

五千年 中外文化交流史

第一卷

李喜所 主编
陈尚胜 著

5000 YEARS' HISTORY OF
CULTURAL EXCHANGES BETWEEN
CHINA AND THE OUTSIDE WORLD

世界知识出版社

5000 YEARS HISTORY OF CULTURAL EXCHANGES BETWEEN CHINA AND THE OUTSIDE WORLD

《五千年中外文化交流史》(全五卷)是一部全面系统地论述中外文化交流的历史沿革的大型专著。此书吸取了近二十年来我国文化研究热潮中的成果，阐明了许多有关文化的理论和历史问题，进行了创造性的思考和开拓，是一部品位很高、价值很大的力作。

陈尚胜 著

五千年 中外文化交流史

第一卷

世界知识出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

五千年中外文化交流史·第一卷 / 李喜所主编；陈尚胜著
一北京：世界知识出版社，2001.10

ISBN7-5012-1495-6

I. 五… II. 李… III. 文化交流－中外关系－文化史 IV.K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 24883 号

责任编辑 周宇君

责任出版 刘林琦

责任校对 余 岚

书 名 五千年中外文化交流史 第一卷

Wuqiannian Zhongwai Wenhua Jiaoliushi Diyijuan

出版发行 世界知识出版社

地址邮编 北京市东城区干面胡同 51 号 (100010)

网 址 www.wapbook.com

排版印刷 世界知识出版社电脑科排版 世界知识印刷厂印刷

经 销 新华书店

开本印张 850×1168 1/32 印张: 22 1/4 字数: 575 千字

版次印次 2002 年 1 月第 1 版 2002 年 1 月第 1 次印刷

版权声明 版权所有 翻印必究

序 言

一部世界文化史，从某种意义上讲，就是各民族文化相互传播、碰撞、融合和不断创新的历史。学术界比较公认的人类“原生文化”发祥地埃及、巴比伦、印度、中国（也有人称做尼罗河文明、两河文明、印度河文明和黄河文明）就是在文化的交流中不断创新和发展并影响了世界文化的进程。发源于尼罗河北部的埃及文化，由于和两河流域的巴比伦文化相距不远，又没有难以逾越的地理屏障，相互交流相对比较频繁。大量的考古成果已经证明，埃及和两河流域在农业、畜牧业、手工业技术乃至天文、历法、语言文字、算术、服饰等方面有许多相同或相近的地方。埃及最早的象形文字，就曾受到两河流域的巴比伦图画文字的影响。美索不达米亚（即两河地区）的苏美尔人所创造的楔形文字，在公元前两千年中期逐步变成了西亚各族人民的通用文字。由于埃及文化和巴比伦文化的大量交流和融合，学术界也有不少学者将其合称为东地中海文明或西亚文明。位于南亚次大陆的印度文化，虽然受伊朗高原的阻隔，和西亚文化交流非常困难，但目前的出土文物和一些文献记载充分说明，两个地区也时常有人员和货物的往来，美索不达米亚的图画文字曾传入印度，西亚地区还出土了印度河流域生产的哈拉巴文化的印章。而作为欧洲文化发源地的希腊文化，很早就和埃及文化、巴比伦文化有着较为广泛的交流。在埃及曾发现了一个很古老的仓库，里面藏有希腊克里特岛生产的各种金银器皿；在克里特岛上出土的许多文物，

则明显地可以寻到埃及文化的因子，克里特的文字、壁画、印章、石器以及各种装饰品都程度不同地受到了埃及文化的影响。在公元前一千五百年左右产生于美索不达米亚的乌加里特字母，很早就传到了希腊，希腊字母和阿拉伯字母都是在乌加里特字母的基础上发展起来的，后来的拉丁字母、斯拉夫字母，直至今天的英文、法文、俄文、德文、梵文、阿拉伯文等，就字母来讲，都是乌加里特字母的进一步发展。文化的传播已经超越了种族和国界。至于公元前6世纪希腊和波斯之间的战争，特别是公元前4世纪北起希腊，南到埃及，东抵南亚次大陆印度的亚历山大帝国的建立，欧洲文明、阿拉伯文明和印度文明更互相冲突、交融，你中有我，我中有你了。从文化交流的角度讲，阿拉伯文化、印度文化和欧洲文化，从原生期至后来的再生期，并没有绝对严格的疆域限制。

中国文化在原生期由于受地理因素和生产力的限制，无法冲破喜马拉雅山脉的阻隔与西亚文明和南亚文明交汇，但仍然遵循着文化发展的一般规律，努力向外传播，与他民族文化交流，出现了包括朝鲜、日本、越南以及东南亚广大地区的中华文化圈，同时在汉代以后与印度文化、阿拉伯文化乃至欧洲文化有较多的交流和融合，显示了中华文化强大的生命力和受容性。张骞通西域、丝绸之路的出现，中国和阿拉伯及地中海地区的文化交流达到了一定的水平，造纸、火药、指南针、印刷术的西传，改变了西亚、欧洲乃至整个世界的风貌。特别是中国和印度的高僧克服难以想象的重重困难，促成了在汉代以后逐步扩展的中印佛教文化交流，深刻影响了中国文化的发展。而明清以来，尤其是1840年鸦片战争以来，欧洲西方文化的呼啸东来，更迫使中国文化在困境中艰难而有力地向现代化迈进。一些学者将秦以前称

之为中国文化原生时的独立发展时期，将汉至宋概括为中印文化的融合时期，将五百多年前至今归之为中西文化的深刻交汇时期。梁启超在 20 世纪初年则形象地把中国历史的演进说成是“中国之中国”、“亚洲之中国”、“世界之中国”三个相互递进的时期。这些概说不能讲百分之百的科学，但道出了文化交流在中国文化发展中的必要性和重要性。毫无疑问，印度文化、阿拉伯文化、欧洲文化等曾对中国文化发生了重要的影响；中国文化也直接或间接推进了欧洲文化、阿拉伯文化和印度文化以及世界文化的进步。文化交流促进了人类文明，这是颠扑不破的真理。

随着对文化交流重要性认识的逐步深化和近代学术体系在我国的逐渐建立，中国学者在 19 世纪末和 20 世纪初即开始了具有近代学术意义的文化和文化交流史的研究，尤其是在 1915 年新文化运动的直接推动下，五四前后出现了研究文化的热潮。从推进中国全面现代化的目的出发，一大批学者以西方文化为重要的参照系，致力于解决传统与现代、中国与西方的文化关系问题，也就是老生常谈的古今中西问题。在处理这个问题上，虽然出现了各种各样的学术流派，也引发了影响深远的东西文化大论战，但问题远没有解决。这说明中国实现传统文化的现代化转换的艰巨性。不过，令人欣慰的是，五四之后特别是二三十年代，产生了一批相当有水平的文化研究成果。就中外文化交流史的研究来讲，已经写出了几部很有价值的学术专著，为这个新兴学术门类的确立奠定了基础。向达的《中西交通史》、张星烺的《欧化东渐史》和《中西交通史料汇编》就是这方面的杰出代表。此后，历史在推进了半个多世纪之后，伴随着改革开放的大潮，80 年代以来学术界和知识界又出现了文化研究的热潮。除了继续讨论古今中西文化关系之外，对世界流行的各式各样的文化理论也进

行了深入的探讨，将文化的研究推向了一个前所未有的新阶段。在中外文化交流史的研究上，也取得了骄人的学术成果。比较有水平的专著就有二十多部，周一良先生主编的《中外文化交流史》、季羡林先生所著的《中印文化交流史》是其中的佼佼者。不过，从总体上来考察，这些著作大都是从国别、地区或某方面的问题出发，分专题去研究中外文化交流的历史，这当然是非常必要和有价值的；如果进一步从推进文化交流史的深入研究出发，还应该编写一部大型的，按照整个历史发展顺序，比较全面系统地来论述中外文化交流的历史沿革的专著。为弥补这一缺憾，李喜所同志主编了这部五卷本的《中外文化交流史》，按时间顺序深入评述了从古代到1999年中外文化交流的历史。这部著作被列为国家“九五”重点出版项目，这实在是一件值得庆贺的事情。

该书本着厚今薄古的原则，依据中外文化交流的客观实际，上古至明中叶一卷，明末清初至鸦片战争一卷，而鸦片战争以来的一个半世纪有三卷，特别是首次将新中国以来的中外文化交流单列一卷加以详尽的叙述，略古详今，重点突出，将历史和现状有机地结合起来，给人一种历史的整体感。如果详细阅读该书，还可以发现较为明显的三个特点：

1. 比较系统、全面，同时重点突出。该书将中国传统史学的编年体和纪事本末体的写作方法较好地结合起来，交叉运用，以编年体为历史发展的基本顺序，把五千年的中外文化交流分阶段加以前后编排，历史脉络十分清晰；具体到每一个阶段，也可以讲每一卷，则在照顾到前后顺序的前提下采取纪事本末体的方法，分专题进行较完整的评述，这就使具体的文化交流事件或人物相对独立和深入，增加了历史的厚重感。每一卷后所附的大事

年表，不仅便于查阅，而且补充了纪事本末体写作中年代会打乱的不足。可以讲在整体编排上，该书是独具匠心的。在内容的选择上，也颇有特色，做到了面和点的合理而有机地结合。全书在对五千年的中外文化交流进行系统描述的基础上，对影响中国和世界的重要文化交流现象都做了重点考察，尤其是加强了交流的背景和结果的剖析。像中华文化圈的形成、张骞通西域、佛教与中国文化、四大发明与世界、鉴真东渡、郑和下西洋、西学东渐、留学生与中外文化、港澳与中西文化传播、马克思主义文化与中国、改革开放与文化交流、当代西方思潮与中国等几十个中外文化交流史上的重大问题，书中都进行了全面而有一定哲理的探讨。有了这些重点画面，自然会加深读者的印象并有所启迪，由历史联想到现在乃至未来。

2. 较多地进行了中外文化的比较研究。比较是交流的前提，任何文化交流都是在相互比较下进行的，所以只有准确地了解了不同文化的不同特点，才能较好地去论述中外文化的交流。一部好的文化交流史必须突出不同文化的比较研究。应该说，该书在这方面也是下了一番功夫的。对于欧洲文化、阿拉伯文化、印度文化和中国文化的异同，书中都用了一定的篇幅加以论述；即使是同一文化圈内的文化，如日本文化、越南文化、朝鲜半岛文化等，书中也力所能及的做了评论。可喜的是，在一般剖析这些文化的不同特质的基础上，该书还运用文化生态的理论试图从不同文化生成的客观环境上去加以比较研究。由于地理环境、自然环境、社会环境以及人文环境的差异，不同民族、不同地区的文化就必然有不同的特质。所谓“一方水土养一方人”、“不是一家人不进一家门”，就是这个道理。该书能够从文化的生成环境和生存状态来进行比较研究，就使文化的研究大大深入了一步。随着

文化比较研究的加深，自然就为文化的融合性和变异性以及文化交流的必然性、可能性等方面的研究奠定了良好的基础。同样是中外宗教文化的交流，佛教就会在中国生根开花，基督教就较难发展；而同样是印度佛教，传入中国后就出现了不少新的流派，深深地打上了中国文化的印记。这都是文化的差异性使然。对这些不同的文化现象进行比较研究，不仅能够提出一些新的观点，而且会给人以哲理性的思考。总之，以文化的比较为基础，去叙述文化交流的背景、过程、手段和影响，既避免了以往的一些论著平铺直叙罗列现象的缺陷，又增强了该书的学术深度。

3. 富有较强的理论探索精神。对于文化交流中的许多理论问题，该书不仅有所涉及，而且大胆地提出了作者的看法。尽管个别观点还有可商榷的地方，但这种勇敢的探索精神是难能可贵的。例如，各民族文化的高低优劣问题，很难界定和评判，而这个问题讲不明白，所谓文化交流就不大好叙述。书中提出了一个高势能文化向低势能文化传播的观点，认为一般情况下总是高势能的文化向低势能的文化传播，低势能的文化只有在融合高势能的文化后才可以生存和发展。这种观点虽然有待进一步完善，但解决了研究文化交流史的一些难点，具有开拓性的意义。再如关于文化的传播机制和接收机制，书中从理论解析和实际史实论述的结合上进行了重点评说。提出良好的传播机制与优良的接收机制的完美结合，才会出现高层次的文化交流，二者缺一不可。还有，文化交流中的民族性和时代性问题也是文化交流史研究中非常难以把握的问题。往往强调了民族性，就可能关闭开放的大门，拒绝文化的交流；提倡了时代性，又难免会引发不顾民族尊严，崇洋媚外，将文化的交流引入了歧途。该书在总结五千年中外文化交流的历史经验后提出，解决这一问题的关键是提高全民

族的文化素质，国人素质的高低决定着文化交流的方向和面貌。一个高素质的民族就会较好地处理保持民族传统和跟上时代潮流的关系，去创造高水平的新文化。就我国目前的实际来讲，现代化是解决一切问题的基石。文化的民族性和时代性应统一到现代化上来。这些理论探索，无疑增加了全书的亮点。

总之，李喜所同志主编的五卷本《中外文化交流史》一书，吸取了近二十年来我国文化研究热潮中的成果，阐明了许多有关文化的理论和历史问题，进行了创造性的思考和开拓，是一部品位很高、价值很大的力作。故我乐于为序，向读者推荐。

戴逸

全书导言

一、缘起

本书的创意，立足于中外文化交流史的研究现状和客观社会的需求。

在漫长的中国历史演进中，中外文化交流占有相当的比重。在二十四史等重要的文化典籍中，记述了不少这方面的事件和人物。但是，真正对漫长而又丰富的中外文化交流的历史进行系统而科学的研究，则是很晚的事了。明末清初，随着中外交往的增加，有关记述外国文化输入的专著零星出现。可是，很少有人触及中外文化交流的历史。1840年鸦片战争之后，面对西方列强的侵略，魏源、徐继畲等有远见的学者，才关注中外史地的考察和研究。鸦片战争后出现了一批研究边疆史地的著作，开始很有限地触及了中外文化交流的问题。从洋务运动到五四运动的六十多年间，外来文化深入到中国的各个领域，中国传统文化发生了中国有史以来从未遇到的困惑和变异，中外文化的碰撞与交融进入了一个崭新的历史时期。一大批介绍欧美和日本社会、思想、学术、制度、风俗、文化等内容的译著涌现出来，中国人的海外游记以及各种文学作品纷纷出版，许多报纸杂志也刊出了相当数量的有关中外文化交流的文章，同时有近五十位西方和日本从事考古与中外文化交流研究的学者到中国的西部探险和考察。如英国的斯坦因（Sir Aurel Stein）曾三次往帕米尔、新疆和甘肃考察，盗走了大批敦煌文书，由此引发了全世界众多学者投入到了

敦煌学的研究，在客观上直接促进了中外文化的交流与研究。瑞典的斯文海定（Sven Hedin）、俄国的蒲里兹瓦尔斯基（Prejevalski）、法国的伯希和（Paul Pelliot）、日本的橘瑞超等世界著名学者也先后来到中亚和中国西部探险，并写出了一批研究中国文化和中外文化交流的专著，例如《中亚和西藏》（Central Asia and Tibet）、《中国土耳其斯坦考古学地形学探险考察初步报告》（Preliminary Report of A Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkistan）、《中国与罗马东部》（China and the Roman Orient）以及日文的《西域考古图谱》、《张骞西征考》等。1919年五四运动前后的中国思想界和学术界进一步关注中外文化的交流与融合。随着东西文化大论战的展开和关于古今、中西文化之争的讨论以及对未来中国文化走向的探讨，中国与世界文化关系的研究成为“热点”。这种客观态势，导引着学界去回观中外文化交流的历史，催生着一门新兴专门学科的诞生。于是，在二三十年代，几位有远见的教授，如张星烺、向达等，投身于中外交往历史的研究，从而揭开了中外文化交流史研究的序幕。但那时叫中西交通史。

所谓的中西交通，并不是仅为交通路线、交通方式的研究，而是包括了中西交往中的经济贸易往来、外交关系、学术交流、文化传播、宗教宣传、军事干预等，是广义上的中西交流。这里的“西”，也不是我们今天所理解的西方，而是泛指中亚、西亚、南亚、欧洲以及北部非洲等广大地区。从文化的意义上讲，自汉代以来，在中国的西方逐步出现了四个影响较大的文明区，即印度河与恒河流域的印度文明；尼罗河流域的埃及文明；阿姆河流域以及习惯上简称为两河流域的伊斯兰文明；由爱琴海与地中海逐步扩展的基督教欧洲文明。早期的中西交通史，实际上着眼于研究中国与这些地区文明的关系，是内容极其广泛的中西文化交流史。在一批富有献身精神的专家、学者的努力下，从本世纪20年代到50年代初，出版了一些有影响的图书，为中外文化交

流史的研究初步奠定了根基。其中影响较大的图书有 1930 年出版的张星烺的《中西交通史料汇编》、向达的《中西交通史》、1934 年出版的张星烺的《欧化东渐史》、1937 年和 1945 年出版的冯承钧的《中国南洋交通史》和《西力东渐史》、1949 年出版的朱杰勤的《中西文化交通史译粹》、1953 年出版的方豪的《中西交通史》、1957 年出版的向达的《唐代长安与西域文明》等。这些论著大都史料翔实，论述得当，颇有个人的独到见解。但今天看来，由于当时史料的短缺和认识水平的限制，已无法满足现在的需求。单就中西交通这一概念，就有修订的必要。因为交通一词，目前学界已公认为是通道、工具、交通方式等，其和文化或文明的交流有较大的区别。一般来讲，将交通纳入文化交流当中，尚好讲通；将文化交流挤进中西交通，则颇有欠缺的地方。所以，还是应当提倡使用近几十年来大家实际上已经接受的文化交流一词比较好。

50 年代以后的中国学术发展遇到了严重的挫折。50 年代末和六七十年代，在极“左”思潮的干扰下，学术研究走上了绝路。关于中外文化交流方面的研究实际上变成了“禁区”，除了出版过几本叙述中国与几个社会主义国家及个别邻邦友谊历史的小书，就难以找到中外文化关系的论著了。不过，80 年代以来，在改革开放春风的吹拂下，学术界出现了研究中外文化交流的高潮。道理很简单，要开放，要走向世界，要实现现代化，就必须扩大与世界各国的文化交往。要在交往中保持理智和科学性，就必须认真研究中外文化交流的历史。因此，近二十年来，涌现了一批相当有水平的中外文化交流论著。例如：朱杰勤的《中外关系史论文集》（河南人民出版社 1984 年版）、沈福伟的《中西文化史》（上海人民出版社 1985 年版）、周一良主编的《中外文化交流史》（河南人民出版社 1987 年版）、张维华的《明清之际中西关系史》（齐鲁书社 1987 年版）、沈福伟的《中国与非洲》（中华书局 1990 年版）、季羡林的《佛教与中印文化交流》（江西

人民出版社 1990 年版) 和《中印文化交流史》(新华出版社 1991 年版)、陈高华的《海上丝绸之路》(海洋出版社 1991 年版)、王晓秋的《近代中日文化交流史》(中华书局 1992 年版), 等等。最近, 上海人民出版社又推出了 10 本一套的《中外文化交流史》, 按中国与南亚、北美、欧洲等世界所有的大的地区为专题, 较为详细地评述了中外文化交流的历史演进; 湖南教育出版社陆续出版了几本以哲学、文学等为专题的中外文化交流史丛书。当然, 这里的介绍恐怕是挂一漏万, 但可以明显地看出, 中外文化交流史的研究已经出现了初步繁荣的可喜局面。再进一步深入研究就会有相当的难度。然而, 高难度才具有挑战性。在仔细考察了中外文化交流史的研究现状后, 可以发现一个比较突出的问题, 这就是, 上述关于中外文化交流史的研究, 基本立足于以地区、国别或某项专题的研究, 缺少综合起来按历史变迁的顺序、分阶段、比较深入和全面地去论述中外文化交流的历史, 以便让读者从宏观上把握整体变迁的规律, 从微观上具体了解某个时期的中外文化交流的历史。这种做法, 虽然颇具难度, 但有不少优点。特别是在众多的按专题、以地区、国别划分的论著已经问世的情况下, 从另一个新的角度去探索一下就十分必要了。本书即是出于这种思路, 尝试着按历史时期去研究中外文化交流的历史。

中外文化交流史的研究现状呼唤一部较完整和系统的新的专著, 此外, 客观的社会变革也赋予我们这个选题以很强的现实意义。在一般情况下, 研究课题的选择、研究角度的确定, 既要适应学术界的发展趋向, 切中可出新意的再生点, 更应该把握时代的脉搏, 适应社会变革的需求。正在向现代化迈进的中国, 对文化交流的需求比历史上任何一个时期都迫切, 同时中国也需要让世界真实地了解自己, 世界各国更希望从历史悠久又独具特色的中华文化中汲取营养。实事求是地讲, 世界上任何一个国家或民族都创造了灿烂而富有特色的文化, 但任何一个国家或民族的文化

化都不是完美无缺的。文化的民族性奠定了世界文化的多样性，又决定了文化交流的可能性和必要性。因为，民族文化不可能封闭而孤立地去发展，必须在开放与交流中才会日新月异。文化是流动的，在动态中才能生存，在传承和创新中才能显示其价值。所以文化的天性就是流动，不流动，文化就失去了生命。历史的经验表明，各个民族的文化，只有在与世界其他民族文化的交流中，才可以取长补短，才能使各民族的文化得到更新和发展。更深一层来讲，文化的变迁，有特定的规范，每个民族只能部分地接触到其中的奥妙，不可能是全部，全世界各族人民共同的文化创造，才可能不断接近文化的真谛，才可以保持每个时代文化的先进性。在某个特定的时期，世界的某一地区或某个民族的文化具有时代先进文化的特征，但在另一个时期，则会有新的转换。这就要求暂时落后于先进地区文化的民族或国家去向先进地区学习，否则，就无法自立于世界民族之林。因而，文化的交流是必然的。世界文化的差异性和一体性就是在这种文化交流中涌现出来的，世界所有国家和民族都受到了这一范式的制约，不可能逃脱。所以，文化交流是民族文化自身发展和世界文化一体化的前提。总结中外文化交流的历史经验和教训，探讨中国文化走向世界和世界文化拥抱中国的规律及特点，就具有了时代意义。

二、题解

《五千年中外文化交流史》叙述的是从中国古代至 1999 年中外文化交流的历史。也可以讲是 20 世纪以前中国对外文化交流的历史。

所谓“五千年”，并不是数学运算中的准确的数字概念，仅是对中国悠久历史的一个大体的把握。一般讲中国的夏朝建立于公元前 21 世纪，加上公元纪年的两千年，已经有四千多年的历史。中国人认作始祖的黄帝及其后代尧、舜、禹等，虽然带有传

说性质，但反映出了中华父系社会的基本风貌，至少也有上千年乃至更长的历史，即使不再向前追述母系社会的历史，五千年的中华历史也是千真万确的。而且，习惯上人们似乎也约定俗成地用“五千年”去概括中国的历史长河。本书沿用这一说法，自然是顺理成章的。

所谓“中外”，当然是指中国和外国了。但“中”和“外”的历史界定，则是颇难处理的一件事。在漫长的历史变迁中，世界各国的疆域都发生过这样那样的变化，甚至有的国家灭亡了，有的国家新生了。中国永远屹立在世界的东方，但疆域出现过许多变化。如果在叙述中外文化交流的过程中，按中国和世界各国疆域的变迁去随之变化中外文化交流的研究范围，则很难把握，甚至会表述不清。所以，这里的“中”，基本上以目前的中国疆域为基础；这里的“外”，也原则上以现在的世界各国作依据；个别特殊的情况灵活加以处理。历史又是一个巨大的时空概念，必须以时间或曰特定的时期、特定的历史纪年为依托。中外的文化交流，按常理应该照顾到世界各国的纪年，但同样会出现混乱，无法收拾。因而，本书一律以中国纪年为本位，对应地参照外国的历史时期变化。划定中国的历史时期时，则沿用为人们所接受并使用极为方便的王朝纪年与公元纪年相结合的办法，辛亥革命以后的历史，就用公元纪年了；各卷和章节的编排，也以中国明显的历史阶段变化来分割，不过特别突出了中外文化的交流，尤其将影响了中华文化发展的中外文化交往放在了显著位置。

所谓“文化”，准确地加以表述相当困难。至今有关文化的定义多至二百余个，仍然没有产生出一个大家公认的科学的定义。我们的理解，文化是人类在实践生活中的创造和升华，即人类所创造的全部文明，当然包括人类在创造文明过程中自身的不断完善和生存能力的提高，即人类自己的“人文”进化。人创造了文化，文化也改造了人，二者的总和，则是我们所理解的文

化。显然，这是一个极广泛的大文化概念，几乎包揽了人类历史的全部。梁启超等近代的著名学者都有过这样的观点。如果认真思索起来，这样的界定不无道理，但实际操作困难较多，几乎难以具体落到实处。于是，有不少善于动脑的学者就较形象地将文化切割为三个界面，即物质文化、精神文化和位于物质与精神之间的法律制度性质的文化。这比较容易理解，又便于操作。但是，文化有时是不能切割的。比如一个精美的景德镇生产的瓷器，它是物质的，但谁也无法否认其精神内涵，同时也渗透了管理与制度层面的文化因子。人为地去将文化割裂为几大块，也是有缺陷的。不过，任何概念的界定和运用只能是相对的。在文化的学术研究当中，将文化分成精神、物质和制度的三大块去论证和表述较为容易。因而，本书涉及的文化，基本包括这三个方面，即中外精神文化的交流，中外物质文化方面的贸易往来和中外制度方面的相互传播，相互学习。不过，不是三者平分秋色，而是根据具体情况，在各个不同的历史时期各有侧重，偶尔也有三者合而为一的情形。

西方的文化一词，英文为“culture”，德文是“kultur”，皆源于拉丁文的“cultura”。其原意是留心、留意、练习、居住、耕种等，实际是指人类改造自然的行为。可见，文化即意味着人的创造，即人的本能的展现。但中国古典的文化内涵，与此有一定的差异。最原始的意思是“以文教化”。《易经·象传》中讲：“观乎人文，以化成天下。”就是要以“人文”为规范，治国平天下，强调的是将人纳入一定的规范。首次将“文”和“化”合在一起，使用“文化”一词的，晚到西汉才出现。刘向《说苑·指武》中称：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”这里，将文化与武力相对应，深刻的含义仍是作为夺取政权，治理国家的一种方法。随着中国历史的演进，文化的内涵也在逐步发生变化。特别到了近代以后，西方学者关于文化的含义也有了大的变异，并使文化成为一

门新兴学科。善于学习的先进的中国人，在继承传统和吸收西方的学术营养之后，才慢慢形成今天的文化理念。可见，文化的界定和研究，本身就是中外文化交流的产物。

一定的民族文化是特定的民族群体长期创造的结晶。但各民族群体在创造自己民族文化的过程中，都受到无法摆脱的生存环境的制约。因此，要了解一个民族的文化本质，必须注意研究其文化的生成环境。一般来讲，制约文化的生存环境，除了人种之外，最重要的是自然地理环境、社会环境即经济结构和社会制度，以及当一定的文化形成之后所奠定的人文环境，三者交相运作，生成了特定的民族文化。东方文化和西方文化的差异，中国文化和印度文化的区别，中东文化和非洲文化的不同，世界各地地区、各民族文化的千差万别，皆源于文化生成环境的有别。近代以来，虽然世界已经逐步连成一片，各个国家和民族之间的交往非常密切，但仍然不可能消除各民族文化生态环境的区别，所以就无法消除各个国家和民族之间文化的不同。不同才会有交流。世界人种的多样性，世界各民族文化生态环境的差异性，为丰富多彩的文化交流奠定了坚实的根基。本书在叙述中外文化交流的过程中，将力所能及地去说明文化生态环境所发挥的基础性的功能。

谈到文化的交流，更是一个十分复杂的问题。从一般理论上去观察，文化总是由高势能的文化向低势能的文化流动；低势能的文化只能去吸收高势能的文化。但也不能绝对地去这样划分。高势能的文化在和低势能的民族文化交往中，也会小部分的受低势能文化的影响。所以，文化的交流和相互影响不是单向的，而是双向的。只是在文化的双向交流当中，有一方是以输出为主，另一方以接收为主。从总体的倾向上去分析问题，高势能的文化流向低势能的文化比较符合文化交流的一般规律。何为高势能文化？就是反映时代潮流和社会发展方向的先进文化。文化发展到一定的程度就蕴藏着一种巨大的能量，并会向外辐射，甚至可以

融化一切，这种势能是任何力量也难以抵御的，就像元朝蒙古族和清朝满族的“草原游牧文化”进入中原之后，最后被高势能的“农耕文化”所融化一样。文化势能的高低，取决于这种文化是否具有时代性，是否代表着一种世界潮流，是否为另一个国家或民族乃至全人类所必需。比起奴隶社会文化来，封建文化是高势能的，后者必然会融化前者；比起资本主义文化来，封建文化是低势能的，前者肯定会融化后者。现代化的文化较前现代化的文化，有一种高势能，所以现代化是人类的共同追求，任何一个民族试图超越都不可能。把握住了高势能的文化，就是掌握了时代文化发展的方向，也就是掌握了文化交流的走向。

文化的交流也不可能是一般的交流，必须具备了一定的主观条件，高势能的文化才会流往低势能的文化，低势能的文化才有可能汲取高势能的文化。就是说，文化的交流是在特定的文化传播机制和文化的接收机制形成后，才得以实现。文化的传播机制主要包括：1. 文化本身的先进性和实用性；2. 传播对象选择的合理性；3. 传播方法和手段的科学性。三者的有机结合，才有可能将文化传播出去。有些国家或民族，自认为其文化是代表了时代的方向，自认为是时代的中心，甚至不惜采取一切手段去向外移植自己的文化，但由于其文化不具备较高的势能，即使暂时会有一点成果，而最终必然以失败而告终。所以文化的先进性，是文化赖以传播的基础。传播对象的选择，也是十分关键的一个环节。如果所选择的对象，对这种文化根本没有一点儿渴求，根本没有消化这种文化的条件，就变成了对牛弹琴，白费力气。近代以来，相当多的西方基督教传教士来中国传教，但收效甚微。其中一个十分重要的原因，就是他们没有把握好传播的对象，对中国人的信教水平特别是对基督教的热诚程度缺少准确的估价。英国传教士杨格非（Griffith John）总结其几十年传教失败的教训时讲：“这里的人们通晓他们自己的文学。他们有自己的圣人，自己的哲人，自己的学者。他们以拥有这些人而自豪。

他们对这些人抱有好感，把这些人当做神明崇拜……他们可以承认上帝是一位外国的哲人，但比起孔子和中国的其他哲人，则远远不如。他们承认基督教的宗旨是好的，但不论从深度到高度，都无法同他们自己的圣人和智者的宗旨相比……中国人还沉浸于可以感触到的唯物主义世界和可见之物就是一切。要他们用片刻功夫考虑一下世俗以外的、看不见的永恒的东西，那是难上加难的。他们认为，这些是物质以外虚无的东西，因为至圣先师曾经说过，要敬鬼神而远之。从这里你可以看出，要把福音的真理灌输给这样一个民族，是何等的困难啊！”^①这里非常真切地道出，向一个没有宗教热情、心目中所崇拜的偶像又根深蒂固的民族去传教，是多么的不明智。问题的关键是，他们一开始就选错了对象。由此可以看出，传播对象的选择，在文化的传播中具有举足轻重的地位。与传播对象选择紧密联系的是文化的传播方法问题。方法可以说是多种多样的，不可能只有一种模式。因为，各个民族的情况千差万别，各个特定历史阶段的情况更不一样，方法的选择就变化多端了。回想一下西方传教士到中国传教过程中在方法问题上的各种争论，就可以明白没有行之有效的传播方法，文化传播的目的也是无法实现的。当然，传播队伍的素质，时间的选定，还有某种偶然因素，都会影响文化传播的能否成功。总之，良好的传播机制的形成是至关重要的。

与传播机制相对应的是文化的接收机制。接收机制大体包括：1. 一个广博而开放的民族心态与力求吸纳世界先进文化的方针政策；2. 对新的先进文化的特殊需求；3. 可以承载这种文化的客观社会土壤。三者如果缺少其中任何一个，都不会很好地学习到高势能的外来文化。从总体上去观察，当一个国家或民族的文化形成之后，就有一种排他性，对外来文化有一种天然的防

^① 转见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第 189 页，上海人民出版社 1985 年版。

御心理。尤其是那种独立的自成一体的民族文化，要从根本上去接受新来的一种文化，几乎是很难行得通的。因此，是否胸怀开阔，是否可以对外开放，广纳百川，就成了是否可以吸收新文化的首要条件。一般情况下，往往在国力强盛、民族繁荣的时候，比较容易产生广阔的胸怀；越是国家破败，民族垂亡的时刻，则越是闭关锁国。实际则是，越是走向衰落，越需要向别人学习。这种历史上常常出现的二律背反，恰好说明造就一个能够开放和大胆地去吸收外来文化及与之相配套的方针政策的社会体系，是特别重要的，当然也是很困难的。但没有这个前提，就无法实现文化的双向交流。从中外历史上看，除了极少数具备雄才大略的伟人和个别特殊的政权，能够主动去学习外来文化之外，多数情况下都是一种被动的学习。也就是一定到了对某种先进文化特别需求的时候，或者说是到了不学习就要亡国灭种，就要被开除“球籍”，就无法在这个世界上生存的危急情况下，才主动去向他人学习。这种对外来文化的渴求，虽然不能讲出现了良好的接收机制，但是具备了文化交流的一个必备的条件。对外是开放的，学习又是渴求的，接收环境如果也不错，则文化的交流就可能如大江奔流，一往无前。再好的理论，再先进的文化，如果别的民族或国家根本没有需求，也是难以传播的。然而，同样是一种需求，同样去吸收外来先进的文化，有的国家成功了，有的则失败了。其中最根本的原因是，失败的国家不具备承载这种文化的社会土壤，尤其是国民的素质存在着这样那样的问题。一个民族的素质高低，决定着对外来文化选择的层次。先进的外来文化是一种客观存在，接受者则是从主观方面加以选择。文化交流的过程也就是文化选择的过程。选择什么样的文化，和选择者的水平和价值取向非常紧密地联系在一起。如果选择者具备现代意识，他会汲取现代化的精华；反之，则会旧瓶装新酒或新瓶装旧酒，千方百计让新东西为他的旧理念服务。康有为、梁启超、严复等近代著名的改革家都哀叹中国向西方学习的过程中，好的东西学不

来，即使拿过来了，一到中国就走样儿了。这种学不到家的深层原因，就是民族素质使然。学习外国，吸纳外来文化，不是像以钱买物那样简单。吸收外来文化的过程也带有某种融化和创新的过程。民族的社会文化土壤结构，有时在起决定性的作用。只有吸收外来文化的良好机制形成了，文化交流才可以顺理成章，自然运行。

但是，世界几千年的文化交流实践，比上述的理性归纳要复杂得多。有的文化交流并不一定是双向的文化传播和吸收机制交织运作的结果，而带有强迫性和偶然性，往往和人们的主观愿望有相当的距离。例如文化交流的方式，有和平的，像贸易往来，互通有无；派留学生，互相学习；艺术沟通，相互欣赏；外交活动，促进互相理解；体育比赛，切磋技艺，等等。但也有战争的，不少文化交流的完成是通过战争来实现的。元朝大帝国的建立，客观上促进了中国与欧亚的文化交流；欧洲文化在北美新大陆的植根，战争起过一定的作用；一些宗教战役，结果却有利于宗教文化的传播。这里绝对没有肯定战争的意思，而是想说明文化交流的实现，其手段是多样的，有时是不以人的主观意志为转移的。明白了这一点，会使我们在解读五千年中外文化交流的历史过程中多一点辩证思维。

三、外来文化与中国

中华文化在长期的发展过程中，曾以比较广博的胸怀，努力接收外来文化，从而使中国文化产生了新的活力和生机。概括地讲，影响中国最大的外来文化，一是佛教，二是明清以来的西学。俄国文化、美国文化也在特定的历史条件下给中国文化以这样那样的潜移默化，另外还有外来的物质文化方面的影响。但是，这些外来文化都没有影响到中国文化本体的根本改变，中国人从来都是以外来文化服务于中国的本体文化，以实现自我的再

生和创新，所以能在世界文化大家庭中一枝独秀。这一特点，是我们把握外来文化与中国文化关系的基本出发点。

1. 关于佛教与中国文化。

佛教何时传入中国，有秦代、汉武帝时期、西汉哀帝时期和东汉明帝时期四种说法，但比较公认的说法是在西汉末年和东汉初年。此后经历了魏晋南北朝的迅速发展，到隋唐达到了鼎盛时期，宋元开始下滑，但至今仍然在中国社会有着无法否认的影响。为什么佛教会传入中国并产生如此巨大的效能，这是一个很难有统一答案的问题。宗教的神秘性增加了历史学家解释历史的难度。但是，从一般的较为普遍的思维方式去分析，其原因应该是：（1）佛教本身所具有的很深厚的哲学理性功底和广博的社会内涵以及行之有效的传播方法。（2）发展到汉代的中国文化虽然相当发达和完备，但这种以儒学为中轴的文化体系一乱于两汉间的谶纬之学，二乱于魏晋的玄学，“独尊儒术”的思想大一统局面难以维持，思想文化上的混乱，给新文化的着根提供了“真空”，导致了佛教的乘虚而入。（3）东汉末到魏晋南北朝几百年间的社会动乱，民不聊生，使人们渴求安宁，渴求精神上的安慰和心理上的平衡，佛教的宗旨特别是其寻求解脱、与世无争的人生观，恰好送给那时心灵快要干枯的中国人一剂“良药”。这三方面因素的交织运转，使佛教像着了魔力一样在中国广泛传播。翻译佛学经典、建筑佛教庙宇，求香拜佛，研究佛理等活动应有尽有，仅唐代译出的佛经就有 2159 卷。中国的寺庙，多得难以统计。上自皇亲国戚，下至平民百姓，顶礼膜拜佛祖者比比皆是。研究阐述佛经的书籍、讲演，更成了一种专门的学问。虽然出现过各种各样反对佛教的抗争，也有过“三武一宗”（北魏太武帝、北周武帝、唐武帝、后周世宗）“灭佛”的酷烈举动，但都没有影响佛学在中国的发展。唐朝的佛学，由于较好地实现了佛教的中国化，同时形成净土宗、禅宗、律宗、华严宗、法相宗、天台宗、真言宗等多门派的竞争，日本、朝鲜等国外僧人也

云集长安，研讨佛理，相互交流，从而使唐代佛教进一步发展。一时间，唐朝变成了世界佛教的中心。佛教作为一种新的文化，植根于中国，左右着中国人的思维方式、价值取向和对世界的整体认识等。

中国人很早就关注宇宙的生成，“天圆地方”是最通俗的一种概括。佛教传入之后，为宇宙生成说增加了许多新的内容。最常见的如“大千世界”，也就是佛教所讲的宇宙的构成，即日月所能普照的是一个“小千世界”；一千个“小千世界”合为一个“中千世界”；一千个“中千世界”才形成大的“大千世界”。这种宇宙无穷大的宇宙观，丰富了中国人的认识，并一直流传下来。佛教的世界构成“三界论”，即天上、人间、地狱的说法，虽然充满了鬼神迷信，但已成为中国平民百姓的一种社会心理。生命的“六道轮回”，“灵魂传递”，生生死死，永远不会完结的循环式的宿命观，在中国人中间大有市场。至于今生、前生、来生的“三生说”，更是一种习惯说法，“三生有幸”成为大众语言。佛教实际是用无法知道的“前生”来解释今生的不幸和痛苦，用根本没有的“来生”去寄托将来的希望和幸福，从而承认今生的合理性，认定“命运”的不可抗争，以取得心理的平衡和激起生活下去的勇气以及对来生的美好寄托。这种生命变异观曾长期在中国人的脑子里盘旋。从本质上讲，佛教所宣扬的这种人生观，是以解脱为核心的“出世”哲学。其认定人生不是要求取功名利禄，不是要参与竞争，而是要远离现实生活，最后否定自我，真正进入“无我”，达到一种超然脱俗的新境界，立地成佛。这是一个长期而痛苦的内省、忍让、自我约束、逃避现实的不断修炼过程。这种人生目标，比起中国传统儒家文化的“人世”的“修身齐家治国平天下”来讲，更难以达到。但由于其恰好成为以儒学为主轴的中国传统文化的一种补充，就为相当一部分人所接受。因为，参与竞争，追逐功名利禄，其间的艰辛且不说，事业有成者毕竟是少数，多数人只能碌碌无为，过普通人的艰苦生

活。那些想有所作为却在竞争中败下阵来的失败者，如果仍然抱着儒学的“入世”哲学不放，就会非常痛苦。但当他们接受了佛教的人生观后，会渐渐获得心灵的平衡与解脱，并以超然脱俗的“高人”自居，把功名利禄视为粪土，愉快地追求平淡宁静的生活。这样，许多中国人在“入世”时可以信心十足地要大干一番，在社会的不同层面展示自己的才华，好像活在了现实的世界；在失意后则自命清高，把“功名利禄”抛开，由失望和痛苦转向内心深处的反省，将人的情欲转化成了一种自我的内在的修养，到遥远的彼岸世界去寻觅安宁的归宿，从而平息了在现实生活中刻意追求的躁动。这样，佛教就在中国人心理的平衡上，增加了一条新的出路。梁启超曾把佛教概括成“心理学”，确实从某种角度道出了其中的奥秘。诚然，佛教为人们所信仰，原因很多。这里仅是从最为基础的和对中国人影响最深远的角度，去简明地解答问题。

在长期的历史演变中，佛教这种以“出世”而求解脱的人生哲学，经过无数佛教高僧和中国知识界的刻苦而不懈的潜心研究、解说、宣传，到了两宋，逐步为以儒学为核心的中国文化所融化、吸收，再加上佛教的其他理论和思想，使中国传统文化出现了新生，其最主要的标志就是两宋新理学，即宋代新儒学的崛起。两宋新理学所倡导的“内圣”的思想修养路线，即为很多人所刻意追求的“内省”、“明心见性”、“事理圆融”、个人全面修养等，都与佛教的人生哲学、世界观有较多的联系。一种外来文化，如果变成了一种人们普遍接受的人生观、世界观和价值判断的依据，其影响之深刻，就不言而喻了。佛教甚至对中国人的道德观也有一定的影响。慈悲为怀，积德行善，变为一种大众行为，变为一种美德，在社会上普遍提倡。所谓“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”，成了家喻户晓的谚语。佛教讲的善恶有现报、生报、来报的三种方式，也曾得到相当多的善男信女的认可，甚至化为行动。这种积累公德，以求好报的道德逻

辑，有利于社会的安定。虽然涂上了一些迷信色彩，但长期为世人所尊奉。客观地讲，佛教经过从两汉、魏晋南北朝直至宋代的长期传播，已经完成了在中国生根、开花结果的全过程，融进了中国文化，难解难分了。鲁迅先生曾形象地讲过：“中国自南北朝以来，凡有文人学士，道士和尚，大抵以‘无特操’为特色的。晋以来的名流，每一种人总有三种小玩意，一是《论语》和《孝经》，二是《老子》，三是《维摩诘经》，不但采作谈资，并且常常作一点注解。唐有三教辩论，后来变成大家打诨；所谓名儒，做几篇伽蓝碑文也不算什么大事。宋儒道貌岸然，而窃取禅师的语录。”^① 鲁迅先生所概括的是魏晋南北朝至宋代，文人学士融合外来文化的社会潮流，其中佛经已经和《论语》这样的儒家经典等量齐观了。可见，儒、佛的合流已变为不可抗拒的潮流。

历史地客观地去分析问题，佛教对中国文化的影响是相当广泛的。在佛教传播的过程中，还带来了科学技术、天文地理、建筑和雕刻绘画艺术、语言文字、医药卫生、因明学、逻辑学、音韵学、文学等许多方面的文化交流。试观中国的文学创作，处处可见佛教的影子。《红楼梦》里的那首“好了歌”，充斥着佛教的哲学。这里当然不是为佛教歌功颂德，更不是全面去给佛教作出科学的评价，仅仅是从文化交流的角度，研究佛教文化与中国文化的历史融合。本书紧紧把握这一宗旨，较少涉及佛教本身的功过评说。

考察世界几千年的文化交流，宗教的作用是相当大的。世界上影响大的宗教，都陆续传入了中国。伊斯兰教在唐初（唐高宗时期）就传入了中国，至元代有大的发展，特别是对西北地区和中国的回族影响巨大。基督教在唐朝传入中国时被称做景教，后经过元代和明清以来的发展，也对中国文化有一定的影响。东正

^① 《鲁迅全集》，第5卷，第310页，人民文学出版社1981年版。

教在 17 世纪开始在北京传播，后经俄国传教团的不懈努力，至 19 世纪在中国形成一定的势力。当然，这些宗教都无法和佛教对中国文化的影响相提并论。所以，谈到外来文化对中国的影响时，佛教的内容自然大多于这些宗教。

2. 关于西学与中国文化。

所谓“西学”，简单地说就是欧洲近代资产阶级的新文化。毛泽东多次讲的“中学与西学之争，学校与科举之争”，就是指的中西文化的差异和斗争。欧洲这种资产阶级的新文化崛起之后，改变了整个世界的面貌。按照马克思的观点，就是在西方文化的强大压力下，世界各个民族只有两种选择：要么顺从西方文化，变成资本主义社会；要么被西方列强所奴役，成为殖民地或半殖民地。因此，西方资本主义兴起后的中外文化交流，就变成了西方文化向中国渗透或曰带有强迫性质的西方文化。从明清以来的五百多年间，西学逐步涌入中国，与中国传统文化冲击、碰撞、融合、变异，在多种因素的曲折作用下，中国文化发生了变异和再生，向现代化艰难地迈进。和佛教对中国文化的影响相比，西学的作用是全方位的，中国文化遇到的挑战也是史无前例的，当然中国的变革和进步也是划时代的。如果从中外文化交流的视角去观察问题，西学与中国文化的交融是无法避免的极其重要的一个历史步骤。

从明末清初西学与中国发生联系以来，西学在中国的传播过程可以明显地分为两个阶段：明末清初至 1840 年鸦片战争前，是西学与中国文化的初步接触阶段；鸦片战争之后的 150 年间，则是中西文化的广泛而深入的全面交汇阶段。

西学的东来是由欧洲传教士进入中国而发生的。明末清初，基督教传教士从海上来到了广东、福建等地，并向北方发展，进入北京，渗透到了皇宫。利玛窦 (Matthaeus Ricci)、南怀仁 (Ferdinandus Verbiest)、艾儒略 (Julius Aleni)、汤若望 (Jean Adam Schall von Bell) 等是他们的代表。从传教的目的出发，他

们一是印发教义，宣传基督教精神，发展信徒。二是传播西方的一些科学知识。三是翻译介绍中国的文化典籍，让西方更多地了解中国，以利于传教。四是协助清廷办一些外交、科学事宜，以取得清廷的支持。由于中国具有世界上相对独立的文化体系，他们的传教事业收效甚微。倒是那些西方科学，大大打开了中国人的眼界。例如：1584年利玛窦在广东肇庆刻印的中国第一幅世界地图——《山海舆地全图》，使中国人开始有了比较科学的世界概念；艾儒略为中国人编写的叙述世界地理的图书——《职方外纪》传播了最新的世界地理知识；《几何原本》的翻译，介绍了西方近代数学；郎世宁（Joseph Castiglione）的油画，让人们接触到了西洋绘画艺术；制炮技术的传授，增强了明和清王朝的军事实力。总之，这一时期西方的数学、物理学、天文学、植物学、机械工程学、地理学、测绘学、建筑学、音乐、艺术、语言文字学、伦理学等，都在中国有一定的传播。一向以人文义理、文字词章为第一学问的中国知识界，又了解到西方这些新兴的学科，自然引发了中国人新的思考。而那些固守封建传统的官僚士绅或文人墨客，也本能地意识到西方这些东西对中国封建文化是一种冲击，不利于封建的专制统治，遂群起反击。因而，这些西学传播的过程中充满了曲折离奇的斗争。虽然有时这一派占上风，有时另一派又得势，但从总体上讲，西方的这些新东西并不受封建统治者所欢迎，因而就很难广泛传播。随着西方殖民者的不断入侵和清廷的一步步自我封闭，西学的传播也逐步中断了。清中叶以后，中国和世界近代化的距离越拉越远了。

1840年鸦片战争之后，西方和日本列强多次发动侵华战争，中国以半殖民地的形式被强迫纳入了世界资本主义体系。为了民族独立和国家富强，中国人努力向西方学习，从而使西学广泛地在中国植根。其间，又经历了一个十分曲折的过程。

第一次鸦片战争后，从“制夷”的目的出发，开始了“师夷之长技”。但仅限于对西方世界地理知识的介绍，直到第二次鸦

片战争后，才由洋务派官僚将“师夷之长技”落到了实处，涌现了以引进西方军事和工业技术为中心的洋务运动。西方的科学技术、机器设备、铁路邮电、军备设施、新式学堂等被大量引进中国。与之相联系的一些国外的图书、教习等也进入了中国。同时向欧美派出了留学生，学习西方文化。传教士也涌入中国，传播他们的宗教文化。洋务运动虽然以输入西方的物质文化为主，但也部分地使精神文化得以传播。19世纪末和20世纪初，随着戊戌变法和辛亥革命的发生，西学初步在中国扎根。西方的哲学理论、经济理论、政治理论、教育理论、文学理论等都被介绍到了中国。以严复的《天演论》为标志的对西方经典理论著作的翻译，以林纾的《巴黎茶花女遗事》为代表的一大批西方文学作品的译介，使西方文化蜂拥般地进入中国。1905年科举制的废除和建立新学堂包括一些大学的创办、三万多青年学子的海外留学，促进了资产阶级新知识分子群体的形成，为西方文化与中国文化的融合提供了最坚实的基础。1911年，武昌起义和中华民国的建立，则标志着西方资产阶级民主共和国理论从宣传到实践的过渡。这也是这期间西学在中国传播的集中体现。1915年，新文化运动的突起以及五四运动和东西方文化论战的展开，使西方文化的传播进入了一个新阶段，最主要的标志就是提出从文化与民族性上反思中国，要用科学与民主来使中华民族步入世界民族之林，要对以孔子为代表的中国传统文化进行全面的清算。1922年，梁启超在《申报》发表了一篇《五十年中国进化概论》的文章，将从洋务运动到五四运动期间中国人学习西方的过程，用器物、制度、文化三个相互递进的阶段来概括，为直至今天的许多学者所接受。这种概括不能讲绝对准确，但从宏观上清楚地说明了西学涌入中国的过程。

五四运动之后的30年，基本改变了前80年那种以介绍西方文化为主的格局，进入了介绍、吸收、再创造三位一体的新阶段。也就是说，人们已经不满足于一般地了解西学是什么，而是

要研究西学的内部结构和深层的内涵以及如何与中国文化相汇合的问题。在几十年的研究、争论、辩驳和政治的多方面制约下，三四十年代出现了三种影响最大的新思潮：以宣传西方资产阶级民主与共和为中心内容的资产阶级自由民主思潮；以中国文化为本位和西方文化为应用的新儒学思潮；以马克思主义中国化为核心的毛泽东思想指导下的革命思潮。这是五四运动后 30 年中西文化交流和融合的结晶。1949 年，新中国成立。历史宣告了毛泽东思想的胜利。此后的 30 年，西学的影响集中以马列主义在中国的传播而体现出来，出现了中西文化单一的交流局面。1978 年改革开放之后，在坚持共产党的领导和社会主义制度的前提下，中西文化出现了前所未有的更广泛而深刻的交流。几十万留学生的派出，大量外国资本和技术进入中国，中国对欧美、日本现代化经验的吸收，让中国真正走向了世界，也使世界实实在在地拥抱中国。现代化变成了中外文化交流的桥梁。

概观近一个半世纪或者近五百年以来西学在中国的传播历程，其影响之深远，不可低估。择其最主要者如：

(1) 西方近代的科学技术。这种先进科技的进入，表面看仅单纯是个技术问题，但技术要有与之适应的管理体系、人才资源、生产流程以及人文关怀、道德水准等来配套。科技里面实际上含有生产关系和上层建筑以及新的政治力量的形成。引进了西方的科学技术就不可避免地要改造旧的封建体制和文化结构。科学技术输入中国，对中国社会、中国传统文化造成最有力和最根本的冲击。

(2) 资产阶级的天赋人权、民主共和理论。这种理论虽然在中国的影响是有限的，但戊戌变法和辛亥革命的宣传与实践，民国时期三十多年的介绍和研究，其影响不可忽视。与之相联系的宪法、宪政运动、政党理论、新闻体系、思想自由、人权问题等，都大大打开了中国人的眼界，出现了封建专制体系的对立物。

(3) 马克思社会主义学说。这种理论在中国已经有了近百年的宣传与实践，对中国影响至深。虽然中国人在应用这种理论上有许多创新，并最后形成了中国特色的社会主义理论，在世界独树一帜，但其本质上还是源于西方文化，是西学的一部分。所以讲到西学对中国的影响，此不可略去。

(4) 进化论、辩证唯物主义和历史唯物主义等西方哲学理论。西方的进化论曾对中国人的思维发生过长期的影响，特别在19世纪末和20世纪30年代的半个世纪里，进化论的哲学理念在中国相当普及。后来马克思主义勃兴，唯物主义的哲学又广为传播，带来了中国哲学的革命性变革。

(5) 近代教育体系。中国的新教育几乎完全是从西方移植过来的。传统的私塾、书院式的教育和科举进士在近代都破产了。从学制、教学管理、教师构成、教材、课程设置、教学方法等，主要是吸收西方现代教育的经验。教育是为了培育新型人才，教育的现代化是人的现代化的一个重要标志。因此，西学对中国教育的影响要特别加以研究。

此外，文学艺术、学术研究、新闻、出版、道德伦理、价值观念等，都可寻到西学的影响。一部中外文化交流史，西学与中国文化关系占相当重要的比重。所以，本书总共五卷，近五百年即占了四卷，四卷当中西学的传播和影响又占有重要的篇章。

3. 关于俄、美文化对中国的影响。

俄国（包括前苏联）和美国的文化，一般来讲也属于西方文化。考虑到近一个世纪以来，在中国政治转换的制约下，与俄美两国的特殊关系和较多的文化交往，有必要重点来叙述一下俄、美文化对中国的影响。

俄国文化对中国发生较大的影响始于本世纪初。那时，孙中山为了发动辛亥革命和完成其三民主义的理论构架，十分注意研究和介绍俄国的思想文化。1917年俄国十月革命之后，“以俄为师”，“走俄国人的路”，变成了一种社会追求，尤其是孙中山

“联俄、联共、扶助工农”政策的制定和共产党人与莫斯科亲密关系的建立，苏联的新文化潮水般地涌人中国。1949年之后的十余年间，引进苏联文化更变成了一种国策，大有按照苏联文化全面改造中国传统文化的势头。只是由于发生了中苏论战以及两国关系的恶化，苏联的文化影响才慢慢减少。

苏联文化的最显著的影响，一是将其社会政治体制搬到了中国，特别是斯大林式的社会主义模式对中国影响颇深；二是从俄国大量培养中共的高级领导干部，直接从根本上移植苏联社会主义文化，瞿秋白、刘少奇、周恩来、朱德、张闻天、杨尚昆、任弼时、王稼祥、刘伯承等许多共产党的领袖人物和骨干分子都在苏联接受过较深的文化熏陶，这当然促进了俄国文化对中国的影晌；三是从苏联大量翻译马恩列斯著作和哲学社会科学著作以及大量的文学艺术图书，仅1953年到1959年翻译的列宁、斯大林著作就达两千多万字，50年代苏联供应的中国大学文科教材有六千多种，涉及政治学、经济学、教育学、语言文学、艺术、哲学、苏共党史、国际共产主义运动史等；四是相当一批苏联文学作品译介到中国，家喻户晓，深入人心，1949年到1959年的十年中，平均每年要翻译三十多种俄国文学作品，高尔基、托尔斯泰等苏联著名作家在中国名声卓著；五是广泛的教育、科技文化合作与交流，苏联专家到中国来，中国留学生和学者到苏联去，苏联文化在知识界、学术界广为传播。总之，这期间苏联的文化影响是很大的，不得不在本书中占去较大的篇章。

美国文化之所以对中国发生较大的影响，几乎和俄国文化大量输入中国的原因如出一辙，是政治在起决定性的作用。孙中山早年留学美国，发动革命时以美国为理想的榜样，在他五四运动之前的政治生涯中，努力促进美国文化在中国的传播。后来的国民党政府，蒋介石、宋子文、孔祥熙等政府要员都是亲美的，加上抗日战争时期美国和中国的同盟关系和由美国文化培养出来的胡适出任驻美大使，中美关系极为“亲热”，这自然使美国文化

被大量介绍到了中国。与政治相配合，许多美国传教士涌入中国。20世纪20年代中叶，西方新教在华传教士共八千三百多名，美国则占去了五千多人。美国的商人、科技教育工作者、军政人员也纷纷来到中国，40年代维持在六万人左右。与此同时，中国赴美留学者络绎不绝，出现了多次留美潮。美国的军事、科技、政治、思想文化、文学艺术、哲学、教育等图书大量翻译到了中国。在国民党政府时期的中国知识界，还出现了一批美国文化的崇拜者。特别是1922年的教育改革，几乎将美国的教育体制搬到了中国，杜威（John Dewey）实用主义教育思想和哲学理念在中国广为传播。总起来看，在国民政府时期，美国文化对中国的影响是颇为广泛的，特别在科技、教育、学术文化方面更为突出。1949年之后的中国，美国文化较难以插足，但1978年后随着中国现代化步伐的加快和受到全球经济一体化的挑战，中美文化关系迅速发展。数十万中国留学生涉足美国，美国商人、企业家来中国经商、办厂，中美经贸关系扩大，美国文化又有了向中国渗透的客观条件，中国也有选择地努力学习美国文化。美国当今的特殊经济地位，以及中国推进现代化的迫切需求，尤其是全球经济一体化的发展，美国文化必然对中国发生更大的影响。当然，中国文化也会随之输入美国。

4. 关于外来物质文化对中国的影响。

物质文化是最常见而最容易发展的文化交流，所以在中外文化交流中占较大的比重。影响中国最大的物质文化，当然是19世纪和20世纪西方的科学技术以及与之相联系的现代的工农业等。这在前面已经涉及，毋庸赘言。古代外来的商品也很多，丰富了中国的物质文化生活，也对中国的进步有一定的影响。伴随着丝绸之路和海上运输的开通，不少欧洲、亚洲、美洲、非洲的物品输入中国。例如：宋代从海外进口的商品有三百多种。据《宋会要辑稿》、《云麓漫钞》、《诸蕃志》等书所载，海外进口的商品主要有丁香、木香、乳香、茴香、檀香、安息香、胡椒、麝

香木、硫磺、琉璃、吉贝、朱贝、玳瑁、珊瑚、玛瑙、象牙、犀角、金银等。这里显然以生活用品为主。外来的有些物种，对中国的农业关系甚大。如棉花、玉米、马铃薯、烟草、花生、菠萝、可可、南瓜、苜蓿、腰果等，其中前四种中国受益最为明显。中国本无棉花，晋代由缅甸传入云南，到明代才普及全国，后来又有美洲棉的输入，从根本上改变了中国人的衣着。玉米本是美洲印第安人的农作物，15世纪传入欧洲，16世纪从南洋传到了中国。马铃薯也原产于美洲，1822年传入我国的台湾，后传到福建、广东等地，逐步在全国推广。烟草是在17世纪从美洲经菲律宾传到中国的，其后中国成了烟草生产大国。平心而论，这几种农作物，不仅改变了中国人的生活，而且促进了农业的发展和商业、手工业的繁荣。物质的东西看起来是单一的，进入生活后就复杂化和社会化了，就影响到社会关系了。

四、中国文化与世界

中国文化自成一体，在世界文化交流中就具有了较大的魅力。特别是在古代，具体讲在汉唐直至明前期，中国的经济实力、政治模式、社会机能及其文化品位都处于世界的前列，中国文化自然在世界上保持了一种高势能。诚如一位英国教授所指出的：“在整个第7、8、9世纪中，中国是世界上最安定、最文明的国家。”“在这些世纪里，欧洲和西亚羸弱的居民，不是住在陋室或有城垣的小城市里，就是住在凶残的堡垒中；而许许多多中国人，却在治理有序的、优美的、和蔼的环境中生活。当西方人的心灵为神学所缠迷而处于蒙昧和黑暗之中，中国人的思想却是开放的、兼收并蓄而好探索的。”^①这种世界领先的文化格局，使中国文化对全人类的进步发生了一定的影响。但由于中国文化

^① 转见冯天瑜等：《中华文化史》，第624页，上海人民出版社1990年版。

在近代落伍，就由影响别人变成了受西方影响。所以，谈到中国文化对世界人类的贡献，主要是指古代。比较集中地表现在中华文化圈的形成、四大发明对世界的影响、对 18 世纪前后欧洲思想启蒙的推进。当然，这是从大处着眼，其他方面的贡献还相当多。

1. 关于中华文化圈。

所谓的“文化圈”，是指某一大地区的地区以某种特定民族的文化为母体文化，不断创新发展。也就是说这一地区各国的文化虽然各具民族特色，但最初的文化源是相同的。人们习惯上讲的西方基督教文化圈、中东伊斯兰教文化圈以及印度文化圈等，就是这个意思。中华文化圈的形成大体在隋唐时期，包括日本列岛、朝鲜半岛和东南亚广大地区，是东方文化中最大的一个文化圈。这个文化圈的共同特点是：（1）以儒学为核心的中国文化为基础，形成一种独特的文化取向和思维方式；（2）努力接受和传播中国式的佛教文化；（3）以中国的政治制度和社会模型为社会运行的基本机制；（4）接受或吸收汉语的文字范式而创造出本国或本地区的语言文字。这种文化共同体的出现，经历了长期的发展演变过程，大体从公元前 3 世纪即中国的战国时期开始涌动，至公元 7 世纪左右基本形成，对世界文化格局发生了较大的影响。

日本民族非常善于学习外国文化。面对博大精深的中华文化，从魏晋南北朝开始，日本就不断从中国取经。公元 285 年，《千字文》、《论语》等文化典籍输入日本，使日本出现了文字。此后，即通过多种渠道，日本输入儒学，请专家讲授中国文化，至隋唐达到了高潮。公元 600 年，日本首次派遣隋使到中国，实地考察研究中国文化。接着日本圣德太子仿效中国进行了“推古朝改革”，初步确立了中华式的社会体制。公元 645 年，日本又推出全国引进和效仿唐朝文物典章制度的“大化革新”，同时 19 次派遣唐使到中国学习。有的遣唐使为了深入研修中国典籍，可以留下来学习三五年不等，这就是最早的留学生。到了奈良时

期，加大了引进中国文化的力度，中国的文学、艺术、绘画、建筑、医学、科技、生活习俗等都涌进了日本。中国式的佛教文化也在日本植根。鉴真和尚东渡，成为日本佛教文化发展的一个重要标志。到公元9世纪左右，日本基本上具备了中国文化的雏形，并以此为基础发展日本的民族文化。比较突出的表现是：（1）在汉字的基础上，日本又创造出假名，经过长期的变迁，逐步形成了日本语言文字。同时也极力提倡书法艺术，中国的篆、楷、行、草、隶五种书写体在日本都有长足的进步。（2）中国的儒学典籍在日本广为流传，并成为学校的教科书文本，成为官僚、士子的精神食粮。在9世纪初，在日本流传的儒学典籍就达1579部、16790卷。孔子成为日本的圣人，儒学变成了日本的官学。宋代理学出现后，很快就传入日本，被传诵和推广。儒学在日本的影响是源远流长的。（3）日本的佛学经典基本由中国传入，中国佛教有什么流派，日本就有什么流派。中国在宋代以后，儒、释、道杂陈，新儒学勃兴，日本也将这种思想转向引进了日本佛学。日本一些高僧，还结合本国的实际，创造了神佛同体的日本佛教新模式。可见，日本在吸收中国文化过程中很注意创新。（4）日本的社会制度大多从唐朝引进，官制、兵制、田制、学制、税收、法律等基本是唐朝的翻版。后来，日本根据其实际情况，有许多改动，但基本精神实质一承中国。至于礼仪、节令节日、服饰、日常习俗、伦理道德，日本也从中国吸收了很多，再结合日本的具体情况加以改进。总之，日本古代文化是以中国文化为基础，再加以创造而形成日本新的民族文化，这一点是确定无疑的。日本显然是中华文化圈中的一员。

朝鲜半岛（朝鲜半岛历史上曾出现过不同名称的国家，也一度分裂为几个对峙的政权，为叙述方便，这里统称朝鲜）与中国接壤，在地理上有引进和吸收中国文化的便利。传说中的西周箕子率众赴朝的故事，其真实性虽有待考订，但说明中朝之间的交往相当早。春秋战国时期，战乱频繁，往朝鲜逃避战火者不在少

数，中国文化在那里不断潜移默化，生根开花。汉代以后和魏晋南北朝时期，中国和朝鲜半岛交流频繁，直至隋唐达到了高潮。中国文化逐步变成了朝鲜民族文化发展的根基。概括地说，朝鲜的语言文字、意识形态、社会制度、生活习俗等都以中国文化为本位。朝鲜很早就使用汉字，在汉语言文化方面有很出色的造诣，包括书法艺术、歌词诗赋等都颇有水平，出现过一些名家。用汉字抄写经书，曾是朝鲜极富文人情趣的一种社会活动。15世纪上半叶，朝鲜才在长期使用汉字的基础上，创造出新的文字——“谚文”。这虽然是一种拼音文字，但汉字则具有承前启后的功用。朝鲜对中国的儒学十分推崇，儒学的许多经典都传入了朝鲜，成为官绅和士人的必读书。《论语》、《大学》、《周易》、《尚书》、《礼记》、《诗经》、《春秋》、《左传》、《文选》等是朝鲜学生最基本的教材。儒学是一种官学，是朝鲜规范政治思想格局的重要思想武器。这一点和古代的中国如出一辙。中国的佛教从公元372年传入朝鲜之后，迅速发展，讲经学佛，建寺庙，拜菩萨，变成了一种社会行为。中国佛教的不同流派，在朝鲜半岛都有不同程度的反映。在思想意识方面，朝鲜和中国大同小异。朝鲜的政制，基本上模仿唐朝。中央所设的执事省和位和府、仓郡、礼部、兵部、左右理方府、例作府，和唐朝的尚书省统帅下的六部大体一致。至于学制、官制，皆模仿唐朝，移植过来。其后的政制虽然有所变化，但实质上与中国封建王朝的政治制度几乎一脉相承。朝鲜的伦理道德、服饰打扮、节令节日、天文历法、音乐舞蹈、饮食起居、婚丧嫁娶等，虽然有独特的一面，但和中国相同的地方很多。生活习俗的相近，最能反映出文化的同源同根。

东南亚国家比较多，各国和中国文化的联系不完全相同，例如越南就联系非常密切，菲律宾则相对弱一点。但从总体上去观察，中国文化作为这个地区的一种主要的文化源流，是历史所奠定的。远在东汉末年和魏晋南北朝时期，中国和东南亚各国就有

了较频繁的交往，到隋唐两宋达到了高潮。中国的稻谷、丝绸、茶叶、陶瓷、漆器、医药等源源不断地输往东南亚，东南亚的棉花、烟叶、番薯以及各种热带植物被运往中国。和这种经贸往来相联系的是大批华侨移居东南亚，他们直接在那里传播中国文化。特别是 15 世纪上半叶郑和七下南洋的壮举，一方面促进了中国文化在东南亚的传播，一方面使更多的华人移居东南亚，这无疑加深了中国文化在这个地区的影响。从语言文字、思想意识到社会政制等许多方面，在东南亚国家都能发现中国文化的基础性功能。据有关专家研究，越南的语言几乎有一半源于中国，政论性的论文源于中国的则高达六成以上。中国的方块字曾是越南的官方文字，长达一千多年。越南后来创造的新文字——字喃，也是以汉字为基础而改造成的。老挝语中，同样可以找到许多中文词汇，“老挝的生活用语、生产用语和用具、动植物名称、人物称谓、食品、服饰等，从汉语中演变成老挝语的，更是多得俯拾即是”^①。柬埔寨语、泰国语、缅甸语、马来语和印度尼西亚语都有较多的汉语成分，至少有不少粤语、闽语等南方华语的成分。菲律宾的语言中，汉语的成分相对要少一些，但也能找到许多闽南方言。中国的干支纪年、天文历法、节日节令、十二生肖等在东南亚也影响颇深。这和语言的相通性有很大的关联。由于语言的相仿、相通，就加速了思想意识的沟通，特别是中国儒家文化在东南亚的迅速传播。孔子被这个地区公认为少有的圣人，儒学的很多经典在东南亚流传。三纲五常、忠孝节义等做人的准则，为不少东南亚人所接受。尤其在越南，士大夫非尧舜之道不行，非孔孟之学不述。儒学一度变成了左右其生活和追求的一种价值取向和审美判断。中国式的佛教，曾经是东南亚佛教兴起的一个重要渠道。东汉末年，中国的佛教就传入越南等国，隋唐后中国佛教形成的各种宗派，在东南亚都有一定的反映。中国的道

^① 颜赛：《老挝语中的外来语》，《东南亚纵横》1990 年第 3 期。

教，也逐步传入了东南亚的某些国家。在宗教信仰上，中国和东南亚各国相似的地方很多。中国发达而完备的封建专制制度，对东南亚国家曾有过深远的影响。中国的政治体制、官僚制度、法律制度、税收制度、教育制度等曾被东南亚一些国家所认可。以越南为例，其官制、法律基本模仿中国，其教育体制主要移植于中国，盛行于越南的科举制度，几乎和中国如出一辙。讲到中华文化圈，理所当然要包括东南亚。

2. 关于四大发明对世界的影响。

中国的四大发明，即造纸、印刷术、指南针、火药，促进了世界的文明进程，为人类的进步做出了巨大的贡献，是古代中国文化最值得称道的地方。造纸早在西汉即已发明，公元 105 年蔡伦用植物造纸的成功，大大降低了纸的成本，成批成批的纸生产出来，成为生活和工作的必需品，为文化的繁荣奠定了物质基础。由于纸具有重大的应用价值和文化价值，很快就在中华文化圈内传播，同时传入了伊朗、印度及中亚、西亚广大地区。到了唐代，随着中外交往的扩大，造纸技术迅速传播。794 年在巴格达建起了颇具规模的造纸厂，整个阿拉伯地区都仿效，出现了造纸热潮。和造纸相联系的是出现了文化的繁荣。830 年在巴格达成立了智慧宫，将译书、图书收藏和科学的研究结合在一起，有力地促进了文化的纵深发展。译书馆聘请了伊斯兰教、犹太教、基督教、拜星教等各个教派的专家学者，翻译波斯文、梵文、希腊文、叙利亚文等各种著作，努力吸收和积累各国的文化遗产。大约在公元 9 世纪，造纸技术传入欧洲。西班牙首先创建造纸厂，接着法国的造纸厂也应运而生。1109 年，造纸技术由北非传入了意大利。德国开始设造纸厂比较晚，但在 1391 年也在纽伦堡出现了造纸厂。14 世纪，造纸术在欧洲普及。写字、著书、译书、绘画、大众传播、生活用纸等有了一个质的飞跃。科技的第一生产力功能充分体现了出来。美洲对于造纸术的应用最晚，1575 年才建造纸厂。美国则在 1690 年才在费城造纸。但纸在美

洲文明进步中的作用也是巨大的。一项新技术的推广往往会影响人类的生存方式，纸在全世界的传播就是一个很好的验证。

印刷术在中国经历了雕版印刷和活字印刷两个阶段。比较公认的说法是唐代发明了雕版印刷，宋代毕昇在 11 世纪发明了活字印刷。这种技术传入亚洲各国和欧洲之后，产生了难以估量的文化效应。日本、朝鲜、越南等国在掌握了新的印刷技术后，大量印刷佛经等文化典籍，极大地推进了文化的传播。阿拉伯地区“古兰经”的印刷，在采用中国的印刷术后，数量大增，传播的范围也广泛多了。13 世纪蒙古元帝国的驰骋欧亚，客观上将印刷术带到了世界的许多国家。14 世纪，印刷术已经在欧亚及北非等许多地区得到了普及。《圣经》等很多文化典籍印刷量大增，各类教科书的发行数量也急剧上升。印刷术的采用，一方面使那时文化落后的欧洲出现了文化的迅速发展，一方面为文化的平民化即普及到全社会提供了可能性，同时加强了各国图书的译介、文化遗产的积累和交流。印刷术和造纸相互促进，改变了世界的文化面貌。

中国早在春秋战国时期就发现了磁石，并指明了它的指极性能。但晚至唐代，出于航海事业的需要，才发明了指南针。到宋代以后，指南针在航海中已经广泛应用。指南针传入日本、中亚、西亚和欧洲之后，大大促进了航海事业的发展，并进入军事和人们的日常生活当中。欧洲人在中国指南针的基础上，又加以改进，用支轴装置罗经，再以一个精密的支轴支撑住磁针的中部，让磁针水平式的自然运转，在航海上极为方便。14 世纪以后，指南针已经在全世界各国的航海中得到了普及，航海事业迅速发展。15、16 世纪，随着欧洲殖民主义者在世界探险活动的展开，世界逐步连成一片。如果没有小小的指南针的发明，是绝对不可能的。指南针在世界文明进程中的功能，一是使人类在茫茫无际的海洋上可以辨明方向，使人类的活动由陆地延伸到了海洋，让海洋和人类的日常生活联系越来越紧密；二是促进了世界

各国的政治联系、经贸交往和文化交流；三是使世界性的移民活动和开拓殖民地成为现实。总之，指南针的发明，改变了世界的面貌。

一般讲，中国在一千多年前就发明了火药，后来随着道教炼丹术的风行，火药技术越来越进步。但对火药比较详细而明确描述的是唐代的《真元妙道要略》一书，书中清晰地讲明了火药是用硝石、硫黄、木炭三种物质制造成的。宋代以后，火药被较多的应用在制造原始的火器，应用在体育和民间娱乐上。焰火的推广，给生活增添了无穷的乐趣。火药在唐代已经传入了印度和阿拉伯广大地区，13世纪在欧洲得到了应用。随后，欧洲将火药较多地用在发展军事技术方面。英国工业革命后，应用火药的热兵器代替了冷兵器，军事技术有了质的飞跃。中国则没有充分利用火药去发展科技，最后西方的热武器击败了中国原始的刀矛弓箭。中国发明的火药促进了世界科技的进步，自己却受制于人。这中间的原因虽然相当复杂，但要害是僵死的封建官僚体制。不过，中国火药在世界演进中的作用是举世公认的。诚如马克思在《经济学手稿》一书中所指出的：“火药、指南针、印刷术——这是预兆资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开了世界市场并建立了殖民地，而印刷术则变成新教的工具，总的来说变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”^① 马克思将中国古代的新发明和西方近代社会的确立以及世界市场的出现联系起来考察其社会影响，自然眼界异常开阔，入木三分。事实上，火药等的发明和世界近代化的进程紧密连在一起。

3. 关于18世纪前后中国文化对欧洲文化的影响。

18世纪前后是欧洲呼唤理性、倡导改革的时代，对于新的思想资料异乎寻常地感兴趣。恰在此时，一些来华传教的传教士

^① 《马克思恩格斯全集》，第47卷，第427页，人民出版社1979年版。

将中国的一批文化典籍译介到了西方，为欧洲的思想家、政治家、文学家提供了新的精神食粮。早在 17 世纪初，利玛窦、汤若望等传教士就开始向欧洲介绍中国的儒家文化，到 17 世纪末和 18 世纪初，中国文化在欧洲初步得到传播。《利玛窦日记》在欧洲 12 次再版，被译成六种文字，西班牙在华传教士的旅行报告，再版 28 次，译为七种文字。英、法、德等国先后出版了七部介绍中国风俗文化的著作，如《中国礼俗政治讨论》、《中国礼俗政治档案》等。1735 年在巴黎出版的《中华帝国志》，由耶稣会士杜赫德 (J.B.Du halde) 编写，后又出英文本，定名《中国通史》 (The General History of China)。该书为三卷本的巨著，涉及中国的历史、地理、经济、教育、文化典籍、宗教、伦理道德、科学技术等，是欧洲人了解中国的百科全书。与此同时，《论语》、《大学》、《中庸》等被译成英、法、德、拉丁等多种文字。1750 年，《老子》及《道德经》被译为拉丁文，老子形象颇为一部分欧洲人所钟爱。那部扑朔迷离的《易经》更吸引了众多的研究者。在向往中国文化新潮的推进下，欧洲汉学悄然兴起。在巴黎、伦敦、柏林等地出现了不少汉学家，特定的汉学 (Sinologie) 一词在欧洲广泛应用，一些大学建立了汉学系，比较系统地研究中华各民族的政治、经济、社会、文学艺术、语言文字、历史变迁、人文景观、文化典籍和民族习俗等。一些醉心于中国文化的思想家如伏尔泰 (Voltaire) 等甚至提出要欧洲“全盘中化”。这表明，欧洲人已经努力从中国文化中吸取营养，中国文化在欧洲的渗透是不可避免了。但从总体上去观察，较突出的是文学艺术和政治思想两个方面。

文学所创造的人物形象和所具有的细腻的情感色彩，最易使不同民族和国家的文化相沟通。17、18 世纪，英、法、德等国逐步流行中国的文学作品，一些著名作家或是从中国取材创作散文、诗歌，或是将中国古代的文学故事改编成短篇小说，或是吸收中国文学的创作方法和文学理论进行新的思考，写出理论文

章。德国大文豪歌德（Goethe）早年对中国文学无多大兴趣，但随着他文学造诣的提高和较多地涉猎中国作品，渐渐成为中国文学的爱好者，从中吸收了不少有益的东西。他喜读《花笺记》，他写的《中德四季和黄昏合咏》明显有《花笺记》的影子。他爱看才子佳人小说《好逑传》，为书中男女主人公高尚纯洁的爱情所感染，曾在 1815 年着手注释该书。他读过《今古奇观》，书中的一些故事深深地打动了他。据专家研究，歌德创作的著名剧本《爱尔皮诺》，就吸收了《赵氏孤儿》的精华。英国 18 世纪前后的文学家也不同程度地从中国文学中吸取养分。高史密斯（Goldsmith）的一些短篇小说就取材于庄子的“梦为蝴蝶”、“鼓盆而歌”等寓言故事。诗人布伯（Pope）则惯于以诗来歌颂中国的先哲，尤其推崇儒家的理智、乐天、知命。总之，虽然很难准确地说这些作家的文学作品是根据中国的哪些文学资料予以创作的，但中国文学对他们的感染是毋庸置疑的。和文学联系较密切的中国艺术对 18 世纪欧洲的影响就更大一些。那时，欧洲艺术界一反庄严古板的静态的艺术风格，掀起一股乐观向上、崇尚自然的生机盎然的新的艺术风尚，被称之为“洛可可运动”（Rococo）。中国的绘画、建筑、园林、工艺品、民间戏曲等，由于源于生活、贴近自然、形象逼真而在欧洲风行一时，给“洛可可运动”注入了新的血液。法国的风景画家瓦特（Watteon），酷爱中国绘画，尤其对宋代画法研究有素，他的作品青山缥缈，绿水环绕，花鸟相间，如临仙境，给人以无穷遐想，深受欧洲人的喜爱。这种艺术风格在英国、德国、意大利等国都有一定的影响。至于中国的园林建筑，几乎风靡 18 世纪的欧洲。英国有中英园林，德国有中国公园，法国闻名于世的凡尔赛宫至今还可以看到中国式的园林景点。英国园艺家张伯士（Chambers）曾专门在中国考察园林建筑艺术，1757 年在伦敦开办中国房屋建筑艺术画展，后又出版《东方园艺论》一书，认为中国的园林既有自然美、整体美、人工美，和谐统一，又富于想象，变幻无穷，给游

赏者以智慧和情感的满足。18世纪，英、法、德、荷兰的皇家花园多吸收中国的艺术风格。中国的手工艺品如糊窗户用的花纸曾流行欧洲。中国的轿子，古朴典雅，一度博得了欧洲人的喜爱，据说后来在欧洲街头流行的装饰华美的马车就是由轿子演变来的。客观地讲，18世纪中国的一些艺术曾融入了欧洲人的日常生活。

儒学政治思想文化在欧洲的传播，主要是适应了18世纪前后欧洲风起云涌的反对愚昧的宗教而寻求理性主义的思潮。那些富有世界眼光又力求在理论上突破的思想家，孜孜不倦地从中国文化中寻求思想理论武器。儒家思想所论述的天人合一、道德修养、家庭和国家的关系、个人对国家的责任、和谐的人际关系、有序的社会组成、宁静而富足的小康生活，给欧洲一些思想家以理性的启迪。18世纪在欧洲出现了几位有影响的“欧洲孔子”，如法国的伏尔泰、英国的坦布尔（William Temple）、德国的莱比尼茨（Leibniz）和吴尔夫（Wolff）等。他们的共同特点是对东方文化十分崇拜，认为中国文化优美无比，并从他们的价值取向出发去吸收和传播儒家文化，构筑他们的思想体系和政治理想。伏尔泰是欧洲启蒙运动时期伟大的思想家，认为中国文化博大精深，呼吁欧洲人面对中国文化一要赞美，二要自惭，三须模仿。他崇拜孔子的为人和学说，认为孔子所讲的都是高洁的道德，非常实际。他声称中国是世界上最公正和仁慈的民族，中国政治组织和文化设施是人类智慧的“结晶”。他将儒家的哲学、政治理论、道德伦理、人性论、社会法则等综合研究，以其独特的思维方式，建筑了一套很新颖的社会学说。英国的坦布尔把孔子的经典当作社会伦理学说去研究，认为孔子全部论述就是一部伦理学，涉及政治道德、经济道德、公众道德和私人道德。政府无道德，老百姓无法安居乐业；老百姓无道德，政府无法安定与正常运转。坦布尔大力宣传这种理论，丰富了英国乃至欧洲的思想界。莱比尼茨一生注重研究中国哲学，致力于中西文化交融。

他读过孔子传，钻研过《易经》，见到了“六十四卦方位图”和“六十四卦次序”。他认为中国哲学是一种实践哲学，其成就远在欧洲之上。他著文专门论述过中国人神的观念、理与气的关系以及无神论在华的历史轨迹。他在柏林还创设过一个中国学会。深受莱比尼茨影响的吴尔夫在传播儒家哲学方面贡献更大。他在德国哈尔（Halle）创办东方神学院，主讲中国实践哲学，认为中国哲学崇高自然，合乎人情，道德观念反映了人和自然的和谐，极为合理。由于他在评论中国哲学和伦理道德时宣扬了无神论，遭到德国当局的非难，曾一度被驱除出境。但历史证明，吴尔夫的哲学不仅是科学的，而且在融合中西文化方面独树一帜，为后来的思想家和政治家所景仰。实事求是地讲，18世纪前后的不少欧洲思想家都努力从中国文化中汲取营养，欧洲自由、平等、博爱的资产阶级民主思潮的崛起，和中国文化有这样那样的联系。

五、面向 21 世纪的中外文化交流

21 世纪的中外文化交流受今后的中国改革走向和世纪的风云变化所制约。从当前的中外格局去观察，有两点是可以肯定的：1. 中国走向现代化的大方向不会变，而且步伐会加快；2. 世界的经济一体化程度会越来越高，各国的经济联系将越来越紧密。由此两点就必然引申出来一个基本的结论，21 世纪的中外文化交流必然会更加扩展，交流的广度和深度是历史上任何一个时期都无法比拟的。理由很简单，现代化就意味着走向世界，一个封闭的民族是永远不可能实现现代化的。中国现代化的程度越高，与世界的联系就越紧密，与世界各国的文化交流就越来越扩展，只要中国现代化的步伐不停，就会努力去促进与世界的文化交流。而且，中国是一个大国，文化的包容性较强。随着国力的增强，拥抱世界文化的胸怀会更加宽广。一个矢志不渝追求现代

化的中国，绝对不会把交流的大门关上。与中国的现代化、改革开放互为因果，世界对中国的需求数量也会越来越大。一则世界的经济与中国的经济会难分难解的交织在一起，世界跨国公司将使中国经济变成世界经济一体化中的一部分，将来中国经济的变动会直接对西方乃至世界发生比较大的影响，中国的市场对外国的吸引力会越来越大。世界对中国的依赖会越来越强，与中国的交流会越来越迫切。二则中国文化自成一体，历史悠久，博大精深，在世界文化格局中独树一帜，必然继续引起世界各民族的关注和广泛研究。古典的中国文化在世界现代化进程中虽然难有惊人的魅力，但不等于中国文化就失去了对人类文明进程的推动力。文化的暂时落伍不等于文化的无用。被封存了的古典文化在人类发展的不同时期会受到不同层面的关注，所以古典文化对人类进步的辐射作用，从某种角度讲是永恒的，只是随着时间的不同关怀的角度有别。中国文化在现代化方面可能是落后的，但在后现代方面说不定会受人青睐。总之，中国文化的内在魅力，为世界各国加强与中国的文化交流奠定了基础。再加上现代化的交流手段，信息时代的到来，21世纪中外文化交流的前景无限广阔。

有交流才能有发展，有发展必然会变异。所以，在21世纪的中外文化交流中，固有的中国文化不可能不面临新的挑战。挑战之一是如何处理中国文化的现代性和传承性。

这是几千年特别是1840年以来中外文化交流中遇到的一个老问题，也是今后中外文化交流中必须解决好的一个新问题。近一个半世纪以来，为使中国的新文化既包容现代性，又接纳好的传统，中国的文化人提出过各种各样的模式。如“主以中学，辅以西学”；“新学为体，旧学为用”；“建设以中国文化为本位的新文化”；“中国文化的充分现代化”；“全盘西化”，等等。这些模式都试图在中国新文化的建设中找到一个科学而带有永恒色彩的不变的框架，但皆含有很强的主观因素。中外文化交流中的新文

化涌动，是不以人们的主观意志为转移的。也就是说无法去事先设定一个人为的范式。当强调“中学为体”的时候，往往会限制吸收外来文化；当呼唤“全盘西化”的时候，又会忘掉了中国文化的传统。其实，中外文化的交流是一种自由的选择。能够交流的东西，自然可以融合在一起；还不具备融合在一起的文化，人为地去促进，也见不了多少成效。孙中山在辛亥革命时期从西方引进的共和国理论、多党政治等，费力可谓多矣，但中国不具备实行的社会条件，仍然以失败告终。况且，文化是具有自由意志的人来创造的，也是由人去自由交流和选择的，让众多的民众去按一个范式来进行文化的交流和选择，只能是异想天开。因此，只有充分把握文化交流中的自由特征，才能实现真正的文化交流。以广阔的开放的胸襟，面向现代化，面向世界，面向未来，洋为中用，才合乎文化交流的一般规范。划主次、定比例的方法，是根本不可能的，必然是一种误导。在 21 世纪的中外文化交流中，由中国的改革开放的基本国策所决定，中国必然会以开放的姿态去迎接未来文化；随着中国现代化的实现，中国文化也会逐步现代化。中国文化走向现代的进程中，自然要去处理外来文化与中国传统文化的关系，自然要用现代的理念、现代的价值判断去重新解析和继承中国传统文化。中国文化的传承顺理成章地在现代化的进程中得以实现。所以解决现代性与传承性的问题，应该以现代驾驭传承，最后以传统文化的现代化为归宿。然而，真正科学地做到以开放促交流，以交流促现代，以现代促传承，非常困难。往往讲现代化时，就忽略了继承传统；弘扬民族传统时，又和文化的现代化对立起来。忽略了传统的继承，会导致对外来文化的不准确的选择；忘记了现代化，又可能出现对外来文化的排斥。因而，在 21 世纪的中外文化交流中明确提出注意处理现代性和传承性的关系，是非常必要的，也是值得进行长期研究的。

挑战之二是如何处理中国文化发展过程中的世界性与民

族性。

所谓文化的“世界性”，就是指文化的先进性和时代性。具体来讲，就是指一个国家或一个民族文化要保持在世界上的先进地位，跟上世界前进的步伐，始终维持一种高势能的文化。这种世界性，没有文化的交流是无法实现和保持的，特别在 21 世纪更是如此。所以，21 世纪的中国文化，只有充分的世界性，才能具有时代性。从目前看，其中最主要的是处理好中西文化的关系。在解决这个问题上，明清以来已经走过了五百多年的路程，但仍然没有处理好。五四运动时期，不少高水平的思想家致力于中西文化关系的研究，提出了许多非常有价值的解决方案。但多数人试图在中西文化上找到一个简单的公式，即西方文化和中国文化取长补短结合在一起，中国文化在这种结合中自然就具有了时代性。这种思维模式使他们苦思冥想，妄图用几个字或一两句话去概括什么是西方文化，什么是中国文化。如李大钊曾明确指出：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动是也”。“一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为创造的；……一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。”^① 这样的区分，似乎有道理，但只要仔细去推敲，则会发现缺乏科学性和准确性，进入了简单化的误区。因为，无论东方文化还是西方文化，都宏大而驳杂，不是一两句话就可以概括了的。东方文化中可以举出很多例子来证明其是积极的，而非消极的；西方文化也能够找到很多实例，指出其消极的成分，说明其并非全是积极的。正确的思维应该是认真而全面地去研究东西方文化，以博大的胸怀去促进东西方文化交流，在碰撞与融合中创造新文化。李大钊在《新青年》的一篇文章中讲得好：“东西文

^① 李大钊：《东西文明根本之异点》，《言治》季刊，1918 年第 3 期。

化，一个是新的，一个是旧的。但这种精神活动的方向，必须是代谢的，不是固定的；是合体的，不是分立的，才于进化有益。”^① 中外文化在交流中新陈代谢，才可以使中国文化具备世界性。但实际运作起来相当困难。80年代改革开放突起的时候，知识界又在重复五四时期的旧思维，又花大力气去讨论东西文化的优劣所在，试图用几个字或几句话来讲清楚两种文化的差异，当然无法如愿。所以，在中西文化的研究和交流中想简单一些或省力一些，都是不现实的。中外文化交流的历史已经证明，只有刻苦而持久地进行中外文化的研究，同时持久不懈地促进中外文化的交流，中国新文化才能和世界接轨，才可以具备文化的时代性和先进性。当然，也不能忽略文化的民族性。外来文化在中国真正扎根，必须具备了中国的民族特点，才有可能变为现实。利玛窦等西方的传教士早就认识到了这一点，几千年的中外文化交流也证明了这一点。民族性是外来文化存在的必备的形式。相反，文化的民族性，只有具备了时代性或先进性之后，才可以光芒四射，与日月同辉。文化的先进性或时代性是内核，文化的民族性是形式。时代性必须依赖于民族性才能生存；民族性只有寄托于时代性才可以保持。二者如车之两轮、鸟之两翼，缺一不可。

挑战之三是国民素质的提高，也就是大家常讲的国民性的改造问题。

任何美妙的设计，任何精心制定的方针政策，最终都要人来具体实施，都要由人来完成。何况文化是人创造的，文化的交流、新文化的建设，就更和人的特性、人的素质密不可分地紧密联系在了一起。以往的中外文化交流的历史已经证明，人的素质决定着文化交流的风貌，21世纪的中外文化交流还将继续证明这一点。有鉴于此，历来的有识之士都注重民族素质的提高和国

^① 李大钊：《新的！旧的！》，《新青年》第4卷，第5号。

民性的改造。梁启超一生呼吁开民智，鲁迅毕生解剖国民性，致力于国民性的改造。在今后的中外文化交流中，中华民族能否立于不败之地，能否通过文化交流促进中华文化的现代化，归根到底要看民族素质的高低。但是，提高民族素质，改造国民性格，是相当难的一件事情。国民性的改造需要多种因素的综合运作，还必须在创造文化的过程中去实现人的本能的提高。那种为改造人而“改造”人的做法，靠“灵魂深处闹革命”的办法，靠“整人”的办法，不但提高不了人的素质，反而会扭曲人性。一个民族的国民性只能随着人民的富裕和社会的进步而变迁。在当前，就是随着现代化的步伐而逐步发展。现代化是解决一切问题的基石。而且，随着人的素质的提高，又反过来推进现代化的进程。现代化和人的素质是相辅相成的辩证关系。人的素质和中外文化交流也是这样的辩证关系。民族文化素质高了，既可以放眼全球，将高水平的文化引进到中国，又可以向世界传播优秀的中国文化，在中外文化交流中永远立于不败之地。这种高素质、高水平的文化交流还会造就一大批学贯中西的学术大家，将中外文化的研究推向新的境界。我们这部《五千年中外文化交流史》能在这方面尽一点微薄之力就心满意足了。

六、本书的基本思路

本书的基本思路是以信而有证的史实，比较系统全面但有重点地再现五千年中外文化交流丰富而曲折的历史，适当注意总结蕴藏于历史各个层面的经验教训和研究带规律性的问题，并力所能及地进行哲理性的升华。既实事求是地评述历史，又合情合理地给读者以现实的启迪，在比较科学地领略历史风貌的过程中增长知识和智慧。从这样的思路出发，在编排方式上：一是将编年体和纪事本末体有机结合，以编年体保证全书的系统性和完整性，以及历史发展的连续性；以纪事本末体求得具体事件或某一

时期重大文化交流的完整性和相对独立性。二是在具体切割上，注意到了中国历史演进特别是中外文化交流逐步扩大和深化的基本特点，将先秦至明中叶和明末至 1840 年鸦片战争前分为两卷，晚清、民国、新中国分成三卷，这就使全书具有了明显的阶段性历史变迁的递进性。三是在每一卷中，在照顾到相对的历史完整性的同时，对影响大的文化交流的事件、人物尤其是交流的地区、国别做深入而有特点的重点评介。四是对涉及全书和各卷的较普遍的带规律性的问题，在全书前写有导言，在各卷前皆有绪论，旨在有一个总体上的把握，同时也提出一些带理性的问题促进读者去思考。在实际的写作过程中，我们又在以下四个问题上用力最多：

1. 史实的准确性。这是本书的一个最基本的要求，这一点出了问题，一切就无从谈起。为此，我们一是强调征用第一手的可靠的原始资料；二是加强对原始资料的核对、查证和辨伪，力求明白无误；三是对一时难以下定论的史实如实地注明各种不同的说法，便于后人进一步研究；四是尽量运用最新的史料，包括出土文物等；五是每卷书后有较详细的征引文献目录，便于查对。应该说，在史实准确这一点上，我们是充满信心的。但是，本书涉及历史如此之长、范围如此之广，个别地方的疏漏还是难免的。

2. 史论结合。这是史学界老生常谈又很难解决好的一个大问题。问题不是出在不明白史论结合的基本道理和方法，而是真正落实起来相当困难。一般情况下，有史无论的著作缺少深度，不依史实为本的所谓论肯定“空论”，只有史论浑然一体，论从史出，史由论导，才可称得上高水平的学术专著。作为本书的一个努力方向，自然应该在这方面多下功夫。经过反复讨论和实践，我们在解决这一问题时基本采用的是“自然提升法”，也就是屏弃教条式的“理论”说教，寓论于史，在史实的自然叙述中，画龙点睛地进行理论评说，力争做到叙史是立论的依据，立

论是史实的升华。对一些较普遍或较大的理论问题，如前所说，则在绪论或导言中集中论述。同时，遇到那些一时说不清楚或无法定论的理论问题，如文化的定义、文化如何传播、如何选择等，本书只能提出问题或者粗浅地讲一讲我们的看法，目的是抛砖引玉。总之，在史论结合的问题上，我们提倡的是老老实实的态度。

3. 厚今薄古。从时间上看，1840年以前的中国古代历史近五千年，以后的历史只有一个半世纪多一点，似乎主要内容应该放在古代。但是，毕竟近代和现代的历史内容更丰富，现实感更强，尤其是中外文化交流更广泛和深入。所以在全书的布局上，我们贯彻了厚今薄古的原则，近现代的内容占了五分之三，也就是占了三卷。特别是1949年之后新中国半个世纪的中外文化交流史，相当重要，但以往的研究几乎是个空白，为加强这方面的研究，本书单独列为一卷。当然，由于学界整体研究水平的不足，这一卷写作起来就困难较大，不过令人欣慰的是，我们很顺利地完成了。明末清初至鸦片战争前的三百多年，是中外文化交流逐步扩大并显现出新特点的一个新时期，故也单列了一卷。也就是说，五千年的中外文化交流史，近五百年安排了四卷，本书真正将厚今薄古落到了实处。

4. 系统性和突出重点。本书按时间前后分阶段编排，系统性容易把握，突出重点则较难做到。但文化交流的内容非常多，如果不加以科学的取舍，抓住重点，以点带面，则必然失败。因此，本书在内容把握上采取抓大放小，以点带面，特别注意文化交流中影响较大的事件、人物、团体、政策、设施等的叙述。在叙述中又抓住文化交流的社会文化背景的考察、交流手段、交流内容和交流过程的评说，交流效应尤其是文化的社会影响的分析，力求历史的叙述有一定的深度。我们在写作过程中，首先确定全书的重点内容，然后各卷再根据这一历史时期文化交流的基本走向和基本特征，确定要重点论述的地区、国别及相关的人和

事等。总之，全书在一般的全面叙述当中，设置了比较深入的重点画面和特写“镜头”。

本书是集体合作的成果。写作前，多次进行讨论、研究，反复修改写作提纲；写作中曾就遇到的问题，相互切磋，交换看法，进行过数次小型的研讨。同时，各卷实行分工负责制，最后由主编定稿。具体分工如下：

第一卷，先秦至明中叶（16世纪中叶），陈尚胜负责；

第二卷，明末至1840年鸦片战争前，林延清、李梦芝负责；

第三卷，鸦片战争至1911年辛亥革命，张静负责；

第四卷，民国时期（1912年至1949年9月），元青负责；

第五卷，新中国时期（1949年10月至1999年），刘景泉负责。

本书能够顺利写成并出版，世界知识出版社给予了无私的支持与帮助。该社的领导和编辑，尤其是范建民先生和周宇君女士，多次参加讨论，提出许多很好的宝贵意见。对此，我们在这里致以深深的敬意。

李喜所

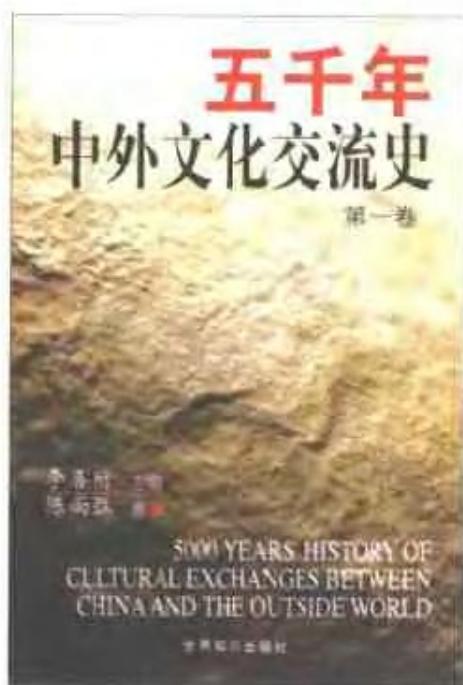
内容提要

本卷重点考察从华夏文明形成之初到16世纪大批欧洲人东来前夕中外文化交流的历史进程。在评述各个重要时期文化交流的历史背景的基础上，详细叙述了影响较大的中外文化交流的事件、人物、团体、地域、物流、宗教和科技方面交流的情况等，尤其是对张骞通西域、丝绸之路、佛教东来、景教的传入、鉴真东渡、四大发明对世界的影响等，都有富于哲理的深入浅出的评介。对于文化交流的方式和途径、文化交流的一般规律和特点，也作了入情入理的中肯分析，将理论解析于历史叙述之中。全书内容丰富生动，文字清新流畅，观点新颖，给人启迪。

李喜所 主编

5000 YEARS' HISTORY
OF CULTURAL EXCHANGES
BETWEEN CHINA AND
THE OUTSIDE WORLD

5000 YEARS' HISTORY
OF CULTURAL EXCHANGES
BETWEEN CHINA AND
THE OUTSIDE WORLD



平面设计/康笑宇工作室

目 录

序 言 / 7

全书导言 / 14

 一、缘 起 / 14

 二、题 解 / 18

 三、外来文化与中国 / 25

 四、中国文化与世界 / 37

 五、面向 21 世纪的中外文化交流 / 48

 六、本书的基本思路 / 53

第一章 绪 论 / 1

 一、16 世纪前中外文化交流的发展过程 / 1

 二、16 世纪前中外文化交流的主要途径 / 4

 三、16 世纪前中外文化交流的基本特点 / 7

 四、16 世纪前的中外文化交流与世界历史发展进程 / 10

第二章 先秦秦汉时期中外文化交流的发生和发展 / 13

 一、史前殷商时期中外文化交流的发生 / 13

 1. 中国文明西来说 / 13

 2. 中国文明的起源 / 18

 3. 新石器时代中外文化的最初接触 / 22

 4. 夏商时期中外之间的文化联系 / 27

 二、周代中外文化交流的渐进 / 34

 1. 箕子入朝鲜 / 34

2. 穆王西游与周代的中亚传说 / 37
3. 斯基泰贸易之路 / 41
4. 支那名称的由来 / 46
5. 华夷观的形成 / 50

三、秦汉时期中外文化交流的基本途径 / 53

1. 徐福的传说与秦汉人东渡日本 / 53
2. 越、朝郡县：汉文化传播的桥梁 / 57
3. 张骞通西域与陆上丝绸之路的形成 / 61
4. 西南丝绸之路 / 64
5. 驶往黄支国的海上丝绸之路 / 68
6. 班超经营西域与甘英出使大秦 / 72
7. 匈奴与草原丝绸之路 / 75

四、秦汉时期中外文化交流的一般状况 / 78

1. 中外物质文化交流 / 79
2. 中外科学技术交流 / 83
3. 佛教初传中国 / 86
4. 中外文学艺术交流 / 92
5. 秦汉时期的对外认识 / 97

第三章 魏晋南北朝时期中外文化交流的深入 / 104

一、魏晋南北朝时期中外文化交流的基本途径（上） / 104

1. 中国北方诸政权的对外交往 / 104
2. 五凉与西北丝绸之路 / 109
3. 柔然、敕勒与吸哒 / 113
4. 江东六朝的海外交通 / 118

二、魏晋南北朝时期中外文化交流的基本途径（下） / 123

1. 西域译经师的东来 / 123
2. 鸠摩罗什 / 130
3. 中土僧侣的西行求法 / 133

4. 法 显 / 139

三、佛教在两晋南北朝社会的深入传播 / 143

1. 两晋南北朝时期佛教的兴盛 / 144

2. 佛教依附于中国固有文化 / 147

3. 佛教对于中国传统的影响 / 153

4. 儒释道论战与排佛运动 / 158

四、魏晋南北朝时期中外文化交流的一般状况 / 163

1. 中外科技交流 / 164

2. 印度、波斯、希腊美术的大规模东渐 / 170

3. 西域乐舞在中原的流行 / 177

4. 祆教在中国的传播 / 181

5. 印度语言文字学对中国的影响 / 185

6. 东亚汉字文化圈的开始 / 189

7. 魏晋南北朝时期的对外认识 / 193

第四章 隋唐时期中外文化交流的繁荣 / 200

一、隋唐时期中外文化交流的基本途径 / 200

1. 隋朝对外关系的发展 / 200

2. 唐朝外交的繁荣 / 205

3. 唐代西域与丝绸之路 / 211

4. 唐代海外交通的兴盛 / 216

5. 唐代的外国侨民 / 223

二、唐代边疆各族与中外文化交流 / 229

1. 突厥 / 229

2. 回纥 / 233

3. 吐蕃 / 239

4. 南诏 / 245

5. 渤海国 / 250

三、隋唐时期中外宗教文化的交流 / 254

1. 隋唐时期的佛经翻译 / 254
2. 玄奘、义净与唐朝僧徒的求法运动 / 259
3. 隋唐佛教宗派的形成 / 265
4. 中国佛教文化的东传 / 269
5. 摩尼教在唐朝的传播 / 273
6. 景教在唐朝的传播 / 278
7. 祆教、伊斯兰教在唐朝的传播 / 283

四、隋唐时期中外文化交流的一般状况 / 286

1. 中外科学技术交流 / 286
2. 外来艺术的流行 / 292
3. 外来文化对唐代社会生活的影响 / 298
4. 东亚汉字文化圈的正式形成 / 303
5. 隋唐时期对外认识的提高 / 309

第五章 五代宋辽金时期中外文化交流的增强 / 317

- 一、五代宋辽金时期中外文化交流的基本途径（上） / 317
 1. 五代十国的对外交往 / 317
 2. 宋朝海外交通的发展 / 321
 3. 宋代的“住蕃”和“蕃坊” / 328
 4. 宋朝与西域的交通 / 331
- 二、五代宋辽金时期中外文化交流的基本途径（下） / 336
 1. 高昌回鹘王国与喀喇汗王朝 / 336
 2. 辽朝及西辽政权 / 341
 3. 西夏与金朝 / 346
 4. 吐蕃与大理 / 349
- 三、五代宋辽金时期中外文化交流的一般状况 / 353
 1. 中国与东亚邻国之间的书籍交流 / 353
 2. 印刷术等中国科技的东传 / 358
 3. 火药、指南针等中国科技的西传 / 363

-
- 4. 中外文学艺术的交流 / 368
 - 5. 中外宗教文化的交流 / 372
 - 6. 宋代对海外世界认识的进步 / 379

第六章 元代中外文化交流的兴盛 / 387

- 一、元朝陆路对外交通与中外文化交流 / 387
 - 1. 蒙古西征与大规模的移民运动 / 387
 - 2. 亚欧地区的蒙古汗国与元朝的交通路线 / 392
 - 3. 蒙元时代中国人的西游 / 397
 - 4. 欧洲人的东来 / 401
- 二、元代的海外交通与中外文化交流 / 405
 - 1. 忽必烈的海外扩张 / 406
 - 2. 元朝使臣的频繁出洋 / 410
 - 3. 元代海外贸易的繁荣 / 415
 - 4. “唐人”与“蕃商” / 419
- 三、外来宗教在元朝的传播 / 425
 - 1. 景教在元朝的传播 / 425
 - 2. 西派基督教在元朝的传播 / 429
 - 3. 伊斯兰教在元朝的传播 / 432
 - 4. 其他外来宗教在元朝的传播 / 437
- 四、元代中外文化交流的一般状况 / 443
 - 1. 外国文字对元朝文字的影响 / 443
 - 2. 西亚科学技术的传入 / 446
 - 3. 中国科学技术的继续西被 / 453
 - 4. 中国制度文化的西被 / 458
 - 5. 中外艺术的交流 / 461
 - 6. 汉文化的继续东传 / 464
 - 7. 元代对外部世界知识的长足进步 / 468

第七章 明前期中外文化交流的滞缓 / 476

- 一、明前期与东亚诸国的往来和文化交流 / 476
 - 1. 明前期与朝鲜的往来和文化交流 / 476
 - 2. 明前期与日本的往来和文化交流 / 482
 - 3. 明前期与琉球的往来和文化交流 / 489
 - 4. 明前期与安南的往来和文化交流 / 495
- 二、郑和下西洋与中外文化交流 / 501
 - 1. 明前期的“海禁”政策 / 501
 - 2. 郑和七下西洋 / 505
 - 3. 郑和下西洋的历史意义 / 512
 - 4. 明前期与东洋诸国的海上交通及其文化交流 / 517
 - 5. 明前期与西洋诸国的海上交通及其文化交流 / 524
- 三、明前期与西域诸国的往来和文化交流 / 530
 - 1. 明初与帖木儿王朝之间的政治关系 / 530
 - 2. 傅安、陈诚等人出使西域 / 534
 - 3. 新疆地方政权与中外文化交流 / 539
 - 4. 明朝通过乌斯藏与尼八刺国的往来和文化交流 / 543
 - 5. 明朝的会同馆、四夷馆和《华夷译语》 / 546
- 四、明前期中外文化交流的一般状况 / 548
 - 1. 明前期中外科学技术的交流 / 549
 - 2. 明前期中外文学艺术的交流 / 555
 - 3. 明前期中外学术思想的交流及其影响 / 562
 - 4. 明前期对外知识的进步 / 569

附录一：先秦至明前期中外文化交流大事年表 / 580

附录二：主要参考文献 / 637

后记 / 647

主编简介 / 648

作者简介 / 649

第一章 緒論

本卷所要叙述的，是先秦至明前期中外文化交流的历史，即在16世纪西方殖民势力东来以前中国与域外世界文化交流的历史。在此，我们有必要说明的是，本卷中所叙述的对象，不仅是古代建立在中原地区的封建政权与域外世界进行文化交流的历史，而且包括了古代中国边疆地区少数民族所建立的政权与域外世界进行文化交流的历史。那么，16世纪前的中外文化交流具有哪些基本特点和规律？在进入具体的叙述之前，我们想就先秦至明前期中外文化交流的发展进程、主要途径、基本特点和历史影响等问题，做些一般性的说明。

一、16世纪前中外文化交流的发展进程

中外文化交流的发生，是中国文明和外国文明相互作用的结果。远在公元前四千年到公元前二千年左右，在尼罗河流域、两河流域（西亚的幼发拉底河与底格里斯河）、爱琴海区域、印度河流域以及中国的黄河等流域便相继产生了人类文明。人类文明的生长和发展过程，也就是人类文明传播和交流的过程。不过，从考古学所提供的材料看，在进入文明时代之前的新石器时代，中国北方地区和华南地区就已与域外地区存在着文化上的最初接触。如中国北方地区的红山文化遗址中所发现的陶塑裸体女像，也曾发现于亚欧大陆的其他地区。当中国进入文明时代以后，中外文化的交流也在同步发生。从二里头文化晚期青铜器中包含的“北方系”青铜器特色，到西伯利亚地区的商代玉器；从殷墟中

出现的个别东南亚龟甲，到越南出土的牙璋；从箕子入朝鲜到稻文化在东南亚及东亚邻国的传播；从先秦书籍中的“昆仑山”传说，到希罗多德笔下的欧亚草原之路，中外文化交流在地域上由近而远并不断扩大。因此，我们可以说先秦时期（指秦朝以前的时期，包括文献中所说的三皇五帝时代和夏商周三代）是中外文化交流的发生阶段。

秦汉时期，中外文化交流进入初步发展阶段。随着统一的中央集权政治的建立，秦汉王朝加强了边疆开拓和对外探索。尤其是汉武帝，为了抗击匈奴而派遣张骞通西域，从而开辟了丝绸之路；他在越南北部和朝鲜半岛北部地区设立郡县进行直接统治，使这两个地区成为汉文化传播的桥梁；他派人对蜀一身毒之路和海外黄支国的探索，使中国和域外世界之间有了多条文化交流的纽带。正是通过这些纽带，“商胡贩客，日款于塞下”，^①中国的丝绸出现于罗马，大宛、乌孙和大月氏的良马被引进到中国；中国的纺织、冶金技术在朝鲜半岛和日本列岛传播，印度的佛教也开始进入一些中国人的信仰世界。

魏晋南北朝时期，虽然中国社会处于大动乱和分裂的环境中，但一些政权仍对域外世界采取了积极交往的态度。而佛教僧侣的东来译经和西行求法，更推动了中外文化交流的深入开展。佛教不仅在中国社会得到普遍传播并开始影响到中国的固有文化，而且还作为一个文化丛，夹带了域外艺术和印度的医学天文历算学传入中土，从而极大地丰富了中国人的精神世界。

隋唐时期，中外文化交流空前繁荣。一方面，隋唐统治者（尤其是唐朝统治者）凭着政治统一和经济高度繁荣的条件，积极地与域外国家往来并吸收域外文明的成果，使域外的器用、艺术、宗教、习俗等文化都被容纳于中国社会之中，使盛唐文明绚丽多彩。另一方面，唐代文化也由东西两个方向向外传播。在

^① [南朝·宋] 范晔：《后汉书》卷118，《西域传》，中华书局1965年版。

东亚的新罗和日本两国，都曾出现了一股强劲的学习唐朝文化的高潮，使汉字、儒学、唐朝律令和中国化的佛教完全被其社会所接受，从而形成了东亚汉文化圈；在西部，唐朝文化也直接进入中亚，并且中国的造纸术和炼丹术也由中亚而传到西亚。

五代十国宋辽金时期，虽然中国再一次处于分裂的状态，但吴越、闽、南汉等沿海地区的割据政权和宋朝政府却采取了积极的海外交通政策，使海路的中外文化交流得到增强。不仅汉字书籍的交流成为东亚世界一道瑰丽的人文景象，而且侨居于中国东南沿海港口的大食“番客”也带来了伊斯兰文明；不仅中国的科学技术不断地传入东亚邻国并开花结果，而且宋朝的船舵和指南针也很快成为阿拉伯水手的航海术。而回鹘人的西迁，又从地域上拓宽了中国文化与伊斯兰文化交流的空间。海陆两路中外交通的发展，也促进了中国人对于东南亚地区和阿拉伯世界的了解。

元朝建立之后，中外文化交流更加兴盛。这不仅仅是由于蒙古贵族的西征和海外扩张，使中外交往变得比以前任何时期都更为方便和密切，更由于元朝统治者在文化上采取了兼容并蓄政策。因此，包括基督教聂斯脱利派和西派、伊斯兰教、犹太教、印度教、摩尼教、祆教在内的外来宗教，在元朝社会都得到了立足之地；而波斯和阿拉伯的世俗文化（包括饮食、音乐、建筑、天文、数学、医学、炮术等内容）也得到了元朝人的采纳和吸收。与此同时，中国文化不仅以其新的内容继续在东亚世界传播，而且还以其富有特色和魅力的科学技术（包括天文、数学、制图学、雕版印刷术、火药器械、医学）西传到西亚和欧洲国家，甚至中国的制度文化也得到一些西亚和欧洲国家的采用。

从唐宋元以来中外文化交流的发展趋势看，明前期的中外文化交流则远不如以前活跃。明初承元代中外文化交流的余波，曾翻译了元朝遗留下来的《回回历》和《回回药方》，但此后外国文化对明朝社会的传播即停滞下来，直到晚明时期西方耶稣会士来华传播西学为止。尽管明朝前期与域外世界的往来十分频繁，

但传统华夷观的强化却妨碍了对域外文化的认识和吸收；而明朝政府严厉实行“海禁”政策又断绝了中国民间对外交往的渠道，这在很大程度上妨碍了中外文化交流的正常发展。只是由于传统的影响和外部的原因，中国文化在同时期的东亚以及东南亚国家仍然具有相当的影响。

