

## 上编 唐代九姓胡

### 一 昭武九姓的城邦制度和东方聚落

唐代九姓胡是西胡之一，分布于中亚两河（阿姆河和锡尔河）流域，以康国为首组成城邦群体，并向东扩展胡人聚落。从碎叶川直至内蒙古，都有他们的足迹。九姓胡的活动范围，既是文化圈，又是贸易网，在中世纪蕃（突厥）汉（唐朝）胡（西域）的关系中，占有十分独特的地位。与月支胡、康居胡和波斯胡相比，九姓胡可说后来居上，是一群最有文化气息和移植能力的商胡贩客。

#### （一）胡与九姓

“胡”是一个经历长期演变的种族文化概念。1919年，王国维撰《西胡考》和《西胡续考》，对此作了卓越的分析。<sup>①</sup>随后吕思勉撰《胡考》赞扬王氏“博征故籍，断言先汉之世，匈奴、西域，业已兼被胡称；后汉以降，匈奴浸微，西域遂专胡号；其见卓矣”。<sup>②</sup>在我们看来，王国维关于西胡历史文化的卓识，不仅表现在胡称和胡貌的揭示，尤其表现在他提出一个区别征伐与贸易、统治者与被治者的“二级观”：

西域人民，以国居东西之冲，数被侵略，亦遂专心职业，

不复措意政治之事，是故希腊来则臣希腊，大夏月氏来则臣大夏月氏，哒哒来则臣哒哒，九姓昭武来则臣九姓昭武，突厥来则臣突厥，大食来则臣大食。虽屡易其主，而人民之营其生活也如故。当时统治者与被治者间，言语风俗，固有不同，而统治一级，人数较少，或武力虽优而文化较劣，狎居既久，往往与被治者相融合，故此土之言语风俗，非统治者之言语风俗，实被治者之言语风俗也。

然则论西胡之事，当分别统治者与被治者二级观之，否则鲜不窒阂矣。

诚如王氏所言，应当把表层的政治变迁与深层的文化传统严加区别，才能从总体上把握西胡之事。九姓昭武既在西胡之列，自然也不例外。《新唐书》卷二二一下《西域传》对康国来历及其分枝记述如下：

君姓温，本月氏人。始居祁连北昭武城，为突厥（当作“匈奴”）所破，稍南依葱岭，即有其地。枝庶分王，曰安，曰曹，曰石，曰米，曰何，曰火寻，曰戊地，曰史，世谓“九姓”，皆氏昭武。

关于这段在西胡中明指“九姓”的史文，冯承钧参证其他有关史籍，提出“九姓不必代表九国”的具体解释：

九姓之中康、安、曹、石、米、何、史七姓常见载籍著录；戊地乃伐地之误，即西安国，火寻《史记》卷一二三《大宛传》作驩潜，《大唐西域记》作货利习弥伽，《元史》西北地附录作花刺子模。此二国人在唐代未见以国为姓者。综考隋唐诸书与玄奘记传，七姓之外尚有穆国或在九姓之列，余一国尚未能确定为何国。可是九姓不必代表九国：曹国有三：曰东曹，中曹，西曹；安国有三：曰东安、中安、西安；史国有二：曰

大史、小史；则姓曹姓安姓史者，尚难确定为本国人或支国人也。<sup>③</sup>

九姓胡作为城邦群体，其中某些姓又有本国、支国之分，表明它是一个复合结构，难怪有“杂种胡”之称了。

唐代九姓胡即杂种胡之说，是陈寅恪先生校读新旧《唐书》和以诗证史得出的结论：

杂种胡即中亚昭武九姓胡。唐人当日习称九姓胡为杂种胡。杂种之目非仅混杂之通义，实专指某一类种族而言也。<sup>④</sup>

在回顾前辈学者有关西胡与九姓的论断之后，如果着眼于方法论，似应特别强调王氏的统治、被治“二级观”和陈氏的九姓、杂种“同一说”。循此而去探讨胡族的民生、政制和礼俗，也许可以尽量避免“窒阂”，在历史认识上取得比较近真的进展。

## （二）九姓胡的城邦社会

九姓胡生聚的地域，汉魏时代称粟弋或粟特，唐代称窠利或速利，是一片东西长、南北狭的中亚绿洲。位于正中的何国（屈霜你迦或贵霜匿），将粟特分成两半：以安（布籍或捕喝）为首的西粟特和以康（飒秣建或悉万斤）为首的东粟特。全境重心在东，康国起主导作用：“凡诸胡国，此为其中，进止威仪，近远取则。”<sup>⑤</sup>

唐代的粟特，大小城邦星罗棋布，号称“千城之国”。按其形制，可分都、城、堡三级。例如：康国——都悉万斤，大城三十，小堡三百；安国——都阿滥谧，大城四十，小堡千余。粟特城邦的官制，大体而言，也有相应的三级称谓，即见于唐史的国王、城主

和大首领。如果从穆格山出土的粟特文书取证，似可举出七至八世纪“粟特本地的三级官阶”：MLK', MR'Y, γωβω，即王、主和统领。<sup>⑥</sup>

九姓胡以“善贾”著称于世，靠“兴胡之旅”即商队从事亚洲内陆的转运贸易。在城邦的经济生活中，商品货币关系超过土地依附关系。所谓“财多为贵”，正是胡俗的特色。下面设有专章讨论九姓胡的种种礼俗，这里仅以“中亚考古的百科全书式遗址”片治肯特为例，由表入里，先述城邦景观，次及社会结构。

片治肯特位于撒马尔干东六十公里处，北临泽拉夫善河（唐称“那密水”），约于五世纪建城，722年毁于阿拉伯人战火。自1946年开始发掘，持续至今。片治肯特是按阿拉伯语“喷赤干”转写的俄文地名，其古称尚难确指。一说该地应为米国首府钵息德城。<sup>⑦</sup>如果考释得实，那么，现代塔吉克境内的片治肯特，就是唐代九姓胡“都”一级城邦的遗址了。

按遗址面貌，可分四区：

(1)内城：面积约 14 公顷，四周围筑城墙。住宅区占内城 35%，以平房为主，也有少量双层楼。街区店铺相当密集，并有铁作坊和玻璃坊。城中心立神祠两座，出土陶片上残存一些供养人名字。<sup>⑧</sup>此外，内城还设有一个大粮仓。

(2)堡寨：连接内城的护墙，面积约 1 公顷。其中有居室和碉堡。

(3)墓地：位于城南和西南一侧，宽约 10 公顷。发现墓 50 多座，每座占地 4—5 平方公尺，单穴或双穴，存放陶质骨瓮。

(4)郊区：位于内城东面和东南，比内城面积宽两倍。有一处土堆为酒糟，可储葡萄汁 1400—1450 公升。<sup>⑨</sup>

在穆格山粟特文书中，n'β 一词意为“邦民”。唐代九姓胡

城邦，是以邦民社会为主体的。邦民下层包括：从事金银作、铁作和陶作的工匠，以及做小本生意的各类商贩。在水渠劳作的浇水工( "pškr'k)，也属庶民。邦民上层是一群僧俗显贵：袄主、商队主和钱庄老板。此外，还有一系列与内陆性商业城邦适应的官吏：税吏、马监、主簿、驿站长和河渠官，等等。<sup>⑩</sup>

邦民社会之外，是非自由的等级：贱民和奴隶。前者是别居城外的丧事专业户，相当于波斯那种“若入城市，摇铃自别”的“不净人”。后者即 βntk 奴)、δ'yh(婢)。据穆格山文书 Nov. 3 和 Nov. 4 号，可知奴隶身份是由不同途径形成的：以身抵债的“债奴”(np'k)，被掠的“战俘”(wn'k)和托庇于人的“附庸”(Ṭypδ)。⑪至于“家生奴”，则表明奴隶身份具有世袭性。

九姓胡城邦结构中的奴隶制成份，尽管无从确定其比重，但仍可以说明“兴生胡”到唐代西州贩卖奴婢，如开元年间米禄山卖“婢失满儿”之类的事例，<sup>⑫</sup>是有本身的社会根源的。

### （三）城邦政制的多重结构

唐代九姓胡城邦的政制，带有附属国的显著特征。其沿革过程，与下列重大事件有密切关系：

618 年（武德元年），西突厥统叶护可汗在千泉（碎叶附近）建牙，九姓胡沦为属国；

659 年（显庆四年），唐灭西突厥，置羁縻州府，九姓胡改宗唐朝；

709 年（神龙三年），大食灭安国；

712 年（先天元年），大食灭康国；

751 年（天宝十年），唐将高仙芝在怛逻斯被大食击败，石国

丧失独立，九姓胡改宗大食。

可知自七世纪初至八世纪中，九姓胡已三易其主：突厥、唐朝和大食。如此频繁的政治变迁，不能不影响城邦政制的结构。从唐代史书关于九姓胡的记载，可以分梳出三个系统：突厥监摄系统、唐朝羁縻系统和粟特统辖系统。蕃、汉、胡的多重结构，在附属国与宗主国的关系中并不是一目了然的，下面提供的只是粗略的观察。

### 一 突厥监摄系统

据《旧唐书》卷一九四下，七世纪初突厥人自东向西扩张，“统叶护可汗勇而有谋，善攻战，遂北并铁勒，西拒波斯，南接鬲宾，悉归之。控弦数十万，霸有西域，据乌孙之地，又移庭于石国北之千泉。其西域诸国悉授颉利发，并遣吐屯一人监统之，督其征赋。西戎之盛，未之有也”。

突厥对九姓胡诸国的监摄，除“授颉利发并遣吐屯一人监统”的基本模式外，还有其他权宜措施：一是王室联婚，如招康国王为女婿：“隋炀帝时，其王屈术支娶西突厥叶护可汗女，遂臣于西突厥。”<sup>⑬</sup>二是直接统治，石国由突厥特勤为王：“隋大业（605—618）初，西突厥杀其王，以特勤匐职统其国。”<sup>⑭</sup>故直至天宝元年（742），石国王仍以“特勤”为号。

在九姓胡的政治史上，突厥模式并没有随着突厥汗国的瓦解而消失。它以变异的形式，被吸纳到唐朝的羁縻系统之中。王国维在《高昌宁朔将军鞠斌造寺碑跋》，首倡此说：“盖突厥于其所属之国，皆授其王或首领以己国官职，故唐灭东西突厥，即于其故地及属国置羁縻州，并命其王为都督刺史，盖即用突厥旧制也。”<sup>⑮</sup>

### 二 唐朝羁縻系统

七世纪中期，九姓胡诸国成为唐朝的羁縻州，分府州两级，各冠专名。据现存资料，可列出如下对应名称：

石——大宛都督府；

康——康居都督府；

米——南谿州；

史——佉沙州；

何——贵霜州（当为“贵霜匿”之略）；

安——安息州；

东安——木鹿州。

胡王受唐朝册封，府设都督，如康国“授其王拂呼纒为都督”；州设刺史，如米国“授其君昭武开拙为刺史”。<sup>①⑥</sup>体现唐朝对九姓胡的宗主权，还有一种“质子”制度。近年出土的墓志，提供了何、米两国“来质”的事例：第一，何文哲墓志：“前祖以永徽（650—655）初，款塞来质，附于王庭。簪纓因盛于本朝，爵赏由光于中土。”<sup>①⑦</sup>第二，米继芬墓志：“父讳突骑施，远慕皇化，来于王庭，邀质京师，永通国好。特承恩宠，累践班荣，历任护国大将军。公承质子，身处禁军。孝以敬亲，忠以奉国。”<sup>①⑧</sup>“质子”可以两代传承，说明此制相当稳定。

### 三粟特统辖系统

九姓胡在通常情况下，是由本国君王行使直接统治权的。据《隋书·康国传》，康国有“大臣三人，共掌国事”。安国也类似，国王“每听政，与妻相对，大臣三人，评理国事”。至于“无君长”的毕国，则是一个商人自治的城邦，体制独特，另详第四章《毕国史钩沉》。

胡王及其大臣“评理国事”，不可能随心所欲，而必须以法制为依据。关于九姓胡城邦的法制，从现有资料中难以探其究竟。

下面仅据《隋书》残存的片断胡律，试作探索性的解释。

#### （四）胡律

《隋书》撰成于贞观十年（636），书中有关康国及其属国的记述，反映了玄奘西行时代昭武九姓的国情和民风，对研究西突厥监摄下的粟特城邦社会，尤其典章制度方面，有重要的历史价值。据该书卷八三《康国传》云：

有胡律，置于袄祠，将决罚，则取而断之。重罪者族，次重者死，贼盗截其足。

这里所谓“胡律”，其实只存刑律，并且不是完整的条文。它之所以值得考察，是因为康国居昭武九姓之首，“进止威仪，远近取则”。这就是说，在粟特地区，康国的“胡律”有普遍意义。按粟特语 *pδkh*，指“法律”或“惯例”。尽管原貌已难详知，但具体的律例，还是有迹可寻的。《大慈恩寺三藏法师传》卷二，记贞观初年玄奘西行路经康国，曾目睹“胡律”施行的一些情况：

王及百姓不信佛法，以事火为道。有寺两所，迥无僧居，客僧投者，诸胡以火烧逐不许停住。法师初至，王接犹慢。经宿之后，为说人、天因果，赞佛功德，恭敬福利，王欢喜请受斋戒，遂致殷重。所从二小师往寺礼拜，诸胡还以火烧逐。沙弥还以告王，王闻令捕烧者，得已，集百姓令截其手。法师将欲劝善，不忍毁其肢体，救之。王乃重笞之，逐出都外。

关于康国袄、佛二教的盛衰，不属本章论述范围。我们感兴趣的是，从这个独一无二的案例，可以看出“胡律”如何付诸实行：第一，“烧逐客僧”属侵犯人身罪，与“贼盗”所构成的侵犯财产罪科



以同等刑罚，均判体刑，即“截其足”或“截其手”。第二，国王有权给罪犯减刑，将原判“截其手”改为“重笞之”；然后，“逐出都外”，这就意味着流刑。据玄奘目测，当时康国之都并不大，“国大都城，周二十余里”，<sup>⑬</sup>可知流放并不是远距离的。不过，都外毕竟是荒凉之地，观韦节《西蕃记》可知：

国城外，别有二百余户，专知丧事。别筑一院，院内养狗，每有人死，即往取尸，置此院内，令狗食之，肉尽，收骸骨埋殡，无棺槨。<sup>⑭</sup>

那个被国王“逐出都外”的胡人，也许就是去补充养狗食尸的贱民行列的。

其次，置存“胡律”于祆祠，标志着康国政、教两大势力的结合。这个事实，既反映了祆教的正统性，又反映了胡律的神圣性，是很值得注意的。作为康国威仪的重典，胡律在祆祠里面一定是放置在庄严的处所的。据《通典》卷一九三引杜环《经行记》康国条云：“有神祠，名拔，诣国事者，本出于此。”《太平寰宇记》卷一八六所引文字略异：“有小祠，祠名跋，诸（诣）国事者，本出于此。”由上引文可知《经行记》与《隋书》叙事虽同，用字则异，一作“拔（或“跋”），一作“祆”。前人已注意到这个歧异，并作出各种解释。丁谦首揭其疑：“有神祠以下二句，语意难解，当有讹脱。”<sup>⑮</sup>王国维则据《隋书》校改：“拔当作祆。”<sup>⑯</sup>但未说明两个音形殊异的字，何以致误。日本白鸟库吉另创新说：“大概此‘拔’字即波斯语之‘宝座’（bāt, pāt）。”<sup>⑰</sup>可惜未加论证。

暂且搁下纷纭的众说，先观察一下唐代中亚河中地区祆祠的形制，也许更能澄清文献上的混乱。段成式《酉阳杂俎》卷一〇云：

乌浒河中滩流有火祆祠。相传祆祠本自波斯国，乘神

通来此，常见灵异，因立袄祠，内无像，于大屋下置大小炉舍，檐向西，人向东礼。

可以看出，袄祠内大屋下的“炉舍”即火坛，是一处与“礼”有关的庄严之地，其用途虽未明载，倘比作“诣国事者”据律决罚的那个“小祠”，有没有可能呢？塔吉克境内穆格山出土的粟特文书，有一份订于康国王突昏十年（710）的婚约，长达九十行，是九姓胡法律文书的巨制。正文第十八行载明婚约缔结的场所是  $\beta wnty' - nk v' st' ny$ ，意即“律堂”，相当于中古波斯语  $xv\bar{a}rstan$ ，“誓证处”。这份粟特婚约的译释者里夫什茨认为，该文书提及的“律堂”，当与中国史书所载康国人置存“胡律”的那座神祠有关。<sup>②</sup> 我们不妨再作一些补充，据隋唐译例，*Ferghana* 作“拔汗那”或“跋贺那”，前述“拔”“跋”的对音，似可求之  $\beta wnty' nk$  的第一音节，未必就是“袄”字之讹。

如果以上对粟特文书与中国文献的比证可以接受的话，那么由“袄”“拔”二字产生的疑惑似乎不难消释。简言之，康国都城的“袄祠”内有一间置存胡律的“小舍”名为“律堂”音译作“拔”。因此，前引文献中“袄”“拔”二字，一为祠名，一为堂名，各有所指，无所谓正讹。从史源来看，杜环作为一名“居西域十二年”的战俘，在其康国纪事中突出“拔”的地位，说明他对当时中亚袄祠的形制及“胡律”的神圣性，有比史臣更深一层的了解。

此外，还有一点可以注意，就是“胡律”与“大食法”的差异。如前所引，“重罪者族”一语，表明刑事责任的扩大化，极刑不止本人处死，还要株连亲族。到阿拉伯人征服后，“法唯从宽”：“其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。”<sup>③</sup> 可以这样说，黑衣大食给昭武九姓带来了比“胡律”更为开明的法治，这是穆斯林“圣战”的积极成果之一。

## （五）得悉神和金破罗

《隋书·西域传》曹国条云：

国中有得悉神，自西海以东诸国并敬事之，其神有金人焉。金破罗阔丈有五尺，高下相称，每日以驼五头、马十匹、羊一百口祭之，常有千人食之不尽。

这段史文，可与《新唐书·康国传》西曹国条互相参证：

隋时曹也。南接史及波览，治瑟底痕城。东北越于底城有得悉神祠，国人事之，有金器具，款其左曰：“汉时天子所赐。”

关于“得悉神”的宗教属性以及“金破罗”与“金器具”有何关系，都是悬而未决的问题。下面所作的考述，只是一孔之见，谈不上什么疏通证明。

自夏德、白鸟库吉以来，对得悉神究为何物，聚讼纷纭。<sup>②</sup>随后亨宁明确指出，粟特本土的 *txs'yc*，即为唐代文献之“得悉神”。<sup>③</sup>此神很可能是火祆教的“星辰雨水之神”。近年新疆焉耆七星乡出土一件银碗，碗沿刻粟特铭文，经西姆斯·威廉姆斯释读，内有“这件器物属于得悉神”之句，并指出该神名带阴性词尾（*txs'ycyh*）表明是女神。<sup>④</sup>粟特城邦盛行女神崇拜，于此又添一证。

据《隋书》所记，得悉神是“自西海以东诸国并敬事之”的大神，其香火之盛，牺牲之多，施食之众，都是非同凡响的。依此类推，得悉神祭器之大，当亦有异乎寻常的规模。那么，“金破罗”会不会与“金器具”为同物，是一种供神的大酒器呢？

下面征引若干有关的文献，依次说明“破罗”的音义及其形

制。据《北史》卷四七《祖珽传》云：

神武（北齐高祖神武皇帝高欢）宴僚属，于坐失金叵罗。

窦泰令饮酒者皆脱帽，于珽髻上得之，神武不能罪也。

按祖珽其人“解四夷语”“解弹琵琶”“善为胡桃油以涂画”胡化既然如此之深，则他在座上所窃的“金叵罗”，大有为胡族酒器的嫌疑。此物也曾见于唐宫的御宴，据《唐语林》卷五云：

开元中，上（玄宗）与内臣作历日令，高力士挟大罽置黄幡绰口中，曰：“塞穴吉！”黄幡绰遽取上前叵罗纳靴中，走下曰：“内财吉！”

在外廷的饮宴中也有使用叵罗的，岑参《酒泉太守席上醉后作》可以为证：

琵琶长笛曲相合，羌儿胡雏齐唱歌。浑炙犂牛烹野驼，  
交河美酒金叵罗。<sup>②</sup>

在河西重镇这次胡味极浓的酒席上，“金叵罗”与胡乐、胡歌和胡羹并列，金樽美酒，一目了然。由此可以证知，祖珽窃藏髻上和黄幡绰戏藏靴中之物，实即岑参醉饮之杯。李白在《对酒》一诗中，也作过吟咏：“葡萄酒，金叵罗，吴姬十五细马驮。”这种异方宝货，在唐代相当名贵，属于贡品之列。如《新唐书·吐蕃传》载：“显庆三年（658）献金盃、金颇罗等。”此外还见于《册府元龟》卷九六四：“上元二年（675）正月，右骁卫大将军龟兹王白素稽献银颇罗，赐帛以答之。”按中古汉语译无定字，“破”“叵”“颇”，一音之转，所称器物应是相同的。据粟特学家研究，此词源出伊朗语 *padrōd* 似指“碗”。有一杯状银碗上镌粟特文 *patrōd* 可供参证。在西方的希腊语中，其转写形式为 *φάλη*，“碗”“杯”之意；东方的突厥语，则作 *пиалà* 或 *фиалà*；汉语“叵（破、颇）罗”，即其音译。<sup>③</sup>

“金叵罗”作为名贵的酒器，到明代依然是宫禁和显宦的珍玩。据褚人获《坚瓠广集》卷四云：

明某某二相公侍讲筵，咨询既久，上顾小黄门：“先生们甚劳。”命赐酒。内侍出二金叵罗，甚大，杯中镌字云：“门下晚生某进。”某者，相公名，盖以媚巨珰没入之物也。二相惭惧，叩头趋出，上目之而笑。

明代某公既用金叵罗去取媚魏忠贤，则此物之贵，也就可想而知了。

“金叵罗”的盛名，经久未废，直至清代乾隆年间，郑板桥还在一首祝寿诗中使用这个古典：“祝君寿嘏晋君酒，苕雪重添百叵罗。”<sup>④</sup>胡语入汉诗，竟历千年之久，真可谓源远流长了。

说到这里，应该回答一个很容易产生的诘难：可以藏入“髻上”和“靴中”的“金叵罗”是小酒杯，而供奉得悉神的“金破罗”则“阔丈有五尺，高下相称”，倘为同名之物，何其大小悬殊一至于此？文献告诉我们，在古代豪奢的饮宴中，巨型酒器是屡见不鲜的。请看贞观二十一年（647），唐太宗在殿前宴请铁勒渠帅的盛大场面。

置大银盆，其实百斛，倾瓶注于盆中，铁勒数十人不饮其半。<sup>⑤</sup>

至元代，设于大都大明殿内的“酒海”，也是庞然大物。<sup>⑥</sup>据《辍耕录》卷二一云：

木质银裹漆瓮一，金云龙蛇绕之，高一丈七尺，贮酒可五十余石。

由上述唐制容量百斛和元制贮酒五十余石两例，可知特大酒器，原是为特殊用途而设，不能绳以常规的。同样，被九姓胡用来供神的“金破罗”，其形制如不突破一般“金叵罗”的规格，由小型变

成巨型，怎能显出神之为神？曹国得悉神的祭礼，既摆列驼、马、羊百余头牺牲，则配上丈余阔的酒器，除了相称和壮观之外，似乎是看不出有什么离奇的。

## （六）东方聚落的文化类型

自 1916 年伯希和发表《沙州都督府图经及蒲昌海之康居聚落》以来，<sup>③</sup>中外学者对九姓胡东方聚落的研究，无论广度还是深度，都取得明显的进展。探讨所及，远达唐代漠北的胡部、六胡州、<sup>④</sup>河北道<sup>⑤</sup>以及西州、<sup>⑥</sup>伊州、<sup>⑦</sup>沙州、<sup>⑧</sup>凉州<sup>⑨</sup>和塔里木盆地周边一带。<sup>⑩</sup>按其文化史上的意义来说，中世纪初期亚洲内陆“胡化”现象的展开，已经得到不同程度的说明了。

作为一个专门的研究对象，九姓胡的东方聚落史，除时代、地域外，似乎还有文化类型的问题。后者属于理论性的探讨，与实证性的考释也许可以虚、实互补，不妨勾勒一点轮廓。

### 一 移植型聚落

在隋末唐初，九姓胡中的石、康两姓，各由首领率部移居伊州和鄯善。据《沙州伊州地志》残卷云：

隋大业六年（610），于城东买地置伊吾郡。隋乱后没于胡。贞观四年（630），首领石万年率七城来降。我唐始置伊州。

隋置鄯善镇，隋乱，其城遂废。贞观中，康国大首领康艳典东来居此城，胡人随之，因成聚落，亦曰典合城。

这类聚落的起源，不是胡人分散寄住或落籍之后逐步形成的。它是一种有组织的群体移民，自有首领，合族而居，故有能力建城（石万年 7 城，康艳典 4 城），种植中亚作物（葡萄），并保持原

有信仰(火袄庙)。<sup>④</sup>按胡化程度而言,移植型聚落最高,因为它是原生性的。

### 二 归化型聚落

敦煌的从化乡,高昌的崇化乡,杂居的胡姓民户,均按乡、里编籍,计丁授田。从名籍看,胡人子弟多取汉名,反映出“土生胡”的汉化趋势。从生计看,他们以务农为主,是一批胡姓的庶民。

“凉州为河西都会,襟带西蕃、葱右诸国,商侣往来,无有停绝。”<sup>④</sup>这里的归化型聚落,由胡人豪族操纵,如隋末唐初的安修仁、安兴贵,都是食封六百户的显宦。在王朝的政治危机中,他们成了激化胡汉矛盾的地方势力。

归化型聚落中庶民与豪族的差异,正像“兴生胡”与“土生胡”的差异一样,是不应该忽略的。

### 三 突厥化聚落

在漠北地区,依附于突厥汗庭的“胡部”,从文化类型来说,可算是突厥化聚落。七世纪初,被汗庭宠信的史蜀胡悉,“不告始毕,率其部落,尽驱六畜,星驰争进”,<sup>⑤</sup>为的是到马邑互市。调露元年(679)唐朝在灵州南界置鲁、丽、含、塞、依、契等州安置来自突厥的降户,号称“六胡州”。六胡州大首领安善的先世,就是出身突厥胡部的。在突厥化聚落里的九姓胡,习染蕃俗,生活方式也由善商贾向善骑射转化了。李益的《六州胡儿歌》“六州胡儿六蕃语,十岁骑羊逐沙鼠”,正是胡人蕃化的写照。

九姓胡东方聚落的文化类型,是一个复杂的历史现象,尚待作出精细的分析。以上所述,只是提出问题,并非什么确论。由于涉及归化型聚落的文书最多,胡姓世系的追溯也最长。因此,胡化与胡姓两者的关系,便容易被人混同起来。其实,胡姓民户

如果已经失掉胡俗，也就汉化了，尽管世世代代姓“康”或姓“安”。为了在文化类型上提供参照的标准，下面对九姓胡的礼俗略加考释，以备采择。

王国维：《观堂集林》第二册，中华书局 1959 年 6 月第 1 版第 606—620 页。

《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社 1982 年 8 月第 1 版第 1177 页。

冯承钧：《西域南海史地考证论著汇辑》，中华书局 1957 年 12 月第 1 版第 179—180 页。

陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年 10 月第 1 版第 52 页。

《大唐西域记》卷一。

⑥ 斯米尔诺娃：《片治肯特故城钱币综览》，莫斯科，1963 年俄文版第 31 页。

⑦ 马小鹤：《米国钵息德城考》，《中亚学刊》第二辑 中华书局 1987 年 8 月第 1 版第 65—75 页。

⑧ 里夫什茨等：《片治肯特一号神祠出土的粟特残文》，《亚非人民》1982 年第 5 期第 131—141 页。

⑨ 别列尼茨基等：《古代片治肯特居民的社会结构》，《中世纪时代中近东的商品货币关系》，莫斯科，1979 年俄文版第 19—25 页。

⑩ 别列尼茨基等：《中世纪中亚城市》，列宁格勒，1973 年俄文版第 114—116 页。

⑪ 里夫什茨：《穆格山出土法律文书》，莫斯科，1962 年俄文版第 22 页。

⑫ 《吐鲁番出土文书》第九册，文物出版社 1990 年 4 月第 1 版第 27 页。

⑬ 《旧唐书》卷一九八《康国传》。

⑭ 《新唐书》卷二一一下。

⑮ 王国维：《观堂集林》第四册第 987 页。

⑯ 《新唐书》卷二二一下《康国传》。并参冯承钧：《新唐书西域羁縻府州考》，《西域南海史地考证译丛》七编。

⑰ 卢兆荫：《何文哲墓志考释》，《考古》1986 年第 9 期第 846 页。

⑱ 阎文儒：《唐米继芬墓志考释》，《西北民族研究》1989 年第 2 期第 154 页。

⑲ 《大唐西域记》卷一。

⑳ 《通典》卷一九三。



- ⑦ 丁谦：《经行记地理考证》，《浙江图书馆丛书》第二集。
- ⑧ 王国维：《古行记校录》，《海宁王静安先生遗书》第三十七册。
- ⑨⑩ 白鸟库吉：《粟特国考》，《西域史研究下》，1981年岩波版第78页。
- ⑪ 里夫什茨：《穆格山出土粟特法律文书》（В. А. Лившиц, Согдийские документы с горы Муг, вып. II Юридические документы и письма），莫斯科，1962年，第38页。
- ⑫ 《通典》卷一九三。
- ⑬ 亨宁：《粟特神考》，伦敦大学《东方非洲研究院院刊》第28卷第2期第252—253页。
- ⑭ 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9期第56—57页。
- ⑮ 据陈铁民：《岑嘉州诗版本源流考》（《文史》第六辑），金巨罗“一语全唐诗本、十二家唐诗各本、铜活字本，“金”并作“归”，与四部丛刊影印七卷本异，但“亘罗”二字均同，于考证无碍。
- ⑯ 里夫什茨为薛爱华（Edward H. Shafer）著《康国金桃》俄译本（Э. Шефер, Золотые персики Самарканда, М., 1981）第459—460页加的注释。
- ⑰ 《郑板桥集》，上海古籍出版社1979年第204页。
- ⑱ 《册府元龟》卷一七〇。
- ⑲ 韩儒林：《穹庐集》，上海人民出版社1982年第140—144页。
- ⑳ 伯希和：《沙州都督府图经及蒲昌海之康居聚落》，冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第二卷，商务印书馆1995年版。
- ㉑ 蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》，《通报》第41卷（1952年）第317—356页；护雅夫：《东突厥国家内部的粟特人》，《古代突厥民族史研究甲编》，山川出版社1967年版第61—93页。
- ㉒ 克利亚什托尔内著、李佩娟译：《古代突厥鲁尼文碑铭》，第三章《粟特人与突厥》，黑龙江教育出版社1991年版第86—135页；张广达：《唐代六胡州等地的昭武九姓》，《西域史地丛稿初编》，上海古籍出版社1995年5月第1版第249—279页。
- ㉓ 谷霁光：《安史乱前之河北道》，《谷霁光史学文集》第四卷，江西教育出版社1996年3月第1版第180—191页。
- ㉔ 姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社1994年2月第1版第

162—188 页。

⑳ 羽田亨：《唐光启元年沙州伊州地志残卷》，《羽田博士史学论文集》上卷历史篇，京都东洋史研究会 1957 年版第 585—605 页。

㉑ 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》第九卷 中华书局 1993 年 10 月第 1 版第 140—220 页；郑炳林主编：《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社 1997 年 9 月第 1 版第 359—465 页。

㉒ 吴玉贵：《凉州粟特胡人安氏家族研究》，《唐研究》第三卷 北京大学出版社 1997 年 12 月第 1 版第 295—337 页。

㉓ 荣新江：《古代塔里木盆地周边的粟特移民》，《西域研究》1993 年第 2 期第 8—15 页。

㉔ 王仲萃：《敦煌石室地志残卷考释》，上海古籍出版社 1993 年 9 月第 1 版第 196—207 页。

㉕ 《大慈恩寺三藏法师传》卷一。

㉖ 《隋书》卷六七《裴矩传》。

## 二 九姓胡礼俗丛考

玄奘在《大唐西域记》的序论中，对“胡俗”作了这样的概括：“黑岭以来，莫非胡俗。虽戎人同贯，而族类群分，画界封疆，大率土著。建城郭，务殖田畜，性重财贿，俗轻仁义。嫁娶无礼，尊卑无次，妇言是用，男位居下。死则焚骸，丧期无数。髡面截耳，断发裂裳，屠杀群畜，祀祭幽魂。吉乃素服，凶则皂衣。”同书卷一，对“窠利”（粟特）即唐代九姓胡区域的礼俗，又“随地别叙”道：“服毡褐，衣皮毳，裳服褊急，齐发露顶，或总剪剃，缿彩络额。形容伟大，志性恇怯。风俗浇讹，多行诡诈，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。”以上引记载为依据，本文将“胡俗”分解为十项：家庭、婚姻

丧葬、居室、服饰、饮食、岁时、节庆、兴贩和胡名。循着中国文献与粟特文物互证的原则，逐项考释，力求对唐代九姓胡礼俗作出比较条理化的论证，以供进一步研究中世纪粟特社会文化和精神文化的参考。

## （一）家庭

在玄奘对胡俗的记述中，提到胡人家庭内部的两种基本关系。一是夫妻关系：“妇言是用，男位居下”；二是亲子关系：“大抵贪求，父子计利”。下面沿着这条线索，试从现存的有限史料中勾画出九姓胡家庭结构的轮廓。

早在汉代，自大宛以西至安息西胡族类，都是“俗贵女子，女子所言，而丈夫乃决正”。<sup>①</sup>唐代的九姓胡，对此仍传承未废。据《安禄山事迹》卷上，安禄山作为杨贵妃的义儿，“每对见，先拜太真。玄宗问之，奏曰：蕃人先母后父耳！玄宗大悦。”<sup>②</sup>很明显，安禄山敢于用悖乎汉人伦常的言行来博取玄宗夫妇的欢心，正因为“先母而后父”的礼仪在胡人中是源远流长的。被旧史当作逆胡“谐谑”的这种母权的特殊性，也反映到九姓胡的政治生活中。我们可以举出三个例证：第一，安国国王“每听政，与妻相对，大臣三人评理国事”。<sup>③</sup>第二，开元七年（719）二月，安国国王笃萨波提遣使上贡表，“妻可敦”也一同列名进奉。<sup>④</sup>第三，粟特铜币编号 1482 及 1484 两枚，正面都镌刻着国王、可敦并列的头像。<sup>⑤</sup>

“妇言是用”和“先母后父”的现象，说明九姓胡家庭在唐代还保留着母权制的遗迹。但从本质上看，它却是以男系为主宰的父权制家庭。最有力的证据，莫过于法律文书的具名格式。

例如，穆格山文书 B—8 号，是一份订于 707 或 708 年的买地契约，买卖双方和四名证人的署名，均按“某某是某某之子”的格式：

卖方：Šinvaγč 和 Satafsarak 是 Farnxund - a 之子。

买方：Māxč 和 Xšūmvandak 是 Asmanč - a 之子。

证人：Wrk' n 是 Bγtwrz 之子。

nny - prn 是 Bγw' rz 之子。

Š'(w)c, 是 pmy - 'n 之子。

tws' γ 是 zym 之子。<sup>⑥</sup>

另一份编号 Nov.3 和 Nov.4 的穆格山文书，即订于康国王突昏十年(710)的著名婚约，其中新郎、新娘、证人和婚约书写人也均在本名之前冠上父名。<sup>⑦</sup>这种独特的具名格式，在出土的唐初九姓胡墓志中也有反映。贞观年间“西域康国人”康阿达，具名为“大唐上仪同故康莫量息阿达”(《陇右金石录》卷二)；“息”即子息，与法律文书具名格式相符。粟特法律文书如此重视当事人的父系血统，充分说明九姓胡的家庭是以父权制为基础的。所谓“男位居下”，无非是在礼仪上“先母后父”而已，决不是女权凌驾于夫权之上。

九姓胡家庭结构的另一个重要方面，是人生仪礼。其中婚、丧二俗，另立专节论述，这里只探讨从诞生到成丁三个年龄阶段的划分。第一，婴儿祝吉：“生儿以石蜜啖之。置胶于掌，欲长而甘言，持宝若黏云。”(《新唐书》卷二二一下 第二 学书启蒙：“男年五岁 则令学书 少解则遣学费 以得利多为善。”(《通典》卷一九三引《西蕃记》)第三，成丁行贾：“丈夫年二十，去傍国，利所在，无不至。”(《新唐书》卷二二一下)通过上述三个年龄阶段对商业意识的灌输和传承，青少年胡雏“善商贾”的习性已经初步

形成，此后便带着“贪求”的欲愿，从家庭走向社会，从中亚来适  
中夏。

在唐代，九姓胡父率子“去傍国”经商的事例，是屡见不  
鲜的。吐鲁番出土的垂拱元年（685）一批兴生胡向西州都督  
府请“过所”的案卷，就有五十五岁的康纥槎，带着“男射  
鼻，男浮你了”要求入京“兴贩”的记录。<sup>⑧</sup>男性家口既然  
“利所在，无不至”，长年游贾他乡，乃至寄住异国，九姓胡家  
庭的内聚力便被削弱，两性关系也较农业民族松弛，从而给胡  
人的家风打上“浇讹”的烙印。另一方面，随着商品货币关系  
向家庭内部渗透，兄弟之间也计利忘义。敦煌文书伯希和  
3813号背面的《唐判集》残卷，内有胡商史婆陁一案：“长安  
县人史婆陁，家兴贩资财巨富，身有助官骁骑尉。其园池屋  
宇，衣服器玩，家僮侍妾，比王侯。有亲弟颀利，久已别居。  
家贫壁立，兄亦不分给。有邻人康莫鼻，借衣不得，告言违法  
式事。”尽管判例出自虚拟，并无个性之真实。但史家兄弟及  
其邻人之间的对立关系，却反映了九姓胡作为商业民族的特殊  
性格，是仍然具有共性之真实的。判词最后作结道：“颀利纵  
已别居，犹是婆陁血属。法虽不合征给，深可哀矜。分兄犬马  
之资，济弟倒悬之命，人情共允，物议何伤！并下县知，任彼  
安恤。”很清楚，史婆陁一案表明，不同的文化背景形成不同  
的伦理观念。在家庭关系上，胡风汉俗，大异其趣。家庭是社  
会的细胞，以此为基点，九姓胡的其他礼俗，也就比较容易理  
解了。

## (二) 婚姻

隋唐时代的文献和碑志，著录过不少九姓胡婚例。按其类型，可分为王室婚姻和民间婚姻。

王室婚姻又分为两种：第一，昭武九姓内部的王室联婚，已知二例：（一）安国王设力登娶康国王女：“王姓昭武氏，与康国王同族，字设力登。妻康国王女也。”（《隋书》卷八三〇二）石国王女嫁康国大首领：“天宝二年（743）十二月，石国王特勤遣女婿康国大首领康染颠献物。”（《册府元龟》卷九七一）第二，昭武九姓王室与突厥汗庭联婚，也有二例：（一）康国王世失毕娶达度可汗女：“王字世失毕（唐人避讳，改“世”为“代”），为人宽厚，甚得众心。其妻突厥达度可汗女也。”（《隋书》卷八三〇二）康国王屈术支娶叶护可汗女：“隋炀帝时（605—616），其王屈术支娶西突厥叶护可汗女，遂臣于西突厥。”（《旧唐书》卷一九八）中世纪的王室婚姻，是一种政治性行为，九姓胡也不能例外。屈术支的婚例，已反映出王室婚姻如何与附庸关系相伴随；安国女王683年（唐高宗弘道元年）为抵御大食入侵，不惜以“许身为妻”来换取康国王突昏的援兵，<sup>⑨</sup>则是王室婚姻政治本质的大暴露。

至于民间婚姻，我们从碑志材料中得知，流寓中国的九姓胡后裔，仍有大量胡姓联婚的事例。<sup>⑩</sup>（一）康曹联婚：康欽“夫人曹氏”（唐故康君墓志，《芒洛冢墓遗文》四编卷三）；（二）康石联婚：康阿义屈“夫人交河石氏”（康公神道碑铭，《颜鲁公集》卷九）；（三）安何联婚：安菩“夫人何氏”（唐故陆胡州大首领安君墓志，《中原文物》1982年三期）；（四）安康联婚：安师“夫人康氏”（唐故上开府上大将军安府君墓志铭，《芒洛冢墓遗文》卷三）；（五

何康联婚：何文哲“夫人康氏”（何文哲墓志铭，《考古》1986年九期）；（六）何安联婚：何弘敬妻“武威安氏”（唐魏博节度使何弘敬墓志铭，《考古》1984年八期）；（七）石康联婚：石默啜“夫人康氏”（石府君墓志，《匊斋藏石记》卷三〇）。此外，还有两个特例，其一，山西博物馆收藏的《大晋故鸡田府部落长史何公志铭》，载明墓主何君政两代与胡姓三氏联婚：“夫人安氏”，儿媳三人“长安氏 次康氏 次康氏”（《山西文物》1982年一期）。其二，陕西博物馆收藏的《米继芬墓志》，则提供了同姓婚配之例：“其先西域米国人”的米继芬，配偶为“夫人米氏”（武伯纶《西安历史述略》）。上举九例中，联婚一方姓康的占七例，也许不是偶然的。作为昭武九姓之首，康姓与其他“枝庶”相比，尽管同样流寓汉地，但在婚姻生活的范围内，其望族的地位似乎尚未在胡人观念中淡化。

唐代九姓胡的婚俗，除前述诸例所反映的择偶情况外，还有更具体的规范。穆格山出土粟特文书 Nov.3 和 Nov.4 是一份订于康国王突昏十年（710）的婚约，正文和附件分别在两个皮张上双面书写，共九十行。一式两份，现存文书为女方持有的副本。新郎是突厥化贵族乌特特勤（'WTTkyn），新娘是笈赤建城主之女查托（Cith）。缔约地点在“律堂”，有五名证人在场。正文除规定夫妻各应承担的责任外，还另立两种引人注目的条款：Nov.3 背面第 16—18 行规定，非经嫡妻同意，丈夫不得另置偏房或姘居；正面第 22 行和背面第 2—9 行谈及离婚细节，明确区分“妻弃夫”和“夫休妻”两种法律责任，同时承认赔偿之后，“夫另娶”、“妻再嫁”的合法性。附件则规定新郎对新娘监护人（岳父）所应承担的义务。这份婚约的译释者里夫什茨认为：“粟特文的婚约表明，在阿拉伯征服前，粟特存在过多妻制，而且起码有三

种结合形式，即正室（嫡配）、偏房和姘居。<sup>⑩</sup>

按康国王突昏十年（710），即唐睿宗景云元年，当时康国上层社会的婚姻生活，既然已经具有相当完备的法律形态，那么，年代在此之后的慧超《往五天竺国传》（开元中期）和杜环《经行记》（天宝中期），其中所说的“极恶风俗，婚姻杂交，纳母及姊妹为妻”，及“蒸报于诸夷狄中最甚”之类的血缘群婚残迹，就只能看作是中亚两河流域婚姻制度发展不平衡在唐人行纪中的反映，而不应当用它来概括唐代九姓胡婚俗的全貌。

### （三）丧葬

九姓胡的丧葬礼俗，可大别为丧礼和葬礼两类。

丧礼中的“髡面割耳”，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。关于“髡”字的音义，慧琳这样解释：“理之反。《考声》：髡，割也，划也。《字林》作鬻，经文作剝，非也。检一切字书，并无此字，唯经义合是髡字，从刀从髡，省声也。”<sup>⑪</sup>用刀划面割耳，血泪俱流，原是漠北游牧民族的悼亡仪式。它在空间和时间上的广延性，说明这种胡俗有很强的生命力。例证：（一）匈奴：永元三年（91），“匈奴闻秉卒，举国号哭，或梨（梨即髡，古通用）面流血”（《后汉书》卷四九《耿秉传》）（二）突厥：“有死者，停尸于帐，子孙及诸亲属男女各杀羊马，陈于帐前，以刀髡面且哭，血泪俱流，如此者七度及止。”（《通典》卷一九七《突厥传上》）（三）回纥：乾元三年（759），毗伽阙可汗死，其妻宁国公主“依回纥法，髡面大哭”（《旧唐书》卷一九五《回纥传》）（四）蒙古：“所谓白鞞鞞者，容貌稍细，为人恭谨而孝，遇父母之丧，则髡其面而哭。”（《蒙鞞备录》）（五）女真：“其亲



友死，则以刀髡额，血泪交流，谓之送血泪。”（《大金国志》卷三九）至于西域诸胡，自三国至隋唐，此俗也屡见于历代记载。曹魏太和（227—233）年间，敦煌太守仓慈死于任所，“西域诸胡闻慈死，悉共会聚于戊己校尉及长史治下发哀，或有以刀画面以明血诚”。<sup>⑬</sup>北魏神龟二年（519），敦煌人宋云行经于阗，也见到“居丧者剪发髡面，以为哀戚。发长四寸，即就平常”。<sup>⑭</sup>贞观二十三年（649）五月，唐太宗崩，“四夷之人人仕于朝及来朝贡者数百人，闻丧皆恸哭，剪发髡面，割耳流血洒地”。<sup>⑮</sup>可见，玄奘所记的“髡面截耳，断发裂裳”，是概括了唐代西胡丧礼的历史和现状的。粟特出土的文物，也印证了文献上的记载。片治肯特二号遗址正厅南壁的大型壁画，上绘粟特人六，突厥人五，同在死者帐前割耳髡面。

在西域文化史上，割耳髡面之俗，除作为悼亡仪式外，还应用于人际关系的其他场合：（一）送别：睿宗立，召（郭元振）为太仆卿，将行，安西酋长有髡面哭送者。<sup>⑯</sup>惜别意味着挽留。天宝十年（751），任命高仙芝代安思顺为河西节度使，“思顺讽群胡髡面请留己。制复留思顺于河西”。<sup>⑰</sup>（二）讼冤：万岁通天元年（696），“时西蕃酋长阿史那斛瑟罗家有细婢，善歌舞。俊臣因令其党罗告斛瑟罗反，将图其婢。诸蕃长诣阙割耳髡面讼冤者数十人，乃得不族”（《旧唐书》卷一八六上《来俊臣传》）。

以上事例说明“髡面截耳”既可以表现悼亡的悲痛，也可以表现送别的悲伤和讼冤的悲愤。胡俗文化内涵的多样性，于此可见一斑。

九姓胡的葬俗，可以康国为例。《通典》卷一九三引韦节《西蕃记》说：“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，令狗食人肉尽，收骸骨埋殡，

无棺椁。”这种葬法表面上很类似印度的“野葬”或“施林”。《一切经音义》卷七三“尸阤林”条说：“正言‘尸多婆那’，此云寒林。其林幽邃而且寒，因以名也。在王舍城侧，死人多送其中，今总指弃尸之处。名‘尸阤林’者，取彼名也。”不过，唐代九姓胡在大食征服前是火祆教流行区，其葬俗不可能按“浮图法”行事。据《新唐书·波斯传》记载，“西域诸胡受其法以祠祆”。那么，康国弃尸饲狗、收骨埋殡之俗，当应溯源于波斯。希罗多德在《历史》第一卷第 140 节写道：“据说波斯人的尸体是只有在被鸟或狗撕裂之后才埋葬的。”按中国文献记载，在火祆教的故乡，确实存在着康国葬俗的原型：“死者多弃尸于山，一月理服。城外有人别居，唯知丧葬之事，号为不净人，若入城市，摇铃自别。”<sup>⑬</sup>很清楚，康国城郊的丧事专业户，相当于波斯的“不净人”。此外，还应当指出两点，第一，院内所养之狗，绝不是“康国鬻子”，而是以“骏犬”著称的波斯狗：“骏犬，或赤曰行七百里者驳金犬，所谓波斯犬也。”<sup>⑭</sup>此犬嗜食人肉，早见于北齐河清三年（564）南阳王绰的虐政：“有妇人抱儿在路，走避入草。绰夺其儿饲波斯狗，妇人号哭。绰怒，又纵狗使食，狗不食，涂以儿血乃食焉。”<sup>⑮</sup>第二，九姓胡虽然“无棺椁”，但仍有“收骸骨埋葬”的葬具。这是一种特制容器，即所谓“盛骨瓮”。王室用金瓮：“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。”<sup>⑯</sup>民间则用陶质骨瓮，花拉子模（即九姓胡的“火寻”）地区常有发现。其中托库卡拉出土的盛骨瓮，瓮面所刻的图像，恰恰是胡男胡女髡面截耳的悼亡仪式。<sup>⑰</sup>作为独特的葬具，盛骨瓮具有重要的文化意义。据巴托里德研究，俄属突厥斯坦的火祆教，与波斯火祆教不同的地方特点，就表现在葬式上流行盛骨瓮。<sup>⑱</sup>

最后，还有一段史文应当辨析。据《旧唐书》卷一一二《李暹传》，唐玄宗开元年间，太原曾经取缔过弃尸饲狗的葬俗：“太原旧俗，有僧徒以习禅为业，及死不殓，但以尸送近郊饲鸟兽。如是积年，土人号其地为‘黄坑’。侧有饿狗千数，食死人肉，因侵害幼弱，远近患之，前后官吏不能禁止。暹到官，申明礼宪，期不再患。发兵捕杀群狗，其风遂革。”岑仲勉先生认为“此实袄教之习俗，所谓黄坑，西人称曰无言台”。<sup>②4</sup>这个论断，大概是从上引《西蕃记》康国葬俗中推导出来的，未必能够成立。我们认为，“以尸送近郊饲鸟兽”，当即玄奘所记“弃林饲兽”的印度式“野葬”，<sup>②5</sup>它被太原僧徒（《新唐书》卷七八改作“为浮屠法者”）实行，正是恪遵天竺古法。所谓“黄坑”，可能因尸骨“积年”变色而得名，实即佛徒所说的“弃尸处”（古代印度称为“尸阇林”），其形制与康国之“院”和袄教之“台”，是不能等同的。从宗教环境看，太原位于佛教昌盛的河东，当地野葬之俗，大可追溯印度渊源，却不宜与中亚胡俗附会。

#### （四）居室

九姓胡分布于亚洲内陆的绿洲地带，一般来说，是气序和畅的。但从整个自然环境看，仍然雨量稀少，气候干旱。从怛逻斯至西海，“自三月至九月，天无云雨，皆以雪水种田”（杜环《经行记》）。与这样的气候条件相适应，其居室的建筑形式，也具有如下特点：

第一，平头。《隋书》卷八三载明安国“宫殿皆平头”。片治肯特故城及其他遗址，也证明粟特地区流行平顶型的建筑形式。那种一面坡或人字形的便于排水的屋顶结构，对全年多半“天无

云雨”的地方来说，当然不如平顶房实用。

第二 土室。杜环《经行记》又说：“从此 拔汗那 迤西海 尽居土室。”这种夯土而建的住房，仍有木柱和门楣，虽名为“土室”，实际上还是土木结构。杜环对末祿（即穆国）一带的居室，正是这样描述的：“墙宇高厚，市廛平正，木既雕刻，土亦绘画。”壁画是粟特“土室”最有特色的内部装饰，民居较为简朴，在宫殿和寺院则蔚为奇观，俨若画廊的规模。

从片治肯特三、四号遗址的住宅情况看，较宽敞的住房有厅堂，与门相对的正壁用画装饰，下置三脚石案，以待客人，是室内最尊贵处。炉灶在九姓胡居室中地位重要，其形制有三种：火塘、地灶和壁炉。<sup>④</sup>在早期中世纪，作为附属建筑的厨房，似乎尚未在粟特民居中出现。

室内礼仪除盘足而坐外，还有“胡跪”两式。其一，慧琳释“胡跪”云：“右膝著地，竖左膝危坐，或云互跪也。”<sup>⑤</sup>此式可以勒柯克从伯孜克里克割去的胡人供养人跪像证之。其二，据宋赵与时《宾退录》卷七：“古人之坐者，两膝著地，因反其蹠而坐于其上，正如今之胡跪者。”片治肯特城址东厢壁画，五个供养人都是两膝著地，反蹠而坐，这似是“胡跪”之基本姿式。

## （五）服饰

唐代九姓胡的服装，刘正言《王中丞宅夜观舞胡腾》一诗作过典型描写：

石国胡儿人见少，蹲舞樽前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖，  
细氍毹胡衫双袖小。手中抛下葡萄盏，西顾忽思乡路远。跳  
身转毂宝带鸣，弄脚缤纷锦靴软。<sup>⑥</sup>

“石国胡儿”的舞服，尽管与常服在华丽程度上有差别，但它所反映的毕竟是胡服的整个形制：帽、衫、带、靴。因此，不妨按照这个由上而下的顺序，逐项分析胡服的结构。

（一）帽除“王帽毡，饰金杂宝”外，<sup>②</sup>俗人的帽有两种：一是前诗所述的尖顶虚帽，还有一种叫“卷檐虚帽”。<sup>③</sup>虽同为胡帽，功能略异：尖顶宜于御风雪，卷檐便于遮阳远视，都是“兴胡之旅”不可或缺的头衣。吐鲁番阿斯塔那唐墓出土的彩绘泥俑，证实这两种胡帽确是同时并存的。

（二）衫“胡衫双袖小”，也即玄奘所说的“裳服褊急”。<sup>④</sup>一句话，就是以紧身窄袖为特征。这种与褒衣广袖大异其趣的胡衫，矫健灵活，可能是从古代的猎装演变而来的。

（三）带 带分软、硬二式。软带为俗人束腰之物，其功用是保暖，并便于跳跃。“石国胡儿”所系之带，应属这一类。至于硬带则质料上乘，或金制，或银制，是贵人身份的标志。据片治肯特壁画，“宝带”连接革制引带，供佩剑、刀、匕首之用。除金银扣环外，“宝带”还镶嵌大量宝石。<sup>⑤</sup>贞观元年（627）西突厥所献的“万钉宝钿金带”，<sup>⑥</sup>当即粟特金带在中国文献上的正名。

（四）靴“石国胡儿”穿的软靴，是与常服相配的一种通用款式。此外，粟特壁画人物还穿一种直筒式皮靴，高达膝盖，似为戎装。<sup>⑦</sup>

为了进一步了解九姓胡服饰的全貌，下面再探讨几个带有普遍性的问题。

第一，服色。慧琳《一切经音义》卷二一说：“西域俗人皆著白色衣也。”玄奘更明确指出服色上的禁忌：“吉乃素服，凶则皂衣。”<sup>⑧</sup>康国人在每年七月“求天儿骸骨”节，“俱著黑叠衣”，表示他们脱去常服，改著黑色丧衣，是恪遵禁忌的

第二，发式。《魏书·西域传》载：“康国丈夫剪发。”慧超《往五天竺国传》也说：“此中胡国，并剪须发。”可知九姓胡并未染上突厥“披发”之俗，而是沿袭波斯“断发”的旧制。至于妇女，除《新唐书·康国传》所载“女子盘髻”一式外，片治肯特壁画还证明胡女有辫发之俗。发梳五辫：左右各二，脑后一，均长达腰际。通过与塔吉克和乌兹别克民俗的比较，可确定这是未婚少女的发式。<sup>④</sup>又据杜环《经行记》载，西海诸胡“以香油涂发”，此油名为“野悉蜜”（即“素馨”，叶似茉莉而小）；西域人常采其花，压以为油，甚香滑（《酉阳杂俎》卷一八）

第三，衣料。按社会地位高下，有毛、皮、棉、锦各类，不必细论。惟衣料中“织成”一名，易启误会，清代学者任大椿在《释缙》中曾略加界说：“不假他物为质，自然织就，故曰织成。”在唐代，“织成”是一种名贵的织物。杜甫《太子张舍人遗织成罽段》一诗，曾吐露他不敢接受这种厚赠的缘由：“客从西北来，遗我翠织成”，“领客珍重意，顾我非公卿，留之惧不祥，施之湿柴荆”。这种“翠织成”，可能也是来自西域。“石国胡儿”制帽的“织成”作为一种衣料，不仅有《冥祥记》的“织成宝盖带”可以参证，《西京杂记》也提到赵飞燕册封之日接受过“织成下裾”，<sup>⑤</sup>唐代九姓胡用“织成”制衣帽，是受波斯影响。《隋书·波斯传》列举该国出产方物，已见“金缕织成”之名。这是波斯锦的一种，《旧唐书·波斯传》说得很清楚：“有巾帔，多用苏方青白色为之，两边缘以织成锦。”《新唐书》删去“织成”二字，缩为“巾帔缘以锦”一句，致使专名变成通名，真是略其所不该略了。用“织成”作胡服的边饰，可缝于领沿、袖口，也有贴在上肩或下裾的。这就是片治肯特壁画中常见的那种“萨珊”纹饰。<sup>⑥</sup>“石国胡儿”的蕃帽，大概也只是在帽沿缝饰“织成”，不一定整顶以“织成”为料。高加索西北山区

的“莫舍瓦亚·巴尔卡”墓葬，年代属于八至九世纪，曾出土一件以联珠织锦饰边的女袍，为“缘以织成锦”的文字记载提供了实物证据。<sup>③</sup>

## （六）饮食

玄奘笔下的宰利居民，“虽富巨万，服食粗弊”，这显然是按唐初汉人的标准立论。其实，九姓胡的饮食文化，是自有其特色的。否则，开元之后，就不会“贵人御馔，尽供胡食”了。<sup>④</sup>

汉唐时期风行中国的葡萄酒，是九姓胡的传统名产。中亚的葡萄酒制法有两种，一是葡萄与果汁合酿，另一种则用葡萄汁熬制。作为九姓胡的民族饮料，葡萄酒也是酬神的供品和对外交往的贡品。盛唐气象之一，就是“胡人岁贡葡萄酒”。著名的胡人酒器“叵罗”（粟特语 *patrōδ*，碗状酒杯），<sup>⑤</sup>在唐诗中常与葡萄酒连在一起，如“葡萄酒，金叵罗，吴姬十五细马驮”（李白）、“交河美酒金叵罗”（岑参）等等。质料较次的，则为银叵罗和铜叵罗。<sup>⑥</sup>片治肯特壁画上的饮宴场面，常见一种宽口酒器，可能就是驰名中夏的“叵罗”。

穆格山发现的八世纪初食用账，说明九姓胡的肉食以羊为主。B11R 是一份肉账，残存十一行，缺年份。内开自九月十三日至十月八日，片治肯特某胡人取羊六次，共宰吃母羊十二口和公羊两口。<sup>⑦</sup>

在“气候温，宜五谷”的粟特地区，粮食作物多为大麦和小麦。因此，胡食基本上就是面食。据慧琳《一切经音义》卷三七云：“胡食者，即饼、烧饼、胡饼、搭纳等是。”以上各类饼食，经向达先生考释，已经大体清楚了。<sup>⑧</sup>这里只想顺带说明，胡食之

风不止盛于唐代，甚至到了南宋，集英殿的国宴也还是胡食与汉食并陈：“集英殿宴金国人使，九盏：第一肉咸豉，第二爆肉双下角子，第三莲花肉油饼骨头，第四白肉胡饼，第五群仙炙太平毕罗，第六假圆鱼，第七奈花索粉，第八假沙鱼，第九水饭咸豉旋炸瓜姜。”<sup>④</sup> 玄奘时代视为“粗弊”的胡食，经过六百年的吸收和改制，到陆游时代“胡饼”和“毕罗”已列入国宴“九盏”之二，组成中西合璧的“胡汉全席”了。

## （七）岁时

《册府元龟》和《唐会要》辑存的西域贡表，内有：开元七年（719）安国王笃萨波提表、同年康国王乌勒伽表、开元二十九年（741）石国王伊吐屯屈勒表和天宝四年（715）曹国王哥罗仆禄表。这四份贡表都是按唐代年号编排，无从获悉九姓胡的纪年法。但从穆格山文书中，则可看出他们是按国王或城主在位的年序计岁的。如《婚约》订于“突昏王十年”，《买地契约》订于“片治城主俟斤·噉·毗伽十五年”，等等。按粟特文书的格式，原表当署本国年月，大概是汉译时删改的。

在阿拉伯征服前，昭武九姓行使波斯的“火祆历”，但略有变异。全年 365 天，分十二个月，每月 30 天，余五天置闰。惟其历法度数未能尽合天行，一年差 6 小时，四年共差一天。为补此弊，粟特历的岁首每四年必须提前一天。<sup>⑤</sup> 如 710—713 年岁首在六月一日，714—717 年在五月三十一日，718—721 年在五月三十日，722—725 年在五月二十九日。<sup>⑥</sup> 正因为有这样的时差，所以中国文献对九姓胡“岁首”记载不一：韦节《西蕃记》说“以六月一日为岁首”，杜环《经行记》说“其俗以五月为岁”，到《新唐



书·康国传》则变成“以十二月为岁首”了。

像火袄历一样，粟特历十二个月均取神名，如八月（水神）、九月（火神）、十二月（土地女神）等等。三十天也各有专名（多为神名），仅第八、第十五、第二十三同名，称为“造物主日”。这样，每月被分成四个时段，“星期”的痕迹隐约可见。<sup>④③</sup>

星期之制，是粟特历法体系的重要组成部分。一个星期七天，依次用日月和五星（火、水、木、金、土）命名，组成“七曜”。唐肃宗乾元二年（759），不空译《吉凶时日善恶宿曜经》，七曜胡名的译音，与1933年发现的穆格山A12号《历书》中粟特曜名相吻合：密（myγš）、莫（m'γ）、云汉（wry'n）、啞（tyr）、鹈勿（wrmšt）、那歌（'nryδ），仅“祝院”或“鸡缓”一名失佚，当作Kaivān。<sup>④④</sup>至于七曜历在中国传播的历史，及其与占卜吉凶的关系，前人研究已详，<sup>④⑤</sup>此处不赘。

## （八）节庆

在现存的中国文献中，经著录的九姓胡节庆，共有四个：岁首节、祭祖节、求天儿骸骨节和乞寒泼水节。每年依时序先后，这些节日定期举行，辅以竞技、娱乐和庙会，形成周而复始的生活节奏。

（一）岁首节 韦节《西蕃记》写道：“以六月一日为岁首。至此日，王及庶人并服新衣，剪发须。在国城东林下，七日马射。至欲罢日，置一金钱于帖上，射中者，则得一日为王。”盛装参加节庆的人，包括“王及庶人”，可知这个为期七天的岁假具有全民性质。所谓“马射”，指的是赛马和比箭两项竞技活动。第七日的“射钱”仪式，构成康国岁首节的高潮。射中者一日为王的礼

俗，保存着军事民主制时代“能者为王”的古老风貌。难怪弗雷泽在其名著《金枝》中，将它作为“临时国王”这种先民遗俗的历史例证。<sup>⑤</sup>

（二）祭祖节 每年六月 在康国举行庙祭：“国立祖庙 以六月祭之，诸国皆来助祭。”（《隋书》卷八三）这个节庆除时间地点外，其他礼仪不得其详。

（三）求天儿骸骨节 这是七月举行的宗教性节日：“俗事天神，崇敬甚重。云神儿七月死，失骸骨，事神之人，每至其月，俱著黑叠衣，徒跣，抚胸哭号，涕泪交流。丈夫妇女三五百人，散在草野，求天儿骸骨，七日便止。”（《通典》卷一九三）这位失骸骨的“天儿”，就是“阿多尼·耽末子”（Adonis-Tqmmūz）。<sup>⑥</sup>对他的崇敬，起源于巴比伦时代，反映了人们祈求作物枯后复荣的愿望。<sup>⑦</sup>经过长期传播，源出闪米特语的“天儿”名字虽然发生多种变异，但节庆的本旨则仍传承于西亚和中亚各族之中。在粟特地区，“天儿”神话演成西耶乌什的英雄传说。这位英雄渡阿姆河到安国建城，惨遭杀害，他的葬所遂被后人奉为圣地。每年元旦凌晨，乡众为西耶乌什举行野祭，宰杀雄鸡，并唱哀歌。<sup>⑧</sup>作为隆重节庆，胡男胡女“散在草野”求天儿骸骨，与“耽末子”崇拜中祷祝大地回春，其本旨是没有什么差异的。

