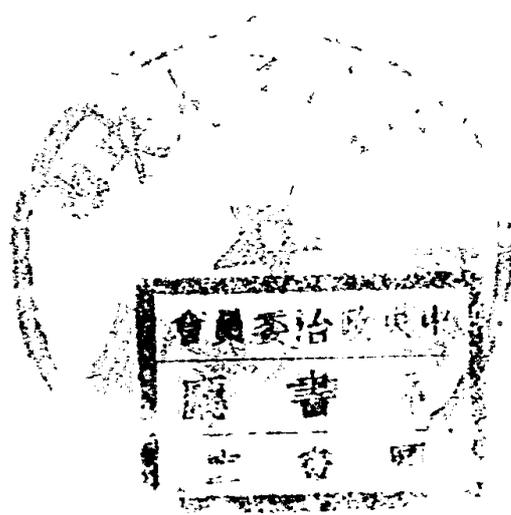


史地小叢書

西域文明史概論

羽田亨 著
鄭元芳 譯



商務印書館發行

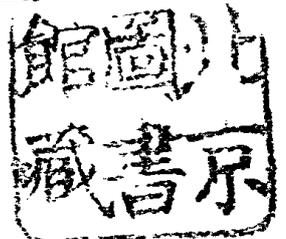
630
326
3



3 0662 4243 3

<p>商務印書館發行</p>	<p>小史叢書地 西域文明史概論</p>	<p>鄭羽元田芳亨譯著</p> <p>130 130</p>
----------------	--------------------------	------------------------------------

A 010081



序言

歐洲東洋學者，研究印度、中國、蒙古之後，自前世紀末頃時起，更示出西域文明研究熱的高潮。蓋一面可以直接闡明西域文明，一面則依此研究，得考明東方中國、西方印度及伊蘭諸民族之間的文明交流痕跡。是以毋庸待言，西域爲東西文明主要的傳播地也。

人皆知自今世紀初頃以來，歐洲各國學術的探檢隊，幾次派遣至此地，獲得埋沒沙中甚多的貴重資料。其研究的結果，足以令人驚嘆。

此地本來不過是置於古來文明圈外的一帶沙磧，而現在得知爲古時放有燦然光輝者；關於東西文明之交響，在此地發生不少數量。

因此刺戟，日本有志者，早已從事西域探檢；最近中國，亦做此舉，故資料蒐集愈多，研究愈有進步。

依此種趨勢，日本對於西域文明的考究，不僅爲一般的興味，且有頗高的希望。故專門研究的

報告，分門別類；發表者爲數甚多。但欲求簡單平易，爲概括的論述，則極少也。

余應「德雲」雜誌編者之要求；作「西域文明概觀」，已六次。但此雜誌極爲局部的，僅頒佈於少數之人；故有書肆希望此稿另爲單行，廣布世間。余於是重加數章，並增補訂正一部分，卽以付梓；此爲本書發行之事。

至於此書目的，不外爲就西域文明如何性質，以現在記者之懷抱所作成，爲平易之概論，資一般的參考。

但利用同一資料，觀察結果，往往相異而不歸一。今記者所述，與向來諸家所論，必有不一致處，雖不能豫期萬人首肯；而記者關於此種資料的知識，幸無大缺陷，是以此概論，可得一部分人士贊成，當能自信。

此書之目的，既如前述，係爲西域文明概括的論述；尤其是闡明其文明的性質爲主，故若完全作爲文明史而觀，關於其時代的變遷，發達過程，流行的狀態，及必然須顧念到的各種社會現象等研究，不備之點，實甚多也。

然關於此各點的研究，依現在的資料而言，實爲至難之事，自不待識者，即可明瞭。故作此小篇之目的，亦係因現尙無此難事的論究，方敢題作「西域文明史概論」以公於世。

此書初以三四次的講述，構成「德雲」雜誌上的一論文，其後又以此論文爲基礎，續述各稿；故於論述的精密上觀，前後殊嫌不能一致，此實不能不請求讀者寬恕；他日有機會時，當補正之。再者，此小冊子，倘稍有可應世間關於斯學的要求時，則幸甚！

昭和六年（一九三一年）四月三日

著者識

目錄

序言	一
(一) 西域的形勢	一
(二) 東西交通及西域	二
(三) 古代西域人種	四
(四) 西域的宗教	一二
(五) 佛教美術(一)	二〇
(六) 佛教美術(二)	二八
(七) 西域中的漢文明	四二
(八) 漢人的西域經營及西域文明	五四
(九) 回鶻部族轉往西域	七〇

(十) 回鶻時代的西域文明·····	七五
(十一) 結論·····	九一
(十二) 補正三則·····	九三

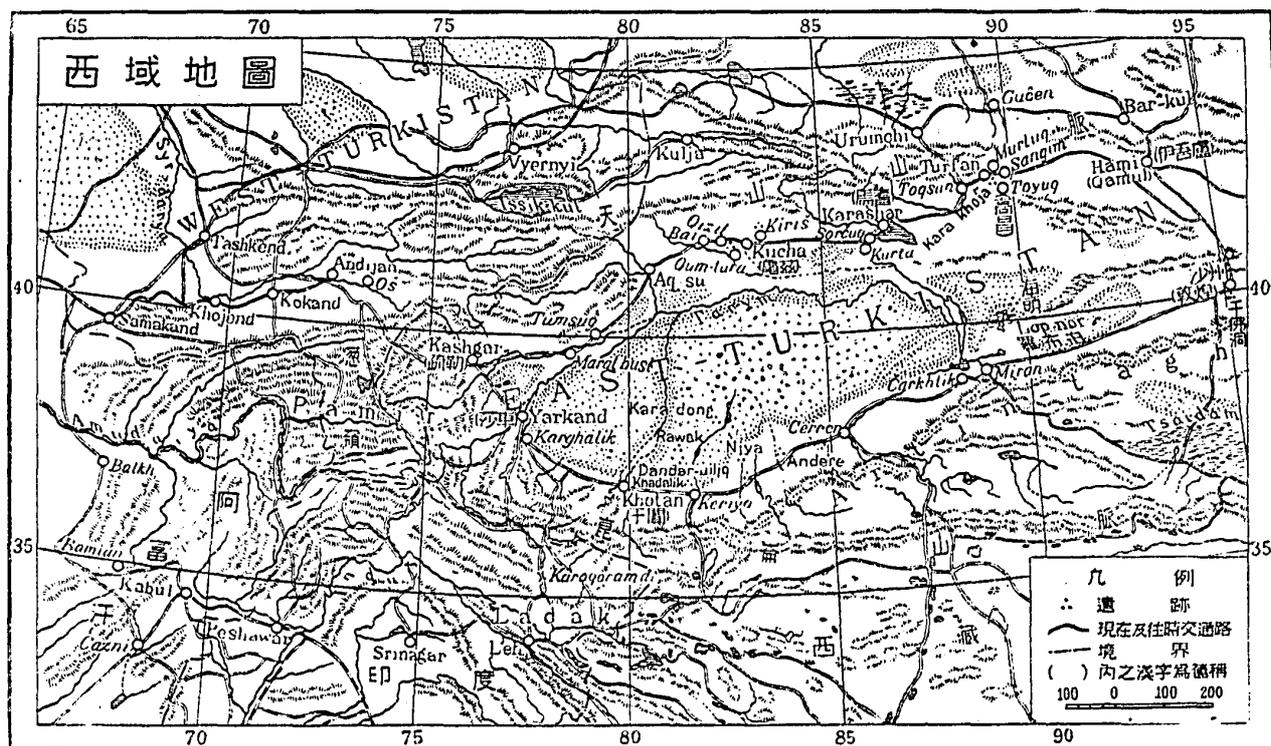
圖版目次

- (一) 西域地圖
- (二) 拜察克利克出土之佛像壁畫
- (三) 高昌出土回鶻文摩尼教經典
- (四) 高昌出土基督教寺院之壁畫
- (五) 彌蘭出土佛寺腰版裝飾畫(1)(2)
- (六) 巴米羊佛洞壁畫(一)
- (七) 巴米羊佛洞壁畫(二)
- (八) 效爾楚克出土天部泥像
- (九) 漢代文書書籍及于闐高昌貨幣
- (十) 漢代曆書及急就篇

