

中国西北宗教文献

CHINA'S NORTHWEST ETHNIC RELIGIOUS LITERATURE

总论卷二



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

从考古遗存看佛教传入西域的时间	吴焯(1)
宗教研究在统战工作中的意义和作用	陈国光(12)
宗教在青海的传播及影响	《青海历史梗概》编写组(17)
阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探	何星亮(44)
丝绸之路上的宗教文物	柳元(53)
简论哈萨克族的宗教信仰与风俗习惯	贾合甫·米尔扎汗 阿米提译(56)
丝绸路上的穆斯林(上)	穆德全(62)
宗教问题在新疆地区党内的反映初探	茆永福(69)
丝绸路上的穆斯林(下)	穆德全(75)
唐代昭武九姓之宗教的东传	阎万钧(81)
马·奥·斯坦因第一次中亚探险期间发现的绘画品内容总录	齐陈骏 王冀青(90)
敦煌地区古代祠庙寺观简志	李正宇(101)
大月氏的佛教	阎万钧(117)
古突厥的宗教信仰和哲学思想	薛宗正(122)
论古突厥人的早期宗教信仰	芮传明(135)
社会主义初级阶段新疆宗教问题	陈国光(143)
试论宗教文化在西部少数民族地区文化发展中的地位和作用	张同基 张永庆(155)
西域戏剧成因论	黎蕾(161)
古敦煌宗教考述	汪泛舟 徐相霖(165)
试论唐代的宗教政策	李富华 董型武(171)
西域的民族与宗教概说	刘维钧(183)
新疆宗教研究论文索引	桑荣(187)
新疆宗教调查资料	新疆社会科学院宗教研究所(195)
我们从何而来,是什么,将去何方	古丽娜尔(246)
简论明朝对甘、青藏族地区的治理	苏发祥(253)
老子与印度	薛克翘(257)
五至七世纪中叶西域佛教之变迁	宫静(263)
敦煌遗书丛识之四	刘铭恕(273)
新疆(西域)、关内、国外文化史资料对照年表(上)	倪尤庆(288)
新疆(西域)、关内、国外文化史资料对照年表(续完)	倪尤庆(336)
广采博纳的古代西域文化	钱伯泉(374)
元代新疆宗教杂述	李新进(384)

敦煌宗教研究的回顾和展望	方广锬(392)
唐代碛西的汉传佛教与道教	薛宗正(395)
裕固族宗教的历史演变	钟进文(406)
三教融合的敦煌丧俗	谭蝉雪(417)
“西域佛教与文化”学术讨论会述略	晨曦(426)
佛教与西域文化	陈国光(430)
丝绸之路上的佛塔	朱云宝(432)
浅析裕固族地区藏传佛教与萨满教的并存状况	贺卫光(438)

从考古遗存看佛教传入西域的时间

吴焯

佛教什么时候传入西域，一般的看法认为应较内地为早。下面略举几家具有代表性的意见：

佛教于何时流入西域地方？……原则上观之，大约系在佛教传入中国以前，殆无疑义。

佛教何时传入中国？诸说纷纭，学术上最贵重者为所谓《魏略》的记载，据此记录知在前汉末期哀帝元寿元年（公元前二年），……是则西域之佛教的传播，必前于公元前二年，盖其地为中国与西方各国交通必经之地，且富于宗教信仰的“伊兰”系人种据居，佛教至此当先为树立，而后方始传播东方，波及中国，自可置信。（羽田亨《西域文明史概论》）

佛教传入龟兹之时期必与佛教传入中国之时，即汉明帝时或同时或在先。

纪元前第一世纪中顷，迦湿弥罗国之罗汉毗卢折那来此国（按指于阗）传布佛法之事，当为可靠。……故谓公元前佛教已传入于阗，固不足怪。（羽溪了谛《西域之佛教》）

佛教之传入西域，时间要比内地早，但早到什么程度，现在还不能确立。……不过最迟也不会晚于一世纪，因为佛学传入中国是在二世纪中叶，传入内地之前，还应当有一个时期在西域流通。（吕澂《中国佛教源流略讲》）

于阗传入佛教大概在公元前二世纪以后，而至迟在公元前一世纪末大月氏向中国内地传入佛教之前。于阗国曾长期流行迦湿弥罗的小乘佛教。（任继愈主编《中国佛教史》）各说虽有差异，但都不晚于公元一世纪。其根据各有侧重，但归纳起来不外两种。其一，西汉哀帝元寿元年（公元前二年）大月氏王使伊存口授《浮屠经》说，其二，东汉明帝永平年间（公元一世纪中期）感梦遣使求法说。但用这两条来考察西域即今新疆地区佛教传入的时间，却不一定合适。实际上这也是一种像吕澂先生所说的，“从中国内地的资料去研究西域，而不是从西域本身的资料进行研究”的“逆转”式研究方法^①，很难切中要害。另外，按照佛教传入中国内地之前，必先传入西域的逻辑来推断，也未必尽符合历史实际。自上个世纪末，西方学者在中亚和我国新疆地区进行大规模的“探险”以来，随着发掘品的不断出现，有可能利用考古材料来补充文献不足。本世纪二十年代以后，一直到现在，我国学者在新疆考古方面不断取得的成果，更为进一步探索佛教传入西域的时间提供了可靠的证据。下面，即就这方面的问题谈一些不成熟的看法。

在谈正题之前，有必要明确“传入”这个概念。佛教作为一种外来的宗教，传入某

地应和某一物产或技术传入某地的含义有所区别。物产和技术从甲地到乙地，有人见过，有人使用，即可认为是“传入”。当然，这以后还有一个适应和推广的过程，但我们计算它的传入时间往往是从它刚刚进入这个地区为准。比如，公元前138年张骞出使西域，从中亚带回葡萄、苜蓿等植物，尽管他们在中国生根还有一段时间，但科技史上记录它的传入时间毫无疑问是公元前二世纪。佛教就不同了。作为一种信仰，一种上层建筑，它是无形的，须有人“信”，才能显示出它的存在。这当然比前者复杂，更不容易把握。一般地说，我们把“有人信”来作为一种宗教“传入”的标志。佛教也不例外。所以，佛教有关史籍往往把“传入”这个词汇转换成“流传”、“流通”、“流行”等，实际上是对“传入”这个概念的限定和解释。前引任继愈主编《中国佛教史》，在谈到佛教传入于阗时即同时用“传入”和“流行”两个字眼来规定其时间。从行文逻辑上看，它的“传入”是包含着“流行”这层意思的。本文探讨佛教传入西域的时间应以上述的原则为依据。

