

论敦煌多元文化的共生与交融^{*}

杨燕 杨富学[◎]

内容提要:敦煌文化古来即呈现出多元的特点,一方面表现为民族文化的多元性,诸如月氏、乌孙、匈奴、吐蕃、回鹘、突厥、西夏、蒙古、裕固等民族都对敦煌文化咸有贡献,同时又有外来文化的因素,如印度、波斯、粟特、中亚古族等,此外还有日本、高丽乃至西亚伊斯兰文化等不同因素的存在,不同文化融通发展,和谐相处,取长补短,最终形成具有中华文化特点的敦煌文化,多元文化通过共生而取得发展,最终实现了敦煌文化由多元性向一体化的演变。

关键词:敦煌 回鹘 蒙古 波斯 印度 多元文化

作者简介:杨燕,兰州城市学院副教授;杨富学,敦煌研究院研究员,兰州大学兼职教授、博士生导师。

敦煌(包括今瓜州县及玉门市)地处丝绸之路的咽喉地带,既是沟通东西方的国际贸易重地,也是南来北往多民族交融的区域,自古以来既是多民族聚居区,同时又是东西方文化的交汇之地,故有“华戎所交一都会”之称,^①多元文化色彩非常浓厚。关于敦煌文化的多元性,学界虽早有关注,但对多元文化在敦煌的共生与发展问题,迄今尚缺乏研究。有鉴于此,笔者拟撷取其中几个问题略述管见,冀以促进对这一课题研究的深入开展。

一、作为“华戎所交一都会”的敦煌

从历史记载并结合考古资料看,早在先秦至秦汉时代,敦煌及其周边区域就居住过多种民族与部落,主要有火烧沟人(羌)、塞种、允戎、月氏、乌孙和匈奴等。汉朝据两关,列四郡,敦煌成为汉王朝经营西域的大本营。汉代以后,又有鲜卑、吐谷浑(退浑)、吐蕃、嗛末、粟特等民族、部落繁衍生息于此。关于敦煌与河西地区民族成分分布之杂,敦煌文献有生动反映,如S.5697《申报河西政情状》载:“同缘河西诸州,蕃、浑、嗛末、羌、龙狡杂,极难调伏”。^②S.389《肃州防戍都状》对河西诸族之杂混之状记载更为详尽:

其甘州吐蕃三百,细小相兼五百余众,及退浑王拔乞狸……先送崔大夫回鹘九人,内七人便随后寻吐蕃踪亦(迹)往向南。二人牵橛嘉麟,报去甘州共回鹘和断事由。其回鹘王称:须得龙王弟及十五家只(质),便和为定……其龙王衷私,发遣僧一人,于凉州嗛末首令(领)边充使。退浑、达粟、拱榆、昔达粟、阿吴等细小共七十二人,旧通颊四十人,羌大小三十七人。^③

* 本文系国家社科基金重大项目“敦煌中外关系史料的整理与研究”(批准号19ZDA198)阶段性成果。

① 《后汉书》卷113《郡国五·敦煌郡》刘昭注引《耆旧记》,北京:中华书局,1965年版,第3521页。

② 中国社会科学院历史研究所等编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第9卷,成都:四川人民出版社,1995年版,第80页。

③ 中国社会科学院历史研究所等编:《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第1卷,成都:四川人民出版社,1990年版,第179页。录文见郝春文编著:《英藏敦煌社会历史文献释录》第2卷,北京:社会科学文献出版社,2003年版,第250—251页。

由是以观，不惟敦煌，附近的张掖、武威地区也是一样，民族活动极为频繁，与前揭 S.5697《申报河西政情状》提到的各部杂混之状恰合。

敦煌的历史文化分野，大致以唐朝晚期为界，可以分为前后二期，文化差异很大，不惟敦煌文献，在石窟艺术中的表现更为明显。在学术界，向称敦煌晚期石窟最为难治，关键因素就在于这一时期敦煌民族成分复杂，民族政权更迭频繁，宗教思想和信仰也都有很大变化，与之相伴的艺术内容和形式也各不相同。^①

敦煌与河西地区在晚唐五代宋初最为纷乱，民族众多，政权林立，这一状况的形成与840年漠北回鹘的西迁有着密不可分的关系。回鹘的西迁一度引起中国西北乃至中亚地区的民族大迁徙运动，继回纥（回鹘）之后，来自焉耆的龙家，分布于祁连山区的南山部落，还有来自塔里木盆地东部的仲云、来自东北地区的黑车子、黄头鞑靼纷纷登上敦煌历史舞台，再后，党项、蒙古以及由河西回鹘与蒙古融合而形成的裕固族更是在晚期敦煌历史上扮演了重要角色。^② 与之同时，来自中亚、南亚次大陆、西亚、朝鲜半岛、日本等地的外来人口也都在敦煌频繁活动。

