

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

中国西北宗教文献

佛教新疆卷二



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

调查新疆佛教遗迹应予注意的几个问题	宿白(1)
古疏勒国佛教发展情况窥略	文史兵(6)
古代维吾尔族文字和文献概述	耿世民(13)
佛教传入鄯善与西方文化的输入问题	黄文弼(20)
新疆和田县买力克阿瓦提遗址的调查和试掘	李遇春(41)
回鹘文《土都木萨里修寺碑》考释	耿世民(46)
《如来三十二吉相》回鹘译文浅论	李经纬(53)
古代新疆和突厥、回鹘人中的佛教	耿世民(64)
新疆柏孜克里克窟寺流失域外壁画述略	孟凡人(73)
关于克孜尔壁画的研究	丁明夷(92)
古代维吾尔语佛教原始剧本《弥勒会见记》(哈密写本)研究	耿世民(94)
略论高昌回鹘的佛教	孟凡人(118)
《于阗教法史》	王尧 陈践践(135)
克孜尔六十九窟的壁画与时代	李铁(143)
魏晋时代的鄯善佛教	陈世良(157)
新疆三仙洞的开窟时代和壁画内容初探	李遇春(168)
佛教“二十七贤圣”回鹘文译名考释	李经纬(173)
回鹘文《弥勒会见记》第二章简介	斯拉菲尔·玉素甫 多鲁坤·阚白尔 克由木·霍加(192)
谈新疆博物馆藏吐火罗文 A《弥勒会见记剧本》	季羨林(208)
新疆焉耆县发现吐火罗文 A(焉耆语)本《弥勒会见记剧本》残卷	李遇春 韩翔(211)
哈密本回鹘文《弥勒会见记》第三品(1-5叶)研究	斯拉菲尔·玉素甫 多鲁坤·阚白尔(214)
尉迟乙僧的绘画及其成就	张光福(229)
论新疆克孜尔千佛洞形成的历史条件	朱英荣(234)
关于新疆克孜尔千佛洞的几个问题	朱英荣(248)
本生故事及其绘画	李铁(254)
本生故事及其绘画(上)	李铁(257)
和田、敦煌发现的中古于阗史料概述	张广达 荣新江(261)
本生故事及其绘画(二)	李铁(272)
克孜尔的佛传四相图	姚士宏(276)
本生故事及其绘画(三)	李铁(279)

新疆吉木萨尔高昌回鹘佛寺遗址	中国社会科学院考古研究所新疆工作队(283)
克孜尔第一一〇窟的佛传壁画	丁明夷(292)
哈密本回鹘文《弥勒三弥底经》第三卷研究	李经纬(304)
克孜尔石窟壁画裸体问题初探	吴焯(336)
解放前迪化佛教活动点滴	金国珍(365)
龟兹舍利盒乐舞图	霍旭初(370)
本生故事及其绘画(四)	李铁(376)
汉唐时期新疆佛教流行情况述略	陈戈(380)
本生故事及其绘画(五)	李铁(390)
龟兹佛教与石窟	姚士宏(393)
新疆克孜尔千佛洞分期问题浅探	朱英荣(398)
龟兹百姓和佛教东传	陈世良(415)
鸠摩罗什佛经“新译”初探	苑艺(424)
清末以后新疆的佛教	金国珍(430)
克孜尔 118 窟壁画内容辨释	刘松柏(438)
佛教的传入与回鹘佛经文学	山水(441)

调查新疆佛教遗迹应予以注意的几个问题

一九七九年十一月二十六日在新疆丝绸之路

学术讨论会上的发言

宿 白

我们这次到新疆在丝绸之路上的重要地点库车、拜城一带工作了八十多天，主要是调查、了解那里的佛教遗迹。佛教最早应是通过丝绸之路传到东方来的，所以佛教遗迹也应当是丝绸之路问题中的一个问题。

调查、了解库车、拜城的佛教遗迹的过程中，觉得有几个问题值得我们注意，现简略地叙述如下，请同志们批评指正。

第一、要尽可能弄清我们工作地区的历史情况。新疆与内地不同，佛教在新疆流传的时期，新疆各地在政治上各自独立的情况很严重。库车、拜城这一带是古龟兹的地区。古龟兹民族既不同于中原的汉族，也和今天在那里的维吾尔族有别。这个民族使用的语言、文字，不必讳言它和葱岭以西的中亚关系更密切些。他们什么时候到这里居住，目前还不清楚，但从班固《汉书》的记载，公元前龟兹的经济、文化就发展到一定的水平了。《后汉书》记录龟兹王室的姓名，头一个字是“白”字，白字冠头的龟兹王室，最迟从公元一世纪起，一直继续到八世纪中叶的唐开元年间。“白”是什么意思？不清楚，姑且用汉族的习惯，叫这个阶段的龟兹作白氏王朝吧，公元六五八年即唐高宗显庆三年，迁安西都护府到龟兹的时候，白氏王朝并没有改变。大约到公元七九〇年即唐德宗贞元六年，吐蕃攻陷安西之后，龟兹情况才有了变化。龟兹的白氏王朝延续了七、八百年。这七、八百年间即从公元一世纪到八世纪末，龟兹尽管受到多次外民族的侵犯，但总的政治形势似乎变动不大，而且丝绸之路最兴旺的时期又正在这个阶段之内。因此，这个阶段，看来是龟兹的盛世是可以肯定的。七九〇年以后，库车、拜城一带沦为吐蕃势力范围大约有半个世纪左右。九世纪中，回鹘民族西来，逐步和这里的龟兹民族相互融合，成为今天库车、拜城一带维吾尔族的祖先。回鹘——维吾尔时期，可从宗教的情况上划分为前后两期，十二、三世纪之际，伊斯兰教在这里流行以前为前期，之后为后期。我们认为只有弄清楚库车、拜城一带的大概的历史背景，才能进一步了解这个地区的佛教遗迹。如果没有上述的历史概念，一般地以中原地区的朝代来考虑这个地区的佛教遗迹的年代，那就不一定恰当了。

第二、调查了解库车、拜城一带的佛教遗迹，目的是进一步研究这个地区的历史，也就是进一步研究古龟兹的历史。这个问题实际是第一个问题的继续。我们在库车、拜城参观、

调查了不少包括石窟寺在内的佛教遗迹，初步整理了一下，有些情况和迹象与龟兹历史关系较大，虽然我们的想法还远不成熟，但愿意提出来供同志们参考。

1、库车、拜城的佛教遗迹有两点很突出：

a、库车苏巴什东西寺址中，多小型的禅室遗迹。西寺址北部还分布有禅窟群。库车、拜城各地的石窟群中，多有甬道和内室的僧房窟，还分散有较多的小型禅窟。

b、库车、拜城石窟群中，最引人注目的满绘壁画的中心柱窟和大像窟一般都分前后两部分，前部分表现释迦在深山讲述他前生施舍和现世被供奉的事迹，后部分是表现释迦死时和死后焚棺、分舍利的情况。

