽管多数学者支持德·胡耶的观点，但仍有少数人认为此书只有最后一稿。据德·胡耶的意见，两个原本都没有流传下来，坊间通行的是较晚的简本。该书的优点是叙事简明，只要粗略翻阅一下全书，其结构便可了然。该书按照传统，从颂圣、讲述自然地理学知识（例如托勒密对大地形状的描述）开篇。我们应当注意，伊本·胡尔达兹比赫所提到的著作有些尚存异说。在记述不同国家朝拜方向（qiblah）的短章之后，就是对两河流域南部——塞瓦德区——的十二郡（astān）六十县（tasuj）的罗列和叙述。作者在这里详细列举的税收资料（本书其他部分对此也有涉及）使人们有可能借此复原这一时期阿拔斯哈里发朝的预算情况。这一节以罗列古代诸王名号为结束，诸多王号是根据波斯史料汇集起来的，上面开列了波斯、罗马、斯拉夫、突厥、中国统治者的称号。

本书的主要部分是由详略不等的对道路的记述构成的，这里第一次记载

4 或译《百科索引》，10世纪末成书，第149页，第1115行。

了巴格达北到中亚、南到印度的道路，作者给我们提供了有关大呼罗珊路的确切而翔实知识。

大呼罗珊路在阿梅（Āmul）越过乌浒水（Oxus）可至法腊勃（Farab），再经拜坎德（Paykand）过长城门至布哈拉（Bukhārā），而后沿泽拉夫善河（Zarafshan）左岸至撒马尔干（Samarqand），是为“王家大道”。大呼罗珊路在坦密（Tirmidh）越过乌浒水可至石汗那（Chaghāniyān、Ṣaghāniyān）、久越得健（Quwādhīyān）、珂咄罗（Khuttal）等地区，另一歧路经铁门（the Iron Gate）、碣石（Kish、Shahrisabz）至撒马尔干。大呼罗珊路从撒马尔干以北去苏对沙那（Sutrūshana、Ushrūsana）的扎敏（Zāmīn）路分两叉，左叉可至石城（Chāch、Shāsh，今塔什干）及锡尔河（Syr-Darya、Sayhūn）下游，右叉越过锡尔河上游可至大宛（Farghāna、费尔干纳）。扎敏石城一路东通顿建城（Tūnkath），一路北通白水城（Isfijāb，今奇姆肯特），自白水城又分二叉，西通讹答刺（Otrār），北进怛逻斯（Tarāz、Talas）。从怛逻斯到中国边界热海南岸的拔塞干城（Barskhān）的道里和沿线诸城绝大部分可以和贾耽记载的路程一一对勘。

胡尔达兹比赫在记述道里之同时提及行政区划和税收，有时还引用一些有关地名的诗句。他对通往印度和中国的海路描写得比较生动，但是没有受“辛巴德航海”一类故事的影响，其中对海外和岛屿的物产倍加注意，详细叙述了取得樟脑的情节，描写了大象和犀牛，记述了爪哇国王之佞佛以及印度的种姓。作者对往西的道路写到西班牙，有关拜占庭的部分特别详细；往北的道路写到了阿塞拜疆和高加索；往东南方记载了从巴格达去麦加、麦地那和阿拉伯半岛南部的道路，并列出了从巴士拉、巴格达和开罗去麦加所经过的驿站名称。这一部分最后提到了两条很重要的路线：一条是欧洲商人经苏伊士地峡和红海，或沿幼发拉底河经安提奥克前往印度和中国的路线；另一条是俄罗斯商人沿顿河和伏尔加河经里海往南的路线。不过，这一段看起来像是后来增补的。

伊本·胡尔达兹比赫书并未以行程路线为结束，书的后尾还有一些看来

是后来零星补充的内容，如大地分野、世界奇迹和著名建筑、伊本·土伦（Ahmad ibn Tūlūn）⁵时期发现的金字塔。但是，写本到此在没有形成结尾的地方突然中断，不知是何原因。

不难看出，伊本·胡尔达兹比赫的著作由两种性质迥然的内容构成：一方面由枯燥无味但是非常重要的官方资料汇编，一方面又是各种地理趣闻的汇集。全书没有一个完整的系统，作者安排材料的方针是有闻必录，多多益善。无疑，正如作者引用史料时所说，他能够接触国家档案；同时，他又从行纪一类记述中引用了很多有用的资料，尤其是一些属于早期（8世纪末、9世纪初）的旅行路线的资料。内容的驳杂导致阿拉伯地理学家对他的评价不一，但他对后来的地理学文献毕竟产生了相当大的影响，他的这部地理著作备受古典时期的地理学家的重视：雅库比、伊本·法齐赫、伊本·鲁斯塔、伊本·哈乌嘎勒、穆卡达西、扎伊哈尼（Jayhānī）、马斯乌迪吸收了他的第三个最好的写本的内容。他的知名度后来也没有减弱：伊德里西（Idrīsī）和伊本·赫勒敦（Ibn Khaldūn，1332—1406年）熟悉他的著作；波斯的地理学家们从早期的《世界境域志》（*Hudūd al-‘Ālam*）的佚名作者，到晚期的哈姆达拉·可疾维尼（Hamdallāh Qazwinī）、米尔洪德（Mīrkhwānd）与洪德米尔（Khwandmir）也都时时加以引用。伊本·胡尔达兹比赫本人并未建立任何学派，学界从分析研究的角度出发，认为他的《道里邦国志》是开伊拉克派之先河的著作。无论如何，他收集的材料构成了后来许多人著述的基础。

在欧洲，早在19世纪初人们就注意到了伊本·胡尔达兹比赫的著作，俄国注意的重点主要是与俄国商人有关的记载。本书虽然根据当时的政治形势将伊拉克置于穆斯林世界中心位置，但作为当时哈里发王朝重要的省份呼罗珊、法尔斯、杰贝勒和中亚仍占了很大的篇幅。近年来，我国治西北史地的学者已经注意到并且开始利用这本书。这实际只是一个开端，人们还可以

5 伊本·土伦原是巴格达的阿拔斯哈里发朝的的宫廷近侍，出身突厥奴隶，即人们常常提到的中亚宫廷史中的 *garde ghulām turcque*，被马蒙派往埃及任总督，后在埃及自立，开启 Tulunid 王朝。

更深入地发掘其史料的使用价值。

《税册》的作者阿卜·法尔吉·库达玛·本·贾法尔是阿拉米人，出生于巴士拉一个基督徒官吏家庭。由于接近宫廷，他本人听从当时的哈里发穆克陶菲（al-Muqtafi, 902—907年在位）的要求皈依伊斯兰教，这为他铺平了担任高级职务的道路。库达玛的生年不明，可能的生年早在穆斯林历 260 年/公历 873—874 年，当伊本·弗拉特任宰相时，他于 297/909—910 年主持了监察部门。他的卒年有三种说法，即哈里发穆格台迪尔（al-Muqtadir）在位期间（908—931年）、或 939—940、或 337/948 年，通常以为他死于穆斯林历 300/公历 912 年之后不久或 310/922 年的说法是不确实的。

德·胡耶把库达玛的《税册》的摘要作为伊本·胡尔达兹比赫书的附录加以刊布的作法是有道理的，因为两人的经历和两书的性质确实多有相似之处。库达玛的创作活动和风格都令人想起伊本·胡尔达兹比赫。据学者们研究，《税册》写成于穆斯林历 316 /公历 928 年左右，共分八篇，但只有四篇即第二卷流传下来了。现行刊本只刊出了该书有关税收的内容，其结构是：驿道和省区的描写，各地的赋税制度，各地的赋额、纳税的精确数字。有时，本书也记载了山川河流等自然地理情况、七种地带，等等，甚而引述某些历史学家有关阿拉伯人征服活动的片断资料，但是，这一切也都着眼于提供“道里知识”，目的在于为国家机构的领导者提供治国经邦或迅速调遣军队等的参考资料。总的看来，人们最好是把《税册》的这些内容看作是对伊本·胡尔达兹比赫书的重要补充。库达玛和伊本·胡尔达兹比赫两人大概都利用了同样一些有关 9 世纪初、个别地方有关 8 世纪末的官方档案，在这些地方，两书可以彼此对勘；由于库达玛成书在后，因而有许多细节补充了伊本·胡尔达兹比赫书之不足。但是，现在的库达玛写本也存在某些问题，其中有些词句本来是后人写在叶边上对内容难点的注释，却被抄手录入了正文⁶。

6 参看米诺尔斯基（V. Minorsky）译注本《世界境域志》，第 291 页注 3。

四 阿拉伯地理文献的史料价值

阿拉伯古典地理文献具有很高的史料价值，学界已有定论。原因在于，阿拉伯人的视野辽阔，包括了除北极之外的整个欧洲、除西伯利亚之外的亚洲以及撒哈拉沙漠以南的非洲。与希腊人相比，阿拉伯人的世界大大超过了希腊人所知道的世界范围。即以非洲为例，撒哈拉沙漠以南的非洲，在阿拉伯地理著作中首次得到了详细的记述，以至于直到 19 世纪著名的欧洲旅行者探察非洲之前，世人对该地区的了解仍未超过阿拉伯人的记载。阿拉伯人也掌握了距离他们遥远的许多地区，如北方斯堪的那维亚半岛、东方马来群岛的资料，这些资料已为现代科学证明是十分重要的。

阿拉伯古典地理文献对于我国学者说来一个重要的用途是，其中许多记载可以用来比勘、验证汉文典籍的记载。唐德宗贞元（785—805 年）宰相贾耽记载的通西域道路，至少从碎叶（Sūyāb）到怛逻斯的路段可以与伊本·胡尔达兹比赫、库达玛、加尔迪齐（al-Gardīzī）等人的相应记载相比勘、相对证。例如，伊本·胡尔达兹比赫书中提到了科帕勒（Kopal）这一城镇的名字，库达玛进一步指出这个科帕勒分科帕勒与萨兀尔科帕勒两城，10 世纪下半叶成书的佚名著者波斯文《世界境域志》记述说此地有三镇，11 世纪上半叶成书的加尔迪齐的《记述的装饰》（*Zayn al-Akhbār*）十分明确地标出三镇的名称，其中一镇就是碎叶。由此可见，阿拉伯地理文献不仅给我们提供了中外文对比的史料，而且告诉我们某些西域城镇的变化或沿革。又如，唐初玄奘《大唐西域记》卷一、卷一二中涉及大量粟特地区、吐火罗地区的地名，学界历来主要是依靠阿拉伯、波斯古典地理学文献进行考证。我们还可以指出，阿拉伯古典地理文献记载的从美索不达米亚两河河口经法尔斯海（Fārs）、拉尔海（Larwi）、哈尔肯德海（Harkand）、撒拉赫特海（Salahit 或 Salaht）、昆都兰海（Kun-durang 或 Kardang）、桑夫海（Sanf）、桑吉海（Sangi）等七海到达中国广州的海路及其沿途许多地名，也可以与贾耽记载的广州入

南海道对勘，其中撒拉赫特海在唐代称“质海”、“碇”，即今马六甲海峡；昆都兰海当时称军突弄海，相当于今天的苏门答腊、爪哇、加里曼丹之间的三角海域，即今爪哇海北部和暹罗湾南部；桑夫海当时称占不牢海；桑吉海则是涨海的译音，即我国的南海。

然而，人们在利用阿拉伯地理文献进行历史考证的时候，必须十分留意阿拉伯地理学家在处理资料年代上的缺陷，阿拉伯地理学家的长处是重视从实际生活中积累资料，可是，他们却经常不注意指明不同时期的文献史料的年份。此外，阿拉伯人进行著述活动时，对文献的使用方式又近乎今天人们所说的剽窃，他们连缀乃至照抄前人的记载，并不声明前人记载的年代。在古典地理学的盛世 10 世纪，扎伊哈尼的地理著作吞纳了伊本·胡尔达兹比赫和伊本·法齐赫的原作，而伊本·法齐赫的著作又很难同贾希兹（Jāhiz，？—255/869 年）的作品区别开来，如此等等。在这种情况下，倘若作者指出自己的史料来源，这种缺点倒成了优点，那些没有直接流传下来的作品常常因此得以或多或少保留其片段。这里值得一提的是伊本·法德兰（Ibn Fadlān）的行纪，直到马什哈德杂卷写本发现之前，所有研究这份行纪的人都依据比伊本·法德兰晚三个世纪、于 1224—1228 年才成书的雅库特（Yākūt ibn ‘Abdallāh al-Rūmī，1179—1229 年）的《地理词书》（*Kitāb Mu‘jam al-buldān*）中引用的片段。很可惜，这样的符合科学研究方式的引用史料法在阿拉伯地理文献中是比较罕见的。因此，我们必须随时留意，阿拉伯地理文献的许多记载并不一定反映与作者同时，我们必须随时随地仔细区分抄袭来的内容的时代和作者自己增补的内容的年代。有的学者举过例子，雅库特书著录了“塞斯坦”条，其中从前人著作抄录了有关哈里及派活动的材料，就好像这个在 7 世纪末盛行的政治宗教派别直到雅库特生活的第 13 世纪依然十分活跃于塞斯坦地区一样。我们今天利用阿拉伯地理资料，当然应当力求避免蹈袭同样的时代谬误。

总的说来，阿拉伯古典地理文献侧重于人文地理资料的汇集，这类著作除了对边远地区的情况限于当时的知识水平或出于猎奇心理而采摭

了不少奇异传闻 (mirabilia) 因而流于荒诞之外, 大部分事实记载是翔实可靠的。阿拉伯古典地理学家都是一些有识之士, 他们放在任何时代都属于善于观察事物和搜集资料的人物之列。他们行文也有特点, 叙事简练, 文字浅显。近代学者研究西亚中亚史地, 除了依据巴拉祖里 (al-Balādhurī, 卒于 892 年)、塔巴里 (al-Ṭabarī, 卒于 923 年)、伊本·阿西尔 (Ibn Athīr, 卒于 1233 年) 等大家的史学著作之外, 无不强调利用穆斯林地理著作, 其原因大概正在于此。

四十多年前, 我国研究中外交通史和西域史的著名学者冯承钧先生写过一篇文章, 题为《大食人米撒儿行纪中之西域部落》, 作者在文章的开头指出: “大食、波斯、突厥的著作, 国人研究的很少, 其实这也是一种最重要的史料, 大食、波斯、突厥文的撰述涉及东方的, 可考者不下五六十种。”近年, 美国哈佛大学伊朗史教授理查德·费耐生 (R. Frye) 也发表过类似见解, 他继 Ch. Schefer 法译和 Н. Лыкошин 俄译之后, 再次刊布纳尔沙希 (Narshakhī) 的《布哈拉史》英语译注⁷, 指出穆斯林地理资料“未得应有的利用”; 他在 70 年代末发表的一篇论文题为《论供研究伊斯兰时代以前中亚史的穆斯林史料》, 其中也说: “穆斯林地理学家们的著作是有关伊斯兰时代以前中亚的资料宝藏, 迄今没有做到应有的利用”。诚然, 阿拉伯、波斯、突厥的地理文献既包括地理资料本身, 又包括许多历史史料, 正如许多穆斯林史学著作中也包括大量地理资料一样。从上个世纪以来, 德·胡耶、陶玛舍克 (W. Tomaschek)、马迦特 (J. Marquart)、巴托尔德 (V. V. Barthold)、米诺尔斯基 (V. Minorsky)、波义耳 (A. Boyle)、普里察克 (O. Pritsak)、博斯沃斯 (C. E. Bosworth) 等人利用阿拉伯地理文献作了很多有价值的研究工作。今天, 这些文献仍然大有利用之余地。

现在, 中华书局决定刊出伊本·胡尔达兹比赫和库达玛的汉译本, 委实是我国开始利用穆斯林文献的重要成果, 希望译者宋岷先生再接再厉, 向我

⁷ R. N. Frye, *The History of Bukhara*, trans. from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhī, Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1954.

国学术界贡献更多的阿拉伯地理文献的译本。

(1986年7月完稿,原载宋岷译《道里邦国志》,北京:中华书局,1991年;收入《西域史地丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1995年,第393—415页。)



刘郁《西使记》不明地理考

1253年，大蒙古国第四代大汗蒙哥三年，“〔宪宗三年癸丑岁〕夏六月，命诸王旭烈兀及兀良合台等帅师征西域哈里发八哈塔等国”¹。西征凡六年，1258年，（宪宗八年）春二月，“诸王旭烈兀讨回回哈里发，平之，禽其王，遣使来献捷”²。次年“己未〔1259年〕正月甲子，常德字仁卿驰驿西覲”³，“往返凡一十四月”⁴。元世祖忽必烈中统四年（1263年）三月，浑源刘郁记录了常德西使事⁵，其中下述行程颇不明了，即“十四日过暗不河，十九日过里丑城，其地有桑枣，征西奥鲁屯驻于此。二十六日过马兰城。又过纳商城，草皆苜蓿，藩篱以柏。二十九日殫扫儿城，山皆盐，如水晶状，近西南六七里，新得国曰木乃奚”⁶。

暗不河，显系《元史》卷一四九《郭宝玉传》中之暗木河⁷，形近致讹，其为阿母河无疑。薄乃德（B. Bretschneider）在其《中世纪研究》中明确

1 《元史》卷七《宪宗纪》，中华书局标点本，第1册，第47页。以下引《元史》均为此本。

2 《元史》卷七《宪宗纪》，第51页。案，蒙哥命诸王旭烈兀西征，有1252年和1253年两种记载。《元史》卷七《宪宗纪》既称“（宪宗二年壬子岁）秋七月，命……旭烈征西域素丹诸国”（《元史》该卷，第46页），又作“（三年癸丑岁）夏六月，命诸王旭烈兀及兀良合台等帅师征西域哈里发八哈塔等国”（《元史》该卷，第47页）。“西征凡六年”，此据《刘郁〈西使记〉》“壬子岁（1252年），皇弟旭烈统军奉诏西征凡六年，拓境几万里”的记载，见王国维《古行记四种校录》本，收入《王国维遗书》第13册，上海古籍书店影印新刊，1983年，叶八下。

3 《刘郁〈西使记〉》，叶八下。

4 同上，叶一二上。

5 文见王恽《秋涧先生大全集》卷九四，“玉堂嘉话”二，王国维先生编入《古行记四种》。

6 上引《刘郁〈西使记〉》，叶九下一十上。

7 《元史》，第12册，第3521页。

声称：“常德渡阿母河后行程中所历各处无从考证，据他对该地所述来看，他无疑是循一条直路穿过呼罗珊去帖必力思（Tabrīz）的，旭烈兀即驻扎于彼。”⁸ 在这里，薄乃德对这一段行程中的里丑未作任何判断。马兰，薄氏认为极可能是马鲁（Merv）；纳商，极可能为乃沙不耳（Nīshāpūr），看来两者均有商榷的余地⁹。至于殚扫儿，薄氏认为这个名字也可以读作 Hi-sao-rh，也许就是乃沙不耳以西的 Sabzawār¹⁰。

从薄乃德的研究以后，七十多年过去了，尽管今天已有横贯阿富汗、伊朗的亚洲一号、二号公路，但世人对刘郁《西使记》中这段不明地理的认识上几乎毫无进展。例如，冯承钧先生 1930 年编成《西域地名》，1955 年曾整理重印，1979 年又增订重排面世，其中“《西使记》马兰城”仍等同于马鲁，“《西使记》纳商城”还系于 Nīshāpūr 条下¹¹，里丑、殚扫儿也没有收入书中，不能不令人感到遗憾。我们的研究表明，这四处地名均可以在中世纪阿拉伯、波斯文史料中找到印证，并能够与元代浑源刘郁的记载勘同：里丑就是 Dizah，马兰就是 Mālin/Mālan，纳商就是 Būshang，殚扫儿才是 Nīshāpūr。

—

由于中亚地区特殊的自然地理状况，从古代波斯阿黑门尼德王朝（Achaemenids，前 550—前 330 年）直到蒙古入侵以后的帖木儿王朝（Timurids，1370—1507 年），经过阿富汗和伊朗的主要交通干线，其走向与径路基本上变化不大¹²。就我们讨论的地域范围来说，从寻思干（Samarkand）去乃沙不耳有两条路可走：

8 《中世纪研究》（*Mediaeval Researches*）第 1 卷，伦敦，1910 年，第 132 页，注 346。

9 同上，第 132—133 页，注 348。

10 同上，第 133 页，注 350。

11 见《西域地名》，中华书局，1980 年，第 65、69 页。

12 参《伊朗历史地图集》（*Atlas-e tārikhi-e Irān*），Dāneshkāh-e Tehrān（德黑兰大学），1971 年，第 5—19 图。

北路：发寻思干，向西经蒲华（Bukhārā），从暗梅（Āmul/Amol/Charjuy）渡阿母河，趋马鲁，过撒刺哈夕（Sarakhs），抵乃沙不耳。

南路：发寻思干，向南至碣石（Kish），道分两叉：一路向西南经那黑沙不（Nakhshab/Nasaf），从阿黑夕哥（Akhsīkath），渡阿母河，过湛木（Zamm），与从巴里黑经黍布尔干（Shapurqān [Ushpūrqaṅ/Ushbūrqaṅ]）来的大路汇于法儿要卜（Fāryāb），再走塔里寒（Talqān），过马鲁察叶可（Maruchak/Maruchuq），至也里（Herāt）转乃沙不耳；一路向南过铁门，从忒耳迷（Tirmidh）渡阿母河，到巴里黑（Balkh），这也有两条路：一条就是我们上面提到往西经黍布尔干去法儿要卜的大路，另一条往西南经安巴耳（Anbār）汇于塔里寒，不过，这后一条路无论从阿拉伯古典地理学著作的记载还是从蒙古时期的使用来看，都不如前一条重要。

诚如前述，常德西使的目的地是旭烈兀驻扎的帖必力思，因此，他遵循的路线必然是古往今来人们常走的通道或干线，他行程所经地点的名称也只能在历代交通干线和蒙古时期经常往来的路线上寻找。

人们知道，在常德西使（1259年）以前，蒙古人进行了三次西征，其中两次都与阿富汗、伊朗地区有关，即成吉思汗西征（1219—1224年）¹³和旭烈兀西征。了解这两次西征的路线对我们研究当时的交通状况是会有帮助的。

成吉思汗兵临寻思干城下时，听说花刺子模沙摩河末（Khwārazm-shāh Muḥammad）已在忒耳迷渡河逃走，便派哲别和速不台率精骑三万前去追击。这支人马在般札卜（Panjāb）¹⁴渡河，过巴里黑，下匝维（Zāwa）直趋乃沙不耳¹⁵。随后¹⁶，成吉思汗亦从忒耳迷渡河向巴里黑进军，取巴里黑后，他

13 此据《元史》卷一《太祖纪》，第20—23页。

14 波义勒（J. A. Boyle）转述巴托尔德（B. B. Бартольд）的意见说，般札卜或梅拉渡口（Mēla ford）是瓦赫什（Wakhsh / Surkhāb）河口附近的一个著名渡口，见《世界征服者史》上册，内蒙古人民出版社，1980年，第174页，注3。

15 见《世界征服者史》第1部第25章；亦请参见《多桑蒙古史》上册，中华书局，1962年，第104—106页。

16 据拉施特《史集》第1卷第2分册第2编，成吉思汗从忒耳迷渡河向巴里黑进军，“这时正是哲

转攻塔里寒¹⁷，又派他的幼子拖雷攻略呼罗珊诸地¹⁸。拖雷进兵的大致路线是：马鲁察叶可——马鲁——昔刺思/撒刺哈夕——徒思（Tūs）——乃沙不耳——忽希斯丹（Qūhistān/Kūhistān）——也里——塔里寒¹⁹，也就是说，拖雷率军打了一圈，征服了整个呼罗珊地区。

旭烈兀西征的时候，呼罗珊地区已经安定了，他的任务主要是先消灭忽希斯丹和宽田吉思海（Caspian）南岸丛山中的亦思马因派（Isma‘ilites），然后再征服报达/八哈塔（Baghdād）的哈里发国家²⁰。我们没有见到有关旭烈兀从什么渡口过阿母河的记载，但《世界征服者史》的作者朮外尼就在旭烈兀军中²¹，他在该书第3部第6章中说，旭烈兀的军队在碣石滞留一月之后，从舟桥渡河，然后在忒布尔干驻冬。因此，我们可以认为旭烈兀同成吉思汗一样，也是从著名的忒耳迷渡口过河的。旭烈兀的行进路线大致是：忒布尔干——哈甫（Khwāf）——匝维——徒思，途中派兵殄灭了忽希斯丹秃温（Tun）城的暴乱²²。

由此可见，蒙古时期从寻思干去乃沙不耳最常走的是南路，尤其是过铁门，从忒耳迷渡河经巴里黑、忒布尔干、塔里寒、马鲁察叶可、也里转乃沙不耳的路线。

（续上页）别、速不台渡过〔质浑〕河，追击算端之时”。见该书汉译本第1卷第2分册，商务印书馆，1983年，第301页；可是《元史》卷一《太祖纪》的记载却说成吉思汗攻班勒纥/巴里黑是在下薛迷思干之后（见该书第21页），恐怕《史集》这里有含混不清之处。

17 此即巴里黑以西、马鲁察叶可以东的塔里寒，参《世界征服者史》上册，第142页注9和第153页，《史集》，汉译本第1卷第2分册，第301页；《多桑蒙古史》上册，第115页。

18 此据《世界征服者史》上册，第153页。据《史集》第1卷2分册，第301页和《多桑蒙古史》上册，第114页，成吉思汗遣拖雷入呼罗珊在他本人渡阿母河之前。我们以为，成吉思汗已遣哲别、速不台追击摩河末，他本人和托雷既为攻城掠地而进兵呼罗珊，没有理由让拖雷置巴里黑、塔里寒于不顾而迳直向前。实际上，成吉思汗很可能是久攻塔里寒不下，才决定自己留下继续围攻而让拖雷继续进兵的。

19 参《史集》第2卷，商务印书馆，1985年，第199页；同书第1卷2分册，第301—302页；《世界征服者史》第1部第26章；《元史》卷一《太祖纪》，第21—22页；《多桑蒙古史》，上册，第117及以下各页。

20 参《多桑蒙古史》，下册，第48—49页。

21 同上书，第50页。

22 见《世界征服者史》下册，第730页。

当然，我们并不认为常德的行程就与此完全吻合。我们固然可以排除从暗梅渡河的可能性，不仅因为那条路在蒙古时期并不常用，而且《西使记》中根本没有提那条路上必然要经过的蒲华大城。但是，《西使记》同样也没有提著名的铁门关、忒耳迷渡口和巴里黑大城。这使我们不得不考虑“驰驿西覲”的常德走的是一条较捷近的路线，即前述南路中从阿黑夕哥渡河，经湛木、法儿要卜走塔里寒的一路。

二

常德西使的路线确定之后，我们发现，里丑、马兰、纳商、殪扫儿都可以在这条路线上找到它们的位置。

① Dizah = 里丑

(甲) 地理考实

大路从塔里寒往西，首先抵达麻里兀河 (Murghāb) 上游的马鲁察叶可谷地。马鲁察叶可谷地处在这样一个岔路口上：往东可经塔里寒去巴里黑；往南可去也里，往北可去马鲁，或往西北去撒刺哈夕²³，后者由于几乎全是在沙漠中穿行，显然不是一条正常使用的路线。翻译亦外尼《世界征服者史》的波义勒 (J. A. Boyle) 认为：“马鲁察叶可 (Maruchuq, 通常的拼法是 Maruchaq/Meruchaq), 突厥语意为‘小马鲁’，在麻里兀河上，今天恰好在与土库曼斯坦接壤的阿富汗境内。”²⁴ 这显然是指马鲁察叶可谷地，因为沿麻里兀河而下的第二个谷地是潘吉 (Panj, 波斯语意为“五”)，那里虽然有地名为“马鲁察叶可”，但已然是近代俄国领属范围内的地名²⁵。而且，尽管 1220 年到过潘吉的雅库特 (Yākūt ibn ‘Abdallāh al-Rūmī) 把这

23 参斯特伦治 (G Le Strange)《东部哈里发国家地志》(The Lands of the Eastern Caliphate) 第 30 章，剑桥，1905 年，第 431 页。

24 参《世界征服者史》上册，第 180 页注 2。

25 见巴托尔德《文集》(Сочинения) 第 7 卷，《伊朗历史地理概观》第 2 章，“马鲁与麻里兀 (Murghāb) 河”，莫斯科，1971 年，第 63—64 页。

里列为当时呼罗珊最繁荣的城市之一²⁶，但他并没有说这里哪一个村被什么语言叫作“小马鲁”。不过，波义勒的地望判断是正确的，因为，就地名语源来说，英国东方学者斯特伦治（G. Le Strange）在本世纪初就说过：“现在，阿合纳夫堡（Qasr Ahnaf）的遗址被标作马鲁察叶可村，或者像波斯人所称呼的那样叫‘小马鲁’（Marv-e kūchek）。”²⁷ 因此，“马鲁察叶可”有可能是波斯语而不是突厥语的译音。这个谷地处在麻里兀河谷上游，所以它的中心城市被10世纪阿拉伯地理学家穆卡达西（al-Muqaddasī）记作“上马鲁”，或者像他的同时代人那样，更常用“马鲁鲁兹”（Marv ar-Rūdh，意为“河之马鲁”）称之²⁸。不过，我们要提醒一句，中世纪的“上马鲁”并非今天的“上马鲁”（今“上马鲁”的波斯语名作 Bālā Murghāb，音译作“巴拉木尔加布”），据巴托尔德（V. V. Barthold）研究：“9世纪的马鲁鲁兹位在今天上马鲁稍南一些。”²⁹ 马鲁在麻里兀河谷下游，但除此而外，它和马鲁察叶可几乎没有什么关系。巴托尔德说：“受阻于高大的沙丘，麻里兀河沿岸从未有过连续的文化带。有时候，尤其是在右岸，沙丘直抵河边，把河岸分成一些谷地。马鲁察叶可谷地到现在城堡北面3英里之处就截止了，两岸的山丘在那儿逼近了河流。”³⁰ 而且，麻里兀河中游北距马鲁25法尔沙赫（1法尔沙赫约合5.8公里）的地方有村名叫迦里内尼（Qarīnayn），这儿在历史上被认为是马鲁地区的最南点，它本来的名称叫八刺可里思（Barakdiz），因为它依违于马鲁与马鲁察叶可之间，故阿拉伯人称之为迦里内尼（意为“两相好”）³¹。大概，这种自然条件和历

26 见巴托尔德《文集》第3卷，《突厥斯坦灌溉史》第5章，“麻里兀河”，莫斯科，1965年，第144页。

27 《东部哈里发国家地志》第28章，第405页。

28 同上，第404—405页。

29 巴托尔德《文集》第3卷，“马鲁鲁兹”，第254页。

30 巴托尔德《文集》第7卷，第63页。

31 见库达玛（Qudāma b. Ja'far al-kātib）《税册》（*Kitāb al-kharāj*），德·胡耶（M. J. de Goeje）《阿拉伯舆地丛书》（*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*，以下简称BGA）第6卷，莱顿，1967年，原文第209页；参巴托尔德《文集》第7卷，第64页。

史传统给政治造成的影响，也是使马鲁鲁兹在蒙古时期逃脱了马鲁所遭受的那种毁灭性命运的重要原因。

库达玛 (Qudāma b. Ja'far al-kātib) 说：阿合纳夫堡“位在谷地里，其由来与阿合纳夫·本·盖斯 (al-Ahnaf b. Qays) 有关³²；从阿合纳夫堡到马鲁鲁兹城 5 法尔沙赫；然后绕过这座城市，再到山中峡口上的乌木鲁 (Umrū) 堡，据说那足有 1 法尔沙赫，从马鲁鲁兹城到塔里寒 24 法尔沙赫”³³。

伊斯塔赫里 (al-Istakhrī) 说：“马鲁鲁兹一带的城市有阿合纳夫堡、Dizah 和马鲁鲁兹，其中最大的是马鲁鲁兹，它比 Būshang 小，可这儿有一条大河，就是流向马鲁的那条河。这一带河岸上有许多园林和葡萄，土宜气序。阿合纳夫堡在从这里去巴里黑路上一站；Dizah 在去安巴耳 (Anbār)³⁴ 路上 4 法尔沙赫。阿合纳夫堡有流水、园林、葡萄和鲜美的水果。Dizah 横跨麻里兀河，它成了两半，其间有一座拱桥，这儿有园林、葡萄和鲜美的水果。马鲁

32 库达玛所据当为巴拉祖里《诸国之征服》。阿合纳夫·本·盖斯是哈里发奥斯曼时期的阿拉伯将领，据说他于穆斯林历 31 年/公历 652 年征服了马鲁察叶可谷地。参注 27。

33 见 BGA 第 6 卷，原文第 209—210 页。

34 这个地名显然有误：第一，在伊本·哈乌嘎勒 (Abu'l Qāsim Muḥammad b. Hawqal) 的《大地之形像》(Kitāb ṣūrat al-Ard) (BGA 第 2 卷) 第 442 页上此处原文作 ash-Shār，这显然是指萨儿的山区 (Ghardj ash-Shār, 见该书第 443 页)，即 Dizah 南面的麻里兀河上游山区 Ghardjstan (关于这个地名请参看巴托尔德《文集》第 7 卷，第 60 页)，巴里黑派的地理学家都是用“萨儿的山区”来称呼这一地区的。伊斯塔赫里 (见 BGA 第 1 卷，第 271—272 页) 说：“萨儿的山区有两座城市，一座叫卑申 (Bishīn, 原文作 Nashīn, 此据伊本·哈乌嘎勒书校改。——引者)，另一座叫黍儿门 (Shūrmīn)，它俩大小相埒。统治者的住处不在这两地，统治这个王国的萨儿 (Shār) 住在名叫巴里乞羊 (Balkiyān) 的山村里。”BGA 的刊布者仅据伊斯塔赫里书的一处记载 (很可能是音点致误) 改动伊本·哈乌嘎勒书 (见该书第 442 页第 2 行校记) 是不能令人信服的。第二，据伊本·哈乌嘎勒书 (第 442—443 页) 记载，安巴耳 (Anbār) 是护时健 (Djuzdjān) 地区的一座城市，在黍布尔干以南一站路，从 Dizah 去那里无论如何不止 4 法尔沙赫。第三，穆卡达西 (al-Muqaddasī) 书虽然利用了伊斯塔赫里的材料 (有些刀工斧斲的痕迹很明显，我们下面引用的时候将指出来)，但是经过了选择，伊斯塔赫里书中这一句不见于穆卡达西书，但他指出：从阿卜申 (Abshīn, 即卑申) 到马鲁鲁兹四站；从阿卜申经 Dizah 到马鲁鲁兹 10 法尔沙赫 (见《诸国知识的最佳分类》/Aḥsan al-tāqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm, BGA 第 3 卷，第 348 页)。因此我们认为 BGA 第 1 卷——伊斯塔赫里书这里的 Anbār 是 ash-Shār 之误，后者用来指代统治 Ghardjstān 地区的萨儿驻扎的巴里乞羊村，它位于 Dizah 与卑申之间，距 Dizah 4 法尔沙赫，距卑申 6 法尔沙赫。

鲁兹距河一箭之地。塔里寒是大小与马鲁鲁兹相当的城市，这里流水、园林不多，建筑同马鲁鲁兹一样都用泥土，可空气比马鲁鲁兹清新。马鲁鲁兹去西边的山 3 法尔沙赫，去东边的山 2 法尔沙赫。塔里寒位于山中，这一带山里有许多村庄（*rasātik*）。法儿要卜是一个比塔里寒小的城市，可它的园林和流水比塔里寒多，泥土建筑。”³⁵

伊本·哈乌嘎勒（*Abu'l Qāsim Muḥammad b. Hawqal*）的有关记载几乎同伊斯塔赫里一模一样，不过他说马鲁鲁兹“比 *Būshang* 还大”³⁶，这值得我们注意，因为后一个城市我们下面将要专门论及。

穆卡达西的记载提供了一些新材料：“马鲁鲁兹是一个重要的城市和广阔的地区，它位处于萨儿的山区之中……*Dizah* 是其城市之一，它既大且佳，横跨河上，市场上有座大礼拜寺。阿合纳夫堡也在那条河边上，市场上有一座大礼拜寺。”³⁷

由此可见，中世纪的马鲁察叶可谷地共有四座城镇（马鲁鲁兹、阿合纳夫堡、乌木鲁堡、*Dizah*），*Dizah* 位于谷地南端，是从塔里寒经马鲁察叶可去也里的必由之地。13 世纪上半叶的地理学家雅库特说，在那个时候，马鲁鲁兹已被老百姓叫成“马鲁兹”（*Marrudh*）了。斯特伦治认为，马鲁鲁兹看来逃脱了马鲁在蒙古时期所遭到的那种彻底性毁灭，因为 14 世纪的穆斯陶菲（1339—1340 年代写成《心灵的慰藉》）仍把它描绘成一个繁荣的地方：有一条周长 5 千步的城墙，那还是塞尔柱朝算端蔑力沙（1072—1092 年在位）修建的；郊区极肥饶，盛产葡萄瓜果，生活便宜³⁸。尽管现在在马鲁察叶可谷地已经见不到阿拉伯地理学家们提到过的那些园林了³⁹，但巴托尔德说谷地的南头在麻里兀河上有一座桥梁，很可能就是阿拉伯地理学家们提到

35 伊斯塔赫里《道里邦国志》（*al-Masālik wa'l-mamālik*），*BGA* 第 1 卷，第 269—270 页。

36 *BGA* 第 2 卷，第 441 页。

37 *BGA* 第 3 卷，第 314 页。

38 见《东部哈里发国家地志》，第 405 页。

39 参巴托尔德《文集》第 7 卷，第 63 页。

的连接 Dizah 两部分的桥梁所在之地⁴⁰。《西使记》说，常德驰驿，渡阿母河五天以后“过里丑城，其地有桑枣，征西奥鲁屯驻于此”，从地望、里程、自然条件、物产来看，我们认为里丑非 Dizah 莫属。

关于“征西奥鲁”，薄乃德有一段考释：“这里没说是成吉思汗 1220 年的西征，还是旭烈兀 1256 年的西征，但很有可能是指后者。我们知道，旭烈兀及其军队曾在巴里黑以西忒布尔干草原停留了几个月，那个地方在上面这段汉文中写作‘奥鲁屯’。雷慕沙（Abel Rémusat）在他的译文中把这个词当作阿拉丁（‘Alā ad-Dīn）这样一个人名了。Pauthier 把‘奥鲁屯’释作蒙古军中的一个穆斯林将领。可是法国汉学家们弄错了。‘奥鲁’这个词经常见于《元史》，用来指老营（head-quarters），《西使记》那段汉文所说的这个蒙古词就是如此。同样，在许多亚洲语言中，aoul 常常表示游牧民的营地，它还成了一个俄语词汇，‘屯’则意味着军营。”⁴¹薄乃德对“奥鲁”的解释基本上是对的，“奥鲁”就是蒙古军的留后辎重所在。不过这段话还有两个问题：

第一，“屯驻”是一个偏正结构的双音节动词，意为驻扎，此处不应单独将“屯”视为名词词缀。

第二，1256 年初，旭烈兀确曾在忒布尔干草原驻冬，那是因为突然遇上了大雪⁴²，没有理由因此就说旭烈兀的“征西奥鲁”在忒布尔干。相反，当时在旭烈兀军中的朮外尼明确说：开春的时候，“在该地区所有兵力，无论突厥人还是大食人，都整装待发”⁴³。很难设想，旭烈兀会把他的奥鲁放在一个一下大雪就寸步难行的地方。而且，旭烈兀也曾在徒思附近的刺的康（Radkan）草地停留，那时“从远近所有省份，从马鲁、牙即儿（Yāzīr）和的希思丹，酒像水一样运来，无数的粮草在〔沿途〕每站转输和储存”⁴⁴。

40 见巴托尔德《文集》第 3 卷，第 254 页。

41 见《中世纪研究》，第 132 页注 347。

42 见《世界征服者史》下册，第 728—729 页。

43 同上，第 730 页。

44 同上，第 731 页。从上下文意看，这段话里的“马鲁”是指那个地区而不是指马鲁城，《环宇志略》（*Djihān nāma*）说，马鲁城的恢复是 15 世纪初年的事了，见《多桑蒙古史》下册，第 46 页。

旭烈兀在向亦思马因派发起总攻前曾扎营于塔里寒西南⁴⁵、可疾云(Qazwīn)以东的皮昔乞耳(Pishkir-Dara)⁴⁶，据朮外尼的记载：1256年11月初，旭烈兀就从这里经塔里寒向鲁坤丁的国家进军，并于11月7日下营于麦门底司山麓⁴⁷。关于此事，多桑的记载是：“不花帖木儿、忽合亦勒合将右翼从朮札答而进军；捏古答儿斡兀勒、怯的不花将左翼从哈儿、西模娘一道进；旭烈兀自将中军万人自耶司克烈(Yeskele)从塔里寒一道进。”⁴⁸显然，多桑书中的耶斯克烈即朮外尼书中的皮昔乞耳。总之，我们不能认为旭烈兀驻扎过的地方就是其奥鲁所在，旭烈兀在忒布尔干驻冬纯属偶然，那儿离他的前线太远了。

可是，旭烈兀的奥鲁屯驻于 Dizah 则是完全可能的。马鲁察叶可谷地肥美富饶，地扼蒙古时期呼罗珊地区交通要冲，便于搜集和运输粮草。尤其是 Dizah，背山面水守桥，南面还紧邻着萨儿的山区，据伊斯塔赫里说：在萨儿的山区里，“卑申盛产稻米，运销各地；忒儿门盛产便于旅行携带的葡萄干”⁴⁹。更重要的是，Dizah 在蒙古时期最常走的经也里转乃沙不耳的大道上。我们前面说过，在呼罗珊各地普遍遭到蒙古军摧毁的情况下，马鲁察叶可因善于自保而独存，其中的原因固然值得专门深究⁵⁰，但就我们的主题来说，仅此事实就有利于旭烈兀将其征西奥鲁屯驻在这一带。

45 这个塔里寒在宽田吉思海南岸的陀拔斯单(Tabaristān)境内。关于阿富汗、伊朗境内的几个塔里寒。参《世界征服者史》上册，第142页注9。

46 参见《世界征服者史》下册，第739页。关于这个地名请参该书第757页注8，第853页注15、17。

47 参《世界征服者史》下册，第851页。

48 《多桑蒙古史》下册，第68页。

49 BGA第1卷，第272页。

50 我们的初步意见是：(a)据穆卡达西书(BGA第3卷第314页)，马鲁鲁兹处于萨儿的山区中；(b)据《世界境域志》(Hudūd al-'ālam，英译本第104—105页)和米诺尔斯基的研究(该书第343—344页)，古儿的国王称“萨儿”，萨儿的山区与古儿关系特殊、密切；(c)据多桑书：“蒙哥帝即位之日，〔古儿算端〕苦思丁入朝，帝以其祖父与父皆受诸帝优礼，亦厚遇之，册封为也里国王，并畀以北至阿母河南至申河、马鲁、古儿、西只斯单、阿富汗斯单诸地。”(下册，第46页)看来，马鲁察叶可谷地之保全主要是托古儿算端之福。

(乙) 语音勘同

就我们的讨论所涉及的范围来说,要进行语音勘同,关键是要对阿拉伯语、波斯语和元代汉语音韵有所了解,元代汉语中又要特别注意浑源刘郁的晋北方音特点。元代汉语,我们主要是利用学界对《中原音韵》和《蒙古字韵》研究的成果,所引反切来自《中州音韵》。晋北方言,除了学者对山西方言的一般论述外,我们参考了目前刊布的最接近浑源的忻州方言材料。

“里丑”二字,据杨耐思先生的拟测为*li tʃ ‘iəu⁵¹,这个读音除了丑字的声母为舌上而非卷舌及有开三介音之外,几乎和现代汉语完全一致,要与 Dizah 勘同,问题虽有一些,但也并非不可解决。

里,良底切⁵²,来母;阿拉伯—波斯语的 d 是舌尖齿龈浊塞音,相当于古代汉语的定母[d]。来、定旁纽(即普通语音学中的“替换”),这已为前辈学者的研究所证明⁵³。任铭善先生专门研究了上古汉语中来母同其他声母的关系,同端(照,古无舌上音)组的关系,任铭善先生举有谐声偏旁的例子:者(旅)——堵/诸;隸——隶;疹——疹;龙——宠;豊——体⁵⁴等。至于由端系(也有其他声母)和来母组成的连语,如“诸虑”、“属镂”、“独鹿”、“支离”之类,任铭善先生认为“这种现象一直到现代语中,不但仍然存在,并且还在发展”⁵⁵,我们可以承认“来纽字和其他诸纽字音的出入,是互转关系”⁵⁶。因此,民族语译音中出现这类现象显然也是汉语音韵容许的。所以,元代以“里”字对译阿拉伯—波斯语的 di 殆无疑义。

丑,叶抽(昌柔切)上声⁵⁷,尤侯韵。现代卷舌音的来源很复杂⁵⁸,

51 见杨耐思《中原音韵音系》第7章,“《中原音韵》同音字表”,中国社会科学出版社,1981年,第95、175页。

52 见张汉重校《中州音韵》,四齐微,上声,“李”小韵,北京大学出版组,1926年,叶一五。

53 参见《汉语语音史》第318、319页;并请参见王力《同源字典》,商务印书馆,1982年,第211、326、354、418、488页。

54 《汉语语音史要略》,河南人民出版社,1984年,第43页。

55 同上,第47页。

56 同上,第44—45页。

57 见《中州音韵》,十六尤侯,上声,叶七一,“丑”小韵;同叶,平声,“抽”小韵。

58 见王力《汉语史稿》,上册,中华书局,1980年,第18节第3条,“现代tʃ, tʃʰ, ʃ的来源”。

知、章、庄三系在元代的合流程度，音韵学界意见还不一致⁵⁹。但是，我们可以接受杨耐思先生的意见，把元代“丑”字的声母拟测为初母[tʃʰ]（庄系，即照二）⁶⁰。

阿拉伯—波斯语的 z [Z]是一个舌端齿龈浊擦音，相当于中古汉语精系次浊音邪母[Z]。由于浊音清化，汉语标准语中的邪母早在宋代就已并入了心母[S]⁶¹。初母即照二（庄系），上古照二归精，这个说法已为学界普遍接受⁶²；降至中古，精庄二系仍为齿音旁纽；元代无邪母，所以把 Shīrāz 译成泄刺失，把 Tabriz 译成帖必力思等等，这种现象诚如罗常培先生所说：“汉语中一般没有[Z]音，当遇到外国人名、地名有[Z]音时，就以[ts] [tʃ]或[s]代替，例如把 Zola 译为左拉；把 Зоя 译为卓娅；把 Brazil 译为巴西。”⁶³现代汉语的[tʃ]来自元代汉语知、章、庄合流的[tʃ]⁶⁴，[tʃ]与[tʃʰ]只有送气与否的区别⁶⁵，刘郁用[tʃʰ]来译阿拉伯语—波斯语的[Z]是很自然的。

Dizah 的第二音节是一个以辅音[h]结尾的闭音节，刘郁用“丑”字来译是很合适的。元代“丑”字属尤侯韵三等，音值为[iəu]，是一个复韵母。阿拉伯语的 a[ɛ]是一个半开不圆唇前元音；尤侯韵的主要元音[ə]是一个半开不圆唇央元音，加上三等介音[i]使之发音趋前，实际音值与

59 参《汉语语音史》第7章，“元代音系”，第310、316页；《中原音韵音系》，第20—22、25—27页。

60 并请参见《汉语史稿》，上册，第115—116页；《汉语语音史》，第310、316页。

61 见《汉语语音史》第6章“宋代音系”，第261页；参《汉语史稿》，上册，第121—122页。山西忻州方言里至今还有[Z]，研究者认为“是舌尖前的浊擦音”（温端政《忻州方言志》，语文出版社，1985年，第8页注1），显系古邪母残余。刘郁没有使用邪母来译[Z]音，这并不影响我们的讨论，故不深究。

62 见王力《汉语音韵》，中华书局，1980年，第163页。

63 罗常培、王均编《普通语音学纲要》，商务印书馆，1981年，第175页。

64 忻州方言里初、厨、除、处、差、茶、查、岔、齿、翅都读齿头音[tʃʰ]（见《忻州方言志》第36、39、72等页），似乎表明庄系及照系支思韵在那一带不是演变为卷舌音，而是与精系合流。研究者已经注意到了这一现象（见前引书第71—72页），我们期待见到对其渊源的解释。

65 这在普通语音学中叫“代替”，汉语音韵学中叫“旁纽”，是不同语言对译或同一语言不同发音和历史演变中常见的现象，如元代将 Nīshāpūr 译成匿察兀儿（察，[tʃʰ]母）/乃沙不耳（沙，[s]母），据元代标准语 Sh 应译[ʃ]母字。