西域文明史概論 圖版目次

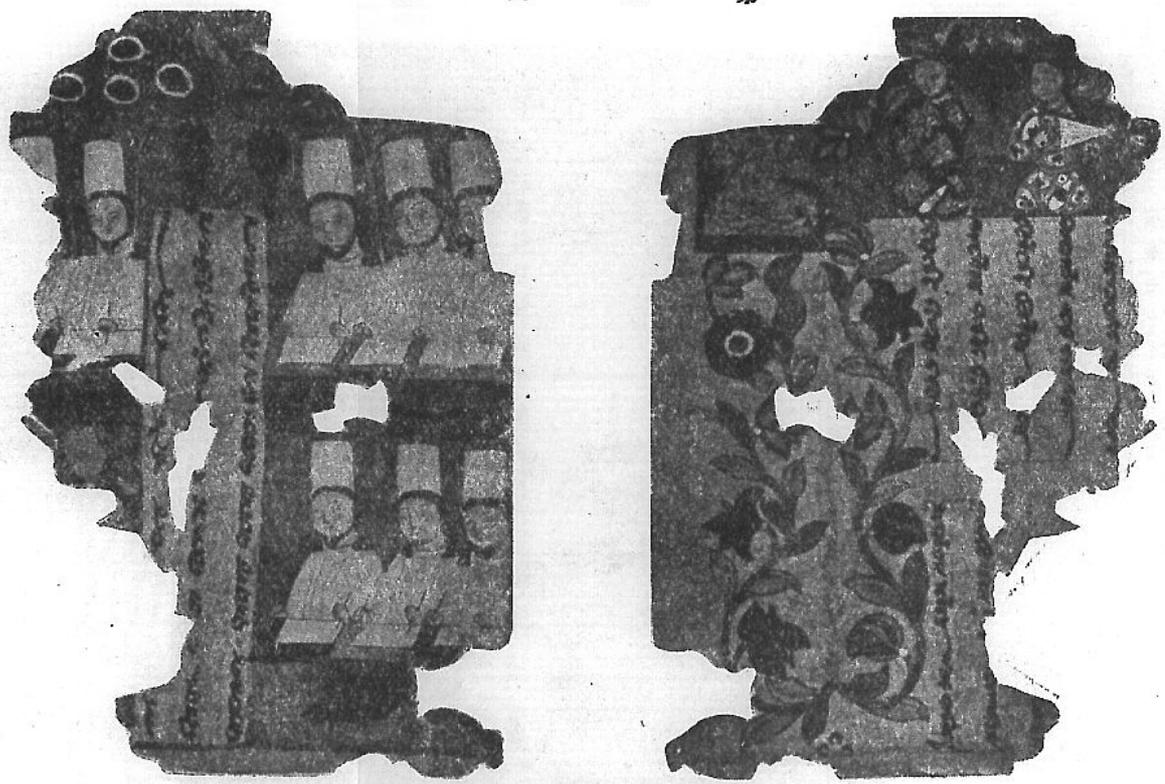
二

- (十一) 阿斯坦那出土唐代風俗畫(一)
- (十二) 阿斯坦那出土唐代風俗畫(二)
- (十三) 吐峪溝出土唐大曆六年佛畫
- (十四) 御堂關白道長具注曆



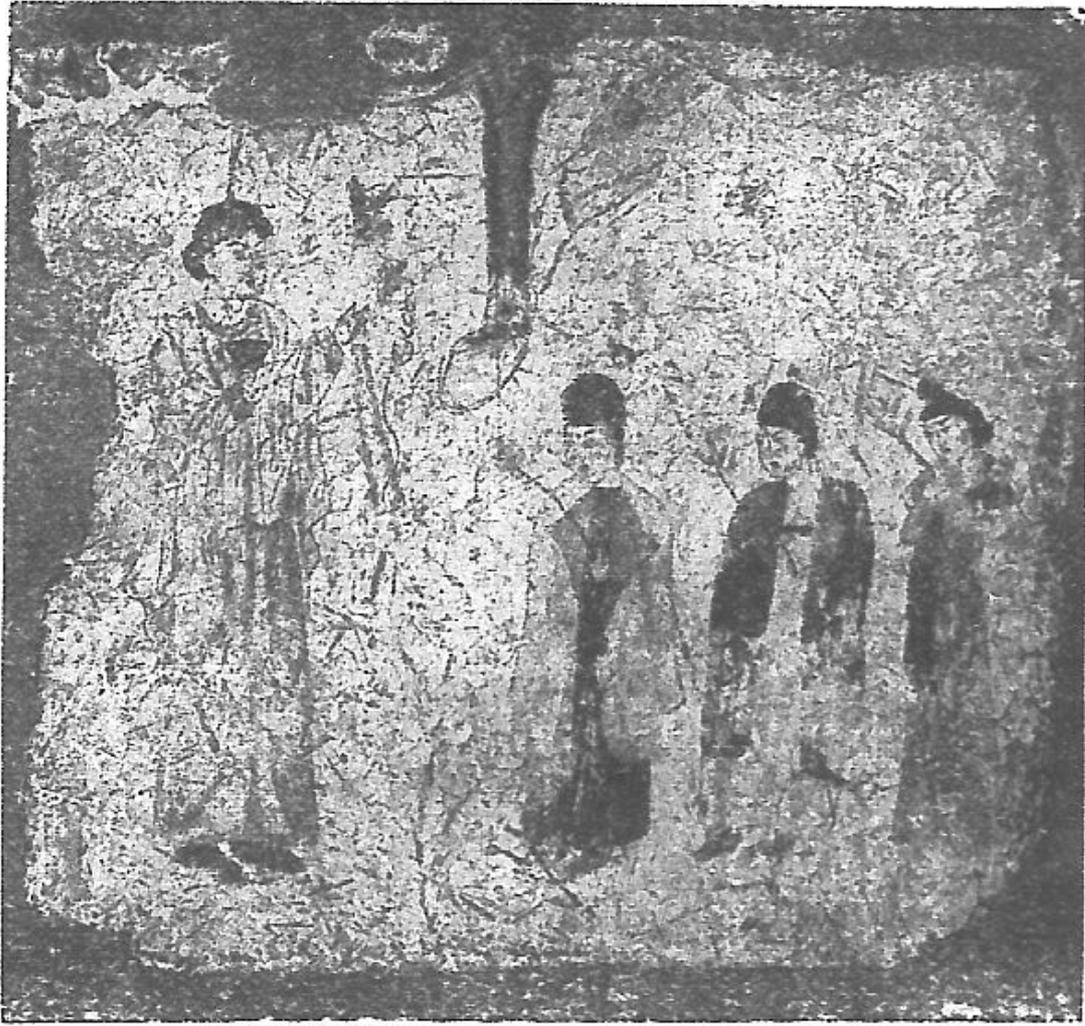


畫壁像佛之土出克利克察拜



典經教尼摩文鵠回土出昌高

版 圖 三 第



畫壁之院寺教督基士出昌高

版 圖 四 第



(1) 畫飾裝版腰寺佛土出蘭彌



(2) 畫飾裝版腰寺佛土出蘭彌



(1) 畫 壁 洞 佛 羊 米 巴

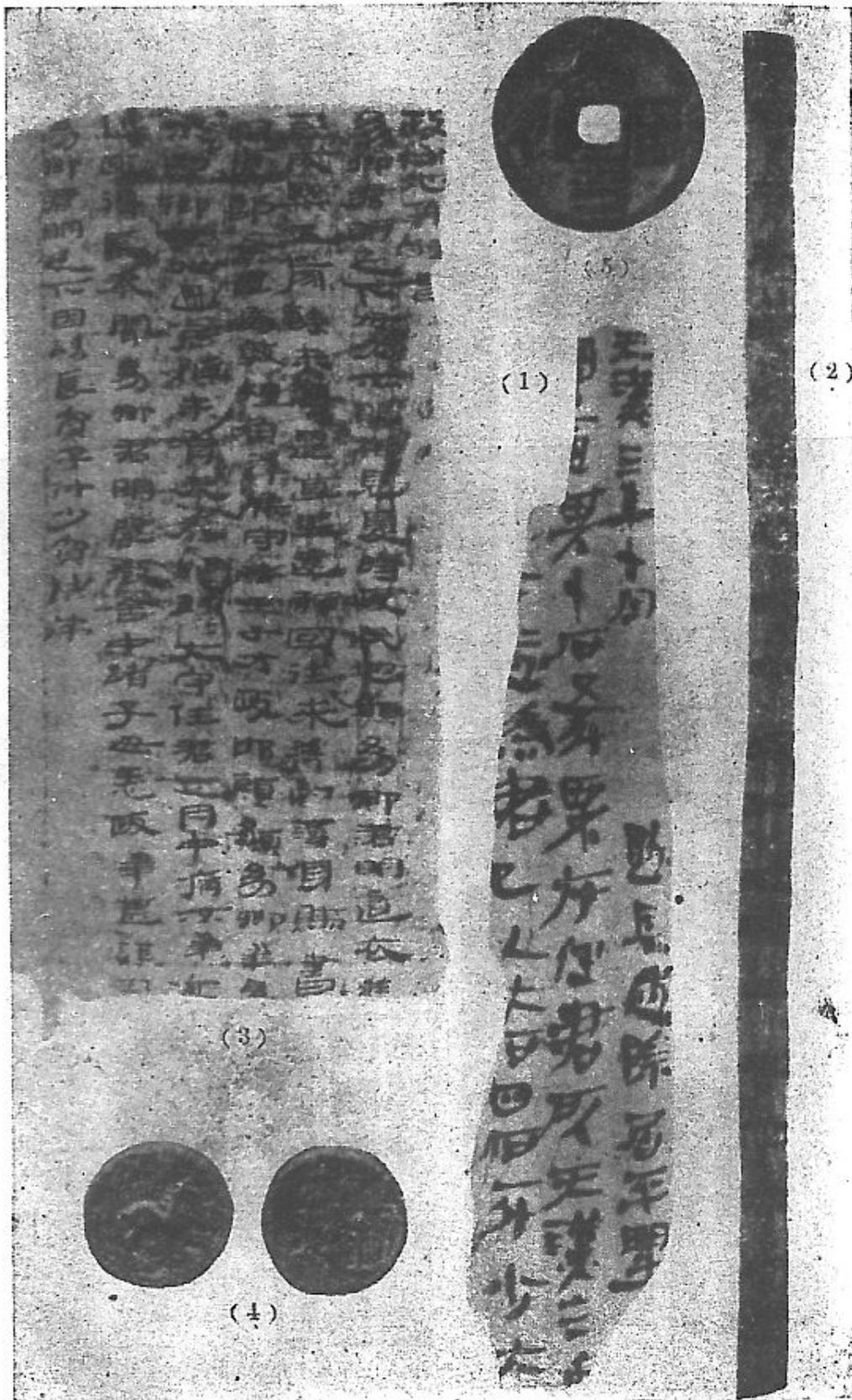


(2) 畫 壁 洞 佛 羊 米 巴

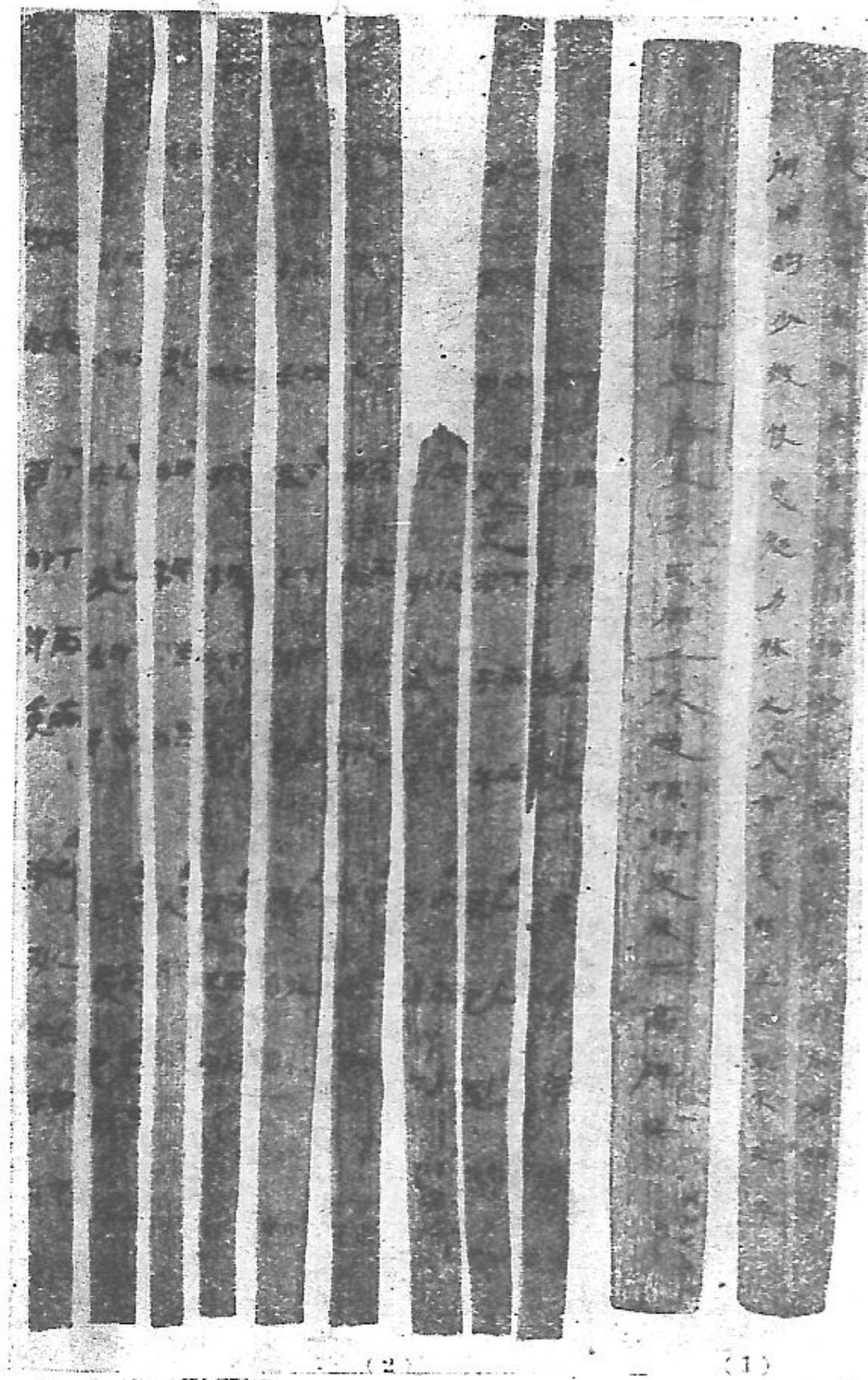
版 圖 七 第



像 泥 部 天 土 出 克 楚 爾 效



幣貨昌高闕于及籍書書文代漢



(2)

(1)

漢代曆書及急就篇



(一) 畫俗風代唐土出那坦斯阿



(二) 畫 俗 風 代 唐 土 出 那 坦 斯 阿

版 圖 二 十 第



畫 佛 年 六 曆 大 唐 土 出 溝 峪 吐

三九
丁未水滸王
陰符了度九按厥
從成特解引道在胸心神名覺見院方
畢宗

道
古代中上南
心坤尚儒
夜未法行寺五天堂
畢宗

十
百五平
興
畢宗

水
大
大
畢宗

九
年
全
道
陰
符
了
度
九
按
厥
從
成
特
解
引
道
在
胸
心
神
名
覺
見
院
方
畢
宗

道
廿
日
壬
子
木
飲
陰
陽
衛
聲
麻
軒

御 堂 關 白 道 長 具 注 府

西域文明史概論

一 西域的形勢

西域一名，僅爲我國（指日本）古來修佛學人間所知，最近因此地各種藝術的遺物發見，遂爲一般人研究，頃刻間成爲熟知之地名。原來此名稱所指甚爲廣泛，昔日中國以其西方之地，凡印度、波斯埃及歐洲等處，俱稱爲西域，惟大體上，係爲現今新疆省天山南路各地（參照地圖）。以後所稱西域之名，亦卽以此爲限。

此地東部與中國本部及蒙古沙漠連接，成一盆地，南西北三部則爲崑崙、葱嶺、天山諸大山脈所包圍；大體之廣，其南北約相當日本房州南端至青森，東西約相當日本九州西端平戶至北海道根室半島東端。中部有呼爲「流沙」之托克拉瑪干（Takla-Makan）大沙漠，故人們可住之地，僅

爲三方大山脈之坡麓，及「流沙」間所餘的狹小地帶而已！

是以此地帶之地味，亦不饒富；縱通以運河，灌溉方便；經營農耕之處，其五穀產出，還是極形缺乏，因爲此地氣候寒暑太甚，生活其間殊不快適也。加以交通困難，沙磧橫亘諸方，妨礙人馬駱駝之旅行，道路中隨處可見人獸屍骨散布。有名的玄奘之大唐西域記，及慈恩寺三藏傳，其記錄形勢卽如上述。故此地得天獨薄，誠然不毛之地也。

那末，此地在古往今來，歷史上既無政治的大勢力出現，祇受四鄰各國的支配，殊不足爲我們所探討的了？實際上正是相反的，我們若就東西交通史及文明傳播史上來考察西域，覺到探討西域竟是最大的一件工作，而且西域在歷史上的位置敢說重要極了。

一一 東西交通及西域

張騫奉漢武帝命，出使西域。從公元前一二六年起，一共十三年的長期旅行，方纔歸來。這是中國最先知道西域的事情，開東西交通的發端。

但是在朝廷使節公然齎命出使西域諸國之前，已有私人的交通互相往來，當然也不是沒有的事。譬如說，中國特產物——絹、絲等——輸出希臘、羅馬各地，易回其地黃金；這當然由西域人爲媒介，或至印度，或入波斯，更至西方。波斯及印度輸入絹絲，在張騫旅行前，已經爲人所認事實；這不是一個充足的證據嗎？

從這個悠遠的時代起，中國與西方各國間交通，假定是間接的，必通行西域地方，因爲兩者間的直接交通殊難開拓，所以在陸上通路，一定仍是以西域爲主要的。（南方則在海上交通。）

如前所述，適於此地人民生活的地方，不過是其周圍大山脈之麓，而在漢代時已有三十六國，其後分散至五十餘國。可是此所謂「國」，無非以城市爲中心的一地方之區劃罷了。如地圖所示，西域的東西交通路，連接諸國；其中心道有二：經過天山南麓諸國者是爲北道；經過崑崙北麓者是爲南道；兩道自西來，合於敦煌地方（此地近因發見多數古書而頓有名）。向東則在同地而分（今其東方至西安而離合）。故中國文明西傳呢？或是西方文明東傳呢？先必入西域，而後方各自波及東西，所以是非必須經過西域；猶如水源及出口間的導管一樣的情形。

我們如先考導管性質，然後其水源之水的變化，多少總可得知。同樣的，欲知東西文明傳播說，應先特別注意西域地方的文明性質如何。關於此點，自十九世紀末頃以來，歐洲各國學會以及日本中央亞細亞學會，已經先後在西域探檢了。

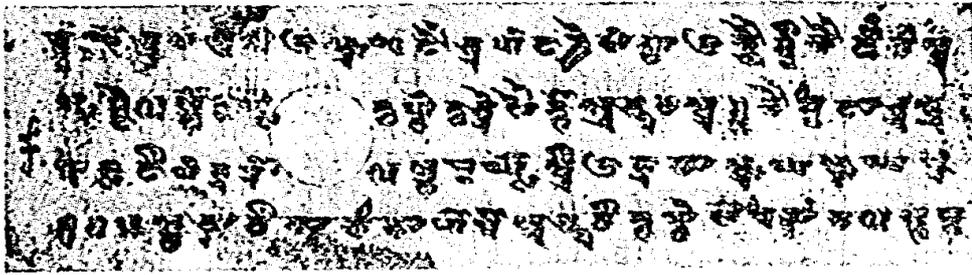
自一九〇〇年英國斯坦因 (Stein) 氏，行其第一回探檢（沿前記之南道，以昔于闐地方爲中心而行）以來，直至一九一六年，各國探檢隊不絕入於西域，以從事學術的發掘，其後自一九二七年起至今日，乃由瑞典海定 (Hedin) 氏，與中國學者協力從事。其艱難辛苦，一意爲學術研究的探檢，實爲今世紀學界中一偉觀。所以關於過去西域文明的資料，研究結果，與三十年前比較，發達進步極多。以後所述，卽以就此所得材料研究的結果爲限。

三 古代西域人種

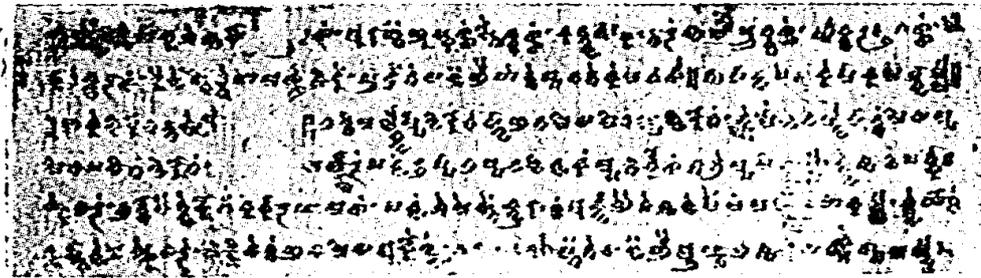
今日住於西域主要的人種乃是突厥族；惟昔日所住的人種是屬何族？實爲長時間的疑問。或者就是突厥族據居，或者是西藏人種所居，或者是雅利安人種居住亦未可定。這種意見的區分，要

之是因關於古時住於此地的人種記事實在大不完全。照中國記錄所載，葱嶺以西地方的住民，自漢代起，雖亦有其人種土俗的記事，而東部西域古代住民人種的特徵，卻無何種記事。直至南北朝魏時，始有此種記錄（註一）。自入二十世紀以來，得到探檢結果的各種資料，先就古昔住民自身書寫的文字，研究其言語的性質和系統，再由其遺骸而研究其頭蓋骨骼毛髮等結果，關於此問題，今日已略有解決了！

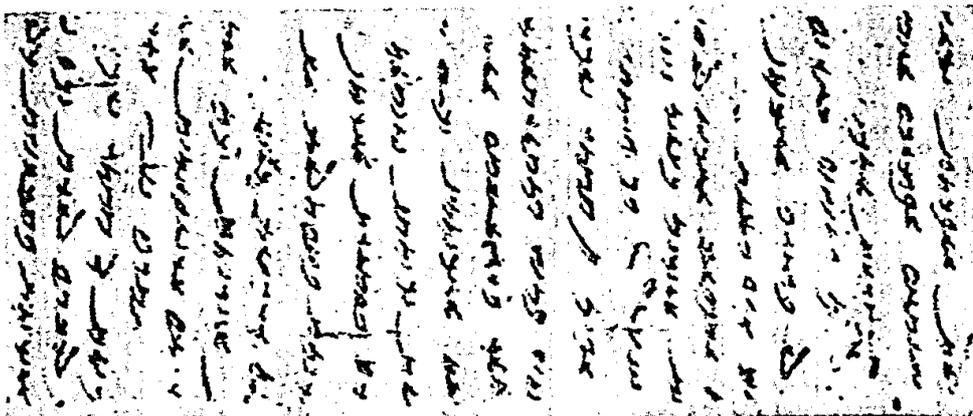
除漢人以外，古時西域住民，照其日用言語的各種記錄，大別之可分為三種。更經非常努力研究的結果，其言語已知第一種以龜茲或焉耆，即今之庫車（Kucha）及哈喇沙爾（Kashgar）為中心；通行一種所謂吐火羅（Tokhara）語。第二種以于闐，即今之和闐（Khotan）為中心，行一種所謂和闐語（或稱東方伊蘭語）。第三種則廣佈西域各處，行一種所謂索格底 Sogd 語（索格底是俄領土耳其斯坦的撒馬爾罕的古名）。這三種語言的性質，實在就是屬於印度歐羅巴語；其中和闐語及索格底語則為印度歐羅巴語的東方系統，同屬於伊蘭語的部類；吐火羅語的外形上雖似西方系統上的拉丁語，而實質上到底是否不屬於東方系統，卻是疑問了。但是牠們都屬於印歐語，



佛圖子(甲) 典



吐火羅語藥方書(乙)



素格底語文書(丙)

第一圖

乃是判然的事實。由此而觀，古代西域的住民實是雅利安人種，尤其是住在波斯高原地方的人，是屬於伊蘭人種的系統的。

不過單依言語，實亦不能確定爲何種的人種；欲求真確證明，更有研究骨骼的必要。而關於骨骼方面的材料苦於不豐富，所以亦無充分的研究。在鄯善（即羅布泊）附近地方及車師（即今之吐魯番 Turfan）地方的住民，依西域人骨骼（尤其是頭蓋）的研究，知道頗適合於伊蘭人種型（註二）；和前述言語資料所示事實，殊爲一致。就是以現在的住民，行各種人類學的調查結果，亦證明其中一部分是屬伊蘭人種的（註三）。此結果，更由其他各方面考察之，也沒有矛盾發現。例如在那裏所獲到的一張圖畫（見第二圖），即爲其證據。

這畫是斯坦因氏昔日在闐國境內一個檀檀·威利克（Dandan-Vilik）寺院板壁上發見的。圖中有盛繭的籠，左右有窄袖左衽的兩婦人，相對而立；其右側的婦人，戴有金冠，大約是如王妃身分的婦人；其左側的婦人，似爲侍女，高舉左手而指王妃的頭。王妃後方則有織機。由此圖可看出必定是自蠶至繭、自繭而織絹的關係。斯坦因並得到一個于闐國傳入蠶種的傳說（註四）；此傳說

已見於玄奘的西域記，亦記於唐書，更記在西藏文學中（註五）。據說：『從前于闐國，不知道蠶桑術，想到東國（指中國一地方）訪求蠶桑種；可是東國王不許。於是于闐國王用苦肉計，向東國王女兒求婚，談妥後，就去迎接王女，並派使告訴王女，說是于闐國中沒有桑蠶（謂食桑之蠶），不能做



蠶 二 國

開始有蠶絲了……』那末，上面的畫意，是描寫這傳說的事實無疑。因為在別地方既無此類描寫衣送上。王女知道帶出桑蠶是犯國禁的，乃私將桑蠶種藏在帽中，帶到于闐國裏來，於是于闐國中

一定形式的繪畫；此地流行的傳說，當然也是被描寫着的。惟可注意者，是依傳說王妃是東國，即西藏文學中所見的中國（當指一地方）的王女；而圖中所描寫的王妃及侍女的容貌服飾，決非中國人也！關於此點，或者上畫竟與傳說無關。當是就其地婦人容貌服飾而畫的。

現在此地婦人的容貌，直至最近，是在波斯美術中屬於「伊蘭」人型，誰都承認的。畫中另有坐在王妃後的人，想是國王；其人更像「伊蘭」人。所以這畫實在是決定于闡住民人種的好材料之一，加以前述的言語及頭蓋的調查，結果甚為一致；其結論當然也不至有誤了。

還有一個同樣的材料，就是向來屢行介紹的壁畫，如第一圖版（註六）所揭載的。原畫係在吐魯番附近的拜察克利克「Bäsäklük」廢寺中獲得；現藏德國柏林土俗學博物館中。畫中畫一佛陀，行祈願禮，想係唐時所製成。據其發掘（註七）者魯科克（Le Coq）氏的說明，畫右側上部對立二僧，右側的為普通東方亞細亞型，左側的年紀較長，著黃與鳶色（紅紫色）縫合的衣服，頭和東亞型全異，髮則赤色，鬚則密生，亦作赤色；鼻直而突出，眼青色，皮膚現赤鳶色；故就其臉部的特徵而言，一望而知是歐羅巴型的（註八）。此外於畫之外，亦屢屢發現此同種的人物，大約即是用「吐火

「羅語」的吐火羅人種；更依各種重要的條件考察之，證明上說可不至於錯誤很大；如德國語言學者菲士脫（Fests）等，（註九）亦同此見解。要之，由此可知所謂「吐火羅」人系不獨依其言語，即依其容貌上而觀，亦可認為雅利安人的一種。

然而此人種何時方據居此地？實難於明白判定。因為此地有記錄的時代，即中國漢代以後，直至唐代之間；西域住民有否大變動，也很難考察；遑論其他呢？自唐代末紀，突厥族方定住此間，其原住者「伊蘭」系人民或被逐退，或為雜婚，致陡失其勢力，我人較易知曉。惟此時以前，據記錄而觀，並無類似的現象。這大約必係因伊蘭系人種分佈在此地，最遲至漢代，而繼續到唐代，恐是事實。

那末，此地自漢代以後，即不單為伊蘭系人種所據居，當無疑義了。現在甘肅地方，在漢初時還是漢人化外之地，其敦煌附近地方，現在一般學者，或認為是月氏種族的一種雅利安人種所居住；故可視為在此地的先紀錄時代，已有雅利安人為先鋒住入東方，而遠至甘肅省。惟其後此種族即為突厥族、或蒙古族的匈奴種族逐退，而逃往西方。漢武帝時代，漢人勢力漸及於西，公元前二世紀終期，即以向來化外之地的甘肅地方置為四郡而管轄之；其中最西方之郡，就是敦煌郡。以後更在

敦煌以西的西域諸地方內置以屯田兵，便利其使者往來的安全。至公元前一世紀半頃時，因政治力的經營，漢遂置「西域都護」之官，駐在龜茲，即今庫車附近地方，以統治全部。漢代以後中國各朝代，亦常從事經營西域。故漢人常出入西域而居住那裏。其後又因交通關係，除伊蘭人種及漢人種外，有南隣的西域人種，北隣的突厥人種相繼入住。

西域既混居如此複雜人種，實有一點不能不注意者，即於質及量方面，其佔主要位置者仍爲前述的雅利安人種——尤其是伊蘭系人種。因爲北方及西藏的遊牧種族入住，全以武力掠奪其土人的財物爲主要的；而漢人則大概皆置田地衛戍兵隊，以經營此地生業爲宗旨，（除極少數例外者。）況且這種兵隊都是由冒險青年及死罪犯人欲立功異域者所組成，所以只是一意經略邊地的屯戍罷了。而只有此地的伊蘭系統的人種，卻在這些雜居人種中，不同的獨自經營其城郭生活，開展農工商的產業，而成爲有意義的文化生活，自漢初直至唐代。所以這是不能不注意的一點理由。

（註一）魏書西域傳于闐國條云：「自高昌以西，諸國人等，深目高鼻，唯此一國，貌不甚胡，頗類華夏。」

- (註一) 見 Le Corg: Die vierte deutscheTurfan-Expedition. Turán, 1918, 1—2 Szám.
- (註二) 見 Joyce: On the Physical Anthropology of the Oases of Khotan. J. of the Anthropol Institute, 1903, P. P. 304—324, & Stein: Ancient Khotan. P. P. 144 Sgg.
- (註三) 見 Ancient Khotan. P. 250.
- (註四) 見 Rockhill: The Life of the Buddha, P. 238.
- (註五) 此種譯 Le Corg: Chotscho Tafle 21 底譯。
- (註六) 同上。
- (註七) 見 Auf hellas Spuren. S. 74.
- (註八) 見 Feist: Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. S. 498.
- (註九) Feist: Der gegenwärtige Stand des Tocharerproblems. Ostasiatische Zeitschrift. 19191 & 20.