诸种因素的和合，使敦煌成为多元文化的荟萃之地，留下了丰富的历史文化遗产。在莫高窟藏经洞、北区石窟、土地庙等处发现了大量写本与刻本，计有60000余件，分藏于伦敦大英图书馆、巴黎法国国立图书馆、圣彼得堡俄罗斯科学院东方写本研究所和中国、日本、韩国、印度的收藏和研究机构中。这些文献以汉文为主，此外尚有吐蕃文（古藏文）写卷万余件，另有突厥文、龟兹文（乙种吐火罗文）、焉耆文（甲种吐火罗文）、回鹘文、于阗文、西夏文、回鹘式蒙古文、八思巴文等多种文字的文献，此外还有用佉卢文、梵文、粟特文、钵罗婆文（中古波斯文）、摩尼文（摩尼教徒使用的“正式”文字）、叙利亚文、希伯来文等外来语言文字书写的文献。

蒙古统治时期，敦煌文化的多元化倾向臻至巅峰。1988—1995年间，敦煌研究院考古工作人员对莫高窟北区进行清理发掘，出土文献众多。经过笔者整理归纳，将其中年代比较明确的文献归为107项，其中，属于蒙古国一元代者占87项，其余时代（主要是唐宋之物）仅占20项。由是以观，莫高窟北区的洞窟大多应为蒙古统治时期之物。在归于蒙古统治时期的文献中，数量最多的是回鹘文，独占36项，以下依次为蒙古文（25项）、藏文（8项）、汉文（6项）、西夏文（5项），再次为八思巴文（3项）、梵文（2项），最后为叙利亚文（正面为叙利亚文，背面为回鹘文，二者合为一项）、希伯来文，各1项。^③ 如此多样的古代文字并存于莫高窟北区，体现了当时敦煌民族成分的复杂和文化的多样性。

最能反映敦煌民族文化多样性的实物资料是敦煌发现的《莫高窟六字真言碣》（图1）。碣石勒立于元顺帝至正八年（1348），保存基本完好，其上方及左右方刻六字真言，分别用汉文、梵文、回鹘文、藏文、西夏文和八思巴文镌刻。在六字真言之外围有95位施主的题名，其中以蒙古人居多，如西宁王速来蛮及其子养阿沙、速丹沙、阿速歹、妃子屈术、大使兴都、百户宜吉、脱花赤大王以及结来歹、卜鲁合真、拜延、刘拜延、也先怙木等皆是。^④ 另有藏族公哥力加、琬着藏布；回鹘人则有阿卜海牙；西夏人有耳立嵬、刘耳立嵬，更有来自西

① 段文杰：《晚期的莫高窟艺术》，《敦煌研究》，1985年第3期。

② 汪泛舟：《论敦煌文明的多民族贡献——兼及民族关系》，《敦煌研究》，1995年第2期；杨富学：《少数民族对古代敦煌文化的贡献》，《敦煌学辑刊》，2005年第2期。

③ 杨富学：《裕固族与敦煌晚期石窟》，《敦煌研究》，2017年第6期。

④ 敖特根：《〈莫高窟六字真言碣〉研究》，《敦煌研究》，2005年第6期。

域哈只、答失蛮等。还有很多观其名似为汉人，如吴义赛、张宣、李世荣、陈世昌、翟文通、梁黑狗等，只是单从姓名观察难以确定其民族成分。其中的哈只、答失蛮，应为穆斯林，至少应有一定的伊斯兰文化背景。^① 施主中另有“义束”者，亦颇值得关注。在敦煌出土摩尼教文献中多有“夷数”之谓，如北京中国国家图书馆藏宇字 56 (BD00256)《波斯教残经》第 205 行、伦敦大英图书馆藏 S. 2659《摩尼教下部赞》第 6、13、29、35、45、76、126、131、138、151、152、171、176、254、367、368、381 诸行中都有所见。此外，在霞浦摩尼教文检中又有“夷数如来”“夷数和佛”“夷数王”之名。^② “夷数”即耶稣也。笔者以为，这里的“义束”实为“夷数”之异译，当为景教徒（至少具有基督教文化背景）之名号。这些说明，该碑之勒立当有众多民族和有着不同宗教背景的人士参与。其中不少人（如牙罕沙即养阿沙、速丹沙、阿速歹、速来蛮、妃子曲术即屈术等）又见于至正十一年（1351）勒立于莫高窟第 61 窟窟前的《重修皇庆寺碑》。^③



图 1 《莫高窟六字真言碣》



图 2 莫高窟 464 窟前室南壁四体六字真言

这里特别需要提点的是碑主速来蛮和他的两个儿子之名号。作为敦煌统治者的西宁王速来蛮乃成吉思汗第六代孙，其名无疑为阿拉伯语 Sulaimān 之音译，意为“美满”，古往今来一直充任穆斯林常用名。长子养阿沙，为突厥语“象”（Yaghan）与波斯语“沙”（Shāh）的合成。次子速丹沙，显然为阿拉伯语“苏丹”（Sultān）与波斯语“沙”（Shāh）之音译。Sultān 原意为“力量”或“权柄”，而“沙”（Shāh）则为“国王”之意，原用以称呼穆斯林国家的统治者，这里作为人名使用。^④ 毋庸置疑，速来蛮、速丹沙、养阿沙父子，虽为成吉思汗的直系后裔，但其取名明显具有伊斯兰文化因子。其先人出伯本为西域察合台汗国王室成员，后因政治纷争而于 1276 年脱离察合台汗国，率万骑东归，投于忽必烈麾下，被安置在河西地区。出伯子速来蛮、孙速丹沙、养阿沙三人的出生地都在中亚，故而可以推