二

十九世纪七十年代以后，一直到二十世纪初，西方学者在塔里木盆地南缘的古代于阗、鄯善地区，发现了许多用阿拉美字母书写的文书和钱币，这就是我国佛经译本所称的“佉卢虱叱”文字，简称佉卢文。它原是西北印度的一种俗语，公元前三世纪至公元四世纪使用于印度西北部、巴基斯坦、阿富汗以及苏联境内的乌兹别克、塔吉克和土库曼等地^②。我们知道，这些地方在公元前二世纪前是希腊——巴克特里亚王国所统辖的地区。在这以后是大月氏建立的国家，公元一世纪以后是强大的贵霜帝国的领土，佉卢文作为这一带的官方文字经历了从希腊到印度、塞种文化的兴衰。

它的发现地点主要是和阗和尼雅两个地方。和阗发现的主要是钱币上的铭文。这种钱币为铜制、圆形、中央无孔，直径约为2.4厘米、厚4毫米，一面“铸一圆圈，圈内刻一马像作走势”^③，圈外有佉卢文字，汉义为：“大王、王中之两、伟大者、矩伽罗摩耶婆”；另一面中心铸一叶形，周围用汉文篆字标志币值。因为两面各有佉卢文和汉文，故称“汉佉二体钱”。关于它的时代，英国赫恩雷定为公元70—200年。斯坦因基本同意赫氏说，但因新疆流行佉卢文一直到公元三世纪中叶，因而他把汉佉二体钱的下限稍稍延长了一些。夏鼐综合了其他证据，如重量以及篆文的字体结构，认为是公元73年班超到于阗以后，至公元三世纪末佉卢文不复通行以前的遗物^④。马雍根据铜币的佉卢文的拼写方式，推断可能为于阗王安国所造，时间大约在公元152—180年之间^⑤。

汉佉二体钱的形制及其图案与公元前五十年至公元后八十年西北印度旁遮普一带塞种所建立的王朝中毛埃斯(Macus)、阿瑟斯(Azes)、阿最利西斯(Azilises)等国王的钱币相似，这种塞种钱币上也有“大王”、“王中之王”、“伟大者”的称号^⑥，只不过汉佉二体钱的铭文是汉文和佉卢文，而塞种铸币则是希腊文和佉卢文罢了。而且，据夏鼐先生说，汉佉二体钱的“花纹和铭文，不是铸刻的，也不是浇铸的，而是打压成的。这是中亚各国的古币承继希腊铸币传统的造币方法”^⑦。因此，可以肯定汉佉

二体钱是从通行于西北印度和中亚的钱币上模仿来的。

法卢文书绝大多数发现在古鄯善国的尼雅一带，于阗有少部分，多为政治和经济方面的内容，时间较汉法二体钱晚，约在公元三、四世纪。这种文书在巴基斯坦、阿富汗和苏联的中亚部分也有发现，甚至连鄯善法卢文木简封泥上铃印的希腊雅典娜神像也可以在这些地区的出土遗物上找到它的范本^⑧。

这些事例说明了古代于阗和鄯善与西北印度和中亚的紧密关系，而汉法二体钱和法卢文书又规定了这种紧密关系的具体时间——公元一至四世纪，这就为我们了解佛教进入塔里木盆地南缘的年代提供了证据。按照斯坦因的说法，和阗和尼雅一带的法卢文字的出现是与佛教的传播联系在一起^⑨。也就是说，由于佛教的传入，增强了和阗和尼雅地方与西北印度、中亚各方面的交往；同样，正是由于和阗和尼雅地方与西北印度、中亚有上述那样频繁的交往，才为佛教的传入创造了条件。

文献记载中佛教传入于阗也是经西北印度靠近葱岭的克什米尔地区。《大唐西域记》瞿萨旦那国（按即于阗）条记：

王城南十余里有大伽蓝，此国先王为毗卢折那阿罗汉建也。昔者，此国佛法未被，而阿罗汉自迦湿弥罗至此林中，宴坐习定。时有见者，骇其容服，具以其状上白于王。王遂躬往，观其容止，曰：“尔何人乎，独在幽林？”罗汉曰：“我，如来弟子，闲居习定。王宜树福，弘赞佛教，建伽蓝，召僧众。”王曰：“如来者，有何德、有何神，而汝鸟栖，勤苦奉教？”曰：“如来慈愍四生，诱导三界，或显或隐，示生示灭，遵其法旨，出离生死，迷其教者，羁缠爱网。”王曰：“诚如所说，事高言议，既云大圣，为我现形，若得瞻仰，当为建立，罄心归信，弘扬教法。”罗汉曰：“王建伽蓝，功成感应。”王苟从其请，建增加蓝，远近咸集，法会称庆，而未有键椎扣击召集。王谓罗汉曰：“伽蓝已成，佛在何所？”罗汉曰：“王当至诚，圣鉴不远。”王遂礼请，忽见空中佛像下降，授王键椎，因即诚信，弘扬佛教。

玄奘所记系当时于阗国内的传说，一定程度上有当地僧徒自诩根基深厚，从而夸大虚构的成分，但由此指明于阗佛教来自迦湿弥罗即今克什米尔，却是有参考价值的。按迦湿弥罗即汉代的罽宾国，是由南下的塞人建立的国家，与上述流通法卢文字的各个地区同属一个古代的文化圈，即希腊——印度——塞种文化圈。因此，从那里输入佛教也应该与上述输入文字和仿制货币的活动相联系。事实上，从古代交通的角度看，所谓丝路南道，沿塔里木南缘经于阗而至莎车，由莎车翻越葱岭而至大月氏^⑩，由大月氏或继续西行或折向南而至迦湿弥罗。这是一条官道。除此之外，还可以不经莎车而直接由于阗西南行至皮山，由皮山沿“罽宾乌弋山离道”经子合、乌托而至迦湿弥罗^⑪。看来这条路较之前者似更为近便。于阗通过这条通道保持了与西北印度和中亚地区的经常性往来。