阿拉伯语的a[ɛ]几乎完全一样。至于以高元音韵尾[u]对译辅音韵母[h]在元代音系中也不难解决：

第一，元代[W]与[u]相同。元代有微母的变音[V]，但口语中有许多已经同影母[W]混用了，所以“《中原音韵·正语作词起例》还指出，把‘网’译成‘往’是误读，‘诸方语病’也列举了‘网有往’”⁶⁶。但是，[V][W]合并显然是主流，所以八思巴字中微母的对音是𑖀 [W]，同时又用[W]拼写高元音韵尾[u]⁶⁷，例如“丑”字，八思巴字就写作𑖀⁶⁸。八思巴字中的这种现象并不难理解：[W]是一个半元音，“圆唇的软腭半元音 W 发音时，舌头的部位与 u 的发音部位相同，不过嘴唇的开展程度更小些”，所以语言学家认为“圆唇的软腭半元音 W 与 u 相当”⁶⁹。

第二，元代[W]与[h]可替。我们应该注意到，《蒙古字韵》的字母中有这样一组：𑖀匣、𑖀影、𑖀喻，𑖀、𑖀、𑖀同上⁷⁰。这就是说𑖀同𑖀匣。但是，由于浊音清化，汉语中的匣母早在宋代就并入了晓母⁷¹，元代汉语中根本不存在匣母[gh]这个音，所以把 Baghdād 译成八哈塔。八思巴字的𑖀其实就是藏文的𑖀 [h]，其音值与阿拉伯语的[h]完全一样。八思巴字的𑖀影相当于藏文的𑖀 [o]，𑖀相当于藏文的𑖀 [j]，既然说二者相同，总还有一些共同之处，所以罗常培、杨耐思将[W]、[j]拟为一个邕母[o]是有一定道理的⁷²。《蒙古字韵》的这组字母表明，汉语虽然没有[h]音，但可以用晓母[x]替换，如将 Quhistān 译作忽希思丹，将 Dihistān 译作的希思丹；同时，[h]

66 《中原音韵音系》，第 23 页。

67 同上，第 25 页。

68 见罗常培、蔡美彪《八思巴字与元代汉语（资料汇编）》，写本《蒙古字韵》，十一尤，科学出版社，1959年，第 121 页。

69 见王力《汉语音韵学》引参考资料，中华书局，1982年，第 8、9 页。有关 W、V、U 的关系还可参看该书第 10—11 页。

70 《八思巴字与元代汉语》，第 97 页。

71 见《汉语语音史》，第 261 页。

72 见《中原音韵音系》第 24 页，“中原音韵声母表”。王力先生分为吴[W]、喻[j]两母，见《汉语语音史》第 309—310 页。

也可以译作影母，如译 Harāt 为也里，“也”，杨耐思拟为 *Oie⁷³。

第三，元代[-u]可能读成[-h]。既然在元代可以用元音来译阿拉伯—波斯语中的某些辅音⁷⁴，如用马鲁译 Marv/Marw，也可以用元音韵尾来译某些闭音节，如用报达译 Baghdād，那么，在[h] [x] [W]（[O]的变体⁷⁵）可以替换的条件下，高元音韵尾[u]只要在发音时嘴唇开展的程度稍大些，完全可能读成[h]，反之亦然。况且，[u]在这里作为前优势复合元音的第二成分，本来发音就比较短弱⁷⁶，而阿拉伯语词尾的[h]更弱，除非是转写，音译的时候常常被略去了，如俄文就把这个地名译作 Дизе⁷⁷。

综上所述，我们认为刘郁《西使记》里的“里丑”作为一个译语，实际音值应当拟测为 *titʃiəh，转写成拉丁字母就是 didzah，这个读音除了有清浊音区别之外，与阿拉伯语的 Dizah 几乎完全一致。

三

将 Dizah 与里丑勘同之后，以下的几个地名就可以沿路顺序解决了。

② Mālin/Mālan = 马兰

据穆卡达西的记载，从马鲁鲁兹到阿卜申/卑申四站，再到黍儿门四站⁷⁸，再到怯鲁黑（Karūkh）四站，再到也里一站，从也里到 Mālin 一站⁷⁹。关于这个地方，斯特伦治说：“从也里往南两里格⁸⁰，或半日程，可能在那座横跨也里河的大桥对岸就是 Mālin 城，该桥因它而得名（Magian，魔法师？）。

73 《中原音韵音系》，第 162 页。

74 参《汉语音韵学》第 1 编第 1 章，“语音学常识”，第 1 及以下各页。

75 见《汉语语音史》第 496 页注 1。

76 见《汉语音韵学》第 11 页。

77 见巴托尔德《文集》第 7 卷，第 63 页。

78 伊斯塔赫里说是一站，见 BGA 第 1 卷，第 272 页。

79 见 BGA 第 3 卷，第 348—349 页。

80 看来斯特伦治是用“里格”来表示阿拉伯—波斯语的“法尔沙赫”，例如，伊斯塔赫里说马鲁鲁兹去西山三法尔沙赫，去东山两法尔沙赫，斯特伦治分别说成是三里格和两里格，见《东部哈里发国家地志》，第 405 页。

该地或名 Mālan，管辖周围一日程的同名地区。这个 Mālan 曾被叫作 as-Safalqāt 或‘也里的 Mālan’，以便把它同忽希思丹的八哈耳思（Bākharz）地区那个同名地点区别开来。这是一个小镇，为许多果园所环绕，葡萄生产驰名。雅库特在这儿呆过，他把地名写作 Mālin，但接着又说，当时人们已经把它叫作 Mālān 了。”⁸¹ 雅库特是 1220 年初由于畏惧蒙古人而从花刺子模经呼罗珊向西遁逃的，他在呼罗珊周游了一阵，于这年年中回到了伊拉克北部的毛夕里（Mosul）⁸²。常德西使到此是在雅库特之后四十年来年，这里叫 Mālan 是不会错的，这个读音与《西使记》中的马兰完全一致。

也里城在古代确实很繁盛⁸³，但自成吉思汗西征以后，几乎全毁了，据多桑引《也里州志》的说法：1222 年 6 月的大屠杀之后，全城子余“共得四十人，寄栖大礼拜寺中”⁸⁴。这里顺便说说，多桑同时引《环宇志略》说：1222 年几经屠戮，“马鲁城自是荒废，迄于 15 世纪初年帖木儿汗之子沙哈鲁在位之时，始命人重建其城，招致居民”⁸⁵。仅此一条，就足以说明常德西使（1259 年）所过马兰城不可能是马鲁，更何况两个名称的读音也对勘不上。总之，无论前人的记载有多少夸张渲染的成分，也里和马鲁在蒙古时期都非常残破，实际上已到了不值一提的地步。

也里城原有四门，思牙的门（Bāb Ziyād）朝西通乃沙不耳，费鲁札巴兹门（Bāb Firūzābādh）向南经马兰去昔吉思丹（Sijistān）⁸⁶。看来，常德西使的时候这两路已改在过也里河在马兰分道了。伊本·哈乌嘎勒说：“从也里出走往巴里黑的道上两法尔沙赫全是荒山野岭，可是在也里和（南边的）也思法扎儿（Isfizār）之间却非如此……出城（往北）到那片地区既没有水，

81 《东部哈里发国家地志》，第 410 页。

82 见张广达、王小甫《中亚历史研究书目介绍》之三，《中亚研究资料》1985 年 1 期，第 65 页。

83 见 BGA 第 1 卷，第 273—275 页；BGA 第 2 卷，第 438—440 页；参《东部哈里发国家地志》第 407 页以下。

84 《多桑蒙古史》上册，第 128 页。

85 同上。

86 见 BGA 第 1 卷，第 264 页。

也没有园林，只有护城（在城门边上）的那条河，一过了桥，那边就滴水全无，寸草不生。各地的行人（？）都向往费鲁札巴兹门那潺潺流水和连绵浓荫。”⁸⁷也里河从东向西，在距也里城南门几英里的马兰附近流过，这儿横跨也里河的那座桥，其美妙在全呼罗珊都无与伦比⁸⁸。伊斯塔赫里说：“马兰虽比怯鲁黑小，但这里却是绿荫掩映，流水纵横，葡萄错杂的人烟辏集之地。杞萨儿（Khīsār）则树木疏落，规模也比马兰小。”⁸⁹据多桑书记载，杞萨儿是古儿王朝（Ghūrīds）末代算端苦思丁（Shams ad-Dīn）的家族隆兴之地，他曾被蒙哥帝册为也里国王⁹⁰。但是，没有材料说明苦思丁使也里城恢复了往昔的繁荣。在雅库特那时候（1220年），马兰城已管辖着周围二十五个村庄⁹¹，以其地理位置、自然条件和政治地位而言，也里城衰败之时，常德西使从马兰经过是完全可能的。

③ Būshang=纳商

伊斯塔赫里说：“Būshang 一带的城市有 Kharkird、Farkard、Kusay 和 Karh，其中最大的是 Būshang，这座城约为也里的一半，和也里（方位）相直。从 Būshang 到（途中的）那座山约两法尔沙赫，而从也里到该山为半法尔沙赫。该城的建筑与也里同类，有许多水和树。这儿的树里有柏树（‘ar‘ar），这是全呼罗珊（其他地方）所没有的，这种木材被运销各方。这里的水来自也里河，这条河流向 Sirkhis（“羊齿草”），但在此之前就分出了一股水（流向 Būshang），这水一年中除一段时间外都可利用。Būshang 有城墙、壕沟和三座城门：阿里门（Bāb ‘Alī）朝向乃沙不耳，也里门朝向也里，忽希思丹门朝向忽希思丹。”⁹² 伊本·哈乌嘎勒的记载与伊斯塔赫里大致相同，但他

87 见 BGA 第 2 卷，第 438 页。

88 参《东部哈里发国家地志》，第 407 页。

89 见 BGA 第 1 卷，第 267 页。

90 《多桑蒙古史》下册，第 46 页。

91 见《东部哈里发国家地志》，第 410 页。

92 BGA 第 1 卷，第 268 页。

说 Būshang 与也里间相距四法尔沙赫⁹³。穆卡达西除了抄伊斯塔赫里书之外，还提供了一些新东西，他说：“Būshang 是这个地带⁹⁴讲到的也里州的一个重要地区，说这话一点也不过分，因为它的统治者或许是独立于也里的，他说：‘这城的名字在诗集中排在也里的前面’，说起这城就像说起徒思一样。”⁹⁵

Būshang 位在也里西面，是马兰去乃沙不耳的必经之地。斯特伦治指出：从乃沙不耳去也里的大路，“从风堡（Qāsr ar-Rih）的岔路口开始，到不章（Būzjān/Būzgan）四站，再到 Būshang 也是这样远的路，从后者到也里一日程。伊本·鲁斯塔（Ibn Rusta）和穆斯林历 4/公历 10 世纪的那些地理学家们记载了这条路，穆斯陶菲也提到了这条路。在不章和 Būshang 各有道路转向西南和西方，然后汇合于可因（Qāyin），伊斯塔赫里等人记载了忽希思丹那些城市间的路程”⁹⁶。据尤外尼的记载，旭烈兀在抵达哈甫时，曾派怯的不花等人前往秃温城平叛⁹⁷，哈甫在 Būshang 的正西，显然，旭烈兀是从 Būshang 向西，经哈甫、匝维去徒思的。

我们将 Būshang 比定为纳商的根据主要有两条：

第一，《西使记》记载的日程中纳商在马兰和殚扫儿之间，我们既确定了马兰的位置，殚扫儿是乃沙不耳（详后），也就确定了纳商的相对位置。在马兰到殚扫儿/乃沙不耳的这条路上有两大城市均处要道，但诚如上述，至少在旭烈兀西征前后，Būshang 显然要比不章更值得记述。

第二，刘郁说纳商“藩篱以柏”，如我们前引伊斯塔赫里书，全呼罗珊唯有 Būshang 产柏树。而且，Būshang 产柏树是许多地理学家都注意到的特点，如波斯佚名作者《世界境域志》（成书于 982 年）第 23 节“呼罗珊之地

93 BGA 第 2 卷，第 440 页。

94 “地带”是阿拉伯古典地理学中的一个概念，详见《伊斯兰百科全书》（*Encyclopedia of Islām*）第 2 版，第 2 卷，阿赫默德（S. M. Ahmad）撰“地理学”（*Djuḡhrāfiyā*）条。

95 BGA 第 3 卷，第 407 页。穆卡达西以下叙述显然都抄自伊斯塔赫里书，例如他说，“这种木料被运销各方”。见该书第 408 页。“木料”一词加了冠词确指，但他这句话前面却没有伊斯塔赫里交代这是柏树的那一段话，结果成了语法错误，这显然是漏抄或剪裁致误。

96 《东部哈里发国家地志》，第 431 页。

97 见《世界征服者史》下册，第 730 页，参《多桑蒙古史》下册，第 67 页。

及其诸城”，第 21 条就说：“Būshang 约为也里（规模的）一半，被护城河环绕，有一座坚固的城堡。这儿有柏树，还有一种植物，其汁液是解蛇、蝎之毒的解毒药。”⁹⁸ 因此，在没有其他反证的情况下，我们只能认为呼罗珊境内特产柏树的 Būshang 就是“藩篱以柏”的纳商。

Būshang 这个词的第二音节 -shang 在元代汉语读来就是“商” *ʃaŋ⁹⁹，但 Bū- 与“纳”却相去较远。我们考虑，这种歧义的产生有两种可能：

1. 阿拉伯——波斯文字母 ب [b] 和 ن [n] 的区别只在音点一下一上，很容易弄错。如里丑南面的卑申 (Bishīn)，在伊斯塔赫里书中就写作 Nishīn，我们是据伊本·哈乌嘎勒书并参考穆卡达西书和巴托尔德的译音改正的¹⁰⁰。由于刊本地理文献中这个地名均作 Būshang，因此有条件时应该扩大参考文献的范围，甚至从底本进行校勘。

2. 据《中州音韵》十三家麻，入作去声（叶六一）：纳，囊亚切。《中原音韵》里“入派三声”，元代“中原之音”到底有没有入声，这还是音韵学界的争论问题¹⁰¹。杨耐思先生肯定元代“中原之音”有入声，而且他说：“现代北方话保存入声的地区，其入声多半是属于第一、第二两个类型（指喉塞音韵尾短调和模糊喉塞音韵尾短调——引者）；这种入声比‘中原之音’的入声更为古老，当然也是六百多年前的遗迹”，“以山西省为中心的地区直到现在还保存着较古老的入声，跟我们为‘中原之音’所构拟的入声音值是相径庭的”¹⁰²。这种意见符合忻州方言反映的情况¹⁰³。我们注意到，忻州方言里的“纳”字读 [naʔ]¹⁰⁴，这正是杨耐思先生所说的“较古老”的喉塞音韵尾，因此，我们有理由推测忻州方言在元代有着更古老的入声，也就是中古汉语的入声，喉塞音韵尾不过是从中古入声到入声消失过程中的一个“较

98 见米诺尔斯基英译本，伦敦，1937年，第104页。

99 见《中原音韵音系》，第82页。

100 见注34。

101 见《中原音韵音系》王力序，第3页。

102 同上，第64、65页。

103 见《忻州方言志》，第14—21、79页。

104 同上，第67页。

古老”环节（杨耐思先生划分的“三个类型”可视为发展的三个环节）。中古音以《切韵》为代表，“纳，奴答切，咸开一人合泥”¹⁰⁵，可拟测为*nbp¹⁰⁶，那么，元代浑源刘郁所说的“纳商”，当拟测为*nbp[an]¹⁰⁷，用拉丁字母可转写为 nabshang，考虑到唇塞音连读除阻带音的音素，实际发音可能是 nabushang，同 Būshang 相比（如果是波斯语，那么重音在词尾，前面的长音不明显）只多词首一个音节 na-。这个 na-也许是语流中的耳误；也许作为译者的大食人（阿拉伯人）误加了冠辞，浑源刘郁听到转述时因自己口音的缘故把 al-Būshang 听成 nabshang¹⁰⁸，从而写成了“纳商”，这些就难以考实了。无论如何，“纳”字的韵尾[p]毕竟使刘郁书中的纳商更接近 Būshang 一些。

④ Nīshāpūr=殪扫儿。

《中州音韵》四齐微，去声（叶十九）：“殪，宁计切，滞也；膩，肥膩；泥，执不通也。”这就是说，殪、膩、泥完全同音。殪扫儿，可拟测*nisau□i¹⁰⁹，用拉丁字母转写就是 nisaor。元代以[S]译 Sh 固然不成问题，况且在阿拉伯地理学家的著作中，Nīshāpūr 有时就写作 Nīsāpūr¹¹⁰，元代也把这个地名译作乃沙不耳；双唇塞音 p 与圆唇元音 ū 拼读在连读时合成元音[u]也是可能的，元代又把这个地方译作匿察兀儿¹¹¹，这些都是证据。所以，《西使记》

105 丁声树《古今字音对照手册》，中华书局，1981年，第3页。

106 据邵荣芬《切韵研究》，中国社会科学出版社，1982年，第166页，“咸摄表（一）”。

107 “商”用杨耐思先生的拟测（《中原音韵系》第82页），因为忻州方言“商”读作[ε̃a]（《忻州方言志》第56页），接近普通话。实际上，Būshang 的阿拉伯—波斯文应转写 Bu-Shandj，那更接近忻州方言“商”字的读音。因为对论证主题影响不大，我们姑仍取通用的转写。

108 北方官话西北方言有一部分 n、l 不分，如代表点之一的兰州话，见詹伯慧《现代汉语方言》，湖北人民出版社，1985年，第28、99页。我们不知道同是西北方言的浑源话有没有这种特点。另外，以音节代韵尾 -bu—p 导致音节脱落，在元代有例可循，如 Samarkand 译为寻思干就是。

109 见《中原音韵音系》第89、97、139页。

110 例如伊本·哈乌嘎勒书，见 BGA 第2卷，第440页。

111 兀，元代读作 *Ou（《中原音韵音系》第105页），但影母可有可无（《汉语语音史》第612页注1）。

里的殫扫儿正是阿拉伯—波斯语的 Nīshāpūr¹¹²。

四

过暗木河以后这样长一段路程，《西使记》提到的地名才四个：里丑（Dizah）、马兰（Mālan）、纳商（Būshang）和殫扫儿（Nīshāpūr），这当然与常德“驰驿西覲”的具体情况有关。提到的这些地方属于蒙古的驿站系统自不待言，由于均为交通枢纽，可能也都是蒙古军的驻防之地，控制了这些地方，就等于控制了当时的呼罗珊。当然，这篇行记还从一个侧面反映了呼罗珊之残破，可作记载的地方实在不多。

常德西使正属蒙古征服初期，搞清楚《西使记》这一段地理，对于正确认识有关史实，对于了解蒙古时期的东西交通，对于说明古今地理沿革都是大有裨益的。

（本文与王小甫合撰，原载中国中亚文化研究协会、中国社会科学院历史研究所中外关系史室编《中亚学刊》第3辑，北京：中华书局，1990年，第199—213页；后收入《西域史地丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1995年，第83—112页。）

112 我们这里不再作烦琐的语音考证，有兴趣的读者可以看任何一本语言学著作中对“弱化”、“减音”现象的论述。

吐鲁番出土汉语文书中所见 伊朗语地区宗教的踪迹

吐鲁番出土的胡语和汉语文书从多方面显示，在这个地区，较早就有伊朗语地区的宗教信仰的踪迹存在。在一份属于5世纪的出土文书（文书编号65TIN:29），即1965年安伽勒克古城（安乐城）出土的《金光明经》卷二残卷题记中，间接提及胡天¹。据题记，该经是在庚午岁（430年）为索将军佛子妻息合家抄写于高昌城东胡天南太后祠下。我们不清楚胡天与南太后祠是怎样的关系，但是佛经抄于胡天南太后祠下，可以认为这是胡天信仰与佛教信仰同时存在于高昌的早期证据之一。

中国史籍多处提及西域诸国俗事天神。几经学者研究，人们越来越清楚地看到，胡天信仰来自西亚伊朗语地区，起源于古代伊朗已有千年以上沿革的马兹达教义（Mazdaism）。种种证迹表明，这种信仰之向东传播固然与来自伊朗本地区的人们有关，但是居住在中亚河中地区（Māwarā'an-nahr, Transoxania）的粟特人不断向东移民，在传播包括胡天信仰在内的多种西亚宗教上起了更大的作用。问题在于，终上古之世和中世纪早期，原马兹达教义在不断地演变，因而我们不清楚，粟特人带来的胡天信仰究竟是更接近于经过琐罗亚斯德改革的新马兹达教义呢，还是受到传统的西亚穆阇/穆护们（祭司）的影响，粟特人既采纳琐

1 吐鲁番文书整理小组和新疆维吾尔自治区博物馆《吐鲁番晋—唐墓葬出土文书概述》，《文物》1977年第3期，第26页；《新中国出土文物》，北京：外文出版社，1972年，图版122。题记录文见池田温《中国古代写本识语集录》，东京大学东洋文化研究所，1990年，第84页。

罗亚斯德教的异端——诞生于巴比伦、形式上二元的祖尔万说 (Zurwanism), 又兼容并蓄西亚穆阁/穆护们的传统教义。原马兹达教义是崇奉阿胡拉·马兹达 (Ahura-Mazdāh) 的², 以阿胡拉·马兹达为至高大神; 二元的祖尔万说则不然, 它不认为阿胡拉·马兹达具有至高的唯一地位, 阿胡拉·马兹达虽然是善神, 但是他和他的直接对立面凶神阿赫里曼 (Ahriman) 孪生, 两者同时出自另一最高大神祖尔万 (Zurwan)。穆阁/穆护们严格主张祖尔万二元说, 他们的教义和仪式中还包括拜火 (ādur/ātar)、崇奉火神 Mithra、解梦、严格区分益兽和害兽、以穆阁/穆护们亲手消灭害兽为积累功德, 等等。依据 Christensen 的意见, 在西亚, 司祭的穆阁/穆护们的势力根深蒂固, 长时期之内, 琐罗亚斯德教的教义处在穆阁/穆护教义的包围之中, 形如孤岛, 是传统民间宗教中的一块飞地³。祖尔万教义、琐罗亚斯德厘定的马兹达教义、穆阁/穆护们的传统教义的诸多分歧存在于伊朗语地区, 这些教义上的分歧大概在胡天信仰东传过程中混淆到了一起。此外, 中亚某些部落的习俗也为马兹达教义增添了内容, 例如在高崖或静谧塔 (dakhma/dakhme) 施行天葬。同样, 粟特人在教义和仪式方面也保存了不少自己的特色, 例如不排斥 Daēva 之为善神, 吸收某些印度教神祇进入粟特神谱, 对死者的隆重哭丧, 火葬, 骨灰装入盛骨瓮 (astōdān/ossuary/ossuaire) 中等。情况诚然复杂, 祆教信仰因时因地因环境之不同而有诸多变异, 但是这似乎在中世纪并没有影响玄奘、义净等东方求法高僧和比鲁尼 (Al-Bīrūnī) 等阿拉伯作家视粟特人为祆教信徒, 今天也应该不至于妨碍我们试图在吐鲁番地区探寻某些祆教信仰的踪迹。

早在公元 3 世纪, 中国史籍已经对公元 1 世纪中叶西域商胡的习性有所

2 Ahura-Mazdāh>粟特语 'ghwrmzt-', 摩尼粟特语 xwrmzt'>回鹘—蒙古语 hormuzda。参看 Ilya Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, 牛津, 1954 年, 第 11—12 页, 第 86 节; 第 24 页, 第 163 节; 第 44 页, 第 284 节; 第 60 页, 第 395 节注 1; B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, 德黑兰: Farhang Publications, 1995 年, 第 30 页, 第 771 条。

3 Paul du Breuil, *Le Zoroastrisme*, 巴黎: PUF, 1982 年, 第 53 页。

记载⁴,说明此前已有相当数量的粟特商人在中原地区活动了一定的时间。十六国时期(304—439年),后赵石虎(337—349年)迁都于邺,在他诸子争立过程中,那里有可以埋伏三千羯士的祭祀胡天的场所⁵,这一条典型的材料经唐长孺先生的诠释⁶而为人们所经常引用。这里提到的羯士,不仅仅有如胡三省注释的“石氏(Chāch,石国,今塔什干/Tashkend)之种类也”⁷,从种种迹象看,羯士具有特定的身份,颇疑羯士相当于塔巴里(al-Tabarī)书中所记载的 chākir 或 shākir⁸,即中亚粟特地区诸城主和贵族(dihqān)以及石国地区首领身旁的近卫。从十六国时期到唐代,中亚粟特人各城堡,亦即隋唐时期所说的昭武九姓胡,在中亚河中地区政治形势的影响下,先后分几批向东移民,沿途在适当地点建立聚落。后赵覆灭前夕,冉闵仅在邺城即屠戮胡、羯二十余万,其屯戍四方者尚不在内⁹,这只是石国移民之一例。4世纪至8世纪,粟特向东亚移民数量之多,分布之广,所起的作用方面之多,影响之大,已因近年出土的越来越多的文物和墓志资料而给人们以日益清晰的印象。斯坦因在敦煌藏经洞中¹⁰,在敦煌烽燧下¹¹,发现年代约当3、4世纪的早期粟特文书和信札并非偶然,当属于当时大量粟特人遗物之天壤劫余。北魏苟景墓志(529

4 《后汉书》卷二四《马援传》：“伏波（马援）类西域贾胡，到一处辄止。”北京：中华书局，1965年，第844页。《资治通鉴》卷四四“光武帝建武二十五年”条，北京古籍出版社，1956年，第1412页。

5 《晋书》卷一〇六《石季龙载记》下：“龙骧孙伏都、刘铄等结羯士三千伏于胡天。”北京：中华书局，1974年，第2791页。《资治通鉴》卷九八《晋纪》二〇“穆帝永和五年”条，第3099页。

6 唐长孺《魏晋杂胡考》，《魏晋南北朝史论丛》，北京：三联书店，1955年，第416—417页。

7 《资治通鉴》卷九八《晋纪》二〇“穆帝永和五年”条，第3090页。

8 *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djafar at-Tabari II, cum aliis ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1879-1901, p.1155, p.1159.*

9 《资治通鉴》卷九八《晋纪》二〇“穆帝永和五年”条，第3099—3100页。

10 这件早期粟特语文书 Or.8212 / 84 = Ch.00289 的开首两行与祆教祈祷文 Ažem Vohū 有关。它的刊布、译注和研究情况，请阅 N. Sims-Williams, “The Sogdian Fragments of the British Library”, *Indo-Iranian Journal*, XVIII, 1976, pp.46-48; I. Gershevitch 的 appendix, 同上，第75—82页。

11 有关粟特古信札的研究简况，请阅荣新江《祆教初传中国年代考》，《国学研究》第3卷，北京大学出版社，1995年，第339—340页。

年)纹饰中有拜火祭坛的出现,至可注意。流落海外分别展出于四地(美国的华盛顿和波士顿、德国科伦、法国巴黎)之北齐粟特人石阙¹²,正是粟特人中“乐中国土风因而宅者”的反映。

在纂修或编定于唐太宗贞观时期(627—649年)的《晋书》、《北齐书》、《隋书》中,胡天一词指的是祆教天神或祭祀祆教天神之所在,对此,在相当多的学者之间已无太大的意见分歧。就语义而言,这一比定完全成立,祆字与天神、诸天有直接的联系¹³。就文书资料看,胡天崇拜存在于5世纪的吐鲁番地区,与中原地区文献资料中的用语相当一致。但是,令人遗憾的是,文书和文献迄今透露的消息缺少坚实而充分的实物或遗迹为佐证。读书贵在于不疑处有疑,有学者因而对于能否将胡天判定为祆教神祇表示怀疑。治学中这种从不同角度进行商榷的精神至为可贵。本着多元思考的精神,笔者拟就吐鲁番文书中某些寺庙的性质,该地区祭祀胡天、风伯的习俗可能与粟特人信奉的祆教形态相关问题略抒浅见。

—

在吐鲁番出土汉文文书中,涉及祭祀天、诸天、胡天和知祀官萨薄的残卷,已经被多位学者引用而为人们所熟悉。这些文书是:

-
- 12 施安昌《北魏冯邕妻元氏墓志纹饰考》,《故宫博物院院刊》1997年第2期,第79页,第80页图13;又《北魏荀景墓志及纹饰考》,同上刊1998年第2期,第21—29页;又《北齐粟特贵族墓石刻考》,同上刊1999年第2期,第70—78页;G. Scaglia,“Central Asians on a Northern Ch'i Gate Shrine”,*Artibus Asiae*, XXI.1, Ascona, 1958, pp.9-28;姜伯勤《安阳北齐石棺床画像石的图像考察与入华粟特人的祆教美术》,《艺术史研究》第1辑,广州:中山大学出版社,1999年,第151—186页。
- 13 陈垣《火祆教人中国考》,原刊北京大学《国学季刊》第1卷第1期,1923年;订正本收于《陈垣学术论文集》第1集,北京:中华书局,1980年;石田幹之助《中国における祆教について》,《史学杂志》第34编第4号,1923年,第80—90页;同著者《读神田学士祆教杂考》,《史学杂志》第39编第4号,1928年;Arthur Waley,“Some References to Iranian Temples in the Tun huang Region”,《中央研究院历史语言研究所集刊》第28本《庆祝胡适先生六十五岁论文集》上册,1956年,第123—128页。Albert E. Dien(丁爱博),“A Note on Hsien 祆 ‘Zoroastrianism’”,*Oriens*, vol.10, no.2, Leiden, 1957, pp.284-288.

1. 年份在 587 年之后的《高昌众保等传供粮食帐》，其残片二（69TKM33:1/7a, 1/10a）第 10 行中有“三斗供祀诸天”；其残片三（69TKM33:1/3a, 1/6a）第 13—14 行有“次廿三日通事□□传面六斗供祀天”¹⁴。

2. 年代为 567 年的墓葬出土的《高昌高乾秀等按亩入供帐》残片二（67TAM88:25），第 1 行在“玄领寺一半（一半当为一亩半之略语）”之下有双行小字作“十二月十五日，一斛付阿□□祀胡天”¹⁵。

3. 《高昌苻养等葡萄园得酒帐》第二残片（60TAM320:01/4）“胡天一半（一半当为一亩半之略语）”¹⁶。

4. 《高昌永平二年（公元 550 年）十二月卅日祀部班示为知祀人上名及谪罚事》（73TAM524:32/2-2）第 9 行有“萨薄□□”¹⁷。

5. 《高昌义和六年（619 年）伯延等传付麦、粟、糜条》第 1 残片（60TAM331:12/6）第 13 行有“萨薄□□”¹⁸。

根据上列文书，时贤对高昌王国中央祀部和地方的祭祀胡天活动作了细致的论述¹⁹。文书中提及的萨薄（*sāt-b'āk），经中外学者精心比定，源自梵语之 sārthavāha，后成为粟特语借词，作 s'rtp'w。s'rtp'w 一词见于粟特古信札第五件，经日本学者吉田丰检出并比定为商队之主，当是内地的萨甫、萨保、萨宝一词之所本，其后在北朝和隋唐时期演变为粟特人中兼掌祆教事务

14 《吐鲁番出土文书》图版本（壹），北京：文物出版社，1992 年，第 239—240 页。

15 同上，第 200 页。

16 同上，第 329 页。

17 同上，第 136 页。

18 同上，第 355 页。

19 在诸多论文中，请阅王素《高昌火祆教论稿》，《历史研究》1986 年第 3 期，第 168—188 页；林悟殊《论高昌“俗事天神”》，《历史研究》1987 年第 4 期，第 89—97 页；王素《也论高昌“俗事天神”》，《历史研究》1988 年第 8 期，第 110—118 页；钱伯泉《从祀部文书看高昌麹氏王朝时期的祆教及粟特九姓胡人》，《新疆文物》1990 年第 3 期，第 93—101 页；孟宪实《麹氏高昌祀部班祭诸神及其祭祀制度初探》，《新疆文物》1991 年第 3 期，第 74—79 页；姜伯勤《论高昌胡天与敦煌祆寺》，《世界宗教研究》1993 年第 1 期，第 1—18 页；姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，北京：文物出版社，1994 年，特别是第 226—243 页；荣新江《祆教初传中国年代考》，第 335—353 页；高永久《西域祆教考述》，《西域研究》1995 年第 4 期，第 77—84 页。

的宗教首领²⁰。按此词的组成部分 *sārt* (<梵语 *sārtha*, 安息语 *s'rt*, 粟特语 *s' rth*), 见于粟特古信札第二件(2.36), 沿用到近代, 意义为商队²¹。至于 *sārt* 一词在中亚个别地区具有贬义, 纯属近世现象。

值得注意的是《高昌乙酉(625年)丙戌(626年)岁某寺条列月用斛斗帐历》。这是剪成纸鞋样随葬、由8个片断缀成的一份残文书(67TAM 377: 06, 04, 03, 07, 02, 01, 08, 05)²², 内容虽不完全衔接, 但基本上反映了乙酉年(625年)十月至丙戌年(626年)十月该寺各项支出情况。这份文书记录这座寺庙有僧6人, 沙弥1人。根据陈国灿教授的计量分析, 该寺全年支出用麦当在三百余斛, 粟糜至少四百五十余斛。国灿教授又从乙酉年终“粟拾陆斛伍斗用输租, 粟拾陆斛得钱拾文用上长生马后钱”, 特别是从“麦二斛四斗七升半, 用上‘六升敛’(第18—19行)推算, 该寺至少当有田地四十一亩六十步, 生产的粮食始敷支出之需”²³。该寺诸多称谓虽然类似佛教, 但奇怪的是不见佛事活动。在以银钱十文买胡麻子供奉“佛明”(第10行)之同时, 该寺按月以麦五升祀天(第7、15、24、29—30、36—37、39、45、〔57〕—58行), 也按每日壹升的定量之粟供苟(狗)(第〔7〕、15、37、39、45、65、72、78行), 每月用麦壹斛伍兜(斗)(第51、61行)或贰斛(第9、15—16、24、31、66行)为牛作牛飧。

与此相类似的以日用大麦一斗为牛飧, 日用粟五升供公狗, 日用粟若干(文书此处残缺, 数量不明)供寺狗五的记载, 也见于斯坦因所获吐鲁番文

20 P. Pelliot, “Le Sa-pao”, *BEFEO* 3, 1903, pp.665-671; 藤田丰八《萨宝につきて》, 《东西交涉史の研究·西域篇》, 东京: 荻原星文馆, 1933年, 第279—307页; A. E. Dien, “The Sa-pao Problem Re-examined”, *Journal of the American Oriental Society*, 82, 1962, pp.335-346; D. D. Leslie, “Persian Temples in T'ang China”, *Monumenta Serica*, 35, 1981-83, pp.275-303; 吉田丰《ソグド语杂录》(II), 《オリエント》第31卷第2号, 1989年, 第165—176页, 特别是第168—171页。

21 W. B. Henning, “The Date of the Sogdian Ancient Letters”, *BSOAS*, 12, p.607; B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, p.351, 8726条。

22 《吐鲁番出土文书》图版本(壹), 第400—405页。

23 陈国灿《对高昌国某寺全年月用帐的计量分析》, 《魏晋南北朝隋唐史资料》第9—10期, 武汉大学学报编辑部, 1988年, 第9页。参阅陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》, 武汉大学出版社, 1995年, 第69—71页。

书 (Ast IX. 3.08, 09/1, Maspero 之 M319, 320/1)²⁴, 因而这些帐历中所记录的牛馊和狗粟完全有可能只是单纯的饲料出入帐目, 并没有什么对牛、狗做特殊待遇的意味。但是, 本文上举文书第 36—37 行在“麦伍升祀天”之后称“糜粟拾斛肆升供作〔人〕、使〔人〕并苟(狗)”²⁵, 狗的用粮与作人、使人的消费作一处合计则可能有更多的寓意, 令人感到狗的地位备受重视或崇敬。

另一件文书,《高昌延和八年(609年)七月至延和九年六月钱粮帐》(72 TAM151:95), 在 11 行残文中, 与臧钱、剂口通钱等和麦、糜、粟等收支之同时, 三次记载了“苟(狗)面壹兜(斗)”²⁶。狗面单立项目, 亦可瞩目。

以上文书提供的讯息, 促使人们从祆教方面考虑这所寺庙的性质。在祆教中, 牛与狗的地位之崇高, 是人们所熟悉的。

琐罗亚斯德这位先知是益兽——牛与狗的狂热保卫者。也许, 他的这种捍卫牛的热忱源自上古印度雅利安人对牛的圣化。无论如何, 在主要成于他的手中的《伽萨(Gāthā, 偈颂)》里面, 歌颂牛、保卫牛成为主题之一。这一主题永恒地影响着祆教信徒, 使信徒们永远对牛极其崇敬。牛, 位居益畜之首、百兽之先的牛, 是大神马兹达创造的第一个生灵, 体现着一切动物生命的原型。牛, 是开发新土、耕作农田的动力, 在宗教经济学中, 牛占着至高无上的地位。对牛犯罪是双重的罪过: 牛为百兽之先, 害牛就是害一切兽类的代表; “播种小麦者就是在播种正义”, 危及农耕的动力就是危及正义²⁷。初牛(Taureau primordial)的灵魂 Gōshūrūn 居留在大神的右侧, 人类始祖的灵魂 Gayomart 居留在大神的左侧。先知琐罗亚斯德之被神派遣下凡布道, 正是应初牛灵魂 Gōshūrūn 的请求。

今本《阿维斯塔》的《伏魔法典》(Vidēvdād 或 Vendidād) 中有若干章节 (fargard 13、fargard 14、部分 fargard 15) 赞颂各类犬的圣德或美德, 这是

24 陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》, 第 355—360、64—79 页。

25 《吐鲁番出土文书》图版本(壹), 第 402 页。

26 《吐鲁番出土文书》图版本(贰), 第 86 页。

27 Paul du Breuil, *Le Zoroastrisme*, pp.37-38.

因为猎犬帮助人类放牧，是牧人的最亲密的助手；家犬从午夜走动到天明，擒杀恶神创造的成百上千的恶生物；其他各种犬类也都是善神创造的益兽的缘故。在琐罗亚斯德教的教义中，犬还有护持亡灵、驱逐魔鬼的作用。为了维护狗的尊严，《伏魔法典》对狗应享有的权利、孕犬的护理、伤害犬的各种处罚、杀犬将受的严惩等等，都有规定²⁸。特别是对狗的食物安排，见于《伏魔法典》fargard 13 的第 4 节第 20 至 28 段：给牧犬以恶食，罪过等同于以恶食招待头等家长，受 aspahē-ashtra 鞭打一百，sraosho 鞭打二百；给家犬以恶食，罪过等同于以恶食招待中等家长，受以上两种鞭打各九十；给 vohunazga 犬以恶食，罪过等同于以恶食招待圣僧，也受鞭打若干；等等。

如果上述情况近似文书中的寺庙的实际，那么，帐历中用于牛和狗的支出就具有宗教的意义。遗憾的是，我们目前没有更坚实的资料支撑我们的初步推测。

表明寺庙之为祆教性质的另一特征是出银钱买肉或庙中有肉存在。上引《高昌乙酉丙戌岁某寺条列月用斛斗帐历》中，有以银钱壹文购肉的记载（第 73 行）。《高昌作头张庆佑等偷丁谷寺物平价帐》（72TAMI51:102, 103）是对张庆佑等人在丁谷寺数次作案所盗窃的大量物品的估价记录，其中记录有“羊肉三脚，平钱二文”（第 2 行）²⁹。这些寺庙备肉做什么呢，很可能是供祭祀之用。据《高昌永平元年（549 年）十二月十九日祀部班示为知祀人上名及谪罚事》（73TAM 524:32/1-1），诸上名册的知祀人“若不诣祀所煮肉，谪羊一口”（第 6 行）³⁰，可为旁证。人们知道，佛教和摩尼教是不行血祀或牲祭的。但祆教则不然。《太平广记》卷二八五引唐张鷟《朝野僉载》卷三云：“河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神庙。每岁商胡祈福，烹猪杀羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。”³¹《宋会要辑稿》第 18 册《礼》祈雨条，大中祥

28 J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1892-1893. 此据 1960 年重印本第 2 卷，第 193—209、211—219、221、225—229 页。

29 《吐鲁番出土文书》图版本（贰），第 109 页。

30 《吐鲁番出土文书》图版本（壹），第 133 页。

31 张鷟《朝野僉载》卷三，《影印文渊阁四库全书》第 1035 册，第 244 页下左。

符二年(1009年)二月诏:“如闻,近岁命官祈雨……祆祠、城隍用羊。”³²《宋史》卷一〇二《礼志》五:“祆祠、城隍用羊一,八篷,八豆。”³³

琐罗亚斯德一生致力于保护益兽,废除牲祭和血祀。这可以从《阿维斯塔》经中的古老神圣的《祭仪书》(*Yasna*)之 29.2、34.14、48.7、51.14 诸节看得出来。但是,尽管《伽萨》中非常严格地要求禁止血祀或牲祭,在伊朗,从公元前一千纪以来,特别是从 6 世纪阿黑门尼德王朝以来,朝野僧俗一直深深沉浸在司祭的穆阇/穆护主持的血祀牲祭的仪礼习俗之中,只靠琐罗亚斯德和改宗琐罗亚斯德的道德说教的少数上层穆阇/穆护的努力是不足以废止其实行的。吐鲁番文书反映的高昌之俗事天神的情况看来也是如此。

根据以上这些残存下来的文书断片,我们试图说明早在 5、6 世纪高昌国时期吐鲁番地区有祆教性质的寺庙存在。文书使用汉文记载,这是否表明当地有了汉人的祆寺呢,还是这种祆寺仍由波斯或粟特萨薄、祆正或祆祝主持,仅仅使用汉文进行帐历管理?文献不足征,我们不能作更多的推论。下迄 10 世纪下半期,祆教在吐鲁番的存在已为敦煌文书和其他汉文文献所证实。例如,英藏敦煌汉文文书 S.6551《佛说阿弥陀经讲经文》是一位汉僧于 866—966 年之间在西州为回鹘王族眷属所作的经文俗讲³⁴,其中提到“且如西天有九十六种外道,此间(指西州)则有波斯、摩尼、火祆、哭神之辈”³⁵。文中摩尼、火祆所指明确,波斯则指景教。哭神似是一种民间信仰,据费耐生(R. N. Frye)教授的研究,在中亚,特别是在游牧民族之中,似乎广泛流行为死者号丧的习俗³⁶。这种景象也见于粟特壁画。这一产生于 10 世纪的讲经文的记载,与 981—984 年宋朝派往西州回鹘的使节王延德(939—

32 此据姜伯勤《论高昌胡天与敦煌祆寺》一文第 11—12 页转引。

33 《宋史》卷一〇二《礼志》五,北京:中华书局,1977 年,第 2501 页。

34 张广达、荣新江《有关西州回鹘的一篇敦煌汉文文献——S.6551 讲经文的历史学研究》,《北京大学学报》1989 年第 2 期,第 24—36 页;森安孝夫《ウイグル=マニ教史の研究》,《大阪大学文学部纪要》第 31、32 卷合并号,1991 年,第 159—160 页。

35 潘重规《敦煌变文集新书》上册,台北:中国文化大学中文研究所,1984 年,第 115 页。

36 R. N. Frye, *The Heritage of Central Asia. From Antiquity to the Turkish Expansion*, Princeton: Markus Wiener, 1996, p.190.

1006年)的报导情况相符。王延德留下的行纪说,在西州,“复有摩尼寺、波斯僧,各持其法,佛经所谓外道者也”³⁷。

二

在吐鲁番文书中,另外一件值得注意的是人们经常征引的《章和五年(535年)取牛羊供祀帐》(73TAM524:34a)³⁸:

辰英羊一口,供始耕,合二口。

1 章和五年乙卯岁正月 日,取严天奴羊一口,供始耕。次三月

2 十一日,取胡未驹羊一口,供祀风伯。次取麴孟顺羊一口,供祀树石。

3 次三月廿四日,康祈羊一口,供祀丁谷天。次五月廿八日,取白姚

溷浑堂

4 羊一口,供祀清山神。次六月十六日,取屠儿胡羊一口,供祀

5 丁谷天。次取孟阿石儿羊一口,供祀大坞阿摩。次七

6 月十四日,取康酉儿牛一头,供谷里祀。

这份文书虽然简短,记载只到七月中旬为止,但是提出了不少值得进一步探索的问题。

(一)这份文书出土于阿斯塔那524号墓,同墓还出土四件高昌王国祀部文书³⁹,内容分别为高昌永平元年(549年)十二月十九日、同年十二月廿九日和永平二年(550年)十二月卅日祀部班示为知祀人上名及谪罚事,内中祀部班示的九组知祀官员,每六人为一组,包括中郎、校郎、通事、虎牙、萨薄,按指定时间和地点诣祀所煮肉,敬祀诸神。文书残缺,所开列的

37 《宋史》卷三〇九《王延德传》,第10157页;卷四九〇《外国传·高昌传》引《西州程记》,第14112页。

38 《吐鲁番出土文书》图版本(壹),第132页。

39 同上,第133—137页。

诸神名称已大部不明，现在还能检出的有楼头、风伯、西门、南□、秦□、西涧。这一组文书和哈拉和卓 33 号墓出土的《高昌众保等传供粮食帐》残存□三斗、面六斗供祀天的记录同属于高昌王国祀部及其下属机构主持地方祭祀的官府文书。综观这些文书，人们看到，高昌祀部所敬祀的神灵与佛教没有关系，其中风伯列在第二。

《章和五年取牛羊供祀帐》首尾完整，列举的祭典和对象有始耕、谷里祀、树石、[溷]浑堂清山神、风伯、丁谷天、大坞阿摩。这份文书首行“供始耕”的“始耕”二字之下有朱笔勾勒，表明它是官府文书。文书以正月某日分别从严天奴、辰英二人处各取羊一口供祀始耕开始，以下记载了分别从不同人处取羊于三月十一日祀风伯，于春季三月廿四日和夏季六月十六日两度祀丁谷天，并在六月十六日供祀丁谷天之同日供祀大坞阿摩。由此王素先生正确地推测，高昌丁谷天的祭祀一年当有四次，秋、冬二季当分别在九月和十二月进行⁴⁰。

一年之初举行始耕仪式，这可能是受到中原地区影响的典礼。谷里祀、[溷]浑堂清山神何指不明。祭祀树石，这是自然现象的神格化，中外许多地方存在的自然崇拜的现象，不限于吐鲁番一地。例如，唐白行简《李娃传》中提及竹林神⁴¹，粟特语本《太子须大孛本生经》第 1205—1206 行记载了对树木、山石、泉溪精灵的崇拜⁴²。对此，近人也有研究⁴³。其余风伯、丁谷天、大坞阿摩三者很可能与祆教信仰有关。由此可见，这一件文书字数虽然不多，但是告知我们高昌王国官方平时与年终奉事哪些神祇，从而在某种程度上显示了史书上记载的“俗事天神，兼信佛法”基本符合当时当地的情况。

(二) 姜伯勤教授涉猎了所有重要的与祆教有关的史料，论证了高昌的

40 王素《高昌火祆教论稿》，第 175 页。

41 刘铭恕《火祆教杂考》，《世界宗教研究》1984 年第 4 期，第 126 页。

42 E. Benveniste, *Vessantara Jataka, Texte sogdien édité, traduit et commenté*, Paris, 1946, p.72.

43 J. Lerner, "Central Asians in Sixth-Century China: A Zoroastrian Funerary Rite", *Iranica Antiqua*, 30 (Festschrift Schippmann), vol.2, 1995, pp.179-190.