① 杨富学、张海娟：《从蒙古幽王到裕固族大头目》，兰州：甘肃文化出版社，2017 年版，第 147—148 页。
 ② 杨富学、薛文静：《霞浦摩尼教夷数崇拜考》，《世界宗教文化》，2017 年第 6 期；YANG Fuxue & XUE Wenjing, Yishu (Jesus) Worship in Xiapu Manichaean Manuscripts, *Yearbook of Chinese Theology*, Brill, 2018, pp. 97–112.
 ③ 李永宁：《敦煌莫高窟碑文录及有关问题》（二），《敦煌研究》，试刊第 2 期，1982 年版，第 114 页。
 ④ 杨富学：《元代敦煌伊斯兰文化觅踪》，《敦煌研究》，2018 年第 2 期。

想,他们很可能都曾经皈依伊斯兰教。13世纪初,成吉思汗西征,所到之处,对不同宗教采取宽容态度,旨在让属民“人人均可信仰自己的宗教,遵守自己的教规”。^① 蒙古人原本信仰万物有灵的萨满教,为了便于统治,蒙古贵族纷纷皈依所在地的宗教,有的皈依伊斯兰教,有的皈依佛教,也有的皈依基督教。就察合台汗国而言,居民主要信奉伊斯兰教,速来蛮父子具有伊斯兰文化特色之取名,当与察合台汗国之伊斯兰化不无关系。当其东归河西后,因受敦煌等地佛教文化之熏陶而成为佛教活动的施主,乃蒙古贵族宽容宗教政策使然。

碑中的六字真言分别用汉、梵、回鹘、藏、西夏、八思巴等六种文字写成,这一现象在敦煌石窟的壁题中更是多见,如莫高窟第464窟前室南壁和北壁都有。南壁所书依次为梵、藏、回鹘和汉共四种文字(图2),北壁题铭框可分为上下两部分,上书梵文、回鹘文和藏文,其下为汉文、八思巴文,共五种文字。

与之类似的情况又见于464窟南侧的B126窟前室西壁和465窟右上角无编号的一个小龕内。^② 这一情况的出现,无疑反映出敦煌民族文化的多样性,同时又反映出当地蒙古统治者民族政策的宽容,冀以通过使用多体文字来书写六字真言这种简单明了的方式以表达出对不同民族文化的尊重、兼容与扶持,从而达到团结当地诸族之目的。

二、波斯中亚文化在敦煌的传播与华化

敦煌文化的主流为汉文化,自不待言,但文献中保留了大量属于不同文化的各种元素,印度佛教及其艺术对敦煌的影响至为巨大,尽人皆知,这里就不用说了,仅以波斯文化在敦煌的遗存作为例证。敦煌与波斯的文化交流,有艺术交流,如具有波斯艺术典型特色的连珠纹、对鸟对兽纹在敦煌壁画中非常流行,尤其是在隋代洞窟中更是随处可见;^③ 敦煌壁画中的人物头饰“三面宝冠”,上装饰的月、日月形的饰物题材来源于萨珊波斯;^④ 莫高窟砖雕上的莲花纹莲心的外围饰有连珠纹亦复如是。连珠纹、对鸟对兽纹作为波斯艺术风格之典型代表,后来东传中亚,为粟特人所接受,渐次成为粟特艺术中常见的艺术风格之一,而且随着粟特人入华,又将这种风格携至中原地区,直到9—10世纪尚继续流行。^⑤ 那么,敦煌所见连珠纹、对鸟对兽纹到底是直接受波斯艺术影响还是间接由粟特传入,目前因缺乏必要的参照系数,尚难遽断,需进一步探讨。

粟特在敦煌的汉化很有代表性,唐代以人口众多而形成聚居区,唐政府遂设从化乡以治之。曹氏归义军统治者曹氏家族,荣新江等人即考其应为粟特人的后裔。^⑥ 虽然有人不同意此说,^⑦ 但从中不难窥见粟特在敦煌的影响之大。粟特高僧僧伽大师入华后身份大变,由西

① John Andrew Boyle, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik JUVAINI, *The History of the World-Conqueror*, Vol. I, Harvard University Press, 1958, p. 67; [伊朗] 志费尼:《世界征服者史》上册,何高济译,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1981年版,第74页。

② 杨富学:《河西多体文字合璧六字真言私臆》,《中国藏学》,2012年第3期。

③ Janet Baker, *Art of the Sui Dynasty caves at Dunhuang*, Ph. D. diss., Kansas University, 1980; 关友惠:《莫高窟隋代图案初探》,《敦煌研究》(创刊号),1983年。

④ 张元林:《粟特人与莫高窟第285窟的营建》,《2005年云冈国际学术研讨会论文集·研究卷》,北京:文物出版社,2006年版,第394—406页。

⑤ A. M. Belenizki, *Mittelasiens Kunst der Sogden*, Leipzig, 1980, S. 7—8, 30.

