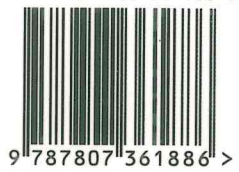


封面设计：梁楠
责任编辑：靳疆
主编：郑炳林 樊锦诗 杨富学



ISBN 978-7-80736-188-6



ISBN 978-7-80736-188-6 定价：110.00元（上下册）



教育部人文社会科学重点研究基地
兰州大学敦煌学研究所

丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集
(上)

三秦出版社

郑炳林 樊锦诗 杨富学 主编

丝绸之路

民族古文字与文化学术

讨论会文集

(上)

三秦出版社

教育部人文社会科学研究重点基地重大项目
兰州大学“985工程”敦煌学哲学社会科学创新基地资助

教育部人文社会科学重点研究基地

兰州大学敦煌学研究所

丝绸之路民族古文字与文化 学术讨论会文集

主 编：郑炳林 樊锦诗 杨富学

主 办：兰州大学敦煌学研究所
中国民族古文字研究会
敦 煌 研 究 院

三秦出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集/郑炳林, 樊锦诗, 杨富学主编. —西安: 三秦出版社, 2007. 7
ISBN 978-7-80736-188-6

I. 丝… II. ①郑…②樊…③杨… III. ①丝绸之路-少数民族-古文字-文集②丝绸之路-文化史-文集③丝绸之路-敦煌学-文集 IV. H211.02-53 K87-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 016253 号

丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集

(上、下册)

作 者	郑炳林 樊锦诗 杨富学 主编
出版发行	三秦出版社 新华书店经销
社 址	西安市北大街 147 号
电 话	(029)87205106
邮政编码	710003
印 刷	甘肃乌金煤田印刷厂
开 本	850mm×1168mm 1/32
印 张	32.5 印张
字 数	703 千字
版 次	2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷
印 数	1000 本
标准书号	ISBN 978-7-80736-188-6
定 价	110.00 元(上下册)

目 录

上 册

- 新发现最早的活字版西夏文佛经……………陈炳应(1)
- 吕注《孝经》考……………聂鸿音(9)
- 德藏吐鲁番所出西夏文《郁伽长者问经》残片考
……………孙伯君(30)
- 莫高窟北区 B128 窟出土回鹘文《慈悲道场忏法》
残叶研究……………张铁山(37)
- 回鹘文三种文字的译本及其存在的问题……………刘戈(48)
- 回鹘文藏密经典所见“七宝”考……………王红梅 杨富学(63)
- 回鹘语 tāngri、qayan、xan 语源考
——兼谈波斯语对回鹘语之影响……………王新青(74)
- 新疆安得悦出土古藏文写本研究……………杨铭 胡静(93)
- 敦煌藏文写经生结构分析……………张延清 谢尔萨(110)
- 法藏敦煌藏医文献 P.T.1057《藏医杂疗方》的科学价值
探讨……………李应存(126)
- 匈奴文字初探……………芒·牧林(135)
- 近十几年来敦煌石窟区考古发现中的蒙古文文献
……………嘎日迪(166)
- 莫高窟北区出土蒙古文残文书 B119: 7……………敖特根(171)

敦煌文献所见梵文影响汉译佛经句式之一例

..... 王庆(192)

从佉卢文文书看鄯善国僧人的社会生活——兼谈

晚唐至宋敦煌世俗佛教的发端..... 夏雷鸣(202)

丝绸之路民族古文字研究的未来与前瞻..... 李树辉(220)

汉于阗吐蕃文献所见“龙家”考..... 黄盛璋(225)

博采众长、兼容并蓄的高昌回鹘文化..... 李树辉(259)

甘州回鹘与周边政权的关系及其特点——甘州回鹘

历史区域地理分析..... 朱悦梅(301)

试论吐蕃统治敦煌的基层组织..... 陆庆夫 陆离(321)

从敦煌史料看唐代陇右地区的后吐蕃时代..... 马德(341)

“引路菩萨”与“莲花手”

——汉藏持莲花观音像比较..... 李翎(353)

吐蕃统治时期敦煌的民间佛教信仰..... 党燕妮(371)

吐蕃统治敦煌时期佛教研究的成果与问题

..... 赵晓星 寇甲(395)

西夏人的社会风尚与精神风貌辨析..... 穆鸿利(423)

漫谈西夏家具..... 杨森(430)

略论西夏的原始宗教与佛教的关系..... 崔红芬(462)

西夏地区流传的宗密著作考述..... 马格侠 张文超(480)

“曲尤”考..... 李正宇(489)

“昆仑”地望考..... 李并成(499)

“饼”源“胡”说——兼论数种面食名称的起源

.....高启安(506)

下 册

敦煌石窟于阗国王画像的几个问题.....沙武田(535)

中国发现东罗马金币波斯萨珊朝银币相关问题研究

.....王义康(557)

从《教坊记》曲目考察词调中的西域音乐因子

.....高人雄(576)

甘肃省博物馆收藏的辽代鎏金银冠.....李永平(593)

魏晋十六国时期河西墓葬画像砖上的披发民族

.....郭永利(602)

青金石古今中外名称考

.....阿合买提江·艾海提 阿布力克木·阿布都热西提(619)

试论阔端在“凉州会见”前后的宗教信仰问题

.....尹雁(633)

唐代吐蕃高僧法成研究.....王百岁(640)

晚唐五代河西地区的居民结构研究.....郑炳林(671)

佛教音乐“契”之含义及相关问题探析.....李小荣(704)

敦煌写本许负系统相书考.....王晶波(719)

佛教造像——敦煌佛教造像的君权意识.....蔡伟堂(741)

从敦煌歌辞看唐代敦煌地区禅宗的流传与发展	王志鹏(757)
敦煌社会经济文献缀合拾遗	金滢坤(773)
跋《凉州公教信友迁葬麦神父并兴修公坟碑记》	王继光(787)
《元史》记载的部分典籍编译始末考	王梅堂(803)
敦煌摹本，了结千古一字	
——《兰亭集序》“快”字考	吴迪 赵丽明(826)
敦煌文书中北周时期写经及相关问题探讨	崔峰(842)
敦煌愿文语词诂解	敏春芳(858)
库木吐拉 GK20 窟和北凉北魏早期佛教造像的比较	王征(881)
宋代以前“博士”流变考释	徐晓卉(886)
试释《唐神龙三年(公元 707 年)高昌县崇化乡点籍样》	杨学勇(892)
会议议程	(904)
兰州大学副校长杨恕教授在会议开幕式上的讲话	(907)
中国民族古文字研究会副会长聂鸿音研究员致辞	(910)
敦煌研究院院长樊锦诗研究员致辞	(912)
敦煌民族研究论著目录索引	杨富学 李国 (915)

新发现最早的活字版西夏文佛经

陈炳应

(甘肃省博物馆)

近几个月来，我在研究甘肃武威天梯山石窟的西夏文佛经时，惊喜的发现，其中 2 页可能是木活字版印刷品，而且可能是迄今所知最早的活字版文献，现提出来，请大家共同欣赏鉴定。

其一，黄麻纸，上下双栏，上印西夏文 6 行，第 1、2 行是经名，虽然残损 5 个字，仍可复原，译名为：“圣胜慧到彼岸功德宝集偈下卷”。第 3 行是西夏皇帝的尊号，可译为“奉天显道耀武宣文睿智悖睦懿恭皇帝重敬施”^①。后三行是经文，与本文无关，暂略不译(图 1)。

其二，黄麻纸，上下单栏，残存 5 行，第 1 行经名残佚，但从经文分析，可能是《圣观自在大悲心总持》^②，第一行可译为“沙门撈也阿难捺传”。第 2 行可译为“显密法师功德司副赐益荣沙门周慧海奉教译”。后三行为经文，与本文无

① 最后的“施”字是译者填补的，根据有三点。第一，其上的“重敬”二字，意犹未尽，应有漏字，而通常所见的“译”、“校”、“施”三字中，只有“施”字最合适。第二，此页最后一横列残损，还有增补一个字的空位。第三，武威小西沟岷出土的西夏文《文殊师利行愿经》在尊号下有此先例。

② 过去译为《圣观自在大悲心总持功德依经录》，但考虑到经名只有一行，需大字，故改用今名。

关，暂不译(图 2)。

上述两页西夏文佛经都具有早期活字版印刷书籍的明显特征，主要表现在如下 6 个方面。

1、竖行不直，有的呈弧形，有的呈 S 形，如图 1 第 1、3 行，图 2 第 2 行等。图 1 第 6 行第 1、2 字也明显偏离于竖行的右侧。

2、每页都有二、三种型号的字，同一页同一型号的字也大小不一，如图 1 第 3 行皇帝的尊号，字应大小一致，但第 1 字高、宽各 5mm，而第 9 字高、宽却只有 3mm。图 2 第 2 行是译经者的职衔，字的大小也应一致，但第 1 字高为 6mm，宽为 4mm，而第 9 字高为 5mm，宽 6mm。

3、同一字义的字，写法、尺寸不尽相同，如图 1 第 5 行第 5、6 字，第 6 行第 9、10 字，义为“一切”，但右边的字素写法有别，尺寸也略有差异，前者为 $7 \times 6\text{mm}^2$ ，后者为 $5 \times 6\text{mm}^2$ 。

4、上字与下字之间的距离大小不一，有的有一定的间距，有的紧挨着。图 1 第三行较明显。

5、同一页中，每个字着墨的浓淡不一，如图 1 第 6 行前 6 字着墨较浓，第 7、8 字着墨较淡。图 2 第 4 行第 2、3 字，第 5 行第 2、3 字着墨比其它字浓。

6、有的字在印刷中变形，如图 1 第 3 行第 12、13 字的右边部分与中心部分重叠，使字形失真，而其上下左右的字却完整无损。

这两页西夏文佛经大多数文字刻工精整有力，笔画交叉、转角处楞角分明，没有崩坏、圆钝现象、着墨匀细，只有个别字的少数笔画有晕染现象，基本上是早期木活字版的特征，与早期泥活字版的特点迥然不同，所以我们认为这是

木活字版印制的。它与雕版印刷品也不相同，如同是天梯山石窟发现的西夏文佛经《佛奴大孔雀明王经》(图 3)，请大家比较鉴别、指正。

如果上述分析无误的话，那么，图 1 将是迄今所知西夏最早的活字版文献，比迄今公布、认定的西夏泥活字版佛经和木活字版佛经都要早。下面试作简要剖析：

史金波先生认为：内蒙古黑水城遗址出土、现藏于俄罗斯圣彼得堡东方学研究所的泥活字版西夏文佛经《维摩诘所说经》，甘肃武威亥母洞出土、现藏于武威市博物馆的泥活字版西夏文佛经《维摩诘所说经》，是同一时代的产物，都是“12 世纪 40 年代以后”印制的。其断代依据是：其一，俄罗斯收藏的佛经，出土于黑水城西边的一座佛塔内，塔内发现的文献文物都是西夏时期的；其二，佛经经名之后有夏仁宗尊号“奉天显道耀武宣文神谋睿智制义去邪悼睦懿恭”等字，所以可定为夏仁宗时期(1139—1193 年)之作；其三，泥活字刻印粗糙，应比刻印精致的木活字版佛经早一些^①。史先生的上述意见有一定的道理。但我们有一些疑问在许多西夏文和西夏时期的汉文佛经中，夏仁宗尊号后面还应有“译”、“校”或“施”字，而此经则不见，使人难以搞清楚此经是夏仁宗时期译的？校的？还是的？如果写上“施”字，肯定是夏仁宗时期印制布施的。如果写上“译”或“校”，那就可能是当时印制的，也可能是后代印制的。所以，只有这个尊号，变数很大，我认为，此经的时代定为西夏是对的，但若定为仁宗时期，就嫌不足。

牛达生先生介绍的宁夏贺兰县拜寺沟方塔出土的西夏文

① 史金波、雅森·吾守尔《中国活字印刷术的发明和早期传布——西夏和回鹘字印刷术研究》，社会科学文献出版社，2000。

佛经《吉祥遍至口和本续》，是木活字版文献，断代为“西夏后期 12 世纪下半叶”、“是现存世界最早的木活字版印本”。其断代依据是：其一，此经出土于拜寺沟方塔，这是西夏时期建造(有塔心柱的题记为证)的，塔内出土的西夏文物文献中，有几个明确纪年，即西夏大安二年(1075 年)、贞观十三年(1114 年)，乾佑十一年(1180 年)，都是西夏时期的，最晚的是夏仁宗时期的。其二，迄今所见海内外的西夏文印本佛经，有明确纪年属西夏时期的不足 10 本，而且十有八九是仁宗时期所印，尚未发现仁宗以后的。其三，同塔出土的汉文《诗集》中，“孝”字缺末笔，应是避夏仁宗(名“仁孝”)的名讳；诗中又说到“遇皇储”，应是仁宗太子纯祐，这位太子 7 岁继位，可见《诗集》是夏仁宗晚期之作，即 12 世纪 80 年代至 90 年代初^①。牛先生的上述意见也有一定道理，但笔者也有一些疑问佛经本身没有断代依据，必然隐藏着不安定因素，如方塔内出土文物的纪年跨度 100 多年(1075—1180 年)，夏仁宗在位长达 50 多年(1139—1193 年)，一早一晚相差半个世纪至一个世纪，要判断准确，难呀！所以，我认为，此经定为西夏时期，应不成问题，但若要定具体时间，恐怕需要继续研究。

至于我们介绍的上述两件木活字版西夏文佛经，其中图一便可在佛经中找到断代的直接证据，那就是第 3 行的夏仁宗尊号“奉天显道耀武宣文睿智悼睦懿恭皇帝重敬施”。从这个尊号题款可以解决两个问题。其一，这个尊号比通常所见的夏仁宗尊号少了“神谋”“制义去邪”6 个字。按常理，皇帝的尊号马虎不得，不可能漏印，这里缺字应是事出有因。

^① 宁夏文物考古研究所《拜寺沟西夏方塔》，文物出版社，2005 年。

原来，夏仁宗于1139年6月继位，1141年8月，群臣给他上尊号“制义去邪”，可见，夏仁宗前三年的尊号中没有“制义去邪”4字，1141年8月以后才增加进去^①。其二，尊号后面有“重敬施”三字，说明是当时印制布施给各地寺院使用的。总之，这件木活字版西夏文佛经的印制时间非常明确，是夏仁宗在位的头三年(1139年6月到1141年8月之间)。比史金波先生认定的泥活字版《维摩诘所说经》的时间“12世纪40年代以后”早一些。比牛达生先生认定的木活字版《吉祥遍至口和本续》的时间“12世纪下半叶”早的多。

因时间紧迫，就写到此，更深层次的问题，容后再补。

^① 陈炳应《天梯山石窟西夏文佛经译释》，《考古与文物》1983年3月。

解数... 散

... 散

... 散

... 散

... 散

造形
殺猪根經幾
祖弟經辨經龍經
羸補殺致經殺
羸補殺
羸經補經殺氣殺而經經
龍經頭席殺殺齊頭應經殺而殺龍經
殺辨經齊羸經羸經龍經殺鹿辨殺經殺
移殺龍經龍經龍經殺經殺
辨度殺而移殺龍經龍經
龍經辨經龍經辨而前
龍經頭殺龍經

图 3

吕注《孝经》考

聂鸿音

(中国社会科学院民族学与人类学研究所)

《宋史》卷 202 著录吕惠卿《孝经传》一卷，原书未见传本，内容久已不得而知。所幸上世纪初有近乎完本的西夏文译稿出土，终于使学界有可能知道这部古书的大致面目。本文准备在前人研究的基础上对西夏文《孝经传》进行介绍，希望以此展示吕惠卿原作的基本精神及其在西夏的流传情况，从而为北宋思想史的研究提供一份新资料，同时也为今后复原这部九百年前的古书打下必要的基础。

吕惠卿《孝经传》的西夏文译本 1909 年出土于内蒙古额济纳旗的黑水城遗址，随即被科兹洛夫率领的俄国皇家蒙古四川地理考察队携至圣彼得堡，今藏俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所，编号 инв. No. 2627。据戈尔巴乔娃和克恰诺夫在 1963 年介绍，西夏文《孝经》原件为蝴蝶装草书译稿，页面 24×14.7 厘米，文面 19×12.5 厘米，经文行 20 字，传文行 19 字，文中多见朱笔校改，存 77 面，仅卷尾残佚^①。全书照片后来经俄中双方合作整理，已于 1999 年由上海古籍出版社

① З. И. Горбачева и Е. И. Кычанова, *Тангутские рукописи и ксилографы*, Москва, 1963, стр. 32. 参见白滨译《西夏文写本与刊本》，载中国社会科学院历史研究所历史研究室编译《民族史译文集》(3)，1978 年。

出版^①。

西夏文《孝经传》原件：用草书写成，以国际上的西夏文字识读水平，自如地翻译西夏文楷书作品已属不易，准确辨认草书字形就更加困难。1936年，杰出的苏联学者聂历山首先从《孝经传》的卷首序言中辨认出了书题、注释者和注释时间。他在《西夏文献及其典藏》一文中正确地指出该书成于绍圣二年（1095），注释者为北宋名臣吕惠卿^②，另外还摹录了《五刑章》中的一段，后来由石滨纯太郎在日本发表^③。有证据表明，聂历山可能对《孝经传》经文部分的西夏文草书进行过更多的解读尝试，那些成果有一些被零星收入了他的西夏文字典，于1960年由戈尔巴乔娃整理面世^④，其余保存在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所的档案里，至今未能刊布。

1966年，科罗科洛夫和克恰诺夫合作，首次发表了西夏文《孝经传》全文的影印件并进行了初步的研究，他们核对出了西夏文《孝经传》现存诸叶所属的章节，探讨了西夏文草书和楷书的一些对应规律，但具体解读只涉及了《卿大夫章》的经文部分^⑤。科罗科洛夫和克恰诺夫的解读采用了传统的三

① 俄罗斯科学院东方学研究所圣彼得堡分所、中国社会科学院民族研究所、上海古籍出版社：《俄藏黑水城文献》第11册，上海：上海古籍出版社，1999年，第2-46页。

② Н. А. Невский, “Тангутская письменность и ее фонды”, *Труды Института Востоковедения*, Vol. 17, 1963. 又见 *Тангутская филология*, Москва, 1960, т. 1, стр. 85.

③ 石滨纯太郎：《西夏语译吕惠卿孝经传》，《文化》卷20，1956年。

④ Н. А. Невский, *Тангутская филология*, Москва, 1960, т. 1, 2.

⑤ В. С. Колоколов и Е. И. Кычанов, *Китайская классика в тангутском переводе* (Лунь Юй, Мэн Цзы, Сяо Цзин), Москва, 1966, стр. 134-135.

行对照格式，依次为西夏草书摹录、楷书转写和汉文逐字对译，其中来能识出的草书字有七个，依次为“故”（附录 1）、“过”（附录 2）、“者”（附录 3）、“然后”（附录 4）、“懈”（附录 5）、“事”（附录 6）。至于西夏译的吕惠卿传文部分，则由于缺少汉文原作的提示，他们感到一时还不好解决。

应该指出，俄国学者在著录《孝经传》时忽略了一个重要的问题，这就是西夏译本的年代。事实上，尽管现在这部译稿中未见西夏译者的序跋或者题记，但其中“孝”字（附录 7）的写法已经暗示了问题的答案——我们看到，《纪孝行章》章题及《广要道章》前后正文中的西夏“孝”字都缺写了最末一笔，这是在避夏仁宗仁孝的名讳。同样的讳例又见宋陈祥道《论语全解》的西夏译本^①，汉字“孝”缺末笔的讳例则见贺兰山拜寺沟方塔出土的写本汉文诗集^②，这些毫无疑问都是夏仁宗时期的作品，由此我们可以判断，这部《孝经传》译稿必然也写成于夏仁宗在位期间（1149-1193 年）。当然，西夏文献中所见的避讳远不像中原汉文献那么严格，在同一部作品中，出于避讳而写的缺笔字总是少数，这说明在当时的西夏并没有建立人人必须遵守的避讳制度，西夏儒者偶尔使用这些缺笔字，那仅仅是出于追求时尚而对中原习惯的模仿。

1972 年，格林斯蒂德发表了专著《西夏文字的分析》，其中花费大量心血对俄国刊布的西夏文《孝经传》影印件进行了全文楷书转写^③。虽然作者本人仅仅视此为设计西夏文字编码

① 聂鸿音：《西夏译本〈论语全解〉考释》，《西夏文史论丛》（一），银川：宁夏人民出版社，1992 年。

② 聂鸿音：《拜寺沟方塔所出佚名诗集考》，《国家图书馆学刊》2002 年西夏研究专号。

③ Eric Grinstead, *Analysis of the Tangut Script*, Lund: Studenlitteratur, 1972, pp. 277-376.

方案的附带成果，但这个附带成果却被学界公认为 20 世纪西夏草书字解读的最大突破。当然，也许是意识到了自己汉译的能力不足，所以格林斯蒂德仅仅提供了吕惠卿序言的汉字对译和英文意译，而没有能够尝试着用汉文翻译乃至复原《孝经传》正文，但尽管如此，他毕竟为八成以上的草书西夏字注出了相应的楷书形式，这一优秀的成果已经足以成为后人继续研究的基础了。

1985 年，陈炳应在格林斯蒂德楷书转写的基础上进行了汉译的首次尝试^①，涉及的是吕惠卿《孝经传序》的全文和《开宗明义章》的前半。应该承认，陈先生在翻译和考释中有时太过拘泥于西夏的字面意思，而且，也许是限于当年的条件，他没能给出西夏草字的楷书转写，也没能对格林斯蒂德的英译文给予充分的重视。但是，由于陈先生的古汉语水平和对中国传统典籍的理解能力要超出格林斯蒂德很多，所以他提供的汉译文从总体上说仍然是值得称道的，可以视为我们今后工作的典范。

无庸讳言，格林斯蒂德对相关的古汉语典籍不够熟悉。我们看到，他对西夏草书的转写实际上都是通过拆分西夏构字成分而“硬对”出来的，此后并没有能够到汉文史籍里去查找相关词语的出处以检验他的结论，这在很大程度上影响了他楷书转写的准确性，自然也影响了他翻译的质量，这个缺陷可以从他对《孝经传序》最后四行的解读中清楚地看出来。

吕惠卿《孝经传序》的最后四行是写作时间和作者的职

①. 陈炳应：《西夏文物研究》，银川：宁夏人民出版社，1985 年，第 386-395 页。

衔，格林斯蒂德将其转写和对译成这样^①：

𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎
圣绍二年十月日正佐先大士文右食使大夫大名府

𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎
事知复北京东口律学事主京图口劝者下复大名

𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎
府道柱安府使步骑军一院头长复护军上大东

𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎
宾末开国侯集家一千一百门吕惠卿序

现存的西夏文献里很少见到中原职衔品阶的译名，格林斯蒂德在没有其他西夏资料可供参考的情况下认出了其中的“知大名府事”和“开国侯”，我相信这两个词语的解读是正确的^②。至于另外的词语，则需要我们重新予以校订。

正佐先大士文，格林斯蒂德误识西夏草书“殿”为“先”（附录 8），英译 scholar by government protection（受政府保护的学者），不知所云。按西夏此六字字面对译实当作“政资殿大学士”，如陈炳应所说，即汉语“资政殿大学士”夏译。陈先生曾经指出《宋史》卷 471 本传载吕惠卿“绍圣中复资政殿学士、知大名府”，并谓《宋史》“资政殿学士”与《孝经传序》“资政殿大学士”不同。今按“大学士”见《宋史》卷 6《真宗纪》：“贬知太原府、资政殿大学士吕惠卿知单州。”右食使大夫，格林斯蒂德误识西夏草书“令”为“食”（附录 9），又误译西夏文“请”为“使”，英译 official of the civil granary of

① 在下面格林斯蒂德的转写和对译中，□表示他未能准确转写的西夏楷书字或闻能对译出的汉字。

② 相应的史籍记载见《宋史》卷 471《吕惠卿传》“(曾)布去位，复武昌节度使，

the right (国内右面粮库的官员), 不知所云。按此实当译“右朝请大夫”。《宋史》卷 471 本传载吕惠卿于绍圣年间因抵御西夏有功而加银青光禄大夫, 不载其曾受右朝请大夫。今考卷 27 有右朝请大夫吕源、卷 244 有燕懿王玄孙令峙官至右朝请大夫, 可证宋代有此官阶。《宋史》卷 169 列朝请大夫为从五品文散官。陈炳应译为“银(青)光禄大夫”, 虽可征于《宋史》, 但毕竟与西夏字义相去太远, 恐非原著面貌。

□律学事主, 格林斯蒂德未识出西夏草书“农”(附录 10), 英译 *inspector of the survey section* (检查部门的检察官), 不知所云。按西夏此五字依字面对译实当作“农司习事主”, 即汉语“判司农寺事”夏译。西夏字“农”与“司”组合成词, 汉译“农田司”, 见《番汉合时掌中珠》第 28 页第 4 栏^①, 这里无疑相当于北宋的“司农寺”。“习事主”在西夏法律文献中常见, 义为“主持日常公务”, 相当于北宋的“判事”。《宋史》卷 165 载:“熙宁三年五月, 初以太子中允吕惠卿判司农寺。”

复大名府道柱安府使, 首字为西夏连词“而、以”(附录 11) 误识, 下行“复”字同, 该词在此的作用是承接上下文, 可以不必译出。全词格林斯蒂德汉字对译本已近是, 但英译 *official of the Qian'an prefecture in Peking district* (北京地区“迁安”府的官员), 大误。按此实当译“大名府路权安抚使”。《宋史》卷 5:“神宗三年二月, 韩琦罢河北安抚使, 为大名府路安抚使。”可证北宋有此官职。步骑军一院头长, 格林斯蒂德英译 *detachment leader of the infantry and cavalry* (步兵和骑兵分队的首领), 近是。按西夏字面作“步马军一凡统

① 黄振华等整理:《番汉合时掌中珠》, 银川:宁夏人民出版社, 1989年, 第58页。

领”，当译“马步军都总管”，西夏“一凡”屡见于官称，相当于“都”或“总”，则“一凡统领”用以译北宋“都总管”当属贴切。《宋史》卷10：“以夏竦知泾州兼泾原、秦凤路沿边经略安抚使、泾原路马步军都总管。”可证北宋有此官职。陈炳应译“兵马都监”，似不确。护军上，即“上护军”，《宋史》卷163列为正三品勋级。格林斯蒂德对译正确，但英译Protecting Army，以为指某地方军队的专有名词，误。集家一千一百门，格林斯蒂德误识西夏草书“禄”（附录12）为“集”，英译representative of collected houses of 1100 families（收集一千一百个家庭的房子的代表），不知所云。按此当译“食邑一千一百户”，陈炳应已经为之指出。西夏字面“禄邑”相当汉语“食邑”自不待言。

格林斯蒂德对译的“北京东”、“京图口劝者下”、“大东宾末”这三个职衔是我迄今还不能解释的^①，除此之外，我们可以得出初步的汉译文如下：

绍圣二年十月日，资政殿大学士、右朝请大夫、
知大名府事，……判司农寺事……，大名府路权安抚
使、马步军都总管，上护军……开国侯、食邑一千一
百户吕惠卿序。

西夏文《孝经传》全书最重要也最难解的部分是吕惠卿的序言，因为这几叶不但多有纸面残损和字迹漫漶，而且就可读的部分来看，夏译序言的遣词造句风格似乎也和我们以往常见的西夏文章不大相同。根据北宋的写作习惯，我们可以估计

① 上述三个词陈炳应译作“北京留守”、“陪都劝权使”和“（大）东平郡”，本文没有采用。

这篇序言中应该有一部分是骈文体，但这在翻译时实在非常难于处理^①，在没有汉文原作以资参照的情况下，目前恐怕还没有人能够给出十全十美的解读。下面是陈炳应对吕惠卿《孝经传序》的汉译^②，原译文在残损字数可知的地方标以“□”号，在残损字数不可知的地方标以删节号：

重译孝经传序

此孝经者，昔孔子，曾子圣人论孝之善也，失教之□□论，万世相缘成法也。夫其德立于本，其教扬于外。五孝集于一性，则三才之德同一道，而正尊敬爱尽于□家，和美遍于海外，睦顺□于终始，通于神明，故谓圣人之孝也。□若参知此而后为卿大夫……之于善也，则敬顺非教乎。夫参为人……至有守命七日不食。德教亦然，故不可离……权为顺解，不察于从。失袁而不□，不至于毁。彼之丧□，故而不能牧耶。此亦□□，非曾参故，万世相缘成法也。故起于三代，传而至今，秦之火莫能焚，魏(?)之任何能乱，礼家才宗复为经，武夫村人闻知敬。故其言发自心，可受而尽施，天地人神之共佩，何不为也。若学者小王(?) (不) 诵习，复常违其言而不论，则先王之治将尽，法岂可知乎。夫圣人之微言妙道，皆在于此也。心思□□，皇帝先志聿莫属。

□□之功赫，容颜敬顺，而能尽悦于二宫，严配

① 当时的西夏人肯定也有同杆的体会。《贞观政要》里记载着唐朝众臣上奏的表章，其中有很多都是骈文体，而这些表章在西夏译本里都被改写或删节了。参看聂鸿音：《西夏本〈贞观政要〉译证》，《文学志》第1辑，北京图书馆出版社，2003年。

② 陈炳应：《西夏文物研究》，第391-392页

明堂、宗祠，郊祀山川。明察，义皆能明。至德，道□□得。上复恭行，则守诸子者，亦承揜教而达于士民，是……事也。惠卿实昔尝愁悔之余，为京留守，虽主一方，然思教事，分之当为也，是故以仲尼，为本……为圣主则当行，皆先王治孝之本意也。惟教□，后时皆光天下。察求上德，变时□治之，□于尽处，则辱臣愿足，此岂非乎。

显然，陈先生为迁就西夏文的字面意思而导致了他的译文读来拗口。相比之下，格林斯蒂德的英译文就显得比较顺畅，但他似乎过于追求意义的完整，从而在原件残损的地方凭空添加了一些词句，导致译文与原文的字面差距过大。下面是在格林斯蒂德英译文基础上做出的汉译，当然，一篇原来用汉文写的文章被译成西夏文后又译成英文，最后再译回汉文，其中的偏差在所难免。

此《孝经》者，昔孔子与圣人曾参论孝者也，其旨有二，成善而不失，以为万世之法。孝之德立善性之本，孝之教为后世扬名。五伦集乎一性而致孝，三才合于一道而卓绝。爱敬尽乎全家，和平动于海外。人和毕立，神明可通。故此得以致圣人之孝也。若后世臣僚咸有此德，则莫不发誓效忠矣。（若……生于善……），则非至于敬乎？今参之为人……一尽有。至执其髓而不食。七日未曾须臾违于礼……解。往而不返，不动于路遥之忧。若其力未尽，则岂非行有余力而悔过哉？……此非但缘于曾参，是为万世之法也。传承所至，秦火不能焚，Xia (n) 之异论岂得以乱之。

哉^①？太学以为学者首要，后入于经。军卒闻之村人，若知敬，别其言生自人心，（三省？），定可受之平天地人神。若学者密语规谏王侯，草拟诰命，论之不确，则先王之治焉能成法哉？圣人之妙语善性，皆在此矣。若心忧伤，则……皇帝长存积虑。ShenCheng之功可（嘉，以）^②……其貌其行皆有敬也。二宫完美，明堂（及）宗庙行之以敬，故尽备矣。（居处高低之）乡祭……明晰而其意可解。（有）至德，（若不循）其道，则……不可得耶？复若诸子循道而行，则必受德教于师。士民……今惠卿实先……忧思……生于京东^③。一方之主，分心思之先以为教事。是以仲尼……圣主之行，定于先王之治。惟……后时，光天下皆……则人臣岂不效其忠贞耶？

毫无疑问，吕惠卿《孝经传序》现存部分为我们提供的信息是极不充分的，尤其遗憾的是，我们从中看不出该书的编写缘起，也就是说，我们不知道这部《孝经传》究竟是像当时著名的《三经新义》那样在皇帝授意下编写的，还是吕惠卿自撰之后又设法去征得皇帝认可的。凭自己的西夏文解读水平，我

① 格林斯蒂德对 xia(n)这个译音词米加任何解释。今按，此实为“汉”字译音，全句似指汉代初年的经学混乱局面，义近唐玄宗《孝经序》“嗟乎！夫子设而微言绝，异瑞起而大义乖。况泯绝于秦，得之者皆煨燬之末；滥觞于汉，传之者皆糟粕之余。”

② 格林斯蒂德对 ShenCheng 自注：“第一个字是个译音字，译的是汉语的 shen 或 sheng。第二个字大概也是译音字，最贴近的读音是 chen。从汉文史料验证，应该可以解决这个译音词组。”不过，由于这个词所在的句子残损过于严重，我目前还无法找到这个人名的原始出处。

③ 格林斯蒂德自注：“‘京东’不能完全确定。”

自知无力就这篇序言给出令人满意的翻译，所以只好把陈炳应和格林斯蒂德的译文整理之后放在这里，希望能为后来的研究者保存一份资料。

三

与序言相比，解读《孝经传》的正文就显得稍微容易一些，这是由于其中的经文部分有汉文原著可资参照，所以翻译起来较有把握。下面选取正文的《天子》、《诸侯》、《卿大夫》、《五刑》、《广要道》五章进行试译，这五章的原件保存相对完整，书写也相对清晰。为阅读方便，我们的译文并不“死套”西夏译本的词句，而是尽量以古汉语的行文习惯对吕惠卿原作进行复原。西夏译本中的疑误以脚注形式说明，格林斯蒂德对草书的识读及楷书转写或有不妥，译文中径予改译，为节省篇幅，不再一一出具西夏字形。

天子章第二

子曰：爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓刑于四海。盖天子之孝也。《甫刑》云：“一人有庆，兆民赖之。”

传曰：孝为至德之法，其心有物。古时光明白净，专一无杂，惟独此心也。若爱亲者恶于人而杂之，则其敬不为至爱也^①，故爱亲者必不敢恶于人矣。若敬亲者慢于人而杂之，则其敬不为至也^②，故敬亲者必不敢慢于人矣。

① 敬，疑当作“爱”。

② 至，疑当作“至爱”彼亦满矣。不失之，则满亦不溢矣。贵而得罪者，以其骄也。高而不危，所以长守贵也。

不敢恶于人，则人亦爱之。人皆同心爱敬，则天下焉有不爱敬亲者耶？故此我真爱敬事亲，其必以德教实加于众百姓，远刑于四海矣。天子者，承天而为子，则其德与天同义，故其孝亦与之和合矣。其孝亦如此，所以至德与天同道矣。《甫刑》云“一人有庆，兆民赖之”者，庆为大事，谓庆之义，终于爱敬事亲，则庆之大莫如此矣。“瞽叟至喜而化天下”者，其是之谓与？

诸侯章第三

在上不骄，高而不危；制节谨度，满而不溢。高而不危以长守富也。富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”

传曰：谓比于一国而无上，是亦高也。若不骄于人所以长守贵也；满而不溢，所盖诸侯之孝也。《诗》云：“战则高亦不危矣。制节谨度，则富而不能守德者，以其溢也。满而不溢，所以长守富也。富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人，则不能事其亲者未尝富也^①。富贵离其身，则不能保社稷，不能和其民人，则岂得以事亲哉？诸侯得守其社稷者，以其孝如此也。《诗》云“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”者，夫“畏天者保国，乐天者保天下”也。天子之德，乐天而保天下者也。谓之保天下者，所以曰“一人有庆”。诸侯者，当畏天而保其国也，故曰“战战兢兢”。

卿大夫章第四

非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德

① 富，疑当作“富贵”。

行不敢行，是故非法不言，非道不行，口无择言，身无择行，言满天下无口过，行满天下无怨恶。三者备矣，然后能守其宗庙，盖卿大夫之孝也。《诗》云：“夙夜匪懈，以事一人。”

传曰：卿大夫之事，以先王之法德上导君、下养民者也。其先王之法者，定于服而至于人也，故曰非法服则不敢服。先王者，法言依君而道之^①，为孝之本也，故曰非法言则不敢道。先王之德行者，依君而行之，为孝之本也，故曰非德行则不敢行。是以于先王之法，非德不敢以导君养民也。是谓古时非法不言，非道不行，则莫不顺乎先王矣。口无择言，身无择行，则出言行行莫不合于先王矣。终谓言满天下无口过，无口过，则其言时时为天下道矣。谓行满天下无怨恶，无怨恶，则其行时时为天下礼矣。如此则能不失其职，守宗庙而兴其家矣。此为孝之法也。《诗》云“夙夜匪懈，以事一人”者，夫惟事一人而不亲于下，则为忠之至也。忠之至如此，则能尽其忠，至于上矣。

五刑章第十一

子曰：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲。此大乱之道也。”

传曰：五刑之属三千，其罪多也。其中莫大于不孝，则是大乱之所由生也。夫孝者，事父之敬以事于君也，故不孝则不能敬君，而至于无上矣。学孝者，圣人之法也。为圣人，则不敢不孝也，不孝则非圣人而成无法矣。孝

① 先王者，法言依君而道之。疑当作“先王法言者，依君而道之”。其无不富者，依德而行，无所谓非道者。孝则礼乐以为孝之本，其至于孝乎？

者，事亲也，则不敢不孝也，不孝则非孝而成无亲矣。有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后有礼义制度，有礼义制度则有圣人之法矣，如此则君臣上下皆言圣人之法度文章。孝于父，是为孝之本也，不孝则至于无上、无法、无亲，则其乱莫大于是，故曰三千罪中莫大于不孝也。

广要道章第十二

子曰：“教民亲爱，莫善于孝；教民礼顺，莫善于悌；移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。礼者，敬而已矣。故敬其父则子悦，敬其兄则弟悦，敬其君则臣悦，敬一人而千万人悦。所敬者寡，而悦者众，此之谓要道也。”

传曰：谓教民亲爱莫善于孝者，是谓爱之至而至于亲也。谓教民礼顺莫善于悌者，是谓悌之行而达于兄也。教民亲爱，则和睦无争而动静中节矣，故谓移风易俗莫善于乐。乐者，令其爱也，所至无争也。教民礼顺，则尊卑顺而上下治矣，故谓安上治民莫善于礼。礼者，敬而已矣，所至无争也。礼之为物，其义不可分而谓之恭敬者，一言以蔽之曰敬也，非悦之也，惟敬所尊也。父与君与兄者，人之所尊也，敬之则其子、其臣、其弟莫不悦矣。谓孝之为礼，其本则出于敬亲也，非敬一人而千万人悦乎？此之谓孝之要道也。或曰：昔言“道者，物富未时重也”。孝则始于礼乐和平，其道之要者也。曰“重道不时重物富”者，无不富。其无不富者，依德而行，无所谓非道者。孝则礼乐以为孝之本，其至于孝乎？

根据以往的学术传统，对西夏儒学文献的理想解读应该包

括三方面的内容，即汉字对译、汉文翻译和史料考源，具体到本文讨论的草书西夏文《孝经传》，还应该加上西夏文的楷书转写。毫无疑问，限于当前的西夏文字释读水平，迄今的研究在这几方面都存在不同程度的不足，尤其是缺乏符合古汉语习惯的汉文翻译，这使得西夏文《孝经传》一直没有能够在中国的学术史研究中发挥应有的作用。事实上本文试译的这五章也并不敢说准确无误，我之所以冒昧地发表出来，只不过是以此来引起更多学者的研究兴趣而已。当然，面临这个西夏文献学上的著名难题，任何人也还没有能力给出十全十美的解答，那毕竟是我们将来长期的努力目标。

四

《宋史》卷 485 载，夏景宗元昊在开国之初曾“自制蕃书，命野利仁荣演绎之，成十二卷，字形体方整类八分，而画颇重复，教国人纪事用蕃书，而译《孝经》、《尔雅》、《四言杂字》为蕃语”。这件事发生在吕惠卿写成《孝经传》之前将近六十年，所以夏景宗时代翻译《孝经》所参照的底本不可能是我们现在讨论的这个注本。据格林斯蒂德说，大英博物馆还收藏着另外一种西夏文《孝经》的残叶^①，是斯坦因从黑水城遗址找到的，大约格林斯蒂德看到了其中的行文与吕注本有所差异，于是称之为“《孝经》(different translation into Tangut of the Book of Filial Piety)”，这个本子迄今没有刊布，因而我们不知道它和元昊时代的译本有没有关联。

《孝经》的唐玄宗注本在宋代被列为科举考试的内容可见这部书在当时的中原一定流传甚广。西夏承北宋制度，也在国

① Eric Grinstead, *Analysis of the Tangut Script*, p. 278.

内设立了科举考试并建立了宫廷和民间的学校，不过现存史料只表明西夏早期学校教育的主要目的是让生员们识字，并没有过多透露具体的教学内容。直到夏仁宗即位后的 12 世纪下半叶，史料中才有关于西夏学校的比较明确的消息。例如西夏文“宫廷诗集”中有一首《新修太学歌》，其中暗示出太学日常讲授的是西夏帝王的诗文和佛教^①。至于中原科举考试常用的儒家经典在西夏的流传情况，古书中的相关记载只有元代虞集的《西夏相幹道冲五岁时以《尚书》中童子举，后来“为番汉教授，译《论语注》，别作解义二十卷，曰《论语小义》”。幹道冲的《论语注》和《论语小义》并没有保存下来，直到上世纪 60 年代，科罗科洛夫和克恰诺夫合作发表了俄藏《论语》、《孟子》和《孝经》的西夏译本^②，从那以后，学界才真正见到了可能被用作西夏科举教材的中原儒家经典。这些新的资料可以引导我们考虑两个问题。

首先我们看到，现存的夏译儒家经典中除了一部《孟子》经文以外，另外三部都是带有注释的^③，它们分别是陈祥道的《论语全解》^④、考为陈禾的《孟子传》^⑤，以及本文讨论的这

① 西田龙雄《西夏语〈月月乐诗〉の研究》，《京都大学文学部研究纪要》25，1986 年；聂鸿音：《西夏文〈新修太学歌〉考释》，《宁夏社会科学》1990 年第 2 期。

② В. С. Колоколов и Е. И. Кычанов. Китайская классика в тангутском переводе (Лунь Юй, Мэн Цзы, Сяо Цзин), Москва, 1966.

③ 那部《孟子》经文的现存部分出现了卷 5 首题“孟子第五，滕文公章句上”，则似译自赵岐《孟子章句》，而赵注则为编者所删。

④ 书名考定见 Wu Chi-yu, “Sur la version tangoute d'un commentaire du Louen-yu conservée à Leningrad”, T'oung Pao, vol. LV, livr. 4-5, 1969. 全文汉译见聂鸿音《西夏译本〈论语全解〉考释》，《西夏文史论丛》(一)，银川：宁夏人民出版社，1992。

部吕惠卿的《孝经传》。这里面有一个有趣的事实，即当时的西夏科举教材并没有何晏《论语集解》、赵岐《孟子章句》、唐玄宗《孝经注》之类的中原传统注本，而是清一色地采用了北宋“新经学派”的作品。不难想到，重义理而轻训诂的北宋“新经学派”在 11 世纪末确曾风行一时，但在夏仁宗执政的 12 世纪下半叶已成昨日黄花，况且当初与吕惠卿、王安石等人同朝为官的大都是西夏早期的死敌，按理说这些人不应该大受西夏统治者追捧。可惜的是，目前还没有直接的材料可以说明西夏之所以附庸北宋新经学派的缘故，对此我们只能提出两种设想：第一，因为地缘的关系，西夏和南宋的文化接触很少，这样，当初北宋新经学派的著作在西夏人眼里就成了中原经学的最新研究成果；第二，12 世纪下半叶的西夏在金朝支持下平定了权臣任得敬裂土分国的企图，迫切需要重新建立相关的国家制度，而把北宋新经学派的著作用于科举正是夏仁宗亲政之后实施的一系列标新立异的举措之一。至于西夏人为什么可以对北宋“不计前嫌”，我们则应考虑到，夏仁宗时期的旧臣奉新即位的桓宗之命编写过一部《德行集》，其中征引了司马光和苏轼的著述，并且在序言中还劝谏桓宗不要“以人废言”^①，这说明西夏早期对北宋的敌意在 12 世纪末已经大大消减了，人们甚至认为北宋朝臣提出的治国方略是值得借鉴的。当然，答案也可能并不像想象的那样复杂，事实上当时中原传入邻国的书大约都是近人新作而非上古典籍，例如《宋史》卷 491 记述日本国：

① 作者究竟是否陈禾，相关的考证并无绝对把握。参看聂鸿音：《西夏本〈孟子传〉研究》，《国学研究》第 4 卷，北京：北京大学出版社，1997。

② 聂鸿音：《西夏文德行集研究》，兰州：甘肃文化出版社，2002 年，第 134 页。

其国多有中国典籍，摇然之来，复得《孝经》一卷、越王《孝经新义第十五》一卷，皆金缕红罗标，水晶为轴。孝经即郑氏注者。越王者，乃唐太宗子越王贞；新义者，记室参军任希古等撰也。

另外，和吕惠卿《孝经传》同时在黑水城出土的还有著名的《吕观文进庄子外篇义》，也可以为北宋著作在西夏的流行提供少许佐证。

其次我们看到，被称为“夏译儒家经典”的这四部书只有《论语全解》是刻本，其中“孝”字缺末笔以避仁宗皇帝讳，另从版口的刻工名字判断，知为夏乾祐年间（1170-1194年）刻字司所印^①。刻字司是西夏政府机构，由此我们可以相信这是国家统一颁布的学校教材。除此之外，其他三部书上都有程度不同的校改，看上去像是未及付梓的稿本。现在的问题是，12世纪末期西夏组织这次译经和刻经活动究竟是准备在国内首次颁行西夏文科举范本呢，还是准备对前代原有的西夏文教材进行改革呢？我们掌握的材料倾向于前者。就目前所知，西夏文献征引到《孝经》的只有一处^②，见于番大学院教授曹道乐奉夏桓宗之命编写的《德行集》，其中用西夏文翻译了《纪孝行章》的“居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，

① 聂鸿音：《西夏刻字司和西夏官刻本》，《民族研究》1997年第5期。

② 另外，《番汉合时掌中珠》第31页有“《孝经》中说：父母发身，不敢毁伤也”之句（参看黄振华等整理本《番汉合时掌中珠》，第135页），这是对《孝经》“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的转述，本文不将其视为真正意义上的翻译。

丧则致其哀，祭则致其严”。原文如下^①：

𐰀𐰃𐰆𐰇𐰏𐰑𐰓𐰕𐰗𐰙𐰛𐰝𐰟𐰡𐰣𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹

对比一下（孝经传）里同一段话的译文：

𐰀𐰃𐰆𐰇𐰏𐰑𐰓𐰕𐰗𐰙𐰛𐰝𐰟𐰡𐰣𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹

一望而知，二者的用字不尽相同。不难理解，对于科举出身的文臣来说，《孝经》一定是自幼就烂熟于心的，即使提笔信手写来也不会出现丝毫的差错，而现在我们既然看到同一段话的译文竟然用字不统一，那么就只能得出结论说，在此之前的西夏并没有一部作为国家科举教材的《孝经》译本。西夏文献征引《诗经》的情况也可以证明这一点——西夏人翻译《诗经》的文句也没有遵守统一的规范，不同的书引用同一句诗可以有不同的译法，这同样说明在西夏并没有由官方颁行过用西夏文翻译的《诗经》^②。我们再来重新考虑上面引述过的《宋史》卷485那段话——夏景宗元昊真的曾经“教国人纪事用蕃书，而译《孝经》、《尔雅》、《四言杂字》为蕃语”么？从情理上讲，如果仅仅把翻译这三本书理解为景宗对国人的要求，那固然无可厚非，可是如果理解为在那之后不久确曾完成的工作，就未免令人难以置信了，因为凡是有过学习外语经历的人都知道，把成文的《孝经》译成外语并不太困难，但若要用外语翻译《尔雅》的“初哉首基肇祖元胎绌叔落权舆始也”之类由大量同义词堆砌而成的“句子”，那是无论如何也做不到的。由此我们想到，西夏景宗时代即使真的建立了中原式的科举制度，国内学子所持的读本也极有可能是汉文原著而非西夏译本，至多是在老师指导下用西夏语念出来而已。直接看着汉

① 聂鸿音：《西夏文德行集研究》，第66-68页。

② 聂鸿音：《西夏译〈诗〉考》，《文学遗产》2003年第4期。

文本却读以少数民族语言，这在我们今天想来似乎难以理解，但在古代的西北地区却不是绝无仅有的情况，这方面较早的史籍记载见于《周书》卷 50，其中说到高昌国：“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子以相教授。虽习读之，而皆为胡语。”现存的有些回鹘文佛经中经常出现夹写的汉字词，正可以视为这种情况的进一步发展。

在正式解读西夏文本之前，格林斯蒂德利用少量的篇幅讨论了《孝经传》墨书原译稿和行间朱笔小字校改的关系。他看到原稿的题目“孝经传序”前面被校改者补写了“重译”二字，从而确定这两部分并非出自同一译者之手，另外他还指出，原件的最后几页（俄国刊本的第 201 页以下）不见校改，且文字也写得比前面部分潦草，对此他设想了三种可能的解释：一、校改的文字太多写不下；二，这几页已无需再行校改；三，这几页是校改者亲手写的。在这三种解释中，格林斯蒂德倾向于第一种，而认为后两种的可能性不大。然而我觉得格林斯蒂德的第一种解释恐怕是站不住脚的，因为从俄国收藏的西夏黑水城文献看，西夏人的稿本里一旦因校改或注释的文字太多而在纸的正面写不下时，校注者都习惯把这些文字写在纸的背面，而现在这部《孝经传》译稿的纸背已经有了一些零星的校改，当然说明校译者打算写下的文字并没有格林斯蒂德想象的那么多。事实上我们更应该提出另一种解释，那就是校译者在没有校完整部书的时候就因为某种缘故而搁笔了。由这个假定向前再推一步 12 世纪下半叶西夏这次颁布科举教材的计划虽然进入了起步阶段，但是并没有到推行阶段就中辍了，上文说到西夏大臣奉敕编写的《德行集》，这本书的成书时间晚于西夏译本《孝经传》，而其中征引《孝经》时并没有采用《孝经传》里现成的译文，其原因正在这里。

德藏吐鲁番所出西夏文《郁伽长者问经》残片考*

孙伯君

(中国社会科学院民族学与人类学研究所)

到目前为止，吐鲁番发现的西夏文残片共有四件。其中三件 1980 年发现于伯孜克里克千佛洞遗址，^① 现藏吐鲁番博物馆，这三件中较为完整的一叶公布于 1992 年出版的《吐鲁番博物馆》，馆藏编号为 80TBI: 804。^② 另外两件残破厉害，至今没有公布。第四件藏于德国柏林民俗博物馆，编号为 T. M. 190，是吐鲁番发现的西夏文残片中保存最完整的一件。查赫 (Zach) 在 1928 年首次刊布了德国这件藏品的原件照片，但没有交代出土详情，只是在文章的最后写道：“请允许我衷心感谢著名考古学家罗振玉的公子罗福成先生的热情提示，也

① 伯孜克里克千佛洞位于新疆维吾尔自治区吐鲁番县城东四十多公里的木头沟河谷西岸断崖上。始凿于麹氏高昌时期 (499—640)，9 世纪以后为回鹘高昌的王家寺院，13 世纪末逐渐衰落。1980 年，吐鲁番地区文管所在清理断崖前堆积的土沙层时发现了新的洞窟，并在其中出土了大量汉文和回鹘文、粟特文等少数民族文字的写本和印本，其中就包括这三件西夏文残片。

② 吐鲁番博物馆编《吐鲁番博物馆》，新疆美术摄影出版社，1992 年；柳洪亮《伯孜克里克千佛洞遗址清理简记》，原文发表在《文物》1985 年 8 期，收录于柳洪亮《新出吐鲁番文书及其研究》第 223 页，新疆人民出版社，1997 年。

衷心感谢缪勒教授 (F. W. K. Müller) 和勒柯克教授 (A. von Le Coq) 支持了我这项研究并使之得以首次发表。”^① 据此我们推测这件残片是勒柯克吐鲁番探险发掘所得。20 世纪初, 德国考察队共先后四次来到吐鲁番, 第一次是 1902—1903 年, 由格伦威德尔 (A. Grünwedel) 率领, 掘获了共 44 箱文物, 其中包括大量的古代写卷和印本; 第二次是 1904—1905 年, 由勒柯克率领, 共获得了 200 箱文物, 包括 24 种文字写成的 17 种语言的文献; 第三次是 1906—1907 年, 由格伦威德尔和勒柯克率领, 又获得了 200 箱文物; 第四次是 1913—1914 年, 由勒柯克率领, 共掘获文物总数达 400 箱。^② 这四次掘宝除第四次重点在库车外, 前三次都集中在吐鲁番, 考察队先后发掘了胜金口、木头沟、吐峪沟、伯孜克里克、高昌故城等遗址。所获的文物运回德国后主要入藏德国柏林民俗博物馆、德国国家图书馆 (又称国立普鲁士文化藏品图书馆) 以及印度艺术博物馆。考虑到上述情况, 我们可以想定这件西夏文残片的出土时间是 1904—1905 年或 1906—1907 年。

查赫认为残片是佛经写本, 但没有交代具体的形制。根据所附图片看, 原件似为经折装活字印本的两个折叶, 共存西夏字 12 行, 有些行的下部残缺, 存 14—17 字不等。对于残片上的西夏文, 查赫只给出了逐字对译和意译, 限于当时的研究条件, 有些字译释得不够准确, 而且最重要的是, 他没有能够考证出这个残片出自哪部佛教典籍。本文将指明这是西夏转译本《郁伽长者问经》的一部分, 作为其来源的汉文原文见日本

① E. von Zach, “Entzifferung des Turfan-Manuskriptes T. M. 190 des Berliner Museums für Völkerkunde”, *Orientalistische Literaturzeitung*, Nr. 11(1928).

② 参看王素《敦煌吐鲁番文献》, 文物出版社, 2002 年。

《大正新修大藏经》第十一卷“宝积部上”第479页：

……知阿练儿处。何等四。净戒多闻思惟相应如法修行。是名出家菩萨知住阿练儿处。复次长者。出家菩萨若结增上不应亲彼。住阿练儿处。应摧伏结。复次长者。出家菩萨住阿练儿处。应修五通。为化天龙夜叉乾闥婆故。复次长者。出家菩萨应如佛教住阿练儿处。是中我应满于一切清净之善。善法所助。后至城邑聚落说法。长者。是名出家菩萨如是四法住阿练儿处。复次长者。出家菩萨从阿练儿处起。受法读诵。诣于和上阿闍梨所。上中下坐是我福田。不应懈怠是我自业。不嫉于彼应为彼使。

《郁伽长者问经》原为曹魏三藏法师康僧铠译，后被唐菩提流志编为《大宝积经》卷82《郁伽长者会》。《大宝积经》凡120卷，神龙二年至先天二年（706—713）出，共分四十九会，《郁伽长者会》为第十九。《大正藏》第十二卷“宝积部下”还收有后汉安玄所译《法镜经》和西晋竺法护所译《郁伽罗越菩萨行经》，均可与《郁伽长者会》勘同，但具体文句则与本文研究的西夏文译本差距较大。

下面是德藏吐鲁番所出西夏文《郁伽长者问经》残片的西夏录文、汉文对译、意译和相关的注释：

汉文对译：

1、知四者何云戒净多闻思惟依顺法□□□ 2、行此者家出菩萨之阿练儿处住知□□□ 3、长者家出菩萨若结增上故阿练儿□□□ 4、不亲近结摧伏当复次长者家出菩萨□□ 5、儿处住天龙夜叉乾闥婆之化教欲故五□ 6、修当复次长者家出菩萨佛教言依阿练儿 7、处住我是中清净善一切满足善法熏修后 8、城中家庭中法说至我曰长者此名家□□ 9、(善) 萨此如四法以阿练儿处住复次长者□□ 10、菩萨阿练儿处住法至受读诵故□□(舍) 11、利上中下坐於所往此如集念为此我之福田 12、是懈怠不为应我为应是彼之不嫉妒之使

意译：

知。四者何云，戒净多闻思惟相应如法（修）行。是者名出家菩萨知住阿练儿处。^①（复次）长者。出家菩萨若结增上不应亲彼。住阿练儿处。应摧伏结。复次长者。出家菩萨应住阿练儿处。（欲为教）化天龙夜叉乾闥婆故，应修五通。^②复次长者。出家菩萨应依佛言教住阿练儿处。是中我应满足一切清净之善。善法所熏修。后至城中家庭说法。^③（我曰）长者。是名出家菩萨如是四法住阿练儿处。复次长者。出家菩萨住阿

① “菩萨”，具名“菩提萨埵”，梵文 Bodhisattva 的汉语音译，义为“觉有情”。查赫误把这两个西夏字对译为 sattva bodhi；“阿练儿”，查赫把对应的西夏字译为“阿兰若”，两词同为梵文 aranya 的汉语对音，慧琳《一切经音义》：“阿练儿，旧云阿兰若，唐云寂静处也。”

② 此句夏译本在语序上稍作调整，“应修五通”改译在“为化天龙夜叉乾闥婆故”之下。此外“乾闥婆”查赫对译为“鸯达婆”，据汉文本《郁伽长者问经》改译。

③ 汉文“城邑聚落”西夏文翻译为“城中家庭”。

练儿处。受法读诵。□□□□（阿闍）利（所）。上中下往坐於我之福田。如此作念，不应懈怠，我应为之。不嫉妒彼，应为彼使。

现今存世的西夏文译本《大宝积经》主要出自内蒙古额济纳旗的黑水城遗址，今藏俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所。据克恰诺夫《西夏文佛教文献目录》介绍，^① 俄国所藏《大宝积经》各卷的写本和刻本计百余件，其中属于卷 82《郁伽长者会》的有两件，其一为全本，编号 инв. No 7377，梵夹装写本，有惠宗秉常及母梁太后施经题记：

憐虎訖憐綴祖觀續續續續續續 憐數
天生全能祿番式法国正皇太后 梁氏
續續須須須須須須須須須須 續續
救德主国增福正民大明皇帝 嵬名

另一件为残本，多号混编，梵夹装，私人发愿写本，未见题记，其他卷有题乾佑庚戌年（1190）及辛亥年（1191）的。

另外，罗福成解读的《大宝积经》卷 27《法界体性无分别会》卷首题有“奉天显道耀武宣文神谋睿智制义去邪悖睦懿恭皇帝嵬名御校”，^② 据上述题记可知西夏文《大宝积经》的初译时间不晚于夏惠宗秉常时代（1068—1086），后来又在仁宗仁孝时代（1140—1193）经过一次校订。由于传世的西夏文佛经多为 12 世纪晚期以后的写本和刻本，我们或许可以估计德藏吐鲁番所出《郁伽长者问经》的印制年代为西夏晚期。

吐鲁番自古为丝绸之路上的咽喉要地，高昌回鹘时期（866—1283）曾是回鹘的国都所在地。20 世纪初以来，吐鲁

① E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, Киото: Унивсрситет Киото, 1999. стр. 348-352.

② 《国立北平图书馆馆刊》第 4 卷第 3 号第 2696—2697 页，1932 年。

番共出土了汉、梵、佉卢、粟特、突厥、于阗、龟兹、波斯、叙利亚、吐蕃、回鹘、西夏、蒙古等二十多个文种的文献。这些文献大部分是佛经写卷和刊本，这自然与吐鲁番作为佛教东传的中枢密切相关。据出土文献推测，至迟在西晋元康年间（291-299），佛教已传到高昌，而后逐渐繁盛。^①11世纪初，西夏攻陷觊觎已久的瓜、沙、肃三州，甘州回鹘、沙州回鹘相继灭亡，河西成为西夏的一统天下，^②同时西夏成为高昌回鹘的近邻。1038年，西夏建国以后，大兴佛教，延请或任命的回鹘高僧很多，^③国家图书馆藏西夏文《现在贤劫千佛名经》前面有一幅木刻版译经图，图的正中间有一高僧像，像上西夏文款识义为“都译勾管作者安全国师白智光”，据考证此人即回鹘人。^④西夏文佛经残片在吐鲁番出土，证明了回鹘与西夏的交往并非单向的，夏译佛经也曾经输入高昌。

① 西晋元康六年（296）竺法护译《诸佛要集经》，是目前吐鲁番出土最早的一件写经。

② 李焘《续资治通鉴长编》卷119：“[景佑三年十二月辛未，元昊]再举兵攻回鹘，陷瓜、沙、肃三州，尽有河西旧地。”

③ 《辽史》卷22《道宗本纪二》记载：“[咸雍三年]冬十一月壬辰，夏国遣使进回鹘僧、金佛、梵觉经。”

④ 史金波《西夏佛教史略》第78页，宁夏人民出版社，1988年；杨富学《回鹘文献与回鹘文化》第480—481页，民族出版社，2003年。

莫高窟北区 B128 窟出土 回鹘文《慈悲道场忏法》残叶研究

张铁山

(中央民族大学语言文学系)

自 1988 年 6 月至 1995 年 11 月，敦煌研究院的考古工作者在彭金章先生的带领下，先后六次对莫高窟北区石窟进行了彻底的调查、编号和考古发掘，出土了一批民族古文字文献材料，其中回鹘文文献占有相当大的比例^①。现今存世的回鹘文文献多为断简残篇，且流失国外者居多。此次敦煌莫高窟北区大批回鹘文文献的出土，无疑将促进我国回鹘语文及其佛教研究的发展，因为每一件回鹘文文献的解读和刊布，都会为学术界提供一些前所未有的新材料。

这里研究的这一件回鹘文残叶的照片，是 1998 年秋中国社会科学院考古研究所巫新华博士交给我的。他当时交给我的照片，除了这一件残卷的照片以外，还有莫高窟北区出土的其它回鹘文文献残卷和残片照片百余张及少数几张题记、写有文字的文物照片。虽然我早已确定该回鹘文文献是佛经，并对原文进行了转写，但一直没有找到相应的原文。后经过长时间的

① 系统的考古报告和出土文物的初步研究成果，见彭金章、王建军、敦煌研究院编：《敦煌莫高窟北区石窟》（第 1-3 卷），文物出版社，2000-2004 年。

努力，终于在浩如烟海的汉文佛经中找到了这一件回鹘文文献的汉文原文。2001年7月间，我利用博士实习的机会去莫高窟，在敦煌研究院彭金章、王建军先生的帮助下，又重新查看了该残叶的原件，对有些问题有了新的认识。

《慈悲道场忏法》又名《梁皇忏法》，相传为南朝梁代诸僧所著，十卷。据《释氏稽古略》记载：“梁帝（指梁武帝）初为雍州刺史时，夫人郗氏性酷妒，既亡，至是化为巨蟒入后宫，通梦于帝求拯拔，帝阅佛经为制《慈悲道场忏法》十卷，请僧忏礼。夫人化为天人，空中谢帝而去。其《忏法》行于世，曰《梁皇忏》。”但一般认为：南朝齐竟陵王肖子良曾撰《净住子》二十卷，梁时诸名僧删编为十卷，内分四十品，后因传误很多，元代妙觉智等重新校订审核，即现在的流通本。^①

本文刊布的回鹘文《慈悲道场忏法》残叶，系根据汉文本翻译而成，内容属于该经第六卷中的一段。回鹘文原件出土于莫高窟北区第128窟，现藏敦煌研究院，编号B128:12，存一叶两面，梵夹式，两面各存回鹘文30行，上下有单线框，左起第8-10行中间画有一圆孔，为穿绳所用。回鹘文为写经体，硬笔书写。行间凡“菩萨”、“佛”等回鹘文均用红笔书写。背面最左边写有一行标明叶码的小字“//ülüs iki yigirmi”（……部分十二叶）。由于残损严重，中间有断裂，多处文字已模糊不清（见图版）。

下面对敦煌莫高窟北区B128窟出土回鹘文《慈悲道场忏法》残叶进行拉丁字母转写、汉译、注释，并就残叶的年代、版本、经名和译者及回鹘文的翻译方式进行探讨，另附汉文原文。在转写中，我们遵守转写与原文一致、见转写如

^① 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年，第972页。

见原文的原则，对 t-d、s-š 混用之类，直接按原文转写。括号内的文字系作者根据文意补加的。//// 表示原文残缺。本文所依据的汉文本是日本《大正藏》。承蒙巫新华博士提供照片，敦煌研究院彭金章、王建军先生帮助查看原件，并允许刊布残叶照片，在此谨致以深切的谢意。

一、回鹘文原文拉丁字母转写

正面:

1. t(ä)ngri burqan^① kutınga: yökünürbiz vzir-
2. tag bäk qatıy süngüş-či atl(i)γ t(ä)ngri (burqan)
3. (qütınga): yökünürbiz uluy ädräm ////
4. //////////////////////////////////////
5. //// (amri)lmış köngül-lüg atl(i)γ t(ä)ngri (burqan qutınga:)
6. (yö)künürbiz gandaxast yanga atl(i)γ t(ä)ngri burqan
7. qutınga: yökünürbiz narayan^② atl(i)γ t(ä)ngri burqan
8. qutınga: yökünürbiz^③ uz omanmiş atl(i)γ
9. t(ä)ngri burqan qutınga:
10. yökünürbiz /// atl(i)γ t(ä)ngri
11. (burqan qutınga:) ////////////////////////////////// atl(i)γ
12. //////////////////////////////////////
13. //////////////////////////////////////
14. (yö)künürbiz soqančıy (ünlüg) atl(i)γ (bodisataw)
15. qutınga: yökünürbiz alqinčsüz ät' öz (atly)
16. bodis(a)t(a)w qutınga: yökünürbiz körgäli ärk-
17. lig (quan) ši im bodis(a)t(a)w qutınga: yana

① 回鹘文的黑体斜字表示原文是用红笔书写的。下同。

② 回鹘文原文在 narayan 的第一个 n 上有一点。

③ 该词以小字补写在这一行的左边。

18. ymä munčulayu ontin singlarqı (tol)p kök
19. (qalı)γ oγuşıntaqı alqu üç ärdini-lär
20. qutınga : umunup İnanıp qut qolunu
21. täginürbiz //// burqan-lar-nıng
22. küçintä: nom ärdinining küçintä:
23. bodis(a)t(a)w-lar-nıng küçintä:
24. ning İduq-lar-nıng küçintä : tört
25. toγum-lar-daqı altı yol-lartaqı^① alqu
26. qamay tınl(i)γ-lar ikiläyü tuyenup^② odunup
27. bir(gärtü) bu İduq nomluq orunqa^③ tägz-ün-
28. lä: qayu antay ät' öz-lär körk-lär ///
29. köngül-läri //// (ti)dilip İdalınıp^④
30. //// täggäli umadaçi-lär-lär:

背面:

//// ülüš iki y(i)g(i)rmi

1. küsäyü täginürm(ä)n: burqan-lar-nıng (küçintä:)
2. nom ärdini-ning küçintä: tüz-ün-lär-
3. (nıng) İduq-lar-nıng küçintä: ////
4. //////////////////////////////////////
5. //////////////////////////////////////
6. /// r-lar yana tildäki ayıy qılınç-ıy
7. kšanti qılu ötünmiš ötügümin alz-un-

① 回鹘文原文在该词的 q 上有两点。
② 回鹘文原文在该词的 n 上有一点。
③ 回鹘文原文在该词的 n 上有一点，在 q 上有两点。
④ 回鹘文原文在该词的 n 上有一点。

8. lar: ilkisiz- tin bārūki biligsiz.
9. bilig-ning turyuluq oruntin
10. tāginü ulatī būgünki kūngä
11. tāgi bu til-tāki ayıy qılınç-lar ///
12. taqī /// awant(?)////////////////////
13. //////////////////////
14. //////////////////////
15. ////////////////////// küç-lär üz-ä: kim
16. tört toyum-lar-daqī altı yollardaqī üç
17. ödkı öçlüg kāklig-lär-ning ymä kšanti
18. (qıl)luq qılınç-ları kätz-ün tarıqz-un
19. öküngülüg qılınç-ları birtäm öçz-ün
20. amrılz-un /// ymä biz ilki(siz uzun) ///
21. sansar(dın bārū)////////////////////
22. az-u ymä öpkä qaqıyüz-ä: az-u
23. ymä az amranmaq üz-ä: az-u ymä
24. ymä az amranmaq üz-ä: üç aquşalamulanı-lıy^① töz
25. yiltiz-tin on ayıy qılınç-larıy qılımız
26. ärsär: tiltäki tört (tür)lug ayıy qılımız
27. lar üz-ä: ülgüsüz öküş tälim qılınç-
28. öritdimiz ärsär: az-u ymä ärig sarıy
29. saw(lar üz-ä ög qang-ta) ulatı alqu tiring-
30. ig quwray-ıyörlätdim bulıytdim ärsär:

二、汉译文^②

① 回鹘文原文在该词的 q 上有两点。

② 汉译文系依据回鹘文原文翻译，与汉文原文不尽相同。译文中

正面 (1) (我们膜拜勇德) 天佛。我们膜拜名为金刚 (2) 般坚硬战士的天佛。(3) 我们膜拜 (名为) 大德的 (天佛)。(4) …… (我们膜拜) (5) 名为寂灭意的天佛。(6) 我们膜拜名为香象的天佛。(7) 我们膜拜名为那罗延的天佛。(8) 我们膜拜名为善住的 (9) 天佛。(10) 我们膜拜名为不休息的天 (11) 佛。……名为 (12) …… (13) …… (14) 我们膜拜名为妙音的菩萨。(15) 我们膜拜名为无边身的 (16) 菩萨。我们膜拜名为可看见的有力 (17) 的观世音菩萨。我们还 (18) 膜拜如此十方尽虚 (19) 空界的一切三宝。(20) 我们希望乞求 (21) 以诸佛之 (22) 力、法宝之力、(23) 诸菩萨之力、贤人 (24) 圣人之力, 使四 (25) 生中的六道中的一切 (26) 众生再次觉悟, (27) 一起到这神圣的道场。(28) 若身体形貌…… (29) 心……阻碍 (30) ……不能到者,

背面 ……部分十二 (叶) (1) 我愿以诸佛之力、(2) 法宝之力、贤人 (3) 圣人之力…… (4) …… (5) …… (6—7) 忏悔口业罪。(8) 从无始的无 (9) 智的住地 (10) 来到今日, (11) 此口业罪 …… (12) 因缘 …… (13) …… (14) …… (15) ……以……力, 使 (16) 四生中的六道中的三 (17) 世怨对, 忏 (18) 悔的作为远去消除, (19) 所忏悔的行为永远永远消失 (20) 灭尽。我们从无始…… (21) 轮回 (?) …… (22) 我们或以瞋恚, 或以 (23) 贪爱, 或以 (24) 无知, 从三毒根 (25) 做十恶行, (26) 以口中四种恶行, (27) 起无量罪, (28) 或以恶 (29—30) 言烦恼父母及所有眷属。

括号内的数字, 表示回鹘文原文的行数。

三、汉文原文^①

……南无勇德佛。南无金刚军佛。南无大德佛。南无寂灭意佛。南无香象佛。南无那罗延佛。南无善住佛。南无不休息菩萨。南无妙音菩萨。南无无边身菩萨。南无观世音菩萨。又复归命如是十方尽虚空界一切三宝。愿以佛力法力菩萨力贤圣力。令四生六道一切众生。重使觉悟同到道场。若有身形拘碍有心。不得者。愿以佛力法力贤圣力。摄其精神一切同到。受（某甲）等忏口业罪。从无始无明住地已来至于今日。以口恶业因缘。于六道中备起怨结。愿以三宝神力。令四生六道三世怨对。所忏除断所悔永灭。（某甲）等从无始已来至于今日。或以瞋恚。或以贪爱。或以愚痴。从三毒根造十恶行。以口四恶起无量罪。或以恶口。恼乱父母及切眷属。……

四、回鹘文原文注释

正面：

(1) vzir: 来自梵文 vajra“金刚”。(3) uluy ādrām: 汉文“大德”的回鹘文译文。(6) gandaxast: 来自梵文 Gandahasti“香象”，又称“香惠、赤色、不可息”，贤劫十六尊之一，密号“大力金刚”或“护戒金刚”。^②(7) narayan: 来自梵文 Nārāyaṇa，汉语音译为“那罗延”，天名，意译“金刚、坚固”。^③(8) uz ornanmīš: 为汉文“善住

① 汉文原文见高楠顺次郎等：《大正新修大藏经》，日本大正一切经刊行会，1924年，第45册，第947页下栏第15行起至第948页上栏第1行止。

② 丁福保：《佛教大辞典》，文物出版社，1984年新一版，第810页。

③ 丁福保：《佛教大辞典》，文物出版社，1984年新一版，第611-612页。

□的回鹘文译文。(14) soqančïy ünlüg: 为汉文“妙音”的回鹘文译文。(15) alqïnčsïz ät' öz: 为汉文“无边身”的回鹘文译文。(16-17) körgäli ärklig quanši im: 为汉文“观世音”的回鹘文译文, 其中 quanši im 借自汉语“观世音”。(19) üç ärdini: 为汉文“三宝”的回鹘文译文。(24-25) tört toyumlar: 为汉文“四生”的回鹘文译文, 指胎生 (Jaräyüja)、卵生 (Añdaja)、湿生 (Samsvedaja)、化生 (Upapāduka)。(25) altı yollar: 为汉文“六道”的回鹘文译文, 指“地狱”、“饿鬼”、“畜生”、“阿修罗”、“人间”、“天上”。此六者, 为众生轮回之道, 故名。(27) İduq nomluq orun: 为汉文“道场”的回鹘文译文。

背面:

(7) kšanti: 来自梵文 kṣānti “忏悔”。(17) öçlüg kāklig: 复合词, 意为“仇恨、怨恨”。^① (24) üç aqušalamulanï-lïy: 为汉文“三毒”的回鹘文译文, 其中 aqušalamulanï-lïy 来自梵文 akūśalamūlāni “毒”。(28) ärig sarïy: 意为“恶、不好的”。^②

五、对相关问题的探讨

1、关于回鹘文译本的版本。

据目前所知, 除本文刊布的该梵夹式残页外, 柏林吐鲁番文献中心 (der Turfan-sammlung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin)、普鲁士文物国立图书馆 (der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Staatsbibliothek) 尚藏有回鹘文《慈悲道场忏法》的其他版本。1971年 K. Röhrborn 研究刊

① Древнетюркский Словарь, Ленинград, 1969, 第 376 页。

② Древнетюркский Словарь, Ленинград, 1969, 第 177 页。

布了藏于上述该中心的37叶梵夹式写本和藏于普鲁士文物国立图书馆的30叶梵夹式写本。^① 1983年I. Warnke又刊布了藏于柏林吐鲁番文献中心的10叶梵夹式写本。^② 上述二者虽然都是梵夹式写本，但属于不同的版本：K. Röhrborn所刊布的梵夹式没有穿绳用的圆孔，且按一般回鹘文佛教文献的格式（横长竖短）书写；而I. Warnke所刊布的梵夹式有穿绳用的圆孔，且纸张为横短竖长。由此可见，回鹘文《慈悲道场忏法》曾有不同版本流行于回鹘人中间。

2、关于回鹘文《慈悲道场忏法》的经名、译者和施主。

本文刊布的该残叶中虽没有出现经名和译者名，但在柏林吐鲁番文献中心收藏的同经残叶的第150行出现有经名：Kšanti qilyulug nom bitig（《忏法》）^③；在第118行出现有译者名：biš baliqlıy küntsün“别失八里人昆春”；^④此外，在第1020-1021行还出现有施主的名字：qalimdu inal（卡利木奴·伊那勒）和 il kälmiš t(ä)ngrim（伊勒·凯勒米西·腾格里木）^⑤。在柏林吐鲁番文献中心收藏的另一写本（I. Warnke刊布）的第10行和74行分别出现有 qumaru（库玛鲁）、qiryüz t(ä)ngrim（黠嘎斯·腾格里木）施主名。通过与其他版本的回鹘文同经比较，可以得出如下推断：（1）本文刊布的该回鹘文残叶的经名可能与其他版本相同，仍可拟名为 Kšanti

① K. Röhrborn: Eine uigurische Totenmesse, Berliner Turfantexte II, Berlin, 1971.

② Ingrid Warnke: Fragmente des 25. und 26. Kapitels des Kšanti qilyulug nom bitig, *Altorientalische Forschungen* 10, 2 (1983), pp. 243-268.

③ Klaus Rohrborn: Eine uigurische Totenmesse, Berliner Turfantexte II, Berlin, 1971, p. 22.

④ Klaus Rohrborn: Eine uigurische Totenmesse, Berliner Turfantexte II, Berlin, 1971, p. 21.

⑤ Klaus Rohrborn: Eine uigurische Totenmesse, Berliner Turfantexte II, Berlin, 1971, p. 45.

qilyulug nom bitig; (2) 该经的译者也可能为同一人, 即 biš balıqlıy küntün “别失八里人昆春”; (3) 回鹘文《慈悲道场忏法》有不同版本, 其施主可能为不同的人。

3、关于回鹘文译本的翻译年代。

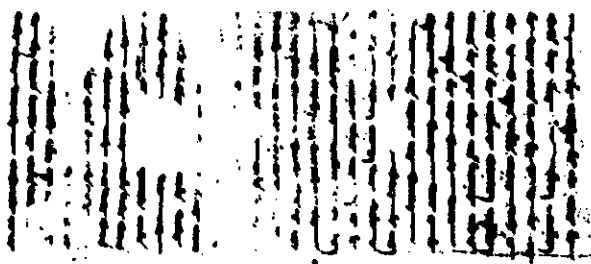
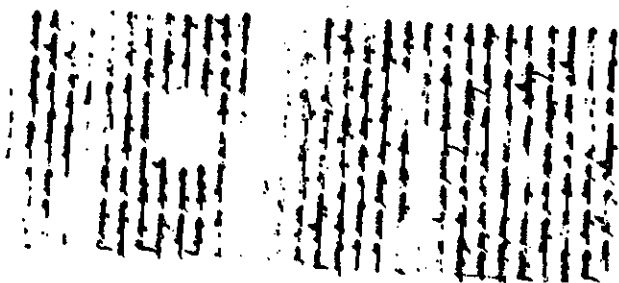
该回鹘文《慈悲道场忏法》残叶中并没有明确的纪年记载, 我们只能从一些间接材料来作出判断。从回鹘文的书写特点上来看, 该残叶中的回鹘文字母在许多地方都是用加点来表示的, 如正面第 7 行 narayan 的第一个 n 上有一点; 第 25 行 yollartaqı 的 q 上有两点; 第 27 行 orunqa 的 n 上有一点、q 上有两点等等。加点表示法是晚期回鹘文的特点之一。^① 另外, 残叶中回鹘文的书写, 带有元代回鹘文文献中通常见到的 s 与 z、t 与 d 替换使用的现象, 即它们之间没有区别。因此, 该回鹘文《慈悲道场忏法》残叶的翻译年代可暂拟定于元代。

4、关于回鹘文译本的翻译方式。

该回鹘文残叶的译文, 采用的是直译方法, 直接从汉文直译而成。从回鹘文本身来看, 译文非常流畅, 充分显示了译者不仅精通汉语文, 而且还深知梵文。

莫高窟北区 B128 窟出土回鹘文《慈悲道场忏法》残叶
(上图为正面, 下图为背面)

① 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, 第 114 页。



回鹘文契约三种文字的译本及其存在的问题

刘 戈

一、回鹘文与回鹘文契约

回鹘是个族称，是主要生活于今新疆地区的维吾尔族的先祖。国内外不少古突厥语专家都认为，四世纪以来汉文文献中的袁纥、韦纥、回纥、畏兀尔、维吾尔等词汇与回鹘一名有着语音方面的联系，即是 *uigur* 一词在不同时代的汉语音译。

回鹘文指用粟特文拼写突厥语的文字。隋唐时代粟特人主要居住于中亚阿姆河、锡尔河流域，系操印欧语系伊朗语族语言的居民，他们是丝绸之路上著名的商业民族。通过做生意粟特人来到了中国；并把他们的文字传给了中国北方操突厥语的民族，如突骑施人、回鹘人。回鹘人使用粟特文之前曾使用过与突厥人相同的文字，因这种文字与古代日尔曼民族使用的卢尼(*runic*)文相似，所以称突厥卢尼文，有 40 个字母。用这种文字撰写的碑铭主要发现于蒙古鄂尔浑河与西伯利亚的叶尼塞河流域，因此，也有人将这种文字称作鄂尔浑叶尼塞文。使用这种文字保存下来的回鹘文文献主要为《磨延啜碑》。

从蒙古人民共和国乌兰浩木地区发现的回鹘文碑铭的情况来看，回鹘人在西迁以前就改用粟特文拼写自己的语言。回鹘人在蒙古地区建立过汗国，其活动地域广大，在历史上产生的影响深远，所以，这种文字后来也就因回鹘人而得名。回鹘

文是一种音素文字，因时代的不同，字母的数量也不相同，基本上由十九至二十个字母组成。

回鹘文流行的时间相当长，在二十世纪初甘肃酒泉地区发现过康熙二十六年（公元1687年）的木刻本《金光明经》，这说明到了十七世纪还有人能认识这种文字。这样说的话，回鹘文在世上的流传至少有九百余年。当然，九世纪起伊斯兰教由新疆南部向东南地区传播，随着越来越多的居民皈依伊斯兰教，改用阿拉伯字母拼写突厥语，回鹘文便逐渐被废弃，特别是十五世纪以后，回鹘文在这一地区基本上退出历史舞台。在甘肃酒泉地区有清代刻写的回鹘文佛经的发现，这只能说明，在伊斯兰教未普及地区还有少量的回鹘人后裔仍在使用这种文字。

回鹘文对其它北方民族的文字创造也曾产生过巨大的影响，比如，契丹人在创造契丹小字的过程中吸收过回鹘文的拼写规则；成吉思汗时代盛行的回鹘式蒙文就是用回鹘字拼写蒙古语言；满族人在创造满文时吸收了蒙古人的文字系统，所以，今天能读回鹘文的人稍加辨析也能读出蒙文与满文。

现存的回鹘文契约主要出土于新疆吐鲁番、敦煌地区，就数量与保存的完整程度来说，回鹘文的宗教文献比较多，特别是佛教文献，也有一些摩尼教、景教以及伊斯兰教方面的文献。世俗文书比较少，特别是契约类，就纸质、书法的技巧等方面来说，它们都不及宗教文献典籍考究，文书中残缺的现象也比较多。

回鹘文契约的内容很复杂：买卖类契约有土地买卖、人口买卖契约；土地、牲畜租佃、租用契约；土地交换契约；货币与粮食等物品的借贷契约；典当契约；收养子契约；释奴契约；遗嘱，还有不少收支单据、便条等杂文书。总之，其内容

涉及边疆地区的政治、经济、文化、民族等问题，是一批珍贵的史料，可以在许多方面补充文献记载的不足，使以往因缺乏资料而处于薄弱环节的研究得以深入。

关于回鹘文契约的年代不少前辈学者已有研究，山田信夫的说法比较概括，即九至十四世纪说。^①笔者根据长期对这批文书的临摹以及对其词汇、句子的研究认为，大多数回鹘文契约的年代属于十三、十四世纪。^②

由于回鹘文的废弃已有几百年的历史，所以，用这种文字写成的材料封存着一部分相关的历史。长期以来人们依靠古突厥语专家的译文来了解有关的情况，即他们的研究影响着历史工作者的认识。迄今为止回鹘文契约较多地集中在三位不同国籍作者的著作中，这些著作各有千秋，相互之间也存在着差别，了解这些会益于更好地利用资料从事有关研究。

二、回鹘文契约的三种文字的译本

前面已经说过，在现有的回鹘文文书中，宗教文书的数量多，世俗文书的数量少。如果说把数十件以上的回鹘文契约由原文转写成字母(如斯拉夫字母、拉丁字母或维吾尔新文字字母)，在转写字之后再附上德文、日文、汉字的译文，如果把这样的著作或工作成果称作是译本的话，那么，回鹘文的契约文书相对来说比较多的集中在三位学者的著作中，有三种文字的译本。首先是前苏联的 B·B 拉德洛夫的《回鹘文献集》

① 山田信夫著，小田寿典、P·茨美、梅村坦、森安孝夫编《ウイグル文契约文书集成》，卷 1，111，第 36 页。本文中的 Sa、Pl、Lo 为该书中的编号。

② 刘戈：《回鹘文契约文书初探》，台北五南出版社，2000 年。

(以下简称 USp);^①其次是日本山田信夫的《回鹘契约文书集成》(以下简称《集成》);^②再其次是中国李经纬的《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》^③与《回鹘文社会经济文书研究》。^④在这三种文字的译本中,拉德洛夫的 USp 中包含有一百二十八件契约。山田信夫的《集成》包含有一百二十一件契约,其中有六十余件与·拉德洛夫的 USp 中的文书内容重合。李经纬的《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》中文书的编号总和有一百个,包含有一百零七件契约;《回鹘文社会经济文书研究》的顺序编号是八十个。李经纬刊布的契约中有一百二十件与山田信夫书中的契约内容重合。

1、拉德洛夫的 USp

在拉德洛夫的 USp 中,他对所有编号的回鹘文文书的处理并不是一致的,对一部分文书他做了三方面的工作:用满文活字印刷体摹拟排版了回鹘文原文;在摹拟文的后边有以斯拉夫字母为主的转写字;在斯拉夫字母转写字的后面附有德译文。而第 46 号以后的情况就不同了,有的只有印刷体的摹拟文与德译文(47-128 号)。拉德洛夫先生没有完成这部著作就去世了,是 C·E 马洛夫作了一些重要的补充工作使这部著作得以出版。

① В. В. Радлов, ятники уйгурского языка, издательство академии наук СССР, Ленинград, 1928, 第 290 页。

② 山田信夫著,小田寿典,Р·茨美、梅村坦、森安孝夫编《ウイグル文契约文书集成》,大阪大学出版社,1993 年。

③ 李经纬:《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》,新疆人民出版社,1996 年。

④ 李经纬:《回鹘文社会经济文书研究》,新疆大学出版社,1996 年。

拉德洛夫的 USp 的学术价值是多方面的，首先，他第一个破译了这批文书中的死文字，用满文摹拟字把一部分文书排印了出来，回鹘文字母的音节、词汇、拼写规则以及手写体与印刷体的对应全部都清清楚楚，这为后人进入这一研究领域奠定了一个很好的基础。

其次，他的著作的结构体现了一种研究回鹘文文书的模式：原文转写、译文、词汇。这种模式深深地影响了后来的学者，后来者除增加了注释，还没有人能再用满文或蒙古文摹拟排版回鹘文文书。

其三，他的研究成果是科学的，他对文书的转写字与翻译大部分是正确的，它们经受了历史的检验。虽然，后来有人对他转写过的一些文字有不同的看法，但是，他的转写字至今也依然为一家之说。如 Sa22 第一行的卖主之名，拉氏 USp114 读作 yap，山田信夫读作 yirp，又如 Sa10 的第十二行之第七词，USp13 的转写字为 okynym，(我的儿子)，而山田信夫转写字为 oñ luqum(我的十户)，将他们两人的转写字对照原文，笔者认为拉德洛夫的转写字仍然是正确的。

总之，拉德洛夫对回鹘文世俗文书的破译是史无前例的，由于他的工作，一堆死文字材料变成了语言学、历史学等学科的学者们从事相关研究的珍贵史料，对于人类认识自身的历史来说，这不能不说是一个伟大的进步，原先一些不可认识的东西成了人们可以认识的东西。他在这方面的贡献是卓越的，与人类探索南极、探索天体一样值得后人敬仰。

2、山田信夫的《回鹘契约文书集成》

山田信夫所做工作的特点有以下几个方面：

其一，他的原文转写字是将拉德洛夫的转写字与原文字对照以后重新确定的。他补充了拉德洛夫忽略了一些文字，订

正了一些拉德洛夫认错了的词汇，这是继俄罗斯人之后日本人在这方面的了不起的贡献。何以见得？在他的第一卷的大量的研究性论著里，时时可见他对拉德洛夫的转写字的讨论意见：认为某文书中的某个字母或某个词汇原文字形如何，应该如何读，而拉德洛夫读作什么，拉氏的转写字忽略了什么等等。他对某些文书的转写字与拉氏的转写字相比，有时两者的差异能达到 30% 左右，甚至更高的比例。如果自己不下一番苦功夫的话，他的著作中绝对不会出现这种现象。

例 1， Sa06 的第二十三行的最后两个词，拉德洛夫(即 USpl08)的满文摹拟文中就没有排印，然而山田信夫依据残留的笔画，根据其它契约中同类话语的说法，把它“恢复为“aydip bitim”(让……说我……写了)。

例 2， USpl07(即 Sa07)文书的第十七行的第九词，拉德洛夫读作 barw，而山田信夫读作 bki。

例 3， 拉德洛夫把 USpl3(即 Sa10)的第八行中第五个词的转写字作 yepkã (即 yirkii， 地方)，而山田信夫读作 yingaq (面， 界)，对照原文，笔者认为山田信夫对上述词汇的认读是完全正确的。

其二，山田信夫在研究回鹘文契约的词汇、短语、套语时比较广泛地吸收了前人的研究成果，他频繁地引用德国学者冯佳班(GABAIN, Annemarie Von)等人的著作，引用英、法、俄(前苏联)学者的著作，引用日本前辈学者羽田亨、羽田明、前田直典、护雅夫等人的著作，引用中国学者冯家昇的著作。在他的著作第一卷里我们可以看到，他更重视对敦煌吐鲁番地区出土的汉文文书的研究与利用，并将两种文字的文书材料进行对比，揭示出回鹘文契约中的一系列现象与汉文契约有着密切的关系，多处指出某些词汇或说法渊源于汉文契约。比如，他

认为 *körüp olur ru*。很可能就是吐鲁番汉文契约中的“临座”；*paošin* 即汉语借词“保人”；卖方承诺套语中的 *bil* 的意思即南北朝时代汉文契约中的“知”；收付款语句子中的 *bir ägsükstüz* 与晚唐汉文契约中的“一无悬欠”有关，等等。他的认识建立在两类文书比较研究的基础之上，所以，他对词汇的理解客观、准确，而把这种对词汇与短语、套语的正确认识贯彻到他的日译文中时，其译文的准确性就要高得多。

其三，山田信夫的研究中充满了科学的探索精神并且做法规范。说其具有科学的探索精神，是指他遇到与前人不同的看法时，他一定找采证据以证实自己的观点并订正前人的说法；当遇到前人没搞清楚，他自己也一时弄不清楚的问题时，他不是用忽略的方式、用避而不谈滑过去的方式处理，而是像做记号一样，注明某问题还有待继续讨论。

其四，山田信夫在 B·B·拉德洛夫等前辈学者的基础上将回鹘文世俗文书的研究领域开扩的更加广大，他所建立的研究体系与模式比前人更加完整和规范。他的严谨的科学态度、一丝不苟的治学作风以及丰硕的研究成果在《回鹘文契约文书集成》中得到了完美的体现。这部著作由三卷组成，第一卷为山田信夫研究回鹘文各类契约文书的论著；第二卷为山田信夫对回鹘文契约原文所作的转写字、日译文以及 P·茨美的德译文，后面还附有一系列供后人查阅的附录及词汇表；第三卷是原文照片。这部巨著是在他去世以后由他的同事们——小田寿典、P·茨美、梅村坦、森安孝夫编辑而成的，是日本与德国几代学者在回鹘文研究领域共同建立的丰碑。

3、回鹘文契约的汉文译本。

说到中国的回鹘文文书研究，当然首先要提到的是冯家昇先生。在研究回鹘文以前他的主要研究对象是《辽史》，后来

他在美国学了回鹘文。早在五十年代初冯先生就发表了一系列与回鹘文宗教文书、世俗文书有关的史学论著，如《回鹘文写本“菩萨大唐三藏法师传”研究报告》、^①《元代畏兀尔文契约两种》，^②1958年他与苏联学者З·捷尼舍夫合作发表了《回鹘文斌通(善斌)卖身契三种附控诉主人书》，^③他是中国的古突厥语文献研究的开路先锋。

继冯先生之后国内在回鹘文文书的研究方面做出巨大贡献的是中央民族大学的耿世民教授，二十世纪六十年代以来，他发表了一系列与古突厥语文献有关的研究论著，对于冯先生以前已经识读过的一些文书，他又重新进行了研究，比如前面提到的斌通文书，^④从而使一批回鹘文契约获得了更加准确的转写字、解释与翻译。他所做的工作对于中国回鹘文文书的研究来说是奠基式的。在回鹘文契约方面做的工作较多、而且研究成果集中成书的是新疆大学的李经纬教授。

拉德洛夫的USp是1928年出版的，山田信夫的论著大量面世是二十世纪六、七十年代，《回鹘文契约文书集成》是1993年出版的。前两位学者的著作都得助于他人的帮助，或者说他们有强大的人力、物力支持。而中国学者的处境与学术活动则是不能与之相比的。李先生的回鹘文文书汉译稿在上个世纪八十年代起陆续在《喀什师范大学学报》上登出，他的工

① 冯家昇：《回鹘文写本“菩萨大唐三藏法师传”研究报告》《考古专刊》，丙种第一号，1951年。

② 冯家昇：《元代畏兀尔文契约两种》，《历史研究》，1952年1期。

③ 冯家昇：《回鹘文斌通(善斌)卖身契三种附控拆主人书》，《考古学报》，1958年2期。

④ 耿世民：《两件回鹘文契约的考释》，中央民族学院学报，1978年2期。

作基本上是单枪匹马。1987年当他把一批回鹘文契约的研究文稿交给新疆社会科学院中亚研究所的研究员郭平梁先生时，令人肃然起敬的不仅仅是一叠沉甸甸的渗透着他的心血的手稿，还有他经历二十年磨难而没有中断过的了不起的研究，这是一批以前治西域史的学者很少接触过的珍贵史料。处于对李先生工作的支持，郭先生很快把它推荐给新疆维吾尔自治区少数民族古籍整理办公室的负责人，并应李经纬先生的邀请为此书写了序言。此书很快就在新疆人民出版社的出版计划中立了项。遗憾的是由于种种原因这部书即《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》1996年才出版。同年，他的另一部回鹘文契约译本《回鹘文社会经济文书》由新疆大学出版社出版。李经纬的两部著作的结构相似。由于拉德洛夫、山田信夫的著作流通量非常小，所以，近年来国内学人多通过李先生的汉文译本而了解有关问题。

2001年5月新疆大学出版社出版了阿不里克木·亚森的《吐鲁番回鹘文世俗文书语言结构研究》，书中系统研究了回鹘文世俗文书的语言系统、词汇、语法等问题，刊布有七件回鹘文世俗文书的转写字与汉译文。

三、回鹘文契约三种文字的译本中存在的问题

在回鹘文世俗文书的研究方面前人已经做了了不起的贡献，奠定了一个很好的基础，作为后人我们对他们的成就应该充分的肯定，对他们的科学的研究方法与成果应充分地借鉴与吸收。但是，任何人的认识能力都是有限的，存在着不足之处或错误，这是难免的，更何况像认识回鹘文这样的工作。经过多年来的比较研究，笔者认为回鹘文契约的三种文字的译本中主要存在着以下一些问题。

1 行接中的错位现象

有一些文书可能是由于契约的纸质太差，年代久远，有折叠和破损，所以，重新铺展开来拼接认读的时候会产生行接中的错位情况。比如 Sa09，第一行至第七行之间有错行现象，笔者认为关键是第一行的下半截有残缺，山田信夫把第二行的相同位置的部分接了过去，就引起了第二至第七行下半部分的移动。这个情况在李经纬的《回鹘文社会经济文书研究》第 2 号中也存在。

2 丢行现象

Mil9(即 USp32)原文二十三行，山田信夫的转写字有二十三行，拉德洛夫的满文摹拟文与转写字都是二十二行。对照原文照片，拉德洛夫丢失的是第十六行，在 USp 的补遗里也没有提到摹拟文中少一行的事。又比如 Sa21(即 USp61)是一件卖人的契约，第二十四行写在纸背，拉德洛夫的满文摹拟文没用这一行，补遗中也没提到这一行。汉译本中也存在着这个问题。^①

3 忽略契约中的某些书写现象

在敦煌吐鲁番出土的某些汉文文书中有倒写文字的现象，有些是处于对纸张的利用，一纸写两件事，一正一反；有些可能是出于突出某个事物，有意倒写，从内容看，对于被倒写的事物并不一定含有贬意。比如，《末年安环清卖地契》，^②在契约的后部分，卖地的地主之名正写，其“母安年五十二”倒写，有一位证人的名字“见人张良友”也倒写。在回鹘文买卖契约中也有这种现象。有的倒写一个字母，有的倒写一行，

① 李经纬：《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 18-20 页。

② 中国科学院历史研究所资料室《敦煌资料》第一辑，中华书局，1961 年。页 293-294。又见张传玺主编：《中国历代契约会编考释》第 170 号，此文书的题目作《吐蕃末年（八二七年？）敦煌安环清卖地契》。

有的倒写几行。显然，这些东西不是偶然的现象，若熟悉敦煌吐鲁番出土汉文文书情况的话，对回鹘文契约中的倒写现象就不会采取不转写或转写不翻译、或删除的态度。比如，前面提到的 USp61(即 Sa21)，在这件契约的最后一行中是存在着倒写文字的，但是，拉德洛夫与李经纬的转写字少了这一行，所以，在他们的著作中没有反映出文字的全部情况，只有山田信夫的书中有这一行转写字，并用符号注明了倒写的部分。又比如，典当文书 P101 的正文之末有四行倒写文字，在《回鹘文社会经济文书研究》第四号文书中，李经纬的处理意见是：“(以下四行与开头四行全同，故既未转写也未翻译)”。山田信夫对这四行文字做了转写，并用符号标明是倒写。查看原文照片，山田信夫的处理是正确的，这四行文字也并非与开头的四行文字相同。^①

4 转写字有误

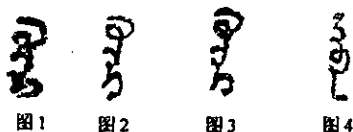
有的词汇意思不同，但是字形相似，而在回鹘文手写体中字母 u、u、ö 的中连体写法又近似，当它们处于词汇之中时，到底应该转写成哪一个字母就是一件费脑筋的事。由于不同的转写字会构成不同的词汇，这时要考虑该词汇在句子中的意思。例子如下。

L028(即 USp7)是一件借贷文书；第三行是叙述借东西的句子，说借贷人凯西杜在伊尔·铁木耳处借芝麻，图 1 出现在所借芝麻的数量的词组词里；第四行有借贷人答应偿还的内容，图 2 出现在偿还芝麻的数量的词组里；第八行里有借贷人偿还不了债务由弟弟偿还的内容，图 3 出现在表示偿还态度的词组里。拉德洛夫把它们都转写作 kōni(如实)，而山田信夫则

^① 刘戈：《回鹘文契约上的倒写文字》，《民族研究》，2004 年第五期。

把表示数量句子中的那个词转写作 k \ddot{u} ri, 译为量词“斗”, 而把表示偿还态度句子里的那个词转写作 k \ddot{o} ni, 释为“如实”。笔者查看了原文照片, 分析了词汇与句子的内容, 根据 δ 、 \ddot{u} 的中连体写法相似的原则, 图 1—图 3 可以有两种转写。通过比较可以看到, 山田信夫对这几个词汇的转写与处理是完全正确的。

又比如, 在 L028 第九行中有一个词(图 4), 这是一个人的名字。拉德洛夫对它的转写作 kapnak, 即 karpako 山田信夫的转写作 qip \check{c} aq, 李经纬的转写作 qabano^①。据冯佳班研究, 回鹘文书中人名中的 qip \check{c} aq 是民族或部落名, 若依山田信夫的阅读, 那这个词的汉译文应为“克普恰克”, 这是宋元时代分布于伏尔加河流域的一支操突厥语的民族。但笔者认为字形中的这个词的第二音节中缺 c, 不能读作 qip \check{c} aq。诸如此类的问题是不不少的。



5 一些译文欠准确

比如, $\check{c}ax\check{c}aput$ 指十二月, 关于这一点诸家没有异议。但是, 它的汉译文是哪些字? 冯家昇先生用“腊月”,^②李经纬的书中也用“腊月”。^③山田信夫认为此词的词根是梵语 siksapada。^④森安孝夫在一篇文章提出, 此词与回鹘人的摩尼

① 李经纬:《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》,第154页。

② 冯家昇:《冯家昇论著辑粹》,第403页。

③ 李经纬:《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》,第348页。

④ 山田信夫著,小田寿典、P·茨美、梅村坦、森安孝夫编:《ウイグル文契约文书集成》卷1,111,第41页。

教信仰有关，应译为“戒月”。^①笔者认为他说的有理，所以在这部分的译文中采纳了他的意见。

又比如，在 Sa21 的第二十四行有“baš bitig”一词，山田信夫译作“原契”，李经纬译作“鸿奖”、“主要文书”、“正式文书”等。^②笔者经过考证，认为回鹘文契约中的该词与吐鲁番出土汉文唐代文书中的“元券”和宋元时代汉文文书中的“元买契”有渊源关系，所以，汉译文中该词的用字应该是“元契”。诸如此类的情况也不少。

6 文献资料的利用有待扩充

要解决词汇翻译中的问题，有两个方面很重要，一是要充分利用前人的研究成果，如德国以冯佳班为首的几代学人的著作，前苏联专家的著作，特别是要利用一些重要的工具书，如六十年代出版的前苏联的《古代突厥词典》，^③英国克劳森的《十三、十四世纪突厥语源词典》。^④当然，古代人留给我们的词典更是不可忽略的资料，如中国十一世纪的麻赫默德·喀什噶里的《突厥语大词典》^⑤以及《高昌馆课》^⑥等。拉德洛夫的 USp 出版的较早，所以很难把它所包含的信息与六十年代以后出版的书联系起来。山田信夫的书中时时可见对德国人的

① 森安孝夫：《ウイダル文契约文书札记》（その二），内陆アツア言语の研究，1989年，第81-89页。

② 李经纬：《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第285页，287页；第6页；第288、290页。

③ Академия наук ссср институт языкознания древнетюркский словарь, издательство «наука», ленинградское отделение, ленинграда, 1960.

④ An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish SIR GERARD CLAUSON OXFORD AT THE CLARENDON PRESS 1972.

⑤ 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大词典》，民族出版社，2002年。

⑥ 胡振华、黄润华：《高昌馆课》新疆人民出版社，1981年。

著作的引用，显然，他吸收得很多；对麻赫默德·喀什噶里的著作也多次提及。山田信夫的大量著述与《古代突厥词典》及克劳森的著作是属于同时代的东西，所以，在他的书中较少提到这两部著作。在他的译文里，有相当部分的词汇是以音译的形式处理的，若是他当时能看到这些著作，他的译文肯定会更加完善。

7 研究工作有待深入

对回鹘文契约中的词汇、短语或套语来说，要获得正确的理解与表述，很重要的一点就是要将它们与汉文契约拿来进行比较研究。

回鹘原先以游牧为生业，他们成为高昌地区的统治民族以后逐渐适应了当地的农业生活，在利用当地的经济资源的同时，就像我们今天利用西方人发明的电脑、换上汉字系统拿来就用一样，他们也接受了吐鲁番地区的汉文契约文化，许多汉文的词汇、短语或套语也由此而融进回鹘语。所以，对吐鲁番地区出土的南北朝至隋唐时期的汉文契约的深入研究会有益于对回鹘文契约中语言现象的了解。山田信夫在这方面做了不少工作，他也吸收了不少日本汉学家在这方面的研究成果，在他的论文中多次引用羽田亨、江上波夫、羽田明、前田直典、护雅夫、本田实信等的著作，他也吸了中国冯家昇先生的成果。许多问题他都已经提出来了，并且，指明了线索，而进一步论证尚需后人继之。如，契约中在表示某人承担责任时有：“bil-män”（我知）、“bil-mäz”（我不知）的说法，他认为吐鲁番出土的南北朝时期的汉文契约中“知”与“不知”表示“负责”和“不负责”的说法，但是，在译文中对于 bil-män “bil-mäz” 他用“我负责”“我不负责”表示。对这两个短语到底怎么用字？这就需要论证。显然，回鹘文契约中的“bil-män”

“bil-māz”是汉语“我知”“我不知”的意译，只有用这两组汉文才能客观反映契约中“bil-män”“bil-māz”的来源与原貌。”^①

8 一些专有名词的音译标准不统一

在回鹘文契约的汉文译本中存在着比较多的音译不统一的问题，关键是没有用维汉译音表来规范专有名词的汉译文用字。比如人名 oγul 的汉译有“奥胡”、“奥古尔”、“奥胡里”^②三种表示，地名 siqap 有“西卡堡”“西峡”之译。^③相同的转写字却有不同汉译，史料中的许多真实情况就会被弄混淆了。

总之，需要在古突厥语言、回鹘文字，汉语的语言学、文字学、历史学等方面下功夫，用相关学科的方法进行比较研究，并且用符合语言规律的汉维译音表来规范回鹘文契约中的汉译文用字，这样才能对回鹘文契约的原文产生正确的认读、转写、解释与表述，才能对这部分材料所反映的相关历史产生比较客观的认识。

① 刘戈：《回鹘文契约中的“bil”与汉文契约中的“知”现象考》，《民族研究》，2003年第五册。

② 李经纬：《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第170-171、11-12页。

③ 李经纬：《回鹘文社会经济文书研究》，第97-99页。

回鹘文藏密经典所见“七宝”考

王红梅 杨富学

(西华师范大学历史文化学院 敦煌研究院民族宗教文化研究所)

一、题解

回鹘文写本《吉祥胜乐轮曼陀罗》^①是20世纪初由第一次德国探险队在吐鲁番考察时发现的。原编号为 T I Tantra, 现存德国国家图书馆, 收藏号为 U 557。该文献为册子本, 长约 18.6 厘米, 宽为 16.5 厘米, 现存 49 页, 计 356 行。用羽管笔蘸墨写成, 草体, 均匀流畅, 粗细变化不甚明显。

《吉祥胜乐轮曼陀罗》是佛教密宗经典, 梵文作 Śrīcakra samvara Maṇḍala-Abhisamaya, 藏文译本称之为 Cakrasamvara-maṇḍala。其回鹘文译本是由元朝帝师、萨迦五祖八思巴(1235~1280)的弟子本雅失里(Punyaśrī)依据藏文本翻译的。^②

本雅失里是元代回鹘翻译家, 除本文献外, 他还翻译了另外两本藏文佛教著作。其一为佚名氏著《法华经观音成就法

① 《吉祥胜乐轮曼陀罗》, 笔者此前曾据其文意译为《吉祥轮律曼陀罗》或《转轮王曼陀罗》。今依沈卫荣先生之建议改。

② 杨富学:《回鹘之佛教》, 乌鲁木齐:新疆人民出版社, 1998年, 第138页。

(Avalokiteśvara Sādhana)》。其文献残卷在吐鲁番亦有出土，其中4件为木刻本，1件为写本。其中编号为 T III M 192b (U 4710) 的印本在跋文中称其译者为本雅失里 (Punyaśri)，底本为藏文，译成时间在 qutluy bing šipqan-liy küskü yil birygrminč ay bir yangī ayır uluy posat bačay kün (吉祥的十干的丙鼠年十一月初一大斋日)，是年应为 1273 年或 1333 年。^{[3][P66]} 其二为《身轮因明经》(梵文作 Kāyacakra Sādhana，藏文作 Lus-dkyil-gyi bdag-'jug)。本为某佚名氏献给萨迦五祖八思巴的著作，见载于《萨迦五祖全集》第6卷，内容与本文所述的《吉祥胜乐轮曼陀罗》有关，意在阐述吉祥胜乐轮之法旨。文献开首即记载说系由八思巴弟子本雅失里 (Punyaśri) 翻译。^① 特别值得注意的是，在回鹘文写本《吉祥胜乐轮曼陀罗》的第 757~765 行罗列了自金刚手以下 22 位上师的名字，其中最后一位为八思巴上师，说明当时八思巴应在世。^② 八思巴去世于 1280 年。考虑到这些因素，笔者认为回鹘文《法华经观音成就法》中的丙鼠年应为 1273 年，而不会迟至 1333 年。推而论之，本雅失里翻译《吉祥胜乐轮曼陀罗》的时代亦应在 1273 年左右。

《吉祥胜乐轮曼陀罗》是一部重要的回鹘文册子本藏传密宗经典，内容可分为两大部分，第一部分为曼陀罗仪轨修持法的筑路现观，依次叙述了观想曼陀罗、赫庐迦肉身二十四部位、观想自性成就、十六位金刚天女、生起次第、完成次第以及陀罗尼修持法，第二部分主要讲述了供养修持法，这

① G. Kara und P. Zieme, Fragmente tantrischer Werke in Uigurische Übersetzung (= Berliner Turfan-Texte VII), Berlin 1976, S. 46.

② G. Kara und P. Zieme, Fragmente tantrischer Werke in Uigurische Übersetzung (= Berliner Turfan-Texte VII), Berlin 1976, S. 66.

里所释观想转轮王“七宝”(即金轮宝、神珠宝、玉女宝、典宝藏臣、典兵臣、紺马宝和白象宝)的内容即属供养修持法中的一种。

该文献早已引起国际学术界的重视,1928年,德国学者缪勒曾对其做过简略的研究。他注意到该文献与藏文文献《吉祥胜乐轮怛特罗》(藏文作 Bde-mchog-lu'i-pa'i lugs-kyi sgrub-thabs rim-pa gsal-ba 或 Dpal 'khor-lo bde-mchog-gi dkyil-'khor-gyi 'khor-lo'i thabs rim-pa gsal-ba zhes-bya-ba, 见载于《萨迦五祖全集》第6卷)近似之处甚多。^①其后,有不少学者都关注过这一文献,而用功最巨,成就也最大的当属匈牙利学者卡拉和德国学者兹默,二人合力于1978年完成了该文献的转写、注释和德文翻译工作,使该文献的全貌终于得以面世,引起了学界的重视。^②

回鹘文藏传密宗文献的研究是我国吐蕃、回鹘学界的薄弱环节。回鹘文《吉祥胜乐轮曼陀罗》残卷的发现与研究,对探讨元代回鹘佛教的特点、高昌回鹘语言的递嬗以及西藏佛教文化对回鹘的影响等无疑都具有珍贵的资料价值。^③这部藏传佛教密宗经典至今仍无汉文译本,故对它的译释庶几乎可填补汉文《大藏经》的一项空白。鉴于国内注意此文献者尚少,我们这里拟据卡拉和兹默的刊本,对残卷中所涉转轮王“七宝”的内容略作译释。

① F. W. K. Müller, Ein uigurisch-lamaistisches Zauberritual aus den Turfunduen, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1928, pp. 31-46.

② G. Kara und P. Zieme, Fragmente tantrischer Werke in Uigurische Übersetzung (= Berliner Turfan-Texte VII), Berlin 1976, pp. 5-63.

③ 王红梅:《元代高昌回鹘语概略》,《民族语文》2001年第4期,第55-61页。

二、原文转写

(转写中的黑体字表示原文有缺, 研究者据上下文拟补的文字; 斜体字表示原文不甚清晰, 研究者不敢肯定的文字.)

