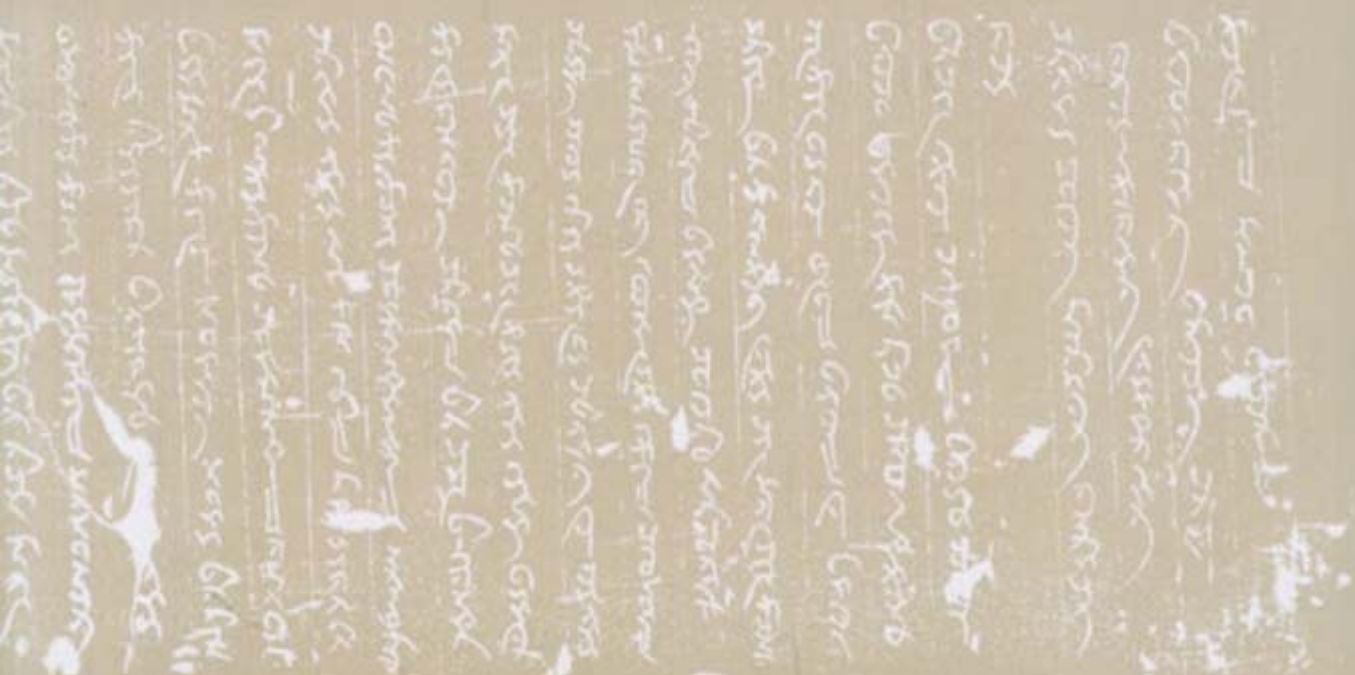


# 粟特人在中国

——历史、考古、语言的新探索



Sheng de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

de er ren shi zhi zhi zhi

史記卷一百一十五  
留侯世家第五十五

史國人也本居博  
及遠居長安

水運應明中

白自具德祖阿

史監說為本國留侯父阿奴加並

懷璋堪踰重現疊難秀

群立功立事少疑 石又信其

賢而君兼雪山

漢文初柳閣推花田身為

陸保劉軍曹

列劉保而天與上

方水德主九主

年六美廉氏具

日德

ISBN 7-101-04895-1



9 787101 048957 >

定价：58.00 元

法国汉学 第十辑

# 粟特人在中国

——历史、考古、语言的新探索

Les Sogdiens en Chine:  
Nouvelles recherches historiques, archéologiques  
et philologiques

《法国汉学》丛书编辑委员会 编  
荣新江 华瀚 张志清 主编

中华书局

---

**图书在版编目(CIP)数据**

粟特人在中国:历史、考古、语言的新探索/《法国汉学》丛书编辑委员会编. —北京:中华书局,2005  
(法国汉学:第10辑)  
ISBN 7-101-04895-1

I. 粟… II. 法… III. ①汉学-研究-法国-文集②古代民族-中国-文集 IV. K207.8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 118683 号

---

- 书 名** 粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索  
**丛 书 名** 法国汉学(第十辑)  
**编 者** 《法国汉学》丛书编辑委员会  
**责任编辑** 孙文颖 张进  
**出版发行** 中华书局  
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)  
<http://www.zhbc.com.cn>  
E-mail: zhbc@zhbc.com.cn  
**印 刷** 北京未来科学技术研究所有限责任公司印刷厂  
**版 次** 2005 年 12 月北京第 1 版  
2005 年 12 月北京第 1 次印刷  
**规 格** 开本/787×960 毫米 1/16  
印张 32¼ 插页 4 字数 500 千字  
**印 数** 1—2000 册  
**国际书号** ISBN 7-101-04895-1/K·2116  
**定 价** 58.00 元
-



《法国汉学》第十辑  
《粟特人在中国》编辑委员会名单

编委:傅飞岚(Franciscus Verellen, 法国远东学院)

李学勤(清华大学国际汉学研究所)

刘 钊(中国科学院自然科学史研究所)

廖育群(中国科学院自然科学史研究所)

柴剑虹(中华书局)

荣新江(北京大学)

张志清(中国国家图书馆善本特藏部)

华 澜(Alain Arrault, 法国远东学院)

米盖拉(Michela Bussotti, 法国远东学院)

柯 兰(Paola Calanca, 法国远东学院)

林世田(中国国家图书馆善本特藏部)

邓文宽(中国文物研究所)

李 零(北京大学)

韩 琦(中国科学院自然科学史研究所)

端木美(中国社会科学院世界历史研究所)

刘国忠(清华大学)

孙文颖(中华书局)

张 进(中华书局)



图1 史君墓石椁南壁，王保平摄（杨军凯文）



图2 史君墓石椁西壁，王保平摄（杨军凯文）



图3 史君墓石椁北壁，王保平摄（杨军凯文）



图4 史君墓石椁东壁，王保平摄（杨军凯、姜伯勤文）





图5 围屏石榻，6世纪末。私人收藏品（吉美博物馆展出）；  
Thierry Ollivier摄（黎北岚文）



图6 围屏石榻（局部），6世纪末。石榻底座前面的中部：火坛和两位祭祀者。  
私人收藏品（吉美博物馆展出）；Thierry Ollivier摄（黎北岚文）



图7 围屏石榻(局部), 6世纪末。第2板块: 立于太阳中央的苏利耶(Sūrya)神和两位拉弓者。私人收藏品(吉美博物馆展出); Thierry Ollivier 摄(黎北岚文)



图8 围屏石榻, 6世纪末。第3板块: 坐在象背上的俱吠罗(Kubera)神(?)。私人收藏品(吉美博物馆展出); Thierry Ollivier 摄(黎北岚文)



## SOMMAIRE

Aux lecteurs

Rong Xinjiang, *Avant-propos*

### **Sabao sogdiens et commerce**

Yang Junkai, *Les bas reliefs sur le cercueil extérieur de la tombe du seigneur Shi des Zhou du Nord*

Sun Fuxi, *Etude de la version chinoise de l'inscription bilingue sino-sogdienne retrouvée dans la tombe du seigneur Shi*

Yoshida Yutaka, *Etude de la version sogdienne de l'inscription tombale découverte récemment à Xi'an*

Jiang Boqin, *Le système identitaire des Sogdiens en Chine et l'art des représentations commémoratives sur pierre*

Rong Xinjiang, *Sabao ou Sabo : les chefs de caravanes sogdiens sur les peintures murales des grottes bouddhistes*

Nicholas Sims-Williams, *Vers une nouvelle édition des Anciennes lettres sogdiennes*

Albert Dien, *Caravanes et chefs de caravanes au Palmyre*

Arakawa Masaharu, *Les commerçants chinois et sogdiens à l'époque des Tang*

### **Communautés sogdiennes et société locale**

Valerie Hansen, *Le commerce sur la Route de la soie et son influence sur la société locale à Turfan de 500 à 800*

Jonathan Karam Skaff, *La documentation sur la communauté sogdienne à Turfan aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles ; les registres de population comme témoin des différences et des changements culturels*

Zheng Binglin, *Les communautés non chinoises et leur installation dans la région de Dunhuang de la fin des Tang aux Cinq dynasties*

Kageyama Etsuko, *Etudes archéologiques et iconographiques ; les Sogdiens à Koutcha*

Eric Trombert, *Un vestige de la présence sogdienne en Chine du Nord ; Le vignoble du Shanxi*

- Moribe Yutaka, *Les guerriers sogdiens de la fin des Tang aux Cinq dynasties*  
 Etienne de La Vaissière, *Châkars sogdiens en Chine*  
 François Thierry, *La monétarisation de la société turke (VI-IX<sup>e</sup> siècle) – Influence chinoise, influence sogdienne*  
 Lin Meicun, *Enquête sur le cimetière turke à Little Khonakhai (province du Xinjiang)*  
 Yu Taishan, *Les mentions de la Sogdiane dans les sources officielles des Han aux Dynasties du Nord et du Sud*

### **Art et religion des Sogdiens en Chine**

- Frantz Grenet, *L'image de soi des Sogdiens*  
 Angela Sheng, *De la pierre à la soie : la transformation interculturelle du mobilier funéraire des Sogdiens, des Xianbei, des Chinois, des Coréens et des Japonais aux alentours de 475-650*  
 Shi Anchang, *Etude du lit de pierre d'une tombe des Dynasties du Nord découverte à Qinyang (province du Henan), avec une comparaison des motifs décoratifs d'autres lits funéraires*  
 Qi Dongfang, *Les trésors du village de Hejia et la culture sogdienne*  
 Zhang Qingjie, *La danse huteng des Sogdiens des Dynasties du Nord aux Tang*  
 Duan Qing, *Histoires concernant les roulades jindou*  
 Pénélope Riboud, *'Rendre un culte à la divinité Xian' : Quelles religions étaient pratiquées au sein des communautés d'Asie centrale en Chine ?*  
 Wang Ding, *Etude de Nan tai hou à partir d'un document de Turfan conservé au Musée du Xinjiang (65TIN : 29)*  
 Rui Chuanming, *Les pratiques et les changements du manichéisme oriental*  
 Ma Xiaohe, *Le t'mp'r (corps) en Sogdien*  
 Etienne de La Vaissière, *Conclusion*

## 致 读 者

本辑《法国汉学》“粟特人在中国”专号与读者见面了。本辑收录了2004年4月23日至25日法国科研中心中国文明研究组(UMR Civilisation chinoise, EPHE-CNRS)及东方与西方考古研究组(UMR Archéologie d'Orient et d'Occident, ENS-CNRS)、北京大学中国古代史研究中心、法国远东学院北京中心(Centre de l'Ecole française d'Extrême-Orient à Pékin)和中国国家图书馆善本特藏部合作举办的“粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索”国际研讨会的几乎所有论文的中文文本。会议由CCK Foundation、法国驻华大使馆文化处(Service de coopération et d'action culturelle de l'ambassade de France)资助,戴仁(Jean-Pierre Drège)、谢和耐(Jacques Gernet)、张广达、陈力等知名学者担任名誉顾问。与会的八十多位学者分别来自中国、法国、英国、美国、日本、加拿大、德国和俄罗斯等国家,共提交了二十八篇论文,内容涉及粟特历史、考古、美术、宗教、语言等诸多方面。本书的编辑得到了海内外粟特文化研究界许多朋友的无私帮助。在此,首先要感谢各位中文译者,是在他们的辛勤工作的基础上我们今天才得以出版此书。我们还要感谢中国国家图书馆善本特藏部林世田先生帮助我们初步收集、整理及修改文章。魏义天(E. de La Vaissière)先生在准备即将出版的法文和英文版的同时也多次协助我们的工作。在文稿的一些技术处理上,我们要感谢法国远东学院北京中心主管秘书王戎小姐和北京大学的研究生毕波、王媛媛、李丹婕三位同学,他们做了许多具体工作。中国社会科学院历史研究所雷闻博士、中山大学历史系张小贵同学也帮了一些忙,在此一并致谢。

《法国汉学》几年以来不断地介绍法国的汉学研究情况,不过自本辑起,编辑委员会决定改变出版理念:希望尽量介绍中法合作研究项目的成果或是合作性的学术活动。为此,自本辑起,《法国汉学》的开本及版式、装帧亦有所改动,希望更多的读者朋友能欣赏“新”的《法国汉学》。

## 前 言<sup>1</sup>

荣新江

“粟特人在中国”是一个随着近代学术产生而出现、并且不断获得新生命力的研究主题。我们知道,由于中亚的伊斯兰化和自然环境的变迁,粟特本土及其周边中亚地区的古代粟特人活动的遗迹早已荡然无存,我们只能从阿拉伯文和汉文史料中,看到一些粟特人活动的踪影。基于中亚、中国各地的考古学成果,粟特研究,特别是粟特人进入中国的研究,随着 19 世纪末叶以来近代学术的进步,不断向前推进,近年来更是获得了强劲的发展。

虽然中国传统的汉文文献中有不少关于粟特人在中国的记载,但这个问题作为一个研究主题,应当是缘于 20 世纪初叶敦煌文书的发现,伯希和(P. Pelliot)根据敦煌写本《沙州都督府图经》,研究了唐代蒲昌海地区的粟特聚落<sup>2</sup>,从而开拓了这一领域的研究。然而敦煌文献的发表有个很长的过程,因此,此后很长时间,学者们主要是根据传统的汉文文献材料来展开关于粟特人在中国的研究,如桑原鹭藏关于隋唐时期来华西域人<sup>3</sup>、向达关于唐代长安的西域人与西域文明<sup>4</sup>、蒲立本(E. G. Pulleyblank)关于六胡州的粟特人的研究<sup>5</sup>,即为这方面的突出成就。但汉文文献材料也使得这种研究受到材料本身的限制,因此关注问题主要集中于一些粟特人的活动和一些特定的粟特聚落。六七十年代以来,随着敦煌吐鲁番文书的大量公布,使得对粟特人在北朝隋唐时期的敦煌和吐鲁番的生活状况进行比较细致的观察成为可能,这就是池田温的《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》对敦煌从化乡粟特聚落的研究<sup>6</sup>,以及姜伯勤在《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》一书中有关高昌、西州时期粟特人的研究<sup>7</sup>。当然敦煌吐鲁番的汉文文书也是有一定局限性的,它们所记载的粟特人基本上已经是变成高昌王国或唐朝西州、沙州地方官府直接管理的粟特人,而非纯粹聚落时代的粟特人,用现在通用的说法,即他们是已经开始汉化的粟特人,而非我们现在从一些墓葬里

看到的相对纯正的粟特人。敦煌吐鲁番文书中还有各种各样语言的文书,包括粟特人用自己的语言所写的粟特语文献,但已经可以译出的粟特语文献大多数是宗教文献,很少涉及粟特人的世俗活动,因此,最方便利用、且最早被利用起来的当然是敦煌吐鲁番的汉文文书。到目前为止,已经出土的或者说已知的敦煌吐鲁番文献几乎都已经出版,因此,我们可以做一些总结性的工作了。

最近二十年来,比较集中出版的另一类汉文材料也是非常重要的,它们就是入华粟特人的墓志或者是有关粟特人的碑刻、题记等石刻材料。这些材料虽然有些早已面世,但未能集中出版,所以在很长时间内,我们虽然在利用这些材料,但利用得还不够充分。墓碑和墓志都详细记录了来华粟特人的姓名、世系、来历、婚姻、事迹以及去世地点等信息,使得我们比较容易判断他们的族属和婚姻关系,而且近年发表的墓志比较多地出土于长安附近地区和洛阳之外的广阔地域(如山西、河北),使我们不再仅仅局限于“千唐志斋”系统的墓志所反映的洛阳地区的粟特人了。这方面的研究成果很多,即使只列举最主要的,也无法做到全面反映<sup>8</sup>。

要判定进入中国、或者说进入到中原地区的粟特人属性,我们需要利用在中亚或是在粟特本土发现的考古文物材料,比如像瓮棺、壁画、金银器皿和穆格山文书等,还有丝绸之路沿线所出土的粟特语文献,但是这些材料和文献,与中国已有的传统文献和敦煌吐鲁番文书,在很长时间里没有结合到一起来讨论。当然,粟特人在中国留下的他们自己的语言资料对于我们认识粟特人在中国的生活是非常重要的,比如说像粟特文古信札或者是史君墓的双语铭文,以及吐鲁番新出的粟特文摩尼教徒信札,这些材料对于我们理解在中国的粟特人都是最直接的材料。然而,由于语言解读上的艰难,这些材料很多也是在最近十年才刚刚准确地被翻译出来,像敦煌粟特文古信札第二号也就是在2001年才由Sims-Williams教授提供了一个完整的英文翻译<sup>9</sup>;吐鲁番粟特文摩尼教徒信札也是在出土后二十年才由吉田丰教授发表了译文<sup>10</sup>。对于中国学者来讲,过去我们对粟特本土的考古资料不是很熟悉,所以对于判定一些中国的考古资料的粟特属性有一定的困难。因此,在考古、语言等方面,东西方学者虽然各自有各自的贡献,但由于政治的或是语言方面的障碍,双方未能进行太多的交流。近年来,这一局面已经迅速改观。

从1999年开始,以虞弘墓的发现为肇始,随之而来的是安伽墓、史君墓、康业墓,这一系列重大发现,对于我们这些对粟特感兴趣的学者而言,真的可以说



是赶上了一个很好的时代。由于这些粟特人墓葬都经过科学的考古发掘,因而使得我们可以重新判定原本在天水、青州、安阳出土以及流散在外的 Miho 美术馆所藏同类考古材料的粟特属性。在此,我们应当感谢山西、陕西等地的考古学家给我们提供的非常丰富的材料以及他们具有开拓性的研究成果。

这些在中国发现的粟特人墓葬,吸引了全世界从事粟特考古、历史、语言、宗教等领域研究的学者,大大促进了国际间的学术交流。以下列举一些比较重要的学术活动,由此即可管窥一斑。2000年7月,在美国芝加哥大学巫鸿(Wu Hung)教授的主持下,北京大学考古系主办了“汉唐之间:文化的互动与交融学术研讨会”,与会者就新发现的虞弘墓进行了热烈的讨论<sup>11</sup>。2001年初香港出版的英文刊物《中国考古艺术摘要》(*China Archaeology and Art Digest*)第4卷第1期(标作2000年12月出版),作为“中国袄教研究专号”,把一组中国学者的论文翻译成英文发表,使得西方学者对于主要用汉文写作的中国学者的部分研究状况有了比较清楚的了解。同年5月,北京大学联合“唐研究基金会”邀请多年主持粟特地区考古发掘的俄罗斯学者马尔沙克(B. I. Marshak)教授来北大讲演,他对粟特石棺图像的见解,后来以《六世纪下半叶中国艺术中的粟特主题》为名发表<sup>12</sup>。2002年4月21日,耶鲁大学韩森(Valerie Hansen)教授主办了“中国新发现的粟特墓葬研讨会”(Workshop on the Sogdian tombs in China),以考古、历史和艺术史研究者为主,讨论了新发现的粟特图像。同年11月中旬,我们又邀请近年一直在粟特地区从事考古工作的法国学者葛乐耐(Frantz Grenet)教授前来北京大学,报告他与乌兹别克学者在粟特本土的最新发现<sup>13</sup>,并且和中国学者进行了深入的交流。与此同时,北京大学中国古代史研究中心举办“古代中外关系史:新史料的调查、整理与研究国际学术研讨会”,与会者也提交了一些与粟特相关的论文<sup>14</sup>。随后,日本 Miho 美术馆又举办了“中国的中亚人:丝绸之路东部的考古发现学术研讨会”(Symposium “Central Asians in China – Discoveries in the East of the Silk Road”),讨论的中心问题也是粟特人<sup>15</sup>。这些学术活动大大推动了东西方对于“粟特人在中国”这一主题的研究进步。

如此一来,东西方学者有了一些共同的话题,我们可以在一起讨论袄教的艺术,我们可以一起从各种角度去关心粟特的商人、粟特商队的首领,关心那些武士和伎乐。今天,东西方学者能够坐在一起,如此密切地讨论问题,如此坦诚地交换意见,既是因为我们身处一个能够拥有非常丰富资料的好时代,更是国际间学术交流合作日臻成熟的真实反映。

根据两年前与童丕(Eric Trombert)、魏义天(Etienne de La Vaissière)先生讨论的结果,我们希望本次研讨会的重点更多的是放在社会、文书、墓志等方面的主题上,也就是着重在历史层面的讨论,因为我们知道,此前在北京,在耶鲁,在Miho,讨论的重点都集中在粟特美术和考古上。我们高兴地看到,与会者提交了内容丰富的研究成果。不过,因为在筹办会议的过程中又发现了史君墓,所以大家还是不可避免、兴致勃勃地继续探讨了粟特美术考古的话题。

现在,这次会议的成果就以论文集的方式完整地展示在读者面前,对此魏义天先生在《结语》中已做了很好的总结,毋庸我再多言。在此,我想说的是,我们要承认,不论是传统的文献材料,还是陆续发现的文书资料、最新的考古文物,都有其材料本身的局限性。所以,在我们取得辉煌成果的同时,必须清楚我们自己的局限,注意自己的方法,尽量多地把各种各样的信息放到一起来研究。

当然,本次会议不可能全部展示粟特人在中国的方方面面。我们本来准备邀请参加、但由于其他原因未能到会的张广达、马尔沙克、池田温、宗德曼(W. Sundermann)等先生,以及在座的发言或没有发言的先生,如耿世民、梅维恒(Victor H. Mair)、杨泓、徐文堪、乐仲迪(Judith Lerner)、邢福来、张乃翥、罗丰、郑岩、赵丰等一系列非常优秀的学者,他们在许多方面实际上对粟特的研究都有过贡献,由于时间关系,讨论虽然非常紧张热烈,但还是无法把他们的意见心得汇集到本次会议的论文集里来,对此,我略感遗憾。

就中国新发现的考古材料来说,我们很遗憾,这次没有文章讨论汉简里的相关信息,也没有文章涉及粟特佛教的内容以及青海都兰的发现。因此,实际上还有很多层面未能在这次讨论会上加以探讨,我们期待将来能有机会进行深入的研究。

即便是本次会议所强调的社会史视角,仍有许多问题值得深入,比如说商队的构成、贸易的实态,也就是说粟特商人的贸易网络是如何运作的。还有一些问题我们虽然讨论到了,但还有可以深入的余地,如粟特聚落内外的婚姻问题。还有一些由此延伸开来的问题,比如说人居城市的粟特人的居住形态、从性别的角度看粟特女性等等。总之,还有很多的课题亟待我们去努力研究。

## 〔注 释〕

- 1 本文是在会议的总结发言基础上改写的。
- 2 P. Pelliot, 《Le Cha tcheou tou tou fou t'ou king et la colonie sogdienne de la région du Lob nor》, *Journal Asiatique*, 11, série 7, 1916, pp. 111 - 123; 冯承钧汉译载《西域南海史地考证译丛七编》, 北京, 商务印书馆, 1957年, 页25—29。
- 3 桑原鹭藏, 《隋唐時代に支那に來住した西域人に就いて》, 《内藤博士还历祝贺支那学论丛》, 京都, 京都弘文堂, 1926年; 收入《桑原鹭藏全集》, 第2卷, 东京, 岩波书店, 1968年, 页270—360。
- 4 向达, 《唐代长安与西域文明》, 《燕京学报》, 专号2, 1930年; 收入《唐代长安与西域文明》, 北京, 三联书店, 1957年, 页1—116。
- 5 E. G. Pulleyblank, “A Sogdian Colony in Inner Mongolia”, *Toung Pao*, 41, 1952, pp. 317 - 356.
- 6 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, 页49—92; 辛德勇汉译载刘俊文主编, 《日本学者研究中国史论著选译》, 第9卷, 北京, 中华书局, 1993年, 页140—220。
- 7 姜伯勤, 《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》, 北京, 文物出版社, 1994年。
- 8 张广达, 《唐代六胡州等地的昭武九姓》, 《北京大学学报》, 1986年第2期, 页71—82 + 128; 卢兆荫, 《何文哲墓志考释——兼谈隋唐时期在中国的中亚何国人》, 《考古》, 1986年第9期, 页841—848; 李健超, 《汉唐时期长安、洛阳的西域人》, 《西北历史研究》, 1988年号, 页41—83; 李鸿宾, 《史道德族属及中国境内的昭武九姓》, 《中央民族学院学报》, 1992年第3期, 页54—58; 罗丰, 《固原南郊隋唐中亚史氏墓志考释(上、下)》, 《大陆杂志》, 第90卷第5、6期, 1995年, 页13—33、页17—38; 吴玉贵, 《凉州粟特胡人安氏家族研究》, 《唐研究》, 第3卷, 1997年, 页295—338; 荣新江, 《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》, 《国学研究》, 第6卷, 1999年, 页27—85; 森部丰, 《后晋安万金·何氏夫妻墓志铭および何君政墓志铭》, 《内陆アジア言語の研究》, XVI, 2001年, 页1—69。
- 9 N. Sims-Williams, “The Sogdian Ancient Letter II”, M. G. Schmidt and W. Bisang eds., *Philologica et Linguistica; Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2001, pp. 267 - 280.
- 10 吉田丰, 《粟特文考释》, 载柳洪亮编, 《吐鲁番新出摩尼教文献研究》, 北京, 文物出版社, 2000年, 页3—199。
- 11 会议论文已结集出版: 巫鸿主编, 《汉唐之间文化艺术的互动与交融》, 北京, 文物出版社, 2001年。

- 12 B. I. Marshak, 《La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle》, *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 2001 (janvier - mars)*, Paris, 2001, pp. 228 - 264.
- 13 他的讲演稿以《法国—乌兹别克考古队在古代撒马尔干遗址阿弗拉西阿卜发掘的主要成果》为题,发表在《法国汉学》第8辑,中华书局,2003年,页510—531。
- 14 这些论文已收入荣新江、李孝聪编,《中外关系史:新史料与新问题》,北京,科学出版社,2004年1月。
- 15 马尔沙克夫妇和笔者的主题报告及相关的讨论,已发表在《MIHO MUSEUM 研究纪要》,第4号,滋贺,财团法人秀明文化财团,2004年3月。

## 目 录

致读者 ..... ( 1 )

前 言 ..... 荣新江( 3 )

### 粟特萨宝与商队贸易

西安北周史君墓石椁图像初探 ..... 杨军凯( 3 )

西安史君墓粟特文汉文双语题铭汉文考释 ..... 孙福喜( 18 )

西安新出史君墓志的粟特文部分考释 ..... 吉田丰( 26 )

入华粟特人萨宝府身份体制与画像石纪念性艺术 ..... 姜伯勤( 43 )

萨保与萨薄:佛教石窟壁画中的粟特商队首领 ..... 荣新江( 49 )

粟特文古信札新刊本的进展 ..... 辛姆斯·威廉姆斯( 72 )

帕尔米拉的商队及商队首领 ..... 丁爱博( 88 )

唐代粟特商人与汉族商人 ..... 荒川正晴( 101 )

### 粟特聚落与地方社会

丝绸之路贸易对吐鲁番地方社会的影响:

公元 500—800 年 ..... 韩 森( 113 )

公元 7—8 世纪高昌粟特社会的文献记录:

唐朝户籍所见文化的差异和演变 ..... 斯加夫( 141 )

晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落 ..... 郑炳林( 178 )

粟特人在龟兹:从考古和图像学角度来研究 ..... 影山悦子( 191 )

中国北方的粟特遗存——山西的葡萄种植业 ..... 童 丕( 205 )

唐后期至五代的粟特武人 ..... 森部丰( 226 )

粟特柘羯军在中国 ..... 魏义天( 235 )

论中国及粟特对突厥社会

货币的影响(公元 6—9 世纪) ..... 弗朗索瓦·蒂埃里( 241 )

小洪那海突厥可汗陵园调查记 ..... 林梅村( 259 )

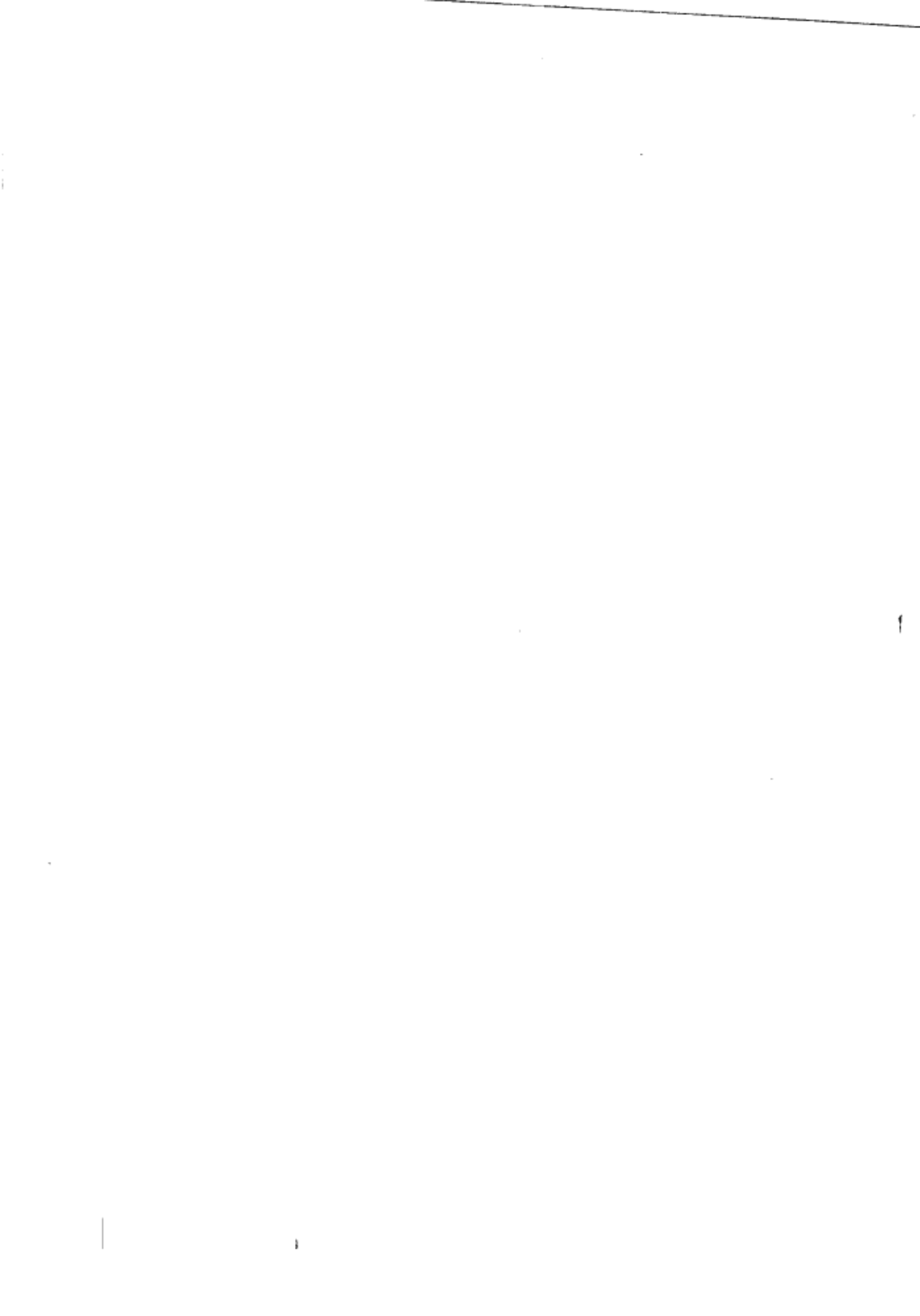
两汉魏晋南北朝正史有关早期 SOGDIANA 的记载 ..... 余太山( 276 )



## 入华粟特人的宗教与艺术

- 粟特人的自画像 ..... 葛乐耐(305)
- 从石到丝:公元475—650年前后粟特、鲜卑、汉、朝鲜与日本等  
各民族间葬具的文化转换 ..... 盛余韵(324)
- 河南沁阳北朝墓石床考——兼谈石床床座纹饰类比 ..... 施安昌(365)
- 何家村遗宝与粟特文化 ..... 齐东方(375)
- 北朝隋唐粟特的“胡腾舞” ..... 张庆捷(390)
- 筋斗背后的故事——从一个家喻户晓的词汇透视  
粟特文化的遗踪 ..... 段 晴(402)
- 祆神崇拜:中国境内的中亚聚落信仰何种宗教? ..... 黎北岚(416)
- 南太后考——吐鲁番出土北凉写本《金光明经》题记与  
古代高昌及其毗邻地区的那那信仰与祆教遗存 ..... 王 丁(430)
- 东方摩尼教的实践及其演变 ..... 芮传明(457)
- 粟特文 *t'mp'r*(肉身)考 ..... 马小鹤(478)
- 结语 ..... 魏义天(497)

## 粟特萨宝与商队贸易



## 西安北周史君墓石椁图像初探

杨军凯<sup>1</sup> 著

2003年6月12日—10月28日,西安市文物保护考古所在今西安市未央区大明宫乡井上村东,西距汉长安城遗址约6.6千米处清理了北周史君墓。该墓与北周安伽墓相距约2.5千米。出土了石门、石椁、石榻、金戒指、金币和金饰等十分珍贵的文物。其中石刻上均采用浮雕彩绘贴金作装饰,经初步观察,图像内容同样涉及汉文化、祆教等,十分丰富。据石椁上的题刻记载,墓主姓史,为北周凉州萨保。这是继虞弘墓、安伽墓发掘后有关中西方文化交流的又一重大考古发现<sup>2</sup>。

### 一

该墓形制为长斜坡土洞墓,坐北朝南,方向 $186^{\circ}$ ,由墓道、天井、过洞、甬道和墓室等几部分组成,全长47.26米(《文物》2005年第3期,页6,图四)。墓道水平长16.3米,南宽1.7米,北宽1.48米,坡度 $15^{\circ}$ 。该墓共有5个过洞和5个天井。甬道为拱顶,长2.8米,宽1.5米,高1.4米。墓道和墓室之间有两重封门,第一层为砖砌封门,第二层为石封门,石封门通高1.51米,宽1.37米。门楣和两侧立柱上均浮雕缠枝葡萄、忍冬、飞天和守护神。两扇石门上均饰彩绘贴金,彩绘大部分已脱落,仅存飞天和莲花等图案。

墓室东西宽3.7米,南北长3.5米,由于盗扰和坍塌,墓室顶部情况不清,现四壁残高仅存0.5米。墓室中部偏北出土一石椁。石椁为歇山顶式殿堂建筑,坐北朝南,面阔五间,进深三间。东西长2.5、南北宽1.55、通高1.58米(《文物》2005年第3期,页13,图一六)。石椁由底座、四壁和椁顶三大部分组成。底座用两块石板拼合而成,东西长2.5米,南面一块南北宽0.88米,北面一块南

北宽0.68米,四边都伸出椁壁之外,四周均雕刻有浮雕纹饰。石椁四壁由12块石板构成(包括石椁门扇2块、横枋1块和门槛1块),其中四角转角处都是曲尺形整石。各石板之间的接缝处上方,扣有铁质“细腰”(也称银锭榫),石板两侧、石板与底座之间用直榫相连。四壁分别浮雕有四臂守护神、祆神、狩猎、宴饮、出行、商队、祭祀和升天等题材的图案。在人物面部、服饰、身上佩饰、器物、山水树木和建筑构件等部位施有彩绘或贴金。雕刻内容与风格带有十分明显的西域特色。椁顶由5块石材拼合而成,其中4块放在椁身上面,四边宽出椁身,形成屋檐,并用朱砂绘有仿木的建筑结构。屋顶部分由一块整石雕刻而成,内部有明显的凿刻痕迹。

在石椁南壁椁门上方的横枋上,发现分别用粟特文和汉文刻写的题刻。题刻文字共51列,其中粟特文33列、汉文18列(图1)。目前,粟特文已由吉田丰教授翻译出来,大体内容与汉文相同,惟保存较佳<sup>3</sup>。从汉文可知墓主人为“史国人也,本居西域,……迁居长安,……授凉州萨保”。于“大象元年(579)薨于家,年八十六。妻康氏。以其二年(580)岁次庚子正月丁亥朔廿三日己酉,合葬……”。这是目前发现的有明确纪年的、最早的粟特文和汉文对应的题刻,为粟特文的研究提供了珍贵的文字资料。

石椁内出土石榻一个,长2、宽0.93、高0.21米。石椁内壁尚残留有朱砂分栏的壁画,现仅存部分树叶和葡萄纹。椁内顶部用朱砂绘有建筑结构。石椁内出土金戒指、金币和金饰各一枚,同时出土一陶灯盏残片。由于墓室已被严重盗扰,骨架散乱于石椁内外,经初步鉴定,出土的骨架有人骨和兽骨,人骨分属两个个体,其中一具为男性,另一具为女性。从出土的骨架看,未发现火烧的痕迹。

## 二

目前这批资料正在整理中,我们现选取石椁四壁浮雕图像,依据有关文献、祆教经典和神话传说,结合历年来出土和分散于各地及国外的有关图像,对其内容作一初步的解读。

(一)石椁南壁 由八块石板和石块拼合而成,宽2.2、通高1.1、厚0.09米(彩图1)。椁的南壁是石椁的正面,共分五个开间,当心间宽0.68米,两次间东宽0.33、西宽0.36米,再两次间东宽0.42、西宽0.38米。当心间由两扇椁门、横枋和门槛组成。椁门在当心间的中央,宽0.68、高0.9米,为关闭着的板门两



扇,门环为铁质,已锈,仅存两孔。每扇门宽0.43、高0.98米,各有门钉4路,每路5钉,每扇共有门钉20枚。门的两侧刻有宽0.03米的门框柱。门上有一长方形的石块,长0.88、宽0.23米,长度略宽于当心间的宽度,所以两端可以插入两次间的屋柱上部凹槽中作为横枋。横枋上刻有粟特文和汉文题刻,由于被盗扰文字现已部分残缺。门槛长0.86、宽0.2、高0.15米,两端插入屋柱下部。门槛有6级台阶,两端分别刻有两对狮子和4个童子,这一题材尚属首次发现。两次间分别刻有脚踏小鬼的四臂守护神,浮雕采用高浮雕雕刻手法(图2-1)。在四臂守护神旁边有两个直棖窗,直棖窗位于两再次间的正中,东窗高0.3、宽0.25米,西窗高0.28、宽0.25米。每窗都竖立着0.011米宽的直棖8根,直棖的横截面为三角形,与敦煌佛爷庙盛唐时代砖墓中墙壁上所刻直棖窗相同<sup>4</sup>。窗上各有四个伎乐,两侧各有两个侍者,窗下有两个戴口罩的人身鹰足的祭司,肩生双翼,手持火棍,并分别设有火坛(图2-2)。

(二)石椁西壁 由两块石板拼合而成,宽1.2、通高1.1、厚0.09米。两块石板之间有宽约0.01米的缝隙,北面一块宽0.61米,南面一块宽0.58米。四个立柱将浮雕画面分成三个部分,从南到北编号为W1、W2、W3(彩图2)。

W1高0.83、宽0.35米。画面为一个神正在对周围一切众生讲经说法。画面上部中心位置有一交脚盘坐于莲花宝座上的神像,身后有椭圆形背光。该神头挽小髻,面有髭须,右臂弯曲上举,右手小拇指上翘,左臂微曲,左手置于胸前,袒右肩,披帛搭于左肩上,似在讲经说法。神像的右下方铺有一椭圆形毯子,毯子上跪坐一对男女,男子居前,两手合十,向上伸举。在神像的左右两侧及左下方各有三个男子,或跪或坐。在画面下部右侧一椭圆形毯子上也跪坐着五个男子,双手合十置于胸前,十分虔诚。在这些人周围有七只动物,从上到下分别是一对狮子、雄鹿、羚羊、绵羊、野猪等。画面的最下方是荷叶和水波,水波中有两只水禽正伸颈向上。这幅图很像是佛教图像中佛为众生说法的内容。

W2高0.84、宽0.32米。画面中心为一座砖砌木结构的穹隆顶建筑,一对夫妇在家中怀抱婴儿端坐其间。男主人位于中间左侧,头戴宝冠,身穿圆领窄袖长袍,腰束带,盘腿而坐,右手怀抱一男婴。男婴光头,左手弯曲上举,右手置于腹前,身穿圆领窄袖衣,坐在男主人怀中。女主人位于中间右侧,头戴宝冠,身披裘皮披风。在男女主人右侧站立两位侍者,右边一位怀中抱一瓶,身穿圆领窄袖长袍,腰束带,带下悬挂有物。台阶上放置两个瓶子,台阶下卧有一犬。画面下部右侧有山石和水波,左侧有一匹鞍鞴俱全的马,马前有一位跪坐的男子,马旁

边站立一位侍者,手举曲柄伞盖,身穿长袍,腰配短刀,似正在等候主人。画面右下角处的没有人乘骑的马,上面有伞,前面有供奉者,这个构图和 Miho 美术馆据说代表水神的那个整幅的图像完全可以对应。这里或许代表着粟特人所供奉的水神<sup>5</sup>。

W3 高 0.83、宽 0.39 米。画面内容反映的是在山石、树丛中商队狩猎和出行的场面。画面上部正中偏左有一位骑马弯弓射箭的男子,头戴虚帽,右手持弓,左臂抬起作射箭状,身穿交领紧身窄袖衣,腰束带,腰下悬挂有箭袋。其马前有五只动物,其中一只已中箭倒地,其余四只正在奔跑,依次是雄鹿、羚羊、野猪和兔子。在骑马男子左后侧有一马,从山石后伸出头部,右后侧有一侍者,左手上举架隼。在山石和树木之间还有四只犬,其中一只在主人马的左侧,头刚从山石后露出,正在追赶前面奔逃的兔子;两只犬在画面右侧奔逃的动物两侧,作蹲坐状,似在帮主人围猎;另一只在画面下部商队马的右前方,似正在山石之间搜寻猎物。画面下部是一个由马、骆驼和驴组成的商队。在商队的最前面是两个骑马的男子,其中一位腰上悬挂着箭袋。两个骑马男子身后是两头驮载货物的骆驼,骆驼后面有一头戴“船”形帽骑在马上男子,右臂弯曲上举,右手握一物,似正在向远处瞭望。在两头骆驼右上方,有两匹马和一头驴驮载货物并行,驴位于两匹马中间,后面有一右手持鞭的男子,正在驱赶前行。骆驼脚下有水波纹。

(三)石椁北壁 由四块石板拼合而成,宽 2.21、通高 1.1、厚 0.09 米。四块石板的宽度从西至东分别为:0.29、0.91、0.74、0.32 米。北壁从建筑结构来看原应有六个立柱,分为五个开间,由于受石材尺寸的限制和画面内容的需要,在两次间少了两根立柱,整个北壁仅雕刻四根立柱。但画面从内容上看仍为五个部分,从西到东编号为 N1、N2、N3、N4、N5(彩图 3)。

N1 高 0.83、宽 0.25 米。画面内容反映的是商队野外露宿和贸易的场景,可分为上下两个部分。画面上部中心位置为一帐篷,门帘上卷,帘上栖有两只小鸟。帐篷内盘腿坐一男主人,头戴宝冠,着翻领窄袖长袍,腰束带,右手握一长杯,左手置于腿上,脚穿长靴。帐篷外树木茂盛,空中有飞翔的两只大雁。帐篷前靠右侧铺设有一椭圆形毯子,上面跪坐一位头戴毡帽的长者,胡须较长,着翻领窄袖长袍,腰束带,带下悬挂腰刀,右手握长杯,左手微前曲,两人对坐,作饮酒状。帐篷两侧有三位侍者,左侧两位,右侧一位。帐篷门前和椭圆形毯子之间卧有一犬,作回首状。帐篷的下方为四个男子率领的商队,有两匹骆驼、两匹马和

一头驴。商队中间有两位男子正在交谈,其中一位肩上搭有货物,两匹驮载货物的骆驼跪卧于地,正在休息。这幅图像和安伽的萨保拜访突厥图可以完全对应,上面是萨保和突厥首领在帐篷前宴饮,下面是萨保带来的商队<sup>6</sup>。

N2 高0.83、宽0.58米。画面为男女主人在家中宴饮的场面,整个画面中心为一座砖砌木结构带有回廊的穹隆顶建筑。正中间端坐男女主人,男子居左,头戴宝冠,右臂弯曲上举,右手握长杯,左臂搭靠在身后的隐囊之上,身穿圆领窄袖长袍,腰束带,带下悬挂腰刀。女子居右,头戴冠,右手握一小杯,左手置于腹前,身披长袍。男女主人周围有三个伎乐,右侧一位弹奏箜篌,左侧和身前者均弹奏琵琶,在两个弹琵琶的伎乐之间站立一位侍者,两手上举前伸,似乎也在演奏。在男女主人前面跪坐一位侍者,左手持杯上举,身前放置一长柄胡瓶。回廊中有四个侍者,前面三位,后面一位,手中捧持有物。台阶下右侧有三人,右侧为伎乐,正在手拍腰鼓,中间站立一人,左侧一人长袖飘舞,左腿抬起作舞蹈状。此图与安伽、虞弘的居家宴饮图基本相同,房子和桥是与安伽相符的地方,前面有乐舞是和虞弘相合的地方。

N3 高0.84、宽0.52米。画面为男女主人骑马出行的场面,可分上下两个部分。在画面上部为五个男子,正中一位为男主人,头顶上有一把曲柄伞盖,马旁边站立一位举伞盖的男侍者,主人头戴虚帽,身穿长袍,腰束带,骑在马上准备出行,右臂高举,回身挥手向身后送行的人告别。男主人马后有两个骑马送别的男子,左前面一位身子前倾,双手弯曲前伸,拱手送别;左后面一位正举右手致意。男主人马前有一位男子,腰挂长剑,已骑马前行。画面下部主要为女眷出行的画面。在女眷前面有一位骑在马上男子,腰悬箭袋。其后为三个骑马的女眷,均头戴裘皮做的风帽,正中间头顶有曲柄伞盖的为女主人,身披裘皮披风,在女主人马右侧站立一位举伞盖的女侍者,马的左侧有一犬相随。

N4 高0.84、宽0.42米。画面为男女主人在葡萄园中宴饮的场面。在成熟的葡萄园中,铺设两个大的椭圆形毯子,正中间的毯子上坐有五位男子,毯子中间放有三个装满食物的大盘。五个男子身后均靠有隐囊,其中四人正举杯饮酒,从左向右,他们分别举长杯、杯、来通和长杯;左侧一人右手前伸,正从盘中取食物。毯子外面有四个弹奏的伎乐,均为男子,右侧两个伎乐分别弹奏箜篌和琵琶,左侧两个伎乐吹奏横笛和拍打腰鼓。在男子毯子下方跪坐着两位男侍者,两手上举,身前均放有一个酒壶,正在伺候主人。在画面下部的毯子上也坐有五位女子,毯子中间放有两个装满食物的大盘。五个女子均身穿交领宽袖长袍,这种

装束为石椁上惟一一处出现身穿中原女子服饰的画面,其中右侧三人持杯饮酒,左侧两位似正取食物。毯子外侧有三位伎乐,但均为女子,右侧吹笙,左侧弹奏琵琶,上面则有一人弹箜篌。在女子毯子前面右侧有一跪坐的女侍者,右手举长杯正在伺候主人,身前有一酒壶。毯子前面左侧为水波纹,水波中间有两个花瓶,瓶内装有花草。此图可以和安阳的葡萄园宴饮图对比,因此很可能是粟特人庆祝新年(Nowruz)的场景<sup>7</sup>。

N5 高 0.84、宽 0.28 米。画面分为上下两个部分。画面上部为山峦和茂盛的树木,山上有一洞,洞中有一位盘腿侧坐的老人(很像佛教中苦行僧的形象),身子弯曲前倾,右臂弯曲前伸,右手拇指上翘,食指和中指并拢前伸,仅腰上围有衣物,上身和下肢裸露,跣足。老人身前有一瓶,洞外有一犬,伏首立于老人面前。画面下部为两个落入水中男子,水中有荷叶和两只水兽,落水者回首惊恐地看着向他们游来的水兽,两手上举,伸向从天上飞来搭救他们的两个飞天。在两个搭救落水者飞天身后,还有一个飞天项上有联珠纹璎珞,右手托一装有物品的大盘,左手拿一花瓶,正在向他们飞来。

(四)石椁东壁 由两块石板拼合而成,宽 1.2、通高 1.1、厚 0.09 米,北面一块宽 0.58 米,南面一块宽 0.63 米。四个立柱将浮雕画面分成三部分,从北到南编号为 E1、E2、E3(彩图 4)。

E1 高 0.84、宽 0.34 米(图 3-1)。中间以山和云朵将画面分为上下两个部分。画面上部正中有一正面盘坐于圆环中的神像,该神面庞周正庄严,头戴宝冠,右手握三叉戟,上举于头右侧,左手插腰,手腕皆带镯,盘腿而坐,右脚置于左脚上。身着圆领窄袖衣,肩披长帛,下着紧口裤。其坐骑为三头牛,居中的牛为正面,另两牛为侧面,分列左右。圆环上部覆有拱形飘带,两侧各有一带翼飞天执其两端。主神右下方有三个头戴宝冠的神。右侧一位,右手持杯于胸前,左臂抬起,腰部以下隐于山后;中间一位,右手置于胸前,左手拈花,亦仅露出半身;右边一位,身穿圆领窄袖长裙,腰束带,肩生翼,右手插腰,左手曲臂,跣足,双脚交叉,左脚腕带镯。主神左下方有一男一女,皆跪坐于椭圆形地毯上,上方为一男子,头戴帽,身穿圆领窄袖长袍,腰束带,右手托一长方形物,左手微上举。女子梳髻,穿交领宽袖长裙,裙边为百褶边,裙腰高及胸部。画面下部为起伏的山峦,山上用石绿点染树木,山坡上有两犬,犬颈下挂铃。山下有一个雕栏的拱形桥,桥头有一对望柱。桥左侧站立两位祭司,戴口罩,穿圆领窄袖长袍,足蹬高勒靴,腰束带,腰的左侧均悬挂有物,双手持火棍。桥上方和望柱上分别刻有两团火

焰。桥面上有向右行进中的一队动物,从右至左依次为两只羊、一只羊羔和两头骆驼,最后面的一头骆驼背负高高的货物,货物上驮有一对鸡。桥栏板上装饰五瓣或六瓣的花朵,其下有一排连续的三角纹。桥梁下有四柱,柱头分别雕作鸟形或兽形,桥下为旋涡状水波纹。

E2 高 0.84、宽 0.32 米(图 3-2)。中间的祥云和瑞草将画面分为上下两个部分。画面上部正中为两匹向左接引飞奔的翼马,其中下面一匹马头顶日月。两匹马的左上方为一头戴宝冠的飞天,左手持一物,右手微上举,身穿圆领窄袖长裙,腰束带,赤足。飞天的披帛和衣裙向上飘举。飞天的右边和下方,均刻有莲花图案。在下一匹马的左边有一人,头挽小髻,背面,四肢向上,左右两手分别握有一物,肩上飘带下垂,似正从空中坠落。画面下部为一拱形的桥梁,与 E1 图的桥梁相连接,栏板和桥柱的装饰与 E1 所见相同。桥上有向右行进的行列,亦与 E1 的驼队相连贯,其中走在前面的似为三个大人和一个小孩。最前边一位仅露出半身,中间为一男一女。男子高鼻深目,袖手置于腹前,女子紧随其后,最左边为一孩童。四人身后为两匹马,马后面跟随着五个动物,有驴和牛等,牛作回首状。桥下水中有莲花和莲叶,水波中间有两水兽,张口上视。

E3 高 0.84、宽 0.38 米(图 3-3)。上部似为天国的图像,占据了画面的绝大部分。画面正中为一对男女各骑一翼马,男子居前,头戴宝冠,冠上飘带向上扬起,右手食指和小拇指上翘,左手张开。其身后女子右手食指和中指上翘,左手张开,肩上的披帛向后飘起。两匹马头顶均饰有日月,向右前方飞奔。画面最右上方为两个头戴宝冠导引的飞天,上方的飞天肩生双翼,右手持一环动物,左手向上托举;下面的飞天右手小拇指上翘,左手张开,肩上的披帛向身后飘起。在骑翼马的两个人周围,还有四个发髻不同的伎乐飞天,均肩有双翼,居左上方者弹琵琶,右前方者吹奏横笛,右下方者弹箜篌,左下方者吹奏排箫。其中吹奏排箫的飞天头顶饰有日月。在伎乐飞天下面,有四个飞奔的动物,从右到左分别为狮子、牛、骆驼和羊,其后半身皆化为回环漫卷的云纹(或为卷草)。动物以下为河岸山石,石上点缀着少许植物。河水与 E2 图相连,水中有三只水禽。

从石椁东壁的浮雕内容来看,画面既有各自的独立性,同时彼此之间又有紧密的联系。E1、E2、E3 的粉本实际上是一幅完整的画面,因石椁模仿木构的殿堂,而被四个立柱人为地分成三部分,但画面的内容从北到南紧密相连,展示了粟特人去世后亡灵升入天国的整个过程。根据画面中人物与动物的总体走向,我们不难看出,这套叙事性的画面是从 E1 向 E3 渐次展开的。这正与当时所流

行的手卷上绘画的次序相同,使我们怀疑有类似乎卷形式的粉本存在。

E1 刻一个圆形光环环绕的主神,右手持三叉戟,坐骑为三头牛,疑为祆教中的某一尊神。该神左下方跪在地毯上的人应为墓主人夫妇,右下方为三个头戴宝冠的神。E2 自右向左的飞天和两匹翼马,与整套画像的总体走向相逆,应为来接引墓主人夫妇者。E1、E2 下方刻一拱桥,桥头有两个祭司,并有两个火坛,山坡上有两条狗,桥上是由众多人物与驼马等组成的行列,桥下为两个水兽;E3 画面为墓主人夫妇骑着翼马,在两个飞天的导引下,由四个伎乐飞天护卫,升入天国的场景。

### 三

此次考古出土的石椁,是中国国内出土的一系列入华粟特人石刻墓葬资料的重要组成部分。从已出土的墓葬情况来看,入华粟特人的丧葬习俗,虽然还保持有一定的祆教信仰,但随着不断东迁,他们逐渐接受了一些汉族人的丧葬习俗。截止目前已发表的考古发掘资料,仅在新疆吐鲁番发现过粟特式的骨瓮(Ossuary),进入中原后粟特人逐渐改用土葬,从已出土的固原南郊隋唐墓<sup>8</sup>、天水石马坪墓<sup>9</sup>、山西太原隋虞弘墓<sup>10</sup>、西安坑底寨北周安伽墓<sup>11</sup>、井上村北周史君墓来看,入华粟特人的墓葬形制与同时期汉人的墓葬形制没有区别。但虞弘、安伽和史君等墓,都出土了具有粟特风格的浮雕彩绘贴金石葬具。通过这些考古发现,我们可以了解到一些从骨瓮到石棺床和石椁的过渡形态。特别是安伽墓的尸骨放置于甬道中,而不在石棺床上,该墓封闭前墓室内还曾点火焚烧,墓室四壁和尸骨也均发现了用火熏过的痕迹,但骨骼上未发现狗咬的痕迹,墓室内只随葬石棺床和一盒墓志,而无其他随葬品,这应与粟特人的丧葬习俗有关<sup>12</sup>。这些现象既不是中国传统的做法,也不是粟特本土的形式,应当是入华粟特人糅合中原土洞墓、汉式石棺椁以及粟特浮雕骨瓮的结果。

在这种殿堂形的葬具上再现入华粟特人丧葬的场面,史君墓石椁并非孤例。如山东青州傅家石刻的第9石,就描绘了丧葬中使用殿堂形椁的场面<sup>13</sup>。图中刻画了四匹马抬着一座房屋前行,有一犬相随。这座房屋应是一套葬具,而其中的犬应与粟特人葬礼中的“犬视”(Sagdīd)有关<sup>14</sup>。另一个典型的例子见于流散到日本 Miho 博物馆的一套石棺床上,在其后壁第三块石板 F 上,保存了一幅珍贵的粟特丧葬图<sup>15</sup>。Judith Lerner 特就 Miho 一图撰写了《六世纪中国的中亚

人——琐罗亚斯德教丧葬仪式》一文，详细阐明了图像的内容：画面分上下两个部分。上部的中央站立着一位身穿长袍的祭司，脸的下部，戴着一种白色的口罩（祆教专用名为 padām），他的面前有一个火坛，站在火坛前的祭司正在护持圣火，这应当是粟特人进行“户外奉献仪式”（āfrīnagān）的场景。在火坛旁边，有一个托盘，上面有面包或水果，火坛的另一边有一个瓶子，盛着供仪式用的液体。祭司后面有四人，二跪二立，手持小刀劈面。祭司等人的左边有七人，前面是两个女子，一人手持几个小包袱，后面五个男子叉手站立，悲伤地注视着前方。火坛和女子前面是一围栏，里面有三头骆驼，只有后腿显露出来。下部有二女三男。二男在前，一男二女在后，身后有三匹马，人和马向着树的方向前进。上下两部分的中间有一条小狗，站在祭司旁边，面朝火坛。在祆教葬仪中，狗凝视尸体，称“犬视”<sup>16</sup>。这与在粟特地区 Kashka-darya 发现的骨瓮上戴口罩的祭司站在火坛前的形象等相辅相成<sup>17</sup>。

荣新江进而认为，这幅祆教丧葬仪式图像的下部可能是接着上面的，在经过“犬视”后，死者由马车驮向树林中，有男女送行<sup>18</sup>。郑岩也认为这是一幅具有典型祆教特征的丧礼场面。画面中的丧礼是在野外举行的，其中有一戴口罩的祭司照料火坛，在他的背后四人手持尖刀“劈面截耳”，其余的人低首肃立哀悼<sup>19</sup>。关于九姓胡的丧葬礼俗，蔡鸿生认为：可大别为丧礼和葬礼。丧礼中的“劈面截耳”，长期流行于北胡和西胡各族之间，成为古代亚洲内陆殡葬文化的一大特色<sup>20</sup>。粟特遗址片吉肯特（Panjikent）发现的丧葬仪式壁画中，也有“劈面截耳”的图像<sup>21</sup>。

现结合北周史君墓石椁东壁图像和 Miho 丧葬仪式画面分析，这两者之间的画面内容不同，但有一定的内在联系。这既反映了粟特人的丧葬仪式，也反映了墓主人死后升入天国的思想。史君墓东侧的画面由于受石椁大小画面的限制，桥头仅刻了两个身穿长袍的祭司和象征火坛的火的图案。而 Miho 丧葬仪式画面，刻画了祆教徒去世后要由祭司在圣火前主持“户外奉献仪式”。如果将这两幅画像进行对读，彼此补充，便可大致复原出当时一个比较完整的丧葬仪式。

关于 Miho 丧葬仪式中的围栏，已往学者由于出土实物材料有限，缺少对它予以必要的关注和解读，这就影响了对整个画面的正确理解。现结合史君墓 E1、E2 画面的内容来看，我们认为，已往认为 Miho 丧葬仪式中的“围栏”，实际上应为桥栏<sup>22</sup>，它与史君墓东壁浮雕图案相同。在这幅画的桥头也站立着一位身穿长袍的祭司，他的脸下部戴着一种白色的口罩，他的面前有一个火坛，站在



火坛前的祭司正在护持圣火,有一条小狗站在祭司旁边,面朝火坛,桥上有三头骆驼,只有后腿显露出来。

如果我们把两个墓葬出土的浮雕画面结合在一起来看,会发现 Miho 中的祭司在桥头护持圣火,主持“户外奉献仪式”,他的周围有死者的女眷和其他送葬的人,后面则有以“斫面截耳”的方式来悼亡的人,旁边有狗“犬视”。如果说这一画面完全是一种写实性的表现手法,那么,史君墓石椁上的雕刻则可以看作是在此基础上的继续延展,火坛、祭司等内容只在后者画像上占据了很小的面积,“斫面截耳”的吊唁者甚至被省略,画面将重点转向了对丧葬观念的表现,也就是说,将人们对于墓主升入天国的期望表现为昭昭在目的图像。Miho 所藏一石,只象征性地刻画了桥栏部分,而在史君石椁上则显现出桥的全形,桥上的人和动物可能是墓主人生前所拥有并带往彼岸世界的。

史君墓图像上,桥头站着两个祭司,表示丧葬仪式是由祆教祭司主持完成的。他们的上面,岩石背后有两只狗的头部露出,表示“犬视”,以确定墓主人夫妇是否是善人。墓主人夫妇带着各种动物组成的驼队,顺利地走过桥去。此桥为联系人间和冥世之桥,即“钦瓦特桥”(Cinwat)。E1 中表现跪在地毯上的墓主人夫妇经过神的审判后,升入天国<sup>23</sup>。天国的主宰者是一个一只手握有三叉戟,坐骑为牛的神像,这和粟特人信奉的风神(Weshparkar)的特征基本相同,风神对应于印度教的湿婆(Shiva)、佛教的摩醯首罗(Maheśvara),韦述《两京新记》卷三记长安布政坊胡袄祠中的“西域胡天神,佛经所谓摩醯首罗也”,就是指的这个神,他在唐朝初年的长安袄祠中具有主神的地位,可以作为我们这里图像的参考<sup>24</sup>。从 E2 画面中我们可以看见,两匹翼马的前面有一个似正从空中坠落的人,头挽小髻,背朝画面,四肢向上,左右两手分别握有一物,而桥下的两个水兽正张嘴等待。而 E3 与此形成鲜明的区别,墓主人夫妇在飞天的导引下,乘着两匹翼马,周围有四个伎乐飞天,另外还有四只神兽陪伴。北周史君墓东壁浮雕用图像的方式表现了粟特人死后,其灵魂离开躯体,来至钦瓦特桥头,接受袄神“善恶”的审判和裁决,善者进入天国,恶者坠入地狱<sup>25</sup>。这幅画面为我们理解袄教有关“善恶”二元论的宗教信仰,提供了可供解读的图像资料。

此外,还有两个需要提出的问题。其一,在注意到入华粟特人葬俗和相关葬俗汉化的同时,我们也要充分注意到在粟特文化的影响下,汉文化传统的一些变化,如此前有学者所注意到的山东青州傅家墓葬图像所反映出的多元文化因素,这种多元性也不同程度地表现在新近发现的山西太原北齐武平二年(571)徐显



秀墓的壁画和随葬品中<sup>26</sup>。或许,在同时代或更晚的墓葬中,我们可以找到更多类似例证,对这些材料的仔细分析,将会加深我们对隋唐文化、美术题材和风格等方面出现的种种变化的理解。

其二,近年考古发掘的虞弘、安伽和史君等墓,均为粟特贵族墓葬,墓主人身份较高,葬具多采用石棺床和棺椁,并刻有浮雕彩绘贴金。但是自魏晋南北朝以来,特别是隋唐时期,大量入居中国的粟特人及其后代,有很多人仍采用了粟特人的葬俗,这些人的墓葬可能随葬品很少,也可能无任何随葬器物,墓葬形制已采用了汉人土葬的形式,对这些墓葬的发掘要予以密切的关注,骨骼的采集和测定就显得十分重要了,这将为我们更多地了解入华粟特人的丧葬习俗和祆教信仰,提供更多的实物资料。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于西安市文物保护考古所。
- 2 杨军凯,《西安又发现北周贵族史君墓》,《中国文物报》,2003年9月26日;又《关于祆教的第三次重大发现——西安北周萨保史君墓》,《文物天地》,2003年第11期。
- 3 参看孙福喜、吉田丰收人本书中的论文。
- 4 夏鼐,《敦煌考古漫记(三)》,《考古通讯》,1955年第3期,页28,图版十一,页4—6。
- 5 见荣新江,《Miho美术馆粟特石棺屏风的图像及其组合》,《艺术史研究》,4,2003年,页207—210。
- 6 见荣新江,《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001年,页128。
- 7 同上,页135—144。
- 8 罗丰,《固原南郊隋唐墓地》,北京,文物出版社,1996年。
- 9 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,页46—54。
- 10 山西省考古研究所等,《太原隋代虞弘墓清理简报》,《文物》,2001年第1期,页27—52。
- 11 陕西省考古研究所,《西安北郊北周安伽墓发掘简报》,《考古与文物》,2000年第6期,页28—35;《西安发现的北周安伽墓》,《文物》,2001年第1期,页4—26。
- 12 《南齐书》,卷五四,北京,中华书局,页931,《顾欢传》云:“棺殡椁葬,中夏之制;火焚水沉,西戎之俗。”又《通典》,卷一九三(北京,中华书局,1988年,页5256)引韦节《西蕃记》以康国为例云:“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,无棺椁。”

- 13 采自郑岩,《魏晋南北朝壁画墓研究》,北京,文物出版社,2002年,页224,图173。
- 14 郑岩,《青州北齐画像石与人华粟特人美术——虞弘等考古新发现的启示》,巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001年,页73—109。
- 15 同上,页261,图188。
- 16 J. Lerner, "Central Asians in Sixth-Century China: A Zoroastrian Funerary Rite", *Iranica Antiqua*, XXX, 1995, pp. 179 - 190.
- 17 采自荣新江,《中古中国与外来文明》,页157,图31。
- 18 同上,页154—155。
- 19 郑岩,《青州北齐画像石与人华粟特人美术——虞弘等考古新发现的启示》,页261。
- 20 蔡鸿生,《唐代九姓胡与突厥文化》,北京,中华书局,2001年,页24—25。
- 21 荣新江,《中古中国与外来文明》,页156,图30。
- 22 2003年10月22日,郑岩在我所工地发掘现场结合史君墓东壁图像指出,Miho所藏F板上的围栏应该也是桥。
- 23 魏庆征,《古代伊朗神话》,太原,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年,页448。钦瓦特桥(Cinwat)是古伊朗神话中人间与冥世之界桥。据琐罗亚斯德教之说,查拉图什特拉为钦瓦特桥上之命运支配者,他在该桥上接引义者之灵(《耶斯那》)。据晚期之说,钦瓦特桥为“决定命运之桥”,密特拉、拉什努和斯劳沙对死者之灵的命运进行裁决。据《阿维斯陀》所述,人死后,其灵魂离开躯体,来至钦瓦特桥头,接受审判和裁决,或进入天国,或坠入地狱。据说,罪者来至钦瓦特桥头,其桥面则窄如“刀刃”;义者来至钦瓦特桥头,其桥面则宽“二十七箭之地”(《萨达尔》,46,页1—2)。此外,在汉民族的传统文化中,桥也是连接生与死的符号,如巫鸿教授指出山东苍山东汉元嘉元年(151)墓画像石中所见的“上卫(渭)桥”一幅就与丧葬有关。信立祥也指出汉代画像石中的桥是人间通往鬼魂世界的象征物,与后世传说中阴阳两界之间的“奈何桥”含义相同。见Wu Hung, "Beyond the Great Boundary: Funerary Narrative in Early Chinese Art", in J. Hay ed., *Boundaries in China*, London, Reaktion Books, 1994, p. 100; 信立祥,《汉代画像石综合研究》,北京,文物出版社,2000年,页331—334。
- 24 关于Weshparkar的比定,是2003年12月荣新江教授向笔者提示的,参看他的《佛像还是祆神?——从于阗看丝路宗教的混同形态》,《九州学林》,第1卷第2期,2003年冬季,页103—110。
- 25 据《索鲁什·亚什特·哈多赫特》(即《亚纳斯》第56章)记载,善良的良知在钦瓦特桥头将现形为天仙般的美女,引导其亡灵安然通过宽敞的大桥,再经过善思、善言和善行三道关口,即可升入美好的天国;而作恶者的良知将变形为丑陋不堪的妖婆,引导其亡灵走上细如毫发的钦瓦特桥,再经过恶思、恶言和恶行三道关口,最终跌落阴森可怖的地狱。见元文琪,《二元神论——古波斯宗教神话研究》,北京,中国社会

科学出版社,1997年,页214—215。

- 26 山西省考古研究所、太原市文物考古研究所,《太原北齐徐显秀墓发掘简报》,《文物》,2003年第10期,页4—40。

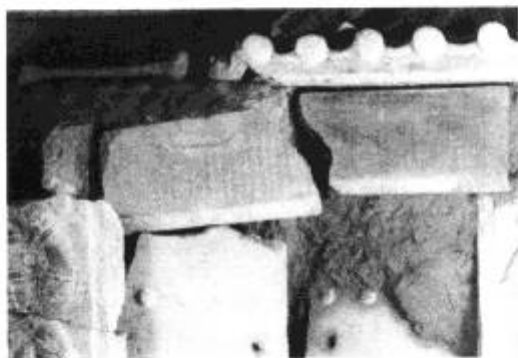


图 1



图 2-2



图 2-1



图 3-1



图 3-2

(摄影:王保平)



图 3-3

## 西安史君墓粟特文汉文双语题铭汉文考释

孙福喜<sup>1</sup> 著

2003年6—10月,西安市文物保护考古所为配合西安市中级法院审判厅基本建设工程,在西安市北郊大明宫乡井上村清理发掘了一座北周墓葬。这是一座长斜坡土洞墓,由墓道、5个天井、5个过洞、甬道和穹窿顶洞室组成,全长47.26米。墓葬虽然几经盗扰,但还是出土了石门、一座仿五开间歇山顶式殿堂建筑的石椁、石榻、金戒指、金币和金饰等珍贵文物,而最为可贵的是,不但石椁通体布满了彩绘贴金浮雕,而且还出土了一块用粟特文、汉文两种语文刻写的题铭(附图)。我们对粟特文的认识基本等于零,因此约请日本神户外国语大学的吉田丰教授对粟特文部分进行了释义,并请荣新江教授等据此英译文翻译成汉文,在此基础上我们对题铭做了一点初步考释工作,以便抛砖引玉,就教于方家。

### 一

这块石刻题铭位于石椁南壁椁门上方的横枋上,长88、宽23、厚8.5厘米,形状为横长方形。题铭石正面左右分别刻写有汉文和粟特文,共51列。其中汉文刻写于题铭石左边,共18列,石面上画有竖格,文字书写形式是从右到左竖排,其中第1列用篆书体刻铭,其余17列用楷书体刻写。另外,第1列的第3字与第5字,第2列的第2、3、4字,第3列的前半部分,第4列的第3字与倒数第5字之间,第5列的第4字与倒数第6字之间,第8列的第8、9、11字,第9列的第7字与倒数第1字之间,第11列的第6字与倒数第3字之间,第12、13、14列的部分栏格内,都留有不刻文字的空白,现残存汉字184个。因该题刻左、右各有一个边框,故可知此题铭的汉文部分从整体上讲是完整的。粟特文刻写于右边,书写形式是从左到右竖排,有竖格,共33列。其中第33列有格而无文字。同时

因为第1列的左侧一列是汉文部分的第1列,由此可以判断,本题铭的粟特文部分的铭文也是完整的。由于盗墓贼的破坏,本题铭出土时已经被打断碎裂成20多块,散落到了墓室各处,经发掘者努力,其中的绝大部分已经找到,但是另有一些小碎片无法找到。因此,不仅造成了多处文字破损,还使部分文字剥落,其中有的文字剥落的断片可以复原,但也有个别内容已经无法复原。

以下,我们在目前能复原的题铭的基础上,首先转写原文。转写中的“□”表示题石上原本就是空白处,[ ]括号中的内容表示题铭文中完全破损的部分,( )圆括号中的内容则表示文字中一部分破损的部分,而“□(?)”表示刻石上虽然有文字,但因湮没等原因无法确切释义。转写原文如下:

大周□州□保史君石堂/  
 君□□□□史国人也,本居西域,/  
 □□□□□□,及远迁居长安。/  
 目他有□□,□□□□,水运应期,中/  
 京显美,自□□□,曰百具德。祖阿/  
 史盘陀,为本国萨保。父阿奴伽,并/  
 怀瑾握瑜,重规叠距,秀杰不/  
 群。立功立事,少挺□□,石父僵英/  
 声,而君乘云山,丘□□□□志/  
 □□(?)初乡闾拥护,其身为/  
 萨保判事曹主□,□□五(?)诏/  
 授凉州萨保。而天道(?),□/  
 芳永灭。大象元年□(月□日)薨于/  
 家,年八十六。妻康氏其□□□日薨,/  
 以其二年岁次庚子正月丁亥朔廿/  
 三日己酉,合葬永□(?)县。□(?)[ ][ ]长子/  
 毗沙,次维摩,次富□(?)多,并有孝行,乃为/  
 父造石□□区,刊碑墓道,永播/

## 二

从题铭的刻写情况来看：此题铭很可能是由一个没有受过必要教育的匠人刻画的，而这个匠人是依据一个不太熟悉汉语与汉文化的粟特文人题写的蓝本进行工作的。因依吉田丰先生的论文可知，该题铭的粟特文，书体都是带有古老粟特风格的草书体，而且无论在书体还是语言方面都和它同时代的粟特碑文很近似<sup>2</sup>。可它的汉文部分却实在是不敢恭维。首先，题铭中出现的多处空白点并非是一种文体，而是刻写者想仿当时的墓志铭风格，但又“画虎不成反类犬”时留下的败笔。其次，题铭中的一些汉字写得极不规范，如第2列的“国”字、“域”字，第3列的“远”字、“迁”字的刻写都极不规范，如此等等，可谓比比皆是。且这类错误也并不是因碑别字而形成的，而是因刻写者缺乏应有的汉字水平造成的。再次，题铭的第一列汉字是篆书体，但因刻写者水平有限，无法刻写篆书体中凉州的“凉”与萨保的“萨”。而从第2列开始刻写者改用楷书体来书写铭文，这与魏晋南北朝隋唐以来中原地区流行的墓志碑刻的书写格式相符，是刻写者极力模仿汉族文风的又一明证。

也正是因为这种原因，这块题铭上现在刻写的能够识读的汉字，与因刻写者汉语水平原因留下的空白字几乎相等，给释义工作造成了诸多困难。我们不揣卑陋，在此做一简释：

北周凉州萨保史君的石制房屋。史君(的先辈)是史国人，本来居住在西域。当他们从遥远的西域迁居长安，别人认为他有(…)，……，到了水德显运的时候，他在中原的京都享有盛誉，自……，都认为他具备了各种美德。他的祖父阿史盘陀，担任过本国(史国)萨保。他的父亲阿奴伽，同样具有美玉一样的品德，循规蹈矩，(才华)俊秀杰出，非同寻常。立功立事，年轻时就(独树一帜)，在(…)中享有盛名。而史君秉承了祖辈和父辈比云山还高(的义气)，树立了丘壑般的志向。大统初年就受到乡间百姓的拥护，他自身担任了萨保府判事曹主(事)，北周皇帝下诏授命他为凉州萨保。但自然界的规律是(好花)不能永久地常开不谢，(任何人都不可能长生不死)。大象元年(579)五月七日(史君)死于(长安的)家里，享年八十六岁。他的妻子康氏六月七日死于(长安的)家里。(他们)在大象二年(580)正月二十三日，合葬于永□(?)县。他的长子毗沙，次子维摩，三子富□多，都有孝顺之举，于是为他们的父亲在□□区建造了石房屋，



并刻写墓碑埋葬在墓道,(希冀他们父母的功绩与美德)永垂不朽。

### 三

本题铭除了一些褒奖性的套语,涉及的内容主要有人名、地名、官名和时间四方面的内容。在此我们把这四方面的内容做一梳理:

首先,本题铭涉及的人名有:阿史盘陀、阿奴伽、史君、史毗沙、史维摩、史富□多及康氏。如果按世系排列应该是:阿史盘陀(史君祖父)——阿奴伽(史君之父)——史尉各伽(史君)、康氏(史君之妻)——史毗沙(史君长子)、史维摩(史君次子)、史富□多(史君三子)。由此我们对史君家族的四代成员有了基本的认识。

其次,本题铭涉及的地名有:史国、长安、西域、凉州、永□(?)县。现分别做一初步考述。

1. 史国:粟特人建立的中亚古代小国之一,中国古代典籍常译成佉沙、羯霜那、乞史、渴石等。位于今乌兹别克斯坦撒马尔干正南的沙赫里夏勃兹,隋朝以前是康居国属地,汉朝典籍译成苏纡城,隋朝以后就以半独立的小国形态出现于历史舞台。因其地控阿姆河与锡尔河流域各地人民南下到阿富汗与印度的要冲,且境南有铁门关之险,故在丝绸之路上的地位相当重要,公元14世纪时,中亚帖木儿汗国的缔造者帖木儿即诞生于此,汗国还将此城市建设成第二首都。中国隋、唐时期史国作为昭武九姓(康、安、曹、石、史、米等)之国之一,与中国数有往来。唐高宗显庆年间,唐朝政府在其地设佉沙州,以其君主昭武失阿喝为州刺史。唐玄宗天宝年间改其国名为来威国。其属国尚有小史国,位于今撒马尔干西南面的喀尔希,从此可通波斯,故从波斯萨珊王朝时起,波斯人和后来的阿拉伯人都对此地有深切印象,这一地名也多次出现于他们的著作中。由本题铭可知:至少在北周时史国等昭武九姓的国名就已经很流行了,不然史君石椁的题铭上不会有“本史国人也”的记述。而早在史君祖父阿史盘陀时(依史君的生卒年推论,大约在西魏时),史国就有“萨保”这一官职,不然题铭上就不会有“祖阿史盘陀,为本国萨保”的记述。

2. 长安:今陕西省西安市。本为秦朝杜县之长安乡,秦始皇时封成蟜为长安君,此间成为长安君封地。汉高祖五年(前202)设长安县,七年开始在此建都,此后共有12个王朝在此建都,直到唐末长安才失去都城的地位。而作为一个

县,从汉高祖五年设置,直到2003年才改为西安市长安区。由本题铭可知:长安在南北朝时代是一个令西域各国人神往的地方,因此作为史国上层或“萨保”一类的史君家族才会迁居长安。

3. 西域:始见于《汉书·西域传》,是对中国古代玉门关、阳关广大地区的总称。有广、狭二义:狭义专指葱岭以东、天山南北、敦煌以西;广义泛指凡通过狭义西域所能达到的地区,包括亚洲中、西部,印度半岛,欧洲东部,非洲北部等地区。其中狭义范围内的西域,与现在的新疆维吾尔自治区大体相当。

4. 凉州:西汉设置,为十三部州刺史之一。东汉时,其治所在陇县(今甘肃省张家川回族自治县)。三国时,移治姑臧(今甘肃武威市)。十六国时,前凉、后凉、北凉都曾在此建国。五代及西夏时称西凉府,元为西凉州,明改凉州卫,清改凉州府。民国后改名武威,一直延续至今。

5. 永口县:依题铭来看,这应当是北周时长安地区的一个县,但考察典籍,长安自有建制以来,都没有一个以“永”字打头的县。因此其所指令人费解。

另有两个地名,虽然不是本题铭中出现的内容,但属于吉田丰先生在粟特文译文中提到的,在此也做一简释。

1. 姑臧:汉武帝元狩二年(前121年)设置,治所在今甘肃省武威市。这也是东汉时武威郡的治所。十六国时前凉、后凉、北凉都曾在此建都。唐代时这里是凉州及河西节度使治所。这与我们在汉文题铭中提到的“凉州”指的是同一地区。

2. 西平:古代西北郡县名,东汉献帝建安年间(196—219),由金城郡分割出来设置,治所在西都(今青海省西宁市),辖境相当于今青海省湟源、乐都二县的湟水流域地区。十六国时,南凉曾建都于此地。北魏时改设鄯善镇。隋炀帝打败吐谷浑后,又重新设置了西平郡。唐朝初年改设为鄯州,天宝年间又改为西平郡,管辖的区域都没有变化。

再次,本题铭涉及的官职名有:本国(史国)萨保、萨保府判事曹主(事)、凉州萨保。这三个官职都与萨保府有关,可帮助我们了解北周至隋唐时代的萨保及萨保府制度。

1. 萨保:即北朝隋唐史籍中的萨宝、萨甫、萨薄,原本为粟特胡人商队中的头领,因为这一时期的粟特胡人聚落同时又是袄教信仰的中心,所以萨保又是粟特胡人的宗教首领。本题铭中所见的“本国萨保”,可能就是这种意义上的萨保。而题铭也说明:大约在西魏时,史国就有了“萨保”这一官职。

2. 萨保府判事曹主(事):汉唐之间,居住于两河流域的粟特人大量迁居、流离西域与中国内地。粟特的“萨保”逐渐由一个官职发展为一个官府,从近几年来发现的各种资料来看,萨保府的构成越来越复杂。判事曹应当是萨保府中的一个具体管理事务的部门,而主事应当是这个部门的负责人。

3. 凉州萨保:凉州粟特胡人政教首领。“凉州为河西都会,襟带西蕃、葱右诸国,商侣往来,无有停绝”<sup>3</sup>。而从《三国志·魏书·仓慈传》的记述可知:早在三国时,粟特胡人就活跃在凉州一带的河西走廊地区,他们拥有自己的武装和首领。根据文献与出土资料可知,魏晋南北朝至隋唐时代,武威地区作为粟特人的一个重要聚居地,曾活动着不同的粟特聚落。既有来自安国的安氏家族,历代世系为萨保,统辖诸胡种落,左右凉州政局。又有康拔达等来自康国的康姓人担任萨保,还有题铭提到的来自史国的史君担任萨保。由此又使我们对萨保制产生了许多联想,如当时的凉州地区是否曾活动着不同的来自昭武九姓的粟特人族群,他们各有自己的首领(萨保)。史君是北周皇帝下诏书任命的凉州萨保,且他所在的这个萨保府规模可观,还分曹办事。北周时是否所有的凉州粟特萨保都由皇帝任命,如是或不是,他们的关系如何?我们可否由此推断:当时的凉州地区居住着来自昭武九姓之国的各粟特聚落,他们各自都有管理自己内部事务的政教合一的首领,即萨保;但北周王朝为了加强对这一地区粟特人的管理,设立了一个由皇帝直接任命官员管理的萨保府,而这个萨保府内部组织机构复杂,分曹办事,吸收了各粟特聚落的成员,负责协调各部族之间及粟特人与当时的北周王朝的通商贸易关系。因此史君担任的“凉州萨保”级别较一般萨保要高,故此他的墓葬的规格几乎可以和北周孝武帝相比。

再次,本题铭提到的确切时间有3个,非确切时间有1个。它们分别是:史君去世的时间,史君妻子康氏去世的时间,史君夫妇下葬的时间,史君出生的时间。

1. 史君去世的时间:题铭明确记述史君“大象元年五月七日薨于家”,结合吉田丰先生依据本题铭粟特文的释义:“后来,在亥(猪)年第五月第七日(即579年6月16日),在胡姆丹(Khumtan,长安)这里,他本人去世。”可知,史君去世的确切时间是:公元579年6月16日。

2. 史君妻子康氏去世的时间:题铭记述“妻康氏其□□□日薨”,吉田丰先生依粟特文的释义是:“他的妻子也去世,就此年此月此日(即579年7月15日)。”也就说康氏去世的确切时间是:公元579年7月15日。

3. 史君与康氏下葬的时间:题铭记述“以其二年岁次庚子正月丁亥朔廿三日己酉,合葬于永口县”,结合吉田丰先生的粟特文释义:“大周大象二年,岁在子(鼠)年第一月第二十三日(即580年2月23日)。”可知,史君夫妇合葬的确切时间是:公元580年2月23日。

4. 史君的出生时间:题铭记述“(史君)大象元年五月七日薨于家,年八十六”。由此可推知:史君出生于北魏孝文帝太和十七年,即公元493年。

## 四

本题铭虽然有“刊碑墓道”的记载,但是除了这块题铭之外,我们既没有在史君墓墓前、墓道、墓室中发现墓碑,也没有像虞弘、安伽墓一样在墓葬甬道中发现墓志。而从已发现的考古资料来看,类似史君墓这样在石椁正南面椁门门楣上,用粟特文与汉文两种文字书写的仿北朝中原地区汉族墓志的题铭还是很少见的。而这又很可能是粟特人用盛骨瓮盛放死者遗骨时,常在盛骨瓮上刻画一些图画、文字遗风的反映。

从上述考释及吉田丰先生的考释可知:史君家族在昭武九姓的史国是一个很有影响的家族,他的祖父曾经担任史国萨保,他的父亲也很有影响。史君出生在北魏孝文帝太和十七年(493),当他们迁居长安后,又很快在长安享有盛誉。而他本人又先在萨保府任要职,后来又被北周皇帝任命为凉州萨保。他的妻子本是康国人,出生于西平郡的鄯善,他们于519年结婚,有三个儿子。这三个儿子受中原汉族文化的影响,都很有孝行,为他们的父母建造了一个富丽堂皇的墓园。

史君墓发现于西安市北郊大明宫乡井上村,距安伽墓2500米,而西安市文物保护考古所最近发现的北周天和六年(569)六月下葬的康业墓,又位于安伽墓南仅150米处。这说明:这一区域很可能就是北周时聚居于长安的粟特人的墓葬区。而当时北周的首都就在这一区域西边约3000—5000米的地区。由此我们认为:当时的长安城内曾有一个入华粟特人及其后裔的居住区。这对于我们研究北周的长安和入华粟特人在长安的情况,以及丝绸之路的情况都大有裨益。

〔注 释〕

- 1 作者任职于西安市文物保护考古所。
- 2 见收入本书的吉田丰教授的文章。
- 3 慧立、彦棕,《大慈恩寺三藏法师传》,北京,中华书局,1983年,页11。



粟特文、汉文题记拓本全貌



汉文题记部分

## 西安新出史君墓志的粟特文部分考释

吉田丰(YOSHIDA Yutaka)<sup>1</sup> 著

考虑到中国考古学家新近发掘了几个粟特人的墓葬,人们最为关切的是粟特文墓志是否最终会出土。的确,一方汉文粟特文双语墓志出土的消息给我们带来了巨大的震动(附图)。该墓志的主人是一位汉名为“史君”的粟特人,与一般汉语墓志所处的位置有所不同,它不在墓前而是在墓中一座屋形石椁门口处发现的。墓志刻在一块长方形石板(88 cm × 23 cm)上,右半边为粟特语部分。石板上竖向刻着32行简短的文字。从内容可以清楚地看出铭文是完整的,而且石板最右侧还空着一行,这也说明铭文的完整性。粟特文部分中间断裂,第14行有一个字残缺。此外,1—7行上端部分的石板表面剥落,所以第6、7行的首字均已缺失。幸运的是,1—5行的剥落之处被找到,所以缺损不多,所有文字均可辨识。详细的考古报告见杨军凯撰《北周史君墓石椁东壁浮雕图像初探》,发表于《艺术史研究》,第5辑,2003年,页189—198;又同一作者《入华粟特聚落首领墓葬的新发现:北周凉州萨保史君墓石棺图像初释》,发表于《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》(北京,北京图书馆出版社,2004年),页17—26、59—65。

首先,在发表粟特语墓志的释读之前,我要向西安市文物保护考古所所长孙福喜先生、同所杨军凯先生和北京大学荣新江先生表示由衷的谢意,是他们给予了我研究这一珍贵的粟特语墓志的机会,并且允许我在本书中发表我的研究成果。我还要感谢辛姆斯·威廉姆斯(N. Sims-Williams)教授,他帮助审阅了本文的初稿并提出了很多宝贵的建议。这里有必要说明的是,本文中出现的任何谬误均由我本人负责。

以下,我将给出墓志原文转写和译文,然后就其内容和语言学问题作相关注释。墓志转写中的方括号[ ]表示该部分原文缺损,而由笔者所补;圆括号( )中

则是部分清楚的文字。译文中圆括号里的内容表示原文无字而由笔者补入,以便使译文更通顺;有疑问的部分则用星号 \* 表示,但使用较为谨慎<sup>2</sup>。

### 墓志原文转写

- 1 mz'yxw [t']y cw t'y z'nw δw'
- 2 srδ pr m[w]š srδy prtmy
- 3 m'x 'wyh 23yh KZNH ZY
- 4 wm't (k)šy'n'k kwtr'k
- 5 kc'n (')[...] 'ntk cnn βγp'wr
- 6 [ ]tβry[ ](. )rt kc'nc'n'k srtp'w
- 7 (. ) [ ](t?) pr sywδyk-stn
- 8 'st'm δ'r wyrk'k n'mt ZK
- 9 wn'wk BRY wn'wk ZK rštβntk
- 10 srtp'w BRY rty ZKh kty-"βr synpyn
- 11 z't(c)h wy'wsyh n'mt rty wyrk'k
- 12 sr(t)p'w k'w synpyn pr k's srδ
- 13 wxwšwmy m'xy 'βt(s) [γth x] (r)γwš'k
- 14 myδy kty"βr pr'yβtw(δ') [rt ](r)ty
- 15 pytsrδ myδ' xwmt'n xwty pr k's
- 16 srδ p(nc)my m'xw 'βtsγth βγr(w'n)
- 17 'krty rty šy ms ZKh kty"βr pr
- 18 wxwšw-my m'xy 'βtsγtsγtyh xr(γwš'k)
- 19 myδy βγrw'n 'krth pr 'yδ pcβγtk
- 20 srδ 'yδ m'xw 'yδ myδy rty nyst w'tδ'r
- 21 'kytn "z'y ZKZY 'mydry 'prtk L' "y rt(y)
- 22 ms šk'wrδ ZK zw'ntδ'my zmnh 'nw(γ)wth
- 23 cnn 'prth pyšt 'wn'kw šk'wrtr
- 24 'kyt pr mrt(x)m'k δ'my 'yδ srδ 'yδ·m'x(y)
- 25 'yδ myδ wyr' wδh prwh L' ptz'n
- 26 pr"wy-n'nt ms k'w 'xwšt'm'xw
- 27 pr 'yδ zmn' 'nγwth pr'yw "(zw)n

- 28 β'y (空)  
 29 'krty ywn'k snkyn'k βγkt'k  
 30 βr'yšmnβntk δrymtβntk  
 31 pr'wtβntk ws'n 'BY'(?)  
 32 m'dryh sc'w wy"kh  
 33 (空)

### 原文注释

第6行:[ ](.y)[ ](. )rt, -rt 中的 r 很不确定,我所释读的-r-也像降半音的β。

第7行:该行开头有一水平向短横线,与后面的字母不相连。

第10行:该行末尾处的 *synpyn* 字母挤在一起,但释读无误,因第12行又出现该词。

第11行:我所释读的 *z'tch* 中,只有 z-和-h 确定无误。

第12行:*srtp'w* 中 t 的刻写不规范,只能辨识出该字母的开头和末端,而没有圆形笔画,这正是字母 t 的主体部分。

第16行:*srδ* 更似 *syδ*,但读作后者的可能性不大;*pncmy* 的首字母 p-无圆形笔画。

第17行:我读的 *ZKh* 实际写作 *nph* 或 *zph*,但两者均不能成词。

第18行:*xryws'k* 中的 *γws'k* 不像任何粟特文字,但整个字形看似为这五个字母的组合。

第21行:”y 也可作 z'y。

第22行:’nw(γ)wth 的 γ 不像任何粟特字母。显然,刻写人先将它误刻为 w,在意识到错误后试图改成 γ,但没成功。正确拼写见第27行。

第24行:*mrtxm'k* 中 x 的刻写不规范,看似字母 c。

第25行:刻写人先刻成 *nδwh* 或 *zδwh*,后在首字母 n/z-上添加了一圆形笔画。*prwh* 也可读作 *pr(y'h)*。

第26行:*pr'w* 的最后一个字母也可读作 r。*wy-n'nt* 中的 w 似乎是从 β 或 r 修改而来的。

第27行:本行末尾的单词更像 ’wzn,但 ’zwn 的可能性较大。

第31行:关于 ’BY’,参见下文注释。



## 译文

[1—3行](时在)大周大象二年,岁在子(鼠)年第一月第二十三日(=公元580年2月23日)。

[3—14行]有一位出身史氏家族的人,[定居?]在一个(叫)姑臧(的城市),他从皇帝那里[得到?]凉州萨保的[称号?],(并且是)粟特地区的一个显贵(?)。他名叫尉各伽(Wirkak),阿奴伽(Wanūk)之子。阿奴伽是萨保阿史盘陀(Rashtvantak)之子。他的妻子生于西平(Senpen),名叫维耶尉思(Wiyusī)。尉各伽与其妻在西平(Senpen)于亥(猪)年第六月第七日(兔日)结为连理。

[15—17行]后来,在亥(猪)年第五月第七日(=579年6月16日),在胡姆丹(Khumtan=长安)这里,他本人去世。

[17—20行]此后在第六月的第七日(兔日),他的妻子也去世,就在此年此月此日(=579年7月15日)。

[20—28行]凡生于此世间之人,无一能避免死亡(即无人能逃脱死亡的命运)。

[22行]人们也难以完满地度过这一人世生活阶段(即人们难以活过人生之大限)。然而,更难的是在人间(或地上的世界),一位丈夫和一位妻子无意识(即无心或偶然)地相互守望(即共同生活?),走过这年年岁岁、日日夜夜,甚至他们还将在天堂里携手共度这段岁月。

[29—32行]此石制坟墓(即神之居所)是由毗黎沙漫盘陀(Vrēshmanvāndak)、射勿盘陀(Zhematvāndak)和拂卤吐盘陀(Parōtvāndak)为了他们的父母的安全而在合适的地方建造的。

## 注释

## (1) 总述

尽管墓志有32行之多,但篇幅并不长,因为每行都很短,平均仅有4至6个单词。除了22—28行之外,意思大多比较清楚。墓志作者在22—28行中似乎是要表达,对世人而言,超越生命极限有多么困难;对夫妻来说,共同生活有多么宝贵。遗憾的是汉语部分不仅残损严重,而且刻写粗糙,一些文字难以释读。我们还需注意,汉语部分有几处空缺无字,且内容与粟特文部分有相当多的不同。例如这对夫妇的名字,Wirkak和Wiyusī在汉文中没有出现;Wirkak被简称为

“史君”，即来自史国(Kish)的贵族。其妻是在死于某日时被提到，而且仅说“妻康氏”，意思是“出生于康姓家族的妻子”。粟特文的22—28行在汉语中没有对应的内容，此处主要述及这对夫妇漫长的婚姻生活和去世年月上的巧合。粟特文与汉文两部分之间的关系让我们想起了1955年出土于西安的另一方双语墓志，墓主人是一位琐罗亚斯德教女信徒。该墓志定年于874年，分别用汉语和帕列维语(Pahlavi)写成。中古波斯语部分的结尾处有典型的琐罗亚斯德教用语：“愿死者进入天堂，与阿胡拉·玛兹达在一起”，而汉语部分仅记有该女子的生卒日。参见洪巴赫(H. Humbach), “Die pahlavi-chinesische Bilingue von Xi'an” (西安出土的帕列维语—汉语双语墓志), 发表于J. Duchesne-Guillemin *et al.* ed., *Barg-i sabz. A green leaf: Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica, 28, 1988, pp. 73—82.

根据墓志，现将Wirkak家族的谱系构成列表如下：

Rashtvantak	——	Wanük	——	Wirkak		Vrēshmanvandar
					——	Zhematvandar
				Wiyusī		P(a)rōtvandar

从汉语部分我们发现，其中至少有五位人名转写成汉字，他们是：

Rashtvantak (*rštβntk*) : 阿史盘陀(5—6行)\*. *ā šī b'uân d'ā*<sup>3</sup>

Wanük (*wn'wk*) : 阿奴伽(6行)\*. *ā nuo gia*

Vrēshmanvantak (*βr'yšmnβntk*) : 毗沙(17行)<sup>4</sup>\* *b'ji ša*

Zhematvantak (*δrymβntk*) : 维摩(17行)\* *iwi muā*<sup>5</sup>

Prōtvantak (*pr'wtβntk*) : 富鹵多(17行)<sup>6</sup>\* *piəu luo tā*

从转写体系的角度来看，它们并不够准确：如，我们无法找到对应于Rashtvantak开头的辅音字母的字，更奇怪的是，最后三个名字中的“盘陀”二字均缺<sup>7</sup>。显然，汉语部分的作者并未严格遵从于粟特原文，而是用近义词改写。另一方面，毗沙和维摩分别是梵文 *Vaiśravaṇa* 和 *Vimalakīrti* 的汉译名，但我尚不清楚为何选用这两个佛教名词来转写他们的名字。

该墓志是研究入华粟特人最为重要的材料之一。首先，我们要讨论一下墓志中提到的四个时间：

1) 1—3行：Wirkak夫妇的人葬日期。大象二年第一月的第二十三日(=公元580年2月23日)。这与汉语部分的15—16行相对应：“正月丁亥朔廿[三]日己酉”。但我从拓片的汉文部分只释读出“正月丁亥朔廿/[· ·]己酉”，并未

写第几日。第16行开头的残缺空白处似乎有两个字,可复原为“三日”<sup>8</sup>。

2)12—14行:Wirkak 夫妇结婚的日期,即猪年第六月的第七日。这一天被称为兔日,我们翻查中国6世纪的日历发现,猪年第六月的第七日只能是519年(=519年7月19日)。579年史君去世时86岁,因此那年他26岁,还可推测出他生于494年。众所周知,在中国古代,婴儿出世时已算一岁,以后每过一年就需加上一岁。

3)15—16行:Wirkak 去世之日,即猪年第五月的第七日(=579年6月18日)。

4)17—19行:Wirkak 的妻子去世之日,即第六月的第七日(=579年7月15日)。这一天也被称为兔日。但中国历日上的579年六月第七日是虎日,而虎日后一天才是兔日。因此,我所参考的陈垣《二十史朔闰表》(北京,1956年)与该墓志作者所据历日之间可能有一天的误差。

在排列过墓志上的事件年代之后,或许我们应当考虑,史君家族一系与位于兰州与西安间的固原史氏家族是否有一定的关系。固原发掘出土了这一史氏家族一些成员的墓葬,见罗丰,《固原南郊隋唐墓地》(北京,1996年);谷一尚等,《唐史道洛墓》(日本东京,1999年)。最早的墓属于史射勿槃陀。他终于609年,时年66岁,由此可知他生于544年。需要注意的是,汉语的“射勿槃陀”(中古音 \*dʒʰia miuət bʻuan dʰa)就可以对应于 Zhematvantak。根据射勿槃陀的墓志记载,他的曾祖父(和祖父)在其本国均任萨保一职,这与史君墓志的记载相吻合。而且,射勿槃陀两个儿子和一个孙子的墓志里,记有射勿槃陀的父亲担任过摩河萨宝(“大萨宝”)和鄯州刺史,或者是周朝都城即长安的摩河萨宝。巧合的是,鄯州就是唐代的西平。由此我倾向于比定史君墓志中的 *synpyn* 为西平(详下)。但射勿槃陀的父亲名“多悉多”或“认愁”,祖父名“波波匿”,曾祖名“妙尼”(有关此名见下文),它们与史君墓志中的 Wirkak、Wanūk 和 Rashtvantak 在读音上并无可比性。总之,我们难以将 Wirkak 的儿子 Zhematvantak 比定为固原的史射勿槃陀。不过,我们也不能将这些相似当作简单的巧合。

从语文学角度来看,史君墓志上的文字和语言具有6世纪末期墓碑的标志性风格,与同期的布古特碑(Bugut Inscription)非常相似。’(希伯来文的第一个字母)表示只有一个角,书写风格属于早期的草书,偶尔能区分 *x* 和 *γ*。史君墓志中比较突出的特点是某些 *y* 的书写形式类似于罗马字母 *s*,有时难以和 *ʾ* 区分开。墓志的另一个特点是有些字母的书写很不认真,甚至不像粟特字母。一个

典型的例子就是第 12 行中的 *srtp'w*, 如前所述, 单词中的 *t* 缺少圆形笔画。因此, 我们认为刻写粟特原文的石匠不懂粟特语(在此, 我要感谢辛姆斯·威廉姆斯教授对墓志的这一观察)。汉语部分的照片也给人以同样的印象。

最后我想谈一下石椁四周的浮雕与墓志之间的排序关系(浮雕的介绍现在可以参看《考古》, 2004 年第 7 期, 38—49 页)。该墓是这对夫妇的三个儿子为他们建造的, 清楚了这一点对我们理解浮雕所要体现的意义有很大的帮助。我们注意到在西、北侧的石板上, 一个父亲和他的三个儿子的形象出现了几次, 如西侧左边的石板下部有父子四人带领商队的画面。紧接着的场景应当在北侧右边石板的下部, 即西北角部分; 上半部描绘了他们四人围坐在一个帐篷的门口, 与帐篷内一人进行商谈的场景。很明显, 石板上还有商队到达目的地的画面。如果我们将该场景与安伽石棺床及 Miho 美术馆藏石棺床(参见《Miho 美术馆研究纪要》, IV, 天津, 秀明文化财团, 2004, 图版 5b and 9b)作比较的话, 就会发现史君墓石板中圆顶帐篷里的人物形象与后两者不同, 前者戴着花冠, 后两者是长发, 长发表示着他们的突厥族属。史君墓石板上的人物可能是唃哒部首领, 因唃哒是游牧民族, 与粟特人关系密切。左边三块石板展现了他们家庭生活的场景: 中间两块石板是他们骑马旅行的图像, 下半部绘着他的妻子和侍女, 上半部则是男仆服侍父子四人的场景。如果按顺时针方向来识读这些图像, 那么北侧最左边石板上的画面可能与史君夫妇的去世有关, 其上绘着两位天使正从一池塘中拯救夫妇二人。

## (2) 语言学与语文学的注释

在下文中, 我将就墓志里难以理解的单词和表达方式作相关注解。

第 1 行 *t'y cw* = 大周 \**d'ai tsiəu*。

*t'y z'nw* = 大象 \**d'ai ziang*。需要注意的是, *z'nw* 中的 *w* 不发音, 这是正字法的一种方式, 主要是为了避免后面的字母 *n* 加长拖音。*-n* 转写成中古汉语的 *-ng*, 参见 *kc'n* 音译作姑臧。

第 3 行 *23yh*, “第 23 日”。也可读作 *23'h*, 但我更倾向于 *23yh*。当要表示一个月中某一特定的日子时, 可采用特殊的数字顺序, 该例可视为一种旁证。参见辛姆斯·威廉姆斯的论文, 发表于 R. E. Emmerick & D. Weber eds., *Corolla Iranica. Papers in honour of Prof. Dr. D. N. MacKenzie*..., Frankfurt/Bern/New York/Paris, P. Lang, 1991, pp. 185 - 186。

第 4 行 (*k*)*šy'n'k*, “出身史氏家族”。这一形容词又见于粟特文国名表

(Nafnamak), 参见 N. Sims-Williams, *UP II*, p. 54。它还出现在穆格山文书中, 见 V. A. Livšic, *SDMG II*, pp. 220 - 221。这里附带提一下, 玄奘把“史”称为“羯霜那” \* *kiēt śiang nā*, 也符合该形容词形。

第 5 行 根据辛姆斯·威廉姆斯教授的建议, 可把 (') [ . . ] 'ntk 理解为“居住, 定居”之意。我作了一个大胆的臆测, 将该词复原为 (') [ zw ] 'ntk “定居”, 用添加后缀 -'ntk 的传统手法来表示分词。参见 *GMS* 1068。

*kc'n* 或 *kc'n* 一词又见古信札第 II 号, 亨宁 (W. B. Henning) 教授将之比定为姑臧, 参见 *BSOAS*, 12, 1948, pp. 609 - 610。

第 6 行 [ ] tβry [ ] (.) rt, 尽管我没找到适当的动词, 但也可将之复原为过去式 [ ] tβry [ δ ] (.) rt, “他得到了(萨保[的职位])”。在准备本文初稿时, 尚未发现写着 ] tβry [ 的小块残片, 当时我想补写的是 [ βy'rtδ' ] rt “他得到了”。奇怪的是, 残留的那部分几乎包含了我复原的所有字母 (t, β, r 和 y), 但组合方式完全不同。

第 6 行 *srtp'w*, 在第 10 和 12 行也有出现, 此词无误, 是 *s'rtp'w* 的另一种拼写形式, 后者见古信札第 V 号。这种拼写似乎是一种补充缩写形式。

第 7 行 *sywδyk-stn*, “索格底亚那”。他处未见有此种表达形式。P. Lur'e 博士曾在学术会议上指出, *sywδyk-stn* 直译为“粟特人的地方”, 它并非指索格底亚那本土, 而是指入华粟特人聚居的中原某地。但我仍坚持认为此表现方式是指索格底亚那, 因汉语部分有明确记载, 史君出身“西域”, 这里的“西域”即指其祖国。而且在中国编年史中, 索格底亚那的两个古名分别为“粟弋” \* *siwok iək* 和“粟特” \* *siwok d'ək*, 对应于一个形容词 *sywδyk*<sup>9</sup>; 在著名的粟特文国名表中, 索格底亚那的名称可复原为 [ swy ] -δyk, 参见 Y. Yoshida 的论文, 发表于 *Oriente*, 36/1, 1993, p. 152 和 D. Weber ed., *Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934*, London, 2000, pl. 180。

第 8 行 'st'm δ'r。从原则上来说, 该复合词可译为“称号” 'st'm -δ'r 或“他有/拥有” 'st'm。鉴于墓志中所有的限定性动词都是过去式, 我更倾向于前者。迄今所见, 惟有 M 410 文书的第 16 行中出现过 'st'm (见 W. Sundermann, *Mitteli-iranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte XI, Berlin, 1981, 第 2354 行)。但遗憾的是 M410 此处无上下文, 刊布者未译出该段。如果参照梵文的 *sthāma* “权力” (又见于阆语 *stāma* “努力”), 我们发现 'st'm -δ'r “拥有权力的人” 一词指的是贵族或领主, 亦即我所释读的“显贵”。辛姆

斯·威廉姆斯教授怀疑 'st'm 是否为 \*'wst'm 的误写,后者为大夏语 ωστωμο“财产”的同源词,也是中古波斯语 'wst'm 的一个借词;\*'wt'm-δ'r 应译为“土地所有者”,这也符合上下文意。

wyrk'k, 史君的粟特名字,很可能是由 wyrk“狼”派生而来。

第9行 wn'wk。我们知道很多粟特人名中都有 wnw“胜利的、成功的”(见 N. Sims-Williams, *UP II*, p. 75),这个名字就是 wnw-加上一个普通的后缀-(')k。

rštβntk。一个含 βntk“奴隶”的较为典型的粟特人名。前部分为 ršt“(女神的)真理”,辛姆斯·威廉姆斯的 *UP II*, p. 67 有 rštβntk 的阴性对应词,即 rštδ'yh。

第10行 kty'βr,墓志中出现了三次。从上下文来看,显然指的是 Wirkak 的妻子。我认为该词是穆格山文书中 kty'βs'yws 的阴性对应词。令人遗憾的是,穆格山文书(B1 和 B17,见 Livšic 的 *SDMG II*, 页 177)的上下文意不清,无法确知该词的意思。与 wyr-和 wδw-作相关比较之后,发现 kty'βs'yws 和 kty'βr 分别指的是男性和女性家族代表,即男族长和女族长。如果这个推测没错的话,那么 kty'βr 就与一件穆格山文书(Nov. 3)正面 10—11 行中的 x'n'kh p'txš'unh wδwh 是一对同义词,见 Livšic 的 *SDMG II*, 页 30。

第10—11行 synpyn z't(c)h, synpyn(或 syzpyyn)在一行字的末尾,被挤压得难以辨认。但与 12 行中的肯定是同一个单词,12 行中该词十分清晰。根据汉语部分的记载, Wirkak 的妻子姓康,这意味着她来自撒马尔干。如果将 kšy'n'k kwtr'k“出身于史氏家族”对应于汉语部分的史姓,那么就可用粟特语表达“来自撒马尔干的一个家族(中的一位女性成员)”,即 \*sm'rknδc kwtr'nch。但是, synpyn 更像一个中国地名,我推测它可以比定为西平(中古音 \*siei b'iwəng),尽管目前还很难解释为何在第一音节中会出现鼻音语素。西平是一座较为重要的城镇,位于姑臧东南。有关此城的历史见孙福喜教授的论文。关于 synpyn z'tch, 参见吐鲁番阿斯塔那出土的 639 年契约文书,其中有 turkstny z'tcwh“出生于突厥斯坦”,该文书由吉田丰、森安孝夫等刊布于《内陆アジア言語の研究》,IV, 1988 年,页 1—50,特别是页 14—15。

第11行 wy'wsyh,是由 wy'ws“黎明”派生而来。穆格山文书中 wy'ws 为一男人名,见 Livšic 的 *SDMG II*, 第 29 页。这里我想说明的是,上述射勿槃陀的曾祖“妙尼”(中古音 \*miāu ni)是 mywn'yh 的阳性对应名, mywn'yh 是一女子名,即

古信札第 I 和第 III 号的寄信人。

第 13—14 行 [x](r)γws'k myδy, 首先,我把该复合词释读为粟特琐罗亚斯德教历日中的某一天。但这一天的名字无考,也可能是西伊朗语的 *rwc*“日”。剩余部分几乎可以肯定地复原为 [x](r)γws'k“兔子”。中国传统历日中的每一天也是按动物生肖来命名的。关于年月日的具体时间,我在上面已经谈过了。

第 14 行 *pr'yβtw(δ')[rt]*, *wδwh pryp* 是一个复合动词,意思是“娶妻、结婚”,见 Livšic 的 *SDMG II*, 第 26 页。*ky"βr pryp* 是一个同义复合词。

第 15 行 *myδ'*, 意为“这、这里”,由 \**imadā* 派生而来,见 *GMS* 136。辛姆斯·威廉姆斯教授让我注意古信札第 I 号第 4 行和第 VII 号第 2 行中的同源词 (')*mδ'*。

第 16—17、19 行 *βyrw'n 'krty*, *βyrw'n 'krth*。从墓志的上下文来看, *βyrw'n* 直译为“神一般的灵魂”,这显然是“死”的一种委婉表达。此意普遍适用于该词已见的例证,见 Sundermann 文,发表于 J. Harmatta ed., *From Hecataeus to Al-Huwārizmī*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, p. 306。

墓志上下文中也用 *βy-*来表达“死”的意思;屋形石椁被称作 *βykt'k*(第 29 行)就是由 *βy-*“神”和 *kt'k*“屋子、房间”组合而成。这种组合又见于布古特碑,文中叙述可汗的死亡采用了以下较为委婉的表达方法:

*k'w βyy s'r pwrsty* (Bugut, B-2: 1)

*k'w βyyšt s'r pwrst* (Bugut, B-2: 7)

尽管 Livšic 把此句译为“祈求神灵/众神”(见 Livšic, *Acta Orientalia Hungarica*, 26/1, 1972, pp. 88–89),但“祈求”这一动词从未拼写作 *purs*,且 *pwrst(y)* 是 (')*purt*“回归”的第三人称单数过去式。与此相同的复合词 *k'w βyw s'r p'w'rtnt* 的未完成体形式又见于未刊布的昭苏(Mogolkure)碑铭。有关该碑铭的情况见林梅村先生的论文。

第 18 行 *βtsytsytyh*, 是 *βtsytyh*“第七日”的误写。最初我以为是 \**βtssytyh*“第十七日”的误写;因为 *-tt-*和 *-ss-*的形式很不协调,容易使石匠致误。但这一天是兔日,对应于此特定年份的六月第七天,该词更像是 \**βtsytyh* 的误写。有关这一点,可参见上文日期问题的注释。

第 19 行 *krth*, 动词 *βw-/'krt-*“成为”的阴性第三人称单数过去式。此类词干的阴性第三人称单数过去式较为特殊,虽不常见但也并不是没有。见 *GMS* 861A。古信札第 V 号中出现有以 *w* 结尾的中性形式,见辛姆斯·威廉姆斯的论



文,发表于 *BAI* 12, 1998(2001), p. 96。在穆格山文书中还有一些这样的例子: *xwrtw*“吃完了”, *βyrtw*“得到了”, 以及 *δβwrtw ~ δβ'rtw*“已给出了”。

第 19—20 行 *pr 'yδ pcβytk srδ*。 *pcβytk* 应为 \**pcβxs*- 的过去分词, *pty-βxs'* 是同源词 *ptβxs*-“送出、给予(某人如同妻子一样)”的未完成体形式,也即 \**pcβxs*- 的方言形式,见于穆格山文书(Nov. 3, 6-7)。墓志中的 *pr 'yδ pcβytk srδ*“在所說的/特定的一年里”,指的就是她丈夫去世的同一年,即猪年 = 公元 579 年。

第 20 行 *'yδ m'xw 'yδ myδy*, 墓志中的 *'yδ* 用以表达一种特殊的意义“同样的”。

第 21 行 *'kytn*, 辛姆斯·威廉姆斯教授新近发现 *-n* 是一个假设性小品词, 见 Sims-Williams, *Bactrian documents from Northern Afganistan I*, Oxford, Oxford University Press, 2000 (2001), p. 180。

第 21 行 *'z'y*, 是 *'z'y*“将要出生”的第三人称单数下的指令或祈愿语态动词。如果是后者的话,那它就是 \**'z'y'y* 的误写。

第 21 行 *'myδry*, 是 *myδr*-“死亡”的另一种拼写形式。上下文中 *'myδry* 和 *'prt'k* 的复合词“有罪的、负债的、亏欠的”可理解为“命中注定死去”之意。

第 21 行 *L' 'y*, 释读作 *'*, 只是一种可能, 尚未完全确定。也可读作 *z'y* 或 *n'y*, 但在此上下文中无意义。我认为 *'y* 是系动词的第三人称单数下的祈愿态, 这在 D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, Acta Iranica 10, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 211 中可找到例证。

第 22—28 行 这是墓志中最难以理解的部分。我推测墓志的作者想着重阐述这样一个事实, 墓主人在 86 岁高龄去世, 且夫妇二人在同一年前后两月的同一天去世, 死后又于同一天下葬, 即他们一起走过了一段共同的人生岁月。我的译文就是建立在这一推测之上的。这里, 值得注意的是他们的石椁, 椁上绘有几幅场景, 其中就有夫妇二人的形象。例如, 东面有三幅他们的图像: 第一幅是他们穿越秦瓦特 (*čınwad*) 桥; 第二幅绘着他们(从 *Dačnas* 女神那里)接受 *anaoša* “神赐予的食物”, 举杯饮酒; 在第三幅中, 他们骑着翼马升入天堂 (*'xwšt'm'xw*)<sup>10</sup>。对于第二个场景, 见杨军凯, 《北周史君墓石椁东壁浮雕图像初探》, 页 189—198, 以及他和葛乐耐 (F. Grenet) 和黎北岚 (P. Riboud) 合撰的 “Zoroastrian scenes on a newly discovered Sogdian tomb in Xi'an, Northern China”, *Studia Iranica*, 33, 2004, pp. 273-284。

第 22—23 行 *šk'wrδ ZK...cnn 'prth*。 *šk'wrδ* 与前置短语 *cnn* 加上过去不定

式的搭配也见于 E. Benveniste éd., *Vessantara Jataka*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1946, 行 258—259: *sk'wrδ ZKh mrtxm'y 'z'wn cnn βyrt*“难以成为世间之人”,即“能生而为人是十分难得的”。

*zmnh 'nw(γ)wth*“一段时间”。γ 不像一个字母,但同样的复合词也在 27 行出现,因此,这种释读应该问题不大。*'nwγwth* 或 *'nywth* 与穆格山文书 V4 第 10 行中的 *'nywty*“时期”似乎是同一个单词,见 Livšic 的 *SDMG II*, 第 60 页。过去不定式 *'prth* 虽不常见,但整句的意思是明确的:人们难以活过人生之大限。因而,我赞同辛姆斯·威廉姆斯教授的建议,即 *'prth* 是动词 *pr-*“充满”的过去不定式,见 Sims-Williams & Hamilton, *Documents turco-sogdiens du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle*, London, SOAS, 1990, pp. 26—27。根据汉语部分的记载,Wirkak 年 86 岁去世,应该说他是顺利地活过了自己的人生大限。在那时,如此长寿定然较为罕见,值得在墓志上大书一笔。

第 23 行 *'wn'k* 是指示代词 *xwn'k* 的中性、第三人称单数主格语。见 Sundermann, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berliner Turfantexte XV, Berlin, 1985, p. 42, *'wnw* 条。

*sk'wrtr*, 因为没有形容词 \**sk'wr*, 我认为它是 *sk'wrδ*“困难”的比较级形式,作者之所以采取这一用法,是为了表达下文比前述情形更难能可贵。

第 24 行 *'kyt* 是关联代名词 *'ky* 加上一个补语 *'ty*。但前后文使人觉得它像英文中的从属连接词“that”,在粟特语中一般用 *kt* 表示。我暂时还无法断定此处的 *'kyt* 是一个作连接词使用的关联代名词,还是 *'PZY*“that”的简单误写。有时, *ZKZY = 'kyty* 也可替代 (*'P*) *ZY*: *'yw xwnx ZKZY styw ZKw wrzrw w'xs w'βt rty šy nyδ'y L'pyrt*“这(报应)就是尽管他说的是实话,也没人相信他”(D. N. MacKenzie, *The Sutra of the cause and effects of actions in Sogdian*, London, Curzon Press, 1970, 行 455—456)。可将 *'kyt(y)* 的这一用法与大夏语中的 *akuδo* 作比较。见 Sims-Williams, *Bactrian documents from Northern Afganistan I*, p. 198。意为“that”的粟特语关联词的演变的研究,见 I. Yakubovitch 即将发表的论文“The syntactic evolution of Aramaic *ZY* in Sogdian”。

关于 *mrt(x) m'k δ'my* 一词, *mrtxm'k δ'mh* 见于 *Vessantara Jataka* 的第 1007 行,可与 *βyyst'n*“天堂、神的居所”相互对比。此处是和 26 行的 *'xwštm'xw*“天堂”相对。

第 24—25 行 *yδ srδ… 'yδ myδ*, 该墓志中 *'yδ* 的意思见上文。

第 25 行 *prwh L' ptz'n* 可参照 *prw nw yrβ'w* “未知、无意识地” (*Vessantara Jataka*, 行 381)。如果这种比定无误的话,这里的意思可能是“未意识到”,我推测在此处的上下文中作“无意的、偶然的”解。

第 26 行 暂时无法断定 *pr'w wy-n'nt* 这两个单词的释读是否正确。把它们翻译成“相互守望”是因为我假定 *pr'w* 是 *pr'yw* 的异体形式。但此处的前后文尚不十分清楚,我的翻译纯属臆测。下一行中出现了符合拼写规则的 *pr'yw* “一起”。

第 26 行 关于 *'xwšt'm'xw*，“天堂”一词的后期拼法是 *wšt'm'x* 等(参看阿维斯塔语 *vahišt m ahūm*)。没有开头的 *-x-*(见 *GMS* 113),可能是被异化而删去了。又见 *'rt'wxwšt'* 或 *'rtxwšt'*,粟特历日中第三天的名字,源于古伊朗语 \**ṛta wahišta*。

第 29 行 *snkyn'k βykt'k* “石头做的坟墓(众神的屋子)”。这里指的就是放在墓中的屋形石椁。

第 30 行 *βr'yšmnβntk* 是 *Wirkak* 长子的名字。*βr'yšmn* 是梵文 *Vaiśravaṇa* 的粟特文形式。令人感到惊奇的是,在充满琐罗亚斯德教色彩的 6 世纪下半期的史君墓中竟然出现了佛教因素。在研究汉语转写的粟特人名时,我曾主张入华粟特人到 7 世纪时才开始皈依佛教。参见吉田丰,《Sino-Iranica》,发表于《西南アジア研究》,48,1998 年,页 33—51,特别是页 40—41。由于大夏的影响,到 6 世纪时,*Vaiśravaṇa*(毗沙门天)可能已自然融合成为索格底亚那的一位神祇。*Dal'verjin-tepe* 近期出土的一个罐子上,就有一大夏语人名 *βρησμανοκιρδο*,参见辛姆斯·威廉姆斯(K. Yamauchi 增补)的论文,发表于 *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, 20, 1999, pp. 161 - 162。有关片吉肯特出土壁画上的 *Vaiśravaṇa* 一词,见 F. Grenet, “*Vaiśravaṇa* in Sogdiana—About the origins of Bishaman-ten”, 发表于 *Silk Road Art and Archaeology*, 4, 1995/1996, pp. 277 - 297。

第 30 行 *δrymīβntk* 这一名字无论是在用粟特字母还是汉文所写的材料中都比较常见,参见 Sims-Williams, *UP II*, 1992, pp. 49 - 50。

第 31 行 *pr'wtβntk*, 在 Livšic 刊布的一个木柁铭文中也有 *pr'wt*, 他认为这是一个地名,见 Livšic, “Sogdijskij document iz drevnego Samarkanda”, 发表于作者, *Central'naja Azija*, Moscow, 1987, pp. 53 - 62, 特别是 p. 55。有关这一铭文可参见 F. Grenet, 《Trois documents sogdiens d'Afrasiab》, *Srednjaja Azija, Arxeologija, istorija, kul'tura. Materialy mezhdunarodnoj konferencii ...*, Moscow, 2000,

pp. 196–202。后者对 Livšic 的观点表示赞同<sup>11</sup>。它在这里可能是  $\beta ntk$  一名的开头部分,为一未知神灵的名字。然而,印度河上游出土碑铭中的  $'prwt\beta ntk$  或许可与此相比定。有关  $'prwt\beta ntk$ , 见 Sims-Williams, *UP II*, pp. 41–42。

第 31 行  $ws'n$ , 在粟特语中从未出现过。我推测它可能是  $wsn$  “由于, 因为”的另一种拼写形式。但从  $wsn$  的语源, 即古伊朗语  $*wasnā$  来看, 我的这种推测还难以成立。

第 31 行作 'BY' 这样的释读尚属猜测。除了 ' (第一个字母) 之外, 其余部分并不像  $BY'/\beta y'$  的正常书写体。如第三个字母更像 ' (第一个字母)。总之, 这个单词看起来书写有误。作这样的释读主要是依据第 32 行第一个单词, 即  $m'th$  “母亲”一词的变形体。

第 32 行  $m'\delta ryh$  是  $m'th$  “母亲”一词的异体形式, 又见古信札第 III 号第 22 行。粟特语“双亲”一般是  $m'tptry$  (词干  $aka-$ ), 当用连接词  $'ty$  “和”来合并两者时,  $m'th$  “母亲”一般在  $'ptr$  “父亲”之前; 这种单词顺序是据古伊朗甚或是原始印度—伊朗语传统而来。如果我的释读和翻译无误的话, 此顺序反映了一种与中国相对的系统: “父母”指“父亲(和)母亲”。

第 32 行在  $sc'w$  中, 字母  $c$  暂时无法确定。假定它是一个形容词, 修饰后一个单词  $wy'kh$  “地方”, 那么它可以和中古波斯语  $sazāg$  “适宜的” (< 古伊朗语  $*sašāka$ ) 相比定, 又, 辛姆斯·威廉姆斯认为其语源词是  $pt\beta'yšcn$  “值得尊敬”, 参见 Sims-Williams & H. Halén, *The Middle Iranian fragments in Sogdian script from the Mannerheim collection*, *Studia orientalia*, LI/13, Helsinki, 1980, p. 7。

### 缩略语

GMS = I. Gershevitch, *Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, Basil Blackwood, 1954.

SDMG II = V. A. Livšic, *Sogdijskie dokumenty s gory Mug*, II, Moscow, 1962.

UP II = N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian inscriptions of the Upper Indus*, II, London, 1992.

### 〔注 释〕

1 作者任职于日本神户外国语大学。

2 本文即将完稿之前, 我有幸见到了一份经最后复原过的该墓志拓片。在粟特文部分

的第6和第13行处新复原了两小片,因此我得以对这篇会议论文作一些新的增补。我要感谢荣新江教授及惠示拓片于我的同辈研究者们。他们还允许我在本文中引用汉文部分的最新释读稿。

- 3 本文所有的古汉语和中古汉语形式均引自 B. Karlgren, *Grammata serica recensa*, Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities, 1957。
- 4 荣新江等认为应读作“娑”,而非我所释读的“沙”。但无论从拓片本身还是从语音学角度来看,“沙”都更为合适。而且,“毗沙”是梵文 *Vaiśravaṇa* 的汉化名,其粟特形式为  $\beta r' y \dot{s} m n$ 。
- 5 中古汉语中的首字母  $\dot{i}$ -或  $j$ -并不能代表粟特语的  $\dot{z}$ 。产生这种歧义可能有如下原因:首先是转写中出现的误写;如前所述,刻写汉语部分的石匠对汉文不熟悉。其次,对比出现于同一件吐鲁番文书(见唐长孺编,《吐鲁番出土文书》,第3册,北京,1981年,页317—325)中的“炎蜜畔陀” $\dot{z} \dot{y} \dot{a} m \dot{m} i \dot{e} t \dot{b} u \dot{a} n \dot{d}' \dot{a}$ 和“射蜜畔陀” $\dot{d} \dot{e}' \dot{y} \dot{a} \dot{m} i \dot{e} t \dot{b} u \dot{a} n \dot{d}' \dot{a}$ 说明, $\delta r y m t = M. j y m t$ 的第一个辅音字母的发音并不固定;其他单词中的  $\dot{z}$ ,有时发轻微的塞擦音,听起来像半元音  $\dot{i}$ 。第三,古汉语发音指的可能是:此字中古汉语的首字母  $\dot{i}$  源于古汉语的浊辅音  $\dot{d}$ ,在最后变为半元音之前它读作  $\dot{z}$ 。对于这样的关联,需要注意的是法显(399年离开中原前往印度)对焉耆的定名,他称之为“乌夷”城,这一称呼在学术界引起了一定的争议。但如果考虑到草写体的“乌”字形,则可将“乌”订正为“焉”。古汉语的“焉” $\dot{y} \dot{a} n$ (>中古汉语为  $\dot{y} \dot{a} n$ )有闭音节  $\dot{a} r$ ,又见焉耆绿洲王国古代名称 *Argi* 的古汉语名(见 Henning, “*Argi and the Tokharians*”, *BSOS IX*, 1937-1939, p. 571)。古汉语“夷”的发音为  $\dot{d} i \dot{a} r$ (>中古汉语为  $\dot{i}$ ),“夷”的第一个辅音有轻微的摩擦音,像  $\dot{z}$  或  $\delta$ 。因此,这种转写更像源自于吐火罗语的  $\dot{a} r \dot{z} i$ ,用婆罗迷字母拼写作  $\dot{a} r \dot{s} i$ ,这可能是最终来自焉耆的古名  $\dot{a} r g i$ 。有关古汉语首字母  $\dot{d}$ -代表着粟特语的摩擦音,见以下注释9。
- 6 我要感谢森安孝夫教授对第二个字“鹵”的出色释读,当我推测该字对应于  $p r' w t \beta n t k$  的  $-r' w$ -时,他建议作如此释读。他认为即使该释读无误,墓志上的刻写也十分粗糙,仅轮廓看似“鹵”字。这又再次证明了当时的石匠根本不懂他所刻写的墓志内容。
- 7 此处,我想借机说明的是粟特文  $\beta n t k$ (“奴隶、奴仆”)有三种汉语转写形式:盘陀、槃陀、畔陀。在中古汉语里三者同音: $\dot{b} u \dot{a} n \dot{d}' \dot{a}$ 。第三种形式只限于吐鲁番出土的汉语文书,第二种在隋唐时期的文献中较为常见,如玄奘传和史射勿槃陀的墓志。史君墓志采用的是第一种,与751年的敦煌差科簿文书一样。池田温对后者作过相关研究,见《ユ-ラシア文化研究》第1号,1965年,页49—92。
- 8 尽管墓志汉文部分的编者在此处仅复原一个字,但从拓片上可以清楚地看出这里空缺了两个字的位置。我还难以判断第一个字的模糊痕迹是否依稀可见。
- 9 粟弋的古写法见于《后汉书》,有趣的是“弋”( <中古汉语作  $\dot{y} e k$ , <古汉语则作  $\dot{d} i \dot{a} k$ )

转写了 *swydyk* 中的一个音节 [δik]。有关古汉语的首字母 \*d- 见上述注释 5。

- 10 葛乐耐 (F. Grenet) 等对第二个场景的理解与我有所不同, 他们不认为史君夫妇正举杯饮酒。确实在琐罗亚斯德教传统中, 死者的灵魂进入最高神居住的天堂一段时日之后, 阿胡拉·玛兹达才会赐予他们 *anaoša*。但在 Reck 刊布的一份粟特语摩尼教文书里提到, 亡魂从女神那接受的赐予物中就有酒。参见 Ch. Reck, "Die Beschreibung der Daenā in einem soghdischen manichäischen Text", M. Maggi, E. Provasi eds., *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert Verlag, 2003, pp. 323 - 338, 特别是 pp. 332 - 333。
- 11 穆格山文书 Nov. 6 第 9 行中的 *pr'wt* 是 *py'wt* 的误写, 见 Sims-Williams 的 *UP II*, pp. 41 - 42。



粟特文题记部分



# 入华粟特人萨宝府身份体制与画像石纪念性艺术

姜伯勤<sup>1</sup> 著

A. M. 别列尼茨基先生(A. M. Belenitskii)与B. I. 马尔沙克先生(B. I. Marshak)在 *Sogdian painting* (《粟特绘画》) 一书中指出:“我们知道,位于中亚中心地区的粟特土地上,有三处纪念性艺术繁荣昌盛的中心。”这里,把粟特地区发现的艺术考古遗迹,称之为“纪念性艺术”或“纪念碑性艺术”(Monumental art)<sup>2</sup>。巫鸿先生所论的中国纪念碑性艺术中<sup>3</sup>,包括陵墓艺术。

在《中国祆教画像石的语境》一文中<sup>4</sup>,我们据《新唐书·安金藏传》说明,建有石棺床的陵墓,可以在史书中找到其名称为“石坟”。入华粟特人石坟的画像石,无疑也是入华粟特人的纪念性艺术。由于中古墓葬制度与身份体制密不可分,所以,我们又认为:萨宝体制以及纳入中国身份制的胡臣身份体制,是中国墓葬所出祆教画像石存在的历史前提。

在近年考古发现中,西安安伽墓、太原虞弘墓,都证实了这一点。最近,在西安市北郊井上村发现的北周史君石椁墓,再一次证实了这一点。

## 一、安伽墓、虞弘墓、史君墓所见萨宝府 记载与所出祆教画像石

最近,在陕西西安北郊,发现北周时期史氏墓葬,杨军凯先生在《关于祆教的第三次重大发现——西安北周萨保史君墓》一文中,揭出本墓所出现石刻中文部分,记云:史君为“史国人也,本居西域……授凉州萨保”,于“大象元年(579年)薨于家,年八十六,妻康氏”<sup>5</sup>。这个合葬墓中,史氏和康氏都是粟特姓氏。杨军凯先生在《中国文物报》又发表报道<sup>6</sup>,揭示了墓主史氏身为北周贵族的身份。

此墓距北周安伽墓 2.2 公里,墓中出土了石门、石椁和石塌,这些石刻上均采用浮雕彩绘贴金。从发现文物中得见此石坟当时被称为“石堂”。在宋代,袄教祠庙曾有被称为“清晖堂”者,此处“石堂”一语的发现,对认识当时袄教丧葬中之纪念碑性建筑,殊有深义。

北周安伽墓墓主为“同州萨保”<sup>7</sup>。在太原发现的虞弘墓墓主亦为北周“检校萨保府”<sup>8</sup>,三个墓葬的主人都是萨保,非常值得注意。

《粟特绘画》又指出:粟特城市贵族拥有众多的仆人、军事扈从和由商人控制的“对外”的商队<sup>9</sup>。穆格山粟特文文书中,记载了开掘粮仓的结果,乃为给贵族提供原料和商品粮。这些粟特的商人贵族,作为队商来到中国,就成为北朝隋唐身份架构中的萨宝府官员。

因此,我们可以认为,北朝隋唐萨宝体制的存在,是粟特古坟画像石纪念碑性艺术存在于当时中国的一个历史前提。我们试以史君墓东壁袄教图像为例,作一探讨。

## 二、史君等三墓所见画像石中的袄教图像

西安所出史君墓画像石,有关报道指出:“石椁上到处是减地中浮雕的刻画,多为彩绘,局部还有贴金,色彩丰富。图案以伎乐为主,还有许多人首兽身、兽首人身或人首鸟身的图画。”<sup>10</sup>杨军凯先生又指出:“伎乐头顶戴有头冠,造型、神态各异,尤其是手持的乐器各不相同,有箜篌、曲项琵琶、横笛、笙簧、排箫等。”

据说史君石堂约有画像石十一帧。有时一幅画跨两块石板。其中东壁北侧一帧绘三牛,上有一执金刚钺之神祇。东壁中间一幅画面,有三人走到桥上,有马及骆驼。南侧一帧绘逝者向天国飞升。

史君墓石椁东壁图像,据杨军凯先生指出,从北到南编号 E1、E2、E3(彩图 4,杨军凯文图 3-1、3-2、3-3)。查 E1 画面正中有一圆形龕,如杨军凯先生描述,龕中之神“头戴宝冠,右手握三叉戟,上举于头右侧……其坐骑为三头牛,居中的牛为正面,另两牛为侧面,分列左右”。杨军凯先生提出一个重要的问题:“E1 刻一个圆形光环环绕的主神,右手执三叉戟,坐骑为三头牛,疑为袄教中的某一尊神。”<sup>11</sup>那么,此图像表现的应是袄教中的哪一尊神呢?

我们试以此图像中的“牛”和“三叉戟”这两个图像特征作一些比较和考察。

和田出土的 D. X. 3 木板画,绘有三大神像:Adbag-Indra(阿摩神,粟特祆教大神、天神,相当印度教之“帝释天”、Indra)、Nana(娜娜女神)和 Weshparkar(韦施帕卡神,三头,持三叉戟)。此 Weshparkar 在和田出土 D. VII. 6 画板中,为三头,盘坐在二牛之上。一般认为 Weshparkar 神是祆教三大神之一的风神,此点荣新江先生业已指出<sup>12</sup>。根据手持三叉戟及盘坐于牛灵之上这两个图像特征,我们推定 E1 画面圆龕中的尊神就是祆教风神 Weshparkar。

拙稿《高昌胡天祭祀与敦煌祆祀》曾提出:“在片吉肯特 X VII. 1 居址壁画中,发现一个 8 世纪的三头、六臂、披甲胄、执山型叉神像。V. A. 里夫施茨解读了一尊三头神下部的粟特文题铭为 Wsparkr,遂将此神像拟定为 Weshparkar 神。”<sup>13</sup>查《通典》卷四十《大唐官品》谓:“祆者,西域国天神,佛经所谓摩醯首罗也。”摩醯首罗即印度的大自在天,正如祆神“阿摩”与“帝释天”相对应,而此“韦施帕卡”祆神可与印度之“大自在天”相对应。

和田出土 D. X. 3 木板画之祆教三大主神为“阿摩神”、“娜娜女神”和“韦施帕卡神”(风神)。而根据笔者的研究,一般中亚所出现三大祆神图像又可以是“阿摩神”(相当印度之帝释天)、“祖尔万神”(Zurvan,相当印度之大梵天)和“韦施帕卡神”(Weshparkar,相当印度之大自在天)<sup>14</sup>。

如前已述,Weshparkar 即祆教风神,祆教风神又可以称 Vayu(瓦由)。魏庆征先生在《古代伊朗神话》一书中又写道:“巴列维文典籍中提及善瓦由……即善瓦伊(瓦由之另称),以佑护虔诚的琐罗亚斯德教徒为己任,接引亡灵,牵其手渡过钦瓦特桥,送往应赴的去处。”<sup>15</sup>可见,E1 画面此相当于 Vayu 神的 Weshparkar 神像下所绘之桥,应即祆教所说升往天国之钦瓦特桥。杨军凯先生在文中精辟地指出:“E1 中跪在地毯上的墓主经过神的审判后”,将通过这座联系人间和冥世之桥,即“钦瓦特桥(Cinwat)升入天国”<sup>16</sup>。

我们在杨先生启发下,试图对这一精辟的推论再作一点小的补充。E1 图中跪坐地毯上的男子,为接受审判准备过钦瓦特桥的墓主人史君,其旁跪着的女人,当为其妻粟特人康氏。在跪坐毯上此二人的前面,在粟特大神风神的下方,有三名负责审判的神祇。如杨军凯先生写道:“主神右下方有三个头戴宝冠的神,左侧一位,右手持杯于胸前,左臂抬起,腰部以下隐于山后;中间一位,右手置于胸前,左手拈花,亦仅露出半身;右边一位,身穿圆领窄袖长裙,腰束带,肩生翼,右手插腰,左手曲臂,跣足,双脚交叉,左脚腕带镯。”根据杨军凯先生关于此右下方三个头戴宝冠的神中右边一位“腰束带,肩生翼”的记载,我们确实看到

右边此神背后生一翅,这种有翼的形象,使我们联想到在钦瓦特桥上担任审判死者生前功过的“小天使”,此翼翅,即小天使的形象。

关于钦瓦特桥上的“小天使”,李铁匠先生在所著《伊朗古代历史与文化》一书中,在论述萨珊王朝祆教时指出:祆教认为“在死亡来临的时候,人们的肉体死亡了,而灵魂则于死后的第四天离开地球奔向彼世,其旅途顺利与否取决于生前所为。灵魂将要通过一座审判桥,有三位小天使负责审判其生前的功过。义人的灵魂可以平安地通过此桥,奔向阿胡拉马兹达,而罪人的灵魂则将坠入无间地狱”<sup>17</sup>。

魏庆征先生描述了钦瓦特桥作为“裁判之桥”的情景,指出:据巴列维文典籍所述,灵魂坐于躯体之一端,共历三日三夜。第四日凌晨,灵魂抵达森严可怖的“裁判之桥”(即钦瓦特桥),他将经受公正之拉什恩所主持的(在世之行)称量。当获救之灵行经该桥,桥宽为一帕拉桑。他第一步进入善思的(天界),第二步进善言的(天界),第三步进入善行的(天界),第四步则抵达永无终期的福乐境域<sup>18</sup>。

### 三、画像石类型与萨宝身份

笔者在《祆教画像石——中国艺术史上的波斯风》一文中,曾经提出“祆教画像石的三大类型”一说<sup>19</sup>:

第一类型为双阙型石棺床画像石:20世纪初叶在河南安阳发现一组石棺床画像石,现分藏于美国波士顿博物馆、弗立尔美术馆、法国吉美博物馆、德国科隆博物馆,一般认为是北齐的画像石<sup>20</sup>。属于此类画像石,还有近年流入海外,经美国转于为日本滋贺县 Miho 博物馆收藏者,学者们或以为属北齐,或以为属北周<sup>21</sup>。

第二类型为石椁型石棺床画像石:郑岩先生《青州傅家北齐线刻画像补遗》<sup>22</sup>研究了益都北齐石室墓画像石。1999年山西省太原附近发现隋虞弘墓,发现石椁及一组画像石<sup>23</sup>。本文讨论的凉州萨保史君,大象元年(579)死于家,其拥有多件画像石的石坟,亦为一石椁墓。

第三类型为石屏风型石棺床画像石:2000年,西安发现北周萨保安伽墓画像石,安伽卒于北周大象元年(579),石棺床上石屏风共有画像石九帧<sup>24</sup>。1992年,天水市博物馆发表《天水市发现隋唐屏风石棺床》。北京大学考古系倪润安

先生据同墓俑的形制推断为隋墓,笔者将此墓画像石与敦煌文书《安城袄咏》对比,进行了研究<sup>25</sup>。

中国中古墓葬制度是一种受身份体制、品官及等级制约的制度,并非手中有钱就可建立“石坟”。入华粟特人在丝路上通过队商贸易而获得资财,但是,正是因为他们通过萨宝府这种体制,同时也获得了中原王朝认可的身份,由此才被允许建立各种类型的石坟。这就是本文把人华粟特人袄教画像石与其萨宝府身份体制联系起来进行研究的理由。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于中山大学历史系。
- 2 A. M. Belenitskii, B. I. Marshak and M. J. Dresden, *Sogdian Painting, The Pictorial Epic in Oriental Art*, Los Angeles, London, University of California Press, 1981, p. 13.
- 3 Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, Stanford, California, Stanford University Press, 1995, p. 4.
- 4 荣新江与李孝聪合编,《中外关系史:新史料与新问题》,北京,科学出版社,2004年,页233—238。
- 5 《文物天地》,2003年第11期。
- 6 杨军凯,《西安又发现北周贵族史君墓》,《中国文物报》,2003年9月26日,第1版。
- 7 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。
- 8 姜伯勤,《隋检校萨宝虞弘墓石椁画像石图像程序试探》,见巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001年。
- 9 A. M. Belenitskii, B. I. Marshak and M. J. Dresden, *ibid.*, p. 23.
- 10 《西安惊现北周墓葬》,《文汇报》,2003年8月26日,第2版。
- 11 杨军凯,《北周史君墓石椁东壁浮雕图像初探》,《艺术史研究》,5, 2003年。
- 12 荣新江,《粟特袄教美术东传过程中的转化——从粟特到中国》,见《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001年,页311。
- 13 姜伯勤,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京,中国社会科学出版社,1996年,页491。
- 14 参看张广达,《吐鲁番出土汉语文书中所见伊朗语地区宗教的踪迹》,《敦煌吐鲁番研究》,4, 1999。
- 15 魏庆征,《伊朗古代神话》,太原,北岳文艺出版社,山西人民出版社,1999年,页456。
- 16 见注11。
- 17 李铁匠,《伊朗古代历史与文化》,南昌,江西人民出版社,1993年,页240。
- 18 魏庆征,《伊朗古代神话》,页333。

- 19 《文物天地》，2002 年第 1 期。
- 20 姜伯勤，《北齐安阳石棺床画像石与粟特人美术》，《艺术史研究》，1，1999 年。
- 21 姜伯勤，《图像证史：入华粟特人祆教艺术与中华礼制艺术的互动——Miho 博物馆所藏北朝画像石研究》，《艺术史研究》，3，2001 年。
- 22 郑岩，《魏晋南北朝壁画墓研究》，北京，文物出版社，2002 年，页 236—284。
- 23 姜伯勤，《隋检校萨宝虞弘墓祆教画像石图像的再探讨》，《艺术史研究》，4，2002 年。
- 24 姜伯勤，《西安北周萨保安伽墓图像研究》，《华学》，5，2001 年。
- 25 姜伯勤，《天水隋石屏风墓胡人“酒如绳”祆祭画像石图像研究》，《敦煌研究》，2003 年第 1 期。

# 萨保与萨薄：佛教石窟壁画中的粟特商队首领

荣新江<sup>1</sup> 著

## 一、关于萨保与萨薄的研究史

在2002年11月13—14日北京大学伊朗文化研究所举行的“第三届伊朗学在中国学术研讨会”上，我发表了《萨保与萨薄：北朝隋唐胡人聚落首领问题的争论与辨析》一文，在丁爱博(A. Dien)、富安敦(A. Forte)两位的论文的基础上，仔细清理了有关粟特胡人聚落首领萨保问题的学术史，并从原始史料出发，指出在古代汉文文献中，“萨保”和“萨薄”是严格区分开来的，从未混淆过。佛典中的萨薄，音译自梵文的 *sārthavāha*，意为“商队首领”，意译作“商主”、“大商主”、“导首”、“导师”、“众之导师”，或“贾客”、“商人”，基本上都是出现在本生故事当中，其基本形象是富有的商人，置办船具，然后率众商人入海寻宝，或从事买卖贸易，在遇到各种危险时，萨薄救助众生，有时甚至献出自家身命。这个救助众生的商主不是别人，实际就是佛的前身。而萨保（又作萨甫、萨簿、萨宝），则是音译自粟特文的 *s'rtp'w*，由“商队首领”发展成“聚落首领”之意，汉文意译为“首领”或“大首领”。无论是在北朝、隋唐实际担任萨保或萨保府官职的个人本身，抑或唐人墓志中所记载的曾任萨保的其曾祖、祖、父，基本上都是来自昭武九姓的粟特人。因此，萨保不等于萨薄，虽然两者有某些共同的含义<sup>2</sup>。至于前人从萨保等于萨薄出发而提出的一些萨保与佛教更加密切的佐证，如北周佛教徒宇文护小字“萨保”，唐人墓志中“摩诃大萨宝”的“摩诃”应当来自梵文的 *mahā*，“萨甫下司录商人何永康”出资去赎买佛寺，一些佛教徒的名字叫萨宝，如岐萨保、安萨保、米萨宝等，我在另外一篇文章《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与袄祠的社会功能》中已做了一一的辨析，以说明粟特聚落内部的宗教主要应当是



袄教<sup>3</sup>,此不赘述。

对于我来说,有关萨保与萨薄问题的讨论还有一个有待探讨的问题,就是佛教石窟壁画中的萨薄形象问题。恰好,紧接着“第三届伊朗学在中国学术研讨会”,同年11月15—16日,在北京大学中国古代史研究中心举办的“古代中外关系史:新史料的调查、整理与研究国际学术讨论会”上,张庆捷先生发表《北朝隋唐的胡商俑、胡商图与胡商文书》一文,其中提到:“在新疆克孜尔石窟第8窟、17窟、38窟、114窟、184窟等石窟壁画中,均有许多表现萨薄与商人的内容,最著名、最普遍的应是萨薄商主燃臂引路、马壁龙王救诸商人渡海和萨薄商主救商人出海的故事,这些甚至在一窟中反复出现。”他具体介绍了这三种本生故事的基本内容和汉译佛典的出处。在同一篇文章中,他还介绍了敦煌石窟壁画中与胡商有关的内容,即北周296窟的福田经变、隋代420窟的“商人遇盗图”、盛唐45窟的“商人遇盗图”和103窟的商旅图<sup>4</sup>。张庆捷先生的这篇文章不仅为我们提示了佛教石窟壁画上的胡商形象,而且还提供了大量可以与之相互对比的陶俑、砖雕、石刻、墓葬壁画等方面的资料。

本文拟系统收集佛教石窟壁画上的萨薄形象,并从萨保与萨薄的关系角度加以论证,然后试图揭示出佛教壁画中萨薄或其所率印度商人在龟兹和敦煌地区向粟特萨保和商人转化的过程。

## 二、龟兹石窟壁画所见的萨薄及其商人

在今天新疆库车、拜城地区的古代龟兹国范围内的佛教石窟寺中,如克孜尔石窟、库木吐喇石窟、森木塞姆石窟、克孜尔尕哈石窟、台台尔石窟,都多少不等地保存有关于萨薄形象的本生故事图像,其中尤以克孜尔最为集中,而且保存的画面也比较清晰。以下就以克孜尔石窟的图像为主,将有关图像分类叙述,每种图像后提示在其他洞窟保存的情况,并把相关故事的汉文佛典摘要列出。

在进入正文前,有两个问题应当先做一些说明。

第一,有关克孜尔石窟的年代在学术界有比较多的讨论,各家的观点不尽一致,主要争论在开凿的起始年代和衰落的下限<sup>5</sup>。我们这里无法细致讨论相关洞窟的年代问题,仅提示《克孜尔石窟内容总录》所给出的大致年代,其他比较重要的断代说法,读者可以参考《总录》的相应注记<sup>6</sup>。

第二,在我们讨论的4—7世纪的克孜尔石窟里,基本上没有汉文题记,因此

可以推知这些本生故事应当不是根据汉文本绘制的,很可能是根据当地流行的梵文本或吐火罗文本绘制的,当然也可能有图像的粉本。但这些梵文或吐火罗文本保存得不够完整,而汉译佛典中基本完整地保存了相应的故事文本,这个汉文本应当和龟兹的梵文或吐火罗文本有着相同的来源,但为方便起见把相应的汉文佛典引出。

本文涉及的这些图像几乎都见于《贤愚经》中。据僧祐(445—518)《出三藏记集》卷九引《贤愚经记》,这部佛典是河西沙门释昙学、威德等八僧在于阗般遮于瑟大会上听诸位三藏法师说经讲律后,各书所闻,445年在高昌集成的<sup>7</sup>。这正好说明《贤愚经》所记的故事5世纪前后在西域丝路南北道颇为流行。因此,龟兹石窟壁画中所绘制的这些本生故事,常常不止存在于一座石窟中,而且常常不止一幅。除了我们这里讨论的几种与萨薄相关的本生故事外,《贤愚经》和其他佛经所记载的许多常见的佛本生故事,在龟兹石窟中都有所表现<sup>8</sup>。

龟兹石窟佛教图像是依据佛典绘制的,按照佛典成立的背景来说,这些图像中的人物应当是印度人,但是,当我们仔细审视这些图像的时候,我们发现问题似乎并不那么简单。

#### (一)萨薄燃臂引路本生(Legend of Pradīpapradīyōta Kingdom)

此故事见于许多佛典,这里引证两段文字比较丰富的记载。《贤愚经》卷六《五百盲儿往返逐佛缘品》第二十八:

如是我闻,一时佛住舍卫(Srāvastī)国祇树(Jetavana)给孤独园,……阿难白佛:不审世尊,过去世中,为此除暗,其事云何?佛告阿难:乃昔久远,无量无数阿僧祇劫,此阎浮提,五百贾客,共行旷野,经由险路,大山谷中,极为黑暗。时诸商人,迷闷愁忧,恐失财物,此处多贼,而复怖畏。咸共同心,向于天地日月山海一切神祇,啼哭求哀。时萨薄主愍诸商客迷闷之苦,便告言曰:汝等莫怖,各自安意,吾当为汝作大照明。是时萨薄,即以白氈自缠两臂,酥油灌之,然用当炬,将诸商人,经于七日,乃越此暗。时诸贾客感戴其恩,恭敬无量,各获安稳,喜不自胜。佛告阿难:尔时萨薄,岂异人乎?我身是也。……尔时五百诸贾客者,岂异人乎?今此五百比丘是也。<sup>9</sup>

又,梁沙门僧旻、宝唱等集《经律异相》卷二四《灯光金轮王(Ākṣarāvartin)舍臂》四:

尔时有大恶罗刹(Rākṣasa),随逐商人,如影随形,欲为虐害。是恶罗刹,即于其日放大恶风。时诸商人迷闷失道,生大怖畏,失声啼哭,唤呼诸天

摩醯首罗 (Maheśvara)、水神、地神、火神、风神,复称父母、妻子、眷属,愿救济我。善男子:我于尔时,以净天耳闻其音声,寻往其所。以柔濡音而慰抚之,莫生怖畏,当示汝道,令汝安稳还阎浮提 (Jambudvīpa)。善男子:我于尔时,白氎缠臂,以油灌之,然以为炷,发真实言。……然臂乃至七日七夜,此诸商人,寻便安稳还阎浮提。……善男子:我于往昔诸所发愿,皆得成就,如恒沙等大劫之中,常作无上萨薄之主,于恒河沙五浊恶世雨种种宝,一日之中七反雨之,令得满足 (出《过去香莲华佛世界经》)。

两段经文略有不同,即《贤愚经》是说商人走到黑暗山谷中,恐怖忧惧,萨薄自燃双臂,引导众商人走出暗谷;而《经律异相》则说商人因为大恶罗刹放大恶风,致使商人迷路,才心生恐怖,导引者是佛的前身,而没有明确说是萨薄。以上述两段经文来对比龟兹石窟的图像,显然《贤愚经》的文字和图像更加接近。

目前所见萨薄燃臂引路本生的壁画,主要有:

克孜尔第 38 窟主室券顶东侧壁下面,绘有萨薄燃臂本生 (影山悦子文图 1):萨薄高举双臂,燃烧作炬,一商人右手上举翘望,左手执杖,旁有一牛一驴,背上驮着货物。商人身着紧口蓝衣,头戴白色虚帽,深目高鼻<sup>10</sup>。此洞窟年代约公元 4 世纪。

克孜尔第 17 窟主室券顶东侧壁第二排左侧菱格内,画有萨薄商主燃臂引路本生 (图 1):“萨薄举双手燃臂当炬,旁立二商伸臂指向火炬;商人身后一载货骆驼随行。”<sup>11</sup>此洞窟年代约 6 世纪。前一商人穿褐色翻领紧身长袍,上有白色斑点,绿色裤子,腰间束带,脚穿长统靴。后一商人穿白色圆领紧身长袍、白裤,衣边为褐色镶边。不论是翻领长袍还是圆领长袍,都和安伽墓石屏风上的粟特人的服饰相同,如翻领长袍见左侧屏风第 2 幅下半部两个猎人、正面屏风第 6 幅下半部中间舞蹈者<sup>12</sup>,圆领长袍见左侧屏风第 1 幅牛车前佩刀者,左屏第 2 幅上半部狩猎者、正面第 1 幅下半部抱酒坛者、正面第 4 幅下面会盟图左侧的萨保等<sup>13</sup>。石窟上两个商人的面部不清,但都戴有白色虚帽,其颜色、形制、大小都和安伽图像上的萨保所戴者相同,如正面第 2 幅下半部猎狮者、第 4 幅下半部左侧会盟者、右屏第 3 幅上下出行者<sup>14</sup>。

克孜尔第 8 窟主室券顶西侧壁南端下部下排中幅菱形格中,所绘为本生故事画,描述萨薄燃臂炬引众商人出暗林<sup>15</sup>。按,其中萨薄着菩萨装。商人着翻领花袍,戴白色尖帽,牵引一驴。洞窟年代在公元 7 世纪。

克孜尔第 178 窟 (德国探险队编为 Schlucht Höhle/峡谷窟) 主室券顶左侧壁

画第三排(现藏柏林印度艺术博物馆,编号 MIK III 8449a),有萨薄燃臂本生,萨薄后有商人随之,商人胡服白帽,穿长统靴,一驼载物随后<sup>16</sup>。洞窟年代约公元7世纪。

克孜尔第184窟主室侧壁下部第15幅图(现藏柏林印度艺术博物馆,编号 MIK III 8888),“一菩萨举双手立,双手已点燃,向左是一赶驴的商人,驴背上驮有货物,左侧边缘为山崖,背景暗”<sup>17</sup>。洞窟年代约公元7世纪。

此外,克孜尔第58、63、114窟<sup>18</sup>,台台尔石窟第13窟主室券顶东壁<sup>19</sup>,也有这幅图像。其中克孜尔第114窟的商人(图2),戴白色尖顶帽,穿翻领紧身长袍。

## (二)马壁龙王本生

《经律异相》卷二四《灯光金轮王舍臂》四云:

时阎浮提有五百商人,入海采宝。有一商主,名曰满月,得如所愿,即欲发还。龙心怀嗔,欲害商人。复有一龙王,名曰马坚(壁),是大菩萨,以本愿故,生于龙中。起慈悲心,救诸商人,令得安稳过于大海,至彼岸边。龙王然后还本住处(出《过去香莲华佛世界经》)。

克孜尔第114窟主室券顶西侧壁,有马壁龙王救众商人本生(图3),所绘为两个商人牵一驼一牛,背负货囊经过二龙头所架之桥<sup>20</sup>。商人为圆脸形,颇似龟兹供养人,与大多数深目高鼻者不同,穿紧身长袍。洞窟年代约公元4世纪。

第114窟主室券顶东侧壁被德国探险队切割走(现藏柏林印度艺术博物馆,编号 MIK III 9103),其中第三排第二幅也是马壁龙王本生,龙作S形,身体粗壮,两端龙头张着大口。龙身上有一商人赶着一牛一驴,牛身上所驮圆形包袱一共三层,中间用绳捆扎,很像Miho美术馆D石屏上的骆驼所驮包裹<sup>21</sup>,商人长袍束带,裤腿扎进长统靴中,头戴白色尖顶帽<sup>22</sup>。

克孜尔第14窟券顶东侧壁北端上部(第4幅)菱格画(图4):“二男子穿大翻领上衣,立于首尾各有一头的大龙身上。前者戴一尖顶圆帽,穿白上衣,束一腰带,衣有橘红色镶边,下穿蓝灰色紧口裤,双手合掌举于胸前,并回头顾盼后一人。后者头上披发,穿黑色上衣,腰束一带,下穿白色紧口裤,双手合掌举于胸前。两人前后呼应。龙身为绿色,腹部为白色,绿底上画白色小圆点,两端龙头上竖有角,大眼圆睁。龙身前后各缠绕住一座山头,张口咬住自己的身躯。龙头为土黄色,墨线勾轮廓。菱格山为蓝色。”据考证这里描绘的也是马壁龙王本生<sup>23</sup>。这里的两位商人,戴圆顶尖帽者,似为卷发、深目。后者圆形脸,与龟兹人

物形象相同。洞窟年代约公元6世纪。

克孜尔第17窟主室券顶西侧壁第二排最后一幅也是马壁龙王救众商人本生,图像已残,仅存二龙头所架之桥,上残存马腿<sup>24</sup>。洞窟年代约6世纪。

此外,第7、13窟中也有此图<sup>25</sup>。其中第13窟的商人(图5),身穿紧身长袍,下着长统靴,腰间束带,佩挂一短剑。又,克孜尔尕哈第21窟左右壁的下方,各有一幅马壁龙王本生,龙王身上有二商人,帽子及衣饰似粟特装<sup>26</sup>。

对比上述图像来看,《经律异相》的文字比较简略,因此石窟图像所据文本应当比《经律异相》要细致。总体上看,图像表现的是马壁以身体作桥梁,让商人通过,到达大海彼岸。

### (三)萨薄圣友施乳本生

此故事亦见于《贤愚经》卷八《盖事因缘品》第三十四:

佛告阿难,乃复过去久远无量阿僧祇劫,此阎浮提波罗捺国(Vārānasi)仙人山中,有辟支佛(Pratyeka Buddha),恒于山中止住。时辟支佛患身不调,往问药师。药师语曰:汝有风病,当须服乳。时彼国中有一萨薄,名曰阿利耶蜜罗(Aryamitra),晋言圣友。时辟支佛往告其家,陈病所由,从其乞乳。萨薄欢喜,便请供养,日给其乳,经于三月。三月已竟,身病得差。感其善意,欲使主人获大利益,踊在空中,坐卧行立,身出水火,或现大身,满虚空中;又复现小,入秋毫之里。如是种种,现十八变。于是,圣友极怀欢喜。复从空下,重受其供,经于数时,乃入涅槃。萨薄悲悼,追念无量。<sup>27</sup>

克孜尔第14窟券顶西侧壁上排左侧(第2幅)菱格内(图6),“一菩萨戴单珠冠,胡跪,下身穿蓝长裙,腰两侧各有一结。披巾从肩部向后飘起,在胸前呈圆环下垂。菩萨前卧一病人,病人穿蓝色袈裟,两腿相交,左手扶膝,右手伸前,掌面向上接一物。菩萨上身微前倾,左手托钵,右手握木勺盛物喂病人”<sup>28</sup>。《中国石窟·克孜尔石窟》称此或为圣友施辟支佛乳本生<sup>29</sup>。洞窟年代约公元6世纪。

