



蔡鸿生史学文编



蔡鸿生著

广东人民出版社

广东人民出版社



蔡鴻生 著

蔡鴻生史學文編

嶺南文庫編輯委員會 廣東中華民族文化促進會 合編

廣東人民出版社 廣州



图书在版编目(CIP)数据

蔡鸿生史学文编 / 蔡鸿生著. —广州: 广东人民出版社, 2014. 8
(岭南文库)

ISBN 978-7-218-09435-9

I. ①蔡… II. ①蔡… III. ①史学—文集 IV. ①K0—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 150665 号

Caihongsheng Shixuewenbian

蔡鸿生史学文编 蔡鸿生 著

版权所有 翻印必究

出版人: 曾莹

责任编辑: 谢尚柏峰

责任技编: 周杰 黎碧霞 易志华

装帧设计: 亦可文化

出版发行: 广东人民出版社

地址: 广州市大沙头四马路 10 号 (邮政编码: 510102)

电话: (020) 83798714 (总编室)

传真: (020) 83780199

网址: [http:// www. gdpph. com](http://www.gdpph.com)

印刷: 恒美印务 (广州) 有限公司

书号: ISBN 978-7-218-09435-9

开本: 640mm × 970mm 1/16

印张: 51.5 插页: 6 字数: 640 千

版次: 2014 年 8 月第 1 版 2014 年 8 月第 1 次印刷

印数: 1—1000 册

定价: 160.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与出版社 (020-83795749) 联系调换。

售书热线: (020) 83795240

ISBN 978-7-218-09435-9



岭南文库顾问

(按姓氏笔画为序)

于幼军 卢钟鹤 叶选平 朱小丹 刘斯奋
杨应彬 杨资元 李兰芳 林 雄 钟阳胜
黄 浩 黄华华 雷于蓝 蔡东士

岭南文库编辑委员会

主 编：庾 震

岑 桑 (执行)

副主编：顾作义 朱仲南 曾宪志

陈海烈 (执行)

编 委：(按姓氏笔画为序)

王桂科	卞恩才	卢子辉	卢家明	朱仲南
刘扳盛	麦英豪	杜传贵	杨以凯	李达强
李夏铭	李锦全	岑 桑	何祖敏	沈展云
张 磊	陈泽泓	陈俊年	陈海烈	金炳亮
郑广宁	胡守为	柏 峰	饶芃子	洪志军
顾作义	钱永红	倪 谦	倪俊明	黄小玲
黄天骥	黄尚立	庾 震	曾 莹	曾牧野
曾宪志				

《岭南文库》前言

广东一隅，史称岭南。岭南文化，源远流长。采中原之精粹，纳四海之新风，融汇升华，自成宗系，在中华大文化之林独树一帜。千百年来，为华夏文明的历史长卷增添了绚丽多彩、凝重深厚的篇章。

进入 19 世纪的南粤，以其得天独厚的地理环境和人文环境，成为近代中国民族资本的摇篮和资产阶级维新思想的启蒙之地，继而成为资产阶级民主革命和第一次国内革命战争的策源地和根据地。整个新民主主义革命时期，广东人民在反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义的残酷斗争中前仆后继，可歌可泣，用鲜血写下了无数彪炳千秋的史诗。业绩煌煌，理当镌刻青史、流芳久远。

新中国成立以来，广东人民在中国共产党的领导下，摧枯拉朽，奋发图强，在社会主义物质文明建设和精神文明建设中卓有建树。当中国社会跨进 20 世纪 80 年代这一全新的历史阶段，广东作为国家改革开放先行一步的试验省区，被置于中国现代化经济建设发展的前沿，沿改革、开放、探索之路突飞猛进；历十年艰辛，轰轰烈烈，创造了中国经济发展史上的空前伟绩。岭南大地，勃勃生机，繁花锦簇，硕果累累。

