

“阿揽”与“浮呬”： 吐鲁番粟特胡名中的佛教因子^{*}

王 睿

摘 要：入华粟特人所受佛教影响，不仅表现在信仰上，也体现于胡名中。吐鲁番文书中与佛教有关的粟特人名，除“佛”、“僧”、“尼”等常见胡名外，还有一些隐晦不明的用字，比如“阿揽”和“浮呬”。“阿揽”是佛教色彩极浓的祆神之名，其词源和阿兰人无涉，却与中亚布哈拉古都“阿滥谧”及唐代名禽“阿滥堆”有关：“阿滥谧”音义与梵文“阿滥摩”、“阿兰若”相合；云雀别名“阿滥堆”则可与印度鸣禽“迦兰陀”对证。“浮呬”是华化佛名，“浮”字义为“佛”，“呬”乃附在“浮”字之后的转[音]译符号，意指佛祖的觉悟；就中古拟音而言，也不排除“浮呬”就是“菩提”（bodhi）的可能。这些名例既是粟特文化多元性的重要表征，也是佛教文化间接传播的典型案列。

关键词：吐鲁番文书 阿揽 浮呬 佛教 祆教

一、缘起与背景

章太炎曾言，姓氏之学所包阔远，但自清初以降的数百年间，国内关注此门学问者寥寥无几。20世纪60年代，中华书局出版姚薇元《北朝胡姓考》，^①系统研究南北朝民族大融合时期的胡姓问题，堪称填补少数民族姓氏研究空白之力作。陈寅恪在是书序中指出：“吾国史乘，不止胡姓须考，胡名亦急待研讨是也。凡入居中国之胡人及汉人之染胡化者，兼有本来之胡名及雅译之汉名。”^②陈先生不但抛出胡名问题，还就胡名汉化程式提出一个通则。在陈先生启示下，蔡鸿生对粟特胡名进行深入思考，并写就《九姓胡礼俗丛考》一文。其中“胡名”一节，将穆格山粟特文书与敦煌吐鲁番文书中的胡名进行比勘，不仅在胡名汉化、宗教孳入、突厥色彩方面发覆甚多，同时也为后继者开了研究门径。^③

* 本文为2010年国家社科基金青年项目“北朝隋唐粟特人华化礼俗研究”（10CZS011）的阶段成果之一。两名匿名评审专家为本文的修改提出宝贵建议，谨致谢忱。

① 姚薇元：《北朝胡姓考》，北京：中华书局，1962年。

② 陈寅恪：《姚薇元北朝胡姓考序》，原载1943年7月《读书通讯》第69期，后收入《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2009年，第274页。

③ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，北京：中华书局，1998年，第38—46页。

为深化粟特人与佛教关系的理解、增进对粟特文化多元特性的认识，笔者从吐鲁番文书入手，对北朝隋唐入华粟特人的胡名因子进行探究。经考查发现，粟特胡名中糅入的多种外来成分，其中就有涉关印度佛教者。换句话说，粟特人所受佛教影响也体现于胡名之中，这是本文论述的重点。但在具体讨论之前，有必要回顾一下粟特人的佛教信仰情况。

中亚河中地区的索格底亚那（Sogdiana），是中古粟特人的故乡。由于该地区位于古代陆上丝路要津、农耕与游牧民族的分界枢纽，当之无愧地成为中西文明交汇的十字路口。《新唐书·康国传》记载：“城左有重楼，北绘中华古帝，东突厥、婆罗门，西波斯、拂菻等诸王，其君旦诣拜则退。”^① 中亚周边各种文明汇聚于此，与本土风俗、信仰吸排引拒，互渗融合，形成独具特色的“粟特文明”。其中就有印度佛教文化的影响。^② 公元前4世纪至公元4世纪的《摩诃婆罗多》就提到罕利（Sulika，即索格底亚那）：“吐萨拉（Tusāra）、耶槃那（Yavana）和塞种，与罕利一样，都位于右翼地区。”^③ 在“往世文学”（the Puranic literature）中，粟特人也是印度西北众多民族中的一支。^④ 天竺北方正是释迦牟尼世尊出生之地，佛教始兴就在中印度恒河上游一带。迟于西汉文景帝时，佛法就已盛行于印度西北。其教继续向中亚传播，自为意中之事。^⑤ 考古材料表明，佛教到达阿姆河的时间，与到达特梅兹附近的卡拉忒坡（Karatepe）一样，都是在公元1世纪末2世纪初。^⑥ 从南北朝到隋唐初期，粟特本土都信奉佛教，《隋书》和《旧唐书》中都有记载，^⑦ 但到公元7世纪，佛教逐渐衰落。^⑧ 与此相反，南北朝以降的汉地佛教却异常兴盛。西汉武帝开辟西域，远谋与乌孙、大宛、大夏诸国之交通，其作用不仅限于政治方面，佛教东渐更得此一大助力。粟特人虽非最初传法者，却在传译佛典入华过程中居功至伟。《高僧传》和《佛祖统纪》就收录了汉晋间往来京洛吴蜀、“高而不名”的12位康居僧人。他们的粟特人特征比较明显，如康僧会之父曾因“商贾移于交趾”，释道仙曾以“游贾为业”，康僧渊本人也因“鼻高眼深”而为人所讥。^⑨

位于陆上丝绸之路要道的吐鲁番盆地，不可避免地受到来自贵霜帝国和吐火罗斯坦佛教的影响，许多梵文佛经就是经这些地区传入高昌。^⑩ 麹氏王朝（479—640）统治时期，佛教发展很快，僧徒竟达数千人。尤其是第七、九代国王麹乾固和麹文泰，礼敬佛教尤为虔诚。公元7世纪初，唐僧玄奘西行求法路经伊吾，麹文泰敕令伊吾王遣送法师至高昌，亲与侍人列烛出宫相

① 《新唐书》卷221下《康国传》“何国”条，北京：中华书局，1975年，第4740页。

② 唐人尝以“婆罗门国”指称印度。例见慧立、彦悰：《大慈恩寺三藏法师传》卷1，孙毓棠、谢方点校，北京：中华书局，2000年，第21页。

③ *Mahābhārata*, VI 75 20, trans. Roy, Poona, 1887, p. 276. See É. Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, trans. James Ward, Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 74.

④ É. Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, p. 75.

⑤ 参见汤用彤：《汤用彤全集》第1卷，石家庄：河北人民出版社，2000年，第35—36页。

⑥ É. Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, p. 77. 魏义天认为佛教到达索格底亚那的时间是公元7世纪，不论从文献还是逻辑上，都是不正确的。

⑦ 《隋书》卷83《康国传》有“俗奉佛，为胡书”的记载。（北京：中华书局，1973年，第1240页）《旧唐书》卷184《康国传》云：“有婆罗门为之占星候气，以定吉凶。颇有佛法。”（北京：中华书局，2000年，第3613页）

⑧ 羽田亨：《西域文明史概论·西域文化史》，东京：平凡社，1992年，第241页。

⑨ 张星娘编注：《中西交通史料汇编》第3册，朱杰勤校订，北京：中华书局，2003年，第1315—1326页。参见慧皎等：《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

⑩ B. A. Litvinsky, Zhan Guang-da and R. Sbabani Samgbabadi, *History of Civilizations of Central Asia*, vol. III, *The crossroads of civilizations: A. D. 250 to 750*, UNESCO Publishing, 1996, p. 310.