第四十二页

668. mudur-lrĭn ärsär tudq-a yangliĭy qĭlyu ol ·
669. anta basa öz yüräk-tin yiti ärtini-lrig
670. käsĭg-čä ündürüp ödüngü ol · šlok-lrĭn söz-
671. -läyür-tä · ay-a-sĭn kögüz-in-tä qavšurup
672. oom sarva tatagada-ta ulatĭ-larĭy sözlämiš-
673. -(in)-tä ilig-lrĭn tägsindürü linxu-a mudur-ĭn qĭlu·
674. öz öz mudur-lrĭn tügä drni-lrĭn sözläyü
675. ödüngü ol: alqu ädgün barmiš-lrqa · bo čakir
676. ärdini-ni ödünmäk-imiz üzä · sansar-liĭy tilgän-
677. -ig üsüp käsĭg · *nom*-luy tilgän-ig ävirmäk-
678. -imiz bolsun: oom sarva tatagada čakir-a ratna
679. včir-a pučiti a xung tigü ol: burxan-lar-qa
680. birlä *yänä* oĭlan-lar-ĭnga · bo munčuq ärdini-

第四十三页

681. -ni ödünmäk-imiz üzä · čĭyayumuz ämgäk-
682. -imiz üsülüp käsĭlip · alqu törlüg-lärkä
683. tükäl-lig bolmaq-ĭmiz bolzun ::
684. oom sarva tatagada mani ratna včir-a pučiti

685. a xung tigü ol: bo qiz ärdini-ni ödünmäk-
686. -imiz üzä bilgsiz bilig-lig qarngyu-lrämiz
687. tariqip · pirty-a bilgä bilig-ning yörtüg-in
688. bilip uqup · al atly bilgä [bilig]-ig bärkdürmäk-
689. -imiz bolsun :: oom sarva tatagada mayda ratna
690. včir-a pučiti a xung tigü ol :: bo buryuq
690a.(ärdini-ni buši birmäk-imiz üzä iç ta//
690b. . . . /ig üç kölungü-täki · saqınu sözläyü yitinč-siz
690c. šazın-ıy brk yarp tudup alqu ädğü-lärkä tükäl-lig bolmaq-
imiz
690d.bolsun· oom [sarva tatagada] maxaçan ratna včir-a pučiti a
xung tigü ol:)
691. bo yanga ärdini-ni buši birmäk-imiz üzä
692. yavız körüm-lärig arıdıp kidärip üsälksiz
693. külüngü-kä kölürüp alqu biltäči-ning balıq-
694. -inga barmaq-ımız bolzun :: oom sarva tatagada xasti
695. ratna včir-a pučiti a xung tigü ol ::
696. bo yig üsdünki at ärdini-ni buši birmäk-
697. -imiz üzä: tuyum asun-luy toor-tin odyuraq

第四十四页

- 698.osup qudrulup· riti kütü kälilig-ning yig-in
699. bašd'ing-ın bulup burxan-lar uluš-inga barmaq-
700. -ımız bolsun :: oom sarva tatagada turanga ašu-a
701. ratna včir-a pučiti a xung tigü ol ::
702. bo süü bägi alpayut ärdini-(ni) buši birmäk-imiz
703. üzä· nisvani-liy yayı-lrıy udup yigädip·

704. adin káčig-lig tirti-lriy kávmák qısyurmaq
705. qılıp ·küvănç yoqay köngül-tin öngi ödrül-
706. -mák-tâ yig-in bulmaq-imiz üzâ ::
707. oom sarva tatagada kadga ratna vëir-a puçiti
708. a xung tigü ol ::

三、汉译文

然后，我们祈求从自心依次出现七宝。我们在念诵偈语时，合掌于胸前念诵唵一切如来等时，在转动手臂结大莲花手印时，在结各自手印念诵陀罗尼时，进行祈祷。（668~675行）

我们祈祷：“我们向施行诸善者祈求金轮宝，让我们摆脱生死轮回之轮，获得法轮！”并念诵唵一切如来金轮宝金刚普迦特阿吽！（675~679行）

我们祈祷：“我们向众佛和众王子祈求神珠宝，消除我们的贫穷痛苦，具备一切完善品质！”并念诵唵一切如来神珠宝金刚普迦特阿吽！（679~684行）

我们祈祷：“我们祈求玉女宝，清除我们无知的愚昧，让我们领悟般若智慧的注释，掌握方便智慧！”并念诵唵一切如来玉女宝金刚普迦特阿吽！（685~690行）

我们祈祷：“我们布施典宝藏臣，在三乘上，坚持正念，念诵至尊教法，让我们成就诸种善行！”并念诵唵一切如来典宝藏臣金刚普迦特阿吽！（690~690d行）

我们祈祷：“我们布施白象宝，以此清除恶念，念诵至尊教法，让我们成就诸种善行！”并念诵唵一切如来白象宝金刚

普迦特阿吽！（691~695行）

我们祈祷：“我们布施上乘紺马宝，以此彻底挣脱生殖之网，获得至善至上如意神通，让我们抵达佛国乐土！”并念诵唵一切如来紺马宝金刚普迦特阿吽！（696~701行）

我们祈祷：“我们布施典兵臣，以此战胜欲望的魔军，削弱旁门左道，愿我们远离骄傲自大，获得善行！”并念诵唵一切如来典兵臣金刚普迦特阿吽！（702~708行）

四、“七宝”考释

通过上文对回鹘文写本《吉祥胜乐轮曼陀罗（Cakra-samvara-mandala）》第668至708行内容的译释，我们可以看出，这段文字主要描述的是观想转轮王七宝（金轮宝、神珠宝、玉女宝、典宝藏臣、白象宝、紺马宝、典兵臣）之修持法。

这里须首先对转轮王问题略作解释。鸠摩罗什译《妙法莲华经·安乐行品》曰：

文殊师利，譬如强力转轮圣王，欲以威势降伏诸国，而诸小王不顺其命，时转轮王起种种兵而往讨伐。王见兵众战有功者，即大欢喜，随功赏赐。或与田宅、聚落、城邑……奴婢人民，唯髻中明珠，不以与之。所以者何？独王顶上有此一珠，若以与之，王诸眷属，必大惊怪。^①

① 《妙法莲华经·安乐行品》，《大正藏》第9册，第38页下栏。

也就是说，转轮王是强有力的圣王，声威浩大，但凡敌人见之，无不望风披靡，故可兵不血刃即一统天下。转轮王治世，天下太平，风调雨顺，五谷丰登，福寿延年，人们可以各取所需，无有困乏，等等。

所谓“七宝”，指的是转轮王（又称飞行皇帝）出世时相随而来的七件宝贝。《修行本起经》卷1载转轮王之七宝如下：

为转轮王飞行皇帝，七宝导从。何等为七？一金轮宝，二神珠宝，三五女宝，四典宝藏臣，五典兵臣，六绀马宝珠髻鬘，七白象宝珠髻尾。^①

对“七宝”的特征及其神异伟力，该经同卷更是一一做了细致的描述：

金轮宝者，轮有千辐，雕文刻镂，众宝填厕，光明洞达，绝日月光。当在王上，王心有念，轮则为转，案行天下，须臾周匝，是故名为金轮宝也。

神珠宝者，至二十九日月尽夜时，以珠悬于空中。在其国上，随国大小，明照内外，如昼无异，是故名为神珠宝也。

五女宝者，其身冬则温暖，夏则清凉，口中青莲花香，身栴檀香，食自消化，无大小便利之患，亦无女人恶露不净，发与身等，不长不短，不白不黑，不肥不瘦，是以名为五女宝也。

典宝藏臣者，王欲得金银、琉璃、水精、摩尼真珠、珊瑚珍宝时，举手向地，地出七宝向水，水出七宝向山，山出七宝向石，石出七宝，是故名为典宝藏臣也。

① 《修行本起经》卷1。《大正藏》第3册，第462页下栏。

典兵臣者，王意欲得四种兵：马兵、象兵、车兵、步兵，臣白王言，欲得几种兵，若干若万，若至无数，顾视之间，兵即已办，行阵严整，是故名为典兵臣也。

紺马宝者，马青紺色，鬣鬣贯珠，搵摩洗刷，珠则堕落，须臾之间，更生如故，其珠鲜洁，又逾于前，鸣声于远闻一由旬。王时乘骑，案行天下，朝去暮还，亦不疲极，马脚触尘，皆成金沙，是故名为紺马宝也。

白象宝者，色白紺目，七肢平峙，力过百象，鬣尾贯珠，既鲜且洁，口有六牙，牙七宝色。若王乘时，一日之中，周遍天下，朝往暮返，不劳不疲，若行渡水，水不摇动，足亦不濡，是故名为白象宝也。^①

从中不难看出，转轮王所拥有的“七宝”之中，每一宝都各有妙用，具有多种独胜之处。金轮宝起导引作用，只要转轮王念诵，即可飞行天上，“须臾周匝”，故而转轮王又被尊为飞行皇帝；神珠宝，可使转轮王治域昼夜光明；玉女宝冬暖夏凉，身含异香，完美无暇；典宝藏臣可根据转轮王之需而产金银、琉璃、水精、摩尼真珠、珊瑚珍宝等；典兵臣可为转轮王提供马兵、象兵、车兵、步兵，需要多少，便有多少；紺马宝光洁喜人，转轮王乘之，周行天下，可朝去暮还，马蹄踏处，尘土变金；白象宝“力过百象”，转轮王乘之，一日之中可周游天下而不疲惫。转轮王正是因为有此七宝之襄助，才得以成就其圣王之业。

“七宝”，回鹘文写作 *yiti ärtini-irig*(其中，*ärtini*，在具体的每一宝名称中，均写作 *ärdini*，乃-t、-d-在古代维吾尔

^① 《修行本起经》卷1，《大正藏》第3册，第462页下栏~463页上栏。

语中可交替使用所致), 在梵语中则作 *saptartna*, 藏语写作 *rin-hen sna-bdun*。兹据梵文、藏文、回鹘文、汉文文献对“七宝”的记述, 简列下表, 以便对照:

	梵文对音	藏文对音	回鹘文译音	汉译
1	<i>cakra</i>	<i>'khor-lo / cakir-a ratna</i>	<i>čakir ārdini</i>	金轮宝
2	<i>ratna cinatamani</i>	<i>yid-bzin norbu / mani ratna</i>	<i>munčuq ārdini</i>	神珠宝
3	<i>stri</i>	<i>bcun-mo / ma γ da ratna</i>	<i>qiz ārdini</i>	玉女宝
4	<i>girti(mahaj ana)</i>	<i>blon-po / maxačan ratna</i>	<i>buryuq ārdini</i>	典宝藏臣
5	<i>hasti</i>	<i>glan-po čhen-po / xasti ratna</i>	<i>yanga ārdini</i>	白象宝
6	<i>asva</i>	<i>rta-mčhog / turanga asu-a ratna</i>	<i>at ārdini</i>	紺马宝
7	<i>ksatri</i>	<i>dmag-dpon / kadga ratna</i>	<i>s ü ü bağı alpa γ ut ārdini</i>	典兵臣

如所周知, 转轮王原本为印度的民间传说中的圣王, 后被佛教吸收改造, 从而创造出新的转轮圣王。从佛教典籍《佛说佉真陀罗所问如来三昧经》卷 3 的记载看, 转轮王思想自印度贵霜王朝时代即已相当流行, 贵霜王朝的创建者丘就却的前身即被称为“转轮王”。^① 此后迦腻色迦、波斯匿王、犍佉王、月光王、顶生王等等都曾被称为转轮王。众多转轮王故事的出现, 实际上是故事产生地区人民希望天下太平、社会安定、生活美好, 有贤明国王当政的一种理想。与此同时, 世俗的统治者也希望自己能像转轮王一样, 兵不血刃而坐拥天下, 并能长治久安。因此做转轮王是世俗统治者所梦寐以求的。佛教传到中国之后, 受其影响, 也有不少中国皇帝做起充当转轮圣王的美梦, 如北凉王沮渠蒙逊、隋文

① 古正美:《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》,台北:晨允文化出版公司,1993年,第55页。

帝、武则天等等。^①从中国佛教发展的历史看，就是在这类自称转轮王的统治者当权时，佛教最为兴盛。佛教所说的转轮王，差不多都是“护法弘法”的君王。这种思想不仅在中原流行，也传播至周边地区，如东北的辽朝，转轮王思想就非常兴盛。^②此外，西夏、吐蕃、于阗，也都有转轮王思想流行。那么，这种思想在回鹘中是否亦有所传播呢？史书未载，惟赖回鹘文写本《吉祥胜乐轮曼陀罗》的发现，我们才得以了解转轮王思想在回鹘中的存在及其来源于藏传佛教等些许史实，故显得弥足珍贵。

① 杜斗城：《北凉译经论》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第298~303页。

② 杨富学：《中国北方民族历史文化论稿》，兰州：甘肃人民出版社，2001年，第122~123页。

回鹘语 tängri、qayan、xan 语源考

——兼谈波斯语对回鹘语之影响

王新青

(北京大学东语系)

回鹘是今天维吾尔族和裕固族的共同祖先，自古以来就是一个对外来文化善于兼容并蓄的民族，曾先后信奉过萨满教、佛教、摩尼教、景教、袄教和道教等多种宗教，最后才全部皈依了伊斯兰教。^① 宗教的流行对回鹘历史文化与语言文字等都曾产生过程度不同的影响。本文拟通过对回鹘语中 tängri、qayan、xan 的使用流传情况的考察，以探讨宗教信仰对回鹘语言之影响。

众所周知，在远古时期，生产力极为低下，北方诸民族，包括中原之汉民的先民，无力战胜自然灾害，便对自然产生了恐惧的心理。把自然界附加上超自然的力量，认为万物有灵，天地则是最神圣而不可冒犯的，于是人们要想五谷丰登、避祸求福，就要对天地神灵顶礼膜拜，虽然社会有了很大的进步，但这种对天地敬畏的思想已融入到人们的文化生活之中，一些有关“天地”的词语至今依然还在使用着，如，“皇天后土”、“天高地厚”、“呼天喊地”、“天翻地覆”、“欢天喜地”、“天长地久”、“天设地造”等，正是这种思想在语言中的反映。这种对自然的崇拜，逐渐发展，这种万物有灵观与祷告逐渐接近，祷

^① 杨富学：《回鹘文献与回鹘文化》中篇第2章《宗教信仰》，北京：民族出版社，2003年。

告者开始把关于扬善抑恶，实现愿望的祷告融入求福之中，并且这种祈祷又与后来产生的宗教相结合，遂成为一种宗教信仰而被固定下来，代代承传，正如英国学者爱德华·泰勒所说：

虽然中国人早在许多世代以前就已经从野蛮状态发展到他们现在独特的文化水平，在他们那墨守成规的宗教中，对祖先灵魂、自然精灵和仁慈之天的关于求雨、求丰收、求财富的祷文，同北方西伯利亚诸民族的祷文比较起来，在长期中几乎没有变化^①。

这种原始的对天的崇拜，在回鹘历史发展长河中一直被保留了下来。后来回鹘人尽管信奉过多种宗教，但对天之崇拜之情却并没有因此而中断过。佛教是历史上对回鹘影响最大的宗教之一，大量的佛经都被译入回鹘文字。^② 在这些回鹘文佛典中，我们不难看到回鹘人拜天的痕迹。如回鹘佛教文献《弥勒会见记》第 16 品“转法轮”：

26 ötrü olar iki bujruqlar uluý aýar

那两位大臣以极大尊敬

27 ayamaqñ ayaýqa tägimgi maitri bur-

向世尊弥勒佛

28 xantï toyin dintar bolýalı boşuýqolu.

请求出家为僧

① [英]爱德华·泰勒著，连树生译：《原始文化》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第695页。

② 杨富学：《西域敦煌文献所见回鹘之佛经翻译》，《敦煌研究》1995年第4期，第1~36页；杨富学《回鹘之佛教》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1998年，第72~150页。

29 ötünlär t(ä)ngri t(ä)ngri maitri burxan

天中天弥勒佛

30 Inčä tip yrliqayur kälinglar kälinglar...

这样说道：来吧，来吧……¹

上文回鹘佛教文献译文中的“tāngri tāngriisi”，意为天中天，是宇宙中最大的；“maitri burxan”中的 burxan 意为佛，bur 为印度佛教借词，xan 为“汗”，回鹘语用“tāngritāngriisi”一词来比喻弥勒之伟大，再用 xan 来形容弥勒之尊贵，显而易见，其用意是为了说明弥勒佛当时在回鹘人眼中所拥有的至尊至上的地位，原始崇拜的天与佛得到了完美的统一。在突厥语族诸语言中“tāngri”(天)的形式基本相同，如(表1)²：

维吾尔语	tāngri
哈萨克语	tāngri
柯尔克孜语	tīngir
乌孜别克语	tāngri
塔塔尔语	tāngri
图瓦语	dīndis
裕固语	dīngār

在回鹘语中，表示蓝天之意时一般多用“kök”，如：“bürküt kök-tä pärwaz qilmaqta雄鹰在蓝天中翱翔。”³ 哈密

① 耿世民：《维吾尔古代文献研究》，北京：中央民族大学出版社，2003年，第264页。

② 陈宗振等：《中国突厥语族语言词汇集》，北京：民族出版社，1989年，第281页。

③ 廖泽余、马俊民：《维汉词典》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2000年，第914页。

本《弥勒会见记》第 11 品“菩萨降生”：

14 ...üstün ...上面

15 köktäki altın yayıztaqı tünlay-l 天上下面褐色地上的
众生

16 ar sizing qutunguzta mängi 都因你而

17 linčü täginürlär...倍感喜悦^①

而 tängri 在回鹘文献中，一般多指“天神”。换言之，kök 指自然界之“天”，tängri 则是指“神界”，哈密本《弥勒会见记》第 11 品“弥勒从兜率天下降人间”：

14 bu munča saw sözlädüktä ötrü asanki 当他这样
说了以后，

15 saninča ärüš t(ä)ngirilär barča altun 无数天神

16 luy köwrüklär...就击起鼓来...^②

在蒙古语族中“tängri”(天)的形式也基本相同，如(表 2)³：

蒙古语	tīngri
土族语	tāngīrā
裕固语	tīngīr
达斡尔语	tāngār

① 耿世民：《维吾尔古代文献研究》，北京：中央民族大学出版社，2003 年，第 131 页。

② 同上引《维吾尔古代文献研究》，第 109 页。

③ 方龄贵：《元明戏曲中的蒙古语》，上海：汉语大词典出版社，1991 年，第 113~115 页。

从表中不难发现，tängri(天)一词不仅存在于在突厥民族中，而且在蒙古语族中，满—通古斯语族中都被使用。证明了tängri(天)是阿尔泰语系之民族共同崇拜的对象。

《突厥语词典》tängri(天)的词条:

tängri, 天、上苍, 尊者至上的天地, 谚语:
“toyin tapysaq tängri säfinčsiz 僧侣膜拜天地, 而天地却并不满意。”

异教徒的宗教首领向伟大的天帝祈祷, 但伟大的天帝对他事却并不满意。这则谚语是针对怀疑一些人表面赞成自己的事, 但却是反对对自己事的人讲的。诗曰:

日夜向天地膜拜, 莫妄自尊大; 要对他诚惶诚恐, 莫嘻之不恭。

日夜向伟大的天地膜拜, 切莫迷途走上邪路。要在天地面前感到羞耻、于眼前的任何高大的东西——高山、大树, 也称为 tängri, 并对这些东西顶礼膜拜, 他们还将有知识的人称为 tängrikän^①。

文中 toyin 即“道人”、“僧人”, 僧侣们所崇拜的“天”, 即 tängri, tängrikän(tängri+kän)是 tängri 的同根词, 表示有知识的人。许慎《说文解字》: 天, 颠也, 他前切。“天”, 属山摄, 四等字, 阴平调。先韵, 透母, 其音值为[t'jen], “天”是由一+大构成, 是一个指示字, 指人的天灵。那么, 汉语的

① 马赫穆德·喀什噶里:《突厥语词典》第3卷(维吾尔文版), 新疆人民出版社, 1981年, 第514-515页。

“皇天、昊天、上天、苍天”之词当与回鹘语 tängri 的含义相当。

天神是阿尔泰语系诸民族萨满教所崇拜的最主要的神灵，突厥语族与蒙古语族称之为腾格里，即：tǐngri。满一通古斯语族则称之为阿布卡恩都里，该词来自满语“阿布卡赫赫”，即：abka i hehe¹、[apq‘a i xəxə]。其中，abka 汉义为“天”，i 则表领属的格助词，相当于汉语之“的”，hehe 汉义为“女子”，“abka i hehe”其意当为：女天神。abka 清代满语又译作“阿不开”，如：

祭天，旧有祝文，首句云：“阿不开端机”。国语
“阿不开”，天也。“端机”，听也。谓曰“天听着”²

该文中“阿不开端机”，满语则为“abka donji”[apq‘a tontɕi]，满语 donji 是动词 donjimpi “听”的祈使式，所以此句汉义当译为“请上苍垂听”比引文中“天听着”较为合适。因为此种翻译表现不出满族人对“天”的敬畏。abka 在《金史》中有不同人名之音译：蒲察阿孛罕、阿不罕德甫、完颜阿保寒，此处之“阿孛罕、阿不罕、阿保寒”皆为人名，可拟测为*abkan[apq‘an]，如，满语之大为“amba”，指人时在该词之后缀加鼻辅音-n，amba+n>amban[ampan]其意为“大臣”。这与突厥民族、蒙古民族人名之后缀加kan/qan/han相吻合。

腾格里(tǐngri)一词最早来源于公元前3世纪的匈奴语。据《汉书·匈奴传》：

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，乌鲁木齐：新疆大学出版社，1995年，第27-28页。

② 姚元之：《竹叶亭杂记》卷3。

单于姓挛提氏，其国称之曰撑犁孤涂单于，匈奴谓天为撑犁，谓子为孤涂。

此处之“撑犁”，即为tūngri之音译。《元史·巴而术阿而忒的斤传》：“又有山曰天哥里于答哈，言天灵山也。”此语中的“天哥里”即腾格里之另一音译，“答哈”即突厥语中的tay（山）之音译；此处的“天灵山”即天山。又如，《苏武牧羊记》：“撑犁枯涂，顿然腾咭里，只好客梨……”由此语可得出“撑犁”、“腾咭里”、“客梨”皆为腾格里之不同音译。

《汉书·张骞传》称乌孙“本与大月氏俱在祁连、敦煌间，小国也”。此处之“祁连”应为腾格里之另一音译。

匈奴称“天”为祁连，《史记·匈奴列传》载：

祁连山在张掖、酒泉二郡界上，东西二百余里，
南北亦百里，生长松柏等木材，水草丰盛，冬温夏
凉，易于畜牧；匈奴失此二山乃歌曰：
失我祁连山，使我六畜不蕃息；
失我燕支山，使我嫁妇无颜色^①。

由此可知，撑犁、喀梨、祁连、腾咭里、天哥里、腾格里等，皆指天。

天与人通，就需要有媒介，那就是通古斯语所谓的萨满(Saman)，在古代突厥语族中称作 qam。《新唐书》卷 217《黠

① 参阅《史记·匈奴列传》。

夏斯传》载黠戛斯人“呼巫为甘”即此谓也。¹按照语音对应规律， $m > n$ ，推而论之，古代突厥部族之统治者汗(han)就应是从qam 演变而成的，即：qam (萨满) > qan > han (汗)。请看突厥语、蒙古语“汗”一词之比较，见表 3²：

维语	哈语	柯语	乌语	塔语	图瓦语	撒拉语	裕固语	蒙古语	汉译
xan	xan	qan xan	xan kan	xan	xan	xan	xan qan	xa: n xan	可汗 汗

在母系氏族社会，qam 由女性担任，至高无上。进入父系氏族社会后，qam 的权利及位置逐渐由男性所取代，但仍称 qam，男 qam 也像女 qam 一样蓄留长发，男 qam 作法跳绳时的服饰、扮相、舞蹈动作之女性化亦说明这一点。由 qam 国家出现后，最高统治者称“可汗”，如：毗迦可汗、启民可汗。笔者认为“可汗”一词的演变过程为 *kam > *qam + han > *qamhan *qanhan > qayan，其中，k、q、x 因其发音部位皆为舌根音，因而 kan/ qan/ xan 互见。

蒙古语则是通过 xam、xan 之长短音来区别，xam (合汗) 是指最高统治者，xan (汗) 则是指诸侯小国之首领，以示区别，如《史集》：

对于成吉思汗继承者窝阔台合汗、贵由合汗、

① 杨富学：《回鹘宗教史上的萨满巫术》，《世界宗教研究》2004年第3期，第123~132页。

② 陈宗振等：《中国突厥语族语言词汇集》，北京：民族出版社，2002年，第81页。其中的蒙古语为笔者所加。

蒙哥合汗、忽必烈合汗、铁穆耳合汗等大汗……^①

此处的“汗”、“合汗”，有时写作“罕”，汗，可汗互见，在蒙古语中皆为最高统治者，再如，《蒙古秘史》开篇就写到：

成吉思（合）罕纳忽扎兀儿迭额列腾格理额扯
札牙阿秃脱列先^②……

意为：“成吉思汗皇帝是上天的旨意，是生来注定的”。从中亦可知“汗”、“合汗”皆指最高统治者，不过，此处之“汗”应为长音xan，“腾格理”则指上天，世间万物皆由腾格理来主宰，这同时亦可印证了诸古代诸民族信奉原始宗教萨满教，充满了对上天 tängri 的敬畏与崇拜。

引人注意的是，许多史书大多称成吉思为汗，不作成吉思可汗，而于窝阔台则称为合罕，如《世界征服者史》^③：

几天后，他们商讨朝政及成吉思汗的遗嘱，一再宣读诸子立下的奉窝阔台为汗的文书……他们尊称他为合罕，按照往习，所有王公，对合罕表示忠诚。

那么，人们不禁要问，成吉思汗英明盖世，为何多称其为“汗”，而不称其为“可汗”，反将其子倒称作“窝阔台合罕”

① 同上引《史集》第1卷第1分册，第15页。

② 额尔登泰、乌云达赉校勘：《蒙古秘史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1980年，第1页。

③ [伊朗]志费尼著，何高济译：《世界征服者史》上册，北京：商务印书馆，2004年重印本，第204页。

呢？杨富学先生通过对吐鲁番出土回鹘文《七星经》的研究，从全新角度对“合罕”一词进行了诠释。这里现摘引《七星经》的有关记载：

adın-lay a ülmis buyan küčintä adičniy iduq
qayan qan suü-si ayır buyan-liy qung taiqiu
qutı ančulayu oq qung qiu qutı kuşal-a sitbal-
a başlap altun uruy-larī birlä

以此功德，首先回向于神圣的合罕皇帝(qayan qan)陛下、至尊万福的皇太后、尊贵的皇后、和世王末、硕德八剌及其黄金子孙。

此文献署明了具体的时间，写作：“ymā kui šipqan-liy ud yil altıncı ai bir yangı ayır uluı buzad baçay kün öz-ä 时在十干之癸牛年六月初一神圣的大斋日里。”^① 杨富学先生以此纪年为出发点，结合文献中出现的合罕皇帝、和世王末和硕德八剌等人物名称，推定该文献所写年代当为 1313 年，其中所称“合罕皇帝”是指元仁宗，这充分证明了“合罕”并非专指窝阔台，很有说服力。受其启发，笔者在此想通过对波斯文献《史集》的有关记载来剖析这一问题。据载：

蒙力克—额赤格的儿子阔阔出一贴卜腾格里是一个奇迹的预言者……说道：“如今，被称为古尔汗

① 杨富学：《回鹘文献所见蒙古“合罕”称号之使用范围》，《内蒙古社会科学》1997年第5期，第45页（收入《中国北方民族历史文化论稿》，甘肃人民出版社，2001年，第56页）。

的这个地域的君主，已被你一手征服，你已取得了他们的领地，你可以像他们那样地，采用一个同样意义的尊号：成吉思。成吉思啊，你是最高的君主。最高的主命你采用成吉思汗的称号，成吉思是‘成’的复数，因此，成吉思比‘成’这个词更响亮。成吉思汗这个词也就是最高君主或王中之王。”^①

以此记载来看，成吉思原来是“成”之复数，成吉思汗这个词本身就含有最高君主或王中之王的意思，所以无须再称之为成吉思可汗也。诚然，如前所述，成吉思汗之汗当为长音“xan”，是指最高统治者，藉以区别于诸侯小国之首领xan（汗）。至此，既可以回答上述“为何称成吉思汗为汗，而不称其为可汗，其子窝阔台倒称合罕”之疑问，同时亦可解释xan与xan语用之区别。

蒙古语族诸民族称男萨满为boo（写作bogī 勃额），称女萨满为udīgīn。回鹘语bāg—原指部落“首领”、“酋长”，据此，笔者认为，蒙古语boo来源于回鹘语的bāg（伯克），bāg—词原指小封建主或某些官员之尊号，加在人名之后，意为“老爷”、“先生”。而回鹘语bāg又借自于古汉语入声字“伯”^②，伯属梗摄，开口呼，二等字，帮母，博陌切，梗摄入声韵尾为[-k]，回鹘语bāg至今仍保留了古汉语入声韵尾“-k”音。由bāg—词可派生出一系列的同根词，如，bāg-bigat（官员）、

① 同上引《史集》第1卷第2分册，第347页。

② 丁声树：《古今字音对照手册》，北京：中华书局，1981年，第19页。

bäg-yoj、bägčäk (少爷、公子)、bägzadä (公子、王孙)^①，bäg 是高贵身份的象征，所以-bäg 就缀加在哈萨克族男性人名之后，如：珠玛别克、土山别克、白山别克等，成为姓名的组成部分。蒙古语 udıgın 一词，似乎来自回鹘语 otxan，即“司火汗”（司火的女人），这样一来，与蒙古语“女萨满”更为一致了。ot 为突厥语，意为火，民族学资料和神话传说里都说是女性最先拥有火，主管火神的必定是女性。直到现在，哈萨克族、维吾尔族地区，严禁家庭里的男成员靠近灶火。至今为止，各民族烧火做饭大都由女性来承担。xan 一词还有“大”的意思，如，哈萨克语的 xan bazar，即“大市场”，-xan 缀加在人名之后，相当于“某某大人”，以示尊敬，回鹘人在女性人名后多缀加-xan，如：阿娜尔罕、阿拉木罕、阿依木罕等。

蒙古语族萨满教中亦称天为“tāngri”，人们把物质的天称做 kök。而“ögtāngri”之中的 ög 在回鹘文献中母亲的意思，ögtāngri 即为女神，亦说明对女性的崇拜。古代回鹘人认为有必要用一个词单独指称最有威力的天神，于是便出现了 kök tāngri (<kök +tāngri) “苍天腾格里”，即“天中之天”，köktāngri “苍天腾格里”是宇宙之主宰，是万神殿里最高位的天神。广阔深远的苍天，似穹庐一般笼罩在阿尔泰语系诸民族先民生息的大地上，日月星辰在上面运行，电闪雷鸣，风云雨雪自苍天而降，因此，在阿尔泰诸民族的萨满教观念中，对 köktāngri 的崇拜是极为普遍的，故而“tāngri”一词，已经渗透到整个阿尔泰语系之中，烙印在每个民族的心灵深处。

综上所述，根据文献资料与语音对应规律及上述之论述，争论已久的 xan（汗）之演变过程当为：

① 廖泽余、马俊民：《维汉词典》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2000年，第133页。

回鹘语 *kam> *qam(女萨满)> qan> han(m>n, q>h), 即:
女萨满>汗

可汗一词则是由 qam+han>*qamhan, 如前所述, 其演变过程可拟测为:

*qamhan>*qanhan>*qayan

根据音变规律, m>n>ŋ, 所以 *qamhan>*qanhan>*qanhan, ŋ又受h影响, ŋ>ɣ, 最后ɣ与h因部位接近而合并, 即: *qayhan>qayan. 其意则为至高无上的汗。同时k、q、x因其发音部位皆为舌根音, 因而 kan /qan / xan 互见。我们不妨用汉语音韵学之方法对史书中的胡巫“甘”进行分析: 甘为咸摄字, 开口呼, 一等平声字, 谈韵, 见母, 古三切, ¹ 收-m 韵尾。因此其古音可拟测为*kam, 所以“甘昏”确实应为“喀木”、“喀美”之讹音也。由 qam 一词为词根可派生出一系列与之相关的词语, 如:

- 1、qam-al 魔爪
- 2、qam-čisiya tökürmäk 跃跃欲试, 摩拳擦掌
- 3、qam-lašmiyan gäp 胡话、胡说
- 4、qam-ča 鞭子
- 5、qam-u-s 百科全书²

以上所列举的五个回鹘词语是皆与 qam 有关的一系列同根词, qam-al 魔爪: 萨满教巫师之爪; qam-čisiya tökürmäk 跃跃欲试, 摩拳擦掌: 萨满教巫师做法时跳跃之状; qam-lašmiyan gäp 胡话、胡说: 萨满教巫师做法时口念咒语, 无人

① 同上引:《古今字音对照手册》,北京:中华书局,1981年,第135页。

② 廖泽余、马俊民:《维汉词典》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,2000年,第787-789页。

可晓；qam-ča 鞭子：萨满教巫师做法时，捉妖驱鬼之道具；qam-u-s 百科全书：-s 是阿尔泰语系部分语言中表示名词复数之语法附加成分，因此把很多的萨满教巫师 qam 合在一起，其智慧就似一部无所不知的“百科全书”。现将回鹘语、波斯语、阿拉伯语的有关“百科全书”、“词典”之词列表如下，见表 4：

阿拉伯语	波斯语	回鹘语	汉义
qamus/ luyāt 语言	qamus/ luyāt	diwan /luyāt	词典
dairātun mayaraf	dairātun mayaraf	qamus	百科全书

从表中可以推断，波斯语、阿拉伯语的 qamus “词典”一词借自于回鹘语的 qamus “百科全书”，而回鹘语的 luyāt “词典”一词，则直接借自波斯语，而不是借自阿拉伯语，因为阿拉伯语的 luyāt 一词之义不是“词典”，而是“语言”。这充分说明了语言与社会经济、文化、宗教的交流与发展是密切相关的，语言本身不会流动，只有人员的流动，才可带动语言的传播。语言是历史文化的载体，是我们窥探古代回鹘人与周边国家与民族在经济、文化、宗教方面相互交流与发展的一个窗口。

而回鹘语 tāngri(天)，笔者认为借自于汉语的“天”，本文开篇就已经谈到北方诸族，及中原之汉民祖先在远古时期，由于生产力极为低下，无力战胜自然灾害，便对自然产生了恐惧的心理。把自然界附加上超自然的力量，认为万物有灵，天地则是最神圣而不可冒犯的，人们要对天地神灵顶礼膜拜，这就是说“天”是北方诸族与汉民族所崇拜的共同对象，汉文化高于北方诸族之文化，所以借用汉语的“天”自是情理中事。运用历史语言学与描写语言学之方法可做如下推理：

[tiɛn](天, 汉语) > tɛŋ, 回鹘语无复元音, 所以借用时, [tiɛn]中的-i-介音丢失。此外, 汉语兰银官话的特点是n、ŋ不分, 而且多为后鼻尾韵, 即: n > ŋ, 如: 村: [ts'uən] > [ts'ouŋ], 春: [tʃ'uən] > [tʃ'ouŋ], 此类例子不胜枚举。回鹘语属粘着语, 所以 tɛŋ, 即 tāng。其语法变化是通过黏着各种附加成分来表达的, 所以在 tāng 之后就自然地增加了一个颤音r, 以求舌位往前过度, 如:

tāngr+i+m > tāngrim 我的天

tāngr+i+ngiz > tāngringiz 你的天

tāngr+i+gä > tāngrigä 向天

因为在连接附加成分时大多要加 i, 所以 tāngr > tāngri, 即: tāngri, 所以就产生了: “撑梨、喀梨、祁连、腾喏里、天哥里、腾格里……”同指天之现象。此外, 从音韵学译音对音的角度来分析, 汉语的来母多与回鹘语的颤音 r 相对应。如: qarahan——喀拉汗, maitri bur——弥勒佛。

吾人固知, 历史上, 回鹘语、蒙古语一度曾与阿拉伯语、波斯语有过密切接触, 现将四种语言中表示“一国之君”的词语做一比较, 见表 5:

阿拉伯语	波斯语	现代维语	古代回鹘语	蒙古语	汉义
malik/šah	šah	šah	ilig		国王
xan/qan	xan	xan	qan	xan	可汗

从表中不难看出, xan/qan应为回鹘语、蒙古语, xan是我国北方游牧民族对其部族最高首领之称呼, 由于其祖先在大汗的率领下, 骁勇善战, 四处征讨, xan一词已渗入到中亚乃至欧洲诸语言之中。šah为阿拉伯语、波斯语, 语言是文化之载体, 波斯是伊朗旧称, 此名源于雅利安人的一支波斯部落, 波

斯在梵语中意为“骑士”，表明该部落善于骑射，波斯帝国之建立可谓游牧世界对农耕世界的第一次大冲击。波斯萨珊王朝（224~651）始于公元 224 年由阿尔达希尔建国，萨珊王朝得名于阿尔达希尔祖父萨珊之名，直至公元 651 年，萨珊末主耶斯德格德被西突厥人所杀，萨珊王朝失位亡国。波斯萨珊王朝在其 427 年的历史之中，创造了灿烂的波斯文化。萨珊王朝所使用的语言属中古波斯南部巴列维语，后因阿拉伯人之入侵，使得巴列维语最终于 9 世纪初为达里波斯语所取代，所幸的是许多巴列维语文献被译为其他文字才得以保留。著名的有巴列维语祆教典籍《阿维斯陀》，及对之进行注释的《赞德·阿维斯陀》，胡斯洛一世之御医布尔佐伊从印度取回梵语寓言故事集《五卷书》，并将此书译为巴列维语，此外，还翻译了密教经典《七曜经》。同时，萨珊人还把梵文佛经《佛所行赞》、《本生经》及《普曜经》翻译选编为《佛陀传》及《菩萨与苦行僧》两部书，此二书后来亦被译作阿拉伯语，此外还有有关波斯与印度两国大臣论述弈棋之术的《象棋论》；文学作品著名的有《一千故事集》，该书则成为后来的阿拉伯《一千零一夜》之最早蓝本；历史文献有《伊朗诸城志》及成为后来菲尔多西《列王纪》之范本的《君主书》亦称《王书》，该书波斯语为：šahnamā，šah 其义为“国君”，namā 之义是“书、信”。由此可以推断阿拉伯语、突厥语 šah（君主）一词当源于波斯语，namā“书、信”亦被借入回鹘语中，如：guwah-namā（证明）、täklip-namā（聘书、请柬）。阿拉伯帝国之建立始于 661 年倭马亚王朝，这标志着游牧世界对农耕世界的第二次大冲击，其结果一方面导致了波斯之阿拉伯化及伊斯兰化，另一方面波斯文化也对阿拉伯人产生全面之影响。

正是由于上述原因，在阿拔斯时期阿拉伯语并没有在波斯

完全推行，相反阿拉伯人却吸收了大量的波斯语词汇，包括政治、经济、文化和宗教等各方面之词语。回鹘人是继闪含语系的阿拉伯人之后对印欧语系的波斯人产生重要影响的又一语言和种族群体，萨珊王朝时期，回鹘人在与波斯民族的交往中逐渐吸收了波斯文化，大量借用波斯语，如回鹘人很多高级官员之称号都借自于波斯中古语。阿尔斯兰建立的塞尔柱克王朝（1055~1194）对波斯统治达 140 年之久，在阿拉伯伊斯兰化之影响下，回鹘人放弃佛教而改信伊斯兰教，从而又吸收了大量的阿拉伯伊斯兰教术语。13 世纪初欧亚大草原东部蒙古游牧部落异军突起，1206 年，其首领铁木真统一各部，被尊奉为成吉思汗。1219~1224 年蒙古的第一次西征揭开了游牧世界对农耕世界的第三次大冲击之序幕，蒙古对波斯四次征服对双方都产生了深远之影响。在其统治波斯 200 多年期间，蒙古人由于人数少且文化相对落后基本上已被突厥化、波斯化了，部分蒙古亦被伊斯兰化，从而使得波斯文化再度辉煌。文学名著有哈菲兹抒情诗《诗集》，史学方面成果累累，有拉施特《史集》、志费尼《世界征服者史》，天文学名著有纳塞尔丁·土西《伊尔汗历》。一言以蔽之，悠久古老的波斯文化虽历经阿拉伯、突厥、蒙古之侵袭与统治，但仍以其顽强的生命力得以保存与发展，大量的波斯语借词足以说明这一观点，现列举如下，见表 6：

阿拉伯语	波斯语	现代维语	汉义
zohur	gul	gül / çäçäk	花
šajar	dīraxt	dārāx	树
baīr (井)	kariz	kariz	坎儿井
xulu	širin	širin	甜的

回鹘语 tängri、qayan、xan 语源考

mädinä	šahr	šähär	城市
mäsibax	čiray	čiray	灯
nur	nur	nur	光
sadiq	dust sadiq (忠诚)	dost sadiq (忠诚)	朋友
jawa	hawa	hawa	天气
vämlätu	pul	pul	钱
uruz	polaw	pola	抓饭
savijr	kučik	kičik	小
šah/malik	šah/padišah	šah/padišah	国王
wazir	wazir	wäzir	大臣
šuvub	xaliq/mardum	xäliq	人民
adami	adam/kisi	adäm /kiši	人
mutarjim	mutarjem	tärjiman	翻译者
qumyyitu	millät	millät	民族
ustaz/mavaläm	baxši/moallim	baxši/ustaz/muälim	师傅
iqtisad	iqtisad	iqtisad	经济
maqalä	maqalä	maqalä	文章
xubz	nan	nan	饊 (饼)
muškil	muškil	müškül	艰难的
rabiy	bahar	bahar	春天
kitab	kitab	kitab	书
mäktäbatu	kitabxanä	kitabxana	图书馆
yurfatuqarah	qaraätxanä	q'iraätxana	阅览室

通过对比分析,不难看出所列举的 27 个词语中,现代维语与波斯语基本一致,实际上还有很多词语是相同或相近的,可见波斯语对回鹘语之影响是如此之大;其次是阿拉伯语,蒙古由于在距离上远于回鹘、阿拉伯,所以蒙古语受波斯语之影响就显得较小。由于地域相邻,在历史发展的长河中,阿拉伯帝国征服波斯古国,但却吸收了先进的波斯文化,所以大量的波斯语被借用并融合到阿拉伯语中。塞尔柱克王朝(1055~1194)对波斯统治达 140 年之久,回鹘人在与其频繁的经济文化的往来中,吸收了大量的波斯语政治、经济、文化、社会生活等方面的借词,后来在阿拉伯伊斯兰化之影响下,回鹘人放弃佛教而改信伊斯兰教,从而又吸收了大量的阿拉伯伊斯兰宗教文化术语。

一言以蔽之,本文运用历史语言学、描写语言学、汉语音韵学的理论与方法,并参考大量历史文献,论证了回鹘语 *tängri*、*qayhan*、*xcn* 的来源及其历史演变过程,并且结合回鹘、蒙古、波斯、阿拉伯社会历史的发展,试图探寻回鹘语言与周边国家民族语言的相互接触、相互影响及相互借用之根源。笔者在以后之研究中,拟定将这些词汇从社会、经济、文化、宗教等方面入手,进行专门的对比分析,探寻回鹘语言演变发展之轨迹,进而揭示回鹘语言的演变、发展之规律,并就其产生,变化,发展之原因作出历史的、全面的解释与论述。笔者认为回鹘语言研究离不开其社会经济、文化、宗教发展的总体背景,所以要求研究者必须具备理论与方法的整体性、综合性之素质,对回鹘语言的研究不能只是对其进行简单的描述,而是要对之进行全面的,历史的剖析与论证。由于笔者才疏学浅,难免挂一漏万,管窥疏漏之处,敬请赐正。

新疆安得悦出土古藏文写本研究

杨铭 胡静

(西南民族大学)

斯坦因在西域的探险活动中，曾于今新疆和田地区民丰县东的安得悦地方窃取了大量的宝贵文物，现存物品中包含 23 件古藏文写本。这些写本的大部分，曾经刊布在上世纪初年出版的《古代和田》(Ancient Khotan) 一书中。而有关这些写本的深入研究，至今尚未见到有国内外学者论著发表。本文即对它们作专门介绍和初步的考释，以推动对藏于英国的西域古藏文写本的研究。

从内容上看，这 23 件古藏文写本有 17 件为佛经，且主要为《佛说大乘稻杆经》(vPhags-pa sa-luv i ljang-pa zhes-bya-ba theg-pa chen-povi mdo)。其余 6 件主要是书信，除 1 件残存文字较多，可资考释外，另外的 5 件因过于残缺，仅余两、三藏文字母或词组，内容全貌不得而知^①。

一、安得悦唐代遗址和古藏文写本发现

安得悦古城位于和田市东部与巴音郭楞蒙古自治州交界处，在安迪尔老河床东岸，距今安迪尔牧场场部（安迪尔兰

① 武内绍人：《英国图书馆藏斯坦因收集品中的新疆出土古藏文写本》(Old Tibetan Manuscripts from East Turkestan in The Stein Collection of the British Library)，东京东洋文库与伦敦英国图书馆，1997 年刊，目录及转写第 236-244 页，图版 347-357 页。

干)之北 40-50 公里。安迪尔其地,《乾隆西域图志》记为“阿氏尔干”,称:“在巴尔呼都克东北四百里,逾沙石贵至此,一水双流,环带其地。西距和阗境之克尔雅郭勒,约七百余里,地皆沙石贵。”据考证,此地当属汉精绝国、唐都货逻(吐火罗)国之境^①。

安得悦古城当地人称为开希米库勒,现存的古城属于唐代的城镇遗址。城为圆形,平面图酷似项圈,直径约 130 米,城墙用泥垛筑,南边保存较好,高度可达 6 米多,墙基厚达 9 米多,城门在南,是一个向外伸出土墙甬道的豁口,左边门道墙上一间高约 1.65 米的土坯房,大约用于守门。古城附近有高耸的佛塔,上圆下方,直径约 5 米,高度略同直径。城内曾出土有婆罗迷(吐火罗)文、汉文、吐蕃文等文字的纸质文书及部分汉文题记,还有部分壁画,木板画、丝织物、棉布、钱币和一些佛教的艺术品。该城曾一度被吐蕃人占领而废弃过一段时间,后又恢复。该城鲜为人知,除斯坦因考察发掘外,至今国内学者尚未到过。

斯坦因在所著《沙埋和阗废墟记》一书中,记叙了藏文写本发现的经过。1990 年 2 月 21-26 日,他带领一队人马在和田东南的安得悦遗址进行清理发掘。重要的发现之一,便是在一处佛教殿堂的废墟中找到了许多藏文纸页。它们都是用一种特别坚韧的淡黄色纸张写成,特别容易识别,而且大多只写了一面。其中,有单独的三页的字迹非常潦草、后来证明写的是佛教祝祷词和宗教诗的纸页。斯坦因写到,当时发现的这些手抄本的页片,都积聚在各尊不同的塑像前以及中央剩下的底座

^① 钟兴麒等:《西域图志校注》卷十九“疆域·和阗属”,新疆人民出版社,2002 年,第 301—302。另,《宣统新疆图志》卷八二“道路·干阗”也认为安得悦为“都货逻故国”。

前，无疑它们是特意分放在那些地方的。可能是虔诚的朝拜者在朝觐这座寺庙时，为了尽可能求得神灵的保佑，似乎是先将手抄本从中间切割成两半，然后将书页绕着佛殿撒开。特别值得一提的是，斯坦因在佛殿西北角靠近塑像的墙上，发现了一副中文题刻，其文字为：“贞元七年(791年)记……至建，闻其兵马使死，及四镇大蕃……和大蕃官，太常卿秦嘉兴归本道”。斯坦因结合沙畹等学者研究，指出安得悦即《大唐西域记》所载的“都货逻故国”；他还基于公元八世纪吐蕃与唐朝在西域的反反复复争夺以及最后唐朝不得不放弃四镇的历史，倾向于判断在此发现的藏文和其他文字的文书的时代最晚应是八世纪下半叶^①。

安得悦属于今新疆和田地区，唐贞观年间曾置于阆镇，为“安西四镇”之一。《册府元龟·外臣部》载：高宗麟德二年(665年)，“疏勒、弓月两国共引吐蕃之兵，以侵于阆。诏西州都督崔知辩及左武卫将军曹继叔率兵救之。”这是目前见到的吐蕃进攻于阆的最早记录。以后数年间，于阆可能受吐蕃控制，因为据《新唐书·吐蕃传》记载，咸亨元年(670年)，吐蕃“入残羈糜十八州，率于阆取龟兹拨换城。于是安西四镇并废。”之后，唐朝联合西域诸国进行反击，使吐蕃在西域的攻势有所减弱。《旧唐书·高宗本纪》曰：上元二年(675年)，“以于阆为毗沙都督府，以尉迟伏者雄为毗沙都督，分其境内为十州，以伏者雄有击吐蕃功故也。”是知于阆又复归唐朝控制。调露元年(679年)，唐朝复置安西四镇，于阆亦为其中之一。武则天垂拱年间(685—688年)，吐蕃加强了对西域的进

① 斯坦因著、殷晴等译：《沙埋和阆废墟记》，新疆美术摄影出版社1994年，第253-259页；M.A. Stein, *Ancient Khotan*, vol. 1, Oxford, 1907 (Repr., New York, 1975), pp. 417-546.

攻。从《旧唐书·唐休璟传》、《汜德达告身》的记载看，此时因吐蕃的进攻，迫使唐朝再次放弃了包括于阗在内的安西四镇。武后长寿元年(692年)，唐朝收复四镇。此后，由于唐朝加强了在西域各地的戍卫，一直到“安史之乱”以前，吐蕃未能在于阗得手。

唐玄宗天宝十四载(755年)，“安史之乱”爆发，唐朝抽调河陇、西域的驻军东向赴援，吐蕃乘机攻占河陇诸州(756—787年)。其间，于阗也受到吐蕃军队的困扰。于阗东境丹丹乌里克遗址出土的大历三年(768年)文书曰：“(前略)被镇守军牒称：得杰谢百姓胡书，翻称、上件百姓□□深忧养苍生。顷年被贼损，莫知□□计”^①。从杰谢镇处于于阗东境的位置看，“贼”字所指，似即从鄯善西向进扰于阗的吐蕃军队。但于阗全境的陷落是在贞元六年(790年)吐蕃攻占北庭之后。贞元七年，吐蕃又陷西州，这才腾出军队来全力进攻于阗。前引安得悦遗址发现的残壁汉文刻书，就透露了于阗陷落的消息。其中的“兵马使”似即驻守于阗的唐军将领，其人战死，和蕃官寿嘉兴等散归本道，故刻书以记其事^②。至此(贞元七年)，包括安得悦地方在内的于阗才完全落入吐蕃之手。

根据目前已知的文献及其研究，吐蕃对于阗地区的占领一直延续到公元九世纪中叶。当时，吐蕃王朝在贵族混战、奴隶和平民大起义中崩溃了，其对河陇及南疆等地的统治也告结束，于阗恢复了尉迟王的统治。但是，吐蕃统治的影响在于阗还继续存在。据钢和泰写本记载，公元925年，于阗王李圣天

① M. A. Stein, *Ancient Khotan*, vol. 1, Oxford, 1907 (Repr., New York, 1975), p. 523.

② 斯坦因上引书，第546页；“贞元七年”说，依森安孝夫《吐蕃の中央アジア进出》，《金泽大学文学部论集》4，1984年，第57—58页。

派使团前往沙州，带队的就是两个吐蕃人，使团向沙州方面递交的呈请书就是用藏文写成的^①。因此可以说，上述在安得悦地方出土的古藏文写本，就是在公元八世纪末到九世纪末这大约一百年间，由驻守或出入该地的吐蕃僧俗人众留下的。

二、安得悦古藏文文书写本考释

安得悦出土的古藏文文书现存 6 件，主要是书信。除 1 件残存文字较多，可资考释外，另外的 5 件因过于残缺，仅余两、三藏文字母或词组，具体内容不得而知。以下是相关的考释。

（一）《书信残卷》

该藏文佛经写本的斯坦因原编号：E. i. 19，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/169，武内绍人书编号 700。残卷 (T?, B)。14×12.5 厘米，正面 10 行，背面 9 行。图版见武内绍人书第 355 页。

编号 700 文书正面是一封写给赞启古罗 (Bzang khyi gulod) 的信，但收信地址不详。看来信的内容涉及送青稞的借贷或归还事宜。正面第 8 行提到栋松大论 (ched po blon Ldong-sum)。在底部边缘有一三角形缺口。反面是另外的文书，大概是一封书信，用草体书写；大概属于西藏的前宏期。潘波 (vPhan-po) 可能是寄件人。出现的人名如：拉松 (Lhasum, 反面第 4 行)、拉金 (lha-byin, 反面第 8 行) 等。反面第 5 行提到“青稞一驮”。在《古代和田》中作为文书 A 发表。

正面藏文

1] bzang khyl gu lod / lha sbyin gi mchld gsol [

2] pa smon pa bzhin nas glo ba dgav / b[

① 黄盛璋：《钢和泰藏卷与西北史地研究》，《新疆社会科学》1984 年第 2 期，第 60—73 页。

- 3]n par khre khal phyed byin bad / bdagi [ra zhi][
4] blangs ste dgung lo gsum Ion nas bdas[
5]l kha bstan ba /khyod bu yang phyugs rdzir slsa[1][
6]s nas / khre yang tshang bar ma thob / ste khyo[
7]rin slar phrogs zer na bden rdzun cir gyur [
8]s /ched po blon ldong sum la / khre khal[
9]te nas khal phye dang gsum dge leg[
10] nas nas khal phye dang gsum vbriu byad [b][

汉译文:

- 1、……[致]赞启古罗，拉金稟上……
- 2、……如愿已偿，心里非常满意……
- 3、给粮食半克（驮），我的心意……
- 4、……取后，到三年时被驱赶……
- 5、……指方向，你儿又送人放牧……
- 6、……青稞克数未得到，你……
- 7、钱又被抢，此说法真假难辨……
- 8、……栋松大论大臣，驮克……
- 9、……定为两克（驮）半粮食……。

背面藏文

- 1][la?]/**
2] ** / vphan [p]o [
3] gsum khyod la btsong du bcol pa /lo gci[
4]/ lha sum dang nged cad par byas zin gyis[
5]n khre khal gcig dang/ nyo brtan legs [
6] brgyad rgyus mkhan byas nas / nga la byi[
7] dang gnyis / ba leg [du] khyod [kyi?] buvi[
8]l ci [yang?] myed par / khra lha byi[n] [

9]ng dang zhin sum du ma thug gyi [

汉译文:

- 1、……拉……
- 2、潘波
- 3、……寄托你处卖三个，一年……
- 4、……拉松和我定为赠了……
- 5、……克一驮和，买定为好……
- 6、通过八次定为，送给我……
- 7、……和二为好，你的而的……
- 8、……没送交，叔父拉金……
- 9、……内和谢松不准见面……。

(二)《有关食物的文书》(?)

该藏文佛经写本的斯坦因原编号: E. i. 15, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/172, 武内绍人书编号 695。残卷。3. 5×3. 5 厘米, 正面 3 行, 背面空白。图版见武内绍人书第 353 页。八个小残片被编到 Or. 8212/172 这个中, 它们之间的关系不明朗。文书 695-697 很可能出自同一件文书。而 695 号仅有 3 行。在 697 文书中也发现正面第 2 行的 za ba“吃”一词。本写本在《古代和田》中作为文献 D. (a)发表。

正面藏文:

1]r kung na[s][

2][dar] snabs za ba d[

3]// se[

汉译文:

- 1、……埋藏之后……
- 2、……因此食之……
- 3、……。

(三) 《有关食物的文书》(?)

该藏文佛经写本的斯坦因原编号: E. i. 36, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/172, 武内绍人书编号 696。残卷。7×3.5 厘米, 正面 6 行, 背面空白。图版见武内绍人书第 355 页。大概与文书 695 与 697 一样出自同样的文书。文书中提到“抢劫”(vphrog pa, 第 2、5 行)、“喝”(vthung ba, 第 3 行)、“食物”(zas) 等词。该文书发表在《古代和田》文献 D. (e) 中。

正面藏文:

1] (无法辨认)

2][gi] vphrog pa d[

3] bab pa vthung ba dang[

4]ng//zas su rna[ng?][

5]s vphrog pa d[

6] (无法辨认)

汉译文:

1、……

2、……抢劫……

3、……下后饮和……

4、……食品类……

5、……抢劫和……

6、……。

(四) 《有关食物的文书》(?)

该藏文佛经写本的斯坦因原编号不详, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/172, 武内绍人书编号 697。残卷。2×4.5 厘米, 正面 2 行; 背面空白。图版见武内绍人书第 355 页。大概与文书 695 与 696 一样出自同样的文书。“吃”(za ba)、“食物”(zas) 等清晰可见。本写本发表在《古代和田》文献 D.

(f)中。

正面藏文：

1] (无法辨认)

2][-]I za ba dang / zas[

汉译文：

1、……

2、……吃和食品……。

(五)《书信残卷》

该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 25. a; b; c, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/171, 武内绍人书编号 701。残卷(L, B)：残卷：残卷。2. 5×3. 3; 3×9; 2×7. 5 厘米, 正面 3 行, 背面 2 行; 正面 3 行, 背面 1 行; 正面 3 行, 背面 1 行。图版见武内绍人书第 356 页。

编号 701 有三个残片文书。具有相同的编号 (这儿加 a, b, c 以示区分), 很明显以相同的笔迹写在两边, 是同一手稿的片段。残片 a 错误地连接到残片 b。应颠倒过来将残片 a 的正面头两行接到残片 b 的第 2 行和第 3 行处。以下给出的行数是重新拼接后的。正反两面似乎都是一封书信的组成部分。人名不清楚, lyu 可能是名字的最后一字。正面第 3 行似乎包括“拉巴大人”(jo-co Lha-dpal) 一名。本写本在《古代和田》作为文献 C 发表。

正面藏文：

1 yu du mjal te / da dkav bl[...] [dang] {

2 vdravn [ni? ska bab] la bab ces bgyi [ba] [...] [vang?] vdi
lags te/

3 gsol // [bkav] stsal vdi las gngang [...] [ch]o [lha] dpal [gy:] [

4 bdag ngan [

汉译文:

- 1、……在某处接见，现在非常困难……以及……
- 2、……相似，心情特别高兴……这样讲……
- 3、……比这个天……拉巴大人……
- 4、……我等……。

背面藏文:

I bab[s] [

2 vdravn /de las / thugs [...] / bdag [

汉译文:

- 1、……请……
- 2、……似在作……。

(六) 《书信残卷》

该藏文佛经写本的斯坦因原编号为: E. i. 31. b+29, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/170; 武内绍人书编号 702。残卷(T, L, B)。5. 5×22 厘米, 正面 2 行, 背面空白。图版见武内绍人书第 357 页。编号 702 文书有两个残片。(E. i. 31. b 和 E. i. 29) 是同一手稿的片段散乱地连接在一起。手稿是用涂有红色漆的粗糙的褐色纸片重新拼接的, 这在反面显而易见。该文书由两行组成, 似乎是一封急件。在《古代和田》中, 放入文献 B 中发表。

正面藏文:

1 // [mkhar (/mkhan)] phan [chad?] ngo stol la gar phyin shog
[ma (/la)] thob zha[

2 sang dros gyis myi slebs sna sang phyrir bsu vis nugs
sh[ig?] [

汉译文:

- 1、……城堡之外, 自己活动会得到……

2、……明日正午，雇人迎请……。

三、安得悦古藏文佛经写本介绍

斯坦因当年在安得悦遗址获得的古藏文写经，大约是一部《佛说大乘稻秆经》的一半。他回国后，将这些写本交由不列颠博物馆的巴尼特先生作仔细研究。巴尼特先生在发表于皇家亚洲学会 1903 年会刊的“初步诠释”中，对这部非常重要的藏文经典作了明晰的论述，他认为它们属于早期的《大乘舍利娑坦摩经》（《佛说大乘稻秆经》译名之一），是一部佛教哲学论著，其梵文原文仅见于引文^①。以下，对出于安得悦遗址的古藏文写经作逐一介绍

（一）《佛说大乘稻秆经》

其藏文原文为 vPhags-pa sa-luv i ljang-pa zhes-bya-ba theg-pa chen-povi mdo，还原为梵文是：Salistamba-nama-mahayana-sutra。

该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 12，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 680。残卷(T, L, B)，6. 5×22 厘米，正面 5 行，背面空白。图版见武内绍人书第 347 页。左页边空白处有标明页码的“二”（gnyis）字，右边边缘被扯掉了。

这是发现于安得悦的佛经写本残卷，从编号 680-693 均是同一经卷的残卷。可与其进行比较的有瓦雷·普散（Valle Poussin）编目的 180、186-189 号，以及北京图书馆所编的 876 号。有关它们来源方面的更为详细的叙述，见《古代和

① L. D. Barnett, Preliminary Notice of the Tibetan Manuscripts in the Stein Collection, *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1903, pp. 109-114; *Tibetan MSS. in the Stein Collection*. *Journal of the Royal Asiatic Society*. London, pp. 821-823.

田》第 425-427、549-555 以及图版 117。这里给出的拼读包括些许修改，但是巴尼特 (Barnett) 重新整理的拼读由于与《甘珠尔》(Kanjur) 的版本不符而被省略掉。

(二)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 32. a 和 E. I. 18，两件写本可拼接在一齐。大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 681。残卷(T, L, B)，6.5×35 厘米，正面 5 行加 1 行，背面空白。图版见武内绍人书第 347 页。

(三)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 34. a。大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 682。残卷(T, R, B)，6.5×23.5 厘米，正面 5 行，背面空白。左边边缘被扯掉，图版见武内绍人书第 348 页。

(四)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 22+27. b；23，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 683。接近完整，6.5×21，6.5×24 厘米，正面 5 行，背面空白。两件写本拼接成左半边，虽然 E. I. 23 是此页的右半部分，但是两者之间仍有空隙。图版见武内绍人书第 348 页。

(五)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 28. b，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 684。残卷(T, R, B)。6.5×6.5 厘米，正面 5 行，背面空白。残余中间部分。图版见武内绍人

书第 349 页。

(六)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 28. a, 31. a+37; 34. b, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 685。残卷(T, B)。6. 5×6. 5 厘米, 6. 5×8. 5×6. 5 厘米, 正面 5 行; 5 行; 4 行, 背面空白。同一页分割为四个残卷。E. i. 31 和 E. i. 37 连接在一起, 另外两个残卷没有连接。图版见武内绍人书第 349 页。

(七)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 26+27. a; 35; 32. b, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 686。接近完整。6. 5×10 厘米, 6. 5×8 厘米, 6. 5×24 厘米, 正面 5 行, 背面空白。同一页分割为四个残卷。E. i. 31 和 E. i. 37 连接在一起, 另外两个残卷没有连接。E. i. 26 和 E. i. 27. a 连接在一块 E. i. 32. 6 几乎连接在一块, 单在正面第 1 行有一个小的间隙。一个星号(*)应该加在编号[E. i.]26 上。在盘中从残卷中区分出来。已编号的 E. i. 26 在 688 号文书中。页码“7”出现在左边的空白处。图版见武内绍人书第 349 页。

(八)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 30, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 687。残卷(T, L, B)。6. 5×4. 5 厘米, 正面 5 行, 背面空白。残余左边部分, 当两个文书粘贴在一块, 很可能形成 686 文书的背面部分。图版见武内绍人书第 350 页。

(九)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 26; 14, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 688。残卷(T, L, B), 残卷(T, B)。6. 5×23 厘米; 6. 5×11 厘米, 正面 5 行, 背面空白; 正面 5 行, 背面 1 行。文书右边边缘扯掉了。两个残卷之间有空隙。页码“8”出现在左边的空白处。在 E. i. 14 文书的反面被写上具有装饰风格的个性的字“o”, 显然是潦草书写。图版见武内绍人书第 350 页。

(十)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号不详, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 689。残卷(B)。4×1. 5 厘米, 正面 4 行, 背面空白。两个文书粘连在一块时, 很可能形成 688 文书的反面部分。仅有后面 3 行是看得见的。图版见武内绍人书第 350 页。

(十一)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号: E. i. 10; E. i 未编号 e; 13, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 690。接近完整。6. 5×20 厘米; 4. 5×2 厘米; 6. 5×20 厘米, 正面 5 行; 4 行; 5 行, 背面空白。同一页的三片残页, 但没连接在一块。页码号“9”出现在左边空白处。图版见武内绍人书第 351 页。

(十二)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为: E. i. 24 和 E. i. 21, 大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168, 武内绍人书编号 691。接近完整。6. 5×45 厘米, 正面 5 行, 背面空白。两残页, 结合成完整的一页。图版见武内绍人书第 351 页。

(十三)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 38，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 692。残卷(T, B)。6. 5×8 厘米，正面 5 行，背面空白。残余中间部分。图版见武内绍人书第 352 页。

(十四)《佛说大乘稻秆经》

藏文原文和还原为梵文均同上。该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 16+17，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/168，武内绍人书编号 693。残卷(T, R, B)。6. 5×35 厘米，正面 5 行，背面空白。两片残卷结合在一块。左边边缘被扯掉。图版见武内绍人书第 352 页。

(十五)《佛教文献》

该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 11，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/173，武内绍人书编号 694。残卷(T, R, B)。6. 5×35 厘米，正面 18 行加倒书 2 行，背面空白。图版见武内绍人书第 353 页。

两首佛教诗篇，囊茄波著。该诗经弗兰克 (Francke) 帮助，巴尼特 (Barnett) 发表在《古代和田》中。该韵文被认为取自隆钦饶绛所著百科全书《妙乘藏》第 14 章。然而，这个草稿很明显从古文学和语言学方面看比后面的文献更古老。已识别出的段落，第一首韵文的正面 1-3 行和《妙乘藏》43a2 (在《达斯藏英字典》第 653 页里误用 44)，似乎独立地取自于 Nāgārjuna's Mūlamadhyamaka-karika (§17, 韵文 33)。

(十六)《佛教文献》残卷

该藏文佛经写本的斯坦因原编号为：E. i. 20. a; b; c，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/172，武内绍人书编号 698。残卷(L, B)。4. 5×6. 5 厘米；3×4 厘米；3×3. 5 厘米，

正面 3 行；3 行；2 行，背面空白。图版见武内绍人书第 354 页。有 3 个残片。具有相同的编号 E. i. 20(在这儿加上 a, b, 以示区分)。显然属于同一文献的片段，可能是……的佛教文书。文献 699 号也可能属于同一文献。在《古代和田》文献 D. (b, c, d) 中发表。

(十七)《佛教文献》

该藏文佛经写本的斯坦因原编号不详，大英图书馆东方文献部编号 Or. 8212/172，武内绍人书编号 699。残卷(B)，残卷(B)。2.5×2.5 厘米；2.5×2.5 厘米，正面 1 行；1 行，背面空白。图版见武内绍人书第 354 页。编号 699 文书，有两个未编号的小残片。可能与 698 号同属一个文献。显然是最后 1 行的部分，但仅有个别清楚的。在《古代和田》文书 D. (g, h) 中发表。

四、几点初步认识

第一，安得悦其地汉属精绝国，唐为都货逻（吐火罗）国之境，是旧时和田通往若羌的交通孔道。这里不仅出土了古藏文写本，也还出有婆罗迷文、汉文等文字的纸质文书及部分汉文题记。从这些情况和前述背景看来，这里的房屋遗址包括佛教殿堂，不一定完全就是吐蕃人创建的，可能他们到来之前就已部分存在。吐蕃人在八世纪末占领该地后，除了新建一些必须增加的设施以外，还对以前的房屋加以利用。

其次，安得悦虽属于和田地区，但唐代吐蕃经略鄯善（若羌）较早，占领其地后又设有将军(dmag pon)、茹本(ru pon)等高级官吏，因而安得悦吐蕃驻军与驻今米兰遗址的吐蕃高官联系，可能还要比与驻和田马扎塔克遗址的吐蕃据点联系更频繁一些。据检索，见于上引编号 700 的《致赞启古罗（Bzang khyi gu-lod）书信残卷》中的“赞启古罗”其人，似乎与出自

米兰遗址的一件暂定名《论·嘉心热致咛热书残卷》(大英图书馆东方文献部编号 Or. 15000/ 325)的文书中的人名相近。该文书残存两行文字,是论·嘉心热(Blon Rgyal sum bzher)致咛热(Khrim bzher)的一封信,内称收到了所借的青稞,借贷人即为“古罗”(gu-lod),他在这里也与粮食的借贷有关^①。

第三,由于安得悦唐代遗址所出吐蕃写本文书有限,使我们无法恢复吐蕃在该地进出、活动的全貌。仅从以上所考释的文书来看,其内容几乎全部涉及粮食的运输和借贷,这就提示出当年吐蕃驻军的生活供给尤其短缺,不得不向当地居民借贷度日。而“古罗”(gu-lod)这种名字的拼读,更像是一个当地人而非吐蕃人,因为在斯坦因编为 M. Tagh. b, i, 0092 号(大英图书馆东方文献部编号 Or. 15000/ 180)的有关于阆王的古藏文写本中,我们发现了 gden Pho lod “登婆罗”这样的署名,托马斯肯定这是于阆王的书吏的签名^②。

以上几点认识是初步的,更深入的研究尚需依靠对全部出自安得悦遗址的遗物的考释,或者新的考古发现的支持,而本文只能起一种抛砖引玉的作用。

① 藏文转写及注解见《英国图书馆藏斯坦因收集品中的新疆出土古藏文写本》,第138页,编号426。

② 藏文转写及注解见《英国图书馆藏斯坦因收集品中的新疆出土古藏文写本》,第79页,编号244; F.W.Thomas, Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan, II, London, 1951, pp.178、189-190.

敦煌藏文写经生结构分析

张延清 谢尔萨

(敦煌研究院文献研究所; 天祝藏族自治县广播局)

建中二年(公元 781 年),吐蕃以“勿徙它境”^①为条件,占领敦煌(时称沙州)。自此,敦煌进入吐蕃管辖时期。公元 842 年,吐蕃末代赞普朗达玛被佛教徒贝吉多杰(lha lung dpal gyi rdo rje)刺杀后,吐蕃奴隶主集团围绕他的养子永丹和遗腹子幹松展开了旷日持久的争位之战;国势江河日下,不久即陷于分崩离析的分裂局面。吐蕃疆域内的地方势力趁机割据称雄,争战不断。从敦煌望族出身、时任吐蕃沙州刺史的张议潮,于大中二年(公元 848 年),乘吐蕃内讧,发动军事政变,收复敦煌。吐蕃支配敦煌期间,受吐蕃统治阶层的大力扶持,敦煌的佛教事业得到迅猛发展。兴佛重点之一便是佛经抄写,本文将就敦煌吐蕃文写经生的社会构成做一简短分析,错误和不妥之处,敬请专家批评指正。

一 吐蕃的兴佛举措

吐蕃本土的兴佛措施 吐蕃历史上的三位赞普被后人称为“法王(chos rgyal)”,他们是松赞干布(srong btsan sgampo 弃宗弄赞,617-650)、赤松德赞(khri srong lde btsan, 娑悉笼腊赞,755-797)和墀祖德赞(khri gtsug lde btsan, 可黎可

① 中华书局 2003 年版。《新唐书·吐蕃下》列传第一百四十一下,第 6101 页。

足，约 815-838 年在位)。这儿的“法”，在藏文中专指“佛法”。只所以称为“法王”，除了他们在文治武功方面的功勋和建树外，主要是因为他们任位期间，大力扶持佛教，使其在吐蕃全境传播。

第一位“法王”松赞干布在位期间，佛教传入吐蕃，并在上层贵族阶层得到普遍传播。第二位“法王”赤松德赞，他曾“徙帐南山”^①，亲自指挥攻打沙州。该赞普的兴佛重点是广建寺宇，大量剃度僧人，开设译场，翻译佛经。在他执政期间，于公元 779 年建成藏族历史上第一座寺院——桑耶寺。桑耶寺建成不久，就有七名吐蕃人出家为僧，在藏文典籍中称他们七人为“七觉士”；“七觉士”的出家标志着藏族有了第一批僧人。为了更好地奉行佛法，赤松德赞对法律也进行了调整，取消了挖眼、割鼻等刑罚，并树立了兴佛盟誓碑。碑文曰：

“逻些及札玛之诸神殿，建立三宝所依处，奉行缘觉之教法。此事无论何时均不离弃；所供养之资具，均不得减少，不得匮乏。自今而后每代子孙均需按照赞普父子所做这盟誓发愿。其咒誓书词，不得弃置，不得变更。祈请一切诸天、神祇、非人，同来作证。赞普父子与小邦王子，诸论臣工，与盟早誓。此诏敕盟书之详细节目文字正本，存之于别室。”^②

碑文确立了佛教在藏族社会的重要地位，反映出吐蕃王朝对兴佛的坚定决心。赤松德赞还曾亲临辩论现场，主持以汉僧摩诃衍为代表的顿悟派和以梵僧寂护、莲花戒为代表的渐悟派

① 中华书局 2003 年版。《新唐书·吐蕃下》列传第一百四十一下，第 6101 页。

② 引自《藏族文化发展史》下册 678 页，丹珠昂奔著，甘肃教育出版社 2001 版。

之间的顿渐之争。他执政期间，延请梵僧主持译经事业，并将所译经典编成目录，即著名的《旁塘目录》(phang thang dkar chag)、《秦浦目录》(mchims phu dkar chag)和《丹噶目录》(ldan dkar dkar chag)。

第三位“法王”墀祖德赞执政期间，对僧人的恭敬供养也做到了极端的程度。他曾在头发上系上两条长丝巾，丝巾下端敷于僧座，令诸僧坐于其上，因此得名“热巴坚”，藏语“热巴坚”(ral pa can)，意为“长发人”。赤祖德赞时期，下令对先前所译大量经典经行广泛传抄。赤祖德赞亲自发愿，下令在全国范围内展开大规模的抄经事业。

吐蕃在敦煌的兴佛举措 支配敦煌的近七十年时间里，吐蕃就有两位“法王”大力兴佛。吐蕃国内极度崇兴佛教的政策自然会在其支配下的敦煌付诸实施，对敦煌佛教的发展产生了深远的影响。

吐蕃在敦煌把兴佛的重点放在兴建寺院、发展僧侣、抄写佛经等举措上。吐蕃占领敦煌后的首任行政长官尚起律心儿(zang khri sum rje)带头在敦煌兴建佛寺，“卜宅敦煌古郡，州城内建圣光寺一所”¹。吐蕃前后在敦煌创建五座大寺院，使敦煌寺院数目达到十六所。僧尼人数从占领初期的三百一十人²增加到归义军初期的一千人左右。

在建寺度僧的基础上，吐蕃瓜州军镇忠实地执行了赞普赤祖德赞的抄经令，写经事业在敦煌迅速兴起，蓬勃发展。当时每所寺院都设有抄写经书的“经坊”，是根据赞普之命成立的

① 引自《尚起律心儿圣光寺功德颂》，载《敦煌学大辞典》第332页。

② 参见郑炳林：《唐五代敦煌粟特人与归义军政权》，载《敦煌研究》1996年第四期。

官营事业。经坊人数不等，有的寺院仅数人，有的十几人，多者达数十人。这些僧俗写经生终日忙碌，遵照赞普之命，《无量寿宗要经》在敦煌写了数千部，一部六百卷的《大般若经》也写了数部。这些经卷分汉文和吐蕃文两种，可观的写经收入是大批抄经生稳定的生活来源。笔者将结合敦煌研究院文献研究所敦煌藏文写经题记登录卡，就吐蕃文抄经生的构成做一简短分析。

二 写经生的民族成分分析

1 吐蕃人抄经事业是吐蕃赞普发起的，吐蕃人作为统治民族，自然会积极相应。其中有名的就有管·法成。卷号为P·349-3-4的吐蕃文《圣解深密经疏》的尾题为：vphags pa dgongs pa zab mo nyes par vgrei pvi mdo rgya cher agrei pa rgyvi slob dpon wen chig gis mdzad pa rdzogs so/ dpal lha btsan povi bkv lung gis/zhu chen gyi lo tsa ba dge slong agos chos grub kyis rgyvi dpelas bsgyur cing zhus te gtan la phab pa¹——汉人教授文切所作《圣解深密经疏》终了，奉神圣赞普之命，大校阅师、翻译家比丘管·法成根据汉文经籍翻译、校阅并审定。

法成翻译了大量经卷，称为“翻译家”是当之无愧。但仅仅凭校阅自己的翻译经卷，而称为“大校阅师”，似乎还少点理由。而我们在做敦煌藏文写经题记登录工作中发现了大量的法成的校经记录，使法成作为“大校阅师”的身份名副其实。仅举一例加以说明：

录文 1 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T. 2910 的《十万般若颂》尾题为：vbye vi hi tshe ro/ci sun zhus lags/kim kang ro dang zhus pha chos grub phyung ngo—

① 引自上山大峻著《敦煌佛教の研究》第117页。

一吉僧校验,金刚报废,一校法成检出。

到目前为止,我们所调查的经卷尾题中,只有法成校经的记录,还没有发现他抄经题记。这正好符合实际,因为抄经是一项费时费力的工作,略通蕃语的抄经生就可以胜任。而对所抄经卷的校阅工作,是保证抄经质量的最关键一环,需要深厚的文字功底,只有那些熟练掌握吐蕃文的人方能胜任。当时在敦煌,精通吐蕃文的人才奇缺,作为大校阅师的法成做这项工作再合适不过了。这在录文1中体现得更加具体:抄经生金刚在抄写的经文中出现错误——这种错误往往是缺行、缺字或纸张破损等——这一错误被法成在校阅过程中发现,并作为废页处理。而核实这一过程的具体操作人员就是吉僧。

2 汉人 在写经生队伍中,汉族写经生占很大比例,当时敦煌汉族大姓如张、曹、索、阴、李等姓都加入了写经生的队伍。有代表性的如归义军节度使张议潮即是其中一员。张议潮曾抄写汉文经卷,这已为学界所知。我们在做敦煌藏文写经题记登录工作中意外地发现了张议潮抄写藏文佛经的记录。他参加了藏文《十万般若颂》、《佛说大宝积经》和《大乘无量寿宗要经》的抄写工作,现举一例:

录文2 甘肃省敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.2926的《十万般若颂》尾题为: btsan bzhēr bris/kong tshe zhus/stag sgra yang zhus/bun shu sum zhus cang ai tshe ro/zhus lags——赞热抄,公子校,悉诺思札二校,文序三校。终审后,系张议潮报废。

更让我们意外的是张议潮不但抄写了藏文佛经,还取了藏语名字:“赞热”。这在上面的录文2中清楚地反映出来。在佛经的抄写工作中,出现错误是在所难免的,如果出现缺行、缺字以及抄写过程中纸张破损等情况,所抄经页将被抽出做报废

处理，抄写人就是报废人。录文 2 中，抄写人是赞热，报废人是张议潮，显然赞热就是张议潮。从这儿可以看出，张议潮藏汉文兼通，是名双语人才。

3 粟特人 除了吐蕃人和汉人外，也有不少其他民族人员参加了藏文佛经的抄写工作，其中有很多粟特人。唐前期在敦煌设从化乡以安置粟特人，P3559《唐敦煌郡敦煌县差科簿（天宝年代）》记载，敦煌县从化乡 257 位粟特人中有安、康、石、史、曹、米等姓¹。吐蕃占领敦煌后取消了从化乡的建置。从化乡被取消后，一部分粟特人变为敦煌诸部落的编户，一部分沦为寺户。写经生的来源之一就是寺户，从我们的登录工作中，我们发现了很多安姓、康姓、米姓和曹姓粟特人，现录 3 条以资说明：

录文 3 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.0900 的《十万般若颂》第二部第一百五十页、尾题为：an g·yug zigs bris/byang chub zhus/cha la rton yang zhus/byang cub sum zhus/an phab tsang ro——安野息抄，羌曲校，拉刺东二校，羌曲三校 由安帕布藏报废。

录文 4 敦煌市博物馆藏编号为 0092.10-92《大乘无量寿宗要经》的尾题为：A.khang tig tig bris. B.khang tig tig bris——A 康弟弟抄，B 康弟弟抄

录文 5 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.2439 的《十万般若颂》尾题为：tshevu hig tses bris——曹和子抄

录文 6 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.2457 的《十万般若颂》第四卷第六十九品尾题为：myi sar kyis bris/dze wang zhus/ji dzeng yang zhus——米锁儿抄，财旺校，吉赞

① 参见郑炳林《唐五代敦煌粟特人与归义军政权》，载《敦煌研究》1996 年第四期。

二校

录文 7 敦煌市博物馆藏、卷号为 0330.10-330 的《大乘无量寿宗要经》尾题为：shi dze sheng bris/ceng dzevu zhus——史子宏抄，林照校。

其中录文 3 中的抄经人是安野息，报废人是安帕布藏，显然安野息有两个称呼，另一个称呼就是安帕布藏。如录文所列，敦煌粟特人姓氏都在尾题中有记录，这儿仅举几例，从中我们发现汉人和粟特人是抄经生的主力军。

4 吐谷浑人 吐谷浑于公元 663 年被吐蕃吞并，吐谷浑王诺曷钵北走凉州。公元 670 年，唐朝派遣名将薛仁贵率军十多万护送诺曷钵返国，唐蕃两军大战于大非川（今青海湖南岸）。唐军败绩，诺曷钵复国的愿望彻底破灭，流落灵州（今宁夏灵武西南），老死异乡。从此吐谷浑人成为吐蕃属部，吐蕃征调大批吐谷浑人随吐蕃军旅继续向北扩张。到公元九世纪初，吐谷浑人归属吐蕃已一百多年，已基本被吐蕃化。有不少人通吐蕃语言文字，应该说抄经生中有很多吐谷浑人。但由于已普遍被同化，他们取名也多随吐蕃人，所以仅仅从名字上很难区分出来。

《元和姓纂》辑本卷四记载：“《官氏志》：吐谷浑氏改为浑氏”。其望为“河南”。《新唐书》卷七十五下宰相世系五下中记载：“浑氏出自匈奴浑邪王，随拓拔氏徙河南，因以为氏。”^①我们在题记登录工作中发现了浑姓，现录文如下：

录文 8 甘肃省图书馆藏、卷号为甘图·T.0268《十万般若颂》第三卷第四十四品尾题录文为：cang weng yir bris/ci sun zhus/byang chub yang zhus/sha cuvi dge slong shang ben gyis sum zhu——张良友抄 吉僧校 羌曲

① 中华书局 2003 年版《新唐书》第 3379 页。

二校 沙州比丘浑纹三校。

显然,浑纹是位僧人,在吐蕃文题记中,还未发现浑纹的抄经记录,只有他的校经记录,说明他通吐蕃文。

吐谷浑人通吐蕃文的例子在 S. 5448 号《唐故河西归义军节度押衙兼右二将头银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国浑某甲邈真讚并序》中也有记载,曾在归义军政权中任职的归义军节度押衙兼右二将头银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国浑子盈,“府君讳子盈,字英达。门传鼎族…妙闲弓箭,历任辕门…明闲礼则,传戎音得顺君情;美舌甜唇,译蕃语羌浑叹美。”¹

吐谷浑人的一个墨离部落于公元七世纪驻牧于青海湖一带,后被吐蕃攻灭。钱伯泉先生经考证得出“墨离”是吐谷浑人“狼”的意思²。在抄经生中还有数位名前冠以“墨离”的吐谷浑人,仅举一例,录文如下:

录文 9 敦煌研究院藏、卷号为 0819 的《大乘无量寿宗要经》的尾题为: A. meg le gyu bzang gis bris B. bam legs bzang bris——A 墨离宇藏抄 B 汜勒藏抄。

录文中的墨离宇藏尽管已取吐蕃名“宇藏”;出于民族认同感,名前仍带有他的部落名,以资区别。

5 胡姓 胡姓如翟、贺等姓在经卷尾题中也有很多,现举两例:

录文 10 敦煌市博物馆藏、编号为 10-209 的《大乘无量寿宗要经》尾题为: A. dzevu dge brtan bris pa lgso

① 参见姜伯勤、项楚、荣新江合著《敦煌邈真赞校录并研究》第 245 页,台北新文丰出版公司出版。

② 钱伯泉:《墨离军及其相关问题》,《敦煌研究》2003 年第 1 期。

B. dzevu dge brtan bris C. dzevu weng tse gyi bris ——

A. 翟格端抄 B. 翟格端抄 C. 翟文才抄。

录文 11 敦煌市博物馆藏、卷号为 2146 的《十万般若颂》第二卷第三十八品尾题为: leng ho an lugis bris/dze cin zhus/hwe vgog yang zhus/dge brtan sum zhus/byang chub bzhI zhus——令狐安乐抄, 翟进校, 贺国二校, 格端三校, 羌曲四校。

录文 10、11 中均有翟姓, 录文 10 中翟姓胡人抄了三遍无量寿经, 有两个题名, 但笔迹为一人所为, 显然为同一人, 这位翟姓胡人随汉人取名为文才, 随吐蕃人取名为格端, 这种一人多名的现象在尾题中很普遍。录文 11 中, 翟姓和贺姓胡人一起出现, 其分工主要是校经, 说明他们吐蕃文功底很深。

另外令狐姓在尾题中频频出现, 如上所举。

三 写经生的社会构成分析

从民族成份看, 抄经生几乎涵盖了吐蕃统治敦煌时期文献中所列的各个民族。可见, 抄经令在敦煌的执行情况是很严格的。那么, 除民族成份外, 这些抄经生的社会构成又是如何? 下面将做一简要陈述。

吐蕃沙门宰相和王妃“钵阐布”贝吉云丹是吐蕃统治敦煌时期受墀祖德赞赞普委托主持吐蕃重大内外事务的最高级僧人。他早在墀德松赞(khri lde srong btsan, 约 798-815 年在位)执政时期已是“沙门同平章事勃兰伽(族名)云丹(chab srid adzin pa ban de bran ka yon tan)”。墀德松赞尊佛奉教盟碑“噶琼证盟碑”与盟百官名单中, 贝吉云丹与曾大力支持墀德松赞上台执政的吐蕃名僧娘·定埃增(ban de myang ting nge

vdzin)一道署名,位列百官之首¹。到墀祖德赞执政时期,贝吉云丹已是两朝重臣。在长庆会盟碑(khrang ching mthun abrel rdo ring)与盟吐蕃官员中以国政蕃僧“×××××政同平章事沙×(钵阐布)××”(bkav chen po la gtogs te phyi nang gnyis la dbang zhang chab srid vdzin pa ban de chen po dpal chen po yon tan)²的身份位列第一。黄文焕先生在《中国民族古文字研究》中撰文认为在墀祖德赞赞普时参与吐蕃重大政事的“钵阐布”贝吉云丹(ban de chen po dpal gyi yon tan)曾亲赴敦煌,并参加了敦煌佛经的抄写工作³。我们在登录工作中发现了抄经尾题中贝吉云丹和吐蕃王妃属庐氏(cog ro za)贝吉昂楚的签名,现举几例加以说明:

录文 12 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.1169-2《十万般若颂》第一卷第五十七品尾题为:dzevu klu rma bris/dge legs zhus/yon tan yang zhus/kang kang sum zhus/dpal gyi sgron ma zhus——曹禄玛抄,格勒校,云丹二校,刚刚三校,贝吉仲玛校。

录文 13 敦煌研究院藏、卷号为 Dy·T.121 的《般若心经》尾题为:dpal gyi ngang tshul zhus——贝吉昂楚校

录文 14 敦煌研究院藏、卷号为 0731《大乘无量寿宗要经》尾题为:bam lha legs briso/leng pevu zhus/dpal gyi sgron mas yang zhus/ji keng sum zhus——汜拉勒抄,林宝校,贝吉仲玛二校,吉刚三校。

录文 15 甘肃省图书馆藏、卷号为 029-2 的《大乘无量寿

① 参见《贤者喜宴》第 7 卷第 128 页,墀德松赞噶琼盟誓,“噶琼证盟碑”。

② 陈践注释:《吐蕃碑刻钟铭选》第 33 页,民族出版社 1984 年版。

③ 高田时雄:《有关吐蕃期敦煌写经事业的藏文资料》,《敦煌文献论集》,辽宁人民出版社 2001 年版 636 页。

宗要经》尾题为：sun stag tse bris/shen dang zhus/sgron ma yang zhus/leng chevu sum zhus ——孙德子抄 辛宥校，仲玛二校，林照三校

录文 13 中的贝吉昂楚是赤祖德赞赞普极力崇佛的王妃。在藏传佛教僧尼中，凡法名首尾带有“贝”字样，表明他们崇奉密宗、显密双修；仅从名称就可以看出贝吉昂楚王妃是一位尊奉密法的虔诚佛教徒。因为只是一种标志性称呼，所以有时“贝”又省略不写。在录文 14 中的贝吉昂楚省去了“贝吉”二字。在录文 12 中，省去了“贝吉”二字的云丹与贝吉仲玛一起校经，而在录文 3 中贝吉仲玛又与贝吉昂楚校经，说明贝吉云丹与贝吉昂楚以及贝吉仲玛是一块校经的，同时也说明贝吉云丹与贝吉昂楚是一起到敦煌的。

吐蕃历代赞普都要到境内各地巡视，这在 P·T1288 吐蕃大事纪年中有多处记录。P·T1287 中，吐蕃赞普赤德祖赞（khri lde gtsug btsan，弃隶缩赞，704-755）曾“亲自出征……攻陷唐之瓜州等城堡”。上文中我们已提到赤松德赞亲赴西北，攻打沙州。以上抄经尾题中的真实记录，使我们有理由相信，赤祖德赞曾携王妃贝吉昂楚同重臣云丹亲赴敦煌，一来巩固吐蕃对河西走廊的统治，二来亲自颁赐佛经、下达抄经令。这也为敦煌有如此大规模的抄经运动增加了更加充分的理由。

赤祖德赞极力崇佛，致使僧人掌政的措施得罪了反佛大臣，也损害了信仰苯教的一部分奴隶主贵族的利益，他们蓄积力量，准备反扑。墀祖德赞晚年体弱多病，对权势煊赫的钵阐布又逐渐产生猜忌，遂将国政委于大论结都那（vbavs rgyal do stag snyas）执掌。结都那诬陷属庐氏王妃贝吉昂楚与僧相贝吉云丹长期通奸，结果钵阐布云丹获罪被诛，贝吉昂楚含恨自

杀。而属庐氏与云丹长期驻留敦煌的事实可能是政敌诬陷他们的重要口实。

敦煌中小官吏 吐蕃沙门宰相和王妃亲赴敦煌主持抄经事业,中下层官吏更不用说。节儿尚起律心儿带头兴建佛寺,职位仅次于节儿的内臣们则加入了写经生的队伍。

录文 16 敦煌市博物馆藏、卷号为敦博·T.0780 的《十万般若颂》尾题为: bam g · yu bzher gyi ro bdag phyung ste gtang ngo/nang rje po blon g · yu bzher ro/bam g · yu bzher gi ro zhus lagste——汜野热报废,我检出后废弃,内臣论野热报废(朱笔竖写于经首竖线外),并已审核。

这是一纸报废经页,报废人汜野热是一名内臣。很明显,他是一位汜姓汉人。汉人做到风臣之职,并在名前冠以“论”的称号,可见他深受吐蕃官吏器重,但他的吐蕃文不怎么样,他抄的这页佛经被检出后报废了。

敦煌中小官吏、部落平民 抄经是一项浩大的工程,他除了寺院专职抄经生外还有普通部落百姓。高田时雄在经过大量考证后得出写经人来自汉人三部落:曷骨萨部落 (rgod sar gyi sde)、悉董萨部落 (stong sar gyi sde) 和宁宗部落 (snying tshoms kyi sde)^①,然而大批沦为寺户的粟特人的抄经记录使我们对他的考证不敢认同。在我们的题记登录中的新发现表明写经生来自汉人三部落的结论也不成立。

录文 18 敦煌市博物馆藏、卷号为 0100.10-100 的《大乘无量寿宗要经》尾题为: mthong khyab se tong bvi sde/gu rib lhas btsas bris——通颊赛东部落: 咕日布·拉再抄。抄经人咕日布·拉再来自通颊部落,而非汉人三部落。

① 王尧、陈践译注:《敦煌本吐蕃历史文书》第 166 页,民族出版社 1992 年版。

四 结语

总之，九世纪敦煌写经事业是一项浩大工程，上至吐蕃国政蕃僧和赞普王妃，下至普通百姓都投入了这项工程，他们涵盖了敦煌的各个民族。尽管人数众多，民族各异，社会成份复杂，但由于受统治阶层的大力推崇，这项工程组织得力，分工细密；从而，既保证了经卷数量，又保证了经卷的书写质量。这项重大而严肃的抄经运动的一项副产品就是报废经页。由于经页已作报废处理，可以随意书写，所以写经生在报废经页的空白处留下了大量随笔，它包括当时政治、经济、文化、历史等各个方面的内容，为我们研究古代敦煌提供了珍贵的第一手资料。我院组织的系统藏文题记登录工作刚刚开始，随着工作的进一步开展，我们将会收集更多信息，与敦煌汉文史料紧密结合，给敦煌学研究增加新的内容。

敦煌藏文写经生结构分析

附表一*

录文号	收藏地	原收藏号	登录卡号	经名(拉丁文转写)	经名译文	品名(拉丁文转写)	品名译文	尾题(拉丁文转写)	尾题译文
1	敦煌市博物馆		00855	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂	dum bu gnyis pa bam po gsum pa	第二卷第三品	ci sun zhus lags/kim kang ro dang zhus phachos grub phyung ngo	吉僧校验, 金刚报废, 一枚却珠(法成)检出。
2	敦煌市博物馆		00837	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			btsan bzher bris/kong tshe zhus/stag sgra yang zhus/bun shu sum zhus cang ai tshe ro/zhus lags	赞热抄, 公子校, 悉诺思札二校, 文序三校, 终审后, 系张议潮报废
3	敦煌市博物馆		00796	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			an g · yug zigs bris/byang chub zhus/lh rton yang zhus/byang cub sum zhus/an phab tsang ro	安野息抄, 美曲校, 拉刺东二校, 美曲三校 由安帕布藏报废。
4	敦煌市博物馆	0092.10-92	00275	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			A.khang tig tig bris. B.khang tig nig bris	A 康弟弟抄, B 康弟弟抄
5	敦煌市博物馆		00711	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			tshevu hig tses bris	曹和子抄
6	敦煌市博物馆		00629	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			myi sar kyis bris/dze wang zhus/ji dzeng yang zhus	米锁儿抄, 财旺校, 吉赞二校

* 为便于查阅, 把文中所引录文制成表格。

丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集

附表二

录文号	收藏地	原收藏号	登录卡号	经名(拉丁文转写)	经名译文	品名(拉丁文转写)	品名译文	尾题(拉丁文转写)	尾题译文
7	敦煌市博物馆	0330.10-330	01048	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			shi dze sheng bris/weng dzevu zhus	史子宏抄, 王才校
8	甘肃省图书馆		00048	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂	dum bu gsum pa bam po bzi bcu bzhivo	第三卷第四十四品	cang weng yir bris/ci sun zhus/byang chub yang zhus/sha cuvi dge slong shang ben gyis sum zhu	张文议抄 吉僧校 美曲二校 抄 州比丘译纹三校:
9	敦煌市博物馆		00242	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			A. meg le gyu bzang gis bris B. bam legs bzang bris——	A 墨高字藏抄 B 记勒藏抄:
10	敦煌市博物馆	0209.10-209	00320	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			A.dzevu dge brtan bris pa lgsa B.dzevu dge brtan brisC.dzevu weng tse gyi bris	A. 翟格端抄B. 翟格端抄C. 翟 文才抄:
11	敦煌市博物馆		00485	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			leng ho an lug bris/tse bin zhus/dge brtan yang zhus/hwe vgog sum zhus byang chub bzhi zhus	令狐安乐抄, 翟文校, 格端二校, 贺国三校, 羌曲四校:
12	敦煌市博物馆		00585	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂	dum bu dang po bam po lnga bcu brgyad do	第一卷第五十八品	dzevu klu rma bris/dge legs zhus/yon tan yang zhus/kang kang sum zhus/dpal gyi sgron ma zhus	翟禄玛抄, 格勒校, 云丹二校, 刚刚三 校, 贝吉仲玛校:

敦煌藏文写经生结构分析

附表三

录文号	收藏地	原收藏号	登录卡号	经名(拉丁文转写)	经名译文	品名(拉丁文转写)	品名译文	尾题(拉丁文转写)	尾题译文
13	敦煌研究院		00245	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			dpal gyi ngang tshul zhus	贝吉昂楚校
14	敦煌研究院		00593	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			sag gung legs bris/dpal gyi sgron ma zhus/legs vdu yang zhus/ngang tshul sum zhus	索贡勒抄, 贝吉仲玛校, 勒堆二校, 昂楚三校。
15	甘肃省图书馆	029-2	00163	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			sun stag tse bris/shen dang zhus/sgron ma yang zhus/leng chevu sum zhus	孙德子抄 辛一校, 仲玛二校, 林照三校
16	敦煌研究院	0731	00211	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			bam lha legs briso/leng cevu zhus(dmar po)/dpal gyi sgron mas yang zhus(dmar po)/ji keng sum zhus	衞拉勒抄, 林照校(朱书), 贝吉仲玛二校(朱书), 吉刚三校
17	敦煌市博物馆		01040	shes rab kyi pha rol du phyin pa stong phrag brgyv pa	十万般若颂			bam g · yu bzher gyi ro bdag phyung ste gtang ngo/nang rje po blon g · yu bzher ro/bam g · yu bzher gi ro zhus lagste	衞野热报度, 我检出后度异, 节儿论野热报度(朱笔竖写于经首竖线外), 并已审核;
18	敦煌市博物馆	0100.10-100	00434	tshe dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen povi mdo	大乘无量寿宗要经			mthong khyab se tong bvi sde/gu rib lbas btsas bris	通颖囊东部落: 咕日布·拉再抄;

法藏敦煌藏医文献 P.T.1057 《藏医杂疗方》的科学价值探讨

李应存

(兰州大学敦煌学研究所 甘肃中医学院)

1982年，中央民族学院的藏语专家王尧、陈践首次对法国伯希和所劫敦煌古藏文写本 P.T.1057《藏医杂疗方》进行了解题与翻译，该文在解题中根据卷子所反映的内容及文字本身的特点，将其断定为公元8世纪的藏文写本¹。同时中国中医研究院的洪武婵同志在蔡景峰老师的指导下，根据王尧、陈践同志的译文，首先从临床各科、所用药物、病因病理、诊断治法等方面进行了论述，其次从重要的医史价值中进行了分析与论证²。随后，王尧、陈践于1983年8月出版了《敦煌吐蕃文献选》一书（四川民族出版社），在该书第五部分“早期藏医藏药文书”中收录了 P.T.1057《藏医杂疗方》、P.T.127《藏医灸法残卷》、P.T.1044《藏医灸法残卷》三种藏医文献的译文³。与此同时，中央民族学院的藏语专家罗秉芬、黄布凡同志出版了《敦煌本吐蕃医学文献选编》一书（北京民族出版社），该书整理刊布了四篇敦煌藏文医药文献，即 P.T.1057《医疗术》

① 王尧、陈践：《敦煌本藏医学残卷介绍（上）》，《中华医史杂志》，1982年，12（4），247—250页。

② 洪武婵：《敦煌石窟〈藏医杂疗方〉的医史价值》，《中华医史杂志》，1982年，12（4），251—253页。

③ 王尧、陈践译注：《敦煌吐蕃文献选》，成都：四川民族出版社，1983年8月，174—184页。

(即王尧、陈践所译的《藏医杂疗方》)、P.T.127《火灸疗法》(藏医灸法残卷)、P.T.1044《火灸疗法》(藏医灸法残卷)、India Office 56、57《医疗术》,其对每篇文献,先用藏文印刷体摹写,然后是汉文译文和词语注释¹。以上王尧、陈践、罗秉芬、黄布凡、蔡景峰、洪武婵等同志均对吐蕃时期古藏文医药文献的传播与普及起了重要的作用。时隔二十余年,笔者仔细研读译文,仍发现许多地方与汉族医学、现代医学的论述相吻合,具有很高的科学价值。当然,由于当时人们受客观条件和认识上的限制,出现部分不科学的内容也是可以理解的。因王尧、陈践与罗秉芬、黄布凡所译结果不尽相同,笔者又非藏文专家,对诸位专家的译文实在难以取舍,为了统一起见,今笔者所引译文以王尧、陈践的译本为准,本着“古为今用”观点,不揣浅陋,将其科学的、至今有用的部分择要分析如下,错误之处恭请同道指正!