二、16世纪前中外文化交流的主要途径

文化的交流，必须凭借一定的途径。就16世纪前中外文化交流的历史进程看，它包括使节、商人、宗教徒、游牧民族、战争等五种主要途径。

使节不但在中外政治关系的发展过程中发挥着重要作用，而且也是文化传播的重要媒介。不过，使节在文化交流双方上的作用，往往偏重于文化上的接受和引进。这主要是由于使节们肩负着政治使命并在对方客居的时间不长，无法在对方国家承担文化“输出”者的角色。而异域文化的新颖性，却驱使着使节们给予特别的关注。他们在回国以后要根据在异域的见闻提交出使报告，从而传播了很多异域文化的信息并进而影响本国政府对于异域文化的态度。譬如汉朝正是通过张骞使团的中亚之行，引进了大宛、乌孙的良马和西域的许多植物；而日本正是通过连续的“遣唐使”，系统地引进了唐朝文明。不过，如果仅从先秦至明前期出使域外的中国使节方面考察，他们在文化交流上的作用日益降低。其原因一方面在于中外文化交流的途径日益增多，另一方面也由于使节的文化素质下降和思想观念僵化。尤其是明朝，随着君主专制主义的加强，很多宦官常常作为使节出使域外，他们的文化素质和特殊心理，使他们难以充当文化交流的媒介。因此，明前期中外文化交流的衰落，使节的因素不容忽视。

商人在中外文化交流过程中，一直发挥着无可替代的作用。因为商人在国际贸易中所贩运的商品，凝聚了各个民族、各个国

家的文化成分。如从中国输出的丝绸、茶叶、陶瓷、纸张、漆器、铜器、铁器、药材等物品，本身就是中国人所创造的物质文化。况且，异域物品的输入，不仅丰富了人们的物质生活和精神生活，而且还促使人们去模仿和学习，从而引起了中外科技文化的相互传播。譬如赏心悦目而又实用的中国瓷器在输出到域外以后，就先后在东亚、东南亚、西亚以及欧洲引起了模仿烧造。像书籍这种人类的精神产品，同样也是国际贸易商人贩运的对象。如唐宋元时期中国与东亚邻国之间的书籍交流，很多就是通过商人具体完成的。另外，商人在传播宗教文化方面也有突出的作用。如魏晋南北朝隋唐时期操纵着丝绸之路的粟特商人曾在丝绸之路沿途地区建立了很多侨居社区，同时也把他们的宗教信仰和习俗带入中国西北地区。像佛教、祆教、摩尼教、景教等域外宗教在中国的传播，在很大程度上就是通过粟特商人的媒介而东来的。^① 而唐宋元时期伊斯兰教在中国东南沿海地区的传播，也是与移居在华的阿拉伯和波斯商人相关的。从世界文化交流史的角度看，印度文化移植到东南亚，在很大程度上是靠印度商人；希腊文化传播到东方，也是靠追随亚历山大军队东进的希腊商人。^②

宗教也是文化传播的一个重要途径。宗教是一种文化形态，虔诚的宗教徒总是把传教活动作为自己的神圣事业。事实上，宗教本身是一个文化丛，宗教徒在传播相关教义时，也传播了相关的哲学、伦理、艺术、科技、习俗等文化。就 16 世纪前中外文化交流的发展进程看，佛教僧侣发挥了特别重要的作用。自东汉时期起，印度、大月氏、安息、康居等西域国家高僧的东来，一

^① 参据张广达：《唐代六胡州等地的昭武九姓》，载于《西域史地丛稿初编》第 249 至 279 页，上海古籍出版社 1995 年版。

^② [美] 斯塔夫里·阿诺斯：《全球通史：1500 年前的世界》第 187 页，上海社会科学院出版社 1988 年版。

直到宋代天竺僧侣的来华，他们对佛教经典的汉译起了积极的作用；而从曹魏时期开始的中国沙门西行求法，或为搜寻佛典，或为从天竺高僧受学，或为寻求名师来华，或为礼巡佛迹，对印度佛教文化的传入贡献更为巨大。梁启超先生曾将此项活动誉为中国最早的留学生运动，并且指出：“此种运动，前后垂五百年。其最热烈之时期，亦亘两世纪。运动之主要人物，盖百数，其为失败牺牲者过半。而运动之结果，乃使我国文化，从物质上、精神上皆起一种革命。直非我国史上一大事，实人类文明史上一大事也。”^①而唐宋元明时期的中日文化交流，多半也是依赖佛教僧侣的往来之力。

在 16 世纪前中外文化交流的发展进程中，游牧民族也扮演了重要角色。从人类第一次大分工时起，游牧部落和农耕民族的相互交往就成为历史必然。像商代的羌方，西周时的猃狁，战国秦汉时期的匈奴，魏晋南北朝时期的柔然、敕勒，隋唐时期的突厥，宋代的契丹族和后来兴起的蒙古族，他们与中原地区汉族的相互交往和民族融合，已经构成了中国历史的重要篇章。同时，由于游牧民族逐水草而居，迁徙不定，从而在客观上又有利于东西方的文化交流。从蒙古高原逾阿尔泰山脉、准噶尔盆地，经哈萨克草原而入南俄草原以至多瑙河流域，一直是古代游牧民族迁徙往来的必经之地。正是通过他们，这条草原之路也就成了文化交流之路。法国学者谢和耐（J. Gernet）曾经指出：“中国人学会畜牧、骑术、使用马具和某些战术是应该感谢游牧者的。有些食谱和变成了中国人日常服装的长袍、裤子也学自游牧民。事实上，双方通过对峙线上的只供使臣、商人出入的‘口岸’而转输的不仅仅是双方各自需求于对方的产品（丝织品、茶、盐、中国金银、马、驼、牛、羊）。正和欧亚旧大陆所有的农牧交界地区

^① 梁启超：《中国佛教史研究》，第 26—27 页，上海三联书店 1988 年版。

的情况一样，各种宗教、工艺也无不循着贸易商路而传播。”^①从早期商文化和后来的汉文化在西伯利亚地区传播的史实中，也可以得到这种印证。

战争是古代中外文化交流的另一个重要途径。尽管战争给社会经济和文化带来了巨大的破坏，但它也往往能促进一种文化的传播。像唐朝高仙芝所部军队与大食军队在怛逻斯（今哈萨克斯坦的江布尔）发生的战争，唐军因参战的中亚军队倒戈而失败，结果由于在被俘的士兵中有唐朝的造纸工匠，使中国造纸术传入阿拉伯，进而传至欧洲。又如 13 世纪前期蒙古的三次西征，也为东西方之间的文化交流提供了前所未有的条件。罗马教廷和一些西欧的君主纷纷派遣基督教传教士东来布道，期望通过宗教的手段使蒙古大汗与基督教世界结盟；一些中亚人、西亚人甚至欧洲人也因此在蒙古汗廷服务或移居中国，从而将他们的民族文化传入中国；而随着西征的胜利和钦察、伊利等蒙古藩属汗国的建立，中国的一些制度文化和科技文化也被带入到南俄和西亚地区。

三、16 世纪前中外文化交流的基本特点

16 世纪前的中外文化交流，与 16 世纪及其以后的中外文化交流有着很大不同，首先是在文化交流的过程上常常表现为偶然性、缓慢性和不连贯性。这主要是由于世界上各个国家、各个地区的文明发展还不足以把世界联成一个整体，同时也在于中外关系发展的波动性，即中国各个封建政权对外关系的不平衡性。

其次，从 16 世纪前中外文化交流的发展进程看，它还表现为一种渐进性的特点。从中国文化向域外的传播方面看，它带有

^① [法] 谢和耐等：《长城》，转引自张广达：《古代欧亚的内陆交通》，载于《西域史地丛稿初编》第 380 至 381 页。

明显的周邻性特征，即首先是传播到周边地区和近邻国家，然后再由周边和近邻国家向外传播。从域外文化在中国的传播方面看，也呈现出由近及远的特征，即中国先后融入中亚游牧文化、波斯文化、印度文化、阿拉伯文化以至欧洲基督教文化。这表明，文化交流总是受到一定地理因素的制约，而古人的对外交通还无法像近现代人那样实现跳跃式地跨越。

其三，从 16 世纪前中国与东亚邻国之间文化交流的具体内容看，主要表现为单向性辐射状传播，即主要表现为中国文化对于东亚邻国的传播和影响，而东亚邻国文化对中国的传播和影响并不显著。这是由于当时东亚邻国在文化发展水平上与中国存在着巨大差距，所以他们利用邻近的地理条件积极地吸收中国文化。

其四，从 16 世纪前中国文化所受外来文化的交流和影响方面看，印度文化比其他域外文化更为深入地影响到中国文化的发展进程。以佛教为主体的印度文化自从汉代开始传入，经过魏晋南北朝隋唐时期的普遍传播，已经渗透到中国社会，并对中国人的思想观念、科学技术、语言文学、艺术以及民俗都产生了显著的影响。譬如作为中国封建社会后期统治思想的理学，就是佛学和道家思想渗透到儒家哲学的结果。而人们在日常生活中的许多用语也来源于佛教，如世界、如实、实际、平等、现行、刹那、清规戒律、相对、绝对等词汇，都是来自佛教的语汇。

其五，从 16 世纪前中国与西部的中亚、南亚、西亚以至欧洲地区的文化交流的主要路径看，基本表现由陆路向海路的变化，具体则是先秦至唐前期以西北地区的陆路为主，而唐后期至明前期则以海路为主。这是由于汉唐时期的中外交往，在相当程度上是与北方地区的边防问题密切相关的。而随着唐代后期中国的经济重心从黄河流域向长江流域的移动，东南沿海地区的商业发展也突飞猛进，从而刺激了海外交通的发展，因此海路就成为中外文化交流的主要路径。

其六，正是由于上述因素，新疆（狭义上的“西域”）和东南沿海港口城市在 16 世纪前中外文化交流的发展过程中，发挥了主要窗口的作用。从新疆方面看，它既是域外文化沿陆路向中国内地传播的一个主要途径，也是中国文化沿陆路向西传播的一个桥梁。波斯文化、希腊文化、印度文化、阿拉伯文化，首先正是通过新疆传播到中国的。而中国内地的掘井、冶铁、造纸、印刷等科学技术也是通过新疆传入中亚、西亚等地的。东南沿海港口城市在唐宋元明时期既是中国文化向东亚和东南亚地区传播的主要途径，也是海外物质文明和精神文明的汇聚地，并且是向内地扩散的基地，尤其是作为海外交通的主要港口——广州、泉州、宁波、扬州等城市。

其七，从 16 世纪前域外文化在中国传播的内容看，外来宗教文化的传播是个突出的现象，如佛教、祆教、摩尼教、景教、伊斯兰教、基督教、印度教、犹太教等。然而，除了佛教以外，其他诸种外来宗教并没有真正被中国社会所接受。从先秦至明前期中外文化交流的历程来考察，一种外来宗教文化，能否为中国社会所接受，不仅取决于它是否利用中国固有文化的某些成分对自身进行创造性的改造，从而与中国固有文化形成一种互补关系的新文化，而且还取决于它与中国封建政权的关系。例如，佛教之所以能在中国社会长期流传，而祆教、摩尼教、景教则未能长久流传，除了佛教大量融合中国固有文化的因素外，还在于佛教并没有自身确定的权威中心，在古代中国这样一个封建集权的国家就容易接受皇权的支配。而后面几种宗教则一直都存在着自身的权威中心，使中国封建政权感到难以进行有效的控制，因此它们难以得到中国封建政权的认同。

其八，从 16 世纪前中国社会对于外来文化的价值观看，儒家的华夷观一直占有主导地位。所谓华夷观，即关于“华夏”和“夷狄”关系的理论。它认为，“华夏”之所以不同于“夷狄”，关键在于文明水准的高低不同。这种理论形成于先秦时期，并在

秦汉以后一直被人们用来处理民族关系事务和中外关系事务。到了宋代以后，理学家们又开始将华夷观与理学的天理观联系起来，即把华夷之辨的观念与宇宙法则和世间伦理结合起来，从而凸显了华夷观在中外文化交流方面的价值观作用。^① 华夷观曾给古代的中外文化交流产生过两个方面的影响。一方面，基于中国自身文明的优越感，古代思想家们强调“以夏变夷”，从而产生出一种对外的文明使命感，客观上有利于中国文化的对外传播；另一方面，古代思想家们又深恐“以夷变夏”，特别强调“立夷夏之防”，从而又产生出一种对外来文化的排斥倾向，因此在主观上又不利于中国社会对外来文化成果的积极吸收。

四、16世纪前的中外文化交流与世界历史发展进程

中国作为世界上重要的文明古国，通过16世纪前的中外文化交流，其悠久而又丰富多彩的文化，不仅对于东亚邻国的社会发展进程发生过特别重要的作用，而且对于资本主义发源地的欧洲的兴起也产生过重要的影响。

譬如中国的“四大发明”传入欧洲以后，不仅为文艺复兴运动提供了物质基础，而且也为新航路的发现提供了重要的技术保障，从而使世界历史的发展进程发生了重大变化。16世纪的英国哲学家培根曾说：

……印刷、火药和磁石这三种发明，已经在世界范围内把事物的全部面貌和情况都改变以：第一种是在学术方面，第二种是在战事方面，第三种是在航海方面；并由此又引起

^① 陈尚胜：《胡安国的华夷观与明朝对外政策》，载于祝瑞开主编：《宋明思想和中华文明》，第406—414页，学林出版社1995年版。

难以数计的变化来；竟至任何帝国、任何教派、任何星辰对人类事务的力量和影响都仿佛无过于这些机械性的发现了。^①

20世纪的美国学者德克·卜德也充分论述了中国的“四大发明”对于欧洲发展的意义：

如果没有纸和印刷术，我们仍将生活在中世纪；如果没有火药，世界可能少受些苦难，但在另一方面，欧洲中世纪穿带盔甲的骑士们会仍旧占据着护城河围绕的城堡，居于至高无上的统治地位；我们的社会将仍旧停留在封建农奴状态。巴拿马运河和大石坝的修建也是不可能的。最后，如果没有指南针，地理大发现的年代将永远不会到来。而正是这些发明丰富了欧洲的物质生活和精神生活。没有这些发明，迄今为止整个世界仍然是不可知的，甚至包括我们的国家在内。^②

同样，域外文化对于中国古代社会的发展也曾产生过重要的影响。譬如汉朝从中亚等地引进的葡萄、胡桃、胡麻、胡豆、胡瓜、胡蒜、胡萝卜等作物，极大地丰富了中国人民的物质生活。而伴随着佛教而传入中国的印度医学、天文学、数学和音乐、雕塑、绘画等艺术，也促进了中国科学技术的发展，并丰富了中国人民的精神生活；西亚的铠甲、钠钙玻璃、金银器等制造技术和天文学、数学、医学等科学的东传，也对中国社会发生过显著的影响；至于印度佛教对中国人精神生活的影响，更是巨大而

① 培根：《新工具》，第103页，商务印书馆1984年版。

② 德克·卜德：《中国物品传入西方考证》，载于《中外关系史译丛》第1辑，上海译文出版社1984年版。

深远。

16世纪前的中外文化交流的历史已表明，一个国家、一个民族，只有不断地、积极地与域外世界进行交流，吸收域外文化的优秀成果，才能使自己在政治、经济和文化上得到更快的发展，并创造出自己的文明辉煌。海纳百川，有容乃大。古人已给我们总结出文化交流的历史规律。

第二章 先秦秦汉时期中外文化交流 的发生和发展

一、史前殷商时期中外文化交流的发生

中外文化交流史，即中国与外国之间文化交流的历史，可以追溯到国家产生之初的殷商时期。虽然有关中国文明西来的观点，已经通过考古发现在本质上失真，但考古学却同样表明：在国家产生之初的殷商时期，甚至在史前时期个别的文化内容方面，中外文化就已经有了某些最初接触。从北方的细石器文化，到东南沿海的有段石锛，从西伯利亚地区的商代玉器，到殷墟中所出现的东南亚龟甲，无一不反映出这种文化接触的印痕。

1. 中国文明西来说

在对殷商时期中外文化交流的发生进行正式叙述之前，我们有必要对外国学术界关于中国文明起源问题的研究，即所谓中国文明来自西方的问题，做一简要的回顾和评述。

国际学术界讨论中国文明的起源问题，是从 17 世纪开始的。最早提出这一问题的，是西方天主教会中的耶稣会士。1654 年，一位从未到过中国的德国耶稣会士阿·柯切尔（A. Kircher）在罗马出版的《埃及之谜》一书中，首次提出了中国文明可能起源于埃及的问题。1667 年，他又撰写出版了《中国礼俗记》，再次论证中国的文字可能起源于埃及的象形文字，并援引《圣经》中所

说的“含的子孙在中国建立了殖民地”，强调中国人是埃及人的苗裔。柯切尔的这一观点，不久就得到英国人约翰·韦伯（John Webber）和曾于 1650 年来华的波兰籍耶稣会士卜弥格（P. Michael Boyn）的支持。一个世纪后，法国著名汉学家约瑟夫·德·吉涅（Joseph de Guignes）在 1758 年于巴黎出版的一份研究报告中，进一步提出了古代中国的象形文字来源于三个腓尼基字母组合的观点。由于腓尼基文字受埃及古文字的影响，所以，中国文明仍然来源于古埃及；他并且推论古埃及人迁居到中国的年代为公元前 1122 年，即周武王十三年。1761 年，又有一位英国皇家学会会员约·图·尼特汉（J. T. Needham）根据意大利都灵博物馆收藏的一尊古埃及神像上的铭文，认定其中 12 个古埃及文字与中国文字相同，所以中国文明应起源于古埃及文明。

西方学术界也曾有一些人认为中国文明起源于古巴比伦。早在 18 世纪，就有西方学者提出，中国文字与“巴比伦塔”建筑时代的“巴比伦文字”具有相似性，中国文明应当缘于古代巴比伦。到 19 世纪，又有一些西方学者对此进行了更为详细的研究。譬如英国人查默斯（J. Chalmers）于 1866 年在香港出版的《中国人的起源》一书和艾德金斯（J. Edkins）于 1871 年在伦敦出版的《语言学中的中国所在：欧亚语言同源试述》一书，都认为中国语言来源于古代苏美尔人生活的美索不达米亚—亚美尼亚地区。由于古代苏美尔人曾创造出古巴比伦文明，所以中国文明实来源于古代巴比伦文明。对这一观点进行比较详细研究的，还有曾任英国伦敦大学教授的拉库珀里（T. de. Lacouperie）。他曾相继出版了《中国早期文明》（1880 年）、《中国先民的语言》（1887 年）、《从公元前 2300 年到公元 200 年的中国早期文明的西方之源》三本著作，系统地阐述了中国文明起源过程中的西方因素。他认为，中国古代的“百姓”，就是古巴比伦“巴克族”（Bak）的转音；中国传说中的“神农”即是古巴比伦的“萨贡”（Sargon），“仓颉”即是古巴比伦的“同基”（Dungi），黄帝即是

古巴比伦的“那洪特”(Kundur-Nakhunte)。他还设想，当年以黄帝为首的中国先祖，就是从美索不达米亚经过伊朗的霍拉散、阿富汗的巴达克山、新疆、甘肃而到达陕西的。此后，在1913年英国牛津大学的巴尔(C.J.Ball)所著的《中国人与苏美尔人》一书中，又提出约有一百个苏美尔会意文字与中国文字相似、有的甚至完全一模一样，因此中国人和苏美尔的文字萌发于一源。

此外，西方学术界还有意见认为，中国文明来源于中亚或者印度。上述诸论点归结到一点，就是中国文明是从西方传入的，而不是本土产生的。必须指出，上述诸论点早已受到国际汉学界和中国学术界的严正批判。提出这些论点的人往往凭先验的偏见，主观武断的选用材料，穿凿附会，想入非非，而不做认真严肃的考察和研究。很多人陷入这一观点不能自拔，是与“欧洲中心论”长期在国际学术界占主导地位相关的。根据这一理论，人类的文明最初都是在一地产生的，后来经过传播才在其他地区发展起来。因此，中国的文明源头，只能是地中海地区文明传播的结果。本世纪20年代以来，随着中国考古学的建立和发展，尤其是通过中国北京猿人头骨化石和大量旧石器、新石器文化遗址的发现，证明了中国文明源远流长，比中国有文字记载的历史还要古老得多。

不过，在中国考古学建立之初，国外学术界又曾出现了“彩陶文化西来说”。最早提出这一论点的是曾经参加中国仰韶文化、甘肃马家窑文化和齐家文化等遗址考古发掘工作的瑞典人安特生(J.G.Andersson)。1925年，他在用英文发表的《甘肃考古研究的初步报告》一书中，认为仰韶文化陶器上所出现的彩绘，其母题和手法都近似于在伊朗的苏萨、土库曼斯坦的安诺、乌克兰的特里波列等遗址中出土容器上的彩绘。由于安特生估计仰韶文化的年代在公元前2500年左右，而安诺、苏萨、特里波列等遗址的年代则在公元前第五千年至公元前第三千年左右不等，所以，

仰韶文化中的彩陶，应该是从东欧的特里波列文化和中亚的安诺文化传来的，先是经过新疆，再到甘肃，最后再到达河南。尽管安特生本人后来的观点有重大的改变，认为中国人种和文化是连续发展的，但他早年的这种论点却被其他一些西方汉学家所接受并且扩大。例如，著名的德国汉学家福兰阁（Otto Franke）认为，仰韶文化中不仅是彩陶，而且其他中国古代文明中的许多因素都可以说是从西方传入中国的。

当代中国考古学成果已经表明，所谓仰韶文化中的“彩陶西来说”，同样是不符合中国考古学事实的。从仰韶文化的年代来说，据放射性碳素断代并经校正，年代约为公元前5000—前3000年；而土库曼斯坦的安诺文化年代只在公元前第五千年初至前第三千年初，伊朗的苏萨文化年代约开始于公元前第四千年前半期，乌克兰的特里波列文化年代约在公元前第四千年初至前2250年左右，在时间上中国仰韶文化与最早的中亚安诺文化不相上下。而且，安特生原先所持的西方彩陶文化是通过甘肃齐家文化而传入到仰韶文化中的论据，现经放射性碳素断代并校正，齐家文化早期的年代为公元前2000年左右，它不仅晚于同在甘肃地区的马家窑文化（其年代约为公元前3300—前2050年），而且考古学成果还表明，马家窑文化是继承仰韶文化而逐渐向西发展的。另外，在新疆东部和中部地区如哈密、巴里坤、鄯善、吐鲁番、乌鲁木齐、轮台、库车等地，现已发现不少彩陶，但其年代均未超过公元前2000年，基本上都在公元前1500年至公元前后的这一范围内，又晚于甘青地区所发现的彩陶文化的年代。因此，仰韶文化的彩陶不可能是从中亚经新疆、甘肃而传入中原的。而从仰韶文化的渊源来看，中国的考古学成果已经表明，仰韶文化是由华北地区的裴李岗文化、磁山文化、大地湾文化和李家村文化等早期新石器文化发展来的，它们的年代大体在公元前5500—前4800年之间。在这些文化遗址中，都曾发现手制的陶器，器类中的钵、碗、孟、罐、盘，与仰韶文化早期的器物接

近，陶器上的纹饰，包括简单的彩纹，也为仰韶文化所承袭并发展。

面对着中国丰富的考古学成果，国外学术界又有个别学者编造出一种“外来信息决定论”的理论。在他们看来，旧大陆的诸文明都是由于西亚苏美尔文明的作用而产生的，中国文明也是西亚文明信息连续传播和作用的结果。具体来说，在中国猿人和古人问题上，他们认为马坝人、长阳人与中国猿人没有什么联系，而丁村人及其文化是多元的，在工具制造技术上的某些工具的形态上，带有明显的西方影响。对于中国新石器文化的形成，他们做了如下的假设：约在公元前第五千年，喜马拉雅—西藏山区的已知近东新石器文化成就的居民，先后与来自蒙古—西伯利亚的狩猎采集者和来自南方的东南亚农业掌握者相混合，逐渐形成了藏缅诸民族的中心，其居民由此向四处迁移，向各地带去了种植、养畜和制陶的技能以及埋葬与祭祀的新风俗。其中有一支向东迁徙并于公元前第四千年到达黄河流域，成为原始仰韶人。他们分别创造了仰韶文化和马家窑文化，此后由于其居民分迁又产生了青莲岗文化。他们认为，仰韶文化遗址中的石器、陶器、瓮棺葬、海贝、人形塑像等具体文化形态，都与西方彩陶文化有着渊源关系。在上述诸文化衰亡之际，又有两支有着比较完善文化的居民，从伊朗出发并来到中国。一支带着有角家畜、骨卜和陶鬲等畜牧文化来到甘肃地区，另一支则带着大麦、小麦、高粱、灰—黑陶等农业文化来到湖北并逐渐向东向北传播，从而在中国黄河地区产生了齐家、陕西龙山、河南龙山、山东龙山诸文化，在长江地区产生了屈家岭、发达青莲岗、良渚等类龙山文化。此后，在公元前第二千年间，又有两批假设性部落自西方进入中国。首先有一支部落带来了青铜铸造技术及其几何纹样和饕餮纹饰、木工技艺、夯土方法、火葬习俗和以犬为牲等文化因素，从而奠定了中国早殷文明的基本面貌；稍后又有一支印度—伊朗语草原部落带来了马和战车、各类铜兵、野兽纹饰、象形文字、天

文历法、艺术技巧等文化因素，从而才有安阳晚商文明的出现。只有到了晚商文明出现以后，中国文明的内部进化的重要性才明显地超过外来文明信息传播的作用。^①

这种在中国文明起源问题上的“外来信息决定论”，同样是将中国文明的发生置于西方文明的影响之下来认识的，因此也不符合中国文明发展历程的演进规律。

2. 中国文明的起源^②

中国文明演进的历程，我们可以从最早的旧石器时代开始考察。当代中国考古学表明，中国大地上埋藏有十分丰富的人类化石和旧石器时代遗址。至今已发现的地点共约二百多处，它们分别代表了人类进化和旧石器时代的各个阶段。最早的云南禄丰腊玛古猿头骨化石的发现，表明一千万年以前的中国西南地区曾经经历了从猿到人的过渡，该地可能是人类起源的地区之一。距今约一百七十万年的云南元谋人化石，是中国目前所发现的最早的直立人化石，此外还有陕西蓝田人化石；晚期直立人化石比较丰富，除1929年发现的北京人化石外，还有安徽和县人、辽宁金牛山人等化石；早期智人的化石则有陕西大荔人、山西许家窑人、山西丁村人、广东马坝人、湖北长阳人等，晚期智人的化石则有广西柳江人、内蒙古河套人、北京山顶洞人、四川资阳人等。从陕西大荔人等早期智人化石看，其除保留着一部分与北京人接近的性状特征（头盖骨的厚度和牙齿的大小相近）外，同时又显示出某些向蒙古人种方向发展的特征（如吻部明显向后退缩）。属于更新世晚期的柳江人和山顶洞人，则开始呈现出原始蒙古人种的南北异形现象。从旧石器时代到新石器时代，我国居民的体质形态形成明显的承续、发展序列，基本上是在蒙古人种

^① 列·谢·瓦西里耶夫：《中国文明的起源问题》，文物出版社1989年版。

^② 本节参考了上引书中的“中译本说明”。

主干水平下发生和发展的。人种成分组成的研究表明，中国新石器时代居民基本上是在同西方高加索人种相对隔离的情况下，独立地创造和发展了中国的新石器文化。

中国新石器时代的文化遗址则更为众多，据不完全统计，在全国已发现有七千多处，其中经过发掘的约四百多处。经过反复进行年代测定和类型研究，中国新石器时代各个地区文化的年代序列、类型和关系已经得到明确。在黄河流域的中上游地区，以河南新郑裴李岗、河北武安磁山和甘肃秦安大地湾等为代表的前仰韶文化群在经过向仰韶文化的演进后，各地区的地域性也就更加突出，其上游是马家窑文化和齐家文化的先后序列，中游则是早期的庙底沟二期文化和晚期的中原龙山文化，下游地区则先后经历了北辛文化、大汶口文化、山东龙山文化。在长江流域，其中游地区经历了城背溪类型、大溪文化、屈家岭文化、青龙泉三期文化序列，其下游地区则出现有河姆渡文化、马家浜文化、崧泽文化、良渚文化序列。此外，在北方地区、华南地区和西南地区的文化，也与黄河流域和长江流域的文化有着程度不同的联系，如辽宁东部的小珠山一期遗存与二期遗存，就分别受到大汶口文化和山东龙山文化的影响；而北方地区的红山文化，则明显地受到仰韶文化的影响；华南的山背文化、昙石山文化、石峡文化三者之间有着相当多的共性，它们与屈家岭文化也有着一定的关系；而长江流域的一些文化与黄河流域的仰韶文化和龙山文化也有着密切的联系。所以，新石器时代中国大地上的各种文化在发展和相互影响过程中，已开始交织成以黄河和长江流域为主调的文化色彩。

中国新石器时代的主要文化成就表明，中国是世界上农业起源的中心之一。从距今约七八千年的裴李岗文化、磁山文化遗址，到仰韶文化、大汶口文化、龙山文化、马家窑文化、齐家文化等黄河流域的文化遗址中，都发现有粟类作物的种植，时间远早于世界其他地区；在大地湾文化和仰韶文化遗址中，发现有

黍类作物的遗存；在七千多年前的河姆渡文化遗址中发现那时已经栽培稻谷，此属世界范围内最早的稻作遗存。这表明，中国史前农业以粟和水稻为其代表作物，不同于西亚种植大麦和小麦的早期农业，也不同于中美洲种植玉米的早期农业。从中国新石器时代的农业生产工具来看，耒耜是农耕工具的主体，长期用来翻土播种，而以畜力破土的犁耕农业尚未出现；以摘取谷穗作为主要用途的石刀、石镰，带有浓厚的中国地方特色，它与以镶嵌细石刃的西亚镰刀也完全不同。另外，中国新石器时代早期的裴李岗文化和磁山文化遗址中，出土了猪、狗、鸡的遗骸。裴李岗文化以后，猪、狗、鸡是中国北方新石器时代的最常见和最主要的家畜；与北方地区不同，南方地区自河姆渡文化开始，便出现了猪、狗和水牛的遗骨，说明这几种家畜在中国南方地区开始饲养的年代至少在公元前五千年以前。由此可见，以猪、狗、鸡、水牛为主要家畜的中国新石器的家畜饲养业，与西亚地区以山羊、绵羊为主和南亚地区以黄牛为主的家畜饲养业极不相同。这些都表明，中国史前农业文化是独立起源和独立发展的。

新石器时代各种文化的发展，逐渐孕育着中国文明的胚胎。一般认为，人类进入文明社会的主要标志和要素有文字、城市、金属工业和宗教礼仪。文明的出现，也就是阶级社会的出现，是社会演进过程中的一个突破性的变化。然而，在文明的产生过程中，上述诸种要素不可能同时出现并走向成熟，文明是一种渐进的发展过程。而就中国文明起源的问题来看，各地区跨入文明门槛的步伐也不是同步的。

中国当代考古学的研究成果揭示，在辽宁喀喇沁左翼蒙古族自治县所发现的祭坛、积石冢和女神庙等一系列红山文化遗址，表明了在距今约五千年前这里已产生宗教性建筑、等级组织和权力观念，出现了文明的曙光；在年代约为公元前3300—前2200年的良渚文化遗址中，一些墓坑曾出土了只有特殊地位的人才拥有的玉琮、玉璧等礼器，并发现有殉人的现象，也标示这里正在

孕育着人类的文明；而最引人注目的地区，还是在黄河流域的中游地区，人们通过年代约为公元前 21 世纪至前 17 世纪的河南偃师的二里头文化、始于公元前 17 世纪的郑州二里岗期文化、年代约为公元前 14 世纪末至前 11 世纪的殷墟期文化序列，可以更清楚地了解到中国文明的诸种因素的演进过程。

文字：在大汶口文化、陵阳河、前寨、大朱村等遗址中，考古工作者曾发现了一些与实物形象相似的文字符号，它反映了起源阶段的文字。近其间，考古工作者又在龙山文化的山东邹平丁公遗址中，发现有刻有五行 11 个字的陶器残片，不少专家根据上面的连笔字体，认为这是一种比较成熟的早期文字。而在二里头的陶片上和二里岗期的骨片上，现已发现了类似于殷墟甲骨文的刻字。至殷墟时期的甲骨、青铜器、陶器和玉石器等上面的文字，则标志着文字已达到比较成熟的阶段。

城市：早在龙山文化时期的河南和山东的几处遗址（如丁公遗址）中，就已发现有规模不大的城堡，当属于城市的原型；此后在二里头文化阶段，已发现有两座规模宏伟的宫殿建筑基址，在宫殿外还发现有铸铜、制陶、制骨、琢玉等手工业作坊遗址，显然这里已是达到文明阶段的城市了。规模更大有郑州二里岗商城，仅夯筑的城墙周长就约 7 公里，墙基的最宽处竟达 32 米，在城的东北部还发现有宫殿，在城南和城北发现有两处铸铜作坊和一处骨器作坊遗址，在城西发现有制陶作坊遗址。而位于河南安阳西北郊的殷墟遗址，则是商代后期的都城，其总面积达 24 平方公里，城内包括宫殿和宗庙区、居民区和手工业区、王陵区以及平民墓地。

金属工业：考古发掘揭示，在甘肃东部的马家窑文化遗址、山西榆次源涡镇的仰韶文化遗址、河北武安的赵窑遗址、辽宁凌源牛河梁的红山文化遗址、山东泰安的大汶口文化遗址中，都曾发现铜器铜炼渣，说明我国进入金属时代已有五千多年的历史。在此后的二里头遗址中，则发现有铸铜作坊，并出土有爵、铃、

戈、鎒、戚、刀、锥、鱼钩等青铜器；到二里岗期的铜器，在数量和器类上都有增加，铸造工艺也有明显的进步；至殷墟时期，铸铜工艺臻于鼎盛，青铜器的类别主要有礼乐器、兵器、工具、车马器等，已深入到人们生活的各个领域。与西方的失蜡法铸造技术不同，中国早期青铜器的铸造方法都是范铸法。

宗教礼仪：在东山咀和牛河梁的红山文化后期遗址中，曾出现规模宏大的祭坛、女神庙和积石墓，说明有宗教祭祀的存在。而宗庙祭祀的繁盛，也从侧面反映了国家实体的出现，即所谓“国之大事，惟祀与戎”。从红山文化时期就已出现的祭祀用的玉制礼器，中经大汶口文化、龙山文化和良渚文化，玉制器皿已经成为中国滨海地区人们祭天神的主要礼器，如琮、璧之类；而作为祭仪活动所用的青铜礼器，从早期的二里头遗址中出土有少量铜礼器开始，到商代的二里岗期遗址和殷墟遗址中青铜礼器的类型不断增加，器形也富于变化，一般都较厚重，如郑州出土的二里岗期的一件大方鼎高度达1米，重86.4公斤；而安阳出土的商代晚期的著名的司母戊大方鼎，其重量则为875公斤，而且青铜礼器的花纹也趋于繁缛。另外，殷商时期形象生动的骨牙器作品，胎质纯净并雕刻有花纹的白陶，都是在世界上独树一帜的艺术。由此可见，中国文明是在中国本土上起源的，并自有其独特的风采。

3. 新石器时代中外文化的最初接触

我们认为中国文明起源于中国本土，并不排斥中国地区的史前文化在其发展过程中与域外地区史前文化的联系。从考古学、民族学、体质人类学、历史语言学等学科所提供的材料看，早在新石器时代，中国地区的史前文化就已经与域外地区的史前文化发生过接触。

我国从旧石器时代晚期到中石器时代形成的细石器传统，最早起源于华北地区（如山西朔县峙峪遗址）。到新石器时代，由

于黄河流域农业经济的出现，细石器传统很快退居次要地位甚至消失；而在我国东北、内蒙、宁夏、甘肃、青海、新疆以及西藏一带，却曾发现普遍分布有细石器，并成为这些地区新石器时代的一项主要文化因素。所谓“细石器”，是以间接打制法所产生的细石叶以及经过使用或二度加工成的工具，如刮削器、尖状器、石铲、刃片等；也包括剥离细石叶后剩下的细石核等。细石器的广泛分布，反映了新石器时代我国北方地区属于游牧狩猎型的文化系统。从细石器的形状及制作技术看，起源于我国华北地区的细石器为细石叶形细石器，通常被称为非几何形细石器，与分布于欧洲、北非、西南亚的几何形细石器不同。

据考古学家研究，我国的这一类型的细石器文化，与北亚、东北亚、南西伯利亚等地区的细石器文化属于同一系统。以朝鲜石壮里为代表的旧石器时代晚期遗址中所出土的细石器，包括楔形细石核、细石叶、各式刮削器、尖状器和雕刻器，它的类型与制作技术与中国华北的细石器完全相同。朝鲜的新石器时代文化，通常又被人们称为有文土器（陶器）。作为这一时代文化的显著特征，陶器盛行用篦纹和刻划纹等装饰；此外，还有加工细致的刮削器、尖状器、石铲、半月形石刀、石磨盘等，这与我国北方地区的以篦纹陶和细石器为特征的新石器文化也大体一致。同时，朝鲜的磨制石铲、半月形石刀等石器工具，还反映了它曾受到中国黄河流域新石器文化的影响。日本长野、静冈、长崎等地所发现的以楔形、锥形石核为特征的细石器，在类型和工艺上也与中国华北的细石器相类似。另外，在蒙古的沙巴拉克、莫尔特因阿姆等遗址，俄罗斯联邦贝加尔湖附近的塞尼米斯、久克台等遗址，也都发现以楔形石核、锥形细石核、细石叶为特征的细石器。^① 值得指出的是，我国这一类型的细石器文化，还曾通过

^① 参据《中国大百科全书·考古学》，第43—44页、第66—67页、第653—655页、第706—707页，中国大百科全书出版社1986年版。

西藏地区与印度北部地区的细石器文化发生联系。南亚地区的细石器文化，通常被人们分为几何形细石器和非几何形细石器两个系统。其中，非几何形细石器仅限于印度东北部。在恒河流域的乔塔纳格普尔高原（Chota Nagpur Plateau）和西孟加拉邦一带所分布的非几何形细石器，大致受到中国西藏地区细石器的影响。^① 这种细石器文化的联系，很可能是通过西藏阿里地区（在普兰、日土都曾发现有细石器）和日喀则地区（在边境的聂拉木县也发现有细石器）而产生的。

从中国北方地区新石器时期的藝術作品和纹饰主题来看，也存在着某些中外文化交流的痕迹。如 1982 年在辽宁喀左县东山嘴红山文化遗址中，出土有陶塑裸体女像残块二十多件，多为人的肢体部分，未见头部。从可辨认的两件小型女性形体看，造型基本相同，可能都是孕妇的塑像，身体肥硕圆润，左臂曲于胸前，小腹圆鼓，臀部肥大凸起，有明显的阴部记号，下肢弯曲，可惜其头、右臂和足部已残。^② 无独有偶，有关史前裸体女像，在西到比利牛斯山、东至贝加尔湖的广大欧亚地区，都有不少发现，人们通常将它称为“早期维纳斯”像。从年代学上看，旧石器时代的“维纳斯”像多是以木、牙、骨、石等材料雕刻而成的；而新石器时代的女体裸像则变为以泥塑为主。从女体裸像的造型看，各地出土的女体裸像肥瘦不一。在西欧地区，不少裸像的胸部、臀部和腹部极其突出，并呈现出肥大状；而在东西伯利亚地区，所发现的裸像则呈现出胸部、臀部和腹部的自然隆起状。对于它所表现的意义，不少学者都认为可能是与祖先崇拜和

^① 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和新细石器》，《考古》1979 年第 6 期。

^② 郭大顺、张克举：《辽宁喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984 年第 11 期。

祈求人口增殖有关。^① 从欧亚大陆这样辽阔地方所发现的裸体女像一事看，人们可以根据早期各地的这一相同的崇拜和类似的艺术，感受到各地女神文化的某种联系。另外，在内蒙古翁牛特旗石棚山的红山文化晚期遗址中，人们从出土的陶器上还发现有中国最早的卍（万）形纹饰。这种卍形纹饰，在青海乐都县柳湾的马家窑文化的马厂类型的墓葬中所出土的陶壶上也大量出现，它们都往往作直角左折。中国所出土的带有卍形纹饰的陶器，其最早年代都在公元前两千多年以前。这种卍形纹饰，在亚洲其他地区以及非洲、欧洲等地也大量存在。这种卍形纹所寓示的含义，有些图案上是用来表示太阳的光芒四射，正是由于太阳的威力和伟大，后人才赋予它以“吉祥”的意义；有些图案上则是表示女性的标志，象征着人类的生育和繁殖力；有些图案则代表雷电或其他自然现象，表达了先民对自然神的崇拜心理。从已发现的情况看，最早的卍形纹饰可以上溯到公前三千年，见于埃及第十二王朝时期的域外的塞浦路斯和卡里亚陶器的残片上；在巴基斯坦的公前三千年到前两千年的莫享朱达罗（Mohenjo Daro）遗址中，人们从所出土的印章上也见有卍形纹饰，其卍形纹饰之状，既有左折的，也有右折的。因此，从地处中国边疆地区的内蒙古和青海两地最早发现卍形纹饰的情况看，它也暗示着卍形纹饰从域外传播到中国的可能性。^② 在西藏昌都所发现的卡诺文化遗址中，也曾发现采用“勒瓦娄哇”技术制作的器形。这一技术在旧石器时代曾广泛流行于北欧、北非和西亚地区，而在中亚、南亚地区也被广泛使用。因此，卡诺文化有可能接受了它们的影响。另外，在卡诺文化遗址中，还曾发现如同伊朗西部克

^① 参据护雅夫编著：《东西文明的交流 1：汉与罗马》，第 9—32 页，日本平凡社 1970 年版。

^② 芮传明、余太山：《中西纹饰比较》，第 51 页、第 67 页、第 70 页、第 71 页，上海古籍出版社 1995 年版。

尔曼沙区甘吉·达维新石器早期遗址中的骨片。^①

根据人类学家和考古学家的研究，远在新石器时代，居住在中国华南地区的古民族，便开始移居到南洋群岛等东南亚地区，并将新石器时代的文化传播到亚洲太平洋地区。最先为人们所注意的是，起源于中国东南沿海及台湾地区的巴图石匕兵器曾经通过海道传入波利尼西亚等太平洋地区，通过陆路传入美洲地区。^② 此后，有的学者又注意到起源于中国东南沿海的有段石锛，曾经通过海路经我国台湾岛而传入菲律宾和波利尼西亚诸岛。^③ 考古学者在对山东大汶口遗址和浙江河姆渡遗址出土的人骨鉴定后认为，当时这两个地区的居民具有波利尼西亚人的因素。^④ 历史语言学家也注意到，南岛语系诸语支的演变进程显示，构成南岛语母体的前南岛语支发源于中国台湾地区，其更早的渊源则在中国大陆东部沿海地区。由台湾为起点，前南岛语进入菲律宾，形成马来一波利尼西亚语支，并逐渐散布到爪哇、苏门答腊、马来西亚、越南等地。该语区向南移动形成中央马来一波利尼西亚语，向东移动形成东部马来一波利尼西亚语，并由此扩散而形成美拉尼西亚语、密克罗尼西亚语。据语言学家推测，这一语言扩散过程开始于公元前三千年左右。^⑤ 据考察，波利尼西

^① 童恩正：《西藏考古综述》，《文物》1985年第9期。

^② 凌纯声：《中国台湾与东南亚的巴图石匕兵器及其在太平洋与美洲的分布》，台湾大学《考古人类学刊》第七期（1956年）。

^③ 林惠祥：《中国东南地区新石器文化特征之一：有段石锛》，《考古学报》1958年第3期。

^④ 颜訚：《大汶口新石器时代人骨的研究报告》，载于《考古学报》1972年第1期；潘其风：《浙江余姚河姆渡新石器时代人类头骨》，载于《人类学学报》第2卷第2期。

^⑤ 彼得·贝尔沃德：《伟大的太平洋移民》，《1984年布列颠百科全书科学与未来年鉴》（Peter Bellwood, The Great Pacific Migration, Year Book of Science and Future Encyclopedia Britannia For 1984.），转引自梁钊韬、乔晓勤：《太平洋史前文化与中国沿海史前文化的探讨》，中国太平洋历史学会第二次年会论文油印本。

亚语中的“Tangaroa”，是一个擅长海洋行船，能根据海上风浪、鸟类、星辰来确定航向的水神，它与广州方言中的“疍家佬”读音相谐，而“疍家”也与海洋民族有关，它也反映出两者的关联。民族学的研究也表明，中国与东南亚以及太平洋地区的古民族在文化特质上有许多共性，如普遍存在的刀耕火种式的粗放农业，种植作物以稻米、块茎作物为主，狩猎、采集在经济生活中长期占重要地位，绳纹、几何印纹陶较为普遍，有段磨制石器普遍存在，家畜饲养强调猪、水牛、鸡、狗等，干栏式建筑的相近，还有凿齿、纹身等习俗的相同等，这与历史语言学所揭示的南岛语空间分布极为吻合。^① 另外，据考古学家莫里斯的研究，1930年在缅甸吻外（今称马圭）县德马多河发现的石斧、石楔、石凿，以及在东彬发现的小圆石器，与我国周口店的石器很相似；在缅甸上下墩县和瑞波县境内所出土的环石，也同中国仰韶文化新石器相近。^② 民族学家也认为，缅甸境内的孟—高棉语族，包括孟龙、崩龙族（在中国境内现称得昂族），就是在史前时期从我国云贵高原迁入到缅甸境内的民族。

4. 夏商时期中外之间的文化联系

公元前21世纪，我国历史上第一个奴隶制政权——夏王朝建立起来了。《尚书·大禹谟》中说“无怠无荒，四夷来王”，意指居于夏族四方的夷人部落，都认同了夏王朝的统治。但夏朝与今天中国以外的地区有无来往，史无记载。从考古学材料看，人们普遍认为河南偃师的二里头文化就是夏文化。在二里头文化晚

^① 梁钊钜、乔晓勤：《太平洋史前文化与中国沿海史前文化的探讨》。

^② 莫里斯：《缅甸出土的史前石器》。转引自陈炎：《中缅文化交流两千年》，载于周一良主编：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

期的青铜器中，人们曾发现北方系特色的环首柄刀^① 以及器身类似北方系战斧而以扁平的“内”代替管銎方的奇特武器。^② 所谓“北方系”青铜器，人们曾经将它称为“绥远青铜器”或“鄂尔多斯式青铜器”；在国外，人们又将它称为“中国—西伯利亚”类型青铜器。就是说，它并不仅仅分布于中国北方地区，在蒙古国境内以及俄罗斯联邦的外贝加尔地区、土瓦地区、米努辛斯克盆地、克拉斯诺雅尔斯克地区、阿尔泰地区以及更西面的吉尔斯草原、鄂毕河中游地区直到黑海沿岸一带，这种系统的青铜器都有零星发现。^③ 早期北方系青铜器的代表器物有三：青铜短剑、管銎战斧、连铸的短柄青铜刀。综观这几种器物，主要表现了三个共同特点：（1）器面纹饰以连续小方格、三角形锯齿、平行线或平行线间加短斜线成麦穗形、波折形线、圆圈、粟点等简单几何形为特色。（2）有固定表现法的立体动物装饰，眼部通常成凸出的圆筒状，或多瓣球铃和冒钉状。（3）器上多有环或附以小形钮，以便悬挂。这些器物显示了属于骑马民族的游牧文化。由此可见，出土这些器物的我国北方地区，当时与西伯利亚等地有着密切的青铜文化联系。而且，北方系的青铜短剑和管銎式武器最早起源于伊朗，因此，它也反映了东西伯利亚地区以及我国北方地区与伊朗地区在青铜文化上的某种接触。另外，正是通过华北地区，这种青铜文化还对中原地区二里头文化晚期的青铜器产生了影响。而二里头文化的晚期，从放射性碳素断代的数据和常见器物的类型看，已经进入商初。

商朝是在公元前 17 世纪由商人部落首领汤灭夏后所建立的

^① 二里头工作队：《1980 年河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983 年第 3 期。

^② 二里头工作队：《偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器》，《考古》1976 年第 4 期。

^③ 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载于苏秉琦主编：《考古学文化论集》（一），第 134 页，文物出版社 1987 年版。

政权。如前所述，商代的青铜器已进入全盛时代，作坊规模宏大，器物种类繁多，工艺精美高超。从殷墟文化遗址中所出土的青铜器看，商人也曾引进北方系青铜器的某些因素来改进自己的工具和武器。中原式传统青铜武器戈和钺，自二里头文化以来，一直是在扁平的“内”上安柄的。但到了殷墟商文化的大司空村二期，开始出现了新式銎的内戈銎和内钺，这是借鉴管銎式北方系武器而对安柄方式的一种改进。但戈作为“钩兵”，它的受力方向与战斧不同。为了防止援与銎的接触部发生断裂，殷墟式的銎内戈采取了援本增厚的办法，另外还有一种办法是，增加援和銎接合部的长度而形成胡。作为中原系青铜器的刀，本来是另外加柄的。在接触北方系的环首刀后，商人也开始注意改进自身的扁茎刀而生产环首连柄刀，它不仅使刀身与柄部的接合稳固，而且也便于人们随身携带取用。此后，这种环首连柄刀便在中原地区流行起来，并取代了传统的扁茎刀。^①

商人在与北方地区的游牧民族的接触中，还曾输入西域的玉石并引进了游牧民族的马文化。1976年，考古工作者在河南安阳殷墟发掘商王武丁的配偶妇好墓时，就曾出土七百五十多件玉石雕刻品。经鉴定，这些玉石均属软玉，产地为新疆和田。一般认为，这些玉石是通过西北地区的游牧民族转贩而来的。^② 从文献上看，游牧部落的骑马文化曾首先影响到商朝的周部落。如《诗·大雅·绵》中曾说：“古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。”这里所说的“古公亶父”，是后来周朝开国者姬发的曾祖父，当时周族还是商朝管辖下的一个诸侯国。顾炎武在《日知录·骑》中说：“古者马以驾车，不可言走。曰走者单骑之称，古

^① 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之角研究》，载于苏秉琦主编：《考古学文化论集》（一），第134页，文物出版社1987年版。

^② 中国社会科学院考古研究所：《殷墟玉器》第11至19页，文物出版社1982年版。

公之国邻于戎狄，其习尚有相同者。”所谓“戎狄”，即指北方的游牧部落。由此可见，商代周部落的骑马术是从北方游牧民族传入的。而作为顾炎武所言及的“古者马以驾车”的事实，也是从商代开始出现的。从考古资料看，虽然在半坡的仰韶文化遗址和城子崖等龙山文化遗址中发现过马的骸骨，但都不能断定是家马。只是到了商代，才有了马和战车的同时出现。有人认为，殷商时期出现马和马车，都是与外部的联系并借用外部成果的结果。^① 不过，它不可能是如瓦西里耶夫所说的由一支印度—伊朗语草原部落移民所带入的，而应是商人与北方游牧民族接触以后所主动吸收的结果。

曾经有人认为商代后期的青铜文化之所以有高度的成就，是由于东欧地区的塞伊玛文化曾经影响到商代安阳类型的青铜器的制作质量。^② 所谓“塞伊玛文化”，它最初发现于俄罗斯联邦下诺夫哥罗德市附近的塞伊玛火车站旁塞伊玛墓地。据近人研究，塞伊玛式青铜器作为一种分布在西伯利亚到东欧森林草原之间的文化遗存，兼有西方的“安德罗诺沃——木椁墓文化”的成分（如短剑）和东方的“卡拉苏克式”的成分（如柄首为动物的弧背刀）。也就是说，它本身就是一种混合有东西方文化成分的青铜器，所以也无从谈起它作为青铜文化的一种类型而对商文化有极大的影响。^③ 而且，作为分布于南西伯利亚、鄂毕河上游以及哈萨克斯坦境内的青铜时代晚期文化——卡拉苏克文化，又被分成早期（前13—前11世纪）和晚期（前10—前8世纪）两个阶

^① 林巳奈夫：《中国先秦时代的马》，（日本）《民族学研究》第23卷第4号（1959年）；林巳奈夫：《中国先秦时代的马车》，（日本）《东方学报》第29册（1959年）。

^② C.B. 吉列谢夫：《苏联境内青铜文化与中国商文化的关系》，《考古》1960年第2期。

^③ 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载于苏秉琦主编：《考古学文化论集》（一），第134页，文物出版社1987年版。

段。而像短剑、折背刀、弓形器等铜器，只是在卡拉苏克文化晚期的墓葬中才出现的，这既在年代上排除了卡拉苏克文化对商文化有影响的可能性，又排除了商文化对卡拉苏克文化有直接影响的机会。有人曾从卡拉苏克文化的短剑、折背刀、弓形器等青铜器与中国北方草原地带的某些器物相似性，认为卡拉苏克文化主要受到中国北方草原地带青铜文化的影响，甚至认为该文化应是中国北方的移民与叶尼塞河流域居民相融合而共同创造的。^① 关于这一点，我们也可以从南西伯利亚地区所发现的玉石文化和青铜文化中得到证明。

考古学证实，中国商代的玉石文化曾通过北方草原传播到西伯利亚地区。例如，俄罗斯南西伯利亚地区的格拉兹科沃文化（贝加尔湖沿岸青铜时代早期文化，年代为公元前 1800 年至前 1300 年，因 1887 年在伊尔库茨克郊区格拉茨科沃村首次发现这种文化的墓葬而得名）的墓葬中，就曾出土有白玉环，其形制与纹饰完全与中国商代的玉器相同，包括玉器上的几圈同心圆刻线和“马蹄眼”（穿孔外大里小），也充分显示了商代的艺术工艺。考古工作者还在伏尔加河的塞伊玛墓地，发现有这种白玉环。所以，前苏联考古学家吉列谢夫认为：“商代的白玉西传完全证实。在塞伊玛时期，伏尔加河和卡马河沿岸、西伯利亚贝加尔湖沿岸和中国北方之间曾有联系。塞伊玛、图尔宾诺、贝加尔湖沿岸和绥远等地相似铜戈的形制，很可能是沿玉器之路传播的。经由此路传播的还有塞伊玛出土的其他器物：𨱔和菱形铤的矛。”^②

吉列谢夫在文中提到的绥远式青铜器，即北方系青铜器，也曾受到殷墟青铜文化的影响。例如，起源于伊朗的管銎啄，曾是

^① 《中国大百科全书·考古学》，第 248 至 249 页，“卡拉苏克文化”条，中国大百科全书出版社 1986 年版。

^② C.B. 吉列谢夫：《南西伯利亚古代史》第四章。转引自张广达、王小甫著：《天涯若比邻——中外文化交流史略》第 10—11 页，中华书局香港有限公司 1988 年版。

北方系青铜武器之一。作为武器，它主要是藉尖喙进行杀伤。但在殷墟式铜戈的影响下，北方系青铜器中出现了混有戈的成分的“啄戈”。青铜啄戈在我国山西、内蒙以及俄罗斯的外贝加尔、米努辛斯克盆地，都曾有发现。这种啄戈虽然很像戈，但却有很高的中脊，不便于发挥刃的钩割功能，它的主要作用仍在于啄。又如，东西伯利亚大森林南部所发现的“安加拉—叶尼塞式”铜斧，它的母型则是殷墟式空首铜斧。作为空首铜斧，它在二里岗文化遗址中就已存在。而“安加拉—叶尼塞式”铜斧，在横截面形状和通体比例方面，均和殷墟式空首铜斧相同；该式斧面上方所带有的类似双眼的双圆圈纹和下方的倒三角纹，实际上也是对殷墟式铜斧上饕餮面及倒三角形图案的简化。^①因此，吉列谢夫认为，由于中国北方移民带着北方式青铜器进入叶尼塞河流域，于是在米努辛斯克盆地开始了卡拉苏克文化时期。这就迫使原来居住在这里的安德罗诺沃文化（西伯利亚至南俄草原上的青铜时代文化，其年代约为公元前第两千年至前第一千年初）的居民，向南迁移到中亚地区，从而在中亚地区形成许多草原青铜文化的变体。

正是在这一部落迁徙的背景下，中国新疆地区的青铜文化与南西伯利亚地区的青铜文化相似。如在距今3800年前的罗布淖尔地区古墓沟墓地以及年代相近的伊犁河流域巩留县阿格尔森两地所发现青铜器中，从出土的青铜斧和青铜镰的形制看，与南西伯利亚以及中亚北部地区的安德罗诺沃文化遗址中所出土的斧、镰基本一致，而且焦叶纹装饰也完全相同，它反映出当时新疆北部地区与哈萨克斯坦地区的密切文化联系。此后，在距今约3600年—3000年前后，在新疆的不少地区，如和硕县辛塔拉、巴里坤县兰州湾子、阿勒泰县克尔木齐、哈密南郊等地，又先后

^① 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载于苏秉琦主编：《考古学文化论集》（一），第134页，文物出版社1987年版。

发现了很多青铜器。其中，阿勒泰克尔木齐的青铜器及陶器，与其北邻的米努辛斯克盆地的文化存在着明显的联系；而哈密却出土了一批典型的北方系青铜器。^① 由此可见，当时新疆地区已是各种青铜文化的汇集地。在新疆哈密和罗布泊地区，考古工作者还先后发现了一批距今约三千年以上的干尸。这些干尸在出土时大都头戴尖顶毡帽，毛发为黄色。而这种尖帽，在南西伯利亚地区的安德罗诺沃村也曾出土。因此可以推定，这些干尸可能属于某支先期南迁的安德罗诺沃文化的居民。

殷商时期，中国与东南亚地区也有文化上的接触。1936 年在殷墟小屯村北 YH127 坑出土的 17088 片属于武丁时期的卜甲中，有一版特大的龟腹甲，即《南殷墟文字乙编》四三三〇、《殷墟文字丙编》一八四，其鳞板结构形态与常见的不同。经专家研究鉴定，认为它产于马来半岛的 *Testudoemys*。无独有偶，中国学者在英国剑桥大学收藏的《金璋所藏甲骨卜辞》中，也发现其中的五五四版龟腹甲残片与众不同。经鉴定，这是棕褐大龟 (*Geochelone emys*) 的腹甲。这种大龟分布于缅甸至印度尼西亚一带。而通过美国学者对 1937 年以前殷墟出土所得的完整卜甲的综合研究，殷墟卜甲所属龟种主要有三种。其中一种 *Ocadia sinensis* 龟，产于福建以南的台湾、海南以及中南半岛北部一带。在东南亚的龟甲进入殷商首都的同时，中国的牙璋文化也南被东南亚地区。所谓“牙璋”，指的是一种极具中国文化特色的玉制礼器。它最先见于龙山文化，至二里头文化已臻兴盛，在商代二里岗文化继续存在。这种精美的牙璋，在越南永富省的冯原 (Phung Nguyen) 等地也曾出土四件。其年代则在公元前 17 世纪至前 14 世纪之间，形制的特点在内、身间有前后两道蓝，蓝

^① 王炳华：《新疆地区青铜时代考古文化试析》，载于《丝绸之路考古研究》第 146—161 页。

中间有成组的细齿，它与商代二里岗遗址所出土的牙璋特别接近。^①由此可见，商代与东南亚地区已经有着一定程度的文化交流。

二、周代中外文化交流的渐进

现存的中外早期文献表明：周代与四周地区的往来已十分密切。从箕子入朝鲜到周穆王西巡，从中国“昆仑山”的传说到西方希罗多德笔下的欧亚草原之路，从印度古籍中的“支那”到古希腊人心目中的“赛里斯”，中外之间的认识已从朦胧逐渐清晰。

1. 箕子入朝鲜

建立周朝的周族曾经在今陕西彬县、旬邑一带过着定居农业生活。因屡受西北地区的戎狄部落的侵扰，在古公亶父时南迁至今陕西岐山县境内的周原。南迁周原后，周人势力迅速崛起。公元前1057年，古公亶父曾孙姬发（即周武王）终于领兵灭亡了商朝。在商朝灭亡之时，箕子率部众迁移到朝鲜半岛。

箕子是商朝末年的三贤之一（另外两贤为比干和微子）。根据文献记载，箕子是殷朝纣王的叔父，名胥余，曾被封为子爵，国在箕，故称箕子。箕子为何要移居朝鲜半岛？在最早记载这件事的三种中国文献中，所述却不十分一致。

第一种文献为汉初伏生的《尚书大传》。据该书记载，箕子曾因屡谏纣王淫逸而被纣王所囚。周武王在灭殷后，“释箕子之囚，箕子不忍周之释，走之朝鲜。武王闻知，因以朝鲜封之。箕子既受周之封，不得无臣礼，故于十三祀来朝。武王因其朝而问鸿范（洪范）”。上述记载有个不小的疑点：箕子既然不愿由周朝

^① 李学勤：《商代通向东南亚的道路》，载于王元化主编：《学术集林》卷1，上海远东出版社1984年版。

来释放他，又出走朝鲜而拒绝和周朝合作，那么他怎么能又去接受周朝的分封，并且还亲自来朝见周武王呢？

第二种文献是司马迁的《史记》。在该书中，《殷本纪》、《周本纪》、《宋微子世家》诸篇都记载了此事，其中后一篇中的记载最为详细。据该篇所述，殷朝宗室箕子和微子，对于纣王不接受他们的劝谏，十分气愤。于是，微子出走，箕子则装疯而为奴。周武王灭殷以后，即访问箕子，向箕子请教常伦法理，箕子遂告诉周武王以洪范九畴。因此，周武王乃将朝鲜分封给箕子。然而，在此之前，周武王曾封纣王之子武庚于殷故地，以续殷祭；那么，他却为何不将箕子继续分封于殷故地，而将他封于遥远的朝鲜呢？而且，从箕子的角度来说，他平素一心为殷朝社稷的安全尽力，怎么可能会轻易的事周并接受周朝的封爵呢？

第三种文献为班固的《汉书》。据该书的《地理志》篇中所记载：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义、田蚕、织作。”就是说，箕子见殷朝国势已去，于是毅然带领一部分殷民迁居朝鲜，远离故国，另建理想家园。我们认为，从箕子的人格和社会地位而言，此说言之在理。而在周武王方面，为了笼络本土的殷民，于是顺水人情的封箕子于朝鲜半岛，实际上只不过是承认箕子在朝鲜半岛的既成事实而已。

另外，根据《旧唐书》和《新唐书》等文献的记载，高句丽人多建祠祀箕子。直到 1396 年朝鲜使节权近（1352—1409 年）在访问明朝时，为回答明太祖询问有关朝鲜开国历史的情况，还作诗曰：“传说洪荒日，檀君降树边，位临东国土，时在帝尧天，传世不知几，历年曾过千。后来箕子代，同是号朝鲜。”^①诗中所谓“檀君”，是历史传说中的古朝鲜开国元勋。这种檀君建国的神话传说，反映了朝鲜古代社会从图腾崇拜的部落形成为国家的过程。后来，箕子在朝鲜半岛建国，檀君朝鲜灭亡。

^① 《李朝太祖实录》卷 11，“太祖王六年三月辛酉”条。

考古学材料也提供了箕族东移的信息。在朝鲜考古学上，箕子入朝鲜的时代正是从有文土器到无文土器转变的时代。作为无文土器文化的主要特征，则是陶器底部扁平，粗质无文。另外，还有磨制石镰、半月形石刀、石斧等。这些石器，在朝鲜半岛曾有大量发现。而这种半月形石刀，正是中国龙山文化的典型特征之一。所以，有位韩国考古学者指出，朝鲜半岛在新石器时期中期，石刀数量的大量增加与中国商朝灭亡有关。^① 大概由于大量商朝遗民经东北移入朝鲜的缘由，在1973—1974年间我国辽宁省喀左县所发现的青铜器上，就带有“箕侯亚叱”的铭文。据专家考证，铭文中的“箕”字，就是箕子的“箕”，从而也从一个侧面证明了箕子经东北入朝鲜的可能性。从民俗学角度观察，我们知道，商是少昊的分支，而少昊是东夷族的首领。东夷族的一些风俗习惯，如拔齿、头顶、鸟崇拜、支石墓等现象，在朝鲜民俗中也都曾普遍存在。

箕子在朝鲜立国后，曾返回故国一次。据史书记载，箕子路过殷墟，见殷朝宫室已坍而生长着禾黍，十分伤心，欲哭无泪，便作诗咏道：“麦秀渐渐兮禾黍油油，彼狡童兮不与我好兮。”^② 诗中所谓“狡童”，即指纣王。殷朝遗民听到这首诗，皆痛哭流涕。这则故事也说明了箕氏朝鲜与周朝之间仍有一定的往来关系。

从考古中所发现的“支石墓”，也可见当时周朝与朝鲜之间的文化接触。所谓“支石墓”，又称石棚（Dolmen），它是新石器时代晚期至早期铁器时代的墓葬形式之一。在东亚地区，支石墓存在着两种类型：一种是在地面上竖立三至四块石板，上面盖有一块大石板构成墓室。这一形制被称为北方式支石墓，或称为

^① 参阅金贞培：《韩国民族的文化和起源》第2章第1节，上海文艺出版社1993年版。

^② 《史记》卷38，《宋微子世家》。

桌式石棚，它主要分布于辽东半岛和朝鲜半岛的北部地区。另一种是在巨大的石板下面支以小石块，很少构成墓室。这一形制则被称为南方式支石墓，或称为棋盘式石棚，它主要分布于中国山东半岛以及朝鲜半岛南部和日本列岛地区。从年代学看，中国的支石墓的绝对年代相当于西周时期（约公元前 11 世纪—前 771 年），而朝鲜半岛上支石墓的年代大体在公元前 10 世纪至前 5 世纪，稍晚于中国。朝鲜支石墓中除有发达的磨制石器外，也有一些泡饰类小件青铜器，甚至还有与辽宁地区相同的曲刃青铜剑。由此可见，朝鲜半岛上的支石墓文化与中国相邻地区有着密切的关系。

中国的稻作文化大约在公元前 10 世纪以前就已传播到朝鲜半岛。1977 年，韩国扶余松菊里遗址就曾出土炭化米。一般认为，中国的稻作文化是从浙江北上经山东半岛而先后传播到朝鲜半岛与日本列岛的。与稻谷一起传播的还有半月形石刀、干栏式建筑。所谓干栏式建筑，就是在木（竹）柱底架上建筑的高出地面的房屋。这种建筑，最早也见于出土稻谷的浙江河姆渡文化遗址。朝鲜传统的低床式住宅和“仓房”以及日本兵库等地所发现的干栏式建筑，也反映了这种建筑随着稻作文化东传的事实。

战国时期，中国与朝鲜的联系更加密切。在《尔雅》、《管子》等书中多次提到朝鲜的“文皮”（即虎皮）已输入到齐国的斥山（今山东荣成），并成为当时中国的名贵物品。而燕国的明刀钱，在朝鲜半岛则有大量发现，它是当时燕人与朝鲜半岛人民往来的实物见证。

2. 穆王西游与周代的中亚传说

周人的祖先曾有与西北地区的戎狄部落相处的历史。因此，当周武王征伐商纣王时，也有一些戎狄部落追随参加。周朝建立

后，一些处于边远“荒服”地区的戎狄也“以其职来王”，^①即携带当地贵宝来朝见周王，从而加强了周朝与游牧部落的物质交流。有人认为，这些处于“荒服”的戎狄，也包括地处中亚地区的游牧部落，如搜渠、康民等。^② 西周初期与中亚往来的情况虽不明朗，但《穆天子传》中所记载的西周中期穆王西游“西王母”等部落的故事，则被学术界认为比较真实地反映了周朝与中亚地区游牧民族往来的历史情况。

根据《穆天子传》的叙述，周穆王一行的西游，起自西北地区的犬戎势力扩张，阻碍着周朝与西北地区游牧部落的来往，于是穆王在率领六师北征犬戎后，即开始了向西巡狩的旅行。《穆天子传》记载：“（十二年仲冬）甲午，乃绝逾之关鎔（今雁门关）。”此后，周穆王一行又先后经过禺知（月支）、酈人部落，并在河宗氏部落接受该部首领的建议，“至于昆仑之丘，以观春山之宝”；“（十三年仲夏）吉日辛酉，天子（即周穆王）升于昆仑之丘，以观黄帝之宫”；季夏丁卯，周穆王登昆仑丘旁的春山，春山为“百兽所聚”、“飞鸟所栖”之地。周穆王在此见有一种树木不畏雪寒，“天子于是取孽木华之实，持归种之”；同月甲戌，周穆王一行来到赤鸟部落，见这里种植有嘉谷，“天子于是取嘉禾以归树于中国”；同月癸巳，周穆王一行来到群玉之山，“天子于是攻其玉石，取玉版三乘，玉器服物，载玉万只”；孟秋“丙午，（周穆王一行）至于酈韩氏，爰有乐野温和，穄麦之所阜，犬马牛羊之所昌，宝玉之所□。”己酉，“酈韩之人无鬼乃献良马百匹、服牛三百、良犬七十、犧牛二百、野马三百、牛羊二千、穄麦三百车。天子乃赐之黄金银甕四七、贝带五十、朱三百裹，变□雕官”。“癸亥，至于西王母之邦；吉日甲子，天子宾于西王

^① 《国语·周语》。

^② 沈福伟认为，渠搜在今费尔干纳地区，康民在今撒马尔罕。见《中西文化交流史》第15页，上海人民出版社1985年版。

母。”此后，周穆王又酒宴西王母于瑶池之畔并相互告别。当年冬季，周朝六师即在附近的潁水旷原展开狩猎，“得获无疆……收皮效物，绩车受载。天子于是载羽百车”，^① 并由此启程东归。周穆王在这次西巡过程中，每到一处即以丝绢、黄金、贝带、朱丹、桂姜等馈赠各地部落首领；各部落首领也以当地马、牛、羊、粮食和酒相赠，从而建立起周朝与这些部落的友好往来与交流关系。

《穆天子传》是公元 3 世纪时在一座战国后期的魏王墓中出土的，入墓的时间在公元前 3 世纪初，当时是作为一部珍贵的古籍随葬的，因此，它的成书年代应早于公元前 3 世纪。人们在对该书记载的具体旅行日月和行程里数考察后认为，这些记载与真实地理状况相符，决非出于捏造。在同一古墓中出土的《竹书记年》，也记载有周穆王西巡见西王母的故事：“十七年王西征，至昆仑丘，见西王母。”虽然时间不一，但西巡到昆仑丘见西王母的故事却是一致的。

“昆仑丘”或“昆仑山”，在先秦文献中是一座经常出现的名山。如《山海经》中，就有八处记载到“昆仑”；《尚书·禹贡》、《尔雅》、《逸周书》、《离骚》、《庄子》、《列子》、《吕氏春秋》等书中也有“昆仑”的记载。在这些文献中，人们大多把“昆仑”描写成一座有百神所居的仙山。如《山海经》卷十一《海内西经》言：“海内昆仑之虚，在西北，帝下之都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。而有九门，门有开明兽守之，百神之所在。”近来一些学者

^① 《穆天子传》。引文据卫挺生：《穆天子传今考》第 2 册，第 8—17 页，台湾中华学术院 1970 年版。

认为，“昆仑山”即是今天的阿尔泰山；^①由此而见，《穆天子传》中的瑶池也应是今天哈萨克斯坦境内的斋桑泊，“西王母”之国也应是斋桑泊附近的一个部落。有的学者认为，西王母就是先秦文献中经常提到的一个塞人部落，即西方文献中的斯基泰人（Scythians）的一支。^②

从阿尔泰地区的民间传说来看，中国文献中有关“昆仑山”的描述也与阿尔泰信仰相合。如《龙鱼河图》中说：“昆仑山，天中柱也”，^③所以昆仑山才是联结天地人间的地方。这种把天说成是一根柱子支撑的传说，在古代阿尔泰信仰中也普遍流行，并曾流传到其他中亚各族。古代阿尔泰人曾描绘了一座巨大的“世界山”，山顶在北极星上，人不能至，而最高的神坐在那里的黄金宝座上，创造了世界，后来这座山降落，把大地盖上了，山的下面形成为我们的天空，但山的边沿并未盖严，这样才可以让日月出入^④。可见，中国周朝有关“天柱”的传说与阿尔泰信仰中的“世界山”神话一致。而且，《穆天子传》中所记载的周穆王一行在西王母所居附近的一处平原举行大规模的狩猎活动，那里有无数的大鸟在湖边解脱它们的羽毛，“天子于是载羽百车”。这与公元前5世纪古希腊历史学家希罗多德从斯基泰人那里所了解到——“斯基泰最边远地方的居民以北，那地方由于羽毛降落

^① 持这一观点的有孙培良、马雍、王炳华、余太山等人。可参阅孙培良：《斯基泰贸易之路和古代中亚传说》，载于《中外关系史论丛》第一辑，世界知识出版社1985年版；马雍、王炳华：《公元前七至二世纪的中国新疆地区》，载于《中亚学刊》第三辑，中华书局1990年版；余太山：《大夏和大月氏综考》，载于《中亚学刊》第三辑。

^② 沈福伟认为，“西王母是塞人部落，‘西’字兼有音义，译出了‘斯基泰民族的首音’”，见《中西文化交流史》第15页。

^③ 见《艺文类聚》7。

^④ 霍勒贝格（U.Holmberg）：《芬—乌格里和西伯利亚的神话》，转引自孙培良：《斯基泰贸易之路和古代中亚传说》，载于《中外关系史论丛》第一辑，世界知识出版社1985年版。

特甚，无法看见，更不能过去。地上和空中都是羽毛，所以眼睛看不见那个地区”——的情况也十分一致。^① 无独有偶，在《竹书记年》等书中，也有很多关于“羽毛”的记载。如《竹书记年》中说：“穆王北征，行流沙千里，积羽千里，征犬戎，取其五王以东，西征于青鸟所解。”由此可见，周代有关文献记载与传说，反映了西周与中亚地区古代游牧部落之间文化交流的信息。

3. 斯基泰贸易之路

自穆王以后，周朝与北方的戎狄游牧民族又开始发生激烈的战争对抗。公元前8世纪初，号称“中兴之主”的周宣王（公元前827—前782年）即位后，为了恢复周文王的境土，曾对北方严狁展开反击，但效果不大。到其子幽王即位后，由于未能处理好周朝统治集团内部的矛盾，内部的申侯等势力即与北方的游牧部落相互串通，攻杀了幽王，迫使周朝迁都洛邑，从而中国的历史也进入春秋时代。面对着北方游牧民族不断向南推进和周朝王室的衰微，齐、晋、秦等诸侯大国相继发动了尊王攘夷运动，企图借驱赶北狄、西戎等游牧部落的运动来扩张自身在中原称霸的实力。尤其是地处西部的秦国穆公（公元前659—前621年）在位时，“用由余谋伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎”^②，既打通了秦国与河西走廊的交通，同时又对欧亚大草原上的民族大迁徙产生了重要的影响。

当时，居住在河西地区的允姓之戎以及部分大夏人，即在秦国的压力下西迁至伊犁河与楚河流域。据考证，“允姓之戎”即希罗多德所记载的伊塞顿人（Issedones），从而使原来居住在这一地区的斯基泰人离开了故土向西迁移，这又造成原来居住于黑

^① 希罗多德：《历史》，iv，7，商务印书馆1985年版。

^② 《史记》卷5，《秦本纪》。

海之滨的西米里安人（Cimmerians）因斯基泰人的侵逼而西逃^①。斯基泰人在到达黑海北岸后，并曾南下入侵西亚的亚述（Assyria）帝国，使亚述帝国迅速走向衰亡。随着斯基泰人的西迁，在欧亚大草原上开始形成了一条东西方的商路。这条商路，通常被人们称为“斯基泰贸易之路”。

最早记载这条斯基泰贸易之路的是古希腊历史学家希罗多德的《历史》。希罗多德约在公元前450至前440年间游历了黑海北岸的奥勒比亚（今克尔赤），并访问了当地的一些斯基泰人和希腊人。在记载斯基泰之路时，他还利用了包括公元前7世纪后期希腊诗人阿利斯帖亚（Aristeas）的长诗《独目篇》（Arimaspaea）等在内的前人记录。阿利斯帖亚出于宗教的狂热，就曾亲自沿着斯基泰之路一直旅行到中亚地区。据希罗多德的叙述，斯基泰人当时分布在西起多瑙河东至顿河一带，在乌拉尔山东部的阿克摩林斯克草原地带还有斯基泰人的别部。由此往东，则进入坎坷不平的丘陵地带，在崇高峻岭的山下则是秃头的阿尔吉帕人（Argippaeans）的居地。据近人考证，阿尔吉帕人所居之地即是今哈萨克斯坦国的丘陵地带。斯基泰贸易商路在阿尔吉帕人这里分为二条支路：一条向东北行，进入今俄罗斯联邦阿尔泰边疆区至巴泽雷克和米努辛斯克盆地；另一条向东南行，沿阿尔泰山麓前进至准噶尔盆地。^② 在阿尔吉帕人以东的地区，则居住着前述及的伊塞顿人。而且，伊塞顿人与居住在锡尔河北岸的马萨格泰人（Massagetae）相邻。在阿尔吉帕人之东和伊塞顿人之北的地区，还居住着另外一个民族——独目的阿里马斯普人（Arimaspaeans）。据考证，阿里马斯普人所居住的地区，则在斋桑泊附近的额尔齐斯河流域以至阿尔泰山之间的地方。^③ 无独有偶，

^① 余太山：《大夏与大月氏综考》。

^② 孙培良：《斯基泰贸易之路和古代中亚的传说》。

^③ 马雍、王炳华：《公元前七至二世纪的中国新疆地区》。

在中国先秦时期的文献中，也有关于独目人和秃头人的报导。如《山海经》卷八“海外北经”中，就有专门的“一目国”条：“一目中其面面居”，这与希罗多德所记载的独目的阿里马斯普人的情况不谋而合；在《庄子》“逍遙游”篇中，也曾提到遥远的北方有一个“穷发”国。“穷发”当为秃头之意，这与希罗多德所记载的秃头的阿尔吉帕人也完全一致。显然，春秋战国时期的中国已与这条斯基泰贸易之路相连。

当时，斯基泰人在这条东西方商路上除贩运阿尔泰山区的黄金外，还运销中国内地的丝绸。中国是世界上最早养蚕织丝的国家。1958年考古工作者在浙江吴兴钱山漾的新石器时代遗址中，就曾发现有丝线、丝绳以及由长丝经纬交织而成的绸片，^① 这是世界上迄今为止所发现的最早丝织品，它显示出中国人民在距今约五千年左右就已完成了从认识野蚕到驯养家蚕并用以缫丝织绸的历史过程。进入阶级社会后，我国的养蚕业及丝织业有了很大的发展，《左传》哀公七年条记载，“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国”；《尚书·禹贡》篇中也记载有全国很多地方上贡丝及丝织品；考古工作者通过对商代青铜器上粘附的丝绸残片的研究表明，纺织这些复杂格纹已需要简单的提花装置的织机才能织造；到周代，还设立有典丝、染人、缝人等丝绸织染业的官方生产机构。随着丝织业的发展，丝织品的贸易活动也随之兴起，《管子·轻重》篇中说：“殷人之王立帛牢，服牛马，以民为利，而天下化之。”所谓“帛”，即是丝织物的总称。中国的丝织品，也很早通过游牧部落而运销西北以及中亚等地。在新疆吐鲁番盆地西缘阿拉沟一处属于春秋时期的第28号墓中，考古工作者就曾发现一块长、宽均在二十多厘米的丝绢，上面有用绿色丝线刺绣的凤鸟图案。^② 而在斯基泰贸易之路东端的俄罗斯阿尔泰地区，考古

^① 《吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告》，《考古学报》1960年第2期。

^② 王炳华：《丝绸之路考古研究》第168页，新疆人民出版社1993年版。

专家也在卡通河、伯莱利河、乌尔苏耳河和乌拉干河流域的一些属于公元前5世纪的贵族石顶巨墓中，发现了一些中国织造的丝织品。其中图案和制作技术最为突出的，是巴泽雷克3号墓出土的一块有花纹的斜纹绮（每平方厘米为 18×24 支纱），织纹为三上一下或三下一上的斜纹；巴泽雷克5号墓所出土的一块茧绸也很精美，制作技术为平纹（每平方厘米为 40×52 支纱），上面还刺绣色调优美的凤凰图案。就在这一墓中，还发现有一辆四轮马车，这在当地也独一无二，人们从马车的开制和随葬的丝织品来推测，这辆马车也当来自中国。在巴泽雷克6号墓和阿尔泰山西麓的一个墓葬中，也分别发现有一枚来自中国的“山”字纹青铜镜。^① 而来自战国时期中原的铜镜，在新疆阿勒泰克尔木齐的第22号墓中，也曾出土一件。^② 这些考古学成果也表明，当时阿尔泰山地区已是联接中国内地与斯基泰贸易之路的要冲。

在斯基泰贸易之路西端的希腊，人们通过雕刻和陶器彩绘中人像衣服细薄透明而推测，至晚在公元前5世纪中国丝织品已运往希腊，并成为当地上层贵族所喜爱的服装用料。如雕刻于公元前530—前510年间的雅可波利斯的科莱女神大理石像，胸部披有薄绢；雕刻于公元前438—前431年间的巴特依神庙的“命运女神”像，以及同为公元前5世纪雕刻作品的埃里契西翁的加里亚狄像，其人物雕像身上都穿有透明的长袍，衣褶雅丽，质料柔软，人们认为系丝质衣料。^③ 表现有中国丝质衣料的希腊绘画作品，则有公元前5世纪雅典生产的红花陶壶和公元前4世纪中叶所制造的陶壶狄奥希索斯和彭贝，尤其是在克里米亚半岛出土的公元前3世纪象牙绘画作品“波利斯的裁判”上，希腊女神所穿

^① C.N. 鲁金科：《论中国与阿尔泰部落的古代关系》，《考古学报》1957年第2期。

^② 王炳华，《丝绸之路考古研究》第171页。

^③ 里希特：《希腊的丝绸》。转引自沈福伟：《中西文化交流史》第22页。

的丝织衣料十分明显，那种透明的丝织罗纱将希腊女神的乳房和脐眼完全显露出来。人们认为，这种纤细的衣料决非野蚕丝所能织成，而在公元 6 世纪以前中国是世界上惟一饲养家蚕并织造丝绸的国家。因此，这种丝料只能是从中国贩运来的。^① 在中国丝绸西运的同时，地中海地区所产的玻璃目珠也曾向东输入到我国。在公元前 5 世纪的洛阳古墓中，就曾发现玻璃制的装饰品目珠。据分析，这是来自地中海的遗物。无独有偶，在俄罗斯联邦阿尔泰边疆区突亚赫塔（Tuiakhta）的一处古墓中，也发现有同样的玻璃目珠。^② 地中海—阿尔泰地区—洛阳，三点联结，恰好反映了当时欧亚大草原上的斯基泰贸易之路。

斯基泰人在当时不仅充当了欧亚大草原上的贸易商人，而且在早期欧亚文化交流中也发挥了重要作用。斯基泰人曾在游牧和狩猎生活的基础上，通过贸易往来对其他民族文化的吸收，创造了以野兽纹为突出特色的工艺美术，即人们通常所称的“斯基泰艺术”。据研究，斯基泰艺术在其产生过程中，曾融入包括中国北方地区以及米努辛斯克的动物纹饰艺术的因素^③。此后，斯基泰艺术又融入了希腊和西亚的各种艺术成分。这种斯基泰艺术在春秋晚期以及战国时期，又反转影响到中国的北方地区。如呼和浩特附近出土的螺旋纹屈足兽，角贴背作四个连续的环形，四足屈伸；准噶尔旗西沟畔战国晚期墓中出土的螺旋纹鹰头狮身兽；陕西神木县出土的圆雕金鹿形鹰头兽，都有鹰头兽、屈足鹿、螺旋形野兽纹等动物造型和纹饰，表现了浓郁的斯基泰艺术风格。^④ 正如一位西方学者所指出的，从南俄草原到中国北方草原地区，已开始表现为以动物为主题的相似的艺术风格，它既显示

^① 明斯 (E.H. Minns)：《斯基泰人和希腊人》。转引自沈福伟：《中西文化交流史》第 23 页。

^② 孙培良：《斯基泰贸易之路和古代中亚的传说》。

^③ 同②。

^④ 沈福伟：《中西文化交流史》第 25—26 页。

出艺术对草原生态环境的适应，又反映了欧亚草原地区各民族间的早先接触，以及各民族间草原流动生活方式所带来的广泛的文化交流。^①

此外，由于斯基泰人与波斯人的交往，他们还将波斯的琐罗亚斯德教（即后来所称的“拜火教”）传入新疆地区。在新疆伊犁河流域和吐鲁番盆地阿拉沟的古代塞人遗址中，考古工作者曾发现一种铜盘，高一尺多，底部是一个喇叭形器座，上面承托着一个方盘，方盘上有两个异兽，异兽旁还残留着一些燃烧过的木炭碎屑。据研究，这是拜火教的祭祀台。^②

4. 支那名称的由来

虽然斯基泰人不曾消灭亚述帝国，但这一帝国却于公元前 612 年在米底人和新巴比伦王国的打击下最后灭亡。公元前 550 年，波斯人居鲁斯（Cyrus，公元前 580—约前 529 年）又乘米底人内乱，攻陷米底王国的首都埃克巴塔那（Ecbatana，今伊朗首都德黑兰西南的哈巴丹），灭亡了米底国，从而建立起波斯帝国（Persian Empire）。波斯人的兴起引起了吕底亚人（今土耳其西部）的不安。于是，吕底亚人与希腊人结盟，进攻波斯。居鲁斯便向中亚的塞人（Saka）求援，于公元前 546 年灭亡了吕底亚。但当居鲁斯向中亚的一位女王求婚遭拒绝后，波斯大军又开始东征，将帝国的东界推进到阿姆河两岸的巴克特里亚（Bactria，我国汉代人称该地为“大夏”）。居鲁斯之子即位后，又一再对东方塞人部落进行征战，把波斯帝国的疆域扩大到中亚的锡尔河流域，从而直接与我国的新疆地区相邻。波斯帝国的第三代君主大流士一世（Darius I the Great，公元前 550—前 486 年）为了有

^① 参据卡·杰特曼（K.Jettman）：《草原艺术》（The Art in Prairie），纽约 1967 年版。

^② 尚衍斌：《西域文化》第 53 至 54 页，辽宁教育出版社 1998 年 6 月版。

效地控制辽阔的地域，曾下令修筑了从小亚细亚到达波斯都城的御道和从巴比伦穿越伊朗高原到中亚巴克特里亚和印度的驿道，从而形成了四通八达的交通网，促进了东西方人民的来往和文化交流。

居鲁斯为了惩处希腊人对吕底亚人的援助，曾发动西征小亚细亚半岛上希腊城邦的战争。波斯军甚至越过色雷斯（Thrace）进入欧洲，打了一场长达 43 年的希波战争（公元前 492—前 449 年），最后因失败而不得不退出小亚细亚。一个世纪后，希腊各城邦却在马其顿王的推动下决议远征波斯。公元前 334 年，马其顿王亚历山大大帝（Alexander III the Great，公元前 356—前 323 年）率领大军开始对波斯帝国进行征战。公元前 331 年，亚历山大军队占领了波斯首都苏撒，波斯帝国灭亡。亚历山大大帝进而又远征中亚和印度西北地区，并在这些地区的战略要地建立起以马其顿人和希腊人为主的城市，如在西亚就建有亚历山大城（在今阿富汗西北的赫拉特），在中亚的费尔干纳盆地则建有一座“最远的亚历山大城”（在今乌兹别克斯坦的苦盏）。伴随着亚历山大大帝的东征，大批马其顿人和希腊人前来东方，使希腊文化迅速传入亚洲，促进了东西方之间的文化交流。

波斯人和希腊人对中亚的占领，也促进了他们对于中国的了解。在公元前 5 世纪的波斯文中，开始将中国称呼为 Čin, Čin-istan, Činastan，这与粟特语中的 Čyn 相近；在费尔瓦丁神的颂辞中，也有称中国为 Čini, Sāni 的。与波斯人一样，在公元前 4 世纪印度乔祇厘耶（Kautiliya）所著的《治国安邦术》（Arthashastra）里也有这样一句话：“kaus̄eyam Cinapattā scā Cinabhumijāḥ（乔奢耶和产生在支那的成捆的丝）”。^① 在上述引文中，cinapatta 这个词是由两个词根组成的：一个是 cina，即“支那”、“脂那”；另一

^① 引自季羡林：《中国蚕丝输入印度问题的初步研究》，载于王树英编：《中印文化交流与比较》，中国华侨出版社 1994 年版。

个是 *pattā*, 意思是“带”、“条”。两者结合起来的意思就是“中国的成捆的丝”。由此可见，中国的丝在古代印度的影响是非常大的。至于 *cina* 一词起源于什么，学术界众说纷纭，其中最有影响的一种观点是将它看做是“秦”的译音。^①

如前所述，春秋时期秦国就已在河西走廊确立了自己的霸业。从此，秦国的威名，便通过西域的民族和商贩而传入中亚、南亚以及西亚等地。直到汉朝建立后，一些西域民族仍以“秦人”的名称来称呼中国人，如《史记·大宛列传》中就有中亚当地人向汉朝军队方面报告大“宛城中新得秦人知穿井”的记载。唐代颜师古在《汉书》注中就曾说：“谓中国人为秦人，习故言也。”^②《大唐西域记》中也记载有高僧玄奘本人在印度利用他们的传统的支那知识来回答唐朝位置的情况：“王曰：‘大唐国在何方？经途所亘，去斯远近？’对曰：‘当此东北数万余里，印度所谓摩诃至那国是也。’王曰：‘尝闻摩诃至那国有秦王天子，少有灵鉴，长面神武，昔先代丧乱，率土分崩，兵戈竞起，群生荼毒，而秦王天子早怀远略，兴大慈悲，拯济含识……大唐国者，岂此是耶？’对曰：‘然。至那者，前王之国号；大唐者，我君之国称。’^③可见，“摩诃至那”国已久为印度人所知。所谓“摩诃”，即梵语 *Maha* 的音译，其意义为“大”。而一些文献中的

^① 最早提出这一观点的为意大利籍耶稣会士卫匡国 (M. Martini)。此后，在国外学术界长期讨论的基础上，法国汉学家伯希和在《支那名称之起源》(载于《通报》1912年)又全面阐述了这一观点，该观点也曾得到部分中国学者的赞同；另外，德国学者李希霍芬 (F.P.W. Richthofen) 则主张“支那”起源于“日南”两字（见其所著《中国》第一卷第 504—510 页）；沈福伟主张“支那”的得名实由于中国的“绮”（参见《中西文化交流史》第 28—29 页）；杨宪益则主张“支那”是对中国西北地区羌人的称谓（参见《译余偶拾》，三联书店 1983 年版）；舒展文则认为“支那”是对中国人智慧的称道（见《从“支那”说开去》，载于《新民晚报》1986 年 2 月 24 日）。

^② 引自《汉书》卷 96，《西域传》“渠犁城”条注释。

^③ 《大唐西域记》卷 5，“玄奘与戒日王”条。

“摩诃至那”、“摩诃脂那”、“摩诃震旦”，皆为梵文 Mahachinasthana 的对音。

与古波斯、古印度不同，古希腊对于中国的名称则为“赛里斯”（Seres）。最早提到“赛里斯”之名的，是公元前 4 世纪希腊人克泰夏斯（Ctesias）。据传，他曾经在公元前 416 年至前 398 年间担任过波斯宫廷医生。根据他的记载，赛里斯人是一种身材高大并且长寿的人。^① 不过，他所记的 Seres，地理方向和物产都不明确。此后，公元前 1 世纪的斯特拉波（Strabon）在书中对赛里斯的记载，则有所清晰。他说：“大夏国王们始终不断地把自己的领域向赛里斯和富伊人地区扩张。”他在书中还记载，“印度的地势呈菱形，其北端是高加索山脉，从亚洲一直延伸到它最东方的边缘，这一山脉把北部的塞种人、斯基泰人和赛里斯人同南部的印度人分割开了”。他并且指出，赛里斯布是用丝织成的。^② 据研究，斯特拉波的记载可能来自奥尼西克里都（Onescritus），而后者曾是公元前 4 世纪亚历山大大帝的官员。^③ 由此可见，亚历山大大帝的东征，曾促进了希腊人对于中国的了解。尤其是作为当时的丝织品，更令他们感到新奇。所以，不少学者认为，Seres 这个词是汉字“丝”的对音，也有人认为它是汉字“绮”的对音。^④ 但不论怎样，人们都认为“Seres”一词是与中国丝织品相关的。

希腊人把“赛里斯”与“支那”联系在一起，则是在公元 1

^① 法国戈岱司编、中国耿升译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》中收录有克泰夏斯的记载：“据传闻，赛里斯人和北印度人身材高大，甚至可以发现一些身高达十三肘尺的人。他们可以长寿逾二百岁”，见于中华书局 1987 年版第 1 页。

^② 《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第 4—6 页。

^③ 刘伯骥：《中西文化交通小史》，第 19 页，台北正中书局 1974 年版。

^④ 据沈福伟：《中西文化交流史》，第 28 页。另外，张广达、王小甫先生认为，公元前西方文献中 Seres，并非指中国，而是指西方当时由之贸丝的某个中介地区（中亚或南西伯利亚）。见他们所著：《天涯若比邻——中外文化交流史略》，第 20 页，中华书局香港有限公司 1988 年版。

世纪的《厄里特里亚航海记》书中。据研究，这部书出自埃及亚历山大城某位商人之手，作者姓名失传。从所记载的内容看，作者显然曾经做过印度洋的海上航行，熟悉南亚恒河一带的情况。他“在经过这一地区后，就已经到达了最北部地区，大海流到一个可能属于赛里斯国的地区，这一地区有一座很大的内陆城市叫做秦尼（Thinai）。那里的棉花、丝线和被称为 Serikon（意为丝国的）的纺织品被商队陆行经大夏运至婆卢羯车（Baryagaza），或通过恒河而运至利穆利”。^① 显然，这位作者关于“秦尼”的知识是从印度获得的。此后，希腊著名地理学家托勒密（C. Ptolemaeus, 90—168），正是根据这种航海记和其他材料，在《地理志》中分别研究了赛里斯国的地理情况和秦奈（Sinai）的具体位置。这里的“秦奈”，即《厄里特里亚航海记》中的“秦尼”。此后，拉丁文中的 Sina，即因 cina 演变而来；拜占庭人（东罗马帝国的别称，因其首都君士坦丁堡是在古希腊殖民城市拜占庭的基础上建立起来的，故有此称。）称中国为 Tzinista，即来源于 Thinai；而阿拉伯文中的 al-Sin，英文 China，法文 Chine，意大利文 Cina，也都来源于梵文 cina。

5. 华夷观的形成

周人在继承夏商两代天下观的基础上，开始形成了比较系统的华夷观。所谓“华夷观”，就是中国古代先民对于“华夏”与“夷狄”文化的基本看法和处理它们之间关系的一般理论。考古工作者在商代的甲骨卜辞中，已发现有“东”、“西”、“南”、“北”、“中”、“中商”、“国”、“天”、“下”等反映当时商人天下观念的文字。到周初，“中国”和“天下”等重要观念性的名词已正式出现。“天下”一词，首见于《周书·召诰》：“用于天下，越王显”，意思是说用此道行于天下，王乃光显也；“中国”一

^① 《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第 18 页。

词，首见于《周书·梓材》：“皇天既付中国民越厥疆土于先王”，意思是说皇天将中原的人民和疆土付于先王。周人还在殷商时代服事观的基础上，形成了一个以周朝王畿为中心的逐步向周边扩散的层次观念。《国语·周语上》记载祭公谋父在劝周穆王不要征伐犬戎时说：“夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。”这就是说，由于服的情形不同，所以各种服的负担者对周天子的应尽的义务也各不相同。而这种服的情形差别，根据《尚书·禹贡》的记载，又是以距周天子王畿距离的远近来决定的。距离越近，服事关系越亲；距离越远，服事关系越疏。因此，服事制度在一定程度上表现了周人的内外层次观念。

然而，周人的天下观，并不仅是这种地理方位上和内外层次上的，而且也是一种文化上的。周人开始以“禹迹”和“九州”来称中国或天下，如《左传》中所说的“茫茫禹迹，画为九州”。由此可见，周人的天下观是以大禹治水这一重要的文化事件来作为标准的。正因为如此，周人常以夏、诸夏自称，而将夷、戎、蛮、狄转变成带有文化上低贱意味的名称。《尚书·康诰》篇中说：“丕显文王，克明德慎罚，用肇我区夏”，意思是说周文王为我有夏缔造了疆域。《尚书·立政》篇中也说：“帝钦罚之，乃评我有夏，式商受命，奄甸万姓”，言下之意，天帝降罚于殷，命令我们这些代表夏的周人来得用商朝的天命，抚治万民。而对于诸夏以外的民族，《国语·周语中》则称：“夫戎狄，冒没轻谗，贪而不让，其血气不治，若禽兽焉。”把夷狄类同于禽兽，可见周人认为夷狄是一些在文明上不开化的部落。不仅如此，周人还创造了“华夏”、“诸华”等词，以形容自己文化的高尚与华美。

此后，经过春秋时代几百年的攘夷运动，华夷之间文化有别的思想已成为人们的普遍观念。如《礼记·王制篇》中说：“中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移；东方曰夷，被发文身，有

不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”可见夷蛮戎狄的饮食衣服，是远远落后于华夏文明的。这种华夷观，在战国时代赵公子成反对武灵王（前 325—前 299 年）胡服骑射（上古华夏族的服装是上衣下裳，宽领广袖，不适合于作战。于是，赵武灵王便根据游牧民族的服装对传统的华夏服装进行改革，废去罩在裤子外面的下裳和长袍式上衣，改用短身广袖的袷衣；同时，赵武灵王又改传统的车兵为骑兵。此即胡服骑射）时，曾说得淋漓尽致：“中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，灵敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”^① 在他看来，中国是一个人才荟萃、物阜民丰、礼乐流行的地方，华夏的文明是至高无上的。

周代所形成的华夷观曾对中国古代对外文化交流产生了深远的历史影响。一方面，正是带有这种自身文化优越感，古代的思想家们强调“以夏变夷”，即以华夏的文明来传播四夷，让落后的夷狄分享中国高水准的文化，以便化夷狄之陋俗、实现天下一家的理想，譬如《春秋公羊传》中所说的“王者无外”。因此，华夷观在这里表现为一种文化上的使命感，客观上有利中国文化的对外传播。另一方面，也正是出于这种自身文化上的优越感，古代思想家们又深恐“以夷变夏”，特别强调“立夷夏之防”。孟子就曾明确地说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”^② 因此，华夷观在这里又表现为一种对外来文化的排斥倾向，从而在主观上又不利于中国对域外文明成果的积极主动吸收。

^① 《战国策·赵策》。

^② 《孟子·滕文公上》。

三、秦汉时期中外文化交流的基本途径

秦汉时代是中外文化交流初具规模的时期，它主要得力于五条中外交通路线的畅通。东方：经朝鲜半岛到日本列岛的“北海道中”航线的存在；北方：由匈奴人所控制的草原丝绸之路；西域：南、北沙漠丝绸之路的“凿空”；西南：四川与滇——缅——印古道的连接；南海：由合浦至黄支国海上航线的开辟。通过这些路线，汉朝与朝鲜半岛南部的三韩部落、日本北九州地区、中南半岛、马来半岛、南亚地区、中亚地区以及西亚地区，有了经常性的直接往来。

1. 徐福的传说与秦汉人东渡日本

自公元前 230 至前 221 年，秦始皇先后出兵消灭了韩、魏、楚、燕、赵、齐六国，结束了长期的诸侯割据局面，统一了中国。为了加强对全国的控制，从公元前 220 年开始，秦始皇先后进行了五次大规模的巡游，在名山胜地刻石纪功，炫耀声威。秦始皇在第二次巡游途中，接到齐人徐市（又作“福”）上书，从而把兴趣转向海外的仙人神药。《史记》记载：“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”^① 就是说，秦始皇在巡游燕齐北方海滨之地时，相信了徐市关于三神山仙人万寿无疆的传说，于是派他进行海上探险，以便得到长生不老之药。实际上，此事一开始就是一场骗局。徐福之所以要求与众出海，“当是之时，男子病耕，不足于糟糠；女子纺织，不足于盖形……百姓力竭”，^② 借此以躲避秦朝的苦役

^① 《史记》卷 6，《秦始皇本纪》。

^② 《史记》卷 118，《淮南衡山王列传》。

和暴政。

公元前210年，当秦始皇再次巡游至琅琊（位于今山东胶南）时，又一次见到徐市。徐市通过编造一些情节，再次得到秦始皇的支持。于是秦始皇又“遣男女三千人，资之五谷种种、百工而行。徐福得平原广泽，止王不来。”^①本来，徐福在海上求仙的地方只是三神山，“三神山者，其传在渤海中。”^②不料，他一去不回，在“平原广泽”定居下来。

那么，这个“平原广泽”又在何处呢？南朝人范晔在《后汉书》中写到在会稽郡海外的瀛洲，“传言秦始皇遣方士徐福将童男女数千人人海，求蓬莱神仙，不得。徐福畏诛，不敢还，遂止此洲；世世相承，有数万家，人民时至会稽市。”^③到五代时，又有僧人义楚在《六帖》一书中，根据一位来自日本的弘顺大师的口述而记载：“日本国亦名倭国，在海中。秦时，徐福将五百童男、五百童女，止此国也，今人物一如长安……又东北千余里有山，名富士，亦名蓬莱；其山峻，三面是海。一峰上耸，顶有火烟；日中，上有诸宝流下，夜则却上，常闻音乐。徐福止此，谓蓬莱。至今，子孙皆曰秦氏。”^④这样，徐福一行的所往之处就成为日本了。此后，有关徐福东渡日本的传说便一直流传。不过，这位弘顺大师所说的富士山并不是三面环海，更不能在此常闻音乐。有关徐福东渡日本的材料，伪造性显而易见。

虽然从文献资料上无法证明徐福一行就是到达了日本，但文

^① 据《史记》卷118《淮南衡山王列传》记载：“又使徐福入海求神异物，还。为伪辞曰：‘臣见海中大神。’言曰：‘汝西皇之使邪？’臣答曰：‘然’。‘汝何求？’曰：‘愿请延年益寿药。’神曰：‘汝秦王之礼薄，得观而不得取。’即从臣东南至蓬莱山……于是臣再拜，问曰：‘宜何资以献？’神曰：‘以令名男女子，若振女与百工之事，即得之矣。’秦皇帝大悦，遣振男女三千人……”

^② 《史记》卷28，《封禅书》。

^③ 《后汉书》卷85，《倭传》。

^④ 义楚《六帖》卷21，《国城州市部》。

文献资料却显示在秦代确实有大批中国人移居到朝鲜半岛的南部。譬如：当时朝鲜半岛南部三韩部落中的辰韩部落，“辰韩在马韩之东，其耆老传世自言，古之亡人，避秦役来适韩国，马韩割其东界地与之。有城栅，其言语不与马韩同：名国为邦，弓为弧，贼为寇，行酒为行觞，相呼皆为徒，有似秦人。”^① 所以，辰韩又被称为秦韩。既然不少秦人为了躲避朝廷的苦役而移居到朝鲜半岛的南端，那么，再由此前往日本列岛就不是没有可能。据学者考察，当时已有两条路线可以从朝鲜半岛前往日本列岛。一是从辰韩所在的朝鲜半岛东南部，利用日本海环流，到达日本的山阴（本州岛西北沿海的京都、鸟取、岛根一带）和北陆（本州岛中北部的新潟至福井县沿海一带）地区，在这一地区所发现的古铜铎就是证明；二是利用北海道中的航线，即从辰韩南下抵达弁韩地区（位于今韩国庆尚南道一带），由此渡海中经对马、远瀛（冲之岛）、中瀛（大岛），抵达日本九州岛的北部地区，在这一地区也有大量从大陆来的铜剑、铜铎被发现。^②

从考古学角度看，徐福一行人海求仙的年代，正值日本从绳纹时代过渡到弥生时代的时候。所谓“绳纹时代”，即日本的新石器时代，因陶器上饰有绳纹或类似绳纹的花纹而得名。绳纹时代很长，时间在公元前1万年至公元前3世纪左右，社会长期停滞在采集和渔猎的自然经济阶段。不过，在北九州的一些考古发现表明，绳纹时代晚期已有大陆移民进入日本，如一些类似中国龙山文化的磨光黑色陶器的发现，类似山东大汶口文化和龙山文化的成人拔齿风俗的流行，从水田遗迹和炭化米的发现也可见水稻已初传日本。对于带着这些文化进入日本的大陆移民，日本学术界称为“第一批渡来人”。日本列岛的“第二批渡来人”，则发

^① 《三国志》卷30，《辰韩传》。

^② 据〔日本〕木宫泰彦：《日中文化交流史》第一章“远古时代中国文化的传播”，商务印书馆1980年版。

生于弥生时代的初期到中期。

所谓“弥生时代”，是根据1884年在日本东京都弥生町首先发现这类文化的陶器而命名的，其时间约为公元前3世纪到公元3世纪。作为弥生式陶器，它最初出现于和大陆邻近的北九州地区。与绳纹式陶器不同，弥生式陶器不但纹饰简单或没有，而且巧薄坚实，显然使用了陶轮并高温烧焙，器物也更加实用。弥生时代文化的另一显著特征是农耕经济。原来在绳纹时代晚期日本虽然已有农耕的存在，但这种原始的农耕，不仅存在的地区有限，而且也未能改变采集和渔猎经济。只是到弥生时代，日本列岛从北九州地区开始，才迅速进入以农耕与畜牧为主的经济阶段。由于农耕经济的需要，这一时代居民聚落也从山丘移到低平的地带。弥生时代文化还有一个特征是金属器的出现。青铜器、铁器首先在北九州地区出现，并逐渐普及到日本列岛的其他地区。如在九州岛熊本县斋藤山的早期弥生文化遗址中，就曾出土有铁斧。一般认为，弥生时代早期的铁器是从大陆输入的。弥生时代早期的青铜器，主要有细形青铜剑、青铜矛、青铜戈，也主要发现于九州岛北部地区，并且是从大陆输入的。时代稍晚的广形青铜剑、青铜戈以及在本州岛的近畿地区大量发现的铜铎，据研究都是在日本本土制造的。但就制造青铜器的原料而言，当时日本并不产铜和锡。所以，这些日本自产的青铜器都是利用以前从中国输入的青铜武器和货币来重新熔化改铸的。由于在熔化过程中锡的成分的损失，所以日本自铸的青铜器质量越来越劣。另外，弥生时代瓮棺和支石墓的埋葬制度，也首先是从北九州地区发展起来的。显然，当时曾有大量大陆移民进入到北九州地区，从而使日本文化发生了巨大的变化。

日本九州岛北部以及本州岛西南端的山口所发现的弥生初期人骨，也证明了这一时期曾有大量大陆移民进入到该地。根据日本学者的研究，九州岛北部及山口县土井浜遗址所出土的弥生初期人骨，比绳纹时代突然增高了3—5厘米，而其他地区弥生时

代人骨骨长和其他特征则与绳纹时代没有差别。况且九州北部人的身高在此后又下降了。一般认为，这是由于大量大陆移民来到九州北部并与当地土著居民通婚的结果。而后来，由于大陆移民数量的减少，日本土著居民的特征又开始显现出来。^①因此，从考古学和人类学角度看，徐福一行到达日本的传说，也反映了秦汉之际大量中国人移居日本并带去中国科技文化的事。

2. 越、朝郡县：汉文化传播的桥梁

秦始皇在降服浙江和福建地区的越族后，又于公元前 214 年出兵征服南越（包括今广东省、广西壮族自治区以及越南中部、北部等地区）。据《淮南子·人间训》记载：秦始皇“利越之犀角，象齿、翡翠、珠玑，乃使尉屠睢发卒五十万为五军：一军塞镡城之岭，一军守九疑之塞，一军处番禺之都，一军守南野之界，一军结余干之水……又以卒凿渠而通粮道，以与越人战”。秦军平定百越之地后，即设立桂林、南海、象郡三郡。其中，象郡的范围包括今越南中部、北部和广西南部的一部分地区。从此，越南的北部和中部直接置于秦王朝的统治之下。公元前 207 年，秦朝灭亡，南海尉赵佗“击并桂林、象郡，自立为南越武王”，^②建南越国，定都番禺（今广州）。由此，越南的北部和中部又处于南越国的统治之下。汉朝初年，南越国虽然独立，但赵氏仍然推行郡县制度和汉文化政策。由于南越国宰相吕嘉杀死汉朝使节和南越国王，汉武帝于公元前 112 年派遣大军兵分四路进攻南越。次年冬，汉军平南越国，并在其故地设置九郡。其中，交趾、九真、日南三郡都在今越南境内。从此，越南的北部和中部又处于汉朝封建政权的直接控制之下。东汉初年，交趾太守苏

^① 蔡凤书：《古代中国与史前时代的日本——中日文化交流溯源》，载于《考古》1987 年第 11 期。

^② 《史记》卷 113，《南越尉佗列传》。

定施政不善，引起交趾人征侧、征贰姊妹的武装反抗，各地越人纷纷响应。光武帝派马援率军南征，平定二征武装，使交趾之地又归属汉朝统辖。马援还在日南郡象林县的南端竖立两铜柱，作为汉朝最南的边界。

与汉武帝在越南北部及中部地区直接推行郡县制度的同时，朝鲜半岛的北部地区也被直接置于汉朝的统治之下。原来从战国末年到汉朝初年，中国境内所爆发的一系列战争，曾引起了一股中国人向朝鲜半岛移民的浪潮。最初在战国末年诸侯国的相互兼并战争中，就有不少燕国、齐国、赵国的平民百姓，为了躲避战乱，或由辽东徒步，或由黄海渡船，纷纷逃往朝鲜半岛。秦朝统一中国后，这股移民浪潮仍未消退，如前面所述的辰韩，就是秦朝劳动人民躲避苦役的结果。不久，“陈胜等起，天下叛秦，燕、齐、赵民避地朝鲜数万口”。^① 汉朝建立不久，朝鲜半岛北部的箕氏王朝也被燕人卫满推翻，卫氏朝鲜建立。而汉朝也在此时平定了东北地区的诸侯叛乱，并设立辽西、辽东等郡进行直接统治。然而，卫氏朝鲜所推行的招诱中国逃民来扩充自己实力的政策，很快就引起了与汉朝的矛盾。于是，汉武帝于公元前 109 年派遣涉何作为使节前往朝鲜，劝导右渠王改变对汉朝的不友好政策，但右渠王拒不听从。涉何因出使没有结果，在回国途中将护送他出境的朝鲜方面官员杀死，并归报汉武帝。汉武帝因此任命涉何为辽东郡东部都尉。朝鲜右渠王获讯，即发兵突袭辽东并杀死涉何。于是，涉何事件就成为汉武帝侵略朝鲜的导火线。这年秋天，汉武帝遣 5 万大军兵分水陆两路征朝鲜，遭到朝鲜军民的顽强抵抗，一度双方谋和，但因互不信任未能成功。因此，汉武帝发兵再征。汉军直扑王俭城（今平壤），朝鲜军民则凭城顽强防守。由于汉军实行对王俭城长期包围的战略，城内卫朝内部遂发生意见分歧。公元前 108 年夏，右渠王被主和的臣属杀害，一

^① 《三国志》卷 30，《东夷传》。

些主战官员也相继被害，王俭城终于陷落，卫氏朝鲜灭亡。汉武帝在灭亡朝鲜半岛北部的卫氏王朝后，即在其疆域内先后设置了乐浪、临屯、真番、玄菟四郡，直接归汉朝统辖。汉朝在朝鲜半岛所设立的四郡，史称“汉四郡”。

按照秦汉王朝的地方政治制度，郡下设有若干县，郡县的主要官员皆由秦汉朝廷直接派遣汉人担任。这样，随着秦汉王朝政治势力的南下和东扩，汉文化也被越南和朝鲜广泛吸收。具体来说，随着秦汉朝廷任命的郡守县令等官员的到来，汉字和秦汉的律令也必然在越南和朝鲜流行起来。如汉将马援在平定交趾的反抗武装时，为了约定汉朝在当地的统治秩序，曾“条奏越律与汉律驳者十余事，与越人申明旧制以约束之”。^① 汉朝在乐浪等郡的法禁，也“多至有六十余条”。^② 另外，由于在汉朝“武帝时，乃令天下郡国皆立学校官”，^③ 因此学校制度也必然在越南和朝鲜建立起来；而伴随着学校制度的建立，儒学经典以及汉地的风俗制度也会随之传播到越南和朝鲜。如西汉末年被派到交趾担任太守的汉中人锡光，“教导民夷，渐以礼义”；东汉初年担任九真太守的南阳人任延，根据“九真俗以射猎为业，不知牛耕，民常告籴，交趾每致困乏”的情况，“乃令铸作田器，教之垦辟田畴，岁岁开广，百姓充给。又雒越之民，无嫁娶礼法，各因淫好，无适对匹，不识父子之性、夫妇之道，延乃移书属县，各使男年二十至五十、女年十五至四十，皆以年齿相配；其贫无礼聘，令长吏以下各省奉禄以赈之，同时相娶者二千余人”。此外，任延在九真还向当地人民传授服装制度，建立学校，以儒家礼义引导当地人民。所以史书称：“岭南华风，始于二守”（指锡光和任

^① 《后汉书》卷54，《马援传》。

^② 同①，卷115，《东夷传》。

^③ 《汉书》卷89，《循吏传》。

延)^①。秦汉王朝在越南和朝鲜推行郡县制度，客观上也促进了当地的经济开发。据史书记载，受命南征的马援，曾在越南大兴水利，“援所过，辄为郡县，治城郭，穿渠灌溉，以利其民。”^②