克孜尔第178窟(德国探险队编为Schlucht Höhle/峡谷窟)券顶西侧壁也有圣友施辟支佛乳图像<sup>30</sup>。洞窟年代约公元7世纪。

此外,此图像还见于森木塞姆石窟第26窟主室券顶<sup>31</sup>。

两相对照,图像描绘的应当就是萨薄圣友施乳给辟支佛的故事。因为这里只是萨薄与辟支佛的形象,萨薄着菩萨装,画面没有萨薄所带领的商人形象。

### (四)大施抒海本生(Mahātyāgavan-Legend)

所对应的文献见《贤愚经》卷八《大施抒海品》第三十五,文字稍长,不俱引,

大意是：婆楼施舍城婆罗门尼拘楼陀（Nyagrodha）之子摩诃闍迦樊（Mahātyāgavan），晋言大施，以萨薄身份，装办行具，率五百商人，入海采宝。商人满载而归，大施为救济穷苦，深入龙宫，获得三枚宝珠，飞翔出于海外。当大施已度海难后小眠休息时，有诸龙乘机将珠持去。大施觉醒，发现珠已不在，于是来到海边，得一龟甲，两手捉持，在诸天帮助下抒海，一反抒之，即减四十里，二反抒之，减八十里，三反抒之，减百二十里。其龙惶怖，出珠还之<sup>32</sup>。

克孜尔第38窟主室券顶西侧壁第一排有大施抒海本生（图7），“绘水中一人执器淘水，水中另立一人，双手捧盘，内置宝珠”<sup>33</sup>。按，萨薄大施着菩萨装，立水中，水不没膝。水中所立龙王，水及腰部，正捧盘奉献宝珠。洞窟年代约公元4世纪。

克孜尔第14窟券顶西侧壁下排左侧（第9幅）菱格内绘大施本生：“一菩萨蓝发束顶，下身穿土红色短裤，腰侧打一结。两腿立于绿色海水中。蓝披巾横系于胸部，再于背后打结。菩萨弯腰俯身，双手握着龟板从海水中向外打水。”<sup>34</sup>洞窟年代约公元6世纪。

克孜尔第17窟主室券顶西侧壁第二排第3幅，也是大施本生<sup>35</sup>，绘菩萨装的大施正在以钵淘水，旁一人屈膝端物相向，应当是龙王献珠。洞窟年代约公元6世纪。

克孜尔第186窟（小峡谷）中心柱台座左侧第2幅为大施本生（现藏柏林印度艺术博物馆，编号MIK III 8851），作菩萨装的大施正以钵淘水，其前后各有一龙王献宝珠，上方则有二天人以巾向外淘水<sup>36</sup>。洞窟年代约公元7世纪。

此外，克孜尔第91、104、178、206窟<sup>37</sup>，克孜尔尕哈石窟第14窟右甬道外侧壁、21窟甬道<sup>38</sup>，库木吐喇石窟第2窟主室券顶西侧壁<sup>39</sup>，也有此图像。

这里萨薄大施也是以菩萨的形象出现，他手拿龟板（有时是钵）来淘水，龙王献宝珠，图像和文字基本对应。

#### （五）勒那闍耶（Lenasheye）本生

故事见《贤愚经》卷十《勒那闍耶品》第四十三：

佛告比丘：过去久远，此闍浮提波罗捺国，时彼国王名梵摩达（Brahmadatta）。尔时国中有大萨薄，名勒那闍耶。……当于是时，有众贾客，劝进萨薄，欲共入海。即答之曰：为萨薄法，当办船具，我今穷困，无所复有，何缘得从？众人报言：我等众人凡有五百，开意出钱，用办船具。闻是语已，即便许可。……至第七日，断索都尽，船即驰去。便于道中，卒遇暴风，破碎其

船。众人唤救,无所归依,或有能得板橈浮囊以自度者,或有堕水溺死之者。中有五人,共白萨薄,依汝来此,今当没死,危险垂至,愿见救度。萨薄答曰:吾闻大海不宿死尸。汝等今者,悉各捉我,我为汝故,当自杀身,以济尔厄,誓求作佛。后成佛时,当以无上正法之船,度汝生死大海之苦。作是语已,以刀自割。命断之后,海神起风,吹至彼岸,得度大海,皆获安稳。佛告比丘:欲知尔时勒那闍耶者,今我身是。<sup>40</sup>

克孜尔第114窟主室券顶西侧壁左上菱形格内,所绘似勒那闍耶本生(图8):“一圆形大海浮卧一人,另有四人在水中分别浮托此人。上方另一人抱一木板浮游而来。”<sup>41</sup>按,萨薄作菩萨装。洞窟年代约公元4世纪。

此外,克孜尔第13窟<sup>42</sup>、克孜尔尕哈石窟第14窟右甬道外侧壁、21窟甬道<sup>43</sup>,也有此图像。

图像中除萨薄外只有四人,而经文说是五人,这可能是画面受菱格面积狭小的限制,无法容纳,并不一定表明所据文本有差异。从图像和经文的基本意来看,两者所出相同。画面上不论是萨薄勒那闍耶,还是另外四个商人,都是龟兹式的圆形脸。

龟兹石窟壁画上的萨薄形象,作为佛的前生形象,所以大多数是作菩萨装束,如萨薄燃臂引路本生、萨薄圣友施乳本生、大施抒海本生、勒那闍耶本生中的萨薄,都是表现为菩萨的样子,是印度传统图像的龟兹表现形式。

关于壁画上的商人形象,朱英荣、韩翔早年曾撰文认为这些龟兹壁画上的商人都是龟兹服饰和打扮,是龟兹商人从事商业活动的反映<sup>44</sup>。实际上,仅仅从服饰上来看,并不能确定人物的族属,学者们早已指出,龟兹供养人的服饰其实是受到萨珊波斯样式的强烈影响,比如现藏柏林印度艺术博物馆的克孜尔供养人像,穿翻领长袍,有镶边,上面有波斯联珠纹样<sup>45</sup>,和粟特地区壁画上的人物服饰基本相同。李明伟先生也认为这些图像中有龟兹商人,但他同时把这些商旅形象和丝绸之路贸易联系起来,强调其不是古代印度社会的反映,而是西域地区商业经济的生活,其中也有波斯商人<sup>46</sup>。

霍旭初先生指出,龟兹石窟初创期(公元3世纪末至4世纪中),壁画中未见商人题材,到了发展期(4世纪中至5世纪末)开始出现<sup>47</sup>,这是受到丝绸之路上商人的影响。张庆捷先生在利用克孜尔石窟壁画商人图像来讲述丝绸之路上的商队情况时,虽然没有讨论他们的族属问题,但他提供的大量伊朗系统的胡商



及骆驼陶俑、壁画、雕刻形象<sup>48</sup>，使我们不难看出，这些佛教石窟壁画上的商人与北朝隋唐人常常见到的粟特商人基本相同。

从上面我们收集并仔细描述的龟兹壁画上的商人形象来看，除了克孜尔第114窟两幅马壁龙王本生上的商人为圆脸形、颇似龟兹供养人之外，其他的商人则更像是我们从安伽等粟特石屏图像所见到的粟特人的形象。其中主要有四点特别明显：

第一，这些商人大多数是深目高鼻，而不是龟兹壁画中佛像和供养人像的圆形面孔，因此可以认定不是印度商人，也不具有龟兹商人种族特征，在和安伽、Miho等石屏风上确定为粟特人的形象相比较之后，把他们看作是粟特人较为妥当。

第二，虽然人的穿戴并不能确定一个人的种族归属，但如果这种穿戴比较普遍的话，也可以看作是一个民族的特征所在。在龟兹石窟壁画的商人头上，往往戴着一个白色尖顶虚帽，正如上文已经指出的那样，这和安伽石屏风上萨保所戴的帽子相同，而且这几乎已经成为我们判断萨保的重要标志，所以，我们据此把戴有这种帽子的商人看作是粟特商人，应当是可以成立的<sup>49</sup>。

第三，这些商人多穿圆领紧身长袍，有些穿翻领紧身长袍，这也是粟特人的主要服饰，我们在安阳、安伽石屏风图像看到的最多的图像正是这种紧身长袍，尤其以圆领居多。

第四，在《萨保与萨薄：北朝隋唐胡人聚落首领问题的争论与辨析》一文中，我曾指出因为印度近海，所以，植根于印度土壤的佛本生故事中的萨薄商队，往往是入海经商的团体。只有在于阗讲述而在高昌编成的《贤愚经》中，才出现经行山谷、旷野的商队，这或许是当地情况的反映<sup>50</sup>。虽然在西域龟兹所绘制的佛本生故事中的萨薄，也仍然以大海为主要背景，如马壁龙王本生、大施抒海本生、勒那阁耶本生，都是发生在海上的故事，所以画面上也多是海上的情形。但表现萨薄燃臂为炬，把商人引出黑暗山谷的本生故事，在龟兹石窟中也占有相当的比例，而这可能正是西域地区更为真实的写照。值得注意的是，不论是描绘发生在山谷中的萨薄燃臂引路本生（克孜尔第178窟），还是发生在大海中的马壁龙王本生（克孜尔第114窟），都有沙漠之舟骆驼的形象出现，此外还有马、驴和牛，这些都是粟特萨保所率商队经行沙漠时常见的运载牲畜，而非印度萨薄入海采宝的工具——船。

从以上所考察的4—7世纪的龟兹石窟壁画上的商人形象，我们可以说，这

些佛教壁画上所描绘的萨薄所率领的商人,虽然画家想表现的是印度商人的形象,但其形象的实质已转换成了当时西域地区常见的粟特商人的模样。我们根据文献材料和出土文书已经知道,龟兹地区也和西域其他地区一样,是粟特商人往来经商必经之地<sup>51</sup>,他们的形象更为当地居民所熟悉,因此当地画家在进行创作时,就可能有意无意地把佛经中的印度萨薄转换成了粟特萨保的形象。

### 三、敦煌石窟壁画所见的萨薄及其商人

敦煌石窟壁画中,也有不少依据佛经绘制的商主及其所率领的商人的形象。但敦煌石窟壁画中的本生故事,流行的题材主要是九色鹿、舍身饲虎等,我们尚未见到克孜尔石窟中常见的有萨薄的画面。敦煌石窟的商人形象,主要见于《法华经变》中。

敦煌莫高窟第296窟窟顶北坡东段,据考是北周时依据《佛说诸德福田经》绘制的《福田经变》<sup>52</sup>。该经中说到七种修福田的方法之一,就是“安设桥梁过渡羸弱”。与此相应的画面,描绘了一座小桥,桥上有两匹驮着商品包裹的马,正由左向右行,后面是四个汉族模样的商人随之而行,其中两人骑马,两人步行。桥的另一侧,是一个头戴尖顶帽、深目高鼻的胡商牵着两峰骆驼,正准备过桥,骆驼的身上驮着高大的货包,其后还有一个胡商赶着两头驮着货物的毛驴相随。此图的上面一栏,自左向右描绘商人休憩的果园、席地而坐的商人和卧地休息的骆驼、一人照料骡马在槽中饮水或吃草、两人给一头卧着的骆驼灌药<sup>53</sup>。

《佛说诸德福田经》中虽然没有特别讲到萨薄或商人,但是我们不难看出,北周时期敦煌壁画的创作者,不是把想像中的印度人的模样绘制出来,而是用中亚深目高鼻的胡商形象,来作为桥对面的中原汉族商人的比对。由于这幅早期的胡商图像画得比较粗略,所以我们还不能判定他们确切的种族特征,但至少可以肯定不是印度商人。

敦煌莫高窟壁画中的商人形象,主要见于《法华经变》中的《观世音菩萨普门品》和《化城喻品》。《观世音菩萨普门品》所叙述的故事,正如第45窟画面正中的榜题所云:“若三千大千国土,满中怨贼,有一商主(即萨薄),将诸商人赍持重宝,迳(经)过险路,其中一人做是唱言:诸善男子,勿得恐怖,汝等应当一心称观世音菩萨名号,是菩萨能以无畏施于众生,汝等若称名者,于此怨贼当得解脱。众商人闻,俱发声言:南无观世音菩萨,称(其名故),即得解脱。”<sup>54</sup>《化城喻品》

则是讲一群商人去寻宝,经过险难恶道和旷绝无人怖畏之处,众人因为极度疲劳而且畏怖,于是产生退还的念头,这时有位“强识有智能”的导师(即萨薄),以方便法化出一座城池,让众人休息。众人又贪图安稳,不想继续前进,于是导师又把城化去,让大家勤精进而一起达到宝物所在的地方。

莫高窟第420窟窟顶东坡上部,是隋代绘制的一幅《观世音菩萨普门品》(图9)<sup>55</sup>。据贺世哲先生的释读,此画面从右向左,依次画着商主出行前跪地求观世音保佑一路平安,商队起程,赶着一队驮着货物的骆驼、毛驴翻山越岭。当商队下到山谷休息时,忽然一队穿戴盔甲的强盗骑马冲杀过来。商人仓猝应战,寡不敌众,全部被俘。观音显灵,强盗排成两队,合十而立<sup>56</sup>。这幅图像的场面虽大,但人物形象很小,加上颜色已经变黑,无法判断商人的族属。我们可以根据那一排排的驼队,来判断这里描述的应该是经常穿越西域沙漠地带的中亚商人。

第217窟南壁的《法华经变》(图10),绘制于初盛唐之交,摆脱了传统的横卷式,创造出一种类似西方净土变的向心式大型经变画<sup>57</sup>。其中的《化城喻品》,在蜿蜒曲折的河流和层峦耸峙的山丘的中间,绘出寻宝的商人,或缓缓而行,或歇马休息,或策马奔向导师变出的化城<sup>58</sup>。

第103窟南壁西侧也是大型向心式《法华经变》(图11),绘制于天宝年间(742—755)。其中的《化城喻品》,描绘一个商人牵着背负货物巨囊的大象,旁边是一匹没有乘骑的马,后面跟着两个商人,在商队前面,一个僧人在面对着峭壁祈祷,另有一人五体投地,祈求观音化险为夷<sup>59</sup>。

第217和103窟的《法华经变》的风格相同,贺世哲先生认为这是因为直接受到中原画风的影响<sup>60</sup>。这里表现的商队和我们在龟兹石窟壁画和莫高窟北周、隋代壁画上所见的中亚商队情况差别较大,画中的商人形象也和敦煌地区此后《法华经变》中的商人图像不同,大概正是因为是依据了唐朝初期从中原传来的文本。这两个窟所绘的商队都有一个僧人导引,《法华经》中所说的导师的位置变成了一个僧人。在商队中,牵马者都是一种瘦削身材的胡人形象,服饰也和常见的粟特紧身长袍不同。第217和103窟有带羸鬃的骑马妇女在商队当中,这是唐朝初年妇女出行时的服装<sup>61</sup>,在盛唐时期的103窟仍然绘制,表明他们所依据的是粉本,而不是像此前敦煌壁画的绘制者那样,表现的是现实生活中所见的经过敦煌的胡人商队。第217和103窟图像的另一个共同点是,商队中都有印度习见而在西域罕见的大象,这倒是为图像抹上了一层印度的色彩。但图中

的城池,则又是典型的西域城市风貌。这种杂糅了印度、西域、中原要素的商队图像,并不是8世纪前半长安或敦煌地区商队的真实写照,而可能是因为当地艺术家既试图忠实于经典中的描述,又试图对现实场景有所反映,于是采用了折中的做法,索性将心中力图表现的内容全部置于一幅画面中所致。

值得注意的是,217窟东壁门北侧有另一幅《法华经变》,中间的胡商遇盗图线条粗旷,但商人带着高帽,圆领(?)长衫,脚蹬尖头皮靴,牵着一峰骆驼。其前面有四个强盗,穿盔甲,执矛盾<sup>62</sup>。此图与同一窟南壁上的商人形象不同,是北朝以来传统的丝路上的胡商形象,说明这一绘画传承并没有因为中原新样的到来而彻底消失,这也为莫高窟第45窟这种胡商形象的再现提供了中间环节。

《法华经变》最著名的一幅应当就是莫高窟第45窟的“商人遇盗图”(图12),这是盛唐时绘制的《观音经变》中的一幕。画面是山间一伙强盗执刀截住一群胡商,商人把一些货物卸在地上,向强盗求饶。这些胡商都深目高鼻、卷发浓髯。站在最前面的商队首领头戴高顶毡帽,身着绿色长衫,其身后的胡商,有的头戴毡帽,有的不戴帽子,有的以长巾缠头,多穿圆领长衫,最后穿红袍的商人,牵引着两头满驮货物的毛驴。商人神色慌张,双手合十,请求观音救助<sup>63</sup>。这种高高的尖顶毡帽是胡人常戴的一种帽子,如太原北齐娄睿墓壁画两驼中间的胡人,戴的就是这种帽子<sup>64</sup>。这些商人穿的圆领长衫,并非胡人特有的服饰。但他们的深目、高鼻、卷发、浓髯等特征,让我们确信这里所绘的不是佛经所说的印度商人,而是敦煌人常常见到的粟特商人形象。其中站在最前面的胡商,看上去年纪较大,可能就是佛经中的商主形象。由此我们看到,和龟兹地区的情形一样,在同为丝路重镇的敦煌的画家笔下,同样是受现实因素的影响,佛经中的印度萨薄也已转换成了粟特萨保的形象。

#### 四、图像与文本的转换

在结束对图像的分析之后,我们现在再重新回到萨保与萨薄的问题上来。

通过上文对佛教石窟壁画上萨薄图像的系统考察,我们可以说,萨薄在本生故事中基本上是以菩萨的形象出现的,在经变画中则有时作为僧人的形象出现。只有在8世纪中叶的莫高窟第45窟中,如果那个领头的商人确是萨薄的话,他已经变成了一个地道的粟特萨保的形象了。

佛教石窟壁画的图像可以依据粉本来描绘,也可以根据经典来制作。敦煌

藏经洞保存的各个时代的大量写经,还有相对来讲数量非常少、而且时代比较晚的一些粉本,从两者的比例来看,应当说早期的佛教壁画,可能更多地是依据佛经来制作,在一个画面形成固定的模式以后,在同一石窟寺当中,可以从一个母本复制出多个副本;邻近地区的其他石窟寺的画匠,也可以从这个母本或它的复制品那里摹绘到其他的石窟寺壁画上去。

对于要求表现佛教主题的壁画创作者来说,对那些已经形成固有模式的佛、菩萨、天王的形象,以及一些佛本生、因缘、佛传故事画的基本构图形式,原则上是必须严格遵循的,但在尊像的边缘和故事画的一些细节处,则还留有创作者自我发挥的很大余地。我想龟兹石窟本生故事画上的富有粟特商人特征的图像,应当是当地画家根据现实生活中所见到的情景来描绘的。这些西域胡商的形象早在公元4世纪就出现于克孜尔的石窟壁画上并非偶然,写于4世纪初叶的粟特文古信札表明,此时正是粟特商团在从塔里木盆地,经河西走廊,到中原内地这一广阔区域内十分活跃的阶段<sup>65</sup>。他们成群结队地往来于粟特与中国、中国与印度、北方游牧汗国和中原王朝之间,几乎垄断了陆上丝绸之路的贸易,使我们不仅在这条道路上很难见到印度商人的踪迹,甚至波斯商人也不得不转移向海路去发展<sup>66</sup>。因此,我们看到在4—8世纪的丝绸之路上,不论是龟兹还是敦煌,画家所描绘的佛教故事中的商人形象,并不是本应出现的印度人的模样,而变成了他们所熟悉的西域粟特胡商的形象。

此外,我们还应当注意到,当佛教壁画上的萨薄逐渐失去其本来的形象时,汉译佛典中的“萨薄”也越来越多地用“商主”、“导师”等字眼表示,流行最广的鸠摩罗什所译《妙法莲华经》中,就没有出现“萨薄”字样,对于汉文佛典的阅读者来讲,他们可能已经不清楚萨薄的本意是置办船具,然后率众商人入海寻宝的商队首领,而有可能把萨薄和他们平常所见到的粟特商队首领萨保等同起来。这样,表现在像莫高窟第45窟壁画上时,也完全有可能就是去表现一个萨保,而非萨薄了。

这样一来,图像与文本的转换还会给阅读这些图像和文本的后来人造成新的印象,即原本应当是印度佛经故事中的萨薄,但已和现实生活中的萨保无所区别了。或许他们根本不知道什么是萨薄,而把从文本或图像中看到的商主认作萨保。在吐鲁番发现的9世纪以后的回鹘文佛典中,有若干件《妙法莲华经·普门品》或其单行本《观世音经》的写本,应当是译自鸠摩罗什的汉译本<sup>67</sup>。其中在提到“商主”一词时,回鹘文作 *sartpau*<sup>68</sup>。桑原鹭藏最早认为这个表示“商队首

领”的回鹘文词汇,可能有一个相对应的粟特文<sup>69</sup>。丁爱博也提到萨宝更确切的回鹘文拼法是 *s'rtp'w*<sup>70</sup>。羽田明认为萨宝更可能源于回鹘文的 *sartpau*, 而此词应当来自粟特文<sup>71</sup>。这个词的原语最后是由吉田丰从粟特文古信札 5 号残片中检出,即作 *s'rtp'w* 一词<sup>72</sup>。因此,我们可以肯定,回鹘文《妙法莲华经·普门品》中的 *sartpau* 或 *s'rtp'w*, 不是来自于梵文的 *sārhavāha* (萨薄), 而是用他们早已从粟特文借入的 *s'rtp'w* 一词,来准确地对译汉文的“商主”<sup>73</sup>。这样,在晚期的回鹘文佛教典籍中,印度的“萨薄”就真的等同于粟特的“萨宝”了。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于北京大学中国古代史研究中心。
- 2 此文已收入叶奕良编,《伊朗学在中国论文集》,第3集,北京,北京大学出版社,2003年,页128—143;并已译成英文:“Sabao and Sabo: On the Problem of the Leader of Sogdian Colonies during the Northern Dynasties, Sui and Tang Period”, Paper presented to: Crossing the Borders of China: A Conference on Cross-cultural Interactions in Honor of Professor Victor H. Mair, December 5 - 7, 2003, University of Pennsylvania, Philadelphia.
- 3 荣新江主编,《唐代宗教信仰与社会》(《北京大学盛唐研究丛书》),上海,上海辞书出版社,2003年,页385—412,图1—9。
- 4 此文已收入荣新江、李孝聪合编,《中外关系史:新史料与新问题》,北京,科学出版社,2004年,页173—203,特别是页199—201、189—192。
- 5 有关克孜尔石窟年代主要观点,见 Albert von Le Coq, E. Waldschmidt, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. T. 7: Neue Bildwerke*, 3, Berlin, Dietrich Reimer und Ernst Vohsen, 1933, pp. 24 - 29; 宿白,《克孜尔部分洞窟阶段划分与年代等问题的初步探索》,新疆维吾尔自治区文物管理委员会、拜城县克孜尔千佛洞文物保管所、北京大学考古系编,《中国石窟·克孜尔石窟》一,北京,文物出版社,1989年,页10—22(收入宿白,《中国石窟寺研究》,北京,文物出版社,1996年,页21—38,题《新疆拜城克孜尔石窟部分洞窟的类型与年代》); 霍旭初、王建林,《丹青斑驳 千秋壮观——克孜尔石窟壁画艺术及分期概述》,新疆龟兹石窟研究所编,《龟兹佛教文化论集》,乌鲁木齐,新疆美术摄影出版社,1993年,页201—228(收入霍旭初,《龟兹艺术研究》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,1994年,页1—30); 霍旭初,《克孜尔石窟的分期问题》,《西域研究》,1993年第2期,页58—70(收入霍旭初,《考证与辨析——西域佛教文化论稿》,乌鲁木齐,新疆美术摄影出版社,2002年,页337—362); 廖昕,《克孜尔石窟壁画分期与年代问题研究》,《艺术史研究》,第3辑,2001年,页331—374; 李

- 崇峰,《中印佛教石窟寺比较研究——以塔庙窟为中心》,新竹,觉风佛教艺术文化基金会,2002年,页160—176。
- 6 新疆龟兹石窟研究所编,《克孜尔石窟内容总录》,乌鲁木齐,新疆美术摄影出版社,2000年。
- 7 《大正新修大藏经》第55卷,页67。关于《贤愚经》,参看 S. Lévi, 《Le Sutra du sage et du fou dans la littérature de l'Asie centrale》, *Journal Asiatique*, 1925, pp. 304—332; V. H. Mair, “The Linguistic and Textual Antecedents of *The Sutra of the Wise and the Foolish*”, *Sino-Platonic Papers*, 38, April 1993, pp. 1—95; 同上, “The Khotanese Antecedents of *The Sutra of the Wise and the Foolish (Xianyu jing)*”, *Collection of Essays 1993: Buddhism Across Boundaries—Chinese Buddhism and the Western Regions*, Erik Zürcher et al. eds., Taiwan, Sanchung, 1999, pp. 361—420。
- 8 详见梁丽玲,《新疆石窟中的〈贤愚经〉壁画》,见其《〈贤愚经〉研究》,台北,法鼓文化公司,2002年,页521—544。
- 9 《大正新修大藏经》,第4卷,n° 202,页392—393。
- 10 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图121,页244解说。
- 11 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图62,页241解说。参看马世长,《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》,《中国石窟·克孜尔石窟》二,北京,文物出版社,1996年,页184,插图41。
- 12 陕西省考古研究所编,《西安北周安伽墓》,北京,文物出版社,2003年,页68,图版30、32、65。
- 13 同上,页68—69,图版31、42、56。关于安伽图像上萨保的认定,参看拙文“The Illustrative Sequence on An Jia’s Screen: A Depiction of the Daily Life of a Sabao”, *Orientalions*, February 2003, pp. 32—35 + figs. 1—7。
- 14 《西安北周安伽墓》,图版49、56、73。
- 15 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图33,页238解说。
- 16 *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museums*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1982, pp. 100—101, pl. 34; 东京国立博物馆,《ドイシ・トルファン探険隊西域美術展》,东京国立博物馆等,1991年,页86,图版35。
- 17 《中国石窟·克孜尔石窟》三,北京,文物出版社,1997年,图207,页234解说。
- 18 《克孜尔石窟内容总录》,页69、73、144。其中第114窟的图像,见《中国壁画全集》,8,《克孜尔》1,天津,天津人民美术出版社;乌鲁木齐,新疆美术摄影出版社,1992年,页134,图145。
- 19 许宛音,《台台尔石窟踏查记》,《中国石窟·克孜尔石窟》一,图172,页228。

- 20 《中国石窟·克孜尔石窟》二,图 134 左下部。参看马世长,《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》,页 181,插图 24。细部图版,见《中国壁画全集》,8,《克孜尔》1,页 139,图 150。
- 21 《Miho Museum. Southwing/南馆图录》,Miho Museum,1997 年,页 251。
- 22 《中国石窟·克孜尔石窟》三,图 197。页 231 解说不够详细。
- 23 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 47,图 48(特写),页 240 解说;北京大学考古系、克孜尔千佛洞文物保管所编,《新疆克孜尔石窟考古报告》,第 1 卷,北京,文物出版社,1997 年,页 81—82,彩色图版 18、22。
- 24 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 66,页 241 解说。参看马世长,《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》,页 181,插图 24。
- 25 《克孜尔石窟内容总录》,页 13、20。其中第 13 窟的图版,见《中国壁画全集》,8,《克孜尔》,1,页 156,图 168。
- 26 此为笔者 2004 年 8 月 2 日调查记录。
- 27 《大正新修大藏经》,第 4 卷,n° 202,页 404。
- 28 《新疆克孜尔石窟考古报告》,第 1 卷,页 85,彩色图版 20。此处其称此“似是施肉给病比丘故事”,并引《贤愚经》卷四《摩诃斯那优婆夷品》第二十一文字,但此病比丘并非卧草窟中,施舍者亦非优婆夷装束,而是菩萨装。其说似有未谛。
- 29 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 50,页 240 解说。
- 30 参看马世长,《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》,页 193,插图 78。
- 31 丁明夷,《记两处典型的龟兹石窟——森木塞姆与克孜尔尕哈石窟》,《龟兹佛教文化论集》,页 366。
- 32 《大正新修大藏经》,第 4 卷,n° 202,页 404—409。参看 E. Chavannes, *Cinq cent contes et apologues. Extraits du Tripitaka Chinois*, IV, Paris, E. Leroux, 1910, pp. 90 - 91。
- 33 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 129,页 245 解说。
- 34 《新疆克孜尔石窟考古报告》,第 1 卷,页 86,彩色图版 20、25;《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 50,页 240 解说。
- 35 《中国石窟·克孜尔石窟》一,图 66,页 241 解说。参看马世长,《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》,页 181,插图 21。
- 36 *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museums*, p. 104, pl. 36;《ドイツ・トルファン探險隊西域美術展》,页 86,图版 34。《中国石窟·克孜尔石窟》三,图 210,页 234 解说。
- 37 《克孜尔石窟内容总录》,页 117、132、200、233。
- 38 丁明夷,《记两处典型的龟兹石窟——森木塞姆与克孜尔尕哈石窟》,页 368、369、



- 371。
- 39 《中国石窟·库木吐喇石窟》，北京，文物出版社，1992年，图6，页243解说。
- 40 《大正新修大藏经》，第4卷，n°202，页421—422。E. Chavannes, *Cinq cent contes et apologues. Extraits du Tripitaka Chinois*, IV, p. 129 有部分翻译。T. Lenz, *A New Version of the Gāndhārī Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories. British Library Kharosthi Fragments 16 + 25*, Seattle and London, University of Washington Press, 2003, pp. 214 - 216 有完整英译。
- 41 《中国石窟·克孜尔石窟》二，图145，页257解说。参看马世长，《克孜尔中心柱窟主室券顶与后室的壁画》，页190—191，插图71。
- 42 《克孜尔石窟内容总录》，页20。
- 43 丁明夷，《记两处典型的龟兹石窟——森木塞姆与克孜尔尕哈石窟》，页368、369、372。
- 44 韩翔、朱英荣，《龟兹石窟》，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1990年，页285—286；朱英荣，《龟兹石窟研究》，乌鲁木齐，新疆美术摄影出版社，1993年，页20—21。
- 45 *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museums*, p. 168, pl. 107.
- 46 李明伟，《莫高窟和克孜尔石窟壁画中的丝路贸易》，见段文杰等编，《（1990年）敦煌学国际研讨会文集：石窟考古编》，沈阳，辽宁美术出版社，1995年，页426—427。
- 47 霍旭初，《克孜尔石窟前期壁画艺术》，见其《龟兹艺术研究》，页44—45。
- 48 张庆捷，《北朝隋唐的胡商俑、胡商图与胡商文书》，见《中外关系史：新史料与新问题》，页173—203。
- 49 影山悦子对此帽子有更加详细的论证，见本书影山悦子的文章。
- 50 《伊朗学在中国论文集》，第3集，页138。
- 51 荣新江，《西域粟特移民考》；马大正等主编，《西域考察与研究》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1994年，页164—165；又见其《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001年，页32—34。
- 52 史苇湘，《敦煌莫高窟中的〈福田经变〉壁画》，《文物》，1980年第9期，页44—48。
- 53 敦煌文物研究所编，《中国石窟·敦煌莫高窟》一，北京，文物出版社，1982年，图189。更清晰的图版，见马德编，《敦煌石窟全集》，26，《交通画卷》，上海人民出版社，2001年，页18—19，图2。
- 54 杨雄编，《敦煌石窟艺术·莫高窟第四五窟》，南京，江苏美术出版社，1993年，页81，图83。
- 55 敦煌文物研究所编，《中国石窟·敦煌莫高窟》二，北京，文物出版社，1984年，图75。更清晰的图版，见马德编，《敦煌石窟全集》，26，《交通画卷》，页26—27，图8。

- 56 贺世哲编,《敦煌石窟全集》,7,《法华经画卷》,上海人民出版社,2000年,页33,图18。
- 57 贺世哲,《敦煌壁画中的法华经变》,敦煌研究院编,《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》,兰州,甘肃民族出版社,2000年,页148—153。
- 58 贺世哲编,《敦煌石窟全集》,7,《法华经画卷》,页64—65,图49—50。
- 59 《中国石窟·敦煌莫高窟》三,北京,文物出版社,1987年,图153。更清晰的图版,见贺世哲编,《敦煌石窟全集》,7,《法华经画卷》,页72,图61。
- 60 贺世哲,《敦煌壁画中的法华经变》,页153。
- 61 段文杰,《莫高窟唐代艺术中的服饰》,见《向达先生纪念论文集》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,1986年,页231、233及图10;荣新江,《女扮男装——唐代前期妇女的性别意识》,见邓小南主编,《唐宋女性与社会》下(《北京大学盛唐研究丛书》),上海,上海辞书出版社,2003年,页724—725。
- 62 此为笔者2004年7月在敦煌莫高窟调查记录。
- 63 《中国石窟·敦煌莫高窟》三,图133。更清晰的图版,见马德编,《敦煌石窟全集》,26,《交通画卷》,页28—29,图9;杨雄编,《敦煌石窟艺术·莫高窟第四五窟》,页81,图82。
- 64 张庆捷,《北朝隋唐的胡商俑、胡商图与胡商文书》,页188—189,图29。他认为“似波斯人”。
- 65 关于古信札的年代,见F. Grenet and N. Sims-Williams, “The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters”, *Transition Periods in Iranian History (Studia Iranica, cahier 5)*, Leuven, 1987, pp. 101—122。古信札译文,见N. Sims-Williams, “The Sogdian Ancient Letter II”, M. G. Schmidt and W. Bisang eds., *Philologica et Linguistica: Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2001, pp. 267—280; F. Grenet, N. Sims-Williams, E. de La Vaissière, “The Sogdian Ancient Letter V”, *Bulletin of the Asia Institute*, XII, 1998, pp. 91—104; 毕波,《粟特文古信札汉译与注释》,《文史》,2004年第2辑,页73—97。
- 66 关于粟特商人垄断丝路贸易问题,参看姜伯勤,《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京,文物出版社,1994年,页150—226; N. Sims-Williams, “The Sogdian Merchants in China and India”, A. Cadonna e L. Lanciotti ed., *Cina e Iran da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1996, pp. 45—67。关于粟特与波斯对丝路的争夺问题,参看荣新江,《波斯与中国:两种文化在唐朝的交融》,见刘东编,《中国学术》,2002年第4辑,北京,商务印书馆,2002年,页61—64; 英文本“Persia and China: Cultural Interaction in Tang Period”, Paper presented to “New Perspec-

- tives on the Tang: An International Conference”, Princeton University, April 18 - 20, 2002。
- 67 参看张铁山,《国外收藏刊布的回鹘文佛教文献及其研究》,《西域研究》,1991年第1期,页137。
- 68 W. Radloff, *Kuan-si-im Pusar*, St. Petersburg, 1911, p. 37;羽田亨,《回鹘文法华经普门品の断片》,《羽田博士史学论文集》下《言语·宗教篇》,京都,同朋舍,1957年,页144、146。
- 69 桑原鹭藏,《隋唐時代に支那に来往した西域人に就いて》,《内藤博士还历祝贺支那学论丛》,京都,京都弘文堂书房,1926年,页660;见其《桑原鹭藏全集》第二卷,东京,岩波书店,1968年,页292—293、359—360,但删掉了有关对粟特文对应词的推测。
- 70 A. E. Dien, “The Sa-pao Problem Re-examined”, *Journal of the American Oriental Society*, 82.3, 1962, pp. 335 - 346.
- 71 羽田明,《ソグド人の东方活动》,《岩波讲座世界历史》,第6卷,《内陆アジア世界の形成》,东京,岩波书店,1971年,页426—427。
- 72 吉田丰,《ソグド语杂录(II)》,《オリエント》,第31卷,第2号,1989年,页168—171。
- 73 J. Elverskog, *Uyghur Buddhist Literature* (Silk Road Studies I), Turnhout, Brepols, 1997, p. 59 认为回鹘文本可能译自一个粟特文本。若然,则是回鹘人最早用表示萨保的 *s'rtw* 一词,来对译汉文的“商主”了。这是极其可能的,只是目前尚未发现粟特文本《妙法莲华经》或《观音经》。



图1 克孜尔第17窟萨薄燃臂本生



图2 克孜尔第114窟萨薄燃臂本生



图3 克孜尔第114窟马壁龙王救众商人本生



图4 克孜尔第14窟马壁龙王救众商人本生

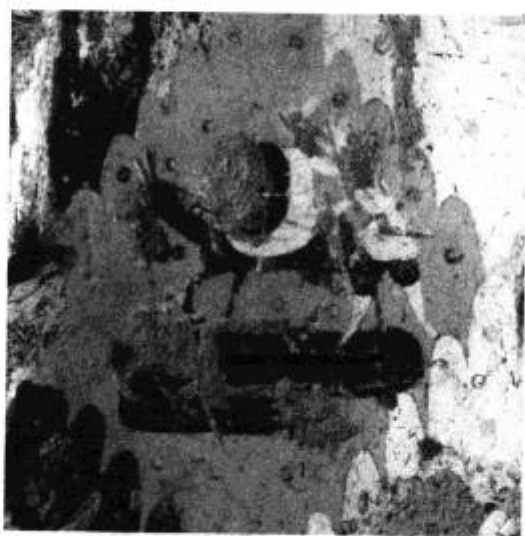


图5 克孜尔第13窟马壁龙王救众商人本生



图6 克孜尔第14窟萨薄圣友施乳本生



图7 克孜尔第38窟大施抒海本生



图8 克孜尔第114窟勒那闍耶本生

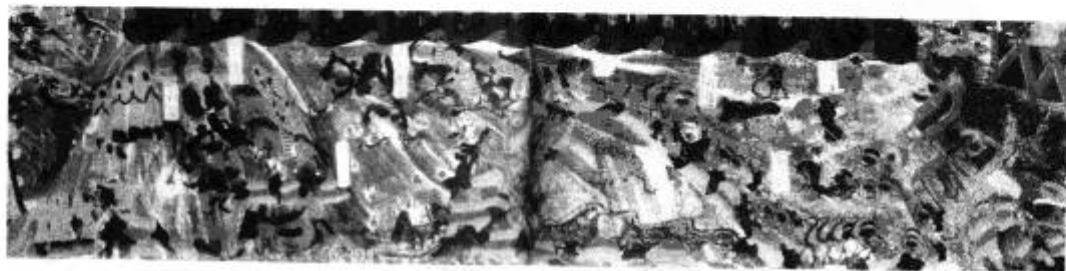


图9 莫高窟第420窟隋代《观世音菩萨普门品》



图 10 莫高窟第 217 窟初盛唐《法华经变》



图 11 莫高窟第 103 窟初盛唐《法华经变》



图 12 莫高窟第 45 窟盛唐“商人遇盗图”

## 粟特文古信札新刊本的进展

辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas SIMS-WILLIAMS)<sup>1</sup> 著

Emma WU 译

正如魏义天(Etienne de La Vaissière)在其近作《粟特商人史》(*Histoire des marchands sogdiens*, 2002/2004)一书第二章中所强调的那样,现藏伦敦英国图书馆的所谓“古信札”,乃是粟特语言最古老的商业文件,也是我们借以了解在中国的粟特商人早期活动的惟一最重要的信息来源。因此,我们迄今还没有这批仅有文书的可靠刊本和译文,成为我们进一步了解粟特贸易网络的历史及其运作的主要障碍。

诚如各位所知,这些古信札,是从中国到西方的中转途中失落的邮包中发现的。它们是1907年斯坦因(Aurel Stein)爵士在敦煌西部的“T. XII. a”号遗址找到的,这里曾是长城上的一个守卫中国西部边境的哨所,这些信件可能就是在那里被中国官府没收的。

关于这些信札的年代,已经进行过不少讨论。最明显的证据出现在2号信件里,该信提及中国当时发生的一些重大事件,如:导致皇帝逃离京城洛阳(粟特语 *sry*)的大饥荒,中国人(*cyn*)与匈人或匈奴人(*xwn*)的战争,以及洛阳及鄆(*'nkp'*)两城遭受的毁灭性破坏等。从上述及其他一些细节中,亨宁(W. B. Henning)推断出这些信札的写作日期,可能是在公元307年鄆城以及公元311年洛阳两地惨遭洗劫之后不久。尽管乔纳斯·哈玛塔(Janos Harmatta)试图想证明这些信札属于公元2世纪晚期,但葛乐耐(Frantz Grenet)和我在对上述证据重新进行了细致的研究之后,完全证实亨宁的观点是正确的<sup>2</sup>。

这些信札是旅居中国西北的粟特商人写的,1号信件和3号信件发自敦煌(*šrw'n*),5号信件发自姑臧(*ke'n*),2号信件可能发自金城(*kmzyn*)。洛阳和酒泉(*cwcn*)也都有粟特人;长安(*'xwmt'n*)亦被提及,但没有具体说明粟特商人在



那里定居。一些城市则显然拥有大量的粟特人,因为有一段文字提到“撒马尔干的百位自由市民”。2号信件的信封上就明白地写着寄往撒马尔干。其余信件有的送往楼兰(*kr'wr'n*),有的送往位于敦煌和撒马尔干之间的一些地方。

绝大部分书信的内容主要与商务有关,只有一名被丈夫遗弃在敦煌的妇人所写的两封信(1号信件和3号信件)例外,这两封书信将是这篇论文的主要话题。议价的货币单位或是用河中地区(Transoxiana)使用的银硬币,或是用“铜币”,可能是指当时中国流通的铜钱。书信提到的商品种类很多,包括麝香、黄金、胡椒、樟脑、小麦,可能还有白铅,以及亚麻和羊毛织物等等。

有人说丝绸在这些古信件中未曾被提及。如果是这样的话,可能是因为这些信件的篇幅有限。毕竟,丝绸在那段时期的东西方贸易交往中扮演的重要角色,是毋庸置疑的(即使当时还没有发明“丝绸之路”一词)。不过我认为“丝绸”一词事实上是被提到了,只是所用的词不是后来的粟特语词 *puṭh* 或者 *cynth*,而是一个不为人知的词 *pyrcyk*,该词在6号信件的第4至第6行之间出现过2次。

'HHRZYm m'ḍ wywtw (ḍ)[r k](ḍ)[ZY]βy(k)[y ](ḥ)w' [']t kr'wr'n 'HRZY  
(m)šw pr pyrcyk xryny 'HRZY k(ḍ)pyrcyk (L)['... 'H](R)[ZYšw] 'L kprwh xryn  
(y) 'HRZYmšw ("βr)y

[你]对我说:[如果]你(从中国)前往楼兰,你一定要为我(作为交换)买 *pyrcyk*;如果[你未能找到(?)] *pyrcyk*,你就买樟脑(作为交换),然后带回来给我。

施杰我(P. O. Skjaervø)是把这一段落的意思解读出来的第一位学者。他令人信服地提出 *pyrcyk* 可能是指一种丝织品<sup>3</sup>。果真如是,它的第一个音节和于阗语中的 *pira*一致,意指“虫”,特别是指“蚕”<sup>4</sup>。附加的后缀词 *-ek* 首先引申出形容意思“从蚕产出的”。因此,此字作为一个名词,表示“丝线或丝织品”。

这些信件惟一完整的译文,是随同1932年汉斯·赖肖尔特(Hans Reichelt)的第一个刊本的问世而公诸于世的。赖肖尔特是一位优秀的学者,他的作品在当时是出色的。但我们也不能忘记,粟特语的研究在当时尚处于萌芽阶段,而这些信件由于语言的古老和保存状态的不良而格外难懂。在这样的情况下,赖肖尔特只能根据有时很有见地而有时又显然错误的猜测进行翻译,这样,译文屡屡产生误导也就不足为怪了。在赖肖尔特的刊本问世后的多年时间里,众多学者如谢德(Schaeder)、亨宁、格什维奇(Gershevitch)、施杰我和吉田丰(Yoshida

Yutaka)等,对许多细节做过澄清工作,但是他们的论述通常仅局限于一些词汇和简短的段落。即使到了今天,也只有两封信得到了重新校订并被全文翻译过来:一封是5号信件,此信由我与葛乐耐和魏义天合作于最近完成。另一封是2号信件,此信目前有两个完整的版本:一个出自哈玛塔之手(可惜他并未对其提出的许多新颖诠释作论证性的注释)。另一个是由我自己完成的<sup>5</sup>。显然,目前所需要的是一个对所有信件重新校订的新版本,并附以译文、词汇表,以及语言学和历史学方面的评注。

我已经提及的2号信件和5号信件的刊出,是为催生这一新版本所做的第一步工作。今天,为了朝这一方向再跨出一步,我想对古信札的1号信件提出一种新的解读(关于该信的全文、译文及语文学注释,详见附录)。出于同样的目的,我也将同时对3号信件进行讨论,因为这两封信有着密切的关联。两封信谈及同一事件及情况,并同为一个名叫米薇(Miwnay或Miwzay)的妇人所写。1号信件是写给她母亲蔡特思(Chatis)的,3号信件是写给她丈夫那奈德(Nanai-dhat)的。3号信件上还有他们的女儿莎恩(Shayn)的一则附言<sup>6</sup>。我已经在Whitfield, 2004, pp. 248-249对上述两封信件做了描述,该书还附有图版。1号信件(遗址编号T. xii. a. ii. 1,残片编号Or. 8212/92)和3号信件(遗址编号T. xii. a. ii. 3,残片编号Or. 8212/98)的数字化图像可以在国际敦煌数据库(<http://idp.bl.uk>)中找到。像大部分其他信件一样,1号信件被发现时是折叠着并用带子捆绑着的(如Stein, 1921, IV, pl. CLIII左上图所示)。信件的外部有两栏,中间被一条波浪线隔开,两栏中分别写着寄信人和收信人的姓名(图1及Reichelt, 1932, pl. VI)。与信件正文的措辞相比较,我们可以很容易地知道其行文如下:

*MN δwyth mywn'yh "z'tch '(D) p(r)[yw] m'th [c't'ysh]*

寄自(她的)女儿、自由女市民米薇(Miwnay),寄给(她)亲[爱的]母亲[蔡特思](Chatis)。

该信打开后,其正面如Stein, 1921, IV, pl. CLV所示。在后来的修复过程中,如Reichelt, 1932, pl. I所示,含有第6行第2个字的残片被放错了位置,而在它紧上方写有1至4行的部分文字的一片窄纸条,又被错误地下移了一行,放在了人为的撕裂处。该手稿已经由英国图书馆的修复室巧妙地恢复了其原貌,如图2所示。

信件的正面是以通常的问候格式开始的:

(M)[N δw](γ)δryh m(y)[wn'yh]z(ç)tch 'D pryw [m'th] c't(ç)ysh [(ç)  
 pryw nm'(c)[yw ](ç)PZYš šy[r]YWM (Z)[K](Z)Yβ [HZY]H ZY δrwch 'ncyh  
 'HRZY[m Z](K) YWM prtr ZY 'YKZYβn [x](w)ty wyn'ymn pr δrwst'[n]wh

寄自(她的)女儿、自由女市民米薇,向(她)亲爱的[母亲]蔡特思,致以祝福(和)敬意。对于可能(看到)您身体健康(并且)心情愉快的人来说,(将)是愉快的一天;而对[我来说],当我们能够亲自见到您身体(健康),(那将是)我最美好的一天。(第1—3行)

笔者在1991年发表的一篇论文中,曾对这一问候格式以及其他一些问候格式进行过讨论。本文中一个新的变动是重新恢复了“健康”,即 δrwst'[n]wh 这个词,而不再沿用 δrwst'[t]wh (参见文末附录一的注释)。

米薇(Miwnay)信件是这样开头的:

(ç)[HR](Z)Ym 'zm"nk k'δyw 'PZYβ[ w]yn'ym(n) 'HRZY βxtk n(y)[s](t)  
 'HRZYm ptškw't s'y'(r)[(k) β'nk(r)'m 'HRZY β'nr'm [m]δw'βt 'nyw ZY mδ'  
 nny(δt) pntw nyst 'YKZ(Y) 'r(t)[yβ](ç)n

我心急火燎地想见到您,(但)毫无希望。我一再向市政委员萨格哈拉克(Sagha[ra]k(?))求助,(但)他说:在这里,那奈德(Nanai-dhat)没有比阿迪文(Artivan)关系更近的其他(亲戚)了。(第3—5行)。

恢复 s'y'(r)[(k) "Sagha[ra]k" 这一名字,主要只是基于对2号信件第32行中出现的名字 s'y'rk(指另一个人)的猜测。至于头衔 β'nr'm“市政委员”(或者也许是 β'zkr'm“税务官员”),请见文后附录一。

市政委员的话“在这里,那奈德没有比阿迪文关系更近的其他(亲戚)了”,应该与3号信件的第12和13行进行比较: 'HRZY ZK[y] 'yp(s)'r m'δ w'β'nt (k)δZY 'myδ δ[rw'](n)y 'ny[w] pntw γ[wt]m nyst 'Y[K](ZY) 'rtyβ'n。意思是:“长官们说:这个敦煌城里,没有比阿迪文关系更近的其他亲戚了。”两者措辞如此酷似,从而使我想到这可能是同一对话的两种记录,“政府官员”一定是在3号信件中作为集合名词提到的“长官们”之一<sup>7</sup>。如果我的这一想法不错,那么我们就可以对3号信件中的事件有一个更为清楚的理解,3号信件对这次交易曾做过叙述。在3号信件中,米薇以嘲讽的礼貌与强烈的愤怒相交织的口吻称呼她的丈夫,信的开头是这样的:(第1—13行)

我像对神一样双膝跪地,向高贵的老爷,(我的)丈夫那奈德(Nanai-dhat)表示祝福和致敬。对于能够看到你健康、快活(并且)和大家一样安然

无恙的人说来,(这将是)一个好日子;先生,当我听到你身体(安好)(的消息),我感到我自己是永远不会死的!可你瞧,我生活得……很糟糕,很不好,很凄惨,我觉得我自己已经死去!我一次又一次地给你写信,(但是)我从来没有收到过你的(哪怕一封)回信,我已经对你完全失去了希望。我的不幸(是):为了你,我已经在敦煌待了三年,曾经有过第一次、第二次,甚至是第五次离开这里的机会,(可是)他(?)拒绝把我带走。我要求长官们向我提供(经济)支持,把它(交给)法克汉德(Farnkhund),以便他能带我去找(我的)丈夫,使我不至困在敦煌,(可是)法克汉德却说:我不是那奈德(Nanai-dhat)的仆人,我也不经管他的钱财。我还曾提出过这样的请求:如果他拒绝带我去见我(的)丈夫,那么,向我[提供](?)这样的支持,以便他带我去找(我的)母亲。可长官们说:在这个敦煌(城里),没有比阿迪文关系更近的其他亲戚了……<sup>5</sup>

如果将这两封信所提供的信息联系起来考虑,我们可以重组出下面这样一幅情景。米薇和她的女儿莎恩,被其丈夫那奈德遗弃在敦煌三年。她要求法克汉德帮助她与她的丈夫团聚,但他拒绝承担这一责任。于是,她去找政府官员萨格哈拉克(Sagharak)和其他地方长官,请求他们帮助她回到丈夫或母亲身边,但是他们都把她推给她丈夫的一位亲戚阿迪文。后来发生的事情在两封信中都有详细叙述。第一封信是这样的:

*'HRZYm pškw't r(t)[yβ]n 'HRZY mδ w'βt prnxwnt ZY 'xšnyβnt 'HR(Z)  
[Y]zw L' nm'w 'pδβyr't L( ) nm'w ptxwt*

我请求阿迪文,(但)他说:法克汉德(是)'xšnyβnt,因此我拒绝了(他的)催促,我拒绝了……(第5—6行)。

遗憾的是,关键词 'xšnyβnt 没有在其他地方再次出现,因而其意义不明。3号信件的相应段落也没能提供帮助,因为实际上,除了紧跟在法克汉德这个名字后面的“阿迪文[说]”以外,什么也解读不出来。而阿迪文的答复毫无帮助似乎也是很明显的,他又再次把米薇推给了法克汉德。1号信件没有引述米薇对法克汉德的下一个请求,而是直接引用了他的回信:

*'HRZY prnxwnt mδ {mδ} w'βt kδZY (n)yš kt'w'ntk γwtm L' ptsynt  
'PZYtn šw'y pyts'r k'w m'th 'YKZYt zw škr'n 'HRZY pcks' 'YKZY nmcw' s'n  
tys't 'HRZY 'st kδ nnyδt tys't*

法克汉德说:如果(你)丈夫的亲戚(即阿迪文)不同意你回到你母亲身

边,我怎么能带你去呢?等待……到来吧;也许那奈德会来的。(第6—9行)。

非常明确的是,阿迪文介入了此事,因为他是米薇的丈夫那奈德的一个亲戚(参见文后附录一有关正面第7行的注释),但是1号信件没有提供任何有关谁是法克汉德,或者为什么米薇会指望他的帮助等方面的信息。从3号信件中,人们得到的印象是他可能是她丈夫的商业伙伴,或者说,无论如何,他与米薇家的关系主要是商业性质的。我已经引用过米薇要求长官们提供旅费以便法克汉德能够带她去找丈夫这一段。在这一段里,法克汉德曾说过“我不是那奈德的仆人,我也不经管他的钱财”这句话。在3号信末尾其女儿的附言中(第33—35行),我们读到:“法克汉德已经跑掉了;中国人找他但没有找到。因为法克汉德的债务,我和(我)母亲一起,已经沦为中国人的奴仆了。”如果法克汉德是那奈德的代理人或者商业伙伴,那么,那奈德和他的家人应该对他的债务负责,也就可以理解了。

法克汉德已经逃之夭夭这一事实,恰好表明他与写6号信件的男子极不可能是同一个人(如 de La Vaissière, 2002, pp. 61–62, 又见 2004, pp. 54–55 所说的那样)。我们应该意识到, Farkhund 或者 Farnkhunde(意思是“幸运”)是个相当普遍的名字,这在穆格山文书以及印度河上游的碑刻中都得到过证实<sup>9</sup>。

现在让我们回到1号信件上来。那时,如同现在一样,寺庙的施舍是穷人最后的求生希望。米薇的请求遭到法克汉德、阿迪文以及粟特社区长官们的拒绝后,她便投奔当地寺庙中的僧侣,正如她在1号信件的最后一段所解释的那样:

*'HRZY 'zw'm βyzβr'k 'pw ny( )wδn 'pw 'zy'mk 'HRZY x(wy)z'm p'(r)h  
'HRZYm nyδk nmt δβrt 'HRZY ptwyδ'm 'c βynptw ZKw srdm'nytw <'HRZYm  
m'δ wγtw δ'rt > 'HRZY kδ šwy 'HRZYtm 'zw 'xwštrw δβr'n 'HRZY mrt'xmk  
šwy' 'HRZY 'wy rδy(h) šyr'kk ks'n 'HRZYm wytwr kwny 'PZY <m > δyγh  
prsty*

我生活得很惨,没有衣服,没有金钱;我想借钱,(但是)没人肯借(钱)给我,(所以)我依靠寺庙僧侣的(?)施舍(?)。(他对我说)如果你走,我会给你一匹骆驼,一名男子将(陪同你)前往,一路上我会好好照(顾)你的。在接到你的来信之前,但愿他(?)能为我这样做!(第9—12行)

这里有许多不确定的地方,尤其是最后一句话颇令人费解。但米薇的绝望

处境是再明显不过的事情。3号信件增加了一些细节。在这封信里有两三次提到她和她的女儿莎恩已经沦为“中国人的奴仆”(第16[?], 20, 35行);在附言中,莎恩具体说明了她的工作是“看管一群家畜”(第30行)。问题基本上还是钱。莎恩给她父亲写道:“我知道你不缺20枚金币(?),给我们寄来吧。”(第32行)。尽管莎恩给她父亲写了这样的话,但她和她母亲仍然“没有衣服,没有金钱”,没人借给她们钱。难怪米薇要在信上对其丈夫恶言相加了,如她在3号信件中(第21—24行)所写的那样:“我遵从你的命令来到敦煌,我没有听从(我)母亲的吩咐,也没有听从(我)弟兄们的意见。一定是(?)我在遵从你的命令那天就惹恼了诸神!我宁愿嫁给猪狗,也不愿做你的妻子!”

## 附录

## 1号古信件:原文、翻译及注释

## 背面

1	MN δwγth <sup>a</sup>				'(D)p(r)[w]
2	mywn'yh				m'th
3	"z'tch				[c't'ysh]

寄自(她的)女儿、自由女市民米薇,寄给(她)[亲爱的]母亲[蔡特思]。

## 正面

1 (M)[N δw](γ) δryh<sup>a</sup> m(y)[wn'yh]"z(')tch 'D pryw[m'th] c't(')ysh [''](')  
pryw nm'(c)[yw ](')PZYš

2 šy[r ]YWM (Z)[K](Z)Yβ [HZY]H ZY δrwch 'ncyh 'HRZY[m<sup>b</sup> Z](K) YWM  
prtr ZY 'YKZYβn [x](w)ty wyn'ymn

3 pr δrwst'[n]wh (')[HR](Z)Ym'zm"nk k'δyw 'PZYβ[° w]yn'ym(n)<sup>d</sup>'HRZY  
βxtk n(y)[s](t) 'HRZYm

4 ptškw't s'γ'(r)['](k)° β'nk(r)m 'HRZY β'nkr'm [m]δ w'βt'nyw ZY mδ' nny  
(δt) pntw

5 nyst 'YKZ(Y) 'r(t)[yβ](')n 'HRZYm ptškw't'r(t)[yβ]'n<sup>d</sup>'HRZY m'δ w'βt  
prnxwnt ZY

6 'xšnyβnt 'HR(Z)[Y]'zw L' nm'w 'pδβyr't L(') nm'w ptxwt 'HRZY prnxwnt  
m'δ

7 m'δ<sup>f</sup> w'βt kδZY (n)yš kt'w'ntk<sup>g</sup> γwtm L' ptsynt 'PZYtn šw'y pyts'r k'w

8 m'th 'YKZYt<sup>h</sup> 'zw škr'n 'HRZY pcks' 'YKZY nmcw' s'n tys't 'HRZY 'st kδ

9 nnyδt tys't 'HRZY 'zw'm βyzβr'k 'pw nγ(')wδn 'pw 'zy'mk 'HRZY x(wy)  
z'm<sup>i</sup> p'(r)h<sup>i</sup>

10 'HRZYm nyδk nmt δβrt 'HRZY ptwyδ'm 'c βγnptw ZKw srδm'nytw <'H  
RZYm m'δ wγtw δ'rt ><sup>k</sup>'HRZY kδ

11 šwy 'HRZYtn 'zw 'xwštrw δβr'n 'HRZY mrt'xmk šwy' 'HRZY 'wy r'δy  
(h)<sup>i</sup>

12 šyr'kk ks'n<sup>m</sup>'HRZYm wytwr kwny 'PZY <m ><sup>n</sup> δyγh<sup>o</sup> prstyy

寄自(她的)女儿、自由女市民米薇,向(她)亲爱的[母亲]蔡特思,致以祝福(和)敬意。对于可能(看到)您身体健康(并且)心情愉快的人来说,(将)是愉快的一天;而对于[我来说],当我们能够亲自见到您身体(健康),(那将是)我最美好的一天。我心急火燎地想见到您,(但)毫无希望。我一再向市政委员萨格哈拉克(Sagha[ra]k?)求助,(但)他说:在这里,那奈德没有比阿迪文关系更近的其他(亲戚)了。我请求阿迪文,(但)他说:法克汉德(是)'xšnyβnt,因此我拒绝了(他的)催促,我拒绝了……法克汉德说:如果(你)丈夫的亲戚(指阿迪文)不同意你回到你母亲身边,我怎么能带你去呢?等待……到来吧;也许那奈德会来的。我生活得很惨,没有衣服,没有金钱;我想借钱,(但是)没人肯借(钱)给我,(所以)我依靠寺庙僧侣的(?)施舍(?)。(他对我说)如果你走,我会给你一匹骆驼,一名男子将(陪同你)前往,一路上我会好好照(顾)你的。在接到你的来信之前,但愿他(?)能为我这样做!

#### 读音注释

(a)在这封信里,γ与x的区别并不十分明显,但并没有理由证明 Reichelt 对 δwxth(背面第一行)和[δw]xδryh(正面第一行)的解读是正确的。(b)'HRZY 几乎不可能是 mn。(c)'PZYβ 不大可能是 'PZYβ[n]。(d)参见 Rosenberg, 1932, p. 762。(e)-(r)['] (k)很难确定。(f)或许是在书写中因疏忽造成的词或字母的重复?(g)末尾加上个 -t,就像 -k 一样,是后来想到的事情。(h)以黑体字 -t 结尾的词不大可能读成 -tn (Reichelt 的读法)。(i) y 这个词写得很糟糕,因此它看起来像 xwnz'm(或者 xp-,但不大可能是 xps'm,见 Henning, 1948, p. 607,注2)。(j)见 Henning, 1948, p. 607,注2。(k)该字加在横线上方。(l)结尾 -h 是否有可能从 -w 演变而来?(m)见 Henning, 1945, p. 475,注4。(n) -m

加在横线之下。(o)原文如此。

### 语汇注释

1—3 行。有关问候语的格式,参见 Sims-Williams, 1991。在第 3 行中,我现在将“健康”这个词复原为 *βrwst'[n]wh* (在好几封未出版的信件中,该词等于大夏语的 *λργο (α) σταυο*),而不是 *δrwst'[t]wh* (Sims-Williams, 1991, p. 184 对此作了相当复杂的解释)。背面上的地址及正面的开头语均已被损坏,但通过互相参照的办法可以将它们复原,惟一的差异是 *δwyδryh* 这个词的两种形式(这是一种正确的、但也许是古老的夺格,它也出现在 3 号信件中语境相同的地方),以及泛用的所有格 *δwyth* (同上文, p. 180, 注 1)。正如 Henning 在其作品中所指出的那样(1948, p. 603, 注 3),母亲的名字 *c'ysh*, 在尼雅发现的佉卢文文书中也以 *Citisa* 的形式被证实。根据 Sims-Williams, 1996, p. 52 的说法,这似乎不像是印度人的名字,而可能是大夏人的名字。同时出现在 3 号信件里的她女儿的名字,可以读作 *mywn'yh* 或 *mywz'yh*。它可以被推断为包含 *myw*, 意即“老虎”,这是粟特人名中常见的成分(参阅 Sims-Williams, 1992, p. 58),但第二个成分的读音和词源不明。

第 3 行。*'zm'nk* (或 *'nm'nk*, *'nm'zk* 等等)词意不明。但句法结构(字面意思是:“对我[具有]非常 *'zm'nk*”),表明它是一个名词。请参考花拉子模语(*'zmny-*, 意思是“(替某人)担忧”, Samadi, 1998, p. 264 尝试将该词解释为从 *'uzmanya-* 衍生而来。这样, *'zm'nk* 便成了“担心, 忧虑”? 诸如“忧虑”这样的意思可能也适用于帕提亚语 *'wyzm'n*, 这一点可参阅 Sundermann, 1986, p. 154。——关于 *βxtk*, 意为“运气, 命运”, 可参阅 Yoshida, 1979, p. 187 第 3—4 行(出处同上, 关于该段落的译文见页 195)。在复合词中, 使用的是没有前缀 *-ka-* 的形式: *trβxtw*, 意即“反抗命运”(《摩尼教粟特语语法》(GMS) 第 1144 节), 在基督教粟特文里, *n'bx* 作“并非命中注定的”解(见 Sims-Williams, 1985, p. 150 ad 69V. 28)。

第 4 行。职务名称 *β'nr'm* 的确切意思不明, 我把它译为“市政委员”。这在穆格山文书 A 13 第 1 行里再次得到证实:“片吉肯特的 *β'nr'm* 和人民”提出了支付的要求。Grenet - de La Vaissière, 2002, p. 187, 注 33 认同了 Frejman 提出的(1962, p. 38)、由 Bogoljubov 做了详细解释的(1981, pp. 106 - 107) *β'zkr'm* 的读法和“税务机关”或者“税务官员”的译法。可是, 后者将 *β'zkr'm* 与帕提亚



语 βαζτυραβαυ“海关”所做的比较,似乎没有为目前这一段提供合乎情理的解释,在这段里,该词明白无误地指一个人,而不是指一个地方或一个机构。此外,β'zkr'm 的读音,也很难跟 Gershevitch 的似乎合乎情理的比较(1975, p. 200, 注6)相吻合。伯希和敦煌文献 P6 号佛经第 167 行将 β'mkyr'nt 译成中文的“辅相”,相当于英语的“court councillor”(承蒙吉田丰告知)。该词的词源不明——Henning 1946, p. 733 上的建议不适当地过分强调了后来的形式——但鼻音 *m* 和 *n* 的换位明显表示读音是 *n* 而不是 *z*。——关于副词 *mδ' < \*imada*, 意即“这里”,参见上面注 6。

第 6 行。如上所述, 'xšnyβnt 没有在其他地方出现,所以其意思不明。——关于 *Lnm*, 意即“拒绝”,见 Henning, 1948, p. 607, 注 2 及 Benveniste, 1967; 否定命令式 *Lnm'w* 也许是过去时态,请参阅 Sims-Williams, 1996a, pp. 182 - 183, 但这也不能因此而想当然地这样认为。——关于不定式动词 *pδβyr't*, 意思是“催促”或“被催促”,见 Henning, 1937, p. 59 ad 506。平行的不定式 *ptxwt*, Henning, 1937, p. 76 ad 608 里进行了非结论性的讨论; Gershevitch, 1975, p. 207 里对此进行了讨论。这一形式最大的可能性是属于词根 *xwan*, 但帕提亚语 *pdxwn*-的意思“弹奏(一种乐器)”,在这里是不适用的。

第 7 行。 *kt'w'ntk* 的字面意思是“户主”(*\*katāwant-aka-*), 其实际意思似乎是“丈夫”,至少在 3 号信件的第 9 行和第 11 行中是如此。因此, *kt'w'ntk ywtm* 在这里可以被译成“(你)丈夫的亲戚”,当然是指阿迪文。另外,该短语也可被理解为“一位亲戚(他是一家之主)”。

第 8 行。 *'YKZYt 'zw škr'n* “我怎能带你去?”在一般情况下,在古代书信中对第二人称单数代词中非重读后接成分两种形式——宾格/夺格以及 *-β* 和所有格 *-t* 通常都是区分得非常明确的(Sims-Williams, 1985, p. 77 ad 31 V. 31)。就我所见,这似乎是在这批书信中将 *-t* 用作宾格的惟一所在。(Henning, 1945, p. 475, 注 41 也将 *-t* 看作是 *škr-* 的宾语,虽然他做了不同的解释:“如果我带你去,那么等着我”)。我不懂 *nmcw'/zmcw's'n* 的意思; *s'n* 的通常意思是“敌人”,但它在这里似乎解释不通。——短语 *'st kδ* 等于于阗语的 *aška*, 意即“也许”(*< \*ašti ka “es ist, wenn”*, 亦即古伊朗语中的 *\*ašti kadā*, 见 Leumann, 1933 - 1936, p. 392), 该词以前在粟特语中未曾见到过。

第 9—10 行。见 Henning, 1948, p. 607, 注 2 (特别关于 *p'(r)h*, 意即“贷款”)及 Grenet, Sims-Williams & de La Vaissière, 2001, p. 97 (特别是关于

'zy'mk, 意即“钱”, 以及可疑的句子 *ptwyδ'm...ZKw srδm'nytw* “我依靠(?) 施舍(?) 过日子”)。——关于 *βynptw* “寺庙僧侣”一词 (Reichelt 称之为“术士”), 参见 Henning, 1948, p. 602, 注 3。

第 11 行。šwy' 可能是第三人称形式, 也许是一个无词干元音祈愿词, 试比较于阗语中的 3 个单数祈使句主动语态形式  $-i a < * -yāt$  及  $-š < * -ait$  (Emmerick, 1968, p. 207)。业已被穆格山文书所证实的  $-y'$  中的两个单数祈使形式 (Isxakov, 1977, pp. 63-64; 180-181), 也可能会带有无词干元音结尾  $-yāh$ , 就如于阗语中的 *āye*, 即“to be”的两个单数祈使形式那样。

第 12 行。比照奥塞梯语的 *kaesyn*, 普什图语的 *kas-* (意即“看”), 粟特语的 *'nxrks'y* (意即“占星家、占星术士”) 现在时态词干 *ks-* 在 Henning, 1945, p. 475, 注 4 中已经得到了承认 (虽然他奇怪地翻译成“我将会有好日子过”)。过去式词干 *kšt* 可能在 3 号信件第 22 行中得到证实。——*'HRZYm wytur kwny 'PZY < m > δyyh prstyy*, 意思是“在我收到你的来信之前, 但愿他(?) 能为我(这样)做” (即“很好地照顾我”? 或者“提供施舍”?)。这一句子意思相当含糊。动词 *kwn-*, 意即“做”, 似乎缺少一个应有的直接宾语。*prstyy*, 意即“来(一封信)”的主语, 当推断为“你”, 即收信人, 但我无法推断 *kwny* 作为第二人称形式是什么意思。

## 参考文献

- BENVENISTE, E., 1967: “Le verbe iranien *nam-* en sogdien”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30/3, pp. 505-511.
- BOGOLJUBOV, M. N., 1981: “Sogdijskie ètimologii [Sogdian etymologies]”, *Iranskoe Jazykoznanie. Èžegodnik 1980*, Moskva, Izdatel'stvo “Nauka”, pp. 106-120.
- 段晴, 1991, 《于阗文的蚕字茧字丝字》, 《季羨林教授八十华诞纪念论文集》, 南昌, 江西人民出版社, 页 45—50。
- EMMERICK, R. E., 1968: *Saka Grammatical Studies*, London Oriental Series, 20, London, Oxford University Press.
- EMMERICK, R. E. & SKJÆRVØ, P. O., 1997: *Studies in the vocabulary of Kho-*

- tanese, III. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, 651.
- FREJMAN, A. A., 1962: *Opisanie, publikacii i issledovanie dokumentov s gory Mug* [Description, editions and studies of documents from Mt. Mug], Moskva, Izdatel'stvo Vostočnoj Literatury, Sogdijskie dokumenty s gory Mug, 1.
- GERSHEVITCH, I., 1954: *A Grammar of Manichean Sogdian (= GMS)*, Oxford, Basil Blackwell, Publications of the Philological Society.
- , 1975: "Sogdians on a frogplain", *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris, Société de Linguistique de Paris, Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, 70, pp. 195 – 211.
- GRENET, F. & SIMS-WILLIAMS, N., 1987: "The historical context of the Sogdian Ancient Letters", *Transition periods in Iranian history. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22 – 24 Mai 1985)*, Leuven, Association pour l'avancement des Etudes Iraniennes, Cahiers de Studia Iranica, 5, pp. 101 – 122.
- GRENET, F., SIMS-WILLIAMS, N. & de La VAISSIERE, E., 2001: "The Sogdian Ancient Letter V", *Alexander's Legacy in the East: Studies in honor of Paul Bernard*, *Bulletin of the Asia Institute*, 12, 1998 [2001], pp. 91 – 104.
- GRENET, F. & de La VAISSIERE, E., 2002: "The last days of Panjikent", *Silk Road Art and Archaeology*, 8, pp. 155 – 196.
- HARMATTA, J., 1979: "Sogdian sources for the history of Pre-Islamic Central Asia", J. HARMATTA ed., *Prolegomena to the sources on the history of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 153 – 165.
- HENNING, W. B., 1937: *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen der phil.-hist. Klasse, 1936, nr. 10.
- , 1945: "Sogdian tales", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11/3, pp. 465 – 487.
- , 1946: "The Sogdian texts of Paris", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11/4, pp. 713 – 740.
- , 1948: "The date of the Sogdian Ancient Letters", *Bulletin of the School of O-*

- oriental and African Studies*, 12/3, pp. 601 – 615.
- ISXAKOV, M. M., 1977: *Glagol v sogdijskom jazyke (dokumenty s gory Mug)* [The Sogdian verb in the documents from Mt. Mug], Tashkent, Izdatel'stvo "Fan" Uzbekskoj SSR.
- de La VAISSIERE, E., 2002: *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, 32.
- , 2004: *Histoire des marchands sogdiens*. (第二版修订本)
- LEUMANN, E., 1933 – 1936: *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus*, Leipzig, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 20.
- REICHELDT, H., 1931: *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, II. Teil, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- ROSENBERG, F., 1932: "Zu Reicheltds Ausgabe der soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. II", *Orientalische Literaturzeitung*, 1932, Nr. 12, pp. 758 – 763.
- SAMADI, M., 1986: *Das chwaresmische Verbum*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- SCHAEDER, H. H., 1942: "Beiträge zur mittelpersischen Schrift- und Sprachgeschichte", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 96, pp. 1 – 22.
- SIMS-WILLIAMS, N., 1985: *The Christian Sogdian manuscript C2*, Berlin, Akademie Verlag, Berliner Turfantexte, 12.
- , 1991: "A Sogdian greeting", R. E. EMMERICK & D. WEBER eds., *Corolla Iranica. Papers in honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 176 – 187.
- , 1992: *Sogdian and other Iranian inscriptions of the Upper Indus II*, London, School of Oriental and African Studies, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II, vol. III/2/2.
- , 1996: "The Sogdian merchants in China and India", A. CADONNA & L. LANCIOTTI ed., *Cina e Iran da Alessandro Magno alla dinastia Tang*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, Orientalia Venetiana, 5, pp. 45 – 67.
- , 1996a: "On the historic present and injunctive in Sogdian and Choresmian", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 56, pp. 173 – 189.
- , 2001: "The Sogdian Ancient Letter II", M. G. SCHMIDT & W. BISANG

- eds. , *Philologica et Linguistica, Historia, Pluralitas, Universitas, Festschrift für Helmut Humbach zum 80, Geburtstag am 4, Dezember 2001*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, pp. 267 – 280.
- SKJÆRVØ, P. O. , 1976: “Sogdian notes”, *Acta Orientalia*, 37, pp. 111 – 116.
- STEIN, A. , 1921: *Serindia*, 5 vols. Oxford, Oxford University Press.
- SUNDERMANN, W. , 1981: *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, Akademie Verlag, Berliner Turfantexte, 11.
- WEBER, D. , 1972: “Zur sogdischen Personennamengebung”, *Indogermanische Forschungen*, 77, pp. 191 – 208.
- WHITFIELD, S. , 2004: *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*, London, The British Library.
- YOSHIDA, Y. , 1979: “On the Sogdian infinitives”, *Journal of Asian and African Studies*, 18, pp. 181 – 195.

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于英国伦敦大学亚非学院。
- 2 Henning, 1949; Harmatta 1979; Grenet & Sims-Williams, 1987; Sims-Williams, 1996, p. 47.
- 3 Skjærvø, 1976, pp. 113 – 114.
- 4 段晴, 1991; Emmerick & Skjærvø, 1997, pp. 91 – 93。
- 5 Grenet, Sims-Williams & de La Vaissière, 2001; Harmatta, 1979; Sims-Williams, 2001.
- 6 关于1号信件的概况及其与3号信件的关系,可参阅 Henning, 1948, p. 615;还可参阅: Rosenberg, 1932, pp. 760 – 761; Schaeder, 1942, p. 10。关于3号信件的写作日期,请参阅 Henning 同上文(313年(?)4月21日),以及 Grenet, Sims-Williams & de La Vaissière, 2001, p. 102(314年(?)4月21日)。既然这两封信谈论的都是同一情况和同一件事(如 Schaeder 首先指出的那样),那么,1号信件可能也是在同一时间写的。
- 7 通过对这两段进行比较,也弄清了 *mδ* (等于7号信件第2行中的 '*mδ*'), Reichelt 把它当成是祈使语气动词,其实是副词“here” < \**imada*。后来的 *mδy* 形式,《摩尼教粟特语语法》(GMS) 在第136节中没有进行解释,也许该形式是间接格结尾的第二个附加成分。3号信件中的 '*myδ δ[rw']* (*n*)*y*, 其字面意思是:“在这个敦煌[城

里]”，*myδ* 与其说是副词，不如说是副词形式。

- 8 我对 3 号信件中该段与其他段落的翻译以及必要的语言学解释，见即刊对该信件所做的重刊本中。
- 9 Weber, 1972, p. 195, 注 18; Sims-Williams, 1992, p. 64。

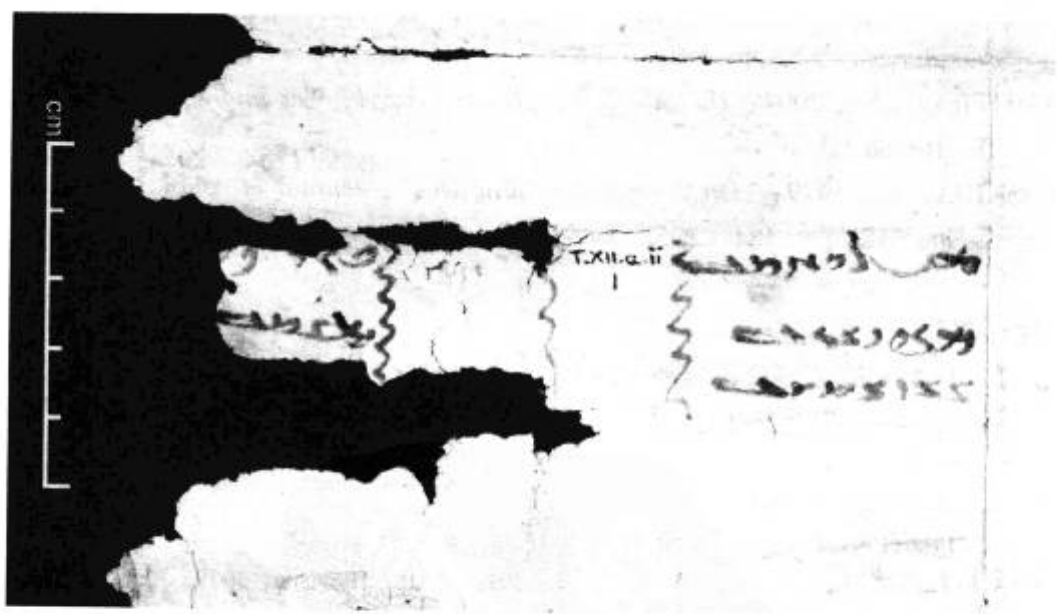


图1 第一封古信札，背面，英国图书馆图版权。

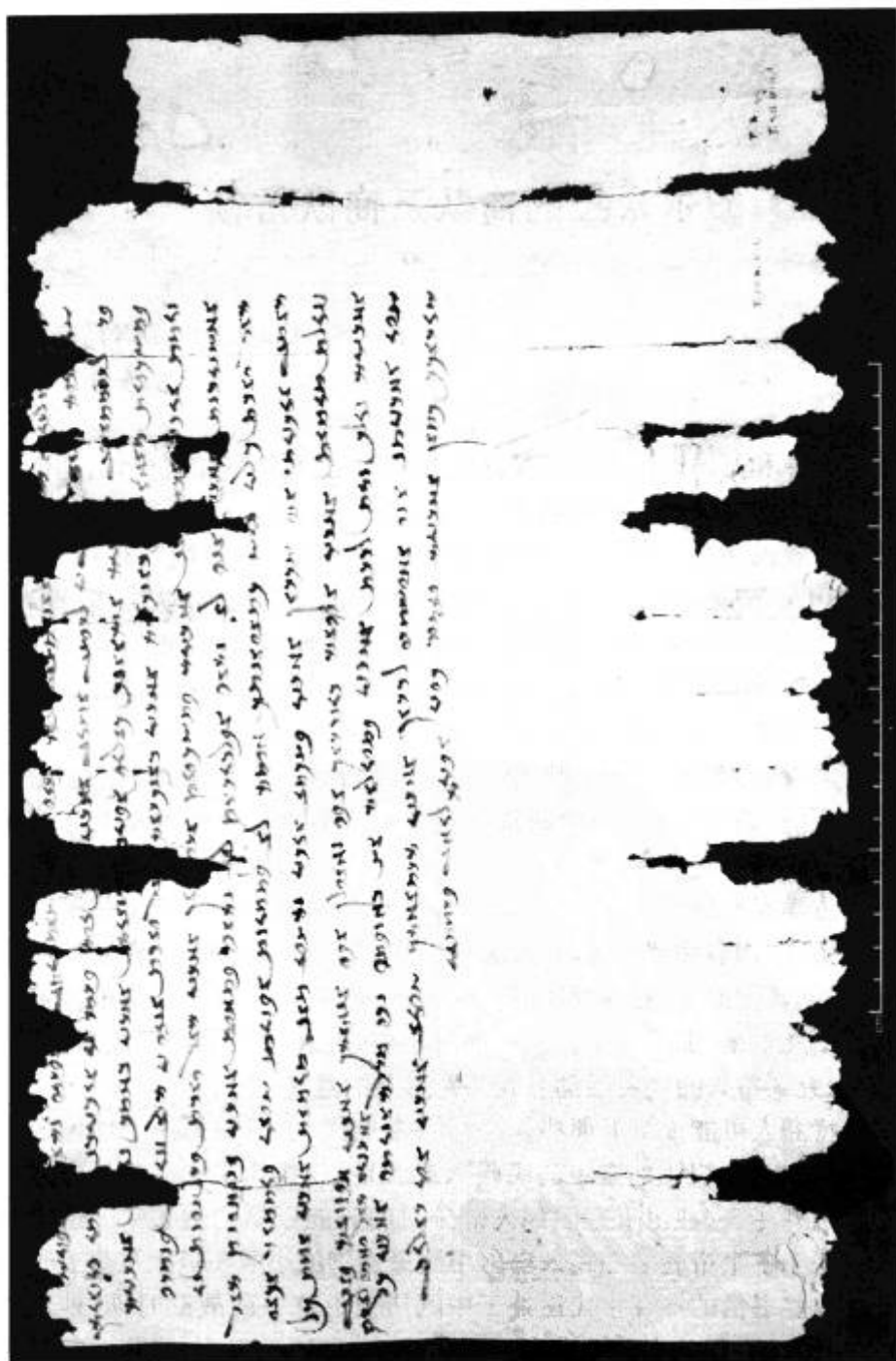


图2 第一封古信札，正面，英国图书馆版权。

## 帕尔米拉的商队及商队首领

丁爱博(Albert E. DIEN)<sup>1</sup> 著

王嘉佳 译

关于在中原和西域地区粟特人聚落组织的情况,我们所知甚少,对他们所进行的商业交易所了解的情况可能就更少。我们知道的只是一些轶事趣闻。这些粟特商队有时规模相当大:公元553年,凉州刺史史宁(为粟特后裔)俘获了一个由胡商240人,骆驼600头及杂彩丝绢以万计组成的非法商队<sup>2</sup>。凉州(亦称武威、姑臧)在这样的国际贸易中占据着特别重要的地位,因此吸引大批的粟特人而形成一个大范围的粟特聚落。439年当凉州城为北魏的军队攻占时,大批的粟特商人也夹杂在被移往当时北魏的都城平城(大同)的三十万户人中,而且这批粟特商人直到452年,将近23年以后,才被粟特国王赎回<sup>3</sup>!但是,就像6世纪早期写成的《洛阳伽蓝记》中所描述的那样<sup>4</sup>,粟特人的移民及粟特聚落的繁荣并没有因为这样的事件而停顿衰落。

最近考古学家发现了一些在中国旅居的粟特人的墓葬,不但促进了对这些粟特团体的研究,而且重新引起了大家对“萨宝”一词的兴趣。萨宝是从梵文 *sārthavāha* 一词转化而来,意为商队的首领或者商主,是对这些在华粟特聚落首领的称呼。由此看来,那些写于公元4世纪早期的被称作“粟特古代书信”的材料,对我们研究粟特人的经商活动有着特别重要的意义<sup>5</sup>。

这些粟特商人可能很接近那些属于另一个年代、生活在另一个地域的一群人,他们被形容为“为饥饿而奔走的民族”,或者是“仅仅为了要多赚一点点而心甘情愿跑到世界尽头,甚至于穷困到大部分时间只能以植物饱餐”<sup>6</sup>。通常可能都是一些往来于各个市场之间买入卖出小数量货物的小贩积极地从事着这种繁荣的行业。这些书信的撰写年代正处于中国历史上这一段战乱时期,他们所写的书信正吻合“商人们的书信中没有什么乐观的消息”的观察<sup>7</sup>。其中编号为第



五的书信是写给一个可能驻在楼兰名为 *Aspandhat* 的萨宝 (*s'rtw*) 的信, 这封信尤其揭示了写信人由于当时困难的时局而陷入困境的情况。因为这些交易的数量并不多, 所以我们只能推测: 此时的萨宝不过是一个商队成员的首领, 并且这封信显示出那种“在一个相当广泛地理地域内活动的小商贩”的典型特征<sup>8</sup>。这封信可能仅仅是一系列弥补市场交易中不透明性和不可预测性的日常书信中的一封, 因此这封信中所汇报的交易数额可能是比较小的<sup>9</sup>。那些粟特商人所进行的贸易性质让我们相信他们只是一些小商人, 但是“*s'rtw*”这一词的含义还是不太明确。也许把粟特商人的例子跟其他陆路商队的社会组织进行比较, 对我们看清这个问题会有所帮助。

提及商队领队或者商人首领的例子并不少见。藏于美国大都会博物馆的一件属于公元前 2600—前 2500 年的苏美尔文化中用方解石做成的碗上有这样一段铭文: “致 *Inanna Aka-Enlil*, 商人首领 *Heti* 之子, 奉献此钵。”<sup>10</sup> 在同时期的埃及 (第六王朝, 约公元前 2600 年) 的历史材料中也提及到“商队领导者”<sup>11</sup>。这些词汇的使用告诉我们商人之间是有等级地位划分的<sup>12</sup>。这样的判定并不出乎我们的意料, 可是“商主”或者“商队领导者”在商队中所扮演的具体角色还是不明朗。他们在商队中的功能必定要受到社会、经济甚至政治等众多因素的影响。

在时间以及地域上更为接近的是一些从塔里木盆地发现的散碎的藏文材料, 其中罗列了一个商队所贩运的大麦、丝绸、金银器、油、花、皮毛及其他货物。商队成员包括一个领队 (*rad-mkham*)、一个负责举旗帜的人 (*banner-bearer, dar*)、一位军需官 (*quartermaster, ?tha-bzi*)、一个负责垫货的人 (*bedding-man, malhphan*)、向导 (*sa-rig* 和 *sa-mkhan*) 及其他人等<sup>13</sup>。*Sārthavāha* 一词作为商队领队出现于贵霜时期秣菟罗的婆罗迷文铭文<sup>14</sup>, 而 *sartwa* (*s'rtw'/srtw'*) 则见于萨珊的巴拉维语 (*Pahlavi*) 文献<sup>15</sup>。

无论如何, 这里产生一个问题: 在不同语言文献中提到的 *sārthavāha*, 尤其是被中国人使用的萨宝这一称号在粟特人团体中有什么职能? 是否那些组成团体的商人及参与商业贸易的人推举出一个裁断意见裁决事物的长者<sup>16</sup>? 或者萨宝是商业驿站的负责首领, 担任相当于这些商业网络的中层经理职务的人? 或者作为另外一种解释, 萨宝是一个狭窄的用于称呼那些很像美国西部马车队的领队那样的商队领队的头衔, 然后当中国人想加封那些粟特聚落的行政管理人物时就借用了这一荣誉头衔。或者也许还有另外的方式去理解萨宝的角色? 假如我们转向丝绸之路的另一端——西部起点帕尔米拉或许可以帮助我们解答这些

疑问,因为其地在公元1世纪至3世纪之间有相对较多的关于商队贸易及商队首领的信息材料。

最近的一个收藏收集了2832件来自帕尔米拉本地或者跟帕尔米拉相关的阿拉美文铭文,其中有些还有相对应的希腊文<sup>17</sup>。尽管有很多铭文都是为死者而写的,但是也有一些是题于雕像而特别纪念某人的<sup>18</sup>。属于后者的铭文共有181条,其中31条直接和商队有关,另外还有少数可以在其他材料中找到<sup>19</sup>。这些写于公元19年至267年的铭文,其中2/3都是属于公元2世纪的,是帕尔米拉地区商队贸易的基本的信息。不管如何去理解这些材料,我们必须注意两点:一,这些保存下来的铭文可能是片面的;二,从这些只言片语中归纳出来的结论纯属推测<sup>20</sup>。

铭文中所使用的术语如下:阿拉美语的商人为 *tgry'*, 希腊语为 *emporoi*; 商队在阿拉美语是 *syrt'*, 或者其派生词 *bnv syrt'*, 意为“商队的成员”, 希腊语是 *synodia*; 商队的领队在希腊语中为 *synodiarch*, 意为“商队的头领”, 而在阿拉美语中的对应词是 *rb syrt'* 或 *rs syrt'*。我讨论的重点将集中在商队领队这些词上: *synodiarch* 及 *rb syrt'* 或 *rs syrt'*。还有一个值得注意的是,这些铭文中的希腊文和阿拉美文的对应词并不是平行并列使用的。

在最简单的一条铭文中并没有提到商队领队的头衔,而只是提及某人曾经跟随商队往来于 Chasinou Charax<sup>21</sup>、Phorat<sup>22</sup> 或者 Vologesias<sup>23</sup>, 并以他的名义题刻在雕像上以表恭敬。在这样两个例子中,没有提到其他任何相关细节<sup>24</sup>,而在另外一个例子中,有希腊文补充说他让商人们很满意,其阿拉美文只说他曾经帮助了这些商人<sup>25</sup>。还有另外一个仅有阿拉美文的例子<sup>26</sup>,说到 Marcus Ulpius Yarhai 这个人曾经 *qm w'drwnn bkl sbw kllh*。法国学者 J. Cantineau 将 *qm* 译为“领队”<sup>27</sup>。另一位德国学者 R. Drexhage 则翻译为“指导”<sup>28</sup>,可是 *qm* 也许是跟下一个动词结合起来,意为帮助者<sup>29</sup>。要是这样 Marcus Ulpius Yarhai 可能并没有跟随商队出行。然而,请再看后面 *qm* 用法的例子。无论如何,这些铭文中没有特别提到商队领队的具体头衔或称呼。

Marcus Ulpius Yarhai 是公元2世纪中叶很重要的一个人物,另有三条铭文题记中也很清楚地说到他没有跟随文中所提到的商队出行。在这三条铭文中,其中一条年代为公元155年,是由一个 Zabdilla, 即商队领队(希腊文为 *synodiarch*, 阿拉美文为 *rb syrt'*)<sup>30</sup> 题写的。另外一条年代为157年的题辞是 Zabdilla 的儿子 Yaddaiou 代为题写的<sup>31</sup>, 这个人的名字在阿拉美文中被冠以 *bsyrt'*, 可能是

*brbnwt syrt'* (意为:“当他担任商队领队时”或者“在他担任商队领队期间”)<sup>32</sup>的缩写或笔误。而第三条,年代为159年,致辞的商队说是 Marcus Ulpius Yarhai 的儿子 Abgar 从 Charax Spasinou 带领来的<sup>33</sup>。

此时期的另一个重要人物是和 Vologesias 一地有密切联系的 Soados, 也有两条年份分别为公元132年和144年的题记是为他致辞题写的。题记特别称誉他救商队于危难之中,这些危难很可能是指来自于沙漠中的游牧部落的袭击。这两段铭文的题辞者,每个商队各有两人,都带有 *synodiarch* 和 *brbnwt syrt'* 的头衔<sup>34</sup>。

也有各路商团赠予的题铭,这些题铭是致那些曾经为商队带来方便和好处的地方官员,比方说地方的总督<sup>35</sup>、百夫长<sup>36</sup>、执政官<sup>37</sup>、海关关税订约人<sup>38</sup>,或者骑兵队的队长<sup>39</sup>等等。在上述例子中,仅有当 Soados 的兄弟 Nesa 致辞给某海关订约人时,他被冠以阿拉美文 *rs syrt'* 的头衔,但是在相对应的希腊文中则使用动词 *proegoumenou*,意为“那个走在前面示路的人——向导”。

商队的商人们(希腊文为 *emporoi* 或 *synodia*,阿拉美文为 *tgur* 或 *bnv syrt'*)也会对他们的领队表示特别的感激。在142年和150年的铭文中,Nesa 在往返于 Vologesias 的旅途中被冠以希腊文 *synodiarch* 的头衔,而其中一阿拉美文仅简单地说他们跟随他旅行<sup>40</sup>,另一铭文则说他担任他们的首领并且在各个方面都帮助他们(*qm brshwn w'drnwn bkl sbw klh*)<sup>41</sup>。此处的用法可以帮助我们理解前面曾经提到过的 *qm* 一词的含义。公元193年商队首领(*synodiarch/rb syrt'*) Taimarsu 因向商队捐献了三百金第纳尔而得到致辞称赞<sup>42</sup>。公元211年,他的儿子 Yaddai 也是一个商队领队(*synardiarch*,其阿拉美文太过散碎而无法解读),让商队的商人们满意并且解救了他们,但是铭文没有提供更多的细节<sup>43</sup>。这大概可以说明商队领队这一职位在某种方式上是世袭的。

这181条为了致谢而作的铭文中,有31条和商队贸易有关;这31条铭文占总数量的16%,这一相当大的比例表明这样的贸易方式已经根植于帕尔米拉人的社会经济中,因此市政厅通过把特别荣誉授予那些协助促成贸易事业<sup>44</sup>的人,并且不限制他个人活动及个人资金<sup>45</sup>。商队领队(*synardiarch*,其阿拉美文版太过散碎而无法解读) Julius Aurelius Nebonai 在一条纪年无法确定的铭文中因把商队安全带回而受到称赞<sup>46</sup>。在另外两条纪年较晚的铭文中(纪年分别为公元257年<sup>47</sup>,下限为260年<sup>48</sup>)受到致辞称赞的人被称为“首席商人”(archemporos)。但是由于257年铭文中阿拉美文使用 *rb syrt'* 一词,似乎说明 *archemporos* 和 *syn-*

odiarch 是同义词。另一铭文中(其阿拉美文版太过散碎而无法解读)市政厅对 Septimus Worod, 一个身肩高职的官员, 自己出资资助商队表示赞成<sup>49</sup>。

另一铭文清楚地表明这样的商队领队所受到的高度尊敬, 并且资助这些商队的问题再次提出。

PAT 1378/G29 (199) 希腊文:

根据市政厅和人民的法令, [帕尔米拉] 四个部落 [将为] 'Ogeilu [ 树立雕像]; ['Ogeilu ] 是 Maqqai [ 之子], [Maqqai ] 是 'Ogeilu 之子, ['Ogeilu 是] Agegu 之子, [Agegu] 是 Shewira 之子。因他的善良和男人气概, 以及不断指挥 (*strategiai*) 反抗游牧强盗而为 [大家] 提供的满意的服务, 为在他所指挥的所有商队 (*synodiarchai*) 的商人和商队提供了安全并且付出很多他自己的金钱, 在他的每一届任期内漂亮地辉煌地完成使命, 为了他的荣誉。<sup>50</sup>

阿拉美文:

根据参议院和人民的法令, 这来自四个部落的 'Ogeilu, Maqqai, 'Ogeilu Shewira 之子四雕像是为了纪念他的荣誉而树立的, 因为他曾经在很多战役 (*strigwn*) 中帮助过他们, 因为他给予那些他曾经跟随的商队的支持, 他也花费了很多他自己的金子在很多方面帮助那些商人们, 以及他在公众活动中所表现出的值得称赞的辉煌的生活方式。

可见铭文的阿拉美文本是和其希腊文本紧密对应的, 但是前者并没有提及此人作为商队领队的身份。

商队领队这一角色一定已经牵涉到商队自己的组织, 但可惜没有相关的材料。早些时候, Michael Rostovtzeff 曾经建议认为商队领队 (*synodiarch*) 不过是一个专家, 或者是一个技术人员, 他们是因为旅行而被雇佣, 他们必须负责租用骆驼和马匹, 以及其他人手, 并且带领商队穿越沙漠。除了承担前期的预备工作, 如准备必需的食物和水, 他们也肩负防止游牧强盗袭击商队及和相关政府官员进行外交谈判的责任<sup>51</sup>。但是 Rostovtzeff 相信商队的成员是由巨商们 (*merchant-princes*) 为每次旅程单独组成团体。这些巨商们会从他们当中选出来一个 *archemporos*, 这个 *archemporos* 一定就是商队领队 *synodiarch*。商队在旅途结束之时就会解体。

Fergus Millar 进一步声称存在一个被称作商队领队 (*synodiarch*) 的市政职位, 另有一市政职位被称为 *archemporos*<sup>52</sup>。我相信这些铭文所使用的名称术语

不会支持上述观点。正如我们先前所注意的那些例子中出现的情况,一种语言使用表示商队领队的词汇而另一种没有使用,这说明这不可能是一个职务的名称,再者,我们也注意到 *synodiarch* 和 *archemporos* 都与同一阿拉美文词汇相对应,这一事实更趋向于等同这两个词而不是区分它们<sup>53</sup>。

1957年, Ernest Will 在他的讨论中强调商队组织的复杂性,因为除了商队领队和商人以外,还有资助者或者称之为主办者,也有 *fonduqs* (帕尔米拉以外的贸易团)以及为商队提供安全保护,包括任何必要外交谈判的指挥 (*strategoi*)<sup>54</sup>。Will 强调商队贸易的其他角色,可能是趋向于降低商队领队 (*synodiarch*) 的重要性。这导致他有一点怀疑像上述提到的 Marcus Ulpius Yarhai 这样重要的人物可能曾经领导过一些商队,但是也许他作为领队的活动证据不太可靠<sup>55</sup>。更为突出的是他是作为帕尔米拉地区贸易圈中一个主要活动者出现的,可是这一角色很可能为贸易运行提供了必要资本。Niels Steensgard 在他讨论17世纪贸易活动的著作《商船、商队和贸易公司》一书中讲到 *commenda*,这是一种资助人为了分享预期的利润而托资给商人的资本<sup>56</sup>。也许这样一个角色可以解释上述铭文中提到的竟然可以获得出资铸像如此荣誉的那种贡献,也就是说,这种社会捐资行为的表现可能是由一种确保投资成功的愿望所调和的。

上面提到过另外一个重要的帕尔米拉人 Soados,正如 Will 所指出的那样,他看起来更像是一个资助者,也许我们可以说,是 Vologesias 地区贸易团的首脑<sup>57</sup>。帕尔米拉地区的商人们曾经广泛地建立起这样的贸易团,除了 Vologesias 以外还提到过 Dura-Europos、Spasinou Charax、巴比伦、底格里斯河流域的 Seleucia,更远的甚至还有埃及和罗马<sup>58</sup>。这些地区的贸易团必然和那些中亚及打入中国地区的粟特贸易团有着类似的结构和组织,但可惜的是,我们不知道这些帕尔米拉人贸易团首脑所使用的任何详细名称。考虑到像 Soados 这样人物的重要性,他可能和粟特摩诃萨宝 (*mahā sārthavāha*) 差不多<sup>59</sup>。

J. F. Mathews 在其颇有说服力的文章中,把 Marcus Ulpius Yarhai 和 Soados 这样的人物描绘成阿拉伯贝多因的酋长 (Bedouin Sheiks),他们把他们的和沙漠游牧民族的紧密关系带入帕尔米拉,因此他们可以利用这样的关系维持沙漠地区的治安,为商队提供安全保护,尽管他们不具有巨商 (*merchant-princes*) 这样的身份,但是他们是商人们的保护者和资助者<sup>60</sup>。当帕尔米拉在公元273年落入罗马军队手中,他们可以轻松地退回沙漠地区,如 Mathews 所说,他们享受过“一段富丽堂皇,但是相对短暂的都市辉煌时期”<sup>61</sup>。这种观点可能是正确的,但

是没有铭文资料可以证实,并且这些人是什么样的人,在其社会中所扮演的角色,以及关于商队贸易的很多情况仍然处于诱人思考的模糊状态。

那么我们可以说的是,*synodiarch* 及 *rb syrt'* 等这样的词是称呼在旅途期间商队的负责人,职责也可以由两个都被称作商队领队的人分担。担任此职责的人有时被冠以“向导”这样的称呼,所以很清楚 *synodiarch* 及 *rb syrt'* 并不是担任有实职的官方职务名称。公元3世纪末期出现 *archemporos* 一词,与 *synodiarch* 及 *rb syrt'* 同义。铭文中至少有一例父子均曾担任过商队领队,显示出其继承家庭职业的可能性。虽然我们不知道担任此种职务者的准确身份地位,但是这些人享有荣誉和称赞,有些来自于显赫的家庭,有些占有高声望的职位<sup>62</sup>。即使 Marcus Ulpius Yarhai 没有亲自领导过商队,其子以及 Soados 的兄弟都做过这样的事务。有些领队因支付商队的花费(甚至高达300金第纳尔)而获得称赞,有些因在某种方式上(没有具体说明,但是也可能是财政上的支出)促成商队的平安到达而得到荣誉。不仅感激的商队成员或者“市政厅及人民”会出资为他们立像,而且他们自己也会为赞助人及让商队安全顺畅通行的官员树碑立像。最后,还有一些铭文雕像是为了纪念社会中的其他一些在商队中工作的人,或可能为资助者、庄家,或者巨商等有相当高身份的人。

当我们比较所知关于帕尔米拉地区和中亚及中国地区的粟特人时,不同点似乎多于相同点。帕尔米拉人的材料仅限于帕尔米拉单一地区,而粟特人的材料则限于身处外国的粟特团体。两个社会中都有商队领队,但是商队领队这一头衔仅被在外国的粟特商团(*Sogdian fonduqs*)的首脑使用,而未见于帕尔米拉人的例子中。第二封写回撒马尔干“总部”的古代粟特书信中显示,粟特人的案例中也有贸易的资助者,而且资助者与商队队员之间的关系可能是建立在 *com-menda*(资助者为了分享预期的利润而托资给商人的资本)的基础上。也就是说,商队(*bny syrt'*)的成员(*bny*)和260位被凉州刺史劫走的粟特商人可能都是独立商人,或者操纵投资者所提供资本的商人。但是粟特人可能从事的是小商贩贸易,而帕尔米拉似乎更可能是一个货物中转站。在两种情况中,两者都依靠商队领队把他们安全地带到目的地。

## 附录

在另外一个层次,*sārtha* 和 *syrt'* 之间是否存在语言学上的联系? 梵文 *sārtha*

被解释为由前缀 *sa* (意为“和”)及 *artha* (意为“目标”)派生而来,因此 *sārtha* 意为“有意义,有目标或目的,有用的,耐用的”,引申为“商人,商队,及有钱的人”等意思<sup>63</sup>。*Sārtha* 一词作为“商人”的意思出现于比较晚的文字材料中。普里(Puri)在讨论婆罗迷(Brahmi)铭文中出现的此词时引证了马鸣的两部作品,《孙陀罗难陀诗》(*Saundaranada*)和《佛所行赞》(*Buddhacharita*),马鸣据说是一个和伽腻色迦同时代的佛教诗人,大约生活在公元1、2世纪<sup>64</sup>。从字面上看存在这样的可能性,就是说这是文字通俗化的表现,*sārtha* 作为“商人”之意附着于其本意上,为这个梵文的外来语提供了一个解释。

*Syrt'* 阿拉美文被列为名词形式 *syrt* 的强调式<sup>65</sup>。在巴勒斯坦阿拉美文中,这个词被写为 *syyr* (意为“商队领队”)及 *syyrth* “商队”,是来自词根 *swr* (意为“排队行走”)<sup>66</sup>,这也可能是文字通俗化的表现。巧合的是,在这两种语言中商队一词都有 \*SRT 的形式,这让我怀疑它们之间是有一定关系的。

萨迪斯(Sardis)曾经是塞琉古王朝的首都,而且早些时候是一个重要的贸易工业中心<sup>67</sup>,可能和这个有联系。另外一个例子是关于这座城市的命名,它从外国商人的随意称呼变成了商队的固定称法。这个城市在阿拉美语中被称为 Sparda,而在吕底亚本地的发音则近似于“Sfard-”,或者是“Sward-”<sup>68</sup>。总之,印度人可能是按照希腊人音译的惯例,根据吕底亚语的原始读音将这个名称流传开来的。

在此所讨论的课题还在研究之中,笔者计划以后进一步讨论。

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于美国斯坦福大学。
- 2 《周书》,卷五十,页913,北京,中华书局,1971年。
- 3 《魏书》,卷四上,页90及卷一〇二,页2270,北京,中华书局,1973年。
- 4 范祥雍,《洛阳伽蓝记校注》,上海,上海古籍出版社,1978年重印,页161;W. J. F. Jenner, *Memories of Loyang: Yang Hsuan-chih and the lost capital (493-535)*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 220; Wang Yi-t'ung, *A Record of Buddhist Monasteries in Loyang*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 150-151。
- 5 关于这些古代书信的断代及意义的讨论,详见:Nicholas Sims-Williams, “Ancient Letters”, Ehsan Yarshater ed., *Encyclopedia Iranica*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, II. 1, pp. 7-9; Frantz Grenet and N. Sims-Williams, “The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters”, *Transition Periods in Iranian History: Actes du Symposium de*

- Fribourg-en-Brisgau* (22 - 24 Mai, 1985), pp. 101 - 122。
- 6 Niels Steensgard, *Carracks, Caravans and Companies, The structural crisis in the European-Asian trade in the early 17<sup>th</sup> century*, Odense, Studentlitteratur, 1973, p. 28.
  - 7 同上, p. 46。此观点的证明讨论亦可参考: S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press, 1973。
  - 8 Frantz Grenet, Nicholas Sims-Williams 和 Etienne de La Vaissière, "The Sogdian Ancient Letter V", *Bulletin of the Asia Institute*, 12, 1998, p. 101.
  - 9 见注 6, 页 42—59。
  - 10 跟 Niek Veldhuis 教授于 2002 年 3 月 5 日的私人沟通:“为首的商人”一词译自 *damgar3 gal*, 此词由一个借自阿卡德语的词 *tamkaru* 及 *gal* (意为“大”)两部分组成。
  - 11 James H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: historical documents from the earliest time to the Persian conquest, collected, edited and translated into commentary*, Chicago, University of Chicago, 1906 - 1907, I. 154: "I descended [from Yam, southern Nubia] with 300 asses laden with incense, ebony, heknu, grain, panthers, ..., ivory throw-sticks, and every good product. ...I was more vigilant than any caravan-conductor who had been sent to Yam before." (我从[努比亚南部的岩穆地区]携来 300 头驴, 这些驴身上驮着香料、黑檀木、heknu、粮食、豹子, ……象牙抛棒(throw-sticks)以及所有的好货物。……我比以前任何被派往岩穆的商队首领都更加警觉。)W. H. Schoff 在他的 *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, London, Longmans, Green, and Co., 1912, p. 61, 也提到这一条。另外一条关于商队首领的材料参见 Breasted 的著作, pp. 162 - 163。
  - 12 比方说, 参见 J. N. Postgate, *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of Civilization*, London, Routledge, 1992, p. 221。
  - 13 F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, London, Luzac and Co., Ltd., 1951, p. 371. Manfred G. Raschke 引用, "New Studies in Roman Commerce with the East", Hildegard Temporini and Wolfgang Haase eds., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt; Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, II. 9. 2, p. 789, 注 620。
  - 14 Sten Konow, V. Venkayya, *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*, vol. 10, Calcutta, Superintendent Government Printing, India, n. d. 1909 - 1910, p. 6; B. N. Puri, "Some Aspects of Economic Life in the Kushan Period", *Indian Culture*, 12. 1, 1945, p. 84 及 Puri, "Economic Guilds in the Kusana Period", *Indian Culture*, 6. 4, 1940, p. 423。此铭文记载了一个被称呼为 Sarttavahini 的女人的宗教供奉。亦可参见 Raschke, p. 811, 注 790。



- 15 A. Tafazzoli, "A List of Trades and Crafts in the Sassanian Period", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 7, 1974, p. 195. 此一条及上一条证据,还有许多其他案例均被收入引用于 Albert E. Dien, "The Sa-Pao Problem Re-examined", *Journal of the American Oriental Society*, 82, 1962, p. 337。
- 16 关于此方面,Goitein 对 *wakil* 在中世纪时期的犹太商团中所担任的角色以及 *qadi* 在穆斯林中的角色的探讨都非常有意思。这是一个商人代表,在他的众多服务项目中包括:保护那些出门的商人的利益,看守储存货物的仓库,维持商业交易所,还有书信邮递等等。关于在唐朝中国港口城市的 *qadi*,参见 Albert E. Dien 上引文, p. 340。
- 17 Delbert R. Hillers, Eleonora Cussini, *Palmyrene Aramic Texts*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- 18 Ernest Will 在其著作 *Les palmyréens; La Venise des sables*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 59, 指出仅有一小部分的石刻雕像保存下来,铜像可能都在公元 273 年破城以后被熔掉了。
- 19 这些材料列于 Michael Gawlikowski, "Palmyra and its Caravan Trade", *Palmyra and the Silk Road*, special Issue of *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes; Revue d'Archéologie et d'Histoire*, Damascus, Directorate-General of Antiquities and Museums, Syrian Arab Republic, 1997, pp. 142 - 143。
- 20 本文所列的 PAT 序号系为 Hillers and Cussini 著作中所列序号,G 系列序号为格瓦利科瓦斯基(Gawlikowski)所列序号,括号中为铭文年代。
- 21 John Hansman, "Charax and the Karkheh", *Iranica Antiqua*, 7, 1967, pp. 21 - 45; J. F. Mathews, "The Tax Law of Palmyra: Evidence for Economic History in a City of the Roman East", *Journal of Roman Studies*, 74, 1984, p. 165; P. M. Fraser, *Cities of Alexander the Great*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 168 - 69. Chasinou Charax 是 Mesene 或称为 Maishân 人的首都,参见 Gawlikowski, "Palmyra as a Trading Center", pp. 28 - 29. 最初是由 Hyspaosines (原本是塞琉古派至此地区的地方官)创建的, Charax Spasinou 意思就是 Spasines 或 Hyspaosines 建立的由木栅栏围成的城市; Hansman, pp. 23 - 24. 阿拉美文獻中常用的名称是 *krk myšn*。St. Thomas 圣托马斯(又译多马)也曾经提到过 Maishân,称其地为“东方商人的汇集地”以及“坐落于海岸边的商人的天堂”;参见 Anthony Ashley Bevan, *The Hymn of the Soul contained in the Syriac Acts of St. Thomas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1897, pp. 15, 25。
- 22 Hansman, pp. 46 - 53; Mathews, p. 165.
- 23 关于 Vologesias 的地点,参见 A. Maricq, *《Vologesias, l'emporium de Ctesiphon》*,

- Syria*, 36, 1959, pp. 264 - 276; 不同于 A. Maricq 的观点为 Marie-Louise Chaumont, 《Etudes d'histoire parthe, III: Les villes fondées par les Vologese: (a) Vologesocerta et Vologesias》, *Syria*, 51, 1974, pp. 77 - 81 及 Michael Gawlikowski, "Palmyra as a Trading Center", *Iraq*, 56, 1994, pp. 29 - 30。亦见 Mathews, pp. 165 - 66。
- 24 PAT 1366/G4 (28 - 88), PAT 1376/G5 (81).
- 25 PAT 0279/G31 (247).
- 26 PAT 1411/G17 (156).
- 27 J. Cantineau, "Tadmorea (suite)", *Syria*, 19, 1938, p. 75.
- 28 Raphaela Drexhage, *Untersuchungen zum römischen osthandel*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBA, 1988, p. 43, 注 86。
- 29 Hillers 和 Cussini, p. 405。亦见 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2<sup>nd</sup> edition, 2002, p. 480, *sub qum*, # 6, 作为一个强语气的助动词。
- 30 PAT 0274/G36 (155).
- 31 PAT 1399/G19 (157).
- 32 Drexhage, p. 43, n. 88.
- 33 PAT 1409/G21 (159).
- 34 PAT 0197/G14 (132) 及 G15 (144)。后者未被收入 Hillers 和 Cussini 的著作。
- 35 PAT 1374/G7 (131).
- 36 PAT 1397/G8 (135).
- 37 PAT 1412/G10 (140) G11 (89 - 188); 参见 M. Rostovtzeff, 《Une nouvelle inscription caravanière de Palmyre》, *Berytus*, 2, 1935, p. 143。及 Daniel Schlumberger, 《Palmyre et la Mesene》, *Syria*, 38, 1961, p. 256。
- 38 PAT 1373/G25 (161).
- 39 PAT 1422 (无纪年)。此条为 Marcus Ulpius Yarhai 出资以显示其对商队安全的关心。
- 40 PAT 1419/G13 (150).
- 41 PAT 0262/G12 (142).
- 42 PAT 0294/G28 (193).
- 43 PAT 0295/G30 (210).
- 44 PAT 1421/G6 (86).
- 45 PAT 1414/G9 (138).
- 46 PAT 1360/G31 (公元 3 世纪)。
- 47 PAT 0282/G32.

- 48 PAT 0288/G34.
- 49 参见注 61。
- 50 部分翻译来自 Fergus Millar, "Caravan Cities: The Roman Near East and Long-distance Trade by Land", p. 132, in Michael Austin *et al.* eds., *Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey Rickman*, London, University of London, 1998。
- 51 M. Rostovtzeff, 《Les inscriptions caravanières de Palmyre》, *Mélanges Gustave Glotz*, II, 806, Paris, Presses universitaires de France, 1932.
- 52 Millar, p. 133.
- 53 Drexhage, p. 94 认同铭文并没有显示出两词有任何明显的等级上的区分。
- 54 E. Will, 《Marchands et chefs de caravanes à Palmyre》, *Syria*, 34, 1957, pp. 268 - 269.
- 55 Will, p. 269, 所引两条铭文声称 Marcus Ulpius Yarhai 曾经领导过商队,但是他引用的两条铭文并不清楚。其一, PAT 0307 "和他一起去" (*slqw 'mh*) 被复原了;其二, PAT 1411, 动词 *qm* 意为"领导"并不一定说明他亲自和商队一起出行。
- 56 Steensgard, pp. 22 - 24.
- 57 Will, p. 270.
- 58 Rostovtzeff 在 *Caravan Cities* (由 D. & T. Talbot 翻译, Oxford, Clarendon Press, 1932, pp. 144 - 145) 中强调那些他称之为贸易团主席的人的重要性,但是他没有给出铭文中的具体名词来证明。关于在 Charax 和 Vologesias 地区的帕尔米拉贸易团,参看 Gawlikowski, "Palmyra as a Trading Center", p. 129。关于埃及和罗马地区的帕尔米拉贸易团,参看 Will, 《Palmyre et les routes de la Soie》, *Palmyra and the Silk Road*, p. 127, n. 3。
- 59 Gawlikowski, 《Palmyre et l'Euphrate》, *Syria*, 60, 1983, p. 65, 建议 Marcus Ulpius Yarhai 可能曾经是 Charax Spasinou 的居民。
- 60 Goitein, p. 10.
- 61 Mathews, p. 169. Dora Crouch, "A Note on the population and area of Palmyra", *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 47, 1972, p. 242, 甚至更夸张地把帕尔米拉的商人描绘成"半游牧民族"。
- 62 PAT 0288/G34 (公元 260 年以后) "市政厅及人民, 致 Septimus Worod, 一个伟大的人, 皇帝派来的行政官, *dukinarian* (官职名称) (薪水等级为二十万塞斯特斯罗马货币), 母殖民地的代理人, 他曾经用他自己的钱带回一个商队, 得到商队领队 (*archemporoi*) 的正式书面称赞, 曾光荣地担任将军 (*strategos*) 及母殖民地的市场职员, 花了一大笔他自己的金钱, 并让本市政厅及人民满意而高兴, 现在担任贝 (*god Bel*) 神庙讨论会 (饮酒会) 主席, 为其对宗教的严格遵守 (*agneas*) 及其荣誉。" 铭文的

阿拉美文太过散碎而无法阅读。

- 63 Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Motilal Benarsidass, 1978, p. 983.
- 64 Puri, "Some Aspects", p. 84; Kaus Mykius, *Geschichte der altindischen Literatur*, Leipzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. 345 - 346; A. Berriedale Keith, *The Development and History of Sanskrit Literature*, Delhi, Sanjay Praksshan, 2002, pp. 55 - 59.
- 65 Hillers, Cussini, p. 414.
- 66 Sokoloff, p. 547.
- 67 Susan Sherwin-White, Amelie Kuhrt, *From Samarkand to Sardis: A new approach to the Seleucid empire*, London, Duckworth, 1993, pp. 180 - 184; George M. A. Hanfmann, *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958 - 1975*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 147.
- 68 Elspeth R. M. Dusinberre, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 7, n. 24. 亦见 Roberto Gusmani, *Lydisches Wörterbuch mit grammatischer Skizze und Inschriftensammlung*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1964, p. 202; Helmuth Th. Bossert, "Ein hethitischen Königssiegel", *Istanbul Forschungen*, 18, 1944, p. 130.

## 唐代粟特商人与汉族商人

荒川正晴(ARAKAWA Masaharu)<sup>1</sup> 著

唐帝国的成立过程,如果从人员往来和物资流通这一侧面来看,可以说就是将分散于各州郡县的交通、交易管理权吸收和统一于中央国都的过程。而唐帝国领域内所有的州与国都的交通线——驿路的敷设,就是这一过程的具体表现<sup>2</sup>。

由于由中央统一管理的交通、交易的形成,随之也就确立了贯穿中国南北的交通干线(驿道、运河),从而实现了国都与中亚等周边地区的直接沟通<sup>3</sup>。唐帝国领域内交通网络的整备,使唐帝国的人员和物资流通机能也跃上了一个新的高度。而其中特别是承担商品流通任务的客商的活动,在唐代以前就比较活跃,进入唐代以后,就更进入了蓬勃发展的时期。如果以国都长安(拥有庞大的定居人口、可以称为当时最大的消费都市)为中心来看,因其巨大的消费需求,肯定有众多的物资被客商运到了这里<sup>4</sup>。而在此我想应该注意的是,以长安为终点和起点,西方的中亚和北方、东北方地域,进而还有由大运河和驿道连通的南方江南地域也有众多客商往来于此这一事实。

而其中活跃于唐帝国领域内客商的一个群体,就是粟特商人。

粟特商人大约在后汉时代已经开始了往来于中国的商业活动,到了5世纪的北魏时期,其在东方的商业活动进入了一个高潮。他们在商队的通路以及贸易目的地设置聚落,并以此为据点进行贸易活动。在唐帝国领域内,这样的聚落分布于从中亚通往中国的途中,以及长安、洛阳和通往东北方面的河北道、河东道的驿道沿线的主要州属都市中<sup>5</sup>。在唐以前的北朝时,政府都是通过萨保(萨甫)来统治聚落中的粟特人<sup>6</sup>,但是到了唐代,聚落中的粟特人已经完全成为唐帝国的“百姓”,粟特人的聚落也被编入了州县乡里的体制中<sup>7</sup>。另外,粟特人在使用以自己建立的聚落为据点组成的贸易网络的同时,还通过取得过所和公验这

样的通行证明书,可以利用唐帝国的交通系统,非常容易和安全地进行他们的远程商业活动。

这里所说的过所和公验,我们通过对吐鲁番出土文书的分析可知(参看下揭(I)~(III)文书),在州府发给的场合下,公验的有效范围局限在州府管辖的领域内,其移动也是根据公务的移动标准设定了“程限”(往返期限)。与此相对,过所基本上没有公验的这种时间与空间的限制,其效用不限于州府,而是在唐帝国的全领域内有效<sup>8</sup>。

(I)《开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》(73TAM509:8/21(a)之一,8/21(a)之二,8/15(a)之一,8/15(a)之二)

【北庭金满县百姓蒋化明】

伊州 西州 北庭 → “过所”

西州 北庭 → “公验[行牒]”(邻接州府)

(II)《开元二十一年(733)唐循忠媵、薛光泚、康大之请给过所案卷》(73TAM509:8/4-1(a),8/4-1(b),8/23(a),8/4-2(a)之一,8/4-2(a)之二,8/4-2(a)之三,8/4-2(a)之四)

【①前长史唐循忠媵 ②甘州百姓薛光泚 ③康大之】

① 安西→西州→伊州→瓜州→甘州……→福州 →“过所”

② 西州 伊州 瓜州 甘州 →“过所”

③ 西州 轮台 →“公验[行牒]”(邻接县)

(III)《开元二十一年(733)染勿等保石染典往伊州市易辩辞》(73TAM509:8/9(a)之一等)

【西州都督府百姓石染典】

安西←……西州 伊州 沙州 瓜州 → “过所”

西州 伊州 → “公验[行牒]”(邻接州府)

在唐帝国中央的交通、交易管理体制中,如果是外国商人,原则上是被禁止自由往来于唐帝国的领域内的。然而在这当中,粟特人却是个例外。与朝贡使节没有任何关系的外来粟特商人,首先在中亚取得过所,如此就可以很容易地到

达长安<sup>9</sup>。不管是定居于中国内地的粟特商人,还是外来的粟特商人,在唐帝国完备的交通体制下,这些粟特商人在与掌握着通行许可权的各州官员密切接触的同时,进行着交易活动。

另外,到了8世纪后期,波斯和大食商人似乎与粟特商人分别主导着不同的地区贸易,主要进行着南海地域的贸易。根据妹尾达彦的《胡人买宝谭》的分析研究<sup>10</sup>,可知在这些外国商人的买宝故事中,其商人主要是波斯和大食商人,又其发生的地理背景是长安、扬州、洪州、常州、广州等都市,这些城市都位于长安到南中国海之间的交通线上,是当时主要的商业通路。波斯、大食商人的活动舞台基本上是在长安、洛阳以南的运河沿岸都市和沿海大都市为中心的地域进行着贸易。波斯和大食商人与粟特商人的活动舞台虽然有重合的部分,但是他们基本上是在长安、洛阳以南的运河沿岸都市和沿海大都市为中心的地域进行着贸易。

与唐代的胡人客商同时存在的,还有被称为“坐贾”的定居胡商。他们当中,有一些称作“豪商”的大商人。我们知道存在一种可以反映胡商活动的回纥钱和波斯钱。回纥钱本是粟特商人的金融资本<sup>11</sup>,波斯钱是波斯商人的金融资本<sup>12</sup>。虽然都被称为“钱”,但都不是我们平常理解的货币,而是金银、绢帛等利贷资本的总称。“豪商”作为拥有大资本的金融商人,在利贷和兑换等之外,还负有保管别人金钱的责任,付给存储者开具的票据、支票等的兑换和汇款业务。另外,他们还开办投资业务。从刚才提到的粟特商人和波斯商人的商业活动地域这个角度来看,这两种外国金融资本,将中国的北部和南部分别作为各自的分担范围,而有效地发挥着作用。

当然,承担唐帝国商业活动的不仅仅是这些胡族商人,在汉人当中也有大规模的以“坐商”形式存在的商业活动。在研究中经常被提起的,唐高宗时期的长安商人邹凤炽,即是长安西市西邻怀德坊的汉族豪商。他居住于粟特商人聚居地,在全国各地设置邸店,贩卖四方物产而获得巨利<sup>13</sup>。这里的“邸店”或者“店”被广泛设置于唐帝国的领域内,它们不仅仅是住宿设施,规模比较大的“店”还兼有仓库和金融业的功能<sup>14</sup>。

除邹凤炽之外,还有王元宝、杨崇义、郭万金等长安汉族商人,都是因豪商的身份而知名<sup>15</sup>。当然,汉族商人不仅仅只有坐商,他们当中也有大规模的客商。

在这里特别要留意的是,《通典》卷七《食货》七“历代盛衰户口”条中记载的开元十三年的内容。在这条内容中,记载了以长安为中心的东到宋、汴州,西到蜀川、岐州、凉府,南到荆州、襄州,北到太原、范阳,在任何地方都有为商旅提

供的“店”、“肆”。根据吐鲁番文书,我们能了解到,“店”也曾经在中亚的吐鲁番被设置<sup>16</sup>。这些“店”不仅有汉人的,还有外国商人的。外国商人经营的“店”,不仅仅对外国商人服务,也对汉人商人服务。同样,汉人商人经营的“店”,也对外国商人服务。由此我们可以推测这些“店”都是胡汉商人经营的。在这里我们通过《通典》和吐鲁番文书的记载可以看到,开元年间在以长安和洛阳为中心的广大地域,胡汉客商通过各地的“店”进行着大规模的贸易活动。

汉人商人,他们和这样的粟特商人竞争的同时,也互相交换情报、融通资金和商品以及相互提携事业。他们之间的关系是很密切的。高宗时期唐帝国在中亚地域扩展了势力圈以后,很快就见到了长安汉人客商与粟特客商相互合作在中亚进行贸易的事例。关于这一问题,我们可以例举《唐西州高昌县上安西都护府牒稿为录上讯问曹禄山诉李绍谨两造辩辞事》(66TAM61:17(b):23(b), 27/2,27/1(b);《吐鲁番出土文书》(图版本)Ⅲ,页242—243;《吐鲁番出土文书》(录文本)6,页470—473)这一吐鲁番出土文书来说明<sup>17</sup>。

①66TAM61:17(b)(本文书开头的两行是奏疏的草稿,在此省略)

- 1 昌县 牒上安西都护府
- 2 曹禄山年卅  
□□(依检?)案内
- 3 □□(牒得)上件人辞称,向西州长史[ ]
- 4 □□□在弓月城有京师汉名[ ]
- 5 □□□在弓月城举取二百七十五疋绢,向[ ]
- 6 □□(兹。两)相逐,从弓月城向龟兹。阿兄更有
- 7 □(马)□、驼两头、牛四头、驴一头、百匹绢价华
- 8 □并碗,别有百匹绢价财物及汉鞍衣裳
- 9 调度。其李三两个相共从弓月城向龟兹,
- 10 不达到龟兹。其李三是汉,有气力语,身是胡,不解汉语。身了知此间□[ ]
- 12 行恩泽于此间,请一个[ ]  
( 后 缺 )



释文:(本文书因残缺处较多,文书内容很难完整释读。以下释文只是将其大意释出,其中残缺较多处标出(残缺),[ ]内文字为补充内容)

高昌县呈安西都护府牒

曹禄山 年三十岁

得上件人证词称:“向西州长史(以下残缺)。弓月城里有一位京师来的姓李的汉人,(前缺)向[家兄]借了二百七十五匹绢后,去了龟兹。(前缺)[两个人]从弓月城去了龟兹城。家兄还带了马(残缺)匹、骆驼两头、牛四头、驴一头和相当于一百匹绢的华(残缺)和碗,另外还携带了相当于一百匹绢价值的财物和汉鞍、衣裳、调度。[家兄]和李三(即文书②中的李绍谨)两个人一起从弓月城去了龟兹,但是[家兄]却没有到达龟兹。李三是汉人,他有气力,善言语,[家兄]<sup>18</sup>身是胡人,不懂得汉语。我知道这期间(以下内容残缺不明)。”

②66TAM61:23(b),27/2,27/1(b)

(前缺)

- 1 □□有所归,请乞禁身,与谨对[当□(者)]。
- 2 问禄山得款,李谨当时共兄同伴,向弓[月][ ]
- 3 并共曹果毅及曹二并外生居者去[ ]
- 4 其曹果毅及曹二留住弓月城,其李三□□
- 5 兄边取练讫分明付,兄与李三[同□□□□(安)
- 6 西。李三见到,唯兄不来,既是□□□安
- 7 西。兄不至安西,所以陈诉,更无□□□□,又问[禄
- 8 山得款,别兄已来,经四年□□□(曹果)毅、曹二
- 多
- 9 胡辈处指的同举练□□(李)三。身及外
- 10 生儿逐[李三]后去。其曹果毅、[曹二]是胡,
- 11 客京师,有家口在。身当来日,留住[弓
- 12 月城在,身亦不在弓□□(月城)。当李三共
- 13 □□去[同],[同]□(月)[ ]

## ( 后 缺 )

释文:(与文书①相同,此文书也是残缺甚多。以下是文书大意,其中残缺较多处标出(残缺),文字后有“?”者为推测内容,[ ]内文字为补充内容)

(前缺)有所归,恳请[将李三]拘禁,[让我]与他对质。[以下是]曹禄山的证词:“李绍谨当时与家兄一起去了弓月城,同时还有曹果毅、曹二和外甥也去了弓月城。其中的曹果毅和曹二留在了弓月城,而李三(后缺二字)从家兄处换取了练,又同家兄(后缺数字)一起去了(?)安西。而现在李三到了安西,唯独见不到家兄到来。既然是(后缺数字)李三与家兄同行去(?)安西,而家兄却没到,所以将此事上诉。”(缺数字),[以下是]曹禄山再次提供的证词:“自从与家兄分别以来,至今已经四年了。曹果毅、曹二等胡人确实一同借给李三练,我和外甥随后追随李三而去。曹果毅和曹二是胡人,家在京师,而且还有家属在。”(以下略)

本文书由十个断片构成,我们在此不可能对全部文书进行检讨,所以仅将其中最初的两个断片试作分析。

本文书的做成年代,其上限应该是因吐蕃陷安西四镇,安西都护府迁至西州的咸亨元年(670)四月,下限是出土古墓的被葬者的死亡年代的咸亨四年(673)。

首先,本文书的基本内容是关于作为债权人的粟特人曹禄山之兄(曹炎延)和债务人的汉族李绍谨(李三)之间因在丝绸借贷上出现问题而产生的诉讼,但实际上向西州官府提出诉讼的却是曹禄山。文书①在开头部分,首先引用的是提出诉讼的曹禄山的“辞”,这一判断在文书②的第一行可以得到印证。而其他的断片记载的多是在高昌县审议案件的过程和相关人员的供述(签名、供词),文书②是曹禄山的供述笔录。

通过全体文书判断可知,其中的相关人员全都是居住在京师长安的粟特人和汉人,他们结为同伴来到中亚。当地(中亚)的粟特人将资金(练,就是练绢)借给汉人,在借资金时,证人是从京师来的(参考文书②)曹果毅和曹二(毕娑)。

通过以上事例可知,从京师来的汉人商人与寄住在京师的“兴胡”粟特商人结为同伴来到安西、弓月城以及更西的地域,他们从粟特商人那里融通资金,在

广大范围内进行着商业活动。在这里我们可以看到,汉人商人也在通过粟特人的贸易网络进行着贸易。

有关中亚以外地域的这种“同伴”关系的史料我们还没有见到,但是从汉人商人与粟特商人之间的提携关系来看,我们可以推测在唐帝国内地也有这种“同伴”关系。

到了8世纪后期,与波斯商人以及大食商人进出于中国南部形成鲜明对照的是,由于中亚粟特地区被伊斯兰势力占领,从而使得从粟特本土进入中国内地及周边地区的粟特人开始减少。但是,如“*Akhhāl al-Šīn wa al-Hind*”(《中国印度见闻录》)中所记载的,到了9世纪还见到有从粟特地区经由内陆来到中国的粟特商人<sup>19</sup>。另外,如魏义天(*Etienne de La Vaissière*)和森部丰指出的<sup>20</sup>，“突厥系粟特(粟特系突厥)”武人纷纷从蒙古地区进入到内地的情况也应该引起我们的注意。并且,到了9世纪中叶,回纥开始从蒙古地区南下和西迁了。

在这些情况下,粟特商人不久被回纥商人取代,回纥商人与粟特商人一样,在中国北部(华北)和蒙古、中亚地区构筑了贸易网络。这里所说的回纥商人指的是回纥国的商人,这其中也包含了许多粟特人和汉人<sup>21</sup>。在中国北部(华北)和蒙古、中亚地区,汉人商人、粟特商人之间,虽然可能存在竞争,他们之间也应该继续构筑了情报交换、资金商品的融通、事业的提携等密切的关系。

在10世纪左右的敦煌吐鲁番文书中,汉语的“店”被借入粟特语和古代突厥语<sup>22</sup>。这似乎可以说明,唐代在中亚和中国内地这一广大的范围内设置的“店”,在长时间内,不仅对汉人商人很重要,对于粟特商人也是非常重要的。回纥商人在中国北部(华北)和蒙古、中亚地区构筑了贸易网络,可以说都是在唐代构筑的基础下的延续。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于日本大阪大学文学部。
- 2 荒川正晴,《唐朝の交通システム》,见《大阪大学大学院文学研究科纪要》,40,2000年,页214—220;《魏晋南北朝隋唐期の通过公证制度と商人の移动》,《中国の历史世界——統合のシステムと多元的发展》,东京,东京都立大学出版社,2002年,页343。
- 3 参看严耕望,《唐代交通图考》,1—6,台北,中研院史语所,1985—2003年。
- 4 参看日野开三郎,《唐代邸店の研究》,九州大学文学部东洋史研究室,1968年;又见于《日野开三郎东洋史学论集》,17,东京,三一书房,1991年。

- 5 荒川正晴,《ソグド人の移住聚落と東方交易活动》,《岩波讲座世界历史》,15(商人与市场),1999年,页84;荣新江,《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,《中古中国与外来文明》,北京,生活·读书·新知三联书店,2001年,页37—110;Etienne de La Vaissière, *Histoire des marchands Sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 2002, pp. 148—149。再如荒川正晴,《唐代前半の胡汉商人与帛练の流通》(《唐代史研究》,7,2004年)之中所指出的,设置粟特人聚落的河北道城市的大多数,在唐代同时又是将绢丝作为庸调而上缴的州。见 Étienne de La Vaissière, 同上, p. 150。
- 6 荒川正晴,《北朝隋·唐代における“萨宝”の性格をめぐって》,《东洋史苑》,50,51,1998年,页171—176;荣新江,《萨保与萨薄:北朝隋唐胡人聚落首领问题争论与辨析》,《伊朗学在中国论文集》,第三集,北京,北京大学出版社,2003年,页128—143。
- 7 荒川正晴,《唐帝国とソグド人の交易活动》,《东洋史研究》,56—3,1997年,页192—196;注6引荒川文,页176—179。
- 8 注2引荒川文,页294—310;M. Arakawa, “The Transit Permit System of the Tang Empire and the Passage of Merchants”, *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 59, 2001, p. 6。
- 9 荒川正晴,1997年,页171—184。
- 10 妹尾达彦,《都市の外国商人—8·9世纪の中国における异人买宝谭》,比较都市史研究会编,《都市と共同体》,东京,名著出版,1991年,页283—306。
- 11 森安孝夫,《シルクロード”のウイグル商人—ソグド商人与オルトク商人のあいだ》,《岩波讲座世界历史》11《中央ユーラシアの統合》,东京,岩波书店,1997年,页93—119;又《オルトク(斡脱)とウイグル商人》,《近世·近代中国および周边地域における诸民族の移动と地域开发》(科研成果报告书),丰中,大阪大学文学部,1997年,页24—28;日野开三郎,《唐代の回纥钱について》,《东方学》,30,1965年,页38—49;又见于《日野开三郎东洋史学论集》,5,1982年。
- 12 日野开三郎,《唐代の波斯钱について》,《石田博士颂寿纪念东洋史论丛》,1965年,页367—381;又见于《日野开三郎东洋史学论集》,5,页232—243。
- 13 因贩卖馒头时,在东市北邻的胜业坊发现了大瓮的黄金而成为巨富。他因此在西市西邻的怀德坊修建宅院,并在全国各地设置邸店,贩卖四方物产而获得巨利。参看《太平广记》,卷四九五《杂录》三“邹凤炽”条。
- 14 注4引日野书,《续唐代邸店の研究》,九州大学文学部东洋史研究室,又见于《日野开三郎东洋史学论集》,18,1992年。
- 15 《开元天宝遗事》,卷一“扫雪迎宾·豪友·鸚鵡告事”条;《南部新书》卷八等。
- 16 吐鲁番汉文文书的《唐宝应元年(762)六月康失芬行车伤人案卷》(73TAM509;8/1(a),8/2(a)),《吐鲁番出土文书》,9,页128—134)中可以见到“张游鹤店”。

- 17 黄惠贤,《〈唐西州高昌县上安西都护府牒稿为录上讯问曹禄山诉李绍谨两造辩辞事〉释》,《敦煌吐鲁番文书初探》,武汉,武汉大学出版社,1983年,页344—361;注9引荒川文,页185—188。
- 18 《吐鲁番出土文书》图版本第三册,页242 注释一认为“身”前脱一“兄”字。
- 19 藤本勝次译注,《シナ、インド物語》,关西大学出版部,1976年,页56。
- 20 注5引 La Vaissière 书,pp. 196 - 221; 森部丰,《唐末五代の代北におけるソグド系突厥と沙陀》,《东洋史研究》,62—4,2004年,页60—93。
- 21 注11引森安孝夫,《オルトク(斡脱)とウイグル商人》,页28—35。
- 22 N. Sims-Williams and J. Hamilton, *Documents turco-sogdiens du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle de Touen-houang*, *Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II*, Vol. III/III, London, 1990, p. 30; 吉田丰,《ソグド文字で表記された汉字音》,《东方学报》(京都),66,1994年,页379。



## 粟特聚落与地方社会





## 丝绸之路贸易对吐鲁番地方社会的影响： 公元 500—800 年

韩森 (Valerie HANSEN)<sup>1</sup> 著

王锦萍 译

丝绸之路沿线人们的生活是怎样的<sup>2</sup>？过去的研究者考虑过移民、宗教、货物等因素，但很少论及远程陆上贸易商队如何影响所经地区的地方社会。我们假设丝绸之路上的商人定会频繁光顾客栈、寺庙、市场与金融机构等地方，但我们对于塔克拉玛干沙漠周围绿洲经济的日常运作所知极为有限。对于理解唐代丝绸之路的贸易情况而言，吐鲁番是最好的研究个案。从 640 年唐朝征服独立的高昌王国至 755 年安史之乱后唐朝从中亚地区撤退，这一个多世纪是唐朝在中亚最活跃的时期<sup>3</sup>。640 年以后，高昌改名为西州。吐鲁番发现的将近两千件文书，涵盖时期从唐朝统治之前至 640 年之后<sup>4</sup>。

吐鲁番居民有个颇不寻常的葬俗，他们给尸体穿上纸做的靴子、帽子、腰带和鞋子。由于纸在丝绸之路的绿洲中并不充足，高昌居民于是利用官府文书、契约以及其他纸类文本来制作他们的葬衣。阿斯塔那墓群的 205 座墓葬中出土了将近两千件此类文书<sup>5</sup>。拆开这些纸鞋纸帽后，学者们对这些写本进行了认真的解读。这些文书往往残缺不全，这让学者非常沮丧。比如有的碎片记载了某个事件的过程，但重要的名字却丢失了，并且大段的文本经常被剪下来单独去做鞋底。尽管如此，幸存的契约文书、法律诉讼证文以及过所文书，为我们提供了 6 至 8 世纪的陆上贸易局部的但依然丰富的资料。这些资料清晰地显示，粟特人在活跃于吐鲁番的各种中亚商人中是数量最多的<sup>6</sup>。

本文将具体分析构成高昌绿洲同心圆的居民组成，以此来评价丝绸之路贸易对高昌的影响。居于这个同心圆核心的是一小群粟特商人，他们是专职贸易

者。他们经常将家与货物从一个绿洲迁到另一个绿洲,故很少长住吐鲁番。地方官员将他们看作是旅居的商人,称之为“兴生胡商”,简称为“兴胡”<sup>7</sup>。他们很可能是根据当地情况造的这个词,因为它在官方正史和《唐律》中是没有的。

围绕着由丝路商人组成的同心圆核心的,是经常与这些粟特商人有联系并且依赖于丝路贸易的高昌居民。这个群体包括负责监督贸易并收取商税的政府官员、官员的翻译、在商人投宿的旅店工作的人员、宗教人士乃至妓女。许多粟特商人都信奉以传说中的先知琐罗亚斯德(Zoroaster,又名 Zarathustra)命名的琐罗亚斯德教,也因最高神阿胡拉·马兹达而被称为马兹达教。

最后,在这个同心圆最外围的可能是最有意思的群体,但也最鲜见于各类文书档案。这些人包括大量高昌农民,他们偶尔会与丝绸之路上的贸易商人有所接触,但并不依赖于这些商人而活。当他们向这些丝路商人借钱或购买商品(通常是动物或奴婢)时,经常会拟定契约<sup>8</sup>。在6至7世纪,哪怕是最小数目的契约也折射出丝绸之路商业意识的影响。萨珊王朝(224—651年,属于今伊朗)铸造的银币上记录了许多价格,这些契约按照每月百分之十的利率收取罚金<sup>9</sup>。

## 吐鲁番地区的民族成分

6世纪以前,吐鲁番多元文化中的人口混合着数个世纪以前定居于此的汉人与胡人。丝绸之路上的商人,不管专职与否,有一部分出自于这些吐鲁番的汉人与胡人居民。

吐鲁番的原住民是没有自身文字体系的半游牧民族。《后汉书》中称其“庐帐而居,逐水草,颇知田作”<sup>10</sup>。交河的早期胡人墓葬中发现的器物与西方的游牧民族(熟悉苏联名词的考古学家往往将其称为萨马尔提安人)的器物非常相似<sup>11</sup>。我们无从得知他们究竟操何种语言,如何称呼自己。中国人称他们为车师或姑师人,而这些人取汉名时也经常以“车”为姓。

从3至4世纪开始,大量的汉族移民涌入吐鲁番,他们吸收、取代或征服当地人。中国的历史记载中几乎没有提到过绿洲的原住民。当非汉人渊源的麹氏家族在500年左右建立高昌王国时<sup>12</sup>,高昌的人口大多都是汉人。高昌的统治者在他们独立的王国中实施的几乎每一项措施都沿用汉人的统治模式。高昌的政治结构模仿的是汉人的国家,服务于这种政府中的高昌官员也使用汉语作为政府部门的官方语言。同其他的中国城市一样,高昌都城有城墙以及命名的四

面城门。许多城市居民在家中也说汉语,孩子们在学校中学习儒家课本(有可能有当地语言的注解)<sup>13</sup>,高昌国王则是虔诚的佛教徒。

当唐朝军队在640年征服高昌时,他们占领的王国是一个在文化上高度汉化的地方,以致在粟特语(撒马尔干地区的一种语言,该地远离波斯中部,但与其有着密切的联系)中高昌被称为“汉城”或“汉人之城”<sup>14</sup>。唐朝军队在占领高昌后引进了均田制,并在整个高昌王国有效地实行。在重新分地之前,唐朝官员编定了户籍,将高昌三个郡、五个县及二十二个城的8046户、37738口人及4300匹马列入户籍中<sup>15</sup>。这个数字包括了整个高昌王国,而不仅仅是高昌城的人口。大约十年之前,高昌国王曾向经行此地的玄奘夸耀高昌王国有“数千”僧侣<sup>16</sup>(与隋唐不同,高昌统治者并没有免除僧尼的赋税,进一步表明僧侣构成了人口的一大部分)。拥有将近四万人口的高昌城及其附属居民,即使不是丝绸之路上最大的贸易中心,也是最大的中心之一。

有趣的是,唐朝的人口普查没有记录民族成分或吐鲁番混合人口中的本地语言情况。各种现存的户籍也没有区别吐鲁番人口中的胡人与汉人。这种对我们而言是黑白分明的人种区别,对当时人来说更应当是丰富多彩的<sup>17</sup>。

尽管有关社会文化的材料极为有限,也鲜有图像资料涉及胡人,研究高昌历史的学者仍然花了很大的精力去区分高昌居民中的不同种族群体。在已发表的诸多吐鲁番墓葬陶俑中,有三个男俑<sup>18</sup>和两个泥俑头像很明显是胡人。其中两个马夫俑的手指上都有一个用来穿绳的洞,他们牵引着陶塑或泥塑的驮满货物的骆驼或马走向另一个世界<sup>19</sup>。他们穿着靴子、各色的长袍以及独特的帽子——长而尖并有纹样的帽子,或者是圆形的边缘上翻的毡帽。他们的脸部形象总是夸张的:浓黑的眉毛,大大的鼻子,浓浓的胡须,这些都表明他们是胡人。两个马夫俑各高56厘米,一个穿着绿袍,一个穿着紫袍。两俑都发现于阿斯塔那216号墓内,年代可能在633年墓的男主人下葬之时,但更可能在689年他的妻子下葬之时。该墓中出土的另外一些舞女俑的手臂是用长安的当票做成,很显然,这些舞女俑是在长安制作的,而那些胡人马夫俑也可能是在长安制作的。其他粟特人的俑则是当地制作的。

有一个镇墓兽反映了最极端的模式<sup>20</sup>。制作工匠在这个豹身偶蹄的镇墓兽身上安上了一个显然是多毛发的胡人的脸。我们无法假设这些俑精确地描绘了吐鲁番居民中的胡人形象。这些不是吐鲁番粟特居民真实生活的写照,而是工匠们的创造(图1—2)。

除了这些俑之外,惟一可以证明吐鲁番居民种族属性的是他们的汉名。唐朝史料中称这些来自于粟特地区(撒马尔干周边地域,地跨今天的塔吉克斯坦和乌兹别克斯坦)的人为昭武九姓,尽管大部分材料并非包括所有的九个不同的姓<sup>21</sup>。最常见的粟特姓氏及其发源地为<sup>22</sup>:

安	Bukhara(今布哈拉)
曹	Kabudhan, Gubdan(泽拉夫善河以北)
何	Kushaniyah(泽拉夫善河以北)
康	Samarkand(今撒马尔干地区)
米	Maimurgh(今乌尔古特或片吉肯特) <sup>23</sup>
史	Kesh(今 Shahrisabz)
石	Shash, Chach(今塔什干)

在许多例子中,拥有昭武九姓的人有着清晰的音译自其他语言的名。吉田丰开始在这个有希望但很困难的领域中进行探索,并指出了一些最常见的粟特汉名以及它们可能的伊朗语重构形式(参考吉田丰所做的附录:汉字拼写的粟特人名、重构的粟特文发音及其原意)。

正像吉田丰教授的表中所印证的那样,许多粟特孩子都经常以出生的当月当日的保护神来命名,这些神则往往与马兹达教或琐罗亚斯德教信仰有关。这些名字提供了中国境内居住的祆教徒思想中最重要的神谱,他们是来自于伊朗(Mithra 和 Rām)、两河流域(Nanai)以及印度(佛)传统的折衷群体(耶稣的名字可能来源于摩尼教而非基督教的影响,因为先知摩尼承认耶稣为其先辈之一<sup>24</sup>)。

可以从汉文名字推断其身份的这些人大多来自粟特地区,在这个意义上吐鲁番无异于其他陆路贸易沿线以及内地的中国城镇。丝绸之路上以及中国内地每一个这样的贸易城镇都有粟特人自己的聚落<sup>25</sup>。

### 核心:丝绸之路上的商人

第一份现存的关于商人在丝绸之路上活动的详细资料,是高昌国正税之外一个单独的税所留下的一组三十七笔税收记录,为一年内收入的各项税的税抄,时间大约在公元600年左右<sup>26</sup>。这些税抄从鞋底上剪下来,相互之间有中断,并不连续。地方官员每十五天记录他们所收到的税及银币数量。在九个不同的分

处于一月至十二月之间的十五天区间中,他们没有收到任何银币,这表明贸易活动在这个特殊的税所波动很大。

斯加夫(Jonathan Karam Skaff)曾非常有见地地指出<sup>27</sup>,高昌王国在人们购买必须要称重的物品时按照一定的比例收取称价钱。在每一次交易过程中,税官会记载交易货物的种类、重量、税钱数目、交易日期以及买卖者的名字。商人用萨珊王朝铸造的银币纳税。这些银币以其纯色著称,并在高昌地区广泛使用。

在这份材料所涉及的四十九个人中,有四十一个人有粟特姓氏。很显然在早期阶段,粟特人主导着丝绸之路上的贸易。在八个没有典型粟特名字的人中,两个姓白,来自于丝绸之路北路吐鲁番以西的库车;三个(两个姓翟<sup>28</sup>,一个姓车)是当地人的后裔;一个是突厥人(供勤大官);一个是姓宁的汉人;一个姓阿,其身份无法确定<sup>29</sup>。

这些称价钱的税抄说明了五种商品在一年中交易的次数最多:香料九次,黄金六次,白银六次,丝线五次,礞砂六次。礞砂用作熔化金属和染色时的熔剂,有人一次就买了251斤(大约125公斤)。其他商品包括黄铜(输石)、药物、铜、调料及糖等,商人们在那年只交易了一次。数量从大到小不等,大至800斤(相当于500公斤香料),小到4两(相当于160克黄金),三分之一左右的交易在100斤以上。

这些文书让我们最吃惊的是,居然没有一个商人购买丝绸织物!因为丝绸是按长度而非重量出售的,所以不列于称价钱文书。丝绸不见于记载也提醒我们,称价钱不包括动物或奴婢的买卖,而这两项是丝绸之路上最频繁的贸易。我们不能贸然断定所有丝绸之路上的商人都是粟特人。下文的分析揭示了丝绸之路贸易中不仅有汉人的参与,而且在8世纪以前越来越多的突厥人名涌现出来,表明了突厥文化在7—8世纪的中亚逐渐增强的影响力。

丝绸之路上的商人容易相互结成商伴。我们先来看公元670年左右发生在一个汉族商人及其粟特商伴之间的一系列辩辞<sup>30</sup>。汉商李绍谨是不是买了275匹绢而没有偿还给他的粟特商伴?李绍谨在否认借绢一事时有没有说实话?粟特商伴之死使得事情的真相更难弄清。

这个案件涉及五个丝绸之路上的商人,但没有一个是居住在高昌的:

1. 李绍谨(也叫李三),住在长安的汉商(“京师汉”);
2. 曹禄山/Rokhshan,三十岁,住在长安的粟特人;
3. 曹炎延,曹禄山死去的哥哥,粟特商人(“□(兴)生胡”),居处不明;

4.5. 曹果毅,曹毕娑(也叫曹二?),粟特商人,暂住长安,家口在长安(“胡,客京师,有家口在”)。

这些商人经商的地理范围非常广。由于李绍谨和曹炎延都住长安,于是在伊犁河盆地(今中国同哈萨克的边界附近)的弓月城(今阿力麻里)结成商伴关系<sup>31</sup>。在此李绍谨向曹炎延借了275匹绢,曹禄山作中间人。李绍谨和曹炎延没有共同语言,但约定在二百里以南的龟兹会合。

当他们分手时,曹炎延带两头骆驼、四头牛和一头驴,驮着他的货物,包括绢、碗、鞍及箭。曹炎延没有抵达目的地。证人之一推测他可能死于突厥强盗之手,因为他们要他货物中的武器和鞍。不足为怪的是,李绍谨没有偿还他向曹炎延所借的275匹绢。

在665至673年之间的某时,可能是在670年吐蕃入侵以前,曹禄山以他死去的哥哥的名义向西州当地官府控诉李绍谨没还所借的钱。曹禄山的名字表明他显然是个粟特人。曹是中国人对居住在泽拉夫善河以北(横穿撒马尔干)的粟特人姓氏的称呼,“禄山”是粟特名字Rokhshan“光明”的汉文转写,相当于英文中的“Roxanne”(当然,这也是安禄山的名字)<sup>32</sup>。

李绍谨在他的辩辞中否认他曾向他的粟特商伴借过任何东西。审案官员于是向他出示了两个粟特人的证词,他们都曾目击李绍谨最初在弓月城借275匹绢的过程。尽管已死的粟特人曹炎延的契约已不翼而飞,而李绍谨也否认此事,这两个粟特证人一口咬定李绍谨确实借过绢。按照唐律,他们的证词与契约本身具有相同的法律效应。最后的判决是站在曹禄山一方的,判定李绍谨偿还275匹绢及其利息。我们无从得知李绍谨是否真的偿还了曹炎延弟曹禄山,因为文书到这里就残断了。

其他丝绸之路上的商人是否也像这个案例中的商人一样跑得那么远?答案自然是肯定的。每当商队经过一个关时,当地官员都要求检查这些商队的过所,以确认商队中的每一个成员是否真的属于过所上显示的那个人。家庭成员可以一起旅行,一些文书解释了旅行的原因是要将家庭成员带到长安<sup>33</sup>。一些旅行者被称为“作人”,他们也是依附性的劳动力,但社会地位要比奴婢高,因为“作人”是不能买卖的<sup>34</sup>。如果是奴婢,除非他们生来就是属于某个家庭,否则不论男女,都需要市券来证明他们都是被合法购买的,就像被打上标记的动物一样,如用于军事用途的牛马,比如有一件旅行文书登记了八种不同的马的年龄和颜色<sup>35</sup>。

吐鲁番发现的十二份过所表明,曹炎延的随行队伍是非常典型的。商人经常有十二个左右的同伴以及许多打上标记的动物随行。这些过所可惜没有列举商队及货物,但曹炎延所带的绢、碗、鞍、弓箭等商品,至少显示了一个商队可能携带的货物类别。从阿力麻里到长安的距离同其他商人行走路线的距离差不多:一个叫唐益谦的汉人在733年从福建的福州一直旅行到西州,只带了一个男仆和两个女仆(十三岁和十四岁),并且计划往西到更远的地方<sup>36</sup>。另一份733年的过所记录了王奉仙为何要在他允许的行走路线内两次经过同一个地方,因为他正在追寻他的欠债人。于是当地官员给了他一份新的过所文书,因为商人不能叉开他被允许经行的路线,除非得到官府的批准。

行走在丝绸之路上的商队规模究竟有多大?同其他许多有关丝路贸易的基本问题一样,零碎的信息依赖于解释。在4至5世纪翻成中文的佛教传说经常提及500个人的商队。这很显然是一个模式,但也可能透露了一些信息。唐以前的资料提到过一两个数百人的商队,但唐代来往于吐鲁番的商队规模似乎要小得多,经常只是十二人左右。上文论述的过所文书表明这些小群体经常一起行走,形成五十个人左右的群体。更大规模的商队可能在需要跨越很大的阻碍,比如帕米尔山脉或很长一段距离的沙漠时形成。小规模商队可能暗示着更大的安全,因为唐代比前朝更大规模地控制着主要的路线,商人们在乃至更小规模的护送队中感到安全<sup>37</sup>。

## 外围的第一圈:专职与丝绸之路商人打交道的人

如过所所示,官府官员,尤其是户曹官员<sup>38</sup>及市役,监督着商队的往来活动。他们按照唐律的规定,在每次动物或奴婢交易时签发市券,并听取曹禄山那样的诉讼。这些官员在交流困难时会雇用翻译。他们还会在商人生病时将商人送到客栈或医生那里,甚至在商人死后安葬尸体。

鲜有材料涉及丝绸之路商人在高昌聚集的市场本身(玄奘在大部分时间里都待在国王的宫殿以及寺庙中,几乎没有提及市场)。最可能的市场地点应该是在高昌城的西南角,离现存的寺院遗址很近。考古学家考察了高昌故城,提出靠近西南角寺院的两个开放区域很可能就是市。这里的数排房屋紧挨市的一侧,商行和区分坊里的墙的遗址依稀可见(目前没有发现坊门)。一些坊墙相互之间离得很近,说明这些地方以前是作坊,给在市中同排的地方出售货物的商人

以同类商品的补给<sup>39</sup>。

阿斯塔那墓群中发现的惟一一份粟特文契约间接表明了一个中心市场的存在,该市场由高昌王国的官员进行管理。这份契约记载了639年一个张姓汉人沙门(通常翻译为和尚,但这个词可能只是表示某些佛教的信徒<sup>40</sup>)以120个银币的价格买了一个从撒马尔干来的女孩<sup>41</sup>。这份契约清晰地罗列了买主详细的令人毛骨悚然的权利:他可以鞭打他的奴婢,虐待她,捆绑她,将她作为商品出售或作为抵押品;将她作为礼物赠给别人,他可以对她做任何他想做的事<sup>42</sup>。有趣的是,这份契约没有提及任何性服务,可能这只是省略了一个奴婢通常所承担的所有义务。

这份契约也列举了认可这项交易的人,包括非本地人的商人、户主、国王以及高级官员,为我们了解唐朝征服以前的高昌社会提供了一个大致的印象。这份契约以证人及记录官吏的名字结尾,后者是高昌王国监督粟特聚落的行政官吏。契约虽然没有明确说明,但很好地证明了这类官吏在粟特人活跃的市场中或市场附近有办公机构。

高昌王国的官员不仅负责监管如前述的私人贸易者,而且也负责接待来自中亚各国以及中原王朝的诸多客使。吐鲁番的一份文书列述了出售给高昌王国官府官员的商品清单,这些商品包括输石、毛毯、波斯锦缎及黄金。这份清单没有详细说明卖主的名字,但非常可能就是客使本身<sup>43</sup>,因为这些客使在进行官方事务的同时经常参与私人贸易。事实上,私人贸易和官方的进贡使团并非是界限分明的。

640年唐朝征服高昌王国以后,吐鲁番就不再是一个独立的王国,而是唐朝三百多个州之一。同样地,它不能再接待中亚各国的使节,而高昌的商人也必须服从唐律的各项规定。所有动物和奴婢的交易都必须在市券上登记,而只有市场官员才有合法权力签发这种市券。市役每隔十天就要视察所有的行,以保证准确的度量衡的使用,以及商人按照政府规定范围内的价格售货<sup>44</sup>。

汉人官员经常依靠翻译,但由于他们很少记载或者是提及这些译语人,所以我们无法得知这些翻译是否是政府的专职人员<sup>45</sup>。在一份685年为五个结伴东行的人签发的过所文书中,异乎寻常地出现了一个翻译的名字。他们在最初旅行的时候因见不到官员而无法得到过所<sup>46</sup>。这份文书的开头已经残破,但仍有时间、翻译的名字以及记录官的名字(按唐朝政府惯例,他只签了名字中的一个字“亨”),这表明缺少的只有数行。



翻译名字叫翟那你潘,显然是一个胡人的名字。翟是典型的高车人后裔的姓氏,而三个字的名也表明他并非汉人<sup>47</sup>。每一个旅行者在他们自己的名字下按三个手指的指印(相当于欧洲人用一个 X 签名<sup>48</sup>),表示他的在场以及服从签发过所的官员的合法管辖权。翻译也需如此,但可能是在检查完书面文书以确保与其翻译的口头证词相符以后。

在文书的末尾是旅行者们以及和他们同行的人的全名:两个姓康,一个姓何,两个自称是吐火罗人,即吐火罗斯坦(或阿富汗北部的巴克特里亚,7世纪早期为突厥人所征服)的居民。按照唐律他们需要给出五个担保人的名字,而这些担保人则跨越了相当大的区域,包括庭州(北庭)、伊州(哈密)、焉耆(Karashahr)和西州(吐鲁番当地)。当然这些人本来就在所有这些地方进行贸易。五个担保人中三个是百姓,这表示他们的名字列于所在地的户籍,并与唐朝内部其他自由人享有相同的法律地位。每个旅行者都列举了自身所带的奴婢、作人、妇女以及动物。翻译翟那你潘则不在其中,因为他不是同商队结伴同行,相反,他是为西州官府做事的。

同翻译一样,旅店主也为丝绸之路贸易的平稳进行提供了重要的服务。市场官员同当地的旅店主有着密切的联系。643年一份调查一个名叫“来丰”(他的姓已丢失)的旅行者(可能是商人)非正常死亡的文书很好地说明了这一点<sup>49</sup>。一个名叫何射门陀的粟特人证明地方官员命令他提供给来丰食物及医疗看护,这说明何射门陀可能是一个旅店主(何姓粟特来自屈霜你迦,泽拉夫善河以北)。尽管何射门陀请了医生,来丰还是在他的照顾之下死了。这个案件的复杂性是由于何射门陀没有填报相关表格。在他的证词最后,他交代一个姓康(最普遍的粟特姓氏)的人可以为他的证词作证。这个案件由一个负责节义坊的官员审理,而该坊正是市场所在地。

从762年一次行车伤人案的诸多证词中,我们可以知晓西州本地人无疑经营着旅店<sup>50</sup>。一个姓曹的八岁女孩和一个姓史的八岁男孩正在张游鹤的旅店前玩耍,正好康失芬驾驶的牛车失去控制,结果撞伤了两个孩子。在康失芬的供词中,他称自己是处密部落的百姓,处密部落住在天山以北、准葛尔盆地以南、北庭的东部和西部。他以康为姓是很有意思的,这表示一些粟特人可能加入了处密部落,或者更可能的是,一些非粟特人使用了粟特人的姓<sup>51</sup>。康失芬进一步解释他受雇于一个行客斯嗔奴(这个名字看上去也不像汉人的名字),这个车不是他自己的,他驾车经验不足,因此在车失去控制时无意间撞伤了那两个孩子。地方

官员根据唐律做出处理：康失芬负责照顾这两个孩子五十天。如果五十天后，孩子们恢复了健康，康失芬就算无罪了。如果不是，他就将被作为杀人犯进行处罚<sup>52</sup>。

如果这两个西州的粟特小孩在车祸中丧生，那么他们将会有什么样的葬礼呢？在旅店主照顾下死去的商人的尸体又会受到什么样的安置？从最近发现的太原虞弘墓和西安安伽墓来看，我们禁不住想到高昌的粟特人会如何安置死去的人。尸体的外观、墓葬建筑的形制，以及汉人的文献记载都表明，除了个别例外，几乎每个埋在阿斯塔那墓地中的人都是汉人<sup>53</sup>。阿斯塔那墓地中发现的一些木牌有汉语的“代人”（“代替人”的意思）和一些很难释读的粟特文字<sup>54</sup>。这些木牌表明死者的亲属希望为这些死去的人在阴间提供一些仆人。只有双语的人会同同时使用汉语和粟特文标示。那些负责丧葬的人可能是接受了包括丧葬习俗在内的汉人风俗的粟特人。

在粟特人的中心地带，在8世纪被伊斯兰教征服以前的数个世纪中，祆教的信徒们害怕腐烂的尸体会污染土地，所以他们只安葬干净的骨头。传统的祆教葬俗曝尸于野外，让野兽吃掉肉，剩下骨头，然后将骨头放在一个罐（纳骨器）中并埋葬。影山悦子鉴别了四个在新疆发现的纳骨器，其中有两个来自吐鲁番<sup>55</sup>。这两个吐鲁番的纳骨器发现于吐峪沟，它们的形制表明，它们的年代在7世纪晚期或8世纪早期，这正是粟特和中国相互影响的高峰期。

关于祆教最有力的文献材料也和吐峪沟有关。“丁谷天”（即吐峪沟的天神）是高昌最重要的祆教神崇拜之一，张广达认为丁谷天可能是胜利之神（Verathragna）的另一个名字。祆教诸神的名字在6世纪中期以后出现在许多文献中，并往往注明向他们献祭动物的日子<sup>56</sup>。这些神灵崇拜包括最高神阿胡拉-马兹达（大坞阿摩）、风神（Weshparkar）、风伯、树神、石头以及山神<sup>57</sup>。常规性的祭祀表明有一组祆教祭师（是否专职？）住在高昌，并为粟特居民的宗教活动提供服务。第一次提及高昌祆祠的是一条430年或490年的佛教题记<sup>58</sup>。粟特人在其他城市中的经历表明，只要粟特聚落发展到一定规模，也许只有一百多户人口，他们会立刻任命一个人作为萨宝充当政治和宗教领袖。这种灵活性让粟特人哪怕是在迁入一个新地的最初时期，也能保持他们的宗教传统和聚落特性<sup>59</sup>。

吐鲁番地区在7—8世纪的时候存在专职的摩尼教祭司似乎不太可能。阿斯塔那的汉语材料很少提及胡人中的摩尼教信仰，但20世纪初德国的四次探险队在吐鲁番发现了几个摩尼教图书馆<sup>60</sup>。许多写本没有日期，但有一些使用非

常古老的如帕提亚语或中古波斯语等教会语言<sup>61</sup>。如果这些写本在吐鲁番被抄写并保存,那么可以证明在7—8世纪时有摩尼教聚落居住在吐鲁番。但近年来学界公认摩尼教在吐鲁番的稳固建立是在803年回纥控制吐鲁番以后,对一些图绘写本纸张的碳14测定表明,这些写本的时间基本上都在10世纪早期至11世纪中期,少数确定无疑是摩尼教主题的壁画也属于这个较晚的时期<sup>62</sup>。

总之,居住在吐鲁番又专职与丝绸之路上的商人打交道的人包括管理贸易、签发市券或过所的官员,官员的翻译人员,旅店主,以及袄教祭司。我们禁不住会想,吐鲁番的旅店是否也给娼妓提供服务于丝路商人的机会,因为官方历史记载了在龟兹和于阗都有女市<sup>63</sup>。上文讨论过的阿斯塔那出土的粟特文契约,证明了至少有一个汉人在639年买了一个粟特女孩。发掘阿斯塔那的考古学家之一吴震认为,尽管我们从尼雅早期的材料中可以看到丝绸之路上有许多家庭购买个别奴婢,吐鲁番文书证明了奴婢贸易数量大幅度增加<sup>64</sup>。

武则天(690—705年在位)时期的一份名籍列举了以前名籍中遗漏的两户家庭,共七十九口人<sup>65</sup>。这七十九个人的名字包括了一个地位低下的乐事,九个部曲及客女,六十八个奴婢。乐事、部曲、客女都属于唐朝法律规定中地位最低下的贱民阶层,但不同于奴婢的是,他们不可以买卖<sup>66</sup>。

其中一户家庭拥有六十一口人,二十人年龄在十五岁以下。奴婢没有姓,但部曲和客女有姓,有几个来自于中亚;奴婢的名字很像是从另一种语言(很可能是粟特语)音译成汉语的。这份名单很有意思:这些人在一户家庭中做些什么呢?吴震给出了一个大胆的解释:“由乐事、部曲、客女对这些奴婢分别进行调习,如听、说日常汉语,熟悉礼仪、习俗,乃至学会某些劳动技术等,目的在于提高这些奴婢的售价。”<sup>67</sup>另外也有可能的是,贱民阶层的人不仅仅培训奴婢,而且也可能被买卖,虽然这是违反唐律的。这户家庭的规模之大很有力地支持了吴震的说法,即这是一个出产奴婢的家庭。

汉人男性买主购买粟特女孩的材料提出了一个问题,即粟特人与汉人家庭通婚的频率。历史记载在这个问题上从无提及,但荣新江发现了7世纪时期的21个婚姻记录,在18个个案中,夫妻一方是粟特人,配偶的另一方也是粟特人,惟一的例外是一个高级粟特官员娶了一个汉人妻子<sup>68</sup>。荣新江的结论是,大多数粟特男子会娶粟特妻子。而我们可以猜想汉人男子与粟特女子的婚姻通常发生在一个汉人的男主人与粟特女奴之间。

## 最外围的一圈：受丝绸之路贸易影响最小的人

在池田温列举的 212 份吐鲁番契约文书中，只有少数与丝绸之路上的长途贸易有关。其中三份包括在过所中，因为唐律规定，商队主携带随行奴婢和动物必须要有文件证明。而这些契约没有官府印章，因而不是真正的法律规定的证书。这些契约清楚地表明，契约的一方是上文讨论过的非汉族的兴生胡商。下文将按照时间顺序来分析这三份契约文书。

(1)673 年，一唐军队正以十四匹绢的价格从康乌破延<sup>69</sup>的手里买了一峰骆驼。康乌破延是来自康国的商人<sup>70</sup>。

(2)731 年，粟特商人米禄山以四十匹绢的价格将一个十一岁的女孩卖给长安人唐荣<sup>71</sup>。有五人作证她不是沦为奴婢的自由人（唐律规定平民不得为奴婢）。这五人中有四人户籍在西州（唐代的吐鲁番），其中三人有粟特姓（石、曹、康）；一人姓罗，可能是吐火罗人，原籍在吐火罗斯坦或印度北部的巴克特里亚。另外，第五个保人姓康，寄住在西州，表明他还没有被编入西州的户籍，成为当地的一个百姓。

(3)733 年，西州的一个粟特百姓石染典以十八匹绢的价格从一个姓康的粟特人手里买了一匹马。斯加夫将不同的文书连接起来，拼出了石染典从哈密到敦煌的路线。他认为石染典可能走了被允许的从甘肃的瓜州到龟兹的全部道路<sup>72</sup>。当石染典卖马时，三个证人证明这匹马不是偷来的。这三个人一个是没有人籍的吐火罗商人，一个是来自安国的未入籍商人，一个是姓史的粟特人，系西州百姓<sup>73</sup>。尽管没有明确的材料记载，但很可能卖主给证人少量的钱，使他们为卖主所售货物的合法性作证，因为被售动物和奴婢一旦被证明是偷来的，证人需要在经济上对此负责。入籍与未入籍的粟特证人说明了粟特人的贸易网络包括了没有人籍的兴生胡商以及在西州和其他地方入籍的百姓。

如果没有这些明确的非入籍的卖主及证人的资料，我们无法将这三笔贸易归结为长途陆路贸易。毕竟，它们只是简单地记载了一只骆驼、一个奴婢或一匹马的交易。在吐鲁番发现的二十一份劳役契约中，也很难发现丝绸之路贸易的证据<sup>74</sup>。许多此类契约详细说明了雇用他人来服役的条款，诸如在唐朝烽燧内守望的徭役。不幸的是，此类材料大多零碎。但两份非常残破的 7 世纪的契约，记载了雇人将练运到某个不知名的地方<sup>75</sup>。这种称为“熟丝”或“练”的丝被用于

染色<sup>76</sup>。就像在烽燧内服役一样,运丝也可能是徭役之一,而非为活跃在丝绸之路上的个体商人服务的。

665年,一个通常收取高额利息的放债人放了两次无息贷款,这暗示着有可能是长途贸易<sup>77</sup>。这份契约埋在放债人左憧熹(死于673年)的墓中,他的墓中还有十四份完整的契约,这些契约已成为我们了解西州经济的最好材料之一<sup>78</sup>。这两份无息贷款,一个放债给一个名叫张海欢的武将四十八枚银币;另一个放债给一个叫白怀洛的人二十四枚银币。这份契约规定,如果这两个人不能在十天内还钱,左憧熹就有权没收张海欢的房子、财产或土地作为赔偿。

很可能这三个人是合伙关系,张海欢有白怀洛两倍的份额(放债主的份额不清楚)。如果这次交易成功,则左憧熹不能从合伙人那里得到任何好处。但如果失败,张、白二人必须按照每个月百分之十的利息还钱给左憧熹,而这个利率要比唐律规定的每个月百分之六的最高额还高四个百分点<sup>79</sup>。因为左憧熹保留着契约,我们可以认为张、白二人没有还钱给左憧熹。

这份契约还有补写的一行字,规定张海欢的母亲作为户主,需要对张海欢的欠债负责。契约中称她为“大女”,这个称呼在正史中从来没有出现过。大女在官府的户籍中以户主的身份出现,是因为当该户家庭缺乏男户主时,大女承担了该户赋税的责任。唐朝统治吐鲁番以来的七十份户籍表明,在吐鲁番的所有户口中,百分之十六至百分之三十的户主是大女。一些学者认为,某些户隐瞒了男丁的存在而以妇女为户主,是因为妇女交纳的赋税要比男子少。以妇女为户主也可能是因为她们的丈夫事实上因为服兵役或经商的缘故离家在外<sup>80</sup>。

即便是在丝绸之路贸易的鼎盛时期,占绝大多数的吐鲁番契约文书,记载的还是农业社会中人们买卖及租赁个人的动物、奴婢或小规模农田果园的日常贸易。许多贷款都是小数目的。我们也许不必为此惊讶,因为即使是在高度信贷化的今天,许多契约仍然是个人房屋或汽车的买卖<sup>81</sup>。

虽然如此,吐鲁番的契约文书依然反映了7—8世纪时吐鲁番经济的高度商业化。商业化这个词说明这些交易都是使用货币(事实上是萨珊王朝的银币)而非实物进行交易。另外,不能履行契约的罚金是每个月百分之十,而商业贷款中的利息也是每个月百分之十。

668年3月,这个季节对农民来说正是缺钱的时候。农夫张善惠同左憧熹签订契约,向左借了二十枚银币。670年,张又向左憧熹借了四十枚银币。这个左憧熹同借钱给张海欢做十天生意的左憧熹是同一个人<sup>82</sup>。两人一个是长途贸

易的商人,一个是农夫,但所借银币的利息都是每个月百分之十。像左憧熹这样的放债人充当着沟通长途贸易经济与地方农业经济的桥梁的角色,他们对每个借钱的人都收取高额利息,有效地将地方社会中的农民拉进了更大的经济体系中。如果农民们像张海欢那样想要借钱,他们只能同丝绸之路上的商人承担一样的利率。

吐鲁番契约清楚地记载了高昌交易媒介的变化<sup>83</sup>。最早的吐鲁番契约文书证明了物物交换的存在。273年,一个大女以二十匹练的价格买了一副棺材<sup>84</sup>。此类交易持续到4—5世纪。584年的一份真实的租赁契约第一次提及了萨珊银币的使用,当时某人用银钱五文租田一亩<sup>85</sup>。萨珊银币的使用在550年至650年之间达到高潮,但在整个7世纪,在唐朝征服高昌的640年前后,人们在使用银币的同时也继续使用粮食和绢进行交易。7—8世纪之交,吐鲁番居民突然停止使用萨珊王朝所铸的银币,并使用汉人的铜钱(契约称为铜钱,其主要原料确实是铜)<sup>86</sup>。

斯加夫提出导致这些变化的有几个因素:吐蕃在686至692年之间占领塔里木盆地,内地当作货币使用的绢和铜钱的涌入,以及中国对银锭的逐渐偏爱<sup>87</sup>。

尽管对这些变化的解释依然有所争议,但对这些直接的变化是没有异议的。所有吐鲁番地区的居民,不管是贫穷的还是富裕的,都在一夜之间从使用银币转为使用铜钱。这很好地证明了他们深受更大的经济体系的影响,在此我们也再次看到放债人在导致这种变化中所起的作用,但这种作用没有记录于史料中。在670年左右,人们往往一次借十或十二枚银币,但在703年时,有两个人每人借了三百二十文铜钱,相当于十枚银币<sup>88</sup>(在一份税抄上注明了铜钱与银币的兑率是三十二比一<sup>89</sup>)。农民在670年左右使用银币交税,到703年时,他们就使用铜钱交税了<sup>90</sup>。

## 小 结

学界一贯认为,在公元1—10世纪中,许多富裕的商人带着他们的商品经常定期往返于丝绸之路。近年来令人眩目的考古发现,包括尼雅发现的美丽的丝绸,营盘(罗布泊以西)发现的佩戴金面具的男尸,都更增强了这种认识。但目前考古发现的文书却揭示了完全不同的状况,从尼雅发现的佉卢文契约<sup>91</sup>,到敦

煌发现的借贷契约(童丕已经做过深入的研究<sup>92</sup>),都非常清楚地记录了大规模的供给经济的存在,农民们在这种经济体系中以实物交换简单的用品。同吐鲁番文书一样,尼雅和敦煌文书很少给虚构的经营丝、金银、宝石、珍珠的丝绸之路长途贸易提供证据。

6—8世纪的吐鲁番经济同3—4世纪的尼雅经济以及9—10世纪的敦煌经济在许多重要的方面都有所不同。即使是在现存的记录生活中交易的契约文书中,也能看出吐鲁番经济的高度商业化。童丕认为唐朝政府在丝绸之路贸易的兴起中发挥了重要的作用<sup>93</sup>。他建议我们应该更多地研究官府的经济,而非在塔里木盆地到处都是的众多低层次的小商人。当唐朝政府决定将更大数量的丝贩运到中亚以支撑它的军队以及占领地的官员时,丝绸之路的贸易进入了繁荣发展的阶段。而当政府在755年以后突然从中亚撤出时,它终止了对该地区的大量补贴(通常是以丝绸的形式)。当中原政府继续在西北地区以高价买马时<sup>94</sup>,丝绸之路的贸易缩小到了很小的规模。

唐朝统治时代的丝绸之路贸易对高昌经济有明显的影响,这表现在高昌经济的高度货币化,所有的交易都有着非常高的利率。但即使是在640年至755年唐朝控制丝绸之路的黄金时期,大部分人还是以农耕而非丝路贸易来维持生计。这些农夫除了向放债人借钱或向长途贸易商购买动物、奴婢,他们与丝绸之路几乎没有任何关系。是否可能丝绸之路贸易在吐鲁番整个经济体系中作用甚小呢?这的确是现存有限的吐鲁番文书所提示给我们的。

#### 附录 吉田丰《汉字拼写的粟特人名、重构的粟特文发音及其原意》

##### (1) 称价钱文书

01	□	射蜜畔陀	Zhēmat-vandak	十一月神的仆人
02	康	莫至	Makhch	与月神有关
03	安	符夜门延	Avyāman-yān	Avyāman 神之爱
04	安	符夜门遮	Avyāmanch	与 Avyāman 神有关
05	康	莫昆多	Mākh-vīrt	月神所赐
06	何	阿伦(陵)遮	Rēnchakk	小的人
07	何	刀	Tāw	拥有财富
08	安	那宁畔陀	Nanai-vandak	娜娜女神的仆人
09	康	阿揽牛延	Rāman-yān	和平神之爱

10	康 毕迦之	Pēkach	与 Pēk(意义不明)有关的
11	何 卑尸屈	Pishkur	(意义不明)
(2) 诉讼文书			
12	曹 禄山	Rokhshn	光明者
13	曹 毕娑	Pēsakk	彩色者
14	曹 炎延	Yam-yān(?)	死神之爱
(3) 接待文书			
15 *	居职	Akuchik	龟兹
16 *	莫畔陀	Mākh-vandak	月神的仆人
17 *	炎畔陀	Yam-vandak	死神的仆人
(4) 过所文书			
18	翟 那你潘	Nanai-farn	娜娜女神的荣光
19	康 阿了	Rēw	富裕的人
20	曹 不那遮	Farnch	与荣光有关
21	曹 延那	Yānakk	最喜欢的人
22	曹 野那	Yānakk	最喜欢的人
23	安 莫延	Mākh-yān	月神之爱
24	何 胡数刺	Ghōsh-rāt	十四日神所赐
(5) 石染典关系			
25	石 染典	Zhēmat-yān	十一月神之爱
26	石 怒忿	Nō-farn	新的荣光
27 *	染勿	Zhēmat	十一月神的
28	安 达汉	Tarkhan	(类目)
29 *	移多地	Yitādhi(?)	?
(6) 契约文书			
30	康 乌破延	Upā-yān	Upā(?)神之爱



31	康	莫遮	Mākhch	与月神有关的
32	米	禄山	Rokhshn	光明者
33	康	薄鼻	Vagh-virt	[密特拉]神所赐
34	曹	娑堪	Askām(?)	?
35	安	忽娑	Khers	?
36	安	不六多	Parwēkht(?)	?
(7)其他				
37	史	啣尸番	Tīsh-farn	Tishtriya 神的荣光
38	何	祐所延	Yīshō-yān	耶稣之爱
39	安	浮啣台	Buti-dhāy	佛的女仆
40	何	浮啣延	Buti-yān	佛之爱
41	石	羯槎	Karzh	神奇的人
42	曹	提始潘	Dhēshchi-farn	阿胡拉 - 马兹达的荣光
43	康	始延	Shyān	?