1、结扎止血、放血排毒兼以碳剂内服而治出血。

对于出血的治疗,《藏医杂疗方》中有“治流血方:人若受伤出血,用羊毛绳将大拇指和小拇指缚后……流血不止的话,用在手背凹陷处吐以口水,用黄牛角吸该部位,就会出现一个鼓胞,以刀划破流出一点血水或黄水,流血即止。用山上陈牛粪(头年夏天的干牛粪)烧灰和人紫柳熬成的药汁中,喝两三口,流血即可止住。”从医理推断,应该包扎止血,因此,译文“用羊毛绳将大拇指和小拇指缚后……流血不止的话,”应理解为“用大、小拇指将羊毛绳缚扎出血部位后……若再流血不止的话,”只有这样才符合医理,因为对于大、小拇指以外的其它部位受伤出血的治疗,“用羊毛绳将大拇指和小拇指

^① 罗秉芬、黄布凡:《敦煌本吐蕃医学文献选编》,北京:民族出版社,1983年。

缚”有什么用呢？同时期的《四部医典》中对创伤的治疗，也可印证这一事实，在《四部医典第八十二章·创伤治法》^①中云“割裂伤要束扎，砍击的伤口须包扎，……破碎伤包扎后及时排出黄水。”从今天来看，创伤出血亦应及时清创、缝合、包扎，以防失血过多或创口感染而最终导致生命危险。山上陈牛粪(头年夏天的干牛粪)烧灰熬成药汁乃取其碳剂止血之功，敦煌卷子 P.2666V^②中“妇人月水不止，取簸箕舌烧作灰，和酒服即止”^③与此相似。牛粪，性味苦、寒、无毒。具有散热解毒之功，李时珍《本草纲目·兽部第五十卷·牛》引《别录》谓：“烧灰，敷灸疮不瘥。”《本草纲目·兽部第五十卷·牛》又引藏器谓“敷小儿烂疮烂痘，及痈肿不合，能灭癩痕”^④。紫柳，李时珍《本草纲目·虫部第三十九卷·紫柳》^⑤中写作“紫柳(音矿)”，唐《新修本草》^⑥写作“紫矿”，此物色紫，状如矿石，为“蚁于海畔树藤皮中为之。”其“味甘、咸、平，有小毒，主五脏邪气，带下，止痛，破积血，金疮，生肉。”因此，该方治疗外伤出血是符合医理的，是科学的经验总结。

① 宇妥·元丹贡布著，马世林、罗达尚、毛继祖等译注《四部医典第八十二章·创伤治法》，上海：上海科学技术出版社，1987年，194—197页。

② 魏同贤总策划《法藏敦煌西域文献》(第十七册)，P.2666V^②单方。上海：上海古籍出版社，2001年，145—147页。

③ 李时珍著，刘衡如、刘山永校注《本草纲目·兽部第五十卷·牛》，北京：华夏出版社，2002年，1815页。

④ 李时珍著，刘衡如、刘山永校注《本草纲目·虫部第三十九卷·紫柳》，北京：华夏出版社，2002年，1493—1494页。

⑤ 唐·苏敬等撰，尚志钧辑校《新修本草·玉石等部中品卷第四》，合肥：安徽科学技术出版社，2004年，68—69页

2、内外合治，共治療癩癧腫。

對於癩癧腫瘤的治療，其云：“治療癩癧方，人長癩癧和喉部長瘤下巴疼痛時，用對耳草之根和甘松之根、黃牛角、岩羊角、山羊角、馬蹄(碾成粉)敷在上面，膿不會擴散。如墳墓中之石塊燒熱後置於患處也能治愈。若用以上諸法無效，匯膿擴散的話，切開瘤子，擠出點血，傷口用熊膽，白礪，羌花，溪岸銀蓮花，肉桂、綉球藤諸藥混在一起，敷於傷口，膿定能流出。如仍不愈，在瘤子上扎針則愈。”從中醫角度分析，方中“耳草之根”黃布凡譯作“大薊根”，有待進一步研究，甘松根性味甘溫，功善理氣解鬱，辟惡氣，《本草綱目·草部第十四卷·甘松》引藏器云：“理元氣，去氣鬱”¹；牛角性味苦寒無毒，《本草綱目·獸部第五十卷·牛》引《名醫別錄》中謂：“煎汁，善治熱毒風及壯熱”；又引《日華子本草》謂：“治喉癭腫塞欲死，燒灰，酒服一錢”²。岩羊角、山羊角解毒辟穢退熱，馬蹄能辟惡氣鬼毒殺蟲，疔腸癰，下瘀血。諸藥合用，可增強理氣解毒、化瘀散結之力，故治療癩癧或毒腫有效。至於毒腫化膿，當切開排膿，并用藥物敷於傷口來加強排膿，也是十分科學的。方中熊膽味苦性寒，具有清熱解毒、鎮靜止痛之效，《四部醫典》中謂其“止血，祛腐生肌。”現代研究，其含有的結合型熊去氧膽酸及鵝去氧膽酸具有明顯的解熱抗炎、鎮靜止痛作用³。白礪即白色礪砂，味辛咸，主含氯化

① 李時珍著，劉衡如、劉山永校注《本草綱目·草部第十四卷·甘松》，北京：華夏出版社，2002年，595—596頁。

② 李時珍著，劉衡如、劉山永校注《本草綱目·獸部第五十卷·牛》，北京：華夏出版社，2002年，1813頁。

③ 宋立人總編，嘎瑪曲培主編：《中華本草·藏藥卷·動物藥·熊》，上海：上海科學技術出版社，2003年，408—409頁。

铵，功专“消积软坚，破瘀去翳，排脓去腐”^①；羌花疑指“羌活”，《中华本草·藏药卷·植物药·羌活》引《度母本草》中谓其“止血、消肿、治疗毒。”又引《晶珠本草》中谓其“消炎止痛，消痞瘤”^②。故所加用上述“解毒排脓，去腐生肌”的药物从其药物分析上讲，亦非常科学。

3 治咽喉病痛，吮薰两法并用。

对于咽喉噎塞疼痛的治疗，其云：“咽喉感到噎塞疼痛的话，用龙胆、阿魏、景天裹在干净的羊毛里吮之则愈。用凉水撒膝盖后曲节处，用以上诸药薰喉部则愈。”方中龙胆即龙胆草，具有清利湿热之功，可治头痛、目赤、咽痛；阿魏为伞形科植物阿魏的树脂，性味苦辛温，具有消积杀虫之功，《中药大辞典·阿魏》引《唐本草》谓其：“主杀诸小虫，去臭气，破微积，下恶气”^③。景天为景天科植物景天的全草，性味苦，酸、寒，具有清热解毒之功，《中药大辞典·景天》引《本经》云：“主大热火疮”，又引《贵州民间方药集》云：“解热，止渴生津，止咳，治喉炎。”^④。以上三药合用，共奏清热解毒、破积利咽之效。其治疗方法独特，吮吮有助于药物在口腔咽喉部位充分吸收，药薰喉部类似于今天的雾化吸入，亦很科学。

4 疗牙龈病变，吮吐苋蓉之根。

① 宋立人总编，嘎玛曲培主编《中华本草·藏药卷·矿物药·硼砂》，上海：上海科学技术出版社，2003年12月第一版，26—27页。

② 宋立人总编，嘎玛曲培主编《中华本草·藏药卷·植物药·羌活》，上海：上海科学技术出版社，2003年12月第一版，194—195页。

③ 江苏新医学院编《中药大辞典·阿魏》，上海：上海科学技术出版社，1986年，1186—1187页。

④ 江苏新医学院编《中药大辞典·景天》，上海：上海科学技术出版社，1986年，2380—2381页。

对于牙龈溃烂、牙齿松动的病变，其云：“齿龈疽坏，牙齿松动，吮白菖蓉之根，然后将其汁吐掉则愈。”所用药物菖蓉之根，其性味苦、寒，有毒。此处用治牙龈溃烂是取其解痉镇痛、消炎驱虫、以毒攻毒，因其有毒，故吸吮后将其汁吐掉以防中毒，这种既能治疗又防中毒的方法十分科学，据现代临床报道，菖蓉之根确实毒性较大，因其外形颇似胡萝卜，常杂长于胡萝卜地内，故而出现了误食中毒者，中毒表现以精神症状为主，误食后 2—4 小时发生中毒症状，表现为：“颜面潮红，瞳孔散大，腺体分泌减少，步态不稳，平衡失调，意识不清等”，其中毒与本品所含阿托品碱类生物碱有关¹。

5 心口疼痛，冰片能愈。

《藏医杂疗方》云：“人心口疼痛不适，……将冰片放入水中喝之则愈。”心口疼痛，类似于中医之胸痹，现代医学之冠心病心绞痛，用冰片治疗，疗效确切，冰片为龙脑香科植物龙脑香的树脂，有香气，性味辛凉，具有通窍止痛、消炎散热之功。现代药理研究表明，冰片具有明显的抗心绞痛的作用，其能延长小鼠耐缺氧时间，并使心肌梗塞狗的冠状窦血流量回升，减慢心率，减少心脏动—静脉血氧差，降低心肌耗氧量²。在公元 8 世纪藏医就用冰片治疗心口疼痛实属重要发明。

6 怀疑中毒，吐法为妙。

中毒的治疗，除有效的药物治疗外，短期内最有效的方法是便是吐掉全部胃内容物，《藏医杂疗方》云：“怀疑饮食中毒，喝一口蜂蜜，就会(将中毒物)全部吐出，如无蜂蜜，用一粒酒

① 江苏新医学院编《中药大辞典·菖蓉根》，上海：上海科学技术出版社，1986年，1815页。

② 王筠默主编《中药药理学·开窍药》，上海：上海科学技术出版社，1985年，99页。

曲碾碎，就水服下，则可全部吐光。若怀疑未吐尽，用鸟毛在嗓子里搅一下可吐尽。如还怀疑未吐尽，在愈柴前禁食。”从中看出，除涌中用蜂蜜、酒曲催吐外，还加用鸟翎探吐，以吐尽为度，这一探吐方法有利于排出胃内未被吸收的毒物，减轻或避免中毒，因简便易行，故一直沿用至今。

7 治疗中暑，饮食宜清淡，以辛香清解为要。

关于中暑，《藏医杂疗方》云：“人如中暑，三天不要吃酒、肉。若做不到，两天不吃酒、肉。如这也办不到，至少一天不要吃酒肉。或在流质饮食品内和入一两(?)以下，半两以上之麝香、蓝靛粉、大米、奶渣粉、黄秦艽、艾蒿，烧焦的土，唐古特青兰的一种、碾碎之让巴草，全部喝尽则愈。”从中看出，其对于中暑高热，主张最好三天不要吃酒、肉，这很科学，因酒、肉属辛热，滋腻之品，易助热碍胃。应给予清淡、营养丰富、易于消化的流质或半流质饮食，所用药物麝香、蓝靛、唐古特青兰等具有开窍解热之效，大米、奶渣粉清淡清淡养胃，秦艽、艾蒿祛湿温中散热，并防寒凉伤胃，另外方中让巴草，黄布凡译作“黄精”。

8 呃逆不止，按、烤、喷嚏则止。

呃逆不止，乃胃气不降所致，《藏医杂疗方》中用按、烤、喷嚏之法取效，其云：“打呃不止，按右手脉跳则止，烤囟门也行，往鼻中伸入绳头打个喷嚏则止。”右手脉跳之处应在挠动脉搏动处，按压此处治疗呃逆不止实属独特方法；囟门乃属中医奇经八脉之督脉所循经部位，灸烤囟门疗呃逆不止，适合于胃中寒冷之呃逆，此法在《藏医杂疗方》中首次论述，值得进一步研究。取嚏止呃之法在中医中也很常用，《黄帝内经》中就记载了取嚏止呃的简便方法，如《灵枢·杂病第二十

六》篇中云：“哧，以草刺鼻，嚏，嚏而已”¹。取嚏止呃之法对于呃逆之轻证，疗效可靠，至今仍有重要的实用价值。

9 医黄水疮，藜汁涂则愈。

黄水疮是生于皮肤的一种传染性脓疱性疾病，初起皮肤患处先起红斑，继之成粟米样水疱，基底红晕，随即变为脓疱，痒而兼痛，搔破黄水淋漓，久则结痂而愈。中医认为多由脾胃湿热而成。《藏医杂疗方》中主张用小藜汁涂搽，实乃单方一味，其效不凡，小藜即黄柏，又名藜皮，为芸香科植物黄柏或黄皮树的树皮，性味苦寒，具有泻火燥湿解毒之效，临床实践证明，其研末调敷对黄水疮、口疮、湿疹等病确实有良效。小藜（黄柏）中主含小藜碱、黄柏碱等，小藜碱体外试验对金黄色葡萄球菌、肺炎球菌、白喉杆菌、草绿色链球菌、痢疾杆菌及某些常见的致病性真菌等均有抑制作用²。

10 人患疥疮，外用杀虫治疥。

疥疮是一种由疥虫引起的传染性皮肤病，本病以手指缝最多见，亦可见于肘窝腋下小腹腹股沟臀腿等处，甚则遍及全身，其表现为针头大小的丘疹和水疱，甚痒，故体表常见抓痕和结痂。对于本病的治疗以外治为主，《藏医杂疗方》中云：“人患疥疮，以蛇脂涂之则愈；用山羊脂涂之也愈；以鱼胆、熊胆、米汤、‘聂尔布’一起涂之也愈。”方中蛇脂、山羊脂、鱼胆、熊胆均有杀虫治疥之功，故外涂治疥疗效可靠。

除上所述，《藏医杂疗方》中还有许多地方是具有科学性的，直至今天仍有发掘的价值，如认识到肝病表现为肝痛肿

① 张珍玉主编《灵枢经语释》，济南：山东科学技术出版社，1983年，279页。

② 李经纬、区永欣、余瀛鳌等主编《简明中医辞典》，北京：中国中医药出版社，2001年，869—871页。

大，脸色青黄，眼黄，这与现代医学的认识基本一致，又如认为男女过量饮酒会导致胃疼、肾疼、胆疼、肝区刺疼、甚者肝肥大病，其云：“男女饮酒过量，先是全天喝酒，到次日早晨酒醉，口渴，不想喝别的饮料。若再喝酒，肝和胆二者启开，酒进入胆、肝，就要发病。先是胃疼，不住打呃，然所腹胀，右肾也疼，肝区刺疼，口水有咸味，这是肝肥大病。”现代医学也认为长期过量饮酒对胃、肾、胆、肝等脏器均有不同程度的损害，尤其对肝脏的危害最大，如酒精性肝硬化等疾病。当然，限于时代的局限性，有些地方带有迷信色彩是可以理解的，我们应该本着“古为今用，吸取精华，剔除糟粕”的原则，今后应进行大量的临床实践来验证提高，进而使敦煌石室中秘藏的古藏医文献这朵奇葩在人类的医疗保健中显得更加璀璨夺目。

匈奴文字初探

芒·牧林

匈奴是否有过自己的民族文字？古今中外学人，众说纷纭，可谓千古未解之迷。就此问题，本人曾留意多年。现依据目前所搜集到的有关匈奴文字的一些资料，将个人初探管见公诸于世，以求众师审示。

一、关于匈奴有无文字诸家歧见

匈奴于公元前三世纪，在蒙古草原上建立起以游牧人为主体的强大民族政权，统治大漠南北、东北平原、河套及黄土高原长达四百余年（公元前209—216年）。然而其中一支西迁，经中亚地区进入北欧，又继续活跃了三百多年（公元91—455年）。因而他们给中国历史及至世界的历史以重大的影响。他们在鄂尔多斯高原、蒙古草原和北欧的土地上，留下了许许多多风格独特的匈奴文化遗迹，至今吸引着人们的兴趣。著名的鄂尔多斯青铜文化和漠北方形石墓文化是它的代表作。然而令人遗憾的是，这个呈雄跃武、驰骋草原数世纪的匈奴民族，却没有留下用自己文字书写的任何典籍、文献和碑刻铭文。于是，匈奴人是否有过民族文字，就成了人们探究的话题。

匈奴是否有过自己的民族文字？如果它曾有过，是种什么样的文字？对此，人们历来持两种截然相反的观点。

一方持“匈奴无文字论”。司马迁在其《史记·匈奴列传》中说：匈奴“毋文书，以言为约束。”班固同样重复了司马迁的话。范曄在其所著《后汉书·南匈奴传》中则说，匈奴

“断狱听讼，当决轻重，口白单于。”可见古代汉族史官们的见解是一脉相承的。那么史书有记载，匈奴与汉朝历代皇室，书函往来多次，那不是它有过文字的证据吗？对此，有些人回答说：那都是匈奴人使用汉字之作。比如，有的人拿出自冒顿单于时代起匈奴官吏们所使用过的印章，象“匈奴祥帮玉玺”、“四角胡王印”、“匈奴呼律居訾成群印”、“休屠胡佰长印”等实物证据（见柯昌济：《金文分域编》），说匈奴“制度文字并同秦”^①。于是某些人得出“匈奴没有自己文字”，使用的是“汉文”的结论^②。并且，至今仍有学者持这类观点。林干教授说：“匈奴本无文字，它所写给汉朝的文书都是由汉人用汉文替它书写的，这可无疑”^③。齐思和先生也肯定说：“它们（指匈奴一笔者注）没有自己的文字”^④。薛宗正先生也说：“历史上先后君临漠北的匈奴、柔然等古代强族都未曾拥有自己的文字”^⑤。另一方则持“匈奴有文字论”。蒙古族著名的史学家陶克涛先生，在其力作《毡乡春秋——匈奴篇》^⑥中，列举了不少匈奴有过自己文字的有关信息。如从考古发现的“匈奴姑涂比台耆印”^⑦。这个印是匈奴有过自己书吏的证据。《史记·卫将军骠骑传》记载，匈奴有“比车耆”的官职。这个

① 王国维：《观堂集林》十八“匈奴祥印跋”。

② [苏] 顾来到列夫：《匈奴》（古代中亚）内蒙古大学蒙古史研究室编《蒙古史参考资料》第十九期。

③ 林干：《匈奴史》内蒙古人民出版社1979年，页注①。

④ 齐思和：匈奴西迁及其在欧洲的活动《历史研究》1917年第三期。

⑤ 薛宗正：《突厥史》中国社会科学出版社北京704页。

⑥ 陶克涛：《毡乡春秋——匈奴篇》人民出版社1987年306-308页。

⑦ 柯昌济：“金文分域编”。

“比台耆”、“比车耆”，正是元代的“笔贴赤”之称，即现代蒙古语的<bi—ce—ci>一词的古代音译记载，是专事译写文书的官职名称。据此，陶克涛先生指出：“正因为匈奴当时有自己文字，所以设此官职。那些往来的书牒或许正是出自这些‘毕台耆’之手呢”^①。又如桓宽在其《盐铁论》中写有匈奴“虽无礼义之书，刻骨卷衣，百官有以相记，而君臣上下有以相使”的记录。这说明，匈奴人在使用自己文字，是刻在骨片或畜皮上书写，以此将国家的大事、政令、法规，“相记”并“相使”的事实。再就，汉元帝在破灭北匈奴后，“以起图书示后宫贵人”的事，也可视为匈奴有过自己文字的信息。对此事，曾有人认为“显然是汉文的作品”^②。陶可涛先生则认为“汉元帝用以展‘示后宫贵人’的‘图书’，或许正是‘刻骨卷衣’，用匈奴文撰著之作，所以他才得意炫耀于‘贵人’们。确属汉文图书则无可必要！”清人洪钧在《元史译文证补》中，引西方著述说：“匈奴阿提拉于两国使命往来，坛坫称盛，有诗词歌咏，皆占时匈奴文字。罗马有通匈奴文者，匈奴也有通拉丁文者”^③阿提拉是北匈奴西迁至北欧之后，于公元五世纪建立起匈人王朝的首领。这段论述，可说明它们当时依然在使用着它们祖先创制的古匈奴文字。这一点可以从《周书·突厥传》的一则记载中得到实证：“其书（指古突厥文——笔者注）字类胡”。这里的“胡”是指匈奴而言。他说明“胡”的文字于突厥文是“类同”的。清代所编著的蒙文书籍中也记载着匈奴有文字的信息。如公·贡布札编写的《学习藏

① 陶克涛：《毡乡春秋……匈奴篇》人民出版社 1987 年 306—308 页。



② 吕思勉：《燕石札记》。

③ 诺：《元史译文证补》《亚非民族》（本刻版 P2）（笔者藏书）。

文简明词书》的“序言”和蒙文《甘珠尔经》（即《大藏经》）第六十一卷九十一面里，在介绍世间各种文字时，都提到“匈奴的文字”（Hune,匈奴）。综上所述，说匈奴无文字者，言之有理；说匈奴有文字者，举之有据。那么，匈奴到底是否真的曾有过自己的文字？如果有是什么样形式的文字呢？古代史书、典籍、文献资料，均未提供任何实物证据。就是坚持说匈奴有文字的近代学者们，大都也是依据典籍所记载的信息分析面所得的“结论”。唯有蒙古国的几位学者报导了少量的考古所的资料或岩画中出现的符号，但靠这些零星资料很难证实匈奴确有文字的充分依据。我们在这里将要介绍的“匈奴文字”，就是依前人提供的线索“顺藤摸瓜”，在更为广泛地搜集世界各地发掘出的考古资料及所发现的岩画铭刻的“岩文”初步整理出“未经释诂”的匈奴文字的原始资料、符号体系。

二、“匈奴文”简解

我在介绍匈奴古文字符号之前，对匈奴文字的名称“Runie”文或“如尼”一称略作说明。所谓“匈奴古文字”，是指匈奴人在蒙古草原（包括大漠南北）岩画中，在其古迹墓葬遗物上所留下的一种独特的文字符号系统。最初，它在北欧地区被发现，后来在我国和蒙古国等的陆续发现。在西方，人们最初称其为<Runie>字。我们认为这个<Runie>字有人曾汉音译为“儒尼文”、“如尼文”，它与匈奴名称有关。在西方，对“匈”一称的拼写是多种多样的。用斯拉夫文拼写作<УН>，用拉丁文拼写为<rune>、<Hiung>、<Hsiung>、<xiung>等；在阿拉伯文中则写成<Huns>、<huni>等。北欧地区西迁过去的“匈人”带到欧洲去的文字，称之为<Runie>字。<Runie>一词，即于斯坎地那语的“hune”一词相同，其词义为“神秘”或“秘密”的意思。


人们对最初发现的“匈人”的文字名称<Runie>的辞源，解释成了源于德语<Runie>（“秘密文书”之义）一称。据我考察，<Runie>一称可能不是源于德语的词汇，它的真正辞源应是“匈”一词的古代读音 hun 或 hung（即“戒”）。将“匈奴”一名寻本探源，正如《史记·匈奴刘传》记载：“唐虞以上有山戒、獬豸、葷粥，居于北蛮”的匈奴祖先的本名。它在汉籍文献中所用的字进程是匈<葷<獬<戒，事实上所有这些用字就是<hun>一称的历代不同音译字。“戒”一称出现很早，古金文写作：，甲骨文刻为。将其上古音拟作：*ɣjiwən*。它的词义在夏、商时代，是拿武器的人”的意思；周、秦以后就成了专指活动于黄河流域和北方草原地带的游牧民族代称。“戒”字在广州等地“南蛮”方音<*iv*ɔ> <*io*ɔ>，温州话读做<*yong*>，即现代蒙古语<hun>“人”一词的远古读音形式的变体。所以，这个“戒”——“匈”之称与公元四世纪时消亡的阿提拉王朝的后裔<Hangg>、<hungary>，即“匈牙利”一称的词源有关。因此，我们推断西方<Runie>，<rune>、<hunni>、<Hunes>等，正是创造使用这种文字的主人“匈奴人”，以其本民族之称命名自己文字为<hun>（“戒书”）。故我在本文中，把阿瓦尔人的<rune>一称，用汉字复原译写作“戒”或“匈”，把匈奴的文字称之为“匈奴文”（Hun bitig），以示“名从主人”，复原其本貌。

三、匈奴文符号展示


“匈奴文”到底是什么一种文字？它在何处？现将目前所搜集到的有关“匈奴文”的资料，按不同地区所发现的情况，用拉丁字母分别标作 A（A1、A2、A3…）、B（B1、B2、B3…）、C（C1、C2、C3…）展示的同时，略作说明。

（一）、北欧地区考古遗迹中发现的“匈奴文”符号


A、匈牙利地区从阿瓦尔人时代遗物上发现的“匈奴文”符号：



 A1、A2、A3、A4、A5、A6、A7、A8、A9、A10、A11




 A12、A13、A14、A15、A16、A17、A18、A19、A20、A21




 A22、A23、A24、A25、A26、A27、A28、A29、A30

这一组“匈奴文”中 A1——A18 符号，出土于马札尔 <Мажаp> 的雅奴希德 <Янушита> 地区发掘一个阿瓦尔人墓葬时所出现的三角形木制针线盒上刻写的字符。由马札尔科学院院士卡尔玛德特 (карматта) 教授于 1884 年所刊布^①。A19——A30 符号，是由匈牙利学者·塔尔卡尼·索尤齐 <Э.Таркайб> 于 1967 年出版的研究成果——《匈牙利私有财产和地区印记》一书中刊布的^②。


B、前德意志国和斯坎地那地区发现的“匈奴文”符号：



 B1、B2、B3、B4、B5、B6、B7、B8、B9、B10、B11



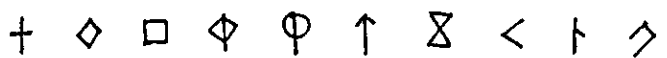
 B12、B13、B14、B15、B16、B17、B18、B19、B20、B21

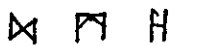


 B22、B23、B24、B25、B26、B27、B28、B29、B30、B31

① [蒙古]落格德尔苏荣：《两个年前的蒙古文字》，《蒙古语文》（蒙文）1993 年第 6 期。

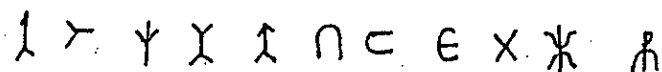
② [蒙古]落格德尔苏荣：《两个年前的蒙古文字》，《蒙古语文》（蒙文）1993 年第 6 期。


 B32、B33、B34、B35、B36、B37、B38、B39、B40、B41

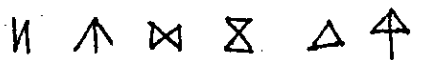

 B42、B43、B44、

上列“匈奴文”的B1——B28符号，是由保加利亚学者T. 敦策夫（Т. ДУЧЕВ）以“未能解读的<Runie>文字”为题，于1971年在《*NeTopnueckN nperedn*》杂志上刊载^①。B29——B44符号转引自[蒙古]B·苏米雅巴特尔：《蒙古远古语文珍宝》一书^②。

C、保加利亚地区发现的“匈奴文”符号：


 C1、C2、C3、C4、C5、C6、C7、C8、C9、C10、C11


 C12、C13、C14、C15、C16、C17、C18、C19、C20、C21


 C22、C23、C24、C25、C26、C27、

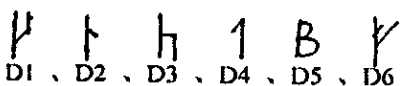
以上“匈奴文”符号，是由保加利亚学者T·敦策夫将从保加利亚古代首都巴利卡·帕尔符拉特城遗址考古发掘出的遗物上所刻符号，于1991年《*Исторический преглед*》杂志上刊布^③。

① [蒙古]A 普名称：《从印记探查蒙古人的起源》，蒙古国社会科学出版社，乌兰巴托，1976年。P185、P88—123、P66、P158—168 P168—171、P26。

② [蒙古]A·苏米雅巴特尔：《蒙古母语文字的珍迹》，蒙古国社会科学出版社，乌兰巴托，1987年，96页。

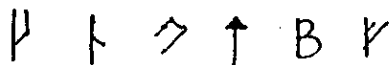
③ [蒙古]A 普名称：《从印记探查蒙古人的起源》蒙古国社会科学出版社 乌兰巴托 1976年 P185、P88—123、P66、P158—168 P168—171、P26。

D、谢提—诺维地区发现的“匈奴文”符号



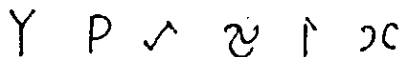
D1、D2、D3、D4、D5、D6

E、丹尼地区发现的“匈奴文”符号^①。



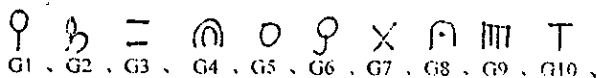
E1、E2、E3、E4、E5、E6

F、俄罗斯地区发现的“匈奴文”的符号：

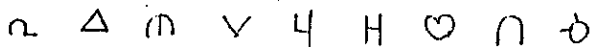


F1、F2、F3、F4、F5、F6

以上“匈奴文”符号中的 F1—F5，是由[苏]吉谢列夫于 1945—1946 年间，在原苏联哈萨克斯坦的阿巴干—匈奴古墓出土遗物上发现。其中 F1、F2、F3、F4、F5、F6 符号，则是原苏联一考古队于五十年代考察安嘎拉河岸匈奴古城遗址时，从一些陶器残片上发现^②。（见图一）



G1、G2、G3、G4、G5、G6、G7、G8、G9、G10、













G11、G12、G13、G14、G15、G16、G17、G18、G19、























G20、G21、G22、G23、G24、G25、G26、G27、G28、











① [蒙古]A·苏来雅巴特尔：《蒙古母语文字的珍迹》蒙古社会科学出版社 乌兰巴托 1987年96页。











② 林幹：“近五十年来国内外研究匈奴问题的回顾”，《匈奴史论文集》，内蒙古语文历史研究所历史研究室主编，P25。





















 G39、G40、G41、G42、G43、G44、G45、G46、G47、G48、




















 G49、G50、G51、G52、G53、G54、G55、G56、G57、G58、



















 G59、G60、G61、G62、G63、G64、G65、G66、G67、G68、



















 G69、G70、G71、G72、G73、G74、G75、G76、G77、G78、



















 G79、G80、G81、G82、G83、G84、G85、G86、G87、G88、











 G89、G90、G91、G92、G93、G94、G95、G96、G97、G98、










 G99、G100、G101、G102、G103、G104、G105、G106、G107、









 G108、G109、G110、G111、G112、G113、G114、G115、









 G116、G117、G118、G119、G120、G121、G122、G123、









 G124、G125、G126、G127、G128、G129、G130、G131、

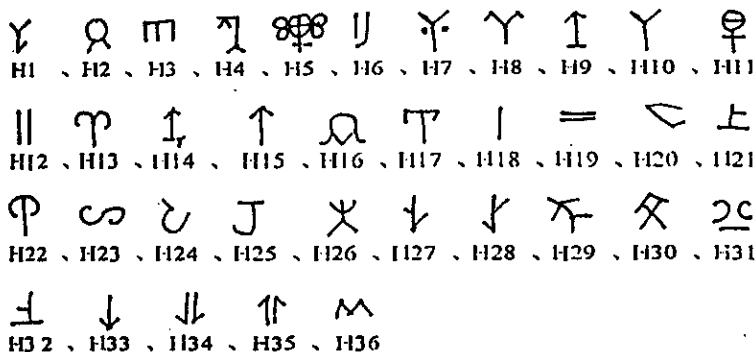
(二)、蒙古国考古遗迹中发现的“岩文”符号

G、阿尔善岩附近画中的“岩文印记”符号

上录“岩文”符号，由蒙古国的考古学家 A·普尔来等人于 1968 年在肯特省巴特希热图苏木境内宾得尔山区的“阿尔善岩”旁发现一巨型自然“石板”。它长 6m，宽 60—70cm。当时，该“石板”大部显露于地面，考古队将其全部挖出来，上刻有 270 余个印记符号。就在“阿尔善岩”附近岩壁和独立卧石上面也刻有不少岩画和符号。经考古队拓录研究，认为这些符号是“蒙古人的氏族印记”，并推测出其中“又能掺杂着些难以识读的文字符号”^①。我们这里录选的 G1—G109 符号是在巨型“石板”上所刻者。其余 G110—G136 符号则是从“阿尔善岩”附近的岩刻符号中选录的。值得注意的是，巨型“石板”和“阿尔善岩”附近岩刻中有不少连刻或以某中顺序联刻的“碑铭”。例如。ЮК (可能是 = $\text{—} + \text{┆} + \text{○}$ 或 = $\text{T} + \text{○} + \text{┆} + \text{人}$)、 $\text{Ю}^{\text{с}}$ (可能是 = $\text{○} + \text{人} + \text{—} + \text{○} + \text{○}$)、 $\text{Х}^{\text{с}}$ (可能是 = $\text{X} + \text{人} + \text{—}$)、 $\text{Ю}^{\text{с}}$ (可能是 = $\text{○} + \text{┆} + \text{┆} + \text{○}$) 等。更为突出者，在一单独巨石上发现有一组以某种序列排刻的“铭刻”。(见附图二) 将此“铭刻”分解开来，可能是 = $\text{○} - \text{┆} - \text{V} - \text{—} = - \text{X} - \text{┆}$ 或 = $\text{V} \text{○} \text{┆} = \text{┆}^{\text{с}}$ 。它或许是一组记事符号构成的某种记录。若是这样，我们猜测为“ ○ —坛物。” V 为“牛”或“羊”， ┆ 为“山羊”、 — 为数字“二”或“下”、 人 为“人”， ┆ 尚难猜。显然，这一组合体刻符不是任意所刻的“印记”，而是表达某种概念的“记录”无疑。

^① [蒙古]A 普名称：《从印记探查蒙古人的起源》，蒙古国科学院出版社，乌兰巴托，1976 年，P185、P88—123、P66、P158—168 P168—171、P26。

H、查干河地区岩画中的“岩文”符号




以上“岩文”符号，发现于蒙古国西部戈壁阿尔泰地区的名叫“查干河”之地的岩画群中。其中 H1—H18 符号，是由蒙古国著名学者 B.仁款博士于 1966 年以“查干河岩文”为题，在非诺固尔 (Финноугор) 学会刊物上刊布的^①。其中 H19—H36 符号，是本人从道尔吉苏荣所撰《戈壁阿尔泰查干河岩画》一文中选录补充的^②。在查干河岩文中，由两个以上符号联结而成的“合体”铭刻多达二十余种。如 $\text{A} \cdot \text{A} \cdot \text{C}$ 、 $\text{K} \cdot \text{K} \cdot \text{I} \cdot \text{I} \cdot \text{I}$ 、 $\text{C} \cdot \text{I} \cdot \text{C}$ 、 $\text{I} \cdot \text{I} \cdot \text{I}$ 、 $\text{C} \cdot \text{I} \cdot \text{C}$ 等等。把这些“合体”符号，只当作蒙古人的氏称或氏族印记、牧户（畜群）的“印记”来解释，恐欠说服力，若释为表达了某些古代居民思想概念的“文字”记录（或语词），可能更贴切一些。


J、托木斯图山岩画中的“岩文”符号

① [蒙古]落格德尔苏荣：《两个年前的蒙古文字》，《蒙古语文》（蒙文）1993 年第 6 期。


② [蒙古]·道尔吉苏荣：《戈壁阿尔泰查干河岩画》。



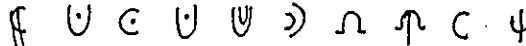
 J1、J2、J3、J4、J5、J6、J7、J8、J9、J10、J11




 J12、J13、J14、J15、J16、J17、J18、J19、J20、J21



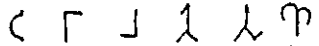
 J22、J23、J24、J25、J26、J27、J28、J29、J30、J31



 J32、J33、J34、J35、J36、J37、J38、J39、J40



 J41、J42、J43、J44、J45、J46、J47、J48、J49、J50

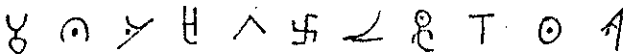


 J51、J52、J53、J54、J55、J56、


上录“岩文”符号发现于蒙古国肯特省伊德尔穆克苏木境内的托木斯图山作侧名叫“冬根得格峡谷”的岩画群中。此处岩刻符号中有不少“合体”铭刻。例如 Δ (= $\Lambda + \lambda$)、 ff (= $\text{ff} + \text{f}$)、 ff (= $\text{V} + \text{f}$) + f 等。其中也有些四个以上符号联结而刻的“合体符号”。(例如见附图三)。将此“合体”刻符分解排列则是：

$\text{f} + \bullet + \Lambda + \text{f}$ 或 $\text{f} + \bullet + \Lambda + \text{f} + \text{V}$ 。

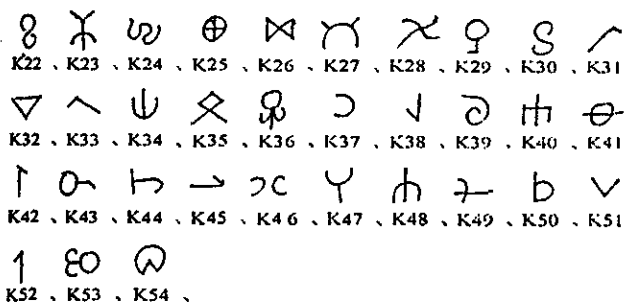
K、毕齐克图乌兰哈达岩画中的“岩文”符号



 K1、K2、K3、K4、K5、K6、K7、K8、K9、K10、K11

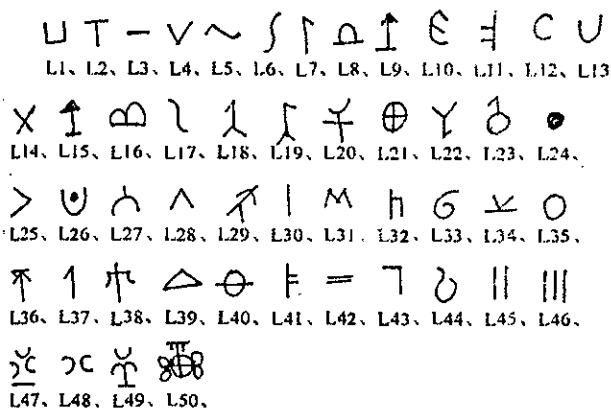


 K12、K13、K14、K15、K16、K17、K18、K19、K20、K21



上列“岩文”符号，发现于蒙古国中央省布仁苏木境内的“毕齐克图乌兰哈达”（“刻文赤峰”之意义）岩画中，又称“查干豪若图”。

L、巴彦力克山谷岩画中的“岩文”符号

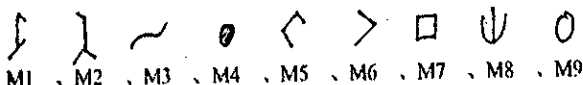




这一组“岩文”符号，初次发现于1972年。蒙古学者H·斯日敖特，从位于蒙古国巴彦洪格省巴音力克苏木境内被称作“笔车斤阿木”（“刻书之山谷”的意思）首次发现大量岩画群，本人从斯氏的书中也是首次识别，集录于此^①。据

① [蒙古] 斯日敖特扎布：《巴彦力克岩画》，蒙古国社会科学出版社，乌兰巴托，1987年。

原作者估计，该处岩画的年代上限为“远古青铜器时代，约公元前一千年，其下限为公元五至十世纪左右。”从这些岩文符号形体风格上，它与所前述各地发现的“岩文”符号基本一致，可见它是匈奴及其先民或后居草原的主人们所创造刻划的符号系统无疑。

M、匈奴“金人像”上的“匈奴文”符号



这一组“匈奴文”符号，是蒙古国考古学家那旺院士等于1983年发掘宝力根省孛儿克一亢爱苏木境内的匈奴古墓中发现人，是一个纯金圆型“金人像”上的铭文。对此遗物，发掘者们称之为“匈奴金人像”。对同墓出土的木桩作碳14测定，其年代为距今 192 ± 40 年。故此古墓为匈奴后期（公元一世纪左右）的遗存^①。这些字符是在“金人像”头部两侧，以弧形排到的阳文。共有九个字符（见附图四）。需说明一点：B、苏米雅巴特，将此匈奴“金人像”上的“匈奴文”摹录为七个字符，并排列成：1 2 ● 3 4 5 { 6 7 }^②。B、苏米雅巴特少抄录了两个字符，◁和○。他没有说明为何如此顺序抄录该铭文的原由。况且，他所摹录的7个字符中，有两个符号的形体原型有出入。如将λ录为写成了。这样一来，遗物中有的九个符号，他丢漏了两个，录歪了两个形体，故他的说法值得怀疑。

① [蒙古]A·苏来雅巴特尔：《蒙古母语文字的珍迹》，蒙古社会科学院出版社，乌兰巴托，1987年96页。

② [蒙古]A·苏来雅巴特尔：《蒙古母语文字的珍迹》，蒙古社会科学院出版社，乌兰巴托，1987年96页。

目前，我们还没有找到如何顺读“匈奴文”的充足根据。所以，对此“金人像”上的铭文又可采用四种方式顺读或抄录：

1、可从右往上顺时针方向顺序读，则是：

1 2 3 4 5 6 7 8 9
 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇

2、可从左下方往上反时针方向顺读，则是：

1 2 3 4 5 6 7 8 9
 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇

3、可分为左右两行，按右为上行，作为下行，从上到下顺读，则是：1 𠂇, 2 𠂇, 3 𠂇, 4 𠂇, 5 𠂇, 6 𠂇, 7 𠂇, 8 𠂇, 9 𠂇

4、仍可分为左右两行，把左为上行，右为下行从上至下顺读，则是：1 𠂇, 2 𠂇, 3 𠂇, 4 𠂇, 5 𠂇, 6 𠂇, 7 𠂇, 8 𠂇, 9 𠂇

这四中抄录方式中，那一种是符合“匈奴文”拼写规则呢？眼下难以确定，只能是有待于今后多方比较研究或发现更多切实的新资料来求解。本文只依据某些岩文“合体”特点推测，暂按顺时针方向从右上方起顺抄于此。

N、蒙古地区匈奴古墓出土遗物上发现的“匈奴文”符号

𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇
 N1、N2、N3、N4、N5、N6、N7、N8、N9、N10
 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇
 N11、N12、N13、N14、N15、N16、N17、N18
 𠂇 上 林 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇 𠂇
 N19、N20、N21、N22、N23、N24、N25、N26

上列“匈奴文”符号中，N1—N17 是由蒙古 X·普日赖等人领导的考古队，多年在蒙古境内发掘匈奴古墓是对从遗物上相继搜集到的。其余字体是原苏联考古学家 K·科兹洛夫 (K·Козлов) 西姆克夫 (Улымов) 等人与蒙古国学者合作，于 1924—1926 年间，分别从蒙古国乌兰巴托附近的诺彦山匈奴古墓群出土遗物上发现，其中 N20、N21 和 N22 字符可能是汉字。对这些符号，Ч·道尔吉索荣认为“可能是匈奴文字”，故载于其专著《悲匈奴》一书中^①。

(三) 中国境内发现的“匈奴文”符号

匈奴国政权统治中心和主要游牧地区，是阴山南北、河套地区。那么，在中国的土地上他们是否留下了它的“匈奴文”遗迹呢？尽管我们尚未进行全面系统地考查、发掘中国境内所出土的匈奴遗物和“匈奴文”有关资料，但就目前所得手头资料，对此问题的回答是肯定的。

О、乌兰察布岩画中的“岩文”符号^②。

↓ П | O ⊙ 𠂇 𠂈 𠂉 𠂊 𠂋

O1、O2、O3、O4、O5、O6、O7、O8、O9、O10

𠂌 𠂍 𠂎 𠂏 𠂐 𠂑 𠂒 𠂓

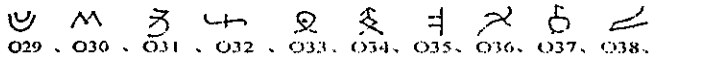
O11、O12、O13、O14、O15、O16、O17、O18、O19

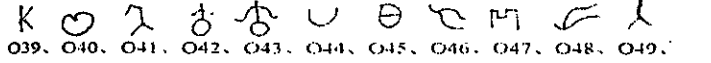
① [蒙古] 道尔吉苏草：《北匈奴史》。

② 盖山林：《乌兰察布岩画》文物出版社，北京，1989年。

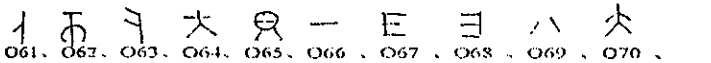
匈奴文字初探

- 

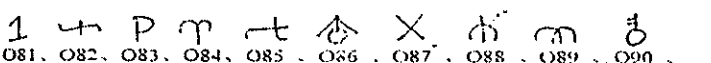
 020、021、022、023、024、025、026、027、028、
- 

 029、030、031、032、033、034、035、036、037、038、
- 

 039、040、041、042、043、044、045、046、047、048、049、
- 

 050、051、052、053、054、055、056、057、058、059、060、
- 

 061、062、063、064、065、066、067、068、069、070、
- 

 071、072、073、074、075、076、077、078、079、080、
- 

 081、082、083、084、085、086、087、088、089、090、
- 

 091、092、093、094、095、096、097、098、099、
- 

 0100、0101、0102、0103、0104、0105、0106、0107、
- 

 0108、0109、0110、0111、0112、0113、0114、0115、
- 

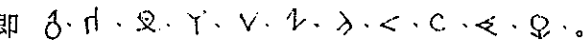
 0116、0117、0118、0119、0120、0121、0122、0123、
- 

 0124、0125、0126、0127、0128、0129、0130、0131、
- 

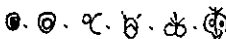
 0132、0133、0134、0135、0136、0137、0138、0139、
- 

 0140、0141、0142、

这一组“岩文”符号是我从盖山林先生的名著《乌兰察布

岩画》一书中辨认、集录的。盖山林先生曾注意到这些符号“却与古突厥文字母有关”。他列举了古突厥文“相同或相似”的字符十九个。即 。他还指出：“虽不能由此遽下这些符号即古突厥字母的简单结论”，并由此引出如下见解：“首先，突厥人（包括敕勒、铁勒、丁灵引者著）至迟到北朝就活动在乌兰察布草原的……突厥认为这些符号的主人，完全可能的。”“其次，这些符号确实是在古突厥文以前刻就的。”我们认为盖山林先生的这些意见对进一步研究和认识乌兰察布岩画中的古文字，图符的刻画时代和民族属性是很有启发的。但从整个乌兰察布岩画中的铭文、符号形式和它们共存的岩画内容观察，我们认为尚需补充以下几点：

第一，整个岩画的年代，正如盖先生所讲“它的时代对段位新石器时代作品，当然它延续过较长历史时期，其下限至青铜时代”。据此，本文认为乌兰察布（包括阴山）岩画及其铭文符号的主要创作者是“以上居于北蛮的猗狁，山戎至到匈奴鲜卑和柔然人。突厥人则是它的晚期居民，故他们是”，“后续”作者^①。

第二，纵观乌兰察布（包括阴山）岩画中的图符、铭刻。除陈述表现劳动生产、生活行为方面图画外，其余大体可分为两部分。即一部分为猗狁、山戎、蛮人、匈奴、柔然、突厥及鲜卑契丹等古代民族的宗教信仰及民俗有关。就是说，它们是族徽、氏标等方面的图符。如 等。其中具

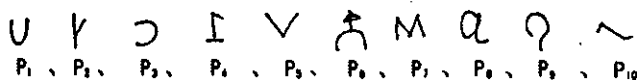
^① 盖山林：《乌兰察布岩画》，文物出版社，北京，1989年。

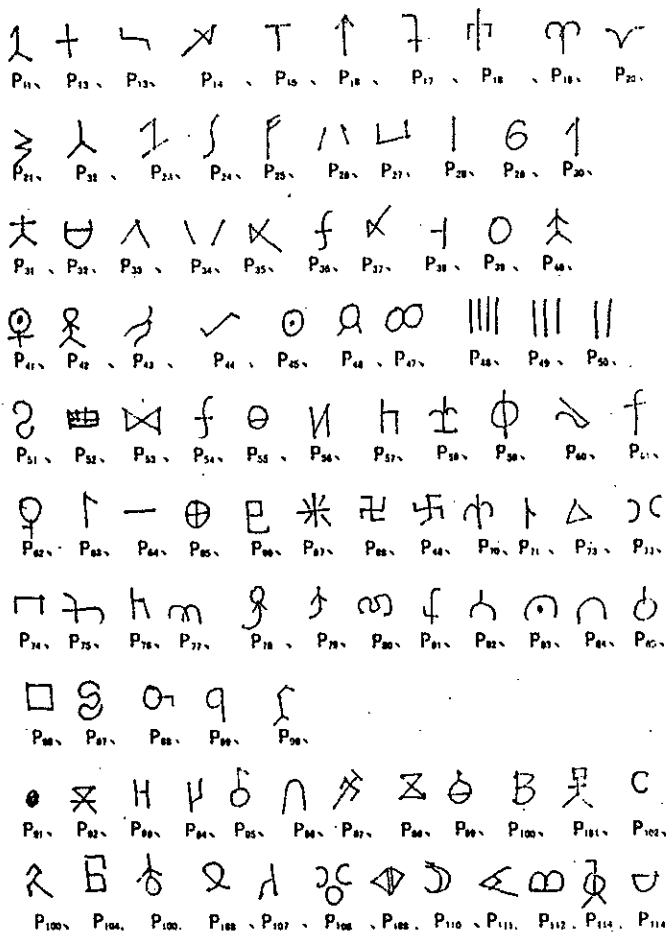
有突厥族有关的图符有 Ψ 、 Υ 、 \circ 等。这些图符同蒙古和西伯利亚地区所发现的众多古突厥文碑上常见的氏标符号极为相似。(附图五)。

第三、更为重要的是，乌兰察布（包括阴山）岩画中出现的文字符号与北欧和蒙古地区所发现的“匈奴文”基本一致，其相同品率达 70%以上。自然，其中包括了古突厥文字母的母体，因此，我们认为古突厥文是借创自“匈奴文”的文字（对古突厥文与“匈奴文”之间的关系，本人另有专论）。

第四、乌兰察布岩画中也发现不少“合体”铭刻。如图 8、图 194、图 225、图 857 等。（见附图六）我们推测，这些“合体”或按一定序列可实际情况的符号组，很可能是表达某种概念的语词。序列刻写的符号组，很可能是表达某件概念的语词。

P、阴山岩画中的“匈奴”符号





这一组“岩文”符号是笔者首次从盖山林先生名著《阴山岩画》一书中辨认集录的。对阴山岩石画中的文字符号，盖山林先生早已注意到了。他说：“与阴山古代民使用的图画记事的同时或稍后，还使用符号记事的方法记录他们在生活中遇到的各种事情或表达某种意思。”他列举了散见于某些岩画中

的 Σ 、 M 、 O 、 B 、 O 、 D 、 B 等符号的同时，也特别提出了个别有序组合排列的符号组。如图 1020 上的 $\text{M}\times\text{A}\text{M}$ 等。（见附图七）但对阴山岩画中所见符号的性质问题，盖山林先生说：“他还不是表意字，所以算不上文字。”但他还说：“也有的连在一起，比如登口县额勒斯台沟有一幅岩画，上面有 XHO 等四个符号上下排列着，这四个符号联系起来有可能表达一种意思，果真如此，则已是文字性质了。”（见附图八）对阴山岩画中的文字符号的特点，盖山林先生也注意到：“见于阴山岩画的各类符号，与西安半坡仰韶文化陶器刻画符号以至上周时代青铜器、陶器、玉石器、甲骨等上面的符号或文字非常相似的。虽然由于地域不同，部族不同，语言不同以及进入文明时期的真正文字不同，这类符号在各地所表达的含意也不尽相同，但它们都是初具文字性质的符号则恐是一致的。”^①盖山林先生在这里对阴山岩画中的文字符号性质，作了客观而慎重的分析，对进一步研究其历史的面貌开拓了广阔的境景。下面就阴山岩画中发现的符号体系的性质、民族属性的起源即与我国龙山文化、大汶口文化、仰韶文化和红山文化的陶文及殷商以来的古金石文的关系问题，本人做些简要补充：

（一）将阴山岩画中的一百多个符号，比如上所述北欧、蒙古等地新发现的“匈奴文”符号相比较，其相同比例达 85%以上，可见它们是同属一个系统的符号。即它们的根源是一个，而且同中原地区的仰韶文化陶文也有着渊源联系。因为其风格特点、字符形体基本一致（见附图九）。

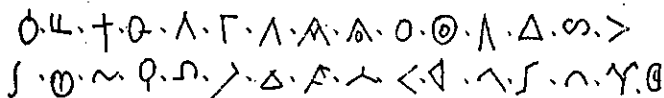
（二）阴山岩画中的岩文符号体系和乌兰察布岩画中的符号是同源作品，即将与蒙古、匈奴的祖先有一定亲缘关系的“山戎”、“猗狁”、“戎狄”及“蛮夷”所创造并遗留下来

① 盖山林：《阴山岩石画》，文物出版社。

的远古文化遗产，对此，匈奴后续民族又把它传承下来作为自己的民族文字符号使用了，这是历史的必然。

(三) 纵观蒙古高原、北方西伯利亚及中亚某些地区的岩画符号体系，它们可能是同出一源文化遗迹的可能性很大。只不过是，后来随着氏族部落的繁衍分化、迁移，被他们继承、发展而逐渐形成彼此略有区别的文化现象罢了。因此，我们推测，从亚洲和北欧地区发现的“匈奴文”可能是他们的祖先所创制的、具有数千年历史的独具统一风格的符号体系。步入内蒙古东部地区辽河流域新石器文化（其上限为公元前 6000 年——如兴隆洼文化，其下限为公元前 3000 年，如红山文化）的石朋山陶文中的 4、7、8、9 字符，都在阴山（也包括乌兰察布）岩画符号中（见附图十）。可见他们是属一个体系的符号。由此，我们还可以推测，阴山（乌兰察布）岩画和红山文化的主人——山戎，或许是远古时代草原上的同一族源的群体。

(四) 阴山岩画中也出现了按某种顺序排列的联体或系列符号组多达三十余种（见附图十一），盖山林先生著作“突厥文”（见附图十二）。他将图 509 的文字从上至下分解，其组合情形大体如此：



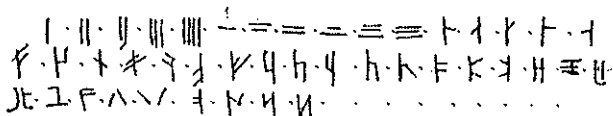
这种按一定顺序排列或连续刻划的符号，不能视为简单的“记事符号”或“示意图符”，它们具备了与语言结合的表达“形、音、义”的文字性质了。

Q、承德地区出土的“匈奴刀”上的“匈奴文”符号

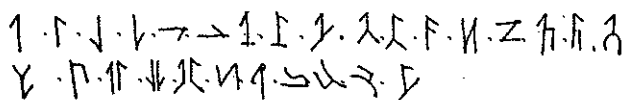


以上 45 个“匈奴文”字符，是蒙古 A·达木丁斯荣于 1972 年以《考古发现的匈奴文字遗迹》为题的文章中，将从承德地区出土的青铜剑上的铭刻抄录刊布的^②。（见附图十二）他认为这是“匈奴文字”。A·普日赖在读了达氏的文章后说：“以我们看来上的符号，或许是匈奴的印记，也可能是文字，因此，对它从印记和文字方面去进行研究的必要。我尚未见到“匈奴刀”的原物，但从照片和摹图观察，很难识别出其铭文的形体。

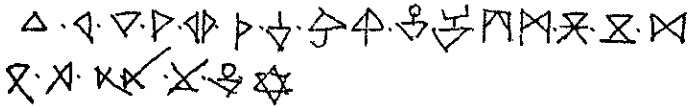
1、线体符号 44 种：



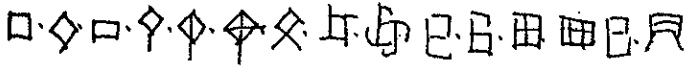
2、勾形符号 28 种：



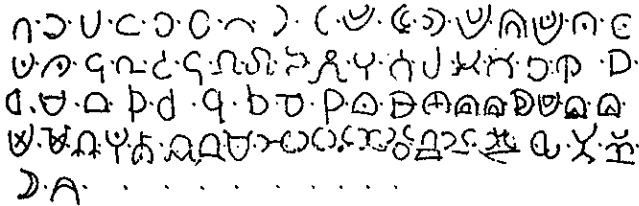
3、岔形符号 56 种：



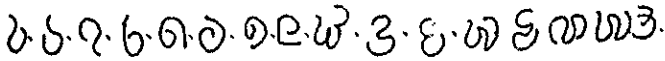
10、方形符号 15 种:



11、弧形符号 75 种:



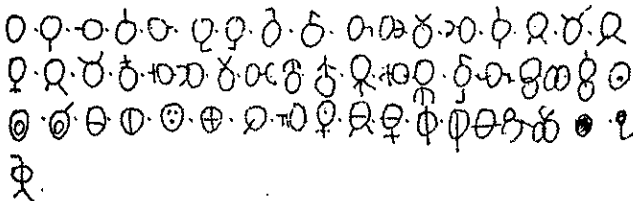
12、云卷符号 16 种:



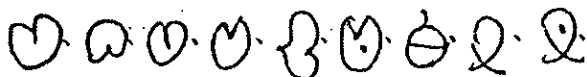
13、箭头符号 11 种:



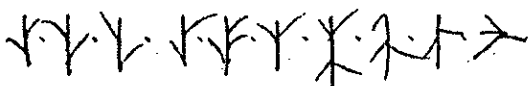
14、圆形符号 67 种:



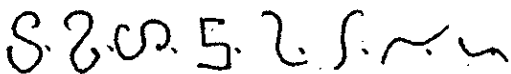
15、桃或马蹄符号 9 种:



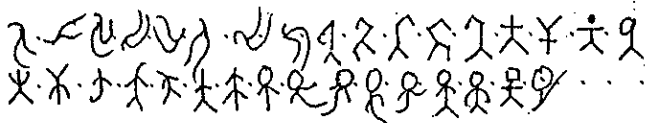
16、草叶形符号 11 种:



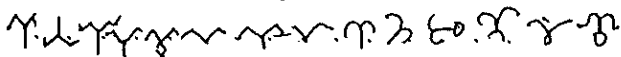
17、闪电符号 7 种:



18、人形符号 35 种:



19、羊角形符号 14 种:



以上五百种独体符号中，反正、倒立的形体归为一形之任意刻划（古甲骨文就一字不分左右倒立，如𠄎同𠄎同），则真正独体符号只三百有余种。

(五)印第安人的象征符号

美洲的印第安人属亚洲黄种人与一万五千年前，通过白令海峡迁徙过去的，那已经是旧石时代末期的事情。这是许多研究印第安人来源的学者的普遍看法^①对此说法的证据自然是多方面的。氏族部落的印记和文字符号上观察，似乎对上述论点

① [蒙古]C·章布拉道尔吉：“蒙古的先祖开辟了美洲”（笔者存稿）；[美]刘易斯·洛结：“最早的美洲人”《参考消息》1992年10月2日，二版。

提供了有力支持的证据。

R、巴西岩画中的铭刻符号：

↓ 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
R1、R2、R3、R4、R5、R6、R7、R8、R9、R10、R11、R12、R13、

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
R14、R15、R16、R17、R18、R19、R20、R21、R22、R23、R24、R25、

𠄎 S 二 三 主 ⊕ ⊕ 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
R26、R27、R28、R29、R30、R31、R32、R33、R34、R35、R36、R37、

𠄎 𠄎
R38、R39

这一组印第安人在巴西岩画中的铭刻的符号是保加利亚的学者敦策夫，在其研究古都新发现的古代印记的著作中抄录刊布的^①。

S、印第安人的象征符号：

4 < c b b c L Δ 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
S1、S2、S3、S4、S5、S6、S7、S8、S9、S10、S11、S12

这些符号，是由奥斯慢——阿克索卡拉科利于 1962 年在其研究克力里术——鞑儿印记的专著中利布的^②。

早在上万年移居美洲的印第安人的先民们可在岩石上留下的遗产——象征符号，同亚洲和北欧地区发现的氏族印记和

① [蒙古]A 普名称：《从印记探查蒙古人的起源》蒙古国社会科学出版社，乌兰巴托 1976 年 P185、P88—123、P66、P158—168 P168—171、P26。

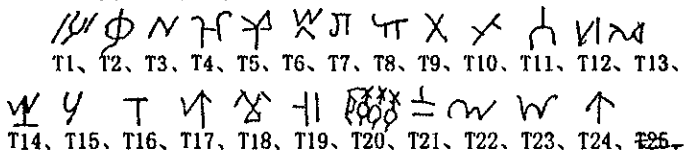
② [蒙古]A 普名称：《从印记探查蒙古人的起源》蒙古国社会科学出版社，乌兰巴托，1976 年，P185、P88—123、P66、P158—168 P168—171、P26。

“匈奴文”符号，进而与中国三河流域（即长江、黄河和辽河）考古发现的新石时代的陶文（距今有 6000——7000 年）颇为相似。由此看来，不能不给人以它们之间存在着某种渊源关系的印象。因此，他们对探求“匈奴文”的来源及研究蒙古利亚人种（黄种人）文化源流，将会给以重要的启迪。

（六）古文献记载的古代“氏族”印记

为了做比较研究，将拉施特《史集》所载的乌古思汗诸孙的[氏族]印记抄录于次。

T、乌古思汗时代氏族印记符号



据拉施特讲，乌古思汗是各突厥族（蒙古包括）民族的是先祖大约生活在距今二、三千年前的传说人物。他有六个儿子，兄弟六人有各有四子，共计 24 个子孙上边所列 24 个印记符号就是乌古思汗 24 个孙子（氏族）的氏族印记形态。蒙古族学者金峰教授认为拉施特在其《史集》中所成的突厥二十四部（即乌古思汗二十四个子孙的后裔），就是司马迁在《史记·匈奴列传》中记载的“匈奴二十四万”^①。从这些印记符号特征看。它们与上述“匈奴文”符号可称之为“一个系统”的产物。值得注意的是，这些氏族印记符号与它们主人的名字之间，有元读者上的联系这个问题有持于深入研究。

四、关系到“匈奴文”的几个问题

我们目前搜集到的有关“匈奴文”的符号已达三百余种。

① [波斯]拉施特主编：《史集》（汉译本）第一卷第一分册，142—145 页。

那么，他们全都是“匈奴文”的字符吗？他们和蒙古——匈奴的先民们氏族内部部落印记，徽征、崇拜物的形象（图腾），以及后来随着他们氏族、部落的繁衍分化而产生的诸多氏族、家族及牧户（牲畜）的印记有何联系和区别？“匈奴文”到底是怎么样性质的文字？就是说，它是拼音文字呢？还是类似汉字的一字一音一义的独体文字？其书写规则和读者是什么样的？这些问题自然摆到我们面前。笔者正在探求并争取回答这些问题而努力中。当然，将所有这些问题在这一篇短论中回答清楚，也是难以胜任的“考卷”。在这里只把个人极不成熟想法陈述如下：

（一）关于“匈奴文”起源和创造时代问题：国内外学者，把“匈奴文”产生的年代，依据新发现该符号系统及其同时代的岩画作品内容和考古遗迹等，推测其上限为新石器时代末期下限则可到公元一至五世纪左右。我个人的看法是，它不仅是与中国新石器时代末期（距今5000—7000年）“三河流域”出土的“陶符”是同源文化，而且和在旧石器时代末期迁移到美洲的印第安人从亚洲带去的岩刻象征符号有某种渊源联系。故可把“匈奴文”符号原形是产生时代视为源于亚洲蒙古利亚人所创造的文明的火花。

（二）“匈奴文”和氏族印记的关系问题：不少学者企图将“匈奴文”和氏族印记符号相区别开来，虽作了种种努力，但至今尚无明确结果。我认为：两者之间既有不可分割的联系的一面，但也有相互区别的一面。不可分割联系一面，是指不少古老的民族文字的诞生，往往是从远古时代氏族群体的征徽、印记、象征符号演化而来。比如中国的甲骨文、金文、古文等象形文字，后来还发现某些后起部落群体，把古代字符的形体略加改动而作为其印记的情形。如蒙古人和突厥人中的某

些部落的家族、牧户（牲畜）的印记。说到两者之间的区别，氏族、部落的征徽、印记符号的形体和数量，没有什么限制，随意性较大，而且随着氏族部落后裔的迁移分化而新的部落、民族的形成，印记的数量，形体不断增加，演变、形成丰富多彩的印记花丛。然而文字符号尤其是拼音文字符号受它自身体系的限制，其符号数量和形体比较稳定。因此，我们在上边介绍的“匈奴文”符号，总体上说来它们原就是古代游猎群体们的氏族印记、族徽它们一直延续到近代游牧民族中。但只有其中的很少部分，才是“匈奴文”字母（若真的是一种拼音文字）符号。它们这种区别的事实，只能待到“匈奴文”被解读的时候，方可得到解决，在此之前唯有理论上的谈论，难以用事实解答。

（三）如何释读“匈奴文”的问题：凡释读

早已失传的死文字，尽管依据东拼西凑的零散铭刻、残片，是难以办到的。释读失传的死文字，至少具备三个条件。第一，要有对该文字评论、介绍之类的典籍文献记载；第二、要有它的字母表和拼写规则等原始证据；第三，要有一定数量的用该文字书写的文献、资料。起码要具备以上三条中的一两个内容，方有可能解读它。古埃及象形文字和古突厥释读的经验就是有力的证据。换言之，只有把搜集到的有关该文字的文献资料与该文字主人的语言联系起来研究，并确证这些符号体系传说民族语言。“形、意、义”三结合的载体，才算是打开了释读此文字之门。对匈奴语载体“匈奴文”的释读工作，也应遵从这些原则和经验。遗憾的是，到如今对“匈奴文”的符号，那一个是什么音，它依什么规则来记录，匈奴语的资料，均无真凭实据。也就是说，就“匈奴文”而言，上边谈到的三个条件，目前一个也没有具备。不仅如此，匈奴人操的是哪一

种语言。是属蒙古语族语言系统的语言，还是属突厥语族语言系统的语言，中外学人各抒己见，还没有得出共识。在此情况下，不言而喻，要释读“匈奴文”是个难度极大的攻关课题。

“连你自己都没有弄清楚的东西，匆匆忙忙抛出来炫耀做甚么”，某些“老练”的朋友们也许这般训斥。我的回答是：对众人所关注的科研资料，与其自己啃不动，小气、吝啬的藏在箱底让它烂掉，不如公布于众，供大家研究的参考，尽此而已。

1992年初稿

1995年9月20日修定

近十几年来敦煌石窟区考古 发现中的蒙古文文献

嘎日迪

(内蒙古师范大学蒙古学学院)

自 1988 年至 1995 年，敦煌考古工作者对敦煌莫高窟北区 243 个洞窟进行了考古清理工作，之后对文物文献进行了整理研究。通过对石窟的清理发掘，出土了大批遗物。除了古钱币，木陶铜铁器、丝棉毛织物等实物性考古发现外，还有十多种文字文献出土¹。其中有回鹘蒙古文和八思巴文蒙古文残损不等的文献六十多份，是比较早期的珍贵的文献资料。稍早的 1987 年，内蒙古师范大学与敦煌研究院合作，对敦煌石窟区的蒙古文题记进行了考察研究²。这些无疑是新的发现。本人有幸参加了两个阶段的蒙古文文献的释读研究工作。

敦煌石窟区近十余年来发现的文献，总的看来有石窟墙壁

① 彭金章、沙武田：《敦煌莫高窟北区洞窟清理发掘报告》，《文物》1998 年 10 期，第 4—21 页。又见彭金章、王建军：《敦煌莫高窟北区石窟》，文物出版社，2000 年（第一卷）、2004 年（第二、三卷）。

② 敦煌研究院考古研究所、内蒙古师范大学蒙古语言文学系，《敦煌石窟回鹘蒙古文题记考察报告》，《敦煌研究》1990 年 4 期，第 1—19 页。

上的题记和石窟出土的纸质文献。有关石窟题记的多数是游人题记，还有少部分发愿文。对此我们已有过一些释读研究的成果和题记介绍，这里不予赘述。

在敦煌莫高窟北区出土文书文献的整理鉴定工作中，我们与敦煌研究院有关学者精诚合作，共整理鉴选出蒙古文文书残页 68 件，其中回鹘蒙古文文书 62 件、八思巴文文书 6 件。这些蒙古文文书是继敦煌石窟蒙古文题记考察研究之后的又一次重要发现，对敦煌吐鲁番学和蒙古学两个国际性著名学科来说均是一项填补性的工作，意义重大，有极高的研究价值。

莫高窟北区新发现的回鹘蒙古文和八思巴文两种文字蒙古文文献，书写年代均为蒙古帝国或元代。其内容，有官方文书、民间往来文书、宗教文书、法律文书等。其中习字和习语文书、一些民间文书等种类的发现比较特殊。这些蒙古文文书的出土比较集中，第 464、465 窟、B59、B119、B127、B147、B157、B163、B168、B172 等北区石窟出土较多。另外，同一文献的残片出土于不同窟室，如不是后人所为，则说明当时窟室中文书文献的存放不够稳定，或居住人有所迁动。

发掘出土的蒙古文文书虽已残损严重，但仍能反映当时的文本种类和数量。有一佛经文书中的残页页次为第 86 面，有一手书文书中的残页页次为第 36 面，这些文书的原来的页面肯定不止这些。出土的蒙古文文书种类之多，文献量之大，足以说明当时蒙元时代的莫高窟是文化交通的一个重要处所。与上世纪初的德国远东考古队从吐鲁番挖掘掠走的蒙古文文献的种类相比，有其相近或联系的一面，足以说明当时西北地区丝路通道中敦煌吐鲁番所处的重要地位。

其中有一份八思巴文残页《善说宝藏》的释读文章，本人已经在 2002 年 8 月召开的内蒙古师范大学《蒙古秘史》与蒙

古文化国际学术研讨会上宣读过，并曾引起较大的反响¹。其它文献的图片和宏观的释读、汉译也在《敦煌莫高窟北区石窟》各个石窟出土情况中加以介绍和说明。

很可惜，这些新发现的蒙古文文书文献残损严重，基本没有完整存留。但是，就蒙古文文书的角度来说，乃是全新的资料，仍有重要研究价值。现对敦煌出土的蒙古文文书文献，按其种类予以概述，当然这种分类是粗略的。

官方文书 官方文书中有我们认为是忽必烈皇帝八思巴文圣旨残页 1 份，其他各级官吏的回鹘蒙古文文书 17 份，总数不少于 18 份。其中有 2 份习字文书分别是省级平章官，写于一张长方形纸正背面文字空隙处。这种草稿类的文书早在上世纪初的伯希和搜集的文献中就有，但是这种文献的史学价值不是很高。忽必烈皇帝八思巴文圣旨残页可能是授给回鹘王亦都护的圣旨，对此我们有专门撰文考证，将发表于《敦煌研究》杂志上。《致鞑朵失里大王的文书》出土于 B163 窟：编号 3 之背（B）面，尺寸 25×17，墨迹手书文书 16 行，回鹘蒙古文。这是写于八思巴蒙古文佛经文书背面的一个公函。前后文残缺，致函人不详，收执者是鞑朵失里大王，元代，具体年代待考。出土时有三片残文，经拼对后形成现在的样子。正面的文字是八思巴文《善说宝藏》第八章的残片，这一文书写于八思巴文之后，故应是 13 世纪后半叶或 14 世纪前半叶。其它官方文书的内容和体例与吐鲁番出土蒙古文文献比较接近²。从瓜州、沙州、肃州、安西、哈喇火州、伊儿郡、巴儿术阔勒、

① 《新华每日电讯》2001 年 8 月 6 日；《人民日报》海外版 2001 年 8 月 8 日；《北方新报》2001 年 8 月 7 日；《参考消息》2001 年 10 月 31 日；另有菲律宾《华侨报》以及港澳台报刊有关报道。

② D. Cerensodnom, M. Taube, Die Mongolica der Berliner Turfansammlung, Berlin, 1993.

别失八里哈等地名在两处文书中频繁出现，也可以看出当时的丝路通道的线路和繁华。

佛教文书 佛教文书是件数最多的种类之一，比较明确的有 16 件，能够确定文献名称的只有 2 件，其它待考。其中八思巴文佛教文书是贡嘎坚赞《善说宝藏》第八章《辩识事业》中的一段，即是 313—316 段中的残文，本页前后文残缺。这是继吐鲁番出土、柏林收藏八思巴蒙古文《善说宝藏》之后的又一新文献，是不同版本，并是佛经版式经书。可以说明元代木版印刷《善说宝藏》最少有两次。而另一佛经是《心经》的前 5 行开端部分的第二折，竹笔书写，写于西夏文木刻版经书的背面。另有 464 窟、B142、B155 窟中出土的佛教文献可能是同一文献的残页，与吐鲁番出土《入菩提行论疏》的印刷外观很相似。如果能从纸质、尺寸的大小以及文字形体方面进行比较，应该能够说明一些问题。

民间契约经济文书 民间契约经济文书中最引人注目的，应该是一份回鹘蒙古文卖身契约文书。此文出土于 B127 窟，现存后半截局部 8 行。现存部分可以看出卖身契约文书的格式，有证人数名、达鲁花赤官方见证人、卖身人，可能还有买方人等，并且还存有三处画押。卖身人可能是赤达耳（音译）。此前有过民间钱粮物品的借贷契约¹和买卖奴婢的官方手续²，但是卖身契约文书，无论在汉文、回鹘文或蒙古文等中过去不曾发现。

法律文书 法律文书只有一份残页，是一份文书的第 36 面。文中有对于踩踏百姓田园、破坏林木的惩罚等方面的内

① 杨富学：《吐鲁番出土回鹘文借贷文书概述》，《敦煌研究》1990 年 1 期，第 77—84 页。

② 杨际平：《元代买卖奴婢手续》，《敦煌研究》1990 年 4 期，第 64—70 页。

容。对此施以重罚，不准参加部落的事物活动等。

习语文书 习语是一个国家内外部不同民族间交际的需要。一般用自己所熟悉的文字书写所学习的语言。这种现象蒙元时期和后来的明代比较普遍。总体上说学习蒙古语比较盛行。比如汉字标音《至元译语》、《华夷译语》以及《登坛必究》、《武必志》、《卢龙塞略》中的《译语》、《元朝秘史》，阿拉伯字标音《穆卡蒂玛特阿拉—阿达布词典》、《莱登词典》、《伊本木罕词汇》、《伊斯坦布尔词典》等即是。另有零星残页散见于黑城出土的汉文文书¹。但是蒙古人或回鹘人学习汉语的音译文书，据我所知只在敦煌莫高窟北区出土文书文献中出土过。由于汉语中同音词汇太多，目前还不能确定标写了一些什么内容，对此有待于将来的进一步考证研究来确定。

题记文献 题记文献有两种类别，一类是类似于供养题记；另一类是游人题记。例如第 61 窟甬道南壁的题记，是一个虔诚的佛教徒的供养词，义为：克制邪念、发扬正气、早入正道。这一类题记在第 72 窟中还有两款。另外大量（共有 23 款）的六字真言经的题记基本上也属于该类题记。供养题记大约是常住石窟的佛教徒所为。

其余多为游人题记。游人题记多数是简要讲述从某处来到石窟参拜的经过。大约说明干支年以及月日；来者的姓名、职位、磕拜的目的以及去向等。看来这种题记有一定的格式。

关于题记的概况我们已有考察报告发表²。有些题记也有读文章发表，这里不予细说。

① 李逸友：《黑城出土文书》（汉文文书卷），科学出版社，1991年，第201页，又见图版叁壹（1）Y1：W40。

② 敦煌研究院考古所、内蒙古师范大学，《敦煌石窟回鹘蒙文题记考察报告》（嘎日迪、罗华庆、巴音巴特尔执笔），《敦煌研究》1990年4期，第1—19页；图版1—19。

莫高窟北区出土 蒙古文残文书 B 119:7

敖特根

(兰州大学 敦煌学研究所)

编号 B119:7 文书出自敦煌莫高窟北区第 119 窟。此窟共出土三件蒙古文残文书，^① B119:7 号文书为其中损失相对较少的一件。文书残宽 15.5 厘米，残高 13.5 厘米，是一件文书上半截中间部分。《敦煌莫高窟北区石窟（第二卷）》记：“标本 B119:7，白麻纸，泛黄，纤维交织不匀，有横帘纹，有透光，纸薄质软。上单框，残存墨书文字 8 行。这是一个有关丧事活动的律书。此残页是这套文书的第三十六页上半截。时代应为元代。”^② 嘎日迪先生在《敦煌莫高窟北区出土蒙古文文献标音释读（一）》一文中介绍说：“标本 B119:7，15.5×13.4 厘米，墨迹手书文书残页 9 行，回鹘蒙古文。这是一套文书的第 36 面，只存该面前 8 行的上半截和其页的页次。可能是一个丧事活动的律书。时代为元代，具体年代待考。”^③

此文书字迹与黑城出土 G110 背面文书，即所谓的“入

① B119:13 号文书原释读文有误，此文书为回鹘文残文书，非蒙古文文书。见拙文《莫高窟北区出土 B119:13 文书系回鹘文书》，《敦煌学辑刊》2005 年第 1 期。

② 彭金章、王建军：《敦煌莫高窟北区石窟（第二卷）》，北京：文物出版社，2004 年，第 129 页。

③ 同上引彭金章书，第 375-386 页。

官”文书背面的“成吉思汗对孛斡儿出宣谕之训言”文书有很多的相似之处^①，如词尾 *K* 收笔时往前拉得较长；环状 *D*；词中轴线右侧稍往下倾斜且拉得较长的词尾 *A* 和 *N*；词尾 *W* 和 *R* 近似于今日之形状以及 *M* 只带有一个“牙”，“不连笔且垂直书写的旧轮廓”^②已消失等等，但字体比 G110 背面文书工整匀称，且 γ 和 *n* 间或带有音点。总之，此文书在语音、词汇、语法、文字上均表现出中世纪蒙古语的特点。至于文书的性质颇难确定。嘎日迪先生认为，“可能是一个丧事活动的律书”，盖因文书第二行之 *modud absayulju* 一语。他将其译作“木（复）装殓着”，然对于此语所定之义似乎与文书的整体内容不大相符，本人不敢苟同。事实上，*modud absayulju* 一语在此应训为“用木板夹住物体”。*absayulju* 一词之词根为 *absa*，义为“夹板”、“棺材、灵柩”，现代蒙语中只保存下来了后一种意思。由此词根派生而来的动词有以下几种：*absalaqu*（入殓），*absalayulqu*（*absalaqu* 的使动态）和

① N.TS. Munkuyev. “Two Mongolian Printed Fragments from Khara-Khoto”, in *Mongolian Studies*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1970, pp.341-357 (N. TS. 孟库耶夫：《黑城出土两件蒙古文印刷品残片》，载李盖提主编《蒙古研究》，布达佩斯，1970年，第341-357页)；György Kara. “Mediaeval Mongol Documents from Khara Khoto and East Turkestan in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies”, in *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research*. St. Petersburg: Thesa Publishers, Vol. 9, No.2, June 2003, pp3-40 (G. 卡拉：《东方学研究所圣彼得堡得分所藏哈喇浩特和东突厥斯坦出土中世纪蒙古文文献》，载于《东方学文献研究》，圣彼得堡，第9卷，第2辑，2003年，第3-40页。)

② P. K. 柯兹洛夫著，王希隆、丁淑琴译：《蒙古、安多和死城哈喇浩特》，兰州大学出版社，2001年，第377页；N. TS. 孟库耶夫著，敖特根译：《黑城出土两件蒙古文印刷品残片》（待刊）。

absalaydaqu (*absalaqu* 的被动态)。① 我们文书中出现的 *absayulju* 或为 *absalayulju* (词干 *absalayul* 加副动词并列式附加成分 *-ju* 构成) 一词的原形, 或为误写, 或为一种方言形式。匈牙利学者罗纳·塔斯 (A. Róna-Tas) 在其《蒙古文献学术语例释》一文②中对 *absa* 这个词作了颇为详细的考释。今将其有关文字转录于下:

The usual Mongolian book is preserved between two wooden boards or is wrapped in a piece of cloth. The wooden board is called *absa-yin modun*, or *qabtasun*. *Absa* denoted originally “coffin casket”, “something of wooden boards in which a thing is put”. This word seems to be of Manchu origin and is a relatively late comer in the terminology of Mongolian writing.

(蒙古文书籍通常被保存于两块木板之间或用一块布将其裹起来存放。这个木板称为 *absa-yin modun* (夹板), 或者叫做 *qabtasun* (木板)。 *absa* 原意是指“棺材”、“用木板制成的一种容器”。这个词似乎源自满语, 而且较晚些时候才作为蒙古文献学术语而出现。)

我们从中可以发现, 蒙古语 *absa* 一词一开始并非专指“棺材”, 其原始意义较现在来宽泛得多。古时候, 凡“箱子”、“夹板”之类的东西很可能通称为 *absa*。所以嘎日迪先

① [蒙古]Я. 策布勒编:《简明蒙古语词典》, 呼和浩特:内蒙古人民出版社, 2002年, 第11页。

② A. Róna-Tas, “Some Notes on the Terminology of Mongolian Writing”. *Acta Orient. Hung.* ed. L. Ligeti, Tomus XVIII. 1965, pp.119-147 (罗纳·塔斯:《蒙古文献学术语例释》, 发表于 L. 李盖提主编《匈牙利科学院东方学学报》, 第18卷, 1965年, 第119-147页)。

生的释读文很有商榷之处。笔者认为莫高窟北区出土蒙古文残文书 B119:7 很可能是一件针对商人违犯驿站管理行为的法律文书。

文书第三行记 *ǰng-un nisan-tu bičig-iyer*, 意为“用商队所持之印押书信”。嘎日迪先生误作 *ǰng-un eyesen-tü bičig ǰnu...*, 并译作“? (属) 商量的文书……”。他未言及此头一字 *ǰng* 作何解。笔者亦将其读作 *ǰng*,^① 而译为“商队、(运输的) 货物”^②。此字在 13-14 世纪蒙古文古文献中未曾出现,^③ 然现代蒙古语中所常见者, 如 *temegen ǰng* (驼队), *ayan ǰng* (商队、运输行列、远途), *ǰngcïn* (跑运销者), *ǰng tegegebüri* (货物运输) 等等。17 世纪蒙古语《二十八卷本辞典》将 *ǰng tegegemüi* 一语训作“*aralǰy-a qudaldıy-a-yin baray-a yaǰum-a-yi aluslayǰan yaǰar-un kemǰi-ye-ber ačıy kölüsü abču ǰögegen kürgeküi-yi ǰng tegegemüi kememüi*” (雇用小厮远途运送货物称为 *ǰng tegegemüi*)。^④ 有人认为 *ǰng* 字源于蒙古语 *ǰim* (小径、小路、轨迹), 或 *ǰam* (站, 蒙语称驿为 *ǰam*,

① 嘎日迪先生在其《敦煌莫高窟北区出土蒙古文文献标音释读(一)》一文(上引彭金章、王建军书, 第二卷, 附录三, 第 375-386 页)中说, “第 2 行 *ǰng* 这一词是名词, 可能也有 *yng* 的读法, 大概是汉语借词, 由于残缺实际读法经研究后才能确定。”

② 见内蒙古教育出版社编辑部编:《蒙汉词典》, 呼和浩特: 内蒙古教育出版社, 1975 年, 第 852 页。

③ 此处指的是下列资料:《蒙古秘史》;《华夷译语》;13-14 世纪碑铭资料;敦煌、吐鲁番和黑城出土蒙古文文献等。

④ 那木吉拉玛整理:《二十八卷本辞典》, 内蒙古人民出版社, 1988 年, 第 1905 页。

jam < 突厥语 *yam*^①)。“外国旅行者所持的政府证明文件、旅行许可证”，蒙语作 *jam-un bičig*；^②今日蒙古语中有一动词 *jingginekü*，其义《蒙汉词典》训作“丁当响（铜器声）”，^③与（驼）铃声相类者，或许与 *jing* 字同源，诚如西北民族大学僧格博士所言。*nišan-tu bičig* 是指 *tamya-tu bičig*（“加盖印章的书、信”）。*nišan*，波斯语，义为“印章、图章”。蒙古文古文献中，所见 *nišan* 一词较多，并以 *nišan*，*nišan-tu*，*niša-tu*，*ništu* 等多种形式出现，如吐鲁番出土文献：^④

nišan-tu: Nr. 71r13(原编号 TII D224; 海涅什编号 B2), 75r8(T II D306<M869>; B3);

niša-tu: Nr. 84r12(TM72<M868>; B9), 70r17(TM 93<M865>; B6,7), 78r6(Ch/U 7397; -), 69r10(TM92<M653>; B5), 79r13(U5981; -), 74r12(T II D203; B1), 86r14(T I <U5361>; -);

ništu; Nr. 68r17(TM79<M866>; B4), 73r14(TM214; B14), 76r7(T II DI97; B13), 72r10(TM94 D135<M867>;

① “蒙语称驿为 (*jam*)，在突厥语中则称为 (*yam*)，蒙语的 *j* 和突厥语的 *y* 有对应关系。”（陈高华：《黑城元代站赤登记簿初探》，《中国社会科学院研究生院学报》，2002 年第 5 期。）

② 同上引罗纳·塔斯文。

③ 同上引《蒙汉词典》，第 853 页。

④ Dalantai Cerensodnom, Manfred Taube. *Die Mongolica der Berliner Turfansammlung*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1993. (达·策仁苏德纳木、曼弗雷德·陶贝：《柏林吐鲁番藏品中的蒙古文献》，柏林：柏林科学出版社，1993 年)；E. Haenisch. *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung, II: Mongolische Texte der Berliner Turfan-Sammlung in Faksimile*. Berlin 1959, ADAW 1959 Nr. 1 (E. 海涅什：《柏林吐鲁番藏品中的蒙文文献（II）：柏林吐鲁番藏品中的蒙古文文献图版》，《柏林德国科学院，语言、文学、艺术研究所学报（1959 年，第 1 号）》，柏林，1959 年。)

B8).

黑城出土编号 G106 文书第 16、17 和 19 行: ene nišan bi Sing Quli × (这个手印是我 Sing Quli 的); ene nišan Sing Isinambu × (这个手印是 Sing Isinambu 的); ene nišan Samdau Üker Temür × (这个手印是 Samdau Üker Temür 的)。①而且还有 al nišan-tu (TII D224:13, 加盖红印的)、 qar-a nistu (TII D197:7, 加盖黑印的)、 altan nišan (TI<U5361>, 金印)②和 qas nišan (玉印)③之分。日本人山田信夫 (Nobuo Yamada, 1920~1987) 在其《大谷探险队携归回鹘买卖借贷文书》(1961 年)一文中说,“……这使得缪勒 (F. W. K. Müller, 1863~1930) 把 tamya 和 nišan 分别译作汉语‘印’和‘花押’。从总体上

① György Kara. “Mediaeval Mongol Documents from Khara Khoto and East Turkestan in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies”, in *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research*. St. Petersburg: Thesa Publishers. Vol. 9, No. 2, June 2003, pp. 3-40. (G. 卡拉:《东方学研究所圣彼得堡分所藏哈喇浩特和东突厥斯坦出土中世纪蒙古文文献》, 载于《东方学文献研究》, 圣彼得堡, 第 9 卷, 第 2 辑, 2003 年, 第 3-40 页。)吐鲁番出土回鹘文献中也多处出现 nišan 一词。请参考李经纬《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》, 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 1996 年。

② Louis Ligeti. “Fragments Mongols de Berlin”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XXIV <2>, pp. 139-164 <1971>. (L. 李盖提:《柏林藏蒙古文残片》, 发表于 L. 李盖提主编《匈牙利科学院东方学学报》, 第 24 卷, 第 2 辑, 1971 年, 第 139-164 页。)

③ F. W. Cleaves. “The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu”, in: *HJAS* 12 [1949], pp. 1-133. (F. W. 柯立夫:《1362 年蒙汉双语纪念忻都王碑》, 《哈佛大学亚细亚研究学报》, 第 12 卷, 1949 年, 第 1-133 页。)另见道布整理、转写、注释:《回鹘式蒙古文文献汇编》, 民族出版社, 1983 年, 第 399 页。

讲，繆勒是对的，但必须指出的是我们发现 nišan 甚至可以代表印章，而非花押，或者可以代表印章与花押并用的情况，而 tamya 却仅用于印章。”^①由此观之，nišan 一词既可以指“印”，又可以指“花押”。那么，我们文书中出现的 jing-un nišan-tu bičig 究竟是什么性质的文书呢？吐鲁番出土蒙古文文献中，有数量可观的世俗文书，其中亦见有商人所持之证明文件，如编号 TII D203 文书就是一例：^②

原文转写：

- [1] Yisüntemür-ün jrly-iyar
 [2] Temür Satılmış akiten
 [3] toyačın šügüsüčin üge
 [4] manu jayur-a бүкүн Jamudun
 [5] ö(t)ögüs-e äde Kög-Buq-a
 [6] ekiten borčın Qočo-tur odba-asu odqui
 [7] ireküi-tür ulychidača ögör-e dörben
 [8] ulyad ögčü yorčiyultuyai jamača
 [9] bayuju morilatala yerüyin künesün bolyan
 [10] qoyar köl miqan qoyar saba umdan qoyar
 [11] badman künesün ögčü yorčiyultuyai kemen
 [12] niša-du bičig ög-bei bars jil namurun
 [13] ečüs sar-a-yin qoyar qaučın-a Türgen-e

① 转引自上引 L. 李盖撰文。

② Dalantai Cerensodnom, Manfred Taube. *Die Mongolica der Berliner Turfansammlung*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1993, Text74 und Tafel XXXVI. (达·策仁苏德纳木、曼弗雷德·陶贝：《柏林吐鲁番藏品中的蒙古文献》。柏林：柏林科学出版社，1993 年，第 74 号文书及其图版)。

[14] būküi-tür bičibei

汉译文：

[1] 遵依也先帖木儿圣旨^①

[2] 以帖木儿·萨提迷失为首的

[3-5] [管理]祇应及其核算之人向沿途各站赤头儿们的令旨

[5-6] 若以库克不花为首的经营葡萄[生意]的一行人前往和州

[6-8] 在往返路途中除了马夫之外还要提供四匹驿马

① 元代管领站赤的制度有多次变更。站赤设置之初，由中书省兵部管领。至元十一年（1274年）各路站赤直隶于当地总管府，至元十三年（1276年）诸路站赤改属通政院管领。泰定元年（1324年）又规定“今次站赤止合从各路达鲁花赤提调，毋令州县官领之”（《永乐大典》卷一九四二一）。除此之外，根据碑铭及出土文献资料，元代各级首领指示命令的称谓，有严格的等级界限。皇帝的称为“圣旨”，蒙古语称为 *jarlij*；皇太后、皇后、妃子的称为“懿旨”，蒙语作 *iji*；皇太子、太子、诸王的称为“令旨”，蒙语有 *bičig*、*üge*、*lingji* 三种说法（请参考李逸友编著《黑城出土文书（汉文文书卷）》，科学出版社，1991年，第6、30页；照那斯图：《八思巴字和蒙古语文献II：文献汇集》，东京外国语大学亚非语言文化研究所，1991年，第1页；祖生利：《元代白话碑文研究》，2000年博士论文，第5—11页）。*Yisüntemür* 很可能就是察合台汗王也先帖木儿。据田卫疆《丝绸之路与东察合台汗国史研究》一书记，“惠宗至元四年（1338），敞失被谋杀，其弟也孙帖木儿袭取汗位，由于在位期间实施暴政，下属纷纷起兵叛乱，六年，已臣服于察合台汗国的窝阔台后裔阿里算端率兵推翻了也孙帖木儿，自称汗王，成为首位担任察合台汗国的窝阔台汗后代。”（田卫疆《丝绸之路与东察合台汗国史研究》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1997年，第27—28页。）而 *Türgen-e* 有可能是后来的东察合台汗国马哈麻汗王廷所在地忒勒哈纳（今新疆新源县以东）（见上引田卫疆书，第70—71页）。

[8-9] 居留驿馆时作为旅途中用的一般食物

[10-11] 支給两只腿肉，两桶饮料和两把蛮（重量单位）
食物

[12-14] 特颁发此印（押）书（信），虎儿年秋季末月二旧日（1338年十一月二十二日？），写于吐日根（忒勒哈纳？）。

从内容来看，这件文书是由官府颁发给商队的加盖官印的证明文件。其中记录了前往哈喇火州的库克不花一行人的身份，以及随路各站赤应付铺马饮食物品的数量等。我们文书中提到的 *jīng-un nīsan-tu bičig* 就是此类证明书无疑。

文书第四行中出现 *wuus ɣarɣaju* 一语，嘎日迪先生认为 *wuus*^f 系汉语“贖子”之蒙古文音写。把 *wuus* 一词解释为“贖子”的作法，很大程度上又是因为他所解读的 *absayulju* 一语有关。实际上其中有很大的不确定因素。笔者认为此乃“符子”，而非“贖子”。如若 *jīng* 字释读无误，文中之 *jīng*（“商队、货物”）、*nīsan-tu bičig*（“印押书信”）、*wuus*（“符子”）、*kūnesūn*（“供旅途中用的食物”）、*kölüsū(n)*（“工钱、报酬、租金”）、*ǰөгөгүлжү*（“使运送”）、*nuɣan*（“小厮”）、*kündü eregütü*（“有重罪者”）以及 *eregüljü*（“施刑”）等语相互间似乎有某种内在的联系，看似都与站赤有关。

《元史》中保留一些元朝皇帝就驿站管理而发布的具有法律效力的诏令，这些诏令涉及到驿站的设立、设施、管理机构等方面。使臣必须持有专门的证明文件才能在站上吃住，并使

① 此词嘎日迪先生直接转写成 *fuus*。因为汉语 f 和 w 二音，古蒙语均用 *w* 来记（道布整理、转写、注释：《回鹘式蒙古文文献汇编》，民族出版社，1983年，第300页）。

用交通工具。这些证明文件大概包括以下数种：(1)圣旨牌、铺马圣旨：宣喻圣旨须凭圣旨牌，“其给驿传玺书，谓之铺马圣旨。”(2)金银字圆牌：“遇军务之急，则又以金字圆符为信，银字者次之”。^①“朝廷军情大事，奉旨遣使者，佩以金字圆符给驿，其余小事，止用御宝圣旨。诸王、公主、驸马，亦为军情急务遣使者，佩以银字圆符给驿，其余止用御宝圣旨。若滥给者，从台宪官纠察之。”^②(3)海青牌：又称海东青牌符、海青符。“牌系圆形，牌上铸有‘海东青’的头部形象，象征驰驿紧迫，万分火急，是通过海青驿路的凭证。”“海东青牌则朝廷掌管，同时颁发一部分给‘皇亲国戚’，如诸王、公主、驸马。但也并不仅限于蒙古诸王，当时阿术之帅府，也掌有海东青牌。海东青牌还发给都城之外任职或执行任务的蒙古高官，以供他们向朝廷上报紧急情况遣用。”^③(4)铺马劄子：由中书省发，上印有马图及写上用驿马数目。使臣乘骑铺马，须凭铺马劄子。^④除此之外还有“差劄”、“前路关文”等。^⑤可见，蒙元时代有严格的牌符制度，并出台了与之相关的法律法规。太宗四年（1232年）下谕，“使臣无牌面文字，始给马之驿官

① 以上见《元史》卷一百一《兵志·站赤》。

② 《元史》卷一百三《刑法志·职制》。

③ 刘蔚：《元朝的海青驿路》，《集邮博览》，2005年，第3期。

④ 《元史》卷一百一《兵志·站赤》载：“[至元]八年正月，中书省议：‘铺马劄子，初用蒙古字，各处站赤未能尽识，宜绘画马匹数目，复以省印覆之，庶无疑惑。’因命今后各处取给铺马标附文籍，其马匹数付译史房书写毕，就左右司用墨印，印给马数目，省印印讫，别行附籍发行墨印，左右司封掌。”

⑤ Weiers, Michael, Mongolische Reisebegleitschreiben aus Čayatai, in: ZAS 1 [1967], 7-54.

及元差官，皆罪之。有文字牌面，而不给驿马者，亦论罪。”^①元世祖忽必烈建立元朝以后，使臣官员乘骑铺马仍使用信牌，如《马可波罗游记》记道，“大汗界以使命以后，又赐彼等以金牌。……所过之地皆受人敬礼。凡有所需，悉见供应，皆金牌之力也。”^②元代八思巴字圆牌文字称：“长生天气力里，皇帝圣旨：如若不钦奉呵，要罪过者”。^③1845年俄罗斯第聂伯河附近出土的元代回鹘蒙古文银制牌子亦称：“长生天气力里，大福荫护助里，俺都刺令旨：如若不钦奉呵，要罪过者，死者”。^④按元朝法律，不能伪造牌符及印信文字，不能假传圣旨，非朝廷命官或官府信使者不能滥给牌面文字、“御宝圣旨”，“若滥给者”，“罪之”，甚至“处死”，滥给金银字圆符更

① 同上注³。

② 冯承钧译，党宝海新注：《马可波罗行纪》，石家庄：河北人民出版社，第44页。另参考陈开俊等合译：《马可波罗游记》，福州：福建科学技术出版社，1981年，第7-8页：“大汗又按照自己创立的惯例，命令铸造一枚御书的金牌，赐给波罗兄弟。凡持有这种金牌的人和他的所有随行人员，在帝国的境内，一切地方官吏都应该保证他们的安全，按站护送；他们行程所经之地，无论大小城镇、寨堡村庄，都必须供应他们的一切必需品。……由于波罗兄弟带着皇帝赐给的金牌，沿途的地方官吏给了他们极大的便利。沿途的一切开支概由地方负责，护送队的妥为保护，免除了旅途的许多麻烦。”

③ Nicholas Poppe. *The Mongolian Monuments in hP'ags-pa Script*. Second Edition translated and edited by John R. Krueger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957, text IX., the Bogotol p'ai-tzu and Plate IX. 另参考[美]鲍培著，郝苏民翻译、补注：《八思巴字蒙古语碑铭译补》，海拉尔：内蒙古文化出版社，1986年，第130-131页；杨才铭编著：《汉蒙翻译基础》，呼和浩特：内蒙古大学出版社，1991年，第22-24页。

④ 道布整理、转写、注释：《回鹘式蒙古文文献汇编》，北京：民族出版社，1983年，第414-418页。

是罪加一等，^①由于“惟牌符之种类，以金牌为最高”，^②银牌次之。延祐元年中书省下令，“盖圆牌遣使，初为军情大事而设，不宜滥给，自今求给牌面，不经中书省、枢密院者，宜勿与。”^③然而，元之刑法，其实并非如此严明，行之有效。对此明史臣留下的一段评论文字说：^④

然其弊也，南北异制，事类繁琐，挟情之吏，舞弄文法，出入比附，用谄行私，而凶顽不法之徒，又数以赦宥获免；至于西僧岁作佛事，或恣意纵囚，以售其奸宄，俾善良者喑哑而饮恨，识者病之。然则元之刑法，其得在仁厚，其失在乎缓驰而不知检也。

《续资治通鉴》卷 196 载，元武宗至大元年（戊申，公元 1308 年），

中书言：“回回商人持玺书，佩虎符，乘驿马。各求珍异，既而以一豹上献，复邀回赐，似此甚众。虎符，国之信器，驿马，使臣所需，今以畀诸商人，诚非所宜，请一概追之。”制可。

《续资治通鉴》卷 213 又载，泰定帝泰定二年（乙丑，公元 1325 年），

① 请参考《元史》卷一百五《刑法志·诈伪》。

② 同上引冯承钧译《马可波罗行纪》，第 44 页注一。

③ 同上注²¹

④ 《元史》卷一百二《刑法志》

乙酉，帝复受佛戒于帝师。旋以帝师之弟将至，诏中书持羊酒效劳。而其兄遂尚公主，封白兰王，赐金印，给圆符；其弟子之号司空、司徒、国公、佩金玉印章者，前后相望。为其徒者，怙势恣睢，气焰薰灼，延于四方，为害不可胜言。

监察御史李昌言：“臣尝经平凉府、静、会、定西等州，见西番僧佩金字圆符，络绎道路，驰驱累百，传舍至不能容，则假馆民舍，因迫逐男子，奸污妇女。奉元一路，自正月至七月，往返者百八十五次，用马至八百四十馀匹，较之诸王行省之使，十多六七，驿户无所控诉，台察莫敢谁何。且国家之制圆符，本为边防警报之虞，僧人何事而辄佩之？请更正僧人给驿法，且令台宪得以纠察。”当时以为切论。

由是观之，到了元代中后期，政局变得混乱，西藏佛教徒以及出入境的回回商人，与官方勾结，非法持玺书，佩戴金字圆符，乘骑驿马驼只，营私舞弊，欺男霸女，无恶不作，扰乱社会治安的现象已经泛滥成灾。在无奈之下，朝廷很可能对各种违法行为进行了严惩。总之，莫高窟北区出土编号 B119:7 文书，根据其内容，很可能是一件有关惩治商人违犯驿站管理行为的法律文书。

以下为蒙古文残文书 B119:7 的释读文、原文转写、词汇表以及参考译文。由于文书严重残缺，只凭残存文字无法确定其具体内容，译文亦是其大概而已，译文后附有简短的注释。

·原文转写

- [1] ɣučin jiryuyan
- [2] -bar/-ber modud absayulju basa t[.....]
- [3] jing-un nisan-tu bičig-iyer[.....]
- [4] wuus yaryaju künesün kölüsü(n) [.....]
- [5] jögegü]ü irgen-ü ta[...]YYN(tariyan?)-u [.....]
- [6] -yin nuynun Y[.....]LAR-un so/su[.....]
- [7] čay-tur wuus yaryaju modud [.....]
- [8] ge]gigsen(?) kündü eregütü bui t[.....]
- [9] eregü]ü aimay-un üile-tür t[.....]

译文

- [1] 三十六
- [2] 用木板夹住，再[.....]
- [3] 用商队所持之印押书信[.....]
- [4] 符子出着，钱粮[.....]
- [5] 使运送，百姓农作物的[.....]
- [6] 的小厮[.....]的[.....]
- [7] 时候符子出着，木（复）[.....]
- [8] 踩踏了的有重罪者[.....]
- [9] 施刑，于部落之役[.....]

词汇表

aimay (9) “部落、投下”: *aimay-un üile-tür*
absayulju (2) “用木板等夹住物体” (*absalaqu* 的使动态)

eregüljü (9) “施刑”

eregütü (8) “有重罪者”

irgen (5) “民户、百姓”: *irgen-ü*

üile (9) “活动、事务”: *üile-tür*

nisan-tu (3) “加盖印押的”(波斯语): *nisan-tu bičig*

nuγun (6) “小厮、孩儿”

basa (2) “又, 再”

-bar/ber (2) (蒙古语名词工具格附加成分或作表强调的助词)

bičig (3) “书、信”

bui (8) “有”

gejgigsen(?) (8) “踩踏了的(?)”

kölüsün[n] (4) “工钱、租金”

künesün (4) “(供旅途中用的)食物、粮食”

kündü (8) “重的、严重的”: *kündü eregütü*

γarγaǰu (4、7) “出着”: *wuus γarγaǰu*

γučin (1) “三十”: *γučin jirγuyan*

modud (2、7) “木头”(modu<木头>的复数形式)

ta[...]YYN(tariyan?) (5) “农作物、农田”

čay (7) “时间、时候、时分”: *čay-tur*

jing (3) “商队,(运输的)货物”: *jing-un*

jirγuyan (1) “六”

jögegüljü (5) “使运送”

wuus (4、7) “符子? ”: *wuus γarγaǰu*

注 释

第 1 行: *γučin jiryuyan*: (“三十六”), 嘎日迪先生认为“这是一套文书的第 36 面”, 而《敦煌莫高窟北区石窟(第二卷)》则称, “此残页是这套文书的第三十六页上半截”, 均系根据文书第一行这个数字所作的推测。此处字母 *γ* 没有音点。

第 2 行: *-bar/-ber (bar?)*: *-bar/-ber* 是蒙古语名词工具格附加成分或作表强调的助词。如果第一行 *γučin jiryuyan* (三十六) 为页次或有关文书内容的一种编号, 而且这一行正如残片所示的那样之后再没有文字的话, 第二行头一字 *-bar/-ber* 应读作 *bar* (版、印版), 它与其后的名词 *modud* 构成短语 *bar modud*, 意指印版所用之木头。然据 G·卡拉教授言这种考订具有某些错误, 原因有二: 首先, 在蒙古文古文献中或许是出于节约纸张的目的从标题一行的收尾处直接开始书正文的情况常见; 其次, *bar* 一词在元代蒙语中未曾存在过。这个词引自藏语 *par* (或作 *dpar*、*spar*) (L. 李盖提: 《柏林藏蒙古文残片》, 发表于 L. 李盖提主编《匈牙利科学院东方学学报》, 第 24 卷, 第 2 辑, 1971 年, 第 139-164 页), 可能 16 世纪以后引入蒙语的。元代蒙古语中“木版”或“印版”作 *tamya*, 如 1312 年搠思吉斡节儿 (Č'os-kyi 'od-zir) 撰《入菩萨行经释》(*Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur*) 记 *tamya čoyulyayulju mingyan tegüs tamyalayulju* (“刻制木版并印刷了完整的一套”) (请见 E. 海涅什所著《柏林吐鲁番藏品中的蒙文文献 I: 1312 年的佛教作品》, 发表于《柏林德国科学院, 语言、文学、艺术研究所学报》, 1953 年初稿, 第一卷, 柏林, 1954 年出版, 22 页+图版; 另见 F. W. 柯立夫所著之《1312 年搠思吉斡节儿著入菩萨行经释》, 载《哈佛大学亚细亚研究学报》, 第

17 卷, 1954 年, 4-167b, 图版 XXIV; 道布整理、转写、注释的《回鹘式蒙古文文献汇编》, 民族出版社, 1983 年, 第 206 页)。另参考 1362 年忻都王碑中的 *bii taš čoyolyayulqu*, 即“刻成碑”(F. W. 柯立夫, 《1362 年蒙汉文合璧纪念忻都王碑》, 《哈佛大学亚细亚研究学报》, 第 12 卷, 1949 年; 道布上引书, 第 400 页)。*modud*: 名词 *modu* (木头) 加名词复数附加成分 *-d* 构成。*-d* 为中古蒙古语常见的名词复数附加成分, 白话汉语以“每”来对译, 如 *noyad* (官人每)、*toyid* (和尚每) 等等。*basa*: 蒙古语表示强调意义的情态副词, 犹“又”、“也”、“再”, 元代白话汉译常作“更”、“又”, 如 *ede basa toyid* 一语译作“更这和和尚每”(照那斯图: 《八思巴字和蒙古语文献 II: 文献汇集》, 东京外国语大学亚非语言文化研究所, 1991 年, 第 41-42 页; 祖生利: 《元代白话碑文研究》, 2000 年博士论文, 第 26-27 页)。

第 3 行: *-un*: 是蒙古语名词的领格附加成分, 犹汉语的“的”。*-iyer*: 蒙古语名词工具格附加成分, “主要表示动作为借以实现的工具、手段、方式及处所、原因等”(祖生利: 《元代白话碑文研究》, 第 37 页)。

第 4、7 行: *wuus*: 据道布称, 汉语 f, w 二音, 古蒙语均用 w 来记。如 1338 年蒙汉文合璧《大元敕赐故诸色人匠府达鲁花赤竹君神道碑铭》中 f 和 w 二音蒙汉语对应情况如下: 房-wang、副-wu、夫-wu、文-wun、奉-wung、府-wuu、福-wuu、戊-wuu (见 F. W. 柯立夫: 《1338 年蒙汉文合璧竹温台纪念碑》, 《哈佛大学亚细亚研究学报》, 第 14 卷, 1951 年)。1335 年蒙汉文合璧《大元敕赐故荣禄大夫、辽阳等刑部中书省平章政事、柱国、追封薊国公张氏先莹碑》中出现的上述二音蒙汉语对应情况为: 万-wan、夫-wu, wuu、文-wun、封-

wung、奉-wung、武-wuu、府-wuu、傅-wuu、福-wuu（见 F. W. 柯立夫：《1335 年蒙汉文合璧张应瑞纪念碑》，《哈佛大学亚细亚研究学报》，第 13 卷，1950 年）。*γaryaju*：“出着”，词干 *γarya* 加副动词并列式附加成分 *-ju* 构成。此处 *γ* 有音点。*künesün*（第 4 行）：“〈供旅途中用的〉食物”、“〈士兵随身携带的〉口粮”，这个词在吐鲁番出土蒙古文文献中也出现，如 Nr. 74r9,11（原编号 TII D203）、Nr. 79r7（U 5981）：*künesün*；Nr. 72r9（TM 94 D 135<M 867>）：*künesün*；Nr. 78r5（Ch/U 7397）：*künesün*（达·策仁苏德纳木、曼弗雷德·陶贝：《柏林吐鲁番藏品中的蒙古文献》，柏林：柏林科学出版社，1993 年）。此处 *n* 有音点。

第 5 行，*jögegülü*：“使运送”，*o-ö*、*u-ü* 不分的情况在中古蒙古语中常见。如吐鲁番出土文献：Nr. 72r12（TM94 D 135<M867>）：*büküi-tür*，义为“在（某地）时”，元代白话译文作“有时分”，或作“住时分”；Nr. 84r14（TM72<M868>）：*dörben*（“四”）；Nr.72r7,8：*yürben*（“三”）；Nr. 42r4（TM 4D130）：*jögegsed*（“运送者”）；Nr. 4r7,6v11（TID 155a-h）：*jüg*（“方向”）；Nr. 2r9, 5r2, 9（TID 155a-h）：*mönge*（“永恒的”）等等。*irgen-ü*：蒙译《孝经》（1307 年）：*olan irgen-i ügüleqü jiyuyadıyar bölüg*，意为“庶人章第六”（道布，第 88 页）。此处把“庶人”译作 *olan irgen*；“三才章第七”中把“民”译作 *irgen*（道布，第 89 页）。《华夷译语》（《涵芬楼秘籍》第四集）把 *irgen* 译作“百姓”；《蒙古译语》（陈元靓编，《事林广记》，卷之八〈续集〉）译作“民户”（见乌·满都夫整理校注：《蒙古译语词典》，北京：民族出版社，1995 年，第 219、86 页）。《蒙古秘史》译作“百姓”，如 *tangyud irgen*（“唐兀惕百姓”）、*sartayul irgen*（“回

回百姓”)等等。-ü, 是蒙古语名词的领格附加成分, 犹汉语的“的”。

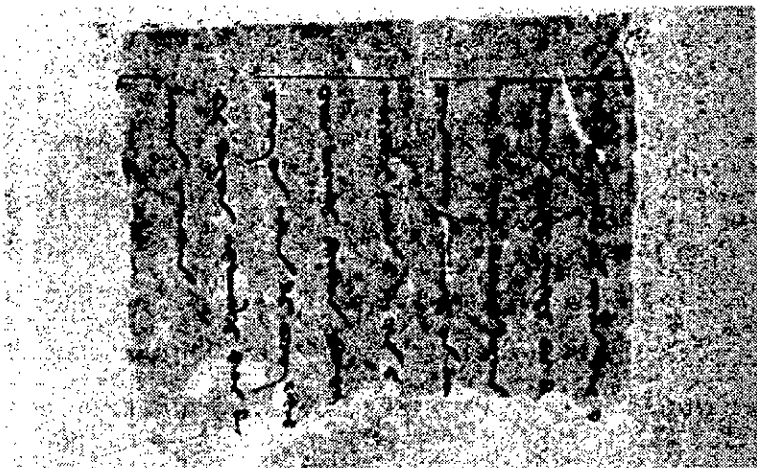
第 6 行 *nuyun*: 嘎日迪先生将其释读为 *noyad*, 即 *noyan* (“官人”)的复数形式。但是第二音节中的 *yod* 不够明显, 其长短与词中位字牙并无区别。本文将其释读为 *nuyun*, 义为“男性仆人、小厮”, 或“孩儿”。请参考《华夷译语》: “讷温”(*nu'un*); “孩儿”(乌·满都夫, 第 221-222 页); 1598 年的淮阴王鸣鹤辑《登坛必究》卷二十二《译语》: “奴文”(*nu'un*); “小厮”(乌·满都夫, 第 316 页); 1610 年的《卢龙塞略》卷之十九、二十《译语》: “讷温”(*nu'un*); “孩儿”(第 448 页)、“奴文”(*nu'un*); “小厮”(第 453 页); 1621 年的防风茅元仪辑《武备志》卷二百二十七《北虏考》: “奴文”(*nu'un*); “小厮”(第 635 页)。

第 7 行: *-tur*: 蒙古语名词的与-位格附加成分, 《蒙古秘史》中用“行”或“里”对译, 元代白话碑文中一般用方位词“里”对译, 如 *möngke tngri-yin kücün-dür* 一语, 白话译文均译作“长胜天气力里”(祖生利:《元代白话碑文研究》, 第 20 页; 照那斯图:《八思巴字和蒙古语文献II: 文献汇集》, 东京外国语大学亚非语言文化研究所, 1991 年)。*čay-tur*, 义犹“时候、时分”。《蒙古秘史》旁译作“…的时里”(第 27 节)。

第 8 行: *geǰigsen*: 请参考《华夷译语》: *gečigi'ür* (“梯”(乌·满都夫, 第 205); 1307 年蒙译《孝经》: *maoši bičig-tür šilgüdüged ayuyad, gün čegel-ün dergete yabuqu meü, nimgen mülsün deger-e geǰikü šitü emigegdeküi kemeǰükü* (“诗云战战兢兢如临深渊如履薄冰”)(道布, 第 84 页), 此处出现的 *geǰikü* (“踩、履”), 其词根为 *geǰgi*, 与我们文书中出现

的 *geḡigsen* 同根。

第 9 行, *eregüljü*: “施刑”。参考《孝经》: “五刑章第十一”一语译作 *tabun jüyil eregülkü Jasay-i ügülekü arban nigedüger bülüg* (道布, 第 101 页); 1335 年蒙汉文合璧张应瑞纪念碑中也出现 *tede arad-i eregülegüljü* (“加刑于那些俗人”) (道布, 第 251 页); 1362 年蒙汉文合璧纪念忻都王碑: *eregü* (“刑”) (道布, 第 396 页。); 《佛陀十二事业》(*Arban qoyar jokiyangyui*): *külicegci bolun törögsen-dür eregü ügei*, N. 鲍培将其译作 “When you were born forgiving, you were free of sin” (“如若你天生宽厚仁慈, 你不会招致罪过”) (See Nicholas Poppe. *The Twelve Deeds of Buddha—A Mongolian Version of the Lalitavistara: Mongolian Text, Notes, and English Translation*. Otto Harrassowitz • Wiesbaden 1967, pp.22,112)。也就是说 *eregü* 此处意指宗教道德上的“罪过”; 元代白话碑铭: *eregüten boltuyai*, 白话译文作“要罪过者”(祖生利, 第 76 页)。*aimay*: “部落”, 元代白话碑文作“投下”。-*tür*: 蒙古语名词的与-位格附加成分。在中古蒙古语中有时把-*tur*/-*tür* 用于以元音以及 *n*、*m*、*l*、*ŋ* 等辅音结尾的词(见巴雅尔译注《蒙古秘史》(上、中、下册), 内蒙古人民出版社, 1980 年, 上册第 154 页)。



莫高窟北区出土蒙古文残文书 B119: 7

资料来源:《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷,文物出版社,2004年。

敦煌文献所见梵文影响汉译 佛经句式之一例

王 庆

(北京师范大学文学院语言学与应用语言学研究所)

在某些敦煌文献中，有这样一些句子：

1. (太子闻说，非常喜悦，急便下马，顶礼三宝。便问三宝：)“汝是谁之弟子？”“我师是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我师。”(P. 2999《太子成道经一卷》)

2. “汝是谁？谁之弟子？”“我师是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我之师。”(S. 548)

3. “汝师是谁之弟子？”“我师是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我之师。”(S. 2682)

4. “汝是谁之弟子？”“我师是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我师。”(S. 2352)

5. “汝师是谁？谁之弟子？”“我□□□□□□□□□□释迦牟尼是我之师。”(北图潜80)

6. 便问：“和尚是谁之弟子？”和尚答曰：“我是三教大师四生慈父为人天之道首作苦海之舟船释迦牟尼如来是我之师父。”(北图云24《八变相》)

7. 便问：“和尚是谁之弟子？”和尚答曰：“我是三教大师四生慈父为人天之道首作苦海之舟船释迦牟尼

尼如来我之师父。”（北图丽 40《八变相》）

8. “汝师是谁之弟子？”云道：“我是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我之师。”（日本龙谷大学藏卷《悉达太子修道因缘》）

对于以上引文答语中的句式，黄征（2002：228-231）称作“俗语法中的糊涂句”。“所谓俗语法，就是不规范的甚或是不合逻辑的语法，主要存在于口语性文献中。”“‘糊涂句’是指逻辑关系不清楚的句子。这种句子的意思你一看就懂，但你再看、反复看时却不懂了，越看越糊涂。也就是说，这是一种需要用‘不求甚解’的态度或‘模糊理论’的观点才能正确理解的句法。”黄征对上述引文 1. 中的问答做了进一步分析，“问的是‘汝是谁之弟子’，照理应回答‘我是三界大师四生慈父释迦牟尼佛之弟子’，但却回答：‘我师是三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我师。’不仅答非所问，而且自相循环，简直像两头蛇。”黄征还对以上引文中的问答句式做了尝试性的标点处理：

“汝是谁之弟子？”“我师是：三界大师四生慈父释迦牟尼佛是我之师。”

“和尚是谁之弟子？”和尚答曰：“我是：三教大师、四生慈父、为人天之道首、作苦海之舟船释迦牟尼如来是我之师父。”

首先，我们认为，上述引文问答中的类似句式不仅仅出现在口语性文献或俗语法中，也出现在被称为“释氏十三经”之一的鸠摩罗什译《妙法莲华经》中，如：

(父)合掌向子言：“汝等师为是谁？谁之弟子？”
二子白言：“大王，彼云雷音宿王华智佛今在七宝铺天
菩提树下法座上坐，子一切世间天人众中广说法华经，
是我等师，我是弟子。”（《妙法莲华经·妙庄严王本事
品》）

其次，把这类句式称作“糊涂句”不妥。敦煌写卷多为写经生所写。试想，一个写经生糊涂，两个写经生也可能偶然糊涂，难道许多敦煌写卷的写经生都糊涂得看不清句子的逻辑吗？其中当另有原因。我们认为，佛教敦煌写本文献中之所以出现类似句式，完全是受到梵文句式影响的结果。

我们先来看《妙法莲华经》中的句子。鸠摩罗什译经时所据的梵文原本或其他胡语译本我们今天已经无从查寻，但根据蒋忠新（1988）编注《民族文化宫图书馆藏梵文〈妙法莲华经〉写本》（拉丁字母转写本），我们可以查到这句话的对应梵文如下：

ko yuvayoḥ kulaputrau śāstā kasya vā yuvāṃ śiṣyāv iti //

谁·nom. 你们二人的 二族姓子·voc. 老师·nom. 谁的 或 你们二人·nom. 弟子·nom. 如此

“二族姓子，谁是你们的老师？或者，你们二人是谁的弟子？”

atha khalu kulaputrās tau dvau dārakau taṃ rājānaṃ śubhavyūham etad avacat //

于是 族姓子 他们 二 子 他们的 国
王 妙庄严 如是 说

于是，二族姓子对妙庄严王说：

eṣa mahārāja bhagavañ
jaladharagarjitaghoṣasusvaranakṣatrarājasam- kusumitabhijñas
那 大王 世尊 云雷音宿王华智，
“大王，那位云雷音宿王华智佛，
tathāgato ‘rhan samyaksambudhas tiṣṭhati dhriyate yāpayati //
ratnamaye bodhivṛkṣa mūle
佛 阿罗汉 三藐三菩提 坐 持
堪自持 宝成 菩提树 下
在七宝铺天菩提树下法座上坐，
dharmāsanopaviṣṭaḥ sadevakasya lokasya purataḥ
saddharmapundarikam
法座上 坐， 有天 世间 前 法华经
在一切世间天人众中广说妙法莲华经的，
dharmaparyāyaṃ vistareṇa samprakāśayati sma // sa
āvayor bhagavañ śāstā
广说 说 他-nom. 我们二人的
世尊 老师-nom
他是我们二人的老师，大王，
tasyāvāṃ mahārāja śiṣyau // (蒋忠新，1988：378)
他的 我们-nom 大王 弟子-nom
我们是他的弟子。”

我们可以看到，问话中的意思是“你们的老师是谁？或者，你们是谁的弟子？”梵文中由于有格、数的词尾变化，句子成分之间的逻辑关系看得很清楚；而汉语中没有词尾变化，因此译文中词与词之间的逻辑关系不是很明朗，如“汝等师是谁？谁之弟子？”一句，到底是问“汝等师是谁之弟子”还

是“汝等是谁之弟子”呢？这很不清楚。句子的逻辑关系在梵文清楚而在汉语译文中模糊的情况在答语中也出现了。答语是对问话中的两问做出的回答，即“那位在七宝铺天菩提树下法座上坐着、在一切世间天人众中广说法华经的云雷音宿王华智佛是我们的老师，我们是他的弟子。”这样看来，由于汉语中没有词尾变化来表现句子成分之间的关系，又加上译文中的省略（“谁之弟子？”当为“你们是谁之弟子？”）和语义反复（详下），遂使汉语译文看起来多少有些费解。由此我们推测，上述敦煌写本文献中出现的句子应当是受到了梵文句式的深刻影响，这些句子在汉语中的可接受程度还没有达到《妙法莲华经》中类似句子的汉化程度。了解这一点，对我们校读敦煌写本文献有很大的帮助。

梵文与汉语是两种差别很大的语言，两者在组词、造句和行文等各方面都有很大不同。在梵文中，有一个倾向很引人注意，即：有时为了要充分表达一个意思时，梵文会不惜笔墨反复表达，有时用一个词就可以表达的意思，梵文可能会用四、五个甚至更多的近（或同）义词来表述；有时用一句话就可以说明的问题，梵文可能要用几句话来反复表述某一个意思。对于梵文的这一语言特点，一千多年前的译经师早就深刻地认识到了。但由于汉语行文的一个特点是崇尚简练，因此在将梵文佛教经典翻译成汉语时，译经师们大胆地删除了许多在汉语看来是繁芜枝蔓的许多文字，以致于道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》中提出了著名的“五失本”和“三不易”的说法。^①“胡

① 道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》中提出了梵汉翻译中“五失本”和“三不易”的说法：译胡为秦，有五失本也。胡语尽倒，而使从秦，一失本也。胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合，斯二失本也。胡语委悉，至于咏叹，叮咛反复，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失

语委悉，至于咏叹，叮咛反复，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也。”“五失本”之三主要是针对将梵文原文大量删节后的汉译佛经而说的。

梵文的“委悉反复”这一特点多表现在词语的层面，有时几个词语表达的是同一个意思。如下例中“*bhṛqjante*”、“*tapanti*”、“*virqjanti*”三个词表达的意思大致相同，汉语译文为“光明照耀”，这段话的英语译文也用了三个同义词：“*glitter*”、“*glow*”、和“*sparkle*”。

atha khalu pūrvasyām diśi teṣu pañcāśatsu loka-
dhātukoṭīniyutaśatasahasreṣu yāni brāhmāṇi vimānāni
tāny atīva bhṛājante tapanti virājanti śrīmanty ojasvīni
ca // (蒋忠新, 1988: 144)

尔时东方五百万亿诸国土中梵天宫殿，光明照耀，倍于常明。（《妙法莲华经·化城喻品》）

and the aerial cars of the Brahma-angels to the east, in these excessively to glitter, glow, and sparkle in splendor and glory. (Kern, 1884: 161; 转引自朱庆之, 1995)

本也。胡有义说，正似乱辞。寻说向语，文无以异，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，将更旁及，反腾前辞，已乃后说而悉除，此五失本也。然《般若经》，三达之心，覆面所演，圣必因时，时俗有易，而删雅古以适今时，一不易也；愚智天隔，圣人匠阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也；阿难出经，去佛未久，尊者大迦叶令五六百通，迭察迭书，今离千年而以近意量裁，彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎？斯三不易也。（转引自罗璋，1984: 24）

在下面的句子中，“grqma”、“nagara”、“nigama”、“janapada”、“janapadapradeḥa”、“rṣ2wra”、“rṣjadhqñj”几个词都是同义词，表示“城镇”或“村庄”；“jjma”、“v3ddha”、“mahallaka”表示“年纪大”；“qđhya”、“mahqđhana”、“mahqbhoga”表示“财富”。

tadyathāpi nāma śāriputra iha syāt kasmimścīd eva
grāme vā nagare vā nigame vā janapade vā janapadap-
radeḥe vā rāṣṭre vā rājadhānyāṃ vā gṛhapatir jīrṃṇo vṛdd-
ho mahallako 'bhyatītavayam anuprāpta āḍhyo mahād-
hano mahābhogaḥ// (蒋忠新 1988: 67-68)

舍利弗，若国邑聚落，有大长者，其年衰迈，财富无量。（《妙法莲华经·譬喻品》）

梵文在词语层面“近（或同）义词反复并列使用”这一特点对佛经的汉语译文有很大影响，汉译中出现了很多“近（同）义连文”的词组。

得净无垢吉祥果报。（《金光明经》卷一）

亦为时人之所嗤笑，如彼愚者等无有异。（《百喻经·三重楼喻》）

是二人福，正等无异。（《妙法莲华经·观音菩萨普门品》）

当于处处晓了知之，我当与同学等无差特。（支谶《阿閼佛国经》）

其福转尊，极上无过。（支谶《道行般若经》）

以法供养，为上为最，第一无比。（《维摩诘所说经·法供养品》）

梵文的这一特点也影响到一些译经师（如义净）的汉语著述，试比较下面一些句子：

岸社多乔木，山城足迴楼。（梁王台卿《奉和泛江》，先秦汉魏晋南北朝诗，P，2089）

土地多妍冶，乡里足尘嚣。（陈沈炯《八音诗》，先秦汉魏晋南北朝诗，P，2446）

北方足面，西边丰粃，摩揭陀国面少米多。（《南海寄归内法传·受斋轨则》）

西方则多足诃黎勒，北道则时有郁金香。（《南海寄归内法传·先体病源》）

梵文在行文方面“委悉反复”的特点还表现在小句的层面，如：

今佛世尊欲说大法，雨大法雨，吹大法螺，击大法鼓，演大法义。（《妙法莲华经·序品》）

摩诃萨者，悉自了知，悉了知十方天下人，十方所有悉晓了知。（支谶《道行般若经》）

我心念言，今日世尊住奇特之法，今日世雄住诸佛所住，今日世眼住导师之行，今日世英住最胜之道，今日天尊行如来之德。（《无量寿经》卷上）

对于文章开始所引敦煌文献中的句子，可以做这样的切

分：

我师是三界大师四生慈父，释迦牟尼佛是我师。

第二个小句是对第一个小句意思的反复补充说明，这是梵文在行文方面“委悉反复”的特点。

其实，在梵文佛经的汉译过程中，译经师们大都能考虑到梵、汉两种语言的特点，尽力将译文汉化，但梵文行文的一些特点还是不可避免地对汉译佛经的语言产生了不小的影响。从上引敦煌写本文献和《妙法莲华经》中的句子我们就可以隐约看到这种影响。黄征所说的“糊涂句”是梵文句式对汉语影响的具体体现，这当是译经师们按梵文的表达法直译到了汉语中的结果。

最后，我们试着谈一下梵文在行文方面“委悉反复”的特点的成因，但愿不是画蛇添足。梵文“委悉反复”的行文特点除了可能与梵文的节奏和韵律规律有关之外，还可能与古印度在文献传承方面重口传不重书写的传统有关。在梵文文献的传承过程中，一代一代地口传就会在词语层面和句子层面增饰很多。在中国的评书艺术和其他一些曲艺形式中有许多套话，而且套话回越来越长，原因之一就是一代一代的艺人在不断增饰文本，在民间传说和一些俗文学中这种通过增饰而使文本不断扩展的现象也十分常见。

参考文献：

黄征（2002），《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社。

蒋忠新（1988）编注，《民族文化宫图书馆藏梵文妙法莲华经写本》（拉丁字母转写本），中国社会科学出版社。

罗新璋（1984）编，《翻译论集》，商务印书馆。

敦煌文献所见梵文影响汉译佛经句式之一例

朱庆之（1995），“汉译佛典在原典解读方面的价值举隅——以 KERN 英译《法华经》为例”，《学术集林》卷六，上海远东出版社。

从佉卢文文书看鄯善国僧人的社会生活

——兼谈晚唐至宋敦煌世俗佛教的发端

夏雷鸣

(新疆社会科学院图书馆)

在汉通西域之前，今新疆若羌、且末两县交界处附近以东，阿尔金山以北，库鲁克塔格山以南，今甘肃、青海以西的广大地区属楼兰国。汉通西域后，元凤四年（公元前 77 年），楼兰更名为鄯善国。东汉末年，鄯善国逐步吞并了且末和精绝国（今民丰县北尼雅遗址），西境与于阗国相接。在上述诸地域之内，自本世纪初以来，相继发现了土垠遗址汉简，楼兰古城及其附近遗址的汉文简牍和文书，尼雅遗址的汉文简牍。更引人注目的是在该地域内还发现了鄯善王国很多珍贵的佉卢文简牍。这批资料主要出于尼雅遗址（木牍和皮革文书）、楼兰古城次之（木牍，纸和帛书），此外还有安的尔古城（木牍）和米兰佛寺遗址（题记和帛书）。其主要的发现者是英国的斯坦因（Sir Aurel Stein）。该资料经波叶尔（A. M. Boyer）、拉普逊（E. J. Rapson）、塞纳（E. Senart）和诺布尔（P.S. Noble）整理研究后，集中转写刊布在《斯坦因爵士在中国新疆发现的佉卢文书》（*Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan Part, I-III, Oxford, 1920-1929*）一书中，并由贝罗（T. Burrow）译成英文本《新疆出土佉卢文残卷译文集》（*A Translation of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*）。本文即据该书之

汉译本¹及孟凡人《楼兰鄯善国简牍年代学研究》、²林梅村《沙海古卷——中国所出佉卢文书（初集）》等著作进行研究。³

关于鄯善国的佛教，史籍中首见称述者为晋释法显的《佛国记》：“〔鄯善国〕其地崎岖薄瘠，俗人衣服，粗与汉地同，但以毡褐为异。其国王奉法，可有四千余僧，悉小乘学。诸国俗人及沙门，尽行天竺法，但有精粗。从此西行所经诸国，类皆如是，唯国胡语不同，然出家人皆习天竺书、天竺语。住此一月日，复西行十五日，到乌夷国。”佉卢文书数量大，从内容来看，可分为国王敕谕、籍帐、信函、契约等几大类。此中保留了很多僧俗共同参与的一些日常活动，是带有档案性质的第一手资料。《佛国记》中“其国王奉法，可有四千余僧，悉小乘学。诸国俗人及沙门，尽行天竺法，但有精粗。”短短的31字尤如一道门缝，而佉卢文书的发现则为我们撞开了研究鄯善国佛教的大门。