天神即主要由粟特等胡人供奉的祆神，“阿摩”是粟特语 Adh-bagh “大神”的对音，当指祆教大神阿胡拉·马兹达⁴⁴。在本文书中，六月十六日同一天内，各以羊一口供祀丁谷天和供祀大坞阿摩。这再次证实伯勤教授考证胡天与阿摩分指不同祆神的结论。

（三）一年之内多次祭祀丁谷天，表明丁谷天是当时吐鲁番地区重要的祭祀胡天的地点之一。俄国圣彼得堡藏有一件汉文文书，出土地点不明，其中提及“……等仰呈：今月十五日往丁谷细（？）祆去，须酒。今遣令狐二往彼□，仰使支与……”（俄藏西域汉文文书 Дх.18937）⁴⁵。如果这件文书出土于吐鲁番，这将是吐鲁番的丁谷为重要的胡祆崇拜地点的又一明证。20世纪初，德国考察队在吐峪沟，即中世纪之丁谷（见下文），找到带状墙饰，上面的圆徽型纹饰中绘有雄野猪头像⁴⁶，当非偶然。这种常常出现在波斯锦上的野猪头像花纹，代表的是祆教信仰中的胜利军神 Verathragna，也代表信仰的胜利，颇疑绘着这种野猪头像的墙壁所在当与祆教祭祀地点有关。

丁谷为高昌地名，亦见于当时的敦煌文献，表明了它相当重要。例如，法藏敦煌汉文文书 P.2009《西州图经》称：“丁谷窟，有寺一所，并有禅院一所。右在柳中县界，至北山廿五里丁谷中，西去州廿里。”⁴⁷敦煌藏经洞

44 姜伯勤《论高昌胡天与敦煌祆寺》，第46—47页；姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，第226—243页；荣新江《祆教初传中国年代考》，第338页。W. B. Henning 和 A. Dietz 认为，祆教的最高神阿胡拉·马兹达可以简单地以 Baga 称之。这已为吉田丰和森安孝夫的《魏氏高昌国时代粟特文女奴买卖文书》（《内陆アジア语言研究》IV，神户，1988年）一文对 69 TAMI35 号粟特语文书的首行年代的译文所证实。M. Boyce 认为，Baga 不可能比定为阿胡拉·马兹达或 Mithra，但是可以用来指称第三位阿胡拉，即 Varuna。Varuna 是祆教多位阿胡拉中唯一不必以专名指称的阿胡拉。见 M. Boyce 的“Varuna the Baga”一文。N. Sims-Williams 认为，adbag 一词被用来代指祆教最高神阿胡拉马兹达，是因为阿胡拉·马兹达被等同于印度教大神 Indra，而 Indra 又有称号为 adhi-deva，ad-bag 是“adhi-deva”这一称号的地方转译。见 N. Sims-Williams, “Indian Elements in Parthian and Sogdian”，刊于 K. Röhrborn 和 W. Veenker 编 *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, Wiesbaden, 1983, pp.132-141。关于阿胡拉·马兹达一名的意义及其演变，参看 F. B. J. Kuiper, “Ahura Mazda ‘Lord Wisdom’?” *Indo-Iranian Journal*, XVIII-1, 1976, pp.25-42。关于“dhdh bagh, ‘dh bagh’”，参看 B. Gharib, *Sogdian Dictionary* 的第2—3页第46条和第25页第643条所引文献。

45 此件文书照片，承蒙日本东京大学熊本裕教授赠阅，谨致谢忱。

46 参阅 B. Rowland, *The Art of Central Asia*, 纽约，1974年，插图 72。

47 《法藏敦煌西域文献》第1册，上海古籍出版社，1995年，第77页。

所出《钢和泰杂写卷》于阆语第二部分（第7—31行）是有关于阆西州等地行记部分，丁谷之名见于第19行：ttiyākā⁴⁸。

丁谷天似乎应在丁谷寺附近。丁谷寺的名字屡屡见于吐鲁番高昌国和西州时期文书⁴⁹。丁谷寺是一座大寺，这可从下列文书见之：

1. “……丁谷寺一乘”（鄯善吐峪沟出土《唐西州下宁戎、丁谷等寺帖为供车牛事》81SAT:2）⁵⁰。

2. “张阿欢上丁谷寺举[价]……”（《高昌午岁张阿欢上丁谷寺举价粟条记》69TAM117:57/6）⁵¹。

3. 丁谷寺名三次见于《高昌作头张庆佑等偷丁谷寺物平钱帐》第1、4、6行（72TAM151:102, 103）⁵²，被盗物资甚为可观。

哈密屯（James Hamilton）先生继英国藏学家 F. W. Thomas⁵³之后，将丁谷比定为 Toyuq，并根据敦煌文书 P.2009《西州图经》给出的方位和岑仲勉先生的考订，认为就是今天的吐峪沟，其说是也。

丁谷之名直到近代还见于龟兹/库车地区，见清代中晚期俞浩《西域考古录》卷十二转引谢济世《戎幕随笔》、徐松《西域水道记》卷二赫色尔水道条和民国初年谢彬《新疆游记》“住库车，策马丁谷山”⁵⁴。其地指今天的库木吐拉。

（四）鉴于吐鲁番处在交通枢纽，是多种文化汇聚之通衢，我们似乎也应当对本文书提及的风神作多种来源的考虑。

高昌祭祀的风伯有可能是地方神。例如宋太宗太平兴国六年（981年），王延德出使高昌途中，在行经纳职（Lapchuk，于阆语写卷之 Dapicī）三日

48 H. W. Bailey, "The Staël-Holstein Miscellany", *Asia Major*, new series, II.1, 1951-1952, p.3; James Hamilton, "Autour du Manuscrit Staël-Holstein", *T'oung Pao*, XLVI. 1-2, 1958, p.142.

49 李方、王素《吐鲁番出土文书人名地名索引》，北京：文物出版社，1996年，丁谷条。

50 柳洪亮《新疆吐鲁番文书及其研究》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1997年，第123页。

51 《吐鲁番出土文书》图版本（貳），第290页。

52 同上，第109页。

53 F. W. Thomas, "Some Words found in Central Asian Documents", *BSOS*, VIII.2-3, 1935-1937, p.794.

54 转引自宿白《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第21页注1。

之后，到达鬼谷口避风驿，提及“用本国法设祭，出诏神御风，风乃息”⁵⁵。

也许，高昌祭祀的风伯与中原地区祭祀的风伯有某种关系。例如，在敦煌，天复五年（905年），张承奉有以牲牢之奠致祭风伯之举（斯坦因敦煌汉文文书 S.5247）。

除此之外，我们也无妨考虑另一种可能性，吐鲁番既然有粟特人聚居，风神会不会是一位祆教的神祇？因为，在中亚，祆神往往以三神为一组而出现，风神就常常和祖尔万、阿胡拉·马兹达共同结成一组。其例证是斯坦因在丹丹乌里克发现的木板画 D.X.3⁵⁶。当我们看到吐鲁番地区的祆教信徒祭祀丁谷天和阿摩的时候，我们不禁提出疑问：这里奉祀的风神会不会与下文即将提到的 Weshparkar 有关呢？

20世纪60年代以来中亚考古工作的成果之一是苏联学者在喷赤干（Panjikend、片吉肯特）的发掘清理过程中，找到了风神的图像。喷赤干，即唐代昭武九姓的米国（Maymurgh）都城钵息德⁵⁷。在这里的第XXII号发掘工地第1号居址大概原来属于一个祆教家族，墙壁上曾有高约3米的壁画，已经破成碎块散落在地上。经马尔沙克（B. I. Marshak）的苦心拼接，人们可以看到依稀保留着的身披甲冑、上臂分执弓叉的三头四臂神的漫漶形象。幸运的是，神像右下侧伴有粟特语铭文，经里夫施茨（V. A. Livshitz）解读之为 wsprkr，即风神 Weshparkar⁵⁸。同样的神像也见于粟特人的东曹地区

55 《宋史》卷四九〇《外国传·高昌传》引《西州程记》，第14111页。

56 M. A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford, 1907, pp.260, 299-300, pl.LXIV; J. Williams, "The Iconography of Khotanese Painting", *East and West*, Vol. 23, pp.140-141; M. Mode, "Sogdian Gods in Exile, Some Iconographic Evidence from Khotan in the Light of Recently Excavated Material from Sogdiana", *Silk Road Art and Archaeology*, I, 1990, p.181.

57 《新唐书》卷二二一下《西域传》下，北京：中华书局，1975年，第6247页。

58 G. Azarpay, *Sogdian Painting, The Pictorial Epic in Oriental Art*. Berkeley, 1981, pp.29-30; A. M. Belenitskii, B. I. Marshak, "Черты мировоззрения Согдийцев VII-VIII в. В Искусстве Пянджкента" (Cherty mirovozzrenija Sogdijtsev VII-VIII V. v iskusstve Pendzikenta/钵息德艺术中的粟特人的世界观的特征)，见 B. G. Gafurov 与 B. A. Litvinskij 主编 *Istorija i kul'tura narodov Srednej Azii* / 《中亚诸民族的历史与文化》，莫斯科，1976年，第79页。M. Mode, "Sogdian Gods in Exile", p.182, p.189, n.29.

(Ustrushana, 今天根据穆格山出土的粟特语文书得知, 正确的拼写法当作 Ustrushana, 唐代称之为东曹) Kala-i Kahkaha I 宫邸中一小厅内的壁画⁵⁹。

考古发现带动了长期以来对粟特语文献中风神一词的研究。风神的粟特语名字 Weshparkar 凡三见于 20 世纪初在西域出土的粟特语写本。一见于粟特语摩尼教文书(柏林藏吐鲁番文书 M 178 II 背面第 9 行), 被摩尼翻译作“(净)活风”(Wād Žīwandag); 两见于粟特语佛教文书, 一是上文已经提到的《太子须大孥本生经》第 911、917、918、930、935 行⁶⁰, 另一是刊在《巴黎藏粟特语文书》(*Textes Sogdiens de Paris*) 中的伯希和敦煌粟特语第 8 号文书(以下简称 TSP 8) 第 41—42 行⁶¹。

人们知道, 当 7 世纪在粟特地区消踪匿迹之后, 佛教反而于 8 世纪在移居东方的粟特人之间传播起来。这大概也就是为什么今天人们看到的粟特语佛典完全是译自汉文的原因。从《太子须大孥本生经》第 910—912、913—922、929—931、934—935 行与伯希和敦煌粟特语 TSP 8 第 41—42 行两份晚期佛教记载中袄教神谱与印度教神谱的对应情况看来, 粟特佛徒以梵王(Brahma)对祖尔万(Zurwān), 以天王释(Śakra/Indra/帝释天)对阿胡拉·马兹达(Ahura Mazdā)或阿摩(Adh-bagh), 以大天(Mahādeva)或湿婆(Śiva)对风神(Weshparkar)。这与汉地以摩醯首罗(Maheśvara)对袄教风神是相近、甚至一致的。吐鲁番地区的袄教信徒应当知道他们的风神是 Weshparkar。

恒宁(B. W. Henning)早就研究过见于伯希和敦煌粟特语三文书中的风神一词, 认为或者代表 Wāt(风神), 或者代表 Weshparkar(大气之神)⁶²。但是, 对风神 Weshparkar 一词的最好的解释是近年 H. Humbach 作出的。此词的前一部分 wysh-, 源于贵霜王朝钱币上的风神的希腊语铭文 Oesho (>

59 B. I. Marshak and N. N. Negmatov, "Sughd", *History of Civilizations of Central Asia*, vol. III, Paris: UNESCO Publishing, 1996, pp.272-273.

60 E. Benveniste, *Vessantara Jātaka*, 巴黎, 1946 年。

61 E. Benveniste (ed.), *Textes sogdiens, edits, traduits et commentés*, 巴黎: Paul Geuthner, 1940 年, 第 107 页。

62 W. Henning, "A Sogdian God", *BSOAS*, XXVIII.2, 1965, p.253; 亦收于 *Selected Papers*, II, *Acta Iranica*, 15, 莱顿, 第 628 页。

古伊朗语 Vāyu) ⁶³, 全名源于阿维斯塔语 Vaiiush uparō kairyō>Weshparkar> 风神。Vāyu 不仅是风, 也是一切生命赖以存活的气息。Weshparkar 在粟特壁画中之所以具有三个面孔, 因为三个面孔分别代表诞生、存续和消灭⁶⁴。考古的发现和文献的研究扩大了风神崇拜的时间断限和空间范围, 使人们注意到阿富汗、伊朗、中亚河中地区 and 中国的西域对风神的普遍崇拜。本文的英文初稿因而曾涉及粟特宗教壁画受到印度教神像如 Brahma、Indra/Śakra、Śiva/Mahādeva 的影响及其间接影响汉地早期佛像图形等问题, 这些内容超出了吐鲁番一地范围, 应当另文论述。

吐鲁番文书为我们提供了至为可贵的进一步研究线索。遗憾的是, 吐鲁番文书的资料又是如此之残缺不全, 残卷向我们提出的问题远远多过于解答的问题。笔者出于管窥蠡测, 略陈浅见, 臆断之处所在多有, 殷切期待读者教正。

(原载季美林等编《敦煌吐鲁番研究》第4卷“吐鲁番专号”, 北京: 北京大学出版社, 1999年, 第7—11页。)

附记: 本文原以英文稿“Some Iranian Religious Evidence in Turfan Chinese Texts”, 提交1998年7月11—12日在美国耶鲁大学召开的 The Third Silk Road Conference, 后中文本改写发表于《敦煌吐鲁番研究》第4卷, 英文稿以“Iranian Religious Evidence in Turfan Chinese Texts”名, 发表于 *China Archaeology and Art Digest*, IV.1 (Zoroastrianism in China), Dec. 2000, pp.193-206。

63 H. Humbach, “Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ost-iranischen Synkretismus”, *Acta Iranica*, 4, 2me serie, vol.I, *Monumentum H. S. Nyberg*, 1, 莱顿, 1975年, 第397—408页, 特别是第402—405页; 田边胜美《ウエーシヨウ: クシヤン朝のもう一つの风神》, 《古代オリエント博物馆纪要》第13卷, 1992年, 第51—93页; M. Boyce, “Great Vayu and Greater Varuna”, *Bulletin of the Asia Institute*, 7, 1993, pp.35-40; M. L. Carter, “OESO or Śiva”, *Bulletin of the Asia Institute*, 9, 1995, pp.143-157。

64 M. Boyce, “Great Vayu and Greater Varuna”, p.36.

祆教对唐代中国之影响三例

中亚对唐代中国的影响，特别是古代伊朗宗教——祆教与摩尼教经中亚东传而对唐代中国所发生的影响已为当代历史学家所谕知¹。然而，无论是考察中原地区和当时属于中亚文化圈的各个国度的考古发现，还是整理敦煌、吐鲁番等“丝绸之路”上诸绿洲出土的写卷，都可以看到在这方面有待发明之处尚多。甚至传统留下来的、因而人们更熟悉的文献中，也有一些段落没有受到应有的注意。《旧唐书》中有一段文字颇使笔者感到诧异，笔者因而联想及于友人谢和耐也会对检出的这段文字感兴趣。这段文字出自《旧唐书·李嵩传》²。李嵩为 8 世纪早期的一位官员，曾任太原尹。

太原³旧俗，有僧徒以习禅为业，及死不敛，但以尸送近郊以饲鸟兽。如是积年，土人号其地为“黄坑”，侧有饿狗千数，食死人肉，因侵害幼弱，远近患之，前后官吏不能禁止。嵩到官，申明礼宪，期不再犯，发兵捕杀群狗，其风遂革。⁴

这条记载或许可以与《高僧传》中僧人智顺遗言曝尸于野的轶事联系起

1 参看谢和耐《中国史》(*Le Monde chinois*)，巴黎：阿尔芒·柯兰书店 (Armand Colin)，1972 年，第 249、256 页。

2 李嵩之“嵩”音 gǎo，亦读作 hào。

3 今山西省省会，距中亚诸国颇远。

4 《旧唐书》卷一一二，北京：中华书局，1975 年，第 3335 页。

来。据称，智顺嘱托按此方式处置他的遗体⁵。看来，曝尸于野还不仅是区域性习俗的反映，这种习俗既然已经存在了很久，以它与中亚伊斯兰化以前的葬俗相参证或许更富有特殊的启示性。

根据葬俗专家对与古代伊朗宗教密切相关的葬俗的描述，人死后“去除尸肉的仪式”分为三段时间进行⁶。在该过程的第一段时间内——这只是在天气恶劣或时辰过晚而不能在人亡之后立即将尸体运往尸肉处理场的情况下所做的规定——可以把尸体放在屋内挖成的坑穴中，或暂厝于专为这种用途而建造的室内。在第二阶段内，尸体被运到应暴露给食肉禽兽的地点。总的原则是，尸体被放置到尽可能高处，以确保有狗和噬腐肉的猛禽的光顾。波斯古经《闻迪达德》⁷中论及专门为此用途而构筑的设施，这就是号称达克玛（dakhma）的、专门为曝尸于其上的高层葬尸台。这些达克玛的作用固然在于抑制病疫的传染，但是，它们自身却被视为受了玷污的地点，并为此而被判为禁地。这些达克玛既然不能再派上用场，它们就必须被拆毁。我们在这里则沿用原苏联考古学家的术语，仍然使用达克玛一词来统称旨在用以去除尸肉的所有建筑物和天然场地。尸敛的最后阶段为处理去除肌肉之后的骨骸。当时有两种并行不悖的作法：一是骨骸留置原地，暴露于光天化日之下，因为尸肉已去，引起病疫的危险已被消除；二是加以收敛，安置到一个封闭的构筑物中，或放到一个叫作“骨瓮”（ostothèque）⁸的器皿之内。值得注意的是，大谷（1903年、1909年、1912年）、伯希和（1906—1907年）、斯坦因（1906—1908年、1913—1916年）

5 《高僧传》卷八《智顺传》，此据《大正新脩大藏经》（以下简称《大正藏》）卷五〇，第381页。

6 参看葛乐耐（Frantz Grenet）《自希腊征服到伊斯兰化时期的中亚营定居生活地带的葬俗》（*Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*），巴黎：法国国家科研中心（CNRS）出版社，1984年，第34—37页。

7 《闻迪达德》（*Vendidād* 或 *Vidēvdāt*）为包括琐罗亚斯德教教义和仪轨的一部圣典的书题，保罗·德·布日耶（Paul du Breuil）译之为《驱邪魔法典》。

8 关于这一内容可参看葛乐耐文《伊斯兰之前的中亚葬俗》（*Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale préislamique*），载《考古学大图谱》（*Grand atlas de l'archéologie*），巴黎：大百科全书出版社（*Encyclopaedia universalis*），1985年，第236—237页。这一类器皿主要是瓮、匣、微型装尸骨器。葛乐耐氏举述的例子是一些高约50—60公分的烧制黏土器和灰泥（stuc）器。

诸考察队发现的骨匣或骨瓮可以使人们作出有意义的参证：这些尸骨瓮看来是在 5 至 8 世纪之间传布到中国西域的⁹。

上述旨在去除尸肉的达克玛可以是一种塔状建筑。这是这种用途的建筑物的习见形式，也可以是一处四外边缘比较分明的天然高地。但是，即便是在前一种情况下，这种塔状建筑在建筑时所遵循的模式也随时代、地域、气候和相关的社会条件之不同而呈现种种地方性的变异¹⁰。在中世纪，一块沼泽地也可以被圈划出来当作达克玛使用。中亚出土的一份有关敛尸场地的粟特语契约中涉及的一处达克玛就是“askase”，即沼泽地¹¹。这一情形可以与上文引用的汉文文献中的“黄坑”相参证。说到黄坑之黄，我们也无妨联想一下黄泉的颜色，即中国人用来表达死者之所在。

隋代（581—617 年）的一项汉文记载——隋炀帝在 7 世纪初派往西域的使者韦节的《西蕃记》，提及去除尸肉的习俗。这项记载被纳入了 801 年成书的杜佑《通典》，从而将康国（Samarkand）的葬俗的记载保留至今。这一记载之中最有趣味的情节是狗的作用。原文曾被沙畹（Emmanuel-Édouard Chavannes）译为法文：

9 斯坦因（Sir Aurel M. Stein）《亚洲腹地考古记·中亚、甘肃、东伊朗考古详细报告》（*Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu, and Eastern Iran*），牛津：克拉伦敦出版社（Clarendon Press），1928 年，图版 XCIV；参看阿拉德（Madeleine Hallade）与苟烈（Simone Gaulier）合编《都勒都尔阿护尔与苏巴什：伯希和考察报告》（*Douldour-Âqour et Soubachi. Mission Paul Pelliot*）第 4 卷，巴黎：文明研究出版社（Editions Recherche sur les Civilisations），1982 年，第 331—347 页。

10 据莫列（M. Molé），陈尸以供猛禽啄食肌肉的“静谧塔”（tours du silence）实际上是到了很晚阶段，即大约在 17 世纪方才开始修建的。参看莫列《古代伊朗》（*L'Iran ancien*），巴黎：布鲁和盖伊书店（Bloud & Gay），1965 年，第 63 页。

11 参看伊·格谢维奇（Ilya Gershevitch）《蛙原上的粟特人》（*Sogdians on a Frogplain*），《敬献邦旺尼斯特先生语言学论文集》（*Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*），巴黎：巴黎语言学会（Société de Linguistique de Paris），1975 年，第 196、205、208—211 页；葛乐耐上引《中亚营定居生活地带的葬俗》第 314、316—317 页（该书附录《穆格山出土的一份粟特葬丧契约》）。

国城外别有二百余户，专知丧事。别筑一院，院内养狗。每有人死，即往取尸，置此院内，令狗食之，肉尽收骸骨，埋殡无棺槨。¹²

很有可能，正是韦节记述的这种葬俗不是被波斯人，就是被粟特人带进了极其重视保存死者遗体的中国的太原。众所周知，粟特人扮演着将祆教传入中国的接力角色。我们之所以推断粟特人起过这一作用，因为有证据表明，有出生于中亚的人定居在太原。例如，隋代的一方墓志（图1）¹³记载，



图1 翟突婆墓志拓片

12 沙畹《西突厥史料》(Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux), 圣彼得堡: 俄国帝国科学院, 1903年, 第133页注。原文见杜佑《通典》卷一九三, 北京: 中华书局, 1989年, 第5256页。

13 赵万里《汉魏南北朝墓志集释》第5册, 北京: 科学出版社, 1956年, 图版484, 第323页。

一位名讳¹⁴作“突娑”，字“薄贺比多”的翟姓人士虽死在洛阳，但籍出并州（唐天宝年间改为太原郡）太原，父曾任大萨宝¹⁵。翟姓看来是当时人们专指中亚某国度人之姓。另一方总章二年（669年）康达（“康”为专指从撒马尔干来到中世纪中国的人士之姓）墓志称，康达上代曾任并州刺史，“因家并〔州〕焉”¹⁶。

崇拜天神或火神不似尸体去肉习俗那么特异，但奉祀袄教神祇之传入中国却得到文献资料的更多的验证。时至今日，诚然人们还没有发现袄教的遗址、实物遗存、宗教文书，但是，人们不乏有关这种信仰的记载。详尽爬梳中国史料，可使人们推断袄教之传入中国当在公元4世纪。

公元349年，当十六国时期的后赵（319—351年）的王室成员石氏为争夺王位而内讧厮杀之际，一些名号为龙骧将军的军官如孙伏都、刘铉“结羯士三千伏于胡天，亦欲诛〔石〕闵等”¹⁷。羯族当源出于中亚，羯士是中亚号称为 Chakirs 的勇士。

看来，袄教曾传入北朝宫廷，特别是北魏（386—535年）宫廷，殆无可疑。《魏书》记载，笃信佛教的宣武帝（500—515年在位）的皇后，即宣武帝死后摄政的灵太后，曾“废诸淫祀，而胡天神不在其列”¹⁸。拓跋氏建立的这个魏朝，统治着中国北方，后迁都于传统中国的中心——洛阳。及孝明帝（516—528年在位）渐长，能够综理国事之日，“有密多道人，

14 死者子孙当以死者名字为讳，这一习俗起源甚早。孟子时期仅讳死者自身的名字，后世甚至不得发出与讳谐音的字，参看韩愈（768—824年）《讳辩》。

15 关于萨薄（*sât-b'âk）或萨宝（*sât-pâu 或*sât-puâw'），参看伯希和（Paul Pelliot）《萨宝考》（Le Sa-pao），《法国远东学院院刊》（BEFEO）第3卷，1903年，第665—671页；丁爱博（Albert E. Dien）《萨宝问题再考》（The Sa-pao Problem Re-examined），《美国东方学会会志》（JAOS）第82卷第3期，1962年，第335—346页；雷斯利（D. D. Leslie）《唐代中国的波斯寺》（Persian Temples in T'ang China），《华裔学志》（Monumenta Serica）第35卷，1981—1983年，第275—303页；吉田丰《粟特语杂录》，《东方》（Oriente）第31卷第2号，1988年，第165—176页，请特别参看第168—171页。

16 张乃翥《中原出土文物与中古袄教之东浸》，《世界宗教研究》1992年第3期，第35页。

17 《晋书》卷一〇七，北京：中华书局，1974年，第2791页。胡三省《资治通鉴》注谓胡天为后赵石氏禁中署舍之名，不详所据。

18 《魏书》卷一三，北京：中华书局，1974年，第338页。

能胡语，肃宗（即孝明帝）置于左右”。灵太后摄政期间屡有外宠，为政腐败。“太后自以行不修，惧宗室所嫌……虑其（密多道人）传致消息，〔528年〕三月三日于城南大巷中杀之。”¹⁹柳存仁教授认为，密多并非人名，密多（mit-ta）者，当是一位奉祀密多（mithra）神的拜火教士²⁰。密多不仅与拜火有关，而且是一位兼容于其他宗教的神祇。法国印度学家烈维（Sylvain Lévi）认为，密多与佛教未来佛弥勒之间的演变脉络可以考证清楚，弥勒是“密多的后嗣”²¹。

在北齐（557—577年）和北周（557—580年）时期，皇帝及其左右有一些拜火教徒。《北齐书》提及奉祀胡天神，在齐都邺城的宫廷中当时很风行。

在同一时期的吐鲁番地区的宗教生活中，奉祀胡天看来也占有一定地位。一则430年的佛经题跋表明这部佛经抄成于距奉祀胡天不远的地点：

金光明经卷第二，凡五千四百卅三言。

庚午岁四（？）月十三日，于高昌城东胡天南太后祠下，为索将军佛子妻息合家写此《金光明》一部。断手记竟，笔墨大好，书者手拙，具字而已。后有……之吉，疾（？）成佛道。²²

为了奉祀胡天，隋朝建立了一个特殊机构，所谓萨宝〔府〕。唐代继承了这套特殊的机构²³。在记述唐代行政制度的中国文献中，祆教也屡见不鲜。人们经常转引宋敏求《长安志》中有关萨宝的条目：

19 《魏书》卷一三，第339—340页。

20 柳存仁《和风堂选集》（*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*），莱顿：布里尔书店（E. J. Brill），1976年，第3—4页；《和风堂文集》卷一，上海：上海古籍出版社，1991年，第502页。

21 烈维（Sylvain Lévi）《印度和世界》（*L'Inde et le monde*），巴黎：奥诺瑞·商比雍书店（Honoré Champion），1926年，第44—46页。

22 《新中国出土文物》，法文版，北京：外文出版社，1972年，图版122；《新中国出土文物》，北京：文物出版社，1972年，图版122。

23 参看注15。

布政坊西南隅胡袄祠，武德²⁴四年（621年）立。西域胡袄神也。祠内有萨宝府官，主袄神，亦有胡祝充其职。²⁵

有关胡天的崇拜，不仅见于文献记载，也屡见于敦煌吐鲁番地区出土的文书²⁶。敦煌文书中有关记载不少，其中常为人们所征引的是：

袄神

右在州东一里。立舍画神，主〔……〕，总有廿龕，其院周回一百步。²⁷

板筑长安日，神祠与此兴。一州祈景祚，万类仰休徵。苹²⁸藻来无乏，精灵若有凭。更有零祭处，朝夕酒如绳。²⁹

今夜驱雉队仗，部领安城火袄。³⁰

法国国立图书馆所藏伯希和编号敦煌文书中存有一幅图画³¹，这幅画可以称得上是经粟特地区的中介而传入唐代中国的古代伊朗宗教的奇特

24 此为唐高祖年号（618—626年）。

25 宋敏求《长安志》卷一〇“南布政坊”条，《影印文渊阁四库全书》本，台北：商务印书馆，第587册，第143页。

26 《吐鲁番出土文书》第2册，北京：文物出版社，1982年，第46—47页；第3册，第111页。

27 法国国立图书馆藏伯希和编号敦煌文书 P.2005《沙州都督府图经》，第262—264行。

28 苹，*marsilea quadrifolia*，古代采作祭祀之用的水草。

29 法国国立图书馆藏伯希和编号敦煌文书 P.3870、P.3929《敦煌甘咏》。此诗的其他抄本尚有 P.2690、P.2748、P.2983 以及英国图书馆藏斯坦因编号敦煌文书 S.6167。

30 法国国立图书馆藏伯希和编号敦煌文书 P.2569（后改编为伯希和编号藏文敦煌文书 P.t.113）及 P.3552《驱雉文》。另参看英国图书馆藏斯坦因编号敦煌文书 S.2241、S.2569、S.1366、S.6551。

31 法国国立图书馆藏伯希和编号敦煌文书 P.4518，附片 24。此画为纸上之墨笔白描，唯面颊衣带等若干处略著桔红、绛红等色。饶宗颐刊之于《敦煌白画》，巴黎：法国远东学院考古学丛刊第13种，1978年，第3册，图47。参看姜伯勤《敦煌白画中的粟特神祇》，载《敦煌吐鲁番学研究论文集》，上海：汉语大词典出版社，1991年，第296—297页，图版I。法藏敦煌文书 P.4640 为 899—901年敦煌地方政府的布、纸破用历，该文书第90、105、138、162、185、203、229、245、250、269行记录了历次赛袄神而支出的画纸张数。

反响(见本书 275 页图像。——编者)。这幅画的画面上表现了相对而坐的两位神祇,其中右侧一位神祇具有祆教属性的种种特征。这位神明坐在一头张口吐舌作威吓状的狼或犬(?)背之上(若在粟特地区,这更可能是一头狮子)³²,四臂、两手高举过冠饰,在光环的一左一右分擎太阳(其象征为神鸟)和月亮(其象征可判定为桂树),另两手伸在胸前左右,一手执蛇,另一手的食指上托有一蝎。第二位神明一手执盅或杯,这是粟特和花刺子模地区艺术中的常见题材;另一手托盘,盘上有一踞坐之犬。犬是萨珊王朝时期备受崇敬之动物,作为圣兽,波斯古经《闻迪达德》特别规定,犬死,其尸体与人的尸体的处置法相同。

这幅图画上的一对神像,一方面应与吉尔吉斯境内谢米列契(Sémiretchié)即七河流域地区的阿克·贝希姆(Ak-Besim,此地应是 679—719 年之间唐代安西四镇之一的碎叶³³)出土的牌饰上的形象对比,另一方面也应与粟特地区的片吉肯特(Panjikent,此地应是唐代米国都城钵息德)壁画中的若干形象参验³⁴。这些都应该是被纳入祆教的粟特神祇,源出于琐罗亚斯德教神谱。上述图画中右侧的四臂神祇毫无疑问既与片吉肯特的一处居室的壁龛西壁所绘神祇相仿³⁵,又与花刺子模出土的一些

32 别列尼斯基(A. M. Belenickij)、马尔沙克(B. I. Marshak)、拉斯波波娃(V. I. Raspopova)《1974 年度在古代片吉肯特的发掘》(Raskopki drevnego Pendzikenta v 1974 gody), ART, 14, 1979 年,第 290—294 页。马尔沙克、拉斯波波娃《粟特地区的公众崇拜和私家崇拜》(Cultes communautaires et cultes privés en Sogdiane),载贝尔纳(Paul Bernard)、葛乐耐合编之 1988 年 11 月国际讨论会论文集《伊斯兰以前的中亚历史和崇拜:文字史料与考古文献》(Histoire et culte de l'Asie centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques),巴黎:法国国家科研中心出版社,1991 年,第 187—196 页,特别参看第 189、191、194 页。

33 张广达《碎叶城今地考》,《北京大学学报》1979 年第 5 期,第 70—82 页;富安敦(Antonino Forte)《七八世纪中国的国家寺院》(Chinese State Monasteries in the Seventh and Eighth Centuries),桑山正进编《慧超往五天竺国传研究》,京都:京都大学人文科学研究所,1992 年,第 239—249 页。

34 这些宗教绘画装饰着室内隔断墙上开凿的壁龛的内壁。其中特别的一幅仅保存残部,经考证,当是天堂与地狱图。参看马尔沙克、拉斯波波娃《粟特地区的公众崇拜和私家崇拜》,第 189、192 页。

35 这里所说的是第 25 号居址工地的第 12 号室的壁龛。此画漫漶过甚,原装饰壁龛的后壁,复原图见马尔沙克、拉斯波波娃上引文,图片 LXXIV。

牌或杯上的装饰像近似（参看图2）³⁶。例如，葛乐耐先生此处举示的两钵之一上的铭文可证明该器皿的年代为7世纪，上面的神祇有四臂，神座无靠背，双手高擎日月。人们下了工夫考证这一神像：它很可能是粟特神谱中备受崇敬的女神娜娜（Nana）³⁷。以此神像与敦煌画像相比照，人们可以看到后者的明显汉化：令人可以辨识出其为日月的已经是三足乌和桂树，而不再是银钵上的弯月和光芒四射的半圆环³⁸。至于这位神明右手食指上托着的蝎子无疑代表着天蝎座³⁹。另一位相向而坐的宝座上的



图2 以日月为表征的两位神祇像

（此据装饰银钵的纹样描绘。左图所据原件之出土地点及其尺寸不明。右图描自1845—1846年朴姆省[Perm]发现的一钵上的纹样，原件现收藏于圣彼得堡爱米塔什博物馆，直径10.6公分，属7世纪。笔者重绘。）

36 参看葛乐耐上引《中亚营定居生活地带的葬俗》，图版 XLVd。两钵之一的图片刊于1985年在日本举行的一次展览会的解说目录——《丝绸之路之遗宝——古代·中世纪的的东西文化交流》，东京：国立博物馆，1985年，第84页。

37 参看马尔沙克、拉斯波波娃上引文，第192、194页。并见葛乐耐上引《自希腊征服到伊斯兰化时期的中亚营定居生活地带的葬俗》，第263—264页及图版 XLV。

38 双手擎举象征日月的三足乌和桂树的汉画布局应与敦煌画在纸上的“六臂观音”（如 P.4518，附片1）和“千臂千手观音”（如 P.4030）的布局相对比。绘画布局运用汉式配置之同时也采用种种非汉因素，如服装、头饰和各种属性特征，这充分证明敦煌呈现出来的信仰之综合性。

39 参看马尔沙克、拉斯波波娃上引文，第188页及注7。

神祇以左手承盘，盘上蹲踞一犬。这种表现神祇特征的姿势或表现供养人做奉献的姿势，正如片吉肯特的壁画⁴⁰所表明的，是属于琐罗亚斯德教的形象所特有的。

以上表明属性特征的种种因素综合到同一画面之上殆非出于偶然。笔者认为，它反映了粟特人的信仰和花刺子模人的信仰有密切的联系。最令人惊讶的是这幅图画出自敦煌。无论对这一问题作怎样的解释，它存在于佛教重镇敦煌这一事实本身就证明，祆教经由粟特人的中介而传播及其影响于唐代中国。

（本文笔者谨在此向同行挚友吴德明[Yves Hervouet]深致谢忱，他协助笔者将本文撰成法文，为此他本应和笔者共同署名于本文，以呈献给共同的友人谢和耐。笔者还非常感谢梅弘理[Paul Magnin]、杜德兰[Alain Thote]和侯思孟先生[Donald Holzman]。笔者在撰写本文的准备过程中多得前两位的大力协助。本文的英文提要则承蒙侯先生费心。）

（原载龙巴尔、李学勤主编《法国汉学》第1辑：谢和耐先生纪念文集，北京：清华大学出版社，1996年，第143—154页。）

附记：本文原用法文发表：“Trois exemples d’influences mazdéennes dans la Chine des Tang”, *Études chinoises*, XIII.1-2, 1994, pp.203-219, 译成汉文时仍保留原作语气。

40 马尔沙克、拉斯波波娃上引文，图版 LXXIV，请注意龕西壁下排中间之供养人的姿势和凹壁壁画在下角所绘神祇的姿势。后一神像的左手托举一盘，上蹲踞一犬（文章的两作者称之为狮。笔者认为，如果这幅线描画的复原准确，则这一比定不无商榷余地）。

再读晚唐苏谅妻马氏双语墓志

1955年冬，陕西省文物管理委员会为配合基本建设，在西安西郊大土门村附近，发现一方晚唐苏谅妻马氏巴列维文（Pahlavi，或译作婆罗钵文）与汉文双语合璧墓石（图1）。



图1 晚唐苏谅妻马氏巴列维文与汉文双语墓志

这方墓石出土于大土门村殆非偶然。隋唐都城的外郭西面北来第一门，在隋曰开远门，唐改名为安远门，但是文献中似乎仍然习惯称之为开远门。隋代大兴城的开远门或唐代长安城的安远门，正是坐落在今天西安西郊的大土门村的位置上¹。在唐代，开远门与西域交通的关系至为密切。《新唐书·吐蕃传》称：“初，太宗平薛仁果，得陇上地；虜李轨，得凉州；破吐谷浑、高昌，开四镇。玄宗继收黄河积石、宛秀等军，中国无斥候警者几四十年。轮台、伊吾屯田，禾菽弥望。开远门揭候署曰‘西极道九千九百里’，示戍人无万里之行也。”²按，最后一语亦见于北宋钱易撰《南部新书》卷己³，表明安远门或开远门是自京城西行发轫之始。《资治通鉴》卷二一六玄宗天宝十二载（753年）称：“是时中国强盛，自安远门西尽唐境万二千里。”⁴这也是自安远门起算至西域的大致里程。安远门或开远门又是自西域东来的终点，《唐会要》卷九九石国条称：“〔天宝〕九载……其（石国）王约降，〔安西节度使高〕仙芝使部送，去开远门数十里，负约，以王为俘，献于阙下。”⁵人们都知道，自此之后，西域皆怨，天宝十载，诸胡潜引大食兵至怛逻斯城，相持五日，高仙芝背信于前，自食其果，遭到所率诸番部与大食的夹击而大败，是为唐廷势力自中亚退却之始。对本文所涉及的课题来说，上面征引的这条史料最足以表明行人到达长安的终点标志是开远门。当时，皇帝出宫城西行，均取安远门出入，西域来人也由此进入长安。现存史志表明，在唐代，四外各族人民、周边国家使节云集于长安，相当一批波斯人以及与波斯人同文同种的昭武九姓胡居住在安远门内侧的普宁、义宁等坊以及西市周围的醴泉、延寿、崇化诸坊，数处袄寺和波斯胡寺设在这些坊内。马氏墓石出土于

1 陕西省文物管理委员会《唐长安城地基初步探测》，《考古学报》1958年第3期，第80、89页。史念海主编《西安历史地图集》，西安地图出版社，1966年，第74—75页隋大兴城图A4；第80—81页唐长安城图A4。

2 欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷二一六下《吐蕃传》下，北京：中华书局，1975年，第6107页。

3 钱易《南部新书》，景印《文渊阁四库全书》本，第1036册，第221页下栏右。徐松撰、李健超校订《增订唐两京城坊考》，西安：三秦出版社，1996年，第48页。

4 司马光《资治通鉴》卷二一六，北京古籍出版社标点本，1956年，第6919页。

5 王溥《唐会要》卷九九，日本京都中文出版社，1978年，第1772页。

当年的开远门一带，当是该地区有不少波斯人居住的反映。

马氏墓志有 6 行巴列维文铭文，7 行汉文铭文。据志文，这位波斯少妇去世于晚唐懿宗咸通十五年（874 年），时年 26 岁。志文用两种语言写成，这是一件意义特殊的文物。在东亚，除了日本保存个别与波斯有关的文物之外，还很少有这样的文化子遗幸存于天壤之间，孤悬于中世波斯文化语境之外。尤其值得人们注意的是，时至 9 世纪下半叶，这方墓志的 6 行巴列维文依然保存着 3 世纪以来波斯墓志的模式。也就是说，它在体例和风格（也就是德国伊朗学家所惯称的 *Duktus*）上，不仅与萨珊王朝（224—651 年）波斯本土发现的巴列维文简短墓志的体例相似（下文将举法尔斯省的 *Bīshāpūr* 墓志为例证），而且与波斯文化辐射到最西边的伊斯坦布尔（*Istanbul*）墓志一样，不脱伊朗巴列维文墓志的行文格式的窠臼。在萨珊王国灭亡两个半多世纪、伊朗地区已经括入伊斯兰势力范围之后，此志仍然在东土长期保存中世波斯文化余绪于不坠，从阐释文化学的角度来加以考察，不乏值得探讨的义涵和旨趣。孤证的幽光，烛照着历史的隧道，不绝如缕的文化资讯，体现着时代的搏动。

人们经常道及，唐代在衣食住行、日用器皿等物质生活方面，在音乐、舞蹈、绘画、雕塑、狩猎、击球、杂戏等文化娱乐方面，从天子以至于庶人，莫不崇尚胡风。胡化较深的地区，如陇右，如河北，生活习俗与关中河南存在着很大差异。在这里，时代属于晚唐的马氏墓志又提供了一个强有力的默证，表明即便在京城长安，自唐初贞观（627—649 年）、永徽（650—655 年）以来，因失国而移居长安的波斯王家和波斯贵族的后裔在中国生活了二百六七十年，中间虽然经历了安史之乱（755—763 年）、贞元三年（787 年）朝廷于多事之秋收编西域名王酋长校吏等胡客分隶于左右神策军、“王子、使者为散兵马使或押牙，余者为卒”⁶，特别是会昌法难（843—846 年）中三夷教遭受严重摧残等重大变故，似乎仍旧在相当程度上将自己固有的生活方式、文化传统和宗教信仰维持在自己的社团之中。从双语墓志可以看出，墓

6 司马光《资治通鉴》卷二三二，第 7493 页。

主出生于会昌法难之后三年。当时长安的波斯侨民既有归化中原的表现，如以汉文撰写志文，家族成员拥有左神策军散职（宦官控制的、容纳外族军官和士兵的左神策军又是游乐中心，820年穆宗刚刚即位，立即前往左神策军观看角觝和百戏，日昃方罢⁷，即是例证），又保持着自仪凤二年（677年）波斯王卑路斯奏置波斯寺于醴泉坊以来伊朗风貌的祆教信仰，并且一代又一代地培育着仍然能够书写巴列维文与运用中世波斯语的人才，形成一个具有外来特色的侨民之乡。看来，唐朝政府出于律令格式的运作，一方面对外族设有种种严格管理的规章制度，如对通唐使节禁止沿途交杂、入朝凭借铜鱼勘验身份，对兴贩胡商、求法僧人有作成边牒、勘发过所等等手续，另一方面并不干扰定居侨民的内部生活，这就使得他们的外来特色和个性得以长久保持。这再次为唐代不干涉胡人信仰的政策增添了一个有力的旁证，为研究唐代在儒、道、释占优势的语境中多民族、多类型文化的交光互影，了解唐代并蓄兼收、器度恢弘的性格，探索历史“他者学”（heterology）中的一种他性（otherness）的强韧命运提供了有趣的案例。

自此墓志刊布以来，时贤多有考释。特别是就巴列维志文中的疑难语词，日、德、法、美、捷克等国的伊朗学家参照现存于世的巴列维文墓志和文献，不断从形、音、义方面进行辨识和疏证。这种读书首先从形、音、义入手准确认字的严格学风，令人联想到清代以来我国学者的治学路数，并且提示人们，拼音文字固然以寄声为主，读音不同，呈义随别，但在巴列维志文考释之中，某些语词既寄于声，也寄于形，颇有与汉语文字学触类旁通的相似之处。下文即将叙及，仅仅是对志文的起首语词的辨识，就经历了“此乃王子（ēn w'spwhr/vāspuhr）”、“此乃……之墓（ēn 'sp['nw]l）”、“此乃……安息之地（ēn hsp' nwl/ haspānwar）”的辨形辨音过程。从1964年志文发表以来不到40年中，义凡三变，有关切磋商榷的文章中凝聚着学者的莫大辛劳。

笔者排比平日翻检所做的札记而草成本文，题为“再读”，意在介绍某些破滞析疑的异读别解，希望有助同好之参考于一二。笔者在介绍过程中至

7 同上书卷二四一，第7778页。

感汲深纆短，切盼读者教正。

苏谅妻马氏墓发掘简报发表于《考古》1964年第9期（见本文所附参考文献目录 1.1）。简报称，志石为白色石灰石，石作不精，侧面粗糙。墓石略呈方形，宽 39.5、高 35.5、厚 7 厘米，无盖。志面刻有两种文字，汉字刻在下半部，共 7 行，每行 6 至 8 字不等，最后一行 3 个字，共 44 字。经辨认，汉文铭文为：

1. 左神策军散兵
2. 马使苏谅妻马
3. 氏己巳生年廿六
4. 于咸通十五年甲
5. 午岁二月辛卯建
6. 廿八日丁巳申时身
7. 亡故记

在发掘简报的后面，附有夏鼐先生（署名作铭）的《唐苏谅妻马氏墓志跋》（见本文所附参考文献目录 1.2），跋文对墓志的汉文铭文部分作了详细考证。而墓志的外国文字的考释，夏鼐先生委托给了经由日本樋口隆康教授介绍的伊藤义教博士。伊藤博士研究后确定，墓志的外国文字铭文系用巴列维文（婆罗钵文）书籍体（Book Pahlavi）书写的中古波斯语。伊藤博士参照、对比汉文志文和中古波斯文献，解读了巴列维文志文。伊藤博士对他的解读过程作了颇为详细的叙述，并将摹写、转写（转文 transcription 及转音 transliteration）和研究巴列维文铭文的结果写入论文《西安出土汉、婆合璧墓志婆文语言学的试释》，于 1964 年刊于《考古学报》第 4 期（见参考文献

目录 1.3)。

兹将伊藤义教博士的转写刊列于下：（每行第 1 列为转文；第 2 列为转音。转音行列中的语词有的左上角加上了垂线符号，表示是用阿刺米语写的表意词（hozvāresh）。第 3 列的汉语对应字是笔者添加的，“属介”是“属格介词”的略语，即波斯语中表示所属关系的 ezāfe。）

- 1 ZNH w' spwhr 'nwšrwb'n m'syš y BRTH y 'nwšrwb'n
'ēn vāspuhr anōšarvān Māsīš i 'duxt i anōšarvān
此 王子 已故 马氏（属格介词） 女儿（属介） 已故
- 2 prtwmosp' y syčn'sy y MN swryn ŠNT cc w 40 y 'nwšrwb'n
fratomasp i Sizinsai i 'hač Sūrēn 'sāl 200 ut 40 i anōšarvān
骑长（属介）左神策（属介）出自 苏谅 年 二百及四十（属介） 已故
- 3 yzdkrt W ŠNT cc 60 tnyk'n ŠNT 15 y hm'y pyrwečkr
Yazdkart ut 'sāl 260 tanīkān 'sāl 15 i hamē pērōžkar
伊嗣俟 及 年 二六〇 唐朝的 年 十五（属介）永 胜的
- 4 hwt'y bwrč'wnd sn tw n w BYRH spndrmt w YWM spndrmt
xvatāy varčāvand San-tōn ut'māh Spandarmat ut 'rōč Spandarmat
君主 至高的 咸通 及月（伊朗历）十二月 及 日（伊朗历）五日
- 5 wmy n BYRH pt'26 wtyr'n YHWWNt 'pš g's LWTH 'whrmzd
pnm-ēn 'māh pat26 vitīrān 'būt ut-aš gāh 'apāk Ōhrmazd
建卯 月 于二十六 逝者 成了 并且她的 座位 随同 阿胡拉马兹达
- 6 w'masrspnd'n [BYN] grwtm'n y p'hlwm 'hw'n YHWWN...ŠLM
ut Amāsraspandān ['andar]garōdmān i pahlom axvān 'būt 'drōt
及 天使们 [在...之中]天堂（属介）极美的 世界 是 安宁。

伊藤义教博士指出：“这里的婆罗钵文句是由罗列名词组成的，不容易

直译，在某种程度上，就不得不稍加意译。”⁸ 根据伊藤论文的汉译文的英文提要 and 日文本，志文可以串解如下：

这是苏谅 (Sūrēn) 家的、左神策 [军] (Sizinsai) 之永灵者 (anōšarvān, 即已逝世的) 骑长 (fratomasp) 的女儿、王族的永灵者马氏 (Māsīš)。[于] 永灵者伊嗣俟 (Yazdkart) 的 [即祆历的] 240 年 [也就是] 唐朝的 260 年，威光赫赫的长胜的大王之咸通十五年斯班达马特 (Spandarmat) 月斯班达马特日 [即] 建卯之月，于 26 [岁] 成为逝者。她的座位 [现在] 已 [和] 阿胡拉马兹达 (Ōhrmazd) 以及阿迈须拉斯班特诸神同在最好的世界的贺鲁特迈 (garōdmān/天堂)。[愿她] 安宁。

自从 1964 年伊藤义教博士发表研究以来，诸多伊朗学家对志石的巴列维文部分进行了认真的研究。南京大学刘迎胜教授撰文研究此墓志文时，曾对 20 世纪 60 至 70 年代国际上研究此志的情况作了很好的回顾（见参考文献目录 1.11）。据迎胜教授的介绍，1966 年，伊朗设拉子巴列维大学博士讲师葛丽白女士 (Badr al-Zamān Gharīb) 发表《中国的巴列维墓志》一文，介绍这一新发现，刊于德黑兰大学《人文杂志》。同年，东德科学院中古伊朗语言学家宗德曼 (Werner Sundermann) 与汉学家蒂娄 (Thomas Thilo) 合撰文章《论西安出土中古波斯语、汉语合璧墓志铭》，在《东方研究所学刊》上刊出。1971 年，匈牙利科学院的哈玛塔 (J. Harmatta) 两度发表论文《中国—伊朗墓志考》(Sino-Iranica)。

葛丽白的文章未得寓目，无可置评。宗德曼与蒂娄合撰的文章（见参考文献目录 1.6）首先详细介绍伊藤义教的文章内容，而后对伊藤的转写作出评述。宗德曼在评述部分申明，在接触不到原件拓片的情况下，无从为本文的某些词语提出更稳妥的读法，以作为替置伊藤的转写的可能选择。因此，宗德曼在文章中引用巴列维文的摹写和转写时一仍伊藤义教之旧，没