（四）乞寒泼水节 据《新唐书·康国传》载：“十一月鼓舞乞寒，以水交泼为乐。”《文献通考》乐考卷二一，对这个节日的仪礼记述更详：“乞寒本西国外蕃康国之乐。其乐器有大鼓、小鼓、琵琶、五弦、箜篌、笛。其乐大抵以十一月，裸露形体，浇灌衢路，鼓舞跳跃而索寒也。”乐舞可以助兴，泼水可以取乐，这是显而易见的，但作为一个民族的节庆，除娱乐性外，应该还有它的社会意义。按粟特泼水节在十月三十日。相传波斯萨珊王朝卑路斯

(459—483)在位期间，出现苦旱，幸得国王拯救，百姓才免于难。后人每逢此日，便以水相泼为乐。<sup>⑤</sup>在这方面，慧琳《一切经音义》卷四〇“苏莫遮帽”条，也透露了类似的消息：“土俗相传云：常以此法禳厌，驱趁罗刹恶鬼食啖人民之灾也。”可以看出，九姓胡每年十一月乞寒，就是一次民间的驱邪消灾活动。其中含有感王恩之意，已由“泼胡王乞寒戏”一名（见《旧唐书》七“中宗纪”）表达出来。至于他们在泼水时“裸露形体”“鼓舞跳跃”则是古代巫术的余音遗响。

唐代九姓胡的节日，当然不止上述四个。中世纪的穆斯林作家就指出过粟特人像波斯人一样，每年节庆繁多。据阿里·比鲁尼(973—1048)记述，六月的第二和第十五日都有节庆，并集市交易。“诸国商人会聚于此，举行庙会，持续七天。”<sup>⑥</sup>如前所述，九姓胡的岁首节和求天儿骸骨节，也都是七日为期，很可能是节庆与庙会同时举行的。此外，九姓胡节期与葡萄收获季的一致性，也是十分明显的。阿里·比鲁尼说过，五月十八日是“巴巴花拉”节，又称“巴米花拉”，意即“饮纯美葡萄浆”；二十六日是“卡林花拉”节，意为“品尝葡萄”。这个节期在下半年持续很久，自七月十六日始，至八月九日终。<sup>⑦</sup>可惜这种农事性的节日，在中国文献中失载。不过据《沙州伊州地志》残卷，既然贞观中“康国大首领康艳典”率胡人在石城镇南四里种葡萄，“因号蒲桃城”，那么，“巴巴花拉”之类的节庆，被带入唐代蒲昌海的胡人聚落，也不是没有可能的。

## （九）兴贩

九姓胡是“善商贾”的民族，兴生贩货，无远不至。从魏

晋到隋唐，尽管对“商胡贩客”的活动，史不绝书，但与兴贩直接有关的礼俗，却没有什麼完整的记载，实在令人遗憾。下面所述，不外是从文献中爬梳出来的一些线索，微获小识，聊备参考。

（一）商侣 长安三年（703），崔融上疏说：“边徼之地，寇贼为邻，兴胡之旅，岁月相继。”<sup>④⑧</sup>所谓“兴胡之旅”，就是“兴生胡”组合的商队。面对着“边徼”的风险和“寇贼”的威胁，商胡只有结伴而行，才能保证旅途安全。任何脱离“商侣”的独立行动，都会招来灾祸。贞观初年，玄奘西行求法，曾在阿耨尼（焉耆）目睹过一场惨剧：“时同侣商胡数十，贪先贸易，夜中私发，前去十余里，遇贼劫杀，无一脱者。”<sup>④⑨</sup>敦煌第45窟那幅描绘“商胡遇盗”的唐代壁画（观音经普门品），强盗操刀拦路，商胡跪地求饶，颇有以图证史的价值。概括来说，“商侣”的突出特点是行止同步化。据敦煌文书“伯2005号”《沙州都督府图经》，玉门关外的“兴胡泊”，就是由此得名的：“在州西北一百一十里，其水咸苦，唯泉堪食。商胡从玉门关道往还居止，因以为号。”“商侣”的另一特点是推举“商主”。这种商队领袖是临时性的，本身也不一定是商人。玄奘作为一名法师，拥有比俗人更高的威望，因此，“同伴五百，皆共推奘为大商主，处位中营，四面防守”。<sup>④⑩</sup>从这里可以推知，唐代“兴胡之旅”宿营的形式，也像近代中亚商队那样，是采用环状“团营”的。此外，包括在“商侣”之中的，还有相当数量的劳动人手。从吐鲁番出土文书可以见到有奴、婢，“作人”和“典马”。

（二）祈福 兴生胡的祈福活动，是在祆庙举行的。张鷟《朝野僉载》卷三，对祆庙酬神仪式作过详细描述：“河南府立德坊，及南市西坊，皆有胡祆神庙，每岁商胡祈福，烹猪羊，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，仍乱扰肠吐血。食顷，喷血咒之，平腹如故。盖西域之幻法也。”又据敦煌写本《沙州伊州地志》残卷，“袄主”施行幻法，称为“下袄神”。他在如醉如狂的状态中，预言“国家所举百事，皆顺天心”。综合上引两段记载，可知“商胡祈福”的全过程包括三个环节，即献祭奏乐、施法降神和袄主祝福。

（三）斗宝 九姓胡“以得利多为善”因而形成一种“斗宝”习俗：“胡客法，每年一度与乡人大会，各阅宝物。宝物多者，戴帽居于座上，其余以次分列。”<sup>⑥</sup>这种按财宝排座次的习俗，可作玄奘“财多为贵”一语的注脚。从中反映出九姓胡的等级观念，已被商业意识所渗透。据《宣和画谱》卷一，唐代阎立本作过《异国斗宝图》，可惜已失传，无从知其究竟了。

最后，让我们通过安禄山叛乱前夕在范阳阅宝的实例，来考察上述兴贩礼俗如何在特定场合下实施。《安禄山事迹》卷上写道：“潜于诸道商胡兴贩，每岁输异方珍货计百万数。每商至，则禄山胡服坐重床，烧香列珍宝，令百胡侍左右，群胡罗拜于下，邀福于天。禄山盛陈牲牢，诸巫击鼓歌舞，至暮而散。”在这个“邀福于天”的场合，安禄山显然以宝主自居，完全按胡俗行事。请看“胡服坐重床”与“戴帽居于坐上”；“陈牲牢”与“烹猪羊”；“击鼓歌舞”与“琵琶鼓笛酣歌醉舞”还有巫术与“幻法”等等，何其相似！可说是上述兴贩礼俗的翻版。安禄山既是“营州杂种胡”，又任过“互市牙郎”，对“胡客法”自然十分熟悉。因此，借“祈福”和“斗宝”来笼络群胡，便成了他在天宝（742—756）末年叛乱准备中的一项重要工作。

## （十）胡名

唐代九姓胡，常见载籍著录的有七姓：康、安、曹、石、米、何、史。“蕃人多以部落称姓，因以为氏。”<sup>⑥</sup>这种姓氏与国籍的同一性，可说是胡姓汉译的通例。正如邓名世《古今姓氏书辨证》卷二四所说：“米氏，西域米国胡人入中国者，因以为姓。”其他史籍、碑志和出土文书，也都有大量“以国为姓”的事例，不必一一列举了。

如果说胡姓的研究，经过前辈学者（桑原鹭藏、向达、冯承钧、姚薇元）的辛勤耕耘，已经结下丰硕成果，那么，胡名问题则是尚待开垦的处女地。陈寅恪先生早已郑重指出：“吾国史乘，不止胡姓须考，胡名亦急待研讨。”<sup>⑦</sup>可惜，半个世纪以来，致力于此者寥若晨星。时至今日，国际学术界对粟特人名的研究，已经取得长足进步，有不少方法和成果可供我们借鉴和采择。尤其是穆格山粟特文书与敦煌、吐鲁番汉文文书中胡名的比勘，正在显示诱人的前景。本节拟对若干胡名材料试作考释，不敢奢望补前人之缺，只是想借此窥探胡名研究的门径而已。

唐代九姓胡的人名，有两个为世所熟知：安禄山是安史之乱的祸首，石槃陀是玄奘出关的引渡人。这两个胡名的复现率都很高，不可轻易放过。

现将用“禄山”命名的胡人，开列如后：安禄山（《安禄山事迹》）曹禄山（《吐鲁番出土文书》六，第 470 页）康禄山（《吐鲁番出土文书》七，第 470 页）；米禄山（开元十九年西州《市券》）。安禄山是“牧羊小丑”，其余三人也均出身社会底层。这说明“禄山”一名，在安、曹、康、米诸姓的民间相当流行。如果加上“石阿

禄山(敦煌《差科簿》)和“安阿禄山(大谷文书 2368 号《佣人文书》)之类的变异形式,这个胡名的势力就更大了。据亨宁研究,“禄山”是译音字,意为“光”、“明”,源出波斯语 *roxšān*。公元前四世纪初,亚历山大的王妃大夏公主,已用过这个名字。<sup>⑤</sup>从波斯语转入粟特语,从贵族流向民间,“禄山”作为一个吉祥的字眼,源远流长,难怪它在胡名中有那么高的复现率了。

唐太宗贞观初年,玄奘在瓜州准备出关,找一名“少胡”引渡,问其姓名,云姓石字槃陁”。<sup>⑥</sup>这也是一个常见的胡名,如:曹槃陁(《吐鲁番出土文书》七第 351 页)、何畔陁(《吐鲁番出土文书》三第 319 页)、安畔陁(《吐鲁番出土文书》六第 365 页);安盤陁(敦煌《差科簿》)。“槃陁”当即粟特语 *Bntk* 的音译,意为“奴”、“仆”。<sup>⑦</sup>不过,从伊州“袄主”翟槃陁(唐光启元年写本《沙州伊州地志》残卷)也用此字命名,似不应按“奴”、“仆”的实质意义去理解,也许将它释作“阿奴”之类的乳名,更切合“少胡”的身份。胡名中含有“槃陁”成分,已见于唐以前的记载。西魏大统十一年(545),太祖派往突厥的使臣“酒泉胡安诺槃陁”(《周书·突厥传》)他的名字可分解为“诺(神名 *Nāhid* 的省译)加“槃陁”意即“诺娜神之仆”,其粟特语书写形式 *NanēBandak* 在粟特古代信件中也出现过。<sup>⑧</sup>

在举例说明胡名的音义之后,如果要进一步考察胡名结构的规律性,那么,下列三个问题,似乎是特别值得重视的。

#### 第一,胡名的常用词尾

著名的粟特学家里夫什茨告诉我们:“缀上 *-y'n*(阿维斯陀经作 *yana - , yāna -*, 古波斯语作 *yāna -*)和 *-pm*(米地亚语作 *farnah -*)的名字,是穆格山文书中最通行的粟特男名。”<sup>⑨</sup>经过与唐代译例进行比勘,我们发现这两个胡名词尾就是“延”和

“芬”。据高本汉所拟的汉语古音，“延”读 *ian*，“芬”读 *piugn*，<sup>⑥</sup>确与穆格山粟特语相对应。唐代文献和出土文书含有这两类胡名，难以备举，仅选辑下列两组，以兹佐证：

(1) “延”型组：曹阿揽延、曹破延、何破延（《吐鲁番出土文书》三第 120、319—321 页）、曹炎延、史乌破延（同上，六，第 479 页）安莫延、康乌破延、康陁延（同上，七，第 94、389、470 页）曹伏帝延、史了延、安了延（敦煌《差科簿》）

(2) “芬”型组：石演芬（《新唐书》卷一九三）石宁芬（《唐石崇俊墓志》）米继芬（《唐米继芬墓志》）石失芬、安胡数芬、康羯师忿、何伏帝忿、石勃帝芬（《敦煌差科簿》）曹莫盆（《吐鲁番出土文书》七第 475 页）

在粟特语中，“延”字作“礼物”解，兼有“荣典、庇佑”之义；“芬”字则是“荣幸、运气”之意。<sup>⑦</sup>掌握胡名的常用词尾及其音义，有助于辨明胡人身世，对史事考证关系颇大。例如敦煌写本《沙州都督府图经》，载有石城镇将康拂耽延及其弟地舍拨之事。羽田亨博士高才卓识，但他将“拂耽延”一名拿来与持摩尼经入唐的波斯人“拂多诞”（*Furs - todan*，即“知教义者”）比附，<sup>⑧</sup>则是智者千虑之失。其致误之由，即在对“延”字之不可易未能觉察。当代粟特学已经解决了这个问题：“拂耽延”被还原为 *Pərtam - yān* 意为“第一件礼物”。<sup>⑨</sup>作为地舍拨之兄，“拂耽延”取名寓有“头胎仔”之意，是更合乎逻辑的。

## 第二，胡名的宗教色彩

唐代的昭武九姓地区，可说是中世纪宗教博览会。居民信仰复杂，不仅祆、佛并存，景教、摩尼教占据意识形态一席之地，本土的神祇也拥有大量信男信女。因此，胡名染上宗教色彩，便不足为奇了。除经前人指出的“米萨宝”一名与火祆教的关系



外，尚可举其著者，如：

“佛陀”借入粟特语而成“伏帝”(pwt)，故敦煌、吐鲁番文书中常见的胡名“伏帝延”(pwt'y'n)可释作“佛赐”或“佛佑”；伏帝忿(pwtypnn)则含有“托庇于佛”的意思，同样带有佛教信仰的色彩。<sup>⑦</sup>

胡名“宁宁芬”(nnypm)或“宁芬”内含“诺娜神”(nny)的名字，<sup>⑧</sup>显见打着粟特地方信仰的烙印。

此外，关于胡名与神名的关系，还有一事应该提出来研讨。出土文书中常见的“曹阿揽延”、“康阿揽延”和“曹阿揽盆”诸名，内中所含的“阿揽”成分，似与唐代伊州柔远镇立庙敬事的“阿览”神有关。伊州是胡化极深的边州，“阿览”似为胡神。按粟特语 r'm 意为“宁静、和平”，<sup>⑨</sup>“阿揽延”(r'my'n)之类的胡名，也许有求神降福保平安的意思。

### 第三，胡名的突厥成分

七世纪初，西突厥统叶护可汗“霸有西域，据旧乌孙之地，又移庭于石国北之千泉。其西域诸国王悉授颉利发，并遣吐屯一人监统之，督其征赋”。<sup>⑩</sup>在这个监统体制之下，粟特地区逐步突厥化，并由贵族渗入民间，胡人取名也吸收了突厥成分。敦煌吐鲁番文书，就有不少突厥化的胡名。例如：(1)安加沙——粟特语 q's'ns 是突厥语“铁”的音译，即《太平寰宇记》卷一九九所说的“俗出好铁，号曰加沙”；(2)何莫贺咄——此名当为突厥语 Bāyatur(勇健)的音译；(3)安达汉罗特勤、贺吐屯、康逸斤——都是取自突厥二十八等官号，即 Tarqan、Tigin、Tudun、Irkin。(4)曹浮类——此名的对音为 Bars，鄂尔浑突厥语“虎”，<sup>⑪</sup>或译作“蒲类”。

以上几个方面的探索，并非什么胡名解诂，只不过粗略地考

察了胡俗对胡名的制约关系，借以证明人名也是九姓胡文化的组成部分。“名者实之宾”，释名与考史是不可偏废的。

《史记》卷一二三《大宛列传》。

② 《资治通鉴》卷二一五，将“蕃人先母而后父”一句，改作“胡人先母而后父”，更切合安祿山的族属。

《隋书》卷八三。

④ 《册府元龟》卷九九九。

斯米尔诺娃：《粟特钱币综览·铜币编》（О. И. Смирнова, Сводный Каталог Согдийских монет, Бронза），莫斯科，1981年版第359—361页。

⑤ 里夫什茨：《穆格山出土粟特法律文书》（В. А. Лившиц, Согдийские документы с горы Муг, вып. II, Юридические документы и письма），莫斯科，1962年版第47页。

⑦ 里夫什茨：同上书第23—26页。

⑧ 《吐鲁番出土文书》第七册，1986年版第94页。

⑨ 纳尔沙希：《布哈拉史》，弗赖译注本（Frye, The History of Bukhara），麻省剑桥。1954年版第40—41页。

⑩ 参见卢兆荫：《何文哲墓志考释》，《考古》1986年第9期第844—845页。

⑪ 里夫什茨：前揭书第30页。

⑫ 慧琳：《一切经音义》卷一四。

⑬ 《三国志》卷一六《仓慈传》。

⑭ 《洛阳伽蓝记》卷五。

⑮ 《资治通鉴》卷一九九。

⑯ 《新唐书》卷一二二《郭元振传》。

⑰ 《资治通鉴》卷二一六。

⑱ 《通典》卷一九三《波斯传》。

⑲ 《旧唐书》卷一九八《波斯传》。

⑳ 《北齐书》卷一二《南阳王绰传》。

㉑ 《隋书》卷八三《石国传》。

㉒ 舒库罗夫：《中亚造型艺术的肖像画理探析》，《古代和中世纪的中亚》

(Ш. М. Шукуров, К анализу причинов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии,《Средняя Азия в Древности и Средневековье》), 莫斯科, 1977 年版第 104—109 页及图版第 22 幅。

㉔ 巴托里德:《突厥斯坦简史》,《中亚研究四种》上册(V. V. Barthold, A Short History of Turkestan,《Four Studies on the Central Asia》I) 莱顿, 1962 年版第 9—10 页。

㉕ 岑仲勉:《隋唐史》上册, 1982 年版第 319 页。

㉖ 《大唐西域记》卷二。

㉗ 伏罗尼娜:《中亚早期中世纪住宅的特点》,《苏联民族学》(В. П. Воронина, Черты раннесредневекового жилища Средней Азии,《Советская Этнография》)1963 年第 6 期第 87—95 页; 别列尼茨基等:《中世纪中亚城市》(А. М. Беленицкий, Средневековый город Средней Азии), 列宁格勒, 1973 年版第 25—38 页。

㉘ 慧琳:《一切经音义》卷三六。

㉙ 《全唐诗》第七函第九册。

㉚ 《新唐书》卷二二一下。

《张承吉文集》卷八《金吾李将军柘枝》。

㉛ 《大唐西域记》卷一。

㉜ 别列尼茨基等:《粟特“金带”》,《东方国家与人民》第 22 辑(А. М. Беленицкий, В. И. Распопова, Согдинские《Золотые пояса》,《Страны и народы Востока》, вып. 22), 莫斯科, 1980 年版第 213—217 页; 拉斯波波娃:《七至八世纪粟特的腰带》,《苏联考古学》(В. И. Распопова, Поясной Набор Согда VII—VIII ВВ. С. А.) 1965 年第 4 期第 78—91 页。

㉝ 《旧唐书》卷一九四下。

㉞ 班托维奇:《早期中世纪中亚的服装——根据六至八世纪的壁画》,《东方国家与人民》第 22 辑(И. Б. Бентович, Одежда раннесредневековой Средней Азии (По данным стенописей VI—VIII ВВ)),《Страны и народы Востока》, вып. 22) 莫斯科, 1980 年版第 203 页。

《大唐西域记》卷一。

㉟ 班托维奇:前引文第 208 页 别列尼茨基:《中亚—粟特艺术》(Belenizki, Mit-telasiens - Kunst der Sogden) 来比锡, 1980 年版第 57、74—75 页。关于九姓胡的发式, 还可参看李思纯:《说民族发式》, 见《江村十论》, 上海人民出版社 1957 年版第 58—

59 页。

③⑦ 《太平广记》卷一一六、二三六。

③⑧ 班托维奇：前引文第 200—201 页；别列尼茨基：《中亚—粟特艺术》第 85—87 页。

③⑨ 耶露莎琳斯卡娅：《丝绸之路上的阿兰世界》，《古代和早期中世纪的东方文化》（А. А. Иерусалимская, Аланский мир на Шельдковом пути》，《Культура Востока— Древность и Ранне средневековье》），列宁格勒，1978 年版第 159 页。

④① 《旧唐书》卷四五《舆服志》。

④② 参见拙作《隋书康国传探微》，《文史》第二十六辑第 106—107 页。

④③ 《太平广记》卷一四四“王涯”条。

④④ 波戈留波夫、斯米尔诺娃：《穆格山出土粟特经济文书》（М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова, Согдинские документы с горы Муг, вып. III . Хозяйственные документы），莫斯科，1963 年，第 36 页。

④⑤ 向达：《唐代长安与西域文明》，1957 年版第 48—50 页。

④⑥ 陆游：《老学庵笔记》卷一。

④⑦ 里夫什茨：《火祆历》，《古代世界年代学》（В. А. Лившиц, 《Зороастрийский》 Календарь，《Хронология Древнего мира》），莫斯科，1975 年版第 321 页。

④⑧ 里夫什茨：《穆格山出土粟特法律文书》第 58 页。

④⑨ 弗莱曼：《穆格山文书叙录与考释》（А. А. Фрейман, Описание, публикации и исследование документов с горы Муг），莫斯科，1962 年版第 33 页；亨宁：《粟特历考》，《亨宁文选》上卷 W. B. Henning, Zum soghdischen Kalender, 《W. B. Henning - Selected Papers》，I）莱顿，1977 年版第 629—635 页。

④⑩ 弗莱曼：前揭书第 60 页。

④⑪ 叶德禄：《七曜历人中国考》，《辅仁学志》第 11 卷 1—2 期第 137—157 页；王重民：《敦煌本历日之研究》，《敦煌遗书论文集》，1984 年版第 116—133 页。

④⑫ 弗雷泽：《金枝》卷上 中译本 1987 年版第 418 页。

④⑬ 亨宁：《粟特神考》，伦敦大学《东方非洲研究院院刊》第 28 卷第 2 期（W. B. Henning, A Sogdian God, BSOAS, Vol. 28, pt. 2），1965 年，第 252 页。

④⑭ 弗雷泽：前揭书第 472 页。

④⑮ 纳尔沙希：《布哈拉史》第 23 页。

- ⑤ 洛巴切娃：《中亚农民岁时礼仪史》，《中亚人民古代礼俗与祭仪》（Н.П.Лобачева, К истории Календарных обрядов у земледельцев Средней Азии, 《Древние обряды верования и культуры народов Средней Азии》）莫斯科,1986 年版第 24—25 页。
- ⑥ 阿里·比鲁尼：《古代民族纪年》（Al - Biruni, The Chronology of Ancient Nations）伦敦,1879 年版第 234 页。
- ⑦ 阿里·比鲁尼：前揭书第 234—235 页；洛巴切娃：前引文第 27 页。
- ⑧ 《旧唐书》卷九四《崔融传》。
- ⑨ 《大慈恩寺三藏法师传》卷二。
- ⑩ 《续高僧传·玄奘传》。
- ⑪ 《太平广记》卷四〇三“魏生”条引《原化记》。
- ⑫ 《旧唐书》卷一〇四《哥舒翰传》。关于蕃胡姓氏的研究，除姚薇元《北朝胡姓考》（科学出版社,1958 年版）外，还可参看突厥学家巴斯卡科夫的专著：《突厥起源的俄罗斯姓氏》（Н.А.Баскаков, Русские фамилии тюркского происхождения），莫斯科,1979 年版。
- ⑬ 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，1980 年版第 242 页。
- ⑭ 蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》，《通报》第 41 卷（E. G. Pulleyblank, A Sogdian Colony in Inner Mongolia,《T'oung Pao》, Vol.41），1952 年第 333 页。
- ⑮ 《大慈恩寺三藏法师传》卷一。
- ⑯ 里夫什茨：《穆格山出土粟特法律文书》第 197 页。
- ⑰ 哈马塔：《伊朗突厥编》，《匈牙利科学院东方学报》第 25 卷（J. Harmatta, Iran - Turcica, AOASH, Tom.25）1972 年第 18 页。
- ⑱ 里夫什茨：前揭书第 58 页。
- ⑲ 高本汉：《汉语分析辞典》（B. Karlgren, Analytic Dictionary of Chinese）第 43、95 页。
- ⑳ 亨宁：《粟特语丛考》（W. B. Henning, Sogdica）伦敦,1940 年版第 6 页。
- ㉑ 《羽田博士史学论文集》上卷,1957 年版第 401—402 页。
- ㉒ 蒲立本：前引文第 333 页。
- ㉓ 韦伯《粟特人名考》，《印度日耳曼研究》（Weber, Zur sogdischen Personennamegebung,《Indogermanische Forschung》）第 77 卷第 2—3 期,1972 年,第 199—201

页。并可参看池田温：《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》第九卷，中华书局 1993 年 10 月第 1 版第 156—171 页。

⑦④ 韦伯：前引文第 98 页；里夫什茨：前揭书第 53 页。

⑦⑤ 韦伯：前引文第 202 页。一说“阿揽”源于“阿兰”，颇嫌取证迂远，未敢信从。又，《张承吉文集》卷四“华清宫四首”之三有“村笛犹吹阿滥堆”之句，王世贞《艺苑卮言》已疑“阿滥堆”之名“起自羌胡”，或亦与“阿览”有关，详见本书下编《唐代名禽阿滥堆》。

⑦⑥ 《旧唐书》卷一九四下《突厥传》。

⑦⑦ 拉德洛夫：《实验突厥方言辞典》（В.В.Радлов, Опыт Словаря тюркских Наречий 第 4 卷二分册，圣彼得堡，1911 年版第 1487 页。

### 三 九姓胡的贡表和贡品

昭武九姓以“善商贾”著称于世，足迹遍及中亚、西亚和东亚，被誉为“亚洲内陆的腓尼基人”。他们在东方的商业活动，继承了古代西域贾胡“以献为名”的传统，<sup>①</sup>乘驼马，渡流沙，风尘仆仆，自初唐至中唐百余年间入贡不绝。其贡品名目繁多，来源复杂，很有考释和分析的价值。首先，商胡贩客的贡使化，是汉唐时期习以为常的历史现象。九姓胡与唐帝国的交往，基本上也是通过“贡”与“赐”实现的。在借“贡”行“贾”的条件下，贡品具有二重性，是以礼品为形式的特殊商品。因而，贡品结构曲折地反映了商品结构，经济内涵十分丰富。其次，九姓胡的贡品，既有本地土产，也有转贩之物，后者的比重更大。这批五光十色的“异方宝货”，不仅反映出中亚粟特城邦与拂菻、波斯和印度等国的联系，而且从中还可探测到中世纪初期亚洲内陆商品流通的规模和特点。此外，输入唐帝国的西胡贡品，也曾由内府向外

廷扩散，若干品种被民间仿制和吸收，从贡品转化为日用品（如葡萄酒、石蜜之类），丰富了唐代的物质生活。从实质上看，贡品史就是物质文化交流史。这个领域的开拓工作，需涉及多方面的知识，本文只不过是一点初步的尝试而已。

## （一）贡道和贡期

天宝末进士鲍防，在《杂感》一诗中描述过西胡入贡的盛况：“汉家海内承平久，万国戎王皆稽首，天马常衔首蓂花，胡人岁贡葡萄酒。”<sup>②</sup>诗句尽管简略，却包含着贡道、贡期和贡品三大问题。贡品留待下文分析，本节先讨论前两项。

唐代九姓胡入贡的路线，大体上是发轫中亚两河流域，经碎叶川、热海道、大碛路，入河西走廊，终抵长安。沿途山川聚落复杂，观贾耽所记“安西入西域道”，可略知其形势。<sup>③</sup>整条贡道除自然条件险恶外，某些路段还有强盗渊藪。因此，九姓胡必须结成“商侣”，使贩运活动同步化，才能保证行旅安全。从商业地理着眼，自西徂东，碎叶、高昌、凉州三城，与贡品贩运有最密切的关系。

碎叶即素叶水城，故址在前苏联吉尔吉斯共和国阿克—贝西姆（Ak - Beshim）。<sup>④</sup>这是一个“诸国商胡杂居”的商队城，<sup>⑤</sup>也是“十姓可汗”牙庭所在地。调露元年（679），裴行俭灭“十姓可汗”阿史那都支，副将王方翼改筑碎叶城，“城面三门，纡还多趣，以诡出入，五旬毕。西域胡纵观，莫测其方略，悉献珍宝”。<sup>⑥</sup>商胡杂居和积聚珍宝，构成碎叶在西域贡道上的特殊地位。唐朝曾设碎叶镇守使于此，可见其重要性。唐代的豪门显宦，甚至也有来自碎叶的奴仆。戎昱《苦哉行》五首之三云：“昔年买奴仆，

奴仆来碎叶。”这很可能是碎叶川混乱的政局造成的。“川长千里，有异姓突厥兵数万，耕者皆擐甲，相掠为奴婢。”<sup>⑦</sup>

西域贡道上的另一要冲是高昌，距长安四千三百里，地处边陲，兼用汉文和胡书。“自隋末罹乱，磧路遂闭，西域朝贡者皆由高昌。”<sup>⑧</sup>难怪玄奘西行求法时，高昌王能为他作书二十四封，通西域二十四国。当然，这里既有传供之劳，也有征课之利，还使高昌王室得以将“西域诸国所有动静，辄以奏闻”，<sup>⑨</sup>成了唐帝国在西域的一个监听哨。后因国王鞠文泰倒行逆施，“掠商胡，遏贡献”，<sup>⑩</sup>才导致唐太宗贞观十四年（640）灭高昌，在其地置西州都督府。近年吐鲁番出土文书中，有咸亨四年（673）“康国兴生胡康乌破延”在西州卖驼的市契，以及另一批兴生胡康纥槎等“将家口入京”向西州请“过所”的案卷。<sup>⑪</sup>这些材料说明，唐代西州作为西域贡道的中继站，仍像鞠氏高昌时代一样，商胡贩客，络绎不绝。

河西重镇凉州，又名武威、姑臧，也是九姓胡入贡必经之地。粟特古文书中的 Kc'n 一名，即是“姑臧”的对音。<sup>⑫</sup>据《魏书·西域传》“粟特”条载，早在五世纪中期，“其国商人先多诣凉土贩货”。至唐初，玄奘出关前路经此地，留下更深的印象：“凉州为河西都会，襟带西蕃、葱右诸国，商侣往来，无有停绝。”<sup>⑬</sup>流寓凉州的九姓胡商侣，聚族而居，盘根错节，尤以安氏一族最著。唐肃宗至德二年（757），“河西兵马使盖庭伦与武威九姓商胡安门物等杀节度使周泌，聚众六万。武威大城之中，小城有七，胡据其五”。<sup>⑭</sup>仅此一例，就可看出九姓商胡在武威举足轻重了。

九姓胡在唐代虽然贡无常期，尚未形成几年一贡的定制，入贡次数还是相当可观的。本文从《册府元龟》辑集有关材料（有\*号者系据《新唐书》补入），分列贡国、贡期、贡使和贡品四项，



制成年表如后：

唐代九姓胡入贡年表

贡国	贡 期	贡 使	贡 品
康	高祖武德七年(624) 六月	罗什支	名马  狮子 金桃、银桃
康	七月		
曹	七月		
康	九年(626)十二月		
何	太宗贞观元年(627) 五月		
康	五月		
石	八年(634)十二月		
康	九年(635)【缺月】		
康	十一年(637)【缺月】		
安	十二年(638)十一月		
康	十三年(639) 二月		
康	十六年(642) 正月		
曹	正月		
史	正月		
康	十七年(643) 正月		
康	十八年(644) 正月		
康	十九年(645) 正月		
石	二十年(646) 正月		
石	二十一年(647) 正月		
康	正月		
康	二十二年(648) 正月		
石	正月		
安	二十三年(649) 二月		

续表

贡国	贡 期	贡 使	贡 品
曹	高宗永徽三年(652) 十月		
曹	四年(653)十一月		
曹	五年(654) 四月		
康	四月		
安	五年(654) 四月		
康	咸亨二年(671) 三月		
康	调露元年(679) 十月		
石	永淳元年(682) 九月		
安	武后万岁通天二年(697) 四月		两头犬
康	中宗神龙三年(707) 六月		
安	玄宗开元五年(717) 三月		
康	三月		毛锦、青黛
米	六年(718) 二月		
石	二月		
米	四月		拓壁舞筵、鎗
康	[缺月]		锁子甲、水精杯、玛瑙瓶、 驼鸟卵、越诺
安	七年(719) 二月		波斯 驃二、佛蒜绣毼毼一、 郁金香三十斤、生石蜜一 百斤、柘必大毼毼二、绣毼 毼一
康	二月		好马一、波斯骆驼一、驃二
石	八年(720)十二月		
石	九年(721) 二月		
康	十二年(724) 四月		侏儒一人, 马、狗各二

续表

贡国	贡期	贡使	贡品
安	十四年(726) 二月		雄豹、雌豹各一
安	五月	王弟可烂达 干拂耽发黎	马、豹
康	十一月		豹
康	十五年(727) 五月		胡旋女子、豹
史	五月		胡旋女子、葡萄酒
安	五月		马
史	七月		胡旋女子、豹
米	十一月		狮子
米	十六年(728) 四月	大首领米忽汗*	
米	十七年(729) 正月		胡旋女子三人, 豹、狮各一
米	十八年(730) 四月	大首领末野门*	
石	四月		
安	二十八年(740) 十月		宝床子、驼鸟卵、杯
康	十月		宝香炉、白玉环、玛瑙、 水精眼药瓶子
史	二十九年(741) 三月	首领勃帝米施	
曹	天宝元年(742) 三月		马
石	三月		
石	二年(743) 十二月	国王女婿康染颠	
安	三年(744) 三月		
康	七月		} 马、宝
史	七月		
西曹	七月		
米	七月		
石	七月		
石	四年(745) 七月		

续表

贡国	贡期	贡使	贡品
安石	七月 五年(746)三月		马十五匹
石	闰十月		舞筵、髹髹、红盐、黑盐、 质汗、千金藤、琉璃、金、银
史	闰十月		
米	闰十月		
石	六年(747)五月		马
石	八年(749)八月	王子远恩	
康	九年(750)正月	大首领末野门	马十匹
安	正月		马一百匹
火寻	十年(751)九月		
康	九月		
安	十年(751)九月		
康	十一年(752)十二月		
火寻	十二年(753)五月		紫麋皮、白玉、石蜜、黑盐
安	七月		
石	十二月		
米	十三年(754)四月		
康	九月		
康	十四年(755)三月		
火寻	三月		
曹	三月		
康	肃宗乾元元年(758)六月	长史康忠义	
安	二年(759)三月	安莫纯瑟	
石	宝应元年(762)十二月		
康	代宗大历七年(772)十二月		
米	十二月		

据上表，可知唐代九姓胡始贡于高祖武德七年（624）终贡为代宗大历七年（772），计一百五十年间共入贡 94 次。按国别论，贡次多寡如下：康（32）、石（19）、安（16）、米（10）、曹（8）、史（5）、火寻（3）、何（1），仅戊地一姓未见著录。在这个序列中，康国人贡次数居九姓之首，约占总数的三分之一。这是因为，第一，康国（飒秣建）是粟特城邦群体的核心，“凡诸胡国，此为其中，进止威仪，近远取则”。其次，“康国人并善贾，男年五岁，则令学书，少解则遣学贾，以得利多为善”。因此，这个商业性大城邦在与唐朝的交往中，便处于亦贡亦贾的最前列了。

其次，按年代论，九姓胡入贡以玄宗朝最频繁，自开元五年（717）至天宝十四年（755）共贡 56 次，约占总数的 60%。这个令人瞩目的历史现象，通常被归结为“开天盛世”引起的国际反应，前引鲍防的诗句“汉家海内承平久，万国戎王皆稽首”，即其著例。郑綮的《开天传信记》，也同样把“重译麇至”作为“河清海晏”的直接成果。其实，九姓胡之所以在八世纪上半期频频入贡，还有更深刻的动因，这就是阿拉伯人对中亚两河流域的步步进逼。只要看看各国胡王致唐朝的贡表，就可以知道他们的苦衷了。

## （二）贡表分析

唐代文献辑存的九姓胡贡表，均属玄宗朝，分别来自安、康、石、曹四国。现按入贡年月，先录文，后分析。

（一）开元七年（719）二月安国王笃萨波提贡表：

臣笃萨波提言：臣是从天主领普天下贤圣皇帝下百万重(里)草 𧄸奴，在远叉手胡跪礼拜天恩威相，如拜诸天。自有安国已来，臣种族相继作王不绝，并军民等并赤心奉国，从此年来被大食贼每年侵扰，国土不宁。伏乞天恩滋泽，救臣苦难。仍请敕下突厥(骑)施令救臣等，臣即统领本国兵马，计会翻破大食，伏乞天恩依臣所请。今奉献波斯 𧄸二、佛荪绣毼一、郁金香三十斤、生石蜜一百斤。臣今借紫 𧄸，伏乞天恩赐一员三品官。又臣妻可敦奉进柘必大毼 𧄸二、绣毼 一，上皇后。如蒙天恩滋泽，请赐臣鞍辔器仗袍带，及赐妻可敦衣裳妆粉。(《册府元龟》卷九九九)

这份请援的表文，是安国王笃萨波提一世(阿拉伯文 *Тукаспада* 1,700—720 在位末期发出的。他本人于 727 年被阿拉伯征服者处死。表文迫切希望借助唐朝的影响，组织一支突骑施、安国联军，共同抗击阿拉伯的进攻。其中安国王具衔“百万重(里)草 𧄸奴”，尤如下表康国王具衔“百万里马蹄下草土 𧄸奴”一样，是粟特语的卑称。穆格山 A14 号文书 2—3 行具衔 *C RYPW my - k βntk*，可供参证。汉语译文所谓“百万里草 𧄸奴”，按粟特文原意即“微不足道的奴隶”。<sup>⑮</sup>

(二) 开元七年(719)二月康国王乌勒伽(粟特文 'Wr'kk)贡表：

臣乌勒伽言：臣是从天主普天皇帝下百万里马蹄下草土 𧄸奴，臣种族及诸胡国，旧来赤心向大国，不曾反叛，亦不侵损大国，为大国行裨益土。从三十五年来，每共大食贼斗战，每年大发兵马，不蒙天恩送兵救助。经今六年，被大食

元率将异密屈底波领众军兵来此，共臣等斗战。臣等大破贼徒，臣等兵士亦大死损，为大食兵马极多，臣等力不敌也。臣入城自固，乃被大食围城，以三百抛车傍城，三穿大坑，欲破臣等城国。伏乞天恩知委送多少汉兵来此，救助臣苦难。其大食只合一百年强盛，今年合满。如有汉兵来此，臣等必是破得大食。今谨献好马一、波斯骆驼一、騊二，如天恩慈泽，将赐臣物，（请？）付臣下使人将来，冀无侵夺。（《册府元龟》卷九九九）

很明显，这份贡表回顾了九姓胡抵抗阿拉伯进攻的战斗历程。现参照西方文献及出土文物，略加诠释。第一，“从三十五年来”一语，指的是大食呼罗珊总督赛亚德（这个波斯人名在阿拉伯文献中作“沙勒姆”）入侵安国的 683 年战役。当时，安国可敦为挽救危亡，不惜以“许身为妻”来换取康国王突昏的援兵。<sup>①6</sup>从此，战火便由西粟特燃烧到东粟特。第二，“异密屈底波”即 Emir Qutaiba，是阿拉伯征服中亚的著名统帅。表文所谓“今六年”，指的是距修表六年前即 712 年康国都城陷落一事，但乌勒伽对自己向屈底波投降，却隐约其辞。按屈底波迫签的和约条款，在 1936 年发现于土耳其的一份波斯文献中有明确记载。其中规定康国应支付二百万银币和三千名奴隶的身价（每名折算二百银币），并在政治上接受屈底波庇护。<sup>①7</sup>乌勒伽不甘屈辱，旋即率众出走曹国。他在流亡期间上贡表借“汉兵”，正是整个复国运动的组成部分。第三，大食围城所用的“抛车”，从中亚片治肯特城址（今撒马尔罕东六十公里处）出土的壁画残件中可得其详。此件发现 1970 年，上绘“抛车”即将发射的情景。车身的主要

部件清晰可辨，计有支撑架、弹射杆和五条牵引绳，由五名射手拉引。从结构看，这是一种中国式的抛石机，与《武经总要》的单梢炮十分近似。至于五名射手的族属，按其服装和容貌，既非汉人，也不是阿拉伯人或粟特人，可能是归附大食的西亚土著居民。<sup>⑮</sup>第四，表文所谓“大食只合一百年强盛，今年合满”云云，大概是从回历纪元“希吉来”（穆罕默德 622 年 7 月 16 日由麦加出走麦地那的纪念日）起算，至入贡时仅九十七年，因回历不置闰，积三十年即差一年，故可作“百年”计。由此可以推测，在八世纪初九姓胡的反征服运动中，曾经流传过一种“大食百年数终”的谶语，用以寄托复国的希望。这项政治预言，很可能是由善于“取火咒诅”的祆主（拜火教祭司）散布的。

（三）开元二十九年（741）石国王伊吐屯屈勒贡表：

奴自千代以来，于国忠赤，只如突厥骑施可汗忠赤之中，部落安贴。后背天可汗，脚底大起。今突厥已属天可汗，在于西头为患惟有大食，莫逾突厥。伏乞天恩，不弃突厥部落，讨得大食，诸国自然安贴。（《唐会要》卷九九）

在大食威胁面前，石国也像安国一样，主张联合突厥。对八世纪中期的九姓胡来说，这似乎是争取“诸国自然安贴”的惟一策略。

（四）天宝四年（745）曹国王哥罗仆禄贡表：

祖宗以来向天可汗忠赤，尝受征发，望乞慈恩，将奴国土同为唐国小州，所须驱遣，奴身一心忠赤，为国征讨。

（《册府元龟》卷九七七）

曹国王哥罗仆禄即阿拉伯史书的 *Хара - Бугра*。他先为东曹王（720—740），后为西曹王（740—760）。此时上表请为“唐国小



州”是希望从阿拉伯威胁下挣脱出来。所谓“为国征讨”，实际上是一种反征服的愿望。

通过对上述贡表的分析，可知九姓胡将卫国和复国的希望，寄托在唐朝身上。无论联突厥，还是借汉兵，都必须得到中国皇帝的首肯。因此，玄宗朝（712—755）作为九姓胡入贡的高潮期，显然与历来“以献为名”的商业动机不同，它是由当时中亚的政治形势决定的。正是在八世纪上半期，阿拉伯人逐步确立了对中亚两河流域的统治：706—709年征服安国（布哈拉），710—712年征服火寻（花拉子模）和康国，至751年，石国（塔什干）也丧失独立了。<sup>⑮</sup>这场席卷粟特城邦的“圣战”浪潮，从西面推动胡商蕃使走上贡道，款附大唐帝国，终于变成了一批寄住长安、仰给鸿胪的“胡客”。<sup>⑯</sup>

九姓胡历次贡使名单，缺略特甚（自开元十九年至二十七年，未见一贡，当亦有缺），仅得上表所列十名，难以作出精确的分析。不过，从中尚能得其梗概：第一，贡使级别，最高的是王弟和驸马；第二，康、安、史、米诸国贡使，多受命于都破国亡之后，大概是代表流亡政府或复国势力入贡的；第三，使团人数虽无可考，但参照天宝十二年（753）“三葛禄遣使来朝，凡一百三十人，分为四队，相继而入”的事例（《册府元龟》卷九七一），似可推知西域使团具有商队规模，“首领”与“商主”一身二任，贡贾合一的性质隐约可见。正如沙畹在《西突厥史料》第四篇所说：“当时朝贡中国之使臣，其未著王名者，似皆有为商队冒充国使之可能。”

贡使所献的贡品，须经官方机构验收和定价。《新唐中》卷四八《百官志》载有对此的具体规定：“献马则殿中太仆寺莅<sup>⑰</sup>

良者入殿中，弩病人太仆。献药者，鸿胪寺验覆，少府监定价之高下。鹰鹞狗豹无估，则鸿胪定所报轻重。凡献物，皆客执以见，驼马则陈于朝堂。不足进者，州县留之。”

### （三）贡品类释

汉魏以降，历代职责与土贡的显著差别，就在于前者虽然带有商品交换的意义，但并非日常服食器用之物，而是一批来自远方的“殊玩”、“名宝”、“异品”和“奇技”。唐代九姓胡贡品的物质构成，大体上也没有超出这个范围。属于“奇技”的侏儒和胡旋女，是贡品化的艺人，不应与物相提并论。因此，本文仅以动物、植物、矿物、织物、器物和食物六类为限，择要考释其中若干贡品的音义、性状和用途。

#### 一 动物类

一、狮。狮，粟特文作 *Srrw*。康国是中亚狮的著名产地。《魏书·西域传》言之颇详：“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，出狮子，每使朝贡。”可知康国入唐贡狮，是沿袭前朝旧例。贡狮非经驯化不可。古代中亚胡人的驯狮术，陈诚《西域番国志》作过如下介绍：“狮子生于阿木（姆）河边芦林中，云初生时目闭，七日方开。欲取而养之者，俟其始生未开目之际取之，易于调习。若至长大，性资刚狠，难于驯驭。”正因为贡狮已经人工调习，野性略驯，所以，“开元末，西国献狮子”，才有可能“至长安西道中，系于驿树”。<sup>④</sup>不过，狮子毕竟是食肉兽，据说“狮日啖羊二，醋、酏、蜜酪

各二瓶”，<sup>②</sup>即使已经驯化，行程万余里，沿途给养也是疲于奔命的。贞观九年（635），康国初次贡狮入唐，“帝珍其远，命秘书监虞世南作赋”（《新唐书·康国传》）。其后再贡，廷臣便有异议了。如万岁通天元年（696）三月，姚珣即在《请却大石国献狮子疏》申述不宜受贡的理由：“狮子猛兽，唯止食肉，远从碎叶，以至神都，肉既难得，极为劳费。”<sup>③</sup>此议虽经武后采纳，但玄宗并未遵循祖母的成例，依然两度（开元十五年和十七年）接受九姓胡的贡狮。关于西域狮子入华的历史，另详本书下编《狮在华夏》。

二、马。唐代九姓胡贡马十次，居各类贡品之首。这里是“出善马”的地方（《新唐书·康国传》），故前引鲍防“天马常衔苜蓿花”之句，用汉代古典咏唐代时事。唐诗有关西域贡马的描写，还可举出武后时人乔知之的《羸骏篇》：“喷玉长鸣西北来，自言当代是龙媒。万里铁关行人贡，九重金阙为君开。”<sup>④</sup>所谓“当代龙媒”，指的是康国良种马。据《唐会要》卷七二“诸蕃马印”条云：“康国马，康居国也，是大宛马种，形容极大。武德中，康国献四千匹。今时官马，尤其是其种。”<sup>⑤</sup>按武德九年康国所献“名马”，当可作为种马，但多达“四千匹”，则未见其他文献著录，恐是“四十匹”之讹。事实上，九姓胡历次贡马都是小批量的，从两匹至百匹不等。数量有限的康国贡马，不至用于邮递军旅之役，当应归殿中监尚乘局调习，以供天子之御（唐玄宗的两匹御马“玉花骢”和“照夜白”，均未著产地。惟杜甫《骢马行》有“花骢大宛种”之句，当也原产中亚），或作“打球马”和“舞马”使用。<sup>⑥</sup>郑处海《明皇杂录·补遗》，就有将贡马训练成舞马的详细记载：“玄宗曾命教舞马，四百蹄各为左右，分为部，目为某家宠、某家骄。时塞

外亦有善马来贡者，上俾之教习，无不曲尽其妙。因命衣以文绣，络以金银，饰其鬃鬣，间杂珠玉。其曲谓之《倾杯乐》者数十回，奋首鼓尾，纵横应节。又施三层板床，乘马而上，旋转如飞。或命壮士举一榻，马舞于榻上，乐工数人立左右前后，皆衣淡黄衫、文玉带，必求少年而姿貌美秀者。每千秋节，命舞于勤政殿下。其后上既幸蜀，舞马亦散在人间。”近年出土的一件唐代皮囊式银壶，镂刻舞马鬣系飘带、屈膝衔杯的形象，可证“饰其鬃鬣，间杂珠玉”及“屈膝衔杯赴节，倾心献寿无疆”（张说《舞马词》六首之三），确为实录。

三、康国 狒子。康国人贡的狗，唐代称为“康国 狒子”，是宫廷和贵妇的玩物。天宝末年的一个夏日，玄宗与亲王下棋，“贵妃立于局前观之。上数枰子将输，贵妃放康国 狒子于坐侧，狒子乃上局，局子乱，上大悦”。<sup>⑦</sup>这种来自西方的名贵狗种，自唐宋至明清，一直身价很高，只不过因入华路线有海陆之分，名称稍为变异而已，详见本书下编中的《哈巴狗源流》。关于贡狗，还应略言安国献“两头犬”一事。《册府元龟》卷九七〇云：“万岁通天二年四月，安国献两头犬。”此处量词置于名词之前，可知所谓“两头犬”，实为一头连体怪胎。难怪《新唐书》卷三五《五行志》，把它视为武后临朝、一国二主的不祥之兆：“首多者，上不一也。”

## 二 植物类

四、金桃、银桃。康国是中亚的花果之乡，玄奘在《大唐西域记》中报导过当地的植物景观：“林树蓊郁，花果滋茂。”耶律楚材也一再吟咏元代的西域河中府“李白桃红照眼明”（《湛然居士文集》卷五）。因此，康国的桃子也在九姓胡贡品之列。贞观十一

年(637)，“康国献金桃、银桃，诏令植之于苑囿”。至贞观二十一年(647)，廷臣又遵太宗诏，将金桃作为“珍果”载入贡品录：“康国献黄桃，大如鹅卵，其色黄金，亦呼为金桃。”②《通典》卷一九三《康居传》，将金桃入录之年误作入贡之年，是不足为据的。中国早就种桃，唐以前已传入印度，梵语称之为“至那你（唐言‘汉持来’）”（《大唐西域记》卷四）。何以来自撒马尔罕的黄桃和白桃，竟会在唐王室受到殊遇，既登贡录又植御苑？这固然与其形态和色泽有关，但更可能的是，它迎合了古代中国那种迷信桃能“益寿（寿桃）”“压邪（桃符）”乃至使人“登仙（仙桃）”的民族心理。

五、郁金香。安国人贡的郁金香，是一种番红花属植物。《翻译名义集》卷三《众香篇》云：“荼矩磨 此云郁金。《周礼》春官：郁人采取以鬯酒；《说文》云：郁金，草之花也，远方所贡方物，郁人合而酿之，以降神也，宗庙用之。”这种香花，原产于罽宾（又译“伽毗”“迦毕试”即 *Kapisa*）。中国文献对其性状和用途，记述颇详。《本草纲目》卷一四引《南州异物志》云：“郁金出罽宾国。人种之，先以供佛，数日萎，然后取之。色正黄，与芙蓉花里嫩莲者相似，可以香酒。”又《册府元龟》卷九七〇引贞观二十一年贡品录，述及郁金香的花期和种法：“叶似麦门冬，九月色开，状如芙蓉，其色紫碧，香闻数十步。华而不实，欲种取根。”郁金香除用于供佛外，在唐人日常生活中，还有两种世俗性的用途：第一，酿酒。李白《客中行》：“兰陵美酒郁金香，玉碗盛来琥珀光。”第二，香衫。段成式《柔卿解籍戏呈飞卿》三首之三：“郁金香种得花茸细，添入春衫领里香。”至于花蕊夫人《宫词》“青锦地衣

红绣毯，尽铺龙脑郁金香”，则是唐宫行幸时“以龙脑郁金香地”（见《文昌杂录》卷三）的礼仪。按安国开元七年（719）贡郁金香时，同批贡品中还有名贵毛毡（黠氍）四张，可知香料是与壁毯地衣配套入贡的。

六、青黛。青黛是古代中亚妇女常用的化妆品，自费尔干盆地至里海沿岸，“妇人不饰铅粉，以青黛涂眼而已”。<sup>②</sup>青黛即靛青，是从植物提取的染料。在中国，妇女用黛画眉，起源甚早。

《楚辞》里面，已有“粉白黛黑，施芳泽只”的描写。因此，康国贡黛，如果不是著名的“波斯青黛”，自然不算什么“异品”。不过，对开、天年间后宫佳丽“青黛点眉眉细长”（白居易《上阳白发人》）的美容风尚来说，这种西域化妆品仍不失为适时之物。

### 三 矿物类

七、鎔。鎔是波斯语 *tūtiya* 的省译，即锌、铜合成的黄铜。<sup>③</sup>在中国古代文献中，鎔字首见于《玉篇》十八金部：“鎔，他候切。鎔石，似金也。”<sup>④</sup>米国人贡的鎔石，大概是从波斯转贩而来的。

《魏书》、《隋书》列举波斯土产，均及鎔石。《大唐西域记》卷一，也说波斯“出金、银、鎔石”。明人曹昭《格古要论》云：“真鎔生波斯国者如黄金，烧之赤不退。”波斯鼎盛时代，拓境达于黑海东岸的高加索。近年高加索出土的鎔石文物颇多，可以与中国文献互证。1967年，在高加索西北山区发掘过一处被称为“莫舍瓦亚·巴尔卡”的墓葬，年代属八至九世纪。出土工艺品47件，其中33件为鎔制品，占总数70%。按其化学成份，可分两类：一类是含锌量在14%以下的低锌鎔；另一类为高锌鎔，含锌量高达15—20%至40—50%。这些实物，可与希麟《续一切经

音义》卷五的解释相印证：“西域以药炼铜，所成有二种鍮石，善恶不等：恶者较白为灰折，善者较黄名为金折，亦名真鍮，俗云不博金是。”金折”即所谓“似金鍮石”，在“丝绸之路”的高加索道上相当流行。<sup>②</sup>可见，九姓胡贩运此物入贡，是符合中世纪初期亚洲内陆贸易的商品结构的。鍮石在唐代的主要用途，一是铸造佛像：长安“华严院中鍮石卢舍立像，高六尺，古样精巧”（《西阳杂俎》续集卷五）。唐代用鍮石造像相当普遍，故武宗毁佛时下令“金银、鍮石等像销付度支”（《旧唐书·武宗纪》）。二是装饰官服“八品九品服用青饰以鍮石”（《新唐书》卷二四《车服志》），至于民间，这种“似金”的鍮石，大概比较罕见，因此，市井之徒才有可乘之机。元稹《估客乐》一诗，就揭露过用鍮假金行骗的事例：“一解市头语，便无乡里情：鍮石打臂钏，糯米吹项瓔，归来村中卖，敲作金玉声。”

八、红盐和黑盐。两者均属“戎盐”，其性状文献失载，难以稽考。据《隋书》和《新唐书》西域传，黑盐产于漕国（漕矩吒、谢颀）和南天竺。红盐似即赤盐，《魏书·西域传》“伽色尼国”条云：“土出赤盐。”按伽色尼即漕国都城鹤悉那（Chazna）的异译，可知这两种盐，都是漕国土产。此国在铁门之南，与位于铁门北的火寻、史、石诸国相去颇远，九姓胡入贡的红盐、黑盐，可能是从漕国转贩的。这两种戎盐，均可入药。据《本草纲目》卷一一“戎盐”条云“黑盐”主腹胀气满”红盐“力能伏阳精”。

九、玛瑙。玛瑙是西域“七宝”之一，在古代和中世纪享有盛名。<sup>③</sup>北魏河间王元琛家中的西域“宝器”，有一件就是玛瑙琉璃碗（《洛阳伽蓝记》卷四）据《翻译名义集》卷三“七宝篇”云：“摩

罗加隶，此云玛瑙。此宝如马之脑，因以为名。”玛瑙以红为上品，据《格古要论》卷中说：“上古云：玛瑙无红一世穷。”杜甫《韦讽录事宅观曹将军画马图》也有“内府殷红玛瑙碗”之句，可知名贵的玛瑙制品色必殷红。九姓胡入贡的玛瑙，当属这一类上品。安禄山生日，玄宗赐给小玛瑙盘二，金平脱大玛瑙盘一，<sup>④</sup>说明赏赐是贡品由内府向外廷扩散的重要途径。唐代西域的玛瑙，并非后代那种小摆设，其形制之大，有时令人叹为观止。仪凤二年（677）裴行俭平“十姓可汗”战利品中“有玛瑙盘，广二尺余，文采殊绝”。难怪唐朝官兵，把它视为“瑰宝”了（《旧唐书》卷八四）。

#### 四 织物类

一、毼毼、氍毹。毼毼，是古代西域一种著名的毛毡。李贺《宫娃歌》在描述宫女怨旷之情时，曾提到这种贡品：“象口吹香毼毼暖，七星挂城闻漏板。”王琦《李长吉歌诗汇解》，对此物考释颇详：“毼毼音榻登，《埤苍》毛席也。《北堂书钞》：氍毹细者谓之毼毼。《韵会》氍毹 织毛褥也，一曰毼毼。《通雅》中天竺有毼毼 今曰氍毹。”大体而言，两物之异，不在原料，而在工艺。毼毼是细毛毡，氍毹是粗毛毡。<sup>⑤</sup>前者在北齐志怪小说中，被描绘为胡人巨富的豪奢享受：“支法存者，本自胡人，生长广州，妙善医术，遂成巨富。有八九尺毼毼，百种形象，光彩曜日。”（《太平广记》卷一一九引《还冤记》）后者除保暖外，还有装饰堂屋的用途。岑参《玉门关盖将军歌》：“暖屋绣帘红地炉，织成壁衣花氍毹。”说明氍毹上织图案，是一种可供悬挂的壁毯。这两类毛毡，九姓胡在唐代虽能生产（《通典》卷一九三“康居”传）但工艺



水平远不及拜占廷(即“大秦”、“拂菻”)同类产品。<sup>⑤</sup>君士坦丁堡的宫廷织坊,在古代近东声誉极高。《三国志》卷三〇引《魏略》大秦纪事云:“织成、氍毹、毼毼、罽帐之属皆好,其色又鲜于海东诸国所作也。”因此,开元七年(719)安国人贡这种织物,在贡表上特别标明“佛菻绣氍毹”,大概用意在于强调它是拜占廷名产,并非布哈拉土货。

一一、越诺。《隋书》卷九三载波斯出“越诺布”可知不是粟特而是伊朗的特产。这个名称的语源,有两种说法:劳费尔还原为波斯语 *Var-nax*,即由“丝织物”和“锦缎”构成的复合词。<sup>⑥</sup>伯希和则认为梵文俗语“瓦那伽”(Varnakā)的转译,词源为“瓦那(色、花)”,<sup>⑦</sup>这种波斯花缎,到阿拉伯哈里发时代,似乎变成以白色为上品了。《岭外代答》卷三及《诸蕃志》卷上,均载白达国(巴格达)产“白越诺布”。北宋初年,“白越诺”两次被大食入贡:淳化四年(993)献“白越诺二段”,至道元年(995)献“白越诺三段”。<sup>⑧</sup>

一二、舞筵。唐代宫廷或豪门宴集,伎乐并作,舞台铺设地毯称为“舞筵”。<sup>⑨</sup>从敦煌壁画上,可以看到舞筵的两种形制:一为长方形如 172 窟(盛唐)北壁的对舞;二为圆形,如 180 窟(盛唐)的独舞。唐诗中有关舞筵的描述颇多,可补史文之缺。白居易《青毡帐二十韵》:“侧置低歌座,平铺小舞筵。”刘禹锡《和汴州令狐相公到镇改月偶书所怀》:“歌榭白团扇,舞筵金缕衫。”李商隐《柳》:“曾逐东风拂舞筵,乐游春苑断肠天。”王建《宫词》百首之八十四:“玉箫改调箏移柱,催换红罗绣舞筵。”综合上引诸例,可知舞筵是一种经过缕绣的织物,可在平台或露天铺设,也可以

在演出过程中更换，借以加强舞台效果。贡品中的舞筵，自然也是供宫廷舞伎使用的。唐代最华丽的舞筵来自波斯，即天宝九年（750）所贡的“火毛绣舞筵”和“长毛绣舞筵”。<sup>④</sup>（按此时萨珊王朝已亡，当系波斯胡商冒充贡使。）至于九姓胡入贡的“拓壁舞筵”其花色品种恐非上乘，因为“拓壁”或“拓必”（劳费尔还原为中古波斯字 *tābix*）无非是一种粗纺毛料，即慧琳《一切经音义》卷一〇释为“毛席”的“毳壁”。

### 五 器物类

一三、水精眼药瓶子。在九姓胡贡品中，“水精眼药瓶子”一物，从其文化背景来说，应该是另有来历的。唐代的西域眼科名医，并非粟特人，而是来自印度和大秦的僧侣。前者有刘禹锡《赠眼医婆罗门僧》一诗为证：“看朱渐成碧，羞日不禁风。师有金篦术，如何为发蒙？”后者则据杜环《经行记》云：“其大秦善医眼及痢，或未病先见，或开脑出虫。”大秦景教僧侣的医术，早已驰名于地中海东岸。在唐代中国，也有他们的踪迹。九世纪的成都，“医眼大秦僧一人”，已由《李文饶文集》卷一二著录了。为唐高宗刺百会、脑户二穴，使其“眼明”的侍医秦鸣鹤，<sup>⑤</sup>如按来华胡人“以国为姓”的通例，也有可能是大秦眼医。除此之外，还应考虑到大秦是“水精”的著名产地，此物在唐代不必为水晶，也许是一种光亮度较高的玻璃。韦应物《咏水精》云：“映物随颜色，含空无表里。持来向明月，的皪愁成水。”正是一首玻璃赞歌。根据以上的分析，不妨推断开元二十八年（740）康国人贡的“水精眼药瓶子”，实即贩自大秦的玻璃眼药瓶。

一四、宝床子。胡床是魏晋、隋唐间广泛流行的轻便坐具，

可以敛折挟挂，随身携带。梁朝庾肩吾《咏胡床应教》，言之甚确：“传名乃外域，入用信中京。足欹形已正，文斜体自平。”敦煌402窟的隋代壁画，也有武士坐胡床的形象。西方汉学家近年已写出胡床专著，可以参考。<sup>③</sup>在唐代，西域胡床仍继续入贡，天宝六年（747），波斯曾遣使“献玛瑙床”。<sup>④</sup>如前所述，玛瑙既是“七宝”之一，则九姓胡所贡的“宝床子”，很可能也是一架镶嵌玛瑙的胡床。

## 六 食物类

一五、石蜜。在古代亚洲，石蜜可分三类：第一，岩蜜，即天然石蜜。李长吉《南园》之十一“自履藤鞋收石蜜”句，就是咏此物的。据陶弘景《本草注》：“石蜜即岩蜜也，在高山岩石间作之，色青味小酸，食之心烦，其蜂黑色似虻。”所谓“食之心烦”，即引起不良反应。似此品性，显然是不宜作为贡品的。第二，饴糖，见《艺文类聚》卷八七“甘蔗”条引《南中八郡志》：“交阯有甘蔗，围数寸，长丈余，颇似竹，断而食之，甚甘。箝取汁曝数时，成饴，人口消释，彼人谓之石蜜。”此物既“甚甘”，自可入贡。不过，西亚一带的石蜜，其性状却与饴糖大异，据杜环《经行记》云：“刻石蜜为卢舍，有似中国宝辇，每至节日，将献贵人。”石蜜可刻，必为固体，决不会是胶状化的饴糖。第三，西极石蜜，音译“煞割令”（*Sarkarā*），熬制方法源于印度。其法是甘蔗浆加乳及油熬炼，凝固成块状物。<sup>⑤</sup>九姓胡入贡的石蜜，既排除了前两种可能性，那就只能假定，它也是西极石蜜。在这里，还应补充一点康国民俗：“生儿以石蜜啖之，置胶于掌，欲长而甘言，持宝若黏云。”（《新唐书·康国传》）可知在中亚胡人心中，石蜜是吉祥之物，