⑥ 荣新江:《敦煌归义军曹氏统治者曹氏家族为粟特后裔说》,《历史研究》,2001年第1期。

⑦ 李并成、解梅:《敦煌归义军曹氏统治者果为粟特后裔吗——与荣新江、冯培红先生商榷》,《敦煌研究》,2006年第6期。

域胡僧而成为观音化身，进而被神圣化为中土至尊——泗洲佛。^① 泗洲佛信仰在敦煌同样很流行，有相当丰富的资料留存，既有绘画、造像，也有写经、传记等，敦煌发现的《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》（P. 2217）和僧伽大师画像（P. 4070）都是很有说服力的证据。

至于敦煌与波斯关系，主要体现在三夷教的传播上。三夷教乃摩尼教、袄教、和景教之统称，与之相关的文献在敦煌多有留存。摩尼教自在波斯立教后，迅即经中亚传到中国，在敦煌留下了《摩尼教残经》《摩尼光佛教法仪略》《下部赞》等文书。安史之乱中，回鹘汗国第三代君主牟羽可汗带兵收复洛阳，从那里遇到四位摩尼僧，并将其携至漠北，尊摩尼教为国教，摩尼教得以在唐朝境内盛行。随着840年回鹘汗国的崩溃和843年唐武宗会昌灭法之兴起，回鹘摩尼教首当其冲成为重点打击对象，^② 在中原无法立足，不得不潜入古来宗教氛围就浓厚的福建。今天，在霞浦、晋江、福州、屏南、福清等地发现的摩尼教寺院遗存和大量文书很有力地说明了这一点。而这些文书很多与敦煌如出一辙，属于平行文书。仅从摩尼教在中国的东传和南传来说，敦煌就成了沟通波斯与中原的纽带，而这些文书中保留的大量原始的波斯摩尼教元素、波斯物产信息以及摩尼教来华后的流变，无不诉说着中国与波斯悠久的历史交往和文化交流。

三夷教之华化，最典型者莫过于摩尼教。该教于唐代初入中国，当时就呈现出道教化的端倪，敦煌写本S. 3969《摩尼光佛教法仪略》称：

摩尼光佛……光明所以彻内外，大慧所以极人天，无上所以位高尊，医王所以布法药；则老君托孕，太阳流其晶；释迦受胎，日轮叶其象。资灵本本，三圣亦何殊？成性存存，一贯皆悟道。^③

开宗明义，将摩尼教创始人摩尼光佛、佛教创始人释迦牟尼佛和道教教主老子视作同源，认为三者之间并无质的差别。^④ 这与摩尼教所崇拜的五佛有着异曲同工之妙。霞浦本《摩尼光佛》开首第8—12行所列五佛为：“大圣元始天尊那罗延佛、大圣神变世尊苏路支佛、大圣慈济世尊摩尼光佛、大圣大觉世尊释迦文佛、大圣活命世尊夷数和佛。”^⑤ 把摩尼光佛列于中心位置，对另外的四佛，大体按照时代的先后顺序排列，即印度教那罗延佛→火袄教苏路支佛（琐罗亚斯德）→佛教释迦文佛（释迦牟尼）→基督教夷数和佛→摩尼光佛，旨在说明五佛有继承关系，摩尼则是最后一位先知。^⑥

早期摩尼教的道化程度还是很有限的，远不能与佛教相提并论，故唐代汉文摩尼教经典写本所用佛教术语俯拾皆是，道教词汇却难得一见。及至宋代，摩尼教迅速道化，以至于其经典被列入《道藏》。从福建新近发现的摩尼教文献《乐山堂神记》《冥福请佛文》《祷雨疏》《奏申牒疏科册》看，霞浦摩尼教之道化特征明显胜过佛教。道教之张真君、真武大帝、二九真人、三官大帝、三百六十五度感应天尊、三元曹局官班真宰、太乙寻声救苦天尊、九天应元雷声普化天尊、东岳天齐大生仁圣大帝、四岳四程大帝、泰山府君、五道将军、上殿炳灵

① 杨富学、张田芳：《从粟特僧侣到中土至尊——僧伽大师信仰形成内在原因探析》，《世界宗教研究》2018年第3期。

② 杨富学：《回鹘摩尼教研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年版，第194页。

③ 中国社会科学院历史研究所等编：《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第5卷，成都：四川人民出版社，1992年版，第223页。录文见林悟殊：《摩尼教及其东渐》，北京：中华书局，1987年，第230页。

④ 林悟殊：《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》，《摩尼教及其东渐》，北京：中华书局，1987年版，第183—190页。