迎；后听法师宣讲，“王躬执香炉自来迎引。将升法座，王又低跪为磴，令法师蹑上，日日如此”。^①高昌作为东迁粟特人的重要据点，除往来行贩的兴胡外，当地还有粟特人聚落的遗存。胡天祠、萨宝以及粟特人集中的崇化乡安乐里就是有力证明。^②

笔者统计了《吐鲁番出土文书》、《新获吐鲁番出土文献》中的粟特胡名，时间从西凉建初二年（406）^③一直到唐大历三年（768），^④前后持续362年，大致相当于高昌郡（327—442）、高昌国（460—640）和唐西州（640—791）三个时期。文献所出地，除人们熟知的阿斯塔那、哈拉和卓两个墓葬区外，还有洋海、巴达木、木纳尔及交河故城沟西等古墓群。统计结果表明：吐鲁番文献中列有姓名的居民达12397人，其中粟特人928名，仅占总人数的7.5%。总体比例虽低，却存在明显的地区差异，比如崇化乡，现存残卷记户主46人，昭武九姓就有24人，竟占总人数的52%，^⑤比例明显高于平均数值。吐鲁番的聚落不同于伊州、鄯善等原生胡化地区，也不同于漠北依附突厥的“胡部”，而与敦煌一样，是胡汉杂居的“归化型”聚落。^⑥入华粟特人的佛教信仰，因敦煌文献的大量发现而得以凸显，但主要集中在吐蕃占领敦煌的8世纪末。郑炳林指出，吐蕃统治时期敦煌粟特裔民信仰佛教，在教团中拥有很大势力，还一度控制教团领导权，^⑦而并非如池田温所言到吐蕃占据敦煌时，已随敦煌粟特聚落的消亡而逐渐淹没。^⑧以上简单勾勒了历史上西域入华粟特人佛教信仰的情况，在此基础上，将对吐鲁番粟特胡名中晦而不显的佛教因子进行探讨。

二、“阿揽（榄）”

撇开佛教特征比较明显的曹佛儿、^⑨史仏住（仏通佛）、^⑩康佛保、^⑪康僧、^⑫康僧幼、^⑬康

① 慧立、彦惊：《大慈恩寺三藏法师传》卷1，第18、19、21页。

② 池田温认为崇化乡其他里多有汉姓户口，而粟特人主要集中在安乐里。参见池田温：《神龙三年高昌县崇化乡点籍样について》，《中国古代の法と社会・栗原益男先生古稀记住论集》，东京：汲古书院，1988年，第248—250、257—258页。

③ 国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编：《吐鲁番出土文书》第1册，75 TKM 88：1（a），北京：文物出版社，1981年，第179页。

④ 《吐鲁番出土文书》第9册，64TAM 37：23，北京：文物出版社，1990年，第158页。

⑤ 《吐鲁番出土文书》第7册，64TAM35：47（a），48（a），49（a），50（a），51（a），52（a），53（a）；64TAM35：54（a）；65TAM35：55（a）；64TAM35：56（a）；64TAM35：57/1（a），57/2（a）；64TAM35：57/3（a）；64TAM35：58/1（a）；64TAM35：58/2（a）；64TAM35：58/3（a），北京：文物出版社，1986年，第468—485页。

⑥ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第14—18页。

⑦ 郑炳林：《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，郑炳林主编：《敦煌归义军史专题研究》，兰州：兰州大学出版社，1997年，第379—390页；《〈康秀华写经施入疏〉与〈炫和尚货卖胡粉历〉研究》，郑炳林主编：《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州：兰州大学出版社，2003年，第444—464页。

⑧ 池田温：《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，《唐研究论文选集》，孙晓林等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第51页。

⑨ 《吐鲁番出土文书》第2册，72 TAM 153：31，32，33，北京：文物出版社，1981年，第330—332页。

⑩ 《吐鲁番出土文书》第4册，72 TAM 151：65，北京：文物出版社，1983年，第191页。

⑪ 《吐鲁番文书补遗》4补/30，转引自李方、王素编：《吐鲁番文书人名地名索引》，北京：文物出版社，1996年，第12页。

⑫ 《吐鲁番出土文书》第6册，69 TKM 39：9/7（a），北京：文物出版社，1985年，第120页。

⑬ 《吐鲁番出土文书》第3册，60 TAM 320：01/8，北京：文物出版社，1981年，第50页。

众僧、^① 安僧迦、^② 康僧相、康僧愿、安僧、^③ 曹僧居尼、^④ 史尼^⑤等胡名不论，吐鲁番文书中还有一些特征比较隐晦，却富含佛教因子的胡名。需要说明的是，所谓富含佛教因子，并不意味着该名就是佛教名。以“阿揽”为例，它系祆神名的可能性更大，但却是佛教因子变异的结果。

吐鲁番出土文书有“曹阿揽延”、^⑥“康阿揽牛延”、^⑦“曹阿榄盆”诸名。^⑧对于“延”、“盆”之音义，学界已有胜解。粟特文专家里夫什茨指出，后缀-y'n（阿维斯陀经作 yānā-, yānā-, 古波斯语作 yānā-）和-prn（米地亚语作 farnah）的名字，是穆格山文书中最通行的粟特男名。^⑨据高本汉所拟汉语中古音，“延”为 iɛn，“芬”作 piuən。^⑩蔡鸿生进一步对唐朝译例进行比较，指出这两个胡名词尾就是汉语文献中的“延”和“芬”。在粟特语中，“延”字作“礼物”解，兼有“荣典、庇佑”之义；“芬”字则为“荣幸、运气”之意。^⑪至于“阿揽（榄）”一词的词义，目前歧义纷出，意见尚未统一。一般认为，“阿揽（榄）”是粟特人所供奉的胡祆神“阿览”之异写，其根据在于：

1. 唐伊州（辖境相当于今新疆哈密市及伊吾、巴里坤二县地）有粟特聚落存在；^⑫
2. 粟特人信祆；

3. 粟特人有取神名的习惯。在已往发现的诸多材料中，就有不少“纳神入名”的例子。阿斯塔那 514 号墓文书《高昌内藏奏得称价钱帐》中有“康婆何畔陁”（b'ua γa b'uan d'a）一名，^⑬粟特文是 Vaghivandak，意为“诸神之仆”。^⑭构词类似的，还有上印度河铭文中的 βγγ-βntk “神仆”，^⑮以及《称价钱帐》中的“康莫至”，^⑯其粟特文为 Makhč（简称 Mach），意为“月亮”，^⑰

① 荣新江、李肖、孟宪实主编：《新获吐鲁番出土文献》，2004TYGXM6：1，北京：中华书局，2008 年，第 377 页。

② 《吐鲁番出土文书》第 4 册，67 TAM 78：17（a），18（a），19（a），28（a），第 68、69 页。

③ 《吐鲁番文书补遗》4 补/6，4 补/14，4 补/58，转引自《吐鲁番文书人名地名索引》，第 12、12、180 页。

④ 《吐鲁番出土文书》第 4 册，64 TAM 15：25，第 55 页。

⑤ 《吐鲁番出土文书》第 6 册，64 TAM 5：100（a），94（a），104/4（a），第 344 页。

⑥ 《吐鲁番出土文书》第 3 册，67 TAM 31：14，第 119、120 页。

⑦ 《吐鲁番出土文书》第 3 册，73 TAM 514：2/1，2/2，2/3，2/4，2/5，2/6，2/7，2/9，第 320 页。

⑧ 《吐鲁番出土文书》第 6 册，65 TAM 42：106（a），第 218 页。

⑨ 里夫什茨：《穆格山出土粟特法律文书》，第 58 页。转引自蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第 39 页注 68。

⑩ 高本汉：《汉文典》（修订版）（Grammata Serica Recensa），潘悟云、杨剑桥、陈重业、张洪明编译，上海：上海辞书出版社，1997 年，第 97、204 页。

⑪ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第 40 页。参见 W. B. Henning, *Sogdica*, London: Royal Asiatic Society, 1940, p. 6.