际此历史嬗变的伟大时代，中国人民尤其是广东人民，有必要进一步认识岭南、研究岭南，回顾岭南的风云变幻，探寻岭南的历史走向，从而更有利于建设岭南。我们编辑出版《岭南文库》的目的，就在于予学人以展示其研究成果之园地，并帮

助广大读者系统地了解岭南的历史文化,认识其过去和现在,从而激发爱国爱乡的热情,增强民族自信心与自豪感;高瞻远瞩,继往开来。

《岭南文库》涵盖有关岭南(广东以及与广东在历史上、地理上有密切关系的一些岭南地域)的人文学科和自然学科,包括历史政治、经济发展、社会文化、自然资源和人物传记等方面。并从历代有关岭南之名著中选择若干为读者所需的典籍,编校注释,选粹重印。个别有重要参考价值的译著,亦在选辑之列。

《岭南文库》书目为 350 种左右,计划在五至七年内将主要门类的重点书目基本出齐,以后陆续补充,使之逐渐成为一套较为齐全的地域性百科文库,并作为一份有价值的文化积累,在祖国文化宝库中占一席之地。

岭南文库编辑委员会
一九九一年元旦

自序——藏六居学记

“藏六居”并非寒舍的别称，也不是书房的雅号，它仅仅是个人向往的一种精神境界。此语出自佛典，《法句譬喻经》云：

水狗饥行求食，与龟相逢，便欲噉龟，龟缩其头尾及其四脚，藏于甲中。即说偈言：“藏六如龟。”

后代的僧徒便以此为禅谈的话头，见《古尊宿语录》：

问：“如何是学人深深处？”师（石门慈山）云：“乌龟水底深藏六。”

按仿生学原理，人类可以而且应当向某些生物学习，五禽戏和蛙泳，就是例证。对我来说，既然“藏六”可以防邪，又有益于潜研，何乐而不为？此外，还有一个附加的义项，韩愈《为宰相贺白龟状》早就说过：“古者谓龟为蔡，蔡者，龟也。”既然“藏六”寓鄙姓于其中，因此，所谓“学记”也无非是自家言说罢了。

我是一个平凡的学人，只有平凡的学记。

孩提时代，正值八年抗战，随父母过流亡生活。后来栖身于一座山城，总算远离战火，并有机会念小学了。父亲于谋生

之余，忽发雅兴，想起教儿子读古文、练书法的事来。从此，我放学回家就不得安宁，除临颜真卿帖外，还要背韩愈的《祭十二郎文》、《告鳄鱼文》等等。这类旧式的家庭作业，旨在驯化儿童的野性，虽不能说从此给我种了“唐”根，但确实有些潜在的影响。后来听人提起“汉唐”或“唐宋”，总觉得唐宗比宋祖和汉帝更亲近一点。无论这是幻觉还是实感，如今已经不必寻根究底了。

我真正靠近唐史门墙，是在大学时代。1953年考入中山大学历史系，在欢迎新生的例会上，从系主任刘节先生口中第一次听到“二老”的名字：陈寅恪先生和岑仲勉先生。又据师兄、师妹的透露，“二老”各有残疾，一盲一聋，依然讲学著书，这就使我更加肃然起敬了。读了两个学年之后，按规定可选修“专门化”课程。在求知欲和好奇心的混合状态驱使下，我有幸成为陈、岑“二老”的选修生。沙弥往往会沾大师的光，后来学术界有的朋友以为我是他们的研究生，这纯属误会。

1955年夏季至1956年夏季，在陈府走廊特辟的讲席上，听寅恪先生讲史论诗达一年之久。课程名称“元白诗证史”，用1955年上海版的《元白诗笺证稿》作教材，选修者人手一册，由师母署赠盖章。此外还有油印的参考资料，包括《武曌与佛教》、《以杜诗证唐史所谓杂种胡之义》等单篇论文，则由黄萱先生按期分发。事隔多年，寅恪先生的音容笑貌，仍清晰地浮现在眼前。一首《长恨歌》几乎讲了两个月。杨玉环是不是“养在深闺”，“温泉赐浴”有什么疗效，如此等等，擘肌分理，动人心弦。所憾知识准备不足，领悟未深，有负师教。不过，细雨润物，听者是难免会被默化的。记得自己初闻“酒家胡”、“突厥法”之类的故实，即怦然心动，想作“大唐西域”的精神漫游了。有一次，也许是讲白居易《新乐府》