一、鄯善国僧人的社会生活

1、鄯善国的僧人可以娶妻生子、拥有养女。

文书418载：“据法师菩达伐摩声称，法师舍利布多罗曾领登纽伽·阿没托之女尸舍特耶作养女。法师舍利布多罗将该女正式嫁给法师菩达伐摩为妻。该妇女尸舍特耶之女儿，名布没那伐提耶被嫁给法师夷伐洛·阿塔摩为妻。该阿塔摩已死。

① 王广智：《新疆出土佉卢文残卷郑译文集》，载《尼雅考古资料》，新疆文化厅文物处编印，1988年，第183页。

② 孟凡人著：《楼兰鄯善国简牍年代学研究》，新疆人民出版社，1995年。

③ 林梅村著：《沙海古卷——中国所出佉卢文书（初集）》，文物出版社，1988年。本文使用书中的文书时，均在文书号后标“（古卷）”，以示区别在《尼雅考古资料》中选用的文书。

于是……”

从文书 418 中得知：母女都是法师的妻子，而母亲曾是法师的养女，三位法师因为这一母女而形成三代人之间的亲属关系。文书 474（古卷）说到“叶吠县领地叶波怙之姊妹被哲蒂女神县领地之沙门众力娶为妻室。”既然僧人可以结婚，拥有子女、同子女生活在一起而成为户主便顺理成章。文书 147（古卷）写有“唯 9 月 5 日，是时凡户主，人均一份”，这些户主以“布尼人之村落为界”，后续户主名 36 个，最后注明“太侯卢达罗耶和沙门寿友告病。”显然，鄯善国的僧人可以有户主的身份。

2、鄯善国的僧人可以畜奴。

考古发掘资料说明：早在春秋战国时期，西域各国即已进入人奴隶社会。匈奴征服西域，在焉耆、危须、渠黎之间设立僮仆都尉，向各国征收僮仆和赋税。僮仆就是奴隶，可见当时西域各国已经盛行奴隶制度。魏晋时期的鄯善国虽然已经进入了封建社会，但是奴隶社会的残余仍然十分浓重。^①在鄯善国，国王、贵族、官吏、富翁、甚至一般平民和僧人，都拥有数量不等的奴隶，供他们驱使。

文书 345 载：“僧人阿难陀犀那于凯度多曾向注瞿钵借得谷物 30 米里马。^②后彼又借酒 15 希。另该僧人阿难陀犀那之奴，名菩达瞿沙又从余及鸠瞿钵之屋窃取丝绢（pata）12 马身长，

① 钱伯泉：《魏晋时期鄯善国的奴隶制度》，《西北史地》1986 年第 1 期，第 15 页。

② 米里马、希均为佉卢文文书重量单位，据考，1 米里马等于 20 希。见杨富学：《佉卢文书所见鄯善国之货币——兼论与回鹘货币之关系》，《敦煌学辑刊》1995 年第 2 期，第 88 页。又载同氏著《中国北方民族历史文化论稿》，甘肃人民出版社，2001 年，第 224 页。

urnavarande 3[单位], 绳索 (riasamna) 2 条, 毡衣 (namati) 3 件, 绵羊 4 只, aresa 1[单位], 共计 (sarvapimda-gamnaena) 价达 100 穆立。”^① “双方在法庭之外彼此已达成协议。该僧人将窃贼善达瞿沙给啰苏, 作为相等于阿难陀犀那所借谷物 110 穆立及该被窃布匹等等 12 马身长之价款。cozbo 啰苏亦放弃彼对该僧阿难陀犀那所借 110 穆立之所有权。自今以后, 啰苏对该僧阿难陀犀那即无权要求归还该 110 穆立及提出彼奴偷窃之事。该僧阿难陀犀那对啰苏亦无权要求归还彼之贼奴。一切事情现均已解决, 并且判决亦已到达。今后若僧人阿难陀犀那或其子、其孙、彼之任何亲属或亲属之子想推翻此事或对此判决提出异议, 彼等重新申诉 (muha cotamna) 均不生效, 并将受处罚……”

从文书 345 得知: 鄯善国僧人可以畜奴, 奴隶作为私人财产可以由僧人的子孙继承, 也可以象其它财产那样投入买卖市场。

3、鄯善国僧人可置耕地、葡萄园等私产, 並擅长交易。

文书 655 载: “僧人善达尸罗及其子善度娑愿将 misi 地一块卖给僧人 kutajadaga 善达钵诃摩。该地之播种量为 1 米里马 5 希。”

文书 549 载: “此字据(立于)4 月 7 日。莫伽多及摩尼吉耶在伟大国王托没伽罗迦……该式兄弟将能种 1 米里马 10 希籽种之土地卖给僧人僧伽善地。摩尼吉耶及莫伽多得于阗 alena 粗

① 穆立, 佉卢文文书原作 muli, 为“价值单位, 在交易中起着普通货币的作用”, 1 穆立相当于 1 米里马谷物之价值。见杨富学:《佉卢文书所见鄯善国之货币——兼论与回鹘货币之关系》,《敦煌学辑刊》1995 年第 2 期, 第 87-88 页。又载同氏著《中国北方民族历史文化论稿》, 甘肃人民出版社, 2001 年, 第 223-224 页。

地毯 1 条及谷物 5 米里马作为地价。价格共计为 15 穆立。双方在此公平的条件上达成协议。今后，无论何人对此有异议，彼之翻案在皇廷均属无效。”

文书 652 载：“有一僧人，名达摩啰陀。彼愿将能种 1 米里马籽种之土地一块卖给司书莱钵多伽。彼得酒 10 希及 agisdha 3[单位]作为地价。该事业已决定。自今以后，莱钵多伽对该地有全部所有权。”

文书 655 说，僧人菩达尸罗及其子菩度娑将含有葡萄园的土地一块卖给僧人 kutajadaga 菩达钵诃摩。文书 549 说，僧人僧伽菩地用于阩 alena 粗地毯 1 条及谷物 5 米里马作为地价，从莫伽多及摩尼吉耶手中买土地一块。文书 652 说，僧人达摩啰陀将能种 1 米里马籽种之土地一块卖给司书莱钵多伽。可见，鄯善国的僧人可以拥有土地、葡萄园等财产。僧人之间、僧人和俗人之间都可以进行土地买卖。

文书 425 载：“此一有关与僧人夷伐迷多罗交易之文件，由注伽钵妥为保存。此系僧人尸迷多罗及夷伐迷多罗之印。兹于伟大国王，上天之子夷都伽·摩夷利陛下在位之 28 年 4 月 2 日，有一僧人，名夷伐迷多罗。彼同 kala 注伽钵作一交易……解除(义务)。关于该二人，僧人夷伐迷多罗以及注伽钵今后彼此互不偿付或占用。”“今后，夷伐迷多罗之子女对注伽钵无要求之权利。”

该文书是僧人夷伐迷多罗同卡拉(kala)注伽钵作交易的文件。鄯善国中央政府的职官有：吉查依查、卡拉、古斯拉、奥古等，统称为管理国土之诸执政官。在尼雅法卢文简牍中，吉查依查和卡拉广泛参与各种事件的处理和案件的审判工作。在各类文书中，诸执政官署名，吉查依查和卡拉，绝大多数列在第一、第二位。可见在诸职官中，吉查依查和卡拉的地位最

高。任卡拉者一般都是太子或王子，如文书 307 记“伟大国王之子 kala 鸠波苏陀”，文书 622 和文书 634 记“伟大国王之子 kala 布没耶拔啰”，因此林梅村先生将 kala 译为太候。僧人夷伐迷多罗如果没有相当的财力和交易的经验，是不可能同卡拉注伽钵作交易的。

4、鄯善国僧人可以饮酒食肉。

鄯善国嗜酒成风，佉卢文文书中有数十件与酒有关。国王在文书 272（古卷）中给州长索阁伽说：“现传闻税监和差役已将征收到的酒全部饮完。”国王又在另一文书 329（古卷）中命令州长索阁伽：“现在且末酿酒业盛行。当此谕令到达汝处时，务必即刻将五头橐驼（所能驮载）之酒交左尔格耶，日夜兼程送来。”“此酒务必于 4 月 5 日运至且末。绝不允许任何酒……”最后的省略号表示文书的残缺或字迹漫漶，也可以说是国王对酒的担心，酒在运输途中被偷喝也在担心之中吧。文书 652 中僧人达摩啰陀把地卖给司书莱钵多伽，因此得到酒 10 希及 agisdha。文书 345 中僧人阿难陀犀那向注瞿钵借谷物 30 米里马之后，他又向注瞿钵借酒 15 希。虽然文书没有透露僧人喝酒的信息，但是我们完全可以断定：拥有土地和家庭的鄯善国僧人决不会放弃饮酒食肉的享受。文书 358（古卷）中即有明证：“汝处寺主正在挥霍和浪费自己领地的酒肉。”

5、鄯善国僧人从政、参预事务。

绝大部分佉卢文书都是各种事件的处理和案件的审判的结果，案件的审理都需证人，文书必须写上证人和书写人。当证人的一般都是王国的权贵，如：吉查依查、卡拉、州长、元老、督军、祭司、贵人、名门之子等。鄯善国僧人也广泛参与各种事件的处理和案件审判的证人工作。在文书 419、575、209、592、604 中，都可以看到僧人作证。文书 575 中载：“此文件

系由余；国家司书(rajadivira)僧人达摩钵利耶所写。此文件于各地均有效。”文书 677 中载：“此字据系由余，皇家司书，僧人……奉……之命并根据妇女柯犀那耶之请求所写。其权限为一百年。”司书即书吏，在鄯善国的中央政府和州级政府均有书吏，主管文书，记录契约等等。据此似可认为，鄯善国的僧人可作职官使用。

文书 706 (古卷) 载：“威德宏大、伟大之国王陛下敕谕，致御牧牟尔德耶和沙门阿难陀 (谕令) 如下：朕，伟大的国王曾准予将左罗伽在楼兰之庄园赐予该甘闾迦罗·迦喇施陀。有一女子，名……从左罗伽之庄园……该女子现居于州长迦波格耶之司土之庄园内。当汝接到此楔形泥封木牍时，应即刻从迦波格耶之庄园内将女子逮捕，务必交还给迦喇施陀之兄弟阿支罗之手。”御牧是中央政府的官职之一，沙门是对出家人的称呼。显而易见，信奉佛法的国王出于对任御牧一职的阿难陀的尊重，在其名前冠以尊称“沙门”。

文书 288 (古卷) 是州长夷利给大州长索阁伽的信，信中说到：“自余和汝上次通信并奉上礼物以来，久不通音信，无法使汝知悉这里的情况。余等乞求恕罪。现派沙弥左归……前去，向汝请安。此地任何消息请听彼之禀报。该沙弥亦请汝予以照料。”从信中可知，沙弥左归是州长夷利的得力助手，他对州上的情况了然于心，可以代表州长向大州长禀报州上的任何情况。

6、鄯善国僧人的税收负担。

鄯善国不仅税收名目繁多，而且充当税收的实物也琳琅满目。文书 165 (古卷) 载：“韦伽领地诸妇人之税收及田间新获谷物之税，应一并送来。”，文书 714 (古卷) 载：“兹将阿夷耶摩县税收统计如下：酥油、绵羊、毛毯、arnavaja、地毯、绳索、毛毡、camdri 及 kammamta；另有 maka、ogana、croma 及其他

一切税收。”鄯善国僧人与世俗百姓一样向官府纳税，而且还要交与僧人有关的税。文书 385（古卷）是书吏喜军给大州长索闾伽的信，信中提到：“余应向本地百姓索取（税收）。沙门众车交 amavaji 一件，苏衍摩交毡衣一件，探长迟牟耶交毡衣一件，司帐鸠韦尼耶交毡衣一件。无论如何，也要给彼等特别下令，命彼等从速将上述东西送来。”文书 164（古卷）载：“汝接到此信时，务必从速将税收送来。至于彼等所问该州之其他税收沙弥税，tsamghina 税、及 kvemamdhina 诸税，务必从速征收送来。”

二、鄯善国世俗政权对僧团的控制。

鄯善国国王信奉佛法，却更谙世法，为了世俗政权的稳固他直接控制僧团。

文书 489 载：“僧界之规章……应妥为保存。兹于伟大国王、上天之子夷都伽·摩诃祇梨陛下在位之 10 年 12 月 10 日……都城之僧界制定凯度多僧界之规章。据闻沙弥对长老不殷勤，对老僧人不服从。关于此事，现由陛下当各级僧人之面规定这些规章。长老尸啰钵啰婆及布没那犀那两人应主管寺院 (vihavla)。彼等务必管理僧界之一切活动。(争执)应根据法律审讯。僧界之一切活动应由彼等管理……因此，僧界心中 (atanamna) 定会满意。嗣后，任何僧人不参加僧界之各种活动，将交付罚款丝绢一匹；任何僧人不参加 posatha 仪式，罚款丝绢一匹。任何被邀请参加 posatha 仪式之僧人，身着俗服前来，应付罚款丝绢一匹。任何僧人殴打另一僧人，轻者，罚丝绢五匹，不轻不重者，罚丝绢十匹，重者，罚丝绢十五匹。任何户主对僧人……”

文书 489 产生于鄯善国第 4 位国王马希利在位的 10 年 12 月 10 日。鄯善国在中央政府下辖州，当时的都城、凯度多（精

绝)、且末、舍凯、尼壤等地均设州。都城为中央政府所在地,其他各州僧界的规章都由都城僧界来制定,就相当于国王直接掌控全国各级僧人。

梵语 *posadha*、*uposadha*, 巴利语 *uposatha*、*posatha* 都是指布萨。梵语和巴利语都属印欧语系印度—伊朗语族,是古印度语言,今存阿育王时代编成的小乘经原本多用巴利语写成。笔者认为文书中的 *posatha* 仪式是布萨。布萨即同住之比丘每半月集合一处,或齐集布萨堂(说戒堂),请精熟律法之比丘说波罗提木叉戒本,以反省过去半月内之行为是否合乎戒本,若有犯戒者,则于众前忏悔。^①由此可知,鄯善国僧人除了遵守一般佛教戒律之外,还要遵守由都城僧界根据国情而制定的规章。

长老主管僧界的一切活动,他有惩罚权和审讯权,在僧界,长老位于国王一人之下而万人之上。寺主一般由长老担任,国王当着各级僧人宣布长老尸罗钵啰婆及布没那犀那两人主管寺院(*viharavla*),说明寺主非一般人所能为。文书 393(古卷)载:“司土兼御牧卢达罗耶上奏,此地奥古侯寺主之领地有一男子在特罗县欠款二十目厘。”文中的奥古侯,上文述及的卡拉和吉查依查是一种类似爵位的称号,鄯善王控制下的中央政府可能就是由这些人组成最高权力集团。^②司土是中央政府的职官,文书 546(古卷)、740(古卷)中记奥古侯兼司土,说明寺主虽然不是职官,但国王也要让权力集团中的人担当。

文书 489 载:“任何僧人不参加僧界之各种活动,将交付罚款丝绸一匹。”这一经济惩罚显然是针对不住寺院的在家僧。“任何僧人不参加 *posatha* 仪式,罚款丝绸一匹。任何被邀请参加

① 湛如:《敦煌布萨文与布萨次第新探》,《敦煌研究》1999 年第 1 期,第 120-121 页。

② 《楼兰鄯善国简牍年代学研究》,第 304 页。

posatha 仪式之僧人，身着俗服前来，应付罚款丝绢一匹。”在家僧服饰饮食混同俗人，着俗服参加佛事活动则罚；在家僧担任职官或买卖经营，因忙于生计而耽误佛事活动则罚。鄯善国国王还亲自参加重大的法会，在法会中排名于长老之前，文书 511 是举行浴佛法会使用的祈祷文，其中有：“当 Ganas 之最高国王、长老及中小和尚尚未到达之时，让那些作奉供之人享受其应得之酬报；当彼等到达时，让彼等永生得到教化。”鄯善国僧人不仅要穿僧服参加法会，而且鄯善国国法不容亵渎僧服，文书 606（古卷）载：“今有沙门阿夷罗上奏，有一妇女，名左迪，将彼之黄袈沙焚毁。当汝接到此楔形泥封木牒时，应即刻对此事详加审理，依法作出判决。”该文书是国王致元老陆都和太侯迦兰查的谕令，可见国王对佛教仪规和僧服的重视。

吃住在寺外家中的僧人，敦煌文献称之为“散众”，敦煌僧界采用了《当寺转帖》制来集中散众。转帖是唐代常见的类似通知单的文书，它适用于成员居住分散的组织和团体。转帖要写明因何事、带何物、在何时、到何地聚集，迟到者、不到者以及递帖延误者的罚则。转帖依次、接力式传到每一个人手中。敦煌文书 P. 4981 载，因寺院被水漂坏，通知众僧持工具抢修。

“帖至限今月十四卯时依寺内取齐。捉二人后到，科决丈（杖）七下，全不来罚酒壹瓮。”魏晋时的鄯善国也使用了转帖，文书 462（古卷）载：“善军、柯尼陀、支那沙，迦尔支伽、鳩元陀、左摩色那，暴军、安陀色那、慧善，阿难、御牧法爱、布施牟夷伽，十户长布施牟夷伽十二人，兹于 5 月 10 日，谁不来该处，应责罚口粮十晒及十五大板。”文书 609（古卷）载：“法勇、法妙、兰国·法勇、布特胜伽、众友、支迦胜伽、觉友、寿守、觉吉、跋特罗枯陀、迟伐夷伽，十户长寿守十二人。谁不到此，责打三十大板，并责罚两岁之羊一头。”上述二件文书是否是寺

院的转帖，不好确定。但可以推断：鄯善国僧团很可能使用转帖通知散众集中活动，譬如文书 609（古卷）中的十二个人名中竟有八人使用了佛教的法名，诸如法勇、法妙、觉友等。

三、鄯善国的寺院经济

文书 358（古卷）是国王给州长索闍伽的谕令：“传闻，汝处寺主正在挥霍和浪费自己领地的酒肉。每日寺主从领地私有财产中应发给彼子及随从人员四瓦查厘面粉和粗粉当口粮。”由此得知鄯善国的寺院拥有领地，而且寺院领地中有寺主的私有财产，说明在鄯善国寺院的集体经济中还有僧人的个体经济。文书 468（古卷）是国王致州长夷陀伽和督军伏陀的谕令：“和以前一样，汝处叶吠县诸领地之年税，每包谷物按十五弥里码统计。”说明鄯善国诸领地要交税，寺院的领地也不能例外。

文书 477（古卷）载：“唯 9 年 11 月 3 日，长老叶波怙务必当州长黎贝耶之面征收这些谷物，並交给沙门修军。十户长寿天和善法谷物二弥里码十二晒、十户长瑜努和近军谷物二弥里码二晒、十户长暴力和暴军谷物三弥里码，长老叶波怙。”长老从十户长征收的是领地的谷物，而十户长则从在领地干活的农户中征收。文书 345 的后半部分载：“在寺院(samgaramam)内：注伽钵有谷物 10 米里马及 masusa 3，半数业已不见，pasdha(=?)；钵利耶色利有谷物 1 米里马；僧摩钵利有谷物 1 米里马；杰钵利耶有谷物 1 米里马；凯钵耶那有谷物 5 希；达摩罗没那有谷物 10 希；科地色多利(?)有谷物 10 希；那尸多有谷物 1 米里马；支摩伽有谷物 1 米里马……佉(……kha)有谷物 1 米里马；支没伽犀有谷物 1 米里马；尸沙有谷物 15 希；耽凯诺有谷物……米里马；乌钵特裕有谷物 1 米里马；那索伐有谷物 10 希，舍楼有谷物 10 希；科地楼(?)及提蹉(?)有谷物 10 希，茨伽齐有谷物 10 希；啰鸠那祇多有 vacarina 1；啰祇钵伐有

mahuraga 2 希；摩尼祇有 mahurage 2 希；凯钵耶那有 mahuraga 1 希；莱钵摩有绵羊 1 只；注伽钵有 mahuraga 1 希；钵利耶舍利 mahauraga 1 希；比啰苏有 mahuraga 1 希；比钵利耶有 maburaga 1 希；G=yamna 有 Mahuraga 1 希。”这些谷物可能也是寺院领地农户交给寺院的。

文书 204（古卷）载：“唯威德宏大的伟大的国王陛下，侍中元孟天子在位之 7 年 5 月 12 日，是时长老檀闍伽和善友于伯特格处罚彼等羊一头，并责打三十大板，十户长波列施·苏耆陀和法妙。”文书的其它部分是 57 人的名单，此中 23 人的名字后标有“一份”。何为一份，文书 207（古卷）载：“欠税计有……酥油十八晒……绳索一条、粗毯六块，akisdha 一份，布五份，kamumta 十六份……”由此可见，文书 204（古卷）中的“一份”，显然是指应该交给长老的以份计称的物品。十户长波列施·苏耆陀和法妙之所以被罚羊一头，并被杖三十大板，显然是违返了规定。这 57 人显然同寺院有某种经济关系，否则长老无权处罚和责打俗人。

文书 703（古卷）载：“该地谷物现已交汝处僧团。五弥里码……若苏驮沙前来该处，这些谷物须征收并交僧伽沙五弥里码二晒之 samiyena。波尼迦那及迦支皆云，沙门喜军已带 vayala 橐驼前往该地。若彼到该地，须关心彼之身体保养，关心彼之生活乃至彼之生命安全，切勿死亡。samiyena 谷物应交僧伽沙。”文书 703 是一封信，字里行间透射出写信人和收信者都是虔诚的佛教信徒。“该地谷物”是施主的捐赠，还是其它来源，无法知晓。但可以肯定，鄯善国的僧团有维持佛教活动的经济来源。

鄯善国的自然生态比较恶劣。《汉书·西域传》载：“鄯善国……地沙鹵，少田，寄田仰谷旁国。国出玉，多葭草、桤柳、胡桐、白草。民随畜牧逐水草。”《魏书·西域传》载：“鄯善国……

地沙卤，少水草，北即白龙堆路。”《佛国记》载：“〔鄯善国〕其地崎岖、薄瘠……”这些记载清晰地描绘出为沙漠所包围的鄯善国的特色，该国虽有农耕，但由于耕地面积小，需要从邻国购谷物。在如此恶劣的自然生态中佛教何以生存？

《魏书》卷102《西域传》且末国条有如下记载：“且末国，都且末城……真君三年（442年），鄯善王比龙避沮渠安周之难，率国人之半奔且末，后役属鄯善国。”《宋书》卷98《胡大且渠蒙逊传》中说元嘉十八年（即太平真君二年，441年），“无讳众饥，俱不自立，欲引众西行。十一月，遣弟安周五千人伐鄯善，坚守不下。十九年（442年）四月，无讳自率万余家，弃敦煌西就安周。未至，而鄯善王比龙将四千余家走，因据鄯善。”由于比龙率领的四千家为鄯善国人口的一半，所以估计当时的鄯善国约有八千户人家。以户五口计，则有四万人，四十二年前法显在鄯善国看到有四千余僧，即平均两户有一僧人，占当地人口的百分之十。这是一个惊人的数字，因为，在中古时代，全国僧人的实际人数大体上徘徊在总人口的百分之一左右。^①非劳动人口如果超过百分之一，社会就会出问题。而敦煌在归义军时期有僧人一千一百多，达到当地人口的百分之五左右。这个比例就超过了武宗灭佛时僧人在全国人口中所占的比例。^②敦煌之所以没有出现“法难”，其原因是有五分之一的上层僧尼基本上靠宗教收入生活，而五分之四的僧尼靠从事生产劳动生活。^③

① [法]谢和耐著，耿昇译：《中国五—十世纪的寺院经济》，甘肃人民出版社，1987年，第13—43页。

② 郝春文：《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，中国社会科学出版社，1988年，第101页。

③ 郝春文：《敦煌僧尼的社会生活》，载《敦煌与丝路文化学术讲座》（第一辑），北京图书馆出版社，2003年，第487页。

由此可见，鄯善国僧人虽多，但既未成为世俗政权的财政负担，又没有减少官府的税收来源，且多数僧人主要依靠从事社会生产和世俗活动谋生，并非社会的包袱，鄯善国的佛教因此而得以生存。

四、贵霜王朝是鄯善国世俗佛教的上源

佛教的世俗化，就是从远离人情物理的虚寂玄远世界，回归充满人情意味的尘世。世俗佛教相对于正统佛教，一个是入世合俗，利用佛教去追求名闻利养；一个是出世离俗，追求精神上的解脱。上述鄯善国僧人娶妻生子、饮酒食肉、治生求利、畜奴等，都是世俗佛教的表证。自佛教一开始，释迦牟尼就以解决印度社会的问题——种姓制而入手，籍解决不平等而倡导佛教理论。所以佛教世俗化从一开始就已存在，并非是进入中国后的特殊现象。凡有佛教的地方，世俗与出世互为依存，犹如莲花与莲泥。

史籍记载迦腻色迦王系最后一位国王即是太和三年（229年）向曹魏朝贡的大月氏王波调。是时萨珊帝国兴起，其创建者阿尔达希尔一世（Ardashr I，226~241年）在233~234年率大军侵入贵霜。残酷的战争毁坏了贵霜的城镇和寺院，夏都巴格兰陷落，贵霜在西北印度的势力崩溃。约在237年左右波调倒台，迦腻色迦王纪年结束，从此贵霜王朝走向衰亡。^①这种情况下，一些贵霜人可能被迫流亡他乡。

贵霜对鄯善国的影响主要表现在佉卢文和佛教两个方面。鄯善国的佉卢文资料的年代大体在3世纪30~40年代至4世纪30~40年代之间。在该阶段鄯善国官方突然大量使用佉卢文，

^① 黄靖：《贵霜帝国的年代体系》，载《中亚学刊》第2辑，中华书局，1987年。

这种突然性显然是受到外界的强烈影响所致。其影响源就是流落到鄯善国的贵霜人，较为明显的例证则是尼雅佉卢文简牍中书吏父子相传现象。^①在尼雅遗址、米兰古城附近、楼兰古城及其近旁的 LB 遗址等处都发现了佛教建筑遗迹和佛教遗物。这些佛寺遗迹皆以佛塔为中心，佛教遗物以塑像和壁画为主，它们均明显具有犍陀罗风格。^②在上述遗址发现的许多木雕家具残件、装饰品、封泥印章等，其花纹图案的风格同样是犍陀罗式的。鄯善国境内具有犍陀罗风格的佛寺遗迹和佛教艺术，其时代几乎都在进入 3 世纪前半期以后。因此，似可认为佛教和佛教艺术在鄯善国的流行和发展，主要与贵霜衰亡后有相当一部分贵霜人流落到鄯善国的情况密不可分。^③黄文弼先生也认为：“楼兰有晋泰始五年（269 年）年号之木简，为公元后第三世纪之遗物。由此言之，是贵霜王朝影响之东渐，与佛教之传播，始于公元后第二世纪之中期，至第四世纪之初期，亘二百余年矣。据此，是鄯善佛教非得之迦湿弥罗，而为由大月氏人所传入，似可肯定。”^④

至此我们可以推断：鄯善国世俗佛教的上源在西北印度的贵霜王朝。

在《大藏经》的涅槃部中，有些经谈到释迦牟尼涅槃后出现的佛教世俗化，虔诚的信佛者认为这是佛陀的预言，是佛陀“先知”的显示。笔者以为这是佛经编纂者借佛陀之口来陈述他们所见的事实，暗示和警策当时的僧人们，应该如何依法修

① 《楼兰鄯善国简牍年代学研究》，第 496 页。

② 向达译：《斯坦因西域考古记》，中华书局，1936 年。

③ 《楼兰鄯善国简牍年代研究》，第 498 页。

④ 黄文弼：《西北史地论丛》，上海人民出版社，1981 年，第 248 页。

行。印顺法师也感慨：“当时的西北印度，以及吐火罗一带的佛教，虽在普遍的发展，在家信徒增多，而比丘们却确乎不能力求进步，品质一天天的没落了！”^①

《莲华面经》说：“未来之时有诸破戒比丘……畜养妇妾产育男女。复有比丘住淫女家。复有比丘淫比丘尼。复有比丘贮畜金银。造作生业以自活命。”“有比丘兴利商贾以自养活。复有比丘专行偷盗以自养活。复有比丘畜养象马馱驴牛羊。乃至卖买以自养活。复有比丘贩卖奴婢以自养活。复有比丘屠杀牛羊以自养活。复有比丘受募入阵。征战讨伐多杀众人以求勋赏。”

《佛说法灭尽经》说：“但贪财物积聚不散不作福德。贩卖奴婢耕田种植。”“奴为比丘。婢为比丘尼。”《佛灭度后棺敛葬送经》（一名比丘师经）说：“戒云守清净无贪。而尔偷金。戒云无淫。而尔畜妻。”“戒无嗜酒。而尔醉来。”释迦牟尼的“预言”，在魏晋时期的鄯善国和晚唐、五代、宋初的敦煌却是事实。

《魏书》卷99《卢水胡沮渠蒙逊传》载：“牧犍父子多畜毒药，前后隐窃杀人乃有百数，姊妹皆为左道，朋行淫佚，曾无愧颜，始闾宾沙门曰昙无讖，东入鄯善，自云能使鬼治病，令妇人多子。与鄯善王妹曼头随林私通发觉，亡奔凉州，蒙逊宠之，号曰圣人，昙无讖以男女交接之术教授妇人，蒙逊诸女子妇皆往受法。世祖闻诸行人言昙无讖之术，乃召昙无讖，蒙逊不遣，遂发露其事，拷讯杀之。”也有说昙无讖是中印度人，擅方术，为王所重。后因事得罪，惧诛，乃至闾宾。后又至龟兹。东入鄯善，复进至敦煌。^②沮渠蒙逊建北凉，都凉州（现武威）。

① 印顺：《北印度之教难》，载《印度佛教史论》，大乘文化出版社，1978年。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年，第280页。

因私通鄯善国王妹而奔凉州的县无谿，因其善男女交接术而被沮渠蒙逊和其子牧犍当宝贝使用。又因牧犍父子不愿世祖夺此宝贝，而将县无谿拷讯杀之。这一史实也可佐证佛教的世俗之风源自印度。

李正宇先生认为晚唐、五代至北宋时期的敦煌佛教应称之为“敦煌世俗佛教”，^①郝春文先生所著《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，李正宇先生撰写的《唐宋时期的敦煌佛教》、《晚唐至北宋敦煌僧尼普听饮酒》、《晚唐至宋敦煌僧人听食“净肉”》和郑炳林先生撰写的《晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规》^②对敦煌世俗佛教都有详说，此不赘述。其性质、特点和表征同上述鄯善国的世俗佛教极其相像。李正宇先生在《晚唐至宋敦煌僧人听食“净肉”》一文中认为敦煌世俗佛教是吐蕃统治者把吐蕃佛教“有信无戒”的特点带到敦煌的结果，不仅酒戒遭到破坏，其他一系列的教戒都受到冲击破坏，比如僧人食肉、畜奴、娶妻、敛财等等，虽不尽由此发端引起，却由此愈演愈甚，促使敦煌佛教发生一系列巨大变化，推动敦煌佛教向世俗化方向急遽发展，迅速变成了别具一格的世俗佛教。^③笔者以为鄯善国的世俗佛教是敦煌世俗佛教的重要发端，而吐蕃佛教对敦煌佛教的影响仅仅起到催化剂的作用。因为就地理环境而言，敦煌地区与鄯善地区犹如人之上、下唇，中间仅以白龙堆相阻，交往特别密切。佐卢文书所反映的鄯善国佛教世俗

① 李正宇：《唐宋时期的敦煌佛教》，《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002年，第368页。

② 郑炳林、魏迎春：《晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规》，《敦煌学辑刊》2004年第2期，第26页。

③ 李正宇：《晚唐至宋敦煌僧人听食“净肉”》，《敦煌学》第25辑《潘重规先生逝世周年纪念专辑》，台湾敦煌学会编印，2004年，第193页。

化现象比敦煌遗书所反映的敦煌地区佛教世俗化现象，要早二三百年的。显然，敦煌的佛教世俗化是鄯善世俗佛教东渐的结果。

世俗佛教是我国佛教史上极为重要的一章。佉卢文书中有关世俗佛教的资料，远不如敦煌保存的唐宋时期本地区世俗佛教的资料丰富。但佉卢文书的绝大部分为国王敕谕、籍帐、信函、契约、官府文书等，这些文书均出自鄯善国的世俗政权。所以，活跃在这些文书中的僧人活动，就足以清晰地勾勒出魏晋时期鄯善国世俗佛教的生动形貌。深入研究鄯善国佛教，有助于充实我国世俗佛教的研究。

丝绸之路民族古文字研究 的未来与前瞻

李树辉

(新疆社会科学院历史研究所)

学者们对于突厥语民族古文字的关注，开始于19世纪上半叶。早在1822年，法国著名东方学家雷缪札（A.Rémusat）就曾预言：“如能解读这些碑文，这将对解决（该地区的）重要历史文化问题起巨大作用”^①。正为此，许多学者都在致力于民族古文字的破解、识读工作。1893年12月15日，丹麦著名语言学家汤姆森（V.Thomsen）在丹麦皇家科学院会议上，报告了他胜利解读古代突厥如尼文的成果^②。此后，许多国家的学者都投身于民族古文字的搜集、整理、转写、翻译和研究工作，刊布了大量的民族古文献研究成果，并很快为相关学科所利用，为“丝绸之路”研究，诸突厥语民族古代政治、经济、文化史研究以及东西文化交流史研究，提供了丰富的史料，促进了相关学科的发展。可以说，没有哪一门学科能象突厥学这样多地受益于

① Journal des Savants, 1822, 第 595 ~ 602 页。转引自耿世民著：《维吾尔族古代文化和文献概论》，新疆人民出版社 1983 年版，第 56 页。

② 该报告的法文本题作《鄂尔浑和叶尼塞碑文的解读——初步成果》（Déchiffrement des inscriptions de l' orkhon et de l'enissei. Notice Préliminaire）于 1894 年在哥本哈根正式出版。

古代碑铭和出土文献。然而，回顾自上个世纪80年代以来我国大陆地区的研究状况，尚有许多不尽人意之处。归纳起来，约略有以下四个方面：

一、有关碑铭及写本文献的转写、译释和研究尚有待加强。巴尔托里德早在1926年就曾指出：“碑铭除了其语言学意义外，对历史学家的意义也并不小，如八世纪突厥的自述，在许多方面充实了汉文史料的记载。然而，必须记住，从丹麦语言学家汤姆森发现解读碑文的钥匙起，虽已过去了三十多年，研究工作还远未结束，许多地方的解释仍有争论。如果离开语言知识，以现有的译文为基础把碑文当作历史文献来利用，这种尝试可能得出并已经常常得出截然错误的历史结论^①。”其实，直到今天，有关碑铭及写本文献的译释和研究仍没有结束，许多利用这些文献所得出的历史结论还有待进一步斟酌、推敲。此外，由于有关文献的原件大多收藏在国外，我国学者对文献的转写、译释和研究工作多是在国外学者研究的基础上进行的，首次刊布、研究的文献亦为数不多。

二、我国大陆地区的学者中治“语”者多不通“史”、治“史”者多不通“语”的现状亟待改变。从事中国北方史、中亚史及突厥、回鹘史研究的学者，就知识结构和素质而言，除要具备相关的史学知识和文献学知识外，还必须具备扎实的古代突厥语和古代汉语知识，熟悉相关语言文字的史料，了解国外的学术动态。国外从事突厥、回鹘史研究的学者，大多都是“语”、“史”兼通。我国大陆地区从事突厥、回鹘史研究的学者

① 巴尔托里德：《突厥诸族历史研究的现状与当前任务》，巴库，1926年版，第4页。转引自[苏]C.Г.克利亚什托尔内著，李佩娟译：《古代突厥鲁尼文碑铭——中亚细亚史原始文献》，黑龙江教育出版社1991年版，第5页。

中却鲜有兼通突厥语的，而从事突厥语言研究的学者又多不通史。维吾尔、哈萨克等突厥语民族的学者，也少有兼通古代突厥语和古代汉语的。

至今，冯承钧、岑仲勉、马长寿、韩儒林、冯家昇等学者的论著仍是治突厥、回鹘史的学者案头必备的书籍。这固然与其论著的学术价值和所具有的生命力密切相关，但也表明近几十年来的学术研究没有太大的进展。细究起来，造成研究队伍这种现状的原因，当与高校实行学籍制管理、学科分类过细密切相关。另一方面，也与结构主义语言学理论独霸讲坛、语言学界重语言形式轻语言内容的学风不无关系。鲜有人研究语言的人文特点，更不用说从文化发展史的角度研究语言了。除搜寻例词、例句外，史料和史学成果对语言学界几乎无用。史学界也很少关心语言学的研究成果。正为此，民族史学界和民族语言学界虽“鸡犬之声相闻”，却几乎是“老死不相往来”。

语言学家对古代文献的研究，基本上停留在文献的转写、翻译层面，很少涉及文献的内容。至于对文献的断代，大多是根据其语言文字特点框定出几个世纪的大致时限，很难为史学研究所利用。况且，在突厥语史料的翻译和断代方面，也难免会出现讹误。治史的学者由于大多都难以直接利用原文献。即使原文献的转写、翻译和断代有误，也无从得知。这样，根据这些译文和断代所进行的研究和所得出的结论，也必然会大打折扣。

三、对民族古文字碑铭、写本文献的断代及相关史事研究是最为薄弱的学术领域。众所周知，对民族古文字碑铭、写本文献的断代，是最为艰苦的工作。由于这些文献大多采用的是12年为一个周期的“十二兽历纪年法”，甚至缺失纪年，迄今为止，学者们对这些文献的断代，大多只能是根据其语言文字特

点框定出几个世纪的大致时限。而对于时间跨度如此宽泛的文献，又很难为史学研究所利用。

就语音、语法来看，不同历史时期虽有变化，但这种变化却是极其缓慢的。不同地区和不同部落语言的发展、演变亦存在着不平衡性。况且，伴随着部落的迁徙、人员的流动和文化的交流，还存在着融合现象。即使可作为断代依据，也必将很宽泛。词汇(包括文字)系统虽较灵活，往往能藉此直接确定文献的上限(如在敦煌、吐鲁番出土汉语文献的断代问题上，武周新字、帝王避讳字等所起的作用)，但用在突厥语文献上却难尽如人意。姑且不论其中没有诸如避讳字或类似于武周新字等明显的标志，就是波斯语、蒙古语等外来语词，最多也只能作为参考——由于处于“丝绸之路”上，因文化交流而导致语词互借亦属正常。更何况操印欧语系东伊朗语支语言的人分布极广，蒙古语部落在历史上亦曾为突厥汗国和回鹘汗国的属部。单就古代突厥语诸方言的特点与分布情况而言，学术界至今仍不甚清楚。可见，断代方法问题，是目前民族古文献研究中亟需解决的瓶颈问题。

四、对古代北方游牧族群不宜使用“民族”或“族”的概念。学术界在研讨古代北方游牧族群的历史时，经常未加斟酌地使用“民族”或“族”的概念。如“匈奴族”、“丁零族”、“铁勒族”、“高车族”、“鲜卑族”、“突厥族”、“回鹘族”等。然而，在研讨具体史事时，却可发现这些“民族”间存在着极其复杂的关系。举例来说，匈奴强盛时，诸部皆以“匈奴”或“匈奴别种”相称；突厥汗国时期，诸部又以“突厥”为其共名；回鹘汗国时期，诸部则又统称为回鹘。虽则如此，仍有许多部落叛附无常，分合不定。正因为这一概念的滥用，而导致许多问题都难以解释。譬如：“突厥族”于6世纪中叶崛起之后，原“控

弦之士三十余万”^①，雄霸整个北方草原的“匈奴族”何以渐销声匿迹？“回鹘族”勃兴之后，原“威服塞外诸国”，“其地东自辽海以西，西至西海万里，南至沙漠以北，北至北海五六千里”^②的“突厥族”何以也逐渐不见了踪影？就语言而论，姑且不说其内部还包含有印欧语部落和蒙古语部落，单就突厥语部落的方言而言，便存在着很大的差异。这种差异普遍存在于语音、词汇、语法和修辞等诸层面；就文化而言，诸部落的习俗和文化心理也多有不同。可见，匈奴、突厥和回鹘实质上只是不同历史时期的政治性集团（汗国或部落联合体）名称。

持以上观点的学者往往以“古代民族”的概念定义之，以示与“近代民族”或“现代民族”相区别。但“古代民族”（包括“近代民族”）的概念至今也不曾有一个准确的定义。况且，在论及有关“古代民族”与“现代民族”的关系时，也存在着颇多的问题。正为此，亦为某些居心叵测的“泛突厥主义”分子提供了口实。几年前，我就曾主张对所谓的“族”分别使用“氏族”、“部落”、“部族”等血缘性的概念和“部落集团”、“部落联合体”、“部落联盟”等政治性的概念，而对其政权则采用学术界通用的“汗国”、“王国”（如“高昌回鹘王国”）、“王朝”（如“喀喇汗王朝”）或“汗朝”等称名。然而，直到今天，仍有许多学者在使用“匈奴族”、“回鹘族”等概念。

基于以上认识，我觉得，在民族古文字研究领域，除了要继续加强对民族古文献的搜集、整理、转写、翻译和研究工作外，尤其要加强对民族古文献断代方法和史学理论的研究。同时，要培养一批兼通“语”、“史”的青年学者。唯有如此，才可以改变我国学术界长期以来落后于国际学术界的现状。

① 《史记·匈奴列传》。

② 《周书·突厥传》。

汉于阗吐蕃文献所见“龙家”考

黄盛璋

(中国科学院地理科学与资源研究所)

一、问题出现的症结及解决途径

(一)“龙家”在正史中唯一记载为《新五代史》卷 74《四夷附录回鹘传》下：

又有别族号龙家，其俗与回纥小异。

只有此 14 字，他皆来说，但《新五代史》于回鹘部独提“龙家”，至少说明龙家在回鹘统治地区的重要地位，《新五代史》之回鹘为甘州回鹘，但龙家并不是回鹘别族，中和四年(884 年)甘州回鹘开始攻打甘州，尚未进入，还只能在“甘州左右捉道打劫”，而在回鹘进入甘州建立政权之前，龙家就已进占甘州，自称“龙家”，称其王为“龙王”，而与回鹘争夺以甘州为中心的河西政权，除敦煌归义汉文书外，记载最早最详细的为于阗文书，特别是记甘州回鹘争夺甘州经过几篇《甘州使臣向于阗王庭的报告》，P. 2471、Ch. 00269、P. 2790 与 P. 2786 中称为 dumta、dumvi、dumvam 就是龙家的“龙”之对音，后加-ta、-va 和-vi 都是复数，单数为 dum 或 du，就是龙家的“龙”对音，前三篇我已

撰文疏证,考证其年代为 866、888 年,^① P. 2786 也写成多年,有些疑难,尚待最后定夺。

(二)贝利最初以为 dum 可能为焉耆龙姓,即龙家,初在焉耆,后向东发展进入河西,但后来意见改变,认为 dum 是指外国借入字 du ng 或 dong,他根据石泰安文藏文有 don(董部落),又写作 ldom,认为与 dum 相同,董部落与安多的 Nam 人,孙波(Sumpa)有联系,通称为弭药(Mi-nyag),弭药原在青海西宁一带,后来才到达甘州地区,但并未进驻甘州。《于阗语文献》卷七为贝利最后总结,第四篇为 dum,列举于阗文书中关于 dum 例证,提出 Dum 可能有两个种族:其一在北部属焉耆的王室汉语叫做“龙”部落,例如在焉耆的东面的哈密出现“龙部落”(按指《沙州地志》伊州下所记),它的古字体带有 dl-或 Ld-,因此于阗语 dum 也可能表示 dlum 这个名字,其二在南面的甘州和沙州之间,于阗文的 Dum 都可能是藏文献中的 ldon gdon、hdon (17 页),按即 don/董部落。

(三)我于 1979 年《试论所谓“吐火罗语”及其有关的历史地理和民族问题》,提交中亚协会成立会议,1985 年《西域史论丛》才予以发表,其中我专门讨论“龙家”,但尚未及底,1994~1995 年在台湾诸大学为研究生开设历史地理学与中外交通史两个讲座,适值 1995 年 3 月台湾在中正大学召开《全国敦煌学研讨会》,我被邀请,因将多年积稿《龙家考》改写为《敦煌汉文与于阗文书中之龙家及其相关问题》交该会印发讨论,1995 年夏回国后又加以修订,交《西域研究》于 1996 年 1 期发表,详细论证汉文书的龙家,与于阗文书 dum 为龙家,介绍贝利对 dum 先后改变的观点,认为他原来的龙家说正确,后来二次改

① 黄盛璋:《关于甘州回鹘的四篇于阗语文书疏证》,《新疆文物》1989 年第 1 期,第 1~33 页。

变的看法是向后倒退一步，于阗文 *dum* 就是龙家，决定性证据就是于阗文 P. 2898 第 9 行“*du* 是 *Solimi* 城人”，而 *Solimi*/唆里迷就是焉耆，已有定论，所以 *dum* 就是焉耆城人，也就是“龙家”即龙部落“龙”的音译。焉耆王姓龙，住在焉耆城就是王族，“龙家”就是王族部落，不是一般焉耆人，所以特称“龙家”，其王称龙王，就是灭亡后，率王族东迁河西的焉耆王，贝利 1984 年由剑桥大学出版《于阗语文献》卷 7，为贝利多年研究于阗文书总结性的著作，1984~85 年我在剑桥大学 Clare Hall 研究生学院被选客座院士期间，数次拜访，承他送我一本，我答应回国后译为中文，初稿已译近二十年，但我所译各书都要作《译文证补》，前后十年不断证补，有些问题太难，如 *Gara*，贝利在《*Dum* 篇》中提出 *Dum* 的背景就是于阗文的 *Gara*、大 *Gara*(*Tlaudd-gara*)，我以为二者无关，而是羌族，但尚未找到 *Gara* 证据，其他还有数篇不论语言与语源问题都未能完全解决，但第四篇 *Dum* 我已作了《译文证补》，并带到台湾讲学，据以写出上文最初对吐蕃文书，上述就是我《*dum* 译文证补》主要论点，防戍都，我是找到 *Idom* /董不是龙家，于阗文《甘州使臣报告》中的 *dum*、*dumta* 与汉文书 S. 389 中和四年《肃州防戍都上张怀深状》所说甘州城的龙家完全一致，时间相同，绝对不是 *don*/董部落，但是只有于阗与汉文对证，缺乏吐蕃文书验证，必须找到吐蕃文书真正的龙家才能结案。

(四) 我一直注意 P. t. 1089 《申请官吏位阶状》中 *lung dor*，认为就是吐蕃文书与龙家，和汉文书唯一与于阗文书 *dum* 对应，解为龙家而非 *dom* /董部之最佳证据，连兜耆城边都不沾，如何能成为证据，反过来反评顾说“无据激起我义愤，而最大问题还是在误人子弟”，但自 1955 年拉露发表译文后，成为国际藏学一个讨论重点，国内外都有专家专文研究讨论，但都

不认为是龙家或与龙家有什么关系，1995年我带到台湾讲学写成初稿，至今10年，一直想将多年积稿《再论汉、藏、于阗文书的龙家、唆里迷与焉耆源流问题新探》写定，因牵涉语文、历史、地理问题较多，未能全都查明、解决，先解吐蕃文书中的龙家是最关键的，《申请官阶状》我看到最晚一篇就是杨铭论文，最后收于他1997年台湾出版《吐蕃统治敦煌研究》，以后国内我没有见有专论，1995年回国后忙于《绿洲研究》，他皆放下，未及查国外，即使有研究论文，不会用汉、藏、于阗三种语文进行历史地理对比研究，尤其汉史的龙家国外还未见专人、专文研究，而这是唯一可以相互验证，当前主要存在的是藏文问题，而要“毕其功于一役”，把所有龙家问题一次或一篇论文中讨论解决是不现实的，所以决定先将吐蕃文书中龙家问题，特别以P. t. 1089号Lung dor作为重点，而与汉文、于阗文书相互结合，扫除它前后的障碍，开辟前进道路，而后在此铺奠基础上进一步讨论解决其他更多更大的难题，清除许多纠葛，就将事半功倍，所以先将此文“抛砖引玉”以求教于海内外方家，并请烈火猛烧，烧不掉才能算真，不能排除其中有杂质，或有残缺错误，作为创建“东学新学”中民族历史地理考古学一个新内容、新成果标志之一，最后都要补正。

二、汉史、文书的龙家的来龙去脉

(一)S. 376敦煌写本光启《沙州地志》：“龙部落本焉耆，今甘、肃、伊州各有首领，其人轻锐，健战斗，皆禀皇化”。最后记：“光启元年(865年)十二月二十五日，张大庆因灵州安慰使嗣大夫等来州，于嗣使边写此文讫”。除此条称“龙部落”外，其他文书皆称“龙家”，如此，“家”相当于部落，但非一般部落，

有特定含义“家”，指的是焉耆王家部族，现已确证龙家是其自称，特称为“家”，表示为王家部族，“龙部落”则为汉人所称，这就是我的新解。对于 P. t. 1189 中的 Lung dor，至今不能解拔的钉子将是唯一可能的藏、汉对应词，详留后文论证。

(二)焉耆王姓龙，现已确知龙家是因焉耆灭亡后，部落分散，“龙家”或“龙部落”就是焉耆王族部落，最早由焉耆王为首的率领，向东迁徙进入河西，最后占据甘州作为根本基地，称为龙王，就是表龙家之王。敦煌遗书 P. 3328 号背有河西诗人武涉上《焉祈(耆)王诗》，开首即称“天生殊异焉耆王，壮志年过四十强，威名远振三边外，忠孝双全四海扬”，最后有“谁怜没落离家子，急苦愁容今若此，倘谁方烦出沆泥，他时赐节门阑事”，陆庆夫《焉耆王到河西龙家》考证较详，但尚未指出河西龙家就是焉耆王为首，率领王家部族的龙部落自称龙家迁徙河西。我从焉耆找到龙家之“家”的来源着落，此诗未标年代与地方，但抄在同一号卷一篇题为《天台五义分门图》佛教文书背，注文有“翻译帝代”，下有小字从后汉刘氏排到唐朝三藏，故可肯定为唐抄本。^①究为唐何年代，不论正背文书与诗都无交代，无法决知。关键是焉耆何时？为谁？与如何被灭？陆文下文为此作了大量考证，但焉耆灭亡，汉史失记，对此几无所知。《新五代史》称“龙家为回鹘别族”，于龙家部族与其来龙去脉两皆无知，开口就错，所以仅利用汉文书无法确定，诸多不能解决，问题找不到具体时间、经过答案，必须利用于阗、吐蕃文书与汉文书结合，才是根本出路。

(三)我在上引 1979 年拙文提出是被回鹘灭亡，但不是一般认为 840 年回鹘西迁，而是在其前，并根据《九姓回鹘可汗

① 参见杨富学：《西域敦煌宗教论稿·敦煌写本〈天台五义分门图〉校录研究》，甘肃文化出版社，1998 年，第 98 页。

碑》汉文与粟特文对比研究,证知就是在这次回鹘与吐蕃战争,粟特文碑 19 行回鹘可汗曾完全地消灭了“吐蕃强劲的军队和四吐火罗的军队”,我在 1979 年文就已详细考定“四吐火罗”即回鹘所称吐火罗/Toxri 皆指焉耆,不包括龟兹、粟特文碑与汉文碑对比,此处相应部分为:

15 行 “□北庭半收半围之次,可汗亲统大军,讨灭元凶,却复城邑……遂□□□媚磧,凡诸行人及于畜产(下缺)崩后,腾里野合俱禄毗伽可汗嗣位。

16 行 □□、胄(有)、遗弃,复(后)吐蕃大军攻围龟兹,天可汗领兵救援,吐蕃落荒奔入于术,四面合围,一时扑灭,尸骨臭秽,非人□□,□□京观,败没余烬。

17 行 □□□百姓与狂寇合从,有亏职责,天可汗躬总师旅,大败贼兵,奔逐至真珠河,浮掠人民万万有余,骆马畜乘,不可胜计,余众来归(下缺)

18 行 □□□自知罪咎哀请诉。天可祈其至诚,赦其罪戾,遂与其王,令百姓复业,自兹已降,王自朝覲,进奉方物,与左右厢踏实力(下缺)

19 行. 军将供奉官并皆亲睹,至于贼境,长驱横入,自将数骑,发号施令,劲敌毕催,追奔逐北,直至大败,杀万人有余(下缺)

20 行 □□□□□攻伐葛禄、吐蕃,褫旗斩馘,追奔逐北,西至拔贺那国,俘获人民及其畜产,叶护为不受教令,离其土壤(下缺)

凡地名或族名前加数字的原皆指部族联盟总体,进而用以

表所住之地名，原非表语言之名，此由三葛逻禄，三咽颊九乌古斯等，后面皆为族名，对此我和通行观点大不相同，回鹘译经称“四 Kasan”指龟兹，而“四 Toxri”只表焉耆，故灭四 Toxri/吐火罗就是灭焉耆，不包括龟兹与地和人，故焉耆之亡，就是此次。

(1)据《新唐书·地理志》于术守捉城在焉耆西七十里，是焉耆军事重镇。吐蕃大军在此为回鹘歼灭，尸积成山，剩下仅为“败没余烬”，生还不多，已无任何兵力防阻，焉耆最早就是这次为回鹘所灭铁定。

(2)《通鉴》卷 235 载贞元元年(805 年)“十一月回鹘怀信可汗卒，遣鸿臚少卿孙果临吊，册其嗣为腾里野合俱禄毗伽可汗”，应即碑文 15 行，最后可汗之名，死年有元和三年(808 年)与六年(811 年)两说，由保义可汗嗣位。《全唐文》卷 681 载长庆元年(821 年)《祭回鹘可汗文》称“登里罗(汨)没密施合毗伽保义可汗”并称赞他“抚有九姓，制临一方，气吞诸戎，名播上国”。碑文 16 行所记战功最大的可汗，就是在他即位不久，扑灭吐蕃大军，遂亡焉耆。另据摩尼教《赞美诗集》(Mahnmag)集前序言有《听发愿文》，是摩尼教徒向回鹘君主及其家族、大臣，达官贵人祈愿。列举了回鹘可汗以下王子与王女们。首先是裕勒斯拜特节，大臣有 Tudug (都督)jinal illtarganieraki 等突厥官号 ugasi，各级回鹘官吏，与中邦国别失八里(panzkanix)、中国城(cinanekanoiy)、焉耆和龟兹等地高官、贵族职官或姓名。88 行有 Arkcig Xvatav/“焉耆王”，下属官吏有两个冠有 Uyghur/回鹘、显示高贵的出身，必为回鹘贵族，充分证明：自北庭、高昌、焉耆，直到龟兹皆为回鹘领地，据森安孝夫考证，此赞美诗集可汗“受腾里罗汨没密施合，毗伽回鹘可汗”为保义可汗(808~821 年)，这些地方就是回鹘自北庭出发与吐蕃进行二

次大战役所获得的领土战品，焉耆已直接为回鹘控制之地，所以焉耆灭亡肯定就在此时。九姓回鹘可汗碑，森安孝夫、程朔洛都定为保义可汗，哈密顿订为保义或昭礼可汗，未能取决于一，后者在位为 821~824 年，仅有四年，与汉文碑所记多次战功不合，P. t. 1089 两个吐蕃大臣皆见于 821 年《唐蕃会盟碑》，故年代不是 821 年就是 833 年，而 Lung dor/龙家已在凉州，相当于千户部落，故可肯定保义可汗为是，而非昭礼可汗。龟兹、于术之战即在其即位不久。而粟特文碑之马年，程朔洛定为 814 年，而汉文、粟特两碑文对应，必作于同时，如此龟兹于术之战可定为 810 年(取整数)，亦即焉耆亡年，此时焉耆不仅已全改宗摩尼教，达官、大吏、贵族也多为回鹘人，政权、政府已全为回鹘可汗控制，人民可以改宗摩尼教，但焉耆王至少不能改佛教而宗摩尼，唯一就是出亡。《上焉耆王》诗已是为地下物证，是引 Mahrnamag 第 88 行的“焉耆王”应为回鹘可汗所立，下属官吏有两个冠以“回鹘”的职官，以显示回鹘贵族身分，也是焉耆灭亡证据。荣新江《龙家考》收于《中亚学刊》四集，出版时我正在台湾任教，拙文已早交敦煌学会，印发会上讨论，1995 年春先在台湾付印，我回国后荣文尚未发行，直到 1996 年我才收到，他将焉耆灭亡定在 840 年回鹘西迁后，851 年庞特勒居焉耆，至于《赞美诗》，他认为焉耆王尚在，焉耆未亡，定为九世纪后半期，从而和拙文考订为九世纪初约 810 年不同，原因就在这里。

(3)《宋史·外国传》已无焉耆传，而有《龟兹传》，但已变为回鹘：“龟兹本回鹘别种，其国王自称师子王，或称西州回鹘，称西州龟兹，又称龟兹回鹘”，这也可作为焉耆为回鹘统治后，不仅佛教改为摩尼教，王统必变为回鹘。《赞美诗》之“焉耆王”/arkci Xvatav,至少用回鹘官号 Xvatav 低于可汗，这也是为

回鹘所立的证据，不能作为王统仍属焉耆，与焉耆未灭之证。焉耆被灭之后，本地人民大多仍当留于本地，出亡者主要为焉耆王家贵族，称为“龙家”，龙家之王就是龙王，所以“家”，应表王家之“家”，而前加“龙”字表为王族龙姓部族，汉人称为“龙部落”，而“龙家”为其自称，这也是“家”表为王家部落，含有特定意义证明。

(四)我早考证过以下几个问题。首先，焉耆原为河西祁连山一个支脉之山地名，《汉书·匈奴传》元封二年(公元前121年)，“骠骑将军将万骑出陇西、逾焉耆山千余里”，《史记·匈奴传》、《骠骑将军传》、《汉书·霍去病传》都作焉支山，但荀悦《前汉纪》也作“焉耆山”，同《汉书·匈奴传》，而“焉”右加邑旁，表明它是城邑山因地方得名，据贝利说焉耆原义为堡垒，也证明山因城名，表原为大月氏在焉耆山地之军事基地，这就不是单文派证孤，或以误字为解。“焉耆、焉支”同名异写，其山为祁连山一支，“一名删丹山，在山丹东南五十里”，见《括地志》，属甘州，我早已考证，焉耆之名就是大月氏西迁，至焉耆绿洲建国，而带去为同名，焉耆亡后，王率领龙家，最后到甘州，作为根据地称为龙王，都不是毫无原因，而是有一定历史渊源关系。

其次，真正吐火罗语属于东伊朗语系，1957年法国考古队已在阿富汗吐火罗故地，贵霜王朝统治中心(Surkh-kotal)发现，与玄奘所记睹货逻语“字源二十五言转而相生……自左向右”，书以横读完全符合，1961年在乌兹别克斯坦南境铁尔梅茨(Termez)与阿富汗西南(Dashti-i-nawar)也都发现，先后使用于贵霜王朝1~2与3~4世纪，直到7世纪中，玄奘经吐火罗故国，记仍用真吐火罗语，而与同时的龟兹、焉耆语对别为二，(前者既是真吐火罗语，后者就不是真的吐火罗语)，最早发现研究

的美国马立克，与前苏联研究者都证明就是玄奘所记真吐火罗语，而称新疆库车焉耆发现所谓“吐火罗语”是冒牌的。德国 H. Hambach 先后解读并出版专著，最后建议定名为“真正的吐火罗语”。西方至今对此一直争论不休，作为中国研究者在此必须讲明一个铁证事实：628 年玄奘先经阿耆尼(焉耆)、屈支(龟兹)，亲被二国王郊迎，“延入供养”，《大唐西域记》称阿耆尼国“文字取则印度，微有增损……王，其国人也，勇而寡略，好自称伐，尤其住龟兹较久，时为凌山云路来开，淹停六十余日”。《大唐西域传》称“王，屈支种也，智谋寡昧，迫于强臣”，屈支王就是龟兹文签发通行证之 swarnate 苏伐叠，即两唐书贞观二十一年降唐之，玄奘也说“文字取则印度，粗有改变”，亦如阿耆尼国用词，而由屈支西行六百余里至跋禄迦国，也说……文字取则同屈支国，语言少异”，皆同一语系，属印欧语西支，而和他随后所经“睹货逻国故地”真正讲属东伊朗语、吐火罗语，语系不同。但是回鹘称七八世纪时焉耆、库车抄写佛经的语文为吐火罗语。十世纪回鹘译本《玄奘传》用 Toxri 对译“睹货逻国”，证明吐火罗语之名不误，成为难解之迷。按我研究，吐火罗人所灭的大夏，最后为大月氏所灭。作为大夏统治者，但大月氏没有文字，逐渐同化本地的吐火罗人。后来本地贵霜翕侯丘就却统一大夏，建立贵霜王朝，代替大月氏。《后汉书》说：“而汉本其故号言大月氏云”，两汉史籍与汉简却皆称贵霜为大月氏。实际上建立贵霜王朝后，大月氏早已同化于本地吐火罗，名存实亡，但仍皆称为月氏。《新唐书·西域传》说：“大夏即吐火罗也”。“大夏”兼有(Takharo)/吐火罗对音与 Bactria 之地。“大夏”唯一是对吐火罗(Takharo)，古汉语对译胡语，都只用两个字。以上之音节皆被省去，这是汉胡对译的规律，所以尾音-ro 被省去，而译为“大夏”，上引《新唐书·西域传》兼包音地，

完全落实。其地本名一直称为 Bactria, 汉史称为“大夏”。绝对不是对译 Bactria, 唯一就是对译 Takharo/吐火罗, 无可他解。约前 140 年为吐火罗等四塞族灭后, 就被称为吐火罗斯坦。公元前 130 年大月氏所灭吐火罗被汉史称为“大夏”, 情况完全符合。

其三, 回鹘所称印欧语西支焉耆、龟兹语为“吐火罗语 (Toxri)”, 实际上是大月氏语, 而和玄奘所见东伊朗语真正吐火罗语, 是根本不同两种语言。凡此皆为玄奘亲自听闻确分为二种不同语言, 而他对于印度语言极为精审。《大唐西域记》又是在印度 17 年后回长安后亲述记录。而现在任何语言学家即使最大天才也只能是将 1000 多年前无法听到的地下死语言文字, 加以分析推测之说, 且不说语言学水平, 其真实性无法能和玄奘相比并论。我们相信只能是记玄奘当时直接记录, 而不能相信, 1000 多年后的语言学家根据听不到, 早消亡。而又非常残缺不全的死文字研究推证的结论, 这就是最基本原因。而真的只能一个, 我们只能相信, 玄奘经历吐火罗十多个故国的, 并用这些回家所说吐火罗语。交谈研究, 就是唯一真, 而龟兹、焉耆的语言是印欧语西支, 不是真吐火罗语, 至于为什么被回鹘人称为吐火罗语, 我们完全可以交代清楚, 焉耆王率龙家自焉耆经伊州、沙州、肃州, 最后到甘州, 占据以为根本基地, 建立政权自称龙王, 所率部族称为龙家。应和焉耆山地是焉耆最早故在此故地有关系, 这个龙王第一代就是焉耆王。武涉《上焉耆王》诗, 就是上给他的。而中和四年占据甘州的龙王相差数十年, 只能是他的下代。

大月氏自河西祁连山西迁伊犁河流域, 不是一次就到, 而是先后分三次, 第一次是在楼兰海与楼兰绿洲上游牧, 汉文帝四年冒顿单于与文帝书说: “……罚右贤王使之西求月氏击

之……以夷灭月氏，尽斩杀降下之，定楼兰、乌孙、呼揭及其旁二十六国，皆以为匈奴。”而以楼兰居首，所以月氏只能在楼兰绿洲上，而为匈奴追杀于此，否则匈奴根本听不到而记下这个胡语楼兰之名与音，更无法能定楼兰为首及的二十六国。第二次迁自楼兰绿洲，沿塔里木河“赶牲畜，逐水草”，而至焉耆与龟兹绿洲上。二国皆为月氏西迁于此游牧一个时期，再向西迁，分别留下部族所建。焉耆之名就是月氏自河西祁连山带去，以为国名。《西天路竟》正称焉耆为“月氏”，可以作为二重证据，所以我提出所谓“吐火罗语”就是“月氏语”。它是属于印欧语西支 Kantam 组，而斯脱拉波《地理志》所记灭亡大夏的吐火罗等四族明确为塞人来自中亚两河间地的四部，为东伊朗族语系属于印欧语系东支 Centum 组而和西支 Ketum 组明确分立，这和大夏故地发现的吐火罗语完全符合。而和新疆焉耆、龟兹语属于印欧西支，根本不能合二为一，而当今都将之“一锅煮”，是不能成立的根本所在。

(4)河西是焉耆故地，焉耆灭亡，所以焉耆王率王家部族“龙家”向东迁徙入居河西，但是在 840 年回鹘西迁之前，这和焉耆被灭于 9 世纪初的时间恰相紧接，也可作为焉耆亡年的旁证，上引光启《沙州地志》说：“龙部落本焉耆人，今甘、肃、伊州各有首领”，是光启元年以前龙家已进到甘州，各有首领，但总的首领就是龙王，最早应从伊州进入沙州，该志伊州下：

我唐始置伊州，宝应中陷吐蕃，大中四年(850年)张议潮收复，因沙州四十户居之，羌龙杂处，今约一千三百人。

大中二年张议潮收复沙瓜二州，三年攻占甘、肃二州，

四年收复伊州。同时沙州恢复唐乡里坊制度，废除吐蕃部落编制，今各户申报户口(有邻馆藏文书 51)，沙州迁四十户至伊州就是在此时。因伊州成为张议潮所属，而伊州人少，自沙州徙四十户于伊州，如不是全为羌族，就是全为龙家，从而“羌、龙”才杂处。伊州初无羌族，四十家可能皆为沙州羌族，大中十年伊州的纳职县的回鹘与吐谷浑来犯沙州、伊州。六月，张议潮率军征讨，予以惩罚。西迁安西的庞特勤在安西焉耆称可汗。回鹘使人贡，至灵州，与唐使安西的使臣臣相，一同还朝，十一月唐派王端章等元使庞特勤为怀建可汗在伊州被回鹘所劫。但《位阶表》没有回鹘部族的位置，而龙家至少在凉州已成相当于千户长部族。这充分证明在 840 年回鹘西迁前，有人把焉耆灭亡，与庞特勤居焉在耆称可汗联系为一现确证错误，占据伊州纳职县的回鹘应即乌介可汗所率南下十三部之余部，不属西迁之庞特勤，故抢劫其册封玺印信物，但也未进河西。否则不能杂处，上引张议潮收复河西诸州时五大部族，文书都再强调了音不同，龙家必操焉耆语即所吐火罗甲，龙家是其自称 Lung 是汉语龙，固长期龙姓汉化已，但 dor 不是汉语，古今藏语如确没有，那就只能为焉耆语。

(三) P. t. 1189 《审定沙州蕃汉各族官吏位阶状》中的 Lung dor

敦煌吐蕃文书 P. t. 1089 为长约 100 厘米，宽 31 厘米的长卷，写有古藏文 84 行，保存基本完好，是吐蕃统治河陇后期对河西地区蕃、汉各族的官职级位与实际隶属、统治关系最为具体详细的记述，也是反映蕃汉各族之间彼此官阶高低与大小强

弱关系的一件极其重要的官文书，因而也是研究吐蕃时期河西地区民族历史地理的第一手史料。1955年，经法国拉露(Marelle Lalou)译注刊布，此后经日本山口瑞凤、我国王尧、陈践和杨铭教授解释、研究，取得很大进展，不少问题已逐步获得明确，以至解决，但也留下不少难题，其中之一就是第40行的 Lung dor。各家先后提出几种说法，解释各异，有的相差很大，甚至相反。我于1979年撰文认为回鹘灭焉耆后，王族部众向东迁徙河西故地，自称龙家，最后占据甘州建立独立政权称为龙王。^①吐蕃退出甘州后与回鹘争夺以甘州为中心根据地的河西天下，即于阆文《甘州使臣报告》中 dum、dumta，贝利最初亦同意龙家说，但后以为河西之 dum 应为藏族 dom/董部落。单靠于阆一种文书，比例对等为 1:1，不能定夺，关键必须在吐蕃文书找到龙家证据，成为 1:2，才能最后解决，从而不得不注意 P. t. 1089 中 Lung dor，对此我已研究了 20 年，最后确认它是解决吐蕃文献中唯一能解决龙家出路的决定性证据。但在拉露公布与转写译注后，各国学者都不认为该文献和龙家有什么关系？吐蕃文书 Lung 与 dor 究竟表示什么？各有各说，至今仍成为悬案。关键就在各家除汉文外，都只依靠利用一种吐蕃文书，本身材料有限，证据缺乏，只用同一种文书，最后山穷水尽，还是难以找到出路。过去我也只限于利用于阆文书，一对一，难以定论。至少要 1 对 2，即于阆文与汉文书外必须再加有争议的吐蕃文书证据，以为最后取决，成为二至三重证据，才能定于一。这是近若干年来经实践总结而不断形成的指导思想与理论、方法、道路。此文和另一姐妹篇《甘州回鹘可汗两篇吐蕃文书对勤于阆文与汉文书及其重大价值》，都是十多年利用于

① 黄盛璋：《论所谓吐火罗语及其有关的历史地理和民族问题》，《西域史论丛》第 1 辑，新疆人民出版社，1985 年。

阗文书讨论龙家与甘州回鹘，而未能彻底解决的旧论题，即因单文孤证，难以服人，所以一直未敢“抛砖”。近年决意于过去于阗文书汉文书互证外，发愤再从吐蕃文书，包括甘州回鹘可汗所用吐蕃文书与汉文贡表，相互结合验证，尽可能将龙家牵涉的汉、于阗、吐蕃、回鹘四个方面的历史、文书，统一分析研究，从而初步揭出西北民族历史地理研究的新路和开辟领域。目前还正在进行途中，今后将一直往下走到底，兹将 P. t. 1089 后附《姑臧军团的官吏序的序列与位阶》自 39 至 41 行吐蕃原文转写，下加汉文对译，列举如下：

bod	sum	gyi	stong	pon	
吐蕃	孙波之	千户	长		
mthong	khyab	dong	ra	shavi	stong pon
通	颊	与	阿柴	千户	长
rtse	rje	zhang	pa		
节	儿	红铜	告身	者	
gsang	gi	pho	nya		
机密	之	使	者		
gsang	giyi	ge	pa	vhring	po
机密	书记	者	中		
gsang	yi	ge	pa	chungnu	
机密	书记	者	小		
spyi	good				
都护	(总管)				
bod	sum	gyi	stong	cung	
吐蕃	孙波之	千户	长	小	
rgya	drugi	lo	tsa	pa	
汉	突厥	通译	者		

lung dor gyi dmag po

龙 家 之 将 军

Langs pa sna la gtogs pa

红铜 告 身 官吏 者

rtsis spyan

事务 都护

mthong khyab dang va zhavi stong Cung

通 颊 与 吐谷浑(阿柴) 千户长 小

各家对 Lung dor 讨论研究结果如下:

(1)1955年法国藏学名家拉露于《亚洲学报》发表《公元八世纪大蕃官吏呈请状》，首先将 P. t. 1089 正式刊布转写译注以便利用，但于 Lung dor 无解，亡友张毅（笔名汶江）教授将拉露此文译汉，并对吐蕃中央与地方官制有所讨论，但也未解 Lung dor 究为何意，^① 成为一大难题。

(2)1980年日本山口瑞凤发表《沙州汉人为吐蕃编成二军团的年代与姑藏(mkhartsan)军团之位置》，将此文书重新译为日文，与此同时，他在《敦煌之历史》中《吐蕃支配时代》一章也予以节引，第一次将 Lung dor 注为“小部族国?将军”(210页)，已隐约看见 Lung 为小部族或国家的曙光，但下加?号，说明不知究为何一部族或国家，而仅提出一种的推测，1981年发表《沙州汉人及通颊为吐蕃编成军团之时期》，改为“遗弃地区”(117页)，释 Lung 为遗弃，dor 为地区。遗弃地区已经废弃，如何能又成为政区单位？即使 Lung 吐蕃文有“遗弃”之意也不能适用于此处，至于 dor 释为地区，至少吐蕃文找不到任何根据，纯属想当然。

① 汶江：《吐蕃官制考—敦煌藏文卷子 P. t. 1089 号研究》，《西藏研究》1987 年第 3 期。

(3)王尧与陈践教授参考山口氏著作，将 P. t. 1089 重新用汉文译注。^① 但于此官称未用山口说，而译为“陇道将军”，看来不同意 Lung dot 为小部族国和遗弃地区，而将“Lung”音译为地名“陇”，dor 为政区“道”，如下文指出，吐蕃地名之“陇”，如陇州/Long cu、山对译为 Long；但 Lung 不是 Long，首先不能释“陇”，dor 为“道”更难成立，不论吐蕃或唐地方政区制度只能表一级政区，根本不适用于此处，地位不合。

(4)1990 年荣新江教授《通颊考》将 36~43 行即“凉州官阶位列”收入，此处照抄原文 Lung doh gyi dong pon 后加“小部将军”，未予讨论。^② 上引各说，荣文一个字也不用，说明他不以为然，但他自己也提不出新的解释，所以照抄原文，至于后加“小部”，则因 Lung dor 位阶较后，但是吐蕃文本身并无“小部”之意，实亦为“添足”，未足为训。

(5)1993 年杨铭除将此文书用汉文译注，并详细分析研究，后来居上，^③ 是迄今为止总结各家译注与其研究成果，有所前进，对于此官称译为“遗弃地区的将军”，除后加“将军”外，仍据山口藏文意译，将 Lung 译为“遗弃”，dor 为“地区”。上已指出遗弃地区已废不能再用于地方政区，后加将军更讲不通。

总起来说，地名之陇，吐蕃文书“陇山、陇州”皆作“Long”，如《吐蕃大事记》“Long shan/ 陇山”，P. t. 1113《陇州道节度总管府告牒》“陇州”作 Longcu，但 Lung 不是 Long，释“陇”应

① 王尧、陈践：《吐蕃职官考信录》，《中国藏学》1989 年第 1 期。

② 荣新江：《通颊考》，《文史》33 辑，中华书局，1990 年，第 119~144 页。

③ 杨铭：《关于敦煌藏文文书〈吐蕃官吏呈请状〉的研究》，《马长寿纪念文集》，西北大学出版社，1993 年，第 363~386 页。

予排除。至于道，唐代分为十道作为第一级政区，如河西道、陇右道，以道统州。以州统县，吐蕃进占河西、陇右两地区后，按吐蕃进军次第与管辖制度，先后设~Khrom，按唐制，称为节度使衙有：

(1)青海(676年)；

(2)廓州(Gogchu rma-gron，乌瑞说 rma 为黄河，Grom=khrom 称为军政府，rma Grom 为河源，今前加 Gogchu 应为廓州，704、755年)；

(3)雅邈川(dhyar mo thang，唐译鄯州节度使，在今乐都即宋邈川)；

(4)姑藏(mkhar tsan，凉州 758年)；

(5)瓜州(kwa cu khrom)；

(6)河州大使(仅见唐译名，高于五节度使未见吐蕃原文，当不在五节度使内)，而以陇州节度大使以统领之，称为德论(bde blon，意为福相)或德论会议(bde blon vdun fsa)，唐人称为“东道节度”、“东军宰相大论”等。可能设在河州。唐译德论为“东道”，故“道”是最大政区，不能用于此处，dor 不是来自汉文“道”，吐蕃文也找不到为“道”任何根据，但不是用汉音表政区的道，则全可肯定。

按此文书是为审定蕃、汉各族职官位阶，所以依官职位阶与其领属关系而分先后列举的。先列职官名称，次分位、阶大小，包括其领属关系。吐蕃官吏位、阶，皆居各官之首，次为吐蕃部落如孙波等，再下次为其他民族，包括汉人。凡前不加族名的，大抵皆为吐蕃人之官，吐蕃人以外，都必须前加族属之名、位次区别，文书已明确交代，“去年鼠年”，姑藏军政区(mkhar-tsan khrom)的官吏对位列(bral)、官阶(thabs)的意见不一致之事，将军(dmag pon)向大尚论(zhong blon Ched po)，结赞

(blon rgya tsan)和论、腊卓(blon rlegs sgra)等等，提出呈请。经过集会讨论作出了决定，吐蕃和孙波(bod sum)之千户长(stong bon)之下为通颊(mthsng khyab)与吐谷浑(va zha)的千户长，在其下为节儿红铜告身者(rtse rje Eangs)[pa]，其下为吐蕃。孙波的小千户长与通颊、吐谷浑之小千户长，在其以下为红铜告身的无官职者(zhang pa sug stong)和带大虎肩章者(stag gi can pa)等等。

据上表部族序列，第一、二等为吐蕃(bod)与孙波(Sum)，三、四等为通颊(mthong khyab)与吐谷浑(阿柴 va zha)，吐蕃与孙波之小千户长之下，为“汉(rgya)、突厥语通译(drugi ovtsa pa)”，五、六等可能是汉人与突厥人，但这里仅为其通译者的官位，还需要其他证据。凉州军政节度府区汉人未编为部落，至于 drugi/突厥主要诸部，也未编为部落，故皆未设千户长或小千户长。840 年回鹘西迁，“一支投吐蕃，吐蕃散之甘州”，而可汗牙部十三姓并未西迁，而是奉乌介特勒(勤)为可汗南下，但此支后来分为数支，分别为天德军石雄、振武军刘沔、幽州节度使张仲武所破，“余众西奔、归于吐蕃，吐蕃处之甘州”，《旧五代史回鹘传》、《五代会要》所记皆同；《新五代史回鹘传》更明确说：“又为石雄、张仲武所破，其余众西徙，役属吐蕃，是时吐蕃已陷河西、陇右，乃以回鹘散处之”，即分散于河西各处，但以甘州境内为最多，只是不在甘州城中，且未形成大部。至于甘州回鹘直到中和四年(884 年)七月才出现在甘州左右(城外)“捉道打劫”，和上述二次之西投吐蕃之回鹘都没有直接关系，所以龙家才能在这里称龙王，吐蕃撤出后，更独占据甘州城。《位阶状》不仅反映甘州回鹘尚未成立，回鹘部族少而分散，此时在吐蕃统治下没有什么地位，唯一就是 Lung rje 虽居最后，但已成为河西部族之一，有官位级别，这是此文书最有价值之

处，尤其对于吐蕃文书有无龙家，官位高低部族大小，都具有决定性的作用证据，首先问题是不是龙家，如果是，证据为何？Lung 与 dor 如何解释？下文先论证解决 Lung 是龙部落，其王就是“龙王”，在吐蕃文书的证据，为进一步解决《位阶状》“Lung dor”铺奠基础，扫除前进障碍。

四、P. t. 1263 《蕃汉对译词表》的“龙王”

伯希和从敦煌石室搜去的 P. t. 1263，共 10 行，每行上用吐蕃文表汉语方位、家畜、十二月、族名与国名、王号、野兽的词，下用汉字对应于下，第八行最后，王号为“Lung rje / 龙王”，证明吐蕃文书有龙王为龙部族之王。石泰安 1951 年《弭药与西夏》已将 Lung rje / 龙王与龙家联系，但 Lung rje 是“龙王”还不是龙家，而汉文书 S: 389 《肃州防戍都状》中“龙王”石泰安不知道，不能利用，还不能直接决定吐蕃文书有无“龙家”。而伯希和 1961 年在《西藏古代史》又提出《词表》中 Lung 对应“龙字”有些新颖，他按吐蕃译佛教名词的龙作 klu，应于 lu，前加 k 为 klu，而疑是 Lung，但他不知《词表》的年代、作者与其使用目的为何，所疑皆为有多余，它是被《张淮深碑》利用，写在背面，首先不是吐蕃统治河西时吐蕃人所写，而是张议潮推翻吐蕃后，建立河西归义军政权，沙州官吏为翻译吐蕃文书所作为参考用，实为汉人所写。伯希和没有查明 P. t. 1263 年代与作者，就提出对“龙”应为 Klu，而用 Lung 对龙可疑，如此 Lung 是不是“龙”就有问题，首先年代最为关键，其次作者为谁？都必须查明落实，予以彻底解决，否则伯希和被国际视为汉学与亚洲学的历史语言一等权威，所提并非毫无根据，不能等闲置之。森安孝夫与荣新江先后虽都有考订，但皆粗略，限于表面，

尚未及底，有待深入《词表》内部各层，揭出可以看到的真象。兹将 P. t. 1263 全抄如下，再进一步讨论它的具体绝对年代。

1. //ho/byang/ /shar/ /nub/ / ha si b yang ngos/ / rta/ rnga mo/ /

南·北·东 西·河西 一 路 ·马·骆驼·

2. ba lang/lug/dpyid sla ra ba/ /dbyar sla'bring po //

牛·羊·正月 二月

3. dpyid sla tha cungs/ /dbyar sla ra ba /dbyar sla'bring po

三月 四月 五月

4. dbyar sla tha cungs / /ston sla ra ba /ston sla'bring po

六月 七月 八月

5. ston slat ha cungs / /dgun sla ra ba' /dgun sla'bring po

九月 十月 十一月

6. dgun sla tha cungs

十二月

7. rgya / bod /sog po / 'a zha /drug u / /rgya rje /dru gu rgyal

po

汉·特蕃·胡·退浑 回鹘 汉 天子·回鹘 王

8. bod gyi btsan po // 'a zha rje /lung rje

吐蕃 天子 退浑 王 龙 王

9. 'brug /se' / stag/g-yag /sbrul /phag /spyang hu

龙·师子·大虫·牦牛·蛇·猪·狼·

10. rkyang / sha ba /sol /tsi / ri bong /gcig sod

野马·鹿·黄羊·野狐·土(兔)子·一个打得

日本藤枝晃最早成功地将此文书与 S. 6161、S. 3329、S. 6973 缀合为《张淮深碑》即利用此件与其他文书废纸抄成，中有“恩

被三朝”，即宣、懿、僖三宗。将“汉”，与“汉天子”分别居于国名与王号之首，必为归义军取代吐蕃统治河西时代；在“汉天子”后为回鹘王，且在“吐蕃天子”之前，必在甘州回鹘强盛；btsan po 系用汉“赞普”拼音，但又不译为“赞普”，而译为“天子”，“龙”也是不用吐蕃文 Klu，而用汉字音 Lung，所译必为汉人，不是吐蕃人，而将伯希和提出的颖难与 Lu 是否为“龙”问题一扫而光；ha si byang ngos“河西一路”，见于 P. t. 1284(4)《河西节度曹太保上狮子于闐王》。我在此前已将之考定为曹议金上于闐王李圣天书，约 925 年前后，只能用于归义军文书，但具体年代究为张氏或为曹氏归义军，至少还要考证落实。^①

(1) 森安孝夫 1977 年《藏语史料中出现之北方民族》，据正面所写《张淮深碑》，与回鹘之名最早出现年代考订上限为 788 年，下限为九世纪后半期。按《词表》中“回鹘王”明为甘州回鹘可汗，与 788 年唐允将漠北回纥改为回鹘，年代相差很远，地区更是两个，时与地皆不相同，不能直接联系用于断代，上限只能以册封甘州回鹘最早可汗，由于不知碑文抄写年代，下限为九世纪后半期，也是不能为据的。

(2) 荣新江《龙家考》定为归义军初期，是按《张淮深碑》利用《词表》与其他几件文书的废纸拼接后写上的，《词表》比《张淮深碑》早。荣文认为“碑文应写于僖宗末年或更后”，所以定为归义军初期，但是荣文已指出，“如果这是抄件，则年代更晚”。荣新江将碑文考定为僧统悟真所撰。^② 中和二年五月十二日立於沙州归义军节度使衙。890 年提张淮深全家为张淮鼎

① 黄盛璋：《关于沙州曹氏和于闐交往的诸藏文文书及相关问题》，《敦煌研究》1992 年第 1 期，第 35～43 页。

② 荣新江：《龙家考》，《中亚学刊》第 4 辑，1995 年，第 144～160 页。

杀害，取代后，碑必被毁不存，碑文既是利用几件文书废纸，无疑是后来抄文，不可能是原稿，但是为何人何时抄写，更不可知，这两个都不能决知，实在无法作为定代证据。如此，荣文定为归义军初期，实难以为据，具体年代必须另求证据。

我们提出下列四项作为具体断代依据：

(1)“河西一道”最早见于莫高窟 159 号主窟题衔：“河西节度使……张议潮统军除吐蕃，收复河西一道行图”，“河西道”来自唐旧道，而封为归义军辖地，官称就是“河西节度使”，P. t. 1284(3)为曹议金军上于阗王书，正自称“河西一道节度使”，确证张氏、曹氏皆用，但限于河西归义军时期，但是不能定为归义军初期，而要有具体年代决定证据。

(2)回鹘王已居于“吐蕃天子”之上，仅次于“汉天子”，这个“回鹘王”最早只能为第一代甘州回鹘可汗，现已查明唐昭宗光化初(898~899年)册封甘州回鹘第一代可汗为天睦可汗，见于 S 8444《甘州回鹘与唐朝贡交易文书》和杨钜《翰林学士院旧规》卷一《蕃书并使纸及汉书函事例》。后者载“回鹘天睦可汗书头云，‘皇帝敬问回鹘天睦可汗外外甥’尾云(略)”，土肥义和考订约编述于天复四年(1904年)左右，实则《旧规》事例皆在东迁洛阳以前与天睦可汗，我考证为天复二年，不是四年，已至 10 世纪初头，但《词表》“回鹘王”仅在汉天子之下，吐蕃天子之上，而取代吐蕃，已为河西最大国与国王，肯定不是张怀深晚期的甘州回鹘第一代天睦可汗，还没达到这一地位，至少是第二代，因而可以确定在 10 世纪前期，不是山口文“九世纪后期”，或荣文“归义军初期”。

(3)据 S. 2589 与 S. 389《肃州防戍都上张淮深》两状，中和四年(884年)十月回鹘还在“甘州左右，捉道掠劫”。十二月九日龙家因“无粮用”，退出甘州城，向肃州“逐粮居住”。甘州成

为空城，回鹘垂手而得，而于阙文 P. 2741、Ch. 00269、P. 2790 等三篇《甘州使臣报告》与之紧接，拙文定为 886 年与 888 年，沙州张怀深还派军队带 2000 仲云人、200 达旦人进驻甘州三天，而后南去甘州属县山丹，证明仍属归义军。毗伽可汗与其妻二女被杀，扶立太子狄银，虽非出沙州军直接，但《报告》交代杀可汗的一些人都逃到沙州，有的还掌权，886 年正处于混乱与混杀中，回鹘在甘州政权尚未稳固建立，次年甘州回鹘遣使沙州。P. 2937《酒司状》“每月日”甘州回鹘一人，每月准供酒口口(雍)，未蒙判凭，不敢不申，伏请处分，丁未年十一月 日曹文晟，准细供，六日，准深”。这是张淮深亲批，细供就是上等招待，于末年就是光启三年(887 年)紧接上《甘州使臣报告》之后，所以汗就是“扶立太子”狄银，回鹘使者只有一人，反映政权部落联盟正在进行之中，必为此事而来沙州，有求于张淮深，沙州派军率南山 2000 人、达旦 200 人进驻甘州，导致毗伽河汗被杀，扶立狄银，唯一可能就是张淮深之时，互证《甘州使臣报告》所说绝不能为张承奉。以上列举各项，就是为确证《词表》，回鹘王在汉天子之下，吐蕃天子之上。不属张淮深，唯一在张承奉 911 年之时。

(4)直到 889 年，S. 5139《凉州节院押衙刘少晏状》称“经年余以外，甘州回鹘兵强马壮(壮)，不放凉州使人拜奉沙州”，此时凉州还属归义军，所以刘少晏向张淮深要兵要粮，次年二月二十二日，张淮深即死于非命。而甘州回鹘第一次被册封天睦可汗致沙州仆射张淮深书，即 P. t. 1082 已被我论证就是 889 年，当时回鹘正在甘州被毁坏的废墟上，建立宫殿，请求张淮深派建筑工匠，以至管理人员，甘州政权刚刚建立，相当穷困，有求于归义军，地位低于沙州。甘州回鹘对抗沙州归义军，而日居上风，是在张承奉时代。S. 3905《金光明寺造窟上梁文》：

“猞猁狼心犯塞，焚烧香阁摧残”，即 901 年七月后为甘州回鹘进攻沙州并焚毁之。902~903 年又来攻打沙州，以后又不断攻打，911 年围攻敦煌，迫张承奉为城下之盟，“可汗是父，天子(张承奉)是子”，《词表》肯定就是在 911 年前后，而曹氏归义军时，925 年于阗文《使河西记》，民族虽列有 du 即龙家，但为归义军下属部落，地位低下，为归义军养马，招待除一次送马为细供外，皆为次料。越往后地位越低。榆林窟 17 号，门楣题“龙家一十四人”皆为造窟者同于平民，所以《词表》不是曹氏归义军时所作，但又不是张淮深归义军，唯一就是其后张承奉 911 年前后。

《词表》用 lung rje 对应龙王，证明吐蕃文书不仅有龙王，而且确以 Lung 对“龙”部落之名。《位阶状》Lung dor 至少 lung 为龙家之“龙”，已解决一半，至于不用表地区部族之 sed，而用 dor，所表官阶，在通颊与吐谷浑(阿柴)小千户长之上。Lung dor 应为千户，所以只能为龙家，但不是一般，而是具有特殊含义的王家部落。所以 dor 就是汉称“家”的对应词，下文再进一步予以论证落实。

五、《位阶状》Lung dor 为龙家论证落实

《位阶状》“Lung dor gyi dmag pon/龙家之将军”，lung 就是“龙”的对音，龙家为其自称，S. 389《中和四年肃州防戍都呈归义军节度使状》，记其龙王衷私发遣僧一人，于凉州温末首令(领)边充使该文书称：“我龙家共回鹘和定，我龙家便和回鹘为一家，讨你温末”，确证龙家为其自称，他称之龙家皆根据其自称。现在所见除《沙州地志》仅一次称“龙部落”外，其余数十见全皆称为“龙家”，无一称“龙部落”。吐蕃文“部落”称为 Sed，

而 dor 山口初称为族、国，而后又改为地区，而为王尧、陈践和杨铭所采纳。P. t. 1263《蕃汉对译词表》第 8 行末“Lung rje”，汉对译为“龙王”，Lung 为龙家之“龙”对译，完全落实。龙家有王，必有其统治部族、军队，管属地面，“Lung dor 之将军”实际就是《词表》之“Lung rje/龙王”，但《位阶状》作为吐蕃所属官吏、部族，按《位阶状》排序，当然不能用“王”，而用“将军”。至于《位阶状》不用 sed 而用 dor，即不是一般部落之称，河西唐人几乎全称为龙家，一般不称为部落。当含有特定意义时，有家族之意，与国家连称，家小于国。河西也有于地区之后加家者，如“肃州家”，并有邦王（邦侯），如 P. t. 1189 就是《肃州(sugcu)邦王(dbang po)》，司徒(si-to)河北 ha pe(河西北道) tser to、(节度)thyen the i' wong(天大王)，有人认为肃州家就是“龙家”。荣新江不同意此说，我曾多次研究 P. t. 1189，对此文献，乌瑞、山口、王尧、陈践理解各异，有些字句，甚至可以说“相差十万八千里”，不得不查验原文，参法、中、日译，重译为中文证补。开头两行，上书者和受书者的职官称谓，就各有不同。目前并不能完全排除肃州家和肃州的邦王(邦侯)就是龙家与龙王。“dbang po”用的是吐蕃官称见于《圣光寺功德颂》颂文(Do Khams dbang po 多康邦侯)。P. t. 1188 dbang lbon dbang 就是邦国之意，肃州家的家也就 dbang(邦)，相当于龙家之家，只是本族之名现尚不知为何字。

龙部落本焉耆人，所用为“吐火罗语甲”，dor 也有可能为吐火罗语自称之名，据我研究，龙家主要为焉耆王族贵族组成。最早由焉耆王率领，向东迁徙进入河西吐蕃统治之下，而称龙王。龙家之“家”和王家之家必有一定关系。其留在焉耆故土未迁，受西州回鹘统治者，大抵为平民，称为“唆里迷”(Solimi)。虽皆为焉耆人，但尚有区别。于阗人首先予以分别出来，而这

个秘密一直不为人所知。虽当代于阗文大师贝利教授亦未窥出此秘，而不承认河西 dum 为龙家，而认为藏族 dom/董部落。在此所以要讲这些，就是因 dor 这个词各家都没有译出或译对。如果是吐蕃语，应该交代究竟是什么意思，但现在古今藏语都找不到它的用法，不能翻译解释，很可能不是吐蕃语，而是新疆焉耆语，即“吐火罗语甲”的词。关于语言问题有待以后研究解决，但它是汉称家的对应词是肯定的。我反复从各方面考查 Lng dor 译为“龙家”，有多方面证据，互证落实。Lung 确实龙部落，dor 只能是家，与 Lung 合一为 Lung dor，别无任何词能与部族 Lung/龙结合为一族称，表示位阶，所以唯一就是龙家。

Lung dor 定为龙家，下面可以论定在吐蕃统治下的民族地位、官阶大小、以及部众多少。

(1) Lung dor gyi dmag po /龙家之将军，官位阶在第三、四等通颊，吐谷浑千户之下，但在通颊小千户之上，所以龙家应在五、六等汉、突厥之下，列第七等，而在 lh bal 南山即仲云之上，这只是就在凉州军政区考察的，因为甘州是龙家的大本营龙王，也是在此称龙王的，仲云在此人数不多，不能与龙家比。而瓜州节度府军政区内瓜、沙地区一直为仲云的大本营，情况就完全不同了。《位阶状》后列沙州官吏带领衙申诉中，南山部落内有万户长和千户长，可见其部众之多，大概仅次于汉人。但吐蕃方面任命的小将校等(dmag pon chung) 反位在他们之上，所以他们不满意，向上奏请。其后决定他们也位居小将校之上，但是吐蕃的小将校等又申请撤消，又翻过来仍位居他们之上，最后只好闹到高于瓜州军政节度区之上的德论(bde blon)、德论等上奏之后，好不容易才从节度得到呈请的撤消审议，沙州官吏的位次与官阶以后就应这样执行了。说明在瓜州节度使军政区南山部落之人多、部大。吐蕃任命之小将校据下

文仅为小千户长，然而却居于南山部族千户之上，此当出于瓜州军政节度区的长官将军(即唐人称之为节度使)的决定，南山部落不服，以致翻来复去。德论诸大臣也不敢作主，上奏请吐蕃中央政府，仍然依吐蕃小将校呈请，撤消审议，照旧执行，南山部族的要求仍被否定。这个《位阶状》就是沙州官吏的诉请。一是汉官对吐蕃官位阶之争，二是南山部族官对吐蕃位阶之争。吐蕃委任一些小官以统治汉人和南山部族，所以都位居两者的高官之上，以致引起后者强烈反抗。凉州军政节度区内虽然也有位阶之争，但远不像沙州方面之激烈。由瓜州将军提出审处，上报大论同意批下，即作为决定执行，此状首先附凉州官文位价表以为范例，所以把各个部族的官吏位阶都开列出来。沙州主要只列汉官与蕃官，所以争论最大，问题最多，比较棘手。其次为南山部族，但主要只有吐蕃任命的小千户长而位居南山部族千户长之上，沙州肯定还有其他部落，也当有龙家，但都未列出。因都不存争论，有些部落不一定还存在部落组织形式，有些虽有但部众不多，无须派官设吏，不存在与吐蕃官位阶之争。南山部族设有万户长，其部众之多可以想见。Ch. 00269 于闐文《使臣奏稿》，归义军张氏平甘州回鹘内部各部纷争，一下就带领三千仲云人。此时沙州仲云胜兵少说也有一万，所以吐蕃统治时南山部落设有万户长完全符合事实的。瓜、沙州虽有龙家，不可能和南山族相比，但是在凉州节度府军政区内，从上表列可以看出，南山部族远在龙家之后，居于倒数第6位。南山部族之小将校。据下文吐蕃派至南山部族同名之将校，实为小千户长，所以居于通颊与吐谷浑之小千户长之下，其部众多少，大致可以推知。

(2)“龙家之将军”，吐蕃 *dmag po* 有大有小，由它在吐蕃、孙波小千户长之下，通颊、吐谷浑小千户长之上，可以断定为

千户长。部众一定比凉州通颊、吐谷浑都多。但千户长仅表位阶，不是真正之千户数，但也要有一个数量的框架、范围、比例之限。只是在五大节度府军政管区内，具体数量、比例皆可不同，材料不够，在此也不能多说。只是有一点必须指出，《位阶状》部落长官多用千户大、中、小为官称，只有“Lung dor”称为将军，而其前后也皆用千户长，我以为就是因龙家的长官就是龙王，而《位阶状》作为吐蕃官吏是不能用“王”的，所以只能用没有明显区别的 dmag po 来表示“Lung dor之将军”实际就是《词表》之“Lung rje/龙王”的另一表示。如此，Lung 即龙部落，dor 为汉称“家”的对应词，dmag po 即表示“龙王”，从而为拙文提供最后一个佳证，彻底拔除这一难拔的钉子。

六、《位阶状》具体年代再验证

《位阶状》具体年代对龙家形成与在河西经历过程与发展都属关键问题。上引各家已有讨论和存在问题辨证如下：

1. 拉露最早将 P. t. 1189 定为公元 700~799 年之间据文书中龙尚论之一，论、结赞(blon rgyal tsan)就是松德赞时期(755~797 年)的尚、结赞洛朗(zhang rgyal mtshan lha snang)。

2. 山口瑞凤指出，吐蕃王族外威系统职官称“尚”(zhang)，与非外威系称“论”(ldon)，不能混用，拉露说不能成立，他另据 823 年《唐蕃会盟碑》有“幸相同平章事论结替也热”，还原为吐蕃文就是文书中“论结赞”。而文书明称“去年鼠年”，他先定为 832 年(壬子)，后改为 820 年(庚子)。

3. 杨铭补充《会盟碑》悉诺热合乾亦见于文书，从而与 823 年会《会盟碑》同一时期，更为二重证据。

以上所定年代都限于文书本身，及吐蕃官吏，有关汉人军

团编制的年代，其它未能利用。现确定 Lung dor 为“龙家”必在焉耆灭亡后，焉耆王率王族部众进入河西，如此就为《位阶状》绝对年代上限增加一个上限证据。反过来说，P. t. 1089 年代也为焉耆灭绝对灭亡年代提供证据。而这二个年代都不够准确，还需要加以论证使更精确。如此《位阶状》具体年代论证落实，就具有两方面重要意义，验证如下：

(1)回鹘灭亡焉耆是在保义可汗(808~821年)继位初年。解围龟兹与歼灭大量吐蕃于术，而灭焉耆。上文取成数定为 810 年。如《位阶状》定为 820 年只有 10 年，龙家已在凉州建立相当千户长的位阶。龙家由焉耆东迁河西，经历伊、沙、肃、瓜、甘州，各设首领，最后才到河西最南凉州，南界就是黄河。10 年可能达不到，也形不成，所以定为 833 年，最为合适。

(2)由于 P. t. 1088 论结赞，与论悉诺热合乾，皆见于 823 年《唐蕃会盟碑》。文书的子(鼠)年不是 820 年(壬子)，就是 832 年(庚子)。山口研究沙州汉人吐蕃编为二军的年代决定为 820 年，而为杨铭肯定，文书绝对年代就是 821 年。是有吐蕃文书 P. t. 1078《悉董萨部落土地纠纷诉状》推断沙州汉人二军团编立年代约在 820 年一个的依据。所以山口放弃 833 年说而取 820 年说。杨铭的论证成立。但汉人二军团编立对《位阶状》年代虽有关系，但不能作为证据决定。P. t. 1113 文书称“王与论冲热辰午春于陇州会议，交与德论盖有通达数印(的文书)，决定置一新通颊军千户”。据山口考证，命令签发发人论、结热的活动年限为 815~835 年，而他签发的号一件同具“辰年”的文书 P. t. 1085 中已见有“沙州汉人二军部落”。公元 820 年以后到 835 年的吐蕃占领时期仅有一个“甲辰”，即 824 年。故这个新通颊军千户的编成应在 824 年。但 P. t. 1189 在“吐蕃、孙波之千户长”后，已有“通颊与阿柴之千户长”，山口与杨铭解释是通颊军部

落是一种军事的警备部队，多用于巡逻守卫等。它与吐蕃的亚规军事千户是有区别的。在敦煌地区可能主要由寺户杂户组成，即 P. t. 1189 通颊之千户长是军部千户。而 824 年成立新通颊军千户则是亚规军事千户。荣新江《通颊考》也是把 P. t. 1189 订为 820 年，而 P. t. 1113 沙州立一个新通颊千户(军部落)订为 824 年，似乎已成共识。我以为通颊复杂，很多问题并未搞清楚，如《位阶状》为 820 年，不仅已有通颊千户长，而且其下还有通颊小千户长。824 年又成立新通颊千户长，原文皆同，并无军部落，乃是荣文于 824 年文书后加，不无增字释经以就已意之嫌。我以为两者应该就是一个。未出四年又成立一个新的，应是不大可能的。分为两种不同性质是缺乏根据的，如此，《位阶状》的通颊千户长就是 824 年成立的。

所以《位阶状》应在 824 年后的 833 年，而且正和《位阶状》龙家已在凉州形成相当于千户长位阶所需时间相合。而在 820 年，只经历 10 年，是不可能的。所以本文定《位阶状》为 834 年，如此不仅确定《位阶状》最为精确的绝对年代，也能解决不过四年后成立两个通颊千户长，并分为正规军与亚规军部落两种不同的人为制造的矛盾。另一方面又为焉耆灭亡与东迁河西最后到凉州的绝对年代提供证据。焉耆王率王族部落特称龙家，东迁河西绝对是在 840 年回鹘西迁与南投吐蕃之前，至迟 833 年前已经历伊、沙、瓜、肃、甘州。而在最南的凉州建立相当于千户长的“龙家之将军”位阶，但在 820 年就是太早，只经历 10 年不可能实现。

总 结

一、“龙部落本焉耆人”(光启抄本《沙州地志》)“龙家”是其自称“家”，按汉称相当于“部落”。但为何自称“家”，则因有

特殊含义，而非一般部落，它是焉耆为回鹘所灭，改宗摩尼教。一直奉佛教为国教的焉耆，人民可改宗，王与王室亲族，唯一退路就是出亡。而由焉耆王为首率领东迁最早故地河西各州，故特自称龙家，其王称“龙王”，最早就是出亡焉耆王流落河西。现由 S. 3328 武涉《上焉祈(耆)王诗》找到人证物证，完全落实。

二、回鹘灭焉耆之时，就是焉耆王率王室亲族出亡形成龙家之年。过去都以为 840 年回鹘西迁，一支投安西，而 856 年庞特勒(勤)确“居焉耆，称叶护”，被唐州封为可汗，定焉耆亡在 10 世纪后期。但我早在 1979 年拙文考证《九姓回鹘可汗碑》汉文与粟文互证。回鹘保义可汗(808~921)初年，解围龟兹，追击吐蕃与焉耆西七十里于术，歼灭吐蕃与四吐火罗(即摩尼赞美诗所称焉耆)联军，绝对年代就是 810 年左右，先经 20 年先后，复考究，最后由吐蕃文书，《沙州番汉各族位阶状》Lung dor/龙家绝对年代为 833 年予以定死，焉耆王为首率领王家部落东迁，也即龙家形成之年。

三、焉耆王率龙家东迁河西是在吐蕃统治河西后期，不仅唐中央王朝官私对此皆无只字，直到五代亦几无所知，唯一《旧五代史·回鹘传》后附龙家作为别部，仅 14 字，其时已同此于回鹘，根本不知其来龙去脉。汉文书大抵皆为吐蕃统治以后河西归义军时期，其次为于阗文书吐蕃统治结束后，甘州回鹘龙家与龙家斗争情况，具有重要价值。但当代于阗文开山大师贝利初认为 dum 为龙家，后有不同意见，最后以为北部哈密(伊州)，可以有为焉耆王族龙家在，南部河西沙州、甘州的 dum 为藏族 dom/董部落。最关键就是龙家进入河西最早为吐蕃统治时期。如果在吐蕃文书中找不到或不能解决确定，于阗文书 dum/龙家最终还是悬案。所以不能成为二十年来我的寻查落实对象，现在吐蕃文书中找到 Lung rje/龙王，与 Lung dor/龙家对应。

(一)《蕃汉译名词表》Lung rje 对应龙王：

1. 确定吐蕃有龙部落即 Lung 对应龙，王为龙王。
2. 以“汉”与“汉天子”，分别居国名与王名之首，又称吐蕃赞普为吐蕃天子，必为归义军汉官所造。
3. 回鹘天子在汉天子之下，吐蕃天子之上，取代先前吐蕃地位，成为河西最大之国与国王，应在 911 年张承奉认“可汗是父，天子是子”之时。

(二)P. t. 1188《位阶表》Lung dor 各家都不认为是部落，或与龙家有何关系，现由：

1. 《位阶状》本身已确定 Lung dor 必为吐蕃外的部族，Lung 就是龙家，由《词表》解决。

2. 《位阶状》“Lung dor 之将军”，在通颊小千户长之上，相当于千户长，dor 与 lung 结合为一，除对应龙家以外，实在无任何其他词可以配合，dor 对应汉称“家”也是唯一的。

3. 《位阶状》两个吐蕃大臣见于 823 年《唐蕃会盟表》，故“去年子年”不是 820 年(壬子)，就是 833 年(庚子)，山口等定为 820 年，但距 810 年焉耆灭亡只有 10 年，而《位阶表》“龙家之将军”已在凉州形成相当于千户长位阶，而由焉耆经伊、沙、瓜、肃、甘州，皆各有首领，不仅有通颊千户长，也有小千户长，824 年又立了一个千户长，似无可能，而到最南的凉州，10 年太少，更形不成，而 824 年吐蕃在沙州设立新通颊一个千户长，《位阶状》有通颊千户长，也有小千户长，如定为 820 年、824 年再立一个通颊千户长，就有三个是不可能的，解为正规军与亚规军部落两种不同，缺乏证据，所以定为 833 年。

四、于阗文书 P. 2741、Ch. 00269 二件《甘州使臣报告》所记甘州回鹘与龙家斗争情况，与中和四年(884 年)《肃州防戍都上张淮深》两状时间紧接，几无空隙，只能定为 886 年，并

与 S. 5139《凉州节院押衙州少晏状》互证时间史实、经过皆可落实，只是后署乙酉(925 年)必为己酉(889 年)之误。邓文宽已找到四篇历书，“己”因形近而误抄为“乙”，至少有千例，更关键的是状文所讲之事，绝对不是乙酉，而是己酉否则全皆“牛头不对马嘴”，证据如下：

1. “经年余以外，甘州回鹘兵强马壮(壮)，不放凉州使人拜奉沙州”，只能为己酉(889 年)张淮深死前一年，如为乙酉(925 年)，张议潮所立凉州节度使院早已不存，改由天平军后裔赵超为留后，不属沙州归义军，何需拜奉沙州？

2. 刘少晏是张议潮咸通四年，“递牒便统筹(兼)兵马”，即为节院押衙，如至乙酉，已有 62 年，即使尚存也不能任事，何况节院早已不存在，只有至己酉为 26 年才有可能，而向张淮深状要兵要粮，铁定就是己酉。

3. 状文还说甘州回鹘，“三五年来乱计作三朋”，与 P. 2741、Ch. 00296 于闐《甘州使臣报告》甘州动乱分为三处，如合符节，自 886 年上推三年正为 886 年，即二《甘州使臣报告》之年，也就是铁定不移。

4. 登里回鹘可汗就是于闐《使臣报告》的太子狄银被扶立为可汗。886 年还是小孩子，经历三年已经成为大人，回鹘甘州政权已经巩固，由他亲掌。而开始强盛，与《刘少晏状》全合，状称与吐蕃攻打凉州，信中正称吐蕃使者，将于孟秋(七月)出军攻打凉州，所以确定与《刘少晏状》同为 889 年，次年 2 月 22 日张淮深死于非命，不能提前和后退；889 年也是唯一的。

博采众长、兼容并蓄的高昌回鹘文化

李树辉

(新疆社会科学院历史研究所)

位于丝绸之路咽喉要道的高昌地区，既是印欧语系、阿尔泰语系和汉藏语系居民的聚居之地，也是南北方农耕、游牧文化和东西方物质、精神文化的交汇之所。自回鹘于唐贞元六年（790年）秋控制该地后，尤其是自回鹘徙居该地后，当地的汉语居民由于主体文化的转移而加速了回鹘化进程。文化变迁是一个缓慢的历史过程。其前期的表现是双语文的通行，即回鹘人（包括突厥化了的粟特人）兼用汉语文，汉人亦兼用回鹘语文。后期则表现为：汉语失去了原来的绝对统治地位，在日常生活中逐渐为回鹘语所取代；汉文在日常社会生活中的交际功能也逐渐减弱，最终为回鹘文所取代。虽则如此，作为“底层”文化的汉文化以及以梵语、焉耆-龟兹语、粟特语等语言为媒介的佛教文化，却对回鹘文化产生了全面而深刻的影响。

一、汉字为官方的正式文字

《突厥语大词典》（以下简称《词典》）将高昌回鹘王国的居民称作“塔特·桃花石”（Tat Tavvaš）。“塔特”（Tat）指回鹘人（包括突厥化了的粟特人），“桃花石”（Tavvaš）指“秦

人”即汉人^①。高昌地区的汉人直到11世纪末仍保持着传统文化，汉文化仍是当地的主体文化。《词典》称：

回鹘人的语言是纯正的突厥语，但其相互间还操用另一种语言。回鹘人使用本书在开篇部分所指出的25个字母^②的突厥文字。书籍和信函均采用这种文字书写。此外，回鹘人还与秦人共用一种文字，正式函牍、公文均使用这种文字书写。除非穆斯林的回鹘人和秦人外，其他人都不认识这种文字。(MI. 40)

上述记载表明，11世纪末汉文仍为高昌回鹘官方通用的正式文字。不仅如此，交河古城出土的一件粗麻纸文书残片可证直到元至元三年（1266年）时，汉文仍为官方通用。该文书的文字为：

……调牢狱至元三年三月初六日悉……

① [喀喇汗王朝]麻赫穆德·喀什噶尔：《Tyrki tllar dīwanī》卷一，乌鲁木齐：新疆人民出版社1980年版，第592页。后文简称为“MI”。与此相同，同书卷二（新疆人民出版社1983年版）简称为“MII”，同书卷三（新疆人民出版社1984年版）简称为“MIII”，并与页码一同括注于正文后。

② 《词典》维吾尔文版作“24个字母”，汉文版亦同。作者在开篇部分所列举的基本字母为18个，另说还有7个非基本字母。两数相加为25个。据《词典》英文版注释可知，原抄本便写作“24”，显为笔误。英文版据实校改为“25”，而维吾尔文版和汉文版仍作“24”，显为译者失察所致。另，维吾尔文译本和汉文译本对本段文字的翻译有误，而维吾尔文译本引用者汉译时亦有错误。李树辉：《〈突厥语大词典〉诠释四题》（刊于《喀什师范学院学报》1998年第3期）曾参照英文译本进行过考释和汉译。

.....□□府指挥为首施行至当年十一月.....
.....帛壹拾贰张缝
.....十一月 日狱血(典).....^①

《元典章·刑部二》云：“在中统四年准条奏在狱罪囚，须三日一次亲于牢内点视。若枉禁及淹延不决者，随即检举。月终录其囚数、姓名、施行次第，牒送下决官仍报合属。”此残片显然为提控牢狱之官方文书。此外，吐鲁番还曾出土6件可确定为元代写本的《圣妙吉祥真实名经》。意味着直到元代，吐鲁番及敦煌地区的回鹘僧侣还在操用汉语诵经。

二、纪年、纪月和纪日形式多仿译自汉语

王延德《西州使程记》称宋太平兴国七年(982年)时，高昌犹“用开元七年历”，所不同的只是转用回鹘语表述罢了。纪年形式约略使用过以下七种：

(一) 十二兽十年十序数词(或专用词)十月十基数词十向格。这是碑铭及出土文献中最常见的纪年格式。例如：yunt yil törtünč ay säkiz yigirmigä(马年四月十八日)，taqıyü yil üçünč ay iki yanıya(鸡年三月初二)。

(二) 五行十二兽十年十序数专词十月。例如：to bičün yilün tun čor ayin.....(土猴年，秋季第一个月<Tumya:ra月>)。

(三) 五行十修饰语十十干十二兽十年十序数词十月十基数词十向格。例如：suv qutluy zim it yil üçünč ay bäs yegirmi-gä(水，吉祥的壬狗年三月十五)。

① 黄文弼著：《吐鲁番考古记》，科学出版社1954年版，第48页。

(四) 修饰语+五行+修饰语+十二兽+年+向格+修饰语+向格+序数词+月+基数词+向格+星座。例如: qutadmış qutluy topraq qutluy biçin yıl-ya ödrülmiş ädgü ödgä qutluy quluya toquzunč ay tört otuz-ya purva-pulguni yultuz-ya (赐福的、吉祥的土, 吉祥的猴年, 择定的良辰吉时, 九月二十四, purva-pulguni 星座)。

(五) 修饰语+十二兽+年+序数词+月+基数词+向格。例如: qutluy tawışqan yıl törtünč ay yetti yigirmigä (吉祥的兔年 四月十七)。

(六) 修饰语+天干+五行+修饰语+十二兽+年+序数词+月+基数词+yañi+向格。例如: qutluy ge ot qutluy qoyn yıl ikinti ai üç yañiya (吉祥的革火, 吉祥的羊年二月初三)。

(七) 中原王朝年号+atlïy (之称的)+年+属格+序数词+年+时位格。见于汉语文献的译作之中。例如: šinki atlïy yılñiğ üčünč yılïnta (显庆三年), lintiq atlïy yılñiğ baštinqï yılïnta (麟德元年)。

回鹘文文献中使用的十干名、建除名以及与纪年相关的“闰”字均为汉语的音译词。例如:

qap (甲)、ir (乙)、pi (丙)、ti (丁)、buu (戊)、ki (己)、qï (庚)、šin (辛)、zim/šim (壬)、kui (癸)、kin (建)、ču(u) (除)、man (满)、pii (平)、ti (定)、čïp/čï (执)、pa (破)、küü (危)、či (成)、šiu (收)、qay (开)、pi (闭)、züm (闰)、šipqan (十干)。

纪月形式除“一月”和“十二月”使用源于粟特语的专词

(分别为aram ay和čaysaput ay^①)外,其余各月为序数词形式,如: ikinti ay (二月), üçünç ay (三月)。有关黄道十二宫及诸星宿的名词也均为粟特语。表明回鹘对汉族各种纪年形式的采借,是通过粟特人之手完成的。

纪日形式约有两种:(一)使用数词。又分两种情况:第1~10日使用“基数词+yanjī+向格”的形式,显然仿译自汉语的“初”字。如: bir yanjīya (初一), iki yanjīya (初二);自第11日开始使用“基数词+向格”的形式。如: sākiz yigirmigä (十八日), toquz yigirmigä (十九日)。(二)使用“十干名+十二兽十日+向格”的形式。如: buu bičün küngä (戊申日), šin qoyn küngä (辛未日)。

1904年,德国探险队曾在高昌古城获得一份用粟特语写成的“日历”。该历所记各日,用粟特语、汉语、突厥语称呼,反映了当时高昌地区融多种文化为一体的状况。每日先用粟特语七曜日的名称,次译汉语甲、乙、丙、丁等十干之音,后更以粟特语之鼠、牛、虎、兔等配成十二兽名。在其上的第二日用粟特语译出汉语之“木、火、土、金、水”五行之名(排序采用的是“五行相生说”),且以红字记之。表明五行之名还曾被用于纪日,正与敦煌、吐鲁番出土的汉文历书相合。

三、尊奉汉传佛教,佛经多译自汉语

高昌和北庭地区的汉人所信奉的佛教具有关内汉传佛教的特点,汉译佛经也多源于内地。回鹘是于8世纪末据有东部天山

^① Aram 源于粟特文中的 r'm, 本文为“花月”。按汉文习惯也可译作“正月”; čaysaput 源于粟特文中的梵文的 s'iksapada, 本义为“规范,戒律”,按汉文习惯也可译作“腊月”。

地区后，在当地汉人的影响下接受佛教的。这样，回鹘所尊奉的佛教也就自然具有汉传佛教的特点，许多回鹘文佛经都译自汉语。甚至于连汉族僧侣编撰的《父母恩重经》、《慈悲道场忏法》、《佛顶心大陀罗尼》以及《玄奘传》、《大唐西域记》、《慧远传》等，也均有回鹘文的译本。

迄今发现的回鹘文《金光明最胜王经》(Altun öñlüg yaruq yaltrıqlıy qopda kötrülmiş nom iligi atlıy nom bitig)共有六种写本和一种木刻本。其中由马洛夫(S. E. Malov)等人1910年于甘肃酒泉文殊沟发现的木刻本回鹘文《金光明最胜王经忏悔灭罪传》还涉及到沧州景城县人温州治中张居道和温州安固县丞之妻的故事，表明源于中国内地。该经第十卷的后记称：

mä qutluy öñdün uluy Tavyaç äI-intä Tayşiq şavşiq
alqu sastır-larlıy qamay nom-larlıy (qalırsız) ötürmiş
Bodistv Gitso Samtso atl(i)ğ açarı änatkäk tıl-intin
Tavyaş tıl-inş äv (irmiş- (tä) Yana bu biş şöbdik kälyük
bulşanyuq yavız ötdä qolu-ta kinki boşyutluş Bäs
balıq-lıy Sıñqu Säli Tutuñ Tavyaş tıl-in-tin Türk Uyyur
tılınşä ikiläyü ävirmiş nom iligi sudur bitiyü tolu tükäl
bolı.