四 西域的宗教

如前所述，西域地方是東西文化互相傳播的陸上唯一交通地，而伊蘭系人種亦自古就在那裏經營城郭生活；那末他們的文化是如何狀況呢？亦如前述的，自前世紀末頃以來，經過東西各國學術探檢發掘的結果，已稍有窺知，茲逐條分述如下：

先言佛教：中國三國魏時，有朱士行其人者，爲求大乘經典去西方，至于闐國而達其目的；又東晉初，五胡種族建國江北各地時，中國佛教界的大人物羅什三藏亦招聘自龜茲國者；羅什之母卽爲龜茲王室，故羅什修佛學於其母國及印度，名聲嘖嘖。淝水戰而一敗塗地的前秦苻堅，於其未敗前曾遣呂光將軍征伐西域，而在龜茲國獲得羅什；蓋苻堅討伐西域之企圖，卽欲獲得羅什也。（註一）是以西域之有佛教，早載於中國古書，惟西域諸國究行何種經典？用何種言語文字以行佛典？此種記錄，殊不端詳，據近時探檢發掘的結果，除梵語所著的佛典以外，並於于闐、龜茲、焉耆等處發見其各地方言語翻譯的經典，更發見多數以「索格底」語及「突厥」語譯出的經典。直至今日，西域佛教經典決非儘爲梵語之原典，而各自誦讀其地方語翻譯經典，殆已證實上說無疑。就所獲經文及自古記錄而觀，知行於西域的佛教性質，大體於龜茲及焉耆一帶北道地方爲「小乘」教

的勢力，而以于闐地方爲中心的南道諸國，則流行「大乘」教。

惟最重要者爲佛教於何時流行西域地方？此問題雖經東西各學者發表意見，然終無結果，蓋現存史料，殊不足以說明此問題也。茲謹就記者自「文化傳播」原則上觀之，大約係在佛教傳入中國以前，殆無疑義。以下所述，除特種情形外，即以東西文化互相傳播的一點爲限。

佛教何時傳入中國？諸說紛紛，學術上最貴重者，爲所謂「魏略」的紀錄，據此記錄知在前漢末期哀帝元壽元年（公元前二年）與一般傳說爲後漢明帝時代稍有差異，惟後者實係充滿矛盾的虛構，殊不足信；雖前者亦不能絕對置信，但比後者終較有根據也。是則西域之佛教的傳播，必前於公元前二年；蓋其地爲中國與西方各國交通必經之地，且由富於宗教信仰的「伊蘭」系人種據居，佛教至此當先爲樹立，而後方始傳播東方，波及中國，自可置信。

印度佛僧直接至中國傳教，而從事傳播經文及翻譯經文者，據記錄爲比較後代的事，漢史所謂大月氏，即今阿富汗至北方印度地帶，安息即今波斯，康國即索格底亦即今撒馬爾罕；凡此各地，皆爲今日之西域地方也。故西域各國既較中國先行佛教，並翻譯其經文，則中國初期的佛教，當亦

是西域諸國盛行佛教的餘波，其影響自屬非淺。中國所譯的佛教經文，其中言語，並不出於印度的佛語，而用西域諸國的语言；例如「沙門」、「外道」、「出家」等，皆爲此類（註二）。

更如他例，佛教中有名的「十二因緣」說，此十二因緣說的名目中，梵語和漢譯語之間的意思並不吻合，但在新發見的突厥語的經文中，其十二因緣的名目，與漢語竟完全一致（註三）。表面解釋此現象，必以爲漢文佛典係突厥語重譯者，然實際則不然；因爲此突厥佛典，係以行於焉耆地方的言語即普通稱爲吐火羅語書寫的；所以最適合的解釋：漢文經典或突厥經典，都從吐火羅語經文譯出的，這也便是漢譯及突厥譯的經文中的十二因緣名目，與梵語不一致的原因；蓋一再轉譯；其中意義，當然稍有變化的。

各方面考察的結果，已使我們知道西域佛教並非純粹的印度佛教，須加上其變化。西域佛教傳入中國，轉及日本，亦不能祇就普通印度佛教同觀；我們更應自學問的立場上，來明白其性質，殊爲重要；今後研究，當不出此限。

中國唐代自西方傳入的宗教，共有三種：其一自波斯傳入的拜火教；即中國所稱爲祆教；其二

亦自波斯傳入，（約公元三世紀時）為摩尼教；其三則為基督教之一派聶斯託略教，即唐之景教。祇教之傳入，實早於唐代，約在南北朝時，而在社會上有部分的勢力時，卻直至唐代。此外回教恐亦有一部分人奉行了，但無確實證據。至於此三教究於何時傳入中國，尚不可知；但和佛教同樣，即未傳入中國以前，西域已有此三教了。而基督教，亦早於傳入中國時期已在西域流傳，現雖無確證資據，但如其他宗教同樣，由西方傳入東方，在原則上當然可以相信。若云一旦傳入中國再回轉傳至西域，則在時間上要發生前後問題，所以決無這種理由的。

但是三教在西域雖早於中國傳入，而其經文及教義如何，殆全無法以知。我們亦知摩尼教及聶斯託略教已有漢譯經文，但苦一頁無存。幸近時探檢，在敦煌附

序聽迷詩經卷

爾時你師訶說天尊序法去異見多少
誰能說經義難息事誰能說天尊在後
顯何在得公在靈其何諸佛友非之平亭
天何羅漢誰見天尊在於眾生無人得見天
尊何人有成得見天尊為此天尊願容似
風何人能得見風天尊不盈少時巡歷世間若
編為此人人若帶天尊氣始得存活然始

近千佛洞之中，發見很多宋初手抄本文書，其中散有漢譯摩尼教及聶斯託略教即景教的經文數種，（註四）如第三圖即爲漢譯景教經典的一種；又在高昌附近諸宗寺院廢墟中，發見多數中世波斯語、索格底語、突厥語書寫的兩教經文斷簡，（註五）可參照第二圖版。

由此種資料，得知其行於東方的教義大體情形，實是重大事情。摩尼教乃澈底發揮二元教性質者，其教義既承認波斯國教的拜火教，同時亦濃厚的取入佛教及基督教教義，成爲一種混合教。至於基督教雖然誦讀起來，聖書的內容，無甚變化，而於教理論上，則顯然異其色彩，要之，基督教爲適應唐代的國情社會，取調和態度，與基督教本來教義相悖，殊爲明顯也。（註六）出乎意外的是拜火教，即祆教之經文，今日尙無發見，想來不遠必有光明材料出現。

第三圖版，（註七）是德國探檢隊在高昌附近所發掘者，爲基督教寺院廢墟之壁畫，亦爲今日所知其地唯一的基督教美術。壁畫頗爲粗劣，約係唐時所描寫；與以下所述的佛畫，全異其趣；但其落筆不拘型式，在寫實的一點上，殊有興味。此壁畫的發見者爲魯科克氏（註八），據氏稱：左端所立人物，身甚長，着綠袍垂至足，上披闊褶的紅褂，左手持一正在升煙的黃香爐，右手則捧一盛聖水的

黑鉢。其他三人皆手持有葉的樹枝。其服裝，在右端的婦人，內着綠色短衫，袴長隱足，外加鳶色的上衣。其中爲二男人，服裝的奇異，爲其他繪畫所未見。左方者着鳶色長衣，右方者着灰青色長衣，二人俱不見有帶，各披無襟長袖的外氅，下達至膝；左側者灰青色，右側者鳶色，兩人共將外氅的紅裏，翻折出來，拆成大三角形，貼附胸前，左側男人頭部裹鳶色之布，右側男人頭部着黑色帽，其足共穿鳶色之靴。上方又有馬之前脚及騎者在鐙上之左足。照此圖觀之，上方騎者情形，不得而知；下方四人，左端者爲基督教師，其餘者爲此地方的信徒，當爲可信；此圖或係行洗禮之光景也。

佛教徒及摩尼教徒之服裝，所知材料，尙不爲少；而關於基督敎者，今日除此壁畫外，尙無其他材料。

(註一) 見晉書九十五卷，鳩摩羅什傳。

(註二) 見 Lévi: Le "Tokharien B", langue de Kouchna. J. A. 1913.

(註三) 見 Miller, F. W. K: *Digurica*, II.

(註四) 見羽田，景教經典志玄安經，(東洋學報第十八卷第一號所載)。關於第三圖，見羽田，景教經典序聽迷詩所經，

(內藤遠曆紀念集所載)及新出波斯教殘經(東洋學報二卷第二號)又見 Chavannes et Pelliot. Un traité Manichéen retrouvé en Chine. J. A. 1912—1913. 及 Waldschmidt und Lentz: Die Stellung Jesu im Manichäismus. 等

(註五) 見 Müller. F. W. K.: Handschriften Reste in Estrangeloschrift aus Turfan. I, II.

Müller. F. W. K.: Soghdische Texte. Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotscho I, II, III. 又圖版第二爲魯科克在古高昌摩尼寺廢墟所獲畏吾兒語之摩尼教典其美麗彩色係屬於摩尼教的。見該氏 Chotscho 所載。

(註六) 見羽田關於景教經典志玄安樂經(東洋學報十八卷一號)

(註七) 此畫據 Le Coq: Chotscho, Tafel 7.

(註八) 同上說明。

五 佛教美術(一)

過去西域文明中，近來爲日本最感興趣者，實爲其美術，尤其是佛教美術，故較詳細的述出之。西域之於繪畫，實爲最普通的事，舉凡木版、牆壁、天花板、紙、絹、綿、麻布等，皆有繪畫，故其種類亦頗爲繁雜。繪於木板或壁上之畫，主爲水粉畫（tempera），大多屬於西方系統；繪於紙或布上者，大多屬於東方系統。今爲說明便利起見，略舉二三要例而述之。

斯坦因氏於其第二次探檢時，在羅布泊（*Loop Nor*）之南，彌蘭（*Milan*）地方（卽氏視爲漢代故國鄯善之都城地方）附近佛寺廢墟中，發見一供圓塔內部裝飾用的板壁，此板壁上描一有翼的天使（見第四圖版(1)），一見之卽知與佛寺裝飾用者不適合；若謂以基督教的美術構畫取入佛教美術中，則尙可疑也。是以解此疑問，先注意者，卽向來佛教美術中，是否有此同一類似的構圖而考察之。

惟討論此問題之先，所必知此板壁壁畫爲何種畫法？其天使之畫則有如何的特徵？據斯坦因氏稱（註一）此壁畫乃係屬於前所謂「水粉畫」者；其手法在黃土的地基之上，塗上勻而薄的石灰——趁灰泥尙在濕潤時，把氧化鐵所成青白而帶淺紅的顏料，作爲底色，再描各種顏色於其上。

此所用的顏料，是否有膠，分析結果，尙難確定，但多數認爲是用膠者。以此種方法畫壁畫者，在西域地方流行直到唐代。至於天使的特徵，爲有大而全張生氣勃勃之目，有小而作浪形之唇以表情，有灣曲之鼻，有美的曲線之短翼。其技術上特別可注意之點，卽爲明暗法附有陰影者，此在西方古代繪畫中，殊爲普遍，而印度及遠東古畫中，所不能見者也。

據其特徵考之，此畫當然出於西方，實爲今日僅有的希臘繪畫殆無疑義，但若果爲西方起原的繪畫，何以作爲西域羅布泊南方佛寺裝飾？這是什麼理由？斯坦因氏研究的結果，尙可信任，發表如下：(註二) 斯氏在同地方其他寺院廢墟中，更得一板壁，黑色，描有波形花紋，當其半圓部分，亦有同樣的天使，係一少女及一青年；其少女爲彈琵琶半身像（見第四圖版(2)）此例證，與前畫殆如一轍，卽所謂乾陀羅（Gandhara）彫刻，專用以裝飾塔基者；此種源流，當然爲乾陀羅美術東漸，頗明顯也。如是，佛寺建築的裝飾，採用西方基督教的美術，自有理由。

說到乾陀羅美術，要回溯公元前四世紀半頃，亞力山大王的征伐東方；其軍隊侵入今日俄領中央亞細亞而至印度內地，後建築希臘人的王國，盛行所謂『希臘的文明』於其間。卽今阿富汗

及印度境間之白沙瓦 (Peshawar) 爲中心的乾陀羅地方；於是漸次印度佛教美術與希臘美術互相接觸，兩者融合而爲一，成爲新規範；此混合的美術，即稱之爲乾陀羅美術，別稱爲希臘佛教美術。雖然也有人承認印度佛教美術混入於乾陀羅美術之中，要之，亦不過程度上的關係，如謂純粹不相混入，當然是不可能的事。

此處所述，單以關於彌蘭地方佛塔板壁上繪畫而考察之，蓋在他處所發見多數佛畫，其容貌情態構畫諸點，要皆相同故也。（關於此點，後當有所述。）

惟現有一困難問題，即此地方各佛畫中，其系統屬於乾陀羅美術者爲數雖多，惟僅爲比較的，尙難有定論也。因直至最近，就所知乾陀羅佛教美術中，雖一幅之繪畫，亦無遺存。故此所述西域佛畫出於乾陀羅系統，其比較的對象，自不外求諸於乾陀羅彫刻。則其方法，雖亦合理，然不能充分認知其性質，當無疑義；況且既不能直接與乾陀羅繪畫比較，遽論其系統，關於論證方面當亦較弱矣！如是讀者或將以爲乾陀羅地方的繪畫並不發達，獨有彫刻；須知此異常現象當然沒有的，即徵諸旅行那邊的人，如玄奘的記錄中，決無此事。要之其地因氣候風土關係，致將繪畫自然滅亡，或因自

行回教以來，屢次破壞，不求保存及修補；自能解得其原因。近來法國學者熱心探檢向來不知的乾陀羅繪畫，已經發見了，這實不能不說是學界的一大福音。

橫切阿富汗之興都庫什 (Hindu Kush) 山地，有一自古聞名的巴米羊 (Bamiyan) 谷，長不足四里（當為日本里，下同），闊半里乃至不足一里，一方為白沙瓦，他方為巴而黑 (Balk)，即昔

日乾陀羅與巴克特里亞（大

夏） (Bactria) 間唯一的商

隊經行之路也，故為一重要之處。此谷半途處，有一坐北的山，礫岩壁立，故前人利用以開鑿多數佛洞，安置多數佛像，其中最偉大的佛像，為高五十三公尺（參見第四圖，）及高三十



第 四 圖

五公尺的二立像。此佛像於玄奘之旅行記（即大唐西域記）梵衍那（即巴米羊）條，曾述云：

「王城東北山，所有立佛石像，高百四五十尺，金色晃耀，寶飾煥爛。東有伽藍，此國先王之所建也。伽藍東有鑰石釋迦佛立像，高百餘尺，分身別鑄，總合成立。」

前者即指五十三公尺高之石像，後者即指三十五公尺高之石像，惟後者玄奘稱爲鑰石佛像，身體各部分別鑄成而接合一語，或因見此石佛着色，誤認爲鑄成也。

此等佛像，俱立於掘岩所成之凹龕中，其龕中有種種繪畫的裝飾。關於此種繪畫，以前即有報告現存者，但因位於高龕之上部，不能詳細的認知。自一九二二年以來，法國之佛歇（Foucher）氏爲探檢隊長，派遣探檢隊至阿富汗從事考古學的調查；其結果得知巴米羊佛教遺蹟，頗爲詳細，即前所述的繪畫，亦於千古祕密之境地，重行出現人間。惟其詳細報告尙未出版，想不久即有公布的一天。

第五圖版，（註三）即爲置五十三公尺高的巨石像之龕右側上方圓形中一組壁畫之一模寫。此地東隣乾陀羅地方直至巴克特里亞，更爲西域至中國之要道；故自印度及乾陀羅地方，於佛教

東漸之際，多數傳法僧經過此地，故可稱乾陀羅佛教美術之本地。則今日巴米羊佛蹟遺存之繪畫，認爲是向來片影無存的乾陀羅繪畫，當爲可能。

此畫構圖，與前記之佛像同一姿勢，共有三人，作翔飛天空式，此畫卽爲其一部分；乾陀羅浮彫及龜茲附近刻卽耳（Kish）佛洞壁畫等，皆是這種描法。原畫稍有損傷，故此描寫是否可靠，亦稍成問題；但就其他損傷之畫的照片而比較考察之，其意態傳神，似頗不誤。

關於此畫時代，尙難決定；惟開鑿此佛像的佛龕，在一羣佛洞中已知爲比較的近代，是則此畫不屬於乾陀羅繪畫古代中者，殆無疑義。如與前述彌蘭廢寺板壁上描寫之天使圖而比較之，關於面部之處，其大目長眉之描寫，互有類似，手足之容，巾帔之飄揚，腹部之線紋等，則與刻卽耳佛洞壁畫，更爲相通。第六圖版（註四）爲巴米羊佛洞中最大佛像龕中所畫的壁畫，其描寫足部雖較幼稚，但其上半身，尤其是顏面及頭部的描寫，那種幽玄的表情，殆與所有西域發見的佛畫中相同，例如格隆威得（Grünwedel）氏之古代的庫車（Alt-Kutscha）魯科克氏之火州（Chotscho）以及羽田亨繙印之西域考古圖譜，皆令人一望而首肯，以爲相似也。據聞其後自巴米羊齋送巴黎之壁