吧，寅恪先生顺带提及近代的汉语借词“苦力”源出古突厥语的“奴”字，点到即止，未曾细说。小子何知，竟敢悬拟传播路线，想要写篇《从库利到苦力——一个突厥词的旅行记》。似此难题，可望而不可即，一闪念过后就烟消云散了。现在回想起来，未免汗颜。正所谓：“秉愚钝之质，挟鄙陋之学”（借寅恪先生语作自我鉴定），而欲言人所未言，纵然是牛犊之思，也难辞狂妄之嫌了。

仲勉先生开设的选修课《隋唐史》也是一个学年。课前派发油印的活页讲义供学生预习，以后补订成书，公开发行，即中华书局1982年新版的两卷本《隋唐史》。用著者自己的话来说，这套讲义的“编撰目的，即在向‘专门化’之途径转进，每一问题，恒胪列众说，可解决者加以断论，未可解决者暂行存疑，庶学生将来出而执教，不至面对难题，即从事研究，亦能略有基础”。一片传灯者的苦心，跃然纸上。当时，他正在修订巨著《突厥集史》，讲课常常论及突厥与唐朝的关系。仲勉先生是顺德人，乡音甚重，用粤语拼读“突厥”古名，沉浑浩渺，别有一番韵味。在他的熏陶下，我人在岭南，情系“漠北”，竟想一探游牧民族历史之秘了。对那个体重“三百五十斤”的突厥、西胡混血儿安禄山，尤感兴趣。于是便玩起“童子戏”，写了几千字的短文，送请审阅。仲勉先生循循善诱，用毛笔批了两三百字，原件已散失无存，只记得其中有“理多于证”的评语，真是大发愚蒙，击中架空立说的要害。经过这番温和的“棒喝”，我似乎从此就较少异想天开了。在这位祖父辈的长者作古之后，我只能从他的传世之作中学突厥史了。但却越来越感受到他功力之深、用心之细，以及那种罕见的爬梳史料的真本领。

1957年毕业留校任教，定位于世界史教研室，从辅导到讲授《中世纪史》。眼见与“二老”的学术领域相去日远，大

学时代的“专门化”势必改道，于是便去探求一条“业余化”之路，试图用蕃胡研究来接轨，即使只是充当一名隋唐史的“票友”，也算是重圆自己学术“初恋”之梦了。课堂教学和下乡劳动之余，曾花力气钻研过科斯敏斯基的名著《十三世纪英国土地制度史研究》，旋又扑向伯恩斯坦那部《六至八世纪鄂尔浑叶尼塞突厥人的社会经济制度》，因为后者有多处可与《突厥集史》互补互证，正中下怀。对唐代蕃胡的研究，我往往喜欢从制度上做文章，似乎是这点夙缘起的作用。

60年代初期，我从兵制和法制入手，开始研究唐代突厥人的社会和文化。在组织材料的时候，力求遵循汉文文献与同时代突厥文物互证的原则，并用突厥语民族的现存遗俗作补充。经过初步的分析，在突厥汗国的军事组织和军事技术方面，取得如下几点认识：第一，突厥人的游牧生活方式规定了他们的军事活动方式。突厥汗国的军事制度是从围猎制度演变而来的，这种亦战亦猎的特性，使“兵革岁动”可以用“扬言会猎”来伪装，发挥独特的迷惑作用。第二，突厥兵制的基本特征，是本部兵民合一制与属部征兵制相结合。以部落组织为基础的这种军事组织，部众与部酋的亲属关系，巩固了士兵对官长的从属关系，从而加强了突厥兵的组合。另一方面，在兵民合一的条件下，社会矛盾的激化很容易引起官兵关系的恶化，从而使军队成为政治危机的温床，兵变成为民变的表现形式。第三，部落组织和骑射技术是突厥军队优势所在，也是它的生命力的源泉。在阿史那氏的汗权倾覆之后，唐朝对漠北的那群蕃兵蕃将大加招抚，就不仅是善后措施，而且也是取敌之长以为己用了。