自然可以作为贡品奉献了。又石蜜因配料不同而有黑、白之分，但安国所贡之物标明“生石蜜”，则未明所指，只好存疑了。

一六、葡萄酒。九姓胡既是“善商贾”又是“人嗜酒”的民族，其传统产品葡萄酒，早在汉、晋时代已驰名中夏。《后汉书·西域传》云：“粟弋国出众果，其土水美，故葡萄酒特有名焉。”张华《博物志》卷五记述更详：“西域有葡萄酒，积年不败，彼俗云：可十年饮之，醉弥日方解。”因此，“胡人岁献葡萄酒”，是完全符合自身的物质文化状况的。关于西域葡萄酒入华的历史，前人研究颇详，<sup>④</sup>不必重论。这里只补充两项与九姓胡葡萄酒生产有关的考古资料：第一，酒帐。穆格山出土的粟特文第 69 号文书，是一份给酒帐，木简，共 8 行。上记十一名胡人从窖藏取酒的数量，每人三、四、五“石”（粟特文 *Kpǎ* “卡皮赤”，容量约 10 公升）不等。<sup>④</sup>第二，酒坊。七至八世纪的葡萄酒坊遗址，已先后在片治肯特、花拉子模和塔什干等地发现，表明中亚两河流域，确是西域葡萄酒的生产基地。1979 年，又发掘出唐代东曹（苏都沙那）境内一处酒坊，位于小丘之上，有管道连接酒槽，容器陶钵也同时出土。<sup>④</sup>顺便指出，九姓胡是在唐太宗“破高昌，收马乳蒲桃实于苑中种之，并得其酒法”之后，<sup>④</sup>于开元年间继续入贡葡萄酒的。而且，在当时御苑的赏花酒会上，杨贵妃依然在“酌西凉州葡萄酒”。<sup>④</sup>这就说明，经过七八十年之后，仿制葡萄酒还是不能与贡品葡萄酒抗衡的。

整个来看，古代西域的朝贡活动，带有明显的商业倾向。唐玄宗于开元七年（719），针对康、安、突骑施等国“贡献多是珍异”的情况，制定“计价酬答，务从优厚”的原则（《册府元龟》卷一六

八），可知亦贡亦贾，是中世纪国际交往的一大特色。至于作为特殊商品的贡品，其结构的复杂性，则是它的来源的多样性的反映。下面将就这个问题，作一点试探性的解释。

#### （四）从贡品来源看九姓胡的国际联系

唐代九姓胡诸城邦，扼东西交通大道的要冲。这里是中国、印度、波斯和拜占廷四大文明汇聚之区，占有重要的国际地位。

在九姓胡入贡次数中居于首位的康国，其都城就是中亚中世纪的贩运中心“异方宝货多聚此国”（《大唐西域记》卷一），直至明初，撒马尔罕依然保持中介贸易的传统，“货物虽众，皆非其本地所产，多有诸番至者”（《西域番国志》）。这样的商品结构，自然会给贡品打上相应的烙印。根据上节对贡品结构的分析，可确指为中亚两河流域土特产的，实际上只有狮、马、金桃、银桃、青黛和葡萄酒。其余各类贡品，则大多数是异邦之物。例如，拂菻大毳毼和拂菻狗，产于拜占廷；鎗石和越诺布，贩自波斯；至于郁金香和生石蜜，则可能由印度引进。这三条九姓胡贡品的外来渠道，都有不同程度的历史渊源。第一，拜占廷帝国的叙利亚省，是古代世界的宝石贸易中心。<sup>⑤</sup>《旧唐书》卷一九八《拂菻传》明确指出：“凡西域诸珍异多出其国。”六世纪中期奉突厥可汗之命出使君士坦丁堡的马尼阿赤，就是一名旨在贩丝换宝的粟特商主。<sup>⑥</sup>因此，九姓胡贡品包含有大秦珍异，是完全可以理解的。第二，粟特城邦与东伊朗接壤，双方交往，源远流长。波斯王大流士于公元前六世纪立的“贝希斯敦”纪功碑，已

提到火寻和粟特，两地均属阿契美尼德王朝的第十六税区。波斯又是火祆教的故乡，据《旧唐书》卷一九八《波斯传》：“西域诸胡事火祆者，皆诣波斯受法焉。”九姓胡诸国均属火祆教流行区，这里不仅接受波斯的精神文化，在物质文化上也有大量波斯成份（如建筑、服饰），因此，采办波斯产品入贡，也是自然之事。第三，梵、胡之间的联系，也是由来已久的。公元前三世纪中期，阿育王已向阿姆河流域弘布佛教。片治肯特故城出土的一处壁画，用印度史诗《摩诃婆罗多》第四书王子弈棋故事为题材，<sup>⑤</sup>就足以说明印度文明对九姓胡的影响了。

最后，还有一段重要史文值得探讨。据《新唐书》卷二二一下《康国传》云：

何，或曰屈霜你迦，曰贵霜匿，即康居小王附墨城故地。城左有重楼，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

何国位于康国和安国之间，被誉为“粟特的心脏”。城楼壁画上的列王图，使人联想起著名的“四天子”传说。所谓“四天子”，又称“四主”，即“人主”中国；“象主”印度；“宝主”波斯或拂菻；“马主”月支或突厥，分别统治东、南、西、北四方。<sup>⑥</sup>按何国都城重楼上的壁画，是供国王从南面朝拜的，故画面不可能向四方展开，只能作左、中、右配置，以致“四主”方位与传说有异，但其基本内容却是一致的。很明显，这组被何国国王朝拜的壁画，既是“四主”威慑力量的表现，也是九姓胡国际联系的缩影。从这里加以透视，唐代九姓胡贡品来源的多样性，就完全可以理解了。

《汉书》卷九六上《西域传》。

《全唐诗》第五函第六册，卷三〇七

③ 《新唐书》卷四三下。

克劳逊：《阿克贝西姆一碎叶》，《皇家亚洲学会会刊》1961年四月号（C. Clauson, AK Beshim - Suyab, JRAS, April 1961 第1—13页。

⑤ 《大唐西域记》卷一。

⑥ 《新唐书》卷……《王方翼传》。

⑦ 《新唐书》卷三二一下《康国传》。

⑧ 《旧唐书》卷一九八《焉耆传》。

⑨ 《旧唐书》卷一九八《高昌传》。

⑩ 《新唐书》卷二二一上《高昌传》。按此事《旧唐书》作“自后数月，商胡被其遏绝贡献”，冯承钧疑“此处应有脱文”（见《西域南海史地考证论著汇辑》，第80页）。据《贞观政要》卷九上句“月”为“有”之讹；被“也应正作”称”则全句可通：“自后数月有商胡称其遏绝贡献。”

⑪ 《吐鲁番出土文书》第七册，1986年版第88—94, 389—390页。

⑫ 亨宁：《粟特古代信件的断代》，伦敦大学《东方非洲研究院院刊》第十二卷 W B. Henning, The Date of the Sogdian Ancient Letters, BSOAS, Vol. 12, 1948 年第609页。

⑬ 《大慈恩寺三藏法师传》卷一。

⑭ 《资治通鉴》卷二一九。

⑮ 里夫什茨：《穆格山出土法律文书》第78, 81页。

⑯ 纳尔沙希：《布哈拉史》，弗赖译注本（Frye, The History of Bukhara），1954年版第40—41页。

⑰ 斯米尔诺娃：《阿位伯征服中亚史略》，《苏联东方学》（О. И. Смирнова, Из истории арабских завоеваний в Средней Азии, СБ）1957年第2期第119—133页；同上作者：《七一二年撒马尔罕条约史》，《苏联科学院东方学研究所简报》第二十八册（О. И. Смирнова, К истории Самаркандского договора 712 г. К СИВАН, вып. 28）1960年，第69—79页。

⑱ 别列尼茨基、马尔沙克：《中亚抛车的最古图像》，《古代和早期中世纪的东

方文化》(А. М. Беленицкий, Б. И. Маршак: 《Древнейшее изображение Осадной машины в Средней Азии》,《Культура востока: Древность и раннее Среднековье》) 列宁格勒,1978年版第 215—221 页。

①⑨ 希提:《阿拉伯通史》中译本上册,1979年版第 241—243 页;王治来:《中亚史纲》,湖南教育出版社 1986年版第 244—252 页。

②⑩ 《资治通鉴》德宗纪贞元三年(787)条。

④⑪ 李肇:《国史补》卷上。

⑦⑫ 《明史》卷三三二《西域传》。

③⑬ 《全唐文》卷一六九。

⑥⑭ 《全唐诗》第二函三册,卷八一。

⑤⑮ 参阅朱耶夫:《诸蕃马印译释》,《哈萨克斯坦古代和中世纪新资料》(Ю. А. Зуев,《Тамги лошадей из Вассаньных княжеств》,Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана)阿拉木图,1960年版第 110 页。

②⑯ 克罗尔:《唐代舞马》,《通报》(P. W. Kroll, The Dancing Horses of T' ang, 《T' oung Pao》, Vol. 67, Livr. 3—5) 1981 年第 240—268 页。

⑦⑰ 段成式:《酉阳杂俎》卷一,王仁裕:《开元天宝遗事》卷下,所记大体相同。

⑧⑱ 《册府元龟》卷九七〇。

⑥⑲ 《通典》卷一九三引《经行记》。

③⑳ 劳费著、林筠因译:《中国伊朗编》,1964 年版第 340—343 页。

⑤㉑ 饶宗颐:《说罽石》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑,北京大学,1983 年版第 627—630 页。并参章鸿钊:《石雅·宝石说》,上海古籍出版社 1993 年 8 月第 1 版第 343—355 页。

②㉒ 耶露莎琳斯卡娅:《高加索商路上的古代罽石》,《苏联考古学》(А. А. Иерусалимская, Древняя латунь на торговых путях Кавказа, СА) 1986 年第 4 期第 100—109 页。

③㉓ 参见马尔科文:《玛瑙——“幸运之石”》,《考古资料与研究丛刊》第 130 辑(В. И. Марковин, Сердолик — “Камень счастья”, МИА, No. 130, 1965)。

④㉔ 姚汝能:《安禄山事迹》卷上。



⑳ 参见藤田丰八：《榻及氍 毹 氍 毹考》，《中国南海古代交通丛考》，1936年商务版；马雍：《新疆佉卢文书之 Ko' sara 即氍毹考》，《中国民族古文字研究》，1983年版第50—55页。

㉑ 参见别列尼茨基、班托维奇：《中亚丝织业史略》，《苏联考古学》（А. М. Балецкий, И. Б. Бентович, Из истории среднеазиатского шелкоткачества, СА）1961年第2期第66—78页；别列尼茨基、班托维奇、里夫什茨：《穆格山出土的织锦》，《苏联民族学》（А. М. Балецкий, Н. Б. Бентович, В. А. Лившиц, Камчатные ткани с горы Муг, СЭ）1963年第4期第108—119页。

㉒ 劳费尔：《中国伊朗编》第323—325页。

㉓ 薛爱华：《康国金桃》（E. H. Schafer, The Golden Peaches of Samarkand），伯克利，1963年版第201页；希伯和：《马可波罗注释》（P. Pelliot, Notes on Marco Polo），巴黎，1959年版第483—484页。

㉔ 《宋史》卷四九〇《大食传》。

㉕ 任半塘：《唐戏弄》下册第976页：“所谓舞筵，应是舞台之茵毡。”

㉖ 《旧唐书》卷一九八《波斯传》。

㉗ 《资治通鉴》卷二〇三弘道元年（683）条。

㉘ 费茨盖拉德：《胡床：中国椅子的起源》（C. P. Fitzgerald, Barbarian Beds: The Origin of the Chair in China）伦敦，1965年版第1—88页。

㉙ 《册府元龟》卷九七一。

㉚ 详见季羨林：《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》，《历史研究》1982年第1期第124—136页，同上作者：《古代印度沙糖的制造和使用》，《历史研究》1984年第1期第25—42页。

㉛ 劳费尔：《中国伊朗编》第43—70页 薛爱华：《康国金桃》第141—145页。

㉜ 波戈留波夫、斯米尔诺娃：《穆格山出土粟特经济文书》（М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова, Согдийские документы с горы Муг, вып. III. Хозяйственные документы）莫斯科，1963年第32—33页。

㉝ 别尔季木拉多夫：《苏都沙那西北的酒坊》，《苏联考古学》（А. Э. Бердимуратов, Винодельная Мастерская в северозападной уструшване, СА）1986年第4

期第 210—214 页。

④ 《册府元龟》卷九七〇。

⑤ 乐史：《杨太真外传》卷上。

⑥ 夏德著、朱杰勤译：《大秦国全录》，1964 年版第 98—106 页。

⑦ 耶露莎琳斯卡娅：《粟特与拜占廷和埃及的交往》，《亚非人民》（А. А. Иерусалимская, К вопросу о связях Согда с Византией и Египтом, НАА）1967 年第 3 期第 119—126 页。

⑧ 谢苗诺夫：《片治肯特壁画中的“摩诃婆罗多”题材》，《东方文化遗产》（Г. Л. Семенов, Сюжет из《Махабхараты》В живописи Пенджикента,《Культурное наследие востока》），列宁格勒，1985 年版第 216—228 页。

⑨ 伯希和：《四天子说》，《西域南海史地考证译丛三编》，冯承钧译本，1962 年版第 84—103 页。

## 四 毕国史钩沉

毕国在九姓胡中没有独立地位，它是附属于安国的一个城邦。由于体制相当独特，其“胡食”又在唐文化中留下颇深的影响，因此，为毕国史钩沉的工作，是值得尝试的。尽管辑集所得只是零散的资料，略加疏证，聊胜于无，也许可备研究唐代九姓胡的采择。

### （一）毕国的政制和民生

在《隋书》昭武九姓中，毕姓没有独立记载，仅有附于安国条中的寥寥几句：

国之西百余里有毕国，可千余家。其国无君长，安国统

之。

按“毕国”即穆斯林著作中大名鼎鼎的 *Baikand*，位于那密水之南，今乌兹别克西境。本世纪四十年代，经考古发掘，实测故城面积二十公顷，城内筑墙，隔为二重，有人工水渠环绕。这条与安国连接的水渠，被后人称为“毕渠”。“毕”仅次于“安”，是中世纪布哈拉绿洲的一大商埠。<sup>①</sup> 现存阿拉伯史籍有关“毕国”的记述，可补充《隋书》言之未详的两大情节：

第一，“千余家”毕姓居民如何谋生，阿拉伯史家是一清二楚的：“毕国之民，尽为商贩。彼等行商中国及海外，获利甚丰。”所谓行商“海外”，指的是他们用船载货到里海沿岸的城市做生意。按中世纪惯例，入华贸易的毕姓胡商，必定“以献为名”，伪充贡使。大业十一年（615）春正月，“毕”与安、曹、何、穆诸国“并遣使朝贡”，<sup>②</sup>可作例证。在当时的特定条件下，毕国人毫无例外，也是丝绸的贩运者。据《拖拔纪年》卷二记载，706年（唐中宗神龙二年），大食兵临城下，毕国人被迫与屈底波媾和，献出中国丝绸五千匹，相当于五千名奴隶的身价。可见，这个中亚的著名丝市，拥有相当雄厚的经济实力。同样，来华贸易的毕国商队，其规模也十分可观。722年（唐玄宗开元十年），大食督抚阿里·哈喇希赦免过一批从中国负货归来的毕国商贾，其人数达四百人之多。

第二，“无君长”一语，反映了毕国独特的行政体制。昭武九姓均有君长，何以毕国独无？《隋书》特叙一笔，决非偶然。毕国位于山丘，据险自固。穆斯林史家云：“古时毕国号称要塞，因坚不可摧而被誉为铜墙铁壁。”<sup>④</sup> 到阿拉伯征服前夜，它已变成一个为当代人瞩目的“商人之城”了。虽然“安国统之”，实际上是商民自治的“自由市”或“商人共和国”。<sup>⑤</sup> 它的存在，表明中亚河

中地区发达的商品货币关系，曾孕育过一个深目高鼻的“第三等级”，并在“千余家”的有限规模上，建立起“无君长”的城市公社。难怪现代研究中亚城市自治的学者，要溯源于昭武九姓中的“毕国”了。<sup>⑥</sup>

## （二）毕与袄和佛的关系

唐代的粟特，是火袄教的流行区。慧超在《往五天竺国传》中写道：

此六国(安、曹、史、石骡、米、康)总事火袄，不识佛法。

唯康国有一寺，有一僧，又不解敬也。

这是八世纪初的情况。较之玄奘在《大慈恩寺三藏法师传》卷二所记七世纪初康国的信仰：“王及百姓不信佛法，以事火为道。有寺两所，迥无僧居。客僧投者，诸胡以火烧逐，不许停住。”可以看出，百年之间袄盛佛衰的宗教局面，并没有什么改变。既然毕国是由“安国统之”，它也不可能与主流信仰背离。据宋次道《东京记》引《四夷朝贡图》云：“康国有神名袄，毕国有火袄祠。”<sup>⑦</sup>可知唐代昭武九姓的毕姓，也是火袄教徒。

不过，信仰可以因人而异，并非凡毕皆袄。入唐的毕国人，确实也有皈依佛门的。据唐释圆照撰《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和尚上表制集》卷二，大历二年（767），密教高僧不空请降诞日度僧五人，经敕准化度。这五人的姓氏、年龄、简历如下：

行者毕数延 年五十五，无州贯。诵梵本贤护三昧经一部，并诵诸陀罗尼。请法名“惠达”，住庄严寺。

行者康守忠 年四十三，无州贯。诵经一百二十纸，并诵诸陀罗尼。请法名“惠观”，住东京广福寺大弘教三藏毗

庐舍那院。

行者毕越延 年四十三，无州贯。诵梵本楞伽经一部，诵金刚般若经并诸陀罗尼，请法名“惠日”，住庄严寺。

童子石惠璨 年十三，无州贯。诵梵本大孔雀王经一部，诵随求陀罗尼并经。请法名“惠光”，住西明寺。

童子罗詮 年十五，无州贯。诵梵本出生无边门经，诵随求陀罗尼咒并经。请法名“惠俊”，住西明寺。⑧

试分析上述请度名单，可知如下几点：第一，五人均“无州贯”，即未在唐朝境内落籍或寄住，大概是新入境的中亚移民。第二，五人姓氏，除罗姓可能是吐火罗之略，其余均为九姓胡：康、石、毕。第三，五人之名，有三人已用汉化名字（守忠、惠璨、詮）。第四，毕姓二人，仍存胡名（数延、越延）。“延（-y'n）是粟特男名的常用后缀，前述有关九姓胡礼俗的章节已经指出，可供参证。

据上所述，八世纪的毕国“事火袄”固然有“祠”为证，不过，毕国有人跑到唐朝来当和尚，也同样见于制文。多亏圆照撰集之功，后人才会知道唐代长安庄严寺的和尚惠达和惠日，原来是一对四五十岁的毕国胡。

### （三）“饼饅”及其汉化

在唐代的商胡贩客中，毕姓与康、安、史、石诸姓相比，名声并不显著。从艺术方面说，也没有输入“安国乐”、“康国乐”之类的文化。但却有一种源出毕国的食品，被列为“胡食”之首，这就是“饼饅”。据慧琳《一切经音义》卷三七云：

胡食者即饼饅、烧饼、胡饼、搭纳等是。

此物原是毕姓的传统食品，唐李济翁《资暇集》说得很清楚：

毕罗者，蕃中毕氏、罗氏好食此味，今字从食，非也。

其实，“倅饅”从食，并非起于唐代。早在南朝，顾野王的《玉篇》已经这样写了：“倅饅，饼属，用面为之，中有馅。”可知这种面制馅饼，是在唐代以前传入中国的。不过，从唐开始它才广泛流行，则是事实。

唐代长安，除公开营业的倅饅店外，贵族之家也有自行制作的精品：“今衣冠家名食有：萧家馄饨，漉去汤肥，可以淪茗；庾家粽子，白莹如玉；韩约能作櫻桃倅饅，其色不变。”<sup>⑨</sup>又据韦巨源的《烧尾食单》内有“天花倅饅”一品，旁注“九炼香”字样，未详何意。会不会指配料烘制经九道工序，不得而知。

更引人注目的是，倅饅还曾传播到唐代的岭南，并用海味作原料，烹调成一种别开生面的“蟹倅饅”：

赤蟹，母壳内黄赤膏，如鸡鸭子黄，肉白如豕膏，实其壳中，淋以五味，蒙以细面，为蟹倅饅，珍美可尚。

此事载于刘恂《岭表录异》卷下。按刘氏于唐昭宗在位期间（889—904）出任广州司马，官满流寓南海。这种用胡法烹制的“南食”既然“珍美可尚”，想必不会比“櫻桃倅饅”逊色吧。唐末还有一表示“清俭”的“苦荬倅饅”则非美食，详见《北梦琐言》卷

到了宋代，倅饅进一步汉化，表现在两方面：

第一，列入国宴。陆游在《老学庵笔记》卷一写道：“集英殿宴金国人使，九盏：第一肉咸豉，第二爆肉双下角子，第三莲花肉油饼骨头，第四白肉胡饼，第五群仙炙太平倅饅，第六假圆鱼，第七柰花索粉，第八假沙鱼，第九水饭咸豉旋鲊瓜姜。”今天虽无法确知第五盏如何烹制，但倅饅被冠上“群仙炙太平”五字，则是一

个完全汉化的雅称了。

第二，列入食疗。据宋代医官王怀隐等编《太平圣惠方》有食疗功效的“饼饅”共三种：(1)猪肝饼饅：治脾胃久冷气痢，瘦劣甚者。(2)羊肾饼饅：治下焦虚损羸瘦，腰膝疼痛，或多小便。(3)羊肝饼饅：治脾胃气弱，不能食饮，四肢羸瘦。以上三种，均配药制成馅饼，烘烤服用。<sup>⑩</sup>

饼饅这种胡食，自南朝至唐宋，经过汉族数百年的吸收和改进，已经从衣冠家走向百姓家，成为中华饮食文化中的一分子了。因此，元剧《琵琶记》才会有用“米皮饼饅”充饥的情节。

至于饼饅与西域“抓饭”(pilau)和西洋“排”(pie, 粤语译作“批”)有何关系，事涉胡食西传及西餐馅饼的起源，则遵“不知为不知”之古训，无庸妄议。<sup>⑪</sup>

## (四) 史事年表

现按编年体例，将钩沉所得史事列后，聊补唐书记载的不足。

615(隋大业十一年)：毕国与安、曹、何、穆诸国遣使朝贡。

706(唐景龙二年)：毕国与大食媾和，献出中国丝绸 5000 匹。

722(唐开元十年)：大食督抚赦免从中国负货返毕的商人 400 人。

767(唐大历二年)：毕数延、毕越延在长安剃度为僧。

别列尼茨基等：《中亚中世纪城市》(А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович; О. Г. Большаков, Средневековый город Средней Азии), 列宁格勒, 1973 年, 第 184 页; 巴托里

德：《蒙古进攻时期的突厥斯坦》第 156 页。

② 纳尔沙希：《布哈拉史》，弗赖译注本（Frye, *The History of Bukhara*），麻省剑桥，1954 年，第 18 页。

《隋书》卷四《炀帝本纪》。

④ 《布哈拉史》第 44 页。

《中亚中世纪城市》第 150 页。

⑤ 契诃维奇：《封建时代中亚的城市自治》，《中世纪时代中近东的商品货币关系》（О. Д. Чехович, *Городское само управление в Средней Азии Феодального периода, 《Товорноденежные отношения на Ближнем и среднем востоке в эпоху средневековья》*）莫斯科，1979 年，第 230—231 页。

⑦ 姚宽：《西溪丛语》中华书局 1993 年 12 月第 1 版第 42 页。

⑧ 《大正新修大藏经》第 52 卷第 835—836 页。

⑨ 段成式：《酉阳杂俎》卷七。

⑩ 朱伟：《考吃》中国书店 1997 年 10 月第 1 版第 78—79 页。

⑪ 可参看向达：《唐代长安与西域文明》第 49—50 页。



## 中编 突厥文化

### 一 突厥法与突厥社会

#### (一) 问题和方法

六世纪中期兴起于阿尔泰南部的突厥汗国，是一个以阿史那氏为首的军事行政的联合。在木杆可汗（553—572）时代：“其地东自辽海以西，西至西海万里，南自沙漠以北，北至北海五六千里，皆属焉”。<sup>①</sup>对这个庞大的多部落国家，阿史那氏不仅依靠武力，而且借助法制进行统治。中国文献记突厥有“家法”，<sup>②</sup>鄂尔浑碑文也屡次提及“突厥法制”和“先人法制”。<sup>③</sup>因此，对突厥法作一番钩沉索隐的工作，是十分必要的。这里不敢奢望复它的原貌，只是试图透过法权的折光，去考察六至八世纪突厥汗国经济结构和政治制度的几个侧面。

估计到问题的复杂性，下面先作两点说明。

第一，范围问题。“突厥”是政治联合的名称，在民族关系上是一个复杂的混合体。它于六世纪末分裂为东（北）、西两大汗国。由于“西突厥本与北突厥同祖”，<sup>④</sup>是突厥人自东向西扩张的结果；因此突厥法的分析，应以东突厥为主。不过，东突厥还有本部与属部之分。按突厥人本支世居金山（阿尔泰），后迁“乌

德韃山、昆河之间”<sup>⑤</sup>，因此对突厥法的分析，又应以鄂尔浑叶尼塞河流域的突厥部落为主。这样的处理当然不够全面，但却更方便我们去了解突厥法的纯粹形态。

第二，材料问题。突厥时代遗存的法律材料并非完整的文件，而是散见于史书和碑刻的片断记载。自十九世纪末以来，由于鄂尔浑叶尼塞突厥碑铭的发现，及对阿尔泰和南西伯利亚突厥墓葬的发掘，有关突厥史的考古材料已经大为增加了。但是这些文物对突厥法的反映还是很不够的。而且已被考出年代的碑铭又多属于骨咄禄可汗（约 682—691）以后的时期。因此在组织材料的时候，很难始终遵循汉文文献与同时代突厥文物互证的原则。此外，本文有时也用其他游牧民族的一些法律材料作旁证。大家知道，突厥上承匈奴、柔然，下启回纥、蒙古。因此要研究处于这个历史序列中间的突厥法制，当然非参考它前后诸环节的情况不可。

## （二）突厥法概述

### 一 “地分”和“畜印”

突厥法的所有权问题，可以归结为对“地分”、“畜印”和“奴”三个概念的解释。马克思曾经指出：“在每个历史时代中，所有权以各种不同的方式，在完全不同的社会关系下面发展着。因此，给资产阶级的所有权下定义，不外是把资产阶级生产的全部社会关系描述一番。”<sup>⑥</sup>同样地，为了探明上述三个概念的涵义，必须把突厥时代的全部社会关系描述一番。但是限于资料，我们的描述只能是粗线条的。

这里先谈物的所有权，至于“奴”，因为它与“臣”有不可分割

的联系，应另立一项讨论。

“地分”或作“分地”，即有定界的牧地。公元前二世纪的匈奴，“逐水草迁徙，毋城廓常处耕田之业，然亦各有地分”。<sup>⑦</sup>六世纪的突厥人也是这样，“虽移徙无常，而各有分地”。<sup>⑧</sup>但是史料并无载明“地分”归谁所有。下面作一试探性的解释。

598年，达头可汗致拜占廷皇帝摩里斯的信，曾述及突厥的最高统治者与“金山”有这样的关系：“土人称之为金山，是因为它盛产水果，而又兽畜繁多。突厥有这样的法律，让最强的可汗管辖金山。”<sup>⑨</sup>信中所谓“金山”，据沙畹等人考证，是位于塔里木河以北、龟兹附近的“白山”，即突厥可汗牙庭所在地。<sup>⑩</sup>如上所引，“金山”是丰美的牧场，达头可汗对它的管辖权是突厥法所认可的。至达头之孙统叶护可汗（约618—628）时代“移庭于石国（今塔什干北之千泉”。<sup>⑪</sup>据玄奘《大唐西域记》卷一所载，千泉也是一个丰美的牧场：“千泉者，地方二百余里，南面雪山，三垂平陆，水土沃润，林树扶疏，暮春之月，杂花若绮，泉池千所，故以名焉。突厥可汗每来避暑，中有群鹿，多饰铃环，驯狎于人，不甚惊走。可汗爱赏，下令群属，敢加杀害，有诛无赦，故此群鹿得终其寿。”这就是说，统叶护可汗把他避暑之地划为禁猎区，<sup>⑫</sup>并用“诛无赦”的峻法来捍卫它的不可侵犯性。由“金山”和“千泉”两个例子可以看出，牙庭附近的丰美牧场已被突厥可汗所垄断，变成他的直辖领地了。

其次，我们来看看各部“君长”与“地分”的关系。贞观四年（630）唐太宗破突厥后，下诏议安边之策。中书侍郎颜师古主张“因其习俗而抚驭之”。他说：“臣愚以为凡是突厥、铁勒，终须河北居住，分置酋首，统领部落，节级高下，地界多少，伏听量裁，为立条例，远绥迩安，永永无极。”<sup>⑬</sup>显然，按突厥“习俗”，酋长的节

¼ϕÉϙÖ±»í³ Áì μÄ²ζ Áæí μØ½ϙíáÉÜà ÈÉÖìμÄ¿ε »»¾æ»°Èμϕ-γ° μØÖì±  
 11 ³ÉÈ" Áì μÄ»ù; ¿É Àèζª ÁÈÈùε-ϙÖÈ×±²» ³É ΑΕϙ ϙÖÈ×ÁÈ¿ε ÒðÈ Òè  
 1ÚÏÏÈÖæÈ" ÌΑϙ «×Ú»÷°ÚÑÌÑÓÓ°° ε-ìù Áϙϙ »»æÏÈÈÖ»»ÐϙÌÁÈ¹  
 ³¼×²»ΑΕ°; ÌμÉ÷-ÓÈÖμϙÈ-» ÄÜÖÑÌÓÓÈ×¿ε¿ε± ÓϙìØÖÒ²³¼ÍØζ Áä¿ε  
 'Ì ÁϙÉ¹ Ì ×ÓϙÈ-ÁϙÉϙÌùÈùÒÖÜ» ·ϙ³ò ¿ Áäª Óæ-ÓÚÖ×αÒϙ±  
 μÄªÁÓìε- ÒÿÉϙÒðª Ì' 1ÿ ηÒÁμϙμÄÖΣªæÈ" ε-Èù»ημÄÁÈÌ' ÒϙÌÁ±ε  
 Òì¿ε

ÒÚ» ØÈÈ±ù ε-ÈèÈ»ÄÁμØÒÑ»ϙÖðμ ÈùζÖÖÆ-μ«ÈùÒÙΔÈ¹ÈÌ»¹Èϙ  
 ¼¿á ÈùÒϙÌÁ¿ε ¾¿Ï ¾ÈΑΕÈ¿· ¾¿ÈÿÏÏ Ì«×Ú±¾¿Ì; ÒÆ ÒèÚÏÏÈÈÏÈÈ  
 ì ÈÄÒÁ¼×Öε-ìÍá ð-ÈÈÖÜÁÁò ½ϙ-ÈÍϙ×ÁÜÈ¼ε-È»ò Ì ·Ï±¿ε  
 ÒÙÖ± ¿ϙ² ΑΕ¿ ÒÒè ε-ñÖÈìÁ¹Òðò ¼ϙÈ Èì¿ε° ±ÿÌÁÈμÁª ÒÈ-Ï ÒÏ  
 ²» ÒæìÍá ÒìÒÁÈ'Ï Ì³Óò¿ε Ì«×ÚÈÏÏ ÌÈ±° ¾³Óò¿ε±È» ð-ÈÈ  
 ÒÜÁ±¾¿» ÈϙÈ¹ÈÈÖÜ'ÁÈ¿ε ¿'Á'ÁÁ½ϙÉª Ì-»μϕ-ÒÿÉϙÒðª ÄÁμØ  
 Èϙª Ìá ÈùÒϙÌÁ¿ε μ«ÈϙÈ-¼È»ÈùÈμ¼ÈÈ ÒÑ»ϙÖÈ×ÈùζÖÖÆ-Áϙ' ÌÒÁϙ  
 Ò²³¼±Øèª³ò Ò»ò ÌÈ Ìá ¿°-Á ÄÁÒÓ;³ÐμϕÈ²Á' Òáñ Áæ¿ÈÄ ÁæÈùá  
 1ϙμÄÖ×ÉϙÓ¼²³ÖÁÍ Òÿò μÄ'ð°, ¿ε ¿ª »ÈÈÖ¼ÆÈÈ" ΕΑΕñ¿É¹  
 È"È³ÉÈÖÖÈÈÄÁμÛøÆæ¿ ÁæðªÁÖϙϙ-ÈÈÐ»¿Èμ¿° »òÁÈÈð³ϙε-»ò  
 ×;°×μÄÈ" ½ñò ò' òΑϙØ±±×μÄª εϙε-ÈÈÄñÑªÁ±éÁùÉ¹È ¿ε È³É ΑΕϙϙ  
 ¿ÝÁ³ÖÖÈÈ; ÒÏ-¿ ÝϙÖÖÈùΑΕÈæ-ϙϙò ÈÆª Óέò ÈæμáÑòÁÍ Ò²¿ε¿ε Òá  
 ÒÖÏÏÍÈÍμÄ½°¹ÒÏμ ε-μ±È»Óè¼-¼Æì μÄÖÁ½²Ïμ Òϙϙøð¿ε² 1ÿ ε-  
 'ÒÓæìÈ' ¿ÈÖϙ'³ò ε-ÒÚ» ØÈÈÈÄ¿ÖÈ-γ° μáÑòÁì¿ε ÈϙÖÆÈÈÈ» »òÒÚ  
 ÈùÈÈÈÆ; ±Ó»¿Á μÄεϙÉ¹È-Á ÄÁμÁª Ò; Òáñ ¿ε ÒÖÈÈÁ¼ÁÄÖÈÈÈÁ¼  
 ³ò μÄÏÏ Ì ½è· μÜá ÐÈ²ÓÈªæÆϙÖø°; ÌΑÈÈÖÖ±μÁÏ»»ÒìÙèÖÖÐ  
 ΑΕÈÈÈ" Ì- Áϙðª μÐ¿ε ΑΕðæÈÈÈÖèÆÈ" ¼ÈÈÈÖÖ, Ìª ÈñεϙÈÄªð; ²ϙ ÒÚ  
 ÒáÁì-Á ÄÁÈÈ" Ìª ÈùÈÈì ×÷¿ε ÌÄ ÒϙÌÁ; Áì×÷¿ε Ì-ÌÒÈ»Èϙ»Èì-Á ÄÁÈÈ  
 ÁùμÄ'ù ¼ÿε ÓÈÖÈÈ' ÓÄÁ¿; ±Øè³, μϕ¿' ÌÜÁÄðμÁÁ ÒÈε-Òϙø¿ÖÖÆ

牧场便成为进行剥削的前提了。在这样的意义上，可以说“地分”提供了经济奴役的基础，它是突厥社会基本矛盾“诸匭与民众水火”<sup>①</sup>的物质根源。

突厥时代“地分”的遗迹，曾在阿尔泰雅波干养马场发现过，它是一长列把谷地分为两边的圆滑巨石。照当地居民的传统说法，那列巨石是往昔雅波干草原神奇勇士的地界。吉谢列夫认为这并非无稽之谈，而是公有（公社、氏族集团和部落所有）牧场被君长（匭、汗及其他贵族）支配的直接证据。<sup>②</sup>

总起来说对《周书·突厥传》中“各有地分”一语，可作这样的解释：

- 第一，“地分”在形式上是游牧群集体使用的财产；
- 第二，“地分”实际上被各部酋首所控制；
- 第三，可汗有私人“地分”，即牙庭附近的直辖领地；
- 第四，“地分”是贵族剥削牧民的物质基础。

在一定“地分”之内牧养的畜群，是突厥人赖以生存的物质资料。所谓“突厥兴亡，唯以羊马为准”，<sup>③</sup>已经说明了它的重要性。

下面从“畜印”出发去考察牲畜的所有权问题。

在古代畜牧业中，畜印是所有权的标志。如五世纪的高车人“其畜产自有记识，虽阑纵在野，终无妄取”。<sup>④</sup>如果说，高车时代的畜印是氏族公有的标记，那么见于《唐会要》卷七二的突厥诸部畜印，则是牲畜氏族公有制的遗风。因为史料证明，畜产私有的现象，在突厥人中已经十分普遍了。

突厥贵族虽然不像蒙古王公那样有私人畜印，<sup>⑤</sup>但他们拥有的私畜数目却非常可观。毗伽可汗之弟阙特勤有“四千雄马”。<sup>⑥</sup>《犹克土兰碑》也提及墓志主人的“六千匹马”。<sup>⑦</sup>这些贵

族，除通过自然增殖的途径外，主要依靠两种手段扩大畜群的数量：第一是暴力掠夺。七世纪八十年代领导突厥人复国的骨咄禄（颡跌利施可汗）就是靠“盗九姓畜马”<sup>②</sup>起家的。第二，“科税杂畜”。<sup>③</sup>否则他们就不可能在与唐朝的通聘和贸易中提供那样大量的“贡马”和“市马”了。

突厥的普通牧民也有少量私畜。他们在祭奠死者的时候，家人亲属多杀牛马而祭之。<sup>④</sup>其次，自备马匹出征是突厥牧民的义务。<sup>⑤</sup>此外，阿尔泰古突厥牧民墓也发现过用一两匹马殉葬的实例。<sup>⑥</sup>所有这些都说明牲畜已经成为私人的财产，因而突厥法作出保护牲畜私有权的相应规定（详见“刑法”部分）。牲畜之所以更早和更完全地向私有制过渡，其原因在于它是“直接可以让渡”的“动产”。<sup>⑦</sup>

根据以上的探讨，突厥时代牧地所有制和牲畜所有制的特征，大体可以用马克思下面的话来表述：“在这里，被占有的和再生产的事实上只是畜群而不是土地，但是土地在每一个停留地上都暂时为共同利用。”<sup>⑧</sup>

## 二“奴”和“臣”

在突厥时代，“奴”这个概念有广泛的社会内容。首先，它是“臣”的同义语。隋开皇四年（584），沙钵略可汗曾“谓其属曰：‘何名为臣？’报曰：‘隋国称臣，犹此称奴耳。’”<sup>⑨</sup>至唐开元十三年（725），毗伽可汗在提及属部“两蕃”时，仍说“奚及契丹，旧是突厥之奴”。<sup>⑩</sup>可见自六至八世纪，突厥人始终保持“臣犹奴”的观念。不仅东突厥如此，被征服的中亚君长也同样接受这一观念。七世纪初，高昌王为护送玄奘赴印求法，致西突厥叶护可汗信中就写：“愿可汗怜师如怜奴。”<sup>⑪</sup>因此可以确定，臣属关系是“奴”这个概念的社会内容之一。其次，史料又证明，它还具

有表示奴婢身份的实质意义。如：第一，木杆可汗（553—572）曾赠给周大将军史宁“奴婢一百口”。<sup>③⑥</sup>第二，七世纪中薛延陀可汗向唐太宗建议：“至尊破突厥，须收为奴婢，将与百姓。”<sup>③⑦</sup>第三，年代属于七、八世纪的《和硕柴达木十号碑》有这样一行：“……年十月，我在库素获得奴隶。”<sup>③⑧</sup>可见同样在六至八世纪，“奴”还有不同于“臣”的第二种用法，即指那些被赠送、分配和虏获的奴婢。

由上看来，在突厥时代，“奴”这个社会术语的内容具有二重性：当它被用来指集体（属部）时是表示附庸地位，当它被用来指个体（个人）时是表示奴隶地位。弄清楚“奴”的涵义的二重性，才能够拨开史料的云雾，对突厥时代宗主与属部及奴主与奴婢的关系进行具体分析。

据突厥文《阙特勤碑》所述，属部对宗主的的关系是，在经济上“派遣帮队”在政治上“低首屈膝”，<sup>③⑨</sup>一言以蔽之就是纳贡称臣。

“低首屈膝”首先意味着接受突厥“吐屯”的统领。室韦被征服后，“突厥常以三吐屯总领之”。<sup>④①</sup>契丹也是这样：“突厥沙钵略可汗遣吐屯潘埒统之。”<sup>④②</sup>“其西域诸国王悉授颉利发，并遣吐屯一人监统之，督其征赋。”<sup>④③</sup>有时突厥汗庭也用“和亲”的手段加强对属部的控制，如毗伽可汗把他的妹妹嫁给拔塞匐，<sup>④④</sup>康国王“屈术支娶西突厥叶护可汗女，遂臣于西突厥”<sup>④⑤</sup>等等。不管哪种手段，都是为了巩固主从关系，以便“征发兵马、科税杂畜”。<sup>④⑥</sup>附庸部落纳贡的形式是“派遣帮队”，其重大作用可以铁勒为例：“自突厥有国，东西征讨，皆资其用，以制北荒”。<sup>④⑦</sup>又如黠戛斯，“每雨，俗必得铁，号迦沙，为兵绝犀利，常以输突厥”。<sup>④⑧</sup>可见突厥汗国的强盛，是建立在对属部进行剥削的基础上的。按古突

厥碑记载，整个部落“被奴”的状况有如下表征：第一，失去本族的可汗；第二，失去自己的国家（伊利）；第三，失去部落的旧规；第四，失去为己谋利的可能性；第五，失去本部落的地分。<sup>④</sup>因而宗主与属部的对抗关系，便成为突厥社会的基本矛盾之一。

关于突厥奴隶的来源，马长寿先生已有详细研究。<sup>⑤</sup>这里主要探讨奴主与奴婢的关系问题。

“奴”就是鄂尔浑碑文上的 *qul*，它源于动词 *qulmaq*（劳作），指外来的劳动人手。这个名词又是另一名词 *orul*（儿郎）的组成部分，后者是由 *oq*（“箭”，指氏族）加 *qu*（奴），并以 *r* 代替两个 *q* 构成的。<sup>⑥</sup>这些语言学材料，不仅证明突厥奴隶的外部来源，而且说明奴隶一经氏族收养，便被当作“儿郎”看待。由此似乎可以设想，在突厥人那里，有一种氏族所有的奴隶，相当于蒙古时代的“牧奴”（*unagan bogol*）。此外还存在着家庭私有的奴隶，他们多数是由战俘转化而来的。史载突厥“抄掠资财，皆入将士”，<sup>⑦</sup>这显然是因袭匈奴用瓜分战利品来鼓舞士气的老办法：“所得卤获，因以予之，得人以为奴婢，故其战，人人自为趣利。”<sup>⑧</sup>前引碑文“我在库素获得奴隶”可以为证。被掳掠的人当然男女都有，但突厥人似乎对女人尤其需要。武德三年（620），处罗可汗至并州时，“城中美妇人多为所掠”。<sup>⑨</sup>难怪早在大业三年（607）隋炀帝破契丹时，要分一半女俘虏给突厥了。<sup>⑩</sup>大概像其他游牧民族一样，被掠的妇女多数变成突厥“控弦之士”的妻妾。她们生下来的儿子，照例要低人一等，木杆之子大逻便就是因为“母贱，众不服”，<sup>⑪</sup>被剥夺汗位继承权的。至于男奴负担何种工作，文献只字未提，考古材料也只提供一些模糊的线索。考古学家将六至八世纪的阿尔泰墓葬，按其型制和随葬品分成三等，其中第二等是奴隶或贱民的墓葬。随葬品中有一种骨箭镞，



而牧人墓出土的则是铁箭镞。按当时阿尔泰人生产状况，骨箭镞是用于射猎的。据此，奴隶可能参与畜牧射猎之务。不过，他们只看管牛羊，并不放牧马群。也就是说，生产性的奴隶，是牧羊人而不是牧马人。<sup>⑤</sup>

奴婢虽被包括在突厥人的家庭中，但他们终究只是主人的资财，若要恢复自由，就必须用金帛赎身。贞观五年（631）唐太宗下诏：“隋乱，华民多没于虏，遣使者以金帛赎男女八万口还为平民。”<sup>⑥</sup>永徽四年（653），唐高宗对陷于黠戛斯的“华民”，也同样遣使，“多贲金帛，仍往处分，云但有人即须赎”。<sup>⑦</sup>

值得注意的是，被突厥沦为奴隶的“华民”，在颉利可汗统治末期，曾“自相啸聚，保据山险”。<sup>⑧</sup>另一部分则“及颉利败，或有奔高昌者”。<sup>⑨</sup>这表明突厥汗国的汉籍奴隶，曾经进行过以起义和逃亡为形式的阶级斗争。因而主奴之间的对抗关系，也是突厥社会的一个基本矛盾。

描述过“奴”这一概念所体现的社会关系之后，可以说突厥社会确实存在着奴隶制。而且从木杆可汗一次就赠史宁奴婢一百口，及被唐太宗赎回的“华民”达八万口之多等事实，又可看出突厥奴隶的数目相当可观。但是，如果把它与自由牧民出身的“控弦士四十万”<sup>⑩</sup>相比，则奴婢在突厥人口中所占的比重毕竟并不太大，何况他们还是以氏族“儿郎”或家庭成员的身份去谋取直接生活资料的。因此在承认主奴关系是突厥社会基本矛盾之一的时候，却又不能夸大奴隶制所起的作用。大家知道，六至八世纪的突厥人经营着“随逐水草”的游牧畜牧业，它的粗放性质决定牧民只有在好年景才能保持简单再生产，一旦“竟无雨雪，川枯蝗暴”便会“赤地无依，迁徙漠南”，甚至弄得“莫不掘野鼠、食草根，或自相食，以活喉命”。<sup>⑪</sup>这种缺乏物质储备的状况，

使奴隶劳动的使用受到极大的限制。同时在游牧的畜牧业中，很难实现对奴隶劳动的监督。此外，奴隶人数过多，也会妨碍游牧人随畜逐水草的机动性。这些条件，使突厥人不得不把奴隶劳动局限于狭小的范围内，并用家属化（收作妻妾或“儿郎”）的办法把这类劳动人手稳定下来，从而形成了父权奴隶制。

### 三 家庭和婚姻

六至八世纪突厥游牧社会最小的经济单位是父权制家庭，即中国文献所谓“帐”或“户”。它在古突厥语中，用 *inijügün* 和 *arqarun* 两个词来表示。前者的词根是 *ini*（幼弟），意为“幼房”。后者的词根是 *arqa*（背，站在背后的人们）意为“家族”。它们分别从家属或家长两个不同角度说明一个共同的事实：家庭是由年幼后辈组成的。因此，*inijügün* 和 *arqarun* 是一对同义词。其词义构成完全符合历史的实际情况，因为在突厥氏族制度崩溃的条件下，代之而起的父权制家庭是以享有继承权的年幼后辈为基础的。

关于游牧人中父权制家庭出现的历史条件，恩格斯作过这样的论断：“畜群是新的谋生工具，它们的最初的驯养与以后对它们的照管都是男性的事情。因此，牲畜是属于他的了。如今生产所得的全部剩余都归男子了；妇女参加它的消费，但在财产中没有她的份儿。”<sup>④</sup> 在我们研究的这个时代，突厥家庭中的妇女早已被排挤到第二位了，她们成为家务劳动的承担者，如：“有客乞食于主人，引入帐，命妻具饌。”<sup>⑤</sup> 从萨彦阿尔泰的库莱墓群一座八、九世纪的女墓中，也发现过石制手磨的磨盘。<sup>⑥</sup> 这是“具饌”之“妻”操劳家务的确证。不过，既然“母权制的遗迹直到中世纪后期也还被发现”，<sup>⑦</sup> 那么它在六至八世纪的突厥人中间，当然会保留得更多。因为在随逐水草放牧和军事冲突频繁

的情况下，由于男性家长经常外出，操劳家计的主妇也就握有家庭经济的大权，这种受游牧生活所制约的劳动分工，就是突厥妇女享有较高地位的现实基础，同时也是母权制残余得以长期保存的物质条件。被打上重视女系烙印的下列两个亲属概念，可作为母权制残余的例证：第一，视婿如儿。沙钵略可汗致隋高祖书称：“皇帝是妇父，即是翁，此是女夫，即是儿例。”<sup>⑥7</sup>毗伽可汗谢玄宗许降公主的表中也说：“卑下是儿。”<sup>⑥8</sup>第二，视甥如侄。突厥文《阙特勤碑》及《毗伽可汗碑》的撰人署名“甥也里特勤”。按突厥官制，“特勤”是可汗子弟的封号。这里外甥也封“特勤”，证明突厥人对姊妹之子和兄弟之子一视同仁。<sup>⑥9</sup>

母权制残余的牢固保持，决定突厥妇女在社会生活中能够获得一定的立足点。史载“北狄风俗，多由内政”。<sup>⑦0</sup>下面就是几个例子。

(1)可敦知兵马事：“北蕃夷俗，可贺敦知兵马事。……义成公主遣使告急于始毕，称北方有警，由是突厥解围。”<sup>⑦1</sup>

(2)可敦参与废立可汗事：“处罗卒，义成公主以其子奥射设丑弱，废不立之，遂立处罗之弟咄苾，是为颉利可汗。”<sup>⑦2</sup>

(3)可敦与可汗及廷臣一同接见外国使节：“鸿胪卿袁振往谕帝意。默棘连置酒，与可敦、阙特勤、瞰欲谷坐帐中。”<sup>⑦3</sup>

(4)可敦知争讼之事：“其（菩萨）母乌罗浑主知争讼之事，平反严明，部内齐肃。”<sup>⑦4</sup>

(5)可敦阻止可汗杀人：“可汗怒，欲杀之，为其妻所抑而止。”<sup>⑦5</sup>

遗憾的是，从现存文献中只能找到有关贵族妇女的材料，至于一般妇女的情形如何，尚未发现直接记载。不过，从古代其他游牧人的情况来看，突厥普通妇女在社会事务上，大概还保留着

有限的发言权。<sup>⑦</sup>

母权制残余的顽强生命力，使氏族时代的某些旧习也遗留于父权制家庭之中。

第一，收养制。安禄山曾被安贞节家收养。<sup>⑧</sup>突厥碑文也有类似例证。《巴尔立克二号碑》载：“(1)我，裘泥提利格，三岁丧父。(2)我兄，声名卓著的都督，将我抚育成人。”<sup>⑨</sup>据伯恩斯坦解释：“裘泥提利格”一名是由 *küni* (妾)和 *tirig* (活的)两词构成的，意为“妾生者”。可能是一个花名。他在父亲死后，被一位显贵收养。<sup>⑩</sup>安禄山和裘泥提利格的身世表明，在八世纪的突厥游牧社会中，收养子是作为家庭成员存在的，而从后来安禄山“畜假子”谋叛一事<sup>⑪</sup>，又可推知被收养者扮演着家丁僮仆的角色。

第二 寄养制。据《新唐书》卷二一五《突厥传》上“(贞观)八年，颉利死，……其臣胡禄达官吐谷浑邪者，颉利母婆施之媵臣也。颉利始生，以授浑邪，至是哀恻，乃自杀。”<sup>⑫</sup>利自幼寄养于吐谷浑邪家中。达官(即达干)之职，可能是他即位后为酬答养育之劳而授予的。收养制和寄养制，都是氏族制度的残余，它们在突厥汗国时代被保存下来，并为父权制家庭开辟广阔的劳动力来源。这说明氏族互助的古风，已经变成剥削行为的掩饰物。

根据上述材料，大体上可以把六至八世纪突厥家庭的本质和特征表述如下：它是带有大量母权制残余的父权制家庭。

现在转过来研究与家庭密切相关的婚姻问题。《北史》卷九九《突厥传》有专节记述突厥人的婚姻制度：“男女咸盛服饰，会于葬所。男有悦爱于女者，归即遣人聘问，其父母多不违也。父兄伯叔死者，子弟及侄等妻其后母、世叔母及嫂，唯尊者不得下

淫。”文中“唯尊者不得下淫”一语，表明它具有强制的性质。因而这并不是单纯的婚俗，而是突厥人的婚姻习惯法。下面分成几个问题来讨论。

#### 第一，关于婚姻缔结问题。

据上段引文，突厥青年是通过葬所之会来找寻对象的。他们之所以不得不在这种“髡面且哭，血泪俱流”的场合来追求悦爱，显然不是由于迷信，而是由于游牧社会的分散性和流动性，使经常的社交活动（在有限的意义上）成为不可能，因此只得利用“男女咸盛服饰会于葬所”的机会来选择配偶。这种塞外殊俗，在内地人看来，可能认为“啼笑皆非”，但他们却是“悲喜交集”的。其次，从“遣人聘问，其父母多不违也”一语，可知儿女私情通常是能够获得家长认可的。此外，聘礼虽不见于前引史料，但突厥刑法中既有“输妇财”的赔偿方法（详见“刑法”部分），则娶妇纳聘，应无疑义。大概在财产分化的条件下，突厥的普通牧民不容易积累一笔“妇财”，所以他们对女俘虏才感到特别需要。

#### 第二，关于收继婚问题。

在突厥汗国的历史上，义成公主是一位著名的被收继人。她曾先后为启民可汗、启民子始毕可汗、始毕弟处罗可汗、处罗弟颉利可汗之妻。这个婚例，证明突厥法容许长辈收继婚与平辈收继婚相结合。按前引《北史》材料，只是在下列情况下才不得履行收继婚：

- (1) 被收继人之夫未死；
- (2) 被收继人为收继人之生母；
- (3) 收继人为长辈。

倘使不具备收继条件，则寡妇可以改嫁，如安禄山“少孤，随母在突厥中。母后嫁胡将军安波注兄延偃”<sup>④</sup>就是因为安禄山是她

的亲生子，不可能成为收继人。至于她的亡夫是否还有其他子弟侄，史无明载，不得而知。看来安禄山之母是在无法履行收继的情形下改嫁的。由此可以设想，当夫家不存在合法收继人时，寡妇有权改嫁，亲生子随母改嫁也被容许。收继婚的习俗，在突厥人入侵中亚之后，仍被继续保持，如七世纪初叶护可汗长子但度设死后，“前儿特勤篡立为设，仍妻后母”。<sup>②</sup>

第三，关于唐代长安教坊流行的所谓“突厥法”问题。

崔令钦《教坊记》“坊中诸女”条载：“坊中诸女，以气类相似，约为香火兄弟，每多至十四五人，少不下八九辈。有儿郎聘之者，辄被以妇人称呼，即所聘者兄见呼为新妇，弟见呼为嫂也。……儿郎既聘一女，其香火兄弟多相奔，云‘学突厥法’，又云‘我兄弟相怜爱，欲得尝其妇也’。主知者亦不妒。他香火即不通。”文中“法”字的涵义，指的是一种婚俗，与东突厥通行的“香火”结盟形式，名同而实异。由此似乎有理由认为在突厥人中间，除流行收继婚制及存在一夫多妻制外，<sup>③</sup>还有一种被教坊艺人称为“突厥法”的兄弟共妻制的变种。它与恩格斯所说的“俱乐部婚姻”相似，一个可以“相奔”的“香火”就是一个“婚姻俱乐部”。<sup>④</sup>不过，此法用“突厥”命名，却除《教坊记》外，未见他证。<sup>⑤</sup>且自匈奴以来，<sup>⑥</sup>蒙古草原并无这种婚俗。又教坊艺人多为西胡或杂有西胡血统，<sup>⑦</sup>她们所染之习，当以溯源于中亚为合理。<sup>⑧</sup>因此所谓“突厥法”，是否突厥之“法”，是值得怀疑的。

从现存文献看来，兄弟共妻制是 𐰽 哒境内特有的婚俗。据《周书》卷五〇《𐰽 哒传》云：“刑法、风俗与突厥略同。其俗又兄弟共娶一妻，夫无兄弟者，其妻戴一角帽，若有兄弟者，依其多少之数，更加帽角焉。”《通典》卷一九三《吐火罗传》云：“与悒怛杂居，……多男少妇人，故兄弟通室，妇人五夫则首饰戴五角，十夫

戴十角。男子无兄弟者，则与他人结为昆季，方始得妻，不然终身无妇矣。生子属其长兄。”慧超《往五天竺国传》<sup>⑧</sup>又云：“其吐火罗国，乃至罽宾国、犯引国、谢颀国等，兄弟十五人、五人、三人、两人共娶一妻，不许各娶一妇，恐破家计。”从上引诸文看来，兄弟共妻制流行的区域是吠哒国故地。《周书》“其俗又兄弟共娶一妻”之句，用意强调“与突厥略同”中尚有不同的殊俗，而《通典》所谓“与他人结为昆季”，正是教坊艺人“约为香火兄弟”的样本。据古钱币学材料，作为这种婚俗外部标志的角帽，贵霜时代已经出现，它的发源地为喀菲列斯坦（今阿富汗努尔伊斯兰坦）即吠哒人的主要住区。<sup>⑨</sup>约自 556 年以后，突厥人入主吠哒故地，部分吠哒人迁至锡尔河与阿姆河之间的绿洲，至八世纪时已与当地居民同化。难怪叙利亚史籍把吠哒称为“突厥”了。<sup>⑩</sup>这些情况说明：第一，由于政治变迁，吠哒人的兄弟共妻制后来成为西突厥境内一种婚俗。第二，由于民族迁移，吠哒人已有部分与“昭武九姓”融合，其婚俗也可能传入布哈拉绿洲和塞拉夫善谷地。按《教坊记》所载是开元中事，其时吠哒已亡国灭种，西突厥虽也分崩离析，但去古未远，在这种情况下，教坊艺人仿行吠哒人的兄弟共妻制而称之为“突厥法”，可能就是由于“数典忘祖”，以致“张冠李戴”。要是上面的假设能够成立，那么就on应该这样说：作为一种婚俗，唐代长安教坊流行的所谓“突厥法”，其实是“吠哒法”；如果一定要称为“突厥法”，那么也只能算是西突厥之法而不是东突厥之法。

#### 四 继位法

在现存文献中，尚未发现突厥财产继承法的直接材料，因此只能把讨论范围限于汗位继承法，并以继位原则的沿革为中心。

继位制度是上层建筑的重要组成部分。随着突厥社会阶级

关系的确立和汗国政治势力的扩张，它的继位制度也经历了由子承父到弟承兄、侄继叔的变化。下面我们就来考察这个过程。

《周书》卷五〇《突厥传》云：“讷都六有十妻，所生子皆以母族为姓，阿史那是其小妻之子也。讷都六死，十母子内欲择立一人，乃相率于大树下共为约曰：‘向树跳跃，能最高者即推立之。’阿史那子年幼而跳最高者，诸子遂奉以为主，号阿贤设。”据上引文，“所生子皆以母族为姓”，是女系社会的特征；但继位权利仅限于“诸子”，则又是男系社会的特征。因而兼有这两个特征的讷都六时代，可说是从女系社会向男系社会过渡的时代。当时的“主”称为“设”，显然是军事首长，所以后来才把“别部领兵者谓之设”。<sup>②</sup>诸子在树下跳跃的传说，表明此时幼子继承权尚不稳定，否则阿史那就不必“跳”了（承戴裔焯先生教，方识此解）。这与前述突厥家庭以幼子继承制为基础并无矛盾，因为“设”位的继承不同于财产的继承，军事首长的择立应该取决于能力的高低而不是行第的长幼。但是阿贤设的胜利毕竟是一个转折点，它意味着“氏族内部已经有了特殊的显贵家庭底萌芽”，<sup>③</sup>从此开辟了阿史那氏专权的时代。

阿贤设继位后，于 435 年至 460 年间，<sup>④</sup>“以五百家奔茹茹（柔然），世居金山，工于铁作”。<sup>⑤</sup>“其后曰土门，部落稍盛，始至塞上市缿絮，愿通中国”。<sup>⑥</sup>按“土门”为突厥语 *Tümän* 的音译，即“万骑”或“万夫长”，这一称号是与“部落稍盛”相适应的。上述过程表明，迁金山（阿尔泰）后的突厥族具有这样的社会经济特征：

第一，“工于铁作”，即善于制造和使用铁器。柔然称突厥为“锻奴”，<sup>⑦</sup>就因为它是“以铁为贡品的依附部落”。

第二，“至塞上市缿絮”，即进行边境贸易。这种交换行为，



说明突厥贵族已拥有一批超过自身消费的剩余产品。

第三，阿史那氏由率五百家的“设”变成“万夫长”，这不仅说明突厥人口密度日益增加，而且也表明世袭军事首长的权力逐步扩大。铁器的使用、商业的出现和贵族的专权，这些“英雄时代”的特征，标志着突厥族已经走近文明的门槛。

546年，“铁勒将伐茹茹，土门率所部邀击，破之，尽降其众五万余落”。<sup>⑧</sup>这一胜利为突厥族提供了“东西征讨”的强大物质后备。552年，土门在怀荒北击败柔然，使突厥获得完全独立，并由“锻奴”一变而为宗主。然而，直接导致了这样的后果：“征服者底最切近的代表人是军事首长。被征服地区对内对外的防卫，都要求增大他的权力。于是军事首长的权力变为国王权力的时机便来临了，这一转化毕竟实现了。”<sup>⑨</sup>原为万夫长的土门果然“自号伊利可汗”了。<sup>⑩</sup>

土门死后，子科罗立，号“乙息记可汗”。至553年，科罗死，弟俟斤立，号“木杆可汗”。从这一年开始，“立子”的旧制便被“立弟”的新制代替了。突厥汗国的继位制度，为什么在木杆时代发生如此重大的变化呢？为便于论述，特将《隋书·突厥传》有关部分摘录如下：

“(科罗)病且卒，舍其子摄图，立其弟俟斗(斤)，称木杆可汗。”

“木杆在位二十年(553—572)卒，复舍其子大逻便而立其弟，是为佗钵可汗。”

“(佗钵可汗)在位十年(572—581)，病且卒，谓其子菴罗曰：‘我闻亲莫过父子，吾兄不亲其子，委地于我。我死，汝当避大逻便也。’及佗钵卒，国中将立大逻便，以其母贱，众不服，菴罗母贵，突厥夙重之。摄图最后至，谓国中曰：

‘若立菴罗者，我当率兄弟以事之，如立大逻便，我必守境，利刃长矛以相待矣。’摄图长而且雄，国人皆惮，莫敢拒者，竟立菴罗为嗣。大逻便不得立，心不服菴罗，每遣人辱骂之，菴罗不能制，因以国让摄图。国中相与议曰：‘四可汗之子，摄图最贤。’因迎立之，号伊利俱卢设莫何始波罗可汗，一号沙钵略。”

“初，摄图以其子雍虞闾性软，遣令立其弟叶护处罗侯。雍虞闾遣使迎处罗侯，将立之。处罗侯曰：‘我突厥自木杆可汗以来，多以弟代兄，以庶夺嫡，失先祖之法，不相敬畏。汝当嗣立，我不惮拜汝也。’雍虞闾又遣使谓处罗侯曰：‘叔与我父共根连体，我是枝叶，宁有我作主令根本反同枝叶，令叔父之尊下我卑稚。又亡父之命，其可废乎？愿叔勿疑。’相让者五六，处罗侯竟立，是为叶护可汗（581—587）。”

从上面这段引文，可知突厥人把继承分为两种：一是“先祖之法”，即法定继承；一是“亡父之命”，即遗嘱继承。后者采取口头遗嘱的形式。十分明显，“以弟代兄”的继位原则，是以否定“先祖之法”为前提的，因而促使“亡父之命”敢于违抗传统力量的，必然是一股更加强大的现实力量。耐人寻味的是，新的继位原则一经确立，便具有极大的威力，以致那位曾经借助“利刃长矛”使菴罗继承父业的摄图，到自己临终的时候，也不得不遗令“立其弟处罗侯”。旧史以“雍虞闾性软”为由，并未说明问题的实质。“以弟代兄”的新制出现于六世纪中期，决不是偶然的。当科罗死的时候，突厥已经获得独立并走上对外扩张的道路。木杆即位后，又彻底摧毁了柔然和 𐱃 的势力，奠定了突厥汗国的基础。版图的扩大，使阿史那氏面临新的政治课题：一方面是“部落之下，尽异纯民，千种万类，仇敌怨偶”；<sup>⑩</sup>另一方面则“昆

季争长，父叔相猜，外示弥缝，内乖心腹”。<sup>⑩</sup>在这种情况下，如果依旧奉行“先祖之法”传位于子，便可能出现无力亲政的“儿可汗”。同时，即使储君已经成年，那些各霸一方的可汗兄弟也决不会安分守己的。因此，可汗被迫“不亲其子”，只得从他的兄弟中去物色强有力的继承人。斛罗之弟木杆就是一个“务于征伐”的人。<sup>⑪</sup>木杆之弟陀钵也是野心勃勃的统治者。<sup>⑫</sup>至于陀钵之侄摄图，则如上所引，是“长而且雄”的。摄图之弟处罗侯也同样具有充当继位者的条件——“勇而有谋”。<sup>⑬</sup>上述诸人的性格特征，不外是他们政治实力的反映。因此在汗位嬗递之际，年幼的储君便被剥夺了继承权。如始毕可汗死时，“其子什钵苾以年幼，不堪嗣位，立为泥步设，使居东偏，直幽州之北，立其弟舍利弗设，是为处罗可汗”。处罗死，又出现同样情况：“其子奥射设丑弱，废不立之，遂立处罗之弟咄苾，是为颉利可汗。”<sup>⑭</sup>从木杆可汗至颉利可汗的传位历史中，“弟代兄、侄继叔”的事例最多，因而可以认为这是汗位继承的通则。直至七世纪末，骨咄禄领导突厥人复国后，也还是在“其子尚幼”的情况下，汗位落入其弟默啜之手。但默啜在位期间，却“立其子匭俱为小可汗，位在两察（设）之上”，作好传位于子的准备了。结果怎样呢？“骨咄禄之子阙特勤鸠合旧部，杀默啜子小可汗及诸弟并亲信略尽，立其兄左贤王默棘连，是为毗伽可汗。”<sup>⑮</sup>这说明前突厥汗国的继位原则，至后突厥汗国依然保持着顽强的生命力。其原因在于这一原则比子承父位的“先祖之法”有更大的灵活性，比较能够适应突厥汗国复杂的政治局面，所以它才历久不废。

