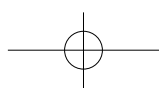
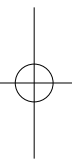
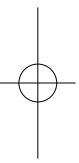
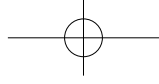


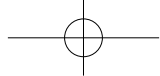
第二篇 诸神入华

东来传经与西行求法

785年

唐朝使节第一次
通过海上丝绸之路
到达阿拉伯世界





第一章

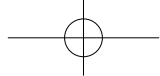
从西域神僧到中土大唐：佛教入华

佛教诞生于公元前 6 至前 5 世纪的古印度，是在古代印度婆罗门教和耆那教的基础上发展而来的，受到古代印度哲学的重大影响。在乔达摩·悉达多（约前 566—前 486 年）初创之后，经过很长时间的的发展才逐渐成熟和完善，并开始向外传播。

071

由于地域的关系，印度佛教是从今天的新疆传入中原内地的。佛教传入西域的时间虽不可确考，但一定远远早于传入中原的时间。印度佛教向外传播与孔雀王朝政治势力的扩张有密切关系。阿育王时期，孔雀王朝的势力已从恒河流域扩展到印度河流域，在喜马拉雅山、迈索尔、阿姆河及兴都库什山之间的广大区域内建起一个庞大的帝国，而阿育王皈依佛教之后曾多次派僧侣游历四方传播佛教，因而佛教的影响极有可能在公元前 3 世纪后半叶就达至中亚及西域一带。

大月氏人最晚在公元前 1 世纪已经信仰佛教。其后大月氏五部翕侯（即五大部落）之一的贵霜翕侯建立国家。公元 1 世纪末至 2 世纪，迦腻色迦治下的贵霜帝国之势力范围与影响达于喀什噶尔、叶尔羌和于阗一带，促使佛教在这一带传播。当时有两条传播路线：一条从贵霜中心巴克特里亚到喀什噶尔以及更东面，另一条从



西北印度和克什米尔到于阗以及塔里木盆地南部绿洲。传入北部绿洲的时间没有明确记载，但一般认为在公元初。史料表明，公元300年，龟兹有1000座佛教寺院和神庙，至4世纪龟兹已成为重要的佛教教育中心，这些绿洲城邦的佛教传播取得如此成果，显然需要经过长期发展。

佛教在中原地区的初传时间有西汉说和东汉说两种，目前学术界多认同东汉初年是佛教正式传入中原之始。西汉说见《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引《魏略·西戎传》：“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。”现在一般认为，这一时期的大月氏并不信佛教，不可能派使者来汉朝传授佛经，同时《魏略》已佚，裴松之注释所引缺乏足够证据。东汉说来自《后汉书·西域传》，并被《高僧传》和《佛祖统纪》等佛教典籍广泛采用，称东汉明帝永平七年（64年），明帝夜梦金人，飞行殿中，次晨问于群臣，傅毅告诉明帝，西方有神，其名曰佛，恐怕梦中金人就是佛。于是明帝派遣中郎将蔡愔、羽林郎秦景、博士弟子王遵等18人去西域，访求佛道。永平十年（67年），蔡愔等人于大月氏遇迦叶摩腾和竺法兰等人，又在西域抄回四十二章佛经以及摹写的佛画等，用白马驮回洛阳，明帝特为他们在洛阳城西雍门首建寺院，这就是洛阳白马寺。这一说法虽带有一些神秘色彩，但根据与其他文献材料的对比研究，基本可信，是目前关于佛教传入中国的时间的公认说法。不过这个时间应当理解为佛教在官方许可下正式传入中原的时间，实际上佛教或有关佛教的信息在民间的流传应该比这早，傅毅知晓西方有佛，这就说明佛教当时已被人所知。

佛教入中土，最早是东来传经，然后才有西行求法。下面我从《四十二章经》佛图澄和鸠摩罗什的故事谈谈早期的佛教入华。

一、从《四十二章经》谈起

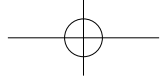
唐人裴铏《传奇》中的名篇《聂隐娘》被搬上荧屏，颇受观众欢迎。评论者就是否符合原著褒贬不一，其实这一点并不重要。艺术作品，编导们难免匠心独运。更何况类似以聂隐娘为主人公的剑仙小说自唐代以来就屡见不鲜，比如《黑白卫》《女仙外史》《女昆仑》。但裴铏毕竟是这类创意的开山之祖。那么，为什么唐人裴铏会创作出《聂隐娘》这样离奇的人物和故事呢？

在大众印象里，佛教向来教导慈悲为怀，怎么一位出家的“乞食尼”会成为刺客聂隐娘的师父呢？这位乞食尼传授给聂隐娘的为何大多是道家所擅长的剑术呢？为什么聂隐娘的那些法术高度类似《西游记》中孙悟空的法术呢？

所有这些疑问，都要到丝绸之路上的文化交流中去寻找答案。

中国历史有悠久的侠客传统，不过《史记》中的豫让、聂政、荆轲等侠客，都是五尺男儿。女性侠客出现在文学作品中大约始于魏晋时代。干宝的《搜神记》中有一个叫李寄的女子，智杀大蛇，为民除害。《吴越春秋》中的越女熟悉剑术，敢与白猿公比剑，已然是聂隐娘之类唐代侠女形象的雏形了。可是，剑侠也罢，女仙也罢，其手段都还比较平常。即便在神话渊薮《山海经》中，神仙们也不过仅仅是有异人之相、升天之功、长生之术；九天玄女帮助黄帝大败蚩尤，也只是使用战法而已。至于后世那些神奇炫目的魔术，超自然力的剑术、道术、法术，则比较少见。侠客们之所以获得令人眼花缭乱、不可思议的法术，是西天诸神入华的结果，是佛教和其他宗教文化沿着丝绸之路传入中国后，文化交流融合的结果。

佛教在两汉之际从中亚地区传入中国。到了东汉末年，大批有



着雅利安血统的大月氏人涌入京都洛阳，建立佛寺的同时带来了印度的贵霜文化，影响了皇室和贵族们的世俗生活。史称汉灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都之贵戚，皆竞相为之。

佛教入华之初，所行的便是亲近、模仿“道家路线”。翻译佛典，用老庄经典“格义”；造佛像，老子与释迦牟尼共处，即所谓“仙佛模式”。中土有人写了一部《老子化胡经》，谓老子出关西行，至于天竺，收释迦牟尼为徒，宣称道与佛为师徒关系。佛教徒也刻意模糊自己与道教的界限，以此作为进入中土的方便法门。因此，汉末三国时期，普通大众所理解的“佛”只是神仙的一种，《四十二章经》中说，“阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，住动天地”。（现在多数观点认为，传世的《四十二章经》为三国时期吴国所译。）

074

为宣传佛教威力，佛教徒翻译了许多佛本生故事，也创作了大量的灵验故事。比如“观世音灵验记”之类，在东晋南朝时期已大行其道，传之于口，笔之于书。灵验故事主要是为了证明佛教的法力，讲述一些虔诚信徒逢凶化吉、被超自然力拯救的事件；同时，也大力渲染烘托了那些具有神奇法术力量的得道僧人。比如敦煌文书《佛图澄所化经》^[1]，特别记载了一位神奇大士的功力与法术。这份《佛图澄所化经》名为佛经，内容上则带有更多的道教色彩，使用“泰山遣鬼兵”“急急通读，如律令令”等典型的道教用语，而传教的主角，却是大名鼎鼎的佛教高僧佛图澄。

[1] 录文及校释见：郜惠莉，《敦煌写本〈佛图澄所化经〉初探》，《敦煌研究》1998年第4期，第96页。

二、高僧佛图澄

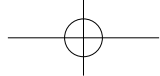
佛图澄（232—348年），西域龟兹国人，据说九岁在乌苾国（今巴基斯坦境内）出家，活了一百多岁。310年，佛图澄来到洛阳，恰逢西晋末年大乱之世，他先是隐居，后来为十六国后赵石勒、石虎政权效力。以往的帝王多从个人信仰出发而崇佛，佛图澄在后赵被奉为“国师”，使得佛教信仰成为国家意志。在国家支持下，佛图澄及其门徒建立了近九百座寺院，成为当时之最。佛图澄的门徒数以千万计，受业者数百人，著名的高僧道安、僧朗、竺法雅都是他的弟子。

075

佛图澄的影响力首先得益于神通广大，其咒术、预言、法物都具有灵异能力。他能役使鬼神，能呼风唤雨，大旱之年用法术令龙王显灵，普降大雨，使方圆数千里获得大丰收。《西游记》中孙悟空请龙王降雨的本事，就源出于此。

佛图澄能预知将要发生的事，提出警告，以做好防备。这与聂隐娘早就知道精儿、空空儿会来报仇，提前让刘昌裔做准备异曲同工。不过佛图澄的特异之处是，他以麻油杂胭脂涂于手掌，千里外发生之事，皆能了如指掌。佛图澄还可以口念咒语，起死回生。后赵石虎的儿子就是死后两天被他念咒救活的。他的这种特异功能招致许多信徒的追随，向他学道的门徒常有数百人。聂隐娘则是被乞食尼主动窃去传艺的，同门受教的还有另外两位少女，作者这样的处理比主动追随高僧学道更显传奇色彩。

在唐代，佛图澄在民众中仍有广泛的影响力。敦煌初唐洞窟第323窟北壁，就是一组描述佛图澄神奇法力的壁画。其中一幅画中，后赵国君石虎坐在胡床上，佛图澄在施法术，手托一团乌云，飘然向前。壁画表现的故事是，有一天，佛图澄陪石虎在襄城



(今河北邢台)喝酒,突然说,“不好,幽州城起火了”。他索要了一杯酒,向幽州城方向洒去。稍后,他笑着说,“火已被扑灭了”。大家将信将疑。不久幽州果然派使者来报,某日某时,城内突然起火,恰好从西南方向飘来黑云,降大雨灭火,雨中还能闻到酒味。这种法术从《西游记》孙悟空的手段中也能略见一二。

传说佛图澄身上有一个大孔,可看到内脏,平时用帛塞住,晚上读经时,将帛取掉,光照一室。斋日,他来到河边,将肠掏出,用水清洗后再放回腹中,是为“佛图澄河边洗肠”。聂隐娘的师父乞食尼在放她回家前,对她说:“我为你打开后脑勺,把匕首藏进去,要用就抽出来。”你看,是不是类似佛图澄的手段!

076

可以说,聂隐娘及其师父的道术多多少少受到了佛图澄故事的影响,而佛图澄的形象也确实与乞食尼有很多相似之处。他们都是佛门中人,却都迹近道家;道术诡谲,仿佛是孙悟空的雏形。聂隐娘的身份经历与佛图澄类似,都是在与官府打交道,为官府服务。佛图澄闻铃解义,预言事变,能算出石勒某年某月当死。因为他长期同皇室成员来往,对宫廷争斗有所预测,被附会成先知先觉。聂隐娘与节度使关系密切。为了保护刘昌裔,聂隐娘大战精儿和空空儿。

聂隐娘战精儿,是一红一白二幡在打斗。精儿战败,被药水化为乌有。聂隐娘战空空儿就不一样了。空空儿本事高强,聂隐娘没有必胜之把握。她让刘昌裔拥衾在床,用“于阗玉”(这也是丝绸之路上传来的)护持着,而聂隐娘本人怎么办?她说:“我会变成一只小蚊虫,潜入你腹中等待时机。”刘昌裔按她所说的办法做了。到了三更,刘昌裔闭着眼睛,却没睡着,听到脖子上“砰”的一声,声音很大。聂隐娘从刘昌裔口中跳出。你看这些情节,多么像齐天大圣的作为啊!

先秦以降，剑侠的形象一般注重忠诚、侠义的精神，以男性为主。但从晋唐以来，就逐渐以神妙的法术、奇谲的修为示人，由于故事的重心从复仇的力量与道义，逐渐转化为神妙的道术和机变，女性侠客的形象逐渐在这一时期的文学作品中盛行起来。到了宋代以后，剑侠已经被定格为“非常人”，具有“腾空顷刻已千里，手决风云惊鬼神”的神秘能量。后世的《西游记》《封神演义》等作品，把这类法术的故事渲染得神乎其神、引人入胜。但从根源上说，这些神佛故事的渊源都与西天诸神佛入华以及本土游侠文化交光互影、融合发展密切相关。

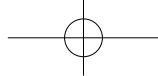
中国人的宗教信仰的特点是多元、宽容。不同的宗教文化共同生存，兼容并蓄。佛教的中国化是在与儒家文化和道教的融合中完成的。吸收佛教的营养，儒学得到更化，才有了宋代理学。佛道交融促进了中国女仙、剑侠文化的发展，为作家塑造《聂隐娘》高超法术的艺术形象提供了文化元素。

077

三、“花和尚”鸠摩罗什

与佛图澄通过神奇的法术赢得掌权者支持，又利用政治力量发展佛教信众不同，鸠摩罗什是因为高深的佛学造诣、巨大的佛典翻译成就而成为一代宗师的。

印度佛教在两汉之际沿着丝绸之路传入中国内地，佛典翻译是中印文化交流中最重要的一环。佛典翻译大体分为三个历史阶段。以支娄迦讖（又称支讖，东汉桓、灵二帝时期）为代表的第一个时期，称为古典翻译时期；以鸠摩罗什（344—413年）为代表的第二个时期，称为旧译时期；以玄奘（602—664年）为代表的第三



个时期，称为新译时期。无论是旧译还是新译，都超越了古典翻译时期的“硬译”“格义”的风格。

鸠摩罗什出身于印度的名门望族。他的父亲鸠摩炎放弃族邦相位来到新疆地区，娶了龟兹国王的妹妹耆婆为妻子。耆婆面上有一颗红痣，据说这是可以生育出智慧之子的吉祥象征。儿时的鸠摩罗什确实聪颖异常，半岁能说话，5岁认字，博闻强记。7岁随母亲出家，每日可以背诵三万二千言的佛典。9岁的罗什被母亲带往罽宾求学，那里是佛学圣地。罗什跟随名师学习，学业日益精进，可以背诵四百万言的佛典。他曾奉旨与外道辩论，赢得赞赏。13岁时，罗什又回到了龟兹。其间在疏勒停留一年，并由研习小乘佛教转变为研习大乘佛教经典。他的佛学造诣已经名震整个西域。曾有高人预言，如果鸠摩罗什36岁前依然能保持童男之身，那么他将成为第二个佛陀。

078

回到龟兹之后，鸠摩罗什在20岁时接受具足戒。母亲叮嘱他，大乘佛教一定要在中国弘扬，这将有利于东土众生，却未必对自己有益处。鸠摩罗什毅然以佛法流行东土为己任，说只求普度众生，即使自己遭受地狱煎熬，也义无反顾。研究者认为，母亲与儿子这段信誓旦旦的对话背后颇有玄机。那就是罗什实际上已经破戒，对象就是龟兹国的公主。破戒之身不能成佛，鸠摩罗什的回答正是行菩萨道的誓言。

鸠摩罗什在龟兹生活了20年，其盛名也传到了汉地。382年，淝水之战前一年，前秦天王苻坚派大将氏族人吕光远征西域，次年攻灭龟兹，虏得鸠摩罗什。淝水之战苻坚失败，前秦崩溃，吕光遂割据凉州（今甘肃武威市），建立后凉政权，尊鸠摩罗什为国师，鸠摩罗什在此滞留十六七年。吕光出兵打仗，经常咨询鸠摩罗什，犹如佛图澄在后赵一般。当然，这段经历对于鸠摩罗什修习汉语

无疑有极大的帮助。401年，后秦姚兴灭后凉吕氏政权，又将鸠摩罗什劫持到长安，从此开始了他在长安的译经事业。

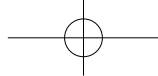
关于鸠摩罗什是花和尚的事，有如下记载。一说是，吕光灭龟兹国，逼迫鸠摩罗什与龟兹国公主成其好事，以便留下聪明的子嗣，鸠摩罗什被迫破戒。二说是，鸠摩罗什在长安说法，忽然说自己肩上有二小儿在攀爬，思有妇人，于是姚兴送去宫人，鸠摩罗什由此生得二子。也有文献说是鸠摩罗什自己思有妇人生子。或为尊者讳，或谓吕光愚。但是，我倒是觉得，十六国时期的西域或内地，佛教戒律未必就十分完备。这也正是此后法显矢志要西巡求取戒律的原因；与法显一起西行，最后留在印度的道整，就是因为痛恨中土佛门浑浊，而留在了印度不归。因此，“花和尚”的事件所在多有。鸠摩罗什讲经，观听者众，他自己说，“比如莲花出于污泥，你们就欣赏莲花好了，不要在意污泥”。自比污浊的烂泥，但是说出来的佛法则是清净的。据说他圆寂火化，舌头不烂，印证了他为此发的誓言。

079

四、佛典汉译

入华僧人多有译经活动，而中原求法僧人回国后也以译经为首善之业。佛教作为一种域外文化，当然要将其经典汉译之后才能广泛传播，汉唐之间的确有一场佛典汉译的热潮，而东来传法的外国僧人在开始阶段率先成为佛典汉译的主要承担者，唐代始以华人为译经主力。鸠摩罗什之前和鸠摩罗什之后，在中国佛典翻译史具有界标性。

现在学术界一般认为，原本出自小乘经典《阿含经》的《四十二



《四十二章经》是中国最早的汉译佛典。《四十二章经》至迟在东汉末年已经出现，三国时期屡被引述。由于文献中对《四十二章经》的传译、名称及性质等记载多不相同，学界对它的译者、年代和版本曾有长期讨论。现在比较可取的说法是，《四十二章经》大体可判定有两个译本：一个是东汉译本，译者为中天竺僧人迦叶摩腾和竺法兰，此本文极朴质，刘宋以后亡佚；另一个是三国时期支谦译本，行文优美，流传于世，但唐以后屡经修改，今天所传已远非当时原貌。今天所见《四十二章经》约两千多字，仿《论语》体裁（各章大多以“佛言”开头，犹《论语》之“子曰”），用典雅的文辞统摄佛学要旨，实际上是《阿含经》的一种摘译汇编，且其译文夹杂了大量汉代流行的黄老道术词汇，体现了佛教初传中原时的“格义”特点。^[1]