上述这两个突出点，都和新疆以东的佛教遗迹不同，也和吐鲁番一带的佛教遗迹不完全相同，它反映了接近原始佛教所主张深山苦修目的，为了自身解脱（涅槃）的小乘教派的某些情况。这和文献记载龟兹流行小乘教说一切有部的情况相符合。因此，我们一方面不能拿中原地区的佛教遗迹来和它作简单对比，另一方面也可以从流行小乘佛教这一点来进一步探索龟兹历史。

2、库车、拜城地区的佛教遗迹很多处都表现了它本身历史悠久的迹象。工程艰巨，规模庞大是这种迹象中重要的一项，历年出土的遗物也有助于说明这一问题。例如苏巴什寺址既出有大小五铢铜钱，又出有翁米亚王朝在陀拔斯单使用的所谓库思老二世样式的银币（651—702），还出有唐开元通宝铜钱。类似的情况也发生在库车的森姆塞姆石窟，那里也发现了大小五铢铜钱，还发现了唐建中通宝（780—783）。这些历史悠久的佛教遗迹，目前在石窟方面，可以大体上都能看到有这样的共同点：许多石窟群的洞窟数量很多，但重层绘塑的情况却很少，而且从画塑的内容和技法上观察，分期界线又不甚鲜明。这显然和新疆以东石窟，特别和敦煌莫高窟比较就很不相同，后者一个洞窟内重层绘塑的现象比较常见，画塑内容和技法的变化发展迹象清楚，几乎每次重要的政治上和宗教上的变动，都有所反映。库车、拜城石窟之所以不同于新疆以东的石窟，我们想应该和这个地区在一个相当长的时期内政治上宗教上变动不大联系起来，因此，它是否与龟兹白氏王朝长期延续和小乘佛教长期流行有关呢？

3、库车、拜城地区的石窟，尽管从画塑内容和技法上观察，分期界线不甚鲜明，但在石窟组合、结构细部及以壁画布局的复杂化等方面，都可看到它的极盛阶段，大约在公元五〇〇年前后至六〇〇年前后，这个阶段开凿的石窟数量最多，规模最大，表现了龟兹石窟自己的特点：具有一定规律的成组的洞窟；宽大的表现涅槃的后室；多种多样的菱形画格；还有前室敷砌烧成温度较高、釉厚光泽较强的绿玻璃砖的作法等。苏巴什寺址还出土了褐彩的绿琉璃砖。有名的龟兹乐舞，也在这个阶段的壁画中表现得最为复杂。翻检中原古文献，恰好也已记载这个时期龟兹音乐在中原地区影响的扩大。以上这些迹象，似乎都可说明公元五〇〇年前后至六〇〇年前后这二百年左右的时间，是龟兹文化繁荣的时期。

4、库车、拜城地区的佛教遗迹大约从八世纪起，出现了新情况。首先千佛题材流行了，这一点在拜城克孜尔石窟反映的比较清楚。接着唐式的团花图案在库车的森姆塞姆石窟出现了。库车库木吐拉石窟更出现了大型净土变壁画和密教的千手观音的形象。大约和净土变密教形象同时，唐式流云也在克孜尔石窟、库木吐拉石窟出现和流行起来。很显然，这些现象反映了中原佛教艺术的影响到达了龟兹地区。中原佛教艺术的影响，据我们了解的资料，

还限于库车、拜城地区，最西的遗迹是一九一四年德人勒柯克在巴楚东北的托库孜萨拉依南山东崖寺址盗掘去的释迦说法壁画。千佛、净土和密教形象都是大乘佛教的形象，它应与流行小乘的龟兹佛教形象有别。开元十五年（727）十一月上旬从五天竺回到库车地区的新罗僧人慧超，在他的《往五天竺国传》中记：“又从疏勒东行一月至龟兹国，即是安西大都护府……此龟兹国足寺足僧，行小乘法，食肉及葱韭等。汉僧行大乘法……安西有两所汉僧住持，行大乘法，不食肉也。大云寺主秀行，善能讲说，先是京中七宝台寺僧。大云寺都维那名义超，善解律藏，旧是京中庄严寺僧也。大云寺上座名明晖，大有行业，亦是京中僧。此等僧大好住持，甚有道心，乐崇功德。龙兴寺主名法海，虽是汉儿生安西，学识人风不殊华夏。”看来，库车、拜城地区这种表现大乘佛教形象的石窟，很有可能和当时在这里的汉僧、汉寺有关。八世纪龟兹与中原关系密切，还可从库车、拜城地区的许多遗迹中历年来发现的汉文文书、题记和唐代货币得到证明。发现的具体情况，现以库木吐拉石窟，对岸的寺址和克孜尔石窟两地为例：库木吐拉对岸寺址曾发现天宝五载（746）、大历十六年（781）纪年文书；克孜尔石窟曾发现天宝十三载（754）、大历年间（766—779）、贞元十年（794）等礼拜题记和贞元七年（791）文书以及大历元宝铜钱等。这里值得注意的是，克孜尔石窟发现的安西大都护府陷蕃以后纪年文书和题记。克孜尔石窟东距安西大都护府所在地约一百八十里，中隔盐水沟险要地带，贞元六年（790）吐蕃攻陷安西大都护府后，克孜尔石窟一带尚为唐军所据守，因此，才能出现贞元七年文书和贞元十年的题记。这样也可以进一步了解这里曾发现的有“碛西行军押官杨思礼请取……（于）阙军库讫……”等字样的残文书的意义，即在抗击吐蕃时期，克孜尔石窟大约除了是历史悠久的佛教胜地之外，还有可能又成为临时的军事据点。

5、克孜尔谷内和谷东区大约八世纪开凿的某些洞窟和克孜尔东亦狭克沟中的石窟壁面上，都出现了后来刻划的羊、马、驼、禽鸟和人物。这种刻划的形像与内容和西藏西部、楼兰地区以及甘肃嘉峪关一带的岩画极为相似。这些都是九世纪吐蕃牧民的遗留。从克孜尔石窟的刻划破坏了原来洞窟壁面这一点，至少可以推测当时到达这里的吐蕃牧民，并不是虔诚的佛教徒；说不定他们还有可能选择了这种有水草而又避风的谷峡环境，作为临时的放牧地点。因此，可以估计龟兹地区被吐蕃占据时期，佛教曾经历了一度衰落的阶段。