在吉祥的东方大桃花石国，洞悉大乘、小乘所有的论及一切经文的菩萨义净三藏阿闍梨从印度语译为桃花石语。在这混乱的五浊恶世，后学别失八里人 Sıñqu Säli 都统，又从桃花石语(汉语)再译为突厥·回鹘语。《(金光明最胜)王经》写完了。

类似的后记，亦见于勒柯克(A.von Le Coq)于1908年在

吐鲁番发现的回鹘文《金光明最胜王经》末尾，但若干语词与上文略有不同：

Ymä qutluy öñtün uluy T(a)vyaç älintä Tayşin şivşin alqu äastr-larñy qamaä nomlarñy (qalıñsız) ötkürü topıu bilmiä boşyunmıñ Bodistv Gitsi Samtso atl(ı)ğ açarı äñätkäk tılıntın T(a)vyaç tılıñčä ävirmiş Yana bu kälyük bulanyuq biş čöbik y(a)vlaq ödtäki kinki boşyutluy Bäs baliğ-lıy Şınqu Sälı Tutuğ T(a)vyaç tılıntın ikiläyü Türk tılıñčä aqtarmış Altun öñlüğ y(a)ruq yalrıqlıy qopda (nom iligi atl(ı)ğ nom bitig tükädi) .

在吉祥的东方大桃花石国，通晓大乘、小乘诸论及一切经文的菩萨义净三藏阿闍梨从印度语译为桃花石语。在这混乱的五浊恶世，后学别失八里人Şınqu Sälı都统，又从桃花石语（汉语）再译为突厥语。《金光明最胜王经》终。

由特肯刊布的梅因茨藏回鹘文写本《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》中有一则题记称：

Ymä qutluy uluy T(a)vyaç älintä.....atl(ı)ğ-(ı)ğ säñrämdäki...üç ayılığ nom ötkürmish...Samtso atl(ı)ğ açarı äñätkäk tılıntın Tavyaç tılıñčäävirmiş basa yana alqatmış On Uyyur älintäkinki boşyutluy Bäs baliğlıy Şınqu Sälı Tutuğ...Tavyaç tılıntın ikiläyü Türk tılıñčäaqtarmış...miğ közlük miğ iliglig amduq...aryavlokidşvr Bodistv-niğ qılmış ili//...birlä...uqtu

nomla-maq atl(i)γ üčünč tägzinč tükädi.

在吉祥的伟大的桃花石国，有名叫……寺中洞府三藏的…名叫三藏的阿闍梨从印度语译为桃花石语。之后，又在受赞颂的十姓回纥国，后学别失八里人 Sīnqu Sāli 都统…从桃花石语(汉语)再译为突厥语。…《千手千眼观世音菩萨的……经》之名的第三品终。

回鹘文《大唐大慈恩寺三藏法师传》(Bodistw Taīto Samtso a čarī-nīnyoriγ-īn uqītmap atliγ Tsien duen tīgma kwi nom bitig)以及《观身心经》的译者亦是 Sīnqu Sāli Tutuγ。此前，学者们多将其名音译为“僧古·萨里都统”，认为是回鹘人。后来哈蔡 (Georg Hazai) 在木刻本回鹘文《金光明最胜王经》中发现分别以汉文和回鹘文书写的译者名字。回鹘文作 sīnqu Sāli Tutuγ，而在每页的注码处都标有汉文“胜光法师”字样，二者显然是相通的^①。也即是说，inqu Sāli 实为“胜光法师”的音译，是一个精通回鹘语的汉族僧人。

回鹘文《华严经》(Uluy buluγ yīnqaq sayuqī ārtiñā kiñ alqīγ Burxanlar-nīn linxua čäčäk üzäki itigi yaratīyī) 也是由汉文翻译的。现知此经译本有四十华严(普贤行愿品)和八十华严两种残卷2叶84行。其中由日本第三次大谷探险队成员吉川小一郎于吐鲁番所获四十华严第三十三卷5叶半残卷最后一叶第4行以下的文字为译跋：

Arīy Bögü Tägin y(a)rlīyīñā k(ä)ntü(?) dīntrī kinki
boşyutluy Bäs balıq Arasañ (Atsañ?) [ba]qşī Tutuγ

① 杨富学著：《回鹘之佛教》，新疆人民出版社 1998 年版，第 85 页。

T(a)vyač tilintin Türk tilinčä ikiläyü ävirmiş.

遵照ArıyBögü王子之令，本教徒——后学别失八里Atsan(?)博士、都统，从桃花石语（汉语）再译为突厥语。

据森安孝夫研究，Arıy Bögü Tägin为1260~1264年间与忽必烈争位的阿里不哥，Atsan为元代畏兀儿大翻译家安藏^①。该名也当是汉族僧人的法号。

最能说明问题的是，许多回鹘文佛经译本的卷首都用汉字标明题目，文中也多夹写汉字，并用汉字标写页码。夹写汉字的情况，约略有以下三种形式^②：

（一）于汉文原词语后书写该词语的回鹘文译文。例如：

1.同分有情等 oysatıyarsär ünlylämñ tñikmäki ärür tip 有别实物 bar anayu darnıäd adı bolur oysatıy tip.（回鹘文《阿毗达磨俱舍论》残卷）

汉文原文：“同分有情等。论曰。有别实物名同分。”

2.局住心 yaqın yayuq köñülin turyursar 调伏心 turultursar yavaltursar köñülin 止观一心等受 diyanta bilgä biligtä bir uşluq köñüllär tüzin täginip 分别于法 bölüp adırıp nomta 量度 ülgülöp täñläp 修习 bıšrunsar ögrädinsär 多修习已 üküs bıšrunu ögrätinü tügädükädä 得断诸使 bol..... arıyari alqu nızvanılarıy tip.（回鹘文《杂阿含经》抄本）

汉文原文：“局住心。调伏心止观。一心等受分别。于法

① [日]森安孝夫著，杨富学、黄建华译：《敦煌出土元代回鹘文佛教徒书简》，刊于《敦煌研究》1991年第2期。

② 参引自张铁山：《回鹘文佛经文献中夹写汉字的分类和读法》，刊于《西域研究》1997年第1期。

量度。修习多修习。已得断诸使。”

3. 守öz köñüllärin yïyïnmïš üsünmišlär 若 antay yänä mänin nomumta 无 simtaysiz bolyuša ärürlär 能 uyur öšürgäli ämgäknin tözin 尽 alqar tuymaq qarïmaq ölmäkig tip 如 汝 ïnša qaltï sän nä ymä aytdiñ ärsär 沙 toyïn ymä tört törlüg bolur. (回鹘文《长阿含经》抄本)

汉文原文：“守护其心。若于我法。无放逸者。能火苦本。尽生老死。如汝所问者。沙门凡有四。”

回鹘文中的划线部分是前面所夹写汉字的译文。夹写的汉字多是以意段来取舍的(如例1)。有的则带有很大的随意性(如例2)。也有的是只取每句的第一、二个汉字，似乎有断句的功能(如例3)。这种形式的译文自成体系，不懂这些汉字也能读懂回鹘文文献。

(二) 夹写的汉字是回鹘文句子的有机组成部分。例如：

一胜义ädgü, ol何ol答nïrvan ol, 最极安稳qamay苦都寂inša qaltï无病täg, 一ädgü故二常故yig adanur šin kirtü töz üzä有故yörüg adanur: 二者自性ädgü惭愧ol azsizta uladı三ädgü根lar ol, 如良药täg, bu五法自体是善ol: 三者相应ädgü ol何ol, 答olarnï birlä相应心心所法ol, bolar非自性ädgüärmäz azsizta ulatï惭愧ta 相应intin ädgü tip adanur杂良ot水täg: (回鹘文《俱舍论颂注》抄本)

汉文原文：“胜义善解脱者，涅槃名解脱。以涅槃中，最极安稳。众苦都寂，犹如无病。是善是常，故名为胜。有实体故，复名为义……自性惭愧根者，根谓无贪。等三善根，及惭

愧二。此之五法，体性是善，犹如良药……相应彼相应者……谓彼前无贪等五，余心心所，自性非善。与彼相应，而得善名……如杂药水。”

此类夹写的汉字直接与回鹘语词进行语法组合，是回鹘文中不可缺少的部分。如果不懂汉字的意义，也就不可能读懂这些文献。如“三ädgü根lar”与原文“三善根”相对，“根”字后的-lar为回鹘语复数附加成分；其他如“无病täg”、“如良药täg”、“惭愧ta”、“相应intin”、杂良ot水täg”等亦是如此。-täg是表示相似、类比等意义的格助词；-ta是位从格助词；-intin由第三人称+增音+从格助词构成。

（三）译者根据文意而补加的汉字。例如：

1.问kimniñ öñi bismaqı ol tip答qltı asanyik dyanniñ tip 问 saqınšsız tınlylar ärürlär turular qayu orunta tip 答 ärür turur vraqtapalta。（回鹘文《阿毗达磨俱舍论》残卷）

汉文原文：“谁之异熟，谓无想定。无想有情居在何处？居在广果。”

2.问如何事，答非宗所许ärmäz taplaylıylarqa tapladılmıš üšün, 又biziñ taplayımızta tapladılmıš ärmäzüšün ymä tir。（回鹘文《阿毗达磨顺正理论》抄本）

汉文原文：“如何一事，有二体者。非宗所许，故无此过。”

例1的“问”、“答”，例2的“问”、“答”、“又”等，都是译者根据文意而补加的汉字：在问句前写汉字“问”，在答句前写“答”，在另一种回鹘文译法的前面写“又”。

通常认为，回鹘文佛教文献均出自回鹘僧侣之手。许多汉译佛经的语言甚至未遵循回鹘文的语法习惯，几乎是照搬汉文文体的对等直译。此类情况表明，译者的回鹘文水平欠佳，当是尚未熟练掌握回鹘语文的汉僧所为。

阿斯塔那4号墓出土的《唐咸亨四年左憧熹墓志》称“君讳憧熹，鸿源发于戎卫，令誉显于鲁朝”，暗示其为《左传》作者左丘明的后代。此说固难以确信，但可以肯定是汉人。左氏随葬品中有一个粗糙的妇女雕像，名之为“妻何端身”。“何端”是突厥语词yatun（夫人）的音译，很可能是一位突厥妇女。高昌汉人与突厥语族的关系，由此也可见一斑。

魏伯雅曾被突厥逼迫妻其祖母，也曾将女儿嫁给突厥可汗之子（麴氏高昌供食文书中，就曾出现“外生儿提懃珂都虔”之名）。大业八年（612年），魏伯雅令国人“解辫削衽”，变夷从夏，但迫于西突厥的压力最终也未能改风易俗^①。最能说明问题的是，智通、进惠、法惠以及胜光法师等汉族高僧分别用汉文和回鹘文题写其法号。敦煌本回鹘文《阿烂弥王本生故事》写经施主的名号作Siṅtsi Ašari（僧慈阿闍梨）^②，也是汉人。以汉文和回鹘文书写榜题，正是高昌汉人“兼用胡书”、“皆为胡语”的体现。

四、语言、文体明显带有仿译汉语文的痕迹

回鹘文体对汉语文体的仿用，与南北朝时期汉译佛经的语言以及梵语文体对汉语文体的影响极为相似。许多佛经甚至未遵循回鹘文的语序习惯，如《金光明最胜王经》的回鹘语译名为：Altun öñlüg y(a)ruq yaltriqlıy qopda kötrülmış nom iligi atl(i)y nom bitig（直译：金色的光明的全部在胜过的经的王之名的经书），几乎是完全照搬汉文文体的对等直译。另如回鹘文《俱舍

① 《隋书·高昌传》。

② 杨富学著：《西域敦煌宗教论稿》，甘肃文化出版社1998年版，第229页。

论实义疏》:

Sasdr-ta sözläti ärti ämdi oyraduy-ta sastr yaradyalı
uyıdyalıñr üşün öz bayşy s...niñ anıñ ät'özi-niñ yäg
ayayuluyärtüki üzä ärtimiş (siş) aşmıš-ın alyu tüzün-lär
xuvray-ınta tip

论上在说了是现在着手在论作显示为自己师的其
肉体的好名号是的向是? 超越把前面的贤者们众在说
①

汉文原文为:“论曰:今欲造论为显本师形体伟岸,超诸
圣众。”如若将回鹘文译文再回译为汉语,则为:“论曰:现
为着手造论,本师是形体好的名号,把超越在前面的诸圣众。”
其他一些回鹘文译经中也同样可见到这种现象。至于对词组的
仿译则更多,例如:

kösünür öd (现世)

nomluy aš (法食)

üş bolmaqtaşı ämgäklär (三有之痛苦)

nomluy köz (法眼)

üş oyuş yirtinşü (三界)

yiti ärdini (七宝)

ät'öz (肉体)

alyu tüzünlär (前贤们)

tütsük köyür- (烧香)

伯希和从敦煌骗取的第218号回鹘文《杂阿舍经》中不仅混

① 羽田亨著:《羽田博士史学论文集》下卷,第174页。参引自
杨富学著:《回鹘之佛教》,新疆人民出版社1998年版,第217页。笔
者对汉语对译有些许改动。

杂有汉文，而且还接续有回鹘文译文：

释翅 Sakišu Sakilïy-lar-nïñ

四梵身天 tört braxma kayik-taqi täñri-lär

今于此林中 ämti bu arïy-ta

汝今有少光 säniñ ämti bar ätür az qï-a yaruq-uñ

因问我言 ol tïlday-iu ayïtdï biziñä inšätip

两相对照可发现，回鹘文译文就是汉文的逐词对译。还有的甚至未遵循回鹘文的语法习惯，如回鹘文《俱舍论颂注》中将“三善根”译为“三ädgü根lar”。按突厥语语法，前面使用了表示确数的“三”，后面则不能缀加复数词尾-lar；若在后面缀加了复数词尾-lar，前面则不能使用表示确数的“三”。此类情况表明，译者的回鹘文水平欠佳。当是尚未熟练掌握回鹘语文的汉僧所为。

对汉语文体的仿用，在世俗经济文书的格式上表现得非常突出。如出土于吐鲁番的《奥孜迷失·托合里利卖葡萄园契》^①：

1.Küskü yil üšünš ay altï y(a)ñïqa, maña Ozmiš
Toy(r)il

2.-qa.yonlaq-lïy kümüş k(ä)rgäk bolup. öz borluq-
um-nï

3.Basa Toy(r)il-qa toyuru tomlïtu sattïm. Satïy kümüş-
in

4.ïnša söz-läšdim(i)z.Bir yastuq biš satïr kümüş-

5.kä sišdim(i)z.Bu bir yastuq biš satïr kümüş-üg bitig

6.qïlïš kün üz-ä, m(ä)n Basa Toy(r)il tükäl

① [美]韩森著，欧阳晖节译：《中国古代民间契约——公元600~1400年平民如何使用契约》，刊于《吐鲁番学研究》2000年第1、2期。

birtim.M(ä)n

7.Ozmış Toy(r)il y(ä)mä tükäl tartip altim.Bu borluq-nuq

8.sičisi, öntün yïnaq Basa Toy(r)il-niñ borluq adïrar,

9.küntün yïnaq uluy yol adïrar,tay-tin yïnaq Bolat

10.Buqa-niñ ögän adïrar,kidin yïnaq Qutaruqnuq

11.warh(a)r-lïy borluq adïrar.Bu tört sičilïy borluq

üz-ä

12.miñ yil tümän kün-kä tägi,Basa Toy(r)il ärklig bolz-un.

13.Taplasar öz-i tutzun.Taplamas(a)r adin kişikä ötkürü

14.s(a)tz-un.M(ä)n Ozmış Toy(r)ilniñ inim, isim, tuymiş- im,

15.q(a)daş-ïm,kim y(ä)mä š(a)m š(a)rïm qïlmaz-un-lar.abam

16. š(a)m š(a)rïm qïly(a)li saqïnsar-lar,Bu borluq täjinšä iki

17.borluq Basa Toy(r)il-qa yaraŋu birip yulup alz-un-lar.Tanuq: Buryan

18.Qulï; Tanuq: Y(a)rp Toy(r)il; Tanuq: Waptsu. Bu tamya m(ä)n Ozmış

19.-niñ ol M(ä)n Asan Tutuq ayñip bitidim.

1.鼠年三月初六，我Ozmış Toyrïl

2.因需要通用的银子而将自己的葡萄园

3.合理合法地卖给了Basa Toyrïl，价银

4.是这样洽谈的：我们以一锭五两银子

- 5.成交。这一锭五两银子在立文
- 6.书之日，我Basa ToyriI已完全付清。我
- 7.Ozmiš ToyriI也全都收讫。该葡萄园
- 8.的四至为：东边以Basa ToyriI的葡萄园为界；
- 9.南边以大路为界；北边以布拉提
- 10.不花的河渠为界；西边以Qutaruq的
- 11.寺庙的葡萄园为界。此四界之内的葡萄园
- 12.将永远归Basa ToyriI所有。
- 13.如果满意，就由他自己管理；若不满意，任其
向他人
- 14.转卖。我Ozmiš ToyriI的弟兄、子女
- 15.亲属，无论谁都不得制造纠纷。如果
- 16.想挑起纠纷，就得相应地用跟此葡萄园相等的
两个
- 17.葡萄园向Basa ToyriI赎买。证人：Buryan
- 18.Qulī；证人：Yarp ToyriI；证人：Waptsu。这个
印章是我Ozmiš
- 19.的。我Asan Tutuḡ遵嘱而书。

契约以立约时间开头，接着写明卖主姓名、卖物原因、买主姓名、价格（货币名称及数量）、付款时间、卖主对收到售价的确认、标的的规格（土地的东、南、西、北四至等）、关于标的的归属权的声明、关于违约赔偿的条款、证人名单和签字画押、文书缮写人留言等。甚至连用于标示土地边界的sīçī（四至）、yonlaq-līy（通用的）等词语也是音译自汉语的。

在吐鲁番出土的1600件文书中，有250份是契约^①。麹氏家族统治时期的土地、房屋、奴婢买卖、谷物、衣服、金钱借贷、

土地承租及雇佣劳力等各种契约都留存下来。契约的形式均是先写日期，然后标明双方姓名、交易的货物名称（土地则标明四界）、交易的时间和违约的后果，最后是保人、知见人、缮写人签字画押。阿斯塔那48号墓出土的《高昌章和十一年（公元五四一年）某人从左佛得边买田券》是出土文书中最早的一份土地契约。内容如下：

1. 章和十一年，辛酉 _____
2. 从左佗（佛）得买孔进渠薄田五亩 | _____
3. 半度。北诣渠，东与汜寺供（共）畔，南与白 _____
4. 西与供（共）曹令寺田分畔，交与叠 | _____
5. _____ | 毕。四畔之内，长不 _____
6. _____ | 之后，各不 | _____
7. _____ | 悔者。民 | _____
8. _____ | 为信。沽各口。 _____
9. _____ 请书 | _____
10. _____ 口坐将阿顺 _____
11. _____ | 顺 | _____

[后缺]^D

另如阿斯塔那140号墓出土的高昌麹氏王朝时期的《高昌张元相买葡萄园券》：

1. _____ 岁三月廿八日，张元相 | _____
2. _____ | 渠蒲（葡）桃（萄）壹园，承官役半亩陆拾 | _____
3. 口口价银钱伍拾文。钱即毕，桃（萄）即付。桃（萄）中 | _____
4. 口桃（萄）行。桃（萄）东诣渠，南诣道， _____ 分垣，北诣口。

① 《吐鲁番出土文书》第3册，文物出版社1981年版，第71~72页。

契约进行比较后断定：“吐鲁番契约是中国内地契约的翻本。”^①若将其与上引回鹘文《奥孜迷失·托合里利卖葡萄园契》相比较，还可进一步断定：回鹘文契约文书是汉文契约文书的翻本。至于西部喀喇汗王朝辖境的契约文书则是在此基础上，结合伊斯兰文化特点进一步演变而来的。

魏氏高昌时期，吐鲁番地区与西突厥之间的交往非常密切。《旧唐书·西突厥传》称：统叶护可汗统治期间（619～628年），“西域诸国王悉授颉利发，并遣吐屯一人监统之，督其征税”。魏氏政权中甚至还有突厥人担任高级军职。高昌与西突厥联合攻掠伊吾后，“太宗以其反覆，下书切让。征其大臣冠军阿史那矩入朝，将与议事”。阿史那矩显系突厥王族，却是高昌王国的“大臣”，拥有军职等级中仅次于高昌王和“卫将军”的“冠军”的职位。魏文泰最终也没让阿史那矩入朝，只是“遣其长史鞠雍来谢罪”。^②不仅如此，甚至还拘留由突厥处逃至高昌的汉人，抗旨不遣：“又与西突厥乙毗设破焉耆三城，虏其人”。当太宗遣虞部郎中李道裕调查此事时也只是遣使来谢罪，实质上并未理会。《新唐书·高昌传》记述了魏文泰的这一系列表现后接着写道：

帝引责曰：“而主数年朝贡不入，无藩臣礼，擅置官假效百僚。今岁首万君长悉来，而主不至。日我使人往，文泰报曰：‘鹰飞于天，雉窜于蒿，猫游于堂，鼠安于穴，各得其所，岂不快邪？’西域使者入贡，而主悉拘梗之，又谗薛延陀曰：‘既自为可汗，与唐天

① [美]韩森著，欧阳晖节译：《中国古代民间契约——公元600～1400年平民如何使用契约》，刊于《吐鲁番学研究》2000年第1、2期。

② 《旧唐·高昌传》。

子等。何事拜谒其使？’明年我当发兵虜而国。归谓而君善自图。”时薛延陀可汗请为军向导，故民部尚书唐俭至延陀坚约。帝复下玺书，示文泰祸福，促使入朝。文泰遂称疾不至。

此前，魏文泰就曾与西突厥欲谷设“约有急为表里，使叶护屯可汗浮图城”，欲共同抵抗唐朝西进。史籍中就有很多有关高昌与西突厥联合遣使朝贡的记载。例如：

武德二年（619年）七月，西突厥叶护可汗及高昌并遣使朝贡。（《旧唐书·高祖纪》）

武德三年（620年）癸酉，西突厥叶护可汗、高昌王鞠伯雅遣使朝贡。（同上）

贞观三年（629年）冬十一月丙午，西突厥、高昌遣使朝贡。（《旧唐书·太宗纪上》）

出土文献也表明，西突厥与高昌王国交往频繁。上自突厥可汗使团、达官贵人，下至工匠，均是魏氏政权的常客。阿斯塔那307、329、517号墓葬出土的9件魏氏高昌供食文书中，有6件的内容都与突厥有关。款待的对象包括阿博珂寒、怒罗珂寒、南厢珂寒、北厢珂寒、射尼珂寒、珂寒等派遣的使团。此外，还记载了外生儿提戛珂都虔、栈头大官、陀钵大官、乌都伦大官、口虔大官、吐屯大官、吐屯拙、婆演大官、阿都訖希瑾、乌浑摩河先以及突厥可汗的铁师、金师等名称。

唐贞观年间，玄奘离开高昌时，魏文泰“遣殿中侍御史欢信送至叶护可汗衙。又作二十四封书，通屈支等二十四国，每一封书附大绫一疋为信。又以绫绢五百疋、果味两车献叶护可

汗，并书称：‘法师者是奴弟，欲求法于婆罗门国，愿可汗怜师如怜奴，仍请敕以西诸国给邬落马递送出境。’”^① “邬落马”为突厥语、汉语合璧词。“邬落”为ulay(=蒙古语的ulaá, =满语的ula)的音译。《词典》称：“ulay——乘骑。遵匐(伯克)之命，在驿站供快递信使换乘的马匹(M I.165)。”其书信能使玄奘在西突厥境内畅通无阻，“邬落马”一词的使用，都足以说明双方关系的密切程度和高昌汉人对突厥语的熟悉程度。据此，我们有理由认为，这种契约文书格式至晚在6世纪时便已为突厥语族群所掌握。

五、保留了大量的汉语词汇

高昌回鹘语中的汉语词汇大致可分为佛教词汇、道教词汇和世俗词汇三类。佛教词汇体现了高昌回鹘尊奉汉传佛教的特点。由于回鹘人大多都熟悉汉文、汉人大多都熟悉回鹘文，人们在译经时，往往将常见的术语径直使用汉文原文。这也是回鹘文写经中大量夹用汉字的原因。常见于吐鲁番、敦煌出土回鹘文献中的汉语佛教词汇如：

回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语
Tayšiq≥大乘	šawšiq≥小乘	Wibaki≥维摩经	toyin≥道人, 僧人	šanxuy≥忏悔
Samto≥三藏	wapšiq≥法师	ts'ien≥慈恩	linxua≥莲花	saq≥僧

① [唐]慧立、彦棕著，孙毓棠、谢方点校：《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局2000年版，第21页。

buši≥布施	titsi≥弟子	sato≥善哉	čin≥精, 鬼	su (塑像)
---------	----------	---------	----------	---------

道教词汇多见于吐鲁番出土的回鹘文道教文献。例如:

回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语
bitik≥护身符	vū/vu符
lū≥龙	Tamlag atlıy yultuz≥贪狼星
Kumunsi atlıy yultuz≥巨门星	Liusun atlıy yultuz≥禄存星
Yunkiu atlıy yultuz≥文曲星	Limšin atlıy yultuz≥廉贞星
Vuku atlıy yultuz≥武曲星	Pakunsi atlıy yultuz≥破军星

源于汉语的相当一部分世俗词汇, 应是高昌汉人在回鹘化过程中残留的“底层”现象。例如:

回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语	回鹘语≥汉语
baqssi≥博士	Tutuq≥都督	Tutuq≥都统	sagun≥将军
qunšuy≥公主	Tayto≥大唐	šigši≥刺史	guanmij≥官民
yaq≥样	qay≥鞋	tāmbin≥汤瓶	sir/tsir≥漆(油漆)
šiyay≥乞丐	min≥面(面粉)	tsaq≥仓	čanšu/杖杵(擀面杖)
limkæn≥林檎	qua/xua≥花	qundu≥红豆	činšū/yinšū≥珍珠
lav≥蜡	ši≥是	tuy≥纛(旗帜)	kūg≥曲(曲调, 音律)
šič≥四至	tintsuy≥田租	yug≥绒(棉花)	lätū≥冷淘
ban≥板	ban≥万	šačan≥茶盏	šin≥真
sua≥锁	čan≥盏	tsun/sun≥寸	māk≥墨

博采众长、兼容并蓄的高昌回鹘文化

rin≥人	tairin≥代人	čun≥钟	likzir≥历日
lim≥擦	qay≥街	čaŋ≥箏	quanbu≥官布
quwpar≥酷 罚	šiq≥升（容量单 位）	čuēn≥传	šiy≥石（容量和土 地面积单位）
šoŋ≥双	Luu/lu≥龙	Bit≥笔	bitik≥书籍，护身 符
kuin≥卷	biti-≥写	yongla-≥用（使用）	solat-≥塑造
türd-≥涂	suy≥罪	qunkau≥筵篲	lan≥烂
baošao≥宝 钞	šao≥钞	qawir-≥烤	sawur-≥撒

回鹘语中源于汉语的世俗词汇主要是名词，也有部分动词和形容词。某些词语甚至还使用了“意译+音译”的混译形式。例如：tört sičiliy（四至，直译：四四至的），lin-xua šasak（莲花，直译：莲花花），yonglaqliy（使用的，通用的），yanliy（一样的）。同时，还出现了许多仿译自汉语的词汇。例如：以adgü qilinš表示“功德”；以oyulyiq表示“因缘”；以buyan ävirmäk表示“回向文”；以uluy külügü表示“大乘”；以atı kötrülmış表示“世尊”；以üš ayılıq nom bitigir表示“三藏”。还有的是赋予旧词以新义，如ayyušt的原意为“谋臣”，用来表示“佛教布施的发言人”；nom（教义）原为粟特语借词，而nomluy orun则表示“菩提道场”之意。还有些词是在汉语词汇后附加回鹘语词缀构成，如suyurka（慈悲）便是在汉语的“慈”（tsi）之后缀加回鹘语附加成份-yurka构成的。

至今，在东部地区维吾尔人的语言（如吐鲁番话）中，仍保留着čanbu（撮布）、bänšir（扁食）、čawan（架碗）、ču kirmäk（交九，进九）、čušiqmaq（出九，立春）等许多汉语“底层”词

汇。汉文化的“底层”现象，在其日常习俗中也多有保留。

六、大量印欧语词汇融入回鹘语中

高昌地区原本便生活有许多操用印欧语系焉耆-龟兹语和粟特语的居民。7~8世纪时，由于阿拉伯帝国的东侵又有大批的中亚居民徙居该地。由此而使这些语言中的大量词汇融入回鹘语中。例如^①：

语 言	词 汇	汉 义	语 言	词 汇	汉 义
大宛语	buda	葡萄	萨迦语	ton	衣服
焉耆-龟兹语	kūnšit	芝麻	焉耆-龟兹语	arpa	大麦
粟特语	āzrua	梵王天	粟特语	dīndar	摩尼教徒
粟特语	nom	经, 教义	粟特语	šmnu	魔鬼
波斯语	pitpidi	胡椒	波斯语	nara	石榴
波斯语	šākār	糖	波斯语	nušadir	硃砂

回鹘语中的佛教梵语词汇，主要是通过焉耆-龟兹语和粟特语的中介借入的，因而其词形经历了从梵语到焉耆-龟兹语或粟特语再到回鹘语的演变过程，某些不附合回鹘语构词规则的词汇亦发生了某些适应性变化。

^① 下表所列词汇及下列所列梵语、回鹘语对照词汇，参引自杨富学著：《回鹘文献与回鹘文化》，民族出版社 2003 年版，第 147 页，第 212~216 页。

为了学习佛经，人们还编纂了不少梵-回鹘、汉-回鹘、于阗-回鹘等双语对照的词典或手册。总之，回鹘皈依佛教后，不仅使回鹘语汇得到了丰富，而且对回鹘的文学、书法、绘画、哲学思想等文化的诸多方面都有着深远的影响。

七、保留了诸多的汉民族传统习俗 及胡人习俗

《西州使程记》称，宋太平兴国七年（982年）时，高昌仍“以三月九日为寒食，余二社、冬至亦然。以银或鍮石为筒，贮水激以相射，或以水交泼为戏，谓之压阳气去病。好游赏，行者必抱乐器。佛寺五十余区，皆唐朝所赐额，寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等。居民春月多群聚邀乐于其间。游者马上持弓矢，射诸物，谓之禳灾。有敕书楼，藏唐太宗、明皇御札诏敕，缄锁甚谨。复有摩尼寺，波斯僧各持其法，佛经所谓外道者也”。表明高昌地区的传统节庆，到10世纪末仍很盛行。敦煌与高昌毗邻，习俗文化具有高度的一致性。故而根据敦煌文献的记述，也可大致推知高昌的节庆习俗。下面仅对王延德提及的“寒食”、“二社”、“冬至”、“数九”、“泼寒胡戏”以及“春月射物禳灾”等略加陈述。

（一）寒食 关于寒食的缘起，有“自然气候变化说”与“介之推被焚说”两种观点。前者依据的是《荆楚岁时记》：“去冬节一百五日，即有疾风甚雨，谓之寒食，禁火三日。”后者依据的是同书关于介之推被焚后，“并人哀之，每岁春莫（暮），为不举火，因以寒食”的记载。其时间在冬至后一百五日（又称“大寒食”）^①，或一百六日（又称“小寒食”）^①。寒食的

① [宋]孟元老撰：《东京梦华录》卷七。

第三天是清明。

根据敦煌文献的记载可知，寒食节庆期间要放假三日。节庆活动包括聚众饮宴、设乐踏歌和扫墓祭奠等事项。饮宴人数可达数千人，歌舞活动夜以继日^②。开元廿年五月玄宗诏曰：“寒食上墓，宜编入五礼，永为恒式^③。”寒食扫墓遂成制俗。S. 5636《大寒食相迎屈上坟书》：“景色新花，春阳满路，节名寒食，冷饭三晨（辰）。为古人之绝烟，除盛夏之炎障。空携绿酒，野外散烦，愿屈同飨先灵，已假寂寞。”这实则是借扫墓之名而行郊游之实。

（二）二社 “社”本指“土地之主”，《孝经援神契》：“社者，土地之主……封土以为社而祀之，报功也。”这里所说的“社”实指社、稷二神。《孝经援神契》：“稷者，五谷之长。五谷众多，不可遍祭，故立稷而祭之。”“二社”则是指春、秋两次的祭社之仪。

远在古代公亶父时便有社祭的记载：《诗经·大雅·绵》：“乃立冢土，戎丑攸行！”师古曰：“冢，大也；土，土神。谓太社也。”祭社时以勿龙配祭，勿龙乃共工之子，《礼记·祭法》：“共工氏霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”稷为粮食作物的代表，以神敬之。社与稷彼此互有依存之关系：“稷非土无以生，土非稷无以见生生之效。故祭社必及稷，以其同功，均利而养人故也。”^④ 稷时，夏以前以柱（烈山氏之子）配祭，商以来以弃代之。

① [宋]陈元靓编：《岁时广记》卷十五。

② 谭蝉雪：《敦煌岁时掇琐》，刊于《九州学刊》第5卷第4期，1993年。本节有关节庆习俗的论述对此文多有参引。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》。

④ [唐]杜佑撰：《通典·典》。

后魏天兴二年（399年）以来，以仲春、仲秋最接近春分、秋分的戊日行祭社之仪，^① 敦煌、高昌皆以此为准式。P. 2765《太平真君十一年（450）具注历日》：“（二月）十五日春分，廿七日（戊午）社”；“大和八年（834年）五日春分，七日戊子，社”；P. 3247：“同光四年（926年）二日戊子，社，三日春分”；P. 3507：“淳化四年（993年）廿日（戊寅），社，廿三日春分”。

唐初明令全国恢复春秋二次社祭，以此组成州社、县社、乡社、里社和村社等各级社会组织。武则天曾一度令全国基层社与村里并主行政事务。大谷2838载，武后时敦煌县责令各乡社官村正督趣耕作，不力者决杖有差，即属此制。

敦煌地区的祭社之仪约分州、县两级进行。行祭社之仪的场所称作社稷坛。P.2005：“州社稷坛各一，高四尺，周回各廿四步，右在州城南六十步，春秋二时祭奠。”县社稷坛各一，在州城西一里，其他与州坛相同。据S.1725记载，其祭社文与开元礼的《诸州祭社稷仪》之祝文相同，供品有：饌食四盘，酒，肉，梨一百颗，斋米二升，香枣二升，瓜廿等。高昌既然行二社之仪，则必定也设有社稷坛。其祭社之仪当与敦煌相同。

除官社外，唐及宋初，敦煌、高昌还盛行私社。私社是民众自愿结合进行宗教与生活互助活动的组织，通称社邑、社、邑、义社、义邑、邑义、邑义社等。有些私社并有专名，如亲情社、兄弟社、女人社、官品社、巷社、都官社、车社、修佛堂社等。此外，还有在官府组织或管理下的士兵集资买马的马社，管理灌溉渠道的渠社等。这类私社大体有两种类型：一类主要从事营窟、修寺、斋会、写经、燃灯、印沙佛、行像等佛事活动，佛事完成即行解散；一类主要从事经济和生活的互助，

^① 《旧唐书·礼仪志》。

主要襄助营办社人的婚丧嫁娶、立庄造舍、周济困难、慰问病人以及筹办接风送行、宴集娱乐等事项。这类社多要求“坚要长久”，社人身死由子孙继承，有的社存在时间达五六十年以上。许多社兼具上述两类职能。传统的社祭亦是这些私社的重要活动内容。

私社的成员人数一般为10~40人，入社者称为“社人”，亦称“社户”、“社家”。社人推举社长、社官、录事（或社长、社官、社老），合称“三官”，主持社务。如不称职，可由社众罢免再行推举。社有“社条”，规定社的宗旨、活动内容、社人的权利义务、不遵社条的罚则、入社出社的办法等。三官根据社条及已有约定，裁夺布置。社人遵行，违者受罚。但社邑条规之外的重大事务，如社条的修改补充、对社人的重大处分、退社和接纳新社人等，则多由社人共同议定。

社邑多有一定的公共积累，称为“义聚”。社有集会，一般由录事发转帖通知社人参加。社人在社日有设席聚饮之风，费用由社人分摊。社条多有明文规定，如P. 3544：“社内每年三斋二社……每社各麦壹斗，粟壹斗”；S. 6537 3v~5v：“春秋二社，旧规遂根，原亦须饮宴，所要食味多少，计饭料各自税之。五音八乐进行，切须不失礼度”；S. 2200《社日相迎书》：“春秋八节，唯社最尊。略置小会，共赏哀情”。确有张翥《社日村居》中“桑拓影斜春社散，家家扶得醉人归”的欢乐景象。《西州使程记》对高昌的二社活动虽无具体记述，但吐鲁番出土汉文文书中却有相关记载。高昌回鹘对这一习俗的保持，正是继承了高昌汉人传统文化的反映。

（三）冬至 此为一年三大节日（元正、祭社）之一。S.5658：“冬至之日阳爻始动。万物生芽；夏至之日，万物憔悴，是以贺吉不庆凶也。”唐绍奏曰：“是日一阳爻生，为天地交际之

始，故《易》曰：复其见天地之心乎！即冬至卦象也，一岁之内，吉莫大焉^①。”俗谚云：“冬至长于岁。”节庆期间，官方多行“履长之贺”，因“冬至阳气起，君道长，故贺之”^②。

《玉烛宝典》云：“冬至曰南长，律中黄钟，其营最长，故有履长之贺。”可面拜亦可书信致贺。S.4374：“一阳膺候，百福惟新。天纪嘉祥，日当南至。伏惟某官，道膺安泰，禄以时休；油幢之重，功庸转优。未犹（由）趋[拜]，伏惟亮察，谨伏。”或献物启意，S.2200《贺冬至献物状》：“某色目物。右伏以黄钟应节，三冬正中，辄申献续之仪，敢贺延长之福。前件物谨差么乙送上，冒犯威严，伏增战（颤）惧，伏乞俯赐处分。”馈赠物品不外乎酒、麩、枣子及各种时鲜瓜果等。

民间多于冬至日裁衣，P.2661v：“冬至日裁衣，令人无病，大吉利。”或是备馄饨相邀，S.2200《冬至日相迎书》：“长至初开，三冬正中，佳节膺期，聊堪展思。竟无珍异，只待明公，空酒馄饨，幸垂过访。”《乾淳岁时记》曰：“都人最重一阳……享先则以馄饨，有冬馄饨，年馐（饔）饩之谚。贵家求奇，一器凡十余色，谓之百味馄饨。”所谓“馄饨”，又称作“扁食”，即今之“饺子”。《江南志书·嘉定县》：“脍肉里面作匾食……俗呼馄饨。”至今甘肃陇东仍称饺子为“扁食”。维吾尔语标准语及其他方言中称“饺子”为čuwawa，而吐鲁番方言则称为bānši 汉语北方话“扁食”的音译。吐鲁番的唐代墓葬中亦出土过完整的饺子。

对寺院僧尼来说，则是僧官巡窟、僧众饮宴。S.6452：“冬至面陆斗，油一升。”S.4782：“面壹硕伍斗捌升，油六升，面(?)壹斗，以上充冬至用。”S.3074v：“廿四日出白面叁硕

① 《旧唐书·礼仪志》。

② [唐]韩鄂撰：《岁华纪丽》卷四。

付利珍充冬至众僧节料。”另如P.2049卷背记载：

麦貳硕伍斗卧酒，冬至岁僧门造设纳官并冬坐局
席兼西窟覆库等用。

油半胜（升）冬至日造解斋用。

面貳斗冬至日解斋用。

麦玖斗冬至卧酒僧官节料及徒众等用。

粟玖斗冬至卧酒官节料、众僧庆贺用。

酒半胜（升）冬至解斋炒臛用。

（四）数九 汉民族自古便有“数九”之俗。从冬至日数起，至九九日则为春分。敦煌文献P.4017《咏九九诗一首》曰：

一九冰头万絮枯，比天鸿鹄过南湖。

霜结草投（头）数碎玉，露凝条上撒珍珠。

二九严凌（稜）切（彻）骨寒，探人乡外觉衣单。

群鸟夜投高树宿，鲤鱼深向水中攢。

三九搜流寒正交，朔风而箭雪难消。

南波（坡）东地周荒霸（瀚），住来人使过水桥。

四九寒风不掩心，鸟栖由（犹）自选高林，

参没未知过半夜，平明晨（辰）在中天心。

五九残冬日稍长，金乌□映渐尽（近）堂。

惟报学生须在意，每人添诵两三行。

六九衣单敢出门，朝风庆贺得阳春。

南坡未有冀弟（稊）动，犬来先向北阴在（存）。

七九莫（黄）河已半水，鲤鱼惊散堂（滩）头行。

喜鹊衔柴巢欲垒，去年秋雁却来声。
八九冀弟（稔）应日生，阳气而云遍地青。
鸟向林间催（催）种谷，人于南亩已耕深。
九九冻高自合照，农家在此乐轰轰。
楼中透下莫（黄）金颗，平原龙（陇）上土苗生。

此诗用通俗的语言反映了民间“数九”的风俗。敦煌在“八九”（正月）期间不可能有“遍地青”、“鸟鸣”、“深耕”的景象。专家难测此诗源于中原地区^①，但敦煌、高昌民间亦流行“数九”风俗却是可以肯定的。维吾尔语吐鲁番方言中的ču kirmäk（交九，进九）、čuşıqmaq（出九，立春），当就是融进“战胜语言”的汉语“底层”词语残留。

（五）泼寒胡戏 又名“乞寒胡戏”，本源于波斯。时间在每年的十月三十日。《新唐书·康国传》载：“十一月鼓舞乞寒，以水交泼为乐。”相传波斯萨珊王朝卑路斯（459~483年）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^②。慧琳《一切经音义》卷四〇“苏莫遮帽”条称：“每年七月初公行此戏，七日乃停。土俗相传云：常以此法禳厌，驱趁罗刹恶鬼食啖人民之灾也。”可见泼寒胡戏实则是民间的驱邪消灾活动。伴随着胡人的东来，唐中宗时曾盛行于两京，并传于各地。后因并州清源县尉吕元泰、右拾

① 谭蝉雪：《敦煌岁时掇琐》，刊于《九州学刊》第5卷第4期，1993年，第83~110页。

② 洛巴切娃：《中亚农民岁时礼仪史》，《中亚人民古代礼俗与祭祀》（Н. П. Лобачева, К истории Календарных обрядов у земледельцев Средней Азии, 《древние обряды верования и культы народов средней Азии》）莫斯科，1986年版，第24~25页。参引自蔡鸿生著：《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局1998年版，第34~35页。

遗韩朝宗、中书令张说等人上疏谏止，至开元元年（713年）十二月七日敕令禁断^①。位于丝路要冲的高昌很早便有移居于此的康国胡人，泼寒胡戏亦因此传至当地。由于吐鲁番盆地酷热的自然环境，泼水既可以消暑降温，亦可以取乐，故而，这一节日仪礼也就在当地流传开来，并为高昌回鹘所继承。

（六）春月射物禳灾 这一民俗事项在柏孜克里克千佛洞第82、83窟及敦煌莫高窟北魏第428窟都有反映。柏孜克里克千佛洞的春月射物禳灾图绘于正壁中间。图案为：在一弧形“山丘两边对称地绘有两躯相似的人像，袒上身。腰束裙带，胸饰璎珞，脚著短靴，手上戴环，身体向右下方弯曲，转脸侧视上方，左手持弓，右手控弦……南北两壁相对画一山丘，上面也生长着大树。南壁杨树完全采用白描写实手法画出片片树叶，怒放的杏花开满枝头；左下方有一只鸭子正在蹒跚登上山坡，仅以墨色浓淡表现出极强的立体感，晕染技法娴熟；在鸭子的上方，空中一只漂亮的飞鸟正擦着树枝俯冲而下，姿态传神。北壁有一棵榆树，枝叶自然下垂；山下用石绿、石蓝和红色绘有各种花草……北侧残存一弧形山丘，山坡上长满花草。窟内四壁下部山丘平川连绵相接，表现广袤无垠的大地”^②。此外，在德国探险队从高昌故城盗走的壁画中，亦有一幅长69cm的骑马武士春月射物禳灾图（MIK III 8388）。莫高窟第428窟的图案为：一位骑手在狂奔的马背上张弓搭箭，瞄射悬吊在树上的物

① 向达著：《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店1957年版，第71~72页。

② 柳洪亮：《关于吐鲁番柏孜克里克新发现的影窟介绍》，刊于《敦煌研究》1986年第1期。

品。此前，学者们多将此图释为《萨埵那练靶图》^①，恐有误，应就是春月射物禳灾图。

八、采用的是回鹘语文，却体现了汉族的传统文化观念

道教是东汉末年在方术、巫术及黄老学说的基础上发展起来的宗教。道教“以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”^②，推尊图讖，并采摭了一些佛教的义理。其尤为显著的特点，便是以画符念咒的方式来遣神驱鬼、镇魔压邪、疗病消灾；以占卜之术预测天机、人事，即所谓“道寓于术”，“道无术不行”。

1929年，西北科学考察团曾在新疆获得3张7面半折叠式刻本回鹘文《佛说天地八阳神咒经》。其中两处刻有“陈宁刊”三字，在第3~4面中缝还刻有标示叶数的汉字“十”，表明出自汉人之手。据考，陈宁的雕版活动在宋理宗绍定四年（1231年）至元英宗至治二年（1322年）间^③。也有学者认为在元代中叶^④。有趣的是，该刻本中有3行讲八字命运的文字，而这一内容又体现了汉族道教的特点。佛经刻本中出现道家的内容，正反映了高昌地区释道两教的融合。其文为：

① 易绍武：《敦煌壁画中所见的古代体育》，《敦煌民俗研究》，甘肃人民出版社1995版。

② 《后汉书·襄楷传》。

③ 冯家昇：《刻本回鹘文〈佛说天地八阳神咒经〉研究——兼论回鹘人对于〈大藏经〉的贡献》，刊于《考古学报》第9册，1955年。

④ 张新鹰：《陈宁其人及回鹘文〈八阳经〉版刻地——读冯家昇先生一篇旧作赘言》，刊于《世界宗教研究》1988年第1期，第128~130页。

Altun-qutluy kişi yürün bay

ÿyaş qutluy kişi kök bay

Suw qutluy kişi qara bay

属金的人尚白则富；

属木的人尚蓝则富；

属水的人尚黑则富。

以金、木、水、火、土五行属命，是典型的汉人习俗。魏晋以迄隋唐时期，道教在高昌地区一直很兴盛。受其影响，与之相关的鬼魂观念及避邪咒语，亦为周边的突厥语族群所普遍接受。《词典》称：

öz—öz qonuqı (活动于躯体内的东西；灵魂；生命)。诗曰：

Bardı közüm yaruqı

Aldı özüm qonuqı

Qanda ærinş qanıqı

Æmdi udın ođurur

我眼中的光明消失了，

带走了我的灵魂。

如今她究竟在何方？

苦得我难以合眼入眠。

我眼中的光明(我的情人)离去了，她也将我的灵魂一同带去。如今她究竟在何方呢？(她的离去)使我难以合眼入眠。(M I .64~65)

as——伙伴，朋友。鬼附体的人也被称作aslig。诗曰：

Aniŋ iŋin kəŋürdüm
äŋin yämä qaŋurdum
ölüm otin iŋürdüm
iŋti bolup yüzi türün
我结果了他的性命，
也吓跑了他的伙伴；
迫使其饮下致命的毒药，
他神色惊恐地咽下。

我了结了杀他的事情，也吓跑了他的伙伴，迫使其饮下了致命的毒汁，他神色惊恐地咽了下去。

(M I .65~66)

iŋriq——咒语，香（泛指用来生烟驱邪的柏树枝叶、骆驼蓬——引译者）。为防止孩子受鬼怪伤害或中邪而念的咒语。用香的烟熏孩子的脸，并且口念“iŋriq, iŋriq”（呔，鬼怪，躲开，躲开）。(M I .134)^①

yäl——鬼，妖风。ær yälpindi（人中邪了，即鬼附体了）。(M III.197)

qowuŋ——鬼魂附体的人。医治这种病人时，一边朝他的脸上洒冷水，一边说“qowuŋ qowuŋ”。用芸香和沉香木制成的香来熏。此词可能源于qaŋ qaŋ（呔，鬼怪，躲开，躲开）。(M III.223)

qowuz——可代替qowuŋ使用的词。乌古斯语。yäl qowuz bitiki（对中邪的人念诵的咒语）。(M III.224)

① 至今，在维吾尔族民间仍有这种打鬼、驱邪的习俗，称之为 ot lımaq

šivi——一种鬼的名字。突厥人相信：两地的人交战，两地的鬼也会为支持各地的主人而交战。某一方的鬼胜利了，翌日，该地的主人便能获胜；夜间两地的鬼的某一方战败了，这些鬼所在地的国王也会战败。突厥士兵打仗归来的当晚，为防备中鬼怪之箭，便躲进帐篷。这在他们之中是一种广泛流传的观念。(MIII.311~312)

tägi——夜间传来的隐隐约约的声音。突厥人认为，死者的灵魂每年有一个夜晚聚会，来到自己生前生活过的城市访问城市里的居民。谁听到夜间的这种隐隐约约的声音都会死。这是广泛流传在突厥人中的一种观念。(MIII.317)

20世纪初，勒柯克曾在交河故城发现三件回鹘文道教文献。其中一件的前4行文字为：

Bu [i]sig igligkä yalyayu vu ol.

Bu ätüz küz-ädgü vu ol.

Bu vu tül tar öküš tägmaz-ün [ti]s[är].qapry
alfinta.urz-un.

Bu oγul qiz aşmayu yalyayu vu ol.

此为解救发烧病人之符；

此为护佑身体秋天健康之符；

此符可使语言之筏莫如脱缰烈马，止于齿间；

此为保护儿女免于掉魂之符。^①

道教的星占术著作也被译成回鹘文在高昌地区流传。在吐鲁番出土的一件回鹘文星占术写本中，其专门术语均音译自汉

① 回鹘文引自杨富学著：《回鹘文献与回鹘文化》，民族出版社2003年版，第260页。汉文为笔者所译。

语。在吐鲁番出土文物中，既有汉文符咒，也有汉文和回鹘文两种文字的符咒。汉文符咒缝在一绢袋里，出土于阿斯塔那303号墓的前洞内。之所以置于前洞，意在将鬼怪拒于墓门之外。该符咒黄纸朱书，上绘一右手持戟、左手执幡武士。武士脚下书一“黄”字，为“黄帝使者”的简说，也便是所绘武士的标名，用以代表土神^①。下有符文四行：

1. 天帝神符：役煞百
2. 子死鬼，斩后必道鬼
3. 不得来近，护令迁
4. 若头上，急急如律令也。

该墓的墓主是高昌国的明威将军、民部参军赵令达，据墓表可知死于和平元年（551年）^②。汉文-回鹘文两种文字的符咒，当是回鹘人之物，亦即《词典》所说的bitik（护身符）。回鹘文模糊难辨；汉文多为似字非字的符文，而这又正是道家符咒的特点。从中可明显看出道家鬼神观念对回鹘人的影响。

高昌地区的汉人到宋末元初时已改用回鹘语。虽则如此，根深蒂固的汉文化传统观念并未完全消失，只不过改用回鹘语传承延续罢了。13世纪初，全真道首领邱处机曾在高昌回鹘之夏都“鳖思马大城”（Bäš balıq，=别失八里）见到“衣冠与中国特异”^③的道士。这些道士当是本地的回鹘人或回鹘化了

① 马啸：《吐鲁番 59TAM303 墓所出道教符篆考释》，刊于《西域研究》2004 年第 4 期。

② 《吐鲁番出土文书》第 2 册，北京：文物出版社 1981 年版，第 33 页。

③ [元]李志常编：《长春真人西游记》卷上。

的汉人。

《元典章·礼部》述及“畏兀儿丧事体例”时，曾告诫回鹘人“丧事里只依在先自己体例行者，汉儿体例休随着”。其实，其所谓“在先自己体例”，如“棺子上贴画体、钉镬钉子、刻来的太岁头双祭物、单祭物有者，合肱上、乳头上、肚脐上放的金子，牵驼驮马根前拿大麦盘子的、挂甲的、走灵马唱的、孝车前承应的、洗奠路祭的、坟上盖答的、立坟地的、埋葬的，或是扬了骨殖的、斋和尚念经者”等事项中，除“或是扬了骨殖的”葬俗外，其余的均为高昌汉人固有的习俗。

随蒙古大军进驻内地的高昌回鹘人（包括已回鹘化了的汉人），仍保持着固有的道教观念。祖籍高昌的文学家偃玉立隐居后自称“止庵道人”；祖籍北庭的散曲家贯云石自号“芦花道人”；元末寓居内地的龟兹回鹘人盛熙明晚年自号“玄一山人”；回鹘人亦都忽立（伊尔图呼兰）墓志铭称“其先回鹘人，徙燕，今为燕人。所居种杏成林，因以自号……喜谈仙佛”。据《吴江甘泉祠祷雨记》记载，身为州达鲁花赤的高昌回鹘人雅实理还曾捐出俸禄，延请道士作法祈雨：

时高昌雅实理公为州达鲁花赤，忧心惻然，乃捐己俸，市香烛，宿斋戒，躬致情词于昭灵现道士富恕，乞为将诚吁天，而公率僚幕胥吏之属，悉徒跣谒龙于祠下，再拜稽首，为民请命。富君乃用其教法役神召龙，炼铁符投槁水符，才入而雷，殷殷自水起，玄云四垂，雨即随至。公忽惊且喜，以手加额曰：“神明不远如此哉！广船迎龙，漫至州署。有赤鲤跃入公舟中，命童仆纵之，波雨雾沓告足，即昭灵设蘸，谢比竣事，

复迎牲祠下，合乐大飨，以答龙神之灵。^①

这些回鹘人的道教观念，当是在其移居内地之前便已形成，显然与高昌地区汉人的回鹘化密不可分。

高昌汉人的文化观念，甚至在现代维吾尔语谚语中也有所体现。如谚语činiñ qāsti šaptulda的字面意思是“鬼之意图（或仇）在桃子（或桃树、桃木）上”，汉语可意译为“醉翁之意不在酒”或“项庄舞剑，意在沛公”。将“鬼”和“桃子”（或“桃树”、“桃木”）相联系，源于汉民族“桃木驱鬼”的文化观念，有着悠久的历史。早在先秦时就有“县官常以腊初夕，饰桃人”^②之谓。《淮南子·诠言训》云：“羿死于桃棗。”许慎注：“棗，大杖，以桃木为之，以击杀羿，由是以来，鬼畏桃也。”《说山训》亦称：“羿死桃部，不给射。”“桃部”即“桃棗”。因后羿被桃木棍击杀，所以自此以后，在人们的观念中，凡鬼均惧怕桃木。由此，也就自然赋予了桃树、桃木以驱鬼、镇鬼的作用。故而，《荆楚岁时记》称：“桃者，五行之精，压伏邪气，制百鬼。”

基于桃木具有镇鬼驱邪的作用这一观念，道教常用桃木来绘符书字，制成符咒。活人带在身边，可作护身之用，以避邪免灾；护卫死者，则是将符咒桃牌插于墓顶，可避百鬼骚扰、干犯。《魏书》、《北史》、《隋书》均称高昌国“俗事天神，兼信佛法”。高昌地区“普遍存在着崇信道教天帝神的习俗”，其

① [元]郑元祐：《侨吴集》卷9，《北京图书馆古籍珍本丛刊》95集部·元别集类，书目文献出版社影印本，第788页。转引自杨富学著：《回鹘文献与回鹘文化》，民族出版社2003年版，第262~263页。

② [汉]应劭撰：《风俗通义》卷八，上海古籍出版社1990年版，第58页。

所谓“天神”，当是指道教的天神观，而以桃木驱鬼又正是道教的重要内容^①。

考古人员曾于吐鲁番阿斯塔那336号墓北约400米处，发现一块插于一座未编号古墓顶端的“桃人木牌”。该牌上宽下尖，上部外露部分约占总长的1/4，已干裂。插入土中的部分，尚保留有如下五行文字：

- 正面：1.桃人一枚，可守张龙
2.勒墓舍一所，东千（阡）
背面：3.——南陌、北陌，自与先人相
4.——使后世并昌，不得
5.——如律令。

木牌正面上部，据报导称：“为一图案，已模糊”。第5行所缺当是“急急”二字。专家据书法断定，此物是高昌郡时期守墓舍防鬼的桃符咒^②。在居延所出汉简中，也有多件上宽下尖、绘有人面的木片，虽无文字，其功能当与此木牌相同。木牌上部的图案应是画的人面图形，故其下写“桃人一枚”。这种符咒桃牌的功用，就是令鬼怪不得干犯。使死者能与其先人相安处，并保佑后世昌盛。道士将生者的愿望形诸文字，并尾书“急急如律令”语，便使得咒语有了天帝律令的效力。

前揭出土有汉文和粟特文(突厥语)两种文字“代人木牌”的哈喇和卓75TMK90墓的墓主，为柔然人阿苟之母。该墓还曾出土用废旧官府文书制成的殉葬物品和汉文的“随葬衣物

① 陈国灿：《从葬仪看道教“天神”观在高昌国的流行》，文载敦煌吐鲁番学新疆资料中心编《吐鲁番学研究专辑》，1990年版。

② 陈国灿：《从葬仪看道教“天神”观在高昌国的流行》，文载敦煌吐鲁番学新疆资料中心编《吐鲁番学研究专辑》，1990年版。

疏”。93号、94号和98号墓的墓主也是柔然人^①。该“代人木牌”正是突厥语居民接受这一文化观念的实物证据。

直到14世纪初，高昌地区的汉语文教育仍有一定规模^②。可见，当地居民回鹘化以后，其根深蒂固的传统文化并未彻底改变或消失，只不过是换用回鹘语来表达相关的文化观念罢了。即便是当地居民伊斯兰化后，传统文化中的诸多要素仍以各种不同的“底层”形式存留了下来。上引维吾尔语谚语正是基于“桃木驱鬼”的观念产生的，是道教文化的反映。迄至今日，托克逊县仍有一个乡的民众被称作“桃花石人”^③。

以上主要探讨了高昌回鹘文化中的汉文化要素。至于胡人文化的影响，更是表现在方方面面。勒柯克曾指出：吐鲁番地区的“建筑物如果不是印度式，那就一定是伊朗式；武器、衣着、纺织品，甚至还有马的挽具、马铃、缰绳上的绒球，都是波斯风格”^④。这里说的虽然是20世纪初的情况，但至今亦是如此。由此也可推想出其中古时的情况。

总之，高昌回鹘是古代诸突厥语族群中文化最为发达的一支。之所以如此，既与其所处的地域有关，亦更与其居民的构成成分和兼容并蓄的文化特点密切相关。长期从事丝绸之路的历史、文化和宗教研究的德国学者克林凯特曾评价道：“从文

① 钱伯泉：《从〈高昌主簿张绾等传供状〉看柔然汗国在高昌地区的统治》，文载敦煌吐鲁番学新疆研究资料中心编《吐鲁番学研究专辑》，1990年版。

② 李树辉：《古代西域汉语文教育述论》，刊于《喀什师范学院学报》1994年第4期。

③ 伊·穆提义：《应该正确阐明西域诸民族的语言——评〈维吾尔人〉一书有关语言的若干观点》，刊于《西域研究》1992年第1期。

④ [德]勒考克著，齐明译：《吐鲁番地区的古代民族及其文化与宗教》，刊于《敦煌研究》1986年第3期。

化上说，吐鲁番好像是一块海绵，它从各个方面吸收精神内容与文字形式，而并不一定要把它们统一化、规范化，可以肯定地说，某些文化趋势占据了主导地位，特别是那种由中国精神和突厥回鹘精神所支配的文化。然而引人注目的是，这个绿洲的传统多么富于国际性，也即五湖四海成一家。”^①羽田亨博士则更为直截了当地说：“这种融合混成就是回鹘文化的特征。”^②可以说，从西汉时开始并绵延不断的开放性文化特点，是该地区能成为丝绸古道上一颗璀璨明珠的根本所在，亦是高昌回鹘之所以会成为古代诸突厥语族群中文化最为发达的一支的根本所在。

① [德]克林凯特著，赵崇明译：《丝绸古道上的文化》，新疆美术摄影出版社1994年版，第177页。

② 转引自[日]安部健夫著，宋肃瀛、刘美崧、徐伯夫译：《西回鹘国史的研究》，新疆人民出版社1985年版，第426页。

甘州回鹘与周边政权的关系及其特点

——甘州回鹘历史区域地理分析

朱悦梅

(北京大学历史系)

甘州回鹘是9世纪晚期至1028年间由河西地区的回鹘人以甘州为中心建立的民族政权。这一时期，正是我国历史上大动荡、大分裂的时期。先是五代十国的对峙，继之又是辽、宋、西夏的争锋。中原如此，西北地区亦是如此，各藩镇、各民族，乃至各州县都自有政权，俨然独立王国，互不统属。甘州回鹘人于9世纪40年代迁入河西走廊时，先归吐蕃所属，转而又受到归义军政权的统治。9世纪晚期，甘州回鹘的势力得到迅速发展，终于摆脱了归义军政权的统治，以独立的姿态登上了历史舞台。

甘州回鹘地峡人少，国力不足，但所处的位置却正在丝绸之路的咽喉要地，四面为各大强势所绕，故自其成立的那天起，就一直面临着生存危机，西面的沙州归义军—金山国政权及来自东北方的西夏为吞并河西走廊，进而控制中西交通要道——丝绸之路，一直对甘州回鹘虎视眈眈。故对身处缝中求生存甘州回鹘来说，如何处理与周边民族、周边政权的关系，一直是其基本国策的主导宗旨。

一、甘州回鹘与中原王朝的关系

在甘州回鹘政权存在的一个多世纪间，与中原王朝保持着密切的政治、经济、文化联系，除派遣使者朝贡，并接受其册封和回赠外，同时还以“朝贡”的名义和方式进行贸易活动。史载：“当五代之际，有居甘州、西州者尝见中国，而甘州回鹘数至，犹呼中国为舅，中国答以诏书，亦呼为甥。”^①

回鹘西迁河西后，由于力量大衰，故而与唐王朝的联系要比漠北时代少得多。天复二年（902）唐昭宗被劫往凤翔，“灵州节度使韩逊，表回鹘请率兵赴难。”^②但未得到允许。天祐二年（907），唐朝被后梁（907~923）所取代。其后不久，回鹘便与之建立了联系。史书中关于中原王朝与甘州回鹘贡使关系的记载极详，同时敦煌文书中亦有相关的记述。如P. 3913（39）《表本》：

……自后，回鹘与唐朝代为亲眷，贡输不绝，恩命交驰。一从多事以来，道途榛梗。去光化年初，先帝远颁册礼，及恩赐无限信币，兼许续降公主，不替懿亲。……用（永）结千秋之愿，将连万代之荣。种种血诚，辄具披写，污渎天听。伏切渐惶。^③

① 《新五代史》卷74《回鹘传》，中华书局，1974年，第916页。

② 《新唐书》卷217《回鹘传》，中华书局，1975年，第6134页。又见《资治通鉴》卷263，第8573~8574页。

③ 孙修身《五代时期甘州回鹘和中原王朝的交通》，《敦煌研究》1989年第3期，第51页；李正宇《晚唐五代甘州回鹘回鹘汉文文献之佚存》，《文献》1989年第4期，第—页；杨秀清《敦煌西汉金山国史》，甘肃人民出版社，1999年，第121~123页。

甘州回鹘新立国不久，便与沙州张承奉的西汉金山国发生了旷日持久的战争，并于乾化元年（911）七月包围了沙州城，^①迫使对方与之结为父子之国。^②何以会发生如此大的骤变呢？我认为应与甘州回鹘曾得到后梁政权的支持不无关系。

后梁是唐将朱温于907年取代唐朝而建立的，张氏归义军政权及后来的金山国采取了不予承认的态度，故一直拒绝使用“天祐”年号而维持旧年号。从史书的记载看，亦罕见张氏归义军、金山国与后梁有多少往来。故而可以推想，沙州与后梁的关系当属一般甚或敌对。这恰与甘州回鹘与后梁政权的关系形成鲜明对比。

开平三年（909）正是甘州回鹘与金山国交战之前夕，此时甘州回鹘向后梁朝贡，^③在一定意义上当带有寻求盟友和支持者的意图。而甘州回鹘政权对后梁来说，亦同样是不可小觑的力量，这一共同需求，为双方关系的进一步发展奠定了基础。

乾化元年（911）十二月，甘州回鹘可汗曾致书后梁。^④其时恰在甘州回鹘打败西汉金山国签定城下之盟后不久。此时回鹘前来朝贡，当有向后梁汇报战果、答谢并巩固联盟等目的。再联系开平年朝贡事，可以认为，甘州回鹘之所以打败西汉金山国，盖与后梁的支持不无关系。

① 事见P. 3633《龙泉神剑歌》，录文见荣新江《金山国史辩正》，《中华文史论丛》第50辑，上海古籍出版社，1992年，第80~81页。

② 王重民《金山国坠事零拾》，《国立北平图书馆馆刊》第9卷第6号，1936年，第21~22页；荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年，第222~227页。

③ 《册府元龟》卷972，中华书局影印本，1960年，第11420页。

④ 《册府元龟》卷980，第11518页。此事在《旧五代史·回鹘传》、《新五代史·梁书·太祖纪》及《五代会要》卷28中也均有记载。

923年，后唐立国，国祚虽短（923~934），但与甘州回鹘的交往却极为频繁。后唐立国之初，甘州回鹘首领权知可汗便遣使朝贡。^①之后见于史载的甘州回鹘入贡及后唐王朝回赐几乎年年不绝，体现了二者密切的政治联系。^②甘州回鹘与中原王朝保持良好的关系，无疑在经济上可以获得最佳利益，如长兴三年（932）七月，回鹘向后唐出售劣马，“飞龙使奏，回纥所卖马瘦弱，不堪估价。帝曰：远夷交市，不可轻阻，可以中等估之。”^③

在与后唐王朝贡使不断的同时，甘州回鹘阻杀沙州朝贡使的情况却尤为严重，多份敦煌文书中均有反映，如P. 3016v《△乙上沙州曹议金书状》^④、P. 3718（12）《梁幸德遯真赞》（作于清泰二年，935年）^⑤、P. 3151《沙州书状稿》^⑥等。可见，借中原王朝作后盾，有利于其在河西地区复杂的政治军事斗争中立足于不败之地，并以扼控交通要路而增加自身在诸政权中的砝码。

后晋（936~947）、后汉（948~950）及后周（951~960），

① 《新五代史》卷74《回鹘传》，第916页。

② 见《册府元龟》卷965、卷967、卷972、卷999、《旧五代史》卷34《庄宗纪》、卷138《回鹘传》、《新五代史·回鹘传》、〔宋〕王溥《五代会要》卷28《回鹘》等。

③ 《册府元龟》卷999，第11728页。

④ 郑炳林《〈梁幸德遯真赞〉与梁愿清〈莫高窟功德记〉》，《敦煌研究》1992年第2期，第67页。

⑤ 饶宗颐编《敦煌遯真赞校录并研究》，台北：新文丰出版公司，1994年，第69号；荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年，第331页。

⑥ 赵和平《敦煌表状笺启书仪辑校》，江苏古籍出版社，1997年，第296~297页。

绳继后唐传统，亦与甘州回鹘保持着密切的关系。后晋自天福三年（938）三月至开运三年（946）二月，11年内，甘州回鹘朝贡七次，可谓频繁：

综括《旧五代史》、《新五代史》、《册府元龟》、《五代会要》、《太平寰宇记》等文献的记载，可以看出，在五代存在的50余年时间中，甘州回鹘曾朝贡达30余次。考虑到史书的记载会有遗漏，再加上其他形式的小规模交易，可以推想，差不多每年都应有来自甘州回鹘的使者及其它人员逗留中原地区。这种频繁密切的朝贡关系，除了是继承唐代回鹘与唐王朝甥舅关系的余绪外，更主要的是使得甘州回鹘获得了更多的经济利益和政治支持，有利于维持其在河西地区诸政权中的强势地位。

960年北宋王朝建立。甘州回鹘同北宋的关系在五代的基础上又有所发展。北宋建立的第二年（961），甘州回鹘即遣使朝宋，直至11世纪初贡道为西夏阻断时止，甘州回鹘可汗几乎每年都向宋朝派遣使臣。诚如史书所言：

（甘州）回鹘可汗景琮建隆二年（961）十二月壬辰遣使贡物，自是甘州回鹘贡良马、美玉、珊瑚、琥珀之类不绝。^①

我们将文献中所载通贡的情况按频次分析，以大中祥符三年（1010）为分水岭，这之前50年内入贡11次^②，平均每四年半一次；而自大中祥符三年迄天圣六年（1028）的29年间，入

① [宋]《群书考索后集》卷64《四夷方贡》，四库全书本。

② 这里的统计数字并非绝对的，我们先忽略样本数的绝对值，仅就现有数据做出一个相对的判断。

贡次数达17次之多，平均每三年就有两次还多，甚至有一年之内入贡三次的。

这一现象恰与当时的政治军事形势相合，从咸平四年（辽圣宗统合十九年，1001）至大中祥符三年（辽圣宗统合二十八年，1010）间，甘州回鹘由于应付辽朝的用兵和西夏的进攻，对宋的入贡受到一定影响。大中祥符三年，辽军攻陷肃州^①，甘州回鹘政权的力量受到严重打击。这时来自西夏方面的威胁也开始不断加剧，其东部六谷部占据的凉州亦两度落入西夏人手中，故而从当年十一月至次年十一月一年时间内，连续入贡四次。而之后迫于西夏的威胁又与宋保持着相当接触，尽管期间由于西夏的阻挠，不得不改易进入中原的道路。

但如此密集的通贡关系并未能挽救甘州回鹘政权的颓势。这一方面是甘州回鹘力量的衰弱已无法与西夏强劲的势头相抗衡，另一方面也与北宋前期对西北地区总体战略地位的估计不足及对党项李氏的潜在威胁认识不够不无关系。因此无法获得宋廷的实际支持，无疑也是甘州回鹘难以为继的一个因素。

甘州回鹘在与五代及北宋诸政权保持密切关系的同时，亦不得不与迤远的契丹—辽朝周旋。由于甘州回鹘长期与五代诸政权保持着密切的政治联系，甚至有联合起来共同对敌的可能，这对与五代对峙的辽朝来说，无疑是一种不利因素。故辽朝不愿看到甘州回鹘在河西的发展壮大。因此，当辽太祖征西路过河西时，便发动了对甘州回鹘的突然袭击。俘获甘州回鹘的都督毕离遏，给甘州回鹘以强大威慑。此举果然奏效，第二年夏

^① 克肃州一事，《辽史·萧图玉传》记在统合十九年，《辽史·圣宗纪》则在统合二十八年，本文在分析后认为以后者较合适。

四月，“回鹘毋母主可汗遣使贡谢。”^①

据统计，辽对甘州回鹘曾经五次征伐。^②由此来看，辽朝一直是把甘州回鹘作为自己的敌人来对待的。但同时，辽朝似乎也无意于集中优势兵力彻底消灭甘州回鹘，其目的似乎仅在于遏止甘州回鹘势力的膨胀。因为，甘州回鹘的存在，可以对西夏的后方构成牵制，对辽朝来说利大于弊。

从上文罗列的史实看，甘州回鹘与中原王朝的贡使关系大致可概括为三种情况：

首先为政治性的。一方面，甘州回鹘新建牙于甘州，作为一个远道而来的入足者，要在别人的地盘上硬占去一片领地，并要获得周边政权的认可，特别是以汉人为主的沙州政权的认可，首先要得到中原王朝的承认和支持，因此请求中原王朝予以册封就是最有效的办法；另一方面，一些迹象表明，其与中原王朝在一定程度上还存在着军事联盟关系，这对甘州回鹘应对沙州与西夏有极为有利的。

其次是商业性的，中原王朝需要来自甘州回鹘或通过甘州回鹘输入的马匹、医药、香料、宝玉等，而甘州回鹘对来自中原的丝绸、服饰、金银器皿等则抱有渴望。经济上的互通有无，使双方都受益良多，尤其是回鹘的战马，对加强北宋的军事力量具有不可忽视的作用。

我们见到的更多情况往往是其政治性与经济性双重目的之共存，即以甘州为建牙地与控制丝路的交通与贸易之双重目的共存，寻求中原王朝的承认及支持与加强朝贡贸易并求得最大经济利益（如劣马贸易）之双重目的共存。

① 《辽史》卷2《太祖纪》下，第21页。

② 陆庆夫《归义军与辽及甘州回鹘关系考》，《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第467页。

二、甘州回鹘与沙州归义军的关系

回鹘在 9 世纪 70 年代始入居甘州，便扼守了沙州入唐的孔道。随着甘州回鹘势力的增长，逐步显露出与归义军争峰的倾向。P. 3451《张淮深变文》中所谓“早向瓜州欺牧守”。^①《资治通鉴》唐纪六十八咸通十三年（872）八月条说：

是后中原多故，朝命不及，回鹘陷甘州，自余诸州隶归义军者多为羌、胡所据。^②

甘州回鹘在河西的扩张，主旨在于取代归义军对那里的统治，控制中西交通的命脉——丝绸之路，这势必会引起归义军政权的反对与抵抗，于是双方之间的磨擦也就在所难免了。据 P. 3451《张淮深变文》记载，当时唐天子为了表彰其收复瓜州之功^③而派遣的使臣东返之时，即与甘州回鹘发生了冲突。^④ S. 2589《张胜君状》则印证了这次

① 王重民、王庆菽等编《敦煌变文集》（上），人民文学出版社，1984年，第122页。

② 《资治通鉴》卷252，中华书局标点本，1963年，第8164页。

③ 敦煌遗书 P. 2709 记录了唐朝颁给张淮深的一道敕文，残存 20 字：“敕：沙州刺史张淮深有所奏，自领甲兵，再收瓜州并（下残）。”见邓文宽《张淮深平定甘州回鹘史事钩沉》，《北京大学学报》1986 第 5 期，第 87 页。

④ 王重民、王庆菽等编《敦煌变文集》（上），人民文学出版社，1984年，第125页。

事件。^①

双方虽然冲突不断，但相互间使者却依然往来不绝。如中和四年（884）肃州军将索仁安出使回鹘部^②；光启元年（885）十二月，有灵州安慰使顺利地通过甘州到达沙州；^③光启二年（886），张淮深所遣高再盛、张文徽等求节使臣也顺利通过甘州到达中原；^④光启三年（887）十一月，沙州也迎来了甘州回鹘的使臣。^⑤回鹘使臣的外交出使活动，说明甘州回鹘政权确已建立，而且得到了归义军政权的承认。^⑥

只是这种“结好和同”^⑦的局面又隐含着其脆弱的一面。P. 4044（2）中“但取使头言教，不得乱话是非。沿路比此回还，仍须守自本分，如有拗东揆西，兼浪言狂语者，使头记名，将来到州，重当刑法者。”显然暗示出这种“结好和同”的友

① 唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》，《中华文史论丛》第1辑，1962年，第277、295页；荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年，第304页。

② 唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》，《中华文史论丛》第1辑，1962年，第290~292页；荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年，第304~305页。

③ 见S. 367《沙州伊州地志》，郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃教育出版社，1989年，第69页。

④ 见S. 1156《沙州进奏院上要使状》，荣新江《沙州张淮深与唐中央朝廷之关系》，《隋唐史论集》，香港，1993年，第9~10页。

⑤ 见P. 2937《归义军酒司状》，荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，第306~307页。

⑥ 荣新江《甘州回鹘成立史论》，《历史研究》1993年第5期，第32~39页。

⑦ 参见P. 4044（2）《归义军节度使帖》，陆庆夫《金山国与甘州回鹘关系考论》，《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第478页。

好关系尚需小心呵护，唯恐稍有不慎而遭破坏。而 P. 3633 宣扬“事同一家，更无贰心”，强调“东路开通，天使不绝”，恰又反映出“贰心”的存在和“东路开通”的不易。

在唐朝灭亡和张承奉自立金山国衣天子以后，双方关系很快恶化。写于911年的P. 3633《辛未年七月沙州耆寿百姓一万人上回鹘天可汗状》记有“近三五年来”才开始“被人斗合，彼此各起仇心”，由此上推三五年，则正是唐被后梁取代前后。如前文所述，后梁的支持，促成了甘州回鹘对宿敌金山国之间庚午年（910）初秋战争的爆发。^①令国势较弱的西汉金山与之议结城下之盟，结为“父子之国”，降皇帝称号为王，改行后梁年号。^②这样，张氏沙州归义军政权（或曰敦煌国政权）便成为甘州回鹘的附庸。

曹议金以长史身份代掌归义军政权之后，汲取张承奉因称王建制而致失败的惨痛教训，恢复归义军节度使的旧称，奉中原王朝正朔，积极向中原王朝靠拢，同时对甘州回鹘也一改前章。曹议金一方面采用和亲政策，将原来复杂而难解的敌对关系转化为亲上加亲的关系；另一方面，尊重甘州回鹘在丝绸之路上的既得利益，以换取与中原通贡的通路。时甘州回鹘已阻断了凉州和沙州之间的往来，^③沙州政权的遣使入梁朝贡都不

① 荣新江《金山国史辩证》，《中华文史论丛》第50辑，上海古籍出版社，1992年，第80~81页。

② 王重民《金山国坠事零拾》，《国立北平图书馆馆刊》第9卷第6号，1935年，第18~21页；池田温《中国古代籍帐研究》，东京，1979年，第613~614页；唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文书真迹释录》（四），北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第395~396页。

③ 邓文宽《〈凉州节院使押衙刘少晏状〉新探》，《敦煌学辑刊》1987年第2期，第62~63页。

得不征求甘州回鹘可汗同意。^①

此外，曹议金还利用龙德年间（921~923年）甘州回鹘的内乱，^②借甘州回鹘统治者上层分裂为三派之机，于同光三年（925）派军出征，“五回奉使，亲入九重”。^③经过六年的征战，鼎力助其婿顺化可汗夺取并稳固了汗位（927?~933年在位），先后剪除了“三朋”中的其余二朋——狄银（924~926年在位）和阿咄欲（926?~927年在位）。^④从而直接促进了沙州归义军与甘州回鹘友好关系的形成，沙州派往中原的使者也得以通行无阻。P. 3448背《辛卯年（931）董普通等雇驼契》记有：“辛卯年九月廿日，百姓（董）普通、张善保二人往入京（后略）”。^⑤二人之入京有可能是追随归义军的使者而往的。《册府元龟》卷972《外臣部·朝贡门》亦载：“长兴三年（932）

① P. 2945（8）《归义军节度兵马留后使状》，见李正宇《曹仁贵归奉后梁的一组新资料》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第11辑，1991页，第274~281页。

② 邓文宽《（凉州节院使押衙刘少晏状）新探》，《敦煌学辑刊》1987年第2期，第62~63页。

③ P. 3518《大唐河西归义军节度使左马步都押衙银青光禄大夫检校右散骑常侍御史大夫上柱国故张府君遵真赞并序》，录文见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第506~507页；姜伯勤、项楚、荣新江著《敦煌遵真赞校录并研究》，台北：新文丰出版公司，1994年，第294~295页。

④ 孙修身《试论瓜沙曹氏与甘州回鹘之关系》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》，辽宁美术出版社，1995年，第101~106页；荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年，第309~327页。

⑤ T. Yamamoto - O. Ikeda, *Tun-huang and Turfan Documents concerning Social and Economic History*, III, Contracts (B), Tokyo 1987, pp. 123~124, No. 396.

正月……沙州进马七十五匹、玉三十六团。”^①此后，归义军政权又于清泰元年（934）正月再遣使入后唐朝贡，同行者有甘州回鹘可汗仁美派遣的使者。^②

然到曹元德上任后，双方动态又趋于紧张，出现甘州回鹘人的袭击使节的事件。^③曹元德借机出访甘州回鹘，于清泰四年（937）十一月亲至可汗牙帐，与其商议“社稷久远”之事。曹议金此行是颇为成功的，通过与甘州回鹘可汗的“面对商议”，不仅妥善处理了沙州使人被杀事，而且改变了归义军政权与甘州回鹘间的关系，由原来的“父子之国”变为“兄弟之邦”，这当然是由于姻亲关系直接导致的结果，但同时也表明二者“平稳已讫”，已享有平起平坐的地位。此后，这种既友好往来又小冲突不断的关系一直持续到曹元忠晚期。

综观百余年来沙州汉人政权与甘州回鹘的关系，我们可以看出，自9世纪70年代回鹘势力进入甘州一带开始，就以对丝绸之路要冲的直接控制与影响而参与到与沙州汉人政权的斗争当中。双方除了几次大的战事外，二者的关系基本上是既使节往来不断，又紧张微妙、如履薄冰的，总的来说在双方的关系中甘州回鹘是占据优势地位的。

在与沙州汉人政权的较量中之所以处于优势地位，首先是由于甘州回鹘位处沙州通往中原的交通要道上，能够切断沙州与中原王朝的有效联系，解除这两个汉族政权对其构成夹攻之势，这也是甘州回鹘在立牙之初就张罗着寻求中原王朝的册封，特别是趁张承奉称西汉金山国期间，加强与中原王朝的联

① 《册府元龟》卷972，第11423页。

② 《册府元龟》卷972，第11423页。

③ 郑炳林《〈梁幸德邈真赞〉与梁愿清〈莫高窟功德记〉》，《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州大学出版社，1995年，第263~264页。

系，反过来以孤立金山国政权。

除了地理位置的优势之外，甘州回鹘之所以对其西面的归义军政权构成威胁，就是其不失时机地把握沙州政权与中原王朝的间关系的密的程度，使沙州归义军政权处于其牵制之下。特别在张氏金山国不承认后梁政权期间，积极利用这层关系，使之孤悬西北一隅振臂难呼，从而在军事和政治上战胜金山国。

三、甘州回鹘与西夏、吐蕃的关系

回鹘与西夏（1038~1227）的接触早在西夏国正式建立以前的10世纪30年代即已开始了。《旧五代史·党项传》称：

（后唐长兴三年（932）），河西回鹘朝贡“中国”，道其部落，辄邀劫之，执其使者，卖之他族，以易牛马。

当时，回鹘已于甘州建立了自己的政权，控制着丝绸之路河西段的贸易。而势力已迅速壮大起来的西夏触角也延伸到丝绸之路东端的重镇灵州（今宁夏回族自治区灵武县），并劫掠甘州回鹘入中原的贡使，由此而受到了后唐明宗的严厉打击。

982年，李继迁起兵反宋，确立了南下中原必先取河西的战略方针。“党项、吐蕃、唃廝囉、董毡、瞎征诸部，夏国兵力所必者也。”^①于是，盘踞凉州（今甘肃省武威市）的吐蕃和甘州的回鹘自然就成了西夏攻击的首要目标，“将西掠吐蕃健马，北收回鹘锐兵”。自此以后，甘州回鹘与西夏之间的摩擦与战争

① 《宋史》卷485《夏国传》，中华书局标点本，第13981页。

不断发生，^①咸平六年（1003）吐蕃六谷部占领下的凉州被攻陷。未几，六谷部发动反击，收复了凉州。自此始，双方围绕凉州展开了长期的拉锯战。为了应付这一局面，甘州回鹘和凉州六谷部曾遣使入宋，要求与宋合力共击继迁。史载：

〔景德元年（1004）〕六月，〔吐蕃六谷部首领潘罗支〕又遣兄邦逋支入奏……乞再颁赐。且欲更率部族与回鹘精兵，直抵贺兰山，讨除残孽，愿发大军援。^②

由于当时西夏的势力尚不足以动摇宋朝在西北的统治地位，故未引起宋廷的足够重视，遂以李继迁新丧，“未经殡葬”、“地理稍远，日月未定”为由，委婉拒绝了潘罗支的请求。^③宋朝的偷安之策不仅使潘罗支全歼李继迁势力的计划落空，而且还使潘罗支本人命丧阴结西夏的部属之手。嗣后，西夏势力在德明统治时期力量进一步增长，但曲意与宋结好，进表称臣，被宋封为“定难军节度使、西平王”，然后利用与宋媾和息兵的机会，继续积蓄力量，以求夺取凉州和甘州。

大中祥符六年（1013）以前，西夏第二次攻取凉州，甘州回鹘再次向凉州发动了进攻并夺取了凉州。^④直到天圣六年（1028）回鹘都城甘州被西夏攻占后，凉州因失去后援，才于明道元年（1032）十一月重新被西夏人占领。可以看出，回鹘

① [清]吴广成撰，龚世骏等校证《西夏书事校证》卷7，甘肃文化出版社，1995年，第79页；[清]戴锡章编撰，罗矛昆校点《西夏纪》卷3，宁夏人民出版社，1988年，第78页。

② 《宋会要辑稿·方域二十一·西凉府》，第7670页。

③ 《宋会要辑稿·方域二十一·西凉府》，第7670页。

④ 《宋会要辑稿·蕃夷四·回鹘》，第7716页。

与吐蕃、北宋所结成的军事联盟，大大地加强了回鹘反击西夏的力量与信心，有力地遏制了西夏西进的势头。

除凉州外，西夏与甘州回鹘争夺的焦点是回鹘都城甘州。从现有史料记载看，双方先后发生过三次激烈的战斗，前两次分别发生在大中祥符元年（1008）十月^①和二年^②，并两度大败西夏，声势大振，以致于是年十一月，夏主德明再派兵侵甘州时，以“恒星昼见，惧而还。”^③夏兵不战而退，可见对回鹘是心有余悸的。此后十余年间，西夏一直不敢再兴兵侵犯回鹘。宋真宗对回鹘的胜利亦深感振奋，高度评价了其不俗战绩：

回鹘尝杀继迁，世为仇敌。甘州使至，亦言德明侵轶之状。意颇轻视之。量其兵势，德明未易敌也。^④

回鹘虽然两次大败西夏，遏止了西夏攻取河西走廊的步伐，但就双方的综合力量而言，西夏仍然处于优势地位。宋仁宗天圣六年（1028）西夏再度发动了与回鹘争夺甘州的战争，最终导致了甘州的陷落。^⑤

① 《宋史》卷490《回鹘传》，中华书局，1974年，第14115~14116页。《续资治通鉴长编》卷68、《宋会要辑稿·蕃夷四·回鹘》亦有大致相同的记载。

② [清]戴锡章编撰，罗矛昆校点《西夏纪》卷5，宁夏人民出版社，1988年，第117~118页。

③ [清]戴锡章编撰，罗矛昆校点《西夏纪》卷5，宁夏人民出版社，1988年，第117~118页。

④ 《宋史》卷490《回鹘传》，第14115页。

⑤ 详见《宋史》卷485《夏国传上》，第13992页和[清]吴广成撰，龚世骏等校证《西夏书事校证》卷11，甘肃文化出版社，1995年，第126页。段连勤《河西回鹘政权的建立与瓦解》，《西北大学学报》1978

随着西夏势力的扩张和封建主对财富的觊觎，将视线转向商旅，“回鹘……多为商旅于燕。载以橐它，过夏地，夏人率十而指一，必得其最上品者，贾人苦之。”^①

为了摆脱西夏人的盘剥，赴宋进行贸易的行旅（尤其是来自甘州回鹘的使者）不得不绕开比较近便的灵州路而改走路途较远的秦州路。而西亚的商旅，后来也改走海路，经由广州港与宋贸易。^② 贡使、贸易之路的阻断，无论对甘州回鹘还是凉州吐蕃来说，不管在政治上还是在经济上，无疑都是极大的损失，加剧了他们与西夏的矛盾。促使凉州六谷部与回鹘联手共抗西夏，遏制了西夏攻占河西走廊的步伐。

由于受西夏所阻，包括甘州回鹘在内的西域商旅通行中原的道路被迫由原来的灵州路改行秦州路，而维系这条路线的就是盘踞河湟一带的另一支吐蕃势力——唃廝囉部。该政权与北宋一直存在着比较密切的政治联系，当灵州路断绝后，甘州回鹘便失去了东联宋朝的依凭。经宋朝从中疏通，甘州回鹘贡使遂经宗哥入秦州到达内地。《宋史·回鹘传》载：

先是，甘州数与夏州接战，夜落纥贡奉多为夏州钞夺。及宗哥族感悦朝廷恩化，乃遣人接送其使，故

年第4期；林幹、高自厚《回纥史》，内蒙古人民出版社，1995年，第180~211页。

① [宋]洪皓《松漠纪闻》，《辽海丛书》第1册，辽沈书社，1985年，第204页。

② 《宋史》卷490《大食传》载：“先是，其人贡路繇沙州，涉夏国，抵秦州。乾兴初，赵德明请道其国中，不许。至天圣元年来贡，恐为西人钞略，乃诏自今日取海路繇广州至京师。”参见陈炎《海上丝绸之路与中外文化交流》，北京大学出版社，2002年，第89~90页。

得频年得至京师。^①

从大中祥符四年（1011）起，至甘州回鹘消亡二十余年期间，河湟吐蕃对过境的甘州回鹘贡使和商旅多给予帮助，并派人护送，使甘州回鹘“频年得至京师”，继续维持与宋朝的联系。但这一期间，甘州回鹘与唃廝囉的关系曾一度非常紧张。《宋史·回鹘传》紧接上文，又作了如下叙述：

既而，唃廝囉欲娶可汗女而无聘财，可汗不许，因为仇敌。（大中祥符）五年，秦州遣指挥使杨知进、译者郭敏送进奉使至甘州，会宗哥怨隙阻归路，遂留知进等不敢遣。八年，敏方得还。^②

由于吐蕃首领李立遵为唃廝囉向甘州回鹘可汗夜落隔求婚，未得应允，二者产生裂隙，吐蕃切断了甘州回鹘东行的道路，宋使杨知进被迫滞留甘州回鹘。大中祥符八年（1015）五月，宋朝遂以从秦州沿边的吐蕃部落地区退兵为条件，使吐蕃重开贡路，甘州回鹘与河湟吐蕃的关系亦得以修复。

唃廝囉与回鹘可汗女通婚的愿望虽未实现，但却娶到了甘州回鹘没孤宰相之女。^③考虑到正是在这一年秦州路得以畅通，故此举应是甘州回鹘为求秦州贡路之重开而向唃廝囉的让步。大概正是因为甘州回鹘与河湟吐蕃的这种关系，故当明道元年（1032）凉州被西夏攻占后，曾有数万回鹘人因不服西夏的统治而南下河湟，投奔了唃廝囉。

① 《宋史》卷490《回鹘传》，第14116页。

② 《宋史》卷490《回鹘传》，第14116页。

③ 《宋会要辑稿·蕃夷四·回鹘》，第7717页。

有学者认为联结河湟吐蕃和甘州回鹘的纽带，主要是商业贸易和姻亲关系。^①但同时也应当看到，从前述史料中所反映出的，双方无论在入中原的通路使用上，还是在姻亲关系的操做上，更是无处不体现着相互间制衡的关系。因为从整体上看，甘州回鹘与河湟吐蕃均为各居一隅的地方政权，彼此间的实力基本相当，而且，由于历史上的渊源关系（回鹘在初入河西后适逢吐蕃势力正劲，一度被其隶属），回鹘与吐蕃在经济、文化的交往上是密不可分的，双方的影响也是不断渗透着的。

四、结语

河西走廊是一片特殊的地域，由于其特殊的地理概貌，使它即是一块相对独立的整体，又是东西方连接的桥梁和南北方两高原的交汇地带。其自然和交通条件较之走廊以北的荒漠，无疑要优越得多。河西走廊北部进入沙漠中的石羊河、黑河下游的民勤和居延泽（今额济纳旗），是通往宁夏、河套以至蒙古草原的要径，南部穿越祁连山脉诸山口，又可通往青藏高原。河西走廊内部，大黄山（又名焉支山）、黑山、宽台山把河西走廊分为三个主要区域，每个区域又与一个较大的内陆河流相对应，分别是石羊河流域的武威、永昌平原；黑河流域的张掖、酒泉平原；疏勒河流域的玉门、敦煌平原。这三个流域是河西走廊的主要农业区，所以大一统时期，中央政府在这里设置郡县“以隔绝胡与羌通之路”，并往往发展成为“胡汉交往”繁荣一时的国际性才会城市。而在中央强势不足的情况下，河西走

^① 祝启源《北宋时期吐蕃与甘州回鹘关系简述》，《中国民族史研究》（三），中央民族学院出版社，1993年，收入氏著《祝启源藏学研究报告文集》，中国藏学出版社，2002年，第146页。

廊各块绿洲也能够割据自立。^①

甘州正处在这三个主要区域的中间，相对于中原王朝来说地处边缘地带，而相对于河西走廊这一弓型狭长带状区域，他又处于心脏地带，沙州政权、吐蕃、党项、契丹等政权分列其东西。甘州回鹘作为一个寻觅栖身之地的外来者，要在河西走廊这片地域站稳脚跟，从其成立的那天起，就一直面临着生存危机。

甘州回鹘在建立政权后，要寻求一个合适的、稳定的支撑点来维持他的生存和发展，即实现一种政治平衡构想的政权间关系，在获得生存空间稳定的基础上，尽可能构筑自己的政治核心地位，即有利于自身发展的政治秩序。

首先，建牙甘州城是其第一个依托点，一方面早期移居于此的回鹘人所构成的群落基础是其落脚于此的一个原因，另一方面，其优越的地理位置是其控扼河西走廊东西的有利条件，这也是甘州回鹘无论是建牙前还是一度被打散之后，仍就要努力在甘州建牙，而没有向南纵深入南山纵谷的主旨所在。其次，寻求中原王朝的承认是第二个重要依托。在与周边地方、民族政权旗鼓相当的态势下，这不仅是甘州回鹘，也是其他各方向相互制衡的必要措施。再则，利用其在交通路线上的有利位置，获得最大的经济利益也是做为一个新定居的游牧民族所追求的目标。

因此，甘州回鹘相对于其西侧的沙州政权来说，地理位置为他带来了政治上的优势，能够牵制住对方做多方的让步。而对其西面的各方势力，则地理位置就失去了优势，只能依其国力的盈衰以及其它方面的影响（如来自辽的），利用各种潜在的制约因素，而使相互制衡的过程呈现出极为复杂的情形。

① 李孝聪《中国区域历史地理》，北京大学出版社，第17页。

甘州回鹘以其所处的特殊地理位置,积极参与着东西方间、诸民族间的经济与文化交流,甘州回鹘使者的足迹,西到波斯、印度、阿拉伯,东抵五代都城洛阳、开封、太原、辽都上京、宋都汴京等地。

试论吐蕃统治敦煌的基层组织

陆庆夫 陆离

(兰州大学敦煌学研究所; 武汉大学历史文化学院)

关于吐蕃统治敦煌的基层组织, 国内外学者先后都有研究^①, 然而其中一些问题至今尚未达成一致意见, 还有继续讨论的必要。本文拟在前人研究的基础上对之再做一些探讨, 谈一点自己的看法。

① 关于吐蕃统治敦煌时期的基层组织及其负责人将头和下属人员, 主要研究论著有 F.W.Thomas, *Tibetan Literary Textes and Documents concerning Chinese Terkestan, II*, London, 1951, pp. 41, 81-83, 167, 168; G.Uray, *Notes on the Thousand- Districts of the Tibetan Empire in the First Half of the Nineth Century*, *Acta Orientalia Acadamaiae Scientiarum Hung*, Tomus XXXVI(1-3), 1982, pp. 547- 548, 此文经吴玉贵汉译, 刊载于《国外藏学研究译文集》, 第2辑, 西藏人民出版社, 1987年, 第49-53页; 李正宇先生《吐蕃子年(公元808年)沙州百姓汜履倩等户籍手实残卷研究》, 《1983年全国敦煌学术研讨会文集·文史、遗书编》, 甘肃人民出版社, 1987年; 杨铭: 《吐蕃时期敦煌部落设置考——兼及部落的内部组织》, 《西北史地》, 1987年第2期; Tsuguhito Takeuchi (武内绍人), *TSHAN: Subordinate Administertive Units of the Thousand-Districts in the Tibetan Empire*(将, 吐蕃帝国千户之下的行政组织), *Tibetan Studies Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies FAGERNES 1992, Volume 2*, edited by Per KVAERNE, Oslo, 1994, pp. 848-862; 杨铭: 《将(TSHAN)》, 《吐蕃统治敦煌研究》, 新文丰出版公司, 1997年, 第269-281页; 金滢坤: 《吐蕃统治敦煌的社会基层组织》, 《中国边疆史地研究》1998年第4期。

一、敦煌吐蕃文文书中的 rkang (岗)

在敦煌吐蕃文文书中经常出现有“岗”(rkang)一词,比较常见的是五十岗(Lnga-bchu-rkang), Ch, 73, xv,5 号文书记载在吐蕃统治敦煌后期,阿骨萨、悉董萨和悉宁宗三个部落组织抄经:“为了落实责任,将这些纸张分配给各百户长(即五十岗, Lnga-bchu-rkang)及属吏(Vog-sna),他们分属于若干部落(Sde)与将(Tshan)。”^①这里刘忠、杨铭先生在译文中将文书中的五十岗(Lnga-bchu-rkang)译做百户长,此文书记表明在吐蕃统治后期,五十岗(Lnga bcu rkang)即汉文文书中的将头,系敦煌汉人部落的下级组织将(即吐蕃文文书中的 tshan)的负责人,这一点国内外研究者已经取得共识。

但是对于五十岗(Lnga bcu rkang)的具体含义,诸家意见尚有分歧。匈牙利学者乌瑞(G.Uray)称“要解释 brgyevu rje\brgyavu rje 这两个名称是很容易的。因为我们知道, stong bu rje[小千(户)之主人],就是 stong bu chung[小千(户)]的首领的意思。所谓‘小千户’者,即是相当于千户的行政单位,但在规模上仅有千户的一半。以此类推,我们可以将 brgyevu rje\brgyavu rje 翻译为‘小百户首领’,将其解释为一种名义上有五十户的规模或者能征募五十名战士的低级行政单位首领的官衔。”“统辖 tshan 者,具有 lnga bcu rkang 的官衔,其中 lnga bcu 的意思肯定是‘五十’,但是对 rkang,我们还没有发现满意的解释。”“brgyevu rje 或 brgyavu rje(小百户的主人)比 lnga rkang 职位更高,但我们目前尚无材料说明它们的职责与 lnga

① [英]F.W.托马斯著,刘忠、杨铭译:《敦煌西域古藏文社会历史文献》,民族出版社,2002年,第71页。

bcu rkang 之间的关系。”^①日本学者武内绍人 (Tsuguhito Takeuchi) 认为五十户为一 tshan (将), 二十个 tshan 组成一个 stong sde (千户); 每一 tshan 的头目被称做 Inga bcu rkang (五十长) 或 brgyevu rje (百户主), 它们分别与汉文的将与将头对应^②。杨铭先生又认为: 吐蕃在本土设置了“十将制”, 在本土以外的统治地区也推行了这种地方行政制度。在吐蕃本土, tshan 的官吏又被称作 yul dpon; 而在敦煌, 汉文文书称其为“将头”, 藏文文书记做“五十长”(Inga bcu rkang)。在吐蕃统治下的敦煌, 五十长 (Inga bcu rkang) 之上, 尚有千户长 (stong pon)、小千户长 (stong chung)、百户主 (brgyevu rje), 这些官吏与“五十长”之间是怎样一种递量关系, 还需继续探讨^③。

对比上述诸家论点, 可以看出: 1、目前学界对吐蕃文 rkang (岗) 的确切含义尚未有定论。2、学界对 Inga bcu rkang (将头) 与百户主 (brgyevu rje)、小千户长 (stong chung) 之间关系的认识亦有分歧。弄清吐蕃文 rkang (岗) 的确切含义是解决吐蕃统治敦煌基层组织研究中疑难问题的关键点, 因此本文也就先从这里入手进行探讨。

对于 rkang (岗) 的实际含义, 武内绍人和杨铭先生将“rkang”译为“长”, 但是笔者在藏文辞典中尚未查到 rkang 有此含意^④。

① [匈]乌瑞著, 吴玉贵译:《公元九世纪前半叶吐蕃王朝之‘千户’考释》,《国外藏学研究译文集》,第2辑,西藏人民出版社,1987年,第50,52页。

② Tibetan Studies Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies FAGERNES 1992, Volume 2, edited by Per KVAERNE, Oslo, 1994, p. 849, 852.