以《四十二章经》的传译为开端，译经事业在东汉末年有显著发展，当时主持译经的多为从中亚入华的佛教高僧，著名者除迦叶摩腾和竺法兰，还有天竺僧人竺佛朔与竺大力，大月氏僧人支娄迦讖、支曜和支亮，安息僧人安世高与安玄，康居僧人康巨与康孟祥等，其中安世高和支娄迦讖尤为突出。这一时期所译佛经中多以中亚流行的胡本为主要底本，直接从梵本译为汉文的并不多。这也可见中国早期佛教并非直接传自印度，而多是通过中亚间接传播。有关学者的研究表明，汉语中“浮屠”（佛陀）这个词是古梵文“Buddha”的音译，而汉语中更常用的“佛”的译法实则来源于吐火罗语。当时佛典汉译的方法往往是域外僧人口授，再由中原人笔录成文，所谓“一人口说，一人笔录”。至东汉末年，累计译经 292 部，计 395 卷。但汉代所译佛经多比附黄老之学，常以

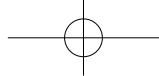
[1] 关于《四十二章经》的学术争论参见：葛兆光，《“聊为友谊的比赛”——从陈垣与胡适的争论说到早期中国佛教史研究的现代典范》，载《历史研究》2013年第1期，第132—146页。

黄老之词进行译述，而且“译所不解，则阙不传”（《法句经序》），故多有脱失。《四十二章经》的翻译就明显反映了这一点。

魏晋时期诸多来华僧人之中，对佛典汉译贡献最大者当推竺法护。竺法护原名昙摩罗刹，其先大月氏人，后流寓敦煌。他八岁出家，有感于汉魏以来世人只重寺庙图像而忽视佛典翻译，于是随师西游寻求佛典。因其通晓西域三十六国文字，又博闻强记，所以数年后满载而归，并到长安潜心翻译。《高僧传》说他“终身写译，劳不告倦”。关于其译经数目，《出三藏记集》卷十三称有149部，《出三藏记集》卷二则称有154部，计309卷，唐代释智昇《开元释教录》卷二则载为175部，计354卷。其中有《般若经》类、《华严经》类、《法华经》类、《涅槃经》类等，大致包括了当时在西域流行的佛典要籍，为大乘佛教在中国的流传奠定了广泛基础。对于其译文的质量，《出三藏记集》卷七评竺法护所译《光赞般若经》“言准天竺，事不加饰；悉则悉矣，而辞质胜文也”。可见竺法护的译文虽有“辞质胜文”的阅读遗憾，但却事事周密，忠实可信，在很大程度上传达了佛典的原本真意。

南北朝时期，参与佛典汉译的僧人更多，前后有道安、帛远、帛尸梨蜜多罗、僧伽跋澄、僧伽罗刹、昙摩难提、僧伽提婆、竺法念、竺法度、鸠摩罗什、昙无讖、佛陀跋陀罗、拘那罗陀和法显等。其中已经出现个别中国僧人，而异域僧人中又以来自印度的为多，改变了此前几乎完全依赖中亚僧人的现象，其中最著名者当属鸠摩罗什。

罗什的佛典翻译成就巨大。印度大乘佛教有两大派别：一为中观学派，又称“大乘空宗”；另一为瑜伽行派，又称“唯识学派”或“大乘有宗”。鸠摩罗什是在中土弘扬中观学派的第一人，根据《般若经》类而设立的大乘“缘起性空”之学经过他的翻译被系统



地介绍过来。他的工作也对隋唐以后中国佛教各宗派的形成有极大促进作用，如他所译《中论》《百论》《十二门论》，是三论宗依据的主要经典；所译《阿弥陀经》是净土宗的主要经典；《法华经》是天台宗的主要经典；《成实论》是成实学派的主要经典。印度大乘学派的另一支唯识学派，则在唐代由玄奘介绍入华。

鸠摩罗什在长安十年，所译佛典的数目，《出三藏记集》卷二记载为 35 部，计 294 卷；《开元释教录》记载为 74 部，计 384 卷，仅次于唐代玄奘。鸠摩罗什的译著不但数量庞大，翻译质量也达到一个新高度。他在译文处理上采取了直译与意译相结合的方法，不但要传达出原文的意蕴，还力求表达出原本的语趣，所以后人认为他的译文在语言优美和内容准确方面同时达到前人未有的高度，梁启超赞曰：“译界有名之元勋，后有玄奘，前则鸠摩罗什。”^[1]

082

五、唐代的高僧：玄奘与义净

在唐代，佛经汉译的人员构成发生一个重大变化，汉地僧人不再像以往那样只担任辅助性工作，而成为译经的主要承担者，不过异域僧人也在继续译经。唐代入华异域僧人中从事佛典汉译的中心人物是善无畏、金刚智与不空，他们都在玄宗时代来华，号称“开元三大士”，将印度纯粹的瑜伽密教传入中国。善无畏（673—735 年）是北印度摩揭陀国人，八十余岁携梵本到达长安，被玄宗礼为国师，译出《大日经》等三种密宗要籍。金刚智（669—741 年）是南印度摩赖耶国人，也译出四部密教经典，死后谥国师之

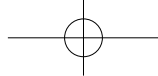
[1] 梁启超，《饮冰室佛学论集》，扬州：广陵古籍刻印社，1990 年，第 194 页。

号。不空（705—774年）是师子国（今斯里兰卡）人，拜金刚智为师并随其来中国，肃宗和代宗时备受礼遇，曾为肃宗灌顶，代宗时授试鸿胪卿（掌管蕃国接待等事务），封肃国公，可谓中国佛教史上最有权势的僧侣，共译出佛经77部，计120余卷。此外，于阗人实叉难陀和南印度人菩提流志也是唐代著名的译经僧侣。

唐代译经的中国僧人则以玄奘和义净二人最为著名，他们不但具有高深的佛学素养，而且都有游历印度的经历，精通梵汉文字。玄奘西行取经，历时17年，从印度带回佛教经律论520篋，计657部，自贞观十九年（645年）到高宗麟德元年（664年）他去世前一个月，玄奘共译出经、论75部，计1335卷，译作数量之多，古今罕有其匹。据统计，从隋开皇元年（581年）到唐贞元五年（789年）的208年间，译经者54人，译经总数为2713卷，而玄奘一人几占一半。从译经质量看，他一人精通梵文、汉文与佛学，改变了过去以外国僧人为译主的情况，能够“唐梵二方，言词明达，传译便巧”^[1]。他的译风既非直译，又非意译，而是融会直、意，形成“精严凝重”的翻译文体。

无论是西行求法还是佛典汉译，能与玄奘相媲美的唐代僧人只有义净。义净（635—713年）本姓张，14岁出家，立志西行求法，北宋赞宁《宋高僧传·义净传》载其“仰法显之雅操，慕玄奘之高风”。671年，义净自广州出发，沿海路前往印度，到印度后，在各地游学，历时二十五年，遍访三十余国，直到695年才携带梵书佛典约四百部自海路归国。义净回国后，初与于阗僧人实叉难陀合译《华严经》，后独自翻译，并组织宏大的译场，中外许多高僧都参与其事。《宋高僧传·义净传》载其在武后久视元年（700

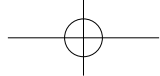
[1] 《大唐故三藏玄奘法师行状》，收《大正新修大藏经》第五十册。



年)至睿宗景云二年(711年)的12年间,共译出佛经56部,计230卷。义净译经专攻律部,声名盛极一时。此外,他还译出瑜伽系及密宗方面的佛典,这些佛典都是玄奘未能译出而有待补缺的。义净对于译经极为认真,常于译文下加注以分辨梵语音义,从这些注文中可看出义净译经确有独到之处,正如《大唐三藏圣教序》所说:“古来翻译之著,莫不先出梵文,后资汉译,摭词文凭于学者,铨义别秉于僧徒。今兹法师,不如是矣。既闲五天竺语,又详二谛幽宗,译义缀文,咸由于己出;措词定理,匪假于旁求。”在《宋高僧传·义净传》中,赞宁对义净之译经的评价是:“传度经律,与奘师(玄奘)抗衡;比其著述,净(义净)多文。”

084

赞宁在《宋高僧传·义净传》中对东汉迄于隋唐之佛典汉译的成就,以及玄奘、义净的译经贡献,有一段生动精辟的概括:“系曰:译之言易也,谓以所有易所无也。譬诸枳橘焉,由易土而殖,橘化为枳。枳橘之呼虽殊,而辛芳干叶无异。又如西域尼拘律陀树,即东夏之杨柳,名虽不同,树体是一。自汉至今皇宋,翻译之人多矣。晋魏之际,唯西竺人来,止称尼拘耳。此方参译之士,因西僧指杨柳,始体言意。其后东僧往彼,识尼拘是东夏之柳。西土方言,一时洞了焉。唯西唯东,二类之人未为尽善。东僧往西,学尽梵书,解尽佛意,始可称善传译者。宋齐以还,不无去彼回者,若入境观风必闻其政者,奘师、净师为得其实。此二师者两全通达,其犹见玺文知是天子之书,可信也。《周礼》象胥氏通夷狄之言,净之才智,可谓释门之象胥也欤!”唐代译经主力转为中国人,这也是当时佛教加速中国化的一个表现,而佛教中国化亦在唐代最终完成,持续了几百年的译经热潮也因此逐渐退去。印度佛典对佛教在中国发展所起的直接促进作用,到此遂告一段落。



第二章

从敦煌飞天到杨贵妃的胡旋舞

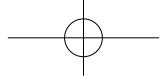
中西文明交往的历史像一条流动的长河，文化艺术是河水激荡中跳跃的浪花。敦煌壁画中美丽灵动的飞天形象，就是丝绸之路上印度佛教文明与中国道教文化乃至希腊文化元素交互碰撞所激起的一朵绚丽的浪花。

085

一、何为飞天？

金庸有一部著名的小说《天龙八部》，这是一个佛教化的书名。八部“天龙”之中就有“飞天”，只是它原本的名字叫作“天人”。佛陀诞生时，前来祝贺的“来宾”中就有“天人”。其真名叫作“乾闥婆”和“紧那罗”，是音乐之神，在空中歌赞、烧香、散花、散水。傣族的泼水节也称佛诞节。“天人”在空中飞行，被国人称为“飞天”。

“飞天”原本指神在空中散花、奏乐、歌舞时的一种状态。后来动词变成了名词，乾闥婆和紧那罗合为一体，男女不分，职能不分，变为飞天。



敦煌飞天的形象从印度传入，与中国本土的道教羽化升天等意象相结合，慢慢通过提炼、融合，最终发展为中国式飞天。像所有的文化交流一样，它经历了引入、吸收、创新的阶段。

西域风格的引入。北魏以前，莫高窟早期西域风格的飞天都是上身半裸，双手合十或散花。下身着长裙，露出赤脚，飘带宽短，缺少飘逸感。在印度、伊朗早期佛教艺术中，作为天人的乾闥婆体肥身短，造型是典型的印度舞者“三道弯”式，衣服也很朴素，几乎没有飞动的体态。印度马图拉早期佛教雕刻中，佛光两侧各有一位表现出飞行状的天人，身体直立，一手托花，一手散花。

086

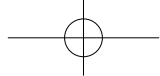
中原风格的吸收。北魏晚期，飞天身体和飘带都加长，身体比例夸张，飘带迎风飞扬，已经显露出中原风格的明显影响。有的洞窟的飞天，脸形已非丰圆而是修长清秀，鼻挺嘴小，面容标致。在佛教传入中国之前，讲究羽化升天的道教有“飞仙”的形象，如王子晋乘着仙鹤，羽化升天。受到道教“飞仙”文化的影响，促进了佛教“飞天”向体态轻盈的方向转化。敦煌石窟中还绘制了飞天与道教飞仙共存的现象。在中原“秀骨清像”的画风影响下，创造出了千姿百态的飞天新形象：有的悠闲遨游，有的跃起向上，有的双手合十，有的俯冲下方。飞天造型也是身材渐渐变长，动态飘逸轻盈。飞天飞过的地方，香花散落，大有仙境之意。北魏后期的飞天受到汉晋画风影响，开始向女性化发展，五官匀称，眼睛秀丽，嘴唇娇小，眉毛平直，腿型修长，腿部长度甚或两倍于上身。飞天身上的飘带数量多达四五条，有的飘带末端形成一个尖角，向下自然飘动，营造出飞动升空的视觉效果。

西域风格与中原风格的融合创新。隋文帝崇佛，佛教大发展，飞天也大为流行。隋代飞天身体弯曲幅度较大，脸型各异，身材比例适中，灵活多姿，融合了“西域式”和“中原式”的艺术特征，

形成了比较成熟的艺术风格。唐代飞天艺术发展到了顶峰，外形塑造和内在精神表达都本土化了。飞天的动作轻盈舒展，神情悠闲自得。盛唐飞天进入净土变，出现了双飞天，环绕宝盖，追逐嬉戏，飘带彩云形成了旋绕的圆圈，呈现出“极乐世界”的美妙气象。飞天造型趋于写实，身材婀娜，发髻高耸，面容姣好，姿态妙曼。从艺术风格上说，唐代飞天应当受到了吴道子“吴带当风”画风的影响，也显示出顾恺之铁线描画的余韵。敦煌飞天展现出秀丽飘逸与雄浑豪放的和谐统一，将中国优秀传统画法与印度题材高度融合。

这里还要提到中原地区流传的“嫦娥奔月”的故事。嫦娥不靠双翼，单凭动势飞翔的衣襟裙裾飞向浩渺的月空。这位美丽的仙人与佛教中会飞的天人，在“飞”的造型上产生了交融。这种交互感应而形成的文化创造是最美丽的。总之，敦煌飞天的发展变化体现了古代艺术家的博大胸怀，以中国儒道思想为主导，呈兼容的姿态，吸收异域的艺术精华，融合本民族传统艺术风格，经过不断提炼、加工，创造了充满生命力、内涵丰富的飞天形象。

类似的例子在丝绸之路的中外文化交流史上可以说不胜枚举。比如，中古时期西域传入中原的动物型装饰图案，以对鸟图案、对兽图案和有翼兽图案最为典型，这类图案一般与菱形纹或联珠纹结合而对称出现，在联珠纹中最常见。马王堆汉墓出土的对鸟文绮，就是一件中原风格与西域风格完美融合的艺术品。它以形式极为自由的宽边菱形图样作四方连续的构架，菱形边线内织有中国传统的回纹图案，整个图案以对舞的双鸟和两两相对的卷草图案呈条形间隔展开，双鸟对舞，舞姿十分优美，采用了西域艺术中常见的绕首回望式样，卷草组成的飘绶在鸟身两侧并行环绕。楼兰出土的汉代菱格忍冬纹文绮中也有对鸟图案，楼兰鄯善还出土过对羊纹锦和对鸟、对兽纹锦，吐鲁番发现的织锦中出现了联珠对雁纹、联珠



对孔雀纹等。对兽图案常见的则有对羊、对马、对狮等，吐鲁番、楼兰出土的丝织物和敦煌壁画中多有反映。唐代的内地丝织物也常采用这类图案，称为“陵阳公样”，据说是由唐初四川地方长官窦师纶（封陵阳公）所创。但从吐鲁番出土的丝织物来看，这种纹样早在6世纪就已流行西域，窦师纶最可能的角色职责是将其收集、整理、定为程式，而这也说明中国工匠在接受异域图案艺术的基础上表现出一定的创造性。

又如，首见于亚述帝国的有翼兽图案，也曾见于汉代中原丝织物、壁画，最常出现在石雕艺术中。四川雅安东汉末年益州太守高颐墓前的石狮，是中原地区最早的此类造型。石狮四足奔腾，尾部高耸，胸侧刻有肥短的飞翼。南北朝时期，有翼兽动物造型已成为流行的镇墓兽像，充分体现本土化程度。现存六朝陵墓石刻中，南京宋武帝刘裕陵前的石麒麟，陈文帝陈蒨陵前的石麒麟、石天禄，丹阳梁武帝萧衍陵前的石天禄，南京南梁萧秀（萧衍之弟）墓前的石狮子等，肋下均有飞翼。这些飞翼形态不一，或呈波形，或呈浮云状，或呈鱼鳞状钩形，都与纯粹西亚式的飞翼不同，显然已经融入中国手法。唐代帝王陵墓中，这种有翼神兽的石刻也多有表现。

更有意思的是，福建泉州的海外交通史博物馆也有一些很有趣的石刻雕像。阿拉伯商人的墓地雕刻着佛陀面容的神祇，佛陀身上挂着天主教的十字架，佛陀腰身两侧长着希腊神话中天神的翅膀。这是12世纪的作品。在那个时代，欧洲正在对西亚发动血腥的东征。为了讨伐异质宗教，基督教文明与伊斯兰文明在历史上产生过许多次激烈冲突。可是在中国，这些宗教文化却彼此相容无碍，共同繁荣，互相影响，相得益彰。来华的犹太人、阿拉伯人和基督徒，都能够在中国和睦相处。我们不能不礼赞中国文化

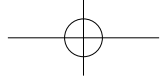
的博大襟怀和宽厚的包容精神。也许，这正是中华文明即使经历腥风血雨的磨难，也依然生生不息的原因吧！

二、飞天与琵琶

敦煌飞天中，给人印象最为深刻的是敦煌莫高窟第 112 窟《伎乐图》中反弹琵琶的飞天。这幅《伎乐图》是《无量寿经变》的一部分。飞天本来就是音乐女神，《伎乐图》中自然少不了她。琵琶这一乐器在敦煌壁画中各种舞蹈和奏乐场合出现多达 600 余次，有手持琵琶的，有边弹边舞的，舞姿方面有怀抱竖弹的，有挥臂横弹的，还有昂首斜弹的，或者倾身倒弹的，最绝妙的则是背后反弹的，反弹琵琶有很高的技巧难度。敦煌莫高窟第 112 窟是中唐时期的作品，其中反弹琵琶的飞天是来自天国的舞伎。

然而，天国歌舞却是人间歌舞的写照。琵琶这种乐器在汉代就从西方传入，最早起源于美索不达米亚地区，而“琵琶”一词大概来自波斯语中的“Barbāt”，汉代一度译称“批把”或“枇杷”，晋以后改称“琵琶”。