⁸ 参考文献 1.3 所引论文，第 196 页。

有作任何更动或修正。但是，宗德曼非常审慎地列举了九条商榷意见（见参考文献目录 1.6，第 445—448 页），绝大部分的意见对于订正伊藤的转写或读法至关重要。

总的说来，伊藤博士筚路蓝缕，以启山林，他的整体研究和他苦心孤诣作出的解读中的许多胜义已为学界所采纳或接受，如对伊嗣俟（Yazdkart）一词的成功构拟、唐懿宗咸通年号的勘定、根据巴列维文文献中的马纽什齐赫尔信简（Nāmagihā ī Manušcihr）比定伊朗历斯班达马特月斯班达马特日，等等。伊藤之后，伊朗学家们对巴列维志文的进一步探讨，大多集中在另外一些漫漶文字的摹写和转写上，特别是学者发现志文存在着若干拼写不合规甚至笔误的地方。这方面的聚讼纷纭，关系到某些语词的构拟是否得其正鹄，乍看起来只是涉及个别的具体训诂问题，实际上取决于专家所具备的深厚的文史功力和专业素养。我们看到，诸家对志文的第 1 行第 2 字，即对伊藤转写的 w'spwhr/vāspuhr/“王子”、“王族”一词进行了反复模拟和斟酌。

现举宗德曼氏的第一条商榷性意见为例。如上所述，根据伊藤的解读，志文开篇二字作“ZNH w'spwhr”/“ēn vāspuhr”，意为“此乃王子”。在这里，伊藤的诠释将“王子”一词用到了女性身上，显然义有未安，因而伊藤自己也不得不加以引申，在串解中以为意指“此乃王族”。对这一点，宗德曼氏写道：“以 vāspuhr 转写〔第 1 行〕之第 2 字，十有八九是不正确的。就字形而言，末尾字原不能读作 vhr，充其量只能读作 vry，因而该字（顶多能够转写）为 vāspūri（……的王子）。但是，就字面而言，vāspuhr 或 vāspūr（形近 vispuhr）意为‘王子’。在吐鲁番出土的中世波斯语中，人们知道还另有 visduxt 一词表示‘王女’。在番兜/帕提亚语中，BRBYT'（王子）和 BRBYTH（公主）分为两词，在 Ka'ba-i Zaraduš 纪勋碑的沙普尔二世铭文中，BRBYT'（王子）和 dvxšy（公主）也分为两词，我们这里的志文的情况〔也当〕相应类推。而且，在上列文献中，在正规情况下，王子这一称号的后面必然跟随人名，而不是相反的人名之后附加称号。又，伊藤所参照过的中世波斯语的墓铭，都是以'ēn daxmak'（意为“此乃……之坟墓”）起始。因而，

按照我们的意料，马氏墓志也应该采取类似的体例。但是，现在可以肯定的是，此词（指伊藤转写的 *vāspuhr*）既不是 *daxmak*（墓）或 *astōdān*（墓）也不是 *nasāy-katak*（墓室）。”（见参考文献目录 1.6，第 445 页）

宗德曼在文中提到，为了辨读马氏墓志中的巴列维文关键词，他曾将志文提供给容克教授（Prof. H. Junker），就教商讨。容克教授在辨认字母残划后提出，*vāspuhr* 一词的字尾 *p(w)l* 之后的音节看来像是 *-ākān*，因而此词的读法近乎 *vāspurakān*（高贵的，王家的），因此，此句可以读为“这是……已故贵人某某”。但是，容克教授紧接着说明：“另外，人们也可以设想完全不同的一种读法，即‘这是……之墓’。”（见参考文献目录 1.6，第 446 页）由此可见，宗德曼和容克根据漫漶笔画的鉴定，考虑“王子”与马氏性别的不同，实际上都不赞同伊藤构拟的 *vāspuhr*/王子一词，并强烈提示，按照巴列维文墓志的通例，此句当以“这是……之墓”为开始。

伊藤博士学识渊博，在研究古代伊朗碑铭和文献上卓有贡献，于国际伊朗学界享有崇高声誉。他并不是没有意识到，如果比照其他巴列维文墓志的体例和风格（*Duktus*），此处的 *vāspuhr* 一词应是“墓”字。伊藤博士在他的这篇论文中对这一点有清楚的交代。他写道：“这个墓志……和以前在伊朗的法尔斯省发现的一些草体（走行体）巴列维文墓志的风格相似。特别是法尔斯的墓志上……都是用‘这是某某人的达卡玛克（*daxmak* 墓）’的句子来开始的。”（见参考文献目录 1.3，第 196 页；参考文献 1.4，第 21—22 页）他还举出法尔斯的 *Bāgh i Lardī* 石柱铭文作为对比的类例。伊藤博士写道：“从这些例子来看，西安的墓志是应排入这些形式之内的。”（见参考文献 1.3，第 196 页；参考文献 1.4，第 22 页）由此可见，伊藤博士并非治学有成而未达一间，而是出于证史态度之谨严，审慎处理漫漶的石刻字划，指出这种应然的可能，却不作这种实然的推断。

无独有偶，同是在 1964 年，伊朗学大家恒宁（W. B. Henning）发表《一个古代术语的残存》一文，也详细研究了 *vāspuhr* 一词，广征博引，试图将

vāspuhr 一词看作形容词，训释其意义为“主要的”⁹。

上文提到的匈牙利学者哈玛塔的论文的风格明快，与宗德曼在和蒂娄合撰的文章中的审慎态度迥然不同。宗德曼仅仅提出倾向性的商榷意见，而不作任何明确的否定，以免武断。哈玛塔则对志石的巴列维文部分另作摹写和转写，并就巴列维文志文、汉文志文两者的同异以及伊藤论文提出的其他疑难问题作了全面探讨。哈玛塔直截了当地否定了伊藤的 w'spwhr/vāspuhr 的读法，提出他认为正确的读法是 'stwd[']n/astōdān/坟墓（瘞骨瓮）（见参考文献目录 1.7，第 115 页）。

现将哈玛塔对碑文的巴列维文部分所作的摹写和转写征引如下，汉语对应字是笔者添加的。“属介”是“属格介词”的略语，即波斯语中表示所属关系的 ezāfe。

- 1 ZNH 'stwd[']n' ZY 'nwšlwb'n m'hšy ZY BRTH ZY 'nwšlwb'n 'n
此 墓/（瘞骨瓮）（属格介词）已故 Māhšy（属介）女儿（属介）已故
- 2 p'l[s]wmsp' ZY spnnšy ZY MN swlyn ŠNT CC W XLII ZY 'nwšlwb'n
Pahlomasp（属介）散兵马使（属介）出自 Sūrēn 年二百及四十二（属介）已故
- 3 yzdklyt ŠNT CCLX ZY tnyk'n ŠNT XV ZY hm'ypylwčkl
伊嗣俟 年 二六〇（属介）唐朝的 年 十五（属介）永胜的
- 4 hwt'y bwlč'wnd ZY hymtwn BYRH spndrmt WYWM spndrmt
君 至上/至圣的（属介）咸通 月 Spandarmat 日 Spandarmat
- 5 ytmyw BYRH PWN XX III III wtwlt YHWWNt 'Pš g's LWTH 'whrmzd
乙卯 月 在…… [之时]二十八 死者 成了 并且她的 座位随同 阿胡拉马兹达
- 6 w 'mhrspnd'n PWN lwšn' glwtm'n BYN 'shm'n'hw'n' YHWWN't ŠRM
及 天使们在……之中 光明的 天堂 向着 永生 祈愿 [归位于]安息

现将哈玛塔的释文通译如下：

⁹ 参考文献目录 2.5 所引论文，第 96—97 页（第 590—591 页）。

- 1—2 这是苏谅 (Sūrēn) 家族之已故散兵马使巴赫逻马斯波 (Pahlomasp) 的已故女儿马氏 (Māhši) 之墓 (astōdān)。
- 3—4 [于] 已故伊嗣俟 (Yazdgird) 的 242 年 [也就是] 唐朝的 260 年, 永胜至圣 [之君] 咸通十五年斯班达马特 (Spandarmat) 月斯班达马特日 [即] 建卯之月 28 日亡故。
- 5—6 愿她归位于阿胡拉马兹达 (Ōhrmazd) 和诸天使, 光明的天堂中永生。祝她安息。

在以上哈玛塔的转写中, 如巴赫逻马斯波 (Pahlomasp), 被哈玛塔构拟为人名, 意为“有良马者”, 又如 Māhši, 作为墓主的名字, 被哈玛塔诠释为 Māhšōy 的缩语, 意为“丈夫之月”。哈玛塔构拟的这些专名, 迄今没有在其他墓志中找到旁证, 但是, 这一构拟的贡献在于促使人们认真考虑, 巴列维文志文和汉文志文两者有同有异, 可能并非出自一人之手, 或者即便是同一人所撰, 也因照顾文化传统的不同而在义例上各行其是。例如, 苏谅在汉文志文中为人名, 而在巴列维文志文即便能够将 Sūrēn 比定为苏谅, 它也成了氏名而不是人名。因此, 哈玛塔将 Pahlomasp 比定为人名并非全无可能。如果这一比定成立, 墓主马氏的身份就是 Pahlomasp 的女儿。这将消除伊藤释文中存在的一项莫大疑难: 据汉文志文, 马氏是苏谅之妻, 而据巴列维文志文, 马氏又是苏谅的女儿。伊藤曾把这种亦女亦妻的疑难归结为伊朗的血亲相婚的习俗, 但是, 许多学者对此未表首肯。继哈玛塔之后, 德国伊朗语学家洪巴赫 (Helmut Humbach) 明确地认定, 该墓志的汉文志文依从汉式义例, 巴列维志文依从伊朗义例。详见下节。

哈玛塔构拟的人名被法国的中古伊朗语言学家日纽 (Philippe Gignoux) 所接受, 纳入他的两部专辑《巴列维文与帕提亚语铭文词汇》(*Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, 伦敦, 1972 年。见参考文献目录 2.2) 和《伊朗人名书》第 2 卷第 2 分册《萨珊王朝中世波斯语铭文人名》(*Iranisches Personennamenbuch Band II, Faszikel 2: Noms propres sassanides en*

moyen-perse épigraphique, 维也纳, 1986 年。见参考文献目录 2.3) 之中。日纽惟独不取哈玛塔转写的“墓”(astōdān) 字, 另行转写作'sp('nwl)l (“坟墓”)。揆其原因, 当是他在 1972 年于伊朗的法尔斯省亲自考察过 Bīshāpur 墓志铭文, 有了辨认此字的新的取舍依据。说详下节。

二

上文提及, 苏谅妻马氏墓志使用巴列维文书籍体写成, 表达的语言则是中世波斯语。中世波斯语的语言和文字的发展随萨珊王朝在第 7 世纪上半叶的结束而结束, 其后文字定格, 很少变化¹⁰。幸运的是, 现在伊朗有较多属于第 7 世纪的铭文流传下来, 其书法正是巴列维文的书籍体。这种铭文的大多数是墓志, 经常镌刻在收藏骨殖的小型岩龕上面。这种瘞龕大多发现在伊朗的法尔斯省, 如距 Naqš-i Rostam 不远处的 Šah-Ismā'īl、Gardane-yi Šah-Šarmūn、Garmābād、今设拉子市以北 72 公里的 Istakhr 市以南 Taxt-i Tā'ūs 丘陵等地。以巴列维文书籍体写成的简短墓志, 通常的起首引语是 ZNH dxmk-i/ēn daxmak-i, 意为“此乃……之墓”。文字的镌刻质量往往甚差, 因而难于识读¹¹。这种铭文不是从右向左而是从上向下, 也就是西方伊朗学家著作中所说的竖写巴列维铭文。

1972 年, 日纽参加法国国家研究中心 (CNRS) 组织的伊朗金石文物考古调查团, 在考察法尔斯省的 Bīshāpur 的某遗址的时候, 研究了一具石棺的拱形棺盖上的一方巴列维文墓铭。铭文以 ZNH 'sp'nwl 起首, 日纽断定'sp'nwl/'sp' nwr 的意义是“坟墓”。1975 年, 日纽在《萨珊王朝金石与历史札记》一文中发表他的报告 (见参考文献目录 1.9), 现将日纽刊布在该文中的铭文转引于下:

10 参考文献目录 2.4, 第 47 页。

11 同上注。

1. ZNH 'spnl (日纽指出此字有讹脱, 订正之为'sp'nwl)
此〔乃〕墓
2. 'nwšlb'npn'h
Anōšruvān-panāh (人名)
3. Y m'hd't'šw(k)'
(属介) Māhdād-ašō (人名)
4. NPŠH 'Pš xwēš
他自己的 并且 他的
5. whšt Y p'hlm (有讹脱, 当作 p'hlwm)
天堂 (属介) 美好的
6. YHWWN't
祈愿〔归位于〕

日纽的译文作：“此乃 Māhdād-ašō 之子 Anōšruvān-panāh 所有之墓。并愿他归位于美好的天堂。”¹²

日纽在考释中有一条对我们说来至为重要的说明：“（第 1 行的）'spnl 一词的写法讹脱；正确拼写的字形当作'sp'nwl/aspānūr，意为‘坟墓’。而这正是西安墓志巴列维文开篇处出现的相同之字（着重线是笔者加的）。”¹³

同年，日纽刊出《巴列维文与帕提亚语铭文词汇》，内中收录了西安墓志中可以判读的巴列维文词汇，同样对志文第 1 行第 2 字径作'sp('nw)l/“坟墓”。日纽这一判断的根据，当是他在同年亲自考察过的 Bīshāpūr 墓志铭文，殆无疑问。

但是，日纽何以断定'sp'nwl 意为“坟墓”，他对这一点似未加论证，因而人们不知其何所据而云然。MacKenzie 将此词采入他的《巴列维文简明字典》，下注其义为“坟墓”，也没有给出根据。对我们的课题说来，经日纽实

12 参考文献目录 1.9，第 222 页。

13 同上书，第 222 页及注 47。

地考察，以 Bīshāpūr 志文的第 1 行第 2 字‘sp’nwl/aspānūr/“坟墓”来解读西安出土的马氏墓志志文第 1 行第 2 字，无论就字形而言，抑就体例而言，看来即便不能视为定论，大概也已去正诂不远。而且，以 Bīshāpūr 志文与马氏墓志志文相对比，人们看到马氏墓志保存了伊朗墓志的体例和风格，通过异文互见的参证而更有把握地坐实此词语的意义殆为“坟墓”。

然而，在日纽订正了‘sp(’nw)l 一词的写法，给出了读音 aspānūr 之后，‘sp’nwl/aspānūr 一词究竟是不是能够训为“坟墓”，毕竟缺少文献方面的验证。音、形之外，缺少训诂方面的确解，人们就不能断然排除‘sp’nwl/aspānūr 另有其他义解的可能。

1964 年，土耳其首都伊斯坦布尔出土了一方巴列维文墓石。德·美纳切神父（P. J. P. de Menasce）于 1967 年（见参考文献目录 2.8）和尼伯格（H. S. Nyberg）于 1968 年（见参考文献目录 2.9）相继加以考释。1969 年，日纽再对志文作了补证（见参考文献 2.10）。该志以 ZNH gwl/ēn gōl 即“此乃……之墓”起首。这给人们提供了又一则参照资料。下面是日纽对志文所作的译文¹⁴：

1. 此乃伊朗国（Ērānšahr）Čaragān 省 Ašt 村之霍尔达德（Khordād）——愿主加佑于彼——之墓（gwl/gōl）。
2. 为实现（巴尔干半岛的）美西亚省的公正、胜利的元老（Senator）的愿望（计划）和要求，彼住在罗马（拜占庭）为时一年。

在这里，如果伊斯坦布尔墓石上的 gwl/gōl 或 gwr/gōr 和 Bīshāpūr 与马氏墓石上的‘sp’nwl/aspānūr 的意义都是“坟墓”的话，两者有何差别？Bīshāpūr 与马氏墓石为什么不也作 gwl/gōl 或 gwr/gōr？或者相反，伊斯坦布尔墓志为什么不使用‘sp’nwl 一词？再者，同在 1969 年，德国伊朗学家葛罗普（Gerd Gropp）刊布和考释了法尔斯省 Istakhr 以南 Taxt-i Tā’ūs 丘陵遗址

¹⁴ 参考文献目录 2.10，第 449 页。

发现的四方墓志以及 Iqlīd 墓铭（见参考文献目录 2.12）；美国哈佛大学伊朗史教授费耐生（Richard Frye）于 1970 年再次刊布这五方志文，亦附考释（见参考文献目录 2.13）。这五方志文无一不以 ZNH dhmk/ēn dahmak/“此乃……之墓”起始。如果 Istakhr 和 Iqlīd 铭文中的 dhmk/dahmak 也和 Bīshāpūr 和马氏志文中的‘sp’nwl/aspānūr 语义相同，Bīshāpūr 与马氏墓志文何不遽作 dhmk/dahmak，或者相反？这些令人不能全然放心的地方仍然有待阐释。

时光过了二十年，1988 年，捷克布拉格大学教授沙基（Mansour Shaki）发表《巴列维语词古训考》（Pahlavica）一文（见参考文献目录 2.6），用仿佛我国训诂学的方法，在形、音之外，致力于追溯词源（etyma）和词义，分三个条目考释了三个名词。第一条目的考释对于我们说来至为可贵¹⁵。沙基教授在该条目中提及日纽研究 Bīshāpūr 墓志所作的勘订字型、审音的成绩，但是，沙基指出，将’spnl 转写为 aspānūr 的这一字形，难说包含任何表示“坟墓”意义的成分¹⁶。


沙基教授根据中世纪伊朗文献深入地研究了 𐭥𐭮𐭲𐭮𐭥 [haspānwar] 一词。他从三部重要的伊朗中世纪典籍中检出这一语词：这一语词一见于 *Dēnkard*（《教行书》，或译《丹伽尔特》）卷七：先知在 Wištāsp 之宫廷（darī Wištāsp）和在 Wištāsp 的 𐭥𐭮𐭲𐭮𐭥 宣讲祆教教义。根据上下文，文本中此词在这里的语意为“休憩消闲之处”，此词正相当于中世波斯语的 hsp’nwl/haspānwar；二见于 *Kārnāmag ī Ardašir ī Pāpagān*（《帕帕干之子伊恒支年代纪》），萨珊开国之君伊恒支（224—240 年）下令处死 Ardawān 的变节之女¹⁷。伊恒支的用语就是“将此妖女送往 × × × 之处，着人处死”，文本中“× × × 之处”，即是相当 hsp’nwl/haspānwar 的语词；三见于 *Handarz ī Xosrōy i Kawādān*（《居何多之子库萨和训谕》）¹⁸，库萨和在即将辞世时

15 参考文献目录 2.6，第[93]—95 页。

16 同上书，第[93]页。

17 伊恒支之译名依据《新唐书》卷二二一下《波斯传》，第 6258 页。同名不同人。

18 居何多之子库萨和又称 Anōšag-ruwān Xosrōy/Khusrau Anūshirwān/“灵魂永生的库萨和”，即库萨和一世（531—579 年）。

候训令王公大臣：“当我的灵魂离开我的身体的时候，你们要抬起我的这个王座，把它搬到×××，并且放入×××。”（ka ēn jān az tan ī man judāg bēd ēn taxt ī man abar dārēd ud pad ××× [haspānwar] barēd ud pad ××× [haspānwar] be nihēd）在这里，××× [haspānwar]一词的语义当指容纳王座的陵寝，国王明确地要求臣下在他死后把他连同他的王座一同放在  ¹⁹。

根据文脉，沙基考订此词相当于中世波斯语的 hsp'nwl/haspānwar，该词系由 hsp-/hasp-和 war-两字组合而成。hsp-/hasp-意为“休息、休憩”，war-意为“圈围、圈围之地”²⁰。

日纽找到了'sp'nwl/aspānūr，沙基进一步疏证了相当于 haspānwar 的语词。显然，这个语词是考释苏谅妻马氏墓志的巴列维文的关键。1988年，德国伊朗语学家洪巴赫（Helmut Humbach）与我国学者王世平于合撰《西安出土的巴列维文、汉文双语志石》（Die Pashlavi-chinesische Bilingue von Xi'an）一文考释马氏墓志，就采纳了沙基的疏证（见参考文献目录 1.10）。

下面是洪巴赫的转写，汉译是笔者添加的，“属介”是“属格介词”的略语。

1. ZNH n'spwl ZY 'nwšlwb'n m[ʰn]wš ZY BRTH ZY 'nwšlwb'n
此 安息之地（属格介词）已故 Māhanōš（属介）女儿（属介）已故
2. p'l[h]wz't ZY d'cwnd'y[ʔ] ZY MN g'wlyn[ʔ] ŠNT 200 W 40 ZY'nwšlwb'n
Farrozzād（属介）Dādwindāy（属介）出自高陵年二百及四十（属介）已故
3. yzdglyt' ŠNT 200 60 ZY t'c'yk'n ŠNT 10 W 5 ZY ḥm'ypylwckl
Yazdgird 年二六〇（属介）大食的年十及五（属介）永胜的
4. ḥwt'y bgpw^hl ZY ḥmtw[n] BYRH spndrmt W[Y]^rW^rM spndrmt
皇帝 bagpuhr/天子（属介）咸通 月 Spandarmat 及日 Spandarmat

19 参考文献目录 2.6，第 94 页。

20 同上注。

5. dtmyn BYRH PWN 2044 wtyl[š]n [Y]HWWNt 'Pš g's LWTH 'whlmzd
第二 月 在……(之时) 二十八亡者 成了 并且她的座位 随同 阿胡拉马兹达
6. W 'mhr'spnd[ʹn]l[wš]n ZY glwt[m']n W p'hlw m 'hw'n YHHWN't ŠRM
及 天使们 光明(属介)天堂 及 最美好的生活 祈愿(归位于)安息

现将洪巴赫的释文通译如下：

- 1—2 这是出自高陵(?)之 d'cwnd'y(?)或 d'twnd'y(Dādwindāy)
之法鲁萨德(Farroxzād)的女儿已故马氏(Māhanōš)安息之地。
- 3—5 (于)已故伊嗣俟(Yazdgird)的240年(公元872年)大食的〔2〕
60年(公元874年),永胜皇帝咸通天子15年(公元874年)斯班
达马特(Spandarmat)月斯班达马特日(公元3月22日)
- 5—6 二月二十八日(公元3月19日)亡故。愿她归位于阿胡拉马兹达和
诸天使(身侧),光明的天堂中永生。愿她安宁。

以洪巴赫的1988年释文与伊藤的1964年释文相比,两者的最大不同在于伊藤照顾汉文志文来考释巴列维志文,而洪巴赫则依据巴列维志文的残存笔划来构拟字形。例如,伊藤将巴列维志文第2行的第1字 prtwmsp' 构拟为骑长,将第3字构拟为 syčn'sy = sizinsay, 即神策军,两者均以比附汉文的“散兵马使”、“左神策”等词为依据。而洪巴赫根据巴列维志文的某一字母有时相当于多个辅音的特点,例如在书籍体巴列维文中,字母 r、n、w、l 不分,将伊藤构拟的 prtwmsp' = fratomasp 转写为 p'l[h]wz't = Farroxzād。对该行第3字,洪巴赫参照1986年12月宗德曼细察拓片的意见,先前以为只是一道擦痕,现应当视为行下的一垂直笔画,而将该字构拟为 d'cwnd'y(?)或 d'twnd'y²¹。这样的处理,似乎理清了某些悬疑,但是斩断了汉文志文和巴列维文志文的联系,又添加了新的一些难以证实的地名、人名。

21 参考文献目录 1.10, 第 80 页。

参照以上诸家的疏证，现将马氏墓志志文的大意概括如下：

- 1—2行 此（乃）苏谅（Sūarēn?）家族之故兵马使×××的女儿、故马氏之墓。
 2—4行 亡于（巳）故伊嗣俟之二百四十年（872年）、唐朝之二六〇年（874年）、永胜之君、至圣天子咸通十五年（874年）之 Spandarmat 月 Spandarmat 日
 5—6行 建卯（？）二十八日。（下句动词 YHWWNT't/bavād 为祈愿语气）
 （愿）她归位于阿胡拉马兹达和诸天使（身侧），永生于天堂。愿她安息。

三

苏谅妻马氏墓志内涵的丰富，使我们对原墓被毁、葬式不明至为惋惜。这位波斯少妇是按照怎样的习俗被送终的呢？她的遗骨是被送进了伊朗式的瘞瓮，还是被纳入了瘞骨瓮，或是埋入了汉式坟墓？因为人们知道，以 daxmak 称祆教的天葬之地点，乃较晚时期的情况，astōdān 本义为墓，以 astōdān 指称瘞骨瓮（othotheca, ossuary），也是较晚时期的情况²²，可惜有关马氏葬仪这一切我们都已无从推测了。特别是在我们对于伊朗地区、花刺子模、粟特、七河流域的祆教信徒的不同葬式和类型有了一定了解的时候，这一链条独独缺少了东土环节而无法进行对比研究，更令人倍增遗憾。

近年，与昭武九姓或其后裔有关的墓葬、墓石不断出土，引起了人们对祆教遗迹的重视。新的课题扩大了研究的领域，新的风气带动了我们对中亚和伊朗的研究。2000年5—7月，陕西省考古研究所发掘、清理了西安市北郊大明宫乡的北周同州萨保安伽（卒于北周静帝大象元年/公元579年）墓。令人庆幸的是，该墓未经盗扰，出土了墓志一合、石门一套、石榻一具。石榻的榻座、榻面、围屏俱全，浅浮雕贴金彩绘多达56幅画面。《考古与文物》

22 E. E. Herzfeld, *Archeological History of Iran*, 伦敦，英国学术院，1935年，第38页注1。

2000年第6期刊登了该墓的发掘简报《西安北郊北周安伽墓发掘简报》，介绍了该墓的墓葬结构、发掘情况和部分出土文物。大约同时，陕西省考古研究所的另一份发掘简报《西安发现的北周安伽墓》以及韩伟先生的论文《北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见》一道发表于《文物》2001年第1期，向中外学术界着重介绍了出土的文物，并对石榻围屏的十二幅浅浮雕贴金彩绘作了深入的研究，提供了值得进一步深入研究的形象资料。

安伽墓甬道尽头的石门的上部门额呈圆拱形，正面减地刻绘覆莲三驼座，三驼背驮仰覆莲，上承圆盘，供奉火坛(ātašdān)。画面内容丰富，火坛两侧有司祭各一，其形象虽然在伊朗地区出土的印章纹刻中时有所见，但是似乎更多地借用我国神话中与火相关的阳燧鸟身和羲和人首以强调其宗教内涵。第一道封门内面和第二道封门内外两面留下了火焚后的烟熏遗迹，墓室甬道也经火焚，墓志和包括头盖骨在内的去肉骨骸当是墓主的遗骨，散在于墓室甬道石门之内0.7米地北。从整座墓室布局着眼，不妨将全墓当作一个特大型的瘞骨瓮('stwd'n/astōdān)来看待。如果以石门的上部圆拱形门额及其图像与粟特地区的穆拉—库尔干(Mulla-Kurgan)出土的瘞骨瓮盖相比拟，安伽墓室似乎可以被看作一个放大的瘞骨瓮的下部纳骨器。

值得注意的是墓内没有棺槨，方形墓室偏北部中央放置围屏石榻。围屏石榻的中部榻面粗糙，未经打磨，在发掘时发现上面有毡毯一类织物残片覆盖²³。看来，石榻不是为了放置棺床之用，更可能象征死者的坐席。在上文引用的《居何多之子库萨和训谕》中，库萨和在即将辞世的时候训令王公大臣：“当我的灵魂离开我的身体的时候，你们要抬起我的这个王座，把它搬到〔我的〕安息之地(haspānwar)，并且放入〔我的〕安息之地。”库萨和遗言将王座纳入陵寝，由此可以窥见石榻的意义之一端。关于伊朗君主的王座，拟另文叙述。

苏谅妻马氏墓志的巴列维文志文第5行有g's(gāh)一词，意为“座位”，此词值得我们特别注意。

23 韩伟《北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见》，《文物》2001年第1期，第98页。

北齐、北周以来，特别是在隋唐时期的正史或笔记中，有不少关于胡人坐床的记载。据《隋书》卷八三《西域传》记载：安国国王坐金驼座，钺汗王坐“金羊床”；何国王坐“金羊床”；乌那曷王坐“金羊床”；波斯王著金花冠，坐“金狮子座”；漕国位葱岭北，王姓昭武，字顺达，康国王之宗族，国王戴金鱼头冠，坐“金马座”。从萨珊王朝银器纹饰、粟特壁画和阿拉伯文献记载来看，所谓金驼座、金狮子座、金马座、金羊座，等等，当指承托床面的床脚分别作这些兽形。由此可以推测，中亚西亚的显贵除了冠冕之外，普遍以床座体现其身份，王公的坐床即是王座。

从现有记载看，到了唐朝中期，被称为“营州杂胡”的安禄山在他的老巢范阳，经常按照粟特中亚显贵的习俗，坐在“重床”上接受罗拜，发号施令。

例一：唐姚汝能撰《安禄山事迹》卷上云：安禄山“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。禄山盛陈牲牢，诸巫击鼓、歌舞，至暮而散”²⁴。《新唐书》卷二二五《逆臣传》语句与此略同，殆本姚书。

例二：据《旧唐书》卷二〇〇上《安禄山传》，在唐朝的文武百官中，安禄山唯独惧怕李林甫。因为每逢安禄山与李林甫打交道，李林甫总能揣透他的心思，预先说破他要说的话，致使安禄山视李林甫为“神明”，每次见到李林甫，虽然是寒冬季节，也不免汗流浹背。安禄山称李林甫为“十郎”。安禄山的亲信从京师向他奏事，他总要先问：“十郎何言？”李林甫若说好话则喜，若警告他好生检点，安禄山“则反手据床，曰‘阿与，我死也！’”²⁵

根据上引资料，安禄山所坐之“重床”和“反手”所据之“床”应当就是中亚西亚的王公显贵所坐的 g's/gāh/座/王座。安伽墓出土的石榻当是与安伽身份相应的“重床”。现今世界各大博物馆所藏的中国出土的所谓“石棺床”，应当也是“重床”。苏谅妻马氏墓中大概不会殉以“重床”，因而她的

24 姚汝能撰、曾贻芬校点《安禄山事迹》卷上，上海古籍出版社，1983年，第12页。

25 刘昫等撰《旧唐书》卷二〇〇上，北京：中华书局，1975年，第5368页。

葬式究竟如何，更加令人感兴趣。

参考文献目录

1 研究苏谅妻马氏墓志的论文 按发表年份排列

- 1.1 陕西省文物管理委员会《西安发现晚唐袄教徒的汉、婆罗钵文合璧墓志——唐苏谅妻马氏墓志》，《考古》1964年第9期，第458页。
- 1.2 作铭《唐苏谅妻马氏墓志跋》，《考古》1964年第9期，第458—461页；又收于《夏鼐文集》下卷，北京：社科文献出版社，2000年，第108—111页。
- 1.3 伊藤义教《西安出土汉、婆合璧墓志婆文语言学的试释》，《考古学报》1964年第2期，第197—203页+2图版。
- 1.4 Ito Gikyo, “Explication du texte pehlevi de l’inscription tombale bilingue en chinois et pehlevi déterrée à Sian”《西安出土汉蕃合璧墓志蕃文解读记》，*Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies*《西南アジア研究》，no.13, Kyoto, 1964, pp.17-34.
- 1.5 Badr al-Zamān Gharīb 葛丽白, “Katībe-ī xatt-e pahlavī dar Āīn”《中国的巴列维墓志》，*Majalle-ye Dāneškade-ye adabīyāt-e Tehrān*, no.53, 1345/1966, t.14, no.1, pp.70-76. 此文据刘迎胜教授1990年文转引，未曾寓目。
- 1.6 Werner Sundermann und Thomas Thilo 宗德曼与蒂娄合撰, “Zur mittelpersisch-chinesischen Grabinschrift aus Xi’an (Volksrepublik China)”《论西安出土中古波斯语、汉语合璧墓志铭》，*Mitteilungen des Institut für Orientforschung*, XI/3, 1966, pp.437-450.
- 1.7 J. Harmatta 哈玛塔, “Sino-Iranica”《中国—伊朗墓志考》，*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIX, Budapest, 1971, pp.[113]-144.
- 1.8 J. Harmatta 哈玛塔, “The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Hsian and the Chinese-Sassanian Relations”, *Atti del Convegno Internazionale sul tema ‘La Persia nel Medioevo’*, Rome, 1971, pp.363-376.
- 1.9 Philippe Gignoux 日纽, “Notes d’épigraphie et d’histoire sassanides”, *Mélanges*

linguistiques offerts à Emile Benveniste, Louvain, 1975. 特别是第 221—223 页关于 Bīshāpūr 出土的巴列维文墓志。

- 1.10 Helmut Humbach unter mitwirkung von Wang Shiping (Xi'an) 洪巴赫、王世平合撰, “Die Pahlavi-chinesische Bilangue von Xi'an”, 《西安出土的巴列维文、汉文双语文物》, *Barg-i sabz. A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden, 1988, pp.[73]-82.
- 1.11 刘迎胜《唐苏谅妻马氏汉、巴列维文墓志再研究》,《考古学报》1990 年第 3 期,第 295—305 页。
- 1.12 林梅村《唐长安城所出汉文—婆罗钵文双语墓志跋》,王永兴等编《陈寅恪教授纪念文集》,南昌:江西人民出版社,1994 年;再收于林梅村著《西域文明》,北京:东方出版社,1995 年,第 252—259 页。
- 1.13 刘迎胜《古代中原与内陆亚洲地区的语言交往》,《学术集林》七,上海远东出版社,1996 年,特别是第 181—185 页。
- 1.14 龚方震、晏可佳《袄教史》,上海社会科学出版社,1998 年,特别是第 265—268 页。

2 相关参考文献

- 2.1 夏鼐《近年中国出土的萨珊朝文物》,《考古》1978 年第 2 期,第 111—116 页。
- 2.2 Philippe Gignoux 日纽, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes* 《巴列维文与帕提亚语铭文词汇》, London, 1972.
- 2.3 Philippe Gignoux 日纽, *Iranisches Personennamenbuch Band II, Faszikel 2: Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* 《伊朗人名书》第 2 卷第 2 分册《萨珊王朝中世波斯语铭文人名》, Wien, 1986.
- 2.4 W. B. Henning 恒宁, “Mitteliranisch” 《中世伊朗语》, “Mitteliranisch”, *Handbuch der Orientalistik, IV. Iranistik, 1. Linguistik*, Leyde-Cologne, 1958, pp.20-130.
- 2.5 W. B. Henning 恒宁, “The Survival of an Ancient Term” 《一个古代术语的残存》, *Indo-Iranica: Mélanges présentés à Georg Morgenstierne*, Wiesbaden, 1964,

pp.95-97; 又收入 *W. B. Henning Selected Papers*, vol.II, *Acta Iranica* 15, 1977, pp.[589-591].

- 2.6 Mansour Shaki 沙基, "Pahlavica" 《巴列维语词古训考》, *Barg-i Sabz. A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden, 1988, 特别是第[93]—95页 "haspānwar" 条。

伊斯坦布尔 (Istanbul) 墓志

- 2.7 J. P. de Menasce, "Istanbul'da bulunan bir Bizans lahtindeki pehlevi kitabe (Une inscription pehlevie sur un sarcophage byzantin)", *Istanbul Arkeoloji Müzeleri Yiliği* (= *Annual of the archeological Museums of Istanbul*), no 13-14, 1966, pp.68-70 (en turc), pp.118-120 (en français).
- 2.8 J. P. de Menasce, "L'inscription funéraire pehlevie d'Istanbul", *Iranica Antiqua*, VII, Leiden, 1967, pp.59-71.
- 2.9 H. S. Nyberg, "L'inscription pehlevie d'Istanbul", *Byzantion*, XXXVIII, 1968, pp.112-122.
- 2.10 Ph. Gignoux, "A propos de l'inscription pehlevie d'Istanbul", *Le Muséon*, LXXXII/3-4, Louvain, 1969, pp.443-449.
- 2.11 J. Harmatta, "Byzantino-Iranica", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XVII/1-2, Budapest, 1969, pp.255-276.
- 补 F. de Blois, "The Middle-Persian Inscription from Constantinople: Sasanian or Post-Sasanian?" *Studia Iranica*, XIX, 1990, pp.209-218.

Taxt-i Tā'ūs 和 Iqlīd 墓志

- 2.12 G. Gropp, "Einige neuentdeckte Inschriften aus sasanidischer Zeit", W. Hinz, ed., *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin, 1969, ch.X, pp.237-260.
- 2.13 R. N. Frye, "Funerary Inscriptions in Pahlavi from Fars", *W. B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp.152-156+pl. I-V.

Bīshāpūr 墓志

- 2.14 Philippe Gignoux, “Notes d’épigraphie et d’histoire sassanides”, *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Louvain, 1975. 特别是 221-223 页.
- 2.15 F. de Blois, “Middle-Persian Funerary Inscription from South-Western Iran,” *Medioiranica: Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from; the 21st to the 23rd of May 1990*, Leuven, 1993, pp.29-43.

(原载袁行霈主编《国学研究》第 10 卷, 北京: 北京大学出版社, 2002 年, 第 1—22 页。本次结集时, 个别参考文献有增补。)

唐代祆教图像再考

——P.4518 (24) 的图像是否祆教神祇
妲厄娜 (Daēna) 和妲厄媧 (Daēva) ?

—

古代和中世纪南亚和西亚多种宗教信仰经由中亚而向东亚传播,是研究东西文化交流史的学人们留意的课题,为了探索它们向东传播的某些具体情况,人们十分注意搜索相关的证据。新疆地区和田、吐鲁番及敦煌等绿洲中的城镇,对于本课题的研究甚为重要。这是因为在东西海路大开之前,这些城镇正当欧亚内陆交通要冲,长期以来类似洛阳、长安、姑臧,有各种宗教信仰的人们过往、居停、集聚,在某些时期还是地方政权发号施令、推行某种官方信仰的中心(例如西州回鹘王国时期之于吐鲁番推行摩尼教),保存着可供考证不同宗教信仰的遗迹。而且,有赖这些地区保存纸质文书的自然条件良好,某些埋在墓葬、洞窟、废墟(如存放档案和书物遗址)中的写件得以幸存于世,其中不乏宗教方面的稀世之珍。

本文拟对巴黎的法国国立图书馆所藏的敦煌文书中一件涉及祆教神祇的淡彩线描图(伯希和编号 P.4518 写卷之附件 24)作一图像学的初步考察。很可能,这是天壤间少有的一幅祆教图画(图 1)。至少就祆教在中国的活动而言,虽然自北魏以来文献提及奉祠胡神的情况,但人们找不到太多的实物证据。迄今为止,除了安阳(原彰德府)出土的北齐邺都的一组墓葬石浮雕(现分藏于美国华盛顿弗里尔美术馆、波士顿美术馆、法国巴黎吉美博物

馆、德国科隆东亚艺术博物馆)反映昭武九姓胡(粟特人)欢度节日的场景,德国柏林国立印度艺术博物馆藏可能出土于吐鲁番的一幅淡彩画残卷(MIK III 520)反映胡人故事外,上面举出的这幅图画或许是人们能够找到的唯一的一件反映伊朗或中亚的宗教题材的图像。



图1 敦煌纸画祆神图

这幅祆教图画不可能像全息摄影那样,反映当时祆教在中国的流行全貌。但是,它和其他孤证文书一样,显示西亚、中亚的某些宗教的教义在中国传播到怎样一种深度。解读这种广义的史料,即与宗教有关的图像中的各种象征符号之所指,不仅需要了解本文(text)的本谓,而且需要考虑其中多种成分的糅杂与综合,即考虑糅杂或综合于文本中的各种来源的不同成分,根据其来龙去脉(context),解析其传播过程中为适应不同地域和相关情境而产生的变异。

1994年,笔者曾撰写一文,题曰《祆教对唐代中国之影响三例》,刊于

献给谢和耐先生的《中国研究》(*Etudes Chinoises*) 1993年1—2合刊号,其中论及P.4518之附件24图像上的两位女神像的性质。时为文匆促,仅指出此图当与祆神有关,未就神像的各种表征的意义作较深入的探究。1995年10月24日至1996年2月19日,法国卢浮学院(*École du Louvre*)于巴黎举办大型展览《中印世界的佛陀之地——十个世纪以来的丝绸之路上的艺术》(*Sérinde, Terre de Bouddha, Dix siècle d'art sur la Route de la Soie*)。此次展览会展出了P.4518之附件24两位女神图原件。与展览会同时刊行的解说目录——解说目录的书题与展览会名称相同——刊有葛乐耐(Frantz Grenet)先生对此件图像的解说。葛乐耐先生认为其中上首两臂分举日月轮的四臂女神当是娜娜(Nanā)。葛乐耐先生的最重要的发明是根据图像中的两位神祇的表征而指出两者代表善恶对立。1996年2月13—15日,卢浮学院于展览会即将圆满结束之际,在大宫(*Le Grand Palais*)举行主题为《中印世界——文化交流之域:1至10世纪的艺术、宗教、贸易》(*La Sérinde-Terre d'échanges. Art, religion, commerce du premier au dixième siècle*)的第14届学术讨论会。在此次国际讨论会上,笔者参照葛乐耐先生的意见,以《有关从中亚传入中国的宗教的几点思考》为题,就该图两位女性形象的图像学的意义作进一步的申述,并借机而对笔者1994年刊发的文章的内容,特别是对其中就本图像所作的诠释作了修正。会上马尔沙克(B. I. Marshak)、鲁栢(Lubo Lesnichenko)等先生的发言和质询对笔者多有启示。会后,法文稿又经葛乐耐先生校阅,提出宝贵意见多处。笔者谨在此向葛乐耐先生深致谢忱,并将改订的内容发表于此,以略补1994年所发文之疏陋。

二

P.4518写卷之附件24为一高30.5厘米,长37.9厘米的纸本画页。图上线描两女相向而坐,两者皆有头光,形制一致,可资判断两者皆为神祇。两者面部皆著赭红色,颊涂浅晕,表情不同,一圆睁双目,正视前方,一稍眯

两眼，目光似乎斜睨。所戴头冠，形制亦同，唯花饰一方较繁，另一较简，据姜伯勤先生的研究，头冠属于敦煌研究院诸先生所习称的“桃形凤冠”，近似莫高窟 409 窟回鹘女供养人头冠，据之而可推定此画当出于归义军曹氏及稍晚时期，约相当于 10 至 11 世纪¹。姜伯勤先生进而正确地指出此图所绘神祇当与袄教有关²。

两位神祇的属性因图中所绘其他特征而复杂化。图左女神坐下之台座颇类似宣字形座，以莲瓣衬托；图右女神则略屈双膝，状似倚于狼腰之背，狼回颈吐舌，作凶噬态，舌设朱色。人们知道，莲座或莲瓣托座本来是佛教绘画中定型的一种表达手法，也习见于传入汉地的摩尼教壁画，不想今又见于汉地与袄教有关的图画之中。

图左女神紧身裙衫装束，披帛（或天衣？）涂有浅赭红色，回肩绕臂，飘逸于台座两侧。披帛的这种画法与敦煌壁画中所见者一致，也就是说，完全是汉式壁画中的披帛或天衣的表现方式。另外，腰间束带，结成花饰；腰衣也以长带结束，带端自裳前两膝间垂抵座基。装身具则有颈饰、臂钏。这位女神一手执钵，另一手掌上托盘，盘上蹲踞一犬。执钵、托兽，令人联想到这是昭武九姓故土粟特地区和货利习弥（火寻，Khwarasmia）地区早期中世纪壁画表现人物形象的习见的题材。在古代波斯，特别在萨珊王朝时期，犬是圣兽，在袄教教义中，犬享有特殊地位，详见下文。

图右女神衣装与左侧女神全然不同，褒衣广袖，是敦煌晚唐女供养人像习着的日益加肥的典型盛装。胸半袒，不束腰，涂以赭红色的束带置于袍裙之间的左膝之上，束带两端有方形扣环，虽将垂至地面，然向两侧外挺，据此可以推测本当是束腰所用的革带。图右女神不同于左侧女神的另一重大特征是有四臂。下方双手一手握蛇尾，一手之食指承蝎；上方双手举于头光两侧，分别承托日轮、月轮。日轮中有三足乌，月轮中有桂树，画法全按唐五

1 姜伯勤《敦煌白画中的粟特神祇》，中国敦煌吐鲁番学会编《敦煌吐鲁番学研究论文集》，上海：汉语大词典出版社，1990年，第297页。

2 同上，第300页。

代时期敦煌地区佛教绘画的传统方式处理，因而可以推断桂树两侧当是蟾蜍、玉兔。

这幅纸画上缘，原残存悬挂之用的绢纽，尚得见于饶宗颐先生于1978年刊布的《敦煌白画》一书的图版40，但是现在已全然不见了，这显然是在近年修补过程中被移除的。然而，原来纸画有悬纽这一情况非常值得注意。人们知道，敦煌藏经洞中保存下来的许多幡幢上缘仍然留着带纽，有的上缘还可以辨认出原来通幅穿插木棍以供悬挂的痕迹。这一类图画当和幡幢一样，属于广义的装身具，大概是供进行某些法事之用，例如行像活动。从敦煌文书中官酒户出纳赛袄用酒（如敦煌写卷 P.3569 官酒户马三娘龙粉堆牒，分藏于巴黎的 P.2629 及敦煌研究院的酒帐）、地方当局时常支付赛袄神画纸（如敦煌写卷 P.4640 唐己未——辛酉年[899—901年]归义军衙内破用布、纸历）、在敦煌旧城东赛袄用食（见敦煌写卷 S.1366）、在敦煌旧城东赛袄用灯油（见敦煌写卷 S.2474）等许多记载来看，P.4518 写卷之附件 24 这一纸本图画十有八九是用于赛袄场合的。

以今笔者愚见，此图似是袄教神祇妲厄娜（Daēna）和妲厄媧（Daēva）。

三

人们知道，中国中世纪称作袄教、火袄教或拜火教的宗教，在古代伊朗是经历了一千数百年沿革的历史性的宗教。以信仰阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda，婆罗钵文中作 Ormazd）为最高大神、崇奉《阿维斯塔经》（以下简称《阿维斯塔》）为圣典的这种宗教，在欧洲，大约自1846年以来，被一些著作概括称为马兹达教（Mazdaism）；稍晚，自1872年起，人们考虑到琐罗亚斯德对该教的改革，又将经过改革的马兹达教称作琐罗亚斯德教（Zoroastrianism）。实际上，袄教的演变情况非常复杂。今存《阿维斯塔》是波斯萨珊王朝时期哀集、修复失散的袄教经典原文而以婆罗钵语编定的晚出本，凡24部（Nasks），仅抵5个世纪以前的古波斯语《阿维斯塔》的四分之一。

今本祆教圣典《阿维斯塔》中之一部为《闻迪达德》(*Vidēvdād* 或 *Vendidād*, 按 *vi* 或 *ven* 即 *vē*, 介词, 意为“对付”或“降伏”; *dēv* 或 *dīv*, 意为“妖魔”; *dād* 意为“条规”, “条例”), 可义译之为《伏魔法典》(*La Loi destinée à la lutte contre les divs*)。邦旺尼斯特(*Émile Benveniste*, 1902—1976年)有专文对此经名作详尽考释³。《闻迪达德》中有若干章节赞颂了犬的美德, 这是因为它从午夜走动到凌晨, 擒杀恶神创造的成百上千的恶生物, 因而成为善神创造的一切生物中最好的生物的缘故。为了维护犬的尊严, 《闻迪达德》对犬应享的权利、犬的食物安排、孕犬的护理、伤害犬的各种处罚等等作了规定⁴。然而, 值得人们大大注意的是, 在琐罗亚斯德教的教义中, 犬有护持亡灵、驱逐妖魔作用。祆教徒历来相信, 人一死, 一种恶臭就从尸体散发出来, 这是尸魔(*Druj Nasūsh*)以苍蝇的形式出现, 分解尸体, 为恶神效劳的结果。这时候, 人如果走近尸体, 就有被尸臭污染而患病的危险。只有一种特殊犬的注视据信可以吓走尸魔, 这就是黄耳白犬或四眼犬。所谓四眼犬, 指的是眼额有斑而似重眼之犬。这种犬的灵魂具有沟通精神世界和物质世界的功能, 将这种犬引领到尸旁, 据信即可收到吓退尸魔之效。这一葬俗曾经长期保留在琐罗亚斯德教徒中间。中世纪流寓印度的笃信琐罗亚斯德教的波斯移民的后裔帕西人(*Parsis*)称之为“犬视”(*sag-dīd*, *sag* 意为“犬”, *dīd* 意为“看”); 时至今日, 这一葬俗虽已简化, 但帕西人的教士还保留着在送葬时仍然带犬直至曝尸台(*dakhma*)的传统。

在琐罗亚斯德教的末日论和来世论中, 犬又与“信仰”的化身、以美丽女性神祇形象出现的妲厄娜(*Daēnā* 或 *Dainā*; 在《赞偈》(*Gāthā*)中作**dayana*; 在婆罗钵文作 *dēn*, *dēn* 意为“信仰”, 特指祆教信仰)联系在一起。妲厄娜很可能是琐罗亚斯德改革祆教过程中最富于美丽韵味的创造。妲厄娜既是祆教的虔诚信徒的“宗教信仰”的化身, 又是他的灵魂的体现。据《闻迪达德》

3 E. Benveniste, “Que signifie Vidēvdāt?” Mary Boyce and Ilya Gershevitch (eds.), *W. B. Henning Memorial Volume*, London: Lund Humphries, 1970, pp.37-42.

