

论隋唐时期中原与西域文化交流的几个特点

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

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

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

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

—

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 《旧唐书》卷一〇四《哥舒翰传》，第3211、3212、3213页。

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

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

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

学子所讽诵。由此可见，这些残存至今的汉籍写本可以说是上引史文的实物证明。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 28 斯米尔诺娃《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》（*Каталог Монет с Городища Пенджикент*），莫斯科，1963年；同著者《粟特简史》（*Очерки из Истории Согда*），莫斯科，1970年，第275—287页为根据汉制粟特铜币和文献资料编制的7—8世纪中亚昭武九姓诸王朝年代年号对照表；同著者《粟特钱币汇目——铜币篇》（*Сводный Каталог Согдийских Монет-Бронза*），莫斯科，1981年；冈本孝《粟特王统考——斯米尔诺娃说的商榷》，《东洋学报》第65卷第3—4期，1984年，第71—104页。
- 29 斯米尔诺娃《片吉肯特（钵息德城）废墟出土的钱币目录》，第53页。锦缎大匹值100德拉克玛，小匹值60，一名奴隶或一匹马均价200德拉克玛。
- 30 阿·耶鲁撒利姆斯卡娅（А. Ерусалимская）《丝路上的阿兰世界》（*Аланский Мир на Шелковом Пути*），国立爱米塔什博物馆馆刊《东方文化》（*Культура Востока*），列宁格勒，1978年，第151—154页。

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

……文计六

□□纳六（？）十文（？）〔或匹〕四月十日

文买（？）〔或四月〕日□□

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

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

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

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

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

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

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

34 《隋书》卷七《礼仪志》二，第149页。

35 《旧唐书》卷二九《音乐志》二，第1068页。

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

二

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

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

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

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

39 道宣《续高僧传》卷二《彦琮传》,《大正藏》第50册,第438页中栏。

40 赞宁《宋高僧传》卷三末《论曰》,《大正藏》第50册,第723页中栏。

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

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

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

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

41 赞宁《宋高僧传》卷三末《论曰》，《大正藏》第50册，第723页下栏。

42 同上，第723页下栏。

43 同上，第724页上栏。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

成书于7世纪前半期的玄应的《一切经音义》记载说：

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

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

48 道宣《续高僧传》卷二《彦琮传》，《大正藏》第50册，第438页下栏。

49 玄应《一切经音义》卷二一，同治八年武林张氏翻刻武进庄斡刊本，叶五上。

50 玄应《一切经音义》卷二三，叶二上。

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

值得注意的是，从印度归国、于788年前后回到安西的悟空也说，安西地区把邬波陀耶称为和尚。伯希和认为，这可能是于阗等地区和尚一语的推广⁵²。上引宋释赞宁的意见是，疏勒作“鹘社”，于阗作“和尚”。

“和尚”之为于阗译语，在南宋初1143年成书的法云《翻译名义集》中也得到了印证⁵³。看来，和尚、和阗、乌社、鹘社等译都出自塔里木盆地西部地区，于阗的“和尚”、“和阗”，伯希和认为可拟音作*vaġhā，疏勒的“乌社”、“鹘社”可拟音作*ʷġġhā，由此可以推知，这些译音或者出于梵文俗语的 uvaġhā⁵⁴，或者出于梵文雅语 upādhyāya 一词的当地读法。在于阗语中，upa->va-，-d->-ġ-是经常见到的语音现象，这也就是赞宁所说的经由胡国而夹带胡语的重译情况。

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

51 义净《南海寄归内法传》卷三，《大正藏》第54册，第222页上栏。

52 伯希和《马可波罗注释》第1册，第213页。

53 法云《翻译名义集》卷一，《大正藏》第54册，第1074页上栏。

54 伯希和《马可波罗注释》第1卷，第213—214页。

55 季羨林《浮屠与佛》，《中印文化关系史论文集》，第323—336页。

56 同上，第329页。

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

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

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

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

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

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

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

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

与华严部的情况相似，大集部的形成也与于阗有关。烈维（S. Lévi）指出，大集部的《日藏经》、《月藏经》中涉及疏勒、于阗、龟兹等地的内容，显然混入了当地的教义成分⁶²。《月藏经》列举于阗的八位守护神，无疑混入了地方的神祇⁶³。敦煌写卷伯希和编号 P.2139 号是吐蕃统治敦煌时期三藏法师法成（'Gos Chos-grub）所译的《释迦牟尼如来像法灭尽之记》⁶⁴，讲的是于阗一位阿罗汉的预言（“授记”、“悬记”）。此文有三个相同的敦煌藏文写卷可资比较⁶⁵。文中有关各族部众入侵的记述，实际是 8 世纪中叶以来于阗等地实际经历的历史状况的反映。

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

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

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

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

64 伯希和、羽田亨《敦煌遗书》影印本第 1 集。

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

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

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

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

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

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

69 羽田亨《西域文明史概论》,第175—182页及第21图。

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

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

文字母写的回鹘语敦煌文书⁷²，这些同是多种文明混合的佳例。

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

三

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

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

与德国人拿走梵语戏剧写本之同时，德国考察队还在新疆找到了甲

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

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

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

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