6、库车库木吐拉石窟是龟兹地区兴起较晚的一处石窟群，可能由于他的位置邻近安西大都护府的缘故，所以出现了不少汉风浓重的八世纪以来的洞窟。还应当着重说明的是在吐蕃占据和回鹘迁来之后，特别在回鹘迁来之后，这里大约成了库车地区最重要的一处佛教要地：这里保存了大量汉僧题记和题名，其中留有纪年的有丁卯（大中元年·847）、辛未（大中五年·851）、乙酉（咸通六年·865）、壬辰（咸通十三年·872）、乙巳（光启元年·885）、丁未（光启三年·887）和大顺五年（乾宁元年·894）；这里有不少专为汉僧死后开凿的所谓罗汉窟，而且还在东岔干沟里头开凿了一处并列至少有小窟九个的罗汉窟群，离此处罗汉窟群不远还单独开凿一座俗姓骨禄的回鹘僧人窟，此窟满绘壁画，保存完好，是这里有关前期回鹘的重要遗迹；这里有不少中型洞窟的壁画上有回窟文榜题，还有的有汉文、回鹘文合璧的榜题，还有回鹘装束的供养人像。所有这些，都告诉我们在龟兹地区，回鹘前期佛教是很盛的，当时这里还曾有不少汉族僧人，这种情况，和当时吐鲁番地区有相似处，这是因为龟兹地区已与原西州地区，同属信奉佛教的师子王管辖之下的缘故。

《宋会要》记十一世纪龟兹的情况：“龟兹、回鹘之别种也，其国主自称师子王……或称西州回鹘，或称西州龟兹，又称龟兹回鹘，其实一也。……（咸平）六年（1003）六月六日龟兹国僧义修来献梵夹菩提印叶、念珠、舍利……（景德）元年（1004）十月，度龟兹国不报进为僧，从其请也……（天禧）五年（1021）七月，殿直白万进上言作龟兹供延福等皆诈为外使，邀冀恩贾及乞赐经藏、金像等物……乾兴元年（1023）五月龟兹国僧华严自西天至，以佛骨舍利、梵夹为献”。（《辑稿·蕃夷》四）“（绍圣三年·1096）十月十五日，熙河兰岷路经略安抚使司言，据洮西沿边安抚司申发遣到龟兹师王国进献首领阿莲撒罗等三人表章及玉佛等……”（《辑稿·蕃夷》七）。以上摘录的《宋会要》记载，既说明了当时龟兹与西州的关系，也反映了至少到十一世纪末，龟兹回鹘的统治集团还是信奉佛教的。

7、关于龟兹回鹘信奉佛教较晚时期的情况，现知的可靠资料，极为少见，据说德国人格鲁威德尔于本世纪初，从西藏拉萨的一名喇嘛处搞到一批古老的用藏文记录的克孜尔石窟寺院资料。这批资料除了记了不少洞窟的具体情况外，还绘出了克孜尔后山区石窟的简图，简图经德人研究重绘后发表，我们将此重绘的图纸与现存情况对比，可以看出一些伊斯兰教流行前不久的克孜尔后山区石窟的情景：不少有甬道和主室的僧房窟，是作为僧人禅室使用的，除了这种禅室窟以外的洞窟，窟前多设有方整的月台，有的月台之前砌有多层的阶梯；一处规模较大的寺院，完全是地面结构，它的位置在第二一五和第二一六号窟之间，该寺院以一方形殿堂为中心，殿堂内立一塔，塔围绕礼拜道，礼拜道左、右、后侧砌长台，上置列像，殿堂前也设有月台和阶梯，殿堂外四隅各立一塔，此四塔与殿堂中之塔合计适为五塔，这种五塔成组的布局和库车、拜城石窟群中的五塔组合，应有一定的联系。以上迹象表明，克孜尔后山区即使到了佛教流行的晚期，那里的宗教活动还是很严肃的，而且还继续了龟兹佛教盛时的某些情况，这一点大约和同时的库木吐拉石窟有所不同。另外，原存拉萨这批资料本身，还说明了在龟兹地区伊斯兰教流行之前，这里的佛教也还和吐蕃——西藏民族的佛教存在着某种关系。

第三、我们要认真总结前人的工作。库车、拜城地区的佛教遗迹，很早就有人调查记录了。十八世纪椿园七十一的《异域琐录》中，就记录了库车克孜尔哈石窟和库木吐拉石窟，说那里“凿穴而绘佛像”、“凿洞四五百处，皆金粉五彩，绘西蕃佛像”，并有“西蕃字迹”。一八一六年，徐松自喀什经乌鲁木齐回伊犁时，既记录了有“石窟五所”和“又有一区是沙门题名”的库木吐拉石窟，又记录了“缘山法像，尚存金碧，壁有题字曰惠勤，盖僧名也”的克孜尔石窟（《西域水道记》卷二）。一九二八年，黄文弼先生曾遍访库车、拜城一带的古代遗迹，他在《塔里木盆地考古记》中，把今天所知道的这个地区重要遗迹，几乎都记录下来，并详细著录了他所收集的各种遗物。就佛教遗迹言，他对苏巴什寺址的实测、库木吐拉石窟汉文题记的著录和在克孜尔石窟发现的汉文文书，都给我们留下了重要的资料。此外，大家都知道，从十九世纪末到本世纪初，许多外国人打起了所谓学术调查的招牌，但怀有不可公开的使命来到了新疆。他们在新疆巧取豪夺，到处盗掘，就库车、拜城这个区域，我们初步统计了一下：一九〇三——一九一四，日本人来了三次；一九〇六——一九一三，德国人来了四次；一九〇七，法国人伯希和来过；同年俄国的伯勒周夫斯基也来了；一九一三年，英国的斯坦因也到了这里。对我们的古代遗迹这些人到处进行破坏，并盗运走了大批珍贵的古代遗物，回去之后陆续发表了不少资料。这些资料，我们今天都应充分掌握。