传入中国的四弦琵琶直接来自龟兹，所以又称龟兹琵琶。龟兹改进西亚两弦琵琶，成五弦曲颈，不过传入中原后又被改为四弦，据宋代《乐书》称，是以法四时天地。四弦曲颈琵琶在汉代已流行于北方黄河流域，东汉灵帝时进入宫廷乐队。秦汉时期陕西地区还有一种称为“秦琵琶”或“秦汉子”的三弦琵琶，也是原产西亚、后经汉人改造的乐器。公元前 2 世纪末，汉公主嫁于乌孙昆弥时，所带嫁妆即有此种琵琶，俨然已作为中国特产。唐代的宫廷和社会上的音乐演奏中，琵琶已经十分流行，白居易的《琵琶行》



描写来自长安乐手娴熟高超的琵琶琴艺，给人深刻的印象：

转轴拨弦三两声，未成曲调先有情。弦弦掩抑声声思，似诉平生不得志。

低眉信手续续弹，说尽心中无限事。轻拢慢捻抹复挑，初为《霓裳》后《六么》。

大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私语。嘈嘈切切错杂弹，大珠小珠落玉盘。

间关莺语花底滑，幽咽泉流冰下难。冰泉冷涩弦凝绝，凝绝不通声暂歇。

别有幽愁暗恨生，此时无声胜有声。银瓶乍破水浆迸，铁骑突出刀枪鸣。

曲终收拨当心画，四弦一声如裂帛。

090

汉唐时代传入中原内地的胡人乐器，除了琵琶之外，还有箜篌、觿篥、胡角、胡笳、胡笛等。

箜篌原为两河流域的苏美尔人在公元前 3000 年创制，之后传入中亚和印度，并从三弦竖箜篌逐渐发展为 11~15 根弦的弓形卧箜篌。汉武帝征服南越后，箜篌自南亚传入中国。东汉《释名》解释“箜篌”之名时，称这种乐器是印度西南部的一个小国空国的贵族常用，所以又叫“空侯”，这正说明了此乐器来到中国的直接途径。中国乐师将箜篌稍加改进，成为一种类似瑟的小型弦乐器，风行一时。它在西汉时已经和钟、磬等中国传统乐器并列，东汉的乐师还专门创作《箜篌引》乐曲。箜篌至隋唐已成为传统燕乐调中常用的弦乐器。

传入中原的簧管乐器有多种。觿篥，又有“必栗”、“笳篥”等别称，唐中期以后固定为“觿篥”。这是一种簧管乐器，也称竖笛。由西亚或印度传入中亚，汉代传入中国，东汉已在民间普遍

使用，隋唐时期更频繁用于隋《九部乐》、唐《十部乐》。

胡笳，似箏篋而无孔，有大小之分，传说是张骞自西域带回。东汉时还有《胡笳调》《胡笳录》各一卷，专门编集胡笳曲。最著名的据传是由蔡文姬创作的《胡笳十八拍》，流传至今。

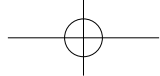
蔡文姬是东汉末年著名学者蔡邕的女儿，是个饱读诗书的才女。因战争不幸流落，嫁给了匈奴左贤王，生下两个儿子。《胡笳十八拍》（郭沫若说“十八拍”即胡语十八首之意）描写了蔡文姬在胡地的生活，以及曹操派人把蔡文姬赎回汉地时，她与儿子生离死别的场景。唐代著名诗人李颀有诗云：“蔡女昔造胡笳声，一弹一十有八拍，胡人落泪沾边草，汉使断肠对归客。”

又有吹鞭，也属于笳之类，状如鞭。原是匈奴、楼烦牧马之号，长期作为军乐的主要乐器。另说吹鞭即胡笳，胡角又名“横吹”，亦是来自西域的乐器，与鼓一起组成另一类军乐，是横吹乐的主乐器，其强大的声响被认为有惊退敌军的作用。西汉音乐家李延年等人曾根据胡角原曲改编出配乐《鼓角横吹》。隋唐时期的高昌乐中，胡角成了牛角形的铜角，宋代改用皮革、竹木制成，在民间则逐渐演变成鼓吹乐中的大喇叭，又称号筒。有种说法称“横吹”即为横笛。

三、飞天与胡姬

飞天本是音乐女神，而汉唐时期生活中的音乐女神，就是当垆卖酒的胡姬。这个时期西域音乐能够大规模传入中原，与包括胡姬在内的西方乐人大批入华密不可分。

北魏以后的文献中，就有关于西域乐人来到中原的大量记载，



并以“好歌舞于道”的粟特人最多。唐代粟特乐人仅见于段安节（著名诗人温庭筠之女婿）《乐府杂录》者就有十几人，其中许多人都得到唐代诗人的赞咏。粟特乐人大多技艺精湛，并好在中较量技艺；胡姬当垆卖酒，伴随适当的歌舞表演，也是长安等大都市的一道风景。盛唐大诗人李白《少年行二首》有句云：“落花踏尽游何处，笑入胡姬酒肆中。”不独唐代，汉代就有这样的胡姬，汉代诗人辛延年《羽林郎》诗：“依倚将军势，调笑酒家胡。胡姬年十五，春日独当垆。长裾连理带，广袖合欢襦。头上蓝田玉，耳后大秦珠。两鬟何窈窕，一世良所无。一鬟五百万，两鬟千万余。不意金吾子，娉婷过我庐。银鞍何煜耀，翠盖空踟蹰。就我求清酒，丝绳提玉壶。”这位胡姬满身的穿戴都是西域来的珍宝。此后，胡姬成为一种文化意象，比如宋代周邦彦《迎春乐》词云：“解春衣，贯酒城南陌。频醉卧，胡姬侧。”明代李攀龙《送卢生还吴》诗云：“辘轳一笑别我去，春花落尽胡姬楼。”汉唐以后的这些诗词多是文化意象的传承，未必是事实的记录。

胡人乐器的传入，自然导致“胡乐”的流行。从东汉覆灭到隋朝建立之前，北方政权更替频仍，少数民族内迁，汉族流徙南方，宫廷雅乐也随着乐工散亡、器法湮灭、典章失落而亡失垂尽。雅乐散失，加上北方统治者多具少数民族血统，遂使胡乐的影响日趋普遍，并逐渐渗入宫廷音乐。唐初《十部乐》统称为燕（宴）乐或俗乐，包括了相对雅乐而言的全部乐舞百戏，是兼具礼仪性、艺术性与娱乐性的音乐，而歌舞音乐在其中最为重要。诸如龟兹乐、疏勒乐、安国乐等都是胡乐。此后，胡乐已同中原固有音乐相互融合，彼此的区别逐渐消泯，玄宗时期便取消了《十部乐》的名称，代之以“坐部伎”与“立部伎”两类，这标志着胡族音乐已经融入华乐。唐玄宗时期设立的梨园和教坊，所教俗乐歌

舞大都有西域的背景。即使是作为政治象征的雅乐，在唐代也渗入了胡乐成分。所谓“陈、梁旧乐杂用吴、楚之音，周、齐旧乐多涉胡戎之伎”，朝廷的音乐官员只好“斟酌南北，考以古音，作大唐雅乐”。《旧唐书·舆服志》则载，开元以来，甚至“太常乐尚胡曲”。可见在唐代，无论雅乐还是俗乐，都受到了胡乐的普遍影响。

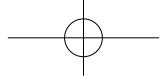
四、杨贵妃与胡旋舞

093

古代宫廷美女都能歌善舞，汉代赵飞燕如此，唐代的杨贵妃更是舞神级别。稗官野史多喜报道名人绯闻逸事。在大唐天宝盛世，最有名的女人非杨贵妃莫属；最有名的男人当属节制三镇、拥兵15万的安禄山了。于是，关于杨贵妃与安禄山的绯闻也就不胫而走。连《资治通鉴》这样严肃的著作也说，安禄山经常往杨贵妃宫中跑，外面的人都议论纷纷。

安禄山与杨贵妃能有什么关系？我的猜测是，安禄山与杨玉环最有可能因胡旋舞结缘！

杨玉环得玄宗眷顾的重要因素之一，是双方有着共同的音乐歌舞方面的爱好。他们合作的一部歌舞剧叫作《霓裳羽衣舞》。该曲是河西节度使杨敬述所献《婆罗门曲》，然唐代著名诗人刘禹锡有诗云：“开元天子万事足，唯惜当时光景促。三乡陌上望仙山，归作霓裳羽衣曲。”可见，该曲原本是唐玄宗依据自己观察仙山（道家“羽衣”大约与此有关）的灵感创作出来的。大约起初只有一个乐曲的大概，后来吸收丝绸之路东传的《婆罗门曲》改编而成。所谓《婆罗门曲》，可能是中亚地区的舞曲，也就是说，霓裳羽衣



曲是丝绸之路上中西文化交流的产物。

杨贵妃是《霓裳羽衣舞》的主演。在舞蹈的最后，杨贵妃出场，以快速旋转的优美舞姿，把剧情推向高潮。

唐代盛行的中亚舞曲是什么呢？最有名的是胡旋舞！有白居易《胡旋女》诗为证：“胡旋女，胡旋女。心应弦，手应鼓。弦鼓一声双袖举，回雪飘摇转蓬舞。左旋右旋不知疲，千匝万周无已时。人间物类无可比，奔车轮缓旋风迟。曲终再拜谢天子，天子为之微启齿。”白居易说，胡旋舞来自西域，可是中原也有人早就会啦。

“胡旋女，出康居，徒劳东来万里余。中原自有胡旋者，斗妙争能尔不如。天宝季年时欲变，臣妾人人学圆转。中有太真外禄山，二人最道能胡旋。梨花园中册作妃，金鸡障下养为儿。禄山胡旋迷君眼，兵过黄河疑未反。贵妃胡旋惑君心，死弃马嵬念更深。从兹地轴天维转，五十年来制不禁。胡旋女，莫空舞，数唱此歌悟明主。”白居易诗中的政治讽喻先不谈，且看其中的“中有太真外禄山，二人最道能胡旋”一句，明确指出贵妃与禄山都是胡旋舞高手。

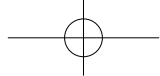
安禄山本出自西域，史书上说他是突厥人，后来其母嫁给了粟特胡人安延偃，因而姓安。最初他在幽州边境任“互市牙郎”，就是边境丝路贸易的掮客。《旧唐书》卷二百《安禄山传》记载，安禄山晚年身体肥壮，腹垂过膝，重三百三十斤，行步不太方便，但是却善于跳胡旋舞，他曾经在玄宗面前作胡旋舞，“疾如风焉”。为什么安禄山会胡旋舞呢？因为胡旋舞本来就出自他的故乡西域。粟特人的城邦国家如康国（今乌兹别克斯坦撒马尔罕）、安国、柘支（又称石国，今乌兹别克斯坦塔什干）的商人们，沿着丝绸之路东行，甚至大量迁居中国内地。安禄山家族就是其中一员。盛唐边塞诗人岑参有诗咏叹道：“美人舞如莲花旋，世人有眼

应未见……此曲胡人传入汉，诸客见之惊且叹……忽作出塞入塞声，白草胡沙寒飒飒。翻身入破如有神，前见后见回回新。始知诸曲不可比，采莲落梅徒聒耳。世人学舞只是舞，恣态岂能得如此。”中原地区的歌舞似乎不能与胡旋舞姿比美啊（“始知诸曲不可比”），如果杨贵妃要学，肯定是要学这种高级的歌舞了。

史籍中并没有杨贵妃善胡旋舞的记载，陈寅恪《元白诗笺证稿》认为，“此舞为唐代宫中及贵戚所爱好”，因而推断“太真既善歌舞，而胡旋舞复为当时所尚，则太真长于此舞，自亦可能。乐天之言，或不尽出于诗才之想象也”。陈寅恪也认为杨贵妃是擅长胡旋舞的。我觉得陈寅恪先生的这个推断很有道理。白居易是唐朝人，他的记载比《旧唐书》的成书时间还要早百年。他说贵妃擅长胡旋舞，其可信度丝毫不比《旧唐书》说安禄山擅长跳此舞为低。

我要进一步推测的是，杨贵妃未必会对大腹便便的安禄山有兴趣，但可以肯定的是，对于胡旋舞高手安禄山的舞技，杨贵妃一定是感兴趣的。美女对于善于歌舞的男子感兴趣，有一个旁证。《旧唐书·外戚传》记载，中宗安乐公主的驸马武崇训，有一个堂弟叫武延秀，“久在番中，解突厥语，常于主第，延秀唱突厥歌，作胡旋舞，有姿媚，主甚喜之”。后来武崇训被杀，安乐公主就主动要求嫁给武延秀。

安禄山是亲自在唐玄宗面前表演胡旋舞，并且得到了玄宗高度赞赏的。因此，与唐玄宗一起编排《霓裳羽衣舞》的杨贵妃，向安禄山学胡旋舞是很自然的事。唐代丝绸之路上传来的西域舞蹈有胡旋舞、胡腾舞、柘支舞，其中胡旋舞的表演者多是女演员。与之不同的是，胡腾舞则多是男演员。至于柘支舞，原是女子独舞，后来变成是女性双人舞。正如前引文所述，美男武延秀在突



厥生活很久，也善于表演胡旋舞，引起安乐公主爱慕。这样看来，安禄山生父突厥人、养父粟特人，他善于以女性表演为主的胡旋舞是不奇怪的。男子指导女子舞蹈，特别是做快速旋转的动作时，难免有肢体接触。大约因为这个缘故，就有了“或与贵妃对食，或通宵不出，颇有丑声闻于外”，这许多真真假假的流言蜚语。

“渔阳鞞鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲。”杨、安因为丝绸之路上的“胡旋舞”而结缘，但不能像白诗那样把乱离的责任推给“胡旋舞”。关键是唐玄宗沉湎于歌舞升平，荒废朝政，而胡旋舞高手安禄山却从未停止攫取权力的脚步。猝不及防的“安史之乱”令陶醉于歌舞享乐的唐王朝元气大伤。玄宗仓皇逃蜀，贵妃丧命马嵬坡。这个爱情故事终以悲剧结束，《霓裳羽衣曲》跳珠撼玉的辉煌、胡旋舞翩若游龙的舞姿也随之失传。今天，我们只能从文人墨客的吟哦中去追想盛唐气象的恢宏，发掘宫廷逸事的隐微。

五、佛曲与俗讲

西域宗教文化对于中土的影响是多方面的，下面，我们继续就佛教与音乐艺术的影响略举数端。

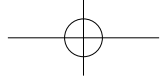
印度佛经宣讲，有梵呗念诵佛典，犹如吟唱，颇为吸引听众。佛典翻译成汉语，宣讲佛法，口诵汉语，如何达到“梵呗”念诵之效，是佛家必须面对的问题。为此，在对汉语的音声进行深入探究之后，学者们发现了汉语四声的规律，推动了汉语四声理论的创造。

《高僧传》卷十三载：“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为转读，歌赞则号为梵呗。昔诸天赞呗，皆

以韵入管弦。五众既与俗违，故宜以声曲为妙。”可见“梵呗”是指佛教徒以短偈形式赞唱佛、菩萨之颂歌，常常有乐器伴奏。这本是在印度宣讲佛经时的常用方法，所以也随着佛教传入中国而立即传入，初期来华僧人一般都善于梵呗以便传经，如东汉末年的安世高和三国时的康僧会。三国时期，梵呗在中国不仅已经流传，而且至少有“鱼山梵呗”“泥洹梵呗”“连句梵呗”等数种。据说曹植就擅长以梵呗制声为文，南梁僧祐《出三藏记集》卷十二和《高僧传》卷十五都记此事。

梵呗的乐律到底如何，今天已经不得而知。但是日本流传一种“声明”之学，讲声明之书被称为《鱼山集》，内容属偈赞类，各隶于一定宫调，一字之中又有高下抑扬，自具宫商，并用乐器，有横笛、笙、箏、琴、琵琶。所以向达推测，在日本仍有规律可寻的声明学可能就是梵呗之学的演化。而对日本声明学的上述描述，听起来又有似保持唐音余韵的泉州南管。梵呗的传入对人们认识汉语之四声所起的作用世所共知。汉语的平、上、去、入四声固然就有，但意识到它们的存在且明确把它们定为四声，则是受到梵呗这种抑扬顿挫的读经方法的影响。南朝时，在印度僧人的影响下，许多中国僧人掌握了梵呗这种读经方法而成为“善声沙门”。南齐武帝永明七年（489年），竟陵王萧子良召集善声沙门于建康（今南京），创制“经呗新声”，对汉语的四声进行了一次总结。此后沈约撰《四声谱》，周颙撰《四声切韵》，从而基本确立了中国的四声系统，四声系统的确立也为唐代格律诗平仄规律的摸索奠定了基础。

此外，唐代曾流行一种佛教音乐，称为“佛曲”。现在已经无从得知这种佛教音乐的具体形式，但可以通过文献中所存这种音乐的曲名，以及敦煌文献中发现的为这种音乐所配之歌辞，而对其



有一大概了解。“佛曲”传自西方，有宫调可以入乐，内容大多都是对诸佛、菩萨的赞颂，与汉魏时期的梵呗有些相似。《隋书·音乐志》记西凉乐中有歌曲《于阗佛曲》，可见佛曲在隋代已经随着西凉乐进入宫廷乐部。唐代的佛曲更多见，北宋陈旸《乐书》卷一五七记载收于唐乐府曲调中的佛曲就有《普光佛曲》《弥勒佛曲》《日光明佛曲》《大威德佛曲》等几十种。唐代南卓《羯鼓录》也著录了《卢舍那仙曲》《四天王》等十余种佛曲。但这些唐代佛曲现在只存有曲目而无内容。佛曲应是属于燕乐系统的一种乐曲。

敦煌藏经洞出土的唐代文书中，发现了一种名为“佛曲”的文学作品，事实上就是与佛曲相配合的歌辞，也是一种佛曲体的类似于词的文学。敦煌所发现的这类佛曲文学作品，从名称上看比《乐书》《羯鼓录》所著录的要复杂，有三种情况：第一种是纯粹的佛曲，只用于唱经劝世，与燕乐无关，如《悉昙颂》；第二种是佛曲被借用于燕乐，也就是只借用了佛曲曲调作为燕乐歌曲，而所唱曲词内容与佛教不一定有关，如《婆罗门曲》本为佛曲，但已进入唐代教坊而称燕乐曲调，则其歌词内容就不一定全与佛教有关；第三种是借用燕乐曲调甚至民歌曲调来表现佛教内容，如《五更转》《百岁篇》。敦煌佛曲的上述现象当然不是敦煌一地所出之特殊现象，而反映了作为一种艺术形式的佛曲在唐代民间流行过程中所发生的复杂变化。此外，《册府元龟》卷五百六十九记，天宝十三年（754年），曾将《龟兹佛曲》改为《金华洞真》，将《急龟兹佛曲》改为《急金华洞真》，从名称上看，佛曲形式可能已被道教吸收利用。从某种角度来说，这些变化也是文化发展过程中所发生的必然现象。