畫實物，與西域出土者類似的，很是不少。想來此種壁畫，不久當漸次公開於世上。

西域發見佛畫中，有屬於乾陀羅繪畫系統者，既如前述。其後東行，成中國初期佛教繪畫，更東行而及日本，所謂法隆寺之壁畫，恐即係屬於此者。但西域繪畫既不能謂全屬此種類，依時代變遷，遂分成別類，實為明顯。故應先考察此時代起的如何變遷區別。

德國格隆威得氏（註五）就西域佛洞發見之繪畫樣式，大體區別為三種。第一，與乾陀羅彫刻有直接關係的，此即屬於乾陀羅種類中。第二，顯明的自第一種發展而來的，其中更區別為A、B兩種：A較近第一種，B則加上各種色彩，特殊為鮮青色；即與A同式畫一供養者之像時，其衣類（尤其是女衣類）有顯著的差異。第三，佛洞及佛畫之作者全不同前二種的，係屬於另一種族，用新裝飾法，其宗教上亦與前二者相異，主題為『佛陀』，間現有『菩薩』、『觀音』、『文殊』等；與『佛壇』相異，前者且係用此地流行之婆羅門（Brahmi）的文字為各種銘題；而後者則用漢字。且在樣式上，因第二種之遺存物，可揭各種實例，是以主張此種區別實為可能。

魯科克（註六）氏則又區別為五種，惟與格氏的區別並無重大的差別。即第一為乾陀羅式，最

易認知與其式彫刻要素相同者，更有波斯、印度風的混合蹤跡可以看出。第二爲西域地方發達者的樣式，其中所存的變化，可歸入此時代相異風俗的變遷等。第三爲古突厥式，全爲混合性質，既潛有第一第二樣式，且加入中國式的要素；尤其是壁畫及天花板畫的方面，更有中國式的花樣。此式畫供養者的姿勢，與前二者相較，有顯着差異的服裝，銘題則用漢字，不用此地通行的婆羅門字。第四爲新突厥式，本來爲回鶻式，多數存在吐魯番附近，爲前各式褪色的合成式。第五則爲喇嘛式，卽係借西藏式的。

格隆威得氏之區別中，除去魯科克氏所謂第四第五種，兩說殆成一致。故其樣式上的變遷，無有異論。但如何時代行如何樣式？此問題尙無精細考察，資以發表；而魯科克氏所謂第一樣式，卽乾陀羅式有乾陀羅彫刻最近的要素者，約可認爲屬於第五、六世紀時代，若更以前時代，則僅含有乾陀羅要素，當然不能精密考察而知矣！前述彌蘭佛塔板壁天使及其他之畫，斯坦因氏就與之同埋各物及其他事情而考之，斷爲三、四世紀時代所描寫者。故二氏所考，大概一致。格隆威得及魯科克兩氏之所謂第三種時代，大體約當唐代；亦有不甚明白者，要之自三世紀至四世紀之初，此繪畫之

形式，殆與全部乾陀羅彫刻相一致而行者也。自五世紀至六世紀，其繪畫的要素，則多屬於地方的發達者也。繼之始為唐代，則多蒙中國的影響。為易於記念起見，諸氏皆以乾陀羅彫刻為標準，如前所述已知之繪畫及最近發見者是也。至於今日，必先以巴米羊繪畫為比較的標準。惟今後應發表之該處繪畫，不過為比較的後代者，故就於以前之時代，仍須重視其彫刻以為順序也。

(註一) 見 *Serindia I*, P. 499.

(註二) 見 *Serindia I*, P. 526 Sqg.

(註三) 據 A. Godard, Y. Godard, J. Hackin. *Les antiquités bouddhiques de Bamiyan*, Pl. XVII.

(註四) 據 *Ibid*, Pl. XXV.

(註五) 見 *Altbdhdische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*. S. 5-6.

(註六) 見 *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, III, S. 22-23.

六 佛教美術 (二)

茲再就屬於佛教美術的彫刻而考之。西域發見的彫刻，不問其材料爲何種，數量上皆甚少；尤其是石彫，祇不過偶有存在，形體也非常小。木彫則除建築裝飾品外，其彫像比較石彫略多；但爲數亦至有限。這最大的原因，當然此地可供彫刻用的木石及金屬等產出太少；直至現在，還是如此形



圖 五 第

態。惟各種彫刻遺存雖然甚少，若就其系統考察，則具有乾陀羅彫刻風趣的彫刻爲數最多，故此地彫刻源出於乾陀羅式，殆無疑義。第五圖（註一）爲魯科克氏在庫車附近坤·阿列克（*Qum-Arig*）廢寺中所得之木彫觀世音菩薩（？）殘缺之立像，自其全體容姿、衣紋、裝飾的刻風上觀之，可明

顯的認知爲乾陀羅彫刻樣式。第六圖（註

三）爲日本橘氏在和闐所得的銅佛頭，此係屬於乾陀羅式佛像，更無疑義。

因西域發見的佛教彫像爲數太少，故古代時此種彫像是否盛行，就難於認明。所以屬於此部類的美術，這地方上是否發達

的？終於成爲疑問了！如前所述，因材料關係，致木、石、金屬等的彫刻難於發達；那末在這種情況之下，究竟用何種事物來替代流行呢？因今日在其地多數量的發見，知是泥像。此種泥像或用石灰，或用泥土作成，凡要用木、石、金屬等彫刻爲裝飾或造像的，皆代以泥像，是以泥像在西域美術史上實有最重要的位置。今先就此種泥像造法概略述之：

因所有的泥像俱不相同，故用作泥像之型，爲數甚多，當無疑義。第七圖（註三）係魯科克氏在效爾楚克（Schortschuk，喀喇沙爾之西南）發見之石灰模型泥像面部的作法，可由此型證明



第六圖

出來，此型除魯科克氏發見者外，其他發見亦屬不少。大多數泥像及裝飾品多在佛龕內部或牆面，屬於浮彫者較多，全身的泥像，今日所獲，尙是少數。又據發見各型而觀，多數爲半浮彫刻式，全身者則先分爲前後兩半身，再合爲一體而作成。製作此等各型泥像的材料，已如前記，有時用石灰，有時單用泥土。其下底部全作白色，其上部則用各種彩色及金箔；檢查各型泥像，都是如此。故與乾陀羅彫刻，在石像底部塗金，在上部則塗各種彩色的一點，完全相同。

至於裝作巨大泥像時，則以石粗製爲其像中心部，以後分別另作各部附合於石上，庫車附近坤都拉（*Qumtura*）河岸所立的二巨像，即屬此種型的泥像。其所作的方法，與前述巴米羊佛洞之乾陀羅式巨像的手法完全同樣。第八圖（註四）即係此種型泥像的石心部。造像法係先於石之頂



圖 七 第

部鑿成深凹狀，插入木釘，然後混合石灰及泥土以固着之，乃製頭加於木釘之上。其材料若不用石灰而僅用泥土時，則混以穀草碎末或其他植物之纖維及毛類等，俾不至於鬆脆。泥像身體及各部分，當其用材料與模型製出之時，其方法極為簡單，就今日此種破壞的泥像觀之，或以無數木釘連成，或以穀草及木片作心，再以細繩縛結之。直至全部分總合為一時，始塗以細泥，施以細工；作成細巧各部，然後敷色彩於其上。



圖 八 第

此處所述者，為作成美術根底之泥像的「型」。故甚可注意，蓋其原因能表現出一重要的現象也。即所謂泥像美術，較繪畫美術保存其古代樣式更歷長久時間，同一時代同一地方的繪畫與泥像比較觀之，繪畫樣式雖已有變遷，而泥像則依然為舊樣式，兩者情勢並不相合。魯科克氏（註五）在吐魯番（Turfan）發掘品中，某一地方所出的泥像，尚有希臘的樣式之佛像；而該地方所

出的繪畫，已變爲東方亞洲風趣了！此卽係泥像使用「型」的原因而成此現象者。蓋以同一之型，長時間造同一之像，若遇其型破壞時，則新製型，其間所加入的新工夫，自然比較繪畫爲少。

由上所述，此地泥像美術代彫刻美術而興，而泥像大概皆以「型」造成，此「型」在性質上當然比較的長時代遺傳上古的樣式。此地彫刻，依現存的少數考察之認爲多數係屬於乾陀羅式者，故泥像形式，同樣的亦出自乾陀羅形式的源流，想來必無異義。實際上，現在就兩者比較而觀，其間存有顯著的類似之點。魯科克氏因此事在其著 *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien* 一書第一卷開頭十七頁，曾用意周到的發表乾陀羅彫刻，並引載中央亞細亞出土的多數泥像，以供便於對比的考察，故此處似無逐一論證的必要了。惟可注意者，泥像彫刻材料的關係，始在此地發達，究有幾種呢？現在已在乾陀羅及巴米羊地方發見這幾種類的了。卽本來以石、木、金屬充彫刻者，此地方皆因材料的關係上，而用泥像代替；故爲求泥像系統，而試與乾陀羅美術比較時，必仍是要考求此二種類的彫刻的。

第七圖版（註六）爲魯科克氏在哈喇沙爾稍西南處，稱爲效爾楚克的佛洞中所獲得的「天

部泥像，「係在石壁內佛龕之中；高大約日本一尺七寸餘，全體着色，優美嚴肅兼備；尤稱傑作。與此略同樣的泥像，在同地方亦有發見；並且不獨在此處，在他處也有發見；想來這類形式，必爲此地方所尊貴流行的。至於在時代上，編者以爲約當八世紀時所作，但苦無他種確實的旁證，所以直至今日，尙難以明白。此泥像若與乾陀羅彫刻樣式比較之，當然和古時代有多數相異之點，加入許多新裝飾的要素，並且不能一致，例如腕輪套在腕衣之上，眼斜而向上釣各點，以及其頭髮、冠、衣褶等等，及端麗嚴肅的顏面表情，或許令人不否認爲出自乾陀羅系統。其部分的相異則爲於本來形式上，加入本地的變化而發達者，故此像之製作，當可證明非爲溯古的。

前節言及西域佛教繪畫系統時，卽各時代畫風的變遷，除其變遷時代外，凡資以說明繪畫系統各點，皆可適用於西域泥像上。

關於西域古代佛教美術多屬於乾陀羅系統，以上已有說明。惟此美術是否爲西域本地人所作？抑或出自他地藝術家之手？實爲一可考察的問題。此問題若與日本初期佛教美術的見解比較考察之，殊不易解決；然亦未始不可作參考的資料也。卽先須注意者，此等繪畫中描寫的光景，就今

日遺存的畫中視之，可詳知描寫其相貌時之姿勢以及所用的畫具。

庫車附近有名的刻卽耳 (Kizil) 千佛洞中，格隆威得氏稱爲「畫家洞」的一洞窟壁畫，卽



第九圖

係畫家描寫壁畫光景的圖畫，（參照第九圖，左側爲原畫的照片，右側爲複寫者。）由此畫中的服裝，知畫像爲其他畫（註七）中常見的所謂吐火羅人，決非中國人，亦非突厥人。容貌亦類吐火羅人，然頭髮則有顯著差異，向後橫垂，周圍於首，恰如披假鬢者。其服裝形式則與別種壁畫中所見的騎士相同。腰前側懸短劍，似不合爲藝術家的服裝。（別洞中，亦有描寫畫家的壁畫，亦同樣的帶劍。）但右手則持一中國筆，左手持一小壺（當作盃），此壺當然爲盛繪具者。格隆威德氏就此畫各點觀察之結果（註八），決定爲千佛洞中描寫古代壁畫的人所描出。故此畫家想非本土人，乃來自他地者。格隆威得氏讀其銘文時（註九），記有一畫家之名，爲密特拉達忒（*IMtratasta*）；而此名當然是希臘名，或希臘化的波斯名，故可證明畫家爲西方人，殆無疑義。惟讀法是否正確，爲一疑問。據魯科克氏言（註十）讀法是否正確殊無關緊要，蓋卽令讀法有誤，則就其容貌及服裝上觀之，當爲吐火羅人；否則爲來此地的西方人，可以勿疑，故魯科克氏以爲（註十二），僅自此畫所表現的風格上觀之，亦可知爲吐火羅人。

格隆威得氏更得一刻卽耳千佛洞的地圖，中有用西藏語較細的關於此佛洞之記事。格隆威

得氏在其古代的庫車 (Alt-kutchka) 一書中，載有關於刻卽耳佛洞圖錄及解說之譯文。據此譯文，得知描寫此等佛洞之畫的人中，有敘利亞人、印度人及來自耶穌聖地諸人等。至於此地圖及記事之史料價值，記者業已明確的判定：格隆威得氏之信用，果無疑惑之處也。故此佛洞所描的古代繪畫，不依土着人之手，而實爲來自西方諸國人手所描寫；可資證明者甚多。及後經歷年月，住於此地之人，對此藝術漸有親密關係，各人模倣，先描其同樣式者，更進而加上地方的風趣；乃至今日，一般所知的此地方繪畫，仍傳有原樣式各點甚多。但其題銘用字，則有漢字、突厥字以及吐火羅語等；故又可證明此等筆者，實爲汲各方源流的中國人、突厥人及吐火羅人也。

以上所述的次第，亦可視爲此地泥像藝術上的見解。

佔佛教美術重要一部分的，爲佛教建築，茲簡單述說。西域的建築材料極爲貧乏，故斷無木、石之大建築。所謂佛教關係之建築，不外爲利用磚及泥之佛塔，尤其是所謂千佛洞。佛塔因其材料別異，故其形式上實非印度式者。至於佛洞則仍相當於他處之伽藍，是以極爲重要。此等地方如在平地上建立木石之堂宇，頗爲困難；故皆在山腹穿以穹窿，作柱、作堂宇，而建設安置佛壇之洞窟寺。此

種方法，即在印度及其附近地方，建築多數大伽藍，亦採用之。其洞窟之構造裝飾，實極輪奐之美，雖舊記上以及今日就狀態上觀之，亦能得知。是則其樣式係如何狀態？據伯希和 (Pelliot) 氏

(註十二) 關於刻卽耳千佛洞各種述說，中稱：『乾陀羅寺院中所有的廢滅之形，實在吾人眼前之庫車；故希臘佛教美術之昌明，可依西北印度佛教建築的遺物認出。』此可視為證據之一。至於刻卽耳佛洞天花板



構造如何？乾陀羅之龐得林脫罕寺院內之天花板，與此類似。第十圖卽示龐得林脫罕寺院中者，第

十一圖卽示刻卽耳佛洞中者。視此二圖，知其內爲正方形，次第增高，最高之一面，中央吊有長明燈。由內接正方形劃成各面三角形，其中飾以天人花鳥及雷紋等。工夫完全相同。

如此千佛洞全體可視

爲乾陀羅寺院建築系統，諒無錯謬。不獨刻卽耳佛洞如是，其他佛洞亦如此，此種建築依其性質支配，與繪畫及彫刻有異，卽其加入中國風之樣式甚少；據調查哈（亦

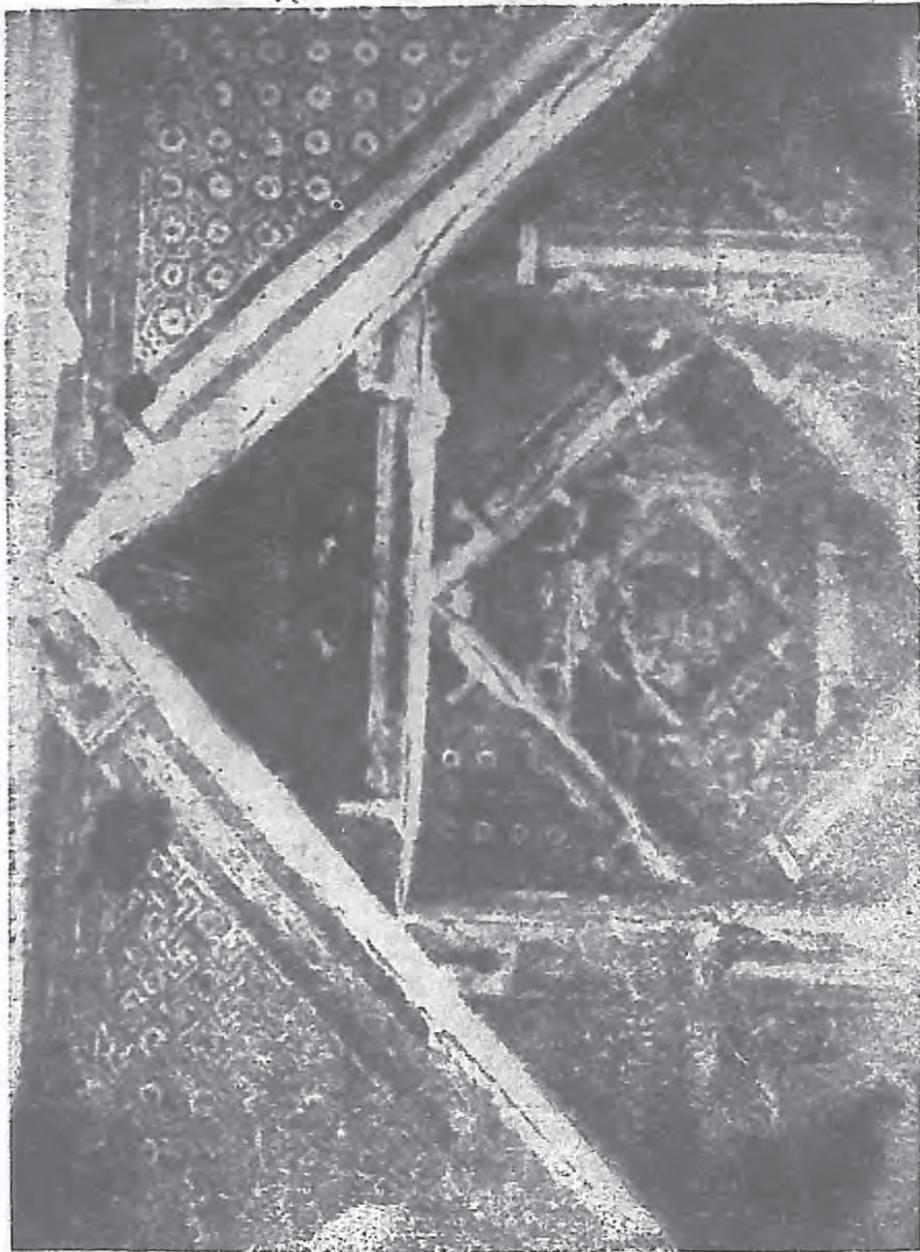


圖 一 十 第

作略）喇和卓佛寺遺蹟之魯科克氏稱（註十三）其建築乃爲印度風，亦可視爲波斯風；而無中國風；

即在久受中國人支配下之 cho'sho (火州即喀喇和卓亦即高昌) 亦無中國建築遺蹟可尋。

(註一) 據 Le Coq: Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, I. Tafel 44.

(註二) 據西域圖志影刻之部第一圖。

(註三) 見 Die buddhistische Spätantike in Mittelasien I, S. 12.

(註四) 見 Ibid.

(註五) 見 Ibid. S. 13.