突厥汗国没有留下完整的法律文件，研究它的法制，只能进行一种还原式的探索。我从所有权问题入手，分别挖掘“地分”和“蕃印”、“奴”和“臣”等一系列概念的历史文

化内涵，进而分析突厥人的家庭和婚姻，以及继位法和刑法。按其总体的面貌而言，突厥法可以说是习惯法与特权法的矛盾性的结合。它是部落时代习惯法的蜕化形式，即由原来代表整个社会意志的共同规则变成实现统治阶级的意志的工具。突厥汗廷的治国安邦术，是从氏族互助的古风中提炼出来的。突厥时代还有大量的氏族制残余。我们不仅看到牲畜私有的现象与牧地公有的古老外壳同时并存，而且还发现母权制时代的光辉，通过重视女系的亲属观念和“多由内政”的风俗，在父权制家庭中投下它的阴影。甚至对劳动力的剥削，也披着寄养制和收养制等氏族互助的外衣。既然社会生活还与军事民主制时期有着千丝万缕的联系，那么，法律观念当然也就不可能与古朴的习俗绝缘了。正因为这样，所以尽管突厥法的阶级烙印相当鲜明，但它渊源于习惯的原貌还是依稀可辨的。我能够从突厥史中觉察到一种与西欧诸日耳曼“蛮族”王国类似的法权现象，可以说是前述那段“中世纪史”教学实践在史识上留下的补偿。既然有悟，也就无悔了。

包含上面这些粗浅体会的拙文《突厥法初探》，发表于《历史研究》1965年第5期。当时正是“山雨欲来风满楼”的时刻，数月之后，中华大地就刮起“十二级台风”。这篇长达两万多字的纯学术文章，竟然能够在严峻的气压下找到生存空间，这完全应归功于当年《历史研究》编辑部的宽容和奖掖。

经历过“史无前例”的风暴之后，重理旧业，已经人到中年了。从感情上说，“似曾相识燕归来”的喜悦无多，倒是“无可奈何花落去”的感伤更加沉郁。从积习来说，个人的工作节奏类乎“打太极拳”，缺乏“打歼灭战”的气魄。整个80年代，仅仅发表过几篇有关突厥和九姓胡的文章，叩寂寞以求音，并非什么“预流”之作。