由佛曲可见，唐代僧人除转经唱导之外还能度曲，但这不是传经的唯一通俗方式。当时寺院中还流行“俗讲”，社会上喜闻

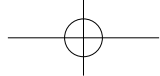
乐见，于是成为风尚。段成式《酉阳杂俎·续集》卷五《寺塔记》提到一位俗讲僧，这似是唐代作品最早出现“俗讲”二字。唐宋以来寺院讲经皆有定式，而“俗讲”一名就见其非正式讲经，旨在以浅显辞意教化一群不登大雅之堂之人。不过，唐武宗会昌时寺院也曾奉敕开讲，宝历时唐敬宗亲临礼听，一方面可知“俗讲”的吸引力无远弗届，另一方面可以推想其开讲时也应有所庄严仪式。法国国家图书馆馆藏伯希和敦煌遗书编号 P.3849，正面为京兆杜友晋撰《新定书仪镜》及黄门侍郎卢藏用《仪例》一卷叙，纸背文字一为《佛说诸经杂缘喻因由记》，一为俗讲仪式并附虔敬斋法及讲《维摩经》仪式，正是俗讲具备程式的明证。

099

僧人唱导时需有话本，俗讲中也需有话本。敦煌所出俗讲话本大体可分为三类：一类是标题为“押座文”者，一类是标题为“变文”者，一类是铺陈《维摩经》故事诸篇者，而这一类就是讲经文，大约为唐代俗讲话本之正宗，变文和押座文为其支裔。讲经文大都引据经文，偈语末总收以“××××唱将来”之格式，通常讲述《维摩经》全经，只摘述一段故事的较少。此类俗讲话本后来发展为一类通俗文学作品，其体裁为韵散间用，内容则从敷衍佛经扩展至搬演史传。

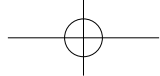
讲经文的“讲”实际上是转读唱导，即梵呗。今日传世之俗讲话本如《敦煌零拾》和《维摩经押座文》，或在某处注“观世音菩萨”、“佛子”，或写“念菩萨佛子”、“佛子”，指唱至此处应由会众同声唱偈。这证明俗讲话本杂有转读成分。但俗讲是对唱导的通俗化运用，唱导的内容是以譬喻说理为主，俗讲则根据经文讲故事，针对不同层次的听众，目标同在化俗。

从讲经文到变文，则是佛经宣讲进一步通俗化的标志。为增强化俗作用，讲经文时逐渐采取民间流行之说唱体，变文正是此类。



说唱体的变文之渊源当于南朝清商旧乐中寻求，因为自汉至南朝，旧乐自有“变歌”，属于清乐。唐代变文可以用管弦演奏，唐末吉师老《看蜀女转昭君变》一诗即体现出变文的音乐成分，可能正是出自清商旧乐中的变歌一类。

佛教俗讲对于宋代开始兴起的各类“说话人”有直接影响，敦煌所出多写于五代的俗讲文学作品表明这种联系。唐代讲经文流变为宋代说经，历史题材的变文成为说话人讲史书一科之先声，俗讲文学的直系子孙则是弹词宝卷。大约由于俗讲的宣传效力出众，南宋将其与吃菜事魔者讲经与俗讲一并视为左道论处，此见于《佛祖统纪》卷三十九引良渚《释门正统》述南宋理宗时期（1205—1264年）的一段话。宋以后俗讲不见于史册，恐怕与它不再是受官方认可的宣教形式有关。

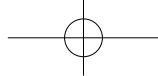


第三章

景教入华： 唐代的基督教与《大秦景教流行中国碑》

基督教的源头是犹太教，犹太教及其经典的创作离不开以色列亡国之后的那段“巴比伦之囚”的苦难岁月。亚述帝国（前 935—前 612 年）灭亡后，新崛起的巴比伦王国的国王尼布甲尼撒二世（约前 635—前 562 年）是一位军事天才，他不仅为所娶的米底公主建造了“空中花园”这一世界奇迹，而且还干了一件惊天动地的事——率军攻陷耶路撒冷，灭亡了犹太王国，把数以万计的犹太精英押解回巴比伦，圈禁在一起，史称“巴比伦之囚”。此前，尼布甲尼撒二世还几次俘虏犹太人到巴比伦。公元前 538 年，波斯帝国消灭新巴比伦王国后，波斯国王居鲁士允许四万多犹太人重返耶路撒冷，建立自治性的神庙城邦国家。“巴比伦之囚”对于犹太教的宗教改革影响甚大，主要体现在吸收了犹太人在古巴比伦的聚居生活体验以及当地流传的波斯古代宗教的影响，完成了《摩西五经》的编纂。

至于“巴比伦之囚”事件千年之后的“景教入华”，则是丝绸之路上中西交流的一件大事。这中间经历了太多的政治和宗教变迁。犹太教在罗马帝国演变为日后的基督教，而且流传到中东，而伊斯兰教的创立也挤压着中东地区原有的宗教。景教徒就



是入华古波斯教会的基督徒的自称。为什么叫作“景教”呢？有学者认为“景”字有光明、伟大之意，表达了基督教的理想，如晚明李之藻训释，“景者，大也，炤也，光明也”^[1]。但更有可能的恐怕是“景”字与“Christian”一词的叙利亚文“klystyd'n”（或“krestyane”）有关，因为景教入华之时，波斯教会仍以使用叙利亚文为主。^[2]

一、《大秦景教流行中国碑》与景教入华

102

关于景教传入中国的最重要材料，就是明天启五年（1625年）在陕西西安西郊无意中发掘出的《大秦景教流行中国碑》（现藏于西安碑林博物馆）。此碑高约2.79米，宽0.99米，厚0.25米，重约2吨。碑的上端刻有十字架，两旁有莲花云霓，碑铭正文共1780个汉字，计32行，每行62字，碑阴无字。碑底与左右两侧有以叙利亚文镌刻的70多位景教僧侣的名字，其中62位僧侣还镌刻有汉文译名，并有叙利亚文的职务名称，人名之前都冠以僧字。据碑文内容，此碑撰写者为“大秦寺僧景净”，书刻者为“朝议郎前行台州司参军吕秀岩”（有人说此吕秀岩即大名鼎鼎的吕洞宾），碑立于唐建中二年（781年）。碑文的内容可分为两部分，第一部分是序文，首先简要介绍景教的基本信仰，然后详述自景教僧阿罗本于贞观九年（635年）到长安立足直至此年将近150年间，景教

[1] 李之藻，《读景教碑书后》，收李之藻辑刻《天学初函》，台北：台湾学生书局，1986年，第82页。

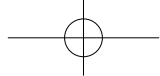
[2] 关于唐代景教之“景”的解释，以及景教会是古波斯教会，而不应该称为聂斯脱利派的相关辨析，参见：吴莉苇，《关于景教研究的问题意识与反思》，刊《复旦学报》，2011年第5期，第95—105页。

在中国的发展情况。第二部分是颂词，以韵文写成。景教碑被发现后很快受到中外人士的重视，明末来华的耶稣会士将《大秦景教流行中国碑》译为西文传到欧洲，在基督教世界激起巨大反响。

据碑文所载，可以略知景教的流传情况。贞观九年（635年），大秦国上德阿罗本携带经籍至长安，受太宗礼遇，宰相房玄龄将其迎入宫内，译经传道，称波斯经教。三年后，即638年，太宗下诏准其传授，并由政府资助在长安义宁坊造景教寺一所，度僧二十一人。高宗时景教发展到高潮，“法流十道”，“寺满百城”，在诸州各置景教寺，并以阿罗本为镇国大法主。武则天时期，景教发展受挫，此时佛教处于独尊地位，并且与其他宗教发生冲突，即碑文所言“圣历年，释子用壮，腾口于东周”之事。但幸有罗含、及烈等竭力维持。睿宗时期，长安一些儒生也毁谤和耻笑景教，玄宗登基后，恢复宽容宗教政策，令宁国等五王亲临景教寺院，建立坛场，修缮寺院，并让高力士给景教寺院送去五位先皇的画像，安置在寺内，又赐绢百匹，景教由是复兴。

天宝三年（744年），景教僧佶和自大秦新来长安，玄宗命其与寺主罗含及普论等其他17位景教僧一起到兴庆宫修功德。次年又下令：波斯经教出自大秦，两京及天下诸府郡波斯寺改称大秦寺。玄宗并亲题寺院匾额。景教碑文对此高度赞扬。安史之乱爆发后，肃宗于灵武等五郡重立景寺，此后的代宗、德宗也都很支持景教。代宗每逢自己的降诞日，还常赐膳饌与景教僧。

阿罗本来华路线有陆路和海路两说。陈垣为代表的一派持海路说，以景教碑文中“望风律以持艰险”一句为凭；冯承钧为代表的一派持陆路说，以碑文中“帝使宰臣房玄龄总仗西郊，宾迎入内”一句为凭。从德宗时杨良瑶从长安到广州走海上丝绸之路前往西亚来看，这两条路线并不矛盾。



《唐会要》和宋敏求所著《长安志》中对唐代景教的流行情况也都有记载，所述内容基本与景教碑上的记载一致。关内道、陇右道、剑南道、河南道、岭南道都有景寺或景教徒活动。

长安地区的景寺有景教碑可证，而陕西周至大秦寺的遗存到宋代仍然可见，苏轼曾于仁宗嘉祐七年（1062年）到陕西凤翔任职，当时出游大秦寺并赋诗留念（《苏东坡诗集注》卷二）。周至大秦寺到金章宗时仍有遗迹可寻，承安四年（1199年），杨文翼出任陕西东路兵马都总管判官时曾访大秦寺遗迹，并题诗一首，即《大秦寺》（元好问《中州集》卷四）。周至大秦寺建于永徽元年（650年），位于周至县城东南三十里的塔屿口。原址现存一塔，建于781年，周长44米，高35米，位于半山坡上，有人认为这是景教依托或仿仿佛塔的一个证据，另有人认为这本来就是佛塔，无关景教。20世纪初，西安城郊金胜寺（又称崇仁寺）仿制了《大秦景教流行中国碑》，有人以为此寺就是当年的大秦寺，明朝景教碑正是出土于此。另有人以为景教碑出土于周至大秦寺，后被移于金胜寺。因景教碑出土实况的记录含糊不清，此问题现仍未决。

唐代四川也有大秦寺，有记载云：“石笋，在衙西门外，二株双蹲，云真珠楼基也。昔有胡人于此立寺，为大秦寺。其门楼十间，皆以真珠翠碧，贯之为帘。后摧毁坠地，至今基脚在。每有大雨，其前后人多拾得真珠瑟瑟金翠异物。今谓石笋，非为楼设，而楼之建，适当石笋附近耳。盖大秦国多璆琳、琅玕、明珠、夜光璧。水道通益州永昌郡，多出异物，则此寺大秦国人所建也。”^[1]此外，唐文宗太和三年（829年），南诏权臣王嵯颠率兵破蜀，大掠成都而还，次年李德裕为西川节度使，一一勘查被南诏劫掠之人的姓名，

[1] 吴曾，《能改斋漫录》卷七《事实·杜石笋行》，上海：上海古籍出版社，点校本1984年版，第190页。

访查结果包括“成都郭下成都、华阳两县有八十一人。其中……医眼大秦僧一人”^[1]，这也证明成都一带有景教僧人活动。有学者推测，贩卖珠宝可能是景教僧人的兼业，所以成都大秦寺僧应该常往来于四川、云南乃至缅甸之间，并可能以贸易为契机把景教传入云南。

《资治通鉴》记载，唐僖宗乾符三年（876年），景仙为西川节度使高骈主持筑城事务，既不妨碍百姓耕种，还能又快又好地完成工程，有让景仙假托“游行”（传教）而代唐出使南诏，论及以唐公主和亲之事。^[2]景仙很可能正是景教僧，而南诏王不拜唐使拜景仙，可能旁证了南诏有景教流传，且景教僧地位颇高。而且，明人杨升庵的《南诏野史》于此之外还记载说，景仙出使次年，南诏王世隆便死于越雋（今四川西昌）景净寺。

2006年洛阳出土的唐代景教石刻残幢证实了唐代洛阳有景教寺院大秦寺，建幢题记提到“大秦寺寺主法和玄应，俗姓米；威仪大德玄庆，俗姓米；九阶大德志通，俗姓康……”。题记所披露的景教信众群体则是东来的粟特聚落，又提到是景教僧清素兄弟等以“经幢”方式为所亲追荐于墓所，此举明显有效仿当地佛教风俗的成分。近年洛阳出土的景教徒花献及其妻安氏墓志，揭示了洛阳景教徒的粟特背景以及他们与佛教徒之间的互动关系。^[3]

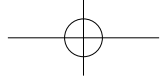
二、景教在唐朝的组织体系

唐代景教碑上的古叙利亚文铭刻表现出唐代中国景教会的组

[1] 《李德裕文集校笺》卷十二《第二状奉宣令更商量奏来者》，北京：中华书局，点校本2018年版，第249页。

[2] 《资治通鉴》卷二百五十二。

[3] 毛阳光，《洛阳新出土唐代景教徒花献及其妻安氏墓志初探》，《西域研究》2014年第2期，第85—91页。



织与制度。波斯教会与西方教会都实行监督制（亦译“主教制”），分三级八品。第一级为监督，分三品：教务大总管或总主教；大主教；主教。第二级为司祭，分两品：司祭或司铎；副司祭。第三级为执事，分三品：助祭；佐祭员；读经师。唐代景教会的体制与此不完全相同。景教碑叙利亚文部分对于宗教职称所记甚详。碑底即中文碑文下方以叙利亚文记主建碑者（伊斯）的籍贯其人、其父及其子的教职，建碑原因，还提到行通的教职。左右两侧叙利亚文题名的景教士共 70 人，左侧 41 人，其中有 5 人无汉名，右侧 29 人，其中 3 人无汉名。

中国被认为是波斯教会的海外大主教区之一，因此当有“大主教”之职，但景教碑所记载的诸僧职务并无此职。大体已被认可为当时中国景教会最高领导人的景净，其头衔为“教父”（或“长老”）。早期基督教史上，此词通常指在神学上具有权威的古代基督宗教著述家。这大约说明当时中国的教务情况暨教众规模还不足以构成一个真正的大教区，所以并未正式设立大教区，性质可能类似后来天主教各修会的传教区。朱谦之吸收方豪意见，把唐代中国景教会组织分为十级：第一级，教务大总管，碑上题“宁恕”，波斯教会第二十四任总主教（774—780 年在任），建碑时实已去世。第二级，教父，景净一人。第三级，主教，曜轮一人。第四级，乡主教^[1]，景净（兼）、伊斯、景通等四人。第五级，教正，玄览等两人。第六级，牧师，灵宝和惠通两人。第七级，司铎/长老，究竟有多少人，各家学者意见不一，有谓三人，有谓十八人，有谓三十一人。第八级，修士并兼司铎，四名，其中有汉名者两

[1] 乡主教是 3 世纪末以前于叙利亚和小亚细亚兴起的乡村教会的领导人，理论上与城市主教平等。西部没有单独的乡村教会，因乡村教务自始至终受城市主教监管。东方教会则沿袭乡村主教的传统称谓。

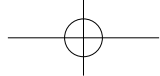
人，为崇敬与延和。第九级，博士，一人，即玄览，此职亦可译为编史员或教师，景教似设有学校。第十级，守墓，一人，无汉名。但碑上还有四十人有名而未署职务，由于对古叙利亚文释读的歧义，这四十人中有三人，其名字的一部分被一些学者认为也可译为宗教职务，若如此，则又增三级职务：执事、寺守和读经师。

景教碑亦反映出在华景教神职人员分修院修士和在俗神职人员两类，前者在碑文中称“清节达娑”，后者称“白衣景士”。白衣景士至少从乡主教这一级以下就可以娶妻，长安京都乡主教伊斯便有子，即灵宝。景教碑著录的清节达娑人数极少，仅四人，并且兼任司铎，这一点与中世纪的西方教会的修士不同。

唐代文献中还出现了拂菻“大德僧”，“开元七年正月，（拂菻）其主遣吐火罗大首领献狮子、羚羊各二，不数月又遣大德僧来朝贡”（《旧唐书》卷一百九十八），天宝元年（742年）“五月，拂菻国王遣大德僧、新罗王并遣使来朝”（《册府元龟》卷九百七十一《外臣部·朝贡四》）。这些僧人是因为阿拉伯人入侵而被拜占庭帝国作为使节派来唐朝求援的。以往人们多直接将拂菻大德僧与景教僧等同，其实，他们未必是同一群基督徒。

三、景教文献及其传播特点

景教在唐代的成功传播，得益于唐代社会开放、经济繁荣的大背景。中唐以后，随着唐王朝日趋衰落，盛唐气象日落西山，始终具有外来宗教形态的景教也难免生存环境恶化。唐武宗灭佛兼明令禁止在社会上颇有影响的其他几种外来宗教，景教自不能幸免。不过，景教在唐朝的成功与失败也不能完全从社会背景找原