③ 《吐蕃统治敦煌研究》,第279页。

④ 如张怡荪主编:《藏汉大辞典》上、下册,民族出版社,1993年;安世兴编著:《古藏文词典》,中国藏学出版社,2001年。

除此以外，王尧、陈践先生在 80 年代所出版的《吐蕃简牍综录》一书中也已对之发表了看法，在他们对米兰，xxxiii,1 号简牍的译文中有如下内容：

“寺庙财产有十二‘屯’(sdon)半(二岗为一屯，每岗为两户，即共有五十户可征收劳役或财物)。”^①

王尧、陈践先生认为吐蕃文 rkang(岗)系“两户人”之意。刘忠先生对这一观点做了评论：

“第 24 条(米兰，xxxiii,1 号木简)：这是反映动乱中寺庙占地收租受影响的情况，史料价值较大。文称：‘属于寺庙的土地原有十二顿半。去年以来因争执发生骚乱，租粮……。’”

《综录》(指《吐蕃简牍综录》——笔者注)113 条的译文与托氏译文比，惟所注一顿为二岗，每岗 2 户，共 50 户，其依据出处如能交代，也是一有价值的史料说明。”^②

刘忠先生对王、陈二位先生的观点——rkang(岗)系“两户人”之意——并未完全信服，认为他们没有指出其出处。但是后来在刘忠、杨铭先生主持翻译的英国学者 F.W.托马斯的《敦煌西域古藏文社会历史文献》一书中，他们又采用了王尧、陈践先生的观点：

① 王尧、陈践：《吐蕃简牍综录》，文物出版社，1986 年，第 46 页。

② 宋家钰、刘忠主编《英国收藏敦煌汉藏文献研究》，中国社会科学出版社，2000 年，第 214 页。

“Rkang, 此字在藏文古文书中多次出现, 英译为‘捆’或‘束’。此字实际延用至西藏土改前, 皆音译为‘岗’, 是一定量的土地、牲畜或户丁编成一个单位的名称, 依此摊派差役赋税。”

“此处托氏断句有误, 应前接为 Lnga-bchu-rkang-dang-vog-sna ‘五十岗及属吏’。一岗两户, 故为百户长。”^①

这样就与刘忠先生先前的看法又有相矛盾之处。笔者以为王尧、陈践先生认为吐蕃文 rkang (岗) 系“两户人”之意并未注出出处, 所以尚不能令人信服。正如刘忠、杨铭先生所云吐蕃文 rkang (岗) 在藏文古文书中多次出现, 此字实际延用至西藏土改前, 皆音译为‘岗’, 是摊派差役赋税的单位, 那么就让我们来看一下近现代西藏农奴社会中 rkang (岗) 的具体含义究竟是什么:

“西藏三大领主对农奴的剥削, 主要采用在藏语中称之为‘差’的剥削形式。这种‘差’和汉语‘差’音相近, ”“‘差’分内、外两种。内差是庄园农奴向本庄园领主及其代理人所支付的各种劳役和实物。”“内差的征敛办法, 是先按农奴耕种的内差地面积, 划定他们负的内‘岗’数, 尔后再按各户的内岗总数均摊各种内差, ‘岗’在这里可以做‘份’解。每内岗有多少内差地, 须支付多少劳役与实物, 全由各庄园的领主和代理人自定。据调查, 有些农奴种内差份地十克左右, 就要负担一内岗, 一内岗要出一名常年乌拉。”

“(克)即斗, 每克青稞 28 市斤。此处系指按下种量计算

① 《敦煌西域古藏文社会历史文献》, 第 32, 70 页。

的土地面积，每克地约合一市亩。”^①

“敦”，原西藏地方政府时代计算差地面积的单位名称。每‘敦’面积大小不定，大者可播种青稞百余克，小者可播种克。依土地肥瘠规定每‘敦’交纳田赋若干克。畜力差役若干头次，兵役差若干名。每‘敦’一分为二‘岗’。”^②

“敦(vdon)”即前面提到的王尧、陈践、刘忠等先生所说的“屯(sdon)”或“顿”。

“计算差额，一般以岗(Rkang)为单位。岗是指差地的量，故差地又名差岗地。一般一个差岗地为40克，多者可达60克，少者约30克，个别的甚至不足10克。具体到一个差户，多者种差地两三岗，少者一岗半岗，甚至只有五六分之一岗的。”^③

上引诸家关于近现代西藏农奴社会中rkang(岗)的具体含义的研究成果表明：1、岗(Rkang)系西藏农奴社会摊派赋税差役的单位。2、岗(Rkang)系一定面积的耕地，按耕地上可播种青稞的克数计量。其数量标准因地区、庄园而异，并不一致。3、西藏农奴可以1户承担1岗的差地，也可1户承担几岗或几分之一岗的差地。4、“敦”也是西藏农奴社会摊派赋税差役的单位，亦即一定面积的耕地，1敦为2岗。“敦”即王尧、陈践先生《吐蕃简牍综录》一书113号(米兰，xxxiii,1号)简牍中出现的“屯”。

那么王尧、陈践先生称1岗(Rkang)为两户的说法究竟得

① 郭冠中：《论西藏封建庄园的内外‘差’剥削》，《西藏封建农奴制研究论文选》，中国藏学出版社，1991年，第235，241页。

② 舒新泰：《关于西藏封建农奴制社会差税问题的两个藏文历史档案资料》，《西藏封建农奴制研究论文选》，第214页。

③ 舒新泰：《解放前西藏的差税制度》，《西藏封建农奴制研究论文选》，第219页。

自何处呢？在笔者目前所见到的史料中并无这一记载，所以本人认为这一观点能否成立也尚存疑问。

假设此观点成立，1岗（Rkang）为两户，那么吐蕃统治敦煌基层组织将的负责人 Inga bcu rkang（将头，五十岗）就可以翻译成一百户，即一将的民户为一百户。而实际情况是否如此呢？吐蕃敦煌部落下属的将所辖民户到底有多少？是否真有一百户？敦煌文书P.3491号《酉年左七将应征突田户纳麦粟数簿》有如下记载：“左七将应征突田户总五十三户，”^①此文书为蕃占时期文书，具体年代不详，表明吐蕃敦煌某部落的左七将有民户五十三户。突田即突税，为吐蕃当局向敦煌民户征收的赋税，突田户即交纳突税的民户。P.2162号背《寅年沙州左三将纳丑年突田历》系一残卷，记有左三将所属张逸、索荣等29户^②，该文书年代池田温先生定为公元821年，由于是一件残卷，所以此左三将所属的民户可能不止29户。

Pt.1111《寺庙粮食帐目清单》记载：

“马年秋，沙州唐人三部落（东岱）有唐人六百八十四户，每户向寺庙交供养粮二克计，共计青稞一千三百六十八克；与余粮合计共有麦子、青稞四千四百九十克九升，粟米三千五百三十七克于库。”^③

① 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》，第2辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第375页。

② 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》，第2辑，第405-406页。

③ 王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社，1988年，汉文第20-21页，藏文第46页。克（khal）为吐蕃计量单位。

唐人三部落是指阿骨萨、悉董萨、悉宁宗三个部落，这三个部落全部成立是在公元824年之后，据Ch, 73, xv,5号文书记载阿骨萨、悉董萨、悉宁宗三个部落共有29将，其中阿骨萨、悉董萨各有10将，悉宁宗有9将^①。由于此三部落向寺庙交粮的唐人一共有六百八十四户，则此时平均每将只有24户左右，远远不到100户，如果考虑到此三部落的人户中还存在有少数免除赋税差科的官户，甚至还可能有少数吐蕃人户，每将平均人户数将有所增加，但增数亦不会太多。所以1岗即为2户，50岗即为100户的观点与实际不符，不能成立。同样对于1将由50户组成，50岗即为50户的观点，其成立的可能性也不大。

那么吐蕃文“岗”(Rkang)究竟是什么含义呢？笔者以为由于吐蕃王朝时期的政治、经济、军事、宗教等制度直接为后世藏族社会所继承，对后世藏族社会产生了巨大影响，近现代藏族社会政治、经济、宗教制度中的许多内容都可以在吐蕃王朝时期找到根源，所以敦煌吐蕃文文书中的岗(Rkang)的本意当与近现代西藏农奴社会中的摊派赋税差役的单位“岗”(Rkang)含义相同。其确切含义即一定面积的耕地，用可播种青稞、小麦的数量(克数)来计算，系吐蕃王朝征发赋税差役的单位。值得注意的是与吐蕃王朝年代接近、由族源与吐蕃相近的党项建立的西夏政权也以可播种粮食种籽的数量(石数)来计算耕地面积^②，对此观点亦可部分地加以佐证。

① 杨铭：《吐蕃统治敦煌研究》，新文丰出版公司，1997年，第273-274页。

② 史金波：《西夏户籍初探》，《民族研究》，2004年第5期，71页。

二、吐蕃敦煌部落中的 Inga bcu rkang (五十岗)

如上所述，由于吐蕃统治敦煌时期以一定面积的耕地作为摊派赋税差役的单位 Rkang，那么部落下属之将 (Tshan) 的负责人 Inga bcu rkang (五十岗) 的职责就是具体负责管辖总共承种五十岗面积之耕地的人户，将 (Tshan) 即总共承种五十岗面积之耕地的人户组成的部落之下的基层编制。

这一看法也可以同敦煌文书中的有关记载相印证。吐蕃在占领敦煌后，在当地实行计口授田，对普通百姓按一口人 1 突 (dor, 10 亩) 分配土地，但是之后并未按各户家口异动的情况重新分配土地，任由民户进行土地买卖和兼并^①。所以到了后来，部落下属各将所辖承种五十岗面积之耕地的人户数量各不相同。英藏敦煌文书 Ch, 73, xv, 5 中提到了敦煌阿骨萨、悉董萨、悉宁宗三个部落中的将和写经生人数，具体情况如下：

(一) 悉董萨部落 (stong sar gyi sde): (1) 令狐冬子将：写经生七人。(2) 石宜德将：写经生三人。(3) 吴大宝将：写经生二人。(4) 安藏子将：写经生四人。(5) 吉长可将：写经生一人。(6) 汜现子将：写经生三人。(7) 王财纳将：写经生四人。(8) 杨可尊将：写经生二人。(9) 令狐白穷将：写经生二人。(10) 尹安子将：写经生一人。

(二) 阿骨萨部落 (rgod sar gyi sde): (1) 张显将：写经生四人。(2) 张大古将：写经生三人。(3) 张卡卓将：写经生四人。(4) 孔宣子将：写经生一人。(5) 汜大勒将：写经生五人。(6) 王兴子将：写经生三人。(7) 索格勒将：写经生三人。(8) 郑勒赞将：写经生四人。(9) 赵可成将：写经生二人。

^① 杨际平：《吐蕃时期沙州社会经济研究》，《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，厦门大学出版社，1986年，第357-372页。

(10) 索君子将：写经生二人。

(三) 悉宁宗部落 (snying tsoms gyi sde)：(1) 康大财将：写经生六人。(2) 阴则勋将：写经生五人。(3) 张马勒将：写经生三人。(4) 张意子将：写经生三人。(5) 汜华奴将：写经生四人。(6) 阴亨子将：写经生三人。(7) 赵兰子将：写经生二人。(8) 王勒贪将：写经生二人。(9) 李安子将：写经生三人^①。

可以看出在敦煌三部落 29 将中各将所出抄经人数差异较大，对有关情况可列成下表：

1 将所出写经生人数	将之数量	所属部落
7	1	悉董萨 (stong sar)
6	1	悉宁宗 (snying tsoms)
5	2	悉宁宗 (snying tsoms)、阿骨萨 (rgod sar)
4	6	悉宁宗 (snying tsoms) 1, 阿骨萨 (rgod sar) 3, 悉董萨 (stong sar) 2。
3	9	悉宁宗 (snying tsoms) 4, 阿骨萨 (rgod sar) 3, 悉董萨 (stong sar) 2。
2	7	悉宁宗 (snying tsoms) 2, 阿骨萨 (rgod sar) 2, 悉董萨 (stong sar) 3。
1	3	阿骨萨 (rgod sar) 1, 悉董萨 (stong sar) 2。

三部落 29 将中所出写经生人数为 2、3、4 人的分别有 7、9、

① 《吐蕃统治敦煌研究》，新文丰出版公司，1997 年，第 273-274 页。

6将，共22将；而写经生人数为7、6、5、1的分别有1，1，2，3将，共7将。三部落29将中大部分将所出写经生人数在2-4人之间，而有7将情况较为异常，各将所出写经生人数最多为7，最小为1，相差悬殊。造成这一情况的原因除去各将所属人户受教育程度不同外，实际也可能与吐蕃敦煌三部落29将中各将所辖户口数量不等，而且个别将还相差较大有关。这也可以对吐蕃敦煌部落所属之将系由承种五十岗耕地之人户组成，其负责人将头被称为Inga bcu rkang（五十岗）的观点加以佐证。由于各户所有耕地面积不同，所以造成各将（Inga bcu rkang，五十岗）所辖户口数量不等。至于当时一岗（rkang）耕地之面积具体是多少，目前尚未弄清，还有待对史料的进一步发掘和研究。

在吐蕃文文书中还出现有brgyevu rje\brgyavu rje一职，P.T.1087《善善不得逃逸甘结》云：

“……以上，向千户(stong pon)、小千户(stong chung)、百户(brgyevu rje)、十户长(Inga rkang)……去地方长官会上，上峰来令谓：猴年夏四月底前，此期间不能让善善逃逸，并令其来会上，保人们将善善带至部落长官千户、小千户、百户、十户驾前。后，将善善交与十二名保人，其姓名为：僧人张法聪、张桃穷、阴华休……王新奴、葛子西祥、缪三三等，上述保人盖印，善善右手按指印。”^①

这件文书表明百户(brgyevu rje)位于千户(stong pon)、小千户(sdong chong)之下。另外Pt.1077《都督为女奴事诉状》系吐

① 《敦煌吐蕃文书论文集》，第178页，藏文部分第373-375页。

蕃统治时期某都督为女奴归属与一吐蕃人发生纠纷的诉讼牒状，文书第 122 行也出现有 brkyevu rje^①。日本学者武内绍人认为 brkyevu rje（百户主）即为 lnga bcu rkang（五十岗），亦即将或将头。

关于 P.T.1087 号文书中出现的 小千户长(sdong chong, 小部落使)，据笔者研究：该职务即吐蕃敦煌汉人部落中一个规模较小的独立部落的长官，而千户长(stong pon, 部落使)则是一个规模较大的独立部落的长官；或者是一个较大的独立部落的长官为千户长(stong pon, 部落使)，该部落中下设 2 个小部落，每个小部落设有小千户(sdong chong, 小部落使)^②。由于 brkyevu rje（百户主）在小千户(sdong chong)之下，正与将头对应，所以 P.T.1087 号文书中出现的 brkyevu rje（百户主）就是部落下面一级组织将的负责人，brkyevu rje（百户长）当系将头，即 lnga bcu rkang（五十岗）。吐蕃实际是用十进制的形式，以万户、千户、百户的名义来编制民户。

十进制的军队编制自古行于北族之间，匈奴有“万骑”（万骑长）二十四人，各自下置千长（千骑长）、百长（百骑长）、什长（十骑长）^③。《魏书·蠕蠕传》记载柔然国主社崙“北徙弱落水，始立军法：千人为军，军置将一人，百人为幢，幢置帅一人。”^④突厥则实行兵民合一，以十进制编制军队^⑤。吐蕃

① 《敦煌吐蕃文书论文集》，第 61 页；藏文第 90 页。

② 参见拙文待刊稿《吐蕃统治敦煌部落设置沿革新考》。

③ 司马迁：《史记·匈奴列传第五》，上海书店，1988 年，1825 页。

④ 魏收：《魏书》卷一百三《蠕蠕传》，中华书局点校本，1974 年，2290 页。

⑤ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局，1998 年，第 113 页。

效法北族，同样采取兵民合一，以十进制编制民户，但是吐蕃之万户、千户、百户是形式上的十进制，实际所辖民户并非确有万、千、百之数。

前面已提到乌瑞先生认为：“我们可以将 *brgyevu rje\brgyavu rje* 翻译为‘小百户首领’，将其解释为一种名义上有五十户的规模或者能征募五十名战士的低级行政单位首领的官衔。”笔者以为 *brkyevu rje*（百户主）实际是负责管理承种五十岗耕地民户的部落基层官员将头，其所辖民户数取决于承种这五十岗耕地的民户的户数，不一定就是五十户。而将的负责人将头一般要征集所属民户组成一个四十人的军事编队^①。

Ch, 73, xv,5 号文书记载：

“为了落实责任，将这些纸张分配给各百户长（五十岗，*Lnga-bchu-rkang*）及属吏（*Vog-sna*），他们分属于若干部落（*Sde*）与将（*Tshan*）……如负责人对写经生不公平，或未收回所分配的纸张，里正（*Li-ceng*）将按每卷（*Yug*）鞭挞十下来惩罚他。任里正者应每天每时探询种福田者的确切住处，应多少具备转运纸张的能力。”^②

这件文书出现了里正（*Li-ceng*），此职务与百户长（五十岗，*Lnga-bchu-rkang*）及属吏（*Vog-sna*）都负责监督部落各将写经生的抄经事宜，里正（*Li-ceng*）职位在部落基层官吏中处

① 参见本文第六章《吐蕃统治敦煌的基层兵制》。

② F.W.Thomas, *Tibertan Literary Textes and Documents concerning Chinese Terkestan*, II, London, 1951, p.82; 参见刘忠、杨铭译：《敦煌西域古藏文社会历史文献》，第71页。

于较高位置，有惩处抄经负责人的权利，抄经负责人当是属吏（Vog-sna），所以里正（Li-ceng）在属吏（Vog-sna）之上。里正（Li-ceng）实际应是指百户长（五十岗，Lnga-bchu-rkang），亦即将头。Li-ceng 是唐朝基层居民组织负责人里正的音译，《通典》卷 33《乡官》有载：“大唐凡百户为一里，里置正一人。五里为一乡，乡置耆老一人，”¹唐朝里正管辖一百户居民，职能与吐蕃敦煌部落的将头相似，里与蕃占时期敦煌的将级别规模接近，将头即可称为 brkyevu rje（百户长），所以吐蕃敦煌部落又以里正（Li-ceng）来称呼将头。

国家图书馆藏 BD09630《部落转帖》是一件与征发牛有关的文书：

- “1 部落转帖 十将并里正等。
- 2 将掣家牛。
- 3 右件牛昨日处分，今日取齐，直□/□
- 4 □/□无次第方印，严限□/□
（后缺）”²

这表明将头的别称里正在汉文文书中同样出现，负责征调本将民户的牛服官役。

敦煌汉文文书中还出现有乡官一职，P.2807 号《祈愿文》云：

“部落使等并诸寮探，愿俸禄弥厚……番教授愿敷扬政术，镇遏玄门……教授阏梨等，愿驾三车□□（而访）

① 杜佑：《通典》，商务印书馆，1935年，192页。

② 郝春文：《中国国家图书馆藏未刊敦煌文献研读札记》，《敦煌研究》2004年第4期，28页。

杨……诸乡官父文檀越优婆夷等，愿常归佛日。”^①

从 P.2807 号《祈愿文》来看，吐蕃统治下的敦煌乡官在部落使及其诸僚、番教授、教授阁梨等僧俗官吏之后出现，其地位在部落使及其诸僚之下，所以笔者以为乡官当是部落下级建制将的负责人将头的又一称谓。

三、关于吐蕃时期敦煌古藏文文书中的 Inga rkang（五岗）

在上引 P.T.1087《善善不得逃逸甘结》中还出现有 Inga rkang 一职，王尧、陈践先生将其翻译为十户长，该职务位于千户(stong pon)、小千户(sdong chong)、百户(brgyevu rje)长之下。乌瑞先生认为：“Inga rkang 只能是负责在规模上只有 chan 十分之一的单位的官衔，在这里我们可以肯定的将他们视为管理十户的领导。”²即 Inga rkang 为部落基层组织将（chan，即 tshan）的负责人之下属，为十户长，所辖民户为将所辖民户的十分之一。但是乌瑞先生没有进行详细论证，没有给出能证明 Inga rkang 所辖民户为十户的史料。

Inga rkang 直译为五岗，根据前面的研究结论，rkang 为一定面积的耕地，系征发赋税差役的单位，则五岗（Inga rkang）就是管辖承种五岗（rkang）耕地之民户的基层负责

① 《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第 1 辑，甘肃人民出版社，1999 年，第 197 页。

② [匈]乌瑞著，吴玉贵译：《公元九世纪前半叶吐蕃王朝之‘千户’考释》，《国外藏学研究译文集》第 2 辑，西藏人民出版社，1987 年，第 50、52 页。

人,该职务所管辖的民户并不一定就是十户。但是由于吐蕃以十进制的名义编制民户,则五岗(Lnga rkang)可能又被称为十户长,只是目前还没有史料能够加以证明。

前引 Ch. 73. xv,5 号文书记载百户长(五十岗, Lnga-bchu-rkang)及其属吏(Vog-sna)一起负责组织部落民户进行抄经,属吏(Vog-sna)要对写经生进行监督并回收抄写好的经卷,为五十岗(Lnga-bchu-rkang)的下属。刘忠、杨铭先生认为“Vog-sna:一般将的下属,似为地方耆老。”^①笔者认为属吏(Vog-sna)就是将头(五十岗, Lnga-bchu-rkang)的下属五岗(Lnga rkang),二者地位相等、职能相同。

S.3287 号背《子年(公元九世纪前期)五月左二将百姓汜履倩等户口状》有以下内容:

“弟,履勛,娶左六将费荣下李买妇为妻……女,心娘,出嫁左一将徐寺加下吴君奴;女,太娘,出嫁左一将徐寺加下张通子。”

“左二将状上……午年孽三部落已后新出生口男,性奴,出度。女,担娘,嫁与丝绵部落张□下张清清……远远,妻娶同部落吴通下鄯石奴妹女鞠□。女,扁娘。男,迁迁,妻娶本将程弟奴女。”

“□梁庭兰户……金刚妻娶同部落曹荣下索进昌女。”^②

① [英]F.W.托马斯著,刘忠、杨铭译:《敦煌西域古藏文社会历史文献》,第71页。

② 唐耕耦、陆宏基:《敦煌社会经济文献真迹释录》,第2辑。全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,377-380页。

此卷文书中多次出现有‘××下’的民户姓名，如“费荣下”、“吴通下”等，李正宇先生认为：“1.《汜卷》中的‘××下’系指‘××团头属下’的意思。2.《汜卷》中的‘××下’是‘将’以下的居民编组……3.《汜卷》中的‘××下’所代表的户团组织，大约也是以十户的规模编组的。”金滢坤先生也是这一观点^①。而杨际平先生则认为该卷文书中“××下”的民户实为依附于××户下者，系依附农民，他们不能自立门户，其身份地位自然不同于一般良人，但他们又可与良人通婚，则其身份地位似又高于奴婢^②。笔者认为 S.3287 号背《子年（公元九世纪前期）五月左二将百姓汜履倩等户口状》中的“××下”应是将以下的居民编组，“××下”系五岗（Inga rkang,）××属下之意，但此居民编组并不一定就是 10 户。文书中出现“费荣下”、“吴通下”、“曹荣下”等内容，表明费荣、吴通、曹荣等人正是部落中的五岗（Inga rkang），他们又被称为五十岗（Lnga-bchu-rkang, 将头）的属吏（Vog-sna）。由于笔者尚未见有史料能够证明敦煌寺户的基层负责人团头也是蕃占时期敦煌部落基层百姓之负责人的称谓，所以窃以为目前还不能认定五岗（Inga rkang）即团头，这一问题的解决还有待于对史料的进一步发掘和探讨。

① 李正宇：《吐蕃子年（公元 808 年）沙州百姓汜履倩等户籍手实残卷研究》，《1983 年全国敦煌学术讨论会论文集·文史遗书编》上，第 198 页；金滢坤：《吐蕃统治敦煌的社会基层组织》，《中国边疆史地研究》，1998 年第 4 期。

② 《吐蕃时期沙州社会经济研究》，《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，第 410-411 页。

综上所述，吐蕃统治时期敦煌部落中存在有将这一下级组织，是由耕种五十岗（rkang）土地民户组成的基层编制，其负责人被称为将头，在吐蕃文文书中被称为 Lnga-bchu-rkang，系管辖耕种五十岗（rkang）土地民户的官员，又被称为 brkyevu rje（百户长）、里正（Li-ceng）、乡官，具有组织所辖民户交纳赋税、应征服官府劳役和战时带领本将人员组成军事编队出征的职责。在将头之下又有五岗（Inga rkang）一职，负责管辖耕种五岗（rkang）耕地的民户，协助将头处理本将行政军事等方面的事务。吐蕃在敦煌等占领区建立了一整套严密的统治体系。

归义军政权直接承袭了吐蕃在瓜沙地区的统治，归义军的基层管理机构也受到了吐蕃的影响，归义军时期设有敦煌、莫高、神沙等十一乡，后来又演变为十乡建制，由乡官主管乡务，而不同于唐前期一乡事务由五个里正直接管理^①。如莫高窟第 98 窟供养人题记就有“知沙（洪）池乡官”王富延^②，乡官之职直接源自蕃占时期，归义军时期的乡建制规模小于吐蕃时期的部落而大于将。莫高窟第 5 窟还有“知洪沙（池）将务”杜彦思^③，“洪沙（池）将”应是洪池乡下属之将，这一建制也当源自吐蕃，但是目前归义军乡下建制的史料记载目前笔者仅见到这一例，所以其具体情况究竟如何尚不清楚，有待进一步探讨。另外归义军乡官之下还设里，有里正一职，如 S.1366 号《油面破用历》第 35—36 行

① 参见陈国灿：《唐五代敦煌乡里制的演变》，《敦煌学史事新证》，甘肃教育出版社，2002 年，360—383 页。

② 敦煌研究院编：《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年，35 页。

③ 《敦煌莫高窟供养人题记》，3 页。

载有：“二十一日准旧十乡里正纳球场，明并（饼）四十二枚，用面二斗一升。”^①但归义军时期的里见于史料记载的也很少^②。里正在蕃占时期同样也有设置，笔者怀疑归义军的里正可能并非按照唐代一乡五里的规格进行设置，归义军时期的里正可能就是乡下所设将之主管，里即前引莫高窟第5窟题记中的将。这一建制承袭了吐蕃时期部落下设将，将的负责人将头又称为里正的做法，是唐制与蕃制相互影响，相互渗透的产物。此时归义军之里正已成为单纯基层行政官吏，乡下所设的将（里）也只是一个单纯基层行政建制。

吐蕃王朝灭亡后，在后世藏族部落中仍然存在有基层组织，在安多藏区寺院，“关于寺院与所属部落的隶属关系……其具体隶属情况如下：活佛——襄佐……——千户（或官人）——百户（或郭哇）——百长（小官人）——千保什长。”^③青海海南地区的藏族部落分千户部落和百户部落两级，千户部落之间不相互隶属，1个千户部落一般辖3至7个百户部落。清道光二年（1822年）十一月，“赴西宁查办番案”的钦差大臣那彦成将贵德厅、循化厅的千百户进行重新编制，规定300户设千户1员，千户之下，设百户、百总、十总。百户1人，管100户；百总1人，管50户；十总1人，管10户。^④这些都与吐蕃统治敦煌等地部落中的

① 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》，第三辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第283页。

② 陈国灿：《唐五代敦煌乡里制的演变》，《敦煌学史事新证》，378-379页。

③ 吴均：《论安木多藏区的政教合一制统治》，《西藏封建农奴制研究论文选》，第472页。

④ 青海社会科学院藏学研究所编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社，1991年，第125页。

千户长(部落使)、Lnga-bchu-rkang(五十岗)或 brkyevu rje(百户长)、五岗(lnga rkang, 十户长?)非常相似,它们之间当存在着一定的传承关系,由此可见吐蕃王朝时期的部落组织制度对后世产生了深远影响。

从敦煌史料看唐代陇右地区的 后吐蕃时代

马 德

(敦煌研究院文献研究所)

吐蕃王朝是藏族先民建立于青藏高原的奴隶制国家,从公元 8 世纪中叶开始,强大起来的吐蕃王朝先后拥有了中国西部的广大地区,统治达百余年。敦煌及陇右地区即在吐蕃统治区域之内。公元 9 世纪中期,吐蕃在敦煌和陇右地区的统治虽然随着吐蕃王朝灭亡而告结束,吐蕃王朝灭亡和分裂为小邦并退居高原。然而,吐蕃留给所统治地区的影响却又在敦煌及陇右地区延续了一个多世纪,即公元 9 世纪中期至 10 世纪中期,这就是我们本文要讨论的敦煌及陇右地区的后吐蕃时代。作为这个时代的标志,就是吐蕃语言仍然是陇右广大地区各民族之间的公共语言而被广泛运用,吐蕃赞普的形象在敦煌石窟中频频出现。而这些历史现象与当时吐蕃在陇右广大地区的残余势力似无多大关系,似乎也未受到中原地区走马灯一样的改朝换代的干扰。下面,本文就“后吐蕃时代”这个概念作几点简单的说明。

敦煌吐蕃文文献中,有一部分成书于吐蕃统治结束之

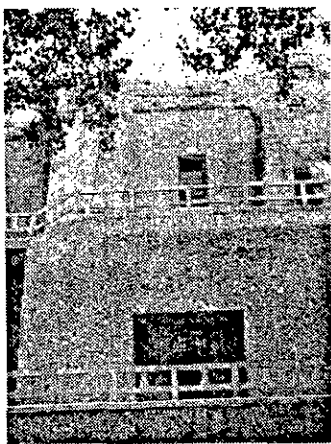
后。1981年，法文版《亚细亚学报》第269卷第1期发表了匈牙利乌瑞教授的名作《吐蕃统治结束后敦煌和甘州使用藏语的情况》^①，列出公元9世纪中期至10世纪前期的18件藏文文件，包括甘州回鹘可汗的诏书、等等，都是极其重要的社会文书的研究与敦煌藏文文书的时代。有一份文件中还使用了唐天复年号。有趣的是，这些藏文文书的背面，几乎都写有汉文，有佛经，也有其它方面的内容。包括我们前面提到的历史文书，背面也有汉文。因为没有见到原件，所以我们对这些文书背面与正面的关系不能详细了解，背面的汉文内容和本文的关系也就不是很大。对照这18份文书，结合敦煌石窟与敦煌文献中其它相关史料，可以明显看出敦煌及陇右地区后吐蕃时代的特征。

乌瑞大作中列举的藏文官文书中，S.73IV14是张议潮攻克凉州后发给沙州和瓜州刺史的命令；P.t.1081、P.t.1124、P.t.1189等都是处理归义军内部事务的文件，应该成书于张氏归义军前期。而书写最多的P.t.1188背面，写于天复年间，其中包括一件回鹘可汗的诏书；P.t.1182也是回鹘可汗的诏令，也应该成书于这一时期或稍早一些。由此可见，整个张氏归义军时代吐蕃文一直都在使用吐蕃藏文。

莫高窟今编第156窟是推翻吐蕃统治的功臣张议潮的“功德窟”，建成于吐蕃统治敦煌结束不久。此窟的建筑型

① 乌瑞（匈牙利）著，耿升译：《吐蕃统治结束后敦煌和甘州使用藏语的情况》，载《敦煌译丛》，甘肃人民出版社1981年，第212—220页。

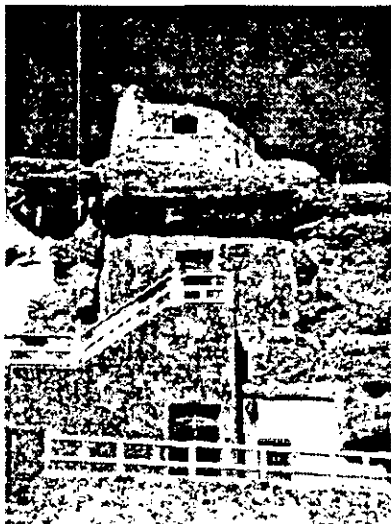
制是与上屋的第 161 窟及其顶上的土塔在一条中轴线上分上中下三层。这种窟塔组合的石窟型制与结构是吐蕃时代的产物。笔者另将专门撰文探讨这一问题^①。这里需要说明的是，第 156 窟一组的营造年代是归义军初期，完全属于吐蕃时代佛窟的体系，是吐蕃组合式石窟型制的延续。同时，记录第 156 窟营造的历史文献 P.2762《张淮深德政碑》写本背面，书写了数十条汉藏对照词语，内容有河西（一路）北方、月历名等。第 156 窟建成于公元 865 年顷^②，但碑文撰写于二十多年后的唐中和时期（888）^③。而背面的藏汉对照词语则晚于正面的碑文汉文文稿，书成时间当在公元 890 年之后。由此看来，到公元 9 世纪末，归义军建立近半个世纪之际之后，敦煌地区又开始用藏文、学藏文。



① 笔者《莫高窟吐蕃时代的窟塔组合式建筑形式》，待刊。

② 参见贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营造年代》，载《敦煌莫高窟供人题记》，文物出版社，1986年。

③ 参见荣新江《敦煌写本敕河西节度兵部尚书张公德政之碑校考》，载《周一良先生八十生日纪念论文集》，中国社会科学出版社1993年1月。



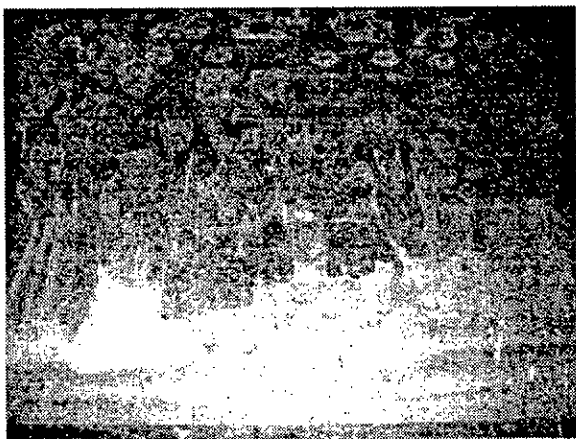
值得注意的是，这份文献所书写的汉藏对照词语，“ha sib yang ngos”的直译应该是“河西北方”，而在这里写成“河西一路”；“bod”（吐蕃、大蕃）在这里被写成“特蕃”，而“bod bri tsan bo”由按常规写成“吐蕃天子”。笔者理解，这个“特蕃”应该是指曾经统治者敦煌的吐蕃王朝及其对

后世的影响；“河西一路”是指曾被吐蕃统治过并仍然在受其影响广大地区，而文书中另外一些族名如“退浑”、“回鹘”等，就是这一地区曾经被吐蕃统治过的并且还有势力的民族。

在敦煌石窟壁画中，“吐蕃赞普听法图”一直是吐蕃统治时期的《维摩经变》的主要画面之一。可在吐蕃统治敦煌结束以后的一段时

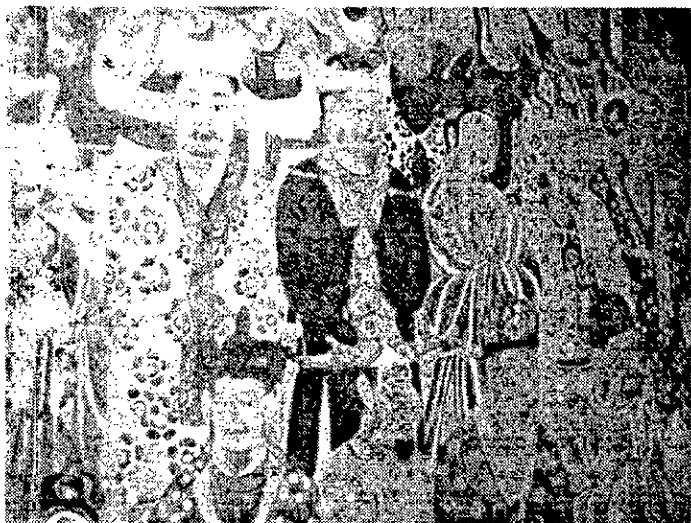


间里，敦煌石窟新建的一些大型佛窟，如莫高窟第156、85、12等窟的《维摩经变》中都不再出现。到张氏归义军后期，消失了半个世纪的吐蕃赞普画像，奇迹般地出现在莫高窟第9窟的各国王子行列之中；而且显赫地排列在第三位，身边如同前二位王都一样拥有两名侍从。莫高窟第9窟建成于张氏归义军后期的张、索、李氏三权鼎立时期，在这里召唤吐蕃赞普的亡灵者，是空有“司徒”职衔的张承奉，还是挂帅归义军节度使的索勋，还是实际控制归义军政权的李氏兄弟？这些悬念目前尚不得而知。但有一点可以肯定的，就是吐蕃赞普和吐蕃王朝的巨大影响力，在其政权消失半个世纪以后，仍然是敦煌的执政者们用以改善民族关系、巩固自己统治的可借力量。



从此之后的莫高窟大窟中，凡是绘维摩的洞窟壁面上，总有吐蕃赞普出现在各国王子法的行列之中，只不过是吐

蕃占领时期的首席位置上退到后面。建于公元九世纪初年的莫高窟第138窟即如此。这幅画与第9窟相只数年时间，但敦煌地区却发生了翻天覆地的社会变革：先是李氏家族联合各方面的势力杀掉索勋，将张承奉重新扶上节度使之位作傀儡，掌握和操纵张氏归义军的所有大权；接着张承奉羽翼丰满，又逐灭李氏家族而亲掌归义军政权。莫高窟第138窟即建于张承奉亲政时期。吐蕃赞普的阴魂与其它在世和不在世的各国王子一道为张承奉保驾护航。几年以后，张承奉在敦煌建立了一个短暂的“西汉金山国”。由于在对外扩张战争中遭到惨败，便随之连张氏归义军政权也一起葬送。



曹议金为开山鼻祖的曹氏归义军政权接受了张氏归义军及金山国的惨痛教训：为巩固自己统治而实施的三大策略：奉中原正朔、利用佛教和改善民族关系。其中后两条均与吐蕃有关。



在改善民族关系方面，吐蕃文的运用就是突出的历史事实。我们仅从乌瑞大作列举的与于阗来往的的文书信，如 P.t.984、P.t.1106、P.t.1120、P.t.1284、P.t.1256、P.t.2111 等，均为曹氏归义军前期的文献。当时是于阗国最强盛的时期，于阗也有自己的文字，在敦煌文献中也有发现，还有汉文和于阗文双语的文书，现在看来这类文书出现也较晚，可能是到公元 10 世纪中期以后。也就是曹氏归义军的中期以后。在这之前，曹氏归义军与于阗的书信往来一律使用藏文。





利用佛教方面，先是在曹议金自己为窟主营建的莫高窟第 98 窟内，像张奉时期一样绘上吐蕃赞普的画像，接着有曹氏权贵和幕僚们在以后的半个多世纪里建成的莫高窟第 100、108、454、61、25 榆林窟第 32 窟等大窟中，都有吐蕃赞普站立于各国王子行列中。第 100、108 窟建成于公元 939 年前后的曹元德时期，第 454 窟建成于公元 944 年前后的曹元深时期^①，第 61 窟建成于公元 957 年前后的曹元忠时期，而第 26 窟与榆林窟第 32 窟（赞普像残存头部与上身领口处）则建成于公元 964 年到公元 985 年间的曹元忠、曹延禄统治敦煌的北宋初期。在整个曹氏归义军政权的前期和中期，历五代、宋初，吐蕃赞普长久不散的阴魂，吐蕃统治在周边各民族的深远影响，奉中原正朔的曹氏祖孙三代的历代统治者十分看重，对曹氏政权的巩固和强大，对敦煌地区的社会安定与发展起到了一定作用。

^① 参拙作《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社 1996 年 12 月。



一个灭亡了一百多年的王国，她的国王画像一直在石窟中出现并占有一定地位，说明吐蕃百余年对陇右的治理的影响巨大。也可能是吐蕃族的残余势力还在陇右地区，最少是在敦煌活动了一百多年。



我们从壁画中看出，在敦煌石窟中，吐蕃时期的赞普像

是红色头巾和白色长袍，张氏时期因袭之；而到曹氏前期，赞普的衣服从头到脚全部成了红色——长袍也是红色的；到曹氏中期的宋代初年，赞普服装的颜色又回到吐蕃及张氏时期的式样，即红巾白袍。这两种服饰在吐蕃时期的供养人像中出现过，即莫高窟第 359 窟的男供养人。但这些人可能是一般的吐蕃或汉族的贵族，他们的身份和地位显然不能和赞普同日而语。这就是说，到归义军时代，吐蕃赞普在敦煌人心目中的地位与吐蕃统治时期还是有一定区别的。红巾白袍与红巾红袍在身份和地位也也有区别。吐蕃赞普像的头巾和衣服颜色的变化，应该是一种历史现象，而且可能还有更深刻的社会历史背景，还需要我们进行更深入探讨。

著名的敦煌藏文吐蕃历史文书中，P.t.1288 号和 IOL750 《吐蕃大事纪年》，是经过整理和编纂的吐蕃王朝建立初期和前期的历史记事，目前所见资料截止于公元 764 年；笔者认为这部分文献成书于吐蕃统治时期的可能性较大。而 P.t.1286、P.t.1287 卷所记的其它内容，均应成书于吐蕃统治结束之后。P.t.1286 《赞普世系》，也应该是吐蕃统治敦煌结束以后所记，因为文中所记最后一位赞普朗达玛，即是吐蕃王朝的末代赞普，也是吐蕃统治敦煌结束后的赞普^①。这份文献的后部还有残缺，说明成书于吐蕃王朝灭亡之后。但无论是统治时期还是统治结束以后，这些历史文献及大量的吐蕃文写经，为敦煌所独有，在吐蕃本土及其占领过的广大地区都没有发现过。所有文献的原成书地点，应该就在敦煌。住在敦煌的吐蕃文人们参照汉唐制度，编史修志，总结吐蕃历史的经验教训，不仅为后人留下一份珍贵的历史文献，也

^① 黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社 2000 年 8 月。

为后世历史的发展提供借鉴。吐蕃统治时期整理《编年史》；吐蕃统治结束以后，对吐蕃历史进行全面的总结和叙述，这也可能是参照汉族的史志编修制度。另外，由此推测，P.t.1283《北方诸邦王统》也应该是后吐蕃时代的历史文献——用吐蕃文编写的民族史志。

因此，历史事实证明，在吐蕃统治敦煌后期，敦煌曾是吐蕃的文化中心，这里集中了大批的吐蕃族、汉族及各族的文人，从事佛经翻译和各种文化事业活动。吐蕃民族在这里大师接受唐朝的先进的经济文化，促进了自身的历史性的发展变革，敦煌成为吐蕃文明的历史见证。这一问题涉及问题较广，笔者将另文探讨^①，兹不赘。

公元8、9世纪间，吐蕃对西域地区百余年的统治，不仅使自身发展强大，而且也替唐朝担负起保卫丝绸之路的任务^②；敦煌的吐蕃文化中心地位，吐蕃文化对陇右广大地区的渗透，成为后吐蕃时代文化的起源。吐蕃文化在唐陇右地区后吐蕃时代一直存在着巨大影响，对这一时期陇右各民族之间的经济文化交流，改善民族关系和促进社会发展，发挥了重要的历史作用，值得我们认真研究和总结。

① 笔者《论敦煌在吐蕃历史上的地位》，待刊。

② 史苇湘：《敦煌历史与莫高窟艺术研究》，甘肃教育出版社2002年12月。

“引路菩萨”与“莲花手”

——汉藏持莲花观音像比较

李 翎

(中国国家博物馆)

大乘佛教流行以后，阿弥陀佛、观音和大势至菩萨的造像组合，逐渐取代了释迦牟尼、帝释和梵天的组合，尤其是观音菩萨，在佛教盛行地区可谓始终是一个重要的崇拜对象。在中国佛教的两大系统：汉传佛教与藏传佛教信仰中，观音菩萨都是一个重要神祇，在某种程度上甚至可以说，其地位几乎超越了佛。汉地，观音的崇拜演变为对观音娘娘的民间信仰，而藏区，观音则成为雪域的保护神，藏王成为观音在现世的化身。藏传佛教造像于6、7世纪出现了一种或立或坐姿的持莲花菩萨，其流行之广，延续时间之长，几乎在西藏的每一处寺院都可见到。佛教图像志中，对于持莲花菩萨的造像，尤其是立姿像，一般多称之为“莲花手”，即观音的一种身形，目前所知确定年代最早的实物是阿里地区“观音造像碑”上的石刻莲花手图像、青海玉树文成公主庙附近的崖刻，二者都是吐蕃时期的遗存。造型特征是立姿，左手持莲花，右手施与愿印。

印度学者巴达恰利亚在《印度佛教图像志》有关“无量光(Amitābha)”的内容中谈到“莲花手”这个概念时说：“在禅定中的无量光，被设想为西方极乐世界的教主，主管贤劫(bhadrakalpa)，但他自己不行动，而是他的助手——莲花

手菩萨，负责行动和创造”。显然，莲花手的职能是代无量光行佛事的，即当观音以本尊佛无量光的旨意行事的时候，就是“莲花手”。因此巴氏说：只要说到无量光，代表他在人间救度的观音菩萨，出现并使用的名号就是“padmapani”，即莲花手，而不用“Avalokiteśvara”，即观世音。

尼泊尔有一则关于“莲花手”的传说，说有一头大象想要去摘池塘中的莲花，不幸的是他滑进烂泥中，这头象痛苦地大喊并祈祷那拉衍那^①。这时正在丛林中的圣观音，听到了求救声，马上变成那拉衍那的样子，将大象从沼泽中解救出来，为表达感激之情，得救的象将采得的莲花献给观音。观音则将大象献给他的莲花，献给了释迦牟尼佛，释迦牟尼佛谢过观音的莲花，要他将莲花献给他的本尊无量光佛。观音将整个故事告诉了无量光佛，为了赞扬观音的慈悲行为，无量光佛让他永远持有莲花，继续做有利于众生的事。从此以后，观音就以莲花手而著称。

通过以上的材料及相关经典，“莲花手”的概念基本上可以确定，即“莲花手”是观音的一个称号，这一称号来自他的宗教职能。其职能总的来说有二，一是“除六道三障”，即救度六道众生脱离轮回之苦，如《大乘庄严宝王经》等观音类经典所宣示的，这时的“莲花手”是一种泛称，它指示的是现各种身形的观音。二是救“人道”的观音，即在未来佛尚未降世之前，于“人”间救度的菩萨，这时的“莲花手”是一种特指，指示观音为西方教主无量光佛的助手，代替无量光佛于“人”间行佛事。然而，两种职能的“莲花手”观音，只限于称号，并不具有特别的图像意义，因此佛典中出现的“莲花王”、“莲花手”等，是观音的一个名称而非特指

① 那拉衍那(Narayana)，为毗湿奴的一个身形。

某一造型样式，“莲花手”，不是一个具体存在的造像样式，只是就宗教意义而言，对观音的一个称号，“莲花手”本身不具有图像意义。从佛教图像学意义上讲，只要是持莲花观音以具体的样式出现时，这位“莲花手”或“莲花王”就会具有与供养像法相应的图像学名称。

持莲花观音在发展演变过程中，从造型规律上说，他吸收了印度传统艺术中的姿态，如各种样式的坐姿和动感的立姿，尤其是手印，本身就是印度文化中最为古老的而又最具力的一种，在密教，甚至在佛教出现以前，手印意义已经形成，而7、8世纪流行的密教成就法则赋予它更多的内含，所以传入西藏的各种持莲花观音，手印、姿态的意义是十分明确的，在分析样式的变化时，不能简单地说是造像者对于样式的选择而导致的变化。因此，本文依据现有实物，从藏传佛教的持莲花观音的造像中确定出三个功能体系的五个身形，而见于文献最早的名称则可能是汉文佛经提到的香王观音，这种像法是尚处于持咒密法阶段的供养像，不同于藏地后弘期流行的成就法供养像。从样式的定型时间看，早在7、8世纪，这些观音类型可能在印度都已形成，并于前弘期传入了西藏，而在后弘期广泛流行。

事实上，藏传佛教，尤其后弘期流行的持莲花观音具有多种成就法，每一种成就法的供养像，依据不同的修持法而有不同的称号，因此笔者考察佛典的结果是在藏传佛教中，持莲花的观音造型，依据宗教功能和成就法，可以划分为三个功能体系的五种身形样式。具体如下：

一、洒甘露、救“六道”观音

1 香王观音，跏趺坐姿，右手施无畏印（或与愿印），左手持莲。

2 空行观音，游戏坐姿，左手持莲花，右手下垂施与愿印，成就法造像必有胁侍，下有鸟像，头冠上有无量光佛。

3 如意轮观音，半跏趺坐，左手持莲花，右手支颐，思维相。

二、无量光助手、救“人道”观音

即：世间尊观音，各种坐姿，手势同上，成就法像既有单尊、亦有具胁侍像，而以单尊成就法像居多。头冠上有法金刚或无量光。

三、可以代表无量光佛的观音

即：法金刚观音，呈跏趺坐姿，左手持花，右手当胸承花头，特殊的标识是头戴五佛冠，以代表此身形是由五佛共同化现。观音的这一样式只流行于后弘初期，后期不见。

图像意义：香王、空行、如意轮观音表示救六道众生；世间尊代表无量光的助手，救人道；法金刚意义较为特殊，在观音化身中只有此身可以代表本尊无量光佛。

综上所述，藏传佛教“莲花手”的这个概念，包含了诸多观音的供养身形，从图像学意义上考察并辨识他们，对于佛教造像研究是首要的。本文在此讨论的汉藏持莲花观音像之比较，所使用的“莲花手”概念，是宗教学意义上的泛称，指的是以上各种像法之持莲花观音，目的在于将这种流行的各种持莲花观音身形，与汉地所谓的“接引菩萨”做一个形式与内容上的比较，以梳理源于印度的佛教神；观音在汉藏两种文化体系中，其造像样式的变化。

藏传佛教“莲花手”这一名称的使用，在不严格的图像志论述中已十分流行，说明其造像数量之多，信仰之流行。而一个显然的问题是，在汉地佛教对观音的称号中，鲜见“莲花手”这一名称。无论其持花与否，最通用的就是“观音菩

萨”。然而，通过笔者的分析，发现汉地持莲花的观音中，在样式及功能上与藏传佛教之“莲花手”相似的一种身形，是唐代以来流行的“引路菩萨”。以下介绍几幅代表作品：

第一幅：唐代，现藏大英博物馆，斯坦因绘画第47号。菩萨左手持莲花，上系小幡——引导死者往生的标志，右手持柄香炉，在其身后是一贵妇小像。在画的右上角有榜题，前面文字不清，只余下“引路菩”三字。

第二幅：晚唐至五代，现藏英国博物馆。菩萨持小莲花和幡。画左上角榜题：“引路菩萨一躯”。

第三幅：五代，现藏英国博物馆 斯坦因绘画第46号。菩萨持大幡，无花。头冠上为无量光化佛，此为观音菩萨。

第四幅：五代，法国吉美博物馆收藏第1765号。菩萨右手持大幡，无花。左上角书写：“女弟子康氏奉亡你薛途，画引路菩萨壹尊一心供养”。

第五幅：五代至北宋，现于法国吉美国立东方美术馆收藏，麻布设色 165×54 厘米 此画于1906至1909年间为法国人伯希和从敦煌莫高窟掠走。菩萨左手持大幡，画面右上角有榜题框，无字。从菩萨头冠上的化佛，可辨认出是无量光，因此此菩萨是观音。

第六幅：五代至北宋，现于法国吉美国立东方美术馆收藏，麻布设色 165×54 厘米 此画于1906至1909年间为法国人伯希和从敦煌莫高窟掠走。画面与上同，但方向相反。

以上六幅基本可以认定为“引路菩萨”的图像，主要特征是：菩萨头上有化佛，可以确定此菩萨是观音，菩萨手中必持有莲花，或代之以引路幡，标明其引导死者往生的宗教功能。

通过六幅年代不一，样式变化的引路菩萨像，可以得知：

唐代做为持莲花观音的标识：莲花，还清楚地表现在菩萨手中，引路幡只是一个很小的符号附着于莲花上。如第一、二幅所示。发展下去，即五代以后，随着净土信仰的进一步流行，菩萨手中的引路幡变大，莲花消失。这时“莲花手”的意义不见了，净土信仰中接引菩萨的意义，明显突出，如后三幅图示。

汉地自东晋一些文化精英结社倡行死后往生西方极乐世界以来^①，至7、8世纪，即隋唐之际，净土信仰作为一个佛教宗派——净土宗，从而在理论及崇拜仪式上更加系统化，往生思想则成为一种普遍的文化现象。按佛经所说，当人命终时，称念阿弥陀佛名号，就会有菩萨下临接引死者西去佛国。所以唐宋之际，图像上极多描写西方净土盛境的“西方三圣”，同时，另一种图像样式也在汉地产生，即由佛、菩萨接引死者往生的“接引图”，这时往往是三圣同时出现，据佛经说，观音是“手持金刚台”与阿弥陀佛及大势迎接往生的众生^②。而进一步出现的图像，即是本文讨论的样式：以单尊菩萨样式出现的“接引菩萨”。这位负责接引死者的菩萨，从画面上的榜题看，在当时就称之为“引路菩萨”。

接引众生往生西方，除了教主无量光外，菩萨身份的还

① 白莲社，源于东晋慧远所创之结社念佛，东晋太元九年（384），慧远入庐山，住虎溪东林寺，四方求道缙素望风云集。元兴元年（402）七月，集慧永、慧持、道生、刘遗民、宗炳、雷次宗等一百二十三人，于东林寺般若台无量寿佛像前建斋立誓，精修念佛三昧，以期往生西方。以寺之净池多植白莲，又为愿求莲邦之社团，故称白莲社。其后追随者渐多，开净土教兴盛之端绪。唐末宋初，尤为盛行。

② 见上引《观无量寿经》之第十四观：“阿弥陀如来与观世音及大势至无数化佛百千比丘声闻大众无量诸天。七宝宫殿。观世音菩萨执金刚台。与大势至菩萨至行者前”。

有大势至菩萨，但为什么供养像中只以观音的身形出现呢？据《大正藏》12册，刘宋罽良耶舍所译的《佛说观无量寿经》，在讲说十六观之“观音观”时，描述了观音作为接引菩萨的身相特征：

[观音]臂如红莲花色，有八十亿微妙光明，以为瓔珞。其瓔珞中，普现一切诸庄严事，手掌作五百亿杂莲华色，手十指端，一一指端有八万四千画，犹如印文，一一画有八万四千色，一一色有八万四千光，其光柔软普照一切，以此宝手接引众生。

通过佛经，首先可以确定，“引路菩萨”是据“观经”以宝手“接引”众生而来的一个观音称号，而这个身份的观音，从宗教功能上看等于“莲花手”，即作为阿弥陀的助手，在人间行佛事的神。所以比照前文，可以说“引路菩萨”属于救度“人道”的观音系统，可能是前弘期传入西藏并盛行不衰的“世间尊观音”身形在汉地的变体。

初唐就在壁画、石刻造像中流行的持莲花菩萨像，虽然样式上与藏传佛教的“莲花手”（其实是“世间尊观音”）基本相同，但从未有学者使用这个称号。这一来自印度，而盛行于藏传佛教造像中观音的称号，虽然见于汉文译经，却只被用于西藏的佛教图像志中。汉地传统只称其为“观音”或“菩萨”。在净土信仰流行以后，这一观音身形则演变为引导死者往生的“引路菩萨”。

本文的结论是，持莲花观音在汉藏供养系统中，呈现为不同的图像样式，表现了不同的信仰习惯，但宗教功能上基本一致。与藏传佛教造像发展的观音成就身形相对应，这种

手持莲花菩萨在汉地，到晚唐即成为往生观念中的引路菩萨。通过图像可以看出，作为“莲花手”功能的观音，在引路菩萨的图像样式中，最初依然保持了传统的持莲花标识，即左手持莲花，只是在莲花上端缀有一个小小的冥幡，正是这个汉地象征死亡的小幡，标示了持莲花观音在汉地造像样式中的变化。于是观音由西方极乐佛国教主的助手——持莲菩萨，变为负责接引导死者升向西方极乐佛国的“引路菩萨”。其图像特征是，手持莲花引导跟随他的死者走向佛国，在他所持的莲花上，系有一个飘扬的冥幡，这是他作为引路菩萨的标识。这个图像进一步的发展是，作为引路菩萨，幡的标识性比莲花更为突出，“人道”的救主“莲花手”观音，原本标识性的莲花退居次位甚至消失，只以手持冥幡为标识，于是作为“莲花手”救度人道的世间尊观音，在汉地净土宗的盛行下，脱胎出一种新的样式：持幡引路菩萨。五代时，这种样式基本定型，它说明观音菩萨在汉地净土信仰的促使下图像新样的产生。这位头冠上有无量光化佛的菩萨像，阿弥陀佛的助手——观音菩萨，一手持柄香炉，一手持一长杆，长杆上缀着一面迎风飘摆的大幡，原本作为观音标志性的持物——莲花，在此完全消失了。

值得注意的是到宋代，引路菩萨信仰的进一步发展，成为往生信仰的重要大神。由于其主管升天一事，故与主管地狱的地藏菩萨一道，成为死者死后求福升天信仰的一组重要神。尤其在四川一带，引路观音多与地藏菩萨组合，表示救度和引导往生，因此，作为与“地藏王菩萨”相对应的称号，引路菩萨在宋代也称之为“引路王菩萨”。见于四川宋代的造像“观音坡”第1号龕，其中题记称“皇宋绍兴二十四年，地藏王菩萨、引路王菩萨……”样式为：左手持幡盖的长竿。

另外佛安桥第 8 号龕有南宋所刻引路王菩萨像，题记为“……发心造……引路王菩萨，祈乞现存安乐……”^①像式为右手持长幡过顶。这种称号及造像组合自宋代开始，表明引路菩萨这一汉地特有的观音身形在功能上的更加明确。由于这种身形在民间的流行，以至到明清，成为水陆画中常常出现的一组神众，如明代宝宁寺壁画中出现的持长幡引路菩萨，称之为“引路王菩萨众”。

引路菩萨，这一职能的明确，使“莲花手”观音原本的标识——莲花，在这种明确下，转换为体现汉地传统的冥幡，从而成为观音这一身形的标识。如此，持莲花观音这一个汉地样式，成为印度观音造像传入后，同于藏传佛教的持莲花观音图像系统中，“人道”救主的“世间尊”在汉地的一个变体。

汉传佛教的“引路菩萨”

图 1. 唐代 持花及小幡的引路观音 现藏英国博物馆 斯坦因绘画第 47 号 参考文献：林树中等编著《海外遗珍·中国佛教绘画》湖南美术出版社 2001 年 9 月版 图版 5

图 2. 晚唐至五代 持小莲花和幡的引路观音，现藏英国博物馆 参考文献：林树中等编著《海外遗珍·中国佛教绘画》湖南美术出版社 2001 年 9 月版，图版 33

图 3. 五代 持幡无花的引路观音 现藏英国博物馆 斯坦因绘画第 46 号，参考文献：林树中等编著《海外遗珍·中国佛教绘画》，湖南美术出版社 2001 年 9 月版 图版 39

图 4. 五代 持幡无花的引路观音《敦煌·纪念敦煌藏经洞发

^① 参见刘长久、胡文和、李永翘编《大足石刻研究》，四川社会科学院出版社，1985 年。

现一百周年》，朝华出版社出版，2000年第1版，P134，彩色绢画，高94.5厘米，宽53.7厘米，法国吉美博物馆收藏第1765号。

图5. 五代至北宋 麻布设色 165×54 厘米 此画于1906至1909年间为法国人伯希和从敦煌莫高窟掠走 现于法国吉美国立东方美术馆收藏 参考文献：林树中等编著《海外遗珍·中国佛教绘画》湖南美术出版社 2001年9月版，图版45

图6. 五代至北宋 麻布设色 165×54 厘米 此画于1906至1909年间为法国人伯希和从敦煌莫高窟掠走 现于法国吉美国立东方美术馆收藏 参考文献：林树中等编著《海外遗珍·中国佛教绘画》湖南美术出版社 2001年9月版，图版46

图7. 明代 宝宁寺壁画 引路王菩萨众藏传佛教的“莲花手”

图8. 6世纪或更早 石雕 尼泊尔 加德满都 Gana Bahal 藏 参考文献：*Art of Tibet-Selected articles from Orientations 1981-1997*, p. 90

图9. 吐蕃时期，观音造像碑，自《中国美术分类全集·中国藏传佛教雕塑全集》第5卷，图版19

图10. 后弘期 世间尊观音，西藏昌都地区八宿寺存



图 1



图 2



图 3



图 4



图 5



图 6

“引路菩萨”与“莲花手”



图7



图 8

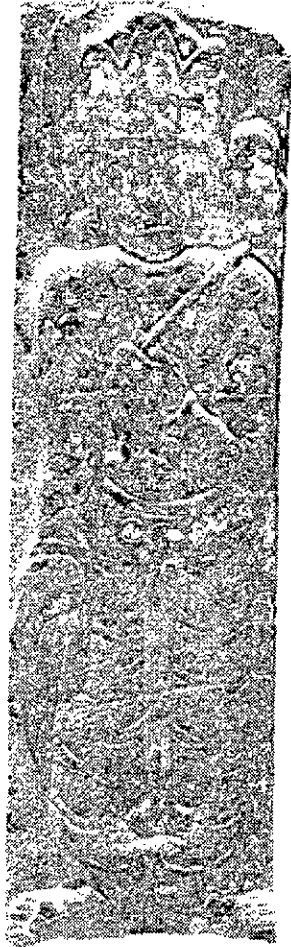


图9



图 10

吐蕃统治时期敦煌的民间

佛教信仰

党燕妮

(甘肃省图书馆 兰州大学敦煌学研究所)

敦煌地处河西走廊西端，地接西域，佛教由印度、西域经此而东传中原，以其地理之利，长期成为佛教繁荣和文明昌盛之地。隋唐时期，全国统一，文化昌盛，佛教兴盛。敦煌的佛教亦得到了充分发展，先后设立了龙兴、大云、开元等官寺，并建造了莫高窟北大像（96 窟）。^①安史之乱后，唐王朝由强盛转向衰败，吐蕃乘机侵吞河西，经十一年攻城，于贞元二年（786）占领了敦煌。^②自此至 848 年张议潮起义推翻吐蕃贵族的统治，吐蕃王朝一直占领敦煌，实施了长达 60 余年的统治，对敦煌的政治、经济、文化产生了巨大的影响。陷蕃时期，由于吐蕃统治者保护扶持佛教，敦煌佛教得到迅猛的发展，并避过了会昌法难（844~845），佛教信仰在敦煌保存了一脉相承

① 荣新江《归义军史研究》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 266~267 页。

② 敦煌陷蕃时间，诸说不一，大致有建中二年（781）、贞元元年（785）、贞元二年（786）、贞元三年（787）等说法，此从陈国灿先生贞元二年说。说见陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙洲城的时间问题》，载《敦煌学辑刊》1985 年第 1 期。

的发展，对敦煌历史文化的影晌既深且远。这一时期，莫高窟开窟不止，寺院、僧尼不断增加，兰若数量、寺户数量均猛增，抄经活动频繁，敦煌佛教呈现一派繁荣景象，^①并呈现出一种更社会化、民间化的倾向，民间信仰佛教非常流行。

有关这一历史时期的文献，在敦煌莫高窟藏经洞中保存了大量丰富的吐蕃资料，既有汉文，也有藏文。藏文文献目前已知编号文献有5000卷，可以说仅次于汉文写卷，占居敦煌出土文献的第二位。在敦煌发现的吐蕃文文献中，宗教文献所占比重最大，其中尤以佛教文献为多。集中表现在吐蕃统治时期敦煌著名的僧人法成、昙旷及王锡等人的论著、讲学笔记、佛经注疏等的完整保存。这些藏汉文资料，为吐蕃统治时期敦煌历史文化的研究提供了依据，国内外学者对吐蕃文书写卷的研究取得了大量成果，并利用这些文献对汉地禅宗在吐蕃的传播情况、西藏佛教史上吐蕃佛教顿渐之争等问题做了深入探讨，成果颇丰。^②黄颢《敦煌吐蕃佛教的特点》一文则从窟寺营建程式、寺院僧人、译经制度等方面探讨了敦煌吐蕃佛教的特点，认为此期为藏汉混合的佛教文化，并分析了敦煌吐蕃佛教的意义。^③

对吐蕃佛教及敦煌陷蕃时期佛教的研究成果，多集中于对佛教典籍、高僧大德及其译经事业及寺院僧侣信仰的研究，而忽略了佛教信仰的另一层面——民间佛教信仰。除佛教经典及相关历史文书文献之外，敦煌文献中大量的愿斋文、写经题记、

① 说见陈海涛《吐蕃时期的河西佛教》，《法藏文库》硕士学位论文抽印本，高雄：佛光山文教基金会，2001年。

② 说见杨富学《20世纪国内敦煌吐蕃历史文化研究述要》一文，《中国藏学》2002年第3期，65~73页。

③ 黄颢《敦煌吐蕃佛教的特点》，载《藏族史论文集》，成都：四川民族出版社，1988年；201~220页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第54~67页。

碑铭赞、变文、牒状等以及相当数量的敦煌石窟艺术品为我们研究吐蕃时期敦煌佛教文化提供了极为丰富的资料。本文即在前贤研究的基础上，利用敦煌文献和敦煌艺术资料，对吐蕃统治时期敦煌的民间佛教信仰试加梳理考察。

民间佛教信仰以世俗民众及下层僧侣为主体，不注重佛教义理，而侧重信仰实践，以经像崇拜为中心，以开窟建塔、供奉经卷、写经诵经、雕像布施、礼拜斋戒等实践性宗教活动为信仰方式。他们虔诚地信奉神佛，广作功德，希望能得到佛、菩萨、天王、龙王等的护佑，祈福得福，消灾避厄。在对佛教的普遍信仰中，佛教的一些教义、教规、仪式已经世俗化、社会化、生活化，融入到百姓的日常生活中。比如，在房屋中设置经堂，供奉三宝，挂经幡，念诵真言，拜佛，转经，布施，放生等等。这些活动大都来源于佛教思想或佛教仪轨，但操作起来更方便直接。佛教信仰深刻影响着敦煌民众，支配着他们的日常生活，使他们热心投身于种种佛教功德活动，主要表现在写经祈福、造像供养、各种佛事活动等方面。

一 写经祈福

吐蕃统治者笃信佛教，在敦煌大兴法事，广度僧尼，并派遣吐蕃高僧大德管理敦煌佛教。写经为信仰佛教、敬佛崇法的功德之一，吐蕃贵族组织了大规模的写经，写经成为此一时期的官方事业，许多敦煌民众参加了官方写经。英国东方学家、古藏文专家 F.W.托马斯在其《敦煌西域古藏文社会历史文献》中刊布了 2 件有关沙洲寺院写经的文书：

1.沙洲 14 号文书，卷 56，73-74 页；此文书是某寺庙抄写佛经的事务记录。寺庙负责组织监督抄写人为世俗官吏写经，

写经完成后，寺庙便发送经卷，并呈报他们的结算帐目。写经规模很大，抄经人多达八十人，校对入达二十人，支付给抄经人的报酬是口粮。所抄经为《大般若经》和《无量寿宗要经》，有藏文，也有汉文。^①

2.沙洲 15 号文书，558，卷 69，53-56 页：此文书为马年和羊年《大般若经》写经分配簿，种福田者为吐蕃太子。附有写经生分配纸张的名单，并有管理规定。^②

藤枝晃、西岗祖秀、上山大峻、高田时雄等先生对吐蕃时期敦煌的写经事业做了研究。^③官方写经主要为汉蕃两文的《无量寿宗要经》与《大般若经》，是吐蕃赞普亲自发愿而写，写经人来自汉人三部落即曷骨萨部落、悉董萨部落及宁宗部落，以部落和将为单位组织写经，设监督官和经卷收集官。另外还有同是汉蕃两文的《金有陀罗尼经》写经。其它的藏文写经材料有 P.999《无量寿宗要经出借证书》、P.3243v《丑年至寅年大般若经写经分配簿》（高田时雄拟名）等，另外台湾中央图书馆藏敦煌卷子 125《大乘稻竿经疏》背面罗列了二百多人所属部落名和捐献的经卷分量，每人捐献的数量常常达到几十帙

①（英）F.W.托马斯著，刘忠、杨铭译注《敦煌西域古藏文社会历史文献》，北京：民族出版社，2003年：65-69页。

②（英）F.W.托马斯著，刘忠、杨铭译注《敦煌西域古藏文社会历史文献》，69-72页。

③藤枝晃《吐蕃支配期の敦煌》，《东方学报》第31册，1961，268页；西岗祖秀《沙洲における寫經事業》，《讲座敦煌6：敦煌胡语文献》，东京：379-393页；上山大峻《吐蕃の寫經事業と敦煌》，《中國都市の歴史的研究》（唐代史研究会報告第VI集），1988，190-198页；高田时雄《有关吐蕃期敦煌写经事业的藏文资料》，郝春文主编《敦煌研究文集》，沈阳：辽宁人民出版社，2001年，635-652页。

之多，施入经卷规模很大。^①

除了官方组织的大规模写经外，还有为数众多的私人写经，说明敦煌民众笃信佛教，写经做功德已是他们的共识。普通民众所写经品种较多，不再局限于大部头的《大般若经》和《无量寿宗要经》，还有《净名经关中疏》、《金刚般若经》、《维摩诘经》、《灌顶经拔题记》、《妙法莲花经》、《思益梵天经》、《新菩萨经》等三十多种经籍。写经题记的篇幅从十数字到数百字不等，从中可看出吐蕃时期敦煌民众虔诚的佛教信仰和祈求佛菩萨保佑的各种愿望。^②

祈愿佛法保佑国泰民安、合家平安、消灾除障的如 S.3485《金刚般若经》题记：

大番（蕃）岁次己巳年（789）七月十一日，王士
浑为合家平善、国下（不）扰乱敬写。

北奈字 42 《金刚经陀罗尼咒》题记：

为正比丘尼写法华经一部，写金光明经一部，金
刚经一卷。以上写经功德，回施正比丘尼 承此功
德，口愿生西方，见诸佛闻正法悟无生。又愿见在合
家平安，无诸灾障。未离苦者愿令离苦，未得乐者愿
令得乐，未发菩提心者愿早发心，未成佛者愿早成佛。

① （日）高田时雄《有关吐蕃期敦煌写经事业的藏文资料》，635~644页。

② 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑）一书辑录了敦煌吐蕃汉文史料中的佛教典籍、释门杂文和写经题记，颇利于吐蕃史、汉藏关系史及敦煌佛教文化的研究。其中写经题记共收录 69 件（条），兰州：甘肃人民出版社，1999 年。

巳年六月廿三日写讫。

也有为亡父母祈福、愿往生净土而写，如 S.1864《维摩诘经卷下》题记云：

岁次甲戌（794）九月卅日，沙州行人部落百姓张玄逸，奉为过往父母及七世先亡，当家夫妻男女亲眷及法界众生，敬写小字维摩经一部。普愿往西方净土，一时成佛。

S.4283 《金光明最胜王经卷一》题记：

净土沙弥王善保经。身自手札记之耳。清信佛弟子阴省，奉为亡父母及合家保愿平安敬写。

S.5956 《般若多心经》题记：

弟子张□谦奉为亡妣皇甫氏，写观音经一卷，□（多）□（心）经□（一）卷。愿亡妣得生净土，诸佛

还有因患病而祈求痊愈所写经，北冈字 84《观世音经》题记曰：

辛丑年（821）七月廿八日，学生童子唐文英，为妹久患，写毕功（？）记。

北收字 52 《维摩诘经卷上》题记：████████

比丘尼莲花心，为染患得痊，发愿写。

有的百姓因流落异乡，祈求佛法保佑战乱停息，企盼早日回家。S.2992《观世音经》题记：

清信弟子女人贺三娘，为落异乡，愿平安。申年五月廿三日写。

S.1963《金光明经卢大娘题记愿文》：

清信女佛弟子卢大娘，奉为七伐（代）仙（先）亡见存眷属，为身陷在异番，敬写《金光明经》一卷。唯愿两国通和，丘（兵）甲休息，应没落之流，速达乡井。共卢二娘同沾此福。

甚至还有为动物写经做功德的，写经人虔诚信佛，相信众生平等，愿和羊同至弥勒初会，同闻法音：

又为官羊一口，写此经一卷。莫为怨对，弥勒初会，同闻般若。^①

从上引题记中我们亦可看出当时敦煌民众对西方净土和观世音菩萨等的虔诚信仰。

二 造像供养

造像与写经同样具有供养祈福的功德，是吐蕃时期敦煌民众佛教信仰的表现形式之一。敦煌艺术中保存的大量佛教塑像、

① S.2650《般若心经》题记。以上题记见杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），275~284页。

画像，充分说明了当时佛教信仰之热烈。吐蕃统治敦煌的 60 余年间，开凿了大量的洞窟，今存者尚达 67 个之多，而且每窟经变数量增多。据《敦煌石窟内容总录》，敦煌石窟属于吐蕃统治时期营建的洞窟有：莫高窟 7、81、111、112、132、133、136、141、142、143、144、145、147、150、151、154、155、157、158、159、160、181、183、184、190、191、193、197、198、200、201、222、224、231、232、235、237、238、240、358、359、360、361、363、365、367、368、369、447、468、470、472、473、474、475 等 50 余窟；榆林窟 15、25 窟；西千佛洞 18 窟。补绘前代开窟而未完工的有 26、32、33、44、47、49、91、115、116、117、126、129、166、176、179、180、185、188、199、202、205、216、218、225 等 20 余窟。开凿未完成的洞窟共 21 个：26、32、91、115、126、129、164、166、169、170、175、176、179、180、185、188、199、264、460、44、47 窟。^①

此时期所开洞窟既有世家大族、高僧所开窟，也有普通百姓开窟造像。如第 231 窟建于唐开成四年（839），为地方世族阴嘉政营建的功德窟。据 P.4640《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》，此窟“龕内素（塑）释迦牟尼像并声闻菩萨神等共七驱（躯），帐门两面画文殊普贤菩萨并侍从，南墙西方净土、法花、天请问、宝（报）恩变各一铺，北墙药师净土、花严、弥勒、维摩变各一铺，门外护法善神。”与窟内题材一致。东壁门上画阴嘉政父母供养像，均为唐装。其题榜一方书“亡考君唐丹州弘农松府左果毅都尉改、亡慈妣唐敦煌录事孙索氏同心供养”。365 窟为沙门洪言主持开凿的七佛堂，建成于

^① 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》，《敦煌研究》，1994 年第 4 期。

834年，此窟西壁坛上彩塑七佛药师结跏像，坛下今残存蕃汉文字合壁的发愿文一方，谓此窟建于藏历水鼠年至木虎年（832~834年），P.4640+S.779《大蕃沙州释门教授和尚洪音修功德记》中云洪音凿七佛之窟，钻金画彩，不可计之。”普通信众并无经济能力开窟，他们或结社以社团开窟造像、补修和重修先代洞窟，或以供养人身份参与造像。如补修莫高窟205窟，现存该窟西壁的社人供养题记就有近30条。^①P.2991《莫高窟塑画功德记》对此做了记录和赞颂，参与开窟造像的社人当中，有刘、王、李、程、马、雷、张、平、孙、顾、薛、范、樊、胡诸姓，^②可见参与的社人之多。个人供养如176窟北壁、南壁真净“奉为过世父母敬造”地藏菩萨，^③225窟东壁“佛弟子王沙奴敬画千佛六百一十躯，一心供养”、“女弟子优婆夷郭氏为亡男画千佛六百一十躯一心供养”。^④

这时多供佛多得福报的信仰已形成多造像多供佛的宗教信仰实践活动，将经变画绘于占画壁五分之三的上部，下余五分之一绘装饰屏风画，形成了以佛帐龕为中心、屏风画周置四壁、内容一新的“佛殿”式洞窟的规范化布局。吐蕃时期的壁画内容，在继承尊像画、经变画、密宗图像、供养人画像、装饰画的同时，经变画、密宗图像的数量与内容都有新发展，还出现了瑞像画。据李其琼先生统计，吐蕃时期壁画计有十方净土变10铺、涅槃变4铺、法华经变6铺、观音经变2铺、天请问经变11铺、报恩经变6铺、金光明经变4铺、金刚经变8铺、华

① 敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1985：94-96页。

② 马德《敦煌莫高窟史研究》，兰州：甘肃教育出版社，1996：258页。

③ 《敦煌莫高窟供养人题记》，80页。

④ 《敦煌莫高窟供养人题记》，104页。

严经变 6 铺、楞伽经变 2 铺、报父母恩重经变 1 铺、思益梵天所问经变 1 铺等共计 17 种经变题材，169 铺变相，上述后七种是吐蕃时期新增的题材。这时经变内容、篇幅、数量之多均为前所不及。维摩诘经变吐蕃时期最引人注目的变化之一是出现了吐蕃赞普礼佛图，侍立在维摩诘居士帐下的各国王子皆退赞普侍臣之后，形成赞普与华夏帝王并驾礼佛而平分秋色的局面，代表洞窟如莫高窟 159、231、237、359、360 等窟。直到大中二年吐蕃势力退出敦煌，才恢复以华夏帝王为至尊的维摩诘经变，如实地反映了吐蕃统治敦煌的特定历史政治形势对敦煌艺术的影响。

吐蕃时期密宗画像的数量和内容逐渐增加，常见的有千手千眼观音、不空绢如意轮观音、十一面观音、地藏、毗卢舍那、东方不动佛、释迦曼荼罗、毗沙门天王天王、文殊变、普贤变、千臂千钵文殊、八大菩萨曼荼罗等 20 余种。这时画的最多是千手千眼观音、不空绢索观音、如意轮观音等以观音为主的尊像，以毗沙门天王王、文殊变、普贤变、新出的千臂千钵文殊、八大菩萨曼荼罗等皆较有规模。这一时期壁画中还出现了大量瑞像画，集中画在佛龕盃顶四披的小方格内，主要有：酒泉释逸牟尼佛瑞像、番和瑞像、鹿野院（苑）瑞像、于阗国舍利弗毗沙门天王决海时、救苦观世音菩萨等 40 余种瑞像。^①

沙武田详细考察了吐蕃统治时期敦煌石窟供养人画像，指出敦煌石窟供养人画像在吐蕃统治时期的变化：一是供养人画像大大减少，有相当一部分洞窟没有画供养人。二是供养人画像首次出现于洞窟主室东壁门上，如 231、359、91、238、471 等窟。三是吐蕃装的出现以及吐蕃装与唐装供养人画像同时并

^① 以上壁画内容参见李其琼《论吐蕃时期的敦煌壁画艺术》，《敦煌研究》1998 年第 2 期。

存于洞窟,一般是男供养人为吐蕃装,女供养人为唐装,如 240、359、361、220 等窟。四是中唐吐蕃统治时期的供养人僧人多于世俗人。

按照吐蕃统治者的政策,敦煌民众不可以穿唐装,人们只有放弃画像,所以洞窟壁画中供养人画像大大减少。但由于虔诚的佛教信仰,人们开窟的思想中又有着强烈的现实意义与需求,不把自己或亲人画像入窟,总是无法满足心理的需求。所以出现了东壁门上画先世父母像供养像、汉装与吐蕃供养人画像共处一窟的情形。男供养人像为吐蕃装,女供养人像为唐装。表明吐蕃民族政策在服饰上对汉族妇女的要求要比男性宽松一些,男性要求必须穿吐蕃服饰,而汉人女性则相对自由。这种蕃唐混合的着装方式是当时洞窟营建者以一种曲折的方式表现个人与家族的供养心理与需求。^①

造像恭敬供养者,随心而降福;礼拜赞叹佛像者,应愿以消灭。祈愿一切生、老、疾、苦、死皆得解脱,灾障不起。正如日本天理图书馆藏《佛说天皇梵摩经卷第七》尾题后愿文所言:

夫妙像庄严,佛法无量无尽。若比丘比丘尼、优婆塞优婆夷,皆悉礼拜赞叹,不敢轻慢,恭敬供养。一切生、老、疾、苦、死,皆得解脱。灾障不起,长夜安隐,诸怖远离。

长庆三年(823)七月,佛弟子令狐慈,灭割家财,敬造《佛说天皇梵摩经》一部供养。^②

① 沙武田《吐蕃统治时期敦煌石窟供养人画像考察》,《中国藏学》2003年第2期。

② 黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年:904页。

S.1686 《沙州都教授和尚画佛功德记》：

大番（蕃）岁次辛丑（821）五月丙申朔[十]二日丁未，沙州释门都教授和尚道（导）引群迷，敬画释迦牟尼如来一代行化，无始已来布施、国城妻子、头目随脑？或为求半偈，舍金身本行集变。佛殿内画功德一铺足。清信佛弟子就通子谨堤（题）。^①

还有设斋会时画像供养，如时任瓜州节度使的悉约乞利塞去罗为其尼姊患病而设斋会时即画菩萨像：

今者门僧教授，敬画菩萨两驱（躯），福益郎君，愿增遐寿。^②

除石窟中造像资料外，藏经洞所出绘画品中也有许多吐蕃时期民众造像供养的资料。《西域美术》中收录了40余件藏经洞出土的绘画品。绘制绢画、麻布画并供养也是功德活动，如Ch.xxxvii.004《药师净土变相》中有发愿文：

敬画药师如来法席一铺，文殊普贤会一铺，千手千眼一躯，如意轮一躯，不空绢索一躯。以此功德，奉为先亡□考□□□界苍生同□共登觉路。丙辰（836）。

① 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），278页。

② S.2449（2）《尼患文》。杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），264页。

岁九月癸卯朔十五日丁巳毕功记。^①

三 各种佛事活动

敦煌民众佛教信仰的另一主要表现形式就是举办各种法事活动，这在敦煌文献中有突出表现。书写于吐蕃统治时期的各种法事文书很多，主要有愿文、燃灯文、转经文、行城文、道场文、患文、亡文、置伞文、印沙佛文、释门文范等，反映了当时敦煌民间佛教信仰的流行。

依据敦煌文献，当时民间佛教信仰实践活动种类繁多，长年累月进行各种佛事活动已成为敦煌民众生活的一部分。如隋唐以来，便有正月举办七日道场之俗，敦煌的七日道场以四门结坛的形式，从岁末开始，夜以继日，连续七昼夜，直至新正，为佛教的七日作坛法。于四方各设坛台，在城中心建道场，焚香、燃灯、设供，并散食于诸方。^②P.2255《设坛发愿文》中有：

然今敷宝地、列真场、建薰羞、崇大会者，其谁为之？有我释门教主爰及法将石公，奉为圣神赞普次及法界有情之所建也……次有我二教授、大德、清河、彭城公之谓也……于是率其同志而召有缘，崇[其]净业而施法会……

① 马德《敦煌题记辑录》，《敦煌学辑刊》1996年第1期：136-137页。

② 谭蝉雪《唐宋敦煌岁时佛俗——二月》，《敦煌研究》，2001年第4期。

四门结坛由释门教主等高级僧官和高级官吏主持，是广大群众参与的一次祈祭佛事活动。设坛期间念诵佛事斋文，既颂扬吐蕃赞普和高级僧官的功德，也申明祈请福佑的本愿。

P.2237《印沙佛文》：

夫厥今此会则有遗法弟子、法俗二流等并虔诚彻（祈）祷，在（发）露覆（腹）心，稽首归依十方世界清净法身，恒沙界中分身化佛，大悲三念四智，六能七宝，驮（馱）都遗身舍利，十二分教权实，所诠十地三贤，四向四果，他心道眼，无漏流伏。何赖因弘，誓乘超果；上悲心不舍苍生，垂哀护念。运神之力，降此道场，证明功德。弟子等今此（次）末法四流，像学僧尼，有限无始流转，往反三涂；迄至于今，煎迫不息；不知不觉，明世同归。今欲隔彼前非，发露忏悔；惟愿诸佛慈悲，受我稽请。惟愿真身化佛，常住世间；宝字金经，恒传沙界。大悲菩萨，拥护道场；小果声闻，住持妙法。天流，不舍慈悲；八部龙神，潜加护念。亦[愿]四王八部威光转盛，福惠昭彰；兴运慈悲，救人护国。使干戈永息，寇盗不兴；天扫枪，地清氛雾。国家万岁，天下太平；两国通和，三边永静。四时顺序，五稼丰登；灾障不生，万人安乐。然后。^①

敦煌每年正月都要举办印沙佛会，印沙佛会包含两方面的内容：印沙和脱佛、脱塔。燃香敬佛后，右手持刻有佛像或塔形的模子，一个一个往沙上印，左手持念珠记数。口诵真言。

① 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），219页。

印沙过后无实物存留。脱佛、脱塔是用泥团打入佛像、塔形的模子，然后脱出一个个小泥佛、小泥塔。脱佛、脱塔可以保留实物，继续供养。印沙佛会的斋文曰《印沙佛文》，在藏经洞出土文书中有 20 多件。^①由斋文中可知，印沙佛会参加者包括僧侣和民间信众，即所谓“法俗二流”，祈愿“干戈永息，寇盗不兴；天扫枪，地清氛雾。国家万岁，天下太平；两国通和，三边永静。四时顺序，五稼丰登；灾障不生，万人安乐。”

吐蕃时敦煌还盛行安伞旋城的佛事活动，是由官吏主办，衙府官员及全城百姓参与的一次群众性佛事活动，在每年正月初或下旬，在州城的四面八方安白伞、竖幢幡，全体绕城而行。僧尼手执莲花，民众则捧炉、持香，边行进边诵唱，鼓乐齐鸣。祈愿除灾驱孽，为境内上自衙府官员、下至平民百姓祈求福佑。P. 2854(2)为一《竖幢伞文》，P. 2237 中有《安伞文》，S. 2146 中有 3 篇《置伞文》。S. 2146(10) 中云：

夫除灾静（靖）难者，莫善于佛顶蜜（密）言者；集福延休者，事资于行城念诵。今者春阳令月，寒色犹威；请二部之僧尼，建白幢于五所者，其谁施之？时则有节儿、都督为合黎元报（保）愿功德之所建矣。伏惟节儿、都督公平育物，罄节安边，恐疾流行，灾殃条（殃倏）起。是以预修佛愿，建因竖良，因行城将殄于妖氛，竖幢（伞）用臻乎福利。今既能事备，胜愿享，福长空，量难比。以兹胜利，先用庄严梵释四王、龙神八部。^②

① 谭蝉雪《唐宋敦煌岁时佛俗——二月》，《敦煌研究》，2001 年第 4 期。

② 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），248 页。

燃灯也是敦煌民众一项重要的佛事活动，其中尤以正月的建福燃灯、上元燃灯和腊月的腊八燃灯最为重要。敦煌地区的燃灯活动具有广泛的社会性，其中建福燃灯是普通民众自发的功德活动。人们自发组成燃灯社，互相帮助，共同支付燃灯活动的开销。每人交一份粟一盏灯油，可在寺院佛窟，也可在本坊举办一次佛会，亦可以个人名义向寺院布施燃灯。民众通过建福燃灯活动表达自己对佛的虔诚信仰，积累功德，祈福消灾。

P.2341(7)《燃灯文》中有：

遂即屈请僧徒，转灯法之道场，加复倾心契虑，虔诚归依，建立灯轮，燃灯供养。P.2341(4)中曰：

然今即席檀那，燃灯供养……总思（斯）殊胜，无疆善根，先用奉资释梵四王，龙天八部，惟愿兴运慈悲，救人护国；扫妖气于境外，驱疫厉（驱疫病）于他方。^①

其他佛事活动有时也举行燃灯仪式，如四门结坛、印沙佛会、二月八日行像等活动中都要燃灯。^②燃灯时还进行各种布施，P. 2583《佛事疏文》中载：“解毒药二两，充正月元夜燃灯……正月七日弟子节儿论莽热谨疏。”论莽热是吐蕃宰相，也是当时敦煌的最高官员，他直接为上元燃灯布施，体现了吐蕃统治者对佛事活动的重视。

① 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），213、215页。

② 冀志刚《燃灯与唐五代敦煌民众的佛教信仰》，《首都师范大学学报》（社会科学版），2003年第5期。

吐蕃时期敦煌民众广泛参与的佛事活动还有二月八日行城。在每年二月八日释迦牟尼成道日，人们都抬着或车载、人担佛像，绕城游行，官僧百姓倾城出动，全民参与，极为壮观。敦煌的行像记载，最早可见于 S. 2146，此件文书中存有 3 篇《行城文》：

今者四序将尽，三春肇来；送故纳新，除灾建福；
冀清封垒，保艾蒸黎。于是月殿不扁，霜钟夜击；爰
及（集）缙侣，奚索幡花。出佛像于四门，绕重城而
一匝。俨然相好，鹫岭云飞；灿烂毫光，莲峰降步……
即冀四王护世，百福潜加；槩枪扫于天门，疫厉（病）
藏于地户。^①

敦煌文书中有不少是吐蕃时期的赛天王斋文如《天王文》、《天王意》等，说明吐蕃时期敦煌毗沙门天王信仰流行。如 P. 2807 中有几篇吐蕃时期的赛天王文，从中我们可一窥其时祈赛天王的盛况。P. 2807(2)《天王文》：

（前缺）惟威肃然，况四王之道福焉！八部之宗
被物，故以享之者消灾珍障（瘴），祈之者无应不临。
所以一月之间，二时祷矣者，则冀护卫国、福乐城池，
三宝精恳以临延，四部顶宗而养德。乐之以星歌妙曲，
奠之以香乳琼浆。威既感兮难量，善积庆兮詎测。总
斯殊胜，莫限良缘，即用庄严释梵四王，龙云云。

① S. 2146(7)，杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），239页。

可见当时祈赛天王达到一月两次之多。P. 2807 (4)《天王文》：

人之上曰天，[天]之上尊者唯王。所以多闻、持国之称，察人环[寰]；增张（长）、广目之威，照扬幽显。今者栾（缘）倒（道）俗二众，其（祈）祷四王，或图像而瞻仰尊颜，或饌香餐而恭行设奠。奏八音于阶下，虔一心于像前，冀灵神而降临，庶成持保庇。亦愿国安人泰，风雨不迷，仓有万庾之饶，室着千厢之咏。唯愿四天王，众二十天，福力增强，惠命遐远。然后沾有识，被无涯，赖芳因，成觉道。

P. 2807 (4)《天王意》：

缁纛颀颀，衣冠济济，捧炉跪膝而屈神前。吹风箫，叩羌笛，振万舞，歌九功，如上福田，先用上资龙天八部：惟愿威光炽，神力增加。扫魑魅于无何之香，静妖氛于不毛之地。又持景福奉资圣神赞普。惟愿如南山之寿，如北神之星，不寂、不崩、不移、不顷。^①

祈赛地点就在天王神像前，祈赛时奏乐歌舞、饌香餐，道俗均参加。

① P. 2807 录文见杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），222~224页。

欲出门远行、长途跋涉者，出行前要先设置道场，念《转经文》，诵读佛经，赞颂佛法，祈愿佛教神灵护佑，往来安泰。如 P. 2341 (9) 《行人愿文》：

盖闻道振(震)百王，尚归真于双树；位临天主，由(犹)迁命于五衰。是知有识者莫不无常，禀气者会归磨灭。

今为王事，欲涉长途。道路悬暹(远)，关山峻阻(阻)。欲祈告达，仰托三尊。敬舍珍财，愿保清适。惟愿伐折罗大将引道，索向皆通；毗沙门天王密扶，往来安泰。^①

P. 2237 (13) 《远行文》：

欲远行者，今为某事，欲涉长途。道路悬运(远)，关山峻阻(阻)。欲其(祈)吉道，仰托三尊；敬舍清斋，澄之(证诸)心愿。然今此会焚香意者，为男远行之所施也。惟男积年军旅，为国从征，远涉边界，虔心用命。白云千里，望归路而朝清；青山万里(重)，思古(故)乡而难见。虑恐身沉沙漠，[命]谢干戈。惟仗圣贤，仰恁三宝。从福智(至)福，永超生死之愿(原)，从明入明，速启菩提之路。然后上通有谛(顶)，傍[括]十方。^②

S. 2146 (8) 《行军转经文》：

① 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》(第一辑)，211页。

② 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》(第一辑)，212页。

夫诸佛兴悲，无缘普备；有情见异，感迹缘老（善）。故使归向者，福逐愿生；轻毁者，祸随心起。则知祸福自致，非圣爱增（憎）者与！然今此会转经意者，则我东军国相论掣晡敬为西征将士保愿功德之建修也。夫惟相公天降英灵，地资秀气；岳山作镇，谋略坐筹。每见北虜兴师，频犯边境；抄劫人畜，暴耗（耗）田亩。使人色不安，峰（烽）飙数举。我国相悖（勃）然忿起，怒发冲冠。遂择良才，主兵两讨。虽料谋指掌，百无一遗；然必赖福资，保其清吉。是以远启三危之侣，遥祈八藏之文；冀仕（士）马平安，永宁家国。故使虔虔一志，讽诵《金刚》；济济僧尼，宣扬《般若》。想此殊胜，夫何以加？先用庄严护世四王、龙神八部；愿威光盛，福力增；使两阵齐威，北戎伏款。又用庄严行军将相；伏愿才智日新，福同山积；寿命遐远，镇坐台阶。诸将仕（士）等三宝抚护，万善庄严。然后。^①

该行军转经文是河西、陇右吐蕃驻军对外进行战争时，敦煌官员为祈愿行军顺利、士兵马匹无伤亡而设置法会念诵的转经文。

吐蕃时期佛教信仰已渗透到人们社会生活的各个方面，形成一些佛教化的风俗，如阴历七月十五盂兰盆节及为亡人设斋追福。P. 2807《盂兰盆道场斋文》：

① 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，497页。

然今唯那村舍人等，故知九旬下末之济（际），三秋上朔之初，诸佛欢喜之时，罗汉腾空之日，谨依经教，仿习目连，奉为七世先亡，敬造盂兰盆供养。但以塔前花果，异种难名；盘上珍修（馐），众诸难识。故能成（诚）心献佛，共免地狱之酸，竭意奉僧，果拔泥梨之苦。惟愿亡冀净荫于西方，见弥陀之圣众，浴一乘之水，永攀七觉之花，高步无生之林，常游空苦之位。得八自在，获六神通，游历十方，遍视诸佛。^①

此为敦煌村舍百姓举办盂兰盆会时诵读之文，供盆于塔前，为七世先亡父母供养追福，祈愿先亡免地狱之苦而往生西方净土。除盂兰盆节时为先亡亲人设供追福外，还在其它时候设斋会为亡灵荐福。S. 2449(1)为《苾芻鹿舍施追荐亡妻文》：

大蕃国中，沙州境内，厥有授于施主苾芻鹿所请施舍意者，为其亡妻设追念。故于土郭之外，巽（选）择园林，宏敷素幕。张其幡盖，焚爇宝香。安置尊容，并持经典……请佛之福，功德类于须弥，后后（来）世中，必值如来之出见，得闻正法，获果无生。

在为亡者举办的斋会上念诵亡文，为死者荐福：

仰启十方诸佛、诸大菩萨、罗汉圣僧、见前清众，咸愿证明。然今舍施所谓意者，是有式叉尼某乙彼处寿尽，所是衣物，持入见前，大众敬陈忏悔之所建

① 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），232页。

矣！……以斯念诵功德，舍施胜因，尽用庄严亡过式叉尼魂路：唯愿神游素（柰）苑，托质花台；逍遥十地之阶，纵赏九仙之位。冥波罗树下，长为禅悦之林；阿耨达池，永条（捺）尘劳之水。^①

埋葬亡者时为其追福，读诵《临旷（圻）文》，祈愿亡灵上品往生西方净土：

然今至孝等奉为亡考，就此路旁，建思（斯）檀会……于是降延清众，焚百宝香，奉为亡灵临旷（圻）追福。惟愿亡灵驾仙鹤以西游，居净土，乘宝车而东迈，往生上品。^②

为亡者某七设斋会：

夫三界忙忙，六道轮回之苦；四生扰[扰]，终归沦溺之灾……厥今坐端斋主、至孝等衔悲茹毒者，奉为某七功德之嘉会也。^③

甚至人们患病时也要转经、设斋，祈愿病人痊愈：

① P.2255（3）、2358《亡式叉尼文》，杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），255页。

② P.2341（3），杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），262页。

③ P.2237（4）《亡考文》，另见 P.234（5）《亡男文》为亡男初七功德施设斋会，杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），257、260页。

盖文大（闻火）风难顺，地水相衣（违）；疾病缠身，逢兹危厄。遂乃即（仰）投三宝，愿得痊愈；归命三尊，身蒙早愈。如来救苦，善愿随身；心佛力恩，兹即蒙宁。祐（故）于今日，报佛弘恩；请佛延僧，供养三宝。惟愿患者来承兹转经、设斋、焚香种种功德，天垂妙药，佛降神光；诸苦离身，永元（无）灾障。^①

我们由前文所引文献及敦煌石窟造像亦可看出，吐蕃时期敦煌的佛教信仰比较流行西方净土信仰、观音信仰、文殊信仰、毗沙门天王信仰等等，这些信仰一直持续到晚唐五代宋初归义军时期。而毗沙门天王信仰的盛行甚而引至出现了吐蕃辛巳年（801）发生在敦煌本地的毗沙门天王灵验故事，^②极具说服力，该灵验记末尾记“自尔以来，道俗倍加祈赛，幡盖不绝”，无疑其流行广泛，家喻户晓。

敦煌文献中还保存了许多吐蕃时期的《发愿文》、《祈愿文》、《祈福发愿文》《愿斋文》等，表明吐蕃时期佛教信仰深刻影响着敦煌民众，渗透到他们日常生活的方方面面，包括汉人、吐蕃人及其他民族民众。敦煌广大民众虔诚信佛，他们写经祈福、开窟造像，并热心投身于种种佛教功德活动，使敦

① P. 2237 (3)《患得损》，杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第一辑），272页。

② S. 481《龙兴寺毗沙门天王灵验记》，对该文及毗沙门天王信仰的研究见郑阿财《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门天王信仰》，载白化文等编《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，北京：中华书局，1997年，第256~263页；杨宝玉《敦煌文书〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉校考》，《文献》2000年第2期；党燕妮《毗沙门天王信仰在敦煌的流传》，《敦煌研究》2005年第3期。

煌地区的功德活动发达、名目繁多，诸如诵经、转经、造像（塑像、画像）、行像、安伞、燃灯、舍施、设斋等等。在各类法事活动中，信众均虔诚恭请自己的信仰对象，向他们祈福，祝愿国泰民安、社稷恒昌，四路通和、八方归伏，风调雨顺、五谷丰登，灾消病除、家宅平安、富贵延年等等。佛教信仰已经渗透到敦煌民众思想观念的深处，长年累月虔诚地进行各种佛事活动，已成为他们日常生活中必不可少的一部分。

吐蕃统治敦煌时期佛教研究的 成果与问题

赵晓星 寇甲

(兰州大学敦煌学研究所; 兰州大学学报编辑部)

公元786~848年,是吐蕃统治敦煌时期。^①敦煌遗书中保存了大量的此时与佛教有关的史料,敦煌石窟中也有这一时期的洞窟,这些都为研究者提供了许多当时佛教的细节。这一时期敦煌的佛教,无论是对吐蕃,还是对河西,都产生过重要的影响。因此,历来受学者的重视,涌现出了一批研究成果,成为吐蕃统治敦煌时期历史文化研究的一个重要方面。

一、吐蕃统治敦煌时期的佛教文献

吐蕃占领敦煌初期,强行推行蕃化政策,其中重要的一项就是让敦煌百姓学说吐蕃语,从语言文字上对占领区的人民进行同化。所以,这一时期的敦煌遗书中有大量用吐蕃文(即古藏文)书写的文献。但是,吐蕃语并没有完全取代汉语。实际

① 关于敦煌陷蕃的年代有多种说法,详见金滢坤:《敦煌陷蕃年代研究综述》,《丝绸之路》1997年第1期,第47~48页。现多从陈国灿先生786年说。参见陈国灿:《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》,《敦煌学辑刊》1985年第1期,第1~7页。

上,当时的敦煌,汉语与吐蕃语并行,汉语仍然被大量使用。因此,吐蕃时期的敦煌遗书中也有相当数量的汉文文献,甚至还有一些汉、蕃两文同书的文献。

第一,吐蕃文佛教文献。敦煌藏经洞出土了大约五千余卷的藏文写卷,主要是吐蕃时期的。这些文献大多数是佛经,也有一些吐蕃的典籍、文学作品和世俗文书。总体来说,其中很多都与当时的佛教有着或多或少的联系,主要存于斯坦因和伯希和两人的收集品当中。

(一) 吐蕃文佛教文献的整理、编目与刊布。

斯坦因收集品中的吐蕃文佛教文献的整理与编目。早在1914年,斯坦因就邀请比利时佛学家瓦雷·普散(Louis de la Vallee Poussin)为敦煌藏文写卷编目。普散生前编好了765号藏文佛典的目录,但迟至1962年,他的《印度事务部图书馆藏敦煌藏文写本目录》才出版。^①剩下的吐蕃文写卷则由1903~1927年任印度事务部图书馆馆长的托马斯(F. W. Thomas)整理,主要是非佛教文书,但仍有一些与佛教有关的内容。在该馆所藏的手稿中,有托马斯编的《斯坦因第三次考察所获藏文文书目录草稿》,但始终没能正式出版。

20世纪60年代初,日本就从印度事务部图书馆购回大部分斯坦因在敦煌所获得的藏文文献的缩微胶卷。自70年代中叶始,山口瑞凤领导日本的东洋文库西藏研究委员会编纂新的英藏吐蕃文文献目录,并出版了《斯坦因搜集藏语文献解题目录》。

① L. de la Vallee Poussin, Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library, Oxford, 1962.

¹ 斯坦因收集品中的这些藏文文献虽然有缩微胶卷，但国内至今仍未购得，刊布图录就更不用说了，所以对于大多数中国学者来说，这里还是一块未知地。

伯希和收集品中的吐蕃文佛教文献的整理与编目。伯希和最初为敦煌汉文写本编号时，在汉文写本之前为吐蕃文写本预留了2000个号，交巴考（Jacques Bacot）作编目工作。后来，这项任务由拉露（Marcelle Lalou）完成，实际上，藏文写卷的号数早已超过了伯希和当年预留的两千号。拉露陆续刊出了三卷《国立图书馆所藏敦煌藏文写本注记目录》²。

20世纪80年代初，我国获得法藏吐蕃文文献的缩微胶卷后，王尧先生以拉露的目录为基础，参考原卷和后人的研究成果，编成《法藏敦煌藏文文献解题目录》³，此目录著录较详，并将论著索引附于卷号之下，极便学人。1978~1979年，埃·麦克唐纳和今枝由郎合作编辑了两卷本的《国立图书馆所藏藏文文书选刊》⁴。法国在70年代末公布了全部敦煌藏卷的缩微胶卷，但我国所购得的胶卷有许多缺号，所以有些文献还是要看这两卷《选刊》，而且，图录的效果也要比缩微胶卷

① 东洋文库チベット语研究委员会编：《斯坦因搜集藏语文献解题目录》（スタイン蒐集チベット语文献解题目录）第1~12册，东京：东洋文库，1977~1988年。

② M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-huang conservés a la Bibliothèque Nationale, I-III*, Paris, 1939, 1950, 1961.

③ 王尧编：《法藏敦煌藏文文献解题目录》，北京：民族出版社，1999年。

④ A. Macdonald-A. Spanien - Y. Imaeda, *Choix de documents tibétains conservés a la Bibliothèque Nationale complète par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum*, Paris: Bibliothèque Nationale, 1978-1979.

好得多。由于这些文献都是用吐蕃文书写的，所以并不能被学者普遍利用。

（二）吐蕃文佛教文献的研究。

由于这些资料存于英法，外国学者得地利之便，早期的研究者就都是方便接触原件的人，特别是最初的那些整理、编目的学者，如英国的托马斯。托马斯将他整理的成果先后发表在一篇文章中，后辑为《有关西域的藏文文献和文书》一书。^①这本书虽然主要内容是关于非佛教的世俗文书，但其中也谈及了诸如沙州的寺庙和史迹等问题，可以说是最早涉及吐蕃时期佛教内容的研究。

在吐蕃文佛教文献的研究中，主要是对藏文佛经、禅宗资料、拉萨宗教会议、佛教高僧和汉藏术语几方面的研究。

这其中，最早的也是最主要的研究方向是对佛经的研究。一是对此时有关佛经的考察与介绍，如：Giuseppe Tucci 著，杉平颯智、櫻部建译的《チベット及びネパールにおいて新たに發現せられた佛教典籍について》^②，クシン・サンボ述、森岡康编的《チベットの写经》^③，吴其昱的《台北中央图书

① F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, 4 vols. London, 1935-1963. 本书的第四卷，因为托马斯的去世，由孔兹（E. Conze）完成。

② Giuseppe Tucci 著，杉平颯智、櫻部建译：《チベット及びネパールにおいて新たに發現せられた佛教典籍について》，《大谷学报》第36卷第1期，1956年，第1~16页。

③ クシン・サンボ述、森岡康编：《チベットの写经》，《东洋文库书报》第1期，1970年，第33~39页。

馆藏敦煌藏文写卷考察》¹、《台北中央图书馆藏敦煌蕃文写本佛经四卷考》²，平松敏雄的《タントラ经典》³，冲本克己的《律文献》⁴、原田觉的《吐蕃译经史》⁵，黄维忠的《敦煌市档案局所藏藏文写经定名》⁶。二是具体对某一佛教经典的研究，也是成果最多的一个研究方向，主要有毕绍夫的《圣大历大乘经的藏文（敦煌）与汉文》⁷，藤枝晃、上山大峻的《チベット〈无量寿宗要经〉の敦煌写本》⁸，拉露的《敦煌藏文写卷，十万颂大般若经》⁹，米勒的（A. Miller）《关于 P. T. 610 号藏文维摩诘经

① 吴其昱：《台北中央图书馆藏敦煌藏文写卷考察》，《拉露纪念文集》，1971年。（由耿升译出，载《国外藏学研究选译》）；《台北中央图书馆藏敦煌蕃文写本佛经四卷考》（《敦煌学》第2辑，1975年）。

② 吴其昱：《台北中央图书馆藏敦煌蕃文写本佛经四卷考》，《敦煌学》第2辑，1975年。

③ 平松敏雄：《タントラ经典》，《讲座敦煌 6 敦煌胡语文献》，东京：大东出版社，1985年，第349~374页。

④ 冲本克己：《律文献》，《讲座敦煌 6 敦煌胡语文献》，东京：大东出版社，1985年，第395~414页。

⑤ 原田觉：《吐蕃译经史》，《讲座敦煌 6 敦煌胡语文献》，东京：大东出版社，1985年，第419~445页。

⑥ 黄维忠：《敦煌市档案局所藏藏文写经定名》，《敦煌学辑刊》2002年第2期。

⑦ F. A. Bischoff, *Ārya mahabala-namamahāyānasūtra Tibetain [Mss de Touen houang] et Chinois Buddhica serie I. Tome X. Paris, 1956.*

⑧ 藤枝晃、上山大峻：《チベット〈无量寿宗要经〉の敦煌写本》，《ヒブリア》第23期，1962年，第345~356页。

⑨ 拉露：《敦煌藏文写卷，十万颂大般若经》（Manuscripts tibétains de la Satasāhasrikā prāhñā-paramita Cachés a Touen houang），《亚洲学报》，1964年。

残片》¹，上山大峻的《敦煌出土藏译般若心经》²，木村隆德的《莲华戒作金刚经广注的敦煌出土藏文写本》³、山口瑞凤的《rin lugs rBa dpal dbyans-bsan yas 宗論をめぐる——問題一》⁴、今枝由郎的《敦煌藏文写本中六字真言简析》⁵、川合務的《写本チベット譯〈八千頌般若经〉の翻译年代について》⁶、新井慧誉的《チベット文〈目连救母经〉校订》⁷、西岡祖秀的《チベット譯〈佛說天地八陽神咒經〉の敦煌寫本》⁸、田中公明《敦煌出土の〈初會金剛頂經〉チベット語新片》⁹。

① 米勒 (A. Miller): 《关于 P. T. 610 号藏文维摩诃经残片》(A Propose of the Funds P. T. 610 Fragment of the Tibetan Vimalakirtinirdesasutra), 《中亚学报》, 1965 年。

② 上山大峻: 《敦煌出土藏译般若心经》(敦煌出土のチベット譯般若心經), 《印度学佛教学研究》第 13 卷第 2 期, 1965 年 3 月, 页 73~77 页。

③ 木村隆德: 《莲华戒作金刚经广注的敦煌出土藏文写本》(Kamal'sila 作金剛經廣注の敦煌出チベット寫本), 《印度学佛教学研究》第 24 卷第 1 期, 第 237~241 页, 1975 年。

④ 山口瑞凤: 《rin lugs rBa dpal dbyans-bsan yas 宗論をめぐる——問題一》, 《平川彰博士还历纪念论集(佛教における法の研究)》, 东京: 春秋社, 1975 年。

⑤ 今枝由郎: 《敦煌藏文写本中六字真言简析》, 《敦煌学论文集》, 1979 年; 杨佩纯译载《国外藏学研究选译》。

⑥ 川合務: 《写本チベット譯〈八千頌般若经〉の翻译年代について》, 《印度学佛教学研究》第 29 卷第 1 期, 第 95~97 页, 1980 年。

⑦ 新井慧誉: 《チベット文〈目连救母经〉校订》, 《二松学舍大学论集》, 1980 年, 第 17~19 页。

⑧ 西岡祖秀: 《チベット譯〈佛說天地八陽神咒經〉の敦煌寫本》, 《印度学佛教学研究》第 30 卷第 1 期, 第 37~43 页, 1981 年。

⑨ 田中公明: 《敦煌出土の〈初會金剛頂經〉チベット語新片》, 《密教文化》第 160 期, 第 106~122 页, 1987 年。

其次是对禅宗资料和拉萨宗教会议的研究。如柳田圣山《初期禅宗史》^①、上山大峻的《チベット譯〈楞伽師資記〉について》^②、《チベット譯からみた〈楞伽師資記〉成立の問題》^③、《チベット〈頓悟真宗要決〉の研究》^④、小畠宏允、《历代法宝记と古代チベットの佛教》^⑤、木村隆徳的《敦煌藏语禅文献目录初稿》^⑥、《敦煌出土のチベット文禅宗文献的性格》^⑦、吴其昱的《卧轮禅师逸语敦煌吐蕃文（伯希和一一六号）译本考释——兼论卧轮与摩诃衍入蕃所授禅法之关系》^⑧、冲本克己《〈楞伽师资记〉の研究——藏汉テキストの校订および藏文和

① 柳田圣山：《初期禅宗史》，《京都禅文化学院丛书》之一，京都：1966年。

② 上山大峻：《チベット譯〈楞伽師資記〉について》，《佛教学研究》第25、26合刊，页191~209，1968年5月。

③ 上山大峻：《チベット譯からみた〈楞伽師資記〉成立の問題》，《印度学佛教学研究》第21卷第2期，第90~95页，1972年。

④ 上山大峻：《チベット〈頓悟真宗要決〉の研究》，《禅文化研究所纪要》第8卷，第33~103页，1976年。

⑤ 小畠宏允：《历代法宝记と古代チベットの佛教》，《禅の语录》第3卷（初期の禅史Ⅱ），1976年。

⑥ 木村隆徳：《敦煌藏语禅文献目录初稿》（《敦煌チベット语禅文献目录初稿》），《东京大学文学部文化交流研究设施研究纪要》第4号，第93~129页，1980年。

⑦ 木村隆徳：《敦煌出土のチベット文禅宗文献的性格》，《讲座敦煌8 敦煌佛典と禅》，东京：大东出版社，1985年，第441~462页。

⑧ 吴其昱：《卧轮禅师逸语敦煌吐蕃文（伯希和一一六号）译本考释——兼论卧轮与摩诃衍入蕃所授禅法之关系》，《敦煌学》第4辑，1979年。

译》¹、《敦煌出土のチベット文禅宗文献の内容》²、《敦煌发现的藏文禅宗文献及所遗课题》³，西岡祖秀《チベット〈楞伽師資記〉の新出断片について》⁴。

所谓的拉萨宗教会议，又称宗教大辩论、吐蕃僧净会，是吐蕃统治敦煌时期对吐蕃和河西都产生过重要影响的佛教事件。以敦煌高僧摩诃衍为首的汉地僧人在向吐蕃传授禅法的过程中，与以莲花戒为首的印度僧人发生了分歧。由于前者主张顿悟，后者主张渐进，由此引起的争执也被称为“顿渐之争”。吐蕃赞普组织了以汉僧和印僧为双方的佛教辩论会，来决定哪一方继续传教，这就是拉萨宗教会议。汉藏文献中都有关于这一事件的记载，对于此类吐蕃文文献的研究有上山大峻的《敦煌出土藏文禅资料的研究：伯希和藏文写卷 116 号及其问题要点》⁵、《敦煌出土西藏文的摩诃衍禅师遗文》⁶，小畠

① 冲本克己：《〈楞伽师资记〉の研究——藏汉テキストの校订および藏文和译(1)》，《花园大学研究纪要》第 9 期，第 59～87 页，1978 年；《〈楞伽师资记〉の研究——藏汉テキストの校订および藏文和译(2)》，《花园大学研究纪要》第 11 期，第 1～28 页，1979 年。

② 冲本克己：《敦煌出土のチベット文禅宗文献の内容》，《讲座敦煌 8 敦煌佛典と禅》，东京：大东出版社，1985 年，第 409～440 页。

③ 冲本克己：《敦煌发现的藏文禅宗文献及所遗课题》，《戒幢佛学》第 2 卷，岳麓书社，2002 年 12 月。

④ 西岡祖秀：《チベット〈楞伽師資記〉の新出断片について》，《印度学佛教学研究》第 31 卷第 1 期，第 99～104 页，1982 年。

⑤ 上山大峻：《敦煌出土藏文禅资料的研究：伯希和藏文写卷 116 号及其问题要点》（《チベット文禅資料の研究——Pelliot. 116 とその問題點》），《龙谷大学佛教文化研究所纪要》第 13 卷，1974 年。

⑥ 上山大峻：《敦煌出土西藏文的摩诃衍禅师遗文》，《印度学佛教学研究》19 卷 2 号。

宏允《关于西藏的禅宗与藏译伪经》¹、《西藏传 Bodhidharmatrāta 禅师考》²、今枝由郎的《关于西藏宗教会议的敦煌藏文文书》³、木村隆德的《敦煌出土伯希和藏文写卷 116 号研究(1)》⁴。

第三是关于唯识宗和净土宗的资料，如原田觉的《敦煌藏文资料にる宗义系の论书》⁵、袴谷宪昭的《敦煌出土チベット语唯识文献》⁶、赤松孝章的《敦煌チベット文献の浄土教关系テキスト》⁷和《敦煌チベット文献の浄土教关系资料》⁸。

① 小畠宏允：《关于西藏的禅宗与藏译伪经》（チベットの禪宗と藏譯偽經について），《印度学佛教学研究》第 23 卷第 2 期，第 170～171 页，1975 年。

② 小畠宏允：《西藏传 Bodhidharmatrāta 禅师考》（チベット傳ボダイダルマタラ禪師考），《印度学佛教学研究》第 24 卷第 1 期，第 229～232 页，1975 年。

③ 今枝由郎：《关于西藏宗教会议的敦煌藏文文书》（Documents tibetains de Touen-houang concernant le concile du Tibet），《亚洲学报》，1975 年。

④ 木村隆德：《敦煌出土伯希和藏文写卷 116 号研究(1)》（敦煌出土チベット文写本 Pelliot. 116 研究(1)），《印度学佛教学研究》第 23 卷第 2 期，1975 年。

⑤ 原田觉：《敦煌藏文资料にる宗义系の论书》(1)，《印度学佛教学研究》第 26 卷第 1 期，1977 年；《敦煌藏文资料にる宗义系の论书》(2)，《印度学佛教学研究》第 29 卷第 1 期，1980 年。

⑥ 袴谷宪昭：《敦煌出土チベット语唯识文献》，《讲座敦煌 6 敦煌胡语文献》，东京：大东出版社，1985 年，第 207～263 页。

⑦ 赤松孝章：《敦煌チベット文献の浄土教关系テキスト》，《印度哲学佛教学》第 3 卷，1987 年，第 195～220 页。

⑧ 赤松孝章：《敦煌チベット文献の浄土教关系资料》，《印度哲学佛教学》第 3 卷，1988 年，第 216～228 页。

第四是对当时佛教高僧的研究，如吴其昱的《卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释》¹、《卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释（增订本）》²。

第五是关于佛教典籍中的吐蕃语言的研究。如山口益的《汉藏对照百字论及び译注》³、石泰安的《顿悟：汉藏术语说明》⁴、霍斯顿（G. W. Houston）的《Cig-Car, Cig-Char, Ston 等藏文术语解说》⁵。

此外，藤枝晃《吐蕃支配时期的敦煌》⁶不仅对吐蕃文文献有专门的论述，还对吐蕃占领下敦煌的情况作了一个比较全面的探讨。藤氏还撰有《敦煌发现的藏文文书试释》⁷、《敦煌千佛洞的中兴》⁸及竺沙雅章《敦煌的僧官制度》⁹、《敦煌出土的

① 吴其昱：《卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释》，《珠海学报》第11期，1980年。

② 吴其昱：《卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释（增订本）》，《敦煌学》第5辑，1982年。

③ 山口益：《汉藏对照百字论及び译注》，《大谷学报》第11卷第2期，第1-95页，1930年。

④ 石泰安：《顿悟：汉藏术语说明》（*Illumination Subite on Saisie Simultanée Note Sur la terminologie chinoise et tibétaine*），《宗教史研究》（*Revue d'Histoire des Religions*），1971年。

⑤ 霍斯顿（G. W. Houston）：《Cig-Car, Cig-Char, Ston 等藏文术语解说》（*Cig-Car, Cig-Char, Ston: Note on a Tibetan Term*），《中亚学报》，1976年。

⑥ 藤枝晃：《吐蕃支配时期的敦煌》，《西方学报》第31册，1961年；刘豫川译。

⑦ 藤枝晃：《敦煌发现的藏文文书试释》

⑧ 藤枝晃：《敦煌千佛洞的中兴》，1964年。

⑨ 竺沙雅章：《敦煌的僧官制度》1961年。

“社”文书研究》¹、西岡祖秀的《ペリオ蒐集チベット文〈無量壽宗要經〉の寫經生校勘者一覽》²、《沙州における寫經事業一チベット文〈無量壽宗要經〉の寫經を中心》³，都是早期利于到敦煌出土的吐蕃文佛教有关资料进行研究的重要成果。近年研究成果主要是高田时雄的《有关吐蕃时期敦煌写经事业的藏文资料》⁴。

20世纪80年代，大陆学者开始关注吐蕃文文献，主要是对佛教情况、佛经及变文的研究。黄颢撰有《敦煌吐蕃佛教的特点》⁵一文。王尧先生对此类文献相当关注，单独或与陈践合作先后发表了《蕃占时期敦煌佛教事业探微——P. T. 999、1001 藏文写卷译释》⁶、《从一张借契看宗教的社会作用——P. T. 1297号敦煌吐蕃文译解》⁷、《敦煌吐蕃文书 P. T.