⑤ 杨富学、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注》，《寒山寺佛学》第10辑，兰州：甘肃人民出版社，2015年版，第78页。

⑥ 马小鹤：《明教“五佛”考——霞浦文书研究》，《复旦学报》2013年第3期。

王、东平王、西齐王、温、康二大都统、七十二司案判官、华光大帝马天君、黄、赵二大王等都进入了摩尼教的神殿，与之相类，中国民间信仰的三奶夫人（陈靖姑、林纱娘、李三娘）、灵官大帝、孙灵大王、劝善大王、昭列大帝、梁武大帝、水府龙神、五海龙王、九江水帝、雷公电母、风伯雨师等也同样成为摩尼教的神祇。^①更有意思的是，在霞浦发现的《冥福请佛文》中竟有“孔子学中，大成至圣文宣圣王，颜、孟亚圣孔门衙（卫）道，三千徒弟，七十二贤人”^②之语。在这里，儒家创始人孔子及其门徒颜回，还有亚圣孟子、三千弟子、七十二贤人等皆登堂入室，成为摩尼教之神圣，如此彻底的华化现象，在外来宗教史上实属罕见。

祆教在敦煌的传播及其与敦煌本土文化的合流，也是一个特别有意思的现象。敦煌文书多处记载赛祆活动，如 P. 3569v《唐光启三年（887）四月为宦酒户马三娘、龙粉堆支酒本和算会牒》记载：“四月十四日夏季赛祆用酒四瓮。四月十四日夏赛祆用。”^③ P. 4640《唐己未年至辛酉年（899—901）归义军衙内破用布纸历》记载：“庚申年（900）正月……十三日，支与赛祆画纸叁拾张……十月九日……支与赛祆画纸叁拾张。”^④ S. 1366《归义军衙内油面破历》（980）载：“[四月]十七日，准旧城东祆赛神，用神（食）五十七分，灯油一升，妙面二斗，灌肠（面）九升。”^⑤从有关记载看，敦煌之赛祆，时间多集中在每年的一月、四月、七月和十月，一般情况下一月只有一次活动，但也有例外，在敦煌文献中可以看出个别年份一月内有两次支出画纸以供赛祆之记载。赛祆，究其来源，应出自祆教徒祭祀祆神神主的节日——伽罕巴尔（Gahanbar）节（粟特语称作 Agham 伽罕节），系祆教徒心目中至为神圣的日子，^⑥活动主要有祈福、歌舞、幻术、酒宴、化妆游行等，娱神并自娱。^⑦这一祭祀活动在敦煌逐步民间化，胡人与汉人共同参与，呈现出祆教古俗与中国节庆风俗相融合的特点。

敦煌赛祆需燃灯，有一定的灯仪形式，然观波斯琐罗亚斯德教经典，却不存在燃灯与礼灯之说。三夷教出现灯仪内容，当以敦煌本摩尼教文献为最早，北京中国国家图书馆藏敦煌写本宇字 56（BD00256）《波斯教残经》第 154—156 行曰：

是时惠明使于其清净五重宝地，栽蒔五种光明胜誉无上宝树；复于五种光明宝台，燃五常住光明宝灯。^⑧

揆诸希腊文、拉丁文、波斯文、粟特文、回鹘文等摩尼教文献，可以得出结论，灯仪非摩尼教旧有之物，乃随着摩尼教入华受中土文化熏染而被赋予的新内容。

祆教入华后，很大程度上被华化了，在异域得以留存并对当地民众生活产生影响，主要

① 杨富学：《〈乐山堂神记〉与福建摩尼教——霞浦与敦煌吐鲁番等摩尼教文献的比较研究》，《文史》，2011年第4期。
② 杨富学、史亚军、包朗：《霞浦摩尼教新文献〈冥福请佛文〉校录研究》，高国祥主编《文献研究》第4辑，北京：学苑出版社，2014年版，第91页。
③ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》第25册，上海：上海古籍出版社，2002年版，第347页。
④ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》第32册，上海：上海古籍出版社，2005年版，第263、265页。
⑤ 中国社会科学院历史研究所等编：《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第2卷，成都：四川人民出版社，1992年版，第277页。
⑥ 赵洪娟：《从晚唐五代敦煌“赛祆”探祆教习俗与中国节庆风俗的融合》，《宁夏社会科学》，2018年第2期。
⑦ 姜伯勤：《高昌胡天祭祀与敦煌祆祀》，氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996年版，第499页。
⑧ 中国国家图书馆编：《国家图书馆藏敦煌遗书》第4册，北京：北京图书馆出版社，2005年版，第362页。录文见芮传明：《摩尼教敦煌吐鲁番文书译释与研究》，兰州：兰州大学出版社，2014年版，第12页。

借由民俗文化形式而非宗教面貌，敦煌赛袄就属于这种情况。在敦煌之外，由袄教拜火、赛袄等习俗演化出的民俗文化在中原也有存留，如正月初七人日节，冀鲁豫地区出现的火神节，潮汕地区的“出花园”成人礼，其实都有可能与袄教存在着直接或间接的关系，乃袄教通过与当地文化的互动交融而形成的全新文化形式。