总之，突厥时代继位原则从“子代父”到“弟代兄、侄继叔”的演变，尽管表现为“亡父之命”对“先祖之法”的否定，但实质上却取决于汗国的政治斗争的发展和汗家贵族内部矛盾的加深。<sup>⑯</sup>

属于继位法范围内，还有另外两个问题。第一，继位仪式。

《周书·突厥传》这样记述：“其主初立，近侍重臣等舆之以毡，随日转九回，每一回，臣下皆拜。拜讫，乃令乘马，以帛绞其颈，使才不至绝，然后释而急问之曰：‘你能作几年可汗？’其主既神情瞽乱，不能详定多少，臣下等随其所言，以验修短之数。”十分明显，这是突厥人敬日拜天的宗教习俗在继位仪式上的反映。统治阶级用这种礼仪把可汗神化，以便制造汗权天授的根据。<sup>⑩</sup>不过从这里却又可以看出，当时的世俗权力还镀着一层“神意”的圣光，人们只有汗权天授的观念，尚无汗权至上的观点。

第二，继位程序。据前引《隋书·突厥传》对佗钵死后继位纠纷的记述，可知可汗即位“还要经过国人会议同意”。<sup>⑪</sup>不过既然在摄图“利刃长矛”的威胁面前，“国人皆惮，莫敢拒者，竟立菴罗为嗣”。那么我们就有理由认为“国人立汗”通常只是礼仪性的程序。但是这个古老的原则并不是历史的化石。当“菴罗不能制”的时候，“国中相与议曰：‘四可汗之子 摄图最贤。’因迎立之”。可见威武显赫的摄图，也还是在“选举”这面盾牌掩护下才能登上汗位的。

总结上面的意思，在突厥时代，汗权的取得决定于三个因素：世袭、神意和选举。世袭是决定汗位的主要根据，选举是对于世袭权的承认，而神意则把可汗粉饰为“上帝的使者”。因此，三者并不矛盾，而是相辅相成的。

## 五 刑法

中国文献对突厥刑法的记载，以《北史》卷九九《突厥传》最为完整：“其刑法，反叛、杀人及奸人之妇，盗马绊者皆死，淫者势而腰斩之，奸人女者重责财物，即以其女妻之，斗伤人者随轻重输物，伤目者偿以女，无女则输妇财，折肢体者输马，盗马及什

物者各十余倍征之。<sup>110</sup> 据上引材料，可把犯罪分为四类：

(1) 国事罪：反叛，包括“背突厥”<sup>111</sup> 及弑可汗，<sup>112</sup> 误失军期<sup>113</sup> 和引军迷路，<sup>114</sup> 当也属这一类。

(2) 侵犯财产罪：盗马绊、盗马及什物。

(3) 妨害家庭罪：奸人之妇、奸人之女及淫者。

(4) 侵犯人身罪：杀人及斗伤（伤目、折肢体）。

刑罚也可分为四类：

(1) 死刑：国事犯及淫者、盗马绊者处死刑。除特种死刑“割势而腰斩之”外，还有“腰斩”、<sup>115</sup> 砍头<sup>116</sup> 及“坑”<sup>117</sup>（即活埋）等处死方法。

(2) 体刑：突利曾受颞利“囚而捽”。<sup>118</sup> 此外还有“倒悬”。<sup>119</sup>

(3) 罚款及赔偿：偿罚多少，视犯罪轻重而定；赔偿手段包括财物、马及妇女。

(4) 苦役流刑及“禁锢随军”之刑，施于外国使臣，如武德五年温彦博被颞利“迁于阴山苦寒之地”；<sup>120</sup> 圣历中裴怀古被默啜“禁锢从军”。<sup>121</sup>

从关于犯罪及刑罚的规定中，可以看出突厥刑法具有下列特点：

(1) 捍卫私有财产。马匹和牧具等私有财产的不可侵犯性，通过严刑重罚获得法律保障。还有一点值得注意，盗马者处罚，而盗马绊者处死，说明在突厥人心中，套马索比马匹更重要，这是因为套马索不仅是一件牧具，同时也是一种武器。

(2) 维护贵族特权。“叛”的概念包含“背突厥”和弑可汗两种犯罪行为，表明此时突厥的法权思想已经存在“君国一体”的概念。突厥碑文常把“伊利”与“可汗”相提并论，就是这个缘故。至于把应处极刑的可汗亲属“废归其部”，<sup>122</sup> 则与中国封建立法

“八议”中的“议亲”相似，也是特权的表现。

(3)偏重夫权。突厥法规定奸人之妇处死，奸人之女重责财物。同样是“奸”（史料并未明言通奸或强奸）这种犯罪行为，但是由于受害者身份不同，因而罪犯所应承担的刑事责任也有轻重之别。法律给予“妇”比“女”更大的保障，正是女权从属于夫权的结果。

(4)尊重父权。女被作赔偿手段，表明父用女去抵偿自己的罪行是合法的。显然，突厥法已把女儿降低到与家长所有权的客体相似的地位了。

与刑法密切相关的诉讼程序，材料奇缺，无法详论。我们只知道突厥官制中，有“热汗掌监察违法，厘整班次”。<sup>⑭</sup>可能是负责司法的官员。又据《旧唐书》卷一八六上《来俊臣传》记载：“时西方酋长阿史那斛瑟罗家有细婢，善歌舞，俊臣因令其党罗告斛瑟罗反，将图其婢。诸蕃长诣阙割耳劓面讼冤者数十人，乃得不族。”可知在突厥诸蕃长心目中，割耳劓面乃是重要司法证据。至于这种用于“葬所”的哀吊礼仪也可转作讼冤手段，则表明突厥法还处在本身发展的幼年期。

### （三）余论

在鄂尔浑突厥碑文中 *toru* 一词含有“习惯”、“法律”和“权力”等意思。<sup>⑮</sup>这个概念的多义性，反映了突厥法的形成过程也服从下述的共同规律：“在社会发展某种很低的阶段，产生了这样一种需要，把每天重复着的生产、分配和交换产品的行为，用一个共同的规则囊括起来，设法使个人服从生产和交换的一般条件。这个规则首先表现为习惯，后来便成为法律。随着法

律的产生，就必然产生出以维持法律为职责的机关——公众权力即国家。<sup>⑭</sup>六至八世纪的突厥国家，是一个以可汗为首的，以等级制度和世袭制为特征的军事行政机构，“官有叶护，次设、特勒（特勤），次俟利发，次吐屯发，下至小官，凡二十八等，皆世为之。”<sup>⑮</sup>这群官僚系统的成员，“他们是脱离社会的权力的代表人，一定要用特殊的法律以获得对自己的尊敬，由于这种法律，他们成为特殊神圣而不可侵犯的了”。<sup>⑯</sup>据前所述，突厥国家维护的是不成文的习惯法。它是部落时代习惯法的蜕化形式，即由原来代表整个社会意志的共同规则变成实现统治阶级意志的工具。突厥刑法的鲜明阶级性，可以为证。

但是，这并不等于说，作为国家元首的可汗已经具有凌驾于法律之上的无限权力，事实上只是在汗庭的政治圈子内，可汗才能“失先祖之法”，不亲其子，传位于弟。至于在整个社会生活中由于“习俗已久，未能改变”，<sup>⑰</sup>可汗始终是“遵照吾先人法制而整顿此民众”<sup>⑱</sup>的执法者。如毗伽可汗（716—734）所津津乐道的“裸者衣之，贫者富之，寡者庶之”，<sup>⑲</sup>就是他从事族互助的古风中提炼出来的治国安邦术。正因为汗权仍受传统的制约，所以突厥时代虽有“君国一体”的观念，但却没有汗权至上的观念。

突厥人的古老习惯性，为什么在本身的蜕化过程中，还能保持一定的权威性呢？看来，这是因为它借以产生的社会基础尚未遭到彻底的破坏。如前所述，突厥时代还有大量的氏族制残余。我们不仅看到牲畜私有的现象与牧地公有的古老外壳同时并存，而且还发现母权时代的光辉，通过重视女系的亲属观念和“多由内政”的风俗，在父权制家庭中投下它的阴影。甚至对劳动力的剥削，也披着寄养制和收养制等氏族互助的外衣。既然

社会生活还与“军事民主制时期”有着千丝万缕的联系，那么法律观念当然也就不可能与古朴的习俗绝缘了。正因为这样，所以尽管突厥法的阶级烙印相当鲜明，但它渊源于习惯的原貌还是依稀可辨的。

上述这些，使我们联想到中世纪初期西欧诸日耳曼王国的类似法权现象：法律来源于习惯，君权在法律之下。既然这是日耳曼部落从氏族制向封建制直接过渡的反映，那么作为习惯法与特权法的矛盾性的结合，突厥法所提供的材料，也许会有助于对六至八世纪突厥社会性质的探讨吧！

① 《周书》卷五〇《突厥传》。

② 《隋书》卷八四《突厥传》。

《阙特勤碑》东面十三行。岑仲勉：《突厥集史》下册，中华书局 1958 年版第 881 页。

《旧唐书》卷一九四《突厥传》下。

《新唐书》卷二一七《回鹘传》上。

⑥ 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第四卷第 180 页。

⑦ 《史记》卷一一〇《匈奴传》。

⑧ 《周书·突厥传》。关于突厥兴起前阿尔泰的状况，可参看杰特玛：《突厥之前的阿尔泰》，《远东古物博物馆馆刊》（K. Jettmar, The Altai before the Turks, BMFEA），卷 23（1951）斯德哥尔摩，第 135—223 页。

⑨ 狄奥菲拉德·西摩卡塔：《历史》（Сферофилакт Симокатта：《История》）第 5 卷 8 节第 12 段，1957 年版第 161 页。

⑩ 同上书第 212 页。沙畹：《西突厥史料》中华书局 1958 年版第 212 页。

⑪ 《旧唐书》卷一九四《突厥传》下。

⑫ 蒙古大汗也有禁猎区，见冯承钧译：《马可波罗行纪》，中华书局 1954 年版第 373—374 页。

⑬ 《唐会要》卷七三。

⑭ 《唐会要》卷九六。



⑮ 《新唐书》卷一一〇《阿史那社尔传》。

⑯ 《册府元龟》卷三七。

⑰ 《隋书·突厥传》。

⑱ С·Е·马洛夫：《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》（С. Е. Малов: 《Памятники Древнетюркской Письменности Монголии и Киргизии》），1959年，第10页。“莫贺”意为“父”。伯希和在《吐谷浑为蒙古语系人种说》一文（见《西域南海史地考证译丛七编》，中华书局1957年版第33页）中认为，这个名号是突厥人从柔然借来的。又，克劳逊对《翁金碑》第五行有另一种译法，附此以供参考：“中国北面的阿噠（？）和乌护中有七人心怀敌意（反对我们）。我的父亲……于是跟随御驾出征并为他效劳。”见他所著《翁金碑》一文 Gerrard Clauson:《The Ongin Inscription》），《皇家亚洲学会会刊》（《Journal of the Royal Asiatic Society》）1957年第3、4期合刊第188页。

⑲ 岑仲勉：《突厥集史》下册第880页。

⑳ 吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》（С. В. Киселев:《Древняя Искория Южной Сибири》），1951年版第514—515页。并参克利亚什托尔内：《论突厥汗国的土地所有制》，《近东和中东封建土地所有制形态（1975年巴托里德学术年会文集）》（С. Г. Кляшторный, О собственности на землю в Тюркском Каганате,《Формы феодальной земельной Собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке》），莫斯科，1979年，第98—99页。

㉑ 《旧唐书》卷六二《郑元璠传》。

㉒ 《魏书》卷一〇三《高车传》。

㉓ 《马可波罗行纪》：“各君主或他人之畜养牲畜，如牛马骆驼或其他大牲畜，在畜身上作一记号，任其放牧于野中，不用人看守。各主之畜混放在一起，赖有记号可以辨识，牧后各归其主。”（上册第284页）

㉔ 岑仲勉：《突厥集史》下册第887页，并参阅第907页注。

㉕ 马洛夫：《叶尼塞突厥文字》（С. Е. Малов:《Енисейская Письменность Тюрков》），1952年版第19页。

㉖ 《新唐书》卷二一五《突厥传》上。

㉗㉘ 《周书·突厥传》。

㉙ 参阅拙作《突厥汗国的军事组织和军事技术》，载《学术研究》1963年第5期第45页。

吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》第 531 页。

㉑ 马克思：《资本论》第 1 卷，人民出版社 1953 年版第 75 页。

㉒ 马克思：《资本主义生产以前各形态》，人民出版社 1953 年版第 75 页。

㉓ 《隋书·突厥传》。

㉔ 《旧唐书》卷一九四《突厥传》上。

㉕ 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷一。

㉖ 《周书》卷二八《史宁传》。

㉗ 《旧唐书》卷一九四《突厥传》上。

㉘ 马洛夫：《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》第 53 页。他又认为，地名库素似可译读为“冬天”。

㉙ 《阙特勤碑》小碑第八行及大碑第二行，见马洛夫：《古突厥文献》（С. Е. Малов:《Памятники Древнетюркской Письменности》），1951 年第 35—36 页。“低首屈膝”这种臣属关系，有实物为证。在苏联鄂尔诺阿尔泰自治省楚雷什曼河右岸一座七世纪末的墓葬中，曾发现圆形石刻一件，画面由三部分构成：左边是一个贵族大臣的脸型，面貌与现存古突厥石像相似，中间有兽面骑士三人，下马向坐于右边的一位贵妇跪拜，随侍在侧是她的儿子。这件石刻，同时也证实了“北蕃夷俗，可贺敦知兵马事”的记载。参阅本文“家庭和婚姻”部分。

㉚ 《隋书》卷八四《室韦传》。

㉛ 同上书《契丹传》。

㉜ 《旧唐书》卷一九四《突厥传》下。

㉝ 岑仲勉：《突厥集史》下册第 882 页。

㉞ 《旧唐书》卷一九八《康国传》。

㉟ 《周书·突厥传》。

㊱ 《隋书》卷八四《铁勒传》。

㊲ 《新唐书》卷二一七下附《黠戛斯传》。

㊳ 克利亚什托尔内：《亚洲内陆游牧国家的社会依附形式》，《中世纪东方国家的奴隶制》（С. Г. Кляшторный, Формы Социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии,《Рабство в Странах Востока В Средние Века》）莫斯科，1986 年第 335 页。

㊴ 马长寿：《论突厥人和突厥汗国的社会变革》（下），《历史研究》1958 年第 4

期第 52 页。其中一、二两个来源均可信从，惟据以说明第三个来源的下列译文：“此七百人曾亡国家、失可汗之人民，依吾祖先之法度，曾亡国家、失可汗者，当为婢为奴，当为违反突厥法度之人民。”则颇有出入。按突厥文《阙特勤碑》大碑第十三行，马洛夫译为“当〔他〕得到七百人之后，他便整顿和诲谕这些丧失了自己‘伊利’（即自己的独立国家机构）和自己可汗的民众，被沦为奴婢的民众，废弃了〔自己的〕突厥法制的民众，他遵照我们祖先的法制把〔这些民众〕整顿和教养起来”（《古突厥文献》第 37—38 页）。韩儒林先生（《突厥文阙特勤碑译注》，载《国立北平研究院院务汇报》第 6 卷第 6 期第 20 页）及岑仲勉先生（《突厥集史》下册第 881 页）据德文本和英文本所作的汉译，也与此大致相同。

⑤ 伯恩施坦：《六至八世纪鄂尔浑叶尼塞突厥人的社会经济制度》（А. Н. Бернштам: 《Социальноэкономический строй орхоно - енисейских Тюрков VI—VIII веков》），1946 年，第 116、125 页。

⑤① 《旧唐书》卷六二《郑元琚传》。

⑤② 《史记·匈奴列传》。

⑤③ 《旧唐书·突厥传》上。

⑤④ 《旧唐书》卷七五《韦云起传》。

⑤⑤ 《隋书·突厥传》。

⑤⑥ 吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》第 534 页。并参克利亚什托尔内：《古突厥公社的奴婢》，《古代蒙古文化》（С. Г. Кпяшторный, Рабы и рабыни в Древнетюркской общине, 《Древние Культуры Монголии》）新西伯利亚，1985 年第 166 页。

⑤⑦ 《新唐书·突厥传》上。

⑤⑧ 《太平寰宇记》卷一九九《黠戛斯传》。

⑤⑨ 《旧唐书》卷六八《张公谨传》。

⑥① 《旧唐书》卷一九八《高昌传》。

⑥② 《北史》卷九九《突厥传》。

⑥③ 岑仲勉：《突厥集史》上册第 314 页。

⑥④ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社 1954 年版第 155 页。

⑥⑤ 《太平广记》卷二九七引《广古今五行记》。

⑥⑥ 吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》第 543、551 页。

⑥⑦ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 134 页。

⑥7 《隋书·突厥传》。

⑥8 《册府元龟》卷九七九。

⑥9 《突厥集史》下册第 891—892 页。

⑦0 《贞观政要》卷九。

⑦1 《旧唐书》卷六三《萧瑀传》。

⑦2 《旧唐书》卷一九四《突厥传》上。义成公主即义城公主。

⑦3 《新唐书》卷二一五《突厥传》下。

⑦4 《旧唐书》卷一九五《回纥传》。

⑦5 《旧唐书》卷一〇九《契苾何力传》。

⑦6 《后汉书》卷八九《乌桓传》：“计谋从用妇人。”塔西佗《日耳曼尼亚志》的段记载也很有趣：“他们（指日耳曼男子）从不轻视妇女；和她们商量事务，尊重她们的意见。”（三联书店 1958 年版第 58 页）

⑦7 《旧唐书》卷二〇〇上《安禄山传》。

⑦8 马洛夫：《叶尼塞突厥文字》第 21 页。

⑦9 伯恩施坦：前掲书第 115 页。

《新唐书》卷二二五上《安禄山传》。

⑧0 姚汝能：《安禄山事迹》上。

⑧1 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二。

⑧2 突厥贵族多妻，见《阙特勤碑》北面九行及《突厥集史》下册第 886 页。

⑧3 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 59 页。

⑧4 《大唐西域记》卷二〇记 摩咀 罗妇人首冠木角，是由于“境邻突厥，遂染其俗”。不能据此证明兄弟共妻制是突厥人传来的。因为表示夫父母的“木角”，与表示夫兄弟的“角帽”，作用大不相同。

⑧5 岑仲勉先生认为匈奴“父死妻其后母，兄弟死尽取其妻妾之”的婚俗，与《教坊记》所谓“突厥法”大致相类（《突厥集史》下册第 1117 页），实际上是把收继婚与兄弟共妻混为一谈。任半塘先生的近著《教坊记笺订》（中华书局 1962 年版第 51 页）仍袭此说。

⑧6 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，文学古籍刊行社 1955 年版第 149 页。

⑧7 向达先生认为教坊艺人学“突厥法”，是“因为当时突厥势盛，长安突厥流民又甚多，以至无形之间，习俗也受其影响也”（见《唐代长安与西域文明》，三联书店

1957 年版第 44 页)。其实,开元年间长安的“西胡化”要比“突厥化”严重得多。

㉘ 见《大正新修大藏经》第五十一卷第 978 页。

㉙ 关于 吠哒人的婚俗,可参看榎一雄:《吠哒国考》(Kazuo Enoki: 'On the Nationality of the Ephthalites'),载《东洋文库研究部纪要》(《Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko》)第 58 册,1959 年,第 51—55 页。

㉚ 佛赖及沙伊里:《塞尔柱以前中东的突厥人》(Frye, P. N. and Sayili, A. M.: 'Turks in the Middle East Before the Saljuqs'),载《美国东方学会会刊》(《Journal of the America Oriental Society》)第 63 卷(1943 年)第 3 期第 205 页。

㉛ 《通典·突厥传》上。

㉜ 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》第 102 页。

㉝ 马长寿:《论突厥人和突厥汗国的社会变革》(上),《历史研究》1958 年第 3 期第 13 页。

㉞ 《隋书·突厥传》。

㉟ ㊱ 《周书·突厥传》。

㊲ 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》第 147 页。

㊳ 《周书·突厥传》。

㊴ 《隋书·突厥传》。

㊵ ㊶ 《周书·突厥传》。

㊷ 陀钵说过:“但使我在南两个儿(北齐、北周)孝顺,何忧无物邪!”

㊸ 《隋书·突厥传》。

㊹ ㊺ 《旧唐书·突厥传》上。

㊻ 突厥时代的整个汗权问题,除继位制度外,还有权力结构,即“中面”可汗与“东面”可汗及“西面”可汗的关系。后者据护雅夫研究,结论如下:“‘突厥’国家以始毕可汗统治时期为转折点,从分权的‘封建’国家转为集权的‘封建’国家。”见《古代突厥民族史研究甲编》,山川出版社,1967 年日文版第 277 页。

㊼ 沙钵略可汗自称“从天生”(《隋书·突厥传》);毗伽可汗的尊号也冠以“同天及天生”字样(《突厥集史》下册第 908 页)。

㊽ 马长寿:《突厥人和突厥汗国》,上海人民出版社 1957 年版第 22 页。

㊾ 《太平寰宇记》嘉靖八年重校刊本有这样的异文:“折肢体者输为奴隶。”岑仲勉先生因该书乾隆化龙池本及《通典》均作“输马”,故在校注时断定“此云输为奴

隶误(《突厥集史》下册第 605 页)。问题恐怕不会这么简单。“马”与“奴隶”音形殊异,不易刊误。其次,《太平寰宇记》虽以《通典》为底本,但仍有补充,如《突厥下》的“土产物俗”一节,末尾便增入他书所无的山名、水名和城名三十余处。由此看来,同节中“输为奴隶”一语,也可能不是妄添的。总之,这条史料可以存疑,但不必否定。

⑩ 武德三年(620)宋金刚背突厥而亡,还至上谷,为追骑所获,腰斩之(《旧唐书》卷五五《刘武周传》)

⑪ 开元二十二年(734)毗伽可汗“为梅录啜所毒,忍死杀梅录啜,夷其种”(《新唐书》卷二一五《突厥传》下)

⑫ 神功元年(697),孙万荣遣五人至黑沙岭传报军情,“二人后至,默啜怒其稽缓,将杀之”(《突厥集史》上册第 338 页引《资治通鉴》卷二〇六)。

⑬ 突厥文《嗽欲谷纪功碑》第一碑北面二十六行:“因向导引吾人迷路,戮之。”(《突厥集史》下册第 860 页)

⑭ 《旧唐书》卷五五《刘武周传》。

⑮ 《突厥集史》上册第 132 页。

⑯ 《新唐书》卷二一七《回鹘传》上载处罗可汗曾“集渠豪数百悉坑之”。

⑰ 《旧唐书》一九四《突厥传》上。

⑱ 《突厥集史》上册第 335 页。

⑲ 《突厥集史》上册第 162 页。

⑳ 同上书第 340 页。

㉑ 《新唐书》卷二一五《突厥传》下载:“默啜死,阙特勤尽杀其用事臣,惟嗽欲谷者以女姿匍为默棘连可敦,独免,废归其部。”又《康阿义屈达干碑》:“默啜弟拔悉密时勒(特勤)尝擎药弑可汗,公窃而藏之,密持示默啜,默啜大怒,将诛之。公以为请,但令归于部落。”(《突厥集史》下册第 851 页)按弑可汗当诛无赦。拔悉密得以免死,恐非康阿义屈之功,而是谋杀未遂之故。

㉒ 《通典》卷一九七《突厥传》上。

㉓ 拉德洛夫:《实验突厥方言辞典》(В. В. Радлов:《Опыт Словаря Тюркских Наречий》) 圣彼得堡 1905 年版(1963 年影印本)第三卷第一分册第 1254 页。并参狄金:《鄂尔浑突厥语语法》(Т. Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic), 海牙, 1968 年, 第 385 页。

⑫ 恩格斯：《论住宅问题》，载《马克思恩格斯文选》第一卷，人民出版社年版第 559—560 页。

⑬⑭ 《隋书·突厥传》。

⑮ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 164—165 页。

⑯ 《突厥集史》下册第 881 页。

⑰ 同上书第 883 页。

## 二 突厥汗国的军事组织和军事技术

突厥汗国在六至八世纪统治过从漠北到中亚的广大地区，虽本身有兴衰离合，但对邻近地区始终是一股强大的威慑力量。在这个汗国的军事行政体制中，突厥兵的作用是举足轻重的。588—589 年，与拜占廷联兵进犯萨珊波斯的是突厥军队；隋大业十一年（615）围攻雁门，逼得炀帝“抱赵王杲而泣，目尽肿”的也是突厥军队；<sup>①</sup>唐高祖称臣于始毕可汗，也无非是为了借助突厥军队来加强自己在隋末群雄中的地位。

突厥人的军事生活与部落生活互相交织，他们习于征战，“重兵死而耻病终”。<sup>②</sup>不研究突厥的军事史，就很难说明突厥的社会史和文化史；反过来说，也是如此。

因此，探讨这支军队的组织、装备和战术，便成了突厥史中一个无可回避的课题。

### （一）兵制

突厥的军事活动与游牧生活的关系，中国史书早有记载。《大唐创业起居注》卷一云：“突厥所长，惟恃骑射，见利即前，知

难便走，风驰电卷，不恒其陈。以弓矢为爪牙，以甲冑为常服，队不列行，营无定所。逐水草为居室，以羊马为军粮，胜止求财，败无惭色。无警夜巡昼之劳，无构垒馈粮之费。”唐太宗这段话，是为克服王仁恭的惧敌心理而发的，因而不免把突厥的机动性歪曲为无组织性，但按其基本点说，则与八世纪初突厥衙官噉欲谷的下列看法相同：“突厥众不敌唐百分一，所能与抗者，随水草射猎，居处无常，习于武事，强则进取，弱则遁伏，唐兵虽多，无所用也。”<sup>③</sup>可见突厥的游牧生活方式规定了他们必须用相应的军事活动方式，它的“武事”起源必与“射猎”有关。

唐代高僧玄奘在西行求法途中，曾经目击突厥人围猎的情况。其报导如下：“至素叶城，逢突厥叶护可汗方事畋猎，戎马甚盛。可汗身著绿续袍，露发，以一丈许帛练裹额后垂。达官二百余人皆锦袍编发，围绕左右。自余军众皆裘褐毳毛，槩纛端弓，极目不知其表。”<sup>④</sup>叶护可汗的畋游既然具有“极目不知其表”的规模，那么把“戎马”加以合理安排，应为意料中事，可惜玄奘并无明确记述。因此，我们只能参照其他游牧民族的有关情况来探讨突厥人围猎的组织形式。史载“蒙古人之围猎有类出兵。先遣人往侦野物是否繁众，得报后，即使周围一月程地内屯驻之部落于每十人中签发若干人，设围驱兽，进向所指之地。此种队伍分为左翼、右翼、中军，各有将统之，其妻室尽从”。<sup>⑤</sup>又女真人行围时也是“中设黄纛为中军，左右两翼以红白二纛分标帜之”。并且他们也同样于“出猎开围之际，各出箭一枝，十人中立一总领，属九人而行，各照方面，不许错乱”。<sup>⑥</sup>这就是说，游牧人围猎时通常是分翼标帜，十人一组的。这种行猎制度移到军事方面，便成为左、中、右的配置方式和十进法的编制原则。明确了这一点，再来核对玄奘的记述，那么达官（即显贵，不必为“达干”）的



“围绕左右”，就不应单从字面解释为随侍在侧，似乎应该把它和军众的“槩纛端弓”联系起来，看作是分翼标帜这种蕃俗在玄奘心目中的模糊反映。假使这一推断不误，那么突厥军事行政体制中的“左厢察”、“右厢察”，便是行猎制度的翻版了。至于十进法的编制，玄奘的报导固然未露消息，其他史籍也无直接记载，不过还是有迹可寻的。早在传说时代，突厥人已出现十进数字观念的萌芽，如“狼生十男”、“訥都六有十妻”之类。随后，突厥汗国的奠基人叫“土门”，<sup>⑦</sup>此名为突厥语 Tūman 的音译，即“万夫长”，是十进制的最高一级。其次，磨延啜（回纥毗伽可汗）碑北面第 6 行也有“千夫长”字样。<sup>⑧</sup>此外，十进法的军队编制自古行于北族之间，蒙古、金人如此，匈奴、柔然也是这样。<sup>⑨</sup>从突厥汗国常袭用前代名号看来，<sup>⑩</sup>继承这种制度是完全可能的。据此可以推断突厥军队是按十进法编成的，而这同样也应溯源于猎手的编制。

突厥的军事制度既然脱胎于围猎制度，因而前者便具有后者的外貌，以致突厥统治者能够利用自己的军队亦战亦猎的特性，不止一次迷惑自己的对手：大业十一年，“始毕托校猎至此（雁门）”；<sup>⑪</sup>贞观元年，“颉利恐唐乘其弊，引兵入朔州境上，扬言会猎，实设备焉”。<sup>⑫</sup>

突厥军事组织的外部特征即左中右的区分和十进法的编制两点，已略述如上。下面进一步探讨它的内部结构。

突厥汗国拥有大量兵员，照中国文献的记载有“数十万”。<sup>⑬</sup>这支庞大的队伍，基本上由三部分组成，即侍卫之士、控弦之士和柘羯。据《周书·突厥传》云：“侍卫之士谓之附离，夏言亦狼也；盖本狼生，志不忘旧。”可知突厥数十万众中，有一部分是可汗的扈从队伍，它原为阿史那氏即狼氏族的亲兵，<sup>⑭</sup>故取名“附

离”。这批人在突厥创业时代有过汗马功劳。立国后其地位必高于一般军士，唐朝史臣对它特叙一笔，是理所当然的。但是“侍卫之士”人数毕竟不多，突厥可汗单靠少数亲兵是不能东征西讨的。那么突厥军队的主体是什么呢？古米列夫认为“四十万突厥军队大部分是由附庸部落的辅助兵员构成，这种军队称为‘控弦之士’”。<sup>⑮</sup>我基本上同意他的见解，惟控弦之士应有一部分来自突厥本部的普通牧民。正如伯恩斯坦所说：“不仅臣属于突厥的各部落要参加征伐，而且凡能拿起武器的突厥部落成员也应参加。服兵役的义务是游牧人的经常职业。”<sup>⑯</sup>关于兵员的征集问题，留待下面再说。现在，让我们继续探讨突厥军队的第三个组成部分。柘羯的族属及其性质，中外历史学家皆有论著。<sup>⑰</sup>大体而言，它是一支由中亚昭武九姓胡组成的精兵。突厥可汗重用胡人，故突厥军队杂有胡人成分。尤其在颉利可汗时代（620—630）设立“胡部”，胡人更加跋扈：“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。”<sup>⑱</sup>“委任诸胡”竟成为“兵革岁动”的原因，可知此时胡籍兵员举足轻重。据此，则柘羯在颉利败亡后不愿降唐，<sup>⑲</sup>与其说是由于对故主的忠诚，毋宁说是怕唐太宗追究“兵革岁动”的责任。有趣的是，在颉利频年用兵期间，柘羯参与具体战役的活动，正史只字未提，倒是野史透露一些消息：“武德末年，突厥至渭水桥，控弦四十万，……胡人精骑腾突，挑战日数合。”<sup>⑳</sup>按突厥时代常用“胡”字指粟特人，以与说突厥语或蒙古语诸族相区别。<sup>㉑</sup>看来，所谓“胡人精骑”，可能就是柘羯。倘不作如是观，那么颉利时代胡人的重要性与柘羯的默默无闻这种矛盾现象，就很费解了。关于柘羯问题，还有一点值得注意。据《新唐书·张巡传》云：“巡使南霁云等开门，径抵子琦所，斩将拔旗。有大酋披甲引柘羯千

骑，麾帜乘城招巡。”这已经是八世纪中期的事了。如果说颉利时代的柘羯来自哈密（伊吾）和罗布泊（蒲昌海）的粟特聚落，<sup>②</sup>那么参与安史之乱的柘羯，则可能出于鄂尔多斯南部的“六胡州”（鲁、丽、含、塞、依和契州）。因为安禄山招辑的主要是中亚胡人的后裔，而不是直接来自中亚的昭武九姓胡。

下面再就突厥军队的征集、给养和掌管问题略加考索。

如前所述，突厥军队的主体是由本部和属部一般兵员组成。因此，兵马的征发问题，应分两层讨论。就本部说，很可能像匈奴一样：“士力能弯弓，尽为甲骑。”<sup>③</sup>阿拉伯史家说：“突厥人既是牧人，又是马夫、马贩、兽医和骑士。”<sup>④</sup>可见民转化为兵是很容易的。八世纪中期，碎叶川的数万异姓突厥兵“耕者皆擐甲”，<sup>⑤</sup>也可作为突厥兵民合一的旁证。其次，关于属部兵员的征发，见于中国文献的，如：“北齐河清三年，突厥班师，仍屯彼境，更集诸部，倾国齐至。”“周宣政元年，佗钵闻宝宁得平州，亦招诸部，各举兵南向。”“隋大业元年，摄图约诸面部落，谋共南侵。”<sup>⑥</sup>所谓“集”、“招”和“约”，其实都是“征”。征发兵马的办法，《周书·突厥传》有明确记载：“其征发兵马及科税杂畜，辄刻木为数，并一金镞箭，蜡封印之，以为信契。”与征发兵马密切相关的是军队的给养问题。唐太宗说突厥“无构垒馈粮之费”（见前引），已经透露一些秘密，但尚须进一步论证。阿拉伯史家记突厥人出征和畋游而鹵获未果时，“如果需要食物就宰自己的一匹公马充饥，如果需要饮料就挤自己一匹母马的奶解渴”。<sup>⑦</sup>看来突厥人也像蒙古人一样，“用兵时随带一部分家畜，供给其食粮”。<sup>⑧</sup>这是不难理解的，因为兵民合一本身，就包含着对军士自给自足的要求，而属部兵员的应征，当然也是自行给养的。由此也就可以说明，为什么突厥兵败时，战场上会委弃那么多的“杂

畜”了。<sup>②</sup>士兵既然无饷可领，突厥统治者要想使他们关心征伐，就非瓜分战利品不可。史载突厥“抄掠资财，皆入将士”，<sup>③</sup>足以为证。难怪当西突厥咄陆可汗“取货口不以与下”时，导致“其将泥孰啜怒夺取之”。<sup>④</sup>我想，泥孰啜的行动，是反映士兵群众的不满情绪的。

最后，关于突厥军队的掌管问题，限于史料，无法窥其全貌。但“设”在其中有特殊地位，则可无疑。据中国文献记载：“别部领兵者谓之‘设’。”<sup>⑤</sup>“默啜立其弟咄悉匐为左厢察，骨咄禄子默矩为右厢察，各主兵马二万余人。”“阙特勤不受，遂以为左贤王，专掌兵马。”“登利从叔父二人分掌兵马，在东者号为左杀，在西者号为右杀，其精锐皆分在两杀之下。”<sup>⑥</sup>上引“察”“杀”都是“设”的异译。“左贤王”则是史臣用匈奴旧称记突厥官制，故诸名均指“别部领兵”的统帅。由上数例，可知任“设”的人都是可汗直系亲属，即所谓“常以可汗子弟及宗族为之”。<sup>⑦</sup>据统计，突厥第一汗国（552—630）时期，号称“设”者十六人，出身阿史那氏的占十二人。<sup>⑧</sup>血统有嫌疑者则不得为“设”。如阿史那思摩就因为“貌似胡人，不类突厥”，所以终不得典兵为“设”。<sup>⑨</sup>突厥汗庭在“设”的人选上坚持“系谱”和“血统”两大原则，表现极端的排外性，恰恰反映了这一职位的重要性。因为突厥汗国是一个军事行政的联合，兵权是政权的支柱，倘落在他人之手，就有“拆台”的危险。基于这种原因，西突厥沙钵罗啜利失可汗分全国为十部，置十“设”即《新唐书·突厥传》下所载：“可汗分其国为十部，部以一人统之。人受一箭，号十设，亦曰十箭。为左右：左五咄陆部置五大啜，居碎叶东；右五弩失毕部置五大俟斤，居碎叶西。其下称一箭曰一部，号十箭部落云。”这十名“设”是可汗在十个军事行政单位的代理人。他们在和平时期是行政长官，在

战争时期则是军事统帅。非阿史那氏直系亲属，是不能托此重任的。

由上所述，可知突厥军队是以部落组织为基础，以围猎编制为形式，而以本部兵民合一制与属部征兵制相结合为特征的。这种兵制，在一定程度上把生产活动与军事活动联系起来，把宗法关系与官兵关系混糅起来（古突厥语称“战士”为 *qadaş*，其本义为“族人”、“亲人”，衍义为“伴当”、“伙友”）把核心组织与外围组织配合起来，因而其组织强度高于一般农业国家的军队。但是决不能认为这是一支“团结兵”，其实，突厥兵制是十分深刻地反映了突厥汗国的内在矛盾的。第一，部酋与部众的矛盾。在兵民合一的条件下，阶级矛盾的激化立即就会引起官兵关系的恶化，从而削弱突厥军队的战斗力，导致汗国的衰亡。《阙特勤碑》东面第 6 行所记的“诸匭与民众水火，遂令突厥民众之旧国瓦解”，<sup>③</sup>正是突厥统治者无法克服的矛盾。第二，宗主与附庸的矛盾。在突厥汗国中，客部落必须向主部落称臣纳贡和出兵助战。这种附庸的屈辱地位，使“东夷诸国，尽挟私仇，西戎群长，皆有宿怨”；“切齿磨牙，常伺其便”。<sup>④</sup>因而客部落通敌叛变，不乏其例。武德九年（626），在渭水战场上唐太宗就曾指出这一矛盾：“突厥众而不整，君臣惟利是视，可汗在水西，而酋帅皆来谒我。”<sup>⑤</sup>贞观三年（629），唐将窦静又利用这一矛盾，“潜令人间其部落，郁射设所部郁孤尼等九俟斤并率众归款”。<sup>⑥</sup>第三，中央汗系贵族与地方部落贵族的矛盾。所谓地方部落贵族就是“匭”，他们因亲率部人入伍而直接控制了突厥军队的基层。一批“同伴”和“好汉”<sup>⑦</sup>构成他们实力的基础。为了使自己这点“本钱”不致在战争中输掉，他们常常反对中央汗系贵族的作战意图。据《噉欲谷碑》第 36—37 行载，当突厥诸匭闻耶罗斯平原

有敌时，即建议“立刻回师，忍辱为上”。<sup>④</sup>又《翁金碑》第7—8行也谈及突厥诸酋临阵如何胆怯：“我辈寡少，言之心惊。”<sup>⑤</sup>诸酋甘于“忍辱”，显然是怕丧失自己“寡少”的实力。换句话说，他为了确保豪酋的地位，决不能任何时候都惟阿史那氏的马首是瞻。以上这些矛盾，同时也就孕育着政治危机。作为一个军事行政的联合，突厥汗国的衰亡是与突厥兵制的瓦解密切相关的。历史的逻辑完全出乎阿史那氏意料之外：阶级矛盾和部族间矛盾（实质上也是阶级矛盾的另一种形式）的不断激化，终于葬送了突厥汗国。

## （二）装备

突厥军队最主要的装备是战马和兵器，中国史书虽有记录，但颇嫌简略。因此必须用考古资料来诠释文献，才能提供一个关于突厥军队装备的具体概念：

《唐会要》卷七二《诸蕃马印》条云：“突厥马技艺绝伦，筋骨合度，其能致远、田猎之用无比。”这里已经概括地描述了突厥马的体质结构和工作性能，下面根据考古资料作些补充。前苏联科学院物质文化研究所考古队，曾在阿尔泰的牧民古墓中，掘出马的残骸 23 副，其中属于七、八世纪即突厥时代的共 12 副，包括肢骨 10 件、头骨 6 件。据查勒金研究，这 12 副马骸有 11 副可归入体高 134—142 厘米的“草原”马型，即几乎占总数的 92%。因此可以确定，突厥时代阿尔泰马群基本部分的体型与现代哈萨克马近似。<sup>④</sup>哈萨克马即我国所谓“伊犁马”，是良种之

⑤《唐会要》的上述记载，看来是可信的。

有马必有马具，但文献失载，因此只能全部征引考古资料。

马鞍大概因质料不便长久保存，所以没有遗留到今天，但马衔和马镫则曾大量出土。突厥时代阿尔泰的马衔是铁制，成对，但不完全相称。衔有两环，环端穿孔系带。带扣由铁、铜或骨制成，扣里有活轴，使带可松可紧。<sup>④</sup>马镫据库莱墓葬群出土所见，可分三类：

- (1)最流行的是宽镫板、小革孔的 8 字形马镫；
- (2)形制略简，环孔顶端扁平，开一革孔；
- (3) 此类形制最繁，环孔上方有高鼻，革孔横开。

这些马镫制作甚巧，环孔及镫板镂刻花纹，有的镫还镶上草木纹银错。马镫的使用对突厥军队具有重要意义，因为骑士的脚有了着力点，便能变砍击为切击，从而提高杀伤效果。

突厥军队使用的兵器，据《周书·突厥传》云：“兵器有弓矢、<sup>⑤</sup>鸣镝、甲鞘、刀剑。”现参照考古资料，分为射远器、卫体武器、短兵和长兵四类，逐项进行考释。

(1)射远器：包括弓矢和鸣镝。阿尔泰人在铜器和铁器时代早期，用简单的曲体木弓，七至九世纪才使用形制较繁的弓。从阿尔泰突厥墓的发掘中，可知这种弓具有如下结构：木胎，把手及两端以骨为衬。卸弦平放时其长度为 1.25 米，持满时两端曲屈成 M 字形。这种骨衬 M 字形弓，其射程、强度和准确性均较古弓为佳。<sup>⑥</sup>铁制箭镞多为三角形的三叶镞。镞叶穿孔，镞的下方附有钻孔的骨质球体，射出时遇风发响，这就是“鸣镝”。<sup>⑦</sup>

(2) 卫体武器：阿尔泰古墓至今尚未发现突厥人服用的盔甲。<sup>⑧</sup>但中国文献对此屡次提及，如唐太宗说突厥“以甲冑为常服（见前引）黑齿常之“见贼徒（指突厥兵）争下马著甲”，<sup>⑨</sup>皆是。古米列夫认为有无甲冑是侍卫之士与控弦之士在装备上的重要差别。<sup>⑩</sup>这可能是甲冑不见于阿尔泰墓的原因之一。

(3)短兵：根据阿尔泰突厥墓葬品及蒙古和南西伯利亚突厥石人像的佩饰，<sup>⑤⑥</sup>可把马刀、匕首和剑归入这一类。马刀柄直，有十字形的腊（也有弯柄无腊的），刀身厚重。匕首也是直柄，惟刀锋有锷。<sup>⑤⑦</sup>剑制作甚精，剑身镂刻图案，可能是贵族佩用的外来品。<sup>⑤⑧</sup>

(4)长兵：目前仅知有长矛和马绊两种。阿尔泰墓出土的铁矛，其形制为銜管颇长，矛尖狭长成棱形，以利戳甲。<sup>⑤⑨</sup>马绊即套马索，既是游牧人的牧具，又是一种武器。<sup>⑤⑩</sup>由于它有这样的价值，所以突厥法规定盗马绊者处死。。

突厥军队的上述装备，在当时的条件下是相当优越的，难怪毗伽可汗十分自豪：“我父可汗的军队有如狼，他的敌人有如羊！”<sup>⑤⑪</sup>

突厥军队的优异装备，除自身“工于铁作”并继承前代游牧人的技术遗产外，<sup>⑤⑫</sup>还与直接利用属部的资源有关。例如黠戛斯“每雨，俗必得铁，号迦沙，为兵绝犀利，常以输突厥”。<sup>⑤⑬</sup>难怪有人把黠戛斯所在的米努申盆地称作“突厥汗国铁器制作和兵器生产的基地”。<sup>⑤⑭</sup>至于当时先进汉文化的影响也值得注意。隋唐两代突厥与中原连年交兵，通过俘掠和投奔等途径，入突厥的汉人为数甚多。据《隋书·突厥传》云：“隋末乱离，中国人归之者无数，遂大强盛。”可知突厥的“强盛”与这些“中国人”有关。至于他们对突厥军事技术有何影响，史无明载，下面所述只是一些迹象：“突厥颉利可汗攻马邑，以（高）开道兵善为攻具，引之陷马邑而去。”<sup>⑤⑮</sup>看来，突厥人是在中原降兵帮助下获得有效的攻城手段的。此外，唐代河东道“北边突厥”，<sup>⑤⑯</sup>这个地区以产弓著称，故李德裕“请甲于安定”，同时又请“弓人于河东”。<sup>⑤⑰</sup>弓既是重要的兵器，而河东又屡遭突厥践踏，很可能有一批弓匠被掳人



突厥，成为促进漠北制弓技术发展的外来因素。

### （三）战术

突厥军队的战术，以高速度的运动为特征，即唐太宗所说的“风驰电卷”（见前引），但是这并不意味着突厥兵的出击毫无规律性。张鷟《朝野僉载》记突厥人入塞有如下征兆：“唐调露之后，有鸟大如鸠，色如乌雀，飞若风声，千万为队，时人谓之鸚雀，亦名突厥雀。若来，突厥必至，后则无差。”这项记载并非无稽之谈（另详本书《突厥方物志》关于突厥雀的论述）。突厥雀分布于沙漠或半沙漠地带，在谢米列契，沙鸡常居于热海（伊塞克湖）北岸的山区，靠水草之地觅食，冬季迁徙，飞行极速。<sup>⑤</sup>据此可知，唐代突厥雀南飞必在冬天，因为“胡地隆冬，草枯泉涸”。<sup>⑦</sup>至于这种鸟性为什么会成为突厥人入塞的征兆，那显然是由于“每岁河冰合后，突厥即来寇掠”。<sup>⑥</sup>一个“冰”字就这样把突厥雀南飞和突厥兵入塞联系起来。突厥在“冰合”时节入侵中原是一种常例。《通典·突厥传》中云：“朔方军北与突厥以河为界，河北岸有拂云祠，突厥将入寇，必先诣祠祭酹求福，因牧马料兵，候冰合渡河。”难怪唐代文士用“冰合贼过”一事拟题：“将军守敬状：被差防河，恐冰合贼过，请差州兵上下数千里推冰，庶存通镇。”<sup>⑧</sup>冰合便于渡河，不习水性的突厥骑兵选择这个时节入侵中原，是理所当然的。更有进者，兵强与马壮分不开，紧跟着“秋马肥”<sup>⑨</sup>之后到来的冬天，成为突厥用武的“旺季”，就更容易理解了。此外，还应估计到“胡地隆冬，草枯泉涸”，此时掠夺临近的农业地区，正是为了解决草原地区人畜的给养问题。由此看来，突厥入侵的季节性，不外是游牧生活对军事行动的制约性的反映。

像行猎应先摸清野兽的分布状况一样，作战之前也必须侦察敌人的动静，因此在突厥大队人马前头有一支刺探敌情的尖兵。贞观四年（630），张公谨行军至阴山，曾遇突厥“斥候千余帐”。这种“斥候”部队，犹如蒙古的“哨马”，十分机敏。所以唐太宗要王仁恭仿效这种办法，“远置斥候”。后来张廷珪也提醒过唐玄宗应对“贼有斥候”<sup>①</sup>保持警惕。显然它是突厥行兵时重要的一环。中国文献所记的这种“斥候”，大概相当于突厥文的 *Körüg*，即“侦探”。

尽管“突厥所长，惟恃骑射”（前引唐太宗语），但是这并不意味着突厥军队是单兵种作战的。如像游牧的畜牧业有手工业和农业作为辅助性的生产部门一样，步兵在突厥军队中也有一定比重。如七世纪后期，突厥复国时有“三分之二骑兵、三分之一步兵”。<sup>②</sup>突厥骑兵与步兵配合行动，曾取得辉煌战果，“阙特勤步战冲锋，俘王都督及其兵械献于可汗”，就是例证。

步兵在突厥军队中虽然只是辅助兵种，但却是一个起源最早的古老兵种。古突厥语用 *sü* 字表示“军队”；下令行军为 *sü Jorytdym*，“集结兵力”为 *sü bük*。*sü* 字与“马”字 *at* 没有语义关系，但却与“矛”*süγüg* 直接相关。古老的突厥兵，是一支持矛而战的队伍。<sup>③</sup>他们正如中国文献所说是“工于铁作”，还谈不上“善骑射”。“马队”即 *atlyγ sü*，是在掌握驯马技术和发明鞍镫之后，才成为突厥兵的主体的。

骑兵既占突厥军队三分之二，行军禁忌自然是以马的动向为准的。据耶律铸《双溪醉隐集》卷二《后突厥三台》“一时争喷北风嘶”句注云：“突厥凡征战，恶马喷、马嘶，以为将败之征。”

从现存史料中，还可看出突厥统帅在部署战斗时，通常是让属部兵员打头阵的。《墩欲谷碑》第 43—44 行有如下记载：“我

令十箭军队进发，我们也随其后作战。”看来，这是与《旧唐书·回纥传》所谓“每行止战斗，常以二客部落为军锋”相同的。因为客部落的附庸地位，使它们不得不在战斗中承担更带危险性的任务。

此外，在突厥战术中，也有“斗将”这种方式，如：“贼中有一骁将，超出来斗。”突厥许诺，因遣一将挑战（奚荣定遣史万岁应之。<sup>②</sup>看来，武德七年（624）唐太宗与颉利可汗在幽州城西骂阵，也就是一次斗将，只不过“唇枪”比刀枪更为突出而已。

以上所述尽管不够完整，但仍然能够说明突厥人的战术是与其兵制和装备相适应的。

最后，让我们通过一个具体事例，来考察突厥汗庭如何根据它的兵制和战术进行军事部署。《旧唐书·梁师都传》云：“（武德三年十一月）师都大惧，遣其尚书陆季览说处罗可汗曰：‘比者中原丧乱，分为数国，势均力弱，所以北附突厥。今武周既灭，唐国益大，师都甘从亡破，亦恐次及可汗。愿可汗行魏孝文之事，遣兵南侵，师都请为向导。’处罗从之，谋合莫贺咄设入自原州，泥步设与梁师都入自延州，处罗入自并州，突利可汗与奚、霫、契丹、靺鞨入自幽州，合于奚建德，经滏口道，来会于晋绛。兵临发，遇处罗死，乃止。”

这段记载，虽未全面反映突厥军队的活动，但其中有数点与本文所论甚合：

第一，时在十一月，按节气已近“冰合”。

第二，梁师都北附突厥后受“大度毗伽可汗”称号，此处“请为向导”，正是以客部落身份充当“军锋”。

第三，两名“设”自原州、延州入侵，均属西路，即右翼。突利率奚诸部从幽州来，方位在东，即左翼。处罗入自并州，显然是

亲率中军。所谓“会于晋绛”，实际上就是左右翼朝中路靠拢。毫无疑问，处罗可汗的作战计划也是遵循左中右三军的配置原则的。顺便指出，这次行军路线是沿袭历来塞北与中原交通的故道即汉唐期间的“入塞三道”。<sup>⑦</sup>

#### （四）结论

现将以上所论作一小结。

(1)突厥人的游牧生活方式规定了他们的军事活动方式。突厥汗国的军事制度是从围猎制度演变而来的。猎手的装备同时又是骑士的装备。他们渡河入塞的季节性也反映了游牧生活方式的制约性。所有这些，说明了“军队的全部组织及作战方法以及与之一起的军队的胜负，都是依靠于物质的亦即经济的条件的”。<sup>⑧</sup>

(2)突厥兵制是“亚洲的军事制度”的一个变种，<sup>⑨</sup>其基本特征是本部兵民合一制与属部征兵制相结合。它以“设”为首，分部进行管理，并按十进法编制起来。以部落组织为基础的这种军事组织，部众与部酋的亲族关系巩固了士兵对官长的从属关系，从而加强了突厥兵的组合。同时，这支军队的成长，除继承前代游牧人的技术遗产和利用当时属部的资源外，还吸收了某些先进的汉族文化。正因为具有这些条件，所以它能够在中世纪初期驰骋于从漠北到中亚的广大地区。

(3)突厥兵制的矛盾，是突厥社会各种矛盾的集中表现。因而在突厥汗国中，军队是政治危机的温床，兵变是民变的表现形式。突厥的政治史之所以表现为军事史，<sup>⑩</sup>其原因就在于此。

(4)部落组织和骑射技术是突厥军队的优点所在，而这又深

深地植根于游牧生活之中。正如陈寅恪先生所说：“骑马之技术本由胡人发明。其在军队中有侦察敌情及冲陷敌阵两种最大功用。实兼今日飞机、坦克二者之效力，不仅骑兵运动迅速灵便，远胜于部卒也。”“至军队组织，则胡人小单位部落中，其酋长即父兄，任将领。其部众即子弟，任兵卒。即本为血胤之结合，故情谊相通，利害与共。”<sup>①</sup>因此，尽管突厥汗国破灭后阿史那氏声名扫地，但是它的军队却仍受礼遇。唐朝的皇帝和阿拉伯的哈里发<sup>②</sup>都对这群蕃将蕃兵大加招抚，就是一个证明。突厥军队比突厥汗国具有更强的生命力，此中道理，看来是不难明白的。

① 《资治通鉴》卷一八二大业十一年八月条。

《隋书·突厥传》。

《新唐书·突厥传》。

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二。

《多桑蒙古史》上册，中华书局 1962 年版第 156 页。

② 莫东寅：《满族史论丛》，人民出版社 1958 年版第 64—65 页。

③ 《周书·突厥传》。

④ 马洛夫：《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》（С.Е.Малов: Памятник

Древнетюркской письменности Монголии и Киргизии），1959 年版第 39 页。

⑤ 箭内互：《元朝制度考》，商务印书馆 1934 年版第 34 页。

⑥ 伯希和：《汉译“突厥”名称的起源》，见冯承钧译《西域南海史地考证译丛续编》，商务印书馆 1934 年版第 58—60 页。

⑦ 《旧唐书·萧瑀传》。

⑧ 《资治通鉴》卷一九二贞观元年十二月条。

⑨ 《隋书·突厥传》。

⑩ 前苏联学者古米列夫认为“阿史那”一词是由蒙古语“狼”（Шоно）的音译加汉语常用尊称“阿”作前缀构成的，故“阿史那”意即“尊贵的狼”，详见他的论文《三个消逝的民族》，载《东方的国家和民族》第 2 册（Л.Н.Гумилев: Три Исчезнувших Народа,《Страны и народы востока》вып. II 第 104 页。按中古汉语“阿”字用法，尊卑

咸宜，观“阿奴”、“阿郎”之例可知（蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释》，中华书局 1959 年版第 2—3 页）。且“阿史那”一名是经柔然人输入中原的，而突厥族曾为它的“锻奴”（《周书·突厥传》）。据此，则将此名作“卑贱的狼”解，也未尝不可。总之“阿史那”的第一个音节尚待进一步研究。又，朱也夫则认为“阿史那”当溯源于“乌孙”，详见他所著《唐会要诸蕃马印条译注》，见《哈萨克斯坦上古中古史新资料》（Ю. А. Зуев: Тамги Лощадей из вассальных княжеств, 《новые материалы по древней и средневековой истории казахстана》）1960 年版第 121—124 页。按乌孙也以狼为图腾，即据此说，“阿史那”一名仍与“狼”分不开。

⑮ 古米列夫：《吐峪沟玛咱尔出土的武士俑》，见《人类学民族学博物馆馆刊》第 12 卷（Л. Н. Гумилев: Статуэтки воинов из Туюк - Мазара, 《Сборник музея Антропологии и этнографии》）12 第 252 页。在该文中，他分别对吐鲁番武士俑和科平骑士像进行考释，断定前者是侍卫之士，后者是控弦之士。

⑯ 伯恩施坦：《六至八世纪鄂尔浑叶尼塞突厥人的社会经济制度》（А. Н. Бернштам: Социальноэкономический строй орхонско-енисейских Тюрков VI—VIII веков），1946 年版第 127 页。

⑰ 可参看沙畹：《西突厥史料》，中华书局 1958 年版第 127 页注 瓦特斯：《玄奘印度行纪》上册 Thomas Watters: On Yuan Chwang's Travels in India, I), 1904 年版第 94 页；蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》，见《通报》第 41 卷（E. G. Pulleyblank: A Sogdian colony in inner Mongolia, 《T'oung Pao》41），1952 年版第 349 页 藤田丰八：《西域研究》，商务印书馆 1937 年版第 173 页；陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，三联书店 1956 年版第 29—30 页；陈寅恪：《以杜诗证唐史所谓杂种胡之义》，见《南国》第 2 期，岭南大学 1950 年版第 1 页 岑仲勉：《突厥集史》下册第 539 页；张星娘：《中西交通史料汇编》第四册第 296—303 页。

⑱ 《旧唐书·突厥传》。

⑲ 《通典·突厥传》上：“颉利之败也，其部落或走薛延陀，或走西域，而来降者甚众，……惟柘羯不至。”

⑳ 《刘焯小说》引自《突厥集史》上册第 163 页。

㉑ 蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》第 318、319、349 页。

㉒ 蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》第 318—319 及 349 页。

㉓ 《史记·匈奴列传》。

㉔ 曼捷里斯坦：《阿里·扎希兹“致发特赫·布·合罕函”中对九世纪突厥人的评价》，见《哈萨克苏维埃社会主义共和国科学院历史考古民族研究所集刊》第 1 卷（А.Н. Мандельштам: Характеристика тюрок IX В.В.《Послание фатху Б.Хакану》ал - джахица, 《Труды института история археологии и этнографии Ан каз ССР》，Tom. I.），1956 年版第 232 页。

㉕ 《新唐书·康国传》。

㉖ 以上三条，引自《突厥集史》上册第 30、39、45 页。

㉗ 曼捷里斯坦：《阿里·扎希兹“致发特赫·布·合罕函”中对九世纪突厥人的评价》第 231 页。

㉘ 《多桑蒙古史》上册第 30 页。

㉙ 《突厥集史》上册第 1、50、57、75 页。

㉚ 《旧唐书·郑元璠传》。

㉛ 《新唐书·突厥传》下。

㉜ 《通典·突厥传》上。

㉝ 以上四条，均见《旧唐书·突厥传》上。

㉞ 《通典·突厥传》下。

㉟ 护雅夫：《古代突厥史研究甲编》（古代トルコ民族研究，I），山川出版社 1967 年日本版第 334—335 页。

㊱ 《旧唐书·突厥传》上。

㊲ 《突厥集史》下册第 880 页。并参看马洛夫：《古突厥文献》（С.Е. Малов: Памятник Древнетюркской Письменности），1951 年版第 36—37 页。

㊳ 《隋书·突厥传》。

㊴ 《新唐书·突厥传》上。

㊵ 《旧唐书·窦静传》。

㊶ 马洛夫：《叶尼塞突厥文字》（С.Е. Малов: Енисейская Письменность Тюрков），1952 年版第 19、26、50 页。

㊷ 马洛夫：《古突厥文献》第 68 页。

㊸ 马洛夫：《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》第 10 页。

㊹ 查勒金：《阿尔泰墓出土马骸研究》，见《苏联考古资料与研究》第 24 卷（В.И.Цалкин, К изучению лошадей из курганов Алтая,《Материалы и исследования

археологии СССР》24), 1952 年版第 154 页。关于突厥马种在岩刻、陶俑、壁画和银币等文物上的反映, 可参看艾麦尔, 艾辛的长篇论文: 《突厥艺术中的马》, 载《中亚杂志》第 10 卷第 3—4 期 Emel Esin: The Horse in Turkic Art, Central Asiatic Journal, Vol. 10, No. 3—4) 1965 年, 第 167—227 页。

④⑤ 谢成侠: 《中国养马史》, 科学出版社 1959 年版第 275—276 页。

④⑥ 吉谢列夫: 《南西伯利亚古代史》(С. В. Киселев: Древняя История Южной Сибири), 1951 年版第 519—520、516—519 页。

④⑦ “弓矢”两字,《隋书》、《北史》及《通典》均作“角弓”。

④⑧ 吉谢列夫: 《南西伯利亚古代史》第 511、512、521—522 页。

④⑨ 鸣镝的使用, 一般学者据《史记·匈奴列传》认为始于冒顿单于时代(前 209—前 174)。最近瓦拉开尔提出新说, 以“嚆矢”早见于《庄子·在宥》“焉知曾史之为桀 嚆矢也”句中, 从而主张把关于鸣镝的著录年代置于《史记》前两百年, 并认为《庄子》既用此词为借喻, 则中国人之识鸣镝, 自应比《庄子》成书年代更早。他的论文《鸣镝史札记》见《东方》第 11 卷第 1—2 期(E. Wallacker, Notes on the History of the Whistling Arrow, 《Oriens》Vol. 11, No. 1—2), 1958 年版第 181—182 页。

④⑩ 吉谢列夫: 《南西伯利亚古代史》第 552 页。周伟疑新疆出土残甲系突厥遗物, 见他著的《中国兵器史稿》, 三联书店 1957 年版第 217 页。

④⑪ 《突厥集史》上册第 310 页。

④⑫ 古米列夫: 《吐峪沟玛咱尔出土的武士俑》第 242 页。

④⑬ 突厥石人像是死者本相还是“杀人石”, 至今学术界尚无定论。因此, 在引用这项材料时, 必须先加说明。我同意它是死者本人形象的主张, 故以其佩饰作为突厥兵装备的佐证。中国文献分明把突厥人为死者“立像”与“立石”看作两回事(可参看李征《阿勒泰地区石人墓调查简报》见《文物》1962 年第 7、8 期合刊第 106—107 页)。考古材料也证明杀人石与石人像不同。在阿尔泰呼拉干河左岸的墓地曾发现杀人石 486 件(有一墓多达 51 件)。这些杀人石分尖顶和平顶两类, 古米列夫认为它反映如下的民俗特征: 前者代表草原居民的尖顶风帽, 后者代表阿尔泰土著的平顶软帽。见他的论文《阿尔泰系的突厥人》, 载《苏联考古学》(Л. Н. Гумилев: Алтайская ветвь тюрков - туго, 《Советская Археология》)1959 年第 1 期第 112—113 页。格拉奇也专门探讨过突厥人的葬仪, 以及石人像与杀人石的差异, 详见所著《西图瓦石人兼论突厥葬俗》(А. Д. Грач, Каменные изваяния западной Тувы, К вопросу о



погребальном ритуале Тулю, СМАЭ), 《人类学民族学博物馆集刊》第 16 卷(1955)第 427—431 页。此外,还可参看特里热斯基《论蒙古的古突厥考古遗迹》,载《东方和西方》(E. Tryjarski, On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia,《East and West》) 第 21 卷(1971)罗马,第 127—128 页。

⑤④ 格拉奇:《图瓦的古突厥石像》(А.Д.Грач: Древнетюркские Изваяния Тувы),1961年版第 63—64 页;叶芙秋霍娃:《南西伯利亚和蒙古的石像》,见《苏联考古资料与研究》第 24 卷(Л.А.Евтюхова: Каменные изваяния южной Сибири и монголии,《Материалы и исследования по археологии СССР》)24 第 110—113 页。

⑤⑤ 吉谢列夫:《南西伯利亚古代史》第 520 页。

⑤⑥ 吉谢列夫:《南西伯利亚古代史》第 521 页。

⑤⑦ 奥克拉德尼科夫及扎波罗日斯卡娅:《勒拿岩画》(А.П.Окладников И В.Д.Запорожская:《Туркские Писанины》)第 117 页;曼捷里斯坦:《阿里·扎希兹“致发特赫·布·合罕函”中对九世纪突厥人的评价》第 230—231 页。