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于美国耶鲁大学历史系。
- 2 本文属于我主持的合作项目“丝绸之路研究项目：重聚高昌宝藏”。该项目包括二十五位来自考古、历史、艺术史和宗教研究的中美学者。本文的注释会引用个别合作者（特别是斯加夫[Jonathan Karam Skaff]）的著作，但我要特别感谢吴震。他给1998年在耶鲁举行的会议提交的论文为《阿斯塔那一哈拉和卓古墓群考古资料中所见的胡人》，《敦煌吐鲁番研究》，第4卷，1999年，页245—264）。我和张广达教授将这篇文章翻成英文：Wu Zhen, “‘Hu’ Non-Chinese as They Appear in the Materials from the Astana Graveyard at Turfan”, *Sino-Platonic Papers*, 119, July 2002。我从张广达教授的耐心解释中学到很多，并且第一次接触到吴震教授文中所引的许多材料。

在这个领域内开拓性的著作依然是姜伯勤的《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》（北京，文物出版社，1994年）。最新的和最全面深入的研究当属荣新江的《中古中国与外来文明》（北京，三联书店，2001年）和 Etienne de La Vaissière, *Histoire des Marchands Sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2002; second edition 2004。本文使用的一些器物 and 文书曾在李建组织的展览中展出。我在给她主编的《丝绸之路的辉煌：古代中国的艺术》（*The Glory of the Silk Road: Art from*

*Ancient China*, Dayton, Dayton Institute, 2003) 撰写条目解说的时候得到她很多的帮助。小林文彦提供了耶鲁东亚研究委员会资助的支持重要研究项目的经费。我在2002年春遇见吉田丰教授,从那以后他在电子邮件中回答了我许多方面的问题。我特别要感谢他介绍给我荒川正晴教授的著作。荒川教授已经发表了许多关于丝绸之路贸易和吐鲁番的杰出之作,我在下文的注释中只引用了最直接相关的部分。

- 3 关于吐鲁番历史的详细介绍,参见 Zhang Guangda(张广达), Rong Xinjiang(荣新江), "A Concise History of the Turfan Oasis and Its Exploration," *Asia Major*, 3rd series, XI, 2, 1998, pp. 13 - 36。到目前为止发现的文书最早在367年,最晚的则在769年。中原王朝对吐鲁番地区的统治结束于803年,随后回鹘征服了吐鲁番。
- 4 我目前正在写一本关于唐朝都城长安和丝绸之路之上出土写本的六个地方的书:尼雅(今新疆民丰)、克孜尔(新疆库车附近)、穆格山(撒马尔干郊外,在今天的塔吉克斯坦)、吐鲁番(新疆)、于阗(新疆)以及敦煌(甘肃)。
- 5 中国发掘的吐鲁番文书目前已出版,最初的是十卷本,后来又有修订的四卷本,配有图版,现在非常实用。但两种版本都叫《吐鲁番出土文书》(国家文物局古文献研究室等编,北京,文物出版社,1981—1996年)。本文同时引用十卷本(称《吐鲁番出土文书》录文本)和四卷本(称《吐鲁番出土文书》图版本)。从1996年到1998年,耶鲁大学的丝绸之路研究项目编纂了3000件以上吐鲁番出土的文物及文书的中英文资料目录。网址为 <http://www.yale.edu/ycias/ceas/>,按“Research”,然后选“The Silk Road Project Database”。
- 6 Jonathan Karam Skaff, "The Sogdian Trade Diaspora in East Turkestan During the Seventh and Eighth Centuries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46. 6, 2003, pp. 475 - 524.
- 7 通过北京大学的电脑检索,这个词在二十五史和《四库全书》中都不曾出现过。感谢邓小南和高柯立的帮助。
- 8 我在以前的研究中分析了吐鲁番文书所反映的大众关于法律的概念。参见拙著 *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts*, New Haven, Yale University Press, 1995。该书与本文都依赖于 Yamamoto Tatsuro(山本达郎)和 Ikeda On(池田温)合著的 *Tun-huang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History, III: Contracts (A) Introduction and Texts*, Tokyo, The Toyo Bunko, 1987, 该书对敦煌吐鲁番的契约文书进行了转录和注释,非常有用。
- 9 Eric Trombert 在他开创性的研究 *Le crédit à Dunhuang: vie matérielle et société en Chine médiévale*, Paris, Collège de France, 1990, p. 190 中(译本:余欣、陈健伟译,《敦煌的借贷》,北京,中华书局,2003年),通过将吐鲁番文书中的契约与敦煌文书中的契约相比较,从而得出了这一结论。

- 10 Zhang Guangda, *Rong Xinjiang*, 1998, p. 14, 注1;《后汉书》卷八八,北京,中华书局,页2928—2929。
- 11 Wang Binghua, “New Finds in Turfan Archaeology”, *Orientalism*, 30.4 [April 1999], pp. 58—64. 与葛乐耐(Frantz Grenet)的私人交流,2001年7月。
- 12 499年或502年是另外可能的开始年份。
- 13 T. Moriyasu, “Notes on Uighur Documents”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 53, [1995], pp. 67—108.
- 14 下文(注41)要讨论的639年买卖奴婢的契约提到吐鲁番时称为“汉城”(吉田丰,1988年,页8,1—2条)。其他的粟特文写本也以这样的方式来称呼吐鲁番,见 Ilya Gershevitsh, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, p. 158, item 1040。10世纪波斯文佚名作者的地理书《世界境域志》(*H. udūd al-‘Ālam. The Regions of the World*)称吐鲁番为“汉城”(Chīnajkant)(见 V. Minorsky 译本, London, Oxford University Press, 1937, p. 271。这两条材料都引自吉田丰的文章)。
- 15 《唐会要》,卷九五,北京,中华书局,页1701—1702。《旧唐书》,卷一九八,北京,中华书局,页5295。《旧唐书》的数字与《唐会要》区别不大。
- 16 Valerie Hansen, “The Path of Buddhism into China: the View from Turfan”, *Asia Major*, 3rd Series, vol. 11, part 2, 1998, pp. 37—66, 见 p. 58; 韩森著, 黄士珊译, 《中国人是如何皈依佛教的?——吐鲁番墓葬揭示的信仰改变》, 《敦煌吐鲁番研究》第4卷, 1999年, 页30。
- 17 比如神龙三年(707)统计崇化乡人口的《点籍样》(《吐鲁番出土文书》录文本第7册, 页468—487; 图版本第3册, 页533—539)。与此形成鲜明的对比, 见 Justin Jon Rudelson, *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, New York, Columbia University Press, 1997 的表 4.1. 《1912—1985年吐鲁番城市人口的增长》(p. 101)中列举的维吾尔、汉、回族及其他民族。
- 18 Wu Zhen, 2002, 描述了这些俑的形象。新疆维吾尔自治区博物馆, 《新疆维吾尔自治区博物馆》, 北京, 文物出版社, 1991年, 图版122。另一个发表于《新疆出土文书》, 北京, 文物出版社, 1975年, 图版122。第三个图于216号墓的胡人马夫俑有1.10米高, 时代大概在8世纪上半叶, 见《新疆博物馆》, 图版116。两个泥俑头像出土于阿斯塔那336号墓, 年代在690—704年, 见《新疆出土文物》, 图版127。在我和他们的私人通信中, 吉田丰和影山悦子认为1978年哈喇和卓出土的马夫俑(75TKM98:7, 《文物》, 第6期, 1978年, 页13, 图21)也可能是粟特人。
- 19 Elfriede Regina Knauer, *The Camel's Load in Life and Death: Iconography and Ideology of Chinese Pottery Figurines From Han to Tang and their Relevance to Trade Along the Silk Routes*, Zürich, AKANTHUS, 1998.

- 20 镇墓兽出土于阿斯塔那 224 号墓,86 厘米高,见《新疆博物馆》,图版 126。
- 21 张广达,《唐代六胡州等地的昭武九姓》,《西域史地丛稿初编》,上海,上海古籍出版社,1995 年,页 249—279;蔡鸿生,《唐代九姓胡与突厥文化》,北京,中华书局,1998 年,页 2—3;Etienne de La Vaissière 认为昭武是汉人对粟特文 *jamūk* (jewel) 的转写,参见他的 *Histoire des Marchands Sogdiens*, p. 216。
- 22 我和张广达在翻译吴震的文章时制了这张表(参见注释 1)。
- 23 学界在米国的地理位置上有所分歧。吉田丰确信是在片吉肯特,见他在桑山正进编《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,页 163—166 的详细解说。
- 24 意为“耶稣赐福”的名字出现在柏林所藏一份未刊文书 Ch/U6225 中(吉田丰,《Sino-Iranica》,《西南アジア研究》,第 48 号,1998 年,页 47,注 33)。吉田丰教授认为,Ch/U6255 文书的时间从汉文部分来看应该在 8 世纪,但从摩尼教徒抄写的粟特文部分来看,更可能在 10 世纪(2002 年 4 月 8 日电子邮件)。
- 25 荣新江,《北朝隋唐粟特人的迁徙及其聚落》,《国学研究》,第 6 卷,1999 年,页 27—86。更深入的分析见《中古中国与外来文明》,页 37—111。荣教授列出了二十八个有粟特人聚落的中国城镇。
- 26 《吐鲁番出土文书》录文本第 3 册,页 318—325;图版本第 1 册,页 450—453。
- 27 斯加夫已经对这些文书做了深入的研究。参见他的“Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan: Their Relationship to International Trade and the Local Economy”, *Asia Major*, 3rd series, XI.2 [1998], pp. 67—115。斯加夫把最有价值的资料编制成他文章的表 5,题为“7 世纪吐鲁番的贸易物品”(p. 91)。
- 28 吉田丰在私人通信中提到,翟是一两个突厥部落所用的姓。一些粟特人可能是借用了他们的姓。
- 29 J. K. Skaff, “Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan”, p. 94.
- 30 《吐鲁番出土文书》录文本第 6 册,页 470—479;图版本第 3 册,页 242—247。参见黄惠贤对此文书的专题研究,《〈唐西州高昌县上安西都护府牒稿为录上讯问曹禄山诉李绍谨两造辩辞事〉释》,唐长孺编,《敦煌吐鲁番文书初探》,武汉,武汉大学出版社,1983 年,页 344—363。黄惠贤认为,这份文书可能是正式文书的草稿,因为上面并没有地方官府的官印,证人也没有按指印,文书中还有一些错别字。曹禄山等商人首先上诉至西州州府,但州府官员将案子发回到高昌县,高昌县官员之后将案子提交到安西都护府。该文书中没有提及具体的时间,所以我们只能从同一墓葬中出土的其他文书来推测这份文书的大致时间,约为 665 年至 673 年之间。吐蕃在 670 年攻占龟兹,而龟兹是 649 年以后安西都护府的所在地。从 670 年到 679 年,西州(吐鲁番)是安西都护府的所在地。我同意黄惠贤的意见,曹炎延的死可能发生

在 670 年的战乱以前。安西的位置并不一致,可能指龟兹,也可能指西州,可能是因为记录处理意见的人描述的事件是发生在改名之前的?荒川正晴的《唐帝国とソグド人の交易活动》,《东洋史研究》,56—3,1997 年,页 171—204,也对这组文书进行了研究。

- 31 Skaff, “The Sogdian Trade Diaspora”把丝绸之路的旅程分为长、中、短三种距离,并把曹炎延和李绍谨的旅行看作是长途的(p. 507)。
- 32 蔡鸿生举了几个名叫禄山的人的例子,他指出这些人都来自较低的社会阶层,见《唐代九姓胡与突厥文化》,页 38—39。
- 33 《吐鲁番出土文书》录文本第 7 册,页 88;第 9 册,页 31—69。图版本第 3 册,页 346—350;第 4 册,页 268—296。对这些文书进行深度研究的有程喜霖《唐代过所研究》,北京,中华书局,2000 年;M. Aragawa(荒川正晴),“The Transit Permit System of the Tang Empire and the Passage of Merchants”, *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 59 [2001], pp. 1—21。
- 34 Angela Sheng, “Innovations in Textile Techniques on China’s Northwest Frontier, 500—700AD”, *Asia Major*, 3rd Series, XI.2 [1998], p. 140. M. Aragawa, 同上, p. 17 推测,过所文书中出现的“作人”不是私人贸易者,而是“军需供给运输队”的组成部分。
- 35 《吐鲁番出土文书》录文本第 9 册,页 33;图版本第 4 册,页 268。
- 36 《吐鲁番出土文书》录文本第 9 册,页 31;图版本第 4 册,页 268。
- 37 感谢吉田丰和荒川正晴在 2004 年 4 月 22 日的会议中与我讨论关于商队的问题。Albert E. Dien 在他的会议论文“Caravans and Caravan Leaders in Palmyra”中论及两个更早的例子(见本书中丁爱博的文章)。《魏书》提到 439 年在 30000 户被迫移民到北魏都城大同的人中很多是商人(《魏书》,卷一〇二,北京,中华书局,页 2270)。《周书》记载 439 年有 240 个住在凉州的商人被俘获(《周书》,卷五〇,北京,中华书局,页 913)。这些商人可能是凉州居民而并不一定是行商。荣新江论述过这些佛教传说(《中古中国与外来文明》,页 111—116)。
- 38 <http://www.yale.edu/ycias/ceas/> 按“Research”,然后选“The Silk Road Project Database”,再选“Government Structure”。
- 39 阎文儒,《吐鲁番的高昌故城》,《文物》,第 7—8 期,1962 年,页 28—32。盛余韵提供了这份材料,见 Sheng, 1998, pp. 117—160,特别是 pp. 135—136。对于唐代城市的描述,参见 Heng Chye Kiang(王才强),*Cities of Aristocrats and Bureaucrats: the Development of Medieval Chinese Cityscapes*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1999。王才强认为,辽代虽然与宋同期,但其北京城依然沿用唐朝时期坊墙与坊门的布局(p. 208),很可能高昌城在回鹘统治时期也保持着原来的布局。

- 40 这个词在尼雅文书中也如此使用。参见拙文“Religious Life in a Silk Road Community: Niya During the Third and Fourth Centuries”, John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society, Volume I: Ancient and Medieval China*, The Chinese University Press, Ecole française d'Extrême-Orient, 2004, pp. 279-315。
- 41 吉田丰、森安孝夫、新疆维吾尔自治区博物馆,《麹氏高昌国时代ソグド文女奴隶买卖合同》,《内陆アジア言语の研究》,IV,1988年,页1—50;英译文见 Y. Yoshida, “Appendix: Translation of the Contract for the Purchase of a Slave Girl found at Turfan and dated 639”, *Toung Pao*, 89/1-3, 2003, pp. 159-161。我必须承认我读不懂粟特文,故完全依靠吉田丰的翻译和详细的注解。
- 42 吉田丰指出尼雅发现的佉卢文契约中有相似的措辞,页21—22。
- 43 荣新江,《中古中国与外来文明》,页187。
- 44 Denis Twitchett, “The Tang Market System”, *Asia Major*, 12, 1996, pp. 202-248。
- 45 高昌数据库列举了四件涉及翻译的文书:关于买丝的残辩辞中出现了“译语人”(录文本第6册,页70、72;图版本第3册,页38);关于突厥女仆在主人房子遭劫时睡着的辩辞(翻译姓翟,录文本第6册,页465;图版本第3册,页239);这里提及的过所(录文本第7册,页88—94;图版本第3册,页346—350);《唐译语人何德力代书突骑施首领多亥达干收领马价抄》(录文本第8册,页87;图版本第4册,页41)。
- 46 《吐鲁番出土文书》录文本第7册,页88—94;图版本第3册,页62—88。程喜霖的《唐代过所研究》深入分析过这份文书,页62—80。
- 47 该名字类似于附录中涵义为“娜娜女神的荣光”的名字。
- 48 V. Hansen, *Negotiating Daily Life in Traditional China*, pp. 9-10。
- 49 《吐鲁番出土文书》录文本第6册,页3—5;图版本第3册,页2—4。
- 50 《吐鲁番出土文书》录文本第9册,页128—134;图版本第4册,页329—333。
- 51 J. K. Skaff 的电子邮件(2002年5月17日)。另参见 J. K. Skaff, *Straddling Steppe and Sown: Tang China's Relations with the Nomads of Inner Asia*, 密歇根大学(The University of Michigan)博士论文,1998年。
- 52 长孙无忌,《唐律疏议》,北京,中华书局,1983年,页388—389;Wallace Johnson transl., *The Tang Code: Volume II Specific Articles*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 333-334。
- 53 但也有人不同意此说。我在一次讨论中看到,除了一位维吾尔族的考古学家激烈反对外,所有在场的中国考古学家一致强调,所有阿斯塔那墓葬中的人从人种上来说都是汉人。
- 54 荣新江,《中古中国与外来文明》,页186引《文物》,第1期,1981年,页63—64。中国的考古报告建议这个粟特文读为“kisi”(突厥语中的仆人),但吉田丰认为“kisi”

- 的读音是不可能的。他建议读做 *s'nk* (意义不明)。
- 55 影山悦子,《东トルキスタン出土のオッサリ(ゾロアスター教徒の纳骨器)について》,《オリエント》,40.1,1997年,页73—89;吐鲁番地区文管所,《新疆鄯善县吐峪沟发现陶棺葬》,《考古》,第1期,1986年,页87—89。据该文描述,两个放置纳骨器的洞窟是佛教石窟,但影山悦子确信这些是祆教徒的纳骨器。参看她在本书中的论文。
- 56 Zhang Guangda, "Some Iranian Religious Evidence in Turfan Chinese Texts", 提交1998年耶鲁大学举办的第三届丝绸之路研讨会的论文。汉译为《吐鲁番出土汉语文书中所见伊朗语地区宗教的踪迹》,《敦煌吐鲁番研究》,第4卷,1994年,页1—16。《吐鲁番出土文书》录文本第2册,页39;《吐鲁番出土文书》图版本第1册,页132。
- 57 敦煌吐鲁番文书中还经常出现一个同名的中国神——雨师(Eric Trombert 电子邮件,2002年4月23日)。
- 58 荣新江倾向于430年,《中古中国与外来文明》,页200—201。Eric Trombert 则认为490年更为可能(2002年4月23日电子邮件)。
- 59 参见 V. Hansen, "New Work on the Sogdians, the Most Important Traders on the Silk Road, A. D. 500 - 1000", *T'oung Pao*, LXXXIX/1-3 (2003), pp. 149 - 161。
- 60 Zhang Guangda 和 Rong Xinjiang, "A Concise History of the Turfan Oasis and Its Exploration", pp. 24 - 28。
- 61 它们已由 Hans-Joachim Klimkeit 翻译成英文: *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco, Harper Collins, 1993。
- 62 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,大阪,大阪大学,1991年;Zsuzsanna Gulacsi, *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 9 - 10。
- 63 《新唐书》,卷二二一上,页6230。另外, Susan Whitfield 讲述一段对9世纪一个龟兹妓女生活的小说似的描写,但她没有提供材料的出处,尽管她关于这个妓女的描述显然汲取自《北里志》中描述的长安妓女的生活。见其 *Life Along the Silk Road*, London, John Murray, 1999, pp. 138 - 154。
- 64 吴震,《唐代丝绸之路与胡奴婢买卖》,敦煌研究院主编,《1994年敦煌学国际研讨会论文集·宗教艺术卷》下,兰州,甘肃民族出版社,2000年,页128—154(第154页是在吉田丰对639年粟特文契约的日文翻译的基础上转译的汉文译文)。
- 65 《吐鲁番出土文书》,图版本第3册,页525—529。
- 66 Wallace Johnson transl., 1997, pp. 28—29。
- 67 吴震,《唐代丝绸之路与胡奴婢买卖》,页139。
- 68 荣新江,《中古中国与外来文明》,页132—135。这二十一份墓志中,十二份引自《全

- 唐文补遗》，五份引自《唐代墓志汇编》，三份出土自宁夏固原，一份来自另外一个地区。
- 69 “延”是常见的粟特名字的结尾，意为“为某神灵的利益”。参见蔡鸿生，《唐代九姓胡与突厥文化》，页40。
- 70 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contract 29.
- 71 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contract 31. 吉田丰和荒川正晴见到过这份文书，有明显的为盖印而留的空白，显然是一份原件。
- 72 Skaff, “Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan”, p. 97.
- 73 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contracts 32.
- 74 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contracts 190 - 211.
- 75 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contracts 209, 210.
- 76 盛余韵电子邮件，2002年3月29日。
- 77 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contract 74.
- 78 我在 *Negotiating Daily Life in Traditional China*, pp. 33 - 39 讨论过这个墓；又“Why Bury Contracts in Tomb?” *Cahiers d' Extrême-Asie*, 8, 1995, pp. 59 - 66.
- 79 V. Hansen, *Negotiating Daily Life in Traditional China*, p. 35.
- 80 如同“兴生胡”这个名称一样，作为女性户主的“大女”出现在许多吐鲁番文书中，但没有在正史中出现。参见邓小南，“Women in Turfan during the Sixth to Eighth Centuries: A Look at their Activities Outside the Home”，*Journal of Asian Studies*, 58. 1, 1999, pp. 85 - 103。
- 81 与史倍安 (James Stepanek) 的私人交流，2002年3月。
- 82 V. Hansen, *Negotiating Daily Life in Traditional China*, p. 36.
- 83 几篇精彩的文章讨论过这个话题：Skaff, “Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan”；François Thierry, 《Sur les monnaies Sassanides trouvées en Chine》，*Res Orientales* V [1995], pp. 89 - 139；idem., 《Entre Iran et Chine, la circulation monétaire en Sérinde du I<sup>er</sup> au IX<sup>e</sup> siècle》，*La Sérinde, terre d'échanges: Art, religion, commerce du I<sup>er</sup> au X<sup>e</sup> siècle. XIV<sup>e</sup> Rencontre de l'Ecole du Louvre*, Paris, La Documentation française, 2000, pp. 121 - 147；Evgeny V. Zelman, “Eastern [Chinese] Turkestan on the Silk Road, First Millennium A. D. : Numismatic Evidence”, *Silk Road and Archeology*, 2 [1992], pp. 137 - 177.
- 84 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contract 1.
- 85 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contract 98. 参见 Skaff, “Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan”, pp. 108 - 109《吐鲁番文书中所见银币的时间表》。François Thierry 独到地从吐鲁番发现的随葬衣物疏来界定银



币的出现时间,他将一件随葬衣物疏定在 543 年,见《吐鲁番出土文书》录文本第 2 册,页 60;图版本第 1 册,页 143。但这件随葬衣物疏中同时列有金币与银币。这些描述的可能是生人想要送给死者的冥币,而非那时吐鲁番钱币的真实流通情况。除了少量的仿造的拜占廷金币外,在吐鲁番发现的只有银币。

- 86 彭信威,《中国货币史》,Edward H. Kaplan 译(*A Monetary History of China*, Bellingham, Washington, Western Washington University, 1994),认为“唐朝前期铸铜钱使用 83.32% 的铜,14.56% 的白镴,以及 2.12% 的黑锡”,见卷 1,页 257。
- 87 Skaff, “Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan”, pp. 99 – 104.
- 88 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contracts 74 – 79, 89, 90.
- 89 《吐鲁番出土文书》,录文本第 7 册,页 441;图版本第 3 册,页 517。
- 90 Yamamoto and Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents*, III; Contracts 151 – 160, 175.
- 91 T. Burrow, *A Translation of the Kharosthi Documents from Chinese Turkestan*, London, The Royal Asiatic Society, 1940.
- 92 E. Trombert, *Le crédit à Dunhuang*.
- 93 E. Trombert, 《Textiles et tissus sur la Route de la soie; Eléments pour une géographie de la production et des échanges》, *La Sérinde, terre d'échanges; Art, religion, commerce du I<sup>er</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, pp. 107 – 120.
- 94 E. Trombert, 同上, p. 112。



图1 彩绘泥俑

唐朝统治下的吐鲁番(690—704年)

左边泥俑高25.5厘米,右边泥俑高26.8厘米

1960年吐鲁番县阿斯塔那336号墓出土

这两个泥俑与众不同的容貌展示了中亚人所戴头饰的变化范围:左边泥俑戴着白色的边缘上翻的圆帽,右边的胡须男子则戴着在唐代汉人男子中流行的黑色巾幘。

《新疆出土文物》,文物出版社,1975年,127页。



图2 彩绘泥俑

唐朝统治下的吐鲁番(640—907年)

高86厘米

1972年吐鲁番县阿斯塔那224号墓出土

这个引人注目的镇墓兽有着豹身与头戴的武士形象的人首。他的浓眉大眼以及浓密的胡须都表明其原型是中亚人。

《新疆维吾尔自治区博物馆》，1991年，图126。

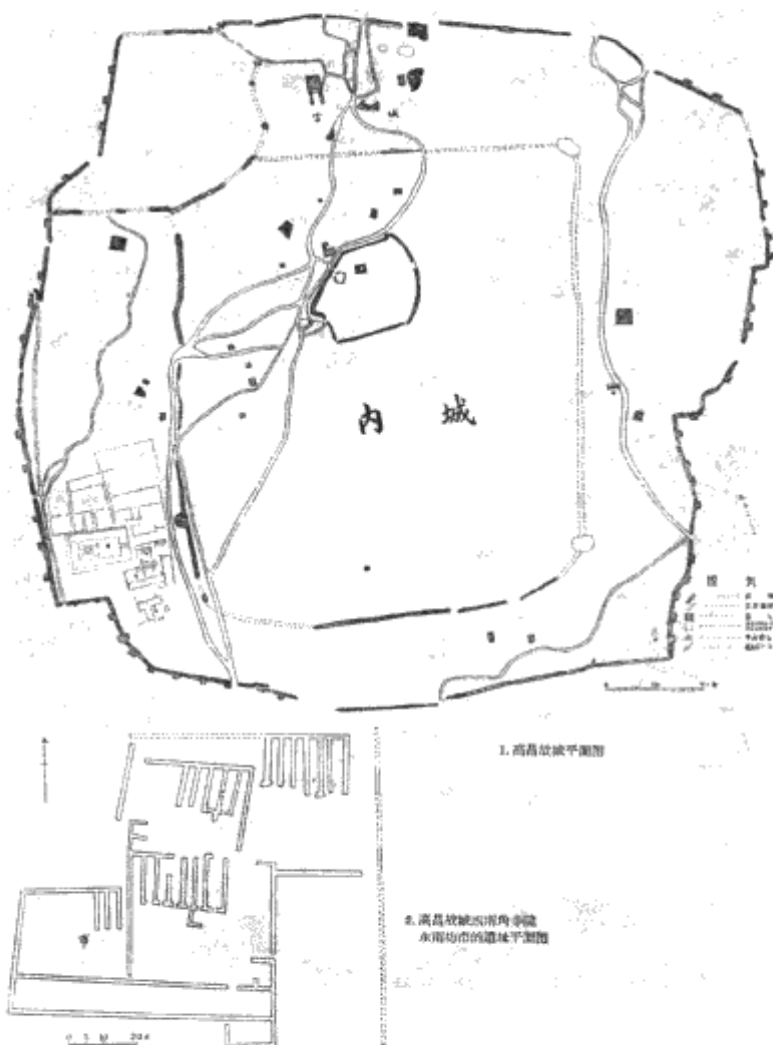


图3

这幅图发表于1962年,绘制了高昌城的内墙、外墙,以及位于内墙北部的宫殿。该图标示了现存的外墙,并重建了内墙的位置。城内交错着道路和河床。市在城的西南角(见插图),有着唐代典型的为商人售货所设的长巷。

第一幅图的比例尺:0:100:200米

插图比例尺:0:5:10:20米

阎文儒,1962年,29页。

# 公元 7—8 世纪高昌粟特社会的文献记录： 唐朝户籍所见文化的差异和演变<sup>1</sup>

斯加夫 (Jonathan K. SKAFF)<sup>2</sup> 著  
顾森 译

长期以来人们一直认为,在中世纪的亚洲丝绸之路上从事贸易活动的主要是粟特人,但是我们最近才开始理解他们是如何组织和实施商业活动的。在粟特人的故乡和中国之间的贸易路线中的城镇里有粟特人的聚落,这是他们从事贸易活动的关键因素。三个粟特人就可以自给自足,充当农民、工匠和商人。聚落除了作为商人们的家园,还帮助来往于贸易网络中城镇的商人们进行买卖活动。本文拟讨论从公元 7 世纪中叶到 8 世纪中叶在西州(今吐鲁番)这个唐朝丝绸之路上的绿洲中生活的粟特人社会和文化的一些方面,表明在吐鲁番生活的粟特人的人口组成特质不同于其汉族的邻居,但是有一些粟特人已经显示出融入当地汉族社会的迹象<sup>3</sup>。西州粟特人的文化差异和融合之间的互动表明,聚落中的社会是动态的,而不是其祖先生活方式的静态翻版。

## 原始文献:唐朝人口普查记录

幸亏有一些在吐鲁番(现在位于中国西北的新疆维吾尔自治区)发现的当时的珍贵文献,我们才得以管窥粟特人聚落中的社会结构。所谓的“吐鲁番文献”是 19 世纪末到 20 世纪期间由德国、俄罗斯、日本、英国和中国的考古工作者在高昌古城废墟附近的阿斯塔那和哈拉和卓的一些邻近的墓地中发掘出来的。墓地中有 3000 座墓,年代为公元 3 世纪到 8 世纪之间,墓主为 3 世纪以后从中国内地迁移到吐鲁番的汉族社会精英人物。许多墓中都有当作废纸的文献,它

们被裁剪和折叠成死者的墓葬品和衣物。该地区干燥的气候使得这些文献得以保存一千多年；但是，由于埋葬之前刻意的损坏、自然的侵蚀和盗墓者的破坏，大多数手稿都残缺不全<sup>4</sup>。尽管吐鲁番文献保护不完整，但是它们对于现代历史学家来说仍然具有巨大的价值，因为它们一般可以确定日期，或者至少可以确定大致的日期，而且在东亚乃至全世界，这个时期的地方记录都极为稀少。

本研究所用的主要文献是户籍登记记录，它们被唐朝（618—907年）官员用于均田制下的土地分配和纳税。640年，唐帝国征服了过去独立的沙漠绿洲高昌，将其更名为西州，并开始实施这种土地制度。均田制包括将国有耕地分配给每户，并以谷物、布匹、劳役、交纳免除劳役费等形式征税<sup>5</sup>。这种制度要求大量的文字工作，以记录各户成员的名字和年龄以及所分土地的详细情况。户籍登记（户籍）三年编纂一次，它们基于每年的户籍申报（手实），记录了每户成员登记状态的变化<sup>6</sup>。尽管唐朝政府部门中藏有大量此类文字材料（它们的副本在县、州、中央政府的档案里存放15或27年），但是只有一些残片被保存了下来，它们大部分发现于吐鲁番和敦煌这些干燥的沙漠绿洲。遗憾的是，这些残存的文献中只有很少一部分有人口统计的数据。

本文的研究包括对现存唐朝西州户籍文书的调查，从中整理出可用于研究的91户的数据<sup>7</sup>。在77个案例中，家庭所有成员的人口统计数据都同时存在。对于这些家庭来说，现有的数据都是按每个人的姓名、性别、年龄、婚姻状况和官方社会分类进行收集的。土地是按户分配的，这些情况也尽可能地予以记录。还有14户的数据不很完整，但也被收入进来，因为关于配偶双方的姓氏资料都同时存在。

从文献个体来看最重要的是707年《崇化乡点籍样》，我们从中得到了有关47户大多数是粟特人和汉族人家庭的完整数据，归纳于表1a和表1b中<sup>8</sup>。关于另外44户主要是汉族人家庭的数据（640—750年间）被归纳于附录一中。正如熊存瑞（Xiong, 1999, p. 358）所说的那样，707年崇化乡的《点籍样》对于社会和经济史学家来说具有特别的价值，因为“如此多的家庭在空间上的临近和他们的相关信息在时间上的统一性”，在大多数不完整的吐鲁番文献中是很少见的<sup>9</sup>。在文书中保存下来的有关47户的人口统计信息，尽管并非随机选择的，但却大致上代表了该乡十分之一的人口<sup>10</sup>。由此，我们可以大致了解西州地区当时的家庭结构。

因为当时习惯把外国人的名字转译成汉语名字时，都将其原籍国名或部落

名作为其姓氏,我们就可以在人口普查记录中确定粟特人<sup>11</sup>。所以,外国人及其后裔的原籍国一般很容易确定。本书的读者已经很熟悉了,已知在中国的粟特人有七种姓氏:康(Samarqand,康国)、安(Bukhârâ,安国)、石(Shâsh,石国)、史(Kish,史国)、米(Maimargh,米国)、曹(Kabûdhanjakath,曹国)、何(Kushânîyah,何国)。然而,这些姓氏也并不是确定粟特人的可靠办法;因为在唐朝,其他民族的人也用了其中大多数姓氏。笔者在其他地方详细讨论了有关汉语文献中用姓氏区别粟特人的问题(Skaff, 2003, pp. 478 - 481)。尽管粟特名字或提及在粟特出生是最快的鉴别方法,本文还是采用不太严格的标准,亦即一般假设吐鲁番文献中具有这些姓氏的人为粟特人的后裔。我们可以假设,居住或经过西州的采用这些姓氏的人具有粟特背景,因为丝绸之路上这个沙漠绿洲的位置使之成为商业活动和定居的合适地方。此外,文献中使用这些姓氏的人被确认为粟特人的比例大大超过被确认不是粟特人的比例。在吐鲁番文献中,笔者只找到一个例子表明采用这七种姓氏之一但与粟特人无关<sup>12</sup>。最后,我在过去一些论文(Skaff, 1998, 2003)中用这种方法对粟特人所作出的判断,后来都被吉田丰的语言学研究证实<sup>13</sup>。

然而,我们可以认为,本文中的数据并不完美,因为有时候非粟特人会用粟特姓氏,而有些粟特人则会因为采用汉族姓氏而被忽略。我们考虑包括不能确认的粟特人(他们大多数有汉族式的名字),其好处可能超过会出现的风险,因为在不能确认的粟特人家庭中,文化活力和融合的迹象更为明显。诸如康才宝那样的家庭会在本文最后讨论,他们的融合程度很高,以至于我们难以认定他们是粟特人,但是他们仍然保留着与汉族人不同的特征。这些例子在本研究中是至关重要的,因为它们表明“粟特人”这个民族性的称号是如何在吐鲁番沿着新的方向发展的。如果这个方法会导致错误,引起争论,那么只会加深我们对粟特聚落社会的了解。

## 粟特人的家庭结构

唐朝粟特人社会结构研究的最重要的户籍登记文书是上述707年崇化乡的《点籍样》。在所有现存的32户以粟特人为户主并且在《点籍样》中具有完整人口统计信息的家庭中,25户保存在707年的《点籍样》中,其他7户散见于时间跨度50年间的各种记录中;由于数量少,时间分散,它们对于人口统计分析用处

不大<sup>14</sup>。特别对于粟特人聚落的研究,该文书具有不同寻常的重要性,因为它可以帮助我们对比粟特人及其汉族邻居进行比较,他们分别占在籍家庭的一半左右。文书中有较大的部分涉及安乐里。安乐里位于该乡内,是一个真正的粟特聚落社区,23户人家中有19户具有粟特人的姓氏(占83%)<sup>15</sup>。对两组人群的比较有助于我们看到,在多数汉族人和少数其他民族人群中的这一部分粟特人聚落中生活的粟特人,在人口组成特质方面有什么特别的“粟特人”特点<sup>16</sup>。该文书中每一户的人口数据被列于表1a和表1b中。

表1a 崇化乡的粟特人:人口统计分析

ID	户主	男性					女性				儿童				
		H	EM	AM	YM	TM	EF	AF	YF	TF	B	G	IM	IF	TC
R5	康义集	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	2
R6	安胜娘	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0
R7	安浮啣台 粟特语:Buti-dhây	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
R8	曹阿面子	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	2
R9	康禄山 粟特语:Rokhshan	9	0	1	1	2	0	2	1	3	1	1	1	1	4
R10	康随延	7	0	1	0	1	0	1	0	1	2	1	2	0	5
R11	康恩义	7	0	0	0	0	1	2	2	4	1	1	0	0	2
R12	何莫潘	11	1	2	0	2	1	2	0	2	0	2	0	3	5
R13	康迦卫	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
R14	康啊子	11	1	2	0	2	2	3	0	3	0	3	0	0	3
R19	安德忠	7	0	0	0	0	0	3	1	4	1	0	2	0	3
R20	康外何	3	1	0	0	0	0	2	0	2	0	0	0	0	0
R21	康那虔	4	0	0	0	0	2	2	0	2	0	0	0	0	0
R22	何无贺啣	5	0	0	0	0	1	4	0	4	0	0	0	0	0



(续表)

ID	户主	H	男性				女性				儿童				
			EM	AM	YM	TM	EF	AF	YF	TF	B	G	IM	IF	TC
R23	石浮盆	3	1	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	1
R24	康阿丑	4	0	0	0	0	1	1	0	1	0	1	0	1	2
R25	石浮满	4	0	1	0	1	0	1	0	1	1	1	0	0	2
R26	曹伏食	8	2	1	1	2	0	1	1	2	0	2	0	0	2
R27	曹莫盆	7	?	1	0	1	?	?	0	?	?	?	?	?	?
R28	康寿感	7	0	0	0	0	0	2	1	3	1	3	0	0	4
R29	康演潘	8	0	1	0	1	0	2	0	2	1	2	1	1	5
R30	安义师	8	0	1	0	1	0	3	0	3	2	2	0	0	4
R31	安善才	8	0	3	1	4	0	3	0	3	0	0	0	1	1
R44	曹玄恪	5	0	1	0	1	0	1	0	1	2	0	0	1	3
R45	安师奴	4	0	0	0	0	?	?	0	?	1	?	?	?	1
共计	25	137	6	16	3	19	9	36	6	42	13	23	7	9	52
平均		5.5	0.3	0.6	0.1	0.8	0.4	1.6	0.2	1.8	0.5	1.0	0.3	0.4	2.2
户%			17	44	16	48	30	78	22	78					78
人口%			4	12	2	14	7	26	4	31	9	17	5	7	38

表 1b 崇化乡的汉族人和非粟特人:人口统计分析

ID	户主	H	男性				女性				儿童				
			EM	AM	YM	TM	EF	AF	YF	TF	B	G	IM	IF	TC
R1	张慈善	2	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	1
R2	魏双尾	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
R3	陈思香	3	0	0	0	0	0	2	0	2	0	0	0	1	1
R4	李丑奴	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
R15	竹畔德	9	0	2	0	2	0	3	0	3	1	3	0	0	4

(续表)

ID	户主	H	男 性				女 性				儿 童				
			EM	AM	YM	TM	EF	AF	YF	TF	B	G	IM	IF	TC
R16	竹熊子	5	0	1	0	1	0	3	0	3	0	0	1	0	1
R17	阴阿孙	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0
R18	萧望仙	3	0	0	0	0	0	2	0	2	1	0	0	0	1
R32	赵独立	5	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	1	1	3
R33	夏运达	4	0	1	0	1	0	1	0	1	1	1	0	0	2
R34	刘戍	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0
R35	郑思顺	3	0	0	0	0	0	1	0	1	1	0	1	0	2
R36	郭德仁	6	0	1	0	1	0	2	1	3	0	0	0	2	2
R37	郭桃叶	2	0	0	0	0	0	1	1	2	0	0	0	0	0
R38	郭忠敏	5	0	0	0	0	0	3	0	3	2	0	0	0	2
R39	焦僧住	8	0	1	1	2	0	1	1	2	0	4	0	0	4
R40	李庆妩	2	0	1	0	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0
R41	郭君行	8	0	1	0	1	0	2	0	2	2	?	?	?	5
R42	郑隆护	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
R43	郑欢进	3	0	1	0	1	0	1	0	1	?	?	?	?	1?
R46	白胡仁	5	0	1	0	1	0	2	0	2	1	0	1	0	2
R47	白盲子	5	0	1	0	1	1	?	0	?	?	?	?	?	?
共计	22	83	0	13	1	14	2	28	4	32	10	10	4	4	31
平均		3.8	0.0	0.6	0.0	0.6	0.1	1.3	0.2	1.5	0.5	0.5	0.2	0.2	1.6
户%			0	55	5	55	9	81	18	86					75
人口%			0	16	1	17	2	34	5	39	12	12	5	5	37

说明:ID 为各表中各户的代码;H 为户中家庭成员的总人数;EM 为 61 岁以上的老男;AM 为 22—60 岁的丁男;YM 为 16—21 岁的中男;TM 为 16—60 岁的男性总数;EF 为 61 岁以上的老妇;AF 为 22—60 岁的丁女;YF 为 16—21 岁的中女;TF 为 16—60 岁的女性总数;B 为 3—15 岁的小男;G 为 3—15 岁的小女;IM 为 1—2 岁的黄男;IF 为 1—2 岁的黄女;TC 为

1—15岁的儿童总数；“平均”为每户平均数；“%户”为包括一种人口类型的户数的百分比；“人口%”为崇化乡中粟特人(表1a)或非粟特人(表1b)的百分比。

附注：重现的粟特人名字来源于本书中韩森(Hansen)论文的附录。年龄范围根据汉族的习俗而定，婴儿出生时就算一岁。各种人口类型的年龄范围与唐朝法律所规定的略有不同，以适应本文中所见的当地的标准。例如，曹伏食(R26)为60岁，被分入“丁男”，尽管在唐朝的法规中，“老男”从60岁开始。张慈善(R1)为21岁，被分入“中女”。根据唐朝的规定，21岁以后才能归入“丁女”。第3部分中，萧望仙(R18)为3岁，被归入“小男”，而不是“黄男”，尽管当时的规定男性儿童和女性儿童的分类要从4岁开始。参见 Xiong, 1999, pp. 355-356, 362-363。

通过比较表1a和表1b，我们发现粟特人和他们的汉族邻居之间的明显差别。也许最引人注目的差别是每户(H)的平均大小；粟特人每户平均5.5个家庭成员，而汉族人和其他非粟特人则每户平均3.8个家庭成员。在16—60岁之间的每户平均男性(TM)和女性(TF)数中，粟特人略占优势；但是，其他的人口统计类别却显示出更大的差别。粟特人的1—15岁之间的儿童(TC)数较多，平均每户2.2人；而非粟特人则平均每户只有1.6个儿童。粟特人的数字也许比实际上偏低，可能应该更接近2.6，因为我们在下面会看到，粟特人家庭一般将其男性儿童送走。为了比较，8世纪中叶主要是河西汉族人的另一次人口统计数字表明，每户平均有2.6个儿童；所以，崇化乡汉族人的数字可能被低估了<sup>17</sup>。更值得注意的是，在非粟特人社区中，几乎没有老年人：没有老男(EM)，而老妇(EF)只占人口的2%。另一方面，当地粟特中老年人占11%。相比较而言，上述河西的人口统计数字中老年人的比例更为适度(4%)，男性和女性之比也相当<sup>18</sup>。

从总体上来看，粟特人平均每户5.5个家庭成员这个数字与唐朝内地的数字(整个唐代一般平均每户5—6人)一致，但是比7世纪中叶西州的平均数4.38人要多<sup>19</sup>。另一方面，非粟特人的数字(3.8)应该认为偏低。如何解释崇化乡粟特人和非粟特人在家庭大小和存活率方面的差异呢？因为汉族人在吐鲁番定居的历史较长，不大可能是不完整的新近移民家庭，所以可能的解释就是，粟特人比其非粟特人邻居更为富有，从而营养更好。为了证实这个假设，我们可以比较一下两个社区的农业资源。值得庆幸的是，我们拥有可以进行比较的数据，因为该文献中还记录了唐朝政府根据均田制分配给每户的土地数量。此外，土地拥有情况只能供研究参考，因为西州的户籍只提供了土地的总量，但是没有说

明哪一块土地种一季、二季或闲置若干年<sup>20</sup>。下面的讨论假设,不同类型土地的比例大致相等。数据列在表 2a 和表 2b 中。

表 2a 崇化乡粟特人的土地分配情况

ID 号	家庭规模	有分配土地资格者	土地(亩)	亩/人	亩/有分配土地资格者
R5	2	1	NY		
R06	1	1	NY		
R07	1	1	NY		
R08	2	1	NY		
R09	9	1	9	1.0	9.0
R10	7	1	10	1.4	10.0
R11	7	3	8	1.1	2.7
R12	11	3	25	2.3	8.3
R13	1	1	?	?	?
R14	11	4	23	2.1	5.8
R19	7	2	10	1.4	5.0
R20	3	1	3	1.0	3.0
R21	4	3	7	1.8	2.3
R22	5	1	5	1.0	5.0
R23	3	1	10	3.3	10.0
R24	4	1	5	1.3	5.0
R25	4	1	10	2.5	10.0
R26	8	4	12	1.5	3.0
R27	7	2	13	1.9	6.5
R28	7	3	8	1.1	2.7
R29	8	1	10	1.3	10.0
R30	8	2	14	1.8	7.0

(续表)

ID 号	家庭规模	有分配土地资格者	土地(亩)	亩/人	亩/有分配土地资格者
R31	8	3	?	?	?
R44	5	1	10	2.0	10.0
R45	4	1?	?	?	?
总计	137	43	192		
平均/户	5.5	1.8	10.7	1.6	6.4
中位数/户	5.0	1.0	10.0	1.5	6.1

表 2b 崇化乡汉族人和其他非粟特人的土地分配情况

ID 号	家庭规模	有分配土地资格者	土地(亩)	亩/人	亩/有分配土地资格者
R1	2	1	NY		
R2	1	1	NY		
R3	3	1	NY		
R4	1	1	NY		
R15	9	3	17	1.9	5.7
R16	5	3	9	1.8	3.0
R17	1	1	5	5.0	5.0
R18	3	2	5	1.7	2.5
R32	5	1	9	1.8	9.0
R33	4	1	7	1.8	7.0
R34	1	1	2.5	2.5	2.5
R35	3	2	5	1.7	2.5
R36	6	2	?	?	?
R37	2	1	5	2.5	5.0
R38	5	4	9	1.8	2.3

(续表)

ID 号	家庭规模	有分配土地资格者	土地(亩)	亩/人	亩/有分配土地资格者
R39	8	2	?	?	?
R40	2	2	?	?	?
R41	8	1	11	1.4	11.0
R42	1	1	10.5	10.5	10.5
R43	3	1	?	?	?
R46	5	1	9	1.8	9.0
R47	5	2	15	3.0	7.5
总计	83	35	119		
平均数/户	3.8	1.6	8.5	2.8	5.9
中位数/户	3.0	1.0	9.0	1.8	5.3

说明:NY 表示该户没有分配土地。

上述表格说明,尽管粟特人所分得土地的户均中位数比非粟特人多大约 1 亩(0.13 英亩),但是他们所分得土地的人均中位数却比非粟特人少大约 0.3 亩,这是因为粟特人的每户人口较多的缘故<sup>21</sup>。不管是哪一种情况,以上每户土地的分配数(9 亩或 10 亩,大约 1 英亩)都低于唐朝法令中所规定的标准,亦即每个成年男子平均 60 亩限制地区的土地<sup>22</sup>。然而,熊存瑞(Xiong, 1999: pp. 377 - 383)指出,西州的五口之家可以靠 10 亩(每人 2 亩)这块小小的土地生存,因为那里有肥沃的土地和两季的收成;童丕(Trombert, 2002, p. 205; 2002a, pp. 503 - 504)指出,人们还可能耕种不受国家控制的其他土地以维持生计。不管是哪一种情况,根据崇化乡汉族人的家庭规模,很可能大多数人的生存仅仅依赖于边缘生活所需的食物(他们在这些土地上耕作,不大可能收获比维持生计所需更多)。在汉族人和其他非粟特人中,营养不良可能是每户平均儿童人数少而且老年人总体很少的原因。结果,我们的发现令人震惊:粟特人人均国家分配的土地较少,但却可以养活更多的儿童和维持更高的生活标准。在安乐里,仅有

的具备适当土地和劳力以维持家庭自给的非逃亡粟特人家庭是石浮满(R25)的家,他具有一个四口人的核心家庭,耕种大约10亩土地。

我们由此最有可能得出的结论是,大多数粟特人家庭都从事自给农业以外的职业来补充收入。吐鲁番文书证明,粟特人从事许多非农业的工作。长途贸易是最多被注意到的商业活动;但是文书中提及,西州的粟特人还从事了政府官员、铜匠、铁匠、工匠、画家、皮匠、兽医、旅店经营者等职业<sup>23</sup>。皮革行业大概是吐鲁番粟特人的特长,因为640年左右唐西州地方政府的一份工匠名单表明,所有姓氏可见的皮匠都是粟特人<sup>24</sup>。童丕假设,吐鲁番粟特人从事企业化的葡萄种植业,生产葡萄干和葡萄酒在市场上销售。他认为,粟特人很可能具有在该领域内成功所必需的资金、精明的头脑和葡萄栽培技术<sup>25</sup>。尽管葡萄园在唐朝的吐鲁番十分常见,但是只有一份户籍中有三户粟特人家庭的耕地的特定信息。这三户之一康才宝家有五亩半多(大约半英亩)的葡萄园,但是另两户则只种谷物和蔬菜<sup>26</sup>。这表明,葡萄种植业可能是一些(不是全部)吐鲁番粟特人的重要收入来源。

如果我们相信唐朝法律的字面意思,只有官员才会得到补充农业耕作以外的收入,因为在吐鲁番这样缺少土地的地区,商人和工匠是不允许被分配土地的<sup>27</sup>。既然大多数崇化乡的粟特人都不是官员,就有必要解释他们如何补充自己的收入。一种可能性是,用租赁的土地耕作(特别是企业化的葡萄种植业)产生合法的附加收入。第二种可能性是,额外的资金来源于男性亲属,他们或者是工匠,或者是旅行的商人,并没有列在户籍中。这有助于解释粟特人家庭中缺少男性的原因,我们下面还会讨论这一点。第三种可能是,一些定居的粟特人男性也可能设法回避法律问题,通过一些非农业的工作补充自己的收入。例如,康禄山(R9)抚养了一家九口人,包括二妻和一妾,但仅有9亩土地。我们难以相信,亲戚的馈赠或在一英亩土地上耕作(即使是一个葡萄园)可以提供足够的资金供其妻妾的挥霍。我们下面会讨论,他的一家非法外逃到另一个地方,这表明康家是流动的,可能在寻找新的商业机会,不总是安分守法的<sup>28</sup>。另一个例子证明,粟特商人有时是唐朝西州依法注册的纳税人。在一个所有权的证书中,罗列了商人石染典(Shi Zhēmat-yān)是搞运输的,担保人担保石染典有住房和家室,即使不回来,也保证纳税<sup>29</sup>。很明显,唐朝对商人的法律并没有完全在西州实施。上述三种西州的粟特人可能补充收入的方式并不互相排斥,一个家庭可能采用两种或三种方法。这样,在均田制下分配的国有土地缺少而导致资金拮据

的情况下,人们就可以解释为什么崇化乡粟特人家庭在克服困难方面与其汉族近邻相比更为成功。

707年崇化乡《点籍样》中的另一个引人注目的方面是在粟特人和非粟特人社区中缺少成年男性。如表1a和表1b所示,16—60岁之间的男性(TM)在粟特人中只占14%,在非粟特人中只占17%。与此相对比,同一个年龄组中的妇女(TF)占粟特人的31%,占非粟特人的39%。这种人口数据的偏差是如何形成的呢?如果我们看一下表3中这两个社区中不同年龄组的性别比例,就会发现一些线索。

表3 崇化乡男性—女性之比

年龄类别	粟特人	非粟特人
婴儿(1—2)	1:1.3	1:1
儿童(3—15)	1:1.8	1:1
成人(16—60)	1:2.2	1:2.3
成人(16—60), 根据已故男性作调整	1:1.6	1:1.2

在婴儿和儿童中,非粟特人的男女比例相等,但是粟特人却缺少男性儿童。婴儿的男女比例1:1.3可能不正确,因为样本(7个黄男[IM]和9个黄女[IF])太小。但是,儿童的男女比例1:1.8基于更大的样本(13个小男[B]和23个小女[G]),更为可靠。这样看来,几乎有一半的男性儿童在15岁以前离开崇化乡的聚落,而与其相邻的非粟特男性儿童却没有离开<sup>30</sup>。可能的解释就是,粟特人的男性儿童被打发出去,在贸易或其他行业做学徒。从7世纪派往粟特地区的中国使节韦节的观察记录,我们可以证实这一假设。他注意到,在康国(Samarqand),男性儿童从五岁开始读书;他还明确说明,“男年五岁,则令学书,少解,则遣学贾”<sup>31</sup>。可以推测,他们当了行商的学徒,一直在路途中。粟特人贸易活动中主要由男性参加,其证据就是,在现存的唐朝旅行文献中,所有长途贩易的粟特商人和作人都是男性;在印度河上游流域发现的650多件粟特语铭文中,很少提及妇女(Sims-Williams, 1996, p. 56; de La Vaissière, 2002, pp. 85—89; Skaff, 2003, Appendix I)。



表4 崇化乡的粟特人以及汉族和非粟特寡妇

	粟 特 人				汉族和其他非粟特人			
	ID	EW	W	TW	ID	EW	W	TW
	R5	0	0	0	R1	0	0	0
	R06	0	1	1	R2	0	1	1
	R07	0	0	0	R3	1	0	1
	R08	0	0	0	R4	0	0	0
	R09	0	0	0	R15	1	0	1
	R10	0	0	0	R16	2	0	2
	R11	1	1	2	R17	1	0	1
	R12	0	0	0	R18	1	0	1
	R13	0	0	0	R32	0	0	0
	R14	1	0	1	R33	0	0	0
	R19	0	1	1	R34	0	0	0
	R20	0	0	0	R35	1	0	1
	R21	2	1	3	R36	1	0	1
	R22	1	0	1	R37	1	0	1
	R23	0	0	0	R38	3	0	3
	R24	1	0	1	R39	0	0	0
	R25	0	0	0	R40	1	0	1
	R26	0	0	0	R41	0	0	0
	R27	?	?	?	R42	0	0	0
	R28	0	2	2	R43	0	0	0
	R29	0	0	0	R46	0	0	0
	R30	0	1	1	R47	?	1	1

(续表)

	粟特人				汉族和其他非粟特人			
	ID	EW	W	TW	ID	EW	W	TW
	R31	0	0	0				
	R44	0	0	0				
	R45	?	?	?				
共计	25	6	7	13	22	13	2	15
平均		0.3	0.3	0.6		0.6	0.1	0.7
户%		22	26	39		48	10	55
人口%		4	5	9		16	2	18

其中:EW = 61 岁以上的老寡;W = 22—60 岁之间丁寡;TW = 寡妇总计。

到了成年,我们可以看到,粟特人和非粟特人社区的性别比例几乎相等,即每一个男人就有两个多女人。这一比例比前面所提及的河西文献中的性别比例(1.25)要大得多<sup>32</sup>。在非粟特人中,每一个男性有 2.3 个女性。可以看出,这个比例在成人中要比在儿童中增加 130%。作为比较,粟特人这一不平衡的增加就比较适度(增加 22%,到 2.2)。要解释丁男消失这一现象,我们比较两个社区中的寡妇比例(表 4),就可以看出线索。22—60 岁的丁寡(W)占非粟特人口的 16%,但只占粟特人的 5%。很明显,非粟特男人去世的比例要大一些。我们假设,每一个丁寡都代表一个去世的丁男,我们就可以调整这两个社区中性别比例了<sup>33</sup>。然后,我们发现,非粟特人的性别比回到了正常的水平,即每个男人对应于 1.2 个女人。另一方面,粟特人的成年性别比更适度地减少到 1:1.6,这比该社区中儿童的性别比略低一些。崇化乡扭曲的粟特成年人性别比在表 5 中的一个更小的样本数据中得到了证实;这里包括了附录一中人口普查记录中出现的所有粟特成年人<sup>34</sup>。15 个独立的家庭(时间跨度从 640 年到 750 年)包含了带有粟特姓氏的 12 个妇女和 8 个男人。从这里导出的性别比为 1:1.5。

表5 有成年粟特人的家庭

ID	日期	丈夫/单身男性	年龄	妻子/寡妇	年龄	妾	年龄
C1	约 640	高沙弥	37	米 *	22		
C2	约 640	何免仁 *	55	安 *	42		
C3	约 640	辛延熹	64	孟	64		
C3	约 640	辛[... ]仁	?	鞠	39		
C3	约 640	辛穰贞	21	康 *	18		
C5	约 640	孟海仁	44	史 *	27	高	28
C12	约 640	龙朱主	35	康 *	20		
C16	约 640	曹僧居尼 *	30	安 *	25		
C17	约 640	石本宁 *	22	安 *	16		
C23	668	康相怀 *	62	孙	63		
C23	668	康海达 *	30	唐	30		
C28	689	史苟仁 *	27				
C29	689	翟急生	28	安 *	22		
C29	689	翟	d.			史 *	26
C31	689		d.	曹多富 *	78		
C32	689	康才宝 *	40 +	高	30		
C33	689	康鹿独 *	40	阙	34		
C34	约 692		d.	史女鞞 *	36		
C44	约 750	王处立	68	曹 *	57		
粟特人总计		8		11		1	

说明:粟特人姓名用“\*” ;ID = 附录一中家庭的标识号。

粟特人的性别比例一直不平衡,好像男性儿童在小时候离开家庭以后,长大了也不再回家,或者他们即使回家,也逃避人口注册以免除纳税、劳役和兵役,因

为他们并不需要政府分配土地养家<sup>35</sup>。从粟特文古信札之一和之三中的非正式记载,也可以说明粟特聚落社区在其他时间和地点有过男性减少情况的可能。这些书信见证了4世纪敦煌的粟特妇女米薇(Miynāy)离别其丈夫的痛苦心情<sup>36</sup>。与米薇有同样痛苦经历的还有其他许多粟特妇女,例如7世纪末西州的丁寡史女辈。她36岁,与其女儿谷施独自生活。她的儿子和另一个女儿在前一年已经去世;其丈夫去世更早,原因不明(附录一:C34)。从米薇和史女辈的困境来判断,粟特妇女经常经历磨难,努力在没有丈夫依靠的情况下持家度日。

不过,并不是所有丈夫迁移到新地点以后都把妻子留在原地。在崇化乡,粟特人家庭与汉族人家庭相比更倾向于整体流动。在《点籍样》中,尽管新来崇化乡的寡妇和孤儿(可能为了逃避战争<sup>37</sup>)中粟特人和汉族人数相同,但是逃亡10年以上的家庭只有6户粟特人,占文书中粟特家庭的四分之一<sup>38</sup>。很有意思的是,除了一个家庭以外,所有逃亡的家庭都是大家庭,包括整个文献中三个最大的家庭<sup>39</sup>。我们可以推测,逃亡的人是商人,他们是为了寻找更好的商业机会,尽管放弃土地在大多数情况下有悖于唐朝的法律<sup>40</sup>。唐朝官方试图控制这种迁移。正如上面所提及的那样,西州的粟特商人石染典有一份所有权证明,担保人在其中做了如下担保:石染典有房和家庭,如果不回来的话就保证交税<sup>41</sup>。显然,这种预防措施并不总是有效的。也许,逃避的粟特人贿赂了官员,得到了有关的证明,得以非法迁移。

从整体上来考虑,707年的调查数据表明,崇化乡粟特人的家庭结构与汉族人有很大的差别。此外,相对较大的家庭规模、男性的缺少和短期居住的倾向都有力地证明粟特人家庭的财产和传统都与生活在西州的其他人有不同之处。例如,他们愿意将青年男性送出家庭,学习经商和其他行业,这可能是他们祖先在家乡的典型风俗习惯的延续。

## 婚姻和命名方式

尽管在聚落中有独特的粟特人成分,但这并不意味着聚落中的粟特人的文化是其故乡文化的翻版。经过分析吐鲁番文书中所记录的婚姻和儿童命名方式,我们发现,西州的粟特人可能在文化差异和融合之间走过了一条迂回的道路。遗憾的是,我们关于西州粟特人社会的最好的信息源是707年的《点籍样》,但是它对于研究婚姻和命名来说却不太有用,因为它只记录了合法户主

(大多数是男性)和其他家庭中丁男的名字。于是,我们不得不依赖于附录一中更有限而且不太可靠的户籍文书数据,从中获得研究婚姻和命名方式所需要的家庭成员的名字。结果,本文的这一部分与前面部分相比只能给读者提供大致的印象。

让我们首先看婚姻问题,共有14件涉及粟特人婚姻的记录,丈夫和妻子或妾都有姓。数据归纳在表6a—6c中。根据707年的《点籍样》(显示粟特女性多于男性)推导出的男女性别比,我们会期望发现粟特男性一般娶同民族的女性,因为粟特女性较多;而粟特妇女则有较多的可能嫁出自己的民族。表6a—6c中有限的数字支持后一假设,但不支持前一假设。有三对纯粹粟特人的夫妻(表6a),四对是粟特男性娶汉族女性(表6b),六对是粟特妻子或妾嫁给非粟特姓氏的男性(表6c)。从粟特男性在本民族内外娶妻的数量大致相等可以看出,在这个文化多样的边陲贸易城市中,民族之间的交流一般是开放的,但也可能因为样本规模太小而导致扭曲。关于表6b中的两个家庭(C23和C32)我们有完整的人口信息,他们规模较大且估计较为富有。也许,这些粟特人家庭有一种策略,通过与地方汉族权贵的通婚来增加他们在当地的影响。

表6a 粟特—粟特婚姻

ID	日期	丈夫	妻子
C2	约640	何免仁*	安*
C16	约640	曹僧居尼*	安*
C17	约640	石本宁*	安*
共计	粟特人	3	3

表6b 通婚:粟特丈夫

ID	日期	丈夫	妻子
C23	668	康相怀*	孙
C23	668	康海达*	唐
C32	689	康才宝*	高

(续表)

ID	日期	丈夫	妻子
C33	689	康鹿独 *	闾
共计	粟特人	4	0

表 6c 通婚:粟特妻子或妾

ID	日期	丈夫	妻子	妾
C1	约 640	高沙弥	米 *	
C3	约 640	辛纒贞	康 *	
C5	约 640	孟海仁	史 *	高
C12	约 640	龙朱主	康 *	
C29	689	翟急生	安 *	
C29	689	翟		史 *
C44	约 750	王处立	曹 *	
共计	粟特人		6	1

说明:粟特人姓名用“\*”;ID = 附录一中的家庭代号。

大多数婚姻是一夫一妻制,但是也有一些纳妾的例子。其中之一是一个姓史的粟特妇女和其丈夫孟海仁,而后者又有一个汉姓为高的妾(表 6c: C5)。一个家庭的户主为翟急生(28 岁),家庭成员包括他的妻子(姓安)、他已故父亲的妾(姓史)、一个 13 岁的乐师(何丰吉)(附录一: C29);后三者的姓氏明显是粟特人的姓氏。该家庭惟一的儿童是三岁的小女那胜,她的名字看上去不是汉族的名字。尽管翟姓使人联想到最早居住在吐鲁番的高车人,荣新江和韩森(V. Hansen)指出,翟姓也可能被粟特人或在吐鲁番和中国内地居住或与粟特人相关的其他非汉族人使用<sup>42</sup>。尽管我们不能确定翟急生是属于哪个民族的,但是值得注意的是,这个青年人只有 10 亩土地,却很富裕,能在家里养一个乐师和一个仆人。他有“官员的亲属”(品子)的称号。尽管这个信息很有意思,但是还有许多问题悬而未决。他的家庭财富来源于官员的俸禄吗? 他家有某种生意来支持他得到良好的教育而从政么? 为什么翟急生和他的父亲都喜欢与粟特妇女

结婚？

除了上述表格中所列的以外，还有两个已知的纳妾的例子。其中之一出自707年的《点籍样》，有一个大户且富裕的人家，其户主是49岁的粟特男性康禄山，他的妻和妾的姓氏不详<sup>43</sup>。最后一个例子出现在647年的一份户籍中，一个26岁姓安的粟特女性被列为妾；其丈夫名□苟（41岁，姓不详），还有一个37岁的妻子，有一个非汉族的姓氏令狐<sup>44</sup>。这个家庭明显比较富有，因为他有三个孩子和一个年轻的女奴。

这里，大多数人选择一夫一妻，偶尔有纳妾的例子，这可能是粟特人传统的延续，并适当遵从唐朝的婚姻法。在粟特，人们一般选择一夫一妻制，但是多妻在法律上也是允许的。关于这个问题，我们可以从仅存的粟特语婚姻契约（年代为8世纪，在塔吉克斯坦西部穆格山与其他文献一起被发现）中找到证明，该契约规定要惩罚娶多个妻子或纳妾的丈夫。这意味着，一夫多妻制在法律上是允许的，但是习惯上大家都选择一个配偶<sup>45</sup>。汉族人的习惯已经写入了唐朝的法律，允许娶一个妻子并纳多个妾。有两个妻子要罚一年的劳役<sup>46</sup>。如果要遵守唐朝的法律，就要求西州的粟特人将第二个妻子作为妾，或者至少表面上要如此。

因为荣新江对8世纪中国内地上流社会中的粟特人进行过研究，我们现在就可以对西州粟特人和东亚其他地方的粟特人的婚姻模式进行比较。荣新江发现，与西州的粟特人在通婚方面的开放性形成对比，内地的粟特人倾向于在本族内部结婚。他根据墓志中记载的21对婚姻数据这样多的样本中发现，14对（三分之二）的婚姻是粟特男性与粟特女性结婚。在另外七对婚姻中，三对涉及粟特女性与非汉族男性（包括一位姓翟的男性），四对是粟特男性与非粟特配偶（两个汉族和两个非汉族，包括一个姓翟）。在汉姓妻子的两个例子中，粟特丈夫都是在首都任职的高级官员。荣新江收集的资料中没有关于纳妾的数据，但是这可能是因为史料本身的原因。妾不大可能有自己的墓志铭，或者在丈夫的墓志上提及。荣新江的结论是，在内地生活的粟特人一般喜欢与同族或其他西亚民族的女性结婚，只有当他们的生活远离西亚社区时（例如高级官员），他们才会娶汉族妻子<sup>47</sup>。很有意思的是，粟特男性和女性在本族以外通婚的比例几乎相等，这可能表示他们并不缺少男性。这是否是因为有能力建造精致的汉族风格墓的上层粟特人大多数在各级官府任职，所以不大可能送儿子出去经商呢？

我们应作进一步的研究，来解释粟特人在内地和在边陲城市西州的婚姻模

式的不同。如果数据表示真实的社会或地区差异,就会有一些可能的解释。也许在西州这样丝绸之路上的绿洲,汉族与其他民族之间互相交往的可能性更大,民族之间通婚的障碍比在内地更容易被打破<sup>48</sup>。另一种可能性是,不同之处还代表了不同阶级在习俗上的不同。内地的上层粟特人由于有能力建造大型墓室并有墓志,他们的传记得以保留下来;他们可能在通过内部通婚保留传统方面更为保守。我们希望能有更多的史料来解决这个问题。

在西州和在内地的婚姻中有一个共同之处是,我们所知的每一桩婚姻的夫妻双方都有不同的姓。例如,表 6a 中所有三个妻子都姓安,但是丈夫的姓却是何、曹和史。因为七种汉语粟特姓在理论上说是根据他们的原籍地而产生的,这表明在聚落社区内部结婚的粟特人生出来孩子的祖籍至少有两个粟特城市。所以,我们不能认为有某个姓的粟特人就一定与某一个粟特城市密切相关。此外,粟特聚落社区内部的婚姻和一般社会交往会消除他们在原籍可能存在的地域差别。新的粟特聚落文化产生出来,它不仅包括多个粟特城市的文化,而且还包括其他民族(包括汉族)的文化。然而,我们不能认为,这个混合的文化在唐朝的广阔疆域中都是统一的。正如我们可以推测西州和内地粟特人通婚的不同模式一样,在中国的粟特聚落社区内部和互相之间也存在地区和阶级的差别。

加深我们对粟特人融合和社会变化之理解的另一种方法是分析其命名模式。在西州的户籍文书中,一些用粟特姓的人有按读音转成汉字的非汉族名,而也有一些人用汉族式的名字<sup>49</sup>。在 707 年的《点籍样》中,大多数粟特人有音译的外国名字,例如康禄山(Rokhshan)和安浮啾台(Buti-dhây),但是有很少一些人却有典型的汉族人名字,例如康恩义和安德忠<sup>50</sup>。在附录一所汇集的户籍文书中,粟特家庭中使用音译粟特名和真正汉族名的数量大致相等。甚至还有一些粟特家庭采用典型的汉族命名习惯,给儿子取名时第一个音节相同。例如康氏兄弟:康安住、康安定、康安义<sup>51</sup>。

我们下面将讨论的现存西州户籍可以提供有启发性的非正式史料,证明粟特人在命名方面的融合;但是这些例子没有规律,无法让我们在时间跨度上作出判断。然而,唐朝敦煌的《差科簿》却在这个问题上提供了更多的线索,它包含了一个更大的名字样本。池田温研究了这件文书(年代为 751 年),该文书显示了成年男性欠唐朝政府劳役和兵役的数量。文书中有关安城(Bukhara Town)(根据唐朝的规定改名为从化乡)的部分由 257 户组成,其中 90% 的户主是非汉族人,他们大多数有粟特姓氏<sup>52</sup>。在有粟特姓氏的人中间,粟特名字和汉式名字



出现的数量大致相等；不过池田温发现在年轻一代中有汉化名字的倾向<sup>53</sup>。

池田温注意到，以后若干代的粟特人较多用汉式名字，这一现象并不令人惊奇。较令人不解的是，池田温假设名字的汉化是粟特男性与汉族女性通婚的结果。因为只有丁男才会出现在池田温所研究的敦煌文书中，他不能提供证据支持他的想法。然而，对西州户籍的考察可以帮助我们看到，通婚只是命名习惯融合的部分解释。表6b中所列的一些家庭表明，在通婚和粟特人用汉式名字的倾向之间可能有一定的联系。有一个例子非常明显：一个用非汉族名字的粟特男性娶了一个汉族女性为妻，他们的女儿用了汉式名字。丈夫康鹿独（这个名字像是音译的外国名字，在汉语中意思为“无拘无束的”，这与孔孟之道是背离的）和其姓阚的妻子一起有一个女儿，她的名字叫妙英（附录一：C33），是典型的汉族女性名字。在另一个家庭中，父子两人（康相怀和康海达）代表了两代娶汉姓妻子的粟特男性。相怀这个名字的来源不明，但是海达（如海洋大的成就）的母亲和妻子都是汉族姓氏，他的名字也肯定是汉式的名字。这个家庭的孩子也有汉化的名字（附录一：C23）。以上这两个例子表明，汉族妻子有时会在孩子命名过程中起作用。

另一方面，在吐鲁番文书中也有一些例子表明，在为孩子取名字的过程中其他因素也会起作用。一份640年的手实中的一个通婚的例子可以给我们启发，说明汉族文化对非汉族文化的影响。妻子姓张，是典型的汉族姓。尽管丈夫的名字不详，子女们都用非汉族的名字，所以他肯定不是汉族人，并可能是粟特人，因为在家中生活的两个大儿子的妻子都用粟特名字<sup>54</sup>。阿谷奋20岁，其妻姓曹，15岁。宁毗16岁，娶了一个12岁姓曹的姑娘<sup>55</sup>。不管他们的父亲是否粟特人，这个例子表明，非汉族的男性与汉族女性的婚姻并不一定会导致家庭的突然“汉化”。尽管妻子被推测为汉族人，丈夫的习惯还是体现在命名方面，儿子也娶了粟特妻子。在该家庭中，妻子没有特别的文化影响<sup>56</sup>。

我们进一步考虑更复杂的情况：粟特夫妻也可能为其子女选择汉式名字。例如，何免仁是粟特人，他的名字看上去不像汉族名字；他的妻子姓安，是粟特姓氏；他们有一个儿子叫海隆（如大海一样兴隆）（附录一：C12），是汉式名字。还有一些例子，家庭所用的子女命名方式是混合型的。例如，何莫潘的名字不是汉族式的，他80岁，是前任的官员，他妻子的姓氏不详。他的几个儿子出生间隔一年，却采用了不同的命名方式：安宝（35岁，汉式名字）、秃子（36岁，这个名字是外来名字的音译，因为官员的儿子不大可能用这样古怪的名字，而且吐鲁番文书

中有许多粟特人都用这个名字)<sup>57</sup>。在敦煌《差科簿》中,池田温发现,28组粟特兄弟中有10组具有汉族和非汉族的混合名字<sup>58</sup>。类似的现象也可见于当地上层粟特人的家谱中,这些家谱部分是根据今宁夏固原发现的若干墓志重新构造的。例如,史诃耽(588—669)有两个儿子,其中一个用外来名字护罗,另一个用汉名怀庆<sup>59</sup>。

还有迹象表明,粟特妇女嫁给汉族男性,也会对子女的命名起一定的影响作用。在孟海仁这位汉族男性的家中,他有一个姓史(粟特姓氏)的妻子,其母和妾的姓氏为汉族的张和高,他的三个子女的名字却体现了各种不同的命名方法。他的一个儿子叫建德(4岁),一个女儿叫光英(5岁),都是汉族名字;但是大儿子却叫黑奴(6岁),这个名字听上去十分奇特。即使是他家中的两个女奴末香和守香,她们的名字也是比较合适的(附录一:C5)。那个男孩的名字是他妻子选择的粟特名的音译吗?这可以作为汉族主导文化中粟特影响(即使很小)的例子吗?这些问题的答案也许是“是”,因为我们看到还有一个粟特人也用这个名字,他是640年以前的安乐里(707年《点籍样》中的主要粟特人聚居地)居民康黑奴<sup>60</sup>。

以上的例子表明,粟特人与汉族的通婚只是命名习惯上同化的一个原因。粟特人夫妇的子女用汉族名字或汉族与粟特名字的混合形式,这个事实表明还可能其他的因素存在。随着粟特人学习汉语并适应汉族主导文化中的生活习惯,给子女起汉族式的名字可能变得十分常见。粟特男性与汉族妇女的联姻并不是导致这一现象出现的必要因素,但是会加速这一发展的过程。也许,像前任官员何莫潘这样当地上层人士更为富有,汉语教育更好,他们会领导所在社区走向融合。此外,何莫潘的例子还表明,尽管他在为第一个儿子取名的过程中有融合的倾向,他还是在给第二个儿子取名中有保留文化差异的愿望。即使是粟特妇女(例如孟海仁的妻子史氏),也会在其汉族家庭中施加粟特人的文化影响。

康才宝一家能提供一些启示,让我们了解粟特人在通婚和取汉族式名字等同化过程中是如何在文化上显示自己特点的(附录一:C32)。一份手实告诉我们,康才宝40多岁,家中有他的妻子、两个弟弟、一个弟媳、三个女儿、四个儿子、一个侄子、一个女奴。康才宝和他的弟弟康真宝(36岁)用汉族式的名字,但是他的另一个弟弟康方艺(34岁)的名字来源不详,可能不是汉族名字。康才宝的妻子姓高,是汉族姓氏;他的四个儿子玄应、玄素、玄寿、玄忠的名字像是汉族名字,并且根据典型的汉族命名方法,兄弟的名字第一个字相同。尽管子女的名字

显示出很高程度的同化,但是仍有迹象表明,这是一个粟特经商者的家庭。第一,康才宝的名字表面上是汉族式的,但是其含义是双重的,可能是商人为其子女起这样的名字。从字面上来看,它表示“才能和珍宝”,但是其读音和常用词“财宝”一样<sup>61</sup>。至少康才宝的财富来源之一是葡萄,因为其家庭手实表明,他家耕种五亩半多的葡萄园。葡萄用于生产葡萄酒或葡萄干,是高价商品,可以保存并运输到价格高的地方出售(Trombert, 2002a)。

除了该家庭的商业利益以外,手实中还提示了如下的可能性:这一家在某种意义上是流动性的,这也表明他们可能是粟特人。文献中提到,六个最小的孩子(四个儿子、一个女儿、一个侄子)并没有在先前的户籍登记(可能是在三年前的686年)<sup>62</sup>。从经济激励方面来讲,没有必要让子女躲避唐朝官员;因为根据唐朝的纳税制度,儿童不影响家庭的土地分配或纳税数量<sup>63</sup>。因为这些孩子都超过了3岁,他们在上一次登记期间肯定在其他地方居住。他们不大可能被送出去当学徒,因为一个孩子是女儿,四个是儿子,年龄从5岁到7岁不等,他们太小,不可能在三年前就当学徒了。最有可能的情况是,该户的大人从过去的居住地迁移到西州,而孩子们则若干年以后再过来。也许,家中的大人先迁移到西州以寻求葡萄栽培等商业机会,等事业确立以后再把孩子们接过来。这意味着这个混合民族的家庭尽管在子女命名和婚姻习俗等方面有很高的同化度,但是仍然保留着粟特人经商的文化偏好,并且可能与西州以外的粟特社会网络保持联系。

## 结 论

散见于各地的唐朝西州的各种户籍文书为现代历史学家提供了很好的机会。一方面,我们很幸运,因为这些文书经过一千多年得以保存了下来,使我们能管窥当时粟特社会的概况;另一方面,相对较少的户籍使我们仍然想得到更多的信息,以求我们重构过去的图像更为清晰。然而,吐鲁番的大多数墓葬尚未发掘,我们希望今后能有更多的证据。

707年崇化乡的《点籍样》是保存最好的户籍文书,它表明粟特家庭有一些不同于其汉族近邻的特点。粟特人的家庭规模一般较大,家中男性(从小到大)较少,而且居住时间较短。为了解释粟特家庭规模较大的原因,人们假设粟特男性为了补充维持生计的农业而从事行商、工匠、经营农场等活动。此外,粟特人喜欢从事长途的贸易,在新的地方开展贸易事业,这就可以解释一些家庭的流动

性和缺少男性(包括男孩,他们可能外出经商或学徒)的原因。

然而,西州的粟特家庭也显示出融入汉族主导文化的迹象。通婚很常见,一些家庭还用汉族的方式为子女取名。同化并不是突然或直接的过程,一些家庭同时表现出民族差别和同化的特征,例如给一个儿子起粟特名字,而给另一个儿子起汉族名字。这种文化融合和民族差异同时存在的现象在中国其他地方的粟特聚落中也可以看到,在其他背景(例如罗马帝国的边疆)下的少数民族中也很常见<sup>64</sup>。以此可以得出结论:聚落中的粟特文化是动态的。西州的粟特社会既不是其故乡的翻版,也没有完全融入汉族社会。西州的粟特文化在其自身的互相交往、与其他少数民族的交往以及与其汉族邻居交往的过程中沿着新的方向发展。

附录 保留配偶双方姓氏的唐朝西州完全家庭  
和不完全家庭的户籍登记记录<sup>65</sup>

代号	日期	完全?	户主	性别	年龄	其他家庭成员和年龄 (已婚成年女性用姓表示,其他人用名字表示)	考古编号	参考书目 《吐鲁番出土文书》 (录文本) 册页行	《吐鲁番出土文书》 (图录本) 册页	TTDS -2
C1	约 640	Y	高沙弥	男	37	妻米 * 21, 女汉英 4 -15	64TKM1: 33(b), 34 (b), 32 (a), 36 (a)	4:12.4	2:10	
C2	约 640	Y	何免仁 *	男	55	妻安 * 42, 子海隆 6	同上	4:12.6	2:10	
C3	约 640	Y	辛延熹	男	64	子: □仁 年龄缺, 檀贞 21, 妻孟 64, 子 [...] 仁之妻曲 39, 子檀贞之妻康 * 18, 孙: 护德 10, 檀护 8, 护隆 6, 护丰 4, 孙女妙姜 12, 女奴捺女 年龄 [...]	同上	4:12.8	2:10	

(续表)

代号	日期	完全?	户主	性别	年龄	其他家庭成员和年龄 (已婚成年女性用姓表示,其他人用名字表示)	考古编号	《吐鲁番出土文书》 (录文本) 册页行	《吐鲁番出土文书》 (图录本) 册页	TTDS -2
C4	约 640	Y	孟怀信	男	24	母张 55	同上	4;13.16	2;10	
C5	约 640	Y	孟海仁 县史	男	44	母张 71, 妻史 * 27, 妾高 28, 子建德 4, 女 光英 5, 子黑奴 6, 男 奴 [...] 63, 女奴末香 18, 守香 年龄缺	同上	4;13.17	2;10	
C6	约 640	N	解保祐	男	52	妻白 50, 子 [...], 女 德, 婢 4	64TAM15; 24	4;53.7	2;33	
C7	约 640	N	汜相延	男	35	妻索 25, 子秋叙 年龄 缺	同上	4;54.10	2;33	
C8	约 640	N	汜致得	男	55	妻董 20, 女元是 年龄 缺	同上	4;54.11	2;33	
C9	约 640	Y	令狐隆明	男	42	妻姜 33	同上	4;54.12	2;33	
C10	约 640	N	篝怀儿	男	31	妻张 20, 子女 [...] 2	同上	4;54.13	2;33	
C11	约 640	Y	龙朱良	男	38	妻令狐 23, 女伯皋 3	同上	4;54.14	2;33	
C12	约 640	Y	龙朱主	男	35	妻康 * 23	同上	4;54.15	2;33	
C13	约 640	N	张容得	男	25	母张 60, 妻张 10 +	同上	4;54.16	2;33	
C14	约 640	N	张庆隆	男	40	母宋 60, 妻左 年龄缺	64TAM15; 25	4;55.3	2;34	
C15	约 640	Y	冯阿谷子	男	35	妻赵 40, 子中海 5, 子 成海 年龄缺	同上	4;55.4	2;34	
C16	约 640	Y	曹僧屈尼 *	男	30	妻安 * 25, 女英女 5	同上	4;55.5	2;34	
C17	约 640	Y	石本宁 *	男	22	妻安 * 16	同上	4;55.6	2;34	
C18	约 640	Y	高海隆	男	40	妻马 20, 子武 年龄缺	同上	4;55.7	2;34	
C19	约 640	Y	龙德相	男	30	母龙 60, 妻索 年龄缺	同上	4;56.8	2;34	
C20	640后 十年间	N	赵喜喜	男	57	妻王 32	68TAM103; 18/11-1	4; 225 - 226.1-2	2;129	

(续表)

代号	日期	完全?	户主	性别	年龄	其他家庭成员和年龄 (已婚成年女性用姓表示,其他人用名字表示)	考古编号	《吐鲁番出土文书》 (录文本) 册 页 行	《吐鲁番出土文书》 (图录本) 册 页	TIDS -2
C 21	640 后 十年间	N	张雏子	男	40 +	妻肯 30 +, 子丰子 15, 女口 9	68TAM103: 18/10	4;228	2;130	
C 22	640 后 十年间	N	左喜愿	男	40 +	妻张 年龄缺	68TAM103: 182-1(a)	4;229	2;130	
C 23	668	N	康相怀 *	男	62	妻孙 63, 子海达 30, 海达之妻唐 30, 海达之女冬鼠 3, 子口子 21, 惠俊 13, 达子 11	72TAM179: 16/4(a) - 1(a)	7; 118 - 119	3; 362 - 363	
C 24	671	N	田隆德	男	20 +	母朱 50 +, 妹胜忍 30 +, 姐 [...]	73TAM222: 54/9(a)	7;131	3;368	
C 25	6 世纪 后半叶	N	王辰欢	男	60 +	妻李 60 +, 子守丘 30 +, 守丘之妻李 年龄缺	66TAM67: 13(a)	7; 301 - 302	3;441	
C 26	689	Y	宁和才	男	14	母赵 52, 妹和忍 13, 故姐和贞 22, 故姐罗胜 15	64TAM35: 59(a)	7; 414 - 415	3;498	XXII
C 27	689	Y	王隆海 残疾	男	51	弟隆住 41, 隆住之妻翟 35	64TAM35: 60(a)	7; 416 - 418	3; 500 - 502	同上
C 28	689	Y	史荀仁 *	男	27		同上	7;419	3;503	同上
C 29	689	Y	翟急生 品子	男	28	妻安 22, 故父之妻史 * 26, 女那胜 3, 乐师何丰吉 * 13, 仆人管阿吐 21	64TAM35: 61(a)	7; 420 - 422	3; 503 - 504	同上
C 30	689	Y	杨支香	女	40	子盲奴 4	64TAM35: 62(a)	7; 422 - 423	3;505	同上
C 31	689	Y	曹多富 *	女	78		64TAM35: 62(a)	7; 423 - 424	3;506	同上

(续表)

代号	日期	完全?	户主	性别	年龄	其他家庭成员和年龄 (已婚成年女性用姓表示,其他人用名字表示)	考古编号	《吐鲁番出土文书》 (录文本) 册 页 行	《吐鲁番出土文书》 (图录本) 册 页	TTDS -2
C 32	689	Y	康才宝*	男	40+	妻高 30, 弟真宝 36, 方艺 34, 弟媳 [...], 子: 玄应 10+, 玄素 7, 玄寿□4, 以及玄忠 5, 女胜姜 20+, 行檀 12, 普敬 6, 侄怀文 5, 女奴真珠 52	64TAM35; 64 (a)	7: 424 - 427	3: 507 - 508	同上
C 33	689	N	康鹿独*	男	40	妻阙 34, 女 妙英 11, [...] 10	64TAM35; 67 (a)	7: 431 - 432	3: 511	同上
C 34	c. 692	Y	史女攀* 寡	女	36	女谷施 14, 故子那你盆 9, 故女迦勒 13				XXIII
C 35	690 后 十年间	N	赵小是 寡	女	38	故父 [...] □苟仁 44, 母张 66, 姐康女 51, 寡姐资真 42, 寡妇 [...] 32	66TAM67; 12(a)	7: 297	3: 440	
C 36	714	Y	令狐伯香 寡	女	70	女奴安吉 35	71TAM184; 12/4 (a), 12/3 (a), 12/2(a)	8: 284	4: 129	
C 37	716	Y	江义宜	男	22	母张 41, 故弟抱义 15, 弟义珍 15, 妹寿持 13, 姑母姐渠 57 盲残				XXXIII
C 38	716	Y	王孝顺	男	11	母苏 36, 故父盲秀, 弟思忠 4				同上
C 39	716	Y	索住洛	男	60	妻令狐 58, 子仁惠 4				同上
C 40	716	Y	白小尚	女	19	故母李小娘 48 寡				同上

(续表)

代号	日期	完全?	户主	性别	年龄	其他家庭成员和年龄 (已婚成年女性用姓表示,其他人用名字表示)	考古编号	《吐鲁番出土文书》 (录文本) 册 页 行	《吐鲁番出土文书》 (图录本) 册 页	TTDS -2
C 41	716	Y	阴婆记	女	48	失夫翟祀君 59 (686年失踪)				同上
C 42	716	Y	郑□	男	[...]	妻宋 42, 子无忌 16, 女无念 6	64TAM27: 8: 314 - 36 - 39(a)	8: 315	4: 145 - 146	
C 43	716	N	宋捌子	男	11	母高黑面 30 +	同上	8:316	4:146	
C 44	约 750	N	王处立	男	68	妻缺 57				LXXVI

说明:粟特人姓名用“\*”;编号=本文中引用的户籍编号;完全?=该户的户籍登记记录是否完全?;Y=是;N=否;考古编号=考古学编号;[...] =文献残导致的信息丢失;□=不详的汉字。

## 参考文献

### 基本史料

《吐鲁番出土文书》(录文本):国家文物事业管理局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编,10卷,北京,文物出版社,1981—1991。

《吐鲁番出土文书》(图录本):唐长孺主编,国家文物事业管理局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编,4卷,北京,文物出版社,1992—1996。

《通典》:(唐)杜佑撰,王文锦等点校,5卷,北京,中华书局,1988。

《唐律疏议》:长孙无忌等著,刘俊文点校,北京,中华书局,[653] 1983。

TTDS-2: Yamamoto Tatsuro (山本达郎), Dohi Toshikazu (土肥义和) eds., *Tun-huang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History II, Census Registers (A) Introduction & Texts*, Tokyo, The Toyo Bunko, 1985.

《元和郡县图志》:李吉甫,2卷,北京,中华书局,[813] 1983。



## 今人论著

BECKWITH, Christopher, *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

CHAVANNES, Edouard, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux, recueillis et commentés suivi de notes additionnelles*, Taibei, Ch'eng Wen Publishing, [1900] 1969.

冻国栋,《唐代人口问题研究》,武汉,武汉大学出版社,1993。

EBREY, Patricia Buckley, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkeley, University of California Press, 1993.

FRYE, Richard N., *The Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion*, Princeton, Markus Wiener, 1996.

HANSEN, Valerie, "Introduction: Turfan as a Silk Road Community", *Asia Major*, 3rd Series, 9, 1998, pp. 1-6.

池田温,《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》,《日本学者研究中国史论著选译》,第9卷,《民族交通》,刘俊文主编,北京,中华书局,1993。

——,《神龙三年高昌县崇化乡点籍样について》,《中国古代の法と社会・栗原益男先生古稀纪念论集》,东京汲古书院,1988。

——,《Les marchands sogdiens dans les documents de Dunhuang et de Turfan》, *Journal Asiatique*, 269, pp. 77-79, 1981.

——, "Tang Household Registers and Related Documents", A. F. Wright, D. Twitchett eds., *Perspectives on the Tang*, New Haven, Yale University Press, 1973.

——,《8世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》,《ユ-ラシア文化研究》,1, 1965, pp. 49-92.

姜伯勤,《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京,文物出版社,1994。

JOHNSON, Wallace, *The Tang Code: Volume II, Specific Articles*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

JULIANO, Annette L., LERNER, Judith A., "Cosmopolitanism and the Tang", A. L. Juliano, J. A. Lerner. eds., *Monks and Merchants: Silk Road Treasures from Northwest China*, New York, Harry N. Abrams, 2001.

de LA VAISSIERE, Etienne, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2002.

LERNER, Judith A., "The Merchant Empire of the Sogdians", A. L. Juliano, J. A. Lerner. eds., *Monks and Merchants*..., 2001.

李方、王素编《吐鲁番出土文书人名地名索引》，北京，文物出版社，1996。

LUO Feng(罗丰), "Sogdians in Northwest China", Juliano A. L., J. A. Lerner. eds., *Monks and Merchants*..., 2001.

罗丰，《固原南郊隋唐墓地》，北京，文物出版社，1996。

PULLEYBLANK, Edwin G., *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*, Vancouver, UBC Press, 1991.

荣新江，《中古中国与外来文明》，北京，三联书店，2001。

POHL, Walter ed., *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300 - 800, Transformation of the Roman World*, vol. 2, Leiden, E. J. Brill, 1998.

SHENG, Angela, "Innovations in Textile Techniques on China's Northwest Frontier, 500 - 700 AD", *Asia Major*, 11, 1998, pp. 117 - 160.

SIMS-WILLIAMS, Nicholas, "The Sogdian Merchants in China and India", A. CADONNA and L. LANCIOTTI eds., *Cina e Iran da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 1996.

SKAFF, Jonathan Karam, "Survival in the Frontier Zone: Comparative Perspectives on Identity and Political Allegiance in China's Inner Asian Borderlands during the Sui-Tang Dynastic Transition (617-630)", *Journal of World History*, 15 (2), 2004.

——, "The Sogdian Trade Diaspora in East Turkestan during the Seventh and Eighth Centuries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46 (4), 2003, pp. 475 - 524.

——, "The Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan: Their Relationship to International Trade and the Local Economy", *Asia Major*, 11, 1998, pp. 67 - 116.

——, "Straddling Steppe and Sown: Tang China's Relations with the Nomads of Inner Asia (640 - 756)", Unpublished Ph. D. Dissertation, The University of Michigan, 1998a.

唐长孺,《新出吐鲁番文书发掘整理经过及文书简介》,《东方学报》;54, 1982, 页83—100。

TROMBERT, Eric, 《Les cycles de culture et l'organisation des terroirs à Turfan aux VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles》, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 89, 2002, pp. 203 - 235.

——, 《La vigne et le vin en Chine. Misères et succès d'une tradition allogène. II Vins, vignes et vigneron de Turfan》, *Journal Asiatique*, 290, 2002a, pp. 485 - 563.

TWITCHETT, Denis, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, 2nd ed., London, Cambridge University Press, 1970.

吴震,《阿斯塔那—哈拉和卓古墓群考古资料中所见的胡人》,《敦煌吐鲁番研究》,4,1999,页245—264。

XIONG, Victor Cunrui, “The Land-Tenure System of Tang China—A Study of the Equal-Field System and the Turfan Documents”, *T'oung Pao*, 85, 1999, pp. 328 - 390.

YAKUBOVICH, Ilya, “Marriage Sogdian Style”, Paper presented at the conference Iranistik in Europa at Graz, Austria, 2002.

ZHANG Guangda (张广达), RONG Xinjiang (荣新江), “A Concise History of the Turfan Oasis and Its Exploration”, *Asia Major*, 3rd Series, 9, 1998, pp. 13 - 36.

### 〔注 释〕

- 1 本文的部分内容曾经刊登在 *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 中 (Skaff, 2003)。在“粟特人在中国”国际研讨会中,一些与会者对本人的论文提出了意见,他们的发言也对我有所启发。我特别要感谢童丕(Eric Trombert)和华澜(Alain Arrault),他们的意见促使我澄清方法论和论证方面的一些问题。
- 2 作者任职于美国宾夕法尼亚州希彭斯堡大学。
- 3 在本文中,“Han”用以表示说汉语的民族(汉族),而“Chinese”用以表示“汉语”这种语言。
- 4 关于吐鲁番历史和吐鲁番研究的介绍,参见唐长孺,1982;Hansen, 1998;张广达、荣新江,1998。
- 5 关于唐朝的土地和纳税制度,参见 Twitchett, 1970, pp. 1 - 48。

- 6 唐朝的户籍登记过程和人口普查的情况,详见 TTDS-2, pp. 6-8, 49-50。
- 7 有两种主要的原始资料有助于寻找这些文献。山本达郎和土肥义和汇编了 68 种吐鲁番户籍文书(公元 640 到 757 年,现分藏于日、中、英、德和俄国),但是它们大多数残缺不全,只有四件中有 15 户的信息可供研究(TTDS-2: XVIII-LXXXVI)。这些文献中的数据被收入本文的附录一中。山本和土肥未能收入许多最近中国发现的文书,它们当时正在编辑过程中,被收入了《吐鲁番出土文书》录文本和《吐鲁番出土文书》图录本。冻国栋在其唐朝人口统计问题研究(1993, pp. 379, 392, 402-406)中鉴别出了《吐鲁番出土文书》录文本和图录本中的有关人口普查记录(640—719 年)。这些文献中的数据参见表 1a、表 1b 和附录一。
- 8 64TAM 35:47(a)-58/3(a),载《吐鲁番出土文书》录文本 7,页 468—485;《吐鲁番出土文书》图录本 3,页 533—544。这些表最初发表于 Skaff, 2003, pp. 486-488。从该文书中推导出的完整的人口统计数据用英语的形式发表于 Skaff, 2003, 附录二。对该文书与均田制的关系的分析,见池田温,1988;Xiong, 1999, pp. 358-364, 368-374。
- 9 作为该文书在时间上的统一性的一个解释,有六户人家在名册上被注明为逃避 10 年(参见表 1a 中的 R9—R14)。笔者在如下分析中选择包括了这些家庭,是因为他们仍然可以帮助我们 在 10 年这个更广泛的跨度上理解粟特人家庭的结构。
- 10 没有现存的有关西州各乡人口统计的数据;但是唐朝的文献提到,在 8 世纪上半叶,西州共有 11647 户和 24 个乡(《元和郡县图志》,40,页 1030—1032)。由此得出,当时每乡平均有 485 户。
- 11 池田温,1965,页 61;1993,页 155。我们不知道是谁为非汉族人确定汉语名字的。也许是翻译和抄写人员一起创造了这些名字。
- 12 粟特姓氏用于另一个民族成员的例子见于一份官府案卷,此处康失芬被确定为处密部落的百姓(73 TAM509:8/1(a), 8/2(a)),见《吐鲁番出土文书》录文本,9,页 130;图录本,4,页 331;还可参见本书中 V. Hansen 的文章)。关于处密,参见 Skaff, 2003, p. 480, 注 19。
- 13 参见本书中 V. Hansen 文章的附录。
- 14 参见附录一:C2, C16, C17, C28, C31, C32, C34。
- 15 在下面的表中,户号 R9 到 R31 是安乐里的居民。
- 16 在 22 户家庭中,共有 4 户非粟特人家庭的姓氏不是汉族姓氏。只有两户姓白的家庭可以比较肯定是非汉族人(R46, R47)。白姓是与沙漠绿洲龟兹(Kucha)相关的(见 Skaff, 1998, pp. 94, 注 83),户主的名字看上去也不像是汉族名字。在姜伯勤, 1994, 页 173 中,他指出家庭 R15 和 R16 可能是印度人后裔;这基于如下的假设:他们姓“竹”可能是“竺”的变体,来源于中国古代对印度的称呼“天竺”。

- 17 河西的数据基于池田温的文章(1973, 页137—139)中29个家庭的153个人。在1—15岁之间有40个男性和35个女性,根据笔者的计算为每户2.6个儿童。
- 18 根据笔者基于池田温(1973, 页137—139)的数据(153个人)所做的计算,在61—85岁之间有3个男性和3个女性,总共占人口的4%。
- 19 冻国栋,1993,页359—360, 379—380。冻国栋的西州数字基于640至671年间的人口统计文献的可见片段中的78户。有些户的记录不完全,所以他关于西州的数字可能比较低。
- 20 在唐朝,西州的做法很特别,明确区分两种类型的均田土地:常田和部田。中国、日本和西方的历史学家们对于这些术语进行了大量的讨论。Eric Trombert (2002)的说法比较有说服力:水利灌溉的能力决定了常田种二季,而部田每年种一季或休耕一到三年。个别的常田和部田也不尽相同,视其土壤的肥力而定。各个家庭一般都有不同类型的土地。
- 21 笔者在这里用了土地占有的中位数而不是平均数,是因为唐朝的土地分配制度复杂多变,平均数不很可靠。由于非粟特人的单人户R17、R34、R42中没有其他家庭成员分享土地,所以他的人均土地数偏高。关于亩的大小,参见Twitchett, 1970, p. xiii。
- 22 在唐朝的制度中,小块的土地也可以被分配给女性和儿童户主、老男、寡妇、残疾人(Xiong, 1999, pp. 364—374)。
- 23 关于商人,参见Sims-Williams, 1996; de La Vaissière, 2002; Skaff, 1998; 2004。关于其他职业,参见吴震,1999,页258,261。Angela Sheng (1998)提出了一个有意思的假设,在吐鲁番出现的丝绸编织品出于粟特人的作坊。尽管池田温在敦煌仅仅发现了粟特人从事耕作活动的直接证据,但是这可能是因为现存文献的情况,导致了事实的扭曲;因为在公元8世纪的敦煌,现存文献主要记载土地登记和税收情况等问题(池田温,1965,页79—80;1993,页188—190)。
- 24 在该文献中,17个有可见姓氏的工匠中有6人(大约三分之一)的姓氏是粟特姓氏。5位粟特人是皮匠,1位是工匠。在其他列举的职业中,没有粟特人当裁缝、皮货商、木匠、食品油料制作者或杀猪屠夫。参见《吐鲁番出土文书》录文本,4,页15—17,《吐鲁番出土文书》图录本,2,页11中的64TKM1:28(b), 31(b), 37/2(b)。
- 25 Trombert, 2002a, pp. 553—554。
- 26 附录一:C32。遗憾的是,该文书在描述康家所有分到的地之前就中断了;不过我们还是知道,他还有一亩多的蔬菜地和半亩双季谷物地。同一文书中的另两个粟特人,即未婚男性史苟仁(C28)和寡妇曹多富(C31),只种谷物和蔬菜。
- 27 在通常情况下,商人和工匠可以分得一半的土地,但是在“限制”地区内不得分配土地(Twitchett, 1970, pp. 4, 129)。

- 28 也许,康禄山和其他人用他们的财产去贿赂官员,以得到特殊的待遇,例如非法的土地分配。另一种可能是,当地的官员没有完全遵守唐朝的法律。
- 29 《吐鲁番出土文书》录文本,9,页44—47;《吐鲁番出土文书》图录本,4,页277—278中的73TAM509:8/9(a)。
- 30 这就可以解释,粟特人尽管可能比较富有,但是每户平均儿童数要比前面所提到的河西的家庭要少。如果我们根据崇化乡消失的男性儿童和婴儿来进行纠正,每个家庭的儿童数量应该是2.6,这就与河西的数字几乎相等了。
- 31 韦节的书《西蕃记》现已散佚,但是其中部分段落被保留在《通典》中。关于这部分的段落,参见《通典》,卷193,页5256;Chavannes, 1990, p. 133, 注5。
- 32 笔者根据池田温(1973,页137—139)数据计算了153个人,在16—60岁这个年龄段中,有32个男性和40个女性,男女比为1.25。
- 33 我们假设每一个寡妇代表一个去世的男人,这有两个理由。第一,由于男人少,寡妇再嫁的情况并不常见。第二,丈夫去世后,妾不算是寡妇。参见翟家的妾(史)(附录一:C29)。
- 34 这并不包括人口普查记录中存在的所有粟特成年人,只是包括有完整家庭记录或至少有夫妻姓名的人。尽管这个样本比所有现存的成年人要少,但是它的偏差较小。有一些人口普查记录倾向于保留更多的男人或女人,这取决于文献是如何裁剪或损坏的,因为户主(通常是男性)的名字写在上面,并且/或者写在家庭其他人的右面。例如64TAM15:24—25(《吐鲁番出土文书》录文本,4,页53—56,《吐鲁番出土文书》图录本2,页33—34,)产生出男性的偏差,因为在8个例子中,只有丈夫的名字保存了下来,而妻子的名字只在6个例子中存在。
- 35 在两个社区中,男性的非自然死亡率被提高了,从而寡妇的比例也相应提高,在非粟特人中特别明显;这个有意思的现象超出了本文的讨论范围,值得深入研究。冻国栋将本文中的总体性别不平衡的原因解释为男性逃避户籍登记,以躲避纳税和兵役。他认为,许多寡妇是“假”的,她们的丈夫还活着,只是躲避税吏。尽管这可以解释某些寡妇的例子,冻国栋所汇集的640至671年间西州大多数汉族人的普查数据并不表明任何性别不平衡,即使同样的纳税制度和兵役制度也存在(1993,页381,402,421—422)。解释这一性别不平衡的一个更重要的因素可能是战争。粟特聚落的寡妇中成年和老年比例相等,但是在汉族人中,寡妇大多数是老年人。我们可以这样解释:粟特人大多数在约30年前的一场战争以后才来到此地,而在这段战争时期中,西州男性大部分都死亡了。这与670至692年间唐朝与吐蕃为了控制西域的战争是吻合的(Beckwith, 1987, pp. 37—75; Skaff, 1998, p. 100)。在7世纪90年代的一个户籍中提到,一个家庭至少有5个有亲属关系的汉族妇女,其中有3个是比较年轻(32, 38, 42岁)的寡妇(附录一:C35)。还有两种户籍特别指出了

- 在685—686年间西域的战役中西州男人战死沙场(没落)。参见翟祀君(TTDS - 2: XXXIII, p. 4, ln 38)和三个带汉族名字的粟特兄弟康安住、康安定和康安义(72TAM184: 12/b(a), 见《吐鲁番出土文书》录文本, 8, 页280—281, 《吐鲁番出土文书》图录本, 4, 页127)。
- 36 参见本书中 Nicholas Sims-Williams 所译释的粟特文古信札之一和之三。
- 37 在唐帝国的西北部, 西州是一个不安定的边疆地区。关于670至692年间唐朝与吐蕃争夺西域控制权的斗争, 参见前面的注35。
- 38 表1a: R9—R14。
- 39 表1a: R9, R12, R14。
- 40 仅仅允许从西州这样的耕地不足的地区迁出到土地富裕的地区(Twitchett, 1970, p. 128, 第12条; p. 145, 第14、15条)。合法迁移是很难的事情, 因为在西域的大多数沙漠绿洲城市和内地的许多地方, 土地都是不足的(Twitchett, 1970, pp. 7 - 11)。
- 41 参见前面的注29。
- 42 参见荣新江, 2001, 页131—133; 本书所收 V. Hansen 论文。
- 43 表1a: R9。Skaff 2003 中错认为康禄山有两个妻子。家中提及一个年轻的妻子(16—21岁)肯定是他儿子(16—21岁)的妻子, 而不是他自己的妻子。我曾以为他儿子太年轻, 不可能结婚; 但是下面将提及的阿答奋(20岁)和宁毗(16岁)兄弟娶了曹姓的姑娘, 这表明男女可以在20岁以前结婚(见下面的注55)。
- 44 《吐鲁番出土文书》录文本, 6, 页101; 《吐鲁番出土文书》图录本, 3, 页53中的69TKM39: 9/4(a)。
- 45 Frye, 1996, p. 195; Yakubovich, 2002; de La Vaissière, 2002, p. 157。在这个契约中, 新娘是粟特贵族妇女, 而新郎有突厥的“特勤”头衔(一般表示可汗的近亲)。这些特殊的情况表示, 这个婚姻不是典型的婚姻; 但是很遗憾, 我们也就只有这些依据了。关于突厥和西部突厥人的中文头衔, 参见 Chavannes, 1900, p. 164, 注3。
- 46 《唐律疏议》, 卷十三, 页255—256, 177条; Johnson, 1997, pp. 154 - 155, 177条。Ebrey, 1993, p. 47 描述了宋朝后期的法律状况, 但是其基本的法律原则与唐朝是一样的。
- 47 荣新江, 2001, 页132—135。
- 48 参见 Skaff, 2004。该文表明, 在前现代的边陲地区, 个性和忠诚倾向于更为灵活。
- 49 尽管笔者不是称职的汉语或粟特语语言学家, 还是决定将关于命名习惯的本段纳入本文中, 这是因为笔者希望引起粟特语言学家注意, 名字是理解粟特社会历史的一个很重要的方面。笔者用于确定姓名起源的标准取自池田温关于敦煌粟特人研究中的标准(1965, 页62; 1993, 页156), 并略有修改。根据笔者对于古代和现代中国

人的知识,汉族名字应该是发音或意义不别扭的。在西州的户籍中,典型的汉族人名字读音好听,意义吉利,这现代中国的姓名是一样的。另一方面,意义不恰当或发音古怪的名字可以认为是外来词的音译;但是我们应该小心,因为社会地位低下的汉族人有时也有简单而意义不明确的名字。例如,附录一 C43 中的汉族家庭宋八子和他的母亲高黑面。关于有疑问的非汉族名字,我们可以查找《吐鲁番出土文书人名地名索引》(李方、王素,1996)以核实是否其他粟特人也使用同样的名称。关于这些名字之起源的最后确定,应该由称职的粟特语言学家来作出判断。

- 50 表 1a: R7, R9, R11, R19。重新构造的粟特名字取自本书中 V. Hansen 论文的附录。
- 51 见上面的注 35。还有一个例子是康才宝(附录一:C32),我们将在下面讨论。
- 52 池田温,1965,页 49—59;1993,页 140—154。原始文献是 TTDS-2; CI 中的 P. 3559 (= 3664v), P. 2657, P. 3018v。池田温对于从化乡粟特人的百分比的统计可能有点夸大,因为他认为“罗”和“贺”是粟特姓氏。本文不认为这些姓氏是粟特姓氏。
- 53 池田温,1965,页 62—70;1993,页 156—171。
- 54 根据唐朝的惯例,户籍登记文献只记录子女的名字。
- 55 67TAM78:21(a), 22(a),《吐鲁番出土文书》录文本,4,页 75—76;《吐鲁番出土文书》图录本,2,页 46。
- 56 即使妻子(张氏)有一个非汉族的母亲,我们仍然可以推出结论:在西州,汉族文化在命名方面没有绝对的影响。
- 57 表 1a: R12。吐鲁番文书中用同样名字的粟特人有安秃子(《吐鲁番出土文书》录文本,6,页 56 中的 72TAM150:49)、铁匠曹秃子(《吐鲁番出土文书》录文本,6,页 467 中的 64TAM61:16(a))和康秃子(27 岁,他如此年轻,不可能是真正的秃子)(《吐鲁番出土文书》录文本,6,页 361 中的 64TAM5:84)。如果语言学的研究表明名字中的“秃子”不是来源于粟特语的话,我们可能只要假设吐鲁番的粟特人特别容易成为秃子。
- 58 池田温,1965,页 69;1993,页 170。
- 59 罗丰,1996,页 68—72, 216。史诃耽娶了一个姓康的粟特妇女,直到她在 39 岁去世。后来,他又娶了一个汉族张姓妇女。我们不知道给他生这两个儿子的妻子的身份。是否因为两个儿子是不同母亲所生,才导致命名方式不同呢?
- 60 73TAM517:06/1(a),《吐鲁番出土文书》录文本,4,附录 6;《吐鲁番出土文书》图录本,1,页 256。这些问题更明确的答案有待于合适的粟特语言学家研究解决。
- 61 关于古代和中古汉语读音的问题,参见 Pulleyblank, 1991, p. 44。
- 62 在唐朝,户籍的编纂工作是三年一次。到 731 年,户籍登记在丑、辰、未、戌年(TTDS-2:7)。686 年是戌年,689 年是丑年。



- 63 丁男是土地分配和纳税的主要群体。参见上面的注21有关其他人可以分配土地和纳税的问题。
- 64 关于其他地方聚落中粟特人的部分同化,我们有一些生动的例子:宁夏出土的7世纪墓葬中表现出的精神习俗和物质文化,既不是纯粹粟特人的,也不是纯粹汉族式的(Lerner, 2001; 罗丰, 2001)。关于粟特民族同化和差异的论述,参见 Juliano and Lerner, 2001, pp. 296 - 299。关于罗马帝国晚期和后罗马时期欧洲的民族集团的例子,参见 Pohl, 1998。
- 65 本附录取自所有现存的唐朝户籍,但707年《崇化乡点籍样》除外。本文中表1a和表1b中出现的707年《点籍样》中的一些信息,还有一些完全的转录信息,可以参见 Skaff, 2003 的 Appendix II。

## 晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落

郑炳林<sup>1</sup> 著

池田温先生的名作《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》发表之后,对晚唐五代敦煌地区的粟特人研究影响很大,他认为吐蕃占领敦煌之后,有势力的粟特人有的归还本国,有的散入回鹘势力圈或其他地方,留居敦煌的沦为寺院的寺户<sup>2</sup>。这样一来,由于池田温的影响力,所以关于晚唐五代敦煌地区是否生活着粟特人并存在着粟特人聚落,成为学术界既认可又不敢肯定的问题。我在研究归义军政权与居住敦煌的少数民族关系以及粟特人与敦煌佛教时,提出了晚唐五代敦煌地区存在大量的粟特人,他们担任归义军政权从节度副使以下的各级官职和佛教教团僧统以下各级僧官,并认为敦煌当时有粟特人建立的社。这一看法也得到以后学术界研究成果的证实,同时也受到了学术界的善意批评,认为过于武断,所用资料是否是粟特人还不能肯定<sup>3</sup>。从目前的研究看,晚唐五代敦煌地区存在大量的粟特人基本上得到学术界的认可,我们注意到晚唐五代敦煌莫高窟供养人题记中也记载了很多胡姓妇女,她们的活动对晚唐五代敦煌的社会、经济以及佛教文化都造成很大的影响,这样研究晚唐五代敦煌的妇女就成了敦煌学界一个十分敏感和引人注意的课题。本文力图就敦煌学界关于粟特人的几个比较关键问题进行一些必要的考订,证实晚唐五代敦煌地区存在着粟特聚落。由此深入对敦煌妇女的宗教信仰、社会生活和婚姻状况进行全面的清理研究,以期总结出晚唐五代敦煌地区胡姓妇女社会生活的基本特征和地区特点。

### 一、晚唐五代归义军时期敦煌的粟特胡姓居民

吐蕃统治敦煌时期,敦煌凉州行中居住有大量的粟特人,这可由 S. 2214《年代不明纳支黄麻地子历》证实<sup>4</sup>。晚唐五代归义军时期的敦煌,虽然这里居住着

大量的粟特人和其他民族,由于大部分胡姓居民汉化程度比较高,所以很难区分出来哪些胡姓人是真正的粟特人,哪些人是汉族居民,他们之间很难界定。之所以我们往往不敢或者没有把握确定敦煌地区是否存在粟特人聚落,就是这些所谓康、史、安等姓居民中是否存在胡姓居民。界定哪些是属于粟特居民哪些是汉族人,关键的问题在于他们的名字上。因此,我们为了证实晚唐五代敦煌地区存在胡姓居民,必须从敦煌文书中钩稽那些还没有完全使用汉名的粟特居民,来证实当时敦煌地区粟特人的存在。当然这样的姓名是比较少的,只要有就能说明粟特人的存在。

从事敦煌民族关系研究的专家认为,康姓、史姓就是居住敦煌的粟特人,这一点我们还可以从有关敦煌文书中得到证实。晚唐五代敦煌地区的粟特人居住主要以胡姓同居为主:据 S. 2214《年代不明纳支黄麻地子历》记载,凉州行有康□志猎。康□志猎是粟特人应当没有什么疑义。Дх.10272A《年代不明便斛斗历》记载:“……肆硕伍斗(押),保人莫康信定,番,居史钵略舍后。”<sup>5</sup>文书在康信定之后注明“番”,表明他们是居住敦煌莫高乡的粟特人;史钵略名字显然是汉字注音,是一个粟特人无疑。这条资料证实晚唐五代敦煌地区的康姓和史姓中就有很多是粟特人。还有康阿竹子、康钵略(P. 2049《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破算历》)<sup>6</sup>、康阿朵(P. 3424《甲申年春碓粟麦历》)等<sup>7</sup>。康姓是粟特人中的大姓,晚唐五代归义军政权中康姓家族的名人有甘州删丹镇遏使充凉州西界游弈防采都知兵马使康通信、瓜州刺史康使君等。史家出的名人有医家史再盈等,他的医术得到了耆婆秘密之神方和榆附宏深之妙术,也是敦煌地区很有势力的家族。

晚唐五代敦煌曹氏家族是否属于胡姓,学术界作过很多推测和研究,一直不敢给一个肯定的结论。《历史研究》2001年第1期发表了荣新江、冯培红的两篇论文,对归义军节度使曹议金族属研究,认为属于胡姓家族。晚唐五代敦煌曹氏属于胡姓还可以由以下资料证实:Дх. 1451《癸酉一己卯年(973—979)曹赤胡等还便黄麻历》记载:“癸酉年九月十九日曹赤胡还得黄麻两硕贰斗(押)。”P. 2912《康秀华写经施人疏与张金炫货卖胡粉历》记载有:“曹勿多五斗”,“石回鹘粉一两准麦五石。”<sup>8</sup>曹勿多与石回鹘显然是粟特人。P. 3745《三月廿八日荣小食纳付油面柴食饭等数》记载有:“曹胡子面八斗两合”,“曹胡子两束”,“曹胡子足内蒸饼,次软饼,次碗子十,碟子九,盛子二,漆碗二,垒子二,布一匹”。<sup>9</sup>在他们的姓名中直接注明是属于胡,表明晚唐五代敦煌的曹氏就是粟特人。

我们在论述晚唐五代归义军时期的胡汉联姻时提出,由于张议潮之父张谦逸娶粟特安氏为妻,促成了归义军时期的胡汉联姻。归义军节度副使安景旻等就出身于敦煌粟特人安氏家族。P. 5038《丙午年九月一日纳磨果人名目》记载纳磨果人中有石他悉宾、安足略等,P. 4640《己未年——辛酉年归义军衙内破用纸历布》记载有靴匠安阿丹<sup>10</sup>,S. 6064《未年正月十六日报恩寺诸色人破历算会稿》记载安勿贖施人麦 53 石 5 斗<sup>11</sup>,P. 2049《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会牒》记载有安他悉禄利润施人麦壹硕<sup>12</sup>,Дх. 02149《欠柴人名目》记载有安衍鸡、安丑胡,P. 3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色人绶绢历》中记有“都头安珂敦白绢壹匹”,同时本卷还记有安镇使、安都知、安都衙等<sup>13</sup>。S. 4884《壬申年(972)正月廿七日褐历》记载:“二月十日,安胡妻一丈四尺。”旁边注了一个“索”字。“讷儿悉曼一丈四尺。”<sup>14</sup>由此可知,晚唐五代敦煌粟特人安氏家族在当时的地位非常高。从以上所引敦煌文书,可知晚唐五代敦煌地区生活的安氏家族就是粟特人。石姓除了上引石他悉宾外,还有 P. 2856《唐景福二年癸丑岁(893)十月十一日沙州某寺纳草历》记载有中团莲台寺石炎欠律钵,其名又见载于 P. 3638《辛未年(911)正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》中,他也是位胡姓粟特人无疑<sup>15</sup>。

晚唐五代敦煌地区生活的罗姓和米姓也是出身于胡姓家族。P. 3418《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》记载敦煌乡欠枝人有罗他悉宾、米讷悉鸡等<sup>16</sup>,P. 4906《年代不明某寺诸色破用历》记载有罗悉鸡<sup>17</sup>,P. 3234《甲辰年(944)二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》记载:“康指挥便黄麻捌斗,至秋壹硕贰斗。(押)主在西水池康都头男。”“米里久便黄麻叁斗,至秋肆斗伍升。(押)米胡男”。这些都说明晚唐五代敦煌地区罗姓和米姓中也有很多是粟特等胡姓。

烧姓从部分人名来看也是居住敦煌的胡姓居民。P. 2822《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会牒》记载有烧阿竹讷<sup>18</sup>,P. 3418《唐沙州诸乡欠枝人户名目》记载效谷乡“竹卢研心欠枝束”,慈惠乡“竹卢胡奴欠五束”,“烧略丹三束”,“石禄山欠十束半”。敦煌地区竹姓可能就是印度居民,石姓是粟特移民,而烧姓属于吐蕃还是胡姓我们一时还无法确定,但是我们从他们的姓名上看应当是少数民族无疑,很可能是胡姓。

晚唐五代敦煌地区的翟氏家族是粟特人还是汉姓居民,根据 P. 4640《翟家碑》等有关文献记载看,敦煌地区的翟氏家族应当是汉姓,但是在《从化乡差科簿》记载内容看,居住敦煌地区的粟特人中就有翟氏。归义军时期也有胡姓翟

氏家族, P. 2629《年代不明(962?)归义军衙内酒破历》记载, 八月“四日支翟速不丹酒壹瓮”<sup>19</sup>。从姓名上看翟速不丹是一个胡姓居民。S. 6452《辛巳年(981)十二月十三日周僧正常住库借贷油面物历》: 二月“十四日, 酒伍瓮, 渠北坐翟胡边买药用”<sup>20</sup>。S. 6981《诸家人助酒名目》记载的助酒人中就有翟不勿, 从名字看也不是汉姓人<sup>21</sup>。既然文书直接记载这位渠北经营药材的翟姓人是位胡人, 那么可以说敦煌地区的翟氏中存在有胡姓家族。

晚唐五代敦煌地区的龙家是从焉耆移居敦煌的胡姓家族, 原为焉耆王姓, 焉耆国灭亡后外徙西州、伊州、敦煌以及河西各地的焉耆人都以龙为姓, 并称龙家, 这在敦煌文书中有很多记载, 善于经营商业、手工业, 居住敦煌的龙家人以常乐为中心, 以牧马著称。敦煌的龙姓人担任归义军政权的各级官吏和佛教教团的各级僧官。但是龙家人的汉化程度比较高, 从使用名字看已经完全汉化了, 看不出他的民族性痕迹, 只有少数还保留着这一特点。P. 2680《便粟历》记载: “通颊龙磨骨悉鸡便粟两石, 秋叁硕。”<sup>22</sup>通颊部落的龙磨骨悉鸡肯定是晚唐五代敦煌的胡姓龙家人。晚唐五代龙家主要居住在瓜州地区从事牧马业为主, 形成了以瓜州常乐地区为中心的牧马畜牧区<sup>23</sup>。

以上我们对敦煌文书中有关胡姓人中名字完全属于用汉字注音的人名进行了辑考, 目的在于说明晚唐五代敦煌地区仍然生活着大量的粟特人, 存在着大量的粟特人部落。这就证实关于吐蕃占领敦煌之后敦煌地区的粟特居民大批迁居粟特或者回鹘地区, 少量沦为寺户, 从此以后敦煌地区再没有粟特人的结论还有进一步研究补充的余地。由于晚唐五代敦煌地区大量粟特人的存在, 必然有粟特人聚落的形成和存留, 因此粟特为主的敦煌胡姓居民对敦煌地区的社会会产生一定的影响。胡姓妇女是胡人家庭中的一部分, 她们参与敦煌社会生活的各个方面, 敦煌文书中保留着很多她们的活动遗迹。

## 二、晚唐五代敦煌的胡姓聚落探索

唐天宝年间敦煌地区有以从化乡为中心的粟特人聚落, 根据敦煌文献 P. 3559《唐天宝十载敦煌县从化乡差科簿》记载, 服差役的粟特人中有“康令钦, 载卅, 柱国子, 里正”; 罗宁宁“男奉鸾, 载卅一, 白丁, 里正”; 安他那“男突昏, 载廿二, 中男, 村正”; 何尼尼“男抱金, 载十八, 中男, 村正”; 罗双流“弟双利, 载廿, 中男, 村正”; “罗特勤, 载卅五, 白丁, 村正”。由于敦煌文书后半部分记载残缺不

全,因此我们无法知道敦煌从化乡到底有多少里和村落。但是推知唐天宝年间敦煌从化乡最少有两个里和四个村落。按照唐代乡里制度规定肯定不止这个数。晚唐五代时期的敦煌这些粟特人聚落是否存在,或者他们的名称是什么,这是我们要闹清楚的。拙稿《晚唐五代敦煌地区村庄聚落辑考》一文在研究晚唐五代敦煌村庄聚落时曾经对部分胡姓聚落进行了考证<sup>24</sup>,这里有必要对这些村落进行全面的疏理考订。

### 曹家庄

晚唐五代敦煌的曹氏是敦煌的大姓,张氏归义军时期敦煌佛教教团中有勾当三窟僧政曹公、都僧政曹法镜等,金山国之后是曹氏归义军时期,曹氏在敦煌显赫一时,除了曹议金执掌归义军政权之外,还有一批曹氏家族的人如曹良才、曹盈达等掌握着归义军政权的重要权力机构。晚唐五代敦煌地区有曹家庄,仅记载于敦煌文书P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》:“面二斗,曹家庄上折梁子人夫料用。”关于曹家庄的地理位置,敦煌文书没有更多的记载,P. 3560《敦煌行水则》记载有曹家渠,属于千渠水系,千渠应位于敦煌城东部。故曹家庄应当在敦煌城的东部。P. 4907《庚寅年(930?)九月十一日至辛卯年七月九日诸色斛斗支付历》记辛卯年正月十七日“曹家送日粟壹斗伍升”,二月二日“曹家兄弟寒食粟贰斗”。P. 3396《年代未详(10世纪?)沙州诸渠诸人瓜园名目》记“无穷曹家地瓜园”。S. 6981《酒帐》记“曹家阿楼余饼酒”。以上记载是否指敦煌曹家庄,还有待进一步研究判定。P. 3559《唐天宝十载敦煌郡敦煌县差科簿》记载敦煌县从化乡粟特人服差役中有村正四人:安突昏、何抱金、罗双利、罗特勤,表明当时粟特人的村庄聚落最少应当有四个,曹家庄就是这些粟特人聚落中的一个。说明归义军时期敦煌的粟特人村落中不但有曹家庄,而且曹家庄的地位在当时不断提高。

### 安家庄

安家庄是晚唐五代出现的由粟特人建立的村落之一,归义军时期敦煌具有很大的影响,势力很大。张议潮建立归义军政权得力于安景旻的支持,安氏在归义军政权中担任了节度副使及其以下各级官吏,有左都押衙安怀恩等。安氏家族从张氏到曹氏归义军政权时期都是有权势的家族之一,所以敦煌地区的安家庄很可能就是原来唐代敦煌从化乡诸村落之一。P. 6002《辰年某寺诸色入破历算会牒》记载:“面肆斗,油贰胜,麦贰斗,已上充安家庄头再和破用。”S. 5049《戊寅年(978?)某寺诸色斛斗入破历算会牒》记:“麦八斗,多农安家人手上领入。”

P. 2161《便麦等历断片二件》记载有安家庄。从这些记载证实安家庄是晚唐五代敦煌诸庄之一,这个村落很可能就是原来由粟特人建立的从化乡诸聚落之一,在归义军时期仍然被保留了下来。

### 罗家庄

晚唐五代敦煌地区的罗氏家族很大程度上或者很多是敦煌粟特人的后裔。敦煌文书虽然没有记载罗家庄为村落名称,但敦煌文书多次记载到罗家。晚唐五代敦煌地区的村落特别是粟特人建立的村落很多是以姓氏命名的,因此这个“罗家”很可能就是“罗家庄”的简称。P. 3490《辛巳年(921或981)某寺诸色斛斗破历》记:“油貳升,与诵戒唱导善惠罗家沙弥等用。”P. 2032《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》记“粟貳拾硕,罗家地税入”;“麦貳拾硕、粟貳拾硕,买罗家地价用”。其中有的记载很难具体到某个人,所以我们推测罗家是村落名称。我们从《天宝十载敦煌县差科簿》记载从化乡有两个罗姓人担任村正看,罗家很可能就是粟特人建立的村庄聚落在归义军时期的延续。Дх. 00011C《契约残卷》也记载到罗家村落:

……月廿五日莫高……罗住子万束……子与徐家造……夫忽若两家有此之……仰任罗家佑□……亦仰住子自□……□不悔如先悔□……私契用为后……

父罗□……

见人……

(后缺)<sup>25</sup>

这里记载莫高乡的某位人向罗家村落居住的称为佑□的人借贷,表明罗家庄的存在。

### 翟家庄

晚唐五代敦煌地区翟氏有很多是粟特人的后裔,翟氏是当地的世家,据 P. 4640《翟家碑》的记载是从翟城徙居敦煌的,世代为官。到五代时期敦煌翟氏家族成为敦煌历学世家,有很大的影响。P. 4694《年代不明某寺诸色斛斗人破历算会牒》记“叁硕翟家阿师子裙价入”。S. 6452《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记有“廿二日,酒壹瓮,翟家人助用”。P. 4694《年代不明某寺诸色人破历算会牒》记“叁斗翟家阿师子裙价入”。这里记到的翟家有可能是作为村落的翟家。至于翟氏家族的族属,是汉族还是粟特人或者回鹘人,我们还有待于进一步研究论证。

### 康家庄

晚唐五代归义军时期康氏家族是敦煌地区的名族豪宗,但是作为村落名称的康家庄敦煌文书中没有明确记载。敦煌文献仅仅记载到康家,从 S. 6981《辛丑至癸亥年人破历》记载“麦十七石康家厨田入”条分析,康家应当是指村落名称。S. 6829《丙戌年(806)正月十一日已后缘修造破用斛斗布等历》记载:“廿二日,买康家木价,付布肆匹,计壹佰柒拾陆尺,折麦壹拾硕,又付粟叁硕。”P. 2040《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》记载有:“麦肆斗,粟肆斗,布八尺,康家优婆夷念诵入。”关于康家的村落属性还有待进一步作深入的考订。晚唐五代敦煌的康家是敦煌的大姓,张氏归义军时期有出任瓜州刺史的康使君、都知兵马使的康通信等,还有出任佛教教团都僧统的康贤照,所以晚唐五代时期的敦煌应当有康姓粟特人建立村庄聚落。

### 鄯家庄

晚唐五代敦煌地区的生活着很多鄯姓人,他们不是粟特人,而是从石城地区迁徙而来的鄯善人后裔。鄯善人外徙经过我们研究有三次,即 442、445 年北魏灭鄯善、北魏末年吐谷浑占领鄯善<sup>26</sup>。鄯家就是由从鄯善迁徙到敦煌的鄯善人建立的村庄聚落,这一点可以由敦煌文书 S. 6981《辛丑至癸亥年人破历》记载证实,“麦六石,城南鄯家厨田入”。是指某寺从鄯家庄征收的一笔厨田地租,并记载敦煌鄯家庄位于敦煌城南。

### 史家庄

敦煌地区的史家是粟特人的后裔,晚唐五代敦煌的史家庄是由移居敦煌的史姓粟特人建立起来的村落,应当是原来唐从化乡所属村落之一。史家庄敦煌文书不见记载,我们根据大量的敦煌文书有关记载分析史家庄是当时存在的粟特人村落。S. 1600《辛酉年(961)灵修寺诸色斛斗入历》记载辛酉年诸渠厨田及散施入中有:“麦两石,史家厨田入。”S. 6981《辛酉年至癸亥年灵修寺诸色斛斗入破历》记载有:“麦五石,史家厨田入。”这两笔账是灵修寺向居住于史家庄耕种厨田的住户征收厨田租税的记载。从这些记载看,敦煌的史家庄到归义军时期仍然保存。

晚唐五代敦煌地区是否还存在有胡姓人建立的米家庄、龙家庄、何家庄的可能,由于敦煌文书记载的缺乏,所以我们一时还无法肯定。随着敦煌文献研究的深入,这些问题都会得到解决的。另外,我们研究敦煌文书还可以得出一个结论,就是晚唐五代敦煌地区还有很多的粟特等胡姓人生活在这些村落以外的诸



乡和诸部落中。因此粟特人散处各个村落也是当时的分布特征。据 Sx. 1418《年代不明吴留德等便豆历》记载,有神沙乡石庆子、龙勒乡安善通、翟马步、官健翟庆德、玉关乡烧再定等,这是一件归义军时期某寺便豆账,由此表明诸乡中还有很多吐蕃居民<sup>27</sup>。P. 4913《年代不明某寺贷换油麻历》记“寿昌安保通油伍升,见伍斗拾升”。寿昌县是敦煌归义军政权与于阗等西域国家交往的要道,往来使节都要经过这里,可能这里也便于商业贸易,故生活着粟特这个商业民族。这些胡姓居民容易同汉族人融合,汉化的进度会更快,程度会更高。生活在这一环境之中的粟特女性会更快接受汉文化和风俗习惯。P. 4084《后周广顺二年(952)三月平康乡百姓郭慈子牒》记其“有地五亩,安都督卖将造园舍便于他绢查匹”<sup>28</sup>,安都督可能就是生活在平康乡的粟特人。P. 2504《年代未详(10世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒》记其有八岁父马一匹被其伯父都衙买将,断作马价绢两匹,向伯父索要马价不得,称“都衙累年当官,万物囤于舍中,富盈虽沾微眷,久受单贫而活,如斯富者欺贫,无门投告”<sup>29</sup>。曹富盈与伯父都生活在龙勒乡,其伯父因担任归义军都押衙而富贵,曹富盈因贫穷被欺负。P. 3418《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》记敦煌乡有米达达、罗他悉宾、康集子、石留住、康永安、米山山等;龙勒乡有康神神、罗海归等;赤心乡有康荣宗、曹住儿、曹三奴、石留留、米纳儿等;洪润乡有安力力、石善集、米讷悉鸡、安定奴、石奴奴、石留得、石指挥、安延延、康文秀等;慈惠乡有石安君、罗什得、石文信、石禄山、何再盈、烧略丹、石奴子、石屯、竹庐胡等;平康乡有石通通、何建建、曹子晟、曹子盈、安再晟等;效谷乡有曹志忠、石再通、石潘力、石福达、竹庐研心、安骨子、何文胜、安阿及等<sup>30</sup>。P. 3236《壬申年(972或912)三月十九日敦煌乡官布籍》记布头和纳布户84户,其中胡姓粟特人有安慈儿、安友住、罗山胡、罗友友、曹友子、安友恩、史富通、安庆达、康恩子、康全子、康保清、曹阿惟、贺清儿、史骨子、罗安定、安佛奴、石庆子等17户,约占百分之二十<sup>31</sup>。这个比例也基本符合当时敦煌地区的居民结构状况。

另外,我们根据敦煌文书记载特别是社司转帖中参加人员结构分析认为敦煌存在很多粟特人为主建立的社,如 Sx. 2162《庚子年八月十四日社司转帖》就是以敦煌粟特移民建立的社:

#### 社司转帖

右缘何子升女身亡,准例合右(有)赠送,各人粟一斗,并三十,布褐色两匹。幸请诸公等帖至,限今日却下于莲台寺门前取齐,捉二人后到,罚酒

一角,全不来,罚酒半瓮。其帖各自示名弟(递)过者。

庚子年八月十四日录事安帖。

安社官、樊团头、唐团头、安幸全、安乡官、安判官、安定定、安住德、孔会子、樊员久、汜流润、樊里午、樊愿盈、樊过儿、孔鸾阿、康清泉、张顺盈、汜春子、孔团头男。

这个社从社官到录事都是安姓粟特人,参加的人中主要也是粟特人,如安定定、安住德等,由于这个社的主体是粟特人,因此我们认为这是由粟特人建立的社<sup>32</sup>。除此之外还有其他由粟特人建立的社,如x. 1433《寺庙收入账单》记载:“肆佰陆拾陆尺布,肆拾尺安连连社施人。”<sup>33</sup>安连连社也是一个由粟特人建立的社,从此文书记账格式特点看,应当是归义军时期的遗物。另外,P. 4720《贞明八年社司转帖》记,为年支春秋座设,幸请社众于主人家取齐,社官姓石<sup>34</sup>。S. 2894《壬申年十二月廿二日社司转帖》记该社社官曹、社长安<sup>35</sup>。这些都是由粟特人为主建立的社,可以确定粟特人是这一社区活动的主体。通过社司转帖看,在其他社中胡姓粟特人也充斥其间,参与他们的一切社会活动,因此晚唐五代敦煌地区的粟特人除了居住在以粟特姓氏命名的村庄聚落中外,还有大量的胡姓人生活在敦煌的各个村落和社区中。P. 3396《年代未详(10世纪)沙州诸渠人粟田历》记大像渠居住的有安保盈、安长子、安会兴、安延兴、安富昌;大第一渠居住的有安定子、安衍鸡、米住儿、米判官、翟善德、石员成等;小第一渠庄有米保富;千渠庄有石再德、安判官;栗子渠庄有龙将头、龙法律;瓜渠有石保全、米乞子;东河河母石愿定等<sup>36</sup>。这里的渠实际上也是村庄名称,这样各个村落都基本上居住有粟特等胡姓人。

晚唐五代敦煌城区仍然是胡姓粟特人主要的居住区域。根据P. 3234《甲辰年(944)二月后净土寺东库惠安惠戒手下便物历》,安员进居住在寺前大街西,康指挥“住在西水池康都头南”,安指挥“舍在寺前”<sup>37</sup>。经研究,东水池是敦煌袄寺所在,也是粟特人居住活动中心,东水池和西水池并称为两水池。S. 6452《壬午年(982)正月四日诸人于净土寺常住库借贷油面物历》记借贷的人中有白家女、翟知马官、曹家娘子,他们应当居住在敦煌城内<sup>38</sup>。

通过以上探讨研究,我们对晚唐五代敦煌地区的胡姓粟特人的居住区域可以得出这样一些看法。粟特人居住区域可以分为三种状态,第一种是村庄聚落集中居住,这种居住状况是延续唐代敦煌从化乡的建制而来,虽然吐蕃占领之后取消了从化乡的建制,但是并没有改变敦煌粟特人的居住状况,更没有取消粟特

人的村落,所以吐蕃统治没有从根本上改变粟特人的居住状态。第二种是分散居住,实际上这也是继承唐代而来的,唐代敦煌地区粟特人除了从化乡之外,其他诸乡中还居住有大量的粟特人,到归义军时期基本上还保留了这一居住状态。这些粟特人同汉族人一样参加各种社会活动,特别是在敦煌的社文书中,就记载有很多粟特人参与其间,有些社还是以粟特人为主体的。第三种是城居,粟特人是一个商业民族,而敦煌地区的商业贸易主要以城市及其东西水池村为中心,这里按壁分布,与唐代的市場结构相同。由此表明晚唐五代敦煌地区不但生活着汉族居民,还生活着粟特人胡姓居民,从事着农业、畜牧业和手工业,更多的人仍然从事商业贸易,常年奔波在东来西往的中外贸易的古道上,晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度和外来商品的极为丰富主要是由这些粟特人经营的结果。

### 三、晚唐五代归义军政权对胡姓聚落的管理

晚唐五代归义军政权对胡姓粟特人聚落如何进行行政管理,是敦煌学界至今还没有解决的问题。吐蕃占领敦煌地区之后,敦煌从化乡的建制被取消,从此以后再没有见到专门管理粟特人为主的胡姓聚落的乡一级建制。这样就给我们提出了一个问题,吐蕃统治时期敦煌地区是否存在有专门管理粟特等胡姓居民的机构,其次晚唐五代敦煌存在很多粟特人聚落,那么归义军政权是如何对这些粟特人为主的胡姓聚落进行管理的。这些问题的解决有利于对晚唐五代敦煌地区粟特人社会活动的进一步认识。

吐蕃占领敦煌之后改唐代敦煌的乡里制度为部落制度,从敦煌文书的记载看有曷骨萨、擘三、道门亲表、阿骨萨、悉董萨、僧尼、上、下、行人等部落,至于这些部落中哪个部落对应的是唐代的哪个乡,目前学术界还没有任何研究成果可以参考,因此唐代的从化乡是被取消还是改换名称被保留了下来,这个问题仍然没有解决。我们在研究吐蕃时期敦煌粟特人康秀华时注意到一个问题,康秀华不仅仅是一位从事贸易的富商,一次能拿出相当于六百石麦子的胡粉、银器和粟麦等写一部《大般若经》,而且他是吐蕃沙州官府机构中的一名官员,担任着部落使一类的官职。敦煌莫高窟第44窟南壁中部观音像上端供养人题名:

观世音菩萨……使康秀华一心供养。<sup>39</sup>

这位康秀华的官职被称作使,因为在吐蕃时期敦煌文献中所见吐蕃敦煌官府中带使字的职官有监使(又称作监军)、部落使,监使一般由吐蕃人担任,因此

康秀华的职官只能是部落使一类的官职。既然学术界一般认为康秀华是位粟特商人<sup>40</sup>，家富于财，又出任部落使之职，因此应当是敦煌粟特人的代表，这还可以从归义军初期康氏家族在归义军政权中担任职务得到证实<sup>41</sup>。因此，康秀华所管理的部落很可能就吐蕃时期由唐代敦煌从化乡改编成的部落。

归义军时期我们没有在敦煌文书中看到由粟特人建立的乡，但是敦煌地区保留有退浑、通颊等十个部落，其中退浑部落主要是管理敦煌地区的吐谷浑、吐蕃等为主的少数民族，通颊部落很可能就是管理胡姓民族的机构，S. 5697《申报河西政情状》记载阎英达出任瓜州刺史时的河西诸州，蕃、浑、唃末、羌、龙狡杂，极难调伏。《张淮深碑》也记载张氏归义军时期河西收复之后，犹杂蕃、浑、羌、龙、唃末。P. 3720《张淮深造窟功德碑》记载：“加以河西异族狡杂，羌、龙、唃末、退浑，数十万众，驰诚奉质，愿效军锋。”我们是否可以这样认识，就是归义军时期为了便于对敦煌地区少数民族进行有效管理，对其分部落进行管辖，晚唐敦煌地区出现的十部落记载可能就与此有关。

P. 2482《河西应管内外诸司马步军都指挥使罗盈达墓志铭并序》记载：“故堂兄，归义军官内衙前都押衙检校左散骑常侍兼御史大夫上柱国讳通达；次兄，节度押衙文达；次兄，节院使文通；次兄御史端公进通；次兄蕃部落使通信；故弟宁州刺史检校司空兼御史大夫通顺。”罗氏家族经研究也是居住敦煌地区胡姓民族，因此罗通信出任曹氏归义军政权的蕃部落使也可能是由粟特人等胡姓民族建立的部落。

由以上研究我们基本上可以认为，晚唐五代有大量的粟特人等胡姓居民生活在敦煌地区，所见载的胡姓粟特居民基本上包括了敦煌地区所见粟特人及其胡姓居民的各个姓氏家族，其中部分由于受汉文化影响，在采用名字上完全汉化，看不出所遗留的痕迹，但是还有相当一部分人仍然使用胡名胡姓，保留粟特人的原始状态，反映了汉文化对粟特人的影响和少数民族与汉族的融合过程。粟特民族是一个信仰祆教的民族，唐代敦煌城东的祆教寺庙归义军时期仍然保留下来，称为安城大祆或者安城将军，每年正月、四月、七月、十月以及平常的赛祆活动，归义军官府支付整个活动所需的一切物品，就赛祆的地点来说，除了城东祆祠外，三水池、百尺村、鹿家泉等也是赛祆的地点，表明晚唐五代敦煌粟特人居住区域较唐代有所扩大，人口数量有所增加。就粟特人居住形态看，除了粟特人村落之外，各个乡和村落中都生活有粟特人，他们参加汉民族举行的各种社会活动，并以自己为主成立很多社。同时我们根据归义军政权对少数民族的管理

方式推测,晚唐五代归义军政权对居住敦煌的粟特人移民采取了部落制管理方式,一般任用粟特人为部落使,以胡制胡。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于兰州大学敦煌学研究所。
- 2 池田温,《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》,《欧亚文化研究》,1,1965年。汉译参见池田温,《唐研究论文选集》,北京,中国社会科学出版社,1999年,页3—67。
- 3 荣新江,《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》,《历史研究》,1,2001,页65—72;荣新江,《敦煌学十八讲》,北京,北京大学出版社,2001年,页239—240。
- 4 唐耕耦、陆宏基编,《敦煌社会经济文献真迹释录》,第2辑,北京,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,页421。
- 5 同上,页272。
- 6 同上,第3辑,页349、354。
- 7 同上,页130。
- 8 郑炳林,《〈康秀华写经施入疏〉与〈炫和尚货卖胡粉历〉研究》,《敦煌吐鲁番研究》,3,1998年,页191—208。又见郑炳林主编,《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州,兰州大学出版社,2003年,页444—464。
- 9 《敦煌社会经济文献真迹释录》,第4辑,页19—22。
- 10 同上,第3辑,页256。
- 11 同上,页298。
- 12 同上,页349。
- 13 同上,第4辑,页16—17。
- 14 同上,第2辑,页235。
- 15 同上,第3辑,页114、116—118。
- 16 同上,第2辑,页427。
- 17 同上,第3辑,页233—235。
- 18 同上,页353。
- 19 同上,页274。
- 20 同上,第2辑,页239—241。
- 21 荣新江,《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》,台北,新文丰出版公司,1994年,页58。
- 22 《敦煌社会经济文献真迹释录》,第2辑,页234。
- 23 郑炳林,《唐五代敦煌畜牧区域研究》,见其主编《敦煌归义军史专题研究》,兰州,兰州大学出版社,1997年,页205—238。

- 24 郑炳林,《晚唐五代敦煌地区村庄聚落辑考》,载敦煌研究院编,《2000年敦煌学国际学术研讨会论文集》(历史文化卷上),兰州,甘肃民族出版社,2003年,页122—162。
- 25 俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编,《俄藏敦煌文献》,第9册,上海,上海古籍出版社,1996年,页14。
- 26 郑炳林,《沙州伊州地志所反映的几个问题》,见其《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州,兰州大学出版社,1995年,页272—288。
- 27 《敦煌社会经济文献真迹释录》,第2辑,页266。
- 28 同上,页301。
- 29 同上,页313。
- 30 同上,页427—436。
- 31 同上,页452—453。
- 32 陆庆夫、郑炳林,《俄藏敦煌写本中九件转帖初探》,《敦煌学辑刊》,1,1996年,页3—13。陆庆夫、郑炳林,《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》,见《敦煌归义军史专题研究》,页391—399。
- 33 图版参《俄藏敦煌文献》,第1册彩四三,上海,上海古籍出版社,1992年。
- 34 《敦煌社会经济文献真迹释录》,第1辑,北京,书目文献出版社,1986年,页321。
- 35 同上,页332。
- 36 同上,第2辑,页460。
- 37 同上,页332、212—215。
- 38 同上,页242。
- 39 敦煌研究院编,《敦煌莫高窟供养人题记》,北京,文物出版社,1986年,页65。
- 40 姜伯勤,《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京,文物出版社,1994年,页196。
- 41 敦煌文书记载张氏归义军时期担任官职的有都知兵马使康通信、瓜州刺史康使君等,参P.4660《康通信邈真赞》、《康使君邈真赞并序》,见郑炳林,《敦煌碑铭赞辑释》,兰州,甘肃教育出版社,1992年,页114、151。

# 粟特人在龟兹：从考古和图像学角度来研究<sup>1</sup>

影山悦子(KAGEYAMA Etsuko)<sup>2</sup> 著

毛民 译

## 一、前言

库车(中国古称龟兹)曾是塔里木盆地绿洲国家中最重要的而且是最大的城邦,它主宰着天山北路商旅的过往。公元648年(唐贞观二十二年)龟兹成为唐安西都护府的治所,总辖西域。龟兹在7世纪的人口未见于记载,但《汉书》卷九六有公元前60年(西汉宣帝神爵元年)左右塔里木盆地诸国的人口数,记载了龟兹拥有102393人,显然比第二大城邦焉耆(38100人)要大得多<sup>3</sup>。

很容易猜想到当时有许多粟特人在龟兹定居或旅行经过,但由于该城缺少出土文献资料,我们对粟特人在龟兹的活动所知甚少<sup>4</sup>。仅有吉田丰、荣新江利用文献材料证明了他们的存在,它们是数则克孜尔、库木吐拉佛寺里的粟特文题记(克孜尔220窟、库木吐拉第7窟),6件从Douldour-aqour发现的粟特文书残片(编号分别为Pelliot sogdien 27a, 27b(1)-(3), Pelliot chinois D. A. 77, 220),以及吐火罗语B与汉文文献所记载的粟特人名字<sup>5</sup>。

本文的要旨是从图像学和考古的材料来搜寻粟特人在龟兹地区的蛛丝马迹,兼及考察费尔干纳与龟兹地区所使用的陶器。

## 二、克孜尔石窟壁画中所描绘的商人

在7世纪早期克孜尔石窟券顶的天井装饰着菱格画本生故事和经变故事<sup>6</sup>。举例说,著名的布施太子本生在若干个石窟中都有描绘该故事的高潮部分,即当

须达拏太子将亲生儿女布施给婆罗门。在许多菱格画中,沿海路或陆路长途旅行的商人扮演了重要的角色,如灯明王本生(图1)、云马王本生、龟王本生、伯叔杀龙济国本生、马壁龙王本生等等。在上述故事中,有五百个商人在山上或海上遇到了灾难,结果受到了菩萨的救助而幸免。后附目录显示了克孜尔石窟壁画中所描绘的商人形象。

张庆捷在他的论文《北朝隋唐的胡商俑、胡商图与胡商文书》中,考察了克孜尔石窟壁画的胡商图,但未确定他们的族属<sup>7</sup>。张氏也注意到据称在库车出土现藏艾尔米塔什博物馆的一件胡商俑。

克孜尔石窟壁画中的商人身着胡人的束腰长衫,长及于膝,裤管扎进鞋子或长靴里。在克孜尔壁画中商人的穿戴与居士们的非常不同。商人们往往穿长衫、戴帽子,而居士们通常不戴帽子,长衫色彩鲜艳,饰有图案<sup>8</sup>。

尚在讨论中的这些商人大多戴帽子,帽子形状各异,但都是白色的。这令我们想起了慧超——一个唐朝(8世纪初年)途经西域取经的僧人,在《往五天竺国传》中记载,粟特人喜爱戴白色棉帽<sup>9</sup>。相同的白帽子在西安出土的安伽墓石棺床彩绘浮雕中也可见到<sup>10</sup>。这些人物一再以戴白帽的形象出现,并被认为是典型的萨保形象,他们是在中国胡人聚落里总领事务的长官<sup>11</sup>。很有可能的是,普通的粟特商人也戴这种白帽子,因为还有许多戴白帽的商人形象可以在敦煌壁画中,以及西安、吐鲁番出土的陶俑中看到。更早些的例子,在山东龙兴寺的石雕佛袈裟上,也绘有一个戴白帽的粟特商人(青州博物馆,1998)。我们可以在粟特本土的壁画中找到白帽。在片吉肯特遗址的大客厅里,壁画编号24号之一,我们找到了一个白帽子放在宴会的地毯上,而宴会参加者们看上去并没有佩戴剑<sup>12</sup>。在片吉肯特的另一处大厅,壁画16号之十,也有宴会场面,其中人物被认定是一群商人而非贵族,其原因是他们身边带着钱袋而非宝剑<sup>13</sup>。所以,在上图24号壁画中,那个帽子的主人和他的同伴应该也是一群商人,虽然此处没有看到钱袋。

很容易猜想到龟兹人对粟特人的形象非常熟悉,后者在丝路上长途跋涉历经风险,被龟兹人用来作为本生画和经变画中商人形象的素材。在于阗文中也把粟特人定位成商人,“sūli”一词最初义为“粟特人”,后来衍变成了“商人”<sup>14</sup>。

### 三、库车地区出土的纳骨瓮

1997年,我注意到有四个纳骨瓮出土于吐鲁番、焉耆和吉木萨尔,可以确定



为是粟特拜火教徒所用的,称为纳骨瓮(ossuaries)<sup>15</sup>。现在我必须重新改订我的资料,在我原来的文章中关于新疆博物馆曾展出的纳骨瓮是说“来自焉耆”(图2)。我在附注中已经提到,关于该纳骨瓮的出土地点,有三种不同的说法。根据当时新疆博物馆的展览说明,我将它作为出土于焉耆来考虑。但是现在我认为这是错误的,我应该根据新疆博物馆所出图录上的文字说明,那里说该纳骨瓮1958年出土于库车地区的麻扎布坦村(Mazabitam)<sup>16</sup>。促使我作出改动的原因是,我手头有本正在看的新疆考古报告,上面的另一个纳骨瓮出土于1958年或1959年的麻扎布坦村,看上去很可能是拜火教徒的纳骨瓮<sup>17</sup>。

根据这个考古报告,该纳骨瓮(图3)与另一个纳骨瓮和陶器同时出土于麻扎布坦村的古墓地,位于古代龟兹城东部营垒的墙外。纳骨瓮的下部呈椭圆状,49厘米长,34.2厘米宽(口沿最宽处),26.4厘米高。瓮盖已经遗失,但从器形来看,此瓮原来有个穹隆状的顶部,盖子从中间剖开。这一种形状的纳骨瓮,可以被包括在帕芙琴丝卡娅(L. V. Pavchinskaia)关于粟特纳骨瓮的形态学分类里<sup>18</sup>,其中有一种“椭球状盒式瓮(2a类型),盖子从上部剖出”。葛乐耐(F. Grenet)教授已经说明,粟特地区出土的纳骨瓮长度约在40到50厘米<sup>19</sup>。所以,非常可能这个有疑问的纳骨瓮属于一个在龟兹死去的粟特拜火教徒。

记载表明从同一墓地还出土了两个盖子,几乎同一长度(报告上只提及了其中一个的资料:38.9厘米长,27.3厘米宽)。虽然听起来这两个盖子都要比上述纳骨瓮应该有的盖子要小(口沿尺寸应该是49厘米,34.2厘米宽),它们肯定也是相似形状的纳骨瓮上所盖,也应该是为拜火教徒盛骨所用。两盖都装饰有两只兽头和在陶土干之前就阴刻上去的装饰线条。

在我的前一篇文章里,我将这个误以为是焉耆出土、藏于新疆博物馆的纳骨瓮的年代断定在8世纪,因为它与中亚哈萨克斯坦七河流域(Semirechie)遗址Saryg出土的一个骨瓮非常相似<sup>20</sup>。可能这两个麻扎布坦村出土的纳骨瓮就是在上述时期制作和使用的,两者口沿处都有锯齿状条纹装饰。但是我们应该注意到,上述纳骨瓮与伯希和在图木楚克的脱古孜萨莱(Toqquz-sarai)佛寺附近的房子里发现的葬礼用骨灰罐(编号EO. 1060,图4)相似<sup>21</sup>。虽然两者的装饰有着惊人的相似之处(如兽头和用潦草的线条组成的三角形图案),图木楚克的骨灰罐被鉴定为年代早得多,大约公元500年左右。因为此骨灰罐的年代与我在下一节争论的问题有关,我们将这个问题留到文章最后来讨论。

综上所述,我们现在知道共有五个拜火教的纳骨瓮出土于中国新疆:两个来

自吐鲁番,一个来自吉木萨尔,两个纳骨瓮盖子和两个无盖纳骨瓮来自库车。值得注意的是,库车的两个出土地点在龟兹城的东墙外,而与此相应的是,据中国史籍记载,在吐鲁番和敦煌,祭祀胡天(或称袄神)的袄庙,都是建造在城的东面<sup>22</sup>。

#### 四、带有铸模装饰的陶器

正如前文指出的那样,图木楚克葬礼用的骨灰罐有着三个提手的式样和红灰陶质地,提醒着我们,勒柯克(A. von Le Coq)那个著名的陶罐是和田附近博拉庄(Borazan)发现的(编号 MIK III 7665)<sup>23</sup>。要补充的是,这两个陶罐是未上釉的,装饰着特殊的图案:陶土的装饰薄片是在圆形浮雕徽章或带状物里单独铸造的,然后再把薄片贴到陶罐的表面。图木楚克罐比和田罐的装饰要简单得多(三片叶子而已),而后者的腹部繁缛地装饰着徽章和装饰带。近来与和田陶罐相似的两个例子被发现了:一个是三个提手的陶罐(图5),发现于喀什的亚吾鲁克(Yaviliq)的佛寺里,在今喀什北12公里<sup>24</sup>;另一个是香炉,发现于中亚吉尔吉斯斯坦Naryn地区的Koshoi Korgon。上述三件陶器所采用的装饰纹样有着惊人的相似,铸模的精湛程度也相似。同样的装饰风格也出现在一些陶器的残片上:两片来自喀什地区,五片来自于和田地区<sup>25</sup>。另外,我们在费尔干纳的库瓦(Kuva)和库车的库木吐喇找到了一些青铜模子,可能是用于铸模装饰的<sup>26</sup>(见后附:图表)。

弗叶多洛夫(M. Fedorov)先生发现并检测了这个香炉,并没有把这些具有相同装饰,出土于和田、喀什的陶器考虑进去,而认定这一香炉是粟特人制作并带入吉尔吉斯的Naryn地区的。日本的高滨秀先生注意到了大部分我们讨论中的陶器是在和田和喀什出土的,推断它们的特色产地是在新疆的西南部。考证这些陶器的产地并非本文的范围,但是强调所有问题中的陶器和模子都是从喀什分别到费尔干纳、七河流域、和田以及库车的沿线上发现的,这些地区佛教占有绝对的优势,不过其装饰图样与佛教艺术大相径庭。

将和田和图木楚克出土的这些陶器的年代断定在5到6世纪或公元500年左右,需要重新审视。我尚未找到关于喀什陶罐的考古报告,但是吉尔吉斯香炉是在7世纪末到8世纪初的要塞里出土的<sup>27</sup>。青铜的模子是7到8世纪的一个居住区出土的<sup>28</sup>。更有甚者,中国陶器上薄片贴花的技术相对早于此时,但只有

到了 8 世纪,陶土薄片才能做到如此纤薄的程度,与上述例子可比<sup>29</sup>。

## 五、结 论

最后我愿意回到关于麻扎布坦纳骨瓮的年代问题上。如果将图木楚克的骨灰罐年代定在 7 到 8 世纪,而不是公元 500 年左右,那么这个拜火教徒的纳骨瓮和麻扎布坦村出土的两个盖子将被断定在同一时期,这一断代与我将另一个麻扎布坦的纳骨瓮年代定在 8 世纪并不矛盾。我们应该把它们与克孜尔壁画中的商人形象一起,作为 7 到 8 世纪粟特人在龟兹地区活动的证据。

附录 带有铸模装饰的陶器一览表

编号	器物	出土地点	年代	尺寸	联珠内纹样	参考书目
1	三提手陶瓶 (柏林藏 MIK III 7665)	和田博拉庄 (Borazan, Khotan)	5—6 世纪	高 45 厘米	女子,饮酒男子,狮子头 (联珠直径 9.5 厘米)	冯书图版 45, p. 29; 荷书,第 6 号。
2	三提手陶瓶	喀什亚吾鲁克 (Yaviliq, Kashgar)	6—7 世纪	高 57 厘米	女子,无须的男子脸部	东京书,第 34 号。0278 号。
3	香炉	吉尔吉斯阔首伊·库尔干 (Koshoi Korgan, Naryn)	7 世纪到 8 世纪早期	高 19.8 厘米 宽 21.6 厘米	有须髯男子 (直径 9 厘米)	弗书, 2001a, 2001b.
4	陶器残片	喀什艾斯海提·毛拉山 (Eskhet molla tagh, Kashgar)	3—6 世纪	长 28 厘米 宽 19 厘米	饮酒男子	新疆书,第 249 号。
5	陶器残片				有须髯男子	

(续表)

编号	器物	出土地点	年代	尺寸	联珠内纹样	参考书目
6	陶器残片	和田约特干(Yotkan, Khotan)	未知	长 5.7 厘米 宽 6.4 厘米	狮子头	斯书,卷 3, 102, 图版 1, Yo. 018。
7	陶器残片	和田约特干(Yotkan, Khotan)	未知	长 9 厘米 宽 8.5 厘米	狮子头	格书, p. 321, 图 183。
8	陶器残片	和田(Khotan)	未知	不明	叶形带饰	迪书, 691 号。
9	陶器残片	和田(Khotan)	未知	不明	有须髯男子	迪书, 963 号。
10	青铜印章	乌兹别克大宛库瓦城(Kuva, Uzbekistan)	7—8 世纪	直径 5.6 厘米 厚 0.2 厘米	饮酒男子	乌书, 501 号。

## 表格注解

- 1 冯书: von Le Coq, A. and E. Waldschmidt, 1922—1933。
- 2 荷书: Herbert, H. and M. Yaldiz, 1982。
- 3 东京书: 东京国立博物馆编, 《シルクロード・絹と黄金の道》, 东京, 2002 年。
- 4 弗书: Fedorov, M., 2001a。
- 5 新疆书: 新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所编, 《新疆古代民族文物》, 北京, 1985 年。
- 6 斯书: Stein, A., 1928。
- 7 格书: Gropp, G., 1974。
- 8—9 迪书: D'jakonova, N. V., and S. S. Sorokin, 1960。
- 10 乌书: *Culture and art of ancient Uzbekistan*, 1991, 2 vol., Moscow。

## 参考文献

- 荒川正晴, 1997: 《唐帝国とソグド人の交易活动》, 《东洋史研究》, 56/3, 页 171—204。

- ARAKAWA, M. , 2001: "The transit permit system of the Tang Empire and the passage of merchants", *The memoirs of the Toyo Bunko*, 59, pp. 1 - 21.
- BAILEY, H. W. , 1982: *The culture of the Sakas in ancient Iranian Khotan*, New York, Caravan Books.
- BELENIZKI, A. M. , 1980: *Mittelasien, Kunst der Sogden*, Leipzig, Seemann.
- BELENIZKI, A. M. , MARSHAK, B. I. , 1971: 《L'art de Piandjikent à la lumière des dernières fouilles (1958—1968)》, *Arts Asiatiques*, 23, pp. 3 - 39.
- BELL, A. P. , 2000: *Didactic narration: Jataka iconography in Dunhuang with a catalogue of Jataka representations in China*, Münster-Hamburg-London, Kunstgeschichte, lit.
- BULATOVA, V. A. , 1963: "Bronzovyj shtamp iz zhilogo kompleksa VII-VIII vv. (Gorodishshe Kuva v Ferganskoj oblasti)", *Istorija material'noj kul'tury Uzbekistana*, 4, pp. 110 - 114.
- , *Culture and Art of Ancient Uzbekistan*, 1991: exhibition catalogue, 2 vol. , Moscow.
- D'JAKONOVA, N. V. , SOROKIN, S. S. , 1960: *Khotanskije drevnosti*, Leningrad, Izd-vo Gos. Ermitazha.
- 榎一雄, 1979: 《中央アジア・オアシス都市国家の性格》, 收入作者《シルクロードの歴史から》, 東京, 頁 115—120。
- FEDOROV, M. , 2001a: "A Sogdian incense-burner of the late VII- early VIII c. AD from Koshoi Korgon hillfort", *Iranica Antiqua*, 36, pp. 361 - 381.
- , 2001b: "Archaeological data for the history of Atbash", *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 33, pp. 391 - 403.
- GRENET, F. , 1984: *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris, CNRS.
- , 1999: 《Les ossuaires zoroastriens》, in P. Chuvin et al. éd. , *Les arts de l'Asie centrale*, Paris, Citadelles et Mazenod, pp. 164 - 167.
- GRENET, F. , ZHANG Guangda, 1996: "The last refuge of the Sogdian religion: Dunhuang in the ninth and tenth centuries", *Bulletin of the Asia Institute*, 10, pp. 175 - 186.
- GROPP, G. , 1974: *Archäologische Funde aus Khotan Chinesisch-Ostturkestan*, Bre-

- men, Verlag Friedrich Röver.
- HAMBIS, L. éd., 1961—1964: *Toumchouq, Mission P. Pelliot*, I, II, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/ Adrien-Maisonneuve.
- 韩国国立中央博物馆编, 1989:《中央アジアの美術》, 汉城。
- HARLE, J. C., TOPSFIELD, A., 1987: *Indian art in the Ashmolean Museum*, Oxford, Ashmolean Museum Publications.
- HARTEL, H., YALDIZ, M., 1982: *Along the ancient Silk Routes, Central Asian art from the West Berlin State Museums*, The Metropolitan Museum of Art, New York, Crown Publishers.
- 黄文弼, 1983:《新疆考古发掘报告(1957—1958)》, 北京, 文物出版社。
- 姜伯勤, 1994:《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》, 北京, 文物出版社。
- 影山悦子, 1997:《东トルキスタン出土のオッサアリ(ゾロアスター教徒の納骨器)について》,《オリエント》, 40/1, 页 73—89。
- 《克孜尔石窟》, 1983—1985:《中国石窟·キジル石窟》, 3 卷, 东京, 平凡社。
- 熊本裕, 1985:《Hagausta, sūli》,《四天王寺国际佛教大学文学部纪要》, 17, 页 1—22。
- 桑山正进编, 1992:《慧超往五天竺国传研究》, 京都, 京都大学人文科学研究所。
- de LA VAISSIERE, E., 2004: *Histoire des marchands sogdiens*, deuxième édition, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises.
- von Le COQ, A., WALDSCHMIDT, E., 1922—1933: *Die buddhistischen Spätantiken in Mittelasien*, 7 vol., Berlin.
- MELKIKIAN-CHIRVANI, A. S., 1998: “The Iranian wine horn from pre-Achaemenide antiquity to the Safavid age”, *Bulletin of the Asia Institute*, 10, 1996, pp. 85—139.
- 中川原育子, 1999:《クチャ地域の供养者像に関する考察》,《名古屋大学文学部研究论集》, 135, 页 89—120。
- PAVCHINSKAIA, L. V., 1996: “Sogdian ossuaries”, *Bulletin of the Asia Institute*, 8, 1994, pp. 209—225.
- 青州市博物馆, 1998:《青州龙兴寺佛教造像窖藏清理简报》,《文物》, 2, 1998 年, 页 4—15。
- Réunion des Musées Nationaux éd., 1995: *Sérinde, Terre de Bouddha: Dix siècles*

- d'art sur la Route de la Soie*, Paris, R. M. N.
- 荣新江, 2001a:《西域粟特移民聚落考》,收入作者《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,页19—36(1994首次发表)。
- , 2001b:《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,收入作者《中古中国与外来文明》,页111—168。
- 陕西省考古研究所编, 2003:《西安北周安伽墓》,北京,文物出版社。
- SIMS-WILLIAMS, N., 1996: "The Sogdian merchants in China and India", in A. CADONNA, L. LANCIOTTI ed., *Cina e Iran, da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 45—67.
- STEIN, A., 1928: *Innermost Asia*, 4 vol., Oxford, Clarendon Press.
- 东京国立博物馆等编, 2002:《シルクロード・絹と黄金の道》,东京。
- TROMBERT, E. éd., 2000: *Les manuscrits chinois de Koutcha; fonds Pelliot de la Bibliothèque Nationale de France*, avec la collaboration de O. IKEDA et ZHANG Guangda, Paris, Institut des Hautes études chinoises du Collège de France.
- WATSON, W., 1984: *Tang and Liao ceramics*, New York, Rizzoli international publications Inc.
- 新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所编, 1985:《新疆古代民族文物》,北京,文物出版社。
- 新疆ウイグル自治区博物馆编, 1987:《中国博物馆丛书》第二辑(1)《新疆维吾尔自治区博物馆》,东京,平凡社。
- 新疆维吾尔自治区文物事业管理局等, 1999:《新疆文物古迹大观》,图43,乌鲁木齐,新疆美术出版社。
- YALDIZ, M. et al. eds., n. d. [2000]: *Magische Götterwelten; Werke aus dem Museum für Indische Kunst*, Berlin, Berlin, Potsdam.
- 吉田丰, 1990:《新疆维吾尔自治区新出ソグド语资料》,《内陆アジア言语の研究》,6,页57—83。
- , 1997:《ソグド语资料から見たソグド人の活动》,《岩波讲座・世界历史》,11,《中央ユーラシアの統合》,东京,页227—248。
- YOSHIDA, Y., 2004: Review of E. de La Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 14—2, pp. 169—175.

张庆捷,2004:《北朝隋唐的胡商俑、胡商图与胡商文书》,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,页173—203。

### 〔注 释〕

- 1 感谢吉田丰教授、葛乐耐(Frantz Grenet)教授通读全稿,并给予我非常有价值的建议。
- 2 作者任职于日本神户外国语大学。
- 3 榎一雄,1979年。
- 4 吐鲁番出土文书中提及的粟特商人前往库车,见荒川正晴,1997年,页185—190; Arakawa, 2001, pp. 8—12; de La Vaissière, 2004, pp. 121—122。
- 5 吉田丰,1990年,页65—73;吉田丰,1997年,页238—239; Yoshida, 2004; 荣新江, 2001a, 页32—34; Trombert, 2000, pp. 88, 123. (Pelliot chinois D. A. 77、220), pp. 59—60, 88, 92—93, 111—112 (Pelliot chinois D. A. 24, 93, 103, 134 中含粟特姓名字)。吉田丰认为D. A. 所出粟特文文献可以追溯到8世纪(吉田丰,1997,页232),这个推断可以由此地所出汉文文献支持,可追溯到8世纪唐朝控制时期(私下交流)。
- 6 克孜尔壁画的年代仍然是个争论的问题(Bell, 2000, pp. 47—50)。我同意瓦尔德施密特(E. Waldschmidt)的观点。
- 7 张庆捷,2004年,页174,199—202。
- 8 中川原育子,1999年。
- 9 桑山正进编,1992年,页43。
- 10 陕西省考古研究所编,2003年。
- 11 荣新江,2001b,页126—127。
- 12 Belenitski, 1980, pp. 118—119, Abb. 51.
- 13 Belenitski & Marshak, 1971, p. 18; Belenitski, 1980, pp. 110—112, Abb. 38—40.
- 14 Bailey, 1982, p. 23; 熊本裕,1985年; Sims-Williams, 1996, p. 46。
- 15 影山悦子,1997年。
- 16 新疆维吾尔自治区博物馆编,1987年,注18。
- 17 黄文弼,1983,页59—60,图9,图版42/6,43/1, 2。
- 18 Pavchinskaia, 1996, p. 211, fig. 3.
- 19 Grenet, 1999, p. 164.
- 20 Grenet, 1984, pp. 180—181, pl. 46, c, photo 7.
- 21 Hambis, 1995, p. 72; Réunion des Musées Nationaux, 1995, no. 72.
- 22 姜伯勤,1994年,页226—263。Grenet & Zhang Guangda, 1998, p. 175。
- 23 Le Coq & Waldschmidt, 1922—1923, I, p. 29, pl. 45; Herbert & Yaldiz, 1982, no. 6.



- 24 新疆维吾尔自治区博物馆编,1999年,第0728号;东京国立博物馆等编,2002年,注34。
- 25 新疆考古研究所编,1985,249号;Stein, 1928, III, p. 102, pl. 1, Yo. 018; Gropp, 1974, p. 321, Abb. 183; D'jakonova & Sorokin, 1960, n<sup>o</sup>. 691, 963; Harle and Topfield, 1987, n. 36b。上述残片除最后一个收藏在 Ashmolean 博物馆外其余都收集在 Sh. Takahama(高滨秀)的论文《喀什出土的三提手贴花纹陶罐》中,提交日本之希腊—伊斯兰考古学第10回年会,金泽市,2003年6月5—6日,3—7页(日文)。感谢 Madhuvanti Ghose 博士提供 Ashmolean 博物馆所藏残片信息,并感谢他寄给我一张此残片的照片。
- 26 Bulatova, 1963, pp. 110—114; *Culture and art of ancient Uzbekistan*, 1991, no. 501。库木吐拉出土模子在汉城的大谷收集品中(韩国国立中央博物馆编,1989, no. 77/4, 吉田丰教授提供信息)。
- 27 Fedorov, 2001a, p. 362。
- 28 Bulatova, 1963, p. 110。
- 29 Watson, 1984, no. 55 (8—9世纪), no. 6 (7世纪早期); Melikian-Chirvani 将和田出土陶器断为7或8世纪,没有说明原因(Melikian-Chirvani, 1998, pp. 112—114)。



图1 灯明王本生,克孜尔第38窟壁画(《克孜尔石窟》1,1983—1985,图120)。



图2 库车麻扎布坦村出土的纳骨瓮(新疆维吾尔自治区博物馆,1987,no.18)。

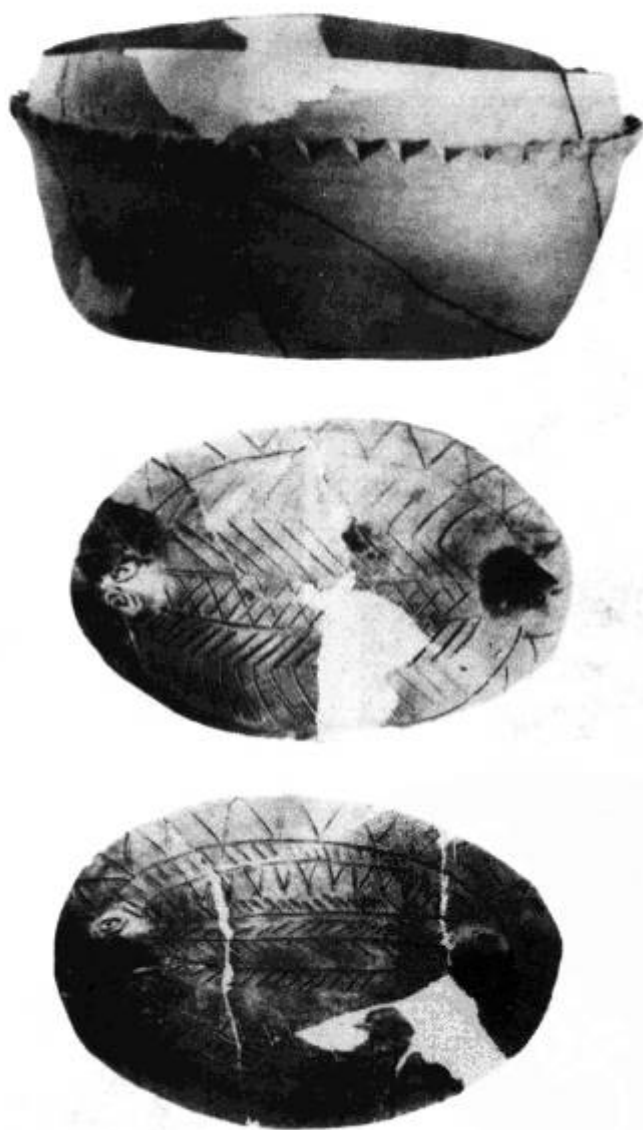


图3 库车麻扎布坦村出土的纳骨瓮(黄文弼,1983,图版42/6,43/1,2)。

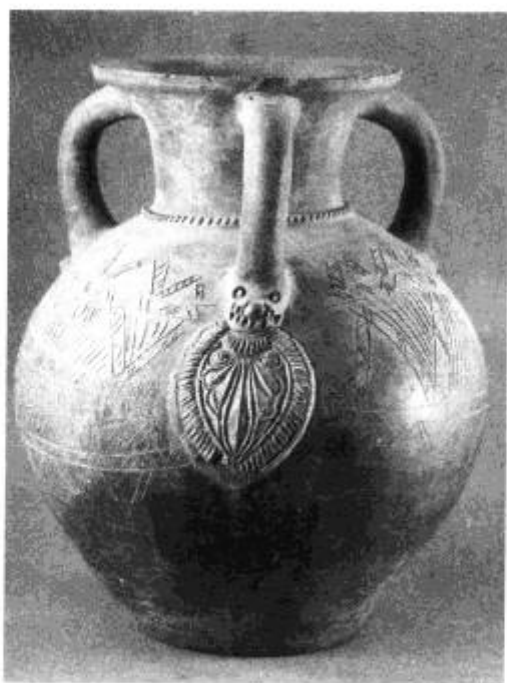


图4 葬礼用骨灰罐,图木楚克的脱古孜萨莱出土( Réunion des Musées Nationaux, 1995, no. 72)。



图5 三个提手的陶罐,喀什的亚吾鲁克出土(东京国立博物馆, 2002, no. 34)。

## 中国北方的粟特遗存 ——山西的葡萄种植业

童丕 (Eric TROMBERT)<sup>1</sup> 著

阿米娜 译

葡萄早在 2000 多年前就为中国所认识,但在任何时期都没有真正赢得农民的青睞,在中国内地,除惟——一个地区——山西省之外,它一直作为某种外来稀奇植物来种植(种在汉武帝或唐太宗的御苑里)<sup>2</sup>。

从年代、声誉以及时间上来讲,山西省这个例外,由于涉及到一个确实存在的葡萄酒酿造传统,才更加引人注目。其意义大大超过了农业史的范畴。事实上我们可以说葡萄不是一种普通的植物。作为一种非粮食作物,它的采用不反映任何食用的需求。对所有生活在靠近生存底线的人来说,它是一种“多余”的作物,但它仍然要求长期积累的对农作物必要的非常专门的技术知识。因此,把它移植在一片新的土地上必须同时具备两个条件:外来熟练种植者的参与和当地的需要。所谓的需要不是供食范畴而是文化范畴的需要——对一种有魅力产品的爱好。换句话来讲,葡萄种植区的产生与其说是农业事务更不如说是文化事务,对它的发展不能从土壤和气候的研究中去寻找,而应从历史及风俗、信仰和人们的迁徙当中去寻找。

中国历史文献指出葡萄曾三次被引进到中国内地,每次都不大成功:汉武帝统治年间(前 141—前 87),唐初重新平定西域之后(640 年左右),以及 19 世纪末通过一位叫做张弼士的华侨。现在,我们正目睹着葡萄种植业,特别是山西葡萄种植业的一个新“飞跃”,这是 1980 年以来人民共和国推行的开放与现代化建设的成果。我们由此证实了每次葡萄园的发展都与类似的向西方世界实行的政治与文化开放的历史时期相对应。这种状况不禁让人对山西葡萄种植业无法解释的起源提出如下设想:葡萄是否通过西方人带到了中国汉朝的这个省份,但

在发挥这个假设以前,我们应该展示人们知道的关于葡萄种植业的历史情况,一直追溯到史料允许的最大范围。

## 一、山西的葡萄种植业

马可·波罗(Marco Polo)这样描述现如今的山西省会“Taianfu”(太原府):

有许多能生产出大量葡萄酒的好葡萄园。在 Catai(中国)全国,惟独这里的人生产葡萄酒,因此,从这个城市,葡萄酒销往全省……(《马可波罗游记》第二章,页 154)

这位威尼斯游客的观察被同时代的中文史料所证实。元代忽思慧编纂于延祐年间(1314—1320)的论述饮食的医著中列举了三个葡萄种植区:吐鲁番地区(当时称 Qarakhoja,哈拉火卓),是最好的葡萄种植区;西藩地区(甘肃东南和青海东部);平阳和太原地区(汾河流域中部)<sup>3</sup>。另外一部记载元代中国酿造葡萄酒资料较丰富的著作指出了惟一一个生产酒的地区:冀宁路周围(首府太原)和太行山的附近<sup>4</sup>。

无疑,蒙古人是在征服内陆亚洲过程中学会了品鉴葡萄酒,然后在元朝统治时代推向了全中国<sup>5</sup>。但对于山西的葡萄种植业,如果把它的开创之功归于蒙古人,就会出错了。

事实上,史料证明宋代<sup>6</sup>甚至早在唐代山西就已经有了葡萄种植区。因此唐代的三部主要行政地理著作都一致表明除了高昌(现在的吐鲁番)之外,帝国惟一每年向朝廷上贡葡萄和葡萄酒的地区,就是太原辖区(“太原府”或“太原郡”)<sup>7</sup>。河东(山西)每年给首都上贡的葡萄酒一直持续到 837 年被帝国政令废除为止<sup>8</sup>。当时太原辖区包括 13 个县,覆盖了省中部,南面从太原附近到文水、祁县,东面直到太行山脚下。元代山西的葡萄种植区似乎延伸到汾河下游一带(平阳,现在的临汾)。

马可·波罗所指出的山西种植葡萄的传统在唐初就已经是一个既成事实。可惜的是,文献资料都不提它的起源。在几种可以考虑的假设中,来自伊朗人是最为可靠的线索。这个线索以两个事实为依据:一方面是葡萄在伊朗世界中的重要性,另一方面,山西存在过大量的粟特人,尤其在太原地区,此后他们的存在都有案可稽<sup>9</sup>。总之,葡萄种植是否可能和 8 世纪初流行于太原的天葬习俗以同样的渠道传入<sup>10</sup>? 我首先要从探索伊朗人留下的这个线索,更确切的说,从对中

原传播葡萄种植技术方面起过重要作用的粟特人留下的线索入手,然后试图把它和北魏在山西的活动结合起来加以补充。最后,通过评估和粟特人同时活动的、也被称为“胡”的一些草原民族所起的作用,我们有可能使最初提出的设想更加精细化。这些草原民族基本上是游牧民,不属于伊朗人种,但深受伊朗世界的影响。

## 二、粟特人的线索

半个世纪前,陈寅恪先生曾发现,唐代一个发生在蒲州(太原南)的故事中,当地制造酒精饮料的传统与粟特人聚落的存在有关系<sup>11</sup>。另有一些初唐甚至时代更早的迹象,可以令人把这个地区的葡萄酒生产和酒家胡环境联系起来<sup>12</sup>。唐代诗人普遍地把对酒的品尝和对胡人舞女的迷恋结合起来<sup>13</sup>。当然这些出自虚构的文学作品的线索需要用历史资料来印证。

### 1) 葡萄和葡萄酒:伊朗的馈赠

在伊朗世界,葡萄的种植源远流长。地中海地区,尤其是希腊的葡萄种植业,不过是更壮观的外延。这些已被考古及文献资料充分证明。肖像画也提供了明显的证据,再如,我们已发现的一个萨珊王朝银瓶就以逼真的写实主义手法表现了葡萄的收获(图1)<sup>14</sup>。

葡萄树及葡萄酒的主题几乎贯穿于所有在中国发现的粟特人墓葬中。葡萄树不时以简单的装饰图案出现(用展开的葡萄藤装饰好几个画面上部,见图2),有时作为装饰的成分:在挂满葡萄串的葡萄架下举行宴会的情形在安阳(图3)、太原(虞弘)和西安(安伽)石椁浮雕上展现出来。这些场景并不证明这些移民是否延续了他们祖传的与葡萄、葡萄酒相联系的习俗。这些场景勿宁说把人带到中亚的遥远地带,就像一些狩狮的场景一样。在安伽墓石椁上我们有一个狩狮的场景的例子,其上并绘有葡萄园的场景(图4),狮子这种动物中国不存在,却存在于伊朗<sup>15</sup>。但它们证明了粟特人在传统生活方式中保持葡萄种植业的特殊地位。

我们还知道汉武帝远征到葱岭的时代,中国人就是通过伊朗才认识了葡萄酒和葡萄。张骞著名的传记中记载了公元前2世纪末大宛和安息饮葡萄酒的习俗,加上《后汉书》中提到的酿造葡萄酒的惟一一个西方国家是康居的属国——粟弋<sup>16</sup>。《汉书》引证了其他种植葡萄的国家,罽宾、难兜和且末,指出了大夏一

印度到新疆南部的一条南道<sup>17</sup>。总而言之,从公元2世纪起,葡萄树就已经扎根在了中国的土壤,如伊吾(哈密)<sup>18</sup>和凉州(甘肃)<sup>19</sup>。

## 2) 中国的粟特人:农民及葡萄种植者

粟特人、大夏人及其他的伊朗人非常有可能通过推销葡萄产品在中国普及了葡萄。但在传播技术与创造葡萄种植园中的作用究竟如何呢?事实上这意味着在农业中安置移民。

是的,粟特移民从此更流向农业,而长时期内人们不相信这一点。对粟特巡回商人形象的不断复制长期掩盖了这个事实,直到对敦煌和吐鲁番粟特人聚落进行了系统研究,才产生了另一种看法。5到8世纪的文字记载揭示了当地粟特人相当一部分是农民。更令人吃惊的是,材料证明新来移民者从第一代起所具有的农业倾向性<sup>20</sup>。

虽然历史著作不如世俗文件那样能说明这个事实,它们却提供了粟特移民从事农业甚至葡萄种植业的一个例子。康艳典,这位“康国大首领”在贞观年间(627—649)来到罗布泊南的鄯善定居。为了在他的主要聚落周围创建或重建几个城镇,他带领众多“胡人”一同而来。他们所创建的其中一个城市叫“蒲桃城”,因“种蒲桃于此城中”而得名。这种外来者的定居很像定居民族的拓殖:分阶段拓地,建设城镇,耕种土地,具有长期移民的特点(至少到691年)<sup>21</sup>。

集中在吐鲁番崇化乡的粟特人聚落有它特殊的重要性,我们必然要提到这个曾经并且仍然是中国最重要的葡萄种植区。葡萄在吐鲁番有关土地的文书中无所不在,甚至纪年最早的5世纪的文书也谈到了葡萄。

我们首先注意到关于当地葡萄种植业资料最丰富的文书,它们来自发现707年崇化乡户籍的同一座墓<sup>22</sup>。此墓的文书使我们仿佛到了一个粟特人无所不在的环境。其中和我们有关的两份行政报告和一个官方的大葡萄庄园的经营有联系,这个葡萄园叫“四角陶”<sup>23</sup>。689年,上述葡萄园的负责人是一位已相当汉化的粟特人,名叫史玄政,几年前曾是崇化乡的里正<sup>24</sup>。

当然,此墓文书的价值不应过分夸大。因为总的看来,7至8世纪的资料表明,比起该地区的其他农民,粟特人对葡萄种植的介入程度既不高,也不低。当时所有的人都种葡萄。应在更早的年代中寻找粟特人在吐鲁番葡萄种植中所起的作用。早期的吐鲁番文献极不详尽,但提到葡萄栽培活动的最早文书给我们间接地提供了粟特人的线索。这关系到一位叫翟强的葡萄种植者,他大约生活于436年前后<sup>25</sup>,严格的说他不是粟特人,其父姓表示他是属于丁零、铁勒、高车



等某个部落的突厥人。但我们清楚地知道翟姓部落的成员有着和粟特人生活有紧密关系的特点。他们起伊朗语的名字,在这个圈内结亲;某些人甚至当袄教祭司,如640年稍前的主管伊吾(哈密)袄祠的翟槃陀,或者萨宝,如我们下面要讲到的翟娑<sup>26</sup>。

所以,一方面粟特人和山西之间,另一方面粟特人和葡萄栽培之间所存在的联系都是确有根据的。我们还有关于粟特人在西域的罗布泊和吐鲁番地区种植葡萄的证据。但是,这些因素比山西葡萄园产生的时间晚,因为山西葡萄园在唐初就已经很繁荣了。此前几个世纪,无论关于粟特人还是关于葡萄那样普通的主题的资料几乎没有。文人们认为高贵的领域可能提供其他的线索,比如隋朝时非常盛行引进西方的音乐。这个问题可参考的文献有许多。我们知道“后魏平中原,复获龟兹乐”。我们甚至知道著名乐师的名字,他们显然都是粟特人<sup>27</sup>。这把我们导向另一方面的线索,总之,和粟特人的线索不相矛盾:即北魏经济和人口的发展。之所以我们对魏的活动有兴趣,是因为从398年到490年,其首都都是处于山西之北的平城。

### 3) 随着北魏从凉州到平城

从4世纪末开始,拓跋魏国力的上升大部分是靠它的领土上强制性移民来实现的。实际上,当时仅仅是拥有一定的军事潜力的北魏政权为了变成跟中国一样强大的国家设定了两个目标:第一,必要时用暴力手段网罗人才;第二,争得游牧民不熟悉的如农业、手工业、纺织等方面的廉价劳动力,甚至奴隶,来开发他所征服的地区。

当然,史料对于劳动人民迁移的叙述远不如对文化、艺术及宗教的叙述那样详尽<sup>28</sup>。可是,在《魏书》中揭示被征服的人民强制性移民以耕种平城地区的土地并“充京师”的史料却比较丰富:如,398年正月,“徙山东六州民吏及徒何、高丽杂夷三十六万,百工伎巧十万余口”<sup>29</sup>。又如,446年,“徙长安城工巧二千家于京师(平城)”<sup>30</sup>。

其中迁民数量最多的是对我们很重要的葡萄种植区,北凉(397—439)统治下的凉州(甘肃)。439年,北魏军队夺取了其首府姑臧,徙凉州民三到十万家于京师,包括贵人及平民<sup>31</sup>,再加上三千僧侣<sup>32</sup>。尽管对于人口密度小的山西来说,这些数字有些夸张,却说明了地区人口的巨变。在以后的几年中,北魏政权继续向西发展。441年,征酒泉,虏男女四千余人,驱往山西<sup>33</sup>。但是,对吐鲁番的移民没有任何记载,原因很简单:北魏从来没有到达并征服这个绿洲。为重新和西

方建立联系,北魏绕道吐鲁番的南部,445年占领鄯善,然后是焉耆。虽然是短暂的征服,但却是拓跋政权和西域各国的第一次接触。

根据北魏的法律,那些迁徙到山西来的农民和手工业者要受到国家的严厉监管;他们既不能改行,也不能和外界通婚。他们在“新技术”的引进方面所做的贡献是不言而喻的,但我们对其内容所知甚少。在农业方面,我们只能举大夏国(407—431)创建者赫连勃勃的例子。他让在灵州(灵武)城内开辟一个漂亮的果园,四个世纪后还有上千株果树<sup>34</sup>。如果知道赫连是匈奴人,这项举动会让人吃惊。我们由此可以看出中国的影响,还有西方定居民的影响。值得注意的是,在大夏统治时期灵州地区以及整个鄂尔多斯河谷居住着诸多杂胡。下面我们会再回到此话题。史书没有讲到北魏在426年至427年占领灵州时迁徙到山西来的胡人中是否有赫连的植树者,但这是有可能的。

凉州人对北魏技术与艺术发展做出贡献的惟一具体证据就是云冈石窟。从460年开始,魏委托一位凉州僧人昙曜建设第一批石窟(16—20窟)。一般来说,云冈石窟带有犍陀罗和中亚的风格,经过我们刚才讲的渠道到了山西北部,但恰恰对于这第一批石窟建筑与装饰,专家们认为它们更多地受到北凉时期发展的凉州艺术的影响,而不是远方的犍陀罗艺术的影响。因此这第一批石窟可能是439年从甘肃迁来的工匠们的作品<sup>35</sup>。

为了说明云冈所体现的是各种影响的融合,举一个我所知道的中原最早的葡萄形象的例子:湿婆神的形象之一摩醯首罗,一只手拿着一串葡萄(定年470年的八号洞窟;图9)。请注意,在这一点上人们把摩醯首罗和胡袄神弄混了,这仅是对8世纪时情况的说明<sup>36</sup>,但是这种胡袄神和印度神崇拜的混淆是很早就存在的一种现象。云冈此窟所代表的神像的情况如果确实是这样,那么,这个浮雕作为此地区的形象主题则会是一个令人信服的伊朗人在传播葡萄方面做出贡献的证据。

439年的凉州移民中存在粟特人,这在《魏书》(卷一〇二,2270页)中写得很清楚:

其国商人先多诣凉土贩货,及克姑臧,悉见虏。高宗初,粟特王遣使请赎之,诏听焉。

注意,北魏将这些粟特人留住近二十年左右是很有意思的,虽然在他们被俘后平城曾先后来过两个使团,第一个在439年的第十一月,仅仅在姑臧陷落后的几个月后;第二个在444年<sup>37</sup>。长期被羁留使这些商人在平城组成了一个必然是受

拓跋政权监管的团体,但他们肯定保持了自己的风俗,并且从事受到北魏重视的一种经济活动。

这些在 439 年定居山西的粟特人并不是最早来的一批,我们知道有一个叫安同的人的先例,这个所谓安世高的后代,从事商业并有其他目的,在 386 年首都还在盛乐时,就归顺了北魏创建者拓跋珪。就像富安敦(Forte, 1995, p. 16)指出的那样:“当时,如果他正从事和中亚的贸易,盛乐处于一个极好的位置。”

这里我们应该注意到五原在 3 到 5 世纪末之间某一时间,在中国葡萄种植地区中的出现<sup>38</sup>。五原处于黄河流域最北端,盛乐的西面,对种植葡萄不太有利。我们所能说的是:拓跋珪(386—409)自统治初期,就在长城以外这个战略要地进行屯田<sup>39</sup>, 439 年以后北魏也曾从凉州往这里移民<sup>40</sup>。

北魏的扩张,使它直接与凉州及山西相连接,给我们提示了一条通向北方的道路。这朝北方向把我们领向考虑粟特人和北方草原的一些民族同时参与了引进葡萄的最复杂的过程。

### 三、其他胡人、游牧民

“胡人岁献葡萄酒”<sup>41</sup>, 鲍防的这句诗经常被用来证明粟特人贩卖葡萄酒的商业活动。为进一步证明,经常也有两段并列引文以供讨论:(1)《史记》有关大宛葡萄酒的引证;(2)唐代编年史籍对有关史国的使者向朝廷进贡葡萄酒的惟一记录<sup>42</sup>。但是鲍防诗值得全文加以引用:

汉家海内承平久,万国戎王皆稽首。天马常衔苜蓿草,胡人岁献葡萄酒。

放在上下文中,最后一句诗不能把“胡”归结于仅仅指粟特人。相反,诗歌的象征性使人们必须把胡人扩大到西北所有的“蛮族”,而惟一的和粟特使团有关的进贡事实不能成为唐代粟特人在葡萄酒贸易中的作用之证明。因为,这个记载没有任何经济价值,既然它仅仅是 628—772 年间向朝廷进贡的三十多个粟特使团中的一个。粟特人通常所带的商品是马、皮毛和其他易于携带的贵重物品,而不是葡萄酒。这个时代确实不再需要从如此遥远的地方运酒来:凉州已能生产上乘的葡萄酒,而最好的是吐鲁番的酒。在御苑的酒会上杨贵妃所品尝的酒就是吐鲁番的酒<sup>43</sup>。

所有的古籍一再讲到从“破高昌”后,人们开始在御苑种植葡萄以及得到了

酿造葡萄酒的技术<sup>44</sup>。吐鲁番的攻破可能确实对中国都城地区葡萄的栽培具有重要意义。尽管如此,必须指出,高昌王直到640年下台止,所派遣的使团中没有一个进贡过葡萄<sup>45</sup>。在年鉴中记录的惟一一次进贡葡萄的是一位有叶护称号的人,有些西突厥可汗有此头衔<sup>46</sup>。以我所见,即便这也不足于令我们得出和劳费尔(B. Laufer)一样的论断,即那时的突厥人就是给中原引进了葡萄种植和葡萄酒的能手<sup>47</sup>,但这位叶护的礼物,使人联想到葡萄藤和品尝葡萄的风尚穿过北方草原和游牧世界的场景。

由于游牧民的生活方式和所处地区的自然条件,通过他们传播葡萄种植首先让人难以理解<sup>48</sup>。但正因为葡萄不是一种人赖以生存的作物,而是一种文明的元素,应该换一个角度去考虑它的传播。在阴凉的葡萄架下享用葡萄酒是何等奢侈,何等怡然,而酒的酿造只有在游牧民被定居生活方式所吸引时才会进入游牧民的生活方式。我们有一个鲜明的例子,即回纥人在吐鲁番定居下来后便成了中国最好的葡萄种植者。在回纥人之前,突厥人在和定居的藩属民以及粟特人的接触中,无疑已经喜爱上了饮用葡萄酒,而粟特人大批与突厥人混杂,也对突厥人产生了人所共知的影响。但要强调的是,不是西突厥人把葡萄种植技术带到山西来的。在突厥帝国兴起以前葡萄就已经被种植了。

葡萄栽培很可能远在7世纪之前由受过生活在他们中间的粟特人影响的一个(或几个)胡人(北方或西边的游牧民)传到山西来。正是在这一点上,山西具有“粟特”聚落的混合特征应得到我们的重视。

最近研究结果表明并州(太原)的“粟特”聚落有一个独特的形象:多数在其内部担任“萨宝”高级职位的人物不是纯粟特血统。他们是:龙润(561—653),至迟在646年担任萨宝府长史;虞弘(534—592),约580年担任检校萨保府,以及翟突娑(546—615)的父亲翟娑,约570年担任摩诃大萨宝。这三个非粟特的“胡人”萨宝可能帮助我们找到这个地区的葡萄引进者。

龙氏曾经是焉耆国人。他们向东,尤其向哈密聚集。在唐代哈密的龙部落<sup>49</sup>附近有许多其他的胡人,被称为“西域杂胡”<sup>50</sup>。7世纪初,哈密有一个火袄庙,由吐鲁番来的名叫翟槃陀的祭司掌管。跟吐鲁番和哈密一样,焉耆自古以来有酿造葡萄酒的传统<sup>51</sup>。但我们不知道在什么时候什么情况下龙部落的成员来到山西定居下来。

虞弘可能属于非汉人而讲突厥语的步落稽或稽胡,首次出现于524年(以步落坚胡的名称出现),居住在太原附近(汾州和泗州)<sup>52</sup>。他们的身份是农民。

也许这些人本来是属于山戎或赤狄的,陕北和晋西的土著,这是蒲立本(E. G. Pulleyblank)的观点<sup>53</sup>。但稽胡也可能是臣属于刘元海(刘渊)的匈奴的一个部落,他们是4世纪初跟着刘元海一起进入山西的<sup>54</sup>。我们在这里讲到的两个观点并不互相矛盾。蒲立本自己讲到这些非汉民族经常出入于草原和中原。所以稽胡能够跟着刘渊的军队从西北进入山西,山西可能曾是他们的故乡。刘渊的军队以离石为根据地,304年得到并州地区,几年后在那里称王,建国号曰汉。刘渊把其兄延年安置在处于太原以南汾河河谷的文水<sup>55</sup>。文水一直到清末以至于今天都是山西葡萄种植的重要地区。至于魏朝,我们也将注意到“西胡”对这个地区的侵入,以及稽胡在邻近的孝义县的存在<sup>56</sup>。

虞庆则的传记中提到稽胡向山西的另一次移民,虞庆则和虞弘是同时代人,猜想虞弘也出身于稽胡,根据他的传记他有同样的姓,原来写成“鱼”,他喜欢讲鲜卑语,在周朝统治时期任山西稽胡监管,那时是沁源县公(文水南的一个县)<sup>57</sup>,但他的先辈是灵武人,事于匈奴赫连部,那时赫连勃勃在此地种植的果园非常繁茂。虞弘的家庭原籍很可能也是灵武,而在470年魏朝败走柔然后离开了此地,这正好能解释虞弘和他的父亲为什么要事于柔然<sup>58</sup>。

这里我们要强调灵州作为交通枢纽的重要性,它在唐朝统治下是六胡州的近邻,处于黄河河畔,直接连接着凉州和太原而无须通过兰州。它是从甘肃来的众多粟特家庭移民路线中的必经的客站,他们穿过一些突厥部落,经过几代人后,终于在河北定居下来<sup>59</sup>。

现在我们可以通过设想吐鲁番最早的葡萄种植者翟强和并州的萨宝翟娑之间有某种联系来考虑丁零或高车的踪迹。直到公元3世纪,丁令居于南西伯利亚,《魏略》说“居康居北”<sup>60</sup>。我们知道丁令至少两次向南迁徙。第一次是丁令武士和王莽的军队交锋,然后在山西东北的代郡定居下来<sup>61</sup>。第二次发生在330年,“丁零翟斌,世居康居,后徙中国,至是入朝于赵”,这就是我们下面要说的石勒<sup>62</sup>。

由于这组人,我们就有了草原游牧民移民的准确例子,他们在到来之前就打上了伊朗风俗的烙印。又因为在这个时代活跃于中国北方的丁令部落首领都以翟为姓,我们由此明白为什么生活在以后几个世纪的诸翟和粟特人如此接近,会成为像翟槃陀那样的祆教祭司,或者像翟娑那样成为聚落的首领。4世纪下半叶所有的有关震撼中国北方的战争的记录中,我们会看到丁令部落在许多不同的地方出现,尤其在山西以北(代郡),但没有具体指出哪一个聚落在山西中部

的葡萄种植区定居的事实<sup>63</sup>。稍晚些,轮到拓跋把高车的几个部落驱赶到他们在山西北部的土地上<sup>64</sup>。没有任何证据可以表明这些高车人像翟斌的丁令人那样和伊朗人有密切的关系,但是高车具有和西方人保持密切关系的传统。因此490年,北庭的高车王派一位有粟特姓氏的胡商和魏商议联盟<sup>65</sup>。516年,被柔然击破后,以弥俄突为王的高车部落向馱哒(白匈奴)避难。他们在那里住了五年后向东归返,向他们的敌人复了仇<sup>66</sup>。

我们的研究要过渡到第四个民族:羯胡。当刘渊起义反对西晋并在并州建立自己的政权之际,他得到石勒的帮助。根据石勒的传记,他是羯人,出身于称为羌渠的一支独特的匈奴部落<sup>67</sup>。人们猜测羯原为伊朗人<sup>68</sup>,实际上这种推测不可靠。但是在中国人归结为“羯”的含糊不清的不同成分中,至少有一大部分是粟特人的可能性很大。如果我在这里提出羯族,是因为他们确实在山西定居。石勒原籍是并州,那么他出身的羯部落当在太原东南,太行山的东部丘陵地带(武乡郡和上党郡)。

因此比起中国北方其他地区,山西给我们提供了人口融合的例证,即西方的伊朗定居居民和西北游牧民的移民浪潮带来的民族融合。葡萄肯定是从伊朗移植而来,如果在这个省份而不是中国其他地方得到发展,这无疑是因为粟特人通过不同的途径对中国的渗入中,与草原民族密切生活在一起而得以实现。粟特—突厥文化的结合,从6世纪起就是一个清楚的引人注目的事实,而在此之前则经过了漫长的没有文字记载的历史<sup>69</sup>。我们可以认为山西的葡萄种植实际上很古老,是古老的粟特—游牧民族合作的遗迹。

#### 四、结语:葡萄酒——奢侈的饮料、胡人的饮料

在历史演进过程中,太原酒的进贡在同样的情况下两次被皇帝下令废除:唐统治时期,837年元月;以及明初,太祖统治时期(1368—1399)。

8世纪末9世纪初,中国兴起一种思想浪潮,提倡回到自从汉末受外来影响(佛教的和西方的)而中断的中国传统源头。在文学和哲学领域,这个潮流是以回到“古文”的运动形式出现的,以唐代正统和极端反佛教的文人如韩愈、柳宗元和李翱为代表。在政治方面,追根溯源的结果是使唐人感到国家灾难大多是胡人招致,如安禄山叛乱。这次民族主义高峰导致842至845年间对异教的禁止,此前是大量排外,如831至836年和836年的法令禁止汉人和“诸色人”或

“外国人”有任何交往关系(《册府元龟》,卷九九九,页11727下—11728上)。我们因此了解是在什么样的情况下出现了第一个山西葡萄酒进贡的禁止令。

明太祖得到太原第一次进贡的葡萄酒后决定下禁止令,也同样是在民族主义的情况下做出的:对蒙古的占领以及对他们的同盟(其中包括畏吾儿)的抵抗,对其风俗的拒绝。这里我们不赘述元朝时鼓励葡萄种植的措施以及喝酒的风行,但应该加以指出,太祖的进贡禁令的动机很具有中国特色:禁令针对“修养劳民”,因为“国家以养民为务,岂以口腹累人哉”<sup>70</sup>。换句话说,农民不应该改变其种粮食的天职。

太祖的禁令当直接影响到了山西葡萄酒的生产。葡萄继续在那里种植,仅仅是为生产葡萄。我们有几个证据来说明。首先,对18世纪来讲,就是基督教传教士的证词<sup>71</sup>。然后,有在光绪时代进贡的只是葡萄干的事实,是文水县承担了这项进贡<sup>72</sup>。总之,我在2000年夏天访问文水和清徐两县时询问,没有任何一个葡萄种植者会酿酒,他们也不记得他们的祖辈曾酿过酒。从1980年以来,葡萄的栽培在这两县得到长足的发展,并且兴建了许多葡萄酒厂,但这一酿酒艺术的复兴是外国技师或在外国受过培训的中国人的成果。

两个皇室反对在山西生产葡萄酒的决定证实了中国文人学士意识中的某种关联,即葡萄栽培与“西方蛮族”之间的关系。作为“胡”文化的因素——广义上是粟特、突厥、畏吾儿以及蒙古的混合文化的因素——葡萄酒的使用被汉人所禁止。这一认识同对山西葡萄种植业起源所作的假设观察相吻合:它可以被视为所有胡人的共同成果,伊朗人对草原民族早期影响的见证。

## 参考文献

### 古籍

《(神农)本草经》:《神农本草经辑注》,马继兴主编,北京,人民卫生出版社,1995年。

《本草图经》,苏颂编撰,尚志钧辑校,合肥,安徽科学技术出版社,1994年。

《草木子》,叶子奇著,北京,中华书局,1959年第1版,1983年第2次印刷。

《册府元龟》,王钦若等辑,香港,中华书局,1960年。

《大唐西域记》,玄奘著,上海,上海人民出版社,1977年。

《纲鉴易知录》,吴乘权著,北京,中华书局,1960年。

- 《晋祠志》，刘大鹏著，太原，山西人民出版社，1986年。
- 《两京新记》，韦述著，《丛书集成初编》793号，台北，台湾商务印书馆，1965年。
- 《名医别录》，陶弘景著，《名医别录辑校本》，尚志钧辑校，北京，人民卫生出版社，1986年。
- 《全唐诗》，北京，中华书局，1960年。
- 《山西通志》，王轩等著，北京，中华书局，1990年。
- 《太平御览》，李昉撰，北京，中华书局，1960年。
- 《唐会要》，王溥撰，北京，中华书局，1955年第1版，1998年第4次印刷。
- 《通典》，杜佑著，颜品忠等校点，长沙，岳麓书社，1995年。
- 《续高僧传》，道宣著，《大正新修大藏经》，第50卷，n°2060，页425—708，东京，1924—1935年。
- 《饮膳正要》，忽思慧著，李春方译注，北京，中国商业出版社，1988年。
- 《元和郡县图志》，李吉甫撰，北京，中华书局，1983年第1版，1995年第2次印刷。
- 《资治通鉴》，司马光著，北京，中华书局，1956年。

#### 今人论著

- 安介生，《山西移民史》，太原，山西人民出版社，1999。
- 蔡鸿生，《唐代九姓胡与突厥文化》，北京，中华书局，1998。
- 陈寅恪，《元白诗笺证稿》，上海，上海古籍出版社，1978。
- Enoki Kazuo, "Sogdiana and the Hsiung-nu", *Central Asiatic Journal*, vol. I, n° 1, 1955, pp. 43 - 62.
- FORTE, Antonino, *The Hostage An Shigao and his Offspring. An Iranian Family in China*, Kyoto, Italian School of East Asian Studies, 1995.
- 葛承雍，《崔莺莺与唐蒲州粟特移民踪迹》，《中国历史文物》，第5期，2002年，页60—68, 79。
- GHIRSHMAN, R., 《Notes iraniennes, V. Scènes de banquet sur l'argenterie sassanide》，*Artibus Asiae*, vol. XVI, n° 1/2, 1953, pp. 51 - 76.
- GROSIER (abbé), *Description générale de la Chine, ou Tableau de l'état actuel de cet empire*, Paris, chez Moutard, 1785.
- 国家文物局，《吐鲁番出土文书》，北京，文物出版社，10本，1981—1991年；索引



- 本,1996年。
- 胡如雷,《几件新疆出土文书中反映的十六国时期租佃契约关系》,《文物》,第6期,1978年,页22—25。
- 池田温,《八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,页49—92。
- 池田温,《初唐西州高昌县授田簿考》,黄约瑟、刘健明合编,《隋唐史论集》,香港,香港大学亚洲研究中心,1993,页178—197。
- JIANG Boqin, “The Zoroastrian Art of the Sogdians in China”, *China Archaeology and Art Digest*, “Zoroastrianism in China”, vol. 4, n°1, 2000, pp. 35 - 71.
- 姜亮夫,《莫高窟年表》,上海,上海古籍出版社,1985。
- 焦润明,《关于历史疆域归属若干理论问题的研究》,《中国边疆史地研究》,第2期,2003年,页1—18。
- de LA VAISSIERE, Etienne, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises (Bibliothèque de e’IHEC, n° XXXII), 2002.
- de LA VAISSIERE, Etienne, TROMBERT, Éric, 《Des Chinois et des Hu. Migrations et intégration des Iraniens orientaux en milieu chinois durant le Haut Moyen-Age》, *Annales ESC*, 59e année, numéro 5 - 6, septembre-décembre, 2004, pp. 931 - 969.
- LAUFER, Berthold, *Sino-Iranica*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1929.
- MARSHAK, Boris, 《La thématique sogdienne dans l’art de la Chine de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle》, *Comptes-rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séances de l’année 2001, Paris, 2001, pp. 227 - 264.
- MIZUNO, S., NAGAHIRO, T., *Yün Kang, Detailed Report of the Archaeological Survey Carried Out by the Tohobunko Kenjyusho*, Kyoto, vol. V, 1951.
- NEEDHAM, Joseph, ed., *Science and Civilisation in China*, vol. 6, part I: *Botany*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- PULLEYBLANK, Edwin G., “The consonantal system of Old Chinese”, *Asia Major*, vol. IX, part 2, 1962, pp. 206 - 265.
- PULLEYBLANK, Edwin G., “Jihu: Indigenous Inhabitants of Shaanbei and West-

ern Shanxi”, in E. H. Kaplan and D. W. Whisenhunt eds., *Opuscula Altaica: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz*, Bellingham, WA, 1994, pp. 499-531.

荣新江,《隋及唐初并州的萨保府与粟特聚落》,《文物》,第4期,2001年,页84—89。

荣新江,《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001a。

唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,石家庄,河北教育出版社,2000年。

TROMBERT, Eric, 《La vigne et le vin en Chine. Misères et succès d'une tradition allogène》, première partie : 《De la vigne au vin: un chemin difficile》, *Journal Asiatique*, tome 289, n° 2, 2001, pp. 285-327.

TROMBERT, Eric, 《La vigne et le vin en Chine. Misères et succès d'une tradition allogène》, deuxième partie : 《Vins, vignes et vigneron de Tourfan》, *Journal Asiatique*, tome 290, n° 2, 2002, pp. 485-563.

ZHANG Guangda, 《Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang》, *Etudes chinoises*, vol. XIII, n° 1-2, 1994, pp. 203-219.

朱宝镛、章克昌,《中国酒经》,上海,上海文化出版社,2000年。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于法国国家研究中心。
- 2 《史记》,卷一二三,页3173—3174;《唐会要》,卷一〇〇,页1796—1797。
- 3 《饮膳正要》,卷三,页250。
- 4 《草木子》,卷三下,页68,1378年,叶子奇著。
- 5 关于现代历史学家们所称的中国葡萄酒的“第二次引进”,请参见朱宝镛,2000,页97。
- 6 《本草图经》,卷十六,页530—531。
- 7 《元和郡县图志》,卷十三,页362;《通典》,卷六,页60—61;《新唐书》,卷三九,页1003。这些贡品清单至少相当于从开元(713—741)到元和(806—820)的一个时期。太原府的产品清单在不同著作中稍有差别,但三部著作均介绍了葡萄产品(前两部是葡萄,第三部是葡萄酒)。
- 8 《册府元龟》,卷一六八,页2028。
- 9 比如请参见荣新江,2001。
- 10 《旧唐书》,卷一一二,页3335。为了便于了解这个风俗及康国的类似习惯,请参见

- Zhang Guangda, 1994, pp. 204 - 209.
- 11 元稹写于 804 年的《莺莺传》可能以真实故事为背景。这个爱情故事曾改编成许多文学作品,其中最著名的是元代杂剧《西厢记》。主人公崔莺莺的真实姓名是曹九九,可能是唐代诗人们经常出入的酒家胡中唱歌的胡姬之一。陈寅恪在 20 世纪 50 年代发表的观点(1978, 页 106—116)最近被葛承雍(2002)进一步发挥。
  - 12 请看葛承雍(2002, 页 67)引证的生于山西河津的唐代诗人王绩(585—644)的诗,我们还可以加上其他的诗歌,如刘禹锡(772—842)的“葡萄歌”,包括这样的诗句:“自言我晋人,种此如种玉。酿之成美酒,令人饮不足。”《全唐诗》,卷三五四,页 3963。
  - 13 以上引述的刘禹锡似乎被柘枝舞女弄得神魂颠倒,以他的两首“观柘枝舞”为例,《全唐诗》,卷三五,页 3972。
  - 14 现藏大英博物馆;图片引自 Ghirshman, 1953, p. 57。
  - 15 天水和太原两个墓,没有表现出故人在他们移民的国家的的生活方式:中国工匠在两处(图 5 和图 6)没有明白他要复制的场景,葡萄的踩碎,对他是完全陌生的一项工作。在太原墓中,葡萄榨汁台变成了一个精心制作的装有扶手的平台,葡萄汁的排出口用塞子堵死。在此平台上,三个舞蹈演员代替了踩葡萄者,无论如何,平台下方的搬运工正搬运的上有装饰图案的陶罐让人联想到这幅场景的初衷。通过这些浮雕判断,在 6 世纪末虞弘的周围,葡萄酒的酿造可能是像安伽时代在长安狩猎那样罕见的活动。踩碎葡萄作酒的画面乃是受西方古罗马丧葬艺术的影响。比如罗马市郊 4 世纪圣贡斯坦扎(Santa Constanza)教堂内马赛克镶嵌画(在回廊顶上的四方)和祭祀圣贡斯坦扎石椁棺上均作有此图(图 7 和图 8)。Marshak 只提到回廊顶上的马赛克镶嵌画(见 2001, 页 261)。
  - 16 《后汉书》,卷八八,页 2922;请参见 Trombert, 2001, p. 307。
  - 17 请参见 Trombert, 2001, pp. 301 - 304。
  - 18 请参见 Trombert, 2002, pp. 494 - 495。
  - 19 请参见《三国志·魏书》,卷三,页 93—93 和《后汉书》,卷七八,页 2534,注引赵歧(死于 201 年)的《三辅决录》所述孟佗佚事;Trombert, 2001, pp. 304 - 305。
  - 20 比如像安苦啞延那样,640 年政府颁给他一块田地和—个葡萄园(TAM78:29,《吐鲁番出土文书》,第 4 册,页 72—73)。跟许多其他粟特农民—样,他的名是按音转写的;他小女儿的名也如此。而粟特人从第二代开始要取汉名。关于这个问题,请参见池田温,1965 和 1993。
  - 21 根据《沙州伊州地志》(敦煌写本 S. 367)。详参 de La Vaissière, Trombert, 2004, pp. 950 - 951。
  - 22 阿斯塔那墓 35 号,写本 TAM35:47 到 58/3,《吐鲁番出土文书》,第 7 册,页 468—

- 485。
- 23 写本 TAM35:39 和 40,《吐鲁番出土文书》,第 7 册,页 444—451。
  - 24 关于这个人物以及他和其他粟特人的关系,参见 Trombert, 2002, pp. 524, 551。
  - 25 写本 TAM 62:6/4,《吐鲁番出土文书》,第 1 册,页 103—106。请参见胡如雷,1979,页 22—25;Trombert, 2002, p. 492。
  - 26 关于翟槃陀,请参见写本 S. 367,荣新江引用,2001,页 51。荣新江,2001a 中的索引提供了许多其他的例子,请看翟姓,页 488。
  - 27 Jiang Boqin 引证,2000, p. 61。
  - 28 不论以什么方式带到平城的文人以及佛教僧侣的名单很长,我们只能讲到大规模的迁移。
  - 29 《魏书》,卷二,页 32。
  - 30 《魏书》,卷四下,页 100。
  - 31 根据《魏书》,卷四上,页 90;也见姜亮夫,1985,页 81。
  - 32 根据《续高僧传》,卷二五。
  - 33 《魏书》,卷三〇,页 722。
  - 34 《元和郡县图志》,卷四,页 91。
  - 35 请参阅 Mizuno et Nagahiro, 1951, pp. 90—93。
  - 36 根据韦述(死于 757 年)记载,寺庙称为胡袄祠,在长安建于武德四年(621)。供奉西域胡天神,即佛教文献中的摩醯首罗;《两京新记》,页 7。杜佑在《通典》引用此注,卷四〇,页 573。
  - 37 如 Enoki 的注(1955, p. 44)，“高宗统治初年”的使团肯定是 457 年的那个使团,因为它是高宗统治时期唯一派出的使团(《魏书》,卷五,页 116)。
  - 38 《名医别录》,卷一,页 87。这部著作完善了汉代的《神农本草经》,其所增加的新内容该为上述的年代。请参见 Needham, 1986, p. 249。《本草经》仅限于说葡萄长在山谷中,而《别录》却提出三个葡萄种植区:陇西、五原、燉煌。
  - 39 请参见焦润明,2003,页 18。
  - 40 我们了解段信的例子(《北齐书》段荣传,卷十六,页 207)和司马子如(《北齐书》,卷十八,页 238)。
  - 41 《全唐诗》,卷三〇七,页 3485。
  - 42 这个使团,年代为 727 年,也带“胡旋女”来。《册府元龟》,卷九七一,页 11408。关于这种判断,请参见蔡鸿生,1998,页 68。
  - 43 《乐史》,蔡鸿生引用,同书。葡萄酒出自西凉州;显然是指吐鲁番地区。
  - 44 《唐会要》、《太平御览》、《本草纲目》等书的出处,请参见童丕,2001,注 55 和 57。
  - 45 可是自高祖统治时期(618—626)高昌派出的多个使团在《册府元龟》中均有记载

- (卷九七〇,页 11397—11400),高昌王麹文泰本人亲自在 630 年来到了长安(《新唐书》,卷二二一下,页 6220)。
- 46 《册府元龟》,卷九七〇,页 11400。请参见 Trombert, 2001,注 56。
- 47 “中国人……至少在唐代从突厥斯坦的某个突厥部落学会了酿酒的艺术”(Laufer, 1929, p. 233)。他根据《唐会要》,即叶护的献礼和击破高昌后葡萄向长安的引进这两个事件所提出的因果关系似乎不成立。另外,《太平御览》,卷九七二,页 4308 下,介绍的这两个事件的顺序相反。
- 48 《圣经》有一个发生在巴勒斯坦的关于游牧的雷沙比特人(Réhabites)的故事,上帝命令他们:“你们即将葡萄酒不沾,不盖任何房屋……你们将不种葡萄并且不拥有它,但在你们所有的日子里要住在帐篷底下。”(耶路撒冷,35 章,页 4—7)
- 49 写于 850—886 年之间的《沙州伊州地志》(写本 S. 367)。
- 50 《元和郡县图志》,卷四〇,页 1029;《新唐书》,卷四〇,页 1643。
- 51 《魏书》,卷一〇二,页 2265;《北史》,卷七,页 3216;《大唐西域记》,卷一,页 2。
- 52 请详参林梅村文章中提供的史料,2002,页 72 以下,除了其他的参考资料。
- 53 Pulleyblank, 1994。
- 54 《周书》,卷四九,页 896—897;《北史》,卷九六,页 3194。
- 55 《元和郡县图志》,卷十三,页 372。
- 56 《元和郡县图志》,卷十三,页 372 和 378。
- 57 《北史》,卷三,页 2516。虞庆则至少活动到 597 年。
- 58 这个假设的细节,请参见林梅村,2002,页 80 以后。
- 59 7 世纪唐朝征鄂尔多斯河谷时,许多粟特人和突厥人投降(如康日知)。这些家世经常担任军事总督,在东北边境度过他们的生涯,如史宪诚和何进滔都是魏博节帅。请参见荣新江,2001a,页 91—92。
- 60 实际上在康居东北,这部著作还补充到:“在康居国境东北 3000 里和此国都东 8000 里”,《三国志》,卷三〇,页 862。
- 61 《后汉书》,卷九〇,页 2981。
- 62 《资治通鉴》,卷九四,页 2976。
- 63 我找到生活于 1739 年乾隆统治时代,住在太原附近的村子,和 4 世纪的首领完全同名的翟斌(《晋祠志》,页 862—863)。这个证明不了什么,只是有关县里翟名出现的统计可能说明什么。
- 64 363 年,拓跋珪的祖父把一万名被掳的高车部落人和一百万头牲畜带到了他们领土(安介生,1999,页 106)。399 年,又有几十万高车人和他们的牲畜,工具以及车辆被带走。
- 65 《魏书》,卷一〇三,页 2310。关于此商人的名字,请参见 de La Vaissière, 2002, p.

202。

- 66 《资治通鉴》，卷一四九，页 4667。
- 67 《晋书》，卷十三，页 397 和卷一〇四，页 2707。
- 68 请参考唐长孺，2002，页 398—411；Pulleyblank，1962，pp. 246 - 247。
- 69 请参考 de La Vaissière，2002，p. 196 sq。
- 70 《明史》，卷八二，页 1989。《纲鉴易知录》，页 2609。
- 71 “这个省(山西)有葡萄园，它所产生的葡萄是亚洲最好的，对于中国人来说，造好酒会很容易；但是他们更喜欢把葡萄晒干，便于运输和在帝国各省出售”。Grosier，1785，p. 63。
- 72 《山西通志》，卷一〇〇，页 7086。



图1 萨珊王朝时期银瓶,伦敦英国博物馆藏(据 Ghirshman, 1953, p. 57)。

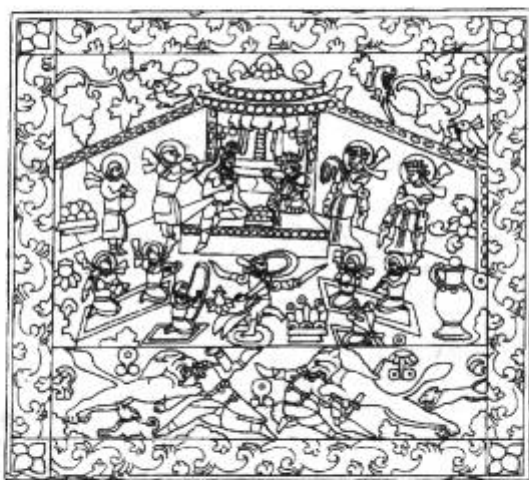


图2 太原虞弘墓石棺(据《文物》,第1期,2001年,页37)。

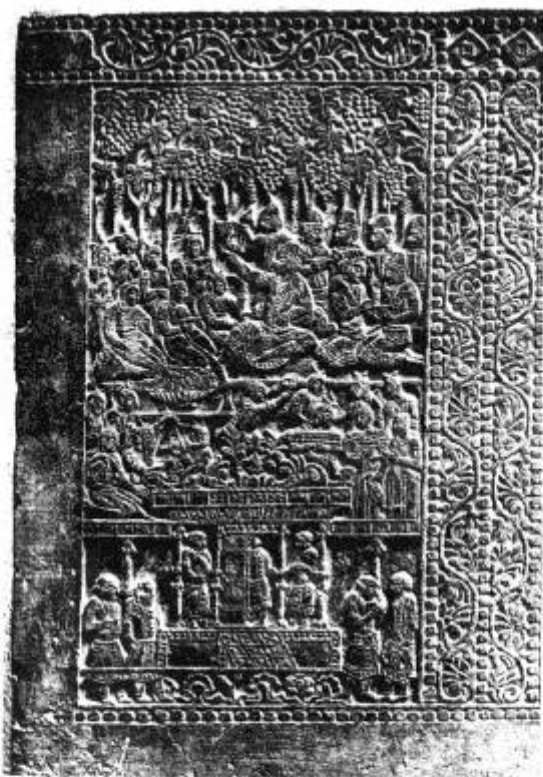


图3 安阳出土石棺。波士顿美术博物馆藏(据 Osvald Sirén, *La sculpture chinoise du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris/Bruxelles, G. Van Oest, 1925/1926, t. 3, pl. 449)。



图4 安伽墓石棺, 西安(据荣新江, 2001, 页127)。



图5 天水出土石棺(据《考古》, 第1期, 1992年, 页48)。





图6 太原虞弘墓石棺  
(据《文物》，第1期，2001  
年，页35)。



图8 罗马圣贡斯坦扎教堂  
(祭祀圣贡斯坦扎石榫  
棺。童丕摄)。



图7 罗马圣贡斯坦扎教堂，回廊顶，马赛  
克镶嵌画（北方）（童丕摄）。



图9 摩醯首罗，云冈第八窟  
(据《云冈石窟》，北京，文物出版社，  
1977年，图41)。

# 唐后期至五代的粟特武人

森部丰(MORIBE Yutaka)<sup>1</sup> 著

温晋根 译

本论文利用近年公开刊行及最新发现的墓志铭,来解明粟特武人在中国华北政治史上所起过的作用。

## 一、安史之乱和粟特武人

以发生于公元755年的安史之乱为分界线,唐朝可分为前期和后期。同前期相比,唐朝后期的国威显然下降。但是通过实施盐专卖、导入两税法等一系列财政改革,唐朝又一次得以进入相对的安定期,至灭亡又存续了约150年。不过,安史之乱所造成的混乱却无法彻底消除。其影响之一便是安史残党以三个半独立的藩镇(河朔三镇)的形式,在河北地区建立了与唐朝政权相对峙的半独立王国。即,对于唐朝政权,河朔三镇既不申报户籍,也不上交租税,辖内的官吏更是听凭自己采用、任命。其结果便是,河朔三镇同唐朝不仅在政治上,而且在军事上处于对立状态,两者的关系非常紧张。

由安史之乱的勃发(755),至河朔三镇的成立(763),再至唐宪宗即位(805)的8世纪后半期,是河朔三镇和唐朝两者关系最为对立、紧张的时期。在这一时期里,我们可以确认有很多粟特武人活跃于河北各藩镇。除了安史之乱的中心人物安禄山、史思明之外,通过查阅《旧唐书》、《新唐书》的《安禄山传》以及《资治通鉴》所引的有关安史之乱的史料,可以断定安禄山手下的一些武将,如何千年、何思德、安守忠、曹将军、曹闵之、史定方等也都是粟特武人。另外,在《资治通鉴》卷二二〇至德二载(757)十二月条里有这样的记载:当安庆绪遭到唐、回鹘联合军的攻击由洛阳往黄河以北败走的时候,他属下的曳落河、同罗、六州胡

等部队在河北抢劫一番之后逃回范阳(幽州)。在当时范阳节度使史思明的饬谕之下,曳落河和六州胡表示愿意降伏。这里所提到的六州胡即是一个粟特武人的集团<sup>2</sup>。此外,上元二年(761)三月,当史朝义幽闭其父史思明登上皇位的时候,因要铲除以其弟史朝清及其弟生母辛氏为首的反史朝义派,幽州城内陷入一片杀戮的混乱状态。在《资治通鉴考异》所引的《蓟门纪乱》里,有类似于高鼻子“胡”的人被大量屠杀这样的记载。如此,我们可以知道,在安史之乱期间,幽州有很多的粟特人。

安史之乱以后,唐朝在河北所设置的卢龙、成德、魏博、相卫等四节度都是安史军的旧党。其中,相卫节度很快瓦解,余下的三节度被后世称为河朔三镇,成为反唐的代名词。同样,河朔三镇里也活跃着许多粟特武人。例如,在永泰二年(766)建成的《成德节度使李宝臣碑》的碑阴里<sup>3</sup>,刻着成德成立后的成德节度使下的76位文官、武官的名字,这是分析成德初期构成的第一手史料。这76人中,除4人的名字因碑文欠损而不明以外,有安都滔、康日知、康如珎、何□、安忠实、何山泉、康日琮、曹敏之、史招福等9人可以确认为粟特武人。

如此,可以说安史之乱期间以及其后的河朔三镇时期都有为数众多的粟特武人存在过。但是要注意的是这里所提到的粟特武人并不是纯粹的粟特人,他们是受过突厥人的影响、具有半游牧民性质的粟特人。在早先称霸于北亚的东突厥第一汗国里,追随突厥的民族很多,其中就有粟特人。这部分粟特人在北亚因长期与突厥以及其他游牧民族生活在一起,自然接受了游牧文化,成为能骑在马上随意施放弓箭的粟特人。骑在马上射箭,即“骑射”,是北方诸民族引以为豪的一项武艺。本文称这部分粟特人为“突厥化粟特人”。

东突厥第一汗国灭于唐贞观四年(630)。当时,唐朝令突厥以及追随突厥的诸民族迁至华北地段的长城一线居住,并授予部落首领唐朝的官衔,予以间接统治。追随突厥的突厥化粟特人也随之迁往河曲居住。之后,东突厥的遗民以阿史那一族为中心展开了脱离唐朝的运动。调露元年(679),唐朝在河曲南边设置了六个突厥化粟特人的羁縻州,派遣唐人进行直接的统治。为此,这一地区被称为“六胡州”,其居民则被称为“六州胡”。“六州胡”因保持着游牧生活的习俗,是一个潜藏着军事力量的存在。我以为,唐朝在679年设置六胡州的动机无疑是为了牵制突厥的复兴运动。另一方面,策划独立的突厥则在高宗永淳元年(682)以黄河大弯曲部北侧的阴山为据点创立了东突厥第二汗国。在东突厥第二汗国里,生活着一部分没有被编入“六胡州”的突厥化粟特人,安禄山便生

于这样的环境。开元二十九年(741),因从属的回鹘叛变,东突厥第二汗国遭到毁灭。在此前后,大量追随于突厥的诸民族又一次迁入唐朝领域之内。天宝初年,唐朝在幽州附近又设置了一个叫凜州的羁縻州,而这个凜州在《旧唐书》及《新唐书》的《地理志》里被记作“降胡州”。我以为唐朝将曾经生活在东突厥第二汗国里的粟特人迁移到此处。安禄山军队中的粟特武人多数出自河曲的六胡州以及东突厥第二汗国遗民中的突厥化粟特人。以下,我借助具体史料来做详细说明。

## 二、河朔三镇和突厥化粟特人

### (一)曹闰国

曹闰国曾从军于安史军,安史之乱以后侍从成德节度使。有关他的记录可以在《曹闰国墓志铭》里见到<sup>4</sup>。据该《墓志铭》,曹闰国是含州河曲人。含州就是上述所说的六胡州之一。“曹”姓是“曹国”出身的粟特人在改用汉姓时所采用的姓氏,是居住在中国的粟特人的姓氏之一,这一事实正可说明曹闰国是六胡胡。曹闰国不知为了什么理由来到河北北部,因卷入始于天宝十四载(755)的安史之乱,就此留在河北,并参加了安史军。在安史军中,他先后官至云麾将军、守左金吾卫大将军。安史之乱以后,他因归顺唐朝,被授为试光禄卿,侍从成德节度使,升至马军都虞候。大历十一年(776),因病而死,享年47岁。夫人之一是石氏。根据卒年和享年,可以断定曹闰国生于开元十八年(730),天宝十四载安史之乱勃发的时候,他只有26岁。据此推算,曹闰国移住河北的时间应该是在天宝年间(742—755),但曹闰国从含州迁往河北时的路线以及背景并不明了。他在成德军中最后官至马军都虞候,都虞候的职责是整肃军规、负责军营内外的警备和哨戒以及斥候等,是藩镇体制下的文职官员之一。

有关曹闰国的记录是以墓志铭的形式留存下来的,被正史立传的突厥化粟特人中有康日知、史宪诚、何进滔这三人。下面,就来探讨一下这三人的情况。

### (二)康日知

据《新唐书》卷一四八《康日知传》(以下《康日知传》),康日知的原籍是灵州。后面列举的史宪诚以及何进滔的原籍也都是灵州。因灵州与六胡州接壤,而康姓、史姓、何姓分别又是“康国”出身、“史国”出身、“何国”出身的粟特人在改用汉姓时所采用的姓氏,所以笔者以为,康日知、史宪诚、何进滔这三人都

特人,并且属于六州胡(即突厥化粟特人)。六胡州原设置于灵州及夏州的南边,开元年间(713—741),因行政区域上的兼并,六胡州原有的名称已不复存在,在这一片区域居住的六州胡很有可能将自己的籍贯改成了灵州或是夏州。

由《康日知传》只能得知,康日知的祖父康植平定了开元九年(721)发生于六胡州的康待宾之乱,康日知在年轻时曾侍从李惟岳,李惟岳曾是安禄山手下的武将,后又做了成德节度使的李宝臣的儿子。近年,随着《康志达墓志铭》<sup>5</sup>的公开刊行,一些不为人知的史实得以重见天日。据该《墓志铭》的记述,康志达是康日知的儿子,康日知的父亲康孝义曾是河东道晋州的万安府折冲,而康日知的祖父康延庆(康植)原是京兆长安人。该墓志铭将康日知的祖父记作康延庆,而《康日知传》里则记作康植,虽然记载不一,但可以视做同一人物。综合上述两个史料,可以大致描绘出康日知一家迁至河北的情景,很显然他们是在安史之乱前后先由灵州到长安,再经晋州来到河北的。上面提到的《李宝臣碑》碑阴里,康日知的名字排在76人中的第24位,排在康日知之前的22人,或是监军使,或是成德节度使李宝臣的亲族,或是文职僚佐,只有一位是武人,所以康日知在76人中是排居第二位的武人。后来,康日知又由成德军左厢步军都使升至赵州刺史。《李宝臣碑》碑阴里清楚介绍了藩镇成德军成立时军队的构造,当时尚属草创期的藩镇成德军分为马军和步军两个兵种,马军、步军又分别分为左右厢,各厢的指挥官称作都使。如此可以断定,身为左厢步军都使的康日知在被分割为四大块的成德军中肩负着统率一军的重要军职,其地位之高显而易见。另外,在这块碑文里还载有康日琮这个名字。从康日知与康日琮的排行关系考虑,康日知一家移住河北的行动应该不是单独的,虽然移住的规模不能判定,但可以肯定当时有复数的康姓粟特人家从六胡州地区迁居到了河北,并且移住时间最迟也在安史之乱期间。

### (三) 史宪诚

下面试着讲述一下后来成为河朔三镇之一的魏博节度使的史宪诚的情况。有关史宪诚的记载可以在《旧唐书》卷一八一《史宪诚传》(以下《史宪诚旧传》)、《新唐书》卷二一〇《史宪诚传》(《史宪诚新传》)里见到。两书都叙述史宪诚的祖先是奚族。但是,史宪诚有没有可能是粟特人呢?东突厥的势力曾扩张到东北亚,其结果是生活于东北亚的奚族人中的一部分追随东突厥迁往北亚居住。在史宪诚的儿子《史孝章神道碑》<sup>6</sup>里,有“本北方之强,世雄朔野”的记述。这个记述说明奚族的一部分确曾迁居北亚。当时,迁居于北亚的史宪诚的

祖先与同至北亚的粟特人在生活上应该是相互影响的。之后,因东突厥归顺唐朝,这些追随东突厥的民族,如奚、粟特等也随之迁入中国居住。我以为,奚和粟特一同被编入了六胡州。这样以来,如同康日知的情况,史宪诚也将自己的原籍冠之以灵州。这一事实意味着史宪诚的祖先虽说是奚族人,但从改用史姓及将自己的原籍认作灵州这两点来看,他们跟迁到河套的突厥化粟特人有密切的关系。由此看之,我们可以认为这些奚族人已是突厥化的粟特人。那么,我们再来看一下史宪诚是何时移居河北的。据《史宪诚旧传》,其祖父史道德曾历任开府仪同三司、试太常卿、上柱国、怀泽郡王等职,其父史周洛早年曾侍从魏博节度使田季安,后历任兵马大使、银青光禄大夫、检校太子宾客兼御史中丞、柱国、北海郡王等职。而在《史宪诚新传》里,并没有具体记述其祖父、父的任职情况,即其祖、父的军职一概不明,关于其父,只是简述曾侍从过第四代魏博节度使田季安,并做过魏博节度使下的兵马大使。田季安是自贞元十二年(796)至元和七年(812)的魏博节度使。由此可知,史周洛自德宗的贞元年间(785—804)至宪宗的元和年间(805—820)的初期应该居住在魏博。据《史宪诚新传》,史家三代侍从魏博。如果相信这个说法,史宪诚的祖父史道德自大历年间(766—779)至建中年间(780—783)应该已在魏博。但因该书并没有记载史道德的军职情况,我以为很可能史家在史道德时期还没有移居河北,甚至更有可能史道德并不是军人。不过,在灵州的史宪诚一家确实在贞元年间(785—805)已移居河北南部的魏博,但是他们一家迁移的路线以及详细的移居规模并不明了。史宪诚在历任魏博的中军都知兵马使、先锋兵马使之后,因统率魏博的精锐而成为魏博节度使。

#### (四)何进滔

最后,讲述一下继史宪诚之后成为魏博节度使的何进滔的情况。何进滔的原籍也是灵州,因何姓也是粟特人在改用汉姓时所借用的一个姓氏,我以为何进滔也属于六州胡。何进滔的曾祖父何孝物及其祖父何俊都是灵州的军校,其父何默则是夏州衙前兵马使。何进滔自己在年轻时来到魏博,侍从魏博节度使田弘正。田弘正是元和七年(812)至十五年(820)间的魏博节度使,由此可知何进滔应该是在元和年间(806—820)移居河北,其迁移路线被判明是由灵州经夏州来到魏博。但是在从夏州移往河北的时候,从何地穿越了山西却不明。

近年,何进滔的儿子何弘敬的墓志铭<sup>7</sup>被发现,关于其家族构成及移居规模,又得知一些新的事实。下面就是有关何进滔移居河北及与此相关联的记述:

公讳弘敬，字子肃，庐江人。……又六代祖令思，……以中郎将统飞骑，破薛延陀于石堡城，与将军乔叔望、执失思力争功，为叔望所诬奏，并部曲八百人迁魏、相、贝三州。……太保（何默）生太师讳进滔。公（何弘敬）太师嗣，卫国太夫人康氏出。……公（何弘敬）娶武威安氏。

据《何弘敬墓志铭》，何氏移往河北是在贞观年间（627—649），当时何氏的先祖何令思率领“部曲八百人”，移居魏、相、贝三州。但是这个说法与《旧唐书·何进滔传》里的关于何进滔是在元和年间移居河北的记述相矛盾。在这篇《墓志铭》里，记载着何进滔、何弘敬父子虽然移居河北比较晚，但他们这一族人却很早就来到魏州，所以在魏州何氏晋升为节度使并不是一件什么难事，或者《墓志铭》里的移居说是为了使这一说法正当化而编造出来的。从这篇《墓志铭》里我们还得知何进滔娶康氏为妻，何弘敬娶武威的安氏为妻，由此可以判断何、康、安这三姓的粟特系人应是一同迁往河北的。因有何令思率领“八百人”之说，可以为解明何进滔等迁往魏博时的移居规模提供一个参考。另外，何进滔是魏博衙内都知兵马使。衙内是衙军的中坚，即统率衙军的武人。为此，何进滔得以最终晋升为魏博节度使。

### 三、突厥化粟特人和藩镇魏博

河朔三镇中，为什么只在魏博藩镇里诞生突厥化粟特人的节度使呢？而且他们都是来自灵州的粟特人，这是什么原因呢？在探讨这个问题之前，先考查一下魏博和成德、卢龙之间的差异。成德节度使的会府是恒州，而卢龙的会府是幽州。这两地都是安史之乱时期安史军的据点，追随安禄山与史思明二人的北方系诸族武人在安史之乱后将两地的政权继承了下来。魏博节度使的田承嗣就是在安史之乱结束前归顺唐朝而当上魏博节度使的，他征募农民成立了军队，因军队成员大多是农民，在步、马军比率失调的情况下，增强马军成了首要急务，而擅长骑射的武人更是部队所需要的人才，这很可能是安史之乱以后突厥化粟特人大量从河曲移居魏博的主要原因之一。

再回头看看史宪诚成为魏博节度使的例子。元和七年，被魏博牙军推举为节度使的田弘正放弃“河朔旧事”，归顺唐朝。田弘正后来从魏博转为成德节度使，田氏的去任造成了魏博的混乱，为收拾混乱局面，唐朝让田弘正的儿子田布做了魏博节度使，但当时史宪诚已经掌握了魏博精锐军队的权力，不堪重任的田



布最后走上自杀之道,乘着新旧混乱,史宪诚登上了节度使的宝座。这里应该注意的是史宪诚统领的部队并不是魏博牙军,而是别的系统的部队。那么,牙军和别的系统部队的概念分别是什么呢?在前面曾介绍过,《何弘敬墓志铭》中有“率领部曲八百人,移居魏、相、贝三州”这一记述。虽然关于年代的记述不可信,但部曲八百人这一说法却是何进滔移居魏博藩镇时事实的反映,这一事实即是史宪诚所统率的别的系统部队应该是由随何进滔移居魏博的灵州突厥化粟特人组成的。长庆二年,灵州出身的史宪诚被推举为魏博节度使,太和三年,年轻时就移居魏博的何进滔也被推举为魏博节度使,此后,何氏一族,节度使辈出,三代不衰。

那么,这部曲八百人在魏博军中占据怎样的比例呢?魏博军分为驻扎在会府的军队与驻扎在辖内的军队。驻扎在会府的军队数,在初代田承嗣时代是一万人左右,在史宪诚时代是八千人左右,在唐末罗绍威时代也是八千人左右,以此为准,部曲八百人约占牙军总数的百分之十。历来的说法是,自史宪诚以后,魏博节度使主要出自以当地农民为主的牙军。然而,根据新史实,长庆以后魏博牙军的势力不断扩张,其自立性不断提高这一通说应该予以重新验证。

#### 四、唐后期的华北形势

重新回顾一下河曲的突厥化粟特人移居河北的要因,再据上面所举的四个例子,河曲的突厥化粟特人移居河北的时期可分为三期。第一期是在安史之乱之前及乱中,曹闰国、康日知即属这一迁移期。第二期是在建中至贞元年间,史宪诚的祖父史道德,或其父史周洛即属这一迁移期。第三期是在元和年间,何进滔即属这一迁移期。首先,考查一下第一期的曹闰国、康日知移居河北的背景。当时,在河曲的东突厥阿布思被回鹘打败,其残部被安禄山收编,成为安禄山军中最强的一支部队。第二期的史宪诚的祖父或其父移居河北的背景是在贞元二年来自六胡州的六州胡因在石州被唐军降伏而迁往云、朔州(山西省北部)。与六州胡的北迁相应,也有可能突厥化粟特人的一部分往河北移居。第三期的何进滔的移居同元和四年沙陀族由盐州阴山府迁往太原、云州、朔州的迁移时期是吻合的。第二、第三的迁移期恰逢8世纪下半期河朔三镇刚刚成立,而这一时期又恰是一方面唐朝力图置河北于直管,另一方面河朔三镇极力反抗的时期。这一时期的河朔三镇,特别是与唐朝为邻的成德、魏博,与唐朝在军事上的抗衡非



常激烈。其中,在魏博,因主力军由当地农民组成,大力发展马军成了重中之重,根据需求,突厥化粟特人大量流入了河北,特别是魏博。

但是,到了元和年间,河北三镇放弃了“河朔旧事”,归顺唐朝。长庆以后,河朔三镇再次摆脱唐朝的制约,两者的关系转向在政治、军事上互相利用的共存关系。即,两者间的军事紧张关系得到缓和,河朔三镇不再像从前一样力图壮大、维持自己的军事力量。其结果,积极吸收河北的来自北方系诸族武人的举措也不再像从前一样极力推行。到了魏博节度使何弘敬的儿子何全暉时代,随着汉化的急剧进行以及魏博节度使的文人化和成德马军战斗力的低下,河朔三镇中的成德和魏博的势力相对低下。

## 五、五代时期的突厥化粟特人<sup>8</sup>

元和、长庆以后,不再出现关于来自河曲的突厥化粟特人移居河北的记录。其理由一是元和、长庆以后,唐与河朔三镇的关系转向在政治上互相利用的共存关系<sup>9</sup>,一是沙陀族移居河东北部。其结果,从唐末到五代,除了卢龙,河北藩镇的军事势力相对衰退,并被划到朱全忠、沙陀的势力范围之下。

唐末,在河东北部(代北)极力扩张的沙陀,及至五代中,先后创建了后唐、后晋、后汉、后周四个王朝。突厥化粟特人对沙陀也起到很大的影响。在沙陀中,我们可以发现有很多拥有粟特姓氏的武人,他们多是在贞元二年(786)迁居到此地的“六州胡”的后裔。“六州胡”在移居代北之后,沙陀也同样迁到此地。黄巢之乱发生的时候,以沙陀为中心,居住在代北的突厥化粟特人及其他游牧系诸族结成了一个有力团体。当时,突厥化粟特人以萨葛(索葛、薛葛)、安庆、鸡田等部落的形式从属于沙陀。通过对墓志史料的分析<sup>10</sup>,可以确认即便在五代时期,在代北依然存在着以部落为单位过着游牧生活的集团,这些集团顺应后唐、后晋等沙陀王朝的要求,时有部落首领率领自己的部落民众参与各政权军事行动的例子出现,我以为正是这些游牧民众支撑了沙陀王朝的军事力量。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于日本关西大学。
- 2 关于六州胡,早有小野川秀美和 Pulleyblank 等研究。参阅小野川秀美,《河曲六胡州の沿革》,《东亚人文学报》,1—4, 1942年,页193—226; E. G. Pulleyblank, “A Sogdi-

- an Colony in Inner Mongolia", *Young Pao*, 41, 1952, pp. 317-356.
- 3 《成德军节度使开府仪同三使检校尚书右仆射兼御史大夫恒州刺史充管内营田使清河郡王李公纪功德政颂并序》，见[清]沈涛，《常山贞石志》，卷十，道光二十二年刊本；又见于《石刻史料新编》，台北，新文丰出版，1977年，页13324—13329。
  - 4 《唐故试光禄卿曹府君墓志并序》，见罗振玉，《京畿冢墓遗文》，卷中，民国，罗氏刊行；又见于《石刻史料新编》，台北，新文丰出版公司，1977年，页13628。
  - 5 《唐故幽州卢龙军节度衙前兵马使朝散大夫检校光禄卿兼监察御史赠莫州刺史会稽康公墓志铭并序》，见《隋唐五代墓志汇编·陕西卷》，第4册，天津，天津古籍出版社，1991年，页85；又见于《全唐文补遗》，第5辑，西安，三秦出版社，1998年，页431—432。
  - 6 刘禹锡，《唐故邠宁庆等州节度观察处置使朝散大夫检校户部尚书兼御史大夫赐紫金鱼袋赠右仆射史公神道碑》，见《刘禹锡集笺证》，上海，上海古籍出版社，1989年，页99—103。
  - 7 《魏博节度使何弘敬墓志铭》，见《隋唐五代墓志汇编·河北卷》，天津，天津古籍出版社，1991年，页123。又参考森部丰，《魏博节度使何弘敬墓志铭试释》，见于吉田寅先生古稀纪念论文集編集委员会编，《吉田寅先生古稀纪念アジア史论集》，东京，法令出版社，1997年，页125—147。
  - 8 关于五代时期的突厥化粟特人的问题，我已发表详细的分析。参考森部丰，《唐末五代の代北におけるソグド系突厥と沙陀》，《东洋史研究》，第62卷第4号，日本东洋史研究会，2004年，页60—93。
  - 9 关于中晚唐时期的唐朝和河朔三镇的关系，参考森部丰，《唐泽潞昭义军节度使考》，野口铁郎古稀纪念论集刊行委员会编，《中华世界の历史的展开》，东京，汲古书院，2002年，页97—131。
  - 10 五代时期的突厥化粟特人的墓志史料有安万金夫妻、何君政、石金俊等。其中，对安万金夫妻、何君政的墓志，我已解释和研究，参考森部丰，《后晋安万金·何氏夫妻墓志铭および何君政墓志铭》，《内陆アジア言語の研究》，16，日本中央ユーラシア学研究会，2001年，页17—52。

## 粟特柘羯军在中国

魏义天(Etienne de LA VAISSIERE)<sup>1</sup> 著

阿米娜 译

移民到中国的粟特人其社会的多样性是毫无疑问的。中国古代文献,尤其是吐鲁番文书,记载了粟特人在中国从事过各种职业:当然有商人,但也有农民、手工业者、官员、僧侣和武士。我所讲的是最后一个种类。的确,粟特人拥有一支非常特殊的军队,汉文史料最早对它作了记载。柘羯军构成了粟特社会的一个特征,需要我们从汉文、阿拉伯文史料以及游牧民的军事实例中加以研究。

*châkar* 这个粟特名称以不同的转写方式出现在汉文史料中,如“柘羯”或“赭羯”,中古早期的汉语读音为 *tçiajk kiat* 和 *tça'kiat*<sup>2</sup>。沙畹(E. Chavannes)曾搜集了许多这类记载。629年,朝圣的中国僧人玄奘以“赭羯”的形式记述了他们:“(国王)兵马强盛,多诸赭羯。赭羯之人,其性勇烈,视死如归,战无前敌。”<sup>3</sup>《新唐书·西域传》在描述布哈拉时这样写道:“安者,一曰布豁,……募勇健者为柘羯。柘羯,犹中国言战士也。”<sup>4</sup>另外,成书于1013年,包含唐代编年史资料的百科全书《册府元龟》,两次提到了“柘羯”,一次在740年:“是月,加柘羯王斯谨鞞特进,赏平苏禄可汗之功。”<sup>5</sup>斯谨鞞是渴石的粟特城君主;另一次是759年:“十二月戊申,宴蕃胡柘羯于三殿,各赐丝三十四。”<sup>6</sup>

阿拉伯文和波斯文文献也同样提到了这个汉文转写成“柘羯”的粟特名称。《泰白里年代记》(*Tabarī*)是部重要史料;这个名称的首次出现是在701—702年(回历82),阿拉伯文写成 *Šakiryah*:两位呼罗珊大贵族,忽里亚特(*Hurayt*)和塔比特·本·库特巴(*Tabit b. Qutbah*)兄弟,带领其三百多名 *Šakiryah* 成员及阿拉伯仆人在铁尔梅孜避难,而 *Šakiryah* 军团在离主人帐篷不远的地方站岗。撒马尔干的国王塔尔璿(*Tarhūn*)也同样地布置了 *Šakiryah*(回历85年):他的 *Šakir* 们看守他的帐篷,但遇到危险时逃之夭夭。人们见到一位图斯的呼罗珊人

在他的 *Šakiryah* 成员陪同下出发打猎(回历 98 年)。一位撒马尔干人和一位布哈拉的阿拉伯人,还有一些吐火罗斯坦的武士和贵族与他们的 *Šakiryah* 进行了搏斗。一位 *Šakir* 把自己喝水的藏式角杯借给了一位索格底亚那的阿拉伯人。722 年(回历 112 年),在费尔干那城门被阿拉伯军队逮捕的粟特叛乱头目的侄儿,为救出自己的叔父,在他们的帮助下进行部署,并试图决一死战。730—731 年(回历 104 年),撒马尔干国王把自己介绍为突厥可汗的 *Šakir* (“我是可汗的奴隶和他的 *sakiryah*”)。738—739 年(回历 121 年),呼罗珊总督纳赛尔·本·赛雅尔(Nasr b. Sayyar)的一位使者靠近费尔干那国王,禀报:“我是一位‘*Šakir*’及爱弥尔的大臣秘书。”最后,在 750—751(回历 133 年),面临阿拉伯军队的进逼,忽塔尔(Khuttal)国王带着臣僚和 *sakiryah* 逃往费尔干那<sup>7</sup>。*sakir* 一词也出现在纳尔沙希(Naršahi)写的《布哈拉史》关于中亚前伊斯兰时期的章节中,成书于 11 世纪的这本阿拉伯著作现只有一种近代波斯语版本,关于布哈拉君主的暗杀,它这样写到:“布哈尔·忽达(Bukhar Khudah)留下遗嘱,一小时后去世了。他的 *Čakirān* 们进来,搬动其遗体,把他的尸骨带回布哈拉。”<sup>8</sup>

值得注意的是,到目前为止,柘羯一词还没有在粟特文文献中出现过,这些文献基本上是以宗教为内容的,这是事实。但它肯定在文献中存在过,因为它曾经从粟特文转写成了汉文和阿拉伯文。我很感激伊利亚·雅库博维奇(Ilya Yakubovich)提供的一个词源建议,\**cʾḍr-kʾr*(从属的)的派生词(*cʾḍr*:在……之下,*kʾr*:社会团体的附加成分,还有 *cʾḍr* 缩写成 *cʾ* 的其他例子),虽然这个假设很有意思,但还不够肯定。

上述资料清楚地表明了它所具有的职能与文化特征:柘羯是前伊斯兰时期索格底亚那伊朗语族君主及贵族们的侍卫,这种现象又传播到邻近的吐火罗斯坦和呼罗珊东部。柘羯军完全是河中以及交界地区具有的一个特征。泰白里的书中只有在讲到阿姆河流域时才出现这个名词,汉文史料也同样。柘羯不仅要保证当好侍卫,而且要做好对主人的服务,他们既不是奴隶,也不是贵族,尽管有些大贵族在他们藩王前故意谦卑地自称为“柘羯”。总之,柘羯的数量很多:就是这些侍卫(*comitatus*)中的佼佼者经常出入草原,如日尔曼、突厥或哒哒人之中。

我想强调一点,应该注意区别柘羯和普通类型的近卫战士。拜占廷历史学家蒲罗科普(Procopé)对中亚的哒哒人有一段很好的描述:“富裕市民习惯于结成由二十位朋友,或更多人参加的能长久共享酒席的圈子,完全分享财产,在圈

内享受某种公共权利。那么,这样团体的组织者去世,习俗要求他所有的人跟着被活埋。”<sup>9</sup>6世纪的前半叶,哒哒人曾统治索格底亚那,所以我们可以考虑这种社会习俗就是粟特柘羯军现象的来源。但如果是这样的话,后者和他们的原型已经相去甚远。它不再是几个有特权的人伙者跟他们的主人分享一切,而是精英战士的团体。

正值750年的阿巴斯王朝的革命或哈里发马门(al-Ma'mun)813年夺取政权之际,呼罗珊来的几次士兵浪潮接连不断地冲击了伊拉克,给马穆鲁克的后期现象打开了的道路。柘羯军们在伊斯兰世界将变得前程远大,组成阿巴斯王朝军队的一部分,在9世纪的伊拉克充当高官显贵们的侍从。现在,为了回到中国来,举三个非常有趣的记载,而沙畹竟把它们遗漏了<sup>10</sup>。

第一个在《通典》中,和玄奘属于同一时代。一般来讲,《通典》较《唐书》抄录的文献资料更为翔实,它指出:630年,东突厥可汗颉利被擒后,许多部落归顺唐朝,“颉利之败也,其部落或走薛延陀,或走西域,而来降者甚众。酋豪首领者皆拜将军,布列朝廷,五品以上百余人,殆与朝士相半,惟柘羯不至,诏使招慰之。”接着是凉州都督上疏中对此事的叙述<sup>11</sup>。

那么,630年颉利失败后拒绝归顺的柘羯军到底是从哪儿来的呢?对这一事件可以做两种解释。第一,也是立刻让人想到的是,可汗周围有柘羯军。然而这个记载就会完全孤立:应该再等近五百年,直到12世纪,马尔瓦兹(Marwazī)叙述突厥人时,回鹘可汗的柘羯军才再现于史册<sup>12</sup>。可是记载6至7世纪突厥汗庭(牙帐)的中文史料比较翔实,曾提到过一个君主的侍卫制度。但后者属于广义的近卫军团(*comitatus*),或日尔曼武士军团(*warband*)。他们有类似的名称:附离(突厥语 *böri*,狼)<sup>13</sup>。或者说突厥可汗就根本不需要“柘羯军”,他们通过很不同的制度保障自身安全。可是颉利也许在这个背景下开了一个先例,我们从中文史料得知这个时期粟特人对这位可汗的支配到了随心所欲的程度:“颉利每委任诸胡,疏远族类,胡人贪冒,性多翻覆,以故法令滋彰,兵革岁动,国人患之,诸部携贰。”<sup>14</sup>我们确实可以从突厥人对他们的可汗的责难中看出,对雇佣柘羯军的责难占很大一成分。

蒲立本(E. G. Pulleyblank)曾提出一种完全不同的解释,并试图说明发生的所有这一切和630年降服的伊吾(哈密)城有密切关系:《通典》中紧接着是凉州都督的上疏,指出实际上征服这个城市付出的代价可能超出所能获得的好处。因此从《通典》可知,在伊吾“至隋,有商胡杂居,胜兵千余人,附于铁勒,人甚骄

悍”。

柘羯军可能就是为突厥可汗控制伊吾的这些粟特人,的确,假如“胜兵”是用来指所有西域国家兵力的惯用语句,这有可能和在下文中提到的柘羯军有关,文献强调和突厥人的联合以及残忍性等某些特点,和上述柘羯军所具有的特征吻合。另外,630年伊吾和它的七个城镇的归顺,是通过一位有粟特姓名的人物——石万年来实现的。我们注意到蒲立本肯定把这一段理解错了,他试图通过周密的推理把这一事件和粟特移民在罗布泊建的七个城市联系起来:开始就强调伊吾从没有被分成七个管区。那么,他的起点就错了,《沙州伊州地志》明确提到伊吾有七个乡,问题的关键在此,它们在这儿称为城市,那儿称为部落甚至乡。不管怎样,发生在伊吾或突厥政权内部的这个事件,应该放在颉利统治时期粟特人的重要影响和违背突厥人的习惯做法的特殊背景来看待。

我找到的另外两处关于柘羯军的记载均在中原地区。

《新唐书》记载了关于755—756年叛乱将军安禄山起兵的情节。安禄山,父粟特人,母突厥人,率领反对唐朝的军队,朝廷将军封常清“使骁骑拒之,杀拓(柘)羯数十百人”<sup>15</sup>。一年后,当叛乱发展到黄河以南时,他们的一个军团包围了地处战略要地,通向富庶的长江下流的汴州一带运河边上的睢阳时,受到忠臣张巡的奋力抵抗,守城四月,命令其部下以食人相守<sup>16</sup>。当围城之际,“有大酋被甲,引拓(柘)羯千骑麾帜乘城招巡”<sup>17</sup>。

这些记载很重要:我在我的《粟特商人史》中曾经强调过,安禄山的叛乱可以被理解成是一次胡人的叛乱。但是关于安禄山的记载多把他描述成利用商人作代理的粟特聚落的首领。而最近发现的史思明的刻着“昭武皇帝”字样的谥册,说他是“昭武”(Jumuk)皇帝,这是中国皇帝称号与粟特贵族头衔的组合<sup>18</sup>。这两个关于柘羯军的记载,是能突出起义的粟特人特点的重要新论据。安禄山像所有粟特军事首领一样,组织了一支柘羯军。他在睢阳的下属也同样有柘羯军,他的行为无别于同时代的粟特贵族以柘羯军抵抗阿拉伯人。我们还可以设想,《册府元龟》中记载的“柘羯”可能是投奔唐朝的安禄山过去的侍卫:这时,安禄山的儿子安庆绪刚刚被史思明杀害,《册府元龟》记述的几百名投降的柘羯,大概是拒绝跟随史思明的一部分侍从。

我们没有其他粟特柘羯军在中国从事活动的线索:的确,能使一些移民从第一代起,直接升迁至重要职位,并在历史上崭露头角的渠道比较少,而安禄山则是个例外。还有其他情况,6、7世纪中有一些其他人,如我们知道在中国边远地

区定居下来的其他粟特贵族,比如在罗布泊附近定居的康艳典。但作为贵族的习俗,柘羯现象完全与一次粟特贵族移民有关。这次移民似乎和发生在9世纪上半叶索格底亚那和阿巴斯王朝统治下的伊拉克的情形相反,数量非常有限。立下壮观墓碑的萨宝新贵们,很可能没有拥有柘羯的权力。

### 参考文献

- BECKWITH, C. , "Aspects of the early History of the Central Asian Guard Corps in Islam", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 4, 1984, pp. 29 - 43.
- CHAVANNES, E., *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Saint Pétersbourg, 1903, réimpr. A. Maisonneuve, Paris, 1973.
- GRAFF, D. A. , "Meritorious Cannibal: Chang hstun's Defense of Sui-yang and the Exaltation of Loyalty in an Age of Rebellion", *Asia Major*, VIII-1, 1995, pp. 1 - 17.
- de LA VAISSIERE, E., *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2002.
- de LA VAISSIERE, E., TROMBERT, E. , 《Des Chinois et des Hu. Migrations et intégration des Iraniens orientaux en milieu chinois durant le Haut Moyen-Age》, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, à paraître en 2004.
- MINORSKY, V. , *Sharaf al-Zamân Tâhir Marvazî On China, the Turks and India Arabic Text (circa A. D. 1120) with an English translation and commentary (James G. Forlong Fund, XXII)*, London, The Royal Asiatic Society, 1942.
- NARŠAKHĪ, M. , Frye, R. N. , *The History of Bukhara*, Cambridge, Heffer, 1954.
- PROCOPE, DEWING H. B. , *The History of the Wars*, I, Cambridge (Mass. ), Harvard University Press, 1914.
- PULLEYBLANK, E. G. , "A Sogdian Colony in Inner Mongolia", *T'oung Pao*, XLI, 1952, pp. 317 - 356.
- , *Lexicon of reconstructed pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver, UBC Press, 1991.
- SMIRNOVA, O. , *Očerki iz istorii Sogda*, Moscou, Nauka, 1970.

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于法国高等实验研究院。
- 2 中古汉语的发音根据蒲立本(Pulleyblank)的转写,1991。
- 3 《大唐西域记》,瓦特尔(T. Watters)的译本,*On Yuan Chuang's Travels in India*, 2 vol., London, 1904—1905, p. 94。
- 4 《旧唐书》,卷一〇四,北京,中华书局,页3209。沙畹译本,p. 137。
- 5 Chavannes, p. 63.
- 6 Chavannes, p. 95.
- 7 《泰白里》,II, pp. 1082, 1055, 1159 - 60, 1331, 1528, 1604, 1609, 1931, 1445, 1542, 1695; III, p. 74。
- 8 Naršakhī, p. 85; Frye, p. 62.
- 9 Procope, I, iii, pp. 6 - 7; Dewing 译本, I, p. 15。
- 10 Beckwith, 1984.
- 11 Pulleyblank, 1952, pp. 347 - 348.
- 12 Minorsky, 1942.
- 13 Beckwith, 1984.
- 14 《旧唐书》,卷一九四上,页5159。
- 15 《新唐书》,卷一三五,北京,中华书局,页4581;关于安禄山叛乱时粟特人全貌,请参看 de La Vaissière, 2002, pp. 213 - 218, 同时请参看 de La Vaissière et Trombert, 2004。
- 16 Graff, 1995。
- 17 《新唐书》,卷一一七,页5537。
- 18 请参看吉田丰的文章,*Journal Asiatique* 待出版。Smirnova, 1970, pp. 24 - 38 已经把 Jumuk 这个在布哈拉史中出现的粟特贵族的称号和“昭武”联系起来。



# 论中国及粟特对突厥社会货币的影响 (公元6—9世纪)

弗朗索瓦·蒂埃里 (François THIERRY)<sup>1</sup> 著

方仁舟 译

## 一、突厥前汗国的商业与货币

突厥人社会经济生活的论述,多取材于中国的史料记载以及一些文献,突厥人最初被柔然可汗视为一个以铸铁为生的奴隶部落,《北史》中记载突厥人是“茹茹/蠕蠕(即柔然)铁工”(ZS: L, 页 907; BS: XCIX, 页 3286)。但其社会地位并不意味着其势力孱弱;公元 542 年,突厥就因其强悍而为西魏朝廷上下视为可怕的掠夺者,此时的突厥人还未与柔然结盟对付铁勒人<sup>2</sup>。公元 545 年,在得知了这个新生的军事力量的存在后,西魏文帝的丞相派遣一个使团出访土门可汗(Bumin),使团的首领是一位可能来自布哈拉(Boukhara)定居酒泉叫安诺槃陀的粟特人(ZS: L, 页 908; BS: XCIX, 页 3286)<sup>3</sup>。

土门可汗得到政权后,突厥人的社会构成并未立刻发生变化,惟一的区别就是他们取代了柔然的地位。根据 Eberhard 的划分,突厥人的社会组织方式有其自身的特点,其划分是以不平等为基础的。居于统治地位的部落可对部落联盟内的普通部落发号施令。更低一级的是奴隶部落,就如当年的突厥人在柔然汗国一般(Eberhard, pp. 71-72; Ecsedy 1972; Ecsedy 1977)。

与这个部落等级划分相对应,在各个部落内部还存在一个社会等级:由游牧部落贵族构成的统治阶级,其次为武士、自由生产者(包括牧人、猎人、手工业者、纺织业者等),最后则是奴隶,通常为战俘。这种情况以及大量金属工业是突厥社会最初社会分工存在的支柱。在这个社会中,妇女的经济和社会地位显

得尤其重要,因为一些劳动需要妇女从事,比如农业、纺织业、食品的生产。据中国文献记载,畜马业是当时突厥人的经济基础,这其中既有军事上的原因,也有粮食供应和经济上的原因。逐水草,以及在冬夏两季宿营地间的游牧迁徙,构成了突厥人的生活。除了养马之外,养羊和骆驼也是重要的生产活动和收入来源<sup>4</sup>;此类经济被 Ildikó Ecsedy 教授称为“游牧放养经济”(Ecsedy 1972)。由于社会分工不同,生产者之间以及生产者与其他社会阶层之间需要进行交换。突厥社会初期的经济可认为是部分自给自足,在这种经济中,社会内部的经济关系是以物物交换为基础的。然而据某些文献中的细节可知,突厥经济实际上更为复杂。

贵族阶级以税收形式将大部分社会剩余价值据为己有,据《周书》记载,普通部落被强制从事特定形式的劳役(征发),并征用其兵马。此外,还需上缴杂畜用以纳税(ZS: L, 页 910)。部落内部物品交换是否涉及货币,中国史书未有记载。物物交换的记账方式十分特殊:“辄刻木为数,并一金镞箭,蜡封印之,以为信契<sup>5</sup>。”(ZS: L, 页 910)<sup>6</sup>这些木刻并非数字,据《北史》记载,突厥人本无文字(BS: XCIX, 页 3288)<sup>7</sup>,很可能以印记的形状、数量、位置来确定债务或交易的金额。他们使用何种记账单位,现在已经无从考知。这些印记可能用来表明不同种类的物品,如动物、织品、武器、食物或是抽象的标准等。

突厥王朝的建立导致了社会和政治的变化,最主要的表现就是突厥贵族与粟特族群结盟,这族群便是以后行政和外交所必需的官吏的雏形<sup>8</sup>。尽管突厥人起初没有自己的文字,但在 6 世纪 60 年代他们征服了粟特国后,便很快采用了粟特字母,粟特原属于古代吠哒(Hephtalités)。全新的政治局势给粟特商人带来了绝好的机会,他们不仅可以扩大自己的商业网,还可以从波斯到西伯利亚传播自己的文化。据《周书》记载“其(即突厥人)书字类胡”(ZS: L, 页 910);当时,胡人指所有从高昌到波斯的西方异族,但是与突厥人或回纥人并用时,这个词则更多地特指粟特人。在《北齐书》中,有关于一个叫刘世清的中国官吏的记载,他于武平时期(570—575)做官,能懂胡人之语,在当时是史无前例的。后主(北齐的皇帝,565—576)曾命其作突厥语本《涅槃经》,以遗突厥可汗(BQS: XX, 页 267)。当时突厥人并无自己的文字,突厥—阿尔泰字母(turco-altaïque)也是在阿波干可汗(Kapağan Qaghan)时期(692—716)创造出来的,故在武平时期译成“突厥文”无从谈起,只能借粟特文字译之。由此可见,在公元 6 世纪 70 年代,突厥已经采用粟特字母进行书写。

突厥人在草原之上并非与世隔绝。他们和邻近的游牧部落(诸如哒哒、铁勒、吐谷浑、契丹等)、中国北方王朝、高昌或龟兹之类的小国、萨珊帝国,甚至和东罗马帝国也都有交往。在与这些民族的贸易中,粟特人起了主要作用,由于草原上许多物品无法自给,同时贵族阶层需要奢侈品(银器、珍贵珠宝、丝绸、锦缎、玻璃器皿等等),所以这类贸易必不可少<sup>9</sup>。这些对外交换共有四种形式,均非货币支付:物物交易、外交交换、对附庸国的征税(如高昌、焉耆、龟兹等)以及战争掠夺。

在突厥人向中国提供的商品中,马匹是最受中国人青睐的商品,至于其他国家,则是突厥武器和中国丝绸。据中国的编年史记载,突厥人主要向中国输出马匹以及较少量的骆驼和羊,中国人以成匹的丝绸来换取马匹,对汉人而言,此乃外贸中最古老也是最宝贵的货币形式。这种带有外交性质的交换,几乎使突厥在整个中亚地区丝绸贸易中处于垄断地位。进贡给可汗的丝绸数量相当惊人:如公元556年,西魏用100 000段缀花丝绸锦缎进贡(SS: XLVI, 页1256; Hayashi, p. 164),仅在木杆王朝(553—572),朝廷与突厥签订了以联姻为基础的合约,依照和约“岁给缯絮锦采十万段<sup>10</sup>”之多(ZS: L, 页911)<sup>11</sup>。但以钱或成贯的钱币作为贡品,却未见记载。惟《周书》上有一段关于突厥的文字,曾提及钱币,在武成在位的第二年(560),“三月辛酉,重阳阁成,会群公列将卿大夫及突厥使者于芳林园,赐钱帛各有差。”(ZS: IV, 页59)这段文字有些蹊跷,因为论职行赏,乃是朝中平常之事。然而突厥使臣,来自蛮族,难以朝廷命官而论。故所赠之物非是赏赐,而为外交礼品。且以钱币、丝绸见赠,亦是不同寻常。除非赠钱的目的,是用作他们在京城逗留期间的花销。

突厥对外贸易虽不假钱币,但并不意味着汗国内无货币流通。其属国因居民成分(粟特人、波斯人、天竺人或汉人)和所处地理位置的不同,各有其相异的货币文化和体系。西部使用萨珊王朝货币类型,东部则是波斯和中国的货币兼而有之。在阿斯塔那古墓(TCW)发现了突厥统治时期麹氏高昌(531—640)货币流通的丰富的财政文献。

据记载,当时居民为买卖土地、园子、葡萄园、房屋或奴隶,支付工钱,租赁房屋、农场或田地,缴纳赋税,使用银币的现象十分普遍(Thierry 2000, pp. 126—127)。如两枚银币替代劳役,1480枚可购买46匹上好的纯种马,所用银币数量差异甚大。这些资料证明其地方经济已完全货币化。中国考古发掘表明,突厥控制北丝绸之路沿途绿洲的时期(约540—640),所用银币皆为萨珊王朝银币。

卑路斯 (Peroz, 459—484), 詹玛斯波 (Zamasp, 497—499), 霍尔穆兹四世 (Hormazd IV, 574—590) 以及库斯老二世 (Khosro II, 591—628) 等的钱币在乌恰、高昌、交河、焉耆和龟兹均有发现 (Thierry 1993, pp. 89—98)。这些考古发现证实了中国史料中的相关记载, 高昌国内以银币缴税, 以及那些不能用麻纤维布支付的都用银币支付 (ZS: L, 页 915)。在焉耆和龟兹使用金、银币和小铜钱 (XYJ, 页 48—54)。这些金币为东罗马帝国金币, 银币则是萨珊王朝银币或是有少数仿造哒哒 (主要是仿造卑路斯朝银币), 小铜币是东汉五铢钱、汉龟二体五铢钱 (图 1, 汉龟的五铢钱)、地方无铭铸币等。它们在龟兹、巴楚、阿克苏、图木舒克等地都有发现 (Thierry 2000, pp. 129—135; CMC: II, n<sup>m</sup> 989—1001, n<sup>m</sup> 1002—1007)。咄陆可汗的附庸国——高昌国国王麴文泰 (620—640), 曾下令铸造刻有“高昌吉利”汉字的大钱 (图 2, 高昌吉利); 这些钱币在汉朝出兵讨伐西突厥的前夕发行 (CMC: II, n<sup>o</sup> 1008)。

萨珊王朝体系的货币在汗国最西部的大宛国和粟特国两地流通运行顺利。粟特人并无真正的货币传统, 亦谈不上货币发行, 以布豁王 (Bukhar Khuda) 类型为例, 实为萨珊王朝钱币的仿制品而且发行的数量相对较少。突厥领土的不断扩张, 为粟特人拓展其商业势力创造了良机, 他们通商由安国直至蒙古高原, 并通过他们在草原上和加高加索的各种往来使萨珊王国与中、北亚, 突厥人与东罗马帝国之间得以联络、交流。在突厥人的庇护下, 粟特人商贸活动深入草原, 汗国的经济也因此发生变化。

大约从公元 552 年至 630 年的第一阶段, 突厥有两类经济共生共存: 一为突厥人非货币化的游牧放养型; 另一类为其附庸国的农业、手工业定居型的货币化经济, 这些小国的商业活动主要由粟特人进行。随着中国人收复失地, 前汗国的衰落, 加之粟特人商业活动的不断扩展, 这一切都成为在突厥王国经济中引入货币的因素。

## 二、突厥后汗国的铸币

中国人征服中亚地区后, 正如吐鲁番的资料所展示的那样, 唐朝的方孔圆钱重返, 并且流通至粟特地区。此类钱币也随突厥人的足迹而流传, 而后者并没有使用货币的习惯。从约公元 640 年到阿拉伯人统治期间, 安、康、石以及其他粟特小国的国王, 也开始铸造钱币, 而在此之前, 他们仅仅是仿制萨珊王朝银币

(或碎银币)。此外,有些突厥特勤和可汗<sup>12</sup>也相继开始发行货币。他们或以萨珊王朝银币为蓝本,或铸造中国样式的货币。

在卑路斯和库斯老一世(Khosro I)银币的许多铸面上可见各种徽记或 *Ġagan Bogy*, *Diş'cy Bogy*, *Bogy*, *Ġagan* 或 *Tekin* 之类的铭文(图3,卑路斯银币),不仅如此,在萨珊王朝和阿拉伯萨珊王朝的银币上,也铸有徽记,或是人首、萨珊龙或鸟形图案(图4,库斯老二世时期的银币),或为 *prn* 一词(即 *farn*)(吉祥富裕之意)(Thierry 1999, p. 349, n°11-14; Baratova, pp. 223-226)。由于缺乏相关史料,无法确认这些标记上人像的具体身份。不过,钱币上的 *bogy*(粟特文)和 *gagan* 和 *tekin*(突厥文)却印证了这两个世界的互相渗透<sup>13</sup>。

某些钱币的背面铸有康国王的徽记,正面为一王者的肖像,脸部具有突厥民族文化特征:细长眼,蓄胡髯,光下颏,长辫发(图5,康国的钱币; Smirnova: pl. I, pp. 1-24)<sup>14</sup>。另有一些钱币正面铸有唐代钱币“开元通宝”的字样,背面则是康国的徽记和粟特文 *pany*(源自梵文 *pana*,意为“小钱”)(Smirnova: pl. III, p. 44)。安国国王曾铸造开元钱,钱币的背面印有该国王子的肖像(图6,安国的开元钱; Thierry 1997, p. 146, n°4; CMC: II, n°1453),上有其徽记。这些开元钱属于第一类型(即公元621年至约718年),当时该国臣属于唐朝(Thierry 1991, pp. 238-241)。由此可见,突厥粟特两族的铸币深受唐朝影响。

唐朝撤离帕米尔高原东部和中亚地区后(大约在公元690年至公元700年),由突骑施人领导的突厥重新控制了这一地区,其中最强大的当属苏禄可汗(Sulu, 716—737)。康国王,如 Turgun(约700—710)和 Gurak(约710—738)(图7, Gurak 时期的铜钱)继续铸造唐朝样式的钱币,正面是其粟特文姓氏,背面为其徽记。至于其他小国也都发行过类似的钱币。西突厥突骑施可汗首次正式发行货币时,采用的是残破的河中地区(Transoxiane)的粟特人及突厥人用过的唐朝钱币样式。

西突厥王国建立后,突骑施可汗所发行的钱币则为经过粟特人所改动的唐朝钱币样式。目前发现多种突骑施钱币,上以粟特文铸有突骑施可汗的所有封号。铭文相对较长: *Bogy Twrgiř Ġagan pny*(意为“突骑施天可汗之钱”),或是 *Twrgiř Ġagan pny*(意为“突骑施可汗之钱”)。其背面图案多种多样,有些仅有一个徽记,其他的除了有同样的徽记外,还铸有 *prn* 或 *mr'y* 的粟特文铭文,意为“至尊”。最后一类有各种徽记(横向的三叉戟形状),和其可汗名有密切的联系,例如 *Wgytmyř gwbw*(意为 Oğutmiř 王子)或 *Pytmyř gwbw pny*(意为 Bitmiř 王

子)<sup>15</sup> (Thierry 1999, pp. 123 - 330)<sup>16</sup>。

最常见的一种大方孔圆钱,正面铸有 *Bogy Twrgiş Gagan pny* 的铭文,背面是“箭在弦”的徽记(图 8, 苏禄时期的钱币)。该钱铸工精良,用料上乘,含铜量 80%—90% (Smirnova, p. 438),直径约 25 毫米,重约 5 克。其他类型的钱币,或为孤币,或是数量稀少的小钱币,质量通常较粗劣(图 9, *Ogitmiş gubu* 王时期的钱币)。这些突骑施钱币大多发现于伊塞尔湖地区 (Issik Kul) 附近的阿克贝希姆 (Akpeşim), 旧为 Tokmak 或为 Suyab (中国称之为碎叶), 即突骑施的故乡。

大约有百余枚最常见的钱币在钱币学文献中曾有记载,主要发现于阿克贝希姆和吉尔吉斯斯坦 (Krasnoretchensk) 的科尔兹斯坦 (Kirghizistan) 地区。但在下列地区也有发现,如塔拉斯 (Talas) (位于哈萨克斯坦), 靠近片吉肯特 (Pendjikent) (位于塔吉克斯坦), 在苏克汉 (Surkhan-darya) 河的比特-特潘 (Bit-Tepe) (位于乌兹别克斯坦), 新疆的和田、库车、柯坪、喀什、木垒、吉木萨尔和吐鲁番, 甘肃的高台、桥子乡、青羊、礼县、永昌和敦煌附近, 陕西岐山, 以及河南洛阳 (Thierry 1999, p. 334; Du XS, 19/21)。从粟特国直至唐代都市, 该钱分布之广表明它们沿丝绸之路流通, 且远远超越了汗国最鼎盛期的疆界。这些钱币质量佳, 流通广, 可归功于强大的突骑施可汗苏禄 (716—737)。

其他钱币, 尤其是铸有人名的钱币, 在碎叶地区, 即托克马克地区曾有发现。苏禄的后继者, 黑姓突骑施和黄姓突骑施在 753 年汗国分裂之前, 曾居于此地; 随后他们陷于一场内战, 葛逻禄部趁势得利, 黑黄两姓在 766 年至 799 年左右为其所臣服 (JTS: CXCIVb, 页 5192; TD: CXCIX, 页 5462—5464; XTS: CCXVb, 页 6068—6069; Chavannes, pp. 46 - 47, 85 - 86, 284 - 288, Notes additionnelles 80; Thierry 1999, pp. 336 - 344)。

在突厥王国东部, 突厥的一些贵族在粟特人和中国人的共同影响下, 过起了定居的生活, 突厥毗伽可汗铭文中的一段文字证明了这一点: “粟特人和拓跋人<sup>17</sup> 对于我来说就是塞伦卡谷地上的城市。” (Orkun: II, 180, B5) 鄂尔浑突厥铭文清楚地显示突厥人收纳中国人的金银, 然而这两种金属从未作铸钱之用 (Thomsen, p. 161; Tekin 1995: 52/53, 60/61)。这些黄金和白银以高级餐具、首饰, 也可能是金锭的形式出现。从文献和考古学的角度都不能发现可汗铸造钱币的迹象; 也许我们应该认为货币形式的交换只是贸易来往中的小部分。

只有三种钱币与东突厥有关系。一种为五铢钱, 另两种刻有突厥—阿尔泰字母的开元通宝。第一种是 Drouin 发表的 (Drouin, p. 133), 其图案<sup>18</sup> 为唐初第

一类开元币的图案,并且上面刻有铭文:*bñčyñ : bqča*,如果按照 Talat Tekin 的称法(Tekin 1968, pp. 23-24),在 Namk Orkun 的文字中,铭文稍有变化:*bñčyñ : brqča* (Orkun: II, p. 170)。Donner 和 Radlov 都很赞成这种称呼的改变,他们无法诠释清楚这个被 Drouin 称为“无法辨认”的铭文的意思。第二种开元币的铭文则更难以确认:*br sl lin sbr*,两个 s 都放在了括号里(Orkun: II, p. 170)。最后一种是东汉时期的五铢钱,在钱币的正面刻着潦草的突厥—阿尔泰语,其中一些已经辨认不出来了,总体上来讲也是无法辨认:*Spbsl?: lsq?? siç?* (图 10; CMC: II, n° 663)最后一考古发掘和铭文研究表明突厥—阿尔泰字母创立的时期是公元 7 世纪末或是 8 世纪初,即默啜统治时期(692—716)<sup>19</sup>。这些货币很可能从未被当作钱币使用,而是太珍贵而被改制成首饰。综上所述,仅可得出以下结论,在突厥的第二统治阶段,即东突厥统治时期,中国钱币沿商路流通到蒙古草原和西伯利亚南部直至游牧部落的聚营地。

### 三、大回纥可汗时期的钱币及其制造

回纥对于钱币的观念和西突厥人大相径庭,更不必说东突厥人了。

登里可汗(759—780)皈依摩尼教后,粟特人进入汗国的领导层。在汗国的庇护下,他们在中国的商贸活动也不断扩展。一大部分回纥贵族受粟特社团影响,开始了定居生活,这在斡耳朵城(Ordubaliq)尤为突出。加上其他因素的作用,他们的生活方式由原来的游牧放养型转变为城市定居型,交易的不断货币化是其必然结果。斡耳朵城与长安和洛阳两市的商贸往来逐年递增<sup>20</sup>。在斡耳朵城,中国的产品,主要是各类丝织品和丝线由粟特人经营。《新唐书》里曾讲述“始回纥至中国,常参以九姓胡<sup>21</sup>,往往留京师,至千人,居费殖产甚丰厚”(XTS: CCXVIIa, 页 6121)。回纥由于和粟特商人的交往密切,使得他们对金融钱庄业也有了初步了解。

根据中国史书的记载,可以推知回纥社会的货币使用情况。公元 780 年左右,一支庞大的粟特和回纥沙漠商队正准备返回斡耳朵城,粟特人获悉顿莫贺达干政变,并将他们在斡耳朵城的教友驱逐流放。由于担心生命财产受到威胁,他们与中国政府联系以请求中国方面的保护。军使张光晟向皇帝进言:“复归人与币,是谓借贼兵,资盗粮也。”(XTS: CCXVIIa, 页 6121—6122; Moriyasu, p. 93)此处所用之字为“币”,而非“财”,清楚地表明粟特人和回纥人携带钱币返

国。而下文则更能说明汗国的钱币使用状况。该商队遭唐人洗劫一空,被劫马达千匹之多。可汗随即要求赔偿:“为我言有司,所负马直一百八十万<sup>22</sup>,可速偿我。”(XTS: CCXVIIa, 页 6122; Yang SM, 页 249—250)可汗以钱币来估计损失,显示了当时中国的方孔圆钱已经成为了价格尺度。在回纥人中,至少在其上层阶级中,使用钱币的习惯已与汉人并无二致<sup>23</sup>。

继粟特人之后,回纥人开始进入金融钱庄业。公元9世纪前30年,回纥人的财力之强已成为政治问题<sup>24</sup>。某些回纥钱庄的资产已达到甚至超过数百万贯钱之巨。他们凭借其雄厚的资本干涉中国内政,令一些中国高官情势岌岌可危。831年,出现了一些小规模贸易往来,朝廷颁布法令禁止与回纥人有钱财往来(JTS: CXXXIII, 页 3686; Mackerras 1972, pp. 47—49; Thierry 1998, p. 274)。

回纥人大量使用唐代的开元通宝钱,直到卜古可汗(795—805)才发行第一种汗国钱币。它依据中国钱币样式铸造(图11,卜古可汗发行的钱币)。正面以回纥文铸有可汗姓氏与其封衔 *Köl Bilgä Tängri Boquq Uigur Qagan* (“智海圣天卜古回纥可汗”);背面有 *Il tutmiş yarlıginga* 的铭文(“奉王国之命”)(Thierry 1998, p. 267, n°1—2)<sup>25</sup>。该钱的直径略小于开元币(约23毫米),重量2.5克左右。突骑施钱币以粟特文铸写,而卜古可汗的钱币与之相反,铭文为突厥文,但以回纥字母书写。尽管回纥字母源于粟特字母,但仍可算得上是一国文字。

这些钱币数量稀少,经济上并未起多大作用,但卜古可汗的目的并非要和中国铸币一争高下,而是要如同苏禄一般,令其英名传遍汗国的大小城市甚至异域他乡。发行钱币是出于政治考虑,惟一的目的是为了宣扬回纥最强大的可汗之大名。

另外有一枚钱币,被认为是由高昌回纥可汗所铸(图12,高昌回纥可汗所铸的钱币; Okudaira: IX, 54b; Jiang QX 1991, 页 505—507)。它是一枚小方孔圆铜钱,光背,正面有回纥铭文。有人解读为 *Amdun yarliq yorizon*, 译为“奉有安当可汗之命流通”。有人解读为 *Iduk yarliq yorizon*, 译为“奉亦都护之命流通”。无论是从碑铭学的角度,还是从语法的角度,这两种解释都不能令人满意。如果我们把钱币上文字的拼写方式与武威碑上的“亦都护”这个词的拼写方式相比较,就知道是一样的,因此解读钱币上文字为“安当”是不可取的(Geng-Hamilton, p. 23, II—22);此外,“安当之命”应该写为 *Amdun yarliğı*, 而不是 *Amdun yarliq*, 在钱币上不可能看到这样的字。

因此应该读成 *uduq yarliq yursun*, 这与第二种解释相近,但是其翻译是错误



的：“亦都(护)之命”应是 *Iduk yarlıği*，动词 *yori-*(*yürüme*)非“流通”之意，乃“动”“生效”的意思(Clauson, p. 957)。最后，动词后缀 *-sun*(或 *-zon*)是虚拟语气的语法标志，用以表达一种愿望。此种用法，在回纥铭文中有多例：*yadılsun*，意为“传及四方”；*bolmasun*，意为“消灾免难，逢凶化吉”。蒋其祥(Jiang QX 1990, 页22—24)显然是要将 *idug* 一词与高昌国可汗的著名的封号 *Idug qut* 联系在一起，但是这一缩写形式在回纥碑刻中无有例证。根据 Mahmud al-Kaşğari 的说法，*idug* 一词意为“至圣至尊”(Kaşğari: I, p. 65)。正确的解释当为“圣法无边”或者“圣愿得偿”，与中文“天官赐福”相近的祝愿，可参见金帐汗国初期的一些钱币上的惟一铭文 *qutlug bolsun*，意为“祈福降临”。

根据书体以及“亦都护”这个词的拼写方式，可推测这枚钱币当属于高昌回鹘可汗时期(840—约1334)，至于其他情况，则不得而知。由于其为方孔圆钱，所以可认为在该钱币铸造的时期，唐朝在中亚的影响依然巨大。

## 结 论

在突厥统治中亚的第一阶段(6—7世纪)，钱币仅在丝绸之路部分地区的居民之间使用。突厥人很快受到了当时两大经济巨头中国和粟特的影响，成为货币文化的传播者：一方面他们和粟特人的联系紧密，使得萨珊王朝银币深入蒙古、南西伯利亚草原；另一方面，由于原先与中国的接触，促进了中国货币文化向西域直至布哈拉(Boukhara)的传播。从8世纪起，突厥社会中某些阶层开始了定居、半定居的生活，这使得他们对于钱币有了新的认知。可汗逐步意识到，货币不仅是有用的交换工具和价值尺度，同时也是强大的宣传工具。由于深受粟特文化影响，突厥人所铸钱币采用粟特人的语言文字。然而粟特人从未建立国家政权，也无国家货币，所以无法提供具有吸引力的钱币模型。突厥人崇尚汉王朝为“大国”(ZS: L, 页908)，故而沿袭了唐朝货币的样式。随后，回纥文化不断发展，突厥族上层的生活逐渐定居化，他们和粟特人之间的联系日益密切，上述种种主要原因都使得回纥人在中、东亚和唐、辽代及蒙古人统治的元代的中国等这些地区的金融业(钱庄)中涉足颇深。

## 参考文献

- ABE Takeo, "Where was the capital of the West Uighurs?", 《京都大学人文科学研究所 25 周年纪念论文集》, 1954, 页 435—450.
- BARATOVA, Larisa, "Alttürkische Münzen Mittelasiens aus dem 6. - 10. Jh. n. Chr.", *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, XXXI, 1999, pp. 219 - 292.
- BAZIN, Louis, 《Les premières inscriptions turques (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles) en Mongolie et Sibérie méridionale》, *Arts Asiatiques*, XLV, 1990, pp. 48 - 60.
- BERSHTAM, Alexander, 《Novii tip Tiurgeshkih monet》, *Tiourkologiçeskii Sbornik*, I, 1951, pp. 68 - 72.
- BQS: 李百药,《北齐书》,北京,中华书局,1972。
- BS: 李延寿,《北史》,北京,中华书局,1983。
- Cai HS: 蔡鸿生,《唐代九姓胡与突厥文化》,北京,中华书局,1998。
- CFYG: 王钦若,《册府元龟》,宋本《册府元龟》,四卷,北京,中华书局,1989。
- CHAVANNES, Edouard, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux*, St Petersburg, 1903, reprint, Paris, Maisonneuve, 1956.
- CLAUSON, Gérard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-century Turkish*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- CMC : THIERRY, François, *Monnaies chinoises*, catalogue, I : *L'Antiquité préimpériale*, Paris, BNF, 1997 ; II : *Des Qin aux Cinq dynasties*, Paris, BNF, 2003.
- DROUIN, Edouard, 《La monnaie bilingue de Minoussinsk》, *Bulletin de Numismatique*, mars 1892, pp. 133 - 135.
- Du XS: 杜学书,《河西走廊出土发现的突骑施钱》,《新疆钱币》,2001 - II, 19/21。
- EBERHARD, Wolfram, *Conquerors and Rulers, Social Forces in Medieval China*, Leyde, Brill, 1952.
- Ecsedy 1968: ECSEDY, Ildikó, "Trade-and-war relations between the Türks and China in the second half of the 6th century", *Acta Orientalia*, XXI - 2, 1968,

pp. 131 – 180.

Ecsedy 1972: ECSEDY, Ildikó, “Tribe and tribal Society in the 6th century Türk Empire”, *Acta Orientalia*, XXV, 1972, pp. 245 – 262.

Ecsedy 1977: ECSEDY, Ildikó, “Tribe and Empire, Tribe and Society in Türk age”, *Acta Orientalia*, XXXI-I, 1977, pp. 3 – 15.

Geng-Hamilton: GENG Shimin (耿世民) 和 HAMILTON, James, 《L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq qut de Qoço》, *Turcica*, XIII, 1981, pp. 10 – 54.

GIRAUD, René, *L'empire des Turcs Célestes, les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgü (680 – 734)*, Paris, Maisonneuve, 1960.

GOLDEN, Peter, “The Karakhanids and early Islam”, in SINOR, Denis ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, 1990, pp. 343 – 370.

HAMILTON, James, 《L'inscription trilingue de Qara Balgasun d'après les estampages de Bouillane de Lacoste》, in *Actes du Colloque franco-japonais sur les documents et archives provenant de l'Asie Centrale*, Kyoto, octobre 1988, pp. 18 – 28.

HAYASHI Toshio, “The Development of a Nomadic Empire, The Case of ancient Turks (Tuque)”, *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, XI, 1990, pp. 135 – 184.

İZGI, Ozkan, *Çin elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur seyahatnamesi*, Ankara, Tarih Kurumu, 1989.

Jiang QX 1990: 蒋其祥,《一枚回鹘钱币》,《钱币世界》,IV, 1990, 页 22—25.

Jiang QX 1991: 蒋其祥,《试探隋唐五代时期西域货币文化》,《隋唐五代十国货币》,《中国历代货币大系》,三卷,上海,上海人民出版社, 1991, 页 496—511.

JTS: 刘煦,《旧唐书》,北京,中华书局,1987.

Kaşğari: AL-KASCARI, Mahmud, “Dîwān luġāt al-Turk (1072 – 1083)”, in ATALAY, Besim ed., *Divanü lûgat-it-türk tercemesi*, 4 vol., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1939 – 1941.