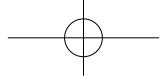
因，其自身的发展策略和发展方向亦有重要干系。

首先，景教入唐后积极谋求官方认可，这是它一度成功发展的重要条件。其东来之初就借用道教概念向太宗阐明教义，以迎合太宗崇道之好，太宗肯定其教玄妙无为之后，便同意其在义宁坊设寺传教。如《唐会要》卷四十九《大秦寺》所录贞观十二年（638年）造寺诏文所言：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。波斯僧阿罗本，远将经教，来献上京，详其教旨，玄妙无为，生成立要，济物利人，宜行天下。所司即于义宁坊建寺一所，度僧廿一人。”《大秦景教流行中国碑》的记述则表明从唐太宗到立碑时的唐德宗，历代最高统治者除武则天外，几乎都对景教表示好感。而自小王舍城（巴尔赫，位于吐火罗，非北印度王舍城）来到中国并出资镌刻景教碑的景教徒伊斯，在安史之乱时期还曾在郭子仪的朔方军效力，为平乱做出贡献，因此也得到肃宗“于灵武等五郡，重立景寺”的回报，伊斯本人官至金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监等。不过，景教徒在与朝廷打交道方面似乎不够成熟，这制约了他们在华进一步发展。伊斯等景教徒活跃在助唐平叛的前线，然而在敛钱供军需这个关键问题上，以神会为首的佛教徒比以伊斯为首的景士做出了更大贡献。《宋高僧传》卷八《神会传》称神会大力度僧，将所得僧税缗供应军需，对代宗、郭子仪收复两京有直接帮助。这笔度僧钱已经使景教徒相对于佛教徒黯然失色，而神会更懂得利用这次机遇来提高本教派的地位，他通过郭子仪向代宗为其禅宗初祖菩提达摩请谥，并获成功。伊斯却不懂得借助自己有功于朝廷的时机为其来华初祖阿罗本请谥，或者是尝试了却因手段不够而未能成功，总之失去了一次使本教派地位大大提高的机会，也为会昌灭法时遭官方彻底取缔留下隐忧。

其次，景教入华后在教义阐释上奉行一定程度的“本土化”政

策。景教徒重视翻译景教经典，并大力借助佛道名词和儒学思想进行表述。敦煌藏经洞中发现七种中文景教文献，其中《尊经》说汉文景教经典曾达三十五种，可惜多已不存。敦煌的七种文献，按撰写时间依次为《序听迷诗所（诃）经》《一神论》《大秦景教宣元本经》《大圣通真归法赞》《志玄安乐经》《大秦景教三威蒙度赞》《尊经》。《序听迷诗所（诃）经》《一神论》《大秦景教宣元本经》《志玄安乐经》属经文类；《大圣通真归法赞》《大秦景教三威蒙度赞》属颂赞类；《尊经》属经录或教名录。

《序听迷诗所（诃）经》共 169 行，2 830 字，为基于《圣经》文本的基本教义作品，涉及唯一真神的性质、反对偶像崇拜、摩西十诫、爱人如己、耶稣出生与受难等内容，其中译耶稣为“移鼠”，约译于 635—638 年间，可能是现存最古老的汉文景教经文，有人推测译者就是阿罗本。《一神论》有 7 000 余字，强调天地万物为一神创造并主宰，其中“世尊布施论第三”与《新约》相合处较多，约译于唐贞观十五年（641 年），译者可能也与阿罗本有关。该经将耶稣译作“翳数”或“圣主”，上帝译为“一神”、“天尊”或“一神天尊”，圣灵译为“净风”，天使为“飞仙”，撒旦译为“娑多那”。《大秦景教宣元本经》敦煌残卷仅存卷首十行和卷末三十行，且脱字较多。经文主要讲“法王”（耶稣）在大秦国那萨罗城（拿撒勒）讲法之事。据该经经末所记，写于开元五年（717 年）。此时距阿罗本来华已 82 年，据景净刻景教碑尚有 64 年，可知此经撰述者非此二人。该经将耶稣译作“法王”或“景通法王”，称圣父为“空皇”，称信徒为“觉众”。2006 年洛阳出土的景教经幢上所刻正是《大秦景教宣元至本经》，与敦煌本相比，可知敦煌本题记少一“至”字。洛阳经幢被拦腰砸断，仅存上半部，但也已补足敦煌本许多缺失的内容，使我们对此经面貌有较完整的认知。《志



玄安乐经》有2600余字，叙述耶稣给门徒西门讲道，耶稣译作“无上一尊弥施诃”、“一尊弥施诃”、“无上一尊”，西门译为“岑稳”。此经属撰述，而非翻译。约生成于晚唐，作者恐是景净。

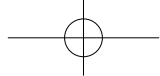
《大圣通真归法赞》属赞美诗，经末注明写于唐开元八年（720年）五月二日。称真神为“大圣慈父阿罗诃”，圣徒约翰为“瑜罕难法王”，以色列国王大卫为“多惠法王”，信徒为“善众”、“法徒”。这些译称与《尊经》中一致，难免不让人推测两个文本问世时间相近，尽管人们通常认为《尊经》产于晚唐。另一颂诗《大秦景教三威蒙度赞》共44行，309字，写于公元800年前后。称真神为“慈父阿罗诃”，称三位一体是“慈父明子净风王”，与景教碑称呼相同或相类。称救主基督是“常活命王”，耶稣是“大师”、“大圣”、“大圣子”和“弥施诃”。

《尊经》在现存景教文献中具有独特地位，因为存世的360字表明它是一篇关于景教汉文文献的史料。除了在篇首明确地提到“三身同归一体”，圣父（“妙身皇父阿罗诃”）、圣子（“应身皇子弥施诃”）、圣灵（“证身卢诃宁俱沙”）及众先知和门徒，其主体部分是基督教经典名录，据称其中有三十多部已译为汉文。

敦煌出土的七种文献（含洛阳本《大秦景教宣元至本经》）和景教碑颂文都毫无隐晦地显露对佛道概念的借用，几部经文连撰写格式都是佛经说法的格式，更不用说以“法王”称呼三个位格，用佛教的因缘色空来解释基督教教义，套用法身、报身、应身概念解释三位一体。当然也有对儒学概念的借用，如将圣父和圣子称为“皇父”和“皇子”。景教似乎尤其迎合儒家实用理性，景教碑文赞颂大唐皇帝宽待景教的部分格外体现出景教对儒学君父观念的妥协。有人特地分析景教碑颂文，因为此篇中碑文不到两千字，却引用《易》三十处，《诗》三十处，《春秋》二十处，还有一百五十

处涉及儒学经书，一百多处涉及史书，三十处涉及子书，此外还有道教名词（如“上德”及“真寂”），佛教名词和概念则可谓比比皆是，如“妙身”、“慈航”、“僧”、“法天”、“普度”、“世尊”，又如真性、无为、修道、染净、供养、住持、种性、因缘、常住、妄见、假名、应身、非人、清静、证、识、劫、业、色、受、种、受持、诸法、宝法、空昧、慧力、法海、染污、大慈大悲等。而洛阳出土的《大秦景教宣元至本经》在粟特景教徒中发挥着佛教《陀罗尼经》的功能，被作为祈福消灾之文，刻于佛教形式的经幢上，粟特景教徒的佛化特征可见一斑。凡此种种，再加上基督教看重彼岸的教义本来就与佛教相似，的确让人揣度景教所传之道恐怕很难让唐人将其与佛教大乘空宗区别开来。因此，有人认为，景教传播失败的内在原因就是它佛化过度、依赖世俗政权过度，已然到了病入膏肓的程度，从而丧失其教义的独立性和组织的独立性，也就丧失了作为一种来华新宗教的独立面目。

顺从世俗统治者绝不是景教来到中国才产生的特性，而是其一贯生存之道。唐朝政府对宗教的实用主义取向在本质上与萨珊波斯和阿拉伯政权并无差别，这三个政权都是在国内和国际环境较为安定而基督徒（及其他宗教信徒）又有可用之处时，愿意容忍这个少数派群体。而一旦政治力量发生变化，统治阶层自觉忧虑不已，首先成为政治牺牲品的都是少数派群体和少数派宗教群体。景教的成败的确与唐朝政府的态度有直接且重大的关系。入唐景教能够风光一时，与其政治性世俗化行为关系密切。除伊斯在肃宗时所为之外，据景教碑文所记，早在开元年间，就有“僧首罗含、大德及烈，并金方贵绪、物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽”。但是一个靠政府宽容而生存的少数派群体，绝对禁不起政府的刻意铲除。所以，会昌灭法事件就成了对景教和其他“夷教”的致命打击。



四、景教对唐代社会的影响

唐朝政府始终坚持景教等西亚宗教只能作为“夷教”存在，不允许或至少不支持其向唐人传教。文献记载的长安景寺均位于胡人聚居区，景教徒多是来自波斯和中亚的外国人，如西安出土的波斯人李素及其妻卑氏墓志、1955年西安西郊三桥出土的米继芬墓志、晚唐波斯人李珣兄妹的生平以及2006年洛阳出土的粟特景教徒石刻都表明了这种情况。

112

当然，政府禁止夷教在华人社会传播，并不能阻止这些外来宗教在民间传播，以景教而论，虽然证据不充分，但毕竟有迹象表明唐宋时期在中国内地确有本土景教徒。但是，在民间私下传播的景教被民众理解为什么，这又涉及景教教义、教规的表达方式问题。以此而论，景教明显甚至过度的佛化诠释法，的确应该被视为致命伤，亦即接受景教的华人恐怕只是把它视为佛教的某一派。非但华人，洛阳的粟特人景教寺院及其刻了《大秦景教宣元至本经》的经幢，包括前面提到的花敏及其夫人安氏墓志，都充分表明对各种宗教皆有感情的粟特人已经表现出对宗教的混合性认知。在经受政府打击之后，景教更以进一步牺牲其自身特性为代价而得以生存下来。

在唐代袄教、摩尼教、景教等三夷教中，以景教在中国留下的影响最小。景教在民间私下传播的成果尤其难以考察，因为其面目有如佛教而难以辨识其独立影响。但是，作为传教工具的某些实用技术（即“方伎”）在入唐初期就引起国人注意，比如天文学、医学、机械制造等。

开元二年（714年）景教僧及烈曾在广州为政府制造“奇器异巧”，这被看作与晚明耶稣会士知识传教策略相似的做法。尤其是

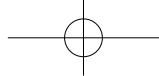
景教僧的医术在社会中较有影响，陈垣最早指出这一点：“景教于当时文化，无何等影响，惟以医道之例，由来甚久，唐书诸王传有僧崇一医愈唐玄宗兄之事。余承认此僧为景教僧，有种种证据。杜环《经行记》亦云‘大秦善医眼及病，或未病先见，或开脑出虫’，聂斯脱利派固以医学著名也。”^[1] 医学史专家马伯英曾考证，中医用杉木皮作为夹板治疗骨折的方法是景教僧传入的。新近又有学者考证为高宗治愈眼疾的秦鸣鹤亦为景教僧。林悟殊在《中古三夷教辨证》一书论景教的部分中推测，为鉴真和尚治疗眼疾的胡人也是大秦景教僧。

而景教入华后将慈善事业作为行教的一个重要手段，治病正是其中之一，《大秦景教流行中国碑》中有明确记载，“每岁集四寺僧徒，虔事精供，备储五旬”，不仅对饥寒者予以衣食帮助，而且还“病者疗而起之，死者安而葬之”，给予医疗和丧葬的帮助。《志玄安乐经》用治病为喻来说明教理，提到的很多治病方法被马伯英先生认为来自古希腊与古罗马。因此，有学者提出，从古代中西医学交流的角度去发掘景教在中国社会的文化遗痕，或有可为。

“景教方伎化”这个推断，不禁令人想起晚明前清天主教传行中国时的状况，中国士人所乐于接受和容易接受的，正是传教士用作传教工具的科学知识、医学知识等“方伎”，而天主教思想在儒家社会本就传播不易，一遭政府禁绝，则难觅踪影，命运与唐代景教十分类似。

景教被武宗取缔后，曾在相当长一段时间里奋力求生，但主要迹象保留于河西和西域这类五方杂处的边远地区。敦煌藏经洞中发现的多种景教文献，表明在藏经洞封闭之前（约11世纪前半

[1] 陈垣，《基督教入华史略》，《陈垣学术论文集》第一集，北京：中华书局，1980年，第85页。



期)，敦煌一直还有景教徒活动。近年在莫高窟北区 B 105 窟发现的一个铜十字架，有人断其为宋代遗物。会昌灭佛后景教有向佛道转化求生存的情况。阿拉伯旅行家阿布才伊特记载 878 年黄巢攻占广州一事时称：“唐末黄巢之乱，因贸易而到广府的回教徒、犹太教徒、基督教徒、巴尔施人^[1]等十二万人，皆死于难。”这里的基督教徒都属于什么派别，无从考证，是否会如穆斯林那样因为贸易而驻留广州进而到达中国其他地方，甚或发展信徒，更加渺不可闻。

五、唐代以后的景教：元代的也里可温

7 至 10 世纪，虽然波斯沦陷于阿拉伯人之手并开始了伊斯兰化进程，但波斯的基督教会却在中亚地区取得丰硕成果。主要是因为一些游牧部落纷纷归信基督教，甚至西伯利亚的贝加尔湖地区也出现了基督徒。

唐亡之后，五代宋元时期在欧亚大陆北方传教的基督徒，先后被称为“迭屑”和“也里可温”，前者是波斯语中基督徒的称呼，后者则来自蒙古语，是从《大秦景教流行中国碑》中“阿罗诃”一词转音而来。“阿罗诃”则是叙利亚语“Alāhā”的音译，意即唯一真神。

波斯教会原本在 10 世纪后迅速衰落，主要原因是受到穆斯林的挤压。蒙古人征服欧亚大陆期间，西亚的基督教势力有所恢复。伊利汗国创建者旭烈兀的王妃、蒙哥汗（元定宗）的王妃以及旭

[1] 中译者将巴尔施人释为“袄教徒”，实际应是移居印度的波斯琐罗亚斯德教徒。

烈兀和蒙哥的生母（托雷的王妃）均为虔诚的景教徒。1258年旭烈兀攻陷巴格达时，波斯教会受到庇护，哈里发及八十万穆斯林被杀。旭烈兀征服波斯后，基督教徒得以反过来迫害穆斯林。第八十二代总主教被指定由出生于归化城（今呼和浩特）的马可接任，改名雅八·阿罗诃三世，可见蒙元初期政治势力与波斯基督教会势力结合之紧密。

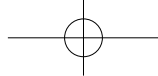
然而当统治中亚和西亚的蒙古统治者转而归信伊斯兰教后，基督教徒的命运又生大变，并遭受毁灭性打击。14世纪末摧毁察合台汗国并在中亚和西亚大肆扩张的帖木儿是一位狂热分子，他以征服全世界为己任。他在征服过程中，对于不肯改宗伊斯兰教的人极尽残酷之事。

与之相反，在元朝本土，基督教徒的境况要好得多。

早在成吉思汗崛起之前，分布在阿尔泰山附近的克烈部和河套以北的汪古部是崇信基督教的两大部落。20世纪30年代，考古学家在汪古部居地、今内蒙古四子王旗乌兰花西南发现一块《耶律公神道之碑》，其上有“耶律公……西域帖里薛人”之语，而“帖里薛”也就是“迭屑”。因克烈、汪古两部信奉基督教声名盛著，马可·波罗曾附会说，克烈部首领王罕为当时基督教世界传说的东方长老约翰，^[1]而马可·波罗这个观点直到17世纪还在深刻影响欧洲人。此外，从契丹边地西迁中亚的浑部、乃蛮部，居于辽东地区的乃颜部、回鹘，西迁后居于天山南北的一部分畏兀儿人等，也都信奉基督教，而克烈王王罕就是信奉基督教的乃蛮王屈出律之弟。

成吉思汗崛起后，先后兼并这些信奉基督教的部落，其部民又随元朝军队散居各地，于是基督教又一次复兴。元代黄溍《马

[1] 冯承钧译，《马可·波罗游记》，上海：上海书店出版社，2001年，134页。



氏世谱序》记载辽时移居临洮地区的汪古部马氏家族之家世，称：“马氏之先，出西域聂思脱里贵族。”^[1]这大约是中国古代文献中唯一出现“聂思脱里”（即聂斯脱利）字样的地方。然而在同一地区传教的雅各派是不惮于使用该词指称波斯教会信徒的。这种混淆或可表明波斯教会和雅各派同在一地活动的状况。

基督教在元大都有很大势力，这些基督教徒被称为“也里可温”。元朝后期来华并在元大都建立天主教主教区的方济各会士约翰·孟德高维诺就注意到这一点，他说聂斯脱利派势力大到可以将人投入监狱。元朝中后期，罗马天主教的方济各会士也来华传教并取得发展，元朝人有时也把他们称为也里可温。这应该可以说明，两派尊奉的神和礼仪习俗在旁人眼里都差不多。

116

曾出使罗马教廷和西欧的列班·扫马（出使时已改宗天主教），就是出生在今北京的畏兀儿族景教徒。上面提到的那位出生于今呼和浩特的畏兀儿人马可，后来成为本派总主教（晚年改宗天主教）。1330年，西亚索尔坦尼亚的大主教宣布当时中国北方的景教徒已约三万人，并说他们相当富裕，还在朝廷担任各种官职，享受很多特权。可见元朝景教主要是在社会上层流行，到忽必烈去世前，景教已成为蒙古贵族中的主流宗教。1253—1255年，出使蒙古的方济各会士威廉·鲁布鲁克于1254年4月停留哈刺和林，在这里听说契丹有十五座城市中有景教徒，西京（今大同）有一个主教区。

随着蒙古军队南下，景教也被传播到江南地区，比如伯颜的南征主力军阿速（即阿兰）与钦察两部就以信仰基督教出名，其中很多人后来定居江南诸地。《元史》卷九十九《兵志二·宿卫》载，

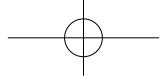
[1] 黄溍，《金华黄先生文集》，卷四十三，续稿四十，四部丛刊本。

镇江附近之镇巢在被阿速军攻下之后，因阿速军损失惨重，至元二十三年（1286年），元廷将此城七百降户赐给阿速军充为万户，可知阿速部属当有不少留居镇巢。钦察部的完者都家族则是平宋战争之后因军职而世代侨居江南的一例，而类似情况者应当不少。军事性移民使作为外来宗教的也里可温能在短时间内于中原乃至江南迅速发展，平定中原之后则又因陆海商贸关系吸引大量外国基督徒从西北陆路或南方海路来到中国，使中国境内基督教派的构成和发展更加多元化，但此时仍以景教徒为主。

当时在江南传播景教的最主要人物是出生于撒马尔罕的景教徒（很可能出身于景教世家）马薛里吉思，他于至元十四年（1277年）任镇江府路总管府副达鲁花赤，任期内先后在镇江、丹徒、杭州建七座教堂。建成之后，朝廷还应丞相完泽（克烈部人）之请，拨赐江南官田三十顷，益置浙西民田三十四顷，为七寺常住。^[1] 马可·波罗也称当时的蒙古、甘肃、山西、云南、河间、福州、杭州、常熟、扬州和镇江等处都有景教徒及其教堂。如今北京保留下来的仅有房山三益山十字寺遗址。