⑫ 荣新江：《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001 年，第 51—53 页。

⑬ 《吐鲁番出土文书》第 3 册，73 TAM 514：2/1，2/2，2/3，2/4，2/5，2/6，2/7，2/9，第 319 页。

⑭ É. Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, p. 134; Y. Yoshida, “Review of N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus II*,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 57, no. 2, 1994, pp. 391-2.

⑮ H. Humbach, “Die sogdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus (Pakistan),” *Allgemeine und vergleichende Archäologie, Beiträge des Deutschen archäologischen Instituts*, 2, 1980, S. 224.

⑯ 《吐鲁番出土文书》第 3 册，73 TAM 514：2/11，第 324 页。

⑰ É. Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, p. 134.

或“月神” $m'x$ 。^①再就是粟特文古信札中出现过的 $Nan\bar{e}\beta ntk$ ，译作“娜娜女神之仆”。^②

4. 伊州柔远镇有阿览神庙。英藏敦煌文献《唐光启元年（公元885年）书写沙州伊州地志残卷》提到贞观十四年（640）高昌未破以前伊州柔远镇的神庙：

72 时罗漫山，县北四十里。校（按）西域传，即天山也，绵亘数千里。其上有

73 汉将窦固破呼衍王刻石纪德之碑。姜行本磨去旧

74 文，更刻新文，以替唐德。其山高六十里，置坛场祈祷。其州

75 下立庙，神名阿览。^③

该神庙即阿览神在中国受飨的祠庙。既然“阿揽”和“阿览”的关系如此密切，只要将“阿览”的内涵考查清楚，“阿揽”的词源就能探明。通常认为阿览是粟特人供奉的胡祆神之一。^④姜伯勤推测它可能是祆教徒所信奉的一种山神，或与阿兰人有关。^⑤吉田丰更把“阿揽”确指为“和平神”（ $R\bar{a}man$ ）。^⑥蔡鸿生认为“阿揽”和“阿览”有关。伊州是胡化极深的边州，“阿览”的粟特语为 $r'm$ ，意思是“宁静、和平”，似为胡神；而从渊源上看，它可能又与“阿滥堆”（出自羌胡的唐代名禽）和“阿滥谧”（中亚布哈拉古都）有关。^⑦笔者不揣谫陋，对以上观点逐一进行辨析：

（一）“阿兰”非“阿览”辨

有论者认为，敦煌文书中的“阿览”神名可能与义为“祆教徒”的“阿兰”发音相近，^⑧言下之意就是“阿兰”和“阿览”有语音方面的渊源关系。由于影响到对“阿揽”词义的判定，故必须予以澄清。

其立论依据有三：

1. 《通典·边防典》关于“奄蔡”的记载：“奄蔡，汉时通焉……至后汉改名阿兰聊国。后

① 参见吉田丰所作释文： $y'nm'x (<y'n[恩惠] + m'x[月(神)])?$ 。吉田丰：《ソグド語雜錄（III）》，神戸市外国語大学外国学研究所：《内陆アジア言語の研究》V，XXI，1990年，第95页。

② N. Sims-Williams, “The Sogdian Ancient Letter II,” in M. G. Schmidt, W. Bisang, eds., *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, S. 267-280.

③ 中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编：《英藏敦煌文献》（汉文佛经以外部分）第1卷 S. 367/3，成都：四川人民出版社，1990年，第158页下。录文参见唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文献真迹释录》（一）斯〇三六七号，北京：书目文献出版社，1986年，第41页。

④ D. Weber, “Zur sogdischen Personennamengebung,” *Indogermanische Forschungen*, vol. 77, no. 2-3, 1972, p. 202; Y. Yoshida, “Review of N. Sims-Williams, Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus II,” *BSOAS*, p. 392. 转引自蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第41页；荣新江：《中古中国与外来文明》，第53页。

⑤ 姜伯勤：《中国祆教艺术史研究》上编《新疆塞人祆神祭器与早期祆教艺术》，北京：三联书店，2004年，第23页。

⑥ 日本学者吉田丰将吐鲁番文书中的康阿揽牛延（ $R\bar{a}man-y\bar{a}n$ ）释为“和平神之爱”，但未作阐述，笔者在此基础上进一步引申发挥自己的观点。该词释义见吉田丰：《汉字拼写的粟特人名、重构的粟特文发音及其原意》，转引自韩森（Valerie Hansen）：《丝绸之路贸易对吐鲁番地方社会的影响：公元500—800年》，王锦萍译，《法国汉学》丛书编辑委员会编：《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》，北京，中华书局，2005年，第127页。

⑦ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第224页。

⑧ 姜伯勤：《中国祆教艺术史研究》上编《新疆塞人祆神祭器与早期祆教艺术》，第23页。

魏时曰粟特国，一名温那沙。”^①

2. 《魏书·粟特传》有关“粟特国”的记载：“粟特国，在葱岭之西，古之奄蔡，一名温那沙。居于大泽，在康居西北，去代一万六千里。先是，匈奴杀其王而有其国，至王忽倪已三世矣。其国商人先多诣凉土贩货，及克姑臧，悉见虏。高宗初，粟特王遣使请赎之，诏听焉。自后无使朝献。”^②

3. 公元4世纪阿米安纳斯·马尔塞里纳（Ammeianus Marcellinus）对“阿兰人”所作描述：“在斯基泰沙漠中的一片辽阔地区，从某座山上获得‘阿兰’一名，他们战胜的许多民族都逐渐采纳了同一名称。”法国学者阿里·玛扎海里（Aly Mazahéri）据此认为，“阿兰人”并非指某个种族，而是具有广泛宗教意义之“祆教徒”的同义词。^③

上述三条材料把阿兰人、粟特、祆教紧密结合在一起，再加上伊州“阿览”神祆教属性的学界共识，从而得出“阿兰”与“阿览”相同的结论。但从夏德（F. Hirth）、^④ 张星烺、^⑤ 白鸟库吉、^⑥ 内田吟风、^⑦ 江上波夫、^⑧ 榎一雄、^⑨ 余太山诸学者的研究情况来看，^⑩ 上引材料的真实性值得怀疑。奄蔡本是古代咸海和里海之间的一块游牧地区，并非指中亚的索格底亚那。东汉时期，它为阿兰人（Alan、As）所占，改名阿兰聊，隶属康居。后被东来的匈奴人击败，大部分从咸海地区和伏尔加河下游逃至北高加索。公元375年，阿兰分遣队和其他游牧部族一样，被纳入匈奴人进攻欧洲的游牧联盟。^⑪《魏书·西域传》认为粟特国是“古之奄蔡”，实误。致误之由，当是董琬、高明西使期间，同时听闻粟特和奄蔡（即阿兰人）被匈奴所灭的消息，遂认定粟特就是奄蔡，并写入报告，后被采入《西域传》。实则灭粟特的是嚙哒人而非匈奴人，只是嚙哒人也自称匈奴而已。嚙哒人自称匈奴的情况在考古材料中找到依据。中巴友谊公路旁的上印度河谷、吉尔吉特下游地区，发掘出一系列岩刻题铭，其中以粟特岩刻最多。它主要集中在夏提欧村（Shatial）。在这些题刻中，除那你槃陀之外，最常见的姓名是 xwn（匈奴），比如拔槎迦（Varzakk）之子 xwn，或那你槃陀之子 xwn。它所反映的正是匈奴（即嚙哒）入侵索格底亚那时期的历史。^⑫

“阿兰”非“粟特”的事实既已判明，那还剩下关涉祆教的第三条材料。实际上，阿米安纳

① 杜佑：《通典》卷193《边防九》，王文锦等点校，北京：中华书局，1988年，第5258页。

② 《魏书》卷102《粟特》，北京：中华书局，2000年，第1536页。

③ 参见阿里·玛扎海里：《丝绸之路——中国—波斯文化交流史》，耿昇译，北京：中华书局，1993年，第428页。

④ 参见 F. Hirth, Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1899, II, S. 245-278. 转引自余太山：《嚙哒史研究》，济南：齐鲁书社，1986年，第45页。

⑤ 参见张星烺编注：《中西交通史料汇编》第3册，第1331页“粟特国”条注（一）。

⑥ 参见白鸟库吉：《粟特国考》，《康居粟特考》，傅家勤译，上海：商务印书馆，1936年，第27—30页。

⑦ 参见内田吟风：《匈奴西移考》，转引自余太山：《嚙哒史研究》，第47—49页。

⑧ 参见江上波夫：《匈奴·フン同族论》，转引自余太山：《嚙哒史研究》，第49—50页。

⑨ 参见榎一雄：《魏书粟特国传と匈奴·フン同族问题》、《ソグディアナと匈奴》1—3，转引自余太山：《嚙哒史研究》，第50—52页。

⑩ 参见余太山：《嚙哒史研究》，第53—62页。

⑪ 参见 L. R. Kyzlasov, “Northern Nomads,” in *History of Civilizations of Central Asia*, vol. III, p. 317.