4 《闻迪达德》13, 见 J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris: A. Maisonneuve, 1960年重印本, 第2卷, 第193—209页; 14, 同书同卷, 第211—219页; 15之一部分, 同书同卷, 第221、225—229页。

19.30（此处数字 19 表示章，30 表示节，下文及注释中引用章节均仿此），当善士（nar ashavan）的灵魂于死后第三日清晨来到“筛选之桥”（Cinvatō peretu，婆罗钵文作 Cinvad puhl）之前，姐厄娜以童女形象出面迎接，身边有两犬相伴。兹将此节文字转译于下：

于是走来一位佳丽少女，体态美好，健壮修长，携带其犬（按，携犬是为了保护善士的灵魂，威慑魔鬼）。⁵

此节文字中的佳丽少女就是姐厄娜。当她被抽象化为崇拜最高神阿胡拉·马兹达这种特定的信仰的化身的时候，西欧文献常以大写字母开头的 Religion 一词（当然是指“袄教信仰”）来翻译此义，本文将以带引号的“信仰”予以表示。关于这一点，最明确的表述见于《颂神书》（Yasht）第 22 章：

善士的灵魂询问姐厄娜说：“我从来没有见到过像你这样美丽的童女，你是谁？”

姐厄娜明确表示说，她就是他的“信仰”：“善思、善言、善行、善信的年青人，我是你本人的‘信仰’。”⁶

姐厄娜因其神性而清如明镜，代替最高神、造物主阿胡拉·马兹达审视人的行为奥秘⁷，成为善人死后的种种生前业行（کنشن / kunishn）的神化体现。这样，姐厄娜同时又是人的内在自我、人的灵识⁸。关于人的魂与人的

5 《闻迪达德》，19.30，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷, 第 269—270 页；M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester: Manchester University Press, 1984, p.80.

6 《颂神书》，22，《魂游上天颂》（Hadhokht Nask），Fargard 2.10-11，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷, 第 653 页。异文见《颂神书》24.57-58，J. Darmesteter 同书同卷, 第 682 页。

7 《祭仪书》（Yasna），31.13，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 1 卷, 第 231 页。

8 《祭仪书》，46.11，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 1 卷, 第 306 页；《颂神书》，22，《魂游上天颂》2，Fargard 3；J. Darmesteter 同书第 2 卷, 第 651—658 页；参见 Mansour Shaki, “Dēn”, *Encyclopaedia Iranica*, VII.3, California: Mazda Publishers, 1994, pp.27-28.

灵识之密切联系，特别在《〔大〕创世记》（*Bundahishn*，所谓《〔大〕创世记》，是指晚出的婆罗钵文的《创世记》*Bundahishn* 新本）有明确的论述。在《阿维斯塔》中，则有《颂神书》的第 13 章专论灵识。灵识是琐罗亚斯德教的最重要的教义之一。造物主阿胡拉·马兹达创造人时，给予人五个要素，即体（*tan*）、命（*jān*）、魂（*ravān*）、像（*āivīnak*）、识（*fravashi* 或 *frōhar*）。五个要素之中，识是最高的、不朽的要素。人死，肉体物化于大地，生命散归由气形成的风，形象进入太阳，魂经由“筛选之桥”而与识重合为一⁹。

关于妲厄娜化身为女性以显示人的另一自我的表述，先见于《颂神书》第 22 章，再见于第 24 章¹⁰，而以第 22 章的叙述最完整。琐罗亚斯德教的圣典行文非常讲究对称，这种文体显然与这种宗教教义的神魔对立、善恶对立的二元论（*dualism*）演绎出来的二元范式（*duality*）有关系。《颂神书》第 22 章是对仗得非常整齐的一篇文章。它用对比的方式描述了善士和恶人的灵魂在死后第三日拂晓分别在薰风和恶风中走近“筛选之桥”之时及其以后的幸福和灾难。当有德的死者的灵魂来到“筛选之桥”前，得到手举杯钵的妲厄娜，也就是他的“信仰”化身、体现他的生前行为的“内在自我”的迎接，携犬在身侧的美丽的妲厄娜所持的杯钵中满盛 *Zaremaya* 月份酿制的乳酪。*Zaremaya* 乃酿制乳酪的最好月份，这个月份制作的乳酪代表天界诸神享用的天厨佳酿。此后，善士的灵魂则走过宽阔的“筛选之桥”而走进“中界”（天堂）。至于看不到善教的盲人（*Kavi*）、听不见善教声音的聋子（*Karapan*）、宗奉魔鬼妲厄媧（*Daēva*）、依势弄权竭力破坏人类生存的恶人，则到了自食恶果的报应时刻，在“筛选之桥”前战栗地承受他们自己的“信仰”的化身——妲厄娜的盛怒。他们走不过窄如薤叶的“筛选之桥”，他们将沉沦于 *Druj*（恶魔）的世界——北方（地狱），在那里吃的是毒物，受的

9 《颂神书》，13，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷，第 500—558 页。参看 J. Darmesteter 在此章前的概述，特别是第 500—501 页。

10 《颂神书》，22，《魂游上天颂》，Fargard 2，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷，第 651—655 页；《颂神书》，24，Fargard 8，J. Darmesteter 同书同卷，第 681—683 页。

是恶魔的折磨，转侧呻吟，永无解脱之日¹¹。值得人们注意的是，另外一部相对晚出的琐罗亚斯德教文献《阿尔塔·维拉甫入地狱记》(*Artā Virāf Nāmak*)，XVII, 12.27 中有稍微不同的说法，恶人在恶风中行近“筛选之桥”时，看到了他自己的“信仰”——一个生活不检、污秽不堪的荡妇，双膝前弯，后背佝偻，不束腰带，是一切生物中最不洁净、恶臭之极的生物¹²。

在这里，恶人的“信仰”的化身——姐厄娜——不束腰带，是否与我们考察的图像中的右侧女神将革带置于袍裳之间的左膝而不束腰有某些联带关系，因而具有特定的象征意义？人们在《闻迪达德》18.53 读到如下记载：不论是男是女，一过 15 岁，如不束腰带 (*aiwyāonhana*) 和着圣衫，他和她就变成了体现恶的魔鬼 *Druj* 的“第四个配偶”。《闻迪达德》18.32 称：魔鬼 *Druj* 有四个使她自己受孕的配偶¹³。由此可见，成年而不束腰带，实乃表现一种堕落，一种罪过。

而且，琐罗亚斯德教信徒的腰带也大有讲究。据信，琐罗亚斯德教信徒的腰带是羊毛做的。革带与羊毛腰带相背反，代表的是信仰的敌人¹⁴。

根据以上的文献考察，P.4518 写卷之附件 24 线描图所绘两位神祇，似乎都是人的“信仰”或“内在自我”的人化形象——姐厄娜的体现。其所以体现为二，无非是因为善士死后的“信仰”或“内在自我”的人化形象呈现为妙龄美女，后者携犬以护卫善士的灵魂，手持盛满 *Zaremaya* 乳酪的孟钵享以天厨美饌；恶人死后，一种说法是他将承受他的姐厄娜的盛怒，沦入恶魔世界；另一种说法是他的姐厄娜呈现为恶妇。

然而，这一诠释的难点在于，在文献中，似乎找不到印证恶人的灵魂的人化形象——姐厄娜是以四臂分别持执蛇、蝎、日轮、月轮为其属性标志的记载。因此，对于该图右侧的形象似应再求别解。

11 《祭仪书》，46.11，J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 1 卷，第 306 页。

12 J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷，第 657 页，注 30。

13 《闻迪达德》，18.53, 18.32；分别见 J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 第 2 卷，第 251、248 页。

14 F. Grenet, “Vaishravana in Sogdiana. About the origins of Bishamon-ten”, *Silk Road Art and Archaeology*, 4, 1995/96, pp. 277-297, esp. p.294.

四

在琐罗亚斯德教的阿胡拉·马兹达为唯一最高大神，其下神魔对立、善恶判然两分的教义中，任何事物都分为对立的两厢。琐罗亚斯德教的宗教生活的引人注目的特点之一是尊崇牛（Azī）为无上圣兽，并高度尊崇犬类，而极端厌恶诸如蛇、龟、蛙、蜥蜴等爬虫，蚊、蝇、蚁、蝗、蝎等虫豸以及狼、豹、狮、鹰等猛兽猛禽¹⁵。据《祭仪书》、《颂神书》、《闻迪达德》等圣典，蛇（azay-）、蝎属于恶神创造的 khrafstra 的重要的种属，khrafstra 意为毒虫害兽。虔诚的信徒不仅仇视这些被统称为 khrafstra 的毒虫害兽，杀害它们，而且以消灭它们为积功德之举¹⁶，虽然杀生被视为恶行。

P.4518 写卷之附件 24 线描图的右侧之女神倚坐狼背，手执蛇、蝎，三者都是毒虫猛兽，即 khrafstra 的主要代表动物，可谓三毒俱全，在这里，依据琐罗亚斯德教的善恶观，狼正是犬的恶魔化的对应物。因此，如果左侧之神以手承盘，盘上托着圣兽——犬——来表示她的善的属性，并标志她是妲厄娜，那么，右侧之神以倚坐狼背，手执蛇蝎为特定标志来表示她的恶的属性，她就应当是妲厄娜的反面对应物（antithesis），即一位与妲厄娜截然相反的精灵，在琐罗亚斯德的唯一最高大神阿胡拉·马兹达之下圣灵（Spenta Mainyu）与恶神安腊·曼纽（*Anra Mainyu/Ahra Mainyu/Ahraman）处于对抗状态的教义中，人们正好看到妲厄娜（古波斯语作 Daēva，梵语作 Deva，婆罗钵语作 dēv）是“妲厄娜崇拜”的反偶。事实上，妲厄娜崇拜正是以原来的一位神祇，即妲厄娜日益魔鬼化为前提的，换言之，崇拜妲厄娜，抵制代表自然界和灵魂中的恶势力——妲厄娜，是信徒积累功德的一件事情的两

15 《祭仪书》，28.5, 34.5, 34.9；《颂神书》，21.1。参看 H. W. Bailey, "A Range of Iranica", *W. B. Henning Memorial Volume*, pp.25-28; Yamamoto Yumiko, "The Zoroastrian Concept of Xafstra", *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*, 43, 1985, pp.1-3, 16-17.

16 M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963, p.30.

个方面¹⁷。根据上述情况，人们似乎可以把倚坐狼背，手执蛇、蝎之神比定为妲厄媧。在多种伊朗语中，妲厄媧都取贬义，与妲厄媧连用的贬词之一就是毒恶（khrafstra-）¹⁸。

有关妲厄娜和妲厄媧的信仰似乎也传入了中亚和入华的粟特人摩尼教信徒之中，当然，这种信仰在传播过程中不免走形，殆不可能保持原样。在20世纪初于吐鲁番的吐峪沟发现的大约30至50份摩尼教文书中，有一份写在汉文文书背面的摩尼教文书（编号为柏林藏吐鲁番出土文物 T II Toyok=14731）最有力地揭示，粟特人中的摩尼教徒吸收了琐罗亚斯德教的“信仰”观。该文书中说，正直的信徒死后，有以少女形象出现、手持鲜花的妲厄娜前来相迎¹⁹，“他将找到他的第二个自己”（Sie finden ihr zweites Selbst），“他的另一个自身”（alter ego）²⁰。伊朗学家恒宁（W. B. Henning）还发现，一些粟特人的名字以 $\delta yw-$ （<daēva-）构成基干。他认为，妲厄媧至少在粟特的部分地区还保持着神祇的地位²¹。

有关妲厄娜和妲厄媧的信仰既然至少传入部分粟特地区，那么，同样的信仰在吐鲁番和敦煌有所反映就不是出乎意外的了。

五

看来，最大的困难在于如何解释右侧女像的上方双手持有日轮月轮的象征意义。如果她是妲厄媧的话。

在中亚的粟特地区，人们可以找到不少早期中世纪的四臂神祇手持日轮月轮的神像的例证。例如，在米国（Māymurgh）的都城钵息德（Panjikent）

17 M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, p.247.

18 Clarisse Herrenschildt & Jean Kedlens 合撰的 Daiva 条, *Encyclopaedia Iranica*, VI.6, 1993 年, 第 599 页右栏。

19 W. B. Henning, "Sogdian Tales", *BSOAS*, 11, 1945, pp.476-477, 具见 p.477. 并见 W. B. Henning, *Selected Papers*, II (*Acta Iranica*, 15), Leiden, 1977, pp.180-181, 具见 p.181.

20 H. J. Polotsky, "Manichäische Studien", *le Muséon*, XLV, 1932, pp.268-271.

21 W. B. Henning, "A Sogdian God", *BSOAS*, 28, 1965, p.253.

的第 25 号考古工地第 12 室,其内龕的北壁和西壁的壁画上就有这种神像²²。在东曹国,即苏对沙那(Sutrūshana 或 Ustrushana)的一个内城或内堡,人们也发现了年代当在 7、8 世纪的同类女神像²³。货利习弥(火寻)出土的年代属于 6、7 世纪的银盘碗,于内底镌刻浅浮雕的四臂女神像,也属于这一类例²⁴。

在和田地区,斯坦因于 20 世纪初在和田东北的丹丹乌里克(Dandan-Oilik)寻获的大约属于 8 世纪的画在木板上的图像中,也有手执日月的神像。10 号遗址的寺庙出土的一幅双面画木板(D. X. 3),一面画有三位神祇,左侧为执金刚杵的因陀罗(Indra),右侧可能为三首三眼的梵摩罗(Brahmā),中间之神手执日月²⁵。7 号遗址的住房中出土的大约同时的另一幅双面画木板上(D. VII. 6),绘有三头四臂,上臂分执日轮月轮的神像²⁶。这一神像座前有两头白色卧牛,表现的很可能是摩醯首罗(Maheśvara)的形象。从丹丹乌里克出土的木板画上的手执日月的神像的其他特征以及处理与其他神祇的布列方式看,这一类神像显然不同于粟特地区壁画中的类似神像,应归属于佛教图像学系统。

研究中世纪中亚粟特地区艺术的学者通常将中亚考古发掘出的废墟壁画上的手持日轮月轮的四臂女神像比定为娜娜(Nanā),这是有根有据的。

22 B. I. Marshak and V. I. Raspopova, "Culte communautaires et cultes privés en Sogdiane", *Histoire et Cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, 1991, pp.194-195, 以及图版 LXXIV。

23 Н. Н. Негматов, О живописи дворца афшинов Усрушаны (предварительное сообщение) [N. N. Negmatov, O zhivopisi dvorca afshinov Ustrushany: (Predvaritel'noe soobshchenie)], *Советское Археология*, 1973, 3. 图 8。

24 存于圣彼得堡的爱米塔什博物馆者参见 Ju. A. Rapoport, *Iz istorii religii drevnego Xorezma (Trudy Xorezmskoj Arxeologo-Etnograficheskoi Ekspedicii, VI)*, Moskva, 1971, 图 51a; F. Grenet, *Les Pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'Islamisation*, Paris, 1984, 图 XLV d; 存于伦敦的不列颠博物馆者参见 G. Azarpay, "Nine Inscribed Chresmian Bowls", *Artibus Asiae*, XXXI, 1969, 图 2; G. Azarpay, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, with contributions by A. M. Beleniskij, B. I. Marshak, and M. J. Dresden, Berkeley: University of California Press, 1981, p.133, note 22。

25 M. A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford: Clarendon Press, 1907, pp.260, 299-300, 图版 LXIV。

26 *Ancient Khotan*, pp.260, 277-279, 图版 LX, LXI。

在早期中世纪的粟特神谱中，这一图像学特征的确经常伴随着娜娜女神。学者们还研究了粟特地区的娜娜女神与琐罗亚斯德教的土地、丰收女神，也是慈悲、谦逊女神阿尔迈梯（Armaiti < *Aramati，《阿维斯塔》中作 Spentā Armaiti；婆罗钵文作 Spandāmat）的转换关系以及当地的附加因素，并追溯具有这种标记的娜娜女神像的渊源直到美索不达米亚的远古的苏美尔—阿卡德时期：在西亚的两河流域，正是以上臂分举日月来表达娜娜的图像特征，因为她是月神欣（Sin）的女儿和日神沙玛施（Shamash）的姐妹²⁷。可以说，娜娜在早期中世纪的粟特和货利习弥（火寻）的诸神图像中的如此表现，不仅反映了她和上古美索不达米亚的渊源²⁸，而且使她变成了体现多种信仰、多重文化因素的综合形象，对于研究文化交流中的集体记忆甚有意义。笔者在前文中即曾经追随研究中世纪中亚粟特壁画的各位学者之后，将 P.4518 写卷之附件 24 线描图的右侧之神称为娜娜²⁹。

但是，问题在于 P.4518 写卷之附件 24 线描图的右侧女神的图像除了四臂，并以上方双手托举日月之外，还综合了其他图像特征。这些特征，例如以下方双手分执蛇、蝎，倚坐狼腰，不以“革带”束腰，等等，标志的应该是反面形象，不仅与娜娜的正面形象不相侔称，而且也与娜娜所持的日月轮的象征意义难以协调。

如前所述，本图中日月轮的处理方式是完全汉化的。日轮中有三足金乌，月轮中有桂树、玉兔、蟾蜍，习见于敦煌佛教的壁画和幡幢画。这种完全汉式的画法是不是提示人们，心目中非常熟悉佛教图像编码的画家在这里赋予日月轮的是另外的象征意义？例如在吐鲁番的柏孜克里克，二十八宿图的牛宿即手举日月轮，可见在佛教的图像学中，日月轮的意义是根据不同的情境而有不同的诠释的。

27 G. Azarpay, "Nanā, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana", *JAOS*, 96. 4, 1976, pp.536-537.

28 同上注，并参看同氏 *Sogdian Painting*, pp.136-137。粟特钱币有的也有娜娜的名字，见 O. I. Smirnova, *Katalog monet s gorodishcha Pjandzhikenta*, Moskva, 1963, 钱谱中的 356—363 号。

29 Zhang Guangda, "Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang", *Études chinoises, Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Jacques Gernet*, XIII. 1-2, 1994, pp.203-291.

在三首六臂观音像、十一面六臂观音像上，人们看到观音左右肋上臂均持日月轮，其像意义可参见《妙法莲花经》“譬如日月光明照于世间……诸处平等，光照无偏”³⁰及《不退转法轮经》“文殊师利、十方无量亿诸菩萨等皆发大胜光明犹如日轮”³¹的描述。

敦煌佛画中有相当数量的大幅被帽地藏菩萨图，主尊地藏菩萨周围往往排列十王，上侧左右排列六道轮回图像。六道轮回中的阿修罗道的阿修罗不再指天龙八部众之一，而当指罗睺罗阿修罗。它的形象是三首六臂，其上方四臂分别持日轮、月轮、弓、箭³²。弓、箭表示阿修罗之好战³³，日轮、月轮在阿修罗之手中表示他在“掩蔽日月，令日月蚀”中的作用。《正法念处经》记诸天（deva）之怨敌罗睺罗阿修罗“于欲界中化身大小，随意能作”，他想观看他的怨家的园林游乐之处，欲与诸天婁女共相娱乐。由于“日百千光照其身上庄严之具，映障其目而不能见诸天园林游戏娱乐受乐之处”，特别是“‘日障我目，不能得见诸天婁女，我当以手障日光轮，观诸天女’，即举右手以障日轮，欲见天女可爱妙色”³⁴。又，罗睺罗阿修罗听得报告说，天女的脸面端严美丽有如满月，“爱心即生，欲见天女，从地而起，渴仰欲见，以手障月，欲见天女”³⁵。又，罗睺罗阿修罗受到臣下怂恿，往攻须弥山顶之善见城，“时罗睺罗阿修罗王如是思惟：‘我宝珠等留此城内，为我诸子作大光明。若无珠宝则无光明，天上亦尔。有日月故则有光明，若无日月则应暗冥，我今宁可覆蔽日月，令天黑暗。’时阿修罗思惟是已，从城而起，即以一手覆障日月诸光明轮”³⁶。

30 《添品妙法莲花经》卷三《药草喻品》第五，《大正新脩大藏经》（以下简称《大正藏》）第9卷，第153页上中栏。

31 《不退转法轮经》卷四《安养国品》第九，《大正藏》第9卷，第252页中栏。

32 小野玄妙《佛教美术讲话》，东京，1927年，第523、601、605页。

33 《起世经》卷八《斗战品》第九，《大正藏》第1卷，第349页下栏—353页中栏；《起世因本经》卷八《斗战品》第九，《大正藏》第1卷，第402—408页，特别见第404页下栏—408页中栏。

34 《正法念处经》卷一八《畜生品》第五之一，《大正藏》第17卷，第107页上栏—中栏。

35 同上，第107页下栏。

36 同上，第107页下栏—108页上栏，关于阿修罗的较详尽的介绍，见《法华义林》分册1，东京，1929年，第40—43页。

由此可见，在佛教图像学中，日月光轮作为形象的表征，不一定总与正面形象结合，在汉地绘制的图画的袄教形象，或许也受此影响，而将像阿修罗那种象征意义的日月光轮赋予妲厄媧作为她的反面标志。

不仅如此，在这里，还应该考虑阿修罗和妲厄媧在历史上的演变。阿修罗和妲厄媧作为神祇的起源，可以追溯到上古印度伊朗宗教尚未判然分别的时期。印度吠陀（Vēda）的所有宗教因素都存在于伊朗伽陀（Gāthā）的说教中，在古伊朗伽陀时期，阿修罗、妲厄媧本为善神。在印度后吠陀时期，阿修罗的名字 Asura 因 a-而释为“非神”，逐步演变为与帝释天（Indra）统帅下的诸天相对立的魔神；在古伊朗编订《闻迪达德》时期，妲厄媧也渐渐沦入妖魔世界，而与妲厄娜相对立³⁷。在印度佛教中，阿修罗制造日蚀月蚀；伊朗袄教的恶魔 Druj 也使出各种解数制止太阳的运行，以破坏时间的流驶³⁸。这一情况可供人们考虑，为什么汉地的袄教画家将佛教化的阿修罗的标志加到了 P.4518 写卷之附件 24 线描图的右侧神祇身上。这可能不全是巧合。

根据上述图像学的多种表征，笔者试图提出，P.4518 写卷之附件 24 线描图的左侧神祇可能是妲厄娜，右侧神祇可能是妲厄媧的意见。

笔者谨将此初步意见提供于读者，敬祈教正。

（原载荣新江编《唐研究》第 3 卷，北京：北京大学出版社，1997 年，第 1—17 页。此文原为法文，题目作“Une représentation iconographique de la Daēnā et de la Daēva? Quelques pistes de réflexion sur les religions venues d’Asie centrale en Chine”，是笔者 1996 年 2 月 13—15 日参加法国卢浮学院（École du Louvre）的第 14 届学术讨论会的大会发言稿，该届国际学术讨论会的主题为《中印世界——文化交流之域：1 至 10 世纪的艺术、宗教、贸易》（La Sérinde-Terre d’échanges. Art, religion, commerce du premier au

37 M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l’Iran ancien*, 第 14 页以下。

38 同上，第 441—442 页。

dixième siècle)。法文稿刊在 *La Sérinde, Terre d'échanges. XIVes Rencontres de École du Louvre*. Paris: La Documentation française, 2002, pp.191-202。此文转为汉文稿，笔者作了适当的调整和改动。)



粟特人在佛经翻译中的作用

根据早期汉文典籍记载，佛教于公元 1 世纪经塔里木盆地周围的主要绿洲城邦传入中国。佛教沿这条国际商贸通道东传的早期情况，我们所知甚微。但是，我们对佛教东传过程中伊朗人所起的作用有较多了解，特别是他们将佛经译成汉文的贡献。汉文的僧传表明，多数通过中亚语言而译成汉文的早期佛典是安息人（或译帕提亚人，Parthians）、大夏人（Bactrians）、粟特人以及于阗人（和阗—塞人，Saka-Khotanese）和汉族文士合作的结果。

第一位东来传教的僧人名安世高，他本是一位帕提亚的王子，舍弃王位而出家为僧。公元 148 年，他来到东汉首都洛阳¹。安世高的“安”姓大概源出于 Arsak-，即帕提亚王族名 Arsacids（汉文史籍作“安息”）。此后，这个姓被来自东部伊朗地区的其他僧侣所采用，如安玄、安法贤（Dharmabhadra）。这个最初指具有东部伊朗血统的“安”姓，后来又转用于指称来自布哈拉（Bukhara）的粟特人。到公元第 2 世纪和在第 3 世纪，佛经译者则多带“康”姓，著名者如康孟详（194—199 年活跃于洛阳）、康僧会（？—280 年，三国时活跃于吴）、康巨、康僧铠（Samghavarman，252 年抵达洛阳）、康法朗、康法畅和康僧渊等。据称，净土三部经之一《无量寿佛经》是康僧铠于 252 年译成汉文的²。看来，“康”也成了一个族姓，汉

1 Eric Zürcher(许理和), *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*(《佛教征服中国》), 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 32-33.

2 《大正新脩大藏经》(以下简称《大正藏》)第 12 卷, No. 360, 《无量寿经》。

籍中的“康”姓僧人源出于粟特地区的康国³。

虽然这些早期的佛经翻译者具有姓氏，尤其在较晚时期往往和“康”（今撒马尔干）或“安”（今布哈拉）联系在一起，然而，这并不能证明佛教早已在粟特地区确立其地位。唐初赴印度取经学法的著名僧人玄奘（602—664年）于7世纪初途经撒马尔干，但是他没有发现任何与佛教有关的重要踪迹。一个世纪后，新罗僧慧超于8世纪20年代来到这里，他只看到一座孤零零的寺院，寺院里仅有一位僧人。再者，对布哈拉附近的瓦拉赫沙（Varakhsha）和撒马尔干附近的阿弗拉西阿卜（Afrāsiāb）两处遗址的考古发掘并没有找到早期佛教遗迹。此外，人们从 Er-Kurgan 遗址（位于粟特南部地区，据马尔沙克（B. I. Marshak）称，遗址当属于4—6世纪）的寺院和钵息德城（Panjikent）的两处寺院，也找不到能够证明佛教曾于阿姆河（Oxus）流域北部地区存在的早期证据。人们曾经礼敬过的神像已经荡然无存了⁴。

有意思的是，用粟特语写成的几乎所有佛典或佛经残片都是在吐鲁番（少数残片发现于塔里木盆地）和敦煌洞窟中发现的。这些佛典的年代相对较晚，属于6世纪至8世纪，甚至晚到9世纪。正如在粟特本土没有发现重要的佛教遗址，迄今为止人们也没有发现哪一种佛教文本明确地是来自粟特本土地区。

据阿拉伯编年史家塔巴里（al-Tabarī）记述，5至7世纪，城镇在粟特地区大量涌现。在6世纪60年代，突厥联合萨珊波斯的力量，从吠哒人（Ephthalites）手里夺取了撒马尔干，导致 Abruī 统治粟特时期的一次新的移民潮⁵，由此促使粟特人成为此后四个世纪横跨欧亚大陆和中国边境的最

3 O. Hansen, "Die Buddhistische Literatur der Sogdier", *Handbuch der Orientalistik*, I-4-2-1: Iranistic, Literatur, Leiden, 1968, p.85.

4 Boris I. Marshak, "Sogdiana", part I, *History of Civilizations of Central Asia*, vol. III, UNESCO Publishing, 1996, pp.243, 245; 斯塔维斯基（Б.Я. Ставиский）《依据考古学资料所见佛教在中亚的命运》（Судьбы буддизма в Средней Азии (по данным археологии)），莫斯科：东方文献出版社，1998年，第103—105页。

5 J. Marquart, *Érânsahr nach der Geographie des Ps. Xorenac'i*, Berlin, 1901, p.309; Marshak, "Sogdiana", p.236.

主要商人。隋朝（581/589—617年）和唐朝（618—906年）建立之后，粟特人沿着七河流域（Semirechie）、塔里木盆地和河西走廊源源不断地东向迁移。唐代早期，除长安和洛阳两京之外，粟特人喜欢居住的城镇还有高昌（吐鲁番的首府）、伊州（Qomul、哈密）、敦煌、肃州（酒泉）、甘州（张掖）、凉州（粟特语 Kc'n，汉文转写为姑臧，今武威）、金城（今兰州）、原州（今固原）等地。吐鲁番和敦煌出土的各种文献中大量粟特人名的存在证实了这一点。吐鲁番文书表明，在高昌城生活着许多粟特佛教徒和袄教徒（马兹达教徒）、摩尼教徒和景教徒。例如，707年的一份名籍（点籍样），按户列出居住在崇化乡（意为“尊崇〔帝国〕教化之乡”）的粟特人⁶。另一个粟特人聚居的地方是位于敦煌东厢的安城，人口更为密集。藏于巴黎的三份差科簿文书（伯希和收藏品编号 P.3018、P.2657 和 P.3559），列出 8 世纪中叶分配给居住在敦煌东厢的粟特聚落的劳役和上番工作⁷。这个乡名“从化”，含义与高昌的崇化乡相似：“归附〔帝国〕的教化”。

从吐鲁番和敦煌文书中的粟特人名来看，由于粟特人对新环境和当地的需求具有极大适应性，粟特人聚落的居民和佛教信仰发生了密切关系。在汉地的精神大环境中，许多粟特居民开始修行佛教或出家为僧。我们可以引几位著名的僧人为例，吉藏（549—623年）以博学著称，对中观派尤有独到见解，并为三论宗的形成奠定了坚实基础，他来自安国（布哈拉）。华严三祖法藏（642—712年）出自康国（撒马尔干）。著名的佛教修行者何僧伽（Ho Samgha）应是来自何国（屈霜你迦，Kushanika），或七河流域的一处聚落的移民后代。不空（Amoghavajra，705—774年）是唐代的佛教密宗大师，他也是康国的后裔（至少他的母亲系出康国）。不空很受唐朝几位皇帝的尊崇，他至少两次请求代宗并获准为粟特佛徒授戒：为庆贺代宗的诞辰，不空分别在 767 年和 768 年将五位粟特人（两个姓毕，一个姓康，一个姓曹，一

6 《吐鲁番出土文书》第 7 册，北京：文物出版社，1986 年，第 468—485 页。

7 池田温《8 世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》，《ユーラシア文化研究》第 1 号，1965 年，49—92 页；辛德勇译《8 世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第 9 卷，中华书局，1993 年，第 140—220 页。

个姓史)剃度为僧⁸。

考虑到当时的历史背景,可能中亚东部发现的粟特语佛经几乎都是从汉文转译的⁹。粟特人并没有从他们的本土带来佛教,佛教是他们在东方获得的。7至9世纪与汉人的宗教接触促使粟特人将佛经从汉文本译成粟特文。例如,现已证实《长爪梵志请问经》(*Dirghanakhasutra*)是对汉文佛经的忠实翻译¹⁰。另一例证是粟特语“头陀”文献¹¹,它逐字翻译来自敦煌的一份中国禅宗的伪经《佛为心王菩萨说头陀经》¹²。可能有一个例外,题为《诫酒经》的一份粟特语佛经有一条跋文,称该经于728年在洛阳由梵文翻译而成,然而据麦克肯基(D. N. MacKenzie)研究,实际上它还是从汉文译成的¹³。我们从这些佛典的跋文看到,在主要的宗教中心如洛阳、长安和敦煌等地,佛经翻译工作已经有一定的规章制度了。

(附记:诚挚感谢蒋经国基金会为笔者在普林斯顿大学的研究提供资助。)

本文原为英文,题为“The Role of the Sogdians as Translators of Buddhist Texts”,收于安妮特·朱莉安诺(Annette L. Juliano)和乐仲迪(Judith A. Lerner)合编《中国丝绸之路上的游牧人、商人和圣人》(*Nomads, Traders and Holy Men along China's*

8 《大正藏》第52卷, No. 2120, 《代宗朝赠司空大辨证广智三藏和上表制集》,第835页下栏—第836页上栏(767年不空上表代宗,请求为祝贺代宗诞辰而为三位佛教修行者和两位信徒剃度)和第836页下栏—第837页上栏(768年不空再次上表代宗,内容与前者相似)。

9 Frederich Weller, “Bemerkungen zur soghdischen *Vajracchedikā*”, *Acta Orientalia*, 14, 1936, p.134.

10 Frederich Weller, “Bemerkungen zum soghdischen *Dirghanakha-sutra*,” *Asia Major*, 10, 1935, pp.221-228.

11 British Museum Or. 8212 (160). Facs. ed. in D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, *Acta Iranica* 10, Tehran-Liege, 1976, pp.33-51, plates 37-66.

12 伊吹敦《〈心王经〉について——ソグド语译された禅宗系伪经》,《驹泽大学禅研究所年报》第4号,1993年,第12—39页;方广钊编《藏外佛教文献》第1辑,北京:佛教文化出版社,1995年,第251—318页;Y. Yoshida, “The Sogdian Dhūta Text and its Chinese Original”, *Bulletin of the Asia Institute* 10, 1996, pp.167-173.

13 D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, 7-11, plates 4-7. 吉田丰《ソグド语佛典解说》,《内陆アジア言语の研究》VII, 1991年,第113页。

Silk Road. Papers Presented at a Symposium Held at The Asia Society in New York, November 9-10, 2001), Turnhout, Belgium: Brepols, 2002, pp.75-78. 朱丽双博士译为汉文, 陈怀宇博士校订。



唐代汉译摩尼教残卷

——心王、相、三常、四处、种子等语词试释

一 百年来西方学者对吐鲁番出土的伊朗语摩尼教文书的释读和整理——从解读文字、考释残卷、编目归类到系统整理

1903年底,德国考古调查队把他们在1902年11月至1903年3月第一次考察中国新疆期间得自吐鲁番等地的文物送回柏林,研究这些文物的工作随即展开。其中多种字体的文书残片交给了供职于柏林民族学博物馆的F. W. K. Müller(1863—1930年)博士鉴定和整理。Müller通晓非常之多的东方语言,一生供职于柏林民族学博物馆,民族学博物馆得自新疆地区的新语种收藏品,大多交给Müller处理,因而具有鉴别字体和语言的广泛经验。1904年2月,Müller向普鲁士王家科学院送交了一份研究简报,题为《中国新疆吐鲁番出土福音体文字写卷残片考》。他的这篇只有短短五页的报告,对德国考古调查队送回来的这批中世伊朗语文书的字体、语言和性质作了初步鉴定。他辨认出,这批文书之中包括多种语言乃至方言。他凭借他的苦语/Syriac语知识,把近似福音字体(Estrangelo)的吐鲁番摩尼教写本字体称为Estrangelo字体,并根据内证外证判断,此乃失传已久的摩尼教文书。Müller的这篇报告于1904年2月11日经由Ed. Sachau提交普鲁士王家科学院历史语言组会议通过,随即刊发于《普鲁士王家科学院学术会议报告集》

(*SPAW*)¹。Müller 的这篇初步报告，学界引用时常常略称之为 *HR i*。

五个月后，即 1904 年 7 月 21 日，Sachau 再向全体会议提交 Müller 的第二次报告。Müller 在第二次报告中订正补充了摩尼教写本字母表，检索了 1903 年底送回柏林的约八百件残文书，从中选取了将近七十件文书，加上转写和考释，予以刊布。经过对证，他比定出来摩尼本人的著述 *Šābuhragān* 以及摩尼七部经中的《大应轮经》(*Evangelium*)、《泥万经》(*Episteln*) 的若干残片。在比定语言方面，他根据吐鲁番出土编号 M 178、M 14、M 133，特别是 M 172 中世波斯语和另一种语言的双语文书，辨析出来一种迄今人们不知道的方言，他暂时称之为“Pehlevī 方言”，实际上这就是稍后比定出来的粟特语。此外，他还刊布了基督教福音书的残卷和一件有阿拉伯借词的近代波斯语文书。这一报告当日通过并交付印刷，于 1904 年 12 月 19 日作为《普鲁士王家科学院论文集刊》附册第 2 号刊出² [x1]。[x2][x3]Müller 的第二篇报告，学界引用时常常略称之为 *HR ii*。

Müller 的两份报告发表于 1904 年，到今年恰好百年。他的鉴定、考释结果震动了学界。他作为一位先驱，启动了一个崭新的学术领域。吐鲁番的崭新发现，为学者研究东传摩尼教及其在中亚和唐代中国的流布提供了意料不到的原始文献。继 Müller 之后，C. Salemann 刊布了俄藏吐鲁番地区出土的摩尼教伊朗语写本残片（1908 年），V. Radlov（W. Radloff，1909 年）和 A. von Le Coq（1911 年）刊布了摩尼教突厥语写本部分，特别重要的是刊布

1 “Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan”, *SPAW* (= *Sitzungsberichte der (Königlich-) Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin), Phil.-hist. Klasse*), Berlin, 1904, pp.348-352. 此文重刊于 *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, III, Leipzig, 1985, Opuscula, 3, pp.1-5. 参见 Desmond Durkin-Meisterernst, “F. W. K. Müller’s Work on Iranian Languages”一文，刊于 Desmond Durkin-Meisterernst, Simone-Christiane Raschmann, Jens Wilkens, Marianne Yaldiz, Peter Zieme 合编 *Turfan Revisited- The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004, pp.68-71. 此书，以下简作 *Turfan Revisited*。

2 “Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II Teil”, *APAW* (= *Abhandlungen der (Königlich-) Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin), Phil.-hist. Klasse*), Berlin, 1904, Anhang, No.2, pp.7-117. 此文重刊于 *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, III, pp.7-123.

了突厥语摩尼教忏悔文 *Xwāstwānīft*。

Müller 虽然因为通晓极多的东方语言而备受推重,开创吐鲁番写本残卷的研究厥功宏伟,但是,他并不是伊朗语专家和伊朗学专家,因而在比定语言上功力毕竟有所不逮。这样讲,对这位大师并无丝毫不敬,只是说术业有专攻,尺有所短,寸有所长,即便大师也不免在某些专识领域有所欠缺。普鲁士考古调查队在吐鲁番地区获得大量写本残片,其中属于摩尼教的文书残片所占比重最大。抄写摩尼教经典的文字有多种,体现的语言也有种种的不同。在摩尼教残文书之中,计有中世伊朗语族的安息语(Parthian 语,此依据建立 Parthian 王朝的安息家族“Arsacid”而命名)、中世波斯语(Middle Persian)、摩尼教粟特语(Manichaean Sogdian)、贵霜大夏语(Kushān-Bactrian)³、近代波斯语⁴以及突厥语等多种语言和文字写本⁵。在这些语言写本中,以使用安息语、中世波斯语和粟特语写成的文书为大宗,而 Müller 在一段时间内既没有识别出安息语与中世波斯语的差异,也没有比定出粟特语的名称⁶。有关这两点关键性的论证和考订,

3 贵霜大夏语文书残片迄今只知一件,即德国吐鲁番收藏品 T I α 1224。

4 W. Sundermann, “Ein manichäischer Lehrtext in neupersischer Sprache”, 刊于 Ludwig Paul 主编 *Persian origins-Early Judeo-Persian and the emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden: Harrasowitz, 2003, pp.243-274。笔者感谢德国 Cordula Gumbrecht 博士提供这一书目资讯。

5 有关普鲁士考古调查队从吐鲁番地区收集的各种语言文本的摩尼教文献的分类目录概述,可参看法国年轻学者 Xavier Tremblay 的 *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires* (《西域史草:原始史料所反映的中亚民族和宗教之中的摩尼教》), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001, Appendix E, 特别是第 215—245 页。

6 在 HR ii 中, Müller 提到他与 Göttingen 大学伊朗学家 F. C. Andreas 的学术联系和 Andreas 的相关研究。在 HR ii 的《补遗和订正》(Nachträge und Verbesserungen) 部分, Müller 表示期待 Andreas 对 M 172 写卷的“Pehlevī 方言”部分,亦即粟特语部分,提供更确切的意见,并感谢 Andreas 对 HR ii 的第 14 页至 42 页的多条订正。正是在 Müller 引证 Andreas 对 HR ii 的第 29 页的订正的地方, Müller 揭出了粟特语的名称,见 HR ii, p.111。1907 年, Müller 发表《粟特语中的圣经新约残卷》(“Neutestamentliche Bruckstücke in soghdischer Sprache”), 再次提及与 Andreas 教授的合作,并在注 2 中说明,这一语言之得名为粟特语,归功 Andreas, 见 SPAW, 1907, p.260; *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, III, p.139。

是由德国伊朗学家 F. C. Andreas (1846—1930 年) 作出的。

从 1903 年起直到去世, Andreas 在哥廷根大学担任西亚语言学教授。从 1875 年到 1881 年, 他在印度的帕西人中间和在南部伊朗进行实地考察。居住在欧洲期间, 他则专注于研究奥塞提和印度—阿富汗交界地区的语言和音乐。他深通伊朗从古代到现代的语言, 特别擅长识别难于辨认的东方古今抄本字体, 掌握伊朗很多地区口语的方音、方言及其细腻差别。从 1903 年起, 他在哥廷根大学引领着他的学生致力于研究吐鲁番出土的伊朗语文书。是他, 首先判定安息语和中世波斯语分属不同方言, 他把前者称为北部方言, 把后者称为西南方言。他认为两者的不同不是时间上的先后的差异, 而是方言的不同。他的贡献在于, 在解读吐鲁番出土伊朗语文书过程中, 他迅速将这两种方言区别开来。也正是 Andreas, 与 Müller 一道, 从吐鲁番写卷中识别了一种被 Müller 暂时称作“Pehlevī”的不知名语言的方言, 并且为这种语言找到正确的名称——粟特语。

Andreas 的影响是深远的。他本人是一位学术上的完美主义者, 终生不肯以玉璞示人, 决不发表不够成熟的著作。因此, 他一生发表的文章不多。但是, 他的最大影响大概是培养出来大批弟子, 德国和北欧几代大名鼎鼎的伊朗学家, 如 W. B. Henning (1908—1967 年)、Ar. Christensen、W. Lentz、B. Geiger、K. Barr、H. Lommel、P. Horn、O. Mann, 都出于他的门墙。他的授业方式颇具特色, 每过午夜, 就到了他上课的时间。他为弟子们准备下佳酿和小吃, 正式开始聚精会神考释文书。师生们“焚膏继晷”, 共同探讨, 共享切磋琢磨之乐, 直到破晓。

他在弟子身上灌注的心血, 到 20 世纪 30 年代之后开花结果。Andreas 在 1930 年去世后, 弟子如 Barr、Henning 纷纷用与老师联名的方式发表共同研究的成果。在 1932—1934 年间, Henning 以与老师共同署名的方式, 发表了著名的 *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, I-III* (《新疆出土的中世伊朗语摩尼教文书》一、二、三), 学界征引时通常略称之为

Mir. Man. i, ii, iii⁷。这三篇鸿篇巨制，是考释吐鲁番出土摩尼教伊朗语残卷的基础性著作。这三篇长文和 Henning 自己在 1933—1936 年期间相继发表的博士论文《吐鲁番残卷中世波斯语动词》⁸ 以及《摩尼教〈Henoch 书〉考》⁹、《一件摩尼教祈祷文和忏悔文》(学界通常略称之为 *BBB*)¹⁰ 等著作，展示了 Henning 继承乃师衣钵，在解读文字、考释史实方面具有非同寻常的语言能力和坚实的文字训诂功底，在阐释教史和教义方面具有宏观的视野和博洽的专业知识。今天人们研究吐鲁番出土的伊朗语摩尼教文书，仍然要时时参考他的著作。

人们还看到，1952 年，Henning 与 G. Haloun 发表合译的《摩尼光佛教法仪略》的上半部分¹¹。在该文中，Henning 以对比“鱼”字当时的汉语对音“魔谢”(中世波斯语作 *māhīg*，安息语作 *māsyāg*) 来推测原作者依据的伊朗文献是中世波斯语。又如，Henning 为崔骥 (Tsui Chi) 译成英语的《下部赞》写了附记，对《下部赞》第 185 颂中音译“阿富览”(*â-piâu-lâm*，意为“我等赞颂”) 一词作了考证，认为当是中世波斯语 *āfurām* 的对音，而不是安息语 *āfrīnām* 的对音，因而推断译者所依据原文当是中世波斯语¹²。这些地方，溯本求源，Henning 得到了乃师嫡传。今天，伊朗学领域的学者将

7 *Mir. Man.* i, *SPAW, Ph* 1932, pp.173-222; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, (*Acta Iranica*, 14), Leiden: E. J. Brill, 1977, pp.1-48; *Mir. Man.* ii, *SPAW, Ph* 1933, pp.292-363; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, pp.191-260; *Mir. Man.*iii, *SPAW, Ph* 1934, pp.848-912; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, pp.275-339.

8 “Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente”, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 9, 1933, pp. 158-253; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, pp.65-160.

9 “Ein manichäisches Henochbuch”, *SPAW, Ph* 1934, pp.27-35; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, pp.341-349.

10 “Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch”, *APAW* 1936, No.10, 143 pp.; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. I, pp.417-557.

11 “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major*, London, N. S. 3, 1952, pp.184-212+4 pls. 西方学界引用时通常简称之为 *Compendium*。

12 Tsui Chi, “Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan. ‘The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns’”, *BSOAS*, 11, 1943-1946, pp.174-215, with annotations to Mr. Tsui’s translation by W. B. Henning, pp.218-219.

吐鲁番出土的伊朗语摩尼教文书首先分作中世伊朗语文书和粟特语文书两类处理，然后再将中世伊朗语文书细分作中世波斯语和安息语，应该说，这正是继承了 Andreas 的学术传统。

Andreas 的另一影响表现在他的许多学术发现和见解散见于他人的文章。他在学术上多有创获，乐于与他人分享他的诸多发现。当时德国的伊朗学家在研究吐鲁番残卷的过程中经常写信向他请教。Müller 如此，下文即将叙及，W. Lentz 与 E. Waldschmidt 合写考释吐鲁番残卷的两篇论文，文中频频注出他们的见解得自 Andreas¹³。

到了上个世纪 30 年代和 40 年代初，埃及出土一大批摩尼教文书，导致一系列重要著作的刊布，如 C. Schmidt 和 H. J. Polotsky 的《发现于埃及的一件摩尼文献》（1933 年）¹⁴以及同年 H. H. Schaeder 发表的对该文的述评¹⁵。稍晚，C. Schmidt、H. J. Polotsky 和 A. Böhlig 合刊译自 Coptic 语的《国家博物馆藏摩尼教写本（摩尼亲授教义）〈篇章（*Kephalaia/Chapters*）〉》（1940 年）¹⁶等。这些新资料和新著述的问世是继吐鲁番发现之后宗教发现史上的又一重大关键。吐鲁番出土文书的研究与埃及出土文书的研究对东、西传摩尼教起了相互促进的作用。1945 年又发现 Nag Hammadi 抄本（Codices），这批抄本在 1956 年以后陆续得到刊布，激发了人们进一步研究摩尼教和灵知派（Gnosticism）的关系的热忱。

13 例如，W. Lentz 与 E. Waldschmidt 在“Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten”（《见于汉文文本和伊朗文文本的摩尼教教义》）一文第 536 页 166，11 中就提及 Andreas。对于此处的 166，11 何所指，笔者应略加说明，案，W. Lentz 与 E. Waldschmidt 此文前半部分考释汉文摩尼教《下部赞》第 120—153 行的《普启赞文》和第 164—175 行的《收食单偈》，后半部分研究吐鲁番出土的相应的伊朗语摩尼教残卷。166 指汉文摩尼教《下部赞》的第 166 行，11 指第 166 行中列举的第十一个名词，166, 11 表示对第 166 行该第十一词所作的诠释。关于 E. Waldschmidt 在研究吐鲁番文书的多方面贡献，参看 Lore Sander, “Ernst Waldschmidt’s Contribution to the Study of the ‘Turfan Finds’”一文，刊于 Desmond Durkin-Meisterernst 等合编上揭 *Turfan Revisited*, pp.303-309。

14 “Ein Mani-Fund in Ägypten, Originalschriften des Mani und seiner Schüler”, *SPAW*, 1933, pp.4-90.

15 H. H. Schaeder 对 C. Schmidt 和 H. J. Polotsky, “Ein Mani-Fund in Ägypten”一文的评述，见 *Gnomon*, 9, Heft 7, 1933, pp.337-362。

16 C. Schmidt, H. J. Polotsky & A. Böhlig, *Kephalaia. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen*, Band 1, Stuttgart, 1940.

二次大战前, Henning 为了保护他的犹太血统的夫人 (H. J. Polotsky 的姐妹) 而从纳粹控制下的德国移居英国。Henning 在英国培养的高足之一 Mary Boyce 为德国收藏的吐鲁番摩尼教伊朗语文书编纂了一部出色的目录, 于 1960 年刊行¹⁷。Boyce 的《德国吐鲁番藏品中摩尼教字体伊朗语写卷目录》清理了原来头绪纷繁的大约五千个编号的文书残卷, 附有按照文书内容归类的索引。全面编目, 分类检索, 这标志着研究吐鲁番出土的伊朗语摩尼教文书的重要变化。在初期阶段, 选取部分文书残卷而加以研究的工作方式往往避免不了随机倾向, 而现在, 学者开始尽力把握吐鲁番出土残卷全貌, 并在这一基础上向着系统整理的方向迈进。Boyce 开创的按内容归类的工作, 继而为 W. Sundermann 先生将近四十年的实际工作所大大补充和推进。Sundermann 先生对摩尼教写卷和摩尼教的研究不仅深湛, 而且全面。继他对 Müller 的《粟特语文书 (一)》¹⁸ 作出全面订正¹⁹之后, 他发表鸿文三篇《伊朗摩尼教徒的教史文献研究》(一)、(二)、(三)²⁰ 以及学者当作手册使用的《摩尼教神话的各种伊朗语异本中的神名、魔称和人名》²¹。W. Sundermann 先生秉承德国学派传统的严谨学风, 利用现今已移藏于普鲁士文化遗产基金会柏林国家图书馆 (Staatbibliothek Preußischer Kulturbesitz)

17 *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Institut für Orientforschung 45), Berlin, 1960.