(註六) 見 Ibid Tafel 30.

(註七) 見如 Ibid III Tafel I.

(註八) 見 Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, S. 153.

(註九) 見 Altkuche, S. 31.

(註十) 見 Die buddhistische Spätantike, III, S. 8. Note 2

(註十一) 見 Loc. Cit.

(註十二) 見 *L'art bouddhique du Turkestan Oriental. Part décoratif. Août 1910. P. 61*

(註十三) 見 *Auf hellas Spuren in Ostturkestan. S. 63.*

七 西域中的漢文明

葱嶺以東之西域地方，其有史以來人種及文明，與其西方各地有深切關係，記者已於以上各章簡略述之矣。卽此地古代文明，純爲西方文明——當然，其間也有各種的區別，——進出於東方。此種論調，人或非難記者輕視東方之漢文明，實則不然，記者正不怠的注意此現象也。如前所述，中國的西域經營，就令其無直接的目的，而防衛強武的北族之侵入，行必要的手段，亦歷朝的政策。况西域與中國本部地境連接，漢人種不絕來往於西域中，可不待記錄而知。加以近來探檢發掘事業進步，屬於漢文明的各種重要資料，已在西域各地獲得，其間有中國內地毫無留影的古代文明遺物，亦發見極多；不勝一一枚舉。這樣豐富的材料，已足證明爲漢文明盛行於西域的證據，還有前說的主張，不必說是有相當的理由了。茲論述此理由之前，將此種新發見的資料，擇極重要的記載

如下：

文字的書寫乃爲已開化之人類生活上不可缺少之物，而紙又爲書寫文字不可缺少之物，思及此時，世人對於發明紙之人，實不能不感表謝意。可受此項感謝的人就是蔡倫，蔡氏以樹皮、麻頭、破布、魚網之類搗之爲漿，而發明今日普通所謂之紙。後漢和帝元興元年，即公元一〇五年（註一）以前時，凡所謂紙者尙爲縑帛即稱爲細絹者，再稍前於此時代的，書籍文書以及日常書類，乃以木簡或竹簡作爲縑帛之類，用作書寫。但此種事實僅由後世記錄而得知，即晉武帝時自魏襄王墓，得獲以竹簡書寫之所謂竹書。又宋宣和時代，自山西得獲漢代木簡，此皆爲著聞的事件；惟其真實的材料不傳於現代，故證明無存。斯坦因氏於其第一次探檢時，在敦煌及于闐之間，尼雅（Niya）廢墟中，獲得多數書寫漢字的木簡；第二次探檢時，則在敦煌北方各烽台廢墟中，獲得約二千枚木簡；第三次亦蒐集數種。不僅斯坦因氏一人，其他由探檢諸家之手或由土人之手，而發掘蒐集藏在各國的爲數不少。此種木簡，屬於發明紙以後之時代的固亦有之，但是斯坦因在敦煌北方烽台所得的木簡，其中很有遠在以前時代的，有七百餘枚是公元前一世紀之初到公元後二世紀半葉的文

獻就中年代最古的是前漢武帝天漢三年（公元前九十八年）的木簡。第八圖版（註二）之（1），即爲此最古之木簡，就其文認之，劈頭記有天漢三年十月，第二行之末亦見有天漢三年之文字，所謂隤長趙除，恐爲一人名，其餘文字想爲出納粟米之公文。簡則以此地附近今尙繁茂之榆柳（Tamarix）枝削製而成；文字乃所謂漢隸體，但照今體視之，竟有下列數字可以念出，即：

天漢三年十月

隤長趙除居平望

□□□其十石五斗粟□□君以天漢三年

隤爲君已入大石四石一斗少大

天漢年號後，又有太始元年（公元前九十六年），太始三年（公元前九十四年），及纂漢之王莽年號，與後漢各年號，其木簡今皆存在。

此種木簡由內容而區別之，可分爲書籍及記錄二種。惟屬於書籍者甚少，大部分實爲有記錄文書性質之木簡。此固當時書籍流傳甚少爲理由，然漢人成屯荒野，讀書修養，似無必要。惟此僅存之書籍斷簡，亦可知其種類，計關於占卜者，關於藥方者，關於兵法者，關於算學與曆法者，以及關於

採集單語而屬於所謂小學者，凡此皆爲其日常實際生活所必要；至若倫理、道德、教訓以及詩歌文章之類，殆無有焉。茲欲明此類古書爲如何的體裁，揭錄其重要者二三種如下：

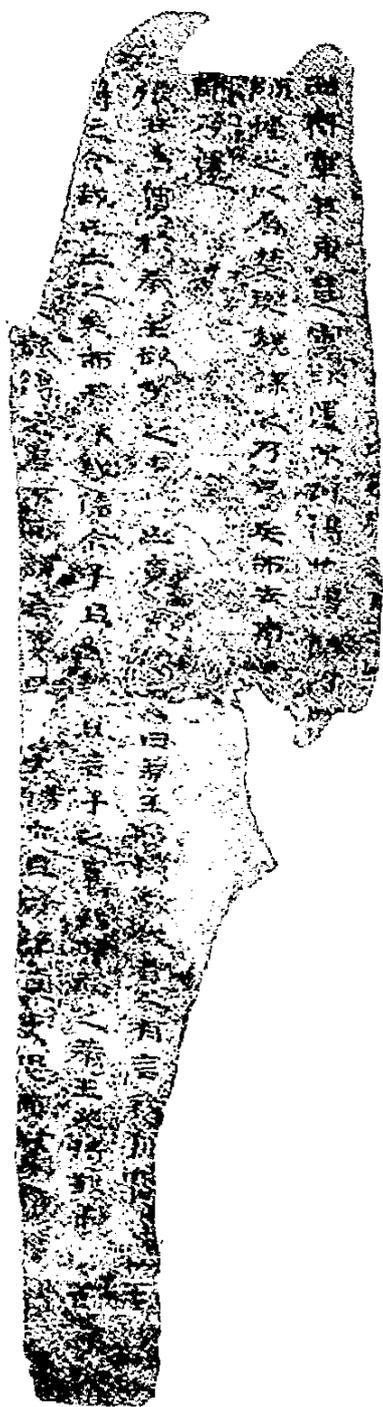
第八圖版（註三）之（2），係一竹簡，爲秦始皇宰相李斯等所作的「蒼頡篇」之一節，此書已不傳於今日，僅漢書藝文志小學類中有其名。今由此殘簡（除此竹簡外尙有三枚木簡）認出原書的真面目，不獨關於古逸書之復活有價值，即在小學類究研上，亦有甚重要意義也。

第九圖版（註四）之（1），亦屬於小學類者，爲後漢元帝時史游所編急就篇之殘簡。此木簡削成三角形，三面可書一章之全文。三角木簡之外，並發見六角及八角之木簡，此等木簡即稱爲觚者也；至今尙有「操觚」之成語，即指此木簡。三角爲觚之原形，又變爲六角八角之柱形。如圖所示之觚，有三面皆書急就篇者；又有三稜之觚，僅書其二面而空一面者，凡二枚。此類之觚，合其二枚之空白面即成四角形，可以四面轉讀。或橫觚而繫合之，則以空白面向外，使可捲。即單作記錄用的木簡亦往往如此。惟作書籍用之木簡其邊多削入而打眼者，想即爲以線穿數片木簡繫合一處之用耳。

所見曆書爲前漢宣帝元康三年（公元前六十三年），神爵三年（公元前五十九年），五鳳

元年（公元前五十七年），元帝永光五年（公元前三十九年），以及其他數種。第九圖版（註五）之(2)所揭者，即為神爵三年之年曆，各簡長約七寸六分，簡右邊緣二處亦削入如前狀；每日干支依月份而橫行列記，十二個月之同日干支，則直行列記於一簡。即一月七日（一云十日，凡可認為七為戊寅，此年為閏十二月，故在簡的裏面又記有十二月閏月之每日干支。

除木簡以外，有一前記之縑（即絹）書，附記於此。此帛係用以寫信者，相傳漢武帝在上林苑

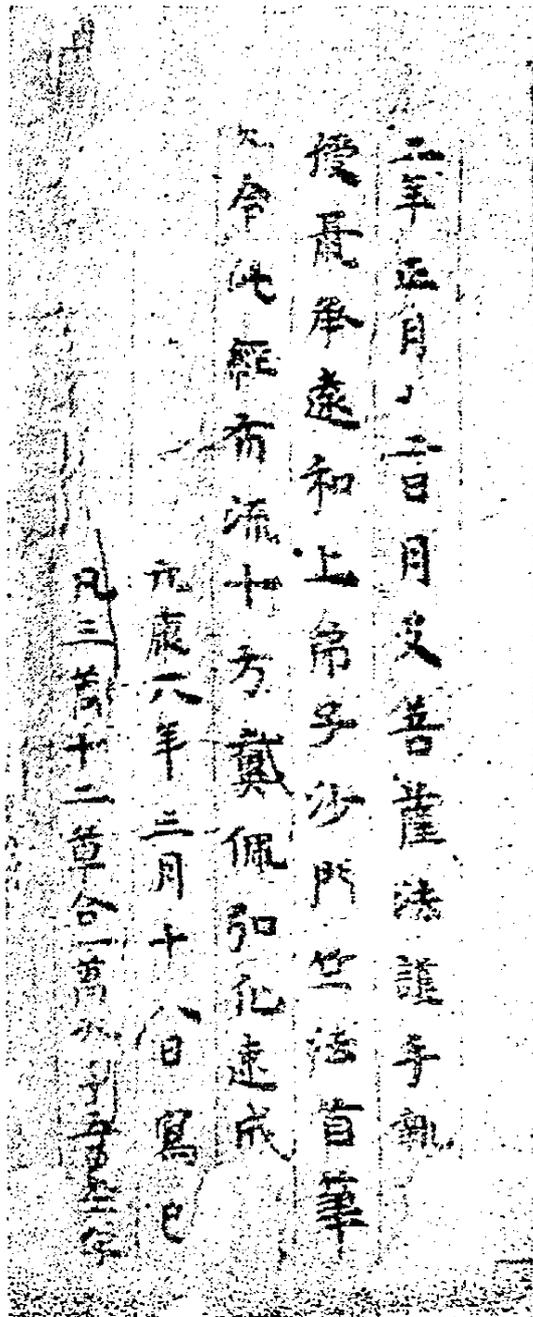


第二十圖

射雁，得雁足帛書，爲蘇武所寄信的故事，想即係依此而成之傳說；惟在用紙以前時代，此種資料，殊爲希少。第八圖版（註六）之③，仍爲斯坦因氏所得縑帛，乃與前記之木簡，同在敦煌北方發見者，實爲貴重之資料，內容爲，在成樂即今歸化城南方之地，有名政者，其同僚王子方爲敦煌魚澤侯守丞，赴任之際，當地有舊友名君明者，政作書介紹兼敘久闊云。魚澤侯係官名，大概在前漢時代，可由其漢隸書體看出。至於紙上的，爲後漢時代所寫的戰國策（註七）斷簡（參照第十二圖）乃在羅布泊北方，前涼時代稱爲海頭，西域長史駐在處所發見，其他記錄文書亦有之。

自晉至南

北朝時代的漢人文獻，所獲益多；且此等資料之發見地點，遍於西域南北。至

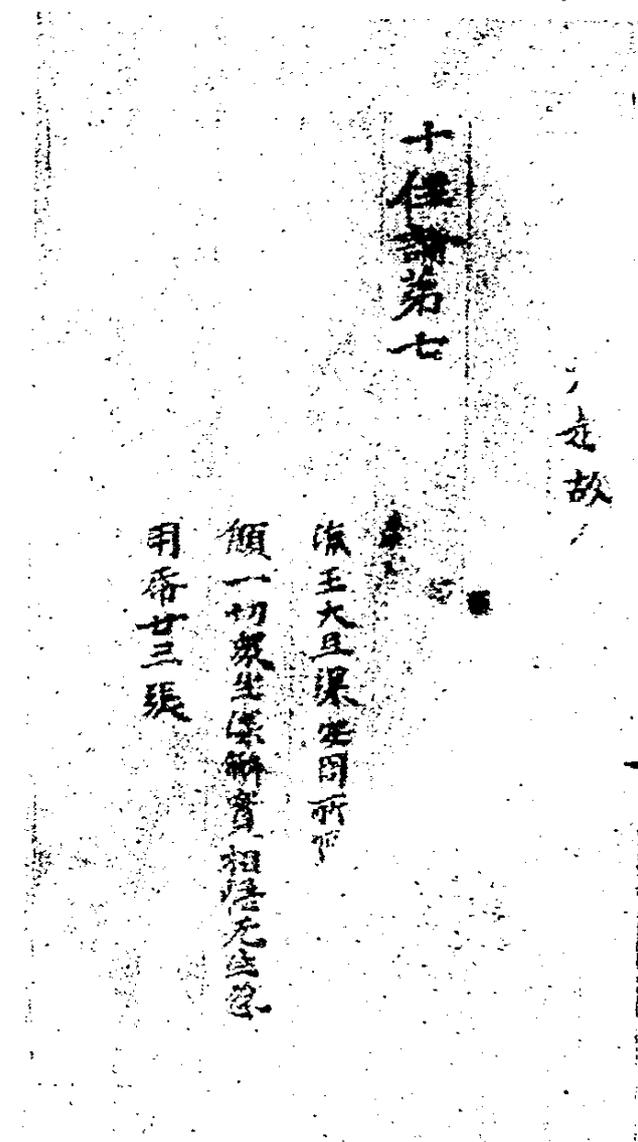


圖三十 樂

於種類，亦不僅如上揭載之文書記錄等，而以高昌爲中心之書籍，最爲多數，尤其是漢文的佛典著作，第十三圖爲高昌附近吐峪溝（Toyuk）出土之西晉元康六年（公元二九六年）書寫「諸佛要集經」，係日本橋氏所發掘。（據西域考古圖譜卷上。）是以高昌之地，有如何之沿革，實應略述其歷史。

所謂高昌之名，自漢代始知，爲當時車師前國之一部，即今日吐魯番東南一百里（中國里）之稱爲哈喇哈卓（Karakhoja 喀喇火州，簡稱火州）的地方。其他有名三堡者，即古高昌之都，所謂哈卓，實爲高昌之轉音，哈喇爲突厥語，義爲黑也；往往用作稱呼荒廢之地的冠語。舊說，漢武帝時，漢軍西征，頗覺疲困，因是屯居此地，取其地勢高敞，人庶昌盛，而名爲高昌，或未可知。總之，高昌與中國本土，當時深有密切關係也。自三國至西晉時代，中國之西域經營事業，因內地不安，故亦不發達。迨至五胡十六國時代，在今甘肅省，建立一國，屢屢極力經營。例如公元四世紀前半，前涼張駿征伐此地，置爲高昌郡。後半期之前秦苻堅，後涼呂光，五世紀初之西涼李暠，北涼沮渠蒙遜皆各有其勢力。後魏滅北涼時，北涼王沮渠無諱及其弟沮渠安周相次逃至高昌而據之；此乃五世紀半之事。

也。第十四圖所示，高昌出土十住論末尾斷片，見書有「涼王大且渠安周所寫云云」(此斷片現為中村不折氏收藏)當時北方有稱為柔然族者，其勢甚大，遂收服高昌，但柔然仍立漢人闕伯周為王，稱為高昌王者，實以此為最初之事。以後又為突厥族之高車部所支配，立敦煌張孟明為王，後又以馬儒代之。馬儒為後魏孝文帝時代之人，因引率高昌人民移至南方(今之哈密地)遭國人之反對而被殺，又以舍城(即今蘭州)出身之麴嘉代為高昌王。此則為公元六世紀初期之事。麴氏王家，凡九代，一百四十四年，至唐太宗時，始遭征伐，而被滅亡。



第十四圖

如此高昌之地，自漢時漢人屯戍以來，即與中國本土生有密切關係，稱王者亦為漢人。雖沮渠氏為匈奴種，但亦有於漢土，受漢人文化，與漢人無異。再高昌住民以漢人為最多，所謂漢魏遺黎也。南北朝時代即承認之，如北史云：「其地八城，皆有華人。」但高昌距離中國本土甚遠，政治上受內地的支配並不顯著，屬於北方民族的勢力時，更可以見。高昌住民除漢人外，西方諸國人亦有不少混居者。前記北史記載麴嘉時形况，謂：「五經諸史借於魏，官制亦倣魏，宮室中則描以魯哀公問政於孔子」圖文字亦同華夏，兼用胡書，成毛詩、論語、孝經等，置學官及弟子習讀，但皆使用胡語。」據今日發掘之遺文，（第十五圖即為記有建昌年號之經跋，在吐峪溝出土，載於西域考古圖譜卷下。）以及同時在此地所得的龜茲焉耆用索格底語記錄之遺文，完全證實北史所載無訛，並知麴氏一代共制定重光、章

有二段初明
 付敬領受持請說
 致書奉行
 維摩義記卷第四
 建昌二年丙子

第十 五 圖

和、永平、和平、建昌、延昌、延和、義壽等年號使用。

佛教盛行後，漢文翻譯之經典，由此傳至中國本土。六朝時代在此地漢譯之佛典，有佛經之目錄書，例如三藏記集等。要之，高昌國雖位於西域人廣布之地域間，然自漢代以來，即爲漢人之集團所據，可視作漢人之一殖民地。一方面保持漢文明，一方面在政治上及社會上，則受北方及西方影響，而成一種複雜的文化。

高昌國之沿革既略如上述，則在此地發見屬於唐代以前（屬於唐代以後者，容後敘述之）之漢文典籍與記錄，以及佛教經典等，其價值之尊貴，殆無人可以否認矣！記者特就此試略述高昌國之沿革。即此等漢文明遺文，決非漢人以外之其他人種所遺存，故漢代以後佔據此地之漢人種，實不外在中國內地感受漢文明之匈奴等種族。就高昌以外各地發見同種遺文言，亦可作爲同此見解，概言之：除漢人以外，無此遺文。此種遺文發見處，即可視爲有漢人居住者。惟猶如朝鮮及日本之例，此地是否爲漢人以外之他人種受漢文明之影響的結果，而遺存此種文獻？非無疑義。若爲求此層更明瞭確實起見，就此等文獻內容及性質一一加以說明，殆非本篇之目的；故吾人僅知，此地

可爲漢人所住，乃無疑之事實；此係依歷來所獲得之資料考究的結論也。惟此種漢文明，唐代以前西域本地諸族所受影響及感化不多，蓋此時住於其地之漢人與營居城郭生活之西域人，皆居於由西東漸之文明中也。其後雖文字章句，受漢文明之關係，然細考各經之翻譯，實無證據可尋。迄今日所發表者，自唐代以前時代，皆無證明之材料；卽有之，亦不顯著也。

中國自古工藝極爲發達，其絹絲織成各種織物，以及漆器之類，咸爲西方諸國所垂涎，西域諸地發見古代遺物，屬於此種類者爲數不少，可知中國工藝品，或有影響於西方也。惟今日之發掘，知此等工藝品，西域人所使用者，與其中漢人所使用者，無大差異；蓋彼等卽欲模倣，然材料及製法，因各種特殊關係，此地難於產生；不得不仍向中國本土輸入也。