Kliashorny-Livshitz: KLIASHTORNYI, S. G. 和 LIVSHITZ, V. A., “The Sogdian inscription of Bugut revisited”, *Acta Orientalia*, XXVI – 1, 1972, pp. 69 –

- 102.
- de LA VAISSIERE, Etienne, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France-IHEC, 2002.
- Lin G: 林幹,《突厥史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1988。
- Liu XG: 刘锡淦,《突厥汗国史》,乌鲁木齐,新疆大学出版社,1996。
- LIVSHITZ, V. A., "O proiskhojdeniĭ drevnetiourskoĭ runetcheskoĭ pis'mennosti", *Sovietskaia Tiourkologĭa*, IV, 1978, pp. 86 - 98.
- Mackerras 1972: Mackerras Colin, *The Uighur Empire according to the Tang Dynastic Histories*, 2nd edition, Canberra, Australian National University Publications, 1972.
- Mackerras 1990: Mackerras Colin, "The Uighurs", in SINOR, Denis ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 317 - 342.
- MORIYASU Takao, 《 Qui des Ouïghours ou des Tibétains ont gagné en 789 - 792 à Besbaliq 》, *Journal Asiatique*, 269 - 1/2, 1981, pp. 193 - 205.
- MUHARREM, Ergin, *Orhun abideleri*, Istanbul, Boğaziçii Yayınları, 1992.
- OKUDAIRA Masahiro 奥平昌洪,《东亚钱志》,18卷,东京,岩波书店,1938。
- ORKUN, Hüseyin Namık, *Eski türk yazutları*, 4 vol., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1938 - 1941, reprint 1987.
- Peng XW: 彭信威,《中国货币史》,上海,上海人民出版社,1987。
- SINOR, Denis, "The establishment and dissolution of the Türk empire", in SINOR, Denis ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 285 - 316.
- SMIRNOVA, O. I., *Svodniĭ katalog sogdiiskikh monet (bronza)*, Moscou, NAUK, 1981.
- SS: 魏征,《隋书》,北京,中华书局,1982。
- Taşağıl: TASAGIL, Ahmet, *Gök-Türkler*, 2 vol., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.
- TCW: 新疆博物馆,武汉大学编,《吐鲁番出土文书》,北京,文物出版社,1981—1991。
- TD: 杜佑,《通典》,五卷,北京,中华书局,1988。

- Tekin 1968: TEKIN, Talat, *A grammar of Orkhon Turkic*, Uralic & Altaic Series, vol. 69, La Haye, Indiana University, 1968.
- Tekin 1995: TEKIN, Talat, *Orhon Yazuları*, Istanbul, Simurg, 1995.
- Thierry 1991: THIERRY, François, 《Typologie et chronologie des *kaiyuan tongbao* des Tang》, *Revue Numismatique*, 1991, pp. 209 - 249, pl. XXI.
- Thierry 1993: THIERRY, François, 《Sur les monnaies sassanides trouvées en Chine》, *Res Orientales*, V, 1993, pp. 89 - 139.
- Thierry 1997: THIERRY, François, 《Une monnaie sino-sogdienne trilingue de Boukhara》, *Bulletin de la Société Française de Numismatique*, septembre 1997, pp. 144 - 150.
- Thierry 1998: THIERRY, François, 《Les monnaies de Boquq Qaghan des Ouighours (795 - 808)》, *Turcica*, 30, 1998, pp. 263 - 278.
- Thierry 1999: THIERRY, François, 《Sur les monnaies Türgesh》, in ALRAM, Michael, KLIMBURG-SALTER, Deborah E. eds., *Coins, Art and Chronology, Essays on the Pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, pp. 321 - 349.
- Thierry 2000: THIERRY, François, 《Entre Iran et Chine, la circulation monétaire en Sérinde du I<sup>er</sup> au IX<sup>e</sup> siècle》, in *Rencontres de l'Ecole du Louvre, La Sérinde, Terre d'échanges*, Paris, La Documentation française, 2000, pp. 121 - 147.
- THOMSEN, Vilhelm, “Çözölmüş Orhon Yazıtları”, in *Ohron ve Yenisey Yazularının çözümü - İlk bildiri*, texte prés. par Vedat Köken, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.
- THY: 王溥,《唐会要》,3卷,北京,中华书局,1990。
- TROMBERT, Eric, *Le crédit à Dunhuang*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1995. 译本:童丕,《敦煌的借贷》,北京,中华书局,2003。
- VLADIMIRSTOF, B., *Le régime social des Mongols, le féodalisme nomade*, Paris, Maisonneuve, 1948.
- XTS: 欧阳修,《新唐书》,北京,中华书局,1980。
- XYJ: 玄奘,《大唐西域记》,季羨林,《大唐西域记校注》,北京,中华书局,1985。

Yang SM: 杨圣敏,《资治通鉴突厥回纥史料校注》,天津,天津古籍出版社,1992。

ZS: 令狐德芬,《周书》,北京,中华书局,1971。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于法国国家图书馆。
- 2 汉文史料第一次提及突厥是在西魏文帝大统八年(542):“八年,加金紫光禄大夫,转行绥州事。每岁河冰合后,突厥即来寇掠,先是常预遣居民入城堡以避之。测至,皆令安堵如旧。乃于要路数百处并多积柴,仍远斥候,知其动静。是年十二月,突厥从连谷入寇,去界数十里。”(ZS: XXVII, 页 454)。这一情况完全符合游牧民族的经济状况,游牧民族在每年冬天都会在征得对方同意或是强行地来到此地定居居民的家中寻求食物和毛皮,这两种东西在草原上是找不到的:从突厥人与中原人刚开始接触时,突厥人的生活方式就是如此。梁谷位于长城以外,就是现今位于神木(陕西)北部的店塔。
- 3 在第一次接触后,土门可汗于第二年(546)派出了第一支使团出使中原,并且赠与了对方一些礼物,包括“方物”,当地的特产(ZS: L, 页 908)。
- 4 在突厥国发展养殖业是有可能的;在汗国成立的第二年(553),科罗可汗(Kara Qaghan)就能把 50 000 匹马运到西魏(Yang SM, 页 17)。
- 5 用于契约的“契”字,含有一个“刀”字及一竖三撇。按照古汉语的造字本义,即用以辟竹,以为信物(Trombert, pp. 12-13)。
- 6 这段文字首先是出现在《周书》上(635),然后被《北史》引用(BS: XCIX, 页 3288, 最后又被《通典》引用(TD: CXCVII, 页 5403)。
- 7 突厥最古老的墓志铭,是木杆可汗兄弟马汗特勤的墓志铭,该石碑于 1956 年在蒙古的布古特出土,上面的文字为粟特文和梵文(Kliashtorny-Livshitz)。
- 8 粟特人的文明中掺杂着战争骑士文化和贸易传统,粟特人为多个突厥可汗,并且由此为中原培养出官员、外交官、财政专家和军人。
- 9 有关粟特人对突厥可汗起到的政治、外交、文化和经济作用,请参见 de La Vaissière, pp. 197-210。
- 10 在文中“段”是指“布匹”,后者经常是指另外一个字,即“端”(Trombert, p. 126)。端是魏时期中国所使用的测量布匹的两个单位之一,一端相当于长 19.2 米,宽 0.704 米。另外一个单位是匹,长 12.8 米,宽 0.704 米(Peng XW, 页 242)。无论是匹还是段或端都不表示布料的质地:虽然在理论上一般用匹来表示丝绸,用段来表示麻和其他的布料,但是在当时有成匹的丝绸、麻、棉布,也有成段的毛料(Trom-

bert, p. 126)。

- 11 在赠送给突厥可汗的丝绸数量方面,林俊雄的一览表并不精确,引用的时候要注意。作者没有系统地谈到丝绸,即使是原文也仅仅谈到了一些质地不明的布料(段),并且其中提到的一些数量与参考书目中的中国文献不相符。
- 12 我们知道一些粟特城的国王是突厥人,比如最著名的卡钦·阙·毗伽(Çakin Çur Bilgä),片吉肯特的国王(de La Vaissière, p. 198)。
- 13 我们在此没有提到呼逻珊(Khorassan)或是犍陀罗(Gandhara)的突厥小王子用萨珊王朝的钱币形式,就像巴尔哈特勤(Barhatekin)或是拂林·闾娑(Fromo Cesaro),因为他们的钱币既没有受到粟特的影响,也没有受到中国的影响。
- 14 大家知道在粟特城,通过长子身份或是单纯的王朝父子关系来继承王位是不符合规定的:在片吉肯特三个著名的国王之间没有任何父子关系,在撒马尔干,只有两例是家族继承,又一例是废黜顶替,有两例是通过选举(de La Vaissière, pp. 163 - 164)。由这枚钱币判断,很可能是突厥的王子一度成了撒马尔干的国王。
- 15 Bodimishi的本名用汉语表示就是勃帝米施,写法和741年唐朝接见的一位史国(Shahr-i-sabz, 乌兹别克斯坦)的大使的名字一样(Chavannes, p. 147, 注1)。
- 16 关于突厥自称的国玺问题,有关所谓的Türgeş的tamgha问题,对被Smirnova视为突厥—阿尔泰文书的阅读,以及突厥词源的bogy的意思,请参阅Thierry 1999。
- 17 Tabgaç是突厥语中的鲜卑,写成中文就是拓跋;这个词指代中国人,因为在最初突厥人与中国接触的时候,鲜卑部落的拓跋(魏)统治着国家的北部。虽然拓跋被渐渐逐出中国(11世纪下半叶),但是这个名称一直被沿用到唐宋。
- 18 Drouin从未见过这一硬币,他从G. Deveria那里获得其图案,而后者则是从赫尔辛基大学的O. Donner那里来的,而O. Donner则是从赫尔辛基大学的M. Aspelin在米诺辛斯克(Minoussinsk)的西伯利亚古代博物馆的硬币模型上拓下来的。
- 19 关于这一点,参见Livshitz和Bazin。
- 20 在此我们没有提到马匹的“交易”,因为这种非法交易是用丝绸而不是用钱币来交换的。有关这种伪装的敲诈行为,请参见Beckwith。
- 21 《新唐书》所说的“九姓胡”是指粟特昭武国王的王子氏族:康、安、曹、史、米、何、火寻、戊地以及石(Chavannes, p. 134; Cai HS, 页1—8)。
- 22 文章并没有给出计算单位。但是还是应该使用贯作为单位:几千匹被偷的马要赔偿1 800 000贯,从其数目可以看出,这符合当时的标准。在当时,一匹马值50匹丝绸或者128 000个钱币(在780年,一匹丝绸价值3200个钱币),即160贯。当时被偷的马匹的数目是11 250,这大概相当于唐朝每年购买回鹘马匹数目的11%(JTS: CXCV, 页5207; XTS: LI, 页1348; Peng XW, 页340—341, 347—348)。如果价值是按照以匹为单位的丝绸来计算,就如司马光在《资治通鉴》中写得那样,这就相当

于 50 000 匹马,这几乎是不可能的。

- 23 782 年 8 月,一个回鹘代表团来到中国首都来要债,这个代表团的首领为康赤心将军,他很可能是个出生在撒马尔干的粟特人;文章没有提到是以什么形式还债的,但是提到了赤心得到的是黄金和丝绸(*XTS*; *CCXVIIa*, 页 6122)。
- 24 在那一时期,中国的文献中大多提到回鹘,而不是粟特、胡、九姓胡(参见第 22 条注释)。
- 25 按照中国和日本的古钱币习惯,这个钱币应该是牟羽,但是 1912 年勒柯克(Albert von Le Coq)在一本摩尼教的手稿中发现了相同的词,Boquq,他认为这是回鹘文,中国人把它称为“牟羽”。由于语言上的原因沙畹与伯希和否认了这种观点;1933 年出土的上面刻有双语的武威碑证明 Boquq 译成汉语应该是“卜古”而不是“牟羽”。





图1 汉龟的五铢钱(6—7世纪),  
铜质,  $\varnothing$  21mm, 1.70g (Coll. Wanxuan 1570)。



图2 高昌钱币, 鞠文泰(620—640), 铜质,  $\varnothing$  26mm, 9.32g (CMC II n° 1008)。



图3 Dişy Bogy, Tekin 铭文的  
卑路斯银币(457/459—484), 银质,  
 $\varnothing$  27mm, 3.66g (BNF-MMA. 1965/403)。



图4 库斯老二世时期的银币, 刻  
有王子的头像, 银质,  $\varnothing$  31.5mm,  
4.07g (BNF-MMA. 1970/689)。



图5 康国的钱币(7世纪), 铜质,  
 $\varnothing$  21.7mm, 4.05g (私人收藏, Paris)。



图6 安国的开元钱, 背面刻有安  
国王子的头像(大约 655—676),  
铜质,  $\varnothing$  24mm, 3.63g (CMC II n°  
1453)。



图7 Gurak 的时期的铜钱,康国国王(约 710—738),铜质,  $\varnothing$  23mm, 3.20g (BNF-MMA. 2003/439)。



图8 苏禄时期的钱币,突骑施可汗(716—737),铜质,  $\varnothing$  24.4mm, 5.25g (Coll. Wanxuan 1727)。

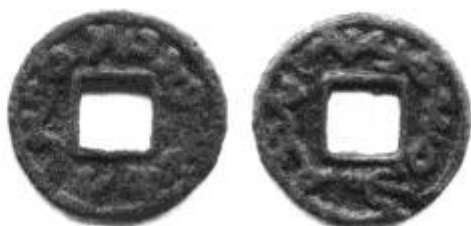


图9 Ogitmish gubu 王时期的钱币,突骑施可汗(8世纪),铜质,  $\varnothing$  21mm, 1.70g (Coll. Wanxuan 1727)。



图10 五铢钱,正面刻有突厥—阿尔泰文字,铜质,  $\varnothing$  25.4mm, 2.52g (CMC II n° 663)。



图11 卜古可汗发行的钱币,回鹘可汗(795—808),铜质,  $\varnothing$  23mm, 2.70g (Coll. Wanxuan 2176)。



图12 高昌回鹘钱币,铜质,  $\varnothing$  21.5mm, 2.60g (Coll. Wanxuan 2421)。

# 小洪那海突厥可汗陵园调查记

林梅村<sup>1</sup> 著

## 一、特克斯河突厥遗迹的发现

小洪那海的突厥遗迹发现于20世纪50年代初。1953年,以武伯伦为首的伊犁考古队在新疆昭苏县特克斯河(Tekes River)支流小洪那海(Little Khonakhai)发现刻有文字的突厥石人,当地牧民俗称“小洪那海石人”。他们在昭苏草原一共找到三处突厥石人<sup>2</sup>:

其一,“小洪那海石人:在县城东南5公里的草原中,面向东,双手交叉胸前,头发散披身后,身旁衣褶上刻有不认识的文字(图1)。高230公分,头部宽35公分,身宽50公分。刻工朴素。”据1990年伊犁考古资料,小洪那海石人位于昭苏种羊场东南大约3.5公里处;地理坐标东经 $81^{\circ}11'48''$ ,北纬 $43^{\circ}47'49''$ ,海拔1790米<sup>3</sup>。

其二,叶森培孜儿石人:“雕刻十分简单,长75公分,宽20公分,勉强可以辨出胡须。面向东,无题记。在石人后面还有用卵石堆起的石堆,形如墓丘。”

其三,哈萨克培孜儿石人:有“两个石人,在叶森培孜儿东约八公里,大小与叶森培孜儿相同,也有类似墓葬的石堆和方阵”。1990年,伊犁考古调查改称“土胡图尔石人”。这个石人位于昭苏县74团场部南约2.5公里处,地理坐标东经 $80^{\circ}42'44''$ ,北纬 $42^{\circ}41'51''$ ,海拔1815米<sup>4</sup>。“石人面向东,高1.3米,刻石为长方形,在上面雕刻了人的面部……髭呈八字形”<sup>5</sup>。

1957年,黄文弼先生到伊犁考古调查,在小洪那海北岸大约50公里处再次发现突厥石人<sup>6</sup>。

考古发现不断提醒我们注意,特克斯河流域是古代突厥人一个重要活动中

心。

1953年,新疆博物馆馆长李遇春先生将小洪那海碑铭的拓片送到北京,请中央民族学院冯家昇教授研究。他发现这个碑铭是粟特文写的,中国当时没有古代伊朗语专家,冯先生本人只懂突厥文和回鹘文,无法释读这个碑铭。50年代末,中国历史博物馆史树青先生到伊犁考察。1960年,他在一篇新疆考古调查简报中指出:“昭苏县小洪那海的一个石人,正面腰下衣褶间刻宰利文字(即粟特文……)”<sup>7</sup>这个说法即来自冯家昇的鉴定<sup>8</sup>。小洪那海石人发现后第三年(1956),蒙古考古学家道尔吉苏荣(C. Doržsuren)在蒙古国后杭爱省呼尼河畔布古特发现粟特文突厥可汗纪功碑,再次证明突厥汗国最初以粟特文为官方文字<sup>9</sup>。

人们似乎没注意到史树青的报道。70年代以来,新疆文物考古部门刊布小洪那海石人照片时,图版说明仍以为石人上的文字是“突厥文”<sup>10</sup>。这张照片引起大洋彼岸的美国突厥学家克拉克(L. V. Clark)教授的注意。他发现石人上的文字应是粟特文,由于照片模糊,无法确定碑铭的语言是否亦为粟特语。1978年,克拉克教授调查了中俄杂志的相关报道<sup>11</sup>,在德国一家中亚杂志《乌拉尔阿尔泰年鉴》上撰文,强调小洪那海石人对古代突厥史研究的重要性<sup>12</sup>。

第一个研究小洪那海碑铭的伊朗学家,是日本神户外国语大学教授吉田丰(Yutaka Yoshida)博士。1990年,他从新疆博物馆维吾尔族学者伊斯拉菲尔·玉苏甫那里得到一份拓片和照片。这份照片和拓片都不太清楚,他在1991年的论文中只认出几个字。例如:第2行 ctβ'r kyr'n(四方的);第3—4行 rty 21 srδ'xs'wnh δ'r rty IIIII m'x'(持国凡二十一年,尔后六个月内);第5行 rty XXIII-II srδ(二十六年之后);第7行 mwγ'n x'γ'n npyšn Bγγ'(木杆可汗之孙、国君)<sup>13</sup>。

1992年8月,大阪国立民族学博物馆的大泽孝(Takashi Osawa)先生实地考察小洪那海石人,随即提出了一些改进意见。据说1993年2月23日,他在大阪国立民族学博物馆一个研讨会上,就此问题作了口头发言,包括以下三点:第一,吉田丰的 bry(第19行)读作 nry(泥利);第6行末尾亦出现“泥利”一词,大泽孝读作 mwγ'n x'γ'n, npyšn Bγγ'..., p'y nry x'γ'n(木杆可汗之孙、国君……泥利可汗)。第二,吉田丰对第7行的辨识有误,实际读作 srδw mzyx x'γ'n B'γ(……年,成为大可汗、国君)。第三,吉田丰在第16行读出的 m'tyh(母亲)实际应读 x'ttwnh(可敦)。不过,吉田丰告诉大泽孝,伦敦大学教授辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)1993年3月28日写给吉田丰的信中,早就得出了“泥

利可汗”的读法。直到1999年,大泽孝才正式发表上述改进意见<sup>14</sup>。

1996年7月,吉田丰和大阪大学森安孝夫(Takao Moriyasu)教授实地考察小洪那海石人后,又在碑铭最后一行读出cwry x' γ'nt(处罗可汗)和δryδ(统领)两字<sup>15</sup>。

处罗可汗时代(605—611),突厥汗国分裂,相互攻伐。中亚草原形成大可汗系、阿波系和室点密系三大势力。突厥统治下的铁勒部落两次发动起义,最终形成中亚草原第四大势力。中亚草原当时的政治格局如图2所示。

泥利可汗属于阿波系突厥可汗,由于文献语焉不详,这个系统的突厥人属于西突厥还是东突厥,学术界颇多争议<sup>16</sup>。我们的看法与中国社会科学院历史所吴玉贵先生不谋而合<sup>17</sup>。阿波可汗是从突厥大可汗系分化出来的,其汗位传承为:木杆可汗——阿波可汗(大逻便,木杆可汗之子)——泥利可汗(鞅素特勤之子)——泥橛处罗可汗(达漫,泥利之子)。

阿波系突厥可汗本来驻牧金山之阳(今阿尔泰山南麓),后来投靠西突厥达头可汗。在铁勒人两次起义打击下,阿波系突厥可汗处罗旧地丧失殆尽,被迫率部众西迁。此后,“处罗可汗居无恒处,然多在乌孙故地。复立二小可汗,分统所部,一在石国北,以制诸胡国,一在龟兹北,其地名应娑”<sup>18</sup>。处罗可汗控制疆域,东起应娑(今新疆天山裕勒都斯河谷),西至石国(今乌兹别克斯坦的塔什干)以北,统治中心则在乌孙故地(今新疆昭苏草原特克斯河流域)。隋大业六年(610),在西突厥可汗射匿的打击下,处罗可汗又率部东迁时罗漫山(今新疆东境巴里坤山)。大业七年,处罗可汗在其母向氏劝说下降隋,流寓长安。唐武德二年(619),处罗可汗在长安被东突厥使者谋杀,阿波系突厥汗国遂亡<sup>19</sup>。

尽管小洪那海碑尚未通读,但是目前读出的几个字,足以说明这个石人不是一般人,而是突厥可汗石像。这个发现,可谓一石激起千层浪,在日本学术界掀起一股研究小洪那海石人的热潮。他们不满足于只讨论碑文,多次前往昭苏实地考察。据我们所知,除吉田丰和森安孝夫教授(1996)外,前往昭苏的日本学者还有国立民族学博物馆的考古学家松原正毅和大泽孝先生(1992)、创价大学教授林俊雄先生(1992)、九州大学教授西谷正(1993)和大塚纪宜先生(1995)<sup>20</sup>。

## 二、1991年第一次调查

我们对小洪那海石人的调查始于20世纪90年代初。受新疆文化厅厅长谢耀华先生的委托,我们于1991年10月前往新疆伊犁地区昭苏县调查古代突厥遗迹。昭苏位于中国与哈萨克斯坦边境特克斯河流域,当地牧民称“蒙古廓勒”(Mongolküre)。特克斯河自东而西流,进入哈萨克斯坦境内则称“纳林河”(Narin-kol)。特克斯河上游有两条支流,一条称“大洪那海”,另一条称“小洪那海”(图3)。后者从突厥石人附近流过,所以当地牧民称它为“小洪那海石人”。

古代突厥人采用火葬,陵墓不起坟冢。7世纪初,颉利可汗死,“诏其国人葬之,从其礼俗,焚尸于霸水之东”<sup>21</sup>。在中原礼仪影响下,有些突厥人改用中原葬俗。所以唐太宗谈及突厥葬俗时(628)说:“俗死则焚,今葬皆起墓,背父祖命,漫鬼神也。”<sup>22</sup>小洪那海突厥陵园保持了突厥人古老的葬俗,地表无坟冢。据我们当时的记录,石人立在一个杂草丛生的土台上,石质为花岗岩。土台后似有盗掘痕迹,地表明显下凹。除胸部略有残损外,石人保存状况良好,由一个半身突厥人像和方形底座两部分构成。通高1.83米(地表至头顶),头宽0.35米,身宽0.50米。石人面向东方,右手持钵,左手扶腰带。由于没有发掘,石人地下部分尺寸不详。据王明哲勘测,这个石人通高2.30米,那么地下部分不少于0.47米<sup>23</sup>。据当地牧民说,新疆文物部门打算把这个石人运回乌鲁木齐,动用大型拖拉机试图拉倒石人,结果拉坏了两台东方红拖拉机,都没成功。看来,埋在地下部分至少还有一两米,否则石人不可能如此根深蒂固。

古代突厥石人可分两大类:第一类具有较强的写实性,从脸型和胡子形式看,应为墓主人肖像,大多带有蒙古人种特征。雕工较精的石人刻有帽子或发髻、发辫、耳环、衣着、腰带及其上的饰牌、大刀、短剑、小袋等,手上常持一个容器。萨颜—阿尔泰山突厥石雕像(约8—9世纪)皆属此类;第二类只作简单雕琢或不作雕琢,表示墓主人生前所杀俘虏,突厥人称 Balbal(杀人石)。小洪那海石人属于第一类。尽管石像长发散披于腰部,但是脸上刻有八字胡,当系男性形象。新疆特克斯县和吉尔吉斯斯坦伊塞克湖畔所见突厥男性石人,皆长发散披于肩后<sup>24</sup>。

这次昭苏之行的首要目的是考察突厥遗迹和中亚碑铭。由于冬季即将来临,我们必须在大雪封山前翻越天山达坂,赶回乌鲁木齐,未及勘测整个陵园。

小洪那海突厥陵园布局,是林俊雄教授 1993 年勘测的。据他实地调查,石人下的土台,南北宽 30.5 米,东西长 31 米。土台四周环绕一条大约 1 米深、5—6 米宽的围墓沟(图 4)<sup>25</sup>。

我们考察的第一个重点,是昭苏草原突厥遗迹的分布。我们找到一些证据,说明室点密系突厥可汗早期活动中心就在特克斯河流域,史称“阿羯田山”(突厥语 Aktar)<sup>26</sup>。我们考察的第二个重点,是小洪那海石人底座碑铭。据当时的记录,石人底座的东、北两面皆有文字,东面 12 行,北面 8 行,一共 20 行粟特文。石人面向东方,所以东为正面,北为侧面。正如蒙古高原的突厥碑铭一样,碑文从东面起读,至北面结束。

值得庆幸的是,伊犁博物馆的赵德荣先生为拍摄碑铭照片,不久前刚用墨水描过石人底座上的文字,所以我们能够拍摄到比较清楚的照片(图 5)。美中不足的是,我们拍的照片只是碑铭上半部分,下半部分仍埋在土中,无法拍摄。身为考古学家和国家文物局工作人员,我们不能擅自发掘古物,只得带着万分遗憾,告别昭苏草原。

90 年代初,中国仍没有研究古代伊朗语的学者,我本人只懂一点梵语和犍陀罗语。凡是遇到伊朗学问题,我们都向剑桥大学教授贝利(Harold W. Bailey)爵士或伦敦大学的辛姆斯·威廉姆斯教授请教。他们总是伸出友谊之手,热情帮助我们解读新发现的各种古代伊朗语碑铭<sup>27</sup>。一回到北京,我们就把小洪那海粟特碑铭照片寄往伦敦。不久,辛姆斯·威廉姆斯教授回信说,我们的照片只有碑铭上半部分,有些地方字迹不清,尤其是第 10—11 行和第 14 行的摹写有误,不太好读。他正全力以赴,业已读出“木杆可汗”、“泥利可汗”等字。在多次的通信往来之后,我们商定协手研究碑文。

为此,我们向新疆博物馆老馆长李遇春先生求援,寻找 1953 年他们考察小洪那海石人时做的拓片。他来信说:这个拓片不幸在“文化大革命”中遗失,但是他找到了这个拓片的三寸照片和底片,我们把这些资料一并寄往伦敦。不久,辛姆斯·威廉姆斯教授回信说:拓片照片太小,字迹仍不清楚。从拓片看,我们拍到了绝大部分碑文,似乎只有一小部分没有拍全。他在信中还提到:他有个日本学生(即吉田丰)也在研究这个碑铭。此外,一位叫大泽孝的日本学者认出了“泥利可汗”一词。他们的照片似乎不如我们的清楚,所以没认出几个字<sup>28</sup>。这时,我们才知道日本朋友正投入大批人力物力,积极参与小洪那海粟特碑铭的调查与研究。

1992年冬,我应邀到美国华盛顿大学进行为期一年的学术访问。回国后,本打算重返小洪那海,去拍摄照片上不清楚的碑文,然后赴伦敦与辛姆斯·威廉姆斯教授合作研究。偏偏在这时,季羨林和宿白两位恩师要我回北大教书,从此开始了我的教师生涯。殊不知,新工作终日忙忙碌碌,我们与当代伊朗学大师合作研究之梦亦逐渐破灭。

### 三、2002年第二次调查

就在我们一直苦于找不到机会重返小洪那海时,机会却送上门来。中国国土资源部中国地质调查局开始对伊犁地区进行大规模地质勘探。2002年7月,中国地质调查局下属勘探队在小洪那海石人附近开展工作,一个勘探队员无意中发现有人从这个突厥石像下挖出的陶片。尽管陶片相当残破,他们还是做了采集,编号D251L300。2002年10月,中国地质调查局勘探队派人将小洪那海石人下采集的陶片送到北京大学,同时,他们还送来了一批新拍摄的小洪那海碑铭照片<sup>29</sup>。这个新发现重新燃起了我们对小洪那海石人的热情。

据我们初步调查,这批陶片可以按照陶质分为两类:一类是加砂灰陶;另一类是加砂黄陶。我们知道,中亚青铜时代晚期文化(如卡拉苏克文化)流行加砂黄陶,所以加砂黄陶可能是小洪那海早期文化堆积中的遗物。这类陶片不过一两片,绝大多数陶片属于加砂灰陶。可惜过于残破,我们只能看出两种器形:第一种是突厥典型陶器——折肩罐残片。萨颜—阿尔泰山和蒙古高原的突厥石人就手持这种折肩罐,同类器物亦见于突厥金银器(图6)<sup>30</sup>。

第二种陶片颇为重要,居然是板瓦和筒瓦残片。中国传统建筑用瓦防雨,最早见于河南郑州商城宫殿遗址和陕西扶风西周早期遗址出土板瓦<sup>31</sup>。制作方法:先用泥条盘筑成陶水管状圆筒泥坯,如果切割成两半,可以做成两个“筒瓦”;如果切割成三等分,可以做成三个“板瓦”。小洪那海石人下采集的一些陶片,带有明显的切割痕迹,器壁较直,必为建筑用瓦。弧度大的是板瓦,弧度小的为筒瓦(图7)。唐代大明宫遗址所见唐瓦,包括灰瓦、黑瓦(表面打磨抛光)和琉璃瓦三种类型。小洪那海灰瓦表面未经打磨,亦无琉璃层,无疑属于第一种类型。河南洛阳隋唐砖瓦窑出土板瓦的厚度多为2.5—3厘米,少数为1.7厘米,年代在隋大业元年至唐开元十九年(605—731)<sup>32</sup>。小洪那海板瓦厚2.5—3厘米,与隋唐板瓦厚度相同。这个发现说明小洪那海石人原来建有汉式碑亭或



宗庙。

隋代末年,许多中原居民被突厥人劫掠到西域。《资治通鉴》卷一九三贞观五年条说:“隋末,中国人多没于突厥。及突厥降,上遣使以金帛赎之。五月乙丑,有司奏,凡得男女八万口。”有些中原人甚至流落中亚楚河流域。公元7世纪初,玄奘西行中亚时,在碎叶城(今吉尔吉斯斯坦阿克贝西姆古城)西南450余里处寻访到一个汉族聚居地,时称“小孤城”。城内有“三百余户,本中国人也。昔为突厥所掠,后遂鸠集国人,共保此城,于中宅居。衣服去就,遂同突厥。言辞仪范,犹存本国。”<sup>33</sup>中亚的汉族侨民不仅把中原汉文化传到西域,而且对西域文化产生巨大影响。据史家陈寅恪考证,唐代大诗人李白的祖先,实乃中亚碎叶城的汉化胡人<sup>34</sup>。

处罗可汗是泥利可汗与汉族妃子向氏所生,后者恐为掠入突厥的中原女子。《隋书·西突厥传》记载:“(泥利)卒,子达漫立,号泥掘处罗可汗。其母向氏,本中国人。”关于突厥葬俗,《隋书·突厥传》说:“有死者,停尸帐中,家人亲属多杀牛马而祭之,绕帐号呼,以刀划面,血泪交下,七度而止。于是择日置尸马上而焚之,取灰而葬。表木为茔,立屋其中,图画死者形仪及其生时所经战阵之状。”这个记载来自长安城的突厥人,诸如处罗可汗的母亲向氏或叔叔婆实特勤等突厥侨民。小洪那海石人下所出土筒瓦和板瓦,可与文献相互印证,说明这个突厥可汗陵园建有汉式碑亭或宗庙建筑,不知是否为泥利可汗的汉族妃子向氏为亡夫所建。

#### 四、小洪那海粟特碑铭之年代

关于泥利可汗在位年代,文献语焉不详。小洪那海粟特碑铭的发现,为解决这个问题提供了新材料。

据史书记载,突厥人“不知年历,唯以青草为记”<sup>35</sup>。隋文帝开皇“六年春正月甲子,党项羌内附。庚午(586年2月12日),班历于突厥”<sup>36</sup>。此后,突厥人改用中原历法。正如法国东方学家伯希和(Paul Pelliot)指出的,向周边国家或地区颁布中国历法,是中原王朝体现宗主权的一种统治术。这样一来,“受历者”就等于承认自己为中国的附庸国<sup>37</sup>。

有证据表明,突厥人早就采用中原历法。布古特碑说佗钵可汗于兔年(xrywšk srδ)登基,恰与史书说佗钵可汗即位于北周天和六年(571),岁在辛卯

(兔年)相合<sup>38</sup>。一部唐代颇为流行的密教经典说:“西国以子丑十二属记年,以星曜记日。”<sup>39</sup>也就是说,西域诸国是以十二生肖的周期来计算年代,他们的日子则以星期来计算。据伯希和与巴赞(Louis Bazin)考证,这里的“西国”主要指伊朗语世界,尤其指中亚粟特王国<sup>40</sup>。

20世纪初,德国考察队在吐鲁番发现一份粟特语历书。据德国语言学家缪勒(F. W. K. Müller)解读,这份历书在每日之下标出粟特语、汉语和突厥语三种称谓,每日先标以粟特语七曜日名称,然后标以甲乙丙丁等汉语十干的粟特语对音,最后标以十二生肖粟特译名。每隔二日,用硃笔记上汉语金木水火土五行的粟特译名<sup>41</sup>。显然,小洪那海碑就根据此类粟特历书来纪年。为了便于讨论,我们把碑文纪年、公元纪年、中原历法、突厥历法以及粟特语生肖列表如下<sup>42</sup>:

泥利可汗时代各类纪年

历史事件	突厥历法		公元纪年	中原历法		粟特历法
	日	生肖		年	干支/生肖	
木杆可汗去世	21	鼠	572	北周建德元年	壬辰/龙	n'k
	22	牛	573	北周建德二年	癸巳/蛇	kyrmy
	23	虎	574	北周建德三年	甲午/马	'spy
	24	兔	575	北周建德四年	乙未/羊	psyy
	25	龙	576	北周建德五年	丙申/猴	Mkr'
	26	蛇	577	北周建德六年	丁酉/鸡	mgyy
	27	马	578	北周建德七年	戊戌/狗	kwty
	28	羊	579	北周建德八年	己亥/猪	k's
	29	猴	580	北周大象元年	庚子/鼠	mwš
	30	鸡	581	隋开皇元年	辛丑/牛	γ'w
	31	狗	582	隋开皇二年	壬寅/虎	myw
	32	猪	583	隋开皇三年	癸卯/兔	xrywšy
	33	鼠	584	隋开皇四年	甲辰/龙	n'k
	34	牛	585	隋开皇五年	乙巳/蛇	kyrmy
	35	虎/马	586	隋开皇六年	丙午/马	'spy

(续表)

历史事件	突厥历法	公元纪年	中原历法		粟特历法
泥利可汗即位	36 兔/羊	587	隋开皇七年	丁未/羊	psyy
	龙/猴	588	隋开皇八年	戊申/猴	Mkr'
	蛇/鸡	589	隋开皇九年	己酉/鸡	mryy
	马/狗	590	隋开皇十年	庚戌/狗	kwty
	羊/猪	591	隋开皇十一年	辛亥/猪	k's
	猴/鼠	592	隋开皇十二年	壬子/鼠	mwš
	鸡/牛	593	隋开皇十三年	癸丑/牛	γ'w
	狗/虎	594	隋开皇十四年	甲寅/虎	myw
	猪/兔	595	隋开皇十五年	乙卯/兔	xrywšy
	鼠/龙	596	隋开皇十六年	丙辰/龙	n'k
	牛/蛇	597	隋开皇十七年	丁巳/蛇	kyrmy
	虎/马	598	隋开皇十八年	戊午/马	'spy
	兔/羊	599	隋开皇十九年	己未/羊	psyy
泥利可汗去世(1)	龙/猴	600	隋开皇二十年	庚申/猴	Mkr'
	蛇/鸡	601	隋仁寿元年	辛酉/鸡	mryy
	马/狗	602	隋仁寿二年	壬戌/狗	kwty
	羊/猪	603	隋仁寿三年	癸亥/猪	k's
泥利可汗去世(2)	猴/鼠	604	隋仁寿四年	甲子/鼠	mwš

小洪那海碑提出的第一个年代问题,是木杆可汗的在位年代。据《隋书·突厥传》,“木杆在位二十年(553—571),卒,复舍其子大逻便而立其弟,是为佗钵可汗”<sup>43</sup>。这个记载与布古特碑完全一致,而小洪那海碑却说木杆可汗“持国凡二十一年”。如果后者是正确的,木杆可汗在位年代则在552—572年。突厥人“唯以青草为记”的传统历法建立在游牧文化基础上,如果换算成适应农业文化的中原历法,不可避免地要发生文化冲突。例如:如何解决中原历法中闰13月的问题。大概由于这个原因,突厥人在计算木杆可汗在位年代时,不得不增加

一年。无论如何，此处碑文与史书出入不大。

小洪那海碑下文又说：“二十六年后，木杆可汗之孙泥利于兔年即大可汗位。”（第5行）“关于泥利可汗即位之年，《隋书·西突厥传》说：“大逻便（即阿波可汗）为处罗侯所执，其国立鞅素特勤之子，是为泥利可汗。”<sup>45</sup>《资治通鉴》将处罗侯在位年代系于隋开皇七至八年间（587—588）。隋朝于开皇七年班历于突厥，但是泥利可汗统辖下的突厥人并没采用中原历法的“羊年”，而是采用突厥历法的“兔年”。此外，碑文的“二十六年”，相当于木杆可汗去世后“第三十六年”（参见上表），讫始年代并非木杆可汗即位之年。

关于泥利可汗的卒年，史书记载不一，目前学界主要持两种意见：

其一，隋开皇末年（600）说：据《隋书·西突厥传》记载，“（泥利）卒，子达漫立，号泥掘处罗可汗。其母向氏，本中国人，生达漫而[……年]，泥利卒，向氏又嫁其弟婆实特勤。开皇末，婆实共向氏入朝，遇达头乱，遂留京师，每舍之鸿胪寺”。<sup>46</sup>据此，泥利可汗卒于开皇末年或稍早。这一年是开皇二十年（600），岁在庚申（猴年）。

其二，隋仁寿四年（604）说：据《隋书·突厥传》记载，“仁寿元年（601）……泥利可汗及叶护俱被铁勒所败，步迦（即达头可汗）寻亦大乱。奚、霫五部内迁，步迦亡奔吐谷浑”。《资治通鉴》将达头奔吐谷浑事件系于隋仁寿三年（603）。如果此说不误，公元601至603年间，泥利可汗尚在人世。另一方面，史书最早提到处罗可汗是在605年。《册府元龟》卷九九五说：“炀帝大业元年，西突厥处罗可汗击铁勒诸部，厚税敛其物。又猜忌薛延陀等，恐为变，遂集其魁帅数百人，尽诛之。”据此，新疆社会科学院历史所薛宗正先生力主泥利可汗卒于仁寿四年<sup>47</sup>。这个说法不完全正确。据上述史料，泥利可汗的卒年只能推定在公元601至604年之间。

小洪那海碑第15行提到泥利可汗的卒年，辛姆斯·威廉姆斯教授读作 *mwš*（鼠年）。如果这个读法正确，很可能采用中原历法（参见上表）。那么泥利可汗卒于隋仁寿四年（604），岁在甲子（鼠年）。我们感到困惑的是，粟特语 *mwš*（鼠年）、*mkr'*（猴年）两字非常相似，不仅都是三个字母，而且皆以 *m* 起首。我们拍摄的小洪那海碑铭照片，经赵德荣先生摹写，不知道摹写得是否正确。因此，这个纪年也许是“猴年”。如果是“猴年”，泥利可汗卒于开皇二十年（600），岁在庚申。这个疑问恐怕只有等待拍摄更为清晰的照片，才能最后定论。

总之，小洪那海粟特语碑铭立石年代尚不能最后定论，目前只能置于隋开皇二十年至仁寿四年之间，岁在己未或甲子，即公元600年或604年。

(承蒙辛姆斯·威廉姆斯教授提出修改意见,对第四节作了较大修改,谨致谢忱。2004年7月7日星期三于北京蓝旗营寓所)

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于北京大学考古文博学院。
- 2 西北文化局新疆省文物调查工作组,《新疆伊犁区的文物调查》,《文物参考资料》,1953年第12期,页16—23;王子云,《新疆的石刻艺术》,《文物参考资料》,1956年第8期,页11—15。
- 3 张玉忠,《伊犁地区文物普查报告》,《新疆文物》,1990年第2期,页42、83。
- 4 同上,页36、42、63。
- 5 王博,《丝绸之路草原石人研究》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,1995年,页146。
- 6 黄文弼,《新疆考古发现——伊犁的调查》,《考古》,1960年第2期,页8—14;黄文弼,《新疆考古记(1957—1958)》,北京,文物出版社,1983年,页20—22。
- 7 史树青,《新疆文物调查随笔》,《文物》,1960年第6期,页23。
- 8 承蒙李遇春先生提供上述情况,谨致谢忱。
- 9 S. G. Kljastornyj, V. A. Livišc, “The Sogdian Inscription of Bugut Revised”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, T. XXVI-1, 1972, pp. 69 - 102; 林梅村,《布古特出土粟特文突厥可汗纪功碑考》,《民族研究》,1994年第2期,页64—71;此文收入林梅村,《西域文明》,北京,东方出版社,1995年,页344—358。
- 10 新疆自治区博物馆编,《新疆出土文物》,北京,文物出版社,1975年,图版132;新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所编,《新疆古代民族文物》,北京,文物出版社,1985年,页15和页199彩版286。
- 11 俄国学者关于小洪那海石人的报道,参见 R. F. Its, “O Kamennyx izvajanijax v Sin'czjane”, *Sovetskaja etnografija*, Nr. 2, 1958, str. 100 - 103. 这个资料来自尤素甫伯克(Yusuf Beg),后者于60年代从伊犁移民俄罗斯。
- 12 L. V. Clark, “Two Stone Sculptures of the ‘Old Turkic’ Type from Sinking”, *Ural-Altaische Jahrbücher*, 50, 1978, pp. 42 - 48.
- 13 吉田丰,《新疆维吾尔自治区新出ソグド语资料》,《内陆アジア言语の研究》,VI (1990),1991,页57—83。
- 14 辛姆斯·威廉姆斯教授在1992年11月12日给笔者的信中,已读出泥利可汗。大泽孝著、于志勇译,《新疆伊犁河流域的粟特文题名石人》,《新疆文物》,2001年第1—2期,页95—123(译自大泽孝,《新疆イリ河流域のソグド铭文石人につい

- て——突厥初世の王統に関する一資料》，《国立民族学博物馆研究报告》，别册第20号，1999年9月，页327—328）。荣新江教授帮我查到原文出处，谨致谢忱。
- 15 1996年7月，吉田丰和森安孝夫在伊犁博物馆王英梅陪同下，实地考察了小洪那海石人。参见王英梅，《小洪那海石人》，《新疆文物》，1997年第2期，页22；吉田丰，《ソグド语资料から見たソグド人の活动》，《岩波讲座世界历史》，11，《中央アジアの统合9—16世纪》，东京，1997年，页227—248。
  - 16 王讚，《阿波可汗是西突厥的创始者——兼论突厥汗国的分裂与西突厥汗国的形成》，《历史研究》，1982年第2期，页17—36；段连勤，《关于西突厥与西突厥汗国早期历史的几个问题——兼与王讚同志商榷》，《新疆社会科学》，1984年第3期，页95—111转21；薛宗正，《西突厥开国史考辨——兼评沙畹说和王讚说》，《新疆社会科学》，1985年第4期，页81—97；林幹，《突厥与回纥历史论文选集》，北京，中华书局，1987年，页330—356；吴玉贵，《西突厥新考》，《西北民族研究》，1988年第1期，页111—130；内藤みどり，《西突厥史の研究》，东京，早稻田大学出版部，1988年；薛宗正，《西突厥开国史续辨——兼与吴玉贵同志切磋论难》，《西北民族研究》，1989年第1期，页205—223转4；吴玉贵，《高昌供食文物中的突厥》，《西北民族史研究》，1991年第1期，页46—66。
  - 17 吴玉贵，《突厥汗国与隋唐关系史研究》，北京，中国社会科学出版社，1998年，页43—48。
  - 18 《隋书·西突厥传》，北京，中华书局，页1876。
  - 19 《通典》，卷一九九《边防典》北狄条。
  - 20 关于日本学者对小洪那海石人的调查，参见大泽孝前引文，2000年，页95—123。
  - 21 《旧唐书》，卷一九四，北京，中华书局，页5160。
  - 22 《新唐书》，卷二一五，北京，中华书局，页6034。
  - 23 新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所，前引书，1985年，页15。
  - 24 王博前引书，1996年，页47、106。
  - 25 林俊雄，《突厥の石人に見らるるソグドの影響》，《创价大学人文论集》，第5号，1993年，页27—44；林俊雄，《新疆アルタト地区の遗迹》，《草原考古通信》，1993年第2期，页2—5。
  - 26 林梅村，《西突厥汗庭考》，《中国边疆史地研究》，1992年第3期，页82—83；收入林梅村，《西域文明》，页359—370。
  - 27 林梅村，《中国境内出土带铭文的波斯和中亚银器》，《文物》，1997年第7期；收入林梅村，《汉唐西域与中国文明》，北京，文物出版社，页157—177。
  - 28 1994年1月28日给笔者的信。本文所引小洪那海粟特碑文，根据此信，恕不一一出注。

- 29 据中国地质调查局勘探队昭苏陶器收集品标签,这里再次表示我们由衷的感谢。
- 30 孙机,《近年内蒙古出土的突厥与突厥式金银器》,《中国圣火》,沈阳,辽宁教育出版社,1996年,页260—263。
- 31 王宇球撰,《瓦当的使用功能》,《考古与文物》,2002年增刊,页136—137。
- 32 洛阳市文物工作队,《隋唐东都洛阳城外郭城砖瓦窑遗址1992年清理简报》,《考古》,1999年第3期,页16—22。
- 33 季羨林等校注,《大唐西域记校注》,卷一,北京,中华书局,1985年,页78。
- 34 陈寅恪,《李太白氏族之疑问》,《清华学报》,10—1,1935年,页153—155。
- 35 《周书》,卷五十,北京,中华书局,页910。
- 36 《隋书·高祖本纪》上,北京,中华书局,第1册,页23。
- 37 Paul Pelliot, 《Neuf notes sur des questions d'Asie centrale》, *T'oung Pao*, 26, 1929, p. 208.
- 38 林梅村,《布古特出土粟特文突厥可汗纪功碑考》,《民族研究》,1994年,页64—71;收入《西域文明》,页351。
- 39 不空金刚、杨景风共译,《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》,卷二,《大正藏》第21卷,页394c。
- 40 Paul Pelliot, 同上, pp. 204—205; 路易·巴赞著、耿昇译,《突厥历法研究》,北京,中华书局,1998年,页162—163(译自 Louis Bazin, *Les Systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Paris/ Budapest, Académie des Sciences de Hongrie-CNRS, 1991)。
- 41 F. W. K. Müller, “Die ‘Persiche’ Kalenderausdrucke im Chinesischen Tripitaka”, *SPAW*, hist. phil. kl., 1907, s. 458—465.
- 42 关于中原干支纪年在西域的传播,参见林梅村,《十二生肖源流考》,《西域文明》,页111—119。
- 43 《隋书》,卷八四,北京,中华书局,页1864。
- 44 吉田丰,前引文,1997年,页227—248;辛姆斯·威廉姆斯1994年1月28日给笔者的信。
- 45 《隋书》,同上,页1876。
- 46 《隋书》,同上。《通典》,卷一九九,北京,中华书局,1998年,页5453,略同。其中,“生达漫而”与“泥利卒”之间有缺文,故《资治通鉴》记此事时,删去“生达漫而泥利卒”一句。
- 47 薛宗正,《突厥史》,北京,中国社会科学出版社,1992年,页277。

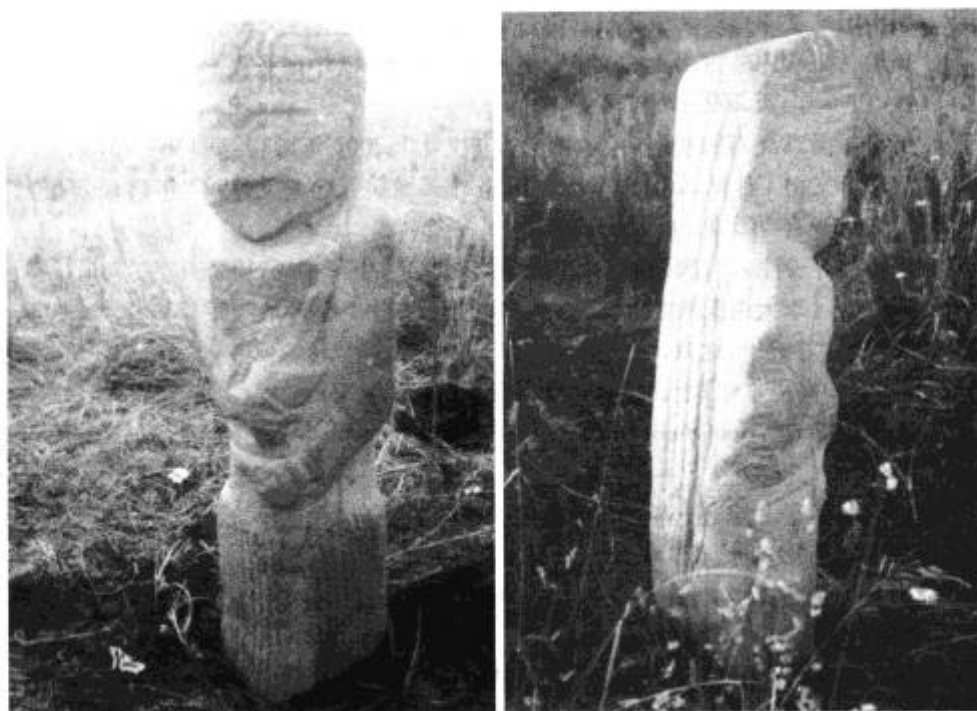


图1 小洪那海石人

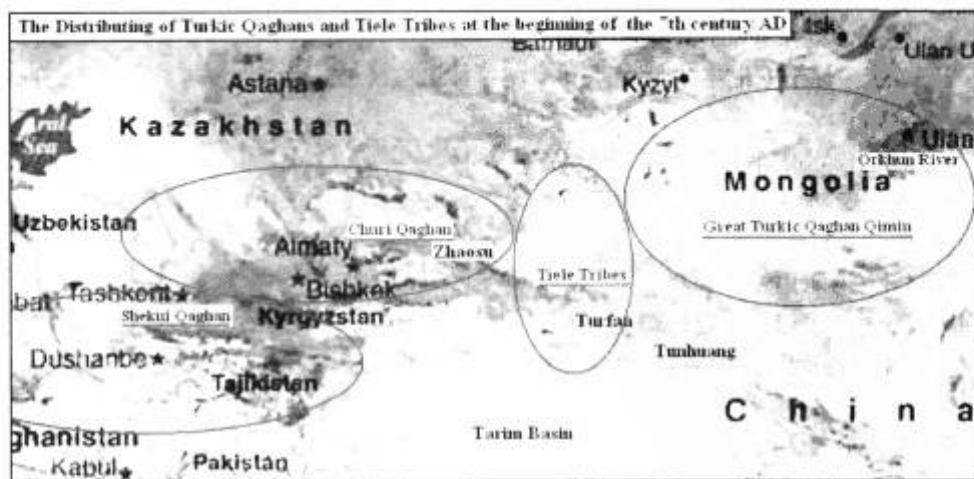


图2 公元7世纪初割据四方的突厥可汗



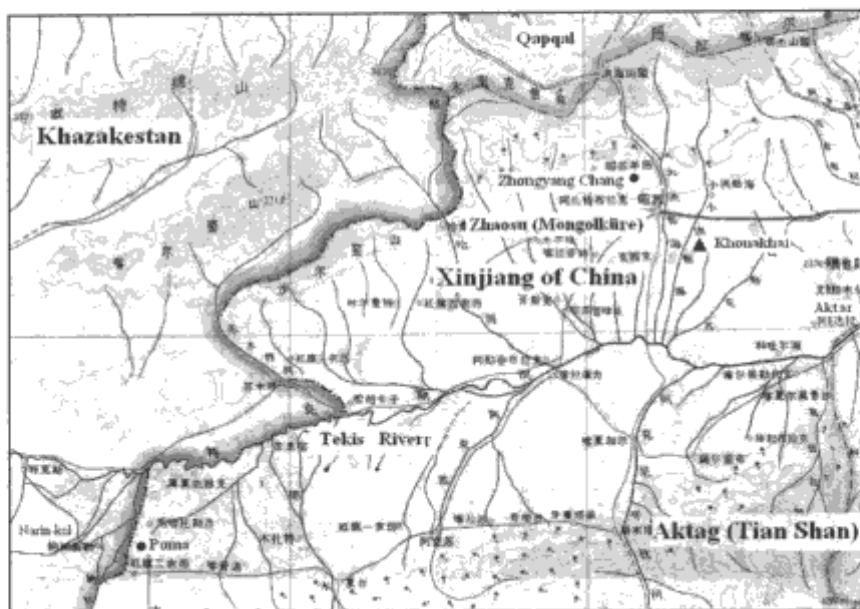


图3 小洪那海石人位置图

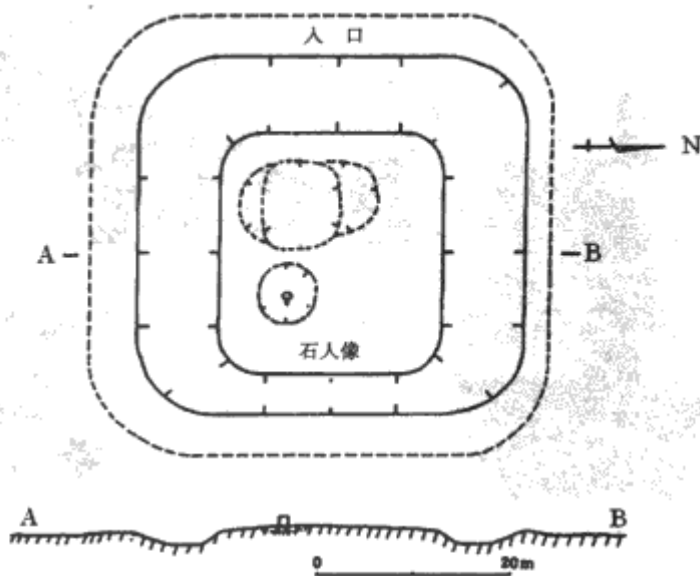


图4 小洪那海突厥陵园平面图



图5 小洪那海粟特碑铭

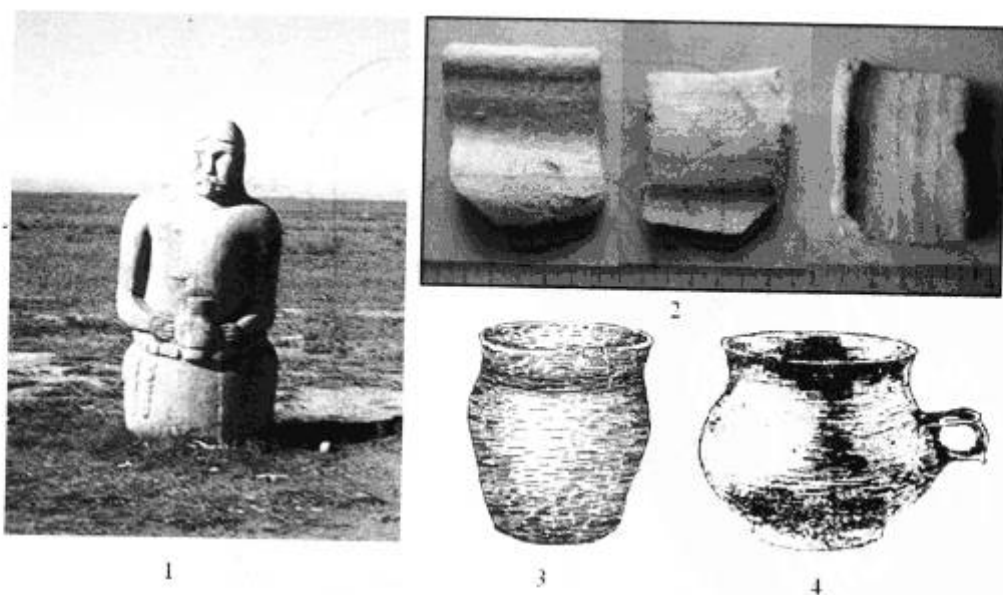


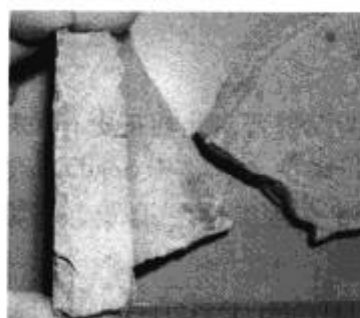
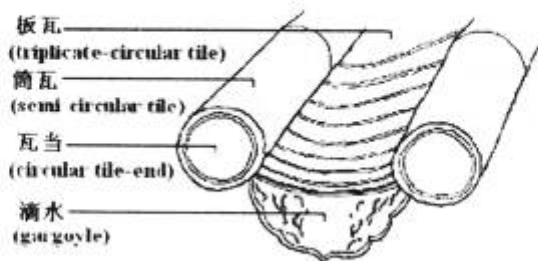
图6 图瓦手持折肩罐突厥石人(6.1);小洪那海折肩罐陶片(6.2);突厥折肩罐:陶器(6.3)、金银器(6.4)



陕西扶风西周早期遗址出土板瓦



小洪那海的板瓦



小洪那海的筒瓦

图7 小洪那海石人下出土筒瓦和板瓦残片

## 两汉魏晋南北朝正史有关早期 SOGDIANA 的记载

余太山<sup>1</sup> 著

两汉魏晋南北朝正史有关早期 Sogdiana 的记载我曾在研究塞种史和吠哒史时作过考证。有鉴于 Sogdiana 在古代中西交通史上的重要性,在此从研究 Sogdiana 的角度综述之,以就教方家。

—

《史记》中有关 Sogdiana 的记载主要见于《史记·大宛列传》。

(一)据《史记·大宛列传》,张骞出使大月氏,经宛都,宛王“为发导绎,抵康居,康居传致大月氏”。《汉书·张骞传》所载略同。其中提到的康居是位于锡尔河北岸的骑马游牧部族<sup>2</sup>。而张骞西使之际,大月氏设王庭在妫水(阿姆河)北岸,张骞自宛都(Khojend)<sup>3</sup>往赴,势必沿 Turkestan 山脉北麓西行,经撒马尔干南下,断无必要绕道锡尔河北岸的康居本土。因此,所谓“抵康居”只能认为是抵达康居的属土 Sogdiana。

同传称:“大月氏在大宛西可二三百千里,居妫水北。其南则大夏,西则安息,北则康居。”所谓康居,也包括了康居的属土 Sogdiana。

顺便说一下,《史记·大宛列传》载安息国“临妫水”。《汉书·西域传》则在载安息国“临妫水”的同时,还称其国“北与康居接”。当时木鹿为安息所占,故安息所临妫水应包括阿姆河中段,而木鹿的对面即 Bukhāra 等绿洲,因此,所谓安息国“北与康居接”,也只能理解为帕提亚波斯与 Sogdiana 亦即康居的属土相接<sup>4</sup>。

对此,需要补充说明的是:

1. 或以为《史记·大宛列传》明载康居“国小”,似乎该国不应有如此广大的

势力范围<sup>5</sup>。

今按:《史记·大宛列传》乃至《汉书·西域传》和《后汉书·西域传》载西域诸国事情于户、口、胜兵数特详,而于领土范围多语焉不详,知两汉政权重视“民数”甚于田土。因此,所谓国之大小,其实不以地域广狭而以人户多寡为标准<sup>6</sup>。《史记·大宛列传》载:“骞身所至者大宛、大月氏、大夏、康居,而传闻其旁大国五六。”所谓“其旁大国”,当为安息、奄蔡、条支、黎轩、身毒、乌孙,而康居本土户口数仅略多于乌孙。因此,称康居“国小”与其领土及势力范围之大小无涉。同传又称康居“兵强”,当时 Sogdiana 受它役使是完全可能的。

2.《史记·大宛列传》载:“康居在大宛西北可二千里。”或以为张骞自大宛赴大月氏如果经过的只是康居的属土,不会留下这样的记载。且“兵弱”的大宛畏惧“兵强”的康居,先导送张骞至康居也在情理之中,而张骞西使大月氏旨在抗击匈奴,如何对待康居,也至关重要,未必不乐意访问其王治<sup>7</sup>。同传载“大月氏在大宛西可二千里”,又载“大夏在大宛西南二千余里妫水南”。大月氏在大夏之北,去大宛距离反较大夏为远,岂不表明所谓“二千里”中包含了张骞自大宛至康居王治的里程在内<sup>8</sup>。

今按:所谓“康居在大宛西北可二千里”,乃指大宛国王治至康居王治的距离,张骞虽未亲至康居王治,但未尝不可能得自传闻。张骞既知大宛至康居王治的里程,认为他将这段距离加入大宛王都至大月氏王庭的里程也就不能令人信服。张骞首次西使时“身所至”大宛、大月氏、大夏、康居四国中,有关记载以康居为最简略,与奄蔡、乌孙相同,似乎也说明了张骞并未亲临其王治。又同传称“大月氏、康居之属兵强”,又称康居“南羁事月氏”,知大月氏之兵又强于康居,大宛何独惧康居而不畏月氏,以致必先导送张骞至康居王治。何况时康居“东羁事匈奴”,张骞脱困不久,赴康居王治谒见其王又复何求?至于传文所载大宛至大月氏“二千里”,不过是因为大月氏系“行国”,其王行止无定所而云然。果然这一数字表示大宛经康居王治再至大月氏之距离,大月氏又在大夏之北,按照说者的逻辑,岂不大宛至大夏的距离还应该超过“二千里”。

3.《史记·大宛列传》载:大月氏为匈奴所逐,“过宛,西击大夏而臣之”。或以为既称“西击大夏”,当时 Sogdiana 应在大夏版图之内,大月氏先占有大宛西方的 Sogdiana,然后南下征服大夏全土。又,《汉书·西域传》载,大宛国“西南至大月氏六百九十里”,说明大月氏击破大夏后,设王庭于撒马尔干;质言之,张骞首次西使之际, Sogdiana 应属月氏而不属康居<sup>9</sup>。

今按：前文所述 Sogdiana 役属康居，乃张骞西使当时及其以后的情况，在此之前不得而知。即使能证明大月氏西迁首先占领的是当时属大夏的 Sogdiana，也不能排除后来大月氏势力撤出 Sogdiana 以及 Sogdiana 改属康居的可能性。至于所谓“六百九十里”，乃是《汉书·西域传》编者根据休循国“西北至大宛国九百二十里，西至大月氏千六百一十里”推算出来的，由于同其他已知事实相悖，不足为据<sup>10</sup>。

4.《魏书·西域传》载：“者舌国，故康居国，在破洛那西北。”《通典·边防》九称：“石国……都柘折城，方千余里，本汉大宛北鄙之地。”者舌国应在 Tashkend，可见至少 Tashkend 北部也曾一度属于康居。而据《史记·大宛列传》之《正义》引《括地志》：“率都沙那国 (Sutrūshna, Ura-tūbe)……本汉大宛国。”知自 Tashkend 直至 Ura-tūbe 皆属汉大宛国。当时自锡尔河北康居本土至 Sogdiana 须经由 Tashkend、Ura-tūbe 等地<sup>11</sup>。当时这一带既属大宛，Sogdiana 似无可能受康居控制。

今按：Sogdiana 役属康居，并不等于完全化为康居领土。很可能是康居在该处置将监领，甚至不过是 Sogdiana 向康居表示臣服，岁时进贡而已。再者，如《史记·大宛列传》所说，时大宛“兵弱”，而康居“兵强”，大宛很可能在某种程度上也受康居役属，故康居往赴 Sogdiana 完全可以假道大宛。正如康居与匈奴之间隔着伊列、乌孙等国，并没有使康居摆脱“东羁事匈奴”的命运。何况，Ura-tūbe 至 Tashkend 一带在汉代未必始终役属大宛，其间康居、大宛双方势力消长，因资料缺乏，已不得而知其详。换言之，Tashkend 等地既可能分属康居、大宛，也可能先后单属其中一国或同时役属两者。

另外，《汉书·西域传》载成帝时，康居遣子侍汉，并贡献，都护郭舜因上言：“其欲贾市。为好，辞之诈也。”今按：康居系游牧部族，虽未必不知贾市之利，但至于“遣子入侍”，诈辞“为好”，则很可能受其属下 Sogdiana 人的影响。这与吠哒、突厥占有 Sogdiana 后的情况颇为类似。这似乎也可以视为有关 Sogdiana 役属康居的旁证。

(二)《史记·大宛列传》载：张骞使乌孙时，武帝“拜骞为中郎将，将三百人，马各二匹，牛羊以万数，资金币帛直数千巨万，多持节副使，道可使，使遣之他旁国。”张骞在西使途中，确曾“分遣副使使大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒、于寘、扞犂及诸旁国”。同传又称：

初，汉使至安息，安息王令将二万骑迎于东界。东界去王都数千里。行

比至,过数十城,人民相属甚多。汉使还,而后发使随汉使来观汉广大,以大鸟卵及黎轩善眩人献于汉。及宛西小国骞潜、大益,宛东姑师、扞罕、苏薤之属,皆随汉使献见天子,天子大悦。

所谓“汉使至安息”,乃指张骞所遣副使抵达安息即帕提亚朝波斯,时值 Mithridathes 二世(前 124/123—前 87)在位<sup>12</sup>。

所谓宛西小国“骞潜”[xuan-dziəm],一般认为与阿喀美尼朝波斯大流士一世贝希斯登铭文所见 Uvārazmi,以及希罗多德《历史》(III,117)、阿瑞安《亚历山大远征记》(V,5)所见 Χοράσμία 得视为同名异译<sup>13</sup>。《史记》称之为“宛西小国”,也许表明当时这一地区不属康居。骞潜等所“随汉使”应即张骞所遣使安息国之副使。骞潜等皆因邻近安息,故得随之来朝。安息、骞潜等国的使者抵达长安“献见”武帝的年代虽不能确指,但据常情推断,至迟当在武帝元鼎末或元封初(前 111—前 110)。这应该就是 Uvārazmi 与中国最初交往的年代。

## 二

与《史记》以隐性资料为主不同,《汉书》中出现了关于 Sogdiana 的明确记载。

《汉书·西域传》载:“康居有小王五:一曰苏薤王,治苏薤城,去都护五千七百七十六里,去阳关八千二十五里;二曰附墨王,治附墨城,去都护五千七百六十七里,去阳关八千二十五里,三曰窳匿王,治窳匿城,去都护五千二百六十六里,去阳关七千五百二十五里;四曰罽王,治罽城,去都护六千二百九十六里,去阳关八千五百五十五里;五曰奥鞬王,治奥鞬城,去都护六千九百六里,去阳关八千三百五十五里。凡五王,属康居。”这则记述和康居本传之间,隔着一段关于奄蔡的记述,这似乎表明编者知道这五小王不过是康居的附庸,其治地不在康居本土,即所谓“属康居”。传文编者列有关五小王的记述于《奄蔡传》之后,显然是为了避免引起误解。

五小王治地去都护里数与去阳关里数之差依次为:2249、2258、2259、2259 和 1449,知所载里数有误;若改苏薤城、附墨城和奥鞬城去都护里数为 5766、5766 和 6096 里,更动不过三字,则都护与阳关里数之差已归一致(2259),且去都护里数末位均为六,而去阳关里数末位均为五,知去五小王治地里数测定所取基准点相同<sup>14</sup>。

这“五小王”的地望,《新唐书·西域传》有如下记载:“安者,一曰布豁,又曰捕喝,元魏谓忸蜜者,……即康居小君长罽王故地。……石,或曰柘支,曰柘折,曰赭时,……故康居小王窳匿城地。……何,或曰屈霜你迦,曰贵霜匿,即康居小王附墨城故地。……火寻,或曰货利习弥,曰过利,……乃康居小王奥鞬城故地。……史,或曰佉沙,曰羯霜那,居独莫水南康居小王苏薤城故地。”据此,则康居五小王中罽、窳匿、附墨、苏薤四王的治地分别在 Bokhāra、Tashkend、Kashania 和 Kesh,这四者均在 Sogdiana。Sogdiana 在汉代正是康居的属土。

至于传文所谓奥鞬王治地火寻(Khwarizm),应即《史记·大宛列传》所见宛西小国驩潜,位于阿姆河下游左岸,安息曾一度与之对峙。从地理位置来看,Sogdiana 既属康居,驩潜也属康居的可能性不能排除<sup>15</sup>。《汉书·西域传》称安息“北与康居[接]”,如前所述,应指安息占有木鹿地区后,在阿姆河中游与康居属土 Sogdiana 相接;但似乎也可以认为这句话乃指安息在阿姆河下游与康居属土驩潜相接<sup>16</sup>。既然如此,《新唐书·西域传》有关记载总的来说是合理的。或以为这些记述全属无稽之谈<sup>17</sup>,似未深察。

但是,必须指出:《新唐书·西域传》求康居五小王治地于康居属土虽是正确的,具体比定却不可全信。按之《汉书·西域传》原文,在五小王中奥鞬王治地去都护治所最远,为“六千九百六里”,置奥鞬城于 Khwarizm 似无不合,但正如前面所指出的,这一里数其实是错误的,应为“六千九十六里”,可知奥鞬王治地较罽王治地去都护治所为近,罽王治地果在 Bukhāra,则奥鞬王治地显然不该在 Khwarizm。《新唐书·西域传》作出这一比定,说明《汉书·西域传》有关康居五小王去都护治所里数的刊误由来已久,唐宋人所见与今本相同,也说明《新唐书·西域传》编者并没有发觉《汉书·西域传》的刊误。由此可见,上述对奥鞬王治地的比定并不是根据唐人的实际调查材料,而仅仅是根据刊误的里数作出的。

当然,我们不能由于奥鞬城方位的比定是错误的,也就否定其他诸王治地的具体比定,因为很难找出这位编者一概作伪的动机。而众所周知,唐代与西域关系的密切程度远过前代,唐人完全有可能确知五小王中某几个王故地的所在,并留下了记录。《新唐书·西域传》的编者则凭借《汉书·西域传》的里数记载作了补充,以求完璧。事实上,《新唐书·西域传》关于其余四小王治地的比定还是可以接受的。

首先,按之去都护治所的里数,将康居四小王治地由东而西排列,则次序应



为窳匿、苏讎、附墨、罽；因此，依次比定为石、史和何、安四国，似无不合。其中，苏讎和附墨去都护里数经校正后同为五千七百六十六里，若以 Samarkand 为基准点，则都护去两地可以认为是等距的。

其次，窳匿[jio-niək]可视作赭时[tjya-zjiə]的异译。苏讎或为 Soghd 之音译，史国之地在汉代可能是 Sogdiana 的中心，故有此称<sup>18</sup>。安国据《慧超往五天竺国传》，“又称忸密斯羯(Numijkath)”。“罽”或即 kath 之音译，kath 义为“城”<sup>19</sup>。指“附墨”为何国，对音虽无着落，但不妨认为该地另有一个与“附墨”音近的称呼。

至于奥鞬[uk-gian]一地，我认为很可能是东安国(Kharghānkath)。《新唐书·西域传》载：“东安，或曰‘小安’国，曰喝汗，在那密水之阳，……治喝汗城，亦曰窳斤。”奥鞬或即喝汗[hat-han]、窳斤[ho-kiən]之异译。《隋书·西域传》载何国“西去小安国三百里”，而《汉书·西域传》载附墨与奥鞬间相去三百三十里，亦大致相符。

应该指出，这五小王虽系康居附庸，毕竟在康居势力范围之内，所以同传才称安息国“北与康居接”，同书《张骞传》也把张骞途经的 Sogdiana 地区称为康居。

另外，《史记·大宛列传》载：“宛西小国骞潜、大益，宛东姑师、扞采、苏薤之属，皆随汉使献见天子。”或以为其中苏薤即五小王之一的苏讎，可见“苏讎王”治地应在宛东，确切些说应在大宛东北，五小王治地或均应求诸康居东部领土<sup>20</sup>。今按：《汉书·西域传》载大宛王治“东至都护治所四千三十一里”，而苏讎王治地东去都护“五千七百七十六里”，知该地应在宛西。《史记·大宛列传》的苏薤果系康居五小王之一，则不能不认为《史记·大宛列传》有关其方位的记载不确，或因该国同姑师等宛东诸国同时朝汉而记录致误<sup>21</sup>。

或以为窳匿与“越匿”音同，康居王冬所治应即窳匿王地<sup>22</sup>。今按：此说或是。然康居王治卑闾城去窳匿王治窳匿城，若按去都护里程计，约三百里；而卑闾城至越匿地“马行七日”，果然其王冬治窳匿城，则“七日”似乎有误。又，“越匿”又作“乐越匿”，“越”或者是“乐”之音注，后混入正文，又被省作“越匿”。

最后，应该注意的是《汉书·西域传》有关疏勒国的记载：

疏勒国，王治疏勒城，去长安九千三百五十里。户千五百一十，口万八千六百四十七，胜兵二千人。……东至都护治所二千二百一十里，南至莎车五百六十里。有市列，西当大月氏、大宛、康居道也。

此国地处西域南北道的枢纽，古来便是东西交通的必由之地。以擅长经商闻名的 Sogdiana 人熟悉该地是毋庸置疑的。一说疏勒是 Sogdiana 的一名最早的汉译，不无道理<sup>23</sup>。

### 三

《后汉书·西域传》首次为 Sogdiana 设立了专传。据载：“粟弋国，属康居。出名马牛羊、蒲萄众果，其土水美，故蒲萄酒特有名焉。”盖粟弋[siok-jiak]得视为 Sugda 之对译，而“出名马牛羊、蒲萄众果，其土水美”也与 Sogdiana 的风貌相符。

同传不见有关五小王的记述，是因为当时已知这五小王治地主要在粟弋，遂以“粟弋国属康居”一句概括之。

同传又载：“安息国居和犊城，去洛阳二万五千里，北与康居接，……其东界木鹿城，号为小安息，去洛阳二万里。”与安息相接者正是康居的属土粟弋<sup>24</sup>。

另外，《后汉书·文苑传·杜笃传》载杜笃《论都赋》有云：

是时孝武因其余财府帑之蓄，始有钩深图远之意，探冒顿之罪，校平城之讎。遂命粟骑，勤任卫青，勇惟鹰扬，军如流星，深之匈奴，割裂王庭，席卷漠北，叩勒祁连，横分单于，屠裂百蛮。烧罽帐，系网氏，燔康居，灰珍奇，椎鸣镝，钉鹿蠹，驰坑岸，获昆弥，虏傲侏，驱骡驴，馭宛马，鞭馱馱。拓地万里，威震八荒。

李注：“诸家并音‘傲侏’为‘粟腓’，西域国名也，传读如此，不知所出，今有肃特国恐是也。”果如李注，读如“粟腓”，则所虏可能是 Sogdiana 人。其人由于经商，进入天山东部地区活动的时间应该非常之早。汉武帝在征匈奴时，俘虏到 Sogdiana 人的可能性是存在的。杜笃用“傲侏”，而不用《后汉书·西域传》的粟弋来称呼是 Sogdiana，也许他别有所本，很可能确是武帝时代流传下来的资料<sup>25</sup>。

顺便提一下，《三国志·蜀书·后主传》裴注引《诸葛亮集》所载后主禅建兴五年(227)三月诏有曰：

诸葛丞相弘毅忠壮，忘身忧国，先帝托以天下，以勳朕躬。今授之以旄钺之重，付之以专命之权，统领步骑二十万众，董督元戎，龚行天罚。除患宁乱，克复旧都，在此行也。……吴王孙权同恤灾患，潜军合谋，犄角其后。凉州诸国王各遣月支、康居胡侯支富、康植等二十余人诣受节度，大军北出，便

欲率将兵马，奋戈先驱。

其中所谓“凉州诸国王”乃指西域诸国王。这是因为自东汉后期以降，统领西域诸国的西域长史一直禀命于凉州刺史，西域也就成了凉州的辖区。由于西域长史所辖主要是葱岭以东地区，“凉州诸国王”应指南北道诸绿洲国国王。由此可见，“凉州诸国王”所遣月氏胡侯支富、康居胡侯康植等只能是侨居葱岭以东的月氏人和康居人<sup>26</sup>。或以为支富、康植等遣自凉州<sup>27</sup>，似未安，盖当时凉州不存在任何国王<sup>28</sup>。胡侯中的康植，自然可能是康居人，但也可能是康居的属民——粟特人。

至于诸葛亮伐魏时，西域诸国王与蜀、吴联盟，康植、支富等甘心“奋戈先驱”，无非是为了便于经商。盖西域诸大国如鄯善等已自黄初三年开始朝魏，曹魏也在这一年设戊己校尉于高昌，表明了经营西域的意向。但是，从同书《徐邈传》和《仓慈传》的记载不难发现，至少在文帝时，西域与内地的经济交往是不十分顺利的。胡商赴凉州与洛阳者虽伙，但由于屡遭欺凌和歧视，不可能获取多大的利益。这种不良的贸易环境大约直至徐邈出任凉州刺史后才有所改变。当然，敦煌太守仓慈也起了不小的作用<sup>29</sup>。徐邈至凉州，据本传，正“值诸葛亮出祁山，陇右三郡反”，时在太和二年。仓慈任敦煌太守恐怕还要迟一些。既然如此，建兴五年西域诸国王，特别是侨居葱岭以东、可能以经商为生的康姓、支姓胡人积极助蜀伐魏也就容易理解了。后来，徐、仓善视胡商或与此有关。

如果康植果真是粟特人，上述记载亦可见当时来华粟特人活动情况于一斑。

#### 四

《晋书·西戎传》也有关于粟弋的记载：“康居国在大宛西北可二千里，与粟弋、伊列邻接。其王居苏薤城。风俗及人貌、衣服略同大宛。地和暖，饶桐柳蒲陶，多牛羊，出好马。泰始中，其王那鼻遣使上封事，并献善马。”对此，历来有种种误解，在此试予辨析：

(一)或以为苏薤即 Soghd (Sogdiana) 之音译，传文称康居王居苏薤城，说明康居王治其时已经南迁<sup>30</sup>。今按：康居果迁都 Sogdiana，则不仅与传文关于“在大宛西北”的记载相悖，且和下文“与粟弋、伊列邻接”的记载抵牾；粟弋应即 Sogdiana，说者以为指克里米亚半岛的 Sughdag<sup>31</sup>，非是。

(二)《史记·大宛列传》称苏薤为宛东小国，或以为“东”可指东北，知晋代

康居王治已经东迁<sup>32</sup>。今按：《史记》所传苏蕤果在宛东，康居王治既迁往该处，则传首不应再称“在大宛西北”。又，“地和暖”云云，也不是康居东部领土塔拉斯、楚河流域的风貌<sup>33</sup>。

（三）或以为康国（Samarkand）已脱离康居独立，使臣自称其都城为苏蕤（Soghd），因而错系于《康居传》下，可谓误出有因<sup>34</sup>。今按：此说似是而非。一则，苏蕤有王，并不表明苏蕤已经脱离康居而独立，《汉书·西域传》明载康居属地有五小王。二则，苏蕤即 Soghd，但未必是康国，因此与康居混淆似无从谈起。

今按：“其王居苏蕤城”至“出好马”凡三十一字，是关于粟弋的记载。试比较《后汉书·西域传》所载：“粟弋国属康居，出名马牛羊、蒲陶众果，其土水美，故蒲陶酒特有名焉”，可以无疑。“人貌、衣服略同大宛”是因为两地居民同系欧罗巴种且同为土著的缘故。因此，前引《晋书·西戎传》之文，其实是《康居传》和《粟弋传》混合而成：

康居国，在大宛西北可二千里，与粟弋、伊列邻接。秦始中，其王那鼻遣使上封事，并献善马。

[粟弋国，属康居]，其王居苏蕤城。风俗及人貌、衣服略同大宛。地和暖，饶桐柳蒲陶，多牛羊，出好马。

至于两传相混，固然是由于《晋书·西戎传》编者所据资料有夺文和错简，但究其根本，或者晋时粟弋国依然属康居，故有关原始资料将粟弋事情附见于《康居传》后，或载《康居传》中附带提及，如此而已<sup>35</sup>。

## 五

《魏书·西域传》有一篇《粟特传》，全文如下：

粟特国，在葱岭之西，古之奄蔡，一名温那沙。居于大泽，在康居西北，去代一万六千里。先是，匈奴杀其王而有其国，至[高宗初，遣使朝贡，其]王忽倪已三世矣。其国商人先多诣凉土贩货，及克姑臧，悉见虏。（高宗初）粟特王遣使请赎之，诏听矣。自后每使朝献<sup>36</sup>。

长期以来，这则不足一百字的记载，由于被认为和匈奴、Huns 是否同族，以及 4—5 世纪中亚、北亚许多重大历史问题有关，一直受到史学界的重视，学者们进行了反复的讨论，论著不下几十万言，只是迄今尚未取得一致意见。

以下略为介绍各种说法，并略述己见。

第一种意见认为<sup>37</sup>:粟特即“古之奄蔡”。据《后汉书·西域传》、《魏略·西戎传》,奄蔡又名“阿兰”即西史所见 Alans。其国所临“大泽”,应即黑海。粟特即 Jordanes 所载 Alans 之一支 Sadages (Satagari) 所领克里米亚半岛的 Sughdag。匈奴的粟特国王遣使北魏在高宗初(455—457),由此上溯“三世”即一百年左右,则可知匈奴灭粟特(奄蔡)在 355 年前后,这和西史所传 Huns 征服 Alans 的年代完全符合。匈奴的粟特王名忽倪(古音为 hut-ngiek 或 hut-nik)不妨视作 Huns 王 Attila 幼子 Hernac (亦作 Irnach、Ernak、Irnas、Hirnas)。当然,也可能是 Hernac 之兄,Attila 嫡子 Ellac。据 Jordanes, Ellac 战死后,其兄弟们(其中包括 Hernac)退至黑海一带,占有了克里米亚半岛的 Sughdag。

第二种意见认为<sup>38</sup>:《后汉书·西域传》的粟弋(古音 suk-dok、suk-do),应为 Soghd 或 Sughda 的音译。从地理位置和物产等方面的情况来看,只能是中亚的 Sogdiana。因此,在年代上和上述诸史书相衔接的《魏书·西域传》的粟特(古音 suk-dok)也应该是中亚的 Sogdiana。

据《后汉书·西域传》和《魏略·西戎传》,奄蔡一名阿兰,相当于西史的 Alans,是居住在咸海、里海以北旷野上的游牧部族,绝非 Sogdiana 土著。因此,《后汉书》为粟弋和奄蔡分别立传,《魏略》也对属繇和奄蔡加以区别。《魏书·西域传》将粟特和奄蔡看作一国,是由于粟特的另一名称温那沙和奄蔡的读音十分近似的缘故。其实,温那沙的“温”,据《隋书·西域传》,是九姓昭武国之一康国(Samarkand,撒马尔干)国王之姓。“那”是粟特语“九”(nao'nava)之讹,“沙”是伊朗语 šah 的音译。温那沙意为“温姓的九王”。这是伊朗语对“九姓昭武王”的称呼。另一方面,“昭武”相当于突厥碑文中的 Čub。在伊朗语为“温”,在突厥语则为“昭武”。《通典·边防九·西戎五》(卷一九三)载粟弋“一名特拘梦”,即突厥语 Toquz manab,意指“九王”。盖南北朝时,Sogdiana 的君主和上层社会是突厥种的吠哒人,其臣民则是土著伊朗人;换言之,粟特是由人种和语言不同的两个民族组成的国家。粟特一名“温那沙”,是土著伊朗人的称呼;一名“特拘梦”,是统治阶层突厥人的称呼。入侵粟特即 Sogdiana 的匈奴是吠哒。忽倪也许就是吠哒王 Khūshnāwaz<sup>39</sup>。《魏书》“本纪”始载吠哒入贡,后又载悉万斤即撒马尔干入贡;悉万斤取代粟特是因为 Sogdiana 的中心从贵霜匿即粟特转移到了撒马尔干的缘故。这一转移的时期也许在粟特国最后一次朝魏的太和三年(479)之后。

第三种意见是第一种意见的补充<sup>40</sup>:《后汉书·西域传》的粟弋,《魏略·西

戎传》的属繇,《晋书·西戎传》的粟弋固然可以看作中亚的 Sogdiana,但《魏书·西域传》粟特为古之奄蔡,居于大洋(黑海),在康居西北,去代一万六千里(位于 Sogdiana 地区的悉万斤去代一万二千七百二十里),应指克里米亚半岛的 Sughdak。

至于“夺其国”之匈奴,乃指 Huns,忽倪即 Attila 之子 Hernac,其名也见于保加尔人王侯世系表所载其远祖之列。他曾经统治过克里米亚半岛是毋庸置疑的,但并没有发现他统治 Sogdiana 的证据。

据《通志》,“奄蔡去代一万六千里,北距安息五千里”。显然不在中亚的 Sogdiana,而应在克里米亚半岛的 Sughdak,也就是阿提拉子孙一度占领过的 Sughdak。

《魏书·西域传》的粟特之所以不可能是中亚的 Sogdiana,理由如次:据《魏书》等,粟特前后朝魏达九次,其使者直至北周时尚未绝迹于中国;尤其是该国曾有为数众多的商人(Alans 是作为贸易商人活跃的民族,他们大批赴中国经商不是不可思议的)被北魏俘获,并留居中国,可知当时中国人有关粟特的知识不可能有太大的错误。而《魏书·西域传》另为代表 Sogdiana 的悉万斤立传,可见粟特并不是 Sogdiana。悉万斤于延兴、太和、正始、景明、永平、皇兴年间频频朝魏,北魏人对悉万斤一定具有高度正确的认识。

《魏书》“本纪”载太和三年(479)入贡的西域诸国有云:“粟特……悉万斤等国各遣使朝贡。”可见对粟特和悉万斤是分别加以记录的。如果《魏书·西域传》的粟特是悉万斤所在的 Sogdiana,那末太和三年以后,Sogdiana 地区其余诸国继续朝魏,惟独粟特断绝朝贡的原因何在?假定太和三年以后,Sogdiana 的中心自他处迁至悉万斤,那末消失的应该是小名称悉万斤,而不应该是大名称粟特。再说,北周保定四年(564)重新出现粟特之名,足见其地极远,故长期断绝朝贡。如果《魏书·西域传》的粟特是 Sogdiana,那末应该有被哒哒人袭夺的记载,而不应该记载被匈奴袭夺。当时的中国人与哒哒交往频繁,对哒哒也有相当丰富的知识,必然能把哒哒和匈奴区别开来。特别对于粟特,连王名都知道,且曾接受它引渡商人的请求,不可能出现如此错误的记载。

《太平寰宇记》所引《十三州志》“奄蔡、粟特各有君长”一句,并不表示粟特位于 Sogdiana,反而说明粟特与奄蔡即顿河地区的 Alans 邻接,位于克里米亚半岛。《十三州志》的记载不过表示当时 Alans 和 Sughdak 各有君长而已。

第四种意见可以说是上述两种观点的折衷<sup>41</sup>:

1. 在《魏书·西域传》中,粟特列于迷密(Mäymurgh)、悉万斤、忸密(Bokhāra)、破洛那(Ferghāna, 费尔干纳)之后,而在波斯之前,可知传文编者认为粟特是中亚的 Sogdiana。

2. 传文所载粟特商人事,也是粟特应为 Sogdiana 的有力证据。因为 Sogdiana 人自古以擅长经商闻名,而奄蔡即 Alans 是游牧民族,东西文献中没有他们作为商业民族活跃的明证,而且当时就从南俄罗斯远赴中国甘肃从事贸易,断难令人相信。

3. 传文自“古之奄蔡”至“已三世矣”一段,全部是关于克里米亚 Sughdak 的记载。温那沙应是 Hūna-stān 或 Hūna-shāh 的对音<sup>42</sup>。

4. 传文“一名温那沙”句夹在“古之奄蔡”和“居于大泽、在康居西北”,亦即与奄蔡有关的两句之间,无法断定温那沙究竟是粟特还是奄蔡的异称。或指为粟特之一名是颇可怀疑的。

5. 传文“去代一万六千里”,应看作代和奄蔡的距离。同传载悉万斤去代一万二千七百二十里,迷密去代一万二千六百里,因此不能认为一万六千里是 Sogdiana 去代距离。

第五种意见是在综合批判上述诸家意见的基础上提出的<sup>43</sup>。说者首先指出《魏书·西域传》的粟特应是中亚的 Sogdiana,而不是克里米亚半岛的 Sughdak,其说如下:

《魏书·西域传》的主要依据是董琬、高明 437 年西使归来的报告。该传所载西域诸国的次序也基本上是按照董、高所说“四域”,即“自葱岭以东、流沙以西为一域;葱岭以西、海曲以东为一域;者舌以南,月氏以北为一域;两海之间、水泽以南为一域”来排列的。粟特国列为“葱岭以西”第一国,其位置显然在中亚的 Sogdiana<sup>44</sup>。

Sogdiana 在中国的史籍中,不仅见诸《后汉书·西域传》、《魏略·西戎传》、《晋书·西戎传》等,还见于《宋书·文帝纪》(作肃特)和同书《索虏传》(作粟特)。尤其后者曾载大明中(457—464)“遣使献师子”,师子即狮子,正是 Sogdiana 的特产。足见中国古代一贯用粟特或其他发音类似的名称来称呼中亚的 Sogdiana。

粟特和奄蔡是两个不同的国家。传文称粟特为古之奄蔡,是因为奄蔡和粟特的异称温那沙发音相似而产生的误解。所谓“去代一万六千里”,是据《汉书·西域传》所载康居去长安的距离,加上康居去奄蔡的距离推算出来的<sup>45</sup>。闾

骊《十三州志》“各有君长”云云，未必说明 5 世纪前半叶奄蔡国还实际存在，很可能只是阚氏有机会读到董、高的报告，不以为然，有所指而发。

Sogdiana 自古以来就是商业活动的中心。五胡十六国时代更有许多 Sogdiana 人来河西居住，斯坦因从敦煌搜集到的许多粟特文书简能充分证明这一点。这同传文的记载是符合的。而克里米亚半岛成为以热那亚人为中心的国际贸易区远在 11—12 世纪以后，此前尚未见记载。

匈王阿提拉死于 453 年，其子 Ellac、Hernac 分领遗众当在此年之后，而忽倪的消息于 437 年已由董、高获悉。因此传文所载“匈奴杀其王而有其国”云云，不可能是指 Huns 对 Alans 的征服，而只能是说的 Sogdiana 的情况。

粟特的异称温那沙，当为 Hūnashāh 的对音，意为“匈奴王”<sup>46</sup>。粟特即 Sogdiana，“一名温那沙”是被匈奴征服的结果。指温那沙的“温”为《隋书·西域传·康国传》中康国王姓“温”可以说是正确的。但说者有关“温”与“昭武”两姓同时并存，实质相同之说并不可取。《隋书》是说康国王家“本姓温”，这表明 Sogdiana 地区出现过“温”姓与“昭武”姓的交替，反映了征服粟特的匈奴又被哒哒征服的事实。“昭武”应为哒哒王家之姓，或即入侵笈多印度的哒哒王头罗曼的称号 jobula。

接着，说者试图论证灭亡粟特的匈奴应为 Ammianus Marcellinus 所载、于 356 至 359 年和萨珊波斯人作战的 Chionitae 人。其说如下：

1. 年代上接近。匈奴征服粟特的年代应为 337 或 367 年。假如以 367 年为准，则在 Chionitae 活跃的 19 至 22 年之后；假如以 337 年为准，则在 11—13 年之前。不管怎样，匈奴征服粟特和 Chionitae 出现的时间是相连续的。

2. 地理上接近。Chionitae 的原居地虽不清楚，但无论如何是在巴克特里亚 (Bactria) 和木鹿 (Merv) 一带，而 Sogdiana 正和这两个地区的西北和北部邻接。

3. 名称上类似。Chionitae 一名中的 (i)tae 在北部伊朗语中，是接在族名后面的复数词尾，词根是 Chion-或 Chioni-。另一方面，“温那”即 Ūnna-、Ūna- < Hūnna-、Hūna-。由此可知两者同出一源。356 年以后，437 年以前，在巴克特里亚和木鹿一带，除 Chionitae 外，没有其他名称相类者。

4. 温那沙应视作伊朗语 Hūn-śāh、Hūna-śāh 之转讹。Ammianus Marcellinus 所载 Chionitae 王名 Grumbates，应是 Grum-和-bates 的合成词。-bates 即 MP. NP. pād- (< OP. pāta-)、NP. pādīśāh (OP. patīχśaya-，Pahl. pātaχśā，pātaχśāh)。可见 Grumbates 也是可以用伊朗语解释的温那沙的王。



综上所述,对《魏书·西域传·粟特传》的意见可大别为三类:

1. 粟特一名是克里米亚半岛 Sughdak 的音译。《魏书·西域传·粟特传》全部是关于 Sughdak 的记载。所传匈奴事是指 Huns 对 Alans 的征服。

2. 粟特一名是中亚的 Sogdiana 的音译。但传文中有关匈奴事是指 Huns 对 Alans 的征服,其余部份才是关于 Sogdiana 的记载。

3. 粟特一名是中亚的 Sogdiana 的音译。传文基本上是关于 Sogdiana 的记载,仅仅是在名称上和地理位置上和奄蔡有所混淆而已。所传匈奴事是指啖哒(第二说)或 Chionitae(第五说)对 Sogdiana 的征服。

我的看法按以下三个问题来叙述:

第一个问题:《魏书·西域传》的粟特究竟是中亚的 Soghd(Sogdiana),还是克里米亚半岛的 Sughdak 的音译;传文是关于 Sogdiana,还是关于 Sughdak 的记载?

对此,我大致赞成第一和第五说的主张,也认为《魏书·西域传》的粟特是 Soghd(Sogdiana),而不是 Sughdak 的音译;传文是关于 Sogdiana,而不是关于 Sughdak 的记载,其说如下:

1. 正如说者所指,《魏书·西域传》的粟特和《宋书》的肃特或粟特一样,都是《后汉书·西域传》的粟弋、《魏略·西戎传》的属繇的承续。既然无论从地理位置和物产等情况来看,《后汉书》、《魏略》、《宋书》的有关记载都是指的中亚的 Sogdiana,《魏书》也就不应该例外。

2. 正如说者所指,按之 Huns 的历史,传文关于匈奴王忽倪的记载,不可能是指匈王阿提拉之子 Ellac 或 Hernac 对克里米亚半岛的征服。

3. 从《魏书·西域传》本身的结构,以及《粟特国传》在传文中的位置来看,粟特只能是指中亚的 Sogdiana<sup>47</sup>。

4. 据斯特拉波(Strabo),奄蔡(Aorsi)因占有大部分里海沿岸,遂假手亚美尼亚人和米底人,输入印度、巴比伦货物,故极富裕<sup>48</sup>。可见奄蔡和大多数游牧部族一样,主要通过中继贸易获利,本身并不是商人,不能称之为商业民族。而 Sogdiana 人自古以来就擅长经商,他们才是名副其实的商业民族。因此,传文关于粟特商人的记述,也应该是指中亚 Sogdiana 的情况。

5. 查《魏书》“本纪”,粟特朝魏共九次,悉万斤朝魏共十次。悉万斤第一次朝魏在延兴三年(473);粟特最后一次朝魏在太和三年(479),同年悉万斤第三次朝魏。如果粟特是中亚的 Sogdiana 的话,这种现象如何解释呢?我认为有两

种可能。

一种可能是,北魏政府最初把凡是来自中亚 Sogdiana 的使者一律记在粟特名下。所载皇兴元年以前粟特的七次朝贡中,自然也包括了悉万斤和其他 Sogdiana 都市国家。后来,由于逐渐能分辨清楚这些使者是来自 Sogdiana 不同都市的国家,才一一另行记录。其中,悉万斤显然是最突出的一个,它位于 Sogdiana 的交通要冲,商业发达,使者来往也最频繁,北魏政府自然最早注意到它,并把它和来自 Sogdiana 即粟特地区其余都市的使者区别开来。要之,悉万斤于 473 年首次在北魏的朝贡记录上出现,决不意味着悉万斤人直到 473 年才第一次来中国朝贡或经商。而延兴四年和太和三年,粟特最后两次在朝贡记录上出现,则是北魏政府按照惯例,仍把来自 Sogdiana 的使者,记录到粟特名下,但其中显然已不包括悉万斤人了。太和三年,粟特和悉万斤同时出现在朝贡记录上,正是这个缘故。而当北魏政府对 Sogdiana 地区具体的都市国家逐个了解,能分别加以记录(例如后来朝贡记录中又出现了忸密和迷密等 Sogdiana 都市国家的名称)时,粟特这个泛称,便自然而然地从朝贡记录中消失了。

这种可能性存在的主要依据是,北魏对中亚包括 Sogdiana 地区的了解是逐步加深的。董琬、高明西使归来时,虽然知道其间“诸小渠长盖以百数”,但是能确指其名的只有十六国<sup>49</sup>。这十六国中可能包括粟特在内。正如说者所指,《魏书·西域传》中有关悉万斤等 Sogdiana 都市国家的记载,所依据的都不是董、高的报告,而是此后获得的资料<sup>50</sup>,而如果粟特是指克里米亚半岛的 Sughdak,那末就难以解释为何董、高对中亚的 Sogdiana 反倒一无所知。

另一种可能性则如说者所言,Sogdiana 的中心发生了转移。按照这一解释,473 年以前,粟特(当时中心或在贵霜匿)的历次朝魏,以“善商贾”著称的悉万斤人自然一贯参与其事。473 年起,由于悉万斤在东西贸易中的地位越来越举足轻重,悉万斤人便开始单独遣使;而由于悉万斤人分离出去,原来的粟特使团便名存实亡了,终于不得不完全让位于悉万斤<sup>51</sup>。

以上两说,目前我比较倾向于前一种。不管怎样,我认为肯定《魏书·西域传》的粟特是中亚的 Sogdiana 的主要障碍已经排除。

第二个问题:既然《魏书·西域传》的粟特是指中亚的 Sogdiana,有关记载也是指的 Sogdiana 的情况,那末为什么又出现有关奄蔡的记事呢?如果说《魏书·西域传》混淆了粟特和奄蔡,原因又何在呢?

今按:《魏书·西域传》确实混淆了粟特和奄蔡;有关奄蔡的记事是抄袭以

前的史书,但混淆的原因不在于奄蔡和温那沙发音的相似。其说如下:

1. 奄蔡,最早见于《史记·大宛列传》:“奄蔡在康居西北可二千里,行国,与康居大同俗。控弦者十余万。临大泽,无崖,盖乃北海云。”《汉书·西域传》所载略同。其位置应在咸海乃至里海沿岸<sup>52</sup>。在《后汉书·西域传》中,奄蔡和粟特(粟弋)被分别记载:

奄蔡国改名阿兰聊国,居地城,属康居。土气温和,多楨松、白草。民俗衣服与康居同。……粟弋国,属康居。出名马牛羊,蒲陶众果,其土水美,蒲陶酒特有名焉。

可见这是位于不同地区的两个不同国家。

2. 《魏书·西域传》关于奄蔡的记事全本《史记·大宛列传》、《汉书·西域传》。不仅“居于大泽,在康居西北”句,文字相类,而且“去代一万六千里”,也如说者所言,乃据《汉书·西域传》所载康居去长安一万二千三百里,加上奄蔡去康居约二千里,再加上长安去代一千九百里推算出来的<sup>53</sup>。然而,何以见得《魏书》只是抄袭《史记》、《汉书》,而不是当时实际情况恰与《史记》、《汉书》所载相符合呢?

北魏时康居国已亡。一则,《魏书·西域传》不见《康居传》,二则同传在谈到者舌时说:“者舌国,故康居国,在破洛那西北”。所谓“故康居国”,不过是说者舌国位于原康居国的领土;而自西汉延续至魏晋的康居国当时已不复存在可知。如果《魏书·西域传》的粟特即奄蔡确指克里米亚半岛的 Sughdak,则在记述其地理位置时不应该用已经消亡的康居为基准。

其次,《魏书·西域传》抄袭《史记》、《汉书》的现象决不止《粟特传》这一处。《小月氏传》便是一个很好的例子<sup>54</sup>。

3. 随之出现了一个十分明显的矛盾:既然《魏书·西域传》编者熟知《史记》、《汉书》,而且随意抄袭,不加选择地把汉代的事情搬到魏代来,又何至于把前史中明确加以区分的奄蔡和粟特混为一谈。质言之,很难设想这位盲从《史记》、《汉书》的《魏书·西域传》编者,会仅仅由于奄蔡和温那沙发音相似,而作出如此重大的修正。也就是说,《魏书·西域传》作出“粟特国”乃“古之奄蔡”这一错误判断,一定另有原因在。

今按:这原因主要是董琬等西使中亚,在传闻粟特被匈奴所灭的同时,又听说奄蔡即 Alans 为 Huns 所灭;由于 Huns 和匈奴名称相同, Huns 灭 Alans 在 370 年左右,和匈奴灭粟特的时间也相去不远,于是错误地推断奄蔡就是粟特。《魏

书·西域传》编者既根据董琬等的报告,认定粟特即奄蔡,《后汉书》等又不载粟特去奄蔡的距离,且如前所述,粟特本一泛称,该处使臣或商贾虽不断来朝,但所述里距不一,当要记述粟特的地理位置时,便只能根据《史记》、《汉书》等有关奄蔡的资料了。

第三个问题:既然传文有关匈奴的记事是叙述中亚 Sogdiana 的情况,那末这匈奴究竟指的是什么?

今按:《魏书·西域传》所载征服粟特的匈奴应即𐰽𐰺。其说如下:

1. 一般认为传文关于粟特为匈奴所灭的记载乃依据董琬、高明西使的传闻。果然,则匈奴统治粟特“已三世矣”,一世以三十年计,应由董、高西使之年即 437 年上溯 80 至 90 年。

但是,《粟特传》有关匈奴袭夺粟特的记载系董、高所传并不等于同传有关匈奴统治粟特至其王忽倪“已三世”的情报也传自董、高。换言之,后者完全可能得自董、高西使之后。很可能得自“文成帝初”朝魏的忽倪的使者。换言之,匈奴占领 Sogdiana 的时间可自文成帝即位之年(452)上溯 80 至 90 年,得公元 362 年至公元 372 年。这与前章所考𐰽𐰺自金山南下的时间是相符的。

或以为忽倪既可能是第三代王,也可能是第四代王<sup>55</sup>。今按:此说未安。“至王忽倪已三世矣”一句,只能理解为“到忽倪已经是第三代王了”。忽倪朝魏似不见载于《魏书》本纪,但很可能就是《魏书·高宗纪》所见太安二年(456)十一月𐰽𐰺的首次朝献。如果这一推测不误,则𐰽𐰺自金山南下后,第一步确实是到达 Sogdiana<sup>56</sup>。

2. 已知𐰽𐰺另一个族名是匈奴<sup>57</sup>,而《魏书·西域传·粟特传》的匈奴乃指𐰽𐰺,在《魏书·西域传》中也可以找到佐证。同书《小月氏传》,载大月氏王寄多罗为匈奴所逐西迁,或考此匈奴为𐰽𐰺<sup>58</sup>,甚是。

显然,𐰽𐰺人于 4 世纪 60、70 年代自塞北度阿尔泰山,西迁中亚后,一直自号匈奴或被称为匈奴,在一段时间内,𐰽𐰺之名不著。所以包括董琬、高明在内的中国人只知中亚有匈奴,不知有𐰽𐰺,犹如伪阿瓦尔人西徙时自称匈奴,本名反而不为世人所知一样。这就回答了以下疑问:如果《魏书》的粟特是指中亚的 Sogdiana,为何不见被𐰽𐰺袭夺的记载?答案是:传文“匈奴杀其王而有其国”云云,正是𐰽𐰺袭夺 Sogdiana 的记载。

至于《魏书·西域传》所传匈奴之王名忽倪,也许根本不是王名,只是匈奴之音讹<sup>59</sup>。《魏书·西域传》事实上称其国为𐰽𐰺,载其王为忽倪,正与《梁书·

西北诸戎传》称其国为“滑国”，载其王为“厌带夷栗随”相映成趣。因此，所谓“已三世矣”，不过表明统治粟特的匈奴王已经是第三代了，如此而已。

3. 温那沙为 Hūnashāh(匈奴王)之音译，而吠哒首领头罗曼的 Kura 石刻铭文中 Rājādhirāja Mahārāja Toramāṇa Shahi Jobula 的字样<sup>60</sup>，Shahi 即温那沙之“沙”，知吠哒确曾以此为号。

《魏书·西域传·粟特传》中“一名温那沙”句，虽如说者所言，夹在与吠哒有关的两句之间，但显然不是说奄蔡一名温那沙，因为主语是粟特而不是奄蔡。

合上三证，征服 Sogdiana 的匈奴当为吠哒，或可成立。

说者指传文的匈奴为 Chionitae，从名称、年代、地望三方面加以论证，固不失为一说，但根据似不如吠哒说充分。而且，包括 Ammianus Marcellinus 在内的任何记载都没有提到 Chionitae 人曾征服过 Sogdiana<sup>61</sup>。与此相对，吠哒曾占领过 Sogdiana 是毋庸置疑的，Menander 的记载可以为证<sup>62</sup>。

此外，Chionitae 说还有一处难以逾越的障碍。《隋书·西域传·康国传》载：

康国者，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，遂有其国。支庶各分王，故康国左右诸国并以昭武为姓，示不忘本也。

诚如说者所言，康国王之姓“温”即温那沙之“温”；但细读原文，只能认为是同一王家两姓之交替，却不能认为是不同王家两姓之交替。《康国传》反映的史实应该是作为 Sogdiana 土著的昭武王家，因被匈奴即吠哒所征服，曾不得不改姓“温”，后来吠哒破灭才又恢复了原来的姓“昭武”，这就是所谓“不忘本也”。无论如何看不出先被 Chionitae 征服，后来又被吠哒征服的迹象，更不能认为“昭武”是吠哒王家的姓或称号，不仅传文明载其王“月氏人也”，而且昭武姓最活跃的时期，也在吠哒灭亡之后。说者举头罗曼碑铭中的 jobula 以证实吠哒确有“昭武”一号。今按：此号不管是吠哒人原有，还是进入中亚后取自土著，均不影响以上我对《隋书·西域传·康国传》所作的分析。

再者，据《新唐书·西域传》，贞观年间入贡的安国王河陵迦，曾炫耀其王统之悠久，“自言一姓相承二十二世”，同年入贡的东安国也有“子孙相承十世”之说。此两国均姓“昭武”，足见此姓起源甚古，并不是吠哒入侵 Sogdiana 以后才有的。说者也注意到了这一点，因而补充说：如果“昭武”姓早已存在于 Sogdiana，则有可能是因 Chionitae 的征服而一度失去了全土支配权的昭武王家在吠

哒征服 Chionitae 之后,又恢复了地方性的支配权;或者哒人和作为土著的昭武王家结合,并最终取“昭武”为姓。今按:这些解释也都有欠妥帖。因为《隋书·西域传·康国传》和上引《新唐书·西域传》的记载合起来仍然只能说明同一王家曾一度姓“温”,后来又恢复了原来的姓“昭武”,怎么也看不出另有一个姓“温”的王家被“昭武”姓的王家(不管是哒,还是 Sogdiana 的土著,甚或是两者的结合)所取代。

关于《魏书·西域传·粟特传》,我的看法归纳起来是:粟特一名是中亚的 Soghd(Sogdiana)的音译,《粟特传》也是有关 Sogdiana 的记载;其中“匈奴杀其王而有其国”,是指哒对 Sogdiana 的征服;之所以混入有关奄蔡的记事,主要是由于魏使在传闻匈奴即哒征服 Sogdiana 的同时,又传闻 Huns 对 Alans 的征服,两者在时间上接近,匈奴与 Huns 在名称上又相同的缘故。

## 六

《魏书·西域传》除粟特国外,还分别记载 Sogdiana 及其附近城市如下:

(一)迷密国,都迷密城,在者至拔西,去代一万二千六百里。正平元年,遣使献一峰黑橐驼。其国东有山,名郁悉满,山出金玉,亦多铁。

按:迷密[myei-miet],一说乃 Māymurgh 之对译<sup>63</sup>。迷密城,在今乌兹别克斯坦撒马尔干市南喷赤干遗址<sup>64</sup>。“去代一万二千六百里”,里数表示自迷密城经者至拔国王治赴代的行程;亦即迷密城去者至拔国王治十日行程(1000里),与者至拔国王治去代 11628 里之和。“一万二千六百里”应为“一万二千六百二十八里”之夺讹<sup>65</sup>。郁悉满山,地望无考。“郁悉满”,《太平御览》卷七九五引作“都悉满”。《魏书·世祖纪》下:正平元年(451)正月,“……迷密诸国各遣使朝献”。

(二)悉万斤国,都悉万斤城,在迷密西,去代一万二千七百二十里。其国南有山,名伽色那,山出师子。每使朝贡。

按:悉万斤[siet-miuan-kiān],一般认为乃 Samarkand 之对译。悉万斤城,在今乌兹别克斯坦撒马尔干市东北,已成定说。“去代一万二千七百二十里”,里数表示自悉万斤城经迷密国王治赴代的行程;亦即悉万斤城去迷密国王治一日行程(100里),与迷密国王治去代 12628 里之和。“一万二千七百二十里”应为“一万二千七百二十八里”之夺讹。伽色那山,应指今 Samarkand 之南、Sxhar-

isabz之北的山脉,“伽色那”[keā-shiāk-na]应即 Kaāšana、Kaāšaniya 之对译<sup>66</sup>。悉万斤朝魏,据《魏书》本纪,延兴三年(473)十月、承明元年(476)九月癸丑、太和三年(479)十二月、太和四年七月壬子(以上《高祖纪》上)、太和十一年八月辛巳、太和十五年三月己酉(以上《高祖纪》下)、景明三年(502)、正始四年(507)四月壬寅和十月丁巳、永平二年(509)正月丁亥(以上《世宗纪》)各一次。

(三) 忸密国,都忸密城,在悉万斤西,去代二万二千八百二十八里。

按:忸密[niāu-miet],一般认为是 Nmijkath 之对译。据《魏书·世宗纪》,永平二年正月丁亥,忸密国曾“遣使朝献”。忸密城,一般认为位于今布哈拉。“去代二万二千八百二十八里”,里数表示自忸密城经悉万斤国王治赴代的行程;亦即忸密城去悉万斤国王治一百一日行程(10100里),与悉万斤国王治去代12728里之和。

(四) 色知显国,都色知显城,在悉万斤西北,去代一万二千九百四十里,土平,多五果。

按:“色知显”[shiāk-tie-xian],一说乃[I]štixân 之略译<sup>67</sup>。色知显城,一般认为应在撒马尔干西北的 Ishtikhan(泽拉夫善河的支流 Ak-darya 沿岸, Katta Kurgan 和 čilāk 之间)。“去代一万二千九百四十里”,里数表示自色知显城经悉万斤国王治赴代的行程;亦即色知显城去悉万斤国王治二日行程(200里),与悉万斤国王治去代12728里之和。“一万二千九百四十里”应为“一万二千九百二十八里”之夺讹。

(五) 伽色尼国,都伽色尼城,在悉万斤南,去代一万二千九百里。土出赤盐,多五果。

按:伽色尼[keai-shiāk-niei],一般认为是 Kaāšana 或 Kaāšaniya 之对译。伽色尼城,一般认为应即 Kešš,位于撒马尔干与 Balkh 之间,今 Šahr-i-Sabz。“去代一万二千九百里”,里数表示自伽色尼城经悉万斤国王治赴代的行程;亦即伽色尼城去悉万斤国王治二日行程(200里),与悉万斤国王治去代12728里之和。“一万二千九百里”应为“一万二千九百二十八里”之夺讹。赤盐,产自 Baīsuntagh 山脉<sup>68</sup>。据《魏书·世宗纪》,永平三年九月壬寅有伽秀沙尼国“遣使朝献”。“伽秀沙尼”应即《魏书·西域传》所载伽色尼。

(六) 牟知国,都牟知城,在忸密西南,去代二万二千九百二十里。土平,禽兽草木类中国。

按:牟知[miu-tie],一般认为其原音是 Vadi-vati,地在今 Betik(位于阿姆河

右岸)。牟知城,一说乃位于阿姆河右岸的 Betik<sup>69</sup>。“去代二万二千九百二十里”,里数表示自牟知城经忸密国王治赴代的行程;亦即牟知城去忸密国王治一日行程(100里),与忸密国王治去代 22828 里之和。“二万二千九百二十里”应为“二万二千九百二十八里”之夺讹。

(七)阿弗太汗国,都阿弗太汗城,在忸密西,去代二万三千七百二十里。土平,多五果。

按:阿弗太汗[a-piuət-that-han],一般认为是 Abdāl Tarkhan 之对译。这是吠哒势力进入阿姆河下游留下的踪迹。一说阿弗太汗城位于呼似密国(以 Gārganj 为中心)之东,忸密(Bokhāra)国之西,应在今 Khiva 附近,或在 Khiva 之东<sup>70</sup>。“去代二万三千七百二十里”,里数表示自阿弗太汗城经忸密国王治赴代的行程;亦即阿弗太汗城去忸密国王治九日行程(900里),与忸密国王治去代 22828 里之和。“二万三千七百二十里”应为“二万三千七百二十八里”之夺讹。

(八)呼似密国,都呼似密城,在阿弗太汗西,去代二万四千七百里。土平,出银、琥珀,有师子,多五果。

按:呼似密[xa-zia-miet],一般认为是 Uvārazmi 之对译。呼似密城,一般认为在阿姆河下游,中心地区为 Khiva。“去代二万四千七百里”,里数表示自呼似密城经阿弗太汗国王治赴代的行程;亦即呼似密城去阿弗太汗国王治十日行程(1000里),与阿弗太汗国王治去代 23728 里之和。“二万四千七百里”应为“二万四千七百二十八里”之夺讹。

(九)伽不单国,都伽不单城,在悉万斤西北,去代一万二千七百八十里。土平,宜稻麦,有五果。

按:伽不单[keai-piuə-tan],一般认为是 Kapūtānā(Gubdan 的古名)之对译。伽不单城,一般认为应今 Gubdan(Gubdun),位于撒马尔干北、Kodym Tau 山麓、Bulangghyr 河流域。“去代一万二千七百八十里”,表示自伽不单城经悉万斤国王治赴代的行程,亦即伽不单城去悉万斤国王治半日行程(50里),与悉万斤国王治去代 12728 里之和。“一万二千七百八十里”应为“一万二千七百七十八里”之讹。据《魏书·肃宗纪》,延昌四年(515)正月己巳有伽拔但国“遣使朝献”。“伽拔但”应即《魏书·西域传》所载伽不单。



## 七

《周书·异域下》也有关于粟特国的记载：“粟特国在葱岭之西，盖古之庵蔡，一名温那沙。治于大泽，在康居西北。保定四年，其王遣使献方物。”对此，有以下两点应该指出：

(一)《周书·异域下》所传西域诸国均系朝贡北周者，有时并无不同于前史的内容可记，又不能不为之立传，便只能抄袭前史，《粟特国传》的情况正是这样（“在葱岭之西”之类，不过想当然耳）。《魏书·西域传》所谓粟特国位于锡尔河与阿姆河之间泽拉夫善河流域亦即 Sogdiana。传文所见“在葱岭之西”的粟特国位置与《魏书》所载相同。

(二)传文所载朝贡事，亦见《周书·武帝上》（卷五）：保定四年（564）七月戊午，“粟特遣使献方物。”今按：在朝贡记录中重新出现粟特这一名称，应是北周政府笼统地把来自 Sogdiana 地区的使者归属于粟特名义之下了。须知粟特朝北周见于记载的只有保定四年这惟一的一次。《周书·异域传》对于悉万斤、忸密和迷密这些 Sogdiana 具体都市国家一概没有提及，朝贡记录不确切也就不足为怪了。如果说《周书·异域传》的粟特是指克里米亚半岛的 Sughdak 的话，那末代表 Sogdiana 的悉万斤等又为何不见记载，难道都已消亡。事实恰恰相反，隋唐以降，昭武之姓大盛，“飒秣建”即悉万斤几乎成了 Sogdiana 的代名词。

另外，《周书·异域下·突厥》载：“大统十一年，太祖遣酒泉胡安诺槃陀使焉。”“安诺槃陀”可能是一个来华的粟特人，附记于此。

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于中国社会科学院历史研究所。
- 2 关于康居的位置，见白鸟库吉，《西域史上之新研究》，《白鸟库吉全集·西域史研究》上，东京，岩波书店，1970，页 57—227，尤其是页 58—96；《粟特国考》，《白鸟库吉全集·西域史研究》下，东京，岩波书店，1971，页 43—123，尤其是页 48—55；以及余太山，《塞种史研究》，北京，中国社会科学出版社，1992，页 96—98。
- 3 关于大宛都城的地望，详见余太山注 2 所引书，页 72—76。
- 4 参见孙毓棠，《安息与乌弋山离》，《文史》，5，页 7—21。又，《隋书·西域传》：“安国，汉时安息国也。”似乎安息曾一度占领阿姆河右岸的 Bukhara 地区。然而这很可能是隋人称该地为“安国”而产生的误解。又，《册府元龟》，卷五六〇载，贞元十七年

(801), 贾耽上《海内华夷图及古今郡国县道四夷述表》曰:“前《西戎志》以安国为安息, 今则改入康居。凡诸舛谬, 悉从厘正”。则唐人已知其误。

- 5 见桑原隲藏,《张骞の远征》,《东西交通史论丛》,东京,弘文堂,1934,页1—117。
- 6 岑仲勉,《汉书西域传地理校释》下,北京,中华书局,1981,页237—265。岑以为《史记·大宛列传》称康居“国小”,是因为张骞未能深悉当时康居领域已经包括索格底亚那在内。今按:其说未安,张骞固未能深悉康居领土广狭,然亦未必能深悉其余各国版图大小,可见他判断国之大小不以领土广狭为标准。又,两汉县乡设置不以地域广狭而以人口多寡为标准,官吏名号秩别也因人户多寡而不同。各郡国之下具列户口细数而无垦田细数,可知古代国家反映当时政治制度的文献重视人户的程度亦过于田土。见王毓铨,《“民数”与汉代封建政权》,《中国史研究》,1979年第3期,页61—80。
- 7 桑原隲藏,《再び大宛国の貴山城に就いて》,载注5所引书,页143—274。
- 8 参见内田吟风,《月氏のバクトリア迁移に関する地理的年代的考证》下,《东洋史研究》,3—5,1938,页29—51。
- 9 桑原隲藏注5,7所引文。
- 10 见余太山注2所引书,页72—76。
- 11 参见白鸟库吉,《大宛国考》,《白鸟库吉全集·西域史研究》上,页229—294,尤其是页238—240和《粟特国考》,页105—107;内田吟风注8所引文。
- 12 参看孙毓棠注4所引文,以及余太山注2所引书,页174—181。
- 13 见白鸟库吉《塞民族考》,《白鸟库吉全集·西域史研究》上,页361—480,尤其是页411。另请参看 J. Markwart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Tübingen, Dieterich, 1898, p. 62; *Eränšahr*, Berlin, 1901, p. 155。
- 14 松田寿男,《古代天山の历史地理学的研究》,早稻田大学出版部,1970,页71—72,校正《汉书·西域传》所载五小王里数如下:

	去乌垒里数	去阳关里数
麻匿城	5266	7525
附墨城	5766	8025
苏嚧城	5776	8035
奥鞬城	6096	8355
罽 城	6296	8555

岑仲勉说略同(出处同注6),惟改苏嚧城去乌垒里数为5766里,去阳关里数不变。今按:两说均可通。

- 15 白鸟库吉注2所引文以为《史记·大宛列传》并举驩潜、康居,可知前者不属后者。今按:其说未安。参见余太山,《吐蕃史研究》,济南,齐鲁书社,1986,页129—142。

- 16 白鸟库吉注 13 所引文,尤其是页 411—413,以为安息国“临勃水”一句表明 Khwarizmia 在安息国版图之内;似未安。参见注 4 所引孙毓棠文。
- 17 例如白鸟库吉注 2 所引文、内田吟风注 8 所引文。又,岑仲勉(出处同注 6)主张应求康居五小王治地于康居属土索格底亚那;甚是。但岑氏指苏嚧为 Samarkand、附墨为 Bukhāra、窳匿为 Chinaz、罽为 Kāth、奥鞞为 Khwarizmia;则未安。盖自都护西至 Samarkand 和 Bukhāra 两地距离不应相等,自 Samarkand 去 Kāth 和 Khwarizmia 亦不止 300—500 里,Chinaz 这一地名也无法落实。又, E. G. Pulleyblank, “The Consonantal System of Old Chinese”, *Asia Major*, 9, 1962, p. 219 亦指罽为 Kāth。
- 18 J. Markwart, *Ērānšahr*, pp. 302 - 304; E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*, St. Petersburg, 1903, p. 146, 注 3; E. G. Pulleyblank 注 17 所引文, p. 219; 所说皆同。
- 19 “罽”最初应为 kath 之音译,汉人误以为专称,遂有“罽城”一名。参见岑仲勉说(出处同注 6)。
- 20 白鸟库吉注 2 所引文。
- 21 岑仲勉说(出处同注 6)。
- 22 王国维,《西域杂考》,载《观堂集林·别集一》。
- 23 参见季羨林等《大唐西域记校注》,北京,中华书局,1985 年,页 996。
- 24 描述时代和《后汉书·西域传》相差不远的《魏略·西戎传》则载:“流沙西有大夏国、坚沙国、属繇国、月氏国。”“属繇”[zjiuok-jio],一说可视作 Sugda 之对译。同传又称:北新道“转西北则乌孙、康居,本国无增损也”,也许表明直至该传描述的时代,Sogdiana 役属康居的情势尚无改变。换言之,与《后汉书》的记述并无矛盾之处。
- 25 杜笃所赋“傲倭”有可能便是《汉书·卫青霍去病传》所载武帝诏:“票骑将军涉钧耆,济居延,遂臻小月氏,攻祁连山,扬武乎麟得,得单于单桓、酋涂王……”一段中的“麟得”。果然,则杜笃不过说汉军于该处虏获特多而已。
- 26 马雍,《古代鄯善、于阗地区佉卢文字资料综考》,载《西域史地文物丛考》,北京,文物出版社,1990,页 60—88。
- 27 伊濑仙太郎,《中国西域经营史研究》,东京,岩南堂,1968,页 98;榎一雄,《小月氏と尉迟氏》,载末松保和博士古稀纪念会编,《古代东アジア史论集》下卷,东京,吉川弘文馆,1978,页 389—418。
- 28 《三国志·魏书·明帝纪》:太和二年春正月,“蜀大将诸葛亮寇边,天水、南安、安定三郡吏民叛应亮。遣大将军曹真都督关右,并进兵。右将军张合击亮于街亭,大破之。亮败走,三郡平。”同书《曹真传》则载:“诸葛亮围祁山,南安、天水、安定三郡反应亮。帝遣真督诸军军郿,遣张合击亮将马谡,大破之。安定民杨条等略吏民保月支城,真进军围之。”据此可知诸葛亮首次北伐时,凉州地区(南安、天水、安定三郡

- 之地东汉时属凉州)确有叛魏势力,其地又有“月支城”,似乎支富等遣自凉州亦有可能。但是,三郡叛魏应亮吏民并未自立为王,“凉州诸国王”不可能在三郡之地。
- 29 余太山,《两汉魏晋南北朝与西域关系史研究》,北京,中国社会科学出版社,1995,页104—110。
- 30 见内田吟风,《匈奴西移考》,《北アジア史研究·匈奴篇》,京都,同朋舍,1975,页115—141。
- 31 见内田吟风注30所引文。参见余太山注15所引书,页44—45。
- 32 白鸟库吉注2所引文。
- 33 参见岑仲勉说(出处同注6)。
- 34 岑仲勉说(出处同注6)。
- 35 《通典·边防九·西戎五》:“康居国……王理乐越匿地、卑闾城,亦居苏薤城。”不过是对《汉书》、《晋书》记载的机械堆砌,不足为据。
- 36 “高宗(文成帝)初遣使朝贡其”诸字据《通典·边防九·西戎五》补。这就是说,高宗初朝魏的“匈奴”王已经是第三代了。由此可见,“匈奴”统治“粟特”“已三世矣”,应自忽倪朝魏的年代上溯。换言之,“匈奴”即吠哒征服索格底亚那的时间可自高宗即位之初(452)亦即忽倪首次朝魏之年上溯“三世”(80—90年),得公元362年至公元372年。又,既据《通典》补字,“粟特王”前“高宗初”三字似乎可删。魏收原文已不可知,只能据文理推测之。
- 37 F. Hirth, “Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, II, 1899, pp. 245—278.
- 38 白鸟库吉,《粟特国考》,页61—68。
- 39 白鸟库吉对吠哒说未有充分论证,后又放弃此说,认为入侵索格底亚那的“匈奴”应是悦般,见《蒙古及び突厥の起源》,《白鸟库吉全集·塞外民族史研究》上,页541—547。
- 40 内田吟风注30所引文。
- 41 江上波夫,《匈奴·フン同族论》,《ユウラシア古代北方文化》,东京,山川出版社,1954,页319—402。
- 42 说本 J. Markwart, “Die Nichtslavischen (altbulgarischen) Ausdrücke in der Bulgarischen Fürstenliste”, *Toung Pao*, 1910, pp. 660—661.
- 43 榎一雄,《魏书粟特国传と匈奴·フン同族问题》,《东洋学报》,37—4,1955,页1—48;《ソグディアナと匈奴》1—3,《史学杂志》64—6,1955,页1—28;64—7,1955,页31—49;64—8,1955,页31—54。
- 44 榎一雄有关《魏书·西域传》结构之研究并未中的;参看余太山《董琬、高明西使考》一文,载注15所引书,页217—244。

- 45 见松田寿男注 14 所引书,页 178—186。
- 46 同注 42。
- 47 参看余太山注 44 所引文。
- 48 *The Geography of Strabo*, with an English Translation by Horace Leonard Jones, vol. V, London, 1917, p. 243.
- 49 同注 47。
- 50 榎一雄说,见注 43 所引文。
- 51 粟特朝魏,据《魏书》本纪,太延元年(435)八月丙戌、太延三年三月癸巳、太延五年十一月(以上《世祖纪》上)、太平真君五年(444)十二月(《世祖纪》下)、太安三年(457)正月戊辰(《高宗纪》)、皇兴元年(467)九月壬子(《显祖纪》)、延兴四年(474)正月辛巳、太和三年(479)十二月(以上《高祖纪》上)各一次。传文“自后无使朝献”与事实不符,或系“自后每使朝献”之讹。
- 52 余太山注 2 所引书,页 118—130。
- 53 见松田寿男注 14 所引书,页 178—204。
- 54 见余太山注 15 所引书,页 66—75。
- 55 同注 50。
- 56 内藤みどり关于余太山注 15 所引书的评论,载《东洋学报》,70—3·4,1989,页 167—176,对此表示怀疑,似未安。
- 57 余太山,《啖咄史若干问题的再研究》,《中国社会科学院历史研究所学刊》,第 1 集,2001,页 180—210。
- 58 榎一雄,《キダラ王朝の年代について》,《东洋学报》,40—3,1958,页 1—52。
- 59 《史记·夏本纪》:“来始滑”,集解:“《尚书》‘滑’字作‘忽’,音‘忽’”。“忽”、“滑”客观上都是‘胡’的异译,参见前章。
- 60 G. Bühler, “The New Inscription of Toramana Shaha”, *Epigraphia India*, I, Calcutta, 1894, pp. 238—241.
- 61 关于 Chionitae, 见 *Ammianus Macellinus*, with an English Translation by J. C. Rolfe, I, London, 1956, pp. 241—243, 333, 447—449, 471—475。
- 62 *The History of Menander the Guardsman, Introductory Essay, Text, Translation, and Historiographical Notes*, Liverpool, F. Cairns, 1985, p. 111.
- 63 马小鹤,《米国钵息德城考》,《中亚学刊》,第 2 辑,1987,页 65—75。
- 64 详见马小鹤注 63 所引文。另请参看许序雅,《唐代丝绸之路与中亚历史地理研究》,西安,西北大学出版社,2000,页 112—115。
- 65 关于《魏书·西域传》里数的考证,参看余太山,《两汉魏晋南北朝正史西域传研究》,北京,中华书局,2003,页 168—177。

- 66 白鸟库吉注 38 所引文,尤其是页 77;以及内田吟风,《魏书西域传原文考释(中)》,《东洋史研究》,30—2,1971,页 82—101。
- 67 白鸟库吉注 38 所引文,尤其是页 80。
- 68 白鸟库吉注 38 所引文,尤其是页 98。
- 69 堀谦德,《解说西域记》,东京,国书刊行会,1972,页 70;水谷真成,《大唐西域记》,《中国古典文学大系》22,东京,平凡社,1971,页 30—31。
- 70 内田吟风,《魏书西域传原文考释》(下),《东洋史研究》,31—3,1972,页 58—72。

## 入华粟特人的宗教与艺术





## 粟特人的自画像

葛乐耐(Frantz GRENET)<sup>1</sup> 著

毛民 译

不同文字的史料表明(主要是粟特文、汉文、阿拉伯文),早在公元2世纪或3世纪,粟特地区和粟特人就已在中亚、中国的商业活动中之间占有中心地位,在印度和东南亚地区则稍微逊色一些,他们将此优势一直保持到8世纪<sup>2</sup>。粟特商人、文官和武将在突厥汗国和隋唐帝国中也颇具影响力。他们引导使团去往拜占廷,并试图前往萨珊波斯帝国,但未成功。有证据表明,有好几次他们的积极主动都表明他们很清楚地意识到亚洲市场是一个整体,最明显的例子是公元567年粟特人前往拜占廷的商务访问,他们假扮成一个受突厥可汗委托的使团,真实目的却是向最有潜力的拜占廷买主兜售数量空前的中国丝绸,它们是北齐和北周向突厥汗国进贡的。这种政治与商业结合的网络,先是于712年被阿拉伯人入侵撒马尔干的铁蹄破坏;并最终受唐帝国(755年安史之乱后)的影响而几遭崩溃,但在此后的两个世纪仍有部分的残存。

与此同时,粟特人留下了丰富的文字记录和大量精美的图像材料:粟特本土的壁画(主要是撒马尔干的阿弗拉西阿卜遗址和片吉肯特遗址),一些装饰于中国北方地区粟特首领墓葬中的浮雕(有时也会有彩绘)。这些墓葬的年代是在6世纪下半叶左右,而壁画则主要集中于600至750年这一时期。因此,这些艺术作品基本上是与粟特人在贸易和国际影响力方面臻于全盛是同期的。

这样一来,自然就产生了一系列问题:粟特人所具有的独特地位是在多大程度上反映在这些艺术作品中的?粟特人试图表现怎样一种自我形象?他们如何表现他们的商业活动?他们在表达时是否具有“粟特中心主义”情结?

## 一、粟特语言中的自我中心语词

从粟特非文学性记载所用词汇来看,中心的和边缘的是一对反义词,但这常常视说话人的具体语境而定。在写于甘肃的粟特文古信札中,“(中原)内地”(cntr)意味着黄河那一边的中国;“外面”(βyk)意味着在此以西的广大区域(这一对反义词在寄往撒马尔干的二号古信札里也出现过),在穆格山(Mugh)文书B16号中,寄往内地(cyrtš'r)的“内地”( < cntrs'r)大概指的是片吉肯特<sup>3</sup>。“上”(词根'sk及其衍生词)指的是东或东北方,“下”(词根cδr及其衍生词)指的是西或西南方,类似的反义词反映了与伊朗相同的概念,如Abarshahr的“上国”与Erak的“下土”相对。

## 二、粟特地区的地理—政治宣传

在粟特本土有两处由当地首领兴建的历史遗迹,它们展现了清晰的空间象征主义观念(其他类似的遗迹也可能存在)<sup>4</sup>。我们知道,最早的一处位于屈霜你迦国(即昭武九姓中的何国,位于撒马尔干和布哈拉之间),现已不存,但在《新唐书》中有记载,资料可能来源于7世纪初来访此地的中国使团,其文如下:“城东有双层亭子,北壁绘有古代的中国皇帝,东壁绘有突厥、印度的国王和王子们,西面是波斯和拜占廷的王,每天早晨何国王子都要来此跪拜。”<sup>5</sup>(原文:“城左(东)有重楼,北绘中华古帝,东突厥、婆罗门,西波斯、拂菻等诸王,其君旦诣拜则退。”——编者)

第二处遗迹即著名的、世人称为“大使出行图”的撒马尔干壁画,现陈列于壁画出土的阿弗拉西阿卜遗址旁的博物馆内,该遗址即蒙古入侵之前的古都旧址。该壁画不是镶嵌在一个直立式楼阁内,而是绘制在一座大型贵族府邸的客厅里。虽然它并非撒马尔干国王(当地称为ikhshids)的宫殿,却很可能与国王拂呼纒(Varkhuman)有某种关系。据汉文史料记载,658年拂呼纒被唐高宗正式册封为当地的统治者(即康居都督府都督——编者)。大厅西墙的题记中有拂呼纒的名字,画面则是他在接见来访使者,而四铺壁画整体上看来直接反映了这位国王的政治宣传。对于这四铺壁画的解读有着多种多样甚至相互冲突的观点<sup>6</sup>。我这里试图复原其中保存得最好的三面壁画(图1、2、3),每一面的上半部分是

原有的,下半部分则是由 François Ory 和我复原的,一方面我们根据 Al'baum 以前的记录,当然在此基础上就现有的认识有所修改,另一方面在具体细节的处理上我们主要是对比了粟特地区的其他绘画。

南墙所绘画面(图1)清楚地发生在撒马尔干,这正像中国史书里描绘的石国(今塔什干)国王的新年庆典,当然粟特的其他地方也有同样的庆典。大队人马前往国王父母的陵寝,由画在队伍后面的比例夸大的国王率领;在他和骑行在前的王后们之间,画的是用作牺牲的动物,这是典型的粟特“国”教的做法,这种宗教是琐罗亚斯德教(汉文材料用“袄教”一词来称呼这种特殊的混合式宗教)的一种特殊形式,它拥有借自于印度宗教的丰富的图像系统。画面里有些随从戴着举行仪式用的口罩(*padam*),另一些则手持用以宰杀牺牲的权杖。还有一匹马,很可能是准备祭献给日神密斯拉(*Mithra*)的(在伊朗也如此);四只鹅,通常是大梵天(*Brahma*)的动物坐骑,在这里可能是献给伊朗的时间之神祖尔万(*Zurvan*)的,根据两件粟特文书的记录,祖尔万相当于印度的大梵天。在此,空间的方位布局是被严格遵循的:在石国,王家陵寝位于城外东郊,这与我们看到的阿弗拉西阿卜壁画所绘情形恰相呼应,这队人马从西墙即撒马尔干城(关于此点请看下文)出发,往东而行。

北墙(图2)所绘完全是中国人物,画面平分为两个场景。右面是一些骑士在射猎花豹。这群骑士由一个比例夸大的人物率领,其尺寸只有南墙的撒马尔干国王可与之相比,所以他无疑是当时的大唐皇帝高宗。左面绘有两条游船,其中一条载着一群唐代仕女,包括几个乐伎和一个比例稍大一些的人物,很有可能就是皇后,她似乎正在两个妃子间做调解。这里拂呼缦的意图是,展示他的唐朝盟友(名义上的宗主)既是勇敢的民族,因此是值得信赖的,同时又会享受惬意的生活,这一特点是为粟特人所欣赏的<sup>7</sup>。

东墙的画面曾被 Al'baum 解说为与印度有关,他是第一个全面撰文阐述阿弗拉西阿卜壁画的人,而他的观点随后遭到了质疑<sup>8</sup>。但最近我找到的一些新材料可以使我们将这一观点上溯<sup>9</sup>。Al'baum 的主张建立于一些画面人物无可置疑的印度式服装和发型上。需要补充的是,在画面的最左端绘有来源于罗马图像的乌拉尼亚(*Urania*),她是掌管天文学的缪斯女神,正在给诗人 Aratus 传授技艺;这里人物的服饰有些变化,为的是表现一个希腊人在教一个印度人天文学,历史上印度人就是从希腊人那里获得天文知识的。剩下的部分表现了常见的沼泽地景色。我曾在其他的文章里尝试着将此比定为有关克里希那(*Krishna*)青

年时期传说的几则故事。(图4:先是婴儿时的克里希那在被仙鹤状怪物袭击之前被他养母 Yashoda 抱在怀中,参看 *Harivamsa*, 第 50 章;然后是少年克里希那与化身为马的魔鬼 Keshin 搏斗。图5:此处胖嘟嘟的裸体童子形象是从希腊罗马艺术中的小爱神厄罗斯[*Erotes*]那里模仿来的,有时候在印度艺术里被重新塑造为爱神 Kama;这也在暗示着克里希那后来与牧牛女发生的爱情故事<sup>10</sup>。)

到了这一步可以看出,在撒马尔干壁画上,似乎至少有两壁可被视作面向远方国家的窗口,这些国家在壁画上的方位基本上与粟特人从自身的角度所看的方向一致:中国被画在北方,因为通往中国的丝路首先要往东北方向去;印度占据了东墙,因为当时必须要通过印度河上游(位于粟特东南方)前往印度。以上方位与屈霜你迦国的楼阁所绘诸国方位一致。为了要理解为什么在撒马尔干(或者说在屈霜你迦),粟特本土的王总是被画在南面,并进一步去理解到底阿弗拉西阿卜壁画的西墙要表现的是什么场面(现在我们只能看到西墙的下半部,绘有各国来朝贡的使者们聚集在一起),我们需要对图像进行整体上的理解。

这类图像很明显源于萨珊波斯(见下表)。最早的已知资料是 12 世纪的波斯政论书《法斯纳玛》(*Farsnama*),其中有关于萨珊国王库思老·阿努希尔宛(Khosrow Anoshiravan, 531—579 年在位)的记载<sup>11</sup>。据称,萨珊国王在一定的公众场合,会陈设几个宝座,在他左边的那个宝座是留给中国皇帝的,他身后的那个给哒哒国王(在其他时代就换作可萨/Khazars 国王);第三个在他的右边,属于罗马的恺撒(即拜占廷皇帝)。从以上三个位置我们可以推断出,粟特王自己坐在南面,对着群臣。哒哒位于萨珊波斯的北邻,这反映的是库思老(Khosrow)统治前期的情形。

《法斯纳玛》(6 世纪)	西:拜占廷人	北:哒哒人 南:波斯人	东:中国人
《卡纳玛·吉·阿达希尔》(8 世纪)	西:拜占廷人	北:突厥人 南:波斯人	东:印度人(喀布尔)
粟特文的摩尼教残片(6—7 世纪早期)	西:波斯人	? 南:撒马尔干	东:印度人
何国亭子(7 世纪早期)	西:波斯人 + 拜占廷人	北:中国人 南:何国君主	东:突厥人 + 印度人

第二条文献是卡纳玛吉·阿达希尔(*Karnamag i Ardashir*)的最后部分(第14章第19节),用婆罗钵文字记载的第一位萨珊国王的英雄事迹<sup>12</sup>。各国的方位没有明确记载,但是记下了三个外国国王来到萨珊宫廷朝见阿达希尔的第二个继承者荷米兹德(*Hormizd*):一个是罗马恺撒,一个是来自喀布尔的特勤,即当地印度人的国王,一个是突厥可汗。可以确定这一场面与《法斯纳玛》里的记载相呼应,但因为反映的是后萨珊王朝时期的政治情况,具体国家就略有变动。

第三条文献是粟特文的摩尼教残片(*Leningrad 3549*号)<sup>13</sup>。这里各国的方位也没有明确记载,但各国国王顺序按逆时针方向排列:第一个是印度天王(*devaraja*),第二个国王的名号因为残片的裂缝而不可见,第三个是 *shanshai* (*Shahanshah*),最后一个是粟特国王(*ikhshid*)。这一排序对我们非常有用,它表明撒马尔干的国王们沿袭了萨珊原有的排列方法。至于那个缺失了名称的北方国王,如果根据萨珊的模式,我们可以把他补作突厥可汗;如果根据屈霜你迦和阿弗拉西阿卜的壁画,也可能是中国皇帝。不管是上述哪一种情况,绘于阿弗拉西阿卜壁画南墙的撒马尔干王家场面,看来是完全遵循着既有传统的。

现在让我们转向西墙,即大厅的后墙(图3)。另两个已知的粟特例子,即屈霜你迦的楼阁绘画和摩尼教残片上的名单,会引导我们去猜想这面墙应该是留给波斯国王,或他和拜占廷国王共享的。但是就在那些文本时代和阿弗拉西阿卜壁画完成时代之际,萨珊王朝已灭亡,拜占廷王国则在艰难地抵抗阿拉伯人的进攻。那时的阿拉伯尚不能被视为一个帝国。六十年后,撒马尔干国王致信唐朝皇帝,讲到当地暂时受阿拉伯人的袭击。填补这一地理政治真空的答案是,在西墙画满了听政的场面。撒马尔干的画家们在作画之时,可能还保留了一些前人的模式,类似于之前描述萨珊王听政场面的表现手法。我想西墙的上半部最有可能的是,如南墙一样画着巨大的国王形象,即拂呼纒本人。这一猜想与同一墙面上的题记相呼应,题记上很清楚地提到了撒马尔干和国王(*ikhshid*)拂呼纒的名字。当然,题记中还记有“撒马尔干诸神”,这里我们可以根据马尔沙克(B. I. Marshak)先生的建议,想象国王和神祇形象画在一起,或者正在接受神谕(与此相似的画面可见于撒马尔干附近 *Dzhartepa* 遗址5世纪的寺庙壁画,画着几个国王与神祇在一起<sup>14</sup>)。

这面墙上还画有许多不同身份地位的突厥人,一些是突厥卫士,正走向他们指定的位置;另一些则是服饰华丽的突厥贵族,陪伴着外国使节,但手中并无贡品。其中右手边的两名贵族正面向一个衣着普通的人,此人已被马尔沙克有

说服力地比定为译语人。这位译语人正在介绍两名拿着毛皮的来自山区的人(吐谷浑人,或是来自天山地区的人?),他们身后跟着两个高丽人。根据画面上突厥人显著的地位,结合他们从来没有以使者身份出现过的事实,莫德(Markus Mode)便认为,在粟特地区,除了撒马尔干王自己主持的朝见外,也有突厥可汗在他的属地撒马尔干进行暂时性的听政活动。

这个解说引发另外一些难点。首先,它与题记相矛盾,因为题记中仅提到了拂呼纥,并没有突厥可汗。其次,根据我们对图像和文本材料的分析,突厥人的方位要么在北方,要么在东方,从没有在西方的例子,因为这不以撒马尔干为中心的空间观。第三,我们试图找出那个时期与撒马尔干王和唐朝皇帝时代正相对应的突厥可汗,然而事实上当时西突厥汗国完全处于四分五裂的状态,最终于658年被唐朝军队击溃<sup>15</sup>。已知的最后一位对撒马尔干地区有着直接控制权的突厥可汗咄陆,在642年用武力占领了当地的城市,但随即就被唐朝夺去,他本人也被逼到吐火罗斯坦。此外,咄陆的两位竞争者之一的射匏,因受到唐朝的招抚,649年后就不再干涉当地事务了。这种错综复杂的政治形势恰好为654年阿拉伯侵袭撒马尔干附近地区提供了合适的时机,因而,拂呼纥地位的提高和他的亲唐外交在阿弗拉西阿卜壁画上得到充分的展示。因此,壁画上突厥不在使者行列可以简单地解释为:当时突厥已失去了独立的国家地位,而附属于正值扩张时期的唐朝。

关于这一点有两条众所周知的史料最能说明问题。一是657年唐高宗发布的一条诏令,下令那些突厥贵族:“……卿等才至即降,亦是赤心向国。卿宜与卢承庆等准其部落大小,位望高下,节级授刺史以下官。”<sup>16</sup>事实上,这些诏令是专门用于重组突厥部落的。不过,就在这些部落整合以后,《新唐书》中提到了:“其所属诸国皆置州,西尽波斯。”<sup>17</sup>另一个相关材料是突厥可汗阙特勤的墓碑,马尔沙克早就提醒我们注意它和阿弗拉西阿卜壁画的联系<sup>18</sup>,里面提到:“(630年东突厥汗国崩溃后)五十年间,突厥贵族的工作和军力都效忠于唐朝皇帝,向东方日出之处他们征战到高句丽,向西则一直征战到铁门关。”

让我们再回到西墙壁画里的人物上来。最右边是两个高丽人的形象<sup>19</sup>。影山悦子指出,在撒马尔干的宫廷壁画中,这种形象是一种模式化的套用,并不表明高丽人确曾出现于撒马尔干王廷,它们只不过表示其中有必要包括高丽人。最左边有石汗那(Chaganian)使者的题记,正好写在突厥护卫白色外衣的背面。根据其自身的题记,我们已经可以确切的比定出石国的大臣,而石汗那使者必是

他下面的两位使者之一。同时,根据最近的考古发掘,我们发现当时在 Derbent 铁门关的防御工事仍在发挥作用,但并不是帮助粟特人抵挡吐火罗的进攻,恰好相反,是石汗那王国建造来帮助吐火罗人抵抗粟特人的<sup>20</sup>。那么,在西墙上各国朝贡使团的范围就和突厥自己认定的唐朝与突厥联盟的地理空间相吻合,即东起高丽,西至铁门。由此,阿弗拉西阿卜壁画中的突厥人并非代表已不复存在的突厥汗国,或者更准确地说,此时的突厥已完全处于唐朝的势力范围之内。他们作为中间人,被唐朝皇帝派往西方,为唐朝的盟国提供军事援助——就是壁画上半部分看到的突厥护卫,并且随同各国使者走访那些直到最近才被可汗控制的地区。

由于我们重新考察了一条题记,使我们可以比定出其中一块领土。这条题记非常清楚地写在一个突厥贵族(石汗那到石国使者右边三人的中间那个人)的腕部,读作“Ark”(ʾrk),我将它比定为我们已知的粟特文 Argi,也就是今天位于库车和吐鲁番之间的焉耆(Qarashahr)。该地区原属射匭可汗所有,648年为供职唐朝的突厥将领占领,但名义上仍旧保留着本来的王国名号。据硕尔楚克(Shorchuq)壁画可知,在焉耆地区贵族服饰更接近于中国而不是突厥式,这样就非常有助于我们比定上述那个从焉耆来的人物或许是突厥长官,或许是鼠尼施的部落酋长。其时,鼠尼施部控制着通往焉耆北部的关口,657年归附唐朝<sup>21</sup>。

为了更好的理解壁画的整体含义,我们需要了解658年之后几年间的政局,当时唐朝打败了西突厥汗国,并利用当地的突厥首领来建立自己在西方的政治军事统治。西墙在很大程度上实际是在为新大唐帝国竖起一道丰碑,并由其两种主要的“所有”加以展示:中国丝绸和突厥武士。在这种新的政治格局下,撒马尔干国王拂呼纒表现出忠实盟友的姿态。不过,在他自己的臣民面前,拂呼纒还是要展示他的朝廷济济一堂,这样做可能会稍微冒犯大唐的体面,唐帝国要求这个小国蕃邦的君长态度谦卑。拂呼纒的自我形象,根据既有传统被画在南墙,实际比对面墙上的上国之君唐朝皇帝还要大些。根据我的理解,如果他是西墙庆典的主角,那么他正直接从唐朝使团那里接受丝绸,这是北朝到隋代一直作为朝贡突厥可汗的无上外交礼物。西墙的画面还附带地表明,那些预备给 Shahanshahs 的礼物,撒马尔干国王在此正以其自然继承人的身份完全接收过来。

综上所述,根据屈霜你迦和撒马尔干的壁画(还有摩尼教文书残片),证明了以粟特自我为中心的世界观的存在,但这一中心是粟特国王,而非粟特地区。这种中心观的模式是直接来自萨珊波斯的皇家宣传那里借用来的。总之,有关

外国的画面因素很少是源出于粟特人的亲身经历。然而除了一些细节的处理外,唐朝人物的形象是基本可信的,但那些形象也极有可能是模仿唐朝卷轴画,并非粟特画家们的亲眼所见<sup>22</sup>。除了服饰之外,印度的画面则整个是虚构的;它是各种图像杂糅的拼贴画——有些形象源自西方,这样做的目的是为了表现那个寓言中的国度有着很多的河流、天文学家和田园牧歌式的传奇——这是阿拉伯文学和中世纪欧洲文学中典型的印度形象。粟特商人对于真实的印度是不熟悉的,那个拥有诸多城镇和港口的印度,在新疆的佛寺壁画里可以看到,而在粟特壁画中却没有。

### 三、商贸:粟特艺术中最缺失的部分

撒马尔干壁画的所谓“异国风情”特征中,明显缺少了贸易和长途商旅的信息,大量不同形式的粟特壁画都是如此。在这些壁画中,英雄主题占有绝对优势。宝石总是出现在精心雕琢之后(如首饰、刺绣),精美的丝绸总是以贵族们身上的锦衣华服出现,惟一的特例就是在阿弗拉西阿卜壁画上,是以外国使臣手里所持的蚕茧、生丝和丝帛形式出现。此外,被表现在壁画上、由粟特商人贩卖的惟一一种物品就是檀香木,而且只出现过一次,是在一幅有关印度传说的画面上<sup>23</sup>。还有一场关于南亚海上贸易的追忆,故事叫做《精灵和商人》,但画面已经删减得仅存一些最基本的形象了:商人及他的女儿,海中的精灵是两只海豚,余下就没有什么了,甚至连粟特文故事中明明提到的商人的“财宝”都没有画出来<sup>24</sup>(图6)。整个粟特本土艺术甚至没有一个表现商旅驼队的场景,也没有一艘商船,只有一艘唐朝皇后乘坐的游船。为数不多的表现粟特商人的画面展示的却是他们宴饮正酣,贵气十足的场景<sup>25</sup>。惟一的欢庆场面表现的是收割谷物<sup>26</sup>。画面里虽有城堡,但没有城市生活场景;有一些商人和工匠的形象,却没有交易市场。绘画题材中缺失商业活动场景的安排是如此的统一,所以不能仅仅把它归咎于材料的缺失。

对中国北方出土的粟特墓葬浮雕的考察<sup>27</sup>,可以提供一个珍贵的、可资对比的参照。这些墓葬即便不是全部,也有大部分是属于萨保——胡人聚落的首领,他们自身或其父祖的职权是从商业活动方面的领导权延伸而来的(中国的“萨保”一词是粟特语 *s'rtp'w*“商队首领”的音译)。而且,有两套石棺床(一套现藏于日本 Miho 美术馆,归属不明;一套出土于萨保安伽墓)形象非常逼真,栩栩如



生地展示了墓主人的生平事迹。内容主要集中在以下几个主题：

1. 反映了粟特民族所信仰的宗教。这在 Miho 石棺床上表现得最为充分（有葬仪，见马尔沙克先生文图 4；有出现在来去故土旅途中的娜娜女神，图 5；另外还有对水神的崇拜，图 7）。在安伽墓中，这些图像被严格地限定在门楣处（这是个位于中心，却与墓室分离的地方），描绘了由两个人首鸟身祭司护持的圣火坛（《西安北周安伽墓》16 页相对的图版。这种构图在粟特的其他墓葬里也可找到，也有对称形式的，据研究源自于粟特本土<sup>28</sup>）。

2. 表现不多的商贸场面。在 Miho 石雕屏风上，驮载物品的骆驼在 13 块石板上只出现了两处（4，8C）；在安伽墓中，驮载物品的骆驼和驴子在 12 块屏风上只出现了一次（《西安北周安伽墓》24 页中间相对的图版，本文图 9）。即使在上述两个例子里，牲口们驮载的也不一定是商品，更有可能是帐篷和出行用品<sup>29</sup>。

3. 大量与世俗生活相关的场景。在 Miho 屏风上，有不同种族人士相伴墓主人狩猎和骑马出行场景（吠哒人或北印度人，9a-b；突厥人，8 a-b-c），还有夫妇宴饮（如 3a）或和他人宴饮的场景（如 3b）。在安伽墓中，我们再次见到同样的主题，而且宴会的场面更为频繁，很明显是为了在所有可能的场景中展现墓主人（他的形象总是戴着白虚帽，留短胡子，很容易被辨认出来）：与突厥人（《西安北周安伽墓》，页 33、34），与粟特人（《西安北周安伽墓》，页 22 相对的图版，页 37 左边），或与两者一起（《西安北周安伽墓》，页 35），由变动的地点来显示场合的不同（有中国式亭子，有帐篷，还有安放了中式坐榻的帐篷）。用三种不同图景来打破题材的单调：一个模仿自萨珊波斯的野餐和狩猎场面（《西安北周安伽墓》，页 28，本文图 7），其中出现了粟特猎手从未遇到过的狮子的形象<sup>30</sup>；一个宴会场面（《西安北周安伽墓》，页 26，本文图 8），墓主人以自己演奏乐器的方式款待突厥和粟特来客（这是一种想像中的伊朗贵族的做法）<sup>31</sup>；还有一个墓主人与突厥人在帐篷里的交谈场景（《西安北周安伽墓》，页 33，本文图 9），旁边有三个粟特人在观看，一同坐着的还有一个人物，头戴一顶波斯王卑路斯（Peroz）式的有翼王冠，吠哒人或后期的一些粟特国王可能借用了这种王冠<sup>32</sup>。很清楚的，安伽想要显示给世人的角色是一个外交家，或至少是个被他的母国粟特、中国和突厥汗国共同信任的中介人，他熟知上述三国上流社会的礼仪。

最后我们有必要对这些墓葬图像中的一个特殊的现象稍作解释：墓主人总是穿着粟特服装，但他们的妻子却总是穿着汉人服饰<sup>33</sup>。然而，根据粟特萨保的墓志记载，萨保和汉人通婚，但与粟特人通婚的情况要多于与汉人通婚<sup>34</sup>。突厥

人通常会表现他们的妻子,在中国墓葬艺术中,宴饮夫妇的形象是必不可少的,但粟特本土则不同,夫人的形象只出现于家庭内部的礼拜仪式场景中<sup>35</sup>。同时,粟特女子的胡服式样与男子相似,但在中国社会中,常被与下层社会的胡、汉舞姬(汉人也效仿这一时尚)联系在一起,这就使女子胡服不再受到人们的尊敬。于是对于定居中国的胡人显贵来说,惟一的方法是在图像中只展现他们的汉人妻子,或者让胡族夫人着以汉服。

粟特人选择表现在壁画或浮雕上的世界和他们真实生活的或者熟知的世界很不一样。他们为自己的财富感到骄傲,却不热衷于显示它的来源,相反地,中国的画匠则较真实地展现了粟特人正从事于各种商业活动:长途跋涉,贩葡萄酒,放鹰行猎,马匹买卖,兜售猎物等等。这一切在粟特本土图像中却被画家们有意地加以避免。

当地的环境为解释这种矛盾提供了一些依据。大量的粟特本土壁画都出现在片吉肯特遗址,在那里国际贸易确实很少,拥有土地的贵族在画面上会过多地予以表现。而在中国,贸易总是隐藏在朝贡行为的外衣下。但是,从更深层来看,粟特社会体现着尚武和尊贵的价值,这是从萨尔马提安人(Sarmatian)霸权时代继承下来的观念,该时代就出现在粟特商贸的黄金时代之前。萨珊伊朗的道德观念,自5世纪以来在粟特地区广泛流行,并一直延续到萨珊波斯帝国消亡之后,这也是原因之一。粟特地区虽然主要是一个商贸社会,但它的艺术从来不为商人喝彩。粟特艺术的独创性在很大程度上就存在于理想和现实之间的张力上;而只有将它与犍陀罗佛教艺术、西域艺术和阿拉伯细密画(特别是 al-Hariri 的 *Maqamat* 的插图)比照着来看,我们才能更深刻地理解它。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于法国科研中心、法国高等实验研究院。
- 2 E. de La Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, IHEC, 2002.
- 3 这一阐述被 V. A. Livshits 所采用,见 V. A. Livshits, *Sogdijskie dokumenty s Gory Mug*, II, Moskva, 1962, pp. 173 - 175.
- 4 关于掌管世界的四个(或更多)国王题材的描绘,在片吉肯特的一所宅院里也有,详见 B. I. Marshak, V. I. Raspopova, "Wall paintings from a house with a granary", *Silk Road Art and Archaeology*, 1, 1990, pp. 123 - 176, 特别是 pp. 156 - 176 and figs. 26 - 34.

- 5 E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Saint Pétersbourg, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, p. 145. 关于撒马尔干壁画中诸国王方位的相关描述,最早被 M. Mode 所强调,参见 M. Mode, *Sogdien und die Herrscher der Welt*, Frankfurt am Mainz, 1993。
- 6 L. I. Albaum, *Zhivopis' Afrasiaba*, Tashkent, 1975; M. Mode, 同上; Ch. Silvi Antonini, "The paintings in the palace of Afrasiab (Samarkand)", *Rivista degli Studi Orientali*, 63, 1989, pp. 109-144; M. Mode, 同上; B. Marshak, 《Le programme iconographique des peintures de la 'Salle des ambassadeurs' à Afrasiab (Samarkand)》, *Arts Asiatiques*, 49, 1994, pp. 5 - 20; E. Kageyama, "A Chinese way of depicting foreign delegates discerned in the painting of Afrasiab", *Iran: Questions et connaissances. Actes du IV<sup>e</sup> congrès européen des études iraniennes. Paris, 6 - 10 septembre 1999, vol. I: Etudes sur l'Iran ancien*, Paris, Ph. Huyse, eds., 2002, pp. 309 - 323; F. Grenet, 《L'Inde des astrologues sur une peinture sogdienne du VII<sup>e</sup> siècle》, C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi eds., *Religious themes and texts in pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*, Wiesbaden, Reichert, 2003, pp. 123 - 129, pls. 2 - 3.
- 7 有关北墙和南墙的阐述,是建立在上引 Marshak 文章观点的基础上的,添加了一些我个人的观察。
- 8 Mode 试图想辨认此图像为突厥在额济纳湖 (Etsin-gol) 附近的传说和起源(同上,页 97—104),却不太令人信服;而 Marshak 认为这些是印度人形象,但认为该图像所描述的是印度灌输给粟特人的天堂印象,据他的说法,此图可能是东墙的主题(见 Marshak 上文,页 16—18)。
- 9 F. Grenet, 2003.
- 10 我在此感谢伦敦大学亚非学院的 Madhuvanti Ghose 博士向我提供的这条信息,她提示我去查看 Rajput 细密画中 Kama 袭击 Krishna 和 Radha 的场面(特别是看到了藏于孟买威尔士王子博物馆的 Gita Govinda 原稿,约 1525—1530 年)。
- 11 G. le Strange, R. A. Nicholson eds., *The Farsnama of Ilnu'l-Balkhi*, London, 1921, p. 97. 同类资料见 O. Grabar, "The painting of the six kings at Qusayr 'Amrah", *Ars Orientalis*, 1, 1954, pp. 185 - 187.
- 12 F. Grenet, *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag*, Die, 2003, pp. 116 - 117, commentary pp. 44 - 45, 125.
- 13 A. N. Ragoza, *Sogdiiskie fragmenty tsentral'no-aziatskogo sobraniia Instituta Vostokovedeniia*, Moskva, 1980, p. 43. 在此感谢吉田丰先生提醒我注意这一记载。
- 14 2003 年 11 月 8 日 Marshak 先生在牛津的研讨会上给予笔者如上提示。至于 Dzhartepa 壁画,参看 A. Berdimuradov 和 M. Samibaev, with additional notes by F.