九姓胡是西胡之一，即所谓“昭武九姓”。在突厥与隋唐

帝国的关系中，他们多次以商胡或使臣的身份起中介作用。突厥文化的粟特成分，以及唐朝境内的胡化现象，都必须到中亚两河（阿姆河和锡尔河）流域去寻根。

沿着重在制度的一贯思路，我对九姓胡的研究抓住两环：一个是朝贡，另一个是胡俗。

西域贾胡的贡使化，是汉唐时期习以为常的历史现象。九姓胡与唐帝国的交往，除来自民间的“兴生胡”外，基本上也是通过“贡”与“赐”实现的。在借贡行贾的条件下，贡品具有二重性，是以礼品为形式的特殊商品。输入唐帝国的九姓胡贡品，由内府向外廷扩散，通过逐步本土化和商品化的途径，部分贡品转化为日用品，丰富了唐代的物质生活。从实质上看，贡品史就是物质文化的交流史。九姓胡在唐代虽然贡无常期，入贡次数还是十分可观的。计自高祖至代宗 150 年间，共入贡 94 次，其中 56 次属玄宗朝，约占入贡总数 60%。这个令人瞩目的历史现象，通常被归结为“开元盛世”引起的国际反应，甚至被诗人歌颂为“汉家海内承平久，万国戎王皆稽首”。其实，九姓胡之所以在 8 世纪上半期频频入贡，还有更深刻的动因，这就是阿拉伯人对中亚两河流域的步步进逼。我从这场席卷粟特城邦的“圣战”浪潮，追溯到它对唐代胡汉关系的影响，进一步领会到陈寅恪先生关于“外族盛衰之连环性”的判断，是一个嘉惠后学的卓识。

九姓胡的礼俗问题，是一个更加迷人的领域，像研究突厥法制一样，我对胡俗所能做的，也只是还原式的探索，谈不上什么精确的分析。根据玄奘《大唐西域记》对粟特胡俗的描述，我将其分解为：家庭、婚姻、丧葬，以及饮食、岁时、节庆，等等，逐项进行考释。尽管概括出来的这个礼俗体系带有模拟性和假定性，总比泛泛而谈略胜一筹，因为它比较具体地反映出九姓胡作为商业民族的独特风习。

唐代九姓胡以“善商贾”著称于世，在西方学术著作中被誉为“亚洲内陆的腓尼基人”。他们的活动范围，既是文化圈，又是贸易网。因此，“商胡”一词兼有经济内涵和文化内涵，并不是容易“破读”的。经过探讨之后，我才明白，分析九姓胡的家庭结构，可以找到它的重商习性的秘密，原来是孕育于人生仪礼之中。据《新唐书》及《通典》记载，胡雏从诞生到成丁，经历过教养内容逐步升级的三个年龄阶段：第一，婴儿祝吉：“生儿以石蜜啖之，置胶于掌，欲长而甘言，持宝若黏云。”第二，学书启蒙：“男年五岁，则令学书，少解则遣学贾，以得利多为善。”第三，成丁行贾：“丈夫年二十，去傍国，利所在，无不至。”通过上述三个年龄阶段对商业意识的灌输和传承，一个“商胡”便被按传统模式塑造出来。所谓“商业民族”的神话，也就不攻自破了。

入唐的九姓胡，通常都是“以国为姓”，即康国（撒马儿罕）人姓康，安国（布哈拉）人姓安。即使归化之后，土生胡也仍袭用原姓。因此，用姓氏来判别血统，并非十分繁难。真正伤脑筋的，是胡名的研究。从学术史看，经过前辈学者（桑原鹭藏、向达、冯承钧、姚薇元）的辛勤耕耘，胡姓研究已经结下丰硕成果；至于胡名问题，则是尚待开垦的处女地。陈寅恪先生在《姚薇元北朝胡姓考序》中早已郑重指出：“吾国史乘，不止胡姓须考，胡名亦急待研讨。”可惜，半个多世纪以来，为此而“急”者寥若晨星，时至今日，国际学术界对粟特人名的研究，已经取得长足进步，相形之下，未免令人感慨。当然，涉足这个领域犹如探险，必须经历辑名、辨字、审音、释义、证史的程序，其中任何环节都容易出错，而且一错就是“硬伤”。我本来是望而生畏的，但考虑到胡名是胡俗中一个不可分割的部分：胡俗制约胡名，胡名体现胡俗，对我来说已经无可回避了，于是便抱定一个信念：在求经路上跌

跤，比稳坐蒲团更有意思。“明知山有虎，偏向虎山行。”为了窥探胡名研究的门径，我在中年之后竟去冒一场本来是青年时代才敢去冒的风险。既战战兢兢，又跃跃欲试，结果还是“试”了。坐在冷板凳上，以身试学，犹如以身试药一样，别有一番滋味在心头！苦茶既已喝开，就只好喝下去了。