⑫ 参见 N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, I (Corpus Inscriptionum Iranicarum, II/III), London: SOAS, 1989, p. 29; inscription no. 380, at Shatial; p. 14; inscription no. 44, at Shatial.

斯·马尔塞里纳斯并未提及阿兰人与祆教徒之间有何联系。阿里·玛扎海里由“他们（阿兰人）战胜的许多民族都逐渐采纳了同一名称”一句，认为它描述的是祆教皈依的情况，正如基督教播衍地之人民自称基督徒一样，似有臆测之嫌。据上引《通典》材料，东汉时期奄蔡已改名阿兰聊，按照余太山的说法，这是奄蔡被阿兰人征服的结果，符合游牧部族兴衰叠替的一般规律（上述嚧哒自称匈奴即为显例）。^①至于阿兰人与祆教之关系，仅从阿兰人承袭塞人祆教动物风格的艺术形式^②以及阿兰人与粟特人宗教历法相同（未见举证）两点立论，^③似乎还显单薄。从宗教仪式上，4世纪的阿兰人，以树枝来供占卜之用，并将一柄剑插入地中，代表战神而加以礼拜。^④所体现的更像是草原游牧民族的拜神风格。段成式《酉阳杂俎》所记突厥崇祆的例子：“突厥事祆神，无祠庙，刻毡为形，盛于皮袋，行动之处，以脂酥涂之。或系之竿上，四时祀之。”^⑤为适应游牧生活的流动性，突厥人一改祆庙祠祭的形式，或将祆神刻形于毡上，盛于袋中；或系之竿上，终年祭祀。^⑥同理，阿兰人如果真信祆教，是否也如突厥人一般转换祠祭形式，驰骋草原呢？果尔，阿兰人就更难与远在伊州的阿览神庙联系在一起了。

（二）“阿滥谧”的佛教渊源

《新唐书·康国传》记载：“安者……西濒乌浒河，治阿滥谧城，即康居小君长罽王故地。”^⑦阿滥谧即中亚安国（布哈拉）的古都，又译作“拉米坦”（Ramitan）或“拉米坦那”（Rāmīthana），它本是布哈拉附近的一个村庄，相传为神话人物阿弗拉西阿卜所建，曾被视作“老布哈拉”。布哈拉建立后，当地统治者还经常到阿滥谧过冬。^⑧这些信息说明阿滥谧文化底蕴较深，且气候和暖，适宜修养，才倍受统治者青睐。与“阿滥谧”字形相近的还有“阿滥密”。《隋书·西域传》记载穆国“王姓昭武，亦康国王之种类也，字阿滥密”。^⑨这或许是地名吉祥，引入人名的缘故。

阿拉伯作家纳尔沙希（Narshakhi）于10世纪成书的《布哈拉史》，记载了一个与阿滥谧有关的传说：一位祆主之女头痛难当，于此地静养，顽疾终愈，故将此地命名为“静养地”。传说并非严格意义上的史料，不可全信，但又不可不信，因为它所蕴含的文化内涵，对了解当地民风习俗极具参考价值。^⑩祆主之女的传说带有浓郁的祆教背景。慧超的《往五天竺国传》，就反映了8世纪初葱岭以西地区宗教信仰的情况：“又从大寔（食）国已东，并是胡国。即是安国、曹国、史国、石骡国、米国、康国，虽各有王，并属大寔所管……又此六国惣（总）事火祆，

① 余太山：《塞种史研究》，北京：中国社会科学出版社，1992年，第119页。

② 姜伯勤：《中国祆教艺术史研究》上编《新疆塞人祆神祭器与早期祆教艺术》，第21页。

③ 阿里·玛扎海里：《丝绸之路——中国—波斯文化交流史》，第431页。

④ Zeuss, op. cit., S. 700 ff.; Taubler, “Zur Geschichte der Alanen,” Klio, IX, S. 14 ff.; R. Bleichsteiner, “Das Volk der Alanen,” Berichte des Forschungs Institut für Osten und Orient, II(1918), S.4 ff., 转引自 W. M. 麦高文：《中亚古国史》，章巽译，北京：中华书局，1958年，第165页。

⑤ 段成式：《酉阳杂俎》前集卷4《境异》，方南生校刊，北京：中华书局，1981年，第45页。

⑥ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第136页。

⑦ 《新唐书》卷221下《康国传》，第4738页。

⑧ 巴托尔德：《蒙古入侵时期的突厥斯坦》，张锡彤、张广达译，上海：上海古籍出版社，2007年，第136页。

⑨ 《隋书》卷83《西域传》，第1244页；亦可参见《北史》卷97《西域传》，北京：中华书局，1974年，第2148页。

⑩ 汤用彤在考证汉明帝永平求法传说时，也表达了类似观点：“历史上事实常附有可疑传说，传说固妄，然事实不必即须根本推翻。”对象虽然不同，意旨却可相参。（汤用彤：《汤用彤全集》第1卷，第18页）

不识仏（佛）法。”^①“静养地”一词，恰与“阿览”的词根 *ārām* “宁静、清幽”义同，^②而在印度佛教文献中，也能找到音义相近的梵文词汇。中古时期，粟特地区通行的是粟特语，而粟特文属印欧语系印度—伊朗语族伊朗语支，与梵语关系极为密切。从梵文译名入手，或许能寻到一些线索。笔者在佛教典籍中，就发现“阿滥摩”的译例。《大唐西域记·摩揭陀国》记载：“故城东南有屈居勿反。屈咤阿滥摩唐言鸡园。僧伽蓝，无忧王之所建焉。”^③阿滥摩又译作阿罗摩，梵语为 *ārāma*，意指园，然历来皆译作院，唐代对官舍寺宇皆用此称。^④印度著名的“屈屈咤阿滥摩僧伽蓝”，其梵文和巴利文为 *Kukkūṭārāma*，意即鸡园，对译有鸡林精舍、鸡雀寺、鸡头摩寺等。^⑤上述祇主之女的静养之地，应该就是类似阿摩罗的一座修身静养的园舍。

更接近阿滥“静养”根义的，尚有“阿兰若”一词，梵文写作 *aranya*、巴利文为 *arañña*，译例还有阿练茹、阿兰那，略称兰若、练若。译为山林、荒野。指适合出家人修行、居住的僻静场所。又译作远离处、寂静处、无诤处。^⑥杜甫《谒真谛寺禅师》一诗有云“兰若山高处，烟霞障几重”。^⑦明人王世贞亦有“阿兰地寂寂，篮笋天茫茫”的五言诗句。^⑧从“阿滥摩”与“阿兰若”的音义来看，区别甚明，前者特指专门的佛家僧院、讲学经舍；后者则为“山高”、“地寂”等幽远僻静之所，本来泾渭有别，但在使用过程中，二者的限界被模糊了。清人郝懿行的《证俗文》有言：“梵言阿兰若音惹，汉言精舍也，译曰无诤也，或曰空静处也。”^⑨已然将“阿滥摩”和“阿兰若”混为一谈。当然，*aranya* 一词在印度古文献中有广泛使用，佛经只是其中很小一部分，且不是最先使用该词者。又当时在今之新疆（包括吐鲁番）生活并使用该语言的伊朗—亚利安种族并非全奉佛教，究属何种语汇，尚需进一步勾稽语言学方面的资料，笔者仅将猜想姑置于此，聊备采择。