元朝政府一度尊崇景教，至元二十六年（1289年）在中央设有专门的管理机构崇福司从二品，位列掌管佛教的宣政院之下，与掌管道教的集贤院同秩，在地方则设崇福司分司机构也里可温掌教司。景教发展迅速。《元史》记载，延祐二年（1315年），全国的也里可温掌教司达七十二所，崇福司改为崇福院。元代景教徒有孝子、良医和文臣学士。政府对他们有诸多优待措施，如停军籍、蠲除徭役、豁免租税，不过这些优惠也适用于其他教派。《元典章·礼部六》记载了大德八年（1304年）江浙行省温州路道教

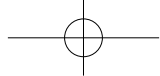
[1] 马薛里吉思任职年代参见《至顺镇江志》卷九《僧寺·大兴国寺记》，但同卷《人材隐逸侨寓传》称马薛里吉思任此职是在至元十五年（1278年），关于这个问题，学界仍无定论。



徒与也里可温关于人口户计和入朝祝赞位次的一次争执，反映出温州路的也里可温已发展到相当规模，能够“创立掌教司衙门，招收民户，充本教户计”，并足以令道教徒利益受损。但元代总体的宗教政策是在各教间保持平衡，当初马薛里吉思在镇江金山地区建聚明山、云山二寺，并在山下置公共墓地，结果引起佛教徒不满，两派相争的结果是至大四年（1311年）五月，政府下令拆毁十字寺的十字，绘塑佛像，并更名为般若院，还令“也里可温子子孙孙勿争，争者坐罪以重论”^[1]。

元代景教徒虽多，却主要是蒙古人和色目人。由于元代推行等级制度和民族歧视政策，景教并没有因为在统治阶层那里得到重视而深入中国主流社会，迄今尚未发现任何与元代有关的基督教的汉文译经，但不排除其民间发展。因此，随着元朝政权的结束和明太祖厉行清除夷狄影响的政策，景教再一次在中国社会销声匿迹。

[1] 《至顺镇江志》卷九《僧寺·大兴国寺记》。



第四章

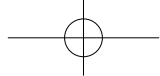
中古丝绸之路上的粟特商人

在欧亚大陆的通商活动中，中亚地区极具枢纽作用。在以今乌兹别克斯坦的撒马尔罕、塔什干、布哈拉为中心的河中地区（锡尔河与阿姆河之间），有一个在汉唐丝绸之路上异常活跃的民族——粟特，唐朝人称之为“昭武九姓”。

119

汉唐时代的胡人记录中，有偏好战斗的民族，也有偏重商业的民族。这一点在《史记》《汉书》里分得清清楚楚。如《史记·匈奴列传》记载，匈奴“其俗，宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐。其天性也”。同书《大宛列传》则不同，说帕提亚帝国“有市，民商贾用车及船，行旁国或数千里”；又谓巴克特里亚王国“善商贾”，人口百万众，其都城叫蓝市城，“有市贩贾诸物”。

粟特人就属于偏重商业的民族。汉唐时代的“胡商”、“商胡”、“胡姬”，大多指粟特人。



一、关于昭武九姓

《旧唐书·西戎传·康国》对“昭武九姓”的解释是：“先居张掖祁连山北昭武城，为突厥所破，南依葱岭，遂有其地。枝庶皆以昭武为姓氏，不忘本也。”我们知道月氏人居住在祁连、敦煌之间，被匈奴击破然后西迁至大夏地区。《旧唐书》认为粟特人也有一个从东向西迁徙，然后定居中亚的过程。这种说法并非完全无据。粟特人属于印欧人种，“其人皆深目高鼻，多须髯”。印欧人向东迁徙，河西地区和新疆塔里木盆地都曾经是其迁居地。先秦时代，从甘肃到西域的通道上，欧亚大陆文明有过复杂的交互影响。部分粟特人像大月氏人那样，先入河西，又回到中亚河中地区，这完全可能。

120

昭武九姓的“九姓”大约所指众多，未必就实指九国。粟特人的诸多城邦国家在历史上存在了上千年，由于没有形成统一的国家，国家组织并不十分稳固。在波斯阿契美尼德王朝的居鲁士二世、大流士一世的大规模扩张时期，粟特地区被纳入控制范围；亚历山大大帝东征期间，中亚河中地区也隶属远东的行省。其后粟特人相继被嚙哒人、突厥人、唐朝所统治。到8世纪上半叶，阿拉伯人控制了粟特，粟特古国也就逐渐消亡。

唐朝贞观初年，唐玄奘曾经过其地，《大唐西域记》卷一记：“地名宰利，人亦谓焉。文字语言，即随称矣。字源简略，本二十余言，转而相生，其流浸广。粗有书记，竖读其文。”说粟特文是一种拼音文字，有二十多个字母，文字竖写。粟特语属于印欧语系印度伊朗语族东伊朗语分支。

粟特人在中古时期的表现与亚欧大陆东部其他游牧民族不同，无论是匈奴、柔然，还是鲜卑、突厥，都是用武力来表达自己的政

治和经济诉求。粟特人不一样，粟特民族更多的是通过商业互动来获得财富。《旧唐书·西戎传·康国》注意到粟特人“善商贾，争分铢之利。男子年二十，即远之旁国，来适中夏，利之所在，无所不到”。

就中西文化交流而言，粟特研究的意义有三点：第一，粟特人向东部中原地区移动，形成了很多聚落，这些聚落的生活构成了中西交往的丰富内容；第二，粟特人是丝绸之路上的主要转运商，他们把西方的物质与精神文化（宗教、音乐等）输送到中国，同时把中国的商品转送到西方；第三，粟特人与中古突厥、回纥、沙陀等民族关系密切，他们实质上参与了中原王朝的政治事变。这三个方面归纳起来就是移民与文化交流活动、商业活动和政治活动。

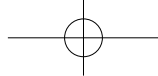
121

二、粟特人入华及其聚落

粟特人入华，既有商业动机，也有战争的原因。入华之后，他们留居内地或者边陲，形成聚落，乃至入籍为编民，则有多方面的机缘。

1969年，新疆吐鲁番一处古墓出土了一份粟特文的地名录，记录的是唐朝末年粟特人在欧亚大陆的交通路线，从西到东分别经过：拂菻、苦国、波斯、安国、吐火罗、石国、粟特、拔汗那、羯盘陀、佉沙、于阗、龟兹、焉耆、喀喇沙尔、高昌、萨毗、吐蕃、吐浑、弭药、薄骨律。这是一条东西方人员和货物运输的交通走廊。

拂菻指的是东罗马帝国，即拜占庭帝国。安国、吐火罗、石国、粟特、拔汗那（大宛）、羯盘陀（大石国）是中亚国家；佉沙



(疏勒)、于阗、龟兹、焉耆、喀喇沙尔、高昌，大致分布在中国新疆地区；萨毗、吐蕃、吐浑位于青藏和宁夏一带；弭药（党项地区）、薄骨律（今宁夏灵武）则位于长城边塞要地宁夏。粟特文的这份地名录记录了粟特商人经常行走的东西贸易通道。

粟特人入华多数首先进入新疆地区。新疆塔里木盆地有许多粟特人聚落。敦煌写本《沙州伊州地志》残卷有一份受到中外研究者广泛关注的文献，记载了粟特移民聚落的形成：

石城镇，东去沙州一千五百八十里，去上都六千一百里。本汉楼兰国……更名鄯善国。隋置鄯善镇，隋乱，其城遂废。贞观中，康国大首领康艳典东来，居此城，胡人随之，因成聚落，亦曰典合城。其城四面皆是沙磧（上元二年改为石城镇，隶沙州）。

—
122

这道出了粟特人入华以后在西域定居的一般情状。先由大首领移民打前站，然后陆续有胡人随之而入，形成聚落，入居之地大多是前代毁弃的城镇。中国国家图书馆收藏的于阗文书及粟特文封签（编号分别为BH4-135、BH4-136）就记录了这样的信息：有一支粟特商队来到于阗，需要在当地居留一段时日，他们首先与当地的粟特居民取得联系，委托其办理诸如购置土地、购买生活用品（比如酒、粮食、蔬菜、丝绸）等事宜。如果将康艳典的情况与上面那段材料联系起来考察，就可以整理出粟特人入居西域的细节。

根据《沙州伊州地志》残卷的进一步记载，康艳典还不断拓展其城居范围，他陆续修建了新城、蒲桃城、萨毗城。根据《新唐书·地理志七下》的记载，石城镇，“在蒲昌海南三百里，康艳典为镇使以通西域者。又西二百里至新城，亦谓之弩支城，艳典所

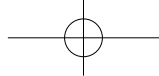
筑”。蒲昌海位于今新疆罗布泊地区，弩支城就是粟特语“新城”的意思。我们知道撒马尔罕在粟特语中就是石头城的意思，现在新的移民区又有了一座新的石头城，其附近还有一座新城，即石头城与新石头城（弩支城），这就类似约克郡的移民在美国建城，名叫“新约克”（New York）一样。

前述材料显示，康艳典已经被唐朝政府任命为地方军官，他不仅是胡人居住地的城主，而且是唐朝沙州地区边防机构石城镇的镇使。唐高宗上元三年（676年）改且末郡为播仙镇，有粟特人河（何）伏帝延在高宗末年时任播仙城主，有理由相信他同样也是镇使。他们所统领的军人，无疑是以粟特移民为主。当然，随着时间的推移，军人的成分会复杂化。

123

《唐开元二年（714年）帐后西州柳中县康安住等户籍》记载，户主康安住（72岁）垂拱二年（686年）疏勒道行没落，弟康安定（54岁）垂拱元年（685年）金山道行没落，弟安义（49岁）也是垂拱二年疏勒道行没落。户籍上还写着“右件一户没落”。失踪（没落）之时距离开元二年的户口登记已经过去了约29年。当时康安住、康安定、康安义都是青壮年。垂拱元年前后，正是武则天废中宗、平息徐敬业起兵的时候，西域方向有地区性用兵（参见唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书初探》），康氏兄弟全部失踪，他们定居时就没有妻儿，显得十分蹊跷。很可能他们当年落户的时候就是“兴生胡”；或者因其他机缘居留下来，不堪兵役，选择了逃离。

粟特聚落的居民结构复杂，文化多元。《沙州都督府图经》残卷记载“四所杂神”，分别是土地神、风伯神、雨师神、袄神。袄神就是粟特人崇拜的神祇。沙州地区的袄庙，在出土文书里屡有记录。在唐代长安，至少有五座袄祠，分别在布政、崇化、醴泉、普宁、靖恭五坊，隋代颁政坊也曾有袄祠。《朝野僉载》卷三记载，



河南府立德坊及南市西坊皆有胡袄神庙，每岁商胡祈福。烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。祈祷活动结束后，推举招募一胡人为袄主，观看者施钱并与之。“其袄主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻法也。”袄祠的活动已经从宗教互动转向文化娱乐活动了。

三、粟特人的商业活动

124

石城镇又称典合城，《寿昌县地境》作“兴谷城”，有人认为“兴谷”当作“兴胡”。这是一个富有想象力的合理推断。“兴胡”，又称“兴生胡”，是对粟特商人的专称，“兴胡城”就是胡商聚居之城。唐高宗咸亨四年（673年）西州前庭府队正杜某用练四十匹，“于康国兴生胡”、名字叫作康乌破延的粟特人处“买取黄敦驼一头”，保人有“同乡人康莫遮”。如果说石城镇是粟特人按照家乡的地名自己命名的，那么兴胡城就是汉民众按照自己的观察命名的。其实，他们所指的都是粟特新移民所居之聚落。

粟特文献中，关于粟特商人的史料十分有限，敦煌吐鲁番文书和传世汉文资料有许多零星珍贵记录，考古资料也有遗存可供印证。

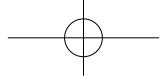
斯坦因在新疆烽燧中发现的七通粟特文信札，透露了中国内地与西域之间存在一个比较固定的商品传送网络和邮传系统。2号古信札明确写着“寄往撒马尔罕”，因为路途遥远，所以用亚麻封皮和丝绸双层封裹。这封信也许不是直接送往撒马尔罕，而是先送到楼兰（鄯善）某处，然后再进一步送到目的地。信中还提到把

商品（麝香）从敦煌送到撒马尔罕。有研究者认为，当时的商品传送网络与邮传网络也许是分开的。信使要求更快捷，商队的物资输送则可能比较慢。这些信札提到的交易商品有亚麻布、纺织品、麝香、金子、酒、胡椒、银色金属、樟脑。这些粟特文古信札大约写于公元4世纪两晋时期。

大约两百年后高昌国时期，文书《高昌内藏奏得称价钱帐》，记载了610—620年之间的某一年，从正月一日到十二月二十七日，吐鲁番地区进行了35笔交易活动，其中绝大多数（29笔）都涉及粟特人，约三分之一（13笔）的交易是在粟特人之间进行的。粟特人在西域商业活动中的举足轻重的地位，于此可见一斑。交易的商品除丝绸外，以奢侈品（诸如金、银、香料、番红花、铜、药、石蜜等）为主。

新疆阿斯塔那墓群135号出土一份粟特文女奴买卖文书，内容说，高昌（今新疆吐鲁番）胡人乘军从康国兴胡手中购得女奴优婆遮（突厥籍胡人），保人分别是米国兴胡、康国兴胡、小石国兴胡、何国兴胡，书佐是高昌胡人帕图尔，书吏（执笔书写的人）乌浒安是帕图尔的儿子。^[1]这是粟特聚落内部进行的一次女奴交易，代表官方身份的书佐帕图尔也是胡人，文书甚至是用粟特文书写。这位名叫优婆遮的女奴是曹族人，出生在突厥（突厥与粟特关系之密切，于此可见）。粟特人所拥有的女奴有可能进一步卖给了汉人豪家。例如，《唐开元十九年（731年）唐荣买婢市券》记载，兴胡米禄山卖给京兆府金城县（今陕西兴平县）人唐荣一名叫“失满儿”的12岁婢女。交易地点在西州，保人石曹生、曹娑堪、康薄鼻都是高昌县的粟特人，另有“保人寄住康萨登”——当时还没有

[1] 林梅村，《粟特文买婢契与丝绸之路上的女奴贸易》，收入《西域文明：考古、民族、语言和宗教新论》，北京：东方出版社，1996年，第68—79页。



入籍的粟特人，大约相当于我们今日所谓常住非户籍人口，还有一名高昌县的保人罗易没，王仲荦说其是吐火罗人。值得注意的是，这里的买家来自京兆府。长安当垆卖酒的胡姬，也许就以这种方式来到了酒肆工作。这些“外籍”招待女郎容易吸引西市周边胡商的目光，也会使汉族消费者感受到异域风情的新奇。但当事人也许有一段令人心酸的身世。

河西走廊是西域通向中原的重要通道。西边的甘肃、东边的张掖和武威，都是粟特人居住的中亚据点。由河西走廊往东部及偏北方向，就进入灵州、夏州、原州、六胡州，以及山西和河北的北部。若从金城、天水往东部及偏南方向，则进入长安、洛阳一线。康义罗施的商队目标就是到长安去经商。于是，长安与西域的商贸活动就形成了一种联系。唐代著名诗人张籍有诗：“无数铃声遥过碛，应驮白练到安西。”这句诗形象地道出了内地丝绸在驼铃声中贩易到西域的热络情形。

吐鲁番文书中有一份著名的粟特经商文书。唐高宗咸亨二年（671年）某月，粟特胡商曹禄山对来自长安的汉族商人李绍谨提出诉讼，地点在西州高昌县。李绍谨与曹炎延、曹果毅、曹毕娑等几位粟特商人一起从长安到西域经商，走到弓月城（遗址位于今新疆伊宁县吐鲁番于孜乡上吐鲁番于孜村境内），这里当时是丝绸之路北线重要的军事、政治和商贸中心。之后准备同行去龟兹，这时李绍谨向曹炎延借贷 275 匹绢。这是很大的一笔财富，有可能曹炎延家族在弓月城设有很大的仓储中心。从这份文书中可以看出粟特商人在长安和西域地区的经贸活动具有联动性。文书的诉讼者说，“身是胡，不解汉语”，所控诉的对象李三是汉人，希望官府给出公道。最后，唐朝官府在审判这起商业纠纷时并没有向着汉人，这反映出唐代营商环境大体是公平的。唐代商业税负很低，

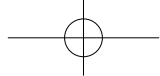
大体维持在3%的水平，这也是大唐吸引西域商人来华的重要原因。

唐代长安的粟特人主要居住在两市附近，特别是西市，它作为城市商业中心，逐渐发展出一个胡人聚居圈。

四、粟特人的宗教文化

狭义的粟特地区以康国为中心，广义的粟特地区则包含阿姆河和锡尔河流域。广义的粟特地区的祆教有明显的混合性特征，而大规模传入中国并产生影响的，正是粟特人的祆教。传统文献对此多有描述，如《魏书》、《新唐书》、杜环《经行记》、慧立《大慈恩寺三藏法师传》和慧超《往五天竺国传》，所谓“事火祆者”是也。

祆教入华，时间应早于南北朝时期，与粟特胡商关系密切。斯坦因在敦煌西北的一座长城烽燧下找到一批用粟特文写的古信札，现在通称“粟特文古信札”，是迄今为止中国境内所见最早的粟特文文献，目前基本可以肯定写于西晋永嘉五年（311年）左右。在这批古信札中就透露出祆教的某些信息，如第二封信发信人姓名的意思是“娜娜女神之仆”，同时还发现了“祆祝”、“萨宝”这两种宗教职务的称号，并且“祆祝”、“萨宝”就在这批商人之间活动。古信札中还反映出粟特商人当时已在河西走廊的重镇姑臧（今甘肃武威）建立了商业基地，其活动范围东可达长安、洛阳、邺城（河南安阳）等。从信札中的口气和他们所做买卖的数额之大来判断，他们来到中国应该已经有一段时间了。因此，至晚在公元3世纪末、4世纪初的西晋时期，祆教已经随着粟特商人进入中国，并且在当时粟特商人聚居区内可能也已经有了教团组织以及从事宗教事