当时，不仅汉人官吏在郡县任职期间对当地经济发展起了积极的作用，而且很多内地移民和商贾也对汉文化在越南的传播起了重要作用。据史书的记载，当时朝鲜的“都邑颇仿效吏及内郡贾人”。^③ 近年间，在朝鲜半岛汉四郡地区的考古发掘中，也发现有大量遗物和遗迹，包括汉朝的官印、铜器、漆器等，考古学家已把这种文化现象称为“乐浪文化”。其实，所谓“乐浪文化”就是传播到朝鲜半岛的汉文化。这种高度发展的汉文化对于朝鲜半岛南部的三韩部落也具有极强的吸引力，不少三韩部落酋长都乐于到乐浪等郡以接受汉朝衣帻等物，并互通有无；甚至远在“乐浪海中”的倭人，也“以岁时来献见”。^④ 《后汉书》还记载，公元 57 年，“倭奴国奉贡朝贺，使人自称大夫，倭国之极南界也。光武（帝）赐以印绶。”^⑤ 显然，这些日本使节都是通过汉四郡而得以通交汉朝的。十分有趣的是，当年东汉光武帝赐给日本方面的金印，却在 1784 年被日本筑前国那珂郡志贺岛村（今福冈市东区）的一位农民在挖沟时所发现。这颗纯金制造的印章上，刻着阴文隶书体“汉委奴国王”五字。印中的“委”，即“倭”。它不仅说明当时中国文献中所记载的倭奴国确实存在，而且也证明了当时日本与东汉王朝有着密切的交往。因此，汉四郡也是当时中国对三韩部落和日本列岛进行文化交流的桥梁。而日南等越南郡县，在汉代也成为中国与东南亚之间经济文化交流的桥梁。关于这一点，我们将在“驶向黄支国的海上丝绸之路”

^① 《后汉书》卷 106，《任延传》。

^② 同①，卷 54，《马援传》。

^③ 《汉书》卷 28 下，《地理志》。

^④ 同③。

^⑤ 同①，卷 115，《东夷传》。

一节中叙述。

3. 张骞通西域与陆上丝绸之路的形成

在对朝鲜和越南实行郡县制的前夕，汉武帝又派遣张骞等人通西域。汉代的西域，有广义和狭义两种概念。狭义指天山南北，葱岭（即现在帕米尔高原和喀喇昆仑山脉）以东的地区，即现在的我国新疆地区；广义所指还包括葱岭以西的整个世界。最初，汉武帝派遣张骞通西域的目的，在于联络月氏夹击匈奴。《史记》记载：“是时天子问匈奴降者，皆言匈奴破月氏王，以其头为饮器，月氏遁逃而常怨仇匈奴，无与共击之。汉方欲事灭胡，闻此言，因欲通使。道必更匈奴中，乃募能使者。”^①

匈奴是战国时期在我国北方地区兴起的一个游牧部族。早在公元前4世纪末，匈奴的骑兵就常常出没于燕国与赵国的北境地区一带。秦始皇统一中国后，曾派遣蒙恬将兵三十万北击匈奴，迫使匈奴从河套地区退却。但秦朝灭亡时因戍卒逃散，匈奴又乘机占领河套。汉初高帝亲自将兵抵御匈奴南侵，在平城（今山西大同市东北）险些成为匈奴的俘虏。从此，汉朝一直对匈奴采取和亲与开放关市贸易的政策。但匈奴贵族仍不满足，常常发兵南下劫掠汉朝人口和财产。于是，汉武帝决定联络月氏等力量共同用武力回击匈奴。

月氏即先秦文献中的“禺氏”，原来也是一个游牧部族，分布于敦煌与祁连山一带，西有乌孙，北有匈奴，南为诸羌部落。公元前2世纪中叶，匈奴人大举进攻月氏。大部分月氏人被迫西迁到伊犁河、楚河流域，原来居住在这里的塞人则被月氏人排挤到帕米尔、喀什及和阗一带。中国史书上将这些西迁的月氏人称为“大月氏”，而将受击后向南与诸羌杂居的月氏人称为“小月氏”。

^① 《史记》卷123，《大宛列传》。

公元前139年，应朝廷招募的张骞带着联络大月氏的使命第一次出使西域，但在途经陇西时即被匈奴拘捕，十余年后才得以逃出西走。在西寻大月氏途中，张骞又了解到大月氏再次西迁。原来在公元前130年，乌孙部族借助匈奴的支持，对大月氏进行征战，迫使大月氏人放弃伊犁河、楚河流域而再次西迁，经费尔干纳定居于阿姆河北岸地区。于是，张骞一行在经过数十日的长途跋涉之后，首先来到位于费尔干纳盆地的大宛。大宛国王本来就因为闻知汉朝富饶而欲通交，在获悉张骞的来由后即派人引导汉使一行取道康居（位于今锡尔河中游两岸及下游右岸），再由那里前往设在阿姆河北岸的大月氏王庭。这时大月氏已立新王，由于占领了阿姆河一带原属大夏国的肥沃土地，人民安居乐业，加上与汉朝距离太远，大月氏王无意与汉朝联合进攻匈奴。因此，张骞滞留岁余，无功而返。公元前128年，张骞在取道南山（今喀喇昆仑山）的回国途中，又被匈奴所俘。直至一年后匈奴单于去世，张骞才得以乘乱逃回长安。张骞的这次西域外交虽然是失败归来，但他所了解的西域情况和所提出的外交建议，却成为汉朝此后在西域外交的成功基础。

公元前119年，张骞第二次出使西域，旨在联结乌孙，夹击匈奴。乌孙本来游牧于今哈密一带，张骞此行前往乌孙的具体目标，就是招诱乌孙部落从伊犁河、楚河流域返回故地，从而隔绝匈奴与西域的联系。不过，这次张骞也没有说服乌孙部落东移，但他的使团却开辟了汉朝与乌孙以及大宛、康居、大月氏、大夏（位于阿姆河与兴都库什山之间的阿富汗西北地区）、安息（位于今土库曼斯坦南部和伊朗境内）、身毒（印度）、于阗等国家进行直接交流的新纪元。与此同时，汉武帝在将匈奴逐出河西后，又设立了武威、张掖、酒泉、敦煌四郡；后来汉宣帝又在其祖父经营西域的基础上设立了西域都护府（治所在乌垒城，位于今新疆轮台县东），以此来护卫由张骞开辟的与西域诸国往来的道路，并供应往来使者，从而为汉朝与西域各国使节及商人的相互往来

提供了必要的生活与安全保障。

从此，西域使节和商人来汉朝贸易异常活跃，“西北外国使，更来更去”；而汉朝西行的“使者相望于道，诸使外国一辈大者数百，小者百余人，人所赍操大放（仿）博望侯（张骞）时……汉率一岁中使多者十余，少者五六辈；远者八九岁，近者数岁而返”。这些汉朝使节们还曾到达当年张骞未曾到达的奄蔡（位于今咸海至里海之间）、黎靬（今埃及亚历山大港）、条枝（位于今叙利亚一带）等国。汉朝使节在西域的外交活动不仅频繁，而且也获得成功。如“汉使至安息，安息王令将二万骑迎于东界。东界去王都数千里。行比至，过数十城，人民相属甚多。汉使还，而后发使随汉使来观汉广大……（大）宛西小国驩、大益，宛东姑师、扞、苏、薤之属，皆随汉使献见天子”。^① 所以，司马迁评价张骞通西域为“张骞凿空”。所谓“凿空”，据苏林解释，“凿空，开通也”。就是说，“西域险厄，本无道路，今凿空而通之也”。^②

由此可见，张骞出使西域本来是为了对付匈奴，结果却开辟了一条中外往来与经济文化交流之路。当时，这条中外往来和经济文化交流之路的大致走向是：东起长安，出陇西高原，经河西走廊到达敦煌；再由敦煌西出阳关或玉门关分为南、北两道，据《汉书》记载：“自玉门、阳关出西域有两道。自鄯善（位于新疆罗布泊南及西面）傍南山北，波河西行至莎车，为南道；西逾葱岭则出大月氏、安息。自车师前王庭（其治在交河城）随北山，波河西行至疏勒（今新疆喀什），为北道；北道西逾葱岭则出大宛、康居、奄蔡焉。”^③ 具体来说，南道是沿塔里木盆地南缘而行。自阳关出发进抵楼兰，然后沿塔克拉玛干沙漠南缘和昆仑山

^① 《史记》卷123，《大宛列传》。

^② 据裴骃：《集解》所引。见《史记》卷123，《大宛列传》文中小注。

^③ 《汉书》卷96上，《西域传》。

北麓西行，经且末（今且末南）→于阗→皮山（今皮山南）→莎车，由此经蒲犁（今塔什库尔干）出明铁盖山口，沿兴都库什山北麓喷赤河上游西至大月氏→安息。另外，自南道还可由莎车前往罽宾国（今克什米尔）以及乌弋山离（位于今阿富汗西北部的赫拉特一带）。其具体路线是，由莎车→竭叉（今新疆塔什库尔干县）→难兜（Gilgit，今克什米尔西北的吉尔吉特）→悬度山（从塔什库尔干南下至喀布尔河流域的交通要地）→陀历（Darel，今巴基斯坦的奇特拉尔 Chitral 之南）→罽宾国→乌弋山离。北道则是沿天山南麓西行，自玉门关西出过白龙堆（罗布险滩）至楼兰，经车师前王庭→焉耆→龟兹（今库车）→姑墨（今阿克苏）至疏勒，由此通过捐毒（今乌恰西北）翻越帕米尔高原→大宛→康居→奄蔡。此外，人们从康居所在的河中地区（指中亚地区锡尔河与阿姆河之间的地带）南下，也可前往大月氏与安息。正是通过这两条南北大道，汉朝的丝绸大量向西域输出。所以，德国学者李希霍芬（F. Von Richthofen, 1833—1905）首次在《中国》一书中，将这条中国与西域之间的交通路线称做“丝绸之路”（Seidenstrassen）。此后，德国历史学家阿尔巴特·赫尔曼又将丝绸之路的涵义延伸到从中国通向遥远西方的道路。^①

4. 西南丝绸之路

所谓“西南丝绸之路”，就是张骞在大夏国所发现的“蜀一身毒之路”。张骞从西域归来后，曾向汉武帝报告说：“臣在大夏时，见邛竹杖、蜀布。问曰：安得此？大夏国人曰：吾贾人往市之身毒。身毒在大夏东南可数千里。其俗土著，大与大夏同，而卑湿暑热云；其人民乘象以战，其国临大水焉。以骞度之，大夏去汉万二千里，居汉西南。今身毒国又居大夏东南数千里，有蜀

^① 参据赫尔曼（A. Hermann）：《中国与叙利亚之间的古代丝绸之路》（Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien），柏林 1910 年版。

布，此其去蜀不远矣。今使大夏，从羌中，险，羌人恶之；少北，则为匈奴所得；从蜀宜径，又无寇。”于是，汉武帝根据张骞的这份报告，指令张骞以蜀郡（治所在成都）、犍为郡（治所在今宜宾西南）为据点，组织人员“出驃、出冉、出徙、出邛僰”，分四路探索前往印度的道路。结果，“出驃、出冉（指犍为郡以西之地）”的这一路探险者们，在经过今阿坝藏族自治州时，为当地氐族部落所阻；而“出徙（今天全县）”的这一路探险者，在经过今甘孜藏族自治州时，也为当地笮族部落所挡；“出邛（今西昌）”的探险者，则在云南大理为当地巂族和昆明部落所阻挡；“出僰（即宜宾）”的这一路人员，从犍为郡出发南行，经秦朝开凿的“五尺道”（北起犍为郡治所在的僰道，南抵夜郎所在的云南关岭，因道宽五尺而得名）前进，也为巂族和昆明部落所阻挡。尤其是“昆明之属无君长，善寇盗，辄杀略汉使。”^①

四路探险者的受阻，并未动摇汉武帝开拓从四川到印度进行直接交通的决心，反而促进了汉朝经营西南地区的活动。汉武帝于公元前111年灭南粤后，即发兵击西南夷，云南地区的一些部落，如夜郎、滇等，先后归附汉朝，汉朝先后设立了牂牁（辖境约当今贵州大部、广西西北部和云南东部）、越巂（辖境约当今四川南部的凉山彝族自治州至云南的金沙江以东地区）、益州（辖境约当今云南大理、楚雄、昆明及曲靖等地区）、沈黎（辖境约在今四川雅安地区）等郡。汉武帝又派遣探险者由这些新设立的郡出发，继续调查通往印度的道路。但这些探险者仍然在昆明受阻，不过却在此得到了一条消息：“闻其西可千余里有乘象国，名曰滇越，而蜀贾奸出物者或至焉。”^② 就是说，蜀郡的商人曾将当地的货物走私到“滇越国”。关于“滇越”，学术界意见不

^① 《史记》卷123，《大宛列传》。

^② 同①。

一。有人认为，它是云南保山以西的一个部落；^① 也有人主张滇越是云南腾冲、梁河、盈江、瑞丽一带傣族所建立的一个早期国家；^② 还有人从方位、里程、乘象习俗和“滇越”音读等角度研究，认为这个国家应是印度阿萨姆地区的迦摩缕波国。^③ 不论滇越国的地理方位怎样，张骞从大夏所了解到的蜀布远销印度的这一事实已经表明：虽然西汉官方一直没有打通从蜀郡到印度的道路，但对于民间商人来说，“蜀一身毒之路”却一直是存在的。

从考古学所提供的资料看，这条“蜀一身毒之路”可能在战国时期即已开通。在云南、四川地区，就曾多次发现来自西亚地区的琉璃、宝石、水晶等装饰品。如琉璃珠，在云南江川李家山 24 号墓中曾发现一颗，重庆巴县冬笋坝 49 号巴人船棺墓中曾出土两颗，其年代约在战国末期；云南晋宁石寨山 13 号滇墓、重庆马鞍山西汉墓和以及茂汶的石棺墓中，都曾发现过琉璃珠，其年代均属于西汉时期。经测定，它们并不含钡，属于西亚的钠钙玻璃。而我国战国时代自制的琉璃制品，则属于铅钡玻璃。就是说，这些琉璃是从印度输入的。^④ 又如云南江川李家山 22 号墓中和晋宁石寨山 13 号墓中所发现的两颗蚀花肉红石髓珠，从器形、花纹甚至大小，都和巴基斯坦摩亨佐达罗以及白沙瓦附近出土的同类型器物相同。所以，这两颗蚀花肉红石髓珠不是云南当地的，而是从南亚输入的产品。^⑤ 至于在战国至西汉时期的许多云南墓葬中所发现的海贝，虽然难以确定是来自南海还是来自印

^① 参见徐中舒：《试论岷山王和滇王庄的关系》，载于《论巴蜀文化》，四川人民出版社 1982 年版。

^② 参见陈茜：《川滇缅印古道初考》，载于《中国社会科学》1981 年第 1 期。

^③ 参见汶江：《滇越考》，载于《中华文史论丛》1980 年第 2 辑。

^④ 参据张增祺：《战国至西汉时期滇池区域发现的西亚文物》，载于《思想战线》1982 年第 2 期；陈茜：前引文；童恩正：《略谈秦汉时代成都地区的对外贸易》，载于《成都文物》1984 年第 2 期。

^⑤ 参据张增祺：《战国至西汉时期滇池区域发现的西亚文物》，载于《思想战线》1982 年第 2 期。

度洋，但有人却已指出这是受印度的影响。^① 在晋宁石寨山滇墓中，还发现有一只铜贮贝器，上面刻有一组纳贡人。而对于纳贡人中有穿窄衣裤的高鼻深目多须的形象，有人认为他们是从中亚南迁的斯基泰人，也有人认为就是将饰花肉红石髓珠带入云南的身毒人。^②

公元 69 年，地处云南西南的永昌郡（治所在今云南保山东北，辖境相当于大理白族自治州及哀牢山以西的广大地区）的设立，标志着东汉政府正式控制了西南丝绸之路。从此，由四川到印度，可以先取青衣道或“五尺道”至会昌，然后再由会昌经缅甸至印度。青衣道的具体走向是，由成都经青衣（今名山北）南下，取笮都（今汉源北）→阑县（今越西）→邛都（今西昌）→会无（今会理），渡金沙江→青蛉（今大姚），然后西行至不韦（今保山东北）→腾冲，再循大盈江南行进入缅甸境内八莫。从八莫到印度，又有水陆两道。陆道自八莫→密支那，向西越过亲敦江和那加山脉，抵达印度的阿萨姆地区，再沿布拉马普特河谷→印度平原。水路则是从八莫顺伊洛瓦底江南下入海，然后航海到印度。“五尺道”的具体走向是，由成都→武阳（今彭山），沿岷江南下，经南安（今乐山）→僰道，再沿“五尺道”南行，经朱提（今昭通）→味县（今曲靖），然后向西至不韦，再由不韦接前述经缅甸至印度的水陆两路。另外，从味县南下，还可取道麻水（今红河）进入交趾郡，从而与海上丝绸之路相通。

根据《华阳国志·南中志》的记载，在东汉政府设立永昌郡时，当地居民有“闽濮、鳩僚、僚越、裸濮、身毒之民。土地沃腴，（有）黄金、光珠、虎魄（琥珀）、翡翠、孔雀、犀、象、蚕

^① 罗二虎：《南方丝路古贝考》，载于伍加伦、江玉祥主编：《古代西南丝绸之路研究》，四川大学出版社 1990 年版。

^② 参据张增祺：《关于晋宁石寨山青铜器上一组人物形象的族属问题》，载于《考古与文物》1984 年第 4 期；应平：《饰花琉璃珠考略》，载于《四川文物》1991 年第 2 期。

桑、绵绢、采帛、文绣……又有罽旄、帛疋、水精（晶）、琉璃、柯虫、蚌珠”。由此可见，当时已有不少印度人已来到永昌郡，并且输入了琉璃等永昌本地所不产的物品。也正是由于东汉时期蜀一身毒之路的畅通，掸国的使者和大秦国的艺人才可以从永昌“郡徼外”直接来到都城洛阳。^① 他们不但要利用这一著名的西南丝绸之路，而且在抵达四川后还要利用由蜀郡入关中的褒斜栈道，即由广元取褒水出斜谷而进入关中地区，然后经长安而前往洛阳。从此，西南丝绸之路也成为汉朝与东南亚及南亚等地区进行文化交流的重要通道。

5. 驶往黄支国的海上丝绸之路

秦汉时期，由于国家的统一、社会经济的发展和封建帝王对于海外神仙的向往（汉武帝就曾七次巡海），使造船业和航海业得到发展，当时沿海许多地方都设立有造船基地。如东莱郡（今山东烟台与威海一带）、会稽郡（今江苏南部、浙江与福建东部地区）、南海郡（今广东珠江三角洲及其以东地区）等地，都有专门的造船基地。1974年，考古工作者就曾在广州发现了秦汉造船工场遗址。从文献上看，汉代刘熙在所著的《释名》一书中，就记载有风帆，“随风张幔曰帆，使舟疾泛泛然也”。从而使人们可以借助风力来推进船只航行。汉代的航海技术也取得了很高的成就。在《汉书·艺文志》中所载的有关航海书籍，就有《海中星占验》十二卷、《海中五星经杂事》二十二卷、《海中五星顺逆》二十八卷、《海中二十八宿国分》二十八卷、《海中二十八宿臣分》二十八卷、《海中日月慧虹杂占》十八卷。虽然这些书籍现已亡佚而无法了解其具体内容，但根据书名我们也可以看到它大致包括从占验星辰而测定船舶航向，到测定风力而安排风帆。汉代成书的《淮南子·齐俗》上说：“夫乘舟而惑者，不知东

^① 《后汉书》卷116，《哀牢夷传》。

西，见斗极则寤矣。”《抱朴子·外编》中也提到，“泛乎沧海者，必仰辰极以得返”，可知汉代航海已普遍使用天文定向。另外，从汉代崔寔所著的《农家谚》中有“舶棹风云起”之句，也可以看出汉代人已掌握和利用了季节信风。

造船业和航海技术的进步，为汉代海上丝绸之路的开辟提供了必要的前提。汉武帝在平定南越后，即组织人力进行远洋航行。《汉书》曾简单记载了这次远洋航行情况：“自日南障塞、徐闻、合浦，船行可五月，有都元国；又船行可四月，有邑卢没国；又船行可二十余日，有谌离国；步行可十余日，有夫甘都卢国。自夫甘都卢国船行可二月余，有黄支国，民俗略与珠崖相类，其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。有译长，属黄门，与应募者俱入海市明珠、璧琉璃、奇石异物，赍黄金杂缯而往。所至国皆禀食为耦，蛮夷贾船，转送致之。亦利交易，剽杀人。又苦逢风波溺死，不者数年来还。大珠至围二寸以下。平帝元始终，王莽辅政，欲耀威德，厚遗黄支王，令遣使献生犀牛。自黄支船行可八月，到皮宗；船行可二月，到日南、象郡界云。黄支之南，有已不程国，汉之译使自此还矣。”^① 根据上述记载，汉朝远航船的出海港有日南障塞和合浦郡的徐闻、合浦。日南郡也是汉武帝平定南越后所设立的九郡之一，位于今越南的中部地区，其郡治在今广治。而作为日南郡的“障塞”，应当是日南郡南端边界之地的城塞；徐闻即今广东雷州半岛南端的徐闻县，合浦则是今广西北部湾边的合浦县。所以，汉朝远航船一定是先从徐闻、合浦起航，再在日南障塞做短期停泊，以便船员补充食品。因此，这条航线的起航港只是徐闻与合浦，所以人们通常称这条航线为“徐闻、合浦南海道”；同时，由于这条航线的终点是“黄支国”，因而又被人们称为“驶向黄支国的海上丝绸之路”。

^① 《汉书》卷 28 下，《地理志》。

对于这条海上丝绸之路，许多学者作过研究，虽然至今尚未取得一致意见，但人们一般都认为，这条海上航线的终点站“黄支国”，应是印度东南沿海泰米尔那度省的建志补罗（Kanchipuram），它曾是达罗毗人的国都，即现在的康契普腊姆（Conjevaram）；至于“已不程国”，应是今斯里兰卡。这表明，西汉的“译长”和航海“应募者”们所乘的海船已经航行到印巴次大陆的南端了。而且，文中记载汉朝使者去海外购买“璧流离”，从语言学角度也证明了汉朝海船已经到达印度沿海。关于“璧流离”的语源，日本学者藤田丰八认为出自梵文俗语 Verulia 或巴利文 Veluriya，又被译作“吠琉璃”、“毗琉璃”等。从印度贸易得来的璧流离还曾出现于山东嘉祥武梁祠的汉画像石刻中，上面并且题曰：“璧流离，王者不隐过乃至。”^① 于此可见，从印度舶来品已被汉代社会视作宝物。

东汉时期，一些海外国家的使节和商人也沿着这条海上丝绸之路东来。如顺帝永建六年（公元 131 年），“日南徼外叶调国、掸国遣使奉献”；^② “桓帝延熹九年（公元 166 年），大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、毒瑁”。^③ 文中的“日南徼外”，即指日南郡的边界之外；而“叶调国”，人们一般认为是梵文 Yava-dvipa 的译音，故地在今印度尼西亚的爪哇岛和苏门答腊岛；“掸国”的故地一般认为在缅甸东北部，包括今掸邦一带。他们通常取永昌郡的西南丝绸之路来到汉朝，此次与叶调国使节同来，显然是自叶调国航海而来的。引文中的“大秦”国，一般认为是罗马帝国。公元前 30 年，罗马军队开进埃及，占据了这个通向东方的要地。公元 1 世纪初，一位名叫阿尼尤斯·普洛卡姆斯（Annius Plocamus）的商人，垄断了罗马帝国红海领土的税

^① 引自王子今：《秦汉交通史稿》第 207 页，中共中央党校出版社 1994 年版。

^② 《后汉书》卷 6，《顺帝纪》。

^③ 同②，卷 118，《大秦国传》。

收，他派出一名获得自由的奴隶布勃里乌斯（Publius）作为他的监税官前往红海地区。不料，这位监税官在红海航行中遇风，在海上漂流 15 日后，偶然抵达斯里兰卡（即前面提到的“已不程国”）。他在那里停留半年后，然后与斯里兰卡的使节拉西亚斯（Rachias）一同回到罗马。据老普林尼（Pline L' Ancien，公元 23—79 年）的《自然史》记载，这位斯里兰卡使臣的父亲就曾到过“赛里斯国”。^① 由此而观，当时中国至黄支国的海上丝绸之路，已在斯里兰卡与罗马至东方的海上航线相接了。

南方海上丝绸之路的开通，直接促进了汉朝与海外国家之间的经济和文化交流。据《汉书·地理志》记载，粤地“处近海，多犀、象、毒冒、珠玑、银、铜、果布之凑，中国往商贾者多取富焉。番禺，其一都会也”。^② 就是说，番禺（今广州）已成为汉朝对南海诸国贸易的都市；考古工作者在广州以及广西合浦的汉墓中，也曾发现玛瑙、珠宝、水晶、琥珀等物。经过对其中玻璃珠样品的化验，几乎不含铅和钡的成分，这与中国传统的铅钡玻璃截然不同，它应是从海外输入的物品。近年在广州南越王的墓室中，还发现有多枚陶制犀牛角模型和象牙，这些象牙形态粗壮，明显属非洲象。^③ 这说明，非洲地区的物产，已经通过南亚的中介而从海路输入到华南地区。另一方面，在东南亚地区的一些地方也曾留有大量汉朝文化的遗物。如马来西亚柔佛州曾出土大量与汉朝陶片纹样相似的陶片，印度尼西亚加里曼丹沙捞越河口的山猪墓山麓曾发现有汉代的五铢钱，苏门答腊、爪哇和加里

^① 据《希腊、拉丁作家远东古文献辑录》第 12 页；并参据刘迎胜：《丝路文化·海上卷》第 24 页，浙江人民出版社 1995 年版。

^② 《汉书》卷 28 下，《地理志》。

^③ 麦英豪：《汉代番禺的水上交通与考古发现》，载于陈柏坚主编：《广州外贸两千年》，广州文化出版 1989 年版。

曼丹岛的墓葬中也曾出土有大批汉代陶器。^①

6. 班超经营西域与甘英出使大秦

由张骞所开辟的西域丝绸之路，在东汉时期经历了三绝三通的局面。^② 东汉初期，光武帝因中原甫定而致力于安内，无暇顾及西域。而西域自王莽篡汉（公元 8—23 年）后，由于焉耆国（塔里木盆地的古国，位于今新疆焉耆回族自治县境内）首先叛服匈奴，使匈奴势力再次介入西域，从此中原与西域诸国的关系断绝。此为第一次断绝。

公元 73 年，受命讨伐匈奴的东汉奉车都尉窦固，兵出酒泉塞，先后击败河西和蒲类海（在今新疆巴里坤湖）的北匈奴呼衍王部众，于是重置西域都护和戊己校尉等官员，负责在丝路要道的屯田，从而又恢复了汉朝与西域的交通往来。此为“一通”。为了斩断匈奴的右臂，窦固还派遣班超等 36 人前往西域。班超一行首先来到鄯善国，在此夜斩匈奴使节一百三十余人，迫使鄯善王归服汉朝。接着班超又前往于阗和疏勒，又使此两国归附于汉。但在公元 75 年，汉朝因明帝去世之丧，未能派兵援西域，而焉耆、龟兹等国却乘匈奴兵至西域之机，出兵攻陷了汉朝的西域都护府，杀害西域都护陈睦等将士两千余人。于是，新即位的汉章帝决定停罢西域都护和屯田，从而使与西域的交通再次阻断。此为第二次断绝。

当汉章帝决定放弃西域经营时，曾召远在疏勒的班超等人回撤。但班超一行在途经于阗时，却被于阗上下所恳留。于是，班超决定返回疏勒并坚守西域。此后，班超又破尉头（位于今新疆

^① 周连宽、张荣芳：《汉代我国与东南亚国家的海上交通和贸易关系》，载于《文史》第九辑。

^② 《后汉书》卷 118 《西域传》中总结东汉经营西域情况时言：“自建武至延光，西域三绝三通。”建武（公元 25—56 年）为东汉开国君主光武帝的年号，延光（公元 122—125 年）为汉安帝在位期间的一个年号。

乌什县和阿合奇县一带) 和姑墨(位于今新疆阿克苏县境内) 两国兵，并向朝廷上书要求经营西域。汉章帝遂在公元 80 年和公元 83 年先后派徐干率千人、和恭将兵八百赴疏勒，援助班超。班超遂合兵平息疏勒王忠的叛乱，大败莎车与龟兹的联兵，击退月氏的东征军，一时威震西域，龟兹、姑墨、温宿(位于今新疆温宿县境内) 等国即于公元 91 年主动归降汉朝。朝廷于是任命班超为西域都护，徐干为长史，重新经营西域。公元 94 年，由于“班超复击破焉耆，于是五十余国悉纳质内属。其条支、安息诸国至于海濒四万里外，皆重译贡献。”^① 此为“二通”。

正是在汉朝重新开通丝绸之路的背景下，班超派遣甘英出使大秦国。据《后汉书》记载：“和帝永元九年(公元 97 年)，都护班超遣甘英使大秦，抵条支。临大海欲渡，而安息西界船人谓英曰：‘海水广大，往来者逢善风三月乃得渡，若遇逆风，亦有二岁者，故入海人皆资三岁粮。海中善使人思土恋慕，数有死亡者。’英闻之乃止。”^② 引文中的“条支”，指其故地叙利亚至伊拉克一带。公元前 64 年，罗马军队攻灭条支国，罗马帝国从而直接与安息国为界。安息国人之所以在甘英临海欲渡之际，将航海之难做了一番陈述，旨在有意恫吓，使甘英畏难裹足，从而达到阻断汉朝与罗马帝国交往的目的。安息国人之所以要阻断汉朝与罗马帝国的交往，其主要目的是为了垄断丝绸贸易。《后汉书》记载：大秦“王常欲通使于汉，而安息欲以汉缯彩与之交市，故遮阂不得自达”。^③ 而甘英由于缺乏张骞和班超的意志与毅力，也就从安息国中途而返了。

不过，甘英出使西域，虽然未达到其目的地大秦国，但是他亲自到达了安息都城和条支故地，大致弄清了大秦等国的情况，

^① 《后汉书》卷 118，《西域传》。

^② 同①，《西域传》“安息国”条。

^③ 同①，《西域传》“大秦国”条。

从而对于扩大汉朝人的域外世界知识具有极大的意义。南朝人范晔在《后汉书·西域传》序中说：“班固记诸国风土人俗，皆已详备前书。今撰建武以后其事异与先者，以为西域传，皆安帝末班勇所记。”就是说，《后汉书》中的“西域传”，范晔是根据班勇的有关西域记载来写的。班勇是班超的幼子，他在公元123—127年间曾任西域长史。由于他在西域前后不过四年，他的有关西域知识，尤其是有关葱岭以西的知识，必定是根据其父时代甘英出使报告得以了解的。^①譬如，《后汉书·西域传》“安息国”条中记载：“自安息西行三千四百里至阿蛮国，从阿蛮西行三千六百里至斯宾国。从斯宾南行渡河，又西南至于罗国九百六十里，安息西界极矣。自此南乘海，乃通大秦。”这里的每一段路程都明确标以汉朝里数，显然只有汉朝人亲自旅行才得以记录。成书比《后汉书》更早的《魏略》（三国时期魏人鱼豢撰）则说：“前世谬以为条支国在大秦西，今其实在东。”^②如果没有甘英的实地旅行，或许汉人对于条支与大秦的地理方位也难以更正。

公元102年，班超因病老而返回洛阳。他在西域前后共31年，促进了汉朝与西域诸国的往来和文化交流。如葱岭以西的大月氏、安息、天竺等国都与东汉王朝通交，甚至远在地中海的大秦以及“蒙奇（一般认为是马奇顿）、兜勒（一般认为是巴尔干半岛的色雷斯）二国，（也）遣使内附”。^③公元107年，由于西域又发生背叛汉朝事件，汉廷内一些大臣认为西域险远，遂促成安帝下诏停罢西域都护。于是，匈奴势力又一次进入西域，东西交通再一次中断。此为第三次断绝。

东汉第三次通西域的主要功臣，是饶有父风的班勇。公元

^① 参据〔日本〕长泽和俊：《论甘英之西使》，载于《丝绸之路史研究》第427—445页，天津古籍出版社1990年版。

^② 引自《三国志》卷30末所引《魏略》文。

^③ 《后汉书》卷4，《和帝纪》“永元十二年冬十一月”条。

119年，屡受北匈奴侵略之苦的敦煌太守曹宗向朝廷请求派兵伐匈奴，班勇便向当时执政的邓太后建议恢复与西域的联系。公元123年，朝廷任命班勇为西域长史，带领五百缓刑人员，屯驻柳中（今新疆鲁克沁）。班勇至西域，使鄯善、疏勒、车师前部纷纷归附。他又组织西域兵众赶走匈奴，使东西交通第三次恢复，是为“三通”。

东汉时期通西域的路线，在西汉的基础上又有增加，这便是伊吾道的出现。伊吾道自玉门关径直北行，抵伊吾（位于今新疆哈密西），西行至高昌壁（位于今新疆吐鲁番市东南），然后沿天山南麓西行到焉耆，再沿西汉时期就已经开通的北道南下至疏勒，越葱岭前往中亚、西亚诸国。^① 伊吾道之所以形成，主要由于东汉在伊吾设有宜禾都尉城，专门在此屯田，便于供给丝绸之路上的往来使者。而东汉政府之所以屡屡在伊吾一带屯田，又是与匈奴向西发展分不开的。在此屯田布兵，更有利于切断匈奴与西域的联系。

7. 匈奴与草原丝绸之路

匈奴是秦汉时期活动于中国北方草原的主要民族。西汉初年，匈奴强大，其统治区域不仅横跨蒙古高原，而且还向西南深入到西域的许多地方，并连年南下抢掠汉人的财富。汉朝政府由于无力抗御匈奴的侵掠，不得不对匈奴采取“和亲”政策，同时开放“关市”，准许匈奴人到汉族地区进行贸易。然而，匈奴奴隶主仍不满足，常常派兵南下侵扰。随着汉朝国力的增强，汉武帝决心用武力打败匈奴。汉朝先后通过漠南（河套一带）之战、河西（即河西走廊一带）之战、漠北（今蒙古国境内）之战等重大战役，重创匈奴力量，由此引起了匈奴统治集团的内讧。结果，匈奴分裂为两大部分：呼韩邪单于（匈奴的首领称为单于）

^① 《后汉书》卷118，《西域传》。

所属居于漠南的部落和郅支单于率领的漠北部落。公元前 51 年，势力弱于郅支单于的呼韩邪单于，为了挽救危局，只好主动归附汉朝，从而得到汉朝政府的大量衣粮馈赠和准通“关市”。公元前 36 年，汉朝西域副校尉陈汤发西域诸国兵远征康居，击灭了与呼韩邪单于为敌的郅支单于力量。

王莽篡汉期间，匈奴又有很大发展。由于王莽对匈奴采取的压迫政策破坏了原来的和睦关系，使匈奴内部主战势力也重新抬头。东汉初年，匈奴又不断南侵，迫使汉朝加强北边防御。公元 48 年，匈奴再度发生分裂。匈奴日逐王比被南边八部拥立为南单于，并遣使到汉朝请求内附，得到光武帝的允许。这不仅使东汉王朝解除了北边的威胁，而且也使南匈奴的经济得以恢复和发展。于是，东汉王朝得以集中兵力讨伐不时南侵的北匈奴。公元 89 年，汉朝与南匈奴出兵合击北匈奴，北匈奴大败，不少部众又归附汉朝。公元 91 年，汉军出居延塞（在今内蒙古西部额尔古纳旗北居延海一带），又大破北匈奴于金微山（今阿尔泰山）。北单于在战败后率领部众逃离了蒙古高原，踏上西迁的漫漫路程。

匈奴西迁，先后在悦般（乌孙旧境，今新疆西部的伊犁河流域一带）、康居（位于今哈萨克斯坦东南部）、阿兰（即张骞通西域时所知的“奄蔡”）等地逗留过。匈奴人于 371 年击败阿兰人（Alans）后，在 374 年驱使阿兰人攻打黑海北岸的东哥特人，从而引起了欧洲大陆上的日耳曼民族的大迁徙。^① 汪达尔人（Vandals，古日耳曼人的一支）与一支阿兰人一道西迁，于 409 年进入西班牙，此后又进入北非建立起汪达尔—阿兰王国。西哥特人（Visigoths，古日耳曼人的一支）在 376 年遭受匈奴人的侵袭后，逃入罗马帝国境内。他们在此又遭受罗马官吏的压迫而被迫起义反抗，从而加重了罗马帝国政治不稳定的局势。395 年，罗马帝

^① 《后汉书》卷 118，《西域传》。

国分裂为东、西两部分。匈奴人在雄主阿提拉（Attila，434—453年在位）的领导下，还曾在东起里海、西至莱茵河、北达波罗的海、南逾多瑙河的广大地域内建立过一个昙花一现的“匈奴帝国”。阿提拉还曾率兵攻掠意大利，给西罗马帝国以沉重打击。476年，日耳曼人雇佣军首领奥多亚克废黜了西罗马帝国皇帝罗慕洛，西罗马帝国遂告灭亡。一般认为，西罗马帝国的灭亡标志着世界史上古典奴隶制社会的终结。

从文献角度看，西迁前匈奴的政治中心虽然在蒙古大漠南北，但其势力却远及中亚及南俄草原。如《汉书》记载，西域诸国，“皆役属匈奴。西边日逐王置僮仆都尉，使领西域”。自乌孙至安息，“匈奴使持单于一信到国，国传送食，不敢留苦”。^①由此可见，匈奴已是当时欧亚草原地区的霸主，控制了草原之路。草原之路东起蒙古高原，向西逾过阿尔泰山和准噶尔盆地，进入中亚的北哈萨克草原，再经过里海北岸、黑海北岸到达多瑙河流域。在这片广袤的欧亚大草原上，自古就是游牧民族繁衍生息的地区。由于游牧民族主要依靠畜牧为主，农业和手工业的生产还不足以生活自给，他们必须与农耕民族进行产品交换。同时，游牧民族的流动性，也使得他们常常在其他民族的商品交换中充当中间商，于是广袤的欧亚大草原也就成为一条东西方文化的交流之路。

从匈奴墓葬出土的大批遗物来看，也证实了这条草原之路在当时中西文化交流中的作用。蒙古学者在对漠北的匈奴墓葬发掘后，曾出土了大量来自汉朝的铁器、铜器、陶器、木器、漆器、石器、五铢钱、板瓦、筒瓦、瓦当、马具、黄金、服饰和丝织品等遗物，其中既有日常生活用品，也有生产用具，它反映了汉朝与匈奴之间物品交易量巨大，也表明汉文化对匈奴文化的深刻影响。1924年，前苏联考古学家在蒙古首都乌兰巴托以北百余

^① 《汉书》卷96，《西域传》。

公里的诺颜山中，曾发现三群共 212 座匈奴古墓。在当时发掘出土的遗物中，既有来自汉朝的刺绣、漆器、青铜器，又有来自中亚所制的毛织物，甚至还有带着希腊风格的丝织品。如第 12 号墓出土的一幅可称为“山云绣”的丝织品，长 1.92 米，宽 0.38 米，上面用红、黄、棕等色丝线绣着三座小山和三朵白云，当中矮山上有一株枝叶茂密的大树，两旁小山上面各有一只羽毛丰满的飞鸟。人们认为，这幅刺绣画带有明显的希腊风格。^① 在第 24 号墓中出土的一件汉朝丝织物上，还绣着鸟形格里芬怪兽；在第 6 号墓中出土的垫毡上，则刺绣着斗兽头像，它与黑海北岸出土的斯基泰人金、银、陶器皿上刻划的图像相同。本世纪 40 年代，前苏联考古工作者还在叶尼塞河上游的哈卡斯州首府阿巴干市以南八公里处，发现中国式建筑物“李陵宫”（前苏联学者认为这是汉朝大将李陵投降匈奴后的住所），屋顶用板瓦及筒瓦覆盖，房檐有圆形瓦当，上有反印的汉隶八分体“天子千秋万岁常乐未央”，中国式的铺首却铸出高鼻梁的欧罗巴人种的形象。^② 上述情况表明：匈奴人所据的北方草原，在汉代也是一个东西方文化汇聚的地区。

四、秦汉时期中外文化交流的一般状况

秦汉时期中外文化交流，是从物质文化的交流开始的。然而，它不仅仅是单纯的物品交换，一些域外的物种和艺术风俗也随之移植到中国；特别是佛教传入中国，更对中国人民的精神生活产生了重大影响。与此同时，中国的科学技术也开始在域外地传播。

^① 林瀚：《匈奴通史》，第 148 页。

^② 据张广达、王小甫：《天涯若比邻——中外文化交流史略》，第 54 页。

1. 中外物质文化交流

中外物质文化交流的主要动力是国际贸易，是这种国际贸易所产生的巨大经济利益，是人们对异域物品的好奇与追求。如在秦汉时期的西域丝路，曾出现汉朝的商人们“驰命走驿，不绝于时月”；而西域诸国的“商胡贩客，日款于塞下”^① 的盛况。

秦汉时期，从中国输出的主要货物有丝织品、麻织品、漆器、铁器、青铜器、陶器、玉器和装饰品。丝织品是汉朝输出大宗物品，仅从文献记载的匈奴方面就可以看出。如公元前1年匈奴单于来朝，汉朝“赐衣三百三十袭，锦绣、缯帛三万匹，絮三万斤”。^② 公元50年，匈奴南单于遣子入侍汉廷，光武帝在所赐的物品中，又有“锦绣、缯布万匹、絮万斤”，此后并“岁以为常”，^③ 可见丝织品输出量之大。前文提到的在蒙古国的匈奴古墓中所出土的大量丝织品，也证实了这种文献记载。此外，在我国新疆民丰县尼雅古城、中亚的肯科尔和撒马尔罕、西亚叙利亚巴尔米拉等古代遗址中，都曾出土过汉代的丝织品。^④ 当时有的西亚国家，如安息国，为了垄断中国丝绸对罗马帝国的贸易利益，甚至从中阻挠罗马帝国与汉朝的通交。《后汉书》记载，大秦国（即罗马帝国）“王常欲通使于汉，而安息欲以汉缯彩与之交市，故遮盖不得自达。”^⑤ 所以，丝绸在罗马的价值昂贵。罗马帝国的工匠们甚至还将输入的中国丝绸进行拆解，然后重新编织轻薄的绸缎。其原因，主要还是由于中国丝绸十分难得，于是罗马的工匠们才把十分密致的中国丝绢拆开，将多股丝分解成单

^① 《后汉书》卷118，《西域传》。

^② 《汉书》卷94下，《匈奴传下》。

^③ 同①，卷89，《匈奴传》。

^④ 参据夏鼐：《新疆新发现的古代丝织品——绮、锦和刺绣》，载于新疆社会科学院考古研究所编：《新疆考古三十年》，新疆人民出版社1983年版；[日本] 横口隆康：《出土中国文物的西域遗迹》，载于《考古》1992年第12期。

^⑤ 同①，《西域传》。

股丝，以便织成更多的丝织品。

汉代漆器在外国也有不少发现。如 1938 年法国考古队曾在阿富汗喀布尔北 60 公里的贝格拉姆遗址中，发掘出汉代的漆瓮、漆盘和漆耳杯；^① 20 世纪 30 年代考古工作者在对朝鲜平壤附近的乐浪古墓的发掘中，也曾出土不少汉代的漆器，包括漆案、漆碗等，这些漆器上面不仅绘有云气、鸟兽等图案，而且在一些漆器铭文上还记载着漆器的生产地点——广汉郡（在今四川德阳、绵阳一带）和蜀郡（今四川西部的松潘至成都一带）、生产时间——上自公元前 85 年下到公元 102 年、漆工和工官的姓名。我们甚至从这里还可以了解汉代工匠在制作漆器时的技术分工：包括做漆胎灰底的素工、在漆胎上涂漆的髹工、在漆器上彩绘的画工、专门修饰的清工、专门制漆的漆工等。^② 此外，在蒙古的匈奴墓葬中，也曾发现汉代漆器。

汉代铜镜在域外也出土很多。如在日本北九州地区就曾发现很多汉代铜镜，有铸有“见日之光天下大明”的汉初期铜镜，有铸有“契清白而事君”等 70 字或“日有喜月有富”等 34 字的汉武帝时代铜镜，有铸有四神像的王莽时代铜镜等；^③ 在乌兹别克斯坦费尔干纳盆地的萨帕利遗址和塔什干附近，也分别出土有汉代的日光镜和人形镜；位于阿富汗北部的提利亚遗址也出土有三枚汉代铜镜，铜镜上都有汉字铭文，铭文的内容包括“洁白面事君”等；位于俄罗斯顿河流域的维诺格拉德奈遗址中所出土的汉代铜镜的铭文则分别为：“见日之光，长勿相忘”、“天下大明”，这是目前发现的汉代铜镜出土的最西地点。^④

秦汉时期，从域外输入到中国的主要货物有毛皮和毛织品、

① 樋口隆康：《出土中国文物的西域遗迹》。

② 《乐浪郡出土的汉代漆器》，载于《装饰》1959 年第 6 期。

③ 徐逸樵：《先史时代的日本》第 114—115 页，三联书店 1991 年版。

④ 同①。

玻璃器、宝石、金银器皿、香料、瓜果蔬菜、奇禽异兽等。中亚等草原地区盛产毛皮，汉朝从这些地区输入的毛皮和毛织品较多。毛皮主要有来自康国、奄蔡、严国（卡马河）的貂皮，有来自西海（指里海一带）的白狐青翰。输入的毛织品常见的有罽、氈、罽氈和氍毹。据研究，罽和氈是有织文或斜文组织的毛布料，氍毹是佉卢文（当时通行于中亚及我国新疆地区的文字）kosava 的汉字对音，而佉卢文 kosava 又源自梵文 kosa，其原意为“茧”，^① 在中亚地区则泛指供人们坐卧用的毛褥，即毛毡。出产于东南亚的钾玻璃在两广地区也多有发现。如在广西出土的 13 件汉代琉璃器中，除 2 件属于中国土产的铅钡玻璃外，其余 11 件均为钾玻璃；在广州汉墓中出土的 4 件琉璃珠，经鉴定也属于钾玻璃；另外，广州汉墓中出土的三件玻璃碗，据同位素 X 射线荧光分析，则属于西亚的纳钙玻璃；^② 近年间，在新疆民丰县的尼雅遗址中，也曾发现来自西亚的玻璃器。出产于阿富汗丛山之中的青金石，在徐州的东汉墓葬中也曾发现；铸有希腊文铭文的西亚地区铅饼，曾在西安发现 13 枚，在陕西扶风发现 2 枚，在甘肃灵台枣树台遗址则发现有 274 枚，它们都出土于汉文化层中。^③ 汉代，从外国输入的香料有乳香、没药、芦荟、安息香、苏合香、胡椒等。《后汉书》中“大秦国”条中记载：“大秦国合诸香煎其汁，谓之苏合。”这种苏合香既有开窍醒脑的奇效，又是上等的防腐剂，所以在汉朝备受青睐。这时期，从外国输入到汉朝的奇禽异兽则有：狮子、大象、犀牛、駮鸡犀、封牛（瘤

^① 马雍：《新疆佉卢文书中之 kosava 即氍毹考》，载于《西域史地文物丛考》，文物出版社 1990 年版。

^② 据《南海丝绸之路文物图集》，第 24 页，广东科技出版社 1991 年版。

^③ 据《中国大百科全书·考古学》，第 677—681 页，中国大百科全书出版社 1986 年版。

牛)、沐猴、大狗、符拔(属于羚羊之类)、安息雀、孔雀等,^①主要用于满足贵族统治阶级的玩赏之需。

随着域外物品的输入，汉朝还注意引进了一些域外的动物和植物。当张骞来到大宛时，发现大宛“多善马，马汗血，其先天马子也”。大宛国之所以出产天马子，是由于“大宛国有高山，其上有马，不可得，因取五色母马置其下，与交，生驹汗血，因号曰天马子”。^②可见，它是家马与野马杂交所生的后代。本来，汉朝在此之前已引进了大量乌孙良马，汉武帝并将它命名为“天马”。当汉武帝得知大宛也有良马时，为了改良马种以抗衡匈奴的骑兵，急欲得到大宛汗血马。在遭到大宛拒绝后，汉武帝不惜发动战争，最终如愿以偿。汉武帝见大宛的汗血马比乌孙马更为精神，又将“天马”的美名钦定给大宛马，而将乌孙马易名为“西极”。东汉时期，还从大月氏引进良马。

在引进的植物方面，则有西域的苜蓿、葡萄、胡麻、胡桃、胡瓜、石榴、黄蓝、酒杯藤等。苜蓿或称光风草、连枝草，为豆科本草植物，是营养价值极高的牲口青饲料，由汉朝使节从大宛引种。唐朝人颜师古说：“今北道诸州，旧安定、北地之境往往有苜蓿者，皆汉时种也。”^③葡萄初称蒲桃或蒲陶，为伊朗语 *bu-dawa* 一词的音译，它的原意是“酒”或“浆果制的酒”。张骞一行初至大宛等国时，看到各地盛产葡萄，一些富人并且大量酿造葡萄酒，贮藏数十年不坏。于是，将葡萄引种于长安等地。随着葡萄的种植，汉人还将它作为一种装饰题材，如丝织品中和毛织品中曾出现的葡萄纹，青铜器上的葡萄图案等。胡麻即芝麻，来自大宛，为一种油料作物，汉人曾将它作为保健食品。晋人葛洪

^① 参据《史记》卷123，《大宛列传》；《汉书》卷96，《西域传》；《后汉书》卷118，《西域传》。

^② 《史记》卷123，《大宛列传》。

^③ 《汉书》卷96，《西域传》注。

在《抱朴子》中说：“胡麻好者一石，蒸之如炊，须暴干，复蒸。丸和细筛，白蜜丸如鸡子，日二枚。一年面色美，身体滑；二年白发黑；三年齿落更生；四年人水不濡；五年人火不焦；六年走及奔马。或蜜水和作饼，如糖状炙食一饼。”^①由此还可得知，西域胡麻制饼的这种饮食文化也传入汉朝。胡桃亦称核桃，原产伊朗北部，汉武帝时引种到中国，甚至还将它种于皇家的上林苑。胡瓜，本产自乌孙、大月氏等地，亦为汉时引进。4世纪时，羯人出身的后赵统治者石勒，因避讳，而改称胡瓜为黄瓜。另外，相传还有胡荽、胡蒜、胡葱、胡豆、胡萝卜等，也在汉代引种于西域，所以在名前皆冠以“胡”字。石榴，又称若留，在西域各国都有栽培，张骞从大夏将它引种回国。它不仅可供食用和观赏，而且还可以制药和造酒。黄蓝，一称红蓝、红花，汉代引自西域，既可入药，又可作为染料和胭脂。酒杯藤也是汉代从大宛引种，其花果可以解酒。总而言之，汉代所引进的外国动物和植物，主要来自中亚和西亚，它对丰富中国人民的物质生活具有重要的意义。

2. 中外科学技术交流

随着葡萄的引进，西域葡萄酒的制造方法大约在东汉末年传入中国。三国初年，魏文帝曹丕曾在《诏群臣》中说：“中国珍果甚多，且复说蒲萄，当其朱夏涉秋，尚有余暑，醉酒醒宿，掩露面食，甘而不餽，脆而不酸，冷而不寒，味长汁多，除烦解饴。又酿以为酒，甘于麹蘖，善醉而易醒。”^②由此可见，葡萄酒的酿制方法已为当时中国人所掌握。而从当时情况看，周边诸国只有西域地区盛行用葡萄酿酒，并为汉人所了解。所以，这种葡萄酒的制造技术应来自西域。

^① 《抱朴子》卷 11，《仙药》。

^② 《艺文类聚》卷 87；《太平御览》卷 927。

与此同时，汉代的凿井开渠、铸铁炼钢等技术也传入中亚地区。从文献记载看，凿井技术最初用于龙首渠的兴建。汉武帝时，曾发士卒万余人修龙首渠，以便引洛水灌溉重泉（在今陕西蒲城县东南四十里）。由于龙首渠要穿越七里多宽的商颜山，而在山脚明挖渠道又容易发生塌方，于是人们便改用穿凿隧洞的方案，同时又采用了井渠施工法。其具体办法则是沿水脉所在的地方间隔开凿竖井，使井井相通而行水。从而解决了沿岸土质容易崩塌的难题。^①中国的这种凿井技术，在汉武帝时代即已传到中亚的大宛。公元前103年，当汉武帝派遣李广利围攻大宛城时，“宛王城中无井，皆汲城外流水”。于是，李广利决定派遣“水工徙其城下水空，以空其城”。就是说，李广利先让军中的水工们断绝大宛城中的水源，以迫使大宛城因无水而降。谁知“宛城中新得秦人知穿井”，^②使李广利的计划流产。这里所说的“秦人”，即中国人。他们来自何处，史料不详。从当时大宛与匈奴的关系来看，这些“秦人”可能来自匈奴。如果这样，则说明秦汉之际中原的凿井技术即已传入匈奴，然后再由匈奴人传到中亚。中国穿井技术传入中亚的另一途径，是汉朝在新疆的屯田。公元前64年，汉宣帝派大将军辛武贤率大军在敦煌至白龙堆之间穿卑鞮侯井，以便引水屯田。据记载：“卑鞮侯井，大井六，通渠也，下泉流涌出，在白龙堆东土山下。”^③这种凿井通渠的办法，由于可以减少渠水的蒸发，在戈壁砂砾并且干旱的新疆地区很快得到推广。后来，新疆人民便将这种井渠技术发展为“坎儿井”。“坎儿”是维吾尔语 kariz 的音译，它的含义即为“井渠”。坎儿井的结构是由竖井、地下渠道、涝坝和地而渠道四部分组成，其中的竖井和地下渠道的办法则吸收了汉代凿井开渠技

^① 参阅《史记》卷29，《河渠书》。

^② 《史记》卷123，《大宛列传》。

^③ 《汉书》卷96，《西域传》中孟康注。

术。在新疆地区，考古工作者也曾发现许多汉代灌溉工程遗址。位于塔里木盆地西北部的沙雅古渠，至今仍被当地人民称为汉人渠。在今塔吉克斯坦境内的伊塞克湖东岸乌孙赤谷城遗址，也曾发现汉代的灌溉渠道。

早在春秋战国时期，铁器在中国就已广泛使用，说明了这个时期冶铁技术的进步。到秦汉时期，我国又完成了生产工具和兵器的铁器化过程。从冶炼技术看，当时鼓风动力已从人力发展到畜力，说明冶炉规模有了增大；从铸造技术看，汉代铁范的使用已经普及；尤其是一些炼钢技术的发明，如铸铁脱碳钢、炒钢、百炼钢、灌钢等技术的使用，使我国的冶铁技术处于当时世界上的领先地位。中国的冶铁技术，在西汉时期开始传到中亚地区。据《史记》记载：“自大宛以西至安息，……其地皆无丝漆，不知铸铁器。及汉使亡卒降，教铸作他兵器。”^①《汉书》也记载：汉将陈汤初到西域时，见到“胡兵”的兵器远不及汉朝兵卒，“矢刃朴钝，弓弩不利。今闻颇得汉巧”。^②由此可见，中国冶铁技术的西传，最初是通过汉朝逃亡士卒直接传播的。对于中国的铁器，甚至远在罗马的老普林尼也有所闻。他在公元 77 年成书的《自然史》中写道：“在各种铁中，赛里斯铁名列前茅。赛里斯人在出口服装和皮货的同时也出口铁。”^③老普林尼关于中国铁的知识，可能是从中亚或者印度了解到的。在中亚塔吉克语中，铸铁叫做 Чаян，它相当于鞑靼语的 Чуен，二者都来自汉语“铸”。这一词汇后来又传入俄国，成为俄语中的 Чугун（铸铁）。^④在印度梵文中，表示钢的一个词汇是 cinija，这个字的意

^① 《史记》卷 123，《大宛列传》。

^② 《汉书》卷 70，《陈汤传》。

^③ 《希腊拉丁作家远东古文献辑录》第 13 页。

^④ 罗布卓尔：《“铸”一词的来源》〔苏联〕《铸造》1957 年第 8 期。转引自沈福伟：《中西文化交流史》第 65 页。

思是“支那生”，^① 也是说钢产自中国。显然，语言学也证实了中国冶铁技术在中亚等地的传播。

与此同时，中国的冶铁技术还经朝鲜半岛传入到日本。关于中国冶铁技术传入朝鲜半岛的时间，因文献不足而无法断定。在日本，弥生时代早期遗址中就已发现有铁器，不过人们多认为那是从大陆输入的产品。到弥生时代中期，铁器在日本普遍增多，种类包括锹、锄、镰等农具，斧、凿等工具，刀、剑、戈、矛、镞等武器。人们认为，日本的铁器像青铜器一样，弥生时代中期以后的铁器，是在利用早期从大陆输入的废旧铁器基础上，于本地加工制作的。^② 可见，到公元前后1世纪的弥生时代中期，中国的冶铁技术已经传入日本。在冶铁技术传入日本的前后，中国的制陶技术、丝织技术也传入日本。作为弥生时代早期的代表性陶器样式，远贺川式陶器就是从北九州地区发展起来的。而据《后汉书》的记载，汉代朝鲜半岛南部三韩部落中的辰韩，就已经“知蚕桑，作缣布”。^③ 前已有述，辰韩是由秦朝逃民组成的部落，可见朝鲜半岛南部的丝织技术是由他们带入的。据《三国志》记载，日本在三国初年就已经“产苎麻、蚕桑，绩出细纻缣绵”，^④ 这说明至晚在东汉时期中国的纺织技术就已通过朝鲜半岛而传入日本了。

3. 佛教初传中国

佛教是公元前6世纪至前5世纪古印度迦毗罗卫国（在今尼泊尔南部提罗拉科特附近）王子悉达多·乔答摩（Siddhartha Gautama，即释迦牟尼）所创立的一种宗教。原始佛教教义认

^① 据季羡林：《中印智慧的交流》，载于《中外文化交流史》第143页。

^② 据《中国大百科全书·考古学》第325页。

^③ 《后汉书》卷115，《东夷传》。

^④ 《三国志》卷30，《东夷传》。

为，人世无常，一切皆苦，造成苦的原因就是有烦恼和各种思想行为（业）；人们摆脱痛苦的途径，惟有坚持“八正道”（正见、正思维、正语、正业、正命、正方便、正念、正定），才能达到超脱生死的“涅槃”境界。到公元前3世纪，由于印度孔雀王朝的阿育王（Asoka Maurya）崇奉佛法，使佛教传遍南亚次大陆，并开始向亚洲其他地区传播，佛教逐渐成为一种世界性的宗教。

佛教在中国的传播，大约在公元前后由大月氏传入到汉朝。据《三国志·魏书》中所引的鱼豢《魏略》的一段记载：“昔汉哀帝元寿元年（公元前2年），博士弟子景卢受大月氏王使伊存，口授《浮屠经》。”^①由此可见，大月氏在佛教文化最初东传中国方面起了重要作用。

大月氏人在受匈奴攻击后，从伊犁河流域一直向南迁移，先移居到阿姆河北岸，后又越过阿姆河而占领了兴都库什山以北地区的大夏领土。不久，大月氏又分裂为五个翕侯（Yavugasa，意为“首领”，其地位仅次于王）的割据政权。大约在公元初年，贵霜翕侯丘就却（Kujula Kadphises）消灭了其他四个翕侯，并攻安息，取高附（Kabul，今阿富汗喀布尔一带），破濮达（Punjab，今巴基斯坦和印度毗连的旁遮普）和罽宾，建立了贵霜帝国。在贵霜势力东扩到印度后，佛教即在贵霜帝国内弘布流传起来。后来到迦腻色迦（Kanishka，约在1—2世纪间在位）成为贵霜国王时，还曾主持佛教史上的第四次“结集”（合诵、编纂佛教经典），并遣名僧四处传教。

十分有意思的是，佛教在汉朝的初传，竟然是与儒学五经博士的“弟子”相关的。汉朝的经学弟子们敢于接受这种来自异域而且又是异端的佛教，是与西汉末年的意识形态状况分不开的。自从董仲舒草创谶纬神学以来，国家的五经取士，也需要用图谶论证皇权的合理性，从而使经学与妖言、儒士与方士搅混不清。

^① 《三国志》卷30，《乌丸等传》引注。

谶纬神学思想的兴起，为佛教在中国的传播和滋长提供了合适的思想温床。于是，最初传入的佛教也与其他思想信仰相互交糅而传播。如《后汉书》记载，楚王刘英“少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老学，为浮图斋戒祭祀”。永平八年（公元 65 年），汉明帝诏令天下，凡犯死罪者，只要缴纳缣（生绢），便能赎罪。楚王刘英也派人向明帝送去黄缣、白绢（熟绢）30 匹，希望明帝能宽恕自己的“过恶”。此举深深感动了明帝，他诏令：“楚王诵黄老之微言，尚浮图之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎以助伊蒲塞、桑门之盛馔。”^① 文献中的“伊蒲塞”，是梵文 Upāsaka 的音译，也译作“优婆塞”、“优波裟迦”、“乌波索迦”，意为“清信士”，指亲近皈依三宝（佛宝、法宝、僧宝）、接受五戒（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）的在家男居士；文中的“桑门”，是梵文 Śramaṇa 的音译，也译作“沙门”、“沙门那”、“娑门”、“丧门”等，意为“静志”、“修道”等，指佛教僧侣。从楚王刘英既喜黄老之学、又为浮图斋戒祭祀的情况看，可见当时佛教的传播是与道教相互混合在一起的，这与孔望山等地所发现的佛教图像情况完全一致。

孔望山位于江苏连云港，考古工作者曾在这座山上发现大量的摩崖造像。经专家认定，这些雕像是东汉末年的作品。在它的 105 个人物图像中，大多数兼有佛教和道教的题材。而只有一尊编号为 X2 的石像，则完全是按正式佛像的仪轨来雕刻的，即头上有高肉髻，右手呈施无畏印的形状，两手放在胸前结跏趺坐，全身有凹形的身光。此外，在与孔望山相近的山东沂南，人们从发掘的一座东汉桓帝（147—167 年在位）时期的画像石墓中，也发现中室石柱上刻有东王公、西王母和两尊佛像。在内蒙古和林格尔所发现的东汉末年墓葬中，人们也发现有题为“仙人骑白象”和“猞猁”的壁画，它是佛教的降身故事和奉舍利图，但图

^① 《后汉书》卷 72，《楚王英传》。

中却也有“东王公”、“西王母”等图像。在四川彭山崖墓中，曾出土一尊摇钱树陶座佛像，陶座高20.4厘米，下部雕双龙衔接，其上浮雕一佛像结跏趺坐，高肉髻，右手作施无畏印；左右为大势至和观世音菩萨。在乐山麻濠崖墓中，佛像则以浮雕的形式刻于一个墓室的门额上，像高37厘米，结跏趺坐，着通肩大衣，高肉髻，有项光，右手作施无畏印，左手似提衣角。乐山柿子湾崖墓门额上发现有两尊佛像，与麻濠佛像基本相同。^①从这些佛教图像情况看，东汉时期的佛教与神仙方术还紧密结合在一起。同时，它也表明，佛教最初在中国的传播过程中，图像传播对下层民众曾起着重要的作用。

其实，汉朝统治者最初接受佛教，也是通过图像完成的。据《后汉书》记载：“世传明帝（公元58—75年在位）梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：西方有神，名曰佛，其形长丈六尺，而黄金色。帝于是遣使天竺，问佛道法，遂于中国图画形象焉。”^②由于汉明帝对于佛教的兴趣，汉朝政府也开始组织人力协助随汉使东来的印度僧人摄摩腾和竺法兰翻译佛经，并在洛阳建立白马寺作为译经场所。最初所译的佛经，为《四十二章经》。该经的主要内容是阐述早期佛教（小乘）的基本教义，重点是论述人生无常和爱欲之蔽，但其中也掺杂有一些儒道思想成分。桓帝在延熹年间（公元158—167年）于宫中立浮屠祠，使佛教得到进一步提倡。于是，佛经的翻译也更为需要。这时，一些包括印度、大月氏、安息、康居等西域高僧相继东来，他们与汉朝沙门及清信士合作，开始了大规模的翻译佛经事业。至东汉末年，累计翻译佛经192部，合计395卷。在东汉时期的译经师中，最著名者有安世高和支娄迦谶。

^① 参阅俞伟超：《东汉佛教图像考》，载于《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社1986年版。

^② 《后汉书》卷118，《西域传》。

安世高，本名清，原为安息国太子，嗣位后让国于叔父，游历西域各国。公元 148 年，他来到洛阳，通习汉文，从事佛经翻译。至灵帝建宁（公元 168—172 年）年间，他译出佛经 35 部计 41 卷，主要有《安般守意经》、《阴持入经》、大小《十二门经》、《修行道地经》等，多是小乘佛教说一切有部的毗昙学和禅定理论，其中一些译典属于四部《阿含经》中的单行本。他所翻译的佛经，“义理明晰，文字允正，辨而不华、质而不野”。^① 此外，在汉代翻译小乘方面佛经的还有安息人安玄等。

支娄迦谶，简称支谶，月支国人，桓帝末年来到洛阳，参加译经。他所译出的佛经，有《道行般若经》、《首楞严经》、《般若三昧经》等 12 部共 26 卷，这些都属大乘佛经。因此，支娄迦谶是在中国第一个介绍大乘佛教理论的僧人。此后，又有竺佛朔、支亮、支谦等人，继续介绍大乘空宗的般若学理论。

不过，他们所译的佛教经典，无论是小乘理论，还是大乘思想，对于汉代社会影响不大。因为当时社会上所认识的佛教，还是成仙学道的道术。实际上，这也是与早期译经师们所遇到的障碍有关的。这种障碍，一是语言文字上的不同，一是思想观念上的差异。译经师们为了越过这两重障碍，就采用了中国传统术语和吸取传统思想来翻译、调整译文。在当时，他们主要是援用道家、阴阳家的术语，并适应儒家伦理观念来调整译文。如安世高在翻译《安般守意经》时，干脆把小乘的禅法归结为黄老的“清静无为”，把佛教的禅定译为“守一”，这就使人容易理解为道教方士们所强调的修炼方法。而支谶在翻译中，也把“真如”译作“本无”、“自然”等，使人们很容易将佛经与《老子》的概念相混淆。由此可见，佛教作为一种外来文化，它在中国的最初传播过程中是与道术相比附而进行的。

东汉时期，虽然政府禁止汉人出家为僧，但却有人自愿从事

^① 《高僧传》，卷 1。

佛学研究。献帝时（公元 189—220 年），苍梧郡（治所在今广西梧州）人牟博（通常称为牟子）从中原避乱来到交趾，开始研习佛经，由于招致一些人的非难，于是作《理惑论》答辩。这部书，通常称为《牟子理惑论》，它是中国第一部佛学论著，也依附或适应中国的某些传统思想。如书中说：“佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。”从而把佛视作传说中的中国远古帝王。《牟子理惑论》还在佛教理论与道家思想中间调和：“吾既睹佛经之说，览〈老子〉之要，守恬淡之性，观无为之行，还视世事，犹临天井而窥溪谷，登高岱而见丘垤矣。〈五经〉则五味，佛道则五谷矣。吾自闻道已来，如开云见白日，炬火入冥室焉。”^①显然，这与印度佛教原意是大相径庭的。然而，这种与中国传统思想相比附的佛教思想的表达方法，又在一定程度上推动了佛教的传播，魏晋南北朝时期的情况就是证明。

从语言学角度看，佛教最初在汉朝的传播，并没有经过西域的中介。据研究，汉文“浮屠”一词的出现早于“佛”。“浮屠”，亦作“浮图”，为梵文 Buddha 的直接音译；而“佛”，则是从西域龟兹语 pud 或焉耆语 pat 音译过来的。^②实际上，从现存文献和考古材料来看，佛教的传播也是中原早于西域。从现存文献看，《史记》、《汉书》以及《后汉书》中的“西域传”中并没有记载佛教在西域诸国传播的情况，而上述诸书的西域传记却是根据张骞、班勇等人的报告写成的，是完全可信的。它表明，至少在班勇还在西域的时候，佛教尚未在西域诸国流行。从考古材料看，已知的西域佛教文化遗址未超过公元 2、3 世纪。据研究，新疆和田与尼雅一带的佉卢文字的出现，也是与佛教在西域的传播联系在一起的。佉卢文是梵语“佉卢虱吒”（Kharosthi）文的

^① 引自方立天：《中国佛教哲学的历史演变》，《历史研究》1992年第3期。

^② 参阅季羡林：《浮图与佛》，载于《中印文化关系史论文集》第333页，三联书店1982年版。

简称。这种文字的字母源于西亚的阿拉米字母，从波斯传入，自右向左书写。它所拼写的语言为印度西北地区俗语，使用的中心地区为古代印度的西北地区（今巴基斯坦和阿富汗的毗邻地区），最早年代为公元前3世纪。大约在公元2—4世纪时，佉卢文曾一度流行于西域的于阗王国和鄯善王国。其原因，则是与贵霜帝国大月氏人大批流寓到上述两个国家分不开的。在于阗所发现的公元2世纪后期佉卢文佛经《法句经》，还混有不少于阗语成分，说明抄经者是一位于阗僧人。它也反映佉卢文和佛教传入于阗不久，因此人们还不十分熟悉这种文字。^① 不过，佛教在传入西域后，不久就对佛教在内地的传播过程产生了十分重要的影响，这从两晋南北朝时期西域译经师的东来就可以发现。

4. 中外文学艺术交流

秦汉时期，中外文学艺术交流的特点是，中国文学艺术通过汉朝郡县传播到朝鲜、越南等地。而西亚、南亚等地的文学艺术则通过新疆地区而传入中国内地。前已有述，汉朝曾在全国郡县设立学校，因此一些文学作品，尤其是先秦时期的散文作品，如《周易》、《尚书》、《春秋》、《左传》、《国语》、《战国策》、《晏子春秋》、《论语》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《庄子》、《商君书》、《韩非子》、《墨子》、《吕氏春秋》以及《诗经》等作品，就已传入到交趾郡、九真郡、日南郡、乐浪郡、真番郡、临屯郡、玄菟郡等这些现今分别属于越南北方和朝鲜的地区。另一方面，随着佛教经典的翻译和在中国的流传，印度古代的一些寓言故事也传入中国。古代印度的佛教宣传家们，曾利用一些寓言故事为“喻体”，附会一些佛教思想为“喻义”，从而通过譬喻来宣传解释佛教教义。在东汉时期翻译的佛典中，就有很多这种譬喻作品。如

^① 参阅林梅村：《西域文明》，第55—59页，东方出版社1995年版；余太山主编：《西域文化史》第81—85页，中国友谊出版公司1995年版。

安世高所译的《譬喻经》、《五阴譬喻经》、《七处三观经》等，内中就有很多譬喻，如犊母喻、雷雨喻；支娄迦谶也译有《杂譬喻经》等。在天竺僧维祇难所译的《法句经》中，也有很多言简意赅的譬喻，如“若多少有闻，自大以骄人，是如盲执烛，照彼不自明”；“心弃恶法，如脱蛇皮”。^①这种譬喻警句，曾对中国的譬喻文学有着直接的影响。如曹操在《短歌行》中写道：“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多！”读时，不禁使我们联想到三国时康僧会在《六度集经》中对人生所做的如此譬喻：“犹如朝露，滴在草上，日出则消，暂有不久，如是人命如朝露。”

随着中外交通的畅开，南亚、西亚的音乐文化也开始传入内地，尤其是乐器的输入，如箜篌、竖箜篌、琵琶、觱篥、胡笳、胡笛、胡角等。箜篌，是印度古老的 Vina，为弦乐器。这种乐器的传入，至晚在公元前 2 世纪末期，据史书记载：汉武帝“塞南越，祷祠太一后土，始用乐舞，益如歌儿作二十弦及空侯，自此始。”^②由此可见，这种印度乐器是通过南方输入的。不久，汉朝又从西域输入另一种竖箜篌。这种竖箜篌，源自古代亚述的“桑加”，后来传入波斯。由于这种桑加只有四尺高，便于游牧民族的携带和演奏，很快便通过塞人部落而传入新疆地区。在新疆克尔孜尕哈第 23 窟和库木吐拉第 63 窟的壁画中，就描绘有这种竖箜篌，画面为乐工用左臂夹着竖箜篌，以双手拨动琴弦弹奏，但具体弦数没有画出。^③据文献记载，这种竖箜篌，“体曲而长，二十二弦，竖抱于怀中，用两手齐奏，俗谓之擘箜篌”，并深得汉灵帝的喜爱。^④

① 参据沈福伟：《中西文化交流史》，第 82—83 页。

② 《史记》卷 28，《封禅书》。

③ 参据周菁荪：《丝绸之路上的音乐文化》，第 61 页，新疆人民出版社 1987 年版。

④ 杜佑：《通典》卷 144，《东曲四》。

琵琶也是弹拨弦乐器，其传入中原要比箜篌早。东汉刘熙在《释名》中说：“枇杷本出胡中，马上所鼓也。推于前曰枇，引手却曰杷，象其鼓时，因以为名也。”这种乐器最早是苏美尔人所发明，在公元前二千年美索不达米亚的塑像上已有描绘，称 Pantur，此后传入埃及和希腊，希腊人称为 Pandoura；在塞琉古帝国时琵琶又传入波斯，波斯人称为 tanbura，这是一种长颈琵琶。还有一种短颈琵琶，波斯人称为 barbat，传入新疆地区后古龟兹语称 Vipanki，汉文琵琶则是根据古龟兹语这一称呼而译音的。在新疆克孜尔第 14 窟的壁画中，绘有直颈五弦琵琶；在克孜尔尕哈第 23 和第 30 窟中，则绘有曲颈四弦琵琶；而在库木吐拉第 46 窟的壁画中，却绘有这两种类型的琵琶。^① 汉代传入中原的琵琶，为曲颈琵琶。

筚篥则是吹奏乐器，也称筚篥、必栗、悲篥、贝蠡等。对于其来源，或认为来自天竺，或以为来自中亚。文献记载：筚篥“本名悲篥，出于胡中，胡吹之，以惊中国马”。^② 碜篥汉代从新疆地区传入内地，形状似管，有孔，竖吹可以发出音节；初用骨制，后改用竹制。筚篥在新疆库木吐拉第 46 窟中曾有描绘；在山东肥城孝堂山的东汉石刻中，也刻有乐工屈足跪吹筚篥图。

胡笳，“笳”或写做“葭”，最初可能是将葭叶卷起来而吹的。游牧民族后来用芦苇制成哨子装在羊角管内吹奏，以便放牧，故称胡笳。西汉李陵在《答苏武书》中有：“胡笳互动，暮马悲鸣”之句，描绘出当时匈奴的胡笳音乐与草原牧马的交融情景。传说张骞到西域后，归传胡笳乐器。东汉有《胡笳调》和《胡笳录》各一卷；后来蔡邕女蔡文姬为匈奴所掳，也在匈奴因闻胡笳而作十八拍，以寄悲思之情。

胡笛，即羌笛。《风俗通》中记载，胡笛，“汉武帝时，工人

^① 周青葆：《丝绸之路上的音乐文化》，第 40 页、第 60 页。

^② 《旧唐书》卷 29，《音乐志》。

丘仲所造，本出羌中”。^① 就是说，胡笛来源于羌人游牧部落。对于羌笛，有人则认为来源于印度。^② 据东汉许慎在《说文解字》中说：“羌笛三孔。”还有一种五孔羌笛，马融在《长笛赋》中记载：“近世双笛从羌起，羌人伐竹未及已，龙吟水中不见已，截竹吹之声相似，剡其上孔通洞之，裁以当邇便易持。易京君明识音律，故本四孔加以一，君明所加孔后生，是谓商声五音毕。”在新疆克孜尔第38窟中的壁画上，则是一种有六个指孔、一个吹孔的笛子。^③

胡角，本为兽角所制，羌人用于胡笳的伴奏乐器；后来逐渐演变为用竹、木或铜制造，作为军乐之一，在西域主要用于惊退敌军。张骞出使西域后，也将这种乐器以及相关乐曲带入中原。据文献记载：“横吹，有双角，即胡乐也，张博望人西域，传其法于西京，惟得《摩河兜勒》一曲。李延年因胡曲，更造新声二十八解，乘舆以为武乐。”^④ 曲名中的“摩诃”（Maha），为梵语形容词“大”的意思，而“兜勒”（Tyre），有人认为即后来所称的“兜怯勒”、“吐火罗”，即汉人常说的“大夏”，这说明该曲来源于中亚阿姆河流域的巴克特里亚地区，它是一种大型套曲。^⑤ 引文中的“李延年”，是汉代著名的音乐家和宫廷乐府的负责人。据研究，他曾根据张骞带回的《摩河兜勒》，改编创作成28首乐曲，即：《黄鹄》、《陇头》、《出关》、《入关》、《出塞》、《入塞》、《折杨柳》、《黄覃子》、《赤子杨》、《望行人》、《朱鹭》、《思悲翁》、《艾如张》、《上云回》、《拥离》、《战城南》、《巫山高》、《上陵》、《将进酒》、《君马黄》、《莫树》、《有所司》、《雉子鸡》、《圣

^① 引自《太平御览》卷580。

^② 沈福伟：《中西文化交流史》，第76页。

^③ 参据周菁藻：《丝绸之路上的音乐文化》第61页，新疆人民出版社1987年版。

^④ 《晋书》卷23，《乐志下》。

^⑤ 同③，第56—58页。

人出》、《上邪》、《临高台》、《远如期》、《石猫》。^①另外，汉朝乐府中的《鼓吹曲》等乐曲，也是自西域传入的乐曲，后来即成为内地的流行乐曲。

中亚、西亚等地的散乐，在汉代也大量传入中国内地。散乐也称“百戏”，内容包括武术、杂技、魔术、滑稽表演、舞蹈等。据《三才图会》记载：“百戏起于秦汉，有弄瓯、吞剑、走火、缘竿、秋千等类不可枚举。今宫中之戏亦如之，大率其术皆西域来耳。”汉武帝时，安息使者来汉，曾带来了黎轩（埃及亚历山大里亚）的善眩人（即魔术师），“眩人变化奇幻，口中吹火，自缚自解”。^②东汉时期，掸国也送来南亚音乐和大秦国的魔术师。大秦国的魔术师“能变化吐火，自支解，易牛马头；又善跳丸，数乃至千”。^③东汉人张衡在《西京赋》中也说到：“乌获扛鼎，都卢寻橦，冲狹燕濯，胸突鋩锋，跳丸剑之挥霍，走索上下相逢。”这里的“扛鼎”、“寻橦”、“燕濯”、“鋩锋”、“跳丸”、“走索”等，都是杂技项目。而“都卢”，则是前面提到的“夫甘都卢国”，可见南亚的杂技也传入到汉朝。在考古发现的汉代艺术遗迹上，如山东肥城孝堂山、山东两城山、山东沂南汉墓、山东嘉祥武氏祠、嘉祥刘村洪福院、河南南阳等地的画像石上，以及辽阳汉墓的壁画中，也常常可以看到跳丸、吐火、弄蛇、走绳、顶竿等种种艺术表演情形，它表明外来艺术已融入当时的社会生活。

汉代外来艺术的盛行，与当时统治阶级的爱好也有直接的关系。尤其在东汉末年，洛阳贵族阶层中曾出现过一股“胡化”风尚。据文献记载，“灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡

^① 参据周菁葆：《丝绸之路上的音乐文化》，第58页，新疆人民出版社1987年版。

^② 《史记》卷118，《大宛列传》。

^③ 《后汉书》卷116，《西南夷传》。

箜篌、胡舞，京都贵戚皆竞为之”。^① 大抵这些器物或风习前冠以“胡”字，则表明它们来自域外。如“胡床”，即榻，实来自波斯。“榻”字，即为波斯语 Taknt 或 Takhta 音译。

另一方面，汉朝的音乐以及其他汉文化也传入西域。如公元前 110—前 105 年，汉武帝以江都王刘建的女儿细君公主嫁给乌孙王猎骄靡时，其中就有汉朝乐工作为随属人员来到赤谷城（今中亚伊塞克湖东南方）。还有一些西域国家的使节“乐汉朝衣服制度，归其国，治宫室，作徼道，周卫出入传呼，撞钟鼓，如汉家仪。”^② 可见汉朝的钟鼓音乐已作为一种制度文化传播到西域。甚至一些西域国家的官制也模仿汉制，如监、吏、都尉、将、相、侯之类。

5. 秦汉时期的对外认识

与先秦时期相比，秦汉时期人们的域外知识有了很大的进步，知识阶层已从原先的“荒服”概念下的模糊之地，逐渐认识到海外与西域地区的诸多国家的存在。

在东方，人们已从先秦时期所了解的“朝鲜”，具体认识到在“汉四郡”的南方，还存在着马韩、辰韩、弁韩部落集团；在三韩部落的东南海上，还有百余“倭”国的存在。而且，汉朝人对于这些部落和国家的政治、经济、民俗文化等方面情况的了解，也相当细致和深刻。如《后汉书》中记马韩，“马韩在西，有五十四国，其北与乐浪、南与倭接”；“马韩人知田蚕、作绵布，出大栗如梨，有长尾鸡尾长五尺；邑落杂居，亦无城郭，作土室形如冢，开户在上；不知跪拜，无长幼男女之别；不贵金属，不知骑乘牛马，惟重璎珠以缀衣为饰，及县（悬）颈垂耳，大率皆魁头、露衿、布袍、草履；其人壮勇，少年有筑室作

^① 《后汉书》卷 23，《五行志一》。

^② 《汉书》卷 96，《西域传下》。

力者，辄以绳贯脊皮缒以大木，欢呼为健；常以五月田，竟祭鬼神，昼夜酒会群聚歌舞，舞辄数十人，相随蹋地为节；十月农功毕，亦复如之。诸国邑各以一人主祭天神，号为天君；又立苏涂，建大木以县（悬）铃鼓事鬼神；其南界近倭，亦有文身者”。对于“倭”，据该书记载，“倭在韩东南大海中，依山岛为居，凡百余国”。“土宜禾稻、麻苎、蚕桑，知织绩，为缣布，出白珠、青玉。其山有丹，土气温腴，冬夏生菜茹。无牛、马、虎、豹、羊、鹤，其兵有矛、盾、木弓、竹矢，或以骨为锬。男子皆黥面文身，以其文左右大小，别尊卑之差。其男衣皆横幅，结束相连；女人被发屈衿，衣如单被，贯头而著之；并有丹朱坋身，如中国之用粉也。有城栅屋室。父母兄弟异处，惟会同男女无别。饮食以手，而用箠豆；俗皆徒跣，以蹲踞为恭敬；人性嗜酒；多寿考，至百余岁者甚众。国多女子，大人皆四五妻，其余或两或三；女人不淫、不妒。风俗不盗窃，少争讼；犯法者没其妻子；重者没其门族。其死停丧十余日，家人哭泣，不进酒食，而等类就歌舞为乐，灼骨以卜，用决吉凶。行来度海，令一人不栉沐，不食肉，不近妇人，名曰‘持衰’，若在涂吉利，则雇以财物；如病疾遭害，以为持衰不谨，便共杀之”。^①

不过，秦汉时期人们在南海（传统上指西南太平洋地区）与西域国家的知识方面却是极不平衡的。在南海方面，随着秦平南越和汉武帝设立交趾等三郡，人们对于南海地区有了一定的认识。特别是通过汉朝使节的海上航行，人们得知在徐闻、合浦以南的海外世界，还有都元国、邑卢没国、谌离国、夫甘都卢国、黄支国、已不程国的存在，但对于这些国家的具体情况却缺乏了解，甚至其具体地理方位也不甚了了，仅知航海所需的天数。另外，由于张骞的西域之行，使人们得知在蜀郡还有一条道路通向身毒，由此了解到云南的“西南夷”与身毒以及西域的大夏也是

^① 《后汉书》卷115，《东夷传》。

连成一片的陆地，但汉朝人对于这片陆地的具体认识也不清晰。正是由于这种对东南亚和南亚地区认识的模糊，所以每当海外使节来华时，只是以“日南徼外”、“永昌徼外”等朦胧的概念来表示其国所在方位。

汉朝人对于西域诸国的知识却相当丰富。在《史记》中，司马迁曾安排“大宛列传”，专门记载了西域的大宛、乌孙、康居、奄蔡、大月氏、安息、条枝、大夏等国的地理、政治、军事、物产、民俗等方面简要情况。如该书记载“大宛国”：

大宛在匈奴西南，在汉正西，去汉可万里。其俗土著，耕田，田稻麦。有蒲陶酒。多善马，马汗血，其先天马子也。有城郭屋室。其属邑大小七十余城，众可数十万。其兵弓矛骑射。其北则康居，西则大月氏，西南则大夏，东北则乌孙，东则于深、于阗。于阗之西，则水皆西流，注西海；其东水东流，注盐泽。盐泽潜行地下，其南则河源出焉。多玉石，河注中国。而楼兰、姑师，邑有城郭，临盐泽。盐泽去长安可五千里。匈奴右方居中盐泽以东，至陇西长城，南接羌，鬲汉道焉。^①

尤其值得注意的是，汉朝人已用“土著”和“行国”两个概念来区分中亚的农耕民族和游牧民族。根据《史记》的记载，大宛、安息、条枝为“土著”国家，而乌孙、康居、奄蔡、大月氏则是“行国”民族。

自后，东汉人班固在《汉书》中也专门安排“西域传”，不仅记载了属于汉朝西域都护府管辖的西域国家（今新疆境内）各政权，而且也简要地记载了罽宾、乌弋山离、安息、大月氏、康居、大宛、乌孙等国的情况，并补充了《史记》中未曾记载的一

^① 《史记》卷123，《大宛列传》。

些信息。如“大月氏”条中记载：

有五翕侯：一曰休密翕侯，治和墨城，去都护二千八百四十一里，去阳关七千八百二里；二曰双靡翕侯，治双靡城，去都护三千七百四十一里，去阳关七千七百八十二里；三曰贵霜翕侯，治护藻城，去都护五千九百四十里，去阳关七千九百八十二里；四曰顿翕侯，治薄茅城，去都护五千九百六十二里，去阳关八千二百二里；五曰高附翕侯，治高附城，去都护六千四十一里，去阳关九千二百八十三里。凡五翕侯，皆属大月氏。

另外，“罽宾国”和“乌弋山离国”也是司马迁未曾记载的两个国家。如“罽宾国”条中记载：

罽宾国王治循鲜城，去长安万二千二百里，不属都护，户、口、胜兵多，大国也。东北至都护治所六千八百四十里，东至乌托国二千二百五十里，东北至难兜国九日行，西北与大月氏、西南与乌弋山离接。昔匈奴破大月氏，大月氏西君大夏，而塞王南君罽宾……罽宾地平，温和，有苜宿、杂草、奇木、檀、槐、梓、竹、漆。种五谷、蒲陶诸果，羹治园。田地下湿，生稻。冬食生菜。其民巧，雕文刻镂、治宫室、织罽刺文绣，好治食。有金、银、铜、锡以为器，市列。以金、银为钱，文为骑马，幕为人面。出封牛、水牛、象、大狗、沐猴、孔雀（雀）、珠玑、珊瑚、虎魄（琥珀）、璧琉璃，它畜与诸国同。^①

南朝人范晔在《后汉书》中所写的“西域传”，不仅总结了

^① 《汉书》卷 96 上，《西域传》。

西汉人对于西域诸国的知识，也全面反映了东汉人对于西域诸国了解的最新信息。从《后汉书》所记载的情况看，东汉人在对“天竺国”和“大秦国”的知识方面比西汉人又有进步。

关于天竺国的知识，《史记》和《汉书》两书只提及“身毒”国，但并未有具体记载。而《后汉书》的“西域传”则记载：

天竺国，一名身毒，在月氏之东南数千里。俗与月氏同，而卑湿暑热。其国临大水。乘象而战。其人弱于月氏，修浮图道，不杀伐，遂以成俗。从月氏、高附国以西，南至西海，东至磐起国，皆身毒之地。身毒有别城数百，城置长。别国数十，国置王。虽各小异，而俱以身毒为名，其时皆属月氏。月氏杀其王而置将，令统其人。土出象、犀、玳瑁、金、银、铜、铁、铅、锡，西与大秦通，有大秦珍物。又有细布，好罽氈、诸香、石蜜、胡椒、姜、黑盐。

由此可见，通过佛教的传播，东汉人对于印度的地理、风俗、政治状况和物产等情况，已有一个基本的了解。

对于大秦国的知识，司马迁在《史记》中，只是在“安息国”的条文中提到“黎靬”；班固在《汉书》中，也只是在“乌弋山离国”条文里提到乌弋山离国西与犁靬为界，在“安息国”条文中提到安息曾献“犁靬眩人”于汉，但都缺乏专门的记载。范晔则在《后汉书》中，对该国的政治和经济情况做了比较详细的报道：

大秦国，一名黎靬，以在海西，亦云海西国。地方数千里，有四百余城，小国役属者数十。以石为城郭，列置邮亭，皆垩壁之；有松柏诸木百草。人俗力田作，多种树蚕桑，皆髡头而衣文绣，乘輶輶白盖小车；出入击鼓，建旌旗幡帜。

所居城邑，周围百余里。城中有五官，相去各十里。宫室皆以水精为柱，食器亦然；其王日游一宫，听事五日而后遍。常使一人使橐随王车，人有言事者，即以书投橐中，王至宫发省，理其枉直。各有官曹文书。置三十六将，皆会议国事。其王无有常人，皆简立贤者。国中灾异及风雨不时，辄废而更立，受放者甘黜不怨。其人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。

土多金银奇宝，有夜光璧、明月珠、駭鸡犀、珊瑚、琥珀、琉璃、琅玕、朱丹、青碧。刺金缕绣，织成金缕罽、杂色綉；作黄金涂、火浣布，又有细布，或言水羊毳，野蚕茧所作也；会合诸香，煎其汁以为苏合。凡外国诸珍异皆出焉。

以金银为钱，银钱十当金钱一。与安息、天竺交市于海中，利有十倍。其人质直，市无二价。谷食常贱，国用富饶。邻国使到其界首者，乘驿诣王都，至则给以金钱。其王常欲通使于汉，而安息欲以汉缯采与之交市，故遮阂不得自达。^①

于此可见，东汉人对于罗马帝国的地理、政治和经济情况，已有比较具体的了解。

秦汉时期人们对于西域知识的巨大进步，是与汉朝与西域之间的频繁交往分不开的；而汉朝政府与西域之间的持续交往，正如前文所述，在很大程度上又是与西北边防问题紧密交织在一起的。汉代思想家和政治家们正是出于这种对西北边防和王朝安全的关心，在如何处理华夷关系问题上，提出了一些新的观点，因而在价值观念上和有关政策上也促进了当时的中外文化交流。如

^① 《后汉书》卷 118，《西域传》。

汉代晁错提出的“以夷制夷”的主张,^①实际上就是要主动加强与“外夷”的联系,以便利用“外夷”之间的矛盾来改变华夷关系的不利格局;董仲舒所提出的要用“德”来解决华夷关系,“至德昭然,施于方外。夜郎、康居,殊方万里,说德归谊,此太平之致也”,^②在思想倾向上更是要加强中外之间的经济、文化联系。《淮南子》的作者也认为:“近者献其智,远者怀其德,拱揖指麾,而四海宾服,春秋冬夏,皆献其贡职,天下混而为一。”^③显然,这也是主张用德的手段来促进华夷之间的往来,进而实现天下的大一统。

① 《汉书》卷49,《晁错传》。

② 同①,卷56,《董仲舒传》。

③ 《淮南子·览冥训》。

第三章 魏晋南北朝时期中外文化 交流的深入

一、魏晋南北朝时期中外文化交流 的基本途径（上）

魏晋南北朝虽然是中国历史上的一个分裂、纷乱的时代，但一些政权从保存和发展自身实力的目的出发，对于与域外世界的交往仍采取了积极的态度（如地处西北的五凉政权、中原地区的北魏政权、江东的孙吴与东晋政权等），从而在一定程度上促进了当时的中外文化交流；而活跃于中国北方草原地区的柔然、敕勒等游牧民族和定居西北地区的少数民族，在当时的中外文化交流活动中也发挥了一定作用。

1. 中国北方诸政权的对外交往

自 220 年曹魏代汉，到 581 年隋朝代周，中国北方地区先后出现了曹魏（220—265 年）、西晋（265—316 年）、汉（304—318 年）、前赵（318—329 年）、后赵（319—349 年）、前燕（337—370 年）、代（338—376 年）、冉魏（350—352 年）、前秦（351—394 年）、后秦（384—417 年）、后燕（384—409 年）、西燕（384—394 年）、北魏（386—534 年）、南燕（398—410 年）、夏（407—431 年）、北燕（409—436 年）、东魏（534—550 年）、西魏（535—557 年）、北齐（550—577 年）、北周（557—581

年) 诸政权。

曹魏政权的对外关系, 据文献记载, 在东部, 它曾与朝鲜半岛上的三韩部落以及日本列岛上的邪马台女王国有着往来。为了稳定朝鲜北部的郡县制度, “景初(237—239年)中, 明帝密遣带方太守刘忻、乐浪太守鲜于嗣越海定二郡, 诸韩国臣智加赐邑君印绶, 其次与邑长。其俗好衣帻, 下户诣郡朝谒, 皆假衣帻; 自服印绶、衣帻千有余人”。^①《三国志》中还明确记载了当时中日之间往来的路线, 即从弁韩的狗邪韩国渡海, 经对马国(今日本对马岛)→一支国(今壹岐岛)→末庐国(位于今佐贺县东松浦半岛一带)→伊都国(位于今福冈县深江一带)→奴国(位于今福冈县博多一带)→不弥国(约在今福冈市附近)→投马国(约在今山口县或广岛县一带)→邪马台国(一种意见认为在奈良县的大和, 另一种意见认为在九州岛上)。^②考古发现也证实了曹魏政权与日本的关系, 1994年日本考古学家曾在丹后半岛发掘出土一枚中国的铜镜, 镜上的铭文年代为魏明帝青龙三年(235年)。

在西部, 曹魏政权也通过设立戊己校尉和西域长史的办法, 恢复了对西域的交通往来。本世纪初斯文赫定在楼兰遗址所发现的汉文文书中有曹魏纪年的文书凡11件, 从而也证明了曹魏政权对西域的经营。据文献记载:“魏兴, 西域虽不能尽至, 其大国龟兹、于阗、康居、乌孙、疏勒、月氏、鄯善、车师之属, 无岁不奉朝贡, 略如汉氏故事。”当时, 曹魏政权与西域交通路线有三条:“从玉门关西出, 经若羌转西, 越葱岭, 经县度, 人大月氏, 为南道; 从玉门关西出, 发都护井, 回三陇沙北头, 经居卢仓, 从沙西井转西北, 过龙堆, 到故楼兰, 转西诣龟兹, 至

^① 《三国志》卷30, 《三韩传》。

^② 同①, 《倭传》; 并参阅汪向荣:《邪马台国》, 中国社会科学出版社1982年版。

葱岭，为中道；从玉门关西北出，经横坑，辟三陇沙及龙堆，出五船北，到车师界戊己校尉所治高昌，转西与中道合龟兹，为新道。”^① 不过，这条新道也可从高昌、交河城北行至车师后王廷，然后从此西行，可赴天山以北诸国。

西晋时期，仍然设置有戊己校尉和西域长史，以便控制西域并开展与中亚等国的往来。据文献记载，当时与西晋王朝进行政治往来的域外国家有大宛、康居、大秦等。^② 在东方，西晋王朝与马韩、辰韩、邪马台等国也有频繁往来；在南方，西晋王朝与林邑（位于今越南中南部，从东汉末年的日南郡象林县发展起来）、扶南（故地在今柬埔寨以及越南南部、老挝南部、泰国东南部一带）两国也有直接的通交。^③

至十六国时期，尽管中原地区频繁地发生汉族、匈奴、羯、鲜卑、氐、羌六族的统治者为争夺政权的混战，但北方地区的一些封建政权的对外交往仍然活跃。尤其是西北地区的五凉政权以其地理的优势，继续与西域国家保持着往来（见下节专述）。而前秦政权在消灭前凉后，也曾通过凉州与西域交往。据《晋书》记载，前秦统治者苻坚曾以梁熙为凉州刺史，“梁熙遣使西域，称扬（苻）坚之威德，并以缯采赐诸国王，于是朝献者十有余国。大宛献天马千里驹，皆汗血、朱鬛、五色、凤膺、麟身，及诸珍异五百余种。”^④ 《太平御览》中也引载车频的《秦书》说：“苻坚时，四夷宾服，凑集关中，四方种人，皆奇貌异色。”^⑤

另外，十六国时期由于匈奴、羯、鲜卑、氐、羌五族进入中原地区建立政权，导致其部族组织瓦解，逐渐与汉族融合。在民族融合过程中，许多游牧民族的生活习俗也逐渐成为中原汉族社

^① 《三国志》卷30，《鲜卑传》中引《魏略·西戎传》。

^② 参据《晋书》卷3，《武帝纪》；卷97，《西夷传》。

^③ 同②，卷97，《东夷传》、《南蛮传》。

^④ 《晋书》卷113，《苻坚载记》。

^⑤ 《太平御览》卷363。

会文化生活的一部分，如胡饼、胡饭、胡羹、胡床、胡坐、胡装、胡舞、胡歌等。

北魏王朝在统一中国北方地区的过程中，比较注意与域外国家的交往。太延（435—440年）初，太武帝拓跋焘曾遣王恩生、许纲等人出使西域，由于柔然昊提可汗已将西域视为禁脔，将出使西域途中的王、许一行逮捕。不久，太武帝又派董琬、高明出使西域。据文献记载，董琬一行“北行至乌孙国，其王得朝廷所赐，拜受甚悦，谓琬曰：‘传闻破洛那（即以前的大宛国，故地在今乌兹别克斯坦国的费尔干纳盆地一带）、者舌（位于今乌兹别克斯坦国的塔什干一带）皆思魏德，欲称臣致贡，但患其路无由耳。今使君等既到此，可往二国，副其慕仰之诚。’琬于是自向破洛那，遣明使者舌。乌孙王为发导译达二国，琬等宣诏慰赐之。已而琬、明东还，乌孙、破洛那之属遣使与琬俱来贡献者十有六国”。^①从此，北魏与西域之间开始互通使节。

太平真君六年（445年），太武帝开始积极经营西域，派遣万度归统兵征鄯善。太平真君九年，太武帝又以韩拔领护西戎校尉、鄯善王，镇鄯善；同时又派兵征焉耆、龟兹，命将镇守焉耆镇，终于取代柔然控制了西域丝绸之路上的诸国。不过，自文成帝（452—465年间在位）以后，北魏政权对西域的经营又开始消极下来，领护西戎校尉的驻地向东迁移，只是满足于西域使节的朝贡。从北魏对西域的外交目的来看，北魏王朝一在于满足精神上的“振威德于荒外”的虚荣心，一在于满足“致奇货于天府”的物质欲望，^②显然与西汉通西域带有明确的政治军事目的不同。当然，地处中原的北魏王朝要想在西域外交上有所作为，必须解除柔然游牧民族对天山北部的控制。事实上，北魏政权正是在对柔然进行二十余次的出击，并在削弱柔然势力后才得以与

^① 《魏书》卷102，《西域传》。

^② 同①。

西域展开大规模交往。

当时，北魏王朝在西部与域外国家通交的国家主要有：乌孙、破洛那、者舌（又称遮逸、州逸）、粟特（位于中亚河中地区，其中心在乌兹别克斯坦的泽拉夫善河流域）、浮图沙（又称弗敌沙，故地在今阿富汗东北的巴达克山）、罽宾、波斯（即今伊朗）畎哒（即白匈奴，这时已迁至大夏故地，其统治中心在阿富汗北境的巴里黑）、大月氏（又称居常、贵霜）、小月氏（又称乾陀罗、乾陀、健驮逻等，其地在今喀布尔河下游流域，都城在今巴基斯坦西北的白沙瓦）、吐呼罗（故地在今阿富汗北部）、悉万斤（中亚小国，其政治中心在今乌兹别克斯坦的撒玛尔罕）、西天竺（天竺即印度）、南天竺、舍卫（故地在今印度北部的拉普提河南岸地区）、叠伏罗（又称地伏罗，故地不详，可能为印度的一个古国）、波罗捺（又称婆罗，故地位于印度北部恒河左岸贝拿勒斯）、乌苌（故地位于巴基斯坦北部的斯瓦特河流域）、阿喻陀（又称阿悦陀、阿与陀等，故地位于今印度北部的乌德）、不菴（又称波路、波伦、波露罗，位于今克什米尔地区西北部）、陀拔罗（又称陀跋吐罗，故地在今里海南岸的伊朗境内）、哒舍（故地位于今印度南部的德干高原地区）、舍弥（又称赊弥、折薛莫孙，故地在今巴基斯坦北境的马斯图季）、胡密（又称护密、钵和等，位于今阿富汗的瓦汗地区）、忸密（故地位于今乌兹别克斯坦的布哈拉一带）、伽秀沙尼（又称伽色尼，故地在今阿富汗加兹尼）、那竭（故地位于今阿富汗东北的贾拉勒阿巴德）、莫伽陀（又称摩伽陀、摩竭陀，故地位于印度恒河南）、伽拔但（又称伽不单，故地位于今乌兹别克斯坦撒马尔罕西北）、普岚（又作伏卢尼，即拜占庭帝国）等。7世纪初拜占庭帝国学者泰奥菲拉克特·西摩喀塔（Theophylacte Simocatta）在《历史》一书中，曾将中国称为 Taugaste，这一词就来源于古突厥语中的 Tabqaci，即汉语所译的“拓跋”。由此可见，建立北魏政权的鲜卑拓跋部落，在中西关系上曾有重要的影响。

在东部，北魏政权与朝鲜半岛上的高句丽、百济、新罗三国也有通交往来。当时人曾记载北魏的涉外工作：“东夷来附者，处扶桑馆，赐宅慕华里。西夷来附者，处崦嵫馆，赐宅慕义里。自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不款附。商胡贩客，日奔塞下，所谓尽天地之区已。乐中国土风因而宅者，不可胜数。是以附化外之民，万有余家。”^①由此可知，当时曾有大批西域商人前来北魏贸易，有大量外国人侨居中国，从而对当时的中外文化交流起了很重要的作用。

西魏以及取而代之的北周政权，在与西域地区的往来方面，并没有北魏王朝时的频繁。据文献记载，与西魏政权往来的西域国家主要有哒、波斯等国，与北周政权往来的西域主要国家有哒、粟特、安息等国。这种外交衰落的原因，主要是由于西魏与东魏的对峙、北周与北齐的对峙，使他们无暇顾及西域。所以，西魏与北周始终没有在西域驻军或设置行政机构。在东魏以及取而代之的北齐政权方面，则仅仅维系着与朝鲜半岛上的高句丽、百济、新罗的往来。东魏孝静帝曾封高句丽安原王，为“侍中、骠骑大将军、领护东夷校尉、辽东郡开国公、高句丽王”。此后北齐政权也如法炮制，并将这种册封的范围扩大到朝鲜半岛上的三国。他们封高句丽国王为“使持节侍中、骠骑大将军、领东夷校尉、辽东郡公、高丽王”，封百济国王为“使持节侍中、车骑大将军、带方郡公、百济王”，封新罗国王为“使持节东夷校尉、乐浪郡公、新罗王”，^②这种特殊的政治关系更带动了中国与朝鲜之间的文化交流。

2. 五凉与西北丝绸之路

五凉政权是指张轨子孙所建立的前凉（301—376年）、氐人

^① 杨衒之：《洛阳伽蓝记》卷3。

^② 《北史》卷94，《高句丽、百济、新罗传》。

吕光所建立的后凉（386—403 年）、鲜卑秃发氏所建立的南凉（397—414 年）、汉人李皓所建立的西凉（400—421 年）和卢水胡沮渠氏所建立的北凉（397—460 年）。这些政权的统治范围，包括素有中西交通孔道之称的甘肃河西走廊地区，以及新疆、内蒙古、青海的部分地区。由于这种地理的优势，五凉政权在当时的中西文化交流进程中发挥了重要作用。

西晋末年，安定乌氏人（今甘肃平凉）张轨看到朝政混乱，遂要求到凉州任职。301 年，他得到凉州（治姑臧，今甘肃武威）刺史职位后，积极治理凉州地区，并击败鲜卑若罗拔能的进攻，一时威振河西走廊。张轨之孙张骏在位时，又征得龟兹、鄯善诸国，在西域建立起高昌郡，从而使西域与内地的往来畅通无阻。据《晋书》记载，张骏在平定驻守高昌的戊己校尉赵贞的叛乱（327 年）前，就已与西域诸国有了往来，“西域诸国献汗血马、火浣布、封牛、孔雀、巨象及诸珍异品二百余品”。^①

376 年，前秦苻坚调集 13 万大军攻灭前凉。383 年，苻坚又使大将吕光统兵经营西域。385 年，吕光在得悉苻坚在长安被围的消息后，即从西域回援；行于途中，他又得知苻坚被杀，遂于姑臧拥兵自据，建立起后凉政权。由于后凉末期统治层中互相残杀，臣下叛离，河西境内接连出现了南凉、北凉、西凉三个割据政权。鲜卑贵族秃发乌孤所建立的南凉政权，曾以乐都（今青海乐都）和西平（青海西宁）为都，控制了河湟地区与河西走廊东部。400 年，敦煌太守李皓也拥兵自据，并于 405 年迁都酒泉，控制了河西走廊的西端，史称西凉。西凉武昭王李皓在位时，曾对丝绸之路布兵设防，采取了一定的保护措施。北凉本为后凉建康太守段业所建，但在 401 年段业却被沮渠蒙逊所杀，沮渠蒙逊将都城从张掖迁到姑臧。沮渠蒙逊凭借强大的军事实力，先后击败南凉，吞灭西凉，尽有河西走廊，并且对西域实行了有效的经

^① 《晋书》卷 86，《张骏传》。

营。439年，北魏出兵河西，攻灭北凉；但沮渠无讳、沮渠安周兄弟却西度流沙，在高昌一带建立了北凉高昌政权，继续对西域经营。

十六国时期，中原地区诸政权与中亚、西亚以及南亚地区的往来，大都经过五凉境地，其中以河西路、青海路、居延路最为重要，成为当时中西文化交流的主要途径。

河西路：这是自汉代以来就已存在的丝绸之路主干线。它发自长安，穿越秦陇，通过河西走廊至玉门关；出玉门关则分南北两道，据《魏书》记载：“度流沙，西行两千里至鄯善为一道，自玉门关度流沙北行二千二百里至车师为一道。”^① 北魏通西域，北凉政权还往往遣人护送其使团出流沙。《魏书》中记载：“初，世祖（按：指北魏太武帝拓跋焘）每遣使西域，常诏河西王沮渠牧犍令护送，至姑臧，牧犍恒发使导路出流沙。”^② 一些西行求法僧也常常取道这条路线，如《高僧传》记载：后秦僧人智猛赴印度求法，“招结同志沙门十有五人，发迹长安，渡河跨谷三十六所，至凉州城。出自阳关，西入流沙，凌危履险，……遂历鄯善、龟兹、于阗诸国，备艱风华。从于阗西南行二千里，始登葱岭”，^③ 由此进入罽宾等国。

青海路：也称吐谷浑路（因青海境内有吐谷浑部落而得名），河南路（后来控制此路的西秦王乞伏炽磐曾被东晋刘裕封为河南公，故名），这条路即先秦秦汉时期的羌中道。它起自江东六朝的都城建康（今南京市），经四川而入青海境内，沿青海湖西行并穿越柴达木盆地进入西域以及印度等地。早在三国时期，月氏等国使节就由此路通交蜀汉政权。《三国志》中注引《诸葛亮集》记载：建兴五年（227年），“凉州诸国王各遣月氏、康居胡侯支

^① 《魏书》卷102，《西域传》。

^② 同①。

^③ 释慧皎：《高僧传》卷3，《宋京兆释智猛》。

富、康植等二十余人诣受节度”。^① 按：此书所说的“凉州诸国王”，实际上指西域诸国王。后来，西域各地的使节也是凭借这条路线经五凉之地与南朝通交。据《梁书》等史籍的记载，当时凭借这条路线与南朝通交的西域国家主要有：龟兹、于阗、滑国、北天竺、波斯、盘陀陀国等。梁朝人萧绎还曾撰写《贡职图》一卷，记载外国向梁朝人贡之事，并附有外国使臣肖像。其中，属西域国家的有八国：滑国、波斯、龟兹、周古柯、呵跋檀、胡密丹、白题、末国。^② 也有一些西行求法僧侣往来于这条路线，如南朝京师中兴寺僧人慧览，“曾游西域，顶戴佛钵，仍于罽宾从达摩比丘谘受禅要。达摩曾人定往兜率天，从弥勒受菩萨戒。后以戒法授览，览还至于阗，复以戒法授彼方诸僧，后乃归。路由河南，河南吐谷浑慕延世子琼等，敬览德问，遣使并资财，令于蜀立左军寺，览即居之。”^③ 由此可见，慧览是从西域转入青海路，然后进入蜀地的。

居延路：它沿漠南之地与河西路平行西进，发自阴山山麓，途经居延绿洲，西过天山之北而通中亚诸国。这条路在柔然强盛时，则由柔然控制。北魏在与中亚各国来往时，也往往经西凉取居延道；华北地区的僧侣西行求法，亦有人就便选取这条路线，如《高僧传》中提到的幽州僧人昙无竭一行 25 人，“初出河南国（按：指西秦政权），仍出海西郡（按：应是西海郡之误），进入流沙，到高昌郡”。^④ 据《晋书》记载，西海郡为汉献帝兴平二年（公元 195 年）所置，领有一县，即为居延，后代皆沿置。^⑤ 由此可见，昙无竭正是沿着居延路，通过流沙到西域诸国的。

^① 《三国志》卷 33，《后主传》。

^② 余太山：《两汉魏晋南北朝与西域关系史研究》第 198 页，中国社会科学出版社 1995 年版。

^③ 释慧皎：《高僧传》卷 11，《宋京师中兴寺释慧览》。

^④ 同③，卷 3，《宋黄龙释昙无竭》。

^⑤ 《晋书》卷 14，《地理志》。

由于五凉政权积极维护着中原封建王朝与西域诸国交通路线的通畅，从而使得十六国这一纷乱时期的中外交往十分活跃，极大地促进了中西文化交流。另外，五凉本身在西域文化的东渐过程中，也曾发挥着重要作用。如隋朝九部乐之一的《西凉乐》，就是将从西域传入河西的龟兹音乐加以改造，从而形成五凉地区特有的音乐，然后再传入中原地区的。据文献记载：“《西凉》者，起苻氏之末，吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为《秦汉伎》。魏太武既平河西得之，谓之《西凉乐》。”^① 在五凉时期的河西墓葬中，人们也发现一些带有西域文化特色的遗物，如胡人形象的木俑等。由此可见，五凉地区已是中西文化交流过程中的重要一站。

3. 柔然、敕勒与哒

北匈奴西迁以后，东胡（“东胡”即通古斯的音译）鲜卑族（鲜卑是现今操通古斯语的锡伯族的祖先）在匈奴旧地逐渐强盛起来，成为北方草原地区的决定性力量。有人认为，“西伯利亚”（Siberia）一词的产生，就是鲜卑族当年称霸草原的结果。^②但在十六国时期，大量鲜卑部落南下中原，在农耕地区定居下来甚至建立起割据政权，如慕容皝所建立的前燕政权、慕容垂所建立的后燕政权、慕容泓所建立的西燕政权、乞伏国仁所建立的西秦政权、秃发孤乌所建立的南凉政权、慕容德所建立的南燕政权、拓跋珪所建立的北魏政权等。由于鲜卑人的大量内迁，使北方草原地区的格局又发生了重大变化，柔然在此迅速崛起，并且成为草原丝绸之路上的新主人。

柔然在史书中又被称做蠕蠕、芮芮、茹茹等，是由仍然居留

^① 《隋书》卷 15，《音乐志》。

^② 包尔汉、冯家升：《“西伯利亚”名称的由来》，《历史研究》1956 年第 10 期。

在草原上的鲜卑部落与其他一些民族融合而成的。柔然的始祖木骨闾（意为“首禿”），早年曾是鲜卑的一名奴隶，后来因身体健壮免奴为骑卒。由于他在一次军事行动中犯下死罪，于是逃往漠北，在那里收集逃亡的奴隶，并依附于纥突邻部。到其子车鹿会时，通过不断兼并其他部落的部众，已渐成部落并自号柔然。在十六国末期，柔然的势力已经扩展到蒙古大漠的一些地区。当时在社仑可汗的领导下，柔然先后击败漠北地区的一些部落，势力强大起来。柔然所占据的地方，东接朝鲜半岛，西越阿尔泰山，北抵贝加尔湖，南则在戈壁与北魏为邻。社仑也自号为豆代可汗（“豆代”意为驾驶开张），柔然汗国盛极于漠北草原。

柔然的社会经济以畜牧业为主，需要与中原以及中亚地区进行往来，以便得到粮食等生活必需品。而军事部落制的性质，又使他们把对外攻掠作为解决生活用品的一个重要手段。因此，南部的北魏是柔然汗国进攻的主要目标。为了集中力量对付北魏，柔然汗国曾对后秦、北燕政权采取了积极结好的政策，并以西域经河南道与南朝刘宋政权通使，以此来实施对北魏的夹击，从而造成柔然与中原的关系日趋紧密。从柔然五个可汗曾使用过汉文年号（“永康”、“太平”、“太安”、“始平”、“建昌”）和模仿中原官制（有“侍中”、“黄门”等官属）情况看，中原汉文化对他们也有很强的吸引力。

北魏为了进取中原，也不得不把柔然作为自己的最大后顾之忧。道武帝（拓跋珪）、明元帝（拓跋嗣）、太武帝（拓跋焘）三朝，北魏一方面曾以很大的兵力北伐，甚至车驾亲征；另一方面加紧部署北疆的防线，重新修筑长城并沿边屯兵戍卫。429年，太武帝亲率大军分两路进攻柔然。北魏军东至瀚海，西接张掖，北度燕然山（今蒙古杭爱山），大获全胜，得柔然降者三十万余落，马一百余万匹，从而迫使柔然遣使向北魏朝贡。此后，当北魏派王恩生、许纲等人出使西域而被柔然扣留时，北魏与柔然之间的和亲破裂，太武帝、文成帝（拓跋浚）、献文帝（拓跋弘）

又先后于 449 年、458 年、470 年三次派兵进攻柔然，使柔然遭受重创。^① 北魏的几次进攻，也造成柔然内部的分裂。一些柔然部落为了躲避北魏军的袭击，于是向西迁移。至 6 世纪中叶，由于突厥的强大并战胜柔然余部，使柔然部众再次辗转西迁。柔然西迁至何处，汉文史料没有留下记载。中外学者多认为，西迁的柔然就是拜占庭学者泰奥菲拉克特·西摩喀塔在《历史》中所记载的“阿瓦尔人”（Avars）。阿瓦尔人曾在 6 世纪后期出现于欧洲的历史舞台上，并在此建立起强大的汗国。由于阿瓦尔人人侵欧洲，迫使当地的斯拉夫人向西向南迁徙。于是，斯拉夫人便分布到日耳曼民族大迁徙后所遗留的土地上，一时造成斯拉夫人的小国遍布东欧的局面。到 9 世纪末叶，马札尔人据多瑙河流域中部，并与匈奴后裔融合，遂将斯拉夫人分隔为南北两半。此后，两部分斯拉夫人的文化发展便分道扬镳了。^②