总之，“阿滥谧”的词源极有可能出自“阿滥摩”或“阿兰若”。词汇渊源的交合，表明“阿滥谧”曾受佛教梵语、至少是印度文化的影响。

（三）“阿滥堆”与“迦兰陀”

蔡鸿生曾撰文对唐代名禽“阿滥堆”进行细致探讨，并推断它或与中亚安国（布哈拉）故都“阿滥谧”有关。^⑩笔者以为，“阿滥堆”与“阿滥谧”无关，而极有可能是佛典中的一种鸣禽。

王世贞认为：“昔昔盐、阿鹊盐、阿滥堆、突厥盐、疏勒盐、阿那朋之类，调名之所由起也。其名不类中国者，歌曲变态，起自羌胡故耳。”^⑪元美虽未给出论证，但阿滥堆“起自羌胡”

① 慧超：《往五天竺国传笺释》，张毅笺释，北京：中华书局，2000年，第118页。

② Narshakhi, *The History of Bukhārā*, trans. Frye, Cambridge, 1954, pp.14,116. 转引自蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第225页。

③ 玄奘、辩机：《大唐西域记校注》卷8《摩揭陀国》上，季羡林等校注，北京：中华书局，1985年，第640页。

④ 星云大师监修，慈怡法师主编：《佛光大辞典》第5册“院”条，高雄：佛光出版社，1988年，第4337页。

⑤ 玄奘、辩机：《大唐西域记校注》，第640—641页。关于此寺院建立的经过，详见《杂阿含经》卷23（《中华大藏经》第32册，北京：中华书局，1985年，第900—915页）、《阿育王经》卷2（《中华大藏经》第51册，第920—927页）、《善见毗婆沙律》卷2（《中华大藏经》第42册，第443—455页）。

⑥ 星云大师监修，慈怡法师主编：《佛光大辞典》第4册“阿兰若”条，第3697页。

⑦ 仇占鳌：《杜诗详注》卷20，北京：中华书局，1979年，第1802页。

⑧ 王世贞：《游匡庐不能从南康道入取瀑布石梁之胜志叹》，《弇州山人四部稿》卷29，台北：伟文图书出版社有限公司，1976年，第1693页。

⑨ 郝懿行：《证俗文》卷19《梵语》，晒书堂藏板，清光绪十年刻本，第1页。

⑩ 蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第224页。

⑪ 王世贞：《艺苑卮言·论词》“词调之起”条，唐圭璋编：《词话丛编》，北京：中华书局，1986年，第386页。

的结论必有所据,决非向壁虚构,古汉文中有“叱拨”、^①“叵罗”等西域外来词即可为证。^②饶宗颐更在《穆护歌考》一文中指出:“隋、唐、宋歌词之曲调,有取自外国异教者,穆护歌其一也。唐崔令钦《教坊记》曲名表已有穆护子。郭茂倩《乐府诗集》八十近代曲辞内,有穆护砂……”^③饶先生把三朝曲调与外邦异教连在一起,将汉地异名曲调与异域的关系更推进一层,虽未提及“阿滥堆”,却给我们提供了一条值得试探的思路,即从外来宗教中寻其根源。

笔者在南宋平江(今苏州)景德寺僧法云所编佛教辞书《翻译名义集》中,检出飞禽“迦兰陀”一词,梵文作 kalandaka,^④其词根 alanda 恰可与“阿滥堆”对榫。^⑤《翻译名义集》又载:“此云好声鸟,形如鹞,群栖竹林。”^⑥显然,迦兰陀鸟有声音好、形如鹞、群居林的特点。证之唐代尉迟偓的《中朝故事》:“骊山多飞禽,名阿滥堆。”^⑦可见其居山之性。另据《康熙几暇格物编》所作“阿滥”条集释及同书卷下之“鸟舌”条所载:“(阿滥)善鸣……此鸟有二种:一种凤头者,高诱《吕览》注所谓鷦,一名冠雀是也;一种无凤头者,《汇雅》所谓阿兰,似百舌而无毛角是也……与啄齐者其声圆转流丽,鸣亦能久,如黄鹂、百舌、画眉、阿鹞之属是也。”^⑧又可得其身形,闻其音声。从声、形、性三个特征来看,阿滥堆皆能与印度鸣禽迦兰陀鸟对证。

根据现代鸟类分类学,“阿滥堆”当为百灵科(Alaudidae)云雀属(Alauda)鸣禽。从对音上看,阿滥堆/迦兰陀(*alanda*)应为云雀属的属名音译。^⑨就外形而言,百灵鸟有百灵属(Melanocorypha)、凤头百灵属(Galerida)和角百灵属(Eremophila)之分。^⑩《清宫鸟谱》有“凤头阿兰”的呼法,^⑪此“阿兰”当为百灵之总称。据前引材料,阿滥堆“无凤头”(头顶无毛冠)、“似百舌而无毛角”(百舌即乌鸫,二者皆以善鸣著称,且头上皆无角状硬毛),可知它并非凤头百灵或角百灵。云雀则属广义上的百灵,别名阿兰、鷽或鷽滥堆,俗称“天鹞”、“叫天子”。《尔雅》郭璞注:“鹞,天鷽。大如鷽雀,色鹞,好高飞作声,今江东名之曰天鹞。音绸缪。”^⑫王圻《三才图会·鸟类》“告天子”条云:“告天,褐色,似鹞而小。海上丛草中多有之,

① 蔡鸿生:《唐代九姓胡与突厥文化》下编《唐代汗血马“叱拨”考》,第225—230页。

② 蔡鸿生:《唐代九姓胡与突厥文化》上编《得悉神和金波罗》,第11—14页。

③ 饶宗颐:《穆护歌考——兼论火祆教入华之早期史料及其对文学、音乐、绘画之影响》,首刊于《大公报在港复刊卅周年纪念文集》下卷,香港:香港《大公报》,1978年,第733页。

④ 星云大师监修,慈怡法师主编:《佛光大辞典》第5册,第4844页上。

⑤ 或以为前面提到的“阿览”、“阿滥谿”、“阿滥密”和“阿滥摩”诸名中,“滥”字音尾都习惯性地带有-m,“堆”与-da[k]等同似有未安。实则吐鲁番文书中“(阿)揽”的中古音[lam]与“滥”相同(高本汉:《汉文典》,第264页)。该胡名后续词接法多样,如“牛”“延”“盆”等,同样能与-m对接,更何况还存在m→n音变的情形,因此“堆”与-da[k]等同是可以成立的。

⑥ 法云编:《翻译名义集·畜生篇第二十五》卷6“迦兰陀”条,第107页上,河北禅学研究所编:《佛学三书》,北京:中华全国图书馆文献缩微复制中心,1995年。

⑦ 计有功:《唐诗纪事校笺》,王仲镛校笺,成都:巴蜀书社,1989年,第1424页注[四五]。

⑧ 爱新觉罗·玄烨:《康熙几暇格物编评注》卷下“阿滥”条、“鸟舌”条,李迪译注,上海:上海古籍出版社,1993年,第105—106页。

⑨ 华南农业大学动物分类学教授李海云女士为笔者提供了云雀属的属名音译,在此由衷表示感谢。

⑩ 卢济珍编绘:《鸟谱·鸣禽类》,北京:人民美术出版社,1983年,第71页。

⑪ 周镇:《鸟与史料》,《鸟类历史——百灵(云雀)》,台北:“中华民国保护动物协会”,1990年。参见“鸟网”<http://niaolei.org.cn/posts/7563>,2008年12月4日。