① 竺沙雅章：《敦煌出土的“社”文书研究》，1964年。

② 西岡祖秀：《ペリオ蒐集チベット文〈無量壽宗要經〉の寫經生校勘者一覽》，《印度学佛教学研究》第33卷第1期，第320页，1984年。

③ 西岡祖秀：《沙州における寫經事業一チベット文〈無量壽宗要經〉の寫經を中心》，《讲座敦煌 6 敦煌胡语文献》，东京：大东出版社，1985年，第379~394页。

④ 高田时雄：《有关吐蕃时期敦煌写经事业的藏文资料》，《敦煌文献论集》，辽宁人民出版社2001年5月。

⑤ 黄颢：《敦煌吐蕃佛教的特点》，《藏族史论文集》，四川民族出版社，1988年。

⑥ 王尧：《蕃占时期敦煌佛教事业探微——P. T. 999、1001 藏文写卷译释》，《世界宗教研究》1988年第2期。

⑦ 王尧：《从一张借契看宗教的社会作用——P. T. 1297号敦煌吐蕃文译解》，《世界宗教研究》1986年第4期。

1279号再释》¹、《〈于阗教法史〉——敦煌古藏文写卷 P. T. 960 译解》²。

在藏文佛教经典方面，主要是对《大乘无量寿经》及其《叙文》（即 P. T. 999 号写卷）和《贤愚经》的研究。李邦琴对藏文的《大乘无量寿经》进行了校译，写有《敦煌写卷藏文〈大乘无量寿经〉校译记》³。黄明信、东主才让《敦煌藏文写卷〈大乘无量寿宗要经〉及其汉文本的研究》⁴。陈庆英《敦煌藏文写卷 P. T. 999 号译注》⁵、《从敦煌藏文 P. T. 999 号写卷看吐蕃史的几个问题》⁶，强俄巴·次央《试析敦煌藏文 P. T. 999 号写卷》⁷。王尧先生精于对《贤愚经》及吐蕃文译者的研究，先后发表有《敦煌本藏文〈贤愚经〉及其译者》⁸、《敦煌本藏文〈贤

① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃文书 P. T. 1279 号再释》，《佛教与中国传统文化》（下），宗教文化出版社，1997 年；《中国藏学》1998 年第 1 期。

② 王尧：《〈于阗教法史〉——敦煌古藏文写卷 P. T. 960 译解》，《西北史地》1982 年第 3 期。

③ 李邦琴：《敦煌写卷藏文〈大乘无量寿经〉校译记》，《国立政治大学边政研究所年报》第 19 期，1988 年。

④ 黄明信、东主才让：《敦煌藏文写卷〈大乘无量寿宗要经〉及其汉文本的研究》，《中国藏学》1994 年第 2 期。

⑤ 陈庆英：《敦煌藏文写卷 P. T. 999 号译注》，《敦煌研究》1987 年第 2 期。

⑥ 陈庆英：《从敦煌藏文 P. T. 999 号写卷看吐蕃史的几个问题》，《藏学研究论丛》，西藏人民出版社，1989 年。

⑦ 强俄巴·次央：《试析敦煌藏文 P. T. 999 号写卷》，《西藏研究》1990 年第 1 期。

⑧ 王尧：《敦煌本藏文〈贤愚经〉及其译者》，《法音》1989 年第 2 期。

愚经》及译者考述》¹、《〈贤愚因缘经〉藏文本及其译者小考》²等数篇论文。

在佛经变文方面，罗秉芬写《唐代藏汉文化交流的历史见证——敦煌古藏文佛经变文研究》³，黎蕃则撰写了《藏文〈贤愚经〉与佛教戏曲流变》⁴一文研究了藏文《贤愚经》与佛教戏曲流变之关系。

第二，汉文佛教文献的整理与研究。

（一）整理。由于吐蕃时期的敦煌汉文佛教文献与其他汉文文献混在一起，并没有专门单独整理。到现在，学界也很难说清这时期的汉文文献的具体数量，其中的佛教文献就更不用说了。藤枝晃先生在《吐蕃支配时期的敦煌》一文中，曾提出几条鉴别吐蕃时期汉文文献的方法，这对整理这些文献十分有用，但在实际应用上，还需要很多经验。1999年，杨富学、李吉和先生合力编出一本《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑⁵，其中主要是佛教资料，是对吐蕃时期的汉文文献有一次专门集中的整理。全书主要内容分为两部分，一是佛教典籍，如《大乘经纂要义》、法成译《般若波罗密多心经》等，二是释门杂文，如各种愿文、燃灯文、转经文等，另外一部分为写经题记。根

① 王尧：《敦煌本藏文〈贤愚经〉及译者考述》，《九州学刊》第4卷第4期，1992年。

② 王尧：《〈贤愚因缘经〉藏文本及其译者小考》，《马长寿纪念文集》，西安：西北大学出版社，1993年。

③ 罗秉芬：《唐代藏汉文化交流的历史见证——敦煌古藏文佛经变文研究》，《中国藏学》1989年第2期。

④ 黎蕃：《藏文〈贤愚经〉与佛教戏曲流变》，《西藏研究》1997年第2期。

⑤ 杨富学、李吉和：《敦煌汉文吐蕃史料辑校》（第1辑），兰州：甘肃人民出版社，1999年。

据作者的计划，此书还将继续出版后几辑，可时至今日，仍未见以后几辑的问世。

（二）研究。

吐蕃时期汉文佛教文献的研究与吐蕃文佛教文献研究的一个最大的不同就是对于佛经本身的研究不多，这可能是因为佛经的数量大，而且不容易从其他时期的文献中分离出来，在辨认上有难度。主要利用汉文佛教文献取得的成果有：

首先是关于拉萨宗教会议和禅宗资料的研究。法国戴密微（P. Demiéville）1952年于巴黎发表了极重要的专著《拉萨宗教会议（Le concile de Lhasa）》（又有人译作《拉萨法净》），这本书是对拉萨宗教会议最早也是最全面的一次研究。吴其昱曾译其导言部分刊于1974年《敦煌学》第一辑，全书已由耿昇译为汉文，现译名为《吐蕃僧诤记》^①。

前面提到的日本学者对拉萨宗教会议的研究都是在戴密微之后，几乎都是对戴氏的一些观点进行辩难的文章。此后戴氏针对日本学者的讨论，又写了《从敦煌写本看汉族佛教传入吐蕃的历史》^②，在文中接受了日本学者的某些观点以修正自己原来的论点。国内则有饶宗颐《神会门下摩诃衍之人藏兼论禅

① [法]戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》，兰州：甘肃教育出版社，1936年。

② [法]戴密微：《从敦煌写本看汉族佛教传入吐蕃的历史——日文近作提要》（L'introduction au Tibet du bouddhisme sinis'e d'après les manuscrits de Touen-huang (analyse de récents travaux Japonais)），《敦煌研究论文集》（Contributions aux études esun Touer houang），巴黎：高级研究学校（Ecole Pratique des Hautes Etudes）出版，1979年；已由耿升译出，《国外藏学研究选译》，兰州：甘肃民族出版社，1983年。

门南北宗之调和问题》¹、田中良弼的《“二人四行论长卷子”研究研究の书》²、张广达《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》³、佟德富《试论禅宗在吐蕃社会的传播及其影响》⁴。

其次，关于有关唯识宗资料的研究，如《瑜伽师地论》和因明学。主要有諏访义让的《敦煌本瑜伽论手记に就いて》⁵、《敦煌本瑜伽论门记二ツイ广》⁶，芳村修基的《西域本による瑜伽行中观派》⁷，福原亮严的《敦煌出土瑜伽师地论决择分门记卷第一》⁸，武邑尚邦的《净眼撰〈因明入正理论后疏〉について》⁹、《敦煌写本“净眼的因明书”について》⁹、《敦煌写本

① 饶宗颐：《神会门下摩诃衍之人藏兼论禅门南北宗之调和问题》，《香港大学五十周年纪念论文集》，香港：1964年。

② 田中良弼：《“二人四行论长卷子”研究研究の书》，《驹泽大学佛教学部研究纪要》第38期，1980年。

③ 张广达：《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》，《学林漫录》第3辑，北京：中华书局，1981年。

④ 佟德富：《试论禅宗在吐蕃社会的传播及其影响》，《内蒙古社会科学》1999年第3期。

⑤ 諏访义让：《敦煌本瑜伽论手记に就いて》，《宗教研究》第7卷第3期，1930年。

⑥ 諏访义让：《敦煌本瑜伽论门记二ツイ广》，《大谷学报》第11卷第3期，1930年。

⑦ 芳村修基：《西域本による瑜伽行中观派》，《印度佛教研究》1953年第1期。

⑧ 福原亮严：《敦煌出土瑜伽师地论决择分门记卷第一》，《历史与美术の诸问题》，1963年。

⑨ 武邑尚邦：《净眼撰〈因明入正理论后疏〉について》，《佛教思想论集-奥田慈应先生喜寿纪念》，1976年。

⑩ 武邑尚邦：《敦煌写本“净眼的因明书”について》，《印度学佛教学研究》第21卷第1期，1972年。

《因明人正理论略抄》の研究》¹。

第三，关于当时高僧，主要是法成的研究，有王尧的《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》²，吴其昱著、福井文雅译的《大蕃国大德·三藏法师·法成传考》³，杜斗成、陈海涛的《论法成在吐蕃时期河西汉藏佛教融合中的作用》⁴，李顺庆的《吐蕃名僧——法成》⁵。此外，还有关于僧界情况和其他僧人的研究，如那波利贞的《中晚唐時代に於ける偽濫僧に關する一根本史料の研究》⁶和《中唐時代俗講僧文淑法師釋疑》⁷，马雅伦、邢艳红的《吐蕃统治时期敦煌两位粟特僧官——史慈灯、石法海考》⁸。

第四，关于佛教制度的研究，有陈祚龙《关于敦煌陷蕃初

① 武邑尚邦：《敦煌写本〈因明人正理论略抄〉の研究》，《龙谷大学佛教文化研究所纪要》第14期，1975年。

② 王尧：《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》，《文物》1980年第7期。

③ 吴其昱著、福井文雅译：《大蕃国大德·三藏法师·法成传考》，《讲座敦煌7 敦煌と中国佛教》，东京：大东出版社。

④ 杜斗成、陈海涛：《论法成在吐蕃时期河西汉藏佛教融合中的作用》，《中国佛学》第2卷第1期，1999年。

⑤ 李顺庆：《吐蕃名僧——法成》，《丝绸之路》2001年第4期。

⑥ 那波利贞：《中晚唐時代に於ける偽濫僧に關する一根本史料的研究》，《龙谷大学佛教史学论丛》，1936年。

⑦ 那波利贞：《中唐時代俗講僧文淑法師釋疑》，《东洋史研究》第4卷第6期，1936年。

⑧ 马雅伦、邢艳红：《吐蕃统治时期敦煌两位粟特僧官——史慈灯、石法海考》，《敦煌学辑刊》1996年第1期。

期的僧尼“牌子历”》¹、姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》²。

第五，关于佛教经典的研究，有陈祚龙的《敦煌写本〈赞普满偈〉之研钻》³，吴其昱著、伊藤美重子译的《孤本佛书》⁴。

第六，对佛教整体的研究，有陈海涛的《吐蕃占领时期的河西佛教》⁵，是一篇对吐蕃统治河西时期佛教的专题研究的论文，提纲挈领，以昙旷、摩诃衍、法成三人代表吐蕃统治的早、中、晚期佛教，可惜的是此文对吐蕃统治时期的河西佛教的论述不够全面具体，使这篇论文更像以上三位高僧的传记。

此外，还有一些论文利用这些资料研究当时历史、佛教状况或佛教与世俗关系的文章，如那波利贞的《佛教信仰に基きて组织せられたる中晚唐時代の社邑に就きて》⁶，饶宗颐《论敦煌陷于吐蕃之年代——依顿悟大乘正理决考证》⁷、山口瑞凤

① 陈祚龙：《关于敦煌陷蕃初期的僧尼“牌子历”》，《中国佛教》第36卷第6期，1982年；《中华佛教文化史散策四集》，台北：新文丰出版公司，1986年。

② 姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，北京：中华书局，1987年。

③ 陈祚龙：《敦煌写本〈赞普满偈〉之研钻》（《唐宋佛教文化》史稿之一），《东方宗教》第30卷，1967年。

④ 吴其昱著、伊藤美重子译：《孤本佛书》，《讲座敦煌 5 敦煌汉文文献》，东京：大东出版社，1985年，第50~74页。

⑤ 陈海涛：《吐蕃占领时期的河西佛教》，兰州大学敦煌学研究所硕士论文，1995年。

⑥ 那波利贞：《佛教信仰に基きて组织せられたる中晚唐時代の社邑に就きて》，《史林》第24卷第3、4期，1936年。

⑦ 饶宗颐：《论敦煌陷于吐蕃之年代——依顿悟大乘正理决考证》，《东方文化》第9卷第1期，页1~12，1971年1月。

的《吐蕃支配时代》¹、竺沙雅章的《寺院文书》²、李正宇《敦煌论董勃藏修伽蓝功德记两残卷的发现、缀合与考证》³。

以上所举的一些成果，有的不不仅可以归入其中的一类，如拉萨宗教会议、禅宗资料和高僧就有不少是重合的，一篇文章可能对三者都有论述，有的文章对吐蕃文和汉文资料也都有利用，所以文中只是大致分类，并不绝对。

二、吐蕃统治时期的敦煌石窟

786年（贞元二年），敦煌民众在“粮械皆竭”的情况下，以“勿徙他境”的条件接受了吐蕃统治。敦煌居民仍聚居原地，而未遭遣散分割。吐蕃赞普本人也崇尚佛教，所以这一时期的敦煌石窟艺术仍承袭汉唐传统并得到继续发展。《敦煌石窟内容总录》⁴将这一时期定为781~848年，此时莫高窟凿建洞窟共54个，编号为：7、21、53、69、92、93、112、133、134、135、144、151、153、154、155、157、158、159、186、191、197、200、201、222、226、231、235、236、237、238、240、258、357、358、359、360、361、363、365、366、368、369、370、447、449、467、468、469、471、472、474、475、478、479；重修前代洞窟38个，编号为：23、26、32、33、42、44、45、

① 山口瑞凤：《吐蕃支配时代》，《讲座敦煌 2 敦煌の历史》，东京：大东出版社，1985年，第227~231页。

② 竺沙雅章：《寺院文书》，《讲座敦煌 5 敦煌汉文文献》，东京：大东出版社，1985年，第585~641页。

③ 李正宇：《敦煌论董勃藏修伽蓝功德记两残卷的发现、缀合与考证》，《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京：北京大学出版社，1997年。

④ 敦煌研究院编：《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1996年。

47、49、91、115、116、117、126、129、166、176、179、180、185、188、199、202、205、212、216、218、220、225、285、286、320、335、340、379、384、386、392。安西榆林窟第15、25窟和西千佛洞第18窟也是这一时期的。

吐蕃占领敦煌之前，敦煌地区由于战事紧张，以及陷蕃之后的混乱形势，所以开元、天宝时期有一批洞窟“开凿有人、图素未就”，成窟之后，仅塑成一龕或画成一顶。吐蕃占领之后，社会生活日渐安定，这些洞窟的塑像和壁画才逐步完成。但这种补修的洞窟，带有明显的战时特点。由于战争的原因，开窟者不得不放弃原来统一的设计，中断有规模的绘塑，有的临时绘上一幅单体的观音像，并匆忙画上自己的小像，以祈福发愿，希望自己能度过战争的劫难。这类洞窟在吐蕃进行补绘时，大多也无法按照开凿者的原意，所以往往显得内容庞杂混乱。吐蕃人在敦煌稳住脚跟之后，支持敦煌的佛教事业，加之敦煌大族也以开窟作为自己的精神寄托，所以此时敦煌的石窟艺术得到了沿续和发展，其数量和规模甚至超过了盛唐时期。

总体上看，此时的洞窟仍因袭唐制。在洞窟形制上，多为四方覆斗顶殿堂窟，仅在龕内增砌佛床。壁画中密宗的图像明显增多，如不空绢索观音、如意轮观音、十一面观音、千手千眼观音、千手千钵文殊等菩萨尊像。经变内容也比以前增多，主要有阿弥陀、观无量寿佛、弥勒、东方药师、报恩、涅槃、法华、华严、金光明、楞伽、天请问、金刚、文殊、普贤等经变。其中阿弥陀、观无量寿佛、弥勒等经变较多。由于经变增多，所以窟内壁画的分布也发生变化，基本形式为：一个壁面分上、下两部分。上部画二至四幅经变，下部列绘多扇屏风画，内容与上部经变相呼应，起到了图解作用。

在壁画方面，由于窟内经变的增多，画幅随之变小，失去

了盛唐时通壁经变的整体感和雄浑气势，但却促使画风向着结构严谨、工整、纤巧细腻的方向发展。由于此时颜料来源有限，所以色彩不如以前明艳，但多用青、绿、赭、黄及云母粉等冷色敷彩的特点，形成了肌肤浅染、填色简淡的格调，使画幅具有俊爽雅逸、恬淡清新的意趣。尽管在人物的绘制上远不如前代，但在山川意境、世俗风情方面却有一些新发展，如莫高窟第159窟维摩诘经变中的挤奶图、第112窟报恩经变“鹿母夫人”中的山水画、观无量寿佛经变中的反弹琵琶图、第158窟的涅槃变等。此外，如维摩诘经变中的“博弈”、“酒肆”、“学堂”，弥勒经变中的“婚礼”、“坟园”、“耕获”等反映唐代世俗生活的画面，都是十分珍贵的形象历史资料。

吐蕃时期的塑像大多已毁，所保留下来者，无论是从其精微的技巧还是新颖的手法上看，都称得上是令人惊嗟不已的艺术品。如第159窟的菩萨塑像，面洁如玉，朱唇微点、指若娇兰、巾似游龙、情态婉柔，令人忘俗。第158窟以释迦涅槃像为主体的涅槃变中，释迦犹如一位熟睡的贵妇，一副超凡脱俗往升净土的神情，实在是莫高窟塑像中的上乘佳作。围绕此像的壁画，恰如其分地描绘了弟子、天人、外道等不同身份、不同信仰者的情绪。整个洞窟形制、塑像、壁画三者有机结合、浑然一体，成为吐蕃时期的一代佳构。

总之，吐蕃统治敦煌时期石窟艺术的特点就是向世俗化、乡土化方面更进了一步。

这一时期的石窟研究比起文献研究，显然是要薄弱得多。专文论述的不多，对总体情况大多是作为敦煌艺术的一部分进行介绍，如泷精一的《吐蕃画の资料に就いて》¹，敦煌文

^① 泷精一：《吐蕃画の资料に就いて》，《国华》第439期，1927年，第151~157页。

物研究所编的《敦煌壁画（中唐）》^①，李其琼的《莫高窟壁画艺术（中唐）》^②、罗华庆的《莫高窟第 231 窟的内容和艺术特色》^③，包菁萍的《涅槃礼赞——莫高窟第一五八窟艺术》^④，段文杰的《敦煌石窟艺术榆林窟第二五窟附第一五窟（中唐）》^⑤，苏莹辉的《敦煌莫高窟中唐壁画简介》^⑥，胡同庆的《敦煌石窟艺术莫高窟第一五四附第二三一窟（中唐）》^⑦，王惠民的《莫高窟第 386 窟艺术》^⑧、《莫高窟第三八四窟的内容与艺术》^⑨，赵声良的《莫高窟第一一二窟的艺术》^⑩。

① 敦煌文物研究所编辑委员会：《敦煌壁画（中唐）》，北京：中国古典艺术出版社，1958 年。

② 敦煌研究院编、李其琼：《莫高窟壁画艺术（中唐）——敦煌艺术小丛书之八》，兰州：甘肃人民出版社，1986 年，第 33 页。

③ 罗华庆：《莫高窟第 231 窟的内容和艺术特色》，《敦煌石窟鉴赏丛书》（第一辑第七分册），兰州：甘肃人民美术出版社，1990 年，第 8 页。

④ 包菁萍：《涅槃礼赞——莫高窟第一五八窟艺术》，《敦煌石窟艺术鉴赏丛书》（第二辑第九分册），兰州：甘肃人民美术出版社，1992 年，第 37 页。

⑤ 段文杰：《敦煌石窟艺术榆林窟第二五窟附第一五窟（中唐）》，南京：江苏美术出版社，1993 年，第 167 页。

⑥ 苏莹辉：《敦煌莫高窟中唐壁画简介》，《故宫文物月刊》1993 年第 12 期，第 96~101 页。

⑦ 胡同庆：《敦煌石窟艺术莫高窟第一五四附第二三一窟（中唐）》，南京：江苏美术出版社，1994 年，第 233 页。

⑧ 王惠民：《莫高窟第 386 窟艺术》，《敦煌艺术鉴赏丛书之一》，兰州：甘肃人民出版社，1995 年。

⑨ 王惠民：《莫高窟第三八四窟的内容与艺术》，《敦煌石窟鉴赏丛书》（第三辑第七册），兰州：甘肃人民美术出版社，1995 年，第 37 页。

对这一部分石窟的分期研究有江琳的《敦煌中、晚唐后壁——龕窟的分期研究》^②和樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟的分期研究》^③。后者将此时的洞窟情况作了细致的划分，分出早、晚两期，具体如下表：

分期	典型洞窟	插入洞窟	纪年窟	年代
早期	93、111、112、132、133、150、154、181、183、184、190、191、193、197、198、200、201、222、447、470、471、472、473、474、475	81、151、155、224		8世纪80年代到8、9世纪之际
晚期	前段 143、144、141、145、147、157、158、159、160、231、232、237、238、240、360、369、468	136、142、235、363、367、368	365 231	9世纪初至839年左右
	后段 7、358、359、361			9世纪40年代

专题研究也有一些，如邓健吾的《敦煌莫高窟第220窟试论》^④，阎文儒的《中晚唐的石窟艺术》^⑤，段文杰的《榆林窟第25窟壁画艺术探讨》^⑥，江琳的《莫高窟吐蕃、归义军张

① 赵声良：《莫高窟第一一二窟的艺术》，《敦煌石窟鉴赏丛书》（第三辑第八分册），兰州：甘肃人民美术出版社，1995年，第37页。

② 江琳：《敦煌中、晚唐后壁——龕窟的分期研究》，《美术史论》1992年第1期，第62~73页。

③ 樊锦诗、赵青兰：《吐蕃占领时期莫高窟的分期研究》，《敦煌研究》1994年第4期。

④ 邓健吾：《敦煌莫高窟第220窟试论》，《佛教艺术》第133期，1980年，第11~30页。

⑤ 阎文儒：《中晚唐的石窟艺术》，《敦煌研究》1983年创刊号，第10~25页。

⑥ 段文杰：《榆林窟第25窟壁画艺术探讨》，《敦煌研究》1987年第4期，第1~7页。

氏时期〈药师经变〉中乐舞的研究》¹、韦陀的《瑞像图（摘要）》²、薄小莹的《敦煌莫高窟六世纪末到九世纪中叶的装饰图案》³、赵青兰的《莫高窟吐蕃时期洞窟的屏风画研究》⁴，梅林的《律寺制度视野：9至10世纪莫高窟石窟寺经变画布局初探》⁵，樊锦诗、梅林的《莫高窟第112窟图像杂考》⁶，李其琼的《论吐蕃时期的敦煌壁画艺术》⁷，胡同庆的《论莫高窟中唐时期经变画的模仿性》⁸，朱悦梅的《大黑天造像初探——兼论大理、西藏、敦煌等地大黑天造像之关系》⁹，沙

① 江琳：《莫高窟吐蕃、归义军张氏时期〈药师经变〉中乐舞的研究》，《敦煌学辑刊》1990年第2期。

② [法] 韦陀：《瑞像图（摘要）》，《1957年敦煌石窟研究国际学术研讨会文集（石窟艺术编）》，沈阳：辽宁美术出版社，1990年，第328~329页。

③ 薄小莹：《敦煌莫高窟六世纪末到九世纪中叶的装饰图案》，《敦煌吐鲁番研究论集》，第5卷，北京：北京大学出版社，1990年，第355~436页。

④ 赵青兰：《莫高窟吐蕃时期洞窟的屏风画研究》，《敦煌研究》1994年第3期。

⑤ 梅林：《律寺制度视野：9至10世纪莫高窟石窟寺经变画布局初探》，《敦煌研究》1995年第1期，第111~127页。

⑥ 樊锦诗、梅林：《莫高窟第112窟图像杂考》，《敦煌研究》1996年第4期，第5~7页。

⑦ 李其琼：《论吐蕃时期的敦煌壁画艺术》《敦煌研究》1998年第2期。

⑧ 胡同庆：《论莫高窟中唐时期经变画的模仿性》，《敦煌学与中國史研究论集》甘肃人民出版社，2001年8月。

⑨ 朱悦梅：《大黑天造像初探——兼论大理、西藏、敦煌等地大黑天造像之关系》，《敦煌研究》2001年第4期。

武田的《莫高窟盛唐未完工中唐补绘壁画洞窟之初探》^①。

三、吐蕃统治敦煌时期佛教研究中存在的问题

吐蕃统治敦煌时期的佛教研究虽然取得了很多成果，但存在的问题也不容忽视。

首先是文献的刊布与整理的问题。这不仅是存在于吐蕃统治敦煌的佛教研究中，同时也存在于这一时期的历史社会种种研究领域中。

吐蕃文文献由于本身语言的特殊性，比较容易集中整理。现存的大多数吐蕃文文献定为吐蕃时期是没有太多疑问的，问题就在于归义军时期、以及同时期的一些吐蕃曾经占领过的地区，还部分地使用吐蕃文，这些文献还是要清理出来的。我们看到，现在刊布的吐蕃文文献，除了一些选介类的书籍外，主要是以缩微胶卷的形式。日本在六十年就购回的印度事务部图书馆藏的吐蕃文卷子，国内至今没有购买。现仅有伯希和收集品中的吐蕃文文献的缩微胶卷，要借助于阅读器阅读，用起来很不方便，一些卷子也不够清晰。现在比较好的刊布文献的方法应该算是大型的图录，可惜的是《敦煌宝藏》^②、《英藏敦煌文献》^③、《法藏敦煌西域文献》^④都以刊布汉文文献为主，因此

① 沙武田：《莫高窟盛唐未完工中唐补绘壁画洞窟之初探》，《敦煌研究》2002年第3期。

② 黄永武编：《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1981年。

③ 中国社会科学院历史所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编：《英藏敦煌文献》（1~14），成都：四川人民出版社，1990~1995年。

④ 上海古籍出版社、法国国家图书馆：《法藏敦煌西域文献》（1~27），上海：上海古籍出版社，1995~2003年，尚未出完。

需要积极组织精通藏文的研究人员编辑出版吐蕃文的敦煌文献。

在利用吐蕃文文献上，有一个重要问题，就是语言障碍。很多敦煌学者都不懂吐蕃文，这就需要准确全面的翻译。在这一点上，王尧、陈践¹、黄布凡、马德²诸先生都作了很多贡献，但比起如今学术的发展和需要，还是不够的。而且，吐蕃文与汉文还存在一个对译的问题，如何把吐蕃文中的术语、人名准确对应到汉文的术语和人名上还存在相当大的难度。尽管我们现在可能无法做到在汉藏文之间实现全面准确的对译，但有译文总比没有好。季羨林先生曾说：“一个人，不管有多么大的学习语言的才能，决不能精通所有的语言。因此，就有必要看别人的翻译。我常常看到或听到有人在有意与无意之间流露出鄙薄翻译之意，我深以为异。”³译文可以让不懂藏文的研究者利用到藏文文献，懂藏文的历史学者如能兼事翻译，那必定是功德无量。

这一时期的汉文文献虽然不存在翻译的问题，如前已提及，对这些文献的整理还很不够。我们至今不知道这些汉文文献的总数，也没有检索出来编年。虽然藤枝晃先生提供了识别的方法，但实际操作上仍然有困难，主要是需要经验的积累，而且图版上这些细微的差别远不如原卷那么明显。另外，有一些归义军时期的文献与吐蕃时期的相似，很容易混入吐蕃时期。实

① 王尧、陈践：《敦煌本吐蕃历史文书译注》，北京：民族出版社，1980年。（1992年又出版了增订本。）

② 黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，兰州：甘肃教育出版社，2000年。

③ 戴密微：《吐蕃僧诤记》，耿昇译，台北：商鼎文化出版社，1993年，第5页。

际上，所有的敦煌遗书都存在这个问题，很需要有人把几万卷的文献作一编年，就像《吐鲁番出土高昌文献编年》^①的体例一样。

其次是文献研究中存在的问题。基于上述的原因，导致了在文献研究上吐蕃文资料与汉文资料研究脱节，国内很多学者都只能利用这一时期的汉文资料，而无法将汉文与吐蕃文联系起来共同研究。也就是说，吐蕃文书写的卷子，主要是由于文字上的障碍，得不到利用，那学者们对一些问题的研究就很可能出现片面性或不完整。就现在的情况来看，能利用吐蕃文资料的学者大多是语言上的优势，其中一些并不是历史工作者，甚至有的因为缺乏历史修养，研究的结果不够准确。但文史哲是相通相成的，擅长语言的学者如能加强历史修养，或多做译文工作，吐蕃统治敦煌时期佛教历史研究定能更进一步。

同样，在这一时期的佛教研究中，存在着历史学者不懂佛教，佛学工作者不了解历史的缺憾。就像大多数文科研究那样，一种研究往往是由一个人来完成的，而许多理工科的研究则是由课题组的许多人协作完成的。文科上的协作是一个可以尝试的课题，佛教学者与历史学者如能组织到一起协作研究一个课题，那佛教与历史的研究就都可以得到加强。

比较国内外的研究，不难看出，欧洲学者和日本学者在这个领域处于领先地位。外国学者以前领先于我们是因为便于接解原卷或较早购回了缩微胶卷。我国藏学研究起步不晚，于道泉先生早在30年代负笈巴黎，就读于索邦大学，师从巴考研修藏文，受北平图书馆之托，谋求复制、摄影吐蕃文写本，准备带回国内，供国人研究之用。当他转赴伦敦教书时，与大英国

^① 王素：《吐鲁番出土高昌文献编年》，台北：新文丰出版公司，1997年。

书馆印度事务部图书馆翟林奈 (H. A. Giles) 商议此事时, 不料遭到百般阻挠, 根本不让接触。1949年, 于先生回国后虽然有幸组织培养藏语人才, 但迫于解放西藏的需要, 敦煌吐蕃文写卷的研究一直未能付诸实现。60年代, 总算可以开展此项工作, 但又碰上阶级斗争到以后的“文化大革命”, 中国对敦煌吐蕃文写卷的研究就这样一拖再拖。

欧洲的乌瑞、日本的山口瑞凤, 都是能够充分利用吐蕃文进行研究的专家, 更有戴密微这样起步早、功底深的学者, 更幸运的是他们的学术研究不曾受到大的冲击。日本则在收集资料方面最为完备, 较早地购回有关的资料。国外的学者在研究上, 更注重对佛教经典本身的研究、对有关的热点问题的综合性研究。国内的主要优势在于守护着一系列敦煌石窟, 在佛教考古上应该是长项, 现在又引进了大量的文献资料, 在文献与石窟结合方面应该大有作为。

石窟研究与文献研究相比, 显得十分不足。这可能是由敦煌石窟本身的地理条件造成的, 没有多少学者能够长年呆在莫高窟进行研究, 更不用说条件更为艰苦的榆林窟和西千佛洞了。出于保护的目, 也不是所有的人都能随意地考察这些石窟。大多数学者只能依据各类对敦煌石窟选介或专题研究书籍上的图版来进行研究, 这是我们现在石窟研究面临的最大障碍。组织多方合作出版一本石窟的考古报告应该是个较好的解决方法。石窟研究中, 有许多重大问题都没能解决, 像吐蕃时期的石窟, 阐释壁画、彩塑内容的工作可能还比较容易, 但洞窟的主旨、与前后时期洞窟作具体的比较、这种壁画或彩塑出现的原因, 如为什么这时的经变幅变小、数量增多这一类问题, 都还没有合理答案。如果出版了考古报告, 研究的人员一定会大大增加, 研究自然也就会加强。

最后是学术信息的问题。随着网络时代的到来，学术信息的传播速度已大大提高。可是，专门从事学术信息交流的学术专业出身的人还很少，这就造成很多应有的学术信息数字化很慢。敦煌文献的数字化现在是一个热门的问题，敦煌石窟的虚拟漫游也已经开始，可实际上，这些成果见效很慢，能远程利用的还太少。以什么模式最好地进行数字化，也还是一个正在探索的问题。另外，最新的学术研究成果的刊布，国外研究成果的引进，速度都比较慢，这就造成大量重复研究。往往会现这样的情况，上个世纪研究过的问题，这个世纪还在研究，下个世纪仍有研究，国外研究过的问题，国内还在研究，我们做了太多的重复的工作。常常会有这样的事，上午还沾沾自喜自己发现了新问题，下午就垂头丧气地发现别人早就研究得不遗余地了。利用网络成为一个重要问题，需要大批的专业人才投入到学术信息的工作中去是重中之重。

以上是笔者对吐蕃统治敦煌时期佛教研究的回顾和对其中存在的问题的一点看法，这一研究是新时期历史文献学研究的一个重要方面，也是交叉学科的一项重要内容，笔者对此提出了一点自己的观点，敬请方家指正。

西夏人的社会风尚与精神风貌辨析

穆鸿利

西夏人的社会风尚与精神风貌一般以尚武、重义和耐苦的精神比较突出。党项族一向以民俗勇悍，俗尚武力而著称于世。自西夏建国后，实行全民皆兵制，有精锐的骑兵和步兵，在战斗中善于相互配合，战斗力很强。党项妇女的尚武精神也很突出。党项民族这种能征善战尚武喜斗的心理与民族习惯的形成，是与他们的生产、生活方式以及所处的历史地理环境分不开。党项人重义气、纯朴真诚，在人际关系上，提倡互相以诚相见、肝胆相照的处世原则。党项人具有坚韧不拔吃苦耐劳的奋斗精神，给后世以很深远的影响。不过，也应看到西夏官场奢侈风气和民间的一些陋俗依然存在。西夏统治者贪图享受、讲究排场，奢侈浪费之风也是相当严重的。民间习俗中杀鬼招魂，喜好复仇等均不足为取。

一、社会风尚的主流是积极的健康的

党项人的社会风尚和精神风貌以尚武、重义、耐苦为最突出，成为那个时代精神文明的主流。

1. 尚武精神

党项人一向以“俗尚武力”著称于世。在辽朝人心目中，党项族是一个“民俗勇悍”^①的民族。金朝人也认为党项“强梗

① 《辽史》卷115，《西夏外记》。

尚气，重然诺敢战斗”^①的民族。元人称党项为“唐兀”（蒙古语），其民沉鸷尚勇。党项人自己对这种尚武传统也深为赞美，在本民族谣谚中说：“宁射苍鹰不射兔，宁捕猛虎不捕狐”；“与明相伴不会暗，与强相伴不会弱”；“肠淌缠裹腰际，腹穿用草塞填”。用以表达其顽强勇敢的战斗精神。从党项远祖拓跋思忠到李继迁、李元昊都曾以善骑射出名。党项首领在西攻吐蕃，北收回鹘，南牧中原的战斗中，无不披坚执锐，驰骋疆场。太祖李继迁是在与吐蕃潘罗支的作战中中箭身亡的。李元昊青年时代就是一员猛将，在收河西走廊甘凉地区的战斗中立下汗马功劳，建国后又率军南攻宋朝、东败辽国，每战身先士卒，有勇有谋，是最出色的军事家，其子李谅祚仍能在与宋朝作战中“裹银甲毡帽督战”。^②

西夏建国后实行全民皆兵制度，规定凡年 60 岁以下，15 岁以上都有服兵役的义务，所谓“人人能斗击，无复兵民之别，有事则举国皆来”^③西夏的骑兵十分有名，有一种叫“铁鹞子”者，“百里走，千里而期，最能倏忽往来，若电集如飞”。步兵则称“步跋子”，士兵多来自山间部落，“上下山坡、出入溪涧，最能逾高超远，轻足善走”。^④这些骑兵和步兵，在战斗中善于相互配合。一般骑兵为前军，冲入敌阵，挽强弓劲射，其矢如雨。步兵则挟骑以进，使敌兵无阻挡之力，故每战必胜。尤应特别提到的，党项妇女的尚武精神也很突出。史书上记载了唐代妇女拓跋三娘带领奴婢劫盐的故事。西夏的军队中有叫“麻魁”的女兵，经常参加战斗。西夏毅宗母亲没藏太后与崇宗母

① 《金史》卷 134，《外国上·西夏传》。

② 《宋史纪事本末》卷 40。

③ 《续资治通鉴长编》卷 217。

④ 《宋史》卷 486《夏国传》下。

梁太后既是指挥数十万大军的女统帅，又是征战沙场的女将。^①

党项民族这种能征善战，尚武喜斗的心理与民族习惯的形成，是与他们的生产、生活方式以及所处的历史地理环境分不开。他们那种游牧和农牧结合的生产方式与生活方式培育了他们的勇敢强悍的民族性格。党项人面临周围强敌的威胁，为了自身的发展，为了战胜恶劣的自然环境和社会环境，为了抵御邻国的侵袭，他们同仇敌忾，形成了一种强悍的民族尚武精神，在与宋、辽的作战中，一再取得胜利，当然，也要看到，在西夏中后期，由于统治者大力提倡文治，相对地削弱了武备，使党项族原有的尚武精神也受到削弱；民风不振，国力疲竭，最后在蒙古骑兵多次的轮番进攻下，虽经顽强抵抗，最后终于国破家亡。

2. 重义

党项人重义气，纯朴真诚，元代党项后人余阙在谈论本族人品格时说：“其性大抵质直尚义，平民相与，虽异姓如亲姻。凡有说得，虽箪食豆羹不以自私，必招其朋友。朋友之间有无相共，有余即以予人；无即以取诸人，亦不少以属意。”^②党项人与人相处，真诚待人，爱惜分明。《新集锦合辞》中的谚语：“唯利是图，不与之交；为人眼馋，不与之处”：“与人相亲，不吐心声，友情似黄昏短暂；与人相谦，勿置恶言，胸怀如天地宽广。”这些谚语充分反映了西夏人互相以诚相见，肝胆相照的处世原则和真诚感情。

3. 坚韧耐苦

坚韧不拔吃苦耐劳的精神也是党项人民最突出的精神风貌。党项人民住的自然条件和地理环境都比较恶劣。由于生活

① 白滨：《西夏》，载《中华文明史》第六卷。

② 余阙：《青阳先生文集》卷4。

条什艰苦，就造就了他们“能耐寒暑饥渴”的吃苦耐劳的奋斗精神。自唐、五代到北宋，中原王朝的统治者一直对党项族进行残酷的欺压，视西夏党项人为“贼”、“虏”，为了民族的生存和发展，他们必须挺身顽强地战斗。就连怀有民族歧视和偏见的北宋朝臣对党项人不怕苦累不怕死的顽强战斗精神也赞不绝口。北宋鹿延边帅范雍在一首诗中如此描写宋朝用酷刑审讯西夏俘虏时的情景：“拘俘询虏事，肉尽一无声”^①之句。其坚忍不拔、宁死不屈的威武精神跃然纸上。西夏末年，成吉思汗的铁蹄横扫西夏国土，在被蒙古军征服者所征服的诸民族中，党项民族所表现的勇敢顽强战斗精神是罕见的。成吉思汗从1205年开始征夏，直至1227年，前后用了22年，先后五征西夏，才将其灭亡。由于遭到前所未有的顽强抵抗，因而蒙古军付出了极大的代价。如1226年11月，成吉思汗率大军攻灵州，夏国主李眼遣老将嵬名今公领兵10万赴援，蒙古军队与西夏军队战于结冰的黄河上，西夏将士英勇抵抗，无数将士战死，城破，无一降者。灵州守将太子李德任子李惟忠，年仅七岁，也求一死。可见党项民族战斗精神之烈。党项族的这种精神对后世影响很大。西夏后人，在元朝任重臣者，元末多为元朝殉难死节。著名元代文人余阙，在元朝为官，还常常怀念西夏故土与民风。他在元末守安庆，城破自尽为元朝殉职，这是继承西夏民族精神的具体表现。

二、官场奢侈风与民间陋行

1、官场奢靡风

西夏统治者讲究排场，贪图享受，奢侈浪费之风是相当严重的。皇宫官署，贵族官僚邸宅奢华，要求坚闹舒适，阔气壮观，

① 田况：《儒林公议》。

每每建成辉煌壮丽的高屋大厦。西夏皇室大兴宫室殿堂，动则役民夫数万，如李德明时，在子山“大起宫室，绵亘二十余里，颇极壮丽”^①。元昊称帝，在兴庆府城内建避暑宫，“逶迤数里，亭榭台池，并极其胜”，后又在贺兰山“大役丁夫数万，于山之东营离宫数十里，台阁高十余丈”^②。此外还在西安州天都山建宫殿七座，“极壮丽，府库官舍齐备。党项贵族更以奢侈相互争高，任意挥霍钱财，腐朽堕落。乾顺帝之庶弟晋王嵬名察哥，广建府第，“有同宅数处，皆攘之民间”，人民对其甚为不满。至于西夏统治者利用宗教对人民进行统治，广建寺院，如在天佑民安五年(1094)重修凉州护国寺。“金碧相间，辉煌日月，焕然如新，丽矣壮矣”。^③营造西夏陵园更是宏伟壮观，每座陵园都是一个完整的建筑群体，城内献殿和灵台十分高大，另有内城神墙角台、阙台，碑亭、月城、内城以及各种石像生等，所用琉璃瓦、琉璃砖，高大鸱吻、脊筒、兽面纹瓦当、虎头纹滴水等建筑材料极为华丽。表明西夏帝王不仅生前讲排场，死后的王陵也十分考究而阔气。从西夏的贵族墓葬中还可以看到贵族的穿戴和金银器皿十分豪华。西夏陵园出土的那精美的罗、绫、锦等丝织品，其中的素罗和纹罗轻柔纤细，异向绫花纹若隐若现，是当时丝织物中少见的品种，尤其是茂花闪色锦，丰满厚实，波形婉蜓，经丝浮线蓬松美观，富有立体感，色彩鲜艳，工艺精致，为我国首次发现^④。这一方面反映了西夏丝织业生产技术水平，另一方面也说明皇帝贵族服饰的奢华。

2. 民间陋行

① 《宋史》卷485《夏国传》上。

② 吴广成：《西夏书事》卷18。

③ 《陇右金石录》卷4。

④ 史金波：《西夏文化》第五章，吉林教育出版社，1986年版。

(1)杀鬼招魂

党项人由崇拜“天”到信仰鬼神，崇尚诅咒迷信占卜这种原始陋习一直延续到西夏建国之后，并且同佛教的信仰相共存。党项人出兵作战总要先选吉日，避晦日。对战死者，通常要捉敌方人马或缚草人埋于地下，众人以箭射之。惠宗秉常大安十年(1085)，西夏军攻打鹿延时，监军嵬名理直中埋伏战死，夏军溃败。后来了解到鹿延防务稍有松懈，便出兵在城边大掠，俘获兵民即射杀，为嵬名理直报仇，这是“杀鬼招魂”较典型的一个例子。

(2)喜好复仇

复仇心切，是党项社会流行的一种陋习，它是党项人固有的旧俗。党项人聚族而居，部落分立，相互隔绝，情意不通，一旦发生矛盾，难以正常解决，往往生衅结怨，产生报复性冲突。《旧唐书·党项传》载：党项“尤重复仇，若仇人未得，必蓬头垢面，跣足蔬食，要斩仇为而后复常”。如同后世某些少数民族中的“打冤家”，属原始社会血亲复仇性质。不过，党项人这种复仇有时也有例外，似乎也成为一种传统习惯了，当任何一方有丧事期间彼此要停止复仇和攻伐。曾巩《隆平集·西夏传》记载曰：“有凶丧者，未复，负甲叶以为记。不能复者，集邻族妇人，烹牛羊，具酒食，介(武装起来)而趋仇家，纵火焚之。其经女兵者，家不昌，故深恶焉”。这就是说，遇仇家有凶丧，则不能去报仇。如果力量不足则集中妇女到仇家纵火，焚其庐舍。因为党项人习惯性认为，“敌女兵不祥”，故仇家任妇女们焚烧，而自己人都躲避开。一旦仇家双方和解时，要举行一种仪式：则用鸡、猪、犬血和酒装在髑髅(死人头骨)中喝。并发誓说：“若复报仇，则谷麦不收，男女秃癞，六畜疫死，毒蛇入账”。这显然是对一种超自然力量的恐惧心理，使我们看到

神权在西夏社会里的强大镇慑作用。当然，上述这种仪式也类似于盟誓仪式，还运用于正规的军事作战。元昊在称帝之前，想进攻宋邸延地区，于是召集党项各族豪酋，聚合于贺兰山坡，举行盟誓仪式。每个人刺臂出血，和酒置骷髅中，一齐饮用，立约进攻。由此可见，这种习俗大至国王作战盟誓，小到家族复仇和解，均可以使用。

漫谈西夏家具

杨 森

(兰州大学敦煌学研究所 敦煌研究院文献所)

党项民族建立的西夏王国，一开始就是以积极的态度学习宋、辽、吐蕃等地的文化，但对汉文化的学习最为突出，仅从文字的创立也可见西夏人对汉族文化的依赖。西夏经过几代君主的励精图治，终于在李元昊时代称雄西北，连沙州的回鹘也被迫归降，在河西的瓜州后来设置有监军司，控制西北等大片疆域，国祚几乎与大宋王朝相始终。元昊还是一位通“蕃汉文字”和“晓佛图学”的君王，致使西夏对大宋构成极大的威胁，连陕北一代都成为前线。党项民族在建国伊始，就与流行西北的佛教有了联系，并在很短的时间内，作为主体民族的党项族人，尤其是统治阶层就信仰了佛教，官方曾经六次向大宋朝购请成套的佛经。在统治者的大力推崇、宣扬、扶持下，佛教很快得以传播，修寺院，度僧人，雕版印汉文大藏经，翻译西夏文大藏经，还译汉文古籍《论语》、《孟子》、《孝经》等，同时设有夏字院和汉字学院。即使亡国后到了元代，还有来自河西凉州（武威郡）的西夏遗民在河南濮阳居住。在华北明代西夏族后裔尚有立西夏文经幢等的活动；安徽清末民国初当年来自

武威的西夏余姓后人还有宗谱刊印传世^①；西北很多地方更是留下了西夏佛教信仰的遗迹，特别是西北地区的佛窟、寺院等是其代表。如凉州地区有护国、圣容、崇圣寺；甘州地区有卧佛、崇庆、诱生、十字、禅定寺等。当时重修佛寺的情况正如西夏文《凉州重修护国寺感通塔碑》第8、9行（译文）载：“至于/释教，尤所崇奉，近自畿甸，远及荒要，山林溪谷，村落坊聚，佛宇遗址，只椽片瓦，但仿佛有存者，无不必茸。”碑文第11行（译文）盛赞当时的两位皇帝“发菩提心，大作佛事，兴无边胜利”。第12行（译文）慨叹道：“熔塑彩缋，泥土沙砾，无不为之，故浮图梵刹，遍满天下。”^②西夏自占领河西后，敦煌和瓜州地区的莫高窟和榆林窟又成为佛教信仰的圣地，两地成为西夏西部佛教的中心区域。本文仅就所见文物中属于民俗文化范畴的一小部分——家具，拟作讨论，以窥西夏与中原文化的关系。

西夏家具现在看到的有图像，也有实物，从而弥补研究宋代家具，与周边几大民族中家具使用、制造、创新的一个重要

① 杨建新、马曼丽主编：《西北民族关系史》民族出版社1990年9月1版第291页第六章“西夏同宋、辽、金的关系”一节。焦进文、杨富学校注：《元代西夏遗民文献〈述善集〉校注》，甘肃民族出版社，2001年11月1版，前言第2-3页。河北省博物馆、河北省文物管理处：《河北省出土文物选集》，文物出版社，1980年5月1版，第236-237页，图422。“西夏纹经幢（2件）”，1962年保定市韩庄出土，通高分别达2.63m和2.28m。何广博编《述善集研究论集》甘肃人民出版社2001年11月1版第218-224页载史金波、吴峰云：《西夏后裔在安徽》一文称“其后人延续至今也是可能的”。

② 陈炳应《西夏文物研究》宁夏人民出版社1985年8月1版第108页、108-109页、109页；关连吉《凤鸣陇山——甘肃民族文化》甘肃教育出版社1999年7月1版第60-61页。

环节。西夏家具与唐宋时期家具图象大多相同，也分坐卧类如榻、胡床、靠背椅、鼓形墩、宝座、软坐具；桌案类如桌子、几、供案、书案、食案；架子类如衣架等。

一、坐卧类

榻

榻家具,就现有图象看,是在汉代墓葬壁画中较早见到的,是指坐具而非卧具,平台、四足和腿间有壶门的几种榻同时存在。《释名·释床帐》卷6载:“长狭而卑曰榻。”^①。榻的图象,考古发掘已为我们提供了丰富的资料,四川成都青杜坡出土的汉画像砖《讲学图》上,老先生凭几,跏坐的长方形平台榻,榻高度约有老师的头高^②。河南省郸城出土的西汉榻面刻有隶书题记“汉故博士常山大傅王君坐榻(榻)”的小型四足榻^③。河北省望都县汉墓壁画上“主记史”和“主簿”二人的坐具是最为形象的榻家具,腿横截面当是“L”形^④。从图像上看,榻的形状比床小且矮,高度才有坐榻人物手的宽度,腿之间有牙子(类似壶门形装饰)。图像与文献相吻合。望都二号汉墓,还有石质榻出土。象此类榻,尚存辽阳市棒台子汉魏墓室壁画上

① 《释名·释床帐》卷6,中华书局1985年北京新1版,第1151册第93、94页。

② 唐徐坚等著《初学记》第三册中华书局1962年1月1版卷25第601页引。

③ 《中国大百科全书考古学》中国大百科全书出版社1986年8月1版第180页俞伟超、信立祥“汉画像砖墓”词条附图;杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版第29页图38。

④ 杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版第29页图40。

⑤ 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》,《文物》1979年9期第68页图四。

的榻^{①②③} 1972年河南灵宝张家湾东汉墓第3号墓出土的六博陶俑连坐榻^④；江苏徐州铜山洪楼村汉墓画像石的矮榻^⑤。山东嘉祥东汉武梁祠画像石上一带翼仙人坐一当时流行的小矮榻，腿有花牙子；江苏徐州十里铺东汉墓画像石上，一人跪坐于小榻上，榻侧有三人跪拜，腿间有花牙子^⑥。汉代的榻，开始图案简单；后来就不断复杂，西夏时代的僧人独坐榻与汉代初期的相似，几乎无装饰，保持纯朴的风格。

魏晋南北朝也同样如此。云南昭通后海子东晋墓壁画饰，与汉代不同，坐面上似铺有软坐垫，与河北望都汉墓壁画上的榻铺垫相似^⑦；南京大学北园晋墓出土的小榻^⑧；敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓M37号西壁北侧画像砖上画有低矮榻，腿下似乎

① 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第69页图六，1。杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版第31页图43。

② 杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版第30页图41。

③ 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第69页图六，9。

④ 王昆吾《唐代酒令艺术》知识出版社1995年1月1版彩色插图8；杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版1刷第32页图46。

⑤ 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第69页图六，5。

⑥ 杨代欣《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版第36页图57。

⑦ 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第69页图六，7。

⑧ 同上第69页图六，2。

⑨ 南京大学历史系考古组《南京大学北园东晋墓》，《文物》1973年4期第47页图八“中型陶案”。

有托泥^①。所谓托泥，就是在榻腿下部加的接地的四方框木条或板。南京象山七号晋墓出土的四腿横截面呈“L”形陶榻，腿间为弧形曲线（花牙子），组成类似于壶门的形状^②；山西大同北魏司马金龙墓出土漆板画上的鲁师春姜坐的榻^③，在其壶门位置画的是火焰文饰；莫高窟西魏第285窟南壁上，一室内有一人坐榻上，该榻与汉魏及两晋时代的榻完全一致。北魏和西魏的榻高度明显比汉、魏晋时代的榻高。上述榻与床的区别还在于足下无托泥，榻的形状有正方形和长方形，床则仅有长方形。甘肃庆阳南石窟寺第1窟北魏永平三年（510年）《佛传宫中观歌舞图》上，太子与王妃共坐一矮榻上，榻旁有伎乐也坐榻上演奏，榻足因有弧度而呈马蹄形^④。该窟北披雕刻《佛传·阿私陀仙占相》上，相师坐一张四方榻，在壶门的位置刻成四方块形状^⑤。晋皇甫谧《高士传》卷下记载：“（三国魏文帝曹丕）黄初中，华歆荐（管）宁，宁知公孙渊必乱，乃因征辞，还以为太中大夫，固辞不就。宁凡征命十至，輿服四赐。常坐一木榻上，积五十五年未尝箕踞，榻上当膝皆穿。常着布裙貉裘。”^⑥ 据此

① 《敦煌佛爷庙湾》，甘肃省文物考古研究所，文物出版社1998年3月1版第84页线描图；图版二。

② 《南京象山五号、六号、七号墓清理简报》，《文物》1972年11期第40页图三六“陶案几”，当为榻；陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第67页图三。

③ 陈增弼《汉、魏晋独坐式小榻初论》，《文物》1979年9期第69页图六，8。

④ 张宝玺主编《甘肃石窟艺术》（雕塑编）甘肃美术出版社1994年7月1版第141页。

⑤ 《陇东石窟》文物出版社1987年11月1版第98；第8页线描图。

⑥ 晋皇甫谧《高士传》卷下，《太平御览》卷509台湾商务印书馆民国24年12月初版、民国56年11月台1版，第3册第2447页。

知，坐榻均是跣（跪）坐。《北史·齐本纪中第七·文宣帝纪》卷7载：“太后尝在北宫，坐一小榻，帝时已醉，手自举床，后便坠落，颇有伤损。醒悟之后，大怀惭恨。”^①齐太后所坐榻既小又轻，这无疑独榻。

床是同一形式的家具，符合当时矮坐具的坐姿习惯。汉至唐代，床通常是指做睡觉的卧具，榻只能是做为休息和待客坐具的专有名称，请客人坐独榻有“以示尊敬”的意义。

根据北魏《女史箴图》和北齐《校书图》上的有壶门的床看，这类床若无托泥，就与榻无二。壶门，最早是指皇宫中的道路，《诗经·大雅·既醉》载：“其类维何，室家之壶。”^②宋王应麟《玉海·周门闾学》卷111载：“保氏教国子六艺，六仪使其属守王闾。注：宫中之巷门。冬官匠人，闾门容小扁参个。注：闾旁出之门也。释宫曰宫中之门谓之闾。”^③宋代人注释说“闾”，乃是宫中的巷门。明胡广等撰《诗传大全》卷17又载：“其类维何，室家之壶。君子万年，永锡祚胤。赋也。壶，宫中之巷也。言深远而严肃也。祚，福禄也。胤，子孙也。锡之以善莫大于此。”^④据此可知，壶门乃皇宫中的门。壶门形状的实物，最早见于辽宁义县出土的商代板足俎，在板足腿之间留有壶门形状，呈“宀”形，左右边向下延伸。迄今所见最早的床是1957年河南信阳长台关战国楚墓出土的六足漆木大床，床屉很低，仅21cm，床四周有长方框围栏。晋代出现的带壶门的

① 晋皇甫谧《高士传》卷下，《太平御览》卷509台湾商务印书馆民国24年12月初版、民国56年11月台1版，第3册第2447页。

② 《四库全书》经部三，诗类，宋苏辙《诗集传》卷16。

③ 宋王应麟《玉海·周门闾学》卷111，大化书局民国66年初版，第4册第2114页。

④ 《四库全书》经部三，诗类，明胡广等撰《诗传大全》卷17。

床可能就是结合了汉代榻的长处而制造出来的。从家具发展史说，先有床后有榻，而且榻的演变是随床的变化而变化。带壶门的床，是从腿带牙子的榻演变而来，在腿下加托泥就成为带壶门式的床。这样的床，在敦煌等地的壁画等艺术品中图象是很多的。山西太原北齐徐显秀墓室北壁宴饮图中，男女主人分左右坐在正面为二壶门的榻上，牙子装饰部位呈齿形文饰，二人中间还放有供品，榻后有约四扇屏风，顶有攒尖顶盖，其上又有一覆斗形褐色帷幕^①，亦即周朝的“帟”。

北朝有腿珰牙子的榻外，还有四腿榻和平台榻。莫高窟北周第 290 窟人字披东披《佛传故事》上，一国王跪坐于长方形面，四腿的榻，面前一占相师，榻后站立二戴笼冠的大臣。隋第 303 窟窟顶人字披东侧《法华经变·观音普门品》上，一屋内斗帐中，观音菩萨盘坐于四腿方形榻上，两腿间有火焰纹装饰，腿上细下粗，高度超过菩萨的小腿高，榻后立一弟子，房外有一群听法弟子。与此相同的榻还有隋第 419 窟顶东披《须达拏太子本生与萨埵太子本生》上，一副三角形帐下二人坐于仅见左侧有三壶门的榻上，腿下的托泥已经看不太清楚，从图形痕迹上看是有托泥的。隋 423 窟顶人字披西披及后部平顶《维摩诘经变》中，居士在房中坐于四腿榻上，腿间装饰火焰纹，腿上细下粗，高度不到人头高，榻后坐有数位听法弟子。隋第 420 窟顶南披《法华经变》上，有一帐构内一人坐于长方形平台榻。榻的高度，隋代仍在增高，这与当时高坐具的流行不无关系。

唐代初期，榻有壶门型的，也有四腿型的。

莫高窟初唐 203 窟西壁龕南侧《维摩诘经变》上，在一帐

^① 山西省考古研究所、太原市文物考古研究所《山西太原北齐徐显秀墓发掘简报》、《文物》2003 年 10 期第 16 页图 20；彩版图 29。

中，居士左手持扇，箕坐于正面为三壶门带托泥的榻上，高度约有居士的头高；此窟西壁龛北侧，文殊菩萨跪坐一前后各三壶门、左右各二壶门，腿下带托泥的独坐榻，旁边还有一张矮小的榻式供案，腿下也有托泥，上放长柄香炉和净瓶。传阎立本画宋代摹本《北齐校书图卷》上，三位校书者坐的框状形的榻正面有四个壶门，腿下部有托泥，榻底中间还有一根竖的托泥式枱，榻的高度达侧身倚坐的校书者小腿高，不过，从其宽大的形式看，此当属床。盛唐第 148 窟东壁《观无量寿经变·未生怨》上，在带栅栏的房中有二人，坐于仅见左面有二壶门的榻上，榻高仅有人头高。盛唐第 172 窟南壁《观无量寿经变·未生怨》上，被软禁在带栅栏的房中的老国王，坐于每面均为三壶门的方榻上，榻高仅老王的头高，房外王后前来看望。中唐第 468 窟北壁《药师经变》西侧“十二大愿”无上众生得美食画面上，一张前后各三壶门、左右各二壶门框状形供榻，足下带托泥，榻面上放有四、五堆食物。同期第 159 窟西龛佛光北侧屏风画里的燃灯斋僧画面上，也有放食物的大供榻，只是前后各有四壶门、左右各二壶门框状形供榻，足下带托泥。中唐的这二榻实际功能已经转化为供案了。晚唐第 9 窟主室东壁有二供养人共跪坐于前后约各六壶门、左右二壶门，腿下有托泥的榻上，榻面嵌板为团花图案。晚唐第 12 窟南壁《法华经变》作战图中，一着红色服装的人物坐在房中的四方矮榻上，每面均为二壶门，足下有土红色托泥，榻高约有坐者的头高。晚唐第 85 窟顶东披《楞伽经变·尸毗王本生故事》上，尸毗王穿短裤，倚坐在长条形前后各二壶门、左右各一壶门，腿下有土红色托泥的榻，榻高度约有国王的头高，让人割腿上肉，身后站立着汉装的女子；该窟顶南披《法华经变·信解品》上，一房中有一老者盘腿坐于长条矮榻之上，前后各二壶门、左右各

一壶门，腿下有托泥，高度约有老者的头高。唐代壁画中的带壶门之榻多数不高，仅高达画面上人的头高，这是该阶段榻的一个特点。榆林五代第 32 窟前室南壁《观音变》上，有头光的观音菩萨趺坐于前后各二壶门、左右各三壶门的榻上，为跪坐于面前毡或毯上的一男子说法。伯希和劫五代天福八年（943 年）绢画《千手眼观音菩萨图》，女供养人三界寺大乘顿悟优婆姨阿张，右手持长柄香炉跪坐在前后各二壶门、左右各三^①。宋第 76 窟东壁南侧八塔之第一塔中，摩耶夫人抱太子半倚坐在每面均为二壶门的方榻上，请占相师阿私陀仙占相，榻足下有明显的托泥。斯坦因劫北宋绢画《父母恩重经变》上，一穿黑衣的男子跪坐于前后各一壶门、左右各二壶门小榻上，足下有黑色托泥，一孝子站立榻前，弯腰拱手施礼^②。宋代名画《搗衣图卷》上，一长屏风前有一前后各三长条框（类似壶门）、左右各一长条框长方形榻，与屏风等长，这些榻的形状都差别不大。

四腿床式榻。初唐第 323 窟东壁南侧《佛教戒律画》上，在一僧人俯卧的四腿大床旁边，有一张长方形四腿床式榻（绝非凳子），二人似乎将榻刚刚抬来，宽度比卧床窄，高度相同。盛唐第 23 窟窟顶东披《法华经变·观音普门品》上，在一小屋内一长方形四足榻，上坐二人，一人半倚坐，一人跪坐，高度有坐者的小腿高。榻后、左侧立有二折扇的屏风五扇，此榻与近现代的单人床无二。榆林窟中唐第 25 窟北壁《弥勒经变》上，一僧人盘腿坐在长方形四腿矮榻上，双手持一轴经卷，榻的高度约有和尚的头高，榻面上还画有拦水线，前面跪坐有俗人听讲经。晚唐第 12 窟南壁《法华经变》上，有一张二人坐的长方形四足矮榻，高度不足坐在上面的人的头高。晚唐第 138 窟南

① 藏法国吉美博物馆，收藏号第 17775。

② Stein Paintings 67 and 68，藏大英博物馆。

壁《楞伽经变》上，有二幅僧人坐的四腿榻，榻面上嵌板画团花图案。旁边还配有衣架的四腿床，此床比僧人坐的榻略长，高度和样式都相同。从该经变中可知，唐代四腿床与四腿榻，差别仅在于长度和宽度。五代第 98 窟南壁《法华经变·信解品》上，维摩诘居士右手拿扇，左手做手势给站立于面前的男子讲法，居士盘坐在四足矮榻上，高度不到他的头高。

唐宋时期敦煌壁画中有许多人物坐在带壶门的榻上，并在榻上又放置一张小的长方形帷幕案或小条几，人物伏在上面或读书或讲法等，有此类图象的洞窟有很多，如初唐 209 窟、217 窟；盛唐 323 窟、45 窟等。

唐至宋代壶门形式的床和榻，实际并无本质的区别，仅仅是大小、宽窄和是否躺卧人的分别。

五代时期榻又有新的形式，《韩熙载夜宴图》上，就有带靠背和左右配有围子的榻，高度与旁边的卧床长度相同，但比卧床要窄一些。

甘肃酒泉文殊山石窟万佛洞西夏《贤愚变·海神问船人》，一只带蓬的船上，着红绿相间衣服的海神倚坐在一张长方形四腿榻上（图 1），面前站立一戴帽，着绿衣扎红腰带的船家，做出答话的样子^①。敦煌研究院藏木刻本梵夹装图解本西夏文《观音经》第 23 页上，一高僧盘坐在小矮榻上（图 7），四足是牙子和足合一，下尖上粗的形式，前面跪一信士^②。二者同是榻，但造型有区别。四腿长凳式的榻，在敦煌唐宋壁画上是很常见的家具。与西夏时期相近的山西屯留宋村金代墓中的“北壁窗下

① 张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社 1997 年 4 月 1 版第 119 页。

② 刘玉权《本所藏图解本西夏文〈观音经〉版画初探》，《敦煌研究》1985 年第 3 期图版十五。每页页面高 20.5cm、宽 9 cm，上图下文。

壁画”上，一四方形带小壶门的榻旁，一女子正做针线女工^①。此榻较为特殊，几乎是一个四方墩，只是在正面下部开一小半圆形。

宋代有“欹床”，沈括说：“欹床，如今倚床也。但两向施档齐高令曲而上平。僧亦有偏禅倚，亦有反档，然高低不等，难为欹，倚若背倚左档，可右档，亦可凡臂倚，左档可，右档则不可。”^②所谓的“档”，似乎就是指床头，宋以前床带床头的比较少见，所以此时床与榻就不易区分。由于资料有限，西夏不知是否有带床头的床存在？

平台榻（床）

文殊山石窟万佛洞西夏戴冠男供养人，即坐一张长方形，高度不足其人拳头高的平台榻上^③。此榻与四川出土的汉画像砖《讲师图》上的榻相同，只是还要薄一些。这也可见西夏时期对于中原传统的继承和模仿程度。

胡床（交椅）

胡床家具，曾被称做马扎、交床、交椅、交杌等。因为是由少数民族传入中土，故而加“胡”字为其外来家具命名。汉代及其以后的文献记载不少，描述的很清楚，从南北朝时代陆续出现的图像，使我们对此有了较为形象的了解。敦煌壁画中的胡床除北魏第257窟西壁北侧《须摩提女缘品》（前半部）二梵志共坐一具胡床外，其余均属马扎小型坐具。北魏至宋代壁

① 王进先、杨林中《山西屯留宋村金代壁画墓》，《文物》2003年3期图11。

② 陶宗仪撰120卷《说郛三种》卷120，《忘怀录沈括》卷74上，上海古籍出版社1988年10月1版，第6册第3454页。

③ 张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第112页。

画中的胡床，从纵的发展方向观之，其外形无大的变化，与古埃及和希腊以及两河流域的文物上所展现的胡床形态也无差别，若是认为有差别也仅仅是高度明显增高了，古埃及和古希腊的只可名之为“马扎”。胡床家具的源头，从时代看，应首推古埃及、希腊、两河流域。古埃及古王国时期的“动物戏画”中，一只山羊站在胡床（马扎）上，这是比较早的马扎图象；古埃及第十八王朝末期法老谷图坦哈蒙（公元前1325年）的墓室的床下，就放置一件矮小而做工精致的胡床（马扎）实物，左右有两对相交叉的腿呈“X”形，有交叉点，可折叠，可以认为它是专门的坐具，而不是卧具，因为它小巧玲珑^①。

胡床发展到宋代在保持原型的前提下发生了某些变化。

南宋辛弃疾《南渡录》卷二《南烬纪闻录下》载天辅十年即公元1120附近在一座寺庙中，拜见金国四太子兀术坐胡床于堂上，引（徽、钦）二帝、二后拜于堂下^②。游牧民族女真族也在用胡床家具，当然是为了携带便利，作为能征善战的军事将领金兀术，使用方便、好携带的胡床是合情合理的。内蒙古自治区额济纳旗黑水城出土的西夏绘画《义勇武安王关羽图》中，关圣帝双手放在腿上，一足着靴悬空、另一足踏地坐在有靠背，搭脑左右两端为弯钩状，无扶手，足为二横木的交椅上

① 《世界美术全集》4，古代エジプト，平凡社昭和28年9月1日初版第一刷，昭和28年9月5日初版第一刷发行，图139“动物戏画”パピルス末期（古王国时期），ロンドン博物館。同书图158トウト・アモン王の玉座テーベ出土；第98页图213“折叠式寝台”，第18王朝，カイロ，エジプト美術館，1922年出土；保罗·G·巴恩主编，郭小凌、王晓秦译《剑桥插图考古史》山东画报出版社2000年6月1版1刷第191页图版。

② 辛弃疾《南渡录》卷二《南烬纪闻录下》，中国历史研究社编《避戎夜话》上海书店印行1982年5月第204页。

面(图5)^①。交椅乃是胡床的一种发展变化形式。西夏党项人和金女真人所用的胡床家具,目前不清楚是学习中原的,还是继承他们祖先流传下来的?但模仿中原的家具可能是其主流。

宋代胡床与交椅称呼已混淆,可以互用^②,也与当时人们对床、榻称呼不分一样。据洪迈《夷坚丁志》“大洪山跛虎”条载:“随州大洪山寺,有别墅曰:‘落湖庄’。绍兴十一年,庄僧遣信报长老净严遂师云:‘当路有跛虎,出颇害人,往来者今不敢登山,殊惧送供之不继也。’净严即命肩舆而下,至虎所过处,下舆焚纸钱,遥见其来,麾从仆及侍僧,皆退避,独踞胡采以待,少焉虎造前,蹲伏于旁,弭耳若听命。”^③和尚坐肩舆时还配带有胡床,与僧人们坐禅入定等便利有关系。

宋孙觌撰《鸿庆居士集》卷2载:“隐几抛书坐,欹床听雨眠。僧来逢自足,盗去失青毡。”^④明高濂撰《遵生八笺·起居安乐笺下》卷8载:“欹床。高尺二寸、长六尺五寸,用藤竹编之,勿用板,轻则童子易抬上,置倚圈靠背如镜架,后有撑放活动,以适高低,如醉卧偃仰观书,并花下卧赏俱妙。”^⑤诗仙李白《(静)夜思》:“床前明月光,疑是地上霜,举头望明月,

① 《西夏文物》文物出版社1988年3月1版图80;韩小忙、孙昌盛、陈悦新《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版彩版四一。《关羽图》。

② 曾维华《论胡床及其对中原地区的影响》,《学术月刊》2002年7期总第398期第78页。

③ 丛书集成初编《夷坚志》第2713册(七)第77-78页。

④ 《四库全书》集部四,别集类三,宋孙觌撰《鸿庆居士集》卷2。

⑤ 《四库全书》子部十,杂家类四,明高濂撰《遵生八笺·起居安乐笺下》卷8。

低头思故乡。”^①诗中的床，可能说的就是上述所载的欹床。有学者据此诗及其他资料推断：诗人该处坐的“床”，并非卧具而是类似于近、现代人们常常使用的“转动躺椅”家具，若不是躺在这样的卧具上，又如何抬头望月，低头思乡？卧于床榻之上则不会有低头的动作^②。这类床，《邺中记》说“石季龙御床，辟方三丈，有转关床，射鸟兽。”^③转关床或许与躺椅有一定前后承接的关系。这里恰有图象可证，南宋李嵩《听阮图》中，听弹阮者坐于榻上，在其背后似乎放的就是一把躺椅，看上去也有十字交叉，但是前面的横脚被身体遮挡，脑后只有一根横杆，可当搭脑用^④，然而他绝不可能靠在一具胡床（或马扎）上，因为此物太轻，靠在背后不稳，若是躺椅，他靠在上面就容易解释。估计当时的躺椅是很低的，此类转关床亦即“欹床”，当是胡床的一种变形形式，类似于当今躺椅之类的家具。胡床还有横向的发展，这是另外一个话题，此处不赘。

椅子

酒泉文殊山石窟万佛洞西夏《贤愚变·尸毗王割肉贸鸽》，尸毗王带冕旒，坐搭脑两头为弯钩状的四腿靠背椅子，左、右、后三面均是双枱，椅右侧、正面有券口牙子（图2），赤双足踩

① 《唐诗三百首》蘅塘退士编，中华书局1959年9月新1版1980年8月卷七第3页。

② 马天祥《<“床”字试解>纠谬》载《华夏文化》1998年3期第39-40页。

③ 《邺中记》中华书局1985年北京新1版，丛书集成初编第3804册第8页；《初学记》卷25，中华书局1962年1月北京1版，第3册第601页；《太平御览》卷832，台湾商务印书馆民国24年初版、民国56年11月台1版，第4册第3713页。

④ 《王世襄自选集锦灰堆》（壹卷）生活、读书、新知三联书店1999年8月1版，2004年1月第81页图3.6。

在椭圆形的盆中，旁有一人跪地持刀正割其腿肉^①。又，万佛洞《贤愚变·沙弥守戒自杀》上，有一张每面均有壶门的框形榻上，此当是高座，一有圆头光的僧人坐在搭脑两端为弯钩状的椅子上（图19），面前放一帷幕长条案，背后有三折扇的屏风，高座下面一有头光的人半盘坐在围有帷幕的长凳上，另二人也有头光，站立在地上^②。西夏板画上也同样有这类形状的椅子，西夏木板画“黑水城出土的汉文《注清凉心要》”，图中右侧，倚坐在椅子上的唐顺宗，向盘腿坐在左侧椅子上的清凉国师澄观请教“心要法门”，二人所坐椅子相同（图15）^③，这类椅子是中原地区常见的椅子家具形式。

宁夏贺兰山拜寺口双塔出土西夏时期的文物中，有一把值得瞩目的实物靠背扶手椅子（图4），该椅子坐面屉很深，似一只长的箱子形式，硬屉坐面为实木，而非麻和棕绳式的软屉，四腿似乎已经朽坏不存^④，同僧人坐的禅椅极似。与西夏时代相近的辽代叶茂台第7号墓葬中也曾出现过四腿四枱、深屉、二出头搭脑、横靠背椅子实物，但没有扶手^⑤。日本的寺院中也有

① 张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第120页上图。

② 同上第120页下图。

③ 韩小忙、孙昌盛、陈悦新《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版1刷第60页图三。

④ 同上彩版一四。

⑤ 吕瑞珍《古代的家具有（下）》，《江苏画刊》1983年2期第40页图五“辽代床、桌、椅”；王秋华《惊世叶茂台》百花文艺出版社2002年10月1版彩页“7号墓出土棺床小帐和木桌漆椅”。

可能是供坐禅用的有搭脑、扶手和深屉，屉面为绳绷成的禅椅^①。僧人坐椅子多盘坐而不是倚坐在椅子上，因为趺坐（或盘坐）是僧人的习惯坐姿，敦煌壁画上画有县延法师史迹的图象多数也是盘坐于椅子上。又，上引图解本西夏文经《观音经》第30页上，一人倚坐在有靠背的椅子上，前面跪一双手合十之人（图8），坐者应是俗人。藏于俄罗斯艾尔米塔什博物馆的西夏绘画《玉皇大帝图》上，玉帝倚坐在二出头的双钩龙头宝椅上，坐面整体为一须弥座式，上为二叠涩，双足踩的脚踏实际也为一小的须弥座，上下均二叠涩，脚踏的上层也就是玉帝须弥座的下层，只是向外多延伸一些以放双足，这是须弥座与脚踏合为一体的须弥座式宝椅^②。这也看出佛教艺术品中，佛、菩萨的宝座在向椅子发展或二者结合的一个值得注视的现象。

丁谓《丁晋公谈录原名》卷16下载宋太祖时尚书：（竇）“仪因于堂前雕起花椅子二只，以祇备右丞。泊太夫人同坐，（竇）俨忽见之，谓兄曰：‘好工夫奈何其间一只，至甚月日先破。’仪于是以幕覆于屏风后，爱谨不用。果至是日，有内夫人至仪第，其从人不知，急于屏风后取此椅子，就门外下马，遂为马踢而碎之。”^③能做下马石的椅子，估计是无扶手的椅子，如同

① 黄正建《唐代的椅子与绳床》，《文物》1990年7期第88页图六；宿白《白沙宋墓》文物出版社1957年9月1版，2002年4月2版第36页插图二〇，6。“日本传藤原时代（晚唐-南宋）所绘《十六罗汉图》中的椅子”；7。“日本传藤原时代（晚唐-南宋）藤原隆能绘《真如法亲王像》中的椅子”。

② 刘玉权《本所藏图解本西夏文〈观音经〉版画初探》，《敦煌研究》1985年第3期图版十五。韩小忙、孙昌盛、陈悦新《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版彩版第四二“黑水城出土的《玉皇大帝图》”。

③ 陶宗仪撰《说郛三种》卷120，《丁晋公谈录》卷16下，上海古籍出版社1988年10月1版，第3册第779页。

河北距鹿宋墓出土的无扶手、二出头的实物椅子^①。

凹形搭脑椅子

酒泉文殊山石窟西夏画佛教故事中，一大殿中，有一人坐竖靠背椅子，搭脑中间是凹形，两端向里弯曲成勾形，椅子腿的前、后、左均为双枋（图3）^②，这种形态的椅子当时和以后也较为少见，它与奸相秦桧所用“交椅”搭脑上的荷叶形枕托的作用相近。

帷幕凳

上引万佛洞西夏《贤愚变·沙弥守戒自杀》，一张每面均有壶门的框形高座上，一位头后有圆光的僧人坐在搭脑两端为弯钩状的椅子上，面前一帷幕长条案，案上放有写卷，背后有三折扇的屏风，床榻下面一带圆头光的人半盘坐在帷幕长凳上，另二人也有圆头光，站立在地上^③。这类凳子与敦煌壁画中五代、宋时期的完全相同。至少在西北，唐至宋、西夏时期流行过此类凳子。

坐墩

万佛洞西夏《法华经变·火宅喻品》，三小孩各自坐在圆墩（类似堂鼓形状）上，围在长方形四足案边玩耍（图17）^④。又，甘肃安西县榆林窟西夏3窟东壁南侧《五十一面千手眼观音变》“锻铁图”中，一名拉风箱的工人即坐长方形墩（图11）；该窟北壁《净土变》一房内放有一具圆形帷幕坐墩（图30）。

① 胡德生《古代的椅和凳》，《故宫博物院院刊》1996年3期第24页图五。

② 张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第116页。

③ 同上第120页下图。

④ 同上第117页。

上引图解本西夏文经《观音经》第36页上一女子坐一堂鼓形坐墩(图10),也可能是筌蹄;第33页上也似一女子坐一座面铺有垂有流苏的软座垫的坐墩图象,装饰比较华丽(图9)^①,与同期宋画《长春百子图》上铺有软垫并垂流苏的圆凳相似。

高座

万佛洞西夏《贤愚变·沙弥守戒自杀》,一张每面均围壶门的框形高榻上,腿下有托泥。一头有圆头光的僧人坐在搭脑两端为弯钩状的椅子上,面前一帷幕长条案,背后有三折扇的红屏风,正中一扇有些白色,可能是绘画(图19)^②。此木框架也就是敦煌壁画中的所谓“高座”,且此高座四面均有券口牙子,从而形成壶门装饰,高座实际就是把带壶门的床或榻增高。榆林窟西夏晚期第29窟南壁门东上部《真义国师和男供养人图》上,头戴宝冠有圆头光的国师盘腿坐在蒲团垫上,右手似拈一朵莲花。坐面画有拦水线,坐面为红色,宝座上层为一长方形平台;中间束腰,正中画一长条形壶门装饰;下部也是长方形平台;之下又收缩,四角各形成一下尖上粗的足(图20)。座后有一侍者持一长柄伞盖,座下方有一光头弟子双手作接物状,此弟子的身高尚达不到宝座的高度。座下方还有九位或立或盘坐的有圆头光的弟子。此座当属于须弥座,但因为国师所坐且有四足,理应属于高座。该窟的规格,一说是地方最高行政长官的公德窟;另,据正在做此窟临摹工作的敦煌研究院

① 刘玉权《本所藏图解本西夏文〈观音经〉版画初探》,《敦煌研究》1985年第3期图版十五。

② 张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第120页。

的画家认为，此窟属于西夏皇族的功德窟^①，从所画供养人及有别于同期洞窟画面上出现的各种用具和器物，从而得出这种判断，此推测可能较接近实际。

《东京梦华录·娶妇》卷 5 载婚宴中：“众客就筵三杯之后，婿具公裳花胜簇面，于中堂升末榻，上置椅子，谓之高坐。”^②孟元老所记录的新郎坐的“高坐”椅子，与唐宋时代佛教艺术品中的带壶门的“高坐”坐具，差异很大。上引万佛洞的高座与敦煌唐宋时代壁画上的僧人专门坐的框状形榻式高座完全相同。如莫高窟初唐第 217 窟北壁《观无量寿经变》上，二僧人同坐在每面各有二壶门的框形榻式高座上，腿下有托泥，榻前面听讲者坐在方形褥或毯上；该窟东壁南侧《法华经变·观音普门品》上，有高僧独坐一具每面各二壶门的高座上，腿下有托泥，座旁边有跪坐听法的俗人。还有盛唐第 323 窟南壁东侧中层《隋文帝迎昙延法师入朝》；中唐第 112 窟南壁《金刚经变》等画面高座图象很多。

须弥座

黑水城出土唐卡《观音图》，观音坐的莲花下的宝座图形与安西榆林窟西夏第 29 窟真义国师所坐高大形宝座非常相似，宝座底部也有树叶形四足。日本学者把法隆寺金堂北侧东端的倚坐佛所坐的上部三叠涩长方形、中部束腰为长方形(似画有壶

① 《敦煌学大辞典》上海辞书出版社 1998 年第 66 页刘玉权撰“榆林窟第 29 窟”；敦煌研究院美术所画家吴荣鉴先生告知笔者。

② 《东京梦华录·娶妇》卷 5；《东京梦华录·都城纪胜、西湖老人繁胜录、梦粱录、武林旧事》中国商业出版社 1982 年 3 月 1 版第 33 页。

门)、下部也是三叠涩的宝座称“宣字座”^①。安西县东千佛洞西夏5窟《如意轮观音》菩萨趺坐之座，上部为二叠涩长方形，中间束腰部分为长方形，下部一长方形平台，上面画三角形和小莲花；该窟《观音度母金刚手菩萨》，菩萨趺坐在一浅龕中，座的上段为仰莲花，下段分为上下层为二叠涩，中间束腰装饰一壶门的须弥座。榆林窟西夏2窟南壁西侧《说法图》上，主尊即跏趺坐在上部是莲花下部为两段束腰的六棱须弥座上，座底为覆莲；此窟南壁中间部位也是在《说法图》上，主尊跏趺坐与之相同的上部为莲花的两段束腰的六棱须弥座上。莫高窟第246窟中心柱东向面西夏塑释迦、多宝二佛共同半跏趺坐一须弥座上，座的上部二叠涩，束腰部分塑画结合呈壶门形，下部为覆莲花，底座为长方形，正面塑画成壶门形的平台床榻。该窟是在北魏洞窟上重新画塑而成。这类宝座外形的确象“宣”字形。

莲花座

安西东千佛洞石窟西夏第2窟供养菩萨趺坐一莲花座^②。安西县榆林窟西夏2窟南壁东侧、中间、西侧三铺《说法图》主尊两侧的二菩萨，均是趺坐在上段为仰莲花座，下段为上下层均为二叠涩，中间层前后各画有四个方格、左右各画二方格形。叠涩层上分别画有忍冬纹、回字纹装饰图案。榆林窟西夏3窟顶南披边饰千佛跏趺坐莲花座（图26）。黑水城出土的木板画上

① 韩小忙、孙昌盛、陈悦新：《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版彩版二六。《法隆寺とシルクロード仏教文化》©1988法隆寺1989年1月1日初版1刷発行，第128页图116“金堂壁画”西川杏太郎。

② 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第51页。

菩萨也有坐莲花座的^①。上引图解本西夏文《观音经》第2页上印有一有背光和头光的佛趺坐一莲花座上^②。莲花座是佛教艺术品中最为普遍的佛、菩萨等的座具形式。

金刚座

莫高窟西夏（或回鹘）第245窟西壁龕内塑佛倚坐一上部为四方平台，下为四方墩的“Π”形座（金刚座？）、之下为“凸”字形二叠涩、中间束腰也是“凸”字形、下部仍为“凸”字形的两种座合一的佛座。“Π”形墩佛座，日本学者光森正士在他的著作《佛教美术论考》中，例举的白凤时代的《阿弥陀三尊像》（公元645-697年），主尊坐一上部为长方形墩、中部为六棱柱体、下部为一长方形平台，这种佛座他称做“金刚座”。有文献记载中、朝在初唐时期都有向日本输送《阿弥陀三尊像》的事实^③。“凸”字形的这种佛座，在四川广元千佛崖223窟主尊跏趺坐一上部为莲花、之下即“凸”字形二叠涩、中部为束腰、下部有底座的须弥座^④，该窟时代可能要晚于宋代。此种形态的佛座在敦煌西千佛洞民国重修第2窟（C2）西壁主尊佛座，是上部为莲花、之下为“凸”字形三叠涩、中间束腰部分是“凸”字形、下部仍然是“凸”字形三叠涩，此特殊的佛座是否是早于民国时代的原作，不得而知。但敦煌石窟中，宋代以前的造像和壁画中这类佛座实属少见，这给我们提示，佛教造像的严

① 史金波著：《西夏佛教史略》宁夏人民出版社1988年8月1版彩色插页。

② 刘玉权：《本所藏图解本西夏文〈观音经〉版画初探》，《敦煌研究》1985年第3期图版十五。

③ 光森正士著：《佛教美术论考》法藏馆1998年7月30日初版发行，p7图1“阿弥陀三尊像”，p6。

④ 《广元石窟》巴蜀书社、广元皇泽寺博物馆、成都市文物考古研究所2002年12月1版图版36页第34、2“千佛崖223窟”。

格规则宋以后已经遭到破坏。

“卍”字形座

榆林西夏第2窟甬道顶画有倚坐佛，坐一“卍”字形宝座，下有一小的“卍”字形脚踏。这种宝座应称何座，不敢确定。这种宝座在敦煌壁画和其他地区佛教艺术品中自北朝至唐宋时期也是不少见的。宋李公麟《维摩诘像》卷轴画中，居士凭一件三曲足儿而坐的宝座也是“卍”字造型，坐具正前面束腰处由矮老形的竖枘分割成数个方格状框形装饰，不过这也似乎可以被看作是坐具榻。

毡毯坐具

上引图解本西夏文《观音经》第7页上一人跪坐在一张长方形毡毯坐具上，还有第17；第37页上也有同样的坐具^①。日本滋贺园城寺收藏的纸本墨画《五部心观》2卷，一件平安时代后期（相当唐宋时期）的作品上，一大阿闍梨就坐于长方形（179.7cm×29.7cm）软垫上，四内角各有一小方块（日本称此有专用名词叫做“揲”），这一坐垫与“五条袈裟”样式相同^②，日本称这样的坐垫谓“座具”^③西夏版画《观音经》上的长方形软座具，在四内角上则无小方块。但敦煌藏经洞出土的著名的晚唐咸通九年有“王玠”题名的刻本《金刚经》，在刻印的画面中一僧人就坐的是一长方形每个内角有一小方块的座具。大英博物馆藏 Stein Painting（斯坦因劫画）163号晚唐纸画《高僧像》中的和

① 刘玉权：《本所藏图解本西夏文〈观音经〉版画初探》，《敦煌研究》1985年第3期图版十五。

② 光森正士：《仏教美術論考》発行所：株式会社法蔵館，1998年7月30日初版第1刷発行，p288 图49，p237“僧具”图1“五条袈裟部分名”。

③ 日本江户时代中期抄录《三寶物具鈔第一》，《大正藏》图像部十，p1280。

尚，也同样坐的是四方形坐垫，边饰的内侧四角均有一小方块，前放置僧鞋，后有水瓶，左后侧树上挂有念珠和提包^①。又，莫高窟五代146窟北壁下方屏风画西侧第5幅，一僧人也坐的是同样的座具，这种座垫在唐、五代、宋当是僧人常用的，西夏时期的僧人们也同样用此坐具，西夏与中原佛教间的联系在此也可窥一斑。

蒲团

安西东千佛洞西夏第2窟《水月观音》，菩萨趺坐在一圆形绳索编织的垫子上，但它与古印度佛教艺术品上佛、菩萨所坐的“吉祥草”坐垫又不同，该坐并不象是草编织的。

二、桌案类

四腿矮桌案

酒泉文殊山石窟万佛洞西夏《法华变·火宅喻品》，有三小孩坐在圆墩上，围在长方形四足案边玩耍（图17）^②。此桌案显得太矮，应属于儿童专用的桌案。又，万佛洞中男供养人坐的平台榻左侧放有一张土红色四腿矮案，这件当属于几案^③。他们的形状与中原地区的同类家具并无差别。

四腿桌

榆林窟西夏第29窟南壁门东上部《真义国师和男供养人图》上，国师盘腿坐在铺有蒲团的宝座旁边，有一张四腿（约呈六棱形），四腿间均有双枱的矮桌，桌面有拦水线，面呈红色，

① 水野敬三郎、田口荣一編集《砂漠の美術館——永遠なる敦煌》（中国敦煌研究院創立50周年記念）展図録，1996年朝日新聞社發行，p164 図91。

② 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版1刷第117页。

③ 同上第112页上图。

上放有五高足盘供品，桌沿下方有红色券口牙子（图 20），仅这一点此桌与宋徽宗画《听琴图》中的琴桌，整体造型就很接近。多棱形腿桌子，中原地区同期少见，当属于西夏本民族所独创的形式。贺兰山拜寺口双塔西塔出土的彩绘木桌，正面刻有屈面两排，二矮老形的竖枨分上层为三方格，其下层一矮老形的竖枨又分为二长方格，二屈下有云纹券口牙子，桌四角上有花角牙（图 18），其造型与元代“雕刻闷产橱”相似，不过此橱矮老形竖枨上部装有金属拉环的长抽屉^①。虽然西夏木桌是形式上的矮老和抽屉脸，但可以看出从敦煌莫高窟晚唐第 85 窟《楞伽经变》厨房中的有抽屉脸的桌案，发展到宋、元时代有抽屉桌案的产生，西夏带抽屉脸的桌案是其发展的一个不可忽视的重要环节。在学习汉族家具文化的过程中，西夏的党项族人民不仅仅是热心学习，还富有创新精神。宋代已经出现抽屉桌，龚开《钟进士移居图》上，二小鬼穿杠抬一张四腿长方形双抽屉桌，二抽屉正中似乎配有拉手，前后单罗锅长枨，左右为罗锅短枨，在罗锅枨上有一排约十根条板（长枨）组成，可以放物品^②。抽屉桌，可能实际产生的时间比绘画时间要早。辽代有矮老的桌案逐渐增多，山西大同卧虎湾 1 号辽墓（约公元 1110 年）壁画上还有矮老（约六根的）桌案；北京房山岳各庄辽乾统十年（1110 年）塔中出土实物供桌，四足四面各有双枨，正面有两组双矮老分为三个空格，每空格内嵌一透雕四瓣花饰

① 韩小忙、孙昌盛、陈悦新：《西夏美术史》文物出版社 2001 年 12 月 1 版 1 刷彩版一四五。吴少华编著《古董家具》上海书店出版社 2001 年 8 月 1 版 1 刷第 8 页彩图。

② 图见《王世襄自述集锦灰堆》（壹卷）生活、读书、新知三联书店 1999 年 8 月 1 版，2004 年 1 月 6 刷第 129 页图 17。

的卡子花，双矮老间的空隙处装一花瓶形的饰物^①。契丹辽和西夏一样也多方面学习中原汉族的文化；女真族也莫不如此，连文字也同样是学习汉人楷字，创制成女真文字的^②。

1977年武威西郊林场西夏墓出土有四腿实物木桌，桌面有拦水线，圆腿足较粗，前后各二枱、左右各一枱，每个角上均有牙子，正面有券口牙子（图28）。此桌由于是墓中的明器，做的略显粗糙笨重。此桌的形状与河北钜鹿宋墓出土的桌子和山西大同金代道士阎德源墓出土的木桌、杏木炕桌均很相似，桌面都是长方形、圆腿、替木牙子，唯一的区别在于前者是前后腿间是双枱、左右为单枱，而后两者则是左右双枱、前后单枱。另外宋画中有很多这类桌子的描绘，如《孟母教子图》中，书桌面虽然是较长的，但形状也与上述桌子相同，有牙子、左右双枱。所以有研究者说“照此看来，此种桌子应该是宋代的普及式样。”西夏在家具上也在模仿同期中原的样式，因为同期河北、山西、河南、甘肃等地所见桌案造型形式与装饰几乎相同^③。

帷幕案

① 图同上第131页图26；图28。

② 刁本庆：《女真族文化特色刍议》，《北方文化研究》（第一集）中国北方民族文化史课题组、黑龙江省社会科学院文学研究所1987年12月出版第293页。

③ 《西夏文物》文物出版社1988年3月1版1刷257图“木条桌”；[日本]《敦煌·西夏王国展》图录，©1988年，67-3“木制机”；朱瑞熙等著《辽宋西夏金社会生活史》中国社会科学出版社1998年8月1版1刷图61；杨代欣编著《中国家具收藏与鉴赏》巴蜀书社2000年10月1版1刷第92页图172；94-95页；101页图193。王天顺《西夏学概论》甘肃文化出版社1995年5月1版1刷第58页，时间是天庆元年（1194年）的武威西郊林场墓刘姓墓主官职为经略司都案。

西夏时期的围有帷幕的桌案，主要集中在佛教艺术品中，而且与唐宋时期敦煌石窟艺术壁画中的帷幕案图像非常接近，有些甚至完全相同。甘肃安西榆林窟西夏第13窟南壁《说法图》上，坐莲花座的主尊面前放置一张帷幕供案，面上画有拦水线，上供有二净瓶，一香炉，香炉下面还垫有一条画有团花纹的垫，直抵地面。据研究过西夏壁画艺术的万庚育先生认为：“西夏承袭了五代、宋初瓜、沙州曹氏所设地方画院的余绪，所以壁画内容风格和宋晚期大同小异。西夏早期壁画中也是和宋代壁画一样具有严谨、写实的作风。”^①西夏木板画“黑水城出土的汉文《注清凉心要》”，图中右侧，倚坐在椅子上的唐顺宗和盘腿坐在左侧椅子上的清凉国师澄观二人中间，放一张四方形帷幕案（图15），上放一香炉等^②，此案与敦煌壁画中的帷幕案并无差别。前引酒泉文殊山石窟万佛洞西夏《贤愚变·沙弥守戒自杀》壁画的高座上，坐在搭脑两端为弯钩状的椅子上的僧人，面前有一张帷幕长条案，背后有三折扇的屏风^③。黑水城出土西夏文雕版本《佛说宝雨经卷第十》中，坐在上为莲花下段为须弥宝座上的佛面前，放一长条形的帷幕案，幕布还是双层的，案面上放置五件供宝，佛四周围有众菩萨声闻弟子，右为阿难，左为迦叶等；反映西夏皇室高度重视译经事业的北京图书馆藏西夏文《现在贤劫千佛名经》卷首《西夏译经图》中，译经大师居中而坐，正面摆放三张长条形帷幕案，分别为大师独用的

① 万庚育：《莫高窟、榆林窟的西夏艺术》载《敦煌研究文集》敦煌文物研究所编，甘肃人民出版社1982年3月1版第320页。

② 韩小忙、孙昌盛、陈悦新：《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版第60页图三。

③ 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第120页下图。

帷幕（已被前面的帷幕案遮挡）经案，上放砚、三支毛笔，一本书和一张长写卷；第二张案上有五件供宝，案上铺有长条衬垫；第三张长条帷幕案上放有钵、盘等，盘上似装有食物和果品等，案的幕布是双层的。大师左右译经师“八”字形摆开，每四人共用一张长条帷幕案，上面放的物品与大师的相同^①。甘肃肃北蒙古族自治县五个庙西夏1窟《弥勒经变》上也有一四周围有帷幕的长方形案（图14），此案没有任何装饰物。这一时期西夏和中原地区的帷幕案区别仅在于装饰的程度不同而已。

供案

安西榆林窟西夏第2窟西壁南侧《水月观音》背光的左侧，有一张四足矮箱形供案，腿间有牙条，四周以石绿涂绘，案面中间拦水线以内是深蓝色涂绘，拦水线以外还是石绿色，案的形状如同现代的床头小柜一样，从图中看，此案似乎只画了一半（图13）。榆林窟西夏第29窟西壁门北侧一坐佛趺坐于方毯上，前有一四腿矮案，案面有拦水线，上放金刚铃、杵和供宝罐。案沿下部正面有十七个波浪形牙子，左侧为四波浪形牙子，腿侧的角牙均呈云头纹饰（图27）。关于案，唐代州县在迎接节度使、观察使等时，“资印迎于道左，视事之日，设礼案，高尺有二寸、方八尺，判三案。”^②在唐代，官方使用的桌案与民间使用的桌案当是有差别的。宋代，辽、西夏、金等周边民族对于中原先进文化的学习是不遗余力的，当然也有为适合本民族发展而有不少创新的举动。榆林2窟的箱形案，可能属于党

① 韩小忙、孙昌盛、陈悦新：《西夏美术史》文物出版社2001年12月1版第60；67；69页；史金波著《西夏佛教史略》宁夏人民出版社1988年8月1版插页“西夏译经图”。

② 《新唐书·百官志》卷49下、志第39下，中华书局1975年2月1版，第4册第1310页。

项族的创新产品。

书案

榆林西夏第3窟西壁门南《普贤变》下部，二方格画中第一排第一格中一僧人坐在圆顶草庐内，前放一翘首几案，左右各二足下为托泥，足的形状与上引西夏版画中观音所坐宝座底下的足相同。案上放书卷，上书回鹘文字，还有一长方形经卷盒（图22）；第二排第二格也有同样的翘首书案，四足，正面有角牙，案上也放经卷（图29）；第二排第二格还有一件四足矮案，面上有拦水线。

香几

酒泉文殊山石窟万佛洞西夏男供养人右侧，放一矮的方形四足几案，其后有一香几，仅见二足，几面上放盘，盘中一香炉^①。它与前引《听琴图》中的香几相近，只是略低一些。榆林窟西夏2窟南壁中间部位的《说法图》上，主尊坐的莲花两段束腰的六棱须弥座前，有一架五曲足束腰形供宝香几，腿是宋代流行的造型，为蓬牙三弯腿，足约呈云朵状（图16）。几面圆形六叠涩，其形状与河南白沙宋墓壁画上的曲足盆架和宋画《孝经图》中的曲足几等都很相似，只是在束腰处加有两圈圆形箍枨，几面上放一圆足盘供宝。这种与中原相似的几的造型，无疑是模仿来的。

几案

安西东千佛洞石窟西夏第2窟《水月观音》，菩萨右侧有一几案，两头似乎翘首，上放捆扎好的七卷经卷，下垫经帙^②。

矮几

① 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第112页上图。

② 同上第56页。

酒泉文殊山石窟万佛洞西夏男供养人右侧放一矮的方形四足土红色几，上画有拦水线^①。上面通常放香炉、供品等，敦煌隋代壁画《维摩变》中，文殊菩萨前面就常放置有矮几，上面放一具长柄香炉等。

三、架子类

衣架

1977年武威西郊林场西夏墓出土实物木衣架，呈“Π”字形，其中一件长55.2cm、宽25.2cm、高44.3cm，横杆两端雕为云头纹，左右两足为两根横条木，但为使架子稳固又在衣架左右腿的近三分之一处分别斜加两根四棱条木，组成一个三角形（图6），这是不同于敦煌石窟唐宋时期衣架图像的地方^②。甘肃肃北蒙古自治县五个庙西夏1窟《弥勒经变》上，一帷幕案后立有一副搭脑两头向内弯曲的“开”字形衣架（图14），与上引西夏墓出土实物衣架形状完全相同，张宝玺主编《甘肃石窟艺术·壁画编》标明此窟年代为元代^③，但从衣架造型推断，其年代当在西夏时期，定为元代可能时间上略显晚一些，也可能是这时期的流行样式。

屏风

万佛洞西夏《贤愚变·沙弥守戒自杀》壁画的高座上，一坐椅子的僧人背后有三折扇的屏风，两侧为红色，中间一扇为白色（图19）^④，上面似乎隐约有画痕，可能属于纸屏风。宋

① 同上第112页上图。

② 《西夏文物》文物出版社1988年3月1版1刷258图“木衣架”；[日本]《敦煌·西夏王国展》图录，©1988年，67-2，“木制衣架”。

③ 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社1997年4月1版第46页图。

④ 同上刷第120页。

胡仔撰《渔隐丛话》前集卷 25 载：“王文穆钦若未第时，寒窘依幕府家，时章圣以寿王（宋真宗）尹开封。一日晚过其舍，左右不虞王至，亟取纸屏障风。”^①宋蔡持正诗有：“‘纸屏瓦枕竹方床，手倦抛书午梦长。睡起莞然成独笑，数声渔笛在沧浪。’”^②宋代官宦家庭流行纸质屏风。文殊山石窟万佛洞西夏《法华变·火宅喻品》，三小孩围坐的长方形四足案后，有一高大的插屏，下有云头纹插座（图 17）^③，上面也很象有绘画痕迹，当是纸屏风。此插屏与宋代中原的造型无差别。

四、杂项类

盃顶宝箱

安西东千佛洞石窟西夏第 2 窟《水月观音》菩萨脚踏坐垫的右侧，有一倒梯形顶即盃顶形经箱，下有四足，腿间有券口小牙子（图 12）^④。此类形状的箱子，是唐宋时期流行的样式，直至明清盃顶形箱仍然很流行。

经盒

榆林西夏第 3 窟西壁门南《普贤变》下部，二方格画中第一排第一格中一僧人坐在圆顶草庐内，前放一翘首几案，案上放书卷，上书回鹘文字，旁边放一长方形带盖的盒。从西夏壁画上反映出的回鹘文字不难看出，西夏党项人在赶走河西回鹘的同时，在西北地区仍然有使用回鹘文字的事实，甚至也有回鹘族僧人在当地活动，而同时懂西夏文、回鹘文和汉文的僧俗

① 《四库全书》集部九，诗文评类。宋胡仔撰《渔隐丛话》前集卷 25。

② 《四库全书》子部十，杂家类三。宋周密撰《齐东野语·昼寝》卷 18。

③ 张宝玺主编：《甘肃石窟艺术·壁画编》甘肃人民美术出版社 1997 年 4 月 1 版第 117 页。

④ 同上第 57 页；引言插图二十七。

英才也不会是个别的^①。

盘

榆林窟西夏第3窟西壁北侧《文殊变》左下部，帝释天双手托一敞口盘，盘壁装饰莲花瓣文饰，盘内盛兰色火焰纹包围的珊瑚、象牙、铜钱、灵芝等宝物（图24）；西壁南侧《普贤变》中也有同样的人物双手托一盘，内盛兰色火焰纹包围的珊瑚、象牙、铜钱、灵芝等宝物；东壁南侧《五十一面千手观音》舂米图上部也有一敞口盘，盘壁为石绿色，内盛五、六只类似甜瓜的蔬果（图25）。甘肃武威林场西夏墓中有五男像木版画，一侍者手持椭圆形盘，一童子双手也托一圆盘，上盛物品^②。这些盘与当时流行的盘没有多少区别。

脚踏，

榆林西夏第2窟甬道顶画有一佛，倚坐一“凵”字形座，佛足下有一小的“凵”字形脚踏。上引西夏木板画“黑水城出土的汉文《注清凉心要》”，图中右侧，坐在椅子上的唐顺宗对面澄观国师坐的椅子下方还放有长方形榻式脚踏（图15）。莫高窟西夏（或回鹘）第245窟西壁龕内塑佛倚坐一上部为“凵”形墩、之下为“凸”字形二叠涩、中间束腰也是“凸”字形、下部仍为“凸”字形的两种座合一的佛座，佛双足踏须弥座式的脚踏，俯视平面呈“凸”字形，束腰部分装饰有壶门（图21）。“凸”字形的这种座或脚踏，在晚于宋代的四川广元千佛崖223窟，主尊跏趺坐的一上部为莲花，下部“凸”字形，和敦煌西

① 杨建新、马曼丽主编：《西北民族关系史》民族出版社1990年9月1版第308-310页第六章“甘州回鹘与党项的关系”一节。

② 陈炳应：《西夏文物研究》宁夏人民出版社1985年8月1版彩色插页图九“武威林场西夏墓五男像木版画”；图十二“武威林场西夏墓童子像木版画”。

千佛洞民国重修第2窟(C2)西壁主尊佛座也有同样表现。敦煌石窟中宋代以前的造像和壁画中这类脚踏罕见。

小 结

宋代周边几大民族政权势力发展迅速，与他们积极汲取中原先进文化有极大的关系，并且以积极进取的心态迅速地融入汉文化圈内，同时继续发展本民族富有特色的文化、艺术、宗教等等。相反大宋汉族统治者国祚伊始，面对周边邦国始终采取的是守势，就国家战略而言属于失误的决策之一，没有如三国蜀汉弱国奉行的以攻为守的明智的战略决策，从而产生中国封建时代最软弱的一个汉族统治政权。因此当代治宋史的一些学者认为：从宋代开始，东方文明的辉煌就已经黯然失色。海上丝绸之路的畅通和外国留学生逐渐消声匿迹，或许可以从另一个侧面说明这一现象。

壁画和版画上所反映的家具图像，虽然是西夏时代画的，但是否全都是党项族人家庭中实际使用的家具，尚存疑问。仅就当时河西一带看，汉族人还是占多数，敦煌石窟和其他地区佛教石窟等的西夏人题记有不少是汉人姓氏，武威西郊林场西夏墓主人就是刘姓，党项族人毕竟是少数，因此不能排除上述家具，就是西夏统治下的汉族人家庭里使用的家具图形，或者模仿前代的家具图形也不是不可能，相当多的家具图像与敦煌壁画等唐宋家具图形相同或相近。（本文线描图均为笔者摹绘）

略论西夏的原始宗教与佛教的关系

崔红芬

(西北第二民族学院 兰州大学敦煌研究所)

宗教信仰是任何一个民族在社会形态发展到一定阶段后，对客观世界的主观阐释和崇拜，是人类社会进程中必然会出现的历史现象。西夏笃信佛教，但不独尊佛教，对儒、道、苯等各种宗教和文化也采取兼容并蓄的政策，不同宗教在西夏都得到了较为宽松的发展。由于受历史渊源和地理环境等因素的影响，党项民族与吐蕃藏人在生活习俗、经济结构、精神文化、宗教信仰等各个方面都有很多相通、相似之处，且受到汉文化的强烈冲击。西夏在崇佛敬僧的同时，还存在着原始宗教信仰，他们敬畏、崇拜和供奉各种天地神灵，占卜和巫术也非常流行，西夏人认为“万物皆有灵”，他们“笃信机鬼”、“出兵先卜”。西夏的原始宗教信仰是在党项民族早期对天体、鬼神信仰的基础上，融汇吐蕃苯教和汉地占卜巫术于一体而形成的。佛教传入后，西夏的原始宗教又与其相互渗透、融合，从而使西夏的宗教信仰观具有多元化、民族化和地域化的特点。

一、党项人的天体观和天体崇拜：

从历史上看，党项人生活过的地区，通常自然条件都较差。内迁前他们多散居在黄河源头及青海湖一带的高寒地区，古有

“气候多风寒，五月草始生，八月霜雪降”^①的记载；内迁后又多生活在地脊民贫多沙漠，干旱少雨多风沙的西北地区。恶劣的自然环境使西夏经常遭受各种灾荒的侵袭，在当时社会生产力发展水平十分低下的情况下，人几乎无法抵御各种频繁发生的自然灾害，对世界的认识又非常有限和浮浅。党项人认为，天上有某些神秘的力量，比如天神和星曜，主宰着人类的命运，人间之所以出现灾祸是因为天神发怒的结果，如果人时常敬畏并供奉天神，灾祸就会消除，于是就有了祭天习俗。后来，党项人又将这种自然崇拜的对象进一步扩大并赋予拟人化的特征，天地、日月、星辰、雷电、山川等都成为西夏人祭拜的对象。

党项与吐蕃有着天然的联系，社会发展进程也大致相似。党项在内迁前处在“无文字，但候草木以记岁时。三年一相聚，杀牛羊以祭天”的阶段^②。吐蕃也经历了“无文字，刻木结绳为约。赞普与臣下一年一小盟，刑羊狗猕猴，先折其足而杀之，继裂其肠而屠之，令巫者告于天地山川日月星辰之神云：若心迁变，怀奸反覆，神明鉴之，同于羊狗。”“三年一大盟，夜于坛埤之上与众陈设肴馔，杀犬马牛驴以为牲，咒曰：尔等咸须同心戮力，共保我家，惟天神地祇，共知尔志。有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲。”^③这两段文字记载说明了党项和吐蕃在原始发展阶段的共同特点，而所描述的这种习俗正是原始苯

① 《旧唐书·党项传》，中华书局，1997年，卷198，5291页；卷196，5220页。

② 《旧唐书·党项传》，中华书局，1997年，卷198，5291页；卷196，5220页。

③ 《旧唐书·党项传》，中华书局，1997年，卷198，5291页；卷196，5220页。

教信仰的具体表现。

早在佛教产生前，印度就已经存在对福星和灾星的信仰。佛教在其发展的早期阶段已掌握了当时所存在的观星术方面的知识。两汉之际，佛教初入中国时，中国谶纬之学很盛，到中国传教的一些僧人就开始利用占卜、预言、医术、甚至魔幻术等作为弘法的辅助手段来吸引民众，宣传佛法，发展信徒。6、7世纪时印度佛教为适应发展形势，开始与印度教相互渗透、融合，吸收了印度教和民间信仰中很多禳灾、祈福、崇祀众神等宗教观念，逐渐形成了印度密教。密教吸收了民间诸神信仰的多神多形崇拜特征而形成“曼陀罗”，印度密教是印度佛教、婆罗门教和印度教相结合的产物。7世纪初印度密教的一支传入吐蕃，与藏区原有的苯教相结合，从而形成了藏传佛教体系。在佛教传入前吐蕃苯教极为盛行。苯教是一种原始的自然崇拜，它以日月、星辰、山川、动物等为崇拜偶像，通过咒语、作法、血祭、牲殉等仪式来告慰神灵，从而达到祈福禳灾、驱邪除患的目的。

吐蕃苯教的发展经历了多苯、恰苯和居苯三个阶段。恰苯和居苯时期，佛教已传入吐蕃并有一定程度的发展。赤松德赞时苯教与佛教为争夺传教权爆发了一场激烈的辩论，结果苯教失败，赞普遂下令禁止苯教，从而大力发展佛教，但当时的一些佛学大师清醒地认识到苯教在吐蕃各地有着广泛的群众基础和很高的习惯认同感，为顺应民众情绪，扩大信徒范围，藏传佛教并没有将苯教完全排除在外，而是把苯教中的有些理论和形式加以改造利用，从而使藏传佛教具有浓厚的苯教特征。佛教还将一些苯教神灵引入佛教使之成为佛教的护法神，谓之降伏邪魔外道。而此时的苯教虽然已被禁止在吐蕃继续传播，但它的影响却并未消失，苯教为适应形势也与佛教相靠拢，积极

吸收有益于己的佛教形式和内容，并仿照佛教理论进一步改进和完善了苯教的理论体系。842年朗达玛灭法，藏区佛寺和佛经都遭到很大破坏，苯教势力又卷土重来，但佛教在民间以师徒和父子间的传承继续秘密而顽强地存在。双方在长期的争斗磨合中互相影响、借鉴、吸收。所以说吐蕃时期的苯教与佛教已达到你中有我，我中有你的状况。天体崇拜已不仅是苯教的习俗，而且也是佛教法事活动的重要内容之一。佛教徒对原始苯教的祭天仪式加以继承和改造，剔除了其中杀生的内容，形成了佛教的星曜崇拜，仍以祈福禳灾为目的。实际上任何宗教信仰都与人的美好愿望相联系，人信仰宗教，就是为了求得上天或神灵保佑，远离各种病痛灾害，生时平安，福寿绵长，精神上有所寄托，并希望死后能往生极乐世界或转世投胎有好结果。

党项人的苯教信仰在很早就已经存在。史载，苯教祖师辛饶米卧切的嗣承中有木雅智者吉查告谷。据《四论宗教起源》载，苯教的十位超自然力量者中就有党项人波介察喀尔布。翻译苯教经典的译师中也有木雅人，波介察喀尔布的老师是吐蕃人色本夏日伍钦与木雅人岱本金察玛穷^①。想必在党项人居住的康区应该有不少苯教信徒。赤松德赞灭苯时，一些苯教徒逃到党项人居住的地区，受到党项人保护。党项人还保存了部分苯教经典免遭破坏，据《雍仲苯教目录》载，有一位木雅人名字叫琼塞，他将《贝林让巴》及《贝林旺千》等苯教经典驮在青狼背上，逃到吐蕃下部。朗达玛灭佛时，携经典逃往康区的佛教三贤哲就收当地一位苯教徒的儿子作弟子，取名喇勤·贡巴饶赛。后来喇勤·贡巴饶赛为后弘期藏传佛教下路弘法的再度兴

^① 张云：《论吐蕃文化对西夏的影响》，载《中国藏学》，1989年2期。

起作出了巨大的贡献。如此看来，党项人在建国之前对不同的宗教文化就已经采取着包容并蓄的政策，使本民族的文化内涵不断丰富。

内迁后党项人仍信仰和传播苯教，佛教和苯教共同流行，并互相渗透和补充，同时不断吸取汉文化的相关因素，而且从现存史料记载看，两教之间从未发生过什么冲突。西夏统治者自许为天的化身，开国皇帝元昊更名曩霄，其意与天有关，他自称“兀卒”，意为青天子。官职“谟宁令”，华言曰天大王。西夏的国号、年号等也常与天相联系，如天授礼法延祚、天赐礼盛国庆、天祐民安、天盛、天安礼定等。连官府收税也打着天的名义：“不为天敛无威仪，不争量顶斗不满”。此时佛教在西夏已广为流行，天体和星曜崇拜在西夏佛经和绘画中都有所表现。一些洞窟壁画和绢帛布画中都绘有“炽盛光佛经变与黄道十二宫及二十八星宿”的内容，如五个庙第一窟东壁有一幅保存完好的炽盛光佛，包括黄道十二宫和二十八星宿等内容。爱尔兰塔什博物馆黑水城出土的绘画藏品中有二十四幅西夏作品涉及星宿崇拜，共分六组，第一组是七幅卷轴画，描绘十一曜、黄道十二宫和二十八星宿围绕炽盛光佛（X-2424、X-2428、X-2426、X-2430、X-2431）；第二组是六幅描绘单个星宿和炽盛光佛的画像（X-2450 月孛、X-2451 土星、X-2452 木星、X-2453 月神、X-2455 计都、X-2423 炽盛光佛）；第三组是一幅月孛像（X-2454）；第四组是三幅小的占星图，描绘一位星神、黄道十二宫之一和二十八宿中的两位（X-2481 金星、X-2482 火星、X-2483[无辨识]）；第五组是东方研究所藏雕印版画（馆册第 951、1052、5402 号），画面上每位神灵周围皆有密咒环绕，并用西夏文注明传承；第六组是一幅星曜坛城（X

-2480)^①。其中X-2424“星宿神”为卷轴画，丝制，制作精美，是11世纪的上乘之作，也是藏品中的最佳作品。另外在贺兰县宏佛塔还出土有两幅“炽盛光佛”画像。有如此众多的画像或佛经插图描绘星曜崇拜，充分说明了西夏天体和星曜崇拜非常兴盛。关于天体、星曜崇拜方面的佛经也大量存在：俄藏黑水城西夏文佛经《种咒王荫大孔雀经》（西夏特藏第61号，馆册第1、2、3、5、6、7、8、9、11、18、29、714、946、947、950、2319、3316、3317、3884、4015、5757、5784、6056、6399、6400、8355号）、《九曜供养典》、《圣星母中道法事供养典》（西夏特藏第78号，馆册第4737、7122号）、《佛说金轮佛顶大威德炽盛光如来陀罗尼经》（西夏特藏第144号，馆册第809、951号）、《佛说大威德炽盛光诸星宿调伏灾消吉祥陀罗尼》（西夏特藏第157号，馆册第5402、7038号）、《佛说圣星母陀罗尼经》（西夏特藏第142号，馆册第571、572、696、699、705、706、2528、5402、6484、6541、6879号）和版画“星曜坛城”、甘肃省博物馆藏西夏文写本《佛说圣星母陀罗尼经》、英藏西夏文《佛说圣曜母陀罗尼经》等。这些关于星曜崇拜的经典有些译自汉文，有些译自藏文，很多内容与藏传密教坛城和经咒有密切关系。藏人在接受佛教的同时也吸收了印度观星术的一些思想成份，并结合苯教特点形成了自己的观星术知识。西夏人通过翻译汉文佛经和藏文佛经也逐步了解和认识了佛教观星术的一些知识。佛教认为九曜二十八星宿对人的命运具有某种神奇的力量，星曜位置的变化决定着人们的灾福命运，只有按佛经的规定，设立坛城，献上祭品，作法念咒，借助于炽盛光佛的法力，才能消除灾星所带来的侵害。星曜崇拜基本上以“炽盛

^① 萨莫秀克著，谢继胜译：《西夏王国的星宿崇拜》，载《敦煌研究》，2004年4期。

光佛”为祭拜中心，希望用炽盛光佛的法力来达到祈福攘灾的目的。俄藏西夏文《九曜供养典》中有一首颂扬炽盛光佛的颂偈，其内容这样写道：“最神圣、最伟大的炽盛光佛啊，你那炽烈的光焰甚至超过了万劫之火，你能降伏星曜诸神，灭除所有不幸，我们称颂你，我们膜拜你！”^①

聂历山认为西夏文献《九曜供养典》和艺术品“星曜坛城”所表达的思想是西夏汉、藏文化融合的体现。西夏文《种咒王荫大孔雀经》虽然译自藏文，但经文中黄道星宿及星曜诸神的名称却是逐字由汉文翻译而来的。西夏人的天体信仰和崇拜是在吸收汉、藏文化的基础上形成的。西夏仿宋制建“史卜司”。关于星曜崇拜中星神的数目，印度和吐蕃都认为是九曜：日、月、火、水、木、金、土、罗喉、计都；中国在原有的基础上又添加了紫气和月孛，这样就成为十一曜，即在印度人的观点上又想象出两个虚构的星曜紫气（青娄）、月孛（力每）。西夏在受印度、吐蕃星曜崇拜影响的同时，对中国式的星曜崇拜似乎更感兴趣一些。西夏人也认为罗喉是引起日食和月食的根源。西夏文写本《九曜供养典》中对罗喉进行称颂时说：“伟大的罗喉星呵，你能凭借自己的神力夺去日星和月星的光芒，在四大庄严之下，你给我们带来了无比的幸福、尊贵、荣耀和财富，我们尊奉你，我们称颂你！”^② 计都本意当“光明、旗帜”讲，也可作“流星、彗星”讲。《九曜供养典》认为计都既可带来幸

① Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

② Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

福，也可播撒不幸，它这样描绘计都：“伟大的计都星呵，你用火焰的光辉照遍世界，你用自己的神力摆脱巨大的恶魔，你既可给我们带来幸福，又可在人间播撒不幸，我们尊奉你，我们称颂你！”^①西夏借鉴了汉人天体信仰的观点，把紫气也叫做“青娄”，认为他是由木星的多余气体形成的，并认为他是一颗福星。正如《九曜供养典》所称颂的那样：“木星之余气有大福，你走遍世界，常常为我们带来幸福，你旁边的那颗灾星呵，你能使他安静下来，心平气和，青娄星呵，我们尊奉你，我们称颂你！”^②西夏人把月孛也称作“力每”，认为他是一颗灾星，《九曜供养典》说：“土星的余气粗鲁又凶狠，你照遍世界的每一个角落，你预示着一年的盛衰和走向，变化及不幸，力每星呵，我们尊奉你，我们称颂你！”^③

在西夏文化中我们常常可以窥见不同文化因素互相交融现象的存在，九曜（实际上是十一曜）和二十八星宿位置的不同可以对人的命运产生不同的影响。西夏文写本《圣圣母中道法事供养典》就详细讲述了如何设立坛城和摆放祭品的规定。佛教对天体神灵的祭祀主要以设坛作法、诵持密咒、观想通灵，借助神灵威力降伏妖魔等方法，以期达到祈福消灾的目的。而苯教在西夏时期大概也仿效佛教的祭祀方法，废除了血祭和殉

① Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

② Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

③ Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

牲这类较为残忍的祭祀方法，因为西夏的法律明令禁止乱杀牲畜。可以说西夏时期的苯教和佛教在某些方面已经完全融合。西夏把二十八星宿按所在方位划分为四大类，东方：昴、毕、觜、参、井、鬼、柳；南方：星、张、翼、轸、角、亢、氐；西方：房、心、尾、箕、斗、牛、女；北方：虚、危、室、壁、奎、娄、胃。而中原星相术中对二十八星宿的方位标注却与此相异，东方：角、亢、氐、房、心、尾、箕；南方：井、鬼、柳、星、张、翼、轸；西方：奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；北方：斗、牛、女、虚、危、室、壁。为什么两者方位会如此不同，原由还不太清楚，我想大概是因为西夏接受的是印藏汉混合型的天体信仰，各派观点本身就存在一定的差别，或者是因为西夏在星相观测方面有自己独特的方位观。

《天盛律令》“盗毁佛神地墓门”规定：诸人佛像、神帐、道教像、天尊、夫子庙等不准盗损灭毁，若违律时，造意徒六年，从犯徒三年…另外，“敕禁门”中规定：佛殿、星宫、神庙、内宫等以外，官民屋舍上除口花外，不允装饰大朱、大青、大绿。旧有亦当毁掉。若违律，新装饰，不毁旧有时，当罚五缗钱，给举告者，将所饰做毁掉^①。这里提到神帐、星宫等可能与西夏诸神信仰或道教的风术有关系。

西夏的星曜崇拜广泛流传，且深入渗透到了社会生活的方方面面，骨勒茂才编写的《番汉合时掌中珠》中列举了很多的星相名称，如十一星曜、黄道十二宫和二十八星宿等。史金波《西夏佛教史略》和克恰诺夫《俄藏黑水城出土西夏文佛经文献叙录》中都讲到西夏文佛经有自己的一套不同于汉文佛经的标记方法，西夏文《大般若波罗密多经》的标记译文为“天长

① 史金波等释注：《天盛改旧新定律令》，法律出版社，2000年，184、283、290页。

不散，空广最胜，地无神首，圣星聚集，霄地本源，鸟产卵蛋，感应已就，指几未全，口日星无，嘿味垢见^①”。这也为我们提供了一个西夏佛教与天地神灵及星宿崇拜等信仰有机结合的例证。西夏的诗歌谚语中也充满了对天体的赞美和歌颂，如：大象一来河泽满，日月一出国土明；白日红月，明暖相续青春去，黄冬青夏，美丑驰骋为送老；母美艳如千白日，父智明如万红月。

二、西夏的鬼神信仰与佛教护法神灵：

西夏人敬奉天体，笃信机鬼，民间驱鬼敬神活动十分流行，显然是受苯教和河西地区其他民族原始宗教影响的结果。苯教相信鬼神存在，有些教派还承认今生来世之说，这种思想与佛教提倡的转世说已比较相近，遂成为二者相互融合的基础。苯教认为神是人活着的时候保佑人的寿命者，对神要进行敬奉祭祀。而鬼是人活着的时候，不仅作人生命的主人，而且在人死亡后其灵魂被该鬼带走，同时还会继续危害其家人和后代，对害人的鬼要驱除消灭，这一认识与西夏人的鬼魂思想是一致的。西夏人编写的字典《文海》对鬼神信仰就表现得非常充分，其中有关鬼神的条目大约有二、三十条。他们认为神主善，神者神祇也，守护者之谓，有天神、地神、富神、战神、大神、护羊神等；鬼主恶，鬼者害鬼也，魑魅也，鬼怪也，饿鬼也，损害之谓，有饿鬼、虚鬼、孤鬼、厉鬼等^②。西夏有驱鬼敬神之风俗，《宋史》载：“夏人笃信机鬼，尚诅咒”^③。佛教将宇宙分为

① 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年109、18-19、23页。

② 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年109、18-19、23页。

③ 《宋史·夏国传》，中华书局，1997年，卷486，14029页。

欲界、色界和无色界三等，色界和无色界都是神佛世界。欲界是指深受各种欲望支配和煎熬的生物居住的世界，分为天、人、阿修罗、畜牲、鬼和地狱六道。佛教六道思想也承认鬼神的存在。只是佛教提倡众生平等，佛教中的护法神可由宇宙间的神或鬼来担任，只要他们归依佛教并立誓以自己的力量来守护佛法，佛教即对其一并接受，不象苯教那样对鬼一律加以排斥，佛教对众生具有更强的吸引力。宋人沈括在《梦溪笔谈》中也谈到了当时党项人的鬼神观念：“盖西戎之俗，所居正寝，常留中一间，以奉鬼神，不敢居之，谓之神明，主人乃坐其旁。”西夏人用诵咒的办法来赶走鬼魅，《文海》中对咒鬼的解释是：咒，咒右诅左，咒者诅咒声也，咒也，坑塹上骂詈也。《天盛律令》中也有：诸人已犯罪，经官已杀者，一年以内不允收葬，一年已过时，当由小巫为之。先告都审刑司，当派巫小监者。应翻检头字，当收葬，不允作咒。倘若一年以内收葬，未作咒则徒一年。一年虽已过，但未告局分处收葬，未作咒则徒六个月。作咒则主人及巫皆绞杀。其中巫者不知，则因未仔细问，有官罚马一，庶人十三杖^①。囚犯处死后，亡魂被看作是邪恶的象征，巫师要镇慑鬼魂，使其不得超生。

《马可·波罗行纪》记述了河西一带偶像教徒在出殡焚尸前要请术士选择吉日，卜人有谓不宜从门出丧，须破墙而出，人必遵从，否则可能会对其家人不利。这足见当时人们对占卜的重视与崇信。当时河西地区的丧葬习俗中也存在着很多巫卜之术的成份，这种成份同样存在于佛教徒的丧葬习俗之中，选择吉日要经过一套相应的程序和卜算活动。佛教徒在一些风俗上要遵循巫师和占卜者的指导，这也说明了苯教与佛教的相融

^① 史金波等释注：《天盛改旧新定律令》，法律出版社，2000年，184、283、290页。

关系。《宋史·夏国传》载：昼举烟扬尘，夜篝火以为候。不耻奔遁，败三日，辄复至其处，捉人马射之，号曰“杀鬼招魂”，或缚草人埋于地，众射而还^①。在西夏不仅一般民众信仰鬼神，就连皇帝及其家族成员也在崇信佛教的同时同样尊奉苯教中的其他神灵。1038年10月元昊正式称帝立国，11月即前往凉州祀神祭祖。这一方面与西夏的鬼神信仰有关，另一方面也与党项人以凉州为其祖先的起源地有密切的联系，藏文史料中对此有一定的记载。仁孝在位时，因甘州黑水河经常泛滥，危害当地民众，1176年他亲往甘州，立“西夏黑水桥碑”，发布敕文，以最高统治者的身份告慰诸神，希望他们能永息灾难，保佑百姓。碑文曰：“敕镇夷郡境内黑水河上下所有隐显一切水土之主：山神、水神、龙神、树神、土地诸神等咸听朕命。昔贤觉圣光菩萨哀悯此河年年暴涨，飘荡人畜，故发大慈悲，兴建此桥普令一切往返有情咸免徒涉之患，皆沾安济之福。斯诚利国便民之大端也。朕昔已曾亲临此桥，嘉美贤觉兴造之功，仍罄虔恳，躬祭汝诸神等。自是之后水患顿息。固知诸神冥歆朕意，阴加拥佑之所致也。今朕载启精虔幸冀汝等诸多灵神廓慈悲之心，恢济度之德，重加神力，密运威灵，庶几水患永息，桥道久长。令此诸方有情，俱蒙利益，佑我邦家，则岂惟上契十方诸圣之心，抑可副朕之弘愿也。诸神鉴之，毋替朕命。大夏乾祐七岁次丙申九月二十五日立。”^②该碑正面用汉文，背面用藏文刻写，藏历用“阳火猴”的方法纪年，这说明河西一带藏人很多，也说明西夏多神信仰与吐蕃苯教信仰有很大关系。碑文中诸神和菩萨同时出现，说明西夏不论何种神灵，只要是对西夏人有利

① 《宋史·夏国传》，中华书局，1997年，卷486，14029页。

② 王尧：《西夏黑水桥碑考补》，载白滨编《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年，463-472页。

皆可成为敬仰和崇拜的对象，也体现了西夏宗教信仰的多样性和功利性。

在甘州还有座忠武王庙，忠武王是西夏第八代皇帝遵项之父彦忠，其神像形貌“羊首緡冠”，足见党项人对羊的崇拜，与吐蕃“多事羴羴之神，人信巫覡”的习俗大致相同，党项与吐蕃都有以羊为本族图腾或祖先神的习俗。

三、西夏巫卜信仰与佛教经咒：

西夏的敬天习俗和笃信鬼神的思想都离不开巫卜之术，也离不开巫师和卜师。党项人重视巫卜，认为巫师“上可达民意，下可传神旨”。《辽史·西夏传》载：“西夏有病者不用医药，召巫者送鬼，西夏语以巫为‘厮’也，或迁他室，谓之‘闪病’”^①。西夏把卜师称为厮毡，《文海》中有很多“驱鬼者”词条，巫师的职能主要就是驱鬼和为人答疑解惑，巫与卜是分不开的。西夏官阶封号表中有卜师和巫师的封号。卜师和巫师地位相同，卜师位有观天、巧算、显寿；巫师位有巫师、□成、护备、□□等^②。西夏的巫卜活动也存在于社会生活的各个领域，在军队、商业及日常生活等方面都有所反映。武威下西沟岘曾出土有两张西夏文写本卜辞，皆为草书，第一张汉文意思是：寅后日变甲时安，巳后日变丁时安，申后日变丑时安，亥后日变（癸）时安……另一张内容大意为：卯日遇亲人，辰日买卖吉，巳日□□□，午日求财顺，未日出行恶，申日万事吉，酉日与贼遇，戌日有倍利，亥日心欢喜^③。在当时西夏藏传佛教和巫卜都比较

① 《辽史·西夏传》，中华书局，1997年，卷115，1523-1524页。

② 李范文：《西夏官阶封号表考释》，载《科学战线（长春）》，1991年3期。

③ 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社，1988年109、18-19、23页。

盛行的情况下，从事观星相、诅咒鬼怪和敬奉神灵活动的人可能是由佛教僧人担任，也可能是由苯教巫师和占卜师来充任。从一些文献的记载看僧人和巫卜师的职能有时是相通的。《天盛律令》规定占算和官巫等人员是要配备战具的，他们要随军队出征作战。法律条款中没有对僧人的随军义务作明确规定，但我们从一些零散的记载中也可约略得知，西夏军队中有随军服役的僧人，其职责除了从事刺探情报和联络活动外，大概还要承担为亡者超度灵魂的重任。西夏军队中有巫师、卜师和僧人，主要从事超度亡魂、卜算吉凶和战争预测等活动。这与夏人出兵先卜的习俗是相吻合的，西夏的占卜法有四大类：其一炙勃焦，以艾灼羊胛骨；其二擗算，擗竹于地以求数，若揲著然；其三咒羊，其夜牵羊，焚香祷之，又焚穀火于野，次晨屠羊，肠胃通则吉，羊心有血则败；其四矢斲弦，听其声，知胜负及敌至之期^①。史载德明数次派兵攻取甘州不下，1009年12月亲率兵征甘州，德明精天文，通兵法，恒星昼见，惧而还。1041年好水川之战时，宋谍伏堡旁深草中，伺其动静，见老羌方炙羊髀卜吉凶，惊曰：“明当有急兵，且趋避之”^②。西夏基本遵循单吉双凶的观念，这与西夏出兵作战“率用只日，避晦日”的作法是一致的。可见西夏人对占卜、巫术崇信的程度之深。西夏人还通过观测云彩的颜色来进行占卜。西夏文献《圣立义海》载：于冬日最中间的一天里观察云彩，如果云彩为黄色，则预示来年五谷丰登；如果云彩是绿色，预示来年会遭受虫灾；如果云彩是白色，预示来年疾病瘟疫流行，会有死亡；如果云彩为红色，预示来年将会发生战争，有刀兵之灾；如果云彩为

① 《辽史·西夏传》，中华书局，1997年，卷115，1523-1524页。

② 吴广成撰，龚世俊等校证：《西夏书事校证》，甘肃文化出版社，1995年，卷15，178页；卷12，146页。

黑色，则预示来年会水患之灾^①。西夏的巫术和占卜风俗除了受到吐蕃的影响外，还受到汉族占卜文化的一些影响。西夏著名儒臣翰道冲曾撰写过《周易卜筮断》，以国字书之，行于国中。类似的占卜文献在西夏藏品中有两、三部关于星相占卜的写稿文献，其中一部名为《五星秘籍》，据序跋判断，它是由党项人骨勒仁慧于乾祐十四年（1183年）编写的。爱尔米塔什博物馆存有一幅西夏“面相图”残片（X-2523），即通过观测人的面相来预测和卜算吉凶。另外，黑水城文献中还存有一些筮卜短记，如卜算胎儿性别、根据乌鸦叫声卜算吉凶、按方位标记和五行八卦等预测祸福的方法等。可以看出，西夏所有这些筮卜类作品都曾受到汉文和汉族筮卜体系的深刻影响^②。俄藏黑水城汉文文献中有一部《推占法》（TK-190），为卷轴装，首尾缺，中间有：推入宅吉凶法，推出行求财吉凶法，推五谷下种子法，推买卖吉凶法。藏品中还发现有医书和咒文，如《魔断要语》、各种咒语集、法术图《谨讚》等。《文海》中有“祭”、“求祷”等词条，意谓以香食祭祀诸神圣贤、地祇、大神。

西夏文中有很多表示“占卦者、厮乱、星相术士、巫师、法师、卜算”之类的词汇。捷连吉耶夫·卡坦斯基在《西夏物质文化》中指出，目前还没有发现专门表示苯教巫师作法时所穿服装的词汇，但在西夏画像资料中存有一幅版画（西夏特藏第376号，馆册第95号）。他推测画上描绘的显然是一位苯教

① Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

② Н.А.Невский Тангутская филология Исследования и словарь в двух книгах Издательство Восточной литературы Москва 1960г. Стр.52-73、74-94.