敕勒也称高车，为古代的北狄之一，两汉时称为丁零。敕勒原驻牧于贝加尔湖一带，此后借匈奴和鲜卑人迁离蒙古高原而不断向南迁移。魏晋南北朝之际，一部分敕勒人已迁移到自河北至陇西一带，而大部分以游牧为生的敕勒人则在色楞河以西至阿尔泰山以东一带。由于他们游牧时所用的车“车轮高大，辐数至多”，^③ 被中原地区的汉人称为“高车”。4 世纪末 5 世纪初，北魏曾九次发动对他们的战争，虏获六七十万人口安置于漠南各地。还有很多敕勒部落，则在漠北服属于柔然汗国。487 年，敕勒部落的阿伏至罗及其弟穷奇，乘柔然豆伦可汗出兵攻魏之机，率众十余万西迁，在车师前部（今新疆吐鲁番交河故城一带）建立高车国。敕勒人称阿伏至罗为“侯娄匐勒”，意为“大天子”；称穷奇为“侯培”，意为“储主”。高车国在南边控制了通往西

^① 《魏书》卷 103，《蠕蠕传》。

^② 张广达、王小甫：《天涯若比邻——中外文化交流史略》，第 101 页。

^③ 同①，《高车传》。

域的门户高昌以及焉耆、鄯善，东与北魏相接，北至阿尔泰山，西接乌孙以及伊犁河流域的悦般。由于高车国对北魏保持了政治上的朝贡关系，所以高车在丝绸之路上也是一节重要的链环。

柔然的崛起，还曾迫使游牧于阿尔泰山地区的匈奴余种畎哒（Ephthalites，因其曾与白种的月氏混血，故称为“白匈奴”），在公元4世纪70年代南迁至葱岭地区的泽拉夫善河流域。5世纪20年代，畎哒人开始强大，并越过阿姆河进犯波斯的萨珊王朝，结果被后者击退。5世纪30年代，畎哒人又南下吐火罗斯坦，攻灭大月氏人的贵霜帝国，在大夏故地建国，以拔底延（Balkh）为都城。484年，畎哒终于击败萨珊波斯，迫使其称臣纳贡。6世纪初，畎哒势力臻于极盛，控制的地区东起葱岭及和阗一带，西达里海以及东南呼罗珊地区，北抵天山北麓，南至阿富汗中部的伽色尼以及印度西北的犍陀罗地方，在中亚地区建立了一个幅员空前辽阔的国家。据曾经到畎哒访问的北魏人宋云记载，畎哒“受诸国贡献，南至牒罗，北尽敕勒，东被于阗，西极波斯，四十余国，皆来朝贺”。^①

畎哒强盛所形成的中亚统一局面，客观上也有利于中国与西域地区的文化交流。据《魏书》记载，畎哒多次与波斯、普岚等国的使节一起与北魏政权通交，受畎哒控制的诸多小国也纷纷派遣商使到中原来。^② 它不仅表明畎哒在北魏与萨珊波斯、拜占庭帝国的交往中起着中介作用，而且也反映了在畎哒控制中亚后东西交通的畅通。1964年12月，在河北省定县城东北隅华塔废址底下石制舍利函中，还发现一枚萨珊波斯银币上还铸有畎哒字铭文，^③ 它也证实了当时畎哒与北魏之间的密切关系。此后，畎哒

^① 宋云：《行纪》，引自《洛阳伽蓝记》卷5。

^② 参见余太山：《畎哒史研究》第120—124页，齐鲁书社1986年版。

^③ 夏鼐：《综述中国出土的波斯萨珊银币》，《考古学报》1974年第1期。

与西魏、北周王朝，也保持着往来。另外，畎哒还凭借青海道与南朝也曾通交，被南朝人称之为“滑国”。^① 据研究，“滑”是“胡”的转音。胡本是匈奴（Huna）的专名，去 Na 即 Hu，故译音曰“胡”。^②

不过，高车和畎哒在丝绸之路上的这两节重要链环，在 6 世纪中叶又先后被新兴的突厥游牧部落摧毁了。546 年，突厥灭高车，尽降其部众，从而没有造成大规模的部落迁徙；552 年，突厥再破仍然驻留在漠北草原地区的柔然余部；567 年，突厥又与萨珊波斯联合，击灭畎哒。从此，丝绸之路上的突厥时代来临了。

中国北方地区先后发现大量波斯萨珊王朝的银币与东罗马帝国（即拜占庭帝国）的金币，也表明南北朝时期北方草原丝绸之路和其他路线上中外贸易往来和文化交流的频繁。中国所出土的萨珊王朝银币，自 1915 年首次发现开始，到 1990 年止，总数已达到 1217 枚。在地域分布上，西起新疆，东至河北，北自内蒙，南至广东，都有发现，其中又以北方地区为多。从银币上所铸萨珊国王的名字看，包括 310 年至 651 年间 12 代萨珊国王所铸造的银币在中国都有发现。东罗马帝国的金币，自 1973 年首次发现于河北赞皇后，在新疆的库车、和田、吐鲁番和宁夏固原、陕西西安、内蒙古的土默特旗等地也有发现，这些金币的铸造年代约在 408 年至 641 年之间。1978 年在河北磁县东魏高湛之妻柔然邻和公主墓中所发现的一枚铸于 527 年的东罗马金币，距墓主人葬的 550 年只有二十余年，也说明当时自东罗马帝国经草原之路到中国北朝的往来十分活跃。此外，1965 年在辽宁北票县西官营村所发现的北燕贵族冯素弗（死于 415 年）墓中所出土的五

^① 《梁书》卷 3，《武帝纪》。

^② 陈寅恪：《五胡乱华问题及其他》，载于蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》附录，上海古籍出版社 1981 年版。

件玻璃器，经鉴定也是东罗马风格的产品。

4. 江东六朝的海外交通

所谓“江东六朝”，是指建都于江东建业（后改名为建康，即今南京）的孙吴、东晋以及南朝的宋、齐、梁、陈六个政权。这些割据江东的政权，为了有效地对抗称雄中原地区的诸政权的兼并，都十分重视长江天堑的作用，积极发展水军，从而促进了造船业和造船技术的发展，并为海外交通的发展提供了坚实基础。

孙吴政权由于地处东南沿海，在三国立国之初就继承着汉代海外交通的全部遗产。据文献记载，黄初元年（220年），魏文帝（曹丕）遣使到东吴，“求雀头香、大贝、明珠、象牙、犀角、玳瑁、孔雀、翡翠、斗鸭、长鸣鸡”。尽管孙吴官员表示拒绝魏国所请，但孙权却认为，“彼所求者，于我瓦石耳，孤何惜焉”。^①由此可见，孙吴所属的交广一带，仍然维持着与东南亚等地的贸易，所以雀头香、明珠、象牙、犀角、玳瑁等海外产品比较容易得到。不久，有位名叫秦论的大秦商人，在黄武五年（226年）来到孙吴所属的交趾，即被该地太守安排去见重视海外情况的孙权。“（孙）权问方土谣俗，（秦）论具以事对。时诸葛恪讨丹阳，获黝歙短人，论见之曰：大秦希见此人。权以男女各十人，差吏会稽刘咸送论。咸于道物故，论乃径还本国”。^②这十位山越人虽未被秦论一同带走，但秦论却是三国时期在中国留下姓名的大秦商人。于此也可见孙权对于海外交通的重视，以及从大秦国经印度至中国之间海上交通的状况。

黄龙二年（230年），孙权“遣将军卫温、诸葛直将甲士万

^① 《三国志》卷47，《吴孙权传》。

^② 《梁书》卷54，《中天竺传》。

人浮海求夷洲及亶洲。亶洲在海中，长老传言：秦始皇帝遣方士徐福将童男童女数千人人海，求蓬莱神山及仙药，止此洲不还，世相承，有数万家，其上人民，时有至会稽货布，会稽东县人海行，亦有遭风流移至亶洲者。所在绝远，卒不可得。至，但得夷洲数千人还”。不过，孙权对此极不满意，卫温、诸葛直航海归来，“皆以违诏无功，下狱诛”。^①由此看来，孙权派遣卫温一行寻找亶洲，要求只能成功。不久，孙吴又派遣朱应一行出使海南诸国。据《梁书》记载：“海南诸国，大抵在交州南及西南大海洲上，相去近者三五千里，远者二三万里……自汉武帝以来，皆来朝贡。后汉恒帝世，大秦、天竺皆由此道遣使贡献。及吴孙权时，遣宣化从事朱应、中郎康泰通焉。其所经及传闻，则有百数十国，因立记传。”^②这里所说的“记传”，是指康泰所写的《吴时外国传》，以及朱应所写的《扶南异物志》。可惜，这两本书在唐以后已经佚失。人们只能从曾利用这两部文献资料的其他史书中，得以了解朱应一行出使海南诸国的部分情况。如他们在扶南国，见到“国人犹裸，唯妇人著贯头。泰、应谓曰：‘国中实佳，但人亵露可怪耳。’（国王范）寻始令国内男子著横幅。横幅，今干缦也。大家乃截锦为之，贫者乃用布。”^③可见朱应一行在出使过程中，还将丝绸带出海外，并对扶南的服装习俗有着积极的影响。

东晋王朝限于局促的国势，在发展海外交通方面并未有任何措施，但海南诸国的商人却仍然可以在东晋的日南所属港口通商。据《晋书》记载：“徼外诸国，尝赍宝物自海路来贸货贿，

^① 《三国志》卷 47，《吴孙权传》。

^② 《梁书》卷 54，《海南诸国传序》。按：关于朱应一行的出使时间，史书中没有记载。由于他们到扶南国访问时，该国国王为范寻，所以他们出使的时间也应在范寻在位的 245—251 年间。

^③ 同②，《扶南国传》。

而交州刺史、日南太守多贪利侵侮，十折二三。”^①由此可见，当时海外国家的来华贸易并未断绝。东晋高僧法显，在陆路前往印度求法后，也是从东天竺的多摩梨帝国（位于今印度西孟加拉邦加尔各答西南的坦姆拉克）乘海船到师子国（今斯里兰卡），再由师子国换乘一艘前往中国的商船返回国内的。

南朝的海外交通范围有了显著的扩大。据《宋书》记载，当时与刘宋政权交往的海外国家有：林邑、扶南、诃罗陀（又称呵罗单，其地一般认为在今苏门答腊岛）、婆皇（又称槃皇，其地一般认为在今马来西亚的彭亨一带）、婆达（又称槃达，一般认为是苏门答腊岛上北部的巴达人国家）、阇婆婆达（又作阇婆娑达、阇婆达，其地一般认为在今爪哇岛上）、师子国、迦毗黎国（其地位于印度南部科佛里河一带）、高句丽、百济、倭国等。^②到萧齐时，朝鲜半岛上又有加罗国也来通交。萧梁时期，海外国家前来通交的数目更多，包括东亚的高句丽、百济、新罗、倭国，东南亚的林邑、扶南、盘盘（其地一般认为在今马来半岛北端泰国境内的万伦湾一带）、丹丹（其地一般认为在今马来西亚的吉兰丹一带）、于陀利（其地一般认为在今苏门答腊岛的巨港一带）、狼牙修（其地一般认为在今马来半岛上的洛坤至吉打一带）、婆利（又称婆黎，其地或认为即今印度尼西亚的巴厘岛，或认为在苏门答腊岛东南的占碑一带）、南亚的中天竺国、师子国等。^③《南史》曾对南朝的海外交通做过总结性论述：“自晋氏南度，介居江左，北荒西裔，隔碍莫通。至于南徼东边，界壤所接，泊宋元嘉抚养，爰命干戈，象浦之捷，威振溟海。于是鞮译相系，无绝岁时。以泊齐、梁，职责有序。及侯景之乱，边鄙日蹙，陈氏基命，衰微已甚，救首救尾，身其几何。故西赆南琛，

^① 《晋书》卷 97，《林邑传》。

^② 据《宋书》卷 97，《夷蛮传》。

^③ 据《梁书》卷 54，《诸夷传》。

无闻素竹。”^① 据文中所说，陈朝由于侯景之乱的发生，海外交通已经停止。但实际上，据《册府元龟》的记载，陈朝与扶南、丹丹、盘盘、天竺等国仍有往来，只是盛况已大不如从前的宋、齐、梁三代了。

《梁书》上还记载了“扶桑”这样一个海外国家：“扶桑国者，齐永元元年（499年）其国有沙门慧深，来至荆州说云：扶桑在大汉国东二万余里，地在中国之东，其土多扶桑木，故以为名。扶桑叶似桐，而初生如笋，国人食之，实如梨而赤，绩以皮为布以为衣，亦以为绵。作板屋，无城郭。有文字以扶桑皮为纸。无兵甲，不攻战。其国法，有南、北狱；若犯轻者入南狱，重罪者入北狱，有赦则赦南狱不赦北狱者。男女相配，生男八岁为奴，生女九岁为婢。犯罪之身，至死不出……车有马车、牛车、鹿车。国人养鹿，如中国畜牛，以乳为酪。有桑梨，经年不坏。多蒲桃。其地无铁，有铜，不贵金银。市无租估。其婚姻，婿往女家门外作屋，晨夕洒扫。经年而女不悦，即驱之；相悦乃成婚……其俗旧无佛法。宋大明二年，罽宾国尝有比丘五人，游行至其国，流通佛法经像，教令出家，风俗遂改。”^② 对于这个“扶桑国”，早在18世纪中叶，就有法国汉学家德·吉涅推定在美洲新墨西哥和加利福尼亚；此后，又有人认为在库页岛，也有人主张在日本的东南。不过，从扶桑国物产——扶桑木、蒲桃、马、牛等来看，与古代美洲的物产情况并不吻合；从佛教信仰看，更与古代美洲情况不合。因此，扶桑国在美洲是绝不可能的，只能在亚洲的某处。^③

江东六朝时期的海外交通路线，也有增加和变化。据孙吴时期万震的《南州异物志》和晋朝的《太清金液神丹经》文献的记

^① 《南史》卷79，《夷貊传下》。

^② 《梁书》卷54，《扶桑国传》。

^③ 参据罗荣渠：《中国人发现美洲之谜》，重庆出版社1988年版。

载，当时与南海诸国的海上往来的主要路线仍是逐段航行，共分三段。第一段：自“日南寿灵浦口（即今越南中部的岘港），由海正南行”，“昼夜不住十余日乃到扶南”。又自日南寿灵浦口出发，“调风昼夜不解帆十五日，乃到典逊（又作顿逊，一般认为即今泰国南部班当湾的 Tung Song）”。由典逊陆行十余日，横越马来半岛地峡，即抵达西端的句稚（一般认为即今马来西亚的吉打）。典逊和句稚，当时都是扶南的属国。“顿逊之东界通交州，其西接天竺、安息徼外诸国，往还交市”，它与句稚都是当时东西贸易的重要港口。第二段：自句稚西行一月至歌营国（一般认为即今印度东南海岸的 Colya）；也可从句稚西行至斯调国（又称师子国等，即今斯里兰卡），然后再从此往西北航行三千里前往歌营，斯调国亦是当时东西贸易和交通的一个中心。第三段：自印度的迦那调州（又称姑奴、古奴斯调，在今印度东北部的巴拉白姆一带）西南七百里至扈利河（一般认为是今印度东北注入孟加拉湾的胡格利河），由扈利（在扈利河河口）“乘大船载五六百人，张七帆，时风一月余，乃到大秦（指两河流域的报达，即今伊拉克的巴格达）；也可从斯调国西行三四十日至隐章（一般认为在今沙特阿拉伯的汉志地区）”。^① 据 6 世纪的一位埃及出生的希腊富商科斯麻士（Cosmas）所写的《基督教各国风土记》的记载，当时从波斯湾到斯里兰卡之间的航海和贸易，仍然在波斯商人的垄断之下。^② 另据法显《佛国记》记载，自西往东的海船也可从扈利河口乘船至斯调国，然后途经位于苏门答腊的耶婆提国，再越马六甲海峡至广州。不过，在这段航道上，也是中国船

^① 按：《南州异物志》一书，今已佚，其中不少材料被《太平御览》、《初学记》、《艺文类聚》等书所引。而《太清金液神丹经》（保存于《道藏》中）书中也摘录有《南州异物志》的材料。此处的一些地名解释，则依据韩振华：《魏晋南北朝时期海上丝绸之路的航线研究》，载于《中国与海上丝绸之路》，福建人民出版社 1991 年版。

^② 据张广达、王小甫：《天涯若比邻——中外文化交流史略》，第 88 页。

去的少，而外国船来的多。

朝鲜半岛上的百济、新罗和日本列岛上的倭国，为了与定都建康的南朝往来，改变了传统的沿朝鲜半岛北上并经辽东半岛的陆行路线，直接由朝鲜半岛横渡黄海到山东半岛，然后沿海岸南下至长江口，再溯江而上至建康。《文献通考·四裔考》说：“倭人自后汉始通中国……其初通中国也，实自辽东而来……至六朝及宋，则多从南道，浮海入贡及通互市之类，而不自北方。”文中所说的这条“南道”，就是指从日本的难波津（今大阪附近）出发，经濑户内海西行，过穴门（关门海峡）到筑紫（今福冈），然后经壹岐岛和对马岛至朝鲜半岛西南地区的百济国，由此横渡黄海的航线。这条新航路的开辟，促进了南朝与日本以及朝鲜半岛诸国的文化交流。

二、魏晋南北朝时期中外文化交流的基本途径（下）

继东汉时期安世高、支娄迦谶等高僧之后，魏晋南北朝时期又有一些西域译经师东来，如著名译经师鳩摩罗什等高僧。与此同时，从朱士行起，中土高僧也开始西行求法，如著名高僧法显还是陆去海还。这些民间的佛教徒东来译经和西行求法活动，是魏晋南北朝时期中外文化交流的又一重要途径。

1. 西域译经师的东来

魏晋南北朝时期，西域高僧继续东来，在中国从事佛教经典的汉译。据统计，从三国至南北朝的大约三百余年间，来到中原的西域僧侣有姓名可考者，就有 74 人。其中三国时 10 人，西晋时 5 人，东晋时 27 人，南朝刘宋时 20 人，北朝 12 人。就东来的西域僧侣籍贯而言，东汉三国时的域外僧侣以安息、月氏、康

居人为多；自东晋以后，以印度人为多。^①

三国时东来的 10 名西域高僧是，印度的昙摩迦罗、维祇难、竺律炎，安息的昙谛、安法贤，月氏的支谦、支曇梁接，龟兹的白延，康居的康僧铠、康僧会。其中，以支谦、康僧会两人最为著名。

支谦（生卒年代不详），一名越，字恭明，月氏人，故姓支。他的祖父法度曾率数百人来中国，被汉灵帝封为率善中郎将。支谦生于汉土，汉文水平很高，又通六国语言。他师承同族支亮，支亮则受业于支娄迦谶，当时知识界称“天下博知，不出三支”。东汉末年因中原战乱，支谦随族人避乱到东吴，被孙权封为博士，使辅导东宫。后来，东吴太子卒，他就退隐穹窿山中，从沙门竺法兰（汉末从印度东来的高僧）受持五戒。支谦的译经活动，是在孙权黄武元年到孙亮建兴三年（公元 222—254 年）间。在这三十多年间，他搜集了各种原本和译本，未译的补译，已译的订正。特别是对支娄迦谶的重要译作如《道行》、《首楞严》等加以重译，又帮助从印度来华的维祇难和竺律炎翻译。支谦译经较多，东晋道安《综理众经目录》著录了 30 部，南朝僧祐《出三藏记集》说有 27 部，《高僧传》作 49 部，现今考订的译本只有《大明度无极经》等 29 部。《大明度无极经》是《道行般若》的改译本，原译的晦涩诘诎处，大都改得通畅可读，胡语音译则改为意译。此处的“大明”，就是“般若”的意译；“无极”则是支谦添加的，是对于“大明度”的威力无限的形容。从这里，人们也可见到支谦翻译的一个特点：即追求雅顺而不甚忠于原文。支谦还在《法句经序》中批评竺律炎“虽善天竺语，未备晓汉，其所传言或得胡语，或以义出音，近于质直”，从而在东来的西域译经师中引发了文、质两派的争论。质派的天竺僧维祇难反驳说：“佛言：依其衣不用饰，取其法不有严，其传经者当今易晓，

^① 据方豪：《中西交通史》上册，第 211—212 页，岳麓书社 1987 年版。

勿失厥义，是则为善。”^① 两派争论的结果，虽然质派在理论上取得了胜利，但佛教经典最后成书却是通过文派来完成的。支谦所开创的佛教经典翻译从质到文的趋势，为佛教的普及和汉化起着相当重要的作用。

康僧会（？—280 年），康居人，世居印度，后随父经商迁居交趾。十余岁时，他双亲亡故，便出家为僧，曾随南阳韩林、颖川皮业、会稽陈慧等人学习安世高的禅数学，而且博通儒学经籍。吴赤乌十年（247 年），康僧会来到建业，说动孙权为其建立佛寺，号“建初寺”，是为江南有寺之始。康僧会在建初寺翻译的佛经，《出三藏记集》录有 2 部，《高僧传》则记有《六度集经》等 7 部共 20 卷。此处的“六度”，也是意译，也译作“六到彼岸”、“六波罗蜜”等，是佛家所谓六种从生死此岸到达涅槃彼岸的方法或途径，即：布施、持戒、忍、精进、定、智慧。《六度集经》也按这种“六度”共分 6 章，编译各种佛经共 91 篇，其中也包括有康僧会改译的前人翻译成果。康僧会由于汉文修养颇深，所以他的翻译文义允正、辞趣雅便，并能很好地运用儒家、道家的格言典故，从而起到了把佛教教义与儒家、道家思想相互融合的作用。

西晋时东来的五名译经师是，印度的强梁婆至，安息的安法钦，月氏的支法度，西域龟兹等国的无罗叉、若罗严。此外，还有侨居敦煌的月氏人竺法护，侨居河南的天竺人竺叔兰。其中，竺法护在同期译经师中最为著名。

竺法护（约 231—308 年），梵名昙摩罗刹，祖籍月氏，故本姓支。他八岁随天竺沙门竺高座出家，改姓竺，后随师游历西域各国，学会了 36 种语言，并搜集大量佛经原本带回长安。从晋武帝泰始二年到怀帝永嘉二年（公元 266—308 年），他将全部精力投入到佛经翻译事业。据《高僧传》记载，竺法护的译籍共有

^① 引自马祖义：《中国翻译简史》，第 24 页，中国对外翻译出版公司 1984 年版。

165 部，但后来散佚甚多，现仅存 84 部。他所译的佛经种类繁多，包括般若类的《光赞般若经》，华严类的《渐备一切智德经》，宝积类的《密迹金刚力士经》，法华类的《正法华经》，涅槃类的《方等般泥洹经》等，使早期大乘佛教各部类的有代表性的经典都有译介，并大体反映了当时由天竺传到西域的佛籍面貌。因此，竺法护在沟通西域与内地佛教文化方面做出了卓越的贡献。诚如《高僧传》所评价的“经法所以广流中华者，护之力也”。^①当然，竺法护能够翻译大量佛经，也是与其他中国僧侣的助译分不开的。当时，参加竺法护译经活动的僧侣有聂承远、聂道真、张玄伯、孙休达、竺法乘、竺法首、陈士伦、孙伯虎、虞世雅等。大家共襄其成，也使竺法护主译的佛经质量有很大提高。从支谦以来译家对佛典原文只求文畅而随意删略的倾向，基本上得到纠正。所以他的译本形式上是“言准天竺，事不加饰”，从而给人以“辞质胜文”的印象。

东晋时期东来的 27 名西域译经师，有印度的竺昙无兰、昙摩持、鳩摩罗佛提、昙摩蜱、竺难提、昙摩掘多、昙摩卑、昙无忏、佛驮跋陀罗、迦留陀伽等十人，罽宾的僧伽罗叉、僧伽提婆、僧伽跋澄、卑摩罗叉、佛陀耶舍、弗尔多罗、昙摩耶舍等七人，月氏的支道根、支施峩，康居的康道和，吐火罗的昙摩难提，国籍不详的佛图罗利，有西域龟兹等国的帛尸梨蜜多罗、昙摩流支、僧伽陀、祇多蜜，还有世居龟兹的印度人鳩摩罗什。除鳩摩罗什为佛经翻译的巨子外，当时著名的译经师还有僧伽提婆、昙摩耶舍、昙无忏、弗若多罗、昙摩流支、佛陀耶舍、佛驮跋陀罗等人。

僧伽提婆（生卒年代不详），本姓瞿昙，又译做“僧伽提和”，前秦建元年间（365—385 年）来到长安，后又应慧远邀请前往东晋庐山，先后译有《阿毗昙八犍度论》、《阿毗昙心论》、

^① 释慧皎：《高僧传》卷 1，《译经上》。

《三法度论》、《中阿含》等经。他所翻译的《阿毗昙》诸经，对于中国佛教界影响很大，曾形成毗昙学。昙摩耶舍（生卒年代不详）在晋隆安年间（397—401年）抵达广州，于白沙寺译出《差摩经》1卷。义熙中（405—416年）他到长安，受到后秦主姚兴的礼遇，在长安石羊寺与天竺僧人昙摩掘多共译《舍利弗阿毗昙论》23卷，也成为毗昙学者研习的重要典籍。

昙无忏（385—433年），中天竺人。初学小乘，不久改习大乘，后到罽宾和龟兹传播《涅槃经》，因当地不信大乘经典，遂又东来敦煌，深得北凉主的礼遇。昙无忏在此学习汉语三年，并译《涅槃经》、《大集经》、《大云经》、《悲华经》、《菩萨地持经》、《菩萨戒本》等经14部。他在《涅槃经》中所宣传的人人皆能成佛的思想，曾在当时中国佛教界引起了先天佛性与后天修持关系的讨论。

弗若多罗（生卒年代不详）在后秦弘始年间（399—415年）入关，得到后秦主姚兴的崇敬，与鸠摩罗什等人共同译经于长安，当时由弗若多罗诵读梵文，鸠摩罗什则译为汉文。昙摩流支（生卒年代不详）于弘始七年（405年）到长安，是弗若多罗去世后协助鸠摩罗什翻译的主要译经师，他曾与鸠摩罗什合译《十诵律》。

佛陀耶舍（生卒年代不详），与鸠摩罗什有知交之谊。在鸠摩罗什的建议下，后秦主姚兴于弘始十年（408年）将佛陀耶舍自姑臧迎入长安，使其协助鸠摩罗什翻译佛经。史载鸠摩罗什翻译《十住经》时，月余不敢落笔，自得佛陀耶舍后通过相互研讨而很快定稿。另外，他还译有《长阿含》等。后来他回罽宾，又得《虚空藏经》一卷，遂托商贾带到凉州。

佛驮跋陀罗（359—429年），印度迦毗罗卫国人。17岁出家，后游学罽宾，在此遇中国求法僧智严，遂受邀而至长安，参加鸠摩罗什的译经活动。罗什在译经中遇有疑义，也常咨询佛驮跋陀罗。佛驮跋陀罗深达禅律，对于罗什所传的禅法感到不满，

后又遭受罗什门人的排挤而南下东晋，在建康道场寺翻译《大般泥洹经》等13部。《大般泥洹经》的译出，是中国佛教思潮由般若学转向佛性学的重要标志；他所翻译的《达磨多罗禅经》，对于传播罽宾的禅法也有很大作用；他所翻译的《大方广华严经》60卷，更为人们全面研习《华严经》而提供了方便。

南北朝时东来的32名外国译经师是，印度的僧迦跋弥、僧迦跋摩、求那跋陀罗、昙摩伽、求那毗地、波罗末陀、月婆首那、吉迦夜、昙流支、勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多、瞿昙般若流支、毗目智先、达磨菩提、攘那跋陀罗、达摩流支、阇那耶舍、耶舍崛多等19人，罽宾的佛驮什、求那跋摩、昙摩蜜多，扶南的曼陀罗、僧伽婆罗、须菩提，西域的功德直、浮陀跋摩、留良耶舍、摩诃乘、僧伽跋陀罗、达摩摩提，还有国籍不明的伊叶波罗。其中，比较著名的译经师有求那跋摩、求那跋陀罗、僧伽婆罗、波罗末陀、菩提流支等人。

求那跋摩（367—431年），原为罽宾国王于，后至师于国弘扬佛教。他于南朝刘宋元嘉元年（424年）至广州，元嘉八年又应慧观、慧聪等僧之请来建康，讲《法华经》和《华严十地品》，并翻译有《菩萨戒经》、《四分羯磨》、《优婆塞五戒略论》、《优婆塞二十二戒》等经律十余部。《高僧传》评价他的译文，“文义详允，梵汉弗差”。^①

求那跋陀罗（394—468年），中天竺人，初学小乘，后学大乘。他于元嘉十二年经师子国抵达广州，进入建康译经。据唐朝智升《开元录》记载，求那跋陀罗所译的佛籍有52部共134卷。其中，仅《杂阿含经》就占50卷。另有慧观笔受的《胜鬘师子吼一乘大方便广经》1卷，中心内容是宣传大乘佛教的“一乘真实”和“如来藏法身”的学说，对中国佛教很有影响。

僧伽婆罗（459—524年），扶南国（今柬埔寨）人，15岁出

^① 《高僧传》卷3，《译经下》。

家，专习阿毗昙，受具足戒后广学律藏。他在南朝齐时随商舶来建康，从求那跋陀研习大乘经，以后在梁朝时参加译经，共翻译佛典 11 部，主要有《文殊师利所说般若波罗蜜经》、《阿育王经》、《解脱道论》等。

波罗末陀（499—569 年），又译称真谛、拘那罗陀，西天竺优禅尼国人，后至扶南。应梁武帝邀请，他于中大同元年（546 年）来到广州，游历赣、闽、浙、苏等地，并沿途从事译经。据唐朝道宣《续高僧传》记载，波罗末陀在 569 年圆寂前，共译佛教经论记传 64 部，278 卷，成为中国佛教四大译经家（鸠摩罗什、玄奘、不空）之一。他所翻译的经论，主要有《三无性论》、《十七地论》、《十八空论》、《金光明经》、《无上依经》、《仁王般若经》、《广义法门经》、《唯识论》、《摄大乘论》、《摄大乘论释》、《律二十二明了论》等，比较系统地介绍了大乘瑜伽行派思想，此后在中国佛教内部形成了摄地学。他在译籍中所宣传的“唯识无尘”等命题，同昙无忏所译《涅槃经》的佛性说遥相呼应，成为此后中国佛学思潮的主流。

菩提流支（生卒年代不详），北天竺人，北魏永平元年（508 年）到达洛阳，带来大量梵本佛经。他所翻译的经籍，共有 39 部，其中主要有《十地经论》、《金刚般若经论》、《佛名经》、《入楞伽经》、《法集经》、《深密解脱经》、《宝性论》等。特别是《十地经论》译出后，在北朝佛教界内部曾形成地论学。

总之，魏晋南北朝时期域外译经师的东来，带来并且翻译了印度或西域的各种佛教经籍，使译经场成为外来宗教文化传播的中心，从而加强了佛教对中国社会的影响；同时，一些翻译来的有代表性的佛教经典，由于受到僧俗学者的研习和发挥，在南北朝时期也形成了多种师学，如涅槃学、毗昙学、地论学、摄论学等，由此加深了人们对外来宗教哲学思想的吸收，从而缩小了当时胡汉各族的思想文化界限，有利于魏晋南北朝时期的中国社会各民族的大融合。

2. 鸠摩罗什

东晋时，外来的译经师以鸠摩罗什（350—409年）最为著名，在中国佛经翻译史上只有唐朝的玄奘与其先后辉映。鸠摩罗什，一译“鸠摩罗什婆”或“鸠摩罗耆婆”，略称“罗什”或“什”，意为“童寿”。其父鸠摩罗炎，天竺人。据《高僧传》记载，鸠摩罗炎“家世相国，聪明有懿节，将嗣相位，乃辞避出家，东度葱岭。龟兹王闻其弃荣，甚敬慕之，自出郊迎，请为国师”。同时，龟兹王又将其妹耆婆嫁于鸠摩罗炎。鸠摩罗什七岁时随母出家，初学小乘；九岁时又随母入罽宾，师事该国名僧槃头达多法师，后又游历月氏、沙勒（即疏勒国，位于今新疆喀什市以及疏勒、疏附、伽师等县一带）等地，并在莎车国（位于今新疆莎车县和麦盖提县境）遇到该国王子须利耶苏摩而得到启发，从此改学大乘。由于他博读大小乘经论，年轻时便名闻西域各国。东晋著名高僧道安也闻知罗什的名声，写信给前秦主苻坚建议礼请鸠摩罗什东来。385年，苻坚命吕光率兵攻灭龟兹，劫持罗什至凉州。不料其间苻坚被杀，鸠摩罗什也就在凉州留居下来。尽管后凉统治者鄙弃佛学，但鸠摩罗什在此却学会了汉语，并了解到一些内地佛教的情况，从而为以后入关译经和讲学创造了条件。

弘始三年（401年），后秦主姚兴派人迎请鸠摩罗什至长安，待以国师之礼，并将鸠摩罗什安排入住逍遥园西明阁，组织了八百余沙门参加他的译场。从此，鸠摩罗什开始了在中国的译经事业。鸠摩罗什翻译的经论，据《开元录》记载，共有74部，计384卷。其中重要的经论有：《大品般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《金刚经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《成实论》等。他所译的经论，对中国佛教界影响很大。如他译出《中论》、《十二门论》、《百论》后，师徒相传，研究者群起，从而形成三论宗；他所翻译的《成实论》，其门下

南朝宋僧导、北魏僧嵩对此研究并注疏，从而形成成实学派；他所翻译的《法华经》，日后成为天台宗所依据的主要经典；他所翻译的《阿弥陀经》，也是日后净土宗所依据的“三经”之一（另两经为《无量寿经》和《观无量寿经》）。

鸠摩罗什翻译的佛教经论，不但门类极广、内容系统，而且译文简练精粹，流畅可读，使原著的思想内容，更加清晰明朗。因此，他的佛典译本与其他人的译本相比，流传最广，影响最大。《高僧传》中说：“鸠摩罗什，硕学矩深，神鉴奥远，历游中土，备悉方言。复恨支（谦）、竺（法护）所译，文制古质，未尽善美，乃更临梵本，重为宣译，故致今古二经，言殊义一。”^①

从翻译倾向上看，鸠摩罗什为了使中国读者易于理解并接受佛经，力求用中国语文来表达经书中的思想，同时在不失经书原意的基础上保存原本的语趣。例如，慧观在《法华经要序》中认为，此经在罗什重译后，“曲从方言而趣不乖本”，用汉语很好地表达了它的本来思想。鸠摩罗什的门人僧肇在《维摩诘经序》中也说到该经的重译，“什以高世之量，冥心真境，既尽寰中，又善方言，时手执胡文，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意。其文约而旨，其旨婉而彰，微远之言，于兹显然”。就是说，他用畅达的语言，深入浅出地表达了原著的思想。为了适应中国人喜爱简略、厌恶繁冗的风气，他在翻译中又常常对原文加以删削。史学大师陈寅恪曾把鸠摩罗什翻译的《大庄严论经》与新发现的梵文残本对照，就发现鸠摩罗什删去不少原经的繁复之处，而且不拘原文体制，经常变易原文，但译文却又表现了该经的要旨。另外，他的删削翻译通常也是根据中国佛学界对具体经书的知识状况来决定的。例如龙树的《大智度论》是一本论释《大品般若经》的论书，原来的分量很大，罗什只将它对《大品般若经》经文初品的解释全部译出，其余就只略译。这是

^① 《高僧传》卷3，《译经下》。

由于经文初品主要阐述名相事数，正是二百多年来中国佛学家一直搞不清楚的问题。罗什详译了这一部分，并将所有事数原原本本的加以解释，从而适合了中国佛学者研究的要求。而对于该论中阐明义理的部分，由于人们可以通过《大品般若经》得以了解，因此删节不少，“三分去一”。

鸠摩罗什译文质量优越，得力于他对翻译认真负责的态度。鸠摩罗什所翻译的佛经，有些是他比较熟悉的，有些是他不太熟悉的；有些是原来已有翻译而需要订正的，有些则完全是新译的。对于他所熟悉的佛经，如《百论》的翻译过程，僧肇在《百论序》中曾说到：“考校正本，陶练复疏，务存论旨，使质而不野，简而必诣，宗致划尔，无间然矣。”可见他十分注意考核所译经书的版本源流，反复斟酌译文，并注意文字的表达。他对于一些自己不太熟悉的佛经，翻译时尤为持重，如晚年所译的《十住经》就是一例。鸠摩罗什在得到此经原本后，由于对其不甚熟悉，一余月都未敢动笔，直到把他的老师佛陀耶舍请来商量，弄清楚经中义理，方始动手翻译。他对于需要重新订正的佛经，更是细心弄清楚旧译的短长才有所取舍，如《大品般若经》的改译就是一例。此经在西晋时无罗叉与竺叔兰以及竺法护都曾有翻译，鸠摩罗什的改译过程，据其另一门人僧睿在《大品经序》中记述：“法师手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辨文旨。秦王（即姚兴）躬览旧经，验其得失，諮其通途，坦其宗致，与诸宿旧、义业沙门释慧恭、僧䂮、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧睿、道恢、道标、道恒、道悰等五百余人，详其义旨，审其文中，然后书之。以其年十二月十五日出尽，校正检括，明年四月二十三日乃讫。文虽粗定，以释论检之，犹多不尽，是以随出其论，随而正之。释论既迄，尔乃文定。”

通过上文可知，鸠摩罗什译经所取得的巨大成就，也是集体智慧的结晶。当时，鸠摩罗什的译场上有后秦主姚兴的支持，甚至姚兴本人也亲自参加译经活动，罗什身边则集结着不少佛教硕

学僧俗。前文提到，鸠摩罗什译《大品经》时，曾有五百余人参加。罗什在翻译《维摩诘经》、《妙法莲华经》时，则“集四方译学沙门二千余人”。鸠摩罗什在翻译过程中，通常是先将原经口译成汉语（即口授），并讲出义旨，其他人则做记录（即笔受）、详细讨论甚至辩论（即正义）、润饰文字和校勘。因此，鸠摩罗什所译经论的质量，无论在语言的精美上，还是在内容的确切上，都是前所未有的。通过集体翻译，鸠摩罗什也培养出不少有才华的学僧。《高僧传》曾说到鸠摩罗什的译经，“时有（道）生、（道）融、（昙）影、（僧）睿、（慧）严、（慧）观、（道）恒、（僧）肇，皆领意言前，词润珠玉，执笔承旨，任在伊人”。^①这八个人能够体会深意，并且很好地用文字表达出来，所以被看成最能够理解鸠摩罗什学说的人。这八人之中，道生、道融、僧睿、僧肇又被称为“什门四圣”，他们在中国佛教史上都有一定的影响。

3. 中土僧侣的西行求法

佛教传入，得力于西域及印度等地僧人的东来传播。但中原僧徒在研习佛典时，也常常感到佛典的缺乏和佛理的不全，于是有人开始西行求法。此后，中国僧侣西行求法者日渐增多，或为搜寻佛典，或为亲从天竺高僧受学，或为寻求名师来华，或为巡礼佛迹。

存于史籍中的最早西行求法者是曹魏时期的朱士行。朱士行，颍川（今河南禹县）人，少年出家为僧。他曾在洛阳讲支娄迦谶翻译的《道行般若经》，感到译者理解未透，文笔艰涩，佛理难通。所以，他决心要去西方寻找原来弥补这一缺憾。甘露五年（260年），他从长安西行出关，穿过沙漠，辗转到了大乘经典集中地的于阗。在那里，他得到《放光般若》的梵本共90

^① 《高僧传》卷3，《译经下》。

章。因受当地声闻学徒的种种阻挠，该经直到西晋太康三年（282年）才由他的弟子弗如檀（于阗人）等10人送到洛阳。后又经过10年，此经才由竺叔兰、无叉罗共同译出，即《放光般若经》20卷，而朱士行本人则终身留于阗，80岁病故。

晋宋之际，中国僧侣西行求法曾经掀起了一个高潮，仅有姓名可考者就达50人（见下表），而姓名不可考者则为数更多。据研究，晋宋时期西行求法的僧侣至少在120人以上。^① 在这些求法僧侣中，除法显最为著名外，比较著名的还有智严、宝云、智猛、宋云、惠生等人。

西行求法僧侣表^②

姓 名	求 法 时 间	所 往 地 区
慧 常 进 行 慧 辨	晋成帝咸和中 (327—334年)	天 竺
于法兰	晋穆帝时期 (345—361年)	西 域
支法领 法 净	晋孝武帝时期 (373—396年)	于 阖
法 显 慧 景 道 整	晋安帝时期 (397—418年)	天 竺 佛 楼 沙
慧 应 慧 达		
智 严 僧 绍 宝 云	同 上	于 阖 罽 宾 天 竺

① 据方豪：《中西交通史》上册，第211—212页。

② 据梁启超：《中国佛教研究史》，第28—41页，《西行求法古德表》，上海三联书店1988年版。

姓 名	求法时间	所往地区
慧 简 僧 景	晋安帝时期(397—418)	佛楼沙
智 羽 智 远	同 上	天竺
慧 鬼	同 上	西 域
沮渠京声	同 上	于阗
康法朗 等四人	东晋 (具体时间不详)	西 域
慧 肇	同 上	天竺
智 猛 道 嵩 昙 簒 等十五人	后秦弘始六年 (404年)	于阗 西 城
昙 学 成 德 等八人	东晋末	于阗等地
昙无竭 僧 猛 野朗等 二十五人	刘宋永初元年 (420年)	罽宾 天竺
道 普	刘宋元嘉年间 (424—453年)	西域诸国
道 泰	东晋刘宋之际	葱岭以西
法 盛	东晋刘宋之际	外 国
竺法维 僧 表	东晋刘宋之际	天竺
慧 览	刘宋太明年间 (457—464年)	于阗 天竺
道 药	北魏太武帝时 (424—451年)	天竺
法 献	刘宋元徽三年 (475年)	于阗

姓 名	求 法 时 间	所 往 地 区
宋 云 慧 生 法 力 等 人	北魏熙平元年 (516 年)	西 域
云 启	不 详	不 详
宝 道 遂 廉 智 周 僧 威 宝 法 僧 昭 律 等十人	北齐武平六年 (574 年)	西 域

智严，凉州人，年二十左右出家。据《高僧传》记载，智严“志欲博事名师，广求经诰”，^①于是与宝云、慧简、僧绍、僧景等人一起西游诸国，在张掖与法显相遇，同行至乌夷国，智严又返回高昌求行资。后来，智严又独自西行，至罽宾，入摩天陀罗精舍，从佛驮先比丘谘受禅法三年，并敦请当地名僧佛驮跋陀罗东来，在长安参加译经。不久，佛驮跋陀罗被鸠摩罗什门下排斥南下，智严也离开长安而辗转至建康，与宝云合作翻译从西域等地带回来的佛经，译有《普曜经》六卷，《广博严净经》四卷，《四天王经》一卷等。智严晚年又携弟子智羽、智远泛海到天竺，并第二次到罽宾，最后在此归寂。

宝云，同是凉州僧侶，也希望参拜佛迹，广寻经典。晋隆安（397—401 年）初年，他与智严等人结伴西行，经于阗，逾葱

① 《高僧传》卷 3，《智严传》。

岭，至弗楼沙国。他在此供养“佛钵”以后，与慧达、僧景一起启程回长安。“云在外域，遍学梵书，天竺诸国音字诂训，悉皆备解”，^① 所以也参加了译经事业。后来宝云随佛驮跋陀罗一起离开长安到建康，并在一起译经，译有《新无量寿经》二卷，《佛所行赞》五卷。另外，他在西行求法时，曾写有专门记传，但后来失佚。

智猛，雍州新丰人，年少出家，“每闻外国道人说天竺国土释迦遗迹，又闻方等众经，常慨然有感，驰心遐外，以为万里咫尺，千载可追”。后秦弘始六年（404 年），智猛与志同道合的沙门 15 人一起离开长安，经凉州城西出阳关，“入流沙二千余里，地无水草，路绝行人，冬则严厉，夏则瘴热，人死聚骨以标行路，骆驼负粮，理极辛阻”。在历鄯善、龟兹、于阗诸国后，他们翻越葱岭，有九人因畏险中途而返，不久又有一人死于途中，只有智猛等五人“三度雪山。冰崖皓然，百千余仞，飞绳为桥，乘虚空而过。窥不见底，仰不见天。寒气惨酷，影战魂慄……南行千里，至罽宾国。再度辛头河（印度河），雪山壁立，转甚于前，下多瘴气，恶鬼断路，行者多死”，^② 智猛一行就这样历尽艰险到达天竺。智猛先后游历阿耨达池（也称无热恼池，即今玛法木错湖）、奇沙国、迦罗卫国、华氏城（位于今巴特那附近），在此得梵本佛经甚多，最重要的有《大般泥洹经》、《僧祇律》等。424 年，智猛一行从天竺启程回国，在途中又有三人死亡，最后只有智猛与昙纂二人回到国内。他曾根据自己西游经历，写有《游行外国传》，后佚。另外，他还翻译出《大般泥洹经》20 卷，也失佚。

在这一时期西行求法活动中，只有宋云、惠生之行带有官方性质。据《魏书》记载，北魏“熙平（516—518 年）中，肃宗

^① 《高僧传》卷 3，《宝云传》。

^② 《出三藏记集》卷 15，《智猛传》。

遣王伏子统宋云、沙门法力等使西域，访求佛经。时有沙门慧生者亦与俱行，正光（520—525年）中还”。^①宋云，敦煌人；法力、慧生皆为僧侶。他们从洛阳出发，由赤岭（位于今西宁以西二百余里处的山岭）出北魏西境，取吐谷浑道，至鄯善、于阗，经汉盘陀国（今新疆塔什库尔干县）越葱岭，进抵钵和国（位于今阿富汗境内的瓦罕河溪谷）。在钵和国，宋云与惠生分道而行。^②宋云由此向西入罽哒国（其王帐约在阿姆河南岸的巴达赫尚和昆都士一带）、波斯国，然后又向东前往乌场国（位于今巴基斯坦北部的斯瓦特河流域），以便完成外交使命；而惠生则由钵和国向西南方向前进，经波知国（位于阿富汗泽巴克与巴基斯坦吉德拉尔之间的一个小国）、赊弥国（位于今巴基斯坦吉特拉尔一带）、钵卢勒国（位于今巴基斯坦境内的吉尔吉特附近地区），而抵达乌苌国（即乌场国），这就是《汉书》中所记载的“罽宾乌弋山离道”。惠生在乌苌国礼巡佛迹，并等候宋云。在宋云来乌苌国后，惠生又与他一起前往乾陀罗国（位于今巴基斯坦喀布尔河下游流域），最后得到170部大乘经论回到洛阳。归国后，宋云写有《宋云家记》，惠生则写有《惠生行纪》，记载了这次西行的见闻。这两部书虽然后来都已散佚，但北魏的杨衒之在编写《洛阳伽蓝记》时，却曾引用过这两部书中的不少西域资料。

梁启超先生曾将魏晋南北朝时期中国僧侶的西行求法活动誉为我国最早的留学运动。他认为：“此种运动，前后垂五百年（按：直至唐代）。其最热烈之时期，亦亘两世纪。运动主要人物，盖百数，其为失败之牺牲者过半，而运动之结果，乃使我国文化，从物质上、精神上皆起一种革命。非直我国史上一大事，

^① 《魏书》卷102，《西域传》。

^② 本文关于宋云、惠生在钵和国分道而行的叙述，采用了日本学者长泽和俊在《论所谓的〈宋云行纪〉》一文中的观点，该文载于《丝绸之路史研究》。

实人类文明史上一大事也。”^①

4. 法 显

法显（约 341—约 422 年）是魏晋南北朝时期第一个由西域攀越葱岭而进入天竺、然后又经历险恶的海路归国，并取得大批梵文佛典的中国求法高僧。

法显俗姓龔，平阳郡武阳县（今山西临汾县）人。因三个哥哥幼年夭折，其父惧怕灾祸再次降临到法显身上，便在他三岁时让他出家当了沙弥。20 岁时，他接受了“具足戒”，即大戒，取得了正式和尚的资格。从此，他可以云游四方，寻师求学。后来，他从山西来到佛教很盛的长安，即以“志行明洁，仪轨整肃”，^② 而受到僧俗人士的崇敬。来到长安后，法显目睹当时社会上皈依佛门的人迅速增加，一些僧众的不法行为引起社会人士的非议，他非常痛心，认为这是由于持戒不严的结果，而其主要原因又是由于有关出家人所应遵守的戒律却极其舛阙。于是，他下决心到佛教的发源地印度去寻求戒律。

后秦弘始元年（399 年），年近花甲的法显与慧景、慧整、慧应、慧嵬等志同道合者，从长安出发西行，首先经过当时争战不休的陇西。在抵达张掖后，法显一行与智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等人相遇，相互结伴西行出阳关，跋涉“上无飞鸟、下无走兽”的戈壁沙漠（指今新疆东部罗布泊以东的沙丘地带），“唯以死人枯骨为标识”，^③ 经鄯善（治在今新疆若羌）、乌夷（即今新疆焉耆回族自治县）等国，又越过塔克拉玛干大沙漠而到达于阗（今新疆和田市）。于阗是一个佛教盛行的地区，法显等人为了观看盛况空前的行像（佛教徒每逢佛诞辰日，将佛像载

^① 梁启超：《中国佛教研究史》，第 26—27 页。

^② 《出三藏记集》卷 15，《法显传》。

^③ 法显著、郭鹏注译：《佛国记注译》，第 5 页，长春出版社 1995 年版。

在车上巡行的活动)，在于阗逗留了三个月的时间。行像活动结束后，法显等人则取道于合国（今新疆叶城）、於摩国（在叶城西南叶尔羌河中游一带）、竭叉国（今新疆塔什库尔干自治县一带），翻越葱岭（即今帕米尔高原）而进入北天竺境内。

经过近三年的艰苦旅行，法显一行首先到达北天竺的陀历国（今克什米尔西北部印度河北岸达地斯坦的达丽尔），参观了一座很有名的木刻巨佛弥勒菩萨坐像。离开陀历国后，法显一行穿行在壁立千仞的印度河上游地区。借着崖边人工开凿的栈道、石梯和河谷中的悬空绳索，他们来到北天竺大国乌苌国，一一巡礼该国的佛迹（佛足迹石、佛晒衣石、佛超度恶龙的地方）。法显严格执行佛教的戒律，在乌苌国又进行了求法途中的第四次夏坐（又称“安居”、“坐夏”，为佛教的一种规仪。佛教出家僧尼每年必须有三个月不得外出，只能在寺院中静修并接受供养。古印度僧人的静修时间一般为每年的五月至八月，时值夏季，所以被称为“夏坐”），慧景、慧达、道整三人则先行前往那竭国（在今阿富汗东部的贾拉拉巴德一带）。夏坐结束后，法显一行先后经过宿阿多国（在今巴基斯坦的印度河与斯瓦特河之间的斯瓦斯梯）、犍陀卫国（在今巴基斯坦北部地区的喀布尔河流域地区）、竺刹尸罗国（在今巴基斯坦拉瓦尔品第西北）、弗楼沙国（在今巴基斯坦白沙瓦西北），并巡礼了当地重要佛迹——割肉贸鸽塔、舍眼塔、截头施人塔、投身喂饿虎塔、迦腻色迦王大塔和佛钵。

在参观佛钵寺后，法显一行便各奔东西：宝云、僧景决定回国；先行前往那竭国的慧景三人中，也有慧达回返随宝云一行回国；慧应则在佛钵寺中去世。这样，便只有法显一人单身前往那竭国，巡礼该国的佛顶骨城、佛齿塔和佛留影窟。在这里，法显又与先期到达的慧景、道整相会并过冬。第二年（403年）开春后，法显等三人又决定翻越小雪山（今阿富汗境内的塞费德科山脉）。不料在山北阴坡突遇风暴，久病的慧景被活活冻死，法显和道整两人则强忍悲痛告别慧景，在严寒中越过派瓦山口，来到

罗夷国（在苏莱曼山脉南麓的库拉姆一带）进行第五次夏坐。夏坐结束后，法显与道整一起南行至南部的跋那国（在于今巴基斯坦北部的邦努），并由此东行三日渡印度河，抵达毗荼国（今译作旁遮普，其主要部分在今巴基斯坦东北部，小部分在今印度西北部）。毗荼国佛教盛行，人们得知法显是从中国远道而来的求法僧，便供给他一切所需物品。

离开毗荼国，法显与道整便向东南步行而先后经过摩头罗国（位于今印度西北部恒河上游朱木拿河畔一带，都城在今北方邦的马霍里）、僧伽施国（位于今印度北方邦西部一带，都城在今法鲁哈巴德区的桑吉沙村）、罽饶夷城（又称曲女城，即今印度北方邦西部的卡瑙季）、沙祇大国（今印度北方邦中部哥格拉河旁的阿约底）、拘萨罗国舍卫城（在今印度北方邦北部腊普提河南岸的沙海特——马赫特）、迦维罗卫城（在今尼泊尔南部的提劳勒科特，为释迦牟尼的故乡）、蓝莫国（在今尼泊尔南部的达马里附近）、拘夷那竭城（在今尼泊尔南境小腊普提河及干达克河合流处的南部，这里是释迦牟尼的泥洹处）、毗舍离城（在今印度比哈尔邦北部木扎法普尔地区的比沙尔）、摩竭提国巴连弗邑（即今印度比哈尔邦的巴特那）、王舍新城（在今印度比哈尔城西南的腊季吉尔）、伽耶城（即今印度比哈尔邦的伽耶城）、迦尸国波罗捺城（即今印度北方邦的贝拿勒斯）、拘睺弥国（位于印度恒河与朱木拿河的合流处，其都城在今北方邦阿拉哈巴德西南的柯桑村）等中天竺国家，一路巡礼佛迹。他们最后返回巴连弗邑时，已是公元 405 年，即他们出长安西行求法的第七年了。

当法显再次访问巴连弗邑时，他在摩诃衍寺获得了多年梦寐以求的戒律，包括《摩诃僧祇众律》、《萨婆多众律》、《杂阿毗昙心》、《𫄧经》、《方等泥洹经》、《摩诃僧祇阿毗昙》等六部梵文戒律和经本。面对这一重要收获，法显决心在此再滞留三年，以便学好梵文并将经律抄写回国。与法显同行的道整，通过在中天竺巡礼佛迹的旅行，目睹这里佛法兴盛、戒律谨严、僧众威仪，不

由慨叹中国的戒律残缺，于是决定在巴连弗邑留居下来而不再回国。而“法显本心欲令戒律流通汉地，于是独还”。^①

为了将这些宝贵的戒律和经本带回中国，法显决定舍弃行走困难的陆路，而改乘海船回国。于是，法显便在 407 年离巴连弗邑沿恒河东下，经瞻波大国（位于今印度比哈尔邦东部的巴加尔普尔一带），来到多摩梨帝国（位于今印度西孟加拉邦一带，其都城故址在今加尔各答西南的坦姆拉克）的海口。法显在此又逗留两年，抄写佛经和画像，然后由此搭乘商贾的大船，迎着初冬的信风，西南行 14 日，到达师子国（今斯里兰卡）。在师子国，法显又逗留两年，除礼巡该国的佛迹外，还求得四部经律：《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》、《杂藏》，这些都是以前中国所没有的佛经。

411 年，法显搭乘一艘商船告别师子国而前往广州。不料，船行二日便遭遇狂风恶浪而漏水，人们纷纷把粗重的货物丢弃大海以防止船只沉没，法显也将自己随身携带的贮水瓶丢弃海中，死死地保护着佛经佛像。大船在漂流九十多天后，抵达耶婆提国（今印度尼西亚爪哇岛）。法显在此等候五个月后，又搭乘一艘前往广州的商船。船在南中国海航行时遇到风暴而迷航，同船的婆罗门教徒认为这是由于商船载了法显这位和尚不吉利的缘故，要将法显抛弃荒岛，幸遇一位敬信佛教的施主的拦阻。这艘商船最后漂流到晋朝长广郡牢山（今山东即墨崂山）南岸，法显才得以登岸回国。此时，已是东晋义熙八年（412 年）七月。法显这次到印度的求法活动，首尾共达 13 年之久。

法显回国后，先是在东晋都城建康（今南京）道场寺参加译经。他所翻译的经律，有《摩诃僧祇律》40 卷、《大般泥洹经》6 卷、《方等泥洹经》2 卷、《僧祇比丘戒本》1 卷、《杂阿毗昙心》13 卷、《杂藏经》1 卷。由此可见，他从印度及师子国带回

^① 《佛国记注译》，第 120 页。

的经律，大部分都翻译出来了，这对当时佛学的发展有着积极的意义。如《杂阿毗昙心》，对南北朝时期中国毗昙学派的流行起了很大作用；而《大般泥洹经》所宣传的“一切众生皆有佛性”的思想，也促进了中国佛学的普及和佛教的传播；尤其是《摩诃僧祇律》40卷，系佛教戒律的最基本文献，加上由法显带回并由他人翻译的《弥沙塞律》、《萨婆多律》，使印度佛教戒律系统地介绍到中国。后来，法显离开建康而到荆州（今湖北江陵），并圆寂于当地辛寺。

在译经前夕，法显还根据这次到印度求法的亲身见闻，写成《佛国记》。《佛国记》，又被人们称为《法显传》、《历游天竺记传》等。该书以典雅的文字，记述了西域到天竺、师子国的地理、宗教、文化、风俗、民情、物产以及社会制度等方面的内容，从而为后人研究当时南亚的历史文化提供了重要资料。而且，贯穿于《佛国记》全书之中的那种“诚之所感，无穷否而不通；志之所将，无功业而不成”^① 的思想，更为后来人提供了巨大的精神财富。如唐代僧侣义净曾说：“观夫自古神州之地，轻生徇法之宾，显法师则创辟荒途，玄（奘）法师乃中开王路。”^②由此可见，法显对于后代求法僧侣有着强烈的精神影响。

三、佛教在两晋南北朝社会的深入传播

魏晋南北朝时期，通过中外僧侣的共同努力，佛教典籍大量译出，从而促进了佛教在中国社会的深入传播。佛教作为一种外来文化，既与中国传统文化互相排斥，却又与中国传统文化相互补充。正是在这两种文化的冲撞激荡和参差交会过程中，佛教在

^① 《佛国记注译》，第148页。

^② 义净：《大唐西域求法高僧传》卷上，中华书局1988年王邦维校注本。

中国化的道路上迈出了决定性的一步。

1. 两晋南北朝时期佛教的兴盛

“汉魏法微，晋代始盛。”^① 确实，佛教作为一种外来文化，在汉代以及三国时期还只是初传阶段，尚不为人们理解和重视，因此未能得到很大的发展。只是到两晋时期，佛教在中国的传播才日益勃兴。

一方面，佛教寺院、僧尼数量迅速增加。寺院是佛教僧众供佛和聚居修行的处所，梵文为 Sangharama，魏晋南北朝时期人们通常译为“僧伽蓝”，亦译为“僧伽罗摩”等。寺院作为佛教传播的据点，它的数量多寡也是衡量佛教传播程度的一个重要标志。前一章提到的汉代洛阳白马寺是汉地最早寺院之一；孙权在江南建立建初寺，是为吴地有寺之始。此后，在两晋南北朝时期，佛教寺院由城镇到山村，其数量也迅速增加（见《两晋南北朝时期寺院、僧尼数量表》）。从北魏、北齐、北周的数字看，当时的寺院和僧尼数量未必有如此之多，但当时佛教的迅猛发展则是可以肯定的。

两晋南北朝时期寺院、僧尼数量表^②

朝代	寺院数量	僧尼人数	朝代	寺院数量	僧尼人数
西晋	(两京 180)	3700	南齐	2015	32500
东晋	1768	24000	萧梁	2846	32700
后赵	893	约 10000	陈朝	1232	32000
前秦	不详	(都城内数千)	北魏	30000 余	近 2000000
后秦	不详	(都城内 3000)	北齐	30000	近 2000000
刘宋	1913	36000	北周	10000	近 1000000

① 《弘明集·后序》(四部丛刊本)。

② 此表根据罗宏曾《魏晋南北朝文化史》(四川人民出版社 1988 年版)第 253 页附表改编，并结合道世《法苑珠林》(四部丛刊本)卷一百二十记载的数字做了个别修订。

另一方面，佛学著作也大量出现。这时期的佛学著作，包括佛经的翻译、注疏以及中国佛学者根据原经所写的经论、杂论等撰述。其中，以译经最为重要。据《开元释教录》、《高僧传》、《历代三宝记》等书记载，两晋南北朝时代是中国佛教史上产生译典最多的时期（见《魏晋南北朝时期佛经翻译数量表》）。后来影响到中国佛教教派及宗派的重要经典，在这一时期基本都被翻译完备。

魏晋南北朝时期佛经翻译数量表^①

朝代	译经部数	译经卷数	朝代	译经部数	译经卷数
曹魏	12	18	北凉	82	311
孙吴	189	417	刘宋	465	717
西晋	333	590	南齐	12	33
东晋	168	468	萧梁	46	201
前秦	15	197	陈朝	40	133
后秦	94	464	北魏	83	274
西秦	56	110	北齐	14	29
前凉	4	6	北周	8	52

两晋南北朝时期的不少佛教著作是由中国僧俗写的，它在一定程度上也反映了佛教在中国独立发展的状况。最能代表当时人们佛教思想的，首先是各种论著，如刘宋时陆澄撰《法论》、萧梁时宝唱撰《续法论》等。自东晋道安注疏佛经 22 卷后，注疏经论日益成风。此外，汉译佛典的编纂、佛经目录的考订、佛教

^① 此表根据罗宏曾《魏晋南北朝文化史》第 254 页附表改编。

史传的编撰，一时也蔚然成风。那么，佛教在两晋南北朝时期，为什么会在我国社会陡然兴盛呢？

其一，统治阶级的大力扶植，是两晋南北朝时期佛教迅速发展的直接原因。西晋皇祚历时不长，皇室贵族中中山王和河间王等人，都是有名的佛教信徒；东晋元帝、明帝、哀帝、废帝、简文帝，也都崇信佛教。北方十六国时期，虽然最高统治者多为少数民族，但他们也都积极支持佛教的传播。如后赵统治者石虎不仅明令汉人可以出家为僧，而且还免去他们的租税徭役负担。南朝皇帝大都奉佛，其中有名者有宋文帝、梁武帝、陈武帝、陈宣帝等。宋文帝就曾认为：“若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！”^①由此可见，宋文帝已把佛教视为稳定自己统治的重要手段。梁武帝更是把佛教视为正道，并亲自礼佛诵经，吃素断荤，受戒持律，舍身佛寺，撰著佛论。北朝虽然发生北魏太武帝（446年）和北周武帝（574年）发动的两次灭佛事件，但总的说来北朝统治者对于佛教也是扶持的。北魏文成帝和孝文帝曾花费大量人力物力，在大同云冈和洛阳龙门开凿佛教石窟，雕刻佛像，并资助译经事业。北方少数民族统治者之所以积极支持佛教，是因为他们看到佛教比儒学更容易消除民族矛盾，有利于自己统治的稳定。

其二，社会的动乱与民生凋蔽，是佛教获得迅速发展的社会条件。西晋末年，特别是进入东晋十六国时期后，战争连年不断，广大人民群众生活困苦，连生命也时常受到威胁。而佛教宣传因果报应和生死轮回之说，这对饱受苦难的广大人民群众来说，不曾是一剂安慰精神的良药；“来世”幸福的虚幻许诺，可以抚慰现实中哀苦无告的灵魂。因此，佛教在这一时期容易传播到广大人民群众之中。

其三，魏晋时期玄学的盛行，也为佛教的迅速传播提供了适

^① 《弘明集》（四部丛刊本）卷11，《答宋文帝赞扬佛教事》。

宜的思想土壤。玄学作为魏晋时期的时代思潮，它以老庄思想解释儒家经典，提出了有无、本末、动静、体用等哲学范畴，论证了在现象世界背后存在着真实的、永恒不变的、超言绝象的精神性本体——“道”或“无”；在政治学说方面，玄学思想家们关于名教与自然的争论，或主张名教出于自然，或主张名教即自然，等等。而自东汉至东晋陆续翻译的大、小品《般若经》等大乘空宗经典，宣传“诸法性空”，认为一切客观事物都是空的。大千世界，森罗万象，均为因缘和合，假而不实。惟有通过“般若”（智慧）对世俗认识的否定，体认永恒真实的、超言绝象的“实相”、“真如”、“第一义谛”，才能达到寂灭境界，以求得解脱。这就使得佛教在思想上与玄学有许多相似之处，它们之间可以互为补充，从而促进了佛教的传播。

2. 佛教依附于中国固有文化

佛教作为一种外来宗教文化，它原来赖以产生和流传的古代印度社会历史背景和中国社会历史条件并不完全相同，佛教的内容结构、思想方法和经常使用的概念范畴，也都和中国固有的思想有所不同。因此，佛教学者们为了帮助一般人克服对佛经理解的困难，就直接借用中国固有文化的名词概念，来比附、解释佛教经文名相，以量度（格）经文义理，这种做法就叫“格义”。格义方法是佛教中国化历程中的一个难以避免的阶段，佛教要想在中国社会求得发展并为中国人理解接受，就必须融合中国的固有文化。从另外一面看，它也反映了中国文化对外来佛教文化的影响。

自东汉末年支娄迦谶译出《道行般若品经》开始，佛教般若类经籍源源传入中国。所谓“般若”，是梵文 Prajna 的音译，亦作“波若”、“钵罗若”等，意译为“智慧”、“智”、“慧”、“明”等。般若学说是用否定的思想方法（所谓负的方法），来论证现实世界的虚幻不实。它不但认为一切物质现象和精神现象虚幻不

实，而且认为物质现象和精神现象的某些原则、原理的确实性也是虚幻的。般若学的核心思想是“空”，可是人们并不容易理解。于是，一些佛教学者就吸取了魏晋玄学的观点和本末体用的思维方式，来阐发佛教般若学的空的思想，从而形成了般若学的“六家七宗”。

所谓“六家”，是指以道安为代表的“本无”宗，支道林为代表的“即色”宗，于法开为代表的“识含”宗，道壹为代表的“幻化”宗，支愍度为代表的“心无”宗，于道邃为代表的“缘会”宗。“本无”宗中又有以竺道潜为代表的“本无异”宗，连同上述“六家”，共为“七宗”。如果按其基本观点区分，则只有本无、心无、即色三家最为重要。

作为般若学“本无异宗”创始人的竺道潜（竺潜，竺法深），原是王敦之弟。渡江之后，他曾受到中宗、元后和明帝的礼遇，并“于御筵开讲《般若大品经》”，同时又“内外兼治”，“或畅‘方等’（泛指大乘佛教），或释《老》、《庄》”。^① 他把般若学的本体确定为“本无”，“本无者，未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无”。^② 实际上，竺道潜的以无为本、本在有先、从无出有的主张，与《老子》的“有生于无”的命题相似，是对王弼等玄学贵无派观点的附和，王弼就曾说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。”^③

道安是东晋时期著名的佛学大师。他虽然也强调以无为本，“无在元化之前，空为众形之始，故为本无”；但他又反对“虚豁之中能生万有也”。^④ 就是说，他主张世界的根本是无，但反对竺道潜的无中生有说，认为万有的现象是末。很明显，道安也是

^① 《高僧传》卷4，《竺法潜传》，中华书局1992年版。

^② 吉藏：《中观论疏》，《大正藏》卷42，台北新文丰出版公司1982年影印本。

^③ 王弼：《老子道德经注》（丛书集成本），第一章。

^④ 《名僧传抄·昙济传》，《续藏经》第一辑第二编乙第七套第一册。

借用何晏、王弼的“本无末有”的玄学贵无思想，来对佛教般若空观进行解释。贵无派就曾认为事物的本体是“本”，现象是“末”；“本”又叫做“无”，它是最高的看不见的无形无象的本体；“末”又叫做“有”，因为是形象的。“本”是在现象之上、之前、之外的宇宙本体，所以何晏、王弼主张以无为本。道安正是吸收了贵无学说的基本内核，开创了般若学中的本无宗，成为当时佛学中最有影响的一派，并被认为是般若学的正宗。道安受中国传统的影响甚深，他深刻地认识到佛教只有和中国统治思想相协调，才能传播和流行，他说：“以斯邦（中国）人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”，^①公开主张佛教与我国固有思想融合。道安还深深懂得“不依国主，则法事难立”，^②从而确立了佛教只有与中国封建统治集团合作才能成立的原则。这就使佛教原先以个人或“众生”为本位的学说，转变成了以国家和社会为本位的学说，强化了佛教的政治色彩，促进了佛教中国化的进程。

佛僧支遁（字道林）也是一代玄学名流，“常在白马寺，与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》”，^③并为《逍遥游》作注。支遁佛学思想的主要内容是即色论，他说：“无色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空，故曰色即为空，色复异空。”^④意思是说，物质现象不是来自物质的本体。由于不是来自物质的本体，虽是物质现象，而实际上是空的，所以说物质现象就是空；物质现象虽然空，但是作为现象是存在的，又和绝对空无的“空”不同。他还认为：“彼明一切诸法，无有自性，所以故空。”^⑤这即是说，一切现象皆无自性，都是假的，所以是空。在即色论的基础

^① 《毗奈耶序》，《大正藏》卷24。

^② 《高僧传》卷5，《道安传》。

^③ 同②，卷4，《支遁传》。

^④ 《世说新语·文学》注引《妙观章》。

^⑤ 吉藏：《中观论疏》，《大正藏》卷42。

上，支遁又提出了逍遙論，“夫逍遙者，明至人之心也”。^① 所謂“逍遙”，就是講“至人”的精神狀態。逍遙並不要離開世俗，而是要在人生的宗教實踐上從“有心”變為“無心”（即“至人”之心），不為物累，保持心理上的超脫，從而就可達到逍遙。實際上，這又與魏晉玄學獨化派郭象所提出的“獨化于玄冥之境”的觀點相類似。

支愍度等心無派學僧提出：“用心無義。心無者，無心于萬物，萬物未嘗無……經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。”^② 就是說，心無派認為佛經中所講的“空”、“無”，並不是說外界事物不存在，而是要在主觀方面來排除外界對心的干擾，保持心神的安靜虛寂。至若萬物本身是空或非空，可以不去管它。所以，他們講“空”的理論，只是從“無心”角度講，而不是從萬物本身去理解。可見，心無學說並沒有真正否定物質世界的存在。這樣一來，心無宗在理論上與魏晉玄學中的崇有派觀點又有着密切的聯繫。崇有派認為“萬有”是獨立存在的，並不依賴於“無”而存在，他們還認為“無心以順有”。

道安的弟子慧遠，結束了佛教同《老》、《莊》以及魏晉玄學結合的歷史，而轉向佛教與儒學的緊密結合。慧遠出生於一個士族家庭，“少為諸生，博綜‘六經’，尤善《莊》、《老》；年二十四，便開講佛經，有位聽眾就‘實相’之義進行質詢，他便‘引《莊子》義為連類，於是惑者曉然’。^③ 不過，慧遠的佛教理論，已經不是當時盛行的般若學。他針對東晉末年桓玄等人提出的“沙門應盡敬王者”的問題，寫了《答桓太尉書》，論述了佛教處世的理論基礎和主要方法。他說：“佛經所明，凡有二科：一者

^① 《世說新語·文學》注引《逍遙遊論》。

^② 吉藏：《中觀論疏》，《大正藏》卷42。

^③ 《高僧傳》卷6，《慧遠傳》。

处俗弘教，二者出家修道。处俗则奉上之礼、尊亲之敬、忠孝之义表于经文，在三之训彰于圣典，斯与王制同命有若符契。”^①按照他的说法，在家的佛教信徒为了弘教度世的需要，一定要与世俗协调相处。而佛教“处俗”的内容，也包括“奉上之礼、尊亲之敬、忠孝之义”，从而把佛教与中国儒学的伦理思想完全糅合在一起。但他又反对沙门尽敬王者的主张，认为佛教出家的僧侶不可持世俗礼法修道；佛教信徒这样做，与世俗礼法并不矛盾，因为佛教教义和世俗礼法只是在各自的范围内发挥作用，而彼此的目的是完全一致的。“王者”只要给沙门以“全德”，沙门则会以其广泛而又深刻的社会影响，“道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣”，^②因此从根本上维护了“王者”的最高利益。尽管如此，后来的佛教僧侶还是在中国封建政权的强大压力下“拜王者”。如北魏“法果每言太祖，即是当今如来，沙门宜应尽礼”。^③佛教内部的头目也领官俸，有官阶，佛教遂直接成为协助封建王权的自觉工具。

慧远还认为：“如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众途而骇其异。”^④这里所说的“内”，即佛教；而所谓“外”，则是指佛教以外的学派，可见他公开主张佛教要融合一些中国固有的思想。他并且强调，由佛教信仰与切非佛教思想所组成的“内外之道，可合而明”，^⑤直接提出了“儒佛合明论”，这就严重地背离了印度佛教的基本原理。

随着《涅槃经》的流传，到南北朝时期佛教理论的中心问题，遂由般若学转到涅槃学。所谓“涅槃”，是梵文 Nirvana 的音译，又作“泥洹”、“般涅槃”、“般泥洹”等，意译为“灭”、“灭度”、“寂

^① 《弘明集》卷 12，《答桓太尉书》。

^② 同①。

^③ 《魏书》卷 114，《释老志》。

^④ 同①，卷 5，《三报论》。

^⑤ 同④，《沙门不敬王者论》。

灭”、“圆寂”等。涅槃学根据《大般涅槃经》中的“一切众生悉有佛性，如来常住无有变易”的教义，以阐发佛性为宗要。所谓“佛性”，是讲成佛的原因、根据、可能的问题。一般认为，晋宋之际的竺道生，是当时涅槃学最有代表性的高僧。他把佛教的哲学理论和宗教信仰更紧密地结合起来，着重宣扬了涅槃佛性论，从而使中国佛学摆脱了对魏晋玄学的依附。然而，竺道生的佛学思想也在一定程度上受到中国固有思想的影响。例如，他所宣扬的“一切众生皆可成佛”和“顿悟成佛”的学说，就明显受到儒家“穷理尽性”和“人皆可以为尧舜”思想的启迪，并吸取了魏晋玄学家们的“人理言息”、“得意忘象”、“忘筌取鱼”的思维方法。由此，这种特别重视自我意识、自我改造而成佛的佛学思想，就与我国传统的心彻而理明、理得而心安的思想调和起来了，从而为以后禅宗的兴起作了理论背景的准备。

中国传统政治文化所强调的社会共性（如孔孟所讲的“仁”及“仁政”，墨家所讲的“兼相爱”等），也决定了印度佛教不同教派在中国社会的不同境遇和影响。佛教在印度先有小乘，后有大乘。从佛经目录来看，首先传入中国并得到传播的经籍，属于佛教小乘体系。最早系统翻译小乘经籍、介绍小乘思想的是汉末安世高，其主要作品有《安般守意经》和《阴持入经》。此后，康僧会等人也介绍了小乘禅学。但随着支娄迦谶、支谦等人将大乘“般若”学介绍到中国，到东晋时期，“般若”学在中国得到广泛传布，而小乘禅学即被搁置一边。由此可见，中国传统文化中突出强调共性的本质，使自利主义的、只求自我的完成与解脱而修持努力的小乘佛教教义，在魏晋南北朝社会影响甚微；而利他主义的、以救济一切众生和促使社会全体净化的大乘佛教教义，却在当时社会流传开来并扎下根来。

此外，由于中国与印度在社会伦理观念上各异，所以一些译经师在翻译佛经过程中，将一些与中国伦理观念直接相冲突的佛经内容往往省略。如陈寅恪就曾根据鸠摩罗什在翻译佛经中关于

莲花色尼的故事时，故意删去有关莲花色尼乱恶报（莲花色尼屡嫁，而所生之子女皆离母而不相识，后来她又与其所生之女共嫁其所生之子，既经发觉，乃羞恶出家）之事，特别指出在汉译佛经中，“独至男女性交诸要义，则此土自来佛教著述，大抵默不置一语”。^① 通过这一实例，我们可以发现中国传统的道德观念，也影响到人们对印度佛教教义的取舍。

3. 佛教对于中国传统的影响

佛教输入中国后，尤其是随着两晋南北朝时期相当一部分人对于佛教的信奉，中国社会的政治、经济、思想文化都受到佛教的深刻影响。如在政治上，两晋南北朝时代的不少君臣都把佛教作为政治统治的一个重要工具；在经济上，寺院经济也随着佛教势力的发展而日益强盛，构成当时社会经济的一个重要特点。在思想文化上，一些学者甚至认为，两晋南北朝隋唐五代时期的哲学史，基本上是佛学在中国的发展史。^② 此外，佛教还在这一时期影响到中国的民间信仰。

在宇宙观问题上，我国秦汉时期即形成了一套相当完整的宇宙论体系。这一体系是以阴阳五行（指水、火、木、金、土五种物质）学说来构筑世界的，它把天地构成、人物化生、社会结构、政治治乱、人性善恶等问题，都用五行模式一一予以解释。随着佛教的传播，佛教的宇宙观开始影响到中国社会。佛教认为，宇宙间的万物或一切现象的存在，都依赖于因缘（关系和条件）。万物随因缘和合而产生，又随因缘离散而消亡。所以，佛教认为“诸法皆空”，即把宇宙间一切物质现象和精神现象统统归结为“空”。由此，在魏晋南北朝思想界引起了关于宇宙的虚与实的争论、神与无神的争论、佛性问题的讨论等，这些争论对

^① 陈寅恪：《莲花色尼出家因缘跋》，《清华学报》7卷1期，1932年1月。

^② 参阅赵朴初：《佛教与中国文化关系》，《文史知识》1986年第10期。

于促进人们对于宇宙的考察和人类自身本性的探索，都有着十分重要的作用。

中国传统的哲学是重经验认识，轻理论思维，注意对生活自身的探讨，轻视思考彼岸的问题。两晋南北朝时期佛教般若学的研究，激发了人们的理论兴趣，这对于推动传统哲学转向抽象思辨，起了巨大作用。南北朝时期佛教理论界在研习所译经论基础上，曾出现多种流派。其中影响较大的理论流派有，以研习《中论》、《百论》、《十二门论》为基础所形成的三论学，以研习《大涅槃经》为基础所形成的涅槃学，以研习《阿毗昙心论》、《杂阿毗昙心论》等要典为主所形成的毗昙学，以研习《成实论》为基础所形成的成实学；以研习《十地经论》为基础所形成地论学，以研习《摄大乘论》而得名的摄论学，以研习和传持戒律而得名的律学，以主修禅法而得名的禅学等。涅槃学者认为一要众生皆可成佛，把成佛的根据移植到个人内心和自我完善；地论学和摄论学则都重视对“心性”的探究，禅学也强调以彻见“心性”的本源为主旨，可见这些佛学理论都突出地强调了向内心探求真理，向内心寻求解脱，从而强化了中国传统哲学走向内省路线的倾向。

生死观是人生哲学中的一个重要问题。对于生死问题，儒家一般持合乎自然规律的看法，认为人有生就有死，犹如春荣秋落、四时代换一样；道家则讲保养好身体和精神，可以长生；但佛教却不同，认为人生的理想境界应该是超脱生死的“涅槃”，在没有超出生死以前，人则要在生死中轮回。佛教把人生划分为十二个环节，叫做“十二因缘”。它们这样排列：“无明”（无知，不懂得佛教的道理）为缘引起了“行”（意志和行为），由“行”引起“识”（个人精神统一体），由“识”引起“名色”（精神和肉体），由“名色”引起“六入”（指眼、耳、鼻、舌、身、意六种感觉器官），由“六入”引起“触”（接触外界事物），由“触”引起“受”（苦乐等感受），由“受”引起“爱”（贪爱、爱欲），

由爱引起“取”（追求执着），由“取”引起“有”（产生各种“业报”的各种行为总合）。所以，佛教认为，人的真正本原，不是传统上所讲的“阴阳合气”、“父母构精”之类，而是出于思想糊涂，沉沦情欲。人只是自身思想行为的产物；每个人的现世命运，乃是前世思想行为的结果。人际间的贫富寿夭，社会中的不平等现象，都是“因果报应”的表现。

从表面上看，中国传统的宗教观念中也有“因果报应”的成分。但中国传统的报应说，是建立在“天道”观上，《尚书·皋陶谟》中说：“天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！”《周易·坤·文言》中也说：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”这样一来，报应的主体就不仅是行为者本人，而且还可以是他的家庭和子孙。佛教反对此说，主张自作善恶自受苦乐，个人行为个人承担后果。佛教的这一善恶报应之说，曾明显地得到道教上清派和灵宝派的承袭。如《四明报科》卷一中说：“善恶因缘，莫不有报。生世施功布德，救度一切，身后化生福堂，超过八难，受人之庆，天报自然。”^①

在道德观问题上，佛教认为，善有善报，恶有恶报，这种报应来自业力。而业力是一种客观存在，是一种绝对的权威，是一种使宇宙运行的支配力量。人的思想言行会产生身业、口业、意业，前生的业，决定来世的果报。所以造业的众生会在“五道”（天、人、恶鬼、地狱、畜牲）中轮回。造了“善业”，就必然要得到善报，可能生为“天”（天神）或富贵人家；造了“恶业”，就必然要得到恶报，就可能生在贫贱人家或下地狱受苦。在魏晋南北朝的小说集中，收有不少反映因果报应思想的故事。例如在南朝刘义庆《幽明录》的“姚翁”条中，讲的是项县县令因公正审理了一件命案而受到善报的故事；在同书“恒温参军”、“索元”、“无患”等条中，则讲作恶受恶报的故事；在同书“舒礼”、

^① 《道藏》，洞真部诫律类雨字号上。

“康阿得”、“赵泰”等条中，也有对“地狱”的描述。从此，佛教的“造业”、“地狱”等观念深深地烙印在中国的思想中。

佛教著作也为中国带来了“因明”等一些比较细致的分析方法。因明，梵文 Hetuvidya 的意译。“因”（hetu）是指推理的根据、理由；“明”（vidya）即知识、智慧。它是通过宗、因、喻所组成的三支作法，进行推理、证明的学问。其中，“因”最重要，故称“因明”。因明包括逻辑学和认识论两个部分，逻辑学部分研究逻辑规则和逻辑错误，认识论部分研究现量和比量，即直觉知识和推理知识。南北朝时期，佛教因明论典陆续传入中国，如萧梁时印度高僧真谛翻译的《唯识论》、《如实论》、《反质论》、《负堕论》、《正说道德论》等，从而刺激了中国逻辑学和说理散文的进一步发展。

佛教文化不但以其深奥的宗教理论和独特的思辨方式影响到中国传统哲学思想的发展，而且还将其市俗的形式向人们宣传佛的神通和威力，并教给人们求佛脱难的方术。阿弥陀佛信仰、观世音信仰和弥勒信仰，就反映了这一时期佛教对于中国民间文化的显著影响。

阿弥陀佛信仰在东汉末年支谶所译的《般若三昧经》中，就已经有初步的介绍。该经宣称僧俗信徒只要专心思念阿弥陀佛，过七日七夜，即可在禅定状态中见到阿弥陀佛，死后当生在“阿弥陀国”。此后，三国康僧铠所译《无量寿经》一卷、后秦鸠摩罗什所译《阿弥陀经》一卷、南朝刘宋畱良耶舍所译《观无量寿经》一卷，系统地把阿弥陀佛信仰介绍到中国。东晋以后，净土信仰的盛行，就是这种阿弥陀佛信仰日益深入中国下层民众的证据。

观世音菩萨信仰最初在西晋竺法护译的《正法华经》中有所介绍，只是该经把“观世音”译为“光世音”。此外，东晋陀跋陀罗译的《华严经·入法界品》，东晋难提译的《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，北凉昙无谶译的《悲华经》，鸠摩罗什译的

《妙法莲华经》等经书中，都有关于观世音的内容。据记载，众生在遭遇各种苦难之时，只要称诵一下“观世音菩萨”的名字，“观世音菩萨即时观其声音，皆得解脱”。^①由于观世音信仰特别适合东晋及南北朝时期广大人民渴望摆脱社会动乱的心理，因而得到迅速传播。当时社会中曾出现许多宣传观世音救人苦难灵验的书，如南朝刘宋刘义庆编的《宣验记》，南齐王琰编的《冥祥记》等；甚至，当时还出现一些宣传观世音信仰的伪经，如现仍流存的《观世间三昧经》和《高王观世间经》。

弥勒信仰在西晋竺法护译的《弥勒下生经》、鸠摩罗什译的《弥勒下生成佛经》和《弥勒成佛经》、北凉沮渠京声译的《观弥勒菩萨上生兜率天经》中，都有介绍。根据佛经的记载，弥勒是继释迦牟尼之后将于人间成佛的菩萨，他将在释迦死后 56.7 亿年从兜率天宫下降到娑婆世界（意为现实世界）成佛，教化解脱众生。因此，只要相信弥勒菩萨，恭敬礼拜，将来即可得到幸福。从东晋以后，社会中开始出现赞诵弥勒的文学作品，如支道林的《弥勒赞》、南朝宋明帝的《龙华誓愿文》、南齐萧子良的《龙华会记》等，都是宣扬弥勒信仰的。而南北朝时期大量的弥勒佛造像，则反映了人们接受弥勒信仰的事实。这样，通过阿弥陀、观世音和弥勒信仰，将人们分别从死亡前后、现世和未来的苦难中解脱出来。

此外，节日习俗中的盂兰盆会，也是佛教对中国民俗文化的一个投影。盂兰盆会是根据竺法护翻译的《佛说盂兰盆经》而于每年 7 月 15 日所举行的超荐历代祖先的佛事。据《盂兰盆经》记载，佛陀的弟子目连通过天眼，观察到他的亡母堕落在饿鬼道中受苦。出于孝心，目连请求佛陀设法救援他的母亲。佛陀告诉他救济之法，就是于每年 7 月 15 日，敬设盛大的盂兰盆以集百味饮食，供养十方众僧。以便通过十方众僧的威神道力，使七世

^① 《法华经·观世音菩萨普门品》。

父母和五种亲属一并解脱，享受福乐。由此可见，盂兰盆会实际上是一个“孝亲节”。南北朝时，梁武帝于大同四年（538年）首次设立盂兰盆斋，供养十方众僧。此后，民间各阶层也纷纷效法，遂成风俗。

4. 儒释道论战与排佛运动

佛教作为一种外来文化，在魏晋南北朝时期大规模地涌进中国社会，开始全面地与中国传统文化发生接触，也就不可避免地要与中国传统文化发生碰撞，从而引起了儒释道之间的论战和排佛运动。

汉魏时期，佛教依附于中国传统文化，并以儒道两家经典作为佛教在中国理应得到传播的佐证。但三国以后，佛教与道教在宗教观上开始分家。佛教主有生必有死，以“无生”为理想，斥责道教愚惑欺诈；道教主养生长寿，以“不死”为目标，抨击佛教是“修死之道”。道教还指摘佛教为“夷狄”之教，不适用于文明的华夏；佛教则揭露道教行“三张伪法”，败坏人伦，造反闹事。自南朝宋齐之际的顾欢著《夷夏论》始，佛道之争便出现了一个高潮。

顾欢所著的《夷夏论》，旨在诋佛弘道。他先是承袭过去王浮等人的老子至天竺弘教化胡之说，以论证道教在先，佛教在后；老子为师，如来为徒。接着他便指出佛教是夷戎的教法，“下弃妻孥，上绝宗祀”，“悖礼犯顺”，所以不适合华夏民众信奉。他又指出，佛教讲“泥洹”、“无生”、“真正”，道教讲“仙化”、“无死”、“正一”，名称不同，实则相合。但佛教“无生之教赎”，令人渺茫难信；而道教的“无死之化切”，使人感到亲近可行。他还认为，“佛是破恶之方，道是兴善之术”；“佛教文而博，道教质而精。精，非粗人所信；博，非精人所能”。^①因此，

^① 《南齐书》卷54，《顾欢传》。

佛教是不适合于华夏“精人”的。由此可见，顾欢的目的是要抵制佛教而弘扬传统的华夏文明。

不久，便有官至司徒的袁粲托名僧人通公著文，对顾欢的论点进行反驳。他指出，佛祖释迦牟尼诞生于老子之前，不能说先有道教，后有佛教；而蹲踞之礼，本来就出于道教，并不是佛教的“夷俗”。而“孔、老治世为本，释氏出世为宗”，不能认为二者相同。而道教求仙化，返老还童，但难免一死；佛教讲陶冶精神，以求涅槃，可达到不死，也不能说二教相同。^①言下之意，佛教远胜于道教。于是，顾欢又著文作答。他认为佛教的戒法虽可贵，但其仪礼不适用于中土，“佛非东华之道，道非西戎之法”。^②由此可见，他还是把华夷之辨与佛道之争紧密地结合在一起，主张排斥佛教。他的主张，在当时得到道教徒和卢度、杜京产、杜栖、孔祐、孔道徽等士人的拥护和支持。

然而，《夷夏论》却遭到佛教徒的激烈反对。据《弘明集》所载，当时批驳《夷夏论》的文章主要有：明僧绍《正二教论》、谢镇之《与顾道士书》和《重与顾道士书》、朱昭之《难顾道士〈夷夏论〉》、朱广之《答顾道士〈夷夏论〉》、释慧通《驳顾道士〈夷夏论〉》、释慧愍《戎华论——析顾道士〈夷夏论〉》等。明僧绍在《正二教论》中指出，道教所说的老子入天竺转生为佛的说法，极其荒诞；而道教所依据的《老子》、《庄子》等经典中，也没有仙化无死之说。现今道家所持的练丹服药的成仙之说，不仅“大乖老、庄立言本理”，而且“诬乱已甚矣”。至于佛教，明僧绍认为其“圆应无穷”，“殊生共理，练习归真”。所以，佛教作为“教化”的一种手段，适合于在华夏传播。如果将佛、道两教相比较，明僧绍的结论是：“佛明其宗，老全其生，守生者蔽，

^① 《南齐书》卷 54，《顾欢传》。

^② 同①。

明宗者通。”^① 就是说，以究明终极之道的佛教，优于以“全生”、“守生”为教旨的道教。

南齐人张融著有《门律》，其中一章曾论及佛、道二教的异同，由此引起周颙的质难，使宋齐之际的佛道之争带有颇高的理论水平。张融在《门律》中所持的观点，是一种调和佛道二教的立场。他认为：“道之与佛，逗极无二。寂然不动，致本则同；感而遂通，达迹成异。”^② 就是说，佛、道二教虽然采取修行的方式各不相同，但修行目标和归结的终点却是相同的。周颙不同意张融的这一观点。他认为：《老子》以“虚无”为主，《般若》以法性为宗，表面上似乎一致，但前者置“无”于“有”之外，是把“有”、“无”分裂了，实践上必然造成世间与出世间的对立，所以称之为“有外张义”；而后者提倡“色即是空，空即是色”，以非有非无为最高境界，这是道家所不能及的。^③ 周颙此说，基本上划清了释老在哲学本体论上的差别。

齐末，还有一位道士假托张融著《三破论》，从社会价值和作用上批评佛教。他题中所说的“三破”，即指佛教。第一破是“人国而破国”，理由是佛教耗财苦民，“使国空民穷不助国，生人减损；况人不蚕而衣，不田而食”。第二破是“人家而破家”，理由是佛教使人离家为僧，“遗弃二亲，孝道顿绝”。第三破是“人身而破身”，理由是出家为僧的人，不仅违背孝道，也有绝种之罪。对此，梁朝刘勰曾著《灭惑论》和释僧顺曾著《释三破论》，分别予以批驳。他们认为佛教“穷理尽妙”，向民众施教，有益于社会教化，“固助俗为化，不待刑戮而自淳，无假楚挞而取正”。佛教也非“人家破家”，因为出家修行，可以使祖先灵魂永超苦海，远远超过一般的尽孝；而佛教对在家信徒的训诫，也

^① 《弘明集》卷6，明僧绍《正二教论》。

^② 同①，张融《门题》。

^③ 参阅《弘明集》卷6，周颙《难张长史门论》。

是要求“父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔”。他们还认为“入身而破身”的说法也不能成立，因为佛教主张身本无可留恋，出家人本应去奢华，弃名利，以求“寂灭之为乐”。所以他们认为，真正破国、破家、破身者，是道教。^① 在北周，也曾有甄鸾著《笑道论》和道安著《二教论》，^② 他们都对道教展开了全面的批判。至此，佛教在与道教的论战中，获得了理论上的胜利。

最初儒学反对佛教，主要是从中国传统的政治理论和伦理道德角度着眼的。儒家讲治国平天下，建立封建纲常，这就与佛教所持的出世主义格格不入。东晋时期，儒学开展反佛斗争的一个导火索，就是“沙门”应不应该“敬王者”，即佛教僧侣要不要按世俗之礼向帝王跪拜。当时中书监庾冰辅政，代晋成帝诏，斥责沙门不向皇帝跪拜是“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”。^③ 为了维护君臣父子的封建纲常名教，沙门必须向皇帝行跪拜礼。佛教信徒尚书令何充等人上奏反对，认为佛教的“五戒之禁，实助王化”；“奉上崇顺，出于自然”，^④ 反对让沙门向君王行跪拜礼。经过这场辩论，庾冰的主张未能通过。到东晋末年太尉桓玄专权时，这个问题又被提了出来，受到中书令王谧、高僧慧远的反对（前已有述）。及至东晋末年，佛教主动表示为王权服务，从而使佛教僧侣要不要遵行中国传统礼仪而向君王跪拜的问题得到缓和。

儒佛之争的另一个问题，是围绕着神灭与神不灭的问题来展开的。佛教讲三世轮回、因果报应，即是主张人的形体死亡后，精神继续存在。对于佛教的这种神不灭论，刘宋僧人慧琳曾作《均善论》（又称《黑白论》）予以论驳。他认为佛教的善恶果报、

^① 参阅《弘明集》卷8，刘勰《灭惑论》与释僧顺《释三破论》。

^② 《笑道论》载于《弘明集》卷9，《二教论》载于《弘明集》卷8。

^③ 《弘明集》卷12，庾冰《代晋成帝沙门不应尽敬诏》。

^④ 同③，何充《沙门不应尽敬表》和《重奏沙门不应尽敬表》。

天堂地狱的说法，虚幻不实，“幽冥之理，固不极于人事矣”。^①实际上，这是在否定神不灭论。当时，同样持神灭论观点的何承天曾将慧琳的《均善论》，送给有名的隐士宗炳阅读。于是，宗炳著《明佛论》予以论辩。《明佛论》提出“精神不灭，人可成佛”，并且认为“群生之神，其报虽齐，而随缘迁流，成粗妙之识，而与本不灭矣”。^②就是说，众生的神识（灵魂）从根本上来说是相同的，因为各自的因缘不同，神识也有精粗之别，但作为其本体的“神”是不灭的。另外，不是神从形，而是形从神。对此，何承天自著《达性论》，针锋相对地提出：“生必有死，形毙神散。犹春荣秋落，四时代换，奚有子更受形哉？”^③即认为形毙则神散，精神不可能从此个体转移到彼个体上去。接着，笃信佛法的颜延之又著《释达性论》和《重释何衡阳》等文，驳难何承天的论点，争论的焦点都集中在神明是否与形质同尽的问题上。

及至齐梁之时，南朝儒佛两学就神灭与神不灭的问题，仍有激烈的争论。南齐永明七年（489年），不信因果报应之说的范缜与齐竟陵王萧子良及其座上客诸如萧衍等人进行辩论。范缜著《神灭论》，使萧子良等人理屈词穷。在《神灭论》中，范缜首次使用“质用”这对范畴解释形神关系。他开宗明义地说：“神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也。”他还把形神关系比喻为刃利关系，认为刃为利之质，利为刃之用，即质即用，无质无用。“未闻刀没而利存，岂容形亡而神在？”^④这一逻辑论证，终于从新的理论高度挫败了佛学。萧衍代齐建梁后，又以皇帝的身份对范缜发难，指责范缜“违经背亲，言语可息”，^⑤

^① 《宋书》卷97，《天竺传》。

^② 《弘明集》卷3，宗炳《明佛论》。

^③ 同②，卷4，何承天《达性论》。

^④ 《梁书》卷48，《范缜传》。

^⑤ 同②，卷10，梁武帝《敕答臣下神灭论》。

并发动朝贵六十余人对范缜的观点进行论驳。于是，范缜又作《答曹舍人》，仍坚持其形神相即和形质神用的哲学理论，驳斥了神不灭论的荒诞。

与南朝的儒释道之间的纯理论之争不同，北朝则在这种思想分歧背景下，发生了两次排佛运动。第一次排佛运动发生在北魏太武帝统治时期（423—452年），指导太武帝灭佛的思想主要是儒家名教。他曾在排佛的诏书中指出，佛教流行，“由是政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也”。^①但太武帝死后，北魏佛法又兴。第二次排佛运动发生在北周武帝统治时期（561—578年），指导这次灭佛的理论背景仍与儒学相关。周武帝曾多次召集臣僚、沙门、道士讨论儒、释、道三教问题，最后决定佛、道二教并废，而“六经儒术之弘政术，礼义忠孝，于世有宜，故须存立”。^②不过，周武帝虽以儒学为正统，但也认为佛、道二教对治国教民有一定作用，从而建立起一种以儒学为体、佛道为用的思想形态。周武帝死后，北周政权再度兴佛。

四、魏晋南北朝时期中外文化 交流的一般状况

与秦汉时期中外文化交流侧重于近邻地区和国家不同，魏晋南北朝时期的中外文化交流首先表现为交流空间的扩展，其次在内容上也更加丰富。一方面，中国的蚕桑丝织技术远传到波斯、拜占庭等西方国家，中国的汉字文化在东亚邻国也得到了进一步的传播；另一方面，埃及的玻璃制作法和波斯的铠甲技术以及祆教也传播到中国。而佛教更是作为一个文化丛，不仅夹带有印度医药学知识的传人，更为中国社会带来了印度、波斯、希腊、

^① 《魏书》卷114，《释老志》。

^② 《广弘明集》（四部丛刊本）卷10，《序释慧远抗周武帝废教事》。

罗马等地的艺术，从而大大丰富了魏晋南北朝时期人们的精神世界。

1. 中外科技交流

魏晋南北朝时期的中外科学技术交流，主要表现在：一是中国养蚕和丝织技术、造纸等技术的外传；二是波斯铠甲装具和西方玻璃制造技术传入中国；三是由于佛教的传播，印度的医药学、天文历算学也随之传入中国；四是中国的天文学向东传入百济及日本。

继蚕桑丝织技术东传朝鲜与日本后，随着中国丝织品的源源西运，丝绸开始成为波斯、拜占庭等国的日常用品，从而导致了中国养蚕和丝织技术的向西传播。中原的蚕桑和丝织技术很早就在葱岭以东的新疆地区推广。藏文《于阗国史》和汉文《大唐西域记》中，都提到于阗王娶东国公主而得蚕种桑籽的故事。其时间一说在公元 220 年左右，一说在 5 世纪初。《隋书·西域传》中，也提到高昌国“宜蚕”。英国人斯坦因于 20 世纪初在罗布泊附近，曾发现有 4 世纪以前的桑树；在近年出土的吐鲁番文书中，也有 5 世纪中叶“丘慈（龟兹）锦”的记载。

蚕桑和丝织技术何时经新疆传入波斯，很难确证。在 5 世纪、6 世纪时，波斯已有自己的丝织业。《魏书·西域传》中，记载波斯产有“绫锦”。《南史·西域传》中，也记载梁朝普通元年（520 年），滑国（即哒哒）进献“波斯锦”。在吐鲁番文书中，也出现有多条“波斯锦”的记载。其中最早的一条，首见于 482 年前后阚氏高昌时期的哈拉和卓 90 号墓所出土的《高昌口归等买鑑石等物残帐》中，该件文书也是将“钵斯锦”（波斯锦）作为人口货物进行记载的。此后，在《高昌章和十三年（543 年）孝姿随葬衣物疏》、《高昌延寿十年（633）元儿随葬衣物疏》和《唐唐幢海随葬衣物疏》中，也都有“波斯锦”的记载。从新疆吐鲁番等地出土的波斯锦和中亚地区的古代壁画情况看，波斯锦

的主要特点有二：一是在纺织技术上采用斜纹组织和纬线起花，二是它的花纹图案为联珠动物纹，如立鸟纹、猪头纹等。据研究，这种猪头纹样与波斯人的琐罗亚斯特教（即拜火教）的观念有关。在琐罗亚斯特教经典《阿吠斯陀》（Avesta）的赞歌中，就有“精悍的猪”的描写，它反映了波斯人对神德的一种礼赞。^①

既然蚕桑和丝织技术较早就从中国内地传入于阗，那么，它也就容易传入与于阗关系十分密切的印度。此后，这种蚕桑和丝织技术正是通过印度传入拜占庭帝国。拜占庭史学家普罗科庇斯（Procopius，500—565年）曾在《哥特战纪》中记载，在552年时曾有几位从印度来的僧侣来到君士坦丁堡，见到皇帝查士丁尼（Justinianus）。当时拜占庭与波斯之间正发生战争，他们迎合查士丁尼不愿向波斯人购买生丝的意愿，告诉这位皇帝说，能够产丝的是一种虫，只要将这种虫卵带至拜占庭境内，依法孵出幼虫，并用桑叶喂养，即可得到丝。于是，查士丁尼希望他们能将这种虫卵运至罗马，并答应重赏他们。不久，他们果然将蚕卵运到了，从此罗马境内也就熟悉养蚕缫丝之法了。但据死于6世纪末的另一位拜占庭史学家狄奥法尼斯（Theophanes）的记载，蚕种是由一位波斯人从“赛林达”（Serinda，一般认为在我国新疆一带，可能就是于阗）传入拜占庭的，他将蚕种藏入竹杖中带往该国。^②从此，拜占庭也成为继朝鲜、日本、波斯、印度之后而能养蚕缫丝的国，并为当时中国人所了解。《北史·西域传》中的“大秦国”条就曾明确记载：“其土宜五谷、桑麻，人务蚕、田。”

造纸术是中国古代对人类文明的重大贡献之一。纸作为书写

^① 参阅姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，第71—76页，文物出版社1994年版。

^② 亨利·玉尔、H. 考狄（Henry Yule & H. Cordier）：《中国和通往中国的道路》（Cathay and the way Thither）第1卷，第204—205页，伦敦1915—1916年版。

材料早就从中国通过国际贸易渠道传到国外，尤其是周边邻国。而中国造纸术的对外传播，首先传到的也可能是朝鲜半岛。虽然人们对于造纸术传入朝鲜半岛的具体时间还无法从文献中寻找到根据，但考古学却证明，在4世纪前半期或更早的时候，中国的造纸术就已传入朝鲜半岛北部的高句丽，因为这一时期高句丽的遗址中，出土过用麻纤维制造的纸。此后，造纸术又传播到朝鲜半岛南部和日本。据《日本书纪》记载，610年高句丽僧侣昙徵到日本时，又将造纸术传入日本。

这一时期中国科学技术东传的内容十分丰富，还包括历法算术、医学、牛耕、制陶、纺织等方面。如《周书》记载，百济“俗重骑射，兼爱坟史，其秀异者颇解属文。又解阴阳五行，用宋《元嘉历》，以建寅月为岁首，亦解医药卜筮占相之术”，^① 可见百济国已在使用中国南朝刘宋何承天的《元嘉历》。不久，中国历法又从百济传入日本。据《日本书纪》记载，553年，日本朝廷派遣使节前往百济，请求百济派出历博士、医博士、易博士携带历书、药物以及卜书赴日。于是，翌年百济即派历博士固德、王保林等人携带历书前往日本，这是历法传入日本的最早记录。从百济当时使用的历书看，由百济传入日本的历法，也应是中国南朝的《元嘉历》。此前，倭王就已从百济招聘了包括制陶、制鞍、织锦等方面的各类中国工匠到日本。日本除从朝鲜半岛间接吸收中国文化外，还直接从中国南朝要求工匠支援。据《古事记》和《日本书纪》记载，468年，倭王曾派身狭村主青等人，到南朝要求支援技工，于是南朝宋政权送去了纺织和缝衣两种工匠。^②

通过丝绸之路，波斯的铠甲装具也东传中国。一般认为，铠

^① 《周书》卷49，《百济传》。

^② 参据张振声：《中日关系史》（卷1），第54页，吉林文史出版社1986年版。

甲马具起源于波斯。^① 公元前 480 年，波斯皇帝泽尔士的军队就已装备了铁甲片编缀的鱼鳞甲。此外，波斯还发明有锁子甲和萨珊式开胸铁甲。波斯的铠甲技术，大约在三国时期就已传到中国，袁绍军队就曾使用过马铠，曹植在《先帝赐臣铠表》一文中也提到波斯名贵的环锁甲。此后，《晋书》中也记述吕光在进攻龟兹时，“胡便弓马，善矛鞘，铠如连锁，射不可入”。^② 由此可见，当时波斯锁子甲已经传入我国新疆地区。在大同出土的北魏太和八年（484 年）司马金龙墓中，就有甲骑具装俑；在麦积山石窟第 127 窟的北魏壁画和在莫高窟西魏 285 窟与北周 296 窟的壁画中，也都有马具装铠；^③ 甚至在江苏丹阳陈朝大墓内的砖刻壁画中，也有铠甲装备的内容。^④ 这些情况表明，我国工匠在魏晋南北朝时期就已经掌握了波斯铠甲的制造技术。

西方的玻璃制造技术也在这一时期传入我国。上一章我们曾经叙述，我国早在先秦时期就能烧造铅钡系列的玻璃，而西方的钠钙玻璃也早在先秦时期就已输入我国。魏晋南北朝时期，西方玻璃器皿仍大量输入中国。如北京西晋华芳墓出土的一件玻璃碗，绿色，透明，高 7.2 厘米，口径 10.7 厘米，腹部有椭圆形乳钉装饰，经化验为钠钙玻璃，与同时期伊朗玻璃产品的成分一致，器型、装饰也相似，可能是从伊朗进口的早期萨珊玻璃制品。辽宁北票十六国时冯素弗墓出土的五件玻璃器，呈淡绿色，其成分也是钠钙玻璃。从其器形造型如鸭的情况看，这批玻璃器皿可能来自罗马。此外，在南方的东晋时期坟墓中，也曾发现来

^① 参据原田淑人：《中国服装史研究》，第 158 页，黄山书社 1988 年版。

^② 《晋书》卷 122，《吕光载记》。

^③ 杨泓：《敦煌莫高窟壁画中军事装备的研究之一——北朝壁画中的具装铠》，载于《1983 年全国敦煌学术讨论会文集》（石窟艺术编上），甘肃人民出版社 1985 年版。

^④ 南京博物院：《江苏丹阳胡桥南朝大墓及砖刻壁画》，载于《文物》1974 年第 2 期。

自西方的钠铝玻璃。据《抱朴子》记载：“外国作水晶碗，实是合五种灰以作之，今交、广多有得其法以铸作之者。”^① 文中所记的“水晶碗”，就是透明玻璃。而“五种灰”，据人们对古代埃及玻璃的研究分析，其主要原料有硅石、苏打、石灰、镁和氧化铝。可见当时交、广地区这种制造“水晶碗”的技法，应当来自埃及。在北方，北魏太武帝时（424—452年），也曾有大月氏商人来到洛阳，“自云能铸石为五色琉璃。于是采矿山中，于京师铸之。既成，光泽乃美于西方来者……自此，中国琉璃遂贱，人不复珍之”。^② 由此可见，西方的玻璃烧造技术，曾在4世纪、5世纪期间先后传入中国的交广地区和洛阳一带。

随着佛教在两晋南北朝社会的深入传播，印度的医药学也传入中国。如汉末安世高所翻译的《捺女耆域因缘经》，就提到耆域在外科方面的种种奇术，包括破肠、开脑等。耆域是 Jivaka 的音译，又译作“耆婆”、“只域”，意为“大医师”。耆域约于佛陀同时，曾是印度摩迦陀国国王的御医。据陈寅恪先生的意见，他可能就是古代中医书中经常提到的“岐伯”。而中国三国时期的名医华佗，可能就是梵文 agada（阿伽陀、阿羯陀）的音译，其原义为“药”。^③ 两晋时期传入的《龙树眼论》、《龙木论》，就是印度的眼科专书。龙树（Nagarjuna）是3世纪印度大乘佛教中观学派的创始人，也善医学，又译作“龙猛”、“龙胜”。佛家认为龙树能治眼疾，故眼科书多假其名。此外如南朝刘宋时期瞿良耶舍翻译的《观药王药上二菩萨经》等，也夹带有印度医药学。这样，印度医学理论也就随着佛教经论一起传入中国。如印度医学理论认为，人是由“气”（位于脚与脐之间）、“胆”（位于脐与心之间）、“痰”（位于心与头之间）等三种原质组成。后来，印

^① 葛洪：《抱朴子》内篇卷二，《论仙》。

^② 《魏书》卷102，《西域传》。

^③ 陈寅恪：《寒柳堂集》，第160页，上海古籍出版社1980年版。

度医学又在希腊医学的影响下，有了“四大学说”。“四大”又称“四界神”，即地、水、火、风。该理论认为，地大以坚为性，能载万物；水大以湿润为性，能包容万物；火大以暖为性，能成熟物；风大以动为性，能生长物。然而，这四大也能使人引发病症。这种“四大成病”学说自南朝陶弘景后，即屡见于中国医书。如陶弘景在《肘后百一方》的自序中说：“且佛经云，人用四大成身，一大辄有一百一病。”当时，来中国的印度僧人大多兼具医药学知识，而中国僧侣也往往从之。所以，两晋南北朝时期僧侣撰著的医书不少。如沙门行智的《诸药异名》，智斌的《寒食散对疗》、慧义的《寒食解杂论》和《解散方》、支法存的《申苏方》，于法开的《议论备豫方》、昙鸾的《疗百病杂丸方》、《论气治疗方》等。甚至在北魏至初唐开凿的洛阳龙门石窟中，也有石刻药方一百余种。^①据研究，龙门石刻中的一些药方及其用法，就反映了外来医学的成分。

通过阅读佛经，中国人从印度人、波斯人那里得到许多关于焚香料、化装香料、药用香料和调味香料的知识。如《大智度论》、《大方广佛华严经》中都论及香药，认为香药涂布身体是一种功德，可以充满活力，洁净身体，延长生命，增进健康。所以，印度、波斯等地的香药，也在这一时期输入中国，诸如阿魏（为吐火罗语 *ankwa* 的译音）、郁金、豆蔻、龙脑、丁香、桂皮、沉香、旃檀、青木等，都已成为中药的一部分。而出产于中国青藏高原上的麝香等药物，也被带到印度、波斯以及罗马帝国。麝香是雄麝香腺中分泌物干燥而成的香料，色黄味苦，在我国很早就充作药用。如《神农本草经》中说：“麝香，味辛，温，主辟恶气，杀鬼精物、温疟、蛊毒、痈疽、去三虫、久服去邪，不梦寤魇寐。”麝香传入波斯后，人们不但把它作为止血、镇痛、祛痰、消毒的良药，而且还将它作为一种增进性欲功能的香精。⁶

^① 李永谦：《我国现存最早的石刻古方》，《中华医史杂志》1986年第4期。

世纪的波斯文献《科斯洛埃斯二世及其侍从官》中就提到，麝香是一种最香的香料。在拜占庭，首次提到“麝香”的是6世纪中叶人科斯玛·因迪科普莱斯特。^①

佛教东传也带动了印度天文历算学输入中国。中国古代讲天文的理论有三家：盖天、浑天、宣夜。其中，浑天之说兴起较晚，魏晋时学者常乐道之。此说认为，天地之初，有如鸡卵，其外环水。其实，此论与婆罗门的金胎说有着一定的联系。^②《隋书·经籍志》中收录有一些与印度相关的天文算学著作，其中不少是在魏晋南北朝时期由佛教僧侣带入中国的，如《婆罗门天文经》、《婆罗门天文》、《婆罗门算法》、《婆罗门阴阳算历》、《婆罗门算经》等。南北朝时期的一些科学家，也与佛教都有密切的关系，如著有《五曹算经》、《五经算术》、《七曜术算》的北周甄鸾，在天文学、算学领域都有研究的南朝何承天等人；而精通天文七曜之学的释道安、释僧范、僧化，与精通算学的释景影等人，本身就是佛教徒。

2. 印度、波斯、希腊美术的大规模东渐

佛教的传播，一是利用佛经来说教，二是利用形象化的实物或图画来宣传，佛塔、佛像就是最突出的形象。因此，随着佛教的流行，建筑、雕刻、塑像、绘画等佛教艺术也传入中国。

“塔”是佛教建筑艺术的重要形式，这是魏晋以后所出现的汉字词，它来自梵文 *Stūpa*，音译“窣堵波”，原义为“坟”。由于塔埋有佛的舍利，因而成为佛的象征。舍利为梵文 *Sarira* 的音译，指佛的遗体焚化后结成的晶体。另外，没有舍利的称为“支

^① [法]阿里·玛扎海里著、耿升译：《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》第522页，中华书局1993年版。

^② 饶宗颐：《安蒂论（anda）与吴晋间之宇宙观》。转引自：季羡林《佛教与中国文化交流》第159页，江西人民出版社1990年版。

提”（Chaitya），它是一种专供信徒礼佛的塔庙。于是，窣堵波和支提便成为佛教信徒的一种崇拜形式。覆钵状半圆坟冢式的窣堵波在传入中国后，即与中国固有的亭子或者楼阁式建筑结合起来，形成常见的多层式宝塔。而支提式塔在传入中国后，则多与另一种佛教建筑形制石窟结合起来，演变成为窟内塔柱或中心柱。