三、敦煌资料中的多元世界

敦煌作为东西交涉的重要节点，不论在石窟艺术还是文献中，都保留了诸多文化交往的珍贵资料，例如敦煌艺术的典型代表飞天即起源于印度教吠陀诸神中的天女。佛教造像产生后，吸收印度教天女的形象，形成了佛教的飞天。随着佛教的传播，飞天经由南亚、中亚、新疆而传入敦煌地区，并不断与当地文化艺术相融合，形成具有地方特色的飞天图像。敦煌飞天既不同于印度飞天靠腿脚行走，也不同于阿富汗巴米扬靠两肩的小翅膀飞行，而是借由飘带而在天空自由驰骋。这一现象的形成当与敦煌本地深厚的汉晋文化传统息息相关，在道教中飞仙、羽人形体上表现较为婉约，虽为人形，但主要通过宽长的羽衣和飘带的动势来表现飞翔，人们将这一手法与飞仙思想结合，运用于描绘佛教的飞天，进而实现了印度飞天艺术的中国化。

莫高窟第 249 窟四披绘有大量动物形神灵形象，多为中国传统神话中的祥瑞动物，但风神“手执风巾”则明显非中国传统，其图像特征与贵霜风神存在着明显的相似性。^① 无独有偶，莫高窟第 285 窟西壁所绘摩醯首罗天头冠中也有身手执风巾的“胡人胡貌”风神形象。^② 二窟均为西魏遗墨，表明莫高窟 6 世纪中叶所绘的风神图像中仍然保留了曾在中亚、西亚、小亚细亚古代文明以及古希腊、罗马神话中出现的风神的部分图像特征。^③

在敦煌文献中，涉及敦煌文化多元性的资料更是汗牛充栋，P. 3532《慧超往五天竺国传》为高丽人慧超由海路入印度，再经由陆路返回的旅行记录，不仅记载了印度、西域等地的宗教文化与民族风情，而且还记载了通往大小拂菻即东罗马的道路。^④ P. 3931《印度普化大师五台山巡礼记》详实地记录了普化大师从遥远印度历尽千辛万苦到五台山礼敬文殊菩萨的史实；^⑤ P. 3303 属于中印科技交流方面的资料，借由季羨林先生的解读，可知其内容甚为丰富，既有印度甘蔗种类、造糖法与糖的种类、制造煞割令即石蜜之方法，还有沙糖与煞割令的区别、甘蔗酿酒、甘蔗种植法等。^⑥ 再如印度医学，敦煌发现的写本不少，计有梵语一于阗语双语医典《耆婆书》、梵文医学文书 3 件、于阗语《医理精华》、于阗语医学文书残片多件、龟兹语医学残片多件，库车出土《鲍威尔写本》中也蕴含着丰富的印度医学内容等，都反映了印度医学在中国的传播与影响。^⑦ 有意思的是，在中国古代医籍中，有些药方明显为中土所固有，却被冠以印度医名号，如“耆婆万病丸”即是如此，该医方所列药物差不多全

① Katsumi Tanabe, *The Kushan Representation of ANEMOS/OADO and its Relevance to the Central Asian and Far Eastern Wind Gods*, *Silk Road Art and Archaeology* Vol. 1, 1990, pp. 51-80.

② 张元林：《观念与图像的交融——莫高窟 285 窟摩醯首罗天图像研究》，《敦煌学辑刊》，2007 年第 4 期。

③ 张元林：《风从西面来——关于莫高窟第 249 窟、第 285 窟风神图像的再思考》，樊锦诗、杨富学主编：《敦煌与中外关系研究》，兰州：甘肃文化出版社，2019 年版，第 419 页。

④ A. Forte, *Chinese State Monasteries in the Seventh and Eighth Centuries*, 桑山正进编：《慧超往五天竺国传研究》，京都大学人文科学研究所，1992 年版，第 213—258 页。

⑤ 李正宇：《印度普化大师五台山巡礼记》，《五台山研究》，1990 年第 1 期。

⑥ 季羨林：《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》，《历史研究》，1982 年第 1 期。

⑦ 陈明：《殊方异药——出土文书与西域医学》，北京：北京大学出版社，2005 年版，第 2—13 页。

是国产货，主要是人参、茯苓、当归、黄连之属，足见耆婆在中原地区已成为名医的代称。^①印度的天文历法、算术、文学等也都在敦煌留下了丰厚的遗产，兹不一一。

在敦煌文献中不仅有波斯三夷教的记载，更有波斯星占、波斯医药的记录，反映了波斯与中国的历史文化关系；^② S. 367《沙州伊州地志》残卷和 S. 2593+P. 2005+P. 5034《沙州都督府图经》中记载了粟特人、吐蕃人、萨毗人等罗布泊地区的活动，敦研 001 + 敦研 369+P. 2629《归义军衙府酒破历》记录了波斯、葛逻禄等民族在敦煌的活动，其中还有很多来自波斯、印度、中亚的物产。^③ 诸如此类，不一而足。敦煌寺院帐目中的资料，也含有丰富的中外交通资料，如“胡锦”“番锦”“毛锦”在这类文书中多见，都是舶来的丝织品，可与敦煌壁画中波斯连珠纹服饰以及莫高窟藏经洞发现的具有萨珊风格特点的织锦标本进行对比研究。