问题在于，西北印度——中亚地区什么时候开始流行佛教。据历史记载，印度孔雀王朝的阿育王时期（公元前273—232年）曾派大德到各地广为传教，其中即提到迦湿弥罗和键陀罗地方。但是否从此就在迦湿弥罗和键陀罗流传开了呢？不得而知。从历史的实际看，大概没有。但一般认为接替孔雀王朝的巽伽王朝（公元前185—73年）有一个时期在国内排斥佛教，导致不少佛教徒北走西北印度、中亚一带，从而对那里的佛教的

传播起了促进作用。著名的《弥兰王问经》记载了当时西北印度一个希腊化国家的国王和佛教徒讨论佛法的情景，出土的弥兰王时代的钱币上也铸有佛法的标志，可以确信在公元前二世纪时西北印度已有佛教。但佛教的流行显然不够普遍，似只限于统治阶级上层，而且也没有扩展到其他地区。张骞于公元前126年到达大月氏的时候，并没有见到佛教流通的情景，因而他回国向汉武帝汇报也没有提及这方面的内容。从这一时期佛教文化的遗存来看。除了带法轮或佛像的钱币外，几乎没有窠堵波和佛寺一类的佛教建筑，而这在印度本土则是作为佛教兴盛的标志出现的。贵霜王朝建立后，丘就郤的钱币上有佛像，但他的继承者阎膏珍的钱币上却只有湿婆像，可能他不信佛。近年发掘的西伯尔罕贵霜早期墓葬出土了大量的副葬品，但没有一件纯粹的佛教艺术品，也未发现佛像，倒是有不少希腊神像，在这些神像中，如带翅膀的阿芙罗底德的额头上仅有类似佛像眉间白毫一样的标记^⑫。这种错乱甲乙的做法，说明这时期的人们（包括艺术家）的头脑里对佛教及其文化还只是一种漠漠糊糊的印象，正如在这时的钱币上同时出现佛教、湿婆教、袄教和希腊宗教的神像一样，佛教远远没有在这个地区明朗化和取得统治地位。因此，也很难想像，在这个时期它会把正经的佛教传给远在葱岭以东的于阗和鄯善。只有到公元一世纪末、二世纪初，迦腻色迦王即位以后，才真正崇信佛法，由国王在迦湿弥罗亲自主持佛教第四次结集，并在他控制的所有地区内扶持佛教，大力修建窠堵波和寺院。重要的是，贵霜至迦腻色迦王时代达到鼎盛，其疆域北起阿姆河、南至印度河，西邻咸海、东接葱岭、这就有可能使它借助其强大的国势推行佛教，并利用佛教作向邻国进行文化渗透的工具。大概就是在这个时候，佛教才可能经由迦湿弥罗传入于阗，再由于阗到鄯善。考古工作者曾在于阗和楼兰一带发现不少鑿着佛陀字样的迦腻色迦时代的钱币，也说明这一时期与贵霜的交往的增多。玄奘在《大唐西域记》迦毕试国条记当时贵霜与东邻的关系云：“闻之耆旧曰：昔犍驮罗迦腻色迦王。威被邻国，化洽远方，治兵广地，至葱岭东，河西蕃维畏威送质”。所言虽由于听信传说，不尽符合历史的真实^⑬，但多少能说明公元二世纪上半叶，新兴的贵霜帝国拓土开边，积极开展军事外交活动，着眼于葱岭以东（不管是否能实现）的汹汹气势。在这种情况下，佛教作为迦腻色迦的宠儿，随着日趋频繁的政治、经济、文化等方面广泛的交往，在塔里木的绿洲地区发挥它的影响是完全可能的。

三

在迦腻色迦王统治下的贵霜境内，以白沙瓦为中心的犍陀罗艺术在公元二世纪达到全盛阶段。这一时期不仅建造了许多雄伟的佛塔和寺院，而且希腊式的佛像雕刻得到了空前的发展，于阗等地首先受到犍陀罗艺术的影响，出现了许多带有外来文化特色的佛教艺术品。

斯坦因于本世纪初在若羌米兰遗址发掘一处已经倒塌的佛寺遗址，待清除了下层堆积的废物以后，发现了一些半埋在墙里的柱子以及“几尊嵌在壁龛中大同人身的雕像残迹”^⑭。从照片上观察，佛寺寺基和柱子的位置颇似希腊神庙的柱廊结构。但柱子很短，仅一人高，一排有七根，每根背后都有一块背板，没有希腊柱廊的实用性质，与其

说像希腊不如说更像迦腻色迦时代白沙瓦一带发现的佛塔。这些佛塔一般都有基座，呈方形，上面浮雕列柱，列柱之间浮雕佛教故事。米兰废寺的柱式结构与此相近，我认为这正是学习犍陀罗佛教建筑艺术的结果。犍陀罗地区佛塔的建造年代不早于公元一世纪，按照艺术传播的一般规律，米兰佛寺的时间比这要晚，至于壁龛中大同人身的佛像，显然是接受了犍陀罗艺术的影响，时间也当与佛寺相近或同时。除此之外，著名的有翼天使也发现在米兰的废寺中，这些带有古典作风的绘画连同寺院雕像以及整个遗址，借助于佛寺过道处发现的丝质彩幡而得到比较确切的年代证据。据斯坦因说，这些彩幡是一些供养品，上面所写的佉卢文同尼雅遗址的木版及羊皮文书上的一样，幡上的字墨色鲜艳如新，一定是在寺院废弃以前不久书写的，所以米兰地方也同尼雅遗址一样，放弃的时间是在公元三世纪终了或其后不久^⑮。这个说法是可信的。

前述斯坦因在尼雅发现的佉卢文木筒的封泥上，不少印有身穿盔甲、手执盾牌的雅典娜的形象，与1978年在阿富汗靠近苏联边境的西伯尔罕发现的贵霜早期墓葬中的金饰板上的同类题材极为相像^⑯。按西伯尔罕遗址在阿富汗东北部，距大夏故都巴尔黑一百公里，有深厚的希腊——塞种文化渊源，尼雅地方用以铃盖佉卢文木筒封泥的雅典娜印章即可能是贵霜时期从这一地区输入的。