一般认为，凿窟来自伊朗的影响，如波斯帝国大流士一世及其以后的贝希斯敦（Behistum，位于伊朗克尔曼沙赫附近）摩崖。此后，石窟艺术传入印度。最早的佛教石窟是印度比哈尔邦格雅城北的巴拉巴尔石窟，开凿的年代约在公元前3世纪的孔雀王朝时期。作为一种佛教寺院的建筑形式，从3世纪就已出现在我国新疆地区，最早为拜城县克孜尔石窟。此后沿着丝绸之路，于4世纪中期传入河西，在甘肃敦煌开凿石窟。到5世纪又由河西传入内地，天水麦积山、大同云冈、洛阳龙门等石窟，最初也开凿于这一时期。它们与莫高窟一起，构成中国的四大石窟。中国的早期石窟，其形制也似印度的方形石窟，窟的中心有方形柱，上连窟顶，窟顶则凿成脊式人字形。窟中不仅有雕塑佛像，也有佛教故事的壁画。因此，随着石窟在中国的发展，佛教的雕塑和绘画艺术也兴盛起来了。

纵观我国的佛教艺术，从石窟造像开始，最初曾受犍陀罗艺术的影响，后来笈多式艺术也迥然可见。犍陀罗（Gandara，也译作乾陀罗、健驮逻等）位于古印度西北部喀布尔下游地区，即今巴基斯坦白沙瓦及其毗连的阿富汗东部一带，历史上曾是波斯帝国的一个省。亚历山大东征后，犍陀罗归属其部将塞琉古管辖。公元前305年，该地又被印度孔雀王朝夺得，阿育王（Asoka，公元前273—前236年在位）还曾派遣高僧来此传播佛教。约公元前190年，巴克特里亚（Bactria，即汉朝所称的“大夏”）的希腊人又征服了犍陀罗地区，希腊文化的影响逐渐深入。公元1世纪，大月氏的阎膏珍又以犍陀罗为中心，建立起横跨中

亚的贵霜帝国。正是在贵霜帝国时期，犍陀罗的艺术家们便在希腊人体雕刻艺术的影响下，打破了过去不能在艺术品中表现佛陀的惯例，开始以雕刻来表现佛陀以及佛传故事。犍陀罗艺术作为一种希腊式佛教艺术，它的主要特点是，佛像一般皆身着希腊罗马式披袍，衣褶厚重，富于毛料质感；人物表情沉静，面部结构带有明显的西方人特征：深目高鼻，薄唇长耳，颐部丰满，头发自然卷曲。而佛像的手势和坐姿则遵循着印度的传统，立像的手势多作施无畏印，坐像的手势多作禅定印或转法轮印，坐姿多为莲花座。与犍陀罗艺术不同，笈多艺术则是一种纯印度式的佛像艺术。笈多是印度人建立的一个王朝（320—540年），它是继贵霜之后的又一帝国。笈多时代的佛像艺术是按照古印度人的审美原则来制作的，佛像脸型是印度人的相貌，头部为排列整齐的右螺旋发，眼帘低垂带有沉思冥想的神情，直鼻厚唇，矩形长耳，颈部有三道折痕，肩头浑圆，胸呈扇形，小腹坚实，两腿修长，还有装饰复杂的背光；通肩式僧衣单薄贴体，配合纤细的衣褶，宛如被水湿过，以能显示出肉体的美感。

本世纪初，新疆于阗拉瓦克佛寺出土的四壁浮雕，明显地分成两种风格。一种是犍陀罗式，人体重心偏于一侧，着通肩袈裟，衣纹错落有致，从左肩放射状地走向右下方。另一种是笈多式，佛像正而而立，重心放在两腿之间，细腰而宽肩，衣纹凸起如线，衣服紧贴身体，衣纹呈规则的U字型，密密排列，富于装饰性。^① 在阿克苏附近的吐木体克遗址和拜城克孜尔石窟木雕佛像，从站立姿式至衣服皱折，从椭圆形的脸庞轮廓到裸露的右肩，也随处可见犍陀罗特征的痕迹。^② 不过，新疆南部出土的犍陀罗式雕刻，不如泥塑作品丰富。这不仅由于灰泥随处都有，而

^① 吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，第272页，浙江人民出版社1991年版。

^② 许建英、何汉民编译：《中亚佛教艺术》，第119—120页，新疆美术摄影出版社1992年版。

且制成泥塑模型也易于操作。泥模制作塑像，可以成批脱胎，广泛流传。本世纪初英籍匈牙利人斯坦因在南疆地区曾发现几具泥模，都是用于制作佛头的螺髻的。喀拉沙尔附近的硕尔楚克麒麟窟的泥塑佛像，衣褶都呈红色，在艺术手法上和罗马式画像十分相似。在若羌米兰遗址发现的几尊巨大的佛坐塑像，衣褶厚重，也带有鲜明的犍陀罗式的艺术风格。

一般认为，犍陀罗艺术在南疆的流行时间，主要在1世纪末至6世纪之间，它是当时天山南路的主要艺术潮流。而且这股艺术潮流，还由河西走廊进入中原地区。从敦煌莫高窟的佛像雕塑情况看，由于该地属沙砾岩，质地松软易碎，不宜雕刻，所以莫高窟中主要为塑像。莫高窟中的犍陀罗艺术风格彩塑作品，主要体现在唐以前石窟中。如在编号为259窟、260窟、272窟、275窟、286窟、288窟中佛陀和菩萨塑像，多厚唇隆鼻，深目丰颐，袒着右肩，依然是犍陀罗式的造像。但在257窟中，坐佛的那种优美弯曲的线刻，贴身的袈裟，颈部窄而松散下垂的领边作螺旋状，以及交脚弥勒的衣褶与清晰的长袍轮廓线，却显示了只有笈多艺术才有的风格。^① 天水麦积山的北朝石窟情况也相类似，其塑像的犍陀罗风格仍十分鲜明，但稍后则是笈多式造像。位于大同的云冈石窟，大部分都是北魏中后期雕造的。从前期佛像形体高大、深目高鼻、袈裟斜披、右肩裸露等造像风格和一些石柱柱头看，犍陀罗风格尚存。中期造像大像减少，形象多样化，并装饰有多种花纹，带有细腻、含蓄的笈多风格。但褒衣博带式的中国固有风格也逐渐取代了通肩右袒，中国的朱雀、白虎与波斯的金翅鸟在石柱上和睦相处。等到北魏迁都洛阳，孝文帝在龙门兴造的石窟，那里的佛像，无论是坐是站，都是宽袍大袖，面相浑

^① [美]玛丽琳·M·丽爱：《5世纪中国佛像和北印度、巴基斯坦、阿富汗及中亚塑像的关系》，《东方与西方》第26卷（1976年9—12月）。引自黄新亚：《丝路文化·沙漠卷》，第257—258页，浙江人民出版社1995年版。

圆丰满，鼻翼肥大，嘴角上翘，显得敦厚而慈祥。它表明了中国佛像艺术在吸收犍陀罗艺术和笈多艺术的基础上，已形成了自己民族的风格。此后，这种龙门的造像艺术风格，又反过来传递到云冈、麦积山、敦煌、吐鲁番等地，形成为秀骨清相、长脸细颈，衣褶繁复而飘动的中国佛像艺术。

从中国佛教绘画艺术看，最早的佛画之祖为三国吴时的曹不兴。他曾按“西国佛画”进行模仿，但他的绘画风格不详。文献中明确记载吸收外来绘画技法的是南朝萧梁时人张僧繇。唐人许嵩《建康实录》卷十七记载：“（一乘）寺门遍画凹凸花，代称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法，朱及青绿所成，远望眼晕如凹凸，就视即平，世咸异之，乃名凹凸寺。”由此可见，张僧繇在创作佛画的过程中，吸收了印度的晕染技法，所绘之画远望如凹凸，从而使画面具有很强的立体感。北齐曹仲达也是中国佛教绘画史上的一位重要画家。他是中亚曹国（位于今乌兹别克斯坦共和国撒马尔罕西北）人，为北齐的宫廷画家，曾官至朝散大夫。曹仲达的佛画，人们形容为“曹衣出水”。就是说，他所画的佛教画人物，衣服就像被水湿过似地贴在身上，从而显示出人的健美。显然，这种画风曾受到笈多艺术风格的影响。南北朝时代的绘画理论与古代印度的画学也有一定关系。南齐人谢赫在《古画品录》中，曾系统地提出绘画要旨——“六法”：一是气韵生动，二是骨法用笔，三是应物象形，四是随类赋彩，五是经营位置，六是传移模写。对此，印度学者巴格齐认为谢赫六法理论直接吸取了古印度画学理论。古印度画学，也讲“六法”：一曰形 (Rupa)，二曰配法 (Pramana)，三曰寓意 (Bhava)，四曰构图 (Lavanya)，五曰传模 (Sadrsya)，六曰赋彩 (varaikabnaga)。虽然两者次序不同，但内容一致。^①

^① 巴格齐 (P.C.Bagchi):《印度与中国：千年的文化关系》(India and China, A Thousand Years of Cultural Relations) 第 163 页，印度孟买 1950 年版。

佛教绘画的主流是寺院和石窟壁画。本世纪初，在新疆若羌出土了举世闻名的米兰壁画。壁画的题材是佛教的，保存得比较完好的有佛陀与六弟子像，还有一幅须大拏太子本生像、七幅有翼天使画。从壁画的构图、人物形象和绘制手法看，具有浓厚的希腊艺术风格。尤其是后者，它是佛教中的乐神，但在印度本土其翅膀是不明显的，而这种背生双翅的原型，则是从希腊、罗马古典艺术中的天使嫁接而来的。而这种有翼天使，正是克孜尔千佛洞以及敦煌莫高窟壁画中的“飞天”。

在克孜尔千佛洞里的那些色彩鲜艳的壁画中，不仅有佛、菩萨、飞天、金刚力士诸神，也有龟兹国的王公、贵族、大臣、武士、妇女等。从壁画的一些内容和画风来看，明显地受到印度、波斯、希腊等不同艺术的影响。如佛、菩萨像和飞天的姿态，均属犍陀罗艺术风格。甚至壁画中也有完全中国式的龙，但它的螺线状的尾巴却又是犍陀罗风格。然而，克孜尔千佛洞关于佛传故事的壁画，则与印度阿玛拉瓦提的浮雕有着惊人的相似。^① 如原在第205窟中的《阿閻世王的故事》壁画，所描写的阿閻世王身边的王妃全身裸体；在其他的一些佛的背景画中，也以裸女的形象居多。裸女画通过对丰满的乳房、弯曲的细腰、耸出的臀部，使身体形成S形曲线，忠实地反映了印度原有的阿玛拉瓦提艺术风格。另外，克孜尔石窟中出现的方形穹窿顶窟和壁画中的联珠纹、对鸟纹、猪头纹、盔甲等，又反映了典型的波斯萨珊艺术风格。可见，克孜尔千佛洞石窟曾受多种外来艺术的影响。

莫高窟早期壁画的技法，直接承袭克孜尔。如272窟、275窟中的菩萨、天人，所采用的便是与克孜尔相同的晕染法。这种

^① 阿玛拉瓦提位于南印度，其艺术品全是雕刻。阿玛拉瓦提艺术的一个主要特点，就是经常表现裸女题材。它通过纤细的腰部、饱满的双乳、丰硕的臀部以及柔润的肌体所形成的折线，以表现女性美的一切要素。一般认为，阿玛拉瓦提艺术带有强烈的印度本土传统。

层层叠晕的圆圈晕染，画白鼻梁，使画面的人物效果柔和圆润、立体感强。从莫高窟早期壁画的衣冠服饰看，也多是印度式的服装和衣褶，带有犍陀罗和笈多式的艺术风格。然而，莫高窟壁画中却不见克孜尔石窟壁画中存在的大量裸体内容。那些在克孜尔全裸的天人、伎乐和菩萨，到莫高窟中就全部穿上了裙子。既使是“飞天”，也由以前的那种上身半裸变为褒衣博带，它反映了外来艺术与中国传统文化的融合。

另外，萨珊艺术对中国的影响，也不仅仅局限于克孜尔石窟中的壁画艺术。在南北朝以及隋唐时期，这种以联珠纹等装饰纹为特征萨珊艺术，曾是中国工艺美术中十分流行的图案。所谓“萨珊艺术”，是指萨珊王朝（224—651年）时期的波斯艺术。它是在继承古波斯艺术的基础上，融合希腊罗马等外来艺术所形成的。该艺术带有装饰性很强的图案，主要有以珠联成圆圈的联珠纹、鸟兽纹、狩猎纹和各种植物纹，并融入绘画、雕刻、丝织以及金银器皿中。这种萨珊艺术，在新疆的米兰、库木吐拉骑士洞、吐鲁番等地的壁画中都有发现。而且，其联珠纹、鸟兽（包括立雁、立鸟、猪头、狮子等）纹、葡萄纹、忍冬纹、缠枝卷草纹，在南北朝以至初唐时期十分流行，广泛见于当时的绘画、雕塑、丝织品以及金银器皿中。如河北易县的北齐义慈惠石柱上，就刻有许多圆环、套环和宝珠等装饰的花纹，与萨珊式联珠纹实无二样。

有翼兽石雕也是萨珊艺术中的一个突出题材。这种有翼兽石雕艺术起源于古代亚述，并在古代波斯十分流行。此后，它又随着佛教艺术的东传而进入中国，成为南北朝时期非常流行的镇墓兽像。现存南朝的有翼兽石雕，以南京宋武帝刘裕陵前石麒麟、梁萧秀（梁武帝弟）墓前的石狮、陈文帝陈蒨陵前的石麒麟、石天禄和丹阳梁武帝萧衍陵前的石麒麟雕刻最为精美。这些石兽肋下均有飞翼，形态不一，或呈波形，或为浮云状，或现鱼鳞状钩形，萨珊式的飞翼中已融入了一些中国风格。

3. 西域乐舞在中原的流行

魏晋南北朝时期，外来乐舞大规模进入中国内地。据《隋书·音乐志》的记载，包括有龟兹、天竺、疏勒、安国、高丽、高昌、康国等地乐舞。除高丽乐外，其余都是西域乐舞。

龟兹乐传入内地，“起自吕光灭龟兹，因得其声。吕氏亡，其乐分散。后魏平中原，复获之。其声，后多变易”。^① 龟兹乐最后成为中原地区的一种主要音乐，也是与龟兹人苏祗婆介绍龟兹乐律是分不开的。据《隋书》记载：“先是周武帝时，有龟兹人曰苏祗婆，从突厥皇后入国，善胡琵琶。听其所奏，一均之中间有七声。(郑译)因而问之，(苏祗婆)答云：父在西域，称为知音。代相传习，调有七种。以其七调，勘校七声，冥若合符。一曰婆陀力，华言平声，即宫声也；二曰鸡识，华言长声，即商声也；三曰沙识，华言质直声，即角声也；四曰沙侯加滥，华言应声，即变徵声也；五曰沙腊，华言应和声，即徵声也；六曰般赡，华言五声，即羽声也；七曰俟利，华言斛牛声，即变宫声也。(郑)译因习而弹之，始得七声之正。然其就此七调，又有五旦之名，旦作七调，以华言译之，旦者则谓‘均’也。其声亦应黄钟、太簇、林钟、南吕、姑洗五均，已外七律，更无调声。(郑)译遂因其所擅琵琶，弦柱相饮为均，推演其声，更立七均，合成十二，以应十二律。律有七音，音立一调，故成七调十二律，合八十四调，旋转相交，尽皆和合。”^② 由此可见，隋初郑译提出的十二律位统八十四调的理论，是与苏祗婆在北周时期介绍龟兹乐七调相关的。

人们已经发现，苏祗婆介绍的龟兹乐“七调”，源自印度。

^① 《隋书》卷 15，《音乐志下》。

^② 同①，卷 14，《音乐志中》。

现将苏祇婆七调与印度乐的梵文对音表列如下：^①

苏祇婆七调	梵文对音	中乐七声	华言
娑阨力	Sadarita	宫声	平声
鸡 识	Kaisiki	商声	长声
沙 识	Sadjī	角声	质直声
沙侯加澧	Saha-gramī	变徵声	应声
沙 腊	Sadja	徵声	应和声
般 赚	Pāñcama	羽声	五声
俟利篷	Ursa	变宫声	斛牛声

从龟兹乐所使用的乐器情况看，《隋书》记载为 15 种：竖箜篌、琵琶、五弦、笙、笛、箫、筚篥、毛员鼓、都昙鼓、答腊鼓、腰鼓、羯鼓、鸡娄鼓、铜钹、贝。而传入中国的天竺乐的乐器只有九种：凤首箜篌、琵琶、五弦、笛、铜鼓、毛员鼓、都昙鼓、铜钹、贝。其中，天竺乐中就有八种乐器与龟兹乐相同。从铜钹这种乐器来看，在公元前 800 年左右的亚述人就已使用，此后铜钹向东传到波斯和印度，在天竺乐中经常使用。古代印度人称它为 Tala，现在则称为 Talam。^② 因此，龟兹的铜钹应来自天竺。然而，从龟兹乐所使用的乐器远远多于天竺乐的乐器情况来看，龟兹乐除曾吸收天竺乐因素外，它还有着本地的传统因素，也可能受到其他地区音乐包括中原地区音乐的影响。

① 向达：《龟兹苏祇婆琵琶七调考原》，载于《唐代长安与西域文明》第 252—274 页，三联书店 1957 年版；岸边成雄：《西域七调及其起源》，日本《史学杂志》1936 年第 56 编 9 号。

② 萨克斯：《印度及印度尼西亚的乐器》。引自周菁葆：《丝绸之路上的音乐文化》第 102 页。

从龟兹乐的音乐结构看，《隋书》记载：“其歌曲有《善善摩尼》，解曲有《婆伽儿》，舞曲有《小天》，又有《疏勒盐》。”^①由此可见，龟兹乐的结构是由三部分构成的：一是“歌曲”，即声乐曲。二是“解曲”。《乐书》卷 164 解释：“凡乐，以声徐者为本，声疾者为解。自古奏乐，曲终更无他变。隋炀帝以《法曲》淡雅，每曲终多有解曲。”显然“解曲”是快速的乐曲，是以乐器演奏的形式，往往用作歌曲的结束。三是舞曲。歌曲《善善摩尼》中的“善善”，应为鄯善；“摩尼”，即摩尼教，就是说龟兹歌曲中有与波斯摩尼教相关的题材，也可见龟兹乐中的波斯影响。解曲中的“婆伽儿”，是 Bagal 的音译，为一种器乐曲的形式。龟兹舞曲《小天》，据认为就是天竺乐中的《天曲》的变体形式，是佛曲中的一首代表曲。^②从这里，也可见印度舞曲对龟兹乐的影响。

从龟兹乐传入中原地区的情况看，主要得力于北魏经营西域。北魏经营西域，还造成疏勒乐、安国乐、悦般乐等西域音乐传入内地。据《隋书》记载：“疏勒、安国、高丽并起，自后魏平冯氏及通西域，因得其伎。后渐繁会其声，以别于太乐。疏勒歌曲有《亢利死让乐》，舞曲有《远服》，解曲有《监曲》。乐器有竖箜篌、琵琶、五弦、笛、箫、筚篥、答腊鼓、腰鼓、羯鼓、鸡娄鼓等十种。”^③传入北魏的安国（位于今乌兹别克斯坦共和国布哈拉一带）乐，“歌曲有《附萨单时》，舞曲有《末溪》，解曲有《居和祗》，乐器有箜篌、琵琶、五弦、笛、箫、筚篥、双筚篥、王鼓、和鼓、铜钹等十种。”^④悦般是北匈奴后裔所建立的一个政权。北匈奴西迁后，一部分居留在乌孙的故地（位于今

^① 《隋书》卷 15，《音乐志下》。

^② 周菁葆：《丝绸之路上的音乐文化》，第 102—107 页。

^③ 同①。

^④ 同①。

伊犁河流域) 北魏期间，悦般曾数次遣使朝贡，并向北魏送来幻人，悦般乐也在这时传入中原。据《魏书》记载：“复通西域，有以悦般鼓舞设于乐署。”^①

6世纪，西域音乐又一次东渐。这次东渐中原的西域音乐，包括高昌乐和康国乐。据《隋书》记载：“太祖（杨忠，隋朝开国皇帝杨坚之父）辅（西）魏之时，高昌款附，乃得其伎，教习以备飨宴之礼。及天和六年（571年），（北周）武帝罢掖庭四夷乐。其后，帝嫂皇后于北狄，得其所获康国、龟兹等乐，更杂之以高昌之旧，并于大司乐焉。”^②由高昌乐合并的情况看，高昌乐与龟兹乐、康国乐的差别当不会太大。从这里也可看出，高昌乐可能像龟兹乐一样，曾受到天竺乐的影响。康国即《魏书》所称的“悉万斤”（位于今乌兹别克斯坦的撒马尔罕一带）。康国乐“起自周代帝姬北狄为后，得其所获西戎伎，因其声。歌曲有《戢殿农和正》，舞曲有《贺兰钵鼻始》、《末奚波地》、《农惠钵鼻始》、《前拔地惠地》等四曲，乐器有笛、正鼓、加鼓、铜钹等四种”。^③

印度音乐除了通过龟兹乐等西域音乐途径间接传播到北朝外，还曾直接传播到前凉，然后通过河西地区传入中原内地。《隋书》记载：“天竺（乐）者，起自张重华（346—353年间自立为凉王）据有凉州，重译来贡男伎，天竺即其乐焉。歌曲有《沙石疆》，舞曲有《天曲》。”^④这种《天曲》，其实只是佛教舞曲的一种。天竺乐还在河西地区与其他音乐融合，形成西凉乐。“西凉（乐）者，起苻氏之末吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。（北）魏太武既平河西得之，谓之西凉

^① 《魏书》卷109，《乐志》。

^② 《隋书》卷14，《音乐志中》。

^③ 同②，卷15，《音乐志下》。

^④ 同③。

乐。至魏周之际，遂谓之国伎。今曲项琵琶、竖箜篌之徒，并出自西域，非华夏旧器。杨泽新声、神白马之类，生于胡戎。胡戎歌非汉魏遗曲，故其乐器声调悉与书史不同。其歌曲有《永世乐》，解曲有《万世丰》，舞曲有《于阗佛曲》。^①从《于阗佛曲》可见，西凉乐也受到天竺乐的影响。

随着佛教的传播，“梵呗”也在中国佛寺中流行起来。在印度，“凡歌咏法言，皆称为呗”。在中国，沙门“咏经则称唪读，歌赞则称梵呗”。^②可见，中国的梵呗艺术也直接来自印度。梵呗主要用于讲经仪式与道声忏法等法事活动，沙门在独唱、齐唱或合唱赞颂佛与菩萨的短偈时，配合音乐伴奏。南朝梁武帝因笃信佛法，还曾创作《善哉》、《天道》等一些梵呗歌词。梵呗既然是佛教音乐，就不可避免地带有一定程度的印度音乐成分。

另外，来自于朝鲜半岛上的高丽乐和百济乐，也在南北朝时期传入中国。高句丽、百济等国乐舞，自三国时期就已为中原人民所了解，具有较高的水平。北周武帝时（572—578年），还曾把高句丽乐作为国伎之一。据《隋书》记载：“高丽歌曲有《芝栖》，舞曲有《歌芝栖》，乐器有弹筝、卧箜篌、竖箜篌、琵琶、五弦、笛、笙、箫、小筚篥、桃皮筚篥、腰鼓、齐鼓、担鼓、贝等十四种。”^③

4. 犹教在中国的传播

犹教，公元前6世纪由安息贵族琐罗亚斯德（Zoroaster，希腊语的讹音，波斯语称札拉图斯特拉，即 Zarathustra，约前628—前551年）在波斯东部地区所创立，因而又称琐罗亚斯德教。该教在波斯的阿契美尼德王朝时期（前600—前330年），

^① 《隋书》卷15，《音乐志下》。

^② 释慧皎：《高僧传》卷13。

^③ 同①。

已在波斯全境广为传播。但在亚历山大东征后，由于受希腊文化的影响，祆教的传播受到挫折。帕提亚王朝（前 247—公元 224 年）的晚期，祆教在波斯开始复苏；到萨珊王朝时期（224—651 年），祆教终于在波斯被奉为国教。此后，随着阿拉伯人对波斯的征服，祆教又开始衰落。

祆教宣称世间存在着善、恶两种神灵，并组织了各自的阵营。善的最高神祇是阿胡拉·玛兹达（意为智慧之主），她代表着光明、洁净、创造、生命和美德；恶的最高神祇为安格拉·曼纽，她代表着黑暗、污浊、破坏、死亡和恶行。玛兹达与曼纽拥有各自的僚神或眷属，双方进行了反复的较量和长期的斗争，最后玛兹达终于战胜了曼纽，即善战胜了恶，光明战胜了黑暗。该教认为，在善、恶两神的对峙中，人类可以做出自己的选择，从善者可以进入天堂，而从恶者则下地狱，并要根据罪恶的不同程度而下到不同层次的地狱。祆教奉《阿维斯陀》（又称《波斯古经》）为经典，认为火是玛兹达的儿子，是光明和善的代表，故教徒必须建立火坛祭祀圣火，因而该教在中国亦被称为拜火教、火祆教。

上一章已经介绍，早在先秦时期，祆教就已通过斯基泰人传入到我国的新疆地区。而魏晋南北朝时期，祆教在新疆地区已广为流行。据《魏书》记载，“高昌国俗事天神”^①，“焉耆国俗事天神”^②。此外在龟兹、于阗、疏勒等地，也有祭天神的习俗。此处的“天神”，指的是祆教。这是由于该教拜天的缘故。考古学材料也证明了祆教在高昌的早期传播，1965 年在吐鲁番英沙古城佛塔所出的 65TIN：29 号文书中云：“金光明经卷第二，凡五千四百廿三言。庚午岁八月十三日于高昌城下东胡天南太后祠下，为索将军佛子妻息合家写此金光明一部。”文中的“胡天”，

^① 《魏书》卷 101，《高昌传》。

^② 同①，卷 102，《焉耆传》。

是祆教祠的另一说法。由于该教是外来宗教，故以“胡”字作为前缀；后来，人们又造了一个“祆”字来代替“胡天”：“祆，字画从天，胡神也。”^①这篇出土文书中的“庚午”，一般认为是公元430年。由此可知，高昌地区的祆教流行，已有一定的时日了。^②

在出土的南北朝时期吐鲁番文书中，也有不少祆教的记载，如在哈拉和卓23号墓出土的《高昌众保等传供粮食帐》、阿斯塔那88号墓出土的《高昌高乾秀等按亩入供帐》、阿斯塔那92号墓中出土的《高昌诸寺田亩帐》、阿斯塔那377号墓出土的《高昌乙酉、丙戌岁某寺条列月用斛斗帐历》、阿斯塔那524号墓出土的《高昌章和五年取牛羊供祀帐》等文书中，也都有关于“祀天”、“胡天”、“供祀大坞阿摩”的内容。所谓“大坞”，为一种设防的城堡；而“阿摩”，则是粟特语 Adbag 的对音，其含义为大神，即祆教最高善神玛兹达；^③从“阿摩”的语源，也可见当地祆教与粟特人相关。在6世纪、7世纪的吐鲁番文书中和一些佛教经卷中，也可见以“翕”或“契”为名的汉族人。据研究，“翕”或“契”系由“天”、“明”两部分构成，“天”即祆教在中国的俗称，“明”即火祆教崇拜的对象，所以在当地的汉族人中曾有不少人信奉过祆教。^④

祆教传入中国内地，当在十六国时期。《晋书》曾记载，后赵“龙骧孙伏都、刘铢等结羯土三千，伏于胡天”。^⑤这所“胡天”，即祆教祠，位于后赵国都邺城（今河北临漳）内，能容纳“羯土三千”，可见祆教在十六国时期即已影响了当地人，祆教徒已有一定规模。祆教之所以在十六国时期传入内地，可能与这一时期有一定数量的祆教信徒进入内地有关。但从史书上看，这一

^① 姚宽：《西溪丛语》卷上。

^② 姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，第236页，文物出版社1994年版。

^③ 同②，第240页。

^④ 王素：《高昌火祆教论稿》，《历史研究》1986年第3期。

^⑤ 《晋书》卷107，《后赵石季龙载记下附石鉴》。

时期西域胡人进入内地的却不多见。成书于5世纪的道教经籍《元始无量度人上品妙经四注》中，就有多处提到“五亿五万五千五百五十五亿”、“九万九千九百九十九万”等数字，经学者研究，这些数字是中国道士直接从祆教经典《阿维斯陀》中抄袭过来的。^① 于此可见，祆教已在中国得到传播。

北魏政权曾与奉祆教为国教的萨珊王朝有经常性的往来，所以萨珊来华使者中可能不乏祆教徒。同时，由于北魏积极经营西域，“自葱岭以西，至于大秦，百国千城，莫不欢附；商胡贩客，日奔塞下，所谓尽中国之区已。乐中国之风，因而宅者，不可胜数。是以附化之民，万有余家”。^② 大量波斯商人的侨居北魏，从而也加强了祆教在中国的影响。史载北魏灵太后（516—527年），就曾登嵩山，独祭胡天神。^③ 此后，北齐后主末年（576年），也曾“躬自鼓舞，以事胡天”。^④ 安阳曾出土属于北齐时期的石阙一对，每侧各有带口罩者手执香炉献祭，也是早期祆教的遗物。^⑤ 北周也有“拜胡天制”，连北周皇帝也亲自参加仪式。于此可见，祆教已得到北朝统治者的信奉。

与北朝不同，祆教在南朝虽然于民间十分流行，但却未取得合法地位。《南齐书》中记载：“永明二年（484年）正月，冠军将军周普孙于石头北厢将堂见地有异光照城堞，往获玉玺一纽，方七分，文曰‘明玄君’。”^⑥ 据研究，“明玄君”的意思为“照亮黑暗的君主”，与祆教教义吻合。它表明，南齐都城建康有祆教徒活动。《梁书》中也记载：“天监九年（510年），宣城郡吏

^① 柳存仁：《唐前火祆教和摩尼教在中国之痕迹》，《世界宗教研究》1981年第3期。

^② 杨衒之：《洛阳伽蓝记》卷3。

^③ 《魏书》卷14，《宣武灵皇后传》。

^④ 《隋书》卷6，《礼仪志》。

^⑤ 据沈福伟《中西文化交流史》第164页。

^⑥ 《南齐书》卷18，《祥瑞志》。

吴承伯挟祆道聚众攻宣城，杀太守朱僧勇，因转屠旁县，逾山寇吴兴，所过皆残破，众有二万，奄袭郡城。”^① 显然，这是一次祆教徒起义。《梁书》中还记载：“（大同）八年（542年），安成人刘敬官（当做‘躬’）挟祆道，遂聚党攻郡，内史肖悦弃城走。贼转寇南康、庐陵，屠破县邑，有众数万人，进寇豫章新淦县。南中久不习兵革，吏民惶扰奔散。或劝绾宜避其锋，绾不从，仍修城隍，设战备，募召敢勇，得万余人。刺史湘东王遣司马王僧辩帅兵讨贼，受绾节度，旬月间，贼党悉平。”^② 不过，刘敬等人虽被梁军擒杀，但祆教徒势力并未彻底消灭。据《陈书》中记载：当陈朝开国之君陈霸先为梁朝豫章（今江西南昌）内史时（550—552年），“豫章祆寇，依凭山泽，缮甲完聚，多历岁时，结从连横，爰洎交广。吕嘉既获，吴濞已纵，命我还师，征其不恪，连营尽拔，伪党斯擒，曜圣武于匡山，回神旌于蠶派。此又公（即陈霸先）之功也”。^③ 结合上述诸条史料可知，在南朝的建康至豫章的广大地区间，都有祆教徒的活动。他们由于未能取得合法地位，长期受压，所以经常举行起义。

5. 印度语言文字学对中国的影响

上一章曾经介绍，兴起于印度西北地区的佉卢文在公元2世纪至4世纪就已流行于新疆的于阗和鄯善一带。佉卢文是在古代波斯阿拉美文的基础上产生的，由五个元音和近三十个辅音字母构成，自右向左横写。此外，在疏勒、龟兹、楼兰以及敦煌汉长城遗址中也曾出土过佉卢文材料。而且，根据考古发现，于阗还曾铸造过“汉佉二体钱”。这是一种一面铸有汉文、一面铸有佉卢文的钱币，上面还铸有马和骆驼的图样。它熔希腊铸币传

^① 《梁书》卷21，《蔡撙传》。

^② 同①，卷34，《张绾传》。

^③ 《陈书》卷1，《高祖本纪上》。

统、佉卢铭文、汉文和汉朝衡制于一炉，是中外文化汇聚的结晶。^①

随着佛教在中国的传播，印度的梵文（Sankrit）佛经写本和贝叶经也被输入到中国。在新疆和田的约特干和丹丹乌里克遗址、诺羌且尔乞都克古城和米兰寺院遗址、库车的苏巴什古城、克孜尔干佛洞、吐鲁番的高昌古城和伯孜克里克千佛洞、敦煌的莫高窟藏经洞，都曾发现梵文佛经。这些佛经都是用梵文的各种变体拼写的，包括悉多字、悉昙字、兰札字等。^②

受印度梵文影响，3—9世纪西域的焉耆、龟兹等地居民也使用婆罗谜文（通常称为梵文）来书写自己的语言，这种文字现被称为焉耆—龟兹文。焉耆—龟兹文是用婆罗谜字体中亚斜体字母拼写而成的，由左向右书写。现存焉耆—龟兹文文献，也以佛教经卷为多，如《法句经》、《十二因缘经》、《十诵比丘波罗提木叉戒本》、《托胎经》、《杂阿含经》等。此外还有《弥勒会见记》、《佛弟子难陀生平》等文学剧本，和《六牙象本生》、《国王本生》等佛教故事，以及公文、寺院帐册等文献。^③由此可见，这种文字的产生，是与印度佛教在西域的传播分不开的。

在佉卢文逐渐在于阗消亡之时，5—11世纪的于阗塞族人开始用婆罗谜文笈多直体来拼写自己的语言，后人将这种文字称为“于阗塞文”。于阗塞文有52个字母，一般从左到右横书，书写形式有楷书、草书和行书三种形式。从出土的于阗塞文文献看，也以佛经为多，此外还有敕令、奏报、书信、帐目、医书、文学

^① 马雍：《古代鄯善、于阗地区佉卢文字资料综考》，载于《西域史地文献丛考》，文物出版社1990年版。

^② 林梅村：《丝绸之路上的古代语言概述》，载于《西域文明》，东方出版社1995年版。

^③ 李铁：《焉耆—龟兹文的研究》，载于《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社1984年版。

作品等文献。在词汇上，于阗塞文也有很多梵语借词。^① 它说明，于阗塞文的产生，也是佛教在于阗传播的结果。

同时，随着佛教在中国内地的传播，大量梵语词汇也进入汉语之中。譬如入流（梵文 Srotaapanna）、习气（Vānasā）、无量（aparimāna）、无常（anitya）、方便（pāyā）、平等（upeksā）、世界（lokadhātu）、吉祥（Śri）、妄想（Vikalpa）、如意（anirud-dha）、因缘（Hetupratyaya）、抖擞（dhāta）、忍辱（ksanti）、放逸（pramada）、奇特（aścarya）、刹那（ksana）、信仰（Sraddhā）、神通（Abhijñā）、觉悟（bodhi）、相应（Samprayukta）、烦恼（kleśa）、智慧（Prajñā）、意识（Manovijñāna）、解脱（mukti），等等。随着佛教经典的翻译和新词汇的大量出现，唐初开始有人编纂佛经词典。最早编纂词典的是长安僧人玄应（生卒年不详），他著有《一切经音义》25卷。此后，又有慧苑《新译华严经音义》2卷、云公《涅槃经音义》2卷、窥基《法华经音训》1卷先后编成。而对佛教经典词汇的音和义解释的集大成者，则是8世纪的僧人慧琳（733—817年）。他前后用20年之力，在前人基础上对1300部佛经的新词汇进行注音和释义，编纂成《一切经音义》100卷，共60万字，极大地方便了人们对于佛教典籍词汇的理解和使用。

关于汉字的注音，我国传统的注音方法为直音和声训。所谓“直音”，就是用字音相同的字来注音，如《说文解字》中所用的“读若”、“读如”、“读为”（例如：“孚”读为“浮”）等。而所谓“音训”，就是用音同或音近的字去训释别的字。随着佛经和印度拼音文字的流入，人们开始知道了分析字音的门径，于是采用了一种新的注音方法——反切。所谓“反切”，就是用两个字来拼注另一个字的音。具体地说，第一个字只取其声母，第二个字只取其韵母和

^① 黄振华：《于阗文研究概述》，载于《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社1984年版。

声调，合起来就成为所要拼的字音。例如：“同”字，“徒红切”，即是徒 t (u) + 红 (h) óng → 同 tóng。由此可见，这种反切的注音方法，比起以前囫囵吞枣的直音方法，显然要精确得多。^①

印度语言学对于中国汉语音韵学的影响，还表现在“四声”的发现上。印度古是“声明论”中就已把音调的高低分为三类，而佛教徒在诵读佛经（称为“转读”）时也要区分音调的高低。汉语中的四声是本来就有的，但意识到它们的存在和明确地定为平、上、去、入四声，则是在南齐永明年间（483—493年）。当时，居住在南齐都城建康（今南京）的外国僧侣甚多，他们用自己本来娴习的声调转读佛经，使当地的土著和尚也学习了这一套本领，成为善声沙门。而建康的文士们在与佛教徒的往来中，也受到了这种影响并悟出自己语言里声调的存在。于是，便有了平、上、去、入四声的发现。^②当时，南齐文士沈约（441—513年）等人还利用四声相互调节的方法应用于文章写作，创造出一种“永明体”的文学时尚。既然在文章中讲求声律成为一时风尚，于是别四声、分韵类、逐字注音的韵书就在中国应运而生了，如沈约《四声谱》、周颙《四声切韵》等。

至于汉语音韵字母的创立，也是受梵文字母启示的结果。据《高僧传》记载，南朝“陈郡谢灵运（385—433年）笃好佛理，殊俗之音，多所达解。乃譖（慧）睿以经中诸字，并众音异旨，于是著《十四音训叙》，条列梵汉，昭然可了，使文字有据焉”。^③由此可见，谢灵运曾以梵文字母整理过汉语语音。他所拟定的“十四音”，据认为就是《隋书》中所说的婆罗门书十四

^① 董同龢：《中国语音史》，第一章《引论》，台北华冈出版有限公司1978年版。

^② 陈寅恪：《四声三问》，载于《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

^③ 《高僧传》卷17，《宋京师乌衣寺释慧睿》。

字。^①此后，唐代胡僧神珙创建《四声五音九弄反纽图》，将声母分为喉、舌、齿、唇、牙五音，每音各举八个字为代表。到了唐末，又有和尚守温在前人研究基础上，依据梵文语音而将汉语音韵字母设计为30个字母。即，唇音：不、芳、并、明；舌头音：端、透、定、泥；舌上音：知、彻、澄、日；牙音：见、溪、群、来、疑；齿头音：精、清、从；正齿音：审、穿、禅、照；喉音：心、邪、晓、匣、喻、影。^②后来，人们又将它修改补充为36个字母，减去不、芳2个字母，而增加了娘、帮、滂、非、敷、奉、微、床等8个字母。由此可见，中国汉语开始有拼音，实际上受到印度梵文的影响。

6. 东亚汉字文化圈的开始

所谓汉字文化圈，是指中国、朝鲜、日本、越南等东亚国家共同的汉字文化因素。一般认为，它包括有汉字、儒学、律令和中国化的佛教等四项文化要素。^③东亚汉字文化圈的形成，是中国文化在上述东亚邻国传播的结果。而魏晋南北朝时期中国与上述国家的文化交流，则开始了东亚汉字文化圈形成的历史进程。从当时东亚邻国的情况看，朝鲜半岛虽处于高句丽、百济和新罗三国的分裂时期，但三个政权与中国诸政权的交往却很频繁，并且他们的国王受到中国东晋及南北朝政权的册封，使文化交流得到很大发展。日本列岛在这一时期也开始了从分散到大和朝廷的统一过程，并通过与朝鲜半岛和中国的往来，积极地吸收汉文化。而越南自秦汉时期属于中国郡县以来，至三国两晋南北朝隋唐时期仍属中国封建王朝直接统治，与中国在文化上的关系更是

^① 张之禄：《中国声韵学概要》，第135页，商务印书馆1939年版。

^② 罗常培：《敦煌写本守温韵学残卷跋》，载于《中央研究院历史语言研究所集刊》第3本第2分册。

^③ 参据〔日本〕西崎定生：《东亚世界的形成——总说》，收入岩波讲座《世界历史》第四卷，东京岩波书店1970年版。

紧密。

汉字传入朝鲜半岛北部地区，至晚在公元前4—前3世纪的中国战国时期，这从朝鲜半岛上出土的大量中国战国时期钱币的铭文中即可得到证明。从文献材料看，朝鲜半岛三国时期的汉字教育已开始在贵族中间普及。据朝鲜史书记载，高句丽“国初（公元前后）始用文字时，有人记事一百卷，名曰《留记》，^①这种文字正是汉字。而汉字教育的决定之举，还是高句丽学校机构的设立。372年，小兽林王设立“太学”，将汉字字书和中国的经史著作作为教材，加强了对汉文化的吸收。中国史书也记载，高句丽人“俗爱读书，至于衡门厮养之家，各于街衢造大屋，谓之扃堂。子弟未婚之前，昼夜于此读书习射。其书有‘五经’及《史记》、《汉书》、范晔《后汉书》、《三国志》、孙盛《晋春秋》、《玉篇》、《字统》、《字林》，又有《文选》，尤宠爱之”。^②由此可见，汉字教育已在高句丽上层贵族阶层中普及。百济在374年曾邀请东晋人高兴为博士，高兴到后以汉字编写了一部百济国史《书记》，^③它表明百济在此前已开始使用汉字。新罗在沾解王时（公元247—261年在位），有一位名叫夫道的人，即因善写汉字而著名。503年，新罗人即根据汉字意义定国号为“新罗”。当时新罗臣僚向智证王建议：“始祖创业以来，国名未定，或称斯罗，或称斯卢，或称新罗。臣等以为，‘新’者德业日新，‘罗’者网罗四方之义，则其为国号宜矣。又观（中国）自古为国家者，皆称帝称王。自我始祖立国，至今二十二世，但称方言（指新罗语言），未（用汉文）正号。今群臣一意，谨上（汉文）号新罗王。”^④显然，新罗国名的确立，正是汉字教育在其统治

^① 《三国史记》卷20，《高丽本纪》。

^② 《旧唐书》卷193上，《高句丽传》。

^③ 同①，卷24，《百济本纪》。

^④ 同①，卷4，《新罗本纪》。

阶层普及的结果。

朝鲜半岛三国在推行汉字教育时，儒学也就不可避免地随之传入，从而对他们的政治生活产生影响。立于 414 年的高句丽“好太王碑”用汉字写道：“顾命世于儒留王，以道兴治。大朱留王绍随基业，沓至十七世孙国冈上广开土境地平安好太王，二九登祚，号为永乐太王。恩泽洽于皇天，威武振被四海。”^① 其中最后两句，显然与《尚书·尧典》中的“光被四表，格于上下”的思想相近。由此可见，好太王的“以道兴治”，则是运用儒学的治国之道。而从百济设置博通儒学的“博士”职位看，儒学即已被接受。新罗应当是三国中接受儒学最晚的国家，但至晚在 6 世纪儒学即已影响到其君臣。据史书记载，新罗智证王“三年（502 年）春三月，下令禁殉葬。前国王薨，则殉以男女各五人，至是禁焉”。^② 新罗殉葬习俗的废除，可能是儒学影响的结果。因为孔子当年就曾指责：“始作俑者，其无后乎！”^③ 立于 568 年的新罗真兴王《磨云岭巡狩碑》碑文中一段说：“纯风不扇，则世道乖真；玄化不敷，则邪为交竞。是以帝王建号莫不修己以安百姓。”^④ 其中最后一句，正出自孔子《论语》中的“宪问”篇。

魏晋南北朝时期，中国的律令典制文化在朝鲜半岛三国也得到了初步传播。据朝鲜史书记载，高句丽曾于 373 年颁行律令，但具体条文不详。^⑤ 从当时情况看，高句丽所能参照的律令，最有可能是晋朝的律令。百济也曾在 260 年根据中国的职官制度而设置了六佐平，其中“朝廷佐平掌刑狱事”。^⑥ “其刑罚，反叛、

^① 碑文引自王健群：《好太王碑研究》，吉林人民出版社 1992 年版。

^② 《三国史记》卷 4，《新罗本纪》。

^③ 《孟子·梁惠王上》。

^④ 引自《韩国学基础资料选集》（古代篇）第 837 页，韩国精神文化研究院 1987 年版。

^⑤ 同②，卷 18，《高丽本纪》。

^⑥ 同②，卷 24，《百济本纪》。

退军及杀人者，斩；盜者，流，其赃两倍征之；妇人犯奸者，没入夫家为婢”。^① 从刑名到处罚，百济的刑律也与中国的魏晋律相近。新罗也在 520 年颁布了律令，其中就有“夷九族，谪远方”的刑罚和大赦的规定，^② 但其系统地引进中国法律文化还是在唐代。

朝鲜半岛上的佛教文化也是从中国传入的。372 年，前秦苻坚在向高句丽派遣使团时，团员中就包括僧人顺道，他为高句丽带来了佛经和佛像；两年后，又有中国沙门阿道前往高句丽。于是，高句丽小兽林王专门建造了肖门寺和伊弗兰寺，分别供顺道和阿道弘法。^③ 392 年，广开土王又在平壤建立起九所佛教寺院，从而使佛教在高句丽得到初步传播。佛教在百济的初传是在 384 年，“胡僧摩罗难陀至自晋（即东晋），（百济枕留王）迎置宫中礼敬。明年乙酉，创佛寺于新都汉山州，度僧十人。此百济佛法之始”。^④ 此后，佛教在百济得到迅速传播，百济王还曾派人向梁武帝求《涅槃经》等佛典。新罗的佛教，最初是从高句丽传入的，但遭到一些朝臣的排斥。直到法兴王（514—539 年在位）在位后才得到正式允许，先后建立了兴轮寺、皇龙寺等寺院，并不断派遣学问僧到中国南朝求法。南朝也积极支持新罗弘传佛法，并通过使节赠送大量佛经，如 565 年陈文帝就曾通过使团和僧人明观前往新罗通好并带去佛教经论一千七百余卷。^⑤

汉字传入日本，最初应是通过中国移民输入的，可惜时间不详。《三国志》中记载，正始元年（240 年）魏国带方太守派人持魏明帝诏书及礼物前往倭国，“倭王因使上表答谢恩诏”。^⑥ 倭

^① 《周书》卷 49，《百济传》。

^② 《三国史记》卷 4，《新罗本纪》。

^③ 一然：《三国遗事》卷 3，《兴法》，“顺道肇丽”条。

^④ 同③，“难陀开济”条。

^⑤ 同②。

^⑥ 《三国志》卷 30，《倭国传》。

王能够接受魏明帝的“诏书”并上“表”作答，说明汉字已经传入日本列岛。不过，日本的“表”书很可能是中国移民所撰。从考古学材料看，日本曾出土过三件属于5世纪的刀、剑等铭文，铭文中已交错使用汉语语法和日语语法，并且还有借用汉字表示日文字音的词组，可见当时日本已在使用汉字。^①

儒学和佛教也在这一时期初步传播到日本。据《日本书纪》的记载，王仁曾在应神天皇十六年（285年）由百济携带《论语》到日本。但据许多日本学者的考证，王仁入日本的时间应当在405年左右。不过，日本人系统学习中国儒学，还是在一个世纪以后。从516年开始，百济国轮换派遣五经博士前往日本，对大和朝廷贵族教授儒学经典。^②佛教也是通过百济初传到日本的。546年，百济派遣使臣向日本送去释迦牟尼铜像和佛经。佛教初传日本时，曾遭到朝廷中以物部氏为代表的守旧豪族势力的反对，认为它是“蕃神”，会招致“国神”的愤怒。而另一大豪族苏我氏则主张崇信佛教，由此激化成双方的政治斗争和武装冲突。587年，苏我氏取得胜利，佛教在日本才得到迅速传播。^③而中国的律令典制文化，在这一时期尚未传入日本。

7. 魏晋南北朝时期的对外认识

魏晋南北朝时期中国人的域外知识，与秦汉时期相比，又有了很大的进步。首先表现在专门记述域外的著作出现多部，如前面提到的三国孙吴康泰《吴时外国传》、朱应《扶南异物志》、万震《南州异物志》，东晋法显《佛国记》、智猛《游行外国传》，北魏宋云《宋云家记》、惠生《惠生行纪》等。此外，还有道安

^① 王家骅：《日本发现5世纪铁剑铭文》，载于《历史研究》1979年第8期。

^② 参据王家骅：《儒家思想与日本文化》，第4—7页，浙江人民出版社1990年版。

^③ 参据杨宗文、源了圆主编：《中日文化交流史大系》（宗教卷），第13页，浙江人民出版社1996年版。

《释氏西域记》、昙景《外国传》、法盛《历国传》、佚名的《西域诸国记》等。这些著作，虽然多数现已失佚，但不少内容却被当时人编写的一些著作保留下来。如北魏人郦道元《水经注》、杨衒之《洛阳伽蓝记》、贾思勰《齐民要术》等书中，就引用了这些书籍的不少内容，从而为我们今天了解魏晋南北朝社会的域外知识提供了重要的资料。

其次，由于佛经的传入，佛经中所夹带的印度人的地理知识也传入中国。如东晋时期印度籍人迦留陀迦（Kalodaka）翻译的《十二游经》中谓：

阎浮提中有十六大国，八万四千城，有八国王，四天子。东有晋天子，人民炽盛。南有天竺国天子，土地多名象。西有大秦国天子，土地饶金银璧玉。西北有月支天子，土地多好马。

文中的“阎浮提”，是梵文 Jambudvipa 的音译，又译做“瞻部州”、“剎浮州”。古代印度人认为，大地中央有瞻部树（jambu），所以，他们把人类居住的大地称为瞻部州。印度佛教徒们根据他们的了解，把瞻部州看成是四天子所统。虽然这一观点在地理学上并未给当时中国社会提供什么新的内容，但这种四天子说对中国的中心观却有一定冲击。

再次，就当时中国人的具体域外知识来说，自三国以后，人们对于日本、东南亚和南亚的眼界大开；而对于西域，北魏人已明确地将其划分为四个具体区域。

先看当时中国人对于东亚邻国的认识。《宋书》最先安排了百济国的传记，从而反映了从三韩部落到国家的朝鲜半岛南部的政治发展历程。在《南齐书》中，又有了“斯罗国”（即“新罗”，又称“斯卢”）的专条。而通过阅读《魏书》中的《高句丽传》和《百济传》，可知当时人们已了解到朝鲜半岛上三国（另

一国为新罗)之间的激烈纷争。

三国时期人们关于日本的知识，有了飞跃性地发展。据《三国志》记载，当时人们所了解的日本列岛上的国家共 29 国，并对其中的七国相距里程、户数、物产以及官名情况略有知悉。这七国的情况是：对马国（即今对马岛），

其大官曰卑狗，副曰卑奴母离。所居绝岛，方可四百余里；土地山险，多深林，道路如禽鹿径。有千余户，无良田，食海物自活，乘船南北市籴。又南渡一海千余里，名曰瀚海，至一大国（应为一支国，即今壹岐岛），官亦曰卑狗，副曰卑奴母离。方可三百里，多竹木丛林，有三千许家，差有田地，耕田犹不足食，亦南北市籴。又渡一海，千余里，至末庐国，有四千余户，滨山海居，草木茂盛，行不见前人。好捕鱼蟹，水无深浅，皆沉没取之。东南陆行五百里，到伊都国，官曰尔支，副曰泄谋觚、柄渠觚。有千余户，世有王，皆统属女王国。……东南至奴国百里，官曰兜马觚，副曰卑奴母离，有千余家。南至授马国，水行二十日。官曰弥弥，副曰弥弥那利，可五万余户。南至邪马壹（台）国，女王之所都，水行十日，陆行一月。官有伊支马，次曰弥马升，次曰弥弥获支，次曰奴佳鞬，可七万余户。

当时中国人还了解到从斯马国到奴国的 21 国也属于邪马台女王国管辖，只有另外一个“狗奴国男子为王，其官有狗古智卑狗，不属女王”。^① 该书还记载，女王设立“大率”的巡视制度，以及男子黥面文身与贵族多妻的习俗。

孙吴康泰、朱应的扶南等国之行，东晋法显从天竺的航海归来，为当时人们带来了越来越多的关于“日南徼外”的知识。除

^① 《三国志》卷 30，《魏志·倭人传》。

了人们容易了解的脱离日南郡而独立的林邑国外，人们还得知：

扶南国在日南郡之南海西大湾中，去日南可七百余里，在林邑西南三千余里。城去海五百里，有大江广十里，西北流东入海。其国轮广三千余里。

而扶南国的风俗、气候、物产，与林邑也大致相同。

其国南界三千余里，有顿逊国，在海崎上，地方千里，城去海十里，有五王并，羈属扶南。顿逊之东界通交州，其西界接天竺、安息，徼外诸国往还交市。

可见，顿逊是一个海上贸易的大都会。在这里，还有“无崖岸”的“涨海”，“船舶未曾得迳过也”。

顿逊之外，大海洲中，又有毗塞国，去扶南八千里。

又传扶南东界即大涨海，海中有大洲，洲上有诸薄国，国东有马五洲，复东行涨海千余里，至自然大洲。

干陀利国，在南海洲上，其俗与林邑、扶南略同，出斑布、吉贝、槟榔。槟榔特精好，为诸国之极。

狼牙修国，在南海中，其界东西三十日行，南北二十日行，去广州二万四千里，土气物产与扶南略同。

婆利国，在广州东南海中洲上，去广州二月日行，国界东西五十日行，南北二十日行，有一百三十六聚，土气暑热，如中国之盛夏；谷一岁再熟，草木常荣。^①

此外，还有地理方位不甚明晰的诃罗陀国、婆皇国、婆达

^① 《梁书》卷 54，《海南诸国》。

国、阇婆婆达国、盘盘国、丹丹国等。人们还曾根据这些国家位于中国以南的情况，先后将这些国家统称为“南夷”和“海南诸国”。在当时中国人的心目中，林邑、扶南是接近“海南诸国”的重要基地；而大多数国家则是“居大海中洲上”；同时，这些“海南诸国”都不同程度地受到天竺文化的影响。

通过佛教传播的媒介，两晋南北朝时期中国人对于南亚的知识，比起秦汉时期有了突飞猛进，这首先应归功于法显的《佛国记》。《佛国记》不仅记录了他在天竺求法所到的六十多处“国”和佛教遗迹，并将这些“国”按方位划分为北天竺、中天竺、南天竺三个部分，此后在中国即形成了“五天竺”（另外还有西天竺和东天竺）的地理概念；而且还使人们得悉不少印度的历史文化传统和当时笈多王朝的社会状况。如法显在“摩头罗国”条中记述：

从是以南，名为中国（即中天竺），中国寒暑调和，无霜、雪。人民殷乐，无户籍官法，惟耕王地者乃输地利，欲去便去，欲住便住。王治不用刑罔，有罪者但罚其钱，随事轻重，虽复谋为恶逆，不过截右手而已。王之侍卫、左右皆有供禄。举国人民悉不杀生，不饮酒，不食葱蒜，惟除旃荼罗。旃荼罗名为恶人，与人别居，若入城市则击木以自异，人则视而避之，不相唐突。国中不养猪、鸡，不卖生口，市无屠、酤及估酒者，货易则用贝齿，唯旃荼罗、猪师卖肉者。

从这里，人们可以了解当时印度笈多王朝的租税、刑法以及种姓制度。对于印度的种姓制度，法显在“巴连弗邑”条中还有记述，

有一大乘婆罗门子名罗汰私婆迷住此城里，爽悟多智，

事无不达，以清净自居。国王宗教师事，若往问讯，不敢并坐。王设以爱敬心执手，执手已，婆罗门辄自灌洗。

由此可见，印度社会等级间的鸿沟之深。这在王权至高无上的中国僧侣看来，实在是一件新鲜事。此外，法显还在中国首次介绍了师子国的土地赠赐情况：

王笃信佛法，欲为众僧作新精舍，先设大会，饭食僧。供养已，乃选好上牛一双，金银宝物庄校角上，作好金犁，王自耕顷四边，然后割给民户田宅，书以铁券。自是已后，代代相承，无敢废易。

尤其值得指出的是，北魏人郦道元（466—527年）在参考各家域外载记的基础上，于《水经注》中从水文地理学的角度，对南亚地区的最大两条河流——印度河和恒河的来龙去脉，以及流经地域的地理情况，向人们作了大致的介绍，它从一定程度上反映了当时中国知识界对于南亚地理的认识水平。

在西域的地理方面，北魏时期也有了更新的认识。董琬在成功出使西域后，明确地把西域地区划分为四个区域：

自葱岭以东，流沙以西为一域；葱岭以西，海曲以东为一域；者舌以南，月氏以北为一域；两海之间，水泽以南为一域。内诸小渠长，盖以百数。^①

由此可见，北魏人心目中的西域区划，帕米尔以东的塔里木盆地以及天山北部地区为一域；兴都库什山以西的中亚地区，以至地中海以东的西亚地区为一域；索格底亚那、吐火罗斯坦和西北次

^① 《魏书》卷102，《西域传》。

大陆的部分地区为一域；黑海以南，以意大利半岛为中心的地中海周围地区为一域。从当时的政治地理角度看，第一域为北方游牧民族的势力范围，第二域为波斯萨珊王朝的势力范围，第三域是介乎以上两大势力之间的缓冲地带，第四域则是东、西罗马帝国的势力范围。显然，北魏人的西域政治地理观是十分准确和科学的，这是继秦汉时期以后中国人对西域认识上的一次飞跃。

第四章 隋唐时期中外文化交流的繁荣

一、隋唐时期中外文化交流的基本途径

隋唐时期，中国重新形成统一的局面，社会经济也随着国内战争的结束而得以繁荣起来。隋朝统治者为了炫耀自己的强大，从陆海两道加强了对外关系。唐朝建立后，也凭据国内政治稳定和封建经济高度繁荣的有利条件，采取了积极的对外政策，与七十多个国家和地区有交往，尤其是海上中外交通得到了显著的发展。宋人朱彧曾说：“汉威令行于西北，故西北呼中国为汉；唐威令行于东南，故蛮夷呼中国为唐。”^①

1. 隋朝对外关系的发展

公元 581 年，掌握北周军政大权的杨坚代周称帝，建立隋朝，是为文帝（581—604 年）。隋朝开国后面临的首要问题，是挫败北方强敌突厥和统一南北。早在隋朝建立前夕，突厥就已经成为控制“东自辽海以西，西至西海（今里海）万里，南自沙漠以北，北至北海（今贝加尔湖）五六千里”^② 的草原帝国。就在隋朝建立的当年，隋军就与突厥进行了局部的边境战争；第二年，突厥大军又分三路犯隋。为此，隋朝在挫败突厥军后，即利

^① 朱彧：《萍州可谈》卷 1。

^② 《周书》卷 50，《突厥传》。

用突厥东、西二部之间的矛盾来分化突厥势力，从而使已分裂的东、西突厥难以弥缝和相互厮杀。由此，隋朝终于摆脱了自北周以来向突厥称臣纳贡的耻辱。接着，文帝又将注意力转向江南，从而结束了自西晋以来近三百年的南北分裂的局面，使中国重新统一。周边的一些邻国，如高丽、百济、新罗、倭国、林邑等，也主动遣使通交。一向不勤远略的隋文帝，在他统治的末年，也开始对域外发生兴趣。600年，倭国使节来访，隋文帝“令所司访其风俗”。^① 603年间，“群臣言林邑多奇宝者”，^② 文帝又派遣大将军刘方统兵数千攻破林邑都城，掠得18枚金铸国宝而还。

隋炀帝（605—618年在位）即位之初，就加强了对外关系的开拓。一方面，炀帝除加强鸿胪寺的外交管理职能外，又增设四方馆，“以待四方使者”。四方馆规模很大，分工也很细密，“东方曰东夷使者，南方曰南蛮使者，西方曰西戎使者，北方曰北狄使者，各一人，掌其方国及互市事。每使者署，典护录事、叙职、叙仪、监府、监置、互市监及副、参军各一人。录事主纲纪，叙职掌其贵贱立功合叙者，叙仪掌大小次序，监府掌其贡献财货，监置掌安置其驼马船车、并纠察非违，互市监及副掌互市，参军掌出人交易”。^③ 另一方面，炀帝在全国招募能通绝域的人才，并派遣了多路使节，四出通交和访求异俗。

在西域方面，炀帝于即位之初就曾“遣侍御史韦节、司隶从事杜行满使于西蕃诸国。至罽宾（克什米尔），得玛瑙杯；王舍城（今印度巴特那），得佛经；史国（今乌兹别克斯坦共和国撒马尔罕东南），得十舞女、师子皮、火鼠毛而还”。不过，这次杜行满的西域之行，还曾到达安国（今乌兹别克斯坦共和国布哈拉），“得五色盐面返”；另外，炀帝还曾“遣云骑尉李昱使通波

^① 《隋书》卷81，《倭国传》。

^② 同①，卷82，《林邑传》。

^③ 同①，卷28，《百官志下》。

斯，（波斯）寻遣使随显贡方物”。^①

由于韦节、杜行满等人出使的成功，炀帝决定任命积极支持他通西域的吏部侍郎裴矩来主持对西域的经营。裴矩认为，“突厥、吐（谷）浑分领羌胡之国”，是朝廷通西域的最大障碍，“为其拥遏，故朝贡不通”。^②为了配合裴矩经营西域，608年，炀帝先遣右翊卫大将军宇文述进攻占据青海路的吐谷浑，继而又派右翊卫将军薛世雄出兵依附突厥的伊吾（今新疆哈密）。609年，炀帝亲征吐谷浑，并在原吐谷浑境设立西海（治伏俟城，今青海湖西端）、河源（治赤水城，今青海兴海县东南）、鄯善（今新疆若羌）、且末（今新疆且末南）四郡。上述四郡的设立，标志着隋朝从吐谷浑手中正式夺得当时通往西域的南道。不久，伊吾吐屯内附，隋朝又以此设立伊吾郡。于是，依附突厥的高昌（吐鲁番）国王麴伯雅也到张掖朝见炀帝。这样，通往西域的南、中、北三道的门户，便全被隋朝所掌握。为了管理西域事务，隋朝也设置了西域校尉。从此，西域诸国商人纷纷前来张掖与隋朝贸易。

裴矩利用在张掖主持西域事务的条件，积极向前来张掖贸易的外国商人调查，“访诸国山川风俗、王及庶人之仪形服饰，撰《西域图记》三卷，合四十四国，入朝奏之”。^③根据裴矩《西域图记》的记载，隋朝“自敦煌至于西海（即地中海），凡为三道，各有襟带。北道从伊吾经蒲类海（巴里坤湖）、铁勒部（准噶尔盆地一带）、突厥可汗庭（伊犁河流域），度北流河水（中亚锡尔河），至拂菻国（拜占庭帝国），达于西海（今地中海）。其中道从高昌、焉耆、龟兹、疏勒（喀什），度葱岭，又经钹汗（位于今乌兹别克斯坦共和国东部的费尔干纳盆地）、苏对沙那国（今

^① 《隋书》卷83，《西域传》。

^② 同①，卷67，《裴矩传》。

^③ 《资治通鉴》卷180，《隋纪四》。

塔吉克斯坦共和国的乌拉秋别）、康国（今乌兹别克斯坦共和国撒马尔罕）、大小安国、穆国（今土库曼斯坦共和国境内的查尔朱），至波斯，达于西海（今波斯湾）。其南道从鄯善、于阗、朱俱波（今新疆叶城）、喝槃陀（今新疆塔什库尔干），度葱岭，又经护密（今阿富汗东北端的瓦罕）、吐火罗（阿姆河中游地区）、挹怛（与吐火罗杂居）、帆延（今阿富汗中部的巴米安）、漕国（今阿富汗东部的加兹尼），至北婆罗门（北印度），达于西海（今阿拉伯海）。其三道，诸国亦各有路南北交通。其东女国（昆仑山之南、羊同之东）、南婆罗门国（南印度）等，并随其所往诸处得达。故知伊吾、高昌、鄯善，并西域之门户也；总凑敦煌，是其咽喉之地”。^① 当时，与隋朝往来的西域国家，除塔里木盆地诸国外，还有康国、安国、石国（塔什干）、钹汗、吐火罗、挹怛、米国（撒马尔罕西南）、史国、曹国（撒马尔罕西北）、何国（撒马尔罕西面）、乌那曷（今阿富汗西北境上的安德胡伊）、穆国、漕国、波斯等中亚和西亚国家。

在海外方面，炀帝于 607 年令羽骑尉朱宽入海求访异俗，^② 朱宽因而来到流求（今台湾岛）。同年，“屯田主事常骏、虞部主事王君政等请使赤土（位于今马来半岛，或认为在今泰国宋卡、北大年一带，或认为在今马亚西亚的吉打、吉兰丹或彭亨）。帝大悦，赐骏等帛各百匹、时服一袭，面遣资物五千段，以赐赤土王”。常骏等人之所以主动请求出使赤土，无疑受到炀帝即位初年招募通绝域人才政策的影响，同时还曾得到赤土国来华佛教徒的帮助。^③ 该年十月，常骏一行即从“南海郡乘舟，昼夜二旬，

^① 《隋书》卷 67，《裴矩传》。

^② 同①，卷 81，《流求传》。

^③ 据《隋书》卷 82《赤土传》中记载，常骏等人在赤土国馆中接受该国国王派人用草叶为盘送来的饮食时，“其大方丈因谓骏曰：今是大国中人，非赤土国矣。饮食疏薄，愿为大国意而食之。”由此可见，这位大方丈曾到过中国。而从他侍陪常骏等人进餐的情况看，他可能就是此次常骏一行出使赤土国的向导。

每值便风，至焦石山（今越南岘港）而过，东南泊陵伽钵拔多洲（占婆岛），西与林邑相对……又南行，至师子石（今越南南部海岸外的昆仑岛），自是岛屿连接。又行二三日，西望见狼牙须（即狼牙修，今北大年一带）国之山，于是南达鸡笼岛（即马来半岛东岸外的大雷丹岛），至于赤土之界。其王遣婆罗门鸠摩罗以船三十艘来迎，吹蠡击鼓，以乐隋使，进金鑠以缆骏船。月余，至其都，王遣其子那邪迦请与骏等礼见”。常骏一行在赤土国受到极为隆重的接待，其国王“先遣人送金盘贮香花、并镜镀金合二枚贮香油、金瓶八枚贮香水、白叠布四条以拟供使者盥洗。其日未时，那邪迦又将象二头、持孔雀盖以迎使人，并致金花金盘以藉诏函，男女百人奏蠡鼓，婆罗门二人导路至王宫。骏等奉诏书上，阁王以下皆坐。宣诏讫，引骏等坐，奏天竺乐；事毕，骏等还馆”。此后，赤土国王又曾在宫中设宴款待常骏一行，并向隋朝使节赠送了很多礼品。常骏使团回国时，赤土国王又派遣王子“那邪迦随骏贡方物，并献金芙蓉冠、龙脑香”。^①

常骏一行出访的成功，不仅使隋朝与赤土的关系得以加强，而且还推动了几个和赤土邻近的东南亚国家与隋朝的官方交往，如真腊（其领土包括今柬埔寨、老挝以及越南南部）、婆利（一般认为是今印度尼西亚巴厘岛）、盘盘、丹丹、迦罗舍（一般认为在今泰国西部的叻丕）等国。此外，在文帝末年曾受隋军压境的林邑国，在炀帝时期也是“朝贡不绝”。^②

不过，志在满足外国来朝虚荣心的炀帝，也曾因倭国使节带来的具有平等内容的国书而失望。“大业三年（607年），其王多利思比孤遣使朝贡。使者曰：‘闻海西菩萨天子重兴佛法，故遣朝拜，兼沙门数十人来学佛法’。其国书曰：‘日出处天子致书日没处天子无恙’，云云。帝览之，不悦，谓鸿胪卿曰：‘蛮夷书有

^① 《隋书》卷82，《赤土传》。

^② 同①，《林邑传》。

无礼者，勿复以闻’”。^① 尽管如此，一心希望域外国家来朝的炀帝，还是在翌年派遣了文林郎裴世清取道百济而出访了倭国，倭国也再度遣使随裴世清于大业六年来隋朝通交。

朝鲜半岛上的高句丽、百济、新罗三国，自文帝时期就已与隋朝主动通交，自后仍是往来频繁。然而，高句丽在辽西的扩张行动，与文帝一心要恢复晋朝辽东疆域的政策，很快就发生矛盾。开皇十八年（598），文帝令 30 万大军分水陆两路征伐高句丽，但隋军未战即因病疫和风涛而受挫。炀帝即位后，从 611 年起，又调集大批兵力，先后三次征伐高句丽，皆以失败而告终。最后，隋朝也由于炀帝的穷兵黩武和横征暴敛，激起了农民大起义而遭灭亡。

隋朝的统治，虽然首尾只有 38 年，但由于统治者比较重视发展与域外国家的往来，中外文化交流的发展却比较快，除前面所提的裴矩等人特别留意西域各国的风土民情外，常骏自赤土回国后也著有《赤土国记》，还有人写成《真腊国事》，从而促进了当时人们对域外情况的了解；隋朝也曾采用一些域外国家的乐舞，以表现“四夷宾服”的盛况，从而促进了对域外艺术的吸收；而对于海东诸国（指高句丽、百济、新罗、倭国）佛教徒的人华求法活动，隋朝也采取了积极支持的措施，从而促进了汉文化在海东诸国的传播。

2. 唐朝外交的繁荣

在隋末农民战争中建立起来的唐朝（618—907 年），是中国历史上的一个重要的封建王朝。尽管唐初君臣在反思隋朝灭亡原因时，曾认为其中的一个重要教训，是隋炀帝在对外关系中一味地使用武力和引诱外人来华，^② 但随着唐朝国内政治的稳定与经

^① 《隋书》卷 81，《倭国传》。

^② 参阅《隋书》卷 81、卷 82、卷 83 文后的“史臣曰”条。

济的逐渐繁荣，唐朝政府也加强了对外关系的开拓。

一方面，唐朝政府加强了对外使节的派遣。唐初对外使节的派遣，主要集中于朝鲜半岛。武德四年（621年），唐高祖（618—626年在位）因为新罗国使节的到来，派遣通直散骑侍郎庾文素前往新罗回访，“赐以玺书及画屏风、锦采三百段”。^① 武德七年，唐高祖遣前刑部尚书沈叔安前往高句丽，专门册封建武为国王，并由道士一同前往向高句丽君臣讲授《老子》。武德九年，“新罗、百济遣使，讼建武云：闭其道路，不得入朝；又相与有隙，屡相侵掠”。于是，唐高祖又派遣员外散骑侍郎朱子奢前往高句丽、百济以及新罗三国，专门调解它们之间的紧张关系。^② 这表明，唐高祖开始希望唐朝能对朝鲜半岛诸国关系发挥影响。唐太宗（627—649年在位）即位之初，也派遣使节前往百济，要求其国王对新罗，“忘彼前怨”，“咸许辑睦”，以“识朕本怀，共笃邻情，即停兵革”。^③ 贞观十七年（643年），因为百济与高句丽结盟对抗新罗，唐太宗又遣司农丞相里玄奖前往高句丽与百济，劝导两国停止对新罗的进攻，但未有结果。唐太宗感到自己的威望受到挑战，同时又因与高句丽在辽东领土问题上发生矛盾，于是唐朝遂与新罗结盟，出兵进攻高句丽。不过，唐太宗对高句丽的战争，最后也是以失败告终。唐高宗（650—683年在位）登基后，改变了进攻战略，首先在660年与新罗合兵消灭了百济，然后又于668年灭亡了高句丽，从而帮助新罗统一了朝鲜半岛。此后，唐朝为了加强与新罗的宗藩关系，每逢新罗国王去世、新王即位，往往要派遣专使前往吊祭和册封。据不完全统计，在唐朝的286年间，唐朝共向新罗派遣35次使团，遥居

^① 《旧唐书》卷199上，《新罗传》。

^② 同①，《高句丽传》、《百济传》。

^③ 同①，《百济传》。

唐朝向外国派遣使节的次数之首。^①

在倭国，唐朝使节的出访并不成功。贞观五年（631年），由于倭国使节的来献，太宗决定派新州刺史高表仁作为唐朝正使前往倭国回访。不过，这位高表仁却“无绥远之才，与（倭国）王子争礼，不宣朝命而还”，^②从而未能完成太宗所托付的外交使命。此后，唐朝也再未向倭国派遣使节。

印度是唐朝使节出访的一个重点地区。7世纪初，印度分为大小七十多个王国。曷利沙（Harsha）帝国的戒日王于606年即位，统一了北印度，定都曲女城（今卡瑙季）。640年左右，前来印度求法的唐朝高僧玄奘，在曲女城拜见了戒日王。在获知唐朝情况后，戒日王主动派使者前来唐朝通交。于是，唐太宗也于翌年派云骑尉梁怀敬作为唐朝使节前往北印度，慰抚戒日王。梁怀敬一行受到戒日王的隆重接待。史载：“尸罗逸多（即戒日王）惊问国人：‘自古亦有摩诃震旦使者至吾国乎？’皆曰：‘无有。’戒言中国为摩诃震旦。及出迎，膜拜受诏书，戴之顶，复遣使者随（梁怀敬）入朝。”^③

戒日王使节的再次到来，又引起了唐朝三次派遣王玄策出使印度，从而使唐朝与印度的外交往来达到高潮。王玄策第一次出使印度是作为李义表的副使一同前往的。贞观十七年三月，唐太宗派遣行卫尉寺丞李义表为正使、融州黄水县令王玄策为副使，护送戒日王使节还国并访问印度。王玄策一行在经吐蕃前往曲女城途中，还顺道访问了泥婆罗（今尼泊尔），其国王“那陵提婆见之大喜，与义表同出观耆婆诊池”。^④李义表一行抵达曲女城时，“尸罗逸多遣大臣郊迎，倾城邑以纵观，焚香夹道”。^⑤此

^① 陈尚胜：《中韩关系史论》第23页，齐鲁书社1997年版。

^② 《旧唐书》卷199上，《倭国传》。

^③ 《新唐书》卷221上，《天竺传》。

^④ 同③，卷198，《泥婆罗传》。

^⑤ 同④，《天竺传》。

后，李义表一行还到王舍城（今拉杰吉尔），并在其东北的耆闍崛山上凿石为铭，又至摩河菩提寺（今加雅城南郊）立碑，予以纪念。李义表在访问迦摩缕婆国（今印度阿萨姆邦以及孟加拉北部地区）时，其国童子王（尸鳩摩）还曾希望从唐朝得到道教经籍。李义表回国时，将此报告太宗。于是，太宗令玄奘与诸道士一起将《道德经》译成梵文，由王玄策再次出使印度时送给童子王。

647年，王玄策第二次出使印度时已成为正使，而由蒋师仁担任副使。不过，他们在进入印度后，戒日王刚刚去世，印度政局大乱，其臣阿罗那顺篡位自立，并发兵包围唐朝使团。王玄策随从卫队寡不敌众，所携带的唐朝赠送天竺各邦的礼品也被抢掠一空。王玄策乘夜逃出，在吐蕃西界发檄文请求邻国援兵，终得吐蕃精兵1200人和泥婆罗骑兵7000余人。于是，王玄策再返曲女城，与阿罗那顺连战三日。阿罗那顺战败被擒，并被带回长安。

658年，^①王玄策第三次奉命出使印度，其任务是送袈裟到天竺。王玄策一行途经婆栗闍国（今尼泊尔以南、恒河以北地区）时，受到其国王的设乐欢迎，“王为汉人试五女戏，其五女传弄三刀，如至十刀。又作绳技，腾虚绳上，著履而掷，手弄三仗、刀、盾、枪等，种种关伎，杂诸幻术，截舌、抽肠等”。^②660年，王玄策送袈裟到摩诃菩提寺；回国途中，王玄策在经迦

^① 关于王玄策第三次出使的时间，由于史料缺乏的原因，各家推測的时间不一。陈翰笙在《古代中国与尼泊尔的文化交流》（《历史研究》1961年第2期）一文中，认为在显庆元年（656年）；法国学者烈维在《王玄策使印度记》（载于冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第七编）一文中，认为在显庆二年；范祥雍在《唐代中印交通吐蕃一道考》（《中华文史论丛》1982年第4辑）一文中，则认为在显庆四年。但根据1990年6月在中国西藏自治区吉隆县阿瓦岬英山嘴所发现的《大唐天竺使出铭》中的记载，则在显庆三年，即658年。可参阅霍巍：《〈大唐天竺使出铭〉及其相关问题的研究》，载于（日本）京都大学《东方学报》第66册。

^② 道世：《法苑珠林》卷六，《日月篇》引王玄策《西国行传》。

毕试（在今喀布尔河流域）时，从古王寺取出一片佛顶骨，于661年春带回长安。王玄策三使印度，不仅加强了唐朝与婆罗门、天竺诸国的政治关系，直接引起五天竺对唐朝通交的盛况，而且也促进了当时中印之间的文化交流，如王玄策从天竺所得到的制造畔茶怯水的术士，据研究，这种“畔茶怯水”就是一种无机酸。

另一方面，唐朝政府也加强了对外国来唐使节的接待工作。在中央，鸿胪寺仍是专门负责外国使节接待工作的机构，同时还有向外国使节了解其国情况的任务；在外国使节的入境口岸，唐朝政府也设有专门的接待宾馆，如在新罗使节入境的登州港，唐朝政府就设立有新罗馆；从入境口岸至都城长安，则有驿馆系统负责接待。唐朝政府不仅每年专门拨出13000斛粮食作为外宾入境接待之需，而且还从695年起根据所来使节的国家与唐朝的距离远近，提供不同数量的粮食供应，“南天竺、北天竺、波斯、大食等国使，给六个月粮；尸利佛誓、真腊、河陵等国使，给五个月粮；林邑国使，给三个月粮”。^①这就意味着外国使节在回国途中也可以享受由唐朝政府所提供的粮食。此外，唐朝政府不但要对外国使节赏赐物品，予以经济上的实惠，还往往对外国使节赐官封爵，给予政治上的荣誉。

正是由于唐朝政府对外国使节的友好接待和重视，由于唐朝的政治军事强大和经济文化繁荣，当时不少国家都主动保持与唐朝的通交往来。据史书记载，与唐朝往来的国家有七十余国。^②不过，在这一数字中还包括唐朝边境地区的少数民族政权，如突厥、渤海国、南诏、吐谷浑、吐蕃、高昌、龟兹、疏勒、于阗等。与唐朝通交的域外国家，主要有东亚地区的高句丽、百济、

^① 《唐会要》卷100，《杂录》。

^② 《唐会要》卷49中记载有“七十余蕃”，《新唐书》卷221中记载有“七十二国”。

新罗、日本，东南亚地区的林邑、真腊、参半（约在今泰国东南岸的尖竹汶一带）、堕和罗（在今泰国湄南河流域）、陀洹（在今泰国西部）、盘盘、单单（即魏晋南北时的丹丹国）、婆利、河陵（在今印度尼西亚爪哇岛中部）、室利佛誓（在今印度尼西亚苏门答腊岛）、瞻博（约在今苏门答腊岛上）、堕婆登（约在今苏门答腊岛东岸外的巴塔姆）、骠国（缅甸），南亚地区的泥婆罗、罽宾、箇失密（位于今克什米尔地区）、小勃律（今克什米尔的吉尔吉特）、大勃律（今克什米尔的巴勒提斯坦）、护密（今阿富汗东北境上的瓦罕）、那揭（在今阿富汗东北贾拉勒阿巴德）、乾陀罗、乌苌、天竺、师子国（斯里兰卡），中亚西亚地区的康国、安国、曹国、石国、米国、何国、史国、拔汗那（后改称宁远，位于今费尔干纳盆地）、吐火罗、俱兰（位于今阿富汗东北境）、挹怛、谢闍（即隋时的嚙国）、延帆、石汗拿（今乌兹别克斯坦共和国苏尔汉河州的迭纳乌一带）、骨咄（在中亚阿姆河与瓦克什河之间的地区）、波斯（伊朗）、陀拔斯单（位于今里海南岸）、大食（阿拉伯）、拂菻等。据不完全统计，向唐朝遣使超过 10 次以上的国家有日本、真腊、河陵、勃律、护密、安国等；超过 20 次以上的国家有高句丽、百济、天竺、罽宾、石国、宁远、吐火罗等；超过 30 次以上的国家则有林邑、康国、波斯、大食；^①而新罗国向唐朝派遣使节共达 179 次，遥居外国向唐朝派遣使节的次数之首。^② 外国使节的频繁来唐，既增强了唐朝与外国之间的相互了解，也促进了唐代中外文化交流，如 686 年，新罗国派遣使节入唐，请求得到《唐礼》一部以及其他文献。于是，武则天“令所司写吉凶要礼并于文馆词林采其词涉规诫者，

^① 参据方亚光：《对唐代来华使节的考察》，曲阜师范学院研究生学位论文（1985 年）。

^② 陈尚胜：《中韩关系史论》第 23 页，齐鲁书社 1997 年版。

勒成五十卷以赐之”；^① 719年，罽宾国使节来唐，也“进《天文经》一夹、《秘要方》并番药等”。^②

3. 唐代西域与丝绸之路

唐朝定都长安初，就先后于618年和619年平定了陇右薛举和河西李轨两个割据政权，但唐朝通往西域的道路仍受阻于东突厥。630年，唐军大破东突厥，置西伊州（632年改称“伊州”，今新疆哈密）；635年，唐军又击败占据河西走廊以南地区的吐谷浑政权；640年，唐朝又派兵平定梗阻丝绸之路的高昌政权，置西州（今新疆吐鲁番）、庭州（今新疆吉木萨尔），并设安西都护府于交河城。其后，唐军又先后进入焉耆（今新疆焉耆）、龟兹（今新疆库车）；649年，唐朝设瑶池都督府，以西突厥叶护阿史那贺鲁为都督，统西突厥各部。651年，阿史那贺鲁利用唐太宗去世后的机会举兵反叛，进攻庭州，唐军被迫撤回西州，并先后三次出兵征讨阿史那贺鲁。657年，唐军擒获阿史那贺鲁，平定了西突厥叛乱势力。658年，唐朝将安西都护府由西州迁至龟兹；翌年，唐朝又设置了龟兹、焉耆、于阗、疏勒四个军镇。670年，吐蕃攻陷吐谷浑地，使唐朝罢龟兹等安西四镇。在击败吐蕃势力后，唐朝为了阻断吐蕃与西突厥余部的联系，于692年恢复安西四镇时则以碎叶（今吉尔吉斯斯坦共和国北部的阿克·贝希姆废城）取代了原来的焉耆。^③另外，唐朝为了保证边疆地区的长期稳定，又在安西地区内的部落、城镇基础上，建立起羁縻府州，皆隶属安西都护府节制。到702年，唐朝政府将安西都护府一分为二，另设北庭都护府（治庭州）统辖天山、锡尔河一

^① 《旧唐书》卷199上，《新罗传》。

^② 同①，卷198，《罽宾国传》。

^③ 王小甫：《唐、吐蕃、大食政治关系史》第9页，北京大学出版社1992年版。

线以北草原地区的游牧民族；而安西都护府则统辖天山南麓各绿洲的城廓诸国。安西、北庭都护府的建立，使唐朝基本上控制了天山南北的绿洲和草原，为唐朝发展与中亚、西亚等地区的文化交流奠定了稳定的基础。

由于安西都护府所在的龟兹成为唐朝在西域的政治军事中心，所以原来西域丝绸之路中道的地位在唐代日益显著。据文献记载，唐代龟兹通往域外的路线有三条，第一条是从龟兹经于阗南出葱岭的道路，第二条为从龟兹经疏勒西出葱岭的道路，第三条则是从龟兹至怛罗斯的道路。关于前两条道路，我们在前代的历史中已有叙述。而后一条道路，则是唐代出现的一条对中亚交通的主要道路。由于这条路线途经热海（今吉尔吉斯斯坦共和国境内的伊塞克湖），通常又被人们称为“热海道”。它的具体路线如下：

安西西出柘厥关（位于今库车县西境的库木吐拉），渡白马河（今称渭干河），百八十里西入俱毗罗碛（今库车与阿克苏之间的小戈壁）；经苦井（今新和县西境的羊达库都克），百二十里至俱毗罗城（今温宿县东境的喀喇玉尔滚）；又六十里至阿悉言城（位于今温宿县境内的扎木台）；又六十里至拔换城（位于今温宿县境内），一曰威戎城，曰姑墨州，南临思浑河（今阿克苏河）；乃西北渡拔换河（即阿克苏河）；中河，距思浑河北二十里，至小石城；又二十里至于阗（按：“于阗”为“于祝”之误）境之胡卢河（今托什干河）；又六十里至大石城（位于今乌什县城附近），一曰于祝，曰温肃州；又西北三十里，至粟楼烽（在今乌什县西北的别迭里河谷中）；又四十里，度拔达岭（今乌什县西北的别迭里山口）；又五十里，至顿多城，乌孙所治赤山城也；又三十里渡真珠河（今吉尔吉斯斯坦共和国境内的纳伦河）；又西北，度乏驿岭；五十里，度雪海（今吉尔吉斯斯坦境内）。

天山山脉西段的冰川); 又三十里, 至碎卜戍; 僮碎卜水五十里, 至热海; 又四十里, 至冻城; 又百一十里, 至贺猎城; 又三十里, 至叶支城(今伊塞克湖西北的布鲁尔得), 出谷至碎叶川口; 八十里, 至裴罗将军城(在今托克玛克附近的布拉纳遗址); 又西四十里, 至碎叶城; 城北有碎叶水(今楚河), 水北四十里有羯丹山(即山丹岭), 十姓可汗每立君长于此。自碎叶西四十里, 至米国城; 又三十里, 至新城; 又六十里, 至顿建城; 又五十里, 至阿史不來城; 又七十里, 至俱兰城(今哈萨克斯坦共和国的卢戈沃伊附近); 又十里, 至税建城; 又五十里, 至怛罗斯城(今哈萨克斯坦的江布尔)。^①

由怛罗斯城还可西进, 以抵达波斯和阿拉伯地区。

由北庭都护府所在的庭州西行, 也有一条抵达碎叶城的道路:

自庭州西延城西六十里有沙钵城(约在今新疆吉木萨尔县双岔河子村)守捉(唐军戍守点), 又有凭洛守捉(在今阜康县紫泥泉), 又八十里有耶勒城守捉(在今阜康县东的土壤子), 又八十里有俱六城守捉(约在今米泉县甘家堡), 又百五十里至轮台县(今乌鲁木齐县境内的乌拉泊古城), 又百五十里有张堡城守捉(在今昌吉市境内)。又渡里移得建河(今昌吉市西三屯河), 七十里有乌宰守捉(位于今呼图壁县城附近)。又渡白杨河(约为今呼图壁河), 七十里有清镇军城(约在今玛纳斯县库克淖尔附近)。又渡叶叶河(今玛纳斯河), 七十里有叶河守捉(位于今沙湾县境内)。又渡黑水(今奎屯河), 七十里有黑水守捉(位于今乌苏县境内),

^① 《新唐书》卷43下, 《地理志》。

又七十里有东林守捉（约在今乌苏县普尔塔附近），又七十里有西林守捉（约在今乌苏县古尔图）。又经黄草泊、大漠、小碛，渡石漆河（今精河），逾车岭，至弓月城（今伊宁县吐鲁番子古城），过思浑川，蟢失密城，渡伊丽河（今伊犁河），一名帝帝河，至碎叶界。又西行千里至碎叶城，水皆北流入碛及夷播海（今哈萨克斯坦境内的巴尔喀什湖）。^①

至碎叶城，即与热海道会合。实际上，这条道路即是隋朝的北道。此外，自沙州（治所在今甘肃敦煌）寿昌县（治所在今敦煌西南）西出阳关故城经蒲昌海（罗布泊）前往于阗的丝路南道，唐朝政府也在沿途设置了一些军卒戍守点。由此可见，唐朝政府对西域丝绸之路的军事保护，比前代更为具体和得力，从而保证了南、中、北三道的畅通。

在西域丝绸之路扩展和繁荣的基础上，唐高宗还分别派遣董寄生、王名远前往葱岭以西地区，设立羁縻府州，以作为安西、北庭两都护府的外围防御体系。658年，高宗派遣董寄生前往河中地区（指中亚阿姆河与锡尔河之间的地区），依托当地政权，设立起多处羁縻府州，情况如下：

大宛都督府	石国	今塔什干
康居都督府	康国	今撒马尔罕城北
南謚州	米国	今喷赤干
责霜州	何国	今撒马尔罕西北
体循州	拔汗那	今费尔干纳
伎沙州	史国	今萨赫里萨布兹
安息州	安国	今布哈拉附近
木鹿州	东安国	在撒马尔罕与布哈拉之间

① 《新唐书》卷40，《地理志》。

同一年，陇州南由县令王名远也受命前往吐火罗地区，依托当地与唐朝保持良好关系的 16 国政权，设置了 16 个羁縻府，80 羁縻府所属的羁縻州。16 个羁縻都督府的情况如下：

月氏都督府	吐火罗	今阿富汗北部昆都士附近
大汗都督府	啜哒	今阿富汗巴尔赫一带
条支都督府	诃达罗支	今阿富汗加兹尼一带
天马都督府	解苏国	今塔吉克斯杜尚别一带
高附都督府	骨咄	今塔吉克库尔干秋别一带
修鲜都督府	罽宾国	今阿富汗贝格拉姆一带
写凤都督府	帆延国	今阿富汗巴米安一带
悦般都督府	石汗拿国	今阿富汗科克恰克河上游 一带
奇沙州都督府	护时健国	今巴尔赫与土库曼斯坦马 雷之间
姑墨州都督府	怛漫国	今乌兹别克斯坦南部的铁 尔梅兹
旅獒州都督府	乌拉喝国	今阿富汗安德胡伊一带
昆墟州都督府	多勒建国	今阿富汗木尔加布河流域
至拔州都督府	俱蜜国	今阿富汗苏尔哈布河上游
鸟飞州都督府	护蜜多国	今阿富汗东北境的瓦罕
王庭州都督府	久越得健国	今中亚卡巴迪安一带
波斯都督府	波斯疾陵城	今伊朗与阿富汗毗邻地区 的塞斯坦

不过，唐朝在中亚地区的羁縻府州体系，不久就遇到向东扩张的大食力量的挑战。“大食”是唐代中国对 7 世纪在中东兴起的阿拉伯帝国的称呼，译音来自波斯人对与其毗邻的阿拉伯部落

塔伊部 (Tayyi) 的称呼 Tazik。651 年，第三任哈里发奥斯曼·伊本·阿凡遣使抵达长安，开始了大食与唐朝的正式接触。同年，阿拉伯帝国消灭了波斯的萨珊王朝。倭马亚王朝（661—750 年，唐代称为白衣大食）建立后，又从波斯向中亚地区扩张，但遭到中亚各地割据王公势力的抵抗。750 年，阿拔斯王朝（750—1258 年，唐代称为黑衣大食）取代了倭马亚王朝后，即派出将领率兵从河中地区向北推进。同年，唐朝安西节度使高仙芝也因石国王“蕃礼有亏”而率兵前往征讨。于是，石国求援于中亚的阿拉伯军队。次年，前来援救石国的阿拉伯军队与唐军在怛逻斯城发生会战。双方激战五日，唐军大败，两万余人成为阿拉伯军队俘虏，只有几千人撤回安西。

怛逻斯之战刚刚结束，唐朝又在 755 年爆发了安史之乱，不少守卫在西域的边兵也被调往内地平叛，从而严重地削弱了唐朝对西域的经营。正是利用这一形势，吐蕃又在 8 世纪 60 年代之后攻占了河西、陇右的大部分地区，从而切断了安西、北庭两都护府与朝廷的联系，使驻守在西域的唐军处于孤立无援的境地。正是在这一形势下，唐朝开通了“回鹘道”（参见下节中的“回纥”条），以维持与西域的政治、经济联系。但到 790 年，吐蕃攻陷了北庭、于阗，接着又攻陷了安西、西州，西域已置于吐蕃的控制之中。而唐朝由于战乱频仍，再也未能恢复对西域的统治。

4. 唐代海外交通的兴盛

唐朝建立后，不少国家就通过航海与唐朝通交；而随着唐朝经济的繁荣，很多海外商贾也积极往来唐朝开展海上贸易。为了管理海外贸易事务，唐朝在开元二年（714 年）以前就已在广州

专门设立了“市舶使”。^①“市舶”二字，意即商船。唐朝在中国历史上首设专门管理市舶的职官和机构，反映了唐朝对海外贸易的重视。市舶使的职责，包括对进口的市舶征收关税（“纳舶脚”、“抽解”）、检查货物（“阅货”）、为朝廷采买海外珍异品（“收市”）等。安史之乱以后，由于经济重心的南移，西域丝绸之路的中断，海外交通则更加兴盛。经常往来中国贸易的外国船舶名目繁多，如新罗船、“昆仑舶”（东南亚船），“师子舶”（斯里兰卡船），“婆罗门舶”（印度船）和“波斯舶”（阿拉伯船）等。

本来，唐朝对于前来中国的海外商贾，就采取了不少保护性措施。如《唐律》中规定，有关官员不得无故刁难外国商旅进入关津。对于“无故留难者，一日主司笞四十，十日加一等，罪止杖一百”。^②唐朝还在广州设立专门的栈房，代外商保存货物直至完税；外商纳税后，只要持有地方官及市舶使给予的证明，即可到唐朝统治下的各地贸易；如果外商在途中丢失货物，唐朝官员还负责帮助查寻。唐朝后期，针对广州官员勒索外商的贪赃枉法行为，唐文宗（827—840年在位）还曾专门谕示：“南海蕃舶，本以慕化而来，固在接以仁恩，使其感悦。如闻比来长吏多务征求，嗟怨之声，达于殊俗……深虑远人未安，率税犹重，恩有矜恤，以示绥怀。其岭南、福建及扬州蕃客，宜委节度观察使常加承问。除舶脚、收市、进奉外，任其往来流通，自为交易，不得重加率税。”^③对于外商在中国死亡后的遗产，唐朝也规定由官方保管，超过三个月后如无死者家属来华认领，则上交国库。元和（806—820年）之际，孔戣就任岭南节度使后，发现

^① 《册府元龟》卷546中记载：“柳泽开元二年为殿中侍御史、岭南监选使。会市舶使、右卫威中郎将周庆立与波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进。”可见“市舶使”一职在开元二年前已经设立。

^② 《唐律疏义》卷8。

^③ 《全唐文》卷75。

这种外商遗产继承法律只有三个月的有效期，时限太短，不合于实际情况，“海道以年计，往复何月之拘，苟有验者，悉推与之，无算远近”。^① 就是说，只要是死亡客商的家属，不论时间长久，都可以来唐取得遗产，从而为海外商人在中国的财产提供了安全保证。

唐代的海外交通航线，可以分为对海东诸国（指朝鲜半岛和日本列岛）的交通航线和对西方大食诸国的交通航线。

据唐代贞元年间（785—805 年）宰相贾耽的记载，唐朝对新罗国的海上交通航线是以登州港（今山东蓬莱）为起点的，其路线为：

登州东北海行，过大谢岛（今山东长山岛）、龟歆岛、淤岛、鸟湖岛（今北城隍岛），三百里，渡鸟湖海（今老铁山海峡），至马石山东之都里镇（今旅顺口附近石崴子），二百里。东傍海境过青泥浦（今大连西南小平岛）、桃花浦、石人汪（今石城岛）、橐驼湾（大洋河口）、鸟骨江（今鸭绿江口附近），八百里。乃南傍海，过乌牧岛、𬇙江口（今大同江口）、椒岛，得新罗西北之长口镇（今朝鲜长渊唐馆浦），又过秦王石桥、麻田岛、古寺岛（今韩国江华岛）、得物岛（今韩国大阜岛），千里。至鸭绿江（按：此误）唐恩浦口（约在今韩国水原南阳镇附近），乃东南陆行七百里，至新罗王城（今韩国庆州）。^②

可见，这条唐朝与新罗海上交通路线，是沿渤海中岛屿和海岸线来航行的。而据日本人唐求法僧人圆仁的记载，当时唐罗之间还有一条横渡黄海的路线，这条路线是从赤山莫琊口（今山东

^① 《全唐文》卷 563。

^② 《新唐书》卷 43 下，《地理志》。

荣城石岛湾)出航,直渡黄海而抵达新罗的西南海岸,如清海镇(今韩国莞岛)等。^①一般来说,渤海线多为唐罗官方所使用,而黄海线多为新罗商民所使用。

日本使节与唐朝的往来,在前期也使用经朝鲜半岛至辽东半岛的渤海线。日本通过四次遣隋使,开始对中国文化赞叹和憧憬,朝野上下终于形成一股学习中国的高潮,继续派遣使节来唐考察和学习。自630年第一次派遣唐使起,到894年决定停派止,共派出19次遣唐使。其中,有4次未能成行,实际到达唐朝的遣唐使共15次。在7世纪,日本遣唐使所使用的航线一直是北路(即经朝鲜半岛的渤海线),自8世纪初开始使用南丝路和南路。日本遣唐使之所以舍弃比较熟悉的北路,而改取不甚安全的南丝路和南路,其原因在于日本曾援助百济而与新罗处于敌对关系,“新罗梗海道,更由明、越州朝贡”。^②日本遣唐使的三条航线具体为:北路自难波(今日本大阪)→筑紫(今九州北部)→壹岐岛→对马岛→沿朝鲜半岛西海岸北上→沿辽东半岛东岸西南下→横渡渤海湾→登州登陆;南丝路自难波→筑紫→多臈(今日本种子岛)→夜久(今屋久岛)→吐火罗(今宝诸岛)→奄美(今大岛)→横渡东海→长江口登陆;南路自难波→筑紫→值嘉岛(今日本五岛)→横渡东海→长江口登陆。^③此外,日本遣唐使由唐朝回国时,还曾使用黄海线。

唐朝对西方大食诸国的远洋航线,即贾耽所记载的“广州通海夷道”。这条航线的具体走向为:

自广州东南海行,二百里至龙门山(今广东深圳南面至九龙半岛西北部一带),乃帆风西行。二日至九州石(今海

^① 圆仁:《入唐求法巡礼行记》卷4,上海古籍出版社1986年版。

^② 《新唐书》卷220,《日本传》。

^③ 本宫泰彦:《日中文化交流史》第79—86页,商务印书馆1980年版。

南島東北海上的七洲列島），又南二日至象石（今海南島東南面的大洲島）。又西南三日行，至占不勞山（今越南占婆島），山在環王國（即林邑）東二百里海中。又南二日行，至陵山（今越南歸仁燕子岬）。又一日行，至門毒國（今越南歸仁）。又一日行，至古笪國（今越南芽莊一帶）。又半日行，至奔陀浪洲（今越南薄朗）。又兩日行，至軍突弄山（今越南南部的昆仑島）。又五日行，至海峽（指馬六甲海峽），蕃人謂之“質”，南北百里，北岸則羅越國（今馬來半島南端及新加坡一帶），南岸則佛誓國（即室利佛誓，在今蘇門答臘島東南部旧港一帶）。

佛室國東，水行四五日至河陵國（在今爪哇島），南中洲之最大者。又西出峽，三日至葛葛僧祇國（約在今蘇門答臘東北岸外的伯勞韦群島上），在佛誓國西北隅之別島，國人多鈔暴，乘船者畏憚之。其北岸則箇羅國（今馬來西亞吉打州一帶），箇羅西則哥谷羅國（約在今馬來半島克拉地峽附近）。又從葛葛僧祇四五日行，至勝鄧洲（在蘇門答臘島東北海中）。又西五日行，至婆露國（今蘇門答臘島西北海中的婆羅斯島）。又六日行，至婆羅伽蘭洲（今尼科巴群島）。又北（按：一般認為“北”字當為“十”字之誤）四日行，至師子國（今斯里蘭卡），其北海岸距南天竺大岸百里。

又西四日行，經沒來國（今印度南部奎隆一帶），南天竺之最南境。又西北經十余小國，至婆羅門（即印度）西境。又西北二日行，至拔馱國（今印度西北部布羅奇）。又十日行，經天竺西境小國五，至提馱國（今巴基斯坦卡拉奇東面的代布爾），其國有彌蘭大河，一日新頭河（即印度河），自北湧昆國來，西流至提馱國北，入于海。又自提馩國西二十日行，經小國二十余，至提羅和國（今波斯灣頭阿巴丹一帶），一日羅和異國，國人于海中立華表，夜則置炬

其上，使舶人夜行不迷。又西一日行，至乌刺国（在今伊拉克巴士拉以东的奥布兰），乃大食国之弗利刺河（今幼发拉底河），南入于海。小舟溯流，二日至末罗国（今巴士拉附近），大食重镇也。又西北陆行千里，至茂门王所都缚达城（今伊拉克的巴格达）。

自婆罗门南境，从没来国至乌刺国，皆沿海东岸行。其岸之西，皆大食国。其西最南谓之三兰国（应在东非海岸）。自三兰国正北二十日行，经小国十余，至设国（应在今也门一带）。又十日行，经小国六七，至萨伊瞿和竭国（今阿曼东北沿岸一带），当海西岸。又西六七日行，经小国六七，至没翼国（今阿曼苏哈尔港）。又西北十日行，经小国十余，至拔离珂磨难国（约在今沙特阿拉伯东海岸）。又一日行，至乌刺国，与东岸路合。^①

上述航线，是否为中国海船航行的记录，史料不明。但这一航线却明确显示，唐朝与阿拉伯地区之间已有着直接的经常性的海上交通。

当唐朝兴起于东亚的时候，阿拉伯人也在西亚地区迅速崛起。从公元7世纪30年代开始，阿拉伯人以伊斯兰教为旗帜，发动了一系列对外战争。先后攻占拜占庭统治下的叙利亚（636年）、巴勒斯坦（637年）、埃及（641年）、波斯（651年），并向东征服了印度西境和中亚地区，在西方则由北非地区深入到欧洲的伊比利亚半岛，从而建立起一个横跨亚、非、欧的庞大帝国。倭马亚王朝建立后，随着他们军队的东进，阿拉伯人已经开始重视航海业，并控制了印度洋上的海上交通。尤其是阿拔斯王朝第二任哈里发曼苏尔（754—775年在位），非常重视与中国的海上交通。762年，他将都城从大马士革迁到巴格达，其用意之

^① 《新唐书》卷43下，《地理志》。

一，就是开展对中国等东方国家的贸易。他宣称：

这个地方（指巴格达）是一个优良的营地，此外，这里有底格里斯河，可以使我们接触像中国那样遥远的国度，并带给我们海洋所能提供的一切。^①

一个世纪后，阿拔斯王朝地理学家伊本·胡尔达兹比赫（820—912年），在他所著的《道里邦国志》中，不仅明确记载有从阿巴丹附近的海舍巴特通往中国的海上航线，而且记载了当时唐朝的著名港口有鲁金（Luqin，即唐代的龙编，港口在今越南天德江北岸）、汉府（Khanfu，即广州）、汉久（Khanju，可能是福建泉州）、刚突（Qantu，江都，即扬州）等。

中国的这几个港口，各临一条大河，海船能在大河中航行。这些河均有潮汐现象。

由此东方海洋，可以从中国输入丝绸、宝剑、花缎、麝香、沉香、马鞍、貂皮、陶瓷、绥勒宾节（Silbinj）、肉桂、高良薑。

他还提到在阿拉伯最大港口之一的亚丁港：

有龙涎香、沉香、麝香和来自信德、印度、中国、贊吉（东非桑吉巴尔一带）、老勃萨（今埃塞俄比亚）、波斯、巴士拉、久达（今红海岸的吉达）、古勒祖母（即红海）等地的物产。^②

^① 希提著，马坚译：《阿拉伯通史》上册第401页，商务印书馆1979年版。

^② 伊本·胡尔达兹比赫著、宋婉译：《道里邦国志》第63—73页，中华书局1991年版。

这样，阿拉伯帝国与唐朝的海舶在海洋上你来我往，使海上丝绸之路开始成为中外文化交流的主要途径。

5. 唐代的外国侨民

唐代中外交通的便利，经济文化的高度发展，直接吸引了大量外国人来华。而唐朝统治者怀着“中国既安，四夷自服”^① 的自信心，对外国人的来华采取了积极的开放政策，不但积极吸收外国学人入唐学习，认真保护外国商人来华贸易的利益，而且还采取一些鼓励外国人在华定居的政策，从而又为外国人在中国的侨居生活提供了便利甚至舒适的条件。

太宗时期，唐朝就采取了开放外国学问僧入华的方针。贞观八年（634年），“莱州奏：高丽三国僧愿入中国学佛法，欲觇虚实耳。魏征曰：陛下所为善，足为夷法；所为不善，虽拒夷狄，何益于国！诏：许之”。^② 此后，唐朝政府便规定，“既是蕃僧，入朝学问，每年赐绢二十五匹，四季给时服”，^③ 这就为入唐求法的新罗、日本等国僧侣提供了极大的帮助，从而促进了唐朝佛教文化对新罗和日本的传播。

外国学生留唐学习，也始自太宗贞观年间。《唐会要》记载：“贞观五年以后，太宗数幸国学、太学，遂增筑学舍一千二百间……已而高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国酋长，亦遣子弟请入国学。于是国学之内，八千余人。国学之盛，近古未有。”^④ 此后，遣子弟入唐留学的国家，又有日本等国。唐朝十分优待外国留学生，对外国学生留学期间的衣、食、宿等费用，均予免费。此外，唐朝还特别设立宾贡科，专门用于外国学生在中国参

^① 《资治通鉴》卷193，唐太宗贞观三年。

^② 《佛祖统记》卷39。

^③ 《唐大和上东征传》第46页，中华书局1979年版。

^④ 《唐会要》卷35，《学校》。

加科举考试，以避免外国留学生在与中国考生的竞争中被淘汰。大食人李彦升、波斯人李珣、新罗人金云卿、崔致远、日本人阿倍仲麻吕（唐名为晁衡）等人，都是在通过宾贡考试后而在唐朝入仕。

外国人来华游历，也像国内人民一样，只要得到唐朝政府批准，领持官府出具的公文，上面书写持有人的姓名、性别、随身携带物品以及往来目的，即可根据公文上的路线旅行。为了吸引外国人在中国定居，开元二十五年（737年）的户籍法规定：“诸没落外藩（指华侨）得还，及化外人（指外国人）归朝者，所在州镇给衣食，具状送奏闻。化外人于宽乡附贯安置。”同时免去十年赋税。^① 在处理外国侨民在中国的民事纠纷方面，唐朝政府还专门立法规定：对于在中国土地上发生的相同国家的外国人之间的案件，依据当事人所在国的法律断案；对于在中国土地上发生的两个不同国家的外国人之间的案件，则要根据唐朝的法律断案。^② 这一涉外立法，分别体现了当时立法的属人主义和属地主义原则，充分显示了唐朝统治者尊重外国侨民的博大胸怀。

唐代的外国侨民，在全国十道都有分布。三分之一的州郡，无不有外国侨民的踪迹。^③ 其中，在京师长安（今陕西西安）、东都洛阳、陇右道的凉州（今甘肃武威）、沙州（今甘肃敦煌）、关内道的灵州（今宁夏灵武）、夏州（今陕西靖边）、河北道的营州（今辽宁朝阳一带）、河南道的汴州（今河南开封）、登州（今山东烟台及威海一带）、海州（今江苏连云港一带）、泗州（今江苏宿迁一带）、淮南道的扬州、楚州（今江苏淮安一带）、江南道的明州（今浙江宁波）、泉州、岭南道的广州等地，还出现不少

^① 《通典》卷6。

^② 《唐律疏议》卷6中规定：“诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法；异类相犯者，以法律论”。

^③ 谢海平：《唐代留华外国人生活考述》第1页，台湾商务印书馆1978年版。

外国人的聚居区。就外国侨民的国籍来看，东自高句丽、百济、新罗、日本，南有林邑、真腊、骠国、室利佛誓、师子国、天竺，西至昭武九姓、吐火罗、波斯、大食、拂菻等国。其中，又以昭武九姓、波斯、大食、新罗的侨民为多。

所谓昭武九姓，是南北朝及隋唐时期对从中亚地区而来的粟特人及其后裔的泛称。汉文史籍称其原居在祁连山北的昭武城，后被匈奴击走，西迁中亚河中地区，枝庶分王，有康、安、曹、石、米、史、何、火寻、戊地等九姓，皆氏昭武，故称昭武九姓。粟特人夙以经商著称，长期操纵西域丝绸之路上的转贩贸易。早在东汉时期，洛阳就有粟弋（即粟特）贾胡；南北朝时期，姑臧（今甘肃武威）等地也有昭武九姓所建立的移民聚落；在唐代，蒲昌海（今新疆罗布泊）、西州、伊州、沙州、肃州（今甘肃酒泉）、凉州、灵州、夏州、长安、蓝田、洛阳、营州等地，都有昭武九姓的聚落区。昭武九姓的聚居区，往往自有统领，称做“萨宝”。萨宝，又称萨薄、萨甫、萨保。关于其语源及含义，法国伯希和认为源自叙利亚语 Saba，意为长者；美国劳费尔认为来自古波斯语 Xsathra—pavan，意为主帅和首领；日本藤田丰八认为来自梵文 Sarthavaho，意为商主。作为管理商胡的首长，萨保制度在北魏时期的凉州等地就已流行。至隋唐时期，萨保由于要管理蕃客民事及领事方面的事宜，所以萨保开府，即设立一个专门的办公机构。隋朝的萨保品秩，或七品或九品不等，往往与其所管理的商胡户口数量相关。唐朝的萨保官品，则进至五品或七品不等，其中五品萨保还有荫亲和犯罪减赎的特权。

隋唐时期的粟特商胡，因久居中国，也多采用汉式姓名，并多以原来故国的首字为姓。昭武九姓不仅对唐代的商业贸易起着重要的作用，而且对唐代的政治和文化也有着显著的影响。如安史之乱头目安禄山、史思明为营州杂胡，就是粟特人的后裔；安

禄山在谋反前，“禄山与诸道商胡兴贩，每岁输异方珍货百数万”，^① 可见他们贸易规模之大。此外，唐初大将军安延、游击将军康磨伽、康留买、上骑都尉康达，武后时的将领康智、康郎，玄宗时的将领安思节、李光弼、康日知，肃宗时的鸿胪卿康谦（大商人出身），以及画家康萨陀，琵琶家康昆仑、米和，歌唱家何懿、米都知、米嘉荣（米和之父）等，都是粟特人的后裔。唐人对昭武九姓胡的音乐才能，在诗歌中也多有描述，如周朴《塞下曲》写道：“石国胡儿向碛东，爱吹横笛引秋风。”^② 岑参《凉州馆中与诸判官夜集》也写有：“凉州七里十万家，胡人半解弹琵琶。”^③ 而唐代祆教和摩尼教的流行，粟特人也是重要的媒介。

波斯人在唐初曾因阿拉伯的进攻，不少逃入中国。萨珊王朝最后一位国王叶兹底格三世（Yasdegerd III，唐朝文献称“伊嗣俟”）之子卑路斯（Perozes）及其部属，就曾于咸亨四年（673年）逃到长安，被唐朝封为右武卫将军。677年，卑路斯还奏请在长安醴泉坊设一座波斯寺（火祆祠），看来随他来侨居长安的部属有着一定的规模。1955年在西安土门村发现的“苏谅马氏墓志”，墓志上半用中古波斯文——巴列维文刻写，下半用汉文刻写。经对照，汉文“苏谅”为巴列维文 Suren，是萨珊王族所出的姓氏，可见死者就是波斯王族的一名后裔。^④ 在敦煌文书中，也见有流寓到唐朝沙州、甘州的“波斯僧”。据研究，这里的波斯僧是指景教教士。^⑤ 既然有专门的景教教士，可以断定当地也有一定数量的波斯侨民存在。不过，唐代的波斯侨民，如大

^① 《安禄山事迹》上卷，上海古籍出版社1983年版。

^② 《全唐诗》卷673。

^③ 同②，卷199。

^④ 刘迎胜：《唐苏谅妻马氏汉、巴列维文墓志再研究》，《考古学报》1990年第3期。

^⑤ 姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》第57页。

食侨民一样，多是因经商而来。在京师长安的西市中，就有波斯邸，不仅出售珠宝香药，而且兼营钱庄业务。《太平广记》也记载有一则大食商人在长安城安国寺买宝珠的故事。文中说：“僧问：‘胡从何而来，而珠复何能也？’胡人曰：‘吾大食国人也。王贞观初通好，来贡此珠。’”^① 扬州的波斯、大食商人比长安更多。据《旧唐书》记载，肃宗（756—761年在位）时期，“刘展作乱，（邓景山）引平卢副大使田神功兵马讨贼。神功至扬州，大掠居人资产，鞭笞发掘略尽，商胡大食、波斯等国商旅死者数千人”，^② 可见扬州的大食和波斯商人之多。波斯商人在唐代还以富有著称，所以李商隐在《杂录》卷上“不相称”记载：“穷波斯，病医人，瘦人相扑，肥大新妇，先生不识字，居家念经，社长乘凉轿，老翁入娼家。”言下之意，在华的波斯人是没有穷的。839年，扬州开元寺瑞像阁需要维修，“计以一万贯，得修此阁。波斯国出千贯钱，婆国人舍二百贯”。^③ 作为不是佛教徒的波斯商人能够自动捐出十分之一的修缮款，显然他们在扬州的富有程度是首屈一指的。

唐代，广州的波斯、大食侨民最多。早在天宝八年（749年），著名高僧鉴真在第五次航渡日本失败途中经过广州，就见到珠江“江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶，不知其数；并载香药、珍宝，积载如山。师子国、大石国、骨唐国、白蛮、赤蛮等往来居（住），种类极多”。^④ 引文中的“大石”，即大食。据唐文宗太和年间（827—835年）的高州刺史房千里在《投荒杂录》中记载，广州已有专门的蕃坊，即外国侨民社区。据阿拉伯游历家阿布赛特·哈桑（Abu Zaid Hassan）记

^① 《太平广记》卷38，牛肃《纪闻》。

^② 《旧唐书》卷110，《邓景山传》。

^③ 圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷1。

^④ 真人开元：《唐大和上东征传》第74页，中华书局1979年版。

载，878年广州庞勋之乱，曾杀那里的回教徒、犹太人、基督教徒、火教徒12万人，他们的财产悉被抢劫。^①这一数字不免夸大，但从中也可见当时广州外国侨民之多。波斯和大食侨民对唐朝文化也多有贡献。如在剑南梓州（今四川三台）出生的波斯人李珣，深通文学与药业，曾著有《海药本草》六卷。该书所收载的药品，以海外药物为主，故名“海药”。现在此书虽已散佚，但明代李时珍在编纂《本草纲目》时却曾引录其书中的78种药品，多为外国药物。