务的场所——袄祠。

南北朝至隋唐，随着粟特人和其他信奉袄教的胡人入华日多，袄教在中国流行愈广，首先影响到北朝的少数民族政权。《晋书·石季龙载记》记后赵时期（319—351年），“龙骧孙伏都、刘铎等结羯士三千伏于胡天”。“胡天”就是袄神。《魏书·西域传》载北魏时期，高昌、焉耆“俗事天神”，其“天神”也就是“袄神”。《魏书·皇后列传》载516—527年曾废诸淫祀，但“胡天神不在其列”。《隋书·礼仪志二》称北齐后主末年“躬自鼓舞，以事胡天”，并记后周皇帝也亲拜胡天。这时期的统治层如此身体力行，民间想来也会以此为风尚。此外，北朝时期还设立专门管理袄教的机构，《隋书·百官志中》称“后齐制官，多循后魏”，“鸿胪寺掌番客朝会，吉凶吊祭，统典客、典寺、司仪等署令、丞。典客署又有京邑萨甫二人，诸州萨甫一人”。“萨甫”也译作萨保、萨宝等，有学者认为这一词语源于突厥语，也有人认为源于回鹘语，但其起源应该比这更早，现在学者多认为源于粟特语，其含义是粟特居民聚居点的政教兼理的番族大首领。因当时的袄教信徒多为人华之异域商人，所以管理商团商务和袄教事务是结合在一起的。不过这一时期袄教是否传播到南朝，因为史书缺乏记载，不得而知。

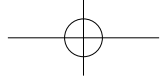
北朝时除鲜卑人信仰袄教外，突厥人也开始信仰袄教。木杆可汗（553—572年在位）之弟陀钵可汗即位后，改信佛教，并在突厥人中推广佛教，而之前突厥人广奉袄教。突厥人的信仰显然也是一种混合式民间信仰。比如对袄神的崇拜，过定居生活的居民是立祠庙以奉，突厥人则因游牧生活，故“无祠庙，刻毡为形，盛

于皮袋，行动之处，以脂苏涂之；或系之竿上，四时祀之”。^[1]吐蕃人在归信佛教之前（9世纪以前），其当地苯教也受到萨珊波斯琐罗亚斯德教的深刻影响。

隋末唐初，“袄教”这个名称才正式出现，此前史籍中通常称“袄”为“天神”、“火神”或“胡天神”。贞观十五年（641年）所撰《隋书·礼仪志》不仅记载了北齐多祀胡天而其都城邺城遂多淫祀，而且称“兹风至今不绝”。文献中没有关于北朝有胡天祠的记载，但实际中应该有。进入唐代，文献便屡屡出现关于袄祠的记载，比如长安城中袄祠共有五处，分别在布政坊、醴泉坊、普宁坊、靖恭坊、崇化坊；洛阳会节坊、立德坊、南市西坊也有袄祠。在敦煌、武威、张掖、太原、恒州、定州、营州等地也都发现有袄教活动。

在管理上，唐朝继承北朝以来的制度并进一步完善。《通典·职官二十二·视流内》条下有“视正五品，萨宝。视从七品，萨宝府袄正”，《视流外》条下有“勋品，萨宝府祓祝。四品，萨宝率府；五品，萨宝府吏”。“萨宝府”是一个管理监控西域移民的机构，并非单纯的宗教管理机构。“袄正”、“袄祝”（祓祝）是萨宝府下管理宗教的专职官员，因西域移民中袄教徒众多之故。“萨宝”、“萨宝率府”、“萨宝府吏”则是该机构的世俗职务。这些官员都由外来人员担任。唐朝政府明令禁止汉人信奉袄教，《新唐书·百官志一》载“两京及碛西诸州火袄，岁再祀而禁民祈祭”。从目前发现的大量反映袄教信息的文献和碑志来看，隋唐时期的袄教徒也主要是外来民族，在入华胡商中尤其流行。学术界现在公认的意见是，“安史之乱”的发动者安禄山就是一个袄教徒。他的

[1] 段成式撰，许逸民校笺，《酉阳杂俎校笺》，前集卷四，北京：中华书局，2015年，第1册，第426页。



小名叫“轧犂山”，来源于粟特文，意为“光明、明亮”。这明显与祆教崇拜光明和火有关。有学者进而提出，安祿山将自己装扮成“光明之神”，利用祆教信仰的力量，在身边聚集了一批胡商和少数民族将士，并以此为基础发动了叛乱。

祆教入华后，政府并未对其信仰形态有何限制，如唐朝仅是明令其只能在胡人中传播。不过来华胡人想必感受到了中国传统文化的强大影响，故而在某些方面主动或被动地改造自己的习俗以适应中国文化，这也与祆教作为民间信仰体系容易吸收接纳其他习俗及信仰之特点相关。祆教徒入华后对葬俗的改造最能反映中国文化对祆教的影响。

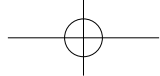
130

祆教经典《阿维斯塔》规定，教徒死后，要把死者放在鸟兽出没的山顶上，任由狗噬鸟啄。若有人将尸体埋于地下，半年不挖出者，罚抽一千鞭，一年不挖出者，抽两千鞭，两年不挖出者，其罪过无可补偿。《通典·边防志·西戎》记载的康国丧葬习俗除增加盛骨瓮这个环节外，令狗啃噬尸体的做法与《阿维斯塔》的规定相仿：“（康国）国城外别有二百余户，专知丧事。别筑一院，院内养狗，每有人死，即往取尸，置此院内，令狗食人肉尽，收骸骨埋殡，无棺槨。”盛骨瓮习俗可以不论，但死后曝尸不葬还任由鸟兽噬尸，这种丧葬方式一眼望去就与中国传统格格不入。《旧唐书·李晟传》载：“太原旧俗，有僧徒以习禅为业，及死不殓，但以尸送近郊饲鸟兽。如是积年，土人号其地为‘黄坑’。侧有饿狗千数，食死人肉，因侵害幼弱，远近患之，前后官吏不能禁止。晟到官，申明礼宪，期不再患。发兵捕杀群狗，其风遂革。”中国人无法理解和接受粟特人的葬俗，将其视为野蛮危险的恶习而革除之。

另外，在西安发现的北周安伽墓中刻绘有祆教祭祀图案，墓志

又载其曾任同州萨保，则为粟特祆教徒无疑。此墓保存完好，葬式清楚，虽采用土葬，也有甬道、墓室，但却绝不见棺槨痕迹，而墓室中之石榻，也并非用来安放墓主尸体，墓主骨架置于封门与墓室之间的甬道内，有些散乱，并且股骨上留有明显的火烧烟熏痕迹，门墩上的石狮火迹明显，且殃及门楣、门额，可见火势很猛。似乎墓室在封门后曾有点火、拜火的仪式，不过骨骼上未发现狗咬的痕迹。从中可以看出，其葬俗既保留有祆教传统的核心内容，又开始采用土葬的形式，仿佛这座墓有着遮人耳目之效。

2003年在西安发现的北周凉州萨保史君墓距安伽墓2.5公里，既有与安伽墓类似之处，又有更多汉化的痕迹。史君墓亦出土类似安伽墓的壁画石榻和粟特风格的浮雕彩绘贴金石葬具，且无棺，尸骨亦未置于石榻（因盗墓之故，骨架散乱于石槨内外）。但史君墓比安伽墓多了石槨，骨架正位于石槨中，除墓主夫妇骨架外还有兽骨，并且骨架未发现有火烧痕迹，墓室封闭前可能未行点火仪式。史君墓更能体现出粟特人葬俗向中原葬俗过渡的形态。在目前发现的晚于北周的大量祆教徒墓葬中，基本上都采用与中原相同的葬式，实行土葬，有棺、槨和墓志，也流行夫妻合葬、归葬先茔等。另外，河南安阳附近出土的6至7世纪北齐粟特贵族墓，则采用了作为中华礼制传统象征的双石阙，石阙内容又表现胡人的祭祀仪式，是粟特葬俗向中式葬俗靠拢的一个表现。这也成为中西文化交流中文化融合的一个案例。



第五章

中古丝路上的“西游记”

132

中古时期，奔走在海上和陆上丝绸之路的人们，历经千难万险，九死一生。他们之中有追逐利润的跨国商人，有舍身弘法的虔诚信徒，有不辱使命的政府使节，还有因为战争而流落他乡的俘囚。宗教人士方面，有法显、玄奘、义净，留下了家喻户晓的西行典故；遗憾的是，世俗人士方面罕见完整的西行篇什，倒是一些主持番邦事务的有识之士，就所见所闻，努力记录下那个时代关于“丝路”交通的信息，成为我们今天了解当时丝绸之路景况的珍贵资料。

这里最值得介绍的是隋朝裴矩（547—627年）的《西域图记》，唐代杜环的《经行记》、贾耽（730—805年）的《皇华四达记》，还有最早的海上丝路官方使节杨良瑶（736—806年）的那次旅行。

一、裴矩《西域图记》：最早的丝路全图

裴矩，字弘大，出自显赫的河东闻喜（今山西闻喜县）裴氏家

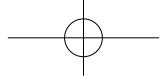
族，历仕北齐、北周、隋唐。北齐灭亡后，他被当时担任定州总管的杨坚起用，入隋，南征陈朝，北伐突厥，颇立战功。大业年间，他又是隋炀帝的宠臣，贞观初年依然受到唐太宗的器重。北朝隋唐时代，王室本来就出自六镇及关陇贵族一系，朝臣跟着朝代一起改移，并不鲜见。裴矩的历史性贡献主要是在隋朝做出的。

裴矩曾在杨广麾下参加平定陈朝的战役。统一之后不久，裴矩受命巡抚岭南，还没有出发，从江南吴越到广州等地就都发生了叛乱。裴矩带三千兵卒一直打到南海，巩固了来之不易的统一局面。世人皆知隋炀帝对于江南的爱慕，不知道他对西域的热情端的不弱于江南。他是历代帝王中第一个到过河西走廊的，第一个在海拔3 000多米的高山上率军征战的，而推动隋炀帝西巡的就是裴矩。

裴矩与突厥有着多年交往的经验，隋炀帝任命他以重臣的身份主持西域工作。他注意采访到张掖（河西四郡之一）参加互市的胡商，并搜集其时的书传记载，撰写了三卷本的《西域图记》，大约成书于606年初，当年献给隋炀帝，激发了隋炀帝经营西域的热情。

《西域图记》有两方面的意义。一是推动了隋朝对于西域的经营。《隋书·西域传》称：“炀帝规摹宏侈，掩吞秦、汉，裴矩方进《西域图记》以荡其心，故万乘亲出玉门关。”实际上隋炀帝并没有出玉门关，他最远到达燕支山，即今甘肃永昌西、山丹东南之焉支山，设置了伊吾（今哈密市）、且末（塔里木盆地东南边，今仍称且末县），“而关右暨于流沙”。这段话包含唐初对于隋炀帝的批评，却也道出了隋炀帝的雄心因为裴矩的《西域图记》而得到满足的事实。

当时，阻碍丝绸之路交通的，是地处青海地区的吐谷浑部族。西域胡商之所以只能在张掖互市，一个原因就是吐谷浑的势力威胁



到内地与张掖之间的通道，所谓“为其拥遏，故朝贡不通”（《隋书·裴矩传》）。裴矩联络铁勒（西北游牧民族，一度成功反叛突厥），联合击溃吐谷浑，隋朝设立了西海、河源、鄯善、且末四郡，其中西海郡治所在吐谷浑故都伏俟城（今青海湖西岸的铁卜加古城），郡下设宣德、威定二县，威定县的治所大约在今青海省都兰县境，这就是今天的格尔木地区。格尔木以东是西宁，以北是敦煌，以南是拉萨，地理位置十分重要，是通往新疆、西藏等地的关键枢纽，汉武帝时也不曾纳入版图。在这种情况下，609年隋炀帝西巡张掖才有安全保障。这是内地皇帝西行最远的地方。炀帝在张掖召开的西部地区“丝绸之路博览会”，吸引了27个国家的君主出席。次年，这个盛会又搬到了洛阳，推动了丝绸之路沿途国家和地区与中原政权的政治互信和经贸文化关系的发展。隋朝政府采取多种措施鼓励西方商人来长安，比如要求沿途各地热情接待外国商贾，并为他们提供种种补给。在丝路要冲设立军政机构并大量屯田，以保证丝路行旅的供应。

裴矩《西域图记》的另外一个意义，就是保留了陆上丝绸之路的交通路线图。该著记载了44个西域国家，并且附有地图和图画，所记载诸国多为丝路商人“周游经涉”的地方，“利尽西海，多产珍异”，在丝绸之路远程贸易中多可见富商大贾。这部三卷本的著作今天已经看不到了，只有《隋书·裴矩传》中留下了序言，保留了裴矩对于丝绸之路三条西行路线的记录。序文云：“发自敦煌，至于西海，凡为三道，各有襟带。”“三道”即由敦煌至“西海”的三条路线。这里的“西海”究竟何指？从《隋书·裴矩传》残存的内容看，应该是指地中海、阿拉伯海、波斯湾和印度洋。

裴矩所记三道分别是：北道从伊吾出发，经蒲类海（今新疆巴里坤湖），至拂菻国，达于西海（地中海）；中道从高昌、焉耆、

龟兹、疏勒，经塔里木盆地，越过葱岭，经过中亚，至波斯，达于西海（波斯湾或阿拉伯海）；南道从鄯善、于阗，西行越过葱岭，又经阿富汗、巴基斯坦，至北婆罗门（印度），达于西海（印度洋）。“其三道诸国，亦各自有路，南北交通。”

《新唐书·地理志七下》记载，天宝年间，唐玄宗问诸番国远近，“鸿胪卿王忠嗣，以《西域图》对，才十数国”。如果这说的就是裴矩的《西域图记》，说明其时已经没有全本。

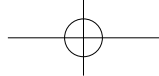
二、唐朝前期对于西域地区的经营

135

唐朝建立以后，中西陆路交通发展到一个新的阶段，其根本特点就是中央政府通过设立安西、北庭两大都护府和广置羁縻府州，实现对中西陆路交通更为直接的经营与管理。

唐初，虽然西域地区还处在西突厥控制下，但西域各国国王都曾派使者来长安或亲自来访以示归附，因此唐王朝很快就恢复了西域交通。特别是在贞观十四年（640年），平定阻挠中西交通正常进行的高昌后，在高昌设立西州并置西州刺史。贞观末年，又设置安西四镇，统属于安西都护府，屯驻军队以镇守整个西域地区。

高宗平定突厥阿史那贺鲁部叛乱后，在突厥曾聚居的天山北部设昆陵、濛池两都护府，并下设许多都督府和州，而此前太宗曾在天山以北建立瑶池都督府。这些无疑都体现出对丝路北道的高度重视，因为平定西突厥直接促成曾被西突厥控制的丝路北道日趋重要和繁荣。长安二年（702年），又从原安西都护府中划分出北庭都护府，治所设在庭州（今新疆吉木萨尔），专理天山以北的广大西域地区，重点自然就是丝路北道。安西都护府从此只管理天山



以南地区。

安西、北庭两大都护府是唐朝中央政府设立在西域地区的最高军事和行政机构，其下还设有都督府、州、县、军府等军事与行政机构，它们为中西陆路的畅通提供了可靠保证。显庆三年（658年）唐朝政府平定西突厥，在原西突厥统治的中亚河中地区相继设立大宛都督府、康居都督府等羁縻府州。

龙朔元年（661年），唐朝政府更在于阗以西至波斯以东的十六国分别置都督府，并置州八十、县一百、军府一百二十六，所涉地区虽绝大部分位于今中亚地区，但也涵盖了西亚（如波斯）和南亚（如罽宾）的个别地方。这些机构都属于羁縻府州性质，均以当地首领为都督、刺史，可以世袭，贡赋版籍不上户部。

136

唐朝并不干涉当地行政，不加重当地经济负担，保持该地区对唐的友好态度，以之为安西都护府的稳固外围。但唐朝政府有征发羁縻府州军队的权力，而且虽然羁縻府州没有固定的贡赋义务，唐朝政府却也可以向其征收贡赋以作为临时军需。此外羁縻府州必须定期向中央政府朝贡。设立羁縻府州不但加强了上述地区同唐王朝之间的政治、经济和文化联系，也进一步保障了中西陆路交通的安全畅通。

为保护丝路行旅和加强对西域的管理，唐朝政府除设立安西、北庭都护府和众多羁縻府州外，在从长安通往西域的交通要道上均设有驿馆，由专门的“捉馆官”负责。驿馆供给过路商人和官员食宿与牲畜的草料，大大便利了商人和官吏在丝路上的往来。此外，从河西走廊的凉州到天山南北的各条大道上，凡称军、镇、城、守捉的地方都驻有军队，以保护交通和地方安宁。在丝路沿线的主要地区，如安西、疏勒、焉耆、北庭、伊吾、高昌等地，唐王朝还组织屯田，据载仅龟兹、疏勒、焉耆、北庭四地屯田就达 27

万亩，屯田军队加上官员、家属及当地居民，形成众多繁华城镇。唐朝政府也进一步严格了过所制度，详细登记持过所者的姓名、年龄、随从、所带之物、从何处来、欲往何方、所行目的等内容，主要关卡要在过所上签字、查验，无过所者不得通行。近年所发现的吐鲁番文书中有多件这样的过所。

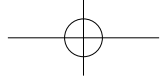
751年是唐代西域形势发生反转的关键点。这一年，唐将高仙芝攻打中亚国家柘支，激起西域国家的反抗，在怛逻斯城（今哈萨克斯坦之江布尔）被东进的阿拉伯军队击败。加上几年之后的安史之乱，抽调西域镇守军队平定内乱，唐朝大大收缩了对于西域地区的控制行为。

三、杜环《经行记》

在751年的怛逻斯战役中，有一个叫杜环的唐朝士兵，被阿拉伯军队俘虏，他在西亚、北非生活了十余年。762年搭乘商船回国，写下了《经行记》。他是唐代政治家和史学家杜佑（735—812年）的族侄，由于杜佑在《通典》卷一百九十二、卷一百九十三中引用了该书而保留了部分内容。杜佑曾在西亚番客云集的广州担任岭南节度使，德宗贞元年间（785—804年）曾任宰相之职。杜环的游历和见闻很可能丰富了唐朝官方对于西亚地区的认识。

杜环的记载涉及中亚、西亚、北非的诸多国家和地区，如大宛、康国、师子国、拂菻国、摩邻国（今北非摩洛哥）、波斯、碎叶城、石国、大食、朱禄国（即末禄国，今土库曼斯坦马里）、苦国等。