⑤⑧ 《北史·突厥传》。

⑤⑨ 马洛夫:《古突厥文献》第 37 页。

⑥① 吉谢列夫:《南西伯利亚古代史》第 432—434 页。

⑥② 《新唐书·黠戛斯传》

⑥③ 胡佳科夫:《叶尼塞河黠戛斯人的军事装备》(Ю.С.Худяков: Вооружение Енисейских Кыргызов), 新西伯利亚 1980 年俄文版第 149—150 页。

⑥④ 《突厥集史》上册第 149 页;又据同书第 40 页,知周武帝宣政元年(578)突厥围酒泉时虽用过“攻具”,但未获战果。

⑥⑤ 《唐六典》卷三。

⑥⑥ 周纬:《中国兵器史稿》第 217 页,三联书店 1957 年版。

⑥⑦ 施尼特尼科夫:《谢米列契鸟类志》(В.Н.Шнитников: Птицы Семиречья), 1949 年版第 182—185 页。并可参看《苏联大百科全书》第 2 版第 22 卷第 548 页 Копытка 条及《动物学大辞典》商务印书馆 1933 年版第 477 页。

⑥⑧ 《突厥集史》上册第 322 及 15 页。

⑥⑨ 《突厥集史》上册第 322 及 15 页。

⑦① 《突厥集史》下册第 659 页。

⑦② 《史记·匈奴列传》。又萧大亨:《北虏风俗·牧养》条云:“凡马至秋高则甚

肥。”

⑦ 《突厥集史》上册第 190、103、379 页。

⑧ 马洛夫：《古突厥文献》第 65 页。

⑨ 克兹拉索夫：《突厥军队古史释证》（Ц.Л.Кызыласов, Материалы к ранней истории тюрков: I. Древнейшие свидетельства об Армии, РА), 《俄国考古学》1996 年第 3 期第 75—77 页。

⑩ 上引两条，见《突厥集史》上册第 25、56 页。并可参看王士禛：《古夫于亭杂录》卷二。

⑪ 《冀州图经》见王谟：《汉唐地理书钞》中华书局 1961 年版第 301—302 页。

⑫ 恩格斯：《反杜林论》人民出版社 1956 年版第 176 页。

⑬ 马克思 1857 年 9 月 25 日致恩格斯的信：“亚洲的军事制度，最初出现在波斯人中间，但后来在蒙古人和土耳其人等中间则被改得面目全非了。”《马克思恩格斯全集》第四卷第 336 页。

⑭ 参看古米列夫：《从拜占廷史料看前突厥汗国的大纷争》，见《拜占廷学刊》第 20 卷（Л.Н.Гумилев: Великая Распря в Первом Тюркском Каганте в свете Византийских Источников,《Византийский Временник》20), 1961 年版第 78—89 页。

⑮ 陈寅恪：《唐代之蕃将与府兵》载《中山大学学报》（社会科学版）1957 年第 1 期第 165—167 页。

⑯ 曼捷里斯坦：《阿里·扎希兹“致发特赫·布·合罕函”中对九世纪突厥人的评价》第 228—234 页；佛赖及沙伊里：《塞尔柱以前中东的突厥人》，载《美国东方学会会刊》第 63 卷第 3 期（Frye, P.N. and Soyili, A.M.: Turks in the Middle East before the Saljuqs,《Journal of the America Oriental Society》Vol.63, No.3), 1943 年版第 196—200 页。

### 三 突厥事火和拜天

在古突厥人的原始信仰中，事火和拜天渊源久远，占居崇高地位并带有全民性质。从可汗的牙庭到牧民的帐幕，都信奉共

同的守护神：火神和天神。这两大神灵，构成突厥宗教史的主体，其重要性和渗透性，远非其他神灵（如山神、水神和女神）所能比拟。下面就突厥与火和天的关系，试作一点粗略的观察。

### （一）突厥事火的起源

唐太宗贞观初年，玄奘赴印求法，途经中亚素叶（碎叶）城，受到突厥可汗隆重接待。据《大慈恩寺三藏法师传》云：

可汗居一大帐。帐以金华装之，烂眩人目。诸达官于前列长筵两行侍坐，皆锦服赫然。余仗卫立于帐后观之。虽穹庐之君，亦为尊美矣。法师去帐三十余步，可汗出帐迎拜，传语慰问讫，入座。突厥事火，不施床，以木舍火，故敬而不居，但地敷重茵而已。仍为法师设一铁交床，敷蓐请坐。

慧立笔下这位“穹庐之君”，究竟是统叶护可汗还是肆叶护可汗虽尚待论定，<sup>①</sup>但“突厥事火”的记载是无庸置疑的，拜占廷史家狄奥菲拉特的《历史》可资印证。该书著录了达头可汗 598 年（开皇十八年）致东罗马皇帝摩里斯的一封信，内称：

突厥崇拜火，尊敬空气和水，颂扬大地，但仅奉天地惟一造物主为神，用马牛羊祭祀它，并有祭司预言未来之事。<sup>②</sup>

“事火”问题在六世纪末七世纪初突厥汗庭的信仰中占有显著地位，以致无论外交文书还是外交礼仪都鲜明地反映出来。如所周知，“西突厥本与北突厥同祖”，<sup>③</sup>是突厥人自东向西扩张的结果。在玄奘西行时代，中亚突厥汗庭与萨珊王朝早已兵戎相见，仇怨极深，决无皈依波斯国教火祆教的可能。因此，突厥“事火”

的起源问题，仍然应该到它的草原故乡去寻求答案。

让我们先引一个关于突厥祖先的传说。据《周书》卷五〇《突厥传》云：

突厥之先，出于索国，在匈奴之北。其部落大人曰阿谤步，兄弟十七人，其中一曰伊质泥斯都，狼所生也。谤步等性并痴愚，国遂被灭。泥斯都既别感异气，能征召风雨，娶二妻，云是夏神、冬神之女也。一孕而生四男：其一变为白鸿；其一国于阿辅水、剑水之间，号为契骨；其一国于处折水；其一居践斯处折施山，即其大儿也。山上仍有阿谤步种类，并多寒露，大儿为出火温养之，咸得全济，遂共奉大儿为主，号为突厥，即讷都六设也。讷都六有十妻，所生子皆以母族为姓，阿史那是其小妻之子也。

这段突厥的史前史，包含着图腾崇拜和自然崇拜的重要内容。所谓“一孕而生四男”，当即一个胞族分出四个氏族，并非无稽之谈。整个来看，上引史文虽比“居金山之阳”的传说有更浓厚的神话色彩，但毕竟提供了研究突厥火神起源的历史线索：第一，既然“突厥之先，出于索国”，那么，从“索国”后裔的宗教迷信中，必能找到突厥时代信仰的遗存。第二，“出火温养”与“号为突厥”之间的联系，无疑向我们暗示：应从“突厥”一名的语义构成中去挖掘“火”的因素。下面即循此线索，逐层试作说明。

根据民族学家的实地调查，“索国”的后裔为北阿尔泰库曼丁族的一支，今仍称“索”(co 或 coro)，包括在卡钦人之中。<sup>④</sup>像阿尔泰其余诸族一样，卡钦人把他们认为自古以来存在于天上、人间和地下的一切神灵，统称为“托司”(Töc)。其中最受崇拜的是火神“查巴克托司”(Чалбак - Тöc)，神作女相，用火红色颜料画于长三四十厘米、宽二三十厘米的白麻布上，布角系带，挂于

帐内最荣耀的地方，即主人寝席与钱柜之间的架梁。“查巴克托司”是萨满（巫师）首先祷告的对象，每帐的主人必须将第一口食物供奉她。这位火神，被卡钦人当作保佑合家大小平安和守护帐内炉灶的“家婆”。<sup>⑤</sup>显而易见，火神即帐神，是炉灶崇拜的产物，具有公认的神圣性。前述西突厥可汗帐内“不施床，以木含火，故敬而不居”，就是表示“穹庐之君”对“托司”不敢冒犯。那么，火神崇拜与名词“突厥”又有什么关系呢？据突厥学家分析，“突厥”一名是由两个部分构成的，即 түр + к。第二部分 к 可还原为常见词尾 гүһ、күһ 是从单词 гүһи、күһи（妻）变来的。第一部分 түр//төр 的主要涵义是“炉灶要地”，其音变形式为 түс//төс ~ төз，即前述的“托司”，指“原始神灵”，并有“偶像”、“神偶”、“荣席”、“帐内禁地”诸义。此词又派生出 төрү（төрә），即“惯例”、“法律”，后来甚至包含“法官”、“官吏”的意思。因此，“突厥”一名由第一个构成部分而得“强”、“力”之义，是理所当然的。<sup>⑥</sup>

上面引述的民族学和语言学材料，可以帮助我们拨开文献的云雾，把神话分解为历史：首先，“突厥”一名包含的炉灶崇拜的内容，说明《周书》所载“出火温养”与“号为突厥”之间的因果关系，尽管非常隐晦，但却完全符合原始时代社会生活的逻辑。其次，火神以女相出现，及 к(厥)由 күһи 变来，表明火神崇拜植根于母系氏族。那个被奉为“主”的“讷都六有十妻，所生子皆以母族为姓”，正是母系氏族社会的特征。<sup>⑦</sup>由此可知，突厥人拜火之俗，有它自己的起源史。即使在“西面可汗”与“东面可汗”各霸一方之时，也并未数典忘祖。可是，某些学者却把阿尔泰人的“托司”与曹国的“得悉神”等同起来，断言突厥“事火”是通过中亚昭武九姓向伊朗“学习”的，<sup>⑧</sup>未免失之附会了。

事实上“得悉”与“托司”大异其趣，《隋书》卷八三《西域·曹国传》记述甚详：

国中有得悉神，自西海以东诸国并敬事之。其神有金人焉，金破罗阔丈有五尺，高下相称。每日以驼五头、马十匹、羊一百口祭之，常有千人食之不尽。

在中世纪，“西海以东”为粟特地区。据粟特学家研究，“得悉”一名粟特语作 *Taxsič*(*txs'yc*)，<sup>⑨</sup>不可与“托司”混同。其次，从牺牲的种类和数量看，这座位于曹国都城瑟底痕东北越于底城的著名“神祠”，<sup>⑩</sup>其香火之盛也是任何“托司”所无法比拟的。即使我们接受另一种主张，赞同“得悉”应还原为波斯语 *Teštar*，<sup>⑪</sup>那么，火祆教中的“星辰雨水之神”与萨满教中的“炉灶之神”，相去依然十万八千里。

当然排除“得悉”与“托司”二者的同一性，只是说明阿史那氏的“火”种来自漠北，并不意味着在西突厥境内，事火的突厥人与当地流行的火祆教毫不相干。下面我们将进一步探索，东西二“火”的接触，在中亚宗教史上产生过什么样的奇观。

## （二）祆神与突厥

突厥人侵入中亚，始于六世纪六十年代。563—567年间，室点密可汗率领的一支突厥人击败哒哒，据有乌浒河以北。<sup>⑫</sup>至隋炀帝时(605—616)，康国王“屈术支娶西突厥叶护可汗女，遂臣于西突厥”。<sup>⑬</sup>玄奘西行时，突厥汗庭已尽有哒哒故地，势力达于鬲宾。这个广大的辖区，是中世纪东西交通的要地。据《新唐书》卷二二一下《康国传》记载，贵霜匿“城左有重楼，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”。可

知，这里与中国、波斯、印度和拜占廷也有密切联系。在古代东西方四大文明影响下，昭武九姓地区几乎成了一个宗教博览会。中亚改宗伊斯兰教之前，不仅祆、佛并存，摩尼教、拜星教和基督教也有一定地盘。但据唐代中国文献记载，当以火祆教为最盛。七世纪初，玄奘经过飒秣建（康国）时，已见到“王及百姓不信佛法，以事火为道。有寺两所，向无僧居。客僧投者，诸胡以火烧逐，不许停住”。<sup>⑭</sup>此处用“事火”表述祆教信仰，是因为唐初用“祆”字“只限于外典，内典中尚罕见”之故。<sup>⑮</sup>至八世纪初，慧超又记：“此六国（安、曹、史、石骡、米、康）总事火祆，不识佛法。”<sup>⑯</sup>既然火祆教被迷信得如此之深，原已“事火”的突厥人会作出什么反应呢？在征引文献之前，不妨先看一出土的材料。据巴托里德研究，俄属土耳其斯坦的火祆教，与萨珊波斯火祆教不同的地方特点，表现于葬式上流行盛骨瓮。这种瓮系陶质，内装死者骨殖，外饰图画或浮雕。<sup>⑰</sup>盛骨瓮大概出现于公元前二世纪，在贵霜时代型式最多。这种礼俗的形成，是东伊朗部落两大葬仪，即天葬（陈尸供凶兽和鸟啄食）与火葬（收埋骨灰）合流的结果。<sup>⑱</sup>盛骨瓮的形制，在突厥时代发生引人注目的变化，出现了一种帐幕式的盛骨瓮。瓮面装饰仿牧人毡帐上的花纹，瓮壁上方镂空，象征帐幕的木架。<sup>⑲</sup>这样，原来反映中亚地方特点的盛骨瓮，便被涂上一层突厥游牧生活的色彩。其次，从苏库鲁克出土的陶灯盏上，也可以见到新的结构。过去，陶灯盏上常塑狗和鸟（鸡），这两种动物按火祆教经典是守护“不灭之火”的圣物。<sup>⑳</sup>至突厥时代，绵羊或山羊也进入护火的行列了。<sup>㉑</sup>

如上所述，盛骨瓮的造型取法帐幕，及突厥的“羊”守护祆教之“火”，这些由考古文物反映出来的新特征，表明中亚突厥人在汗国瓦解（七世纪中期，以 657 年唐高宗在西突厥置两都护府为

标志)后,已经有某种程度的祆教化。唐代笔记也是这样证明的。段成式《酉阳杂俎》卷四介绍过一种突厥式的祆神崇拜:

突厥事祆神,无祠庙,刻毡为形,盛于皮袋,行动之处,以脂苏涂之;或系之竿上,四时祀之。

很明显,无论“盛于皮袋”,还是“系之竿上”,都是为了适应游牧生活的流动性。所谓“无祠庙”,其实只是祆祠存在形式的更换。至于以“脂苏涂之”来代替“以麝 樛苏”<sup>②</sup>的祀祆礼仪,也同样是按食肉饮酪的风尚办事。可见,“突厥事祆神”仍不失其“控弦之士”的特色。

### (三) 天神崇拜及其观念

漠北游牧人对天的崇拜,源远流长,天神称谓也大体相同。

《史记·匈奴列传》云:“匈奴谓天曰撑犁。”唐代译突厥语“天”为“登里”或“腾里”。《鞑鞴译语》的“天”也作“腾吉里”。这个同源异译的语言现象,清末学者文廷式早已觉察,并作如下论断:

《汉书》匈奴称天曰撑犁,今蒙古称天曰腾格里,腾格里即撑犁之异译,此朔方语二千余年未变者。白鸟库吉云此说致确:今土耳其诸族犹称天曰撑犁。突厥,匈奴之苗裔,亦谓天为登凝梨。<sup>③</sup>

古突厥语“登凝梨”或“登里”即 *tāŋri* 或 *teŋiri*。词根 *teŋ* 源出动词“上升”、“飞翔”在鸟类名称中也有反映如鹰科的小鹞,古突厥语称为 *teŋālgūn* 与 *teŋiri*(登凝梨)同根。本义为“上升”的这个突厥词,可转义为“献牲”、“崇奉”、“尊敬”因此“天”就不仅指上天,而且被赋予神灵的意义了。<sup>④</sup>

古代突厥人的天神崇拜,可分两种:季节性的祭天和常年性



的拜天。前者有明确的时间、地点和供品，即中国文献所记的“五月中旬集他人水拜祭天神”，及“五月中多杀羊马以祭天”。<sup>⑤</sup>至于后者，则因事而行，旨在求天降福、消灾弭难，不受固定节期的限制。如神功元年（697），突厥默啜可汗“杀所获凉州都督许钦明以祭天”<sup>⑥</sup>之类。

天神的功能，可从古突厥人的后裔阿尔泰人本支（阿尔泰克热）的民俗中知其大略。他们将包含日、月在内的光明天神称为“乌里干”（ульгень），长子为雷雨神，次子和三子为战神。祭乌里干用白马为牺牲，马皮悬挂桩上，马头朝东。列作祭品的，还有山绵羊。<sup>⑦</sup>这种祭天礼仪，与前述突厥人“多杀羊马以祭天”是一脉相承的。

天神起源于自然崇拜，被神化的“天”具有丰富的社会内容。古突厥人的敬天观念是五花八门的，举其著者，计有三种：

第一，汗权天授的观念。可汗“初立，近侍重臣等舆之以毡，随日转九回，每一回，臣下皆拜，拜讫，乃扶令乘马，以帛绞其颈，使才不至绝，然后释而急问之曰：你能作几年可汗？其主既神情瞽乱，不能详定多少，臣下等随其所言，以验修短之数。”<sup>⑧</sup>沙钵略可汗具衔“从天生大突厥天下贤圣天子”，默啜称“天上得果报天男突厥圣天骨咄禄默啜大可汗”，以及毗伽可汗冠以“同天及天授”之号，等等，都是同出一辙，体现了汗权天授的观念。

第二，兵事天佑的观念。务于征战的突厥人，视天为庇护神。突厥文《阙特勤碑》东面就有这样的词句：“因天赋以力，吾父可汗之军有如狼，敌人有如羊”，“由天之意，吾人于有国者取其国，有可汗者俘其可汗”。<sup>⑨</sup>他们甚至把有利的战机也视为“天赐”：

（开皇）十八年（598），突厥达头可汗犯塞，以（杨）素为

灵州道行军总管，出塞讨之，赐物二千段、黄金百斤。先是，诸将与虏战，每虑胡骑奔突，皆以戎车、步骑相参，輿鹿角为方阵，骑在其内。素谓人曰：“此乃自固之道，非取胜之方也，于是悉除旧法，令诸军为骑阵。”达头闻之，大喜曰：“此天赐我也。”因下马，仰天而拜，率精骑十余万而至。素奋击，大破之。<sup>③</sup>

至于突厥兵渡河犯唐之前，要到拂云祠拜祭天神，也同样是“天佑”观念在行动上的表现。

第三，畏惧天谴的观念。突厥人将意外的自然灾变，看作天怨神怒。例如，六世纪中期，木杆（俟斤）可汗时代，有一次“会大雷风起，飘坏其穹庐等，旬日不止，俟斤大惧，以为天谴”。<sup>④</sup>七世纪初，达头可汗与隋兵在灵武作战，长孙晟在水源施放毒药，“达头人畜饮之多死，于是大惊曰：天雨恶水，其亡我乎？因夜遁”。<sup>⑤</sup>

敬天与畏天，是突厥人拜天观念两个相反相成的方面。由畏而敬，完全符合原始思维的逻辑。在突厥时代，汗系的修短，兵事的成败，一切人间的吉凶都归诸于天。草原上的芸芸众生，其灵魂深处，完全是一个萨满教的王国。任何时候，他们都是惟“天”是从的。

#### （四）沟通天人的“巫”

在天神与人世之间，存在着一个沟通者，它就是突厥巫师。《隋书·突厥传》说突厥人“敬鬼神，信巫觋”，可知巫婆、巫祝都有。

早在六世纪中期，突厥巫师已拥有一套与后世萨满相似的

法器和法术。568年，拜占廷使臣蔡马库斯及其随员所见的突厥巫是如此行事的：

有人来言，能驱逐魔鬼，预言不祥之兆。围绕蔡马库斯及其从人，取其行李，置团众中。摇铃击鼓于其上。又有手持香者，火势熊熊，来往绕走，状类疯狂，指天画地，几若魔鬼诚被其驱除者。咒既读毕，乃请蔡马库斯经过两火间，其人亦自皆陆续走过两火间。谓如是，则妖魔悉可净洗也。<sup>③</sup>这种“指天画地”的预言者，是草原上的职业化祭司，即所谓“突厥巫师，以卜为业”。<sup>④</sup>可汗征战，也要通过他们去捕捉天机。如武德七年(620)，处罗可汗“谋取并州，置杨正道，卜之，不吉，左右谏止”。<sup>⑤</sup>

突厥巫术，可能是源出阿史德窟。据《酉阳杂俎》卷四云：“突厥之先曰射摩舍利海神，神在阿史德窟西。”因而，阿史德氏产巫，也就其来有自了。据姚汝能《安禄山事迹》卷上云：

安禄山，营州杂种胡也，小名轧荦山。母阿史德氏为突厥巫，无子，祷轧荦山神，应而生焉。是夜，赤光傍照，群兽四鸣，望气者见妖星芒炽，落其穹庐，怪兆奇异不可胜数。其母以为神，遂命名“轧荦山”焉。

在这则神话中，已经粗略地反映出“突厥巫”的宇宙观：山神、赤光、群兽和妖星，等等。这些“怪兆奇异”现象之间究竟有什么联系，只有从南西伯利亚突厥后裔的萨满信仰中才能得到解释。在索尔人的神鼓上，勾画出一个“巫”的神话世界：上天与人世之间，隔着三层土。天上满布星辰，右日左月。人世以巫为核心：巫坐马上，前有狼和鸟开路，后有巫主庇护，再后为山灵和白桦树神。底下便是各种神怪：山水鸟兽和虫鱼的精灵。<sup>⑥</sup>据此可以推知，阿史德氏女巫设计的那个光怪陆离的分娩场景，源出

萨满教理，并不是她随意杜撰的。

安禄山是一个自怀孕到诞生都被他母亲神化了的人物，虽然不能算是小“巫”，却也沾染上不少萨满习气。因此，他后来在范阳才会用厚币去罗致一个“善吐纳之术，能夜中视物，不假灯烛”的术士。<sup>⑦</sup>甚至在验收商胡宝货时，也有“诸巫击鼓歌舞”，混杂其中。这个“鼓”，正是施展巫术的法器“神鼓”，突厥语依声命名称之为“卜砰”(бубен)。

在突厥汗国的历史上，阿史那氏和阿史德氏居于最显赫的地位，被视为漠北贵种。其所以两姓独显，很可能就是因为前者最早掌握政权，后者最早掌握神权。一汗一巫，构成了突厥游牧贵族权力基础的两大支柱。突厥文《噶欲谷碑》把“圣明”(Bögü, 牟羽、卜固)与“可汗”(Kagan)连在一起，正是神权政治的表现。<sup>⑧</sup>

突厥原称巫为“甘”(Kam)，进入中亚之后又与从佛教借入的“法师”(bakṣi)融合，成为一种独具特色的“巫师”(Kambakṣi)，并在帖木儿时代大显身手。对此，突厥学家艾辛已作过专门研究，<sup>⑨</sup>就不必赘述了。

沙畹认为，玄奘“尚及见统叶护可汗于未死之时”，详《西突厥史料》中译本第139页。岑仲勉先生对此持存疑态度：“玄奘所见是否统叶护，尚有可疑。”见《西突厥史料补阙及考证》第127页。陈垣先生则在《书内学院新校慈恩传后》文中断言：“法师所见者统叶护之子肆叶护也。”见《陈垣学术论文集》第一集，中华书局1980年版第415页。

狄奥菲拉特·西摩卡塔：《历史》(Феофилакт Симокатта, История)第5卷8节第14—15段，莫斯科，1957年俄文版第161页。关于突厥人对水土神和乌弥女神的崇拜可参看下列论文波塔波夫：《鄂尔浑碑文中的水土神》，《苏联突厥学》(Л. П. Поталов, 《Цер суг》 В орхонских надписях, ст)1979年第6期第71—77页；斯科别列

夫：《饰物上的古突厥乌弥女神像》，《苏联考古学》（С. Г. Скобелев, Подвески с изображением древнетюркской Богини умай, СА)1990 年第 2 期第 226—233 页。

《旧唐书》卷一九四下《突厥传》。

波塔波夫：《阿尔泰山史纲》（Л. П. Потапов, Очерки по истории Алтайцев），莫斯科，1953 年俄文版第 160 页。并可参看吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》（С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири），莫斯科，1951 年俄文版第 494 页。

⑤ 伊凡诺夫：《论萨彦阿尔泰山高原诸族古代神物图象的意义问题》，苏联《人类学民族学博物馆集刊》（С. В. Иванов, К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяноалтайского нагорья. Сб. МАЭ）第 16 卷，莫斯科，1955 年俄文版第 167—171 页。

⑥ 科诺诺夫：《突厥名称试析》，《苏联民族学》（А. Н. Кононов, Опыт анализа темипа Түрк, Советская этнография）1949 年第 1 期第 45—47 页。此文着重分析“突”的语义及其演变，伯希和《汉译突厥名称之起源》，则主要研究“厥”的古音及其语源、可相参证。详见冯承钧译：《西域南海史地考证译丛二编》。至于中国古代文献对突厥人的各种称谓，可参看蒲立本《突厥汉名考》一文，载《美国东方学会会刊》1965 年第 2 期（E. G. Pulleyblank, The Chinese Name for the Turks, JAOS, 1965, No. 2）。

⑦ 马长寿先生：《论突厥人和突厥汗国的社会变革（上）》，《历史研究》1958 年第 3 期第 17 页。又，“讷都六设”一名，护雅夫试行还原为“？ - tölis Söd” 见《古代突厥民族史研究甲编》，山川出版社 1967 年日文版第 305 页。

⑧ 白鸟库吉：《康居粟特考》，1936 年中译本第 45 页。原文见《西域史研究》下册，岩波书店 1981 年日文版第 81—83 页。

⑨ 亨宁：《粟特神考》，伦敦大学《东方非洲研究院院刊》第 28 卷第 2 期（W. B. Henning, A Sogdian God, BSOAS, Vol. 28, pt. 2）1965 年第 253 页。

⑩ 《新唐书》卷二二一下。关于昭武九姓“神祠”的建筑形制，可参看别伦尼茨基等合著：《中世纪中亚城市》（А. М. Беленицкий, И. Б. Бнтович, О. Г. Большаков, Средневековый город Средней Азии），列宁格勒，1973 年俄文版第 38—40 页。“东曹”时代的神祠遗址，近年也已发现，详香山阳坪：《塔吉克共和国沙赫利斯坦发现的壁画》一文，见《江上波夫教授古稀纪念论集（考古·美术篇）》山川出版社 1976 年日文版第 253—261 页。

⑪ 别伦尼茨基：《论伊斯兰教以前中亚的迷信》，苏联《物质文化研究所简报》

(А. М. Беленицкий, О Домусульманских Культрах Средней Азии, КСИИМК) 第 28 册, 1949 年, 第 84—85 页。并参同上作者的另一论文:《粟特的思想信仰问题》,《片治肯特古代壁画考释》(А. М. Беленицкий, Вопросы идеологии и Культуров Согда, Живопись Древнего Пянджикента) 莫斯科, 1954 年俄文版第 61 页。

⑫ 沙畹:《西突厥史料》第 161—162 页。

⑬ 《旧唐书》卷一九八《康国传》。

⑭ 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二,《大正新修大藏经》卷五〇,第 227 页。并可参阅张一纯:《经行记笺注》,中华书局 1963 年版第 8—10 页。

⑮ 《陈垣学术论文集》第一集,第 313 页。

⑯ 《往五天竺国传》,《大正新修大藏经》卷五一,第 978 页。并参藤田丰八:《慧超往五天竺国传笺释》,泉寿东文书藏,1931 年版第 76—78 页。张毅笺释:《往五天竺国传笺释》,中华书局 1994 年版第 118—130 页。

⑰ 巴托里德:《土耳其斯坦简史》,《中亚研究四种》上册 V. V. Barthold, A short-history of Turkestan, Four studies on the Central Asia, I), 莱登 1962 年英文版第 9—10 页。

⑱ 拉波波尔特:《花拉子模的盛骨瓮(花拉子模宗教史)》,《苏联民族学》(Ю. А. Рапопорт, Хорезмийские астаданы. К истории религии Хорезма, Советская Этнография) 1962 年第 4 期第 80—83 页。关于盛骨瓮的类型学研究,另见同上作者:《火祆教葬仪沿革述略》,《第二十五届国际东方学家大会文集》第 3 卷(Y. A. Rapoport, Some aspects of the evolution of Zoroastrian funeral rites, Труды ДИМКВ, Т. III. ), 莫斯科, 1963 年,第 127—132 页。

⑲ 伯恩施坦:《碎叶川》(苏联考古资料与研究专刊第十四号)(А. Н. Бернштам, Чойская Долина, МИА СССР Т. 14) 莫斯科, 1950 年,第 81 页。

⑳ 参阅玛丽·博伊斯:《论琐罗亚斯德教的圣火》,伦敦大学《东方非洲研究院院刊》第 31 卷 1968 第 1 期 Mary Boyce, On the Sacred Fires of the Zoroastrians, BSOAS, Vol. 31, pt. 1 第 52—68 页。

㉑ 伯恩施坦:《碎叶川》第 146 页。山羊是突厥石刻最常见的动物形象。《阙特勤碑》上方那个山羊形的标记,汤姆逊认为是突厥鲁尼体文字“可汗”(𐰽𐰺𐰍)一词中“可”(𐰽)的花体字。但也有人详细对比过南西伯利亚、蒙古和中亚发现的 39 个同类标记,从而断定它是山羊图象的简化。后说似更可信。见格拉奇:《图瓦岩刻,上编》,苏联《人类学民族学博物馆集刊》(А. Д. Грач, Петроглифы Тувы, I, Сб.

МАЭ )第 17 卷第 413—414 页。

⑳ 《新唐书》卷二二一下。

㉑ 文廷式：《纯常子枝语》卷二八。

㉒ 塔他林采夫：《论突厥天名的起源及其与登里的勘同》，《苏联突厥学》〔Б. И. Татаринцев, О происхождении тюркского наименования неб(тәңгі и его соответствия) СТ〕1984 年第 4 期第 79—80 页；克利亚什托尔内：《古突厥碑铭的神话题材》，《1977 年突厥学文集》(С. Г. Кляшторный, Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках,《Тюркологический сборник. 1997》)，莫斯科，1978 年版第 131—132 页。

㉓ 《通典》卷一九七《突厥传》上并参《隋书》卷八四《突厥传》。

㉔ 《资治通鉴》卷二〇六。

㉕ 伊凡诺夫：《论萨彦阿尔泰山高原诸族古代神物图象的意义问题》第 246—247

页。

㉖ 《周书》卷五〇《突厥传》。

㉗ 岑仲勉：《突厥集史》下册第 881 页。

《隋书》卷四八《杨素传》。

㉘ 《周书》卷九《阿史那皇后传》。

㉙ 《隋书》卷五一《长孙晟传》。

㉚ 张星烺：《中西交通史料汇篇》，第 1 册，京城印书局 1930 年版第 107—108

页。

㉛ 《新唐书》卷二〇〇《安禄山传》。

㉜ 《新唐书》卷二一五《突厥传》。

㉝ 阿历克塞耶夫：《西伯利亚突厥语民族的萨满教》(Н. А. Алексеев, Шаманизм тюркоязычных народов Сибири)，新西伯利亚，1984 年，第 167—169 页。

㉞ 康骞：《剧谈录》卷上“刘平见安禄山魑魅”条。

㉟ 参看魏萃一：《从维吾尔语 bywi 的源流谈起》，《中国突厥语研究论文集》，民族出版社 1991 年版第 39—41 页。

㊱ 艾辛：《突厥法师与画师摩诃末·西约卡兰》，《哥本哈根东方学报》(E. Esin, The Turkish Bakşi and the Painter Muhammad Siyüh Kalam, AO 第 32 卷，1970 年。

## 四 突厥奉佛史事辨析

佛教在突厥汗国的传播，因时间和地域不同，表现出极大的差异。八世纪初，赴印度求法的高僧慧超，在其《往五天竺国传》残卷中，大体上以中亚的乌浒（阿姆）河为界，将当时的突厥人分成两大信仰群类：河南的“极敬三宝”，河北的“不识佛法”。慧超这个二分法，带有鲜明的时代性和直观性，并不等于对突厥奉佛作出普遍的历史概括。事实上，无论河南还是河北，突厥人对佛法的向背都有一个演变的过程。其中涉及的大量史事，学术界尚未达成共识。笔者拟在前人研究的基础上，再作一些辨析，纯属愚者千虑之得，未敢视为对突厥奉佛与社会变迁的关系有所论证。

据慧超记述，所谓“不识佛法”的突厥人，其居住地域和生活方式如下：

从此胡国（骨咄）已北，北至北海，西至西海，东至汉国以北，总是突厥所住境界。此等突厥，不识佛法，无寺无僧。衣著皮裘（裘）毡衫，以虫为食。亦无城郭住处，毡帐为屋，行住随身，随逐水草。男人并剪鬓发，女人在头。言音与诸国不同。国人爱杀，不识善恶。土地足驼、骡、羊、马之属。<sup>①</sup>

骨咄即珂咄罗，位于乌浒河北、镗沙布河东之间。<sup>②</sup>可知慧超所划的“境界”，包括西突厥东北部和整个东突厥汗国故地。这个被描绘为无寺、无僧、无城郭的广大区域，从历史上看，与其说是“不识佛法”，无宁说是经过“随逐水草”的突厥人的选择，他们决定“不要佛法”。佛陀与可汗，自北朝至隋唐屡次接而又离，忽接



忽离，双方关系相当微妙，其反复性往往令人感到困惑。我们希望通过若干史事的辨析，找出一条可以理解的线索，为众说纷纭的突厥奉佛问题进一解。

## （一）北周京师突厥寺与 木杆可汗父女的信仰

北周王褒撰《京师突厥寺碑》，载《艺文类聚》卷七六，全文如

夫六合之内，存乎方册，四天之下，闻诸象教，百亿阎浮，尘沙算而不尽，三千日月，世界数而无边。至于周星夕陨，汉宫宵梦，身高梵世，力减须弥，应现十方，分身百佛，上极天中，下穷地际，转法轮于稔国，留妙象于闾宾。至于善见神通，瓶沙瑞相，波斯铸金，优填雕木，莫不归依等觉，回向佛乘，弃形骸而入道，舍国城而离俗。

突厥大伊尼温木汗，夏后余基，惟天所置，威加穷发，兵历无革，小大当户，左右贤王，麟胶角触之弓，鸷羽射雕之箭，跨葱岭之酋豪，靡不从化，逾天山之君长，咸皆宾属，人敦信契，国宝亲邻。太祖文皇帝，道披寰中，化覃无外，提群品于万福，济苍生于六道。大家宰晋国公，功高夤亮，位隆光辅，命司空而度地，监匠人而置臬，带三条之逸陌，面九市之通衢，图木缙锦，雕楹簷密，香随微雨，自丽风尘，幡杂天花，常调丝竹，四禅大患，净界无毁，六珠芬尽，法身常住。

铭曰：七华妙觉，三空胜境；意树已凋，心猿斯静；灵城偃色，空衣灭影；索隐穷源，振衣提领。

这篇碑文未署撰作时间，只能因人比事，推测相对年代。据

《周书》记载，晋国公宇文护于闵帝元年（557）二月出任“大冢宰”，至武帝建德元年（572）三月伏诛，仍带此衔。造寺立碑，当在这个时限之内。碑文提到两位君主：“太祖文皇帝”即宇文泰，这个庙号是明帝武成元年（577）追加的。作为北周与突厥联盟的奠基人，撰碑者为他颂德，甚合事理。至于对一位“突厥大伊尼温木汗”，即木杆可汗（名“俟斤”），何以也要不厌其详地为他纪功，极尽美化之能事，难道能够“以这条材料作为突厥在后周之世已经信仰佛教的重要依据”？<sup>③</sup>事实上，立寺纪功无非是北周王室讨好突厥汗庭的一种姿态，与娶突厥女为后异曲同工，都是小朝廷对大汗国的外交策略。如所周知，突厥在木杆可汗时代（553—572），“其地东自辽海以西，西至西海万里，南自沙漠以北，北至北海五六千里，皆属焉”。<sup>④</sup>对这个北方强邻，周、齐争相结纳，以为外援。周室尤其不遗余力，“累使结之，往反十余，方复前好”。<sup>⑤</sup>木杆可汗作为亚洲内陆的霸主，其人其事，与那些“归依等觉，迥向佛乘”的君王毫无共同之处。这位漠北的一代枭雄，“状貌奇异，面广尺余，其色甚赤，眼若琉璃，刚暴，勇而多智，务于征伐”。<sup>⑥</sup>他是一个地地道道的萨满教徒，曾经在北周王室的迎亲队伍面前，公开暴露过自己的信仰状况：

俟斤又许齐人以婚，将有异志。纯（陈国公纯）等在彼累载，不得反命，虽谕之以信义，俟斤不从。会大雷风起，飘坏其穹庐等，旬日不止，俟斤大惧，以为天谴，乃备礼送后（阿史那皇后是俟斤之女）及纯等，设行殿，列羽仪，奉之以归。天和三年（568）三月，后至，高祖行迎亲之礼。

很清楚，木杆可汗是在对“天谴”的恐惧中作出嫁女决定的。天神崇拜在突厥汗庭多么根深蒂固，也就可想而知了。其父如此，其女又怎么样呢？历史给我们留下一条耐人寻味的信息：

天和三年，周武皇后入朝，投名出家，先蒙得度。<sup>⑦</sup>

木杆之女入朝为后，下距武帝建德三年（574）下诏灭佛还有6年，正当北周佞佛成风、寺院林立、僧尼猥滥之际，<sup>⑧</sup>她“投名出家”，当个挂名尼姑，无非是入境随俗罢了。这种象征性和礼仪性的皈依，与宗教信仰的实质性转变终究是两回事。据《周书》卷九，阿史那皇后死于隋开皇二年（582）终年32岁，则她入朝时才是一名14岁的少女，所谓“投名出家”云云，任人摆布而已，岂有意愿可言哉。

从上面种种迹象看，北周京师立突厥寺，很可能是宇文氏笼络阿史那氏的一种宗教手段，决不意味着突厥汗庭的信仰已经从“天”向“佛”回归。岑仲勉先生认为在突厥奉佛问题上，“木杆时已渐伸信仰，不自他钵始矣”。<sup>⑨</sup>苏赫巴塔尔在《论佛教在蒙古早期游牧人中的传播问题》也有类似看法：“木杆可汗时代长安立突厥寺，可见汗国初期佛教已在突厥人中略有流播了。”（见《蒙古考古学民族学文集》，新西伯利亚，1978年俄文版第69页。）虽然语气谨慎，似乎还是估计偏高了。

## （二）他钵奉佛与北齐传经

在突厥史上，首次接受佛教的，是木杆可汗之弟他钵可汗（572—581）。据《隋书·突厥传》云：

时他钵控弦数十万，中国惮之，周、齐争结婚好，倾府藏以事之。他钵益骄，每谓其下曰：“我在南两儿常孝顺，何患贫也？”齐有沙门惠琳被掠入突厥中，因谓他钵曰：“齐国富强者，为有佛法耳。”遂说以因果果报之事，他钵闻而信之，建一伽蓝，遣使聘于齐氏，求净名、涅槃、华严等经并十诵

律。他钵亦躬自斋戒，绕塔行道，恨不生内地。

除惠琳外，在他钵时代涌入突厥的还有两个僧团：第一，因 574 年北周灭佛而被“放遣”的天竺僧团，其代表人物是犍达国三藏法师阇那崛多：“还向北天，路经突厥，遇值中面他钵可汗，殷重请留，因往复曰：‘周有成坏，劳师去还。此无废兴，幸安意住。资给供养，当使称心。’遂尔并停，十有余载。师及同学，悉彼先殂，唯多独在。”<sup>⑩</sup>第二，因 577 年北周灭齐而投奔突厥的北齐僧团：“有齐僧宝暹、道邃、僧昙等十人（据《大唐内典录》五，则为“十有一人”），以武平六年（575）相结同行，采经西域。往返七载，将事东归，凡获梵本二百六十部。行至突厥，俄属齐亡，亦投彼国”<sup>⑪</sup>按粗略计算，天竺僧团、北齐僧团加上惠琳之类的散僧，他钵可汗收容的僧徒约有十五六人之多。落难和尚得到汗庭“资给供养”，不足为奇；引人注目的是可汗那股宗教狂热：建伽蓝、求佛经，甚至“自斋戒”。如果认为这一切表明他钵与“在南两儿”（北齐和北周）信仰上的“认同”，那又有什么实际需要呢？从比较宗教史看，“在宗教狂热的背后，每次都隐藏有非常明显的现世的利益”。<sup>⑫</sup>前引惠琳给他钵说法，正是一场“现世的利益”的对话。“富强”一语打动了可汗的心，使他相信与佛结缘，将会取得比“控弦数十万”更大的“强”和比“倾府藏而事之”更多的“富”。于是便导致了这样的结果：他钵一面“绕塔行道”，一面“杀掠寇边”，以“益骄”的姿态向南推进阿史那氏的霸业。

他钵奉佛，除中国文献外，还有突厥碑铭为证。1956 年，蒙古的后杭爱省布古特附近一处土丘，发现尔伏可汗（572—581）建立的古突厥碑，粟特文书写，共 29 行。其中第 10 行记述了一则对他钵可汗的神谕：“建一巨大且全新伽蓝。”这与前引《隋书》所载“他钵闻而信之，建一伽蓝”，是相符的。不过，据该碑译释

者考证：“布古特铭文作者无论其为粟特人或突厥人，决非佛教徒。铭文中使用祆教名词‘swwsyn’t(救世主)可为证明。”<sup>⑬</sup>

除建立伽蓝外，受他钵可汗礼遇的僧团，还设法从北齐引进佛经。请看北齐王室对突厥求经一事采取什么态度。据《北齐书》卷二〇《斛律羌举传》云：

后主命（刘）世清作突厥语翻涅槃经以遗突厥可汗，敕中书侍郎李德林为其序。

在他钵所求的三经一律中，齐后主为什么选中《涅槃经》而且精心安排，既译且序呢？当时北齐盛行涅槃之学，<sup>⑭</sup>特别推崇这部“众经之渊镜，万流之宗极”，是可以理解的。不过，如果参照北魏遣使向南齐求经典，王融《上疏请给虏书》中所阐发的那种意图“节其揖让，教以翔趋，必同艰桎梏，等惧冰渊”，那么，我们就不能不考虑齐后主也有借佛经来驯化劲敌的幻想了。在李德林序失佚的情况下，历史的空白只能用事理的逻辑来补缀。

《涅槃经》以阐释佛性为中心，全面论述达到“涅槃”即离欲寂灭的基本途径。在人生道路上，贪、嗔、痴“三毒”是走向“涅槃”境界的最大障碍。宣扬《涅槃经》的净业空法，去对治他钵的贪嗔孽障，很可能这就是北齐王室传经漠北的目的。倘若此说可以成立，那么，突厥语《涅槃经》的传译，就不是一段弘法的佳话，而是一场被佛法所掩盖的多边斗争：他钵奉佛是为了谋求进一步“富强”之道，齐后主是想借涅槃之学去破除突厥可汗心中的“贪结”，至于以惠琳为代表的僧徒，则在客观上是利用双方的矛盾去扩大佛教的思想阵地。殊途同归，都在谋求“现世的利益”。

然而，事与愿违，目的与手段发生矛盾，《涅槃经》包含着游牧人无法接受的神学体系。从这部大乘经典中可以看到：第一，佛教认为“猎师”是必须“永断”的十六恶业之一（卷二九），这就

直接否定了“以畜牧射猎为务”的生活方式。第二，佛教关于“食肉者断大慈种”的说教（卷四），实际上是把“食肉饮酪”的游牧人，排斥在教门之外。第三，在“随逐水草”的情况下，要普遍“造招提僧坊”（卷二一），也是无法实现的。难怪当年滞留“北狄君民”中间的印度僧团和北齐僧团，无所作为，只是“讲道相娱”而已。<sup>⑮</sup>

随着 577 年和 581 年北齐、北周的相继覆灭，佛法能使人“富强”之说，也在事实面前破了产。开皇元年（581），他钵一死，摄图即位，“颇弘福利”的局面就结束了。宝暹诸僧及阇那崛多分别于此年冬天及开皇五年（585）先后返隋，漠北的精灵世界，依然是“天神”的一统天下。摄图是他钵之侄，也即那位自称“从天生”的沙钵略可汗（581—587）。此人性极凶悍，连老婆千金公主对他也没有好印象：“可汗豺狼性，过与争，将啗人。”<sup>⑯</sup>证明他不信佛教的，有一个重要的事实：开皇七年（587）正月，因隋许突厥猎于恒州和代州，并遣人送去酒食，沙钵略竟得意忘形，“一日手杀鹿十八头”。<sup>⑰</sup>按“杀鹿”为佛陀所不忍，观《大唐西域记》卷七记“鹿野”得名一事可知。这样的人，是不会信佛的；在这样的人统治下，僧徒是呆不下去的。难怪他即位没几年，曾被钵可汗礼遇过的那班和尚，统统跑光了。

说到这里，似乎可以回答吉谢列夫在《南西伯利亚古代史》中提出的一个疑问，即佛教在他钵时代初传蒙古游牧区究竟达到何种深固程度的问题。<sup>⑱</sup>根据前面的简略辨析，似乎可以这样说：在他钵时代，尽管可汗本人抱着特定的政治目的礼佛求经，但是，游牧的生活方式无法容纳佛教的神学体系。食肉饮酪的突厥人，依旧“敬鬼神，信巫覡”。草原上的佛光，微弱而又短暂，到沙钵略可汗时代，就完全消失了。突厥汗庭这种“昙花一现”

的奉佛现象，国际突厥学界已经有人觉察，并且作出与本文一致的评估：“以羽田亨氏为首，山崎氏、葛玛丽女士直到最近的护雅夫氏，认为突厥第一汗国的佛教信仰是‘一时性的’和‘表面的’，确是至当之言。”<sup>⑬</sup>

从此之后，直至贞观四年（630）东突厥败亡，在这四五十年间，无论文献还是碑刻，都找不到突厥奉佛的蛛丝马迹。<sup>⑭</sup>倒是驱掠佛徒的事例，还可以举出一个：智显在隋末唐初，“与道俗十余人行值突厥，并被驱掠”。<sup>⑮</sup>至于处罗可汗自身的信仰状况，也完全与佛教无缘：

（武德三年）谋取并州置杨正道，卜之，不吉，左右谏止。

处罗曰：“我先人失国，赖隋以存，今忘之，不祥。卜不吉，神诘无知乎？我自决之。”会天雨血三日，国中犬夜群号，求之不见，遂有疾。<sup>⑯</sup>

像前述木杆可汗惧“天谴”一样，处罗可汗竟被自然灾变吓出病来，他对萨满教的虔诚，可说是后来居上了。

### （三）拂云祠”辨

唐高宗永淳元年（682），突厥复国，即所谓“第二突厥汗国”或“后突厥汗国”。到默啜即阿波干可汗（691—716）时代；“负胜轻中国”，自693—706（长寿二年至神龙二年），先后6次强渡黄河，迫使唐朝不得不大力强化黄河沿岸的防御设施。唐中宗景龙二年（708），朔方道大总管、韩国公张仁愿在河套筑三受降城，“以拂云祠为中城，与东、西两城相去各四百余里，皆据津济，遥相应接”。<sup>⑰</sup>中受降城是整个防御体系的核心，对切断突厥南侵之路，有重要意义。据《史记·匈奴列传》记载，汉代筑受降城遏

制匈奴，始于武帝元封六年（前 105）。可见，唐代经营漠南的上述军事设施，是以汉御匈奴的历史经验为依据的。

在中受降城修筑前，原址的堆阜上有一座“拂云祠”，是渡河入塞的突厥人必先祭酹求福的处所。《通典》卷一九八《突厥传》云：“朔方军北与突厥以河为界，河北岸有拂云祠，突厥将入寇，必先诣祠祭酹求福，因牧马料兵，候冰合渡河。”在唐代其他文献中，拂云祠或称“拂云堆神祠”（见《元和郡县图志》卷四“丰州中受降城”条），虽繁简略有不同，但冠以“拂云”之名则一。此祠既与突厥“入寇”的重大军事行动有关，其名称的音义也就很有探讨的必要了。岑仲勉先生最早提出这个问题，并对“拂云”二字作了还原的尝试。按照他的解释，“拂云”一名是古突厥语 *Burqan* 佛汗 的音译，并自信“已成定案”。<sup>②</sup>倘使此说可靠，那么突厥“诣祠”之举就不是拜“神”而是拜“佛”了。由此似乎还可以推论，佛教在默啜可汗时代（691—716）已经深受信奉，以致突厥人竟将“佛汗”视为控弦之士的庇护神。很明显，对“拂云祠”作何解释，直接涉及后突厥汗国的宗教史，其意义已经超出地名学之外了。

我们认为，无论从语言方面还是历史方面，都可以对岑说提出大量质疑的理由。首先，“拂云”二字与 *Burqan* 两个音节的对比，是难以成立的。斯坦因劫藏的《摩尼教残经》，内有 *furstadan* 一名，在唐开元十九年（731）汉译本中作“拂多诞”。<sup>③</sup>这个年代与筑三受降城最接近的唐人译例，表明“拂”字并不是只能按重唇音来还原的。至于第二音节，则无论是“云”字的古音或太原方音，均找不到与 *qan* 相当的读法。<sup>④</sup>岑仲勉先生取证六朝译例和厦门方音，在时间空间上都是非常勉强的。其次，从当时突厥汗庭的信仰状况看，可说完全是与“佛汗”无缘的。默啜可汗本



人没有露出任何奉佛的迹象。相反，神功元年（697）他“杀所获凉州都督许钦明以祭天”（《资治通鉴》卷二〇六）。在这个场合，突厥可汗作为萨满教徒的形象，倒是十分鲜明的。至于默啜的“衙官”噉欲谷，则是突厥史上一个著名的反佛派。他从突厥游牧人生产活动和军事活动的特点出发，一语道破“佛老教人仁弱，非武强术”，从而打消了默棘连（毗伽可汗）“起佛老庙”的念头，继续保持萨满教在突厥军事生活中的权威。第三，“拂云”的语源如果是“佛汗”，那就等于说，突厥在“入寇”即杀掠之前反而去向戒杀的佛顶礼膜拜，揆之事理，也是扞格难通的。总之，把“拂云”一名与整个历史环境割裂开来，孤立地研究对音，是很难作出令人信服的“定案”的。

摆在我们面前的基本事实是，“拂云祠”位于拂云堆；而拂云堆一名不仅在唐史和唐文（如李华《韩公庙碑铭》、吕温《三受降城碑铭序》等）中十分稳定，而且在唐诗中也没有异字。试举数例如下：（一）李益《拂云堆》：“汉将新从虏地来，旌旗半上拂云堆。”（二）杜牧《边游》：“日暮拂云堆下过，马前逢著射雕人。”（三）杜牧《题木兰庙》：“几度思归还把酒，拂云堆上祝明妃。”把“拂云堆”与译名变异达十七种之多的突厥圣地“于都斤山”比较一下，令人怀疑它可能不是译音的地名（参看岑仲勉先生《外蒙于都斤山考》及本书附录《古突厥于都斤山新证》）。

在唐代山西一带，称作“堆”的丘阜通常都冠以汉式名字，如“风陵堆”（蒲州）“黄瓜堆”（大同）之类。假使将“拂云堆”也算作这类地名，是否存在“拂云”二字连用的词例呢？仍以唐诗为证。如：（一）杜甫《陪郑广文游何将军山林十首》之九：“床上书连屋，阶前树拂云。”（二）许浑《金陵怀古》：“石燕拂云晴亦雨，江豚吹浪夜还风。”（承戴裔焯先生教，始识引用此条。）（三）李贺《马

诗二十三首》之十五：“一朝沟陇出，看取拂云飞。”总结上面的意思，可以作出与岑说完全相反的论断：“拂云”是汉语词，与突厥语无关；“拂云堆”的字面意义仅仅形容该“堆”有“拂云”之势（“拂云”二字，刘茂才先生在《东突厥汉文史料集》卷一第 463 页直译为 *Wolken vertreibenden* “拂散浮云”），原无任何宗教色彩；“拂云祠”是因拂云堆得名的一个突厥神祠。《元和郡县图志》中的“拂云堆神祠”是唯一保存下来的全称，它比简化了的“拂云祠”更完整地反映出事物的面貌。

对“拂云祠”的辨析，当然不应该停留在词义上，还必须进一步探索突厥人“诣祠祭酹求福”的内幕，以便确定谁是控弦之士的庇护神。在这方面，王之涣的名篇《凉州词》透露了比史籍更多的消息。该诗第二首云：“单于北望拂云堆，杀马登坛祭几回？汉家天子今神武，不肯和亲归去来。”<sup>⑦</sup>王之涣是玄宗朝的诗人，此诗前两句所描述的，应为开元四年（716）默啜可汗败亡之后，款塞内附的突厥君长（唐代诗文习用“单于”作“可汗”的代称）对往事的追思。其时中受降城由朔方节度使横塞军镇守，突厥人对拂云堆已经可“望”而不可“诣”了。但“杀马登坛祭几回”一句，却是非常值得注意的。据《隋书·突厥传》，突厥人自古以来就有“多杀羊马以祭天”的习惯。这种起源于自然崇拜的礼俗，在突厥汗国时代获得了新的社会意义。中国文献和突厥文物同样证明，天神往往以战神的姿态出现在突厥人的观念中。有趣的是下列综合材料：现存突厥四大碑刻《噉欲谷碑》、《阙特勤碑》、《毗伽可汗碑》和《翁金碑》，<sup>⑧</sup>共提及被神化了的“天”39次，其中次数最多的（11次）恰恰是“天佑出征”。既然如此，“拂云祠”之谜是不妨另作新解的。在我们看来，突厥人渡河之前先到拂云祠“祭酹”，大概是杀马祭天，也即向战神“求福”。在这样

的意义上，可以说拂云祠就是天神祠。这种解释，当然也是试探性的，但似乎比较近理。因为，它不仅与八世纪初突厥人的信仰（萨满教占统治地位）相符，而且，也与突厥兵的动机（“入寇”前求战神保佑）一致。

#### （四）一场围绕“起佛老庙”的汗庭之争

继默啜之位的默棘连，即著名的毗伽可汗（716—734）。在他统治时代，奉佛问题曾一度提上汗庭的议事日程。经过辩论，元老派占了上风，可汗只好收回成命。这场围绕“起佛老庙”的汗庭之争，它的背景和实质，是非常值得认真研讨的。请看《新唐书》卷二一五下《突厥传》，提供了什么样的历史实录：

默棘连又欲城所都，起佛老庙。噉欲谷曰：“突厥众不敌唐百分一，所能与抗者，随水草射猎，居处无常，习于武事，强则进取，弱则遁伏，唐兵虽多，无所用也。若城而居，战一败，必为彼禽。且佛老教人仁弱，非武强术。”默棘连当其策。

默棘连“起佛老庙”的念头，是与“欲城所都”的打算相联系的。这两个不可分割的部分，构成他的全部定居计划。如此重大的决策，绝不是可汗个人即兴的狂想，它所反映的是复国前后突厥游牧社会经济生活的新动向。早在贞观十四年（640）唐太宗遣返突厥人的诏书已经指出：

今岁已积，年谷屡登，众种增多，畜牧蕃息。缿絮无乏，咸弃其毡裘；菽粟有余，靡资于狐兔。②

可知突厥人在渡河进入白道川（呼和浩特北白道溪一带）之前，已经掌握了一定的农业生产技术。到神功元年（697）默啜可汗

又向武则天索回六州(丰、胜、灵、夏、朔、代)降户数千帐,并取得粟种 4 万余石、农器 3000 件及铁 4 万斤。<sup>③</sup> 这些事实,说明当时的突厥社会内部,农耕文化的比重正在上升,但尚未取得优势。默棘连“欲城所都,起佛老庙”,顺应了定居务农的新潮流,却与占主导地位游牧经济相抵触,因此,便招致了元老派的非议。那位侃侃而谈的噉欲谷,是后突厥汗国的“三朝元老”:辅助过骨咄禄复国,担任过默啜的衙官,在默棘连即位后又以岳父身份被引为近侍重臣。他从游牧人生产活动和军事活动的特点出发,指出佛教的思想倾向不利于突厥汗国的政治发展,一语破的,难怪唐中书令张说称他“深沉有谋”。<sup>④</sup> 更有进者,如果采纳某些突厥学家的见解,把噉欲谷确认为阿史德元珍,<sup>⑤</sup> 那么,汗庭之争就还有意识形态方面的未发之覆。按突厥人的祖先传说,阿史德窟是“海神”的故乡,因此,阿史德氏产巫,安禄山“母阿史德氏,为突厥巫”(《安禄山事迹》卷上),就是一例。作为阿史那氏的联婚胞族,阿史德氏虽不属汗系,却在萨满信仰中享有特殊地位。从这个角度看,噉欲谷的拒佛,就不只是为了汗国的长治久安,同时,也是站在阿史德氏的立场上,维护了萨满教的纯洁性和权威性。

六至八世纪,东突厥汗国前后两次奉佛,出现于不同的历史环境。第一次奉佛,是在六世纪七十年代突厥汗国政治扩张的基础上,由他钵可汗自上而下移植过来的,其直接动机是为了“富强”。第二次奉佛,则是在八世纪初期突厥游牧社会出现农业因素的条件下,由默棘连提出方案,作为转向定居的一个步骤。但是,无论哪一次,都没有把突厥人从萨满教徒变成佛教徒。因为,以畜牧狩猎为务的“人的王国”,根本不需要一个离欲寂灭的“神的王国”。正是在这样的意义上,我们认为并非漠北

的突厥人“不识佛法”，而是他们本能地“不要佛法”。

## （五）西突厥人如何走上“极敬三宝”之路

中亚的突厥人，是在全新的条件下与佛教发生关系的。让我们来看看本来崇敬天、地、水、火的所谓“北狄君民”，怎样逐步拜倒在佛陀脚下。

周保定四年(564)，道判诸僧行至突厥“西面可汗所”，遭遇很不吉利：

彼土不识僧众，将欲加害，增人防卫，不给粮食，又不许出掇薪菜，但令饿死。有周国使人谏云：“此佛弟子也，本国天子大臣敬重供养，所行之处能令羊马孳多。”可汗欢喜，日给羊四口，以充恒食。判等入之，而自煮菜进啖。既见不杀众生，不食酒肉，所行既殊，不令西过，乃给其马乘，遣人送还，达于长安，住乾宗寺。<sup>③</sup>

这就是说，道判等人在“西面可汗所”碰了一鼻子灰，要不是北周使臣开出一张“所行之处能令羊马孳多”的空头支票，他们是非“饿死”不可的。西突厥对僧徒如此冷遇，显然是因为他们刚从蒙古草原进入中亚绿洲，与“不杀众生，不食酒肉”的和尚素未谋面，难免视为异类。此后数十年间，建牙于白山黑河之间的突厥汗庭，仍崇奉本族的萨满教。达头可汗598年致东罗马皇帝摩里士的国书，说得一清二楚：“突厥拜火，亦敬空气水土，然仅奉天地之惟一造化主为神，以马牛羊祀之，并有祭司预言未来之事。”<sup>④</sup>直至唐高祖武德九年(626)前后，我们才听到西突厥可汗礼遇僧徒的消息：

承北狄贪勇，未识义方，法藉人弘，敢欲传化。乃与道

俗十人展转北行，达西面可汗叶护牙所，以法训勸，曾未浹旬，特为戎主深所信伏。日给二十人料，旦夕祇奉。同侣道俗，咸被奇遇，生福增敬，日倍于前。<sup>⑤</sup>

据上所记，叶护可汗在波颇“训勸”之下，“未浹旬”就“信伏”了。这位印度和尚，似乎比被强制遣返的道判高明得多。其实，只要分析一下历史，我们就会看到，这主要不是由于僧徒“法力”高低不一，而是因为时代前后不同。如果波颇早来 62 年，他也难以逃脱道判那样的命运。那么，这 62 年发生了那些有利于佛教传播的变化呢？

自达头之孙射匮可汗（611—618）以来，西突厥国势日盛，与东突厥分庭抗礼：

东至金山，西至海，自玉门以西诸国皆役属之。遂与北突厥为敌，乃建庭于龟兹北三弥山。寻卒，弟统叶护可汗代立。统叶护可汗（618—628）勇而有谋，善攻战，遂北并铁勒，西拒波斯，南接罽宾，悉归之。控弦数十万，霸有西域，据旧乌孙之地，又移庭于石国北之千泉。其西域诸国王悉授颉利发，并遣吐屯一人监统之，督其征赋。西戎之盛，未之有也。<sup>⑥</sup>

这个从崛起到称霸的过程表明：第一，随着疆域的扩大，西突厥的政治重心自东西移，下山入城，草原习气逐渐减弱。第二，包括在西突厥版图之内的，既有奉萨满教的铁勒诸部和奉火祆教的昭武九姓，<sup>⑦</sup>又有奉佛教的龟兹、高昌及罽宾等国，三教并存，已成定局。第三，统叶护可汗对被征服的西域诸国，只确立称臣纳贡的关系，并无推行强迫同化的政策。所有这些，便为“敢欲传化”的波颇创造了有利的形势，使他免遭道判那样的厄运。一人来得太早，“但令饿死”；一人适逢其时，“旦夕祇奉”

时缘对人缘的制约关系，决定了佛门与汗庭之间的距离，这是不以僧俗的意志为转移的。

在波颇向统叶护可汗传教后的第三个年头，唐代高僧玄奘法师也行抵突厥牙庭。他在这里被当作上宾，自不待言。值得注意的，倒是从玄奘的见闻中，我们发觉统叶护可汗宗教信仰的两面性。一方面，在玄奘到达时，他“出帐迎拜，传语慰问”；听玄奘说法后，又“举手叩额，欢喜信受”。那副样子，真像个虔诚的佛徒。但是，另一方面，他却“事火，不施床，以木含火，故敬而不居，但地敷重茵而已”，恪遵萨满教的禁忌礼俗。<sup>⑧</sup>统叶护可汗本人外奉佛教内事火神的真相，表明此时突厥汗庭实行兼收并蓄的宗教政策，这与七世纪初西突厥汗国作为一个庞大的军事行政联合体，是十分协调的。史载“统叶护可汗勇而有谋”，真是名不虚传，确实表现出他的治国之道的高度适应性。

628年，统叶护可汗死。西突厥分成两国：在碎叶以西及西南的，为五弩失毕部；在碎叶东北的，为五咄陆部。前者拥立统叶护之子啞力特勤，这就是肆叶护可汗。他为加强本身的经济实力，使自己在内讧中立于不败之地，一反其父的宗教政策，企图剥夺寺院财产。抢劫缚喝国小王舍城伽蓝，导致肇事者自食其果。玄奘在《大唐西域记》卷一，写下这场“报应”的情节：

近突厥叶护可汗子肆叶护可汗倾其部落，率其戎旅，奄袭伽蓝，欲图珍宝。去此不远，屯军野次，其夜梦见毗沙门天曰：“汝有何力，敢坏伽蓝！”因以长戟贯彻其背。可汗惊悟，便苦心痛，遂告群属，所梦咎征。驰请众僧，方伸忏悔，未及返命，已从殒没。

缚喝即缚喝罗，位于乌浒河南岸。这个国家的面积不大，“东西八百里，南北四百余里”。佛教势力却不小，“伽蓝百有余所，僧

徒三千余人”。平均 8 里就有一寺。肆叶护的强盗行径，严重损害当地僧侣集团的利益，因此，毗沙门天（随军护法的天王）的显灵，完全可以理解为后者对前者的反击，只不过在僧人的传述中，给事件蒙上一层“圣光”而已。

如果说肆叶护由于恶化了政教关系，所以在佛教势力深厚的缚喝国不得善终，那么，他的哥哥但度设一系，则因与僧侣集团采取合作态度，结果在这里无为而治。当玄奘行抵但度设所居之地，适逢他患病，有梵僧上门“为诵咒”。不久，但度设被其后妻和前儿合谋弑杀。“缚喝罗僧数十人闻旧设死，子又立，共来迎慰。”<sup>③</sup>弑父篡位这种恶行，并没有引起当地僧徒与新设疏远，他们反而既“迎”且“慰”，政教勾结之深，可想而知。

统叶护后裔对佛教的两种态度及僧徒的不同反应，说明乌浒河南岸的宗教传统十分顽强，不容许突厥君长在佛陀面前作威作福。由此东南行，可以看到突厥人对佛教的信仰愈来愈深。到八世纪初，这一带的突厥族统治者，已经完全皈依释氏了。中印度的密宗高僧善无畏，约于 716 年路经乌苻国（即乌仗那或乌伤，位于今斯瓦特及布尼尔一带），受到当地突厥汗庭的礼遇：