⑫ 郭璞注、邢昺疏:《尔雅注疏》卷10,《十三经注疏》整理委员会整理,北京:北京大学出版社,1999年,第307页。

黎明时遇天晴霁则且飞且鸣，直上云端，其声连绵不已，一云叫天子。”^① 材料中透露了两个信息，一是外形“似鹑”。据《太平广记·酒肆》条“阿滥篋头”“非鹑头”的记载，^② 知其与鹑有别。二是声音“绸缪”。所谓“绸缪”者，缠绵深奥也。^③ 蔡鸿生据《唐会要》“诸乐”条载天宝十三载（754）七月十日将黄钟调之《阿滥堆》改为《濮阳女》一事，指出岑参《醉后戏与赵歌儿》诗里“座中醉客”闻《濮阳女》而泪如雨下之原因，乃是由于歌调悲苦所致。^④ 然《濮阳女》曲源多般，《阿滥堆》只是其中之一，二曲格调也不尽相同，但可以肯定的是，《阿滥堆》曲调风格必不离“绸缪”二字。^⑤ 至于阿滥堆中“堆”字的含义，笔者认为仍与佛教有关。佛典中有“堆惕鬼”，而“堆”字又作“慥”。^⑥ 本指外魔（外界所加诸之障碍，与内魔相对）三种化身之一，用在鸣禽阿滥堆身上，或许就有梵音破障之意。

三、“浮啾”

吐鲁番文书中还有另一组胡名：安浮啾台、^⑦ 安浮啾盆、康浮啾延、^⑧ 史浮啾潘。^⑨ 吉田丰把“浮啾”比定为 Buti “佛”。^⑩ 据高本汉的中古拟音，“浮”当作“b'ieu”；^⑪ 至于“啾”字，各类辞典均查无此字。鉴于敦煌变文《目连缘起》中“苟”“狗”相通的例子，^⑫ 可推知“啾”“知”二字音义略近。果尔，其音当作“tie”。^⑬ 但就词义而言，单一个“佛”字是无法解释该名的。因此，笔者提出以下两种观点以资讨论。

（一）“浮”和“啾”是分开的，前者义为“佛”，后者指佛的觉悟

敦煌文书中的名例“伏帝”，因与“浮啾”同为胡名，相似处颇多，且彼此系连，可相互申

① 王圻、王思义編集：《三才圖會》上“鳥獸二卷”，上海：上海古籍出版社，1988年，第2190頁上。

② 李昉等編：《太平廣記》卷253“酒肆”條，北京：中華書局，1961年，第1968頁。

③ 《詩·豳風》云：“綢繆繭戶。”《莊子·則陽》：“聖人達綢繆，周盡一體矣。”陸德明《經典釋文》云：“綢繆猶纏綿也，又深奧也。”（北京：中華書局，1983年，第394—395頁）

④ 蔡鴻生：《唐代九姓胡與突厥文化》，第222頁。

⑤ 按王溥《唐會要》卷33《諸樂》條原作：“黃鍾羽，時號黃鍾調。《火鳳》、《急火鳳》、《春楊柳》、《飛仙》、《大仙都》、《天統》、《思歸達菩提兒》改為《洞靈章》。《明鳳樂》、《真明鳳》、《阿濫堆》、《百舌鳥》改為《濮陽女》。”（上海：中華書局，1955年，第617頁）

⑥ 參見星云大師監修，慈怡法師主編：《佛光大辭典》第2冊，第1879頁中。

⑦ 《吐魯番出土文書》第7冊，64 TAM 35；47（a），48（a），49（a），50（a），51（a），52（a），53（a），第469頁。

⑧ 《吐魯番出土文書》第8冊，67 TAM 83；11、67 TAM 83；10，北京：文物出版社，1987年，第23—24、25頁。

⑨ 《吐魯番出土文書》第6冊，66 TAM 61；29（b），第494頁。

⑩ 吉田丰：《汉字拼写的粟特人名、重构的粟特文发音及其原意》，转引自韩森（Valerie Hansen）：《丝绸之路贸易对吐鲁番地方社会的影响：公元500—800年》，王锦萍译，《法国汉学》丛书编辑委员会编：《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》，第129页。

⑪ 高本汉：《汉文典》，第543页。

⑫ 潘重规编著：《敦煌变文集新书》卷四《目连缘起》，台北：文津出版社，1994年，第677页。该文讲述了目连之母青提夫人因在生之日，杀害生灵，欺凌三宝，死后遭报坠入阿鼻地狱，目连一心救母，以孝行礼佛之心感动佛祖，得赐神通救母离阿鼻的故事。但青提夫人“盖缘恶增深，未得生于人道，托阴（荫）王城内，化为女苟之身，终朝只向街衢，每日常噉不净”。其颂文又云：“……慈母当时离地狱，又向王舍作狗身，终日食他人不净，罪深由（犹）未得人身。”

⑬ 高本汉：《汉文典》，第383页。

发,故不繁惮引如下。《敦煌差科簿》中有康伏帝番、(康、何)伏帝忿和(曹、安、罗、安)伏帝延等胡名。^①有论者认为,“伏帝”(pwt)乃由“佛陀”借入粟特语而成,故“伏帝延”(pwtyn)可释作“佛赐”或“佛佑”;“伏帝忿(番)”(pwtypnn)则含有“托庇于佛”的意思,都带有佛教信仰的色彩。^②结论固然无错,但将“伏帝”视作“佛陀”的借语,则有未周。“伏帝”并非“佛陀”的异译,而是“伏+帝”的组词。“伏”指“佛”,“帝”附着其后,依汉地呼法,以宣示佛祖地位的尊崇。早在1947年,季羨林就在《浮屠与佛》一文中指出:古佛典翻译中的“佛”字,不是直接从梵文 Buddha,而是间接通过吐火罗文 A(焉耆文) pāt 和 B(龟兹文) pud、pūd 翻译过来的。^③季先生又指出,“佛”的梵语原文是 Buddha,在焉耆文(吐火罗文 A)里变成 Ptānkāt。其中 Ptā 是梵文 Buddha 的变形;nkāt 则是“神”的意思,古人译作“天”,相当于梵文的“提婆”(deva)。^④在《妙法莲华经》中,就有把佛称作“圣主天中王”(devātideva)的译例;^⑤而到了回鹘文里,devātideva 就变作 t̃r̃i t̃r̃isi burxan,^⑥义为“天可汗佛”。^⑦其中的 t̃r̃i 或 t̃āñr̃i,即汉代匈奴语中的“天”——撑犁,元代蒙古语中的“腾格里”或“滕急里”以及土耳其诸族突厥语中的“登凝梨”。^⑧该词词根 teṇ 本义“上升”、“飞翔”,转义为“献牲”、“崇敬”等,从而赋予“天”以神灵意味。^⑨而“佛”在东传过程中,会随不同地域特征发生改变,在“佛”字前后会附上本地如“天”、“王”、“可汗”等天神名号。同理,敦煌粟特人将汉地体现天意的“帝”字加在“佛”字之后,也是顺理成章之事。先秦《诗经·邶风》中就有“胡然而天也,胡然而帝也”的记载。^⑩岑仲勉认为“胡天”、“胡帝”系指北魏“胡天神”,而与中古袄教有关。^⑪但据郑玄笺注:“胡,何也。帝,五帝也。”“帝”字为汉地特有之表达,非有一定汉文化素养者,决不会取这样的名字。