唐代的史书和墓志，虽记录不少胡名，但大量的胡名材料，还是储存在敦煌、吐鲁番文书里面。可供比勘的，则有中亚出土的粟特文书，尤其是穆格山发现的那批法律文书和经济文书。因此，在这方面也同样有中外材料互证、文书与文献互证的问题。

从胡名音义的探讨中，我初步找出唐代胡名结构的一些规律：第一，胡名的常用词尾。缀上“延”和“芬”字的人名，在吐鲁番文书和穆格山文书中屡见不鲜。这两个音节，分别含有“礼物”、“幸运”之意，故为胡人所乐取。第二，胡名的宗教色彩。除“萨宝”来自祆教外，“伏帝”是“佛”的粟特语借词，这与九姓胡地区祆佛并行的宗教环境，如合符节。第三，胡名的突厥成分。隋唐之际，九姓胡曾附属西突厥，与之通婚也习以为常，因此，便留下一批突厥化的胡名，如取自官号的“安达汉”、“康逸斤”等。

以上云云，无非是一番“问津者”言，微获小识，如此而已。至于学术的“桃花源”，我自知相去尚远，由于天时、地利、人和的制约，恐怕无缘达到了。陈寅恪先生首倡“急待研讨”的胡名，依然“急待研讨”。如何实现大师之嘱，是所望于后贤了。

关于唐代蕃、汉、胡的关系，我也曾探究过其中一段文化因缘，这就是突厥年代学中的十二生肖。

自19世纪末以来，由于古突厥铭文解读成功的推动，国际突厥学界对十二生肖纪年法的起源和传播，作过相当广泛的

探讨。致力于此的学者，在论著中从东亚、中亚追溯到西亚，将农耕民族与游牧民族的纪年法进行比较研究，扩大了古代文化史的认识范围。时至今日，各国学者已经从历史学、考古学、民族学和语言学方面提供了大量资料，使我们有可能去推断古突厥人居住的漠北地区，究竟是不是十二生肖纪年序列的发源地。问题的焦点在于寻求内证。我从突厥游牧社会的文化传统和生态环境中，找到十二生肖不可能从穹庐毡帐中脱颖而出四点理由：第一，数字观念：古突厥人把“十”看做化生万物的神秘数字，而以“十二”为计算单位的观念，在突厥史中无根可寻。第二，图腾崇拜：突厥汗系以“狼”为氏族标志。这个狼图腾并没有像汉族的“龙”那样被凝固在十二生肖之中。第三，动物构成：在古突厥的动物世界，有四分之一生肖（虎、龙、猴）是闻所未闻的。第四，生肖传说：突厥后裔的民俗，将生肖历归结为某个君长的独自发明，或群兽渡河竞争的结果，看不出任何从雏形到定型的轨迹。很明显，十二年一周的生肖历，不会是以青草为记的物候历突然转化的结果。它很可能是由绢马贸易的中介九姓胡从河西导入北蕃的，时间大概在6世纪下半期。此事另有专文论证，我在这里想到的是，如果此说不谬，那么十二生肖在突厥汗国的传播，就成为中世纪一段蕃、汉、胡文化交流的佳话了。

至于文化交流中的西域物种，我特别感兴趣的是狮子和狒狒的历史命运。为此而撰写了两篇文章：《狮在华夏》和《哈巴狗源流》。从宏观的文化研究来看，一狮一狗，微不足道，为什么要小题大作呢？

在西域文化与华夏文化的交叉点上，狮子的历史命运带有两极化的特点：一方面，作为西域的贡品，狮子只有观赏性而无实用性，因而不能得到像汗血马那样的养殖和调习，甚至自唐代至明代多次出现“却贡”的事例，被官方拒之境外。另