讲《毗卢》于突厥之庭，而可敦了请法。和尚乃安禅树下，法为金字，列在空中。突厥之妻（一作宫人）有以手按其乳，乳为三道飞注和尚口中，乃合掌端容曰：“此我前生母也。”<sup>④</sup>

按乳注口，类乎神话，似可理解为突厥人对和尚的舍施。但说法中阐述除暗遍明、普照众生的《毗卢》义，则应为事实。至于突厥可敦（王后）领会多少，就不必臆测了。慧超《往五天竺国传》所记的谢廌（漕矩），也是突厥治下的一个佛国：“此王及首领虽是突厥，极敬三宝，足寺足僧，行大乘法。有一大突厥首领，名娑铎



干(即名为“娑”的达干)每年一回,设金银无数,多于彼王。”最有趣的,还是他笔下的建驮罗:

此王虽是突厥,甚敬三宝。王、王妃、王子、首领等,各各造寺,供养三宝。此王每年两回设无遮大斋,但是缘身所受用之物,妻及象、马等,并皆舍施。唯妻及象,令僧断价,王还自赎。自余驼马、金银、衣物、家具,听僧货卖,自分利养,此王不同余已北突厥也。儿女亦然,各各造寺,设斋施舍。

要了解突厥王族及首领为何奉佛如此入迷,必须略谈建驮罗的国情。早在公元前 259—前 258 年,阿育王已遣末阐提来这里传道。因而,“国多贤圣,古来作论诸师:那罗延天、无著菩萨、世亲菩萨、法救、如意、胁尊者等,皆此所出也”。<sup>④</sup>前面那位到东突厥他钵可汗牙庭讲道的阇那崛多,也是建驮罗人。在佛教艺术中,建驮罗式的雕塑和建筑,兼有印度文明和希腊文明的特征,更是举世闻名的。对于这样一个奉佛既深且久的国家,外族征服者不迁就当地的信仰,就会把自己置于孤立的地位。因此,上行下效,从国王、王妃、王子到首领,纷纷“甚敬三宝”,在信仰上与被征服者认同。直至八世纪中期,西行求法的悟空,还在这里巡礼过“特勤洒寺”和“可敦寺”。<sup>⑤</sup>突厥人的佛教化,当以建驮罗的汗庭为第一。难怪在慧超心目中,他们“不同余已北突厥也”。

## (六) 余论——突厥宗教地理鸟瞰

在六至八世纪突厥汗国的地图上,按宗教信仰的性质,可以大体分成三个区域。第一区是萨满教区,包括南西伯利亚、蒙

古，直至伊丽川东北岸。第二区是火祆教区，起碎叶川，止乌浒河流域，尤以中亚河间地区的昭武九姓祆祠最多。第三区是佛教区，包括乌浒河东南至印度河西北各地。因此，就信仰的主流来说，东突厥流行萨满教，西突厥流行火祆教和佛教。至于景教和摩尼教，则相对而言，只能算是局部性和暂时性的宗教现象。

当我们依次逐区进行考察的时候，就会发现这样的规律性：一部突厥人从东到西的征服史，同时也是一部突厥神由盛而衰的变迁史。草原气味十分浓烈的天、地、火诸神，属于自发的部落宗教，缺乏神学体系和宣传性质，只能活跃于漠北的游牧群中，“越出这个境界以外，就由别的神来独占地统治了”。<sup>④</sup>

突厥宗教史可以看作突厥社会史的曲折反映。在奉佛问题上，“极敬三宝”的突厥人，比“不识佛法”的草原老乡处于更高的发展阶段。西域的古典文明，把野蛮的征服者征服了。穹庐文化被城邦文化所超越，是中世纪亚洲内陆人类历史的进步现象。

① 《往五天竺国传》，《大正新修大藏经》卷五一 第 978 页。

藤田丰八：《慧超往五天竺国传笺释》，泉寿东文书藏，1931 年，第 77 页；张毅：《往五天竺国传笺释》，中华书局 1994 年 11 月第 1 版第 133—134 页；伯恩施坦：《慧超笔下的突厥和中亚》，《古史通报》1952 年第 1 期（Бернштам А. Н., Тюрк и Средняя Азия в Описании Хой Чао, ВДИ, 1952, No. 1. ）。

樊圃：《六到八世纪突厥人的宗教信仰》，《文史》第十九辑（1983 年）第 198 页。

④ 《周书》卷五〇《突厥传》。

《周书》卷三〇《襄毅传》。

⑥ 《北史》卷九九《突厥传》。

⑦ 《续高僧传》卷二五《无碍传》。

⑧ 王仲萃：《北周六典》上册，中华书局 1979 年版第 207—253 页。

⑨ 岑仲勉：《突厥集史》下册，中华书局 1958 年版第 974 页。

- ⑩ 《大唐内典录》卷五。
- ⑪ 《续高僧传》卷二《闍那崛多传》。
- ⑫ 恩格斯：《论原始基督教史》，人民出版社 1962 年版第 22—23 页。
- ⑬ 克略希托内等著、龚方震译：《布古特粟特文碑铭补证》，《中外关系史译丛》第 3 辑（1986 年），上海译文出版社，第 44 页；巴赞著、耿升译：《蒙古布古特碑中的突厥和粟特人》，《民族译丛》1987 年第 5 期。
- ⑭ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，中华书局 1955 年第 832—834 页。
- ⑮ 《续高僧传》卷二《闍那崛多传》。
- ⑯⑰ 《隋书》卷八四《突厥传》。
- ⑱ 吉谢列夫：《南西伯利亚古代史》（Киселев С. В., Древняя История Южной Сибири），1951 年，第 509 页。
- ⑲ 森安孝夫著、郝仲平译：《突厥佛教的源流与古突厥语佛典的出现》，《敦煌学辑刊》1996 年第 1 期第 120 页。
- ⑳ 《太平广记》卷一一六引《广古今五行记》：“并州有人解画，曾陷北虏，突厥可汗遣画佛像。”此属小说家言，既无确年可考，又述画佛时常偷颜料塞入鼻内，语出无稽，不足为据。
- ㉑ 《续高僧传》卷二五《智显传》。
- ㉒ 《新唐书》卷二一五上《突厥传》。
- ㉓ 《旧唐书》卷九三《张仁愿传》。内蒙古大学蒙古史研究室《内蒙古文物古迹简述》（1976 年版）第 50—51 页说：“中受降城位于呼延谷口西南方八十里，今乌拉特前旗东部靠近包头市的地方。”可供参考。
- ㉔ 《突厥集史》上册第 366—367 页，下册第 1028 页。
- ㉕ 《西域南海史地考证译丛五编》第 148 页。巴托尔德认为“突厥人用以指称佛陀和佛像的 *burchan* 一字是从摩尼教徒借来的”，并非来自汉语的借词。见罗致平译：《中亚突厥史十二讲》，中国社会科学出版社 1984 年 8 月第 1 版第 57 页。
- ㉖ 高本汉：《汉语分析辞典》第 108、792 页。
- ㉗ 《国秀集》卷下。
- ㉘ 克劳逊：《翁金碑》（英国《皇家亚洲学会会刊》，1957 年第 3、4 期合刊）。
- ㉙ 《贞观政要》卷九。
- 《资治通鉴》卷二〇六神功元年三月条。



突厥学界对十二生肖纪年法的起源和传播，作过相当广泛的探讨。致力于此的学者，在论著中从东亚、中亚追溯到西亚，将农耕民族与游牧民族的纪年方法进行年代学的比较研究，各抒己见，胜义纷披，扩大了古代文化史的认识范围。经过百年之间的探讨，生肖历的起源虽未达到一致的结论，但传播史的研究，却有长足的进展。尤其具有重要认识价值的是，各国学者从历史学、考古学、民族学和语言学方面，已经积累并提供了大量资料，使我们有可能凭借前人的研究成果，更明确地去推断古突厥人居住的漠北地区，究竟是不是“鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪”这个生肖序列的发源地。

## （一）突厥生肖历研究概述

古突厥人行使十二生肖纪年法，是随着鄂尔浑突厥碑文的解读才为世所知的。因此，年代学和题铭学在突厥学中紧密相连，应当结合起来进行学术史的回顾。

1893年，丹麦语言学家汤姆逊解读古突厥碑文取得初步成果。随后进一步研究《阙特勤碑》和《苾伽可汗碑》，分析碑文用动物名称纪年情况，断言“突厥人应完全接受中国历法”。<sup>①</sup>

1895年，俄国语言学家拉德洛夫也刊布《蒙古古突厥碑铭》，次年又刊布《翁金碑》，使生肖名称除前二碑已知的羊、猴、狗、猪之外，又增加了“龙”年。<sup>②</sup>

1898年，德国历史学家马迦特发表《古突厥碑纪年法》，成为突厥年代学的奠基性著作。<sup>③</sup>

1906年，法国学者沙畹著文《论突厥十二生肖》，首倡生肖历起源突厥说。<sup>④</sup>同年，哈列维发表《突厥十二生肖的新观察》，

探讨古突厥碑生肖名称的语源。

1909年，美国人类学家劳费尔据织物图案，发表《古代突厥斯坦壁毯上的十二生肖》一文。<sup>⑤</sup>

1910年，索绪尔著文分析十二生肖的宇宙象征，反驳沙畹。<sup>⑥</sup>

1913年，俄国沙摩伊洛维奇，发表《论十二生肖在若干突厥语部落中的变异》，为生肖系列的地区差异提供新资料，揭示了突厥年代学的民俗背景。<sup>⑦</sup>

1929年，法国汉学家伯希和著文论述突厥以十二属记年之最古记录，不赞成沙畹的生肖起源突厥说，提出承袭柔然纪年法的假设。<sup>⑧</sup>同年，苏联民族学家卡鲁诺夫斯卡雅撰文论述《阿尔泰人和铁勒人的十二生肖历》，据田野工作所得资料立论，别开生面。<sup>⑨</sup>

1932年，黄文弼公布吐鲁番出土兽形足盆陶器二件，考释其纹饰的生肖图像，并分析西域生肖系列的文化特征。<sup>⑩</sup>

1936年，日本学者岩佐精一郎发表《突厥毗伽可汗碑文之纪年》。<sup>⑪</sup>

1939年亨宁著《粟特历》。<sup>⑫</sup>

1941年，土耳其学者图兰在伊斯坦布尔出版专著《突厥十二生肖纪年法》。<sup>⑬</sup>

1955年，德国突厥学家葛玛丽著文论《古突厥的纪年形式》。<sup>⑭</sup>同年，苏联民族学家沙赫马托夫发表《论游牧人十二生肖纪年法的起源》，从哈萨克民俗中探寻生肖历起源于突厥的证据。<sup>⑮</sup>

1958年，德国华裔学者刘茂才在其专著《东突厥汉文史料集》中，立专章探讨突厥与中国的关系，强调“班历突厥”是政治

行为而不是文化传播，并引述伯希和关于突厥从柔然承袭生肖历的见解。<sup>⑯</sup>

1959年，法国突厥学家巴赞，在《心理学杂志》撰文分析古突厥民族的“年龄”观念，指出时间“年”与寿命“年”在突厥碑文中的语义差异和社会根源。<sup>⑰</sup>

1960年，苏联民族学家扎哈罗娃发表长篇论文《亚洲内陆诸民族的十二生肖历》，广泛概括生肖历在东亚和西亚的传播史。<sup>⑱</sup>

1964年，苏联历史学家克利亚什托尔内在其专著《古代突厥鲁尼文碑铭》中，分析突厥汗国使用生肖历的实际情况，及其缺乏史学编年传统的原因。<sup>⑲</sup>

1974年，巴赞撰成巨著《古代和中世纪的突厥历法》，对突厥生肖历、回纥生肖历及突厥景教徒的复合历，均立专章讨论，无论广度还是深度，都超越前人。<sup>⑳</sup>

1976年，克利亚什托尔内在“全苏突厥学家代表大会”上作专题报告：《古突厥碑研究的现代问题》，对比历次出土古碑，论述生肖历从前突厥汗国到后突厥汗国如何获得更完整的表现。同年，陈庆隆发表《从借字看突厥回纥的汉化》，专节论述生肖历的传播。<sup>㉑</sup>

1982年，韩儒林发表《中国西北民族纪年杂谈》，分别论述突厥、吐蕃、蒙古使用生肖历的情况，并矜慎地指出：“十二相属究竟起于何族，是个需要进一步研究的问题。”<sup>㉒</sup>

1989年，盖山林公布内蒙古乌兰察布草原发现的十二生肖岩画，系列完整，自左向右围成一椭圆形。作者据“龙的身躯粗短，具有早期龙的特点”推断：“乌兰察布游牧民中流行十二生肖之俗，约在汉代前后。说明中国十二生肖和十二生肖历法并非

由外国传入，而是中华民族的原始先民的独立创造。”<sup>②</sup>

1990年，林梅村发表《十二生肖源流考》一文，从文献和文物方面，列举“突厥人的生肖纪年与中原地区的干支纪年有对应关系”的若干例证。结论认为生肖历“最早见于中国秦代竹简，其设计思想本自起源更早的古代中国占星家的阴阳历术之学，属于中国古代思想体系。”<sup>④</sup>

1991年，巴赞的《古代突厥纪年体系》出版，<sup>⑤</sup>可说是近百年来突厥年代学研究的集大成之作。

限于所知，关于研究概况的回顾，暂且到此为止。下面就突厥年代学中的十二生肖问题，略谈个人浅见，质疑问难，无非“狗尾续貂”而已。

## （二）突厥纪年的类型

在中国历史文献上，“突厥”一名首见于西魏大统八年（542）。六世纪中期，正当突厥立国前后，其历法是相当原始的。《周书》卷五〇《突厥传》云：“其书字类胡而不知年历，唯以青草为记。”所谓“以青草为记”的状况，正如金代女真族“以草一青为一岁”那样，<sup>⑥</sup>并非“不知年历”，而是行使一种适应草原环境的物候历。它植根于游牧射猎生活的土壤中，具有直接的实用性。每逢丧葬，突厥人就是用物候历确定葬期的：“待时而葬，春夏死者候草木黄落，秋冬死者候华茂，然后坎而瘞之。”<sup>⑦</sup>物候历虽便于按节候办事，但因草木一岁一枯荣，周而复始，无法用于记事编年。因此，古代的突厥人使用自身年龄作为记事工具。在著名的《阙特勤碑》中，碑主阙特勤享年 47 岁，身经 13 战役：16 岁出征 21 岁与沙吒将军交锋，30 岁征服葛逻禄，31 岁歼灭阿热族



兵众，等等。

在物候历的基础上，古突厥人形成了以草一青为一岁的年龄观念。表示寿命的“年”字 *yās*，正是“草绿”的意思。草三绿实际只有两年，但却被当作三岁。因此，古突厥人是按虚岁而不是实岁计算年龄的（阙特勤享年 47 岁，实足 46 岁）。至于用来表示时间的“年”字 *yil*，则具有时序意义，并非寿命的标记。<sup>②</sup>原始的物候历，能计年而不能系统记事，它的缺陷由于采用生肖历而得到补救了。突厥属部黠戛斯和回鹘以十二生肖纪年，史有明载：“以十二属纪年，假如岁在子则谓之鼠年，在戌则谓之狗年，与回鹘同也。”<sup>③</sup>至于突厥本部是否流行生肖历，文献上也同样是有迹可寻的。《隋书》卷八四《突厥传》，载有一封突厥沙钵略可汗致隋高祖的国书，开首标列的年月是“辰年九月十日”。据法国汉学家伯希和研究，“以干支一字记年，中国向无此例，此处之‘辰’，显为十二属中之一年，甲辰年（584）为龙年，所指者必为此年”。<sup>④</sup>这项独一无二的突厥年代学的片断记录，十分珍贵，它说明六世纪末的突厥汗庭，已经在官方文书中使用汉族地区家喻户晓的生肖历了。

当然，单靠隋唐时代的中国文献，是难以了解突厥生肖历的全貌的。我们只有借助同时代的突厥文物，互相证补，才能粗略地了解它的轮廓。

### （三）古突厥碑的生肖系列及其变异

现存古突厥碑，用生肖历记述大事的，共有四件，分别属于前、后突厥汗国两个时代。下面逐一介绍各碑的有关段落。

（一）布古特碑。1969 年发现于蒙古人民共和国后杭爱省

布古特地方，粟特文，是前突厥汗国现存的唯一古碑。该碑正面第六行残存“兔年”（γϛγwšk srđy）二字。据前苏联突厥学家研究，“兔年”应为 571 年（北周天和六年辛卯）。<sup>③</sup>这个年份与前述沙钵略可汗国书中的“辰年”（584）很接近，因此，布古特碑的出土，对突厥年代学的研究极有价值。第一，使见于《隋书》的突厥行使生肖历的最古记录获得了物证；第二，该碑既用粟特文书写，则生肖历的推行与粟特人有何关系，也是值得认真考索的问题。

（二）翁金碑。1891 年发现于蒙古翁金河畔，鲁尼文。该碑第十二行载墓主“卒于龙年七月”。俄国突厥学家拉德洛夫考证“龙年”为 692 年（武后长寿元年壬辰）。伯希和认为此考“不足取”改订为 728 年（开元十六年戊辰）。英国突厥学家克劳逊另创一说，认为所谓“龙年”是译读之误，经他辨认，实为“羊年”即 731 年（开元十九年辛未）。<sup>④</sup>

（三）阙特勤碑。1889 年发现于鄂尔浑河右岸的和硕柴达木湖畔，鲁尼文。该碑北、东两面之间棱角刻辞如下：“阙特勤卒于羊年。”即 731 年（开元十九年辛未）。“碑立于猴年”即 732 年（开元二十年壬申）。<sup>⑤</sup>

（四）毗伽可汗碑。与阙特勤碑同时发现，鲁尼文。该碑南面第十行载毗伽可汗“卒于狗年十月二十六日，葬于猪年五月二十七日”。<sup>⑥</sup>文中“狗年”即 734 年（开元二十二年甲戌），“猪年”即 735 年（开元二十三年乙亥）。

此外，著名的《噶欲谷纪历碑》，虽有丰富的历史内容，但无生肖年份，故不列举。

为便省览，现将上引四大碑刻的生肖资料列表如后：

表一 古突厥碑文中的生肖名称

碑名 生肖	布古特碑	翁金碑	阙特勤碑	毗伽可汗碑
鼠				
牛				
虎				
兔	γrγwšk			
龙		lui		
蛇				
马				
羊			kony	
猴			biqin	
鸡				
狗				it
猪				laqzin

很明显，在古突厥碑中，十二生肖的序列不完整，仅存六名。尽管如此，这些支离的材料作为突厥汗国生肖历的遗存，仍有重要的历史价值。只要将它们与中世纪其他突厥文献作比较，分析哪些是共同的，哪些是变异的，便可从中窥探到古突厥生肖历演进的一些轨迹。在这方面，已经有人作过尝试了（见表二）。<sup>⑤</sup>

从上表九项资料的对比中，可以看出鄂尔浑时代古突厥碑的生肖名称，被后代突厥人袭用的情况是很不相同的。

第一“羊”“狗”两名，音义未变，使用情况最为稳定，尤其是表示“狗”的古字 *it*，在生肖历中经久不废，没有被日后流行的

表二 中世纪突厥族生肖名称一览

时 生	1	2	3	4	5	6	7	8	9
代	鄂尔浑时代突厥人(六至八世纪)	比鲁尼时代突厥人(十一世纪)	马·喀什噶里时代突厥人(十一世纪)	新疆法律文书中的回鹘人(十二至十四世纪)	阿拉伯文学中的突厥人(十四至十五世纪)	七河区叙利亚土耳其墓碑(十三至十四世纪)	乌鲁木齐时代突厥人(十五世纪)	阿布哈齐时代(十七世纪)	多瑙河布加人
肖									
鼠		sijan	сычкан	күскү	сычкан	сычкан	kesku	сычкан	
牛		od		ул	сыгыр	ут зуд	oth	сыгыр	шегор
虎		pars		парс	аслан(狮) каплан парс	парс	pars	бәрс	
兔	утуўск	tafsikhhan		тавшан тавышкан	таушан	тавышкан	thuchkan	койан	дванш
龙	lui	lò	нак ниһанг крокотия	лү	бөлыг	лү	lui	бөлык(鱼) лу(龙)	
蛇		уулан		явлан	jilan	явлан илан	jilan	ылан	дильан дйлом
马		yond		юнт	at	юнт	jond	ыпкк	морен
羊	kony	kuy		койн койын	којан	koj	koj	кой	кучы
猴	biqin	piçin		пичин	бачин	пичин бачин	pitçin	бачин	
鸡		raghuk		такыку	такук	тагыку такаку	Dakuk	таук	тохол
狗	it	it		ыт	ит	it	ith	ит	ЕТХ
猪	laqzin	tunguz		гонуз	догуз	тогуз	thunguz	тогуз	дохс

köpek 狗)所代替。

第二，“猪”则名存字异。《毗伽可汗碑》中那个表示“猪”的 laqzin，音读接近满语“阿其那”。此字昙花一现，便被突厥语 Tunguz 猪)彻底取代了。

第三；“龙”最多变，时而为“鳄”，时而为“鱼”。即使仍以汉语借词的形式出现，也往往音同义异，各有其“龙”。例如，土库曼人将  $\text{ly}$  字译成“鱼”，诺盖人则用来指小鸟或昆虫，阿尔泰人甚至把它理解成栖于沼泽的水鸟，或画成长颈鹿状的怪兽。<sup>⑤</sup>这大概是因为对突厥族来说，“龙”是一种异族的神兽，本来就无法理解，难免越弄越玄了。

总之，反映在古突厥碑中的生肖遗迹，证明六至八世纪突厥汗国行使的生肖历，具有与后代不同的历史面貌。十二生肖名称在时间和空间上的变异，说明生肖历本身有一个突厥化的过程。如何到突厥史中去为生肖历“寻根”呢？我们认为，首先应该从内部观察突厥游牧社会的文化传统和生态环境，分析漠北地区是否具有适宜的土壤，以致十二生肖能够从穹庐毡帐中脱颖而出。

#### (四) 突厥是十二生肖的故乡吗

半个多世纪以前，伯希和在批评沙畹的“生肖起源突厥说”时，已经尖锐地指出：“当纪元之初，中国已用十二属纪年，起源突厥之说，几无一人附合，余敢信沙畹于数年之后必不维持其说。”<sup>⑥</sup>事实上，不是“数年”而是数十年之后，沙畹的拥护者依然不乏其人，只不过“起源突厥说”被修正为“起源游牧民族说”而已。

生肖历在中国源远流长，已经被越来越多的资料所证明。有人提到早在公元之前，先秦经典就有关于生肖历的零星记载了如《诗经》“吉日庚午既差我马”之类。<sup>⑳</sup>1975年，又有关于生肖历的重大考古发现。湖北云梦睡虎地十一号秦墓出土的《日书》甲种竹简，有一章标题为《盗者》，其中记述的十二生肖，与王充《论衡》中定型化了的序列大体相同。<sup>㉑</sup>这无疑是可以用来加强伯希和的论据的。

然而，据此就断言生肖历的“专利权”属于中国，未必能够令人信服。因为，“在历史发展的最初阶段，每天都在重新发明，而且每个地方都是单独进行的。”<sup>㉒</sup>突厥族会不会“发明”生肖历，不必以汉族地区早已通行为前提，而只能取决于自身的社会物质生活条件。所有主张十二生肖非突厥起源的人，包括伯希和在内，似乎都在不同程度上忽视了这些作为内证的历史因素。

#### 第一，数字观念。

在古代突厥族中，根深蒂固的数字观念是“十”而不是“十二”。突厥的祖先传说，几乎事事离不开“十”字：突厥始祖有一儿年“十岁”，及长与牝狼合，遂生“十男”，訛都六有“十妻”；<sup>㉓</sup>立国之初，“贵贱官号凡有十等”；突厥法规定：“盗者则偿赃十倍。”<sup>㉔</sup>西突厥的军事行政体制，也同样打上“十”字烙印：“其国分为十部，每部令一人统之，号为十设。每设赐以一箭，故称十箭焉。”<sup>㉕</sup>可见，源于双掌指数的“十”字，自发地应用于突厥氏族制度的组织系列及其相应的军事编制。大名鼎鼎的可汗“土门”（万），也无非是“十”进法的第四级。可以肯定，在古代突厥人的传统观念中，“十”字是化生万物的神秘数字。相反地，以“十二”为计算单位的观念，在突厥的社会生活中却无根可寻。曾经有一位“生肖起源突厥说”的拥护者，试图用草原干旱的周期性来

说明生肖历为何十二年一周。他认为：“十二生肖之所以十二个，应该从游牧人的经济生活中去解释。游牧人的主要财富是牲畜，要用牧草作饲料，而变幻莫测的干旱则引起草枯泉涸，牲畜饿死，造成歉年。在粗放的游牧畜牧业条件下，歉年屡见不鲜。哈萨克牧民早已知道，每隔十至十一年，就会周期性地出现大歉年。民间认为，鼠、兔、龙、猴、鸡、猪都不是吉利年，尤其兔年最凶，三十六年就会再现一次。”<sup>④</sup>可惜，作者援引的十九世纪历次歉年资料，未能与十二生肖的周期合辙。其说既难成立，就更谈不上由今溯古地去论证生肖历的起源了。

## 第二，图腾崇拜。

按史书记载，突厥可汗源出阿史那氏，以母狼为氏族标志。因此，“旗纛之上，施金狼头；侍卫之士，谓之附离，夏言亦狼也。盖本狼生，志不忘旧。”<sup>⑤</sup>然而，古突厥人所崇拜的狼图腾，并没有像汉族的“龙”那样凝结在十二生肖之中，倒是“狗”坐上第十一位。于是，有的研究者便想在“狗”身上做文章，将图腾化的“狼”和“狐”、“狗”等量齐观起来。<sup>⑥</sup>这也是于事无补的。前面已经说过，鲁尼文《毗伽可汗碑》中表示“狗”年的古突厥词 *it* 在往后的生肖历中地位非常稳定，从来没有出现过被“狼”（附离——*böri*）取代的迹象。何况《旧唐书》卷一九四《突厥传》上还有直接证据，足以说明在古突厥人心中，“狼”比“狗”的品位高出一头：

（开元十三年）小杀（毗伽可汗）与其妻及阙特勤、噉欲谷等环坐帐中设宴，谓（袁）振曰：“吐蕃狗种，唐国与之为婚，奚及契丹，旧是突厥之奴，亦尚唐家公主。突厥前后请结和亲，独不蒙许，何也？”

正如韩儒林先生指出的：“依突厥人之意，本族由狼繁衍，似较他

种优胜。’<sup>④7</sup>在这样的历史文化背景之下，要从突厥人的观念中找出“狼”、“狗”的同一性，是无论如何也办不到的。很有趣的，倒是隋朝萧吉的《五行大义》，将十二生肖推演为三十六禽星，才出现“戌为狗、狼、豺”这样的说法。至于在古突厥时代，“狗”生肖与“狼”图腾是根本不能等同的。

### 第三，动物构成。

十二生肖除“龙”外，其余都是实际上存在于动物界的。突厥人游牧射猎的生活与这批禽兽的关系，其深浅程度是大不相同的。整个生肖序列的动物构成，可大致分为如下三类：

甲组动物（虎、猴、龙），为西伯利亚森林和草原所无，这三个名称都是从外族引进的。据英国突厥学家克劳逊研究，突厥和蒙古使用同样的字：“虎”（bars）、“猴”（bičün）属印欧语（不妨与波斯语 *būzina* 参照）。“龙”（lu）则显然是汉语借词，可能来自八世纪中国西北的方音。<sup>④8</sup>“虎”、“龙”两字，迄今并无异说。至于“猴”字的语源，最近有人指出也是来自汉语。古突厥碑的“猴年”为 *bičün yılqa*，“猴”字包含两个音节 第一音节与汉语“狒”字古音 *p<sup>3</sup>j<sup>3</sup>ei<sup>3</sup>* 对应，第二音节与“申”字古音 *šiēn* 对应。因此，汉语的“狒申”，便变成古突厥语的 *bičün*（猴）了。至于借入途径，则通过中介，即经由粟特语或吐火罗语 *bəčün* 才变成古突厥语，故略有音变。<sup>④9</sup>

乙组动物（鼠、蛇、猪、狗），是在北方的草原和森林土生土长的，为古代游牧人所熟知，因而，这四个生肖的蒙古语称谓，与突厥语不同。按《鞑靼译语》所记：鼠（不鲁罕）蛇（抹孩）猪（合孩）狗（那孩），至于称猴为“别嗔”就与突厥语 *bičün* 无异了。

丙组动物（牛、马、羊、鸡、兔），在草原世界最有代表性。“突厥兴亡，唯以羊马为准”，<sup>⑤0</sup>真是举足轻重。也许正是出于对狼



食羊的恐惧，远古的突厥游牧人，才不得不拜倒在“附离”脚下。

如上所述，构成生肖序列的十二种动物名称，既然有四分之一是由外窜入的，而突厥人的圣兽“狼”，又不能在这个序列中占有立足之地，那么，“生肖起源突厥说”就不仅通不过历史学和考古学的检验，也同样无法经受民族学和神话学的烛照了。

#### 第四，生肖传说。

关于生肖历的起源，在突厥族的文献和口碑中有不少传说，但从中却看不出与“狼的传人”有什么历史联系。这也是耐人寻味的。

十一世纪马赫穆德·喀什噶里所著的《突厥语大辞典》，记载了一个有关生肖起源的古老传说。大意是，有位突厥君长想要查订征战日期，以正历代之讹。于是，“君长向部众建议，为避免今后再有差错，应当用生肖纪年，按月份和黄道十二宫定出周期，并给十二年逐一命名。部众赞同依此行事。随即部署行猎，君长下令将兽类赶到伊犁河谷，涉水渡河的野兽共十二种。君长按渡河先后，依次排定年名。第一名渡河的是老鼠，生肖便由它带头。”<sup>⑤</sup>

这个传说，将生肖历归结为君长个人的发明，原是不足为奇的。值得注意的是，生肖历的出现，虽无时间，却有地点和条件：伊犁河谷即西突厥牙庭常驻的“乌孙故地”，生肖历由西域传入漠北，并不是没有可能的。至于因查订征战日期而行使生肖历，则似乎表明原始的物候历，已经无法适应古突厥人“务于征战”、“兵革岁动”的新需要了。我们将在后面进一步探讨这个问题。

另一个生肖传说，是现代哈萨克人和蒙古人家喻户晓的，但与前一传说截然不同：十三种动物共争生肖名次，骆驼要求居诸兽之首，老鼠耍个诡计，提议谁先见到日出，谁就排行第一。深

夜时分，老鼠偷偷爬上骆驼头顶，一早就看到太阳东升，骗取了冠军的荣衔。骆驼吃了粗心大意的亏，从此永远失去自己的年份。这个传说，也反映在哈萨克和乌兹别克的民谚里：“骆驼添岁不识年。”<sup>②</sup>

很清楚，哈萨克人的祖先是生肖序列莫名其妙，才会编出驼被鼠骗的神话的。如果生肖历确实植根于突厥古代社会，那么，这个传说的现有面貌就未免令人费解了。

根据以上四个方面的初步分析，我们认为，阿史那氏即狼氏族统治下的突厥游牧社会，是缺乏产生生肖历的土壤的。不言而喻，从物候历“以青草为记”（一年一周），到用生肖纪年（十二年一周），并非互相衔接的两个阶段，更不可能是突然转化的结果。风吹草低见“生肖”的奇迹，是不会发生的，出路只有一条，就是寻找那个把生肖历导入突厥社会的中介。

## （五）九姓胡与生肖历在突厥的传播

生肖历由谁引入突厥？现存史料并未提供明确的答案。尽管伯希和说过：“余颇疑突厥之记年方法乃假之于在突厥前称霸之种族，顾突厥假用蠕蠕之制不少，殆亦为承袭蠕蠕者也。”<sup>③</sup>这也只是推测而已。

我们认为，对突厥文化来说，与其将生肖历看作一种“蠕蠕遗产”，倒不如说它与粟特聚落的东移有关，似乎更有线索可寻。当代突厥学、粟特学和汉学，越来越令人信服地证明，这群“亚洲内陆的腓尼基人”，是突厥族胡化和汉化的媒介。

东突厥汗国境内的粟特文化遗物，虽未大量出土，但某些发现已经相当引人注目了。在东西伯利亚的安加拉河流域，也即

唐代骨利干的住地，本世纪五十年代曾发掘到陶灯盏两个，造型与撒马尔干（康国）中世纪灯盏十分相似。同一文化层中还出一枚玉髓，上刻牛身齿冠人面像，表现了古伊朗神的形象。考古学家据此推断，突厥汗国时代的贝加尔湖畔，可能存在过来自中亚的粟特聚落。<sup>⑤</sup>

粟特文布古特碑的出土，进一步扩大了我们对九姓胡与突厥关系的认识。正如该碑的译释者所说：“布古特碑是粟特与突厥族文化交流的实物证据。当时，前突厥汗国尚无自己的文字，在官方文书以及显然还有汗庭公务中使用粟特语文，这种交流的意义就更为重大了。粟特人与突厥人在亚洲内陆的交往，六世纪之前已持续了一段相当长的时间，到前突厥汗国时代，尤其是六世纪六十年代（木杆可汗在位期间），汗国成为中亚和亚洲内陆的政治霸主，并为争夺‘丝绸之路’这条连接远东、中东和地中海的重要商道的控制权而斗争的时候，这种交往又获得了新的强大动力。”<sup>⑥</sup>布古特碑开头提到的那位“尔伏可汗”（nw”ry’γ’n），名摄图，581年即位后号沙钵略可汗，587年卒。在他执政期内，既立了这块用生肖纪年（兔年）的粟特文碑，又写了那封“辰（龙）年九月十日”签署的国书，证明当时突厥汗庭对内对外都使用生肖历，这是值得注意的第一点。其次，沙钵略在国书中郑重其事地声明：“此国所有羊马，都是皇帝畜生，彼有缯彩，都是此物，彼此有何异也。”突厥可汗对绢马贸易如此念念不忘，说明突厥境内丝绸贩运活动由来已久。在当时的条件下，贩丝者通常是来自粟特（自楚河至铁门之间的中亚走廊）的昭武九姓胡。早在土门（布民可汗）时代，他们已经来到突厥人的帐前：“其后曰土门，部落稍盛，始至塞上市缯絮，愿通中国。（西魏）大统十一年（545），太祖遣酒泉胡安诺槃陀使焉。”<sup>⑦</sup>安诺槃陀是流

寓酒泉的安国人，他在突厥与中国开始边境互市的时候，便奉宇文泰之命出使漠北，对突厥人“至塞上市缿絮，愿通中国”作出积极反应，成为于史有征的进入突厥汗国的第一名胡人。

从此之后，九姓胡渗入突厥社会生活的过程，日益明显。康、安、史三姓的地位，尤其突出。至始毕可汗时代（608—619），突厥境内，胡已成“群”，能够对汗庭的政策施加影响了。《隋书》卷六七《裴矩传》，记大业十年（614）隋炀帝与裴矩共商如下的对策：

矩又言于帝曰：“突厥本淳，易可离间，但由其内多有群胡，尽皆桀黠，教导之耳。臣闻史蜀胡悉尤多奸计，幸于始毕，请诱杀之。”帝曰：“善。”矩因遣人告胡悉曰：“天子大出珍物，今在马邑，欲共蕃内多作交关，若前来者，即得好物。”胡悉贪而信之，不告始毕，率其部落，尽驱六畜，星驰争进，冀先互市。矩伏兵马邑下，诱而斩之。

群胡如何“教导”突厥，我们不得其详。至于诱杀一个史蜀胡悉，当然不能从根本上削弱九姓胡在突厥汗国的作用。因为，胡人已经形成“部落”并由“胡酋”任“部落都督”了。<sup>⑤7</sup>

颉利可汗（620—630）即位后，突厥汗庭胡化的程度更加严重：“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。”<sup>⑤8</sup>所谓“胡人贪冒”，指的正是九姓胡“利所在，无不至”的商业性格。他们在突厥汗庭取得的亲信地位，是一代一代钻营的结果。

说到这里，也许可以作出一个推断：九姓胡在突厥立国之初，就通过绢马贸易输入粟特文化，以致粟特文被用于书写突厥语，给北周时代的中国人留下“其书字类胡”的印象。所谓“类”意即近似而已，粟特字母为适应古突厥语的书写，不能不有所变

化：(1)个别一些符号的斜体书写代之以分写；(2)在突厥原有氏族符号和表象征影响下，并可能受琢刻质料（石头、树木、金属）所制约，粟特字母流利的圆体字形，变成几何体字形；(3)粟特字母所表示的音位，按古突厥的语音符号略有修正。<sup>①</sup>

布古特碑用粟特文记事和用生肖历纪年，作为两项明显的历史事实，可说已经披露了“本淳”的突厥人在文化上接受群胡“教导”的信息。至于生肖历被用为官方历法，是否意味着汗国初年曾进行过一次由上而下的历法改革，则还有待进一步的发现和研究。

总结上面的意思，可知突厥年代学中的十二生肖，决不是草原物候历演进的自然结果，它很可能是由绢马贸易的中介九姓胡从河西导入“北蕃”的，时间大概在六世纪下半期。如果此说不谬，那么，生肖历在突厥汗国的传播，就成为中世纪一段“蕃、汉、胡”文化交流的佳话了。

① Thomsen V., *Déchiffrement des Inscriptions de l'Orkhon et l'Iénisséï*, Notice préliminaire, BARD, Copenhague, 1893.

② Radloff W., *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*, Peterburg, 1895.

③ Marquart J., *Die Chronologie der altürkischen Inschriften*, Leipzig, 1898.

④ Chavannes E., *Le Cycle turc des Douze Animaux*, TP, Leiden, 1906; Halevy J., *Nouvelles Considérations sur le cycle ture des Animaux* TP, VII. 1906.

⑤ Laufer B., *Der Zyclus der zwölf Tiere auf einem altürkistanischen Teppich*, TP, 1909.

⑥ Saussure L., *La Cycle de douze animaux et le symbolisme cosmologique des Chinois*, JA, XV, 1910.

⑦ Самойлович А. Н., *К Вопросу о двенадцатилетнем цикле у турецких Народов*, Восточные записки, Т. I, Л. 1927.

⑧ 伯希和：《中亚史地丛考》，《西域南海史地考证译丛》第一编，冯承钧译，商

务印书馆,1995年,五编,第118页。

⑨ Каруновская Л. Э. . Календарь 12 - летнего животного цикла у алтайцев и Телеутов Докл. АН СССР, 1929, сер. В. No. 1.

⑩ 《黄文弼历史考古论集》,黄烈编,文物出版社 1989年6月第1版第149—156页。

⑪ 岩佐精一郎:《突厥毗伽可汗碑文の纪年》,《东洋学报》,XXIII,4,1936。

⑫ Henning W. B. . Zum Soghdischen Kalender, *Orientalia*, VIII, Rome, 1939.

⑬ Turan O. . Oniki hayvanli Türk takvimi, Istanbul, 1941.

⑭ Gabain A. V. . Alttürkische Datierungsformen, *UAI*, B. 27, 3—4, 1955.

⑮ Шахматов В. . О происхождении двенадцатилетнего животного цикла легкойчеленая у кочевников, *Вестник АН Каз. ССР*, No. 1(118), 1955.

⑯ Liu Mau - Tsai, *Die Chinesischen nachrichten zur Geschichte der Ost - Türken(T' u - k' u)*. B. 1—2, Wiesbaden, 1958.

⑰ Bazin L. . Le concept d'annee d'age chez les peuples turcs anciens. *Journal de psychologie*, T. LVT, 1959.

⑱ Захарова И. В. . Двенадцатилетний животный цикл у Центральной Азии, *Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана*, Алма - Ата, 1960.

⑲ 克利亚什托尔内著、李佩娟译:《古代突厥鲁尼文碑铭》黑龙江教育出版社 1991年8月第1版第81页。

⑳ Bazin L. . *Les calendriers Turcs anciens et medievaux*, 1974.

㉑ Проблемы Современной тюркологии, Алма - Ата, 1980. с. 318—324. 陈庆隆的论文,见台北《历史语言研究所集刊》47本第3分册(1976)第433—465页。

㉒ 韩儒林:《中国西北民族纪年杂谈》,《元史及北方民族史研究集刊》第6期,1982年,第1—6页。

㉓ 盖山林:《乌兰察布岩画》,文物出版社 1989年12月第1版第300页及图1092。

㉔ 林梅村:《西域文明》东方出版社 1995年12月第1版第127页。

㉕ Bazin L. . *Les systèmes chronologiques sans le monde turc ancien*, Budapest - Paris, 1991.

㉖ 洪皓:《松漠纪闻》。

⑳ 《北史》卷九九《突厥传》。

㉑ 巴赞：《古代和中世纪的突厥历法》，1974年法文版第217—219页；并参同人：《古代突厥民族的年龄观念》俄译本，刊于1986年莫斯科出版的 *Зарубежная тюркология*, с.361—378。

㉒ 《太平寰宇记》卷一九九《黠戛斯传》土俗物产条。

㉓ 伯希和：《中亚史地丛考》，《西域南海史地考证译丛五编》北京，1956年版第118页。

㉔ 克利亚什托尔内、里夫什茨：《亚洲内陆古突厥碑和粟特碑的发现与研究》，《蒙古考古学和民族学》，新西伯利亚，1978年版第54—55页（С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц, Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии, Археология и этнография Монголии, Новосибирск, 1978, с.54—55）。

㉕ 克劳逊：《翁金碑》，《皇家亚洲学会会刊》1957年第3—4期第187—192页（G. Clauson, The Ongin Inscription, JRAS, No.3—4, 1957, pp. 187—192）。拉贾博夫的《论翁金碑》一文，刊于《苏联突厥学》（Раджабов, А. А., Об Онгинском Памятнике, СТ. No.2. 1970, с.41—42），仍从“龙年”说。

㉖ 马洛夫：《古突厥文献》，莫斯科，1951年版第43页（С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности М. 1951, с.43）。

㉗ 马洛夫：《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》，莫斯科，1959年版第23页（С. Е. Малов, Памятники древнетюркской Письменности Монголии и Киргизии, М. 1959, с.23）。

㉘ 扎哈罗娃：《亚洲内陆诸民族的十二生肖历》，《哈萨克科学院历史考古民族研究所集刊》第8卷，1960年，第34—35页（И. В. Захарова, Двенадцатилетний животный цикл у народов центральной Азии, Труды ИИАЭ, АН Каз. ССР, Том 8, 1960, с.34—35）。

㉙ 扎哈罗娃：前引文第36页。

㉚ 伯希和：前引文第114页。

㉛ 刘尧汉：《“十二兽”历法起源于原始图腾崇拜》，《彝族社会历史调查研究文集》北京，1980年版第96页。

㉜ 云梦秦简中的生肖序列，已有下列论著作过研讨：于豪亮：《秦简“日书”记

时记月诸问题》，《云梦秦简研究》，北京，1981年版第136页；饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，香港，1982年版第33—38页李学勤：《于支纪年和十二生肖起源新证》，《文物天地》1984年第3期第41—42页。

④① 《马克思恩格斯选集》第一卷第61页。

④② 《周书》卷五〇《突厥传》。

④③ 《通典》卷一九七《突厥传》。

④④ 《旧唐书》卷一九四下《突厥传》。

④⑤ 沙赫马托夫：《论游牧人十二生肖纪年法的起源》，《哈萨克共和国科学院通报》1955年第1期第45页（В. Ф. Шахматов, О происхождении двенадцатилетнего животного цикла летоисчисления у кочевников, Вестн. АН Каз. ССР, No. 1 . 1955, с. 45).

④⑥ 《周书》卷五〇《突厥传》。

④⑦ 扎哈罗娃：前引文第61页。

④⑧ 韩儒林：《穹庐集》上海，1982年版第277页。

④⑨ 克劳逊：《蒙古语中的古突厥借词》，《中亚杂志》1959年第3期第183页（G. Clauson, The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian, CAJ, No.3, 1959, p.183）。

④⑩ Han Woo Choi, On the Origin of Old Turkic bičün/bečün, CAJ, No.3—4, 1989, pp. 318—222.

④⑪ 《旧唐书》卷六二《郑元琦传》。

④⑫ 扎哈罗娃：前引文第37页。

④⑬ 扎哈罗娃：前引文第38页。

④⑭ 伯希和：前引文第118页。

④⑮ 奥克拉德尼科夫：《突厥时代贝加尔湖沿岸的新史料》，《突厥学研究》，莫斯科，1963年版第275—276页（А. П. Окладников, Новые данные по истории Прибайкалья в тюркское время, Тюркологические исследования, М. 1963, с. 275—276）。

④⑯ 克利亚什托尔内、里夫什茨：前引文第57页。

④⑰ 《周书》卷五〇《突厥传》。

④⑱ 护雅夫：《古代突厥民族史研究甲编》，东京，1967年版第62—65页。蒲立本：《内蒙古的粟特聚落》，《通报》第41卷，1952年第334—344页（E. G. Pulleyblank, A Sogdian colony in Inner Mongolia, T'oung Pao, Vol.41, 1952, pp.334—344）。关于唐代



六胡州情况，详见张广达：《唐代六胡州等地的昭武九姓》，《西域史地丛稿初编》，上海古籍出版社 1995 年 5 月第 1 版第 249—279 页。

⑧ 《旧唐书》卷一九四上《突厥传》。

⑨ 克利亚什托尔内：《古代突厥鲁尼文碑铭》第 50 页。

## 六 突厥方物志

唐代历史文献对突厥土俗物产的记述，大体是详土俗，略物产。除马类有“诸蕃马印”专门登录外，其余突厥方物，语焉不详，显未受到史臣足够的重视。近代以后，从突厥故土南西伯利亚和蒙古发掘出来的多处墓葬，其文物也以马具和武器为主，别的品种则寥寥无几。因此，突厥时代游牧文明的物质形态，至今还难以了解其全貌，未免令人遗憾了。

不过，穹庐生活作为一种存在方式，包括独特的物产和景观，在文字记载中还是有迹可寻的。下面将从文集、笔记中辑录所得的若干突厥方物资料，略分门类，姑名为“志”，实则拾遗补缺，聊备参考而已。

### （一）突厥铁

早在传说时代，突厥人就已经掌握锻铁技术了。据《隋书·突厥传》云：

突厥之先，平凉杂胡也，姓阿史那氏。后魏太祖灭沮渠氏，阿史那以五百家奔茹茹，世居金山，工于铁作。

投奔茹茹（柔然）之后，阿史那氏的突厥人成为以铁为贡品的依

附部落 被茹茹主阿那瑰骂作“锻奴”（见《周书·突厥传》），这个靠铁起家的游牧部落，在立国后依然以“工于铁作”自炫。568年初，前往西突厥汗庭报聘的东罗马使团，“抵康居，有若干突厥人向其售铁，弥南（Ménandre）以为其意在示使臣知其国饶有铁矿”。<sup>①</sup>

突厥汗国的铁矿资源，以属部黠戛斯最丰富。每逢暴雨冲刷，矿脉即露出地面，以致有“天雨铁”的误传。《太平寰宇记》卷一九九对此作过合理解释：

其地产铁，因暴雨树凉而出，既经久土蚀，故精利耳，若每从天雨，而人畜必遭击杀，理固不通。贾耽云：“号曰迦沙，每输之于突厥。”

“工于铁作”的突厥人，特别善于制造马具和兵器。除铁制的马镫、马勒外，在射猎和战斗中广泛使用的铁箭镞，尤其式样繁多，制作精巧。据考古学家研究，古突厥人的铁箭镞，按其形制可分 8 类 30 款。第 1 类三棱响箭，式样多达 10 款。在出土的 220 件铁镞中，响箭 180 件，占总数 81%。<sup>②</sup> 由于古突厥时代特别流行三棱响箭，因而，唐代史书在记述其军事装备时，才会特别突出“鸣镝”的威力。唐玄宗《命姚崇等北伐制》中所说的“默啜素称桀骜，鸣镝于狼居”，<sup>③</sup> 也同样以放射响箭作为突厥可汗犯唐的象征。

在突厥的铁制工艺中，尽管箭镞精良，农具生产则完全外行。因此，当咸亨中（670—673），六胡州的突厥降户被遣返时，为了适应定居农事的需要，默啜可汗就开口向则天皇后索取“农器三千具，铁数万斤”了。<sup>④</sup>

可见靠铁起家的突厥人从根本上说只是草原上的铁匠，他们的工艺水平有明显的局限性，决不是农、牧兼通或耕、战双全的。

## (二) 突厥马

马，也是突厥的名产。据《唐会要》卷七三说：

突厥马技艺绝伦，筋骨合度，其能致远、田猎之用无比，史记匈奴畜马，即騊駼也。

马匹的质量和数量，是突厥国力的重要标志，所谓“突厥兴亡，唯以羊马为准”<sup>⑤</sup>即是此意。突厥贵族的财力，也是用马来衡量的，如毗伽可汗之弟阙特勤就拥有“四千雄马”。

在突厥与中国的“互市”中，绢马贸易构成最重要的内容。早在隋文帝开皇八年（588），“突厥部落大人相率遣使贡马万匹，羊二万口，驼、牛各五百头，寻遣请缘边置市与中国贸易，诏许之”。<sup>⑥</sup>唐太宗李世民是一位从马上得天下的君王，对突厥战马十分熟悉。贞观二十一年（647）八月，他对骨利干贡献的名马，作过一项“伯乐式”的相马鉴定：“观其骨大丛粗，鬣高意阔，眼如悬镜，头若侧砖，腿象鹿而差圆，颈比凤而增细，后桥之下，促骨起而成峰，侧鞞之间，长筋密而如瓣，耳根铁勒，杉材难方，尾本高丽，掘砖非拟，腹平欣小，自劲驱驰之方，鼻大喘疏，不乏往来之气。”<sup>⑦</sup>《唐会要》卷二七 述于一般性的“市马”在和平时期 绢马贸易，互通有无，是蕃汉两利的。正如唐玄宗在开元九年（721）说的：“国家旧与突厥和好之时，蕃汉非常快活，甲兵休息，互市交通，国家买突厥马羊，突厥将国家彩帛，彼此丰足，皆有便宜。”<sup>⑧</sup>然而，绢马贸易不可能是永远平衡的，一旦出现逆差，“丝国”唐朝也会承受不起“马国”突厥的经济压力。开元二十四年（736），唐玄宗就对突厥伊然可汗的倾销政策表示不满：

往者先可汗（毗伽可汗）在日，每年纳马不过三四千匹，

马既无多，物亦易办；此度所纳，前后一万四千，缘儿初立可汗，朕又结为父子，恩义相及，不可却回，所以总留，计物五十万匹，兼属国家大礼（指籍田放免），并放天下租庸，用度无穷，非特和市，缘此马价，通容稍迟，处罗达干未还，不是故为留滞，念悉此意，当复宽心。今见续续市易，不久望了，即当发遣，回日非除，在此还如当家，去住亦何异也！此后将马来纳，必不可多，还如先可汗时，约有定准，来使交易，发遣易为，事须久长，不是限隔。<sup>③</sup>

在大批量的绢马贸易中，马价“计物五十万匹”，确实惊人。难怪处于“开元全盛日”的唐明皇，也不得不叫“儿可汗”收敛胃口。此事往后更加严重，到白居易写新乐府《阴山道》的时候，“缣去马来无了日”，已经成为唐朝不堪其苦的财政负担了。

### （三）突厥雀

突厥时代的鸟类，罕见著录，难以进行系统研究。不过，语言学家曾提供过一批鸟类名称，使我们可以约略了解突厥的飞禽世界。1975年，巴扎罗娃发表《古突厥若干鸟名释义》一文，<sup>④</sup>被列入的有下列诸鸟：秧鸡、天鹅、沙鸡、鹞、赤麻鸭、鹌鹑、云雀、乌鸦、燕子、鹤、鸡、鹤、灰背隼、猫头鹰。以上群鸟，在唐代记述突厥的文献中默默无闻，只有一种其名独显，这就是沙鸡。此鸟在突厥之前早已生存，在突厥之后也未灭绝，却以“突厥雀”之名著称于世，简直被人视为突厥汗国的“国鸟”了。

沙鸡是漠北的飞禽，又名石鸡、山鹑或鸚雀。唐代高僧慧琳对其性状有明确描述：

鸚 大如鸚 或言如鹑 似雌雉 鼠脚 无后指 歧尾 为

鸟憨急，群飞，出于北方沙漠地也。肉美，俗呼名突厥雀，生蒿菜之间。<sup>⑩</sup>

“突厥雀”在古突厥语中作 *kekälik* 或 *keklik*，据巴扎罗娃考释，此名是拟鸟声“咯、咯”而来的，现代吉尔吉斯语仍称为 *кекилик*。这种鸟在唐代名声鹊起，始于高宗晚年：

唐调露(676—679)之后，有鸟大如鸠，色如乌雀，飞若风声，千万为队，时人谓之鸚雀，亦名突厥雀。若来，突厥必至，后则无差。<sup>⑪</sup>

按此说起自边人，《旧唐书》卷三七《五行志》写得很清楚：

调露元年(676)，突厥盟傅等未叛时，有鸣鸚群飞入塞，相继蔽野，边人相惊曰：“突厥雀南飞，突厥入塞之兆也。”

从此之后，直至明朝末年，在近千年的漫长岁月里，“突厥雀南飞”成了塞北边警的自然信号，令汉人触目惊心。崇祯朝的翰林院检讨杨士聪在其《玉堂荟记》中写道：<sup>⑫</sup>

塞外有鸟，缺后趾，其名曰沙鸡。自壬申(崇祯五年，1632)年入京，有捕得鬻于市者，每来则有边警应之，盖古突厥雀也。丙子(崇祯九年，1636)宣边有警，举朝无一人知者，上从宫中传谕本兵，始知其事。迩来部中侦探无人，断绝消息，有愧此雀多矣。

诸如此类的由突厥雀体现出来的人天感应，虽然迷信色彩甚浓，却完全以国运的盛衰为转移。兆凶还是兆吉，其实与鸟性毫不相干。清朝从满洲勃兴之后，突厥雀南飞就再不是什么“边警”之应，而变成“蒙古归顺之兆”了：

天聪七年(1634)，沙鸡群集辽东。国人曰：辽东向无此鸟，今蒙古雀来，必蒙古归顺之兆。明年，察哈尔来降。乾隆癸酉(十八年，1753)、甲戌(十九年，1754)连年冬月，京

师西北一带此鸟群来万计，次年准噶尔来降。和太萇《突厥鸡诗》：“鷄产风沙镇可怜，褐身毛足羽翩翩。群飞两献熙朝瑞，禽鸟由来得气先。”注谓：“突厥鸡即沙鸡，味如雌雉。”<sup>⑬</sup>

在古人心目中突厥雀从“报警”到“献瑞”的演变反映了王朝的变迁。打开历史的尘封，鸟类志竟包藏着人类学的玄机，岂不奇哉。

#### （四）突厥酒

突厥人是牧马人，突厥酒也是马奶酒，即《太平寰宇记》卷一九六《突厥传》所说的“饮马酪为酒取醉”。马乳要经过一定的工序变酸，才成为可饮之酒。《黑鞑事略》记述的蒙古法，可备参证：“马之初乳，日则听其驹之食，夜则聚之以泔，贮以革器，湏洞数宿，味微酸，始可饮，谓之马奶子。”

在古突厥语中，“谓酒为匐你”；“大罗便，酒器也，似角而粗短”。早期突厥的十等官号，有两种就是用酒及酒器命名的。<sup>⑭</sup>突厥族的酒史，可说是源远流长的，相应的礼节也早已形成了。据《隋书·突厥传》载，他们饮酒时“歌呼相对”。参照《隋书·流求传》，才知游牧人的宴会是这样进行的：“凡有宴会，执酒者必待呼名而后饮，上王酒者亦呼王名，衔杯共饮，颇同突厥。”这种点名而饮的礼俗，就是上述“呼”字的确解了。

关于突厥酒名的研究，伯希和早在本世纪初已发表过两篇礼记：《鄂多里克书中的酒名》和《突厥文酒字：匐你》。<sup>⑮</sup>韩儒林先生曾在《突厥官号考释》中转述其要点：据伯希和之研究，“匐你”古音为 bak - ni 即 bagni 之对音。在现代之各种突厥方言中

已不存在。但在若干突厥遗文中，尚见著录。如外蒙 Shine - usu 之回纥文碑，如斯坦因在敦煌发见之突厥文件，如可失合理 1073 年著成之《突厥大字典》及伊本·木哈那之《大食突厥字汇》，皆著录此字。其见于他种著作者，除上举之鄂多里克书外，尚有拉施都丁之《史集》云。<sup>⑬</sup>

## （五）突厥白

古代的突厥人，务于征战，兵革岁动，杀掠之事是司空见惯的。治疗刀伤的药物，当为他们所必备。李时珍记录过一段十分珍贵的资料：

突厥白，味苦。主金疮，生肉止血，补腰续筋。出突厥。

色白如灰，乃云石灰共诸药合成者。<sup>⑭</sup>

这种突厥白药，如何用于实际的疗程，史书缺载。不过，安禄山阉割李猪儿之后用以止血的那种“灰”，就很有“突厥白”的嫌疑：

（李）猪儿出契丹部落，十数岁事禄山，甚黠慧。禄山持刃尽去其势，血流数升，欲死，禄山以灰火傅之，尽日而苏。因为阉人，禄山颇宠之，最见信用。<sup>⑮</sup>

李猪儿是安禄山的宠儿，阉他是为了用他。如果动手之前没有备药止血，竟敢“尽去其势”，那是完全不可思议的。揆之生理，傅塞李猪儿伤口的那种“灰”，似即“共诸药合成”的石灰。它有颇佳的疗效，能使一个失血数升的人“尽日而苏”。此例纵然不能使“突厥白”的真相大白，想必仍可供旁证，不至于是无稽之谈吧。

## (六) 突厥帐

突厥帐，又称毡舍或穹庐，是游牧人起居之所。这种仿自天幕的毡房，构成突厥时代漠北独特的人文景观：“畜牧为事，随逐水草不恒厥处，穹庐毡帐。”<sup>⑬</sup>与农业文明大异其趣。下面这段对话，充分反映出蕃、汉之间的差异：

礼部尚书范阳卢恺兼吏部，选达野客师为兰州总管。

客师辞曰：“客师何罪，遣与突厥隔墙。”恺曰：“突厥何处得有墙？”客师曰：“肉为酪，冰为浆，穹庐为帐，毡为墙。”<sup>⑭</sup>

阴山发现的古突厥毡帐岩画，为“穹庐为帐，毡为墙”一语提供了难得的物证。这幅岩画凿刻在乌拉特后旗布尔很哈达山巅，其形制比今日的蒙古包高得多，顶上没有天窗，一面设门，外表用木棍搭成方格纹样，另用粗绳横拦两道，使木棍组成的方格分成三组，门洞高狭，便于出入。<sup>⑮</sup>

除此之外，后代游牧人的穹庐形式，对了解突厥帐也有参考价值：

穹庐有二样：燕京之制，用柳木为骨，正如南方罽罽，可以卷舒，面前开门上如伞骨，顶开一窍，谓之天窗，背以毡为衣，马上可以载。草地之制，以柳木织定硬圈，径用毡拈定，不可卷舒，车上载行，水草尽则移，初无定日。<sup>⑯</sup>

大概，毡帐用车载行，也就是所谓“突厥毡车”。<sup>⑰</sup>由此似可推知，突厥人早已实行“草地之制”了。这种草原上的流动性宿营用具，是唐代突厥兵的著名“辘重”之一。

突厥时代以畜牧射猎为主导的生产方式，有手工业作为辅助性的生产部门，铁作、酿酒和毡车的装配，说明突厥牧民已经



掌握若干草原式的特殊工艺，决不是人们想像的那么贫乏和单调。历代传诵的“风吹草低见牛羊”，确实是表现游牧畜牧业主要特征的名句，不过，如果参照突厥方物的种种旧闻，似乎还应该看到，这个千古绝唱其实有丰富的经济内涵，不可作简单化的理解。

沙畹著、冯承钧译：《西突厥史料》，商务印书馆 1935 年版第 168 页。

胡佳科夫：《南西伯利亚和亚洲内陆中世纪游牧人的装备》（Ю. С. Худяков, Вооружение средневековых кочевников южной Сибири и центральной Азии）新西伯利亚，1985 年，第 149 页。并参同上作者：《蒙古出土的铁箭镞》（Железные наконечник стрел из Монголии），载《古代蒙古文化》，新西伯利亚，1985 年，第 96—114 页。

《文苑英华》卷四五九。

《新唐书》卷二一五上《突厥传》。

《旧唐书·郑元琦传》。

⑥ 《北史》卷九九《突厥传》。

⑦ 《册府元龟》卷九八〇。

⑧ 《张曲江集》卷六《敕突厥可汗书》。

⑨ 巴扎罗娃：《古突厥若干鸟名释义》，《苏联突厥学》（Д. Х. Базарова, К этимологии некоторых древнетюркских названий птиц, СТ.）1975 年第 4 期第 11—22 页。

⑩ 慧琳：《一切经音义》卷七三，并参卷九九“霜鷖”条。

⑪ 《太平广记》卷一三九引《朝野僉载》。

⑫ 杨士聪，济宁人，崇祯四年进士。《玉堂荟记》成书于崇祯十六年（1643）十二月，距明亡仅百余日，是一部忧患之书。

⑬ 杨钟羲：《雪桥诗话余集》卷第五。

⑭ 《通典》卷一九七《突厥传》。

⑮ Pelliot, Le Nom du vin dans Odoric de Pordenone, TP. 1914; Pelliot, Le mot bigni (ou begni) "vin" en turc, TP. 1926.