如是而觀，在西域之中國古代文明，要爲在西域之中國人的文明，而西域人並無絕大之影響或感化。就前數段所述之宗教美術觀之，卽可以認知。

但是兩者相異的文明，若互相接觸時，多少總有融通之影響。就余所想，亦以此種觀象或可起於漢文明及西域文明之間，乃不意此影響融通的結果，漢文明竟不能變化西域文明之性質而使

其潮流轉向，蓋自漢代文明影響於該地時，其地固有之文明，對之取排斥的態度。此可以中國史籍所述證之：

漢書西域傳：龜茲（即今庫車）王絳賓娶烏孫（居今伊犁地方之突厥族）公主（漢宗室女）女，自以得尚漢外孫，二人相攜入朝，漢宣帝留居一年，後又數次至長安朝賀。故龜茲王親漢，樂漢之衣服制度。歸國後，治宮室，作徼道，設衛兵，出入傳呼，撞鐘鼓，摹倣漢天子儀節。西域諸國人皆笑之云：「驢非驢，馬非馬，龜茲王所謂「贏」也。」「贏」者，驢父馬母所生。此時漢西域都護官，即駐在龜茲附近烏壘城，統督西域一帶，漢勢甚盛；而當時龜茲王模倣漢天子，仍招一般人之嘲笑；是則固有之西域文明，不易為漢文明所轉向，我人可想像而知矣！

更有一頗饒興味之例，即其政治上雖為中國支配，而文明依然維持本來面目也。斯坦因第一次探檢時，在和闐附近約特干（Yotkan）地方，得到不少貨幣（參照第八圖版之(4)）（註八），此種貨幣，一面刻漢字，另一面刻于闐語，而此于闐語係稱為喀羅斯契（Kharosthi）文字者，至於此種文字，乃係此地，在公元五世紀時所流行者。刻漢字者為「五銖」二字，刻喀羅斯契文字者，記其

國王名字外，更刻有裸馬及駱駝等記號，刻五銖以示貨幣價格也，故此貨幣爲行於中國主權之下者，已無疑義。但其形式與同出其地王莽貨幣之中國風式相異，無方孔，無輪廓，完全與所謂大月氏（卽貴霜那 *Kushana*）之有名的迦膩色迦王等貨幣相同形式。前記之馬及駱駝等，當然非中國風式，而爲大月氏風式。由此貨幣所示之事實，可知當時此地爲中國主權，故以『五銖』二字刻上，以示貨幣之價格，而一方則仍保存其地向來流行之形式，並無中國風式，此實可解釋中國文明不能變化其地固有文明的一證據。但此貨幣，使用於何時，不能確定；照其所用之喀羅斯契文字上考察，不過爲五世紀以前者。過此時代，則全成爲與前相反之現象，以後當詳述之。卽與前記之高昌相同，貨幣有與中國無異之方孔錢，銘刻有『高昌吉利』（參照第八圖版之(5)）（註九）四字，以兩者合而考之，亦甚有興味之事也。

（註一）後漢書六十八卷蔡倫傳。

（註二）見 *Chavannes: Documents Chinois découverts par Aurel Stein*. nr. 271.

（註三）見 *Ibid.* nr. 8.

(註四) 見 *Ibid.* nr. 1.

(註五) 見 *Ibid.* nr. 25—34

(註六) 見 *Ibid.* nr. 398

(註七) 見 *Conrady: Die chinesischen Handschriften—und Sonstigen Kleinfunde Sven Hedin's in*

Lon—lan. Tafel I.

(註八) 見 *Stein: Serindia, IV. Plates CXL.*

(註九) 據吉川小一郎氏所藏者。

八 漢人的西域經營及西域文明

漢代以來，歷朝於西域，關係深切；但其文明則無多影響，已如前述。邊視之或甚奇異？此實因據住西域之西方系統人種，既有相當發達的文明，加以中國對於西域經營又不徹底故也。

西域人自古吸收西方文明，前已略述，凡一民族，已具發達的文明，如受新的別種文明之影響，

而轉變其性質，勢必新文明爲特別優秀的，抑或新文明有政治及經濟等後援，否則，不過有微細的影響而已！中國文明自古優秀，但與西方文明對比時，漢代以後之西域人，不能忽然捨去其固有文明（即西方文明）而就中國文明之範，此點實存有優劣之差。蓋自古以來，關於宗教、美術、以及各種科學，漢文明依西方文明影響而發達者，爲數不少也。自此點觀之，不能不視爲西域文明難以漢化的理由。漢代以後，繼續經營西域，其文明轉向的程度，亦非實質上的，僅係淺入而已。

漢武帝從事西域經略以來，中國與西域關係密切，西域各國中人皆質子於漢，而誓歸順。其後漢昭帝時，仍有發展，再其後至漢宣帝時，進展更爲顯著。神爵二年（公元前六十年）有名鄭吉者，任西域都護，駐今庫車附近之烏壘城，全地皆在漢朝統治之下。自鄭吉起，前漢時代，任爲西域都護者，凡十八人，皆統督西域，無有叛變。到王莽時代，西域諸國遂完全離叛。

中國與西域關係斷絕，後漢明帝時，方纔恢復。此係普通皆知的情形。即王莽時代，當初亦非完全絕緣。如西域都護李崇，仍居於龜茲，直至死時。而後漢光武帝，因努力內治，不遑兼顧外方；至明帝末年，始重新經營西域；永平十七年（公元七十四年）遂再置西域都護。後漢一代，對於西域經營；

可由其所謂「三通三絕」一常套語知之。要之，時時鎖閉，時時開放；依然取此種態度經略。故廢都護，又設西域長史之官。後漢以後時代，統一北方者，及建國西邊者，仍取如前述的同樣方針；而延至隋唐時代。

此種都護及長史視西域爲其從屬而爲統督之任，其政治上是否徹底的受漢人支配，亦有可疑。蓋從屬僅爲從屬；并不奪取其統治權，因從屬最大目的，無非防止北方民族佔據彼地，保護漢土及葱嶺以西諸國間之交通；而無貿易上的障礙。故在此間徵募士兵，使服軍務；依今日西域探檢所得文書，以及歷來記錄，皆可認明此點。至於組織軍隊，則當助給養。惟因諸國土產缺乏，並不課以重稅，搜括利源。此種方針，當然與地方種族間有顯著差異。西域諸國何故常賴中國歷朝，重要原因之一，亦在此處。若置於北方人勢力之下時，因北人所浴天惠更薄，此地不能不受彼等之苛酷誅求，故此地人民，咸希望爲漢土勢力之從屬，而遠離北方支配。漢人經營西域之目的，既如上述，則漢人之目的既已達到，實際的政治，似無染手的必要，故直接行政任務者，反皆爲此地土人。

漢書西域傳列記西域官名，有君、監、吏、大祿、百長、千長、都慰、且渠、當戶、將、相、侯、王等，乃漢任西域

人爲此等官職，並給以印綬者，非漢人自就之文武官也（註一）。所謂都護、副都護、長史，在漢人駐在之地，并無民政關係，不過統督西域人之漢官而已！尤其住居之處，與西域人別作一區域而隔離之，絕不相混。今日此地，尙有此種情形，回人漢人所住之城，皆別爲一區域（註二）。是以西域名雖在都護支配之下，而其直接的政治，咸自處理；與不受都護支配時，殆無所異。此種現象，漢人不單支配西域如此，經營漠北地方，亦大略相同。更有一例，阿刺伯在東方經營等，其初期時，亦略無異。即阿刺伯人經營俄領土耳其斯坦及其東方各地，在初期時，亦祇求各地爲其從屬，即已滿足，并不伸入政治的勢力。惟俄領土耳其斯坦地方，往昔商業發達，富人集處，阿刺伯人必努力多取租稅，始爲滿足。而漢人於貧窮之西域地方，此種慾望，當然不遂。代此慾望者，乃爲防止北人侵入之根據地，保全與西方通商路之完全等。

今日中華民國，繼受前清行政區劃，置西域於新疆省內，委省政府管轄之。清代之施行省政，并非遠事。實爲光緒八年，在今之省政府所在地，烏魯木齊（即迪化）地置一巡撫，統於甘肅總督之下。至光緒十年（公元一八八四年，日本明治十七年）時，始置新疆省，乾隆二十四年（公元一七

五九年）時，方劃烏魯木齊以東之地，置爲州縣，隸屬於甘肅省；而不及於烏魯木齊以西之地。該地與內地有別，劃入稱爲藩部之區域中，是於特別制度之下，依舊俗統治；而何故改施行省政治，完全由左宗棠之主張。左氏謂：『此地不能不革除其舊俗，而感化以中華之風，否則必難安寧。』依此可知清朝舊亦視西域地方爲其從屬，其地既在中國文明圈外，政治組織當然格外相異矣！古代之中國對於西域統治，要皆大略類此也。

西域自置於省政府管轄下，直接受其政治，革除舊俗；被治於中國文化之後，兩者文明依然相異。中國文明不能影響其地，難以一一舉出其例。凡自言語、文字、宗教、衣食、住等，以至所有生活樣式，皆不相同；故決難同化中國文明也。至於久行此地而形成其文明根底的宗教，卽爲回教，其勢力實使我人不能不重視之，尤其是在政治上，有深切關係，而至清朝末期，方行密切的統治關係，使西域文明立時漢化，當然不易之事。但由於各種關係相連觀之，西域文明多少亦受有漢文明影響；至其影響的程度，大體上與中國在西域統治關係深淺粗密的程度成比例。自清朝末期以來，直至今日，漢文明在西域，雖與昔相同，尙無同化事實可觀；然其影響之少，反不如古時也。至此，我人可思想當

的經營西域，時間最長而最實際的，須推唐朝時代。

唐代早自太宗貞觀四年（公元六三〇年），先歸化伊州（即西域東端今之哈密 Hami or Gamul），貞觀十四年（公元六四〇年）更滅麴氏所建之高昌國，依次又討伐焉耆龜茲等地；歸順疏勒、于闐，置安西都護府於龜茲（初在高昌），統轄各地。自高宗至武則天皇后時代，其西域經營更有進展，自太宗時代起，其制度次第擴充，將西域一帶置為州縣。不獨如此，太宗時更攻入今之俄領土耳其斯坦；為阿剌伯所滅之波斯薩珊（Sassan）王朝遺子，竟圖倚唐而恢復其國家。唐玄宗天寶十年（公元七五一年），唐軍與阿剌伯軍，在俄領土耳其斯坦之怛羅斯（Talas）河畔合戰；唐軍大敗，在西方之勢始漸衰弱。更因天寶末年，安史大亂，致對外無餘裕應付。於是與唐爭奪西域之吐蕃，勢力日熾；至唐德宗時代，即公元八世紀末頃，唐朝唯一根據地在龜茲之安西都護府，亦為吐蕃所陷，全部西域祇得放棄。但自唐太宗以來，亘一百五十年年之久，次第置諸州以統治之；唐代對於西域的經營，不能不謂係實際的。

僅依史籍所述之總括的記錄，殊難得見真相。若依西域探檢所得之各種文書而攷之，似較明

瞭。例如檀檀·威利克(Dandan Uiliq和闐東北之地)地方發見之公文書(註三)，係唐代宗大曆三年(公元七六八年)三月二十三日，于闐附近有名『傑謝』之地，爲唐官所管轄，行文于闐王者；由此公文書，可見其管理情形一般。此公文書意義，約略如下：有唐官管領地之百姓，用土語提出請願書，繙譯視之，言彼等因連年遭賊，頻受其害，遂移住于闐。然而上月在前住地滯租納稅，本年雖可由秋收補納，但其收穫之穀物，俱在前往地，故請求一切免除完納。而官方不見許，遂以公文書，命百姓仍須往其地搬運收穫物。又在同地方獲得一漢文訴狀(註四)爲大曆十六年(公元七八一年)二月某日傑謝百姓，思略之漢文訴狀。內容爲：有土語書記二人，與思略作驢的賣買，買者爲書記，長久不付代價，請求處分。此訴狀并由訴人之口語而代書者。此當然裁判官爲唐人矣。至於思略稱傑謝百姓，大概卽其地之土人也。又在庫車發見大曆九年(公元七七四年)二月漢文之文書(註五)其人名亦當爲土民，因貧困不能舉行亡母葬事，仰求救濟。凡此種之瑣細事件，皆經唐官之手，可知其管理非名義，而爲實際的也。

唐之政治既實際行於西域，唐與西域關係密切，故西域人往來於唐，當然加多，漢人入西域而

永住者，亦必不少。在西域發見史料中，高昌之交河縣及其東方柳中縣（今之魯克沁（Lukchin）調）查其官衙，發見有官印的唐代戶籍殘頁數件。第十六圖為中村不折氏所藏的唐開元四年之籍帳。裏面捺有印記，即柳中縣所調查者。各戶列記戶主、家族、及年齡，并分別為照等級課租稅之戶及不課戶。更記有永業田地，居住園宅等畝數與所在地；凡唐內地之制度，儘數施行於西域。故知史籍所載『分置州縣而治』的一語，決非虛文；是則永住西域之漢人，為數當不少也。



圖 六 十 第

唐玄宗開元十五年，慧超自印度巡禮聖蹟，歸達龜茲，在其旅行紀（註六）中「往五天竺國傳」稱發見新敦煌。據此，當然不論龜茲、疏勒（卽伽師祇離 *Kashgar*），于闐皆各有漢人僧侶爲住持或職員，居於寺院中。生於龜茲的漢人名僧，都是來自長安的高僧。據新出史料中，知在唐德宗建中時代，前記檀檀·威利克地方，建有唐人寺院（註七）。又有一無日子之文書，當係屬於近代者（註八）；知于闐東北之瑪雜·他格（*Mazar-i-Taq*）地方，亦有唐寺；并有甚多唐僧住於此間。故此種寺院，除以上二地外，他處亦必不少，我等僅就發見的文書中，即可供給此等證據也。此等文書中，最有興趣者，爲西域之唐寺中寺僧，與中國內地相同，借金與俗人等而取高利（註九）。唐太宗時代，西遊之玄奘（註十）記稱於伊吾（卽今之哈密）有中國三僧人居住之寺院；其中有一人見玄奘而悲言，今日又逢國人，非所豫料云。自此地以西，則此類之寺院與僧侶記錄中不復見矣。此種情形，概自此時及以後時代所漸次發生者。自此以前，則大都爲西域僧侶，入中國內地，住寺傳法。而至此時，則情形倒轉，多數中國僧侶，一入西域，卽永留該地，從事教化了。由此相反的現象觀之，想因唐代經營西域的進步；而人民之移動遂繼之而起，此事之重要，在東方佛教史上無待言，卽就中國文明波及於

(Kumtura) 所獲得的漢書張良傳斷片。其一面另記有史記仲尼弟子列傳（載西域考古圖譜下卷經籍之部）皆係唐代寫本。經各方發見當時抄寫的諸種典籍之後，爛然之唐文明，已為僧俗等分布於西域各地，此其實證矣。

自此以前，不過屯戍軍人及少數官吏駐守此間，與其社會并無特殊關係，中國文明當然無大影響於西域。至於美術方面，中國美術家之繪畫流行西域者，皆不出唐代以前，凡用紙絹、麻布、木板及繪畫於壁者，皆書有唐代年號，即無年號者，亦可在其畫風或畫面所寫之字體上，認知為唐時代所作也。此類繪畫，在西域固已屢屢發見，其尤多者為佛畫，亦有風俗



第十 八 圖

畫及人物畫，佛畫中所畫之風景樹木，其描法與西域畫風有顯然相異處。如第十九圖所載者，即係在吐魯番附近木頭溝（Murtoke）所出之絹本佛畫之斷片，依其字體及現在之遺物觀之，可認知爲唐代之畫（載於西域考古圖譜上卷）。此畫頗可珍貴，用水墨作畫，姿勢奔放而雄勁，故知此類墨畫已於其時創始，實爲重要而有興味之材料。

第十圖版（註十二）及第十一圖版，爲斯坦因在古高昌附近，今稱爲阿斯坦那（Astana）之地，一墓中掘出之絹本繪畫斷片。據賓揚（Binyon）氏謂（註十二）此畫與嵌壁橫版相同，爲裝飾品者，豎約長一尺七寸五分，其絹橫長，絹地以薄錦繡割成數格，區爲長方形，於其中畫滿開之花、綠葉、飛鳥、及持樂器之美女等，完全係一遊春野之畫。時代雖未判明，然就其畫風觀之，知爲唐代所作毫無可疑，且可考現在遺物而定爲「神龍」及「開元」時所作。斯坦因氏亦主是說（註十三）。最惹人興味者，爲其畫風，如美人豐滿的顏容，髮之結法，假粧、衣裝以及姿勢，酷似日本正倉院樹下美人屏風及聖德太子御像之圖樣，向來傳入日本此類之繪畫，概視爲與唐代有關係者，賓揚氏亦引爲有趣之事。許多佛畫之中，皆記以漢字書製作年代與供養者之姓名，一見瞭然。上部畫佛像，下部畫供養



第九十圖

者之像，亦屬不少。至於供養者之像，不必說是用中國式樣畫的，而佛、菩薩與其他景物，也都加上中國畫樣式。由此可知，自西方傳入之佛畫描法，被漢人溶化，其佛教美術亦另有一種趣味及工夫，成爲一種混合美術樣式。第二十圖版所載者，可爲此種混合美術通合之例；係吐峪溝出土之佛畫，上記唐代宗大曆六年四月十八日。

故在唐代，尤其在中唐時代，多數漢人移入西域永住，營其社會生活，開始行其學術及宗教美術等。各種遺物，遂遺存於今日。然此固有文明之西域人與漢人接觸之時，漢人對於西域人之西域文明有如何之影響及感化乎，換言之，當時此地方，兩者接觸後，西域文明有如何程度的漢化也？以上之概述，即係說明西域地方唐代統治及其文明的情形；同時亦即暗示西域文明實有相當的漢化也。奈何就今日所得材料研究之結果，尙不足以證明此點也！

漢文佛典之某種類，如前所述，有以索格底言語翻譯（註十四）者。由中國佛教受西方影響的材料觀之，實不足爲唐代佛教逆流西方的現象；卻爲流行於唐都長安之事業也。各種工藝品，例如西域出土品之織物類，雖可見中國與西方兩系統融合之點，然似非此地所製造也。各處千佛洞中繪

畫，如前所述格隆威得及魯科克皆承認爲有唐代手法者；亦殊難認爲西域人傳受手法而作者；實乃此地方的唐代藝術家所遺之筆跡也。唐代之學術文學已翻譯爲西域語者，亦絕無發見。故漢文明波及於西域人內之影響實殊渺小。而西域人依然汲收西方文明，而不與在此地漢人同化。但就一般的法則而攷察之，或亦有當然者，蓋唐代在西域的發展，既如前述，較前代漢時更進一層，則於西域文明之進行漢化，亦不能不承認者也。故今尙在研究中，將來若得許多資料，可以證明此說，未嘗無望。要之，此說之解決，當期待於將來耳！

晚唐以後，此地住民對於中國文明色彩，漸覺加重，有融合東西文明的形式，可證的資料，亦有出現。與前述對照而觀，似不勝奇怪？實則並非出於意外也！蓋出現此種情態時，當時之西域人屬，於中唐時代之西域人（即伊蘭系統之民族），既已無存；而易爲突厥族一部之回鶻（Uigur）人；此回鶻人，自唐太宗以來，尤其是玄宗時代安史之亂以後，與唐有密切關係；自身則無特殊發達之文明；當然對於西方及唐之文明皆能接受也！關於回鶻人出現於西域的各種意義，實爲歷史上極重要之事實；故茲進而攷究之，并記述之。

(註一) 參照漢書西域傳末段。

(註二) 參照徐松漢書西域傳補註烏壘條。

(註三) 見 Stein: Ancient Khotan. P. 1 523. 懷謝之傑，頗難讀育，僅有字形；沙腕解釋此文書，認爲傑字，但類似之字，亦可視爲梨字傑字等。

(註四) 見 Toid. P. 526.