新罗侨民的分布地区，主要在唐朝的黄海沿岸地区。在登州、莱州、青州、密州、淄州、泗州、海州等地区，存在着一些新罗村。其中，较大的新罗村，如文登县青宁乡赤山村，就有新罗侨民四百余人。新罗村中的居民多以农业为主，也有人从事运输业和商业；而在楚州、扬州城内，则存在着新罗坊，这里的新罗侨民则是从事商业和运输业。在新罗村，唐朝政府设立有勾当新罗所机构，负责具体的社区事务。勾当新罗所的负责人——押衙和新罗坊的负责人——总管，都由新罗侨民担任，并接受当地官府的管辖。在从登州至淄州一带，还存在着新罗院。新罗院是新罗侨民在佛寺内设立的专门用以接待客僧的院馆。其目的，是为了接待人唐求法的新罗僧侣。^②9世纪中叶，日本僧人圆仁在人唐求法过程中，就曾得到不少新罗侨民的帮助；而日本使团，也曾在唐朝雇请新罗侨民的船队东航回国。于此可见，新罗侨民对于促进唐朝与新罗、唐朝与日本的文化交流，也有积极的影响。

^① 引自张星烺：《中西交通史料汇编》第2册第207—208页，中华书局1977年版。

^② 陈尚胜：《唐代的新罗侨民社区》，《历史研究》1996年第1期。

二、唐代的边疆各族与中外文化交流

唐代众多的边疆地区的少数民族政权以毗邻域外的有利条件，在中外文化交流进程中发挥了积极的作用。其中，最为重要的是北方的突厥和回鹘、西南的吐蕃、南方的南诏、东北的渤海国。

1. 突厥

6世纪中叶，原服属于柔然，并为柔然人充当锻奴的突厥（Turk）部落，兴起于金山（今阿尔泰山）之阳。据《周书》记载，当土门为部落酋长时，“部落稍盛，始至塞上市缯絮，愿通中国。大统十一年（西魏文帝年号，545年），太祖（宇文泰，当时为西魏的权臣，北周王朝的奠基人）遣酒泉胡安诺槃陀使焉。其国皆庆曰：‘今大国使至，我国将兴也’”。^① 土门于翌年就遣使与西魏通好，并于551年得西魏长乐公主为妻。552年，土门发兵击破柔然，并自立为伊利可汗，突厥汗国由此兴起。567年，突厥又与波斯萨珊王朝联合消灭了哒，并瓜分了其领土。从此，东起辽河上游，西至咸海，南达帕米尔山区，北揽贝加尔湖的广大地区，都在突厥的控制之下。北齐、北周两个政权也争相笼络突厥，每年都送给他们大量缯絮锦彩。

突厥汗国是建立在草原游牧生活方式上的部落政权。游牧经济的分散性和流动性，决定了汗国内部政治组织的分散性。虽然可汗是突厥汗国的最高首领，但可汗之下小可汗也都分领部落。所以，581年佗钵可汗死后，汗室就开始内讧，加上隋文帝又乘机对突厥诸部贵族推行分化瓦解战略，终于使突厥汗国在583年分裂为东、西两个汗国。

^① 《周书》卷50，《突厥传》。

东突厥的沙钵略可汗在多次被隋军击败后，也不得不向隋朝请和，从此成为隋朝臣属。587年，沙钵略死。不久，其子都蓝可汗因不满隋朝将宗女许配突利可汗，又兴兵反隋。于是，隋朝又封突利可汗为启民可汗，并联合击灭都蓝可汗势力。启民可汗死后，其子始毕可汗又开始反隋。隋末的一些割据称雄的豪强如薛举、刘武周、李渊等人，甚至不得不向东突厥称臣。直至唐太宗利用反叛突厥的薛延陀部势力夹击东突厥，东突厥汗国才在630年灭亡。唐朝在其故地设立起八个州府进行羁縻统治，并设置定襄、云中两都督府主管东突厥降部事务。650年，逃亡的车鼻可汗也率部归降唐朝。唐朝在重新厘定羁縻府州基础上，又改设单于、瀚海二都护府以分别统辖大漠南北，从而使唐朝的北部边疆局势稳定了30年。679年，单于大都督府治下的东突厥降部又起兵反唐。682年，阿史那骨咄禄建牙于黑沙（今内蒙古呼和浩特市北），自立为颉跌利施可汗，从而创建起后突厥汗国，也称东突厥第二汗国。745年，回鹘首领骨力裴罗攻杀白眉可汗，后突厥汗国灭亡。后突厥汗国在盛时曾拓境于中亚河中地区的铁门关（今乌兹别克斯坦南部布兹嘎拉山口），迫使当地阿拉伯人臣服于突厥。

西突厥汗国的奠基者是土门之弟室点密（Istami）。室点密受伊利可汗之命，统领十万部众西征，不仅降服了葱岭以东地区诸国，而且还把女儿嫁给波斯萨珊王朝国王库萨和·安努细尔旺（Khosrou Anushirwan），双方联兵以阿姆河为界瓜分了粟特领地，从而又占领了阿姆河以北地区。然而，突厥与波斯的联盟也未能持久。当突厥接管河中地区后，这一地区粟特人的商业利益与突厥的财政收入发生了密切的联系，而丝绸贸易乃是粟特人所经营的主要项目。这时，波斯已能产丝，因此厉行丝禁以保证本国丝织业的发展的政策对粟特人所进行的东西贸易极为不利。在粟特人的鼓动下，室密点可汗于567年派遣粟特商人马涅亚克（Maniach）前往波斯，要求萨珊王朝开放丝绸贸易，但遭到库萨

和一世的拒绝，库萨和一世还将粟特人所带的中国丝绸付之一炬。此后，室点密又一次派遣使团前往商议，不料使团竟遭到波斯设宴投毒，使团中的多数成员被毒死，仅有四人逃脱。^①此举激怒了室点密，突厥军队又渡过阿姆河而挥师南征波斯，双方刀兵相见。突厥与波斯连年战争，使萨珊王朝大为衰落，从而为阿拉伯的兴起和扩张创造了条件。

576 年，室点密去世后，其子玷厥继承汗位称达头可汗，从而在西域形成了室点密系突厥势力。不久，未取得大可汗继承权的东突厥阿波可汗，向西投靠达头可汗，达头可汗遂支持阿波可汗而反对沙钵略大汗，东、西突厥公开分裂。达头可汗在卷入东突厥汗位的斗争中，受隋朝与启民可汗的联兵攻击而失败。后来，达头可汗之孙射匮可汗又借隋朝的支持，彻底清除了东突厥分裂势力阿波可汗系突厥在西域的统治，将汗庭设于龟兹北面的三弥山。617 年，射匮可汗去世，其弟统叶护可汗即位，进一步向西开拓疆域，并将汗庭移于石国北之千泉（指碎叶城西四百里范围内的草原地区），从而建立起一个北至阿尔泰山南北、西达伏尔加河以及里海、南抵兴都库什山、东到巴里坤的西突厥汗国。突厥对西域各土著政权，每国派吐屯一人，监统征赋。628 年，统叶护可汗被杀，西突厥分裂为二，各择贵族为可汗，相互攻伐。双方都遣使与唐朝联络，唐太宗遂利用西突厥衰落之机向西域伸展势力，并设立安西都护府。一些突厥部落虽然不断进行反唐活动，但终因内部分裂和唐朝成功地推行羁縻政策，到 659 年，西突厥全境终被唐朝所控制。

隋唐时期，突厥人活动于大漠南北与中亚地区，处在唐朝、印度、波斯、拜占庭四大文明古国之间，控制着东西交通的孔道，对于当时的中西经济交流有着显著的影响。早在突厥向西追

^① 参见沙畹著、冯承均译：《西突厥史料》，第 208—210 页，中华书局 1958 年版。

击柔然人的过程中，室点密就曾遣使与拜占庭交涉，宣称柔然为突厥叛部，请求拜占庭勿要收留。当突厥与波斯关系恶化后，粟特商人马涅亚克又告诉室点密，拜占庭为波斯在西方的敌手，自请为使出访拜占庭，以便突厥与拜占庭结盟共图波斯。马涅亚克一行于 568 年到达拜占庭都城君士坦丁堡，晋谒了查士丁尼二世，双方正式结成了反对萨珊波斯的军事同盟，拜占庭还准许突厥境内的粟特商人直接入境销售丝绸。接着，拜占庭也派遣使臣柴马库斯（Zemarchus）随马涅亚克人突厥报聘。此后，双方使节你来我往，并在 571—590 年间还联合进攻波斯。室点密可汗去世时，拜占庭也专遣使臣前来吊唁。后来由于拜占庭收容突厥的叛逃部属，引起突厥不满，致使两国交往冷淡。突厥与拜占庭通交的最大受益者，还是粟特商人，垄断了东西方间的丝绸贸易。

在西突厥所控制的区域内，几乎是一个宗教博览区，佛教、祆教、景教、摩尼教都有一定的信徒。因此，突厥贵族也十分注意对于各种宗教徒的保护。这在一定程度上有利于宗教徒的往来，客观上促进了中西文化交流。626 年，天竺高僧波罗颇伽罗密多罗（Prabhakaramitra，不空光智）在尚未抵达长安参加译经前，曾受到西突厥统叶护可汗的旦夕祗奉。629 年，玄奘西行求法时，由高昌王护送至西突厥，又得到统叶护可汗的一路遣骑护送，历吐火罗境 13 国而安全抵达印度。此外，631 年进入唐朝的祆教穆护（即祭司）何禄（Magi Holouk），635 年自波斯携经籍进入长安的景教师阿罗本（Alopen），皆是经过西突厥境内而来唐朝的。据考察，突厥人在进入中亚以后，还有人信仰景教。591 年，拜占庭人就曾发现河中地区的突厥军队中有数人额上刺有十字。^① 本来，兴起于漠北的突厥人就有着事火和拜天的原始信仰，进入中亚后，他们又接受了祆教。一则唐代汉文文献记

^① 沙畹：《西突厥史料》，第 219 页。

载：“突厥事祆神，无祠庙，刻毡为形，盛于皮袋，行动之处，以脂苏涂之，或系之竿上，四时祭之。”^①由此可见，突厥人为了适应游牧生活的流动性，已将祆教的祭祀形式做了变更，或“盛于皮袋”，或“系之竿上”。

突厥人与历史上曾君临漠北的匈奴、柔然不同，他们在7世纪创造了记录自身语言的文字。突厥文是一种音素与音节混合型文字，它由38个至40个字母组成，其中23个来源于阿拉米文（起源于公元前9世纪左右，公元前6世纪后成为波斯的官方文字），其余来自突厥文使用的氏族或部落标志及一些表意符号。人们认为，这些阿拉米字母是通过中亚粟特人而传入突厥的，而粟特文本身的字母则借自阿拉米字母。突厥文如粟特文一样，也是自右向左横写。由于突厥诸部曾受汉文化的影响，所以不少汉字词也进入到了突厥语中，如：bir“笔”、ciq“尺”、xua“花”、la“骡”、long“龙”、mir“蜜”、sangun“将军”、tansi“天子”、tutug“都督”等。^②此外，十二生肖纪年法也由粟特人传入到突厥。^③这些情况表明，突厥文化除了本民族传统的因素外，也是中西文化交流的产物。

2. 回 纇

后突厥汗国灭亡后，代之而起的是回纥汗国。回纥也是我国古代北方地区的游牧部落之一，她在北魏时期是高车部的六部之一，时称“袁纥”，也称“乌护”、“乌纥”；隋初称“韦纥”，605年以后称为“回纥”，788年又改称为“回鹘”，都是 Uyghur 一词的音译。据考订，Uyghur 的意思为“联合”、“协助”。隋代

^① 段成式：《酉阳杂俎》，卷4。

^② 引自薛宗正：《突厥史》，第719页，中国社会科学出版社1992年版。

^③ 参见蔡鸿生：《唐代九姓胡与突厥文化》，第164至181页，中华书局1998年版。

唐初，回纥的主要部分驻牧于娑陵水（又称仙娥河，今蒙古色楞格河）和喝昆河（今蒙古鄂尔浑河）一带，服属突厥。回纥操突厥语，是九姓铁勒中的一支。但回纥自身也有九个部落组成：药罗葛、胡咄葛、咄罗勿、猪歌息纥、阿勿喃、葛萨、斛喝素、奚耶勿，回纥君长则出自药罗葛部。

唐初，回纥君长菩萨乘东突厥汗国衰微之际，与铁勒部落中的另一支薛延陀部联合攻打东突厥，声势大振。当时，薛延陀已在唐朝支持下建立起强大的汗国，回纥也就服属薛延陀。由于薛延陀可汗暴虐造成诸部离乱，646年，回纥又与其他铁勒部落共同助唐灭薛延陀。回纥乘机吞并薛延陀部落，占据其牧地，并归附唐朝，“愿归命天子，请置唐官”。^① 唐太宗遂亲自到灵州（今宁夏灵武）、泾阳（今甘肃平凉），接受回纥部的归附。唐朝在薛延陀、回纥诸部驻牧之地设置有六府七州，回纥首领吐迷度被封为怀化大将军并兼瀚海都督府都督。回纥还向唐朝提出，“请于回纥以南，突厥以北，置邮驿总六十六所，以通北荒，号参天可汗道，俾通贡焉”。^② 这条参天可汗道，又称参天至尊道。它的开辟，密切了回纥诸部与中原地区的政治联系和经济文化交流。

7世纪后期，东突厥东山再起，建立起后突厥汗国，回纥诸部也再次受到突厥的奴役，一部分回纥人被迫迁至唐朝管辖下的甘凉地区（今甘肃张掖、武威一带）。744年，后突厥内部大乱，回纥首领骨力裴罗攻占了突厥故地，自立为骨咄禄阙毗伽可汗，置牙帐于乌鞬德山（今鄂尔浑河上游杭爱山之北山），从而建立起回纥汗国。骨力裴罗还遣使人唐禀告，被唐玄宗册封为怀仁可汗。

755年，唐朝爆发安史之乱，唐军溃不成军。两年后，回纥第二代可汗葛勒可汗遣子叶护率兵入援，助唐军收复长安、洛阳。

^① 《新唐书》卷217，《回鹘传》。

^② 《唐会要》卷73，“安北都护府”条。

两京。758年，肃宗以亲女宁国公主往嫁葛勒可汗。762年，回纥第三代可汗牟羽可汗又助唐讨平史朝义。从此，回纥与唐朝长期维持着友好关系，历代可汗均由唐朝册封。回纥也利用自己与唐朝的特殊政治关系，每年都从唐朝获得大量的丝绢，回纥则以马匹与唐朝交换。因此，通过回纥汗国的渠道，中原地区的丝绸源源不断地经过草原丝绸之路而输往西方。

促成回纥垄断丝绸贸易的另一因素，是吐蕃对于河西地区占领。安史之乱发生后，唐朝在“河西陇右戍兵，皆征集收复两京。上元元年（760年）河西军镇，多为吐蕃所陷。有旧将李元忠守北庭，郭昕守安西府，二镇与沙陀、回鹘相依，吐蕃久攻之不下”。^①由于吐蕃攻陷了凉州、甘州、肃州等河西走廊地区，切断了中原与北庭和安西两个军府之间的往来路线，唐朝为了继续维持与西域的政治、经济联系，不得不取道回鹘。正如李德裕在奏疏中所说的：“自艰难（安史之乱）以后，河陇尽陷吐蕃，若通安西、北庭，须取回鹘路去。”^②

回鹘路也是唐代贾耽在《皇华四达记》中所记载的七条对外交往的主要道路之一。据贾耽记载：

四曰中受降城（今内蒙古五原县附近）入回鹘道。中受降城正北如东八十里，有呼延谷，谷南口有呼延栅，谷北口有归唐栅，车道也，入回鹘使所经。又五百里至鶻鶻泉，又十里入碛，经麅鹿山、鹿耳山、错甲山，八百里至山燕子井。又西北经密粟山、达旦泊、野马泊、可汗泉、横岭、绵泉、镜泊，七百里至回鹘衙帐。又别道自鶻鶻泉北经公主城、眉间城、怛罗思山、赤崖、盐泊、浑义河、炉门山、木

^① 《旧唐书》卷40，《地理志》。

^② 《册府元龟》卷994。

烛岭，千五百城亦至回鹘衙帐。^①

这些地名，虽不能一一确定今天的位置，但回鹘道的大致走向，则是从长安出发，经太原北上，至中受降城越阴山，然后北往鄂尔浑河畔的回鹘衙帐。再从回鹘衙帐西南行，即可抵达庭州。《元和郡县志》中的“庭州”条记载，“东北至回鹘衙帐，三千里”。这条路所经过的庭州地方有，“郝遮镇：在蒲类县（县治约在今新疆奇台县东南旧奇台城）东北四十里，当回鹘路。盐泉镇：在蒲类县东北二百里，当回鹘路。特罗堡子：在蒲类县东北二百余里，四面有碛，置堡子处，周回约二千里骨好水草，即往回鹘之东路”。^②由北庭沿准噶尔盆地西行，经弓月城、碎叶城等，即可通往河中地区以至欧洲。

安史之乱后的回鹘道，不仅对于唐朝维持与北庭、安西都护府的联系有着重要的战略价值，而且对于唐朝与西域地区的交往及文化交流也有着积极的意义。《旧唐书》记载，大食国在“宝应（762—763年）、大历（766—779年）中，频遣使来”。^③考虑到当时北庭尚在唐朝控制之下，所以这些大食使节应是通过北庭取道回鹘路而至长安的。唐德宗（780—805年）即位时，还曾派遣朱如玉到安西。“初，德宗即位，遣内给事朱如玉之安西，求玉于于阗，得圭一，珂佩五，……瑟瑟百斤，并它宝等。及还，诈言假道为回纥所夺。久之，事泄，得所市，流死恩州”。^④可见，朱如玉也是取道回鹘路而到于阗购买玉器宝石的。

在德宗在位期间，还有一位从天竺求法的沙门悟空，也是取道回鹘路而返回长安的。与其他求法僧相比，悟空的经历有些特

^① 《新唐书》卷43，《地理志》。

^② 《元和郡县志》卷40。

^③ 《旧唐书》卷198，《大食传》。

^④ 同①，卷221上，《西域传》。

别。悟空，俗名车奉朝。在赴天竺前，他并未出家。751年，他以左卫泾州四门府别将的身份，随张韬光出使罽宾国。不料在犍陀罗时，车奉朝却得了重病，不能随使团归国。车奉朝在病中发愿，痊愈后出家。757年，他随舍利越摩落发为僧，取名达摩驮那（法界）。此后，他到克什米尔蒙鞬寺学习根本律仪四年，又返回犍陀罗加罗洒王寺研究二年，而后又去中天竺巡礼佛迹数年。780年，开始踏上归途。因遇吐蕃已入侵河西，他只好在于阗、龟兹、焉耆、北庭等地，从事译经工作，等待回内地机会。“时逢圣朝四镇北庭宣慰使中使殷秀明来至北庭，洎贞元己巳岁（789年）九月十三日，与本道奏事官节度使押衙牛昕、安西道奏事官程锷等随使入朝，当因沙河不通，取回鹘路。又因单于（指向回鹘可汗）不信佛法，所赍梵筭未敢持来，留在北庭龙兴寺，三藏所译汉本隨使入都，六年（790年）二月来到上京（长安）”。^①

随着回鹘路的开通，大批粟特商人和来唐朝贡的西方使者都要经过回鹘，以回鹘作为其中转站，从而为原来信仰萨满教的回鹘人改信摩尼教创造了社会经济条件。一般认为，回鹘从萨满教改奉摩尼教，是在762年以后，主要依据是1890年在蒙古柴达木河畔所发现的《九姓回鹘毗伽可汗碑》。该碑立于唐元和九年（814年），碑文用粟特文、突厥文、汉文三种文字铭刻。其中一段碑文内记载：“可汗乃顿军东都，因观风俗……国师将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘……于时都督、刺史、内外宰相……今悔前非，愿事正教……熏血异俗，化为蔬饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。故圣人之在人，上行下效。法王闻受正教，深赞虔诚。□□□□德，领诸僧尼，入国阐扬。自后

^① 《大正大藏经》卷53，圆照《大唐贞元新译十地等经记》。引自长泽和俊：《丝绸之路史研究》，第557页。

□慕闐徒众，东西循环，往来教化。”^① 据研究，引文中所提到的“可汗”即牟羽可汗，东都即洛阳，此指762年牟羽可汗率兵至洛阳夹击史朝义叛军之事。引文中的“阐扬二祀，洞彻三际”，即二宗三际，它是摩尼教教义的核心（详见下节）。由此可见，回鹘从洛阳撤军时，其国师曾从洛阳带回四名摩尼教士到回鹘传教。从此，回鹘改奉摩尼教，甚至还接受了摩尼教的素食主张，由“熏血”、“宰杀”变为“蔬饭之乡”。不过，有人提出，回鹘人在此之前就应通过草原接触到摩尼教，但当时的社会条件还不允许回鹘贵族放弃原有的萨满教。只是当安史之乱以后与唐朝结成特殊的政治关系时，回鹘每年从唐朝得到大量丝绢，使回鹘不得不依赖粟特商人来发展商业经济。《新唐书·回鹘传》中就记载：“回纥至中国，常参以九姓胡，往往留京师，至千人，居资殖产甚厚。”由于东西贸易已成为回鹘国库的重要财源，回鹘的宗教信仰也就不得不受粟特人影响，因而摩尼教被回鹘可汗奉为国教。^② 回鹘西迁后，摩尼教仍是高昌回鹘初期的主要宗教，吐鲁番地区就曾出土了不少用回鹘文书写的摩尼教文献，该地的不少石窟壁画上也是表现摩尼教教义的题材，如生命树和死亡树的交会图等。

回鹘的西进，肇始于791年对北庭的进攻。790年，吐蕃攻陷唐朝的北庭，使回鹘也失去对西域交往的重要据点。于是，回鹘可汗即率军前往北庭，击退吐蕃，从而揭开了回鹘西进的序幕。此后，回鹘军队又推进到龟兹以及中亚的锡尔河流域。然而，就在回鹘向外开拓之时，其内部的斗争也日益加剧。840年，回鹘别将句录莫贺勾引北边的黠戛斯十万铁骑南下，可汗被

^① 据程溯洛：《释汉文〈九姓回鹘毗伽可汗碑〉中有关回鹘和唐朝的关系》，《中央民族学院学报》1978年第2期。

^② 林悟殊：《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》，载于《摩尼教及其东渐》，第87—99页，中华书局1987年版。

杀，回鹘汗国灭亡。回鹘诸部分五支逃散，除人数较少的两支南下外，大部分则分三支向西迁徙：一支迁往葱岭以西，此后他们在中亚草原地区创建了喀喇汗王朝；一支迁往河西走廊地区，开始依附于吐蕃；一支迁往西州，他们废弃了原先使用的突厥文，而广泛使用回鹘文。从在蒙古西部乌兰浩木发现的八行回鹘文碑铭以及新疆吐鲁番出土的一些属于回鹘西迁前的回鹘文文献等情况看，回鹘文字在回鹘汗国崩溃前夕就已创制。只是西迁后，回鹘文才在高昌等地区流行起来。回鹘文是在粟特文字母的基础上形成的，为拼音文字。它大约由 23 个字母组成，其中有 5 个字母表示 8 个元音，18 个字母表示 22 个辅音。早期回鹘文也是从右到左横写，后来在汉文的影响下，改为竖写，但为自左到右竖写。回鹘文后来又直接影响到蒙古文，而蒙古文最后又影响到满文。

3. 吐 蕃

7 世纪初叶，在青藏高原出现了一个以逻些（今拉萨）为中心的强大政权，汉文史籍称之为“吐蕃”。关于“吐蕃”一词的含义，有人认为是藏语 Bod chen po “大蕃”的音意合译，也有人认为是藏语 Stod bod “上蕃、西蕃”的音译，^① 至今未有定论。史称吐蕃的祖先出自西羌，西羌在青藏高原上分为许多部落，从事高原畜牧和农业。吐蕃政权的发祥地在今西藏山南地区雅砻河流域的泽当、琼结一带。到 6 世纪时，吐蕃已由部落联盟发展成为奴隶制政权，君王称赞普 (btsan po)，辅臣称大论 (blon chen)、小论 (blon chung)。在达布聂塞 (Stag bu snya gzigs)、朗日论赞 (Nam ri strong btsan) 两代赞普时，吐蕃已将势力扩张到拉萨河流域。629 年，弃宗弄赞 (Khri strong rtsan，即松赞干

^① 参据王小甫：《唐、吐蕃、大食政治关系史》，第 14—15 页，北京大学出版社 1992 年版。

布 Srong btsan sgam po) 继位为赞普，即把政治中心从山南迁到逻些，并兼并了苏毗（大约位于今西藏南木林至拉萨河以西地区）、羊同（大约位于今西藏阿里地区至克什米尔的拉达克一带）等部，从而结束了青藏高原各部落互不统属的时代。

吐蕃统一青藏高原各部后，就积极开展与唐朝的交往，并主动吸收唐朝的先进文明。634年，松赞干布首先遣使到唐朝通好。于是，唐太宗也派遣冯德遐前往吐蕃回访。松赞干布由此得知突厥、吐谷浑等部落都曾娶唐朝公主，因而又派专使到唐朝求婚。经过一番周折，唐太宗终于在641年以宗室女文成公主嫁往吐蕃，松赞干布亲自至河源柏海（今黄河源头星宿海）迎亲，并在逻些为公主修建了汉式官室。文成公主入蕃则带进了一些中原的天文历法、医学、文学等书籍，一些内地工匠也随后入蕃，而吐蕃子弟还可来唐朝的国学学习。唐蕃和亲，不仅为吐蕃吸收唐文明创造了良好的条件，而且还为唐朝与印度的往来开辟了一条新的交通路线。

松赞干布在迎娶文成公主之前，即已娶有泥婆罗（今尼泊尔）公主毗俱胝（Bhrikuti）为妻，藏文文献称墀尊（Khri bt-sun）公主。汉文文献也记载：泥婆罗“直吐蕃之西乐陵川。初，王那陵提婆之父为其叔父所杀，提婆出奔，吐蕃纳之”。^①后来，那陵提婆“克复其位，遂羁属吐蕃”。^②可见，在641年文成公主入蕃前，泥婆罗已成为吐蕃的藩属。这样，经过吐蕃和泥婆罗，唐朝与印度之间的往来又有了一条新的道路。对于这条“吐蕃—泥婆罗道”，唐初僧人道宣（596—667年）曾有专门记载：

从河州（今甘肃临夏）西北度大河（黄河），上漫天岭（小积石山），减四百里至鄯州（今青海乐都）。又西减百里

^① 《新唐书》卷221，《泥婆罗传》。

^② 《旧唐书》卷198，《泥婆罗传》。

至鄯城镇（今西宁市），古州地也。又西南减百里至故承风戍（今青海湟源县境），是隋互市地也。又西减二百里至青海（今青海湖），海中有小山，海周七百余里。海西南至吐谷浑衙帐（今青海共和县铁卡卜）。又西南至国界，名曰白兰羌，北界至积鱼城（四川石渠），西北至多弥国（青海玉树通天河一带）。又西南至苏毗国（在怒江、金沙江上游一带），又西南至耽国（在今拉萨西北）。又南少东至吐蕃国，又西南至小羊同国。又西南度唃仓法关（在拉达克岭东），吐蕃南界也。又东少南度末上加鼻关（在 Marsyangdi 河上游）东南入谷，经十三飞梯、十九栈道。又东南或西南，缘葛攀藤，野行四十余日，至北印度尼波罗国。^①

从尼婆罗国东南行，即可抵达“吠舍厘国，南渡唵伽河，至摩揭陀国”，^②从而抵达中印度。正是由于吐蕃泥婆罗道的打通，使中印之间的交通路程大大缩短，这就为唐初王玄策频繁出访印度提供了有利的近道。此后，一些从内地前往印度求法的僧侣，如贞观末年的道生、永徽年间（650—655 年）的玄奘、玄格等，也取这条吐蕃泥婆罗道而入天竺求法；而中印度高僧善无畏在 716 年抵达长安，也是由吐蕃道入唐的。也正是通过吐蕃，中国的造纸法直接经泥婆罗而传入印度。

不过，就在吐蕃与唐朝往来之始，吐蕃就开始向东北进攻已归附唐朝的吐谷浑部落（位于青海境内），并于 663 年吞灭吐谷浑。这样，自 7 世纪末开始，吐蕃与吐谷浑的对抗就逐渐演变为吐蕃与唐朝的军事对峙。唐蕃之间的军事纷争，使内地人利用这

^① 道宣：《释迦方志》，“遗迹篇第四”，中华书局 1983 年版；并参阅范祥雍：《唐代中印效能吐蕃一道考》，《中华文史论丛》1982 年第 4 期，上海古籍出版社 1982 年版。

^② 玄奘：《大唐西域记》卷 7，“尼波罗国”条。

条道路前往印度变得十分困难。

然而，吐蕃却凭着这条通往泥婆罗之路，积极地吸收印度文明。史载松赞干布执政以前，吐蕃没有文字，以结绳刻木为约。于是，他派遣吞米桑布扎（Thon mi sam bho tra）前往天竺留学。吞米桑布扎在印度从婆罗门李敬和班智达天智狮子（拉日比僧格）等人，不仅学习“声明”（文字学及修辞学），还学习“兰札”（天成体梵文）、“哇什都”（乌尔都文）两派书法。这样，吞米桑布扎就根据梵文兰札字体创制正楷藏文，依乌尔都字母而创制草书体。他所创制的藏文，有30个辅音字母，4个元音符号，元音附在辅音字母之上而拼音。在吞米桑布扎创制出藏文字母系统后，吐蕃王朝还鉴于翻译佛经过程中所出现的词汇与语法歧异现象，曾三次迎请天竺学者对藏文加以厘订。据藏史记载，第一次厘订发生在墀松德赞（755—797年在位）时期，迎请的天竺人班智达毕玛拉迷札和泥婆罗人呼迦罗等人，他们以印度的41种语文为标准，修订了翻译佛经时藏语中出现的一些新词语。第二次厘订发生在墀德松赞（798—815年）时期。除吐蕃文臣参加外，他们也迎请了东天竺的堪布阿阇黎支那米特罗（胜友）、苏然德罗菩提（天王觉）、西兰德罗菩提（戒王觉）、达那希拉（布施戒）、菩提米特罗（觉友）等人。他们在修订佛经中不达义的词汇时，还规定了梵藏两文的翻译原则，形成了《翻译名义》大、中、小三集，并以命令的形式颁布执行。第三次是在墀祖德赞（815—836年在位）时期。这次厘订迎请了天竺的堪布支那米特罗、苏然德罗菩提、巴拉札德瓦、辛底迦巴等人，他们在吐蕃统一了佛经译语的简化正字法，以适应语音变化、文字规范和佛典通俗的需要，从而使藏文日益丰富和规范。^①

上述三次对藏文的厘订，都与佛教在吐蕃的传播相关。吐蕃

^① 参据张云：《丝路文化·吐蕃卷》，第285—289页，浙江人民出版社1995年版。

的原始信仰，是从象雄（即“羊同”）地区起源的苯教。苯教崇拜天、地、水、火、雪山等自然物，特别是对守护神和祖先的崇拜，并崇尚念咒、驱鬼、占卜、禳祓等仪式。但当松赞干布对外四处开拓时，当地苯教即开始面临到佛教传入的挑战。史载泥婆罗墀尊公主出嫁吐蕃时，就曾带来佛教经籍及佛像，泥婆罗工匠还在逻些修建大昭寺；而唐朝文成公主人蕃时，也带去释迦牟尼像和360部佛经，并亲自设计建造了小昭寺。于是，松赞干布迎请四方高僧前往吐蕃译经。译经师中除汉人外，多有泥婆罗人和天竺人。所译佛经有《经藏》、《华严经》、《观世音菩萨经咒》、《律藏》、《迦陵迦光明律》等。松赞干布还曾根据佛教十戒制定法律二十条，在吐蕃颁布实行。而随着佛教的传入，汉地及印度的医学、历算、建筑等文化也汇聚吐蕃。

650年，松赞干布死，实权掌握在信奉苯教的贵族大臣手中，佛教的传播受到严重抑制。墀松德赞即赞普位后，又开始提倡佛教。他曾派人前往印度迎来瑜伽中观派创始人寂护（*Santiraksita*, 705—762年），在吐蕃自上而下的推广佛教。但他的带有经院烦琐性质的学说，对于佛教尚未起步的吐蕃臣民，还难以接受。由于遭受苯教徒的强烈抵制，寂护在吐蕃停留四个月后即返回泥婆罗。临别前，他又向墀松德赞建议迎请乌苌国的密咒大师莲花生（*Padmasambhava*）前来调伏魔障，显扬佛教。莲花生被迎请入蕃后，依照印度寺院的样式建造了桑耶寺，并剃度七名吐蕃贵族子弟出家，又迎请天竺、僧迦罗（今斯里兰卡）以及内地高僧在寺内译经传法。莲花生在吐蕃所传播的密教，以高度组织化的咒术和仪轨，迎合人们相信驱魔摄鬼的传统心理，将人们从苯教的神灵世界引导到佛教神灵世界，从而制服了苯教。然而，苯教在吐蕃贵族中仍有影响力，苯教与佛教的斗争并未结束。达磨赞普（839—842年在位）时，吐蕃即开展了禁佛运动，但这位赞普不久也被僧人射杀。达磨死后，围绕赞普的继承人问题，吐蕃大臣分为两派，由此而引起吐蕃王朝的分裂和各部落割

据政权的出现。

吐蕃在向西兼并羊同、女国（在今西藏阿里地区北部至克什米尔的拉达克一带）后，就向北翻越喀喇昆仑山口而直下塔里木盆地，和西突厥余部连兵与唐朝争夺西域。在 692 年被唐军逐出西域后，吐蕃又向西攻占了大勃律和小勃律等地，目的是从西道北上进攻安西四镇唐军。吐蕃向西的发展，也打通了通向中亚、西亚等地的道路。据成书于 10 世纪末的波斯文献《世界境域志》记载，在吉尔姆与泽巴克（两地位于今阿富汗西北境，西与巴基斯坦邻近，北与塔吉克斯坦相望）之间，还有一座“吐蕃之门”的存在，对而即是“大食之门”。^① 该书还记载，“（当时）所有的印度产品皆输入吐蕃，再从吐蕃输出到穆斯林各国……博洛藏（即大勃律），是吐蕃的一个省”。^② 无独有偶，在藏文史籍中，伊朗、大食也被吐蕃人视为财宝聚集之地。如《五部遗教》中说，“东方昂宿星升起来的地方，有圣典汉王”；“南方房宿星升起来的地方，有宗教印度王”；“西方月亮落下去的地方，有财宝大食王”。^③ 由于当时从吐蕃输往西方的最有特色的商品是麝香，所以这条道路也被人们称为“麝香之路”。通过这条麝香之路，不少中亚人和西亚波斯人也来到吐蕃。据《新唐书》记载，康国人与大食人在 800 年还曾与吐蕃人一起，进攻南诏。南诏遂与唐朝联合，对盘踞嶲州（今四川西昌）的吐蕃军队发起进攻，（贞元）“十七年（801 年）春，夜绝泸，破虏屯，斩五百级。虏保鹿花山，毗罗伏以待。又战，虏大奔。于是，康、黑衣大食等兵及吐蕃大酋皆降，获甲二万首”。^④ 由此可见，不少粟特人（康国）和阿拉伯人也随吐蕃东征南诏，这可能是与他们争取与

^① 参据王小甫：《唐、吐蕃、大食政治关系史》，第 122 页。

^② 参据张云：《丝路文化·吐蕃卷》，第 253 页。

^③ 引自格勒：《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，第 512 页，中山大学出版社 1988 年版。

^④ 《新唐书》卷 222 上，《南诏传》。

在吐蕃的贸易利益相关的。

实际上，这条麝香之路在吐蕃兴起前就已存在。从苯教的创世纪故事中具有赤杰曲巴（光明）与梅本那波（黑暗）、亮卵与黑卵、什巴桑波奔赤（现实世界）与闷巴赛敦那波（虚幻世界）、曲坚木杰琪（神）与顿显那琪（恶魔）等内容来看，苯教宇宙观所表现的二元论思想与波斯琐罗亚斯德教（即汉籍中所称的“祆教”）有着密切的联系。此后，正是通过这条麝香之路，吐蕃王朝也吸收了不少来自波斯的文明成果。如藏语中的红花、小茴香、巴旦杏等词，就反映波斯的香药等物也输入到吐蕃。红花的藏文是 Kur-Kun 或 gur-gum，即来自波斯语 Kurkum；小茴香的藏文是 zi-ra，源于波斯语 zira；巴达杏的藏文是 ba-dam，来自波斯—印度斯坦语的 bā dām。吐蕃的马球游戏，也来自波斯。马球的古藏文原型为 po-lon，与波斯文球字 polon 相同。据研究，类似的波斯语借词，在藏语中有三十多例。^① 从波斯东传的景教，也曾传入吐蕃地区。目前所发现的吐蕃时期的景教遗迹，一是敦煌文书的藏文写卷中，如由法国人伯希和所编的 P.T.1182 号和 P.T.1676 号卷子中就有各翼等长的十字架；在 P.T.351 号藏文写卷中，还有一篇向吐蕃信徒的布道文书。另一是在吐蕃人所占据的勃律地区，也发现有十字架图案的岩画多处，下面还有藏文猪年的字样。^②

4. 南 诏

云南自古就是西南丝绸之路的必经之地，但这条路线一直由西南地区的少数民族所垄断，中原地区的封建王朝在这条道路上未有多大作为。隋末唐初，在今云南大理的洱海周围及哀牢山、

^① 参据〔美〕劳费尔著、赵衡荪译：《藏语中的借词》，中国社会科学院民族研究所 1981 年印。

^② 参据张云：《丝路文化·吐蕃卷》，第 270—271 页。

无量山北部地区，分布有乌、白蛮众多部族和部落。其中，有六个势力最大的乌蛮部落，他们是蒙舍（位于今巍山县境内）、蒙嵩（位于今漾濞县境内）、浪穹（位于今洱源县境内）、邓赕（位于今洱源县南部邓川区）、施浪（位于今剑川县境内）、越析（位于今宾川县境内），史称“六诏”（“诏”的涵义有二：一指酋邦，二指酋邦首领）。蒙舍诏地由于地处各诏之南，所以被称为南诏。

南诏之所以兴起并能统一六诏，在于得到了唐朝的扶持。唐朝为了经营云南，在621年就设置了姚州（今云南姚安），在664年又升格为姚州都督府，以统辖洱海周围的各羁縻州。而吐蕃在松赞干布时，也把军事势力伸进到云南洱海地区。六诏中的北部五诏都已受吐蕃的控制，只有南诏臣属唐朝并遣使入贡。689年，南诏王逻盛还亲自入长安朝拜武则天。唐朝为了阻止吐蕃占领洱海地区，便积极支持南诏兼并依附于吐蕃的其他五诏。738年，南诏终于吞并了其他五诏，并定都太和城（今云南大理南太和村），唐朝也在当年册封南诏王皮逻阁为“云南王”。

南诏在统一洱海地区后，也开始走上了扩张的道路。他们相继占领了姚州所辖的一些州县，并背唐而与吐蕃结盟。不久，由于安史之乱爆发，唐朝无力应付西南，南诏遂乘机扩展疆域。到8世纪末，其疆域已北抵大渡河，东至贵州西北部，东南与唐朝的安南都护府为邻，南方与女王国（今老挝）接壤，西南与骠国交接，西面直与迦摩缕波国（位于今印度东部的阿萨姆邦一带）相望。779年，南诏又将都城从太和城迁往羊苴咩城（今云南大理）。由于吐蕃以南诏为属国，不但向其征兵征赋，而且还在其境派驻军队，南诏王异牟寻遂在唐朝剑南西川节度使韦皋的招抚下，于793年归附唐朝并与吐蕃决裂。唐朝册封异牟寻为“南诏王”，双方结成宗藩关系。9世纪末，南诏政局出现动荡。902年，权臣郑回发动政变，南诏王舜化真被杀，南诏灭亡。

唐朝与南诏关系和好后，南诏成为唐朝与骠国（今缅甸）、印度之间进行经济文化交流的一个重要中继站。据史籍记载，骠

国由于与南诏为邻，当时臣属于南诏。贞元（785—805年）年间，骠国国王雍羌得悉南诏归唐，他也产生与唐朝通交的想法。因此，他托南诏王异牟寻向唐朝方面转达意向，得到唐朝剑南西川节度使韦皋的同意，韦皋并希望得到骠国的音乐。于是，骠国就派遣使团并带着乐人舞队随南诏贡使一起来到长安，^① 骡国乐舞因此传入唐朝宫廷。从现存文献看，骠国乐舞在长安的表演甚为轰动，唐朝诗人白居易、元稹、胡直钩等人还为此赋诗赞颂。其中，以白居易的《骠国乐》^② 最为脍炙人口：

骠国乐，骠国乐，
出自大海西南角。

……

玉螺一吹椎髻耸，
铜鼓千击文身踊。
珠缨炫转星宿摇，
花鬘斗戴龙蛇动。

当时骠国与唐朝的往来，也需首先经过南诏，然后北上经成都至长安。南诏与骠国的往来路线，唐朝贞元年间宰相贾耽曾有明确记载，这条路以南诏都城羊苴咩为起点：

自羊苴咩城，西至永昌故郡（今云南保山），三百里。
又西渡怒江（在中国境内称怒江，在缅甸境内称萨尔温江），
至诸葛亮城（今云南龙陵），二百里。又南至乐城（今云南畹町市东北的遮放城），二百里。又入骠国境，经万公等八部落，至悉利城（又悉利移城，大约位于今缅甸新维），七

^① 《新唐书》卷222下，《骠国传》。

^② 《白香山集》卷3。

百里。又经突厥城（位于今缅甸叫栖和沙示之间），至骠国（应是指当时骠国都城室利差哩罗，位于今卑谬东南8公里处），千里。

另外，贾耽还明确记载了一条从骠国国都到印度的路线：

又自骠国（指其国都室利差哩罗）西度黑山（今缅甸钦山），至东天竺迦摩波国（其都城在今印度阿萨姆邦的高哈蒂），千六百里。又西北度迦罗都河（今印度东部的布拉马普特拉河），至奔那伐檀那国（今孟加拉国的隆格普尔），六百里。又西南至中天竺国东境恒河南岸羯朱喻罗国（今印度恒河南岸的拉杰默哈尔），四百里。又西至摩揭陀国（位于今印度比哈尔邦中部一带，其都城在今巴特那），六百里。

不过，这条中经骠国国都再转到印度的路线，不免曲折费时，当时南诏还有一条道路直接通往天竺。据贾耽记载，南诏通印度的道路是在南诏通骠国路线上诸葛亮城分道西行：

一路自诸葛亮城，西去腾充城（即今云南腾冲），二百里。又西至弥城（位于腾冲西北的古永），百里。又西过山，二百里至丽水城（今缅甸境内的文冒，在密支那东岸）。乃西渡丽水（今缅甸境内的伊洛瓦底江）、龙泉水（今孟拱河），二百里至安西城（今缅甸孟拱）。乃西渡弥诺江（今缅甸亲壤江）水，千里至大秦婆罗门国（今印度阿萨姆邦东部）。又西渡大岭，三百里至东天竺北界箇没芦国（即上一条路线上的迦摩波国），又西南千二百里，至中天竺国东北

境之奔那伐欝那国，与驃国往婆罗门路合。^①

随着南诏的兴起及其与印度的交往，佛教也自印度传入南诏。据明代《故考大阿拶哩段公墓志铭》中记载：“唐贞观己丑年（629年），观音自乾竺来，率领段道超、杨法律等五十姓之僧伦，开化此方，流传密印，译咒翻经。”^② 墓铭题中的“阿拶哩”，为梵文 Acarya 的音译，又译做“阿闍梨”、“阿吒力”、“阿舍梨”等，是密宗中对传法灌顶师的称谓。铭文中的“乾竺”，即印度。由此可见，自印度传入南诏的佛教，主要为密教。另据《龙关赵氏族谱叙文》中说：“蒙盛罗时，天竺人摩伽陀阐瑜伽教，传大理阿左梨辈，而赵氏与焉。”文中的“蒙”，即“蒙舍”，指南诏。“盛罗”，指南诏威成王盛罗皮（713—728年在位）。文中的“摩伽陀”，在《万历云南通志》中也有记载，“摩伽陀，天竺人，蒙氏时卓锡于腾冲长洞山，阐瑜伽教，演秘密法，祈祷必应，至今云南土僧名阿吒力者，皆服其教”，^③ 可见当时摩伽陀在南诏弘传密教影响之大。而据云南方志所载，南诏佛教也以阿吒力（即瑜伽密宗）影响最大：“凡此阿吒力僧，并有异术之传说，……如杨都师能系日不暝，驯龙息患。道安能制毒龙，神用莫测。……元代以前之僧释，大都如是，亦可见元以前之佛法，以此宗为盛。”^④ 现今云南仍存的崇圣寺三塔和剑川石钟山石窟，以及现藏于日本京都藤井有邻馆中的《南诏图传》等，都是当时南诏佛教兴盛的重要物证。《南诏图传》是一帧绘于南诏中兴二年（899年）的卷轴画，它是宣扬佛教和神化南诏王族的作品。画卷从细奴逻（南诏王，649—674年在位）建国后崇信观音的

^① 《新唐书》卷43下，《地理志》；地名注释参考（缅甸）吴耶生：《公元802年骠国使团访华考》，载于《中外关系史译丛》第1辑，上海译文出版社1984年版。

^② 引自吕建福：《中国密教史》，第425页，中国社会科学出版社1995年版。

^③ 同②，第427页。

^④ 《云南地方志佛教资料琐编》，第29页，云南民族出版社1986年版。

情况开始，一直到舜化真（即使用中兴年号的南诏王）礼拜观音，描绘了观音在南诏的各种圣迹。画中还附有文字，也是研究南诏佛教史的宝贵资料。随着密教的传播，作为密宗护法神之一的大黑天神摩诃迦罗，也在南诏受到特别地崇拜，并逐渐成为他们主庙中的神祇，它反映了印度密宗文化与南诏民间信仰的结合。

5. 渤海国

渤海国是以靺鞨人为主体民族在我国东北地区所建立的地方割据政权。696年，由于唐朝营州（治所在今辽宁朝阳）都督的贪暴，松漠都督（治所在今内蒙古巴林右旗南）李尽忠等人发动契丹族起义。被唐朝迁到营州的靺鞨粟末部和高句丽遗民，也在其首领大祚荣的领导下，乘机返回靺鞨故地，于698年在东牟山（今吉林敦化东北）和奥娄河（今牡丹江上游）一带建立起震国，并归附于唐朝。713年，唐玄宗专门遣使前往震国册封大祚荣为渤海郡王，并以震国统辖的地区为忽汗州，加授大祚荣为忽汗州都督。从此，震国也改称渤海，正式成为唐朝在东北的一个羁縻府州。渤海国都城，在天宝（742—755年）末年迁到上京龙泉府（今黑龙江宁安西南东京城）。762年，唐朝又晋封它为渤海王国。历代渤海王，皆受唐朝册封。

渤海国自大祚荣以后，领地逐渐扩充。到第十代宣王大仁秀时（818—830年在位），其疆域已包括今黑龙江、吉林、辽宁三省东部的大部分土地，并在朝鲜半岛上以泥河（今朝鲜咸镜南道龙兴江）为界与新罗相邻，在东部握有今俄罗斯沿日本海的部分地区。这样，渤海国就在对唐朝积极保持朝贡往来的基础上，利用日本海与日本进行频繁的经济文化交流。

从720年日本首次向渤海国派遣使节揭开双方交往序幕，到926年契丹军灭亡渤海国，在200年内，渤海国曾向日本派遣使团35次，日本也向渤海派遣使节14次。渤海国派往日本的使

团，一般在百人左右，多者则有 359 人，少者则有数十人。从唐代边疆地区各政权以及唐朝本身的外交情况看，渤海国与日本的往来无疑是最频繁的。渤海国与日本的往来航线，是由毛口崴（今俄罗斯联邦滨海边疆区南端波谢特湾内的克拉斯基诺）出海，向东南横渡日本海，到日本本州岛中部的能登（今石川县能登半岛）、加贺（今石川县西南部）、越前（今福井县东北部）一带登陆。初期由于对日本海的气象和洋流认识不够，渤海国使团常在这一海区台风盛行的夏季开船，曾造成多次海难事故。据不完全统计，渤海国方面死于海难的使者竟有二百余。① 后来，人们逐渐掌握了日本海每年秋冬盛行北风与西北风的规律，也认识到毛口崴一带日本海上有一股来自鞑靼海峡的里曼海流。于是，渤海国使节便从 795 年起改变出航日本的季节，选在秋末初冬从毛口崴渡海，出港后先顺里曼海流南下，然后再转向东南，驶达日本本州中部。第二年待夏季东南风起，再从日本返航。

渤海国与日本的往来，最初虽有双方友好以对付新罗的目的，但主要使命仍是双方互通经济有无和进行文化交流。渤海国使团带到日本的物品，基本上是东北地区的土特产品，如貂皮、虎皮、黑皮、豹皮、人参、松子、蜂蜜以及当地工艺品等；而自日本输入到渤海的物品，则有彩帛、绫、罗、绢、绵、布等纺织品。出于与渤海国交往的需要，日本方面很重视学习渤海国语言。760 年左右，曾有内雄等人，“往渤海国，学问音声”。② 810 年，在渤海国使团成员高多佛滞留日本期间，平安朝廷又“令史生羽栗马长井习语生等，就习渤海语”。③ 日本方面不仅重视学习渤海语言，而且也吸收了渤海乐。据《续日本纪》记载，孝谦

① 参据彭德清主编：《中国航海史（古代航海史）》，第 140 页，人民交通出版社 1988 年版。

② 《续日本纪》卷 32，“宝龟四年六月丙辰”条。

③ 《日本纪略》前篇 14，“弘仁元年五月丙寅”条。

天皇天平胜宝元年（749年），日本君臣于奈良东大寺祭祀八幡神时，不但请僧侣五千人礼佛读经和作唐乐，还首次用到渤海乐。此后，在天皇行幸、御宴贺正、相扑节会等活动中，也要使用《新靺鞨》和《渤海乐》等乐舞。^①而日本乐舞，也曾通过渤海而传入唐朝，如唐大历十二年（777年），“渤海遣使来朝，并献日本国舞女一十一人及方物”。^②

由于渤海国派往日本的使节多是汉文化造诣颇深的文人学士，他们很受一直致力于吸收汉文化的日本君臣的重视。双方官员相互吟诗唱和，写下了中日文化交流的一段佳话。如814年出访日本的渤海国使节王孝廉所作的《和坂领客对月思乡见赠之作》：

寂寂朱明夜，团圆白月轮。
几山明影彻，万象水天新。
弃妾看生怅，羁情对动神。
谁言千里隔，能照两乡人。

诗题中的“领客”，为当时日本方面的陪同官员。这位坂领客，即坂上今继，他也有一首《和渤海大使见寄之作》：

宾亭寂寞对青溪，处处登临旅念凄。
万里云边辞国远，三春烟里望乡迷。
长天去雁催归思，幽谷来莺助客啼。
一面相逢如旧识，交情自与古人齐。^③

^① 《舞乐要录》，引自孙玉良：《渤海史料全编》，第247页，吉林文史出版社1992年版。

^② 《册府元龟》卷972。

^③ 《文华秀丽集》，引自孙玉良：同上书，第290页、第291页。

双方的理解和友谊，凭借着这几行高度浓缩的汉字充分地表达出来。王孝廉一行在日本的访问，不仅与平安朝廷官员有着密切的接触，互有诗文唱和，而且还曾到寺院礼佛，与日本僧侣也有交往。815年春，渤海国使团从日本乘船返国，不料船在海中遇逆风漂回并折裂，王孝廉也因此受惊受寒而病故于日本。日本高僧空海得知，即作《吊王孝廉诗》。诗中有一联云：“一面新交不忍听，况乎乡园故国情。”^①

渤海国也是日本与唐朝进行往来的一条途径。732年，访问唐朝的日本使团由苏州分乘四艘船只回国，不料在海上遇到台风，判官平群广成所乘的船舶在漂到林邑国后逃回唐朝，经过日本留学生晁衡（阿倍仲麻吕）的求助，唐朝提供船只与粮食让平群广成等人取道渤海国回国。平群广成一行抵达渤海国后，正值渤海王也派使节赴日本，双方遂结队面行，平群广成因此面回到日本。唐朝发生安史之乱时，日本人唐使节藤原清河一行因此而滞留在中国。759年，日本派遣高元度等人到渤海国，以便组织营救藤原清河使团。于是，渤海国决定借向唐朝派遣贺正使之机，陪同高元度等人前往中原。763年，入唐的日本学问僧戒融，也取道渤海回国。另一方面，渤海国也曾是唐朝在日侨民归国的一条途径。如820年，“唐越州人周光瀚、言升则等告请归乡，仍随渤海使以放还”。^②由此可见，渤海国在当时唐朝与日本的官方和民间关系中，都曾发挥了一定的作用。

唐朝的文明成果，也曾通过渤海国而传入日本。859年，渤海国使节乌孝慎访问日本时，带去唐朝的《宣明历》。此前，日本朝臣正围绕着是使用唐朝僧一行于728年编的《大衍历》（735年传入日本），还是使用唐朝郭献之于762年修的《五纪历》（781年传入日本），发生争执。由于渤海国使节又带来了唐朝更

^① 《弘法大师行化记里书》，引自孙玉良：《渤海史料全编》，第294页。

^② 《日本纪略》前篇14，“弘仁十一年正月乙未”条。

新的《宣明历》（822 年由徐昂撰修完成），经过日本历博士的比较，发现《宣明历》的计算更为简化和准确，清和天皇决定从 861 年起使用《宣明历》。此后，《宣明历》在日本一直使用到 1684 年才被废止，使用时间长达八百余年。861 年赴日本的渤海国使节李居正，也将唐朝人段表于大中六年（850）抄写的梵文《尊胜咒》经带入日本。^①

三、隋唐时期中外宗教文化的交流

隋唐时期国家的统一与对外往来的密切，为域外宗教在中国的传播提供了良好的内外部条件。早已传入中国的佛教，在融合中国传统文化的基础上，到隋唐时期形成了诸多宗派，从而完成了佛教中国化的任务。而且，具有中国特色的佛教文化，不久就传入到新罗、日本等国。这一时期，传入中国的外来宗教，还有景教、摩尼教、伊斯兰教等；此外，早先传入的祆教也得到了进一步的传播。作为排他性的宗教文化，却都能在中国社会找到立足之地，这也反映了当时唐朝政府和中国社会的开放气度。

1. 隋唐时期的佛经翻译

隋朝建立后，文帝即诏令在全国范围内恢复佛教，还在都城建立了作为国家寺院的大兴善寺。同时，隋朝政府又罗织中外名师高僧前来译经，国家设有长安大兴善寺和洛阳上林园两个译场。据《开元释教录》记载，隋朝“所出经论及传录等，总共六十四部，三百一卷”。隋代的佛经翻译，仍以外国译师为主。当时，来中国的外国译师，来自印度五人，来自西域二人。其中，比较著名者为来自印度的那连提耶舍、闍那崛多和达摩笈多三人。此外，中国高僧彦琮，不仅在梵汉文互译方面突破前人，而

^① 据孙玉良：《渤海史料全编》，第 326 页。

且提出了系统的翻译理论，对中印佛教文化交流做出了重要贡献。

那连提耶舍（517—587年），北印度乌苌国人，陆行经突厥入北齐，受命在邺城天平寺译经。隋朝开皇二年（582年），他奉文帝之命进入长安，住大兴善寺译经，后移住广济寺为外国僧主。前后译经论15部，80余卷，多为大乘方等部、涅槃部。

阇那崛多（527—604年），北印度犍陀罗人。他于北周明帝武成元年（559年）来到长安，不久学会了汉语，译出《金色仙人问经》、《十一面观音咒并功能经》等。后受谯王宇文俭之请，入蜀任益州僧主，译出《妙发莲花经普门重诵偈》等，周武帝灭佛时，他拒绝还俗，被迫回国，途中为突厥所留。585年，他应隋文帝之邀来洛阳译经，后又转至长安大兴善寺任译主，主要助手有中国僧人彦琮和印度僧人达摩笈多。他译出的佛经共有39部，192卷，其中重译20部，占全部译籍的一半，主要有《佛本行集经》、《法炬陀罗尼经》、《威德陀罗尼经》、《大集贤护菩萨经》等。

达摩笈多（？—619年），南印度罗罗国人。他在中印度落发为僧后，曾游方各国，590年由陆路来长安，先在大兴善寺从阇那崛多译经，后在炀帝时转住洛阳上林园翻经馆译经。他翻译的经论有《起世因本经》、《药师如来本愿经》、《摄大乘论释论》、《菩提资粮论》、《金刚般若论》等9部46卷。达摩笈多卒后，彦琮还曾根据他的游历见闻，著成《大隋西国传》一部，共十篇：一本传，二方物，三时候，四居住，五国政，六学校，七礼仪，八饮食，九服章，十宝货，分门别类地介绍了当时印度以及中亚的情况，但此书今佚。

彦琮（557—610年），俗姓李，赵郡柏（治所在今河北隆尧西南）人，10岁出家，精通梵语。592年，他奉隋文帝诏到大兴善寺掌管译经事务。602年，隋军平林邑时获佛经564夹共计1350余部，佛经用多梨树叶并以昆仑文（吉蔑文）书写，他奉

敕阅览编目，撰成《昆仑经录》五卷，内分为七例，即经、律、赞、论、方、字、杂书。另外，他还撰有《众经目录》五卷，将流入中国的佛教书籍分为六类编目。当时，还有一位王舍城沙门将回印度，向隋朝求《舍利瑞应图经》和《国家祥瑞录》，彦琮又受敕命翻译成梵文，合成十卷，由印度沙门带回，此开佛经倒流印度之先河。而从汉文译成梵文，彦琮也是中国佛经翻译史上的第一人。彦琮曾根据其翻译经验，著有《辨正论》，主张译经必须以梵本为依据，“梵语虽讹，比胡有别”，就是说梵本虽然也有错误之处，但总比从西域诸国所得的胡本要可靠些。他详细总结了历代译经事业的得失，提出了译经的八项条件：其一，诚心爱法，志愿益人，不怕费时长久；其二，严守法戒，不染讥疑恶习；其三，博览经典，通达义旨，不要怕暗昧疑难问题；其四，旁涉中国文史，善用词汇，不要过于鲁拙；其五，度量宽和，虚心求益，不可武断固执；其六，耽爱道术，淡于名利；其七，精通梵文，能从容翻译，不要失掉梵文所载的义理；其八，要通中国训诂之学，不可使译本文味难懂。也正是从彦琮开先河，精通梵汉两文并深晓佛理的中国僧侣开始主导译经事业。

唐朝的佛经翻译事业，虽未如隋朝设专门的译经馆，但当时两京大寺中多置译场。从译主、经本和译场组织看，唐代达到了中国佛经翻译事业的高峰。就译主来看，唐代译经大师如玄奘、义净、不空等人，不仅义学佳妙，而且梵汉两文俱精，翻译时无需像前代译经师那样靠汉文助手听言揣义，而完全由译主独断文意，此非前代译经师所可企及；就经本来看，前代翻译所依经本，多来自西域胡本，屡有改易和歧义。唐代所依经本则直接来自梵文原经，经文原本没有经过中介而造成的失真现象；就译场组织来看，唐代的译场制度益臻完备，参与人员虽多，但各司其职。其中主要司职人员有：（1）译主，即掌握译事，宣译梵文；（2）笔受，即将宣译之义用汉文记录下来；（3）证义，证已译之文的词句之义；（4）证梵文，即根据所译汉文，反证梵文；（5）

缀文，由于梵、汉文字的语法结构不同，所以必须在笔受的基础上整理译文，以符合汉文语法结构；（6）润文，对整理的译文加以润饰，以使译文流畅优美；（7）校勘；（8）梵呗；翻译完毕后，用梵音唱念一遍，修正译文中的音节不和谐处，以便传诵。唐代的佛经翻译，实际上集中在贞观至贞元年间，即 627 年至 805 年间。据统计，所译佛典共有 428 部，计 2412 卷。^①

外国译经师在唐代仍占有一定位置，其中比较著名者有来自印度的波罗颇迦罗蜜多罗、那提、菩提流志、善无畏、金刚智和来自狮子国的不空等人。此外，唐前期还有一些不是僧侣身份的外籍人在译场协助译经，如中宗景云元年（710 年）所译的《根本说一切有部尼陀耶》中，就列有中天竺人李释迦、东天竺人伊金罗和颇具在译经时读梵本，东天竺人瞿金刚、迦释弥罗国王子何顺在译场充当证义，他们当时都是在唐宿卫的天竺诸国子弟。

波罗颇迦罗蜜多罗，简称波颇（？—633 年），中印度人，初到突厥传教，626 年带梵本经书入长安，住兴善寺译经，并由中国沙门僧慧、无模、慧颐等人协助。他译出的经书有龙树的《般若灯论释》、无著的《大乘庄严经论》等 3 部，共 35 卷。

那提，中印度人，由海道来中国，携大小乘经律论 500 余卷，1500 余部，唐高宗敕令安置他于慈恩寺。由于玄奘声望极高，那提很不得志，翌年遂奉诏往南海诸国采药，663 年回长安。原来所带的经论已交至玄奘译场，他无所凭依，只译了三部经。后往真腊采药，不知所终。

菩提流志（？—727 年），南印度人。年 12 从外道出家，学声明数论等，精通历数咒术、阴阳谶纬。60 岁皈依佛教，并游历天竺各地。唐高宗闻其名，遣使迎请。他于武则天长寿二年（693 年）来洛阳，于佛授记寺重译梁曼陀罗仙曾译的《宝雨经》10 卷等。他后来到长安宗福寺主译《大宝积经》，在译场中有僧

^① 据梁启超：《中国佛教研究史》，第 157 页。

人思忠、天竺大首领伊名罗告等译梵文，天竺僧人波若屈多、摩达证梵文，僧人履方、宗一、慧觉等笔受，深亮、胜庄、尘外、无著、怀迪等正义，承礼、云观、道本等缀文，卢粲、徐坚、苏晋、郭元振、张说等为润文官，一时名流，多人其中。他在改译前人所译的 81 卷基础上，又新译 39 卷。《大宝积经》泛论大乘佛教的各种主要法门，所涉内容甚广，全书 120 卷共分 49 会，每会相当于一部经。菩提流志前后共译经 53 部计 111 卷，卒后被玄宗谥为“开元一切遍知三藏”。

开元（713—741 年）年间来中国的南亚高僧善无畏、金刚智与不空，被称为“开元三大士”。他们将纯粹的印度密教传入中国，从而在中国形成了密宗教派。

善无畏（637—735 年），中天竺摩揭陀国人，释迦牟尼叔父甘露饭王的后裔，曾在那烂陀寺学习密教。他于 716 年以 80 岁高龄携带梵本经书经突厥抵达长安，受到唐玄宗的礼遇，被尊为“国师”。他先后在长安、洛阳两地译经，所译的经本有《大毗卢遮那神变加持经》（即《大日经》）、《苏婆呼童子请问经》、《苏悉地羯罗经》等密宗重要经典。《大日经》七卷后成为密宗的“宗经”。他还向弟子一行等人讲述《大日经》要义，以后一行撰有《大日经疏》20 卷，并继承他为胎藏界阿闍黎（即传法师），此为中国密教正式传授之始。

金刚智（669—741 年），南天竺摩赖耶国人，10 岁出家到那烂陀寺，31 岁后又专学密教。后应南天竺王之请，金刚智携弟子不空经师子国、室利佛誓而于 719 年抵达广州，翌年入洛阳，后又到长安，先后译出《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》、《金刚顶瑜伽中略出念诵经》等密宗经典 4 部 7 卷，死后被唐玄宗敕谥“国师”称号。

不空（705—774 年），本名不空金刚，师子国人，15 岁出家，师事金刚智，随同来中国。20 岁在洛阳广福寺受具足戒，并随金刚智参与译经。金刚智卒后，奉遗命至师子国和天竺广求

密藏，得密藏经论五百余部，于天宝五年（746年）返回唐朝。他应诏入皇宫内立坛，为玄宗灌顶，被玄宗赐号“智藏”。安禄山攻陷长安后，不空秘密派人向肃宗通报消息，后来肃宗还都，不空备受肃宗礼遇，又为肃宗灌顶。758年，肃宗下令将长安、洛阳两京诸寺中的所有梵文经夹全部集中到大兴善寺，交不空翻译。不空所译经典，包括《仁王护国般若波罗蜜多经》、《大乘密严经》、《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》（通称《金刚顶经》）、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》等大乘及密教经论共110部，143卷，成为中国佛经翻译史上的“四大译师”之一。

不空以后，译事大衰。德宗（780—805年在位）朝曾有北天竺的智慧（般刺若）译出《大乘理趣六波罗密多经》等共22卷；罽宾的般若与中国沙门澄观，也在798年译出由天竺乌荼国赠送的梵本《华严后分》（即《新译华严经》）40卷。后来，般若又在宪宗（806—820年在位）朝时译出《大乘本生心地观经》8卷。当时，参加般若译场的还有日本沙门灵仙，他担任笔受并译语。至此，唐代的译经事业就寂然无闻了。武宗会昌年间（841—846年），政府发起灭佛运动，佛寺被毁，僧尼被勒令还俗。宣宗（847—859年在位）即位后虽又恢复佛法，但佛教势力已元气大伤。

2. 玄奘、义净与唐朝僧徒的求法运动

唐代自玄奘开始，赴印度的求法运动又在佛教徒中兴起。据义净《大唐求法高僧传》所记，仅太宗（627—649年）、高宗（650—683年）、武则天（684—704年）三朝就有60人。义净并且慨叹，由于旅途艰难，“致使去者数盈半百，留者仅有几人”，^①可见不少人湮没途中并未留下姓名，也可观当时中土僧

^① 义净著、王邦维校注：《大唐西域求法高僧传》卷上，中华书局1988年版。

侣西行求法之盛。玄宗以后，由于陆路交通受阻，加上中国内乱，唐朝僧侣赴印度的求法运动也就偃旗息鼓。

唐代僧侣赴印度求法的目的，只在于求经问学和巡礼佛迹。从义净所记的求法僧人印度路线来看，唐代由海道前往印度者增多，如太宗年间的常敏、明远、窥冲、义朗、智岸、义玄，高宗年间的会宁、运期、解脱天、智行、慧琰、大乘灯、昙闻、道琳、昙光、慧命、僧哲、灵运、无行、智弘、彼岸、智岸、义净、善行、法振、乘悟、乘如、大津，武后时期的贞固、孟怀业、道宏等；由西域道入印度的则只有太宗时期的玄奘、玄会、隆法师等人；而由吐蕃道入印度的则有太宗时期的玄照、师鞭、道希、道生等人。由此可见，海路已成为唐代僧侣求法的主要路线。在唐代求法僧侣中，以玄奘、义净最为著名。

玄奘（600—664年），俗姓陈，名炜，河南缑氏（今河南偃师）人。兄弟四人，玄奘排行最小。他五岁时母亲病故，10岁时父亲又亡，于是依从仲兄长捷法师住洛阳净土寺，在此诵习《维摩》、《法华》诸经，开始接触佛教。^① 13岁剃度出家，取法名玄奘，遂在洛阳从景法师学《涅槃经》，从严法师习《摄大乘论》等经。隋末战乱之时，他与仲兄长捷法师一起由长安入蜀。唐朝建立后他又从成都东下，先后到荆州、扬州、相州（今河南安阳之西）、赵州（今河北赵县），626年至长安。他一路遍访名僧，先后研读《摄大乘论》、《阿毗昙八犍度论》、《杂阿毗昙心论》、《成实论》、《阿毗达磨俱舍释论》等经，由此而誉满京城，但他却感到各师所说纷纭而莫知所从。

原来由于佛经翻译上的不完善，使佛教义学混淆不清。从玄奘所研习的经论来看，他尤重大乘有宗之学（即大乘瑜伽学系）。但这一学说却由于菩提流支和真谛的翻译及师承不同，形成为地

^① 此节玄奘生平资料，参据杨廷福：《玄奘论集》中的〈玄奘生平简谱〉篇，齐鲁书社1986年版。

论学派和摄论学派。而在地论学派中，又有南北两道的争论。加上当时从印度传入中国的佛教经籍不完全，更影响到中国佛教学者们对这一学说的全面阐述，这就使好学深思的玄奘下决心到佛教发源地的印度，去搜集经本并直接向印度的佛教宗师们请教问惑，以便消除各家之间的歧义。

贞观元年（627年），玄奘请求出国求法，未获批准。不久，关中、关东一带发生灾荒，朝廷准许长安僧俗外出避荒，玄奘便利用这个机会，踏上了西行求法的旅程，在瓜州凭借一匹瘦弱老马绕出玉门关，孤身孑影，穿越八百余里的沙漠，抵达高昌国。通过高昌国王的大力帮助，玄奘不仅顺利地通过了阿耆尼（即焉耆）、屈支（即龟兹）、跋禄迦（故址在今新疆温宿县）等国，而且还被介绍到素叶水城（即碎叶城）会见西突厥的叶护可汗。在叶护可汗派人护送下，玄奘经窣利（即粟特人地区）、睹货逻（即吐火罗）、梵衍那（即帆延）等地区而抵达迦毕试国（国都在今阿富汗喀布尔北62公里处的贝格兰姆）。由此东行六百余里，玄奘便进入北印度的滥波国（故地在今阿富汗东境的拉格曼）。此后，玄奘便一路礼拜那揭罗曷（都城故址在今阿富汗东境的贾拉拉巴德附近）、犍陀罗、乌仗那（位于今巴基斯坦北部斯瓦特河流域）、呬叉始罗（都城故址在今巴基斯坦拉瓦尔品第西北十余里的沙台里）、乌剌尸（今巴基斯坦北部赫沙勒一带）、迦湿弥罗（今克什米尔）诸国的佛迹。玄奘见迦湿弥罗国伽蓝林立，学问僧很多，便在这里听诸师讲授《俱舍》、《顺正理》、《因明》、《声明》诸论。玄奘随后至磔迦国（今巴基斯坦旁遮普一带），又从一位老婆罗门学习《经百论》和《广百论》；到至那仆底国（今印度旁遮普邦费罗兹普尔一带），从大德调伏光学《对法论》、《显宗论》和《理门论》；再至闍烂达那国（在今印度东北境的贾朗达尔一带），就大德月胄学习《众事分毗婆沙》；在窣禄勤那国（在今印度北方邦西北部台拉登一带），听闍那毘多讲《经部毗婆沙》；在秣底补罗国（在今印度北方邦西北部曼达瓦尔一带），从

密多斯那习《辨真论》、《随发智论》；在曲女城（今印度北方邦卡瑙季），师毗离耶犀那学《佛使毗婆沙》、《日胄毗婆沙》。大约在贞观五年，玄奘到达王舍城（今印度比哈尔邦腊季吉尔）附近的那烂陀寺。

那烂陀寺自笈多王朝的帝日王（415—455 年在位）后，几经建造，在玄奘来游时已是拥有 6 院的全印最高学府，除佛教大乘兼小乘 18 部外，还开设俗典《吠陀》以及其因明、声明、医方、术数等讲座。寺内常住僧四千余人，加上外客僧俗则达万人。玄奘入那烂陀寺后，即被推为十德之一，地位尊崇，待遇优厚。从此，玄奘即从该寺主持并且饮誉全印度的唯识大师戒贤法师学《瑜伽师地论》，并旁及瑜伽行派的其他论著和有部、中观诸派学说，兼修梵文书学及音韵，前后历时五年。

636 年，玄奘离开那烂陀寺，开始周游五印度，随处问学。在伊烂那钵伐多国（今印度比哈尔邦的蒙吉尔地区），听两论师讲《毗婆沙》、《顺正理》等论；在南㤭萨罗国（今印度瓦尔达河与哥达瓦里河汇合处的东北一带），从一位擅长因明学的婆罗门学《集量论》；到驮那羯磔迦国（今印度南部安德拉邦中部克里希纳河下游一带），又从两僧学《大众部根本阿毗达磨》；在建志补罗城（即汉代的黄支国，今印度东南海岸的康契普腊姆），遇僧伽罗国两大德，问学《瑜伽要文》以及僧伽罗佛教情况。随后，玄奘从南印度经西印度而转至北印度的钵伐多国（今克什米尔南部的查谟一带），在此停留两年学习《正量部根本阿毗达磨》、《摄正法》、《成实》等论。大约在 640 年底，他又返回那烂陀寺，并到附近的低罗择迦寺向般若跋陀罗问学有部三藏及《声明》、《因明》等论；后又往杖林山（在今印度比哈尔邦的耶舒梯班），从著名佛教论师胜军学《唯识抉择》、《意义理》、《成无畏》、《不住涅槃》、《十二因缘》、《庄严经》等论，并就《瑜伽》、《因明》等质疑。大约在 642 年，再回到那烂陀寺，戒贤请他为寺众主讲《摄大乘论》、《唯识抉择》。

此前，那烂陀寺的中观派论师师子光，用本宗的“二谛”说来反对瑜伽行派的“三自性”说，玄奘用梵文著《会宗论》三千颂，加以调和二派的争论。南印度正量部论师般若毘多著《破大乘论》。玄奘又用梵文著《制恶见论》1600 颂驳倒了对方，从而赢得了他在五天竺佛学界的声誉。于是，东印度迦摩缕波国国王鸠摩罗（童子王）便盛邀玄奘前往讲经说法，玄奘在那里用梵文著《三身论》。而统一北印度的戒日王也专门会见玄奘，向他询问唐朝的情况，从而促成唐朝使节李义表、王玄策出访印度的外交活动。戒日王还决定为玄奘特别举行学术论辩大会，通知五天竺的僧俗齐来集会。642 年冬，论辩会在曲女城举行，到会的有 18 国国王及其随从，大、小乘僧众三千余人，婆罗门及外道两千余人，那烂陀寺僧千余。戒日王请玄奘作为论主，玄奘在公开自己的论意后，竟 18 日无人问难，印度大、小乘僧众分别尊他为“摩诃耶那提婆”（大乘天）和“木叉提婆”（解脱天）。会后，戒日王又请玄奘到钵罗耶伽国（在今印度恒河与亚穆纳河汇合处的阿拉哈巴德）的圣地施场，参加每五年举行一次为期 75 天的“无遮大会”（每个教派都可以参加的宗教集会），到会道俗五十万余。

会毕，玄奘便谢绝戒日王的挽留而启程回国，在天竺各国的护送下翻越葱岭，并于贞观十九年初被荣耀地迎进长安。至此，玄奘的西行求法已整整历时 17 年半，亲身经历 110 国，传闻得知 28 国，带回梵文经本 520 夹计 657 部。回国后，他遵照太宗的旨意，口述沿途所经各地的情况，由辩机协助整理成 12 卷的《大唐西域记》，为中亚、阿富汗、巴基斯坦、印度、孟加拉、尼泊尔等国留下了详实的历史资料。

回国后，玄奘即把全部精力集中到译经。从 645 年到 664 年初病逝，玄奘夜以继日，殚精竭虑，译出佛经 75 部计 1335 卷。以部数而论，虽然玄奘译出佛经只占他带回梵经的八分之一，但以卷数而论，却超过了竺法护、鸠摩罗什、真谛等人的总和，实

为千古独步。而且，他的译文质量，也达到了中国译经史上的高峰。当时沙门道宣（596—667年）评价说：

自前代以来，所译经数，初从梵语，倒写本文，次乃回之，顺同此俗，然后笔人观理文句，中间增损，多坠全言。今所翻传，都由奘旨，意思独断，出语成章，词人随写，即可披玩。^①

玄奘正是凭着他深厚的汉梵两文素养，和对佛教教义的精通，解决了以往译主或薄于汉文或薄于梵文的矛盾。他的译文严谨准确而又典雅明畅，故被后人誉为“新译”。玄奘译介的重点是瑜伽行学派和说一切有部的论著，同时又把在印度久已失传的《大乘起信论》和《老子》译成梵文，他对中印两国的文化交流做出了巨大的贡献。

与东晋法显、玄奘并称为“中国三大求法高僧”的义净（635—713年），俗姓张，齐州（今山东济南）人，14岁出家。他目睹当时沙门戒律驰坏，仰慕法显、玄奘高风，也有志于赴印度求法。咸亨二年（671年），他从广州搭海船抵达室利佛逝（今印度尼西亚苏门答腊岛上的巨港），在此居留半载学习《声明》，然后经末罗瑜国（今苏门答腊岛上的占碑）、羯荼（今马来西亚的吉打州一带）、裸人国（今印度尼科巴群岛）而至耽摩立底国（今印度西孟加拉邦南部塔姆卢克一带），又在此停留一年学梵语、习《声闻论》。674年，义净入那烂陀寺，在此学习10年，并游历印度圣迹，听受当时天竺名僧宝师子、智月、地婆揭罗蜜咀罗、咀他揭多揭婆等讲法。回国途中，他又在室利佛逝居留六年多，不仅师事该国名僧释迦鸡栗底，而且还从事译述。693年，义净带着梵本经、律、论近四百部回到广州，695年夏

^① 《续高僧传》卷5。

抵达洛阳，受到女皇武则天的亲自迎接。不久，他即参加大遍空寺的实叉难陀（于阗僧人）译场，共同翻译《华严经》。从700年起，他即开始独自翻译佛经，先是将译场设于洛阳大福先寺，后移于长安西明寺、大福荐寺，曾译出《金光明最胜王经》、《大孔雀咒王经》、《佛为胜光天子说王法经》、《药师琉璃光七佛本愿功德经》、《浴佛功德经》、《称赞如来功德神咒经》、《根本说一切有部毗奈耶》、《法华论》等经、律、论共56部计230卷。据研究，还有不少义净的译作流佚未计。^①从他的译著看，义净尤重一切有据的律典。他的译文典雅流畅，如《华严经》、《金光明经》等，都是非常流行的译本。他在法相宗慧沼的协助下，还补译了玄奘未译的要籍，如《金刚经》弥勒的“颂”和世亲的“释”等。另外，义净还根据他的求法经历，写成《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》两书。前者四卷，记载了东南亚和印度各国的佛教、地理、风俗，尤其是全面介绍了当时印度戒律的情况；后者则分上下两卷介绍了唐初求法僧人的事迹，并记述了当时印度佛教及社会情况。因此，通过这两部书的介绍，对于当时僧俗各界全面了解印度佛教文化，纠正中国佛教界内部所存在的一些陋习也有着积极的意义。

3. 隋唐佛教宗派的形成

隋唐时期，佛教在中国已经繁荣昌盛起来。上节曾经述及，吐蕃和南诏在内地以及印度的影响下，佛教迅速传播并呈现出密教特色。在西域的疏勒、于阗、龟兹、高昌等地，佛教也十分盛行，如玄奘自印度回长安时路经疏勒和于阗，就说到疏勒有“伽蓝数百所，僧徒万余人，习学小乘教说一切有部”；于阗有“伽

^① 参据王邦维：《（义净）著译编年目录》，载于《南海寄归内法传校注》，第26—33页，中华书局1995年版。

蓝百有所，僧徒五千余人，并多习学大乘法教”。^① 本世纪初发现的于阗塞文和焉耆—龟兹文文献中，也多有属于这一时期的佛教经本。而在汉地，随着隋唐大一统王朝的重建，佛教僧徒也突破了魏晋南北朝时期佛教义学只研究某一种类经论的局限，开始对各类佛说进行总结和概括，判教活动流行起来。所谓“判教”，就是通过对佛典进行分类和编组，以发现佛典之间所存在的差异，从而判别或判定佛典的地位和意义。这样，就开始形成传法道统，从而直接促成具有中国特色的佛教宗派的建立。

隋唐时期创立的佛教宗派，有天台宗、三论宗、法相宗、华严宗、律宗、密宗、净土宗和禅宗。从立宗的思想渊源和中国化的程度来说，这些宗派大约可分为四类：^②

第一类是三论宗、律宗和净土宗，这类宗派都是依据早已译出的各种印度佛典而形成的。

三论宗因依龙树的《中论》、《十二门论》以及提婆的《百论》学说而得名。他的实际创始人隋代的吉藏（549—623年），曾著有《三论玄义》、《大乘玄义》、《法华玄义》、《中论疏》、《二谛义》等。吉藏在判教方而提出“二藏三法轮”之说，二藏是指声闻藏、菩萨藏，也就是小乘藏和大乘藏，三论宗属菩萨藏；三法轮即根本法轮、枝末法轮和摄末归本法轮。他认为《华严经》是根本法轮，《法华经》是摄末归本法轮，而《华严经》之后、《法华经》之前的一切大小乘经都属枝末法轮。该宗在理论上着重阐扬“诸法性空”的中道实相论，所以亦称法性宗，并以破邪显正、真俗二谛、八不中道作为其立宗的主旨。由于其主旨与中国传统思想的主流儒学相去甚远，所以来三论宗很快为天台宗所摄取和代替。

律宗因着重研习及传持戒律而得名。该宗实际创始人为唐初

^① 《大唐西域记》卷12，“佉沙国”和“瞿萨旦那国”条。

^② 参据方立天：《佛教中国化的历程》，《世界宗教研究》1989年第3期。

的道宣，他认为在佛教的五部律中只有《四分律》最适合中国的国情，因依《四分律》建宗，故该宗也被称为四分律宗；又因为道宣在晚年人终南山著述，使该宗又有南山宗之称。由于戒律是所有僧人都要共同遵守的，所以实际上律宗并不是真正独立的宗派。

净土宗因专修往生阿弥陀佛净土而得名。因其始祖慧远曾在庐山建立莲社提倡往生净土，故又称莲宗。其实际创始人为唐代善导（613—681年）。净土宗近于单纯的信仰，缺乏深刻的思想。由于该宗修行方法简便，只要一心专念“阿弥陀佛”名号，就能往生净土，因而适应了没有文化的苦难人民的精神需要，得到了广泛传播。

第二类是依据新译经典而建立的宗派，有法相宗和密宗。

法相宗是依据玄奘从印度取回的大乘佛教瑜伽行派的著作而立宗的，因该宗注重剖析法相（泛指事物的相状、性质、名词、概念及其含义等）而得名；又因为该宗强调不许有心外独立之境，把世界的存在、变化只归结为“识”（心）的作用，故又名唯识宗。由于该宗的创始人玄奘及其弟子窥基（632—682年）常住长安大慈恩寺，所以亦被称为慈恩宗。该宗所依据的经典为“一本十支”，即以《瑜伽师地论》为本，以《摄大乘论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《百法明门论》、《五蕴论》、《分别瑜伽论》等十论为支。由于瑜伽行派学说相当细密深奥，即使是文化层次高的人也不易弄通；而法相宗学僧又比较拘守于原典，并坚持有一种人不能成佛的观点，这就与儒家的人人皆可为尧舜的传统观念相悖。正是由于它与中国传统文化结合不紧，所以法相宗在中国只流行三四十年就衰落了。

密宗是由印度密教学者善无畏、金刚智、不空带来的密教经典译出后所形成的宗派。此宗信奉真言密咒，并有一套特殊的仪轨，一度十分盛行。但毕竟它与中国汉地的思维方式、思维格局不一致，所以密宗在汉地的流传时间不长。密教后在我国西藏地

区与当地苯教结合，成为藏传佛教的主流。

第三类是天台宗和华严宗，这是分别依据佛教《法华经》或《华严经》并结合中国传统思想而创立的宗派。

天台宗，因实际创始人智顗（538—597年，被尊为该宗四祖；该宗尊印度龙树为始祖）常住浙江天台山而得名。智顗认为，佛陀最后所讲的是《法华经》，该经所显示的是最完美、最清净的境界，所以天台宗以《法华经·方便品》为主要依据，故该宗也被称为法华宗。天台宗学僧倡导方便法门，宣扬先成神仙再成佛，它吸收了道教的丹田、炼气等说法，提倡修习止观坐禅除病法，从而与中国道教信仰相融合；它还吸取了中国传统的人性善恶的观念，宣扬去恶从善，把佛教修持说成类似儒家的道德实践，这就为它在中国社会的流传扫除了思想障碍。

华严宗以《华严经》为主要依据。因该宗宣扬法界缘起论，亦称法界宗。又因该宗的实际创始人法藏（643—712年）曾被武则天赐号为“贤首”，所以也称贤首宗。该宗注重《华严经》的圆融观念，从而与融诸说于一炉的中国思维逻辑相协调。它强调一切事物都是无矛盾、无障碍的，这就为调和中国传统思想制造了理论根据。它还直接把儒学和道家、道教纳入到佛教的思想体系，以《周易》“乾”的“四德”（元、亨、利、贞）配佛身的“四德”（常、乐、我、净），以儒家的“五常”（仁、义、礼、智、信）配佛教的“五戒”（不杀生、不偷盗、不淫或不邪淫、不饮酒、不妄语），因而把儒佛两家的理想境界、道德规范等同起来，为佛教在中国的长久流传打开了通道。

第四类是禅宗，它以主张修习禅定而得名。禅宗是在中国传统儒道思想的熏陶和影响下，并受佛教解脱思想的启发而形成的宗派。该宗以印度来华僧侣菩提达摩（？—536年）为初祖，经慧可、僧璨、道信，至五祖弘忍（605—675年）门下，分为南、北两宗，北宗神秀主张“渐悟”，而南宗慧能则主张“顿悟”，日渐成为禅宗的主流。禅宗与佛教其他宗派不同，它反对把研习经

典当做佛教标准，而主张佛教的本质应该是内在的经验。所以，禅宗以性净自悟为宗旨，主张不立文字，教外别传，认为佛性本有，觉悟不假外求，不读经，不拜佛，人们只要彻悟自心，都可以悟道，见性自悟，顿悟或渐悟成佛。因此，禅宗是中国儒家的性善论、良知说、人人皆可为尧舜的观念和道家的任运自然的人生态度的宗教化，它是与中国传统思想文化极其一致的。所以，禅宗的创立，标志着佛教中国化的最终完成。

在这些宗派中，一些宗派流传不久就衰落了，一些宗派则在中国长久流传，它不仅反映了这些宗派中国化的程度，也表现了中国人对佛教各宗的选择。就具体宗派来看，中国的士大夫之所以选择天台、华严和禅诸宗，这是因为上述三宗都是结合中国传统思想文化而创立的，和中国儒家的心性之说颇有相通之处。而平民百姓选择净土宗，则是因为它方法简单，境界美妙，使人产生期待和获得精神安慰。后来，上述四宗的进一步发展，又出现了各宗归禅和禅净一致的趋势和方向。这样，佛教作为一种外来文化，通过中国人的筛选、取舍、改造和重构，就完全转化和融合成中国文化的一部分。

唐代佛教在礼仪方面也日益发生变化，转而以祈祷为主，并且带有浓厚的政治色彩。如常例法会虽有为佛教节日而举行的，但也有不少则是因天子诞辰、国忌（帝后皇族忌辰）而安排的。又如作为一种对僧侶提供膳食形式的斋会，在唐代极为兴盛，但不久这种斋会发展为具有祝福、报恩和祈祷等目的性的活动，它既反映了世俗的功利主义色彩，又显示了佛教依附于封建政治的趋势，这也是佛教在礼仪上完全中国化的表现。

4. 中国佛教文化的东传

隋唐时期，中国与朝鲜、日本之间的佛教文化交流也十分频繁。当时，朝鲜半岛正值新罗统一三国（高句丽、百济和新罗）前后，曾有大批僧侶来中国求法和巡礼。据今人研究，隋唐时期

朝鲜三国的人华求法僧，有法号可考者即达 117 人，^① 还有大量在青史未能留下姓名者。日本在派遣 4 次遣隋使和 19 次遣唐使时，使团成员中都专门安排有请益僧（所谓请益，是指已受过教，但还有需要请问之处）、学问僧（指专门留学的僧人，其地位比请益僧低）。据近人研究，隋唐时期日本的人华求法僧，有法号可考者也有 107 人。^② 此外，由中国前往日本弘法的唐朝僧侣，见于日本史籍的也有二十余人，其中以鉴真最为著名。

鉴真（688—763 年），俗姓淳于，扬州江阳县（今扬州市）人，14 岁出家，708 年受具足戒。他从而巡游两京，遍访高僧，研习律藏。至 733 年，他已成为江淮之间声誉卓著的律宗权威，被尊为受戒大师。742 年，日本僧人荣睿、普照受日本佛教界和政府的委托，聘请他去日本传戒，鉴真欣然应允。从当年至 748 年，鉴真先后五次率众东渡，皆因政府干涉或遭遇风浪而失败。他自己也因眼疾而双目失明，但仍不改初衷。753 年第六次东渡，鉴真与其弟子等 24 人终于到达日本九州，次年入平京城（今奈良），受到日本朝野的盛大欢迎。他曾为日本天皇、皇后等人授了菩萨戒，同时还为八十余名僧侣补授了具足戒。自是日本有正式的律学传承，鉴真也被尊为日本律宗初祖。鉴真师徒在平京所建立的唐招提寺，也表现了浓郁的唐代佛教建筑艺术特色。

正是通过朝鲜、日本以及中国僧侣的相互往来和弘法，中国佛教各宗派也先后移植到朝鲜和日本两国。朝鲜佛教历来有“五教九山”之说。五教即涅槃、律宗、华严、法相、法性等五宗。九山指禅门九山，即实相山、迦智山、闍崛山、桐里山、圣住山、师子山、曦阳山、风林山和须弥山。此外，还有密宗和天台

^① 据黄心川：《隋唐时期中国与朝鲜佛教文化的交流》，《世界宗教研究》1989 年第 1 期。

^② 据木宫泰彦：《日中文化交流史》，第 58—59 页、第 126—149 页，商务印书馆 1980 年版。

宗。在日本，也有“奈良六宗”和“平安二宗”之说。所谓“奈良六宗”，是指奈良时代（710—794年）在日本所形成的佛教六宗，即三论宗、成实宗、法相宗、俱舍宗、华严宗和律宗。所谓“平安二宗”，是指平安时代（794—1192年）日本所出现的天台宗、真言宗。从朝鲜、日本佛教诸宗的开山人物看，都与隋唐佛教诸宗有着密切的渊源。

在中国天台宗的实际开宗大师智顗的弟子中，就有一名来自高句丽的波若。他于596年开始师事智顗，613年卒于中国，并未能将天台要旨传回国内。真正将法华宗旨传入朝鲜半岛的是新罗僧人缘光，他也曾师事智顗，后来学成归国。此后，又有新罗人唐求法僧法融与其弟子理应、纯英三人，师从天台八祖左溪玄朗（673—754年）。他们归国后，在统一的新罗境内兴起天台教学。晚唐时期，在黄海沿岸新罗侨民社区中所建的佛教寺院，也多宗法华。将天台宗传入日本的是804年人唐的日本请益僧最澄。本来，他在入唐前就对智顗的《法华玄义》等“天台三大部”感兴趣并进行研究，这些著作都是中国僧人鉴真带入日本的，由此他上表天皇请求入唐求法。入唐后，他初到台州龙兴寺从道邃受天台教法和菩萨大戒；后登天台山从佛陇寺行满学天台要籍，道邃和行满都是天台九祖荆溪湛然（711—782年）的弟子。另外，最澄还在天台山禅林寺习牛头禅要，在越州龙兴寺受密教灌顶。翌年，最澄带着《金字妙法莲华经》和《金字金刚经》230部经书离开唐朝，并于806年在日本正式创立天台宗。

三论宗：高句丽人慧灌曾从吉藏受学，后来于625年到达日本，在飞鸟元兴寺讲“三论”，使三论宗传入日本。此后，经过福亮、智藏两代再传，第四代日本三论宗高僧道慈也在701年人唐，从吉藏的再传弟子元康研习“三论”，两年后归国，并营建奈良大安寺。此时，三论宗在唐朝和新罗逐渐不振，但在日本却流传下来。

法相宗：在玄奘的门人中，就有来自新罗的圆测、神昉、知

仁和来自日本的道昭等人。其中，圆测、神昉是玄奘的最得力弟子，曾助玄奘译经，最后都卒于中国。圆测、神昉虽没有回国传法，但却有新罗僧道证、胜庄入唐师从圆测受学。道证于 692 年由唐归国传播唯识义理，成为新罗法相宗的开宗人物，他在新罗的嫡传弟子则有太贤。太贤曾著书五十余部，其中一半以上属于唯识论方面，被尊为海东唯识之祖。日本僧人道昭曾于 653 年入唐师事玄奘，回国时从唐朝带回大量经论而归。此后，新罗法相宗僧人智凤、智鸾、智雄也前往日本，住元兴寺传播唯识论。而智凤的再传弟子玄昉也在 716 年入唐，受学于窥基的再传弟子智周（668—723 年），并于 734 年从唐朝携带经卷五千余卷归国，住奈良兴福寺，从而使兴福寺成为日本法相宗的重镇。

华严宗：新罗僧人义湘曾于 662 年入唐求法，到终南山至相寺师事智俨（602—668 年），与法藏同学，同在智俨门下研习《华严经》，后于 671 年归国，在新罗太白山创始浮云寺，弘传《华严经》，一时僧徒云集，他也被尊为“海东华严初祖”。此后，又有新罗僧人胜诠入唐，受学于法藏，并在 692 年归国时从唐朝带回法藏的著作于义湘。法藏的另一新罗弟子审详离开唐朝后，直接赴日本，应良辨之请而开讲《华严经》，从而使华严宗在日本扎下根来，审详也因此被尊为日本华严初祖。

律宗：道宣门下，曾有新罗僧智仁，后归国弘律，撰有《四分律六卷钞记》。道宣的三传弟子鉴真（687—763 年）东渡日本，带去《四分律》等律宗要籍和法器，先后在奈良东大寺和唐招提寺授戒传律，使日本有了正式的律宗法统。

密宗：当时，善无畏门下，曾有新罗人唐僧玄超、不可思议等人。不可思议后回国，将善无畏的胎藏密法传入新罗；而玄超则终身留唐，不空弟子惠果（752—805 年）曾向他学善无畏的胎藏密法。惠果因而将胎藏密法与不空所传的金刚界密法融会一起，形成金胎不二思想。惠果弟子中，则有新罗僧惠日、日本僧空海，他们分别将密宗传入新罗和日本。密宗在日本称为真言

宗，也称东密，十分盛行。

禅宗：新罗僧侣法朗曾入唐师从禅宗四祖道信，回国后传禅法于神行。神行后来也入唐师从神秀，将北宗禅道传入新罗。784年，又有道义入唐从西堂智藏修禅37年，归国后将南禅传入新罗。此后，通过入唐禅僧的传承，新罗禅风大兴，并形成禅门九山。日本入唐求法僧道昭除学习唯识义理外，还曾在唐朝从相州慧满禅师习禅，回国后在元兴寺开设禅院，这是日本禅宗的开始。此后，日本求法僧侣在唐朝兼习禅法的还有道璿、最澄、圆仁等人，而唐朝禅僧义空，也曾在9世纪初前往日本倡导禅风，但日本禅宗宗派的建立，还是在以后的12世纪。

净土宗：新罗僧崇济约在开元前后将净土宗介绍到朝鲜半岛，而圆仁也在9世纪中期将念佛法门自五台山介绍到日本。此外，涅槃、成实、俱舍等三宗，早在中国南北朝时期作为僧俗研习佛教的学宗曾经存在过，但在隋唐时期并未形成为宗派。其实，涅槃在新罗也只是学宗名，并不是宗派名，新罗高僧元晓、义湘、憬兴、义寂等人都曾在研习《大涅槃经》方面有所成就。在日本，成实宗只是依附于三论宗学僧而传入的，俱舍宗也只是依附于法相宗学僧而传入的，也没有形成过独立的佛教宗派。从当时日本佛教僧侣来看，他们对中国佛教宗派虽有传承，但各宗派之间还没有严格的界限，一个人往往入唐兼习一个以上的宗派。

通过僧侣的往来，大量汉译佛典也传入新罗和日本。而且，从唐朝传入新罗和日本的佛教，都是经过中国僧侣改造了的佛教，都是融合了中国传统思想文化的佛教。因此，新罗、日本佛教各宗派的形成过程，也是中国佛教文化东传的过程，中国佛教文化对他们的形成起了决定性的影响。

5. 摩尼教在唐朝的传播

摩尼教是公元3世纪中叶波斯人摩尼（Mani，约216—约

277年)所创立的宗教。摩尼生于波斯西部玛第奴(Mardinu)的一个贵族家庭，其父曾参加犹太基督教浸礼派。摩尼后来与该派决裂，创立起摩尼教。该教吸收了基督教、祆教、佛教的一些思想，其教义的核心是“二宗三际论”。所谓“二宗”，谓光明和黑暗，即善和恶；而“三际”则是初际、中际和后际，即过去、现在和未来。具体来说，摩尼把明、暗二宗当做世界的两个本原。在太初的时候，就已存在着光明和黑暗两个相邻的王国。在光明的王国里，充满着秩序、洁净、爱、信、忠实、崇高等一切美好的东西；而在黑暗的王国里，则充满着混乱、污浊、怨恨、恶毒、暴力、贪淫等一切邪恶的东西。最初，两个王国互相对峙，互不侵犯。但不幸的是，在初际之末，黑暗王国的魔众得悉光明王国的快乐，于是侵袭了光明王国，从此进入中际，双方展开了一系列的残酷斗争。管理光明王国的最高主神大明尊，为了对付以魔王为首的黑暗王国势力，先后发出了三次召唤。首先召唤出一个叫生命母的尊神，生命母又召唤出她的儿子初人，初人又召唤出他的五明子(气、风、明、水、火)诸神，和黑暗诸神进行决斗，但首次战斗初人就倒在战场，五明子也被魔众吞噬。于是，大明尊为了挽救危局，又发出了第二次召唤，召出了朋友(意为光明朋友)、大般(意为大建筑师)和净风(救活之神)三神，净风又召唤出他的五子，他们通过深入黑坑，不仅救出初人，而且擒杀众恶魔，终于制止了黑暗对光明的人侵。然而，五明子已被恶魔消化掉，如果不把这些光明分子从恶魔分子中提取出来，光明王国将是不完善和不纯洁的。为此，大明尊又发出了第三次召唤，召唤出“第三使”，第三使又召出了惠民使，他们即开始从恶魔身上吸收光明分子。但魔王也不甘光明分子都被吸去，于是就怂恿一对吞食有光明分子的恶魔作雄雌二形性交，并按明使的形象生下一对肉身，这就是人类的始祖亚当和夏娃。因此，人类就是暗魔的子孙，而人类的灵魂则是由光明分子所组成的。大明尊为了拯救世界和人类的灵魂，又一次次地派出使者来

到人间，引导人类重返觉悟之路。人们只有严格遵守十戒（不崇拜偶像、不妄语、不贪欲、不杀生、不奸淫、不偷盗、不欺诈、不二心、不怠惰、每日祈祷）等清规戒律，灵魂才能得救，并在经过月宫、日宫、光耀柱之后进入到新乐园。只有当世界劫灭后，新乐园才最后归并到光明王国，这样也就进入到后际，“明既归于大明，暗既归于积暗”，黑暗的物质将永远被囚禁，再也不能进入光明王国了。

摩尼在世时，就曾派遣教徒向东西两个方向传教，包括东方的印度和西方的罗马帝国。后来，由于摩尼教遭到琐罗亚斯特教势力的反对，萨珊王朝瓦拉姆一世处死了摩尼，其教徒便逃亡到中亚以及地中海各地传教。在吐鲁番发现的两首摩尼教帕提亚文赞美诗《胡威达曼》（Huwidagman）和《安格罗斯南》（Angad Rosnsn），据研究，都是公元3世纪的作品，其作者是摩尼派往东方传教的弟子。也就是说，这两首赞美诗是最早的东方摩尼教经典。^① 在高昌发现的此后摩尼教经典中，则越来越受佛教的影响。而从两晋南北朝时期传入中原的西域佛经看，大约就在3世纪、4世纪之交，摩尼教的一些基本思想也已掺合到中国新疆地区的弥勒经中。如西晋末年竺法护翻译的《佛说弥勒下生经》中就曾描绘出两种果树：“弊华果树，枯竭秽恶，亦自消灭；甘余甘美果树，香气殊好者皆生于地。”“诸树生衣服，众彩共庄严……七行多罗树，周匝而围绕；众宝以庄严，皆悬网铃铎；微风吹宝树，演出众妙声，犹如奏八音，闻者生欢喜。”^② 这里所描绘的“弊华果树”与“甘余甘美果树”、“多罗树”，与摩尼教义中所说的“黑暗死亡树”与“光明生命树”极其相似。又如鸠

^① 玛丽·博依丝（Mary Boyce）：《帕提亚文摩尼教赞美诗》（The Manichaean Hymn Cycles in Persian），伦敦1954年版。

^② 日本大正新修《大藏经》卷14，第421页。引自林悟殊：《摩尼教及其东渐研究》第57页，中华书局1987年版。

摩罗什所译的《佛说弥勒下生成佛经》，在渲染弥勒佛降生时的美好景象时说：“巷陌处处有明珠柱，皆高十里，其光明曜昼夜无异，灯烛之明不复为用。”^① 这里的“明珠柱”，实际上就是摩尼教所宣扬的“光耀柱”。

由上可见，最初摩尼教传入内地，是混在佛教经典中而传播的。本世纪初，在敦煌发现的写于开元十九年（731年）的《摩尼光佛教法仪略》中的一段也记载：“按《摩诃摩耶经》云：‘佛灭度后一千三百年，袈裟变白，不受染色。’《观佛三昧海经》云：‘摩尼光佛出世时，常施光明，以作佛事。’《老子化胡经》云：‘我乘自然光明道气，飞入西揶玉界苏邻国中，示为太子。舍家人道，号曰摩尼。转大法轮，说经戒律定慧等法，乃至三际及二宗门。上从明界，下及幽涂所有众生，皆由此度。摩尼之后，年垂五九，我法当盛者。’”^② 这段摩尼教经文中所引的书籍有三部，前二部即为佛经。其中，《摩诃摩耶经》系南齐沙门释昙景所译，《观佛三昧海经》为东晋佛陀跋陀罗所译。上述情况再次表明，早期摩尼教在从西域向中国内地的传播过程中，已经混入了很多佛教成分。而最后一部《老子化胡经》则是一部道教经典，最初为西晋道士王浮所作时只有一卷，但经过后人的不断扩写成十卷。《老子化胡经》中所云的“二宗三际”，也正是摩尼教的基本教义。由此可见，在731年前，摩尼教的“二宗三际”理论，已在中原地区传播，否则人们不可能把该教义附会到老子身上。

到7世纪后期，中亚摩尼教团正式与唐王朝发生接触。明代何乔远《闽书》卷7记载：“慕闍当唐高宗朝（650—683年）行教中国。至武则天时，慕闍高弟密乌没斯拂多诞复入见，群僧妒

^① 日本大正新修《大藏经》卷14，第423—424页。引自林悟殊：《摩尼教及其东渐研究》，第56页。

^② 《摩尼光佛教法仪略一卷》，引自林殊悟：同上书，第231页。

谮，互相击难，则天悦其说，留其课经。”引文中的“慕阇”，汉文含义为“承法教道者”，是摩尼教团内教阶最高的教师。而“拂多诞”，汉文含义是“侍法者”，为摩尼教团中比慕阇教阶低一级的神职人员。宋代释志磐《佛祖统纪》卷39中对此也有记载：“延载元年（694年），……波斯国人拂多诞持《二宗经》伪教来朝。”引文中的而《二宗经》，顾名思义，就是阐发摩尼教义的核心思想——二宗理论。开元七年（719年），又有“吐火罗国支汗那王帝赊，上表献解天文人大慕阇”。^①这些摩尼教团高级僧侣来唐的目的，显然是为了传播摩尼教。前文所引的《摩尼光佛教法仪略》，卷首署有“开元十九年六月八日大德拂多诞奉诏集贤院译”等字样，正发生在中亚摩尼教团高级僧侣来到唐朝后。

现存《仪略》残卷计1540余字，除最末两行因残缺不全无法从确定其内容外，其余所述完全是介绍摩尼教情况的内容。现有内容共分六章，并各有主题。《汎化国主名号宗教第一》，介绍了摩尼创教的历史；《形相仪第二》，描绘了教主摩尼的神圣光辉形象；《经图仪第三》，列举了该教的主要典籍；《五级仪第四》，专述摩尼教团的组织结构；《寺宇仪第五》，专谈摩尼教寺院制度；《出家仪第六》，专讲该教出家徒众所应掌握的基本教义，即“二宗三际论”。不过，由于摩尼教团在唐朝曾打着佛教的旗帜来谋求摩尼教的发展，颇招佛教徒的忌恨。于是，佛教徒便通过唐玄宗在732年下诏禁止摩尼教：“末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。”^②摩尼教在唐朝的传播首次遭受挫折，一些摩尼法师遂转往回鹘传教。

安史之乱后，回鹘因助唐平叛有功，摩尼教也藉回鹘势力在

^① 《册府元龟》卷971。

^② 《通典》卷40。

唐朝卷土重来。大历三年（768年），唐代宗应回纥奏请，准于在长安正式设置寺院，赐额“大云光明寺”；六年，又应回纥所请，在荆、扬、洪、越等州各置“大云光明寺”一所。元和二年（807年），回鹘使臣又请于河南府、太原府置摩尼寺三所，得到唐宪宗批准；十二年，回鹘又遣摩尼师八人到长安。开成五年（840年），回鹘为黠戛斯所败，其乌介可汗挟持唐太和公主侵扰唐朝边境，使唐朝与回鹘关系恶化。会昌三年（843年），唐武宗便下令各道收回鹘及摩尼僧众的庄宅钱物等。两年后，唐武宗又在禁佛之时下诏，摩尼教等西方宗教不可独存，教徒被勒令还俗，外国摩尼师则流放到边地收管，不少摩尼教信徒被迫害致死。从此，摩尼教便转为秘密结社于民间存在。另外，在甘州、西州的回鹘人中，摩尼教仍很流行，并产生了不少极有价值的摩尼教文献和绘画。

20世纪初，西方考古队曾在吐鲁番发现数千块摩尼教文献残片，这些文献的年代属于7—13世纪，是用中古波斯文、帕提亚文和粟特文书写的。可惜，当时大量残片已被当地农民抛入河中。与此同时，一些外国考古学者又在敦煌地区发现用古突厥文书写的《摩尼教忏悔文》和用汉文书写的《波斯教残经》、《摩尼光佛教法仪略》、《摩尼教下部赞》。自1987年以后，北京大学的考古学家们通过数次对吐鲁番地区石窟群的考察，从已被定为佛教石窟群中甄别出七十多个摩尼教石窟。窟中有着丰富的彩色壁画，题材主要有生命树和死亡树交会图、七重宝树明使图、日月合璧图等，形象地表现了摩尼教的基本教义。

6. 景教在唐朝的传播

景教是中国唐代对于基督教聂斯脱利派（Nestorianism）的称呼。聂斯脱利派的出现，要追溯到5世纪的君士坦丁堡大主教聂斯脱利（Nestorius，约380—451年）。他否认基督的神性与人性结合为一个本体，认为是神性本体附在人性本体上，所以玛利

亚只能是作为人的耶稣之母，而不是作为神的基督之母。他的这种关于基督的二性二位学说，在431年以弗所会议上被判为异端，因而他也被革职和流放。一些追随聂斯脱利的信徒，遂东逃至美索不达米亚等地传教，从而形成聂斯脱利派。

唐朝初年，聂斯脱利派开始把基督教传入中国。1625年在西安西郊出土的《大秦景教流行中国碑》，是后人了解基督教聂斯脱利派在唐朝传播的珍贵资料。这块石碑立于唐德宗建中二年（781年），高2.36米，宽0.86米，厚0.25米，碑头上有飞云和莲花烘托着一个十字架，碑额作《大秦景教流行中国碑颂并序》，碑文用汉字刻写，全文为1780字。根据碑文记载：

大秦国上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。贞观九祀，至于长安。帝使宰臣房公玄龄，总仗西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闈。深知正真，特令传授。贞观十有二年秋七月，诏曰：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。”所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人。^①

从上述碑文可知，聂斯脱利派主教阿罗本是在唐朝贞观九年（635年）来到长安的，先是翻译“圣经”，三年后在唐朝政府的帮助下建立教堂传教。对此，宋人宋敏求也有记载：“义宁坊大秦寺，贞观十二年太宗为大秦国胡僧阿罗斯立。”^②

通过这块碑文，人们可以发现这些聂斯脱利派信徒将基督教

^① 引自〔英国〕阿·克·穆尔著、郝镇华译《一五五〇年前的中国基督教史》，第43页，中华书局1984年版。

^② 宋敏求：《长安志》卷10。

称为“景教”，将教会称为“景门”，将教堂称为“景寺”，将教规称为“景法”，将教主称为“景尊”，将教徒称为“景众”，等等。据这块碑文上的解释：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教”，这是说它是一个勉强的译称。然而，明末来华的西方耶稣会士阳玛诺却认为：“识景之义，圣教之妙明矣。景者，光明广大之义。”^① 景教徒们将弥施河（基督）视为世界之光，而汉文“景”字正好含有光明之义。不过，唐太宗最初曾在圣旨中将基督教称为“经教”，意为“圣经之教”；唐朝人最初也将他们的教堂称为“波斯寺”，这是由于阿罗本等聂斯脱利派教士都是从波斯人所占领的西亚而来。后来，唐玄宗又将基督教称为“波斯经教”，将其教堂改称为“大秦寺”。据《唐会要》记载：“天宝四载（745年）九月诏曰：‘波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国，爰初建寺，因以为名，将欲示人，必修其本，其两京波斯寺，宜改为大秦寺；天下诸府郡置者，亦准此。’”^②

根据《大秦景教流行中国碑》的记载，唐高宗统治时期（650—683年），景教已从长安向地方传播。“高宗大帝克恭缵祖，润色真宗。而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道，国富元休。寺满百城，家殷景富。”当时唐朝将全国分为关内等十道，所以“法流十道”意指景教已在全国流行。玄宗时，不仅令其五个兄弟到教堂行礼，又派大将军高力士以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝画像，送于教堂内安置，并亲题教堂中的楹联和匾额。安史之乱后，肃宗又在灵武等五郡重立教堂，唐将郭子仪甚至还积极协助景教僧徒为五旬节（今称圣灵降临节）准备祭品；代宗每逢自己诞辰日，便赐景教信徒御食。于此可见，景教在中国的传播，得到了唐朝政府的有力支持。据学者考察，景教在唐代传入的外来宗教中，其势力曾位居摩尼教

^① 据徐宗泽：《中国天主教传教史概论》第85页，土山湾印书馆1938年版。

^② 《唐会要》卷49。

之后而排居第二。^① 在《大秦景教流行中国碑》的碑文底部，也分别用叙利亚文和汉文刻有 70 名包括主教在内的景教神职人员姓名，可见当时长安景教发展的规模之大。然而好景不长，在唐武宗的“会昌灭佛”运动中，景教也遭到被禁止的厄运。会昌五年（845 年）七月，唐武宗敕令：“勒大秦、穆护拔三千余人还俗，不杂中华之风。”^② 从此，景教在中国内地销声匿迹。惟有中国的西北边陲，景教在那里扎根于少数民族之中。1905 年，德国中亚学术探险队在吐鲁番曾获得四叶经书残片，经学者考证，前三叶为古叙利亚文，后一叶为以叙利亚文拼成的粟特文，它是 9 世纪末至 10 世纪初的景教祈祷书。

本来，西北地区的景教在 8 世纪就已很盛，这从 20 世纪初外国汉学家从敦煌石室中所攫取的唐朝景教文献即可证明。1908 年，法国汉学家伯希和（Paul Pelliot）在敦煌从当地僧侣手中得到的千佛洞小石室的古代经卷中，就包括有景教的《三威蒙度赞》、《尊经》。此后，人们又从敦煌文书中发现《大秦景教宣元本经》、《志玄安乐经》、《序听迷诗所经》、《一神论》以及《大秦景教大圣通真归法赞》。其中的《三威蒙度赞》，就是教会中普遍使用的“荣归主颂”的古叙利亚文版的唐代译本。所谓“三威”，是指圣父、圣子、圣灵的三位一体的威严；“蒙度”，就是得蒙救赎的意思，该经为礼拜时信徒歌颂之用。《尊经》的内容是对基督及其圣徒的礼赞，其中也列出了已翻译成汉文的 35 部景教典籍目录（其中三部属摩尼教经典），从敦煌发现的上述五种景教文献也见于该目录中。关于《序听迷诗所经》，人们认为“序听”，是耶稣的音译；“迷诗所”则是弥赛亚（基督）的音译，又常被译作“迷诗词”、“迷师词”、“弥师词”，今可译作“耶稣基督经”。此经前一部分阐释教义，后一部分为耶稣行传。在碑文

^① 据林悟殊：《唐代长安祆寺考辨》，《西北史地》1987 年第 1 期。

^② 《旧唐书》卷 18 上，《武宗纪》。

及文献中，上帝被译为“阿罗诃”（即叙利亚文 Aloho 或 Alaha 的译音），耶稣被译为“世尊”，撒旦被译作“婆殚”（satan），弥赛亚又译作“弥施诃”（Messiah）。

从《大秦景教流行中国碑》碑文和景教典籍的内容看，它们所宣扬的也是基督教的基本教义。如讲天主自有（“先先而无元”），论天主三位一体（“三一妙身”）、创造宇宙（“判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运而昼夜作。”）、先造万物而后造原祖（“匠成万物，然立初人。”），说天主降生（“于是我三分身景尊弥施诃，戢隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦。”），言救赎（“制八境之度，炼尘成真；启三常之门，开生火死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧，棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。能事斯毕，亭午升真。”），述圣洗等礼（“法浴水风，涤浮华而洁虚白，印持十字，融四焰以合无拘。……七时礼赞，大庇存亡；七日一荐，洗心反素。”）等。