与此相联系的是1959年在民丰县尼雅遗址一个东汉时期的合葬墓里出土了一块腊染的棉布，“兰色印花，图案为一半身裸体人物像，带缨络，手持一长筒状物，有头光，具明显的佛教艺术色彩”^⑰。最初的发掘报告说她是“菩萨”^⑱，颇值得怀疑。我认为这件兰印花布是西北印度——中亚地区，或者说是贵霜地区在佛教艺术形成过程中的作品，和西伯尔罕出土的眉间带有白毫的希腊神像金饰品，以及贵霜早期货币上身着希腊长袍的佛像的表现方法是一致的，具有明显的外来文化的痕迹。说它是不伦不类，或是蒙昧时期的佛教艺术，并不过份。人物形象我认为是一个希腊女神，她手中拿着长筒卷状物象征丰收，所以这个女神也应该是丰收女神。苏联艾尔米塔什博物馆藏有一枚迦腻色王的钱币，正面是王的站像，周围用希腊文刻着“王中之王、贵霜之迦腻色迦”几个字，反面刻一女神像，女神头上有角，角中插花以象征丰收^⑲。这并非巧合，正说明民丰腊印棉布来源于迦腻色时代的贵霜帝国，有可能是艺术移植品，也可能是直接由贵霜贩运的商品^⑳，时间当在公元二世纪或三世纪初。从考古发掘来看，这应该是目前新疆发现的最早的佛教艺术品。

和阗玛力克阿瓦提佛寺遗址出土的泥塑小佛像也是佛教传入于阗以后比较早期的作品，有的同志把它定在东汉初^㉑，但碳十四测定证实这个遗址的时间分别为距今1525±75年和1695±75年，树轮校正年代为1460±85年和1635±85年^㉒，按时间长的计算不过公元四世纪中期。大抵在于阗、鄯善一带发现的寺院遗址以及内部的壁画、雕塑，均不早于公元三世纪，即使在这之前，在没有寺院和佛像的情况下流通过佛教，时间怕也不会太早，总不会早于公元二世纪。

四

塔里木盆地北缘，即《汉书》西域传里所说的北道，佛教何时传入，从考古材料

看，诚如黄文弼先生在《塔里木盆地考古记》序言中所说的，两汉遗址均不见有庙宇，因此“新疆佛教当起于东汉末季”。所论极是。从史籍来看，亦无可考，只有前引《大唐西域记》迦毕试国条勉强看出一些迹象：

闻之耆旧曰：昔健驮逻迦腻色迦王威被邻国，化洽远方，治兵广地，至葱岭东，河西蕃维畏威送质，迦腻色迦王既得质子，殊加礼命，寒暑改馆，冬居印度诸国，夏还迦毕试国，春秋止健驮逻国。故质子三时住处，各建伽蓝，……其后得还本国，心存故居，虽阻山川，不替供养。

这个质子就是疏勒王安国的舅舅臣盘。东汉安帝元初中（公元114—120年）安国以舅臣盘有罪，徙于月氏。后安国死，臣盘借助月氏的力量回到疏勒，继承王位^⑳。顺帝永建二年（公元127年）臣盘遣使奉献之时，大概在他归国后不久。由于他怀念在月氏的生活，在国内也继续作功德，疏勒始有佛教可能就在这个时期。按日本学者羽溪了諦的意见，此时的臣盘“想必曾尽力于恢宏佛教，故疏勒国至迟在公元第二世纪之初期已渐染佛教”^㉑。是否如此，没有可靠的考古材料。现存疏勒的唯一佛教文化遗存是喀什北郊的三仙洞。这是一处佛教石窟，内尚残存壁画数壁。有的同志认为洞窟的开凿和壁画的年代为公元三世纪的东汉末年到三国时期^㉒。但我把它与其东面的克孜尔石窟比较，无论是窟形还是壁画均似较晚。克孜尔千佛洞较早的47窟，用墙壁上的木楔做碳十四测定，时间为距今1785±75年，树轮校正年代为1730±80年，当在公元三世纪中^㉓，后来改用泥墙中的草做碳十四测定，测定数据为距今1615±45年，年代又往后推迟了一百年^㉔，所以疏勒的佛教文化遗存不会早于公元四世纪。当然，我们不能简单地凭这一处佛教文化遗存来确定佛教传入疏勒的时间，但疏勒的佛教遗址何以如此之少？既然疏勒王臣盘有可能凭借他国王的身份“尽力恢宏佛法”，应该说他在疏勒境内建造伽蓝、雕凿佛像是很肯花些本钱的。但事实并非如此。我想，这有两种可能：一是当时佛教的流通只限于宫廷、王室，没有在民间流传开；二是连年攻伐，疏勒夹在龟兹、莎车、于阗之间，没有时间，也没有人力物力作浩大的佛教功德。不过，疏勒是西域北道的门户，佛教经北道东传首先应该到疏勒，所以在臣盘之后，疏勒有佛教照一般推理是说得过去的。

它的东邻龟兹的情况完全不同，佛教遗址很多，且年代较早。前引拜城克孜尔千佛洞47窟的碳十四测定数据。在古代龟兹石窟中还不算领先，离它不远的森姆赛姆千佛洞（属库车县）第36窟为距今1890±120年，树轮校正年代为1845±125年，可以早到公元二至三世纪，东苏巴什废寺（属库车县）为距今1780±75年，树轮校正年代为1730±80年，年代也不晚^㉕。当然，用泥壁中废弃的木楔或寺院朽木作实验，时间可能偏早，一般来说，在公元三、四世纪是没有问题的。

龟兹为北道大国，《汉书·西域传》记载它的疆域，南与精绝，东南与且末，西南与杆弥、北与乌孙、西与姑墨相接，其范围比现在的库车、拜城、沙雅、新和四县的面积的总和还要大一些。相对来说，它的国力也较其它绿洲诸国为雄厚，再加上国王的倡导，在龟兹境内修造佛寺、开凿石窟遂成一时之盛。到晋代龟兹都城之内，已有“佛塔庙千所”^㉖。比较著名的有达慕蓝、致隶蓝、剑慕王新蓝、温宿王蓝、王新僧伽蓝、阿丽蓝、输若干蓝、阿丽跋蓝^㉗。这些寺院当然不是一时建造起来的，但时间也不可能拉