此义既明,再回到前述吐鲁番文书中的“浮啍”。笔者认为,虽然它和敦煌文书中“伏帝”构词方法不尽相同,但都有转译汉化的因素存在。“浮”、“伏”义皆为“佛”;“啍”(知)字则为附着在“浮”字之后的转[音]译符号,意指佛祖的觉悟。“《说文》:词也。从口,从矢。徐曰:知理之速,如矢之疾也。又《玉篇》:识也,觉也。”^⑫所谓知者,识理疾速,可比顿悟之

① 池田温:《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》,《唐研究论文选集》,第18页。

② D. Weber, “Zur Sogdischen Personennamengebung,” pp. 199-201. 转引自蔡鸿生:《唐代九姓胡与突厥文化》,第41页。

③④ 季羨林:《浮屠与佛》(附英文),《季羨林文集》第7卷《佛教》,南昌:江西教育出版社,1998年,第4、7页。

⑤ 《妙法莲华经》卷3《化城喻品第七》,《中华大藏经》编辑局编:《中华大藏经》(汉文部分)第15册,北京:中华书局,1985年,第539页中。

⑥ A. Von Gabain, Buddhistische Türkenmission, Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, 1954, Otto Harrassowitz, Leipzig, S. 171. 转引自季羨林:《再谈“浮屠”与“佛”》,《季羨林文集》第7卷,第346页。

⑦ Opera Minora, Articles on Iranian Studies, p. 104. 转引自《季羨林文集》第7卷,第347页。

⑧ 文廷式:《纯常子枝语》卷28,《续修四库全书》编纂委员会编:《续修四库全书》第1165册,上海:上海古籍出版社,1995年,第429页下。

⑨ 塔他林采夫:《论突厥天名的起源及其与登里的勘同》、克利亚什托尔内:《古突厥碑铭的神话题材》,转引自蔡鸿生:《唐代九姓胡与突厥文化》,第136页注24。

⑩ 《毛诗正义·邶风》卷3《君子偕老》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第314页上。

⑪ 岑仲勉:《隋唐史》第34节《西方宗教之输入》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第299页。

⑫ 陈廷敬、张玉书等编纂:《康熙字典》“矢部”,上海:上海世纪出版集团、汉语大词典出版社,2002年,第783页。

觉。而佛祖恰是“知”的最高化身。

(二) 不排除“浮伽”就是“菩提”(bodhi)的可能

或问：“浮”字的音节首字母为“b”，而“菩”为“p”，二者差别甚大，以之比附，是否违背音韵学规律？实则不然。英国梵语—伊朗语大家贝利(H. W. Bailey)曾指出，粟特文有浊音清化的现象，但凡含有b d g等浊辅音的外来词，都要写作p t k。因此，pwty(佛)这个拼法实际上就等于But^①。“菩提”一词同样适用于这条规律，故可将bodhi变为pothi；就词义而言，“菩提”在佛教中本指“觉悟者的觉悟”，与“佛”的字根相同。^②意译为觉、智、知、道。广义而言，乃断绝世间烦恼而成就涅槃之智慧。^③日本学者荻原云来认为“菩提”是“完全的开悟”，^④而唯有佛祖是完全开悟者。

由上可知，“浮伽”与“伏帝”二名同为佛教因子渗入的产物。相形之下，“伏帝”的汉译雅化较深，而“浮伽”所保留的胡名色彩更浓。这似乎从一个侧面证明，敦煌的华化程度要高于吐鲁番。事实上，敦煌的很多胡风都融入汉俗，比如粟特人信奉的祆教，其祆神就被纳入中国传统的民间神祇之中，成为与“土地神、风伯神、雨师神”并列的“四所杂神”之一(P. 2005)，祈福护佑敦煌百姓；此外，祆神还替代了呼风唤雨的昊天上帝，成为雩祭祈雨的天神。祆神祈赛已然汉化，成为了中华文化的一部分。^⑤8世纪后半期《安城祆咏》中“更看雩祭处，朝夕酒如绳”的诗句，就真实地反映了这一现象。^⑥佛经的翻译也一样，敦煌千佛洞和吐鲁番出土的粟特语佛典，几乎都是汉文佛典的重译、转译，《维摩诘所说经》、《善恶因缘经》、《非难饮酒经》、《金刚般若波罗蜜经》、《金光明最胜王经》和《大般涅槃经》等，都具有汉文佛典用语和语法上的各种特征。由此可知，两地粟特人的佛教信仰，均是由中国系统所支配的。^⑦

吐鲁番除部分汉化之外，还保留了更多的胡梵礼俗。吐鲁番文书中有高昌寺庙有肉或出银钱买肉的记载，而佛教和摩尼教是不行血祀或牲祭的，但从《朝野僉载》和《宋会要辑稿·礼》“祈雨”条来看，在粟特祆祠祈福祈雨过程中，又必须烹猪杀羊。^⑧可见是受到了当地风俗的影响。《魏书·高昌传》就记载了高昌“俗事天神，兼信佛法”。^⑨将吐鲁番安乐城废塔出土的《金光明最胜王经》卷二题记“高昌城东胡天南太后祠”、^⑩吐峪沟出土文献中的“丁谷天”“大坞阿摩”，^⑪与吐鲁番69TAM135号粟特文书中的“βγw- (天神)”，^⑫以及穆格山文书Nov. 4号婚契

① Opera Minora, *Articles on Iranian Studies*, p.103. 转引自《季羨林文集》第7卷，第348页。

② 参见汤用彤：《汤用彤全集》第7卷，第9—11页。

③ 星云大师监修，慈怡法师主编：《佛光大辞典》第6册，第5198页中。

④ 荻原云来编纂：《梵和大辞典》下册，台北：新文丰出版股份有限公司，1979年，第932页。

⑤ 谭蝉雪：《敦煌的粟特居民及祆教祈赛》，中国敦煌研究所、中国敦煌吐鲁番学会编：《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》，兰州：2000年，第63—73页。

⑥ 池田温：《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，《唐研究论文选集》，第4页。

⑦ 护雅夫：《丝路与粟特人》4《粟特人与佛教》，冈崎敬等：《丝路与佛教文化》，张桐生译，台北：华宇出版社，1986年，第226—228页。

⑧ 张广达：《吐鲁番出土汉语文书所见伊朗语地区宗教的踪迹》，《文本、图像与文化流传》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第231页。

⑨ 《魏书》卷101《高昌传》，第1517页。

⑩ 新疆维吾尔自治区博物馆：《中国博物馆：新疆维吾尔自治区博物馆》，北京：文物出版社，1991年，图84。

⑪ 《吐鲁番出土文书》第2册，73 TAM 524：34(a)，第39页。

⑫ 吉田丰、森安孝夫、新疆维吾尔自治区博物馆：《麴氏高昌国時代ソグド文女奴隷売買文書》，神戸市外国语大学外国学研究所：《神戸市外国語大学外国学研究》19，1989年，第9页译注1—4。

中 R 10—12 行的“天神”(Baga)对证、比较后会发现,^① 高昌供奉的“天神”,虽然也包括婆罗门教的提婆、佛教的诸天以及祆教和道教中的某些天神形象,但基本还是以祆神为主。^② 在粟特佛教徒看来,祆神与印度教神是有千丝万缕关系的,因此二教的神谱才能彼此对应。伯希和曾说:“考祆教大神,名 Zervan,经康居、突厥、蒙古等地之移植,一变而为佛教梵天大神(Brahma boudhique),而中国之火祆神,又变而为摩诃湿扶(Mahasattva)。”^③ M. J. 德列斯登^④和高梯奥(R. Gauthiot)也提出了类似看法。^⑤

总之,吐鲁番文书中的粟特胡名,除了带“佛、僧、尼”等佛教特征较明显的字之外,还有一些融祆、佛、汉诸文化于一体的胡名。这些佛教因子融入粟特胡名的过程,既艰曲、又复杂,绝非直接传入这么简单。它最早由梵语借入粟特语,复融入粟特本土的祆教神名,经东迁粟特人的移植进入中国,最后再受汉地华化的影响,终成其杂糅浑一的名例特色。就印度文化传播角度而言,佛教因子通过这种“辗转间接”的方式流入中国,^⑥ 也以粟特胡名的形式呈现出来,显然已染上中亚文化色彩。由此可知,文化的互动和交融,除通过习见之宗教、艺术表现出来以外,还充斥于礼俗的方方面面,本文所论粟特胡名,只是一个启端,对于粟特文化融入其他外来因子的现象,还有待学者们的深入挖掘。

〔作者王睿,暨南大学华侨华人研究院博士研究生。广州 510632〕

(责任编辑:宋 超 晁天义 责任编审:李红岩)

① W. B. Henning, "A Sogdian God," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 28, no. 2, 1965, p. 248.