他们为了进行各种侵略活动，来新疆之前都作了较充分的准备，盗掘过程中又实测了较详细的图纸，拍摄了大量照片，他们的文字记录也很多，有的还作了些比较研究工作。我们不仅要充分了解他们盗掘的遗迹和盗去的遗物，也要注意他们的各种文字记录和论述，不然就容易出问题。举两个例子：库车苏巴什寺址，日本人根据《大唐西域记》的记载，提出这里即是东西昭怙厘（雀梨大寺）。接着伯希和又从他在这里盗掘出来的记有雀离关这个地名的文书，也提出这里即是从四世纪以来即已有名的雀梨大寺。后来，这里又屡次发现与寺院有关的遗迹和遗物。其实，今天我们到这里参观它的寺院性质的遗迹还清晰可辨。而我们立在那里的说明牌示却说它是古城遗址（这大约是根据黄文弼先生最初的看法，但黄先生在一九五八年重去那里调查后，已经更正了）。再一个例子是克孜尔石窟的年代问题。德国人在三十年代初发表的报告中，就根据两个有大概年代可考的洞窟，把克孜尔石窟分了两大期；前期的时间是五〇〇年前后，后期的时间是六〇〇年前后。我们既无法否定人家的证据，又不提人家的论点（他们这个论点，在六十年代的一些外国人讲中国石窟的著作中，还在应用），自己却另提一些没有可靠根据的新说，譬如上个月的新疆日报的图版说明中就克孜尔的某些洞窟定在三世纪和四至五世纪等等。上面这两个例子目前已经给我们造成了被动，如有人反过来问我们：苏巴什遗迹是城址，还是寺址？克孜尔石窟的绝对年代是根据什么肯定的？我们该怎样回答呢？学术工作要求踏踏实实，首先要总结以前的工作，在这个基础上继续前进。我们过去自己作的工作要总结，外国人盗去的资料 and 他们的整理结果也要予以注意，特别是新疆的考古资料，有好多重要的遗物被他们盗运走了，因而有些部分的研究工作，甚至到今天，或多或少的还被他们所垄断，在这种情况下，我们当然要对他们的研究提高警惕，但决不能不屑一顾，因为不屑一顾的作法，是会大大不利于我们今天的工作的。

库车、拜城地区的佛教遗迹是丝绸之路上的一个重要问题，也是新疆历史研究、考古研究的重要问题。但库车、拜城地区的佛教遗迹的工作现在好象还没有提到应有的地位。这个工作，我们认为首先是考古工作，这不仅因为它本身有许多发掘清理任务，更重要的是，解决它们的年代顺序。因为石窟本身很少有直接的纪年，如何安排先后，主要要应用考古类型学的方法进行排比，不然大家就无法较正确地使用石窟中的各种丰富的形像资料。考古工作主要是现场工作，石窟现场的范围大，石窟本身又是要长期保留的地上遗迹，所以石窟的考古工作，只能以石窟单位的同志作为主力逐步完成。目前石窟单位自己的力量还较弱，需要考古工作人员协助，这一点，自治区文管会的考古队和自治区社会科学院的考古所当然义不容辞。佛教遗迹是新疆历史、考古的重要项目，以龟兹地区言，其经济、文化盛期即佛教流行的时期，新疆许多地方也是如此，吐鲁番地区如此，楼兰、若羌地区也不例外，因此，我们觉得新疆历史、考古学界重视新疆佛教史、佛教考古的工作，就为写好新疆历史创造了有利条件。

（张平同志根据录音整理）

（原载《新疆史学》1980年第1期）

古疏勒国佛教发展情况窥略

文史兵

在今天的喀什市及其邻近的疏附、疏勒、伽师等县，是我国古代，从汉到唐时期的古疏勒国所在地。疏勒国在中国历史上，早就是中国同西方各国陆上交通往来的西大门，它是闻名于古今中外的“丝绸之路”的要冲。自秦、汉以来，凡出入于中国西大门的中外商旅及外交使节，多以此地为中转站。疏勒国的都城——疏勒城，在古代则是一个占有重要地位的进行政治、经济、文化交流的国际都市（古疏勒城在今喀什市城东郊）。据一些历史资料的记载，早在罗马帝国时期，就有一些罗马、希腊、阿拉伯商人来到这里进行商品交换。他们把中国的丝绸、漆器、铁器等商品运往西方各国，又把西方国家出产的香料、药剂、宝石、象牙等商品运往中国内地。

关于疏勒国早期的情况，就两汉时期来说，目前尚无实在的资料加以说明，但从《魏书·西域传》和《大唐西域记》二书对于疏勒国的详细描述来看，就可以说明公元五世纪初的南北朝时期及公元七世纪初的唐代初期，疏勒国的一般情况。《魏书·西域传》说疏勒国是：“汉时旧国也。去代一万一千二百五十里。高宗末（北魏文成帝拓跋濬），其王遣送释迦牟尼佛袈裟一，长二丈余。高宗以审是佛衣，应有灵异，逐烧之以验虚实，置于猛火之上，经日不然，观者莫不踈（同疏）骇，心形俱肃。其王戴金狮子冠。土多稻、粟、麻、麦、铜、铁、锡、雌黄、锦绵，每岁常供送于突厥。其都城方五里，国内有大城十二，小城数十。……”唐玄奘法师在他从印度求学回国途中曾到疏勒国一游。他在其所著《大唐西域记》里写道：“佉沙国（即疏勒国）周五十里，多沙磧，少壤土，稼穡殷盛，华果繁茂，出细毡罽，工织细叠毳氍毹。气候和畅，风雨顺序。……”从《魏书·西域传》和《大唐西域记》两书里，我们可以看到，当时的疏勒国是一个土地宽广，物产丰富的富饶美丽的地方。这个地方不仅庄稼长得好，手工业发达，而且还是一个气候温和，风景优美的胜地。对于象这样一个富庶的疏勒国来说，正是古时候中外商旅和外交使节进出于中国国门时，必然要停留的中间站。随着东西方经济、政治的频繁交往，文化交流也随之而发展起来。象佛教的文化艺术（佛经、文学、壁画、雕塑、建筑，音乐和舞蹈等）以及其它与此有关连的文化形式，也较早地传到疏勒国。佛教及其文化艺术在向中国内地传播的过程中，疏勒国是起了相当重要的作用。下面我们举几个例子来说明它：

（1）佛教经典的传入疏勒国及其向内地的传播：佛经至今在古疏勒国的土地上没有发现任何实物，但并不是说它在疏勒国里就没有它的存在。我们可以把中国佛教史上著名的高僧，疏勒国人慧琳看作是唐代在中国的内地传播佛经的主要人物之一。慧琳作为出生于疏勒国的僧人，在他学完佛法来到长安之后，住在长安的西明寺。他用了二十二年的时间：“引

用《字林》、《字统》、《声类》、《三苍》、《切韵》、《玉篇》、诸经杂史，参合佛意，详查是非，撰成《大藏音义》一百卷。”《大藏音义》的撰写人是来自疏勒的僧人慧琳，它表明了疏勒国的佛教与内地佛教发展的紧密关系。

(2) 音乐、舞蹈的传入疏勒及其对内地的影响。西域的音乐、舞蹈艺术，特别是具有佛教艺术特色的印度音乐、舞蹈，很早就从大月氏，康居，罽宾等西域国家传入于田、龟兹、疏勒等地。象箜篌、琵琶之类的乐器，相传在两汉时期已传入了中国内地。象后来传入内地的乐曲，隋代的“九部乐”，唐代的“十部乐”里，都有“疏勒乐”一部，这些对中国古代音乐的发展都有着积极的影响。类似“胡旋舞”、“柘枝舞”、“胡腾舞”之类的西域舞蹈，传入内地，也给古典的歌舞发展增加了新的内容。还值得一提的是疏勒国的一些音乐工作者也来到内地从事于音乐活动，如唐太宗贞观时的太常乐工裴神符、裴兴奴，俱以妙解琵琶，见称当时。还有曹氏、米氏等一些乐工，他们都来自西域，为疏勒国人。这些人可以说为西域与内地的文化交流，贡献了不小的力量。