得太长。按上述龟兹境内几个佛教遗址的年代数据，最早的一批大约在公元三世纪左右。《高僧传·鸠摩罗什传》记鸠摩罗什未生之日，其母以有孕之身往雀离大寺“请斋听法”，据考证，这个雀离大寺即前面提到的东西苏巴什废址^⑧。鸠摩罗什生于公元344年，苏巴什废址碳十四测定在公元三世纪左右，其间相差百年。按雀离大寺为古代龟兹境内最大、最著名的寺院，道安《西域记》和玄奘《大唐西域记》均有记载。它建成以后，即成为龟兹佛教活动的中心，不断扩建，到罗什出生的时候已经很可观了。由此观之，推断苏巴什为龟兹早期寺院当不致有大错，碳十四测定遗址的年代数据基本上也是准确的。

就石窟的开凿来说，不仅碳十四测定为我们提供了可靠的年代数据，即以石窟本身的形制及其内部雕塑绘画的艺术风格，亦能显示时代的特征。包括拜城的克孜尔、库车的库木土拉、森姆赛姆、克孜尔哈，以及新和的托克拉克埃肯在内的古代龟兹石窟群，最基本的窟形以中心柱分割前后室的布局出现。前室为纵券顶，中心柱两边为窟道，僧徒及善男信女经甬道通向带横券顶的后室，围绕中心柱形成礼拜右旋行列。很明显这是仿照印度佛教支提窟的形式。但这种拱形的建筑在相距遥远的印度本土找不到可以类比的例子，相反，把它与兴都库什山麓巴米扬地方的著名石窟比较，却可以发现某些相似之处。现在已知巴米扬石窟为公元三、四世纪的遗存，与克孜尔等地早期石窟的时代相仿，我们虽不能据此判断二者的先后和继承关系，但有一点可以肯定，即印度佛教可能经巴米扬地区而进入北道龟兹，而且时间不会太早。

绘画更能说明问题。相对于南道的于阗，龟兹侧重于接受萨珊波斯的影响，如立鸟连珠纹、列雁以及菩萨天人头部两侧的飘带均来自于萨珊波斯。而萨珊波斯公元266年才建国，虽然艺术发展有一定的连续性，但上述几种纹样却是到萨珊朝才固定下来的。龟兹石窟的东西绝不会早于萨珊波斯的立国时间，换言之，即不会早于公元三世纪。赖斯把龟兹最早的绘画作品定在五、六世纪之间^⑨，恐怕也有这方面的考虑。

如果我们适当地利用内地的材料，谨慎地分析一下龟兹的佛教，似也能看出一些实情。据载，魏甘露年间（公元256—260年）曾有龟兹白延来洛阳译经，此事各佛教史籍虽所记不同，但白延为龟兹人尚无悖谬。《出三藏记集》卷七所收《阿维越致迦经》为晋武帝太康五年（公元284年）沙门法护所译，其梵本乃法护于敦煌得自龟兹副使美子侯者；又《出三藏记集》卷八所收《正法华经后记》谓太康七年（公元286年）法护译此经时有天竺沙门竺力与帛元信共同参校，帛元信亦为龟兹人^⑩。以上皆公元三世纪后半叶之事。现在已经证实，在我国早期的汉译佛经中有不少采自龟兹词，是必经龟兹转译无疑。那么，在这之前龟兹佛学有这样好的基础，以及形成这样一支实力雄厚的译经队伍，自非短期所能，因此佛教传入此地的时间也应该往前推一段时间，提至公元二世纪中期或较为可信。

五

研究早期西域史，历来以两汉书上的西域传最为可靠。《汉书·西域传》可能根据最初西域都护的档案材料撰成；《后汉书·西域传》亦是根据班超父子的亲身经历，特别

是班勇所记，填补了《汉书·西域传》自“建武以后”许多变化了的史实^{③4}，应该说是极其珍贵的历史资料。然而，无论《汉书》还是《后汉书》皆无一字提及西域各国信仰佛教之事。班超自明帝永平十六年（公元73年）出使西域，至和帝永元十四年（公元102年）于西域都护任上告老回洛阳。几近三十年。班勇从小随父在西域生活，后又以安帝延光二年（公元123年）至安帝永建二年（公元127年）经略西域，经常往来于西域各国之间，说他们不了解当地的情况是不令人信服的。班勇当时并非对佛教一无认识，他在记天竺国时，谓“其人弱于月氏，修浮图道，不杀伐，遂以成俗。”^{③5}倘若龟兹于阗等地也和天竺一样“修浮图道”，他是不会不记的。由此可证，至少班勇还在西域的时候，西域各国并未流传佛教。

班超在西域传奇式的经历，亦有助于我们认识问题。《后汉书》记载班超起初到于阗的时候，于阗王广德对他态度冷淡，当时于阗的亲匈奴的势力借神巫之口向班超索马祭神，以作试探，结果班超计杀神巫，使于阗慑服^{③6}。说明当地信仰并非佛教，而是一种巫术和神祀相结合的宗教。神巫的地位很高，能够左右国内政治军事行动，连于阗王也不得不遵从，于此可见一斑。在这种情况下，断无佛教的立足余地，即使在民间偶有传入，也没有形成力量，更没有产生影响，至少未引起统治者的注意。“不依国主则法事不立”^{③7}，大凡佛教的流传都借助国王的力量，此时于阗王“信巫”，国内未流通佛教，可想而知。我们把这段史实和班勇的西域见闻联系在一起考虑，西域诸国在公元一世纪末到二世纪初并未流行佛教，这个看法是可以成立的。

六

佛教传入西域的时间偏早的观点，很大程度上是由于相信内地佛教系由西域传来，传播总有一个时间过程，因此，西域佛教传入必然要早于内地，而内地佛教据文献记载，一般定在西汉末或东汉初，故西域佛教传入应在公元前一、二世纪或公元初年。推理大致如此。

不错，关于内地佛教传入的时间，文献记载都比较早，其中“永平求法”之说，基本上可信。因而，定在公元一世纪后半叶当无疑问。但这里要说明两个问题一个是永平年间（公元58—75年）佛教传入后并未马上流通，到公元二世纪中期，由于“桓帝好神，数祠浮图、老子”，百姓对佛教才“稍有奉者，后遂转盛（重点号为笔者所加）”^{③8}，是桓帝以后佛教在内地方得传开。对此，黄文弼先生论之甚详，足资参考^{③9}。