杜环《经行记》记中亚国家云：“拔汗那国在怛逻斯南千里，



东隔山，去疏勒二千余里，西去石国千余里。城有数十，兵有数万。大唐天宝十年，嫁和义公主于此。国主有菠萝林，林下有球场。又有野鼠，遍于山谷。偏宜葡萄、庵罗果、香枣、桃、李。从此国至西海，尽居土室，衣羊皮、叠布，男子妇人皆着靴。妇人不饰铅粉，以青黛涂眼而已。”

关于黑衣大食国阿拉伯阿拔斯王朝，杜环记云：“大食，一名亚俱罗（库法）。其大食王号暮门，都此处。其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高座为众说法。”所记大食王说法内容，主要包括两大要点：一是告戒莫要作奸犯戒，“人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安己危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉”。二是参加圣战获福报，“凡有征战，为敌所戮，必得生天，杀其敌人，获福无量”。杜环说，这些道理“率土稟化，从之如流”。又记其习俗风物云：“法唯从宽，葬唯从俭。郭郭之内，里闾之中，土地所生，无物不有。四方辐辏，万货丰贱，锦绣珠贝，满于市肆。驼马驴骡，充于街巷。”《新唐书·地理志七下》提到“茂门王所都缚达城”，茂门即暮门，缚达城即巴格达，阿拔斯王朝迁都巴格达是在762年，这一年正好是杜环回国之年。

《经行记》又说，“其气候温，土地无冰雪。人多疟痢，一年之内，十中五死”。对于阿拉伯人的扩张兼并，也有察觉，“吞灭四五十国，皆为所役属，多分其兵镇守其境尽于西海焉”。又记载说，“从此至西海以来，大食、波斯参杂居止。其俗礼天，不食自死肉及宿肉，以香油涂发”。这些内容都是很准确的。

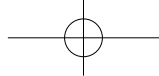
杜环对东罗马的记载也比较详细，云：“拂菻国在苦国西，隔

山数千里，亦曰大秦。其人颜色红白，男子悉着素衣，妇人皆服珠锦。好饮酒，尚干饼，多淫巧，善织络。或有俘在诸国，守死不改乡风。琉璃妙者，天下莫比。王城方八十里，四面境土各数千里。胜兵约有百万，常与大食相御。西枕西海，南枕南海^[1]，北接可萨突厥。”

《通典》卷一百九十三《边防典·大秦》又有对于非洲的记载，云：“摩邻国，在秋萨罗国西南，渡大碛，行二千里至其国。其人黑，其俗犷。少米麦，无草木。马食干鱼，人餐鹌菴。鹌菴，即波斯枣也。瘴疠特甚。诸国陆行之所经也。山胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法，有寻寻法。”又说其风俗，“不食猪、狗、驴、马等肉，不拜国王、父母之尊，大信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖，不出纳，唯饮酒谑浪终日”。对于其医学尤其赞赏有加：“其大秦善医眼及痢，或未病先见，或开脑出虫。”

杜环记载了流落在中亚和西亚的唐朝各种工匠，比如金银匠、画匠、纺织技工，虽然他没有提造纸匠，但是怛逻斯战役结束后不久，撒马尔罕就出现了造纸工场，这绝非偶然。撒马尔罕盛产可用于造纸的大麻和亚麻，“撒马尔罕纸”以其精美实用的优点，闻名于阿拉伯统治下的亚洲各地。794年，在呼罗珊（今伊朗东北部）总督的建议下，当时阿拔斯王朝的哈里发哈伦·拉希德按照撒马尔罕的模式，在巴格达开办了西亚第一家造纸工场。此后，大食国境内的也门、大马士革、特里波利、哈马、太巴列等地，陆续建立了按中国工艺生产纸张的工场。在长达数百年的时间里，距离欧洲最近的叙利亚大马士革成为欧洲用纸的主要产地，以至于

[1] 古时南海名称，所指因时而异，以南方各族居地泛称居多，非专指今南海。——编者注



“大马色纸”长期以来是欧洲人对纸的另一种称呼。

但是，造纸术传播到北非，则是借阿拉伯人之力，于9世纪初传入埃及、摩洛哥等地，并在10世纪取代纸草，成为埃及的主要书写工具。11世纪时，纸张在埃及的用途已扩大到日常生活领域。1040年，有位波斯游客来到开罗，他惊奇地发现，卖菜和卖香料的小贩都用纸张包裹所售之物。由于纸张在埃及被普遍使用，用来造纸的破布也从一文不值变为身价百倍，竟导致市面破布缺货。于是有人不惜搜掘古墓，以盗取木乃伊的裹尸布，卖给造纸工场获利。10世纪以后，摩洛哥首府非斯成为造纸中心，并以此为基地。在12世纪中叶，造纸术传入伊比利亚半岛，继而传至欧洲各地。直到18世纪以前，欧洲各国造纸工场中采用的技术和设备依然都是中国的传统方法，工艺和质量还远不及中国宋代的水平。

140

四、贾耽《皇华四达记》

比杜佑年长5岁、早入相10年的同僚贾耽，据说是三国时著名谋士贾诩的后人。贾耽自幼好史地之学，是一位杰出的地理学家，曾任主管外番工作的鸿胪卿。兴元元年（784年），他受唐德宗之命撰修国录，花费数十年时间对“绝域之比邻，异番之习俗，梯山献琛之路，乘舶来朝之人”打听源流。贞元十七年（801年），以一寸相当于百里的比例尺绘成《海内华夷图》，纵三丈三尺，广三丈。此图已佚，但金宋之际伪齐曾将其缩刻于石上，可见其大概，今藏于西安碑林博物馆。贾耽还著有《皇华四达记》，书亦不存，部分内容收入《新唐书·地理志七下》。

在贾耽调查的七条中外交通路线中，关于西域的通道很可能借

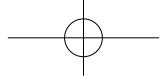
鉴了杜环的记载。唐朝的中西陆路通道继续沿用以前的北、中、南三道，只是三条道路的具体路线随着环境变化而与前代有所不同。这三条道路在穿过新疆地区之后，继续向西延伸。北道经过突厥活动区域而至拂菻和西海；中道经过费尔干纳盆地与河中地区进入波斯，然后抵达波斯湾；南道则经过北天竺抵达阿拉伯海。

贾耽记载的七条路线是：营州入安东道、登州海行人高丽渤海道、夏州塞外通大同云中道、中受降城（位于今内蒙古包头市）入回鹘道、安西入西域道、安南通天竺道、广州通海夷道。其中陆路交通增加的主要是安西入西域道和中受降城入回鹘道，它们在唐朝前、后期分别成为中西方陆路交通的主干道，而安西入西域道又是初唐至盛唐时期的主干道。

据贾耽《皇华四达记》的记载，这条道路的大体走向是：其一，从安西（今新疆库车）向西，经今新疆拜城、阿克苏，沿塔里木河、阿克苏河和托什干河方向至乌什、伊塞克湖南岸及碎叶城，最后到达哈萨克斯坦古怛逻斯城，再向西就与中亚撒马尔罕等地相连；其二，从敦煌向西，经阳关、罗布泊南岸，北上越天山，沿天山北麓西行至北庭之轮台（今乌鲁木齐以北）、弓月城，至碎叶城，同上道会合，这条通道基本上是沿着丝路北道前行。

从西部东来的胡商，则大多从呼罗珊的木鹿（今土库曼斯坦梅尔夫）到阿穆勒（今土库曼斯坦纳巴德市附近），渡过乌浒河到布哈拉，经库克到撒马尔罕。北道在平定西突厥之后日趋重要和繁荣，北道沿线的许多城镇，如庭州、弓月城、轮台、热海（伊塞克湖）、碎叶城、怛逻斯等，都成为新兴都市和商业中心。

中受降城入回鹘道是中唐之后的中西陆路干道。据贾耽记载，这条道路的最初走向为：从中受降城（内蒙古包头西南）向西分两条道路越过戈壁，至回鹘衙帐（今蒙古哈刺和林以北），北至富贵



城（大乌拉东），然后北偏东至骨利干（贝加尔湖以南），西北至坚昆（叶尼塞河上游）。回鹘自贞观二十年（646年）开始摆脱薛延陀的控制，逐渐称霸漠北，并于开元年间趁东突厥衰落而统一漠北诸部，势力进一步发展。回鹘在强盛时期，势力范围东接室韦，西至金山，南逾贺兰山而临黄河，北濒贝加尔湖，还曾一度西进，到达中亚的粟特地区。一方面，安史之乱爆发后，回鹘曾发兵助唐平乱，此后百余年间，尽管回鹘横暴跋扈，贪求无厌，唐王朝因无力阻止而只能尽力满足其欲望。另一方面，吐蕃趁安史之乱占领河西、陇右，致使经河西走廊入西域的道路堵塞，因此广大的回鹘辖地遂成为唐朝通往西方的主要通道。往来于中国和中亚之间的商人和使节，只能穿越回鹘的漠北路前往中原。因此，中受降城入回鹘道的走向有了变化，发展为由长安出发后北上，经山西或陕西及内蒙古鄂尔多斯草原到达河套，然后北越阴山，再向西北至色楞格河上游，转西越阿尔泰山，经双河（今新疆双河市）、伊犁河后，同安西入西域道会合，从而绕过当时被吐蕃控制的河西与西域地区。

除这条干道之外，唐代的西域道路在支路上多有扩展。首先是穿越塔克拉玛干沙漠的道路因河道变迁与环境恶化而变化。汉代曾有四条穿越沙漠的南北通道：姑墨—于阗，姑墨—皮山，龟兹—扞弥，龟兹—精绝。到了唐代，四条道路并成两条：拔换城（姑墨）—于阗，龟兹—媲摩（扞弥），它们分别依傍和田河与克里雅河。克里雅河与塔里木河的连接维持到18世纪初期，尔后克里雅河流程渐短而没于大漠，这条道路也随之荒废。此外是从皮山向南至罽宾的道路得到充分利用。最后，多条连接天山南北的谷道都被频繁使用。

唐朝经济的发展以及对中西通道的大力经营带来唐代丝路贸易的高度繁荣。对此，我在谈到粟特商人的文章中已经有所介

绍。吐鲁番出土文书《唐开元十六年庭州金满县牒小识》，记载当时属于庭州的金满县共收税金 259 650 文，其中百姓税只有 85 650 文，商税则达 174 000 文，是百姓税款的两倍多。《资治通鉴》卷二百一十六记载：“是时中国强盛，自安远门西尽唐境万二千里，阡陌相望，桑麻翳野，天下称富庶者，无如陇右。”唐朝诗歌描绘丝路贸易繁荣景象的不在少数。新疆、中亚、西亚等地所发现的大量唐代丝绸、钱币等遗物，以及中原各地所发现的大量波斯和东罗马的钱币、金银器、玻璃等遗物，也都证明了当时丝路贸易的繁荣。

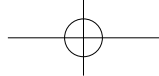
五、杨良瑶首次出使黑衣大食

杜环《经行记》很可能也为唐德宗初年的一次官方出使提供了新鲜经验。贞元元年（785 年），大唐皇帝特命全权大使杨良瑶率领大唐代表团出使黑衣大食。这是一次比明朝郑和下西洋首航还要早 620 年的海上丝路之旅。^[1]

杨良瑶比杜佑年轻一岁，比贾耽晚死一年，他们三人都活到了七十多岁。假如 751 年杜环被俘时的年龄在 20 岁左右，即成丁之际，那么，他应该出生在 730 年前后，与族叔杜佑以及德宗朝重臣贾耽属于同一代人。换言之，贾耽、杨良瑶通过同僚杜佑分享杜环的海外经验，可能性非常大。

杨良瑶的情况也很类似。杨良瑶从广州出发时，固然参考了杜环的记载，而且在他出使回国之后，汲汲于获取海上丝绸之路交通

[1] 张世民主编，《杨良瑶与海上丝绸之路：〈唐故杨府君神道之碑〉解读》，西安：西安地图出版社，2017 年。



的贾耽，一定也从杨良瑶的亲身经历中获取了宝贵的记录。因此，杨良瑶的出行路线可以从时任鸿胪卿的贾耽留下的记载中比较准确地推知。

785年4月某日，杨良瑶的船队从广州出发，驶出珠海口，绕过海南岛，沿着今越南东海岸南行，过军突弄山（今越南南部的昆仑岛），南行经过海峽（今新加坡海峡），海峽北岸为逻越（即暹罗，今泰国），南岸为佛逝国（今印度尼西亚苏门答腊），路过天竺、师子国，最后到达大食国的弗刺利河（今幼发拉底河），换乘小船北行至末罗国（今伊拉克重镇巴士拉），再向西北陆行千里，便可达到茂门王所在的都城缚达城（今伊拉克首都巴格达）。

144

《杨良瑶神道碑》云：“以贞元元年四月，赐绯鱼袋，充聘国使于黑衣大食，备判官、内僚，受国信、诏书。奉命遂行，不畏厥远。届乎南海，舍陆登舟。邈尔无惮险之容，凛然有必济之色。义激左右，忠感鬼神。公于是剪发祭波，指日誓众，遂得阳侯敛浪，屏翳调风。挂帆凌汗漫之空，举棹乘颢淼之气。黑夜则神灯表路，白昼乃仙兽前驱。星霜再周，经过万国。播皇风于异俗，被声教于无垠。”最终“往返如期，成命不坠”。这一段碑文其实就是压缩版的“杨良瑶行记”。贞元四年六月，转中大夫，七月封弘农县开国男，食邑三百户。推测杨良瑶回国应该是在他获得晋升封赏之前半年，则其出使时间应该是在785—787年，符合“星霜再周”的说法。

这是一次海上丝绸之路航行的完美记录，是中国官方船队第一次远达西亚的阿拉伯世界。

杨良瑶的海上出使路线获得了同期稍后的波斯地理学家的印证。《道里邦国志》的作者伊本·胡尔达兹比赫（820—912年）就有从波斯湾到广州口岸的反向道路的记载。他描述了当时的一个

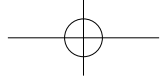
港口：占城（今越南中部）至中国的第一个港口安南（今越南河内），陆路、海路皆为一百波斯里（里程等于陆地马行一小时，或者顺风船行一小时）。在安南，有中国石头或者中国的优质丝绸，并且出产稻米。

广州时称汉府，从安南到汉府海路四日，陆路为二十日。他说汉府是中国最大的港口，有各种水果、蔬菜、麦类、稻米、甘蔗。从汉府至汉久（当为福建某地）为八日程，物产与汉府同。从汉久至刚突（江都郡）为二十日程，物产与汉府、汉久也相同。

由此来看，当时阿拉伯商船往来于波斯湾与中国之间非常普遍，阿拉伯人对东南沿海的主要港口十分熟悉，广州更成为当时海路贸易的中心。唐人李肇《唐国史补》说：“南海舶，外国船也，每岁至安南、广州。”日本僧人所撰《唐大和上东征传》，记载鉴真第五次东渡失败，流落到海南、广州，说珠江口“有婆罗门、波斯、昆仑等舶，不知其数，并载香药、珠宝，积载如山”。阿拉伯商人《中国印度见闻录》（915年编定），称唐末广州的大食人、波斯人、犹太人和拜火教徒外侨有十几万人，尽管数字容有夸大，但却反映了经由海路来华、聚集广州之胡商的盛况。

当然，杨良瑶的出使并不完全是为了通商贸易，还有政治与军事目的。根据《新唐书》卷二百二十一记载，黑衣大食“贞元时，与吐蕃相攻，吐蕃岁西师，故鲜盗边”。大食与吐蕃的军事对抗缓解了唐朝边境的压力。“平时安西万里疆，今日边防在凤翔。”安史之乱后，西北地区纳入吐蕃势力范围，781年，吐蕃攻陷了沙州。在这种情况下，德宗朝酝酿结交阿拉伯势力牵制吐蕃完全有可能。同时还有迫在眉睫的需求，那就是“四王二帝”事件引起的王朝危机。

德宗即位初年，为了打击藩镇势力，反对河北节度使父死子继



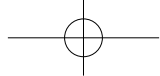
的传承模式激起了河北“四王”并立，还有淮西李希烈和关中朱泚称帝。德宗被迫从长安出逃，先是在奉天（今陕西乾县）避难，进而又逃到梁州（今陕西汉中）。兴元元年（784年）正月，德宗派遣使节出使吐蕃求助，杨良瑶就是其中的一员。吐蕃先曾出兵，后又中途撤出，唐朝最终依靠朔方军和神策军平定了叛乱，回到了长安。时为兴元元年（784年）七月。这个时节吐蕃却来要求兑现当初的承诺。解除吐蕃的军事威胁迫在眉睫，联络吐蕃的宿敌大食缓解当前威胁也势在必行。

如此看来，杨良瑶的出使有着与西汉张骞同样的目的。贞元十四年（798年），大食遣使者含嵯、乌鸡、沙北三人出使唐朝，德宗皆拜中郎将封号，“赉遣之”，给了丰厚的赏赐遣归。

146

六、后论

综上，我们可以看出，隋唐时期陆上和海上丝绸之路都有了进一步的发展。这首先得益于大一统王朝的重建，提供了重建丝绸之路的政治动能、军事与经济条件。隋炀帝对于西域的兴趣，是与其追慕秦皇汉武的事业联系在一起的。大业三年（607年）他还派常骏等人出使赤土国，大致在今马来半岛。《旧唐书·经籍志》云：“《赤土国记》，二卷，常骏等撰。”唐朝前期，边疆地区羁縻府州的建立、西域地方军政的重建，都对中西交通的拓展起到了直接的推动作用。唐太宗与高宗时期，王玄策多次出使印度，留下了《中天竺国行记》，共十卷。此外，胡商与使节频繁往还，长安作为国际都市，人员交往频密，留下了异域他邦的种种记载和传说，丰富了唐人对于域外世界的认知。



唐朝境内及周边地缘政治关系的发展也深刻影响到唐时期的对外交通。吐蕃的对外扩张、阿拉伯帝国的兴起，使安史之乱之后的唐朝大大收缩了在西域地区的影响力，海路交通反而变得重要起来。需求的变化也促进了航海技术的进步，唐朝后期杜环从海路回国、杨良瑶从海路出使黑衣大食，都变得十分自然。而这些情况，在宋代以后会有进一步的演变。