不过，从唐代的景教碑文和文献看，景教也受到中国儒学、道教以及佛教思想的影响。如“八政”、“专静”、“无为”、“闻道勤行”、“庶绩咸熙”、“苦界”、“不思议”等景教文献中的用语，就采用了上述诸家的词汇。然而情况还不止如此，他们所宣传的教义也有向中国传统文化妥协的倾向。如《序听迷诗所经》中谓：“众生若怕天尊（天主），亦合怕惧圣上（皇帝）。……一切众生，皆取圣上进止。如有不敢取圣上，驱使不伏，其人在于众生既是返逆。”这显然是宣传忠君思想。该经还说：“第二须怕父母，将比天尊及圣帝，以若人先事天尊及圣上，及事父母不阙，此人于天尊得福不多。此三事一种，先事天尊，第二事圣上，第三事父母。”“第二愿者若孝父母并恭给，所有众生，孝养父母恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅。为事父母，如众生无父母，何人处生？”这显然是宣传孝道思想。景教徒以尊君事父相号召，反映了当时基督教聂斯脱利派传教士在中国汉地

传教的努力和对中国传统文化的妥协倾向。他们的这种传教方法，此后也为明清之际来华的西方耶稣会士们所继承。

7. 犹教、伊斯兰教在唐朝的传播

继魏晋南北朝时期以后，祆教在唐代继续传播。唐朝的两都皆有祆祠，长安城中曾有祆祠六所：布政坊西南隅胡祆祠、醴泉坊西北隅祆祠、普宁坊西北隅祆祠、靖恭坊街南之西祆祠、醴泉坊街南之祆祠（又称波斯胡寺，该祠是唐朝为萨珊波斯亡国王子卑路斯所建）、崇化坊祆寺（又号大秦寺、波斯寺）；^①洛阳的会节坊、立德坊、南市、西坊，也有祆祠。除两京外，吐鲁番、哈密、敦煌、武威、宁夏、邺城、湖北、扬州、镇江、广州等地，也有祆教徒活动或建有祆教教堂。唐朝管理中亚及西亚侨民事务的“萨宝开府”机构中，往往还设有“祆正”专门用以主管祆教事务。如宋敏求《长安志》卷十记载：“布政坊，胡祆祠。祠内有萨宝府官，主祠祆神，亦以胡祝充其职。”《通典》卷四十“大唐官品”内的“萨宝府祆正”条下更明确记载：“祆者，西域国天神，佛经所谓摩醯首罗也。武德四年（621年），置祆祠及官，常有群胡奉事，取火咒诅。”

与以前相比，唐代祆教的基本信徒虽然仍以胡人为主，但在汉族中间也有传播。《太平广记》中曾有一则文学作品记载柳毅欲见龙王洞庭君的情况：“毅谓夫曰：‘洞庭君安在哉？’曰：‘吾君方幸玄珠阁，与太阳道士讲《火经》，少选当毕。’毅曰：‘何谓《火经》？’夫曰：‘吾君，龙也。龙以水为神，举一滴可包陵谷。道士，乃人也。人以火为神圣，发一灯可燎阿房。然而灵用不同，玄化各异。太阳道君精于人理，吾君邀以听焉。’”^②文中所说的《火经》，即琐罗亚斯德教经典《阿维斯塔》（Awesta）。

^① 林悟殊：《唐代长安火祆、大秦寺考辨》，《西北史地》1987年第1期。

^② 《太平广记》卷419，李朝威《柳毅传》。

既然祆教题材已写入唐代小说，可知祆教在唐代汉人间已有流传。关于祆教在汉人中的传播情况，从《新唐书·百官志》中也可得到确认：“两京及碛西诸州火祆，岁再祀而禁民祈祭。”可见，正是由于汉人信祆教者不少，所以唐朝政府开始出面“禁民祈祭”。那么，唐朝政府为什么要禁止汉人信仰祆教呢？可惜资料有阙，无以说明。不过，从洛阳出土的《崔义玄墓志》中，可知唐初陈硕真起义曾有祆教的背景。陈硕真起义发生于唐高宗永徽（650—655年）初年，爆发地区在浙江西部的建德、桐庐、淳安、金华等县。永徽四年，起义被唐朝婺州刺史崔义玄和扬州刺史房仁裕联兵镇压。《崔义玄墓志》中写道：“属祆贼陈硕真挟持鬼道，摇动人心，以女子持弓为术，为丈夫辍耕之事，弥气浮于江波，凶徒次于州境，凡在僚属莫能拒捍。刺史清河崔义玄，察君智勇，委令讨击。”^①由此而观，唐朝政府禁止汉人信仰祆教可能与陈硕真利用祆教组织农民起义有关，因为墓志的作者已将祆教视为“动摇人心”的“鬼道”。

会昌灭佛运动后，内地的祆庙也遭禁止。但在归义军张氏政权（848—914年）所控制的西北地区，祆教仍很兴盛。据出土的敦煌文书记载，在沙州旧城东仍有祆祠，而且每一季度都要举行“赛祆”活动，一般在正月、四月、七月、十月进行。赛祆是一种祭祀活动，每次需要用30张画纸素写祆神神主以供祭祀，祭祀时的迎神曲称为“穆护歌”。在祭神祈福活动后，往往还有酒宴、歌舞、幻术、化装游行等盛大场面。“赛祆”本是粟特商胡所举行的庙会式娱乐活动，但也逐渐影响到当地汉人的民俗中。

伊斯兰教起源于阿拉伯半岛。出生于麦加古来什部落没落贵族家庭的穆罕默德（Muhammad，约570—632年），自幼父母双亡，曾在商队中当差，到过巴勒斯坦和叙利亚，接触了犹太教和

^① 《千唐志斋藏志》上册，第453页，文物出版社1988年版。

基督教教义。正是在上述宗教的一神论思想影响下，穆罕默德创立了伊斯兰教。他把古来什部落信奉的神安拉尊为惟一的神，即真主，宣称安拉是宇宙万物的创造者和主宰，自己是安拉的使者和先知，从而开始了传播伊斯兰教的活动。“伊斯兰”（Islam）在阿拉伯语中的意义为“顺从”、“皈依”或“信服”，即“顺从真主而获得安宁”的意思。伊斯兰教主张济困扶贫、买卖公平，反对杀戮、盗窃和淫邪，认为行善者将进天堂而作恶者必下地狱，《古兰经》是该教根本经典。

伊斯兰教在唐代就已传入中国。穆罕默德生前曾说：“学问虽远在中国，亦当求之。”明人何乔远在《闽书》中也曾记载，穆罕默德有四大贤人在武德年间来华，“一贤传于广州，二贤传于扬州，三贤、四贤传于泉州”。^①但据学者考察，泉州灵山两位贤人的墓地是宋代的。《旧唐书·大食传》也记载，永徽二年（651年）大食国“始遣使朝贡”，但这仅是双方的通交。不过，在唐朝的广州、扬州等商业都市，却生活着不少信仰伊斯兰教的阿拉伯商人。因此可以断定，伊斯兰教在唐代就已通过阿拉伯商人传入中国。大食商人苏莱曼（Sulayman al-Tajir）于851年游历广州时，就曾明确记载：“中国商埠为阿拉伯商人麇集者，曰康府（Khanfu，即广州）。其处有回教牧师一人，教堂一所……各地回教商贾既多聚广府，中国皇帝因任命回教判官一人，依回教风俗，治理回民。判官每星期必有数日专与回民共同祈祷，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈祷者共为苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平，一切皆能依《古兰经》圣训及回教习惯行事。”^②考古工作者曾于1980年在扬州城北唐墓中，发现一个刻有生产于长沙窑的背水壶，背水壶的一面用阿拉伯文刻写有“安拉”。该壶表明，当时扬州已有不少穆斯林，而且长沙窑曾经专门生产

^① 何乔远：《闽书》卷7，《方域志》“灵山”条。

^② 引自张星烺，《中西交通史料汇编》，第2册，第201页。

供穆斯林使用的瓷器。

四、隋唐时期中外文化交流的一般状况

除宗教文化外，隋唐时期的中外文化交流，还包括思想文化、典制文化、民俗文化、科学技术、美术乐舞等内容。从当时世界文化圈的角度看，隋唐文化不仅继续与印度文化圈、波斯文化圈有着密切的对话与交流，而且与阿拉伯—伊斯兰文化圈也开始有着直接的交流；而且，唐文化还凭借着自身的魅力，通过与新罗、日本等国的频繁往来和交流，在东亚地区正式形成了汉字文化圈。

1. 中外科学技术交流

隋唐时期，南亚、西亚等地区的一些科学著作以及科学技术，被传入中国；同时，中国的造纸术和炼丹术也传入这些地区。另外，中国的科学著作和技术，也在朝鲜和日本有着积极的影响。

在天文数学方面，隋唐时代又有不少印度天文算学著作被传入中国。除上一章所述的《隋书·经籍志》中有关印度天文数学著作目录外，唐朝开元七年（719年），又有罽宾国使节进《天文经》一夹。当时，印度天文学家侨居长安的有迦叶、瞿曇和俱摩罗三家，他们都参加了唐朝的历法工作，其中瞿曇一家参与了唐朝的多次历法改革。瞿曇罗曾任司天监太史令，并进《经纬历法》九卷，被高宗诏准与李淳风《麟德历》相参行，武则天还曾命瞿曇罗作《光宅历》；玄宗时，又有瞿曇悉达任太史令，受诏译印度《九执历》；其子瞿曇谦也曾撰《大唐甲子元辰历》。迦叶家有迦叶孝威，高宗时曾进天竺推算日月蚀法；中宗时，又有迦叶志忠知司天监太史事，曾上《进桑条歌表》。此外，《通志》中曾收《西门俱摩罗秘术占》一卷，当系俱摩罗家族的人所著。天

文离不开算学。随着印度天文学的传入，印度算法也被介绍到中国，如瞿昙悉达所撰的《开元占经》中说：“天竺算法，用九个字乘除，其字皆一举札而成。九数至十，空位处恒安一点。”

唐代，不少印度天文学著作从中国传入新罗和日本。如日本留学生荣睿于天平十八年（即唐天宝五年，746年）带回的图书中，就有《七曜禳灾诀》一卷、《七曜二十八宿历》一卷、《七曜历日》一卷。七曜历来自印度，早在三国时期支谦翻译《摩登伽经》时，就曾将印度“七曜历”介绍到中国。“夫七曜者，所谓日、月、五星（指金、木、水、火、土五颗行星），下直人间，一日一易，七日周而复始”。^① 即是把每周分为七日，而每周七日则分别用日、月、火、水、木、金、土命名。至今，日本和韩国还仍以七曜表示星期。唐朝的《麟德历》、《大衍历》、《宣明历》也先后被新罗和日本两国所采用。此外，新罗和日本朝廷还仿效唐朝国子监的教育体制，设立了数科和医科。他们所使用的教材，也是唐朝国子监中所使用的《周髀算经》、《九章算术》、《集验方》、《脉经》、《黄帝内经》、《本草》等算科和医科教科书。

隋唐时期，也有不少印度、波斯和阿拉伯的医学著作传入中国，如《隋书·经籍志》中著录的西域医书有：《龙树菩萨药方》4卷，《龙树菩萨和香法》2卷，《西域诸仙所说药方》23卷，《西域名医所集要方》4卷，《西域婆罗（门）仙人方》3卷，《婆罗门诸仙药方》20卷，《婆罗门药方》5卷，《龙树菩萨养性方》1卷，《释僧医针灸经》1卷，《耆婆所述仙人命论方》2卷，《乾陀利治鬼方》10卷，《新乾陀利治鬼方》10方等；《通志·艺文略》中还收有《摩诃出胡国方》10卷，《耆婆八十四问》1卷，《龙树咒法》1卷；《新唐书·艺文志》中也载有米遂《明堂论》1卷。米遂为中亚米国人，以针灸术著名于唐朝。从这些书名看，

^① [唐]不空译：《宿曜历经》，“七曜直日历品第八”条。引自谢海平：《唐代留华外国人生活考述》，第422页，台湾商务印书馆1978年版。

多为印度的医学著作，也有来自西亚的波斯等国。当时，印度医学理论在唐朝医学界仍有影响。如在隋末唐初名医孙思邈所编的《千金要方》中，仍然重复着印度的“四大”理论，认为“地水火风和合成人。凡火气不调，举身蒸热；风气不调，全身强直，诸得毛孔闭塞；水气不调，身体浮肿，气满喘粗；土气不调，四肢不举，言无声音……凡四气合德，四神安和。一气不调，百病生；四神动作，四百四病同时俱发”。在该书卷 27 中还附有天竺按摩法一章，共 18 势。在孙思邈编写的另一本《千金翼方》中，也收有印度方剂多种，如服昌蒲方、耆婆汤主大虚冷羸弱无颜色方、硫磺煎主却弱连屈虚冷方、酥蜜煎主消渴方、羊髓煎主消渴口干濡咽方、阿加陀药主诸种病及将息服法等，此外还有波斯方悖散汤。该汤又名服牛乳补虚破气方，是用牛乳三升加荜茇半两煎成。张澹说：“波斯及大秦甚重此法，谓之悖散汤。”唐朝帝王酷好长生药，除请道家的炼丹术士外，也曾向印度寻求灵药。《酉阳杂俎》中记载：“王玄策俘中天竺王阿罗那顺以诣阙，兼得术士那罗迩婆寐，言二百岁，（唐）太宗奇之，馆于金殿门内，造延年药，令兵部尚书崔敦礼监主之。”^① 此后，高宗、玄宗都曾派人到印度寻求长生不老的灵药。玄宗在位期间，天竺、罽宾、吐火罗等国的使节，也多次向唐朝献药。当时郑虔还曾编写《胡本草》七卷，此书后来佚亡，但从书名可见，这是一部论述外国药物的著作；加上本章第一节所述的唐末波斯侨民李珣所编纂《海药本草》六卷，可见外国药物以及药物学对于唐朝有着不小的影响。所谓“海药”，即指从海外输入的药品。

据今人研究，隋唐时代从外国输入的药品主要有：质汗药（从印度传来，主治金疮伤折、瘀血内损等症）、底也迦（从拂菻国传入，是西亚地区的一种解毒药）、豆蔻（从爪哇等地传入，主益气安神）、肉豆蔻（从东南亚等地传入，主治腹泻等消化功

^① 《酉阳杂俎》前集，卷 7。

能紊乱)、郁金(从印度等地传入,主治血积下气,作为生肌止血的药物)、胡桐树脂(从中亚、西亚地区传入,主治毒热,并用做催吐剂)、阿勃参(是一种阿拉伯植物的汁液,用来治疗疥癣)、阿魏(出自西亚及南亚,既可刺激神经,帮助消化,还可作为杀虫剂)、婆罗门皂莢(又称波斯皂莢,主治便秘)、芦荟(从波斯传入,用于治疗小儿诸疳症)、乾陀木皮(从印度传入,用于暖胃)、胡黄莲(从波斯传入,用于治疗肠道疾病及痔疮)、沉香(从东南亚传入,主治心腹痛、霍乱、疮肿等症)、龙脑香(从东南亚、南亚及波斯等地传入,用于治疗风湿等症)、苏合香(自西域传入,主治中风、惊痫等症)、安息香(从西亚传入,主治中风昏厥、产后血晕)、乳香(自阿拉伯传入,主治胸腹疼痛、痈肿诸疮)、没药(自阿拉伯输入,用做镇痛剂)、丁香(从东南亚传入,用于治疗牙痛、杀虫及痔疮)、木香(从西域传入,用于治疗心痛)、藿香(自东南亚传入,主治感受暑湿,头痛发热、胸闷腹胀、呕吐泄泻等症)等。^①

印度的制糖法在唐代传入中国。本来,汉代人就已经采用榨甘蔗汁的办法来制作“饴”,南朝梁代也有人用甘蔗来制作“石蜜”,^②但这种制糖术不及印度。于是,唐太宗即利用与印度通交的条件,派人前往印度学习制糖法。据《新唐书》记载,647年,中印度摩揭陀国遣使与唐朝通好,“唐太宗遣使取熬糖法。即诏扬州上诸蔗,榨津如其剂,色味愈西域远甚”。^③接着,唐太宗又派遣这些石蜜匠前往越州,专门推广印度制糖技术。^④宋人王灼还记载,唐朝大历年间(766—779年),又有一名怪僧名

^① 参据〔美〕谢弗著,吴玉贵译:《唐代的外来文明》,第10章《香料》,第11章《药物》,中国社会科学出版社1995年版。

^② 石蜜,最早是一种山蜂在崖壁上所酿造的蜜。后来人们用甘蔗汁以及其它原料进行仿造,仍称“石蜜”。

^③ 《新唐书》卷221下,《摩揭陀国传》。

^④ 《续高僧传》卷4,《玄奘传》。

为邹和尚者，教人用另一种方法制作沙糖，即把甘蔗藏于地窖，使甘蔗汁受湿蒸后自溢，遇冷而凝结成糖霜。^① 从邹和尚的“和尚”身份看，这一制糖技术也可能与印度有关。在敦煌出土的文书上，发现有一纸五天竺制糖法残卷，内容也涉及到沙糖与石蜜的制法及其差别。^②

西亚地区的玻璃制造和缝合木船技术，也在隋唐时期传入中国。我们在上一章谈到，西方的玻璃烧造技术，在魏晋南北朝时期已经传入我国。《北史·何稠传》记载，隋朝初年，“中国久绝琉璃作，匠人无敢措意，（何）稠以绿瓷为之，与真不异。”那么，何稠所烧造的“绿瓷”又何以能够代替琉璃呢？考古工作者已从西安郊区隋朝李静训墓中发现隋代的玻璃器，说明隋朝已能烧造钠钙玻璃。由此而观，当时何稠所烧造的“绿瓷”，其实质就是玻璃。从何稠的背景看，他是中亚何国人，由他传入西亚的玻璃制造技术是可能的。古代波斯湾沿岸地区曾使用植物纤维制造缝合木船，自后这一造船技术又通过印度而传入东南亚地区。唐代慧琳（733—817 年）在《一切经音义》书中就曾提到东南亚地区的“昆仑船”，“用椰子皮为索连缚，葛览糖灌塞，令水不入，不用钉”。而中国所造的海船，则通常要使用铁钉。但到 9 世纪，在广州所造的海船也有人采用缝合木船技术，“贾人船不用钉，只使槟榔须系缚，以橄榄糖泥之。糖干甚坚，入水如漆”。^③ 由此可见，西亚缝合船技术也通过东南亚而传入中国广东沿海。

7 世纪初，中国造纸术通过高句丽传入日本后，日本开始有了“和纸”。而中国造纸术传入南亚地区，则是通过吐蕃的媒介。

^① 王灼：《糖霜谱·原委第一》。

^② 季羡林：《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。

^③ 刘恂：《岭表录异》。

吐蕃的松赞干布曾在 649 年向唐朝请求派给造酒、纸墨的工匠，得到唐高宗的允许。从此，造纸术传入吐蕃。大约在 650—670 年间，中国造纸术又通过吐蕃而传入尼泊尔，并由尼泊尔而传入印度。到 671 年义净访问印度时，纸在印度已很普遍。而早先玄奘在印度访问时，印度尚不知造纸术。由此可见，造纸术是通过吐蕃而传入南亚的。^① 在西域，中国造纸术的传播则是在怛逻斯之役以后。据萨阿立比 (al-Tha alibi) 的《珍闻谐趣之书》等阿拉伯文献记载，怛逻斯战役中被俘的唐朝士兵中有造纸工匠，于是阿拉伯方面利用中国造纸工匠在撒马尔罕建立了造纸作坊。在中国造纸术传入阿拉伯之前，西亚是用皮革、纸草以及羊皮纸作为书写材料。自撒马尔罕建立造纸作坊后，中国造纸术即由此西传。794 年，阿拔斯王朝根据呼罗珊总督的法德勒·伊本·叶哈雅的建议，在巴格达按撒马尔罕的技术样式建立了一家造纸厂，这是阿拉伯地区的第一家造纸厂。后来，在大马士革、帖哈麦、也门、提贝利亚、特里波利、哈马等地也建立起这种用植物纤维造纸的作坊。从此，阿拉伯地区不仅是欧洲用纸的主要供应地，而且也是中国造纸术传入欧洲的媒介。

中国的炼丹术对于波斯和阿拉伯也有较大影响。有人认为，早在 3 世纪至 5 世纪中国的炼丹术就已出现在埃及的亚历山大里亚。^② 至唐代，由于不少波斯和阿拉伯人在中国从事药金贩卖活动，其中不乏酷好金丹之士。如波斯人李珣之弟李铉，在贩卖香药之余，更热衷于炼丹，正是他们成为当时中国炼丹术西传的媒介。波斯的一些矿物、金属的名称，由于受中国炼丹术的影响，也与汉字词发音接近。如硝砂（即氯化铵 NH₄CL），波斯语写作

^① 据黄盛璋：《关于中国纸和造纸法传入印巴次大陆的时间和路线问题》，《历史研究》1980 年第 1 期。

^② 约翰生著，黄素封译：《中国炼丹术考》，第 109—111 页，商务印书馆 1937 年版。

nuṣādir 或 nausādir；密陀僧（也称铅黄，即氧化铅 PbO₂），写做 mirdāsang 或 murdāsang；输石（即黄铜），写做 tutiya；琥珀，写作 kahrupāi 和 kāhruba。阿拉伯炼丹术的创始者查比尔（Jabir Ibn Hayyan）曾像中国炼丹家一样，追求长生不老药“耶黎克色”；他关于水银的知识，关于金、银、铜、铁、铅、锡六种金属皆由硫、汞合成的学说，都与中国炼丹家的说法如出一辙；在六种金属之外，他还说到一种被称为中国金属（kharSini）的白铜，可见他的炼丹术具有显著的中国影响。^① 稍后于查比尔的阿拉伯炼丹家拉齐（Rhazes，865—925 年）明确地说到输石出自中国，并知道使用硇砂作为药剂。他曾写过 12 种关于炼丹术的著作，其中《秘典》在 12 世纪被译成拉丁文，成为欧洲化学知识的重要来源。此外，唐朝的炼丹术、农业技术、建筑技术以及纺织、制瓷、印刷等手工业技术在新罗和日本更有广泛的影响，如新罗、日本两国都受中国“唐三彩”的影响而烧造出精美的“新罗三彩”和“奈良三彩”。

2. 外来艺术的流行

隋唐时期流行的外来艺术，包括佛教绘画、雕塑、工艺美术、音乐、舞蹈等内容。

佛教绘画仍是隋唐时期外来艺术流行的一个重要领域。当时，曾有一些南亚的画师来到中国，也有一些汉人前往印度学画。如《历代名画记》中所列举的外国画家有僧金刚三藏（师子国人）、僧昙摩拙叉（隋时天竺人）、康萨陀（唐时康国人）等人；王玄策在出使印度时，使团中的宋法智也是一位画家。他在印度访问时，曾“巧穷圣容，图写圣颜。来到京都，道俗竞模”。^② 可见回国之后，他在印度的临摹作品曾在长安引起不少

^① 据沈福伟：《中西文化交流史》，第 109—110 页。

^② 《法苑珠林》卷 38，《王玄策行传》。

人的模仿。

自魏晋南北朝时期传入的印度凹凸画法，仍然是隋唐时期佛教绘画的艺术主流。如隋代画家展子虔，就是采用色晕点染佛画容貌；张僧繇弟子郑法士，在隋朝官至中散大夫，所绘《阿育王像》、《隋文帝入佛堂图》，无不表现出凹凸技法。从西域于阗来长安的尉迟跋质那、尉迟乙僧父子，分别在隋、唐两朝为官，两人也都以善画佛画见长。他们为长安、洛阳一带大寺院所绘制的壁画，与印度阿旃陀石窟壁画如出一辙，在唐代画坛上被称为神品。朱景玄在《唐朝名画录》中评论尉迟乙僧的画说：“凡画功德人物、花鸟，皆外国之物象，非中华之威仪。”正是他为唐朝画坛又带来了印度画风，使盛唐的绘画，又变初期刻划精细之习，而为雄浑健伟之风。吴道子（约 700—760 年）是盛唐时期绘画家的杰出代表，他曾在长安、洛阳等寺院中绘制壁画，画风受尉迟乙僧以及印度佛画影响而有所变化。他所画的佛教人物画，与北齐曹仲达长于表现静态人物的“曹衣出水”不同，而是把握了人物的动态，通过宽阔衣带的飘动，给观众一种画而人物运动的感觉，世称“吴带当风”，从而成为凹凸法的绝妙之作。因此，吴道子也被后人尊为中国的“画圣”。

凹凸画法也影响到唐代的山水画。唐代山水画有两大派，一派以李思训（651—759 年）为代表的重彩工笔画，以重彩表现山水的立体感；另一派以王维（699—759 年）为代表的水墨山水，充分利用画而空白和晕染技法，使山水也富有立体感。同时，王维又受禅宗影响，强调画中的意境，从而开宋代文人画之先河。

佛教雕塑经过南北朝时期对犍陀罗艺术和笈多艺术的吸收，至唐代而民族风格愈益成熟，只要观察龙门石窟中的石雕和敦煌莫高窟中的彩塑即可明了。佛的袈裟纹路虽依然可见犍陀罗艺术的影响，但佛的面容却更加慈祥和蔼，带有更多的人情味和亲切感。另外，随着密宗的流行，印度密教的造像艺术对于我国菩萨

造像也有一定影响，如菩萨像多首或多臂，佛顶造像（即释迦牟尼顶上化佛）等。同时，由于佛顶信仰的流行，中国佛教雕刻艺术门类中又出现了一种新的经幢形式。幢本来是伞形的，由丝织品缝合而成，密宗僧侣常把《佛顶尊胜陀罗尼经》书写于幢上，以供于佛前。后来，密宗僧侣们又仿照幢的样子刻出石幢，在石幢上刻写《佛顶尊胜陀罗尼经》。唐代的尊胜石幢，见于著录的就有七八十件之多。^① 可见在唐代为法界众生乞福修功德和为亡者建造经幢，已成为一时风习。

萨珊艺术对于隋唐时期的一些手工业工艺仍有影响。在进口的外国金银器影响下，唐代的金银器制造也开始发展起来。安史之乱前，中国自制的金银器皿仍带有波斯萨珊金银器器形，多为八棱带柄杯、高足杯、带柄壶、多瓣椭圆形盘等，纹饰也常带有萨珊式的翼兽、宝相花等纹饰。安史之乱后，萨珊式的金银器形才很少用，纹饰也变为中国传统的花卉和羽鸟图案，它反映了中国式金银器艺术的成熟。萨珊式艺术甚至也影响到隋唐铜镜的艺术造型，如在西安的隋朝李静训墓中所出土的十二生肖葡萄纹铜镜，在礼泉、西安、洛阳等地出土的初唐瑞兽葡萄纹铜镜，在西安韩森寨 741 号墓出土的唐代葵花形宝相花镜，都带有萨珊艺术所具有的纹饰；一些铜镜甚至还出现西亚式的长柄，而与中国的传统铜镜无柄而在镜背设纽的样式不同。它表明，隋唐时期的铜镜制作工艺曾吸取了西亚的因素。^② 考古学家还注意到，在敦煌、吐鲁番文书中常被提到的“波斯锦”，其中就有不少是在中国西北地区仿造的。这种“波斯锦”，就是指萨珊式的织锦，锦面上都带有联珠动物纹，这在吐鲁番阿斯塔那墓群中多有发现。在敦煌莫高窟藏经洞中所出佛经经卷丝织品帙子和佛幡，也是 7 世纪

^① 据《金石粹编》卷 66、卷 67。

^② 参据周世荣：《中华历代铜镜鉴定》，第 130—138 页，紫禁城出版社 1993 年版。

和 8 世纪初在中国所生产的“波斯锦”。^①

隋唐时期，仍有不少域外艺人来到长安，在乐府中担任伶工，从而为中国音乐带来一些新的因素。如继曹妙达人北齐太乐府之后，曹国艺术家进入唐朝乐府的有曹保、曹善才、曹刚、曹触新、曹者素等人，均擅长琵琶。波斯人安叱奴为唐初著名舞人，曾被授予散骑侍郎。安国人安髻新，则为唐末的著名舞人；他的同胞安万善，则以善吹筚篥而知名。康国人康昆仑，在贞元年间（785—805 年）为长安的琵琶第一手；康迺在大和年间（827—835 年）也以善跳婆罗门舞而著称。米国人米嘉荣，在元和年间（806—820 年）以唱歌闻名；其子米和（亦称米和郎）在长庆年间（821—824 年）以善奏琵琶著称；又有米国人米稼、米万梔和石国人石宝山，在晚唐时期也以善跳婆罗门舞而知名。此外，骠国在 802 年也曾向唐朝派来 35 名乐工，从而使骠国乐在晚唐流行起来。

从音乐艺术看，外来音乐在对隋唐王朝仍有着较大影响。《隋书》记载：“开皇（581—600 年）初，令置七部乐：一曰国伎，二曰清商伎，三曰高丽伎，四曰天竺伎，五曰安国伎，六曰龟兹伎，七曰文康伎。又杂有疏勒、扶南、康国、百济、突厥、新罗、倭国等伎……大业（605—618 年）中，炀帝乃定清乐、西凉、龟兹、天竺、康国、疏勒、安国、高丽、礼毕，以为九部乐。”^② 唐朝初立，仍沿用隋朝的九部乐。贞观十一年（637 年），又将清乐改称清商，并删去礼毕。不久，又增加燕乐和高昌乐，合计成为十部乐。此外，另有百济、鲜卑、吐谷浑、部落稽、扶南、南诏、骠国等乐流传。^③ 在上述诸乐中，只有清商（又称清乐）是汉族传统的民间音乐；文康（因纪念谥号为文康的西晋太

^① 参据姜伯勤：《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，第 71—82 页。

^② 《隋书》卷 15，《音乐志下》。

^③ 参据《旧唐书》卷 29，《音乐志二》。

尉庾亮而得名；由于它通常安排于各部乐之末，所以又称礼毕）是汉族的一种假面舞。其他音乐，如国伎（又称西凉）、龟兹、天竺、康国、疏勒、安国、高昌等乐，属于西域音乐范围；高丽、百济、新罗、倭国等乐，属于东夷乐的范围；扶南、骠国等乐，又是东南亚地区的音乐。由此可见，隋唐时代的外来音乐之盛。十部乐到了玄宗时，又改为从演出形式来分类，即所谓立部伎和坐部伎。堂下站立演奏称为立部伎，堂上端坐演奏谓之坐部伎。唐乐从原来按国家或民族命名，到改以按演出形式来定名，说明外来音乐已经融合到民族音乐之中。这种融混了外国音乐文化的唐乐，不久就传入到新罗、日本等东亚国家。

唐代音乐，多有舞蹈配合。因此，伴随着域外音乐的大规模传入，域外舞蹈也在唐朝盛行。唐舞有健舞、软舞之分。据考察，健舞中的柘枝、胡腾两舞出自中亚石国，胡旋出自中亚康国，这三种舞在开元、天宝以后盛行于长安，以后更遍及全国；阿辽（又称阿连）源自里海之畔的萨尔马提，拂菻出自西亚的拜占庭，另外还有大渭州、达摩支等曲也源自域外；软舞中的苏合香出自天竺，陵王舞出自西域，其他如甘州、回波乐、春莺转、半杜渠、绿腰等舞也源自域外。^①此外，尚有师子舞、霓裳羽衣舞、高丽舞等，也来自外国。师子舞属立部伎太平乐舞，据《旧唐书》记载：“太平乐亦谓之五记方师子舞。师子鹫兽，出于西南夷天竺、师子等国，缀毛为之，人居其中，像其兔仰驯狎之容，二人持绳秉拂为习弄之状，五师子各立其方色，百四十人歌太平乐，舞以足持绳者，服饰作昆仑象。”^②霓裳羽衣曲则由婆罗门大曲所改，据《唐会要》记载：“天宝十三载七月十日，太

^① 参据常任侠：《丝绸之路与西域文化艺术》第三编，上海译文出版社 1981 年版。

^② 《旧唐书》卷 29，《音乐志二》。

乐署供奉曲名，及改诸乐名……婆罗门改为霓裳羽衣。”^①《乐书》也记载，“婆罗门舞，衣绯紫色衣，执锡环杖。”^②该曲及舞源自印度，开元年间经中亚传入唐朝。高丽舞，顾名思义，当出自朝鲜半岛上的高句丽。据《通典》记载，高丽舞“工人紫罗帽，饰以鸟羽，黄大袖，紫罗带，大口裤，赤皮靴，五色绦绳，舞者四人，椎髻于后，以绛抹额，饰以金珰，二人黄裙襦，赤黄裤；二人赤黄裙、襦、裤，极长其袖，乌皮靴，双双并立而舞。”^③李白还曾写诗一首，题名《高句丽》：“金花折风帽，白马小迟回。翩翩舞广袖，似鸟海东来。”^④描写的正是高丽舞的优美舞姿。^⑤

唐代盛行的“散乐”，即以前的百戏，内容包括杂技和魔术等门类，也多来自域外。《旧唐书》记载：“大抵散乐、杂戏多幻术，幻术皆出自西域，天竺尤甚。”^⑥贞观二十年（646年），就曾有五位婆罗门来长安表现截舌、抽肠等类的魔术。唐高宗厌恶此术，曾下“禁幻戏诏”：“如闻，在外有婆罗门胡等，每于戏处，乃将剑刺肚，以刀割舌，幻惑百姓，极非道理，宜并发遣还蕃，勿令久住。仍约束边州，若更有此色，并不须遣入朝。”^⑦不过，此禁仅限一时，后来仍有不少婆罗门来唐朝表现这一类魔术。如“睿宗时，婆罗门献乐，舞入倒行，而以足舞，于极铓锋倒植于地，低目就刃，以厉脸中。又植于背上，吹筚篥者立其腹上，终曲而亦无伤。又伏伸其手，两人蹑之，旋身绕手，百转而已”。^⑧此外，在唐朝擅长于幻术表演的还有祆教徒。《朝野金

^① 《唐会要》卷33，“诸乐”条。

^② 陈鸣：《乐书》卷184，《乐图》“论婆罗门”条。

^③ 《通典》卷146，“四方乐”条。

^④ 《全唐诗》卷165。

^⑤ 《旧唐书》卷29，《音乐志二》。

^⑥ 《全唐文》卷12。

^⑦ 同⑤。

载》记载：“河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神庙，每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酬神之后，募一胡为祆主，看者施钱并与之。其祆主取一横刀，利用霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血。食顷，喷水咒之，平复如故。此盖西域之幻术也。”^① 此外，常见的散乐还有跳铃（又称跳丸）、掷剑（或称击剑）、戏绳（或称走索）、缘竿（或称竿木）、激水化鱼龙、画地成川、驯象、驯犀等。《杜阳杂编》中还记载，唐代宪宗、穆宗时倭国人韩志和，善工巧，曾以机关控制木雕鹤、鹄、龙、虎等物，在宫中为穆宗表演。^② 由此可见，这是一种木偶戏。

3. 外来文化对唐代社会生活的影响

唐代社会有一种崇尚外来事物的风气。8世纪末的唐代诗人元稹曾在一首诗中写道：

自从胡骑起烟尘，毛毳腥膻满咸洛。
女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。
火风声沉多咽绝，春莺转罢长萧索。
胡音胡骑与胡妆，五千年来竞纷泊。^③

史书中也明确记载，唐代开元以后，“太常乐尚胡曲，贵人御馔尽供胡食，士女竟衣胡服”。^④ 由此可见，自玄宗时代起，胡风（外国及周边少数民族风习）在唐代社会极其盛行。在此，我们将就胡风对唐代服饰、饮食、宫室、游乐等社会生活的影响

^① 张𬸦：《朝野金载》卷3（宝颜堂秘籍本）。

^② 苏鹗：《杜阳杂编》卷中（学津讨源本）。

^③ 《元氏长庆集》卷24，《法曲》。

^④ 《旧唐书》卷45，《舆服志》。

做一介绍。

从服饰文化看，唐初以来汉族男子就盛行着一种游牧民族所用的“胡帽”。到开元年间，这种“胡帽”又在贵族妇女中流传开来。本来，唐初的贵族妇女在骑马时仍按隋朝旧制，使用吐谷浑部落所用的“幕籞”。这是一种将帽和面纱连接在一起的衣饰，它仿自波斯妇女所服的大衫和大帽帔，可以避免路途中行人的窥视。高宗永徽年间（650—655年），在长安的贵族妇女间，又时兴帷帽，拖裙到颈，较为浅露。帷帽起自吐谷浑的长裙缯帽、吐火罗的长裙帽，周围垂网。至开元间贵族妇女间又流行戴胡帽后，使“靓妆露面，无复障蔽。士庶之家又相仿效……俄又露髻驰骋，或有著丈夫衣服靴衫，面尊卑内外斯一贯矣”。^①可见，从胡帽开始，女性贵族服装日趋男性化。当时的胡帽有多种，有波斯白皮帽，有虚顶织成的蕃帽，有卷檐虚帽。中唐以后，一些宫女甚至还兴“回鹘装”。花蕊夫人《宫词》中写道，“回鹘衣装回鹘马，就中偏称小腰身”，可见这是一种紧身小袖的服装。此外，唐代妇女化妆，亦受胡人影响，她们所用的面粉，也多称“胡粉”。

从饮食文化看，汉魏以来，胡食即行于中国，至唐而转盛。唐代的胡食，主要有馅性、筚箩、胡饼等。馅性即油饼，据慧琳解释：“今国内馅性，以油酥煮之。案此油饼本是胡食，中国效之，微有改变。”^②“筚箩”又作毕罗，因“蕃中毕氏、罗氏好食此味”^③而得名。当时长安东市、长兴里皆有专门的筚箩店，筚箩论斤出售。一般认为，毕氏来自中亚安国之西的毕国，可见这种饮食来自西域，印度称为 pilau 或 pilow，即今新疆所谓“抓饭”。胡饼又名麻饼、炉饼，是用面粉加置羊肉等不同馅子放入

^① 《旧唐书》卷45，《舆服志》。

^② 《一切经音义》卷37，“馅性”条。

^③ 李匡义：《资暇集》卷下，“毕罗”条。

炉中烧烤而成，饼上还可放置芝麻。此外，胡酒在长安也曾流行。唐初破高昌，太宗将高昌葡萄引种于苑中，并用西域法仿制西域葡萄酒，“造酒成凡有八色，芳辛酷烈，味兼缇盎。（太宗）既颁赐群臣，京师始识其味”。^① 此后，“又有三勒浆类，酒法出波斯。三勒者，谓庵摩勒、毗梨勒、诃梨勒”。^② 上述“三勒”，均见于李珣《海药本草》，并为李时珍《本草纲目》所引。庵摩勒即余甘子、油柑，波斯语作 amola；毗梨勒，波斯语作 balila；诃梨勒，波斯语作 halila，其皮可治咳嗽，其肉可治眼痛。于此可见，三勒浆是从波斯传入唐朝的一种药酒。

唐朝皇宫室第，也曾模仿西亚建筑风格。如唐玄宗就曾模仿拜占庭的一种建筑样式，引水上屋，从而成为可以避暑的凉殿。《唐语林》记载：“玄宗起凉殿，拾遗陈知节上疏极谏。上令高力士召对。时暑毒方甚，上在凉殿，座后水激扇车，风猎衣襟……四隅积水成帘飞洒，座内含冻。”^③ 上行下效，天宝年间御史大夫王𫟹在长安太平坊的一处住宅，“宅内有自雨亭子，檐上飞流四注，当夏处之，凛若高秋”。^④ 唐朝君臣之所以建造这种避暑宫第，是由于他们已了解到西亚的拂菻国（拜占庭），在“盛暑之节，乃引水潜流上遍于屋宇。机制巧密，人莫知之。观者惟闻屋上泉鸣，俄见四檐飞溜，悬波如瀑，激气成凉风”。^⑤

波斯的养鸽之风也曾传入唐朝。《酉阳杂俎》记载：“鸽，大理丞郑复礼言：波斯船上多养鸽。鸽能飞行数千里，辄放一只至家，以为平安信。”^⑥ 《国史补》也记载：“南海舶，外国船也。每岁至安南、广州。……舶发之后，海路必养白鸽为信。舶没，

① 《册府元龟》卷 970，《朝贡三》。

② 李肇：《国史补》卷下。

③ 《唐语林》卷 4。

④ 同③，卷 5。

⑤ 《旧唐书》卷 198，《拂菻国传》。

⑥ 《酉阳杂俎》卷下。

则鸽虽数千里亦能归也。”^① 可见，波斯的养鸽之风首先通过海舶往来而传入中国南方地区。据王仁裕《开元天宝遗事》记载，玄宗时曾任中书令的张九龄，“少年时，家养群鸽，每与亲知书信，往往只以书系鸽足下，依所教之处，飞往投之。九龄目之为飞奴，时人无不爱讶”。由此也可得知，盛唐时期广东地区已接受了波斯的养鸽风习。

唐代，还盛行双陆、马球、泼胡乞寒戏等源自西域的娱乐游戏活动。双陆，是两人对弈的棋戏，有一棋盘，盘中各有六梁，掷骰走子，若一方棋子占得双六，则为胜方。据洪遵《谱双》记载：“双陆出天竺，名为波罗塞戏。然则外国有此戏久矣。其流入中州，则曹植始之也。”可见，双陆棋弈在魏晋时代即已传入中国。至隋唐时代，双陆戏仍然盛行，武则天、唐玄宗都曾爱好这种棋弈活动。从《涅槃经》和《梵网法藏》也记载有波罗塞戏的情况看，双陆可能是由佛教僧侣从西域介绍到中国。如《梵网法藏》中说：“波罗塞戏，是西域兵戏法，谓二人各执二十余小玉，乘象或马，于局道所争得要路，以为胜也。”^②

马球即一种骑马击球之游戏，在唐代称为“波罗琯”，又称击鞠。一般认为，马球起源于波斯，此后传入中亚及印度，再由印度传入吐蕃。贞观年间，马球传入长安。封演《封氏闻见记》卷六记载：“太宗常御安福门，谓侍臣曰：‘闻西蕃人好为打琯，比亦令习，会一度观之。昨升仙楼有群蕃街里打琯，欲令朕见。此蕃疑朕爱此，骋为之。以此思量，帝王举动，岂宜容易，朕已焚此琯以自诫。’”虽然太宗对于马球运动以国政为重而放弃，但玄宗及其以后的唐朝诸帝却多爱好此项运动。另外，从近时对唐章怀太子墓考古发掘所得的马球图壁画，也可见唐朝皇室酷爱此项运动。而唐朝的军中勇健、闾里少年、文人学士，对此项运动

^① 李肇：《国史补》卷下。

^② 引自刘伯骥：《中西文化交通小史》第129页。

也相习成风。据《金史》记载，波罗球的基本游戏规则是：“各乘所常习马，持鞠杖。杖长数尺，其端如偃月。分其众为两队，共争击一琯。先于琯场南立双桓，置板，下开一孔为门，而加网为囊；能夺得鞠，击入网囊者为胜。或曰两端对立二门，互相排击，各以出门为胜。琯状小如拳，以轻韧木桮（按：空窍曰桮）其中而朱之。皆所以习跳捷也。”^①

泼胡乞寒戏，在南北朝时代即已传入中国，据《周书·宣帝纪》记载，北周大象二年（580年）十二月，“又纵胡人为乞寒，用水浇沃为戏乐”。至唐代武后末年，泼胡乞寒戏之风又兴。《新唐书·张说传》记载：“自则天末年季冬为泼寒胡戏，中宗尝御楼以观之。至是因蕃夷入朝，又作此戏。”一般认为，此俗起源于波斯。据称，萨珊国王菲鲁兹（亦称俾路支，457—484年在位）在位时，波斯长期干旱。于是，菲鲁兹免除人民赋税，并出卖祆庙财产，用以赈济百姓。另外，还祈祷神祇求雨。因此，每逢天降甘雨之时，波斯人便泼水相庆，因而有了泼胡乞寒戏。唐朝的泼胡乞寒戏在中宗神龙（705—706年）、景龙（707—710年）年间极盛，但随之引起一些政府官员的反对。神龙二年，曾有并州清源县尉吕元泰在关于时政的上书中，对此提出批评，认为此戏“浑脱为号，非美名也。安可以礼义之朝，法胡虏之俗”？^② 玄宗年间，又有中书令张说等入上疏谏止。张说在谏疏中指出：“且乞寒泼胡，未闻典故。裸体跳足，盛德何观？挥水投泥，失容斯甚！法殊鲁礼，亵比齐优。恐非干羽柔远之义，樽俎折冲之道。愿择刍言，特罢此戏。”^③ 可见，当时人们反对的主要理由是裸体和失态，不合中国传统。于是，玄宗在开元元年（713年）十二月七日下敕予以禁止。敕文曰：“腊月乞寒，外蕃所出，渐渍

^① 《金史》卷35，《礼志八》。

^② 《新唐书》卷118，《宋务光传》。

^③ 《唐会要》卷34，“论乐”条。

成俗，因循已久。致使乘肥衣轻，俱非法服，圆成溢陌，深点华风。朕思革颓弊，反于淳朴。《书》不云乎：不作无益害有益，功乃成；不贵异物贱用物，人乃足。况妨于政要，取素礼经。取而行之，将何以训！自今以后，即宜禁断。”^① 不过，这种风习虽在中原地区禁断，但却在云南等边疆地区流传下来。现在傣族的泼水节，正是从泼寒乞胡戏演变而来。

4. 东亚汉字文化圈的正式形成

自魏晋南北朝时期汉字、儒学和佛教文化在朝鲜半岛和日本列岛得到不同程度的传播后，这些国家对于这些汉字文化要素的认识也在不断加深。因此，隋唐时期中国与东亚邻国之间的文化交流更加频繁，内容也更加丰富。而且，新罗和日本还积极地采用中国的律令典制文化来进行内政改革，使他们的国家从文字到国家体制，从思想观念到宗教信仰，都与中国基本相同。这表明，东亚地区的汉字文化圈至唐代已正式形成。

唐代之所以形成东亚汉字文化圈，一方而是由于唐朝政治经济的鼎盛和文化的高度发达，使唐朝与周边邻国之间形成了社会发展的明显差距，从而在周边各国中产生出一种对中国文化的向心力；另一方面则是由于新罗和日本两国，都而临到国家统一后的政治体制重建和社会改革问题。于是，他们便积极利用与唐朝邻近的地理条件和唐朝的对外开放政策，不遗余力地向唐朝派遣使节和留学生，直接考察和吸纳中国文明的先进成果。正是通过这些人唐的新罗与日本的官员和留学生的回国介绍和呼吁，在两国都形成了一股强劲的学习和模仿唐朝的高潮。同时，他们从唐朝带回的大量汉文书籍，不仅为本国的社会革新提供了许多可资借鉴的参考书，而且也增强了汉字的影响力。

汉字在传入东亚邻国后，为了解决汉字与自身民族语言的不

^① 宋敏求：《唐大诏令集》卷 109，《禁断腊月乞寒敕》。

统一问题，这些国家又相继找到了适合于自身民族语言特点的解读汉字方法。6世纪末叶，朝鲜半岛三国之一的新罗发明了利用汉字的音、义来标记新罗民族语言的“乡札标记法”。7世纪末，新罗已经统一朝鲜半岛三国后，又在归纳整理以前的“乡札标记法”的基础上，系统地制定了借用汉字的音和义来标记朝鲜语的“吏读”方法，方便了汉字在朝鲜半岛的应用。日本在5世纪即已出现用汉字表示日文字音的词组。到8世纪中叶，假名已在日本和歌诗集《万叶集》中大量使用。所谓“假名”，意为“假借之字”，指借用汉字的音来“写”日本语言。最初，用来表示日文字母的汉字并不固定，而同一个汉字又可以表示不同的日文字母，从而给阅读带来困难。后来人们经过反复应用，逐渐形成了一个日文字母有其固定的汉字来表示。另外，由于汉字有楷草之分，一些日本男子在应用中多爱用汉字楷体以及偏旁来表示日文字母，而闺中女子则常用汉字草体来标注日文字母，这就有了片假名和平假名的区别。假名的出现，使汉字与日本民族语言有机地结合起来，促进了汉字在日本社会的广泛应用和深入普及。越南在这一时期称为“安南都护府”，直属唐朝管辖，汉字得到普遍使用。10世纪中叶越南独立，汉字仍是惟一的文字。13世纪初，越南人根据汉字的结构，并采用汉字的形声、会意、假借等造字方法，创造出记录民族语言的“字喃”（意为“南国之字”）。但汉字仍为官方文字，直到近代才为拉丁化文字所代替。

新罗统一朝鲜半岛的三国后，儒学教育得到空前的加强。新罗于682年正式设立“国学”机构，“其教授之法，以《周易》、《尚书》、《毛诗》、《春秋左氏传》、《文选》，分而为之业”。^①另外，新罗在788年又推行“读书三品出身制度”，即以熟悉儒家经典多寡来选拔国学外的书生为官。新罗政府规定：“读《春秋左氏传》，若《礼记》、若《文选》，而能通其义，兼明《论语》、

^① 《三国史记》卷5，《新罗本纪》。

《孝经》者为上；读《曲礼》、《孝经》者为下。若能兼通‘五经’、‘三史’、诸子百家书，超擢用之。”^① 新罗的这种儒学自修考试制度，也开创了自学考试制度的先河。

进入7世纪后，儒学对日本的影响也在扩大。603年，日本圣德太子制定《官位十二阶》，就是按儒家所强调的“德”和“五常”（仁、礼、信、义、智）来命名的，即大德、小德、大仁、小仁、大礼、小礼、大信、小信、大义、小义、大智、小智。604年，日本又颁布作为官吏政治和道德训纲的“十七条宪法”，完全贯穿了中国儒学的政治理念。如第一条“以和为贵”，就出自《论语》“学而”篇；第三条说到君臣关系，“君则天之，臣则地之，天覆地载”，就语出《中庸》以及《管子》；第四条论及社会伦理，“其治民之本，要在乎礼……百姓有礼，国家自治”，则出自《礼记》“祭统”篇，类似语句，随处可见。^② 日本在645年所进行的“大化革新”，也始终是在儒学思想影响下进行的，尤其是用儒学的“天命观”来强化天皇权威。为了加强儒学教育，天智天皇在位时（662—671年）日本也仿照唐朝国学制度而建立起“大学寮”。大学寮分为“明经道”和“算道”，其中的“明经道”则是以儒学的“九经”（《周易》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左氏传》、《孝经》、《论语》）作为其教科书。

新罗和日本政府通过推广和加强儒学教育，在两国社会中广泛普及了以礼为本的社会伦理思想和以君为上的政治观念，也为两国吸收中国律令制度以加强中央集权准备了理论基础。

“律令”即律、令、格、式的简称。据《新唐书》陈述：“令者，尊卑贵贱之等数，国家之制度也。格者，百官有司之所常行之事也。式者，其所常守之法也。凡邦国之政，必从事于此三

^① 《三国史记》卷8，《新罗本纪》。

^② “十七条宪法”全文见《日本书纪》“推古天皇十二年”条。

者。其有所违，及人之为恶而人予罪戾者，一断以律。”^①用现代术语解释，律是刑事法规；令是关于国家体制和基本制度的法规；格是国家机关各部门在日常工作中据以办事的行政法规；式是国家机关的公文程式。由此可见，唐朝法典已十分完备。它不仅成为以后的中国封建王朝的法律范本，而且对于新罗和日本也有很大影响。

曾经出使唐朝的金春秋，在他成为新罗国王（即武烈王，654—660年在位）的当年，即命令大臣“详酌律令，修定理方府格六十余条”。^②这里所参酌的“律令”，即唐朝律令。而“理方府”，则是指新罗掌管刑律的职能机构。由此可见，新罗的刑律条文，是根据《唐律》来制定的。从朝鲜早期史籍《三国史记》所提供的资料来看，新罗律中的刑名也有族刑、车裂、四肢解、弃市、戮尸、流刑和杖刑等；从新罗律中的罪名看，它包括有五逆、妖言惑众、诈病离职、背公营私、知逆事不告言、欺谤时政构辞榜于朝路、敌前不进等，皆与唐律相近或相同。从新罗令的情况看，它也吸收了唐令的不少内容，如《三国史记》中记载：“新罗官号，因时沿革不同，其名言唐夷相杂。其曰侍中、郎中等官，皆唐官名。”^③具体来说，在中央政治制度方面，新罗分别依据唐朝的尚书省、兵部、礼部、户部、吏部、刑部、工部、御史台等而设立执事省、兵部、礼部、仓部、位和府、左右理方府、例作府、司正府等机构，从而完备了中央集权体制；它还根据唐朝政府机构设置有“尚书”、“侍郎”、“郎中”、“员外郎”、“郎”的权限分配序列，也在各中央机构中设置有“令”、“卿”、“大舍”、“舍知”、“史”五级职官序列。在地方制度方面，新罗曾根据《周礼》和《尚书》中的“九州”之说，将原来百济

^① 《新唐书》卷 56，《刑法志》。

^② 《三国史记》卷 5，《新罗本纪》。

^③ 同②，卷 38，《职官志》。

和高句丽的故地以及本土统一划分为九州，并实行州、郡、县三级体制，由中央分别派遣都督、太守、县令进行统治，从而加强了中央对地方的控制。此外，新罗还在经济制度上模仿唐朝的户籍、均田、租庸调制度，而建立起户籍、丁田与租庸调制度。所谓“丁田”，是因为新罗授田的范围只限于 18—59 岁的丁男、丁女。这与唐朝均田制度下授田只限于 18—59 岁男丁有些区别。

623 年，从唐朝归国的日本留学生惠日等人向推古天皇上奏：“大唐国者，法式备定之珍国也，常须达”，^① 即把日本学习唐法的问题提了出来。645 年日本所发生的大化革新，以中大兄皇子为首的皇室政治集团，通过宫廷政变，铲除了苏我人鹿等贵族势力，随即仿照唐朝的中央集权制度进行政治、经济改革。从大化革新开始，到 718 年颁布《养老律令》为止，日本基本上完成了一系列以唐朝律令为模式的政治改革。《养老律令》将律分为十二篇，即名例、卫禁、职制、户婚、厩库、擅兴、贼盗、斗讼、诈伪、杂律、捕亡、断狱，与《唐律疏议》的篇名完全相同，其刑名和罪名也与唐律相同或相近。从令的内容看，日本的中央官制为二官八省一台制，在模仿唐令的基础上又有所变通。二官即太政官和神祇官，其中太政官相当于唐朝的尚书省和门下省，而神祇官则为日本重视祭祀传统而设立的机构，其职能相当于唐朝的太常寺；八省包括中务、式部、治部、民部、兵部、刑部、大藏、宫内等八省，分别类似于唐朝的中书省、吏部、礼部、户部、兵部、刑部、大府寺、殿中省等机构；一台即弹正台，模仿于唐朝的御史台。日本的地方制度分为国、郡、里三级，大体上仿照唐朝的道、州、县三级地方制度。此外，日本也曾在经济制度方面仿照唐朝，建立起户籍制、计帐制、班田制、租庸调制。据研究，日本班田令中有 73% 的条文来自唐朝的均

^① 《日本书纪》，“推古天皇三十一年”条。

田令条文。^①不过，日本班田制度下的授田年龄为六岁以上，妇女也可授田，并且只有口分田，而没有永业田，这与唐朝均田制不同。由此可见，日本在吸收唐朝律令文化过程中，也曾根据本国国情做了变通。

通过隋唐时期佛教文化的东传，中国化的佛教也成为新罗、日本社会的宗教信仰。所谓中国化的佛教，它的主要内容有：一是汉译佛教典籍《大藏经》的完成和流传；二是大乘佛教的流行，包括天台、华严、净土以及禅宗等教派的兴盛，其教义中融入很多中国传统文化的内容；三是佛教国家化，僧侣依附于政治，佛教受到国家政权的严格控制。而新罗、日本两国所输入的各种佛教典籍，也都是从中国流入的汉译佛经；两国的佛教各宗派，也都是唐朝佛教宗派的移植；两国佛教也如中国一样，受到国家权力的严格控制。新罗早在三国统一前，就已设立大书省来主管佛教事务，同时设有国统来领导整个教团。这种主管佛教事务的机构和僧官，在新罗统一三国后仍然存在，而且各州还设有专门的僧官——州统。日本从 624 年开始也设置僧官，由僧正来领导佛教寺院。僧正下还有僧都和律师等僧职，由他们统正僧纲。701 年颁布的《大宝令》中，还有专门的“僧尼令”，用以约束僧尼安分守己；同时，治部省玄蕃寮还享有管理佛教事务的权力。720 年，日本也像唐朝一样，实施度牒制度，只有政府发给度牒，才是合法的僧尼。从此，宗教被严格置于皇权的控制之下。

上述事实表明，新罗和日本两国通过对中国文化成果的积极吸收，使东亚地区在 7—9 世纪形成为一个共同的汉字文化圈。而汉字文化圈的形成，又为后来东亚各国之间的文化交流，奠定了充分的历史基础和人文条件。

^① 王金林：《汉唐文化与古代日本文化》第 230 页，天津人民出版社 1996 年版。

5. 隋唐时期对外认识的提高

由于隋唐时期中外交往的频繁，当时出现不少记载域外的著作，如佚名《大隋翻经婆罗门法师外国传》5卷、裴矩《隋西域图》3卷、程士章《西域道里记》2卷、许敬宗《西域图志》60卷、贾耽《皇华四达记》10卷、戴斗《诸番国记》1卷、达奚通《海南诸番行记》1卷、高少逸《四夷朝贡录》10卷、杜环《经行记》1卷、王玄策《中天竺国行记》10卷、玄奘《大唐西域记》12卷、义净《南海寄归内法传》4卷、慧超《往五天竺国传》3卷、裴矩《高丽风俗》1卷、佚名《奉使高丽记》1卷、顾愔《新罗国记》1卷、佚名《真腊国事》1卷、常骏《赤土国记》2卷等。其中，不少著作虽然今天已经佚失，但从《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》等史书所保留的有关内容来看，隋唐时期的人们对于域外世界的认识又有了很大的提高。

隋唐时期人们对于朝鲜半岛上的高句丽、百济、新罗三国以及日本列岛的了解，已相当细致，从上述四国的地理、物产、风俗习惯，到他们的历史、政治、法律以及相互之间的国际关系，都有细致的观察。如唐朝人就曾注意到新罗政治的贵族垄断性：

其建官以亲属为上，其族名第一骨、第二骨，以自别兄、弟、女，姑、姨从姊妹皆聘为妻。王族为第一骨，妻亦其族，生子皆为第一骨，不娶第二骨女；虽娶，常为妾媵。官有宰相、侍中、司农卿、太府令，凡十有七等，第二骨得为之。事必与众议，号和白，一人异则罢宰相，家不绝禄。^①

唐朝人还了解到新罗、日本君臣皆酷爱中国经史著作，并将新罗视为“君子之国”，从而增强了对东亚邻国的文化认同感。

^① 《新唐书》卷220，《新罗传》。

传统的“南海”概念，在唐代也有新的变化。原来在秦汉魏晋南北朝时期，“南海”这个地理概念所覆盖的地理范围相当广泛，除了指中国以南的海域外，还包括东南亚和东印度洋诸地。至唐代，由于海外交通的发展，航海家们在过去“南海”概念的基础上，又区分出一个“西南海”的概念，以此来专指印度洋。如《新唐书》中说“师子国”，“居西南海中”；《酉阳杂俎》中记“拔拔力国”（位于今东非索马里一带），“在西南海中”，可见“西南海”指的即是印度洋；而东南亚地区则仍在传统的“南海”范围内。从“南”和“西南”两词可以发现，人们采用这一概念是依据上述两个地区与中国本土所处的方位来确定的，这就比原先那种范围甚广而又模糊的“南海”概念更加准确。

在对“南海诸国”（东南亚地区）的认识方面，唐代人虽然仍因袭了南北朝时期的“海中之洲”的观念，但在对这些东南亚国家的地理以及文化知识上却有不小进步，包括对其地理位置和人文情况的认识都更加清晰。如唐人记“诃陵国在南方海中洲上，居东与婆利、西与堕婆登、北与真腊接，南临大海”。^① 又如唐初僧人义净还曾矫正前人有关扶南的地理观念，“旧云扶南，先是裸国，人多事天，后乃佛法盛流。恶王今并除灭，向无僧众，外道杂居，斯即瞻部南隅，非海洲也”。^② 引文中的“瞻部”，我们在第三章中已有解释，它来自梵语，为印度人所称的大地总名。由此可见，义净已经认识到扶南位于大陆的南端，而并非前人所说的是海中之一岛。同时，唐代人还了解东南亚地区普遍受到印度小乘佛教的影响。如义净在由海路赴印度求法途中观察到，“南海诸洲有十余国”：

从西数之，有婆罗师洲；末罗游洲，即今尸利佛逝国

^① 《旧唐书》卷 197，《南蛮传》。

^② 义净：《南海寄归内法传》卷 1，王邦维校注本。

是；莫诃信洲；诃陵洲；哩哩洲；盆盆洲；婆利洲；掘伦洲；佛逝补罗洲；阿善洲；末迦漫洲；又有小洲，不能俱录也。斯乃咸遵佛法，多是小乘，唯末罗游少有大乘耳。^①

相对来说，唐代人对于南亚的认识十分深入，这主要得益于唐代求法僧侣的直接观察，如玄奘的《大唐西域记》、义净的《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》、侨居唐朝的新罗僧人慧超的《往五天竺国传》等书，都有不少关于南亚地理、交通、政治、经济、风俗、艺术、宗教以及历史的记载。如玄奘在《大唐西域记》中所记载的印度种姓制度，就比法显的记载更为详细：

若夫族姓殊者，有四流焉：一曰婆罗门，净行也，守道居贞，洁白其操。二曰刹帝利，王种也，旧曰刹利，略也。奕世君临，仁恕为志。三曰吠舍，旧曰毗舍，毗也。商贾也，贸迁有无，逐利远近。四曰戌陀罗，旧曰首陀，讹也。农人也，肆力畴陇，勤身稼穡。凡兹四姓，清浊殊流，婚娶通亲，飞伏异路，内外宗枝，姻媾不杂。妇人一嫁，终无再醮。

在该书“教育”条中，玄奘记载了当时印度婆罗门的教育情况：

其婆罗门学四吠陀论：一曰寿，谓养生缮性。二曰祠，谓事祭祈祷。三曰平，谓礼仪、占卜、兵法、军阵。四曰术，谓异能、伎数、禁咒、医方。

玄奘还记载了当时印度佛教的部派分歧情况，“部执峰峙，

^① 义净：《南海寄归内法传》卷1。

净论波腾，异学专门，殊途同致。十有八部，各擅锋锐；大小二乘，居止区别。”

玄奘在《大唐西域记》中还专门介绍了印度的九种致敬之法：

一、发言慰问，二、俯首示敬，三、举手高揖，四、合掌平拱，五、屈膝，六、长跪，七、手膝踞地，八、五轮俱屈，九、五体投地。凡斯九等，极惟一拜。跪而赞德，谓之尽敬，远则稽颡拜手，近则舐足摩踵。凡其致辞受命，褰裳长跪。尊贤受拜，必有慰辞，或摩其顶，或拊其背，善言诱导，以示亲厚。出家沙门既受敬礼，惟加善愿，不止跪拜。

对于当时印度的财政支出和收入情况，玄奘也有记载：

王田之内，大分为四：一充国用，祭祀粢盛；二以封建辅佐宰臣；三赏聪睿硕学高才；四树福田，给诸异道。所以赋敛轻薄，徭役俭省，各安世业，俱佃口分。

据玄奘的观察，当时印度的田赋率为收获量的六分之一：

假种王田，六税其一。商贾逐利，来往贸迁，津路关防，轻税后过。国家营建，不虚劳役，据其成功，酬之价值。镇戍征行，宫庐宿卫，量事招募，悬赏待人。宰牧、辅臣、庶官、僚佐，各有分地，自食封邑。

《大唐西域记》中还概要地介绍了当时印度的刑法情况：

政教尚质，风俗犹和。凶悖群小时亏国宪，谋危君上，

事迹彰明，则常幽囹圄，无所刑戮，任其生死，不齿人伦。犯伤礼义，悖逆忠孝，则刺鼻，截耳，断手，刖足，或驱出国，或放荒裔。自余咎犯，输财赎罪。理狱占辞，不加荆朴，随问款对，据事平科。拒违所犯，耻过饰非，欲究情实，事须案者，凡有四条：水、火、称、毒。水则罪人与石，盛以连囊，沈（沉）之深流，校其真伪，人沉石浮则有犯，人浮石沉则无隐。火乃烧铁，罪人踞上，复使足蹈，既遭掌案，又令舌舐，虚无所损，实有所伤；懦弱之人不堪火炽，莽未开花，散之向焰，虚则花发，实则花焦。称则人石平衡，轻重取验，虚则人低石举，实则石重人轻。毒则以一羖羊，剖其右脾，随被讼人所食之分，杂诸毒药置剖脾中，实则毒发而死，虚则毒歇而酥。^①

这些记载，反映了玄奘对印度了解的深入，同时又为唐朝人了解印度提供了新的知识。

义净在其所著的《南海寄归内法传》中，尤其详细地介绍了当时印度佛教寺院制度。同时，他在介绍印度佛教寺院某一方面的情况后，还常常对比中国的有关情况进行评论，从而加深了人们对印度佛教文化的了解，并在一定程度上开展了对中印佛教文化的比较研究。如义净在该书“受戒轨则”条中，详细介绍了印度对于出家僧人的教育，寺院里专门安排有一套程序和规则：

诸有发心欲出家者，随情所乐，到一师边，陈其本意。师乃方便，问其难事，谓非害父母等。难事既无，许言摄入。既摄入已，或经旬月，令其解息，师乃为授五种学处，名邬波索迦。自此之前，非七众数，此是创入佛法之基也。师次为办缦条、僧脚崎及下裙等并钵滤罗，方为白僧，陈出

^① 《大唐西域记》卷2，《印度总述》。

家事。僧众许已，乃请阿遮利耶。可于屏处，令剃头人为除须发。方适寒温，教其洗浴。师乃为著下裙，方便检察非黄门等。次与上衣，令顶戴受。著法衣已，授与钵器，是名出家。

根据义净介绍，可知印度每个僧人刚出家时，都有一位亲教师和一位国轨范师作为专职的导师，在相当长的一段时间内负责对他的宗教生活和学习进行指导。接着，义净又对比了中国僧人出家的有关情况：

神州出家，皆由公度。既蒙落发，遂乃权依一师。师主本不问其一遮，弟子亦何曾请其十戒？未进具来，恣情造罪。至受具日，令入道场。律仪曾不预教，临时詖肯调顺？

就是说，中国的僧人出家，由于只在官府的批准，而所拜导师徒具虚名，所以他们对佛教戒律根本未曾掌握。显然，义净的目的是要借对印度佛教教育制度的介绍，来改良中国的佛教教育。

在对西亚的知识方面，唐代也有重要的进展。除了人们所熟知的波斯等国外，阿拉伯开始进入唐代人的视野。《大唐西域记》、《往五天竺国传》以及杜环所著的《经行记》等书中都有关于阿拉伯的记载。其中，《经行记》是唐代人关于阿拉伯的第一手资料。杜环是唐德宗时宰相杜佑的族侄。他曾参加怛逻斯之战，由于兵败被俘，亲履西亚两河流域。762年，他搭乘一艘商船从海路返回广州。回国后，他将自己沿途见闻写成《经行记》。《经行记》一书虽然久已流佚，但由于杜佑在《通典》中曾引用该书的不少材料，所以我们仍可借杜佑的引文来了解杜环为唐代社会所直接提供的关于阿拉伯的信息。杜环仔细观察了当时大食首都亚俱罗（今伊拉克的库法）的风土民情，并有如下记载：

此处其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门，必拥蔽其面。

他还了解到当地的伊斯兰教情况，并肯定了它的积极因素：

无论贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不相殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高坐为众说法曰：“人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安己危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得生天。杀其敌人，获福无量。”率土稟化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭。

此外，杜环还谈到当地的物产与市场，并简略地介绍了阿拉伯的对外扩张情况：

今吞灭四五十国，皆为所役属，多分其兵镇守。其境尽于西海焉。^①

在大食，杜环还了解到拂菻、摩邻等国的情况。拂菻，即拜占庭帝国。据杜环记载，拂菻“王城方八十里，四面境土，各数千里。胜兵约有百万，常与大食相御”，从而使人们了解到拜占庭帝国与阿拉伯帝国的敌对状况。从杜环所记的“摩邻国在秋萨罗国西南，渡大碛，行二千里至其国。其人黑，其俗犷，少米麦，无草木。马食干鱼，人餐鵝莽。鵝莽即波斯枣也”等情况看，人们认为摩邻国大约位于今北非摩洛哥一带。据《经行记》记载，摩邻国是一个国际交通枢纽和多种文化交汇的国家，如下

^① 引自杜佑《通典》卷193。

记载：

诸国陆行之所经也，胡则一种，法有数般。有大食法、有大秦法，有寻寻法。其寻寻恶报，于诸夷狄中最甚，当食不语。其大食法者，以弟子亲戚而作判典。纵有微过，不致相累。不食猪狗驴马等肉，不拜国王父母之尊。不信鬼神，祀天而已，其俗每七日一假，不买卖，不出纳，唯饮酒，謔浪终日。^①

由此可见，腓尼基文化（寻寻法）、^② 基督教文化（大秦法）、伊斯兰教文化（大食法）在该国社会生活中都有一定的影响。

此外，晚唐人段成式所著的笔记小说类书籍《酉阳杂俎》中，还曾记载有拔拔力、孝亿等国。人们多认为，拔拔力国在今东非索马里的巴巴里一带，而孝亿国则在埃及南部。从“拔拔力国”条中叙述的“波斯商人欲入此国”、“大食频讨袭之”等情况看，唐代社会关于这些国家的信息可能间接来自于波斯和阿拉伯商人。但不论怎样，唐代人已经了解到不少关于北非及东非的知识，这是中外文化交流史上的一个不小的进步。

^① 引自杜佑《通典》卷 193。

^② 张星烺认为，寻寻即 Sem 之讹音。Sem 为希腊人、罗马人对闪米人种 (Semite) 之称谓，而腓尼基人正出自闪米人种。此见《中西交通史料汇编》第一册第 112 页。

第五章 五代宋辽金时期中外文化交流的增强

一、五代宋辽金时期中外文化交流的基本途径（上）

唐朝灭亡，五代十国继起，中国再一次处于分裂割据的状态。就在中原地区的军阀们进行相互混战之时，一些地处沿海地区的割据政权为了增加财政收入以加强自身实力，采取了积极的海外交通政策。宋朝建立后，也从这一历史中得到启示，积极经营海外贸易，从而使中国的海外交通得到了空前的发展。因此，海外交通是这一时期中外文化交流的一个重要途径。

1. 五代十国的对外交往

所谓“五代十国”，是指唐朝灭亡后在中原地区先后出现的五个朝代和割据西蜀、江南、岭南和河东地区的十个政权。五代即后梁（907—922年）、后唐（923—935年）、后晋（936—946年）、后汉（947—950年）、后周（951—960年）五个朝代。十国是指前蜀、后蜀、吴、南唐、吴越、闽、楚、南汉、南平（荆南）和北汉等十个割据政权。除北汉建国于今山西地区外，其他九国都在南方。五代十国时期，在中国境内还有一些其他政权，如北方草原地区新兴的契丹政权，河西地区的回鹘政权，新疆地区的于阗等国，青海、西藏地区处于分裂状态的吐蕃政权，云南地区先后出现的大长和、大天兴和大理政权，等等。边疆地区诸

多政权的制约和五代政权的更替频繁，使得五代政权与中国以外的国家交往不多。

从现存史料看，五代政权对外交往的国家，仅限于朝鲜半岛和中南半岛上的一些政权。朝鲜半岛上的新罗国自9世纪末叶以后，农民起义频繁，国力迅速衰落。900年，尚州土豪甄萱乘机起兵，建立起后百济国；901年，新罗王族弓裔又建立起泰封国，从而在朝鲜半岛上再次形成三国分裂的局面。918年，泰封将领王建杀弓裔而自立，改国号为高丽。为了获得中国封建政权对自己的支持，新罗国于923年、933年两次派遣使团来后唐“朝贡”，但未能如愿。新罗也在935年为高丽所吞并。后百济也在936年遣使与后唐通交，然而就在当年也为高丽所灭。高丽自923年派遣使节通交后唐开始，与后唐、后晋、后汉、后周四代政权都有往来，其历代国王均接受了上述四代政权的册封。双方的政治往来，也为文化交流提供了契机。如956年后周使团前往高丽访问时，使团成员双冀因病留居开城，并受到高丽光宗王的礼遇。正是在双冀的建议下，高丽于958年模仿中国而实行科举考试制度。^① 959年，高丽使团将该国刻印的《别集孝经》、《越王新义》、《皇灵孝经》、《孝经雌雄图》等书作为礼品，赠送后周朝廷。^② 中南半岛上的占城国，曾于958年派遣使节来到后周，“贡猛火油八十四瓶、蔷薇水十五瓶，其表以贝多叶书之，以香木为函”。^③ 后周朝廷从占城使节处，不但得悉该国的一些具体情况，而且也了解到占城与西域之间的联系。然而，五代政权本身，仅与河西回鹘和新疆地区的于阗政权有所往来。938年，后晋高祖石敬瑭曾派遣张匡邺、高居晦作为正、副使，前往于阗册封李圣天为国王，表现出开拓西域的倾向，但他们最后仍未跨出

^① 《高丽史》卷73，《选举志》。

^② 《新五代史》卷74，《高丽传》。

^③ 同②，《占城传》。

葱岭。高居晦在西往于阗时，曾将往返途中所见之地理、风俗等情况记录下来，归国后写成《居晦记》（又名《于阗行程录》）一卷，这是一部关于五代时期中西交通的重要著作。

不过，后唐时期却有中土僧侣跨出葱岭而抵达印度。据史记载，927年，“有僧自西国取经回，得佛牙大如拳，褐渍破裂，进于明宗”。^① 另一方面，也有印度僧侣前来中原。如后晋高祖石敬瑭曾于937年下诏曰：“西天中印土（度）摩竭陀舍卫国大菩提寺三藏阿闍梨沙门室利缚罗，宜赐号弘梵大师。”^② 941年，又有印度“迦叶弥陀国僧室哩以佛牙泛海而至。”^③ 由此可见，当时仍有一些印度僧侣前来中原，从而促进了五代时期中印佛教文化的交流。

十国中的几个沿海地区政权，为了奠定自身的割据地位，也曾利用海外交通的有利条件，开展与海外国家的往来。如割据于今江淮地区的吴国（902—937年）、南唐（937—976年）两个政权，割据于浙江地区的吴越政权（907—978年），曾与朝鲜半岛上的新罗、后百济以及高丽等国有着通交往来。尤其是吴越政权，不仅与新罗、后百济、高丽积极通交，而且与日本政府之间也常有书信往来和礼物赠受。这些礼物和书信往往都是由吴越出海商人从中传递的。吴越统治者对于海外贸易，曾采取了积极鼓励的政策，杭州、明州是吴越进行海外贸易的主要港口。吴越商人出海贸易的对象，主要是朝鲜半岛和日本。另外，也有波斯商人由东南亚直接来明州、杭州贸易。吴越统治者也曾利用海外交通的有利条件，来复兴因唐末会昌灭佛所摧残的佛教文化。他们曾数次派遣僧侣至新罗、后百济、高丽以及日本，请回很多天台宗教籍。据宋代人记载：“吴越钱氏多因海舶通信。天台智者教

^① 《旧五代史》卷67，《唐书·赵凤列传》。

^② 同①，卷76，《晋书·高祖纪二》。

^③ 同①，卷80，《晋书·高祖纪六》。

五百余卷，有录而多阙。贾人言日本有之。钱俶致书于其国主，奉黄金五百两，尽得之。”^① 天台《德昭国师传》中也记载：“有传天台智者教义寂者，即螺溪也，屡言于（国）师曰：‘智者之教，年祀浸远，累多散落。今新罗国其本甚备，自非和尚慈力，其孰能致之乎？’师于是闻于王（钱俶）。王遣使及国师之书往彼国缮写，备足而回，迄今盛行于世矣。”^② 此为中国向海外国家征求阙文的最早记录。除了佛教典籍外，也有一些高丽僧侣来吴越传法或习法。如天台宗第十六祖宝云义通，原为高丽人，后晋天福年间（936—943 年）来吴越，拜吴越国师德昭为师，又随天台宗大师义寂习天台教典，留浙弘法二十余年。又如灵隐寺住持僧延寿因硕学而名扬高丽，高丽国王不仅常以弟子身份投书通问，而且还曾遣派 36 名沙门前来吴越受教，他们在回高丽后各化一方。正是由于吴越王的笃佛和与高丽、日本的佛教交流，天台宗又在两浙地区得以重振。

割据于福建地区的闽政权（904—978 年），也竭力“招来海中蛮夷商贾”。^③ 如闽王王审知的侄子王延彬知泉州，“多发蛮舶，以资公用，惊涛狂飙，无有失坏。郡人籍之为利，号招宝侍郎”，^④ 从而奠定了泉州港海外贸易的基础。王氏政权灭亡后，闽旧将留从效割据泉州，继续发展海外贸易，让海商“以陶器、铜、铁，泛于番国，取金、贝而还，民甚称便”。^⑤ 据福建地方文献记载，留从效统治泉州时，还曾在城内大量种植刺桐树，^⑥

^① [宋]江少虞：《皇朝事实类苑》卷 78，《杨文公谈苑》。转引自陈高华、吴秦：《宋元时期的海外贸易》，第 18 页。

^② [宋]普济：《五灯会元》卷 10，《天台德昭国师传》。

^③ 《新五代史》卷 68，《闽世家》。

^④ [乾隆]《泉州府志》卷 40，《封爵》。

^⑤ 《泉州留氏宗谱·宋太师鄂国公传》，转引自庄为玑：《宋元明泉州中外交通史迹的价值》，《厦门大学学报》1956 年第 1 期。

^⑥ [明]黄仲昭：《八闽通志》卷 80。

此后泉州遂以“刺桐城”而扬名海外。

割据于两广地区的南汉政权（907—971年），则利用传统的南海交通之便，经营与东南亚等地区的海外贸易。所以，在五代十国时期，南汉刘氏则以握有“南海珍宝”而知名。^① 此外，还有一些印度沙门，利用传统的西南丝绸之路，由缅甸经云南而来到割据于四川地区的前蜀（907—925年）。据《佛祖统纪》记载：“后梁贞明四年（918年），西天三藏钵怛罗至蜀。自言从摩伽陀国至益州，途经九万九千三百八十里。”书中还具体解释：“今钵怛罗至蜀之路，乃当正面，即所谓大夏东南去蜀不远之说。比之两路（按：指西域丝绸之路和南海丝绸之路）宜应稍近。而今所经历约十万里者，当是山川盘折，风俗不通，取道纡回，故十有余年方得至蜀。”^② 由此可见，十国时期四川地区与印度之间也有着僧侣往来和佛教文化的交流。

2. 宋朝海外交通的发展

960年，后周殿前军长官赵匡胤通过发动陈桥兵变，夺取皇位，建立起宋朝，并先后消灭了十国政权，从而结束了自唐代安史之乱以后的藩镇割据局面。不过，宋朝仍无力平定北方的辽、金政权和西北的西夏政权。因此，宋朝与外部世界的交往，主要依靠海路。

宋朝从一开始就十分重视发展海外贸易。971年，潘美所部宋军刚灭南汉，宋太祖就在广州设立市舶司，并任潘美和尹崇珂为市舶使，以维护广州与海外国家贸易的正常进行。宋太宗在消灭吴越割据政权后，又在杭州设立市舶司，以主管当地的海外贸易。987年，宋太宗又派遣内侍八人，带着敕书和金帛礼物，分四批前往“海南诸蕃国”，邀请外国商人来华通商并采购香药。

^① 《新五代史》卷65，《南汉世家》。

^② [宋]志磐：《佛祖统纪》卷44，《法运通塞志》。

每批使者还带着空着名字的诏书三道，以便他们在抵达事先未预计到的国家时，根据情况而填写使用。^① 1028年，由于连续几年外国商船很少来广州，宋仁宗专门下达诏书，“命本州与转运使，诏诱安存之”。^② 另外，宋朝政府还责令沿海地方官员嘱托来华的外国商客，让他们回国时转达宋朝政府关于进行相互往来的意向。

北宋时期，除了广州和杭州外，明州、泉州、密州板桥镇也设立有市舶司机构，秀州华亭县则设立有市舶务。南宋时期，尽管管疆域缩小，但市舶司机构却有增加，包括广州、泉州、温州、明州、杭州、秀州、江阴、澉浦（今浙江海盐）等港皆有市舶司或市舶务机构。宋代市舶司“掌蕃货海舶征榷贸易之事，以来远人，通远物”。^③ 具体地说，宋代市舶司的基本职责，包括对本国商人发放出海贸易的“公凭”（许可证）、对进港的本国和外国商船进行检查并征收关税、收购政府的专买品、负责对外国商人的招待、保护和招引。宋朝政府规定，本国商人只要得到当地有“物力户”（即有财产户）三人作保，向所在州申请，即可得到市舶司发放的“公凭”，到海外国家经商贸易。

有宋一代，不少沿海地区的商人，都把海外贸易作为发财致富的捷径。宋朝海商前往贸易的海外国家和地区，据当时文献记载，不下五六十处，东起高丽和日本，南遍东南亚和南亚各港，西至阿拉伯半岛和非洲东海岸地区。朝鲜半岛和日本是宋朝海商进行海外贸易的一个重要地区。据《高丽史》记载，在1012年至1229年间，前往高丽贸易的宋朝商人和水手，就有4899人。^④ 如果考虑到1012年以前和1229年以后未予记载的因素，

^① 《宋会要辑稿》职官四十四之一。

^② 同①，职官四十四之五。

^③ 《宋史》卷167，《职官志七》。

^④ 杨渭生：《〈高丽史〉中的中韩关系研究》，《韩国学论文集》第四辑，社会科学文献出版社1995年版。

前往高丽的宋朝海商数量当在五千人以上。而宋朝海商前往日本博多（今福冈）贸易，也是源源不断。正是通过海商的贸易活动，大量宋朝铜钱也流入日本。据考古发现以及不完全的统计，在日本 28 处出土的中国铜钱共约 15.3 万枚，其中北宋铜钱就占 82.4%，这主要是在南宋时期输入的。^① 然而，宋朝铜钱在国外的发现不止日本一处。近一个世纪来，在加里曼丹岛、爪哇岛、马来半岛、印度半岛以至东非沿海的不少地方，都曾出土有中国钱币，其中也以宋朝铜钱为多。据宋人记载，当时“蕃夷得中国钱分库藏贮，以为镇国之宝。故入蕃者非铜钱不往，而蕃货亦非铜钱不售”。^②

大量铜钱的外流，在宋朝曾引起不小的“钱荒”，为此宋朝政府曾多次颁布禁止铜钱出口的禁令，但收效甚微。然而宋朝也不愿因此而禁止海外贸易，毕竟海外贸易为宋朝政府带来了非常可观的财政收入。宋朝对海外贸易商人征收的货税，大体上为十分抽一，即税率在 10% 左右。据宋人记载，“海舶岁入、象、犀、珠宝、香药之类，皇祐（1049—1054 年）中五十三万有余，治平（1064—1067 年）中增十万，中兴（指南宋）以后岁入二百万缗”，而财政看长的南宋绍兴（1131—1162 年）末年的财政总收入也不过四千万缗，^③ 其中市舶收入就占总收入的二十分之一，这不能不是一个重要的财政来源。

海外贸易也是宋朝与海外国家建立政治联系的基本纽带。当时不少海外国家出于与中国发展贸易往来的需要，相继派遣使节与宋朝通交。据《宋史》记载，与宋朝进行海上往来的国家和地区，就有高丽、日本、交趾、占城、真腊、丹流眉（位于今马来半岛上泰国所属的洛坤一带）、渤泥（今加里曼丹岛）、阇婆（位

^① 据汶江：《古代中国与亚非地区的海上交通》，第 166 页。

^② 《宋会要辑稿》刑法二之一四四。

^③ 王应麟：《玉海》卷 186。

于今印度尼西亚爪哇岛)、三佛齐(位于今印度尼西亚苏门答腊岛的巨港一带)、蒲甘(位于今缅甸中部)、天竺(指印度北部地区)、注辇(在今印度东南部科罗曼德尔海岸一带)、南毗(对婆罗门种姓 Namburi 的通称, 指今印度西南部马拉巴尔海岸一带)、层檀(指波斯的塞尔柱苏丹王朝, “层檀”即“苏丹”一词之异译)、大食(泛指阿拉伯各国)等十余个。其中, 不少国家的统治者, 如高丽、交趾、占城、真腊、阇婆等国国王, 还曾接受宋王朝的册封。

高丽一度曾是与宋朝进行政治往来的最频繁的国家。在宋朝开国后的三十余年间, 高丽曾向宋朝派遣 26 次使节, 宋朝也向高丽派遣了 10 次使团, 直到 994 年以后才因辽朝与高丽宗藩关系的建立而中断。此后在宋神宗时期(1068—1085 年), 两国的官方交往又得到恢复。但到金朝兴起后, 宋朝与高丽的外交又断绝。尽管如此, 宋朝海商却经常在两国政府间传递信息。宋朝与高丽之间海上交通往来的航线, 最初以从登州前往朝鲜半岛的北路航线为主, 熙宁年间(1068—1077 年)以后因避免辽军在海上骚扰而改由明州前往高丽的南路航线, 如宣和五年(1123 年)宋朝给事中路允迪、中书舍人傅墨卿、奉议郎徐兢一行出使高丽, 就是从明州前往高丽的。北宋时期, 还有一条从密州板桥镇(今胶州市)前往高丽的便捷航线。在宋代中日往来方面, 明州也是主要港口。此外, 江阴、温州、泉州等港口, 在对日本和高丽的海上交通方面, 也曾发挥着一定的作用。

与以前朝代相比, 宋朝与东南亚诸国的海上交通得到了很大发展, 其中最突出的成就是从泉州到渤泥航线的开通。据《宋史》记载:“太平兴国二年(977 年), 其(指渤泥)王向打遣使施弩、副使蒲亚里、判官哥心等, 贽表贡大片龙脑……(其所携国书)以华言译之云:渤泥国王向打稽首拜皇帝万岁万岁万万岁, 愿皇帝万岁寿, 今遣使进贡。向打闻有朝廷, 无路得到。昨有商人蒲卢歇船泊水口, 差人迎到州, 言自中朝来此, 比诣阇婆

国，遇猛风破其船，不得去。此时，闻此中国来，国人皆大喜，即造船船，令蒲歇卢导达人朝贡，所遣使人只愿平善见皇帝，每年令人人朝贡。每年修贡，虑风吹至占城界，望皇帝诏占城，令有向打船到，不要留臣。”^① 这位引导渤泥国使节来宋朝通交的“蒲卢歇”，可能是一位阿拉伯商人。而从渤泥国王在国书中希望宋朝通知占城，要求占城不要干预渤泥前往宋朝朝贡的情况看，此前渤泥与占城之间应已有往来。正是由于从中国直接前往加里曼丹岛航线的开通，使宋朝经渤泥与菲律宾群岛的一些古国交往才有可能。如《宋史》就记载，自渤泥去摩逸（今菲律宾民都洛岛）三十日程。^② 除摩逸外，宋朝海商还经常去三屿（今菲律宾的卡拉棉、巴拉望、布桑加等三岛）等地贸易。^③

三佛齐不仅是东南亚诸岛国与宋朝进行往来的枢纽，而且也是印度洋地区诸国与宋朝进行海上通商的中转站。据《岭外代答》记载：“三佛齐国在南海之中，诸蕃水道之要冲也。东自闍婆诸国，西自大食、故临（今印度半岛西南端的奎隆）诸国，无不由此境而入中国者。”^④ “三佛齐之来也，正北行，舟历上下竺（马来半岛东南岸外的奥尔岛）与交洋（今北部湾），乃中国之境。其欲至广者，人自屯门；欲至泉州者，人自甲子门。……大食国之来也，以小舟运，而南行至故临国，易大舟而东行至三佛齐国，乃复如三佛齐之人中国。”^⑤ 另据《文献通考》记载，从三佛齐到中国，“泛海便风二十日到广州。如泉州，舟行顺风，月余亦可到”。^⑥

自广州发船前往印度洋地区诸国，一般是直接经兰无里（又

^① 《宋史》卷489，《渤泥国传》。

^② 同①。

^③ [宋]赵汝适：《诸蕃志》卷上，“摩逸国”条、“三屿”条。

^④ [宋]周去非：《岭外代答》卷2，《三佛齐》。

^⑤ 同④，卷3，《航海外夷》。

^⑥ [宋]马端临：《文献通考》卷332，《三佛齐》。

称兰里，今苏门答腊岛西北角的亚齐）转航。据《岭外代答》记载：“故临国与大食国相迩。广舶四十日到兰里住冬，次年再发舶，约一月始达。”这是指从广州前往印度半岛西南端。而从广州前往阿拉伯半岛的麻离拔（今阿曼的马尔巴特港），“自中冬以后发船，乘北风行，约四十日至地名兰里，博买苏木、白锡、长白藤，住至次冬，再乘东北风，六十日顺风到此国”。^①由此可见，兰里是宋代海商前往印度半岛和阿拉伯半岛的中转站。在宋代海商的眼里，“诸蕃国之富盛多宝货者，莫如大食国，其次阇婆国，其次三佛齐国，其次乃诸国耳”。^②另一方面，自1024年以后，大食的使团也从海路前来宋朝通交。据不完全统计，在968年至1168年的200年间，以阿拔斯王朝“诃黎佛”（即“哈里发”）名义来宋朝通交的大食人就有49次之多。

宋代海外交通的发展，首先是宋朝统治者特别重视发展海外贸易的结果。宋朝统治者一直将海外贸易看成是利国利民的大事，如宋神宗就曾说过：“东南利国之大，舶商亦居其一焉。若钱（指吴越政权）、刘（指南汉政权）窃据浙、广，内足自富，外足抗中国（指中原地区的五代政权）者，亦由笼海商得法也。”所以，他曾要求有关官员采取积极措施，以期“岁获厚利，兼使外藩辐辏中国”。^③南宋高宗也曾说：“市舶之利最厚，若措置得宜，所得动以百万计，岂不胜取之于民？”^④南宋政府为了提高海外交通能力，还曾对本国海商采取“饶税”措施，规定出海商船“若在五月内回舶，与优饶抽税；如在一年内，不在饶税之限；满一年以上，许从本司根究”。^⑤这项措施，在一定程度上刺激了宋代海船建造技术向快速性方向发展和航海技术的提高。

^① [宋]周去非：《岭外代答》卷3，《航海外夷》。

^② 同①。

^③ 《续资治通鉴长编拾补》卷5。

^④ 《宋会要辑稿》职官四十四之二三。

^⑤ 同④，职官四十四之二七。

其次，造船技术和航海技术的进步，也是宋代海外交通发展的技术保障。据宋人吴自牧记载，当时出海海船“大者五千料（一料约等于一石，即 60 公斤），可载五六百人，中者二千料至一千料，亦可载二、三百人”。^① 宋代海船船体一般都用隔板分成十几个水密舱，它既增大了船体的横向强度，又增强了船的抗沉性能；而船体的 V 字形造型，既有利于减少水下阻力而提高航速，又有利于改善船舶的耐波性以增强船身的稳定。北宋后期，我国海船已广泛使用指南针航海，出海水手开始根据罗盘针位来进行航海定向，这就为航海活动从原来的近海岸航行发展到深洋直航提供了技术保证。正是航海技术的这一重大突破，宋船到东南亚以及印度洋诸国的航行时间大大缩短。另外，当时东南沿海地区商品经济的迅速发展，也为宋代商人的海外贸易活动提供了充实的物质基础。

海外交通是宋朝与外国进行文化交流的主要途径。很多前往高丽和日本的宋朝海商，即根据这两个国家对中国书籍极其珍爱的状况，将书籍作为重要商品输入到上述两国。如 1006 年宋朝海商曾令文曾以《五臣注文选文集》及宋窑名瓷赠送日本左大臣藤原道长；1151 年海商刘文仲又曾向日本权臣藤原赖长赠送《东坡先生指掌图》2 帖、《五代史记》10 帖、《唐书》9 帖；宋太宗时编成的《太平御览》，在宋代也通过中国海商而输往日本；苏轼在 1089 年的一件奏状中也曾说到，福建海商徐戬等人，曾替高丽僧侣在杭州雕刻夹注《华严经》。^② 因此，中国文化的最新信息，都很快地由宋朝海商而传达到海外国家。

另一方面，海外交通也为宋朝提供了了解海外信息的途径。宋朝政府曾规定，负责外事和海外贸易事务的官员，必须把了解海外国家的各种情况作为自己的一项工作。如宋朝曾在礼部机构

^① 吴自牧：《梦粱录》卷 12，《江海船舰》。

^② 《东坡奏议》卷 6，《论高丽进奉状》。

中设立主客司，“以宾礼待四夷之朝贡”。作为主客司首长的主客郎中和员外郎，每遇外国使节“至，则图其衣冠，书其山川风俗”。^①南宋泉州市舶司提举赵汝适，曾根据他对中外商人的采访，撰成《诸蕃志》二卷，从而加深了宋人对海外世界的认识。

3. 宋代的“住蕃”和“蕃坊”

随着宋代海外交通的发展，有不少中国商人侨居海外，也有不少外国商人在宋朝的沿海港口侨居下来。如《萍州可谈》记载：“北人（指中国人）过海外，是岁不还者，谓之住蕃；诸（蕃）国人至广州，是岁不归者，谓之住唐。”^②不过，这里的“住唐”却并非宋人的概念，而来自当时外国人对中国的称呼。正如宋人所说的：“（唐）太宗洎明皇（即唐玄宗），擒中天竺王，取龟兹为四镇，以至城郭诸国，皆列为郡县。至今广州胡人，呼中国为唐家，华言为唐言。”^③因此，外国人所称的“住唐”，宋人则称之为“蕃人”；同样，宋人所称的“住蕃”，外国人则称之为“唐人”。所以，外国人将海外中国侨民的聚居区称为“唐人街”；而当时宋人则将在华的外国侨民聚居区称为“蕃坊”。

宋代海商的“住蕃”国家，主要在高丽、日本以及东南亚地区。北宋末年，高丽京城开京（今朝鲜开城），就有“华人数百，多闽人因贾至者”。而高丽王朝官员则“密试其能，诱以禄仕，或强留之终身”。^④宋神宗也曾了解到，“福建、广南人因商贾至交趾，或闻有留彼用事者”，^⑤如泉州商人王元懋一行就曾在占城侨居十年。这些侨居在海外的宋商，在促进汉文化在其所在国家的传播方面有着显著的作用，如宋人就记载三佛齐国，“国

^① 《宋史》卷 163，《职官志三》。

^② 朱彧：《萍州可谈》卷 2。

^③ 《倦游录》，引自江少虞《皇宋类苑》卷 77。

^④ 《文献通考》卷 325，《高句丽》。

^⑤ 《续资治通鉴长编》卷 273，“熙宁九年三月壬申”条。

中……亦有中国文字”,^① 这显然是华侨传授的结果。

宋代的“蕃坊”，存在于广州和泉州等沿海城市，这是由于外商来华贸易而留居中国的结果。早在唐代，中国封建政府就开始把外国侨民集中在一个划定的区域内居住，以加强管理。宋朝政府因袭了这种对外国侨民的传统管理模式，建立起专门的“蕃坊”或“蕃巷”，以防止外商与中国人的混杂居住。同时，宋朝的法律还规定，“是化外人，法不当城居”。^②当时广州的蕃坊就位于城南的珠江北岸，地近海舶的停泊点。不过，在广州仍有不少外商与华人杂居，如南宋岳珂在《桯史》中就曾记载其10岁时随父在广州生活时所见：“番禺有海僚杂居。其最豪者蒲姓，号白番人，本占城之贵人也。既浮海而遇涛，惮于复反，乃请于其主，愿留中国以通往来之货。主许焉，舶事实赖给其家。岁益久，定居城中，居室稍侈靡逾禁。使者方务招徕，以阜国计，且以其非吾国人，不之间。故其宏丽奇伟，益张而大，富盛甲一时。”^③可见，广州有关地方官员为了对外招商，对外国侨民居住的法律限制往往不予执行。在泉州的城南地区，也形成了外商聚居地。《泉州府志》记载，“胡贾航海踵至，富者赀积百万，列居郡城南”。^④泉州城南紧靠泉州湾，是船舶货物的聚散地，因而成了中外海商居住的地方。不过，泉州也有不少“蕃商杂处民间”。^⑤

按照宋代的制度，蕃坊中设有蕃长（也有称做“都蕃首”），其办事机构称为蕃长司。蕃长由宋朝政府在侨居的蕃商中挑选，宋朝政府还往往授予其一定的官衔。如1073年的广州蕃长麻勿，就曾被授予“郎将”的官衔。蕃长的职责，是“管勾蕃坊公事，

^① 赵汝适：《诸蕃志》卷上，“三佛齐国”条。

^② 朱熹：《朱文公集》卷98，《朝奉大夫傅公行状》。

^③ 岳珂：《桯史》卷11，《番禺海僚》。

^④ [乾隆]《泉州府志》卷75，《拾遗》上，《王延彬传》。

^⑤ 楼钥：《玫瑰集》卷88，《赠特进汪公行状》。

专切招邀蕃商人贡”,^① 即协助宋朝政府具体管理外国侨民社区的公共事务，并替市舶司机构招徕更多的外国商人来华贸易。如果有外商在中国境内违犯了宋朝的法律，蕃长还应及时向地方政府奏报。如外商所犯罪行较轻，宋朝政府也往往将外商罪犯送交蕃坊，由蕃长按照其本国习惯法惩处。如广州蕃坊，“蕃人有罪，诣广州鞫实，送蕃坊行遣，缚之木梯上，以藤杖挞之。自踵至顶，每藤杖三下折大杖一下”。^② 但汪大猷在 1171 年出任泉州知府时，对于蕃商在华犯罪后听任蕃长用夷法处罚的惯例颇不以为然，极力坚持用宋朝的法律处置犯法的外商。“故事，蕃商与人争斗，非伤折罪，皆以牛赎。大猷曰：‘安有中国用岛夷俗乎？苟在吾境，当用吾法。’”^③ 从而在一定程度上维护了司法主权。

宋代，有不少外商在中国世代居住。宋徽宗曾在 1104 年诏令：“应蕃国及土生蕃客愿往他州或东京（即开封）贩易货物者，仰经提举市舶司陈状，本司勘验属实，给与公凭，前路照会，经过官司，常切觉察，不得夹带禁物及奸细之人。”^④ 这一诏令中所出现的“土生蕃客”，即在中国出生的外商子孙。在 1114 年，宋朝政府还就“诸国蕃客到中国居住已经五世”的财产继承问题，做出了专门规定。^⑤ 在广州和泉州等地，也出现有集中的“蕃客墓”；北宋大观（1107—1110 年）、政和（1111—1118 年）年间，广州和泉州还专门为侨居中国的外商子弟建立起“蕃学”（阿拉伯语、波斯语学校）；一些外商甚至还同当地的土著居民通婚。据朱彧记载：“元祐间（1086—1094 年），广州蕃坊人刘姓娶宗女（即赵宋皇族的女子），官至左班殿直。”^⑥ “左班殿直”

① 朱彧：《萍州可谈》卷 2。

② 同①。

③ 《宋史》卷 400，《汪大猷传》。

④ 《粤海关志》卷 2，引《宋会要》。

⑤ 《宋会要辑稿》职官四四之八。

⑥ 同①。

为武官之品阶，与正九品相当，也可见宋朝有蕃坊子弟为官。它反映了宋朝统治者对外国侨民政策的怀柔性质，从而促进了外国侨民与中国土著居民的融合。

外国商民在宋朝的侨居，也对中外文化交流起了有益的作用。当时，有不少外商在宋朝投入对文化场所的建设。早在“雍熙间（984—987年），（曾）有僧啰护哪航海而至，自言天竺国人……买隙地，建佛刹于泉之城南，今宝林院是也”。^① 近年间，在泉州城南曾发现多件印度石婆教石刻以及泰米尔文碑文。显然，这是印度湿婆教徒在泉州居住的文化遗迹。据宋人记载，南毗国“时罗巴智力父子其种类也，今居泉之城南”。^② 在广州，南宋岳珂于此居住时，已看到怀圣寺已屹立于珠江边。他并且观察到，“僚性尚鬼而好洁，平居终日，相与膜拜祈福。有堂焉，以祀名，如中国之佛，而实无像设。称谓齋牙，亦莫能晓，竟不知何神也。堂中有碑，高袤数丈，上皆刻异书，如篆籀，是为像主，拜者皆向之”。^③ 由于当时岳珂年仅10岁，对于广州蕃坊的“堂”和“神”还不了解，实际上即是清真寺及伊斯兰教。在泉州，由于阿拉伯商人的定居，在宋代也建有两座清真寺。一座称为艾苏哈卜清真寺，据该寺大门甬道北面石墙上的阿拉伯文题记记载，此寺为阿拉伯穆斯林建于伊斯兰历400年（1009年，即北宋大中祥符二年），位于泉州城东南部通淮街。另一座为泉州城南的清净寺，为波斯西拉夫港人纳祇·穆兹喜鲁丁于南宋绍兴元年（1131年）所建。广州和泉州等地清真寺的建立，促进了伊斯兰教在宋代沿海一带的传播。

^① 赵汝适：《诸蕃志》卷上，“天竺国”条。

^② 同①，“南毗国”条。

^③ 岳珂：《桯史》卷11，《番禺海僚》。

4. 宋朝与西域的交通

宋朝建立后，河西地区凉州（今甘肃武威）一带的六谷部落、甘州（今甘肃张掖）回鹘、西州（今新疆吐鲁番）回鹘、于阗等政权与宋朝保持着频繁的通贡往来。宋朝也以这些少数民族地方政权为媒介，通过河西走廊以及新疆地区，开展与天竺、大食、拂菻等国的交往。斯坦因从中国获得的敦煌文书《西天路竟》，就记载了五代及北宋初期从东京汴梁至高昌的路线：“东京至灵州（今宁夏灵武）四千里地。灵州西行二十日，至甘州（今甘肃张掖北），是汗王。又西行五日，至肃州（今甘肃酒泉）。又西行一日，至玉门关。又西行一百里，至沙州（今甘肃敦煌东）界。又西行二日，至瓜州（今甘肃安西东）。又西行三十里，入鬼魅碛。行八日，出碛至伊州（今新疆哈密）。又西行一日，至高昌国。”^① 无独有偶，11世纪一位出生于中亚马鲁的马尔瓦则（Marvazi，1046—1120年）也在其撰著的《动物的本性》一书中，记录了一条从新疆到内地的东西交通路线。这条路线西从帕米尔高原东麓的喀什起，经叶尔羌（今莎车）、于阗、古楼兰至敦煌。由敦煌向东分为两道，北道往蒙古草原，南道往中原。南道经肃州、甘州、凉州、秦州、西京而抵开封。^②

1028年，西夏政权攻陷凉州并控制了河西走廊，使宋朝政府不得不发展与唃唃政权的关系，以便谋取对西域交通的新通道。唃唃是11世纪至12世纪初在今青海东部地区兴起的一个以藏族为主体的多民族政权，首府青唐（今青海西宁）。宋朝通过册封唃唃等首领为“保顺军节度使”等职，不断地加强了与唃唃的友好关系，从而在西夏政权控制河西走廊后，又开辟了一条经唃唃地境前往西域的道路。这条路线是沿渭河西行，经

^① 引自长泽和俊：《丝绸之路史研究》第288页。

^② 引自周一良：《新发现十二世纪初阿拉伯人关于中国之记载》，载于《魏晋南北朝史论集》，中华书局1963年版。

秦州（今甘肃天水）至唃唃所控制的熙州（今甘肃临洮）、河州（今甘肃临夏）、湟州（今青海乐都）、青唐等地，然后沿祁连山南麓穿越柴达木盆地，往南则由若羌抵达于阗，往北则与西州回鹘相交。实际上，宋代的这条东西交通路线即是魏晋南北朝时期的青海路。然而，这条路线不久即因西夏夺得兰州并兵临熙州而一度阻断。此后，宋朝虽然打通了西北通道，但到北宋末年，由于宋朝与唃唃之间关系的恶化，宋朝对西域的交通完全瘫痪。

宋初往来于这条西域道路上的，主要是一些佛教僧侣。据《宋史》记载：“乾德三年（965年），沧州僧道圆自西域还，得佛舍利一、水晶器、贝叶梵经四十夹来献。道圆（于后）晋天福（936—944年）中诣西域，在途十二年，住五印度凡六年。五印度即天竺也。还，经于阗，与其使偕至。太祖召问所历风俗、山川、道理，一一能记。”^①由此可见，宋太祖对于西域的情况极其关心。次年，宋太祖即部署选派僧侣赴印度求法。《佛祖统纪》记载：“乾德四年，诏秦凉既通，可遣僧往西竺求法。时沙门行勤一百五十七人应诏。所历焉耆、龟兹、迦湿弥罗等国，并赐诏书，谕令遣人前引导。仍各赐装钱三万。”^②从“并赐诏书”一句可见，行勤一行在求法活动中还担负有外交使命。对此，《续资治通鉴长编》的记载可予补充：“先是，僧行勤游西域，上因赐大食国王书以招怀之。（开宝元年，968年）十二月乙丑，（大食王）遣使来贡方物。”^③这里所说的“大食”，又称大石，是指帕米尔高原上的塔吉克族。行勤一行由于阗至印度，正好途中经过帕米尔高原上的塔吉克部落。

关于行勤一行的西域求法活动，宋朝正史所记不详，而宋人

^① 《宋史》卷490，《天竺国传》。

^② 《佛祖统纪》卷43。

^③ 《续资治通鉴长编》卷9，“太祖开宝元年十二月”条。

范成大在《吴船录》中所记载的四川峨眉山牛心寺开山僧继业，可能也是行勤求法僧团中的一员。据该书记载：“乾德二年，诏沙门三百人人天竺，求舍利及贝多叶，业预遣中。”从前面所引史籍看，宋太祖决定选派沙门赴西域求法，是在道圆一行从西域回国之后。因此，继业被选中参加赴印度求法的僧团，应是在乾德四年。而继业回国的时间，则是在开宝九年（976年）。继业曾将自己的西域行程，书于《涅槃经》中的每卷卷末。南宋淳熙元年至四年（1174—1177年）间，范成大入川长政，在牛心寺中得以发现，遂将继业的《西域行程》抄录于《吴船录》中，“以备国史之阙”。那么，继业赴天竺时走的是哪一条路线呢？《吴船录》记载：“业自阶州出塞，西行灵武、西凉、甘、肃、瓜、沙等州，入伊昊、高昌、焉耆、于阗、疏勒、大石诸国。度雪岭，至布路州国。又度大葱岭、雪山，至伽湿弥罗国。西登大山，有萨埵太子投崖饲虎处，遂至健（犍）陀罗国，谓之中印土。”此后，继业又先后来到曲女城、鹿野苑、王舍城、华氏城、拘尸那城、尼波罗国，经克什米尔地区度葱岭而由原路返回。^①在继业从天竺归国之前，“开宝四年，沙门建盛自西竺还。诣阙进贝叶梵经，同梵僧曼殊室利偕来。室利者，中天竺王子也。”^②正是由于这种沙门民间外交的成功，“开宝后，天竺僧持梵夹来献者不绝。八年冬，东印度王子穰结说罗来朝贡”。“太平兴国七年（982年），益州僧光远至自天竺，以其王没徙表来上”，天竺国王表中除对宋帝赐予袈裟一事表示感谢外，还以舍利作为礼品表示对宋朝皇帝的祝福。还有不少天竺沙门，通过与中国西行求法僧侣的接触，“愿至中国译经”，得到宋朝皇帝的应允。^③

大食使团最初也多是通过西域与宋朝交往。据《宋史》记

^① 《吴船录》卷上。

^② 《佛祖统纪》卷43。

^③ 《宋史》卷490，《天竺国传》。

载：“先是，其入贡路，由沙州，涉夏国（即西夏），抵秦州……至天圣元年（1023 年），来贡，恐为西人钞掠，乃诏自今取海路，由广州至京师。”^①不过，从西域与宋朝通交的“大食”使团成分复杂。除了阿拔斯王朝哈里发的代表外，还有中亚和西亚地区的萨曼王朝、伽色尼王朝、布韦希王朝的使节，也往往以“大食”的名义与宋朝往来。此外，很多西域商人也往往冒托大食国使节朝贡宋朝，以便获取与宋朝通商贸易的利益。

通过西域，拂菻的使节也前来与宋朝通交。“元丰四年（1081 年）十月六日，拂菻国贡方物。大首领你厮都令厮孟判言，其国东南至灭力沙，北至大海，皆四十程。又东至西大石及于阗王所居新福州，次至旧于阗，次至约昌城，乃于阗界。次东至黄头回鹘，又东至鞑靼，次至种榅，又至董毡所居，次至林擒城，又东至青唐，乃至中国界”。^②宋代的“拂菻”，已与唐代的“拂菻”不同。它已不是指原来的拜占庭帝国，而是指 11 世纪中叶以后占领小亚细亚大部的塞尔柱帝国，所以《宋史》中说“历代未尝朝贡”。1091 年，又有两批塞尔柱使团先后抵达宋朝，宋哲宗“赐其王帛二百匹、白金瓶、袭衣、金束带”。^③此后，塞尔柱帝国在马利克沙苏丹（1072—1092 年在位）死后，由于诸子纷争，帝国分裂，再也未派遣使节来宋朝；而宋朝方面也只在应付于辽朝和西夏的挑战，仅仅与西北地区的于阗和回鹘各政权进行政治联络和贸易，却无意于派遣使节由西域展开对西亚各国的外交。

^① 《宋史》卷 490，《大食传》。

^② 《宋会要辑稿》蕃夷四，“拂菻国”条。

^③ 同①，《拂菻传》。

二、五代宋辽金时期中外文化交流的基本途径（下）

回鹘西迁后在葱岭东西分别建立的两个国家——高昌回鹘王国和喀喇汗王朝，以及 12 世纪西辽王朝的建立，不仅把汉文化走向中亚，而且也使伊斯兰教文化广泛传播，从而奠定了今日中国维吾尔民族文化绚丽多彩的基础。辽、金政权的统治，直接把北方草原地区与华北汉地联结成一个政治实体，从而使北方草原丝绸之路有了华北以及中原农业区的可靠依托，刺激了草原丝绸之路的繁荣。而吐蕃和大理政权则以偏安西南的地理环境，继续维系着吐蕃—尼婆罗道路与西南丝绸之路的畅通。

1. 高昌回鹘王国与喀喇汗王朝

唐末三支西迁的回鹘，分别建立了甘州回鹘汗国、高昌回鹘王国和喀喇汗王朝。甘州回鹘地控河西走廊，曾向五代政权以及北宋王朝频频朝贡，以获取转贩贸易利益。西夏控制河西走廊后，回鹘余众部分迁居瓜、沙州，部分南投唃唃，甘州回鹘汗国灭亡。

迁到天山中部的回鹘，最初居住在焉耆，以后西进龟兹，东取西州（高昌），从而为建立高昌回鹘王国奠定了基础。高昌回鹘的可汗在相当长的时间内自称“阿萨兰汗”（突厥语 Arslan，意为“狮子王”），表示自己是全汗国的最高首领。在王国后期，可汗又采用原先居于北庭附近的拔悉密人的称号“亦都护”（Iduq Qut），意为“福乐之君王”。其都城高昌，在当地也称为“亦都护城”。

962 年，西州回鹘就开始派人向宋朝朝贡。太平兴国六年（981 年），高昌回鹘汗在与宋朝的往来中，又自称“西州外甥”，表明自己与宋朝的特殊关系。这是由于“唐朝继以公主下嫁，故

回鹘世称中朝为舅，中朝每赐答诏亦曰外甥。五代之后皆因之”。^① 于是，宋太宗也派遣供奉官王延德、殿前承旨白勋等人出使高昌。984 年，王延德等人返还，并将这次出使行程撰成《西州使程记》献给朝廷。该书记载了 10 世纪高昌回鹘王国的地理、物产、政治、宗教、习俗等方面的情况，是人们了解回鹘王国的重要文献。王延德访问高昌之时，正值辽朝的使节也来高昌。高昌自 10 世纪初期即归附辽朝，辽朝曾设有“高昌国大王府”机构。高昌王国与辽朝之间结成这种朝贡关系，就像它与宋朝之间结成的朝贡关系一样，目的是为了获得辽朝和宋朝的商品，以便顺利地开展东西贸易。因为高昌王国地处丝绸之路的要冲，过境贸易一直比较发达，而回鹘商人向来在丝绸之路上扮演了重要角色。

根据王延德的记载，高昌国的地理范围，“南距于阗，西南距大食、波斯，西距西天步路涉、雪山、葱岭，皆数千里……所统有南突厥、北突厥、大众麁、小众麁、样磨、割禄、黠戛司、末蛮、格多族、预龙族之名甚众”。^② 此处的“大食”，是指以中亚布哈拉为中心的萨曼王朝。本世纪初普鲁士考察队在吐鲁番高昌故城所发现的木杵铭刻也称，高昌回鹘可汗统治的范围，东自沙州，西达奴赤拔塞干（Nuch Barsxan，位于今吉尔吉斯斯坦共和国境内的伊塞克湖之滨）。^③

高昌回鹘王国深受中原地区汉文化的影响。从保存下来的文书看，其官制中有宰相、枢密使、金紫光禄大夫、检校太师、左神武大将军、御史大夫、上柱国、监使、判官、都督等官名、爵位名和勋位名，反映了宋朝政治文化影响的痕迹。

^① 《宋史》卷 490，《回鹘传》。

^② 同①，《高昌传》。

^③ 穆勒：《吐鲁番出土的两木杵题辞》，载于《普鲁士王国柏林科学院论文集》1915 年第 3 期。引自刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，第 119 页。

同时，高昌回鹘王国也是一个多种文化的汇集地。从宗教文化看，高昌回鹘王国各种宗教同时并存，包括佛教、摩尼教、景教、祆教、伊斯兰教、萨满教。其中，佛教是高昌回鹘王国最盛行的宗教。王延德出使高昌时，就见到高昌一城有五十余座佛寺，有些寺中甚至还藏有汉文《大藏经》。从已出土的《金光明最胜王经》、《妙法莲花经》、《华严经》、《阿弥陀经》、《金刚经》等回鹘文本看，均译自汉文，反映了这时高昌佛教主要受中原的影响。也有一些佛典译自龟兹文、藏文或其他语言。摩尼教在高昌回鹘王国也很有影响，据王延德报告，高昌“复有摩尼寺，波斯僧各持其法”。从语言文字看，高昌回鹘王国境内也是各种文字并行，包括突厥文（用于抄写摩尼教经典和一些较古的世俗书）、粟特文、回鹘文、叙利亚文（用来抄写景教文献）、摩尼文（用于抄写摩尼教文献）、婆罗谜文（曾用于抄写佛经）、藏文（曾用于抄写文书）、汉文（包括书写契约、文书）。高昌回鹘人还翻译过一些外国的文学作品，如印度的《罗摩衍那》、《五卷书》，节译《伊索寓言》和《圣经》等。此外，中原地区发明的印刷术在高昌回鹘极其盛行。