另一问题，“永平求法”系汉明帝派专使前往大月氏“写取佛经四十二章”^{④0}，似并未经西域人之手，大月氏与洛阳之间乃直线往来。因此，如果把永平年间作为佛教进入中国的起始年代，那么它与西域佛教传入的时间并无直接关系；换句话说，佛教传入内地与佛教传入西域是各自分头进行的，在它的早期阶段，二者之间并无传递关系。最近重读季羨林先生的《浮屠与佛》^{④1}，对这问题颇有启发。季先生认为佛的译名“浮屠”、“浮图”、“复豆和佛”不是一个来源，前者来自印度古代方言，而后者来自于吐火罗

文。自十九世纪末至二十世纪初欧洲学者在中亚探险发掘以后，随着对西域语言的研究，法国学者烈维发现最早的汉译佛经所用的术语多半不是直接由梵文翻译，而是间接经过一个媒介。比如“佛”这个名词即不是由梵文译来，而是间接经过龟兹文的 pud 或 pud (焉耆文的 pāt)。因此烈维推断，佛教最初不是由印度，而是间接由西域传来的。但这里有个问题，即比“佛”更古的“浮屠”并没有经过古西域语言的媒介，而是直接由印度方言译过来，这又该怎么解释呢？季羨林先生在经过认真的分析之后，写道：

我觉得，我们可以作下面的推测，中国同佛教最初发生关系，我们虽然不能确定究竟在什么时候，但一定很早，而且据我的看法，还是直接的；换句话说，就是没经过西域小国的媒介。我的意思并不是说，佛教从印度飞到中国来的。它可能是从海道来的，也可能是陆路来的。即使从陆路经过中亚小国而到中国，这些小国最初还没有什么作用，只是佛教到中国来的过路而已。当时很可能已经有了直接从印度俗语译过来的经典。《四十二章经》大概就是其中之一。“浮屠”一名词的形成一定就在这个时候。……到了汉末三国时候，西域许多小国的高僧和居士都到中国来传教，象安士高、支谦、支婁迦讖、安玄、支曜、康巨、康孟祥等是其中最著名的。到了这时候，西域小国对佛教入华才真有了影响。……“佛”一个名词的成立一定就在这时期。

我很赞同季先生的说法，最初佛教进入中国内地可能未经西域作媒介。既然如此，就不存在佛教传入西域的时间一定比内地为早的问题。当然，佛教从印度直接传入内地的阶段还是小规模，到汉末三国，改经西域传播，才转成大规模。前述龟兹人白延来洛阳译经，以及魏甘露五年（公元260年）朱士行到于阗取经都在这个时期，我们通常所说的佛教经中亚传入内地，实际上也是指得这个时期的事情。

从内地的佛教文化遗存来考察，四川乐山东汉时期崖墓内曾发现一石佛坐像，高37厘米，肉髻背有项光，身披通肩袈裟，右手扬起，手掌向外，似作施无畏印。在附近与其相同的有纪年的崖墓里，发现顺帝“永和”及桓帝“延熹”等年号，说明佛像制做的相对年代在东汉末年^④；武昌莲溪东吴墓中出土了四件眉间有白毫的陶俑，（同墓有东吴永安五年（公元262年）的纪年铅券^⑤）。还出土了一件鎏金铜镂雕佛像，长5.05、宽3.1、厚0.1厘米，背有项光，脚下踩莲花^⑥；湖北鄂城、湖南长沙和浙江武义等县发现用佛像作图纹的“佛像夔凤”铜镜，均属三国吴镜系统，佛像配置在钮座的四叶形内，或作结跏趺坐，或作半跏思维状，并有胁侍、飞天^⑦。上述几种皆公元二世纪至三世纪遗物，无论从年代还是佛教艺术形式规范化的程度，都不晚于新疆，即古代西域所发现的东西，甚至可能稍早一些。另外，1980年发现的江苏连云港孔望山摩崖造像，是国内发现的较早的佛教石刻，表现内容有佛本生故事捨身饲虎、佛涅槃以及比丘、立佛、坐佛等形象。这正是早期佛教的特点，有的同志认为在东汉桓、灵时期^⑧，即公元二世纪下半叶。按孔望山在汉末属徐州地区，这个地区是中国早期佛教中心之一，《后汉书·陶谦传》记笮融依附陶谦，督广陵、下邳、彭城，“大起浮屠祠”；又据《三国志·刘繇传》，亦谓笮融利用上述三郡的钱粮大建佛寺、并造佛像：“以铜为人，黄金涂身、衣以锦采、垂铜盘九重。”可以想见其豪华。孔望山有这样宏伟的巨制，并非偶然。当然，学术界对孔望山摩崖造像的年代还有不同意见、或可能晚到魏晋时代，但估计也不会太晚。以上实例大致可说明内地，特别是江南一带的佛教传入时间较西域

为早。

七

综合上述，我认为：

一、佛教传入西域的时间为公元二世纪上半叶班勇离开西域之后，在这之前民间可能通过商贾带进一些佛教艺术品，葱岭以西的佛教徒亦可能零星地随商旅进入塔里木盆地，但未流传开、也未造成影响。

二、以于阗鄯善为主要传播地的丝路南道，其佛教传入的时间略早于以龟兹为主要传播地的北道。

三、内地佛教的传入较西域为早，是由印度直接传入的，但时隔不久，西域即成为印度与中国内地这一传播线之间的中转站，并发挥了巨大的作用。

四、佛教传入西域虽然时间较晚，但一旦流传，其速度之快、来势之猛、发展之快，均非内地可比，后来居上，遂出现内地向西域取经以及西域向内地传法的事实。

一九八四年八月

注 释：

① 吕澂《中国佛教源流略讲》序言。

②⑤ 马雍《古代鄯善、于阗地区佉卢文字综考》。

③ 黄文弼《塔里木盆地考古记》，110页。

④⑥⑦ 夏鼐《和阗马钱考》，《文物》，1964年第2期。

⑧⑫⑯ Surianidi, V. I. "The Treasure of Golden Hill", American Journal of Archaeology, April, 1980.

⑨ Stein, M. A. Ancient Khotan, Oxford, 1907.