一方面，狮子作为瑞兽形象，长期与中国“灵物”共居显位，遍布通都大邑和穷乡僻壤，并向文化生活各个领域扩散，成为民间喜闻乐见的吉祥的象征。可以这样说，狮在中国的历史上，对于研究文化传播过程中物质和精神两种体系的转换，以及外来文化与本土文化的融合，都有非常典型的意义。因此，我明确地主张对狮在华夏的历史应作两面观：从贡品史看，狮子作为“西域异兽”没有任何实用价值，难免遭受一连串的冷遇：却贡、遣返或老死于虫蚁房中。终于销声匿迹，对中国历史进程毫无影响。另一方面，从民俗史看，经过华夏文化的陶冶，狮子形象大放异彩，变成“四灵”（龙凤麟龟）的同伴，取得在形和神两个方面的中国气派。因而，既受民间喜爱，也可登大雅之堂。事实表明，历代中国人所赞赏的，并非狮的实体，而是狮的精神。近代中国的勃兴被喻为“睡狮”的觉醒，岂无故哉！

唐代从西域引进的新物种，还有所谓“康国狒子”者，即后世的哈巴狗。它从王朝贡品到民间宠物的演变，历经唐、宋、元、明、清，是通过本土化和商品化的途径实现的。我从史籍诗文和笔记中，爬梳出历代哈巴狗二十一个异名，说明自李唐以来世人甚爱狒子的秘密，就在一个“趣”字：此犬虽无补于国计民生，却具有常犬所无的观赏价值，为中国人的精神生活增添了新的乐趣。可见，文化交流中的选择性，并不是事事着眼于功利的。

我把狮子和狒子作为中西文化交流的镜子来研究，并没有“可怜无补费精神”之憾，甚至还尝到一点微观的甜头。事实上，“窄而深”是另一种方式的智力操练，与治鸡毛蒜皮之学毫不相干。俄国著名的戏剧家斯坦尼斯拉夫斯基说过：“没有小角色，只有小演员。”我非常赞赏这句话，并且认为艺术上如此，学术上也是如此。

多年来，我对宗教史一直怀有浓厚的兴趣。除对岭南佛门和僧尼史事略有考述外，在从事唐代蕃胡研究的时候，往往情不自禁地会去敲一敲宗教之门。

在6至8世纪突厥汗国的地图上，按宗教信仰的性质，可以大体上分成三个区域。第一区是萨满教区，包括南西伯利亚、蒙古，直至伊丽川东北岸。第二区是火祆教区，起碎叶川，止乌浒河流域，尤以中亚河间地区的昭武九姓祆祠最多。第三区是佛教区，包括乌浒河东南至印度河西北各地。当我们依次逐区进行考察的时候，就会对突厥的宗教地理产生一个鸟瞰式的印象：一部突厥人从东到西的征服史，同时也是一部突厥神由盛而衰的变迁史。在古突厥人的原始信仰中，火神崇拜曾居崇高地位并带有全民性质，突厥学家甚至从“突厥”一名的语义构成中挖出“火”的因素（“突”字源于火神“托司”）。尽管突厥人的“火”种来自漠北，一旦进入九姓胡的火祆教流行区，古老的草原之“火”就变得暗淡无光了。于是，便出现一种以“刻毡为形，盛于皮袋”为特征的突厥祆神。由此看来，对唐代文献中“突厥事祆神”的记载，不可顺手拈来而作皮相的理解。其实，这既是突厥人胡化的结果，又是祆神突厥化的表现。我离“读书得间”的境界还很远，但不敢学“一目十行”之类的才子派头，也不愿人云亦云，则是大学时代诸位严师所赐。

回首往事，我到中外交流史这片园地学步和探索，留下的无非是风风雨雨中一连串摸爬滚打的印记，与开拓、突破或除旧更新之类的豪情壮志无缘。如果可以借用词调来形容，那就应该说自己没本事高唱“水龙吟”，只不过哼过几声并不嘹亮的“南歌子”而已。

三十多年前，由于偶然的机缘，我带着几分腼腆介入一个陌生的研究领域：中俄关系史。俄国是“北地陆路通商之