⑯ 韩儒林：《穹庐集》，上海人民出版社 1982 年 11 月第 1 版第 310—311 页。

- ⑰ 《本草纲目》卷一八，人民卫生出版社 1985 年 9 月第 1 版第 1307 页。
- ⑱ 《旧唐书》卷二〇〇上《安禄山传》。
- ⑲ 《隋书》卷八四《突厥传》。
- ㉑ 《太平广记》卷一七三引《谈薮》。
- ㉒ 盖山林：《阴山岩画》文物出版社 1986 年 12 月第 1 版第 382 页，第 700 图。
- ㉓ 彭大雅：《黑鞑事略》“穹庐”条徐霆补注。
- ㉔ 《隋书》卷八四《室韦传》。

# ÎÄ ±à¡¡¡¡Î ÷ Óðî ÖÖðÄ » - ½ »Ä ÷

## Ò »¡¡¡Î ÒÚªÄ

ÒÚ ÷ ÓðÄ » - Ó»ªÄ ÎÄ » - μÄ½ »æμäÉÍ £-É" xÓμÄÄúÉ. ÄüÖËø ÓÐ  
 Á¼¼ » - μÄÏμä£º Ò »½Äæ-x÷Îª Í ÷ ÓμÄ±Æ£-É" xÖÖ»ÐÚÉÍ ÐÇðÏ  
 ÈμÓÐÖ-ÒÇ»» ÄÛÄμ¼ñ<sup>01</sup> ÑªÁÍ ÄÇÛμÄÑø<sup>30</sup> μ÷Íº £-ÉöÖªÖÆú  
 ÖÄ÷ú ¶á í ðöÏº È<sup>1±</sup> ± μÄÈÄÿ£-±»'Ù·½¾Ö»ªá ¡£ÁÍ Ò »½Äæ-É"  
 xÓ-xª ÈðÈÏÏº £-ªÆÖöÖú ¡ Áéí ¡ ±<sup>12</sup> ¾ÖÏ» £-±ª¼á" ¶¼ó ÒØ  
 ÇíÇ Æ£Æ-²ç Ìò ÎÄ » - Éú» ÷ ÷, ö Áì ÓðÆ£-ªÉª Äñ¼ª² ÎÄ ÄÖ¼μÄ¼ª  
 Ìé μÄó Ö÷£ £ÖÖ»ñÿ£μ-º È<sup>1±</sup> ÖÖÖú μÄÄÉ-£-¶ÖÖ»¼ª » - « ²ª  
 ¼ý ÷ ÒÈí ÖÈí ¾«ÉñÁ'ÖÖª Ìμ μÄxª » »£-ÖÖ¼ª Ä'ÎÄ » - Óæ¾ÁÄ ÎÄ »  
 μÄÈÛÍ £-¶¼ÖÇ³£ μäÉÍμÄÖðª£

## £" Ò »£ÖÈ" 'ÓÍ ÷ ÓðÀ'

¶ÈμÄ¡. Íþº È<sup>1±</sup> xÖ£¹Á'ú<sup>00</sup> ÓíÖ»ÄÈ" xÖ»ÆÇª Ä'Óí£-Öðü  
 ÓíÑÖ¾¼Öª³£ Äax÷¼ÿ Ìè Ì, £¼Ö£º

'ÓÄüÄμÄ¶ÖÖÀ'ÍÆÇ£-»ª¼Ø¶üÈÏª È" ÈÇÖÈ" È'Óí  
 Ä'μÄ¡£ÁÍ·ð ¶ÖÖ»ªö Èμ" ²» ÈÖÖÄüÖðª £º Òðª ÖÚ¼ÍÖª Äè  
 μÚÖ»º È" xÖÖ»ÆÏx μ¼ÖÖú μÄÈªðò £-Èü½¼Ö²" È'Óí» »<sup>12</sup> » æ  
 ÖÛ£ 'ó Ö'ÖÛÜÖ»ÈÄ¼ÍÄÖðª Öí'È ¾-ÖÆÏ μÄÄ½¾ÈæÈöÖú £-

它最初是从某种东伊兰语来。在那里这个词的语形素来是 *šē* 或 *ši* (吐火罗语 A, *śisāk*)，也和中国师 *ši*(*š' i*) 一样没有韵尾辅音。”沙畹、伯希和、高体越等法国汉学家也都注意到这个字的对音。伯希和以为“关于波斯语 *šēr*，伊兰学家采用过一些时候的语源 *xšaerya* 必得放弃了。因为高体越已经指出这个字是从粟特语的 *šrγw*、*šarγə* ‘狮子’来的。”总之关于这个语词虽然有人不承认它是所谓“波斯语”，但对于它是伊兰语属几乎没有异议。高本汉也采取莫根斯廷教授的话，说“狮 *si* 在那里是伊兰语 *šary* 的对音”。<sup>①</sup>

古代西域是狮崇拜的流行区。从印度到波斯，狮子被涂上浓重的神话色彩，享誉僧俗两界，成为神力和王权的象征。

(1) 印度。佛经赋予狮子在动物界至高无上的地位。《大集经》卷一〇说：“过去世有一狮子王，在深山窟常作是念：我是一切兽中之王，力能视护一切诸兽。”作为“兽中之王”，威武的狮子一开始就是护法之物。《佛说太子瑞应本起经》写道：“佛初生时，有五百狮子从雪山来，侍列门侧。”从此，佛陀说法坐狮子座，演法作狮子吼，成了“人中狮子”。公元前三世纪阿育王为弘扬佛法而建造的鹿野苑法敕石柱，就是用 4 头雄狮雕饰柱头的。<sup>②</sup>

(2) 波斯的狮崇拜，也是源远流长。据《隋书》卷八三《波斯传》：“王著金花冠，坐金师子座。”古代波斯诗人菲尔多西 994 年完成的长篇史诗《王书》，其中的英雄人物，大多冠上“狮子”的雅号如“狮子达斯坦”、“狮子苏赫拉布”之类。

(3) 大食（阿拉伯）的立国传说，竟然与狮子的神谕有关。

《旧唐书》卷一九八《大食传》写道：“大业（605—617）中，有波斯胡人牧驼于俱纷摩地那之山。忽有狮子人语，谓之曰：‘此山西有三穴，穴中大有兵器，汝可取之。穴中并有黑石白文，读之便

作王位。’”

古代西域的贡狮，就是以上述的狮崇拜为其宗教文化背景  
的。

现存的古代文献，找不到中国产狮的确切记载。历代学者几乎众口一辞，都肯定狮从西域来。唐代高僧慧琳说：“狻猊即狮子也，出西域。”<sup>③</sup>明代科学家李时珍也说：“狮子出西域诸  
国。”<sup>④</sup>晚清学者文廷式论证更详：“狻猊即狮子，非中国兽也。三代之前若果有之，则诗、书记载必不称犀象而转遗狮子。”<sup>⑤</sup>从历史上看，狮子是作为西域贡品被引进中国的。《后汉书》卷三有最早的记录：汉章帝章和元年（87），月氏国献狮子；二年（88），安息国献狮子。随后历代均有贡狮记录，直到清康熙十七年（1678），葡萄牙使臣本笃贡非洲狮为止。在这持续 16 个世纪的漫长岁月里，西域贡狮以陆路运输为主，海运是罕见的。限于文献的记载，不可能逐一查明历代贡狮的下落。唯一知其终始的，是北魏孝明帝正光（520—525）末年“波斯国胡王所献”的一头狮子。在中国境内滞留 6 年之后，到“普泰元年（531）广陵王即位，诏曰：‘禽兽囚之，则违其性，宜放还山林。’狮子亦令送还本国。送狮子者以波斯道远，不可送达，遂在路杀狮子而返。”<sup>⑥</sup>至于其他贡狮的命运，很可能像中唐诗人牛上士在《狮子赋并序》中感慨的那样：“顿金锁而长縻，闭铁牢而永固。悲此生之窘束，怀旧国而愁慕。”（《全唐文》卷三九八）

如果说，遣返是西域贡狮在中国受到的一种待遇，那么，“却贡”则是更加强烈的反应。唐代武后万岁通天元年（696）三月，姚珣在《请却大石国献狮子疏》中这样申述不宜受贡的理由：“狮子猛兽，唯止食肉，远从碎叶（位于前苏联吉尔吉斯共和国），以至神都（洛阳），肉既难得，极为劳费。”<sup>⑦</sup>唐代廷臣这种旨在节省

“劳费”的却贡理由，到明代又添加了新的内容。成化十七年（1481），撒马儿罕苏丹进二狮，职方郎中陆容上疏：“狮子固奇兽，然在郊庙不可以为牺牲，在乘舆不可以备驂服，不当受。”弘治二年（1499），撒马儿罕又进狮，礼部尚书倪岳请却其贡，更加义正辞严：“臣观撒马儿罕所进狮子，乃夷狄之野兽，非中国之所宜蓄。留之于内，既非殿廷之美观；置之于外，亦非军伍之可用。且不免以彼无用之物，易此有用之财。”明孝宗嘉纳其言，李东阳为此写了一首歌颂圣明的《却贡狮诗》：

万里狻猊初却贡，一时台省共腾欢。极知圣学从心始，谁道忠言逆耳难！汉代谩夸龙是马，隋家空信鸟为鸾。非才敢作清朝颂，独和新诗写寸丹。<sup>⑧</sup>

“却贡”，也就是把狮子宣布为不受欢迎的动物。这种与西域狮崇拜大异其趣的舆论反应，应该从古代中国人的狮子观中去寻求文化的阐释。

## （二）古代中国人的狮子观

狮子虽非中国所产，但因历代贡狮不绝，提供了直接观察的机会，因此，古代中国文献关于狮子的描述，具有颇高的纪实性。明代黄省曾写过一卷《兽经》，<sup>⑨</sup>有专项记狮子事，但简略太甚，未能全面反映古人对狮子的具体观察。现按个人辑集所得，将狮子资料分类缕述如后。

### 一 形体

(1)《东观汉记》：“狮子形如虎，正黄，有鬣，尾端茸毛大如斗。”《通典》卷一九二“条支”所记相同。

(2)虞世南《狮子赋》：“其为状也，则筋骨纠缠，殊姿异制，阔

臆修尾，劲豪柔毳，钩爪锯牙，藏锋畜锐，弥耳跪足，伺间借势。”

(3) 刘郁《西使记》：“狮子雄者鬃，尾如纓，拂伤人。吼则声从腹中出。”

(4) 陶宗仪《南村辍耕录》卷二四：“身材短小，绝类人家所蓄金毛獠狗。诸兽见之，畏惧俯伏，不敢仰视，气之相压也如此。”

(5) 马欢《瀛涯胜览》阿丹国：“其狮子形似虎，黑黄无斑，头大口阔，尾尖毛多，黑长如纓，声吼如雷，诸兽见之，伏不敢起，乃兽中之王也。”

## 二 习性

(1) 《穆天子传》卷一：“狻猊□野马日走五百里。”

(2) 杨銜之：《洛阳伽蓝记》卷三：“庄帝谓侍中李或曰：‘朕闻虎见狮子必伏，可觅试之。’于是诏近山郡县捕虎以送。巩县、山阳并送二虎一豹。帝在华林园观之。于是虎豹见狮子，悉皆瞑目，不敢仰视。园中素有一盲熊，性甚驯，帝令取试之。虞人牵盲熊至，闻狮子气，惊怖跳踉，曳锁而走。”

(3) 陶宗仪《南村辍耕录》卷二四：“各饲以鸡鸭野味之类，诸兽不免以爪按定，用舌去其毛羽。惟狮子则以掌擎而吹之，毛羽纷然脱落，有若焯洗者。此其所以异于诸兽也。”

## 三 饮食

(1) 《明史·西域传》：“狮日啖生羊二醋、酥、蜜、酪各二瓶。”

(2) 《真珠船》：“狮子房狮子二号，日食活羊一只半，白糖四两，羊乳二瓶，醋二瓶，花椒一两三钱。”

## 四 驯养

(1) 陈诚《西域番国志》：“初生时目闭，七日方开。欲取而养之者，俟其始生未开目之际取之，易于调习。若至长大，性资刚狠，难于驯驭。”

(2)梁章钜《浪迹丛谈》卷六记明代虫蚁房：“狮居之阱，浑铁作柱，复以铁索二条系其颈，左右链之，若欲放出，则先将大铁桩长可六七尺，围径尺，末有二大圈，以桩钉入地中，止余二圈在上，然后牵狮铁索，出扣于上，两狮蛮左右掣之，不令动。内监命戏采毡，蛮取两毡大如斗，五色线结成，蛮先自戏舞，狮伏地注目，若欲起而攫者，乃掷与，狮以两足捧之，玩弄不置。”田艺蘅《留青日札》卷二九，所记大体相同。

(3)王有光《吴下谚联》卷一：“性喜滚球。球非野处得有，惟以小狮入贡，乃取锦绣簇成球团，与之戏弄舞跳，投其好乐，以驯其性，为苑囿珍奇之兽。”

#### 五 制 克

(1)马欢《瀛涯胜览》忽鲁谟厮国：“出一等兽，名草上飞，番名昔雅锅失（据冯承钧注：波斯语名 *siyahgōs* 之对音，此言“黑耳”，即学名 *Felis Caracal* 之山猫），如大猫大，浑身俨似玳瑁斑猫样，两耳尖黑，性纯不恶，若狮、豹等项猛兽，见他即俯伏于地，乃兽中之王也。”

(2)沈周《客座新闻》记明代西番贡狮事：“畜二小兽，名曰吼，形似兔，两耳尖长，仅长尺余。狮作威时，即牵吼视之，狮畏服不敢动。盖吼作溺，上著其体，肉即腐烂。”

如上所述，可知在古代中国人心目中，来自西域的狮子只是“异兽”或“奇兽”，并无将它作为“瑞兽”看待。封建仪制中的祥瑞名物，完全把狮子排斥在外。据《唐六典》卷四，无论大瑞、上瑞，还是中瑞、下瑞，都没有狮子的份。这种视狮子为“狰狞之兽”（明代韩鼎语）的物种观念，与“却贡”的行为相表里，反映出文化交流过程中根深蒂固的选择性。

康熙十七年（1678），意大利耶稣会士利类思（P. Ludovicus



Buglio, 1606—1682 ) 著《狮子说》，刊刻于北京。他在序中写道：“今述狮之像貌、形体，及其性情、能力，不徒以供观玩、畅愉心意而已。要知天下间有造物大主，化育万物，主宰安排，使物物各得其所，吾人当时时赞美感颂于无穷云。”<sup>⑩</sup>利类思这篇天主教神学与近代动物学杂糅的《狮子说》，没有也不可能改变中国人传统的狮子观。

下面，我们将从物种的考察转向形象的考察，看一看“狮”在中国如何大放异彩。

### （三）狮子形象的华夏化

西域狮文化在中国的传播，有一条影响深远的渠道，这就是佛教美术。僧徒用佛画和佛像来把佛经中的“狮子王”形象化。按《涅槃经》卷二五的描述，印度式的狮相是这样的：

方颊巨骨，身肉肥满，头大眼长，眉高而广，口鼻鬣方，齿齐而利，吐赤白舌，双耳高上，修脊细腰，其腹不现，六牙长尾，鬃发光润，自知气力，牙爪锋芒，四足据地，安住岩穴，振尾出声。若有能具如是相者，当知真狮子王。

文殊菩萨骑狮子，是佛教美术中常见的题材，它在唐代的两处胜迹中获得鲜明的表现。其一是五台山的菩萨堂院，“骑狮子像，满五间殿在，其狮子精灵，生骨俨然，有动步之势，口生润气，良久视之，恰似运动矣”。<sup>⑪</sup>其二是甘肃榆林窟第 25 窟壁画，绘文殊以威武雄壮的青狮为坐骑，旁有昆仑奴御卫。佛画的狮并非动物图谱，它与兽类的狮在形态上的差异，常常引起古代中国人的困惑。有的人埋怨画狮失真，如北魏使者宋云六世纪初在跋提国（今 Balkh）见到两头活狮，便慨叹道：“观其意气雄猛，中

国所画，莫参其仪。”<sup>⑫</sup>有的人则怀疑贡狮作假，元时“有贡狮子者，首类虎，身如狗，青黑色。宫中以为不类所画者，疑非真”。<sup>⑬</sup>这个似真非真、似假非假的狮文化之谜，应该怎样解释呢？

古代西域输入的狮子形象，无论印度风格还是波斯风格，均属外来文化，不能不受到中国传统文化的制约：张牙舞爪的波斯狮变得和气了，“吐赤白舌”的印度狮也缩回了舌头。经过长期的融合和改铸，华夏化的狮子形象，终于形成了独特的面貌。

### 一 狮在龙下

古代中国人崇拜“四灵”麟、凤、龟、龙。华夏的始祖神伏羲和女娲，都是人首龙身。皇帝也被尊为龙种。整个中华大地，几乎成了龙的国度。外来的狮子要在这样的文化生态中存活，自然不能享有它在西域那样崇高的品位，只能纳入“狮在龙下”的格局，以致形成“龙生九子，狮居第五”的古老传说（参《格致镜原》卷九〇）。这里不妨举出几个物证：第一，唐代武则天登基后，铸造“颂德天枢”，即八棱铜柱。这座巨型“圣器”的灵物位置，龙居中，狮在侧。第二，五代前蜀高祖王建的永陵，在后室置一座仿御床的石床，正面的浮雕，也是盘龙居中，雄狮在侧。<sup>⑭</sup>第三，唐代官服的绣袍，“诸王则饰以盘龙及鹿”，“左右监门卫饰以对狮子”。<sup>⑮</sup>这种尊卑分明的龙、狮袍文，一直沿用到清代：皇子、亲王用“团龙”图案，武官一、二品才穿狮子袍。很明显，在古代中国的世俗性和封建性的礼仪中，狮既不能凌驾于龙之上，也不能与龙平起平坐，完全丧失了它在西域作为神力与王权的象征的显赫地位，只能侧身于仪卫性的行列，以走狮或蹲狮的姿态，出现在历代帝陵的墓道上，守护着“西风残照，汉家陵阙”。<sup>⑯</sup>

### 二 威而不怒

在佛教昌盛的南朝，印度风格的狮子形象，曾一度风行于中

国的造型艺术中，其代表作就是吐舌石狮。梁代忠武王萧憺，卒于普通三年（522），陵墓东侧的大小石狮，一律口露长舌。平忠侯萧景，卒于普通四年（523）墓前的石狮系列“现存为东狮，公兽，体形肥硕，胸突腰耸，首仰舌伸”。<sup>⑮</sup>按华夏文化的传统观念，舌是“灵根”，宜藏忌露。到了唐代，“吐赤白舌”的狮相已越来越罕见，常见的造型只是张口露齿而已。对“吐舌”的修正，是狮子形象华夏化的重要步骤。开元（713—741）文士阎随侯的《镇座石狮子赋》，为我们描述了一幅形神俱备的盛唐狮相：

威慑百城，褰帷见之而增惧。坐镇千里，伏猛无劳于武张。有足不攫，若知其豢扰；有齿不噬，更表于循良。<sup>⑯</sup>

事实证明，这种威而不怒的镇座石狮，不仅丰富了盛唐气象，而且提供了标准化的风格，成为后代狮子形象的规范。

### 三人狮和谐

在古代波斯艺术中，常见一种人狮搏斗的题材，因盛行于萨珊时代（226—642）而被称为“萨珊风格”。风气所及，使当时西亚和中亚的织物图案和金银器纹饰，普遍出现狩猎场面：全副武装的骑士，反身射杀猛扑过来的雄狮。现存日本的“法隆寺四骑狮子狩文锦”，以及阿姆河畔出土的“狩猎纹银碗”，就是“萨珊风格”的典型器物。<sup>⑰</sup>一方杀气腾腾，一方张牙舞爪，这种人狮搏斗的“壮观”可以流行于西域，却不能传播于中土。因为，按华夏文化的传统，人（人文界）与天（自然界）的关系，应该是和谐的，而不是对抗的。从唐宋到晚清，几乎家喻户晓的“狮子戏绣球”图（以中国式驯狮术为生活原型），就是人狮和谐的艺术表现，它不仅被用作铜镜和瓷器的纹饰，而且成了民间年画和剪纸工艺的重要题材。

#### 四 家族群体

狮子的拟人化，在佛经故事和《伊索寓言》中，都是屡见不鲜的。至于狮子的家族化，则是华夏文化独有的范畴。大狮、幼狮和母子狮，组成一个狮子家族的群体，类似古希腊的群雕。古代中国的寺庙、官署和祠宇门前，通常都设置一对石狮，左雌右雄，均为蹲式。雄狮左爪下有绣球一个，雌狮右爪下按抚一头幼狮。这个家族化的群体，颇有人世风范，因而，成了一切门狮的模式。例如，清代北京香山的碧云寺，“山门东向，石狮二。雄瘦露骨，雨溜为皮，黑色。雌肥见肉，苔绣为皮，绿色。腹皆纯白，雕镂工巧”。从麟庆撰述的图记看，碧云石狮的造型，无非是戏球狮和母子狮的合二而一。<sup>②</sup>《红楼梦》里贾府门前那对著名的石狮子，也同样是配套的。这种狮子形象的家族化特征，不仅反映了家族本位的华夏文化的同化能力，同时，也表现出古代石工独具匠心的艺术造诣。

到了清代，狮子在中国绘画和雕刻中已经完全定型，并且出现了相应的理论概括。关于画狮，郑绩在《梦幻居画学简明》（1866年作）中写道：“狮为百兽长，故谓之狮。毛色有黄有青，头大尾长，钩爪锯牙，弭耳昂鼻，目光闪电，巨口须髯，蓬发冒面。尾上茸毛斗大如球，周身毛发松猱如狗。虞世南言其拉虎吞貔，裂犀分象，其强悍如此。故画狮徒写其笑容而不作其威势，非善画狮者也。”<sup>③</sup>关于雕狮，李斗在《扬州画舫录》（1795年作）卷一七，制订如下的营造规格：“狮子分头、脸、身、腿、牙、胯、绣带、铃铛、旋螺纹、滚凿绣珠、出凿崽子。”<sup>④</sup>所谓“旋螺纹”，指的是螺髻式的狮鬃，时至今日，仍然是民间石匠雕狮的程式之一。

## （四）民俗中的狮子

从历史上看，华夏化的狮子是芸芸众生喜闻乐见的形象，普及城乡，妇孺皆知，极大地丰富了中国民俗的文化内容。举其著者，则有舞狮、糖狮和雪狮三项。这些唐宋时代的遗风余韵，到现代仍传承未废，是值得加以回顾的。

### 一 舞狮

狮子舞自唐代以来盛行于中国民间，遍及南北各省。据《新唐书·礼乐志》，当时的“五方狮子舞”，艺人和道具均有定制：

设五方狮子，高丈余，饰以方色，每狮子有十二人，画衣执红拂，首加红抹，谓之狮子郎。

参照其他文献，可对“五方狮子”作两项具体分析：第一，狮状。白居易的《新乐府·西凉伎》这样描写：“刻木为头丝作尾，金镶眼睛银帖齿。奋迅毛衣摆双耳，如从流沙来万里。”现代的“醒狮”，就是以此为雏形的。第二，狮色。五色之中，“黄”是帝王之色，除天子之外，谁也不能舞黄狮子。著名诗人王维，就曾经触犯禁忌而吃了大亏：“王维为大乐丞，被人嗾令舞黄狮子，坐是出官。黄狮子者，非天子不舞也，后辈慎之。”<sup>②</sup>

经过世代代的传承和提炼，狮子舞已经褪尽西域色彩，变成群众性的中华风俗舞了。在逢年过节或迎神赛会的喜庆活动中，舞狮出场，司空见惯。当然，南北风俗各异，舞法也不尽相同。在清代粤东地区，“舞”与“武”相结合，可说是中国舞狮艺术的奇葩。张心泰笔下的同治年间（1862—1874）潮州狮子戏，是颇能开人眼界的：

潮嘉新年有舞戏，以五色布为狮身，狮头彩画。如演剧

式：一人擎狮头，一个擎狮尾。一个戴大头红面具，褐裘短衣，右手执竹梢，左手蒲葵扇，为沙和尚。别一短小精悍者为小鬼，蒙鬼面。随行十余少年，手戈盾叉棒之属，红巾结束，鸣锣杂沓。于正月朔日至各村庄人家家庙参谒，谓之“狮参”。是日参拜而已，不使拳棍。至初二日以后来者，则沙和尚与狮交战，战毕出竹架，令小鬼跳之，为小鬼跳架，再弄拳棒则诸少年齐至广场，各逞武艺。始交拳技，继以戈盾叉棒，最后则攒刀：设大桌，尖刀矗其前，矫捷少年超逾桌，刀尖摩腹，危若剖分，观者心怖气誓。盖即古雉礼意。然习俗相传则曰“狮者师也”，乡人岁晚无事，习武艺，习必延师指示，借狮戏为名。<sup>②4</sup>

像这样的狮子舞，已经将舞蹈、杂技和武术熔为一炉。难怪在现代的潮州方言里，武术教练被称为“拳头狮父”了。

## 二 糖 狮

中国的饮食文化，不仅讲究色香味，而且非常重视造型美。北宋汴京（开封）的饮食店已经出售“狮子糖”。<sup>②5</sup>到了清代，糖狮风靡江南各地，孔尚任有诗吟咏：“东南繁华扬州起，水陆物力盛罗绮。朱桔黄橙香者椽，蔗仙糖狮如茨比。”<sup>②6</sup>糖狮是“兽糖”中的一种，其制法包括熬糖、入模、脱胎等工序，明末的科学家宋应星有详细记载，见《天工开物》卷上“造白糖”法。

## 三 雪 狮

顾名思义，“雪狮”之戏属于北国风光。北宋的贵族之家，每逢隆冬，开筵宴乐，塑雪狮是一种豪华的排场。孟元老《东京梦华录》卷一〇记其事云：“是月（十二月）虽无节序，而豪贵之家，遇雪即开筵，塑雪狮，装雪灯，雪□（原缺一字）以会亲旧。”尽管用瑞雪塑狮，寓有吉祥之意，但无法持久，气温一升就非溶化不

可。对此，宋诗中也偶有讥讽。宋代赵德麟《侯鯖录》卷八引张文潜《戏作雪狮绝句》云：“六出装来百兽王，日头出后便郎当！”所谓“六出”，既是“雪花六出”之略，又是唐宋狮子戏的术语。请看中唐高僧药山（惟俨）和云岩（昙晟）谈禅的一段对话：

山又问：“闻汝解弄狮子，是否？”曰：“是。”曰：“弄得几出？”师曰：“弄得六出。”曰：“我亦弄得。”师曰：“和尚弄得几出？”曰：“我弄得出。”师曰：“一即六，六即一。”<sup>①</sup>

“六出”即是六套，组成一个狮子戏的系列。和尚也擅此道，可知狮子戏为僧俗所共好。

除节庆宴乐的场合外，狮子在殡葬礼俗中也扮演独特的角色。清代济南民间，出殡有“送狮豹”的吊祭仪式：

殓期至亲及最契之友送狮豹：狮豹者，用花毯作身，木作首尾，一人裹于其中。开吊时，列于大门左右。及启灵，狮豹先人于灵前舞蹈。丧家先备制钱一千或两千，置于灵几。舞蹈毕，卧于旁，从腹中出小狮讨喜钱，即攫几前钱而去。间有用数人假戏场衣冠，于狮豹舞毕演戏一折，然后启灵。此等乡间皆亲友为之，城市有用贫人者。近于鞭子巷设狮豹局，然用之者犹谓之“请”，不得出钱雇赁。狮豹送葬不及坟。<sup>②</sup>

狮子不仅融入人事的哀乐之中，甚至还被视为耕畜的保护神。清代成都曾流传过这样的《狮王神疏》：

伏以狮为百兽之尊，尊者莫如狮也，况狮而神乎！我境狮王尊神，历神显圣，六畜有病，符水多灵，可云利物利人，惟是无灾无害。今某家有牛受病，水草不沾。特备香楮等敬祈尊神降敕符水，俾其服之，有力如虎，不染瘟灾，大武如龙，长生水草。群物叨爱育之德，益显仁民之恩矣。谨疏以

闻。<sup>②</sup>

据上引证，可知在民间传统中，狮子被视为哀乐与共，利物利人的神秘力量，这是华夏狮文化区别于西域狮文化的历史的和民族的特色。

狮子形象的华夏化，从移植、归化到创新，经历了漫长的过程，凝聚着历代能工巧匠的心血。潜移默化之后的中国狮，独立于世界艺术之林，堪称“中华一绝”。它的独特面貌，并不是套用“神似”的传统画论所能解释的。正如以上的论述所表明那样，狮子形象之所以大放异彩，完全是由于输入华夏文化的血液。既保存狮子威武的气派，又赋予它祥和的面貌。到了近代，威而不怒的狮子，便成了中华民族觉醒的象征。

### （五）“狮子吼”——从佛的法音到人的呐喊

佛经称佛为“人中狮子”，并用“狮子吼”来形容他庄严的法音。据说，这种吼声能够震撼天地、扫荡邪恶，具有无比的威力。

随着佛教的中土化和狮子的华夏化，“狮子吼”也从神坛降落到民间，被用来表达尘世的抗争和人的呐喊。

人们没有忘记，当中华民族备受西方列强压迫和欺凌的时候，曾被形容为“睡狮”，借以讽刺尚未觉醒的国民性。汪康年的名著《汪穰卿笔记》写道：

西人言中国为睡狮。狮而云睡，终有一醒之时。以此语质之西人，西人皆笑而不答，于是乎莫知其何取义矣。后见驯狮者，叩其解。驯狮者曰：“此义遥深。吾辈从前习驯狮之术，皆捕小狮子使母狗乳之。及其长成则狮形而狗性矣，易驯之以为戏。后有人与之戏，至张口数狮齿，时适狮



饥甚，乘势一口，将人之头颅咬下。观者震骇，咸咎吾术之未精。因复深思，乃得一法，以生鸦片抹于牛肉以饵狮，初仅少许，继则渐加，鸦片之量既广，狮则终日昏昏，皆在睡梦中，尽人调戏。虽能张拳开口，发声嗥吼，不过如梦谵而已，实不能咬人。盖有狮之形，无狮之质，并前之狗性亦无矣。殆将长睡，永无醒时。贵国之大，犹狮之庞然也。受毒之深，奚止于鸦片耶！以此为譬，庶乎近之。”噫，可惧哉！吾愿中国人憬然悟之。

在近代中国，民族民主革命的呼声曾经借助“狮子吼”的形式，向“满街狼犬”的严酷现实发出了挑战。辛亥革命时期的宣传家陈天华，他的革命小说取名《狮子吼》，<sup>④</sup>大声疾呼“扬狮旗，扫狼穴”，为共和而奋斗。

1934年，正当民族危亡的关键时刻，满腔悲愤的徐悲鸿，挥笔画了一幅雄狮图，题辞是：“新生命活跃起来！”

陈天华的《狮子吼》和徐悲鸿的雄狮图，都是凄风苦雨年代的救亡之作，表达了炎黄子孙的拳拳之心。今天的神州大地，已经旧貌换新颜。在这种情况下来回顾狮在中国的历史，完全没有必要再弹弦外之音。根据本文的初步考察，这个体现中外文化关系的问题，应作两面观：从贡品史看，狮子作为“西域异兽”，没有任何实用价值，难免遭受一连串的冷遇：却贡、遣返或老死于虫蚁房中。终于销声匿迹，对中国历史进程毫无影响。另一方面，从民俗史看，经过华夏文化的陶冶，狮子形象大放异彩，变成“四灵”的同伴，取得在形和神两个方面的中国气派。因而，既受民间喜爱，也可登大雅之堂。事实表明，历代中国人所赞赏的，并非狮的形体，而是狮的精神。

罗常培：《语言与文化》，语文出版社 1989 年第 1 版第 19—20 页。并参薛爱华：《康国金桃》（E. H. Schafer, The Golden Peaches of Samarkand），伯克利，1963 年，第 86—87 页。

斯塔维斯基：《坦密故城出土的石狮柱础》，《东方文化遗产》（Ставицкий Б. Я., Козловский В. А. Львиная капитель из Старого Термезаю, Культурное наследие востока）列宁格勒，1985 年，第 193—194 页。

慧琳：《一切经音义》卷七一。

李时珍：《本草纲目》卷五一。

文廷式：《纯常子枝语》卷二三。

⑥ 杨銜之：《洛阳伽蓝记》卷三。

⑦ 《全唐文》卷一六九。

⑧ 严从简：《殊域周咨录》卷一五。

⑨ 《夷门广牍》卷二一。

⑩ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989 年，第 307 页。并参吴振棫：《养吉斋丛录》卷二六：“康熙十七年戊午，西洋古里国贡狮子，诏群臣观之。毛奇龄有诗纪其事。”

⑪ 圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷三。

⑫ 《洛阳伽蓝记》卷五。

⑬ 周密：《癸辛杂识》续集下。

⑭ 冯汉骥：《前蜀王建墓发掘报告》，文物出版社，1964 年，第 37—38 页，图 39。

⑮ 王溥：《唐会要》卷三二。

⑯ 程征、李惠编：《唐十八陵石刻》，陕西人民美术出版社，1988 年，第 97—107 页。公元二世纪中期，东汉安邑县长尹俭墓“阙南有二狮子相对”，是已知镇墓狮的最早记录，参见杨宽：《中国古代陵寝制度史研究》，上海古籍出版社，1985 年，第 73 页。

⑰ 姚迁、古兵编著：《南朝陵墓石刻》，文物出版社，1981 年，图版 73—74、76—77。

⑱ 《全唐文》卷四〇〇。唐代宫殿摆设镀金铜狮，引发出一段弘扬佛法的佳话：法藏和尚给武则天说法，指镇殿的“金狮”为喻，写成著名的《华严金狮子章》。

⑲ 桑山正进：《法隆寺四骑狮子狩纹锦的制作年代(一)》，《江上波夫教授古稀纪

念论集·考古美术篇》，山川出版社，1976年，第143—150页。关于萨珊风格的狮子狩纹及其对唐代金银器的影响，参看瑞典学者葛兰域：《唐代金银器》，《斯德哥尔摩远东博物院院刊》（B. Gyllensvard: Tang Gold and Silver, The Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm, Bulletin No. 29），卷29, 1957年，第117—119页 图版65。

麟庆著文、汪春泉等绘图：《鸿雪因缘图记》，北京古籍出版社1984年版第3集下册“碧云抚狮”篇。

- ① 《中国画论类编》下卷，人民美术出版社，1986年，第1200页。
- ② 李斗：《扬州画舫录》卷一七，江苏广陵古籍刻印社，1984年，第387页。
- ③ 王说：《唐语林》卷五。
- ④ 张心泰：《粤游小志》，《小方壶斋舆地丛钞》第九帙。
- ⑤ 孟元老：《东京梦华录》卷二“饮食果子”条。
- ⑥ 《孔尚任诗》卷二。
- ⑦ 《五灯会元》卷五。
- ⑧ 孙点：《历下志游》，《小方壶斋舆地丛钞》第六帙。
- ⑨ 傅崇矩：《成都通览》上册，巴蜀书社1987年第1版第531页。  
《民报》第二号，1906年。

## 二 哈巴狗源流

唐代从西域引进的新物种，有所谓“狝子”者即后世的哈巴狗。它从王朝贡品到民间宠物的演变，史籍、文物和诗文均有反映，可说是源远流长的。

在《陈寅恪诗集》中，有一首作于1954年的《无题》七律 意蕴弘深，堪称绝妙好词。其中对“狝子”附加的自注，长达70多字，相当耐人寻味：

《太真外传》有康国狝子之记载，即今外人所谓“北京狗”吾国人则呼之为“哈巴狗”。元微之《梦游春》诗“娇娃

睡犹怒”与《春晓》绝句之“娃儿撼起钟声动”皆指此物，《梦游春》之“娃”乃“狒”字之误，浅人所妄改者也。

这段郑重其事的注文，除释词和校字外，按照金明馆主人在《读哀江南赋》及《论再生缘》一贯阐释的诗说，尚应解读其中包含的古典、今典二重结构。“今典”涉及 1954 年那场席卷南北的“红学”风波，其人其事，隐约可见，均非本文所欲论。至于“古典”，则纯属文化史的考证，从中可以引发出一段长达千余年的哈巴狗源流，说明七世纪初奉献给大唐天子的西域贡品，历经唐、宋、元、明、清，怎样逐步本土化和商品化，终于演变成非特权的民间宠物，跻身于“中华一绝”的行列。像狮子一样，狒子也是中西文化交流的镜子。可惜学人少加拂拭，以致真相晦而不显。上节“狮在华夏”已对前者有所论述，这里专说哈巴狗源流。一孔之见，敝帚自珍，聊充姐妹篇。

狒子是天外来客，其故乡在东罗马，即拜占廷帝国，唐代称为“大秦”或“拂菻”。据《旧唐书》卷一九八《高昌传》载：

（武德）七年（624）（麹）文泰又献狗，雄雌各一，高六寸，长尺余，性甚慧，能曳马衔烛，云本出拂菻国。中国有拂菻狗，自此始也。

高昌位于新疆吐鲁番盆地。麹氏王室奉李唐为上国，职责常修，故有“献狗”之事。1972 年吐鲁番县阿斯塔那出土的绢画《双童图》左侧童子抱黑色狒子一头，栩栩如生（《新疆出土文物》第 74 页），可作拂菻狗初传中国的物证。至于杨贵妃在后宫玩弄的狒子，虽同属拂菻种，却是由中亚城邦撒马尔罕入贡的。史载开元十二年（724）康国献“马、狗各二”，至天宝年间仍陆续进奉不绝。

在宋乐史撰《杨太真外传》之前，五代王仁裕的《开元天宝遗

事》，已于卷下备载“狒子乱局”之事：

一日，明皇与亲王棋，令贺怀智独奏琵琶，妃子立于局前观之。上欲输次，妃子将康国狒子放之，令于局上乱其输赢，上甚悦焉。

这种能够在棋局上捣乱的小狗，是唐代后宫常见的“活宝”。贞元进士王涯所作的《宫词》，写其娇惯之态相当传神：“白雪狒儿拂地行，惯眠红毯不曾惊。”周昉的名画《簪花仕女图》，就有“狒儿拂地行”的生动形象。上行下效，狒子的豢养并不限于内府，外廷的某些朱门也成了它的安乐窝。据《太平广记》卷三八六引《玄怪录》说：“洛州（河北永平）刺史卢瑒表姨常畜一狒子，名花子，每加念焉”西蜀名媛薛涛那首《犬离主》的绝句，旨在宣泄被遗弃的哀伤，文章却做在狒子身上：

驯扰朱门四五年，毛香足净主人怜。无端咬着亲情客，不得红丝毯上眠。

薛才女以犬喻人，并非自我作孽，而是因为它非同凡犬，才有资格在失宠之后呼吁“主人”回心转意。

以上这些唐人唐事，说明拂菻狗由高昌传入长安之后，或经繁殖，或再输入，到八九世纪之间，已向南北两方扩散，远达四川的成都和河北的永平。至于唐代狒子“毛香足净”的技术措施，例如是否喷洒西域“蔷薇水”，由于文献缺略，已经无从探其究竟了。

十世纪中期，赵宋立国汴京（开封），在彤庭金屋之中，难免也有狒子的踪迹。宋太祖时代的进士宋白，撰写过这样的《宫词》：“春宵宫女著春绡，铃索无风自动摇。昼下珠帘狒子睡，红蕉窠下对芭蕉。”在春宵里，狒子与宫女相映成趣，闲适中颇有几分升平气象。坐享荣华 20 年（976—997）的宋太宗，丰乐无事，

更是一名超级的狒子迷。他在世养哈巴狗作伴，死后由哈巴狗守陵。据李至《呈修史钱侍郎桃花犬歌》（《宋诗纪事》卷二）云：

宫中有犬桃花名，绛绡围颈悬金铃。先皇为爱驯且异，  
指顾之间知上意。珠帘未卷扇未开，桃花摇尾常先至。夜  
静不离香砌眠，朝饥只傍御床喂。彩云路熟不劳牵，瑶草风  
微有时吠。

这头善解人意的桃花犬，作为狒子的名贵品种，在北宋后宫享受特殊待遇，不仅可以“傍御床”，而且“绛绡围项悬金铃”，显然比它在唐代那群“毛香足净”的先辈，出落得更加光彩夺目了。太宗赵光义虽不算昏君，然而爱狗甚于爱民，这对大宋的国运，可不是什么好兆头啊。

蒙古族入主中原之后，以北京为大都。从穹庐走向宫殿，城市化的程度迅速提高。来自西域的“色目人”，也有不少成了元朝的新贵。犬马、声色和豪宴，林林总总，蔚为一代侈靡之风。据陶宗仪《南村辍耕录》卷二四云：

国朝每宴诸王大臣，谓之大聚会。是日，尽出诸兽于万岁山。若虎豹熊象之属，一一列置讫，然后狮子至。身材短小，绝类人家所蓄金毛獠狗。

元代的“大聚会”，也是一次猛兽博览会。在这则纪事里，陶氏用常见的狒子来形容罕见的狮子，借民间宠物来比喻“帝廷神兽”，表明元代蓄养“金毛獠狗”的人户，应有不少属于“寻常百姓家”了。

明王室代兴之初，立即颁令铲除元朝的胡习。洪武元年（1368）朱元璋下诏“禁胡服、胡语、胡姓”（《明大政纂要》卷一），雷厉风行，震慑朝野。在一片排胡声中，“胡狗”的命运怎样呢？从文献看，似乎对它法外施恩，未加格杀。幸存下来的狒子能否

逍遥度日，无从确知。到明代后期，此物仍得宠于太监，则有刘若愚《明宫史》“神宫监”条可以为证：

万历（1573—1620）年间，掌印杜用养一獬豸小狗，最为珍爱。

按明代宫制，杜用在神宫监的职务是掌管太庙洒扫和灯火，他珍爱的小狗，当也有机会出入庄严的殿堂。至于外省情况，有田艺蘅《留青日札》卷三〇，记明末杭州狝子的性状、数量和来源，明确具体，如数家珍：

今之矮爬狗，即古小狗之种，盖与中国狗交而渐高大者也。马镫狗，长四五寸，可藏之马镫中者。……今杭城此种甚多，其最小者，沈举人汝文家得一对自徐阁老处，紫毛可爱。

“徐阁老”即徐光启（1562—1633），此老道貌岸然，竟也养起小哈巴，并且赠予沈举人，可知明末京杭两地的士大夫，对此宠物已有共好了。

入清之后，蓄哈巴狗之风，较前代更盛。十七至十八世纪，可说是哈巴狗的“黄金时代”。自北而南，同时存在三个豢养中心：北京、扬州和广州。狗主的行列，包括汉人、旗人和洋人。在市场上，哈巴狗待价而沽，已经完全商品化了。

#### 一 北京

清代著名诗人王士禛（1634—1711），在《池北偶谈》卷二谈及自己康熙年间在北京庙会上的一段经历：“尝于慈仁寺市见一波斯犬，高不盈尺，毛质如紫貂，耸耳尖喙短胫，以哆啰尼覆其背，云通晓百戏，索价至五十金。”渔洋先生不忘历史，还补上一句“亦宋太宗桃花犬之属也”。

李振声的《百戏竹枝词》，所记也是康熙时代的都门习尚。

内有《哈巴狗》题序，介绍它的杂技本领如下：

狗之小者也，教其拱双蹄作拜状，或呼呼如唱，或设圈十余，令其往来循行，名“狗钻圈”。

这种“通晓百戏”的哈巴狗，既能街头献技，自然妇孺皆知。难怪《红楼梦》第三十七回写晴雯、秋纹众丫头轻狂笑谑，会将一副媚骨的花袭人讥嘲为“西洋花点子哈巴儿”了。

到了乾、嘉之际，北京哈巴狗比康熙时代繁殖更多，但身价仍不减当年。黄竹堂在《日下新讴》“锦箠骄眠拂蒜花”句下注云：“拂蒜狗极小，今为京师土产。其种之佳者，值数十金。蓄养家怜惜爱护，甚于童稚。”黄氏不仅指出拂蒜狗本土化的事实，并且披露“重狗轻人”的畸形心态，可能寓有对玩物丧志者规劝之意。

晚清北京的养狗专业户，为了投合“宫中”的好奇心，不惜用药物来控制狗种的遗传，培育出一种形体特小的“鞋狗”：

光緒庚(1900)辛(1901)间，西人有自京至沪者，携鞋狗三只求售，索价百金，云得之宫中。此盖以人工之法为之：法取普通哈叭狗，掺朱砂于饭中以饲之，则所生者必小于常狗，又饲之如其母，所生者必更小。比至三四，小仅如鞋，售诸宫中，可得重价。（《古今怪异集成》下编）

## 二 扬州

扬州位于长江、淮河会合处，号称“淮左名都”，是清代“两淮盐运都转”衙门的所在地，富甲东南，人文荟萃。扬州人在十八世纪追求“适性余闲”的诸多活动中，有一种就是“养小虎头狗”。据林兰痴《邗江三百吟》卷八云：

狗之为类不一，虎头狗较雄。扬城近日多自京都买来小哈巴狗，以取其灵，更取形之如虎者，藏而养之。但不在



大，而在小。

看来“雄、灵、小”三字，就是扬州人到北京选购哈巴狗的秘诀了。

“扬州八怪”之一的金农（1687—1763），也是爱狗成癖的怪人。他遗世独立，不屑仕进，格调奇逸。汪鋈在《扬州画苑录》卷三，记下这位杰出画家与其宠物“阿鹊”的生死之交：

蓄一洋狗，名阿鹊，每食必设肉羹饲之。后阿鹊死，为诗哭之。

金农对阿鹊之死如此动情，难免在朋辈中传为佳话。著名诗人袁枚写过一首《题冬心先生像》（《小仓山房诗集》卷二八）内有“忽共鸡谈，忽歌狗曲”之句，指的就是金农为爱狗歌哭的故实。

### 三 广州

清代广州最著名的哈巴狗养主，是“平南王”尚可喜之子尚之信。平藩的“狗房”与“虫蚁房”、“雀鸟房”和“鹰鹞房”配套，建于越秀山下的沙地，“养关东猎犬及哈巴细狗”。王府的宠物养尊处优，有专人服侍，狗有“相公”、“小哥”之号。日令宫监衣锦衫抱之以游于市。（黄佛颐：《广州城坊志》卷一）以此行径，不能不发人遐思，想象在平南王血腥统治下的广州市民，一旦逢到“小哥”们出游，恐怕对这类官狗是避之唯恐不远的。

康熙十九年（1680），尚之信于“撤藩”后被清廷赐死，他的“狗房”也散伙了。至二十四年（1685）粤海设关，洋人洋狗接踵而来，十三行成了新的宠物中心。下面是清凉道人的目击记（《听雨轩笔记》）：

予于广东十三行见洋犬数对，状如巨茄，与常犬初生者无异，色为黑、白、苍褐三种，摇尾点头，性甚驯扰，每对值番钱二三十元。

乾隆四十七年（1782），山东嘉祥举人曾七如，也在广州的荷

兰馆亲眼见过被称为“短狗”的洋犬（《小豆棚》卷一六《南中行旅记》）。当年按番钱论价的洋犬，估计是直接从澳门输入的，与北京土生的哈巴狗，同祖异宗：一从西域来，一从南海来。屈大均《广东新语》卷二一早已提供这方面的信息：“蚝镜澳多产番狗，矮而小，毛若狮子，可值十余金。”至于各类番狗的性状，《澳门记略》卷下已经逐一登录，就不赘引了。

顺带说明一下，尽管哈巴狗早已入画，而且南宋诗人王炎也曾在《题徐参议所藏唐人浴儿图》（《宋诗纪事》卷五四）加以吟咏，“有犬斓斑受摩抚，与人习熟无猜疑”，但从画论的高度来论证其审美价值，则为清代广东画家所首创。嘉、道年间岭南名师郑绩，新会人，著《梦幻居画学简明》，在“论兽畜”章中提出如下的新见解：

狗为家畜，其形式固多，更有一种番狗，高三尺如小马，或黑或白或苍。又一种小番狗，毛长如狮，入画更趣。凡狗头如葫芦，耳如蜗壳，其腹则上大下小，其尾则常竖摆摇，种类虽多不外实毛松毛两种耳。画宜以写狮写马之法参之。在这里，郑绩明确主张番狗可作国画题材，并对技法和造型精心策划，如果说这是在艺术理论上第一次为哈巴狗创立“画格”，也许不至于言过其实吧。

自李唐来，世人甚爱“狝子”。此中秘密，借用郑绩前面说过的话，就在一个“趣”字。哈巴狗既非门犬、猎犬，更不是力能负重的雪犬。如果仅仅着眼于功利，说“百无一用是哈巴”，并不过分。在历史和现实中，它之所以得宠，犹如鱼类中的金鱼、鸟类中的鹦鹉，完全是因为此犬具有常犬所无的那种观赏价值，能够牵动思绪，令后宫佳丽乃至文人雅士乐观其态、其慧，及其对人的若即若离的依恋。哈巴狗作为移情对象的独特作用，是任何

其他物种所无法取代的。因此，从西域来的拂菻狗，尽管无补于国计民生，但对中国人的精神生活，毕竟带来了新的乐趣。正是在这样的意义上，它才成为华夏文化中雅俗共赏的一绝，历千年而不衰。

关于哈巴狗源流的回顾，是一项“长时段”的作业，要跨越唐、宋、元、明、清五代。有关资料分散流失，犹如断线铜钱，难以收拾。以上粗略的考察，倘能阐述“犷子也是中西文化交流的镜子”于百一，作者到故纸堆中“寻狗”，也就不算是“可怜无补费精神”了。

最后，将爬梳所得的哈巴狗 20 个异名辑录成表，权当全文的小结。

历代哈巴狗异名录

朝代	名 称	地区
唐	拂菻狗 康国犷子 白雪犷儿 花子	高昌 长安 长安 洛州
宋	犷子 桃花犬	汴京 汴京
元	金毛獠狗	大都
明	獬狃小狗 矮爬狗 马镫狗	北京 杭州 杭州

续表

朝代	名 称	地区
清	波斯犬	北京
	哈巴狗	北京
	西洋花点子哈巴儿	北京
	拂蒜花	北京
	鞋狗	北京
	虎头狗	扬州
	洋狗	扬州
	哈巴细狗	广州
	短狗	广州
	番狗	广州

### 三 唐代名禽阿滥堆

唐代骊山的名禽阿滥堆，是一种善鸣的慧鸟。唐玄宗曾采其声制成同名乐曲，流播远近，反映了宫廷音乐向民间音乐转化的过程。中唐著名诗人张祜的七绝组诗《华清宫四首》之三，记此事云：

红树萧萧阁半开，玉皇曾幸此宫来。至今风俗骊宫下，  
村笛犹吹阿滥堆。<sup>①</sup>

南唐尉迟偓的《中朝故事》卷上，对张诗作了如下的笺释：

骊山多飞禽，名阿滥堆。明皇帝御玉笛，采其声，翻为  
曲子名焉。左右皆传唱之，播于远近，人竟以笛效吹。

南宋计有功撰《唐诗纪事》，即采录上引诗、文合成一条，见卷五二。<sup>②</sup>至于阿滥堆的性状、音义及其与唐玄宗采声作曲的关系，至今似乎还是唐代文化史中的一个悬案。本节拟就浅见所及，试作阐释，为“阿滥堆”问题进一解。

## （一）阿滥堆的性状

《太平广记》卷二五三引《启颜录》云：

次一人云：“酒，头似阿滥堆头。”诸人问云：“何因酒得似阿滥堆头？”答曰：“非鶉头。”

在这则唐人酒令中，“鶉”是“醇”的谐音。据此，可知阿滥堆并非鶉类。作为一种珍贵的鸣禽，阿滥堆在北宋末年依然身价甚高。邓椿《画继》卷五，记述过一名宦官到民间强夺阿滥堆逼出命案的劣迹：

魏观察者，政、宣之宦寺也。善画墨竹，尝被旨来卫州（河南汲县），起御前竹入林竹中，有笼中飞鸟名遏滥堆，能歌《六么》遂呼其主问之，主人年已七十矣，云：“初教时以木匣束其身，每五鼓吹其唇作腔，笔管敲拍，以警其睡，如是五六年方能之。前后凡数十，独无此之慧者。”强欲求之，不可以货取之，不可以官酬之，又不可遂封其笼以黄帕，翁不敢近，自扑于地而死。<sup>③</sup>

从善鸣到能歌，阿滥堆要经多年人工的调养和教习。这位七十老翁耗尽心血，却成为封建特权的牺牲品，真是民间艺人的悲剧。按《六么》是一种凄切的曲调，则鸟语的本色，当也应属清宛悲凉一路。这与“开元遗曲自凄凉”（白居易句）的审音趣味是完全一致的，否则，唐玄宗就不会“采其声”了。

## （二）唐玄宗与阿滥堆

唐玄宗是一位富于诗人气质和音乐才能的君王。据唐代南

卓《羯鼓录》云：

上洞晓音律，由之天纵，凡是丝管，必造其妙，若制作诸曲调，随意即成，不立章度，取适短长，应指散声，皆中点拍；至于清浊变转，律吕呼召，君臣事物，迭相制使，虽古之夔、旷，不能过也。

他“制作诸曲”时，非常善于摄取自然界的声响，通过“清浊转变”使它音乐化。例如：

明皇既幸蜀，西南行初入斜谷，属雨淋涉旬，于栈道雨中闻铃，音与山相应。上既悼念贵妃，采其声为《雨霖铃》曲，以寄恨焉。<sup>④</sup>

像《雨霖铃》采雨声一样，《阿滥堆》则是采鸟声入曲。这种别出心裁的模写音乐，在唐代已获得“明皇度曲多新态”（元微之句）的评价。我们虽无法确知《阿滥堆》一曲有何“新态”，但从其变异形式中，似乎还能略察端倪。天宝十三载（754）七月十日改曲名属黄钟调的《阿滥堆》改为《濮阳女》。<sup>⑤</sup>按《濮阳女》是唐代著名的悲歌，岑参那首《醉后戏与赵歌儿》的诗，有一段这样的描写：

秦州歌儿歌调苦，偏能立唱《濮阳女》。座中醉客不得意，闻之一声泪如雨。<sup>⑥</sup>

如果说，在当年太乐署改诸乐名的行动中，《无愁》改为《长乐》，《胜蛮奴》改为《塞尘清》是有理可寻的话；那么，《阿滥堆》改为《濮阳女》，也很可能是由于两曲均以“歌调苦”为特征。这种源于鸟声的音乐语言，无论是明皇的“玉笛”，还是骊山的“村笛”，相信吹奏起来一定是相当悲切的。盛世悲歌，难怪唐朝人不把它视为正始之音了。

### (三) 康熙皇帝的“阿滥”说

清圣祖玄烨，即著名的康熙皇帝。他日理万机之暇，博学精思，留心格物，传世的《康熙几暇格物编》，就是一部学术札记。全书包括 93 篇考证性的短文，以地理和生物为研究对象。该书卷下之中，有《阿滥》一文，专门探讨唐代骊山名禽的源流：

阿滥之名见《唐诗纪事》，骊山有小禽名阿滥堆（《禽经》作鸛鷓鸟），善鸣。明皇御玉笛，采其声翻新曲，且名焉。张祜诗云：“至今风俗骊山下，村笛尤吹阿滥堆。”《通雅》云：鸛，骊山鸟也，一名阿滥堆。则古名鸛矣。（《尔雅》“鸛，鷓鷀”，《疏》云：“鸛，一名鷓鷀。”）亦作鸛濞（鸛读安，与阿音近），韦昭所谓鸛扈。苏轼诗：“不见阿滥堆，决起随冲风。”此鸟有二种：一种凤头者，高诱《吕览》注所谓鸛，一名冠雀是也；一种无凤头者，《汇雅》所谓阿兰，似百舌而无毛角是也。江南人呼为鸛鷓，或讹为乌鷓。<sup>⑦</sup>

康熙用集释的方法，考察骊山禽名在古籍中的音变或异写，虽未涉及语源，但仍提供了两项新资料：第一，按有无毛角将此鸟分别定名：有凤头者为冠雀，无凤头者为阿兰。第二，对阿滥堆善鸣的生理机制，康熙于其“舌”中求之。同书卷下之下《鸟舌》条写道：“凡鸟舌，皆附着下嚙。有短如粒者，有及嘴之半者，有长与喙齐者。其短者声浊而促；稍长者声亦转长；与喙齐者其声圆转流丽，鸣亦能久，如黄鹂、百舌、画眉、阿鷓之属是也。”

康熙皇帝的“阿滥”说，属于鸟类学的范畴，并未跨进文化史的门槛。比较而言，后者确实包含着更多的不明朗因素，仅音义一项，就令历代学者困惑不解。限于语言学和历史学的知识，我

们下面也只能提供一点试探性的推测，是谈不上用粗浅的“格义”来补充康熙的“格物”的。

#### (四) 阿滥堆”音义试探

在唐宋文献中，阿滥堆除作“遏滥堆”外，还有两个异名：鷄烂堆《酉阳杂俎》和阿滥 𤝵《太平广记》），一名四种写法，很容易引发出译音无定字的联想。王世贞的《艺苑卮言》，已疑阿滥堆之名“起自羌胡”。清代学者周寿昌，则断此名为唐代方言：

唐李郢诗：“谢公留赏山公醉，知入笙歌阿那明。”刘禹锡竹枝词：“今朝北客思归去，回入纥那披绿蓝。”阿那、纥那，皆曲名，即阿滥之转音也。<sup>⑧</sup>

从唐代译例看，“阿”与“纥”；“那”与“滥”是难以对应的。如果说周寿昌的“转音”说不能成立，那么，王世贞的“羌胡”说又有什么价值呢？我们认为，尽管王氏未能作出论证，但却提供了一条值得试探的思路。换句话说，“阿滥堆”之名或与某种胡语有关。敦煌、吐鲁番发现的唐代文书，屡见胡名有“阿揽”字样，如曹阿揽延、康阿揽延等等。与其说阿滥是“阿那”“纥那”的转音，倒不如把它看作“阿揽”异译，似乎更少周折。而且，康、曹均属九姓胡，其族类寄住长安者大有人在。唐诗中既有“叱拨”、“叵罗”之类的粟特语词，则将“阿滥堆”作同类语言现象看待，也许可以佐证王世贞的“羌胡”说。下面是进一步的推断：唐代九姓胡中的安国（布哈拉）其故都“阿滥谧”即粟特语 *ārāmitan*，意为“静养地”，相传有一袄主之女在此疗愈头痛顽症，故名。其词根 *ārām* 有“宁静、清幽”之类的含义。<sup>⑨</sup>倘若“阿滥”的音义可以这样还原，“堆”字仍无着落（《元朝秘史》称“妹子”为“堆”）不敢强



为立说。考订文史上的名物谈何容易，究竟“阿滥堆”之谜应当如何破读，作者无力在千年之后寻坠绪于茫茫，只好期待着高明来提出胜解。

- ① 《张承吉文集》卷四。
- ② 王仲镛：《唐诗纪事校笺》下册，巴蜀书社 1989 年版第 1419—1424 页。
- ③ 于安澜编：《画史丛书》第一册，上海人民美术出版社 1982 年版第 42 页。
- ④ 《明皇杂录·补遗》，《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社 1985 年版第 36 页。
- ⑤ 《唐会要》卷三三“诸乐”条。
- ⑥ 《岑参集校注》卷五。
- ⑦ 《康熙几暇格物编》，通学斋丛书第十六册。
- ⑧ 周寿昌：《思益堂日札》卷七。
- ⑨ Narshakhi, The History of Bukhara, 1954, pp. 14、116

## 四 唐代汗血马‘叱拨’考

唐代是一个尚武的朝代。在国家武备中，马匹占有十分重要的地位。自初唐至盛唐，通过“市马”和“贡马”的途径，大批良马被引进到陇右牧区。入唐的马群包括两大类：大宛种的“胡马”和蒙古种的“蕃马”。前者据《唐会要》卷七二“诸蕃马印”条云：

康国马，康居国也，是大宛马种，形容极大。武德中，康国献四千匹。今时官马，犹是其种。

良马来自胡地，良牧当推胡人。国家任用胡人为马牧，可以九姓胡后裔史铁棒为例。他于“显庆三年（658）敕授司马驭寺右十七监”，其马政甚有业绩：“牧养妙尽其方，服习不违其性。”<sup>①</sup>至于

豪门用胡雏为马奴，也并不罕见。除高适有“白生胡雏控龙媒”<sup>②</sup>之句外，岑参的《卫节度赤骠马歌》更多细节的描写：“君家赤骠画不得，一团旋风桃花色”，“紫髯胡雏金剪刀，平明剪出三鬃高”，“始知边将真富贵，可怜人马相辉光”。<sup>③</sup>卫将军即卫伯玉，官居四镇、北庭行营节度使。他的坐骑，是一匹桃花色的“赤骠”，而且由胡雏剪出“三花”（马鬃剪成三辫），很可能就是屡见于唐诗的汗血马“叱拨”。

### （一）唐诗所见的“叱拨”

唐人咏马的名篇，屡见提及“叱拨”，如岑参《玉门关盖将军歌》云：

枥上昂昂皆骏驹，桃花叱拨价最殊。骑将猎向城南隅，  
腊日射杀千年狐。<sup>④</sup>

盖将军未详其名，闻一多《岑嘉州系年考证》断为“河西兵马使盖庭伦”，此说虽有人赞同有人存疑，<sup>⑤</sup>但“桃花叱拨”在枥上骏驹中身价殊异，则是没有疑问的。岑参之歌作于天宝、至德之交，可知八世纪中期的玉门关一带，叱拨的名声已经十分显赫了。

元和十五年（820），晋国公裴度自并州寄赠一匹马给秘书长张籍，在文人圈里引起一片轰动。除裴、张各自赋诗谢答外，李绛、韩愈、张贾、元稹、白居易和刘禹锡，也纷纷唱和。触发这场诗人大合唱的，原来也是一匹叱拨。白居易《和张十八秘书谢裴相公寄马》云：

齿齐膘足毛头膩，秘阁张郎叱拨驹。洗了颔花翻缎锦，  
走时蹄汗踏真珠。<sup>⑥</sup>

又据韩愈《贺张十八秘书得裴司空马》云：

司空远寄养初成，毛色桃花眼镜明。<sup>⑦</sup>

可知裴度的赠马，正是一匹刚刚驯养出来的“桃花叱拨”。

在玉门和并州，叱拨既已如此知名，它在长安当然不会是默默无闻的。韦庄的《长安清明》一诗，果然传来如下的信息：

紫陌乱嘶红叱拨，绿杨高映画秋千。<sup>⑧</sup>

如上所引，“桃花叱拨”和“红叱拨”，在唐诗中是名目不同的。可知所谓“叱拨驹”，仍有毛色类型的差异，未可一概而论。下面略征史籍，试作疏证。

## （二）叱拨和什伐

现存的“叱拨”史料，以宋代秦再思《洛中纪异录》的记载最完整：

天宝中，大宛国进汗血马六匹：一曰红叱拨，二曰紫叱拨，三曰青叱拨，四曰黄叱拨，五曰丁香叱拨，六曰桃花叱拨。上（玄宗）乃制名：一曰红玉辇，二曰紫玉辇，三曰平山辇，四曰凌云辇，五曰飞香辇，六曰百花辇。复命图于瑶光殿，乃改为观骥殿。<sup>⑨</sup>

“大宛”是拔汗那的古称，又译作破洛那、沛汗、跋贺那，等等。开元二十九年（741）经唐玄宗敕改为宁远国，位于中亚锡尔河之北。据《册府元龟》卷九七一的朝贡纪事，天宝十载（751）二月，宁远国遣使贡马 22 匹；九月，宁远国又遣使献马 20 匹；是月又献马 20 匹。总计三批共贡大宛马 62 匹，其中是否包含上述 6 匹叱拨，不得而知。

唐玄宗将贡马叱拨改称为“辇”，并命人绘制六骥纪盛，似乎是效法唐太宗为战马“六骏”造象纪功的先例。太宗乘六骏定天

下，是七世纪初大唐创业的盛事。其中有一骏名为“什伐赤”，唐太宗的《六马图赞》是这样记述的：

什伐赤，纯赤色，平世充、建德时乘。前中四箭，背中一箭。赞曰：灋涧未静，斧钺伸威，朱汗骋足，青旌抗 j ⑩ . 5 9 6 4 0

ziəp b'i<sup>ω</sup>ət,

tsi<sup>é</sup>ət puət, ⑪

'sp

aspa-<sup>o</sup> ⑫

čarθ - paðē

⑬

Frye

⑭

⑮

⑯

⑰

也。《后汉书》东平宪王苍传：宛马一匹，血从膊上小孔中止。《众经音义》：龟兹即屈支，多出龙马。又引《左传》云：屈产之乘。徐星伯《新疆赋》所谓：“征异种于汗血，整隼乘于屈产。”<sup>⑮</sup>

这种清代“土人”之见，与近代洋人的解释不谋而合：

至于“汗血”一词，其意是指这些马匹的特点，在很长的时间内，这一直是西方人一种百思不解之谜。近代才有人（H·德效騫：《班固所修的前汉书》）对此作出了令人心悦诚服的解释：说穿了，这只不过是简单地指一种马病，即一种钻入皮内的寄生虫，这种寄生虫尤其喜欢寄生于马的臀部和背部，在两小时之内就会出现往外渗血的小包，“汗血马”一词即由此而来。<sup>⑯</sup>

真是有趣得很，叱拨之病，犹如西施之病，在古代的传说中，没有博得任何同情惋叹，反而成为令人倾倒的出类拔萃的象征。这种“历史的恶作剧”，无论美人还是名马，都是难以逃脱的。

罗丰：《固原南郊隋唐墓地》，文物出版社 1996 年 8 月第 1 版第 82 页。

《高适诗集编年笺证》，刘开扬著，中华书局 1981 年 12 月第 1 版第 304 页。

“白生”一词，刘氏解作“无鬣”可从。

《岑参集校注》，陈铁民、侯忠义校注，上海古籍出版社 1981 年 8 月第 1 版第 248—249 页。

同上书第 165—166 页。

吴汝煜从闻一多说，见《全唐诗人考》，江苏教育出版社 1990 年 8 月第 1 版第 153 页；又见他主编的《唐五代人交往诗索引》，上海古籍出版社 1993 年 5 月第 1 版第 1004 页。陈铁民“疑盖将军就是玉门军使”，虽未能确指何人，但“非河西兵马使盖庭伦”。见《岑参集校注》第 491 页。