- Grenet and B. Marshak, 《Une nouvelle peinture murale sogdienne dans le temple de Dzhartepa II》, *Studia Iranica*, 30, 2001, pp. 45 - 66.
- 15 参看注 5 所引 Chavannes 书, pp. 265 - 268; 译自《旧唐书》, 北京, 中华书局, 页 28—40 和《新唐书》, 北京, 中华书局, 页 56—67 的相关部分。
- 16 同上, 页 39—40。
- 17 同上, 页 67。
- 18 参看注 6 所引 Marshak 文, 页 7—8; S. G. Kliashtornyi, *Drevnetiurkskie runicheskie pamiatniki kak istochnik po istorii Srednei Azii*, Moscow, Nauka, 1964, p. 23。
- 19 参看注 5。
- 20 Sh. Rakhmanov, C. Rapin, 《Les 'Portes de Fer' près de Derbent (Ouzbékistan)》, *Dossiers d'Archéologie*, 243, 1999, pp. 18 - 19.
- 21 参看前引 Chavannes 书, p. 14 注 8, 页 110—114 有关焉耆部分。就在本文送交出版之际, 笔者在电子刊物 *Transoxiana*, 8, June 2004 (<http://transoxiana.org>) 上看到了 S. A. Yatsenko 先生的文章 “The costume of foreign embassies and inhabitants of Samarkand on wall painting of the 7th c. in the ‘Hall of Ambassadors’ from Afrasiab as a historical source”。该文没有参考马尔沙克和我关于相关问题的最新研究结论, 在一些人物的比定上存在严重失误(比如: 带有原始题记的石国使节被作者当作石汗那使节, 而那二位来自山区的人则被当作石国使节)。此外, 他在比定北墙的一组中国妇女(作者认为是于阗人)行列和南墙的队列中的婚礼随从时, 则完全接受了 Al'baum 的假说。其实, 至少是后者, 马尔沙克先生将其解说为新年祭祖庆典, 从而可以和其他一些细节相合, 这种看法要比 Yatsenko 精心炮制的观点更能解释所有细节(Yatsenko 将该幅画面解释为呼拂纒和石汗那公主之间的婚礼, 是完全突厥式的庆典, 由画面上那个形象巨大的新娘的叔叔主持)。这篇文章的确是对服饰做了仔细的观察与比较, 特别是辨识出西墙上的突厥人有三个等级区别, 而坐在画面正中的穿蓝色外衣的人应该最为尊贵(Yatsenko 认为他应该是可汗的派出代表——吐屯)。然而, 我们应该十分关注 662 年特殊的历史背景: 唐朝派王名远出访西域各国, 一方面册封新的傀儡可汗步真, 让他重新统一西突厥汗国并归顺唐朝; 另一方面则是要取得对高句丽国的外交主动, 以减轻唐朝日益增长的外部压力(阿弗拉西阿卜壁画中的高丽使者的出现应该是当时现实政治事件的反映)。而据影山悦子上引文(及其所提到的穴泽咏光与马目顺一合撰文), 在此之前的 658 年, 最早是以董寄生为首的使团, 这可能是另有目的的, 与王名远相反, 史料中提到这个使团访问了呼拂纒(《唐会要》, 卷九九)。
- 22 撒马尔干壁画西墙和北墙的直接来自中国的图像影响, 已由影山悦子指出(见注 5 引文)。

- 23 B. Marshak, *Legends, tales, and fables in the art of Sogdiana*, New York, Bibliotheca Persica Press, pp. 64 - 65, fig. 32.
- 24 同上, pp. 62 - 64, fig. 31; W. B. Henning, "Sogdian tales", *BSOAS*, 9, 1945, pp. 471 - 472。
- 25 A. M. Belenitski, B. I. Marshak, 《 L'art de Piandjikent à la lumière des dernières fouilles 》, *Arts Asiatiques*, 23, 1971, p. 18, fig. 8.
- 26 B. I. Marshak, V. I. Raspopova, "Wall paintings from a house with a granary", pp. 149 - 157, fig. 22. 在 24 号房址有两个房间的壁画描绘了马夫在粟特贵族面前溜马,但并不能表明是商贸行为,更不要说国际贸易了。参看 A. Belenitskii, B. Marshak, "Stennye rospisi, obnaruzhennye v 1970 godu na gorodishche drevnego Pendzhikenta", *Soobshcheniia Gosudarstvennogo Ermitazha*, 36, 1973, pp. 62 - 64。
- 27 除了安伽墓插图外,粟特墓葬的图像资料引自 B. Marshak, 《 La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle 》, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-lettres*, 2001, pp. 227 - 264(此为迄今为止最全面的研究)。安伽图像在此引用自《西安北周安伽墓》(北京,文物出版社,2003年)一书所配的更好的插图。
- 28 F. Grenet, 《 Mithra, dieu iranien: nouvelles données 》, *Topoi*, 11, 2004, pp. 6 - 7, fig. 10.
- 29 这部分内容写于西安出土的萨保史君墓石椁整理发表之前,关于该石椁,请参见本书杨军凯的文章。这套浮雕和其他粟特及在华粟特艺术作品有所不同,不管在讲述墓主人在世时还是描述其死后的愿望,都更着力于表现商业活动。关于此点请参看 F. Grenet, P. Riboud, Yang Junkai, "Zoroastrian scenes on a newly discovered Sogdian tomb in Xi'an, Northern China", *Studia Iranica*, 33, 2004, pp. 273 - 284。
- 30 同样的解释还可用于新近发现的 Vahid Kooros 收藏品中的石榻上(见 C. Delacour, P. Riboud, *Lit de pierre, sommeil barbare*, Paris, Musée Guimet, 2004, p. 26, ill. 23)。这两处都受到很明显的萨珊模式的影响,因为其中一位猎手,可能就是墓主人,戴着一顶仿自萨珊波斯式样的有绶带王冠。
- 31 安伽演奏的是竖琴,另一个突厥人演奏笛子,和 Ardashir 相似,请参考 *Karnamag i Ardashir*, III. 2 (Grenet, *La Geste d'Ardashir*, pp. 64 - 65, commentary pp. 40, 122)。
- 32 关于苏对沙那(昭武九姓中的东曹国)的统治者,见 O. I. Smirnova, *Svodnyi katalog sogdiiskikh monet*, Moskva, Nauka, 1981, pp. 324 - 335, 时代未确定;关于片吉肯特的统治者 Dewashtich, 据记载是 721 年粟特的国王(ikhshid), 见 A. M. Belenitskii, B. I. Marshak, "The Pictorial Epic in Oriental Art", in G. Azarpay, *Sogdian Painting*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1981, pl. 29 - 30, p. 64,

fig. 30, pl. 24。

- 33 具体例子可参看 Miho (Marshak, figs. 3a, 4, 5, 6) 及安伽墓(《西安北周安伽墓》30页, 37页右侧), 还可见于安阳附近发现的粟特石棺床 (Marshak, fig. 1)。虞弘墓是个例外: 图像大概意在表现夫妇在天国中宴饮的场面, 他的妻子穿着胡服, 戴着宝冠 (Marshak, fig. 21), 像是萨珊波斯的宴饮场面, 而虞弘墓石椁是中国的粟特墓葬艺术中汉化色彩最少的一个, 墓主人的种族归属尚不得而知, 但从他曾出使波斯的历史来看, 似乎来自受波斯影响强烈的地区。
- 34 E. de La Vaissière, E. Trombert, 《Des Chinois et des Hu 》, *Annales. ESC*, 59, 5-6, 2004.
- 35 粟特的女性伴侣通常只在仪式中出现, 除了一个例外, 有个男子与妻子坐在座垫上, 在一个私人住宅的客厅壁画上, 详见 A. M. Belenitski, B. I. Marshak, 1971, fig. 9 (见注 25)。

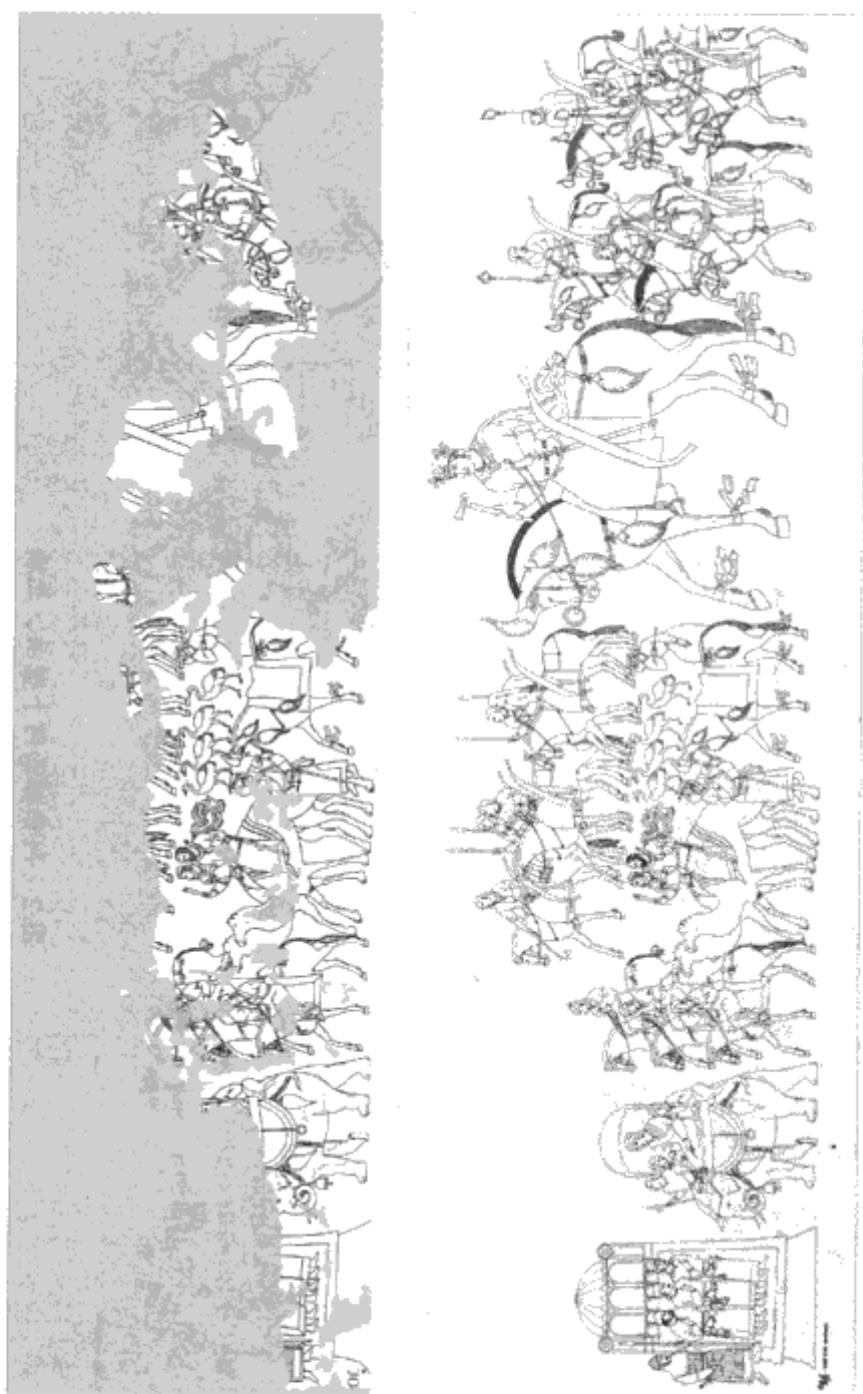


图1 阿弗拉西阿卜壁画，南墙

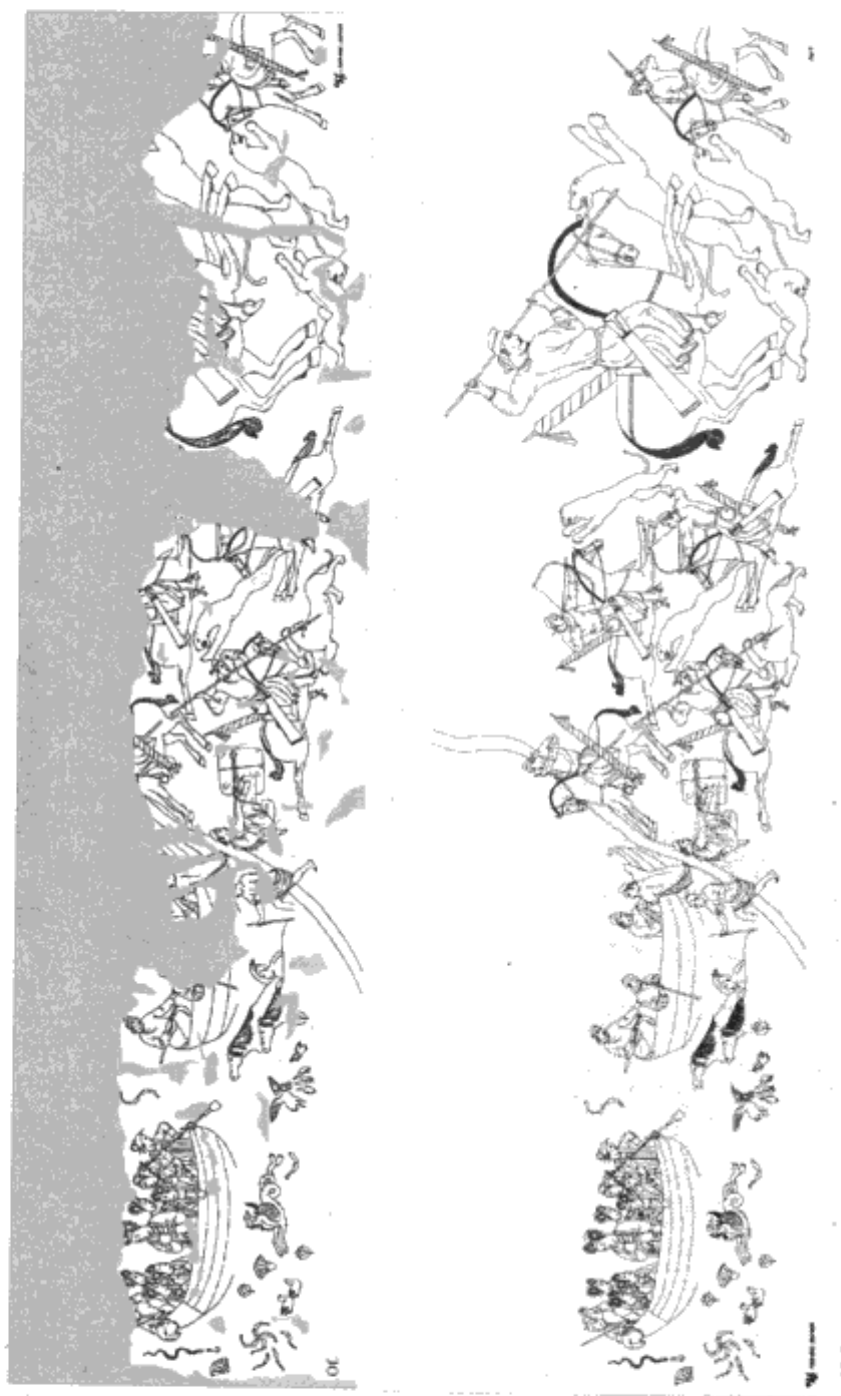


图2 阿弗拉西阿卜壁画，北墙



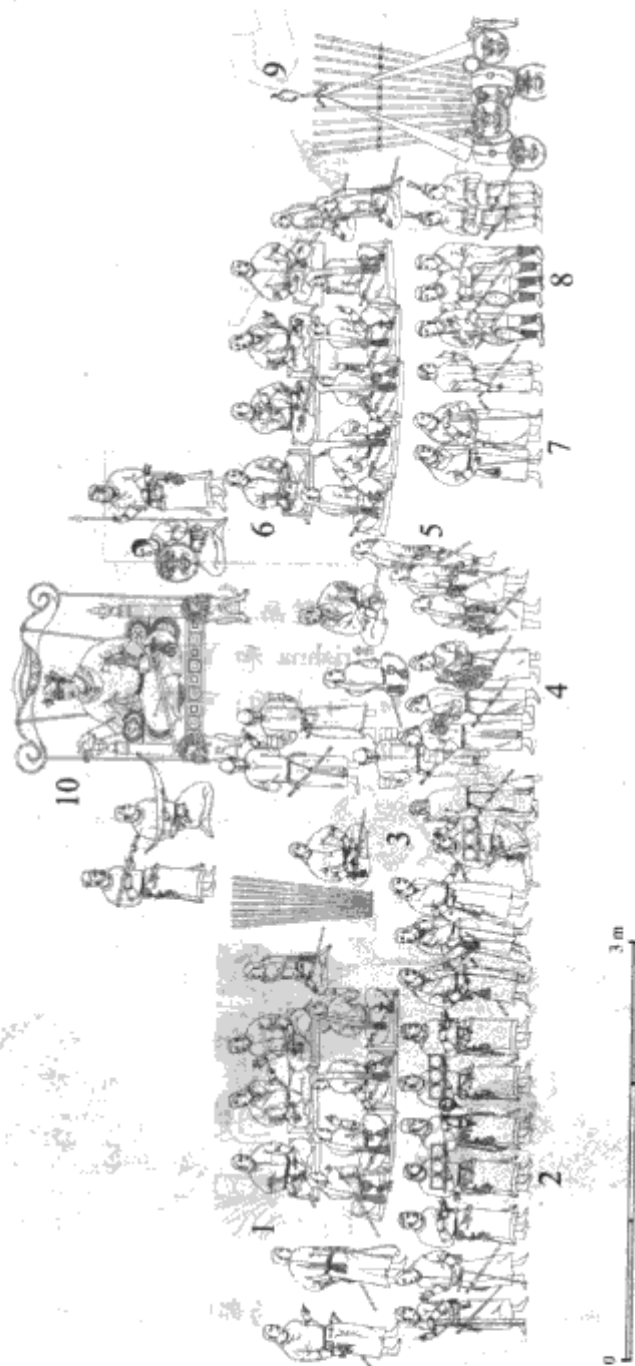


图3 阿弗拉西阿卜壁画, 西墙



图4 阿弗拉西阿卜壁画,东墙局部  
(下部:可能是 Krishna 和 Yashoda  
被鹤攻击的场景;上面:可能是  
Krishna 和 Keshin)

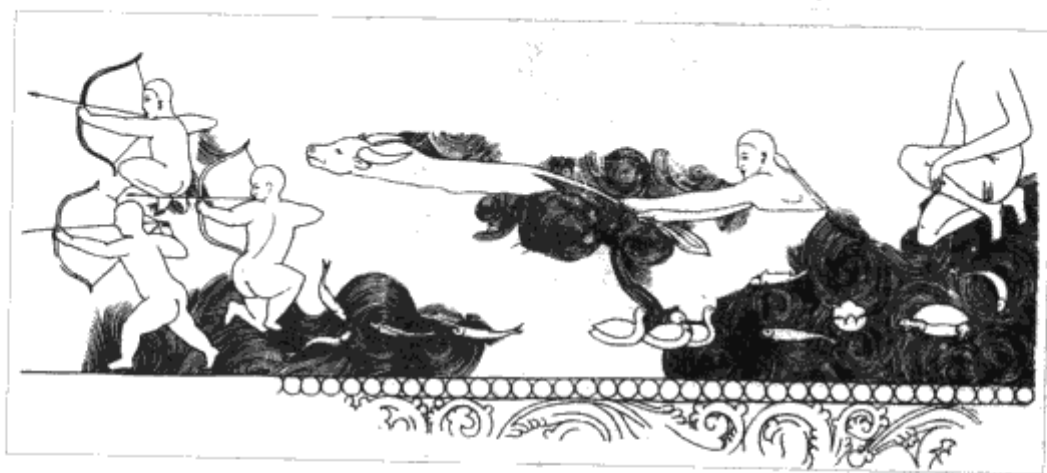


图5 阿弗拉西阿卜壁画,东墙局部(可能是 Kama)



图6 “精灵与商人”，片吉肯特，41/VI号，底部



图7 安伽墓浮雕细部



图8 安伽墓浮雕细部



图9 安伽墓浮雕细部

# 从石到丝： 公元 475—650 年前后粟特、鲜卑、汉、朝鲜 与日本等各民族间葬具的文化转换<sup>1</sup>

盛余韵(Angela SHENG)<sup>2</sup> 著

张小贵 译

从公元 220 年汉朝瓦解直到 589—618 年间隋唐大一统,中国经历了剧烈的政治和社会经济变革。尽管分裂带来反复而严重的破坏,分裂时期艺术、观念和种社会风俗却取得了长足的进展——乃源于不同文化间频繁而深入交往的结果。无论迫于政府压力或是出于求生的考虑,四处迁移的人比以前更多了,他们经常重新聚族而居。除了在国内不同地区之间迁移与杂居外,他们也继续沿着三条主要路线与外族人接触,甚至日益频繁:骑马穿过草原,到达北方牧场;随着骆驼商队艰苦跋涉,横渡沙漠,到达西部绿洲;泛舟海上,去往极东之地。外交使节、僧侣、商人及其他旅行者充当了变革的媒介,把新的观念与习俗传播到更远的地方。然而,沿路的文物作为文化遗产而保存,其文脉信息通常并不完整,致使对学术研究无法起决定性作用。

中国最近的考古发现,为进一步理解异质文化间的交流提供了新的证据。此类文化交流不仅包括沿东西陆路商队贸易的路线,也包括与北方游牧民族以及海路通往东部日本的文化交流。本文讨论的是,592 年虞弘的殿堂式石椁(带有粟特风格,1999 年出土于太原),如何有助于复原日本现存最早的丝绸刺绣“天寿国绣帐”(绣着“长寿天国”主题的丝织品,后来简称天寿国绣帐)的残片。天寿国绣帐是多至波奈大女郎命令制作,用来纪念逝于 622 年的丈夫圣德太子(生于 574 年)的。从此成为日本的国宝而流传下来(图 1、图 2)<sup>3</sup>。虽然许多学者已对绣帐的原始创作提出诸多意见,但是仍不无疑问。

这两件表面无甚关联的文物,存在着反常的联系,具有相似的殿堂式形状,

这一主题后来才纳入学界的视野<sup>4</sup>。虞弘墓石椁的这一特征是明显的,而从天寿国绣帐零散的残片中则很难辨清殿堂式的特征。然而在大桥一章的重建中,原始的两床绣帐好似遮盖于房屋之上;广而言之,就像一座柔软而移动的房屋(图3)<sup>5</sup>。假设大桥的重建是正确的,那么绣帐采用殿堂式有什么意义呢?难道是葬礼所用的中国石制殿堂式石椁转变为日本的丝制棺椁?若果真如此,它是如何到达那里的?虞弘墓石椁如何帮助我们更好地理解天寿国绣帐?

为了回答这些问题。我先说明基于两种理论框架上的两个假设。首先,我们如何看待文化交流。按照传统观点,带有种族中心主义偏见的历史学家将两种文化人民之间的交往,不平等地看作是统治者与被治者之间的对抗。在后殖民主义的语境中,这种对抗性观点已经被更流行的解释所代替<sup>6</sup>。为了理解艺术发展,艾斯克巴尔(Ticio Escobar)对文化交流进行讨论,允许我们把两个民族的相遇看作一种授权,其中人们可根据自身需要和感觉来选择文化实践,吸收那些异质文化所输入的有益成分,从而达到丰富的结果<sup>7</sup>。

第二个理论结构是关于我们对待艺术、美学和仪式的态度。社会学家和艺术史家倾向于把艺术品仅仅看作区分社会等级的标志,把它们看作图像学的对象。相反,已故人类学家阿尔弗里德·戈尔(Alfred Gell)把艺术品看作“人类天才的具体体现”,认为艺术是技术进步的结果,在这一过程中艺术家逐渐消失。换句话说,艺术被看作是产生魅力的一种工艺,其本身是建立在工艺的魅力基础之上,被定义为“技术所拥有的力量使我们着迷,以致我们以一种魅力的形式看待真实的世界”<sup>8</sup>。由此看来,艺术也是现状的传播者<sup>9</sup>。

基于艾斯克巴尔关于文化交流的范例与戈尔“魅力的工艺与工艺的魅力理论”,上述的两个假设成为我分析的基础。由于一些非同寻常的历史环境,那些胡人贵族,包括鲜卑人和粟特人,都选择某些早期中国丧葬礼俗的形式去满足他们自己的需要。通过这样做,他们改变了传统葬具的内容和形式,采用了殿堂式石椁。这样就使后来的中国唐代皇族,以及日本多至波奈大女郎和她的祖母推古天皇(592—628年在位),能自由地寻求其他用途。在日本历史上的重要时期,这两位皇族贵妇用绣有文字和图像的殿堂式韩帐去加强其家族的政治权力和意识形态。

我把天寿国绣帐作为飞鸟开启时代(587—645)的历史文献来解读,首先讨论它的四百个题字,令人吃惊的是其中包括了三名设计者和一位监工的全名;其次讨论它的风格和图像。接下来,分析来自于东亚大陆的草原游牧民族和定居

的农耕民族如何在观念和技术上影响着早期日本统治阶级的形成。具有重要意义的是,移民阶层在参与宫廷权力斗争时以佛教的名义集会,同时依赖移民而来的艺术家,帮助以物质的形式表现他们的权力。

在此,我将简单地考察虞弘墓石椁的图像。特别是石椁上突出的宴饮场景,可以在公元前168年的马王堆轱夫人墓中找到原型。东汉时期(25—220),死后永久宴饮成为墓主“坐帐”的流行主题,经常绘于墓壁上。下面我将分析分裂时期葬俗如何发生变化,导致殿堂式石椁和带围屏的石棺床出现。坟墓中,绘画作品的位置从墙壁表面到棺材、屏风、床榻和石椁表面来回移动。因为带有浓郁粟特风格的葬具都做于6世纪后期,我也会概括介绍这一特殊的历史环境,以期提出一些合理的解释。

总之,最终我将讨论绣帐的殿堂式形制及其功能,并为它们最初的创作目的提出一个新的解释。

## 一、天寿国绣帐

### 1. 四百字题铭

天寿国绣帐作于622年,是日本现存最早的刺绣。原作仅存残片,大多数碎片对于公众来说无法辨认<sup>10</sup>。其中最著名的部分是六块内容不相连的残片,缝合成一幅将近90平方厘米的巨型幔帐<sup>11</sup>。以前为了更好地保存,绣帐曾放在奈良县斑鸠町的中宫寺,但现在则存放于奈良国立博物馆。

这幅帐幕包括一些1275年为中宫尼寺扩建而复制的碎片<sup>12</sup>。当时它被认为是佛教遗物,并贴上了天寿国神庙的标签。这件文物后来的历史,即它如何作为寺庙所用,与本文无关,不予讨论。然而,原来的绣帐是否表现佛教内涵,从其622年制成起就争议不断(见下文有关风格与图像的部分)。争论使它成为587年开始的飞鸟开启时代重要的历史文献,导致了645—701年的大化改新,此时日本官方吸收了唐代中国的政治体制。

现存的碎片有25个字。从复合的幔帐上可以看到四只海龟,每只龟甲上有四个字。海龟散布于没有任何明显联系的人物、花朵、动物和建筑之间<sup>13</sup>。首先四个字“部间人公”,是圣德太子母亲名字“孔部间人公主”的一部分。特别有意思的是单词“部”,意为“职业集团”,这里的意思是外戚集团。职业集团的重要概念可能是雄略天皇统治时期(457—479年在位)从朝鲜引进的(参见下文早

期文化传播的部分)<sup>14</sup>。

原来的丝幕上绣有一百只海龟，驮载着四百个汉字。饭田瑞穗主要根据《上宫圣德法王帝说》(编于永承时代,1046—1053年)和其他资料,复原了全部四百字的题铭<sup>15</sup>。前半部详细记载了圣德太子的复杂谱系(Pradel的翻译):“钦明天皇(539—571年在位)住在矶城岛金刺宫,娶了苏我稻目的女儿为妻。她的名字叫苏我坚塩媛,钦明天皇封之为后。她生了橘丰日(即用明天皇,585—587年在位)和丰御食炊屋姬尊(即推古天皇,592—628年在位)。他也娶了苏我坚塩媛的妹妹,名叫苏我小姊君,生下孔部间人。矶城岛金刺宫执政钦明的一个儿子名叫淳中仓太玉敷(即敏达天皇,572—585年在位),娶了妹妹丰御食炊屋姬尊,封她为后。她住在丰浦宫,生了竹田王子。橘丰日则娶了同父异母的妹妹孔部间人,封其为后,她住在池边宫,生下厩户丰聪耳皇子(圣德太子),他娶了竹田的女儿多至波奈大女郎。”

谱系强调了苏我家族作为钦明、用明和推古天皇外戚的显赫地位,我将在早期文化传播的部分对之详细讨论。谱系也强调了刺绣的发起人多至波奈大女郎(也称橘媛)与她的祖母推古天皇(592—628年执政,622年公主的丈夫圣德太子逝世时,她正式执政)领导的统治阶级之间的亲密关系<sup>16</sup>。虽然多至波奈大女郎只是圣德太子的四个妻子之一,谱系中并无提及其他三位<sup>17</sup>。题铭的前半部实际上以她的名字结束<sup>18</sup>。

题铭的第二部分记录了刺绣的运作过程。虽然它强调圣德太子是佛教的保护者,法律上的含糊记载则可能暗示了他对中国国家管理体制的钟爱。简而言之,题铭指出圣德太子的母亲在621年12月去世,而他本人则逝于来年二月中旬。因为他们在如此短时间内相继去世,多至波奈大女郎向她的祖母、执政的推古天皇表达了她的悲痛之心。公主记得亡夫的话“文字是空洞的,惟一真实的是佛”。回忆起他对法律异常重视,公主确信他将在长寿天国重生,但是她对此天国的境象一无所知。公主希望看到他在生(斜体字是作者所加)<sup>19</sup>。推古天皇深为感动,命令宫中采女们绣一对帘幕。由三名男子草拟设计方案:东汉末贤、高丽加西溢、汉奴加己利。第四名男子倭部秦久麻负责监督整个制造过程。四百个字的题铭以这四个人名结尾,就像绣帐的签名<sup>20</sup>。

非同寻常的是,在题铭中设计者与监督者的名字和王室成员的名字一样被完整引用。这些艺术家突出的社会地位及其与王室的亲密关系,只能在东亚大陆传来的文化如何逐渐改变日本统治阶级的语境下来理解。然而,接下来我们

将分析现存的帘幕图像,他们灵感的来源也将渐趋明朗。

## 2. 风格与图像

天寿国绣帐的原始构成是模糊的。因为格式化的莲花明显与佛教有关,其在残片上反复出现已诱导某些学者单方面把整个作品完全看作本质上是佛教的。尤其,带有初生者的大莲花被看作是死后灵魂重生(“花生”等同于化生)。如是很容易导致这样的假设:天寿国绣帐原本的中心主题是圣德太子重生到大乘天堂,这是阿弥陀佛或是无量光佛的净土<sup>21</sup>。

尽管理由不足,大桥一章还是同意这一观点。不计这一偏见,他的著作乃基于30年研究写就,仍具重要参考价值。按照他的命名,这六幅全异的残片从右到左依次标记为:顶部的A和B,C和D在中间,E和F在底部(图2)<sup>22</sup>。像莲花一样,所有其他现存的图像或异于622年帘幕绣成时日本的风格,或深受早期东亚大陆流行的文化风俗影响。

## 3. 载字的海龟

载字的海龟是最重要的图像,清晰可见:两只在B、C、D各有一只。古代中国人认为神龟的背上驮载着长寿岛。东汉时期,这种岛被认为是东海中的蓬莱岛。然而同时代的墓刻也表明,神龟驮载着西王母所居住的天国昆仑山<sup>23</sup>。神龟通过在背部驮载信息来充当神和人的媒介,这一古代中国的信仰也使神龟代表道教长寿的观念更为普遍。因此,龟与文字相结合,在诸如汉代的封印、六朝的墨水池以及唐代的碑等类文物中非常明显<sup>24</sup>。

石碑这种类型的文物,通常刻有题字,有时还饰有图像,可能启发了天寿国绣帐的设计者。南梁都城南京及其周围留存有一些622年之前的实例,日本自522年开始就与其交往(参见下一节有关早期文化交往的部分)。每套石碑包括两块对称的石板,每块石板形似圭(扁平的笏板),由一只海龟驮载,立于通往南梁王墓的道路两侧<sup>25</sup>。

南梁安城康王萧秀(逝于519年)的墓道两侧,存有四只海龟驮载的两套石碑,对称的神道柱,对称的有翼雄狮圆雕,都是石制的<sup>26</sup>。虽然石碑上的墓志模糊,《梁书》的记载则表明他是著名佛教护法王南梁武帝萧衍(502—548年在位)的一个兄弟<sup>27</sup>。

同样,萧衍另一个兄弟南梁临川靖惠王萧宏(逝于526年)的墓道两侧,也有两座石狮、两根神道柱及两只海龟驮载的两块石碑<sup>28</sup>。而且,碑铭受到破坏,难以卒读。然而,西边石碑顶部的两条盘龙仍然可见,石碑北面有八个天神怪



兽,包括朱雀和青龙(关于四种方向兽,见下文),各刻在一个方格内<sup>29</sup>。

由龟驮载的石碑,刻有文字,成为南梁王室地上墓葬设计的关键因素。虽然武帝的石碑没有留存下来,但一只现存的天禄石雕表明它们的存在;这是像鹿一样的有翼瑞兽,也是雄性,立于他的墓前<sup>30</sup>。受汉式地上墓葬礼仪的启发,帘幕的表面刺有载字的海龟,覆盖着另一幅连贯的图像(在最后一节我将讨论天寿国绣帐上百龟的意义与排放)。

#### 4. 其他图像主题

现存天寿国绣帐残片的一些图像明显起源于西亚与南亚。它们首先经过中亚,然后经中国到达日本。例如,在 A 幅与 E 幅边缘装饰有印度佛教的铲形“宝珠纹”,在 E 幅和 F 幅上则装饰着萨珊风格的“联珠纹”。D 幅上的坐像也是来自外国的混合品:他头颅巨大,长着两只天神的翅膀,躯体裸露且肌肉发达,穿有像印度夜叉缠腰带一样的裙子,他的右手持有一根棒,可能表明他是 6 世纪中国的雷神<sup>31</sup>。

这些非同寻常的图像如何到达日本,可以从刺绣的缝纫和建筑风格推测而出,即通过朝鲜半岛。例如, C 幅和 D 幅上妇女所穿的褶裙,与绘在奈良附近飞鸟村高松冢墙壁上的妇女所穿的形似,其时间在 7 世纪末或 8 世纪初<sup>32</sup>。这些衣装使人想起 5 世纪时朝鲜半岛中部南平安省修山里的高句丽墓所绘妇女穿着的衣服<sup>33</sup>。

同样的, E 幅上所画的两名男子穿着裤子时膝盖缚有绑腿,以防走路跌倒。此处绑腿的使用,如同日本古坟时代(300—600)琦玉道所出直轮像穿着的一样。这是北魏(386—535)和北周(557—581)鲜卑武士的习俗<sup>34</sup>。这种服饰的传播,是和日本甲府其他文物的传播相一致的,比如骑士射手所穿的带有镀铜或青铜的服饰。后者与同时代西南半岛新罗文化很相似,风格与中亚游牧民族的艺术有关<sup>35</sup>。

关于建筑风格, E 幅上钟亭的歇山顶像 650 年左右的一座神祠玉虫厨子<sup>36</sup>。宿白把钟亭和玉虫厨子歇山顶的原型,追溯到东汉墓葬出土的陶罐和画像砖所见的汉式类型。北周时期敦煌莫高窟的佛教壁画出现了许多类似的屋顶,例如 296 窟<sup>37</sup>。7 世纪时朝鲜百济王朝(前 18—663)的一块画像砖也可见这种类型<sup>38</sup>。

除了以上图像,也有其他几种来自中国,经由朝鲜传入。B 号残片的月盘,内有一只野兔,站在桂树旁边,正在高瓶里捣长寿药。这一场景常与日盘相对,

日盘中通常有只鸟,悬于高句丽墓葬顶部,比如5世纪的双盈冢和6世纪真坡里以及一些百济墓<sup>39</sup>。

B残片里也有红色的鸟,被定为南方的朱雀。它是四只代表方向的动物(四神)之一,其他三种包括:东方的青龙、西方的白虎以及北方的玄武。它们在5、6世纪的高句丽墓葬及6世纪晚期的百济墓葬的壁画装饰中越来越重要<sup>40</sup>。B片的朱雀类型,也与南梁临川靖惠王萧宏墓碑北面所刻的朱雀有关。这毫不奇怪,因为5、6世纪时南梁朝廷曾派遣艺术家到百济。

如同象征宇宙的日盘和月盘、四神兽以及东汉以来流行的其他装饰物一样,格式化的莲花也广泛地用来装饰中国墓室的墙壁。这一丧葬风俗于6世纪早期传入高句丽<sup>41</sup>。不必特指佛教天堂,A、B、C、D残片中的莲花蓓蕾和花朵很容易与佛教扯上关系。

受研究日本丧葬礼仪的其他学者启发<sup>42</sup>,Maria del Rosario Pradel提出天寿国绣帐不仅是圣德太子的随身葬具,也是圣德太子及其母亲孔部间人皇后死后举行葬礼的文献与图像实录<sup>43</sup>。她的第一个观点是有道理的,第二个观点则不合逻辑。在帘幕上刺绣非佛教的丧葬礼仪作为整个仪式的一部分,似乎是多余的。如果是佛教仪式,至少重复可被理解为积福的一种方式<sup>44</sup>。

通过对天寿国绣帐四百字题铭及其风格和图像的考察,所有证据都表明绣帐主要依据中国模型而设计。题铭(内容)的套语和图像的素材(形式)或是通过朝鲜半岛,或是直接来到日本,或者两者兼而有之。他们不知为何被三名设计者和一名监工采用:东汉末贤、高丽加西溢、汉奴加己利和倭部秦久麻。他们的名字表明,都是朝鲜—汉移民的后裔<sup>45</sup>。然而,有关此四人,我们所知甚少。他们的一般背景,无疑表明其应对天寿国绣帐负技术上的责任,接着才是发起人多至波奈大女郎,但是这一切是如何发生的呢?为了回答这个问题,接下来我们要考察一下早期东亚大陆的文化对日本统治阶级的形成有何影响。

## 二、从中国经朝鲜到日本的早期文化交流<sup>46</sup>

早期东亚大陆的文化对日本产生影响主要是通过朝鲜半岛的三个王国完成的:北部的高句丽(前37—668年),西南部的百济,以及东南部的新罗(前57—668)。百济和新罗之间是加耶联盟(42—562),加上朝鲜海峡的南海岸,毫不费力就被日本占领,直到562年新罗重又收回。日本何时吸收了大陆文化,究其原

因,反映了三个因素之间的互相影响:当地情况、日本与三个王国的关系(包括加耶),及其对中国变革进行的回应。至迟到600年,日本与中国开始直接交往。

大陆的草原游牧文化和定居农耕文化对5、6世纪日本上层阶级的形成产生了深远的影响;这些上层阶级包括成为宫廷派系的移民阶层,以及为他们服务的世袭匠人。第一次文化交流的浪潮开始于公元前57年中国汉王朝殖民统治东北部朝鲜半岛,输入的文化习俗来源于定居农耕的政治经济体制,它们包括汉代的冶铁和青铜技术、灌溉系统,以及主要基于儒家的中央集权政治体制。高句丽的墓葬发现表明了文化影响的程度<sup>47</sup>。

220年汉代灭亡时,政权变更在两个重要方面影响了半岛。首先,就像北方的游牧民族匈奴和鲜卑向南迁徙到中国北部一样,他们也侵入高句丽和新罗,甚至日本<sup>48</sup>。他们也带来了自己的文化实践。除了武士的装束以外(上文所论),他们还带来了习自遥远的中亚工匠的金属制造技术。属于新罗文化的庆州出土的一些王冠,时代在5、6世纪,由薄薄的金片制成,其制造技术早在公元1世纪就用于迪利雅特佩(Tillya Tepe,今天阿富汗北部的Shibarghan)的巴克特里亚(Bactria)<sup>49</sup>。高灵附近一座墓葬出土的马鞍也装饰有同样的镀铜饰品<sup>50</sup>。正如我们下文所将看到的,这些文物说明,为什么朝鲜国王和日本统治者在5、6世纪时优待那些精于制造骑士装备的工匠。

汉朝灭亡的第二个影响是中国农耕文化在朝鲜半岛上的南传。313年,高句丽军队最终瓦解了中国在乐浪(平壤附近)的最后一块殖民地。许多汉人的后裔向南逃到百济。而且,为了对抗高句丽和新罗,百济直接向中国东南的东晋王朝(317—420)请援<sup>51</sup>。同时,百济也请求日本帮助,从而加强了和日本的联系。百济在大陆文化,包括农耕技艺、制陶和纺织技术、汉语、儒学以及佛教等方面,传入日本的过程中扮演了重要的角色。

### 1. 知识先进的移民

4世纪时,日本统治者仍然宣扬君权神授,民众必须向神灵祈求丰收。然而,当第16代君主仁德(313—399年在位)力图修建灌溉工程来提高农业产量时,逐渐动摇了王权的基础<sup>52</sup>。发达的灌溉系统所需的技术来自百济的移民,他们的知识滋养了日本的上层分子。新财富也导致出现了新的强权家族:其中一些是移民的后裔,例如苏我(Soga)家族(上引四百字题铭述及)<sup>53</sup>。在移民家族中,丰收更多地依赖于发达的技术,而非神道崇拜。毫不奇怪,6世纪佛教传入

后,他们很容易皈依。

现实中日本的宗教实践是融合的,因此传统而单一的神道教与佛教划分,在这里作为区别政治权力集团的标志,比清楚地区分信仰体系来得更实用。正如我们下文将看到的,大化改新(645—701)之前,为谋夺世俗权力而爆发了激烈的政治斗争,利益双方各自利用自己的神,作为在世间的支持者<sup>54</sup>。5世纪初期,百济国王派遣了两名学者阿直歧(Achiki)和王仁(Wani,乐浪一名中国汉人的后代),去辅导日本皇储。王仁带来了儒家经典《论语》<sup>55</sup>。这一先进的新思想与传统的神道信仰并不矛盾,因此并未遭到反对。到7世纪初期,圣德太子想用儒家忠君思想来统治自己的大臣时,儒学对神道崇拜者的威胁不如佛教。

回到5世纪,第21世天皇雄略(457—479年在位),极力推行指定姓氏的使用<sup>56</sup>。这些世袭的头衔,伴随着相应的品位,标志着持有者的地位及其与统治者的亲疏关系。被任命者成为某一集团的领导者,比如统治着整个区域的土地和人民的表示家族的“氏”;而职业的集团“部”则包括外戚及负责为统治阶级绘画、纺织及准备马具的人<sup>57</sup>。

后一种职业集团大多起源于移民阶层,比如雄略天皇请到日本的中国和朝鲜的陶工、建筑工以及织工<sup>58</sup>。他们之中有负责纺织的“秦”(Hata),负责在合成纺织机上织出精美的中国丝<sup>59</sup>。天寿国绣帐的督工倭部秦久麻(Kurahitobe no Hata no Kuma),名字里就带有“秦”字。他可能是负责为统治阶级纺织华丽丝绸的织工的后代。他的名字也包括了一个不同的字,属于制造马鞍的职业集团的名字“鞍部”(Kuratsukuribe),他可能与之有关<sup>60</sup>。

这些指定反映了不同阶层对权力的要求日益强烈。随着时间的推移,他们的权力斗争表现为本土神道教与外来佛教之间的宗教分歧,而日趋剧烈,主要是6、7世纪时亲神道教的物部家族反对亲佛教的苏我家族之间的斗争。那些为他们服务的人,包括艺术家和工匠,也不不知不觉地被卷入斗争的漩涡。最著名的是制造马具的职业集团司马家,支持亲佛教的苏我家族。

## 2. 宫廷派系斗争与制造马具的职业集团

6世纪时,中国佛教首先到达日本民间。522年,来自南梁的一名中国人司马达等(又称司马达止,日语Shiba Tatto或Tachito)在奈良建造了一座佛寺。尽管他未能及时传播佛教,但却从第26代天皇继体(507—531年在位)那里接受了制造马具的职业集团“鞍部”的称呼<sup>61</sup>。汉语姓氏“司马”意为“喂马”,而他的新的职业姓氏鞍部,则强调制造马具,经常用青铜制品装饰。后者所需要的技术

在制造青铜佛像和装身器具时同样是有用的<sup>62</sup>。随着时间的推移,司马达止的后代在支持亲佛教的苏我家族和圣德太子时扮演了重要的角色。

中国南梁武帝萧衍(南京武帝陵的墓道上仍然立着像鹿一样的带翼神兽石天禄),极力扶持从印度经由中亚传入的佛教。值得注意的是,他在佞佛之时从未排斥中国本土的道教<sup>63</sup>。大约541年,应圣明王之请,他派遣中国僧侣、画家和工匠,携带着佛经、技术和装身器具到达百济<sup>64</sup>。

稍后的552年,圣明王为报答先前日本帮助抵御高句丽和新罗的威胁,送给第29世天皇钦明(540—571年在位)一些佛经、旗幡和一尊镀铜佛像<sup>65</sup>。这些礼物标志着佛教正式传到日本。它们也表明到达日本的佛教派别起初来自于中国的南梁朝。天寿国绣帐上的四百字题铭以有关钦明天皇的记载开头,被认为表明了绣帐的佛教内涵<sup>66</sup>。

佛教传到日本,在宫廷引起激烈争论。钦明天皇支持保守的旧势力,由大祭司物部尾舆领导的亲神道派,反对新兴势力——大臣苏我稻目领导的外来的亲佛教派<sup>67</sup>。根据记载,苏我稻目暂时获得拜佛的权力<sup>68</sup>。稻目也把自己的两个女儿嫁给了钦明天皇,以便可以作为外戚来控制宫廷。然而,569年由于灭佛运动,稻目被杀。

钦明的继任者,第30代天皇敏达(572—584年在位)支持神道教<sup>69</sup>。576年他的一位皇后(非苏我家族)去世,遂续娶了同父异母的妹妹,其母为苏我氏。新皇后于593年称帝,成为推古天皇,她于622年批准了天寿国绣帐的制作。

敏达的第二次婚姻后,苏我家族一度重又取得优势。当时物部守屋继承父职,成为大祭司,就像苏我马子继承父位,成为大臣一样。随着苏我家族控制宫廷,对佛教的兴趣也与日俱增。577年,一个僧侣使团从百济而来,其中有位尼姑及一名制作佛像的匠人<sup>70</sup>。

585年敏达去世,在出殡礼上,物部和苏我两个家族互相侮辱。仇恨逐步加剧,导致双方诉诸武力。在继起的一场小冲突中,物部守屋死去。苏我马子获胜后,支持孔部王子成为第31世天皇用明(586—587年在位)<sup>71</sup>。他是钦明的第四子,乃苏我稻目的一个女儿所生。接着,用明又娶了苏我稻目的一个女儿孔部间人,她生有四子,长子即为圣德太子(见四百字题铭)。

用明天皇很快患病。他请求自己的妹妹(即后来即位的推古天皇)及儿子圣德太子,为康复佛药师如来捐建寺庙和佛像,以帮助自己痊愈。但是587年他去世,此项工作有所搁置,此后这项工作被委任给司马达止的儿子司马多须奈

(或司马多须那)。607年这一工作完成了,在法隆寺的金堂建了一尊青铜像<sup>72</sup>。

用明天皇的去世重又燃起过去的家族争斗,但又是苏我马子获胜。苏我家族这一重要的胜利标志着飞鸟开启时代的开始。重要的是,马子本人并未亲自加冕。相反,他扶助自己的外甥,钦明与另一位苏我氏所生的第十二子,为第32代天皇崇峻(588—592年在位)<sup>73</sup>。马子的决定表明他清楚需要遵守神赋予王权的单一谱系。他继续作为外戚控制朝廷<sup>74</sup>。

为制造佛教器具及建筑寺庙,588年,马子从百济请来画工、寺工和瓦博士。他也派遣使团去百济正式学习佛学。这个使团包括司马达止的女儿善信尼,以及另一位移民来的职业集团家族的少女<sup>75</sup>。590年他们回来后,驻在新建的丰浦寺,传布佛教<sup>76</sup>。司马或鞍部(制造马具的职业集团)的这名女子显然学问高深,精于佛经仪轨,并与宫廷关系密切。后来多至波奈大女郎撰写天寿国绣帐的四百字题铭时,难道她没有给予指导吗?

马子由于如此明显地崇拜佛教,激怒了崇峻天皇,天皇计划驱逐他。然而马子听闻这个计划,派人暗杀了崇峻。随后马子拥立自己的外甥女、崇峻之妹为第33代推古女皇(593—628年在位),十九岁的圣德太子为摄政。

圣德太子对中国文化极感兴趣。600年推古天皇派遣使团直接到达重新统一都长安的隋朝之后,他获得了比前代更多的关于中国的知识<sup>77</sup>。圣德太子从中国的行政体制中获得灵感,也草拟了两项改革。一是603年制定的《冠位十二阶》,一是604年的《宪法十七条》。后者的第一条即以儒家的忠君思想来规定大臣的行为<sup>78</sup>。第二条规定则要求臣属笃敬佛陀为最高神;第三条规定建立在前两条基础之上,将传统的皇权置于顶端,紧靠天堂<sup>79</sup>。圣德太子的这些观念可能就是四百字题铭所要集中阐述的一个字——“法”的内容。

这两项改革对日本宫廷和政府影响深远。很明显,圣德太子试图使皇权脱离氏神崇拜的亲神道教家族,从而让他们按照儒家的鼓吹绝对服从。在他看来,佛陀的角色可能比地方氏神更有普遍性,佛教成为包容各种意识形态的一种方式。无论如何,圣德太子笃信佛教乃不争的事实。当时,他可能从中国取得三部流行的佛经——《维摩经》、《胜鬘经》和《法华经》。他又撰写三经《义疏》,并亲自在宫中讲解<sup>80</sup>。绣帐上的四百字题铭直接证明他了解佛教教义。

圣德太子对佛教的兴趣导致国内弘扬佛法,竞造佛寺的局面。606年元兴寺建了一尊大佛。这尊青铜佛和一件仅见诸文献的刺绣都是在鸟佛师的指导下完成的。两件作品令推古天皇极为满意,以致授予他五等功的殊荣,并享有领

地。622年圣德太子去世,623年鸟佛师为纪念他而雕刻了青铜的释迦三尊像<sup>81</sup>。它放置在法隆寺的金堂,是日本最著名的早期佛教雕塑。其原型可追溯到南京栖霞寺石窟发现的5世纪晚期的一尊石佛像,确证鸟佛师的技艺乃继承自其祖父司马达止<sup>82</sup>。

司马达止于522年自南梁来日本传布佛教,并接受了“鞍部”这一职业集团的姓氏<sup>83</sup>。他的儿子多须奈为用明天皇建造了药师如来的青铜像。他的女儿司马岛17岁时开始研究佛学,被命为善信尼。他的孙子鸟佛师,也称为鞍部的鸟佛师,已经设计过一幕丝绸幔帐。在天寿国绣帐的设计中,鸟佛师难道没有指导过监工倭部秦久麻吗?他们两人可能都从另一位鞍部家族的成员鞍部福利那里听闻了隋都有关葬仪和葬具的最新式样的信息。鞍部福利曾于607和608年跟随大使小野妹子率领的使团访问中国<sup>84</sup>。

### 3. 天寿国绣帐的监工和设计者

简而言之,我们缺乏有关天寿国绣帐监工倭部秦久麻的详细记录,间接证据表明他属于一个制造马具的著名家族,其中最著名的就是雕刻家和刺绣设计者鸟佛师。我们也能够猜测到天寿国绣帐监工或是本人熟悉佛教实践和中国葬仪,或是与熟悉者有过密切接触。三名设计者东汉末贤、高丽加西溢和汉奴加己利都来自移民阶层,可能是乐浪中国汉人的后裔。考察这些职业集团的历史,他们要么熟悉百济的丧葬艺术和风俗,要么熟知中国的风俗。

他们为天寿国绣帐设计了什么图像呢?四百字题铭表明多至波奈大女郎希图看到圣德太子再生。若然,原因何在呢?部分原因乃依赖于绣帐的功能。为阅读全部文字和图像,帘幕必须闭合;如果用于死者出殡时的礼堂或棺蓬,也要如此。因为587年敏达天皇出殡时,亲神道教和亲佛教的家族起了争斗,圣德太子的出殡礼上可能也出现了类似冲突。考虑到后者试图改变皇权的基础,绣帐的图像可能传达了什么信息呢?

在回答这些问题之前,让我们先来考察一下虞弘石椁的图像。

## 三、虞弘石椁

自1999年在山西太原附近出土后,虞弘夫妇的汉式殿堂式石椁所刻的胡族图像已经吸引了众多学者的关注<sup>85</sup>。虞弘的汉文墓志表明他出身于胡人贵族,功绩卓著。其祖乃游牧部落“鱼”族的首领。他们是大月氏的一支,公元前130

年左右从东方迁移到阿姆河谷,这里后来被粟特人占领<sup>86</sup>。534年虞弘出生时,乃父已是鲜卑拓跋氏统治的北魏朝的大使。13岁时,虞弘开始了自己的外交生涯,担任东魏派往波斯的使团的副官。然后他先后为北齐、北周和隋的统治者效命。到592年去世时,共获得14个官衔。他不是粟特人,却在晚年作为检校萨保府官员管理粟特聚落<sup>87</sup>。

他的祖先在故土与粟特人联系密切,他本人在中国负责管理粟特人,成为粟特图像内容与中国建筑风格相结合的基础。石椁形似木结构的宫殿,呈歇山顶式——天寿国绣帐上钟亭所模仿的设计风格。由于墓葬可能在晚唐被盗,发掘时没有发现门<sup>88</sup>。石椁共九块精雕大石板,立于一块矩形基座上。基座外表也雕有画面,底下是八尊石狮头座垫,四周各有两尊,好似两只脚。整座石椁高217厘米,长295厘米,宽137厘米<sup>89</sup>。

姜伯勤认为九块浮雕遵循着连续的图像程序,反映了死者最终复活的过程。简言之,它以浮雕一中死者骑白马拜见浮雕九中密特拉神(Mithra)开始,这是琐罗亚斯德教中负责末日审判的神祇。这两块外置的石板在视觉上侧护着内墙板浮雕五,该板雕有墓主人夫妇宴饮的场景,他们已经通过审判,到达天堂。其他浮雕表现善战胜恶的图像,补充说明了死者最终成功复活的主题<sup>90</sup>。

### 宴饮场景

石椁上最重要的宴饮场景,雕刻在几近正方形的石板上,石板置于后方(北面)正中的显著位置,向内朝着南边的开口处<sup>91</sup>(参见本书童丕《中国北方的粟特遗存——山西的葡萄种植业》图2)。中心部位画的是死者夫妇坐在升起的平台上,上盖精致的帷帐。他们手中持杯,面前摆放着一盘食物,正在对饮;同时欣赏乐舞,由头带光轮的乐师和一名旋转起舞的舞者表演。

四位琐罗亚斯德教神祇站在死者夫妇的两边:妇人左侧是保护植物的长寿女神阿梅雷达特(Ameretat)和健康的保护神水神胡尔伐达特(Hauvatat);男子右侧是天国保护神希望之神赫沙斯拉(Khshathra)和大地保护神圣心斯奔塔·阿尔迈提(Spenta Armaiti)。宴饮场景下方是两只狮子正在吞吃两名武士的头颅。根据琐罗亚斯德教教义只有恶人在末日审判时才会遭此结局,所以这幅场景暗示了死者经过审判被判为善人,获许升入天国。他们正在饮白色的豪麻汁(Ha-oma),以求得上神阿胡拉·马兹达(Ahura Mazda)赏赐永生。这一场景清楚的表明了死者来世的理想生活<sup>92</sup>。

葬礼中这种理想的物质表现,对于定居故土的粟特人和中国北方习惯定居



生活的游牧民族来说都是相当晚近才出现的<sup>93</sup>。然而,其可以追溯到中国古代。

## 四、帘幕下宴饮与永生

根据文献记载,西汉时(前206—8)的贵族就渴望来世宴饮。而且,1972年发掘的软夫人墓,保存完好,内中就有为来世宴饮做准备的丝绸帘幕。除了这些实物外,中国的考古学家也在棺材顶部找到一幅绘画,概要地描绘了墓葬的观念。这一“蓝图”与实际建筑的奇妙结合,为后来数个世纪的观念和风俗提供了不可多得的证据;随着时间推移,这些观念和风俗发生了有趣的变化。

### 1. 软夫人墓中的宴饮和帘幕

公元前168年软侯(利仓)妻子软夫人去世,终年50岁,葬于长沙马王堆;她的墓经过仔细设计,以确保灵魂能升入天堂,魄随躯体待在地下,从而获得永生<sup>94</sup>。最终,木棺(椁)成为她在地下的家。她的尸体停放在四重棺的最里层,周围环以四重间隔间,表示生前居所的不同房间<sup>95</sup>。

饶有趣味的是北边最大的隔间,模仿现实的寝室<sup>96</sup>。这间隔室的四面墙都悬挂着真实的帘幕,由浅褐色的丝纱制成;图案呈单色的三角形和菱形,边缘为纯紫红色的丝<sup>97</sup>。西墙的帘幕前面摆放一座低矮的屏风,两边都漆有图案<sup>98</sup>。面向帘幕这边是条龙;另一边,面向旁观者(那些布置这一场景的人),装饰着圆形的玉璧,里面交叉镶嵌着连锁的长方形和菱形图案。作为祭品,它在此处意味着从此地转到阴间。屏风前边南北墙向铺着一张苇席<sup>99</sup>。因为西汉时人仍在地上的苇席坐卧休息,苇席就像床一样<sup>100</sup>。苇席顶部放着一个绣花枕头,一些私人用品,一张矮漆桌和一件绣花长袍<sup>101</sup>。长袍代表死者。

整个屏风—枕头—苇席—床这一场景(围屏床榻的起源)前面,摆放着软夫人死后的宴席。装满食物的漆器配有装在漆盘里的竹筷<sup>102</sup>。十名着装女子充当私人仆佣,在来世的软夫人周围站好,准备服侍;其他八位着装小偶则准备表演:四名舞者和四名歌伎,由五名着色小偶演奏乐器<sup>103</sup>。四周的帘幕围绕着这一宴饮场景。

同样地,作为软夫人名旌的绢画上,帘幕绘有祭祀场景(图片参见《文物》1972年第9期图版)。根据绢画中间较低部位的描绘,献祭在菱形图案分割的地上举行;上面是一支巨大的玉横,自一只大玉盘悬挂下来;整个场景分布在整张由红白两色三角形装饰的帷帐上<sup>104</sup>。前景是盛满食物的巨型器皿;家人和来

访者在中间的地上互相鞠躬；尸体用彩丝包裹，置于中间的床上，后面是摆放着供品的祭坛<sup>105</sup>。

这副独特的绢画概括了整座墓的图示构思<sup>106</sup>。值得注意的是，绢画中祭祀所用的玉璧盘与北隔间丝帘前边漆屏上描绘的一样<sup>107</sup>。绢画中的织物也是彩色的，并且根据各种用途而装饰着不同图案。墓主的衣服用彩绘的涡状形修饰<sup>108</sup>。织物上的几何图案用来划分界限：水平面置于献祭场景之下，而分开的帘幕在上，软夫人直立的躯体则在水平面之上。

后一水平面巧妙地借用了裹着核心棺的丝绸。这块丝绸粘着羽毛，非常奇特，形成连锁的菱形；且由刺绣的边界扩大形成太阳的标志“日”字。突出的羽毛象征着鸟，将帮助软夫人的灵魂飞向太阳所代表的天空。饰有羽毛的丝绸顶部放置着名笙绢画。绘画中，软夫人直立的身躯“指明”她是墓主，也表明绢画本身为名笙。

由此看来，绘画的帘幕和真实的帘幕都突出了宴饮的场景。在绘画中，只有宴饮场景乃基于现实而作。对于西汉时人来说，宴饮对死后的生活非常重要<sup>109</sup>。它象征来世获得永生。因此帘幕的功能在此处也延至用物质形式来表示这一无法言喻的领域。古代中国人含蓄地表达了这种观念，因为它乃由现世使用帘幕发展而来。

## 2. 墓葬壁画的一种类型：“坐帐”

古代中国的统治者在很多场合用帘幕搭造临时宫殿<sup>110</sup>。无论狩猎或远征，他们都可在帐篷里休息和接受拜见。一些考古发现的青铜器表明，帘幕搭成的帐篷或是圆形或是长方形，状似房屋<sup>111</sup>。西汉时编成的《周礼》，严格规定了使用帘幕的标准，指明富人可以模仿统治者的程度。一些丝帘刺绣得奢华无比，甚至引起桓宽的警戒书《盐铁论》的注意（此书作于公元前80年，是关于盐和铁的争论，也就是有关政府控制工商业的记录）<sup>112</sup>。贵族也可以使用帘幕搭建的临时帐篷进行献祭，在户外举行葬礼。此等场合下，帘幕由紫色或红黑色的丝绸制成<sup>113</sup>。与622年的天寿国绣帐不同的是，这些没有刺绣装饰。

除了软夫人墓这样举行盛大宴会的场景外，一些东汉贵族也开始在墓葬壁画上绘画各种题材，来炫耀厚葬<sup>114</sup>。壁画墓的风俗可能起源于早期宫廷和寺庙中的壁画<sup>115</sup>。灵魂由辟邪的人和动物引导飞升天堂，这样的绘画题材最为普遍。较罕见的绘画题材是表现佛道善行的历史人物故事，此类故事颇值墓主及其后代借鉴<sup>116</sup>。

墓主人总是按惯例被描绘成坐于帘幕下(坐帐)<sup>117</sup>。与现实中垂直及地的帘幕相反,壁画中的帘幕通常被简化成悬于墓主头顶的遮蓬,墓主通常坐在低矮的床榻上举行宴乐,后面常有屏风。还有其他一些图像作为墓主坐帐主题的补充。该等图像往往夸耀墓主的身份、财富和成就,比如在附近的厨房、官邸和粮仓备餐,在庄园农耕和收获、狩猎、军事巡游和阅兵<sup>118</sup>。

公元200年,汉朝灭亡后,许多人逃离战争破坏的中原。一些人南迁;一些人则向西北迁徙,到达塔克拉玛干沙漠周围的绿洲甚至更远;还有人向东北移民到达北方的朝鲜半岛。伴随着这些移民浪潮,中原地区流行的壁画墓的艺术题材也进行传播<sup>119</sup>。例如,坐帐的类型就传到高句丽<sup>120</sup>。4世纪时高句丽的中国聚落也进一步把这些图像向南传播到百济。5、6世纪时有些图像又通过移民的职业集团到达日本。例如天寿国绣帐现存残片刺绣的太阳和四神中的朱雀(见上文所论有关天寿国绣帐的其他图像)。

## 五、葬仪的变化

在中国北方,曹操攫取战争破坏的中原后,他的儿子曹丕建立魏国(220—265),自称文帝(220—226)。文帝继承父业,积极提倡薄葬<sup>121</sup>。这大都是针对魏时遵守新政策的贵族。但是在随后的西晋时期(265—316),他们的丧葬风俗发生改变。例如,魏禁止立碑导致贵族家庭把家谱刻成小得多的石碑,埋于地下<sup>122</sup>。这说明了虞弘墓中墓志铭的起源(然而,南中国未受影响。关于大约520年代南京附近南梁皇陵的石碑,见上文有关天寿国绣帐图像的部分)。

甚至更富戏剧性的是,魏禁止人们建立宗祠的政策,进一步导致贵族们夸大墓穴内部的规模<sup>123</sup>。西晋时期,贵族家庭重又实行厚葬。在接下来的北魏时期,丧葬仪式发生了两个重要变化:围屏石榻出现;5世纪出现了汉式殿堂式石椁。

### 1. 围屏石榻

西汉的苇床到东汉时已发展成矮榻。到西晋时,单面屏风也完全发展成多重屏风,常置于当时较高的榻上。1965年大同附近发掘出被盗的司马金龙夫妇墓,内有两张屏风围成的一块精美石榻。自398年起,大同就作为北魏的都城平城。这张石榻由六条腿支撑的平台组成。三条前腿刻有浮雕,好似支撑床的发达的四条腿;中间的两条腿刻有兽面。上面沿着榻的前沿雕刻着一名舞者,立于中央,周围有十二名乐人演奏着各种乐器;整个场面之中散布着龙和鸟<sup>124</sup>。

墓建于司马金龙被葬的484年,比其妻过世晚了十年。然而,根据墓内分散的证据,他们夫妇的尸体起初都置于石榻之上。因此,石榻本身可能造得更早,在474年或之前。

尸体上方罩着一把伞(代替巨型幔帐),旁边是一张漆屏,牢固地立在石基上。只有几枚伞柄,四块这样雕刻的石基,及五块漆屏板留存。后者绘有名君、忠臣,孝子和节妇的著名故事,所有这些儒家美德都是对死者的追赠<sup>125</sup>。这幅图像的内容暗合司马金龙显赫的汉人背景,因为他是被征服的晋代皇族的后裔<sup>126</sup>。

简而言之,围屏石榻在早期中国的汉人葬礼中得以延续(即软夫人的墓葬)。可能由于屏风精细的图示,不必在司马金龙夫妇的墓壁上绘画了。此处,漆屏所蕴的艺术内涵要比石榻丰富。相反,大同附近出土了另一座墓葬,时为474年,内中发现更为简单的石榻。这块石榻虽然也有浮雕,但是还不足以与包含它的殿堂式石椁相提并论。

## 2. 殿堂式石椁

这座壮观的殿堂式石椁2000年出土于大同附近<sup>127</sup>。石椁有十六平方米,好似传统的中国礼堂。前面是四根圆柱,支撑着柱廊上面的屋檐(图4)。很明显,石椁比真实的礼堂小得多。石椁采用全部中国化的建筑风格,比如木梁和托架、瓷砖。正面和外墙饰有22张铺首及100枚均匀分布的泡钉。100枚泡钉为现今出土的所有九座592年之前的殿堂式石椁所仅见<sup>128</sup>。它们预示了622年天寿国绣帐上百龟的摆放,结论时我将进行讨论。

这座奇特的石椁属于北魏官员宋绍祖,他卒于474年。他的家族祖居敦煌,可能于439年左右北魏征服甘肃的北凉(398—439)后,迁到平城<sup>129</sup>。当时,他封敦煌公,被任命为幽州监察使(辖区在今天北京附近的大同西南)。

与司马金龙的汉族背景相反,宋绍祖来自敦煌,当然与中亚人来往密切,这可能意味着他没有意向采用汉族地上神祠的殿堂式结构作为棺椁形制。东汉早期,坟墓附近往往建有这类小型房屋用来拜祭祖先<sup>130</sup>。5世纪时,有些神祠仍然存在。郑岩认为北魏时期的鲜卑人受这些早期的神祠启发,建造了殿堂式石椁<sup>131</sup>。虽然我们不知道宋绍祖的族源,但墓中的许多人俑穿着鲜卑风格的军服,暗示他熟知鲜卑风俗。

宋绍祖殿堂式石椁内摆放着一张矮榻。榻为石制,浮雕有波浪形的花纹。它的支架都雕有铺首。床的顶部残留有两个石灰枕。由于水蚀,除了内墙所绘的两名乐师外,大多数壁画都无法辨认。可能墓主人被画成坐于帐下,享受

宴乐。

1997年大同南部智家堡出土了一座无名墓,墓中石椁的北部内墙绘有同样主题<sup>132</sup>(图5)。一对男女身着鲜卑服饰,共坐在帘帐下的石榻上——这并非早期汉人的惯例,两名男子站在墓主身后服侍。女子可能是他的妻子,右边是两名女仆,正手持托盘带来食物。东西两墙也各绘有四名男女仆人,站在有翼兽下方。南墙则绘有一群女子站在中间的树下,后面一边是牛车和仆人,另一边是一匹马和一名马夫。这一简单的画面描述了经典的宴会场面,马和牛车则暗示了由上边的有翼兽引导着去天国旅行。

基于壁画风格,宿白把石椁定为5世纪80年代中期<sup>133</sup>。为数甚少的随葬品包括几件陶器,一只青色的玻璃杯和几枚钱币。没有家具,似乎所有的图像完全代表了他们<sup>134</sup>。

宴饮场景的表达和绘画作品之间的关系又如何呢?

### 3. 墓壁、屏风和石椁上的绘画作品

从西汉到北魏的葬俗变化改变着墓中绘画作品的位置。起初,绘画位置在棺材和屏风表面,就如公元前168年的软夫人墓中所示。但是墓壁没有绘画。东汉时期,除了乐舞表演,墓壁上也流行描绘宴饮场景本身,形成“坐帐”的类型。作为焦点,它定于更大的场面之中,以彰显墓主的身份、财富和成就。其他绘画主题包括宇宙世界、辟邪物,最低限度要包括名人的故事。

由于魏代的薄葬政策,没有发现同时代的壁画墓<sup>135</sup>。同样地,接下来的西晋和十六国时期(304—438)也很少留存。司马金龙墓石床(474或484年)上的漆屏所描绘的儒家伦理故事与通行的墓主坐帐和宴饮的主题不同。但是约474年的宋绍祖墓和5世纪80年代中期智家堡墓葬,其中的殿堂式石椁的内墙绘有这些主题。

493年北魏从大同迁都洛阳之后,当地居民重又开始在墓壁绘画。特别是出现了一个戏剧性的变化。532年的王温将军单室墓,中间的东墙绘有一对夫妇坐帐,后面是多重屏风,但是却在一间有窗的房子里(图6)。此处,绘画代替了石榻和石椁。似乎,一件实物或者其图像就足够了,显然不必要两者同时出现。

郑岩也注意到后来的北齐墓中也有这种现象:墓主人被画成坐在围屏的棺床上,不仅彩绘的棺床与别处出土的很相似,而且墓中壁画并无真实的石床相伴。确实,在571年的北齐徐显秀墓和2000年太原出土的墓葬中,承托木棺的

床榻缺少屏风,由砖制成,与造墓所用材料相同。北墙的一幅壁画极为壮丽,所绘的石榻也盖着一席地毯;它看起来不是由石制成<sup>136</sup>。相反地,郑岩认为,在流行殿堂式石椁的唐代壁画墓中,那些正面的墓主画像又销声匿迹了<sup>137</sup>。

理解了为何用某种媒介来作代替品,对研究一组非同寻常的葬具是有用的。

#### 4. 带有中亚图像主题的石葬具

司马金龙(474 或 484)和宋绍祖(474)的浮雕石床榻之后,至少有五组相对完整的围屏石床,近年来纳入学界视野。它们的日期都是 6 世纪下半期,绘有一些中亚题材的图像,表现了自西汉以来流行主题的变化,即墓主人坐帐宴饮。按照大量出版物的编年顺序,它们分别为分散各地的安阳石棺床<sup>138</sup>;1982 年出土的天水石棺——绘有大量汉人图像<sup>139</sup>;1992 年公布的残缺的 Miho 石棺床<sup>140</sup>;2000 年西安出土的安伽石棺,入葬时间为 579 年——这组石棺中年代最早的<sup>141</sup>;2003 年归还的吉美博物馆(Musée Guimet)藏品<sup>142</sup>。

同样的,带有明显粟特图像的两座石椁,也造于 6 世纪后期:一座属于 1999 年太原出土的虞弘石椁,入葬时间日期为 592 年——有关石棺床和石椁的最新的可靠日期;另一座属于史君,2003 年出土于西安(580 年)。

受琐罗亚斯德教影响,马兹达教规定葬礼禁止埋葬<sup>143</sup>,这些出土的石物反映了中亚人已适应长期流行的汉地风俗。但是为什么它们都建于 6 世纪末,579 至 592 年间,而不是更早或更晚呢?

让我们考察一下当时的历史环境。当时粟特人人居中国者日益增多,由中亚首领——通常是负责远途商队贸易的富商——代替中国政府管理聚落<sup>144</sup>。韩国磐在其有关此时期的经济史著作中指出,北齐和北周时期,不仅统治阶层宠信来自中亚的外国商人,而且许多高层的政府官员直接参与贸易,从与那些商人的合作中获利<sup>145</sup>。这种社会认同感诱使中亚商人领袖仿效统治阶层挥霍奢侈的消费品,包括为来生所做的准备。

更重要的是,因为佛教僧侣不断积聚越来越多的土地和劳动力,在“均田法”的税收体制下,使政府丧失了税收和劳役<sup>146</sup>,北周武帝(561—579)——鲜卑人宇文邕——于 569 年开始迫害佛教寺庙,并诏辩三教(儒家、道教和佛教)。灭佛运动在 574 年与 579 年间臻于顶峰<sup>147</sup>。574 年,有 20 多万僧尼被迫离开寺庙,返回民籍<sup>148</sup>。这与宇文邕于 573 年积极推行的府兵制相一致。靠着府兵制,他于 577 年征服了中国东部北齐的大部分地区。韩国磐把宇文邕灭佛归因于其极力推行“均田法”和府兵制<sup>149</sup>。

可能直到唐代统治者重又笃信佛教之前,北周灭佛运动也使那些天才的雕刻家可以自由地创造非佛教作品。富有的粟特人可以很容易委托他们在纪念性的石榻和石椁上进行精雕细刻。

### 5. 为什么是石制呢?

为什么这些围屏床榻或殿堂式石椁由石头制成?根据阿尔弗里德·戈尔(Alfred Gell)关于“工艺的魅力”的论说<sup>150</sup>,石雕比在壁画墓上绘画要求的工作量更大,这种形式也更具“魅力”。这种魅力能够帮助死者逝后到达永生的天堂。而且,石头是过去游牧的鲜卑人常用的材料<sup>151</sup>。他们有建造石室的传统<sup>152</sup>。鲜卑人努力模仿汉人,选择建造汉族殿堂式的石椁,即宋绍祖的石椁仿造汉族祠堂的形式。

建造石屋的观念似乎对6世纪后期中国北方的粟特人也产生了特殊的吸引力。史君(580)的墓志铭有一个有趣的词“βγkt'k”,专指坟墓。根据吉田丰的意见,它是一个复合词,由“神”(βγ)和“房屋”(kt'k)两部分组成<sup>153</sup>。吉田丰指出这一术语只用于此时此处。而且,在史君的墓志铭中,用来表示“去死”的表达法,吉田丰意译为“变成神魂”,或者换句话说,获得永生。

## 六、结 论

简要而言,宋绍祖壮观的殿堂式石椁(公元474年,出土于大同),模仿汉式祠堂,表明鲜卑人采用了汉族地上宗祠的形式,只是用途稍微不同。史君石椁(580年,出土于西安)和虞弘石椁(592年,出土于太原)也表明中亚人(多为粟特人)同样认为与(西部的北周和东部的北齐)皇族形制一致的殿堂式石椁,是表达其在中国北方取得社会成功的适当方式。

当这些胡人贵族发展了殿堂式石椁之后,唐朝皇族也跟着做,只是采用了适合自己的图像内容。有两个例子足资证明:1962年西安附近出土的李小孩的殿堂式石椁,时间在608年;1972年出土于西安北部三原县的李寿的殿堂式石椁,时间在630年<sup>154</sup>。在建筑形式和雕刻图像上,两者都表现了汉人的民族风格。特别与设计天寿国绣帐的灵感来源可能有关的是,李寿的墓志铭由巨型石龟驮载(图7)。

如果唐代中国的统治者是从这些殿堂式石椁中获取灵感的话,那么日本也可能如此。为什么多至波奈大女郎选择在帘幕上刺绣文字和图像呢?帘幕是设

计用来遮蔽的临时性丧屋，而不是用于地下埋葬<sup>155</sup>。用现代的人类学方法来分析传统的葬礼<sup>156</sup>，我们很容易想像到，朝中众人在包纳尸体的关闭的帘幕前聚集；两个对立的派系，一边表达敬意，一边商议遗产：继承权。

考虑到圣德太子(574—622)正试图转移皇权的基础，多至波奈大女郎想要他再生，即她认同了他的想法，因此天寿国绣帐的设计必须表达圣德太子的背景和计划。据我推测，帘幕起初表现了圣德太子死后还在宫廷宣讲三部佛经，即他永恒存在。如此解读，则貌似僧侣的人正在鸣钟，召集听众。讲演代替宴饮成为焦点。附加的宇宙的符号只是用来修饰“天国”。获得不朽是他的愿望，这一点随着645年开始701年结束的大化改新而实现了。

设计者所面临的问题是如何把这样的图像与重要的四百字文书结合起来？因为题字包含有编辑过的太子谱系，因此它也是多至波奈大女郎确保其家族继续执政的大胆尝试。司马达止的孙女，造马具职业集团的善信尼，可能指导了公主起草这份文书。

四百字的摆放也曾使三名设计者和监工颇费心力。因为有移民背景，他们无疑熟知南梁皇族石碑的情况，这些石碑建于大约520年，立于通往陵墓的路旁。然而在制于622年的丝幕上，文字四个一组，绣在一百只龟的背上，散落在生动的图像之间，用图像分布的形式描述了它们的真实意思。因为制造马具的家族成员鞍部福利曾于607年和608年两次随小野妹子率领的外交使团到达中国国都长安，难道福利没有带回最流行的风格，包括葬具吗？

三名设计者和监工可能受设计过另一刺绣的鸟佛师指导，得益于两种资源。第一，李寿石椁驮着墓志铭的巨龟，可能为帘幕上四字一组的摆设提供了模型。第二，宋绍祖石椁一百个泡钉的摆放可能非常出名，足以为天寿国绣帐百龟的摆放提供借鉴。

我们不敢确定是否各种石椁启发了天寿国绣帐的制作。然而通过在丧葬习俗发生变革的语境下考察石椁与绣帐之间的异同，并考虑到不同文化传播的历史环境，我们能够推测出两者有关问题的可能性答案。

总之，我们应该相信，多至波奈大女郎发起制造了华丽的绣帐，表面上看来是悼念自己的丈夫及其母亲，而下意识里则是支持他们所从属的亲佛教的苏我家族，包括推古天皇。通过恳请推古天皇允许宫中采女来刺绣带有题字和图案的丝帐，以象征圣德太子的愿望，公主也提出自己在男权统治的宫廷中发表意见的权利<sup>157</sup>。因为她的目的从来不是为死去的丈夫建造一座奢华的地下家园，她



应该不会选择把修饰石椁或石榻作为第一要务。除此之外,在日本,石头也不会轻易用于此途。

用木头来建造一座临时性的丧屋,然后在它的外表绘画和刻字也是不可能的。当时妇女无法建造木结构房屋,更不可能在其外表绘画和刻字了,因为木匠和画师的技艺是受到控制的,只能在职业的家族内部流传<sup>158</sup>。而且,上层妇女不可能轻易守卫或参观一所木屋。毫无疑问,多至波奈大女郎深知皇族妇女喜爱中国的佛教艺术品,包括石雕和丝绸刺绣<sup>159</sup>。妇女不能进行石刻,可是她们当然能够刺绣。她们的作品甚至能够为其博得荣誉<sup>160</sup>。而且,这一性别上的分工,保证了含有纪念和愿望双重意义的产品最终形成。

与佛教用来礼拜的绣品可以重复使用所不同的是,这些丝帐只在葬礼中才最强烈地传达它们的有效信息。然而,仪式之后,它浸透着死者的祝福,能够充当辟邪物来阻挡恶灵,并保护人们的现状。在这点上,由丝制成的天寿国绣帐虽然不如石耐久,而且迄今为止不断遭到曲解,但却让今人永远牢记过去的意识形态。

## 参考文献

### 原始文献

- 《新校后汉书》,6卷,台北,世界书局,1973。  
《新校本梁书附索引》,杨家骆编,台北,鼎文书局,1999。  
《魏书》,北京,中华书局,1974。

### 今人著作

- BAILEY, Lisa K., "Crowning Glory: Headdresses of the Three Kingdoms period",  
Papers of the British Association for Korean Studies, 5, 1994, pp. 83 - 104.  
BARGEN, Doris G., *A Woman's Weapon, Spirit Possession in the Tale of Genji*,  
Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.  
BLOCH, Maurice., "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation; Religion, an Extreme Form of Traditional Authority", *Archives Européennes de Sociologie*, 15, 1, 1974, pp. 55 - 81.  
BRADFORD, Rosalind., "The Guyuan Sarcophagus; Motifs from All Asia, A Study

- in Progress”, *Toronto Studies in Central and Inner Asia* 5, 2002, pp. 177 - 199.
- BROWN, Delmer M. ed., *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, *Ancient Japan*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- , “Introduction” and “The Yamato Kingdom”, BROWN, Delmer M. ed., *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, *Ancient Japan*, pp. 1 - 47, pp. 108 - 162, New York, Cambridge University Press, 1993.
- BUSH, Susan, “Thunder monsters, Auspicious Animals and Floral Ornament in Early Sixth Century China”, *Ars Orientalis*, 10, 1975, pp. 19 - 33.
- 曹砚农,《中国古代坐法考论》,《中国文物报》,1997年5月18日。
- 裘岚,《7—14世纪中日文化交流的考古学研究》,北京,中国社会科学出版社,2001年。
- 成建正等编,《西安碑林博物馆》,西安,陕西人民出版社,2000年。
- 朱光宪,《高句丽古坟壁画》,东京,朝鲜画报社,1985年。
- DI COSMO, Nicola, *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge, New York, Port Melbourne, Madrid and Cape Town, Cambridge University Press, 2002.
- EBREY, Patricia Buckley, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, reprint of 1996 edition, 1997.
- 江上波夫,《骑马民族国家》,东京,中央公论社,1967年。
- ESCOBAR, Ticio, “Thoughts about Hybrid or Intercultural Art”, statement produced for the Roundtable Discussion, “Toward a Methodology for Intercultural Art”, organized by OREN, Michel (Laguna College of Art and Design, California) and The College Art Association Diversity Committee held at the annual CAA meeting in New York, 2003.
- 方步和编,《张掖史略》,兰州,甘肃文化出版社,2002年。
- FOLTZ, Richard C., *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*, New York, St. Martin's Griffin, 1999.
- 藤井守一,《染织の文化史》,东京,理工学社,1986年。
- GELL, Alfred, “The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technolo-

- gy”, COOTE, Jeremy, SHELDON, Anthony eds., *Anthropology, Art, and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 40 – 63.
- GELL, Alfred, *Art and Agency, an Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- GERNET, Jacques, transl. by Franciscus Verellen, *Buddhism in Chinese Society, an Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, New York, Columbia University Press, 1995.
- GRENET, Frantz, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'Islamisation*, Paris, Editions du CNRS, 1984.
- 韩国磐,《北朝隋唐的均田法制》,上海,上海人民出版社,1984年。
- ,《南北朝经济史略》,厦门,厦门大学出版社,1990年。
- 韩伟,《北周安伽墓围屏石榻之相关问题浅见》,《文物》,1,2001,页90—101。
- 贺西林,《古墓丹青——汉代墓室壁画的发现与研究》,西安,陕西人民美术出版社,2001年。
- ,《从长沙楚墓帛画到马王堆一号汉墓漆棺画与帛画——早期中国墓葬绘画的图像理路》,《艺术史研究》,5,2003,页143—168。
- 洪晴玉,《关于冬寿墓的发现与研究》,《考古》,1,1959,页27—35。
- 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所,《长沙马王堆一号汉墓》,北京,文物出版社,1973年。
- HUNTINGTON, John C., “The Iconography and Iconology of the ‘Tan Yao’ Caves at Yungang”, *Oriental Art*, N. S., 1986, pp. 142 – 160.
- 饭田瑞穗,《天寿国绣帐铭の复原について》,《中央大学文学部纪要史学科》,11,1966,页23—43。
- ISHIWATA, Mie, “Genealogy and Significance of the Crown with Tree-shaped Ornament”, *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, 9, 1987, pp. 45 – 69.
- 姜伯勤,《隋检校萨保虞弘墓石椁画像石图像程序试探》,巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001年。
- ,《中国祇教艺术史研究》,北京,三联书店,2004年。
- JULIANO, Annette L., LERNER, Judith A., “Cultural Crossroads: Central Asian and Chinese Entertainers on the Miho Funerary Couch”, *Oriental Art*, 28, 9, 1997, pp. 72 – 78.

- , “The Miho Couch Revisited in Light of Recent Discoveries”, *Oriental Art*, 32, 8, 2001, pp. 54–61.
- , “Stone Mortuary Furnishings of Northern China”, Gisèle Croës ed., *Ritual Objects and Early Buddhist Art*, 14–23, Bruxelles, Gisèle Croës S. A, 2004.
- KIM, Lena, “Tradition and Transformation in Korean Buddhist Sculpture”, SMITH, Judith G. (coordinating Editor), *Arts of Korea*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1998, pp. 250–293.
- Kim, Wong-Yong, 1986. *Art and Archaeology of Ancient Korea*, Seoul, The Taekwang Publishing Company.
- LIU, Junxi 和 LI Li, “The Recent Discovery of a Group of Northern Wei Tombs in Datong”, *Oriental Art* 34, 5, 2002, pp. 42–47.
- 楼宇烈、张志刚编,《中外宗教交流史》,长沙,湖南教育出版社,1998年。
- 罗丰,《一件关于柔然民族的重要史料——隋〈虞弘墓志〉考》,《文物》,6,2002,页78—83,93。
- 洛阳博物馆,《洛阳汉墓壁画》,洛阳,河南美术出版社,1986年。
- 洛阳市第二工作队,《洛阳纱厂西路北魏 HM555 发掘简报》,《文物》,9,2002,页9—20。
- 卢兆荫,《略论两汉魏晋的帷帐》,《考古》,5,1984年,页454—467。
- 松本包夫,《正仓院裂と飞鸟天平の染织》,京都,紫红社,1984年。
- MCCUNE, Evelyn, *The Arts of Korea, an Illustrated History*, Rutland, Vermont and Tokyo, Charles E. Tuttle Company Publishers, 1967.
- 米文平,《鲜卑石室的发现与研究》,《文物》,2,1981,页1—7。
- 水野祐,《高句丽壁画古坟と归化人》,东京,雄山阁,1972年。
- Musée Guimet, *Lit de pierre, sommeil barbare; Présentation, après restauration et remontage, d'une banquette funéraire ayant appartenu à un aristocrate d'Asie centrale venu s'établir en Chine au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Musée Guimet, 2004.
- NOMA, Seiroku, translated from Japanese by ROSENFEIL, John, *The Arts of Japan*, vol. 1, *Ancient and Medieval*, Tokyo, New York, San Francisco, Kodansha International Ltd, 1978.
- 大桥一章,《天寿国绣帐の研究》,东京,吉川弘文馆,1995年。
- O'RILEY, Michael Kampen, *Art Beyond the West: The Arts of Africa, India and*

- Southeast Asia, China, Japan and Korea, The Pacific, and the Americas*, New York, Harry N. Abrams Inc. Publishers, 2001.
- 太田英藏,《天寿国曼荼罗の绣技と建治修理について》,《史迹と美术》,188, 1948, 页 161—176。
- PAINE, Robert Treat and SOPER, Alexander, *The Art and Architecture of Japan*, New York, Penguin Books Ltd., 1981.
- PAK, Youngsook, “The Origins of Silla Metal work.”, *Orientalia* 19, 9, 1988, pp. 44 - 53.
- PAPINOT, E., *Historical and Geographic Dictionary of Japan*, 2 vols, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1964.
- 彭斐章,《中国图书交流史》,长沙,湖南教育出版社,1998年。
- PORTAL, Jane, *Korea, Art and Archaeology*, London, British Museum, 2000.
- PRADEL, Maria del Rosario, “The Fragments of the Tenjukoku Shūchō Mandara: Reconstruction of the Iconography and the Historical Contexts”, Ph. D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1997.
- 齐东方,《鲜卑金银器研究》,巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001年。
- ,《输入·模仿·改造·创新——粟特器物与中国文化》,荣新江、张志清主编,《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》,北京,北京图书馆出版社,2004,页 27—33。
- RAWSON, Jessica, “Creating Universes: Cultural Exchange as Seen in Tombs in Northern China between the Han and Tang Periods”, 巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001,页 113—152。
- 荣新江,《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001年。
- , “The Illustrative Sequence on An Jia’s Screen: A Depiction of the Daily Life of a Sabao”, *Orientalia* 34, 2, 2003, pp. 32 - 35.
- ,《从撒马尔干到长安——中古时期粟特人的迁徙与人居》,荣新江、张志清主编,《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》,北京,北京图书馆出版社,2004,页 3—8。
- RUCH, Barbara, “Coping with Death: Paradigms of Heaven and Hell and the Six Realms in Early Literature and Painting”, SANFORD, James H., LAFLEUR,

- William R. , NAGATOMI, Masatoshi eds. , *Flowering Traces: Buddhism in the Literary and Visual Arts of Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 93 - 130.
- SAID, Edward. W. , *Orientalism*, New York, Random House, 1978.
- , *Culture and Imperialism*, New York, Random House, 1994.
- 斋藤忠,《东あじや葬》,《墓志の研究》,东京,第一书房,1987年。
- SANSOM, G. B. , *Japan, a Short Cultural History*, London, The Cressett Press, 1962.
- SCAGLIA, Gustina, "Central Asian on a Northern Ch'i Gate Shrine", *Artibus Asiae*, 21, 1, 1958, pp. 9 - 28.
- 山西省大同市博物馆、山西省文物工作委员会,《山西大同石家寨北魏司马金龙墓》,《文物》,3,1972,页20—29,64。
- 山西省考古研究所、太原考古研究所、太原市晋源区文物旅游局,《太原隋代虞弘墓清理简报》,《文物》,1,2001,页27—52。
- 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》,7,2001,页19—39。
- 山西省考古研究所、太原市文物考古研究所,《太原北齐徐显秀墓发掘简报》,《文物》,10,2003,页4—40。
- 陕西省考古研究所,《西安北周安伽墓》,北京,文物出版社,2003年。
- ,《西安北郊北周安伽墓发掘简报》,《考古与文物》,6,2000,页28—35。
- SHENG, Angela, "The Disappearance of Silk Weaves with Weft-effects in Early China", *Chinese Science*, 12, 1994—1995, pp. 39 - 74.
- , "Indexing Textile Art and Society in Ancient China: A (Re) viewing of the Mawangdui Textiles", paper presented at the annual meeting of the College of Art Association, Philadelphia, February 2002.
- ,《纺织艺术、技术与佛教积福》,胡素馨主编《寺院财富与世俗供养》,上海,上海书画出版社,2003a,页64—80。
- , "Of Tools and Access: Intercultural Transmission of Art and Technology along the Silk Road", paper presented to *Crossing the Borders of China: A Conference on Cross-Cutlruel Interactions in Honour of Professor Victor H. Mair*, December 5 - 7, Unniversity of Pennsylvania, 2003b.

- SKAFF, Jonathan Karam, "Survival in the Frontier Zone: A comparative Perspectives on Identity and Political Allegiance in China's Inner Asian Borderlands during the Sui-Tang Dynastic Transition (617 - 630)", *Journal of World History*, 15, 2, 2004, pp. 117 - 153.
- SONODA, Kōyū, "Early Buddha Worship" (with BROWN, Delmer M.), BROWN, Delmer M. ed., *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, *Ancient Japan*. New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 359 - 414.
- STANLEY-BAKER, Joan, *Japanese Art*, London, Thames and Hudson Ltd., 1984.
- STEINHARDT, Nancy Shatsman, "From Koguryō to Gansu and Xinjiang: Funerary and Worship Space in North Asia 4th-7th Centuries", 巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001,页 153—203。
- , "Shishi (Stone Rooms)", paper presented to *Crossing the Borders of China: A Conference on Cross-Cultural Interactions in Honour of Professor Victor H. Mair*, December 5-7, University of Pennsylvania, 2003.
- 宿白,《内蒙古地区鲜卑遗址》,《文物》,5,1977a,页 42—52。
- ,《盛乐平城一带的拓拔鲜卑——北魏遗址》,《文物》,11,1977b,页 8—46。
- ,《南朝龕像遗迹初探》,《考古学报》,4,1989,页 389—414。
- 宿白,transl. by FENG Jiren, "Notes on Visits to the Hōryūji Temple in Nara, Japan", *Journal of East Asian Archaeology*, 3, 1-2, 2002, pp. 333 - 347.
- SWANN, Peter C., *A Concise History of Japanese Art*, Tokyo, New York and San Francisco, Kodansha International Ltd., 1979.
- 田村圆澄,《古代朝鲜佛教と日本佛教》,东京,吉川弘文馆,1980年。
- TANABE, George J. Jr., "Religions of Japan in Practice", LOPEZ, Donald S. ed., *Asian Religions in Practice, an Introduction*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 154 - 175.
- 天水博物馆,《天水发现隋唐屏风石棺床墓》,《考古》,1,1992,页 46—54。
- 和田萃,《日本古代の礼仪祭祀信仰》,3卷,东京,塙书房,1995年。
- 王维坤,《中日文化交流的考古学研究》,西安,陕西人民出版社,2002年。
- 王银田、刘俊喜,《大同智家堡北魏墓石椁壁画》,《文物》,7,2001,页 40—51。
- 王镛主编,《中外美术交流史》,长沙,湖南教育出版社,1998年。
- WATSON, James L. and RAWSKI, Evelyn S. eds., *Death Ritual in Late Imperial*

- and Modern China*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1990.
- WONG, Dorothy C., "Women as Buddhist Art Patrons During the Northern and Southern Dynasties", 巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001,页 535—566。
- WU, Hung, *The Wu Liang Shrine, The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- , "The Origins of Chinese Painting (Paleolithic Period to Tang Dynasty)", BARNHART, Richard M. *et al.* eds., *Three Thousand Years of Chinese Painting*, Beijing and New Haven, Yale University and Foreign Language Press, 1997, pp. 15 - 85.
- , "A Case of Cultural Interaction: House-shaped sarcophagi of the Northern Dynasties." *Orientalism*, 34, 5, 2002, pp. 34 - 41.
- 杨泓,《试论南北朝前期佛像服饰的主要变化》,《考古》,6,1983,页 330—337。
- ,《谈中国汉唐之间葬俗的演变》,杨泓主编,《汉唐美术考古和佛教艺术》,北京,科学出版社,2000a,页 2—10。
- ,《高句丽壁画石墓》,同上,2000b,页 164—185。
- 杨军凯、孙福喜,《史君墓》,荣新江、张志清主编,《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》,北京,北京图书馆出版社,2004,页 59—65。
- 姚迁、古兵,《六朝艺术》,北京,文物出版社,1981年。
- 易水,《帐和帐钩》,《文物》,4,1980,页 85—88。
- 吉田丰,关于新出土粟特文汉文双语的粟特文部分,提交“粟特人在中国”学术研讨会论文,2004年4月23—25日,北京,中国国家图书馆。
- 张庆捷,《太原隋代虞弘墓石椁浮雕的初步考查》,巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的互动与交融》,北京,文物出版社,2001a,页 3—28。
- ,《虞弘墓志中的几个问题》,《文物》,1,2001b,页 102—108。
- ,《入乡随俗与难忘故土——入华粟特人石葬具概观》,荣新江、张志清主编,《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》,北京图书馆出版社,2004,页 9—16。
- 张庆捷、刘俊喜,《北魏宋绍祖墓两处铭记析》,《文物》,7,2001,页 58—61。
- 郑岩,《青州北齐画像石与入华粟特人美术》,巫鸿主编,《汉唐之间文化艺术的



互动与交融》，北京，文物出版社，2001，页73—109。

郑岩，《魏晋南北朝壁画墓研究》，北京，文物出版社，2002年。

Zhongshan, *Tombes des rois oubliés, exposition archéologique chinoise du Royaume de Zhongshan*, Galeries nationales du Grand Palais, Paris, Association Française d'Action Artistique, 1954.

周一良，《魏晋南北朝史论集》，北京大学出版社，1997年。

周发祥、李岫主编，《中外文学交流史》，长沙，湖南教育出版社，1999年。

周伟洲，《隋虞弘墓志释证》，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，页247—257。

### 〔注 释〕

- 1 感谢荣新江，使我有机会于2002年10月首次提出这一问题。我在有关纺织艺术与佛教积福之关系的文章中提到了“天寿国绣帐”（Sheng, 2003a），为了修改这篇文章，当时我正在阅读 Maria del Rosario Pradel 1997年提交的学位论文。她反对把绣帐解释为佛教遗产的一般观点激发了我的兴趣。同时，巫鸿讨论的8具殿堂式石椁，包括虞弘墓石椁也启发了我（Wu Hung, 2002）。感谢魏义天（Etienne de La Vaissière）和童丕（Eric Trombert）的邀请，及法兰西远东学院（Ecole Française d'Extrême-Orient）的赞助，我得以在2004年4月召开的“粟特人在中国”会议上提出后者与绣帐之间的潜在关系。同时也感谢丁爱博（Albert Dien）、葛乐耐（Frantz Grenet）、韩森（Valerie Hansen）、梅维恒（Victor Mair）、齐东方、辛姆斯·威廉姆斯（Nicolas Sims-Williams）和吉田丰诸位先生于北京会后的有益指正。感谢孙福喜、杨军凯和王维坤在我去西安之后给予的指教。当然，一切错误皆由笔者本人负责。
- 2 作者为加拿大独立研究者，感谢华澜先生、荣新江教授及林世田先生的修订。本文中“从中国经朝鲜到日本的早期文化交流”的部分，比在法国出版的英文本有所缩略。
- 3 最大的一组刺绣残片，缝合作为幔帐，存放于奈良国立博物馆（松本包夫，1984，p. 111，注94）。
- 4 Wu Hung, 2002；郑岩，2001。术语“殿堂式”由巫鸿提出（Wu Hung, 2002）。石椁现保存在山西省考古研究所（张庆捷，2001a）。关于彩图，参看张庆捷，2004。
- 5 大桥一章，1995，页122，图51。
- 6 自爱德华·赛义德（Edward Said）首先提出东方主义问题以来（1978，1994），众多历史学家就对此争论不休。例如见 Nicola Di Cosmo 2002。关于“边界活力”较新观点的概要，见 Jonathan Karam Skaff, 2004, p. 117 - 119。他认为7世纪初期，中国——内亚边界是一个“相互作用极为活跃的地区——包括政治、经济和文化等各方

- 面——这里,通常是个人之间的关系与兴趣,而不是效忠意识,决定了政治上的忠诚”。他的理论同样适于此处讨论的更早的时期。我衷心感谢他送给我这份重要的文稿,文稿在这次会议之后才告出版。
- 7 见 Escobar, 2003。2003 年 2 月 20 日在纽约亚洲学会召开的“‘艺术交流’的方法论”圆桌会议上,他提出了这一观点。会议由 Michel Oren 组织, the College Art Association Cultural Diversity Committee 赞助。在中国,文化交流的问题也引起了学界的关注。齐东方在研究拓跋鲜卑的金银饰物时提出一个有趣的假设,认为定居的农耕社会从游牧民族那里学来装饰艺术的形式和技术,相反,后者从前者那里吸收了思想上的内容(2001, p. 571)。也见齐东方,2004。
  - 8 Alfred Gell, 1992, p. 40-63.
  - 9 Maurice Bloch, 1974 as cited in Alfred Gell, 1992, p. 43.
  - 10 分别收藏于东京国立博物馆;奈良中宫寺、法隆寺和正仓院;京都的川岛织物研究院;一位私人收藏家。参见大桥一章,1995,页 1 与图 15; Pradel, 1997, pp. 46-48。
  - 11 松本包夫,1984, n° 94。
  - 12 只有回针倒缝的紫纱部分属于较早的飞鸟时代(552—645);剩余部分则属后来的镰仓时代(1185—1333)。见 Pradel, 1997, pp. 29-40; 太田英藏,1948,转引自 Pradel, 1997, pp. 49-50; 松本包夫,1984, pp. 236-237。
  - 13 复合的绣帐上的其他十二个字是:“千时多至”,“皇前日启”,“佛是真玩”,最后一组的前三个字“佛是真”指圣德太子信奉佛教。保存在正仓院的其他一些残片上还有九个字可读:一只龟驮了四个字“利令者惊”;五块小片各有一字:奈,甘,居,佛,娶(Pradel, 1997, p. 12)。
  - 14 Delmer M. Brown in Brown ed., 1993, pp. 101, 145.
  - 15 饭田瑞穗,1966, pp. 33-42 as cited in Pradel, 1997, pp. 14-16. 有关四百字题铭,见大桥一章,1995,页 145。
  - 16 一些历史学家认为多至波奈大女郎嫁给圣德太子加强了后者与推古天皇的政治联盟。见 Pradel, 1997, p. 20。
  - 17 其他三位是菟道贝蛸皇女、刀自古郎女、菩岐岐美郎女,死于圣德太子之前(Pradel, 1997, pp. 20, 192)。
  - 18 四百字题铭的第 11 行,见大桥一章,1995,页 145。
  - 19 中文本是“欲观大王往生之状”。如 Pradel 指出,在佛教文献中,词义模糊的“往生”可被翻译为“去往重生之地”(1997, p. 17, 注 11)。然而,这与 Pradel 将其译为“死后之地”相差甚远。
  - 20 四个名字超过了 20 行,见大桥一章,1995,页 145; Pradel, 1997, pp. 15-17。

- 21 Pradel, 1997, pp. 73 - 75。其他学者猜测天寿国绣帐代表了兜率天,即弥勒佛或阿閼佛的净土,或是十方净土,或是天堂(见 Pradel, 1997, pp. 76 - 105)。
- 22 大桥一章,1995,页 28,图 3:所有六幅残片;页 29,图 4:A;页 35,图 7:B;页 40,图 9:C;页 47,图 14:D,页 54,图 19:E;页 56,图 20:F。
- 23 关于沂南墓葬石刻,见 Wu Hung, 1989, p. 120, fig. 49 as cited in Pradel, 1997, pp. 137 - 138。
- 24 大桥一章,1995,页 110。
- 25 关于图像,见姚迁、古兵主编,1981,图 3。
- 26 姚迁、古兵主编,1981,图 5 及编号 58,69 与 70。石狮长宽各约 3 米。整座碑高约 4 米,宽约 1.5 米。
- 27 《梁书》,卷二二,1999,页 342—345。
- 28 姚迁、古兵主编,1981,图 3 及编号 55—57。《梁书》,卷二二,1999,页 339。
- 29 姚迁、古兵主编,1981,编号 56。
- 30 姚迁、古兵主编,1981,图 4 及编号 41—49。石雕高长各约 3 米。
- 31 关于中国有翼神兽图像的相关讨论见 Bradford, 2002, pp. 193 - 195; 与印度夜叉的比较见 Pradel, 1997, p. 175; 关于雷神见 Susan Bush on "Thunder Monsters" referenced in Pradel, 1997, p. 176。
- 32 大桥一章,1995,页 48,图 17。
- 33 朱光宪,1985,页 13—15,图 105, 107, and 108 as cited in Pradel, 1997, p. 117。
- 34 大桥一章,1995,页 48,图 16。也见 2001 年洛阳北魏墓(522 年)出土的一个陶俑(HM555:5),见洛阳市,2002,页 11,图 4。
- 35 Stanley-Baker, 1984, p. 24。
- 36 由日本本土的樟木和柏木制成,镶嵌有金龟虫的翅膀,见 Stanley-Baker, 1984, p. 34, figs. 18 and 19。Ernest Fenollosa 认为它是飞鸟时代的朝鲜艺术(Evelyn McCune, 1967, pp. 69 - 70)。
- 37 宿白,2002,页 338—340。
- 38 关于忠清南道夫余出土的画像砖的图示,见 McCune, 1967, p. 102, fig. 21。关于从东亚大陆到朝鲜半岛和日本的传播路线,见水野祐的图表(1972, p. 160)。
- 39 Pradel, 1997, p. 128。也见杨泓,2000,页 166—185。
- 40 Pradel, 1997, pp. 132 - 133。
- 41 贺西林,2001,页 196。
- 42 特别是 Ruch, 1992, Saito, 1987, Wada, 1995 as cited in Pradel, 1997, pp. 9 - 10, pp. 187 - 215。
- 43 这是她 1997 年提交加州大学洛杉矶分校的博士论文的中心议题。

- 44 Sheng, 2003a.
- 45 Pradel, 1997, pp. 17 - 18、28.
- 46 许多学者用亚洲和西方语言出版了有关这一主题的论著。我主要得益于下列今人论著,特别是:周一良,《魏晋南北朝史论集》,1997;田村圆澄,《古代朝鲜佛教と日本佛教》,1980; *The Cambridge History of Japan*, vol. I, Delmer M. Brown ed., *Ancient Japan*, 1993, and Evelyn McCune's *The Arts of Korea, an Illustrated History*, 1967。
- 47 除了讨论天寿国绣帐图像的有关参考书外,关于中国对北朝鲜墓葬建筑的影响的讨论,见 Steinhardt, 2001。
- 48 关于日本国王来自大陆游牧民族的理论,见江上波夫,1967,王维坤所引用,2002,页10。
- 49 Bailey, 1994 和 Pak, 1988 referenced in Portal, 2000, p. 62。关于王冠上的树形图像,见 Ishiwata Mie, 1987。
- 50 关于马鞍的图像,见 Kim Wong-Yong, 1986, p. 358, pl. 5 - 10。
- 51 Delmer M. Brown in Brown ed., 1993, pp. 122 - 124.
- 52 同上, pp. 127 - 129。
- 53 苏我部来自因早期灌溉工程而富饶的河内地区,见同上,1993, p. 160。
- 54 Tanabe, 1999, pp. 154、168.
- 55 关于王仁的血统,见王维坤,2002,页416—418;关于阿直歧,见 McCune, 1967, p. 66;周发祥、李岫主编,1999,页15。
- 56 Delmer E. Brown in Brown ed., 1993, pp. 136 - 137.
- 57 这些占有者也控制了屯仓、国和县,见 Delmer E. Brown in Brown ed., 1993, p. 28。Stanley-Baker, 1984, p. 30。
- 58 Papinot, 1964, vol. 2, p. 762.
- 59 用来纺织素布和丝的普通双页织机没有织锦和绫所需的图模。因为奢华的斜纹丝汉语称绫,但是日语称加(aya),天寿国绣帐的两名设计者名中都带“加”字,他们可能来自于这一特殊的纺织世家。关于织工,见藤井守一,1986,第3章,页2。关于复杂的织机,见 Sheng, 1994—1995。关于“秦”姓与“秦”人的关系,见王维坤,2002,页2—3。
- 60 Pradel, 1997, p. 17, 注13。
- 61 楼宇烈、张志刚主编,1998,页104。
- 62 关于镀铜马鞍与镀铜舍利盒风格上的比较,见 Kim Wong-Yong, 1986, p. 360, pl. 5 - 13。
- 63 周一良,1997,页357—363。可能武帝影响了圣德太子包容佛教和本土的神道教。
- 64 《梁书》卷五四,1999,页805;楼宇烈、张志刚主编,1998,页90—92;周一良,1997,页

- 555。Stanley-Baker, 1984, p. 38。
- 65 552年乃根据《日本书纪》而定,但根据《元兴寺缘起》却是538年,见 Sonoda Kōyū 载 Brown ed., 1993, p. 372; 也见 Delmer E. Brown 载 Brown ed., 1993, pp. 171 - 172; Stanley-Baker, 1984, p. 30。
- 66 Pradel, 1997, p. 18.
- 67 物部尾與从其父物部目那里继承职位,物部目曾因对第21代天皇雄略(457—479年在位)效忠,并提供强大的武力支持,而于457年获得这一奖励。苏我稻目来自移民阶层,因为支持钦明天皇反对军事远征新罗,于540年升为首相。具有讽刺意味的是,苏我稻目取代了负责朝鲜半岛事务的大伴金村,而物部尾與曾在朝鲜半岛种下深重灾难。见 Delmer E. Brown 载 Brown ed., 1993, p. 155。
- 68 为了平息两大派系,钦明天皇委任苏我稻目按民众意愿举行佛教仪式。很快一场瘟疫发生了。物部将之归因于本土氏族神的发怒。钦明帝把佛像投到难波河。但是瘟疫并未平息,苏我稻目把它找回,在自家中供奉。见 Sonoda Kōyū 载 Brown ed., 1993, p. 371。
- 69 Sonoda Kōyū 载 Brown ed., 1993, p. 375。
- 70 Paine and Soper, 1981, p. 29.
- 71 Delmer Brown 载 Brown ed., 1993, pp. 30、161。
- 72 根据佛像光轮背后的铭文,见 Noma Seiroku, 1978, p. 40, fig. 24。
- 73 Delmer Brown 载 Brown ed., 1993, p. 161。Papinot, 1964, vol. 2, p. 597。
- 74 Delmer Brown 载 Brown ed., 1993, pp. 29 - 30。
- 75 田村圆澄,1980,页39—44。
- 76 田村圆澄,1980,页44。
- 77 田村圆澄,1980,页98。
- 78 Delmar Brown 载 Brown ed., 1993, p. 180。
- 79 Sonoda Kōyū 载 Brown ed., 1993, p. 387。
- 80 Pradel, 1997, p. 19. Stanley-Baker, 1984, p. 31.
- 81 见 Paine and Soper, 1981, p. 31, fig. 2。释迦三尊像曾与龙门石窟宾阳洞中间的一座类似的三尊石像(502—523)作比(见 Swann, 1979, pp. 41 - 42, figs. 12 and 13)。
- 82 宿白,1989, Lena Kim 引用(1998, p. 255, 注5)。这种风格产生于中国南方,于5世纪末6世纪初向北传到洛阳和龙门(杨泓,1983, Lena Kim 引用,1998, p. 256, 注7)。
- 83 Paine, Soper, 1981, pp. 30 - 32.
- 84 栾岚,2001,页184。田村圆澄,1980,页100—101。

- 85 考古简报发表于2001,见山西省,2001。关于图像的讨论,见张庆捷,2001a与2004,姜伯勤,2001与2004。关于墓志铭,见张庆捷,2001b,荣新江,2001,林梅村,2002,罗丰,2002,与周伟洲,2004。
- 86 周伟洲,2004,页248—250。关于大月氏与粟特人的关系,见Craig Benjamin,“The Yuezhi Migration and Sogdia”,见网页<http://www.transoxiana.com.ar/Eran/Articles/benjamin.html>, March 2003,感谢梅维恒教授的提醒。
- 87 管理粟特聚落的萨宝一职通常委任给粟特人(荣新江,2004)。因为虞弘非粟特人,他的官衔中含有“检校”,意为代理人,尽管他实主其事(周伟洲,2004,页257)。
- 88 按考古简报的报道编号(山西省,2001,页29—32)。关于门的可能形制,见2003年新发掘的史君墓石椁门,断代为580年。门上镶嵌有泡钉(杨军凯、孙福喜,2004,页60,图1.1)。
- 89 张庆捷,2001a,页3;山西省,2001,页29—32。
- 90 详细研究,见姜伯勤,2004,页147—154。严格说来,粟特人是阿胡拉·马兹达的热爱者,但并非萨珊琐罗亚斯德教的信徒(Foltz, 1999, p. 19)。
- 91 这块石板几乎正方形,高96厘米,宽110.15厘米;而其他石板都是矩形的,宽度上要窄得多(山西省,2001,页37)。
- 92 关于图像判定,见姜伯勤,2004,页140—141。
- 93 有关伊斯兰化之前中亚葬俗的分析,见Grenet, 1984。关于早期游牧民族葬俗的讨论,见Rawson, 2001;宿白,1977a与1977b,1978。
- 94 从葬仪角度对软夫人墓的分析,见Wu Hung, 1992。关于古代中国灵魂与来世观念与丧葬艺术之间关系的讨论,见贺西林,2003,页115—137。
- 95 东隔间可能是账房,因为一名着衣戴帽的男性冠人正在审查写在312张竹筒上的账目清单、家用漆器、陶皿、竹器和丝绸;由59名彩绘木人作为家仆扈从。同样,在南室发现另一位冠人和39名家仆,连同许多装满食物的陶皿,一些漆器和竹器,明显没有纺织品。这间隔室可能表示厨房。西隔间显然是储物室,存有谷物、食物、中草药、金钱和衣物(关于物品内容、类型、方法和位置的分析,见湖南省,1973,第1卷,页35—38, 95, 117—118, 127)。
- 96 Wu Hung, 1992, p. 135.
- 97 关于帘幕的详细分析, # 450, 见湖南省, 1973, 第1卷, 页73。关于所有编号的物品, 见湖南省, 1973, 第1卷, 页37。
- 98 # 447, 湖南省, 1973, 第1卷, 页94—95; 第2卷, 图11。
- 99 席子(# 438)由大麻和纬线织成,周边绣有锦缎,见湖南省,1973,第1卷,页121。
- 100 曹砚农,1997。非常感谢王宁生提醒我注意及此。
- 101 私人物品包括一块绣巾(编号439);一个香囊(442);用绸缎包好的两个分层漆盒

- (441 与 443);绣花枕(440);矮漆桌(445)及绣袍(437)。
- 102 盘中所有物品及盘子编号从 382 到 391。
- 103 湖南省,1973,第 1 卷,页 97。
- 104 地平面由地狱的主脑掌管,可能是人面鸟身的禹疆,他与代表死亡的黑暗北方有关,见贺西林,2003,页 154。
- 105 Wu Hung, 1992, p. 124; 贺西林,2003,页 154—55。
- 106 关于画中四区与四重棺的对应,见 Wu Hung, 1992。
- 107 第三重红漆棺底部也绘有两条盘龙雄踞玉璧盘上的相同图像(湖南省,1973,卷 1, 页 26)。
- 108 只有墓主扶夫人被描绘成身穿绒圈锦贴边的绸衣,上部中间区域直立形象与下部中间区域的尸体都是如此。事实上她的尸体包了 22 层丝,或是织以飞鸟图案,或是印花敷彩绒圈,称为长寿绣和乘云绣。它们如此命名和设计,乃为帮助主人灵魂升入天堂。相反,她的仆人、家人以及天堂门口的守卫,在画中穿着素布衣(Sheng, 2002)。
- 109 如果造墓者在埋葬时忽略了目录清单中的一些物品,他们会尽力提供清单中所有的饮食,包括十种谷物,七种蔬菜,五种鱼,七种鸟和蛋,牛、猪、羊、马、鹿、狗及兔等七种动物肉,以及四种酒类(湖南省,1973,卷 1,页 154—155;Wu Hung, 1992, p. 138)。
- 110 卢兆荫,1984。
- 111 1974 年河北平山附近发掘的中山王墓,断代为公元前 4 世纪晚期,内中出土许多韩帐的铜构件,其图示见卢兆荫,1984,页 455,图一和图二;《中山》,1985,目录编号 43 和 44。关于辉县赵固区一号战国墓出土的殿堂式墓帐篷的重建,见卢兆荫,1984,页 456,图三。
- 112 卢兆荫引用,1984,页 457。
- 113 卢兆荫,1984,页 463。
- 114 杨泓,2000a,页 2。
- 115 贺西林,2003,页 139—142。
- 116 贺西林,2001,页 169—171。
- 117 卢兆荫,1984,页 458,图四。大桥一章也探讨了坐于韩帐下佛教诸神的形象(1995,页 96,图 32 与 页 97,图 97)。
- 118 后两主题经常绘于邻近走廊的墙上,巧妙地将绘画表面延伸至主室之外。关于汉代壁画墓的重要研究,见贺西林,2001。
- 119 郑岩详细讨论了壁画墓在东北、西北、南方和中原的影响(2002,页 23—143)。
- 120 最著名的例子是冬寿在围屏石榻上坐帐的正面形象,绘于安岳(Anak)的冬寿墓

- 中,他逝于357年。其妻只绘侧面,同样坐帐,在他的旁边(洪晴玉,1959)。
- 121 杨泓,2000a,页2—5。
- 122 杨泓,2000a,页3,注36及页5,注68。
- 123 杨泓,2000a,页4,注43及页5。
- 124 这一风格可与483年云冈第11号窟发现的石榻相比(山西省,1972)。
- 125 他们包括宫中智妇班昭的著名故事,她弃轿而行,以示忠君之礼。内容可与西晋传奇艺术家顾恺之的《女史箴图》相媲美,而风格只是简单模仿顾潇洒流畅的绘画技法(Wu Hung, 1997, p. 48, 53, 图42)。
- 126 司马金龙的墓志铭表明他是晋宣帝兄弟的九世孙。虽然他的父亲是东晋高官,却在419年投降鲜卑(山西省,1972,页27)。
- 127 山西省,2001;Liu Junxi, Li Li, 2002。
- 128 巫鸿从考古报告中辨别出七座:一座属于宋绍祖(时为474年);四座在大同附近的智家堡发现,为480年代早期;一座属于1973年山西寿阳发掘的库狄回洛,时为562年;592年的虞弘石椁。巫鸿也修订了他关于洛阳出土的529年宁懋石椁的观点,该椁现存波士顿艺术博物馆(Wu Hung, 2002)。第九座是史君石椁,断代为580年,2002年出土于西安。
- 129 根据墓志和石椁上题铭所作的分析,见张庆捷、刘俊喜,2001。
- 130 关于山东长青孝堂山公元一世纪墓地石祠的图示,见Wu Hung, 2002, p. 39, 图11。
- 131 郑岩,2001,页81—83。巫鸿进一步把这一风俗归为四种较早的丧葬建筑物:西汉中山王刘胜(死于公元前113年)及妻子窦绾墓中发现的石室;公元前一世纪首先出现于山东—江苏地区的“画像石棺”,但是公元1世纪后只在四川地区存留;上文提到的地上石祠;以及北朝时期的“棺篷”(2002)。
- 132 王银田,刘俊喜,2001。
- 133 王银田,刘俊喜,2001,页51。
- 134 郑岩也注意到这一点(2001,页84)。
- 135 郑岩2002,页96。
- 136 山西省2003,页6及彩版29。
- 137 郑岩,2001,页84。
- 138 天水和Miho棺床的公布,使我们想起三件浮雕石板和两件门阙,据说来自安阳,但是现在分藏在三间博物馆:科隆东方艺术博物馆(the Museum für Ostasiatische Kunst in Cologne),波士顿艺术博物馆(the Museum of Fine Arts in Boston)以及巴黎吉美国立亚洲艺术博物馆(Musée National des Arts-Asiatiques-Guimet, Paris),见Scaglia, 1958。



- 139 1982年天水附近一座无名墓出土了一张石床,带有五块石屏板。最初,该墓断代  
为隋或唐代初期,或6世纪末至7世纪初,见天水市1992。
- 140 1992年11块大理石板和两座门阙出现在艺术品市场上,它们来自中国北方,断代  
为6世纪下半期。它们组成一座棺床,现在保存在日本Miho美术馆,基座在纽约  
Levy White收集品中;见Juliano and Lerner, 1997, 2001, and 2004, p. 15, 注5。
- 141 它属于579年去世的粟特首领安伽,其墓葬2000年5月出土于西安。见荣新江,  
2003;陕西省,2003。
- 142 Musée Guimet, 2004.
- 143 Grenet, 1984.
- 144 荣新江,2001。
- 145 韩国磐,1990,页319。
- 146 Gernet, 1995.
- 147 韩国磐,1990,页374—378。
- 148 方步和,2002, ,页254。
- 149 韩国磐,1999,页155和页335。
- 150 Gell, 1992.
- 151 宿白,1977a和1977b。
- 152 米文平,1981和Steinhardt,2003。
- 153 吉田丰有关史君墓粟特语题铭的翻译,第29行的最后一字(见他提交会议的论文,  
第1卷,页37)。我再次感谢他于会后的解释。
- 154 有关前者的图示见,Wu Hung, 2002, p. 41, 图13;成建正,2000,页84;关于后者  
的图示见成建正,2000,页85—87。
- 155 Pradel, 1997, pp. 194—210.
- 156 Watson and Rawski eds., 1990.
- 157 在后来日本关于这个问题的启发性的分析,见Bargen, 1997。
- 158 Sheng, 2003b.
- 159 Wong, 2000及Sheng, 2003a。
- 160 Sheng, 2003a.

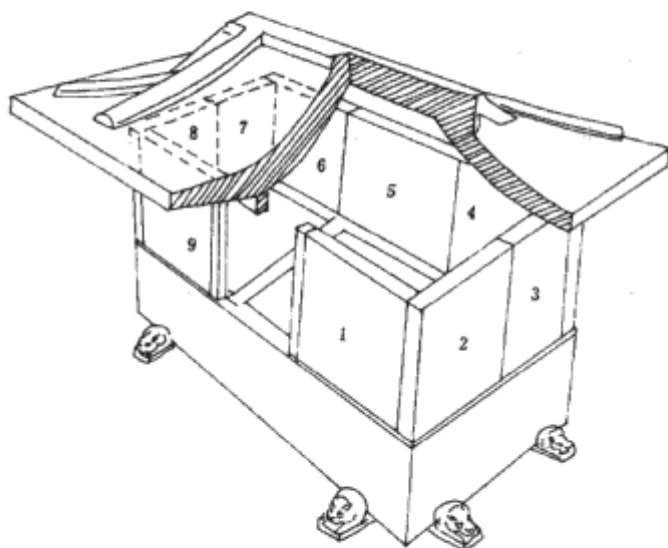


图 1



图 2

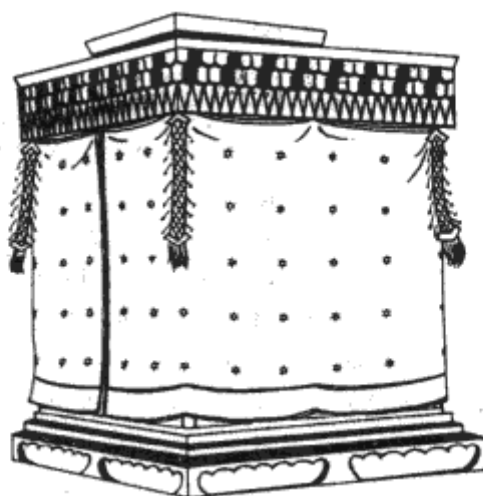


图 3

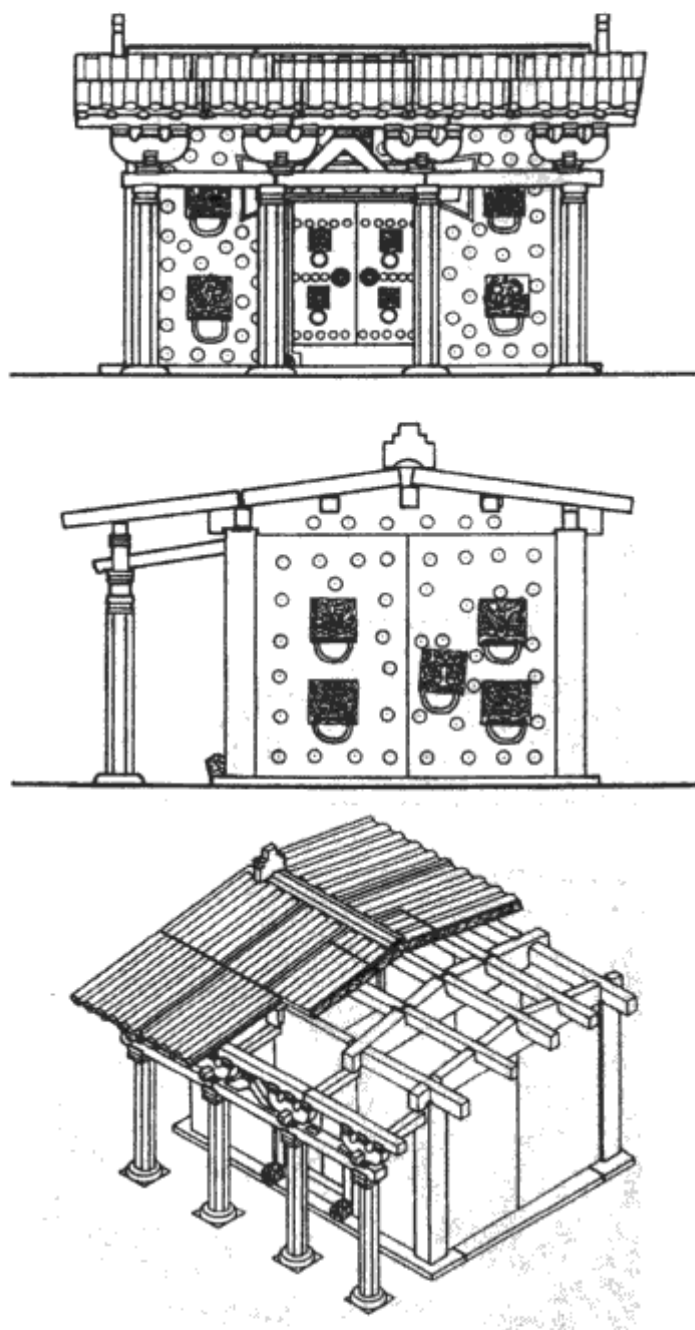


图 4



图 5



图 6



图 7

# 河南沁阳北朝墓石床考

## ——兼谈石床床座纹饰类比

施安昌<sup>1</sup> 著

### 一、沁阳北朝胡人墓石床

故宫博物院收藏一批河南省古代石刻的拓片,其中有一套完整的石床拓片,包括床的正面一张,床围屏的背屏(含两块石)一张,左右屏各一张。当时只知此床在沁阳市博物馆这一点情况。后来才从1983年第1期《中原文物》上读到邓宏里、蔡金法先生《沁阳县西向公社粮管所发现北朝墓及画像石棺床》一文,了解到详细的情况:1972年12月2日沁阳县西向公社粮管所发现墓葬一座(图见施安昌,《火坛与祭司鸟神》,北京,紫禁城出版社,2004,页100),由于墓葬早期被盗,墓室已被扰乱,并积满淤土,随葬物品在积土中清理出8件,即青釉鸡首壶一件、青釉瓷碗两件、青釉瓷盅三件、铁冠饰两件。这些遗物均为实用器。棺木与骨架(有盆骨、股骨)已朽<sup>2</sup>,仅在墓室北壁下留一画像石棺床(图见施安昌,前引书,页101),甚精致。关于墓葬的年代,文章认为:“这座古墓虽没有发现明确的纪年,但我们对墓葬的平面结构,墓内随葬器物的特征,石刻线画的内容风格等多方面考察,可以初步推断这座墓葬应是北朝晚期墓。”文章陈述详确,分析合理,断代结论也是正确的。

自此墓发掘三十年过去。随着时间推移,特别是粟特人墓葬和袄教遗迹的陆续发现与研究,回过头来对此墓又可以有新的认识。本文即在邓文基础上,就石床及相关问题再作讨论。

这是一具围屏石床,屏置床面之左、右及后面。床高0.51、宽1.12、长2.23

米,左右两屏分别长 1.12 米、高 0.43 米、厚 0.09 米,后面的两屏尺寸与此相同。围屏立在床上,无榫卯或钩钉固定。

床腿共五条,正面三条,后面两条。床上有三块石板并列平铺。

正面床沿线刻纹饰分为 16 个方框,上下有连续的忍冬纹。每个框内一图,左边八幅同右边八幅的内容大体对称,神与禽鸟的姿态都朝向中间。16 图内容自左至右如下:1. 花卉;2. 凤鸟;3. 焰肩神;4. 火坛;5. 凤鸟;6. 仙人持仙草;7. 焰肩神;8. 狮头鸟身神;9. 半人半鸟神;10. 焰肩神;11. 飞天持仙草;12. 凤鸟;13. 火坛;14. 焰肩神;15. 凤鸟;16. 花卉(图见施安昌,前引书,页 102)。

正面床腿与床沿相连接。中间的纹饰为火坛,上出莲花与莲蓬,炉底有一半身裸体侏儒,头顶火坛,双手扶持。左、右两腿均刻两卫士,抱剑侧立,剑柄垂流苏,表情肃穆(图见施安昌,前引书,页 103)。

石床上围屏共四石,每石有四个画面,共十六幅(图见施安昌,前引书,页 104)。中央的两幅,即第九、八两幅,应是墓主人夫妇对席言谈。男主人高额深目有须髯,着翻领博带袍、高冠,摇动尘尾,跏坐于榻。身后站男侍,戴小冠,留短须,着短褐缚裤,双手持华盖。女主人梳高髻,穿开领大袖衣,博带长裙,手拿团扇,坐榻前放一双云头履。身后侍女梳双髻,持华盖。

按:笔者以为当中两幅为墓主夫妇,而不会是维摩诘经变故事。其理由一是从总体上讲屏画描绘的是世俗生活。二是有同时代的其他墓室壁画或屏风画作为旁证,如太原北齐徐显秀墓(571)壁画、Miho 美术馆石屏风画、西安北周安伽墓(579)石床屏风画、太原隋虞弘墓石椁浮雕和天水石床屏风画,墓主人夫妇都被刻画于中心位置。

此墓屏风上两边的画面,自左向右顺序引述于下:

第一幅,为一女性,长脸,梳双髻,着开领大袖衣,其前后披帛飘扬,花草浮空,山石突起。第二幅人物同前幅,手托莲花,似在行进中,其前有山石横路,后有摩尼珠飘动。第三幅,仍为女性,梳双髻,高鼻,手持莲花行走,裙带随风飘舞,后侧山石嶙峋突兀。第四幅,一女性在莲花丛中,席地端坐,左手执镜,长眉大眼,端庄清秀,似为少女梳妆时的写照。第五幅,刻一驭者,驱赶牛车行进,牛在辕内昂首扬蹄。车仅刻出前半部分,上为卷棚顶,前有栅栏门。远处山峦重叠,天空小鸟飞翔,山峦上还刻画有一圆圈,似为太阳。第六、七幅,均为行进中的侍女,梳双髻,着开领大袖衣,长仅覆腰,下着曳地长裙,束博带,足穿云头履,有的手持莲花,有的垂手拎裙。远处的地平线上,山峦起伏。

第十幅,是两男者,均着开领大袖袍,戴笼冠,一昂首挺胸前走,一尾随后望。第十一幅是两青年,均梳双髻,前者手擎一火炬状物,后者握一短棒物,后望。两人均着短褐,前者着肥形裤,后者着缚裤。第十二幅是两青年,一在马后,一在马前,作回首谈话状。其马体小而健壮,鞍下垂流苏。第十三幅,似为男性,梳小形髻,立于枝叶繁茂的大树下。第十四幅,一短须男者,戴冠,手握棒状物,庄重地站立,其前飘莲花,后有垂柳。第十五幅,也为男者,戴冠,短须,着对开折领袍,空间飘莲花、忍冬。第十六幅,仍为男性,高鼻梁,竖眉大眼,虔诚地跪拜于地。

屏风画除当中的墓主人夫妇及侍者外,其他人物的关系还不容易弄清。在分隔的画面中,二十三个人物不同的活动,使人感觉到当时士大夫日常生活的舒适与悠闲。疏朗的构图更突出人物的动感。劲健流利的线条将人物的冠服,衣褶表现得很有质感。每个人的动作和表情用速写般的简洁笔法勾勒出来,准确而明快。近处的花草,远方的山水皆率意画出,显得空灵。屏风画中,中原传统画的影响和汉晋绘画风格的影响是深刻的。

邓文指出:画中墓主人及其他四人是胡人,颧骨突出,方面高鼻,衣冠均汉式则是太和十八年(494)实行汉化政策带来的必然结果。墓主人属于何种民族因无墓志为据,不可确定。然而,人物形象具有西胡人的特征则可启示我们,对于墓葬的考察应当考虑西域文化的介入。

## 二、床座纹饰的母题和象征意义

沁阳石床的围屏线刻画讲的是墓主人的生活,采用写实的表现手法,而床座雕刻则完全是装饰性的。

床沿纹饰左右大体对称。只有中间两格,即第八格狮头鸟身神和第九格半人半鸟神是例外,而他们正好位于紧靠火坛的两侧。半人半鸟神曾出现在安伽墓室门额和虞弘墓石椁上的祭火仪式中,他们是虔诚的司火神(图1)。同样,他们还出现在 Shelby Whit 和 Leon Lery 氏收藏的石床上,站在火坛两旁。尽管沁阳石床没有祭火场面,制床的工匠仍将半人半鸟神刻在火坛右侧,似乎暗示了一种当时习惯的做法。在此,他只是起装饰作用的神像而不是司火神,所以不再持法器,也不戴口罩。

火坛左侧的是狮首鸟身的神。在前伊斯兰时代,伊朗艺术中的这类图像被称作 Senmurv (新波斯语为 Simorq)。《列王记》(Shāh-Nameh)里,它被描写成一

种奇异的飞翔的动物,它养育了大英雄罗斯塔姆(Rostam),并一直保护着英雄<sup>3</sup>(图2,并参见施安昌,前引书,页62图)。在中亚片吉肯特(Panjikent)描绘罗斯塔姆迎战恶魔的壁画上便可以看到这种形象的 Senmurv。在沁阳石床上出现 Senmurv 应取其逢凶化吉的保护神的意义。

凤鸟在床座上四见。凤是神鸟,百鸟之王,见则天下大安宁。在古代希腊罗马,它是传说中的一种鸟,和鹰一样大,有红、金二色羽毛,鸣声悦耳动听。它同太阳崇拜有关。出现在纪念物上,作为旭日和死后之生命的象征,具有长生不死的意义<sup>4</sup>。石床刻有凤鸟,是吉祥与长生不死的象征,将中国的和西方的两方面含义合而为一了。

石床上焰肩神出现四次,关于此神,笔者以前曾著文认为是祆教神祇<sup>5</sup>,本文后面会再讲到他们导引亡灵升天的作用。石床正面床沿和床腿上共出现了三个火坛,西安安伽墓门额和片吉肯特 III 号遗址 6 室祭火仪式壁画中也都是三个火坛。这难道是巧合吗?还是特定的安排?在琐罗亚斯德教的神话和教义中,“三”是反复出现的原型数字(或叫神秘数字),如“三善”(善思、善言、善行)原则,“三罪愆”(妖法、强力、偷盗)等等。帕拉维语帝王传奇《阿尔达希尔·帕帕克的业绩》,起笔就写法尔斯总督帕帕克“一连三个晚上”都梦见他家的牧羊人萨珊。其中第三个晚上“梦见萨珊的屋内熊熊燃烧着三堆圣火——那本是敬奉在三大拜火神庙中的神物,放射出万丈光芒”。按照琐罗亚斯德教的说法,神主阿胡拉·马兹达之子阿扎尔在尘世显形为三堆圣火,其一阿扎尔·法伦巴格,为宗教祭司奉祀的圣火;其二阿扎尔·戈什纳斯布,为军人武士奉祀的圣火;其三阿扎尔·博尔津·梅赫尔,为农民手工业者奉祀的圣火。文中三堆圣火在梦境中出现,是言世间将有为王者降世的“应命之兆”。嗣后,阿尔达希尔在推翻安息王朝的统治,平定巨龙崇拜者的叛乱和挫败身为王妃的安息公主的复辟阴谋过程中,先后得到灵光三次化身的“奇异羚羊”、“山间野驴”和“红色老鹰”的及时救助,这才逢凶化吉,遇难呈祥,终于成就大业,如愿以偿。由此看来,三个火坛隐含着深一层意义,仍是与祆教相联系。

总起来说,床座纹饰的中心是拜火祭坛,司火的神、逢凶化吉的神、导引升天的神、仙人、象征生命不死的凤鸟、守护灵床的卫士,他们分列在周围构成一定的组合,因此,床座纹饰的象征意义就十分明显了:人们对于圣火与祆神的崇敬与信仰,期望亡灵升入天堂,永远获得幸福和安宁。

在了解了主人的宗教信仰之后,我们再来看围屏第十一幅图的意思。走在



前边的男子手举火炬,后边的男子手持一棒。如果说此图仅仅表现夜间行路的情景,那么其意义何在呢?我推测,这可能是迎奉圣火的情景。因为:第一,按照袄教规定,新设拜火祭坛时,必须从火庙中将火转移过来,要有迎送的过程。第二,在茹小策造像碑上,出现过拜火仪式图,有些教徒的手中都捧着棒,这与此图后面那人的情况相像。当然,是否是迎奉圣火图还有待考证。

十分明显,床座的雕刻是装饰性的。这与围屏上的雕刻截然不同。据安伽、沁阳、天水三例完整的围屏石床,又据安阳北齐墓出土和 Miho 博物馆收藏的围屏及石阙(不完整),可知围屏画的主要内容是以墓主人为中心的胡人生活,基本采用叙事和写实的表现手法。于是,当我们考察它们时需要注意两点。第一,对于围屏画首先要了解:他们是什么人?在做什么?对于床座装饰则首先要了解:图案的母题是什么?各有什么样的象征意义?第二,围屏画和床座装饰在内涵上是相互关联的。石床是墓葬的一部分,它与周围的墓志、器物、壁画及墓葬制度也是相互关联的。

### 三、九例床座纹饰类比

近年来,关于内陆中亚人的遗存和袄教文化,引起人们很大兴趣。屡屡发现于墓室中的围屏石床则是注意点之一。从以往考古情况看,石棺床是在魏晋以后出现的,其数量很少。有些床上有围屏,有的没有围屏。是原来不带围屏,还是围屏后来被盗,难以知晓。因为除安伽墓没有发现盗掘痕迹外,其他墓葬均已盗失,扰乱。原来墓中棺具与尸骨的情形与位置也难以知晓。自安伽墓发掘后,对于石床已多有讨论,这里就石床床座再抒浅见。先将七例石床床座情况作一简要的叙述。

(一)西安北周安伽墓石床,579年,正面及两侧浅浮雕,彩绘贴金。十一条床腿均刻焰肩神,一手向上承托,脚下是山峦。床沿纹饰分格,间隔出现椭圆形连珠圈饰。每格绘一种动物的头,有狮、虎、牛、羊、象、骆驼、野猪、狗、马、鹰、鸡以及不知名的异兽、连珠纹边饰<sup>6</sup>。

(二)沁阳北朝墓石床,有围屏,中腿刻火坛、莲花、侏儒。侧腿有抱剑卫士。床沿分格,内绘凤鸟、飞天、焰肩神(一手向上举)、人首鸟身神、狮头鸟身神、火坛、花卉,以忍冬纹、水波纹为边饰。

(三)洛阳古代艺术博物馆藏北魏石床A,仅存床正面石板。中腿浮雕焰肩

神三位,上部为铺首,侧腿图面也分上、下两部分。下面靠内是持兵器武士(像天王),足下踩兽,靠外是铺首。上面刻奔跑着的焰肩神。床沿为连续的菱形框,内填入各种鸟兽,皆成双成对。边饰是莲瓣纹、绳纹、连珠纹、忍冬纹、水波纹(图见施安昌,前引书,页112—113)。

(四)洛阳古代艺术博物馆藏北魏石床B,仅存床正面石板左半块。中腿上部刻焰肩神,下部是铺首。侧腿一男士戴冠穿袍立于花木之间。床沿图案分六格,内刻凤鸟、焰肩神、半人半鸟神、狗首鸟身神和一兽。上边忍冬纹,底边绳纹、水波纹<sup>7</sup>。

(五)天水隋唐墓石床,有围屏,床座浅浮雕,彩绘贴金。刻两层壶门,共12个,上下对称。上层壶门内刻六个乐伎,下层刻六个焰肩神,皆反掌托举。床沿有连珠、忍冬纹。床正面左右两脚下各有一镇墓兽<sup>8</sup>。

(六)赛努什博物馆(Musée Cernuschi)藏北朝墓石床,仅存石床床座正面,石板有彩绘,中腿刻兽面铺首,侧腿各刻一焰肩神,两臂上举。床沿分十二格,分别刻半人半鸟神、牛首鸟身神、焰肩神及花卉。莲瓣纹、水波纹作边饰。左右排列大体对称<sup>9</sup>。

(七)旧金山亚洲艺术博物馆(The Asian Art Museum of San Francisco)收藏北朝石床,存正面石板。中腿刻铺首。侧腿下边刻奔跑的狗,上边是焰肩神,还有两只鸟,颈系绶带。床沿当中是连续的菱形图案,内填刻舞蹈人、鸟、兽、花、叶。上边纹饰是莲瓣纹,大连珠纹、绳纹、小连珠纹。底边是两层,一层为水波纹与“品”字结构的圆珠纹交错,一层是水浪纹(图3)。

(八)Shelby Whit和Leon Lery藏品中的两具床座,中腿上浮雕火坛和戴口罩的半人半鸟祭司神,床沿有动物图案,侧腿雕手持兵器的四臂神等等<sup>10</sup>。

综合上例中的情况,可归纳如下几点:

1. 石床床座型制有不同,一种是床腿式,一种是有壶门的须弥座式。
2. 图像题材包括:
  - A. 火坛(有侏儒托顶和花卉相配)、祭司或祭司神。
  - B. 半人半鸟神、半兽半鸟神、焰肩神。
  - C. 凤鸟、仙人、乐神、卫士、铺首。
  - D. 狮、虎、牛、羊、狗、野猪、象、骆驼、马、鹰、鸡等各种鸟兽。
3. 花边多为莲瓣纹、连珠纹、水波纹、忍冬纹。
4. 图像以组合与对称的方式排列并施彩绘贴金。

第2、3、4条可以说是九个床座的共同特点。最重要的是第二条,纹饰之象征意义即见于此。当然每个床座雕刻图案会有不同,但基本不出第二条A、B、C、D的范围。因此将它们归入同一类,即具有袄教特征和粟特风格的随葬石床。

各种鸟兽动物往往和神像排列在一起,有时还添画翅膀。因而有的动物也是胡人信奉的神灵。在片吉肯特一幅壁画中,国王宝座上也有连珠纹内填兽头图案,与安伽石床完全相同。然而壁画断代则在700年以后<sup>11</sup>。

铺首本来是门上固定门环的饰物,形状怪异怖厉,有镇凶辟邪,善守固闭的含意。汉代画像石墓中即出现。北朝用于石床装饰,省去多余的衔环,象征意义保持下来。这是承袭了中原风俗。

需要说明的是:在上述各例外还有少许石床,它们的装饰图案缺少同类题材,故不在本文讨论之内。也就是说,本文讨论的这类石床应是北朝至隋唐出土石床中的一部分。

这类石床的出土地点已知有陕西的西安,甘肃的天水,河南的洛阳、沁阳和安阳以及山西(Miho美术馆收藏的围屏传从山西出土)。而其中完整的有屏风石床只有西安、沁阳、天水三具。

#### 四、随葬石床的作用

沁阳石床上的焰肩神像与冯邕妻元氏墓志上“拓仰”等18神属于同一类型。其图像特征是:有人的强健躯体,手足为鸟爪,有的有尾,肩生火焰状两翼(彩绘红色)。其头部分为人与鸟兽两类。当其为人时皆西胡面孔(高鼻、深目、卷发、长须髯)。随着古代袄教遗存不断揭露,此神常常相伴出现,引发人们认真思索。拙文《圣火袄神图像考》已对它们在哪些古迹中存在、神像的来源几方面谈过。称它们为“拓仰诸神”,是根据元氏志(522)上刻的名称。也称其为“焰肩神”,是根据考古学的命名方法,按照事物的主要特征和功用取名。

在上述石床上,焰肩神多具有托举起石床奔跑的特定的姿态。这是为什么呢?南北朝文献中有“灵床”的记载。灵床有两种意义:一是入殓前停放尸体的床铺。二是为死者虚设的坐卧之具。本文讲的石床其作用与后者接近。当然在文化背景上性质不同,还有地上与墓中之不同。《晋书·姚兴载记》下:“时西胡梁国儿于平凉作寿冢,每将妻妾入冢饮宴,酒酣,升灵床而歌。时人或讥之,国儿

不以为意。”此处讲到的灵床可能与本文相似，然时间在后秦(384—417)，要早得多。《隋书·石国传》记王室祭亡云：“正月六日、七月十五日，以王父母烧余之骨，金瓮盛之，置于床上，巡绕而行。散以花香杂果，王率臣下设祭焉。”由此可见粟特人祭亡灵时，床有着特殊的作用。

《西安发现的北周安伽墓》一文的结尾提出一个问题：“墓室中只有围屏石榻，而墓主人却蜷缩于甬道内，不知围屏石榻为墓主人而设抑或是为神而设。这种情况是否代表一种独特的葬俗。”还指出：“石榻正前方南北向纵置条砖一块，似乎作为上榻的台阶。”如果把各种情况结合起来便得出这样的推侧：亡者之灵魂经过砖台阶而至石榻，然后在祆神托举和导引下升上天堂，这是当时的葬俗观念。

铺首和焰肩神同时刻于赛努什博物馆藏品和洛阳出土石床A上面，两者形状与作用的区别十分清楚，焰肩神的特征已如上述，铺首与之不同：第一，铺首只有正面的脸谱式的面孔。第二，铺首只有头没有身体。第三，铺首的作用是驱魔辟邪。

同样具有驱魔辟邪作用的随葬品是镇墓兽。焰肩神同它的区别也是清楚的。在天水的石床上有六个焰肩神做出托举的姿势，而墓室里另有一对蹲立状的镇墓兽，形象不同。2000年发现的太原北齐徐显秀墓内，焰肩神出现在墓室、墓道壁画中有导引升天的含义(图见施安昌，前引书，页116)。而床前，另置两件狮面镇墓兽(图见施安昌，前引书，页117)。古人赋予每一物象都有特定的意义，需要从图像、形制、功用、位置各方面仔细区分，否则很容易混淆。

本文先对沁阳石床的线刻画做了描述，再将不同地区出土的九例石床床座加以比较。于是，一个事实显现出来了，即祆教在古代中国流行时曾经形成过图像系统，通过图像可以形象地传达教义和神旨。关于这一点，我在《北魏冯邕妻元氏墓志纹饰考》(1997)、《北齐粟特贵族墓石刻考》(1999)、《六世纪前后中国祆教文物叙录》(2002)中先后讲述过。

本文还要指出，与祆教主题相关的一系列图像，在中古时代曾被图案化，成为装饰纹样而风行很长时间。过去，我们在画像石、碑志、织物、器物上时有所见，现在有了进一步的认识。这应是中国装饰艺术史上重要的篇章，在长久埋没之后，终被彰显而重现光彩。

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于故宫博物院。
- 2 承邓宏里先生最近提供的有关情况,在此致谢。
- 3 菲尔多西,《列王记选》(张鸿年译),第二节,北京,人民文学出版社,1994年。
- 4 《简明不列颠百科全书》,第3卷,北京,中国大百科全书出版社,1985年,页138。
- 5 施安昌,《圣火祆神图像考》,《故宫博物院院刊》,2001年第1期;《善本碑帖论集》,北京,紫禁城出版社,2002年,页398。
- 6 陕西省考古所,《西安发现的北周安伽墓》,《文物》,2001年第1期,页4—26。
- 7 黄明兰编著,《洛阳北魏世俗石刻线画集》,北京,人民美术出版社,1987年,页70,图78。
- 8 天水市博物馆,《天水市发现隋唐石棺床墓》,《考古》,1992年第1期,页46—54。
- 9 参见 Gilles Béguin,《A propos du Gang du Musée Cernuschi》, *Collections Parisiennes*, 4, octobre 1998。承米盖拉(Michela Bussotti)女士帮助,译读此文。
- 10 田边胜美、前田耕作,《世界美术大系·中亚卷》,vol. 15,东京,小学馆,1999年。
- 11 据 Martha. L. Carter, “Notes on two Chinese stone Funerary Bed Bases With Zoroastrian Symbolism”, *Iran. Questions et Connaissances*, vol. 1, 2002, p. 263。



图 1



图 2



图 3 旧金山亚洲艺术博物馆北朝石床

# 何家村遗宝与粟特文化

齐东方<sup>1</sup> 著

何家村遗宝内涵丰富、来源复杂<sup>2</sup>，展示了萨珊、罗马、粟特、日本等文化的风采，打开了一个认识唐代中外文化交流的窗口。这些承载异样文化的器物传入，深刻影响了唐代手工制造业，也带动了社会文化面貌的更新。

粟特虽然没有成为强大的国家，遣使来中国的记载却不少于萨珊、罗马。与粟特有关的文物是没有文字可以证明的一类，却是极为重要、饶有趣味的一批，也最直接、最深刻的影响了中国文化。外来文化一经融合，其本源容易模糊，梳理线索，找到唐朝对于粟特文化的哪些方面感兴趣、愿意吸收什么形式、哪些内容能在中国长期流传，将说明文化传播的方式和融合的原因。

## 一、仿造与衰落

无论是唐代还是之前，带把杯都是一种独特的器皿，带把杯杯体呈棱形的做法，更是没有实例。何家村遗宝中的伎乐纹八棱金杯（藏品编号：71:101，图1）、鎏金伎乐纹八棱银杯（藏品号：71:99，图2）、人物八棱金杯（藏品号：71:102，图3），显然不是中国传统器物的造型，但在7世纪至8世纪初的粟特地区曾有发现（图4、5）。粟特八棱形带把杯通常在足底边缘以及八棱的折处有联珠装饰，杯身上有环形把，上有指垫，指垫上常为人头像<sup>3</sup>。何家村遗宝中这三件杯具有浓郁的粟特风格，几乎具备了粟特银杯的所有特征，即八棱形、环状把、指垫上有人头像、棱面上饰联珠等等。

从年代上考察，联珠纹在中国具有较强的时代性，织物、壁画和石刻等遗物中联珠作为辅助装饰，主要是在南北朝到隋、唐初流行，颗粒大、雕塑状的联珠则几乎没有。三件杯上的乐伎等人物装饰，在唐代墓葬壁画、石刻等各类器物上也

出现很多,大都为8世纪中叶以前,其后流行的是人物故事、游乐等内容。因此它们的制作年代应为7世纪后半叶或8世纪初。

这三件八棱带把杯的人物题材也有特殊之处。伎乐纹八棱金杯上乐工手执的乐器,可以清楚辨别出竖箜篌、曲项琵琶、排箫,其余几种不十分清晰(图6)。鎏金伎乐纹八棱银杯乐工手执拍板、小铙、洞箫、曲颈琵琶,另有抱壶、执杯及两名空手舞者。人物八棱金杯是八个站立的人物。尽管有些乐器在唐代流行,原本却来自异域<sup>4</sup>,引人注意的是,这些人物多深目高鼻,而且身穿翻领衣,头戴卷檐尖顶或瓦楞帽,其形象和服饰在唐代其他乐舞图中不见。

这几件杯的主要特征属粟特文化风格,但许多细节表明是唐朝制造。首先,三件八棱杯均采用铸造成型,器体厚重,这在粟特器物中罕见<sup>5</sup>。由于铸造技术的运用,人物都呈高浮雕效果,不见于粟特器物之中。其次,鎏金伎乐纹八棱银杯和人物八棱金杯的人物背景衬以忍冬卷草、山石、飞鸟、蝴蝶、鱼子纹底(图7)。这都是唐代工艺特征,少见于粟特文化中。

对唐人来说,八棱形的金银带把杯是陌生形制,这种反传统的模仿,并没有成功转化为新的流行样式。这三件八棱杯的尺寸过于小巧,无论是用来饮茶或饮酒,都不能取代中国固有的杯类。粟特杯的杯把是一种实用、巧妙的设计,当用手执杯时,拇指按在指垫上既可使手感舒适,又能帮助加力持重,增加持杯时的稳定。但何家村这三件杯的环形把直径很小,一般人的手指无法伸进,从而失去了使用上的功能。这种模仿似乎不能归咎于猎奇时的失误,因为它们可能是为观赏而制作,其厚重使陈列时更稳定,作为艺术品强调的是观赏性而不是实用性。

目前没有发现8世纪中叶以后的八棱杯,大量的陶瓷器也没有仿制品出土。不难看出,作为器物的传播,八棱杯进入唐朝,而作为文化影响,这种形制又被抛弃,原因是没能和唐人的生活、习俗和审美有效的结合,因此无法流行。

不过棱形的带把杯也并非从此销声匿迹。1992年赤峰市阿鲁科尔沁旗辽代耶律羽之墓出土了棱形的银质鎏金带把杯<sup>6</sup>,器物折棱处均以联珠纹作边框,与唐代不同的是呈七棱形,口沿一侧虽有椭圆形花式指垫,却无环把,只在指垫下带指垫。环柄不封口的风尚,不见于粟特和唐代器物,杯腹框内分别篆刻形态各异的人物像,似为“高士图”或“竹林七贤”,这些大约是契丹人的创新。类似的棱形的带把杯在2003年的吐尔基山辽墓中又有发现<sup>7</sup>。看来这种形制的器物在北方草原地区流传的时间较长。



## 二、失败的创新

在创新过程中吸收其他文化是常见的现象,相对于粟特棱形器物来说,筒形带把杯容易被唐人接受(图8),在成为主要的模仿制造对象时,更多掺揉了唐人的设计意图,从而透露了外来文化演变的轨迹。

金筐宝钿团花纹金杯(藏品号:71:100,图9)就是突出的实例。这件器物在粟特筒形带把杯的基础之上的创新主要有两个细节,一是把上的指垫做成叶芽形状,环把的下面省略了指垫。这一不同之处改变了粟特器物固有的风格,却在中国汉晋器物上能找到渊源。这种局部改造没有涉及使用功能上的变化,只是在审美上符合了唐人的愿望。该杯另一个创新是在光滑的器腹表面上采用掐丝焊缀金珠工艺,焊接出如意云朵和团花,显现出凸起、富有立体感的纹样,团花中原来还有镶嵌物。陕西法门寺地宫《物账》中记载有“真金函一枚,金筐宝钿真珠装”(图10),对照出土器物,是一件焊有金丝编成的外框及细密的小金珠再镶嵌宝石的金盒<sup>8</sup>,工艺与金筐宝钿团花纹金杯的相同。《安禄山事迹》提到唐玄宗赏赐安禄山金银器物中有“银丝织成笏筐”、“银织笏篋”、“金花银双丝瓶”等<sup>9</sup>,大约也都是这种做法。这件器物上的团花为俯视的图案化的花朵,不能确切地指出属于何种植物,与甘肃泾川武则天延载元年(694)的舍利石函同时发现的金棺上的纹样相近<sup>10</sup>。西安万岁通天二年(697)姚无陂墓出土的素面筒形银带把杯与之形制完全相同。因此,该金杯年代约在7世纪后半叶。

唐朝人喜爱的掐丝、焊缀和镶嵌工艺,虽有玲珑剔透之美,未必实用于日常生活,如果不是在祭祀典礼中使用,这种华丽装饰在实用中是多余的麻烦,其难以清洗的弊端显然会带来不便,尤其不适合器皿的制作。这样的作品目前只发现一件,尽管精美绝伦,却很难推广流行。

鎏金海兽水波纹银碗(器物编号:71:216,图11)也是新颖的器物造型,器壁锤出十四道由口及底的曲线,设计脱离了中国传统。英国不列颠博物馆收藏有水波纹银碗(图12),应是印度或伊朗东部4至5世纪的作品<sup>11</sup>。相似的银碗在河北赞皇东魏李希宗夫妇墓中出土,应该是件外来物品<sup>12</sup>。6至7世纪的粟特银碗器体多以锤揲技法做成凸凹花瓣形,何家村的鎏金海兽水波纹银碗应是受到这一风格的影响。但此碗装饰内容丰富,将禽兽、花草、山石相间刻于水波瓣之中,还有鹿、羊、狐、兔、戴胜鸟等,都是中国传统的祥瑞题材。碗内底中心有鎏金

海兽一只,旁边却是戏水鸳鸯,体现了极强的东西文化交流的特点。如同棱形带把杯一样,这种水波纹的器物唐后期不见,却在辽代银器中出现,不过违背实用方便原则的内壁凸棱已经趋于光滑<sup>13</sup>。

何家村遗宝中还有鎏金龟纹桃形银盘、熊纹葵花形银盘、飞廉纹葵花形银盘、凤鸟纹葵花形银盘、双狐纹双桃形银盘(藏品号:71:42、71:43、71:44、71:45、71:46,图13、14、15),也是一组值得关注的器物。它们的轮廓都不是圆形,盘心施单点动物纹,呈浮雕效果,周围留出空白。银盘背面锤揲的痕迹较深,轮廓鲜明清晰,动物的肌肉、羽毛的凹凸、质感都表现出来。单点动物纹在中国传统装饰中不多,而盛行于萨珊、粟特地区,其简洁疏朗的风格与唐代繁缛的装饰不同。器壁较厚,还都是窄沿、浅腹,与常见的唐代银盘不同。但有银盘的器口呈六瓣葵花形和桃形,突破了粟特圆形银盘单一的格式。写实性动物纹是粟特艺术的特点,但飞廉、凤鸟、龟纹却是中国的题材,是在对西方艺术吸收借鉴时的新创造,但是不规则的形状和装饰过分的凸起并非都是唐人认同样式,因而无法流行开来。关于这组银盘的年代,多数学者将其归于盛唐时期。

镶金兽首玛瑙杯(器物编号:71:282)的产地很难断定,但不是中国制造应无问题<sup>14</sup>。玛瑙杯的质地鲜嫩滋润,红、棕、白三色相杂,下端雕刻成羚羊头,羚羊的口实际是流口,装金帽盖合(图16)。器物造型和功能属于西方流行的“来通”(rhyton),早在西亚的亚述、波斯阿契美尼德王朝已经出现,直到伊斯兰时期以前一直流行。何家村遗宝中还有两件玛瑙长杯(器物编号:71:281、71:281),同样琢工精细,光泽滑润,也许是同时代的一组器物。中国除了汉晋时期独特的耳杯,不流行长形器皿,而在中亚、西亚却是历史悠久的器类,有金银制品,也有青铜和白铜制品<sup>15</sup>。“来通”在中国北朝时期的石刻图像上偶尔见到,隋唐时期意在模仿西方来通的作品,造型虽保持着角杯形状,底部有独立的兽首,但失去了底部的流口,还将来通首角之类改造为上卷形成把手,这类仿制品已经失去了原本的实用性,只是一种观赏品甚至明器,更不能进入实用流行的器类之中。

### 三、改造与融合

改造与融合虽然具有强烈的功利心理,却是主动地接受外来文化,而且在借鉴的同时体现智慧的创造。唐代金银锤揲工艺在粟特、萨珊高超技术的影响下得到突飞猛进的提高,普遍熟练运用这种技术后,追求复杂的器物形制和繁缛的

装饰纹样成为可能。如莲瓣纹样在南北朝陶瓷上曾流行一时,由于受质地材料的限制,只能是粗糙的刻画和堆塑,在相对柔软的金银材质上以锤揲加錾刻的手法来表现,既能保持陶瓷上浮雕立体的效果,又可增添细部情节,展现出粗犷与细腻的结合。

鎏金仕女狩猎纹八瓣银杯(器物编号:71:213),是一件令人叹为观止的器物(图17),花朵般的造型和热闹的画面表现出构思的精巧。此杯的主体纹饰是四幅男子狩猎图和四幅仕女游乐图,画面构图、人物形象、服饰在唐代壁画或其他器物都能见到,表明这是一件唐朝制造的器物。

然而,这件器物仍能看到粟特银器的痕迹,杯体虽然不是八棱却是八曲,口沿和圈足底边錾刻一周联珠,口沿与杯体有环柄,环柄外侧饰有联珠,上有指垫下有指垫,这些都是粟特银器的做法。银杯的内底中间錾刻出摩羯,是印度神话中的一种动物,常见于古代印度、西亚和中亚的雕塑、绘画艺术之中<sup>16</sup>。整个器物在浓厚的唐风之中又散发着一些异国情调。值得注意的是,这件器物上的粟特文化特点也做了改造,杯腹上八瓣用内凹取代了外凸的棱角,分界处的联珠换成了柳叶,杯腹下部又锤揲出一层更为凸起的八瓣仰莲,指垫是多曲三角形,上面刻着一只鹿和简单的花枝,从设计上体现了唐人的品味和对异域文化的取舍。

鎏金仕女狩猎纹八瓣银杯对粟特器物原形的脱离,并非是对粟特文化的生疏,而是有意的改造,把粟特杯的优美自然融入新的作品中。外壁的狩猎图与四幅仕女游乐图相间排列,却如同唐代屏风画似的一幅幅展现(图18)。银杯的内底以水波纹为底衬,当杯中盛放酒或水以后,就仿佛在微波荡漾的池中,鱼儿游动,水草漂浮,给平凡的饮食生活增添了几许乐趣。每幅图像都有主题纹样和底纹,层次清楚,人物突出。仕女游乐图的鱼子纹底未鎏金,四幅狩猎图鱼子纹底鎏金,使整个器物色彩对比鲜明,形成节奏变化。银质和鎏金、浮雕和錾刻的技法,增强画面的动与静的节律,而男子狩猎与仕女游乐又恰到好处地表现了紧张与悠闲的气氛,是一件十分成功的艺术作品。花朵般的造型和唐人钟情的仕女、狩猎是东方式的审美情趣。这种推陈出新的创造,符合中国人的使用和欣赏习惯。1980年西安又出土一件酷似的器物,只是圈足部分遗失<sup>17</sup>。

锤揲凸瓣类的器物在粟特银器中较多,唐代接受这种影响后,改变了分瓣多而细密的普遍特点,融汇成唐代装饰艺术瑰丽的花瓣式造型,自然成为成功的改造而得到推广。何家村遗宝中有两件鸳鸯莲瓣纹金碗(藏品编号:71:275),纹饰、造型均相同(图19)。金碗为锤揲成型,底部为十分规整的联珠纹还带有粟

特银器的特征,但金碗的腹部锤出的凸瓣是双层莲瓣状,粟特意味已经淡化,外来文化作为因素已经渗透融合,不能直接看到外来文化的痕迹,这类仿效后的创新与唐朝审美情趣完美结合的佳作,尽管样式还有翻新,却成为8世纪唐代金银器较普遍的做法,甚至影响到陶瓷器物的制作。

#### 四、工匠究竟是谁?

那些与粟特文化有关的器物的作者是谁?这是人们关心的问题。无非有两种可能,一是粟特工匠在中国制造的,二是中国工匠的仿造。但无论由谁来制作,都需要有相应的技术、文化背景以及必要的样品。

根据目前研究,西安市沙坡村出土的鹿纹银碗(图20)、西安西郊出土的缠枝纹银碗(图21)<sup>18</sup>,是输入到中国的粟特器物,粟特银器中也曾见到类似的作品(图22)。它们均为锤揲的曲瓣器壁,说明当时不乏可供仿造的样品。何家村遗宝中可以基本肯定的粟特银器也有三件。两件素面罐形带把银杯(藏品号:71:66、71:65,图23),它们的腹部有云曲状指垫,下面是指鑿的环形柄,与俄罗斯艾尔米塔什博物馆收藏的粟特山羊纹银带把杯(图24)、俄罗斯叶尼塞河上游的科比内2号墓出土的缠枝纹金带把杯属同一风格,中国内蒙古敖汉旗李家营子出土的粟特罐形带把银杯也是同样类型<sup>19</sup>。而且这两件素面罐形带把银杯大而厚重,器壁厚0.2厘米,重395克。色泽泛褐色,与其他唐代作品在同一环境中埋藏多年,至今呈现出异样的感觉,表明其金属成分可能略有不同。何家村还有一件素面椭圆形银碗(藏品号:71:215,图25),也具有厚重的特点和同样的色泽,椭圆形长杯恰恰也是粟特地区常见的器物。它们和唐代金银器共存,当然也可作为制作时模拟的对象。