(3) 佛教雕刻、绘画艺术传入疏勒及其对中国内地佛教艺术发展的影响。佛教由大月氏传入疏勒等地，故佛教艺术（健陀罗艺术）也随之而传入疏勒。古时西域诸国先大月氏后于田、疏勒、龟兹等国家的寺院、佛教、雕刻、绘画，都最早地接受印度佛教艺术的影响，然后经过这些地方传入中国内地。以壁画来说，在汉武帝以前的壁画还十分简单幼稚，汉武帝以后，中国内地的壁画艺术大放异彩，其主要原因是印度佛教艺术输入的结果。至今保存于敦煌等地的壁画，都是汉、魏以后，由西域画师传之于中国内地，这里面自然也少不了疏勒国匠师的劳动。

佛教发源于印度，大约在公元前三世纪，印度的阿育王朝时期（还有称无忧王朝、孔雀王朝者），佛教在印度的发展就达到了全盛时代，它由印度的恒河流域，普及到了印度的全境。在当时的印度境内，上自国王贵胄，下至庶民百姓，莫不对佛顶礼膜拜。全国各地寺院林立，僧徒众多，盛况空前。佛教在印度兴盛发展的同时，阿育王朝还派出了许多僧徒到邻近的国家传播佛法。印度使者的足迹远至埃及、马其顿、叙利亚诸国，近及中亚、南亚诸国；象汉、唐时期与疏勒国接壤的月氏、康居、安息、大夏、罽宾（迦湿弥罗）等西域诸国，也都在印度的影响下，成了佛教盛行的地方。在这些国家里，僧徒成千上万，伽蓝（佛寺）到处皆是，举国上下对佛教都表示了十分虔诚的信仰。由于地理位置的接近，印度的佛教及其文化对帕米尔以东地区的于田、疏勒、莎车、龟兹等地的影响，是早于中国内地其它地方。汉、唐时期的中印佛教文化交流所经的陆上道路有三条：一是出敦煌，度沙碛，经鄯善、于田、莎车和渴盘陀（塔什库尔干），逾帕米尔（葱岭）至克什米尔入印度；二是出敦煌，度沙碛经于田、疏勒至渴盘陀，逾帕米尔到克什米尔和印度；三是出敦煌，度沙碛，经龟兹，翻木索尔达坂，经撒马尔罕入阿富汗到印度。由此我们可以肯定地说，地处中外交通要道的疏勒国，由于所处的地理条件的特殊，因而它在接受印度佛教文化熏染方面，是早于中国其它地方，它应当是佛教在中国最早流行的地区之一。

印度佛教的东传，大约在秦、汉之际已传入当时的西域（指今新疆塔里木盆地周围地区），而传入中国内地，则应在汉武帝派张骞通西域之后。大体上是东汉初，有少数上层人物开始信仰，到东汉末年，才逐渐传播于民间。佛教何时传入中国目前尚无定论，如果按传

统的说法，它似乎应当是在公元前三世纪的秦始皇时代。据《佛祖历代通载》所记，在秦始皇二十九年（公元前二一八年）有“沙门室利防等一十八人来自西域。帝恶其俗，以付狱。俄有金刚神碎狱门而出之。帝惧，即厚礼遣之。时国事区区，弗克敬奉。”这段记录，主要是说在公元前三世纪的秦始皇时代（也正好是印度阿育王朝对外进行佛教广泛宣传的时期）有十几个和尚到秦国都首传播佛教的事。如果这种传说可靠的话，那么我们就可以认为，公元前三世纪，印度佛教徒的足迹就踏入了中国内地。公元前三世纪，不仅佛教徒进入了中国内地，同时佛教建筑也在中国有了。据《佛祖统纪》书中所记：“迦叶摩腾谓汉明帝曰：昔阿育王藏佛舍利八万四千塔。震旦之境，十有九处。”佛舍利塔是佛教建筑之一的佛塔。要按《佛祖统纪》所言，公元前三世纪，阿育王时代的八万四千坐佛塔中，有十九坐修建在震旦（即中国）。有关室利防等人至咸阳和佛舍利塔在中国的建立，仅见于《佛祖历代通载》和《佛祖统纪》两种佛教史书的记载，它们非正规史书，故不一定十分可靠，只能作参考。

按照中外历史学者的普遍看法，以及正式见于中国“正史”的记录，佛教正式传入中国，并得到官方承认的，有如下两件史实：

据《三国志》和《魏书》引《魏略·西戎传》两书的记载：“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子、景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》。”此是中国“正史”上第一次记载了佛经传入中国和中国人学习佛法的事。汉哀帝元寿元年是公元前二年（公元前一世纪末），这是说公元前一世纪中国内地就有了对佛经的研究和学习。

又据《后汉书·西域传》的记载：“初，帝闻西域有神，其名曰佛，因遣使至天竺求其道，得书及沙门以来。……于是中国始传其术，图其形象，而王公贵人，独英王最先好之。”这一段是记东汉明帝永平八年（公元六十五年）的事，也即是说，在公元一世纪，中国皇帝作为官方的代表，就承认了佛教的地位，并把它请进了中国。汉明帝遣人到天竺（印度）求佛之事实，成为历来多数学者论证佛教是自明帝开始传入中国内地的主要依据。

根据上面这些文献记载来看，我们可以断定，既然在公元前三世纪到公元一世纪，佛教在中国内地都有了影响，那么，处于中外交通孔道的疏勒国，其接受佛教则应是早于东汉之前。我们就目前南疆地区的佛教遗迹来看：作为古代龟兹国的库车、拜城等地的千佛洞有几百处之多；古代于田国的和田地区的沙漠里的古城废墟，也有不少佛教遗迹；古代疏勒国的喀什市及其邻近地区，也有许佛多教建筑遗址和壁画。所有这些，都足以证明古代的龟兹、于田、疏勒等地，是中国最早的佛教流行地区。

我们再从其它文献所记载的汉、唐以后，中外佛教徒相互来往所行经的道路来看，他们也多是经过龟兹、疏勒、于田三地。其中象法显、智严、宝云、智猛、鸠摩罗什、富云、惠生、昙无竭、玄奘、悟空、慧超、继业等一大批高僧，都是经过疏勒而出入于国门。疏勒既然是古代中外佛教徒往来必经之地，所以，我们还可进一步确定，佛教在疏勒国的发展，不会迟于公元一世纪。虽然目前我们还找不出更多的文字和实物的资料，来论证古疏勒国佛教发展的确切年代（这是由于多方面原因所造成），但我们还可以从下面一些事实来说明早期疏勒国佛教的发展情况。