巫师，他身穿西夏官吏或普通士兵服饰一样的窄袖长袍，头戴类似中国官吏那样带有帽翅的帽子，他的帽子与整幅画像上的“地狱判官”和吴道子绘画中所描绘的“地狱判官”们所戴的头饰是一样的。巫师足登黑色短靴，上面有条饰和接缝，样子有些像现代藏族所穿的靴子^①。如果捷连吉耶夫·卡坦斯基的推测是正确的话，我们可以将这幅画认作是佛教和苯教相结合的产物，因为该巫师的形象出现在《金光明最胜王经》中描绘屠夫张居道生病场景的版画当中。

莫高第 444 窟有一处题有“佛前牌”三个字，可能是指佛签，大概是当时佛教徒们来此求签卜问吉凶的地方。莫高第 297 窟甬道南壁有划文两行，内容为：可转证二（？）无怖果，众□分明，□□□福□年[中]（？）…虽彼（？）汉国，簇验大者，乃出著（？）草间，依知不乱（？）。出口间，□□福果。陈炳应认为这也是西夏人用无怖果卜问吉凶的一种方法^②。看来占卜吉凶不单是苯教的习俗，佛教僧人也从事占卜，求问吉凶的活动。

党项人尚诅咒的观念在佛教与苯教中都有所体现。西夏文佛经中有大量的陀罗尼经咒即是最好的证明。西夏不仅翻译了大量的梵、藏、汉陀罗尼经咒，而且还编写了很多的经咒。桓宗天庆七年（1200 年）僧人智广、慧真还将众多的经咒内容相揉和，编成西夏文《密咒圆因往生集》，以满足西夏佛教徒日益增长的诵持经咒的需求。该经集规定了诵持经咒的礼仪，指出有三摩地念、言意念、金刚念、降魔念四种念诵方法。

党项和吐蕃都重视歃血盟誓。《旧唐书·吐蕃传》记载了吐

① А.П.Терентьев-Катанский Материальная культура Си Ся Москва Издательская фирма Восточная литература 1993г. Стр. 76.

② 陈炳应：《西夏文物研究》，宁夏人民出版社，1983 年，20 页。

蕃赞普和臣下誓盟的情形，墀祖德赞时唐蕃战争结束，双方重申甥舅关系，821至823年唐蕃会盟，立汉、藏文“和盟碑”，会盟以三宝、天神、龙、星辰及一切诸神为证，赞普甥舅盟誓。看来，唐蕃两地对于佛教三宝和天体神灵的崇拜是共同的^①。生活在汉、藏民族之间的党项人也有着同样的习俗。1038年元昊入贡于宋，路由麟延，久谋取之，特以部下诸蕃向背不齐，未敢猝动。迨使人自五台还，知河东备御完固，悉会诸族豪酋于贺兰山坡与之盟，各刺臂血和酒置骷髅中共饮之，约先攻麟延，自德靖、塞门、赤城路三道并入。诸酋有谏者，辄杀之^②。党项崇尚复仇，史载：党项人尤重复仇，若仇人未得，必蓬头垢面，跣足蔬食，要斩仇人而后复常^③。若仇解，用鸡猪犬血和酒，贮于骷髅中饮之，乃誓曰：若复报仇，谷麦不收，男女秃癞，六畜死，蛇入帐^④。这种盟誓要“质之日月，要之鬼神”，即是以天地鬼神作证，若违背誓言则由众神共诛之。这里除了反映西夏天神信仰之外，需要注意的是他们盟誓时都要把动物的血和酒用骷髅碗共饮，这具有苯教的特点。在党项人的心目中人们把骷髅看作是具有超自然力量的神灵。同样在藏传佛教中广泛存在的上乐金刚、金刚亥母等绘画和造像，其中也大量使用骷髅作为璎珞或头饰等，因为在藏传密教中骷髅象征洞察一切，对神变力的证悟。这一习俗大概受苯教思想观念影响，与苯教的祭祀和鬼神敬仰是一致的。

① 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》摘译十三，载《西藏民族学院学报》，1984年1期。

② 吴广成撰，龚世俊等校证：《西夏书事校证》，甘肃文化出版社，1995年，卷15，178页；卷12，146页。

③ 《新唐书·党项传》，中华书局，1997年，卷221，6214页。

④ 《辽史·西夏传》，中华书局，1997年，卷115，1523-1524页。

总之，西夏原始宗教主要表现在对天体、星宿、鬼魂等祭祀和敬拜方面，在很多方面体现了苯教与佛教信仰的结合。人们希望通过僧人、巫师和占卜师等的法术、祭祀和诵咒等活动，达到祈福攘灾的目的。西夏境内苯教和佛教和平共处且相互补充，共同为西夏统治者服务。充分体现了西夏境内各类宗教的协调融合的发展趋势，也说明西夏宗教的多元化和民族化的特点。

西夏地区流传的宗密著作考述

马格侠 张文超

(兰州大学敦煌学研究所)

近年来，西夏佛教的研究开始走上了一个新的阶段，对西夏佛教的研究，除了史金波先生的《西夏佛教史》外，许多学者都从西夏佛教的不同侧面进行了探讨。最近笔者在阅读西夏文献时，发现了大量有关宗密的著述，本人不揣浅陋，试就西夏流传的宗密的文献进行耙梳，以求从中窥探出西夏佛教流传过程中的一点共性。有不到之处，敬请方家指正。

宗密(780—841)，俗姓何，果州西充(在今四川)人。因曾经长期居住在圭峰草堂寺，也被人们称为草堂和尚。幼时学习儒家经典，企图以此来挽救世人。元和二年(807年)二十八岁，在即将参加贡举考试时，偶然拜访了荷泽神会门下的遂州大云寺道圆禅师，二人非常投缘，便跟随道圆出家，当年受具足戒。有一天随众僧赴斋，获得《圆觉经》十二章，读罢后很受启发，决心深入钻研和弘扬此经^①。元和五年(810)，游方到襄汉，在恢觉寺遇见了澄观的弟子灵峰，获得了澄观所撰的《华严经疏》及《随疏演义钞》，经过昼夜研读，认为此疏辞源流畅，幽蹟焕然。于是写信给疏主澄观遥叙弟子之礼，并介绍自己的领悟之处，派弟子玄珪，智辉送往澄观之处。澄观回信

① 赞宁：《宋高僧传》卷六《唐圭峰草堂寺宗密传》，中华书局，1987年版第125页。

大加称赞，希望见一面以印证所悟。他就亲自来到长安拜见。这时宗密三十二岁，澄观已七十四岁。此后二年间，昼夜陪伴在澄观左右。元和十一年(816)春，在终南山智炬寺，遍阅藏经三年，撰《圆觉经科文》、《圆觉经纂要》各一卷。后来到长安，住在兴禅寺。穆宗长庆元年(821)正月，游清凉山(五台山)，回到郿县(属陕西省，在长安县西南)，住终南山草堂寺，起草《圆觉经疏》撰《金刚纂要疏》、《唯识疏》。后来到终南山丰德寺，撰述《华严经纶贯》五卷，阐明《华严经》的关节次第，《四分律疏》、《圆觉经大疏》、《圆觉经大疏钞》、《圆觉经略疏》、《圆觉经略疏钞》、《圆觉经道场修证仪》等，此外还撰有《华严经行愿品别钞》、《华严原人论》、《注华严法界观门》，对《大涅槃经》、《大乘起信论》、《盂兰盆经》等也有注疏。太和二年(828年)，被唐文宗邀入内殿说法，赐紫袈裟，敕号“大德”。前后住京城三年，太和四年(830)年底回到草堂寺。以后又累次诏入内殿问法。在此期间，他应裴休之请，著有《中华传心地禅门师资承袭图》，大约在太和七年(833年)以后，集编《禅源诸论集》，撰写《禅源诸论集都序》。朝臣及士庶推崇他的也很多，特别是宰相裴休常常受他的教导，朝中官员萧俛、温造、白居易、刘禹锡等人都有密切交往。武宗会昌元年(841)正月，在长安兴福塔院去世，年六十二岁。宣宗大中七年(853年)，追谥为“定慧禅师”，塔号“青莲”，世称圭峰禅师，尊为华严五祖。^①他的著述现存的有《华严经行愿品疏钞》六卷、《华严经行愿品疏科》一卷、《注华严法界观门》一卷、《注华严法界观科文》一卷、《原人论》一卷、《华严心要法门注》一卷、

^① 《景德传灯录》卷十三《圭峰宗密禅师法嗣》，《大正新修大藏经》第51册，第2076号

《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经大疏钞科》中下二卷、《圆觉经略疏》四卷、《圆觉经略疏科》一卷、《圆觉经略疏之钞》十二卷、《圆觉经道场修证仪》十八卷、《金刚经疏论纂要》二卷(会入《金刚经疏记纂会》)、《佛说盂兰盆经疏》二卷、《起信论疏注》四卷(会入《起信论疏笔削记会阅》)、《禅源诸论集都序》四卷、《中华传心地禅门师资承袭图》一卷(裴休问,宗密答)。

宗密的思想体系,如裴休在《大方广圆觉经疏序》中所说:“禅师既佩南宗密印,受《圆觉》悬记;于是阅大藏经律,通《唯识》、《起信》等论;然后顿轡于华严法界,冥坐于圆觉妙场;究一雨之所沾,穷五教之殊致。”^①宗密起初传承荷泽宗的禅法,精研《圆觉经》,后来又从澄观学《华严》,从而融会华严宗与禅宗为一体,倡导教禅一致,佛、儒同源。

宗密不仅仅是南宗禅的禅僧,而且是华严宗的学问僧,被人尊为华严宗的第五祖。宗密的著作很多,既有论述华严宗教理的著作,也有阐述禅宗历史以及会通禅、教思想的著作。他的佛学是典型的“华严禅”,他的华严教义,融合了禅学;他的禅学,统一了华严教义。他以“华严禅”为基础,不仅融会了佛教内部的华严,禅门两个宗派,而且还展开了佛教对儒教、道教两家的融合工作。宗密的这种思想虽然在当时没有产生多大影响,但实质上已经渗入禅、教各家,如后期禅宗曹溪、法眼等派都曾受宗密影响而吸收华严圆融思想而为己用。入宋以后,宗密的“教禅一致”的思想被大力推广,成为宋代佛学的主流。

西夏流传的宗密著作主要有西夏文的《禅源诸论集都序》、《禅源诸论集都序之解》、《禅源诸论集都序择炬序》、《禅源诸

① 《大正新修大藏经》第39册第1795号。

论集都序纲文》、《中华传心地禅门师资承袭图》以及汉文本的《中华传心地禅门师资承袭图》、《圭峰兰若沙宗密注顺宗皇帝所问心要门华严疏主清凉国师澄观答》、《注华严法界观门》等。其中《禅源诸论集都序》是宗密为自己所写的《禅源诸论集》的序言，《禅源诸论集》亦名《禅那理行诸论集》，或名《禅源论》，或名《圭峰兰若禅藏》，全书约一百卷（《唐书·艺文志》著录《禅源诸论集》一百零一卷，大概是加《都序》之数，《景德传灯录·宗密录》附注说：“或云一百卷”），所集诸宗的禅言将近百家，其内容有三部分：“先录达摩一宗，次编诸家杂述，后写印一宗圣教。”全集在宋真宗景德年间（1004~1007）即已逸失，只存它的《都序》一直传到现在，却也成了我们直到今天研究禅宗史的重要文献。《禅源诸论都序》，二卷，或分为四卷。《宋史》卷205《艺文志》四，中有僧宗密《禅源诸论》二卷。为其作序人除了宗密本人之外，还有裴休。而在西夏发现的这几本中除了现在收录于汉文《大藏经》中的《都序》之外，还有未收入的《都序之解》、《都序择炬序》、《都序纲文》。从这四种经文的题目可以看出，它们都是在《都序》的基础上所产生的，或者为注解，或者为择录、或者为提纲，从这些书的出现上我们是否可以推断出，在宗密的《禅源诸论集》出现之后，影响是非常巨大的，但因此书在宋代佚失的时间比较早，所以为了更好的理解宗密的《禅源诸论集》的宗旨，在只存《都序》的情况下，一时间对《都序》的注释、择录和作纲目的工作纷纷进行，因此在宋代禅宗非常流行的情况下，中原地区就出现了多种在《禅源诸论都序》基础上产生的相关书籍。在西夏向宋朝政府求赎《大藏经》的过程中，这些禅宗文献也纷纷传入了西夏，这些文献在西夏佛教徒中的传播，一方面为西夏佛教徒介绍了宗密的禅教一致的思想，另一方面也促进了西夏禅宗

向禅教融合，佛儒融合的方向发展，从而为西夏地区禅宗的迅速发展，准备了理论基础。

西夏地区流传的宗密的禅学著作还有《中华传心地禅门师资承袭图》，此书原名《裴休拾遗问》，原书在国内早佚。日本学者 1979 年在名古屋真福寺发现十三世纪根据宋刊本的写本。题目下的右侧有小字附题：“释萧相公见解、答史山人十问、答温造尚书（所问一按：此二字原本缺）。”在“答山南温尚书所问”之后，有尾题：《裴休十遗问》。在史山人的第十问之后，题曰：“常庆四年五月日，史制诚谨问。”可见，史山人，名史制诚，是在长庆四年（824 年）向宗密询问禅法的。在宗密回答裴休、萧俛、史制诚、温造四人的询问中，以回答裴休所问的内容篇幅最长。^①宋代慧洪《林间录》上卷称此书为《圭峰答裴相国宗趣状》或《草堂禅师签要》。在日本真福寺本发现之前，在日本日莲宗大本山妙显寺发现了一本，仅仅有宗密答裴休的部分，校订后收编在《续藏经》第一辑第二编第十五函。据新发现的《裴休拾遗问》、《中华传心地禅门师资承袭图》是借用原书之中的从达摩至菏泽宗法系历代祖师传承图谱的名称。朝鲜僧知讷在 1209 年曾抄录此书所述诸宗禅法及论证禅法浅深部分，又引述其他著作，并加入自己的见解，撰成《法集别行录节要并入私记》^②《续藏经》的《禅门师资承袭图》即用此校补后面所缺部分。日本镰田茂雄《禅的语录 9—禅源诸论集都

① 石井修道：《真福寺文库所藏〈六祖坛经〉的介绍》，载 1979 年 11 月《驹泽大学佛教学论集》第 10 号；《真福寺所藏〈裴休拾遗问〉的翻刻》，载 1981 年 10 月《花园大学禅学研究》第 60 号；石井修道编译，中央公论社 1992 年出版《大乘佛典—中国、日本篇 12〈禅语录〉》内所收《裴休拾遗问》及译注、解题。

② 杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社 1999 年 5 月版，第 407—408 页。

序》收有此书的校刊、注释和日译本。石峻等所编，中华书局1983年出版《中国佛教思想选编》第二卷第二册收有此书的标点校订本。西夏地区此书除了西夏文本之外，还有汉文本，根据孟列夫推定，这是一部12世纪初期的版本。此书是“木刻本，蝴蝶装。现在保存下来的是个别的几面，17×28厘米，栏面16×22·5厘米，上下栏单线，栏边双线。每面七行，每行18字。注释为小字，双行，每行18字。字体为宋体字，纸色淡黄灰。无书题。白口上有书名简称《承袭》和叶码（12世纪初的）。纸叶被裁开用作封皮的硬纸板，一面被裁成三条。宋刊本”。“此外还有四件3×9厘米的碎片，其余的一件上有注释的片断：‘[亦知]……’”^①从孟列夫的这段记述中我们可以发现，在西夏地区《中华传心地禅门师资承袭图》非常流行，不仅仅被翻译成西夏文，还有大量的汉文本在该地区流传。说明当时这部禅学典籍在西夏地区非常受欢迎和重视。

《圭峰兰若沙宗密注顺宗皇帝所问心要门华严疏主清凉国师澄观答》在西夏发现的有澄观答唐顺宗的内容以及宗密对成观问答的注释。这是一件在《大藏经》中未录的文书。西夏的这本汉文文书，为木刻本，经折装，为一个全件，为宋刻本。这件文书总共包括两部分，第一部份为版画，3折面一纸，画中为一小桌，桌上放着香炉，右边坐一僧人，站一侍者。左边坐着皇帝，站一官员。版画雕刻印刷非常精细。第二部分是《圭峰兰若沙宗密注顺宗皇帝所问心要门华严疏主清凉国师澄观答》和注释的正文。其中第1—4纸均为4面折，第5纸为2面折。页码都在各纸的右栏上。第一行是版画题词“清凉答顺宗”。此刊本的版画被分成两部分，下面是

^① [俄]孟列夫著，王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》，宁夏人民出版社1994年11月版，第189页。

正文和小字双行注释，上面是注释结构示意，正文每面5行，每行10字。有首提和尾题。尾题为：“注心要法门”。正文结尾增加了标题《心要法门颂》的五言诗。尾题下面是黑底阴文的施主题名：“善友施”，尾题上方盖有书主人的长方形淡紫褐色印章，内为双行楷体：“李丑儿/宅经记”。全卷有黄纸封皮，里面糊了一张汉文文书（草体）的纸，封皮上有印下的书签，《注清凉心要》黑底阴文，双栏。在这件文献中的清凉国师是指华严宗的第四代祖师澄观法师。他重新发挥华严宗教义，对华严宗的中兴起了重要作用。他的著作最重要的是《华严经疏》和《华严经随疏演义钞》等。在唐顺宗（在位一年805年）时，派使苏明俊到清凉寺向澄观法师问法，澄观为之作《华严心要法门》，此书有宗密为之作的注，根据孟列夫的推断，这是一件12世纪前25年的版本。在西夏流传的文书中，嵌有李丑儿/宅经记的还有《景德传灯录》的第十一卷，可见李丑儿本人是一位学习禅法的佛教徒，他的存书中收集了当时在西夏地区流传的禅宗文献，这从一个侧面证明了至少在此时，西夏有专门学禅学的俗家弟子。

《注华严法界观门》是宗密为华严宗初祖杜顺的作品《华严法界观门》所作的注释。在西夏发现的这部作品中，有序言、注释和科目。整部卷子是用单页纸印刷的木刻本，大概原来准备粘接成卷子。每页纸为16行，每行10—11个字，注释为小字双行，每行13—15个字。正文被分成两个栏面：下面的是正文和注释，上面的是科。整卷用柔软的淡黄色纸印刷，纸上有帘纹。根据孟列夫的推断这是一个1152年的宋刻本。本卷子共由两部分组成，第一部分有名为《真空第一》的作品的正文和序言。还有名为《注华严法界观门序》的序言，序言中的作者署名为“……州刺史裴休撰”，纸首沿栏线有小字：“……[住拾

传]法赐紫遵式治口”可能是这部经的拥有者的名字。此经有首题和尾题，首题有“口(圭)峰兰若沙门宗密注。”、“京终南山释杜顺集”，注释中指出了他的异名为杜法顺，以及他的继承者的名字伊尊(即智俨，602—668年)和三祖康藏国师(即法藏，643—712年)经文的《大日本校订大藏经》有收录，注和科在《大藏经》中没有收录，段落的划分和《大藏经》中的也不相符。第二部分为正文和最后的偈和题记。尾题在偈后面，上方有手画的红色小标记。注释正文在《大日本校订大藏经》中收录，但段落划分不相符；科在《大藏经》中无收录。偈是押韵的七言偈，每行一句诗，每句诗又以押韵的四句七言诗加以注释。偈的作者署名为“杭州乌山沙门智藏注”尾题中讲到了毗卢、文殊和他们显像的征兆。注释者定慧祖师(即宗密)把注释分成了注和科，相国裴公(即裴休，死于860年)作了序等等。题记的作者宣称，他是在帝里招募工匠镂刻经版印施此经的。他还指出，如果能持诵此经，将会产生种种好处。在题记的最后三行是“皇朝天盛四年岁次壬申八月望日口道沙门释法随劝缘及记邠州开元寺僧西安州归义刘德真雕版印文谨就圣节日散施”从这段题记中可以看出，这部经典是在天圣四年八月望日即(1152年8月15日)由沙门释法随和邠州(今陕西彬县)开元寺僧人刘德真雕版印刷的，印制的目的是在圣节日散施。由此可以断定这部经是在中原地区刻印之后流传到西夏地区的，从这部经的流传中我们是否可以得出这样的结论：当时的长安地区和西夏的文化交往一定很频繁，在长安地区流行的经书能很快能流传到西夏地区，这说明在这两地之间肯定有专门从事这种文化交流的通道的存在，那么这到底是种什么样的通道，这只能留待以后的学者来考察和研究了。

总之，西夏地区流传着大量的宗密的著作，这些著作中，

既有禅宗文献，也有华严宗的著作，虽然这些著作的印制时间大都在 12 世纪的前 25 年，即有宋本，也有西夏本地版本。但这些著作的存在，至少说明了在当时的在西夏地区对宗密的著述的介绍是非常完备的。

“曲尤”考

李正宇

(敦煌研究院民族宗教文化研究所)

元代有关瓜沙史事的记载很少，而在很少的记事中，又多简略不详甚至文有讹误，给研究工作带来障碍。《元史》中关于曲尤壕的记事，是元代瓜沙历史重要记事之一，但因记述简略，又不著曲尤之所在，且文字亦有讹误，不免迷乱了瓜沙史地研究者的眼睛，成为瓜沙史地研究中的一个盲点。本文对曲尤史地问题试作探讨，冀为瓜沙史地研究、古籍校刊及民族语言研究提供点滴参考。

一、《元史》关于“曲尤”的三条记载

《元史》中关于曲尤的记载发现有三条，摘录于下：

1. 《成宗纪四》大德七年（公元1303年）六月“乙巳（引者按，是年六月朔日为丁亥，“乙巳”为六月十九日），命甘肃行省修阿哈潭、曲尤壕，以通漕运。”

2. 《仁宗纪二》延祐二年（1315年）九月“己巳（引者按，是年九月朔日为丙午，“己巳”为九月二十四日），徙岱音仓於赤斤之地。”

3. 《泰定帝纪二》泰定三年（1326年）五月“乙巳（引者按，是年五月朔日为甲辰，“己巳”为五月二日），甘肃行省臣言：赤斤储粟，军士度川，遂给不便，请复徙（赤金仓）于曲尤之地。从之。”

以上三条记事，第一条资料记载了修曲尤壕“以通漕运”，

漕运即水道运输。瓜沙地区水利灌溉事业从西汉以来一直很发达，但水道运输之事却少有所闻。本条记事是自西汉破羌将军辛武贤“表穿卑鞬侯井以西，欲通渠转谷，积居卢仓”^①之后，又一次在瓜沙地区兴办水道运输事业。作为瓜沙地区水道运输事业史上的大事，值得特别加以重视。后至清雍正初，岳鍾琪“开疏勒河西流之水与党河尾会合，以通舟运。”^②为瓜沙地区兴办水道运输事业的又一次尝试。此次尝试虽以失败告终，却给后人留下了有益的思考。又，据第二条资料所载“徙岱音仓於赤斤之地。”（字按，“岱音仓”即曲尤仓，说详下。）知“曲尤”旧有规模较大的粮仓，谓之曲尤仓。大德七年之所以需要“修阿哈潭、曲尤壕”，原来是为了便于将瓜沙产粮运往曲尤仓收储，反映了瓜沙地区产粮丰富，运粮量大，但运输不易，故需开辟水道“以通漕运”。

第二条资料记载了曲尤仓徙置于赤金的史事。《钦定元史语解》卷二十五载：

“岱音，敌也。（《元史》）卷二十五作‘典尤’。”

据以推知《元史·仁宗纪》原本本作‘典尤’，今本之为‘岱音’，必系清乾隆以来据《钦定元史语解》之言而改者。但明人原本之‘典尤’，实为‘曲尤’之讹，《钦定元史语解》不知其讹，臆将‘典尤’之音对应为蒙语‘岱音’，又进而擅改原文之“典尤”为“岱音”，形成误上加误，对后人造成更大的貽误，导致后世“日读误书而不知”。当勘正为“徙曲尤仓於赤斤之地”。如此，才能看出与泰定三年复徙赤斤仓于曲尤之地的记事呼应吻合。经笔者勘正之后，方知本条亦属关于“曲尤”的记事。

第三条资料记述了“复徙（赤金仓）于曲尤”的史事。下

① 《汉书·西域·乌孙传》。

② 清·黄文炜《重修肃州新志·沙州卫册》山川门·黑海子条。

面的记事有助于理解为什么在公元 1315 年罢曲尤仓、徙仓于赤金之后的十多年又要将军粮大仓迁回到曲尤。

资料一：《仁宗纪》延祐二年（1315 年）冬十月丙申（十月二十一日），“复甘、肃屯田，置瓜沙等处屯儲总管万户府，秩正三品。”这一年，恢复了甘、肃屯田，并在瓜沙地区设置秩高三品的“屯儲总管万户府”，一定涌来了大批的屯垦军和机关人员，以及随之而来的家属、工匠、商贩、闲杂人等，瓜沙地区人口大增，粮食消耗随之俱增，而赤金仓置在一百五十里以远，军士取给不便，给屯军带来颇大的困扰，需就近设仓，以方便儲、供，此所以后有徙赤金仓于曲尤之举也。

资料二：《泰定帝纪》泰定元年（1324 年）秋七月庚子（七月十六日），“诸王……阿剌忒纳失里出镇沙州。”随着王府的迁入，瓜沙地区再次涌来大批军队及机关人员以及随之而来的家属、工匠、商贩，人口再度膨胀，粮食消耗随之又增，于是就近设仓以方便儲供进一步成为迫切需要。于是在泰定三年（1326 年）十月，朝廷终于决定将远在赤金的军粮大仓迁回曲尤。

概而言之，这次罢赤金仓、重置曲尤仓，是以瓜沙地区人口及供粮大增为背景而采取的必要措施。此中透露出这一时期瓜沙屯区产粮大增，一方面，根据朝廷的规定要把出产的粮食全部运往赤金仓集中儲存，另一方面又要从赤金仓领回粮食以供人畜食用及籽种用粮，人为造成儲供矛盾。这一现象，从侧面透露出瓜沙地区屯垦事业空前发展，而发展中的矛盾也越来越突出。恐怕需要解决的矛盾并不仅只就近建仓一事而已。

二、“曲尤”所在及今地比定

《元史·成宗纪》“命甘肃行省修阿哈潭、曲尤壕”之语，透露出阿哈潭、曲尤壕应在“甘肃行省”境内。但甘肃行省辖境，东起黄河，西到罗布泊，南括青海，北抵居延，境域至广，

但不知曲尤究在何处。清乾隆时学者储大文说：“永乐时，大松山北鱼海、休屠泽，暨元修甘肃阿合潭曲尤壕漕运道。”（见清·储大文《存研楼文集》卷八《杂著·取道》）按照储大文的说法，曲尤当在今甘肃省古浪、民勤二县北境。这就意味着开挖此壕是为了集粮于古浪、民勤二县之北。但古浪、民勤之北，元代曾无设置军粮大仓以及在此开挖长壕以通漕运的记事。储氏之说，不能不令人惑疑。《四库书目提要·〈存研楼文集〉提要》亦曰：储氏虽“究心於地理”，“詳於險易”，但“边塞以外，如西域诸部，蜀徼各番，验之往往不合”。

其实曲尤并不在古浪、民勤之北，而在酒泉之西。这在《明一统志》中早有明确的记载：

曲尤城，在肃州卫境之西。（明·李贤等奉敕编《明一统志》卷三十七《陕西行都指挥使司·古迹》）

明末礼部尚书曹学佺《大明一统名胜志》及康熙敕编《古今图书集成》皆取此说，云：

《志》云（引者按，此当指《明一统志》）：曲尤城在（肃州）卫西。（曹学佺《大明一统名胜志》卷二八〇《陕西·肃州卫》卷）

曲尤城，在卫境西。（《古今图书集成·方輿典》陕西行都司古蹟考之四·肃州卫古迹门）

根据上引记载，知“曲尤”乃一古城之名，在肃州卫（即今酒泉市）境之西，并不在古浪、民勤二县之北。

《明一统志》虽然指出了曲尤城的大体方位，但未确指曲尤城的具体所在。当时人确知其地，但后世却不免对之茫然了。

笔者多年从事瓜沙史地考察研究，对“曲尤城”的所在时加琢磨，在很长的时间内仍然莫得其解。后通过音韵学方法进行语音比对分析，方知元代所谓的“曲尤”，即明代的“苦峪”。

“曲、苦”二字今读有别，而古为同音，《集韵·虞韵》：“曲，颞羽切”，“苦，孔五切”，“曲、苦”二字同读“苦”音。至今南北多种方言“曲”字仍有读为“苦”者；

“尤、峪”二字韵部有别，《集韵》：“尤”字在尤韵，“羽求切”；“峪”字在《沃韵》，“余玉切”。“尤”属阳声，“峪”为入声，而元代以来入声消失，二字同读“邮”音，至今南北多种方言仍有“尤、峪”同音者。所以“曲尤一苦峪”，字虽有异，其音无别。由此而知，明人所说的“苦峪”，应即元人所说的“曲尤”。

“曲尤”盖为蒙古旧语，其义待考。明洪武十三年（1380年），濮英西征初至其地，《明太祖实录》卷一三二洪武十三年七月甲辰云：

都督濮英兵至苦峪，获故元省哥里王、阿者失里王之母：妻及家属，斩部下阿哈撒答等八十余人，遂还兵肃州。（《明史·濮英传》记濮英随大将军冯胜西征在洪武二十年，与《实录》不同，待考）

此为史、志最早言及“苦峪”者，此前绝不见“苦峪”一名。意者，当是军中报捷，不知其地旧名本用“曲尤”二字，执笔者乃据耳闻，就音书字作“苦峪”，后乃沿用不改，于是“苦峪”一名反而成了明代唯一的“正名”，而元代“曲尤”旧名亦从此废而不用。看来，“洪武十三年”是这一地名用字突变的分界碑。

关于苦峪位置的准确所在，明代以来记载颇多，节引数例于下：

1. 陈诚《西域行程记》：

明永乐十二年（1414年）正月十三日巳时出行，由陕西行

都司肃州卫城北门外过水涧八九处，约行五里，渡一大溪……安营，住二日。

十六日，晴，早起向西行，约有七十里，至嘉峪关近安营。

十七日，晴，过嘉峪关，上一平岗……关外沙碛茫然。约行十余里，至大草滩沙河岸边安营。

十八日，晴，早起向西行，……约行七十里，地名回回墓，林草处安营。

十九日，晴，大风，明起向西行，约五十里，地名驢马城。安营。

二十日，晴，三更起向西行，约九十里，有古城一所……地名赤斤。安营。

二十一日，晴，四更起向西北行……约行百余里有古墙垣，地名魁里。安营。

二十二日，晴，大风，平明起向西北行……约行五十里，有古墙垣，地名王子庄。安营，住一日。

上文载“魁里”位于赤斤西、王子庄东，参以下引诸记，必即“曲尤”无疑。陈诚记作“魁里”者，“魁”“苦”二音可通，“里”“峪”二音较远，余疑或是响导者方言读“峪”为“y u”（明·张位《问奇集》载此读音），陈诚误听为“里”之故。

2. 明·佚名《西域土地人物略》载：

嘉峪关西八十里为大草滩，……滩西四十里为回回墓……墓西二十里为扇马城……城西三里为三棵树，树西三十里为赤斤城……赤斤四（字按：“四”字误，疑当作“西”）百五十里为苦峪城……苦峪西二十里为古墩子……墩西六十里为阿丹城……阿丹西南三十里为哈喇兀速城……哈喇兀速西南百里为瓜州城……瓜州西（字按：应为西北）六十里西阿丹城……

《西域土地人物略》撰者佚名，考其撰写年代，最晚当在弘治之前（张愚、李应魁《肃镇华夷志·西域疆里》用《西域土地人物略》之说，而谓之“弘治前”云云，详下引文），但最早亦不过洪武十三年（今知“苦峪”一名的出现，早不过洪武十三年，已见前述）。

3.明·张愚创修、李应魁续修《肃镇华夷志》卷一《西域疆里》载：

(1)嘉峪关外有三道，中道自关西二十里大草滩……滩西三十里至黑山儿，有墩军瞭守，七十里至回回墓……墓西四十里至驢马城……城西八十里至赤斤城……即赤斤蒙古卫。赤斤西二百里至苦峪城……苦峪西一百二十里至王子庄城，……庄西八十里至卜隆吉河，俗名川边河。

(2)按弘治前，里至与今少异（字按：张愚创修《肃镇华夷志》，时在嘉靖二十一到二十三年之间^①，而关于西域道里，弘治前已有成说，张愚特引之以见今昔之变。据下文，知所引为佚名《西域土地人物略》。则《西域土地人物略》之作，乃在弘治前），且多番族，今悉载之：关西二十里之大草滩，自此分一路由北而西，西有大钵和寺，大草滩西七十里至回回墓，墓西七十里至驢马城，城西三十里至三颗树，西五十里至赤斤城（字按：在今赤金镇北），即赤斤蒙古卫。赤斤西一百七十里至苦峪，即苦峪卫。自此抵哈密三道：一道从苦峪中而西，四十里至王子庄（字按：今安西县三道沟镇），庄西（字按：应为西北）一百六十里至禿秃六鳞来（字按：清代称做“木龙泉”，即今肃北县北部飞地马鬃山镇音凹峡东南之乌龙泉）。

又一路从苦峪南面西八十里西（字按：‘西’字疑衍）阿丹

^① 此用高启安先生著《校注肃镇华夷志》说，此书即将出版，余获先睹，从其说而不敢掠美。

城，西（字按：应为西南）一百一十里至瓜州城（字按：今锁阳城），七十里至西阿丹（字按，今安西县锁阳城镇踏实村北破城子），西六十里至革的儿（字按：今安西县十工山南八楞墩），西五十里至牙卜刺（字按，今安西县西南之老师兔泉）。

又一路自苦峪从北而西至羽寂灭（字按：约为今玉门镇西北之西黄花营），正北一百二十里至鳞来（字按：即前所谓“禿秃六鳞来”）

此前，明·张雨《边政考》（嘉靖二十六年，公元1547年刊本）卷八有《西域诸国》一篇，以表解的形式略记西域地里、物产、山川，虽极简略，大体概括了《西域土地人物略》之所述；可与顾炎武《天下郡国利病书》卷一一七载无名氏撰《西域土地人物略》对读。因知《肃镇志》所引，即《西域土地人物略》之言。

此后，清代又有黄文炜《重修肃州新志》，祁韵士《万里行程记》，方士淦《东归日记》，林则徐《荷戈纪程》，倭仁《莎车行记》，陶保廉《辛卯侍行记》，裴景福《河海昆仑录》等，分别对苦峪有所记述，不烦一一具引。根据明清两代的记述，可以确知元代之曲尤，即明代的苦峪（清代又有滩纳泰、达里图、靖逆所、靖逆卫、玉门县、回回墓（大草滩—骊马城间亦有回回墓，清代改名惠回堡，与此有别），回回城诸名，即今玉门市玉门镇东二里之古城^①。

三、曲尤壕考

根据《成宗纪》“命甘肃行省修阿哈潭、曲尤壕，以通漕运”的记载，可以推知此壕应起自阿哈潭，抵于曲尤。那么，阿哈潭又在何处、今为何地呢？

① 此处原有古城，清康熙五十七年在此置靖逆卫，乃就古城废墟重筑新城。

阿哈潭之名，仅见于《元史》，且又仅在《成宗纪》中出现一次，又无其它资料可供参证，稽考确乎不易。百思之余，唯有一“阿丹（城）”可与“阿哈潭”作语音比定。“阿哈”二字急读之即“阿”音；“潭”“丹”二字，发音部位同，仅发音方法略有不同，差别仅在清（“丹”）、浊（“潭”）之分，而清浊之分又主要来自于气流之强弱。“丹”字不吐气，气流弱；“潭”字吐气，气流强。但方言常有二字皆读“潭”音，又有二字皆读“丹”音者，可谓“潭丹互混”。训诂学上亦多见其例，如：

“弹 dàn、弹 tán——宕 dàn、宕 tàn”皆同字而有“丹、潭”异读；“丹（丹田）、坍（坍塌）”，二字皆从丹得声，而前者读 dan，后者读 tan；“啖（啖食）、谈（谈话）”，二字皆从炎得声，而前者读 dàn，后者读 tán，根据音韵学的这一规律，乃知元代原称此城为“阿哈潭”，明人加以省音弱化（“阿哈”省读为“阿”；“潭”字气流弱化读为“丹”），于是“阿哈潭”就变成了“阿丹”。从字面上看，“阿哈潭—阿丹”相去甚远，但从音韵学角度来看，不过是一而二，二而一罢了。

根据上面的分析，可以有把握地推定“阿哈潭”即“阿丹”。既然知道了“阿哈潭”就是“阿丹”，那么，知道了阿丹城的所在，也就明白了阿哈潭的所在。

明代《西域土地人物略》及《肃镇华夷志》皆载有东西两个阿丹城，东阿丹城只称“阿丹”，西边的阿丹城则称“西阿丹城”。“阿哈潭”显然不关“西阿丹”而应指独称“阿丹”者。

关于“阿丹”的具体位置，《西域土地人物略》及《肃镇华夷志》都有明确的记载。《西域土地人物略》云：“苦峪西二十里为古墩子……墩西六十里为阿丹城……阿丹西南三十里为哈喇兀速城……哈喇兀速西南百里为瓜州城。”《肃镇华夷志》云：“从苦峪南面〔向〕西，八十里阿丹城，一百一十里至瓜州城。”

两者记苦峪西抵阿丹城俱为 80 里，由阿丹城向西南抵瓜州城为 100—110 里。据此里程加以判断，可将阿丹比定在今安西县河东乡。此地处在疏勒河转弯处，疏勒河从南山流过村东，在村东北掉头向西流去。元代“修阿哈潭、曲尤壕以通漕运”，选择从疏勒河转弯处向东开壕，无疑是最佳方案。这样，可以借助自南倾泻而下的水势加大流速，提高运输效率。

笔者在玉门镇以西以南，曾见到过断断续续的故河道，很有可能就是元代曲尤壕的遗迹，至于此壕的起点究在何处，我没有进行过踏察，有待今后进一步做工作，但我希望能在不久的将来能为此文写出相应的续篇，再向诸位请教。

“昆仑”地望考

李并成

(西北师范大学敦煌学研究所)

昆仑山脉，为我国西部的的主要山系之一，又是古人所尊奉的神山。其地望何在？自古就颇受学界关注。清人陶保廉《辛卯侍行记》卷5概括出古今言昆仑者凡有七说：“一在海外，一在西宁，一在肃州，一在新疆，一在青海西南，一在卫藏之北，一在北印度。”直到今天学界仍对此各执己见，见仁见智。

考之“昆仑”一名，早自我国最古的史书起即有记载。《山海经·大荒西经》：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母”^①。屈原《离骚》在述及诗人第二次神游时云：“遭吾道夫昆仑兮，路修远以周流……忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与……路不周以左转兮，指西海以为期。”有关昆仑及其周围一带流沙、赤水、黑水、弱水、西海等记载，又可见于《竹书纪年》、《穆天子传》、《尚书·禹贡》、《庄子》、《史记》、《汉书》、《搜神记》等典籍。汉代《淮南子·地形训》：“河水出昆仑东北陬。……赤水出其东南陬，……弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙。”

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1986，407页。

综上所述，昆仑一地总是与流沙、弱水、黑水、赤水、西海、炎火之山等名称连在一起的，其地望无疑应在这一带。因而要考得昆仑的所在，首先需要摸清流沙、弱水、西海等的位置。

“流沙”一词作为地名，在我国史书上一直指今黑河下游内蒙古额济纳旗一带地方，即河西走廊北部巴丹吉林沙漠一带。《尚书·禹贡》：“道弱水，至于合黎，余波入于流沙。”弱水，古今书籍都认为即黑河，一名黑水，又名张掖河，有时又专指黑河主要支流之一的山丹河。合黎，即河西走廊北部的合黎山，古今同名。

《山海经·海内西经》：“流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海，黑水之山。”郭璞注：“今西海居延泽。《尚书》所谓流沙者，形如月生五日也”¹。流沙形如月生五日，当指随风流动的沙丘呈新月形，这恰是河西走廊北部巴丹吉林沙漠及古居延泽一带的主要地貌景观。

《汉书·地理志》张掖郡条：“居延，居延泽在东北，古文以为流沙。都尉治。”汉张掖郡居延县的位置，笔者考得即今额济纳旗政府驻地达来库布镇东南34公里处的绿城遗址²；古居延泽又名居延海，即黑河之终间湖，今已干涸。《水经注》卷40：“流沙地在张掖居延县东北……弱水入流沙。流沙，沙与水流行也。亦言出钟山，西行极崦嵫之山，在西海郡北。”据《晋书·地理志》，西海郡为汉献帝兴平二年（公元195年）武威太守张雅请置，治所即在居延县城。唐人李吉甫《元和郡县图志》卷40：“居延海，在（张掖）县东北一千六百里。即居延泽，古文以为流沙者，风吹流行，故曰流沙。”

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1986，292页。

② 李并成：《汉居延县城新考》，《考古》1998.5.82-85页。

唐张掖县即今甘肃省张掖市，其下游 1600 多唐里的地方恰是古居延泽之地。由上可见古书记载的流沙，无一例外，均指今黑河下游的沙漠地区，即今巴丹吉林沙漠一带。

《山海经》等所记的赤水，依其方位，应是源于昆仑山东南并流入南海（应指今南海或印度洋）的河流，可能为今怒江或澜沧江上游。西海已如上考，应指古居延海。东晋郭璞注《海内西经》即云：“今西海，居延泽。”炎火之山，似应指今吐鲁番一带的火焰山。

综上所述，我们可以勾勒出“昆仑”的大体位置：它在古居延海之南，流沙近旁，怒江、澜沧江之后（北），为弱水（黑水）发源地，其外侧（西边）还有火焰山。显然其地望应为今祁连山西段及其周围一带。我们从屈原神游的路线亦可看出，诗人在“行流沙”、“遵赤水”之后“左转”（东转），而“指西海以为期”，所指也应是这一地区。

除上引史料外，我们还可找到更多一些相关材料。《山海经·北山经》：“大咸之山，无草木，其下多玉……又北三百二十里，曰敦薨之山，其上多榲桲，其下多茈草。敦薨之水出焉，而西流注于渤海。出于昆仑山之东北隅，实惟河原”^①。渤海又名盐泽，学界公认即今罗布泊。而西流注入罗布泊的河流自古以来只有一条，即源于祁连山西段流经今玉门、安西、敦煌的疏勒河，而没有第二条。《水经注》卷 2 对敦薨之水的注文中引用《山海经》这条记载，亦云敦薨之水西流注入渤海。有学者认为流入罗布泊的敦薨之水为今源于天山的焉耆河，下游为孔雀河。然而孔雀河是东流注入罗布泊的，而非西流，敦薨之水肯定不会是孔雀河，而只能是疏勒河。尽管今天疏勒河水由于其上、中游地区大量引水灌田以及修建水库等原因，已无余水

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1986，75 页。

注入罗布泊了，然而该河入罗布泊的故道依然存在。如此看来，《山海经》之敦薨之水只能是今疏勒河，敦薨之山应为今祁连山脉西段疏勒南山一带，该水“出于昆仑山之东北隅”，无疑昆仑山是应包括今祁连山脉西段在内的。笔者曾撰文认为，“敦煌”的得名，即应是从《山海经》所记昆仑山东北隅的“敦薨”而来的^①。

还有些史书将昆仑的地望更具体地指为酒泉南山。《晋书》卷86《张轨传》附《张骏传》载，永和元年（345年）酒泉太守马岌上言：“酒泉南山，即昆仑之体也。周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山。此山有石室玉堂，珠玑镂饰，焕若神宫。宜立西王母祠，以裨朝廷无疆之福。”唐人李泰《括地志》亦指昆仑为酒泉南山。《史记·秦本记》、《司马相如传》《正义》引《括地志》皆云：“昆仑山在肃州酒泉县南八十里。”《隋书·地理志》《元和郡县图志》卷40、《通典》卷174、《新唐书·地理志》、《太平寰宇记》卷152等史书皆有相似记载，不赘。

《汉书·地理志》金城郡条：“临羌，西北至塞外，有西王母石室、仙海、盐池，北则湟水所出，东至允吾入河。西有须抵池，有弱水、昆仑山祠。”据之，汉金城郡临羌县的位置当在湟水源头、弱水所出的今祁连山南麓一带，亦即酒泉、张掖南山之地。这里有昆仑山祠和西王母石室，亦表明酒泉、张掖南山当为昆仑山。

司马相如《大人赋》云：“西望昆仑之轧湫沕兮，直径驰乎三危；排阊阖而入帝宫兮，载玉女而与之归。”三危一名最早见于《尚书·尧典》“窜三苗于三危”，对其地望尽管学人看法各异，莫衷一是，但汉代的“三危”却是明确无疑地为敦煌东南之三危山。东汉所撰《水经》即曰：“三危山在敦煌县南。”

① 李并成：《“敦煌”一名溯源》，《地名知识》1989.5，33页。

(引自《水经注》卷40)。昆仑山“直径驰乎三危”，在古人眼中是将二山视为一体的。而三危山又与酒泉南山一线相连，均属祁连山西段，则酒泉南山亦应属昆仑无疑。

不独如此，汉代敦煌郡界内还有以昆仑命名的郭、塞。《汉书·地理志》敦煌郡广至县条师古注：“宜禾都尉治昆仑郭。”宜禾都尉为敦煌郡所辖四都尉之一，笔者考得其统辖区域为今甘肃省安西县西沙窝东北，东经清代瓜州故城西、双塔堡、布隆吉北直到疏勒河转弯处一段长城塞垣，该都尉治所昆仑郭即今小宛古城¹。

《后汉书·明帝纪》载，永平十七年（74年）“遣奉车都尉窋固、驸马都尉耿秉、骑都尉刘张出敦煌昆仑塞，击破白山虏于蒲类海上，遂入车师。”师古注：“昆仑，山名，因以为塞。”可知昆仑塞即因昆仑山而得名，此塞即宜禾都尉昆仑侯官所辖的长城塞段，约相当于安西县双塔农场至北干沟段，均位于疏勒河南岸，长约26公里，今仍有遗迹可觅²。可见“昆仑”之名确与祁连山脉西部一带地方密切相关。

“昆仑”为今酒泉南山乃至整个祁连山脉之说，也受到今天一些学人的赞同。略举数例：《吕氏春秋·古乐篇》、《说苑·修文篇》、《风俗通·音声篇》以及《汉书·律历志》、《宋书·律历志》等均载一则传说，言黄帝曾使伶伦自大夏以西，昆仑（阮喻）之阴采竹制作乐器吹之，以为黄钟之宫。黄文弼《河西古地新证》认为此昆仑舍祁连山莫属，在周初为传说中西王母之山，穆王之所游止，周、秦之际大夏人在其东南，大月氏在其

① 李并成：《汉敦煌郡宜禾、中部都尉有关问题考》，《西北师大学报》（社）1995.2，93-96页。

② 李并成：《汉敦煌郡宜禾、中部都尉有关问题考》《西北师大学报》（社）1995.2，93-96页。

东北而居¹。朱芳圃《西王母考》写道：“天山，匈奴呼为昆仑山，亦即昆仑的异名。天者，至高无上之名；昆仑即穹隆的转音。《尔雅·释天》：‘穹隆，苍天也。’郭璞注：‘天形穹隆，其色苍苍，因名云。’故以其高言之，谓之天山；以其形言之，谓之昆仑。是西王母所居之昆仑，即今祁连山，信而有征”²。近年林染发表《大雅之石出昆仑》一文，引用多种史料更具体地考得，酒泉城正南40公里处的祁连主峰一带的群峰为古昆仑神山、玉山³。张崇琛撰文认为，昆仑的大体位置在今西宁以西、河西走廊以南、巴颜喀拉山以北的青海高原上⁴。所言昆仑范围稍广。上述这些看法都是有道理的。

另值得注意，古“昆仑”的概念不仅仅是一条孤立的山系，而是兼指一大片区域，即所谓的“昆仑之虚（墟）”。《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。”这一区域应指包括整个祁连山脉及其以南柴达木盆地周边山系等在内的广大地域。上引陶保廉《辛卯侍行记》综合诸说亦认为昆仑为一片广阔区域：“则今新疆之南、青海西南、西藏之西，东抵星宿海，西至阿富汗，迤迳诸大山皆昆仑也。”这一范围包括了整个青藏高原的西部和南部及其周围一些地区，但未含青海高原北部的祁连山脉等地域在内，显然不确。

此外还有一种看法，认为昆仑为于阗南山，即今新疆、西

① 黄文弼：《河西古地新证》，《西北史地论丛》，上海人民出版社，1981，98-99页。

② 朱芳圃：《西王母考》，《开封师范学院学报》1957.2。

③ 林染：《大雅之石出祁连》，《阳关》2004.3，2-7页。

④ 张崇琛：《昆仑文化与楚辞》，《兰州大学学报》（社）2003.1。

藏交界处的昆仑山脉。此说始于《史记·大宛列传》：“汉使穷河源，河源出于阩，其山多玉石，采来，天之按古图书，名河所出山曰昆仑云。”古人眼中是将黄河源头与昆仑联系在一起的，即所谓“河源昆仑”。这一认识本身并无不当，因为无论古“昆仑”指祁连抑或指今昆仑，黄河的确源于祁连山脉之南、今昆仑山脉东麓的青海高原腹地。这里的问题在于汉使误将塔里木河上游的于阩河当作黄河上游，失之偏颇。

“饼”源“胡”说

——兼论数种面食名称的起源

高启安

(兰州商学院敦煌商业文化研究所)

问题的提出

“饼”在中华饮食史上有着重要的地位。研究中华饮食史，就不能不谈“饼”，就不能不探索饼的起源。

长期以来，史学界对“饼”产生的时代及其来历的探讨，倾注了大量精力，取得了前所未有的成就。而“饅头”、“馄饨”、“馒头”等相关食物的含义，又是学者关注和讨论的热点问题，然而，却无法取得共识。困扰学界的问题是“饼”产生在何时？为何一段时间内面粉类食物通称为“饼”？为何敦煌有如此多的“饼”？为何许多面食在汉语中有着古怪的名字，这些名字不仅有各种异写，且读音相近？诸如此类问题，都需要作出回答。

分歧的焦点在于：饼起源于中原还是“胡食”，即来源于中亚。一些日本、台湾学者主张“饼”起自中亚传于内地，张光直先生认为：“第三次的重要突破是‘面食’的输入，面食的起源在中亚，传说中马可波罗将中国的面条带回意大利，这个讲法是错误的。中国的面食是由中亚传来的……我相信面食是

东汉时期以后由中亚经西域传入中国的。”¹日本学者篠田统认为“小麦制粉及面食技术都是纪元前1到2世纪时(前汉中叶)传入这个国家(按:中国)的。即所谓‘张骞物’之一。”²

这种说法有误。面粉先秦就出现在中原已是不争的事实。有面粉制作技术,当有食物。即使如此,上述观点,对探讨“饼”称面食的起源及传播仍有重要参考价值。

“饼”的起源有两个含义:其一,作为食物的起源;其二,作为读音的起源。二者既有密切关系,又性质不同。

因此,要解决如上问题,首先要解决饼类食物的产生时代,“饼”字的读音和含义,而要探讨“饼”的读音和含义,必需对相关饼称类食物的名称、含义作出合理的解释,对古代和当今流行的一些面食类食物的名称的来源给予回答。

此问题的深入探讨,或将解决许多困惑中国饮食史学界多年的问题,为东西文化交流增添新的成分,其价值和意义不言而喻。

饼称类食物的出现和小麦的传入有密切关系。“小麦起源于西亚,早在原始社会末期就通过我国西部民族传入中原,但中原种麦以后一个相当长的时期内仍然保持‘粒食’习惯,麦类也做成‘麦饭’来吃,《十三经》中没有‘麵’(面)字和‘饼’字,《礼记·内则》介绍各种食品时也没有谈及作饼。所以西晋束皙《饼赋》说:‘饼之作也,其来近矣……或名生于里巷,或法出乎殊俗。’所谓‘殊俗’,主要应该就是西方民族的饮食习俗。因为最早种麦和磨面作饼的是西亚人,麦作首先传到我国

① 张光直:《中国饮食史上的几次突破》,《民俗研究》2000年2期71页。

② [日]篠田统著、高桂林等译:《中国食物史研究》,北京:中国商业出版社,1987。

西部地区，磨面作饼的技术也在西部民族发展起来。中原人磨面作饼，主要是从西部民族学来的。在迄今所知先秦文献中，‘饼’字仅见于《墨子·耕柱》，相传春秋时的公输般制作石转磨，而战国石磨的实物遗存亦已发现，可信先秦时代中原人已开始磨面作饼。汉代以降，中原人把各种面食统称之为‘饼’，以区别于传统的‘粒’。饼食在民族的融合和交流中发展起来。但直到魏晋南北朝时期，仍有一些饼食带有明显的西北民族的印记的。其中有些在《齐民要术》也能找某些痕迹。”^①

而许多大陆学者不同意这种说法，认为饼产生在中华大地。而且后一种观点的声音似乎更强一些^②。近些年考古成果似乎也支持了这种观点^③，但有小麦不等于有“饼”，有“饼”不

① 李根蟠：《从〈齐民要术〉看少数民族对中国科技文化发展的贡献——〈齐民要术〉研究的一个新视角》，《中国农史》2001年2期。

② 王子辉：《三代时期饮食文化五块丰碑》，《中国饮食文化研究》，陕西人民出版社1997年10月出版，第24页。又见《中国烹饪》1997年9期。

③ 《小麦是否经“南丝绸之路”传入中国有望证实》新华网2005-04-11 14:26:42；《研究表明：4500年前的河西走廊已种植小麦》新华网兰州2月24日电；“最新的估计是，中国小麦最早可能是在西部高原驯化成功的，至迟在5000年前便引种到了黄河流域，只是种植不很普遍。”王仁湘《饮食与中国文化》4页，人民出版社1993年12月，1999年第三次印刷。

等于叫“饼”^①。

笔者在研究敦煌饮食过程中，发现“饼”在不同时期的含义不同，早期各种“饼”的汉语名称大多为“胡语”，且有相同的命名特点。这引起了我进一步思考：“饼”字本身究竟为何义？是否为“胡语”？于是另辟蹊径，探讨“饼”这个音和义的来历，将探询的目光投向异域。而此问题的解决，有助于解决“饼”的起源。从此意义上说，本文实际上也是一个老题目。因此，不揣浅显，以申拙见。敬望大家指正。

起这样一个题目，有两种含义：其一，中国古代将北方少数民族称为“胡人”，从胡人处传来的食物称作“胡食”。“‘胡’说”者，即本文观点之表达也；其二，本文只是一个初步的想法，还不很成熟，斗胆提出，期望得到大家的指教和批判，更想得到宝贵意见，其中的主要观点可能经不起推敲，属于错误观点，想象、附会的成分较多，加之对中亚文化、中亚语言不熟，缺乏更多、更信服的证据，因此，也可能属于真正的“胡说”。

学术研究贵在探索，贵在创新。但愿我的研究能开拓思路，那么，本文的意义也就有了。

① 曾雄生：《论小麦在古代中国之扩张》中说：日本学者彼田统认为，小麦和面食是同步的，但中国似乎是个例外。小麦进入中国的粟作区和稻作区以后，中国人采用他们所习惯了食用谷子、稻子的方法来食用小麦，即将整粒谷物（小米、大米，或小麦）蒸煮熟化之后，制成米饭（用小麦煮成的饭称为“𦉳”），用筷子挟食。这便是所谓的“粒食”。有时也可能将小麦粗粗一磨或舂，变成了碎粒麦屑，使其更象北方的小米，然而再按小米的蒸煮方法加工成“麦饭”或“麦粥”，即所谓“磨麦合皮而炊之”。台湾《中国饮食文化》，2005年1期。

古“饼”解说

讨论此问题前，首先要明确一点：即区分作为食物的“饼”（现代人观念中的饼）和“饼”字读音本身。前者是讨论如同后世的饼类食物产生的时代；后者讨论的是“饼”作为一个字、作为一个读音产生的时代和含义。因为在以前的讨论中，往往只注意前者，而忽视后者。

众所周知，早期人类食用原粮，这就是“粒食”。今天，“粒食”在一些地区仍然存在。比如，煮玉米棒，炒麦子、煮麦子（东乡族）、炒扁豆、炒米、灰豆等。

粒食虽然省去了一道加工程序，但口感差，而且肠胃吸收效率低下，营养浪费严重，因此，一段时间内，小麦一直属于粗粮。将植物子实磨碎，成为粉或半粉状，这不仅有利于后一道加工程序，而且可增加食物花品种，制作更适口、利消化的食物。于是，人类很早就开始了将子实加工成粉状的探索。如果说火的发明是人类脱离动物界的关键一步的话，新石器时代出现石磨器可以说是新文明的又一缕曙光。

早期中国人将这种加工成的粉类食物并不称作“饼”。

按照汉代刘熙《释名·释饮食》的说法：“饼者，并也。溲面使合并也。”^①先秦已出现粉食类食物是无疑的。如《周礼·天官·醢人》记载有以米和磨碎豆粒制成的“糝食”^②；《天官·笱

① [汉]刘熙：《释名·释饮食》，丛书集成初编本，中华书局1985年版。

② 《十三经注疏·周礼注疏》675页，浙江古籍出版社影印本，1998年出版。

人》记载有用熟米捣制成的模、饵、粉、糝¹等。《楚辞·招魂》云：“秬粳蜜饵，有饅饅些。”“秬粳”是用蜜糖和米面熬成的糕点。但尚未称作“饼”。

“溲面使合并”的食物还有一些。

要探讨饼的起源，必须探讨小麦的起源。传统观点认为小麦起源于中亚。多起考古发现，小麦在中原栽培历史非常悠久，而且中原也出土了不少新石器时代用来磨碎粮食颗粒的石磨器²。且在公元前5000~3000年前就有了烘烤饼类食物的器具——陶釜³，史料也记载先秦时小麦面粉的加工已经成规模。《睡虎地秦墓竹简·仓律》记载：“麦十斗为糝三斗。”⁴

“糝”，《说文解字》：“麦敷屑也。”⁵

《广雅》：糝，楮也。可知秦时已知加工小麦面粉与麸子之比为7：3。这显然是小麦加工技术相当成熟的结果。

① 《十三经注疏·周礼注疏》672页，浙江古籍出版社影印本，1998年出版。

② 如在河南新郑出土的新石器时代的石磨盘；山西沁水县下川遗址发现的新石器时代的石磨盘等。王仁湘《饮食与中国文化》图版一，人民出版社，1993年12月出版，1999年第三次印刷；林乃棠《中国古代饮食文化》21页，商务印书馆1997年12月出版。

③ 陈彦堂：《人间烟火——炊食具》第40页，上海文艺出版社2002年1月。

④ “種：稻、麻畝用二斗大半斗，禾、麥畝一斗。《仓律》”《睡虎地秦墓竹简》整理小组编，文物出版社，1978年11月。

⑤ “秦简整理小组和裘先生都指出《说文》第6条‘十斤’的‘斤’字应改为‘斗’。”裘锡圭：《考古发现的秦汉文字资料对于校读古籍的重要性》，《古代文史研究新探》，南京：江苏古籍出版社，2001年出版，第18-20页。陈抗生：《“睡简”杂辨》，中国历史文献研究会《中国历史文献研究集刊》第一集。长沙：湖南人民出版社，1980年出版，第165-175页。

张家山汉墓出土的《算数书》，也有这句话。学者认为《算数书》大部分算题形成至迟不会晚过秦代，有的是战国时代。^①

奇怪的是，有如此成熟的小麦加工技术，却很少发现如何食用面粉的记载。

据学者研究，可当后世“饼”类食物者，在先秦纳入“羞”的范畴，品种有“粬糗”、“餈餈”、“蜜饵”三种^②。但其原料为米粉。

因此，完全可以说，后世所谓的“饼”在先秦时已完全有了产生的条件和可能，而事实上也出现了使粉合并这一加工技术下产生的食物。但我们也发现，当时的这类食物，不叫“饼”。“饼”作为面粉类食物的称谓，却产生得较晚。

先秦出现“饼”字的唯一著作，就是学者引用最多的《墨子·耕柱》里的那段话：“今有一人于此，羊牛芻豢，饔人日割而和之食之，不可胜食也，见人之作（或作“生”）饼，则还然窃之。曰：舍余食，不知日月。安不足乎？其有窃疾乎？”^③由于《墨子》的一些篇章被怀疑产生较晚，或为后期墨家作品^④，因此，此条材料也不是十分可靠。

并非先秦不食用面粉，而是面粉类食物有别的名称。

“饼”大量出现在史料中，是西汉以后。有人举《三辅旧事》关于刘邦建都咸阳后，因为父亲的关系，将老家人迁移到关中，其中有卖饼之人作例，说明西汉时期即有“饼”这一名

① 彭浩：《中国最早的数学著作〈算数书〉》，《文物》，2000年9期，第85~90页。

② 胡志祥：《先秦主食探究》，李士靖主编《中国食苑》第六集43页，中国社会科学出版社1996年12月出版。

③ 《墨子》：卷十一“耕柱第四十六”，文渊阁《四库全书》本。

④ 解启扬：《二十世纪墨学研究述要》，武汉《社会科学动态》1999年12期。

称。《太平御览》卷 860 引《三辅旧事》：“太上皇不乐关中，高祖徙丰、沛屠儿、酤酒、卖饼商人，立为新丰县，故一县多小人。”《三辅旧事》晚出，在无其他史料情况下，此为孤证。难以凭信。¹

《前汉书·宣帝纪》：“宣帝微时，每买饼，所从买家辄大售。亦以自怪。”²

史游的《急就篇》列有“饼饵麦饭甘豆羹”³。颜师古注谓：“溲面而蒸熟之则为饼，饼之言并也，相合并也；溲米而蒸熟之则为饵，饵之言而也，相粘而也。麦饭，磨麦合皮而炊之也。甘豆羹，以泔米泔和小豆而煮之也。一曰以小豆为羹，不以醯酢，其味纯甘，故云甘之美也。麦饭豆羹，皆野人农夫之食耳。”颜师古实际上沿袭了刘熙的说法。

稍晚于史游的扬雄《方言》第一次作了解释：“饼谓之饣，或谓之餈。”⁴

① 徐海荣主编：《中国饮食史》卷二 473 页注，华夏出版社 1999 年 10 月。

② [汉]班固：《前汉书·宣帝纪》，上海古籍出版社、上海书店 1986 年影印出版，第 24 页。

③ [汉]史游编、颜师古注：《急就篇》，丛书集成初编本，中华书局 1985 年版。

④ [汉]扬雄撰、晋郭璞注：《方言》卷 13，丛书集成初编本 1177 册，中华书局 1985 年出版。

“饣”、“餈”、“饣”，《说文解字》、《尔雅》、《释名》均不收录。但是今本西汉扬雄《方言》中有“饼谓之饣”之语，这似乎说汉代就有“饣”的出现。但是据清钱绎《方言笺疏》考，“窃谓《方言》‘饼谓之饣’‘饣’字，即‘饨’之伪。《注》音‘毛’，乃‘屯’之伪。宋本作‘饣’者，又后人以正之既说作‘饣’，遂改‘屯’为‘饣’。”钱绎的分析说明，《方言》中的“饣”是不存在的。黑维强《饣、脱脱麻食·圪饣儿》，“佛教艺术与文化国际学术研讨会论文”，打印稿。

治学严谨而且广求各地方言的扬雄，对“饼”的定义为何有几个呢？显然，当时“饼”还只是一个局部的、地方性的方言读音。而“或谓之餠餠”，则说明“饼”的形状和早已存在的“餠”相似。或者在早期就称作“餠餠”。

“餠餠”为何呢？

“餠”，《玉篇》：“饵曰餠餠。”《广韵》：餠餠，饧也。“餠”，《玉篇》：干饧也。《集韵》：黍捣为饧，谓之餠餠。

可见，所谓“餠餠”，是用黍经捣成粉而后制作成的食物。

东汉以后，饼字在文献中多有出现。如《四民月令》、《释名》等。

《抱朴子》曰：“莽之世，卖饼小人皆得等级。斗屑之徒兼金累紫，扬子云确然忠贞之节形矣。”¹而后“饼”大量出现。

而此时“饼”的规定性，据《释名》：“饼，并也。溲麦（溲：调合）面使合并也。胡饼作之大漫亘也，亦言以胡麻著上也。蒸饼、汤饼、蝎饼、髓饼、金饼、索饼之属，皆随形而名之也。”²

就是说，到此时，有了“饼”的名称，才将面粉类食物和米粉类食物区别开来。

东汉许慎《说文解字》：“饼，面饘也。从食并声。”“饘”本是以米粉为原料的“饵”，而“饼”则是以面粉为原料。段玉裁注曰：“麦部曰：面，麦末也。面饘者，饼之本义也。”而“饘”，许慎解为“稻饼也。”按照前面的解释，“饘”就是“以稻为原料的麦面饼”。这种矛盾的解释，实际上反映了当时人对“饼”的规定性尚未确定，而以米粉类食物比对面粉类食物的状况。

因此，可以断定，“饼”字到西汉晚期，才在史籍中不断

① 引自《太平御览》卷 860《饮食部·饼》，文渊阁本《四库全书》本。

② [汉]刘熙：《释名·释饮食》卷 4。文渊阁《四库全书》本。

出现。而大量出现在史籍中，则在东汉。史料反映的情况诚如束皙《饼赋》所说“礼，仲春之月，天子食麦，而朝事之笱，煮麦为面。内则诸馔，不说饼。然则虽云食麦，而未有饼。饼之作也，其来近矣。”^①

梁吴均《饼说》借后秦大臣程季之口，列举了做饼的数种原料，其中有“安定啞鳩之麦，洛阳董德之磨，河东长若之葱，陇西舐背之犊，桴罕赤髓之羊，张掖北门之豉。然以银屑，煎以银铤。洞庭负霜之桔，仇池连蒂之椒，调以济北之盐，铍以新丰之鸡，细加华山玉屑……”^②则面粉类食物已有各种品牌矣。

综括以上各家说法，“饼”无论制作方法如何，原料都是麦粉。或原来称作“饘”，后称作“饼”。

因此，不能轻易否定学者关于“饼”产生于汉代之说。同样加工的食物，原来叫“饵”或“饘”，到了这个时期，却出现了“饼”的名称，不能不叫人深思。

“饼”之辨析

“饼”字渐次出现在西汉及以后有何意义呢？

首先，刘熙关于“饼”字的解释，并不能令人信服。它的“合并”说，同样适用于米粉、粟米粉和黍米粉。而以米粉、粟米粉和黍米粉为原料的“合并”类食物，先秦时原本就有名称，这就是“饵”、“饘”、“糗糒”、“饔饩”等。

到了东汉，本只属于面粉类食物的称谓，已有人扩展到了米粉类食物。如《说文解字》：“饵，粉饼也；饘，稻饼也。”但在单个称谓米粉类食物时，仍用原来的名字。

① 《太平御览》卷 860，文渊阁《四库全书》本。

② 《太平御览》卷 860，文渊阁《四库全书》本。

据《方言》：“饵，谓之饊，或谓之粢，或谓之𩚑，或谓之餈，或谓之𩚑。”¹

《释名》：“饵，而也。相黏而也。兗豫曰：溇浹，就形名之也。糝，渍也。蒸糝屑使相润渍饼之也。”（同上）

郑司农注《周礼·醢人》“醢食，糝食。”谓：“醢食，以酒醢为饼。”唐贾公彦疏：“以酒醢为饼，若今起胶饼。”²

当代学者也注意到了这种现象，将饵、糝、糝粒等列入了饼食类食物³。

就是说，到后来，以数种米为原料的“溇并”类食物，也被称作“饼”。就和今天一样。

虽然刘熙的说法缺乏说服力，但其中的“溇面”一词，仍给我们以启发。这就是“面”指的是以小麦为原料加工成的粉。

由此，“合并”为“饼”的说法大可受到怀疑。

探讨“饼”的出现，有两个现象必须引起注意：一是东汉以后，饼的家族成员逐渐增多；二是名之为“饼”的食物，其原料均为麦面粉。这就使我们不得不重新审视前辈学者关于饼的“外来说”。

学者们谈到“饼”的起源时，总要强调它产生的条件：小麦的栽培历史和面粉加工器具的出现，具体就是“磨”的出现。以此证明中原有面粉产生的条件。确实是这样。但它并不否定“饼”的西来说。因为在著名的丝绸之路东段的我国境内，从现在的新疆到河西走廊，都发现了许多新石器时代的石磨器，

① [汉]扬雄撰、晋郭璞注：《方言》卷 13，丛书集成初编本 1177 册，中华书局 1985 年出版。

② 《十三经注疏》第 675 页，浙江古籍出版社 1998 年出版。

③ 邱庞同：《中国面点史》一文在早期面点中，列举了饵、蜜饵、糝、醢食、糝食、糝粒等。《中国烹饪》1989 年 5 期

它出土的数量和密度超过了中原。单河西走廊，在武威、酒泉、安西、敦煌，均发现了相同形状的石磨器，有些地方还出现了好多具，如安西、酒泉、敦煌¹。新疆也发现了不少²。因此，尽管面粉类食物在西汉以前已出现在内地，但同样，它也可能出现在河西及西域。

即使上述《墨子》中的“饼”字确实为墨子时代的词，也不能排除它为外来语的可能。

考古显示，新疆哈密地区距今 2960—3200 年的古墓中，就出土了小米饼³。

其二，谁都知道，张骞凿通西域以后，中原和西域及中亚的交流多了起来，但饮食的交流，除了我们熟知的“胡饼”外，却鲜有人评价。

学者们共同的想法是到了东汉，“饼”家族的成员多了起来，《释名》中举出了许多：“蒸饼、汤饼、蝎饼、髓饼、金饼、索饼之属，皆随形而名之也。”（同上）其实，刘熙的说法本身就就有问题，就他本人所举数种“饼”中，其得名分四种情况：其一，以来源命名，如胡饼；其二，以形状冠名，如蝎饼、索饼；其三，以制作过程命名，如蒸饼、汤饼；其四，以原料的特殊而命名，如髓饼等。金饼，不知其然。并非全是“随形而名之”。

为何形状各异、制作方法不同、来源不一的食物均称作

① 敦煌市博物馆、阳关博物馆及敦煌研究院、安西县博物馆、酒泉市博物馆等，都收藏有新石器时代的石磨盘。

② 余太山：《西域文化史》5、6、7、11、12、13页，中国友谊出版公司1996年出版。

③ 王炳华：《丝绸之路考古研究》，261—263页。新疆人民出版社1993年出版。

“饼”呢？其中有一个共同点，即原料均为小麦面粉。这应该是它们均称作“饼”的根本原因。如果我们将以上食物名称换一种说法，以面粉代替“饼”的名称，则“蒸面”、“汤面”、“索面”、“蝎面”、“髓面”也通。而用各种米粉做的食物却有不同的称谓。

关于“粬粒”的原料、制作方法和名称，可以说明这种食物不同时期的不同称谓。“粬粒”在《齐民要术》中记载的做法与制作技术与他饼无二，而且名称也发生了变化，称作“膏环”：“膏环，一名粬粒：用秣稻米屑水蜜漉之，强泽如汤饼面，手搦团可长八寸许，屈令两头相就，膏油煎之。”^①而同样方法以麦面作成的这种炸食就叫“细环饼”（注同上）。可见，以稻米粉做成的粬粒已有了与麦面做成的同类食物相似的名称。后世学者在解说环饼、馓子、捻头时，总说它们就是以前的“粬粒”（敦煌文献P.2609《俗务要名林》谓：“粬粒，膏环之别名也。”^②李时珍《本草纲目》谓：“捻头，捻其头也；环饼，像环钏形也；馓，易消散也。服虔《通俗》文谓之饒。张揖《广雅》谓之桴梳，《楚辞》谓之粬粒，《杂字解诂》谓之膏环”，“林洪《清供》云：‘寒具，捻头也。以糯粉和面，麻油煎成，以糖食之，可留月余，以禁烟用。’观此，则寒具即今馓子也。以糯粉和面，入少盐，牵索纽捻成环钏之形，油煎食之。”^③

面粉为何称作“饼”呢？至此，我们不得不将目光伸向汉语以外。

① [北魏]贾思勰：《齐民要术》卷9“饼法第八十二”，江苏广陵古籍刻印社，1988年12月出版。

② 采自敦煌文献缩微胶卷。

③ [明]李时珍：《本草纲目》卷25。人民卫生出版社1982年11月出版。

原来，小麦面粉，在波斯古方言中读作“peste”、“pist”。^①显然，“饼”正是“peste”或“pist”在汉语中的发音，“peste”或“pist”在传入汉地后，其尾音“-ste”轻化或消失，而加上了鼻音。

由于传入的时代不同，也有尾音没有消失的状况，这就是“餠餠”、“餠饣”等饼类食物^②。

“饼”音寻流

既然面粉“peste”或“pist”一词产生在古波斯，它就不会只是传播到中国，应该也在其他地区留下踪迹。

我们在俄语中找到了同样多的面粉类食物的读音第一个发音为[P]或[P']的例子：

Пирог	烤饼
Пир	大宴席
Пирожное	甜点心
Пища	食品
Питательный	滋补的、营养丰富的

① [法]阿里·玛扎海里著、耿昇译：《丝绸之路——中国-波斯文化交流史》第343页，第17章注释3。中华书局1993年6月出版。

② 慧琳：《一切经音义》卷9：“**餠餠**，上音浮，下偷口反，俗字也，诸字书本无此字。颜之推《正俗音》：从食作‘餠餠’，《字镜》与《考声》、顾氏《切韵》等并从‘麦’作‘**餠餠**’，音与上同。顾公云：今内国餠餠以油酥煮之。案：此油饼本是胡食，中国效之，微有改变，所以近代方有此名。诸儒随意制字，元无正体，未知孰是，胡食者，即饅饅、烧饼、胡饼、搭纳等是。”[唐]释慧琳、释希麟《正续一切经音义》，上海古籍出版社1986年。

Пирожок 小馅饼

Пекарня 面包房

Пельмень 饺子

Печь 炉子

Печенье 饼干

而面粉一词，在俄语中，面粉一词为“myka”。唇音。

可见，在俄语中，与面粉类食物有关的词，都保留或显示古波斯语的词根。

在英语中，同样找到了和古波斯语相同或相似的词根，它们同样都是各种面食得名称或与面食有关的引伸义。

banquet（据说源于古意大利语 banchetto 一词的简短形式 banca “长凳”；15 世纪进入中古法语，意思为“宴会”。这个词有可能是因宴会上主食为面粉类食物而代指或演变的一个词）

pasta 面条、挂面（1874 年源于拉丁文，经意大利语进入英语，意思未变）

noodles 面条（1779 年借自德语 nudel，意思为“和有鸡蛋的带状面食”）

macaroni 通心粉（1599 年借自意大利语 maccheroni，意思为“面团”）

bread 面包（12 世纪前古英语 breowan，“发酵”，与古高地德语相近，中世纪变为 breed）

饼干、小面包：biscuit（14 世纪源于中古法语 bescuit “烤两次的面包”）

饼：cake（13 世纪源于古挪威语 kaka，意思未变）

馅饼：pie（应为 peste”、“pist”的词根）

馅饼皮：pastry（15 世纪源于中古法语的 pasta “生面团”）、

piecrust (pie 与 crust 的合成词)

比萨饼: pizza (1845 年意大利语, 与古高地德语的 pizzo 相近。)

烤饼: flapjack (合成词: flap “拍打” + jack “片”)

煎饼: battercake (合成词: batter “拍打” + cake “饼”)

小麦: wheat (中古英语 whete, 意思未变)

面粉: flour (14 世纪源于古法语的 flor “花”)(同印度语“罽罽”的发音相似)

面粉、糕饼: pastry (同 pasta)

而杵 (pestle), 不仅为唇音, 且与“小麦面粉”有着基本相同的发音。pebble 来自古英语 pestel, 与古法语同, 都来自拉丁语 pistillum, 拉丁语又来自希腊语 ptissein, 磨的意思。因此, “面粉”和杵同音恰恰说明了二者的相互关系。¹现在虽不明确其古波斯语的面粉和希腊语的“磨”之词源之先后, 但二者有关系则应无疑。

大部分可知来历的词均与 “peste”、“pist” 有关。就是说, 面粉一词产生的中心地在古波斯, 然后向其他地方传播。这样的传播路线与学者认为小麦原产地为中亚、西亚的观点以及传播路线一致。

地处丝绸之路要冲的敦煌, 几乎保存了所有内地面食类食物的名称, 计有胡饼、油胡饼、蒸饼、煎饼、索饼、饼馓、饴饼(馓饼)、环饼、白饼、饅饼、饽饼、烧饼、餠饼、梧桐饼、菜饼、水饼、餠饼、渣饼、炉饼、薄饼、餠饼、笼饼、饼餠、乳饼、龙虎舌饼、馒头、菜模子、饽饽、馄饨、餠餠、餠餠、须面、水面、煮油面、蒸胡食、馓枝、餠头、餠餠、饽食、小

① 游修龄:《人种迁徙、语言演变与农业起源的思考》《中国农史》2004 年 1 期。

食子等 40 余种¹。区区敦煌，保留如此多的食物品种名称，显然，与面粉类食物东传有密切关系，其中明显为“胡语”的部分占了不少，也可说明对“胡语”的保存。

数种面食名称辨正

1 面粉称谓寻根

根据以上论证可知，汉魏六朝时期，“饼”为面粉食物的类称。诸如“餠飣”、“饽饽”等均是饼。

在敦煌文献中，有一些面食类食品叫作“饽”。如 S.6452《某年（公元 981-982）净土寺诸色斛斗破历》：“九日，饽面壹斗伍升，十日，饽面壹斗伍升，连面伍升，油二升，十一（日），面叁斗伍升。”²还出现了“羹饽”的称谓，S.1366《年代不明归义军衙内面油破用历》：“僧家餽饽面五斗，油一升”，“羹饽并勾当造食共面五斗四升”，“羹饽及饼面七斗七升”³。“羹饽”一词在这里可以作一种食物理解，也可作两种食物理解，即“羹”和“饽”。其中的“饽”或者为“餽饽”的省称，或者是另外一种面食。

汉语的小麦粉称作“面”。在《齐民要术》中，“面”又被称作“勃”。《齐民要术》卷九“刚漉面揉令熟，大作剂授饼，粗细如小指大，重繫于干面中，更授如粗箸大，截断切作方碁，

① 参见拙著：《唐五代敦煌饮食文化研究》第 10 章，民族出版社 2004 年 12 月出版。

② 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹实录》第三辑，222 页，全国图书馆文献缩微复制中心 1990 年出版。

③ 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹实录》第三辑，281 页，全国图书馆文献缩微复制中心 1990 年出版。

簸去勃，甑里蒸之，气馏勃尽，下著阴地净席上，薄摊令冷，掇散勿令相黏，袋举置。须（需）即汤煮，别作臛浇，坚而不泥，冬天一作得十日。”（同上）段玉裁首先注意到了这个叫法，在注《说文解字》时加了“今人俗语亦云面勃也。”¹至今河西地区仍称揉、揪、擀面时为防沾手及案而撒的干面为“面勃”。但段玉裁解为“勃取蓬勃之意，非白字也”，却失之轻率。“勃”，古为人声字，读[p‘ak]，其读音与俄语相同，也正是古波斯语面粉“peste”或“pist”的汉语音译，也即“餠餠”、“餠饣”的第一个发音，也即“饼”。保留了前面的音。

2 “餠饣”音辨

餠餠、餠饣为外来食物，有明文记载且为学界所公认。但对于另外一种食物“餠饣”，学界很少有人认为它也是一种外来食物的名称。

“餠饣”，历来有许多写法。有“不托”、“餠饣”等，敦煌文献还异写为“勃饣”、“饣饣”、“没饣”“浮饣”、“饣饣”（P.3490《辛巳年（公元921或981年）某寺诸色斛斗破历》：“面伍胜涧渠粟来日造饣饣用。”² P.2776《年代不明（公元十世纪）诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“面叁斛，秤面日众僧造饣饣用。”³）等，是敦煌人除了胡饼以外食用最多的食物。“餠饣”之名称，有人认为是“不托”的异写，至于“不托”，则是因为在制作过程中手不需要托，因此名之曰“不托”。宋程大昌《演繁露》：餠饣即汤饼，“则当晋之时，其谓汤饼者，皆手转而擘置汤中煮

① 《说文解字段注》，成都古籍书店影印，1981年9月出版。

② 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹实录》第三辑，191页，全国图书馆文献缩微复制中心1990年出版。

③ 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹实录》第三辑，543页，全国图书馆文献缩微复制中心1990年出版。

之。”¹；宋高承《事物纪原·农业陶渔部》第四十五：“不托，束皙《饼赋》曰：朝食之筮，煮麦为面。则面之名，盖自此而出也。魏世食汤饼，晋以来有不托之号，意不托之作，缘汤饼而务简矣。今讹为餠，亦直曰面也。”²

“餠”为揪面片，这一点已是大多数学者共识。“手抻而擘置汤中”，正是指揪面片的一个主要环节。但面片、面条等汤煮类食物，后世并未都改为刀切，现如今西北地区农家食用汤面大多仍然是揪面片，即使在内地城镇的小饭馆里，揪面片仍是大众喜爱的饭食，而且山西削面虽用刀，却仍然用手托。因此，被大多数人引用的这条材料，其实是想当然的说法。很早就有人作过批驳：《资暇集》的作者论述饅饅、馄饨、餠时说：“毕罗者，蕃中毕罗氏好食此味，今字从食，非也。馄饨，以其像浑沌之形，不能直书浑沌而食避之，从食可矣。至如不托，言旧未有刀机之时，皆掌托烹之，刀机既有，乃云不托，今俗字有餠。乖之且甚。此类多推理，证辨可也。”³但“亦直曰面也”的说法，却透露出这样的信息：“餠”为“面”。而宋朱翌《猗觉寮杂记》卷下也说：“北人食面名餠”⁴。

因此，说“餠”为加工过程不用手托得名纯粹是望文生义。其他学者也有共识⁵。“餠”有许多异写，也可证上说之

① [宋]程大昌：《演繁露》卷十五，文渊阁《四库全书》本。

② [宋]高承：《事物纪原·农业陶渔部》第四十五，丛书集成初编本 1209-1212 册。中华书局 1991 年出版发行。

③ [唐]李匡义：《资暇集》卷下，丛书集成初编本第 0279 册，中华书局 1985 年出版。关于此段话，多家断句不同，对原意理解稍有影响。

④ [宋]朱翌：《猗觉寮杂记》，丛书集成初编本第 0284 册，中华书局 1985 年出版。

⑤ 王云路：《试论外族文化对中古汉语词汇的影响》一文谓“纯属望文生训”，《语言研究》2004 年 1 期 66—73 页。

误。

考察从西域等地传来的食品得名，有这样三种情况：一是直接名之为胡食，以标明其制作方法从胡地传来，但原有的名称在汉地消失了，如胡饼等；另一种是连同名称一起传了进来，因此，汉地的称谓其实是一种音译，但在记音时，加一个“食”字表义符，如“餠飠”、“饔飠”等；第三种是传到汉地改变了名称，或因年代久远，或有了新的名称，或其名称已完全“汉化”，人们不知道它其实是个“外来语”，如饅饅，虽是胡食，则一些人已不知其所以然，望文生义为其他种种¹。

已有学者发现了这种共同点，认为“饔飠”、“餠飠”等“都是西域传来面食的不同音译”²。

因此，饔飠同餠飠（敦煌文献中又有“饔飠”、“餠飠”、“饔飠”、“餠飠”等异写）、饅饅一样，极有可能是一个外来语的音译。这个外来语应当就是古波斯语的“peste”或“pist”。

3 “馒头”驳议

与此相关的一个食物名称还有“馒头”。

晋束皙《饼赋》：“三春之初，阴阳交至，于时宴享，则馒头宜设。”³

宋高承《事物纪原》：“小说云：昔诸葛武侯之征孟获也，人曰：蛮地多邪术，须祷于神，假阴兵以助之。然蛮俗必杀人，以其首祭之，神则享之，为出兵也。武侯不从，因杂用羊豕之肉以包之，以面像人头以祀，神亦享焉，而为

① 向达：《唐代长安与西域文明》，52页。河北教育出版社2001年11月出版。

② 李斌：《说饔飠》，《中国烹饪》1991年3期14页。

③ 引自《太平御览》卷860《饮食部·饼》，文渊阁本《四库全书》本。

出兵。后人由此为馒头。至晋卢谿祭法，春祠用馒头，始列于祭祀之品。而束皙《饼赋》亦有其说，则馒头疑自武侯始也。”¹

这确实是小说家言。学者们认为这一传说在魏晋史籍中未见记载，而是出于后人想象²。另，享神以求出阴兵的说法，魏晋的志怪小说中尚无，而是唐宋以后人的鬼神观。而就实物来说，“馒头”在三国之前，即已存在，这就是《释名》崔寔《四民月令》中记载的“蒸饼”。因此，“馒头”源自诸葛亮祭祀之说，无疑为想象和附会。

其实，在其他史籍中，“馒头”又写作“饅餠”（“顾逖园载：南唐烈祖受禅，有鸞鷲餠、驼蹄餠、珑璁餠、子母饅餠。即馒头。”³）

柯尔克孜族中将包子称作“馒头”，与“馒头”读音相同。⁴

维吾尔族也有“曼头”，即包子，其馅为羊肉、羊油、大葱，加工方法或蒸或烤⁵，亦可证“馒头”一词非由诸葛亮而来。

《中国伊朗编》的作者劳费尔认为突厥语的“manto”，肉馅

① [宋]高承：《事物纪原》卷九“酒醴饮食部”，丛书集成初编本 1209-1212 册，中华书局 1991 年出版。

② 任百尊主编：《中国食经·食史篇》，第 43 页。上海文化出版社 1999 年 2 月出版。

③ “顾逖园载：南唐烈祖受禅，有鸞鷲餠、驼蹄餠、珑璁餠、子母饅餠。即馒头。”[明]方以智《通雅》卷 39“饮食”。文渊阁《四库全书》本。

④ 任百尊主编：《中国食经》579 页，上海文化出版社 1999 年 2 月出版。

⑤ 叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典》第 412 页。上海辞书出版社 1990 年 1 月。

团子，来自汉语“馒头”。¹毋宁说是一个更古老的词。

其实，“馒头”仍是波斯语麦面粉发音在中原的变异。[M]与[P]、[P']同属于双唇音，一清一浊，在一些地区二者发音模糊，一些方言中[P]或[P']或作[M]。如敦煌文献中就将“饽饽”写作“没饽”（P.4906《年代不名某寺诸色破用历》“面贰斗，没饽”，“白面壹斗，造没饽”。²）。“馍馍”，一些地区称作“饽饽”，前人早就有说³。至今在闽南方言中，“馒”读作“bān”或“buan”，也是一例。

因此，“馒头”和“饽饽”、“饽饽”一样，也是一个外来音，而且就是“peste”或“pist”传入不同地点、不同时间的一个变音。

这就使我们想起了束皙《饼赋》所举食物中的一个名称：“薄持”。

《饼赋》中的“薄持”，历代资料所引皆不相同，或谓“薄持”，或谓“薄夜”，或谓“薄壮”⁴，不知其为何种食物。无论

① [美]劳费尔著、林筠因译：《中国伊朗编》416页。商务印书馆2001年。

② 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹实录》第三辑，233页，全国图书馆文献缩微复制中心1990年出版。

③ 陈元龙：《格致镜原》卷25“饮食类·饽饽”：“……今北人呼为波波，南人呼为磨磨。”文渊阁《四库全书》本。

④ 《说郛》卷40上“晋束皙《饼赋》有馒头、薄持、起漉、牢九（丸）之号，惟馒头至今名存，而起漉、牢九（丸）皆莫晓为何物。薄持，荀氏又谓之薄夜。亦莫知何物也。”文渊阁《四库全书》本；《太平预览》卷860又引为“薄壮”。其他《初学记》、《锦绣万花谷》、等资料或作“薄持”，或作“薄壮”，或作“薄夜”，不一而足。《通雅》认为“薄夜”即“薄饼”，并引前人的记载：《裸俎》作“薄衍”；阴复春又作薄持；《归田录》作“薄持”，疑即今煎夹子。陈无功所载一作“薄扞”。[明]方以智《通雅》卷39“饮食”。文渊阁《四库全书》本。

“薄持”、“薄夜”、“薄壮”、“薄扞”，还是“薄衍”，就其字面意思，都不得解。但如果我们根据古波斯语的面粉为“peste”或“pist”，且中原将传人的面粉类食物之一称作“饆飠”和“餠飠”，则同一种食物写作“薄持”、“薄夜”或“薄壮”就好理解了，“持”、“壮”、“夜”、“扞”、“衍”，其实应该为“特”之形似而误。“薄特”者，饆飠、餠飠同音也。

4 馄饨、锅贴、锅塌、餠飠、餠飠

《玉篇》：馄饨，饼属。有许多称谓：“云吞”（广东）、“馄饨”、“浑沌”、“鹑突”^①、“抄手”等等。实际上，“抄手”是真正的中原化的名字，其他均为外来语的发音。同音而异写如此之多，可证为不同地区对外来音的不同发音。“馄饨”二字，最早出现在《方言》中，但不是作为叠韵出现的，而是单个的两个发音，即“馄”和“饨”。

“馄饨”既然并非“浑沌”之意，它也为外来语的可能性很大。吐鲁番高昌墓中即发现了随葬的馄饨实物，说明很早馄饨就已是当地人的美食。它在高昌的出现，无非三种情况：从内地传来；本来就是当地的食物；从更远的西边传来。

按“馄饨”之“馄”，古属匣纽，喉浊音。古代唇喉二音，可以通转。如《类篇》：“徊，胡隈切，又蒲枚切。”“穀，胡各切，又弼角切。”一字而分属匣并二纽。

“八”，博拔切，帮纽。而从“八”得声的“穴”字，《说文解字》云：“穴，从八声，胡决切。”反而属匣纽。

① [明]方以智：《通雅》解为：“饆飠，本浑沌之转。鹑突，亦混沌之转……近时又名鹑突。《释碑》曰：鹑者，浑之人；突者，暍之人。《梦华录》有餠飠。《菜指南》引《名物考》，有骨董羹，烧树根为楮。升菴作口浊。凡浑沌、馄饨、糊涂、鹑突、楮皆声转。”[明]方以智《通雅》卷39“饮食”。文渊阁《四库全书》本。

《广韵·肴韵》，爻，“胡茅切”，“胡”，匣纽，而从“爻”得声的“驳”，《广韵》音“北角切”，“北”，属帮纽。

扮：博幻切，又虎买切。

街，《类篇》：披窥切，又居溪（月旁）切。

而古代又多见并、匣构为双音连语，如“彭亨”（《诗经·荡》传），“桎朽”（《周礼·掌舍》），“勃溪”（《庄子·外物》），“徬徨（禾旁）”（《广雅·释草》）、变化《离骚》等。

“和平”（《诗经·伐木》：“终和且平”），“蟻并（加虫旁）”（《尔雅·释虫》）等。是皆并、匣二纽得以互转之例。

又，帮、匣构为双音连语者，如“屏翰”（《诗经·桑扈》“之屏之翰”），“华表”（《古今注》）。从而知帮匣二纽亦可通转。^①

而“徘徊”、“负荷”等，也属唇喉通转。

因此，“馄饨”也应当是以古波斯语“peste”或“pist”传入不同地点、不同时间的一个变音。保留了[tʰ]音，而前面的音发生了变化。

所以，有人认为“饔飩是后来馄饨的转称。”^②可谓见解相同。

支持此说的又一个证据是陕西合阳将一种蒸花馍称为“馄饨”，如由娘家人制作作为特殊礼物送给出嫁女，摆放在新房的“插花馄饨”、“老虎馄饨”；祝贺婚礼的“贴花馄饨”；贺满月的“插花馄饨”等^③，与我们观念中的“馄饨”是完全不同的两

① 以上例均见黄焯：《古今声类通转表》，上海古籍出版社，1983年6月出版。

② 叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典·饮食类》413页页。上海辞书出版社1990年1月出版。

③ 史耀增：《浅谈合阳面花》，刘琦、张余、李维加编《麦黍文化研究论文集》174页，甘肃人民出版社1993年10月出版。

种食物，正说明两者同源。

现代西北地区的“圪饦儿”（“圪饦儿”之“圪”，许多人又写作“𪗇”），一些地区又称作“饽饦儿”^①，亦可证。

值得注意的是，撒拉族有一种食物，汉语也写作“饽饦”，是一种油炸甜食，像蛋形。其形和制作方法而与“馄饨”相去甚远。

“锅塌”，从汉语字义上，找不到其含义。因是蒸食，无法和食物加工器具、形状、加工方法联系起来。应该和“馄饨”一样，是外来语的变音。“锅”之音[k]与“馄”之音[x]同为喉音，亦可通转。这样的例子非常多。如“馄饨”西北方言读作“hongdun”，而“馄”，也读“kun”。如“昆仑山”等；“扛”，可读作“kang”、“gang”二音。“巩固”在方音中读作“konggu”。

“𪗇饦”，即“猫耳朵”，此名称流行在陕西、山西、内蒙等地^②应当和“馄饨”、“锅塌”一样，为外来音。同源而异写。

“锅贴”似乎从汉语语义上讲得通。但类似的煎饼早就有了，为何又产生了这样的名词？应当和“锅塌”、“馄饨”、“圪饦”一样，也为外来语。

① “在今天北方地区饮食中，把搓成卷状或半卷状而煮食的面食北京话叫做“猫耳朵”，西北地区有的地方叫“麻食”（西安、黄陵、运城）、“麻食子”（兰州、宁夏同心、固原、乌鲁木齐、敦煌）、“马食子”（宁夏中卫）、“麻绳儿”（西宁），“𪗇（彳为扌）耳子”（敦煌），还有的地方称作“圪饦儿”（陕北绥德、米脂、子洲、佳县、横山、榆林、吴堡、延安、山西山阴、朔县、大同）、“饽秃儿”（山西北部一些地方，如浑源）、“圪垛儿”（太原）、“圪陀儿”（包头）、“圪团儿”（呼和浩特）、“圪垛垛”（平遥）、“圪脱”（山西柳林、离石、兴县）、“苛秃儿”（陕北清涧、延川、子长）。”黑维强《饽饦·脱脱麻食·圪饦儿》，“佛教艺术与文化国际学术研讨会论文”，打印稿：

② 同上。

西北地区还有一种食物，原料有麦面、糜面、谷面等，将面烫过后，做成银元大小（或稍大）的饼子，在锅中煮熟而食，有时要在面中加上油，青海一带要在其中包馅，形状稍异，这种食物叫“饊饊”。“饊饊”在宋人著作中就有记载：《西湖老人繁胜录》“起店”条有“饊饊”^①；《梦粱录》卷16“面食店”有“有店舍专卖饊饊面，如大熬饊饊、大燥子、料浇虾、燥丝鸡、三鲜等饊饊，并卖馄饨。”^②；《都城胜记》“食店”条下列有“饊饊店专卖，大熬，燥子饊饊并馄饨。”^③。同样从字面上不得其义。邓广铭先生认为“疙瘩”即“饊饊”^④。宋人记载的“饊饊”是否就是今天的“饊饊”，尚需研究。但应与“锅塌”、“馄饨”、“饊饊”等语音同源。

馄饨、锅贴、锅塌、饊饊、饊饊或饊饊之第一个音，分属[k][k'][x]音，皆属喉音，发音部位同，仅有清浊之分，故应为同音异写。例甚多，不烦举。

综上所述，馄饨、锅贴、锅塌、饊饊、饊饊或饊饊，均为同音异写。这些不同的食物为何同音？唯一的解释就是它们本来就同源。

仔细搜寻，且对西北地区流行的一些面食的名称加以分析，还会发现这一奇特现象的例子：许多原始的称谓多与[P]、[P']或[t']及[k][k'][x]有关。

① 《东京梦华录、梦粱录、都城纪胜、西湖老人繁胜录、武林旧事》，中国商业出版社1982年出版。

② 《东京梦华录、梦粱录、都城纪胜、西湖老人繁胜录、武林旧事》，中国商业出版社1982年出版。

③ 《东京梦华录、梦粱录、都城纪胜、西湖老人繁胜录、武林旧事》，中国商业出版社1982年出版。

④ 邓广铭：《宋代面食考释之一——饊饊儿》，《中国烹饪》1986年1期。

新疆的烤包子据说来源于阿拉伯，叫“帕尔木丁”^①。

新疆塔塔尔族有一种烤饼，叫“巴日波勒尼克”^②。

陕西关中一带还称蒸熟的发糕为“锅塌塌”。

形状、原料和制作方法均不同的两种食物叫一个名称，表明其音源相同。

青海撒拉族有一种油炸面食，有圆形和矩形两种，圆形大如桂圆，一般作为幼儿食品；矩形宽如二指，一般作为出门旅行或劳动者的食品，叫“饽饽馍馍”或“饽蚀馍馍”^③。

而甘肃中部白银一带则称面糊为“糊蚀饭”。

流行于北方大部分地区的“饽饽”一词，有论者认为即“馍馍”的不同发音。的是。“饽饽”之音，应即面粉[p‘]音在中原的省称。

宁夏中卫有一种特吃，是将烤好的饼中加肉、豆腐等，在锅中焖煮而成，叫“炒胡饽子”。而宁夏的另一种加甜馅烙制而成的馅饼叫“饽馍馍”^④。

今天几种不同的食物为何读音相同？和后来“饼”的演变有关。原先类称的“饼”在长期流传过程中，或中间环节不同，传入地区不同，或受不同地区方音的影响，形成了不同的名称，而汉语起名的规律，是在这些本是音译的名称上，加一个“食”旁或“麦”旁，变成汉语食物名称。而这些食物的共同特点就

① 任百尊主编：《中国食经》575页，上海文化出版社1999年2月出版。

② 叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典·饮食类》380页。上海辞书出版社1990年1月出版。

③ 叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典》418页，上海辞书出版社1990年1月出版。

④ 任百尊主编：《中国食经》57-572页，上海文化出版社1999年2月出版。

是原料为小麦面粉（后来在发展过程中，也出现了其他原料，如荞面粉、莜麦粉、青稞粉等），是面粉古音的保留。

结 语

面粉类食物在先秦时已经出现，但当时不叫“饼”，而称作“饘”或其他。“饼”之出现，“其来近矣”，和西汉开放的政策和实践有密切的关系。“饼”是作为面粉的古波斯语“peste”或“pist”传入中国的音存和音变；“饼”成为一个食物类的概念，是小麦面粉类食物的总称。而由于传入时间、各地方言不同的缘故，“peste”或“pist”出现了各种不同的写法和读音：“饘”、“饘”基本保留了原来的读音；“馒头”、“馒头”、“没饘”、“馍馍”等，是[pʰ]音浊化所致；馄饨（云吞、鹌突、饘饨）、锅贴、锅塌、饘饨、糊饘和饘饼等，同样保留了古波斯语面粉的读音，这是由于古代唇喉二音同转而出现的现象。其他一些方言中的面食品，也透露出保留古波斯语的蛛丝马迹。俄语、拉丁语、英语中众多的与面粉有关的食物其发音上的共同特点表明，它们的语源有亲缘关系。可证汉语的“饼”也属于外来语，即中国古代所谓的“胡语”。

存在的问题

由于本人学术浅薄，不熟悉古代波斯语以及中亚一些古老的语言，比如吐火罗语、粟特语，以及梵文等，无法提供“peste”或“pist”在向汉地转化和保留其读音的过程的资料。这就使本文论述的中间环节较薄弱。另，缺少“peste”或“pist”向四周传播的更多的语言学资料；虽举出了部分俄语、拉丁语及法语、

英语等材料，无力作出进一步论述。期望相关专家以及语言学家提供更多的材料，弥补这个缺憾，并批评指正。

此文写作过程中得到了李正宇、梁晓鹏、朱继君等先生的指点和帮助，谨致谢意！