粟特样式的银器由唐朝工匠的制造也发现了直接证据,西安万岁通天二年的姚无陂墓出土了一件筒形带把银杯(图26)<sup>20</sup>,杯底一侧鑿有“匠郑卿”三字,表明是一位郑姓的唐朝工匠制造。

何家村遗宝很可能是国库中的物品,金银器主要是由官府甚至中央作坊制作。唐代官府工匠来源于各地,虽然没有记载表明官府作坊中人员是否有粟特工匠,但来自中亚的工匠很早就已经进入中国。《北史·大月氏传》中记述了魏武帝时有月氏人来到京师,自云能作五色琉璃,并采矿铸之,说明北魏就有借助于西方工匠的帮助在中国制作玻璃。隋代粟特人“(何)稠博览古图,多识旧

物。……时中国久绝琉璃作，匠人无敢措意，稠以绿瓷为之，与真不异”<sup>21</sup>。近年中国发现的北朝和隋代的粟特人安伽、史君、虞弘墓<sup>22</sup>，石刻彩画不仅出现罕见的祆教图像，大多数内容也与粟特人的生活有关，上面还刻画着不少生活中的器皿。这些极为浓厚的中亚风格石刻彩画，如果不是粟特工匠自己刻画，至少也会有粉本类用来参考。在中国的粟特人长期内部通婚，使一些特殊技能世代相传。在开放的唐代，来中国的粟特人络绎不绝，不少人靠技艺为生，受雇于宫廷官府合乎情理。唐朝官府中有来自粟特的工匠应该是没有问题的，但是具体的个人也许并不重要，因为无论是粟特人或是唐人，他们都对粟特文化相当了解，已然能够融汇东西文化进行创作的优秀工匠群体了。

何家村遗宝并非同一时期制作，如钱币的年代从春秋到唐代，银铤上有不同的纪年。其中外来遗物出自多个国家和地区，不过外来器物的年代几乎都在7世纪或稍晚，是整个遗宝群中年代较早的一批，那些外来风格浓厚的仿制品略晚，唐代创新的作品更晚。这一现象似乎不是巧合，反映了外来文化一步步融合的轨迹，可以感受到的是唐人好奇求新的时尚和对外来文化的逐步认同吸收，何家村遗宝的器物群体，也是当时社会生活文化演变的缩影。

何家村还有水晶八曲长杯(器物编号:71:284)和白玉忍冬纹八曲长杯(器物编号:71:283)，造型的源头可能是在西亚，特别在萨珊时代流行，也波及到中亚。《新唐书·西域传》云:婆罗吸摩补罗“山周其外，土沃，产输、水精。”《旧唐书·西戎传》载开元六年(718)，遣使贡献锁子甲、水精杯、马脑瓶、驼鸟卵等。中亚和西亚输入这种器物的可能性很大，白玉忍冬纹八曲长杯的纹样也具有浓厚的粟特风格。但从此杯的质地来看，很可能是有悠久爱玉传统的中国人制造的，粟特却无同类作品，因此是输入品还是仿制品一时无法断定。如果从文化传播的角度看，由于官府作坊人员结构和组成有粟特、萨珊等工匠，而在更多的唐朝人眼中，西亚、中亚文化并无太大区别，至少不会精细分辨，因而唐代的一些仿制品很难断言是否是单纯、直接接受某种文化的影响，其实有些外来器物的文化属性也未必单一。

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于北京大学考古文博学院。
- 2 何家村遗宝 1970 年 10 月 5 日、11 日在陕西省西安市南郊何家村发现,共出文物 1000 余件,有金银器皿 271 件,银铤 8 件,银饼 22 件,银板 60 件,金银铜钱币 466 枚,玛瑙器 3 件,玻璃 1 件,水晶器 1 件,白玉九环蹀躞带 1 副,玉带板 9 副,玉镯 2 副,金饰品 13 件。另有金箔、麸金、玉材、宝石及朱砂、石英、琥珀、石乳等药物。金器总重量达 298 两,银器总重量 3900 多两。全部物品装在两个陶瓮和一件银壶中。目前这些遗宝收藏在陕西历史博物馆。
- 3 B. I. Marshak, *Sogdiiskoe srebro*, Moskva, 1971.
- 4 《隋书》,卷十五《音乐志》:“今曲项琵琶、竖头箜篌之徒,并出自西域,非华夏旧器。”北京,中华书局,1973 年,页 378。
- 5 伎乐纹八棱金杯的口沿处有一处缺失,漏出的胎体呈蜂窝状结构,有青色锈,最新推测可能是铜胎,或者是以铜为主要成分的合金,再通体鎏金。见陕西历史博物馆、北京大学考古文博学院、北京大学震旦古代文明研究中心,《花舞大唐春》,北京,文物出版社,2003 年,页 74。
- 6 内蒙古考古研究所、赤峰市博物馆、阿鲁科尔沁旗文物管理所,《辽耶律羽之墓发掘简报》,《文物》,1996 年第 1 期。
- 7 吐尔基山辽墓的资料尚未发表。
- 8 法门寺博物馆,《法门寺》,西安,陕西旅游出版社,1994 年。
- 9 姚汝能,《安禄山事迹》卷上,上海,上海古籍出版社,1983 年,页 7、10。
- 10 甘肃文物工作队,《甘肃省泾川县出土的唐代舍利石函》,《文物》,1966 年第 3 期。
- 11 齐东方,《唐代金银器研究》,北京,中国社会科学出版社,1999 年,页 67—68、258—259、310。孙机,《凸瓣纹银器与水波纹银器》,《中国圣火——中国古文物与东西文化交流中的若干问题》,沈阳,辽宁教育出版社,1996 年,页 146、152。
- 12 石家庄地区革委会文化局文物发掘组,《河北赞皇东魏李希宗墓》,《考古》,1977 年第 6 期。
- 13 朱天舒,《辽代金银器》,北京,文物出版社,1998 年。
- 14 《花舞大唐春》,页 91。孙机,《论西安何家村出土的玛瑙兽首杯》,《文物》,1991 年第 6 期。
- 15 中亚撒马尔干(Samarkand),片吉肯特(Panjikent)遗址中的粟特壁画,其中有许多人物手持这种杯进行宴饮的画面。Guitty Azarpay, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Los Angeles, London, University of California Press, 1981. 内蒙古敖汉旗李家营子曾出土一件银长杯,应是粟特产品。齐东方,《李家营子出土的银器与丝绸之路上的粟特人》,《唐代金银器研究》,页 321—332。

- 16 岑蕊,《摩羯纹考略》,《文物》,1983年第10期。
- 17 东京国立博物馆,《宫廷の荣华——唐の女帝则天武后とその时代展》,东京,大塚巧艺社,1998年,页124—125。
- 18 齐东方,《中国发现的粟特银碗》,《唐代金银器研究》,1999年,页333—344。
- 19 齐东方,《李家营子出土的银器与丝绸之路上的粟特人》,《唐代金银器研究》,1999年,页321—332。
- 20 西安市文物保护考古所,《唐姚无陂墓发掘简报》,《文物》,2002年第12期。
- 21 张鹭,《朝野僉载》记:“定州何明远大富,主官中三驿,每于驿边起店停商,专以裘胡为业。资财巨万,家有绫机五百张。”北京,中华书局,1979年,页75。何明远亦被推测为粟特人的后裔。
- 22 《文物》,2001年第1期。

#### 图片来源

- 图4 粟特八棱形带把杯(采自 *Asia, ruta de las estepas*, n° 73)
- 图5 粟特八棱形带把杯(采自 B. I. Marshak, *Sogdiiskoe serebro*, Moskva, 1971)
- 图8 粟特筒形带把杯(采自 B. I. Marshak 上引书)
- 图12 不列颠博物馆藏水波纹银碗(采自《中国圣火》,沈阳,辽宁教育出版社,1996年,页148)
- 图16 镶金兽首玛瑙杯(线图采自《中国圣火》,页189)
- 图20 西安市沙坡村粟特鹿纹银碗(线图采自《海内外唐代金银器萃编》,西安,三秦出版社,1989年,页41)
- 图21 西安西郊粟特缠枝纹银碗(线图采自《海内外唐代金银器萃编》,页41)
- 图22 粟特曲瓣银碗(采自 B. I. Marshak 上引书)
- 图24 粟特山羊纹银带把杯(采自 B. I. Marshak 上引书)
- 图26 姚无陂墓素面带把银杯(采自《唐姚无陂墓发掘简报》,《文物》,2002年第12期)

其余图片为作者本人提供

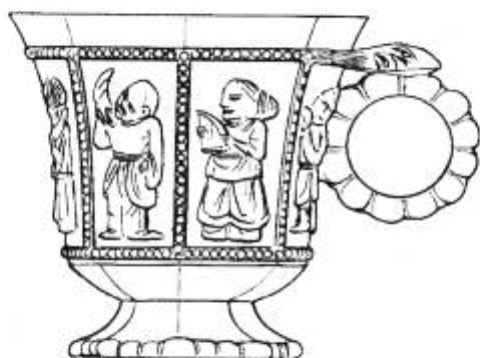


图1 伎乐纹八棱金杯



图2 鎏金伎乐纹八棱银杯



图3 人物八棱金杯



图4 粟特八棱形带把杯

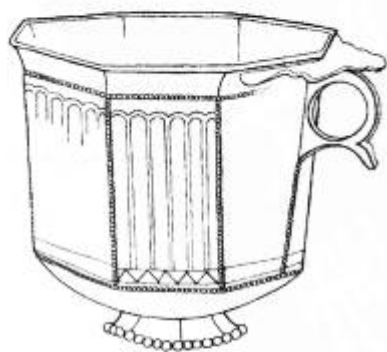


图5 粟特八棱形带把杯





图6 伎乐纹八棱金杯



图7 鎏金伎乐纹八棱金杯



图8 粟特筒形带把杯

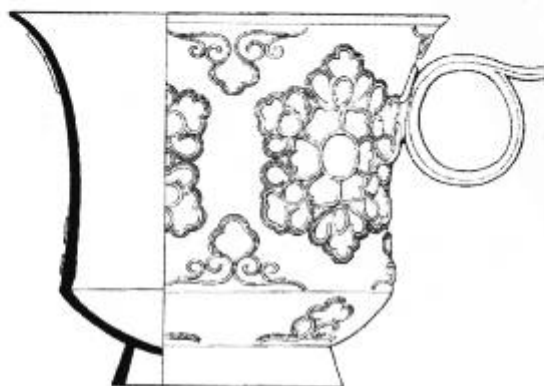


图9 金筐宝钿团花纹金杯

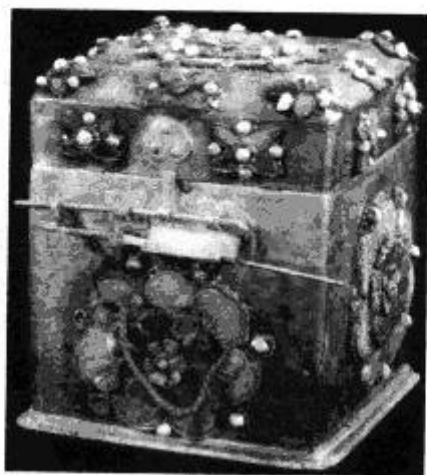


图10 法门寺金筐宝钿真珠装金函



图 11 鎏金海兽水波纹银碗



图 12 不列颠博物馆藏水波纹银碗

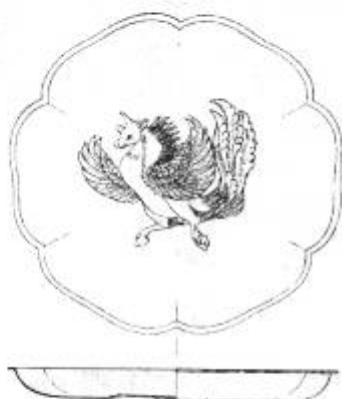


图 13 飞廉纹葵花形银盘

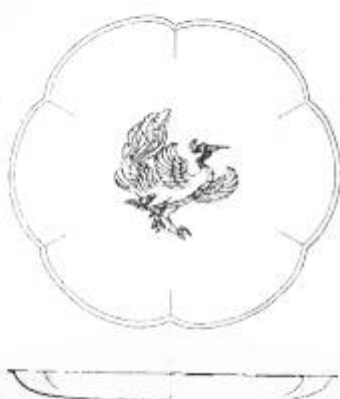


图 14 凤鸟纹葵花形银盘



图 15 鎏金双狐纹双桃形银盘



图 16 鎏金兽首玛瑙杯

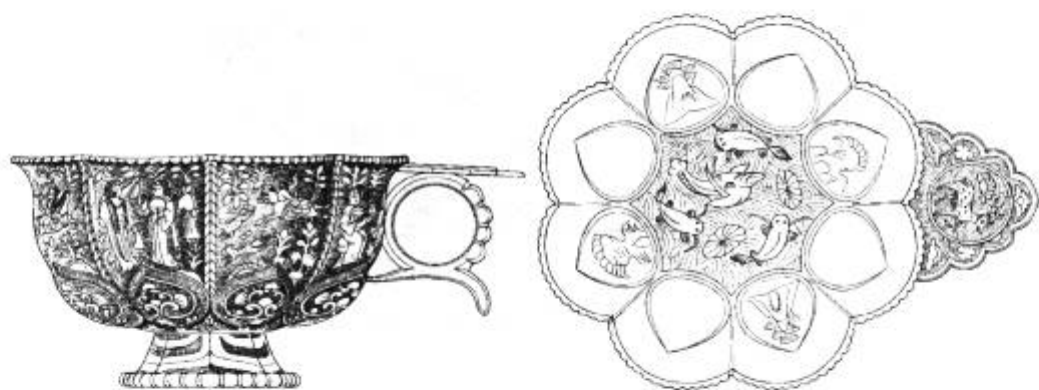


图 17 鎏金仕女狩猎纹八瓣银杯

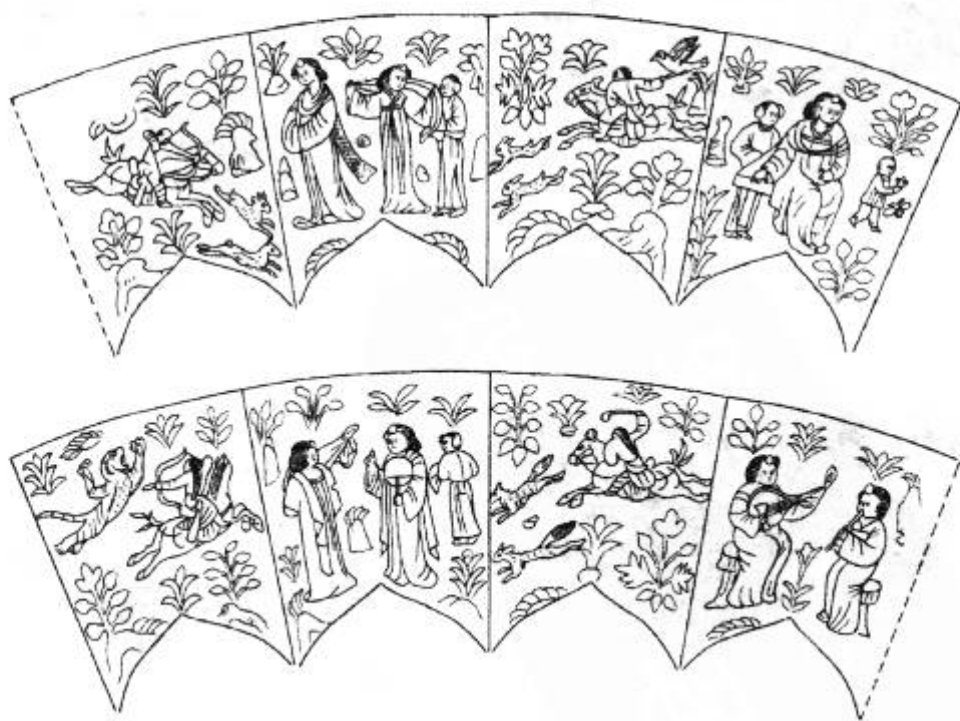


图 18 鎏金仕女狩猎纹八瓣银杯

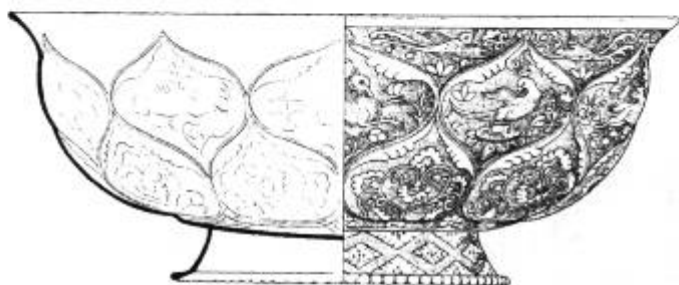


图19 鸳鸯莲瓣纹金碗

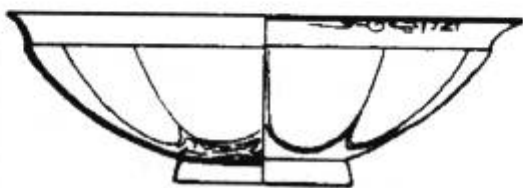


图20 西安市沙坡村粟特鹿纹银碗

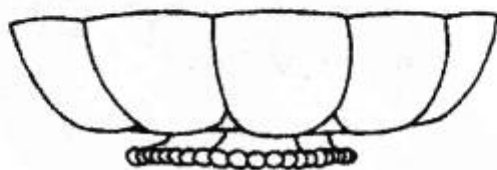


图21 西安西郊粟特缠枝纹银碗



图 22 粟特曲瓣银碗

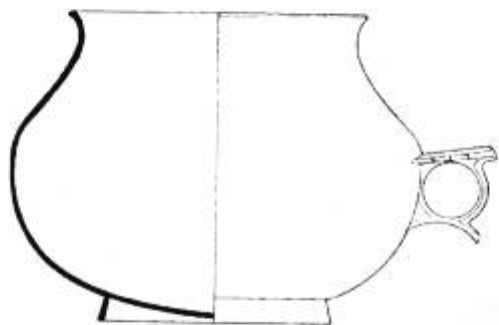


图 23 素面罐形带把银杯



图 24 粟特山羊纹银带把杯



图 25 素面椭圆形银碗

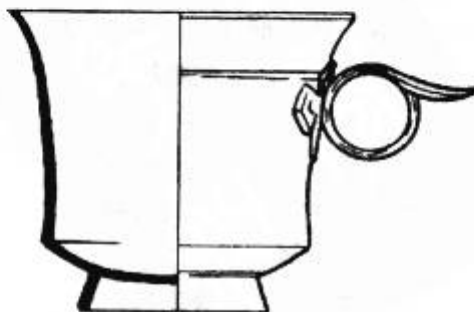


图 26 姚无陂墓素面带把银杯

## 北朝隋唐粟特的“胡腾舞”

张庆捷<sup>1</sup> 著

丝绸之路的开通,带动了东西方的商贸交流,促进了东西方的文化互动。东汉以降数百年间,中原“胡风”愈刮愈烈,形成一时之时尚。其中大量来自粟特的音乐舞蹈,构成该历史阶段“胡风”炽盛的鲜明标志之一,以往前辈学者已据古文献资料证明了这点<sup>2</sup>,后来学者又结合考古发现的图像资料展示了粟特乐舞的具体形象<sup>3</sup>。这方面的研究成果颇为可观,但是也有许多需要继续探讨之处,如来自粟特地区的“胡腾舞”有什么特征?“胡旋舞”与“胡腾舞”究竟表现的是两种舞蹈,抑或是一种舞蹈?两者传入的时代是否相同?以前出土的粟特男子独舞的图像,究竟是胡腾舞,还是胡旋舞?诸如此类的问题,学界一直是仁智各见,众说不一。近年随着入华粟特人及其后代墓葬的发现,相关资料空前增加,给我们拓展了进一步讨论研究的空间,并且奠定了深化认识“胡腾舞”问题的基础。

我国学术界对“胡旋舞”与“胡腾舞”的认识是从有关文献史料开始的。有关文献集中于唐代,对“胡旋舞”与“胡腾舞”最丰富细致的描述,均保留在遗存的唐诗中。其中唐代诗人刘言史和李端都对胡腾舞做过详实生动的记述。如刘言史的《王中丞宅夜观舞胡腾》:

石国胡儿人见少,蹲舞尊前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖,细氎胡衫双袖小。手中抛下蒲萄盏,西顾忽思乡路远。跳身转毂宝带鸣,弄脚缤纷锦靴软。四座无言皆瞪目,横笛琵琶遍头促。乱腾新毯雪朱毛,傍拂轻花下红烛。酒阑舞罢丝管绝,木槿花西见残月。<sup>4</sup>

又如李端的《胡腾儿》:

胡腾身是凉州儿,肌肤如玉鼻如锥。桐布轻衫前后卷,葡萄长带一边垂。帐前跪作本音语,拾襟搅袖为君舞。安西旧牧收泪看,洛下词人抄曲

与。扬眉动目踏花毡，红汗交流珠帽偏。醉却东倾又西倒，双靴柔弱满灯前。环行急蹴皆应节，反手叉腰如却月。丝桐忽奏一曲终，呜呜画角城头发。胡腾儿，胡腾儿，故乡路断知不知。<sup>5</sup>

正史中也有对胡腾舞的记载，但是远远不如唐诗描述的形象与细致，如《宋史》卷一四二《乐志》十七“教坊”条云：

队舞之制，其名各十。小儿队凡七十二人：一曰柘枝队，衣五色绣罗宽袍，戴胡帽，系银带。二曰剑器队，衣五色绣罗襦，裹交脚幞头，红罗绣抹额，带器仗。三曰婆罗门队，紫罗僧衣，绯挂子，执锡钹拄杖；四曰醉胡腾队，衣红锦襦，系银鞞鞋，戴毡帽。五曰译臣万岁乐队，衣紫绯绿罗宽衫，浑裹簇花幞头。六曰儿童感圣乐队，衣青罗生色衫，系勒帛，总两角。七曰玉兔浑脱队，四色绣罗襦，系银带，冠玉兔冠。八曰……<sup>6</sup>

这是正史中对胡腾舞的惟一记载。

然而对“胡旋舞”，正史中却有多处记载，如：《旧唐书·外戚传·武承嗣传附子延秀传》：“延秀久在蕃中，解突厥语，常于主第，延秀唱突厥歌，作胡旋舞，有姿媚，主甚喜之。”《旧唐书·安禄山传》：“至玄宗前，作胡旋舞，疾如风焉。”《旧唐书·音乐志》二：“舞急转如风，俗谓之胡旋。”《新唐书·西域传》言康国：“开元初，贡锁子铠、水精杯、码碯瓶、驼鸟卵及越诺、侏儒、胡旋女子。”米国也于开元时，“献璧、舞筵、师子、胡旋女。”《新唐书·西域传·俱蜜》：“开元中，献胡旋舞女，其王那罗延颇言为大食暴赋，天子但尉遣而已。”《通典》卷一六也云：“舞急转如风，俗谓之胡旋。”该舞在唐诗中也有记述，如元稹《胡旋女》：

天宝欲末胡欲乱，胡人献女能胡旋。旋得明王不觉迷，妖胡奄到长生殿。胡旋之义世莫知，胡旋之容我能传。蓬断霜根羊角疾，竿戴朱盘火轮炫。骊珠迸珥逐飞星，虹晕轻巾掣流电。……<sup>7</sup>

又如白居易《胡旋女》：

胡旋女，胡旋女，心应弦，手应鼓。弦鼓一声双袖举，回雪飘飘转蓬舞。左旋右转不知疲，千匝万周无已时。人间物类无可比，奔车轮缓旋风迟。曲终再拜谢天子，天子为之微启齿。胡旋女，出康居，徒劳东来万里余。中原自有胡旋者，斗妙争能尔不如。天宝季年时欲变，臣妾人人学圜转。中有太真外禄山，二人最道能胡旋。<sup>8</sup>

通过对比分析以上文献史料，我们起码可以知道，虽然“胡腾舞”与“胡旋舞”仅有一字之差，但两种舞区别甚明，顾名思义，前者特点在于“腾”，后者特点

在于“旋”。再进一步体味这几首诗和有关记载,似乎可以将这两种舞的差异细分为三方面,即一种以男子为主,一种以女子为主;一种舞来自石国,一种舞来自康国、俱蜜等国;一种以双腿踢蹬腾跳为主,一种以身体急速旋转为主;从而证明他们不是一种舞,而是两种舞。如再考虑男女的体质特征,也可以找到两种舞有性别差异的证明,显而易见,男性身体刚武有力,更适宜于表演以“腾”为特征的舞蹈,女性的身体柔韧轻灵,更适宜于表演以“旋”为特征的舞蹈。参证诗文,推测“胡腾舞”与“胡旋舞”的一字之差,除表明两种舞表演形式不同外,的确寓含了一种舞以男性为主,另一种舞以女性为主的性别差异。

虽然经过我们反复品究推敲诗文,并兼顾其他,仍对“胡腾舞”与“胡旋舞”异同的各方面不敢说是很清楚,但在唐代,唐人是清楚的,这从有关记载即可了解。如段安节《乐府杂录》叙唐代舞蹈说:“健舞曲有《稜大》、《阿连》、《柘枝》、《剑器》、《胡旋》、《胡腾》。软舞曲有《凉州》、《绿腰》、《苏和香》、《屈柘》、《团圆旋》、《甘州》等。”<sup>9</sup>“胡旋”、“胡腾”两种舞蹈同时在一处记载,证明两者虽然共存于同一时代,也同是健舞,但并非一种舞蹈,否则不会把二者并列叙述。

向达先生据刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾》和李端《胡腾儿》两首诗解释“胡腾舞”云:“就刘、李二人诗观之,胡腾舞大约出于西域石国,舞此者多属石国人,李端诗‘肌肤如玉鼻如锥’,则其所见之胡腾儿为印欧之伊兰种人可知也,此辈舞人率戴胡帽,着窄袖衫儿。帽缀以珠,以便舞时闪烁生光,故云珠帽。兰陵王、拨头诸舞,舞人所着衫后幅拖拽甚长,胡腾舞则舞衣前后上卷,束以上绘葡萄之长带,带之一端下垂,大约使舞时可以飘扬生姿。……胡腾舞容不甚可知,依二诗所言,大率动作甚为急遽,多取圆形,是以‘环行急蹴’、‘跳身转毂’云云。胡腾之腾或指其‘反手叉腰’,首足如弓形,反立毡上,复又腾起而言欬?与胡腾舞伴奏之乐器有横笛与琵琶,酒阑舞罢,丝桐忽奏,于是一曲亦终矣。”<sup>10</sup>

向达先生对胡腾舞的解释令人叹服,但由于缺乏图像资料,仅靠文字描述,难免稍有不周全之处。对照虞弘墓石椁内后壁雕绘的男子居中舞蹈,两侧有乐人伴奏的图像(参见本书童丕文图2的中部),以及各地其他北朝隋唐墓中出土同类图像,可以在向达先生对胡腾舞解释的基础上作出更正确的解释,具体补正如下:

1. 葡萄之长带,恐非“上绘葡萄之长带”,而是带端为葡萄叶形状的软腰带。在虞弘墓石椁三幅胡腾舞图像中,舞蹈者全系着带端为葡萄叶形状的软腰带。

2. 诗中所记之“环行急蹴”,为何会是“多取圆形”呢?从虞弘墓石椁图像中



可找到原因,是因舞者只限于在一小圆毡上舞蹈。

3. 与胡腾舞伴奏之乐器,主要有横笛与琵琶,但并非仅有横笛与琵琶,也可以有其他乐器,可多可少,如虞弘墓石椁内后壁雕绘图案中给胡腾舞伴奏的,就有箜篌、铜钹、箏、腰鼓、横笛与琵琶。

4. 通过对照虞弘墓中两幅胡腾舞的图像,舞蹈者脚下均有一圆毡,由此也对二诗中“乱腾新毡”、“扬眉动目踏花毡”之句有了正确的理解。

5. 二诗中描述的都是男子,即“石国胡儿”,虞弘墓图像中的两个舞蹈者也都是男子,可以相互印证。

6. 再从第一首诗中描述舞蹈者表演时“手中抛下蒲萄盏”和第二首诗中“醉却东倾又西倒”之句看,胡腾舞与酒有很大关系,舞者若借助酒力,才能豪放不羁,舞得尽兴,这和《宋史》中称之为“醉胡腾”恰恰吻合。在虞弘墓石椁后壁“胡腾舞”的图案中,在舞者右前方,特雕绘着一个硕大的酒壶,恐也与此有关。虞弘墓石椁座背后彩绘“胡腾舞”图案中,舞者姿态,正是诗中“醉却东倾又西倒”的真实写照。

诗图对比,从以上几方面看,都是同多异少,我认为虞弘墓中的舞蹈图像即是诗中描述的“胡腾舞”。在有关“胡旋舞”的唐诗中,不见以上描述。

与虞弘墓石椁舞蹈图案相似的“胡腾舞”形象,以往已经出土一些,时代最早的是北魏。

北魏遗物上已见“胡腾舞”形象,如现藏于山西省博物馆的发现于北魏平城遗址中的一个石砚,上面雕刻几幅图案,其中便有一个“胡腾舞”的形象,一男子在跳舞,旁有一男子在弹琵琶伴奏<sup>11</sup>。在甘肃省乐浪北魏塔(图1)和河南安阳唐代修定寺塔上(图2)<sup>12</sup>,也有胡腾舞的图案。北齐时,“胡腾舞”形象逐渐增多,太原寿阳县北齐庾回洛墓甬道残存壁画上,即有胡腾舞的形象,甬道两侧,各绘着四个男子,其中一个男子在舞蹈,颈、腰、腿部彩带飞扬,旁边两人在观赏,可惜两个舞蹈者的上身皆已残缺<sup>13</sup>。河南安阳北齐范粹墓出土胡人乐舞黄釉瓶上,也有跳“胡腾舞”之形象,中为一舞蹈者,脚踏小圆毡,旁有四人伴奏<sup>14</sup>。宁夏固原出土北朝卷草纹胡人乐舞绿釉瓶,正反面都有跳“胡腾舞”之形象,中为一舞蹈者,脚踏小圆毡,旁也有四人伴奏(图3)<sup>15</sup>。如故宫博物院所藏北朝黄釉印花人物扁瓶上,有一幅表现“胡腾舞”的图像,舞者身穿翻领窄袖长衫,腰间系带,足蹬靴子,完全是西域人的装束。两旁还有六个西域人,手持琵琶、箜篌、横笛、小铙等乐器在伴奏(图4)<sup>16</sup>。山东临朐县博物馆藏北朝卢舍那佛,衣服上也

有这种胡腾舞形象,两个伴奏者手持琵琶和笙<sup>17</sup>。类似胡腾舞形象,在青州出土的北齐卢舍那佛衣服上,也可以看到,仅在衣服正面,从上而下就有一组多幅形态不一的胡腾舞画面<sup>18</sup>。另在西安北周安伽墓石榻图像中,也有3幅男子独舞图,旁有乐者和观者,乐者持曲颈琵琶、箜篌、横笛、腰鼓和排箫,观者手捧酒壶和酒罐,舞者脚下无毡,动作却似为胡腾舞<sup>19</sup>。日本滋贺县 Miho 美术馆藏北朝石棺床图像中,也有类似舞蹈,一男子在中间挥臂抬腿,急速舞蹈,两侧有十来个乐者,手持箜篌、琵琶、横笛、铜钹等乐器<sup>20</sup>。在美国波士顿博物馆藏安阳所出北齐石棺床图像中,其中一幅也有一男子在中间快速舞蹈,两侧有几个乐者<sup>21</sup>。

唐代这种舞蹈也很兴盛,如西安唐苏思勳墓室东壁乐舞图,就展现了“胡腾舞”的姿容。画中地上铺了毛毡,有一中年男子,深目高鼻,满脸胡须,头包白巾,身穿长袖衫,腰系黑带,穿的是黑靴子,他举左手抬右足的姿态,正像跳跃。两侧地毯上有九名乐工、两名歌者。乐器有笙、排箫、琵琶、箜篌、箏、笙、拍板、横笛和钹等<sup>22</sup>。又如日本正仓院藏的唐时期琵琶上,有一个在大象背上表演乐舞的画面,一人在中间跳胡腾舞,四周有人持横笛等乐器伴奏(图5)<sup>23</sup>。1987年在西安市西郊丈八沟窖藏内发现一条伎乐白玉带,由13块玉片组成,每块上雕刻着胡人伎乐形象,乐器有排箫、贝、羯鼓等,还有一块雕刻着胡人斟酒图,其中一块为胡人舞蹈纹玉钹尾,正面雕一胡人少年于圆毡上跳胡腾舞(图6)<sup>24</sup>。1970年,在西安南郊何家村出土一批金银器,其中一件为鎏金伎乐八棱银杯,由2位舞者与6位乐者组成,全是胡人,2位舞蹈者所跳的,应当就是胡腾舞(图7)<sup>25</sup>。在陕西西安陕棉十厂唐墓壁画中,还有一个人在乐队伴奏下,跳着胡腾舞,但舞蹈者和周围的伴奏者都形似汉人<sup>26</sup>。陕西省礼县唐昭陵陵园出土的胡人舞蹈纹玉钹尾,只有一块,应该是玉带的一部分,遗失部分当雕刻着乐者,现存的仅雕刻着一位跳胡腾舞者(图8)<sup>27</sup>。

胡腾舞多有乐队伴奏,但也有无乐队伴奏的图像,如宁夏盐池唐墓墓门石刻上,只刻一个胡人男子在小圆毡上疾速地跳着舞蹈<sup>28</sup>。在甘肃省山丹县文物馆收藏着一个正在跳胡腾舞的舞蹈铜俑,形象极为逼真,一个粟特人头戴尖顶帽,身背酒葫芦,单足立于一个象征圆毡的覆莲盆上,一边跳着胡腾舞,一边用右手握一只来通送向嘴边,身体东倒西歪,活脱脱一幅“醉却东倾又西倒”的形态<sup>29</sup>。胡腾舞还流传到南方地区,湖南长沙窑唐代瓷器中有许多“胡腾舞”形象,在各地甚至国内外都有出土,如在长沙出土的一件印模上,正反两面都刻有舞蹈形象,正面为两个男性中年人各在一小圆花毡上跳舞,单腿屈膝点地,身体倾斜,其

中一人手持横笛。反面也刻一位男性中年人立于一圆形花毡上<sup>30</sup>。这些人的形象,尤其是正面两位男性足踏花毡舞蹈的形象,完全符合跳胡腾舞的特征。但是仍有一个不清楚的问题是,在长沙窑出土瓷器上的胡腾舞形象,有的舞蹈者手中持着一根长长的不知名的物件。

以上例举胡腾舞者,与前引刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾》和李端《胡腾儿》描写胡腾舞的两首唐诗相比,有同有异,相同之处是:一、这些舞者都系男子,而且都是疾速独舞。二、这些舞蹈者中有许多与酒有关系,虞弘墓胡腾舞与酒的关系不再赘述,此外还有一些,如在西安安伽墓石棺床图像中,三幅胡腾舞图像中都明显画着酒壶;在日本 Miho 美术馆所藏北齐石棺床胡腾舞图像中,酒壶也占着醒目的位置;在河南北齐范粹墓出土扁瓶上、在宁夏固原出土北朝扁瓶上、在故宫博物院所藏北朝黄釉扁瓶上,均见表现“胡腾舞”的图像,这些扁瓶的用途不是盛水就是盛酒,暗示了与胡腾舞的联系;至于前述山丹县藏跳胡腾舞的铜俑,手握来通,身背酒葫芦,直接点明了酒与胡腾舞的关系。胡腾舞又称“醉胡腾”,实是名副其实。

不同之处是:一、这些舞者有的脚下有毡,有的脚下无毡;有的脚下是圆毡,有的脚下是方毡;有的头戴小帽,有的赤着头;有的身上有长帔,腰间有软带,有的身上无长帔,腰间无软带,服装整齐。二、如果将以上所有胡腾舞图像与前引描写胡腾舞的两首唐诗一一对照,没有一个完全吻合,但每一幅图像上,又具体体现出诗中描写的一些特点,将所有胡腾舞图像所具有的特点聚集一起,与唐诗比较,即可完全相符。

尽管存在这些不同,但从前述胡腾舞与胡旋舞的几方面区别看,我认为他们跳的也是“胡腾舞”或与“胡旋舞”是同一性质的舞蹈。之所以有这些差异,恐与场合不同或民族不同有关。胡旋舞据史载不是只出于康国,同样,尽管唐诗《王中丞宅夜观舞胡腾》首句就是“石国胡儿人见少”,“织成蕃帽虚顶尖,细氎胡衫双袖小”,证明了“石国胡儿”与胡腾舞的关系,然而据考古资料中跳胡腾舞者帽子、服饰、圆毡、方毡诸方面的差别,反映出胡腾舞也不一定只出于石国。很可能在粟特地区的其他国家也有这种舞蹈,只不过是石国的胡腾舞比较出色罢了。有关考古材料源源不断的发现,又证明了这个推断,在安伽墓石榻、西安新发现北周史君石椁图像中,都有胡腾舞形象,这些墓的主人都是毫无疑问的中亚人,墓志记载得很清楚,一个是安国人,一个是史国人<sup>31</sup>,图文互相参证,不仅国籍和人物形象毫无疑问,而且证明了胡腾舞在粟特人中流行的广泛程度。不能忘掉,

虞弘墓石椁图像中也有胡腾舞,表明鱼国也流行这种舞。由此可见,除了唐诗中记载的石国外,很可能在整个粟特地区都流行胡腾舞。我们还发现,在安伽墓石榻图像上,有突厥人观看胡腾舞的图像,虽然跳胡腾舞者不见突厥人,但显示出突厥人与胡腾舞也有一定的关系。

胡腾舞是一种节奏性很强又有乐器伴奏的男性独人舞,但是《宋史·乐志》十七“教坊”条记载:“队舞之制,其名各十。小儿队凡七十二人:……四曰醉胡腾队,衣红锦襦,系银鞞,戴毡帽。”依此分析,舞蹈者数量似乎可以超过一人。由于史书语焉不详,其人数难以确定。也难说在长期演化中,会不会有一些变化。给胡腾舞伴奏的乐器可多可少,从前引出土资料看,有无乐器伴奏的,有两人伴奏的、四人伴奏的、六人伴奏的,甚至还有九人伴奏的。乐器也是多种多样,据图像资料,其中使用最多的是琵琶和横笛。

在中原北朝考古出土图像资料中,只见男子独舞者,不见女子独舞者,女子独舞者多见于唐代,又多见于敦煌佛教石窟壁画这一特殊环境中,这样的事实和区别特别值得注意且耐人寻味。时代相距不远,而区别甚大,不像是一种舞蹈的源流关系。将诗文提供的两种舞的特点与考古资料相结合分析,将男子独舞者与胡腾舞联系起来,将女子独舞者与胡旋舞联系起来,看起来似乎更为合理,也更接近实际情况。

两种舞的传入时间据资料看也不相同,将上述考古实物资料按时间顺序排队,可见是“胡腾舞”先传入中原的,具体时间是北魏迁洛前,证据是前文所引平城遗址中出土石砚图案。胡旋女与胡旋舞传入的时间,现存墓葬图像与史载均为唐代,有学者研究,有可能早到北周<sup>32</sup>,也比“胡腾舞”传入时间晚。《北史》和《北齐书》中记载当时有人善跳“胡舞”,如《北史·魏收传》:“收既轻疾,好声乐,善胡舞。”《北史·祖珽传》:他被武成皇帝“擢拜中书侍郎,帝于后园使珽弹琵琶,和土开胡舞,各赏物百段。”<sup>33</sup>和土开、魏收等人跳的是何种胡舞?史书中没有更详细的记载,根据前述胡腾舞的特点,又据史书中所记和土开、魏收等人都为男子,用琵琶伴奏,所处时代又是胡腾舞图像出现最多的北齐来看,他们跳的胡舞极可能是粟特的“胡腾舞”。

将北魏至唐代的有关实物资料排队分析,可见胡腾舞的舞蹈者起初都是入华粟特人,逐渐传播到汉族中,如《北史》记载的魏收,就是一个汉人。另外就西安西郊陕棉十厂唐壁画墓胡腾舞情形分析,画面中的舞蹈者和乐队成员全是汉族人形象;《宋史·乐志》“教坊”条记载的儿童“醉胡腾队,衣红锦襦,系银鞞,

戴毡帽”，可能都是汉族人。这些事例说明，胡腾舞已经在汉族人中间广泛流传。五代时还流行胡腾舞，在陕西五代冯晖墓甬道彩绘浮雕砖上<sup>34</sup>，竟有6个跳胡腾舞者的形象，脚下有毡。另在该墓出土的一块线刻砖图案上，也有这样一个跳胡腾舞者（图9）；在该墓西侧室中部，还出土了一个跳胡腾舞者的鎏金铜像（图10），这些表演者多数是汉族人服饰，有的是汉族人相貌，有的深目高鼻多髯，可能不是汉族人。不论是否，都可以证明，五代时，胡腾舞还在流行。值得注意的是，给胡腾舞伴奏者，以往都是男性，但在陕棉十厂唐墓壁画和冯晖墓彩绘浮雕砖画面中，给胡腾舞伴奏者，还有几个女性，这大概算是流传过程中的变化吧。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于山西省考古研究所。
- 2 向达，《唐代长安与西域文明》，石家庄，河北教育出版社，2001年，页55—78；石田干之助，《胡旋舞小考》，《长安之春》，东京，创元社，1941年。
- 3 罗丰，《隋唐间中亚流传中国之胡旋舞》，郑学檬主编，《唐文化研究论文集》，上海，上海人民出版社，1994年，页336—353；柴剑虹，《胡旋舞散论》，《敦煌吐鲁番学论稿》，杭州，浙江教育出版社，2000年，页288—297。
- 4 《全唐诗》，卷四六八，第14册，北京，中华书局，1960年，页5323。
- 5 同上，卷二八四，第9册，页3238。
- 6 《宋史》，卷一四二，北京，中华书局，页3350。
- 7 《全唐诗》，卷四一九，第12册，页4618。
- 8 同上，卷四二六，第13册，页4692。
- 9 [唐]段安节，《乐府杂录》，《丛书集成初编》，1659册，北京，中华书局，1985年，页19—20。
- 10 向达，同上，2001年，页66—67。
- 11 此砚现藏山西省博物馆，20世纪60年代末出土于大同市城南轴承厂北魏遗址。见《文化大革命期间出土文物》，北京，文物出版社，1972年。
- 12 冯双白等人著，《图说中国舞蹈史》，杭州，浙江教育出版社，2001年，页83、110。
- 13 王克林，《北齐庾狄回洛墓》，《考古学报》，1979年第3期。
- 14 河南省博物馆，《河南安阳北齐范粹墓发掘简报》，《文物》，1972年第1期。
- 15 冯双白等人著，2001年，页85。
- 16 此图与有关文章似曾发表，但我记不清所载刊物及具体时间，只得请故宫博物院的施安昌先生帮我寻找到此图，特致谢意。另外说明，我只看到此瓶一面的图像，另一

- 面的图像是否与胡腾舞有关,不得而知,出土地点也不详,甚为遗憾,以后有机会再补充。
- 17 宫德杰,《临朐县博物馆收藏的一批北朝造像》,《文物》,2002年9期。
  - 18 中华世纪坛艺术馆、青州市博物馆编,《青州北朝佛教造像》,北京,北京出版社,2002年。
  - 19 陕西省考古研究所,《陕西发现的北周安伽墓》,《文物》,2001年第1期。
  - 20 J. J. Lally & Co., *Oriental art, Chinese archaic bronzes, sculpture and works of art*, New York, 1992;《Miho 美术馆南馆图录》,日本写真印刷株式会社,1997年。
  - 21 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袄教美术》,图15,《艺术史研究》,第1辑,1999年。
  - 22 张鸿修编,《中国唐墓壁画集》,广州,岭南美术出版社,1995年,图187—189。
  - 23 林良一,《シルクロード》,东京,时事通讯社,1988年。
  - 24 刘云辉主编,《北周隋唐京畿玉器》,重庆出版社,2000年,图77—78。
  - 25 陕西历史博物馆、北京大学考古文博学院、北京大学震旦古代文明研究中心编著,《花舞大唐春——何家村遗宝精粹》,文物出版社,2003年,图5。
  - 26 陕西省考古研究所,《西安西郊陕棉十厂唐壁画墓清理简报》,《考古与文物》,2002年第1期。
  - 27 刘云辉主编,2000年,图61—62。
  - 28 王仁波主编,《汉唐丝绸之路文物精华》,香港,龙语文物艺术出版社,1990年。
  - 29 此舞俑现藏于甘肃省山丹县文物馆,乃国际友人艾黎所赠。
  - 30 长沙市文物考古研究所,《湖南望城县长沙窑1999年发掘简报》,《考古》,2003年第5期,页61。
  - 31 陕西省考古研究所,《西安北周安伽墓》,北京,文物出版社,2003年。
  - 32 罗丰,同上,1994年;柴剑虹,同上,2000年。
  - 33 《北史》,卷四七《祖珽传》、《北史》,卷五六《魏收传》,又见《北齐书·魏收传》、《北齐书·祖珽传》。
  - 34 咸阳市文物考古研究所,《五代冯晖墓》,重庆,重庆出版社,2001年。



图1 甘肃乐浪北魏塔上的胡腾舞图



图2 河南安阳修定寺塔上的胡腾舞图



图3 宁夏固原北齐墓出土釉瓶上的胡腾舞图



图4 故宫所藏北朝扁瓶上的胡腾舞图



图5 日本正仓院藏唐代琵琶上的胡腾舞图



图6 胡腾舞图案玉铉尾



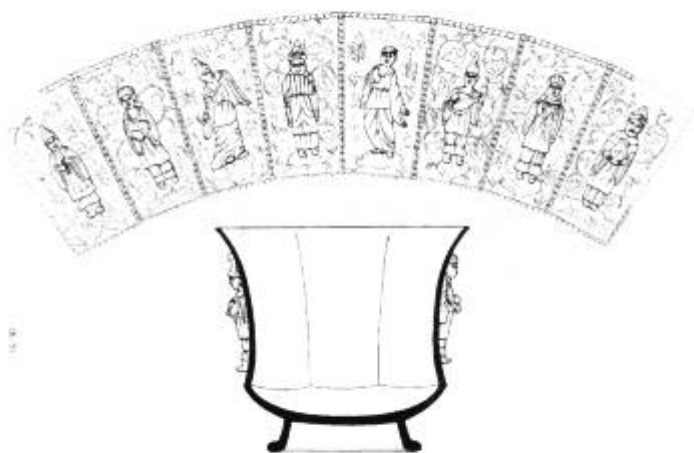


图7 西安何家村出土银杯上的胡腾舞展开图



图8 陕西礼县唐昭陵陵园出土胡腾舞玉铎尾



图9 冯晖墓出土线刻胡腾舞图案砖



图10 冯晖墓出土胡腾舞蹈鎏金铜像

## 筋斗背后的故事

——从一个家喻户晓的词汇透视粟特文化的遗踪

段晴<sup>1</sup> 著

翻译于阐语《罗摩衍那》的过程中，遇到罗摩与猴王和罗刹开战的情节，其中所描写的罗摩和猴王的动作，极似中国神话小说《西游记》中猴王的筋斗。于是跟随孙悟空的筋斗，翻越迢遥的时空，发现《西游记》得悟于禅门的筋斗，而筋斗二字似乎源自于一个伊朗语汇。顺着伊朗语汇的线索，又仿佛触摸到当年粟特文明的痕迹。以下不揣固陋，跟随“筋斗”的历程，翻腾出一个又一个故事。

—

“筋斗”是杂技的基本技艺，因此，凡涉及中国杂技史的书籍，必论及“筋斗”。探讨“筋斗”一词的起源，又都依据明代于慎行《穀山笔麈》揣拟的典故，认为“筋斗”源于“金斗”，典故出自《战国策·燕策》，即张仪为秦破纵连横时讲述的一段故事。这段故事的原文如下：

张仪为秦破纵连横，谓燕王曰：“大王之所亲，莫如赵。昔赵王以其姊为代王妻，欲并代，约与代王遇于句注之塞。乃令工人作为金斗，长其尾，令之可以击人。与代王饮，而阴告厨人曰：‘即酒酣乐，进热啜，即因反斗击之。’于是酒酣乐进取热啜。厨人进斟羹，因反斗而击之，代王脑涂地。”<sup>2</sup>

从这段故事，明代于慎行揣测出“金斗”的词义，认为“后之工人以头委地而翻身跳过，谓之金斗，想其形类为名耳”<sup>3</sup>。

以《战国策》为后世“筋斗”词义的典故出处，存在诸多不合理的地方。其一，这只不过是明代于慎行的揣测，历朝历代的文献中不见有符合这种揣测的佐

证。其二，此“金斗”非彼“筋斗”也。中国文学作品中的筋斗，明显具备穿越空间的特点，最典型的莫过于《西游记》孙悟空的筋斗。附加再多的想像，也难将《战国策》杀人凶器的金斗升华为寓意超越空间的技艺。金斗的典故虽与“筋斗”大相径庭，却也从另一个角度提供了启示：无论在文学作品中，还是在口头传说中，“筋斗”一词有多种写法和念法，“筋斗”亦作“跟斗”、“筋斗”等，龌龊不一的字形，以及典故不明，皆表明了问题的实质，即“筋斗”是一个写音词。以下还是先来提取文学作品中筋斗的内涵，随之去寻觅这一词义发展的线索。

《西游记》在中国喜闻乐见，其中的角色孙悟空神通广大，所以“筋斗”早已是中国人十分熟悉的一个词汇。何谓筋斗？《西游记》有详尽的描写：“我（悟空）会驾筋斗云，一个筋斗十万八千里路。”<sup>4</sup>如此神通广大的筋斗，自然是小说家想像力的杰作。但是，构思文学作品所需要的丰富想像，却建筑于现实的基础之上。神灵性的筋斗也摆脱不了基本动作。《西游记》：“那三藏却不答应，他就是一个性子，将身一纵，说一声‘老孙去也！’三藏急抬头，早已不见。”由此可见，即使在小说家的想像中，即便是神化的筋斗，也需纵身起跳的辅助动作。神话《西游记》运用极其夸张的手法，却将“筋斗”所具备的跨越空间的内涵表现得淋漓尽致。

在中国，孙悟空的筋斗也许是最著名的，然而，筋斗所具备的跨越空间的内涵却绝不是《西游记》作者的首创。为筋斗赋予了跨越空间之内涵的，是禅宗。早于《西游记》，在禅宗的语录当中，已经见到能够上天入地、跨越空间的筋斗。集成于明代洪武（1368—1398）末年的《续传灯录》写道：“且道山河大地在甚么处？掷下拄杖召大众曰：虚空翻筋斗向新罗国里去也。”又如：“翻筋斗向拘尸罗城里去也。”<sup>5</sup>《续传灯录》与《西游记》都是明代的作品，而《续传灯录》集成的年代早于《西游记》。从《续传灯录》出发，可以推断出，《西游记》的作者在为孙悟空设计本领时，曾经从禅宗的语录得到过某些启示。而文学作品中孙悟空的技巧，既体现了对传统的继承，也显示了人类想像力拔高的过程。

这里列举的表现筋斗神话功能的作品是明代的，而筋斗诚然非明代才有的技艺。《宋史》记载，筋斗在宋代是可以登大雅之堂的技艺之一。宋时，朝廷每春秋圣节举行三大宴。大宴之上，皇帝举酒，百戏皆作。而根据《宋史》卷一四二《乐》第十七：“百戏有蹴球、踏踏、藏抃、杂旋、狮子、弄枪、铃瓶、茶碗、毡毼、碎剑、踏索、上竿、筋斗、擎戴、拗腰、透剑门、打弹丸之类。”<sup>6</sup>

宋代的禅宗语录显示，借鉴筋斗表现禅悟，正是因为筋斗具备超越空间的内

涵。例如圆悟佛果禅师(980—1052)的语录(1134)多处提及筋斗:

普化当时翻筋斗,未审此意如何。师云:跳出金刚圈。只是虚空里打筋斗。<sup>7</sup>

又比如南宋的《乐邦文类》:“沅花影里翻筋斗,出没阎浮是几遭。”<sup>8</sup>

关于禅宗语录,胡适认为,中唐已是白话散文产生与发展的时代,而这种白话散文的发起,应该归功于禅宗的语录<sup>9</sup>。其实不仅是白话,禅宗喜欢用肢体动作语言表示某种禅悟也起源于唐代。禅宗语录自中唐起喜欢用白话散文以及肢体寓意的现象,折射出唐代寺院与世俗民众生活的某种联系。根据现代学者对唐代里坊制度的研究,在封建的“里坊制度下,接近于公共活动的场所的地方只有寺院和市”<sup>10</sup>。城市的寺院之前,又经常是百戏喧阗的场所,寺院对民众也是开放的场所,去寺院进香祈福,从某种意义上,也是民众与寺院直接发生接触的一种方式。民众间流行的白话以及百戏中才见到的肢体语言出现在禅宗的语录中,便是自然而然,顺理成章。

以上录文的第一条最值得注意。“普化当时翻筋斗”的普化,是名见经传的一位僧人。而他之所以名见经传,与他曾以翻筋斗的方式表现禅悟有关。普化是禅宗中使用筋斗揭示禅悟的第一人。而筋斗具备表现超越时空的内涵实始于普化也。普化的事迹见于多部教史类的著作中,例如北宋的《宋高僧传》、《景德传灯录》,元代的《佛祖历代通载》、《释氏稽古略》等。根据《景德传灯录》,普化是幽州宝积禅师的弟子。幽州宝积禅师生活在唐德宗的时代。

幽州盘山宝积禅师:……师将殒世,告众曰:“有人貌得吾真否?”众皆将写得真呈师。师皆打之。弟子普化出曰:“某甲貌得。”师曰:“何不呈似老僧?”普化乃打筋斗而出。<sup>11</sup>

这便是普化翻筋斗的始末。当他的师父预感到人寿将尽,即将辞世时,普化以翻筋斗的方式,貌得师父将跳出人世的羁绊,获得解脱。这个以翻筋斗示禅悟的普化后来佯狂,振铎行乞于市,住在坟地里,却享高寿,死于咸通元年。去世时也大有神化的色彩,被称为镇州和尚。

## 二

普化的筋斗具有跳出金刚圈,摆脱束缚的含义。他的筋斗又被称为盘山筋斗<sup>12</sup>。这里应引起注意的,是普化翻筋斗的背景。普化和他的师父是唐代人,普

化的筋斗翻在当年的幽州。幽州在唐代是胡汉杂居的地方。李白的《幽州胡马客歌》曾形象地勾勒出幽州地区胡人的特征<sup>13</sup>。早有学者指出,幽州地区不但自东汉、魏晋、北朝时就已经是戎夷交杂胡汉汇聚的地方,而且长期受胡风的影响,这里的汉民也早已发生胡化。胡汉蕃夷的杂居和汉人的胡化,构成这一地区唐代的文化特点<sup>14</sup>。现代史学家们则更加明确地指出,居住在幽州以及周边地区的少数民族曾有突厥、奚、契丹、靺鞨以及粟特。天宝年间,幽州范阳界的粟特人多达六百四十八户,人口达二千一百八十七<sup>15</sup>。来自这一地区的最为著名的胡人莫过于安禄山。幽州地区与西域民族之间的纽带联系,也表现在技艺方面<sup>16</sup>。以幽州地区胡化的文化为背景,再来观普化的筋斗,便可发现这禅门语录中出自盘山的第一筋斗,其实带着“胡气”。

上文已言及,在“筋斗”字形与字义之间看不出任何联系,实际上汉语文献中并不存在筋斗的典故。一个词呈多种形态,这正是汉语中音译语汇的特征。另外,“筋斗”在唐以前的文献几乎见不到。种种迹象表明,“筋斗”是个外来语汇。

那么,这个写音的词源自哪种语言呢?于闐《罗摩衍那》的故事为探讨这个词的来源,提供了重要的线索。于闐亦属于所谓“胡”的范畴。在于闐《罗摩衍那》的故事中,一处情节使用了筋斗的技巧。相应的文字如下:

十颈罗刹腾云飞行在空中,他停下来,怀中抱着悉多。于是罗摩翻筋斗,迅速用箭射中他。但是他没有掉下来,依然立着。他们观察他的星象,“哪里是他的致命的穴道呢?”他们看见是在右脚的大脚趾上。他们对他说道:“你若真是英雄好汉,给我们伸出你的右脚大脚趾。”他伸出脚。(232)罗摩以一支箭射中他,他砰然落地。他们迅速缚住他的脖子,加上两条锁链。(233)他仍然准备逃脱,迅速飞上天。猴子南乐翻筋斗,将他打落在地上。(234)他们准备就地杀死他,这时他求情道:(235)“不要杀死我,请接受我的供奉。”他留下来,没有被杀。

这是罗摩和猴王大战罗刹的一段情节。原文中,在描写罗摩和猴子的打斗技巧时,反复出现\**hamgeils*-一词。第一处相对应的文字是“罗摩旋转”,第二处在“猴子南乐翻筋斗”的句子中。这个动词的词义原本是确定的,表示“旋转”,这个词还有相对应的梵语和藏语词汇<sup>17</sup>。基于对比,基于情节,Emmerick将\**hamgeils*-的词义锁定为“reel”,即“旋转”。

但实际上,这个词应当包括“滚动、翻腾”的意义。这里需要发挥想像力,为

什么在搏斗的情节中使用了旋转的动作呢？情节第一处，罗刹已在天空腾云驾雾，在地上的罗摩可以是在旋转之后射箭，借助旋转的力量，加快箭的速度。此处描写的大概是罗摩射箭的技巧和他箭法的高明。此处将原文的 \**hamggeils*-译作“旋转”，勉强可以理解。如果按照戏台上的表演以及汉语的表达习惯，其实可以译作“于是罗摩翻了个筋斗，迅速用箭射中他”。这样翻译似更合理。情节第二处，上下文已十分明显：此时罗刹飞上天，猴子跟着完成的，也应当是向上翻腾的动作，像中国的《西游记》中孙悟空那样翻着筋斗上天，才有可能将罗刹打落。《罗摩衍那》的这个细节表明，可以从两个方向理解“旋转”，即身体的垂直旋转，以及跃起后身体在空中的翻腾。正是基于这样的对比，翻译时，笔者没有采用 Emmerick 的译法，在情节的第二处，直接从 \**hamggeils*-译出“翻筋斗”。还应指出，于阗文《罗摩衍那》中出现的这个“筋斗”具备跨越空间的内涵。

\**hamggeils*-是由词头 *ham-*和词根 \**geils*-组合的词。相同的词和词义也可以在中古波斯文中找到，例如 *amvard*-<sup>18</sup>。当年 Henning 将这个译作“*herwenden*”，即“滚滚而来”。而在于阗文献中，其实这个词义才是更贴切的。例如于阗文《本生故事颂》有这样一句话：

*pijse dai hamge'sta seña kišēna bāsa'. baysaṇdai gāma paṇde vahī pvehna.* <sup>19</sup>

若是考虑到“筋斗”跨越空间的内涵，此句中，*hamge'sta* 应不是原地旋转，而应译作“滚动向前”。完整的译文：“烈火在浓密的森林中滚动向前，一路带着唢哨疾速前行。”

词根 \**geils*-与波斯语 *gardīdan* 同源，源自一个更古老的词根 \**gart-*。在吐鲁番地区发现的中古波斯语文献中，可以见到 *gard-*。这些同源的词，表示“转”、“旋转”。维吾尔语的语汇中，有 *gerdep*“旋涡”，同样借自伊朗语。从对音的角度审视，应该正是这样一个源于 *gart-*、表示“转”的伊朗语词汇构成了“筋斗”的对音。伊朗语的 *g* 音，与梵语的 *g* 具有相同的音质，皆作喉音族的浊辅音。而 *g* 音转写作群纽、见纽，是汉梵转写文献中比较常见的现象<sup>20</sup>。如果是源自 \**gart-*字根的词对音“筋”，那么，字根所含卷舌音 *r*，对汉语的 *n* 音的现象值得关注。汉语词汇尾音的 *n* 音似与卷舌音存在互动的现象。这样的现象在现代北京方言中甚至是常见的，如“针”字，在北京方言中可读作 *zhe-er*（汉语拼音），“三”字，可读作 *sa-er*，等。在古代，也见到汉语尾音 *n* 被转写作带有卷舌成分的音的现象，例如“斤”字，借到于阗文中写作 *kiṇa*，没有使用齿音类的鼻音 *n* 来表现“斤”字的尾音 *n*，而 *ṇ* 属于梵语辅音的顶音组，是经卷舌而发出的鼻音<sup>21</sup>。

经过从对音的角度加以分析,另可援引于闐语《罗摩衍那》猴子战罗刹的情节,本文因此判断“筋斗”应是一个基于伊朗语以 \*gart- 为词基的词的音译。

这里还应说明一点,作为杂技中一个特殊的动作,筋斗未必是外来的技艺。在山东安丘董家庄汉墓出土的汉画像石上,已有对顶竿的描绘,其中可见在竿上翻腾跳跃的动作<sup>22</sup>。但是,在早于唐代的文献中,虽然可以读到对类似筋斗动作的描写,却见不到统一地使用“筋斗”一词。例如唐《拾遗记》记载,战国时燕国有从广延国来的舞者,体轻气馥,表演的舞蹈,曰“紫尘”、“集羽”、“旋怀”,表现的是“体轻与尘土相乱”,“宛若羽毛之从风”,“肢体缠蔓若人怀袖”。<sup>23</sup>这些语句所描绘的其实包含了筋斗的动作。还有《隋书》记载,隋末的勇士沈光,曾攀上禅定寺十余丈的幡竿,将绳索重新系上龙头之后,“手足皆放,透空而下,以掌拒地,倒行数十步。观者嗟异,时人号为‘肉飞仙’”<sup>24</sup>。这“透空而下”,必然是翻腾而下,必然是在虚空打了滚,才能够做到“以掌拒地”,获得飞仙的效果。然而此处,也不见用上“筋斗”二字。

空中翻腾的动作最终定名为筋斗,应是胡人的贡献。“筋斗”背后的胡的色彩,可以从考古的发现得到进一步的加强。在提取考古方面的依据之前,先来关注一则唐代关于筋斗的记载。崔令钦《教坊记》“筋斗”条下:“教坊一小儿,筋斗绝伦,乃衣以彩缯,梳洗,杂于内伎中。少顷缘长竿上,倒立,寻复去手。久之,垂手抱竿,翻身而下。”<sup>25</sup>从唐代诗人顾况的《险竿歌》中也可窥得筋斗的动作,例如“翻身挂影恣腾蹋”句。这些从唐代传至今日的文字传达了这样一个信息,筋斗可以是顶竿杂技上的技巧。唐金乡县主墓出土了一批舞蹈杂技俑,其中便有顶竿杂技俑的存在。而这个墓葬出土的俑群被考古学家们判断为“胡气”十足,因为其中出土的可标为胡俑的数量特别多<sup>26</sup>。另外早已受到世人关注的敦煌壁画宋国夫人出行图,可与唐金乡县主墓出土的杂技俑互为印证。在这幅壁画上,可以看到顶竿和舞蹈的场面。而敦煌是胡汉相交的地区,自不必言说。文字的记载还可援引《晋书》:公元380年前后,前秦将领吕光攻下龟兹城之后,动用两万头骆驼,从西域将外国珍宝以及奇伎异戏运抵凉州。种种迹象表明,胡人更爱翻筋斗。众所周知的事实是,唐代以降,杂居在中国的有为数众多的操伊朗语的人民,而他们的语汇必然会进入汉语的词汇当中,“筋斗”应是传至今日的伊朗语汇之一。

## 三

以上言及,“筋斗”应是中古伊朗语汇词根 *gard-* 的音译,于阗语可为佐证。近年来的考古发现,以及多种文献的记载,一齐倾诉着这样一个事实,历史上曾有粟特人的聚落在中国出现。如果在粟特语言当中可以找到源自 \**gart-* 词根的字,“筋斗”出自粟特语就是顺理成章、再理想不过的事情。然而,在粟特语的词汇中,却不见直接源自 \**gart-* 的词汇。以下是一组表示转、轮转意义的粟特语词汇,摘录自 B. Gharib 编写的《粟特词典》<sup>27</sup>。

7268 *prw'rt- parwärt*

7035 *pr'ywrt- pariwart*, (*to*) turn, (*to*) become

7037 *pr'ywrt- pariwärt*, (*to*) turn, (*to*) transform

7269 *prw'rt- parwart*, (*to*) turn

7294 *prwrt- parwart*, (*to*) turn, (*to*) return, (*to*) become, (*to*) revolve

7319 *prwrt- parwärt*, (*to*) turn, (*to*) transform, (*to*) translate

10185 *wrty(y) warte*, spring (turning)

11495 *zwrt- zwart*, (*to*) return, (*to*) turn, (*to*) turn away

这一组表示“转、转回”意义的词汇,大多是复合词,都基于一个词根:*wrt-*。在吐鲁番地区所发现的中古波斯语文献中,除了 *gard-* 词根以外,也见到 *vart-* 词根。这是一个与梵语的 *vrt-* 同源的词。*gard-* 和 *vart-*, 源自一个更加古老的共同的词根。在印欧语言当中,可以找到相同的变化。仅以三种印欧语系的语言为例,如梵语的 *gharma*, 伊朗语的 *garmi*, 以及德语的 *warm*, 这些表“热”的单词,虽然呈现不同的音,却指向一个共同的词根 \**gh<sup>h</sup>ermos*。中古伊朗的词根 *gard-* 以及梵语词根 *vrt-* 各代表了源自同一词根的两脉音变,于阗语的 *gei'ls-*、现代波斯语的 *gerdidan* 属于同一脉,而粟特语的 *wrt-*、斯拉夫语系的 *vrūtěti*, 德语的 *werden*, 英语的 *-ward*, 则属于另一脉<sup>28</sup>。由这同一词根转变而来的还应算上德语的 *wenden*, 在这个词中亦可见 *r—n* 的音变。

一个共同的词根,在中古伊朗语中表现为两种声音,音译成汉语之后,便可能是两个不同词汇。“筋斗”的音译可以建立在 *gard-* 词根之上,那么,由粟特人代表的这个词根的另一脉变化,是否也体现在汉语的词汇当中?



## 四

上文已涉及,从语言的视角审视,“筋斗”是迟于唐代出现的一个新的语汇。在唐代的文献中,却很少见到对筋斗的单独描述,不见于唐诗,不见于正史。崔令钦《教坊记》记筋斗,平铺直叙,是唐代文献中明明白白地叙述了筋斗的文字;而所记筋斗是一种技艺,这种技艺所具备的跨越空间的表征作用,却未经提及。看来在唐代,筋斗不构成单独的节目,作为一种技巧,可融汇于顶竿等百戏当中。在唐代,百戏曾为国家款待外国来宾、庆功等盛事助兴。《太平御览》卷五六九:“每岁正月,万国来朝,留至十五日,于端门外建国门内绵亘百里,列为戏场。百官起棚夹路,从黄昏达曙,以纵观之,至晦而罢。”<sup>29</sup>又例如:永泰元年,郭子仪得胜归来,“闰十月二十二日,设无遮斋以成庆散。是日也,寺南门外陈布道场,尽正一坊东西街内,弈幕云布,幡花丽天,尊容焕然,光照人里。饭僧既毕,六乐争陈,百戏充盈,歌吹尽日。”<sup>30</sup>这后一条记载竟是出自僧人的笔下。修行禅宗的佛徒能运用百戏肢体语汇表示禅悟,也就不足为奇了。

关于唐代百戏,《唐会要》陈述如下:

散乐历代有之,其名不一。非部伍之声,俳优歌舞杂奏,总谓之百戏。跳铃、掷剑、透梯、戏绳、缘竿、弄枕珠、大面拔头、窟礪子,及幻伎激水化鱼龙、秦王卷衣……画地成川之类,至于断手足、剔肠胃之术<sup>31</sup>。

其中跳铃、掷剑、透梯、戏绳、缘竿等,属于杂技,画地成川、断手足、剔肠胃等为魔术。这里铺陈罗列的百戏,俨然现代意义上的杂技。然而《唐会要》毕竟是宋人的作品。那么什么是唐人心目中的百戏?元稹的诗反映了唐代百戏的主要名目。元稹《西凉伎》:“……哥舒开府设高宴,八珍九酝当前头。前头百戏竞撩乱,丸剑跳踯霜雪浮。狮子摇光毛彩竖,胡腾醉舞筋骨柔。大宛来献赤汗马,赞普亦奉翠茸裘。……”<sup>32</sup>这些诗句再现了安史之乱之前西凉地区各民族融和、欢欣的场面,也点出唐人心目中的百戏。跳丸、跳剑、狮子舞、胡腾舞构成唐人心目中百戏的代表项目,而其中胡腾舞是粟特人的特长。

胡腾舞、胡旋舞来自粟特人的故乡,以速度加造型的优美为中古中国的舞台平添过多少欢悦。随着安伽墓、虞弘墓的发现,粟特人对舞蹈的喜爱得到进一步的证实。胡旋和胡腾舞,分别被设想为两种不同的舞蹈。有中国学者根据元稹的诗句判断<sup>33</sup>，“胡旋”不应解作“胡人旋舞”，音译的应是粟特文 *xwcyu*，词义“上

佳、漂亮”。胡腾舞音译 *ywtm*，词义“后裔”<sup>34</sup>。然而，经笔者核对，以上对音，信手拈来，没有让人信服的依据<sup>35</sup>。

胡腾舞，唐代两位诗人对此做过描述。他们是同时代的人，生活在安史之乱以后的大历年间。刘言史的《王中丞宅夜观舞胡腾》：

石国胡儿人见少，蹲舞尊前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖，细氎胡衫双袖小。手中抛下蒲萄盏，西顾忽思乡路远。跳身转毂宝带鸣，弄脚缤纷锦靴软。四座无言皆瞪目，横笛琵琶遍头促。乱腾新毯雪朱毛，傍拂轻花下红烛。酒阑舞罢丝管绝，木槿花西见残月。

李端《胡腾儿》：

胡腾身是凉州儿，肌肤如玉鼻如锥。桐布轻衫前后卷，葡萄长带一边垂。帐前跪作本音语，拾襟搅袖为君舞。安西旧牧收泪看，洛下词人抄曲与。扬眉动目踏花毡，红汗交流珠帽偏。醉却东倾又西倒，双靴柔弱满灯前。环行急蹴皆应节，反手叉腰如却月。丝桐忽奏一曲终，呜呜画角城头发。胡腾儿，胡腾儿，故乡路断知不知。<sup>36</sup>

这里全文录出刘言史和李端的诗，因为他们是胡腾舞的亲眼目睹者，描绘的是亲眼所见的舞蹈。尽管诗句不同，却是异曲同工。根据他们的描写，可知舞胡腾者为粟特人，男性，身着胡服。舞蹈时，舞蹈者位于毛毯上。然而，颇令人惊异的，是两位诗人竟不约而同地写出胡腾舞的命意。他们似乎看得懂肢体的语汇，明白其中的表征意义，由此觑得舞蹈的另一番意境。例如“西顾忽思乡路远”，其中“西顾”是舞蹈者的动作，“忽思乡路远”是对意境的诠释。随之而来，是“跳身转毂宝带鸣”，描绘出舞者跳起来如车轮一般旋转的动作。另一首诗的“反手叉腰如却月”句，展现的显然是向后下腰的动作。这两首诗提供了这样的启示，在唐代，舞蹈的肢体动作或许不仅仅拘泥于传达美感，而更应兼有语汇的功能，文人习惯地通过肢体的语言，去揣摩舞蹈的意义。

舞翩跹，旨在寄言某种寓意，从这个角度出发，再去读元稹的《胡旋女》，便不难把握诗的境界。在唐人的眼中，胡腾舞和胡旋舞是两种舞蹈，这明白地反映在元稹的诗中。《西凉伎》写到胡腾，而《胡旋女》则是针对胡旋舞<sup>37</sup>。

“天宝欲末胡欲乱，胡人献女能胡旋。旋得明王不觉迷，妖胡奄到长生殿。”这一章表现出作者的观念，诗人认为，安史之乱经过周密的策划。“胡旋之义世莫知，胡旋之容我能传。”既然是经过周密的策划，自然有世人莫知的隐秘。接下去的几句诗，将胡旋舞描写得惟妙惟肖，实际上也就铺陈开舞蹈的语汇。胡旋

女如风一般的旋转，“四座安能分背面”。终于还是有人看明白了“胡旋”的寓意，首先看明白并付诸实践的是才人和佞臣：“才人观者相为言，承奉君恩在圆变。是非好恶随君口，南北东西逐君眄。柔软依身着佩带，裴回绕指同环钏。佞臣闻此心计回，荧惑君心君眼眩。君言似曲屈如钩，君言好直舒为箭。巧随清影触处行，妙学春莺百般啭。倾天侧地用君力，抑塞周遮恐君见。”最后悟出胡旋之义的才是唐明皇，但为时已晚矣。“翠华南幸万里桥，玄宗始悟坤维转。”诗人最后挑明，“胡旋之义”正是“寄言旋目与旋心”，因此，有国有家者当共谴之。

## 五

诚然，胡腾、胡旋既然是来自粟特的舞蹈，便应有相对应的粟特语词汇。所有曾经观摩过胡旋舞的人皆明确地传达了这样一种信息，即胡旋舞是以旋转为特色的舞蹈，而西域女子尤为善长。所有这些记载足以说明，胡旋舞之名称是基于这种舞蹈的特色而获得。粟特语表示旋转的词可以是基于 *wrt*-词根的一个词，胡旋应是基于这个词的译义词，而胡腾才是基于同样词根的音译词。

以下要说明的是对音问题。然而，这是比较棘手的，原因在于，一方面缺乏粟特语—汉语的对音素材，另一方面，因为民间流行的音译词不同于佛家选择经文词汇的音译，在译经时，高僧学士可以咬文嚼字，以最为接近的音为准。但是世俗民间却并非遵守咬文嚼字的标准，在可供选择的近似的汉字中，也可以进行倾向性的选择。最典型的莫过于“回纥”与“回鹘”的例子。“回纥”、“回鹘”是基于同一词语的两个音译词，唐时，“回纥”变为“回鹘”，因为“鹘”字除了音相近以外，更兼有“言捷鸷犹鹘然”的韵味<sup>38</sup>。

然而，*wrt*-确实可以是胡腾的对音基础，可以援引两个例子来证实。其一：与 *wrt*-同属于一脉的还有梵语词汇 *wrt-*，这个词的初音是梵语的半元音 *v*，而 *v* 却曾对成匣音之类，可以见到对音为“和怛涸桓会”的字。特别值得指出，这些对音主要是根据西晋译师竺法护所译经文总结出来的<sup>39</sup>。而竺法护本人的身世很值得注意，他的先人为月支人，世居敦煌，曾“随师至西域，游历诸国”，通多国语言，传译经文的地方也主要在敦煌到长安沿路<sup>40</sup>。根据《高僧传》的记载，竺法护本人并没有到过印度，而此时的西域主要在贵霜—萨珊王朝的控制之下，按照语言的划分，主要是伊朗语流行的地区。因此，可以推论，竺法护的译音很可能受到伊朗语的影响。其实不仅仅是竺法护，根据《出三藏记集》等佛藏目录统计的

译经目录,东汉三国时期共译出佛经 100 部上下,译经者 16 人。其中 9 人或安息,或月支,或康居。这 9 人共译出 95 部经。西晋、东晋十六国期间,参与译经者 36 人,译出佛经 400 部上下,其中西域安息出身者译出的经文占大多数,仅竺法护和鸠摩罗什已将近 200 部<sup>41</sup>。这些母语为伊朗语的译经人总要留下一些伊朗语的痕迹,而“和怛洹桓会”对梵语的 *v* 音会不会正是受到所谓胡语的影响呢?

但是“和怛洹桓会”对梵语的 *v* 音,毕竟是西晋的对音。而胡腾舞主要出现在唐代。然而在唐代的译出的经文中,也可找到零星对音,证明 *wrt*-确实可以是“胡腾”的对音基础。不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》中有“木曜,岁星,胡名鹞勿”,这里的胡名“鹞勿”既是粟特语 *wrmsht* 的对音<sup>42</sup>。

以上是从对音的角度揣测的“胡腾”的粟特语对音。根据内容,说胡腾对的是一个基于 *wrt*-词根的词,也不见不妥。刘言史的诗句“跳身转毂”正是对“筋斗”再形象不过的描写。其中“转毂”,说的是像车轮一样的转动,例如唐代诗人贾岛的诗句:“碌碌复碌碌,百年双转毂。”<sup>43</sup>元代《佛祖历代通载》:“生死犹转毂,看君寿千春,祸福相倚伏。”<sup>44</sup>在刘言史的诗中,“转毂”是比喻,却将舞者以横向为轴的旋转动作表现得再明白不过了。

筋斗也确实曾是舞蹈的动作之一。“筋斗”最初正是来自舞蹈。唐《拾遗记》:“(燕昭王)即位二年,广延国来献善舞者二人,……并玉质凝肤,体轻气馥,绰约而窈窕,绝古无伦。……其舞一名‘紫尘’,言其体轻与尘相乱;次曰‘集羽’,言其宛若羽毛之从风;末曰‘旋怀’,言其肢体缠蔓若人怀袖也。”<sup>45</sup>这里,“宛若羽毛之从风”比喻的,显然是空中翻腾的动作。

除此而外,上文转述于阗文《罗摩衍那》当中猴王战罗刹的情节,自然是人类想像的杰作。然而,文学创作的想像力飞得再高也建立在现实生活的基础之上。依据玄奘对于阗国的描述,于阗“国尚乐音,人好歌舞”<sup>46</sup>。现实当中,男性舞者展示力量的舞姿,翻腾跳跃的本事,应是猴王战罗刹情节中武打动作的基础。

换一个思路,如果不用“筋斗”一词,用“跳身转毂”来形容今天中国舞台上猴戏的扮演者们翻腾跳跃的动作,是不是依然熨贴?如果用“宛若羽毛之从风”来比喻动画片中孙悟空在空中翻腾的动作,是不是也恰当?反之,在翻译于阗语《罗摩衍那》故事中猴王战罗刹的情节时,将原文的 *\*hamggeils*-译作“翻筋斗”,是不是更符合汉语的表达习惯呢?

本文试图论证,“胡旋”与“胡腾”均源自同一个粟特语词汇,即一个基于 *wrt*-词根的词,“胡旋”是对这个粟特词汇的意译,而“胡腾”是音译。同一个粟特词在汉语表现为两个词汇,主要基于汉语、伊朗语表达习惯的差异。在汉语,“旋”的概念范畴更多地是指以纵向垂直为轴心的转动,而不包括以横向轴为核心的转动。如果描写以横向轴为核心的转动,则为“转毂”。而伊朗语表示转动的 *gard*-或 *wrt*-词根意义的内涵囊括所有的转动,不问纵横,例如波斯语的 *gerd-ap* 表示“漩涡”,而粟特语 *wrtn*“车”正是基于 *wrt*-词根构成的词<sup>47</sup>。胡旋主要是胡女子表演的舞蹈,以快速垂直旋转为特色,“胡旋”是再好不过的描述。而胡腾舞的表演者为男性,舞蹈中不乏跳起来在空中翻腾的动作,因此才会引得“四座无言皆瞪目”。胡腾舞的“跳身转毂”,有别于胡旋,胡人称之为 *wrt*-,汉人随之称“胡腾”。“胡腾”和“胡旋”同是基于粟特语 *wrt*-词根,而筋斗则是基于 *gart*-词根,属于伊朗语的另一脉。

筋斗很早便发展成为一种杂技的技艺,筋斗样的翻腾动作也曾是胡腾舞的舞蹈语汇,筋斗由此获得寓意,表现跨越万水千山。禅宗由筋斗得悟解脱,更添神灵于筋斗。《西游记》从禅宗借来筋斗的技巧,并更加发扬光大,让筋斗在中国家喻户晓。谁又曾想到,这筋斗竟是一个伊朗语汇,而粟特人的胡腾舞之魂却也渗透在这个词汇的内涵中继续展示它的魅力。

(本文得到北京大学汉语语言学研究的支持,谨申谢意。)

## 〔注 释〕

- 1 作者任职于北京大学外国语学院。
- 2 何建章注释,《战国策注释》,北京,中华书局,1990年,页1095。
- 3 《寓圃杂记·穀山笔麈》(元明史料笔记丛刊),北京,中华书局,页159。
- 4 吴承恩,《西游记》,北京,人民文学出版社,1994年,页184。
- 5 《大正藏》,册51,页640,上栏、下栏。
- 6 《宋史》,卷一四二《志》第九十五《乐》十七“教坊”,北京,中华书局,页3351。
- 7 《圆悟佛果禅师语录》,《大正藏》,册47,页730上栏。
- 8 《怀净土寺》,《大正藏》,册47,页229上栏。
- 9 胡适,《中国佛学史》,见《胡适学术文集》,北京,中华书局,1997年,页1。
- 10 详见齐东方,《魏晋隋唐城市里坊制度——考古学的印证》,《唐研究》,第9卷,2003年,页75。
- 11 《景德传灯录》,《大正藏》,册51,页253中、下栏。又见《佛祖历代通载》,《大正

- 藏》，册49，页612上栏。
- 12 《续传灯录》，《大正藏》，册51，页644下栏。
  - 13 “幽州胡马客，绿眼虎皮冠。笑拂两只箭，万人不可干。弯弓若转月，白雁落云端。双双掉鞭行，游猎向楼兰。出门不顾后，报国死何难。天骄五单于，狼戾好凶残。牛马散北海，割鲜若虎餐。虽居燕支山，不道朔雪寒。妇女马上笑，颜如赭玉盘。翻飞射鸟兽，花月醉雕鞍。旄头四光芒，争战若蜂攒。白刃洒赤血，流沙为之丹。名将古谁是，疲兵良可叹。何时天狼灭，父子得闲安。”《全唐诗》，第五册，卷一六三，北京，中华书局，1960年，页1697。
  - 14 陈寅恪，《唐代政治史述论稿》，见其《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，北京，三联书店，2001年，页197。另见杨小燕，《唐代平卢军与环渤海地域》，载于《盛唐时代与东北亚政局》，上海，上海辞书出版社，2003年，页186。
  - 15 杨小燕，《唐代平卢军与环渤海地域》，载于《盛唐时代与东北亚政局》，页211。
  - 16 晚唐段安节《乐府杂录》在解释“羯鼓”条下，讲到这样一个故事：羯鼓者，本龟兹国乐也。大历中幽州有王麻奴者，善此伎，河北推为第一高手。但麻奴的羯鼓技艺，远不抵名曰尉迟青的将军。吹奏高难度的一曲之后，麻奴汗流浹背，而尉迟颌颐而已。见罗济平校点，《教坊记》，沈阳，辽宁教育出版社，1998年，《乐府杂录》，页13。
  - 17 相对应的藏文词是 *khor*“旋转”，见 H. W. Bailey, “Rama II”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol X, Part 3, 1941, p. 596.
  - 18 例词来自 W. B. Henning, “Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente”, W. B. Henning, *Selected Papers I, Acta Iranica*, volume V, 1977, p. 77.
  - 19 Mark J. Dresden, “The Jātakastava or ‘Praise of the Buddha’s Former Birth’”, *Transactions of the American Philosophical Society*, new series, volume 45, part 5, 1955, p. 439.
  - 20 例见《〈大孔雀明王经〉咒语义净跟不空译音的比较研究》，根据刘广和的统计，群组类对译 g 音的字中包括“伽祁瞿寔具乔笈近健揭祇”等。见刘广和，《音韵比较研究》，北京，中国广播电视出版社，2002年，页132。又见《东晋译经对音的晋语声母系统》，同上书，页151。
  - 21 H. W. Bailey, “A Khotanese Text concerning the Turks in Kantšou”, *Asia Major*, n. s. 1, 1949, p. 44; R. E. Emmerick & E. G. Pulleyblank, *A Chinese Text in Central Asian Brahmi Script*, Roma, 出版社, 1993, p. 54.
  - 22 转引自刘峻骧，《中国杂技史》，北京，文化艺术出版社，1998年，页45。
  - 23 [晋]王嘉撰、[梁]萧绮录、齐治平校注，《拾遗记》卷四，北京，中华书局，1981年，页91。
  - 24 《隋书》，卷六四，《列传》第二十九，北京，中华书局，2002年，页1513。

- 25 罗济平校点,《教坊记》,页8。
- 26 王自力、孙福喜,《唐金乡县主墓》,北京,文物出版社,2002年。齐东方评,《王自力、孙福喜〈唐金乡县主墓〉》,《唐研究》,第9卷,2003年,页584。
- 27 B. Gharib, *Sogdian Dictionary* (Sogdian-Persian-English), Tehran, Farhangian Publications, 1995. 词汇前面的数字指示所录辞汇在词典中排列顺序。
- 28 M. Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Oxford, 1988, p. 1009, column 2.
- 29 《太平御览》,卷五六九,《乐部》七,北京,中华书局,1998年,页2572上栏。
- 30 《大唐贞元续开元释教录》,见《大正藏》,册55,页752第3栏。
- 31 [宋]王溥,《唐会要》,卷三三,上海,上海古籍出版社,1991年,页713。
- 32 《全唐诗》,卷四一九,第12册,页4616。
- 33 龚方震、晏可佳,《袄教史》,上海,上海社会科学院出版社,1998年,页255。
- 34 同上,页239。
- 35 查过龚方震等推论的对音,皆出自 Iliya Gershevitch; *A Grammar of Manichean Sogdian* (Oxford, Basil Blackwell, 1961 再版),而在这本书中, Gershevitch 并没有论及粟特语和汉语的对音问题。由此可知,相对的词汇虽是从粟特语词汇中觅得,却没有比证的过程。
- 36 《全唐诗》,卷四六八,第14册,页5323—5324;《全唐诗》,卷二八四,第9册,页3238。
- 37 《全唐诗》,卷四二六,第13册,页4692。
- 38 《新唐书》,卷二一七《回鹘列传》,北京,中华书局,2002年,页6124。
- 39 刘广和,《西晋译经对音的晋语声母系统》,见其《音韵比较研究》,页179、184。
- 40 [梁]释慧皎撰、汤用彤校注,《高僧传》,北京,中华书局,1997年,页23。
- 41 根据《出三藏记集》统计的数字为189部,根据其他目录统计出的数字为249部。上述统计数字出自任继愈主编,《中国佛教史》,第一卷、第二卷附录一,北京,中国社会科学出版社,1993年。
- 42 《大正藏》,册21,页398,下栏。 *urmsht* 应对于阆语的 *urmaynde* (太阳),波斯语的 *ohrmazd*。
- 43 《全唐诗》,卷五七一,第17册,页6617。
- 44 《大正藏》,册2036,页680上栏。
- 45 《拾遗记》,卷四,页91。
- 46 季羨林等,《大唐西域记校注》,北京,中华书局,1985年,页1001。
- 47 Ilya Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, § 33, 1218 ff.

## 袄神崇拜：中国境内的中亚聚落信仰何种宗教？

黎北岚 (Pénélope RIBOUD)<sup>1</sup> 著

毕波 郑文彬 译

是否有必要对在萨珊帝国被作为国教来推行的正统的琐罗亚斯德教和袄教这种源自伊朗的中亚的多神教做出根本的区别？其实，只要想到如下的事实就可以了：萨珊王朝的官方宗教是一种“一神”教倾向的信仰（或者说，他们只承认惟一的创造者），其信仰中心是最高神阿胡拉·马兹达，他在人间以火的表象出现。而中亚的宗教，那些装饰在片吉肯特和撒马尔干墙上的五彩斑斓的图画所传达给我们的信息表明，它是一种多神信仰的宗教。即使对火的崇拜在中亚已得到证实，但当地的居民似乎仍然遵从当地风俗习惯的丰富多样，从而信奉一大批他们自己的神灵。也有很少的一些文献表明，他们更强调节日、历法和地方崇拜的作用。

现在，这已是一个普遍认可的事实：绝大多数涉及到粟特宗教的文章用的都是粟特之外的材料。其中，汉文材料的作用举足轻重。如果我们没有韦节对于粟特地区葬俗细致入微的观察，如果没有段成式对于8世纪乌浒河崇拜的记载，情况会是怎样？但是，在我们谈到中亚的宗教到底如何时，这种宗教或者不如说是一种杂糅了的崇拜和信仰——其共同点和特征——都要从伊朗的崇拜和传统中去寻求答案，问题丝毫没有得到解决。我们还不能对这些问题做出回答：如中国人是如何看待在其国家内建立的混合型聚落里信奉的是哪种或哪些宗教？如何看待他们所进行的仪式与所运用的“袄”这个名词之间是否一致？本文的目的就是列举出一些与在华粟特人所信诸神有关的可资利用的文献资料，以求重新审视用“袄”这个词来表示粟特地区信奉的宗教是否合适。

从三种不同类型的材料我们得知<sup>2</sup>，在粟特历法里，每日每月都被置于一个不同神灵的庇护之下，除了声名显赫的最高神阿胡拉·马兹达，他被特许庇佑一



月中的四天。在索格底亚那,粟特的诸神也是受到明显的尊崇的。片吉肯特的壁画上不仅对此有所解释,很多带有神名的粟特人名、地名也可以证明。那么中国的情况又是如何呢?写于8世纪的《沙州都督府图经》(P. 2005)给我们提示了一条珍贵的有关城东一里袄舍的史料。由此我们知道,在那里装饰有宗教图画以及20个龕。葛乐耐(F. Grenet)教授以前曾指出,这个数字与为了向粟特万神殿的诸神表示敬意而举行的节日庆典的历日有关。即使P. 4640文书所记载的分配纸张的记录使我们坚信,这种纪念性的节日一直持续存在至10世纪初,但与这些中亚神灵有关的名字几乎一个也未留下来,只有很少一些图像。至多能列出的就是伯希和在敦煌发现的一幅画,上面表现了善、恶对立的Den神(每月的第24日的名称),说明粟特人也是接受这种宗教上的二元对立论的<sup>3</sup>。

汉文史料中明确指出的惟一的袄神就是摩醯首罗神。实际上,成书于722年的韦述的《两京新记》告诉了我们如下的事实:

(布政坊)东北隅,右金吾卫。西南隅,胡袄祠。武德四年所立,西域胡天神,佛经所为摩醯首罗也。<sup>4</sup>

“摩醯首罗”是梵文Maheśvara的汉文转写,它是印度神灵湿婆(Śiva)的另一个名字。多亏了敦煌发现的两篇粟特文佛教文献(《吠桑檀多本生》和TSP 8<sup>5</sup>的粟特文献),我们才知道,Maheśvara就是粟特语文献中用来指代维施帕卡(Wešparkar)神的名词。维施帕卡是《阿维斯塔》中献给空气神伐由(Vayu)的一句话“Wayush-uparo-kairyo”(意为:高高在上的伐由)的缩写形式<sup>6</sup>。对于当时的中国人来说,天的组成要素是和印度的湿婆神相关的,这样的理解便于他们进行类比。在粟特人的图像系统中,印度神祇已经得到证实,在汉文史料中,则是经常用“胡天神”来指代他们崇拜的天神<sup>7</sup>。

《梁书》“扶南”条有这样一段描述:“俗事天神,天神以铜为像,二面者四手,四面者八手,手各有所持,或小儿,或鸟兽,或日月。”<sup>8</sup>关于地处暹罗湾西岸的印度化之国——“扶南”资料极少。但我们却知道其官方宗教是某种被称为“Girisha”的湿婆教。Girisha意为“属于高山之上”,是极其神圣之地<sup>9</sup>。《南齐书》所载“其国俗事摩醯首罗天神,神常降于摩醯山”极可能指的就是这一宗教<sup>10</sup>。

在经常被引用的相同的两段粟特文佛教文献中,也提到了其他两个伊朗神灵。他们的名字和他们的印度对应神是联系在一起的:pr'yam'-zru'(梵天[Brahmā]-祖尔万[Zurvān])和'yntn- 'δδβy(帝释天[Indra]-Advagh)。'δδβy在

此暗指琐罗亚斯德教中的最高主神阿胡拉·马兹达<sup>11</sup>。纳入佛教万神殿的这两个神灵帝释天和梵天的梵文转写,在敦煌地区发现的所有粟特文佛教文献中仅出现了一次,而他们的粟特名字则被提及过数次<sup>12</sup>。毫无疑问,在这些纯粹的佛教文献中,'zrw'指的就是梵天神,并非是在佛教万神殿中纳入一个伊朗的神灵的宗教混同尝试。相反地,'ynt- 'ššy 的组合情况却不太好解释。Or. 8212-158 是一个由穆勒(F. W. K. Müller)确认的从实叉难陀(652—710)汉文本翻译过来的《观世音菩萨秘密藏如意轮陀罗尼呪经》(*Padmacintāmani dhāraṇī sūtra*)断片,其汉文中的相关部分没有提及帝释天神<sup>13</sup>,尽管佛教文献使得不大可能有对 'ššy 一词的琐罗亚斯德教说法。TSP 5、11、12 和 21 中的 'ššy 是出现在佛教的上下文中,这不禁令人想起帝释天来(因为在 TSP 5 和 11 中,'ššy 一词就和 'zrw 一起出现)。相反,'ššy 则明确出现在英国图书馆所藏 4 号残片的一个琐罗亚斯德背景的文献中(该文献最初被认为是摩尼教文献,后来被比定为马兹达崇拜的文献)<sup>14</sup>,也出现在大谷文书的一个粟特文残片里<sup>15</sup>。TSP 3 中在提及 'ššy 神时却非常含糊,因为它出现在一个祈求风(*w't*)的上下文中,它被称作 "ššy z'tk",意为“最高神之子”<sup>16</sup>。TSP 3 是在中国发现的少数粟特文献之一,其中就有马兹达教对此的称谓。这个最高神不是帝释天,而是阿胡拉·马兹达,做出这样的理解也是完全可以接受的,因为在《阿维斯塔》中几次三番提到它是风的创造者<sup>17</sup>。

汉文文献中除极少几处指信仰或特别神灵外,对转写成汉文名字的粟特神名的研究在某种程度上使我们了解到中亚神灵向中央帝国的转移。因为尽管神名的出现并不一定意味着在中国已经有了对所谈神灵的崇拜,但同时也不能说当他们出现在某些背景中,或他们被常常引用时,这些名字就不构成某种标志。十几个粟特神灵就这样隐藏在已转换成汉文名字的后面。他们是哪些神呢?

在粟特国中负有盛名的娜娜女神,似乎在中国极受尊崇。我们在此仅仅提及一些已经广为人知的东西:娜娜女神起初是一位在美索不达米亚广受崇敬的女神,对其崇拜与对伊什塔尔(Ishtar)的崇拜结合在一起。从其狮子坐骑到其情人塔木兹(Tammuz),娜娜女神具有伊什塔尔的许多特征。随着其崇拜在中亚的流传,对其崇拜愈来愈盛。许多以娜娜名字组成的神灵名字,以及片吉肯特墙上的奢华装饰都证明了这一点<sup>18</sup>。在中国,娜娜的名字清楚地出现在人名地名中,无论是在粟特文献(就如 Nanai-vandak,他是 2 号古信札中提到的甘肃粟特商业网的负责人<sup>19</sup>),还是在汉文文献中<sup>20</sup>。

在中国的娜娜崇拜的几个方面仍然应该引起我们的注意。葛乐耐教授和马尔沙克(Boris I. Marshak)教授已经指出了粟特地区艺术中表现娜娜的几种不同类型。其中一种就是受到了伊什塔尔的强烈影响,表现为一个手执日月、骑在狮子上的女神。片吉肯特 25 号居址的 12 号房间内的壁画的上半部分主要就是采用这种表现方式,Miho 美术馆所藏的粟特葬具的一块石板上也是如此。娜娜的这第一种表现形式是和提什特里雅神(Tištriya)有关的,他们俩似乎经常一起出现在不同的场合(除了经常引用的片吉肯特的壁画之外,提什特里雅神站在娜娜左边的形象,还出现在 Kaška 河谷发现的一个骨瓮上和 Otrar 附近 Kujruk-tjube 的一个木雕饰上)<sup>21</sup>。迄今为止,在汉文人名中尚未发现一例含有提什特里雅神的情况,但对其的崇拜,在吐火罗斯坦地区是和对乌浒河神的崇拜相混的,这在 9 世纪下半叶的汉文文献——段成式的《酉阳杂俎》中是有所说明的。这篇文献使我们可以认为,Miho 石板上对马的崇拜与提什特里雅神有关,与之相对的一面表现的则是娜娜的形象<sup>22</sup>。

第二种与娜娜相对应的图像类型是娜娜在哀悼她的情人塔木兹。片吉肯特 2 号神庙中的哀悼场景就属此类,马尔沙克教授和葛乐耐教授对此已经解释得很详细了。直到今天,这种类型的图像,在中国的图像中尚未发现有对应,但在文献中似乎能找出几个比较接近的对应者。第一个就是得悉神,其在汉文文献中出现过三次。亨宁(W. B. Henning)教授第一个将其与粟特的 *Txs'yc* 联系上,包含有此神名的人名也出现在印度河地区的铭文中。但得悉神是在讲到西曹国的崇拜时提及的<sup>23</sup>,葛乐耐教授和马尔沙克教授将其比定为塔木兹<sup>24</sup>,董道《广川画跋》一书对此给予了支持,该书虽然编纂于 12 世纪初,但其实是一部此前时期文献的集成。在那段作者着意表现袄神魔力的记载中,在对袄教做了简短的历史回顾之后,作者极力要表明,不应将袄神和得悉神混淆不分<sup>25</sup>。这种明确的记载非常重要,因为它反映了塔木兹的独特之处,这是一个源自美索不达米亚的神灵,在索格底亚纳的伊朗化的万神殿中从来没有它的位置。有关“哀伤的”娜娜,汉文文献中的第二个例证是张广达教授检出的一篇编纂于 866—966 年的佛教文献。其中列举出的 96 种外道中,在高昌就有“波斯、摩尼、火袄、哭神之辈”<sup>26</sup>。此处的哭神是不是就是娜娜?葛乐耐教授提出的这种假说根据马尔沙克先生和拉丝波波娃(V. I. Raspopova)女士的研究,在最近的片吉肯特考古发掘报告中,很可能将被证实<sup>27</sup>。实际情况似乎是这样的:2 号神庙是特别用来祭拜娜娜女神的,而 1 号神庙,从 5 世纪下半叶到 8 世纪初,是持续不断地祭拜

火和其他神灵的<sup>28</sup>。但是,在片吉肯特确实至少有一处是特别祭拜娜娜女神的,这与上文所引的佛教文献是相呼应的,它是明确区别火祆教和哭神崇拜的。

我们同样感兴趣的还有被提到的 Zhimat 和 Anāhita,两位女神都在被转写成汉文名字的粟特名字里出现过:在宁夏的固原发现的墓志中,曾有“公讳射勿,字槃陀”<sup>29</sup>。魏义天(Etienne de La Vaissière)认为其名字来源于安射勿陀,吉田丰确认它来自粟特文 \* Žymtβntk, (意为 Zhimat 之奴)。Zhimat 是粟特历 11 月(jymtyc)之女神,辛姆斯-威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)将其视为来自希腊女神德墨忒尔(Demeter)<sup>30</sup>。这一名称的知名度新近为 Wirk/史君墓室门装饰过梁的粟特文字所证实,其文已被吉田丰译出<sup>31</sup>。实际上,死者儿子的粟特名字为 Drimatvantak。至于 Anāhitā,在《阿维斯陀》中,将耶斯特(Yasht)献给她,还有历法中的第十天,以水(\*pwx/\*bux)的形式出现,与第 8 个月以 \*p'nc 的形式出现。在酒泉的胡名中被称为安诺槃陀,于公元 520 年作为特使被派往突厥<sup>32</sup>。

代表粟特历第 21 天的神 Rām,出现在众多粟特文人名和地名中(r'm'ηβ [ntk], r'my'n)。然而吉田丰教授不仅在吐鲁番文献的曹阿揽延<sup>33</sup>和康阿揽牛延<sup>34</sup>的姓氏中认出了他,而且还在哈密地区的阿览庙的称谓中认出了他<sup>35</sup>。

在结束这篇关于中国的粟特万神殿的文章之前,我们还应提一下密特拉(Mithra)神——粟特历日中的第 16 日。他出现在敦煌发现的很可能写于 7 世纪的《吠桑檀多本生》的粟特文本中。其中在汉文和巴利文中都没有出现的一段提到了“创造的审判者密特拉”<sup>36</sup>。密特拉神在中亚地区所享有的主要地位<sup>37</sup>,以及他在中国的日历中的出现,使得我们原以为在汉文文献中可以经常看到他,但情况并非如此。不过,这里应该可以举出吐鲁番出土的一篇与粟特人相关的称价钱文书,其中有康婆何畔陀,这是一个可以和粟特文 Bagavandak 完全对上的汉文名字<sup>38</sup>。辛姆斯-威廉姆斯教授曾指出,粟特文文献中带有 Baga 的名字在指神时就是密特拉<sup>39</sup>。因此,这个来自撒马尔干的胡人的名字也可以读作“密特拉之仆”。最后,我们还要提到的是,虞弘墓石棺床入口处左边所表现的一个人物形象可能就是密特拉神<sup>40</sup>。

无论从文献还是图像来说,汉文材料共涉及到十余个粟特神灵,这反映了伊朗化背景之下的粟特宗教真实生动的一面。而如下这种情况则是早就为我们所知的了:有很多关于祆教的研究,但“祆教”这个名词在当今的历史学中时而是指代琐罗亚斯德教,时而又是指代伊朗古代宗教的粟特变种。我再强调一次,毫无疑问,粟特地区所信奉的宗教和中国境内的中亚胡人所信奉的宗教是相同的。

在诸多汉文史料中所使用的“袄”一词,也是有参考价值的。但也应该指出,二者是有细微差别的,段成式《酉阳杂俎》卷四“境异”条这样描写“孝亿”国:

孝亿国界周三千余里,在平川中,以木为栅,周十余里。栅内百姓二千余家,周围大栅五百余所。气候常暖,冬不凋落。宜羊马,无驼牛。俗性质直,好客侣,躯貌长大,寡鼻黄发,绿眼赤髭,被发,面如血色。战具唯稍一色。宜五谷,出金铁,衣麻布,举俗事袄,不识佛法。有袄祠三百(一作千)余所,马步甲兵一万,不尚商贩,自称孝亿人。<sup>41</sup>

就我们所知,孝亿国尚无合适的比定,但无论如何,文献中所描述的国家不养骆驼及居民不从事商业活动,足以使我们将其与粟特人区分开来。可惜的是,这一段在提及袄教时描述得不太详细。但情况不都如此,在此之前的一段文献在讲到突厥的宗教时则比较详细:

突厥事袄神,无祠庙,刻毡为形,盛于皮袋,行动之处,以脂酥涂之。或系之竿上,四时祀之。<sup>42</sup>

穿越过库曼草原的卢布鲁克(Guillaume de Rubrouck)在他的行记中是这样描述的:“有十六张马皮被悬挂在长杆上,每四张一组,朝向世界的每一个方向。”段成式在此描述的袄教的一些做法,确实也为一些非粟特的民族所采用。如果其他一些记述得比较模糊的文献没有把袄神祭拜与非少数民族的仪式联系起来的话,我们很容易认为是段成式的记载有误。但至少有两条史料,记载了在袄教祭祀仪式上自残身体的场景。根据676年写成的《沙州图经》而于885年编纂的《沙州伊州地志》(S. 367,英国图书馆藏),其中有这样一段记载:

火袄庙中有素书画形像无数。有袄主翟槃陀者,高昌未破以前,槃陀因入朝至京,即下袄神,因以利刀刺腹,左右通过,出腹外,截弃其余,以发系其本,手执刀两头,高下绞转,说国家所举百事,皆顺天心,神灵[相]助,无不征验。神没之后,僵仆而倒,气息奄[奄],七日即平复如旧。<sup>43</sup>

据《旧唐书》载,从隋末起在伊州有一个很重要的“杂胡”群落。虽然中国史料没有提供给我们“杂胡”的具体组成成分,但是通过一些细节,我们还是可以看出,他们是由一些讲伊朗语和突厥语的人所构成的群落<sup>44</sup>。此外,武则天时代成书的张鷟所著的《朝野僉载》,也描述了胡人的宗教习俗:

河南府立德坊及南市西坊皆有胡袄神庙<sup>45</sup>,每岁商胡祈福,烹猪羊,琵琶鼓笛,酣歌醉舞。酹神之后,募一胡为袄主,看者施钱并与之。其袄主取一横刀,利同霜雪,吹毛不过,以刀刺腹,刃出于背,仍乱扰肠肚流血。食顷,

喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。……

凉州祆神祠，至祈祷日，祆主以铁钉从额上钉之，直洞腋下，即出门，身轻若飞，须臾数百里，至西祆神前舞一曲即却，至旧祆所，乃拔钉，无所损。卧十余日，平复如初。莫知其所以然也。<sup>46</sup>

在阿尔泰语系的民族中，直到今天还能见到这种代人祈祷时自残身体的做法。有一篇写于1930年的文献，给人留下了较深的印象，它和以上三篇描述祭拜祆神仪式的文献有类似之处。它记述了在北西伯利亚半游牧的民族进行的萨满教的祭祀仪式：“萨满巫师仔细检查收到的28把刀，把那些不洁的清理干净，最后留下最大的一把。在去掉刀套后，他把一把刀插进自己裸露的胸部，然后猛击一拳，这一切旁边的人看得清清楚楚……至于那把大刀，被他从头顶插下去，一下子就插到了中间，然后就马上不见了。”<sup>47</sup>

伊朗民族中的某些仪式和突厥—蒙古民族中所用的一些仪式之间的联系，从Miho美术馆所藏石棺床的一块有名的刻有丧葬仪式图的石板上，我们也可以找出一些线索来。在这块石板的上半部分，刻画的是丧葬仪式和哀悼场景，这些仪式场景在中亚地区已经得到证实，而在正统的琐罗亚斯德教的葬仪中这些则是完全被禁止的<sup>48</sup>。石板的下半部分刻的是站在树下冥想的五个人。崎岖多石的地面表现的是山中的景色，而且整个场景让人想起《辽史》中对于契丹葬俗的描写：“将尸体放在山里的一棵树上，三年之后，收回骨骸，将其焚烧。”<sup>49</sup>树对于突厥—蒙古民族人的重要性在许多文献中都有所反映，因为植物的生长周期是与死和再生紧密联系在一起，而这些文献主要强调的是树在选择坟墓所在中所起的作用：“春夏死者，候草木黄落，秋冬死者，候华叶荣茂，然始坎而瘞之。”<sup>50</sup>我们从Miho石板上看到的正在开花的树、准备动身的场景以及石板上半部分和下半部分所刻画的驮载着东西的牲畜，这些都是正在进行的根据一棵树来选择埋葬地点以及等待合适时机来运送尸体、从而埋葬的仪式的反映。尽管这种曝尸于树上，然后焚烧尸骨、埋葬死者的做法在突厥—蒙古人那里也是被采用的，但却是与琐罗亚斯德教的规定水火不相容的。而这又提出了一个问题，即在不同民族混居的地区可能会出现不同宗教之间相互影响的现象。

借给巴黎吉美国家亚洲艺术博物馆的私人藏品墓葬石棺床，提供了流行于来自中亚各地移民构成的杂胡群落中宗教多样性的绝好例证<sup>51</sup>（彩图5）。结构与1982年在甘肃天水发现的石棺床相仿的这一遗物，很有可能属于6世纪末期。它由宽度不一的10块垂直石板构成，它们像椅背那样插在围绕着长方形床

板三面的槽里,床板已不复存在。床板是四角体的上层部分,四角体由 10 个石块和 10 个大直立石板构成。除了其丰富的金色和彩绘树叶形雕塑之外,这一石棺床首先让人感到惊奇的是其神像的多样性。图像中兼有世俗与宗教主题。若说场景所表现的是中亚,那么则没有任何东西可以说是有关琐罗亚斯德教的:既无戴口罩(*padām*)的教士,亦无火坛。相反,我与 Catherine Delacour 一起对宗教主题石板的研究,则确认了两股来自不同影响的潮流,一股来自希腊世界,一股来自印度。第 6 块石板上表现的是一个醉酒的人,卧倒在石床上,拿着兽头酒杯,还有狂舞的场面。C. Delacour 着重指出了酒神狄俄尼索斯主题的出现,与之相应的是石棺床上无所不在的葡萄串和葡萄<sup>52</sup>。

吠陀神殿则以我们已确认的苏利耶(*Sūrya*)太阳神的特征表现,他的形象在中亚极为常见,某些特征一直传到了中国<sup>53</sup>。在 2 号石板上(彩图 7),苏利耶有四只胳膊,坐在莲花座上,两边有两个拉弓的侍者,像是 *Ūsha* 和 *Pratyūsha* 两位弓箭手。他的头上戴着花环,穿着胸甲,一条宽宽的多折腰带下,吊着长长的飘逸的缠腰布,隐约露出交叉成菱形的双腿。此外,他在画面中的位置——位于漂浮在有众多鬼怪大洋之上的巨大天体的中央,使他看起来像是再生的韦纽-那罗延(*Vishnu-Nārayanā*)神。

在中亚及东亚最为流行的形象中,位于太阳光环的中央,驾着四匹马拉的车,苏利耶神从伊朗神那里借来了许多形象特征,而密特拉神本身则从阿波罗神那里继承了某些特点<sup>54</sup>。苏利耶形象在印度的演变让我们知道对来自贵霜(*Kushan*)艺术的形象特征,尤其是对来自某些服装细节的模仿:高腰靴子、腰带、内衣构成自中世纪以来的太阳神服饰。在 *Kanauj* 地区(哈里亚那 [*Haryana*] 行政区),很可能成书于公元 6 世纪的研究天文学的 *Varāhamihirā* (505—587) 的 *Brihatsamhitā* 第 57 章,明确指出太阳神穿得就像是一个北方男人,从脚到胸都裹得严严的,头戴花环,两只手拿着莲花<sup>55</sup>。*Mūlasthānapura* (位于巴基斯坦现在的木尔坦城)太阳神庙被多次提及,以证明该地区中世纪时对火的狂热崇拜。公元 7 世纪中叶,经过此城西去取经的玄奘第一次提及他的形象,虽然只提了一下,但却说他被装扮<sup>56</sup>。要感谢后来的阿拉伯地理学家向我们提供了对雕像更为详细的描述。关于苏利耶形象, *Abu Ishak al-Istakhri* 在 10 世纪中叶指出:“偶像人形,坐于用砖和灰浆砌成的座位上,腿屈成四角形。……眼睛由宝石做成,头戴金环。”两个世纪以后,根据更为古老的资料,又补充说雕像有四只胳膊,很少见的特征,但却完全符合规则<sup>57</sup>。在克什米尔大概公元 7 世纪至 10 世纪之间



(无确切日期)论述绘画的梵文 *Vishnudharmottara* 一书指出,太阳神应该有四只胳膊<sup>58</sup>。

因此,尽管2号石板上的苏利耶形象表现出某些特别的方面,如女弓箭手变成了男弓箭手,大洋中挤满了鬼怪,但还是可以将其主要根源归于印度北方,就如被旅行者和画论著作所证实的那样。同样是在印度北方,确切地说,在贵霜帝国,有大量的俱吠罗(Kubera)形象,财富之神,夜叉(Yaksha)神鬼的国王及北方的守护神,其特征不能不使人想到希腊神狄俄尼索斯<sup>59</sup>。参加酒节庆祝,经常的形象是坐着,手拿一只酒杯<sup>60</sup>。借给吉美博物馆的3号石板上坐在大象上的人物形象恰恰具有同样的特点(彩图8)。象是帝释天神的坐骑,象的出现首先将我们引向将他确认为帝释天<sup>61</sup>。然而我们今天更倾向于将他认定为俱吠罗,尽管很难确切地肯定这一点,因为在人物方面有许多空白之处。石板下部人们的欢乐,肥胖的神像有着大肚子、酒器以及葡萄串,所有这一切都使人确认他是财富之神。

现在吉美博物馆陈列的石棺床的墓主人,很可能出身于一个来自印度北方或吐火罗国(Tokharestan),随后又定居于中国的商人家庭,其家庭成员进入了贵族行列。再说一遍,无任何东西能把这一石棺床与琐罗亚斯德教或粟特宗教联系起来。然而其发现却使人认识到中国境内外国人群落内部的宗教多样性。如果说由“袄”字包含的语义场继承自粟特人的多数存在的话,那么就不得不说这个字出现在文化多样化的环境内。若说当时的中国评论家未将墓主人视为袄教的崇拜者的话,他们则可能将出现在石棺床上的神灵描述成胡天神,甚至这个“胡”被视为火的崇拜者。石棺底座前面中心的景色(彩图6)实际上表现的是与琐罗亚斯德教无关的信仰,就如人们有时可在犍陀罗(Gandhāra)佛教石碑底部上发现的那样<sup>62</sup>。因此有必要指出无论是伊朗突厥、还是印度宗教都相当看重对天以及对火的崇拜。

在汉文史料中出现的“袄”一词也在一种非伊朗的上下文中出现过。值得注意的有趣现象是,在当时的中国人眼里,与伊朗民族的宗教信仰混淆不清的是古代阿尔泰民族和印度民族的宗教信仰,对此我们只要想想《两京新记》中关于摩醯首罗神崇拜的记载就可以了,这两个民族也非常看重拜天与拜火,在此我们要感谢 Théophylacte Simocatta 的一段记载:“突厥人对火怀有特殊的敬意,但他们也尊崇空气和水,还祭祀树;但他们只崇拜天与地惟一的创造者,他们称其为神。”<sup>63</sup>



当他们将这些人的宗教都称之为“胡”教时,不难想象当时的中国评论家的思想中有某种混乱。

最后要说的是,在华的中亚胡人所信奉宗教的实际情况,比起仅用“袄”这样一个词所简单概括的要复杂得多。首先,因为粟特地区本身就是一块诸种宗教并存的地区,在那里同时进行着源自不同民族的多种崇拜。片吉肯特1号神庙里已经证实的对火的崇拜是源于伊朗的,而2号神庙所反映出来的娜娜崇拜则是源自美索不达米亚。1991年,在一个与该神庙毗连的小房间里,发现了一个具有明显印度特色的 Uma-Maheshvara 半男半女湿婆神(也就是说,以其女性化特征的一面来表现他)的图像,正如前文所示,在汉文史料中他与天的组成部分密切相关<sup>64</sup>。这种宗教上的混融并未逃过当时中国人的火眼金睛,他们还是很严格地区分娜娜崇拜和火袄教的。但粟特民族并非惟一一个有着天与火崇拜的民族,突厥人也崇拜它们,在中国很少出现的印度教的万神殿同样如此,不过已是部分被包纳进佛教的体系中了。突厥—蒙古人的信仰同样也属“袄教”,但这种用语上的混乱都是由于6世纪末在中国东部和北部地区开始形成的突厥粟特混合文化造成的<sup>65</sup>。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于法国国立东方语言文化学院。
- 2 参看 A. Panaino, “Calendars. I. Pre-islamic calendars”, in Yarshater, E. ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, London and New York, Routledge & Kegan Paul, pp. 664 - 666。
- 3 关于此问题,请参看 F. Grenet & Zhang Guangda, “The last refuge of the Sogdian religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries”, *Bulletin of the Asia Institute*, 10, 1998, pp. 175 - 186。
- 4 韦述,《两京新记》,卷三“布政坊”。
- 5 TSP 即 Textes Sogdiens de Paris, 见 Benveniste, 1940。
- 6 这两篇文献张广达教授已经翻译和研究过,此处不再赘引,参看 Zhang Guangda, “Iranian religious evidence in Turfan Chinese texts”, *China Archaeological and Art Digest*, 12/ 2000, pp. 193 - 206。关于粟特万神殿中的印度因素,请参看 H. Humbach, “Vayu, Shiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus”, *Acta Iranica*, 4, 1975, pp. 397 - 408。
- 7 在“粟特人在中国”研讨会上,孙福喜与杨军凯向我们介绍了新近发现的史君墓。墓

- 的东墙为我们提供了印度神灵湿婆与伊朗气神融合的确切证据。见 F. Grenet, P. Riboud et J. Yang, "Zoroastrian scenes on a newly discovered Sogdian tomb in Xi'an, Northern China, The southern and eastern walls of the sarcophagus of the *sabao* Wirk", *Studia iranica*, vol. 33/2, 2004, pp. 273 - 285.
- 8 《梁书》，卷五四，“扶南”，北京，中华书局，页 790。
- 9 Ph. Groslier, *Indochine*, *Archaeologia Mundi*, Genève, Nagel, 1966, pp. 40 - 50.
- 10 《南齐书》，卷五八，“扶南”，北京，中华书局，页 1016。
- 11 E. Benveniste, *Textes Sogdiens édités, traduits et commentés*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1940, texte 8, 1, pp. 909 - 920; E. Benveniste, *Vessantara Jātaka*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1946, 1, pp. 1205 - 1206.
- 12 'zrw 或 z rw' 在粟特文《维摩诘所说经》中也出现了(Or. 8212—159,《大正藏》475,卷 14,449a - 550c), l. 129; 在《观佛三昧海经》(*Buddhadhyānasamādhisāgara*) 中也有(Or. 8212—85,《大正藏》643,卷 15, l. 690c - 692c), l. 173, 181, 190; 在写于长安的 TSP 2 中也有(l. 695, 1021); 在 TSP 7, l. 16 及 TSP 11, l. 24 中, 'δδβγ 出现在 Or. 8212 - 158, l. 49; 在一篇赞美风的文献 TSP 3, l. 207 以及 TSP 5, l. 100; TSP 11, l. 25; TSP 12, l. 16; TSP 21, III, l. 12 中。请参看 D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, *Acta Iranica*, 10, Leiden, Brill, 1976, 对英国图书馆所藏文献(Or. 8212)及 E. Benveniste 上引书, 对法国国家图书馆所藏文献(TSP)所作的研究整理。
- 13 F. W. K. Müller, "Reste einer soghdischen Übersetzung des Pamdma-cintāmanidhārani-sūtra", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1926, pp. 2 - 8, 及 D. N. Mackenzie 上引书, p. 12. 见《观世音菩萨秘密藏如意轮陀罗尼神咒经》, T. 1082, vol. 20, p. 199b, l. 13.
- 14 参看 N. Sims-Williams, "The Sogdian Fragments of the British Library", *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 46 - 48, 75 - 82.
- 15 Y. Yoshida, "On the Sogdian Infinitives", *Journal of Asian and African Studies*, 18, 1979, p. 187. 吉田丰(Yutaka Yoshida)教授根据其中出现的词汇将其断为摩尼教文献, 但是这里出现的 δδβγ 应该是一个伊朗的神祇, 因为此处涉及的是琐罗亚斯德和阿胡拉 - 马兹达之间的谈话。葛乐耐教授提示我, 该文献的一个断片, 涉及的是琐罗亚斯德提出的在天国所举行的家族会议问题, 几乎一字不差地也出现在伊朗的《班达希申》(XXXIV 9 及 14)中。
- 16 Benveniste 上引书, p. 68.
- 17 "向马兹达创造的强有力的风致敬"(Yasht XVIII, § 7, 也出现在 Yasht VIII. 33、Yasht XIV. 2 及 Vendidad XIX. 13、Yasna XLII. 3、Vishtasp Yasht 24 和 Visprat VII

- 中)。《魏书》中提到一位名叫越者的胡商,他公元490年被高车的可汗从派往魏朝。“越者”之名被确认为是从粟特姓名,即“风”转来的。见《魏书》,卷一〇三,页2310。参见 E. de La Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2004(第2版), p. 185, 注26。
- 18 尤其要指出的是 F. Grenet 和 B. I Marshak 的研究:《Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane》, *Arts Asiatiques*, 53, 1998, pp. 5-18, 特别是 pp. 7-8。
- 19 见 Etienne de La Vaissière 上引书, pp. 43-45, 48。
- 20 娜娜神在汉文人名中出现时有不同的写法,尤其是在吐鲁番文书中,这一点荣新江教授已经指出,参看《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001,页292—293。
- 21 Grenet & Marshak 上引文, p. 10。
- 22 P. Riboud, 《Le cheval sans cavalier dans l'art funéraire sogdien en Chine: à la recherche des sources d'un thème composite》, *Arts Asiatiques*, 58, 2003, pp. 148-161. 是葛乐耐(F. Grenet)教授第一个将 Miho 石棺床上的马与 Tištriya 神联系在一起。
- 23 《北史》,卷九七,北京,中华书局,页3237;《隋书》,卷八三,中华书局,页1855;《新唐书》,卷二二一,中华书局,页6245。
- 24 Grenet & Marshak 上引文, pp. 9-10 及 X. Tremblay, 《L'étymologie et le sens du théonyme Txs'yc》, *Arts asiatiques*, 53, 1998, p. 19。
- 25 A. Waley, “Some references to Iranian temples in the Tun-huang region”, *Bulletin of the Institute of History and Philosophy, Academia Sinica*, 28, 1956, pp. 123-128。
- 26 Zhang Guangda 上引文, p. 195 引 S. 6551《佛说阿弥陀佛讲经文》。
- 27 *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Section des sciences religieuses, Résumé des conférences et travaux*, vol. 108, 1999-2000, p. 179。
- 28 B. I. Marshak, V. I. Raspopova ed., *Materialy Pendzhikentskoj Akheologicheskoi Ekspeditsii*, VI: *Otchët o raskopkakh drevnego Pendzhikenta v 2003 godu*, Sankt-Peterburg, Gos. Ermitazh, 2004. 感谢葛乐耐教授帮我翻译此文中一、二号神庙的祭祀的部分。
- 29 罗丰,《固原南郊隋唐墓地》,北京,文物出版社,1996,页17。
- 30 de La Vaissière 上引文, p. 209, Yoshida 上引文, p. 391, Sims-Williams, *Bactrian Documents I*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 190。
- 31 见本书中吉田丰的论文。
- 32 《周书》,卷五十,北京,中华书局,页908。见 de La Vaissière 上引书, p. 201, Yoshida 上引文, p. 391。
- 33 64TAM31:14, l. 6。
- 34 73TAM514: 2, l. 26。
- 35 Yoshida, 评 N. Sims-Williams, *Sogdian and other inscriptions of the Upper Indus*, II,

- London, SOAS, 1992, 载 *BSOAS*, 57/2, 1994, pp. 391 - 392。
- 36 《吠桑檀多本生》, E. Benveniste, *Vessantara Jataka*, 上引书, 行 1205—1206。
- 37 关于此问题, 可参看 Frantz Grenet, 《Mithra, dieu iranien: nouvelles données》, *Topoi*, 11, 2003, pp. 1 - 14。
- 38 de La Vaissière 上引书, p. 140。
- 39 N. Sims-Williams, “Mithra the Baga”, 载 P. Bernard et F. Grenet, *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, CNRS, 1991, pp. 177 - 186。
- 40 参看 B. I. Marshak, 《La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle》, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 01 - 03/2001, pp. 227 - 264, 以及 P. Riboud 上引文, p. 159。
- 41 段成式, 《酉阳杂俎》, 前集卷四, 北京, 中华书局, 1981, 页 45。
- 42 段成式, 《酉阳杂俎》, 页 45。
- 43 《沙州伊州地志》(S. 367), 见王仲莘, 《敦煌石室地志残卷考释》, 上海, 上海古籍出版社, 1993, 页 204。
- 44 参见《隋书》, 卷八四, “突厥”, 北京, 中华书局, 页 1863: “突厥之先, 平凉杂胡也, 姓阿史那氏。”
- 45 陈垣在引用这条史料时指出, 原文中的“妖”当为“袄”字之误。
- 46 陈垣《火袄教入中国考》, 《陈垣学术论文集》, 第 1 集, 北京, 中华书局, 1980, 页 317。
- 47 Uno Harva, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 317。
- 48 参看 F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris, CNRS, 1991, pp. 40 - 41。
- 49 此据 J. P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris, Fayard, 1984, p. 264。
- 50 《周书》卷五十, “突厥”条, 北京, 中华书局, 页 910; 法译见 S. Julien, 《Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs), extraits du Pien-i-tien》, *Journal Asiatique*, 03 - 04, 1864, pp. 334 - 335。
- 51 相关问题请见 C. Delacour 及笔者的文章, 载 *Lit de pierre, sommeil barbare*, Paris, Musée Guimet, 2004, pp. 37 - 42 et 43 - 47。
- 52 *Lit de pierre, sommeil barbare*, 上引书, p. 42, 在其文章出版之前, Delacour 女士已经向我说明石床上有关狄俄尼索斯神的装饰。
- 53 *Lit de pierre, sommeil barbare*, 上引书, pp. 44 - 46。
- 54 J. N. Banerjea, “Sūrya, Aditiyas and the Navagrahas”, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. XVI, 1948, pp. 47 - 100, 尤其是 pp. 66 - 71。
- 55 J. N. Banerjea, 上引文, pp. 63 - 64。同样见 A. J. Gail, “Die Sonnenkult im alten Indi-

- en: Eigengewächs oder import?", *Zeitschrift der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft*, 128, 1978, pp. 333 - 347, 他认为 Mathura 的某些雕塑受到了贵霜的影响。
- 56 《大唐西域记》，卷一一，北京，中华书局，2000，页 932，以及 Banerjea 上引文，p. 67。
- 57 Banerjea 上引文，p. 75。
- 58 *Vishnudharmottara*, vol. III, ch. 67, S. Kramrisch transl., *The Vishnudharmottara (vol. III), A treatise on Indian Painting and Image-Making*, Calcutta University Press, 1928 (第 2 版), pp. 88 - 89。
- 59 参见 Martha L. Carter 的著作，特别是其博士论文 *Dionysiac Imagery in Kushân Art*, PhD dissertation, Case Western Reserve University, 1970 及 "Dionysiac aspects of Kushân art", *Ars Orientalis*, vol. VII, 1968, pp. 121 - 147。
- 60 参看例子，见 Martha L. Carter, 上引文，图 1, Mathura 博物馆所藏 Pālikhērā 浮雕中的主像。
- 61 *Lit de pierre*..., 上引书, p. 47。
- 62 参看 Giovanni Verardi, "Homa and other Fire Rituals in Gandhāra", *Instituto Universitario Orientale, Supplemento n. 79 agli ANNALI - vo. 54, 1994, fasc. 2.*
- 63 *Théophylacte*, livre VII, 7 - 9, 法译参看 Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1903 (第 2 版, 1942), p. 248。
- 64 V. Škoda, "Ein Šiva-Heiligtum in Pendzikent", *Achaeologische Mitteilungen aus Iran*, 25, 1992, pp. 319 - 327。
- 65 参看 de La Vaissière 上引书, pp. 196 - 213。

## 南太后考

——吐鲁番出土北凉写本《金光明经》题记  
与古代高昌及其毗邻地区的那那信仰与袄教遗存

王丁<sup>1</sup> 著

1965年1月10日,新疆维吾尔自治区吐鲁番县东郊两公里、苏公塔东南大约一公里处的安伽勒克古城(又称“英沙故城”、“安乐城”)南边一座古代庙宇废墟中,当地农民发现一只陶瓮,内藏多件古代写本。有关这项发现前后共有几次报道,除详略有别外,就发现品的件数及内容的说法在不同的报告之间也存在一定的变化。该瓮所出写本涉及多种语言文字,内涵丰富。其中汉文写本《金光明经》卷二题记尤为学者所注意,原因之一是其中提到当时高昌城有“胡天”,印证了史籍中与此有关的袄教活动的记载。此点已经由1977年的考古简报指出,又经主持吐鲁番阿斯塔那、哈拉和卓出土文书整理的学者加以肯定与补充<sup>2</sup>。嗣后二十年中,学者对此赅续探讨,遂使这件短短四行的题记文字成为名篇。管见所及,注中所列论著对该题记文字释读的改进和内涵分析的加深尤为着力,囿于闻见,所举难免挂一漏万<sup>3</sup>。笔者拜读这些论著,受益良多。本文即以此为出发点,尝试就这段文字的释读更进一解,向前贤学者及海内外同学请教。笔者深知,有关安伽勒克遗址情形及该瓮内外共出文字材料应予详述;本件写本作为今知传世最古的《金光明经》,在古文书学上亦具探讨旨趣;何以一件佛经抄写于一座崇奉“胡天”的波斯系袄祠之中,其中缘故与古代西域宗教文化的多元特质有关,应加以交代。以上种种,限于本集篇幅,此处碍难展开,请别见拙稿《吐鲁番安伽勒克出土北凉写本〈金光明经〉及其题记研究》。

## 二

新博藏吐鲁番安伽勒克出土的《金光明经》卷二题记(见附图)全文如次<sup>4</sup>：

- 1 金光明经卷第二 凡五千四百卅三言
- 2 庚午岁八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
- 3 金光明一部断手讫竟笔墨大好书者手拙具字而已后有聪叟揽
- 4 采之者贯其懊义疾成佛道

题记中关键的字眼是“高昌城东胡天南太后祠”十个字。上述诸家对此在释读与理解上颇有异同。有关“胡天”一词的理解,迄今为止多数论者意见倾向于将之看成中国古史记载中的“胡天神”及“天神”,亦即归之于祆教信仰的范畴,因而一般也把“胡天”理解为一座祆教祠<sup>5</sup>。把“胡天南太后祠”直接读成“胡天祠”的读法初看似有增字解经的问题,所以姜伯勤先生讲解“胡天”既指祆教本身,又指祆教的祠庙崇拜场所<sup>6</sup>。现有讲法的一个弱点在于方向处所的描写累赘,“高昌城东胡天南”,先说东再说南,而不直接说东南。学者似乎已经注意到这一点,试图从事理方面给予解释,认为之所以这样繁复地加以描述,是因为“胡天”这座祆教祠宇在当时的高昌城区或许更为知名,先说出它的方位所在藉以帮助说明太后祠的位置<sup>7</sup>。

把“胡天南”、“太后祠”作两气的分读法,也导致了5世纪高昌城东有一座祆祠、在这座祆祠的南面有一座名为“太后祠”的佛教寺院存在的推论。这又引起下一个连锁反应,高昌在一个称“郡”而非“(王)国”的时期,不可能有一位“太后”,因而有学者主张将文书的年代从一般认同的北凉承玄三年(430)下调一个甲子,改为张氏高昌时期的庚午年即建初二年(490)。自北凉河西王沮渠安周在位时期起高昌已是王国,作为王国而拥有“太后”(即北凉河西国太后、沮渠牧犍母孟氏)及坐落于都城的王室供养庙宇“太后祠”就顺理成章了<sup>8</sup>。这个论点的另一个旁证是阿斯塔那出土的麹氏高昌王国晚期官文书中记载的一座“太后寺”,原文书有残缺,该寺名系据上下文出现的多个寺院名称的文例推补。这座7世纪中期左右的“太后寺”因此被看成是承继近二百年来“太后祠”的遗制,前后存在了至少两个世纪,是目前所知高昌存在时间最久的知名佛教寺庙<sup>9</sup>。上述解释在河西历史的框架中寻求答案,努力利用文书内证,颇能自圆其说。尽

管如此,这个意在将一座处于高昌城胡天祠毗邻、以王太后尊位命名的佛祠落实的尝试尚未获得广泛的支持,近期学者综述研究史时虽然也承认,何以在一座郡城中有王太后,的确是一个实在的问题,但是安伽勒克所出《金光明经》卷二写本题记中“庚午岁”为430年的结论并不能因此放弃<sup>10</sup>。况且,高昌的佛教寺院460年以前一般称“祠”,此后称“寺”<sup>11</sup>,准此,490年倘再有太后祠,未免成为例外。看来,将写本的年代下调这一方案未能周全地解决互相关联的问题。

既然“太后祠”的读法有困难,把“南太后”作为一个复合词的读法值得作为一种可能的假说加以考虑。这样的读法始于张广达先生1994年为法兰西学院谢和耐教授祝寿所作的法文论文,该题记语译大意是:“庚午年的八月十三日,为索将军全家抄写的《金光明经》竣事于高昌城东边的南太后祠,该祠位于胡天的南邻”,temple de l'impératrice douairière Nan 对译“南太后祠”,论文后附录中的汉字词汇表也明确地把“Nan(taihou)南(太后)”列为一个词条<sup>12</sup>。惟译文中“南”字两用(au sud du temple de l'impératrice douairière Nan“胡天南”、“南太后”),大约仍受旧说影响。张先生嗣后刊出的论文中开篇即揭出这件标志伊朗语地区的宗教信仰较早时期在吐鲁番地区踪迹的文书<sup>13</sup>:“据题记,该经是在庚午岁(430)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。”在此,“胡天”与“南太后祠”分开读,各自作为一个概念,无前文增字的问题,所提示的下一步研究课题暨如何解释这两个核心概念及其间的关联,也指出正确的方向。不过,张先生在稍后的英文本中似乎放弃了这个读法<sup>14</sup>,语译大意是:“庚午年的八月十三日,为索将军全家抄写的《金光明经》竣事于高昌城东边的太后祠,该祠位于胡天的南邻。”这样便回复到“太后祠”的既有讲法。

### 三

“南太后”的读法实际上是可取的。尽管“南太后”一词未见于传世汉文文献中,立论的依据来自西域出土的中古伊朗语与汉语出土文书。柏林藏吐鲁番收集品中的粟特语写本 M549 是有关人的身后灵魂归宿的一篇说教。文中叙述一位女神率侍女若干身临死者丧事,查验死者的前言往行是否合乎神意,以确定其人善恶品级,从而决定其死后去向。这件以摩尼教文字书写的粟特语文书最



早由亨宁作为摩尼教文献释读发表<sup>15</sup>。该文书行 20—24 略云：

女主 Nan(a) 由其众女仆相伴，步至桥首，掷杯，放声号哭，撕裂衣装，散乱其发，呼天抢地。

这位女神的粟特语称谓是 *nnδβ'mbn* (行 20)，义为“那那女主”<sup>16</sup>。除了摩尼教文字的书写形式外，粟特铜币铭文有两种异体形式：*nnδβ'mpnh*<sup>17</sup> 与 *nnδβ'mp-nwh*<sup>18</sup>。因为粟特语的元音在书写中不标注，所以 *nnδβ'mpnh* 与 *nnδβ'mpnw* 本身均有两种可能的发音，一如亨宁兼举 the Lady Nana (or Nan)<sup>19</sup>、the Lady Nan(a)<sup>20</sup>。这样看来，“南太后”即是粟特语神名 *nnδβ'mbn* 的汉文语译，前半取音，后半取义。

应予指出的是，“南”字的中古音属泥母咸摄覃韵（高本汉 650a *nām*，又参郭锡良页 194 *nem*，蒲立本页 221 *nam*，高田时雄 0536 *nām*<sup>1</sup>）。佛典中常以“南”字翻译词缀 *nām*，如“佛驮南”（*Buddhānām*）、“达磨南”（*Dharmānām*）、“僧伽南”（*Saṅghānām*）等。外来词音 *nan* 所对应的汉字一般是泥母山摄寒韵的“难”（高本汉 152d-f *nān*，高田时雄 0608 *nān*），佛经译音字中有相当数量以“难”译 *nan* 的例子，如难陀 = *Nanda*，难提 = *Nandi*，难提迦 = *Nandiya*，阿难 = *Ānanda*，维祇难 = *Vighna* 等。敦煌出景教文献《尊经》（P. 3487）瑜罕难，据周法高氏拟中古音发 *iuo xan nan*，相当于希伯莱语的 *ywhnn*、叙利亚语的 *ywhnn*<sup>21</sup>。汉文史料中的回鹘人名“伊难珠”、“伊难朱”、“伊难主”、“伊难支”、“与难支”以及“因难”相当于 *īnanč*<sup>22</sup>，音节 *nan* 译音均用“难”。因此，从常规的音理说，上述 M549 粟特语 *nn(nan)* 和中古汉语的“南”*nām* 由于韵尾不同摄而不能直接勘同。

但是，在佛经翻译中有实例表明存在以“南”表记音节 *na* 的情况，如“和南”<sup>23</sup> 是梵语与巴利语 *vandana* “礼敬”一词的转写，异译还有“婆南”、“畔憚南”、“末捺南”等详略不同的形式<sup>24</sup>。佛教常语“南无”（*namah*）的“南”，唐代玄应《一切经音义》卷六说：“南无，或作南谟，或言那模。皆为归礼译之。”这个词还有“南忙”、“南牟”（*namo*）、“那莫”、“那谟”、“纳慕”、“囊谟”以及“娜莫悉”（*namas*）等译法。又如“唵柁南”，另作“忧陀那”、“忧檀那”，是梵语 *udāna* 的不同译法<sup>25</sup>。这都说明“南”有“那”（*na*）音。可以归于此类的似乎还有中古于阗语人名 *Namaubu(di)* 的汉写形式“南牟没”（高本汉 1110a, 492b *miḡu muət*）<sup>26</sup>。9 世纪粟特文音写汉语佛经《金刚五礼》中的“南无”作 *n'mu*<sup>27</sup>，回译不因普通汉音的影响用 *n'mmw*，而仍写成与早期译经一致的音值 *na*，说明寺院的口耳相传能长久保持古读的稳定。以上是“南”字在古代译例中音 *na* 的例子。佛教故事集

《六度集经》(Ṣaṭpāramitāsamgraha)将摩佉提婆王(Makhādeva) Nimi的汉名转写为“南”(T3, 152, 48c27),又称为“南王”(T3, 152, 49a-b)。这个名字在其他经文中被译作“尼弥”、“尼寐”、“泥弥”、“泥弥多”、“徧弥”<sup>28</sup>等,从语音的角度看,这些拟音的译法对原名的还原似乎更为准确。翻译该经的是3世纪生于交趾和在中国活动的康居人康僧会。约成书于9世纪中叶的《酉阳杂俎》卷十四《诺皋记上》记述古龟兹王名阿主儿(Ā Arcuni),佛典别译又作阿周那、阿顺那、遏受那、阿树那、阿闍那=龟兹语 Arjuna,屡见于焉耆诸王名称<sup>29</sup>。值得注意的是Ā Arcuni为回鹘语书写形式,见于吐鲁番交河故城发现的回鹘语佛教写本<sup>30</sup>。“儿”、“那”两音因何条件可以互用,此种互用现象的发生仅局限于汉语范围之内抑或起因于某种中介语的影响,疑问尚多,目前颇不易索解。汉文表记外国语-na, -ni音节为例甚多,请参见本文续篇对“那那”一名的汉写诸形式的讨论。

这样,我们又回到本题:“南”音na使得“南太后”这一译名得以成立,“南太后”的构成是由nn只节取一个音节,转写以“南”<sup>31</sup>,δβ'mbn“太后”则是意译,整体是一个音义合璧词。纯以音韵标准衡量,“那”=na自属首选。古代翻译方法论有注重语音语义兼顾,音中带义、音义谐和的一面<sup>32</sup>。用字视情形可寓褒贬。nnδβ'mbn“太后”作为威仪庄重、容貌端丽的女主<sup>33</sup>宜有一完整的美称(epitheta ornantia),采用“南”字或以此故?无独有偶,《北史·西域传》与《隋书·西域传》记载的河中地区的那密(高本汉350a, 405p拟音为nā mī)水<sup>34</sup>,有学者倾向于将之比定为现代塔吉克斯坦和乌兹别克斯坦境内的泽拉夫善河(Zarafshān)<sup>35</sup>,其确定的原名尚未找到,可能的中古波斯语形式是nāmīk,词根引申义为“受尊崇的”<sup>36</sup>。显庆三年(658)唐朝于米国旧地设立南谿州<sup>37</sup>。“南谿”中古音nām mī(高本汉K650a, 405t),与“那密”音近,兼之史书确实有米国傍依那密水的记载,“南谿”不过是“那密”的另一种写法<sup>38</sup>,译音而选用意思吉祥的字眼,与上述“南太后”斟酌遣词的意旨不异。唐代西域羁縻府州的命名例用古称,如石国瞰羯城为大宛都督府、安国都城阿滥[谿]改安息州、小安国都城篲斤改木鹿(Merv)州、何国为贵霜(Kushān)州,其地未必符合原地望,此点业经冯承钧氏指出<sup>39</sup>。在中古波斯语中,Nāmiy也用为人名,见于笈印文字<sup>40</sup>,似可与见于中国史籍的唐开元二十年(732)受波斯王派遣来华的大首领潘那密<sup>41</sup>相印证。西安乾陵暨唐高宗李治与则天武后合葬墓(约建于神龙元年即705年)侍卫蕃臣石人像题名有“波斯大首领南昧”<sup>42</sup>,两者籍贯相同,身分相当,惟时间相差近三十年,名字写法不同,是否同一人颇难断言。检中古音,“那密”读nā mī,“南

昧”读 *nām muāi* - (高本汉 K650a, 531n, 蒲立本 *məj<sup>h</sup>*), 后者接近于中古波斯人名 *Nāmōy*<sup>43</sup>。在此, *nām muāi* - / *Nāmōy* 仍然遵循上述 *nām miu* / *namo* 的规律, 即“南”音 *na* 的变例。

如上所述, “南太后”即粟特语写本中的 *nnδβ'mbn*, 其异体写法大量见于粟特铜币铭文 *pnicy nnδβ'mpnh*, 已由学者考出为米国都城钵息德城(今名 Penjikent 片吉肯特)的守护女神<sup>44</sup>。近年一般意见也把那那看成信仰祆教的粟特人神殿中的神祇之一。这些重要论题本身值得深入研究, 以求落实<sup>45</sup>。就这个神名更早的出现而言, 管见所及, 纪元前美索不达米亚文明神话中即有同名女神, 苏美尔阿卡德语写作 <sup>d</sup>*Na-na-a*, 巴比伦语写作 <sup>d</sup>*Na-na-a-a*, 阿拉美语的对应词是 *nnj*, 希腊语形式是 *Nanaia*<sup>46</sup>, 标志这一信仰渊源之久远与传布之广泛。纪元前后帕提亚语文献中有人名 *nnyp(r) (nk)*, 义为“凭南之光烈”<sup>47</sup>。发现于阿富汗巴格兰(Baghlan)地区<sup>48</sup>的迦腻色迦王时代的大夏语 *Rabatak* 铭文标榜贵霜王朝“承那那(*νανα*, *Nana*)与连玛(*ουμα*, *Umma*)之佑”而受天明命<sup>49</sup>。发现于楼兰的大约是2至4世纪的佉卢文买卖骆驼文书中的合约人 *Nani-vadhaḡā*, 显然是一个名为 *nnypntk* 的粟特人<sup>50</sup>。与 *Nanaia* 一脉相承, 粟特语文献中还保留了为数不少以 *nnj* 为构件的人名, 如敦煌西北烽燧遗址下出土的所谓粟特古信中有三例(详下文), 发现于中巴友谊公路(Karakorum Highway)巴基斯坦一侧印度河上游河谷的4至6世纪粟特人行客题名中, 含有 *nnj* 的人名为例众多。一件甲种吐火罗语佛经写本引言中记录供养人 *Orś Kulmās* 的妻子名为 *Nanemāñc*, 非常精确地对应于粟特语常见女名 *nnym'nc*<sup>51</sup>。两河流域及中亚考古发现的文字与图像数据也提供线索, 有助于探寻那那女神的渊源。哈特拉(Hatra)要塞、亚速(Assur)、玛黎(Mari)、伊师诃利(Ischhali)、都拉欧罗珀斯(Dura-Europos)等地的遗址都留下她的踪迹。特别是欧亚丝绸之路上的重镇亚速古城遗址发现的一件陶器上的线描画表现一个由父、母、子三个成员构成的神祇家庭, 题铭以阿拉美文书写, 有“王之那乃, 吾侪女主”( *Nanāšao marten* )<sup>52</sup>。大夏语料中有类似的称谓, 见于贵霜王朝迦腻色迦王与胡畀色迦王时代金币背面女性神祇全身形象侧旁铭文作 *Nanašao*, 语译“那那[女]王”, 亦有词序倒置的例子 *Šaonana*, 语译“[女]王那那”<sup>53</sup>。 *ša* 本来是阳性名词, 义为“国王”, 这里用作阴性当“母后”讲<sup>54</sup>。如果可以暂且撇开 *Nana* 与 *Anahitā* 是否名实同一这个错综复杂的问题, 不妨单看古代波斯神殿中尊崇的阿那颡陀女神在萨珊王朝时期的祈祷铭文中被呼作“女主阿那颡陀”(中古波斯语 *Anāhīd ī bānūq*)<sup>55</sup>, 将之与发现于吐鲁番葡萄沟、现藏柏林

的粟特语景教文书 T II B 66e 中被称作“女王”(n'xyd xwtyn)<sup>56</sup>的阿那颉陀女神作一比较,便可发现,二者在称谓与神格上颇为相似。此外伊朗古代文献中诸如“国之女主”(šahbānu)<sup>57</sup>、“法尔斯女主”(Bānū-Pārs)<sup>58</sup>之类称谓,所指均是神祇,而非人王。如此看来,赋予一位经由贵霜粟特地区远道而来的神明<sup>59</sup>以像“南太后”这样一个世俗化的、但又据有王权之尊的汉风称谓,在拥有西王母神话的古代中国文化传统中也许不算是一件全然出乎意表的华化措施<sup>60</sup>。

“南太后祠”这个词,就今所知仅有安西帕提亚语的旁证。土库曼斯坦首都阿什哈巴德西北十八公里处、位于中亚卡拉库姆沙漠与科佩特山口交界处的旧尼萨(Nisā)古城遗址出土过安息王朝早期陶片(ostraca)契刻文书,其中的供酒帐数次提到“那那神祠”(nnystwkn, Nanēstāwakān 或 Nanēstānakān)负有纳税义务<sup>61</sup>,虽然残篇没有提供这种信仰的详细情况,但是根据该批文字资料的年代为约公元前1世纪这一事实,至少可以推知最迟到当时古代波斯人已经生活在一个信仰那那神的环境中了。那那信仰在4世纪初的敦煌地区的痕迹早已有人推测,但由于所根据的材料是“粟特古信札”中的三个康居(Samarkand)人的名字 nnyβnuk, nnyδ't, nnyδβ'r 以及一个指称某种神庙祭司的粟特语词 βnpt, 论据是语言学性质的<sup>62</sup>,用来作为史料终嫌说服力薄弱<sup>63</sup>。但是,如果以上因解释《金光明经》题记引出的对“南太后祠”的考证不谬,5世纪高昌的那那神祠的存在加上传世汉文史料中的北朝时期中国与波斯之间的交往与朝野均有胡天崇拜的记载,对二者加以综和推求,则袄教信徒的活动范围在4世纪初达到敦煌应属可能。

#### 四

西域汉文出土文书也有“南太后”信仰的踪迹。敦煌写本太安元年(450)《佛说辩义长者子所问经 [Pratibhānamatipariṣcchā]》比丘申宗题记(S. 2925v)<sup>64</sup>云:

太岁 太安元年在庚寅正月十九日写讫伊吾南祠。

比丘申宗手拙人已<sub>得</sub>。

如果这里的“南”字不指示方位的话,是否可以考虑将之看成与“南太后祠”性质相同、而更为简短的对那那神祠的称谓?有关这个时期西域地区寺宇的材料零星分散,具体到其中的一个地区就更为稀罕,原则上说,我们不能排除伊吾

有北祠、西祠、东祠。但是,汉式的佛教寺名一般不如此笼统简率,“某某寺”三音节式(如“开元寺”、“大云寺”等)以及少量的四音节式(如“金光明寺”等)的名字比较常见<sup>65</sup>,何况题记之为文体在于郑重记录功德因缘,书手自应龟勉从事,不会苟简。所以,“伊吾南祠”甚有可能为寺名的正式全称。知者伊州(今新疆哈密)以拥有祆神庙著名,见于敦煌出光启元年(885)书写的《沙州伊州地志》残卷(S. 367),记录唐朝未破高昌以前(即640年以前)的伊州伊吾县有“火祆庙,中有素书形象无数。有祆主翟槃陀者”,因人朝至京<sup>66</sup>。伊州的柔远镇,“其州下立庙,神名阿览”<sup>67</sup>。学者对这件文书的祆教内涵已有非常深入的探讨<sup>68</sup>,在此不必赘述。伊吾处于敦煌与吐鲁番之间,地当东西交通要冲,史籍记载,中古时期商旅经由敦煌与高昌往来于丝绸之路,多取伊吾路<sup>69</sup>。北魏至隋末,鄯善人和胡人曾据有伊吾<sup>70</sup>。翟槃陀供奉的火祆庙应在这一背景下存在于伊吾。如此看来,这件题记倘若写于一座以那那命名的祆教系的“伊吾南祠”,则它将与安伽勒克题记“高昌城东胡天南太后祠”一起,对探求祆教随波斯人、粟特人东渐在整个丝路东段留下的踪迹、理解那那信仰与祆教在中古西域的共处关系具有启发的意义。

8世纪中叶寓居敦煌从化乡的昭武九姓粟特人中,有一位男性单身卫士曹南达<sup>71</sup>,池田温氏将此名的中古音拟为 Nanda(t),归入“汉风名”类<sup>72</sup>。该名实有可能是胡名汉写,“达”高本汉 271b 拟音为 *d'ât*,所以整个名字可以构拟为 *nâm d'ât*。根据高田时雄氏构拟的9至10世纪汉语河西方言系统,两字应读为 *\*dâm<sub>1</sub> târ<sub>4</sub>*<sup>73</sup>,中原音的 *-t* 收声往往变成 *-r*<sup>74</sup>。如此,见于吐鲁番阿斯塔那出土的高昌国延寿十六年(639)粟特语女奴买卖契约行19的人名 *n'mδ'r*<sup>75</sup>,其近世波斯语形式为 *nāmdār*,义为“有声名者”,有可能就是“南达”的原型。另一个可能是将 Nanda(t) 或 *\*dâm<sub>1</sub> târ<sub>4</sub>* 这个再建形与已见于“粟特古信札”的 *nnyδ't* 一名勘同,名字义为“那那所造就者”<sup>76</sup>。若然,则可以由此推论,相隔四个世纪的盛唐时期,奉持祆教的从化乡粟特聚落仍然有那那信仰存在,仍然以“南”译写 Nana,承接“南太后”的称谓传统。类似的带有宗教意味的人名还可以举见于巴黎藏伯希和汉文文书 P. 2040 背面《后晋(936—946)净土寺诸色人破历算会稿》行440的何南潘<sup>77</sup>。潘,高本汉 196n 拟音为 *p'uân*,南潘接近于粟特语人名 *nnyprn*<sup>78</sup> 或者 *\*nnpn*。这个粟特人名一般转写成“那你潘”<sup>79</sup>,如见于吐鲁番出土唐朝垂拱元年(685)康义罗施等请过所案卷文书的译语人翟那你潘<sup>80</sup>。“南潘”不过是“那你潘”的缩约形式,双音节更符合汉名习惯,也说明胡人汉化的过程是逐

步的。有关 *nn*“南”与 *nny*“那你 / 那那”相关的汉文转写诸形式,笔者另作专文讨论。

## 五

那那信仰出现中亚袄教史的上下文中,遗存下来的史料一鳞半爪,来龙去脉还不清楚。相对而言,图像材料似乎相当丰富<sup>81</sup>。在那那信仰由两河流域向东方传播的过程中,古代波斯女神阿那颡陀扮演了什么角色,同样也是饶有兴味的问题。如前面在讨论那那名字的粟特语写法时已经征引过的文书 M549 所示,如果这位女神出现于一个隆重的哭丧场合,按既有的做法遂将之纳入摩尼教的范畴,将之看成一位摩尼教的神祇,未尝不可,因为摩尼教教义兼容东西多种宗教因素,其中袄教在二元论的基本教理与术语系统两方面都得到保留。其实,亨宁在发表这件以摩尼教文字书写的粟特语写本时已指出其中的非摩尼教因素<sup>82</sup>。后起学者进一步求证,发现这起源于摩尼教末世说(eschatology,或译为“来生观”)对琐罗亚斯德教的童贞女(亦即 Daēnā)信仰的借用<sup>83</sup>。身兼萨珊王朝宰相与大祭司的计多的 Naqsh-i Rustam 墓志铭描写他去世后过“甄往桥”<sup>84</sup>时的情景,他的 dēn 所表露的一些特征,为 M549 文书中的 Nana 所共有。值得注意的是,这两位似乎可以在神格上予以勘同的女神却拥有不同的名字:Daēnā 与 *nnδβ'mbn*。此事头绪甚繁,详论俟后。公元 1 至 2 世纪的 Rabatak 大夏语铭文标榜贵霜王朝的合法性,罗列诸神,作为王朝的见证与庇护<sup>85</sup>,如辛姆斯-威廉姆斯所指出的,这些神祇有的出自波斯的传统琐罗亚斯德教,如 Ahura Mazda, Spenta Mainyu, Mir, Mah, Dyen, Srosh, Wesh (Wyesh), Tir, Adur 等等,有的来自阿契美尼德时代两河流域的神祇如 Nana<sup>86</sup>。这种混杂性表明,Nana 即使从来源上说不属于波斯袄教的神谱,但是她们出现在贵霜时代的大夏地区,与袄教诸大神比肩而立,不分内外。不同宗教成分在古代中亚的融合现象,在上述印度河河谷粟特人题名中也有清楚的体现,人名中最常见的神祇是 Nana 以及 *wxwšw* Wakhushu(国史称缚乌水<sup>87</sup>、缚乌河<sup>88</sup>、缚乌大河<sup>89</sup>、缚叉大河<sup>90</sup>,今阿姆河)之神,袄教神祇有 Ahura Mazdā, Anāhitā, Druwāspā, Tishtriya, Māh, Khwarnah, Arshtāt<sup>91</sup>。安伽勒克发现的这件写定于 5 世纪初的汉文题记表明,Nana 在中国当时被译为“南太后”,限定词“胡天”将“南太后祠”的袄教属性说得再清楚不过,高昌的袄教信仰与那那崇拜互为表里,适与上述 Rabatak 大夏语铭文中 Nana 与阿胡拉·

马兹达大神同时出现的情形相仿。

### 参考文献

- 说明：除特别注明者外，本文引用正史均采用北京中华书局校点本，其他汉文古籍采用四部丛刊本。
- ANDRAE, W. , 1938: *Das wiedergefundene Assur*. Mit 86 Tafeln und 82 Textabbildungen sowie Plan von Assur (9. Sendschrift der Deutschen Orientgesellschaft), Leipzig, J. C. Hinrichs.
- 荒川正晴, 1989: 《トゥルフアン出土“麹氏高昌國時代ソグド文女奴隸買賣文書”の理解をめぐる》, 《内陸アジア言語の研究》, V, 頁 137—153。
- AZARPAY, Guitty, 1976a: “The Allegory of *dēn* in Persian Art”, *Artibus Asiae*, XXXVIII, pp. 37 - 47.
- , 1976b: “Nanā, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana”, *Journal of American Oriental Society*, XCVI, pp. 536 - 542.
- BAILEY, H. W. , 1939: “Review of J. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l’Avesta*”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 112 - 117.
- , 1968: *Saka Documents. Text Volume* (Corpus Inscriptionum Iranicarum II, v), London, Percy Lund, Humphries & Co. Ltd.
- BARTHOLD, W. , 1928/<sup>2</sup>1958: *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, Messrs. Luzac & Co. Ltd.
- BARTHOLOMAE, Christian, 1904: *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner.
- BIGGS, R. D. , 1967: *ŠĀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources, 2), Locust Valley / New York, Augustin Publisher.
- BOYCE, Mary 1960: *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 45), Berlin, Akademie-Verlag.
- , 1977: *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Lanham, University Press of America.