在莫高窟出土文献之外，敦煌悬泉置出土的汉简，对于认识敦煌多元文化的世界性同样具有重要意义。

悬泉置遗址发现的汉简数量巨大，计有三万五千余枚，其中有字者两万余。这些档案文书显示，悬泉置是汉代东西交通路线上规格最高的机构之一，主要功能是负责过往人员的接待和政令文书的传递，故而是其所记载的内容差不多都与中西交通密切相关，举凡汉朝官员出使西域、西域各国（如中亚、西亚、南亚次大陆有关地区和国家）前来中原进贡、受封、觐见、通使，乃至中原公主出嫁番邦和亲等，都在简牍中有所反映，^④ 从中可以见到与汉有交往的西域国名有婼羌、楼兰（鄯善）、且末、小宛、精绝、扞弥、渠勒、于阗、莎车、疏勒、尉头、温宿、姑墨、龟兹、乌垒、渠犂、尉犂、焉耆、危须、狐胡、山国、车师、卑陆、乌孙、皮山、蒲犁、大宛、大月氏、罽宾和康居等，^⑤ 此外，还有两个史书不见的折垣与祭越。^⑥ 当时外国使者从西域进入敦煌后，多由敦煌郡派人专门护送使者去长安；外国使者归国，则由中央政府部门派专人护送，如编号为 I 0309 ③:97 的文书记载：

客大月氏、大宛、疎（疏）勒、于阗、莎车、渠勒、精绝、扞弥王使者十八人，贵人□人……^⑦

该简文字不多，但反映的是西域八国使者十八人、贵人若干人同时入汉朝贡、途次敦煌的情况。同一般次有如此众多的西域诸国使者汇集，当时敦煌之盛况可想而知。

从悬泉汉简还可以看出，汉代敦煌的民族成分相当复杂，为《史记》《汉书》所未载，可补其遗漏。大月氏西迁后，包括敦煌在内的河西地区仍有部分月氏留存，史称小月氏，与其同存的还有羌族，而已远迁中亚之乌孙、大月氏仍然频频出入敦煌，匈奴人在敦煌的活动也不少。^⑧ 为加强对敦煌及周边诸族与外来人员的管理，汉政府在包括敦煌在内的河西

① 杨富学、李应存：《殊方异药——出土文书与西域医学》述评，《西域研究》，2006年第2期。

② 姜伯勤：《敦煌与波斯》，《敦煌研究》，1990年第3期。

③ 施萍婷：《本所藏〈酒帐〉研究》，《敦煌研究》（创刊号），1983年。

④ 张德芳：《悬泉汉简中若干西域资料考论》，荣新江、李孝聪主编《中外关系史：新史料与新问题》，北京：科学出版社，2004年版，第129—147页；张德芳：《西北汉简中的丝绸之路》，《中原文化研究》，2014年第5期。

⑤ 张俊民：《敦煌悬泉汉简与丝绸之路三题》，樊锦诗、杨富学主编《敦煌与中外关系研究》，兰州：甘肃文化出版社，2019年版，第366页。

⑥ 罗帅：《悬泉汉简所见折垣与祭越二国考》，《西域研究》，2012年第2期。

⑦ 胡平生、张德芳：《敦煌悬泉汉简释粹》，上海：上海古籍出版社，2001年版，第133页。

⑧ 杨富学、刘源：《出土简牍所见汉代敦煌民族及其活动》，《敦煌研究》，2019年第3期。

地区设置不同的机构与官吏进行管理，其中地位最高的为“酒泉大（太）守”，悬泉汉简 IIT0113 ③:94 记载：

□□印 同一诣酒泉大守博一诣主归义左侯官□一诣表是 ①

鉴于河西地区羌人众多，汉政府专设“护羌校尉”，长官称“护羌校尉将军”，见悬泉汉简 IIT0314 ②:179：

七月壬午，御史大夫弘，下吏护羌校尉将军□ ②

此外尚有“护羌使者”“护羌从事”“主羌使者”和“护羌都吏”等。鉴于河西地区民族成分复杂，语言不通，汉政府还在敦煌郡府设置专门的翻译人员，如“匈奴译”：

凡传马卅四匹其一匹假匈奴译□见卅三匹 IIT0213 ①:8

今余传马卅八匹其一匹假匈奴译见卅七匹 IIT0216 ②:220 ③

另有被称作“羌胡译”的翻译人员：

入粟八斗 阳朔二年闰月甲辰县泉吾子文受遮要嗇夫博以食羌胡译行书马辄赐之等传马 IIT0215 ②:16 ④

是见，汉廷为处理民族事务，在同诸羌、匈奴以及其他西域诸族的交往中，曾根据不同情况，设立专职翻译，以沟通各族之间的联系。

悬泉汉简对于理解与认识中亚古族的历史文化也具有重要意义，如悬泉置遗址所出 3 万枚简牍中，涉及大月氏者 17 枚，其中 2 枚涉及到大月氏双靡、休密翎侯，简文如下：