18 "Soghdische Texte I", *APAW*, Berlin, 1912, No.2. 学界通常简称之为 ST i, 以与 W. Lentz 整理刊行的 Müller 身后遗著《粟特语文书 (二)》("Soghdische Texte II", Aus dem Nachlaß hrsg. von Dr. W. Lentz, *SPAW*, 1934, pp.504-607. 简称 ST ii) 相区别。

19 W. Sundermann, "Nachlese zu Müller's 'Soghdischen Texten I'" (《F. W. K. Müller 氏粟特语文书 (一) 补遗》), Teil 1, *AoF* (= *Alt-Orientalische Forschungen*), I, 1974, pp.217-255; Teil 2, *AoF*, III, 1975, pp.55-90; Teil 3, *AoF*, VIII, 1981, pp.169-225.

20 "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I," *AoF* XIII, 1, 1986, pp.40-92; II, *ibid*, XIII, 2, 1986, pp.239-317, III, *ibid*, XIV, 1, 1987, pp.41-107. 三文重刊于 Christiane Reck, Dieter Weber 与 Claudia Leurini, Antonio Panaino 合编的 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*, (Band I-II, Serie Orientale Roma LXXXIX, 1-2), Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente, 2001, I, pp. 217-426, 后附增补订正。

21 "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos", *AoF*, VI, 1979, pp.95-133. 重刊于 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.121-163, 后附增补订正。

吐鲁番文书特藏的全部原件，在订正前人的业绩，系统整理文书方面作出了巨大贡献。他的《摩尼教徒的中世波斯语和安息语宇宙创成论文书和譬喻文书》²²、《中世伊朗语摩尼教教会史内容文书》²³，就资料搜集的完备，校勘的精细，参证、考释的周详，学术规范的谨严，都达到了至高水平。两书之刊出，使得大量有关文书残卷甚至碎片得到了有序的安排。Sundermann 先生上举著作都附有辞汇和文书原件图版。所附中世波斯语与安息语词汇、粟特语词汇实际上起着索引和 concordance 的作用。

在 1981 年刊布的《中世伊朗语摩尼教教会史内容文书》的前言中，Sundermann 先生叙述他选刊和整理文书有两项宗旨：一、公布还没有刊布过的有关摩尼及其门徒之生平、摩尼教会之成立的中世纪波斯语、安息语、粟特语残卷文本；至于曾经刊布过的残卷文本，只要根据目前中世伊朗语言学取得的学术成就和进展判断没有错误，则照原样重刊；否则另行刊出增补、订正文本。二、公布确有归属的写卷的残卷和碎片，以便整理出来一个接近原作的复原本²⁴。

下节即将叙及，Sundermann 先生正是本着这一方针，陆续复原了 *mnwhmyd rwšn wyfr's* (《[明使演说]惠明经》) 和 *gyān wyfr's* (《灵魂说教》)。

1996 年，Sundermann 先生又编辑刊出《早期 (1904—1934 年) 出版书刊中的吐鲁番出土伊朗语摩尼教文书照相图录本》²⁵。2000 年，D.

22 *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BTT 4 (Berliner Turfantexte 4), Berlin: Akademie Verlag 1973. Sundermann 近作 “Notulae etymologicae” 刊于 A. von Tongerlo 主编 *Iranica Selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his Seventieth Birthday*, Brepols, 2003, pp.219-223。在该文第 219 页，Sundermann 先生说：“本文给我提供了一个机会，弥补我的将近三十年前刊行的《摩尼教徒的中世波斯语和安息语宇宙创成论文书和譬喻文书》一书老版的空阙和订正一些失误。” 笔者深深感谢德国 Cordula Gumbrecht 博士提供这一资讯。

23 *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, BTT 11, Mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams, Berlin: Akademie Verlag, 1981.

24 *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, p.5.

25 *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934) Photo Edition (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series, vol. III)*, London, 1996.

Weber 继之编辑刊出《1934 年以来吐鲁番出土伊朗语摩尼教文书照相图录本》²⁶。

至此，经过 Müller 和 Andreas-Henning 和 Boyce-Sundermann 及其高足们的三代努力，西方学者对吐鲁番出土的伊朗语摩尼教文书的释读和整理达到了可谓完善的地步。这使我们清楚地看到，在吐鲁番地区，现实生活中使用的语言如粟特语的摩尼教文书在数量上反而不及宗教语言安息语文书之多；而在宗教语言之中，中世波斯语文书又远不如安息语文书之多。

二 90 年来西方学者对敦煌所出 唐代汉语摩尼教写卷的译注和对勘

20 世纪伊始，敦煌藏经洞发现数万号完整和残缺的写本，其中有摩尼教唐代汉文写本三件，即《摩尼教下部赞》（英国国家图书馆藏敦煌文书编号 S.2659）、《摩尼光佛教法仪略》（此卷曾被撕裂为二，前半在伦敦，编号 S.3969；后半在巴黎，巴黎国家图书馆藏敦煌文书 P.3884）、《摩尼教残经》（今北京国家图书馆藏敦煌写卷北字 8470）²⁷。在德国的吐鲁番文书特藏中，也有少量汉语摩尼教写经残片，现知有四件，但都很简短，晚到上个世纪 90 年代才被陆续公布²⁸。同样，在日本的大谷文书收藏中也有数件。下面先主要就西

26 *Iranian Manichaean Turfan Texts since 1934 Photo Edition* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series III, vol. IV), London, 2000.

27 出自敦煌的这三部摩尼教汉文写本，收入日本《大正新脩大藏经》（以下简称《大正藏》），分别名为《摩尼教下部赞》（《大正藏》第 54 卷，事汇部，No. 2140，第 1270 页 3 栏至 1279 页 3 栏）、《摩尼光佛教法仪略》（同卷，No. 2141 A，第 1279 页 3 栏至 1281 页 1 栏）、《波斯教残经》（同卷，No. 2141 B，第 1281 页 1 栏至 1286 页 1 栏）。世界各大学术机构多配备有该书，学界因其便于取用和检索而根据这一版本进行引证。本文引文也全据该书，但笔者对标点与异文则时有改动。罗振玉刊出抄本的原件今收藏在北京国家图书馆，原编字字 56 号，现编号为北 8470。影印件附见于林悟殊教授的《摩尼教及其东渐》，北京：中华书局，1987 年，第 217—229 页。

28 Thomas Thilo, "Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfansammlung"; W. Sundermann, "Anmerkungen zu: Th. Thilo, Einige Bemerkungen"; 两文收于 H. Klengel & W. Sundermann 合编的 *Ägypten-Vorderasien-Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften* (Schriften zur Geschichte und Kultures Alten Orients 28), Berlin, 1991,

方学者整理刊布汉语摩尼教文书的工作略作叙述。

(一) 摩尼教《残经》/ *Traité*

1911年4月,罗振玉(1866—1940年)在《国学丛刊》第2号上刊布了一件入藏于京师图书馆的敦煌莫高窟藏经洞汉文摩尼教写卷的抄件,原卷是出自藏经洞的三件汉文摩尼教写卷中唯一留在中国的一件(即今北京国家图书馆藏敦煌写卷北字8470)。罗氏在刊布该文书抄件时因为不能确定教义的性质而称之为《波斯教残经》²⁹。这件重要的文书立即引起了伯希和(P. Pelliot, 1878—1945年)的注意,可以说,这件文书是他在敦煌莫高窟藏经洞拣选文书中的最大失漏。于是伯希和丢下他手头为从莫高窟藏经洞运到巴黎的数千件敦煌文书原卷进行编目和研究的工作,急忙和老师沙畹(Ed. Chavannes, 1865—1918年)着手翻译这件文书的抄件。由此可见,他和沙畹对这件文书有多么地重视。这是唐代三部摩尼教汉文写本中最先被认定和在西方被翻译刊布的摩尼教典籍,法译文之后附有藏经洞三件摩尼教汉文文书的另一件《摩尼光佛教法仪略》的后半部分(此即巴黎国家图书馆藏敦煌文书P.3884)。1911年末,沙畹与伯希和刊出《残经》法译文,称之为《中国发现的一部摩尼教经典》³⁰。法译文附以大量注释,不少注释中又附有R. Gauthiot关于其中伊朗语词的注释。早在19世纪下半期,欧洲学者,如G. Flügel、H. Pognon、Fr. Cumont等已经开始了刊布有关摩尼教的基本文献的工作。这为欧洲学者进一步深入研究摩尼教作了文献准备,但是,当时学界对摩尼教的东传没有丝毫概念。沙畹与伯希和的这部译注,依据欧洲学者提供的基本文献资料,做到了文字疏证和教义考释并重。例如,《残经》是以阿驮向明使提问开篇,沙畹与伯希和正是根据已经刊布的文献,考证出来阿驮的名字当是Addā。《残经》

(续上页)pp.161-170。Yoshida Yutaka, "On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments", 《内陆アソア言语の研究》/ *Studies on the Inner Asian Languages*, XII, 1997, pp.35-39.

29 本文以下引用本汉文写卷时简称之为《残经》。

30 "Un traité manichéen retrouvé en Chine", *JA* 10e série, 18 (nov.-déc. 1911), pp.499-617; 11e série, 1 (jan.-fév. 1913), pp.99-199 et (mar.-avr. 1913), pp.261-395.

的法译本问世以来，饮盛誉于学坛迄今不衰，学者至今引用时习惯称之为 *Traité*³¹。紧继其后，1912年，羽田亨刊出《波斯教残经に就いて》³²，予以呼应。

1926年，E. Waldschmidt 和 W. Lentz 发表“Die Stellung Jesu im Manichäismus”（《夷数 / 耶稣在摩尼教中的地位》）一文。文中刊布了德国收藏的吐鲁番出土的若干伊朗语残卷，有些明显地与 *Traité*《残经》的段落相应。

1960年，如上所述，Boyce 刊出了她的出色的目录。在《目录》索引中，在“*Traité*《残经》”项目下，她列举了二十个号的伊朗语残卷，她同时另立“与 *Traité*《残经》有关残卷”的一个项目，列举了九个号的残卷，共计二十九号。二十三年后，Sundermann 先生在1983年发表了一篇非常重要的文章《汉译摩尼教〈残经〉和安息语〈〔明使演说〕惠明经〉》³³，从史源的角度全面检查了与 *Traité*《残经》内容相关的安息语、粟特语残卷以及它们与 *Traité*《残经》的对应的关系，预示了他的下一步工作方向。Sundermann 前后检出内容可以对应于 *Traité*《残经》的安息语、粟特语残卷凡四十九个号，其中包括 M 133 等六件粟特语文书。这些残卷有的比较完整，与汉语《残经》意思对应，有的过于破碎残损，多靠填补。Sundermann 先生比照 *Traité*，悉心安排了安息语、粟特语残卷的顺序。Sundermann 先生的拼接工作，很像考古学家拼接破碎陶片以修复陶皿，缺失部分需要依靠石膏胎底构筑成型复原，而 *Traité*《残经》就起着复原的石膏胎模的作用。1991年，Sundermann 发表《伊朗语摩尼教文本的刊布问题》³⁴一文，报告他的多年辛勤复原的成果即将问世。这部劳作在1992年刊出，由于 M 384 等多达十一号残卷直接间接提供了书名当是 *mnwhmyd rwšn wyfr' [']s*《惠明说教》，于是

31 本文以下引用此法译文时也作 *Traité*。

32 《东洋学报》第2卷第2号，1912年；收入《羽田博士史学论文集》下卷，语言宗教篇，1958年，第215—234页。

33 “Der chinesische *Traité* manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous”, *AoF*, 10, 1983, pp.231-242.

34 “Probleme der Edition iranisch-manichäischer Texte”, 刊于上引 *Ägypten-Vorderasien-Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*, pp.106 ff.

Sundermann 先生将书名定为 *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (《〈〔明使演说〕惠明经〉——东传摩尼教的一部说教作品：安息语本和粟特语本》)³⁵。本文以下简称之作 *SLN*。

1997 年，吉田丰教授发表了他在柏林德国国家图书馆吐鲁番特藏中找到的两件汉语残片（Ch 3138 = [T III T 132] 和 Ch 3218）的录文³⁶，内容和字句有的地方与汉语《残经》相同，例如，“明性相体还复清净，寄〔住客性……〕”（Ch 3218）、“如是五种极大斗〔战〕”（Ch 3138）。但是，更值得人们注意的是，两件残片在字句上也与《残经》有很大出入。例如，Ch 3218 中的“摧伏”、“恶念”等词全然不见于《残经》，“怜愍（按：此‘愍’字有缺笔）设有怨憎诸恶念当即摧伏”一语，《残经》也没有。吉田教授的发现提示人们，汉语摩尼教《残经》存在着两个字句不同的写本。也就是说，出土于吐鲁番的残卷在字句上和演绎上与敦煌本《残经》不尽相同，这也等于说 Sundermann 先生据以复原的汉语本胎模不止一个。Sundermann 先生曾指出，据他的考察，*Der Sermon vom Licht-Nous* 的伊朗语祖本并不是出于一位原作者手笔的、内容连贯的编纂本³⁷。这一现象有可能表明，或者唐代汉译依据的本来就是不同的祖本，或者摩尼教在东方的传播有长足的进展，以至于汉语摩尼教经典也像中土佛典那样出现了同本异译的情况。

1984 年，Sundermann 先生发表《伊朗摩尼教徒的散文作品》一文，论述伊朗语散文作品的题材，其中提及 *gyān wifrās* 一书（当时 Sundermann 先生给出的书名是 *Die Verkündigung von der Seele* 《身性（灵魂）悬记》）³⁸。其后，在 1991 年，在一部篇幅不大的著作《灵魂说

35 *BTT XVII*, Berlin: Akademie Verlag, 1992.

36 见注 28 举出的 Yoshida Yutaka 文。

37 参看 Sundermann, “Who Is the Light-NOYΣ and What Does He Do?” 刊于 A. van Tongerloo 和 J. v. Oort 主编 *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*, Louvain, 1995 p.257; 并见 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, p.29.

38 “Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer”, *Middle Iranian Studies*, ed. W. Skalmowski and A. van

教：东传摩尼教的一部文学作品》³⁹中，他正式报告他在着手研究《灵魂说教》这部安息语散文著作，并将根据这一著作的安息语残卷二十五件和粟特语、突厥语残卷各一件加以复原和刊布。这批文书在 Boyce 的《目录》分类索引中被列在“isnähr 文书”（《感恩文书》）项下。Boyce 在《目录》中收录了她的老师 Henning 的著作目，从中可以看出，Henning 曾打算整理这批“isnähr 文书”。1997 年，Sundermann 先生依据三十一件文书复原的《灵魂说教》问世⁴⁰。复原此书，没有像复原 SLN 那么容易，因为一则没有类似 *Traité/《残经》* 那样的文献作为胎模可依据，二则没有 Coptic 语 *Kephalaia*（《教义篇章》）一书的第 38 章可作参照。此书安息语残卷本文的第 10—69 节和粟特语的第 108—129 节，据 Sundermann 先生考证，当与《下部赞》中的《叹五明文》有关。此书的灵魂一词用的是 *gyān*，而不是 *gryw*。《灵魂说教》和《残经》/SLN 两书讲的虽然都是灵魂，但《残经》/SLN 讲的是“五明子”被幽禁于“故人”肉体的狼狈和苦难以及如何通过惠明大使的说教与“故人”进行了五大斗战而获拯救，变为“新人”。《灵魂说教》的基调有所不同，主要赞颂构成“五明子”的（清净）气、风、明、水、火五者之中的（清净）气和妙风的作用，他们创造的即将获得拯救的世界予人以美好的感觉。了解这些复原文献中对宇宙灵魂和个人灵魂（个人灵魂也就是汉语摩尼教写卷所说的“身性”/Living Self）的异同，有助于我们诠释汉语摩尼教文本的“性”、“明性”、“身性”概念的细致区别。

通过 Sundermann 先生复原与重构的几部摩尼教文献，人们联想到，摩尼本人的七部经会不会有唐代汉语译本，对这一点，人们无从判断，即便有汉译，也没有流传下来。显然，《残经》和《下部赞》的作者不是摩尼本人，但是两部作品都有不少伊朗语的抄本存在，今天收集到的大量残卷和残片就是明证。两部作品的汉语译本大多依据安息语本，至少今天还没有找到中世

（续上页）Tongerloo, Leuven, 1984, p.233. 此文重刊于 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.227-241.

39 *Der Sermon von der Seele: ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus*, Opladen, 1991.

40 *Der Sermon von der Seele. Ein Lehrschrift des östlichen Manichäismus, BTT XIX*, Turnhout, 1997.

波斯语祖本。这些安息语本当是伊朗东北部的摩尼教社团的作品，也许是以安息语翻译的 Aramaic 语原著的译品，在吐鲁番作为宗教圣典被回鹘汗国上层、粟特教徒社团乃至操汉语的教徒充分使用。

近年，刘南强（S. N. C. Lieu）教授完成了 *Traité/《残经》* 的新译⁴¹。最近，刘南强教授复与 G. Mikkelsen、A. van Tongerloo 合作，三位专家正为一项大规模的国际合作项目 *Corpus Fontium Manichaeorum (CFM)* 准备《残经》的一个新的校勘本，并附有英语译文和相应的安息语和突厥语残卷本文的英译相对照。其中安息语对照部分的文本是采用 Sundermann 先生的 *SLN* 一书的第 1—51 节和第 53—79 节。这些与汉语《残经》相应的安息语残卷已被译为英语，译文经过 Sundermann 先生和 N. Sims-Williams 先生的严格审订。这一国际共同研究专项，必将取得划阶段性的成果⁴²。

（二）《下部赞》/ *Hymnscroll*

敦煌三件摩尼教文书之中的《下部赞》在 1907 年被斯坦因（Marc Aurel Stein, 1862—1943 年）带到伦敦英国博物馆，编号 S.2659。这份文书虽然有尾题《下部赞一卷》，但是，如果不检视内容，并不容易觉察它与摩尼教的关系。1916 年夏，日本学者矢吹庆辉在英国博物馆阅读斯坦因搜集的敦煌写卷过程中，发现了该写本，判定了它的摩尼教文书的性质⁴³。与沙畹合作译注《残经》的伯希和，当然十分了解这件摩尼教写本的价值，在翟林奈（L. Giles）建议下，颇有意加以译注⁴⁴。但是由于工作繁忙，他愿将刊布

41 *SLN*, p.7.

42 Gunner B. Mikkelsen, "Work in Progress on the Manichaean *Traité/ Sermon on the Light-Nous* in Chinese and its Parallels in Parthian, Sogdian and Old Turkish", *Silk Road Studies*, IV: David Christian and Craig Benjamin 合编 *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern. Proceedings from the Third Conference of the Australasian Society for Inner Asian Studies (A. S. I. A. S)*, Macquarie University (NSW Australia), September 18-20, 1998, Turnhout: Brepols, 2000, pp.13-28; Gunner B. Mikkelsen, "The Fragments of Chinese Manichaean Texts from the Turfan Region", *Turfan Revisited*, pp.213-220.

43 矢吹庆辉《マニ教と东洋の诸宗教》，东京：佼成出版社，1988 年，第 83—89 页，考释；第 110—133 页，录文和照片。

44 P. Pelliot, "Two New Manichaean Manuscripts from Tunhuang", *JRAS*, 1925, p.113.

这一文书的工作让予德国学者 E. Waldschmidt 和 W. Lentz 承担⁴⁵。E. Waldschmidt 受业于 E. Sieg、H. Lüders 门下，稟受过 F. W. K. Müller 的熏陶，从 O. Franke、E. Haenisch 学习汉语，从 A. H. Franke 学习藏语，以研究印度学、佛学、佛教艺术知名。他学识渊博，不仅仅以印度学、佛学、佛教艺术名家。他的多方面训练为他整理和研究吐鲁番出土的梵文写本铺平了道路⁴⁶。W. Lentz 的名字已见上文提及，他和 Henning 一样，同是 Andreas 的高足，专精于中世伊朗语言。上文已两次指出，1926 年 Waldschmidt 和 Lentz 发表了第一篇正式的研究论文《夷数/耶稣在摩尼教中的地位》，此文学界通常略称之为 *W.-L. i*。该文的题目作《夷数/耶稣在摩尼教中的地位》，其原因是摩尼于公元 3 世纪出生在多种宗教信仰盛行的巴比伦地区，少年时期是在犹太—基督教浸洗派（Elchasaites）的传统氛围中度过的，二十四岁，摩尼脱离 Elchasaites 派，建立他从灵知（Gnostic）派教义传承的体系。他把历史上的耶稣视为自己的先驱——“先知夷数”，自己则是奉光明圣灵派遣，继续从事“先知夷数”的未竟事业。Waldschmidt 和 Lentz 的论文 *W.-L. i* 的前半部分论述耶稣在摩尼教中的多种角色，后半部分翻译汉语和伊朗语有关原文。就汉语部分而言，*W.-L. i* 译出了《下部赞》的夷数所作《初声赞文》（原文为汉语音译，见 *W.-L. i*，第 84—92 页，详见下文）、《下部赞》的第 1—82 颂，即《赞夷数文》第一选 *W.-L. i*，第 97—105 页）和第二选（*W.-L. i*，第 105—111 页）以及赞日光后结愿偈（*W.-L. i*，第 119—120 页）、莫日听者忏悔愿偈（*W.-L. i*，第 123—124 页）。作为附录，Waldschmidt 和 Lentz 还以德语译出《残经》的第 321—339 行⁴⁷。同年，他们发表了一篇导言性质的文章《敦煌出土的一份汉语摩尼教

45 P. Pelliot 评 E. Waldschmidt & W. Lentz, "Die Stellung Jesu im Manichöismus", *APAW*, Berlin, 1926, No. 4, pp.3-131. 本评论刊于 *T'oung Pao*, XXV, 5, 1928, pp.426-435.

46 Lore Sander, "Ernst Waldschmidt's Contribution to the Study of the 'Turfan Finds'", *Turfan Revisited*, pp.303-304.

47 *W.-L. i*, pp.124-125.

赞叹文书初探》⁴⁸，略举《下部赞》数颂，扼要地向学界介绍《下部赞》的内容；并在同年再发 *W.-L. i* 的增补和订正⁴⁹。1932年，Waldschmidt 和 Lentz 发表第二篇研究论文《见于汉文文本和伊朗文文本的摩尼教教义》，学界通常略称之为 *W.-L. ii*⁵⁰。论文的引言部分简单回顾了前一阶段的研究工作，正文部分对有关摩尼教教义的汉语和伊朗语文书续作译注，其中汉语部分译出《普启赞文》、《十二时》、《收食单偈》⁵¹。经过 Waldschmidt 和 Lentz 的开创性的努力，汉译《下部赞》的赞颂的总数的大约三分之一被译为德语，并加诠释。Waldschmidt 和 Lentz 的研究充满睿见卓识，诸多功绩之一是将“惠明” *mnwhmyd* 的语义比定为“gnosis”⁵²，发现了《残经》的伊朗语原本书名为 *mnwhmyd rwšn wyfr's*（《〔明使演说〕惠明经》）。但是，失之交臂的是没有觉察《下部赞》中长达 78 颂的《叹明界文》在伊朗语残卷中有不少对应文本，即 *Huyadagmān*。由于没有觉察两者的对应，所以两位作者也就不会想到汉译与伊朗语本的比勘。原因在于，尽管 Waldschmidt 和 Lentz 以德国人治学的特有彻底精神作了深入的搜索，但是当时人们还没有对德国的吐鲁番收藏品中的伊朗语摩尼教写卷作出通盘编目与全面考察，因而有所遗漏，势在难免。这一关键性的疏漏，有待 Henning 稍后补苴。

不管怎样，沙畹、伯希和译注《残经》的时候，限于当时的条件，只能就汉语文本进行工作，可供参照的前人文献不多，和伊朗语有关文书只限于 M. W. K. Müller、C. Salemann、V. Radlov、A. von Le Coq 刊布的有数几件。及至 Waldschmidt 和 Lentz 处理汉语《下部赞》的赞颂，不仅参考文献大有增加，而且普鲁士吐鲁番考察队搜集品中的伊朗语文书已经可供充分检索。Waldschmidt 和 Lentz 两篇论文基本上规定了下一时期的研究范式。

48 “A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang. Preliminary Note”, *JRAS*, 1926, pp.116-122.

49 “Additions and Corrections,” *JRAS*, 1926, pp.298-299.

50 “Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten”, *SPAW*, 13, 1933, pp.480-607+pl.2.

51 《普启赞文》，*W.-L. ii*, pp.485-489；《十二时》，*W.-L. ii*, p.490；《收食单偈》，*W.-L. ii*, pp.490-491.

52 *W.-L. i*, p.46.

1943年,在英国的中国学者崔骥将《下部赞》译为英文⁵³,只留下其中三段伊朗语的汉字音写未作处理⁵⁴。由于崔骥译文的发表,《下部赞》不再限于德国少数学者之间,而开始广为西方学界所知,西方学界通常称之为 *Hymnscroll*。与 Waldschmidt 和 Lentz 的工作比较,很难说崔骥的译文有什么学术意义。幸而 Henning 在崔骥的译文之后发表了一篇附记,其中最关键的一点是指出《下部赞》中的《叹明界文》当是安息语 *Huyadagmān*⁵⁵的汉译,但是并非严格的直译,而是汉语的演绎性对译。Henning 的这一判断,称得上是突破性的判断。对此, Sundermann 先生给予高度评价,认为是研究伊朗和中国的摩尼教文献的最重要的发现⁵⁶。今天,西方许多伊朗学家参与了 *Huyadagmān* 的研究和整理工作,西方学者整理得最彻底的摩尼教写卷或许可以说就数 *Huyadagmān* 了⁵⁷。

53 Tsui Chi, "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan 'The Lower (Second?) Section of the Manichaeon Hymns'", pp.174-215; with annotations by W. B. Henning, pp.218-219.

54 《下部赞》第1—5行, 155—158行, 177—183行。有关还原和研究, 见 W.-L. i, pp.80-93; P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlaget Plus Ultra, 1985, pp.47-62; E. Morano, "The Sogdian Hymns of *Stellung Jesu*", *East and West*, 32.1-4, 1982, pp.9-34; Y. Yoshida, "Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll", *BSOAS* 46.2, 1983, pp.326-331; Y. Yoshida, "A Report on Some Middle Iranian Fragments in Sogdian Script from the Otani Collection"(《大谷探検隊将来中世イラン语文書管見》), 《オリエント》/ *Oriente*, 28.2, 1985, pp.50-65, 特别是 pp.54-57; Y. Yoshida, "Remarks on the Third Phonetic Hymn of the Chinese Hymnscroll", *ZDMG*, Suppl.9, 1992, pp.206-207.

55 摩尼教《颂》《赞》往往以开篇的第一字为题, *Huyadagmān* 是《颂》首开篇的第一字, 意为“我等幸运有福”。Henning 当时读作 *huwidagmān*。

56 Sundermann, "Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake: Translation and Transformation", *Cina e Iran de Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, ed. A. Cadonna & L. Lanciotti, Firenze, 1996, p.105; 又见 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, p.517.

57 M. Boyce, *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian* (London Oriental Series 3), London, 1954; 增补, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, IV, 1956, pp.314-322; W. B. Henning, "A Fragment of the Manichaean Hymn-cycles in Old Turkish", *AM*, n. s., VII.1-2, 1959, pp.122-124; 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers II* (Acta Iranica 15), Téhéran-Liége, 1977, pp.537-539; D. N. MacKenzie, "Two Sogdian HWYDGM'N Fragments", *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce II* (Acta Iranica 25), (续上页) Leiden, 1985, pp.421-428; 重刊于 C. G. Cereti & L. Paul 合编 *David Neil MacKenzie Iranica Diversa*, Roma, Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente, 1999, I, pp.293-300; N. Sims-Williams, "A New Fragment from the Parthian Hymn-cycle *Huyadagmān*", *Études iranoaryennes*

1985年, P. Bryder 刊布了博士论文《摩尼教的汉语转换: 汉语摩尼教术语研究》⁵⁸。这是概括此前西方学者对比伊朗语原本, 系统对勘汉译摩尼教术语的一部著作。

1987年, H. Schmidt-Glitzner 刊出敦煌的三件汉语摩尼教文书的德文全译本《汉语摩尼教写卷·附校勘记和语词索引》⁵⁹。与德国伊朗学家整理吐鲁番出土中世伊朗语摩尼教文书的论文相比, 此书在所据版本、校勘、句读、词语索引等方面, 特别是与伊朗语摩尼教相应写本残卷对勘方面, 似乎大有改进之余地。

百年来吐鲁番出土的伊朗语摩尼教残卷的考释和整理工作所取得的卓越成就, 90年来学者对三件汉语摩尼教文书与对应的伊朗语残卷进行比勘的显著进展, 大致略如上述。有了这些新的成就和进展, 人们获得了对文本的更确切的理解。今天, 人们应当考虑在这一基础上对汉语摩尼教文本再作研究, 因为在唐代汉语语境(contextuality)中翻译出来的摩尼教写卷还存在着不少有待解决的特殊问题, 特别是其中一些关键的术语, 例如, “心”、“相”等语词。对比西方学者研究伊朗语摩尼教文书所取得的成就, 逐字逐句地认真研究汉语文本的工作显得尤其必要。

三 唐代汉语摩尼教文献译者 在汉语语境中对基本语词的处理

由于近年刊布了都柏林所藏的 *Kephalaia* (摩尼所授教义《篇章》) 残卷,

(续上页) *offertes à Gilbert Lazard, Studia Iranica-Cahier 7, Paris, 1989, pp.321-331; W. Sundermann, The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series II), London, 1990.*

58 P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlaget Plus Ultra, 1985.

59 *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar (Studies in Oriental Religions 14)*, Wiesbaden, 1987.

人们得知，摩尼关心他传达的信息确切无误，他在身旁安排了一批听命于他的书手，记录他口授的言谈话语⁶⁰。与此同时，摩尼和他的使徒在信仰佛教、琐罗亚斯德教、基督教的三个地区布道，侧重面有所不同，在已经综合、纳入摩尼教的教义之中，突出强调的是三个地域的各自听众原来所熟悉的那些方面。教主摩尼本人如此，他的使徒们也如此行事⁶¹。

唐代汉地信徒了解摩尼教的著述情况，奉唐玄宗开元十九年（731年）敕而编写的《摩尼光佛教法仪略》列举了摩尼本人的七部一图，并且说明，“其余六十年间宣说正法，诸弟子等随事纪录，不在此列”。据此推测，唐代汉地的摩尼信徒，如《下部赞》的译者道明，不仅翻译了教主摩尼留下的经典，而且遵循摩尼的二宗三际教义宣说正法，积累的摩尼教文献当不在少。

（一）音译

汉语摩尼教写本保留了音译词汇，也保留了音译段落。音译的保留使人们知道某些术语与伊朗语词的对应关系，例如，唐代文献中“夷数”的音译来自 *yyšw'*、*yšw'/yišō*。摩尼教文献中的音译转写，屡经学者按照唐代读音进行探讨，大多已经找到原文对应词汇，例证无需多举。

音译段落的重要意义在于，它们向人们揭示了某些赞呗文的作用。音译段落的范例是《下部赞》中第1—5行和第154—158行的《偈》和第176—183行的《初声赞文》。《初声赞文》保留音译的原因是“夷数〔所〕作”，“义理幽玄，宜从依梵”。第154—158行的《偈》也注明“宜从依梵”，即依从原文中世伊朗语言。保留音译，是为了保持神圣。经过学者们的努力，这些音译

60 A. Böhlig, "Neue Initiativen zur Erschließung der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 80, 1989, p.251; W. Sundermann, "The Manichaean Texts in Languages and Scripts of Central Asia", Sh. Akinner & N. Sims-Williams 合编 *Languages and Scripts of Central Asia*, London, 1997, p.39.

61 H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., Boston, 1963, p.207. 此书第一版有日译本：H·ヨナス著，秋山さと子、入江良平合译《グノーシスの宗教——异邦の神の福音とキリスト教の起源》，人文书院，1961年。

段落已经在不同程度上得到了解释。下面举出吉田丰教授复原的一例⁶²。

H154 次偈宜从依梵

H155 伽路师罗吐一 伽路师立无罗二 伽路师阿喽诃三 咽耶 讫哩吵(沙)四

q'dwš l'b' q'dwš lbr' q'dwš rwh' hy' q'dyš

伽路师 奥 卑唛五

kādūš ō pidar (以上 Aramaic 语)

H156 伽路师奥补忽六 伽路师奥活时云嘯七 郁於而勒八 呜啾闌 而云伽引九 郁

Kādūš ō puhr kādūš ō wād žīwandag ud wižīdag rōdān žīwandag ud

H157 佛咽不哆舌头 汉沙囉十 医罗诃耨呼逻十一 医罗诃纆弥哆十二

frihīft xānsārān(以上安息语) 'yl'h nwhr' 'yl'h hmt'(以上 Aramaic)

H158 夷萨 乌卢说十三 祚路 郁 於咽十四 伽路师十五 伽路师十六

yazd rōšn zōr ud wihi kādūš kādūš

从解读中,我们看到,这是用不同语言称扬父(pidar)、子(puhr)、净活风(wād žīwandag ud wižīdag)、生命河(rōdān žīwandag)、怜悯泉(frihīft xānsārān),礼赞清净(yazd,直译就是“神”)、光明(rōšn)、大力(zōr)、智惠(wihī)。

至于音译的《下部赞》第176—183行的《初声赞文》,早在1926年,Waldschmidt和Lentz已经主要依据粟特语残卷TM 351(即So 18120)的R(正面)第11行到V(背面)第14行,并对照M 259c和M 529,对汉语《初声赞文》作了释证⁶³。1932年,Waldschmidt和Lentz对M 529的十二大王部分再作订正,并补充了文字与M 529完全相同的安息语M 453c残卷⁶⁴。1982年,E. Morano注重对于粟特语残卷TM 351再加精确的考释,

62 Y. Yoshida, "Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll", *BSOAS* 46, 2, 1983, pp.326-331.

63 W.-L.i, pp.84-93. 具体说来,以安息语M 259c V的第7—11行匹配TM 351的前若干行,以安息语M 529 V的第1—7行匹配了TM 351的后若干行。

64 W.-L. ii, p.552.

文中收入了 I. Gershevitch 和 W. Sundermann 的多条见解⁶⁵。其后，吉田丰教授据大谷文书 Ōtani 7117 和 7524 对 Morano 的粟特语文本的考订再加补充⁶⁶。1986 年，J. Hamilton 刊出法国收藏的敦煌写卷中回鹘语文书，其中 P.3049 和 P.3407 显然是《初声赞文》的回鹘语对应文本⁶⁷。与此同时，Sundermann 先生也在研究有关文书，他将他对 M 2402 的释读提供给 Klimkeit⁶⁸，至于他对 M 259c+M 453c 的进一步研究，则纳入了他的大作《灵魂说教》⁶⁹。2003 年，马小鹤先生发表《摩尼教〈下部赞〉‘初声赞文’新考》⁷⁰，这是迄今对《初声赞文》最为完整全面的校订和考释。

下面是《初声赞文》，引文中粟特语复原从略。笔者不通伊朗语，引述不免有误，望读者检阅原文。

- H177 于唵喝思唵一 苏昏喝思唵二 慕嚧啞落思唵三 唵呼布喝思唵四
 wcn/声 hsyng sxwn/logos hsyng mwjgd'g/使者 hsyng [ʔw]hsyng
 喋夷里弗哆
 Jyryft/智惠
- H178 喝思唵五 阿罗所底弗哆喝思唵六 佛呬弗哆喝思唵七 呼于里弗哆喝思唵
 hsyng 'l' styft hsyng firhyft/怜悯 hsyng wx'wryft hsyng

65 Enrico Morano, "The Sogdian Hymns of *Stellung Jesu*", pp.9-34.

66 Y. Yoshida, "A Report on Some Middle Iranian Fragments in Sogdian Script from the Ōtani Collection", *Oriente*, 28, 1985, pp.54-57; Y. Yoshida, "Remarks on the Third Phonetic Hymn of the Chinese Hymnscroll", *ZDMG*, Suppl. 9, 1992, pp.206-207.

67 James Hamilton, *Manuscripts Ouïgours du IXe-Xe Siècle de Touen-houang*, Paris, 1986. 详见本书 vol. I, Pelliot Chinois 3049, 文本转写第 1—46 行, 第 38—40 页; 法语译文, 第 43 页; 注释, 第 44—50 页。

68 H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, New York, 1993, pp.67, 68 n.20.

69 W. Sundermann, *Der Sermon von der Seele*, M259c+M453c 文本校勘与转写 (第 5—6 节), 第 55 页; 复原本本, 第 72 页; 德译, 第 73 页; 考释, 第 96—99 页。

70 马小鹤《摩尼教〈下部赞〉‘初声赞文’新考——与安息文、窣利文、回鹘文资料的比较》，叶奕良编《伊朗学在中国论文集》第 3 集，北京大学出版社，2003 年，第 81—105 页；马小鹤《摩尼教〈下部赞〉“初声赞文”续考——汉文题解、回鹘文 ašnuqi 以及与科普特文和钵罗婆文资料的比较》，同书，第 106—113 页。

- H179 诉布哩弗哆喝思囉九 呼史拂哆喝思囉十 哪哩啊吽你弗哆喝思囉十一
 'spwryft hsyng wxšyft/欢喜 hsyng drgmnyft/忍辱 hsyng
 哪吽哩弗哆喝思囉十二 呼咏无
 nmryft/柔濡 hsyng hw'bs'gyft
- H180 娑矣弗哆喝思囉十三 遏佬以弗多喝思囉十四 弭咽哩么你弗多喝思囉十五
 hsyng 'rd'wyft hsyng myhrb'nyft hsyng
- H181 那呼咏喝思囉十六 阿云那吽你詵喝思囉十七 阿拂哩殒喝思囉十八 萨哆
 d'hw'n hsyng 'wndyšn/功德 hsyng "frywn hsyng 'st'wyšn
- H182 舌中诤詵喝思囉十九 云那啰吽于而嚧喝思囉二十
 hsyng wn'r'm wjydg hsyng
 佛嚧戛乌卢詵喝思囉 乌卢詵喝思囉二十一 止诃舌根
 pdmwcn/[妙]衣 rōšn/光明 hsyng rōšn/光明/内外俱明 hsyng cyhr
- H 183 哩娑布哩弗哆 总与前同
 'spwryft

通过以上《初声赞文》的复原，人们看到，唐代摩尼教文献译者保留音译有很大功绩。这使人们今天意识到，信徒唱诵《下部赞》的每首赞呗文之前，往往是以启请开篇，即称扬慈父、明子、净法〔活〕风，或者赞美清净、光明、大力、智慧。粟特语文书 TM 351 和安息语 M 259cV、M 529V 的内容之所以与《初声赞文》以音译保留的对“十二时”的颂扬相似，大概都是因为有着同样的开篇用途，即以称扬多位神明而开启赞呗。根据 BeDuhn⁷¹ 及马小鹤的研究，紧紧放在《初声赞文》之前的《收食单偈》，内容与《初声赞文》相似，大概起着同样的作用。《收食单偈》中列举的当是献予食品

71 J. D. BeDuhn, "The Manichaean Sacred Meal", *Turfan, Khotan and Dunhuang*, Berlin, 1996, p.10; J. D. BeDuhn, "Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaean Food Ritual", *Studia Manichaica IV. International Congress zum Manichäismus. 14-18. Juli 1997*, ed. by R. E. Emmerick, W. Sundermann & P. Zieme, Berlin: Akademie Verlag, 1999, p.27; J. D. BeDuhn, "The Cantillated Manichaean Meal Hymns of the Turfan Collection", *Turfan Revisited*, pp.30 ff.

的十二位神明：一者无上光明王，二者智惠善母佛，三者常胜先意佛，四者欢喜五明佛，五者勤修乐明佛，六者真实造相佛，七者信心净风佛，八者忍辱日光佛，九者直意卢舍那，十者知恩夷数佛，十一者齐心电光佛，十二者庄严惠明佛。一言以蔽之，列举十二位神祇是感恩礼拜的启请对象。有时候，十二位神祇的名称被简化为《收食单偈》第二叠的式样如下：

H174 无上光明王智惠，常胜五明元欢喜，勤心造相恒真实，信心忍辱镇光明，
H175 直意知恩成功德，和合齐心益惠明：究竟究竟常宽泰，称赞称扬四处佛。

《残经》(220) 惠明相者：第一大王，二者智惠，三者常胜，四者欢喜，(221) 五者勤修，六者平等，七者信心，八者忍辱，九者直意，十(222) 者功德，十一者齐心一等，十二者内外俱明。如是十二光明大时，(223) 若入相、心、念、思、意等五种国土，一一孳延无量光明，各各现(224) 果，亦复无量，其果即于清净徒众而具显现。

柏林藏 Ch 258 V⁷² 第 2—3 行：收食单偈 大明使释

[一]无上光明王，二者智惠善母〔佛〕，三者〔常〕胜先意佛。

即便这样简化，大概仍然不会影响它们在献祭仪式时的赞呗启请作用。

由此可见，第 155—158 行的赞偈和第 177—183 行的《初声赞文》之所以保持音译，是因为其中有“三常”、“四处”和“十二明时”而特别重要，按原文诵出，有助于增强其神圣性。下文即将叙及，父、子、净法〔活〕风应当就是“三常”，清净（神）、光明、大力、智惠应当就是“四处”。

72 Th. Thilo, "Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung", *Ägypten-Vorderasien-Turfan*, pp.161-170, Tafel XXIII, X B.

(二) 直译

一般说来, 关键的字汇往往以意译为主, 辅以音译, 即语音转写, 这是古今各国翻译的通例。通过语音勘同找到对应的原文, 术语的本义也就容易得到诠释。例如, 明界的无上至尊明父应付暗界恶灵侵袭的第一次“召唤”中, 召出了善母和初人。初人在汉语写卷中被称为“先意”。“先意”一词在汉语中难以解释。沙畹、伯希和在 *Traité* 中处理此词, 采纳 Müller 的意见, 认为当是 *pratūmīn xrad* 的直译⁷³。Henning 提出, “先意”当是 *handēšišn naxwistēn* 的对译, 意为“初思”⁷⁴。又如, 据马小鹤根据《初声赞文》, 考证“清净音”、“妙法音”应当是 *wčn/*“于唵”一词的译意, 也得语义正解⁷⁵。这样的例子告诉人们, 某些术语的诠释需要以了解历史背景为前提。

上个世纪后半期以来, 西亚、埃及的诸多考古发现, 特别是 Nag Hammadi 写卷的出土将人们对纪元前后几个世纪的各种灵知派的研究推向一个新的阶段⁷⁶。人们现在清楚了, 摩尼教是属于灵知派的宗教, 摩尼采纳灵知派的

73 *JA*, 1911, pp.519-520, n.3.

74 Henning, "Two Manichaean Magical Texts. With an Excursus on the Parthian ending *-ēndēh*", *BSOAS*, 1947, pp.43-44, 专条考释。

75 马小鹤《摩尼教〈下部赞〉“初声赞文”新考——与安息文、窣利文、回鹘文资料的比较》, 第85页。

76 Werner Foerster, *Die Gnosis*. Bd.1: *Zeugnisse der Kirchenväter*. Unter Mitarbeit von E. Haenchen und M. Krause, Zürich, 1969, 2nd ed. 1979; Bd.2: *Koptische und mandäische Quellen*. Einzel. überz. und erläutert von M. Krause und K. Rudolph. Mit Register zu Bd.1 und 2, Zürich, 1971; Bd.3: *Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen, Einzel. überz. und erläutert von A. Böhlig, Zürich, 1980, 1997. (Bibliothek der Alten Welt); 英译本: *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, R. McL. Wilson, ed., Oxford: Clarendon Press, vol.1. *Patristic Evidence*, 1972; vol.2. *Coptic and Mandaean Sources*, 1974.

H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*; 日译本: H. ヨナス著, 秋山さと子、入江良平合译《グノーシスの宗教——异邦の神の福音とキリスト教の起源》; 同著者, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1: *Die mythologische Gnosis*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 51), Göttingen, 1934, 2nd ed., 1954, 增订 3rd ed., 1964; Teil 2/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 159), ed. by K. Rudolph, Göttingen, 1954, 1966, 1993.

K. Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig: Koehler und Amelang, 1977; 英译本: *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, R. McL. Wilson 等合译自

基本教义构筑他的宇宙生成论、人类起源论、灵魂拯救论体系，是诸多灵知派的最完备的形态。当各大灵知派于第2世纪在罗马帝国境内趋于萎缩的时候，摩尼代表的灵知派于第3世纪在西亚，特别是在两河流域，进入了繁荣时代，而且注定了在东亚将有上千年的顽强生命。

可能出于与多方面保有联系这样的个人宗教经历，摩尼以宣扬他的灵知派的教义为主，同时尽可能地做到并包兼容。摩尼以他创立的宗教多方面优越于其他一切宗教而自诩，声称“我的宗教”胜似以前各种宗教十倍⁷⁷。只要在理论上与灵知派（诺斯替教）的中心教义相容，他接受早期各大宗教的神的昭示，试图将有记录的历史以来的佛教、琐罗亚斯德教、基督教的某些成分熔冶于他的说教。他宣称，在先知序列中，他是继 Seth、琐罗亚斯德、佛陀、耶稣之后的先知⁷⁸，也就是终结性的末位先知，他的教义也是总先行

（续上页）K. Rudolph 此书 1980 年德文增订第 2 版，Edinburgh, 1983; First Harper and Row paperback edition, 1987; 日译本：クルト・ルドルフ著，大贯隆、入江良平、筒井贤治译《グノーシス：古代末期の一宗教の本质と历史》，岩波书店，2001 年 12 月。

M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris: Cerf, 1991; 日译本：マドレーヌ・スコペロ著，入江良平、中野千惠美译《グノーシスとはなにか》，せりか书房，1997 年。

M. Tardieu, *Le Manichéisme* (La série Que Sais-je? no. 1940), Paris: Presses Universitaires de France, 1981; 2me édition corrigée, 1997; 日译本：ミシェル・タルデュエ著，大贯隆、中野千惠美译《マニ教》，白水社，2002 年 2 月。

大贯隆《世の光イエスヨハネたよる福音书》，讲谈社，1984 年；《福音书研究と文学社会学》，岩波书店，1991 年；《福音书と传记文学》，岩波书店，1996 年；《グノーシスの神话》，岩波书店，1999 年；《グノーシス考》，岩波书店，2000 年。

荒井献、大贯隆责任編集《ナグ・ハマディ文书》（全四册），岩波书店，1997—1998 年。

I 《救济神话》 荒井献、大贯隆、小林稔译，410 页；

II 《福音书》 荒井献、大贯隆、小林稔、筒井贤治译，446 页；

III 《说教·书简》 荒井献、大贯隆、小林稔、筒井贤治译，566 页；

IV 《默示录》 荒井献、大贯隆、小林稔、筒井贤治译，464 页。

大贯隆、岛菌进、高桥义人、村上阳一郎编《グノーシス 阴の精神史》，岩波书店，2001 年 9 月；

大贯隆、岛菌进、高桥义人、村上阳一郎编《グノーシス 异端と近代》，岩波书店，2001 年 11 月。

77 见吐鲁番出土文书 M 5794 (T II D 126 I), *Mir. Man*, ii, pp.295-296; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp.29-30, 所选文书 a.

78 Henning, "The Book of Giants", *BSOAS*, 11, 1943, pp.58,63, text A; Sundermann, "Manichaean Traditions on the Historical Buddha", H. Bechert 主编 *The Dating of the Historical Buddha I*, Göttingen, 1991, p.431, 并见 *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, p.442.