② 姜伯勤:《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京:文物出版社,1994年,第237—243页。参见徐梵澄:《韦陀教神坛与大乘菩萨道概观》,孙波编著:《徐梵澄文集》第1卷,上海:上海三联书店,2006年,第189—215页。

③ 伯希和、沙畹:《摩尼教流行中国考》,《西域南海史地考证译丛八编》,冯承钧译,北京:中华书局,1958年,第92页。

④ 塞·诺·克雷默等著:《世界古代神话》,魏庆征译,北京:华夏出版社,1989年,第336页。

⑤ B. Laufer, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*, Chicago: Field Museum of Natural History, 1919, Appendix I, Iranian Elements in Mongol, p. 573.

⑥ 林悟殊:《波斯拜火教与古代中国》,台北:新文丰出版公司,1995年,“序”,第1页。是序亦收入蔡鸿生:《学境》,香港:博土苑出版社,2001年,第154—155页。

The Huizhou Residents' Association in Shanghai and Its Relationship with Social Change (1923-1953)

Tang Lixing(48)

In 1902, the Shanghai Chamber of Commerce was established and in the same year the first Huizhou Residents' Association in Shanghai was born. The Residents' Association, a continuation of the traditional guild hall, was a self-governing organization based on a common place of origin and founded with the broad participation of old and new-style merchants, gentry members and the new intellectual stratum, men and women, and capital and labor. It was complementary to the Chamber of Commerce in function. From its establishment in the early twentieth century to its dissolution in 1953, the Huizhou Residents' Association in Shanghai went through repeated periods of continuity and rupture. After the outbreak of the Pacific War, the Association ceased its activities, but the post-war period saw the continuation of the self-governing community functions of the Association and of public space for Shanghai residents. In the later period of China's Second Civil War, when the economy was depressed and society in turmoil, the Association was mired in difficulties, and eventually disappeared in 1953. Understanding continuity and rupture in the history of the Residents' Association provides us with a unique perspective on the changes of that era.

The Spread of the European Concept of "Civilization" to Japan and China and its Localization: An Analysis Centering on François Pierre Guillaume Guizot, Fukuzawa Yukichi and Liang Qichao

Liu Wenming(66)

The nineteenth century European concept of "civilization" contained elements of imperialist ideology and spread throughout the world in the wake of European colonial expansion. In the course of the eastward movement and localized absorption of the basic connotations of the concept of "civilization," we can trace a clear line of inheritance from Guizot to Fukuzawa Yukichi and Liang Qichao. Fukuzawa and Liang's advocacy of "civilization" reflects the powerful influence of European "civilization" as a global discourse. "Civilization" at the time was not just a word or a concept but had become a "universal" value orientation as well as the goal of social progress for which all countries must strive, represented by Western Europe. It was within this Europe-led discourse system that Fukuzawa and Liang tried to find a path to wealth and strength and build a civilization suited to their own countries while "absorbing" foreign imports. However, the outcome of the localization of "civilization" in the Western sense was quite different in Japan and China.

Research Articles

"A Lan"(阿揽)and "Fu Tie"(浮唎):Buddhist Elements in Turfan Sogdian Names

Wang Rui(78)

The influence of Buddhism on Sogdians who had migrated into China was reflected not only in their beliefs, but also in some of their *hu* (胡, non-Han) names. Sogdian *hu* names found in Turfan literature include, besides the commonly seen *fo* (佛, "Buddha"), *seng* (僧, "monk") and *ni* (尼, "nun"), some still obscure words, such as A Lan (阿揽) and Fu Tie (浮唎). A Lan is a Zoroastrian god with a strong coloring of Buddhism. The word has no etymological connection with its homonym *a lan* (阿兰), but instead is related to the ancient capital Alanmi

(阿滥谧) in Central Asia and a well-known bird, *alandui* (阿滥堆), in the Tang Dynasty. The pronunciation and meaning of Alanmi is akin to the Sanskrit word *ārāma* or *aranya*, while the *alandui*, or skylark, is related to an Indian bird called the *kalandaka*. Fu Tie (浮呬) is a Sinicized name for the Buddha; Fu (浮) means Buddha, and Tie (呬) is a phonetic transcription meaning the Buddha's enlightenment. The reconstructed pronunciation system of middle antiquity does not rule out the possibility that Fu Tie is *bodhi* (菩提). These names were both important symbols of the diversity of Sogdian culture and classic examples of the indirect spread of Buddhist culture.

Regional Management: Gentry Society in the Jining Area during the Transition from the Ming to the Qing Dynasty

Sun Jinghao(91)

Although the official status of traditional Chinese gentry was usually conferred by the state, the profound changes in the social environment during the Ming and the Qing eras contributed to the development of a non-state defined character. From the middle of the Ming dynasty, a variety of resources from the new social and economic environment had nurtured the locally-oriented gentry class in Jining. In everyday life, like their peers in the southern part of the lower reaches of the Changjiang River, Jining gentry in the late Ming made full use of their advantages in terms of culture, education, morality and wealth to shape a unique local cultural landscape, humanist atmosphere and local identity, establishing a cultural and political hegemony that dominated local social relations. This hegemony had a complex relationship of both conflict and cooperation with state power. The drastic changes and turbulent social environment during the transition from the Ming to the Qing provided a stage for the gentry to maximize their multiple roles. Their vicissitudes and dilemmas reflect their historical nature, placed as they were between the imperial political system and the structure of society.

Japanese Cemeteries in China(1871-1945)

Cao Dachen(112)

Many Japanese lived in China in the early modern period. After death, they were usually buried where they had lived according to custom. During the Sino-Japanese War of 1894-1895, the Russo-Japanese War, and especially after 1931, hundreds of thousands of Japanese were killed in battle in China. In order to collect their remains and offer sacrifice to their "holy martyrs," the Japanese built many pagodas, memorial tablets and shrines to their "heroic spirits" in the occupied territories. After the Second World War, Japan launched a movement for the release of war criminals and collection of the remains of the fallen from overseas. They then honored the remains of fourteen Class A war criminals in Yasukuni Shrine. Such acts of affirmation and glorification of their wars of aggression sparked strong protests from the Chinese government and people.

The Foundation of the Communist Party of China and Modern Society in Shanghai

Su Zhiliang Jiang Wenjun(130)

In July 1921, the First Congress of the Communist Party of China (CPC) was held in Shanghai. As an industrialized and international modern metropolis, Shanghai provided the most suitable geographical environment for the establishment of the CPC. The growth of the Chinese working class, in which Shanghai workers formed the main body, and their class consciousness laid a class foundation for the Party's establishment, and Shanghai's highly developed media network facilitated the early dissemination of Marxism. With the burgeoning of the New Culture