按照日本历史学者羽溪了谛在其所著《西域的佛教》一书中的论断，他以为佛教在疏勒

国的广泛流传，至迟在公元二世纪初。羽溪的根据有两个事实：一是汉代疏勒王安国的舅父臣盘因罪被罚住大月氏国作质子（小国为了表示向大国臣服而派去的“人质”），臣盘在大月氏期间曾学过佛法。二是唐朝著名法师玄奘从印度游学归国途经迦毕试国（汉代的大月氏）时，从考查该国的佛教胜迹，所了解到的汉代西域各小国派往大月氏的质子们的生活、学习情况。羽溪的这两点根据是见于中国的史籍（前者见于《后汉书·疏勒传》，后者见于唐玄奘《大唐西域记》），是有一定的道理，值得我们深入一步探讨。

古时的大月氏国，在帕米尔（葱岭）以西的西域诸国中，是接受佛教最早的国家之一。早在公元前一世纪，其国内的佛教就已十分盛行，而且有了专职的佛教传播人。它本身又是一个地广人多的大国，早在西汉末，贵霜王朝时期，大月氏就统治了安息、高附、罽宾及西北印度等一大片地区，而成为西域的一大国。到了迦腻色迦王朝时期（公元一世纪），大月氏的疆土较以前更加扩大，象当时的于田、疏勒、莎车、龟兹，以及克什米尔、北印度的一部分地区，都归入了它的势力范围之内。作为佛教大国的大月氏，它的宗教影响必然会进入中国境内。这一点是不容置疑的。而佛教在后来向葱岭（帕米尔）以东的传播，从陆路上来讲，基本上是以大月氏为起点。故当时的于田、龟兹、疏勒诸国，在葱岭以东的西域诸国中，是发展佛教最早之地区。佛教向中国内地的传播，也是由这几个地区间接地向内地发展。公元二世纪初，正是大月氏迦腻色迦王二世时期，其国内的佛教已达顶盛阶段。这时各国的质子（包括疏勒国质子臣盘在内）均在该国生活和学习，他们受到了迦腻色迦王的热情照顾，不仅有良好的生活条件，还有专门学习佛法的学习环境。正象玄奘法师在《大唐西域记》中所描述的那样，各国质子“冬居印度诸国，夏还迦毕试国，春秋止健驮罗国，故质子三时住处，各建伽蓝”。玄奘所说的“三时住处”，是指各国质子依季节不同而居住生活的地方，而在每个不同的居住地方，都建有伽蓝（佛教寺院）作为质子们学习佛法的场所。由此看来，作为疏勒国质子的臣盘，肯定是疏勒国王室成员中接受佛教洗礼最早的人，他也可以说是见于史籍的、有名有姓的疏勒国最早的佛教徒之一。后来，疏勒王安国因病去世，国内没有人继承王位，根据疏勒国百姓的要求，大月氏派兵护送臣盘回国，立为疏勒王。臣盘的归国，必然会把他在大月氏所学到的佛教教义及其文化艺术带回疏勒国加以传播，对于这一点也是不容置疑的。当然，上述事实并不是说佛教在公元二世纪才传入疏勒国，因为作为一种意识形态的思想文化，它的对外扩散与对内吸收，不是哪一年、哪一月的事，也不是哪一个人的事，而是要经过一个较长的历史过程，要经过人们的共同努力，才能使其达到广泛深入的影响。因此，我们可以肯定地说，佛教在疏勒国的流传应是在公元二世纪之前，而臣盘从大月氏回来后对佛教的传播，只不过是起了促进的作用。至于更为详细、更为具体的情况如何，还有待我们进一步探讨。

如果说，公元二世纪佛教在疏勒国开始广泛流传，那么，在公元三世纪以后，佛教在疏勒国的发展，应当有它的极盛时期，这个我们可以把它定为公元四世纪至七世纪之间。其理由是，我们从今天喀什、库车、和田、土鲁番等地所现存的佛教遗迹来看，他们大多是公元四世纪至七世纪的历史遗迹。到公元七世纪以后，由于其它宗教如摩尼教、景教、祆教（拜火教）的传入，疏勒等地的佛教就开始走向衰败，一直到公元十世纪伊斯兰教的传入，取代了佛教的地位，西域诸国的佛教就绝迹了；而当时的疏勒国地区，绝迹更为彻底，至今只残

存了少得十分可怜的一点点佛教遗迹。当然，我们还可以从一些历史文献和仅存的一点佛教遗迹中，大致地见到公元四世纪到七世纪佛教在古疏勒发展的一般情况。

(一)著名高僧到疏勒国巡礼讲学

最早到疏勒国巡礼讲学的是龟兹僧人鸠摩罗什。鸠摩罗什是龟兹国的僧人。他是我国历史上著名的高僧不但精通多种佛教经典，而且还从事佛经的翻译工作；他也是我国早期的佛经翻译家。公元四世纪，鸠摩罗什从罽宾（今克什米尔）学习佛法归国途中，到疏勒国巡礼讲学。他顶戴着佛钵（和尚盛装食物的一种用具）巡礼于沙勒（疏勒），并在沙勒停留了一年。在停留期间，他一面继续研究佛教经典，一面讲经说法。在沙勒僧人见喜的推荐下，沙勒国王对鸠摩罗什异常尊敬，并为他举行了一次空前的盛大集会，邀请他登坛讲说《转法轮经》等佛教经典。在鸠摩罗什讲学期间，四方信徒云集于疏勒王城，盛况十分空前。从鸠摩罗什在疏勒国所受到的礼遇，以及在他讲经时信徒们踊跃参加的盛况来看，说明了公元四世纪时，疏勒国的佛教发展是兴盛的。

继鸠摩罗什之后，在公元六世纪末，又有南天竺僧人达摩笈多等人，也曾到疏勒巡礼讲学，为疏勒国僧徒们讲解《说破论》、《如实论》等经典。达摩笈多等在疏勒停留期间，疏勒国王和百姓，对这些外国来的高僧都表现了极大的尊重和热情的接待。