⑩ 《汉书·西域传》：“自玉门、阳关出西域，有两道：从鄯善傍南山北波河，西行至莎车，为南道；南道西逾葱岭，则出大月氏、安息。……”

⑪ 《汉书西域传》。

⑬ 西域自班超于明帝和平十六年（公元73年）随军出西域，至灵帝时期（公元168—189年），汉一直保持对西域的统治，西域色迦在位于这个时期，绝无征服葱岭以东的可能。参阅马雍《古代鄯善、于阗地区佉卢文字综考》。

⑭ A. 斯坦因《西域考古记》，向达译，28页。

⑮ 上书，84页。

⑰ 穆舜英、王明哲、王炳华《建国以来新疆考古主要收获》，《新疆考古三十年》，《新疆人民出版社，1983年》。

⑱ 新疆维吾尔自治区博物馆《新疆民丰县北大沙漠中遗址墓葬区东汉合葬墓清理简报》，《文物》，1960年第6期。

⑲ [日]关卫《西方美术东渐史》，熊得山译，商务印书馆，1936年。

⑳ 马里奥·布萨里认为贵霜在建国之初就与中国有贸易交往，阎膏珍的钱币上刻有汉字，可以作为证据。见Bussayli, M. "Gandhara", Encyclopedea of World Art, N. Y., 1972.

㉑ 参见李遇春《新疆三仙洞的开凿时代和壁画内容初探》，《文物》，1982年第4期。

- ⑳②⑥ 文物保护科学技术研究所碳十四实验室《碳十四年代测定报告(四)》,《文物》,1982年第4期。
- ㉔ [日]羽溪了谛《西域之佛教》贺昌群译,292页。
- ㉕ 李遇春《新疆三仙洞开凿时代和壁画内容初探》,《文物》,1982年第4期。
- ㉗ 北京大学考古系碳十四实验室《碳十四年代测定报告(六)》,《文物》,1984年第四期。
- ㉘ 文物保护科学技术研究所碳十四实验室《碳十四年代测定报告(二)》,《文物》,1980年第2期。
- ㉙ 《晋书·龟兹传》。
- ㉚ 《出三藏记集》卷十一所收《比丘尼戒本所出本末记》。
- ㉛ 伯希和曾在苏巴什废墟掘出记有雀离关的文书,证实这里即文献所称之雀离(梨)大寺。
- ㉜ Rice, T. T., Ancient Arts of Central Asia.
- ㉝ [日]羽溪了谛《西域之佛教》第五章《龟兹之佛教》,266页。
- ㉞ 《后汉书·西域传》:“班固记诸国风土人俗,皆已详备前书;今撰建武以后其事异于前者,以为西域传,皆安帝末班勇所记云。”
- ㉟ 《后汉书·西域传》。
- ㊱ 《后汉书·班超传》。
- ㊲ 道安《西域记》。
- ㊳ 《后汉书·西域传》。
- ㊴ 黄文弼《罗布淖尔考古记》第五章《关于佛教之传入及其文明》。
- ㊵ 《四十二章经序》。
- ㊶ 季羨林《浮屠与佛》,《中印文化关系史论文集》第323页至326页。
- ㊷ 参见闻宥《四川汉代画像集》和杨弘《国内现存最古的几尊佛教造像实物》,《现代佛学》,1962年第4期。
- ㊸ 杨弘《国内现存最古的几尊佛教造像实物》,《现代佛学》,1962年第4期。
- ㊹ 程欣人《我国现存古代佛像最早的一尊造像》,《现代佛学》1964年第2期。
- ㊺ 徐萍芳《三国魏晋南北朝的铜镜》,《考古》,1984年第6期。
- ㊻ 俞伟超、信立祥《孔望山摩崖造像的年代考察》,《文物》,1981年第7期。

(原载《敦煌学辑刊》1985年第2期)

宗教研究在统战工作中的意义和作用

陈国光

以马克思主义的立场、观点和方法对宗教进行科学的研究，是党的理论工作的重要组成部分之一，同时，宗教研究在社会主义时期统一战线工作中也具有不可低估的重要性。回顾以往，党的宗教工作取得了重大成绩，但宗教研究的状况仍令人深感不足。由于缺乏对我国宗教历史和现状的系统、深入的研究，缺乏对马克思主义关于宗教问题理论的全面认识

和深刻理解，因此，当“左”的（如十年内乱中林彪、“四人帮”的破坏）或右的（如落实政策时，开始产生过的对宗教活动放任自流的倾向）问题发生时，便难以不受其影响。一九八二年三月，中央非常及时地制订了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，系统地总结了建国以来党在宗教问题上正反两方面的历史经验，为我们树立了理论与实际相结合的典范，历史的经验教训说明，加强党的宗教研究工作，不仅是理论工作部门的事情，对于统一战线工作也有重要意义和作用。

宗教是人类社会历史中存在的一种综合性的结构体系，在这一综合结构的发展过程中曾包容了社会政治、经济、文化、教育、法律、艺术乃至天文、历算、医药、工艺等诸多方面。但是宗教首先是一种特殊的社会意识形态，是一种虚幻的、颠倒的世界观。古今中外，虽然对宗教有过繁复多样的解释和定义，归结起来，宗教无不外乎是对神灵的信仰。宗教教义和信条乃是这种信仰的系统化、理论化的结晶，它影响到千百万人对世界的认识和对生活的态度，具有极大的谬误性和消极性，“宗教是人民的鸦片”，即使是进入社会主义时期，马克思主义关于宗教实质的论断仍然是颠扑不破的真理，宗教谬误及其在人们社会实践中造成的消极作用依然存在。正因为如此，马克思主义政党在领导人民创建社会主义新生活的伟大斗争中，必须坚持向广大人民群众，尤其是青少年宣传辩证唯物主义（其中包括无神论），用马克思主义哲学批判唯心论（其中包括有神论），以期经过思想教育的一个历史过程，逐步使更多的人从宗教迷误中解放出来。为此，加强宗教研究，用马克思主义这一现代科学唯物论的武器，对于宗教进行全面、深刻地解剖和分析，对神学唯心论展开透彻地、有说服力的批判，是理论工作的基础环节之一，而开展宗教研究，加强理论建设，学习马克思主义关于宗教问题的科学论述，以马克思主义世界观正确地对待和处理宗教问题，则又是进行统战工作必备的思想武装。