- , 1985: “Anāhid”, *EIr.*, I, pp. 1003 – 1005.
- , 1986: “Bānū Pārs”, *EIr.*, III, pp. 717 – 718.
- , GRENET, Frantz, 1991: *A History of Zoroastrianism. Vol. III Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule* (Handbuch der Orientalistik, I. 8. 1. 2. 2. 3), Leiden, Brill.
- BROUGH, J., 1965: “Comments on the Third-century Shan-shan and the History of Buddhism”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVIII, pp. 585 – 612.
- 蔡鸿生, 1992:《唐代九姓胡礼俗丛考》,《文史》,XXXV,页109—125,修订收入氏著,1998,页18—46。
- ,1998:《唐代九姓胡与突厥文化》,北京,中华书局。
- CHAVANNES, Ed., 1903: *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersbourg. 汉文译本沙畹,《西突厥史料》,冯承钧译,上海,商务印书馆,1932;北京,中华书局,1958/2004。
- CHAVANNES, Ed., PELLLOT, P., 1911 – 1913: 《Un traité manichéen retrouvé en Chine》, *Journal Asiatique*, 1911, pp. 499 – 617; 1913, pp. 99 – 199, pp. 261 – 383 + 2 Plates. 冯承钧节译文,《摩尼教流行中国考》,《西域南海史地考证译丛八编》,北京,中华书局,1958,页43—104。
- 陈国灿,1980:《唐乾陵石人像及其衔名的研究》,《文物集刊》,2,页189—203。
- ,1988:《魏晋至隋唐河西胡人的聚居与火袄教》,《西北民族研究》,1,页198—209,278。修订本重刊于氏著,2002a,页73—97。
- ,2002:《从敦煌吐鲁番所出早期写经看佛教的东传西渐》,郑炳林主编,《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》,兰州,兰州大学出版社,页357—366。
- ,2002a:《敦煌学史事新证》,兰州,甘肃教育出版社。
- 陈世良,1990:《从车师佛教到高昌佛教》,《吐鲁番学研究专辑》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,页140—153。
- CUMONT, Franz, 1926: *Fouilles de Doura-Europos (1922 – 1923)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- DIAKONOFF, I. M., LIVSHITS, V. A., 2001: *Parthian Economic Documents from Nisa, Texts I* (Corpus Inscriptionum Iranicarum II. II. 1), Mackenzie, D. N.,



- Bader, A. N. , Sims-Williams, N. eds. , London, 1977 - 2001.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. , 1958: *The Western Response to Zoroaster* (Ratanbai Katrak Lectures, 1956) , Oxford, Clarendon Press, pp. 38 - 69 = 1970: "Zoroaster und das Abendland ( Auszüge ) ", B. Schlerath ed. , *Zarathustra* ( Wege der Forschung, Band CLXIX ) , Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 217 - 252.
- EILERS, Wilhelm, 1986: "Bānū", *Elr* III, pp. 714 - 715.  
*Elr.* = *Encyclopaedia Iranica*.
- GERSHEVITCH, I. , 1980: "Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXVIII, pp. 281 - 288。重印于 *From Hecataeus to Al-Huwārismī. Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of the Pre-Islamic Central Asia*. Harmatta, J. ed. , Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984, pp. 281 - 288.
- GIGNOUX, Ph. , 1986: *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* (Iranisches Personennamenbuch, hrsg. v. Manfred Mayrhofer und Rüdiger Schmitt. Band II. Mitteliranische Personennamen. Faszikel 2) , Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- GILES, Lionel 1957: *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*. London, The Trustees of the British Museum.
- GÖBL, Robert, 1957: "Die Münzprägung der Kušan von Kadphises bis Bahrām IV". Franz Altheim, Ruth Stiehl, eds. , *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt am Main, pp. 173 - 256, 384f; pp. 405 - 419.
- GRENET, Frantz, MARSHAK, Boris 1998: 《Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane》, *Arts asiatiques*, LIII, pp. 5 - 18.
- 郭錫良, 1986: 《汉字古音手册》, 北京, 北京大学出版社。
- HAMILTON, James 1955: *Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois*, 10, Paris, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises.
- HANSEN, Olaf, 1955: *Berliner sogdische Texte II. Bruchstücke der großen Sammelhandschriften C 2*, Wiesbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaften und

- Literatur in Mainz (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftl. Kl., Jahrgang 1954 Nr. 15).
- HENNING, Walter Bruno, 1944: "The Murder of the Magi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, pp. 133 - 144 = HENNING, 1977, II, pp. 139 - 150.
- , 1977; *Selected Papers*, I - II (Acta Iranica, 14 - 15), Leiden/Teheran-Liège.
- 胡戟、李孝聪、荣新江, 1987:《吐鲁番》, 西安, 三秦出版社。
- 黄文弼, 1954:《吐鲁番考古记》, 中国科学院(考古学特刊第三号)。
- HUMBACH, Helmut, 1966: *Baktrische Sprachdenkmäler*, Teil I., Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- , SKJÆVØ, Prods Oktor, 1983: *The Sassanian Inscriptions of Paikuli*, III/1, Wiesbaden, Harrassowitz.
- 池田温, 1965:《8世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》,《ユ-ラシア文化研究》, 页 49—92。辛德勇汉译文《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》, 刊刘俊文主编,《日本学者研究中国史论著选译》, 第九卷, 北京, 中华书局, 页 140—219。重印于氏著, 1999, 页 3—67。
- , 1979:《中国古代籍帐研究》, 东京, 东京大学出版会。
- , 1985:《高昌三碑略考》,《三上次男博士喜寿纪念论文集·历史编》, 东京, 平凡社, 页 102—119。
- , 1990:《中国古代写本识语集录》, 东京, 大藏出版。
- , 1999:《唐研究论文选集》(唐研究基金会丛书), 北京, 中国社会科学出版社。
- INGHOLT, Harald I., 1954: *Parthian Sculptures from Hatra. Orient and Hellas in Art and Religion* (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences, vol. XII), New Haven, Yale University Press.
- 姜伯勤, 1990:《敦煌白画中的粟特神祇》,《敦煌吐鲁番学研究论文集》, 上海, 汉语大词典出版社, 页 296—309。
- , 1993:《论高昌胡天与敦煌袄寺——兼论其与王朝祭祀的关系》,《世界宗教研究》, 1, 页 1—18。
- , 1994:《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》, 北京, 文物出版社。
- , 1996:《敦煌艺术宗教与礼乐文明——敦煌心史散论》(唐研究基金会丛

- 书),北京,中国社会科学出版社。
- ,2004:《中国袄教艺术史研究》,北京,生活·读书·新知三联书店。
- 姜亮夫,1987:《敦煌经卷壁画中所见寺观录》,《敦煌学论文集》,上海,上海古籍出版社,页1073—1086。
- KARLGREN, Bernhard, 1957: *Grammata Serica Recensa. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm*, XXIX.
- KELLENS, Jean 1988: 《Yima et la mort》, Ali Jazayery, Mohammad, Winter, Werner eds., *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 329 - 334.
- 桑山正进,1992:《慧超往五天竺国传研究》,京都大学人文科学研究所报告。
- LEVI, Sylvain, 1933: 《Le Tokharien》, *Journal asiatique*, CCXXII, pp. 1 - 30。  
冯承钧汉译文,《吐火罗语》,刊于伯希和、烈维著,冯承钧译,《吐火罗语考》,北京,中华书局,1957,页43—63。
- 李方,1994:《唐西州的译语人》,《文物》,2,页45—51。
- 李淦,2000:《论汉代艺术中的西王母图像》,长沙,湖南教育出版社。
- 李遇春,1989:《吐鲁番出土〈三国志·魏书〉和佛经时代的初步研究》,《敦煌学辑刊》,15,1,页42—47。
- 林悟殊,1987:《论高昌俗事“天神”》,《历史研究》,4,页89—97。
- ,1993:“A Discussion about the Difference between the Heaven-God in the Qoco Kingdom and the High Deity of Zoroastrianism”, *Zentralasiatische Studien*, XXIII, pp. 7 - 12.
- 马小鹤,1987:《米国钵息德城考》,《中亚学刊》,2,页65—75。
- 马雍,1980:《新疆出土佉卢文书的断代问题——兼论楼兰遗址和魏晋时期的鄯善郡》,《文史》,7,页73—95,重印于氏著,1990,页89—111。
- ,1984:《古代鄯善、于阗地区佉卢文字资料综考》,《中国民族古文字研究》,北京,中国社会科学出版社,重印于氏著,1990,页60—88。
- ,1990:《西域史地文物丛考》,北京,文物出版社。
- MACKENZIE, David Neil, 1989: “Kerdir’s Inscription”, Herrmann, G., ed., *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam 6 (Iranische Denkmäler, Reihe II: Iranische Reliefs, I)*, Berlin, pp. 35 - 72, 重印于氏著, *Iranica Diversa (Serie Orientale Roma, LXXXIV, 1/2)*, Cereti, Carlo G., Paul, Ludwig ed.,

- Roma, 1999, MR 217 - 273.
- MARKWART, Josef 1938: *Wehrot und Arang*. Schaeder, Hans H. ed., *Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*, Leiden, Brill.
- MARQUART, J., 1901: *Ērānšahr, nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen*, Berlin, Weidemannsche Buchhandlung.
- MATSUSHIMA, Eiko, 1980: 《Problèmes des déesses Tašmētum et Nanaia》, *Orient*, XVI, pp. 133 - 148.
- MODE, Markus, 1991 - 1992: "Sogdian Gods in Exile - Some Iconographic Evidence from Khotan in Light of Recently Excavated Material from Sogdiana", *Silk Road Art and Archaeology*, II, pp. 179 - 214.
- , 2003: "Die Religion der Sogder im Spiegel ihrer Kunst", Jettmar, K., Kattner, E. eds., *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens* (Religionen der Menschheit, 4, 3), Frankfurt, Kohlhammer, pp. 141 - 218.
- 森雅子, 1986: 《西王母の原像—中國古代神話における地母神の研究》, 《史学》, 56, 3, 页 61—93。
- 森安孝夫, 1991: 《ウイグル = マニ教史の研究》, 《大阪大学文学部纪要》, 31/32。
- MULLER, F. W. K., 1910: *Uigurica II. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 3.
- 小田義久, 1989a: 《麹氏高昌國時代の佛寺について》, 《龙谷大学论集》, 433, 页 68—91。
- , 1989b: 《西州佛寺考》, 《龙谷史坛》, 93—94, 页 1—13。
- PELLIOT, Paul, 1912: 《Kao-tch'ang, Qočo, Houo-tcheou et Qarâ-khodja. Avec une note additionnelle de M. Robert Gauthiot》, *Journal asiatique*, pp. 579—603。冯承钧译文, 《高昌和州火州哈喇和卓考》, 《西域南海史地考证译丛七编》, 北京, 商务印书馆, 1957/<sup>2</sup>1995, 页 18—24。
- , 1934: 《Tokharien et Kouchéen》, *Journal asiatique*, pp. 23—106。冯承钧汉译文, 《吐火罗语与库车语》, 刊于伯希和、烈维著, 冯承钧译, 《吐火罗语考》, 北京, 中华书局, 1957, 页 64—135。

- PROVASI, Elio, 2003: "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, pp. 305 – 322.
- PULLEYBLANK, Edwin G., 1991: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver, Press of University of British Columbia.
- 饶宗颐, 1978:《穆护歌考——兼论火祆教、摩尼教入华之早期史料及其对文学、音乐、绘画之影响》,《大公报在港复刊卅周年纪念文集》下卷,香港 =《选堂集林·史林》,香港,中华书局,1982, vol. II, 页 472—509。
- 荣新江, 1987:《吐鲁番的历史与文化》,见胡戟、李孝聪、荣新江, 1987。
- , 1995:《祆教初传中国年代考》,《国学研究》, 3, 页 335—353 = 同氏, 2001, 页 277—299。
- , 2000a:《高昌王国与中西交通》,《欧亚学刊》, 2, 页 73—83 = 同氏, 2001, 页 183—203。
- , 2000b (tr. by Bruce G. Doar): "Research on Zoroastrianism in China 1923—2000", *China Archaeology and Art Digest*, IV, pp. 7 – 13.
- , 2001:《中古中国与外来文明》,北京,生活·读书·新知三联书店。
- ROSENFELD, John M., 1967: *The Dynastic Arts of the Kushans* (California Studies in the History of Art, VI), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- SCHMIDT, Klaus T., 2003: "Bemerkungen zum Einleitungsteil des osttocharischen Maitreyasamitināṭka", Ölmez, M., Raschmann, S.-C. eds., *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme* (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 35), Istanbul / Berlin, pp. 257 – 264.
- SCHMIDT, Rüdiger, 1998: "Parthische Sprach-und Namentüberlieferung aus arsakidischer Zeit", Wieshöfer, Josef ed., *Das Partherreich und seine Zeugnisse* (Historia Einzelschriften, 122), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 163 – 204.
- SIMS-WILLIAMS, Nicholas, 1985: *The Christian Sogdian Manuscript C2* (Berliner Turfantexte XII), Berlin, Akademie-Verlag.

- , 1989, 1992: *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, I./II (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and the of Eastern Iran and Central Asia, vol. III Sogdian), London.
- , 1991: "Mitra the Baga", Bernard, P., Grenet, F. éd., *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, Editions du CNRS, pp. 177 - 186.
- , 1996: "The Sogdian Merchants in China and India", Cadonna, Alfredo, Lanciotti, Lionello ed., *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, Firenze, Olschki, pp. 45 - 67, with additional notes by Y. Yoshida, pp. 69 - 78.
- , 1998: "Further Notes on the Bactrian Inscription of Rabatak, with An Appendix on the Names of Kujula Kadphises and Taktu in Chinese", *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Cambridge, 11th to 15th September 1995. Part 1 Old and Middle Iranian Studies, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichelt Verlag, pp. 79 - 92, pl. 9 - 12.
- , 1999: "From the Kushan-Shahs to the Arabs. New Bactrian documents dated in the era of the Tochi inscriptions", Alram, Michael, Klimburg-Salter, Deborah E. eds., *Coins, Art, and Chronology. Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philo.-hist. Kl. Denkschriften, 280. Band; Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission, Band 33), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 245 - 258.
- , 2000: "Some Reflections on Zoroastrianism in Sogdiana and Bactria", Christian, D., Benjamin, C. eds., *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern* (Silk Road Studies, IV). Proceedings from the Third Conference of the Australasian Society for Inner Asian Studies, Macquarie University, September 18 - 20, 1998, Turnhout, Brepols, pp. 1 - 12.
- , CRIBB, Joe, 1996: "A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great", *Silk Road Art and Archaeology*, IV, 1995/96, pp. 75 - 142, 15 Figures (128 - 142).
- SMIRNOVA, Ol'ga Ivanovna, 1963: *Katalog monety s gorodishcha Penjikent*, Moskva, Nauka.

- , 1971: *Očerki iz istorii Sogda*, Moskva, Nauka.
- , 1981: *Svodnyj katalog sogdijskic monet; Bronza*, Moskva, Nauka.
- SP = Henning 1977.
- SUNDERMANN, Werner, 1977: “Einige Bemerkungen zur Lehre von den Mondstationen in der altiranischen Überlieferung”, *Altorientalische Forschung* V, pp. 199 – 204.
- , 1992: “Die Jungfrau der guten Taten”, *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September- 4th October 1991)*, Association pour l'avancement des Etudes Iraniennes (*Studia Iranica*, cahier 11), pp. 159 – 173.
- , 1998: “Manichaean Eschatology”, *EIr.*, VIII, pp. 569 – 575 = *MI*, pp. 59 – 71.
- , 2001: RECK, Christiane, WEBER, Dieter, LEURENI, Claudia, PANAINO, Antonio eds., *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann* (Serie Orientale Roma, LXXXIX/1,2), 2 vols, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- TAFAZZOLI, Aḥmad, 1992: “čīnwad puhl”, *EIr.*, V, pp. 594 – 595.
- 高田時雄, 1988: 《敦煌資料による中國語史の研究——九、十世紀の河西方言》(東洋學叢書), 東京, 創文社。
- TANABE, Katsumi, 1995: “Nana on Lion – East and West in Sogdian Art”, *Oriental*, XXX-XXXI, pp. 309 – 334.
- 唐耕耦、陆宏基, 《敦煌社会经济文献真迹释录》, 1, 北京, 书目文献出版社, 1986, 2—5; 1990, 北京, 全国图书馆文献缩微复制中心。
- 唐长孺, 1982: 《新出吐鲁番文书发掘整理经过及文书简介》, 《东方学报》(京都), 54, 页 83—100 = 1989b, 页 310—332, 题为《新出吐鲁番文书简介》。
- , 1989b: 《山居存稿》, 北京, 中华书局。
- TCW: 《吐鲁番出土文书》, 平装录文本, 1—10 册, 1986—1991; 图版录文本 I—IV 册, 1992—1996, 北京, 文物出版社。
- TOMASCHEK, Wilhelm, 1877: “Centralasiatische Studien. I. Sogdiana”, *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlich-königlichen Akademie der Wissenschaften*, LXXXVII, Wien, pp. 67 – 184 + 3 maps.

- TROMBERT, Eric, 2000: *Les Manuscrits chinois de Koutcha. Fonds Pelliot de la Bibliothèque Nationale de France*, avec la collaboration de Ikeda On et Zhang Guangda, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises du Collège de France.
- , 2002:《La vigne et le vin en Chine (II)》, *Journal asiatique*, CCXC, pp. 485 - 563.
- TUBACH, Jürgen, 1986: *Im Schatten des Sonnengottes*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road* (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 17), Durkin-Meisterernst, D., Raschmann, S., Wilkens, J., Yaldiz, M., and Zieme, P., Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2004.
- WALEY, Arthur, 1956: "Some References to Iranian Temples in the Tun-huang Region", 《历史语言研究所集刊》, XXVIII, 页 123—128.
- 王素, 1983:《〈吐鲁番出土文书〉前三册评介》,《中国史研究》, 2, 页 155—163。
- , 1985a:《高昌佛祠向佛寺的演变》,《学林漫录》, 11, 页 137—142。
- , 1985b:《魏晋南北朝火袄教钩沉》,《中华文史论丛》, 34, 2, 页 225—233。
- , 1986:《高昌火袄教论稿》,《历史研究》, 3, 页 168—177。
- , 1988:《也论高昌“俗事天神”》,《历史研究》, 3, 页 110—118。
- , 1993:《吐鲁番出土张氏高昌时期文物三题》,《文物》, 4, 页 53—60。
- , 1997:《吐鲁番出土高昌文献编年》(补资治通鉴史料长编稿系列), 台北, 新文丰出版公司。
- , 1998:《高昌史稿·统治编》, 北京, 文物出版社。
- , 2000:《高昌史稿·交通编》, 北京, 文物出版社。
- WEBER, Dieter, 1972: "Zur sogdischen Personennamengebung", *Indogermanische Forschung*, LXXVII, pp. 191 - 208.
- , 1975: "Sogdische Miszellen", *Indogermanische Forschung*, LXXX, pp. 90 - 97.
- , 2000: *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publication since 1934* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. IV), photo edition, London.
- WIDENGREN, Geo 1961: *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam* (Geist des Morgenlandes), Baden-Baden, Holle Verlag.
- , 1965: *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit, 14), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.



- 吴其昱,2001:《唐代景教之法王与尊经考》,《敦煌吐鲁番研究》,5,页13—58。
- 吴震,1991:《安伽勒克出土金光明经写本说明》,《新疆维吾尔自治区博物馆》,北京,文物出版社,页198。
- 谢重光,1990:《麹氏高昌的寺院经济》,《汉唐佛教社会史论》,台北,国际文化事业有限公司,页161—203。
- 新疆博物馆,1977:《吐鲁番晋—唐墓葬出土文书概述》,《文物》,3 = 重印于《新疆考古三十年》,页248—257。
- 《新疆考古三十年》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,1983。
- 《新疆维吾尔自治区博物馆》(《中国博物馆丛书》9),北京,文物出版社,1991。
- YOSHIDA, Yutaka(吉田丰), 1994: Rev. N. Sims-Williams, 1992, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LVII, pp. 391 - 392.
- , 1996: “Additional notes” on Sims-Williams, 1996. Cadonna, A., Lanciotti, L. eds., *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, pp. 69 - 78.
- , 2000:《粟特文考释》。吐鲁番地区文物局编、柳洪亮主编,《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,北京,文物出版社,页3—199。
- ,森安孝夫,新疆维吾尔自治区博物馆,1988a:《麹氏高昌國時代ソグド文女奴隸買賣文書》,《内陸アジア言語の研究》,V,页1—50。
- ZHANG Guangda(张广达)1994,《Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang》, *Etudes Chinoises* XIII, pp. 203 - 219.
- , 1995:《西域史地丛稿初编》,上海古籍出版社。
- , 1996:《祆教对唐代中国的影响三例》,《法国汉学》,1,页143—154。
- , 1997:《唐代祆教图像再考》,《唐研究》,3,页1—17。
- , 1999:《吐鲁番出土汉语文书中所见伊朗地区宗教的踪迹》,《敦煌吐鲁番研究》,IV,页1—11。
- , 2000: “Iranian Religious Evidence in Turfan Chinese Texts”, *China Archaeology and Art Digest*, IV, pp. 193 - 206.
- ,荣新江,1986:《于阗佛寺志》,《世界宗教研究》,3,页140—149,重印于二氏著,《于阗史丛考》,上海书店,1993,页280—297。
- ,荣新江,1989:《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》,2,页24—36,重印于张广达,1995,页217—248。

## 〔注 释〕

- 1 作者为京都大学人文科学研究所外国人特别研究员。本文写作曾得到新疆博物馆与吐鲁番博物馆以及张广达、荣新江、Werner Sundermann、Nicholas Sims-Williams、伊斯拉菲尔·玉苏甫等先生帮助和指教，初稿并请王一丹、朱玉麒博士校读，笔者在此深表谢意。
- 2 新疆博物馆，1977，页 26，“1965 年在吐鲁番城郊安伽勒克古城发现的同一时期（引者按：指魏氏高昌时期）所写佛经题记，也注有‘城南太后祠下胡天’（引者按：此处引文有误）。胡天，即指袄教祠。”唐长孺，1982，页 94 = 1989b，页 326 介绍虽以阿斯塔那与哈拉和卓所出文书为主，也将包括安伽勒克题记在内的高昌袄教材料加以整体概括。王素，1983，页 159—160 关于高昌的宗教文化，主张袄教进入高昌地区当在十六国时期，证据之一即为这件有纪年的题记文书。
- 3 (1) 饶宗颐，1978，又见同氏，1993，页 412—413。(2) 王素，1986，页 172—174。(3) 荣新江，1987，页 50。(4) 荒川正晴，1989，页 153。(5) 李遇春，1989，页 44—45。(6) 陈世良，1990，148。(7) 池田温，1990，84，n°74。(8) 吴震 1991，页 198。(9) 姜伯勤，1993，页 1—18。(10) 王素，1993，页 57—59。(11) 姜伯勤 1994，236。(12) Zhang Guangda, 1994, p. 211。(13) 荣新江，1995，重印于氏著，2001，页 44。(14) 姜伯勤，1996，页 487。(15) 张广达，1996，页 147。(16) 王素，1998，页 293。(17) 张广达，1999，页 1。(18) 荣新江，2000a，页 73—83，重印于氏著，2001，页 200。(19) Zhang Guangda, 2000, p. 193。(20) 陈国灿，2002，页 362。同年发表的不同作者的论著，如无法确定其先后顺序，则按照作者的姓氏音序排列。
- 4 《新疆维吾尔自治区博物馆》图版 84。为方便印刷与征引，异体字在此统一写成通行正体。
- 5 参姜伯勤，1996，页 487“佛教之‘太后祠’在城东‘胡天’（祠）之南”。其他不同见解，如林悟殊，1987 和 1993 萨满信仰说，陈国灿，1988，道教说，参荣新江，1995 = 同氏，2001，页 282—285 的综述。谢重光，1990，页 192 与 202 注 67 引据新疆博物馆《吐鲁番晋——唐墓葬出土文书概述》错误录文“城南太后祠下胡天”，认为这是某种佛教之外的当地信仰。
- 6 姜伯勤，1996，页 488。参见《晋书》，卷一〇七，页 2791：“龙骧孙伏都刘铄等结羯士三千，伏于胡天，亦欲诛（冉）闵等。”
- 7 荣新江，2000a，页 80 = 同氏，2001，页 200。
- 8 李遇春，1989，页 44。王素，1993，页 57—59。王素，1997，n°282 将该文书系于建初二年（490）。王素，1998，页 181。
- 9 69TAM92:49(a) = TCW5/183 = II/262，行 22。王素，1993，页 58。
- 10 参见荣新江，2001，页 201。
- 11 王素，1985a。

- 12 Zhang Guangda, 1994, 页 211 及 217。
- 13 张广达, 1999, 页 1。
- 14 张广达, 2000, 页 193。
- 15 Henning, 1944, pp. 142 - 144 = HENNING, 1977, II, pp. 148 - 150 文书转写与英译文。文书描写参 Boyce, 1960, p. 39。该件文书的附叶以摩尼教文字书写, 内容为二十八星宿名称, 首先由 Henning, 1942, pp. 242 - 243 引证, 该残篇比定、缀合结果最终由 Sundermann, 1977, p. 202 完成。文书图版见 Weber, 2000, pp. 79 - 80。
- 16 Nana 中文研究著作中一般译写为“娜娜”, 例多不备举。另外一种转写法“诺娜”, 见蔡鸿生, 1992, 页 121—122 = 1998, 页 39, 41。“娜娜”大约都是考虑到女神的因素而选择一个带女旁的字, “诺娜”还兼顾到酒泉胡人名“安诺槃陀”的可能比定。“那那”一名见于吐鲁番阿斯塔那出土文书(72TAM187:194(a) = TCW8/431 - 432 = IV/206 行 11) 及敦煌文书 S2669 行 243(又见池田温, 1979, 页 578)。
- 17 Smirnova, 1963, n<sup>o</sup>. 356 - 463. Henning, 1965, p. 252 = HENNING, 1977, II, p. 627, 注 67。参 Smirnova, 1981, pp. 48 - 49, 233 - 255, n<sup>o</sup> 758 - 833。
- 18 Smirnova, 1981, pp. 241 - 255, n<sup>o</sup> 834 - 996。
- 19 Henning, 1944, p. 137。
- 20 同上, pp. 142 - 144, 参 p. 137. Sims-Williams, 1992, 处理印度河流域上游粟特语题名中的 *nn* 一名, 取双音节 Nana 的读法。
- 21 吴其昱, 2001, 页 15。
- 22 Chavannes-Pelliot, 1913, pp. 192 - 193. Hamilton, 1955, p. 152. 吐鲁番出土回鹘语摩尼教寺院文书中的例证见森安孝夫, 1991, 页 192—193。
- 23 建昌元年(555)《高昌新兴令魏斌芝造寺施人记》行 19“魏斌芝和南敬白”, 见黄文弼, 1954《宁朔将军魏斌造寺碑》碑阴摹文; 池田温, 1985, 页 110。《南海寄归内法传》卷三, 王邦维校注本, 页 140—150。王梵志诗,《逢师须礼拜》“见过不和南”, 项楚校注卷四, 篇 239, 页 562。
- 24 《望月佛教大辞典》, 页 5087。《法华义林》, “顶礼”(Chōrai)条, 页 37—40。
- 25 《大正藏》, 索引 45, 页 473。
- 26 Bailey, 1968, p. 123。
- 27 吉田丰, 1994, 页 361, 正面行 7, 背面行 1、行 4, 并参页 353 对此有所讨论。
- 28 赤沼智善,《印度佛教固有名词辞典》, 京都, 法藏馆, 1967, 页 460—461。
- 29 Lévi, 1933, pp. 23 - 24, 并参冯承钧译文旧版页 57—58, 新版页 92—93。伯希和, 1934, 页 72 注 1 将“阿主儿”的古音拟为 A-t'sju-fzię, 隐含的原形可能是 \*Ačuži, 或 \*Ačuñi, 参冯译旧版页 108—109, 新版页 106, 150 注 53, 译文有文字遗漏。
- 30 Müller, 1910, p. 24 行 6, p. 25 行 14, p. 26 背面行 4。

- 31 其余的例证如吐鲁番文书中所见“张那那”、“何那”等人名。
- 32 Pelliot, 1912, p. 587: “sans doute il ne manque pas d'exemples où des transcriptions chinoises phonétiques se sont adaptées pour prendre une valeur sémantique”, 冯承钧译文页 21 “中国译名固不乏附以意义者”。
- 33 可惜 M549 是一件残文书, 无由得知原来有无“南太后”的仪容描写, 但是古代波斯宗教文献有一个经久不衰的主题, 即善行之人死后升入天堂, 膺任甄选陪伴之责的不是别人, 正是由他本人的善行化身的美貌贞女。例如, 火祆教古经《伏魔法典》(Vidēvdād) 说, 在善士去世后的第三个清晨, 他的 Daēnā 化身为美丽的童贞女, 出现于“甄往桥”(参本文注 84) 之前, 与善士的灵魂晤对, 印证死者的善念、善言、善行与善信。这位神女的美貌如该经的 19 章第 30 节所描述: “于是走来一位佳丽少女, 仪态美好, 健壮修长”, 以致善士之灵一时错愕相问: “我平生未尝见过如你这般美丽的少女, 你是谁?” (《颂神书》[Yasht] 第 22 章) 经文详 Widengren, 1961, pp. 171 - 175; Gershevitch, 1980; MacKenzie, 1989, p. 50; 译文参看张广达, 1997, 页 5—6。这个主题不仅反复出现于祆教和摩尼教的上下文中, 甚至到伊斯兰时期在文献中仍有出现, 参 Sundermann, 1992, p. 159。
- 34 《隋书·西域传》, 页 1849: “安国都……在那密水南” = 《北史·西域传》, 页 3234: “安国都……在那密水南”。《隋书·西域传》, 页 1854: “米国都那密水西, 旧康居之地也” = 《北史·西域传》, 页 3236: “米国都那密水西”。《隋书·西域传》, 页 1855: “曹国都那密水南数里” = 《北史·西域传》, 页 3237: “曹国都那密水南数里”。《隋书·西域传》, 页 1855: “何国都那密水南数里” = 《北史·西域传》, 页 3237: “何国都那密水南数里”。
- 35 Marquart, 1901, p. 148. Chavannes, 1903, p. 348. 参冯译《西突厥史料》, 页 122。
- 36 Tomaschek, 1877, pp. 82 - 84 曾致力于比定这个地名, 猜测其粟特形式 (sogdianische Namensform) 为 Namiq, 有可能是当地对泽拉夫善河的俗称, 但远不能就此定论。Marquart, 1901, p. 148 也设想 ami < nāmīk 这样一个出处。参 Barthold, 1928/<sup>2</sup>1958, p. 82. Markwart, 1938, p. 30 更进一步探求此词的语源, 同书 pp. 161 - 163 讨论安国旧名忸密与水名那密的关联。
- 37 《新唐书·西域传》, 卷一四六, 北京, 中华书局, 页 6247。
- 38 桑山正进, 1992, 页 166 (吉田丰)。
- 39 《新唐书·西域传》, 卷一四六, 页 6246, 6244—6245, 6247。冯译《七编》, 页 63。冯译沙畹《西突厥史料》, 页 71。
- 40 Gignoux, 1986, n° 672.
- 41 《册府元龟》外臣部朝贡四 (中华书局影印明本页 11409 上): “开元二十年九月波斯王遣首领潘那密与大德僧及烈朝贡。”又同书卷九七五 (页 11454): “开元二十年八

月庚戌,波斯王遣首领潘那蜜与大德僧及烈来朝。授首领为果毅,僧紫袈裟一副及帛五十匹,放还蕃。”参《宋本册府元龟》(中华书局影印本)页1490,3878。

- 42 陈国灿,1980,页190,198—199。
- 43 Gignoux, 1986, n° 673.
- 44 Henning, 1965, p. 252. Smirnova, 1981, pp. 48 - 49. 钵息德今地考证见马小鹤, 1987,并参看桑山正进,1992,页164—166(吉田丰)。
- 45 姜伯勤,2004,页297。
- 46 Biggs, 1967, p. 20 主张放弃相沿成习的 *Nanā*,使用 *Nanay* 作为 “*Na-na-a*” 的转写。参见 Matsushima, 1980, p. 147; Tubach, 1986, p. 534.
- 47 Schmitt, 1998, p. 180: *Nanē-farn-ak* “mit *Nanaias Farnah*”.
- 48 中国古史称“兰”,参见 Chavannes, 1903, p. 275, 注2,冯译《西突厥史料》,页250注2及 Sims-Williams, 1999, 页256。
- 49 Sims-Williams, 1998, p. 81, 行2, p. 82, 行9—10.
- 50 Brough, 1965, p. 594 甚至推测此人与粟特古信札中提及的 *nnyβnuk* 为同一人。着眼于这个名字的大量存在,可以推知它颇受喜爱,导致很多重名现象,如此把楼兰出现的 *Nani-vadhağū* 和敦煌的 *nnyβnuk* 看成同一个人(因经商之故奔走东西,得以在两地留下印迹)的尝试恐难成立。又参吉田丰为 Sims-Williams, 1996 写的补记,pp. 69 - 70。楼兰出土的佉卢文书的年代问题颇启争议,有3世纪、5世纪和7世纪三种说法,参见马雍,1980及1984。
- 51 Schmidt, 2003, 257ff., p. 264。此承颜思·维尔金斯(Jens Wilkens)博士提示。
- 52 Jensen, 1920, pp. 21 - 22, 31 特别是 p. 110,并参 Cumont, 1926, p. 197; Andrae, 1938, p. 180。又参 Ingholt, 1954, p. 12, 注7。
- 53 Göbl, 1957, p. 37, 44f. *Kanishka*; pp. 65 - 69, *Huvishka*。参 Rosenfield, 1967, p. 80, 14a; p. 91, 14b。
- 54 Humbach, 1966, pp. 48 - 49.
- 55 见于 Paikuli 铭文 *Narseh* 一世部分(NP i)的中古波斯语部分行9,帕提亚语部分行8,Humbach - Skjærvø, 1983, p. 35. Boyce, 1985, p. 1005 译作“嘸没斯与众神以及人称女主之那颜”。同样的说法尚见于计多(Kertir)铭文(KNRm)行8,参见 MacKenzie, 1989, p. 244 § 10 及 260 § 10。
- 56 Hansen, 1955, 3, C 2/3 (1) 行11. Sims-Williams, 1985, p. 38, 行12V. 11 - 12 译文:“Truly this is ‘*Nāhīd the Lady*’, more excellent and more beautiful than all women! And Saint *Nāhīd* did not lift up her face. . .”。
- 57 Eilers, 1986, p. 714. Boyce - Grenet, 1991, p. 477.
- 58 Boyce, 1986, pp. 717 - 718. Boyce, 1977, pp. 248 - 255.

- 59 Henning, 1945, p. 88 = HENNING, 1977, II, p. 228: "the Kushano-Sogdian goddess Nana".
- 60 森雅子, 1986, 页 82 已经将两河流域的地母神与西王母予以比较, 认为前者为后者的原型之一。参见李淦, 2000, 页 292—297 对西王母早期形象的“西方色彩”的讨论。
- 61 Diakonoff - Livshits, 2001, p. 145, n<sup>o</sup>1636 + 1637, 1638 + 1639。参 Weber, 1972, p. 198 注 26, *nnystnkn*; Schmitt, 1998, p. 180, *nnystnkn* Nanēstānakān "Nanē-Heiligtum".
- 62 Henning, 1948, p. 602, 注 3, 参 Sims-Williams, 1996, pp. 48 - 49; 荣新江, 1995 = 同氏, 2001, p. 290。
- 63 Rosenfield, 1967, p. 89: "Among the Sogdian letters discovered at Tunhuang by Sir Aurel Stein are references to a priest of Nanai." 又是再进一步推论, 纯系误会。实际粟特古信札中既没有直接道及任何神祠, 三个名字中包含神祇 *nn* 成分的人因其寄寓性质, 最多也只能说明他们的父祖和故乡奉持那那信仰。侨居地与郡望故乡对此讨论至关重要, 应加以区别。
- 64 池田温, 1990, 页 86, 图版 15。“难得帛墨”为双行小字。该经传世本(《大正藏》544)译成于 500—515 年间。又“太岁”二字 Giles, 1957, p. 19 未译。
- 65 吐鲁番古代佛寺参见小田义久, 1989a, 1989b, 町田隆吉, 2003, 页 105—116 收录文书中留下名字的吐鲁番盆地的佛教寺院, 计 227 座, 下列寺名表明这些寺庙的相对位置: “刘都寺”、“北刘都寺”、“南刘都寺”; “许寺”、“北许寺”、“东许寺”; “西窟(屈)寺”; “西主寺”、“中主寺”; “西塔寺”、“南塔寺”、“南伯塔寺”。“东寺”是永安东寺的异称(TCW3/291 = I/428)。纯以方位表示的只有“北寺”一座。对古代于阗佛寺张广达、荣新江, 1986 有专论, 所举均为由专名构成的寺名。姜亮夫, 1987, 集录的敦煌寺院名大半具备三音节专名形式。
- 66 S. 367 行 54—56, 见唐耕耦、陆宏基, 1986, 第一辑, 页 40。
- 67 S. 367 行 74—75, 同上, 页 41。英文译文参 Waley, 1956, p. 125。
- 68 “阿览”一名由 Weber, 1972, p. 202 比定。据近年公布汉文文书对此问题继续加以探讨者有蔡鸿生, 1992, 页 121—122; 吉田丰, 1994, 页 392; 荣新江, 1999 = 同氏, 2001, 页 51—53; 2000b, 页 127。
- 69 《周书》, 卷五十《高昌传》, 页 915。
- 70 王素, 2000, 页 190—193。
- 71 P. 3559《天宝十载敦煌县从化乡差科簿》, 见池田温, 1979, 页 272 行 30。
- 72 池田温, 1965, 页 66, 辛德勇汉译文 164; 池田温, 1999, 页 22。
- 73 高田时雄, 1988, 页 0536 + 0619。
- 74 高田时雄, 1988, 页 0765—767, 0818—0829, 0714, 0708—0711, 0692—0696, 0661—

- 0664,0642—0647,0619—0621。
- 75 吉田丰,1988a,页27。出土于吐鲁番柏孜克里克的粟特语摩尼教文书81TB65:2行71也有 *n'mδ'rt* 一词,是形容词 *n'mδ'r* 的复数屈折形式,义为“声名卓著”,见吉田丰2000,116及163。
- 76 Weber, 1972, pp. 198—199。
- 77 唐耕耦、陆宏基,1990,III,页428;荣新江,1996,页458。
- 78 该名见印度河河谷行客题壁, Sims-Williams, 1992, pp. 60—61 有详论。有关粟特语词 *frn* 及 *prn*, 参 Provasi, 2003。
- 79 参荣新江, 1995 = 同氏, 2001, 页292。
- 80 64TAM29:17(a), 95(a) = TCW7/88 = III/346 行2。文书中该人名上标注一“译”字,表明翟那你潘是西州的译语人。参李方,1994,页49—50。
- 81 参 Azarpay, 1976b。姜伯勤,1990。Mode, 1991—1992, pp. 184—186。Tanabe, 1995。Grenet-Marshak, 1998。Mode, 2003, pp. 152—157。姜伯勤,2004,249—270。
- 82 Henning, 1944, p. 137: “Its purport is not very clear, but it seems to be concerned with some heathenish practices.” 参同氏, 1965, p. 252。Widengren, 1965, p. 325 认为恒宁“译注、公布文书,劳苦功高,但却没有真正搞懂它”。
- 83 宗德曼为《伊朗学百科全书》(Encyclopaedia Iranica), 卷八, 574b, 所写专条 Manichaean eschatology “摩尼教末世说”, 重印于氏著, 2001, 69, 所指应即这件文书。
- 84 由于词根分析有异, 对古阿维斯陀语的 *činuuatō pārətū-* 存在不同的释义, 如 Brücke des Scheiders (beim letzten Gericht) “(末日) 审判桥”, Richterbrücke “判官桥” (具见 Bartholomae, 1904, pp. 596—597), Brücke des Vergelters “报应桥” (Schaefer 说, 参 Duchesne-Guillemin, 1958 = 1970, p. 249; 又参 Bailey, 1939, 115ff.: bridge of the exactor “讨索桥”)。近年研究者重考此词语源, 认为应解释为“会集桥” (Kellens, 1988, pp. 331—332; le pont de l'empileur “聚垒桥”, 参 Tafazzoli, 1992, p. 594; the bridge of the accumulator/collector), 意思反不如旧说直截明白。
- 85 Sims-Williams-Cribb 1995/96, p. 79; Sims-Williams, 1998, pp. 81—82。
- 86 Sims-Williams, 2000, pp. 6—7。
- 87 《新唐书·西域传下》, 卷二二一“康”, 页6248。
- 88 《大唐西域记》, 卷一, 《大正藏》T51 n° 2987, 0869b。参见季羨林等校注本页41—42注8。
- 89 同上书卷一《羯霜那国》, 《大正藏》T51 n° 2987, 0872a。
- 90 桑山正进, 1992, 页172—173 (吉田丰)。
- 91 Sims-Williams, 1991, p. 177。

護莫令他緣而得。徒教令心。猶靜受於。唯  
樂。續復當得。實宣是經。亦時四天王。即法  
起。信但右肩。右膝。善地。長跪。合掌。於志  
尊。前。以。偈。讚。曰

佛曰清淨。前足。莊嚴。佛曰暉曜。扶于光明。  
如來面目。軍上。明淨。猶白。无垢。如蓮花。相  
皆出。歡喜。集聽。是經。聽是經。奴。具。語。德。威。  
增益。天眾。精。察。身。力。

亦時四天王。聞是偈。已。白佛言。世尊。教。法。  
來。未。曾。得。聞。如。是。殊。妙。空。境。之。法。教。聞。  
已。心。主。悲。喜。涕。淚。橫。流。舉。身。戰。動。投。下。  
無。後。得。无。量。不。可。思。議。具。足。妙。樂。公。天。眾。  
位。雁。在。摩。訶。寫。他。囉。花。供。養。奉。散。於。上。  
來。上。住。如。是。等。供。養。佛。已。復。白。佛。言。世。  
尊。教。等。四。王。名。自。有。五。百。鬼。神。常。著。  
迎。是。說。法。音。而。為。守。護。

### 金光明經卷第一

凡五十四百廿三言

生。歲。百。三。日。於。高。城。東。門。外。相。下。為。素。對。當。佛。子。事。具。舍。所。為。  
金。明。一。即。刺。手。執。竟。事。甚。久。好。喜。帝。手。起。是。字。也。已。後。對。經。性。極。  
極。之。喜。貴。其。懷。義。成。成。佛。直。



# 东方摩尼教的实践及其演变

芮传明<sup>1</sup> 著

## 一、东方摩尼教与粟特人关系密切

本文旨在论述东方摩尼教之实践与教义大相径庭的现象,并试图探讨其宗教实践逐步背离教义的主要原因及影响。这些问题与摩尼教传播者的身份有着密切的关系;而摩尼教在东方的主要传播者即是粟特人。有关粟特人热情传播宗教的特点,阿斯姆森(Jes P. Asmussen)论述道:

粟特人被认为是中亚最杰出的商人。……通常具有相当规模的粟特商站,诸如敦煌、吐鲁番的据点,都为树立这样的声望作出了贡献。但是,这些商人所干的事,不仅仅是兜售他们的货物,他们也是其他地区一切新鲜事物的信息的传播者。他们是各种宗教的伟大贩子。在佛教的《本生经》和《出曜经》中,在摩尼教的宗教故事中,在基督教文献(尤其是叙利亚文文献)中,商人都是十分著名的角色,以至于商人头衔“萨薄”(Sārthavāha,队商领袖)被佛教徒用来称呼大德、如来、菩萨,被摩尼教徒用来称呼摩尼本人(无疑是模仿佛教的方式),名之为“伟大的队商主”(wzyš srtw')。<sup>2</sup>

在此,作者谈到了粟特商人与各大宗教之传播的关系;刘南强则更加具体地谈及了粟特人与摩尼教传播的关系:

摩尼教正是在往返经商于塔里木盆地各绿洲间的粟特人之间,才找到了最为热情的信徒。他们以商人和参谋的身份效力于突厥人,正如中原隋王朝的一位大臣所言:“突厥本淳,易可离间,但由其内多有群胡(指粟特人——引者),尽皆桀黠,教导之耳。”很难断定粟特商人最初信奉摩尼教的确切时间,但是,中原王朝在6世纪恢复大规模对外贸易,则是摩尼教向东

传播的重要因素。突厥人经常向中原朝廷进贡马匹；而前赴吐火罗斯坦和巴克特里亚的粟特人，也用获自突厥人的马与那里的摩尼教团贸易。在6、7世纪，摩尼教徒除了使用帕提亚语和中古波斯语书写其宗教文献外，还使用粟特语。……商人与摩尼教徒的关系是如此密切，以至在大部分绿洲聚居区中，这二者肯定是同义词。在一份帕提亚文的诗歌残卷中，东方的摩尼教徒赋予他们的一个先辈许多称衔，其中之一即是“最伟大的队商领袖”。<sup>3</sup>

这里谈及的主要是6世纪以后粟特人在今新疆境内传播摩尼教的情况，但是，早在3世纪末、4世纪初以降，当教主摩尼被波斯国王瓦赫兰一世(Vahram I)所杀，摩尼教遭到禁断，教徒们纷纷东逃，进入索格底亚那(今中亚的阿姆河与锡尔河之间，或称“河中地区”)之后，粟特人就更积极地参与摩尼教的传播了。林悟殊概括该现象道：

随着迫害的持续和加剧，东逃的摩尼教徒越来越多，他们对于河中地区的影响势必亦日益增大。河中地区的主要居民是粟特人，在东来摩尼教徒的影响下，信奉该教者必然亦日益增多。吐鲁番发现的大量摩尼教残片中，有许多是用粟特文书写的，可见摩尼教在粟特人中是很流行的。粟特这个“利之所在，无所不到”的商业民族，信奉了摩尼教，无疑会促进该教更为广泛迅速的传播。中亚地区摩尼教的势力越来越大，以至到了公元6世纪，竟然敢于与正统的巴比伦总教会决裂。<sup>4</sup>

摩尼教在东方取得的最大的成功，是使得回纥游牧人建立的强大汗国在8世纪下半叶将摩尼教立为国教。而这一业绩与粟特人的努力也是密不可分的。首先，在763年回纥牟羽可汗正式宣布摩尼教为国教之前，粟特人就已经奠定了回纥境内摩尼教的群众基础：

显然，粟特商人甚至在牟羽可汗改宗摩尼教之前，就已经将摩尼教传播给了回纥人。班格(W. Bang)在论及摩尼教俗人的《忏悔辞》(*X'ĀSTVĀNĪFT*)时说道：“这个新宗教在实践中若不使用《忏悔辞》，是不可想象的；它肯定很早就被译成回纥文了。是否在官方正式引进该教前，回纥就有摩尼教了，这点尚不能断定。……然而，因摩尼教徒在伊朗遭到迫害而旋即逃来的波斯选民，却肯定试图在此发展信徒。”我们确实没有清楚的证据表明牟羽可汗之前，在蒙古高原上存在着摩尼教徒。但是现有的资料展示，牟羽可汗的归依摩尼教——其动机可能是政治的，但鉴于粟特人的强大地位，也可能是经济的——迅速对草原上的回纥人产生了影响。<sup>5</sup>

其次,粟特人(即当时汉人所称的“西胡”)确实为牟羽可汗接受摩尼教,以及此后在回纥和唐朝境内大规模推广摩尼教作出了不懈的努力,并取得了巨大成功。关于这点,学者们已将它视作不争的事实:

牟羽可汗之所以选择摩尼教而不是选择其他宗教为国教,主要是由于回鹘助唐平乱后,依靠粟特人发展商业经济,因而在宗教信仰上亦不得不受到信奉摩尼教的粟特人的左右。……既然在经济、政治等方面,粟特人都对回鹘起着重大作用,那末其宗教信仰势必亦对回鹘产生影响。……从有关的史料看,回鹘的粟特人与摩尼教有着极为密切的关系。他们之中有不少人是摩尼教徒,又是商人,有的则是职业的摩尼教师。……总而言之,在回鹘社会生活中起重大作用的粟特人所奉的宗教就是摩尼教,回鹘可汗选择摩尼教作为自己的国教,与他们的影响是分不开的。<sup>6</sup>

至于粟特人在中原王朝境内传播摩尼教的热情,也大得异乎寻常,以至于超越了唐朝统治者的容忍限度,在开元二十年(732)七月发布诏书,禁断中国人崇奉摩尼教:“开元二十年七月敕:末摩尼法,本是邪见,妄称佛法,诳惑黎元,宜严加禁断。以其西胡等既是乡法,当身自行,不须科罪者。”这里所谓的“西胡”就是指粟特人。朝廷指责他们“诳惑黎元”,说明当时已有大量的中国人信奉了摩尼教;而视摩尼教为粟特人的“乡法”,则表明中国的摩尼教之“源”正在粟特人。

既已清楚粟特人与摩尼教在东方的传播有着如此密切的关系,那么,下文将要探讨的有关摩尼教的实践演变问题,就也和粟特人有着不解之缘了。

## 二、摩尼教教义体现了极端的反俗世观念

“现代学者描绘古代诺斯替教派的各种最常见要素中,‘反宇宙论’的态度常被提及。‘反宇宙论’经常被单独作为区分‘诺斯替二元论’和其他二元论的鉴别标志。我们被告知:诺斯替教派是‘反俗世’的。”<sup>7</sup>这是威廉姆斯(Michael A. Williams)在专门探讨诺斯替教派“反俗世”观念之前,对此现象所作的简单概括。而众所周知,摩尼教即是诺斯替教派的重要分支之一,它一直延续于整个中世纪。因此,摩尼教通常也被视作是极端反俗世的宗教。诚然,仅就摩尼教的理论或教义来看,它确实对于俗世深恶痛绝,以至对于活人的肉体也极其憎恨,把它看成是恶魔禁锢美好灵魂的牢笼。

摩尼教的许多教义都来自于它的创世神话,因此,在探讨摩尼教的反俗世观

念之前,先得了解其创世神话。兹据现代学者的研究整理,概述摩尼教的世界观念如下:

最初,光明天堂在北、东、西方;黑暗地狱位于南方。明界由五种光明要素构成:太、气、光、水、火,领袖为大明尊(西文亦称“大父”[Father of Greatness]、“明父”[Father of Light]等)。地狱按五个黑暗要素分成五个王国,那里居住着五类魔:双腿类、四腿类、飞行类、水生类和爬行类;黑暗魔王为最高统帅。黑暗魔王偶然来到明、暗交界处,引发了对明界的贪欲,于是率领众魔侵入明界。

大明尊为抵御暗魔,便召唤出他本身的放射物,这些放射物则形成了摩尼教的诸神。诸神的本质全都一样,主要以其功能的不同而互相区别。诸神的“创造”共有三次。

第一次,大明尊召唤出善母(西文称“生命之母”,Mother of Life),善母又召唤出她的“儿子”先意(西文称“初人”,Primal Man),先意则召唤出他的“儿子们”五明子(即光明五要素,Five Light Elements),他们组成先意的“甲冑”或“诱饵”。他们都被暗魔击败和吞食。被吞的光明分子遭到囚禁和折磨,以致忘记了自己的神性。

先意在地狱苏醒后,便向大明尊呼救。大明尊遂作“第二次召唤”,召出明友(Friend of Lights),明友再召出大建筑师(Great Builder;或称“大般”,Great Ban),大般又召出净风(西文通常称“活灵”,Living Spirit),净风并率领他的五个“儿子”。净风在地狱边上“呼唤”,先意则在地狱深处“应答”,先意因此获救;而“呼唤”、“应答”便成为两位神祇,分别是净风的第六子和先意的第六子。先意被善母和净风带出黑暗深渊,回归明界。对于先意(初人)的这一拯救模式,也就适用于此后对所有人类灵魂的拯救。

净风随后击败了黑暗势力,用所杀暗魔的尸体造成“八地”,用他们的皮造成“十天”。尚未被暗魔污染的那部分光明分子构成了太阳和月亮,稍受污染的光明分子则构成了星辰。

然而,光明分子并未完全得到解救,大明尊遂进行了第三次“创造”,召唤了第三使(Third Messenger),第三使又召唤了电光佛(西文称“明女”,Maiden of Light)。两位使者以裸体美男美女的形象展现在被囚禁于苍穹中的暗魔前,致使雄性暗魔因色欲旺盛而泄出精液。部分精液坠落海中,变成海怪,被降魔使者所杀;另一部分则落到陆地上,变成树木与植物。业已怀孕的雌魔因此流产,胎儿堕落地;其胎儿所含的光明分子少于雄魔精子所含者,故变成了相应于五类

暗魔形貌的生灵。

魔王命令一对暗魔吞食这些排泄物,以尽量收入光明分子。而后,这对暗魔交配,生下一男一女,名叫亚当、夏娃,其形貌类似于第三使和电光佛。亚当与夏娃结合后所生育的后代便是人类,而人体中的光明分子则形成了灵魂。由贪欲、仇恨等构成的肉体始终禁锢着由光明分子构成的灵魂,因此拯救光明分子(灵魂)便成为一项长期而艰巨的工作<sup>8</sup>。

显而易见,摩尼教的基本观念是:灵魂和肉体是两种截然相反的存在。前者即是“光明分子”,是最高神“大明尊”的发射物;后者则是暗魔的衍生物,它始终禁锢和折磨着灵魂。所以,摩尼教的根本任务,即是解救被肉体禁锢的灵魂(主要是人类的灵魂),使之脱离肉体,返回明界,永享安乐。然而,这项拯救任务是极为久长的,因为只要地球上存在着人类和其他生物,“拯救”工作就必须继续进行下去。

在东西方各种文字的摩尼教文献中,以“拯救(人类)灵魂”为主题而展开的内容屡见不鲜。例如,一首科普特文圣歌这样唱道:

拯救我吧,基督,神圣灵魂的救星。  
我将升入天堂,把这躯体丢弃在俗世凡尘。  
我已听到嘹亮的号角声,它们召唤我前赴永生之境。  
我丢弃在地上的,乃是聚集灵魂的肉身。  
我自童年以来,就学习如何一步步走向神灵。  
不要任何人为我哭泣,也不要父母朋友为我伤心。  
我真正的慈父来自天堂,他们热爱我的灵魂,搜寻我的灵魂。  
我灵魂的敌人即是这俗世红尘,以及它的奢侈华丽与欺诈陷阱。  
一切人间生灵都憎恨神性,我在敌人之境能干什么事情?  
……焚烧……的死亡肉身,  
救世主并未遗弃我,他用生命之泉供我饱饮。  
我已知道诸神之路,圣灵种植知识树之处居住着神的牧师们。  
我已摒弃了眼中充满着谬误的死亡之眠……<sup>9</sup>

这首圣歌清楚展示,人的肉身是不值一顾的垃圾;人们生活着的那个俗世,即是陷阱,是灵魂的敌人。最应该尊崇的乃是灵魂,亦即“光明分子”;而摩尼教信徒终生追求的目标,即是尽快地丢弃肉身,前赴明界。他们很清楚,这就是世人所谓的“死亡”,但这不是痛苦,而是幸福和欢乐。所以,圣歌声称“不要任何

人为我哭泣,也不要父母朋友为我伤心”!

这充分反映了摩尼教厌恶甚至仇视现实世界和现实生命的观念,因为俗世和肉体是暗魔的衍生物。下引圣歌是人类灵魂对于自己被囚于“血肉之身”中的无限苦难的强烈倾诉:

是谁将你演变成如此众多的形貌? 是谁将你投入男性和女性的躯体,使你蒙受耻辱? 光明之神啊,亲爱的灵魂! 是谁从你的眼睛里夺走光明?

……致使你(痛苦地)扭动翻滚。

你反复地遭受折磨,而自己却毫无知觉。

光明之神啊,亲爱的灵魂!

……

是谁使你离开美妙的圣界而流落它方? 是谁将你囚禁?

是谁将你关闭在这黑暗的牢狱中? 那里即是无法庇护你的血肉之身。

光明之神啊,亲爱的灵魂!

是谁将你陷在这一散发出甜蜜毒气的邪物中? 他为什么要这样做?

是谁把你像奴隶一样交给恶魔? 他依赖这躯体哺育,其中盘踞着贪婪的巨蛇。

是谁使你充当了黑暗、无耻、不可抑制的邪恶火焰的奴仆?

光明之神啊,亲爱的灵魂!

是谁使你脱离了永生?<sup>10</sup>

在此,圣歌将人的肉身视作“黑暗的牢狱”,那里“盘踞着贪婪的巨蛇”,并有“黑暗、无耻、不可抑制的邪恶火焰”,显然对于囚禁灵魂的人类肉体(“男性和女性的躯体”)深恶痛绝。摩尼教厌恶乃至仇视现世生活、生命的观念昭然若揭。

于是,最为极端的,即是强烈召唤灵魂脱离肉体的束缚,亦即鼓励人们尽早离开尘世。下引帕提亚文圣歌便是一例:

啊,来吧,灵魂! 不要再怕惧!

死亡虽然降临,痛苦却已逝去。

烦恼的日子已经告终,

其恐怖消失在烈火之云中。

来吧,灵魂,走上前来!

不要再贪恋苦难之宅,

这不过是毁灭与烦恼的死亡,

而你以前却被逐出了美好的故乡。  
你当初在地狱里受尽苦痛，  
都是为了今天的欢乐无穷。  
愉快地走近些，不必懊悔，  
不要满足于待在这死屋之内。  
不要回头，不要关心这丑陋的躯体，  
它们及其后继者都悲惨地留在了尘俗之地。  
它们在人间不断地轮回再生，  
备受种种折磨和幽禁。  
看哪，它们再生于各类生物中，  
听哪，其叹息声是多么沉重。  
再走近些，不要沉溺于尘世的美丽，  
它会以各种方式毁灭你。  
它会如雪一般融化在阳光里，  
不会再留下任何美好的形体。  
它犹如开败的花朵一样凋谢枯萎，  
消失在阳光里，优雅的外表被毁。  
来吧，亲爱的灵魂，  
不要留恋那逝去的时辰。  
不能再回复那五花八门的外形，  
世俗欲望即是死亡，它会将一切毁尽。  
因此，来吧，灵魂，  
我将带你上天，带到你的故地仙境。  
我会向你展示你的家乡，  
这是你一直追求……的希望。  
想想你所遭受的苦难，记住啊，灵魂！  
全部都来自你的敌人。  
看看这尘世，以及万物的牢狱，  
迅速地摧毁一切贪欲。  
烈火、毁灭与恐怖，  
将把存在于此的一切都征服。”

显然,这些圣歌所体现的观念,是摩尼教徒对于现实世界和人类肉身的极端厌恶,或者,至少是对世俗生命和物质享受持十分消极的态度。例如,摩尼本人就曾清楚表示,世俗世界和人类应该尽快毁灭:“相传摩尼临死前,波斯总法官蒙百才曾审问他:‘你主张禁止婚姻,以促使世界的毁灭吗?’摩尼答道:‘是的,我们应当断绝子嗣,使世界光明。’”<sup>12</sup>

又,摩尼在谈及一个人如何才能入教的问题时,教导说:“想入教者,必须先检查其灵魂。如果他认为自己能够克服贪欲,能够戒食肉、不饮酒、不结婚,如果他还能不伤害水、火、树木与生物,那么便能入教。假如他无法做到这一切,那他就不得入教。”<sup>13</sup>

而记述了摩尼首徒阿莫(Mar Ammō)前赴中亚传教之传奇故事的一份中古波斯文文献,也体现了类似的观念:阿姆河的守护女神巴伽尔德(Bagard)起初不让阿莫渡河传教,后被阿莫的虔诚所感动,便问他:“你要传的是什么宗教?”阿莫的答复是:“我们不吃肉,也不喝酒。我们还远离女色。”<sup>14</sup>显然,阿莫是用最简洁的语言描绘了摩尼教的特色,足见戒绝荤、酒、色,是摩尼教的第一要务。

综上所述,可以这样概括摩尼教对于现实世界和人生的态度:包括摩尼教徒本身在内的全人类所生活的这个现实世界,是黑暗地狱,是罪恶之渊,因此应该反对它、摒弃它,让灵魂尽快“回归”光明天堂——明界;人的肉身是“光明分子”(即灵魂)的可怕牢笼,尽早脱离肉身,回归明界,才是最大的幸运;相应地,由于婚姻、性爱会导致生儿育女,延续俗世,所以这也是十分可恶而必须坚决杜绝的。这样的态度当然可以称作“反俗世”,但是,一旦仔细检视摩尼教,尤其是东方摩尼教的实际行为举止,却不难发现,其宗教实践与教条理论有着重大出入,有时甚至截然相反。这一有趣的现象,值得作进一步探讨。

### 三、摩尼教的宗教实践与俗世紧密结合

如果说,上文所引摩尼教厌恶乃至仇视世俗人生的态度和观念,可以称为“厌世”或“仇世”的话,那么摩尼教的宗教实践却可以称之为“亲世”——亲近世俗,亲近人生。

最想维持这一现实世界,最留恋摩尼教所谓“邪恶俗世”的人,是统治者们,因为他们拥有俗世最丰富的物质财富,能够享受最美好的物质生活。而摩尼教对于这些世俗权贵,却是始终设法亲近、巴结的。克林姆凯特对此现象曾概括



道：“摩尼及其追随者经常晋见贵族、王公、国君、贵妇和后妃等。因此，至少在伊朗，摩尼教徒努力争取的是上层社会。”<sup>15</sup>有关这一现象的例子很多。

故不论摩尼教初创阶段，摩尼寻求萨珊波斯帝君支持的众所周知的事实，其他类似的情况也屡见不鲜。如一份帕提亚文文书，描述了摩尼晋见俾路支斯坦一个佛教小国（今印度河谷之西）国王土兰沙（Tūrān Shāh），使其改宗摩尼教的故事：

然后，我主摩尼教导土兰沙，使之获得了敏锐的洞察力和无比的智慧。他向国王展示了天堂和地狱、世界的净化、太阳和月亮、灵魂和肉体、曾经降临尘世的使徒们、正直者和罪人，以及选民和听众的事迹。

土兰沙与显贵们听到这些话后，变得非常高兴，接受了这一信仰，和蔼可亲地对待使徒及其宗教。

此外，当土兰沙……时，他(?)为他赎罪。<sup>16</sup>

其他一些零星的资料也谈及土兰沙归依摩尼教的事迹，其说大同小异，都体现了君主对摩尼的崇拜，同时也展示了摩尼渴望与统治者建立良好关系的迫切心情。如下文所述：

当土兰沙看见仁慈者升入空中时，他便远远地跪了下来，恳求仁慈者，对他说道：“请您不要走到我面前。”但是仁慈者依然降临了。国王站了起来，走上前去，亲吻仁慈者，并且说道：“您是佛陀，我们是罪人。您来看望我们，实在愧不敢当。我们应该积累大量的功德，以及如我们走近您所需步数那么多次的拯救。……我们是如此缺乏功德，我们的罪过犹如您走向我们的步子那么众多。”

随后，仁慈者祝福国王，说道：“愿你得到保佑。由于你如今比他人更为幸运和更受尊敬，因此，在灵魂的末日审判之时，诸神也会将你看作幸运儿，对你充满好感。你将与诸神和仁慈的正直者们一样，获得永生。”<sup>17</sup>

这段叙述，除了将国王“土兰沙”对于摩尼及其宗教之虔诚信仰的态度描写得十分生动外，更令人惊讶的是，摩尼（“仁慈者”）居然对国王作出这样的祝福：由于国王在尘世间十分显贵和荣耀，所以在“末日审判”之时，也会同样地幸运和获得诸神的好感！那么，这岂不是将摩尼教根本教义中最为仇视的俗世、物欲说成了最受明界诸神欢迎的东西了吗？难道“末日审判”不是以品格和行为之善恶为标准，而是以俗世的富贵与否为标准吗？即使是摩尼出于功利目的，为了取悦土兰沙而说出这番讨好话，也未免过于背离其原始教旨了。

摩尼不仅亲自结交权贵,还要求弟子用同样的方式传播宗教。例如,他的得意弟子阿莫便曾在中亚使得许多王公、显贵皈依了摩尼教。一份波斯文残卷载云:“当光明使者在胡尔凡(Holvān)省的首府时,他召来懂得帕提亚文字和语言,并且与……熟识的阿莫大师,派遣他前赴阿巴沙尔(Abarshahr,意谓“上部地区”,即波斯帝国的北方诸省——引者),与之同行的还有王子阿尔达班(Ardaban)以及能够娴熟书写和诠释经文的其他教友。”<sup>18</sup>

有关阿莫前赴“阿巴沙尔”,使大量显贵皈依摩尼教的记载,还见于粟特文的残卷,叙述得更为详细:

当光明使者,主末摩尼(Mār Mani)待在胡尔凡地区时,他召来熟知帕提亚语言、文字,并与当地王公、贵妇和众多显贵相识的阿莫大师。他派遣阿莫与王子阿尔达班一起前往阿巴沙尔。此后,他还派遣了其他的经文书写者和诠释者。……

在阿巴沙尔和木鹿(Merv)……他们……为教会牟取了大量利益。许多王公、君主……以及显贵、后妃、贵妇、王子、公主,全都尊崇他(阿莫)的教会,他则指导他们彻底懂得光明使者的大智大觉。他完全遵从和履行了摩尼交付给他的命令和戒律。<sup>19</sup>

显然,阿莫在东方的布教取得了很大的成果,而他首先争取的对象即是各个政权的统治阶层。文书在此一再强调阿莫大师与显贵们熟识,并且使上层阶级中的许多“善男信女”皈依了摩尼教,足见摩尼教将主要精力投放在了世俗统治者方面。

粟特君王和贵族很可能都积极参与了摩尼教在东方的传播事业:

摩尼教在此后向东方传播的过程中,在争取国王和王公方面,究竟达到何种程度,我们不得而知。然而,很可能不仅是粟特商人(他们在该信仰向中国的传播中发挥了作用),并且还有粟特君主以及贵族成员信奉和推动着“明教”。亨宁指出,在喀什与阿克苏之间的巴楚(Maralbaş),可能“有成员达700名的一个摩尼教团体,由粟特人组织和领导,它的世俗人员则属于塞迦贵族。”

我们可以推测,在粟特人的故乡,即乌浒河与费尔干纳盆地之间的地区,也有不少摩尼教的中心。它们是否受到王权的庇护还很难说,阿夫拉西亚卜和片吉肯特的粟特王宫的艺术遗物并未显示摩尼教徒在宫廷中的迹象,但是,希施金(A. W. Shischkin)和别林尼兹基(A. M. Bilinizki)都认

为,片吉肯特的艺术品揭示了可能是由摩尼教徒传播的帕提亚影响。<sup>20</sup>

当然,摩尼教在东方的最大成功,是赢得了回纥可汗的倾心,从而使之成为强大而广阔的回纥汗国的“国教”,并因此促进了其在中国内地更加广泛的传播。

据《九姓回鹘可汗碑》(全称《九姓回鹘爱登里啰汨没蜜施合毗伽可汗圣文神武碑》,立于808—821年间)所载,似乎最初是由来自中原地区的摩尼教徒向回纥传播了摩尼教,时在763年,即回纥可汗率军进入洛阳以后一年:“可汗(即牟羽可汗——引者)乃顿军东都,……将睿息等四僧入国,阐扬二祀,洞察三际。况法师妙达明门,精通七部,才高海岳,辩若悬河,故能开正教于回鹘。”虽然实际情况可能并非如此,而是回纥民间早就信仰摩尼教<sup>21</sup>,但是,牟羽在位时确实接受了摩尼教,并正式确立为国教,当无疑问。

吐鲁番的一份突厥文文书(TM276a和276b)描绘了回纥经过一番争辩,牟羽(Bögö)可汗改宗摩尼教的过程,以及臣民欢庆的热闹场面<sup>22</sup>。圣王(即牟羽可汗)与选民们讨论有关信奉摩尼教的事宜,历经两天两夜。第三天,圣王来到选民集会的地点。他向选民们忏悔后,请求赦免他的罪过,并宣布他将皈依摩尼教:

在圣王牟羽可汗这样宣布之后,我们选民以及国内的全体民众都高兴万分,以至难以充分表达这种欢乐心情。人们互相转告,欣喜异常。成千上万的人纷纷聚集,涌向……以各种各样的活动庆祝。直至凌晨,人们仍然沉浸在欢乐之中……当黎明来临时,已是小斋时分。圣王可汗与所有随行的选民骑上马,全体王公、公主与高官、显贵,无论是贵人还是平民全都涌向城门,欢呼雀跃。此后,圣王入城,头戴王冠,身穿……红袍,坐在镀金宝座中。然后,他向贵族及平民发布诏令:“如今,你们大家都兴高采烈,尤其是选民……我的心情已经平静,我再次将自己托付给你们。我已获得新生,已稳坐在王座之上。我命令你们:当选民训诫你们,并敦促你们共享圣餐时,当他们敦促你们……以及劝告你们时,你们必须按其指示执行。以十分的热情展示……你们的尊敬。”

神圣牟羽可汗发布这道诏令后,许多社团和普通大众向圣王致敬欢呼,并且也向我们选民致敬欢呼。每人……都非常欢快,因为他们重新对明尊充满了热爱和信任。然后,他们不断地施舍和做善事。幸运的国王始终要求全体民众做善事,敦促他们坚持下去。此外,圣王还颁布了这样的法令:

十人一组,其中一人担任组长,鼓励大家多行善举和慷慨施舍。如若有人懈怠于宗教,并犯下罪过,他便将对其……充分的教诲……

这里的叙述难免有夸张之处,但是当时牟羽可汗接受了摩尼教,并且大规模地推广这个宗教,却是不争的事实。摩尼教徒的政治地位随之大为提高,经济利益得到充分保证,也是显而易见的结果(如上引资料所载,可汗与随行的“选民”一起骑马游行;以及可汗一再要求普通民众“施舍”,即为“选民”提供饮食等日常用品)。这段时期可以说是摩尼教与王权密切结合的“黄金时代”。

摩尼教不仅成了回纥的国教,还借助于中原“安史之乱”的客观环境,在中国内地得到了长足的发展:安禄山在755年举兵造反,旋即夺得包括唐朝首都在内的大片领土。在此情况下,匆匆继位的肃宗不得不以“土地、士庶归唐,金帛、子女皆归回纥”<sup>23</sup>为条件,请求回纥军队的援助。回纥人遂大量涌入中国,并获得唐廷的种种优待;不久后成为回纥国教的摩尼教,也因此获得了在中原地区布教的最好时机。摩尼教寺院的纷纷建立,便是最好的明证。

《通鉴》卷二三七《唐纪》五三宪宗元和元年(806)胡三省注云:“按《唐会要》十九卷:回鹘可汗王令明教僧进法入唐。大历三年六月二十九日,敕赐回鹘摩尼,为之置寺,赐额为大云光明。六年正月,敕赐荆、洪、越等州各置大云光明寺一所。”《佛祖统纪》卷四一的记载与之类似:“回纥请于荆、扬、洪、越等州置大云光明寺。”荆、扬、洪、越诸州分别位于今湖北、江苏、江西、浙江等省,由此可见,回纥人已将摩尼教快速推进到江南的广大地区。当然,北方地区同样建立了不少摩尼寺,例如,“宪宗元和二年(807)正月庚子,回鹘使者请于河南府、太原府置摩尼寺三所,许之。”<sup>24</sup>当时,摩尼教在中国的北方更为繁荣。

在这一阶段内,回纥的摩尼教徒不再仅仅是某个宗教的信徒和布道师,同时也成了积极参与俗务的政客。汉文史料对此说得很清楚,例如,《新唐书·回鹘传》(上)谈及回纥的摩尼教徒时,声称“可汗常与共国者也”。《旧唐书·回纥传》则记载了他们多次充任外交使节的情况,几乎成了世俗统治阶层的一部分。

如果说,摩尼教在其宗教实践中为了便于布教而结交世俗权贵,那么,即使有违原始教义中的“厌世”原则,也情有可原。但是,当它广建寺院,拥有丰厚的教会产业之后,其专业的亦即高级修行者“选民”的生活,就与世俗生活紧密联系,而距基本教义越来越远了。这种现象很难用“不得已而为之”来解释。

见于吐鲁番地区的一份回纥文书(可能成于10世纪或11世纪),显然是一家规模很大的摩尼教寺院的详细规章。它所透露出来的有关摩尼教的各种信

息,令人无法把它和摩尼教仇视世俗生活和现实人生的根本教义联系起来。兹据残卷,摘录部分辞句:

有关库房,……鞅曷拔塞林纆(Tayay Bars İlimya)应该把……干得很好。骨末拔塞达干(Qumar Bars Tarqan)应该干镇西的活。他不该说“葡萄园和农田很干旱”之类的辩白话,而应该好好地耕作这些田地。假如镇东的葡萄园欠收,鞅曷拔塞……就得被监禁。假如镇西的事情没有做好,骨末拔塞达干就得遭受肉刑。

林纆都督应该好好地收取和储藏镇东所收获的东西。由于在东部有大量可耕地,……负责收取作物和棉花包的骨末拔塞就应该……

62包棉花应该用来交换……棉花应该用来换取衣服……

每个月,两个修道院(可能是指男、女两个修道院——引者)应该各得80担小麦、7担芝麻、2担大豆以及3担小米。他们得保管好这些给养……两个沙爱骨支(iš ayγučī)还应为工匠们提供食品。

沙爱骨支所主管的农田……的租赋为4125包棉花。按照……法,它们应该放在罗施维特(Srošvit)的库房中。

磨面工凯德马(Kādmā):应将500包棉花中的50包分给凯德马。其余的450包棉花可用于男女随从的冬衣和靴子。60包棉花……用于男女随从的夏衣。

两个阿罗缓(xroxan)和两个沙爱骨支应该时刻听从使唤,以及负责召集……厨师及面包师。

当选民们坐下进食时,两个阿罗缓应该在旁侍候,以适当的方式传递食品。他们得侍候每个选民,直至高级的伊罗曷涅兹马提(Ivryani Zmastik)。只有侍候好其他人后,他们自己才能坐下进食。

随从和俗人应该服侍没有听差的选民。

每天20个瓜……送给寺院。30个瓜给大寺,30个瓜给小寺。

寺院的专门医师是逸西叱利(Yaqsī Ačari),还有他的弟弟和儿子,即辛泰托因(Singtay Toyin)和达兹(Taz)、瓦帕(Vapap)的儿子强支逸晋托因(Qančī Yaqtsin Toyin),以及卡迪支乌古尔拔塞(Kādizēi Oγul Bars)。他们和那些祖哥支(zugčī)都是应在寺院工作的人。医师应该随叫随到。

仆役和牧童不参与城镇或寺院组织的事务。假如……他们应该干自己的事,不应该参与任何其他事务。<sup>25</sup>

不难看出,这里的摩尼教寺院,不再仅仅是精神和文化的中心,还拥有强大的经济实力,从事着世俗地主和商人所从事的一切主要事务:它拥有葡萄园、农田;收获棉花、小麦、芝麻、甜瓜;有自己的加工业——有磨面师等;并且还出租农田,征收租税,如此等等。所以,它还俨然是世俗社会中的一个经济中心。

此外,摩尼教寺院严格的等级制度也与世俗社会几无二致,上面的引文便凸现了这一点。例如,阿罗缓和伊施爱骨支得站着侍候“选民”和高级宗教官员用餐;随从和俗人也得侍候选民;但是仆役和牧童则连参与这类宗教服务的资格都没有!或许,这可以说是一种“分工”,但是实际上带有严重的歧视和不平等。

更有甚者,是对失责者的严厉处罚,如上引文书所载:

假如某个月的食物变质了,那么,该月当值的阿罗缓和伊施爱骨支就得受到监禁。两个伊施爱骨支不得争吵,如果他们争吵,并且工作得不好,就得遭受处罚。假如伊施爱骨支工作得好,他们就会获得奖励;假如做得不好,就将受到挨打 300 棍的惩处。假如修道士病了,而逸蜜施(Yymiš)如果不好好地照看他们,他就得挨打 300 棍。假如供给选民的饭菜没有完全烧熟,厨师就得挨打 300 棍。

工作上的失误,人人难免,但是按照摩尼教寺院的规章,却动辄“300 棍”(连饭菜未熟这种小过失也得被打 300 棍),这使人立即联想到世俗的专制社会中的苛刑峻法。号称以“大慈大悲之心”拯救众生,前赴安乐天堂“明界”的摩尼教,居然对于人——尤其是下层民众——如此残忍,令人费解。

相比之下,摩尼教徒对于世俗“贵人”的态度,却显得十分谦恭和亲热,不时地祝福和称颂,例如:

当我们的国王,圣灵(指前王——引者)像太阳一样落山时,一切穷人和民众都十分忧愁悲伤。但是,当明月(指新王——引者)替代太阳而显出无比光辉时,我们的新王,圣灵沃卢契(Avluč)便出现在那里。上天指定他要登上金质王座。愿于都斤山的神灵、此前贤明诸王的神灵,及其父王、祖王之尊贵王座的神灵,都降临于我们的神圣王子。愿新王之威力源自太阳和月亮上的七大神和十二大神,愿最美丽的、最令人渴望的、最高雅的光明降临勇敢的、善良的、伟大的和强大的国王。祝他的国土和政府……<sup>26</sup>

又如:

愿无比的幸运降临天神般的国王,并进而降临……高贵的达干(Tar-xan)、贵妇、……降临匍(Bäg)、都督(Tutuq)和刺史(čigsi),再降临至男女

听众的杰出灵魂。……愿你们的灵魂和肉体全都安康。祝你们大家全都长寿,并且终生不受苦难。祝你们幸福和快乐。<sup>27</sup>

再如,生活在吐鲁番的粟特摩尼教徒在私人通信中这样写道:

请向光荣的[库吐鲁古·德来库]、夏汗的达辛·扎达古的荣光转达问候。请向阿斯米修公主、巴库公主、依尔·撒普米修公主、依米修·卡童公主、窝古拉古公主、我们其他的许多的公主,转达我希望得到她们宽恕的心情。<sup>28</sup>

如果说,摩尼教徒对于王公、显贵的祝福,还可以视作是为了方便传教而采取的权宜之计,那么,他们对于王公婚姻的高度称颂和美好祝愿,则与摩尼教戒绝性生活的根本教义更加背道而驰了。例如,一份突厥语的残卷记载了有关王公与名为“安凡”(Anvam)的一位姑娘的婚礼颂歌:

……如果他爱上了她,那么这位姑娘就是获得了最佳的配偶。陛下,愿她能够中你的意。你和她欢乐幸福地坐在一起,这是极为美妙的时刻。你们俩人在一块,就像太阳高挂于天空,用它的光辉照亮了万物。安凡就像夏日美丽的绿树,盛开着各种各样香甜芬芳的花朵……

……看着安凡,她为你而走上前来。她全心全意地爱着你。陛下啊,如果你也这么想,就成为她的丈夫,而她也将成为你的妻子……<sup>29</sup>

综观东方摩尼教的宗教实践,有悖于其“厌世”或“反世俗”教义的做法大致体现在几个方面:首先,是对世俗统治阶层的极度巴结与维护,纵情歌颂君主、显贵,乃至摩尼教徒自己也积极参与世俗政务。其次,是对世俗世界和物质享受的极度留恋。摩尼教徒一味地祝愿他人或王公显贵“健康长寿”,并施展“奇迹”为其治病,是不愿尽快抛弃“可厌肉身”;而积极经营农业、手工业等,更显示出对物质享受的贪图。再次,摩尼教徒容忍乃至怂恿“犯戒”:摩尼教寺院经营大量葡萄园,而葡萄是酿酒的主要原料;对婚礼的公然歌颂,更是完全无视了“色戒”。总之,东方摩尼教的实践给人的印象是:教团不仅巴结世俗王权,并且亦步亦趋地仿效它,使得自己的宗教组织也宛如一个等级森严,追求物欲的世俗王国了。

#### 四、东方摩尼教“世俗化”的原因和影响

不能不承认的事实是,摩尼教从创始之日起,就并未严格遵照教义,一心一

意追求“解脱”，使灵魂（即光明分子）尽早脱离其“牢笼”肉身，前赴永远快乐的天堂“明界”；被根本教义视作万恶之源的世俗世界和物质享受、人身肉体等，也从未被完全、彻底地摒弃过。例如，前文所引摩尼劝说俾路支斯坦小国君主土兰沙归依摩尼教的传说，以及肉麻的祝愿之辞。此外，他最初晋见波斯国王沙普尔一世之前，已经成功地使得国王之弟菲鲁兹支持了他，从而把他介绍给沙普尔一世，最终获得了庇护<sup>30</sup>。这表明，摩尼教从一开始就不是真正地厌恶俗世，相反地，是在不断地追求俗世的最高代表君主、显贵们的庇护和支持。就这个现象而言，嗣后在东方发展的摩尼教与其先驱并无多大区别。但是，摩尼教寻求王权庇护的动机，却似乎随着时代和地域的变迁而有所改变。

如果说摩尼教巴结王权有违于它的基本教义，那么，它在早期的这一做法却情有可原：为了本教的弘扬，甚至只是为了立足乃至生存，都必须获得执政者的许可和庇护。摩尼教当初在波斯的坎坷状况足以说明这一问题：摩尼年轻时由于得到神的启示，便成了“先知”。他首次在公众前以“先知”身份出现，是在沙普尔一世的加冕典礼之日（242年3月20日）。嗣后，虽然曾获国王允准，在波斯自由布教了若干年，但是由于琐罗亚斯德教徒的强烈反对，沙普尔一世后来又将摩尼逐出了波斯。在漫长的流亡期间（肯定在20年以上），摩尼在北印度以及呼罗珊等地布教，显然吸收了各地的思想观念。最终，他冒险返回波斯，得到了短暂在位的奥马兹德（272—273）的谅解。然而，摩尼旋即被继位的国王瓦赫兰一世处死（273或274），摩尼教徒也遭到残酷迫害<sup>31</sup>。

显然，在摩尼的整个宗教生涯中，大部分时间是在遭受打击和迫害的环境下度过，争取基本的立足和生存条件，是摩尼及其徒众的主要追求目标。因此，他们即使采用了一些有违教义的方式、方法，也可以理解。摩尼在世时以及此后一个阶段内的传教特点，似乎可以概括为“用功利方式布教”：只是为了“纯正的”动机，而采用较为功利的方式，作为权宜之计罢了。

但是，摩尼教一旦在中亚站稳脚跟，并进而向东方大规模扩张，尤其是成为强大的回纥汗国的“国教”（8世纪中叶）后，它“入俗”的程度却越来越高了。如前文所引吐鲁番摩尼教寺院的情况，它显然不再仅仅是积极寻求“解脱”，尽快脱离尘俗的摩尼教虔诚信徒的清修场所，而是努力积聚财富，享受人生的安乐乡了。又如，当回纥可汗信奉摩尼教之后，摩尼教徒不仅仅是信徒和布道师，还成为回纥政治的积极参与者，以至被史书称之为“可汗常与共国者”（《新唐书·回鹘传》上）。至少，摩尼教徒经常出任外交使节（这与粟特人的巧于辞令不无关



系),例如:“(元和八年)十二月二日,宴归国回鹘摩尼八人,令至中书见宰臣。先是,回鹘请和亲,宪宗使有司计之,礼费约五百万贯。方内有诛讨,未任其亲,以摩尼为回鹘信奉,故使宰臣言其不可。”“(长庆元年)五月,回鹘宰相、都督、公主、摩尼等五百七十三人人朝迎公主,于鸿胪寺安置。”(《旧唐书·回纥传》)这种现象表明摩尼教已经脱离了仅为“求生”而被迫“权宜入俗”的层面。

克林凯特的简短概括,可以展示出东西方摩尼教的这一相异之处:“科普特文献和许多伊朗语文书都以明显的受难神学为标志,而突厥语文献则频繁地表达了胜利的欢乐。诚然,其中也有不少段落悲叹世俗生活的痛苦,批评肉体的卑下,以及希望死后获得拯救,但是除此之外,我们经常见到幸福、欢乐、喜悦和满足的描述。”<sup>32</sup>显然,摩尼教在东方更加世俗化,当是不争的事实。

摩尼教在东方出现如此演变的根本原因,恐怕还在于摩尼教主的传教原则。摩尼曾声称,要使某民族皈依摩尼教,只有使用该民族的语言来布教。而这就意味着,必须借用该民族本身的隐喻和神话来表达摩尼教的教义和观念<sup>33</sup>。十分清楚,摩尼教从传教之始,就主动地尽可能地采用当地的语言和文化。这虽然易于使当地民众信奉,但是难免曲解原义。因此,随着时间的推移,尤其是当过度地使用这一方式后,更易导致布教者曲意附和、迎合当地的传统风俗、文化,以便争取更多的信众。于是,摩尼教逐步地“变味”,也就在情理之中了。

但是,东方摩尼教向“世俗化”演变的另一个关键因素,则在于其传播者自身的素质。本文开头已经谈及,粟特人在东方摩尼教的传播过程中扮演着重要的角色。因此,粟特人的品格、特性对于摩尼教的演进就产生了莫大的影响。

通常,人们在提及粟特人的特色时,往往首先想到的是“善于经商”。汉文古籍描绘中亚的康国人(即粟特人)道:“善商贾,争分铢之利。男子年二十,即远之傍国,来适中夏,利之所在,无所不到。”<sup>34</sup>此语不但将粟特人说成是特别擅长经商的民族,并且是为了钱财而不畏劳累,不惜远走他乡的人。玄奘描述窣利(即粟特)人道:“大抵贪求,父子计利。财多为贵,良贱无差。虽富巨万,服食粗弊。力田逐利者杂半矣。”<sup>35</sup>在此,粟特人不仅经商者甚多(“逐利者杂半”),并且竟还贪财和吝啬了。

尽管这样的描述难免有夸张之处,但是粟特人之善于经商和比较重视钱物,也确是事实。那么,由这种性格的民众来传播宗教,是否会将其讲究功利的性格有意无意地融入到宗教实践中呢?似乎不无可能。

首先,虽然不能否认粟特人对于宗教传播的热情,但是也得承认,他们大多

只是在东方行商的过程中“顺便”布教；或者，必须借助于商人们的帮助才能完成宗教事务（必须由沙漠商队来帮助传递宗教书信，便是一例<sup>36</sup>）。因此，几乎不可能指望他们把摩尼教的“纯洁性”作为第一要务。十分“俗”的“贪求”、“计利”的品格不自觉地体现在宗教事务方面，是完全可能的。

其次，也是更主要的一点是，远离家乡而在蒙古高原、绿洲地带、中原地区等地经商的粟特商人，必须通过艰苦的努力才能维持自己的生计。而他们在异乡客地生活的最好模式是聚族而居，粟特人在东方的移民聚落遍布于塔里木盆地、蒙古高原和中国北方，东方直抵今辽宁省<sup>37</sup>。聚居者需要适当的管理，而对于当时的粟特人而言，“政教合一”是最佳方式。北朝和隋唐的“萨宝府”，便是专为胡人（主要是粟特人）所设的行政机构，并且兼管宗教（主要是祆教）<sup>38</sup>。虽然并无直接证据表明粟特人的摩尼教事务也隶属于萨宝府或某个类似的机构，但是它的教职人员兼司俗务，并非凭空想象。前引摩尼教寺院兼营农业、手工业等，便是一证。此外，粟特摩尼教徒称摩尼为“队商主”（*srtw*，萨宝），恐怕不仅仅是一种譬喻，而是暗指现实生活中的宗教领袖兼具商贸团体或移民聚落之首领的身份。

如果说，东方摩尼教由于粟特商人的积极参与而确实“教”、“俗”密切结合；同时，因被回纥立为国教而导致摩尼教徒进一步干预世俗政治。那么，它不但会十分自然地用“功利的方式”追求宗教势力的扩张，还可能为了追求世俗的物质利益而加强宗教势力。亦即是说，如果早期是“用功利方式布教”，那么降及隋唐，很可能已经演变成“为功利而布教”了！考虑到粟特人“利之所在，无所不到”的特征，这一推想未必没有根据。

从后世中国境内被视作摩尼教的若干信仰来看，已经夹杂了不少非摩尼教因素，有的甚至面目全非。这或许正是摩尼教布教者片面追求“传教效果”，曲为附会，而忽视教义“纯洁性”的结果。例如，宋代的“吃菜事魔”信仰，被许多学者视同于摩尼教，或者至少是摩尼教的支派之一。（“唐武宗禁止各宗教，后来各教解禁，摩尼教独被永远禁止。以后民间秘密结社的魔教[教徒称事魔吃菜人]、白莲社[又称白莲会]、白云宗、明尊教，都是摩尼教的支派。”<sup>39</sup>）

但是，这类信仰的某些宗教实践却从未见于任何“正统的”摩尼教经典。例如，“近世江浙有事魔吃菜者，云其原出五斗米，而诵《金刚经》，其说皆与今佛者之言异。故或谓之金刚禅。然犹以‘角’字为讳而不敢道也。”<sup>40</sup>又如，“宣和间，温、台村民多学妖法，号吃菜事魔。鼓惑众听，劫持州县。朝廷遣兵荡平之后，专

立法禁，非不严切。访闻日近又有奸滑改易名称，结集社会，或名白衣礼佛会，及假天兵，号迎神会，千百成群，夜聚晓散，传习妖教。”<sup>41</sup>显然，“五斗米”是汉末张陵倡导的信仰，属于道教支流；《金刚经》是佛经；而“迎神会”更非摩尼教固有法会。

由于摩尼教极度崇尚光明，其自始至终的根本目标即是解救“光明分子”，使之完全回归“明界”，所以“明教”或可被视作“正宗的”中国摩尼教。然而，即使如此，那些冠以“明教”的信仰也包含了不少非摩尼教的因素。例如，“两浙谓之牟尼教，江东谓之四果，江西谓之金刚禅，福建谓之明教、揭谛斋之类，名号不一。明教尤甚，……以溺为法水，用以沐浴。其他妖滥，未易概举。……汉之张角、晋之孙恩、近岁之方腊，皆是类也。”<sup>42</sup>又，“闽中有习左道者，谓之明教。……明教遇妇人所作食则不食。”<sup>43</sup>在此，用尿作为圣水而沐浴，根本不是摩尼教仪规；不吃妇女所作之食，亦非摩尼教固有教规；至于张角的太平道、孙恩的五斗米道等等，更是与摩尼教风马牛不相及！

这类现象应该是此前的摩尼教播教者（主要是东来的粟特商人）不能坚持原始教义，一味追求形式上的“扩展”而导致的结果。从东方摩尼教大量引进佛教词汇，借用佛教概念的事实来看，摩尼教布教者确有迎合地方信仰的趋向。所以，唐代后期以降，失去强大回纥政权支持的中原摩尼教徒为了自身的利益，不惜使用曲从地方信仰的方式，来换取名义上的“势力扩充”，是完全可能的事情。他们或许在短时期内取得了“成功”，但是从长远看，这个宗教因为丧失了自己的固有特性，而终于被其他信仰所湮没，从此不再有独立的地位。

东方摩尼教从当初的“用功利方式布教”，到后世的“为功利而布教”，其动机从“高尚”而堕落至“鄙陋”，这与主要布教者粟特人的品格特性有关系。在东方摩尼教的传播方面，粟特人成就了一番壮丽的事业，却也得为它的毁灭承担相当的责任。这是一个颇有意思的历史现象。

#### 〔注 释〕

- 1 作者任职于上海社会科学院历史研究所。
- 2 Jes P. Asmussen, *X<sup>a</sup> ĀSTVĀNĪFT: Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965, pp. 149 - 150.
- 3 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Manchester, Manchester University Press, 1985, pp. 187 - 188.

- 4 林悟殊,《摩尼教及其东渐》(下文简称《东渐》),北京,中华书局,1987年,页40。
- 5 Hans-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*(下文简称 *Gnosis*), New York, Harper Collins Publishers, 1993, p. 366.
- 6 《东渐》,页91、93、95。
- 7 Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 96.
- 8 创世神话的概述,见 Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*(下文简称 *Reader*), Leiden, E. J. Brill, 1975, pp. 4-7。
- 9 科普特文及英译文,见 C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book II*(下文简称 *Psalm-Book*), Stuttgart, 1938, pp. 75-76。
- 10 原文见于粟特文书 M131、M395 和 T II D138;粟特原文及德译文见 W. B. Henning, "Ein manichäisches Bet und Beichtbuch", *W. B. Henning Selected Papers*, I, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 448-459. 英译文见 "Lamentation about the fate of the soul", *Gnosis*, pp. 149-150。
- 11 引自 *Gnosis*, pp. 114-115。此为帕提亚文的摩尼教冗长圣歌的一部分,被认为是由摩尼的弟子 Mār Ammō 所撰,成于公元3世纪中叶。
- 12 转引自《东渐》,页28。
- 13 Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm—A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*(下文简称 *Fihrist*), vol. I, Chapter IX, Columbia University Press, 1970, p. 788.
- 14 M 2 I (MP), *Reader*, text h, 4-9.
- 15 *Gnosis*, p. 201.
- 16 见 M48(帕提亚语),载 W. Sundermann, *Mittelleiranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*(下文简称 *manichäische Texte*), Berlin, Berliner Turfantexte, 1981, 21f.;以及 *Reader*, text e, 1-5。
- 17 见 M48(帕提亚语),载 *Reader*, text e, 6-7。
- 18 M 2 I 和 M 2 II(中古波斯语),载 *Reader*, text h, 4-9。
- 19 M18220(=TM389a)(粟特文),载 *Mittelleiranische manichäische Texte*, 39-41。
- 20 Hans-J. Klimkeit, "Manichaean Kinship: Gnosis at Home in the World"(下文简称 *Kinship*), *Numen*, vol. XXIX, Fasc. 1, p. 20.
- 21 说见拙文《唐代摩尼教传播过程辨析》,《史林》,1998年第3期,页20—27。
- 22 该文书发表于 W. Bang & A. von Gabain, "Türkische Turfan Texte II", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (philos.-hist. Kl.)*, Berlin, Reichsdruckerei, 1929, pp. 414-418. 附德译文。英译文见 *Gnosis*, pp. 367-368。
- 23 语见《资治通鉴》,卷二二〇,《唐纪》,三六,肃宗至德二载。

- 24 见《册府元龟》，卷九九九，《外臣部·请求》。
- 25 原件藏北京历史博物馆，Zong 8782 T, 82。英译文见 *Gnosis*, pp. 353-356。
- 26 TM 47, A. von Le Coq, "Türkische Manichaica aus Chotscho, III" (下文简称 *Türk. Man.*), *APAW*, n° 2, 1922, p. 34f.
- 27 TM164、TM174, *Türk. Man.*, p. 41f.
- 28 81TB65:3, 粟特文, 出土于吐鲁番柏孜克里克千佛洞, 撰写年代约在公元9—10世纪。汉译文载吉田丰《粟特文考释》, 柳洪亮主编, 《吐鲁番新出土摩尼教文献研究》(下文简称《吐鲁番》), 北京, 文物出版社, 2000年, 页123。
- 29 T. II, D. 172a, 载 *Türk. Man.*, p. 14。
- 30 *Fihrist*, p. 776。
- 31 有关这段历史的概述, 见 A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York, Columbia University Press, 1932, p. 6。
- 32 *Kinship*, p. 28。
- 33 转引自克里木凯特《古代摩尼教艺术》, 林悟殊译, 台北, 淑馨出版社, 1995年, 页16。
- 34 语见《旧唐书》, 卷一九八, 《西戎传·康国》。
- 35 玄奘, 《大唐西域记》, 卷一, 《窣利地区总述》。
- 36 例如, “新的一天的沙漠商队出发了。让他们奉献上这个不知多么简短的、难听的、拙笨的、不慎重的……赞歌和拜托的话。”“此前, 通过沙漠商队由依鲁·门古·依那尔分别向各位送去了书信, 请予转送。”见吐鲁番粟特文书信 81TB65:1(书信 A) 和 81TB65:3(书信 C), 载吉田丰, 《粟特文考释》, 《吐鲁番新出土摩尼教文献研究》, 北京, 文物出版社, 2000年, 页26、122。
- 37 有关粟特移民聚落的详细考证, 可参看荣新江, 《胡人迁徙与聚落》, 载《中古中国与外来文明》, 北京, 三联书店, 2001年, 页19—179。
- 38 说见拙文《“萨宝”的再认识》, 《史林》, 2000年第3期, 上海, 页23—39。
- 39 语见范文澜, 《中国近代史》, 上编第一分册, 北京, 人民出版社, 1953年, 页354。
- 40 叶梦得, 《避暑录话》, 卷下。
- 41 语见绍兴三年(1133)的枢密院上书, 载《宋会要辑稿》, 第一六五册《刑法》二之一——。
- 42 陆游, 《渭南文集》, 卷五, 《条对状》。
- 43 陆游, 《老学庵笔记》, 卷十。

## 粟特文 *t'mp'r* (肉身) 考

马小鹤<sup>1</sup> 著

1981年夏天,在吐鲁番柏孜克里克65号窟废墟中发现了三件粟特文文书和五件回鹘文文书。费耐生(R. N. Frye)1985年亲眼目睹粟特文文书之一81TB65:1原件时,惊讶于其尺寸之大(高26厘米、长268厘米)<sup>2</sup>。这件文书中间是一幅保存完好的细密画,画了两个乐师,乐师之间有一行粟特文 *mwz-'kw 'βr'z-nty RBfm s'r*(致慕阁的辉煌伟大的荣光)。1988年5月,森安孝夫、吉田丰与新疆方面签订了协议书,刊布这八份文书。十多年以后,在吉田丰、森安孝夫、荣新江等学者的努力下,2000年出版了由柳洪亮主编的《吐鲁番新出摩尼教文献研究》。这些文书为我们研究摩尼教的身体观提供了新资料。

### 一、《吐鲁番新出摩尼教文献研究》的有关资料

粟特文书信B(81TB65:2)第25—35行是写信者向收信者奉献敬意的部分。表示忏悔是问候的一部分,在第28—32行中,发信人忏悔道:

全部灵魂的过错,有意无意地(如果)因地狱般的肉体(*tmy t'mp'r*)及邪恶的欲望而(犯下了)罪恶和错误,恳请用佛陀的圣洁的口给予那些事以宽恕和慈悲、宽容和免罪。<sup>3</sup>

这里把肉体比喻为地狱,显然是否定的。但是,在这些书信中,也有多处对肉体持肯定态度。吉田丰指出,书信B第38—40行,可以认为是叙述发信人健康的部分。在第39—40行中,发信人写道:

(我们的)忍受苦痛的身体(*βrtympnw t'mp'r*)变得没有痛苦(*'pw pry'y*)。<sup>4</sup>

粟特文书信A(81TB65:1)第71—88行祈愿诸神向教团降来新的幸运。在

第 73—83 行中,发信人祈愿道:

由无比的不能并列的[王……]诸神之王察宛('zrw'),……使新的荣光和幸运,……新灵魂的[完成](*nwy rw'nmync 'spwrny'k*),及身体的平安(*t'mp'rmync pts'dty'*),在整个教会的上面,特别是在如诸神的作为主的主人的两种人格 [*'δw wkrw CWRH*]上面确立。<sup>5</sup>

察宛即摩尼教的最高神光明之父。同书信第 45 行也讲到“两种人格”。第 37—51 行,说收信人及其周围的僧侣以及信徒们平安无灾的话,作为发信人的我们非常高兴:

如果我们如神[一般的、佛陀们的]代理、法王、我们的主人在那边,即高昌地方的拥有两种被祝福的秩序的教团(*'δw wkrw "fryty 'ncmn 'pts'kw*)一同得到幸运,(即)内部(的出家方面),两个教团的[僧侣们](*cyntr kyr'nw 'δw 'ncmn δyn'βrt*)受到尊敬和尊重,外部(的在家方面),与两[种类的了不起的事情?]相称(*'δw [šyru 'spt'kw] 'yrz-nw*)的多福的主、支配者、经常被称颂的[可汗及]崇高的王妃们,崇高的王子们,[其他国家的?]王们,热爱[自己的]灵魂的听者们、女听者们、[其他的人们],在(精神和肉体的)两种人格(*'δw wkrw CWRH*)上健康的(*zkw*),无痛苦(*'pw pry'y*),那佛陀的心在欢乐,没有心的痛苦没有倦怠感,……<sup>6</sup>

吉田丰指出:“与两种类的了不起的事情相称”(*'δw [šyru 'spt'kw] 'yrz-nw*)一句中,“两种类的了不起的事情”是指精神和肉体两类。两种人格(*'δw wkrw CWRH*)中,*CWRH*(=*γryw*)指肉体和精神两种人格,由书信 A 中 80—83 行可以知道。

回鹘文文书 81TB65:5 第 3 行,写信人向收信人问候:“您心灵愉快(*kongüädgü + mü*)吗? 身体轻捷(*yini yinik + mü*)吗?”<sup>7</sup>

摩尼教徒说肉体是“地狱般”的,这吻合他们的“贪魔造立人身”的创世神话。因此,现代研究者通常认为,摩尼教徒巴不得“脱此可厌肉身”,他们对身体是抱着厌恶和敌视态度的。既然如此,这些书信中为什么还要祝愿身体“没有痛苦”或“平安”呢?为什么把身体与精神并列,称为“两种人格”,祝愿两者都健康呢?这是否反映出,摩尼教的身体观远比一般认为的复杂?

## 二、“食肉众生身似冢”

我们确实可以找到大量例证,说明摩尼教徒对身体做过种种否定性的比喻。关于地狱般的肉体(*tmy t'mp'r*),吉田丰指出,在未发表的摩尼教文书(M372 ri 3)中,也可以见到 *tmyh tmb'r* 的组合<sup>8</sup>。

摩尼教帕提亚文赞美诗《胡威达曼》IVa 第7—8 颂中,灵魂以第一人称出现,祈求神祇使自己超越轮回,也把人类的身体比作地狱:

人类的身体 [*tnb'r*]、空中的鸟、海中的鱼和四脚的受造物,以及一切昆虫的身体——谁能使我超越它们,把我从这一切中拯救出来,那样我就不会堕落在这些地狱 [*nrh*] 的毁灭之中。<sup>9</sup>

格斯维彻(I. Gershevitch)和加里布(B. Gharib)指出,粟特文 *tnb'r* 的语源是 \**tanu-pāra*<sup>10</sup>。摩尼教粟特文文献中“身体如地狱”的比喻,当源自帕提亚文文献。

《下部赞》“赞夷数文”也把肉身比作地狱之门户:

一切魔男及魔女,皆从肉身生缘现。又是三界五趣门,复是十方诸魔口。……一切地狱之门户,一切轮回之道路,徒摇常住涅槃王,竟被焚烧囚永狱<sup>11</sup>。

威廉斯(M. A. Williams)在分析诺斯替教派的身体观时认为,首先,重要的是要记得,我们所讨论的许多比喻在古代是多么司空见惯。这里考察的资料把身体比喻成“坟墓”、“洞窟”、“牢狱”或“锁链”,这本身并没有为我们提供任何证据,证明某种特别的“诺斯替的(*gnostic*)”对身体的敌意,因为这些比喻已经使用了数世纪。柏拉图就使用过它们<sup>12</sup>。威廉斯基本没有考察摩尼教资料,但是他的观点对我们分析摩尼教资料颇有启发。摩尼教可以说是诺斯替诸教派之一,不过发展成了世界性宗教,比其他诺斯替教派的影响大得多。

汉文《下部赞》“叹无常文”把肉身比作坟墓:“食肉众生身似冢,又复不异无底坑;枉杀无数群生类,供给三毒六贼兵。佛性湛然闭在中,烦恼逼迫恒受苦;贪淫饥火及先殃,无有一时不相煮。”<sup>13</sup>这里的“佛性”是一个佛教术语,借用来翻译摩尼教的术语“永生的自我”(Living Self)或“永生的灵魂”(Living Soul),它被封闭在肉体中,就像被埋葬在坟墓里一样。

柏拉图确实曾把肉体比作坟墓。《克拉底鲁篇》中,苏格拉底与赫莫杰尼斯



等讨论词源学,当他们讨论肉体(σωμα)一词时,苏格拉底说:“我想,如果(对这个词)作一点儿,甚至很小一点儿改变,就容许做很多解释;有的人说它是灵魂的坟墓(σημα),他们认为,在今生灵魂是被埋葬的;此外,因为灵魂通过肉体发出它的信号,所以肉体也被恰如其分地称为‘信号’(σημα)。”<sup>14</sup>诺斯替文献中,也有肉身如坟墓的比喻<sup>15</sup>。

摩尼教还把肉体视为牢狱。《摩尼教残经》说:“魔见是已,起贪毒心,以五明性禁于肉身,为小世界,亦以十三无明暗力,囚固束缚,不令自在。”又说:“如是五种骨、筋、脉、肉、皮等,以为牢狱,禁五分身。”<sup>16</sup>这里的“五明性”即气、风、明、水、火,也就是“永生的灵魂”。

柏拉图也把肉身比作监狱。《斐多篇》里,苏格拉底在服毒之前,论述灵魂不死。他说到卑贱的灵魂常徜徉于冢墓之间,“直到执着地追求肉身的欲望使他们重新被囚禁到肉体中去。根据他们前生的所作所为,他们会被囚禁到不同性质的肉身中去。”他又说:“爱智之人知道,在哲学主导他们的灵魂之前,灵魂是完全被束缚和闭锁在肉体之中的,被迫通过肉体就像通过监牢的窗棂一样来窥探现实,而不是用自己毫无障碍的洞察力来观察现实,因此它沉迷在全然的无知之中。哲学告诉人,这种囚禁最可怕的地方在于,它是由肉欲所引起的,因此囚徒是自己把自己给囚禁起来的。”<sup>17</sup>威廉斯指出,奥菲士和柏拉图哲学传统几个世纪来就用肉体为牢狱的比喻来说明轮回是一种惩罚。埃及纳格-哈马迪出土的诺斯替派科普特文文献《约翰密书》、《论世界的起源》、《斗争者(ἀθλητής)多马书》等著作中也有类似的比喻<sup>18</sup>。

柏拉图、诺斯替派也曾把肉体比作锁链和洞窟。摩尼教汉文经典中,也常把肉体及其欲望和财宝比作缠缚、枷锁禁缚、窟宅、连锁、柵、械。《下部赞》17 颂赞美夷数(耶稣)说:“与缠缚者能为解”。第 27 颂控诉肉体说:“今还与作留难,枷锁禁缚镇相索。”《下部赞》“叹无常文”谴责肉身说:“当造肉身由巧匠,即是虚妄恶魔王;成就如斯窟宅已,网捕明性自潜藏。无恩饥火充连锁,煞害众生无停住;终日食噉诸身分,仍不免于生死苦。积聚一切诸财宝,皆由恶业兼妄语;无常之日并悉留,仍与明性充为柵。先断无明恩爱欲,彼是一切烦恼海;未来缘彼受诸殃,现世充为佛性械。”<sup>19</sup>

### 三、十三无明暗力

摩尼教把身体视为冢(坟墓)、牢狱、枷锁禁缚、窟宅,是与其贪魔“以十三无明暗力囚固五明性”的神话密切联系。但是,这一神话的许多细节也非摩尼教所独创,同样可以在柏拉图那里找到类似的思想。

汉文《残经》第 66—67 行说:“如此肉身,亦名故人,即是骨、筋、脉、肉、皮、怨、嗔、淫、怒、痴,及贪、馋、淫,如是十三,共成一身,以像无始无明境界。”这里“淫”是重复的。《残经》第 213—215 行写道:“第一暗夜者,即是贪魔,其十二时者,即是骨、筋、脉、肉、皮等,及以怨憎、嗔恚、淫欲、忿怒、愚痴、贪欲、饥火,如是等辈,不净诸毒,以像暗界无始无明第一暗夜。”<sup>20</sup>

《摩尼教残经》是《惠明讲义》(*Sermon of the Light-Nous*)的汉文翻译,而《惠明讲义》本身是大经《俱缓部》(译云《大力士经》)(*Book of Giants*)的一个组成部分或有单独名称的一篇。宗德曼编辑的《惠明讲义》的帕提亚文和粟特文文书残片出版于 1992 年。现在我们可以比较清楚地了解与这些汉文词汇相应的安息文、粟特文词汇,列表如下<sup>21</sup>:

《残经》第 66—67 行	《残经》第 213—215 行	帕提亚文	粟特文
骨	骨	'stg (Knochen)	'stky
筋	筋	pdyg (Sehne)	pδy'
脉	脉	rhg* (Ader)	r'kh
肉	肉	pyd (Fleisch)	y't'k
皮	皮	crm (Haut)	crm
怨	怨憎	xyn (Haß)	kyn
嗔	嗔恚	dybhr (Zorn)	yp'k
淫	淫欲	'wrjwg (Begehrlichkeit)	ryzh
怒	忿怒	twndyft (Heftigkeit)	
痴	愚痴	wdyšn'gyft (Torheit)	mnt-yrβ'kyh

(续表)

《残经》第 66— 67 行	《残经》第 213— 215 行	帕提亚文	粟特文
贪	贪欲	"z (Gier)	"z
馋	饥火		"tr (Feuer)
淫		'wrjwg (Begehrlichkeit)	

这十三无明暗力可以分为两部分,第一部分是骨、筋、脉、肉、皮等人的生理组成部分,第二部分是怨憎、嗔恚、淫欲、忿怒、愚痴、贪欲等不净诸毒。

《残经》第 30—34 行详细描述了贪魔把五明性囚锢在骨、筋、脉、肉、皮中的细节:

其彼贪魔,以清净气,禁于骨城,安置暗相,栽蒔死树;又以妙风,禁于筋城,安置暗心,栽蒔死树;又以明力,禁于脉城,安置暗念,栽蒔死树;又以妙水,禁于肉城,安置暗思,栽蒔死树;又以妙火,禁于皮城,安置暗意,栽蒔死树。<sup>22</sup>

科普特文摩尼教文献《克弗来亚》第 38 章中的一段(1,95,17—19)与此非常类似<sup>23</sup>:

恶魔把灵魂囚禁在肉体的五种成份中。它把感觉(νους)囚禁在骨(κες)中,把推理(Copt. μενε = εννοια)囚禁在筋(μοντ)中,把思维(Copt. σβω = φρονησις)囚禁在脉(μομε)中,把想象(Copt. σα νε)囚禁在肉(希腊文借词 σαρξ)中,把意志(Copt. μακεκ = λογισμος)囚禁在皮(ααρ [ε])中。

《残经》通篇的主要内容就是讲惠明使怎样拯救人类。汉文的净气、净妙风、明力、妙水、妙火与相、心、念、思、意一一对应,也就是与科普特文中的感觉、推理、思维、想象、意志一一对应。

《克弗来亚》第 42 章则讲到,未出生的孩子被缠缚在髓(ατκες)、骨、筋、肉、脉、血(σua)、皮之中<sup>24</sup>。

柏拉图在其《蒂迈欧篇》的后半部(69A 至终)中,讲述了神让诸子去创造各种终有一死的生物,包括人类的灵魂和肉体。73B—76E 讲述人类的肉体的各个部分是如何创造出来的:

关于骨(ὄστω)和肉(σάρκω)和所有这些物质,情况是这样的。所有这些都源自髓(μυελου)的产生。……他以这样的智慧造就骨。……他设计了称为筋(νευρων)和肉的东西。……形成现在称为皮(δερμα)的东西。……这是发(θριξ)从皮上长出来的过程。……他们让皮在肢体的顶端生长成发和爪(ονυχας)<sup>25</sup>。

《约翰密书》中,人类肉体组成部分的排列次序是:骨、筋、肉、髓、血、皮、发。范登布罗克(R. van den Broek)在比较《蒂迈欧篇》与《约翰密书》时指出:很奇怪,柏拉图在这儿没有讲到血,可能因为他要在论述了植物(人类的食物)、内部“循环系统”(动脉和静脉)以及呼吸(80D—81E)以后,再讨论“供养肌肉和整个躯体的”血液。柏拉图与《约翰密书》的不同说明,《约翰密书》不是直接利用《蒂迈欧篇》的,而是利用了一种比较晚的资料,在那里血已经被安排在肉和皮之间这个合乎逻辑的位置上了<sup>26</sup>。同样的道理,柏拉图与《克弗来亚》第42章之间的异同,也说明《克弗来亚》第42章虽然并不是直接从《蒂迈欧篇》中采用素材的,但是利用了一种后来根据《蒂迈欧篇》改写的文本。至于《克弗来亚》第38章和《残经》则对这些素材又作了进一步的组合简化。我们可以把四种文献的异同列表如下:

蒂迈欧篇	克弗来亚 42	克弗来亚 38	摩尼教残经
髓	髓		
骨	骨	骨	骨
筋	筋	筋	筋
肉	肉	脉	脉
皮	脉	肉	肉
发	血	皮	皮
爪	皮		

根据《丁卡尔特》(Denkart) 412. 3—415. 3 (Madan), 在沙普尔一世(241—272)统治下,希腊和印度文化在伊朗的影响非常强:来自印度、拜占庭帝国和其他地方的关于医药、天文、运动、时间、空间、物质、创世等等的著作被加入了经典<sup>27</sup>。可以想象,正是通过这条渠道,柏拉图的人体七分说传入了伊朗,并为摩

尼所接受。

至于怨憎、嗔恚、淫欲、忿怒、愚痴、贪欲、饥火等不净诸毒,从汉文来看,与佛学术语类似,但从帕提亚文和粟特文看,并非梵文借词。它们是否也是受柏拉图《蒂迈欧篇》启发而形成的呢?

在《蒂迈欧篇》中,造物主诸子造人时,也不仅造就髓、骨、筋、肉、皮、发、爪,在这之前,先要造就会死的灵魂:“他们模仿他(神),接受了不朽的灵魂,用会死的身体把它包裹起来,给它整个身体作为它的载体,在其中安置另一种形态的灵魂,这种会死的形态,里头包含着可怕的、不可避免的激情——首先是逸乐,这是作恶的最强大的诱惑;其次是痛苦,这是阻人为善的;此外是鲁莽和恐惧,两者都是愚蠢的顾问;还有忿怒,使人难以接受劝阻;还有希望,使人易受引诱。他们(诸神)把无理性的感情和大胆的贪欲与这些激情混合起来,依照必要的方式,造就会死的灵魂。”<sup>28</sup>

人类灵魂的五种成份:相、心、念、思、意;肉身的五种成份:骨、筋、脉、肉、皮(或七种成份:髓、骨、筋、肉、脉、血、皮);把肉身比作坟墓、窟宅、牢狱、连锁的比喻;甚至人类的心理成份:怨憎、嗔恚、淫欲、忿怒、愚痴、贪欲等;这些摩尼教的教义中均可看到希腊的,特别是柏拉图的思想影响。这些观念在古代是司空见惯的,并不能证明摩尼教对身体抱着特别敌视的态度。

威廉斯在1996年的专著《对“诺斯替派”的重新思考》中,已经指出:“但是,对肉身的否认只是故事的一部分。看来可能很奇怪,这些把自己的肉身称为‘牢狱’的人同时对肉身提出比较积极的要求。我所希望证明的是,在这些关于圣经造物主的(biblical demiurgical)资料中,许多资料的身体观显示出某种爱憎交织的感情,而这一点通常没有得到应有的重视。一方面,人的自我是完全与肉身区别开来的,最后必须从肉身中得到解脱;但是另一方面,根据许多这种文献,正是人的身体被发现是这个物质世界上神性的最显而易见的展显。”<sup>29</sup>威廉斯基本没有引证摩尼教资料,但是他关于诺斯替诸派防治疾病、保持健康的态度,以及他们对身体进行改造的研究,对于我们理解摩尼教的身体观很有启发。

贝杜恩(J. D. BeDuhn)在2000年出版的专著《戒律和仪式中的摩尼教徒的身体》中,详细引证了东西方摩尼教资料,讨论了摩尼教关于改造身体的神学理论和实践<sup>30</sup>。贝杜恩此书在参考书目中没有引用威廉斯上述专著,但是可以与其互相印证,说明诺斯替诸教派和摩尼教身体观的复杂性。这为我们提供了基础,去深入理解吐鲁番新出摩尼教粟特文回鹘文书信关于身体的叙述。

#### 四、“勤行医药防所禁,其有苦患令疗愈”

威廉斯已经指出,如果接受“诺斯替诸派对身体采取敌视态度”的公式,我们就有理由预料他们对疾病采取纯粹无所作为的态度。但是事实上,我们发现正好相反。摩尼教徒颇重视医治疾病,同样说明他们与其他诺斯替诸派一样,对身体的观点是复杂的。《回鹘文摩尼教寺院文书》105—123行显示了摩尼教徒很在意保持身体健康:

‘YWRX’NY ZMŠTYK 和 Šaxan qya 生病时,要(派人)照看,要让人治疗。要请医生(诊治)并从管事的那里及时取来药好好治疗。如哪个僧尼生病,Ÿrmiš 未照看好,要挨三百大板,并要被问罪。……摩尼寺专用医生为药师(yaqš)阿闍梨(ačari)及其弟和其子,……所有这些人都要在摩尼寺做工。医生们要常住(摩尼寺中)。<sup>31</sup>

汉文《摩尼光佛教法仪略》“寺宇仪第五”讲到摩尼教寺设有五堂,其中之一为“病僧堂”<sup>32</sup>。上述回鹘文摩尼教寺院文书则为我们提供了更多的细节,说明摩尼教寺院对治疗病僧的重视。这种重视,与摩尼教的传统是一致的。在摩尼教文献中,摩尼本人就自称是“来自巴比伦地方的医生”,在波斯萨珊王朝的朝廷上,似乎是以医生兼奇迹施行者的身份出现的。在多重语文的文献中有一些他和他的门徒施行奇迹治病救人的故事。摩尼教徒医治病人,除了使用药物之外,还使用咒术<sup>33</sup>。

在汉文摩尼教文献中,我们可以看到多处使用“大医王”、“大法药”、“大神咒”等用语:《摩尼光佛教法仪略》解释摩尼的尊号说:“佛夷瑟德乌卢洗者,本国梵音也,译云光明使者。又号具智法王,亦谓摩尼光佛,即我光明大慧无上医王应化法身之异号也。……光明所以彻内外,大慧所以极天人,无上所以位高尊,医王所以布法药。”<sup>34</sup>《下部赞》“此偈赞忙你佛讫,末后结愿用之”赞颂摩尼道:“忙你法王,明尊许智,诸圣许惠,从三界外,来生死中,苏我等性,为大医王。”<sup>35</sup>《摩尼教残经》则赞美摩尼道:“唯有大圣,三界独尊,普是众生慈悲父母,亦是三界大引导师,亦是含灵大医疗主,……缘此法药及大神咒,咒疗我等多劫重病,悉得除愈。”<sup>36</sup>

《下部赞》“赞夷数文”中赞美耶稣:“一切病者大医王,一切暗者大光辉;……无明痴爱镇相荣,降大法药令疗愈。……恳切悲嗥诚心启:美业具智大

医王！善知识者逢疗愈，善慈愍者遇欢乐。……最上无比妙医王，平安净业具众善。……难治之病悉能除，难舍之恩令相离。”<sup>37</sup>

这些关于“大医王”、“大法药”、“大神咒”的教义都有双重涵义。一方面，耶稣、摩尼及其追随者确实治疗肉身的疾病。另一方面，他们也使信徒的本性——“永生的自我”得以复苏。

## 五、“炼五分身，令使清净”

耶稣和摩尼与光明诺斯(Light-Nous)有密切关系。在《克弗来亚》第5章“关于五个父亲”中，第三个父亲是光明耶稣，他召唤出三种力量：“第一个力量称为光明诺斯——所有使徒的父亲。”而弥赛亚耶稣和摩尼就是最重要的使徒。光明诺斯是人格化的摩尼教教会，拥有一切拯救的力量。科普特文《摩尼教赞美诗第二部》的第40页第11—12行把光明诺斯称为“灵魂的医生”：“他需要一个医生，医生去……承受医药的烧灼，他可以看到光明。灵魂的医生，他是光明诺斯；这是新人；医药的烧灼就是戒律。”<sup>38</sup>科普特文《克弗来亚》和汉文《残经》都叙述了光明诺斯是怎样医治旧人、造就新人的。

在《克弗来亚》第38章“关于光明诺斯、使徒和圣人”中，摩尼的一个学生问了五个问题。首先他问道：摩尼说光明诺斯“进入肉体，把旧人和他的五种思想束缚起来，把他的五种思想在旧人的身体的五肢中树立起来”，这是什么意思。摩尼在回答这个问题时说：

这个身体也是如此！一种强大的力量生活在这里，尽管它那么微小。但是，罪恶住在其中，旧人居住在其中。他当然是残酷的，很狡滑的，直到光明诺斯发现怎样降服这个身体，任意驱使它。……

光明诺斯(π-νουςνοουαυε)……他释放灵魂的感觉，把它从骨中解脱出来。[把罪恶的感觉囚禁在骨中。]他把灵魂的推理从筋中解脱出来；把罪恶的推理囚禁在筋中。他把灵魂的思维从脉中解脱出来；把罪恶的思维囚禁在脉中。他释放灵魂的印象，把它从肉中解脱出来；把罪恶的印象囚禁在肉中。他把灵魂的意志从皮中解脱出来；把罪恶的意志囚禁在皮中。这就是他解脱灵魂的肢体，使它们脱离罪恶的五肢的方式。但是，逍遥自在的罪恶的五肢被他囚禁起来了。他使灵魂的肢体井然有序，他塑造和净化它们，用它们缔造一个新人，一个正义之子。<sup>39</sup>

光明诺斯在汉文中称为“惠明使”。汉文《摩尼教残经》中的描述与《克弗来亚》第38章的描述类似：

犹如国王破怨敌国，自于其中庄严台殿，安处宝座，平断一切善恶人民。其惠明使，亦复如此。既入故城，坏怨敌已，当即分判明暗二力，不令杂乱。先降怨憎，禁于骨城，令其净气，俱得离缚；次降嗔恚，禁于筋城，令净妙风，即得解脱；又伏淫欲，禁于脉城，令其明力（原本作“妙水”），即便离缚；又伏忿怒，禁于肉城，令其妙水，即便解脱；又伏愚痴，禁于皮城，令其妙火，俱得解脱。贪欲二魔，禁于中间；饥毒猛火，放令自在。犹如金师，将欲炼金，必先藉火；若不得火，炼即不成。其惠明使，喻若金师，其囁囁而云呢，犹如金卦。其彼饥魔，即是猛火，炼五分身，令使清净。<sup>40</sup>

根据吉田丰的意见，囁囁，为中古伊朗语 *gryw* 的音译，意为“自我、灵魂”<sup>41</sup>。汉文的怨憎、嗔恚、淫欲、忿怒、愚痴与科普特文的罪恶的感觉（暗相）、推理（暗心）、思维（暗念）、想象（暗思）、意志（暗意）相对应，总称罪恶的五脏。汉文的净气、净妙风、明力、妙水、妙火等与科普特文的灵魂的肢体相对应。

## 六、“令我肉身恒康预，令我佛性无缠污”

惠明使所改造的新人，自有新的身体。帕提亚文赞美诗《安格罗斯南》IIIc 第13行中，永生的灵魂祈愿：“谁将从我取走这个……身体(*tnb'r*)，使[我]换上一个新的身体(*nu'g tnb'r*)？”<sup>42</sup>正是这个“新的身体”在各种摩尼教文献中，包括本文开头引用的吐鲁番柏孜克里克新出粟特文和回鹘文书信中具有肯定意义。

新人内在的净气、净妙风、明力、妙水、妙火等五明得到了解脱，就会面貌一新。汉文《下部赞》“叹五明文”在赞颂五明时，也赞颂了“五妙身”、“五明身”、“铨妙身”和“明身”：

敬叹五大光明佛，充为惠甲坚牢院。……一切含识诸身命，一切眼见耳闻音；……一切病者之良药，一切竟者之和颜；……斋戒坚持常慎护，及以摄念恒疗治；昼夜思惟真正法，务在铨澄五妙身。其有地狱轮回者，其有劫火及长禁，良由不识五明身，遂即离于安乐国。（第二选）复告善业明兄弟，用心思惟铨妙身，……忆念战栗命终时，平等王前莫屈理。法相惠明余诸佛，为此明身常苦恼。……汝等智惠福德人，必须了悟怜悯性。勤行医药防所禁，其有苦患令疗愈。戒行威仪恒坚固，持斋礼拜及赞诵。身口意业恒清



净,歌呗法王无闲歇。又复真实行怜愍,柔和忍辱净诸根。此乃并是明身药,遂免疼悛诸苦恼。<sup>43</sup>

这里描述的“五妙身”,看来是信徒在“战栗命终”之前即可能“铨澄”的,不同于《下部赞》“叹明界文”中描述的“金刚之体”,那是信徒在涅槃以后,上升到明界,成为圣众以后,才能获得的。

摩尼教徒怎样才能“铨澄五妙身”呢?他们应该“斋戒坚持常慎护”、“戒行威仪恒坚固”、“持斋礼拜及赞诵”、“身口意业恒清净”。这些都是相当实际和具体的。摩尼教教徒不仅应该,而且也能够日常生活中加以实践。

《下部赞》“叹无上明尊偈文”也赞美了“五妙身”:

炼干净法令堪誉,心意庄严五妙身。智慧方便教善子,皆令具足无不真。<sup>44</sup>

摩尼教的教义确以肉身为贪魔所造立,但是如果因此相信摩尼教对身体抱绝对否定的态度,那么就无法解释“心意庄严五妙身”之类的语句。如果我们承认摩尼教身体观的复杂性,明白经过改造后的新人的身体已经完全不同与故人的身体,那么许多看来与否定性身体观矛盾的语句,就可以理解了。

帕提亚文赞美诗《永生的灵魂的自白》写道:“他(耶稣)将使我的身体(*tnw'r*)免除痛苦(*drd*),他将使我从一个微不足道者变成一个值得荣耀者。”<sup>45</sup>本文开头讨论的吐鲁番新出粟特文书信 B 写道:“(我们的)忍受痛苦的身体变得没有痛苦。”这两种表述相当一致。这里的身体当指新人的新身体。

《下部赞》“赞夷数文”向耶稣祈祷:

惟愿降大慈悲手,按我三种净法身。除荡旷劫诸缠缚,沐浴旷劫诸尘垢。……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。<sup>46</sup>

这里所说的“三种净法身”,固然具有象征意义,但是与“真如心”相对,应该主要指经过改造的新身体,也即同一篇“赞夷数文”中所说的“净体”和“肉身”:

愿施戒香解脱水,十二宝冠衣纓珞。洗我妙性离尘埃,严饰净体令端正。……恳切悲噪诚心启,具智法王夷数佛,令我肉身恒康预,令我佛性无缠污。……恳切悲噪诚心启,慈父法王性命主!能救我性离灾殃,能令净体常欢喜。作宽泰者救苦者,作慈悲者舍过者,与我明性作欢愉,与我净体作依止。<sup>47</sup>

这里以“肉身”、“净体”与“佛性”、“妙性”、“我性”、“明性”对举,希望二者

都得到耶稣的保佑。《下部赞》“此偈赞夷数讫,末后结愿用之”赞颂耶稣:

安泰一切真如性,再苏一切微妙体;病者为与作医王,苦者为与作欢喜。<sup>48</sup>

《下部赞》“此偈凡莫日用为结愿”赞颂摩尼:

称赞真实主,大力忙你尊,能活净法体,能救诸明性。<sup>49</sup>

不仅摩尼教徒的灵魂应该“无缠污”和“安泰”,而且他的肉体也应该“康预”和“欢喜”。“真如心”、“佛性”、“真如性”、“诸明性”涵义相同,均指灵魂;“净法身”、“肉身”、“微妙体”、“净法体”也涵义相同,即改造过的新身体。二者合在一起,就是吐鲁番新出粟特文书信中所讲的肉体和精神“两种人格”(šw wkrw CWRH)或“两个好东西完全相称”(šw šyrw špt'kw 'yrz-nw)。

吉田丰在分析书信 A 第 41 行“两个好东西完全相称”时,引用了三种资料<sup>50</sup>。其中一种资料是米勒 1912 年刊布的中古波斯文文书 T II D 135,这是对回鹘可汗的祝福:

伟大的统治者,伟大的陛下,仁慈者,东方的圣主,他值得('rz'n)(享有)两种幸福(dw xwnkyy)、两种生命(dw zyhr)、两个境域(dw šhry'ryy)——即身体的(tn)和灵魂的(rw'n),……<sup>51</sup>

中古波斯文 šhry'ryy,德译 Herrschaften,法译 souverainetés,英译 dominion,指身体与灵魂两个“境域”,这里祝福可汗值得享有身体和灵魂的两个境域。这种同时赞美身体和灵魂的赞颂尚有不少例证。

在中古伊朗语文书 M311 中,永生的灵魂希望耶稣保护其身体,拯救其灵魂:“保护我的身体(tanvâr),耶稣,啊,主,把我的灵魂(ravân)从轮回中解救出来!”<sup>52</sup> 祈祷文 M74. V. 7ff 说:“让天使保佑你,让圣灵给予你平安;愿你身体(tnyha)完好(dryst),灵魂(rw'n)得救。”<sup>53</sup>

粟特文文书 M 114 II (含有中古波斯文和帕提亚文引文)说:“然后举行身体和灵魂的仪式(tn gy'n pδk')。首先宣讲师应该宣讲关于身体与灵魂的布道文(tn gy'n wyδβ'γ)……然后唱‘身体(与)灵魂(tn gy'n)’(的赞美诗)。”<sup>54</sup>

摩尼教《祈祷忏悔书》中的帕提亚文庇麻节赞美诗向摩尼祈求:“保佑我的身体(tn),拯救我的灵魂(rw'n);让我实现我虔诚的心愿,(进入)永恒的光明天堂。”<sup>55</sup> 吐鲁番新出粟特文书信 A 所写的“新的灵魂的(rw'nmync)完成,及身体的(t'mp'rmync)平安”,显然是庇麻节赞美诗中这一思想的延续。

在回鹘文书信中,“心灵安泰(köngüli üdgü + mtü)、身体轻捷(yini yenik +

*mü*)”确实是一种套语,比如,见于哈密顿编号 22(= Pelliot Ouïgour 9, 第 2—3 行)、23(= Or. 8212, 第 4—5 行)和 32(= Pelliot Ouïgour 14, 第 1 行)中<sup>56</sup>。但是,这种套语背后的基本观念也是对新的身体和心灵的双重肯定。

## 七、结 语

众所周知,粟特人在向东方传播摩尼教方面发挥过重要作用。我们分析了吐鲁番新出粟特文文献中 *t'mp'r*(肉体)、*rw'nmync*(灵魂的)、*'δw wkrw CWRH*(两种人格)、*'δw šyrw 'spt'kw 'yrz-nw*(完全值得两种)和 *tmy*(地狱般的)等词语,与柏拉图的有关希腊文著作中的词语做了比较,追溯了摩尼教科普特文、汉文和伊朗语、回鹘语文献中的有关资料,揭示了摩尼教身体观的复杂性。

一方面,摩尼教很可能受到柏拉图思想,特别是《蒂迈欧篇》的影响,将人的身体视为骨、筋、脉、肉、皮、怨、嗔、淫、怒、痴、贪、馋等十三种无明暗力的组合,是囚禁明性的地狱(粟特文 *tm-*、帕提亚文 *nrh*)、坟墓和牢狱。

另一方面,摩尼教并不忽视身体,而是教导人们征服身体。摩尼教并没有对身体绝望而弃之不顾。相反,摩尼教采取一切手段,极力改造“故人”的身体,使其尽可能受明性控制。摩尼作为大医王,不仅“能救诸明性”,而且“能活净法体”。信徒如果能够克服怨、嗔、淫、怒、痴等不净诸毒,发扬怜悯、忍辱等美德,就可以改造成“新人”,获得一个新的身体。不仅“真如心”、“佛性”能够得到恢复,摆脱缠污,获得安泰,而且“净法身”、“肉身”也能够“除荡缠缚”,得到复苏和健康。因此摩尼教徒才在粟特文书信中互相祝愿“新灵魂的完成及身体的平安(粟特文 *nwy rw'nmync 'spurny'k ZY t'mp'rmync ptš'δty'*)”,祝愿(灵魂和身体)“两种人格的健康和无痛苦(粟特文 *'δw wkrw CWRH zwkw 'pw pry'y'*)”。

### 〔注 释〕

- 1 作者任职于美国哈佛大学燕京图书馆。
- 2 R. N. Frye, “Manichaean notes”, *Studia Manichaica; II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, 6. -10. August 1989, St. Augustin/Bonn, G. Wießner and H. -J. Klimkeit, Wiesbaden eds., Otto Harrassowitz, 1992, p. 93.
- 3 吉田丰,《粟特文考释》,《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,北京,文物出版社,2000年,页90、97、104—105; Y. Yoshida & T. Moriyasu, “Manichaen Sogdian and Uighur Letters

- Recently Unearthed in Bezeklik, Turfan”, *Studies on the Inner Asian Languages*, XV, 2000, pp. 155, 158。
- 4 吉田丰,上引文,页91、97、106;吉田丰认为,不能确信这是叙述发信人健康的部分。没有通常书信中对应部分存在的第一人称代名词,是非常奇怪的。Y. Yoshida & T. Moriyasu,上引文, pp. 156, 158。
  - 5 吉田丰,上引文,页11—12、25、71、73; Y. Yoshida & T. Moriyasu, 上引文, pp. 147, 152。
  - 6 吉田丰,上引文,页9—10、24、60; Y. Yoshida & T. Moriyasu, 上引文, pp. 146, 151。  
 ḏw wkrw 'ncmn 'pts'kw, 意为“有二部秩序的教团”。吉田丰认为:“书信 A39—40 行中,从‘高昌的两部教团’和‘内部的(=摩尼教会的)两部教团的僧侣们’分析,不能认为对应天上和地上。因为是有僧侣的两部教团,似可推定为指男、女两部。因为前面‘高昌的两部教团’,也有可能是指圣职者和在家者两部。这些文献中的‘两部’或许有两方面的意思也说不定。”(页42)我已经另外撰文探讨此问题,这里只能略述要点:“两种被祝福的秩序的教团”(ḏw wkrw "fryty 'ncmn 'pts'kw)是指出家的僧尼和在家男女信徒(包括国王、群臣、士女)。吉田丰在释读书信 A40—41 行时认为:“cyntr kyr'nw . . . Bykkyr'nw (在内部[宗教方面]……在外部[政治方面]……)”(页58)。这自然可成一说。但是,不如他把书信 B 第37行释读为:“内部(cyntr)(=出家)和外部(Bykw)(=在家)”。我认为,书信 A40—41 行涵义类似,“内部两个教团的僧侣们(cyntr kyr' nw ḏw 'ncmn ḏyn'βrt)”是指出家的男僧和女尼。“外部(Bykkyr'nw)”也分成两部,即在家男听者和女听者,包括男女王族。只是因为要突出王族的重要性,才把他们放在前面。这在《摩尼教残经》中说得很简明扼要:“诸慕闾等,……及诸国王,群臣士女,四部之众。”“四部之众”这个术语本身借自佛教的“四部众”,即比丘、比丘尼、优塞婆、优婆夷。我们必须具体情况具体分析,才能确定ḏw wkrw 'ncmn 'pts'kw 到底是指出家和在家两个部分,还是指出家者中的男女两部,或在家信徒中的男女两部。
  - 7 森安孝夫,《回鹘文考释》,《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,页203—204; Y. Yoshida & T. Moriyasu, 上引文, pp. 170, 172。
  - 8 吉田丰,上引文,页104—105。
  - 9 M. Boyce, *The Manichaean hymn-cycles in Parthian*, London, Oxford University Press, 1954, p. 83.
  - 10 I. Gershevitch, *A grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford, B. Blackwell, 1954, § 449 (p. 68); B. Gharib, *Sogdian dictionary. Sogdian-Persian-English*, Tehran, Farhangian Publications, 1995, § 9592 (p. 388).
  - 11 林悟殊,《摩尼教及其东渐》,台北,淑馨出版社,1997年,页288,第023、026页; Tsui Chi, “Mo Ni Chiao' Hsia Pu Tsan, the Lower (Second?) Section of the Manichaean

- Hymns*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11, 1943, § § 23, 26 (pp. 177 - 178)。
- 12 M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 123 - 124.
  - 13 《摩尼教及其东渐》，页 294，第 104—105 颂；Tsui Chi, 上引文，§ § 104-105 (p. 185)。
  - 14 *Cratylus*, in Plato, v. IV, with an English translation by H. N. Fowler, Harvard, Harvard University Press, rep. 1977, 400 B - C (pp. 62 - 63)。
  - 15 M. A. Williams, 1996, p. 123, p. 289, 注 21。
  - 16 陈垣，《陈垣学术论文集》，第 1 集，北京，中华书局，1980 年，页 376；Edouard Chavannes et Paul Pelliot, 《Un traité manichéen retrouvé en Chine》，*Journal Asiatique*, 1911, p. 528；林悟殊，《摩尼教及其东渐》，页 269，第 029—030 行照图版直接录为“禁于肉城，身为小世界”，但图版“城”字右面有三个小点，表示乃抄写者笔误造成的衍文；行 039—040。
  - 17 *Phaedo*, in Plato, v. I, with an English translation by H. N. Fowler, Harvard University Press, rep. 1966, (The Loeb Classical Library) 81, C - E; 82, D - 83, A (pp. 282 - 289)；张师竹初译，张东荪改译，《柏拉图对话集六种》，上海，商务印书馆，1933 年，页 146、148；罗素著，钟建阁译，《西方哲学史》，第 1 卷，台北，中华文化出版事业委员会，1956 年，页 204、205。
  - 18 M. A. Williams, 1996, p. 121.
  - 19 《摩尼教及其东渐》，页 288—289，第 017、027 颂；页 293，第 090—092 颂；Tsui Chi, 上引文，§ § 17, 27, 90 - 92 (pp. 177 - 178, 184)。
  - 20 《摩尼教及其东渐》，页 270，066—067 行；页 276，213—215 行；Chavannes et Pelliot, 上引文，pp. 540, 567.
  - 21 W. Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous, Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, Edition der parthischen und soghdischen Version*, Berliner Turfantexte XVII, Berlin, Akademie Verlag, 1992, pp. 62 - 65, 68 - 69, 83 - 90, 109 - 110；关于《残经》、《克弗来亚》和《大力士经》之间的关系，参阅 Samuel N. C. Lieu, "From Parthian into Chinese: Some observations on the *Traktat (Traité) Pelliot*", in Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, Boston, Brill, 1998, pp. 59 - 75。
  - 22 《摩尼教及其东渐》，页 269，行 030—034。
  - 23 H. -J. Polotsky and A. Böhlig ed., *Kephalaia*, Stuttgart, 1940, I, 95, 17 - 19；I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden, New York, E. J. Brill, 1995, p. 100.
  - 24 *Kephalaia*, 1940, I, 107, 26 - 32；Gardner, 1995, p. 113.

- 25 *Timaeus*, in Plato, v. VII, with an English translation by R. G. Bury, Harvard University Press, 1952, (The Loeb Classical Library), 73B - 76E (pp. 190 - 203).
- 26 R. van den Broek, "The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John", R. van den Broek, M. J. Vermaseren eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 46.
- 27 R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 8, 32; van den Broek, p. 52. 关于《丁卡尔特》,参阅元文琪,《二元神论:古代波斯宗教神话研究》,北京,中国社会科学出版社,1997年,页44—47。
- 28 *Timaeus*, 69 C-E (pp. 178 - 181).
- 29 Williams, 1996, p. 117.
- 30 J. D. BeDuhn, *The Manichaean body in discipline and ritual*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 88 - 125.
- 31 耿世民,《回鹘文摩尼教寺院文书初释》,原载《考古学报》,1978年第4期,收入新疆社会科学院考古研究所编,《新疆考古三十年》,乌鲁木齐,新疆人民出版社,1983年,页533—534,537,539,注52,页540;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,页45—46,70—71,92,94,180—181,Geng Shimin, "Notes on an Ancient Uighur Official Decree issued to a Manichaean Monastery", *Central Asiatic Journal*, 35, 1991, pp. 214, 219 - 220, 222; H. - J. Klimkeit ed., *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*, HarperSan-Francisco, 1993, pp. 354 - 356, 361, 注34, 39。关于 YWRX'NY ZM'STYK,耿世民《初释》为“大摩尼僧”,认为可能是“高级摩尼僧的称号”;森安孝夫保留音译;吉田丰在粟特文书81TB65:1第120行释读出 z-m'syktw 'yw'rx'ny,与此相应,只是词序不同,从上下文看,是指摩尼教教会中的一个等级,排列在最后,因此可能是比较低级的(如果不是最低级的话)。关于 Šaxan qya,森安孝夫也保留音译;他在回鹘文书81TB65:5第1行中,也释读出此词;吉田丰在粟特文书81TB65:2第53,55,57行和81TB65:3第24行释读出 šx'n,与此相应,他认为是一种称号,见吉田丰,《粟特文考释》,页13,85—86,91,115,120,135—136;森安孝夫,《回鹘文考释》,页203—204。我们在此保留音译。关于 Yyymiš,耿世民《初释》为“总管”;森安孝夫保留音译,可理解为人名。关于 yaqšī,森安孝夫同意 Zieme 的比定,译为“药师”(人名)。ačari 是梵文 ācārya 的音译,意为导师,汉文音译“阿阇梨”。
- 32 林悟殊,《摩尼教及其东渐》,页285;Samuel N. C. Lieu, "Precept and practice in Manichaean monasticism", in Lieu, 1998, p. 85。
- 33 参见拙文《摩尼教、基督教、佛教中的‘大医王’研究》,见余太山主编,《欧亚学刊》,

- 第1辑,1999年,页243—258;又《摩尼教宗教符号‘大法药’研究》,《敦煌吐鲁番研究》,第4卷,1999年,页145—163;笔者在写作这两篇文章时,浅陋寡闻,没有注意利用克里姆凯特1996年发表的研究成果(H.-J. Klimeit, “Jesus, Mani and Buddha as physicians in the texts of the Silk Road”, in A. Cadonna, L. Lanciotti ed., *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo...* (Roma, 9 - 12, novembre 1994), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, pp. 589 - 595)。徐文堪先生与笔者将在下一次摩尼教国际会议上提交关于摩尼教咒术文书的研究,在此从略。
- 34 《摩尼教及其东渐》,页283;G. Haloun, W. B. Henning, “The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani the Buddha of Light”, *Asia Major*, N. S. 3, 1952, pp. 189 - 190。
- 35 《摩尼教及其东渐》,页313,第373—374颂;Tsui Chi, 上引文, § § 374—375 (p. 211)。
- 36 《摩尼教及其东渐》,页281,321—333行;Chavannes et Pelliot, 上引文, pp. 586 - 587。
- 37 《摩尼教及其东渐》,页289—292,第036、038、051、072、081颂;Tsui Chi, 上引文, § § 36, 38, 51, 72, 81 (pp. 179 - 183)。
- 38 C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, 1938, pp. 40. 11 - 12; cf. Paul Van Lindt, *The names of Manichaean mythological figures: a comparative study of terminology in the Copti sources*, *Studies in Oriental religions*, v. 26, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, pp. 155 - 156。
- 39 *Kephalaia*, 1940, I, pp. 94 - 96; Gardner, 1995, pp. 99 - 101。
- 40 《摩尼教及其东渐》,页270,第056—066行;Chavannes et Pelliot, 上引文, pp. 536 - 538。
- 41 Y. Yoshida, “On Middle Iranian Transliterated into Chinese Characters in Manichaean Literature Translated into Chinese”, *Studies on the Inner Asian Languages*, II, 1986 (1987), pp. 1 - 15. (in Japanese)
- 42 M. Boyce, 1954, pp. 136 - 137。
- 43 《摩尼教及其东渐》,页303—305,第236—260颂;Tsui Chi, 上引文, § § 236—260 (pp. 196 - 198)。Tsui Chi将“平等王”翻译为“the King of Balance”。这应该是帕提亚文 *d'dbr r'stygr* 或粟特文 *r'styy 'xtw* 的汉译,意为“righteous judge”(正义的审判官)或“truth-causing judge”(伸张正义的审判官),即科普特文资料中的“the Judge of Truth”(真理的审判官)。参阅 W. Sundermann, *Manichaica Iranica*, Roma, Istituto Italiano per l'Africa et l'Oriente, 2001, v. 1, pp. 68, 126; Van Lindt, 1992, pp. 190 - 195。
- 44 《摩尼教及其东渐》,页303,第231颂;Tsui Chi, 上引文, § 231 (p. 196)。

- 45 M 95 with M 1876 and M 1877 + M 564, M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, E. J. Brill, 1975, text be (p. 113); Klimkeit, 1993, p. 50.
- 46 《摩尼教及其东渐》，页 290—291，第 055—061 颂；Tsui Chi, 上引文，§ 55—61 (pp. 180—181)。
- 47 《摩尼教及其东渐》，页 292，第 076 颂作“令我肉心恒康预”，但是，《大正新修大藏经》本则作“肉身”，查图版，当以“肉身”为是。同书，页 289，第 30 颂；页 292，第 79—80 颂；Tsui Chi, *op. cit.*, § 30, 76, 79—80 (p. 178, 182—183)。
- 48 《摩尼教及其东渐》，页 312—313，第 369—370 颂；Tsui Chi, 上引文，§ 370 (p. 211)。
- 49 《摩尼教及其东渐》，页 314，第 383 颂；Tsui Chi, 上引文，§ 383—384 (p. 212)。Tsui Chi 将“莫日”翻译为“at the time of sunset”(日暮)，当为“Monday”(月曜日，即星期一)。Cf. Chavannes et Pelliot, 上引文，1913, p. 190；冯承钧译，《西域南海史地考证译丛》，第 8 编，上海，商务印书馆，1935 年，页 43、55；Y. Yoshida, review of W. Sundermann, *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55, 1, 1992, p. 139；W. Sundermann, 2001, v. 1, p. 74。
- 50 吉田丰，《粟特文考释》，页 58，注 41，回鹘文 *dīdīmqa* 误作 *dīclīrnga*。本文参阅了吉田丰的英文稿，为林悟殊教授所赠，特此致谢。
- 51 F. W. K. Müller, “Der Hofstaat eines Uiguren-Königs”, *Festschrift Wilhelm Thomsen*, Leipzig, 1912, S. 208—209；J. Hamilton, *Manuscripts ouïgours du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle de Touen-houang*, Paris, Peeters, 1986, I, p. 51；Klimkeit, 1993, pp. 273—274。
- 52 F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil*, *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1904, phil.-hist. Kl., Nr. 2, p. 67；J. P. Asmussen, *Manichaean Literature*, Delmar, N. Y., Scholar's Facsimiles and Reprints, 1975 (Persian Heritage Series 22), p. 107。
- 53 Müller, 1904, p. 76；Boyce, 1975, text dx (p. 195)。
- 54 W. B. Henning, “Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch”, 46f., *W. B. Henning Selected Papers*, Leiden, E. J. Brill, 1977, v. 1, pp. 460—461；Klimkeit, 1993, pp. 150—151。H.-J. Klimkeit 认识到：“The body-and-soul rite, which is rather obscure to us, was apparently part of a ceremony for which this text was intended.”
- 55 Boyce, 1975, text cu (p. 154)；Klimkeit, 1993, p. 134；BeDuhn, 2000, p. 114。
- 56 J. Hamilton, 1986, v. 1, pp. 121—122, 126—127, 159—160；参阅杨富学、牛汝极，《沙州回鹘及其文献》，兰州，甘肃文化出版社，1995 年，页 107—108、94—96、98—99。



## 结 语<sup>1</sup>

魏义天(Etienne de LA VAISSIERE)

作为总结,我再次建议,对我们的研究工作做一个历时性的和社会学方面的回顾,主要结合此次研讨会提供的新信息和新分析,来说明粟特人在中国的历史。因为时间关系,我不可能对所有文章都作评论。本次研讨会的题目,从丁爱博(Albert Dien)的与粟特商队相比较的西部帕尔米拉商队,到盛余韵(Angela Sheng)介绍的“从石到丝”的日本天寿国绣帐,范围十分广泛。

我先从辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)发现的一个重要细节开始,他发现了从于阗文来的一个指“丝绸”的粟特文的词“*pirčik*”,人们知道,在很大程度上印度以及大夏(巴克特里亚)影响了粟特,换句话说,月氏(贵霜)的影响在粟特人商业词汇的形成中是至关重要的。我曾经指出,佛教资料也说明粟特商业往中国的发展产生于月氏的大商业之后,于阗文指称“丝绸”的词即是这一分析的证明。粟特人正是从南方,从月氏帝国,从于阗一直走到中国的。应该指出这一点,粟特人在早期任何时候都不是丝绸之路上最重要的商人,他们先是大夏或是月氏商人的徒弟,大夏与印度商人直到公元3世纪都还控制着向中国的商队贸易,并极大影响了塔里木盆地的语言。在此我完全同意余太山关于《三国志》中提到的227年凉州的商业城市社团首领的分析,这些月氏人不是小月氏,而是与康居(粟特人)商人同时记载的大夏商人,同一时间他们也出现在楼兰和敦煌。

月氏族群像粟特族群一样,他们成为公元4世纪中国内乱的牺牲品。在此我想到的是,粟特文古信札第2号所提到的洛阳的印度人和粟特人的灾难。当粟特人能够从5世纪开始重新形成他们的族群时,开始于4世纪中期的游牧民族大入侵在此期间彻底改变了地区的经济平衡。大夏国,随后是印度西北部被洗劫,而相继受到很多游牧部落统治的粟特却于5世纪迅速崛起。印度人与大

夏人向中国的商队贸易消失,因为大夏国和印度西北再也不能提供维持其部落所需要的移民商队。正如影山悦子指出的,在吐鲁番有超过 850 个以上的粟特姓氏,大夏的姓氏则不到 10 个。

我们对龟兹已经做了很好的说明,如果把克孜尔最古老的壁画的年代暂置一旁,荣新江很好地分析了 6 世纪和 7 世纪时的商人画像,以及用粟特的萨保形象来描绘印度商主(*sārhavāha*)的形象是如何出现的。由吉田丰教授解读的西安新出土墓志,其中粟特文部分将粟特 *S'rt'w* 与汉文的“萨保”对等,及时地证实了这一比定分析,并在他 15 年前建议的方向上,彻底解决了这个一百年前由伯希和提出的古老问题<sup>2</sup>。我很高兴这个问题最终在这次讨论会上得到了彻底解决。

我提出的粟特人在 4 世纪的动乱之后重建的方式问题同样得到了更好的理解。当然有通过甘肃的东西往来道路,有很多资料可以证明这一点。但是还有第二条路,粟特人从北方草原进入中国的路,远远早于 6 世纪的粟特和突厥的接触。蒲立本(E. G. Pulleyblank)在他的许多论著中都提出了这个假设<sup>3</sup>,但是从来没有支持他的文字,但现在开始有了。童丕(Eric Trombert)指出《资治通鉴》中丁零从康居到山西的迁徙,就提供了这样的支持。

北魏所实行的政策使凉州人向中国北方迁徙,同样对粟特人在草原上定居起了很大的作用。在 4 世纪和 5 世纪草原上进行着人口、财产、思想的流动。粟特人在中国的时代,在 5 世纪和 8 世纪之间,是世纪初开辟的丝绸之路的结果,同时也是游牧部落与定居族群之间交流的结果。北魏是以这种方式在中国北方建立起来的社会,粟特文化因而占统治地位,汇聚了许多不同来源的民族,既有粟特人的后代,也有游牧民族的后代,和几个世纪以来就定居中国的古老月氏部族的后代。

还应该再强调一点:什么是粟特人,怎样界定粟特人,粟特人这个词的意思是什么?种族认同是一个非常复杂的问题,而且不应该建立在姓氏的界定上,这种界定将女性一方的家系完全忽视,且使人把资料中明确认为附属于其他族群的人看作是粟特人。相反,粟特名字比姓氏较可靠。一个粟特人是否自己声称是粟特人,这个我们几乎没有办法知道,除非其名字是粟特人的名字。用粟特语则也可造成误会,因为粟特语在丝绸之路上是通用语言。无可否认的是,中国北方的外国商队成员,从 5 世纪到 8 世纪,从人种上讲,大部分都是粟特人,但并不等于所有人都是粟特人。从 5 世纪开始的粟特人向中国的大量迁徙“淹没”了

其他更多的民族,从数字及文化上讲,都由粟特人控制,他们占主导地位,但也有许多其他人种参与进来,我想称呼这些人最好的名词,还是中国人当时使用的名称——“杂胡”。“粟特人”在当时也是使用得非常少的名词。

这一点也为在中国发现的外国人墓葬所证实,当然由孙福喜和杨军凯所介绍的史君墓,不可否认是粟特人和琐罗亚斯德教的。通过图像,尤其是通过“钦瓦特桥”(Cinwat),以及两种文字的铭文,这一点可以得到证实。双语铭文非常有趣,它表达一种回归,死者感到有必要在有中国丧礼特色的墓志铭上刻上母语。但也要指出,许多相反的例子也在同一类资料中存在。因此,像虞弘,不是粟特人的姓,但他的名字是粟特人的,说明他来自一个混合婚姻的家庭,像林梅村在最近一篇文章所指出的,他是步落稽人,曾长期出使西域,为柔然人服务<sup>4</sup>。他正是在粟特文化占统治地位的不同人种混合社会的一个典型代表。

同样,目前在巴黎展出的、由黎北岚(Pénélope Riboud)介绍的棺床,在我看来它正是这样一个来自印度、伊朗边境(犍陀罗或者吐火罗斯坦)的人们信仰的例子,但被粟特人的画像方式所改造。最后,通过最近在西安发现的康业墓,我们就有了一个几乎完全中国化的例证。很难知道棺床是否只是中国习俗,对天水的棺床以及施安昌所发表的资料我们同样可以这么说。我在这个地方还要补充一句,盛余韵做的关于从石棺到丝制墓室的说明,和日本的一些东西进行比较,是非常有趣的。克林凯特(Hans-Joachim Klimkeit)关于丝绸之路上的宗教融合的直觉<sup>5</sup>,也得到中国粟特人宗教和画像资料的证实,就如他们所留下的棺床,和此次由王丁和黎北岚的分析所表明的那样。

如果姓氏和它所表明民族不是混合社会的最好分析标准,那么应该怎么办呢?在我看来应该采取社会学分析的正常标准。同谁结婚?在什么领域工作?对别人关于自己和自己的祖先说什么?跟谁合作?在中国,这样的分析资料是非常丰富的。首先有吐鲁番和敦煌的资料,在池田温和姜伯勤的研究之后<sup>6</sup>,韩森(Valerie Hansen)和斯加夫(Jonathan Skaff)指出,有许多这样的资料可以用于分析这样的地方族群。通过普查户籍等资料,可以从细节上研究混合型的社会。尤其在敦煌和吐鲁番有相当多的粟特人,人们可以分析他们聚居的社会、地理和经济。

除了这些领域之外,中国还有其他很多的资料可以用于社会分析,如墓志铭文。这次讨论会上,我的遗憾之一就是,除了孙福喜的发言之外,没有更多的对墓志铭文的专门研究,不过国家图书馆的展览册中介绍本馆所藏的墓志铭拓本

弥补了这一不足<sup>7</sup>。荣新江有一篇文章是从墓志铭研究婚姻问题<sup>8</sup>。我们希望能够从一系列的家庭铭文中发掘出丰富的资料,就像在固原史氏的情况,在其中我们能看到一代又一代的粟特人融入中国上层(也就是精英,或者是官员)的情况<sup>9</sup>。关于墓志铭,张广达教授正在巴黎给我们做专题讲解。许多相关的铭文,肯定是将来研究从魏到唐的粟特人或者说“杂胡”的一条道路。我希望新疆、甘肃、宁夏、陕西、山西,整个中国北方所有考古队的杰出工作能够丰富这些资料,希望在几年后,我们能够重新聚首,再次一起讨论。

敦煌及吐鲁番等地的铭文、画像、文书将有助于这项研究工作,如果仅仅停留在朝代史的文本上面,我们就无法重现粟特人在中国的历史。粟特人远远不只是商人,尽管荒川正晴具体地分析了他们的商人身份,但是正像童丕先生指出的,他们也是农民,齐东方指出他们是手工业者,张庆捷和段晴指出他们是舞蹈家,林梅村说他们是突厥统治者的书记官。更进一步说,粟特人本身并不是想以商人的面貌出现,葛乐耐(Frantz Grenet)指出,从粟特的画像上看,他们商人的身份在粟特本土艺术中体现得很少,因此应该结合着粟特本土图像来理解粟特人的形象。

中国的粟特人从社会活动方面讲是异常丰富多样的,从这个角度看,自唐朝建立了自己的统治以后,对于外国人社团的管理有一定变化,结束了萨保作为社团首领的角色,过渡到直接管理,并且进而征服中亚。这些肯定大大有助于粟特人与中国人的相互影响,促进了许多粟特人进入唐朝官员行列。

关于安禄山和史思明,我曾经指出他们的粟特人特征,因为利用叛乱军队如拓羯,结束了唐朝的前期阶段,它毋庸置疑地表明了粟特人在中国的重要性。因为失去中亚,随着战争的展开,粟特人不再依赖商队,并很快融入了中国社会。各王朝史的传记和出土墓志,使得我们可以准确地描述这些现象,以及他们如何很快地掩盖他们的西方渊源。在这一历史背景下,我对森部丰的发言尤其感兴趣,他指出在由叛乱军队控制的区域,粟特人的社会身份在河北三镇的军队中毫无困难地保持着,指出了这一在西方历史文字中很少提及的问题,并再次将蒲立本的文章观点突出出来。

我还要补充指出,铭文、传记资料表明,粟特人之间仍在通婚,并且承认自己的粟特人身份。在中国西部的城市中情况当然不一样,在敦煌就像郑炳林指出的,有许多证据表明粟特人保持他们自9世纪以来就形成的社会和语言特征。在此也一样,从社会学分析上讲,粟特人的多数或少数姓氏,这样或那样的社会

地位或组合等,对我们分析的帮助也很大,因为与7世纪和8世纪的吐鲁番相反,粟特人的名字很广泛地变成了中国或突厥人的名字。我再重复一遍,不能仅仅使用姓氏上的证据,还应该使用其他的资料。

随后是语言学家的研究,我尤其想到的是由哈密顿(J. Hamilton)和辛姆斯·威廉姆斯分析的突厥—粟特语资料<sup>10</sup>,可以帮助我们很确切地认识到居民的逐渐融合,这是在向回鹘人和中国人传播摩尼教的时期,芮传明和马小鹤分析了这一现象。摩尼教经过了10世纪三分之一的时,几乎和中亚西部无任何接触,非常封闭,面对佛教很快就消失了。

另外吕尔(Pavel Lur'e)指出阿拉伯人、波斯人走向中国的丝绸之路,早在8世纪或9世纪就开始衰落了,从那以后就再也没有用过,再也没有向西方的大规模的贸易,只有小规模。随着粟特商队贸易的彻底结束,在安禄山叛乱时期及随后的回鹘帝国的消失,丝绸之路的一段历史就此结束。我们的研究范围、我们这次研讨会所讨论的问题也就此结束。

#### 〔注 释〕

- 1 这是魏义天先生在会议上的总结发言稿,由荣新江整理并加注释。
- 2 参看吉田丰《ソグド语杂录》(II),《オリエント》第31卷第2号,1988年,页165—176; Paul Pelliot, 《Le Sa-pao》, *BEFEO*, 3, 1903, pp. 665—671。
- 3 参看 E. G. Pulleyblank, “A Sogdian Colony in Inner Mongolia”, *T'oung Pao*, 41, 1952, pp. 317—356, 以及 *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London, Oxford University Press, 1955。
- 4 林梅村《稽胡史迹考——太原新出隋代虞弘墓志的几个问题》,《中国史研究》,2002年第1期,页71—84。
- 5 H.-J. Klimkeit, “Synkretismus in Zentralasien-eine Zwischenbilanz”, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, von Walther Heissig und Hans-Joachim Klimkeit eds., Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, pp. 207—216。
- 6 池田温,《8世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》,《ユ-ラシア文化研究》,第1号,1965年,页49—92; 辛德勇汉译,《八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,北京,中华书局,1993年,页140—220; 姜伯勤,《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京,文物出版社,1994年。
- 7 参看荣新江与张志清合编,《从撒马尔干到长安:粟特人在中国的文化遗迹》,北京,北京图书馆出版社,2004年4月。

- 8 荣新江,《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,《中古中国与外来文明》,北京,三联书店,2001年,页111—168。
- 9 参看罗丰,《固原南郊隋唐墓地》,北京,文物出版社,1996年。
- 10 N. Sims-Williams & J. Hamilton, *Documents turco-sogdiens du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle de Touen-houang* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II, Vol. III), London, 1990.