(二)疏勒国对佛教僧徒及圣物的虔诚供奉

据公元五世纪高僧法显在其所著《佛国记》中所记，他在去印度求学途经罽叉国^①（即疏勒国）时见到了当时该国的一个佛教徒集会的盛况，他说：“其国王作般遮越师。般遮越师，汉言五年大会也。会时四方沙门云集，集已庄严，众僧座处，悬缯繙盖，作金银莲华，著僧后铺净坐具，王及群臣，如法供养，或一月二月或三月，多在春时。王作会已，复劝群臣设供供养，或一日二日或三日或五日乃至七日，供养都毕，王以所乘马勒勒自副使国中贵重臣骑之，并诸白叠种种珍宝沙门所需之物，共诸群臣发愿，布施众僧，布施僧已，还从僧夺其地。山寒不生余谷，唯熟麦耳。众僧受岁已，其晨辄霜，故其王每请众僧令麦熟，然后受岁。其国中有佛唾壶，以石作之，色似佛钵。又有一佛齿，其国中人为齿起塔。有僧千余人，尽学小乘。”从法显的记述来看，当时的疏勒国从国王到百姓，对佛教的信仰是较为虔诚的，对僧侣及佛教圣物的供养是十分热心的。就其国王亲自主持五年一度的佛法宣讲大会，和给予僧人的荣誉来讲，表明佛教在当时的疏勒国，已被推崇到了一个至尊至贵的地位。而对佛唾壶与佛牙齿诸佛教圣物的供养，更足以说明它们的传入疏勒国，是有其历史地位的。除法显的记载外，道安的《西域记》也记有：“疏勒国有佛浴床，赤直檀木作之，方四方，于宫中供养。”在《出三藏记》中记有智猛到奇沙国（疏勒国）瞻拜佛迹时所见到的佛钵是“光色紫绀，四边灿然”，而智猛则将佛钵以“香花供养，顶戴发愿”。同时，智猛还参拜了石制佛唾壶。

从上述几处记载来看，疏勒国的佛教在公元四至六世纪的发展，是达到了极盛时期。它

与我国内地佛教的发展，同属于一个上升时期。

（三）《大唐西域记》时期疏勒国佛教的发展

自公元六世纪末，达摩笈多等人到疏勒国讲经说法之后的几十年间，疏勒国佛教的发展，仍处于上升阶段。到了公元七世纪初，即公元六四四年（唐太宗贞观十八年）唐高僧僧奘法师从印度归国时，所见到的佉沙国（即疏勒国）的佛教情况是：“……其文字取则印度，虽有删访，颇存体势，异于诸国。淳信佛法，勤营福利，伽蓝数百所，僧徒万余人。学习小乘教说一切有部，不究其理，多讽其文，故诵通三藏及毗婆娑者多矣。”（《大唐西域记》）这一段记述说明了两个问题：一是印度文化，从语言文字到宗教影响，在当时的疏勒国占有一定的重要地位；二是象疏勒这样一个不太大的国家里，佛教寺院（伽蓝）竟然有数百所，而专职的和尚也达到上万人之众，确是一件不寻常的事。这也足以说明，唐代初期（公元七世纪中）佛教的发展，在疏勒国还处于一个重要的地位。

产生于印度的佛教及其在疏勒国的传播，给勒勒国人的社会文化生活加入了外来文化的影响。可以说，凡是佛教文化所表现的一切形式，象佛教寺院、佛塔等建筑，象佛教壁画、佛象雕塑等艺术，在疏勒国范围之内随处可见，虽然它们今天已经存留不多了，但就其现在的残存部分来看，还是能说明古代疏勒国佛教发展的一般情况。

（1）喀什城东北郊伯什克然木公社附近的托古兹图修克山洞壁画（已毁）②。

托古兹图修克山洞在伯什克然木公社北面山坡上，坡下是一条通往阿图什的大道。这条大道，在清代及其以往的时代，是一条官、商来往的驿道，以往设有哨卡检查来往行人及征收税款。山洞就在大道边的山坡上，共有九个。这九个山洞正是清乾隆朝著名学者纪昀在《阅微草堂笔记》中所记述关于汉代壁画的“喀什噶尔山洞”。纪昀写道：“喀什噶尔山洞中，石壁铲平处，有人马象，回人相传云，是汉时画也。颇之护惜，故岁久尚可辨。汉画如武梁祠堂之类，仅见刻本，真迹则莫古于斯矣！后戍卒燃火御寒，为烟气所熏，遂模糊都尽，惜初出师时，无画手橐笔摹留一纸也。”纪昀的记述，与今天托古兹图修克山洞的实际情况是一致的。现在的九个山洞全部烟熏火燎，一片乌黑，什么壁画遗迹都看不见了。托古兹图修克山洞的佛教壁画，是否真如当时百姓所传为汉代作品，因无实物可考证，我们不能作出定论，但把它与喀什另一处佛教壁画——“三仙洞”相较，至少也是魏、晋时期的遗物。

（2）喀什城北“三仙洞”壁画。

“三仙洞”位于喀什市城北十余公里处，山洞依山而凿。在离地面大约三十米高的山崖上共有三个洞，洞内四壁及洞顶，均用石膏之类的材料涂抹得十分光滑，在光滑的墙壁上画满了佛教壁画。由于山洞的地势较高，人们不易攀登，因而洞内的壁画除人物头像有人为的损坏外，其余的画面基本完整。壁画色彩鲜艳，形象生动，有较高的艺术水平。整个说来，“三仙洞”壁画没有任何文字资料说明它是属于那个时代的作品，但就其艺术风格来看，它与印度阿旃陀石窟壁画艺术同属于一类型。阿旃陀石窟壁画艺术，是在公元三至四世纪经由西域的于田、龟兹、疏勒等地传入中国内地，其中有许多还是西域的画师直接画于内地的一些地方，象今天敦煌的许多壁画，就是那些时候的作品。因此，最近有些历史学者（包括日本的历史学者）

认为，“三仙洞”壁画是魏、晋时代的创作，这一观点是有道理的。“三仙洞”的发现，看来也只是近三百来年的事。从洞内墙壁上观光者的题字来看，最早的时间是清朝乾隆时代人的手笔，此外，还有外国人的题字和签名。就目前来说，“三仙洞”壁画是喀什地区保存得比较完好的佛教艺术遗迹，它可以作为在距今一千五、六百年前，佛教在古疏勒国发展的最重要和最确实的证据。