(註五) 見西域攷古圖譜下卷史料之部(10)之(1)

(註六) 參照羽田, Pelliot. 合編，收於敦煌遺書中，藤田博士箋證慧超往五天竺國傳。

(註七) 見 Stein: Ancient Khotan P. 527

(註八) 見 Chavannes: Documents Chinois. P. 206 Seq.

(註九) 同前記之(7)

(註十) 見慈恩寺三藏法師傳卷一。

(註十一) 第十及第十一圖版皆據京都帝國大學文學部所藏之模寫本。

(註十二) 見 Burlington Magazine, June, 1925 所載 Stein: Innermost Asia. II. P. 654-657.

(註十三) 見 Stein. Ibid.

(註十四) 見 Gauthiot. J. A, nov-déc. 1911, P. 957-8 載 N. Pelliot: Le Sutra des causes et des effets,

II. VIII.

九 回鶻部族轉往西域

回鶻（初爲回紇、迴紇等，後改用回鶻）爲突厥族之一部，隋唐時代屬於突厥，其根據地爲注
入貝加爾湖（Baikal）之外蒙古色楞格河（Selenga）流域。至唐太宗時代漸現其名，貞觀二十年，
其酋遣使入貢於唐，翌年，貞觀二十一年，唐置其部爲瀚海都督府而管轄之。嗣後與漠北諸部間不
斷的爭鬥，至唐天寶初年，遂全滅突厥，代之統一諸部，而成爲回鶻部。當時唐代爲玄宗皇帝，文恬武
嬉，謳歌太平；但榮華不久，卽有安祿山之亂。唐帝懇求回鶻入援，始得戡定大亂。此後唐朝爲報酬其
功勳，歷代皆忍受回鶻之橫暴要求，輸納鉅數財物，降嫁公主，以買回鶻之歡心。如此繼續有百年；故

回鶻與唐之關係，在各方面皆甚密切。

回鶻人住於唐地固甚多，而唐人入回鶻地者，數亦不少。當時回鶻人喜唐之文物，殆不言而喻。由此攷之，唐文明必盛行於回鶻，然兩者之間，生活狀態不同；慣於游牧沙漠中之人民，謂能儘量容納唐之文物，決無此理。惟自衣服以至糧食，由唐大量的輸入回鶻，唐因之不能給官吏之俸祿，且將傾其府庫之蓄積。更有稱爲「互市」者，回鶻并不以好馬相易，強制的取去多數之唐絹，雖然唐物儘量輸入；回鶻人天幕移徙的生活，仍不能改，仍不能移游牧爲定居，營其城郭生活；可知彼等尙未得唐之高度文明也。此種情形，不獨回鶻如此，卽遠昔之時，亦係同樣情形，實亦爲北方草地人民與南方城郭人民繼續對峙的理由。加以漠北之地，古時卽已感受西方文明之流，對於彼等寂寞粗野之生涯施以若干之潤色矣。

吸收希臘文明要素之塞克提 (Scythian) 文化，其各種遺物，已在外蒙古發見，由近代東方考古家及史學界，證明係公元前輸入此地者，此實爲顯著的事實（註一）。不論其有無記錄，在悠遠時代中，此地與西方直接間接的交通，實可無疑。在此時代以後，其勢益盛，自南北朝至隋唐之間，善

於經商的撒馬爾干一帶人民，以及索格底人，入於彼地；不單爲財物的資易，且在政治方面攜手，而成就其極重要的任務（註二）。此卽中國史上最大事件，突厥及回鶻的突厥種人，對於中國要挾及侵掠；皆出自此等狡黠的索格底人之計策也。彼純朴正直勇悍之突厥回鶻酋長，因信用彼等，擾害中國，而坐收漁利者乃爲彼等。平時商賈，亦由此種人往來中國，在其勢力下取得非理的財利，此種事實，屢見於史籍中。換言之，當時中國人實不斷的爲索格底人所苦也。在此種情態以上，更有使回鶻人與索格底人的關繫，密切而堅固者，爲傳播摩尼教之事。

所謂摩尼教已如前述，公元第三世紀波斯人摩尼（Mani）所開創的，當時波斯之國教，係拜火教，卽古代瑣羅斯德（Zoroaster）所創之教，彼採火教爲基本，另行加入基督教及佛教之教義，合成澈底的二元教（註三），因教祖摩尼被焚殺，其教爲波斯禁絕，大部分教徒逃入索格底，以索格底地方爲根據，更向各方宣傳。遂入於西域。唐武則天時，已知羅布泊附近亦爲索格底人殖民地，而以其僧侶爲首領矣。（註四）然在唐代記錄上，仍謂係則天時傳入者也（註五）。

如上所述，回鶻部中混入甚多索格底及其附近之商人，當然直接傳佈其摩尼教於回鶻人中。

今日關於此項最確實的史料，即爲於外蒙古回鶻首都之喀喇巴爾伽森（Kara Balgassan 譯義爲黑虎城，在庫倫西南，鄂爾渾河左岸。）地方，留下之回鶻可汗（可汗爲王之義）的記功碑。據此記功碑上所記載，有名牟羽之回鶻可汗，於安史之亂時入援唐朝，此等摩尼教僧侶，伴可汗歸而宣教義。此種事實的時代，攷之爲唐寶應元年（公元七六二年）至廣德元年（公元七六三年）惟摩尼教一旦傳入回鶻後，其宗教的特色，爲殺生及各種戒律，嚴重規定；與草地生活及回鶻之軍國主義，總以爲到底不能相容，乃竟不然，深爲上下所歸依，稱其僧侶爲摩尼；爲可汗之顧問。始終參與國政。派遣使節至唐時，亦隨伴有此種摩尼僧。當時因回鶻人之勢力盛旺。唐亦優容摩尼教；承認彼等之要求，雖遠至江南亦許建築摩尼寺，撤消宣傳摩尼教的禁令。

故唐時因回鶻人的勢力，摩尼教能在唐流行，其後回鶻人失勢，又當武宗時代發生所謂「會昌法難」，摩尼教即較諸教最先被禁斷矣。由此觀之，回鶻一方面營其游牧生活，一方面與漢文明接觸，同時更與他方面的索格底人，尤其其是摩尼教僧侶，連合密切；故又受伊蘭文明的感化。前述喀喇巴爾伽森的回鶻可汗記功碑；係係用漢文與索格底文；及所謂突厥文字（即自突厥時代繼

續流行此地的回鶻文，三種文字並列，可以證明其關係也。

唐武宗在位，當公元八百四十年前後，回鶻極盛之勢，因內亂疊起，黠戛斯 (Khitans) 乘機攻擊，遂大崩潰；部人逃散諸方。其中一部分據天山山脈之北，經二十年後，進至山南，奪高昌，始以西域爲彼等之根據地。自此以前，同屬突厥種族，而又與彼等同部者，何時居於此地，前已屢述之。但自回鶻成爲西域之主權者，實不能不謂爲自此時開始。回鶻自佔高昌後，彼等在西域的勢力，顯有發展，當其佔據最西之輪台地方，雖不能判定於何時，而不久又取龜茲，其勢力更伸於西矣。

此後又有其同部別派自天山北方伸張勢力，而入喀什噶爾地方，如南方之于闐，至宋時亦其種人爲王矣。蓋自回鶻人佔據高昌以來，未經長久的年月，而全部西域已歸其統治也。

歷來西域之大部份或一部份，在北方人管理之下，殊無可稱之事；而自回鶻人佔據此地，卽有重大的意義存在。蓋彼等來此後，除去其游牧生活，而成所謂城郭之民。此點實與以前北方人在此地大不相同者也。然西域地方，伊蘭人種，雖數次爲北方人管轄，而主權仍爲已有；今回鶻入佔以後，伊蘭人種卽生變動；其集團或被殺戮，或被驅逐，遺存者又與新來人種雜婚等因，漸次失其特質於

是此地現出突厥人之國（即今所謂土耳其斯坦）矣，然而回鶻人自入於定居生活後，將發達如何之文明於其間，以繼西域文明之後耶。

註一 一九二五年俄國列甯格勒學士院出版，柯士羅夫 (Kozlov) 氏著北方蒙古探檢報告 (俄文) 又據葉次 (Yelts) 氏研究，載於一九二六年四月之 Burlington Magazine 上，N Discoveries the Kozlov Expedition 一文。

羽田根據葉次論文，亦於一九二七年三月五日至九日在東京朝日新聞上，曾作「柯士羅夫在外蒙古的發掘」一文介紹之。

註二 參照羽田在支那學第一卷第五號發表之「漠北地方及康國人」一文。

註三 摩尼教之淵源，今日學界一部份，謂當就巴比倫宗教考求之，非本文所從，僅依據最普通之說。

註四 參照前記之(2)。

註五 見佛祖統記第三十九卷。

十 回鶻時代的西域文明

如前所述，以高昌爲新根據地，而發展勢力於西域之回鶻部族，自此以前，已與西方文明及中國文明有親密之關係。彼等自移入西域，爲定住生活，將發達如何之文明；於其地乎，實有興味之問題也。何則，彼等與向來之西域人有異，彼等自身并未發達高度的文明；自與東西各種文明接觸後，仍維持其遊牧生活而不能同化。今新入定住的生涯，其地自古爲西域文明與中國文明所繁榮者；則回鶻人在這種情態之下，成爲發達的新文明，在西域史上實可謂開一新局面。

先就彼等信奉的宗教攷察之。回鶻部族自佔據外蒙古時代起，卽爲熱心的摩尼教信徒，已如前述。至於回鶻西遷後，據歷來各種記錄（註一）觀之，知與當時情形無變化。不獨高昌及龜茲等處如此，于闐地方亦行是教，宋之初頃，卽建隆二年（公元九六一年）于闐王遣使至宋時，其摩尼師與使者同入宋，貢獻土物（註二）此可證明。尙有實際的證明：卽高昌地方，有摩尼教廢寺及各種國語所書的多數摩尼教經典的出土，如本書第四章所述者，卽爲一重要的證據。然則彼等此後於何時方爲非摩尼教徒乎？雖不能決定，但必在公元十三世紀起，摩尼教始不盛行於回鶻部族中，自可信也。至於此時以前，回鶻部不僅流行摩尼教，且有佛教，基督教的「聶斯托略」派，卽唐之景教的

一派，以及拜火教即唐之祆教等，各有其記錄可依據；除拜火教外，他教皆發見其經典。彼等既平素信仰摩尼教，何以各宗教亦如此流行，且彼遷居高昌以前時代，此地新出土寫本中，有普通回鶻語佛典及回鶻語基督教經典；此應如何解釋？實成一問題也。此等問題，若欲仔細研究，殊爲乏味。且非本書目的。羽田曾就此點詳論而發表（註三），故此處省略之。但普通稱爲回鶻語佛典及基督教經典者，一部分的命名實有錯誤，因其中與回鶻同部族的突厥族，早於回鶻部移轉至西域時，即居西域，或即係此族人譯出之經典，亦未可料也。自回鶻人移轉後，漸受突厥族、西域人、中國以及西藏人等信仰上的影響，而生成信仰摩尼教以外各教，亦發見於各種記錄上；故佛教行於回鶻，雖可云在宋初（註四），但稍前即已奉佛教。當亦可信。

是則移居新居地之回鶻人，受新居地所行的文明影響，彼等除信奉摩尼教外，更歸依如上所述各教，實可無疑。而此等宗教係以何種系統傳入者？細攷之，知非僅爲一種單獨系統。例如佛典，係由西域文、漢文以及西藏文譯出（註五），即可爲證。尤其是此等佛典，不獨可稱爲回鶻文，亦可稱爲突厥文。至於回鶻移轉以前居於此地之突厥族，彼等接觸西域文明受其影響之情態，當與回鶻

無所變，無區別兩者之必要。即基督教，亦同此情形，其經典有由索格底語經典譯出者，亦有由中世紀波斯語經典譯出者。凡此種種系統的文明，混雜入於回鶻部族中，且不僅宗教方面，其他文明，亦皆如此狀況。茲再就一例視之。

凡未來將發生的諸種事象不能預先察知，此實理智之人間一大悲哀。因而依賴超越理智的種種占卜之法以得知未來，此古今東西不問何民族間皆然，且皆能發達之故也。回鶻民族中，當然亦行有種種占卜之法；且其中又有外國占卜法傳入，如第二十圖為魯科克自吐魯番之西，雅爾湖 (Yar-Khoto) 發掘的回鶻文書一頁。由其書中所記的卦象，知與中國易學之書有直接關係。至

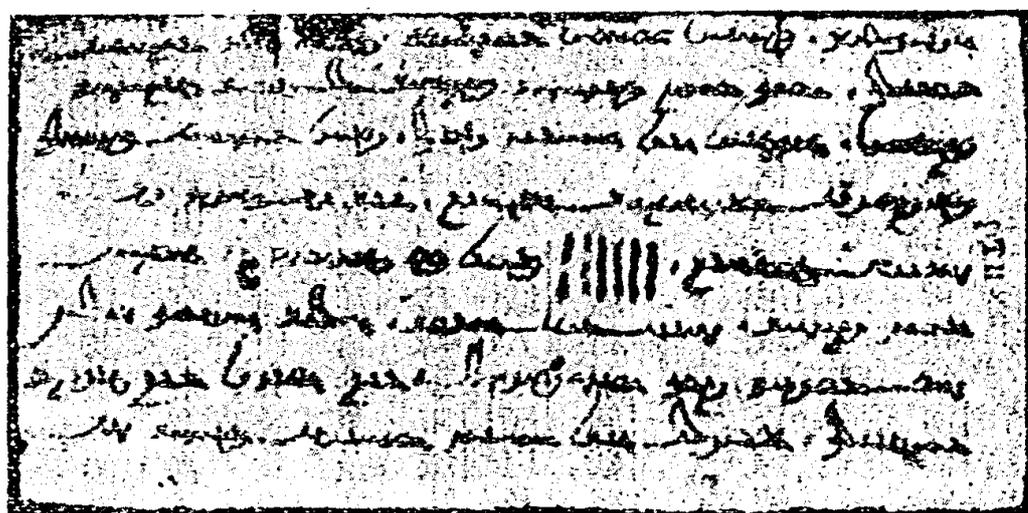


圖 十 二 第

於其內容（註六）據邦格（W. Bangs）譯述，係就各卦而說明其順次吉凶禍福等；完全中國通行的易學體裁；雖其原本究爲何書？尙難確定，然此係翻譯自中國易學書者，毫無可疑也。

依此可爲中國「易占」輸入回鶻的一明確證據。在別一方面，魯科克於吐魯番北方布拉葉格（Bulayiq）地方，獲得多數回鶻文書中，更發見與上述全異的屬於西方系統基督教起源的占書。（註七）係將基督教聖書中文句，隨意選出，而判定吉凶的書（Sortes Sanctorum）之一種，殆無疑義。是以回鶻社會生活中，所受東西文明的影響，依此等遺文，可極易明白。

要之，自定居生活的回鶻，在西域文明處女地，播佈各文明種子，生根發枝，使之茂盛。然當時以各種異其性質與系統之文明，雜然行於彼等之間。共日月之經過，遂以融通合成之勢而發展，亦有當然的理由。此種合成，即可謂回鶻文明的特徵。

在回鶻文明發生時代以前，西域間的各種西域人及中國人，各保持其傳統文明，割據諸方，如前述的融合踪跡，毫無可尋。而回鶻人則不問東西系統種類，咸皆吸取之；於是此等各種文明，於回鶻社會中漸次融合，渾然形成一個合成式的文明，決非不可思議之事者也。蓋既往之西域地方，東

西文明融通合成，因其地西域人及中國人各自固執遵守其傳統文明，自當難以合成，而至毫無執着的回鶻人據居此地時，東西文明融通之勢，雖欲避亦不能矣！換言之，西域地方有合成式特徵的文明出現，實爲回鶻人佔據西域相伴而起的必然使命。是則此合成式文明如何出現於此地者？以下當記其二三實例以證明之。

蓋回鶻人從前既已一體奉行摩尼教，此教實爲一個合成的宗教前已屢述之矣。由高昌出現之摩尼教經典中，認知有佛教的經典混入，即係釋迦四門觀（註八）及阿難答法問（註九）等類書也，或取其全部，或稍變其形。此種吸取的情形，是否在摩尼時已有？或稍在其後？抑或更在摩尼教流行於高昌時？方始發生，此點實有研究的必要。

但不幸至今尙無明確的論證發現，羽田就各種證據考察，恐係在摩尼教行於高昌時始有此現象。若果如此，本來合成教的摩尼教至此地後，更發展其合成的傾向矣！再者摩尼教不僅爲有合成傾向之宗教，取入基督教及佛教之經典，竟至摩尼教流外之地的地方文學及小說等，亦取入傳播各方。如在吐魯番發見，以回鶻語譯出之伊索寓言斷簡，（註十）即爲一極感興趣之例。故摩尼教