宗教也是一种社会历史现象。在宗教这一综合结构体系中，除做为社会意识形态的教义与信条外，信仰者的宗教心理、宗教情感、宗教行为，以及由信徒结合而成的宗教组织和按一定仪规进行的有组织的宗教活动，都是作为人们的社会联系或关系展示于社会生活之中的。在不同的历史时期，宗教这种社会现象具有不同的特点，研究宗教的这种发展变化，由特殊到一般，从现象到本质，对于揭示宗教存在的根源，认识宗教产生、发展和走向消亡的规律，是马克思主义精典作家早已着手进行，但未臻于完结的工作。特别是在我国社会主义时期，由于社会制度、阶级关系发生了根本性的变革，宗教存在的国内条件和国际环境都不同以往，在党的宗教信仰自由政策下，合法宗教组织已成为爱国教徒自办的团体，对宗教的信仰已成为我国公民个人的私事，因此，在宗教界和信教群众中出现的各种矛盾大量地、集中地表现为人民内部矛盾，许多问题是属于思想性质的问题。对于宗教工作中遇到的人民内部矛盾，不能使用激烈的政治手段去解决，对于信教者思想性质的问题也不能采用简单的一概骂倒的态度去对待，如何正确处理这些矛盾和问题才有利于统一战线的不断巩固和扩大，才有利于完成党在新的历史时期的总任务和总目标，这都需要靠在实践中进行的理论研究来回答。理论研究为党制订宗教政策提供科学的依据，从这个意义上来讲，理论研究应当先行。例如解放以来，我们党对待宗教问题除实行了政教分离、宗教信仰自由等一系列基本政策之外，还有两条重要的政策界限：一是合法宗教活动与非法宗教活动的界限，二是宗教活动与封建迷信活动的界限。这两条必须分清的界限正是在科学研究的基础上制订出来的，有关内容并经法律形式加以确认，关于宗教活动与封建迷信活动的界限，理论界在六十年代初期曾进行过探讨和论争。八十年代初，由于巫婆神汉、占卦算命、扶乩降神、揣骨相面、

风水阴宅、驱鬼治病、上供还愿等封建迷信活动一度沉渣泛起，而学术界对中国秘密宗教的研究也有所开展，如何认识和看待宗教与封建迷信活动的区别仍需要进一步正确解决，经过学术讨论，大家得到一致的理解，这一政策界限得以坚持贯彻。事实说明，研究工作是不可缺少的，即使是具体工作部门，要能保证正确地执行党的宗教政策，也应提倡科学研究。

对宗教界进行爱国主义教育，是党的统一战线工作中的基本任务之一，搞好宗教研究对这项工作也有切实的助益。中国宗教界和信教群众的大多数自古以来就是热爱中华民族，热爱自己伟大祖国的。这一传统从近代中国遭受帝国主义侵略、奴役和瓜分以来愈益鲜明和强烈。从伟大的反帝爱国斗争——义和团运动到遍于中国各通商口岸的“教案事件”，都表现了中国人民为捍卫民族统一和国家独立而进行的不屈不挠的斗争精神。基督教曾是帝国主义文化侵略的工具，但中国基督教徒在民族意识觉醒之后，却兴起了爱国自立运动。中国伊斯兰教界和佛教界也不例外。抗日战争中，在中国共产党领导下，由穆斯林群众参加的“回民支队”谱写了可歌可泣的历史篇章。佛教界曾动员僧众“竹笠芒鞋迈上征途”，进行后勤救护、募集捐款、争取国际声援等工作（乐观著：《佛教在抗战期间的表现》，载大乘文化出版社《现代佛教学术丛刊》第86册）这些，都应载入我国民族民主革命统一战线的史册。在新疆宗教史上，也不乏爱国主义的生动教材。如元代曾任陕西和云南行政长官的新疆穆斯林杰出人物赛典赤·瞻思丁，在内地兴屯办学、修桥铺路、开发水利、发展经济，作出了重大成就；清代著名法僧混噶扎拉参，在同治年间曾率领蒙古喇嘛僧众同沙俄侵略者进行了针锋相对的斗争，捍卫了祖国主权；清末南北疆各地供奉的“方神”（意为“四方之神”），实际上是在道光年间为抗击外敌入侵，平息内乱，保卫祖国统一的战斗中英勇献身的普通成卒黄定潮。在宗教研究中，去粗取精、去伪存真地清理这一类文献资料，以用于宣传教育，将有助于加强我党与宗教人士的爱国政治联盟，激发他们的爱国热情，促使其为早日实现祖国统一，反对霸权主义，维护世界和平而积极工作。

新疆是一个有着多种宗教信仰的地区。由于宗教具有整合性的社会作用，历来就有广泛的群众基础，宗教问题与民族问题更具有特殊的紧密联系，搞好宗教研究对加强民族团结尤为重要。不仅信仰不同宗教的各民族之间应当互相尊重其各自的宗教信仰，尊重各别的传统风俗习惯，就是信仰同一宗教的不同民族，以及同一民族中信仰不同教派的群众之间也应相互了解，相互尊重，才有利于各民族的大团结。伊斯兰教是新疆各种宗教中信教人数居首位的宗教，但伊斯兰教在维吾尔、哈萨克、回族、塔吉克等不同民族中均表现出一些不同的特点。这些各不相同的信仰活动的特点有的是在该民族定居的农业经济基础上产生的（如维吾尔族、回族），有的是在畜牧业经济基础上产生的（如哈萨克族），有的表现为信仰教派的不同（如喀什克族信仰伊斯玛仪勒派，与其它以信仰逊尼派为主的民族就有区别），有的民族内部宗教支派纷繁杂出（如新疆回族中就有四大门宦、十几个支派），要使各民族之间和各教派之间的群众彼此了解，相敬相亲，就必须做好有关宗教情况的调查研究工作。在我国各民族文化交流发展的长期历程中，各民族宗教人士都曾发挥过作用或贡献。不仅中土佛、道僧侣，如晋法、唐玄奘、元代邱处机等人曾到西域（即现在新疆）求法或传教，西域各教僧侣和信徒也在中华民族文化发展史上留下了他们的足迹。后秦时期龟兹（今库车）高僧鸠摩罗什到长安翻经弘法，对中土佛教文化作出了贡献，元代高昌地区佛教僧尼必兰纳识里、比丘尼舍兰在内地有过很大影响，准噶尔时期著名喇嘛咱雅班第达在蒙古文化史上建树了功绩，即使是如清初时南疆白山派领袖阿帕克和卓这样受到历史贬抑的人物，他在内地西北