(3) 莫尔屯(morton)古城的佛教建筑遗迹。

莫尔屯古城位于喀什市东北郊约四十公里处，地处今已改道的卡克马克河畔。这个古城据说是许久以前毁于洪水（一说毁于河流改道后的干旱），现整个古城已成为一片戈壁荒滩，荒滩上除了唯一残存的以一座佛塔为主的小建筑群而外，还有一些大小不一的破陶器片。听当地人讲，原来的古城遗迹比现在多许多，基本上都是被解放以后开荒种地平整土地时毁掉了。现在残留的佛塔类似北京北海公园的白塔，塔身高约二十五米，塔基成四方形，每边十四米，成阶梯状上升。佛塔及塔基全部用长约五十厘米、宽三十厘米、厚二十五厘米的土坯砌成，其表面用草泥抹平。距佛塔正北面约八十米处，有一座由土坯砌成的梯形土台，台高约二十米，台基每边长约二十米，土台顶部约十米见方，看样子这个土台是一座佛寺大殿的基础（但未发现有立木柱的痕迹）。在土台南面正前方约四十米处，有左、右两座已倾倒了佛殿房基，在房基的废墟中还可找到佛像的座基以及佛像金身的碎片。从倾倒的残墙断壁及佛殿地面情况来看，它们都是用胶泥或石膏涂抹得十分光滑平整。就现存的佛塔和佛殿建筑之间的距离来看，可以看出在古城未毁之前，这里曾经有过一片规模较大的佛教建筑群。据本地人讲，在解放前这里也来过许多帝国主义分子，偷挖过它的遗物。象法国的伯希和(pelliot, paul)、英国的斯坦因(Stein Aurel)等人，也都在这里干过偷盗古城遗物的罪恶勾当。可惜的是现在关于古城的情况，没有留下任何文字资料和实物资料可以说明莫尔屯古城建于何时？毁于何时？但就其佛塔建筑的艺术风格，以及百姓的口头传说来看，莫尔屯古城最迟不会晚于公元七八世纪，也就是中国唐朝的中晚期。

前面所举的一些历史文献记录和几处佛教遗迹，虽不足以全面反映古代疏勒国佛教发展的情况，但它们也完全可以说明佛教曾经在古疏勒国是有过它的繁荣兴盛的历史。至于后来为什么衰败下去，甚至很快绝迹，是有其重要的历史背景的。其中最重要的一点，就是其它宗教的传入，以及因此而引起的宗教战争，使古代疏勒国的佛教文化遭到了毁灭性的破坏，偶然幸存下来的也只是凤毛麟角了，再加上近些年来的无人重视和保护，残留下来的一点点古疏勒国的佛教遗迹，无形中也随着岁月的流逝，而很快地消失于人间。

注：

①竭叉国：关于竭叉国的地址历来有两种说法，一种说法认为是今天的塔什库尔干县境内；一种说法认为是今天所称的喀什噶尔（包括喀什市及其邻近地区）。

②喀什市伯什克然木公社托古兹图休克山洞壁画：托古兹图休克山洞据传是几个洞，近年在伯什克然木公社北山有人找过，但未找着。纪昀书中所称的“喀什噶尔山洞”在喀什地区其它地方没听说过，故我们可肯定是托古兹图休克山洞。但它也绝不是喀什的另三个洞“三仙洞”。

（原载《喀什师范学院学报》1980年第2期）

古代维吾尔族文字和文献概述

耿世民

古代维吾尔族(我国历史上称做回纥、回鹘)在公元七——十四、十五世纪约七、八百年间,曾使用多种文字,记录、保存下了一部分有关社会历史、经济、文学、医学、天文学、

宗教（佛教、摩尼教、景教）、语言学等方面的文献。然而在伊斯兰教于公元十世纪下半期首先传入新疆南部的喀什地区，到公元十四、十五世纪左右在整个塔里木盆地取得统治地位后，出于宗教偏见，各种属于非伊斯兰教的古代新疆民族文字文献（其中包括用古代维吾尔语写成的文献）曾遭到大规模有意识的毁坏，所以现存这方面的文献可以说是“劫后余烬”了。

维吾尔族在接受伊斯兰教并采用阿拉伯字母文字以后，历史上曾经使用过的若干种文字逐渐废弃不用，甚至变成无人能释读的“死”文字。十九世纪末二十世纪初以来，由于在蒙古和新疆塔里木盆地各地进行考古发掘的结果，才有古代维吾尔族和其它新疆古代民族使用的文字（如突厥文、粟特文、摩尼文、回鹘文、佉卢文、于田文、龟兹-焉耆文等）文献的出土。通过近八十多年来各国学者们的努力，这些被忘掉的文字和用它们写成的文献才被解读出来，从而大大丰富了我们关于古代维吾尔族和古代南疆地区历史、文化、语文方面的知识。

下面我们概要介绍一下古代维吾尔族历史上曾使用过的几种文字和现存的主要文献^①。

文字形式

古代维吾尔族历史上曾先后使用过四种文字，即突厥文、回鹘文、摩尼文、婆罗米文（也称古代焉耆-龟兹文）。此外尚见有少量用粟特文、藏文和叙利亚文写成的残卷。上述四种文字中以突厥文、回鹘文使用较普遍，历史上曾取得民族文字的地位。其它文字可能只限于一定的宗教范围内使用（如摩尼文为维吾尔摩尼教徒使用，叙利亚文为维吾尔景教徒使用）。另外，汉文也曾为吐鲁番及敦煌一带的回鹘人使用过。证明这点的除史籍上的记载外，就是有些回鹘文佛经（如著名的《俱舍论安慧实义疏》回鹘文译本）中的品（即章节）名、专门术语等都用汉字书写。

一、突厥文 突厥文的得名，是因为这种文字首先为建立突厥汗国的突厥人所使用。又因为用这种文字写成的碑铭主要在今蒙古人民共和国鄂尔浑河流域发现，而在外形上又近似古代北欧的卢尼文（仅外形相似而已，之间并无渊源关系），有人称之为鄂尔浑卢尼文。又因这种文字的碑铭也在西伯利亚叶尼塞河流域发现，所以也称之为鄂尔浑-叶尼塞文。回鹘人在西迁新疆前（即在漠北游牧时期）和西迁后的初期曾使用过这种文字。汉文史籍《周书·突厥传》中“其书字类胡”的记载似即指这种文字。突厥文是一种音素、音节混合型文字^②，即既不是纯粹的音素（即字母）文字，也不是纯粹的音节文字。它一般由三十八——四十个符号构成（各地发现的碑铭和写本之间字母符号数目不尽相同，同一个音也往往用不同符号表示），每个符号表示一个元音或一个带有元音的辅音（其中四个符号表示元音，其余表示辅音）。它来源于阿拉伯文的草体字母，但在传入后，突厥人又有个别的发明、创造。如外形象“箭”的字母↓表示音节oq（或uq，qo，qu），而在古代突厥语中“箭”字为oq；外形象“弓”的字母D表示辅音y或音节ya（或ay），而在古代突厥语中“弓”字为ya；外形象“毡房”的字母（在古代回鹘碑铭、写本中一般表示辅音b或音节ab）；

^① 关于用阿拉伯字母写成的、属于伊斯兰时代的文献（其中包括一些用回鹘文写成或重新抄成，但按其内容则属伊斯兰时代的文献），拟另作文介绍。

^② 最近有人（如西德的普里察克O·Pritsak氏）重新研究，认为它是一种纯粹的音节文字。