者之大成，是他的几位前辈的教义的归纳和概括。

道明翻译的《下部赞》就反映了灵知派的一些用语：

H007 敬礼称赞常荣树，众宝庄严妙无比。擢质弥纶充世界，枝叶花果□□□。

在这里，为了表达“常荣树”象征夷数之无所不在，译者以汉语四句表达原文的两句，这不是简单的直译，而是译者作出的扩充表述。以“擢质”描写常荣树的生长，表现了译者用词的典雅和他的儒家外典的修养，以“弥纶”形容“性树”作为灵魂而充满宇宙，“弥纶”当是灵知派的 Pleroma 一词的汉译。

《下部赞》中多次出现的“广大”一词，用以形容大明尊等神祇，形容明界，形容教义，“广大”也应当是灵知的 Pleroma 一词的又一译法：

H126 复启道师三丈夫，自是第二尊广大，夷数与彼电光明，并及湛然大相柱。

H151 清净光明力智惠，慈父明子净法风，微妙相心念思意，夷数电明广大心。

H238 复作诸舌数种言，又作诸音数种声。亦是心识广大明，能除黑暗诸灾苦。

H347 第二 凡常日结愿用之。

H348 称赞忙你具智王，及以光明妙宝身。称赞护法诸明使，及以广大慈父等。

H368 此偈赞夷数讫，末后结愿用之。

H369 称赞净妙智，夷数光明者。示现仙童女，广大心先意。

H373 称赞、褒誉、珍重广大，彼真实主，最上光王，常明世界及其圣众。

《残经》的一段叙述，非常值得注意：

(21) 贪魔见斯事已，于其毒心重兴恶计，即令路(22) 傷及业罗泐以像净风及善母等，于中变化，造立(23) 人身，禁囚明性，放(仿)大世界。如是毒恶贪欲肉身虽复(24) 微小，一一皆放(仿)天地世界，业轮、星宿、三灾(穴)、四围、大海、江河、(25) 干湿二地、草木、禽兽、山川、堆阜、春夏秋冬、年月时日，(26) 乃至有碍无碍，无有一法不像世界。喻若金师，摸(模)白象(27)形，写指环内，于其象身无有增减，人类世界，亦复如是。

文本中的“摸(模)”、“放(仿)”、“写”、“像”(eikôn)，都是灵知派的神话体系的“范型”论的重要观念。

此外，人们还遇到下面这样一种类例，例如，“说听”既有音译“呼嘘瑟德”/安息语 xrwštġ (xrōštġ)，还附上了“警觉声”的释义和观音(Avalokiteśvara)的比附；同样，“唤应”也有音译“啾喽啾德”/安息语 pdw'xtġ (padwāxtġ)，另有势至/(Maha) Sthāmaprāpta 的比附。这就涉及按“定义”翻译专名的问题⁷⁹和不同地区处于优势地位的文化的的影响问题了，下节加以讨论。

(三) 假借佛教术语，特别是唯识论术语

如前所述，摩尼认为自己是琐罗亚斯德、佛陀、耶稣基督的后继者。教祖本人不反对佛教，东传摩尼教的摩尼门徒更不会排斥佛教。传说摩尼的门徒末冒(Mar Ammo)是以“收敛五门”、“眼见为空(twhyg)”⁸⁰说服了把关

79 W. Sundermann 研究伊朗语系中的摩尼教神祇名称，依据这些名称在一定的语言演变环境中的来历而将这些名称分为四类，其第四类是按“定义”(Definitionen)，即按其功能或作用而取名称者。详见氏之“Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des Manichäischen Mythos”，*AoF* 6, 1979, pp.96-97；并见 *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.122-123.

80 见吐鲁番出土文书 M 2VI 22-VII 22, *Mir. Man*, ii 14 (W. B. Henning, *Selected Papers*, I, p.202)；

的神灵，得以通过呼罗珊，打开东来门径。这是以寓言的形式表达东来的教徒之尽量适应形势。参看 Antonio Panaino 氏的文章《摩尼教的传教战略》⁸¹。

实际上，摩尼教在教义上受到印度佛教的影响是一个值得深入研究的课题。Sundermann 先生特别指出，1925 年，L. Trojes 完成一部专著，刊于 Leipzig，书名作 *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot*（《伯希和〈残经〉中的十三和十二》）。作者 L. Trojes 在书中就提出了摩尼教和耆那教以及与耆那教相近的 Sākhya 派教义在现象学上的相似⁸²。

当摩尼教在 7 世纪之初经中亚传来中原，正值唐代佛教极盛时期。道教虽然由于皇家李氏的提倡而颇为得势，但就思想体系而言，佛教显然居于绝对强势地位。晚来的摩尼教传教士们遇到的是儒、道、释在朝廷内三教论衡，互争高下的时代，无论从哪方面看，摩尼教都居于劣势。人们看到，东传摩尼教继承了摩尼教在各地传教的传统，策略之一是冒充佛教。

实际上，这不仅仅是传教策略问题。摩尼教在中亚东部时期，由于佛教的存在⁸³，已然入境随俗，吸收了一定数量的佛教术语。及至经中亚传入唐

（续上页）Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, p.41, 所选文书 h。

81 Antonio Panaino, "Strategies of Manichaean Religious Propaganda", *Turfan Revisited*, pp.249-255.

82 SLN, p.8.

83 关于佛教在中亚的传播和与摩尼教的相会，请参看森安孝夫《佛教と异宗教との出遭い》，龙谷大学三五〇周年纪念学术企画出版編集委员会编《佛教东渐——祇园精舍から飞鸟まで》，京都，1991 年，第 108—125 页；山田明尔《舍利信仰のひろがり》，同上书，第 126—145 页；佐藤圭四郎《观音菩萨像の西传について》，《集刊东洋学》81，1999 年，第 41—49 页。W. Sundermann, "Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft", *AoF* 6, 1982, pp.95-133; 本文重刊于 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.165-181, 有增补订正，见 pp.180-181, 本文至为详尽地研究了菩萨 (Bodhisat[t]va) 和阎浮提 (jambudvīp[u]) 两个佛教名词在中亚语言中的流布；W. Sundermann, "Manichaeism meets Buddhism: The Problem of Buddhist Influence on Manichaeism", P. Kieffer-Pülz 与 J.-U. Hartmann 合编 *Bauddhavidyāsudh ākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf, 1997, pp.647-656; 本文重刊于 Sundermann, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.545-657, 有增补订正，见 p.657; D. A. Scott, "The Iranian Face of Buddhism", *East and West*, Vol.40, 1990, pp. 43-77; Б. Я. Ставиский (B. Ya. Staviskiy), *Судьбы Буддизма в Средней Азии по данным археологии* (《考古学资料所见佛教在中亚的命运》), Москва: Восточная Литература РАН, 1998; Б. А. Литвинский (B. A. Litvinskiy), "Буддизм среди иранцев" (《伊朗人中的佛教》), 刊于 *Scripta Gregoriana. Сборник в честь септисетидесятилетия Академика Г. М. Бонгард-Левина* (《G. M.

代中原，在强势的佛教思想体系笼罩之下，汉地的《下部赞》译者道明和摩尼教《残经》译者更多地借用佛教术语和表达方式，实乃形势使然。这和佛教东来之初，佛徒译经曾经借重道家术语，例如，《四十二章经》充斥着道家语汇的情况大同小异。中国佛徒自东汉以来，为了译经，为了理解佛教教义，曾经长期盛行“格义”的做法，现在则是摩尼教为了自身教义的普及，不得不主动向佛教“格义”。实际上，就“格义”而言，汉地佛藏中的所谓融通一类著述，乃至北宋以后援儒入释的理学，都应该归入广义的“格义”范畴。在广义的“格义”的氛围的长期熏陶下，汉地的人们已经深深受到佛教教义的浸染，习惯于借用佛家的术语进行日常生活思维。王梵志诗，敦煌出土变文就是明证。

至于摩尼教徒当时所适应的是怎样的佛教术语环境，则应对南北朝以来佛教在汉地发展的历史背景作一简略回顾。按，公元1世纪前后，佛教传入中国。此时传入中国的既有小乘佛教，也有当时兴起于印度不久的大乘佛教。在汉地，小乘佛教讲“空”的《成实论》、讲“有”的《俱舍论》等佛典相继被译为汉语，同样，大乘佛教也遵循着“空”、“有”两种教义传播。大乘“空”宗在印度兴起于公元1世纪前后。大乘“空”宗基于原始佛教的缘起论，认为世界上林林总总的万物无非是内因和外缘凑泊而成，没有独立存在的自性，而没有自性也就是空。大乘的“有”宗产生最晚，它兴起于公元4、5世纪，因而教义也更加丰富，例如，它从俱舍论接受种子论；继承小乘“说一切有部”的五位七十五法，发展之为五位百法；吸收部派佛教的缘起论教义建立依他性、分别性、真实性的三性说等。在印度，大乘佛教中讲“空”的有中观派，讲“有”的有瑜伽行派。无著、世亲之后，法相唯识十大论师的论述，特别是安慧、护法两系的学说从南北朝时期到唐前期都传入了汉地，由摄论师、地论师和玄奘、〔窥〕基为代表的唯识论师相继加以宣扬。511年，菩提留支译成世亲的《十地经论》，开始了地论师派。地论师

(续上页) Bongard-Levin 院士七十寿辰祝贺文集》，Москва, 2003, pp.89-98.

的主要论点是“三界虚妄，唯一心作”。他们的著名典籍《大乘义章》卷一明确提出“一切识总名为心”，十二因缘也由阿赖耶识产生，世界的一切所有无非是阿赖耶识的变现，也就是佛性的变现。地论师们随即就阿赖耶识的真妄而展开论争，（相州）北道派主张阿赖耶识是无明，从而产生虚妄境界；（相州）南道派主张阿赖耶识是净识，是宇宙万有的总根源。563年，真谛译成无著的《摄大乘释论》，开启了陈、隋两朝宣扬安慧的唯识古义的摄论师派，并且卷入地论师的佛性本有还是始有（后有）的论辩旋涡。唐初，玄奘访印归来，主要传承护法系瑜伽唯识学说，创立唯识宗，正式建立以三相（《解深密经》）论述的遍计所执相、依他起相、圆成实向）、三性（《瑜伽师地论》卷七二论述的依他性、分别性、真实性）为中心的法相唯识体系。

人们一般认为，唯识宗的法统经过玄奘、〔窥〕基、慧沼与智周三代而趋于衰微。实际上，唯识宗在唐代普及于地方，流传相当长远。人们看到，安史之乱（755—763年）后，原长安西明寺道场的沙门昙旷回到了河西地区，在凉州作了《大乘起信论广释》，766年以后在敦煌作了《大乘百法明门论开宗义记》、《大乘百法明门论开宗义决》等唯识论疏，这些论疏在敦煌写经中有多份写本存世⁸⁴。迟至866年，唐懿宗咸通六年，僧昙延随沙州节度使张议潮进贡鹰马，也从敦煌“进《大乘百法明门论》等”于朝廷⁸⁵。

这样，当人们今天从唐代汉译摩尼教文书中读到五大光明佛“亦是心识广大明，能除黑暗诸灾苦”（H 238）、“心王清净恒警觉，与信悟者增记念”（H 009）、法性常荣树结出的“果〔实〕是心王巧分别”（H 075）、清净微妙风“本是明尊心中智”（H 145）的时候，最突出的感受是唯识论语汇的影响的深远。当然，玄奘等唯识宗诸大师绝没有料到，他们的译著中所用的术

84 敦煌写卷中的昙旷《大乘百法明门论开宗义记》等部分唯识论述，收入《大正藏》第85卷，古逸疑似部，如No.2810。关于昙旷的生平学行、撰述和影响，参看结城令闻《昙旷の唯识思想と唐代の唯识诸派上との关系》，《佛教研究》新8-11，1931年；芳村修基《河西僧昙旷の传历》，《印度学佛教学研究》7-1，1958年；上山大峻《昙旷と敦煌の佛教学》，《东方学报》第35册，敦煌研究专号，1964年3月。

85 《册府元龟》卷一六九，北京：中华书局，1960年，第2034页；《旧唐书》卷一九上《懿宗本纪》上，北京：中华书局，标点本，1975年，第660页。

语还为摩尼教经师翻译工作提供了最接近于表达摩尼教二宗三际教义的参照性概念。

富永仲基早已指出，佛教本身诸经论所说有异同者，“要皆异部名字，无论其难和会”⁸⁶，佛教自身各派的概念之难以沟通如此，现在，我们看到的更是异教、异质文化的相会。唐代摩尼教的“清净师僧”，例如《下部赞》的译者道明和《残经》的佚名译者，在唐代环境中翻译西亚和中亚传来的摩尼教经典时的实际情况是，尽管基本术语“其难和会”，但是，已经普遍流行数百年的大乘有宗教义的“异部名字”，诸如法、我、法界、真如、佛性、佛法、无相、实相、染（染污）、净（清净）、薰习、心王、心识变现等概念，毕竟比较易于借重。当然，摩尼教徒不会理会大乘空宗的“本性是空”、“无心之心”等说教，他们借用的只是符合他们的用途的唯识论的“心”、“相”、“分别”、“变现”等术语。

（1）关于心、心性、心王

心、心性、心王等是唯识论中习见的用语。心王又称识主⁸⁷，是心法的异称。唯识论中习用语心、心王、心性见于如下摩尼教文本：

《下部赞》

H032 愿息火海大波涛，暗云暗雾诸缭盖。降大法日普光辉，令我心性恒明净。

H036 一切病者大医王，一切暗者大光辉，诸四散者勤集聚，诸失心者令悟性。

H061 令我复本真如心，清净光明常闲寂；清净光明常闲寂，永离迷妄诸颠倒。

H145 敬礼清净微妙风，本是明尊心中智，恒于四处光明宫，游行住止常自在。

H227 告汝明群善业辈，及能悟此五明者，常须警觉净心田，成就父业勿闲暇。

86 富永仲基撰，水田纪久译注《出定后语》卷上，《须弥诸天世界第四》，岩波书店，1973年，《日本思想大系》43，第111页。

87 例如，宗镜云：“不为垢法之所染。宁为净法之所治。非生死之所羈。岂涅槃之能寂。遂称识主。故号心王。”见《翻译名义集》卷六《心意识法篇》五七，《大正藏》，第54卷，事汇部，第1151页下栏。

- H238 复作诸舌数种言，又作诸音数种声。亦是心识广大明，能除黑暗诸灾苦。
H174 无上光明王智慧，常胜五明元欢喜，勤心造相恒真实，信心忍辱镇光明。
H318 诸圣严容微妙相，皆处伽蓝宝殿阁。起意、动念诸心想（相），普相照
察无疑错。

《残经》：……如是等者，名（310）为十二明王宝树。我从常乐光明世界为汝等故持至于此，欲（311）以此树栽于汝等清净众中。汝等上相、善慧男女，当须各自（312）于清净心栽植此树，令使增长，……

- H009 心王清净恒警觉，与信悟者增纪念。如有进发坚固者，引彼令安平正路。
H016 又是第八光明相，作导引者倚托者。一切诸佛本相貌，一切诸智心中王。
H075 已具大圣冀常生，能苏法性常荣树。智慧清虚恒警觉，果是心王巧分别。

依大乘有宗之说，“心”是诸法本源。日本唯识学大家上田义文对大乘佛教中的“心”的概念作了深入研究，将大乘佛教中的“心”归纳成三种意义⁸⁸：

一、不考虑心与色有本质的差异的“心”。换言之，能知、能缘的心与所知、所缘的色，都被视为存在（bhavāḥ），都被视为诸法（dharmāḥ），两者之间没有本质的差异。《般若经》、《法华经》和三论宗、天台宗、华严宗注意探讨的是诸法实相/法性，诸法皆空，而不是心、色的本质差异。

二、自性清净的“心”，亦即法性心。法性心之外的心皆依他起相，故而皆非自性清净。

三、与了别（vijñapti）、意（manas）、识（vijñāna）同义异语的“心”。也就是瑜伽行派成立三性、三无性教义上的“心”。

上田义文进而联系这三个定义，对“三界唯心”、“一心真如”、“唯识转

88 上田义文《佛教“心”の概念》，再刊于《大乘佛教の思想》，第三文明社，1977年；陈一标译《大乘佛教思想》，台北：东大图书公司，1992年，第161—168页。

变”三个概念作了考察⁸⁹。

人们可以设想，当摩尼教译经师在翻译摩尼教经典的时候，参照的当是上述“心”的第二义。在唯识论中，所谓我、法之诸现相，“皆依识所转变，而假施設”。易言之，“识”与我、法的关系是：“识”为能变，我、法为所变。一切皆识，心为识主，宇宙间的林总万物皆是自性清静的心变现，心起即起，心无即无。至于心法之所以又称心王，此乃就心法与心所法的关系而言，心所法受心法支配，永远依赖心法，“如王之左右而不离于王”，一如臣民之受君王的支配。作为第一性的心法/心王，决定心所法，决定一切。这种对唯识体系的描述，颇便于摩尼教徒移用来描述摩尼教的最高神明。至高无上的大明尊是大、小世界的本体和真实主体，是明界一切万有的根源，是灵魂的本源和归宿。摩尼教徒借用唯识论的词汇，把夷数/耶稣称为“心王”，不失为从佛教圈内赢取信徒理解的一种比喻。

(2) 相

据《残经》，“大界、先意、净风各有五子”。大界“明尊五子”/membra dei 或神的“肢体”(melos)为“相、心、念、思、意”，“相”是第一“肢体”。在学者们的研究论文中，也常常把“相”界定为“灵魂”的第一肢体。摩尼教多种语言的写卷中，有如伯希和所说，充满了大量有待进一步探讨的令人棘手的专门术语⁹⁰。“相”字是其中最麻烦的一个。Henning 对于处理摩尼教术语也有同样的感受，慨叹“术语的令人丧气的乌七八糟”(deplorable terminological muddle)⁹¹。

关于汉语摩尼教写卷中的“相”字，沙畹和伯希和在 *Traité/《残经》* 的法语译文引言中有一段特别的议论：“〔与‘智慧’一词相比，〕‘相’的情况更为难办(délicat)。这个字有不同的多种语义。但是，看来，在正文的论

89 《大乘佛教思想》，第174—184页。

90 *T'oung Pao*, vol. XXV, 5, 1928, p.426.

91 *Sogdica*, 1940, p.3.

列中，凡是人们开始以为应当译为‘形态’(forme)的地方，此字实际上指的无不是神灵的一种展现，以基督教和伊斯兰教史料相比较，这些地方也必然得出这样的的语义。因此，我们不得不认为，凡是作‘相’(forme)的地方，都是‘想’(pensée)字之讹。这些含混的地方将在注中一一指出。但是，我们在这里作一总的提醒，所有我们的译文作‘想’(pensée)的地方，《残经》本文，至少罗振玉刊本的本文，均作‘相’(forme)。”⁹²由此可见，早在沙畹、伯希和于1911年翻译《残经》的时候，“相”字就成为他们再三斟酌、认真研究的课题，在前言和译注中几次加以说明，提出“相”殆是“想”的借字的假说⁹³。

1926年，上文多次提到的 E. Waldschmidt 和 W. Lentz 的 *W.-L. i* 一文中排比了当时他们能够找到的所有资料⁹⁴：

苦语/Syriac	安息语、中世波斯语	粟特语	突厥语	汉语
haunā	באם [b'm]	פרן [prn]	qut	相

1928年，伯希和发表了一篇述评 *W.-L. i* 的书评性质的文章，他考虑到 *W.-L. i* 研究的结果，他放弃“相”乃“想”的假说，接受“相”殆是“b'm”的意见⁹⁵。1932年，E. Waldschmidt 和 W. Lentz 在 *W.-L. ii* 中回

92 *JA*, 1911, pp.504-505.

93 沙畹和伯希和的“相一想”的见解，佛经中有很多例证，《解深密经》：“解甚深义密意菩萨谓如理请问菩萨曰：‘善男子。言有为者，乃是本师假施設句……少有所说其相亦尔。然非无事而有所说。何等为事。谓诸圣者以圣智圣见离名言故现等正觉。即于如是离言法性。为欲令他现等觉，故假立名想(=相)，谓之有为。’”(《大正藏》第16卷，经集部，第688页3栏—689页1栏)。又：“所起行相，犹如幻事迷感觉慧。于中发起为无为想(=相)，或为无为差别之想(=相)……彼诸圣者，于此事中以圣智圣见离名言故现等正觉。即于如是离言法性，为欲令他现等觉，故假立名想(=相)，谓之有为，谓之无为。”(《大正藏》，第16卷，经集部，第689页2栏—689页3栏)。参看 Lamotte 法译《解深密经》，*Discours du Grand Véhicule: Explication des intentions cachées*, pp.169 ff.

94 *W.-L. i*, pp.42-45.

95 *T'oung Pao*, XXV, 5, 1928, pp. 427-430.

应了伯希和以及 Nyberg 评述, E. Waldschmidt 和 W. Lentz 在肯定批评者的许多条意见的同时认为, 在摩尼教文书的许多地方, “相”字似仍以释义为“现象”、“表相”为宜⁹⁶。

1985年, Peter Bryder 刊出他的博士论文, 即上文已经提到的 *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*。Bryder 在书中的“造新相”条下论述了“相”的意义⁹⁷, 另辟专章⁹⁸, 征引多种语言的相应术语, 探讨汉语摩尼教文本中成问题的“相”字。在该章中, Bryder 列举了汉语“相”字的所有各种语义, 并根据摩尼教五位神明的名字中带有“相”字而判断, “相”由于摩尼教的缘故而多了一种语义“光明、光辉”, “aeon”。Bryder 进而列举了“广大父”的五分身的第 1 身在各种语言中的名称: haunā (苦语/Syriac)、b'm (安息语)、prn (粟特语)、qut (突厥语)、相 (汉语)。Bryder 认为, 安息语本来应该既有一个名词来对应翻译苦语/Syriac 的 haunā, 另有一个名词对应翻译苦语/Syriac 表示灵魂整体五分身 Škinā。但是, 安息语的 b'm 不具两义, 于是牺牲了 haunā。

Bryder 的意见类似 1928 年伯希和评论 W.-L. i 的一条意见, 伯希和认为造成伊朗语乃至突厥语曲解苦语/Syriac 语双义词的原因可能是伊朗语没有适当的双义词与之对应, 因而只能用义为“光辉”、“光明”的单义词 b'm 称谓“灵魂”的第一肢体。W. Sundermann 在 *SLN* 中注释第 9 节文书残片时引用了 Bryder 的考证结果⁹⁹, 并依据 D. N. MacKenzie 补充了粟特佛教信徒用 prn/frn 一词转译汉文佛典中的“相”(梵语 *lakṣaṇa*, 即佛祖

96 W.-L. ii, pp. 497-498, 123 b (关于此处的 123b, 指 W.-L. ii 第 497-498 页对摩尼教《下部赞》的第 123 行第 2 句中的“相”一词的诠释, 请参看上文注 13 中的相关说明——笔者); 并参看 W.-L. ii, p. 495, 122 b (此指 W.-L. ii, 第 495 页对摩尼教《下部赞》的第 122 行第 2 句中的“五种大”一词的诠释——笔者)。

97 Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, pp.99-100.

98 *Ibid*, 第 6 章《汉语摩尼教写本中成问题的“相”字》, pp.128-134.

99 *SLN*, pp.83-84; 特别见 pp.131-132, 137 表。

的相好之相)字¹⁰⁰。今天, Elio Provasi 的精彩论文就粟特语 *prn/frn* 一词在粟特语译佛典和摩尼教中的多种语义作了详尽的列举和辨析¹⁰¹。

实际上, 在唐代汉译摩尼教写卷中, 以“〔光明晖晖〕清净相”(H 126)对应中世波斯语 *b'm 'y p' (k)*, 以 *b'm ny rwšn / b'm t'ryg* 对应“无明暗相”, 这样的对应译法证明, “相”字毫无疑问义翻译的是 *b'm* 一词。以“相”字界定明性五种净体/五明性、五明子、五分明身, 亦即“灵魂”的五个肢体“相、心、念、思、意”的第一“肢体”, 今天也已成为定论。在汉语中, “相”与“想”可以通假, “相”与“想”有“光辉”的词义, 这从摩尼教写卷中有“相柱”一词¹⁰²得到了旁证。此词中的“相”, 根据伊朗语源, 意为“光辉”, 没有疑义, 也与粟特语 *prn* 的基本语义吻合。

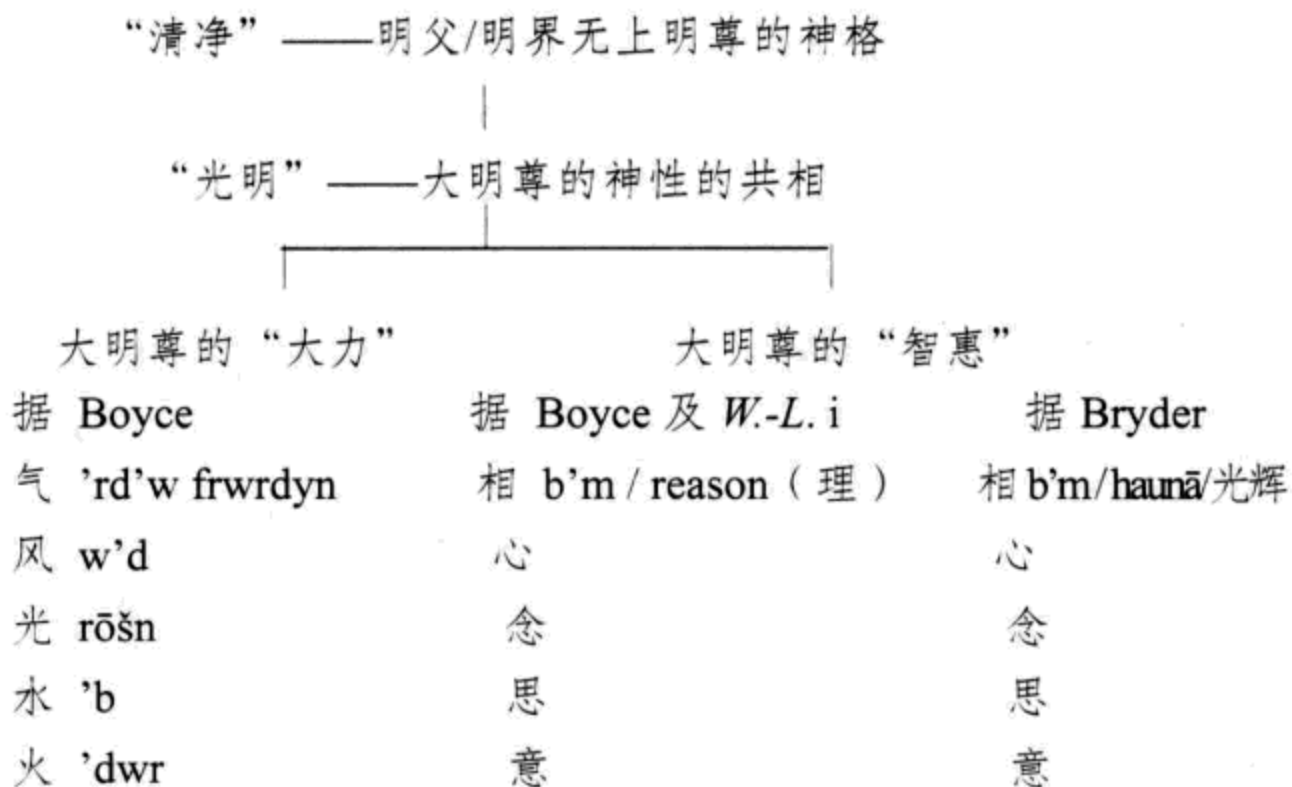
但是, 有一个问题仍然有待探讨, 这就是, 就汉语训诂而言, 人们不清楚唐代摩尼教写卷汉译者为什么选用了“相”字来翻译五明性的第一肢体这样一个关键术语。

按, “大明尊”的自性是“清净/divinity/神圣”、“光明”、“大力”、“智慧”。“清净”表现常明世界最上光王亦即大界明尊、彼广大真实主的神格; “光明”代表“大界”或“明界”的神性; “大力”展示“大明尊”的威力; 由于“明尊许智, 诸圣许惠”, “智慧”表现“大明尊”拯救灵魂的作用。“大力”有“五肢体”, 分别是“(清)净”气、“妙”风、“光”、“妙”水、“妙”火; “智慧”有“五肢体”, 分别是“相、心、念、思、意”。其对应关系如下所示:

100 D. N. MacKenzie, *Buddhist Sogdian Texts of the British Museum I*, Leiden, 1976, pp.122, 189.

101 Elio Provasi, “Sogdian FARN”, *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden: Dr.Ludwig Reichelt Verlag, 2003, pp.305-322.

102 见《下部赞》第126行:“复启道师三丈夫, 自是第二尊广大, 夷数与彼电光明, 并及湛然大相柱。”第365行:“称赞哀誉苏露沙罗夷, 具足丈夫, 金刚相柱。任持世界, 充遍一切。”



以上的诠释有 al-Nadim 的记载为依据。更重要的论据是《残经》本身提供的。这样的对应关系也符合灵知派教义的“成对”的理论。如果我们按 Bryder 把有对应关系的“相”仅仅释义为“光辉”，则图解中的“光辉”与“心”、“念”、“思”、“意”的对应关系不如“理性”与“心”、“念”、“思”、“意”妥当。

M. Boyce 在她的 *Wordlist* 中将 b'm 的释义分列在两条之下¹⁰³。在安息语和中世波斯语中，b'm（在粟特语中作 frn，突厥语中作 qut）均意为“radiance、splendour/光辉，灿烂”，但在安息语中，b'm 还有“reason/理性、理智”一义。安息语的 b'm，作为灵魂肢体的第一肢体的名称，相应于苦语/Syriac 语的 haunā（理解力、思考力、智慧）和汉语的“相”。我们不知道她的这一处理为什么没有得到应有的重视。而且人们看到，Waldschmidt 和 Lentz 在他们的论文中时时试图为此词找到“理智”的释义。

103 M. Boyce, *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1977, p.26.

Bryder 先生考证“相”字，提到了 Boyce 的两解，但参照伯希和的意见，认为安息语的 b'm 一词只有单义，因而转译苦语/Syriac 语双义词 haunā 的时候不得不两去其一，舍掉“理性”的语义。总之，Bryder 辗转考证，“相”在汉语摩尼教文本中语义只是“光照”、“aeon”的意思¹⁰⁴。

学者们在讨论中大多认为，安息语的 b'm 当是译自苦语/Syriac 语的 škīnā 一词，包括汉语摩尼教写本的“相”字在内的其他东方摩尼教的相关术语均出于同源，即苦语/Syriac 的 škīnā 一词的对译。苦语/Syriac 语的 škīnā 一词，有时专指灵魂肢体的第一肢体，有时又根据摩尼教认同原则（the Manichaean principle of identity），表示超越的灵魂的全部肢体，亦即包括 haunā 在内的灵魂所有“五肢体”，或者说表示最高神明的住地及其至尊神性（majestas divina）。学者早已注意到，研究摩尼教的术语体系，不能过于要求它有严格的逻辑。限于安息语的 b'm 一词只有单义，因而排除了苦语/Syriac 该语的双重语义，而粟特摩尼信徒则假借粟特翻译汉语佛典中的“相”字作为灵魂肢体的第一肢体的名称。这一解释，有的学者认为大概近是¹⁰⁵。然而，如果人们注意于汉语中的“相”字的多重语义，那么，对“相”字在摩尼教汉语写卷中不同的上下文（context）中的不同用法似应再加考虑。

在《残经》中，惠明大智于己五〔肢〕体化出五施，资益明性：

明相	〔想？〕	化出	怜悯	加被净气
心	citta	化出	诚信	加被妙风
念	smṛti	化出	具足	加被明力
思	cetanā	化出	忍辱	加被净水
意	manaskāra〔作意〕	化出	智慧	加被净火

104 P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, pp.128-134.

105 *SLN*, pp.83-84.

又，吐鲁番出土文书 M 14 的 R28 行到 V3 行记载的也是“五施”。

在唐代汉地语境中，人们看到，汉地的摩尼教徒在用汉语转换伊朗语的过程中，“心”、“念”、“思”、“意”都是习见于佛教的概念，特别是习见于唯识论中的概念。具体说来，在佛教五位百法中，心所有法的“遍行”（sarvatraga）范畴中有“思”、“想”、“意”；佛教五位百法中的“别境”（viniyata）范畴中有“念”，都有可能影响到摩尼教的这些概念。根据汉语摩尼教写卷的上下文意，“想”/“相”的概念对应于佛教的 lakṣaṇa、saṃjñā、nimitta、ākāra 的概念都是可能的。例证如下：

H123 又启奇特妙香空，光明晖辉清净相，金刚宝地元堪誉，五种觉意庄严者。

H124 复启初化显现尊，具相法身诸佛母，与彼常胜先意父，及以五明欢喜子。

汉译摩尼教写卷中“清净相”、“具相法身”、明性清净相体、新人〔五〕相体等词语，表示的是最高神性的展现。与明相十三相对立的，则是暗〔毒〕十三相。

又，摩尼教文书中，性、相往往连用：

H112 善业忙你具开杨，显说一切诸性相；汝等寻求解脱者，应须觉了谛思量。

H172 身是三世法中王，开杨一切秘密事，二宗三际性相义，悉能显现无疑滞。

H228 分别寥简诸性相，及觉明力被掣缚。于此正法决定修，若能如是速解脱。

H315 人天圣凡诸形类，叵有肉舌能赞彼。诸佛性相实难思，金刚宝地亦如是。

H336 诸边境界恒安静，性相平等地无异。三常五大镇相晖，彼言有暗元无是。

以上“性、相”的用法，与玄奘译《唯识三十颂》（*Triṃśikā*）第五颂和第八颂的用法一致。玄奘在《成唯识论》中阐释《唯识三十颂》之第五颂的“思量为性相”一语时是这样讲的：“颂言‘思量为性相’者，双显此识自性、行相，意以思量为自性故，即复用彼为行相故。”这就是说，〔末那〕识

以思量为自性，所以又以思量作为自己的行相（行为样式）；这与他阐释第八颂的“了境为性相”一语时语法一致：“次言‘了境为性相’者，双显六识自性、行相，识以了境为自性故，即复用彼为行相故。”这就是说，前六识以了别外境为自性，所以又以了别外境作为自己的行相（行为样式）。据 D.Lusthaus 对《成唯识论》中“相、性”（characteristic and nature）的研究，梵语中没有“性”与“相”相对应之词，这反映了东亚佛教的最根本的一种区别¹⁰⁶。

由此看来，作为“灵魂”的第一肢体的“相”，或当解释为灵魂的某些面相特征，也可以解释为“灵魂”自性运作的相状。在这里，“相”是大明尊的本体的功能的显现。如果用今天的话来解说，“相”字自可释义为形象、相状、使用时乃至特征、标记。实际上，西方翻译佛经的学者，往往将“相”字作为名词使用时译作“特征”、“特色”，作为谓语使用时译作“以……为特征”。

此外，“相”字还有其他语义。例如：

H086 又告上相福德人，专意勤求解脱者，努力精修勿闲暇，速即离诸生死怕。
H262 我等上相悟明尊，遂能信受分别说。大圣即是善业躰，愿降慈悲令普悦。
H351 右，三行三礼，立者唱了，与前偈结，即台众同声言“我等上相……”
H352 我等上相悟明尊，遂能信受分别说。大圣既是善业躰，愿降慈悲令普悦。
H353 若“我等上相”既了，众人并默，尊者即颂《阿拂利偈》（āfirīn/psalmos）
次云“光明妙身”结。

《残经》第 311—312 行：汝等上相、善慧男女，当须各自于清净心栽植此树，令使增长。

《残经》第 339—340 行：我等今者上相福厚，得睹大圣殊特相好，又闻如上微妙法门。

106 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London: Routledge Curzon, 2002, pp.371-372.

“上相”在文中是指人而言，这从来没有异议¹⁰⁷。汉语摩尼教文书中的“上相”，可能与唐代朝廷提倡道教有关。道教文献中屡用“上相”一词。例如，上清派是唐代道教的主要宗派。东海青童君，作为金阙的上相，又称上相青童君，简称上相，经过金阙，得到了元始高上玉帝的洞真经三百卷，玉诀九千篇。因而有“上相集其妙篇，禀受太空自然之章”的记载。在敦煌文书中，上相是有福相的意思，即有福相之人。这多重意义都符合摩尼教徒选择“上相”称呼选民。

至于“造新相”一词中的“相”，则是官的尊称或泛称。

H125 又启乐明第二使，及与尊重造新相，雄猛自在净活风，并及五等骁健子。

H170 五者勤修乐明佛，六者真实造相佛，七者信心净风佛，八者忍辱日光佛。

H174 无上光明王智慧，常胜五明元欢喜，勤心造相恒真实，信心忍辱镇光明。

一般有时以“相”相称的官员，往往不需要确指其具体官衔。例如：《旧唐书》卷一九五《回纥传》：“可顿自有牙帐，命二相出入帐中。”¹⁰⁸《唐会要》卷四十二：“开元十二年四月二十三日，命……太史官大相元太等驰传往……测候日影。”¹⁰⁹

“大相”当是最高级的辅佐人员，称为“上相”、“大相”。《资治通鉴》齐和帝中兴元年（501年）：“〔北〕魏咸阳王禧为上相。”胡三省注：“禧以太尉辅政，位居群臣之上，故曰上相。”¹¹⁰至于唐廷、吐蕃、回纥的最高宰辅在唐代文献中称为“大相”，人所熟知，例证甚多，兹不列举。

107 沙畹、伯希和将“上相”译作“hommes et femmes de forme supérieure”, *JA*, 1911, p.585; 崔骥在翻译 Hymnscroll 的过程中，以“上相”指教职人士，译作 members，并附问号(?)。

108 《旧唐书》卷一九五《回纥传》，北京：中华书局，标点本，1975年，第5213页。

109 《唐会要》卷四二《测景》条，京都：中文出版社，1978年，第755页。

110 《资治通鉴》卷一四四，北京：中华书局，标点本，第4482页。

(3) 三常、四处

《下部赞》和《残经》行文中多处联用。值得注意的是，“父、子、净风”又与“清净、光明、大力、智慧”联用，而且往往“三常”、“四处”相互对应：

- H146 清净光明大力惠，我今至心普称叹，慈父明子净法（活）风，并及一切善法相。
H151 清净光明力智慧，慈父明子净法（活）风，微妙相心念思意，夷数电明广大心。
H010 我今蒙开佛性眼，得睹四处妙法身。又蒙开发佛性耳，能听三常清净音。
H027 今还与我作留难，枷锁禁缚镇相萦。令我如狂复如醉，遂犯三常四处身。
H038 令我昏醉无知觉，遂犯三常四处身。无明痴爱镇相荣，降大法药令瘳愈。
H058 开我法性光明口，具叹三常四法身；具叹三常四法身，遂免浑台迷心赞。
H060 解我多年羈絆足，得履三常正法路；得履三常正法路，速即到于安乐国。
H415 吉时吉日，翻斯赞呗。上愿三常舍过，及四处法身。

又，《下部赞》的译者道明在跋文中讲到他的翻译原则是“……录经、赞、呗、愿，皆依四处制焉”。“依四处制”，当是依据、遵循清净、光明、大力、智慧制定之意。

关于三常指“三位一体”（Trinity），即“父、子、净风”，四处指 Tetrad，即“清净（神）、光明、大力、智慧”的总称，这已早为 E. Waldschmidt、W. Lentz 及其前行学者所指出¹¹¹。在西方有关摩尼教的文献中，“神、光明、大力、智慧”的总称是 Tetrad¹¹²。摩尼教作为以综合为特征的宗教，类比基督教，也有了摩尼教的“三位一体”，即“父、子、净风”。传来汉地，“清净师僧”们分别名之为“四处”、“三常”。

“三常”的“常”有可能考虑了借用儒家的“纲常”之“常”的含义，

111 参看 W.-L. i, pp.98-99, n.10, 11; W.-L. ii, p.529, n.146 c; pp.527-529, n.145c.

112 A. V. W. Jackson, “The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Manichaeism”, *Indian Linguistics*, vol. 5, Lahore, 1935, pp.287-296.

但更可能的仍然是来自佛家的“佛性即常”之说。“常”指佛性。南北朝时期以来，南、北道地论师就佛性的“当常”、“现常”进行着激烈辩论，所谓一切众生悉有佛性，是显当常如来所证大般涅槃。隋章安〔灌〕顶法师撰《大般涅槃经疏》卷三称：“又此常者，即是佛性，佛性即常。既开于常，即开佛性。”¹¹³ 唐初，吉藏仍说“大乘人解出世因果有当、现二常。”¹¹⁴

“处”字当来自梵语 āyatana 一词。在《俱舍论》等论述认识的佛典，将感觉器官和认识对象区分为两个范畴。感觉器官是眼、耳、鼻、舌、身、意，是为六根；认识对象是色、声、香、味、触、法，是为六境。六根、六境合为十二处。根与境为能生长“心”、“心所”的作用源头，“处”更深一步为“心”和“心所”生长之门，“心王”和“心所”以“处”为所依，缘“处”而生长。参照和借用佛教唯识论的这一论点，摩尼教经典译者称最高神明为“四处身”，盖言其为“清净、光明、大力、智慧”之所依、缘之而生长也。

长期以来，人们注意了汉语摩尼教文献借用佛教名词的现象，可以说，摩尼教经师在假借佛教术语和名词上做到了极尽移花接木之能事，又善于保持摩尼教教义的个性。

同样，正是在佛家的意义上，“处”用在《下部赞》文本的“无是处”一语中，意为“没有这种道理”：

H266 光明普遍皆清净，常乐寂灭无动俎。彼受欢乐无烦恼，若言有苦无是处。

H267 圣众法堂皆严净，乃至诸佛伽蓝所。常受快乐光明中，若言有病无是处。

(4) 清净、净

中世伊朗语摩尼教文献中表现“神”、“神性”等神格的名词 yzd、wyl'styft

113 《大正藏》第38卷，经疏部，第57页2栏。

114 释吉藏撰《百论疏》卷下，破因中有果品第七，《大正藏》第42卷，论疏部，第287页3栏。

和形容词 *ywjdh*¹¹⁵、*kl'n*¹¹⁶，为唐代译者带来不少的困扰。在表达清净、光明、大力、智惠的“四处”一词中，“清净”是“夷萨（*yzd*）”的对译，这已为《下部赞》第157行的音译所证实。但是，在汉语中没有相当于西方的“神”、“上帝”意义的辞汇。我们看到，《残经》、《下部赞》的译者借用了伊朗语中表示“清净”的语词。在汉籍和佛典中，“清净”或“净”的语义都是清洁、干净，与任何神格的存在物无关。而在摩尼教残存的文献中，“清净”一词专与神、神格事物相连用。

（5）种子

汉译摩尼教文献也从佛家借用了种子概念。唯识宗宣扬阿赖耶识是含藏宇宙一切物象的种子，故能变现，这便利了摩尼教徒借喻大明尊历次“召唤”中的显像：

（142）时惠明使先（143）取膏腴肥壤好地，以己光明无上种子种之于中，又于己（144）体脱出模样及诸珍宝，为自饶益，大利兴生种种庄严（145）具足内性以为依柱。真实种子依因此柱得出五重无（146）明暗坑。犹如大界，先意、净风各有五子与五明身作依止（147）柱。于是惠明善巧田人，以恶无明崎岖五地而平填之，先（148）除荆〔棘〕及诸毒草，以火焚烧；次当诛伐五种毒树。其五（149）暗地既平殄（殄）已，即为新人置立殿堂及诸官室于其园中，（150）栽蒔种种香花宝树，然后乃为自身庄严官室宝（151）座台殿，次为左右无数众等亦造官室，其惠明使以（152）自威神建立如是种种成就，又翻毒恶贪欲暗地令其（153）颠倒，于是明性五种净体渐得申畅。其五体者，则相、（154）心、念、思、意。

（202）第一日者，即是惠明，十二时者，即是胜相（203）十二大王，

115 Sundermann 根据 *Traité* 中“还复清净”一语将 *wyl'styft* 的语义比定为“清净”，见 *SLN*, p.90.

116 关于 *kl'n* 之释为清净，见 N. Sims-Williams, "A New Fragment from the Parthian Hymn-Cycle *Huyadagmān*", *Etudes iranoaryennes offertes à Gilbert Lazard, Studia Iranica, Cahier 7*, p.329.

以像清净光明世界无上证验。第二日者，即是新（204）人清净种子，十二时者，即是十二次化明王，又是夷数胜相妙衣，施（205）与明性，以此妙衣庄严内性，令其具足，拔擢升进，永离秽土。

总的说来，摩尼教写卷的译文虽然借用了佛教的一定数量的术语，但借自佛教术语和形式没有影响东传摩尼教教义的完整。它的语汇，以译自伊朗语的名称为主，佛教色彩的译名不占主要部分。从幸存的《下部赞》来看，加入大段原文音译，更有助于保存了摩尼教的个性。今天，经过学者的辛苦勘同，人们看到，《下部赞》中的《叹明界文》是出自安息语的循环轮诵赞文（hymn-cycles），这种赞文细分为“叠”（handām/cantos/limb，肢体），每叠有40到80颂，每颂原文只有简短的两行，可是《叹明界文》的汉译，以七言四行翻译安息语原文的双行短句，其中加进了译者的不少演绎。

《残经》的开头和结尾，意在模仿《解深密经》。但是，《残经》根本没有佛经散韵相间，即散文叙述之间夹杂韵文赞偈的文体。

留下了名字的译经师道明所面对的原卷，不会是德国吐鲁番考察队所获得的那样的一堆残卷和碎片，而应当是完整的文本。道明在《下部赞》的跋文中说，“所翻译者一依梵本”。他熟悉摩尼教经、赞、呗、愿文献，能够从中选择其要，在“梵本三千之条”之中，“所译二十余道”。这说明，道明身旁拥有一批数量可观的文献收藏。我们不知道，摩尼教的“清净师僧”们是否也仿效佛教高僧，组织类似佛教徒们的翻译道场。从情理推测，翻译过程应当是通晓伊朗语的摩尼教电那勿（dēnāwār）与操汉语的信徒的有组织的通力合作。《残经》引证了《应轮经》、《宁万经》的片断。汉语《二宗经》被推测或许是 *Šābuhragān* 的译本，也不无可能，因为吐鲁番出土了该书伊朗语残卷（M 98，M 99，M 7980-7984）¹¹⁷。

117 M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*, Wiesbaden, 1992.

四 今日研究唐代摩尼教写卷的遣词措意 应加考虑的若干方面

今日研究唐代摩尼教写卷，应当加强了解唐代通行的语义。特别是敦煌变文研究的进展，启示我们读唐代摩尼教文书应当尽量了解当时俗语，例如，有涯、装治、寥（当作“僚”）案、镇、暂、存心、我慢贡高等语。人们看到，“镇”字在 *W.-L. i* 中没有得到有意义的解释。

佛典有一种省略句式也影响及于汉译摩尼教文献。例如，《下部赞》的译者道明译出《下部赞》后所写的跋文：

H415 吉时吉日，翻斯赞呗。上愿三常舍过，及四处法身；下愿五级

H416 明群，乃至十方贤（哲），宜为圣言无尽，凡识有（崖）。

跋文中的“上愿三常舍过，及四处法身”一语中的“及”是“及以”之略，用的是佛教典籍的一种省略句的表达方式。请先看下列其他书证，而后再看道明所译《下部赞》本文。

我在人间。或见呵责，及以鞭打，极受苦恼。今在此中，脱不见骂，及以鞭打，独用欢乐。¹¹⁸

此言或见呵责，或见鞭打。“脱不见骂，及以鞭打”犹言“脱不见骂，脱不见鞭打”。

昔有一人事须火用，及以冷水。即便宿火，以澡灌盛水置于火上。后欲取火而火都灭，欲取冷水而水复热。火及冷水二事俱失。世间之人亦复如是。¹¹⁹

118 《大正藏》第4卷，本缘部，第227页2栏。

119 萧齐求那毗地译《百喻经》水火喻，《大正藏》第4卷，本缘部，第546页3栏。

这里的“及以”表示省略句法，即一人事须用火，又事须用冷水。

《下部赞》、《残经》文本中的例证：

1. “上启诸天圣众：荷重光明，愿降大慈，增诸福力，捨我合众之过，及笃信听人。”（H 402—403）

此言既“捨我合众之过”，也捨“笃信听人”之过。

2. “清净师僧，大慈悲力，救拔彼性令离轮回，刚强之体及诸地狱、镬汤、炉炭。”（H 407—408）

此言既救拔彼性令离轮回，也救拔刚强之体令离地狱、镬汤、炉炭。

3. “究竟分析明暗利，及诸善业竝恶敌。”（H 233）

此言分析光明和黑暗之利害，分析善业和恶敌之利害。

4. “过去诸圣不可称数，皆依此门得离四难，及诸有身至光明界，受无量乐。”（《残经》第 341—342 行）

此言过去诸圣皆依此门得离四难，有身也依此门得离四难而至光明界。

5. “称赞忙儻具智王，及以光明妙宝身。称赞护法诸明使，及以广大慈父等。”（H 348）

此言称赞摩尼具智王，因而及于称赞光明妙宝身；称赞护法诸明使，因而及于称赞广大慈父等。

比照以上书证和本文例证，解读“上愿三常舍过，及四处法身”一语，意思当是：既“上愿三常舍过”，并愿“四处法身舍过”¹²⁰。

读汉语摩尼教写卷，当注意其中不时遇到佛经的表达法，特别是汉地译者往往根据当地习惯加字。

见于《下部赞》的许多“海”字是原文肯定不会有：

120 我们首先遇到第 415 行的“及”字。蒋礼鸿先生在《敦煌变文字义通释》有考释，判定“及以”是属于“与”类的连词，其义与“与”字相同（第 4 次增订本，上海古籍出版社，1988 年，第 449 页）。按，“及”=“及以”，这应当是受翻译佛经讲究双声的影响，佛经中有大量的例证表明，用“及以”作为连词，意义与“与”、“和”相同。但是，道明的用法提示我们，“及以”还是（1）一种省略句的表达方式，因而具有（2）更近一层的“由于……而及于”的含义。

性命海 (H 012, 073, 224, 301)

生死海 (H 052)¹²¹

烦恼海 (H 093)

火海 (H 019, 029, 032, 047, 363)

苦海 (H 252, 406)

勤求涅槃超大海 (H 085)

勤办衣粮双出海 (H 260)

见于《残经》的“城”字，例如“身城”，肯定非原文所有。因为唐代民间佛教观念的渗透，“身城”这里借用的就是佛教文献中的“是身如城”的譬喻。这一譬喻，是把人的身体比作五阴城，也颇流行于民间，例如王梵志诗《身是五阴城》。《残经》：

(29) 魔见是已，起贪毒心，以五明性禁于〔肉〕身，(30) 为小世界，亦以十三无明暗力囚固束缚，不令自在。其彼(31) 贪魔以清净气禁于骨城，安置暗相，栽蒔死树；又以妙(32) 风禁于〔筋〕城，安置暗心，栽蒔死树；又以明力禁于脉城，(33) 安置暗念，栽蒔死树；又以妙水禁于〔肉〕城，安置暗思，栽蒔(34) 死树；又以妙火禁于皮城，安置暗意，栽蒔死树。贪魔(35) 以此五毒死树栽于五种破坏地中，每令惑乱光明(36) 本性，抽彼客性，变成毒菓。是暗相树者生于骨城，其(37) 菓是怨；是暗心树者生于〔筋〕城，其菓是嗔；是暗念树者(38) 生于脉城，其菓是淫；是暗思树者生于〔肉〕城，其菓(39) 是忿；是暗意树者生于皮城，其菓是痴。

121 *Traité*, p.532, n.1 引 Müller, Salemann: zādmūrd, "vie et mort".