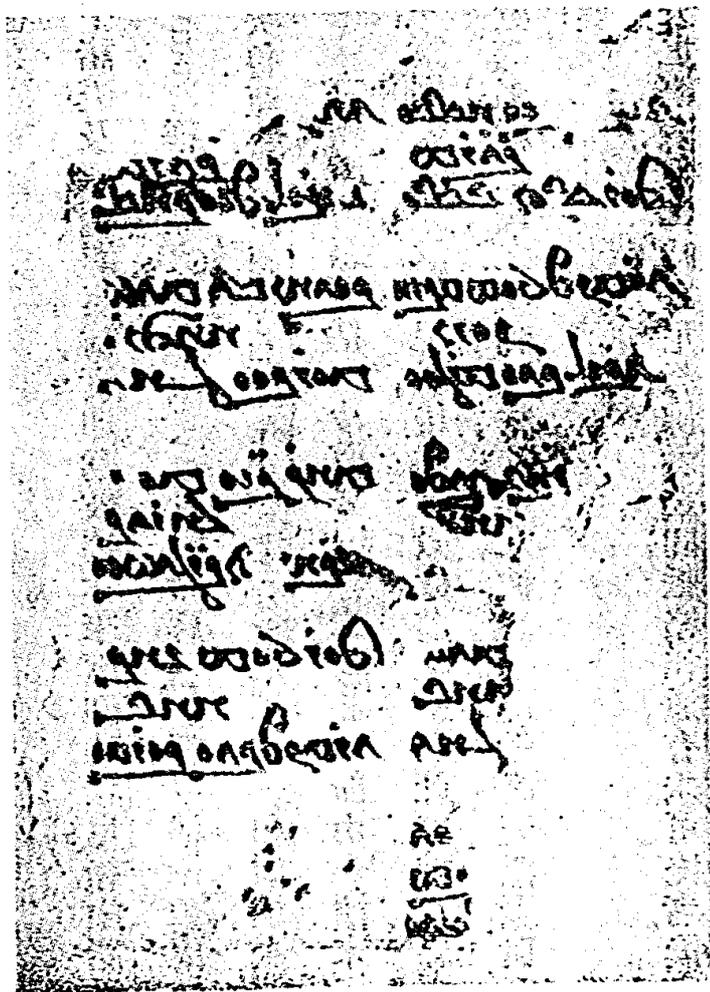
實爲傳流東方的西方文明遺物也。

尙更有可注意者，回鶻佛教中諸天及惡魔等名稱，實卽爲彼等本來信仰的摩尼教中諸神及惡魔之名（註十一）。例如梵天（Brahma）稱「挨次魯亞」（Azrua）帝釋（Indra）稱「和爾模次他」（Khormuzia）等。原來「挨次魯亞」乃伊蘭神石爾凡（Zervan）之轉訛；「和爾模次他」則爲「俄爾模次得」（Ormuzd）之轉訛。惡魔稱「沙漠努」（Sumnu）卽由「樹末奴」（Smnu）而出。何故用此等名稱乎？實因彼等先信摩尼教，後信佛教，故將已知之此等神及惡魔之名稱，置於所信奉之佛教諸天惡魔等名稱上，使之成爲相當的。要之，彼等之佛教諸天惡魔與摩尼教諸神惡魔，其名稱已合而爲一矣！

單就名稱以爲考究，似不免失之輕淺，但當時摩尼教與佛教之間，脈絡相通，有未可掩者。換言之，彼等之間已有一種之混合也。羽田在序言上所述蒙古佛教，關於此類名稱，亦與回鶻同樣。此不外回鶻文明傳於蒙古而已。

回鶻部族中合成此種系統的文明，更有典型的證據資料，卽一曆片是也。德國探檢隊在高昌

遺跡(？)中所獲的文書中，有一曆書斷簡，係此地摩尼教徒所編纂而使用者。據柏林繆拉(W. K. Müller)氏研究(註十二)之結果，此曆所寫皆為索格底語，即今葱嶺以西，以俄領土耳其斯坦之撒馬爾罕為中心的流行語。更有趣者，此曆所記各日子，用索格底中國突厥三種稱呼。即每日先用索格底語七曜日之名稱，次譯中國甲乙丙丁等十干之音，末更以索格底語之鼠、牛、虎、兔等配成十二支獸名；又在其上的每第二日，用索格底語譯出中國之木、火、土、金、水五行之名，而以紅字記之(參照第二十一圖)曆中十二支獸名名稱，起源於何處？雖不能判明；但中國并不以獸名稱日，



第一一圖

但用子、丑、寅、卯……等十二支之名，惟突厥族、蒙古族，皆以獸名爲稱，至今尙然。故此曆面於十二支不依十干之樣譯其音，而用索格底語譯十二支獸名，就此點攷之，實係學突厥族、蒙古族稱呼日子的方法。

由此而觀，此地用索格底語的摩尼教徒，使用此曆竟合成三種文明，實甚感興趣者也；且亦可以視此曆爲此地文明性質的代表。此曆完成之時雖難確定，大略必在回鶻人移居此地以後，摩尼教僧侶等應必要而作成者；至於此曆所用之文字，乃所謂摩尼文字也。就今日所已明瞭之事實而觀之，中國最遲自五代時代起，行有七曜、十干、十二支、五行及十二屬等之日曆；是恐卽翻譯索格底語日曆者，若果如此，前所云之用十二支（尤其是用十二支的獸名）者，必係行於此地的突厥族稱呼日子之方法，則西域回鶻人合成此種文明的傾向，尤足以認知之。

惟此處須注意者，此種索格底語七曜名稱，係由摩尼教徒傳入中國，中國五代及宋代之曆皆以七曜日之名稱，分配於各日之下也。

例如索格底語日曜日的名稱爲：「蜜耳」(mir)，而由敦煌發現五代及宋曆，有係記以「蜜」

字者，今日知爲係指日曜日。近時所行於中國某地方之曆，亦與昔相同，在日曜日欄紀有「蜜」字。唐宋之頃，以此語稱日曜日，乃係索格底語，故早知之矣！但不久即全行忘記，而曆之日曜日上何以仍書以「蜜」字？實難解釋；此事距今六十年前，爲僑居中國之道格拉斯（Douglas）及威利（Wylie）二人，西洋的東洋學者所研究之題目。其後多數學者成立各種學說，終得有無疑的判明。

柏林繆拉氏，距今二十六年（一九〇七年）前，解釋此現象爲新出索格底語曆。更有趣者，此種情形不獨中國如此，在日本，也是同樣。

第十三插畫爲日本王朝時代有名遺物（註十三），稱爲御堂關白藤原道長具注曆。

道具注曆，備列月、日、七曜星名、十干、十二支、五行、十二屬，以及諸星位置，月之盈虧亦皆附註；更於每日各欄附有日誌，以表示每日人事的吉凶禍福。

讀者可在曆上認出，其第一行十五日（後一條天皇寬仁二年四月）上，記有「日」字，日字上欄則記有顯明的「蜜」字。此字在具注曆之中，或但寫字冠而略筆爲「𠂇」者。凡遇此等字，特用朱書。所謂「日」者，無待言乃指日曜，所謂「蜜」者，即索格底語之「蜜耳」，日曜日之義也。

此具注曆全蹈襲當時流行中國曆書之體裁，但此曆所注蜜字，彼自記每日榮華之事跡於曆上之御堂關白能解釋之否，恐彼未嘗加以注意。即當時曆法家作何解釋？恐彼等亦未必調查及此也。然日本國學者之間，雖無如道格拉斯威利之研究家，但研究具注曆者不少其人，惟彼等對於「蜜」及「六」雖有種種解釋，要皆不知此與西域文明有何關係也。夫日本之王朝文明，縱令間接的受其影響，今得考知，其興趣已不少矣。

此時代的美術，尤其是繪畫之合成式的特徵，已於佛教美術章（註十四）略述之，故不再說。

但有稍稍注意者，即與古時代同樣的回鶻時代的美術，彼等作家中，不少東西外國人，與回鶻人共達成斯道，其作品猶有留存至今日者。

此種繪畫之中，何者為回鶻人所作？何者為準回鶻人所作？固無由精密得知。然其中附有少數回鶻語題銘及功德記，就以斷定其係屬，或可無大過也。至於欲求此種繪畫的特徵時，人人皆可認取其中有東西兩式合成之踪跡。

以上所述，回鶻文明特徵，略可說明。但為合成之要素者，以東方即中國之文明為主乎？抑以屬

於西方系統者爲重乎？開口而曰回鶻文明，須顧慮其種類、時代及地方的區別，不能一概而論定也。如魯科克氏（註十五），大膽的概括發論，認彼等爲全屬西方文明的民族，因彼等所奉之三教，卽佛教、摩尼教、基督教，皆起源於西方。彼等之文字，繼承索格底文字，亦由西方塞姆種起原而發達者，彼寫字之筆，爲西方人常用之蘆筆（削蘆管爲尖端之筆），其醫術，就今所知，亦傳自西方。而中國文明，對於回鶻文明的影響僅是外部的，例如彼等使用之箸、硯及日常書記用毛筆等。

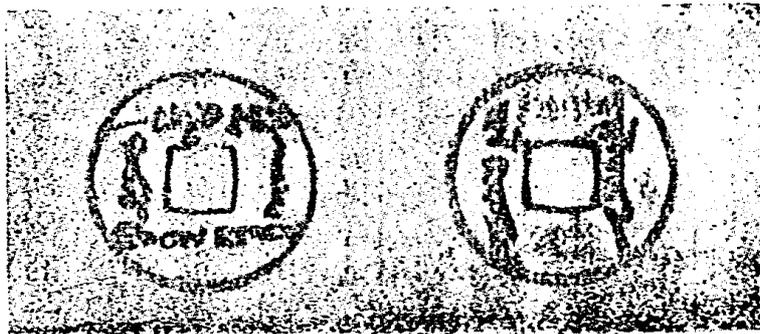
惟細考之，其說到底不足採，余於本章所述中國文明被於回鶻之例證，卽可明瞭。如漢文佛典之翻譯，曆日之使用——中國用者稱爲「曆日」，回鶻用者亦襲中名稱爲 Tiksir（註十六）——易學書的譯述等，似不能視爲中國文明影響於回鶻，僅爲外部的。

若嫌上述所舉之例不足，尙有甚多之例可舉，決非困難之事。例如高昌附近各方，多量的發見回鶻字買賣文書及借貸文書（註十七）其文書形式，與西域各地發見之唐代此類的漢字文書形式，完全相同。又如回鶻貨幣（註十八）（參照第二十二圖），其上刻有回鶻可汗之名者，中國發見甚多。前記猶特干（Yotkan）出土之古代貨幣（註十九）皆無西方之形式。此其實際的經濟生活之內部，

亦爲中國文明所浸透，舉一端而足以爲證矣。

敦煌佛洞發見的回鶻佛典中，用回鶻語讀漢字，恰如日本讀法。例如日本讀「五」爲「イツツ」「木」爲「キ」「水」爲「ミツ」之類，所寫者漢字，而以日語讀之；回鶻亦然，漢字與回鶻字相連而書，而以回鶻語讀之，亦如日本書「天ノ中ノ天ナルカミ神」用日本國語讀之者，同一例證。此等佛典，大都行於敦煌回鶻人之間，就其書物的時代而攷之，係在元代；故雖不能決定高昌的回鶻人亦用此種佛典，然漢書用回鶻文譯述者不少；則上述的佛典現象，似不必待元代後，高昌之回鶻人亦已行用，未可知也。總之，關於此類史料，勢不能不俟於日後的發見矣。

總之，回鶻合成文明之要素中，中國文明吸收不少，殆無可疑。而謂彼等文明屬於西方系統，亦非決無可認者。



第 二 十 二 圖

自公元第十二世紀末期至公元第十三世紀初期，蒙古英雄成吉思汗，勢力漸盛，派使勸高昌回鶻王歸順；一二〇九回鶻王應之，而投降成吉思汗。自此後，名稱雖依然爲亦都護（Tiqut）即神聖君主之號，而事實上則臣事蒙古。不久成爲成吉思汗第二子察合台（Chaghai）所領的一地方。今日稱其地之突厥語，曰察合台突厥語，即因此而得名也。

自唐末以來，回鶻人與其族類之突厥人，分佈西域一帶，已如前所述。其中以高昌爲根據而發展之回鶻，勢力最盛，已無可疑。但回鶻自投降蒙古後，在元朝的歷史，於文武兩方面，皆有大關係。迨其後高昌回鶻的命運，與「畏吾兒」族的名稱漸次消失於史上。至於明代，僅有錫喇畏吾兒（Sair）（Dighur）之一部，所謂黃頭回鶻者，留存其名而已。然就人種而觀，唐末以來回鶻之系統，久爲主於西域而傳，其言語更較能保存於其間。若與居於西域以西之亞細亞及歐洲一部之突厥族相比，其能保存舊態之點，顯有差異。此西域之回鶻部族，與延長其系統之突厥部族，於前述之特徵文明；其後總未逐時代而發達。當公元第十世紀十一世紀時，隨時代之進步，先在西域西北端喀什噶爾地方，漸次進展的穆罕默德教，即回教——其名「回教」係因西域回鶻人最先信奉穆罕默德教之

故，此說最爲得當。——緩漫的擴充其教線，至於元末，高昌亦最後受回教沐浴；於是西域人皆改宗回教。然而此教係極端呪咀異教徒文明者，常極力滅絕之；是以始在西域流行之佛教，以及其他諸教伴來的文明，不僅阻碍其發展，且被根本的破壞。如近來發掘諸教的聖典及繪畫，多數皆有破毀的形狀；其理由雖多，然在今日，遇有發見此等遺物之時，彼等仍視爲邪教現形，加以燒燬破棄，此探檢家諸氏所屢屢報告者也。是以自公元十世紀起，西域的回教文明漸次發展，至公元第十四世紀末頃止，完全風靡於其地；舊時的回鶻文明，竟至不留其形。

〔註一〕 此等記錄，始於馬蘇狄氏之「金之牧場」(Mas'odi: Les Prairies d'or)。大概回教徒所著作，今不一一列舉。

欲知其詳可參照沙晚及伯希和兩氏合著之「中國發見的摩尼經典」一文。在 *Chavannes et Pelliot: Un traité Monichéen retrouvé en China. J. A. 1912 et 1913* 中第二卷第二六九頁。至於中國記錄，宋太

平與國七年（公元九八二年），使高昌回鶻之王延德，所作「高昌行記」文。

〔註二〕 見宋史子圖傳。

〔註三〕 詳宗敎研究第五年第十八號所載，羽田之論文「突厥族及佛教」。

- (註四) 見宋史高昌傳、佛祖統紀第四十三卷。
- (註五) 見 Miller, F. W. K., Toxri und Kušan. Sitzungsber. der Kōr.-Preuss Akad. 1918. S. 585.
- (註六) 見 Bang und Gabain: Türkische Turfan-texte Ibid. 1921. S. 421: ff.
- (註七) 見 Le. Coq; Ein Christliches und Ein manichäisches manuskriptfragment in türkscher Sprache aus Turfan Ibid. 1909. S. 1205 ff.
- (註八) 見 Le coq. Ibid S. 1208. ff.
- (註九) 見 Le coq Manichäica III. no, 31.
- (註十) 見藝文第十四年第一號(日本大正十二年)羽田介紹及譯述之「魯科克著摩尼教遺文」。
- (註十一) 參照史學雜誌第二十五編羽田著「關於回鶻文之佛典」第七六五頁。
- (註十二) 見 Miller, F. W. K., Die "Persischen" Kalendersdrücke im chinesischen Tripitaka. Sitzungsber. der Kōn.-Preuss Akad. 1907. S. 458 ff.
- (註十三) 據陽明世傳所載。

(註十四) 參看本書第五第六章。

(註十五) 見 *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*. S. 5.

(註十六) 參看東洋學報第五卷(日本大正四年)羽田著「回鶻天文地八陽神呪經」第四七頁。

(註十七) 其一例見東洋學報第六卷(日本大正五年)羽田著「回鶻女子賣絕文書」即可得知。

(註十八) 東洋學報第九卷(日本大正八年)所載羽田撰「論九姓回鶻及 Toquasorum 間之關係」中,第五十九頁,述有此錢文。

(註十九) 參照本書第七章末段。

(註二十) 參照白鳥博士還曆紀念東洋史論叢所載羽田著「回鶻譯本安慧俱舍論實義疏」第二十一頁及第廿二頁。

十一 結論

以上十章,皆爲簡易的西域文明概觀。要言之,有史以來伊蘭民族佔據此地方,由西方文明流入其間後,即隨時代發達變化。

東方漢人因政治的發展入此地方；自古即傳入漢人之文明；然大體上直至唐代止，西域所住的漢人，皆以屯戍軍人及官吏爲主，故比較的爲數甚少，且不與西域人雜居，而住於別一區域，於是兩種文明各依其傳統的維持之，并無顯著的融合事實。

但至唐代，西域經營有實際的發展；唐人住於西域地者甚多，因此而東西文明之接觸融合，稍有進展，惟當其初期，尙無積極的實證史料。於中唐以後，方漸次現出此種史料。晚唐時期，回鶻部族佔據西域後，東西合成式文明，有顯著的特色存在。

後因回教信仰擴充，生大變動，此地全部流行回教文明。

以上的論據，其所牽連的史料，頗爲廣泛；不能積極提示，惟大體所見，當無錯誤。

若云此地早即以漢文明爲主要的流行，或依漢文明而西域文明更顯著的變化其性質；此種攷察，畢竟祇是想像，且亦不外爲「謬見」也。

如是，本書論述之處，始終爲概括的攷究西域文明性爲如何也。其原因，已記於卷首的序言中。若夫更爲整齊的編述「西域文明史」，當期之他日，然亦不外以「西域各地方所流傳的東

西文明，其相互間有如何的影響及發達」為主要的題目而攷究之。

十二 補正三則

羽田本擬於本版（即第三版）增補初版，稍為細密的論述，但憾無暇；僅三項如下而止；期他日之改訂。

- 一 第一圖版，說明吐火羅人容貌遺存之圖，其材料為刻卽耳及乾陀羅壁畫，漏舉畫此畫的吐火羅武人及貴女之像。此等畫像，可觀 *Le Coq: Die buddhistische Spätantike Mittelasiens, IV, Tafel IV.; Grünwedel, Altkutcha, Tafel XLVIII, XLIX, Fig. 11, 12.; Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Fig. 52.* 等。

- 二 第三圖版，魯科克之論述，謂為基督教教師洗禮的光景；而據羽田所攷，圖中三人，各持有葉樹枝，或為基督最後入耶魯撒冷城時，卽畫龐姆·桑的光景。有二三學者亦承認此說。

其後讀魯科克之 *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan* (1926) 時，在其六十四頁中，魯科克氏亦改變其前說，亦說明爲龐姆·桑的之祭事。奈良之吉村大次郎見本書初版所載之圖，特寫信與羽田，就其持物及構畫上攷之，附以羽田同樣的見解。左端之大人物爲基督，其他三小人物，稱爲彼得，約翰，及馬加太拉之馬利亞，持於手之樹枝象形棕櫚之杖，魯科克視爲水鉢者，乃葡萄酒杯，畫面上之馬脚，示爲基督乘其時之驢而來，實爲寫此故事者。依此而改正，此圖所現之龐姆·桑的的光景可介紹作基督美術的遺物。

三 第四章之註四，在本書初版後數個月，即一九三一年九月，有東方文化學院京都研究所出版影印本一神論第三卷及序聽迷詩所經一卷，亦可加置於註四中。此書由敦煌發出，爲今日世界現存五種漢文景教經典中，僅有此二種以珂羅版印成出版，各卷之首皆附有羽田之解說。

中華民國二十三年七月初版

(二一六五七)

史地小叢書 西域文明史概論一册

每册定價大洋伍角

外埠酌加運費匯費

原著者 羽田亨

譯述者 鄭元芳

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

* 版權所 翻印必究 *

(本書校對者鄭光昭)

二九八二上