使大月氏副右将军史柏圣忠，将大月氏双靡翎侯使者万若、山福使苏贛皆奉献言事，诣在所，以令为驾一乘传。永光元年四月壬寅朔壬寅，敦煌大守千秋、长史章、仓长光兼行丞事，谓敦煌以次为驾，当传舍，如律令。四月丙午过东。（V 92DXT1210 ③:132）

□□□遣守候李□送自来大月氏休密翎侯。□□□国贵人□□国贵人□□□□□□弥勒弥□……建昭二年三月癸巳朔辛丑，敦煌大守疆、长史□□□□□□乌孙国客皆奉献诣。（II 90DXT0216 ②:702）⑤

上述二简有明确的纪年，分别是永光元年（前 43）和建昭二年（前 37）。前贤在论述贵霜帝国之来源时，意见多有分歧，一说贵霜翎侯来自大夏，一说源于大月氏。二者争论既久，相持不下，然观上引二简，贵霜五翎侯中的两个即双靡翎侯和休密翎侯赫然在列，而且明确写作“大月氏双靡翎侯”和“大月氏休密翎侯”。足见贵霜五翎侯乃大月氏称号无疑。

四、结论

综上所述，自先秦两汉以来，敦煌就一直充任多民族聚居的区域，同时又是贯通东西方

① 张俊民：《敦煌悬泉置出土文书研究》，兰州：甘肃教育出版社，2015 年版，第 384 页。

② 郝树声、张德芳：《悬泉汉简研究》，兰州：甘肃文化出版社，2009 年版，第 162 页。

③ 张俊民：《敦煌悬泉置出土文书研究》，兰州：甘肃教育出版社，2015 年版，第 305 页。

④ 张俊民：《敦煌悬泉置出土文书研究》，兰州：甘肃教育出版社，2015 年版，第 223 页。

⑤ 郝树声、张德芳：《悬泉汉简研究》，兰州：甘肃文化出版社，2009 年版，第 202、203 页。

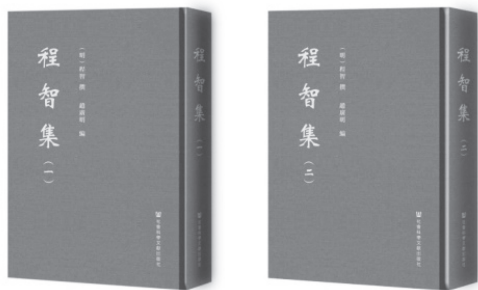
文化交流的重要节点。本文所谓的敦煌文化多元性，既包含不同民族（如月氏、乌孙、匈奴、吐蕃、回鹘、突厥、西夏、蒙古、裕固等）的因素，又包含外来文化因素（如印度、波斯、粟特、希腊、中亚古族、日本、高丽诸国文化与西亚伊斯兰文化），这是由敦煌文化独具特色的个性所决定的，只有这样才能真正体现出敦煌文化的本质与特点。来自中国境内之不同民族文化以及来自境外的世界各地异质文化在敦煌和谐相处、水乳交融、取长补短、共同发展，最终合成为具有中华文化特点的敦煌文化，实现了由多元性向一体化的演变。敦煌文化之多元性与一体化特色，是长期来敦煌诸族之间“交往交流交融”，同时又与周边各外来文化互相融合而逐步生成的，是“一体包含多元，多元组成一体，一体离不开多元，多元也离不开一体”的中华民族形成过程中最具代表性的具体例证。

（责任编辑 周广荣）

《程智集》简介

（明）程智 撰，赵广明 编，社会科学文献出版社 2019 年 8 月版

程智（1602—1651），字子尚，又字极士，道号云庄，常被称为云庄大易师，安徽休宁会里（今商山镇洪里）人，南宋大儒程大昌（1123—1195）后人，程伊川 17 世孙。程智学宗孔孟、深悟易理、会通三教、人道独辟、哲思精透，是明清之际重要的哲学家和宗教思想家，受到从黄宗羲、全祖望到胡适、余英时等众多名家的关注，但由于各种原因，其著述传世极少，几近匿迹，鲜为人知。



本次影印出版的《程智集》，收录日本国立公文書館館藏清立人堂刻本《程氏丛书》13 种，南京圖書館清抄本《中庸旨說》（八千卷樓藏書）和《云庄大易師蒲亭語錄》（汪文柏擣藻堂藏書）2 册，浙江圖書館清抄本《云庄程先生易學要語》（吳興劉氏嘉業堂藏書）6 种 1 册。