⑮ 《白居易集笺校》，朱金城笺校，上海古籍出版社 1988 年 12 月第 1 版第 1225 页。

- ⑦ 《韩昌黎诗系年集释》钱仲联集释,上海古籍出版社,1984年3月第1版第1201页。
- ⑧ 《唐诗纪事》卷六八。
- ⑨ 《说郛》卷二〇,商务印书馆本。
- ⑩ 《全唐文》卷一〇。太宗昭陵六骏刻石的营制,见游师雄:《题六骏碑》,《金石萃编》卷一三九。“什伐赤”的图像,见程征、李惠编:《唐十八陵石刻》,陕西人民美术出版社,1988年4月第1版第48页。
- ⑪ B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, pp. 39-40, 258, 301.
- ⑫ I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954, pp. 12, 47.
- ⑬ B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, Tehran, 1995, p. 128.
- ⑭ Schafer E. H., *The Golden Peaches of Samarkand*, Berkeley - Los Angeles, 1963, p. 295.
- ⑮ 耶律铸:《双溪醉隐集》卷六。
- ⑯ 《太平寰宇记》卷一九四《突厥上》。Emel Esin, *The Horse in Turkish Art*, *Central Asiatic Journal*, V. X, No. 3-4, 1965, pp. 208-209.
- ⑰ 《全唐文》卷四八一; A. Waley, *The Heavenly horses of Ferghana*, *History Today*, 1955, No. 2, pp. 95-102.
- ⑱ 杨钟羲:《雪桥诗话》,北京古籍出版社,1989年,第468-469页。
- ⑲ 布尔努瓦著、耿升译:《丝绸之路》,新疆人民出版社,1982年4月第1版第17页。

## 附 录

### 古突厥于都斤山新证

波塔波夫

十九世纪末期发现和译读的古突厥鄂尔浑碑文，曾在世界东方学界引起一片热潮，并涌现出一大批各方面的专著，这是人所共知的。这些论著，不仅讨论和研究已发现和解读的碑文的历史内容，语言的结构和特点，而且涉及其中的地名。后者的意义，较之碑文所载的部落和部族名称，历史事件及其年代，并不逊色。蒙古草原和叶尼塞河下游出土的古突厥文碑，都有突出的史料价值。因此，考释碑文所载的各个地名，并将它与现行地名勘同，是很有意思的。所以，我想发表一些有关“于都斤山”（*Ötükan - yış*）的历史民族学新材料，这个地名是一座密林覆盖的山岭的专称。

“于都斤”一名见于阙特勤碑小碑和噶欲谷纪功碑。<sup>①</sup>除这两件著名碑刻外，“于都斤”也见于兰姆斯泰特译读的八世纪中期回纥鲁尼文碑，它是色楞格河流域古回纥人住区内一处深山密林的名称。这件有突出科学价值的文物，发现于色楞格河流

域，出土地点位于鄂尔浑河与色楞格河分界的小湖施涅乌斯附近，故以“色楞格碑”著称，它是为纪念一位回纥或乌护可汗而立的。<sup>②</sup>

我们研究的这个古突厥地名，在东方学论著中有各种不同的写法：Ütükan、Ötükan、Öдүгән。我们选取比较流行的 Ötükan，马洛夫刊布的古突厥文献最新版本，也是采用这个写法。于都斤山一名之所以会引起研究者特别关注，主要原因是碑文把于都斤看作既是古突厥人的故乡，又是突厥汗国的中心和突厥可汗的驻蹕地。

在欧洲学者发现和译读蒙古出土的古突厥碑文之前，东方作者已经知道“于都斤”这个地名。摩诃末·喀什噶尔（十一世纪）在他著的《突厥大辞典》中，对它作出这样的解释：“鞑靼草原地名，距回纥国不远。”<sup>③</sup>在拉施特（十四世纪）的著作里，这个地名是指克烈部落夏都所在地，又是回纥地域内的一条河名。<sup>④</sup>

自译读古突厥碑以来，从事考释古突厥文鄂尔浑叶尼塞碑的专著，对“于都斤”山今地何在，众说纷纭。这里引述几位最著名的权威学者的主张。

拉德洛夫首创下说：于都斤是一个专门地名，指北起鄂尔浑河源直至科索戈尔湖的整条山脉。<sup>⑤</sup>

有创通鄂尔浑碑文之工的汤姆逊，在其论著的注解下写道：“Ötükan 或 Ütükan ... 常与 jyš(山林)连用……同 jin(国土)搭配是罕见的……这个名称常用来指可汗辖下的某地，它至少在当时是汗国的中心和可汗的驻蹕地。以上情况无疑证明这是一个专称，它的语源尚未探明（按喀山鞑靼语 Ütkin、萨盖语 Ötkün 意为“锐利的”、“尖的（？）”。因此，我只将这个字写作“Eutuken 山林”），无容置疑，此名在年代略早的中国史料中作都斤山，是可



汗居地（见 60 页注 2, 63 页）。此外，出现较迟的全称‘于都斤’（或乌德鞬，等等）应为同一个山名……745 年突厥强国破灭后，突厥可汗定都‘于都斤’山与昆河（鄂尔浑河）之间；……那么，这个驻蹕地是黑城子，因而，该山应为杭爱山，可能就在南阿尔泰山东部。最后，我们在拉施特书中见到的 Utikan，显然也是同名……，是回纥部落的一系从前居住的十河区内一条河名。（Bretschneider, I. 259 页；Radloff 《Das Kudatku Bilik》，26 页，Ütigän）。’<sup>⑥</sup>

巴托里德在评述古突厥文的历史意义时，同样讨论过于都斤山的位置问题。巴托里德赞同前引拉德洛夫和汤姆逊的意见，并指出：“在年代稍后的中国史籍中，我们见到乌德鞬和于都斤的山名；据帕克<sup>⑦</sup>（比汤姆逊的书说得更清楚）意见，与我们有关的计有两个山岭，其一位于鄂尔浑河附近，另一在青海之北，即大漠以南。乌德鞬山与昆河（唃昆、鄂尔浑）之间的地方，也是突厥民族后来的家乡。可汗提及的山，任何时候都是在漠北而不是漠南。在突厥可汗心目中，于都斤山是唯一能够保持部落共同性的地方。可汗从那里发起军事远征：东到山东省，几达海滨，南至吐谷浑，几达吐蕃，西抵铁门，北至拔野古地方。”<sup>⑧</sup>

嗽谷纪功碑的研究者夏德，也没有回避这个问题。他为考证“于都斤”一名，旁征博引。夏德首先声明，必须“认为是指鄂尔浑河以东的整个地区，并非于都斤一处山林。据德基涅所引，《唐书》有这样的记载：‘回鹘牙帐东有平野，西据乌德鞬山，南依唃昆水，北六七百里至仙娥河（色楞格河）。’又据《唐书》记载 744 回鹘牙帐在‘乌德鞬山、昆河之间’”。夏德由此得出结论：“牙帐一面沿鄂尔浑河，一面延伸至山林。”他还引证史莱格尔的意见，<sup>⑨</sup> 并说“于都斤在鄂尔浑河左，独洛河右”，认为

“左”、“右”之说比泛言“附近”略胜一筹。这样看来，于都斤应在鄂尔浑河和独洛河一带。夏德本人把于都斤山与元朝的和林山或“哈刺和林”视为同地，该地并见于拉德洛夫刊印和作序的蒙古传说《福乐智慧》。<sup>⑩</sup>

同一作者以《唐书》对“于都斤”山的记载为依据，认为其地望都是在鄂尔浑河附近。最后，夏德还引证拉德洛夫一个与他有关的见解，拉德洛夫这样写道：“我别无他说，仅不赞同把鄂尔浑以西的山岭称为于都斤山林，或认为碑文上的 *Ütügän - jysch* 和 *Ütukan - jän* 并非专指这个山岭，而是泛指一片山区，至少包括整个鄂尔浑水系（独洛河也在内）。证据不仅是于都斤被称为突厥汗庭所在地和游牧国家的中心，尤其是噉欲谷在独洛河战胜乌护人之后返于都斤建纪功碑，立碑的地点当然是独洛河附近。”<sup>⑪</sup>

在夏德之后不久，俄国著名东方学家麦里奥兰斯基发表了研究阙特勤碑的著作，他在碑文的考释中写道：“*Үтүкән жыш* 无疑是一处山林的专称，在碑文上是指突厥王国的中心和突厥可汗的驻蹕地。大概，该名指的是鄂尔浑上游与科索戈尔湖之间的地方。”<sup>⑫</sup>

至 1924 年，汤姆逊出版了鄂尔浑大碑的较佳译文，在导言里他又谈及于都斤山的地望问题：“当时北突厥的中心及其可汗的驻地按中国史源为都斤山（或郁督军山），其地望不明，应与后来的乌德鞑山即突厥文之 *atukan* 同为一地，——似乎就是外蒙古噶昆河流域附近现今杭爱山脉之一部。”<sup>⑬</sup>

葛玛丽在《古突厥语语法》一书附录的词汇表中，对“于都斤”一词作这样的解释：“鄂尔浑附近山名，似即杭爱山的一部分。”<sup>⑭</sup>在前述马洛夫著作中，这个词也作地名解，并补充说：“据



Ötügen 的语义。符拉基米尔佐夫得出的结论如下：“鄂尔浑语 Ötükan 和蒙古语 Ötügen，一为地名，一为地神之名，都是萨满的信仰、概念和萨满的称谓。”<sup>②①</sup>

伯希和对 Ötükan 另进一解。他引《周书》的记述：“可汗恒处于都斤山，牙帐东开，盖敬日之所出也。每岁率诸贵人祭其先窟，又以五月中旬集他人水，拜祭天神，于都斤四五百里（当作西五百里）有高山回出，上无草树，谓其为勃登凝黎，夏言地神也。”<sup>②②</sup>根据中国正史这段记载，伯希和指出突厥有三处圣地：“一为所祭之先窟，一为他人水之天神，一为于都斤山西五百里勃登凝黎之地神。”又写道：“其地虽距于都斤有五百里，然在第二次言及于都斤山后言之，此于都斤山疑为一山系之总称，此勃登凝黎(Böd tängri?)山，疑为一种险峻悬岩。”<sup>②③</sup>

伯希和用比较方法解释 Ötükan 的词义。他也像符拉基米尔佐夫一样，指出蒙古人称土地女神为 Ätügän 或 Itügän。在他看来，Itügän 就是十三世纪传教士和旅行家所述的神名，即约翰·普兰诺·加宾尼游纪的 Ytoga 和马可波罗行纪的 Natigay。<sup>②④</sup>当然伯希和也引《元朝秘史》第 113 节，<sup>②⑤</sup>其中有 Atügän，汉译作“地”。他认为即是 1362 年未刊本汉·蒙碑文中及其他蒙文资料的 Utügän。<sup>②⑥</sup>最后，伯希和举出吐鲁番出土的古回纥文书，其中摩尼教经有“il Ötükan qutii”，<sup>②⑦</sup>释作“国土之女神”，即“民族女神”。<sup>②⑧</sup>作者由此得出结论：在古突厥语中意为“女神”的 Ötükan 一词，也是鄂尔浑时代突厥人的同一女神。这一见解，为土耳其学者奥尔昆全盘接受，他是古突厥碑文四卷集的作者。<sup>②⑨</sup>现代东方学家包括突厥学家的近著，就我所知，已经没有人对古突厥于都斤山问题再作专门研究了。

因此，我们可以归纳一下。研究者们辑集和考释过的大量

语文资料，有助于确定 *Ötükan* 一词的衍义和变体，这个专称既见于古代和中古的突厥文献和蒙古文献，也见于现代蒙古方言和中国的正史。大家公认，古突厥词 *Ötükan* 是古代突厥人住地的一个山名，它在鄂尔浑碑文中被当作古突厥人的故乡和汗庭所在地。现代地图把于都斤山列入鄂尔浑地区，是杭爱山脉的一部分。在我看来，即使现代突厥学的新著（在东方学界开展于都斤山问题讨论后五十多年才出版的著作），也仍然反映了拉德洛夫早在十九世纪末已经提出的见解，即认为于都斤是鄂尔浑河附近的山岭。这个专称的涵义经考定为“地域”。所有这些，都是我们在刊布有关 *Ötükan* 的历史民族学新资料和表达个人见解时应该注意的。

有一件事对前述见解很重要。苏联科学院民族学研究所萨彦阿尔泰地区的考察，发现现代图瓦语中还保留着古突厥名称“于都斤”，它是位于图瓦西北部（按现今的行政区划属督真县）一座森林密布的山岭的名字。<sup>④</sup> 图瓦人的近邻，如现在泰列—霍里区即东图瓦的居民也用同名称呼这座山岭。

于都斤山位于比伊—赫姆河或叶尼塞河河源之一大叶尼塞河的上游。比伊—赫姆河的左支巴什—赫姆河就是发源该山的，此外，当地居民还说流入督真—库里湖和普查—巴什湖的阿札斯河，也发源于这座山岭。有些地图，如卡鲁特尔斯绘制和出版的地图，<sup>⑤</sup> 称这座山岭为胡库—戴格，而现代印行的地图则标以克胡胡—台格之名。无论哪一个旅行家，包括行经该山的地理学家，谁也没有注意到它的原名于都斤。这是因为，当地图瓦人心目中的“于都斤”是乌鲁格—台格山的圣称，按他们的宗教观念，这个山岭的原名是决不能向外人泄露的。萨彦阿尔泰山

区的各个部族，也有类似情况，这与当地流行蒙古的山岳崇拜有关。<sup>②</sup>现在，这种习俗及我们要提到的另一些习俗已被废除，几乎销声匿迹了。据当地居民说，这座山岭不长，顶峰光秃，间有灌木，陡峭多石。当地的图瓦人断言，乘马直上山巅，即有一长约三十公里、宽十五公里的高地，通路只有一条，从别处是无法攀登的。这座山岭仿佛是不可进犯的天然堡垒。它被群山环绕，每段山林都有名称（于都塔什一台格、吉则尔一台格、楚列克一台格）。

这里先说说现代图瓦人对“于都斤”山的崇敬。<sup>③</sup>拜山活动虽已废止，但居民对此记忆犹新。如前所述，图瓦人把“于都斤”归入“大圣山”之列。据当过萨满的松楚（他是泰列霍里区人）说，云霞盖顶的一切高山都是圣物，“于都斤”的顶峰永远云霞飘拂。积雪到夏季也未溶化。不仅哈拉楚德一族崇敬于都斤，它的邻族阿克楚德，甚至泰列霍里区，崇敬者也大有人在。每当萨满敲响萨满鼓时，总是要面向于都山。可见，于都斤是督真县萨满的祖山。据说，从前图瓦人举行过于都斤祭山仪式，这种仪式称为“塔白尔”（可以比较哈卡斯的祭山仪式称“塔斋赫”或者“塔斋”索尔人则称“塔策”）。<sup>④</sup>祭于都斤时以马为供品，马鬃上系彩带（可以比较哈卡斯用奕札赫马祭山）。萨满松楚又说，往日供献“于都斤”的马似乎杀后还会复活。祭山时呼于都斤为“父亲”并请求它降福和保佑牲畜兴旺，行猎成功。除祭马外，夜里还为于都斤的“主人”摆供桌，献上乳、酪、阿拉克酒和熟肉等供品。清晨，这些供品才带回帐幕去吃。供神的食物，忌有百合。这就证明，对“于都斤山”的崇拜，起源于牧人即古突厥人，而不是起源于小猎户（说沙莫迪语或筋达语的萨彦阿尔泰山区部落），后者的经济生活是采集百合并以它为主食的。忌用百合供神，足以为证。

泰列霍里的居民把献于都斤的供品称为“彼列克”（赠品、礼物）。图瓦人迷信于都斤有一个叫做“咸那米”的“主人”。其貌像人，高个子，有胡须，戴圆帽。只有萨满才看见它。出身泰列霍里区的萨满松楚说，于都斤的主人叫“塞普达克”，不是专名，而是通称。每座大山都有自己的塞普达克（阿尔泰人称为 *eezi*），河、湖也有“主人”，但称为“鲁斯塞普达克”。在督真，我们还记录了一小段于都斤“主人”与卡拉楚德族姑娘同居的传说：有一次，姑娘的母亲叫她赶鹿到于都斤山边，女儿没有回来，下落不明。悲伤的母亲才发觉藏在帐内那个桦树皮瓮的奶，夜里忽然少了。她经过细心观察，恍然大悟，原来女儿将奶带给于都斤，因为他们已经是两口子了。从此之后，母亲便移牧并住到于都斤山边，以便与女儿聚会。

有关图瓦人拜于都斤山的某些禁忌，也应提及。从前，不准穿红衣服走近于都斤山，因为怕引起打雷、降雹和下雨。人们还迷信驰过于都斤山时，应把红衣服脱掉、藏好。甚至不戴帽也不得走近于都斤山。

上述这些，就是我们在考察时顺便收集的关于林木丛生的于都斤山及现代图瓦人对它崇拜的一些地理学、民族学资料。这个问题没有列入我们的研究计划。遗憾的是，我们暂时缺乏考古材料，因为图瓦地区尚未进行发掘。不过，考 7。这个

有 T d (个) T j - 2 8 0 . d (题) T j 1 0 . 3 3 4 5 这  
 问入我有的入究闷的。究憾划。憾们是时缺们考时材

7 过这  
 T d (料

⑤

游，即它发源的比伊赫姆和卡阿赫姆流域，也发现过古突厥人的牧场地界。

以上叙述的图瓦东北部有被称为“于都斤”的山林丛生的山岭以及图瓦人对它的崇拜，都是发人深思的。这些事实，必将使主张该山位于鄂尔浑河流域的成见发生动摇，并有理由把古突厥的于都斤山和现今的 Ytyran 山看作一回事。提出这个假设，比单靠语文上的推测和类比，有更多的证据。这些有关于都斤山的新资料，由于是从图瓦人中搜寻的，也就更有价值。大家知道，图瓦人以及哈卡斯、阿尔泰、索尔和许多其他现代部落和部族，都与古阿尔泰人或古鄂尔浑人有族属关系。在这方面，苏联最大的突厥语学家马洛夫考察过的那批语言学资料，具有头等重要的意义。<sup>⑧</sup>

现代图瓦人也像阿尔泰人和哈卡斯人一样，民族成分十分复杂，是萨彦阿尔泰山区古突厥人的遗裔。所有这些部族，都或多或少地在其族类中保留着古突厥族名，以及见于中国史书和考古资料的古突厥物质文化因素，而且还保留着鄂尔浑碑文所载的宗教传统和诸神名称（山水神 йер - су，天神 тенгри，女神 умай）。<sup>⑨</sup>因此，图瓦人至今还用古突厥名词“于都斤”（在古突厥人住在萨彦阿尔泰山区时已有此名），来称呼那座四至分明的山林，就不足为奇了。突厥可汗在七世纪的碑文中回忆迁居鄂尔浑时，曾提及故乡这座山岭（突厥国家是由这里勃兴的），可汗就是从这里出征的。<sup>⑩</sup>

我们想根据从萨彦阿尔泰山区现代突厥语居民中搜集的民族学材料，提出一些与符拉基米尔佐夫和伯希和论证过的有关“于都斤”一词涵义的意见。前面说过，这两位学者曾在刊物上发



表过相近的见解。

我们认为，符拉基米尔佐夫和伯希和对古突厥名词“于都斤”及其突厥语和蒙古语的后期形式所作的考证，对表现为女神和地神的古突厥宗教观念所作的语义分析，都可以视为定论。不过，他们并未说明古突厥鄂尔浑碑文中的地名于都斤，在前引的回纥文书及蒙古记载和传说中，为什么会变成全部落或全民族的地神名称。对于问题的这一方面，我们已注意到，并打算来解答这个疑案。因此，我想再次引证拙作《阿尔泰人的山岳崇拜》，该文旨在研究现代阿尔泰人的拜山习俗，及其与古阿尔泰人或鄂尔浑突厥人的无可置疑的民族联系。

拙作谈到，现代阿尔泰人在不久前还有拜山的习俗，它源远流长，比萨满教对本地自然神的迷信更早。阿尔泰人称山神为 йер - су，这显然与鄂尔浑碑所载的古突厥神 Jär - суb 或 jir sub 相合。<sup>③</sup>阿尔泰人的山岳崇拜很具体，民族或部落世代崇拜的山，都有确定地点和专门名称。大量实际材料证明，这种对具体山岳的崇拜，是氏族或部落对某一地域的所有制在阿尔泰人意识中的反映。氏族公社的地域所有制是氏族成员经济联系的基础。这种意识很牢固，以致位于该地域内的山岳被看作传说的始祖——保护神，并与氏族或姓氏连成一体。由此可以得出一个久经事实验证的重要结论：如果某一氏族把某个特定的山岳认作神圣的族山加以崇拜，那就确切无疑地表明这个山岳包括在或过去曾包括在该族的宗族地域之内。

我们认为，对现代阿尔泰人山岳崇拜的研究成果，有助于弄清古突厥于都斤的崇拜问题。在阙特勤小碑中，于都斤被看作是古突厥人御敌的铜墙铁壁，因而被突厥可汗选为设牙之地。<sup>④</sup>于是，于都斤这座位于举足轻重的突厥可汗王畿之内的山岳，便成

为崇拜的对象，它是古突厥人全部落的财产，也许是突厥可汗一姓的财产。他们在这里拜祭祖先，即伯希和据中国史料考出的拜祭天地。这座山岭的圣峰勃登凝黎，汉译为“地神”（雅金夫译作“神灵——国土保护神”）。这一切岂不是说，于都斤起初只是当地突厥人的族山和以该地为牙庭的可汗一姓的圣山吗？后来，当古突厥人的主要核心（他们总是汗系及其近亲）离开这里并游牧于蒙古草原（其中包括鄂尔浑河流域）时，于都斤无疑被认为整个族类的（或全民的）神圣保护人，并继续加以拜祭。遗憾的是，我们不能直接取证于鄂尔浑古突厥人，因为这一支在现存史料中已经失传了。不过，从稍晚的其他类似材料，我们还能找出这方面的证据。

下面，我们试图用萨彦阿尔泰山区现代突厥语居民中根深蒂固的宗教传统的事实，来论证自己的见解。这种传统源于古突厥人，并常常表现出同样的宗教形态和样式。属于这个古代传统的，除见于鄂尔浑碑文并流传在阿尔泰人、哈卡斯人、索尔人和图瓦人中对地神和女神的崇拜外，还有对鄂尔浑碑文已载其名的天神腾格里的崇拜。古突厥人拜山拜水，以及对天的崇敬，一直保留到十月革命前，尤以哈卡斯人各支（萨盖人、别里齐尔人和卡钦人）为甚。因此，完全可以设想，许多流传至今的传统宗教观念和教仪，阿尔泰和萨彦的现代突厥语部族的祭礼和仪式植根于古突厥时代，并且是古突厥人拜祭于都斤的祭仪的残余或陈迹。

利用回溯对比的民族学分析法，可作如下假定：位于叶尼塞河上游的于都斤，继续被鄂尔浑突厥人尊为圣山。因为迁居异地并不能将本族类的神或保护神抛诸脑后。对这一点，我们可用阿尔泰人相应的民族学材料来证明。他们往往在移居的情况下，将故地的神圣族山继续当作氏族保护神而拜祭不辍。现代的哈卡

斯萨盖人以索尔人后裔为主，他们在若干世纪以前从山地索里（确切说是从姆拉斯河和康多姆河流域）移到阿巴干流域，<sup>④</sup> 我们可从他们的生活中举出一些事实来。属柯贝姓的萨盖人，每三年要在伊姆切克—卡拉苏河谷地，即伊姆切克—达格小丘附近举行一次大规模的夏季山岳公祭（Тар - Таих），求神降福庇佑他们生男育女、行猎成功和畜旺年丰。司祭者是两名萨满和几位长老。

祭山的主旨是把牺牲供奉柯贝姓的族山卡拉达格，该山与姆拉斯河流域的山地索里的祭场相距有几百里。因到索里路远跋涉，故由两名萨满轮流执事。有趣的是，在族山的神宴中禁用奶类。这表明柯贝人对卡拉达格山的崇拜发生之时，正当他们的祖先住在姆拉斯河流域，那里历来不养乳畜而且至今许多代人都没尝过奶味。柯贝姓的萨满是从族山卡拉达格取得神职和神鼓的。正是卡拉达格山授予萨满供奉之职，赋予他一生使用神鼓的数量，并规定萨满在此间生活的期限。当萨满“安放”祭品，即把柯贝姓某家的马献给神灵时，他就把这些马的灵魂带到索里并献给族山卡拉达格，由族山来认可这种祭品。

卡尔格姓的萨盖人也是三年祭山一次，他们为此聚会于台伊河上游（阿巴干的左支）。这种族祭的中心内容是朝拜位于索里的姆拉斯河流域的族山巴登达格，供品有葡萄酒、阿卑尔特酒（一种从大麦提炼出来的家酿啤酒）和肉，这里也忌用奶类作祭山礼物或供品。由于从祭场到族山路途遥远，卡尔格人也是由两名萨满轮流执事的。卡尔格的萨满像柯贝萨满对卡拉达格那样，也依附巴登达格这座族山。同类的材料，我们也在索尔姓的萨盖人中找到，他们在台伊河上游提棱格—柯尔谷地拜祭族山，并由萨满向位于索尔的孔达姆支流迭尔比斯河发源地的木斯达格山举行拜祭。<sup>④</sup>

如果考虑到上述各节，以及萨彦阿尔泰部族在某种程度上是古突厥人的后裔并保留着古突厥的宗教传统，那么，就有足够理由来说明，为什么古突厥族类的保护神、圣山于都斤会被那些迁居蒙古的古突厥部落和氏族继续拜祭，在这里，在新的地理条件下，居民已与屹立在叶尼塞河上游的于都斤山相去甚远，于都斤山便逐渐被当作不是具体山岳，而成为全突厥的抽象地神了。对这个山的崇拜，表现了过去和现在的突厥语部落和氏族同出一源的意识，以及共同的语言、文化、地域和对萨彦阿尔泰山区本族故地于都斤山的追念。从这里我们看到，位于叶尼塞河上游并且是古突厥人神圣族山的具体山岳于都斤这个专名，通过什么途径变成了全突厥的抽象“地神”的通称。

从符拉基米尔佐夫和伯希和的论著中，人们已经知道，于都斤既是古代鄂尔浑突厥人的地神，又是蒙古人的地神。为什么会这样呢？当然只能作个假设。主要原因大概是，一些被蒙古语所同化的古突厥部落和氏族加入了蒙古的族属。各个古突厥部落和氏族，既然采用蒙古语，也就难免会把特有的世代相承的文化和生活因素，尤其是古老的宗教迷信和旧俗引入蒙古，而这些礼俗的突厥起源则被遗忘了。正因为这样，“于都斤”一名才会经过某些音变而流传于蒙古人中，显然，这更适合蒙古语，不过按突厥语来理解则其意义已成为“土地女神”了。至于这座位于萨彦的山岭附近继续居住的部落和氏族，他们是现代图瓦人的远支，则仍用同一专称对圣山拜祭不绝。指出下面一点也很有趣，连说别种语言（其中包括沙莫迪语）的部落和氏族也拜于都斤山，因为他们已经被突厥语的环境所同化，也讲突厥语，成为现代图瓦人的一分子。这可从分析督真区图瓦人的某些氏族对于都斤“主人”的叫法中看出来。阿克楚德人和卡拉楚德人称于都斤“主人”为

“咸那米”。这个词的第一部分指的是萨满（“咸” Xam 或“甘” Kam），第二部分则显然是沙莫迪人的主神奴马（Hyма）。可见，这里的情况也与蒙古相似。古突厥人把意为“地神”的专称“于都斤”传入这些人民中间，而属于现代图瓦人族属的沙莫迪语部落，则仍保持对自己的神奴马的思念，于是便将它同突厥人的圣山于都斤合而为一了。

在考释古突厥地名“于都斤”告一段落之后，我们希望下面这一点会得到重视：有关本问题的新证和见解，如果信而有征，那么，萨彦阿尔泰山区现代部族（包括图瓦人）与留下鄂尔浑碑铭的古突厥人之间有民族联系，这样的结论得到旁证了。

马洛夫：《古突厥文献》，1951年版，其中有各碑刊布和研究的详细书目。并参伯恩施坦：《六至八世纪鄂尔浑叶尼塞突厥人的社会经济制度》，1946年版。

② G. Ramstedt. Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord mongolie, 《Journal de la Société Finno - Ougrienne》, XXX, 1913 更精审的译文 见兰姆斯基：《“色楞格碑”译释》，Труды Троицко - кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО, т. xv, вып. 1, спб. 1914, стр. 40—47.

引自摩·喀什噶里著作的土耳其文译本 Pivannü Ligat - at - Türk tercümesi. Ankara 1939 - 1943, T. 1. 138 页 第 5 行 参阅 G. Brockelmann. Mitteltürkischer Wortschatz, 《Bibliotheca Orientalis Hungarica》, I. 布达佩斯 - 莱比锡, 1928 年 第 246 页。

拉施特：《史集》一卷一册，1952年版第 127、147 页。

⑤ W. Rodloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei 圣彼得堡, 1895 年版 第 211 页。

⑥ V. Thomsen, Inscriptions de L'Orkhon déchiffrées, 《Me'moire de la Société Finno - Ougrienne》, V. Helsingfors, 1896, S. 152.

⑦ 这里指帕克著的《鞑靼千年史》上海 1895 年版。

⑧ W. Barthold, Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. 参阅 W. Rodloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. st. pet. Neue Folge, 1897, S. 25—26.

巴托里德在《吉尔吉斯》一书中写道：于都斤“指鄂尔浑碑常常提到的山脉（按碑文作者之意，这是突厥当日的故乡，约当杭爱山）”。

⑨ G. Schlegel, Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara - Balgasum, 《Memoire de la Société Finno - Ougrienne》, IX, Helsingfors, 1896, S. 20.

⑩ W. Rodloff, Das Kudetku Bilik. Bd. I. st. pet. 1891—1910. S. L.

⑪ F. Hirth, Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. 参阅 W. Rodloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, st. pet. Zweite Folge, 1899. S. 33—34. 拉德洛夫引文是传译的。

⑫ 麦里奥兰斯基：《阙特勤碑》，《俄国考古学会东方部札记》第十二卷 圣彼得堡，1899年 第 84 页。

⑬ W. Thomsen, Altürkische Inschriften aus der Mongolie. Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Bd. 78. Leipzig, 1924. S. 123. 舍捷尔据 1922 年丹麦文版译成德文。

⑭ A. von Gabain, Altürkische Grammatik, Leipzig, 1950. S. 324.

⑮ 马洛夫：前掲书第 408 页。

⑯ 沙畹：《西突厥史料》中华书局 1958 年版第 19、97 页；伯希和：《中亚史地丛考》见《西域南海史地考证译丛五编》第 120—126 页。

⑰ 伯希和 前引文第 124 页。

⑱ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Lieferung. 1894, S. 100.

⑲ W. Bang, Türkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institute, Bd. 2. Ungarische Jahrbücher, V. Berlin, 1925, S. 250.

⑳ 符拉基米尔佐夫：《关于古突厥于都斤山》，《苏联科学院报告集》乙编，1929 年第 7 期第 133 页。

㉑ 同上书第 135 页。

㉒ 伯希和：前引文第 121 页，“于都斤西五百里有高山回出，上无草树，谓其为勃登凝黎 夏言地神也”。俾丘林（雅金夫）：《古代中亚各族资料汇编》第一卷，1950 年，第 231 页。

㉓ 伯希和：前引文第 125 页。

㉔ 约翰·普兰诺·加宾尼：《蒙古史》俄译者马列英 圣彼得堡，1911 年版第 10 页，《马可波罗行纪》，列宁格勒，1940 年版第 63、117 页。

㉕ 《元朝秘史》柯津译本 第一卷，1941 年版第 105 页，其中有辑录于“札撒”的

成吉思汗语录，形容为“吾母大地于都斤”。

⑳ 此碑现已出版，见 F. Cleaves, *The Sino - Mongolian inscription of 1362 in memory of Prince Hindu*, 《哈佛亚洲学报》第十二卷第 1 期，1949 年。

㉑ H. Le Coq, *Türkische Manichäische aus Chotscho*, Bd. III. Berlin, 1922, S. 34.

㉒ 伯希和：前引文第 126 页；参阅 A. Cabain：前揭书第 324 页（该书词表对“*il Ötükan quti*”的意义，大概是根据伯希和的考证，解作“女神——地神”）。

㉓ H. N. Orkun, *Eski türk yazitlari*, c. I—IV. Istanbul, 1936—1941. 奥尔昆在第四卷第 4 至 5 页简述伯希和的见解，又在第一卷 74 页注中引了伯希和及符拉基米尔佐夫的话。

参加考察者：本文作者（考察队长）及人类学家 П·Н·列文、民族学家 Е·Д·普罗柯费也夫、考古学家 А·Д·格拉奇和民族学家 П·И·卡拉里金。

㉔ 卡卢特尔斯：《神秘的蒙古》第一卷《乌梁海地区》彼得格勒，1914 年版。

㉕ 见波塔波夫：《阿尔泰的山岳崇拜》，《苏联民族学》1946 年第 2 期；穆尔扎也夫：《达利干的卓多尔汗火山》，《地理学》（莫斯科自然探险家协会集刊 卷二 XII），1948 年。

㉖ 关于督真区和泰列霍里区的于都斤资料，是我的学生和同事卡拉里金按我的意图和提纲收集的，他是库曼丁人。

㉗ 塞盖人和索尔人的某些拜山仪式，见波塔波夫：《塞盖人的民族成分》，《苏联民族学》1947 年第 3 期。

㉘ 据格拉奇口述。

㉙ 参看马洛夫：《古突厥文献》，1951 年；同一作者：《叶尼塞突厥文字》，1952 年；同一作者：《古代和近代的突厥语》，《苏联科学院通报》文学语言版，1952 年，十一卷二期；巴斯卡科夫：《论突厥语的分类问题》，同上杂志。

㉚ 波塔波夫：《阿尔泰人史纲》，1953 年。

㉛ 马洛夫：《古突厥文献》第 34 页。

㉜ 麦里奥兰斯基：前引文第 66 页 马洛夫：《古突厥文献》第 388 页。

㉝ 麦里奥兰斯基：前引文第 60、61 页 及第 86—87 页作者语。

㉞㉟ 详见波塔波夫：《塞盖人的民族成分》，《苏联民族学》1947 年第 3 期。

原载《苏联东方学》1957 年第 1 期

## 书 目 举 要

### 一 古籍、碑志和文书

- 通典 中华书局影印本  
 旧唐书 中华书局点校本  
 新唐书 中华书局点校本  
 册府元龟 中华书局影印本  
 太平广记 中华书局排印本  
 唐会要 中华书局排印本  
 唐六典 中华书局点校本  
 唐语林校证 中华书局刊本  
 全唐诗 上海古籍出版社影印本  
 安禄山事迹 上海古籍出版社排印本  
 高僧传合集 上海古籍出版社影印本  
 唐代墓志汇编（上下卷） 周绍良主编，上海古籍出版社刊

本

吐鲁番出土文书（一至十册） 文物出版社刊本

R. Frye, *The history of Burkhara*, Translated from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhi, Cambridge, 1954.

Albiruni, *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879.

Согдийские Документы с горы Муг. Вып. 1—3, М., 1962.

С.Е. Малов, Памятники Древнетюркской письменности, М.



- Л. .1951.

С. Е. Малов, Енисейская письменность тюрков. М. - Л. . 1952.

С. Е. Малов. Памятники Древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, М. - Л. . 1959.

## 二 专著

沙畹：西突厥史料，冯承钧译，商务印书馆，1935年。

岑仲勉：西突厥史料补阙及考证，中华书局，1958年。

岑仲勉：突厥集史，上下册，中华书局1958年。

冯承钧：西域南海史地考证论著汇辑，中华书局，1957年。

冯承钧译：西域南海史地考证译丛，第一、二卷，商务印书馆，1995年。

陈寅恪：唐代政治史述论稿，上海古籍出版社，1982年。

陈寅恪：金明馆丛稿初编，上海古籍出版社，1980年。

陈寅恪：金明馆丛稿二编，上海古籍出版社，1982年。

白鸟库吉：康居粟特考，傅家勤译，商务印书馆，1936年。

向达：唐代长安与西域文明，三联书店，1979年。

季羨林：中印文化关系史论文集，三联书店，1982年。

季羨林等：大唐西域记校注，中华书局，1985年。

周连宽：大唐西域记史地研究丛稿，中华书局，1984年。

劳费尔：中国伊朗编，林筠音译，商务印书馆，1964年。

谢弗：唐代的外来文明，吴玉贵译，中国社会科学出版社，1995年。

姚薇元：北朝胡姓考，科学出版社，1958年。

韩儒林：穹庐集，上海人民出版社，1982年。

冯家升论著辑粹，中华书局，1987年。

章巽文集，海洋出版社，1986年。

任半塘：唐戏弄，上下册，上海古籍出版社，1984年。

周一良：唐代密宗，钱文忠译，上海远东出版社，1996年。

王永兴：唐代前半期西北军事研究，中国社会科学出版社，1994年。

谢海平：唐代留华外国人生活考述，台湾商务印书馆，1978年。

张广达：西域史地丛稿初编，上海古籍出版社，1995年。

荣新江：归义军史研究，上海古籍出版社，1996年。

郑炳林主编：敦煌归义军史专题研究，兰州大学出版社，1997年。

黄文弼历史考古论集，文物出版社，1989年。

罗丰：固原南郊隋唐墓地，文物出版社，1996年。

松田寿男：古代天山历史地理学研究，陈俊谋译，中央民族学院出版社，1987年。

长泽和俊：丝绸之路史研究，天津古籍出版社，1990年。

布尔努瓦：丝绸之路，耿升译，新疆人民出版社，1982年。

阿里·玛扎海里：丝绸之路——中国波斯文化交流史，耿升译，中华书局，1993年。

常任侠：丝绸之路与西域文化艺术，上海文艺出版社，1981年。

姜伯勤：敦煌吐鲁番文书与丝绸之路，文物出版社，1994年。

姜伯勤：敦煌艺术宗教与礼乐文明，中国社会科学出版社，1996年。

王博、祁小山著：丝绸之路草原石人研究，新疆人民出版社，1996年。

巴托尔德：中亚突厥史十二讲，罗致平译，中国社会科学出版社，1984年。

克利亚什托尔内：古代突厥鲁尼文碑铭，李佩娟译，黑龙江教育出版社，1991年。

符拉基米尔佐夫：蒙古社会制度史，刘荣焄译，中国社会科学出版社，1980年。

斯塔维斯基：古代中亚艺术，路远译，陕西旅游出版社，1992年。

中国突厥语研究论文集，中国突厥语研究会编，民族出版社，1991年。

耿世民：维吾尔族古代文化和文献概论，新疆人民出版社，1983年。

马长寿：突厥人和突厥汗国，上海人民出版社，1957年。

林恩显：突厥研究，台湾商务印书馆，1988年。

林干编：突厥与回纥历史论文选集，上下册，中华书局，1987年。

林干：突厥史，内蒙古人民出版社，1988年。

薛宗正：突厥史，中国社会科学出版社，1992年。

林悟殊：波斯拜火教与古代中国，新文丰出版公司，1995年。

林悟殊：摩尼教及其东渐，淑馨出版社，1997年。

林梅村：西域文明，东方出版社，1995年。

张一纯：经行记笺注，中华书局，1963年。

张毅：往五天竺国传笺释，中华书局，1994年。

孙机：中国圣火，辽宁教育出版社，1996年。

王小甫：唐吐蕃大食政治关系史，北京大学出版社，1992年。

余太山：塞种史研究，中国社会科学出版社，1992年。

В. В. Бартольд, Туркестан в Эпоху Монгольского Нашествия, Сочинения, том I. М., 1963.

А. Н. Бернштам, Социально экономический строй орхоно – енисейских тюрков VI—VIII вв. М. – Л., 1946.

А. М. Беленицкий, Средневековый город средней Азии, Л., 1973.

А. Ю. Якубовский, Живопись древнего Пянджикента, М., 1954.

Л. Н. Гумилев, Древние тюрки, М., 1967.

Л. И. Альбаум, Балалык – Тепе, Ташкент, 1960.

В. А. Шишкин, Варахша. М., 1963.

О. И. Смирнова, Каталог Монет с городища в Пенджикент. М., 1963.

А. Д. Грач, Древнетюркские изваяния Тувы, М., 1961.

Ю. С. Худяков, Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии, Новосибирск, 1986.

Н. А. Алексеев, Шаманизм тюркоязычных народов Сибири, Новосибирск, 1984.

Liu Mau – tsai, Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost – Türken (T' u – küe), I—II. Wiesbaden, 1958.

L. Bazin, Les calendriers Turcs Anciens et Medievaux, 1974.

W. V. Henning, Selected Papers, I—II. Leiden. 1977.

护雅夫: 古代トルコ民族史研究, I, 山川出版社, 1967.

I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian, Oxford, 1954.

T. Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic, The Hague, 1968.

P. Pelliot, Notes on Marco Polo, I—III. Paris, 1959—1973.

### 三 论文

王国维：西胡考、西胡续考，《观堂集林》第二册，中华书局 1959 年版第 606—620 页。

吕思勉：胡考，《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社 1982 年版第 1177—1194 页。

卢兆荫：何文哲墓志考释，《考古》1986 年第 9 期第 841—848 页。

阎文儒：唐米继芬墓志考释，《西北民族研究》，1989 年第 2 期第 154—160 页。

李鸿宾：唐代墓志中的昭武九姓粟特人，《文献》1997 年第 1 期第 121—134 页。

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 9 期第 55—65 页。

齐东方、张静：唐代金银器皿与西方文化的关系，《考古学报》1994 年第 2 期第 173—189 页。

陆庆夫：唐宋间敦煌粟特人之汉化，《历史研究》1996 年第 6 期第 25—34 页。

荣新江：古代塔里木盆地周边的粟特移民，《西域研究》1993 年第 2 期第 8—15 页。

荣新江：祆教初传中国年代考，《国学研究》第三卷第 335—353 页。

芮传明：唐代“酒家胡”述考，《上海社会科学院学术季刊》1993 年第 2 期第 159—165 页。

马小鹤：米国钵息德城考，《中亚学刊》第二辑第 65—75 页。

马小鹤：公元八世纪初年的粟特——若干穆格山文书的研究，《中亚学刊》第三辑第 109—138 页。

吴玉贵：凉州粟特胡人安氏家族研究，《唐研究》第三卷第 295—336 页。

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》第九卷，中华书局 1993 年版第 140—220 页。

樊圃：六到八世纪突厥人的宗教信仰，《文史》第十九辑第 191—209 页。

森安孝夫著、郗仲平译：突厥佛教的源流与古突厥语佛典的出现，《敦煌学辑刊》1996 年第 1 期第 114—135 页。

巴赞著、耿升译：蒙古布古特碑中的突厥和粟特人，《民族译丛》1987 年第 5 期第 48—52 页。

А. Н. Кононов, Опыт анализа Термина түрк, Советская Этнография, 1949, No. 2, С. 40—47.

А. Н. Бернштам, Тюрки и Средняя Азия в Описании Хой Чао (726), ВДИ. 1952, No. 1, С. 187—195.

Ю. А. Зуев, Тамги лошадей из вассальных княжеств, ТИИАЭ АН Каз. ССР, т. 8, 1960, С. 93—140.

О. И. Смирнова, К истории Самаркандского договора 712 г. КСИВАН, вып. 28, 1960, С. 69—79.

Б. Я. Ставиский, О международных связях Средней Азии в V – середине VIII вв. ПВ. 1960, No. 5, С. 108—118.

А. М. Беленицкий, Б. И. Маршак, Черты мировоззрения Согдийцев VII—VIII вв. в искусстве Пенджикента, История и культура народов Средней Азии, М., 1976, С. 75—89.

Н. В. Дьяконова, О. И. Смирнова, К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде, СА. 1967, No. 1.

В. Н. Пилипко, Женские культовые статуэтки с Берегов

средней Амударьи, СА.1977, No. 1, С. 189—202.

И. Б. Бентович, Одежда раннесредневековой Средней Азии. Страны и народы Востока, вып.22, М., 1980, С.196—212.

В.И.Распопова, Поясной набор Согда VII—VIII вв., СА.1965, No.4, С.78—91.

Д. Х. Базарова, К Этимологии Некоторых древнетюркских Названий птиц, Советская Тюркология, 1975, No.4, С.11—22.

Б.И. Татаринцев, О происхождении тюркского наименования Неба, СТ, 1984, No.4, С. 73—84.

С.К.Караев, Древнетюркские топонимы Средней Азии, СТ, 1985, No.6, С. 23—35.

С. Г. Кляшторный, О собственности на землю в Тюркском каганате, Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. М., 1979, С. 87—101.

С. Г. Скобелев, Подвески с изображением Древнетюркской Богини Умай, СА, 1990, No.2, С. 226—233.

И. Л. Кызласов, Материалы К ранней истории Тюрков. I. древнейшие свидетельства об армии, РА, 1996, No.3, С. 73—89.

J. Harmatta, Irano - Turcica, Acta Orientalia, T.25 (1972), pp. 263—273.

E.G.Pulleyblank, A Sogdian Colony in Inner Mongolia, TP,41(1952), pp.317—356.

E.G.Pulleyblank, Chinese and Indo - Europeans, JRAS, 1966, pp,9—39.

G. Clauson, A note on Qarqan, JRAS, 1956, pt, 1—2, pp, 73—77.

G. Clauson, The Ongin inscription, *JRAS*, 1957, pt. 3—4. pp. 177—192.

E. Tryjarski, On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia, *East and West*, Vol. 21(1971), pp. 121—135.

K. Jettmar, The Altai before the Turks, *BMFEA Stockholm*, No. 23(1951), pp. 135—223.

R. J. Cutter, History and “the old man of eastern wall”, *JAOS*, 106.3(1986), pp. 503—528.

E. Hovdhaugen, The relationship between the two orkhon inscriptions, *Acta Orientalia*, Copenhagen, 36(1974), pp. 55—82.

G. Clauson, E. Tryjarski, The Inscription at Ikhe Khushotu, *Rocznik Orientalistyczny*, Warszawa, T. 34(1971), z. 1, pp. 7—33.

Emel Esin, The Horse in Turkish Art, *Central Asiatic Journal*, v. 10(1965), 3—4.

#### 四 辞书

正续一切经音义，一至五册，上海古籍出版社影印本。

翻译名义集，上下册，江苏广陵古籍刻印社影印本。

冯承钧：西域地名，中华书局排印本。

*Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, London, 1983.

B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, Tehran, 1995.

В. В. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий, т. 1—4, спб., 1893—1911.



## 索 引

## 说 明

本索引收入正文中主要的人名、地名、族名、书名和物名。条目按首字笔画多少排列。条目后数字为本书页码。

## 一 画

《一切经音义》 29 31 35 62 66  
乙息记可汗（科罗） 97

## 二 画

七曜历 33  
十二生肖（生肖历） 165—168 171—172 177—178

## 三 画

大夏 2  
大宛 59 225  
大食（阿拉伯） 2 5 6 10 32 53 54 55 56 57 65

79 125 196

- 大秦（拜占廷） 66 69 111 131  
 《大唐西域记》 18 61 62 83  
 《大慈恩寺三藏法师传》 8 76 131  
 马印 85 118 185 225  
 马长寿 88  
 于都斤山（乌德鞬） 82 231 235—236  
 水精 51 66  
 千泉 5 6 41 83  
 千金公主 150  
 义成公主 91 93

## 四 画

- 月氏（月支） 2 70 197  
 六胡州 14 15 22 115 156  
 王国维 1 6 9  
 巴托里德 26 233  
 木杆可汗（俟斤） 81 97 99 138 145—146  
 火寻（驩潜、货利习弥伽、花拉子模） 2 26 57 70  
 父权制家庭 20 90 103

## 五 画

- 石 2 6 7 14 22 28 29 32 38 56 57 77  
 石蜜 20 47 67 68 69

- 史 2 38  
 史蜀胡悉 15 180  
 白居易 188 221 226  
 白鸟库吉 9 11  
 玄奘 8 18 19 29 31 32 36 37 48 76 83 86  
 112 131 135 159  
 处罗可汗 88 91 93 124 151  
 冯承钧 2 38  
 片治肯特(喷赤干) 4 25 27 28 70  
 叱拔 224  
 印度 26 27 46 69 70 161 196  
 《本草纲目》(李时珍) 61 63 191

## 六 画

- 毕 7 74 75  
 米 2 7 22 38 57  
 安(布辖、捕唱、布哈拉) 2 5 7 16 19 22 27 32 34  
 38 53 57 60 68 74 76 79 224  
 安禄山 19 37 38 92 93 94 139—140 191  
 安诺槃随 39 179  
 兴生胡 5 15 48  
 伊利可汗(土门) 96 97 113 174 179  
 李白 12 31  
 羽田亨 40  
 向达 38

- 刘茂才 154 166  
 吉谢列夫 85 150  
 汗血马 227—228  
 匈奴 1 24 82 132 136  
 回纥 24 82 84 169  
 吐鲁番（高昌） 21 29 38 48 86 212 236  
 伐地 2  
 地分 82 83  
 戎盐 63  
 收养制 92  
 收继婚制 93—94

## 七 画

- 何（屈霜你迦、贵霜匿） 2 3 7 38 70 75 79  
 龟兹 158  
 希腊 2 12 161  
 佛教 40 41 70 76 144 201 208  
 杜甫 30 153  
 阿育王 70 161  
 阿史那 81 96 114 116 118 125 132 134 175 185  
 阿史德 139—140 156  
 阿滥堆 221 223—224  
 阿尔泰（金山） 81 82 85 86 88 89 90 96 118  
 120 185  
 阿姆河 1 34 70 95 144 162 203

- 陈寅恪 3 38 125  
 伯希和 14 21 166 173 190 236 241  
 里夫什茨 39  
 沙畹 57 83 165 173  
 沙钵略可汗(摄图) 86 87 97 98 100 137 147  
     149—150 169 179  
 启民可汗(染干) 84 93  
 佗钵可汗 97 99 147—148 150 161  
 岑参 12 31 226  
 岑仲勉 27 147 152  
 拔汗那(跋贺那) 10 28 227  
 玛瑙 51 63 64 67  
 杭爱山 169 234  
 《酉阳杂俎》 9 30 136 139 224

## 八 画

- 袄(袄主、袄祠、袄神、袄教) 5 8 9 10 11 26 27 32  
     33 36 37 39 40 70 76 132 134 135 162 224  
 波斯 1 6 9 10 26 30 32 34 35 39 46 62 65  
     69 70 111 135 196  
 拂菻 46 70 212  
 拂菻狗 69 212 216  
 拂云祠 151 152—154  
 建驮罗 161  
 鸣镝 119 186

金桃 49 60 61 69  
 金叵罗 11 12 13 31 224  
 青黛 50 62 69  
 郁金香 50 61 62  
 始毕可汗 111 113 180  
 武则天 60 186  
 杨贵妃 19 213  
 拉德洛夫 165 233  
 物候历 168  
 《经行记》(杜环) 9 10 24 27 28 30 66 67  
 《往五天竺国传》 24 30 76 144 160

## 九 画

狮 49 51 58 59 69 195—196  
 《狮子说》 201  
 哈巴狗 219—220  
 饽饽 31 77 78 79  
 柔然 82 96 97 98  
 呾哒(怛怛) 2 94 95 98  
 室韦 87  
 柘羯 114 115  
 契丹 87 88 175  
 突骑施 7 56 68  
 突厥铁 96 120  
 突厥酒 190—191

- 突厥帐 192  
 突厥马 118 187  
 突厥雀 121 188—189  
 突厥白 191  
 突厥寺 145—146  
 突厥之“奴” 86 87—90  
 胡床 66 67  
 胡旋女 51 58  
 毗伽可汗（默棘连） 85 86 99 103 116 137 153 155  
     175 187  
     《毗伽可汗碑》 91 154 170  
 统叶护可汗 5 6 41 86 112 131 158 160  
 骨咄禄可汗（颉跌利施可汗） 82 86

## 十 画

- 铁勒 6 13 83 84 87 97  
 凉州 47 48  
 热海 47 121  
 狼图腾 175—176  
 唐太宗 13 48 68 84 89 112 117 119 123 131  
     187 228  
 唐玄宗 12 53 59 64 68 186 188 213 220 222  
     227  
 高本汉 40 228  
     《翁金碑》 84 118 154 170

## 十 一 画

- 曹 2 11 14 22 32 38 56 75 76 79 134
- 康国(飒秣建、悉万斤、撒马尔干) 1 2 3 4 5 6 7 8  
10 14 16 20 22 23 25 26 29 30 32 34 38  
53 55 57 58 59 67 68 69 87 134 225
- 康国鬲子 26 60 211 213
- 敦煌 21 25 36 37 38
- 阇那崛多 148 150 161
- 控弦之士 113 114 136
- 越诺布 50 65 69
- 得悉神 11 133 134
- 盛骨瓮 26 135
- 萨满教 133 134 138—139 146 155 156 235 238  
244
- 寄养制 92

## 十 二 画

- 景教 40 66 162
- 粟特(粟弋、宰利、速利) 3 4 8 10 12 18 19 23 27  
28 31 32 33 38 39 46 57 68 70 76 115 134  
178 179—180 224
- 粟特文布古特碑 148—149 179 181
- 颉利可汗(咄苾) 92 93 99 101 113 114 123 180



割耳髻面 25 93 102  
葡萄酒 12 31 35 47 68 243  
韩儒林 175

## 十 三 画

蒙古 1 24 82 85 112 114 120 122 136 169 189  
190 192 235 242  
碎叶 5 47 59 131 197  
碎叶川 1 47 115 161  
锡尔河 1 95  
阙特勤 85 91 116 122 169 175  
《阙特勤碑》 87 91 117 154 168 170 231  
肆叶护可汗 159—160

## 十 四 画

鎗 50 62 63  
毳毼 52 64 65  
舞筵 52 65 66

## 十 五 画

摩尼教 40 135 152 162  
噉欲谷 91 155—156 175  
《噉欲谷碑》 118 123 140 154 170

十 六 画

穆 2 28 75 79

穆格山 4 5 10 20 23 31 32 33 38 68

薛延陀 84 87

十 七 画

默啜可汗(阿波干) 116 137 152 153 186

戴裔煊 96

十 九 画

黠戛斯 87 120 169 186

二 十 二 画

黠忸 50 64 65

## 后 记

《唐代九姓胡与突厥文化》是一本早孕而又难产的书。它虽然成于个人之手，却凝聚着众人之功。其中有我的师长、同事，以及国内外学术界的前辈和朋友。

季羨林先生欣然为本书作序，是我首先应该感谢的。

记得五十年代中期，在陈寅恪先生“元白诗证史”的讲席上，初闻“酒家胡”“突厥法”之类的故实，即怦然心动，想作“大唐西域”的精神漫游了。有一次，也许是讲《新乐府》吧，寅恪先生顺带提及近代的借词“苦力”源出古突厥语的“奴”字，点到即止，未曾细说。小子何知，竟敢悬拟传播路线，想要写篇《从库利到苦力——一个突厥词的旅行记》。回首往事，未免令人汗颜。正所谓“秉愚钝之质，挟鄙陋之学”，而欲言人所未言，纵然是牛犊之思，也难辞狂妄之嫌了。

大学期间，我还修读过岑仲勉先生的“隋唐史”一年。当时，他正在修订巨著《突厥集史》，讲课常常论及突厥与唐朝的关系。仲勉先生乡音甚重，用粤语拼读“突厥”古名，沉浑浩渺，极带韵味。在他熏陶下，我又心向“漠北”了。对那个体重“三百五十斤”的突厥、西胡混血儿安禄山，尤感兴趣。惊奇之余，写了几千字的短文，送请审阅。仲勉先生循循善诱，用毛笔批了两三百字，原件已散失无存，只记得其中有“理多于证”的评语，真是大发愚蒙，击中架空立说的要害。在这位祖父辈的长者作古之后，

我只能从他的传世之作中学突厥史了，但却越来越感受到他功力之深、用心之细，以及那种罕见的爬梳史料的真本领。

毕业留校任教，讲《世界中世纪史》，长期游移于“西欧”和“西域”之间，未能落到实处。课堂教学和下乡劳动之余，勉力撰文论突厥人对天、地、火、佛的崇拜，戴裔焯先生看后，写了几千字评语，除鼓励外，特别强调应认真阅读弗雷泽的《金枝》。在那个视西方学术如洪水猛兽的年代，裔焯先生竟敢向青年教师推荐文化人类学的古典名著，只管金针度人，对向“左”转的路标全不理睬。多么可贵呀，教授的学术良心。

我不相信无师自通的奇迹。慧能之慧，也要靠人指点。关于陈、岑、戴三师的回忆，无非是对引发粟特史、突厥史研究的那段学术因缘未能忘情，并不是想仿效清代赵翼的先例，抒发一番“先生在日曾青眼，弟子如今已白头”的感慨。

六十年代初，在吃清汤淡饭的日子里，与姜伯勤兄同舍共居数年，曾联袂翻译伯恩施坦的《六至八世纪鄂尔浑叶尼塞突厥人的社会经济制度》，虽未毕其功，仍得切磋之乐，由此而略知苏联突厥学的门径。七十年代中期，他转向敦煌研究的专门之学，我则遁入“俄罗斯馆”的冷门。从这时起，粟特也好，突厥也好，全都搁置一旁了。

经历过“史无前例”的风暴之后，重理旧业，已经人到中年了。从感情上说，“似曾相识燕归来”的喜悦无多，倒是“无可奈何花落去”的感伤更加沉郁。从积习上说，个人工作节奏类乎“打太极拳”，缺乏“打歼灭战”的气魄。于是，在愈演愈烈的龟兔竞走中，我就自甘落后了。整个八十年代，仅仅发表过几篇有关突厥和九姓胡的文章，还是中华书局《文史》编辑部李解民先生耳提面命的结果。

任何时候，我都不是意气风发的人，更不善于自我设计。但求一贯正常，不敢奢望一贯正确。在陈寅恪先生的著作被列为“遗产”之后，他的教导仍然在我的心中活着：“今世治学以世界为范围，重在知彼，绝非闭门造车之比。”为了探讨唐代中受降城故址拂云祠的性质，我曾致函德国波恩大学向刘茂才教授求教，承屡通音问，并惠赠他的名著《东突厥汉文史料集》。乘法国汉学家谢和耐教授访问广州之便，我也曾登门问学，随后得到他从巴黎寄赠巴赞博士的巨著《古代和中世纪的突厥历法》。所憾语言工具贫乏，未能多所吸收，有负刘、谢二位前辈的盛意。1996年秋季，应罗思教授和科大卫博士之邀，到瑞典隆德大学和英国牛津大学访问，得以利用两校丰富的馆藏，补读一些过去未读的书，在“知彼”方面略有寸进。友人林君悟殊和北京大学荣新江教授，近年都曾不厌其烦地帮我复印中亚历史资料，以供修订书稿之用。但从总体上说，本书对国际粟特学和突厥学的了解，依然挂一漏万。明知不应“闭门造车”，却仍处于“贫血状态”，这是无可辩解的。

学术的原野十分辽阔，我们只能在具体的领域耕耘。由于天时、地利、人和的制约，我自知在中亚研究方面不可能有大的收获了，只好蹒跚前行，充当一名拾穗者。就本书来说，时作时辍，拖了三分之一世纪，人疲惫倦，到脱手的时候，也无非是一束并不饱满的谷穗而已。但愿读者严加筛选，把空谷扬弃。

1997年12月

蔡鸿生写于中山大学

## 《唐代九姓胡与突厥文化》序

季羨林

我认识蔡鸿生教授，已经颇有一些年头了。我几次赴广州中山大学，参加纪念先师陈寅恪先生的会，每次都能见面。而且还同车游过东莞县、虎门镇，以及虎门炮台和林则徐焚烧鸦片处。虽然没有深谈、长谈过，但是在我心里总对他蕴涵着一种说不出的尊敬之意。

中国品评一个人，总是“道德文章”并举，而把道德放在第一位。这一点是与西方颇异其趣的，在他们那里，道德占的分量是微乎其微的。一个人的为人，也就是俗语所说的“人头儿”，也包括在道德范畴以内。谈到蔡先生的为人，我觉得他诚恳、淳朴，不善言辞，从不夸夸其谈，自己虽然学富五车，却从无骄矜之气，是一位“恂恂如也”的老实人，是一位内向型的人，而我最敬重的就是这样的人。

谈到鸿生先生的文章，我确实读了一些。像《俄罗斯馆纪事》、《尼姑谭》等等，我都读过。我的印象是，蔡先生研究的题目，多属冷僻一类，别人没有涉足过的。“冷僻”毫无贬意，而且据我看，还有些褒意，它可以弥补学术研究中的空白，言人所不曾言。而且，在学术探讨中，题目的大小，并不意味着意义的大小。关键在于钻研之深浅与夫方法之疏密。如果题目大而探讨空疏，则结论必不可靠，反不如小而扎实缜密者之为愈也。这个

道理很浅显，并不难明白。

什么叫“小题目”呢？比如本书中的“哈巴狗源流”这样的题目恐怕就算是小的。除了旧日文人的笔记中偶尔见到一点以外，记得《红楼梦》中似乎有过，一般学人以此为题目而大做文章的，愧我愚陋，我还没有见过。然而，在蔡先生笔下，这个小题目却考证得细微深入，源源本本，一条小狗的背后却有一部悠久复杂的文化交流史，成了“中西文化交流的镜子”。我个人也曾多次“拂拭”这一面镜子。我写过关于“喷嚏”的文章，写过关于“葫芦”的文章。过了古稀之年以后，竟又忽发老年狂，用了几年的力量，写成了一部长达八十万字的《糖史》。糖不同样也是一个小题目吗？我同鸿生先生真成了难兄难弟。

鸿生先生的学风是非常谨严的。他使用资料必求其完备翔实，论证方法必求其周密无隙。他涉猎极博，中国古代典籍，固无论矣。西方学人研究所得，他也决不放过。居今日而谈学问，必须中西兼通，古今融会，始能有所创获，有所前进。坐井观天，固步自封，是绝对不行的。任何学问，现在几乎都是世界性的。必须随时掌握最新动态，才真正能跟得上时代的步伐。稍一疏忽，即将落伍。蔡先生在这方面是殚精竭虑，精益求精的。他之所以能多有创获，其原因就在这里。还有一件形似细微实颇重要的情况，注意到的人似还不多。这就是：蔡先生的文章写得好，潇洒流利，生动鲜明。在当代人文社会科学家中，实属少见。

鸿生先生致力于研究文化交流，与不佞颇有同好。我在许多地方都讲到过，文化交流是推动人类社会前进的主要动力之一。这种交流大概只有人类办得到，禽兽是做不到的。古人说：“人之所以异于禽兽者几稀”，难道这一点也包括在“几稀”之内吗？不管怎样，如果没有文化交流的话，我真不知道，现在的人

类社会会是一个什么样子。文化交流的研究能促进人民与人民之间，国家与国家之间的相互了解，增强他们之间的感情，使人们的心灵挨得更近，确实有助于世界人民的安定团结，大有利于世界的稳定与和平。我们应当努力推动这一项研究。

蔡鸿生教授虽已经过了花甲之年，然而在我这望九之人的眼中，他依然年富力强。我希望而且也相信，他将不断有新作问世，使我国的学坛多现辉煌。

1996.12.14



## 引 言

本书的论题，是由唐代两个著名混血儿的一场讥讽性对话引发出来的。《新唐书·哥舒翰传》给后世留下这样的记录：

禄山谓翰曰：“我父胡，母突厥；公父突厥，母胡。族类本同，安得不亲爱？”翰曰：“谚言‘狐向窟嗥不祥’，以忘本也。兄既见爱，敢不尽心。”禄山以翰讥其胡，怒骂曰：“突厥敢尔！”

安禄山和哥舒翰的身世，以缩影的形式反映出—个广阔的种族文化背景，即中亚绿洲城邦文明与漠北草原穹庐文明的接触和交融。自 1903 年（光绪二十九年）沙畹在圣彼得堡刊布《西突厥史料》以来，昭武九姓与突厥汗国在中古时代的互动关系及其渗透现象，已经越来越多地受到中外学人的关注。当代粟特学和突厥学的研究成果日新月异，不断地推进本世纪初沙畹孤明先发的学术导向。

本书之作，并无“预流”之心，只有“拾遗”之意。以下三编，谈胡说蕃，兼及胡物在汉地的命运。略人所详是显而易见的，至于能否详人所略，那就有劳读者慧眼的鉴定了。