五 富永仲基、W. Sundermann 的学术见地 对研究唐代汉语摩尼教写卷的启示

富永仲基（1715—1746年）治学，富有洞见。有关他的睿见卓识，内藤湖南先生早有确切论述。富永仲基研究佛教历史归纳出的见解，如在《出定后语》之《经说异同第二》提出教派不同而各有“别部名字”、《须弥诸天世界第四》中提出“异部名字”“其难和会”情况，已于上文涉及。富永仲基特别提出“加上”原则，指明凡是文本为在汉地所“加上”者，则不应当求诸原本。这一原则完全适用于唐代摩尼教文书，亦即凡是汉地译者所“加上”的东西，则不能求之于伊朗语原本。这种“加上”的情况，可能在伊朗原地区时代即已产生。例如，人们看到，在《残经》中，“先意”被暗魔击倒后陷于昏迷，他的五个儿子——“大智甲”五分明身被魔吞噬，下文没有交代“先意”再有任何作为。这种描述是无法说明“先意”在文本中何以拥有“骁健”、“常胜”的荣誉称号的，也与吐鲁番出土突厥语残卷 T I α 反映的和 8 世纪末景教教士 Theodore Bar Konai 根据摩尼苦语 /Syriac 语原作 *Pragmateia*（《钵迦摩帝夜部》/《证明过去教经》）转述的作用不尽相同。T I α 叙述“先意”曾以“妙火”为利斧斫杀魔类。这一不见于汉语文本的叙述有可能是袄教的影响。以综合多重教义为特征的摩尼教，在传教过程的沿途不可能不发生变化，随时随地有所“加上”。

富永仲基由于研究佛教而形成的许多见解对人们今天研究摩尼教的东传仍有意义。他的“言有五类（泛、矾、反、张、转）”说，无疑对于人们研究汉译摩尼教写卷中的语义变换多有启示。

今天看来，唐代摩尼教译经师在译摩尼教文献过程中的缺陷可能是，“加上”的东西过多，而摩尼教义中表达特有的一些至关重要的概念，如宇宙灵魂、个人灵魂、living soul、living self 等，则没有作出细致阐述或制定特定术语。

欧洲学者自从上个世纪 20 年代以来，基于对吐鲁番地区出土的伊朗

语残卷以及埃及等地后来续出写本的日益深入的研究,明确认识到,摩尼教以糅杂性(syncretism)为特征。本文开头部分提到了一些开创性学者的名字,如 H. H. Schaeder、H. J. Polotsky、W. B. Henning 等,他们基于对伊朗语、突厥语文本的越来越全面的考察,而对摩尼教神祇的名称替换过程有了日益确切的了解。1926年, Schaeder 指出,摩尼教神祇体系的形成以吸收伊朗地区的宗教术语为基础,但是是分阶段实现的,而不是一次性完成的¹²²。1933年, Polotsky 提出,摩尼教的术语的命名,可以归类为苦/Syriac 型、伊朗神话型、标志功能型¹²³。Schaeder 随即根据 Polotsky 的这一符合实际的见解,进一步更确切地提出摩尼教伊朗语神祇术语系统的发展可分为三个时期¹²⁴。

正是参照了前辈学者的精心研究的成果,特别是参照了 Schaeder、Polotsky、Henning 的业绩, W. Sundermann 在更全面地掌握出土资料的情况下,提出研究伊朗语系中的摩尼教神祇名称,不是依据这些名称的语源,而是依据这些名称在一定的语言演变环境中的来历(nach ihrem Vorkommen bestimmten sprachlichen Kontexten)。Sundermann 将这些名称分为四类:第一类是苦语/Syriac 的名称而被纳入伊朗语系统者;第二类是伊朗语系统从苦语/Syriac 名称翻译而来者;第三类是按照伊朗祆教神话或传说比定同一身份(Identifizierungen)而取名者,“初人”称作“先意”即是其例;第四类是按“定义”(Definitionen),即按其功能或作用而取名称者¹²⁵。

根据以上两位学者的启示,人们似可得出结论,研究摩尼教的汉译文书,不能不随时注意其伊朗语原本的分时期、分地域的“加上”和流变。

122 R. Reitzenstein & H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p.281.

123 C. Schmidt & H. J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Ägypten", *SPAW. Phil.-hist. Klasse*, Berlin, 1933.

124 H. H. Schaeder 评 "Ein Mani-Fund in Ägypten", *Gnomon* 9, 1933.

125 详见氏之 "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des Manichäischen Mythos", pp.96-97; 再刊于 *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, pp.122-123.

六 敦煌摩尼教《残经》和 Sundermann 复原 SLN的可能书名——《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》

730年（唐玄宗开元十八年，庚午岁）长安西崇福寺沙门智昇（669—740年）撰《开元释教录》卷第十八《别录·伪妄乱真录》第七中说明，正法衰损，魔教竞兴，伪造诸经，诳惑流俗，故收录伪妄经三十七部五十四卷，传示后贤，希同革弊。这些伪经，“承前诸《录》，皆未曾载，今开元新《录》搜集编上”。值得特别注意的是，其中收录了《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》一卷。经后题云《人身因缘开悟佛性经》，或直云《开悟佛性经》九纸¹²⁶。西京西明寺沙门圆照撰《贞元新定释教目录》卷第二十八所收经名相同。这里首先引人注意的是摩尼被称为弥勒的问题。按，佛教中的弥勒有不同的形象，或者说有不同的身份。在神话中，弥勒先是菩萨，后来成为兜率天的未来佛。在历史上，他是大乘有宗瑜伽学派的传说创始人。弥勒大概是在中亚地区发育成为菩萨，人们在古代西域找到了多份剧本体裁的 *Maitrisimit* /《弥勒会见记》可以为证。

摩尼与弥勒/mytrg 的连锁也是在中亚地区产生的。据吐鲁番出土的安息语和中世波斯语摩尼教 M 801 号文书，夷数 / 耶稣、摩尼、未来佛弥勒在中亚已经被等同看待¹²⁷，在 Bema 节期间，摩尼作为未来佛弥勒降临世间，他在 Bema 节期间落座的席位既是宝座，也是献祭的神坛。M 801 写道¹²⁸：

126 《大正藏》第 55 卷，目录部，No. 2154，第 673 页上栏。

127 M 801 第 4 颂：（安息语）“Master Maitreya, Maitrāgar Maitr Čaitr, God Christ, Mānī’ū, Mānī’ ī, Mānī’a-Xaios, Savior, Mār Mani!” 人们看到，此颂中耶稣、摩尼、弥勒并列，但 Maitreya 有几个拼写法。据 Henning 的研究，mytr, mytrg, mytrq 是未来佛（Maitreya）的通常拼写法，用来指摩尼，参看 *Mir. Man.* III, i, p.64; *BBB*, pp.57, 98; *BBB*, p.44; mytrg bwt, *BBB*, p.90. mytr’gr 是弥勒在中世波斯语 incantational variant 中的拼写法，参看 *BBB*, p.45. mytrcytr 是中世波斯语押韵句子中的拼写法，见 *BBB*, p.45 及 Boyce, *Reader*, 所选文书 cu 5, 参看 Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, p.134.

128 *BBB*, pp.19-21, 重刊于 W. B. Henning, *Selected Papers*, pp.433-435; Klimkeit, *Gnosis On the Silk Road*, p.134.

[第六颂]我主弥勒已经来临,我主、使者末摩尼(Mār Mani)已降临 Bema 新节!
[第十三颂]佛陀弥勒已经来临,使者末摩尼:他从光明父带来常胜(paryōžān)

此外,吐鲁番出土安息语摩尼教文书 M 42 以赞呗体记录了一位“男孩”(kwm'r)和拯救神的对话。Henning 和 Boyce 参照 Polotsky 整理的 Coptic 语摩尼教文书,诠释出对话中的神明当是光明耶稣,“男孩”是有待拯救的灵魂的人格化体现,也就是内在生命'enthymēsis。M 42 第 9 节赞呗称¹²⁹:

[光明夷数对“男孩”说:]由于你从佛陀(bwt)[s'qmn/释迦牟尼]得到方便('bcr'n)和智慧(xrd),Dibat¹³⁰都对你生妬。在佛陀涅槃(nybr'n)的时候,他晓喻你:“你要在这里等待弥勒(mytrag)[降临]。”

“在这里等待弥勒/Maitreya[降临]”,就是说在这里等候摩尼的降临。由此可见,摩尼被等同于未来佛弥勒,在吐鲁番伊朗语写卷中已经成立。

吐鲁番出土突厥语摩尼教文书 TM 161 也谈到 Mitri 佛(Mitri Burxan)的降临及其救世使命。文书副标题作《佛陀降临书》¹³¹。据 P. Zieme 考证,Mitri 并不是 Le Coq 所认为的密特拉火神(Mithra),实际上指的是弥勒(Maitreya)¹³²。

摩尼既然已和弥勒联到了一起,敦煌出土摩尼教《残经》/Traité 的内容又是“惠明说教”,因而很有可能,唐代经录中的《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》与《残经》、Sundermann 先生复原的《〔明使演说〕惠明经》/SLN 均出

129 *Mir. Man.* III, text i, pp.878-881, 特别是第 50—61 行,第 878 页注 4; Boyce, *Reader*, 所选文书 dc, 第 8—9 行; Sundermann, “Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha”, p.431, 并见 *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, I, p.442; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, p.125.

130 据 Boyce 考证, 苦语 / Syriac 语的 Dibat 是金星女神 (Venus), 摩尼教徒认为 Venus 是暗界恶势力之一。

131 Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, p.327.

132 P. Zieme, *Manichaisch-türkische Texte*, p.42.

于同源。

至于为什么后出的大乘佛典可以称为《佛说……经》，对于这一现象，上田义文博士有很明确的说明¹³³。弥勒、世亲时代已经认为，即便不是释迦牟尼佛，只要某人现成正觉，他所说的内容就可以被视为佛说。

铭谢：2002年8月至2003年2月，我荣幸地受到高田时雄先生的邀请，作为外籍研究员来到京都大学人文科学研究所继续我的研究工作。在此期间，我得到了森时彦、小南一郎、横山俊夫等多位先生的亲切照顾。所内其他研究员、所内工作人员和职员同仁也给了我诸多具体帮助，我谨向他们深致感谢之忱。砺波护教授给我的指教和热忱照应也不能令我忘怀，就此我也向他表达我的深深的谢意。正是由于这些支持和帮助，我得以在此期间完成本文的最后框架安排，但是由于种种原因，我拖延了两年方才完成此稿。为此而带给人文科学研究所的出版工作无数麻烦，耽搁了出版计划，我在这里深致歉意。

我借此机会也谨向蒋经国学术基金会表达我的谢忱。本文的前期准备，如资料的搜集，语言的学习，是我作为 Visiting Fellow 在美国普林斯顿大学的三年（1999—2002年）期间着手的。后两年，我得到了蒋经国学术基金会的资助。本文也是基金会资助下的研究计划的部分成果。

（原载《东方学报》京都第77册，2004年，第376—336页。）

附记：笔者深切感谢王丁博士对本文的细阅，并指出若干疏漏，此次重刊，得以一并修订。

笔者同样深深感谢王媛媛博士。唐代汉译摩尼教文献中，不少伊朗语族的词语保留着汉语音译，有些赞偈因其“义理幽玄”而不译，整段落地保留着音译转写。凡本文引用的这些词语和段落，王媛媛博士均悉心加以校正。她本人在这方面的深入研究，见王媛媛《中古波斯文〈摩尼教赞美诗集〉跋文译注》，刊于朱玉麒主编《西

133 上田义文《有关大乘佛教的成立》，《大乘佛教の思想》；陈一标译《大乘佛教思想》，第211页。

域文史》第2辑，北京：科学出版社，2007年12月，第129—153页。

本文凡分六节，在第二节的第一段中，笔者提及德国的吐鲁番文书特藏中也有少量汉语摩尼教写经残片。从上个世纪80年代以来，被陆续公布的这些残片有 Ch 258、Ch 174、Ch 3138 = [T III T 132]、Ch 3218。笔者在这里谨向《东方学报》(京都)编辑部和读者深深道歉，在上文中，Ch 3138 = [T III T 132] 都被误写作 Ch 3133。近年，王丁博士又从德国的吐鲁番文书特藏中检出并刊布一件有关摩尼教的残片——Ch 1363，详见王丁博士的文章《柏林吐鲁番特藏中的一件出自交河的汉文摩尼教文书》(刊于《唐代宗教文化与制度》，京都大学人文科学研究所，2007年9月，第41—65页)。这样，迄至2007年，德国所藏有关摩尼教的残片已知五件，但都很简短。此外，在日本的大谷文书收藏中也有一件有关摩尼教的残片——O.4982A (小田义久，《大谷文书集成》叁，京都：法藏馆，2003年，第86页；王媛媛《新出汉文〈下部赞〉残片与高昌回鹘的汉人摩尼教团》，《西域研究》2005年第2期)，笔者在上文中说成数件，也是错误的，对此，谨再深深致歉。

芮传明先生和马小鹤先生近年也在研究与本文同样的课题，传明先生的《摩尼教“五妙身”考》刊于《史林》2004年第6期，第86—95页，小鹤的《“相、心、念、思、意”考》刊于《中华文史论丛》2006年第4期(总第84期)，第237—264页。两文多处弥补了笔者本文的不足，订正了本文的失误，笔者不仅得到进一步启发，受到教益，也深得为学相互切磋琢磨的快乐。



评《剑桥早期内陆亚洲史》

Cambridge History of Early Inner Asia, edited by Denis Sinor, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990.

(D. Sinor 主编, 剑桥大学出版社, 1990 年, x+518 页。)

美国印第安那大学乌拉尔—阿尔泰学名誉教授 Denis Sinor 主编的《剑桥早期内陆亚洲史》已于去年出版。全书 15 章, 由 11 位世界各地的出色学者执笔写成, 细目如下:

- 第 1 章 引言: 内陆亚洲 (Inner Asia) 的概念
印第安那大学 Denis Sinor
- 第 2 章 地理环境
印第安那大学 Robert N. Taaffe
- 第 3 章 历史黎明时期的内陆亚洲
苏联诺沃西比尔斯克科学院西伯利亚分院 A. P. Okladnikov
- 第 4 章 斯基泰人 (the Scythians) 和萨尔玛提人 (the Sarmatians)
苏联科学院考古研究所 A. I. Melyukova
- 第 5 章 匈奴
普林斯顿大学 余英时
- 第 6 章 内陆亚洲的印欧人
威斯康辛大学 A. K. Narain
- 第 7 章 匈 (Hun) 人时期

- Denis Sinor
- 第 8 章 Avars 人
Szeged 大学 Samuel Szűcs-Kardoss
- 第 9 章 俄罗斯森林带的民族
Rutgers 州立大学 Peter B. Golden
- 第 10 章 南俄罗斯草原的民族
Peter B. Golden
- 第 11 章 突厥帝国的建立和瓦解
Denis Sinor
- 第 12 章 回鹘人
澳大利亚 Griffith 大学近代亚洲研究所 Colin Mackerras
- 第 13 章 哈刺汗（黑汗）王朝和早期伊斯兰教
Peter B. Golden
- 第 14 章 早期和中古的吐蕃
印第安那大学 Helmut Hoffman
- 第 15 章 满洲的森林民族：契丹人和女真人
慕尼黑大学 Herbert Franke

正如以上目录所示，经过 D. Sinor 努力而编成的这部著作概括了极其辽阔地域上的许多民族的活动史。11 位撰者都是专家或权威学者，他们分别在各自擅长的领域作出了可贵的贡献。在浩如烟海的史学著述中，全面阐明“内陆亚洲”史的书并不多见，V. V. Barthold 于世纪之交完成的《蒙古入侵时期及其之前的突厥斯坦史》以及 Skrine 和 Ross 合写的《亚洲的腹地》迄今仍是这方面仅有的综合性著作。从这一意义上说，本书被列入“剑桥史”序列之中，等于把“内陆亚洲”的历史纳入了世界历史的框架，补上了人类史中人们并不熟悉的篇章，这一劳绩值得人们感谢。

现在我们需要说明一下，为什么在汉学论著栏目里介绍这部“内陆亚洲”的著作。

主编 D. Sinor 在序言中指出，本书所阐述的内陆亚洲与其说是一个地理概念，勿宁说是一个文化概念。主编声明，在某种程度上说，本书处理的是有如地缘政治学家 George Mackinder 所说的“历史的地理枢轴”那样的一个区域。因此，主编指出，一些严格说来属于“欧洲”的民族，如匈人（Huns）、阿瓦尔人（Avars），曷萨人（Khasars）等在本书中也有它们适当的地位。

对于主编 D. Sinor 在序言里作的这一点声明，似可略加申述如下。就地理概念而言，英语流行区时常使用 Inner Asia（内陆亚洲，或简作内亚）和 Central Asia（中亚）两个名词来指称这一地域。对“Inner Asia”的内涵，D. Sinor 早在他主编的 *Orientalism and History*（Cambridge, 1954, second and revised edition, Bloomington, 1970）以及他编写的《内陆亚洲教学大纲》（*Inner Asia, A Syllabus*, Bloomington, third printing, 1987）中已作过界定；在本书的引言章中说得更加明白。D. Sinor 所说的 Inner Asia 都包括哪些地区，读者看一看本书 15 章所包括的内容即可了然。在这里，或许重复一下英年早逝的哈佛大学教授傅理初（Joseph Fletcher, 1938—1984 年）的意见不为多余。按照傅理初之界定，Inner Asia 包括如下区域：哈萨克斯坦、新疆北部准噶尔盆地和蒙古高原的所有平原及山间的草原地带；新疆南部的塔里木盆地；苏联“中亚”的沙漠与绿洲相间地带、阿富汗；西藏高原；东北（满洲）森林地带；西伯利亚苔原。至于 Central Asia，则只限于上述 Inner Asia 之中的草原地带和沙漠绿洲相间地带，不包括东北森林地带、西藏高原和西伯利亚苔原，但纳入河西走廊及伊朗的呼罗珊。质言之，Inner Asia 远远大于 Central Asia。附带一提，近年的趋势是，在苏联语汇中，相当于 Central Asia 的 Srednyaya Aziya 一词限于指哈萨克斯坦及中亚的几个加盟共和国，欧美晚近的学术团体也多把“Central Asia”一词限于指称该地区的穆斯林加盟共和国和阿富汗。就尽可能把更广大的亚洲地区纳入世界历史架构之中这一点而言，我们应该赞同主编把本书的内容扩及于“内陆亚洲”的这种设计，这是史学撰述中第一部这样的著作。

然而，正如本书主编所强调的，本书处理“内陆亚洲”更主要地是从文

化的概念着眼，因此，与中西地理概念毫不相关，但文化上不可分割的南俄草原也被列为本书的专章。

有意思的是，不论是从地理概念着眼，还是从主编强调的文化概念着眼，本书一半以上章节所叙述的民族都或多或少与中国有关。这也就是促使我们在介绍欧美汉学论著栏目里介绍本书的原因。

匈奴一章是余英时教授执笔的。余英时教授有关汉代商业和扩张的研究早已饮誉中外（Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*, Berkeley and Los Angeles, 1967）。“内陆亚洲的印欧人”一章叙述了吐火罗人、塞人和粟特人的活动，实际上，本章主要是根据印度文献、西方古典作家 Ptolemy、Pliny、Strabo 等人的记载和汉文史籍追索了吐火罗人的活动踪迹。作者引用的语言学、钱币学、考古学资料证实和补充了汉文文献的记载：吐火罗人当是大月氏，贵霜王朝当主要是由西迁后的大月氏人所建立，其后寄多罗王朝（the Kidarites）仍与大月氏有关。通过这一章，人们可以明确地得到这样的印象：内陆亚洲的各民族的活动，凡是有中国方面的记载为依据的，表述起来相对易于做到首尾完整，或者说，他们在历史舞台上的活动本末相对地易于重构。读一下本书的匈奴章、突厥章、回鹘章、吐蕃章、契丹和女真章更可加深这一印象。不仅如此，即便是主编举出的严格属于“欧洲的”民族，在起源上和民族名称上也和中国方面的记载有着扯不清的瓜葛，例如，匈人和匈奴人、阿哇尔和柔然人、Khasars 和《隋书·铁勒传》著录的曷萨人，在历史上到底有什么渊源，至今并没有考证清楚。这些公案在本书中似乎也没断清。

在没有一个人能够独立完成这样一部著作的情况下，主编经过努力，发挥了众多专家的特长，终于纂成了这样一部开创性的佳作。这部著作给人们提供了新鲜的、原来不知道的、有趣味的信息，也厘清了多年来某些扑朔迷离的情节。比如，有关黑汗王朝的历史，长期来被包在若明若暗的面纱之下，本书该章的执笔者采纳了过去研究者如 O. Pritsak 的成果中的坚实部分，去掉了推测部分。这样，尽管许多历史情节仍然暧昧不明，但已作出的澄清将

有助于今后的探讨，即为今后的探讨廓清了道路。

对于一部创新的著作，人们当然不应求全责备。但是，对于学界已有的成果，读者应该要求它在书中得到必要的反映，并在处理上尽可能做到均衡。举例来说，本书叙述吐火罗—大月氏人的活动踪迹约占 23 页的篇幅，但是关于于阗—塞人只占 2 页（第 173—174 页），粟特—昭武九姓胡的活动也只占 2 页多一点（第 174—176 页）。实际上，有关这些方面的资料并不缺乏，近年来，关于于阗—塞语文书的考释，关于粟特—昭武九姓城邦的考古学、钱币学研究都有长足进展，有许多成果可资反映。至于居延、敦煌、吐鲁番、穆格山等地出土的简牍、文书及文物，也没有用来很好地验证许多史实，书中没有专节叙述高昌、龟兹、于阗等绿洲城邦的历史。多种宗教曾流行于内陆亚洲，但似乎有关文化交流方面的许多重要事实均被忽视。

对于我们中国学者来说，这部著作有很大的启示意义。中国学者可以从察觉自己的视野能够进一步扩及于哪些领域，也可以看到本书入选的课题忽略了什么，中国学者在哪些方面更能发挥自己的优势，以及为了发挥优势而相应地补足自己的哪些欠缺。

（原载《汉学研究通讯》第 10 卷第 2 期，1991 年，第 102—104 页。）



评魏义天、童丕合编《粟特人在中国》

近年,中国华北地区发掘了一批粟特人以及虽然国度不明但与伊朗世界和汉人世界有密切关系的人物建造的特殊墓室。虞弘石椁墓室 1999 年发现于山西太原,墓主虞弘出自鱼国,死于 592—593 年。作为使节,他出使过波斯、大夏以及粟特本土的一些国家,而后在 6 世纪六朝的几个朝廷历任高官。虞弘墓之后,一些粟特巨商的墓葬也相继发现,分别是:2000 年发现的安伽墓(墓主安伽卒于 579 年)、2003 年发掘的史君墓(墓主史君卒于 579 年)和 2004 年发现的康业墓,它们都位于西安郊外相距不远的同一地区。这些粟特墓葬在年代上早于 1982—1987 年在宁夏固原发掘的祖源相同的史氏墓葬。不难看到,这些墓葬出土的考古文物和墓志资料多么有助于我们了解这些定居中原的移民的境遇,探讨他们在与自己本土完全不同的文化背景中归化汉地的过程。几方墓志提供的史实、特别是内容丰富的石床围屏图像表明,粟特人在离开故土之后,尤其是定居于中国华北之后,所从事的行业活动是多么的繁富¹。

就研究中国史和中亚史而言,没有什么课题比粟特移民与胡汉之间的多重关系、汉地与粟特之间的文化交流更加复杂、更有趣味的了。上述出土文物非常新颖,引起各国学者探讨这一领域的兴趣,促使他们考察这一涉及多民族、多文化的环境中实际发生的一切。我们感谢法国高等实验研究院

1 参见乐仲迪《同化的方方面面:中国境内中亚人的墓葬习俗和服饰》/Judith A. Lerner, "Aspects of Assimilation: the Funerary Practice and Furnishings of Central Asians in China," *Sino-Platonic Papers*, 168, Philadelphie, 2005.

(EPHE) 和国家科研中心 (CNRS) 的童丕先生和魏义天先生组织了一次国际讨论会, 专门探讨这些具有多重关键意义的问题, 使得大家能够以多种方式进行研究 (有关这一点, 请参阅本书编者魏义天写的导言, 本书第 11—17 页)。讨论会的题目叫作“粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索”, 它是由法国科研中心 (UMR 中国文化东西方考古学研究组)、中国国家图书馆、北京大学和法国远东学院联合组织的, 2004 年 4 月 23 至 25 日于北京国家图书馆举行。

这次国际讨论会聚集了中国、日本和西方最优秀的专家, 产生了两部文集式著作, 刊布讨论会上的发言与报告, 一部以英法文发表, 即本文所评论的《粟特人在中国》², 另一部以汉文发表, 以《法国汉学》第 10 辑的形式刊行, 名为《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》³。两书构成研究这一课题的重要阶段, 涉及粟特人在中国存在的几乎所有方面, 展示了尚未公布的大量信息资料, 提供了重新检验迄今为止所掌握的有关粟特人的知识的线索。毫无疑问, 所有对中亚历史感兴趣的人们都将对两部文集的刊行感到喜悦。英法文本分类刊出提交给这次讨论会的 21 篇报告, 汉文本包括更多的 7 篇, 从而提供了必要的补充⁴。

《粟特人在中国》一书分为五编, 第一编名为“中国境内新发现的粟特人墓葬石床”, 包括四篇报告, 每一篇集中报导最近的考古发现。杨军凯的报告报道了 2003 年史君墓出土的石棺外椁及下部浮雕; 孙福喜的报告介绍同一墓中出土的双语墓志的汉文部分; 这一墓志的粟特文部分保存得比汉文

2 *Les Sogdiens en Chine*, sous la direction d'Étienne de la Vaissière et Éric Trombert, Paris: École française d'Extrême-Orient (Études thématiques 17), 2005. 444 pages + 20 planches en couleur. (巴黎: 法国远东学院出版, 专题研究第 17 种, 2005 年, 444 页 + 彩色图版 20 幅。)

3 荣新江、华澜 (Alain Arrault)、张志清编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》, 北京: 中华书局, 《法国汉学》第 10 辑, 2005 年。

4 英法文本未收的 7 篇汉文报告分别是: 段晴《筋斗背后的故事》, 姜伯勤《入华粟特人萨宝府身份体制与画像石纪念性艺术》, 马小鹤《粟特文 t'imp'r (肉身) 考》, 芮传明《东方摩尼教的实践及其演变》, 施安昌《河南沁阳北朝墓石床考——兼谈石床座文饰类比》, 王丁《南太后考: 新疆博物馆藏吐鲁番安伽勒克出土的金光明经题记 (65TIN: 29) 解说》, 余太山《两汉魏晋南北朝正史有关早期 SOGDIANA 的记载》。

完整，是吉田丰的报告重点；最后一篇是法国学者黎北岚（Pénélope Riboud）对吉美博物馆（Musée Guimet）展出的一具石棺床上的图像的报告。吉田丰先生的文章第一次向学界提供了史君墓双语墓志中粟特文部分的详细释读；吉美博物馆石棺床上丰富的石雕景象，近年引起学界的莫大兴趣，这次黎北岚也借此讨论会的机会作了空前深入的分析。

北魏隋唐时期沿丝绸之路东来的粟特巨商源自撒马尔干（Samarcande）、布哈拉（Boukhara）以及粟特人居住的其他主要城市。巨商和他们的后裔早已成为人们熟悉的形象，他们不仅在经济领域，而且在政治领域作为萨薄或萨宝（粟特文作 *srtp'w*）起着巨大作用。他们在中国行政体制中被授予重要职位，而且他们的重要性日益增强。在中国所获得的财物和地位使得他们能够为自己建造富华的墓室，安伽墓出土了一张石床，虞弘墓和史君墓各发现有一座殿堂式的石椁。杨军凯参加了史君墓的现场发掘，他在这次讨论会上报告了史君墓的发现过程，展示了殿堂式的石椁上的一系列图像，这些图像按题材确切而详细地展示了墓主的生活场景和粟特人在长安埋葬死者的实际活动，使人们得以看到他们的宗教信仰，例如死者的灵魂通过Činwad桥而升天的景象。

西安市文物考古保护所所长孙福喜报告了出土于史君墓中的汉文粟特文双语墓志的汉文部分的内容，根据汉文文本，史君（粟特文做 *wyrk'k*）是一位〔萨〕保，死于 579 年，享年 85 岁。他在北周时期曾被任命为定居姑臧地区（*kc'n*，今甘肃武威）的粟特人社团的长官，其后任官于长安。这方汉文粟特文双语墓志是迄今为止发现的唯一一份双语墓志，可以用来准确地解读粟特文、比定粟特语中的地名和人名，其价值显然是无可估量的。由于这份粟特文本，吉田先生得以把史君的名字和粟特语的名字 *Wirkak* 对应起来，并且比定了这方墓志中的其他粟特人名，即史君的祖父 *rštβntk*、他的父亲 *wn'wk*、他的出身于撒马尔干的夫人 *wy'wsyh* 以及他的三个儿子的名字（*βryšmnβntk*，*δrymtβntk* 和 *pr'wtβntk*）。这一工作使人们得以推测，长安的史君家一系和后来定居于固原的史家之间存在着某种联系，因为其中一部分

名字是可以互相比定的。由此看来，根据这类墓志（特别是一些贵人的墓志）并收集散在文献中的记录，人们可以通过配偶的名称，特别是根据他们原来的城邦的名称，建立粟特移民之间可能的婚姻联系和亲缘关系。

黎北岚的文章研究了一座石棺床，特别是它的石床围屏石板上的图像。这座年代属于6世纪的石棺床是美国休斯敦的一位私家收藏品，运到法国巴黎进行整修和装配，修复后陈列在吉美博物馆，2004年春季首次向公众展出。黎北岚分析了雕刻在石板上反映祆教或马兹达教宗教活动的图像，并把这些图像和文献中见证文化汇合的各种信仰的记载相对比，从而证明定居在汉地的粟特移民所显示出来的宗教信仰可能呈现着综合多种宗教的迹象。其中的拜火和火神密特拉（Mithra）信仰当然来自伊朗；娜娜崇拜起源于美索不达米亚；汉籍记载的德悉神（*txs'yc*）被恒宁（W. B. Henning）比定为粟特神，有可能来自天竺（见77页）。由于多种宗教之间的相互接触，我们或许可以判断，许多神像可能综合体现了不同宗教的因素。作者的文章提醒我们，不要把汉籍记载的祆神概念过分简单化，也不要忽略伊朗神像和印度宗教形象之间的相互转化，特别是巴黎展出的这具石床围屏上的一些形象，如Surya、Vishnu和Krishna，因为受到犍陀罗艺术和大夏艺术的影响而与印度神谱联系到了一起。黎北岚还分析了1982年甘肃出土的一具石棺床上的浮雕图像，作者认为，该石棺床上的图像与琐罗亚斯德教及粟特宗教没有什么关系。黎北岚的文章值得推荐，因为它有助于我们理解中国和中亚之间各种宗教影响的全貌的复杂性。

柏林大学的王丁的文章只刊在汉文本而不见于英法文本，也是讨论这一课题的。王丁提供了娜娜神的另一种汉语读音，他把距离吐鲁番不远的地方出土的《金光明经》的跋文中的“南太后”比定为娜娜，认为“南”字指的就是娜娜，在这一地区，娜娜可能被转写为“南太后”。

所有这些新发现既令人满意又使人受到鼓舞，因为这些新发现让人们看到了大有希望的前景。就在会议进行过程中，人们得到消息：又发现了一座粟特贵人的墓葬，即康业墓。乐仲迪在她写的一篇关于这次研讨会的评述中

提到史君墓和康业墓的综合报道时谈及⁵，根据杨军凯在会议期间提供的一幅地图，史君墓和康业墓出土的地区可能是一处完全埋葬粟特人的墓地，现已确定有 40 座之多⁶。早在 2003 年刊布的安伽墓发掘报告中，作者已经提示了这一可能⁷，现在得到完全证实。

本文集的第二部分是“形象研究”，包括四篇报告。

山西考古所研究员张庆捷根据新的形象资料并加以其他文献记载，揭示胡腾舞来自石国（塔什干），舞者多为男人；而胡旋舞则是妇女的舞蹈，主要来自康国。

齐东方再次考察了 1970 年西安郊区何家村出土的主要由金银器构成的宝藏，他认为这批金银器体现了多种文化的影响，特别是萨珊和粟特的影响，他还指出，这批金银器肯定是由粟特工匠制造，并且很有可能，这批粟特人是以工匠的身份移居中国的。

葛乐耐（Frantz Grenet）让我们注意到这样一个奇特的事实：粟特本土最著名的壁画上并没有商人的形象（《商业：粟特艺术中最值得注意的缺失》/ “Trade: the most absentee from Sogdian Art”，第 134—137 页）。他提醒我们，在粟特人的本土，壁画上的主要形象是 *dihqans*，即贵族；而在中国，主要形象则是萨保，两地之间存在巨大差异。可以说，他的报告对进一步研究汉地粟特人有着方法学上的重要意义⁸。

最后一篇是盛余韵（Angela Sheng）的报告，《从石头到丝绸：公元 475—650 年期间东亚民族对墓葬用品的文化转换》（“From stone to silk :

5 *Bulletin of the Asia Institute* 15, 2005, pp. 151-162.

6 参看 http://www.bulletinasiainstitute.org/abst/LernerPDF_BAI15.pdf

7 《西安北周安伽墓》，北京：文物出版社，2003 年，第 85 页。

8 对于葛乐耐讨论的主题，可参看 O. I. Smirnova, *Ocherki iz istorii Sogda*（《粟特简史》），Moscou: Nauka, 1970, pp.38-86（关于贵族阶级），pp.87-198（关于农业、商业和寺院经济）；B. Marshak, “Le programme iconographique des peintures de la ‘Salle des ambassadeurs’ à Afrasiab (Samarkand)”, *Arts asiatiques*, 49, 1994, pp.5-20; idem., “La thématique sogdienne dans l’art de la Chine de la seconde moitié du VI^e siècle”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séances de l’année 2001*, Paris, 2001, pp.227-264; idem., *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*（《粟特艺术中的传说、故事与寓言》），New York: Bibliotheca Persica Press, 2002.

intercultural transformation of funerary furnishings among Eastern Asian peoples around 475-650 CE”)。这篇报告并不限于研究粟特人在汉地的风俗，即不只是研究虞弘墓和史君墓的殿堂式的石椁，而是根据大量资料深入研究了日本收藏的天寿国绣帐。天寿国绣帐是日本飞鸟时代皇家墓葬用的葬具。在盛余韵看来，这幅 622 年的日本的绣帐和 6 世纪末某些粟特人墓葬中的浮雕图像有不少共同之处。如果她的这一见解（即这些影响）能够被其他研究或发现证实，那么这些共同点将成为表明粟特文化影响深远的的一个实例。

第三编标题为“商人、士兵和葡萄种植者”，由七篇文章组成。辛姆斯·威廉姆斯（Nicholas Sims-Williams）是伊朗学和粟特、大夏语言学的专家，他向研讨会提交的一篇论文重新解读了粟特人古信札（1907 年斯坦因发现于敦煌西北 90 公里处，为 4 世纪初的一批信札，共计六封）中的第一封信札。这批信札极为重要，因为它们是有关系粟特商人在中国活动的最早期的史料，而且除了 1932 年 H. Reichelt 刊布原文外，还没有得到全部解读，辛姆斯·威廉姆斯正在准备对这批信札作全新而完整的翻译。此外，他在文章中主要研究粟特文中的丝绸的“丝”的名称问题。由于迄今为止人们还没有在粟特人古信札中发现提到“丝”的存在，所以辛姆斯·威廉姆斯认为，其中的 *pyrcyk*（‘*pirchik*）是“丝”的名称。此词来自于阆语，在古信札的第六札第 4—6 行出现两次。他推测，因为“丝”在后来的粟特文本中称作 *pwth* 或 *cnh*，因此 *pyrcyk* 当是“丝”的早期名称（见第 182 页）。

丁爱博（Albert E. Dien）和荣新江继续他们有关“萨宝”一名及其职能的研究，“萨宝”既指称驼队主，也指粟特移民社团的首领。丁爱博依据西亚 Palmyre 发现的 3 世纪的阿拉米铭雕（*araméennes*），从中找出相当于梵文 *sārthavāha*、粟特文 *s’rtp’w*、汉文萨宝的名称 *rb šyrt’* 或 *rš šyrt’*。荣新江的报告借助克孜尔千佛洞和敦煌洞窟的壁画进一步展开他的论证。

荒川正晴翻译了吐鲁番出土的 7 世纪的文书，证明在唐代，汉族商人和粟特商人经常共同经商，甚至合资经营。

森部丰和魏义天研究了粟特人的军事作用，特别是被称为“柘羯”或“赭

羯”的军官们的作用。森部丰依据近年出土或公布的墓志来证明唐代后期粟特人起到的重要作用，这些原为粟特人的军人有曹闰国、康日知、史宪成、何进涛，他们在河朔三镇发挥了很大作用。到五代时期，粟特军人对沙陀部起到更大的影响，近年早稻田大学的山下晋司也特别注意到这个课题。魏义天从阿拉伯、波斯文献中检出*čākar*（粟特战士）一词，并且补充了沙畹忽略的汉文文献中有关柘羯或赭羯的三处记载。他十分正确地指出，柘羯作为军队是在唐朝的宫廷和节度使之间发生冲突后形成的，特别是在安禄山叛乱之后。除了沙畹的三处遗漏外，人们知道唐代诗人杜甫、薛能和顾况都曾经提到柘羯。看来在当时，柘羯一词是用来指称特别勇猛的部队，尤其是非汉族的精锐部队。

童丕搜集了大量的文献材料和形象资料，强调指出粟特籍的农业移民和葡萄种植者把葡萄和葡萄酒引入远离中亚文化圈的中国山西的作用。实际上，葡萄是粟特人在中国华北存在的证据，但是，这一文化传播并非经过深思熟虑而有意传入山西：它是在喜好舶来品的历史背景下发展出来的。葡萄种植技术的传入是伊朗人和突厥游牧民共同合作的结果，葡萄在山西的移植被认为是胡人的事业，这表明伊朗的影响首先作用于草原游牧民，而后传入中原。饶有意思的是，在中国的历史发展中，禁止葡萄酒的命令往往是在民族主义最兴盛的时期颁布的。

在第四编“塔里木盆地”的四篇文章中，韩森（Valerie Hansen）、斯加夫（Jonathan Skaff）、郑炳林对定居在汉地的粟特社群作了深入的社会分析。他们借取吐鲁番和敦煌发现的文书，为我们描绘了这些有影响的粟特社群的社会经济面貌。韩森的文章将高昌绿洲的居民区分为一圈一圈的“同心圆”。专门以兴贩贸易为生的商胡构成丝路贸易的商人核心，他们的人数并不多，在外圈居住的粟特人则以其他方式维持生计。可见在高昌的经济生活中，兴贩贸易的重要性比人们想象的要小。

郑炳林依据敦煌文书，探索8至10世纪，即晚唐五代时期，敦煌地区的胡姓后裔及其聚落社会文化形态的演变。他证明，包括粟特后裔在内的许

多敦煌外来移民仍然使用胡名胡姓。粟特后裔一直传播着他们的祆教，成立很多宗教性的“社私”，他们集中居住在曹家庄、安家庄、康家庄、史家庄，但也散居在其他各地。在敦煌地区，他们的粟特族称和马兹达信仰持续存在到第10世纪。

斯加夫研究保存至今的一份户籍文书——707年的《崇化乡点籍样》。他对其中47户（大多数是粟特人，另有少量汉人）家庭的姓名、性别、年龄、婚姻状况等数据分门别类加以归纳，并根据现存西州户籍文书反映的按户分配土地等情况，细致地分析了西州粟特社会的人口状况和家庭结构。他证实，西州地区的粟特人具有文化活力，保留着与汉族不同的文化特征。他们既有与汉族融合的一面，又复制着从本土带来的文化模式，可以说是处在融合与保留个性之间。

本编中影山悦子的《粟特人在龟兹：考古学和图像学的研究》一文试图从另一角度追索粟特人在龟兹地区存在的踪迹。作为他们曾经生活在这一地区的具体证据，她列表展示了龟兹及其周边地区出土的粟特人的葬具。

本文的最后一编，即第五编“粟特人、汉人和突厥人”，包括林梅村和蒂埃里（François Thierry）的两篇报告。在汉地，粟特人并不仅仅充当外交使节或翻译人员，在5到8世纪的华北各大城市，他们参与了社会、经济、政治生活的所有方面。林梅村的文章以新疆昭苏县特克斯河流域发现的刻有文字的突厥石人上的字母系统、书写方式和石刻文字为实物证据，揭示6世纪初以来粟特人和草原游牧部落联盟的文化共生关系。林氏两次（1991年、2002年）参加伊犁地区的考古调查，证实粟特人曾经充当游牧部落联盟的行政人员和使节。突厥人、其后是回鹘人、最后还有蒙古人都以粟特人为老师，向他们学习文字、书写和历法。林氏考证，特克斯河支流小洪那海当是室点密一系的突厥可汗统治下的突厥人的最早活动中心，这里发现的石人像应当是突厥可汗的石像。石像的躯背刻有粟特铭文，林氏作了仔细的分析，判断小洪那海碑文的年代当在600到604年之间，石像当与泥利可汗之死有关。

法国国立图书馆的蒂埃里研究了突厥人统治中亚的过程和中国与粟特对4至9世纪期间突厥第一汗国、突厥第二汗国、突骑施汗国、回鹘汗国的币制的影响。突厥人曾经仿制唐式铜钱，但是深受生活在他们中间的粟特人的影响，所以他们钱币上使用的铭文是粟特字母。热海（今伊塞克湖）地区的阿克·贝希姆遗址（Ak-Béshim）附近（即古代碎叶地区）出土有突骑施钱币，因为稀少，这些钱币特别富有科学旨趣。

《粟特人在中国》刊布的文章题材广泛，具有很高的学术水平。毫无疑问，此书的出版对汉地粟特人历史的研究具有跨阶段的意义。在即将结束本文之时，笔者也愿意略作几点评述。

杨军凯的文章提出，从已经出土的墓葬情况看，来华粟特人的墓葬习俗随他们迁徙的地域而有变化。文章似乎认为，中原地区没有纳骨瓮的踪迹，粟特巨商或萨保一旦立足于中原，就开始接收汉地的葬丧习俗，改用土葬。但是我们知道，粟特人在汉地也有在山梁上开凿石龕或洞穴以充当墓室的情况。近年，人们在宁夏盐池县西北苏步井乡境内的窰子梁发现了依山开凿的平底墓道的石室墓，这证实，定居于汉地的粟特人也保留着另一种墓葬方式⁹。今天的盐池县位于唐代的六胡州境，六胡州也就是 S.G. Klyashtorny 比定的 Altī-čub Soydaq¹⁰。蒲立本（E. G. Pulleyblank）对河套地区的粟特人聚落以及该地7至8世纪的历史沿革作过出色的研究¹¹。笔者认为，该地粟特移民的这种葬丧方式保留了伊朗世界的一种遗风，应该与人们今天在伊朗本土发现的石龕葬放在一起进行比较研究¹²。

9 参见宁夏回族自治区博物馆《宁夏盐池唐墓发掘简报》，《文物》1988年第9期，第43—56页。

10 *Drevnetyurskie runicheskie pamyatniki kak istochnik po istopii Sredney Azii*, Moscou: Nauka, 1964, p.78 sq.

11 E. G. Pulleyblank, "A Sogdian Colony in Inner Mongolia", *T'oung Pao*, XLI, 1952, pp.317-356.

12 参见 W. Ball, "Some Rock-cut Monuments in Southern Iran"（《伊朗南部的石碑》），*Iran*, XXIX, 1986, pp. 95-115; D. Huff, "'Feueraltäre' und Astodane: Untersuchungen zur Zoroastrischen Grabarchitektur", *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies, held in Bamberg, 30th Sept. to 4th Oct. 1991*（《第二届欧洲伊朗研讨会论文集，班贝格，1991年9月30日—10月4日》），Roma, 1995, pp.297-303, planches, XXXI-XXXIV; D. Huff, "'Fire Altars' and Astodan", *The Art and Archaeology of Ancient Persia*（《古代波斯的艺术与考古》），ed. by V. S. Curtis, R. Hillenbrand and J. M. Rogers, London, New York, 1998, pp.74-83.

此次国际讨论会介绍并分析了若干性质不同的石床和石围屏浮雕，我们不免想到，这种介绍方式是否有些失之孤立自在或者过分臆测。除了“半鸡半僧”（*coqs de Sroš, mi-prêtres zoroastriens à padām, mi-oiseaux*）所表达的综合形象外（见第 17 页），很有可能，另外一些图像同样由于受到其他信仰的影响而呈现着综合性的图像学因素。今天，作为葬具使用的石床或石床构件散见于世界各地，有的归于公立机构，有的由私家收藏¹³。这些散在世界各地的出土文物还没有当作一个整体得到彻底研究，因此应该尽力先为这些石床及其构件编制一份清单目录，以便人们在未来对它们进行全面的探讨。

很遗憾，圣彼得堡科学院东方研究所的鲁辽（Pavel B. Lur'e）提供给大会的报告没有收入本书的英法文本和汉文本。鲁辽主要依据 7 至 10 世纪的阿拉伯史料列举陆路商道上的所有重要交通据点。笔者认为，只有结合这些地名进行研究，才能获取更多的地理知识，因为长途商业贸易是和粟特人的移民活动联系在一起的。粟特人沿着锡尔河（Syr-Darya）、怛逻斯河流域（Talas）和七河流域（Semirech'e）建立起一系列移民聚落和城镇：Čimkent、屏聿/千泉/Bingyul、俱兰/Qulan、顿建/Tunkat、新城/Novakat、碎叶/Sūyāb 等等，并把它们联结到了一起，不仅如此，他们还把每一座城镇及其边缘地带联结起来。借助这些交通网络，粟特商人和移民又沿着伊犁河流域、吐鲁番盆地、河西走廊前往姑臧、长安和洛阳¹⁴。

最后，请允许我指出英法文本中翻译上的两处小失误。一是在第 34 页上，“…in the An Qie tomb, …the bones are placed in a Buddhist-style gateway”，将经过燃烧的祆教徒的骨骼放在佛教式的甬道？这不免让人感到奇怪，汉文本第 10 页的表达正确：“特别是安伽墓的尸骨放置于甬道”。其

13 影山悦子《中国北部の居住したソグド人の石制葬具浮雕》，《西南アジア研究》第 61 号，2004 年，第 67—79 页，特别是第 71—73 页。

14 又见 Pavel B. Lur'e, “Description of the Overland Way to China in *Hudud al 'Alam: Dates of underlying itinerary*”（《见于〈世界境域志〉的前往中国的陆路商道》），《欧亚学刊》第 6 辑（古代内陆欧亚与中国文化国际学术研讨会论文集），北京：中华书局，2006 年。

次是第 259 页，把“数十百人”误译成“au nombre de mille”（几千），应当更译为“ceux-ci tuèrent plusieurs dizaines de Zhijie, une centaine à peu près”（数十人乃至接近百人）。

（本文原为 *Les Sogdiens en Chine*, sous la direction d'Étienne de la Vaissière et Éric Trombert 的法文书评，载 *Études chinoises*, vol. XXV, 2006, pp.276-289，现译为汉文发表。）