西迁到葛逻禄地区（在今巴尔喀什湖以南以东地区）的回鹘，则在中亚草原地区建立了强大的喀喇汗王朝（“喀喇”即为黑之意，故又称黑汗王朝）。他们起先占领了七河地区（指今哈萨克斯坦共和国境内巴尔喀什湖以东以南的大片地区，因有巴尔喀什湖水系的七条河流流经该地而得名），不久就向南发展，归并了伊犁河谷、费尔干和喀什噶尔地区，并建牙帐于楚河上游的巴拉沙衮（今吉尔吉斯斯坦共和国的托克马克以东）附近。999年，喀喇汗王朝乘阿富汗东南部的伽色尼王朝侵占萨曼王朝的阿姆河以南的领土之时，派大军进攻布哈拉，灭亡了中亚地区的萨曼王朝，从而占领了河中地区（指中亚阿姆河与锡尔河之间的地区）。在葱岭以东，喀喇汗王朝在经过与于阗李氏王朝长达三十多年的战争之后，终于在11世纪初攻下和田，消灭了尉迟家族

统治的佛教王国，从而把疆域向东南扩大到昆仑山和阿尔金山一带。这样，喀喇汗王朝在 11 世纪前叶达到了政治和军事的鼎盛，成为一个横跨葱岭东西的大汗国。

在草原游牧帝国的“双汗制”影响下，喀喇汗王朝的政治体制是“双王制”，大汗之侧有副汗，副汗之下还有若干小汗。因此，喀喇汗国一开始就具有分裂倾向。当时，大汗在巴拉沙衮直接统治东部，副汗治怛逻斯。1041 年，统治河中地区的副汗脱离大汗而独立，喀喇汗王朝正式分裂为东、西两个部分。西喀喇汗国以布哈拉为都城，领有河中和费尔干纳西部地区。东喀喇汗国仍以巴拉沙衮为都城，而以喀什噶尔为陪都并作为宗教和文化中心，领有七河、费尔干纳东部以及喀什噶尔地区。东、西两汗国在相互攻伐和内讧中，双方力量渐衰。1089 年，从伊朗呼罗珊地区兴起的塞尔柱王朝攻下布哈拉，使西喀喇汗国沦为它的附庸。1134 年，东喀喇汗国在拱手让出巴拉沙衮后，也沦为西辽的附庸。西辽又通过与塞尔柱王朝的会战将其逐出河中，使西喀喇汗国也在 1141 年成为自己的附庸。1211 年，篡夺西辽王位的乃蛮王子屈出律攻占了喀什噶尔，东喀喇汗国灭亡。翌年，西喀喇汗国也为大花拉子模沙王朝所灭。

喀喇汗王朝与辽朝、西夏、宋朝等政权之间，都保持着密切的政治和经济关系。喀喇汗国在建立之初即成为辽朝的属国，以后辽朝的公主还与喀喇汗王子通婚。喀喇汗王朝在消灭于阗后，也从 1009 年开始与宋朝通交。1071 年，东喀喇汗国使节在带给北宋的表文中，还将宋朝皇帝称为“东方日出处大世界田地主、汉家阿舅大官家”，^① 借其祖先与唐朝的甥舅关系来表达自己与宋朝的特殊关系。

10 世纪前期，喀喇汗王族成员萨图克首先皈依伊斯兰教，这使他得以借助河中地区伊斯兰教圣战者的力量占领了喀什噶

^① 《宋史》卷 490，《于阗传》。

尔，并自称为博格拉汗（即副可汗）。此后，他又凭借一些穆斯林的支持而占领了巴拉沙衮，并由此成为大汗。萨图克死后，他的继承人木萨可汗于 960 年率 20 万游牧部众接受了伊斯兰教，从而使喀喇汗王朝成为中国境内第一个接受伊斯兰教的政权。尽管如此，喀喇汗王朝的统治者在与中亚、西亚各穆斯林政权的往来过程中，却自称“桃花石汗”（桃花石即 Taghach，有人说它是“唐家子”的音译，意指是原来唐朝的臣民；有人认为它是“拓跋”的音译，因为突厥兴起之初，所接触到的正是拓跋氏北魏政权），“秦之王”以及“秦与东方之苏丹”等。喀喇汗王朝著名作家玉素甫·哈斯·哈吉甫在 1069 年完成的文学巨著《福乐智慧》中，也用回鹘文记录了当时在回鹘民间口头流传的《商人赞》。回鹘人民在诗歌中唱道：

从东方走到西方，他们给你驮来了你希望的东西。
啊，贤者哎！世界上千万种珠宝和珍品都可以在他们那里找到。
若是没有商人周游世界，他何时能穿上黑貂皮做里子的衣裳？
若是汉族的商队收起经商的旗幡，千万种珍宝将从何处来到呢？
若是没有商人旅行前来，谁的双眼能看到串串的珍珠？^①

从喀喇汗国的大汗到回鹘的普通百姓，都反映了他们对中国国家观念的一种认同、爱好和自豪。

正是由于它是当时“从东方走向西方”的一个重要途径，喀喇汗王朝的文化颇为昌盛。如玉素甫用长诗形式写成的《福乐智慧》，不仅是一部优秀的文学作品，也是一部哲学和伦理学著作。同时，它还是多种文化交流和汇聚的一个结晶。据研究，该书在回鹘民族传统文化的基础上，吸纳了伊斯兰教文化、佛教文化、儒家文化的一些伦理思想，甚至还含纳了古希腊文化、古巴比伦

^① 引自程溯洛：《唐宋回鹘史论集》，第 359 页。

文化的某些成分。而随着伊斯兰教在喀喇汗王朝的传播，回鹘人终于以阿拉伯字母代替了以粟特字母书写的回鹘文字。由于与阿拉伯文化的这种渊缘，出生于喀什噶尔的喀喇汗汗族成员马合木·喀什噶里，于1074年在巴格达编写成《突厥语词典》。全书收有大约7500个突厥语词汇，并用阿拉伯语进行诠释。它是世界上第一部突厥语大词典。作者在参照一些阿拉伯语辞书体例的基础上，将突厥语的词汇分为八卷，每卷分列名词和动词，词目又按单词根的多少分为二词根、三词根、四词根等，而每类词根又按字形、语音特征进行编排，所以《突厥语词典》结构完整，条例清晰。不仅如此，《突厥语词典》又是一部关于11世纪突厥语民族和中亚社会的简明百科全书，词典词条范围极广，包括天文、历法、地理、部族、官爵、军事、政治、历史人物、神话人物、宗教、体育、卫生、医药、身体、饮食、衣服、器用、动物、植物、娱乐游戏，等等。《突厥语词典》中还解释道：“桃花石，此乃马秦的名称。马秦距契丹有四个月路程。秦本来分为三部：上秦在东，是为桃花石；中秦为契丹；下秦为八儿罕，而八儿罕就是喀什噶尔。但在今日，桃花石被称为马秦，契丹被称为秦。”^①可见，喀喇汗王朝所称的“马秦”，是指当时的宋朝。他们将自己看成和宋朝、辽朝一样，都是中国的一部分。

2. 辽朝及西辽政权

辽朝是契丹族在中国北方地区建立的一个王朝。契丹族曾依附于唐，后又在回纥汗国的统治之下。回鹘西迁，契丹族因此获得发展的有利条件。916年，契丹联盟长可汗耶律阿保机在今内蒙古西拉木伦河流域建立起契丹国，从而加强了对外征伐活动。契丹军向西曾征讨原属突厥和回纥统治下的各游牧部落，并使甘

^① 引自张广达：《关于马合木·喀什噶里的〈突厥语词汇〉与见于此书的圆形地图（上）》，《中央民族学院学报》1978年第2期。

州回鹘也向其称臣纳贡；向东攻打并吞并了东北地区的渤海国；向南占领燕云十六州并消灭后晋政权。947年，正式建国号为辽。

契丹兴起之初，曾于922年主动派遣使节通高丽，高丽也在924年派遣使节通契丹。但当926年契丹灭渤海国后，高丽一方面接纳安置渤海国世子大光显及其部众，另一方面与契丹绝交，并将契丹使团的30名成员流放于海岛，从而使辽朝对东邻的外交受挫。直到半个世纪后，辽朝的大军才得以于992年东征高丽，最后迫使高丽向辽朝称藩纳贡。辽朝还在中京城（今内蒙古宁城西大名城）建有专门的“朝天馆”，用于接待高丽的朝贡使团。从此，高丽与辽朝往来不绝。据统计，高丽曾先后向辽朝派遣朝贡使团173次，辽朝也向高丽派遣使团212次。这种频繁的使节往来，促进了辽朝与高丽之间的经济文化交流。日本也在925年、1091年、1092年间三次向辽朝派遣使节，但辽朝并未主动开展对日本的外交。

936年，辽朝在得到燕云十六州后，阻断了漠北地区的阻卜（鞑靼）与中原地区的联系通道，使漠北路的西域贸易开始活跃起来。然而，漠北地区的乌古、敌烈、室韦诸部落的反叛，也屡屡使辽朝的西域交通受阻。971年，辽朝正式设立西北路招讨使，用以镇压漠北地区诸部落的叛乱。不久，辽朝就在鄂尔浑河流域设置了镇州（即古可敦城）、防州（即龙庭单于城）、维州（即古回鹘城）三城，作为统治漠北的前哨基地。这样，东起克鲁伦河，北至色楞格河下游，西到额尔齐斯河，南抵沙漠的广大漠北地区，基本上被辽朝所控制。在西夏于11世纪30年代控制河西走廊西部后，漠北草原之路就成为辽朝与西域交通的主要道路。这条漠北之路的基本走向是，从辽朝西京（今山西大同）出发，向西北越过阴山而前往镇州，然后从此转向西南面进抵高昌，再由高昌沿天山南麓经于阗越葱岭而前往中亚、西亚。

即使在西夏控制河西走廊期间，辽朝也曾利用这条漠南丝绸

之路与西域交通，包括与吐蕃往来。前文曾提及的马尔瓦在《动物的本性》一书中就曾提到自敦煌向东，还有一条北道。其具体走向是，由敦煌向东北穿过阴山山脉和杭爱山支脉，由草原直达辽朝的上京。

据南宋人编写的《契丹国志》记载，当时向辽朝朝贡的西部国家和地区有：“高昌国、龟兹国、于阗国、大食国、小食国、甘州、沙州、凉州。以上诸国，三年一次遣使约四百余人，至契丹献玉、珠、犀、乳香、琥珀、硝砂、玛瑙器、宾铁兵器、斜合黑皮、褐黑丝、门得丝、怕里呵、褐里丝。”^①而据元人编写的《辽史》记载，辽朝在西域往来的国家和地区有高昌、龟兹、于阗（初为李氏王朝，后指东喀喇汗王朝）、辖烈（即阿富汗的赫拉特）、波斯和大食。据研究，此处的“大食”，先是指河中地区的萨曼王朝，后是指占据河中地区的西喀喇汗王朝。

处于辽朝盛时的辽圣宗，还曾积极开展对伽色尼王朝的外交。中亚马鲁人马尔瓦则在《动物的本性》一书中，就提到辽圣宗致伽色尼王朝苏丹马合木的国书，国书中所署日期为鼠几年，即辽朝太平四年（1024年）。马尔瓦则将此事系于1027年，一般认为这是由于辽圣宗的国书写书1024年，而辽朝使节哈力通卡在1027年才将这封国书送达伽色尼王庭。同时送来的还有一封高昌回鹘可汗的书函。辽圣宗的国书说，他把高贵的公主下嫁给喀喇汗儿子册割特勤，要求喀喇汗保持道路的通畅，以便于使臣往来。他还希望伽色尼王朝派出聪睿能干的使臣访问大契丹国，以“肇启邦交，永敦邻好”，两国通婚。但伽色尼苏丹马合木拒绝了通婚的要求，理由是伽色尼是一个穆斯林国家。在辽朝未接受伊斯兰教之前，双方毋需建立更为密切的关系。^②所以，辽圣宗与伽色尼王朝通交的愿望未能实现。尽管如此，辽朝通西

^① 《契丹国志》卷21，“诸小国贡进物件”条。

^② 黄时鉴：《辽与“大食”》，载《新史学》第3卷第1期，1992年3月。

域，却显著地加强了中国北部地区与中亚及西亚地区的文化交流，如西方天文学和镔铁技术在辽朝的传播等。

1124年，金军灭辽朝的前一年，契丹皇族耶律大石在支持天祚帝抗金却无力挽回败局的情况下，毅然率铁骑二百，北上可敦城，以便重新积聚力量与金朝斗争。他在这里召集一些部落，征兵数万人，重新组成了统治机构，并自立为王。在无法与金朝决战的情况下，耶律大石于1130年率部众西征。辽军取道叶尼塞河上游的黠戛斯地区，转向西南的叶密立（今新疆额敏县），并在此修筑城池。不久，耶律大石就假道高昌回鹘王国，沿天山南麓西征，但被东喀喇汗国军队所败，退回叶密立。这时，耶律大石在可敦城的留守部队却打败了金军的大规模进攻，从而巩固了后方。1131年，耶律大石在叶密立城正式称帝，号称“天祐皇帝”，建元“延庆”，并继续使用“辽”为国号，史称西辽；阿拉伯史家和西方史籍都称这个政权为哈喇契丹（Qura Khitay）。同时，耶律大石又沿用当地诸部族的习惯，号称“菊儿汗”（Gur Khan），意为“普汗”或“诸部之上的汗”。

西辽政权建立后，不久就降服了高昌回鹘王国，迫使它成为附庸。1134年，耶律大石利用东喀喇汗王朝大汗伊卜拉欣因受康里、葛逻禄诸部袭扰而请求援助的机会，率军进入巴拉沙衮，并把该城作为自己的都城，而将伊卜拉欣降封为王，让他统治喀什噶尔和于阗地区。从此，耶律大石又将兵力投向西方。1137年，西辽军队进入费尔干谷地，向西占领了西喀喇汗王国的忽毡（今列宁纳巴德）。西喀喇汗王朝大汗马合木率败军逃回萨末健（今撒马尔罕）后，便向塞尔柱王朝苏丹桑贾尔求援。1141年，西辽大军与塞尔柱王朝苏丹领导的穆斯林十万联军在萨末健以北的卡特万展开会战，穆斯林联军大败。耶律大石乘势占领河中，也将西喀喇汗王朝作为自己的附庸。1142年，西辽军又沿阿姆河而下攻打花剌子模，迫使花剌子模统治者向西辽称臣纳贡。次年，耶律大石病歿，庙号德宗。至此，由他所创建的西辽帝国疆

域，东起土拉河，西临咸海，南界昆仑山和阿姆河，北越巴尔喀什湖。一时间，西辽成为中亚地区的强大帝国，使“契丹”(Khitay、Khatay)一词成为中亚各族和穆斯林世界对于北部中国的称谓。此后，这个称谓又传入欧洲，产生了俄文中的 Китай、希腊文中的 Kitaia，拉丁文中的 Kathay，和中古英文中的 Cathay一词，他们甚至把这一称呼代表整个中国。

耶律大石死后，西辽政权先后由其妻萧塔不烟（感天皇后）、儿子夷列（仁宗）、女儿普速完（承天太后）主政。等到其孙直鲁古继帝位时，西辽国势已衰，花剌子模不仅拒绝向西辽纳贡，而且还吞并了西辽的另一个附庸——西喀喇汗王朝。正当西辽面临着西方花剌子模的挑战时，在东方被成吉思汗打败的乃蛮王子屈出律逃到西辽，骗得直鲁古信任并成为西辽附马。但他暗中却与花剌子模勾结，谋议从东西两个方向合攻西辽。1211年，屈出律利用直鲁古出猎之机擒获了这位菊儿汗，并篡夺了西辽帝位。不久，蒙古大军进入中亚，并于1218年追杀了屈出律，西辽王朝灭亡。

西辽政权在中亚的统治，促进了中西文化的交流，尤其是加强了汉文化在中亚地区的传播，这无论是汉语汉文的使用，还是中央集权制度的推行，以及在汉地建筑技术和材料的使用等方面都充分地表现出来，从而对正在封建化的中亚社会的经济发展起了巨大的推动作用。随成吉思汗西征的耶律楚材在来到中亚后曾说，耶律大石“颇尚文教，西域人至今思之”。他为此还赋诗一首：“后辽兴大石，西域统龟兹，万里威声震，百年名教垂。”^①前苏联吉尔吉斯共和国科学院历史研究所在认真研究当地历史后，也曾评价道：“吉尔吉斯斯坦出现的高度发展的汉文

^① 《湛然居士文集》卷12，《怀古一百韵寄张敏之》。

化的新浪潮，归功于哈喇契丹。”^① 另一方面，西辽政权实行宗教信仰自由的政策，改变了原来喀喇汗王朝将伊斯兰教定于一尊的做法，使不少伊斯兰教内的有识之士认识到各种宗教竞争的严重形势，于是他们积极探索简化教规教仪和吸收当地人民某些固有文化成分的改革，从而在客观上促进了伊斯兰教在天山以北的突厥语各游牧部族的传播。

3. 西夏与金朝

西夏是以党项族为主所建立的政权。党项族是羌族的一支，原居地在今青海省东南部黄河河曲一带，后来活动范围扩展到川西高原北部。此后，由于受吐蕃扩张的影响，党项部落也从川西北的松州（今四川松潘）等地迁移到甘肃和陕西的北部地区。唐朝末年，党项族平夏部首领拓跋思恭因出兵帮助唐朝镇压黄巢起义，被唐朝赐姓李，封夏国公，担任夏州定难军节度使，占有夏（今陕西靖边白城子）、绥（今陕西绥德）、银（今陕西米脂）、宥（今陕西靖边东）四州之地。五代时期，党项李氏继续控制陕北地区。宋朝建立后，党项族贵族李继迁反对首领李继捧的献地归宋政策，率领部众进行抗宋自立活动。985年，李继迁向辽称臣，辽朝遂以宗室女封公主许嫁，封他为夏国王。997年，宋真宗也授李继迁为夏州刺史，期望以此羁縻党项族势力，但李继迁仍与宋朝在西北地区展开争夺。1002年，李继迁攻占灵州（今宁夏灵武）；1003年，他又率军越过黄河进攻处于河西走廊东端的凉州（今甘肃武威），但遭到吐蕃族首领潘罗支的袭击而中箭死亡。其子李德明嗣位后，采取了附辽和宋策略，专力进行西征，终于攻杀吐蕃首领潘罗支并夺取凉州。这样，甘州回鹘等与宋朝往来的河西走廊通道，终被西夏所阻断，迫使宋朝经营唃唃

^① 《吉尔吉斯地区史》第1卷，第142页，伏龙芝1956年版。转引自魏良弢：《西辽史纲》第140页，人民出版社1991年版。

啰所控制的青唐路。

此时，辽朝为了控制河西走廊这条东西贸易的大道，也多次派遣西北招讨使率兵进攻甘州，未获成功。辽军的行动，使西夏统治者意识到占领整个河西走廊是关系到自身存亡的重大问题。于是，西夏军又相继西征，终于在 1028 年消灭了甘州回鹘，在 1030 年归并了瓜州，在 1036 年进驻沙州，从而完全控制了河西走廊，垄断着东西贸易的实惠，为西夏鼎立于北宋、辽朝之间提供了充实的物质基础。

1038 年，西夏主李元昊于兴庆府（今宁夏银川）正式称帝，国号大夏，史称西夏。这时西夏的疆域，东临黄河，西尽玉门关，南迄萧关（今宁夏同心南），北抵大漠。西夏除与宋朝进行榷场、会市和贡使贸易、与辽朝及金朝进行朝贡贸易外，还经营着漠南丝绸之路。当时这条东西贸易路线，西起河西走廊西端的瓜、沙、肃诸州，中经兴庆府过黄河东北行，与辽朝国境相接，由天德军（今内蒙古乌拉特前旗北）、归化州直达辽朝上京。西夏曾在其境内各州设置驿馆，接待过往商旅。羁留金朝 15 载的宋人洪皓曾记载过回鹘商人通过西夏与金朝贸易的情况：“回鹘，自唐末浸微。本朝盛时，有入居秦川为熟户者。女真破陕，悉徙之燕山。甘、凉、瓜、沙，旧皆有族帐，后悉羁縻于西夏。惟居四郡外地者，颇为自国，有君长。其人卷发深目……多为商贾于燕，载以橐驼。过夏地，夏人率十而指一，必得其最上品者，贾人苦之。后以物美恶，杂贮至连中（毛连以羊毛缉之，单其中两头为袋，以毛绳或线封之。有甚粗者，有间以杂色毛者，轻则细），然所征亦不赀。其来浸熟，始厚路税吏，密识其中下品，俾指之。”^① 辽代时的西夏对过境贸易的管理情况，应与上述金代时的西夏情况相差不大。而西夏政府对往来商人征收十分之一的过境税，也大体上与宋朝的舶税税率相当。

^① 洪皓：《松漠纪闻》。

取代辽朝而兴起的金朝，是由女真族所建立的王朝。女真族原来居住于黑龙江和松花江流域，曾被编入辽朝户籍。大约在11世纪中期，女真人开始兴起，组织成部落联盟。阿骨打在1113年成为联盟长后，开始兴兵反抗辽朝的统治，并于1115年称皇帝而建立金朝。金军在1116—1123年间先后攻占了辽朝东京辽阳府、上京临潢府、中京大定府、西京大同府、南京析津府（今北京），并于1125年将天祚帝俘获，灭亡了辽朝。接着金军又南下进攻宋朝都城开封，并在1127年俘虏了宋朝徽宗、钦宗二帝，北宋灭亡。此后，金朝在与南宋的军事较量中，又将金宋疆界推进到淮河，并迫使南宋称臣纳贡。

尽管金朝对宋朝的军事斗争成就远比辽朝辉煌，但它在与西域诸国往来方面却比辽朝大为逊色。金朝对西域交通的惟一通道，是前文所述的由西夏人所控制的漠南丝绸之路。金朝代替辽朝后，西夏即向金朝称臣藩属。因此，西夏人控制的这条国际贸易通道，即与金朝国境连接起来。不过与辽代稍有不同的是，这条国际通道的东端，已由辽朝的上京改为金朝的中都（燕京）了。而在漠北草原丝绸之路方面，金朝却受制于西辽帝国而毫无作为。相对来说，金朝在与东邻高丽的往来方面，大体保持着辽代的密切程度。据统计，高丽曾向金朝派遣使团174次，而金朝也向高丽通使118次，双方之间的使节往来和贸易十分活跃。不过，史籍中还是不见金朝与日本的往来记录。

金朝的统治也不比辽朝长久。13世纪初蒙古族势力的兴起，很快就南下冲击到金朝、西夏等政权的统治。从1205年到1216年的10年间，西夏曾遭到成吉思汗的四次征伐。而从1211年开始，蒙古大军也把金朝作为进攻的目标；1214年，金宣宗为蒙古军所逼，迁都汴京。1227年，蒙古军灭西夏。1232年，蒙古军又围汴京，金哀宗南逃。两年后，金朝即为蒙古与南宋联军所灭。而此时开始的蒙古军第二次西征，一直从中亚横扫欧洲，客观上又为中外文化交流创造了一个空前的直接途径。

4. 吐蕃与大理

达磨赞普被杀后，吐蕃即陷入内部混战。原来归属于吐蕃的吐谷浑、党项等部，在唐末相继独立；而汉人张议潮也乘机率领沙州人民起义，驱逐了河陇地区的吐蕃守将，先后收复沙、甘、肃等11州土地归唐。在西藏地区，经过一系列混战之后，则出现了吐蕃王室后入四个政权的割据纷争局面。即：阿里王系（今后藏阿里）、拉萨王系（今前藏）、亚泽王系（今后藏部分地区）、亚陇觉阿王系（今山南）。阿里王系曾向西扩张，将统治范围推进到拉达克一带；拉萨王系也曾将势力范围延伸至康地；亚陇觉阿王系势力也逐渐深入到青海地区。除了上述四个王系外，许多封建领主和贵族势力也各据一方，不相统属。从五代到南宋，西藏社会处于一个四分五裂的大混乱状态。

吐蕃分裂时期，被达磨取缔的佛教，从它的东西边地再度向藏族中部即前、后藏传播。10世纪初，佛教就在青海海东地区复兴起来。原来在达磨灭佛时从前后藏逃出的三名僧侣，先后经阿里、回鹘来到青海海东地区居住下来，传教弘法。970年左右，山南地区的吐蕃王室后裔意希坚赞和后藏的一些小王，从前后藏地区选出10人到丹底（西宁塔尔寺东南）学习佛法。大约在978年前后，这些在青海丹底学习佛法的学僧便陆续返回到中部藏地，开始重兴佛教。这件事被视为吐蕃佛教后弘期的开始。

西部阿里王系在教法后弘期中起了更为重要的作用。自10世纪后期始，阿里地区的吐蕃王室后裔便不断派人到克什米尔、印度等地留学，专门学习佛教经典；同时还延请不少印度僧人到当地弘传佛教，译述经典。西藏的史籍写道：“无数的班底达前往吐蕃”，从律藏、般若多罗经和瑜伽经典中，出色地“翻译无数的经文”；“总之应当说，上阿里地区的这些王们对于教法的贡

献，乃是其他地区所无法相比的”。^①这一事实表明：阿里成了当时吐蕃与印度进行佛教文化交流的主要途径。

仁钦桑布（958—1055年）是吐蕃这时期西去求法的著名僧人。他于13岁出家，曾三次至迦湿弥罗留学，先后跟从75位显密大师学法。回吐蕃后，他又与印度僧侣们一起译经。在显教方面，他译出经17部，论33部；在密教方面，他先后译出108部怛特罗（密宗经咒）。因此，他被人们尊称为“洛钦”（藏语意为“大译师”）。与仁钦桑布一起留学并回到阿里的玛·雷必喜饶，也从事译经工作，尤其是翻译了一些因明学著作，并授徒研习，被人们尊称为“洛琼”（意为“小译师”）。

阿底峡（982—1054），则是当时从印度延请而来的著名高僧。阿底峡原名月藏，生于萨贺尔（今孟加拉国达卡附近），本为扎护罗国（今孟加拉国达卡一带）的王子。阿底峡则是吐蕃佛教徒对他的尊称，意为“殊胜”。阿底峡自幼好学，从11岁始即先后至那烂陀寺、王舍城、超戒寺、菩提伽耶摩底寺学习显密两乘经典和戒律，然后又到金地岛（今苏门答腊岛）、锡兰岛（今斯里兰卡）学习密法及密咒。他对于声明、医方明、工巧明和大小乘显密经论，无不习备，29岁时受戒为僧。1023年，他返回印度先后出任那烂陀寺、超戒寺首座，声名极盛。当时，吐蕃阿里古格小邦王子智光发下弘愿，要迎请天竺大德赴西藏振兴佛教。于是从1033年起，智光不断派人前往天竺敦请阿底峡入藏。阿底峡为智光的虔诚所感，遂于1040年赴尼婆罗（今尼泊尔）朝山为名，经尼婆罗入藏传教。他针对当时阿里地区佛教内部在思想见解和修行方法上极为混乱的状况，著《菩提道灯论》。该书以一个人从凡夫到成佛的过程为主题，提纲挈领地勾划了佛教教学内容的体系，从而成为人们通达一切佛教经论意趣的钥匙。它不仅成为当时西藏佛教界人士学佛修行的准绳，对藏传佛教起

^① 《青史》（列里赫英译本），第70—71页，1949—1953年加尔各答版。

了“祛邪显正”的作用，而且还为噶当派的建立奠定了思想基础。1045年，他又被邀请到卫藏地区，先后在桑耶、拉萨、叶巴、盆域、聂塘等地传教，先后译出《摄大乘论》、《中观心要释思择焰》、《究竟一乘宝性论》等多种经论，并撰写有显密二宗论解数十种以及《医头术》等医学著作，促进了中国西藏地区与南亚之间的文化交流。1054年9月18日，阿底峡圆寂于聂塘。^①阿底峡在西藏历时13年的弘法，使佛教从阿里地区复兴到卫藏。

这样，经过近百年的混乱，佛教在10世纪后半期的西藏社会得到了复兴和发展。复兴后的西藏佛教，由于不少权势贵族进入僧侣集团，从而形成了“政教合一”的鲜明特点。佛教僧侣不仅在政治和经济生活中处于支配角色，而且在社会教育和文化生活中也占有统治地位。因此，这些佛教僧侣们成为当时西藏社会吸收印度文化的主要载体。

佛教之所以再度在西藏社会复兴并获得巨大发展，一是由于吐蕃社会的长期分裂和混战，使吐蕃人民需要一种精神依托来解脱现实的纷乱痛苦；二是由于处在混战状态中的吐蕃统治阶级，也需要一种新的统治人民的手段，来稳固自己的统治；三是由于一些高僧大德在极为困难的条件下，继续在吐蕃边地传播佛教的薪火；四是由于吐蕃毗邻印度，吐蕃僧俗有着直接与印度佛教界往来的便利。

大理是宋代以白族为主体在今云南建立的民族政权。902年，南诏政权灭亡。在此后的三十余年间，白蛮贵族在云南相继建立过三个地方政权。937年，早在南诏时期就十分有名的白蛮家族段氏取得政权，改国号为“大理”，仍以大理为都城。由于1094年段氏王位被权臣高氏所夺，到1096年高氏又还王权于段氏，人们便将此后的大理政权称为“后理国”。大理段氏先后二十二传，至1253年为忽必烈的蒙古军所灭。

^① 杜继文：《佛教史》，第402—404页，中国社会科学出版社1991年版。

大理自建立后就与宋朝保持着密切的联系。宋太祖在统一蜀地时，曾与大理国在舆图上“划大渡河为界”。^①此后，大理与宋朝又正式确立臣属关系，宋朝册封段氏为云南节度使、上柱国、大理王。大理与宋朝的经济文化联系也十分密切，加上段氏本身自认为是汉族的遗裔，大力推行汉文化，使汉文化对当地少数民族文化产生了重要的影响。如当时广泛使用的白文，就是用汉字写白语、读白音的。

据明代成书的《南诏野史》记载，大理段正淳文安一年（1105年），“缅人、昆仑、波斯三夷同进百象香物”，^②可见当时的大理曾与缅人、昆仑和波斯三个政权有着通交往来。缅人即当时统治缅甸的蒲甘王朝，昆仑是指缅甸萨尔温江口的大小昆仑国。而此处的“波斯”，并非西亚的波斯国，而是指缅甸伊洛瓦底江口的勃生小国。其中，大理与蒲甘王朝的关系甚为密切。12世纪下半叶，当锡兰王进攻缅国南部的白古时，大理就曾派遣援兵帮助蒲甘国王耶罗波帝悉都，共同击退入侵的锡兰兵。^③此外，大理与交趾之间也有政治往来，交趾国王庶子与嫡子天祚在发生王位继承权争夺时，其庶子还曾逃至大理避难，改名赵智之。后来，赵智之回国占有交趾部分州郡。^④

另一方面，大理也成为宋朝与东南亚及印度等地进行往来和文化交流的一个间接渠道。据曾在1174—1190年任桂林通判的南宋人周去非记载：“通道外夷：自大理国五程至蒲甘，去西，天竺不远，限以淤泥河不通，亦或可通，但险绝耳。”^⑤这说明仍有宋朝人取大理经蒲甘而赴天竺。蒲甘的使节也曾两次随大理国的朝贡使团一起，前来宋朝通交（北宋一次，南宋一次）。

^① 《宋史》卷353，《宇文常传》。

^② 《南诏野史》卷上。

^③ 同②，卷上。

^④ 《宋会要辑稿》蕃夷四之四三。

^⑤ 《岭外代答》卷3。

三、五代宋辽金时期中外文化 交流的一般状况

五代宋辽金时期，中外文化交流又得到了新的发展。一方面，随着东亚地区汉字文化圈的形成和印刷术的巨大进步，不仅中国的科学技术不断地传入东亚邻国开花结果，而且书籍交流也成为当时东亚地区文化交流中的一个突出现象。由此，中国的文学艺术也成为高丽、日本社会一道瑰丽的人文风景。另一方面，由于宋朝海外交通的繁荣和回鹘人的西迁，不仅使指南针等中国科技迅速西传，而且伊斯兰教文化在中国也渐成风习，由此也促进了中国人对于东南亚地区和阿拉伯世界的了解。

1. 中国与东亚邻国之间的书籍交流

宋代开始的活字印刷，使得书籍的生产更为容易，从而促进了书籍的流传。因此，宋代中国的各种书籍曾源源不断地输入到东亚邻国高丽、日本和交趾。而高丽与日本两国，也由于受中国印刷术的影响，开始大量印刷汉字书籍，并且流传到中国。于是，书籍交流成为当时中国与东亚邻国间文化交流的一个突出现象。

高丽统治者非常重视中国书籍的输入，自10世纪末叶以来，不断向宋朝求书。宋朝皇帝曾先后把一些重要典籍，如《大藏经》、御制《秘藏诠》、《逍遥咏》、《莲花心轮》、巾箱本“九经”（即《易》、《书》、《诗》、《左传》、《礼记》、《周礼》、《孝经》、《论语》、《孟子》）、《圣惠方》、《文苑英华》、《神医普救方》、《太平御览》、《册府元龟》以及其他诸子、史、阴阳、地理、日历等书籍赠给高丽王朝。宋朝政府还允许高丽使臣自购书籍，但禁止购买有关涉及国防和军事方面的书籍。高丽使臣之所以特别重视中国典籍的输入，这是由于自成宗王（982—997年在位）开始

高丽王朝加强了以国学为中心的儒学教育。1109年，高丽王朝又在国学中专门设立七斋，分别向学生讲授《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《戴礼》、《春秋》等儒学经典；1116年，高丽王朝又正式采用中国的经筵制度，安排儒臣前往王宫专门为国王讲授中国经史著作。此外，高丽的入宋僧人也大量地把中国书籍带回国内。如著名的义天和尚，在宋朝期间共搜集到佛教经典三千余卷，归国时都被运回高丽。

日本入宋僧侣也积极在中国寻访书籍，然后大量运回国内。983年，日本僧人裔然（法济大师）晋谒宋太宗时，曾得到《开宝敕版大藏经》一部及宋朝新译经286卷。^① 1073年，日本入宋僧人成寻（善悲大师）又曾奏请宋神宗，请求赐予裔然以后宋朝所译出的新经。此请得到宋朝的准许，于是，成寻又得到显圣寺印经院的印本新印经计278卷，还有《莲花心轮回文偈颂》一部25卷、《秘藏诠》一部30卷、《逍遥咏》一部11卷、《缘识》一部5卷、《景德传灯录》一部33卷、《胎藏教》3册、《天竺字源》7册、《天圣广德录》30卷，合计113卷册。^② 1169年，明庵荣西（千光法师）入宋朝拜天台山及育王山，将天台宗的新章疏30余部计60卷带回日本。1211年，不可奔俊芻（大兴正法国师）从宋朝回日本时带回的书籍有：律宗大小部文327卷，天台教观文字716卷，华严章疏175卷，儒学典籍256卷，杂书463卷，法帖、御笔、堂帖等碑文76卷，共计2013卷。1244年，俊芻的弟子闻阳湛海从宋朝明州回国时，也带回佛教经论数千卷。日本京都东福寺开山祖圆尔辨圆于1241年从宋朝回国时，带回的典籍也达数千卷。据后人整理，他带回的中国书籍包括《周易》、《周易音义》、《易总说》、《易集解》、《纂图互注周易》、《尚书》、《尚书正文》、《毛诗》、《毛诗句解》、《毛诗注疏》、《合

^① 参据木官泰彦：《日中文化交流史》，第284页。

^② 同①，第287—288页。

璧诗》、《吕氏诗记》、《礼记》、《春秋》、《胡文定春秋解》、《周礼》、《礼记》、《大公家礼》、《礼书》、《论语精义》、《注讼论语并孝经》、《小字孝经》、《孟子》、《孟子精义》、《晦庵集注孟子》、《无垢先生中庸说》、《晦庵中庸或问》、《大学》、《晦庵大学》、《晦庵大学或问》、《九经直音》、《直解道德经》、《老子经》、《庄子》、《庄子疏》、《扬子》、《荀子》、《韩子》、《文中子》、《注蒙求》、《鲁论》、《五先生语》、《黄石公素书》、《注千字文》、《玉篇》、《广韵》、《积玉》、《说文》、《韵略》、《校正韵略》、《韵关》、《尔雅兼义》、《六臣注文选》、《事物丛林》、《汉隽》、《太平御览》、《东坡词》、《东坡长短句》、《诗律绝径》、《笔书诀》、《白氏文集》、《韩文》、《柳文》、《诚斋先生四六》、《启札矜式》、《万金启室》、《圣贤事实》、《帝王事实》、《帝王年运》、《招运图》、《方舆胜览》、《三历会同》、《连珠集》、《搜神秘览》、《宾客接诀》、《四言杂事》、《白氏六帖》、《大明录》、《镡津文集》、《乐善书》、《历代地理指掌图》等。^① 此后，他的弟子白云惠晓（佛照禅师）于 1279 年从明州回国时，也带回很多宋朝的书籍。^② 日本镰仓中期的权臣西圆寺实兼，为了获取天台之秘籍，不惜以 3500 两之巨金而鼓励入宋僧俗购书，他们对汉文书籍的重视可见一斑！

交趾自宋代脱离中国封建王朝的统治而独立后，仍然重视中国书籍的输入，曾不断向宋朝政府请求赠书和购买中国的各种书籍。宋朝政府每逢交趾使团入华，都要向其赠送儒学经籍等著作。另外，《道藏经》和《大藏经》也曾作为礼品赠送给交趾使节。同时，宋朝政府为了满足交趾方面的要求，还准许交趾使节购买除“禁书”之外的各种中国书籍。

不过，由于印刷术的进步促进了书籍的生产，也使书籍传播

^① 参据严绍璗：《日本中国学史》第 1 卷，第 24—26 页，江西人民出版社 1991 年版。

^② 参据木宫泰彦：《日中文化交流史》，第 352—353 页。

的媒介发生了重大变化。原来由官方或宗教界所主导的书籍流传，开始变化由民间商人所主导。一些商人看到汉文书籍在东亚邻国的高丽和日本颇有市场，也积极从事书籍的国际贸易。例如，1027年宋朝江南商人李文通前往高丽时，就带去书籍计597卷。^① 1192年，宋朝商人赴高丽，并向明宗王献《太平御览》。^②一些商人甚至还曾受高丽有关方面的委托，替他们在国内雕刻制版。苏轼在《论高丽进奉状》中就曾提到：“泉州百姓徐戬……先受高丽钱物，于杭州雕造夹注《华严经》，费用浩瀚，印板既成，公然于海舶载去交纳，却受本国厚赏。”苏轼还说到海商“如徐戬者甚众”。^③由此可见，在重利的驱使下，不少宋朝商人曾将书籍甚至雕版输往高丽。在宋朝海商的对日贸易方面，书籍也是一种重要的商品，前文所述的宋朝海商曾令文和刘文仲将汉文书籍输入到日本就是一例。据今人研究，由于日本贵族的广泛需求，在镰仓时代，至少有数十部宋版《太平御览》通过宋朝海商之手而输往日本。^④

随着东亚各国之间书籍的交流，中国的印刷术也传入高丽和日本。为了满足其国内教育的需要，高丽王朝也曾大量雕刻翻印中国的经、史、诸子文集、医学、地理、律算等方面的著作。其中，就有不少在高丽翻印的中国书籍，又作为“礼品”被回赠到中国。早在五代的后周王朝，高丽光宗王就曾遣使送来《别序孝经》一卷、《越王孝经新义》八卷、《皇灵孝经》一卷、《孝经雌雄图》三卷；其后又曾通过使节回赠《黄帝针经》、京氏《周易占》以及足本《说苑》等书。宋朝方面闻知高丽王朝收藏有不少好本书，也曾向高丽王朝开列过“求书目录”。如1091年宋朝开列的

^① 《高丽史》卷5。

^② 同①，卷20。

^③ 苏轼：《东坡奏议》卷6。

^④ 宋越伦：《宋刻本输日在中日关系史上的重要性》；王勇主编：《中日汉籍交流史论》，杭州大学出版社1992年版。

“求书目录”中的书籍就达 128 种共 4913 卷，其中包括：王方庆《园亭草木疏》、《古今录验方》、《张仲景方》、《黄帝针经》、《九墟经》、《小品方》，陶隐居《效验方》、《桐君药录》、《黄帝大素》、《名医别录》、《隋巢子》、《针然子》、《汲冢纪年》、《东观汉记》，谢承《后汉书》、《汉名臣奏》、《魏名臣奏》，孙盛《晋阳秋》、《魏氏春秋》，鱼豢《魏略》，干宝《晋记》、《十六国春秋》，魏濬《后魏书》，刘璠《梁典》，吴均《齐春秋》，元行冲《魏典》、《高丽风俗记》、《高丽志》、《括地志》，高士廉《氏族志》、《十三州志》、《风俗通义》、《扬雄集》、《班固集》、《司马相如集》、《诸葛亮集》、《曹植集》、《谢灵运集》、《兵书接要》、《汜胜之书》、《管弦志》、《音乐志》、《风土纪》，蔡邕《月令章句》、《古今注》等书籍。^①

日本刻印的汉文书籍，也在宋代输入中国。据《宋史》记载：“雍熙元年（983 年），日本国僧裔然与其徒五六人，浮海而至，献铜器十余事，并本国《职员令》、《王年代纪》各一卷……其国多有中国典籍，裔然之来，复得《孝经》一卷、《越王孝经新义》第十五卷，皆金缕红罗襯，水晶为轴。《孝经》即郑氏注者。越王者乃唐太宗子越王贞；新义者，记室参军任希古等撰也。”^② 987 年，日僧源信在博多邂逅宋朝商人朱仁聪等人，即委托他将自著的《往生要集》等五部著作带到中国，此书曾得到婺州云黄山七佛道场住持行迪的好评。1073 年，日本僧人成寻率弟子七人入宋，也携带“天台真言经书六百余卷”至中国。据日本学者研究，在成寻携带的这些“经书”中，日本人的著作占有很大比重，如《善财知识抄》、《普贤十愿释》、《观心注法华经》、《忏法略私记》、《我心自空图并释》、《实相观注抄》、《南泉房安养集》、《裔然日记》、《觉大师巡礼记》、《金刚顶经疏》、《苏悉地

^① 《高丽史》卷 10。

^② 《宋史》卷 491，《日本传》。

经疏》、《最胜王经文句》、《法华论记》、《智证大师传》、《往生要集》、《源信僧都行状》、《日本诸儒参源信僧都房作诗》、《官符》、《仪轨》、《大般若开题》、《梦记》等。^①

2. 印刷术等中国科技的东传

五代宋辽金时期，中国科学技术继续东传朝鲜半岛、日本列岛并南传交趾。这一时期东传的中国科学技术，主要有印刷术、医学、天文算学、陶瓷制造技术等。

印刷术的发明是中华民族对人类文明的巨大贡献之一。早在公元 7 世纪，中国就发明了雕版印刷技术来印刷书籍。至宋代，中国的雕版印刷术已经有了很高的水平和相当的规模。正是在这样的文化背景下，活字印刷术在宋朝开始出现。宋代著名科学家沈括（1031—1095 年）在《梦溪笔谈》一书中，对北宋布衣毕升创造、使用泥活字印刷一事作了详细介绍。这是世界上关于活字印刷术的最早记载。本世纪初，在西夏黑水城遗址（今内蒙古额尔纳旗）所发现的西夏文献中，也有四种西夏文活字版印刷品，即《维摩诘所说经》、《大乘百法明镜集》、《三代相照言集文》、《德行集》。近年来，考古工作者又在甘肃武威、宁夏贺兰县等地也发现有新的西夏文活字版佛经。另外，1908 年伯希和率领的法国中亚考古队在敦煌莫高窟也发现有回鹘文木活字，其年代属于 12 世纪晚期。这批回鹘文木活字为世界上现存最早的木活字实物。它表明，在我国中原地区出现活字印刷不久，活字印刷术就传至西夏和回鹘地区。^② 此后，随着蒙古的兴起，活字印刷术通过回鹘进一步西传。

中国发明的印刷术，大约在 10 世纪末就已传入高丽。由于

^① 参据王勇：《中日关系史考》，第 109—114 页。

^② 史金波、雅森·吾守尔：《西夏和回鹘对活字印刷的重要贡献》，载于《光明日报》1997 年 8 月 5 日第五版。

当时从中国输入的儒家经典和佛教经典不能满足当时高丽知识阶层的需要，促使高丽王朝开始采用中国的雕版印刷技术来翻印经、史、医等方面的书籍。如 1042 年，高丽王朝就曾刊印两《汉书》与《唐书》；1045 年，高丽王朝又新刊《礼记正义》70 本、《毛诗正义》40 本；1058 年，忠州牧也进新雕《黄帝八十一难经》、《伤寒论》、《小儿巢氏病源》等书共 99 版。高丽在雕版上的最大举措，还是三次雕刻《大藏经》。其中，第一次雕版于 1011—1087 年间；第二次系补充新近从中国及日本搜集的佛经，雕于 1086—1101 年间；第三次因前两版为蒙古军人侵所毁，遂在 1236—1251 年间又重新雕版。中国的活字印刷术，也在 13 世纪初传入高丽。高丽印刷工人在此基础上，又创造性地铸造成铜活字。据记载，高丽人崔怡大约于 1234 年用铸造的金属活字印成《古今详定礼文》50 卷 28 本。这是世界上最早的金属活字本。

中国的雕版印刷术，大约在唐代就已传入日本，但在当时并未得到推广。到了宋代，尤其是南宋时代，日本禅宗僧侣在宋朝禅宗寺院刻印佛经施人的风气影响下，也开始编纂禅宗高僧的语录（包括法语、偈颂、佛祖赞、自赞、题跋、书简等）成集，募缘付印，然后赠送传阅，以扩大禅宗信仰的影响。日本最早的一部木版刻印的禅书，是 12 世纪末由摄津三宝寺大日能忍主持雕版付印的《沩山大圆禅师警策》。1241 年，从宋朝回国的圆尔辨圆和他的弟子，也开始在普门院建立印版屋，从事禅籍的雕版与翻印。此后，日本各禅寺的雕印事业日渐兴起，并由禅宗书籍逐渐发展到其他书籍，从而使中国印刷术在日本得到推广。

交趾由于受中国书籍的大量输入的影响，中国印刷术也在 13 世纪传入该国。交趾陈朝元丰年间（1251—1258 年）木印的户口帖子，是越南历史上最早的印刷品。此外，交趾也以中国医学典籍作为其发展医学事业的基础，并且常常派人到宋朝贸易中药材。还有一些中国医师，前往交趾行医。甚至交趾统治者也常请中国医师治病，如 1136 年交趾李圣宗病重，交趾医师医治无

效，后为宋朝僧医明空治愈。

宋朝在医学方面曾取得很多显著的成就。北宋建立后，封建政府对于医学相当重视，不仅校订刻印了前代的许多医学典籍，而且还编辑了多部医学方书和药学著作，如《太平圣惠方》、《太平惠民和济局方》、《圣济录》、《开宝本草》、《政和本草》等。其中，《太平圣惠方》100卷，集成方16834个；《圣济录》200卷，收集了诊病、处方、审脉、用药、针灸等各种医方，是医学上的一部百科全书；《政和本草》共收药物1558种，其中新增药物628种，是一部较为完备的药物学著作。由于东邻高丽曾不断派人来宋朝搜集医书和验方，这些医药典籍在成书不久，就先后流入高丽。同时，宋朝政府也主动向高丽赠送医籍方书，如1101年，宋朝就曾向高丽使节赠送《神医普救方》。此书在带回高丽后，即被肃宗王誉为“济世之要术”。

高丽医学的发展，也是与宋朝的医学交流分不开的。高丽王朝曾模仿宋朝的太医局和御药院等医官制度，而设立太医监和尚药局。高丽太医监又先后改称司医署、典医寺，不仅执掌国家的医疗事务，而且还负责高丽的医学教育，内设有医博士、医针史和助教多人。在高丽的科举考试中，也设有专门的医科考试，其考试内容即为中国医书。高丽王朝还曾多次到宋朝廷聘医师，前往该国行医授徒，如宋朝医师江朝东在高丽行医多年后，于1059年准备回国时，又被高丽王朝挽留下来。1072年，宋朝派遣医官王愈、徐先等人到高丽传授医术；1074年，又有扬州医学助教马世安等八人前往高丽，他们都先后回宋。1078年，高丽文宗王患病，遣使到宋朝求医。于是，宋神宗派翰林医官邢慥等88人的庞大医疗专家组前往高丽，并带去医药100品，其中包括从海外进口的沉香、丁香、木香、没药等。1080年，马世安第二次到高丽医诊，受到文宗王及其高丽王朝的礼遇。1103年，在高丽王朝的请求下，宋徽宗又派遣医官牟介、吕炳、陈尔猷、范之才等四人到高丽，住兴盛宫对高丽医生进行培训。1118

年，高丽王朝再次请派中国各科医师前往该国教习。于是，宋徽宗又派遣翰林医官杨宗立、翰林医谕杜舜举、翰林医侯成湘、试太医学录陈宗仁和蓝苗等人，前往高丽行医和教学两年，为高丽培养了不少医学方面的专门人才。至南宋时期，高丽王朝仍通过中国海商在华代聘医师前往该国医诊，从而促进了中国医学在高丽的传播。

日本在接受唐朝医学后，曾形成有影响的“汉方医学”。到宋代，中日医学交流又有了新的发展，如《太平圣惠方》、《太平惠民和济局方》等宋朝医方，都先后传入日本。南宋人宋慈所著的法医学著作《洗冤集录》，也在宋代传入日本。该书阐述了验伤、验尸、检骨、验毒以及医治服毒、急救等方法，在日本一直沿用到 19 世纪。在宋朝与日本的医学交流中，既有宋朝医师前往日本行医，也有一些日本人来宋求法僧侣在中国学习医术。如宋朝医师郎元房在日本镰仓行医三十余年，深受日本各界的欢迎。入宋的日本僧人木下道正（俗名藤原隆英），在中国学得解毒丸的配方和制做技术，回日本后即专门制做解毒丸以行医治病。这种人员的往来，对宋朝医学在日本的传播和日本医学的发展，起了十分积极的作用。此外，中草药和中成药，如麝香、雄黄、朱砂、金益草、银益草、紫金膏等，也随着医药交流而大量地输入日本。

定州窑的制瓷技术曾传入高丽，据 1123 年出使高丽的北宋官员徐兢在其回国后所著的《宣和奉使高丽图经》中所记载：“陶器色之青者，丽人谓之翡翠色。近年以来，制作工巧，色泽尤佳。酒尊之状如瓜，上有小盖，面为荷花伏鸭之形。复能作碗、碟、杯、瓯、花瓶、汤盏，皆窃仿定器制度。”^① 这里所说的“定器”，是指中国北方的定州窑（窑址在今河北省曲阳县涧磁村、燕山村等地）瓷器。定窑瓷器釉色洁白，多装饰有精美的印

^① 徐兢：《宣和奉使高丽图经》，卷 32 《器皿三》，“陶尊”条。

花、刻花和划花，在北宋时期是最负盛名的瓷器之一。中国定窑制瓷技术东传高丽，是通过辽朝途径传播的。据徐兢记载，“闻契丹降虏数万人，其工技十有一择其精巧者，留于王府，比年器服益工”，^①从而吸收了定州窑的制瓷技术。

宋代烧制陶瓷的新技术也曾传入日本。据日本史籍记载，日本著名的陶工加藤四郎为了提高陶瓷的烧造技术，曾于1223年入宋学习五年，回到日本后在濑户（今爱知县濑户）发现优质瓷土矿，遂在当地建窑烧造出著名的“濑户烧”，从而为日本制瓷技术开辟了新纪元。另外，日本丝织匠弥三右卫门，曾随辨圆入宋，在学习了纺织广东绸和缎子的技术后回国，在博多创制了“博多织”，随后又在京都等地推广，从而使日本的丝织技术有了显著的提高。

交趾脱离宋朝后，为了在丝绸衣料上自给，李太宗曾积极组织宫女学习中国的织锦技术。据越南史书记载，交趾李太宗曾在宫中亲自培训宫女织锦，让她们根据中国锦缎来钻研中国的织锦技术。宫女们在学得织锦技术后，李太宗即在1040年下诏：“尽发内府所藏宋锦为衣服，颁赐群臣，五品以上锦袍，九品以上绮袍，以示不御中国锦绮也。”^②李太宗此举，不仅使交趾宫女很快吸收了宋朝的织锦技术，而且也解决了交趾官僚阶层的服装衣料问题。

这一时期，东亚邻国的一些科技也曾传播到宋朝。如高丽的松烟墨非常闻名，曾受宋朝文人的赞誉。宋朝著名制墨匠潘谷，就曾根据高丽墨的配方，在制墨时加入从高丽进口的松烟（当时称为“煤”），从而制造出高品质的墨。

^① 徐兢：《宣和奉使高丽图经》，卷19《民庶》，“工技”条。

^② 《大越史记全书》，“本纪”卷2，“李太宗纪”。

3. 火药、指南针等中国科技的西传

火药是中国古代的伟大发明之一，它是由硝、硫磺、木炭三种成分按比例混合配制而成的。火药的发明得力于古代的炼丹家，炼丹家的本来目的是要制造仙药、炼金银，但无意之中他们却发明了火药。成书于9世纪的炼丹学著作《真元妙道要略》中就提到，将硫磺、雄黄与硝石混合起来，就会爆炸燃烧；而把硝石与赤炭混合起来，即成焰火。唐朝末年，火药已开始应用于军事，人们曾用抛石机发射“火炮”，或用弓、弩发射“火箭”，以此来烧伤敌人。到宋代，火药武器在军事上的应用得到了进一步加强，宋朝官手工业作坊中还有一个火药作坊，专门生产火药武器。宋人的火药武器，可以分为三种类型：一是燃烧性的火器，二是爆炸性的火器，三是管形火器。宋仁宗（1023—1063年）时成书的《武经总要》，不仅记载了当时的诸种火药武器名称，而且还记载了三种配制火药的方子。金朝军队攻下开封后，从宋朝的俘虏中获得了火药武器的制作技术。从此，金朝的火药武器也发展起来，尤其是金朝生产的用铁罐盛药的震天雷，燃烧爆炸威力有很大提高。此后，蒙古人又从金人那里学会了火药和火药武器的制造技术。

作为中国火药配方中的一种重要原料——硝以及它的提炼技术，大约在公元8世纪、9世纪就已传入伊朗。硝在伊朗被称做“舒拉”（shūra）或“中国盐”（namak-i cīni），只是医生用它治疗癫痫病。大约在1230年，阿拉伯人才从伊朗人那里引进火硝和硝石，并称之为“舒拉这只”（shawraj）、“墙碱”（milh al-hā’it）、“中国雪”（thalj sīnī 或 thalj al-sīn）、“阿索丝（古城名）石之花”（zahrat hajar assiyūs）。这种硝被用于烟火之中，这种烟花药也被阿拉伯人称为“纳夫忒”（naft）。纳夫忒原是指两河流域出产的质地纯净并呈现白色的石脑油，它既可以用作药物来医治眼疾，也可以与硫磺等物混合起来而作为火攻武器。五代时期，占婆国使节就曾向后周进献过这种石脑油的混合物，当时被

称为“猛火油”，但阿拉伯人的这种“猛火油”不含有硝的成分。由于硝也具有发火的特性，所以阿拉伯人在此后也用“纳夫忒”来称谓烟花火药。^①

磁石的指向性最初也是由中国人发现的。在战国时期的《韩非子》“有度”篇中，就有“故先王立司南，以端朝夕”的记载。此后在东汉人王充（公元 27—97 年）所著的《论衡》“是应篇”中，也提到“司南之杓，投之于地，其柢指南”。但早先用天然磁石所造的仪器，还不够灵敏、准确。据曾公亮在 1040 年编纂的《武经总要》一书中的记载，北宋时期有人开始用人造磁铁片制成指南鱼，可以浮在水面上自由转动，鱼头总会灵敏地指向南方，从而使灵敏度得到很大提高。后来，人们经过实验，又将鱼形变成针状，指南针终于被创造出来。大约在 1080 年成书的沈括所写的《梦溪笔谈》，书中就对磁针做了具体的记载。沈括本人也对指南针的制造方法进行了多方面的实验，并在实验中发现了磁偏角的现象。

指南针用于航海的记载，最早见于北宋末年朱彧《萍州可谈》和徐兢《宣和奉使高丽图经》两书中。《萍州可谈》约成书于重和二年（1119 年）。该书记载：“舟师识地理，夜则观星，昼则观日，阴晦观指南针。”^② 朱彧的上述记载，反映了他父亲朱服在 1098—1102 年间为官广州时的见闻。由此可知，至晚在 11 世纪末，中国航海者已开始使用指南针。《宣和奉使高丽图经》成书于宣和五年（1123 年）。该书也记载，宋朝使团在航海前往高丽途中，“若阴晦，则用指南浮针以揆南北”。^③ 据此可见，北宋末年将指南针用于航海，已不是偶然或者个别现象。当

^① 据张广达：《海舶来天方，丝路通大食——中国与阿拉伯世界的历史联系的回顾》，载于周一良主编：《中外文化交流史》，第 769 页。

^② 朱彧：《萍州可谈》卷 2。

^③ 徐兢：《宣和奉使高丽图经》，卷 34 《海道一》，“半洋礁”条。

时，装置指南针的方法是在刻有很多方向的木制罗盘中凿一圆坑，坑中置水，并将磁针横贯灯芯草后浮置水面，即成水罗盘，又称针盘。宋代海船中已经有专门舱房放置针盘，称为针房，由经验丰富的火长专职掌管。

中国航海家发明指南针导航术不久，就以极快的速度传播到海外国家，并为外国航海家所掌握。据英国已故著名学者李约瑟的考证，欧洲最早有关指南针导航术的记载，是英国人亚历山大·尼科姆（Alexander Neckam，1157—1217年），他在1190年就已提到航海罗盘。一般认为，欧洲人关于指南针导航术的知识是从阿拉伯人那里得到的。但阿拉伯人使用指南针的文献记载，却比欧洲人晚。据法国学者雷诺（J.T.Reinand）和茅里（A.Maury）研究，阿拉伯海员使用罗盘的确切时间是在13世纪初年。在阿拉伯和红海地区，海员使用的罗盘被称为针圜（da’ ira al-ibrah）或针房（Bayt al-ibrah）；海湾地区的伊朗人则称罗盘为“吉卜赖·纳玛”（qibla-nama）。在成书于1282年的《商人辨识珍宝手鉴》中，阿拉伯矿物学家贝拉克·卡巴扎吉（Bailak al-Qabajaqi）说，他曾乘船从特里波里到亚历山大城，航行中见到海员用木片或苇箔托浮在水面上的磁针来辨别方向。海员们还告诉贝拉克·卡巴扎吉，航行在印度洋上的船长们不用这种木片托浮的指南针，而是用中空的磁铁制作成一种磁鱼，磁鱼投入水中之后浮在水面，头尾分别指示北方和南方。由此可见，上述阿拉伯人所用的磁针或者磁鱼，都与宋朝的磁针和指南鱼有着密切的渊源关系。考虑到宋代中国与阿拉伯之间海上往来频繁的背景，可以肯定，阿拉伯人的指南航海术是从中国学得的，随后又传播到欧洲的。^①

舵的发明，也是中国人在造船和航海技术上的一大贡献。在湖北江陵出土的西汉木船模上，其船尾部就已有功能类似于舵的

^① 据张广达、王小甫：《天涯若比邻——中外文化交流史略》，第159页。

长桨；而在广州近郊出土的东汉陶船模上，船的尾部也有近似于舵的装置。东汉人刘熙在《释名》书中的“释船”条上说：“其尾曰舵。舵，拖也。在后见拖曳也，且言弼正船使顺流他戾也。”就是说，舵是作为辅助控制船只航向的设备而出现的。至迟在唐代，我国的海船已经在翘起的船尾上装配有垂直舵。已故著名学者李约瑟在研究中外古代用舵的历史后认为，中国人所发明的舵，大约在 10 世纪末以前，就已传入阿拉伯地区；而欧洲人使用舵，则在 12 世纪 40 年代以后，可能是从地中海东岸的阿拉伯人那里学到的。^①

中国医学的西传，至晚在宋代就通过中亚而传入到西亚地区。出生于中亚布哈拉而后游居于花剌子模、哈马丹和伊斯法罕等地的阿维森纳（Avicenna，阿拉伯名伊本·西纳 ibn-Sina，980—1037 年），在其所著的五卷本《医典》中，就吸纳了一些中国医学知识。如在疾病的诊断理论方面，他采用了中医的脉学。在他所列的 48 种脉法中，其中就有 35 种脉法与中国的脉经相同。在临床医学知识方面，他从中医中吸收的内容包括：用吸角法治疗瘀血、用水蛭吸毒、用烧灼法治疗疯狗咬伤、糖尿病患者的尿甜，以及灌肠术，等等。此外，《医典》中所收的八百余种药物，也有一些属于中药并为中国所产，如巴豆、肉桂、大黄、白薇、牛黄等。^②

在一些中国科学技术西传的同时，波斯、阿拉伯地区的一些科学技术也传入我国。如波斯的历算占星术知识，最近就有学者从敦煌、吐鲁番文书中有所发现。敦煌写本 p.4071 文书，就是一篇星命课本。据文书末行所记，“开宝七年十二月灵州大都府白衣术士康遵课”，可知此事发生在北宋初年。研究者发现，此篇课文内容与成书于 9 世纪的用巴列维语书写的波斯占星术开山

^① 据黄时鉴主编：《解说、插图中西关系史年表》，第 236 页。

^② 宋大仁：《中国和阿拉伯的医学交流》，《历史研究》1959 年第 1 期。

作《班达希申》(Bundahishn) 的主旨极其相似，一是以黄道十二宫推命，二是课文有命运十二宫等。^① 由此可知，波斯的占星术至晚在宋初已传入中国。这里所说的“黄道十二宫”，最初起源于古巴比伦。古人把黄道带等分为十二个部分，用以观测并确定太阳在黄道上运行的位置，故称黄道十二宫。这一天文学说早在公元前2世纪就由西亚而传入印度，此后在隋代又通过佛教媒介由印度而传入中国。由于黄道十二宫的实测用途与中国传统的二十八宿说相重复，所以在隋唐时期天文学中并未得到重视和普遍采用。不过，在宋人曾公亮所编的《武经总要》中，却首次将十二宫与传统节气的日数结合起来。如该书中说，“春分后三日入白羊宫”等。实际上，伊斯兰希吉莱历正是用黄道十二宫来表示并推算日期的。所以，《武经总要》中的这种文字表明，伊斯兰历法在宋代已传入中国。^② 本世纪七八十年代以来，我国考古工作者先后在张家口等地发现了一些辽代的墓葬。在其中的两座辽代的墓葬中，墓室穹窿顶部绘有环绕莲花的黄道十二宫，^③ 这也说明了西亚天文理论对辽朝的影响。另外，波斯的镔铁在辽朝也有广泛的市场，有人甚至认为辽朝的冶炼工匠已经掌握了镔铁的冶炼技术。所谓“镔铁”，实际上是波斯语 spaina 的对音省译。辽朝还常常把镔铁制品作为礼品，赠送给宋朝君臣。而据南宋人周密《云烟过眼录》的记载，金朝所制造的铁，“皆细花纹”，这正是镔铁的表面组织所显示的特征。由此而观，金朝已经掌握了波斯的镔铁冶炼技术。

^① 姜伯勤：《敦煌与波斯》，《敦煌研究》1990年第3期。

^② 陈久金：《记回历十二宫日期的推算方法》，《宁夏社会科学》1989年第6期。

^③ 伊世同：《河北宣化辽金墓天文图简析——兼及邢台铁钟黄道十二宫图象》，《文物》1990年第10期。

4. 中外文学艺术的交流

宋代的文学艺术曾呈现出一派繁荣瑰丽的景象，诗、词、散文、话本、杂剧、绘画、书法、雕塑等艺术都取得了辉煌的成就。它不仅对后世的中国文化产生了巨大影响，而且其中不少艺术门类对当时周边邻国也有着直接的作用。

在文学的交流方面，高丽君臣对宋朝文学的发展高度重视，并且十分喜爱宋人的文学作品。如司马光、范仲淹、苏轼兄弟等人的作品，在高丽文人中曾有很大的影响。高丽著名史学家金富轼兄弟还分别在名字中使用了“轼”和“辙”，以表示他们对苏轼兄弟文学才华的景仰。高丽王朝在科举考试中，也以诗、词、赋颂作为考试的主要内容，这也促进了高丽学人对中国文学作品的学习。日本文人和佛教僧侣对苏轼、黄庭坚等宋人的诗歌作品也非常重视，并为之讲授和注解。安南自五代十国时期脱离中国封建王朝而独立后，其文化教育仍然是汉文化教育。安南知识分子对于多彩多姿的唐宋文学作品特别喜爱，并将它们作为主要的学习内容。受中国文学的文风熏染，安南的汉文学创作也十分兴盛，曾涌现出不少杰出的汉文学家。如安南前黎朝的法顺禅师（916—992年）在受命接待宋朝使节李觉时，就曾以汉诗相互应和。李觉在安南渡江之时，曾见两只白鹅浮于河面，随口而吟：“鹅鹅两鹅鹅，仰面向天涯。”法顺禅师随即应和：“白毛铺绿水，红棹摆清波。”法顺答诗与李觉吟句一脉相承，从而留下了传诵千古的中越文学交流的佳话。

在绘画方面，高丽画风受宋朝影响颇深。宋代绘画在人物画、花鸟画等方面，尤其在山水画方面，取得了很高艺术成就，曾创造了中国古代绘画的高峰。高丽画家对宋朝画坛深为关注，并积极通过使节在宋朝搜购绘画精品，以便研习和摹仿。如宋神宗熙宁七年（1074年），高丽使节金良鉴在宋朝访问时，就从汴京画市上购得不少宋画。其后，高丽王朝便直接派遣画家随使团到宋朝学画。熙宁九年，高丽使节崔思训入宋，带来画工数人，

经宋神宗批准，摹绘汴京相国寺两边壁画。高丽画工回国后，便将他们在宋朝临摹的壁画绘在开京（今朝鲜开城）兴王寺内，以供高丽僧俗瞻仰。

高丽也曾涌现出一些著名山水画家，不少人也曾到宋朝展示其丹青之妙，并以中国山水题材进行艺术创作。如 12 世纪高丽著名画家李宁曾随本国使团朝见宋徽宗，以一幅高丽《礼成江图》，深得同为丹青高手的宋徽宗的赞赏。于是，宋徽宗嘱令翰林待诏王可训、陈德之、田宗仁、赵守宗等人师从李宁学画。李宁之子李光弼，也以擅长于山水画而在高丽知名。如他所作的中国画《潇湘八景图》，在宋朝绘画界也很知名。宋朝绘画评论家郭若虚曾经对高丽绘画有过很高评价：“高丽国敦尚文雅，渐染华风，至于技巧之精，他国罕比，固有丹青之妙。”^①

宋朝与高丽王朝的最高统治者之间，还曾留下一些书法艺术交流的佳话。1117 年，权适等高丽进士从宋朝回国时，曾携回宋徽宗亲制的嘉奖权适等人的诏书。由于宋徽宗的书法与绘画都极有成就，高丽睿宗王下令在王宫中设置天章阁，用以专门收藏宋徽宗的书画。1118 年，高丽重修的安和寺落成，又得到宋朝徽宗君臣题写的匾额，徽宗书写的佛殿匾为“能仁之殿”，蔡京书写的寺门额为“靖国安和之寺”。高丽睿宗王为答谢宋徽宗的厚谊，也亲自书写致宋朝的国书。高丽前期的书法，同样盛行宋代流行的唐初欧阳询楷书。《高丽史》中记载：“题榜之字，金书朱地，有欧率更（即欧阳询。欧阳询在唐初曾官至太子率更令，故有此称）之体。”^②

宋朝的佛教绘画和雕塑艺术，对日本也产生着一定的影响。983 年，日僧裔然从宋朝带回十六罗汉画，刺激了日本僧俗对罗汉画的兴趣。此后，随着禅宗在日本的传播，由于禅宗所实行的

^① 郭若虚：《图画见闻志》卷 6，“高丽国”条。

^② 《高丽史》卷 74，《选举志》。

“顶相授受”制度，也促进了宋画艺术在日本的传播。所谓“顶相授受”制度，按照禅宗的习惯，当弟子得到师父的认可，临别时必由师父赠以肖像画与题句，以作为纪念及表征。于是，南宋的肖像画艺术也通过禅宗的传播而传入日本。由于宋画的输入，日本出现了既保存日本民族固有风格又吸收宋朝画风的咤磨胜贺画派。另外，裔然在宋朝汴京的启圣禅院参拜时，见到供奉的旃檀释迦神像神态奇异，还委托雕佛博士张荣仿刻带回日本。归国后，他将这尊释迦神像供奉于京都嵯峨清凉寺。由于这尊佛像神态奇异，有印度佛像之古风，于是日本各寺院竞相摹刻，从而使日本的雕刻艺术耳目一新。

日本绘画在宋代也曾输入中国，并被宋人称为“倭绘”。日本僧人裔然入宋时，还曾向宋朝朝廷赠送“倭画屏风”。在北宋都城汴京的市场里，还有专门出售日本折扇者。日本折扇上的绘画，也令宋朝文人们十分注意。有人甚至认为它“意思深远，笔势精妙，中国之善画者或不能也”。^①

在音乐文化方面，宋朝与高丽之间的交流也十分频繁。1071年，高丽恢复与宋朝的外交往来，文宗王即向宋神宗请求派遣中国乐师前往高丽，得到宋神宗的应准。据《高丽史》记载，1072年初，就有宋朝派遣的乐师真卿等人在高丽京师开城教授《踏莎行》等歌舞；该年末，又有宋朝乐师楚英等人在开城传授《抛球乐》、《九张机》等歌舞；1076年，楚英等人还在开城的高丽王宫重光殿内演出王母队歌舞，一队55人，舞成四字，或“君王万岁”，或“天下太平”。^②1114年，宋徽宗还专门赐乐器、乐谱与高丽使团。其中，乐器包括铁方响、石方响、琵琶、五弦、双弦、筝、箜篌、觱篥、笛、篪、箫、笙、埙、大鼓、杖鼓、拍板等16种；还有《曲谱》10册、《指诀图》10册。从此，高丽太

^① 《宋朝事实类苑》卷60，《风俗杂志·日本扇》。

^② 《高丽史》卷71，《乐志》。

庙改用宋朝新乐。1116 年，宋朝“大晟乐”又通过使节而传入高丽。大晟乐是一种朝廷雅乐，用于宗庙祭祀和朝会仪式。高丽王朝在接受宋朝大晟乐后，即用于太庙、郊祀和王朝典礼等活动。据《高丽史》记载，当时高丽王朝的音乐分为三种类型：唐乐、雅乐和俗乐。所谓“唐乐”，是指高丽王朝以前从中国陆续传入朝鲜半岛的音乐。然而，这种唐乐中也包含着宋朝的音乐成分。尤其是在原来乐曲的基础上，采用了一些宋朝歌词和舞蹈的内容。如前面提到的《抛球乐》等。《高丽史·唐乐》中著录有从宋朝传入高丽的歌舞曲 5 套、曲词 30 首、小令慢曲 44 首。据学者考证，其中 8 首为宋人柳永所作；另外，晏殊、欧阳修、苏轼、李甲、阮逸女、赵企、晁端礼各有 1 首；其余 59 首的作者现不可考。^① 由此可见，高丽唐乐也多是宋丽之间文化交流的结晶。所谓“雅乐”，即指从宋朝传入的大晟乐。而“俗乐”，则是指高丽所固有的民族音乐。

另一方面，高丽王朝也曾派遣艺人来宋朝习乐或献艺。宋神宗时制定的《高丽使条约》中就曾规定：“诸进奉使乞差伎艺人教习三节，并关管勾同文管所。”^② 由此可见，高丽艺人可在汴京同文馆内聘请宋朝教坊乐师以学习宋朝乐舞。据中国方面的文献记载，在 1081 年和 1082 年间，还曾有十余位高丽伶官在宋朝汴京的繁华灯市上表演高丽乐舞。^③ 此外，宋朝还从安南找到中国失传很久的杖鼓曲《黄帝炎》，^④ 可见独立后的安南也保留了很多中国音乐文化。

^① 吴熊和：《〈高丽史·乐志〉中宋人词曲的传入时间与两国的文化交流》，载于《韩国研究》第一辑，杭州大学出版社 1994 年版。

^② 苏辙：《乐城集》卷 46，《乞裁损待高丽事件札子》中所引《高丽使条约》，上海古籍出版社 1987 年版。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷 323。

^④ 沈括：《梦溪笔谈·乐律》。

5. 中外宗教文化的交流

五代宋辽金时期，中外之间的宗教文化交流得到继续发展。其中，佛教文化的交流仍是这个时期的中外宗教文化交流的主要内容；同时，伊斯兰教、摩尼教等域外宗教在中国仍得到了一定程度的传播。

前已有述，早在五代十国时期，中国境内的一些封建割据政权与印度以及周边邻国仍然有着僧侣往来。尤其是通过吴越王钱俶求天台教典于高丽和日本，使会昌灭佛运动后衰落的天台宗得以复振。宋初，中土沙门西行求法者仍然不少。如前引范成大在《吴船录》中所记载的，乾德二年（964年），东京天寿院继业等僧侣西行天竺求法，一行竟达300人，这种规模在中国僧侣西行求法史上也是空前的。据研究，北宋先后从印度取经返回的中国僧侣达140余人。另一方面，从天竺等国来宋朝的“蕃僧”前后也有数十人之多。根据文献记载，当时来宋朝的天竺僧人有曼殊室利、苏葛陀、罗护罗、法天、天息灾、施护、弥摩罗失黎语不多命、补罗吃多、伽罗拿扇（伽罗扇帝）、觉称、法戒、智军、悲贤、寂贤、爱贤、智信护、法吉祥、善称、尚有吉祥、可智、护罗、罗护罗、佛护、儒尾泥、目罗失稽、达磨波采、众德、知贤、天觉、童寿、普积、智吉祥等人。此外，还有一些印度僧侣前往与宋朝对峙的辽朝、金朝境內行化。如11世纪印度僧人摩尼曾到辽朝弘传密教，为燕京圆福寺总祕大师觉苑等人所师事。后来，又有中天竺密宗僧慈贤到达辽京，参加翻译密典，被奉为辽朝国师。印度那烂陀寺僧苏陀室利因慕五台山灵迹，也与弟子佛陀室等七人航海来华，并进入金朝。另外，当时进入宋朝、辽朝、金朝的外国僧侣，还包括从狮子国、占城、伊朗、高丽、日本而来的僧人。^①他们或背着贝叶梵经、佛像入华，参加佛典的

^① 参据顾吉辰：《宋代佛教史稿》，第125—132页，中州古籍出版社1993年版。

翻译；或在中土求经问学，巡礼佛教圣迹。

宋朝初年，又开始了恢复久已中断了的翻译佛教经典工作。据《续资治通鉴长编》记载：“唐自元和以后，不复译经。（宋朝）江南用兵之始，有中天竺摩伽陀国僧法天者至鄜州，与河中梵学僧法进共译经义，始出《无量寿尊胜》二经、《七佛赞》，法进笔受缀文，知州王龟从润色之，遣法天、法进献经阙下。太祖召见慰劳，赐以紫方袍。法天请游名山，许之。上（按：指宋太宗）即位五年，又有北天竺迦湿弥罗国僧天息灾、乌填曩国僧施护继至，法天闻天息灾等至，亦归京师。上素崇尚释教，即召见天息灾等，令阅乾德以来西域所献梵夹。天息灾等皆晓华言，上遂有意翻译，因命内侍郑守钧就太平兴国寺建译经院。是月，院成，诏天息灾等各译一经以献，择梵学僧常蓬、清沼等与法进同笔受缀文，光禄卿汤悦、兵部员外郎张洎参详润色之，内侍刘素为都监。”^①由此可见，宋初的译经事业，已由太祖时期佛教界僧侣的自发行为，发展到太宗时期官方的组织活动。宋初统治者对于佛教经典翻译事业十分重视，不仅派遣一些朝廷大臣参加译场，为译文润色，而且太宗、真宗等皇帝也多次临幸译经场。不过，在真宗时期也有一些官员反对译事，主张废罢译经院。1071年，宋神宗终于下诏废罢印经院、传法院（即初期的译经院）。至此，宋代的佛典翻译活动，基本结束。据后人统计，北宋时期前后译经达280余部，750余卷。虽然所译的佛经部卷不少，但译著质量却远不如唐代。^②同时，由于宋朝所翻译的经籍多系印度密教经典，它对中国佛教的影响不大。

然而，颇为发达的宋朝刻经事业，不仅对于元明清时代的佛教传播和发展有着一定的影响，而且对于周边邻国的佛教文化也有积极的影响。开宝四年（971年），宋太祖命高品、张从信两

^① 《续资治通鉴长编》卷23，“太宗太平兴国七年六月”条。

^② 参据吕澂：《中国佛教源流略讲》附录：《宋代佛教》，中华书局1979年版。

人在益州（今四川成都）雕印佛教经藏。至太平兴国八年（983年），终于完成《大藏经》雕板13万块，这即是后来所称的《开宝藏》。第二年，这种首刻的全藏印本即由宋太宗赠送沙门裔然而传入日本。南宋时，日本人宋僧重源等人又从中国分别获得福州东禅寺和开元寺、湖州思溪圆觉禅院、安吉州思溪法宝资福禅寺、平江碛沙延圣院等地雕版的《大藏经》。在高丽方面，根据文献记载，曾先后四次从北宋政府获得《大藏经》。端拱二年（989年）僧人如可入宋，从宋太宗处请得《开宝藏》一部；次年，高丽使节韩彦恭又从宋太宗处获赠《大藏经》一部；乾兴元年（1022年），高丽使节韩祚等人从宋朝回国，再次得到宋真宗赠送的天禧修订本《大藏经》一部；元丰六年（1083年），宋神宗又将熙宁修订本《开宝藏》赠送给高丽。同时，辽朝也于1062年、1072年、1099年、1107年先后四次向高丽赠送《契丹藏》（即辽朝根据《开宝藏》进行增补面雕刻的《大藏经》）。此外，高丽慧照国师还从辽朝购买到三部《契丹藏》回国，分别存放于定惠寺等寺院。高丽方面在获得《开宝藏》最初版本后，即据以复刻，1025年完工，是为《高丽藏》初雕本。1090年，高丽方而又据《开宝藏》的天禧本和熙宁本和《契丹藏》以及沙门义天编辑的《诸宗教藏总录》中所收的章疏，进行校勘，雕刻《高丽续藏经》四千余卷。在交趾方面，据史籍的不完全统计，自真宗景德二年（1005年）首次向交趾王黎桓赠送印本《藏经》起，至神宗元丰五年（1082年）向交趾李朝仁宗赠送《大藏经》为止，宋朝政府也曾前后四次向交趾赠送《大藏经》。

在吐蕃，达磨灭佛的百年后，佛教又从多康地区传入卫藏，从而开始了藏传佛教史上的后弘期。在10世纪末至13世纪初的二百多年间，西藏不仅有大量僧人前往印度、尼泊尔求法，而且还有许多显密兼通的印度高僧前来传法译经。当时双方往来的僧侣，据文献可考姓名者就达300余人。其中，最著名的高僧为从天竺入藏的阿底峡（见上节“吐蕃与大理”条目）。通过他的传

灯弘法，藏传佛教的一些教法得以确立。阿底峡弟子仲敦巴于 1056 年前往藏北当雄，建立起热振寺，从而确立起藏传佛教的噶当派；噶举派初祖玛尔巴，也曾从阿底峡受教，并曾多次到印度和尼泊尔求法，习密教“喜金刚”法、“密集”、“大印”等密法和经典。返藏后，他按印度密教习惯穿白色僧裙修法，所以他创立的噶举派俗称“白教”。萨迦派是以后藏萨迦的昆氏家族为中心建立和发展起来的新译密教派别。本来，昆氏家族历来信奉旧译密教，但到官却杰波（1034—1102 年）时，却改从卓弥译师学习新传入的印度密教，并在萨加建立起寺院进行传授，从而形成萨加派。此外，前弘期就已传入的佛教经典，通过民间的秘密流传，在这一时期也形成为宁玛派。藏传佛教虽然全盘接受了当时印度流行的无上瑜伽部密宗理论，但各派的产生却是在西藏地方封建割据势力的背景下兴起的。

这一时期，伊斯兰教在宋朝所统治的中国东南海港城市和喀喇汗王朝所控制的中国西部地区得到了进一步的传播。从宋朝方面的情况看，广州、泉州、杭州、扬州等沿海港口城市中，都建有穆斯林举行伊斯兰教礼仪的场所——清真寺。上节曾引述的南宋岳珂所著述的文献中，就说到广州有伊斯兰教的清真寺：“獠（指阿拉伯人）性尚鬼而好洁，平居终日相与膜拜，祈福有堂焉，以祀名如中国之佛，而实无像设。称谓齋牙，亦莫能晓，竟不知何神也。堂中有碑，高袤数丈，上皆刻异书，如篆籀，是为像主，拜者皆向之……后有窣堵波，高入云表，式度不比它塔，环以甃为大址。”^① 文中所说的“祈福有堂”，实际上就是伊斯兰教清真寺中的礼拜堂；所谓“高入云表”的“窣堵波”，就是礼拜寺中用来登高呼唤信徒作礼拜的塔。对于广州的这一伊斯兰教建筑物，南宋人方信孺曾在《南海百咏·番塔》的前言中也曾提到，

^① 《桯史》卷 9，《番禹海獠》。

广州有一座“番塔”，“始于唐时，曰怀圣塔……下有礼拜堂”。^①从现已发现的石刻内容看，宋代泉州则有三座伊斯兰教的清真寺。一座是位于该市东南的艾苏哈卜寺，又名圣友寺，据所发现的石墙碑刻记载，该寺建于回历四百年（1009年，即宋真宗大中祥符二年）；另一座是该市涂门街的清净寺，也建于北宋大中祥符二年；再一座是位于该市城南的清净寺，为阿拉伯人纳只卜·穆兹喜鲁丁于南宋绍兴元年（1131年）所创建。^②据学者研究，当时泉州的伊斯兰教有逊尼派和什叶派，在北宋时期尚能和平相处。到南宋末年，以蒲寿庚为代表的逊尼派形成势力集团，垄断了泉州的政治和经济，并逐步排斥什叶派。^③杭州的凤凰寺，也是一座著名的伊斯兰教清真寺，相传始建于唐，毁于南宋嘉泰三年（1203年），此后又多次进行重建和扩修。从现存的读经台内的石雕须弥座来看，反映了宋代的雕刻艺术风格。在扬州，也有一所礼拜寺，又名仙鹤寺（因造型如鹤而得名），“宋德祐元年（1275年）西城补好丁游方至此创建”。^④“补好丁”，一般译为“普哈丁”，是个阿拉伯人的名字。^⑤这一清真寺至今尚存，它与广州怀圣寺、泉州艾苏哈卜寺、杭州凤凰寺同为中国东南沿海地区的四大清真古寺之一。从喀喇汗王朝的情况看，木萨可汗通过与中亚穆斯林的接触，于960年率20万部众皈依了伊斯兰教。他们包括当时喀喇汗统治下的回鹘、葛逻禄、样磨、突厥施各部落的人，这样，喀喇汗王朝就成为中国境内第一个接受伊斯兰教信仰的政权。正是在喀喇汗王朝的保护下，伊斯兰教在该汗国境内传播开来，巴拉沙衮、喀什噶尔等地，已是当时伊斯

^① 《南海百咏》。

^② 吴文良：《泉州宗教石刻》，第23页。

^③ 参据陈达生：《泉州伊斯兰教派与元末亦思巴溪战争性质试探》，《海交史研究》1982年第4期。

^④ [嘉靖]《惟扬志·杂志》。

^⑤ 参据陈高华、吴泰：《宋元时期的海外贸易》，第207页。

兰教势力的两个中心。不过，西辽在中亚建国后，伊斯兰教失去了独尊的地位。伊斯兰教中的有识之士看到了当时各种宗教间竞争局面的严重性，积极主张通过改革伊斯兰教以增强与异教竞争的力量。其代表人物是苏菲派晒赫阿赫马德·亚塞维，他曾用诗歌的形式来宣传自己的观点：一是禁欲，反对统治阶级的穷奢极欲；二是恭顺，要求平民俯首听命。同时，他还简化了有关宗教仪式。他的这种改革得到了中亚地区一些突厥部族的支持，因此在当地形成了一个新的教派——亚塞维派。

在高昌回鹘王国，除佛教外，摩尼教是当地的第二大宗教。据穆斯林史料记载，高昌回鹘可汗信奉摩尼教，每天有三四百人聚集在王宫周围，高声朗读摩尼经典。当中亚的萨曼王朝企图迫害在撒马尔罕避难的五百名摩尼教徒的消息传来后，高昌回鹘可汗即派人警告萨曼王朝的统治者：如果他胆敢迫害这些避难的摩尼教徒，那么高昌王国将杀死境内全部的伊斯兰教徒。结果这一警告起了作用，萨曼王朝未敢对这些摩尼教徒进行迫害。^①由此可见，摩尼教已经得到高昌统治者的庇护，在政治上取得了特权。本世纪以来发现的摩尼教文书的内容也表明，高昌回鹘可汗曾赐给摩尼教寺院以大块地产和农户，使摩尼教拥有独立的寺院经济。有些文书中甚至还赤裸裸地号召其信徒要为国王和贵族们服务。它不仅背离了原始摩尼教的苦行主义原则和否定现实世界的根本思想，而且沦为高昌封建统治者愚弄人民的工具。

在宋朝管辖的东南沿海地区，也有多座摩尼教寺院的存在。其一是四明（浙江宁波）的崇寿宫，建于五代或宋初，它是一座道化的摩尼寺。据宋代末期该寺住持张希声所言：“吾所居初名道院，正以奉摩尼香火……摩尼之法之严，虽久已莫能行，而其

^① 奈丁（an-Nadim）：《群书类述》（Kitab al-Fihrist）。引自林悟殊：《摩尼教及其东渐》，第100页。

法尚存，庶几记之以自警，且以警后之人也。”^① 其二是福建泉州石刀山麓的摩尼寺，建于南宋初年。据 80 年代在福建晋江发现的《西山杂志》记载：“宋绍兴十八年（1148 年），赵紫阳在石刀山之麓，筑龙泉书院。夜中常见院后有五彩光华，于是僧人吉祥，募资琢佛容而建之，寺曰摩尼寺。”^② 此外，在《崇寿宫记》等宋代文献中，还提到宋朝政府到福州、温州等地征收摩尼经以录入《道藏》。近时也有学者从福建霞浦县盖竹村《林氏族谱》中，查得该族有“瞪公”者，于宋真宗天圣五年（1027 年）“弃俗入明教门，斋戒严肃”。^③ 所谓“明教”，即摩尼教。宋代曾有一些人利用摩尼教组织农民起义，因此招致宋朝统治者对聚会结社的摩尼教徒的迫害。宣和二年（1120 年），宋徽宗“御笔”指示地方政府，对于温州等地区明教徒的活动严格禁止，并要求拆毁一切斋堂。^④ 不过，从南宋时期仍然存在的摩尼寺的情况看，宋朝政府对于真正信仰摩尼教的僧侣，并没有进行迫害，以至元代的东南沿海地区仍然存在着不少摩尼教寺院。这一情况也表明，摩尼教经过唐末的宗教迫害后，其内部已发生了根本性的分化：其上层僧侣遁入山林，进一步发展了寺院制度，把宗教活动局限于寺院之内，把摩尼教进一步向超世绝俗、自我修炼的方向发展；而其下层教徒则走向民间，与农民反抗运动相结合。

此外，在宋朝和金朝的开封，由于犹太人的移入，还有犹太教的存在。在高昌回鹘王国，仍然有景教徒的活动，本世纪出土的高昌文书中有属于景教的《福音书》、《圣乔治殉难记》等突厥语译本，《伊索寓言》也是回鹘景教徒的译笔。同时，高昌回鹘王国还有祆教、伊斯兰教的信奉者，但人数不多，影响不大。

① 黄震：《黄氏日钞分类》卷 86，《崇寿宫记》。

② 《西山杂志》“草庵”条。按：抄本今藏泉州海外交通史博物馆。

③ 引自林殊悟《摩尼教研究之展望》，《新史学》第 1 卷第 1 期（1996 年 3 月）。

④ 《宋会要辑稿》刑法二，“宣和二年十一月四日臣僚言”条。

6. 宋代对海外世界认识的进步

随着宋代海外交通的发展，人们对于海外世界的认识也有显著的进步。当时，不少著作中都涉及中外往来与海外世界，如朱彧的《萍州可谈》、范成大的《桂海虞衡志》和《吴船录》、周辉的《清波别志》、赵彦卫的《云麓漫钞》、岳珂的《桯史》、吴自牧的《梦粱录》、周密的《癸辛杂识》等。同时，还有一些记载海外交通的专门专著出现，如《宣和奉使高丽图经》、《岭外代答》、《诸蕃志》等书籍，都是反映宋代人海外世界知识的代表作。

《宣和奉使高丽图经》的作者徐兢，是北宋末年的一位官员，宣和五年（1123 年）随从路允迪出使高丽。回国后，他就这次出使见闻而撰写了该书。《宣和奉使高丽图经》共四十卷，内分建国、世次、城邑、官府、器皿、海道等 28 类，详细介绍了高丽的政治、经济、山川地理、风俗民情以及宋与高丽海上往来道路的情况。如该书卷八“人物”中记载，“高丽素尚族望，而国相多任勋戚”，这是对高丽政治文化的深刻体认；卷十六“官府”中记载，高丽“官府之设，大抵皆窃取朝廷（即宋朝）美名。至其任职授官，则实不称名，徒为文具观美而已”，说明他已注意到宋朝典章制度在高丽王朝吸收后的变异。他对高丽的司法制度也有细致的观察：“轻罪则付刑部，盗及重罪则付狱，系以缧绁，无一人得逸者。亦有枷杻之法，然淹延不决有至阅时经岁，惟赎金可免。凡决杖，以一大木横缚二手于上，使之着地而后鞭之；笞杖极轻，自百至十，随其轻重而加损，惟大逆不孝乃斩，次则反缚髀骨相摩至胸，次皮肤拆裂而已，亦车裂之类也。外郡不行刑杀，悉械送王城。”^① 曾先于徐兢出使高丽的孙穆，回国后则著写成《鸡林类事》一书。所谓“鸡林”，本是新罗的别称，宋

^① 《宣和奉使高丽图经》卷 16，《官府》“图圈”条。

代人也常用此称呼代替新罗而统治朝鲜半岛的高丽。《鸡林类事》以汉字记录了当时高丽的 353 个词语的音，并用汉文作了释义，是宋朝人关于高丽语（朝鲜语）的一部珍贵书籍。此外，王云的《鸡林志》、吴栻的《鸡林记》、《高丽行程录》、《高丽志》、《高丽事纪》、《高丽日本传》等书，也比较详细地介绍了高丽以及日本的情况，这对加深宋朝人对于东邻的了解有着积极的作用。

《岭外代答》的作者周去非，浙江永嘉人，南宋淳熙初（1174—1177 年左右）曾任桂林通判。卸任后因亲朋好友多向他询问岭南及海外之事，他倦于一一酬答，遂根据自己在南方的笔记归纳整理成书，并取名《岭外代答》。《岭外代答》全书原分为 20 门，现存 19 门（原书已佚散，由后人从《永乐大典》中辑出），共 10 卷。该书卷二《海外诸国》条中，简要而又完整地反映了宋代人的海外世界地理观：

诸蕃国大抵海为界限，各为方隅而立国。国有物宜，各从都会以阜通。正南诸国，三佛齐其都会也。东南诸国，侨婆其都会也。西南诸国，浩乎不可穷，近则占城、真腊，为麻里（在中南半岛，一说系缅甸东南岸的墨吉 Mergui）诸国之都会；远则大秦，为西天竺诸国之都会；又其远则麻离拔国（在阿拉伯半岛，一说即今阿曼国的米尔巴特 Marbat），为大食诸国之都会；又其外则木兰皮国（一般认为是当时统治摩洛哥等地的穆拉比王朝 Murabits 的对音），为极西诸国之都会。三佛齐之南，南大洋海也。海中有屿万余，人莫（莫）居之，愈南不可通矣。侨婆之东，东大洋海也，水势渐低，女人国（一说在印度尼西亚的苏拉威西岛）在焉。愈东则尾闾之所泄，非复人世。稍东北向，则高丽、百济耳。西南海上诸国不可胜计，其大略亦可考。姑以交趾定其方隅，直交趾之南，则占城、真腊、佛罗安（在今马来半岛）也；交趾之西北，则大理、黑水、吐蕃也。于是西有大

海隔之，是海也名曰细兰（今孟加拉湾）。细兰海中有一大洲名细兰国（今斯里兰卡），渡之而西复有诸国。其南为故临国，其北为大秦国、王舍城、天竺国；又其西有海，曰东大食海（今阿拉伯海），渡之而西，则大食诸国也。大食之地甚广，其国甚多，不可悉载。又其西有海名西大食海（今地中海），则木兰皮诸国凡千余。更西则日之所入，不得而闻也。

由此可见，宋代人已经将海外国家分为五大部分，即南大洋诸国、东大洋诸国、西南海上诸国、东大食海上诸国、西大食海上诸国。这与唐代人的海外地理知识相比较，有了显著的进步和增长。此外，《岭外代答》卷三的《航海外夷》条还对当时的中外航路作了详细的记载。

与《岭外代答》偏重于对海外世界进行总体描述不同，《诸蕃志》则偏重于对各个海外国家的具体介绍。《诸蕃志》作者赵汝适，系宋太宗四子简王元份的七代孙，曾在嘉定（1208—1224年）、宝庆（1225—1227年）年间任福建路市舶提举，大约在宝庆年间写成此书。该书的资料来源，据赵汝适在自序中介绍，来自于前来福建经商的外国商人。《诸蕃志》共分两卷，卷上《志国》，卷下《志物》。在《志国》卷中，他记载的海外国家和地区共57个，包括对交趾国、占城国、宾瞳龙国（位于今越南南部的藩朗一带）、真腊国、登流眉国（即第一节所叙的“丹流眉”）、蒲甘国、三佛齐国、单马令国（一般认为即前面的“登流眉国”）、凌牙斯加国（位于今马来半岛上泰国所属的北大年一带）、佛罗安国（一般认为在今马来半岛中部一带）、新拖国（一般认为是“巽他” Sunda 的译音，泛指爪哇岛的西部）、监篦国（一般认为在今苏门答腊岛西北部的兰沙一带）、蓝无里国（一般认为在今苏门答腊岛西北部的班达亚齐一带）、细兰国、阇婆国、苏吉丹（一般认为在今爪哇岛中部一带）、南毗国、故临国（即

今印度半岛南端西岸的奎隆)、胡茶辣国(指印度西北海岸的古吉拉特邦一带)、麻啰华国(在今印度古吉拉特邦之东纳马达河北尔瓦 Malwaplateau 一带)、注辇国、鹏茄啰国(指令孟加拉国一带)、南尼华国(一般认为是前述“胡茶辣国”的都城 Naharawara 的译音,在今印度卡提阿瓦半岛的南部)、大秦国、天竺国、大食国、麻嘉国(今沙特阿拉伯的麦加)、层拔国(今东非索马里以南地区,曾被阿拉伯人称为 Zanzibar)、弱琶啰国(今索马里北部沿海的柏培拉)、勿拔国(即前引《岭外代答》中的“麻离拔国”)、中理国(在今索马里东北角沿岸一带)、瓮蛮国(即阿曼)、记施国(今波斯湾内的卡伊斯岛)、白达国(今伊拉克的巴格达)、彌斯啰国(今伊拉克南部的巴士拉)、吉慈尼国(即当时统治阿富汗以及巴基斯坦和伊朗东部的伽色尼王朝,都城在今阿富汗的东南部的伽慈尼)、勿斯离国(今伊拉克北部的摩苏尔)、芦眉国(即占据小亚细亚等地的塞尔柱帝国,北宋时期称为“拂菻”)、木兰皮国、勿斯里国(即今埃及)、遏根陀国(为阿拉伯语 Iskanderiah 的译音,今埃及的亚历山大)、晏陀蛮国(孟加湾内印度所属的安达曼群岛)、崑崙层期国(指非洲东部的马达加斯加岛一带)、沙华公国(有人认为指今加里曼丹岛东南部的塞布库 Sebuku 岛)、女人国、波斯国(一般认为指今苏门答腊岛东北部的波斯河一带)、茶弱沙国(一般认为是阿拉伯故事中所传的日没之处)、斯加里野国(一般认为指地中海的西西里岛)、默伽猎国(指摩洛哥及其以东一带)、渤泥国、麻逸国、三屿、蒲哩噜(在今菲律宾,具体位置未有定论)、流求国(有人认为指我国台湾岛)、毗舍耶(有人认为是菲律宾的米沙鄢 Visayans 族的译音)、新罗国、倭国等国的政治、民俗、物产、贸易和交通地理情况,都有不同程度的记载。

从《诸蕃志》所列的 57 个国家和地区的位置情况来看,属于中南半岛和马来半岛上的国家有 9 个,属于东南亚海岛范围内的国家有 14 个,属于南亚地区的国家有 10 个,属于西亚范围内

的国家有 10 个，属于非洲范围内的国家有 9 个，属于欧洲范围内的国家有 1 个。前代学者冯承钩曾评价此书：“所记海国之广，东自日本，西抵西细利（西西里），沿海诸国凡尽列举无遗。现存地理外纪类书，未有详备如是编者也。”^① 通过此书，可知宋代人在对东南亚的加里曼丹岛以及菲律宾群岛的了解方面和对阿拉伯文化以及地中海的知识方面，与唐代相比都有很大的进步。

在对东南亚的知识方面，“渤泥”首次进入了中国人的视野，《文献通考》中写作“勃泥”。赵汝适对渤泥国作这样描述：

以板为城，城中居民万余人，所统十四州。王居覆以贝多叶，民舍覆以草。王之服色，略仿中国，若裸体跣足，则臂佩金圈，手带金练，以布缠身。坐绳床。出则施大布单坐其上，众舁之，名曰软囊，从者五百余人，前持刀剑器械，后捧金盘，贮香脑、槟榔等从。

渤泥在社会习俗方面：

富室之妇女，皆以花锦销金色帛缠腰，婚聘先以酒，槟榔次之，指环又次之，然后以吉贝布，或量出金银成礼。丧葬有棺金殓，以竹为舆，载弃山中，二月始耕则祀之，凡七年则不复祀矣。以十二月七日为岁节。

国人宴会，鸣鼓吹笛击钵歌舞为乐。无器皿，以竹编贝多叶为器，食毕则弃之。

渤泥在物产方面：

地无麦，有麻、稻，以沙糊（一种树的淀粉）为粮。又

^① 《诸蕃志校释》，冯承钩序。

有羊及鸡鱼。无丝蚕，用吉贝花织成布。有尾巴树、加蒙树、椰子树，以树心取汁为酒。

有药树，取其根煎为膏服之，仍涂其体，兵刃所伤皆不死。土地所出，梅花脑、速脑、金脚脑、米脑、黄蜡、降真香、玳瑁。番商兴贩，用货金、货银、假锦、建阳锦、五色绢、五色革、琉璃珠、琉璃瓶子、白锡、乌铅、网坠、牙臂环、胭脂、漆碗碟、青瓷器等博易。

该国非常重视国际贸易和商贾，对此，赵氏作如下记载：

番舶抵岸三日，其王与眷属率大人到船问劳。

俗重商贾，有罪抵死者罚而不杀。船回日，其王亦酾酒椎牛祖席，醉以脑子、番布等。^①

如同对渤泥的了解一样，宋代人对麻逸、三屿等菲律宾岛屿的知识也偏重于该国的商业习俗。

麻逸国，在渤泥之北，围聚千余家，夹溪而居。土人披布如被，或腰布蔽体。

书中对外国人入麻逸国贸易这样记载：

至其境，商舶入港，驻于官场前。官场者，其国闻之所也，登舟与之杂处。酋长日用白伞，故商人必赍以为赆。交易之例，蛮贾丛至，随笈鬻搬取物货而去。初若不可晓，徐辨认搬货之人，亦无遗失。蛮贾乃以其货转入他岛屿贸

^① 《诸蕃志》卷上，“渤泥国”条。

易，率至八九月始归，以其所得准偿舶商，亦有过期不归者。^①

对三屿有如下描写：

番商每抵一聚落，未敢登岸，先驻舟中流，鸣鼓以招之，蛮贾争棹小舟，持吉贝、黄蜡、番布、椰子葷等至贸易。如议之价未决，必贾豪自至说谕，馈以绢伞、瓷器、藤笼，仍留一二辈为质，然后登岸互市，交易毕，则返其质，停舟不过三四日，又转而之他。^②

在对阿拉伯文化的知识方面，赵汝适已了解到穆斯林的朝圣仪礼。麻嘉国，“乃佛麻霞勿（穆罕默德）所生之处”；“每岁遇佛忌辰，大食诸国皆至瞻礼，争持金银珍宝以施，仍用锦绮覆其居”。^③ 同时，赵汝适还了解到巴格达在阿拉伯国家中的重要地位。“白达国系大食诸国之一都会”，“王乃佛麻霞勿直下子孙，相袭传位，至今二十九代（指阿拔斯王朝已至第 29 代哈里发）”；“一日五次礼拜天，遵大食教度，以佛之子孙，故诸国归敬焉”。^④ 如弱斯罗国、勿斯里国俱听白达国节制。此外，赵汝适还了解到远在东非的层拔国、弱琶罗等国，也遵大食教度，即信仰伊斯兰教。也正是由于穆斯林商贾的介绍，赵汝适在“遏根陀国”条中还特别提到埃及亚历山大港的著名灯塔。

最使人惊奇的是，地中海世界的西西里岛也进入了赵汝适的视野。在“斯加里野国”条中，他记载该国“近芦眉国界，海屿

^① 《诸蕃志》卷上，“麻逸国”条。

^② 同①，“三屿”条。

^③ 同①，“麻嘉国”条。

^④ 同①，“白达国”条。

阔一千里，衣服风俗语音与芦眉同。本国有山穴至深，四季出火，远望则朝烟暮火，近观则火势烈甚，国人相与杠昇大石，重五百斤或一千斤抛掷穴中，须臾爆出，碎如浮石。每五年一次，火从石出流转至海边复回，所过林木，皆不燃烧，遇石则焚爇如灰”。^① 文中所说的“四季出火”的“山穴”，就是欧洲著名的活火山——埃特纳火山。这是中国人首次说到西西里岛以及埃特纳火山。

在《诸蕃志》卷下《志物》中，赵汝适还详细介绍了当时海外贸易的主要商品，包括脑子（龙脑香）、乳香、没药、血竭、金颜香、笃耨香、苏合油香、安息香、梔子花、蔷薇水、沉香、篆香、速暂香、黄熟香、生香、檀香、丁香、肉豆蔻、降真香、麝香木、波罗蜜、槟榔、椰子、没石子、乌木、苏木、吉贝、椰心簟、木香、白豆蔻、胡椒、荜澄茄、阿魏、芦荟、珊瑚树、琉璃、猫儿睛、珠子、车渠、象牙、犀角、腽肭脐、翠毛、鹦鹉、龙涎、玳瑁、黄蜡等 47 种物产的海外产地、形状、性能、采集和用途等。从一定程度上来说，这部书也是宋代人关于海外世界资源地理的重要著作。

^① 《诸蕃志》卷上，“斯加里野国”条。

第六章 元代中外文化交流的兴盛

一、元朝陆路对外交通与中外文化交流

13世纪初，蒙古族从北方草原地区兴起。成吉思汗及其子孙通过一系列的战争，不仅先后消灭了西辽、西夏、金、大理等割据政权和南宋而统一中国，而且蒙古的铁骑也横扫了几乎整个亚洲大陆和东欧，从而建立起地跨亚欧的蒙古帝国。通过大规模的移民运动和系统的驿站制度，东西方的联系变得比以前任何历史时代都更为密切，从而为元代的中外文化交流提供了重要的途径和基础。

1. 蒙古西征与大规模的移民运动

蒙古族原居于额尔古纳河之东，在唐代被称为蒙兀室韦。随着回鹘人的西迁，蒙古部落也陆续从大兴安岭走出而来到蒙古草原，成为蒙古高原的新主人。通过草原，蒙古部落与外界的接触也日益加强，促进了社会生产力的发展；而草原地区的频繁战争，也促进了势力强盛的蒙古部落集团的形成。12世纪末至13世纪初，铁木真先后击败各部落，完成了蒙古的统一，于1206年建立起蒙古国，称成吉思汗。蒙古国建立后，不仅向邻境发动了一系列的战争，而且还曾经发动三次大规模的西征。

第一次西征发生于1218年至1223年间，目标是中亚的花刺子模。花刺子模为中亚古国，位于阿姆河下游地区。1097年，忽特不被塞尔柱苏丹封为花刺子模汗（沙，意为王），从而建

立起大花刺子模王朝。1142年，花刺子模又成为西辽的藩属。它还借塞尔柱帝国势衰之机，积极向锡尔河、阿姆河、阿富汗以及波斯东部地区扩张领土。1212年，花刺子模汗摩诃末在吞灭西喀喇汗国后，又将都城从玉龙杰赤（今土库曼斯坦共和国的科尼亞·烏爾根奇）迁到撒马尔罕，想瓜分西辽国土，并企图征服中国。正当花刺子模迅速崛起之时，摩诃末却了解到蒙古军攻占了金朝中都。他为了打探蒙古实力，派遣了一个使团去觐见成吉思汗。成吉思汗不仅友好地接待了这个使团，而且派人回访了花刺子模，并且组织了一个庞大的商队前往花刺子模贸易。1218年，蒙古商队在花刺子模的边境城市讹答刺（今哈萨克斯坦共和国的法拉勃）被守军截留。根据摩诃末的命令，讹答刺守军将这些蒙古商人杀害，货物没收。成吉思汗在获悉这一消息后，又派使臣前往花刺子模交涉。不料摩诃末又将为首的蒙古使臣处死，其余两名随员在被剃去胡须后放回。摩诃末的疯狂挑衅行为，极大地刺激了成吉思汗的西征。

1218年，成吉思汗命哲别统帅蒙古军征讨西逃的乃蛮王子屈出律，终将已篡夺西辽政权的屈出律俘获并处死，西辽故地也置于蒙古的统治之下。至此，蒙古已在西境直接与花刺子模为邻，西征花刺子模的道路已被打通。

1219年，成吉思汗以花刺子模杀害蒙古商队和使臣为由，亲率15万大军西征。蒙古军兵分四路：成吉思汗遣长子术赤率军进攻锡尔河下游地区，次子察合台和三子窝阔台则率军攻打讹答刺城以及花刺子模旧都玉龙杰赤，另一支蒙古军则扫荡锡尔河中游地区，成吉思汗与其幼子拖雷则率蒙古主力进攻阿姆河以北地区，直逼花刺子模新都撒马尔罕。当时花刺子模的军队约有四十万之众。由于摩诃末采取分兵守城的战略，致使蒙古兵力在具体战斗中并不处于悬殊太大的劣势。机动性强的蒙古军遂以其凌厉的攻势，在数月间攻克花刺子模的许多城堡。1220年春，成吉思汗率大军兵临不花拉（今乌兹别克斯坦共和国的布哈拉），

不花拉守军不战即降。成吉思汗又率军进围撒马尔罕，与攻克讹答刺后来攻撒城的察合台、窝阔台部蒙古军相会合。但摩诃末却已弃城逃跑，成吉思汗闻讯即遣大将哲别和速不台带精锐之师追击。摩诃末为了躲避蒙古军的追击，辗转逃至里海的一个小岛上，于1220年底病死。其子札兰丁嗣位，继续抵抗蒙古军。

1221年，术赤、察合台、窝阔台率军攻克花剌子模旧都玉龙杰赤，成吉思汗和拖雷也分兵攻取呼罗珊（今阿姆河以南、兴都库什山以北地区）诸城。当年秋，蒙古军又南下加兹尼，追击花剌子模新王札兰丁，札兰丁遂逃入印度。1222年初，成吉思汗派军队进入印度搜寻札兰丁，未果，遂于同年夏退出印度。1223年，成吉思汗在西域设官置守后，率军退回蒙古。通过这次西征，蒙古国的领土扩大到了中亚。

另外，追击摩诃末的哲别、速不台所部蒙古军，在抄掠波斯各地后，于1222年取道太和岭（今高加索山）进入钦察草原。他们在击败钦察部落后，于该地驻冬。次年，他们在阿里吉河（今乌克兰共和国日丹诺夫市北）战役中，又战胜了斡罗思（俄罗斯）诸王公与钦察汗的联军，并乘胜北上扫荡了斡罗思南部。1223年，这支蒙古军取道黑海、里海北部草原而东归。

第二次西征发生于1235年至1242年间，目标是与花剌子模为邻的钦察部落以及斡罗思诸公国。此前，窝阔台已在1229年继承已故父亲的蒙古大汗汗位，并发兵到波斯追击札兰丁，于1231年灭亡了花剌子模王朝。1235年，窝阔台会集蒙古诸王臣，定议派遣拔都（术赤的次子，由他继承父位）统帅各支宗王长子出征钦察等地，万户以下各级那颜（官人）也以长子从征。因此，这次西征也被称为“长子西征”或“拔都西征”。

1236年，蒙古军队首先进攻也的里河（今伏尔加河）中游的突厥人的不里阿耳部落，烧毁不里阿耳城（位于今俄罗斯联邦鞑靼自治共和国的保加尔—乌斯宾斯科耶村附近）。接着，蒙古军便进攻也的里河下游的钦察部落。1237年秋，蒙古军在征服

钦察部落后，又越过也的里河去进攻斡罗思各公国。从当年攻入莫尔多瓦公国（位于今摩尔多瓦自治共和国）开始，蒙古军在三年之中蹂躏了斡罗思的大部分国土。1241年，拔都兵分两路，分别侵入马札尔（今匈牙利）与孛烈儿（今波兰）。蒙古军在里格尼茨（位于今波兰西部）一役，重创孛烈儿与捏迷思（德意志）的联军，并南下与另一支蒙古军会合，又击溃马札尔军队，攻入马茶城（布达佩斯），由此挺进奥地利，整个欧洲为之震惊。1242年，拔都闻窝阔台死讯，率军东返，留驻也的里河下游地方，统治钦察、斡罗思之地。

第三次西征发生于1252年至1260年间，目标是征讨尚未臣服的西域诸国。此前，拖雷长子蒙哥已在1251年成为蒙古第四任大汗（前任蒙古大汗为窝阔台长子贵由）。为了扩充拖雷支系的实力，蒙哥汗命令各支诸王贵戚从自己的属民中抽取十分之二的人员，组成一支西征军，交由同母弟旭烈兀统帅，前往征讨木刺夷部和阿拔斯王朝。“木刺夷”（Malahidah）是阿拉伯语的音译，意为“异端者”，指的是当时盘踞在今伊朗马赞德兰诸山城的伊斯兰教伊斯玛仪教派。1253秋，旭烈兀率军从漠北出发；1256年，蒙古军灭木刺夷国。1257年春，旭烈兀率军进驻伊拉克北部，作进攻阿拔斯王朝的准备。从10世纪中叶起，阿拔斯王朝就已衰落，其实际统治区只限于都城报达（今巴格达）周围地区。1258年春，蒙古军攻陷报达，杀死哈里发，立国已五百余年的阿拔斯王朝至此灭亡。1259年，蒙古军又分三路进攻今叙利亚地区，并曾攻占大马士革城。1260年春，旭烈兀在获悉蒙哥汗的死讯后，即率主力退驻波斯，留下部分兵力继续征服叙利亚以及巴勒斯坦等地。同年9月，蒙古军在阿音札鲁特（今大马士革以南）被埃及马木留克王朝的军队击溃，西征至此结束。

蒙古的三次西征，在亚欧大陆引起大规模的移民运动。

一方面，蒙古贵族和士兵作为征服者，大量进入到被征服的土地；同时，蒙古统治者还曾征发大量的畏兀儿人、契丹人、西

夏人、女真人和汉人随西征部队服役，此后他们中的不少人即定居到新的征服之地。全真道掌教人丘处机（1148—1227年）与弟子李志常等人在西游途中，就曾在中亚的撒马尔罕发现该城有常住户十余万，“其中大率多回纥人，田园不能自主，须附汉人及契丹、河西（西夏，即党项人）等。其官长亦以诸色人为之。汉人工匠杂处城中”。^① 在东南欧洲，“大批蒙古人（鞑靼人）随着拔都进入了钦察草原”。^② 由于受钦察草原上的蒙古人文化和契丹人文化的影响，斡罗斯（今俄罗斯）的封建领主们也采用了一些东方式的生活方式，至今俄语中的“靴”（башмак）、“长衫”（кафман）、“束腰带”（кущак）、“圆帽”（колпак）等都来自蒙古语和契丹语。^③ 而旭烈兀在攻占西亚城池时，专门“派人到契丹去请射石专家和石脑油弹投掷者；他们从契丹借来了1000户射石机手，这些射手带着可以把针眼大的小孔变成骆驼通道的石弹”。^④ 这些中国炮手和炸药专家，同西征的蒙古军一起，都在西亚定居下来。后来，还有不少中国医师到伊利汗廷服务。

另一方面，蒙古统治者又乘军事上的胜利，将大批被征服者迁徙到东方。在征服中亚的花刺子模国时，成吉思汗曾将不花刺、撒马尔罕、毡的、玉龙杰赤等城市的十余万名有技术的工匠和炮手带回和林；拔都在攻入钦察人和阿速人的生活区后，也曾征招他们的壮丁从军，后来这些士兵也被迁入中国。这些来自西域的回回、钦察、康里、阿速等民族，在元朝与畏兀儿人、哈刺鲁（即唐代的葛逻禄）人一样，统称为“色目人”。他们在元朝的政治地位仅次于蒙古人，而比汉人（原金朝统治下的人民）和

① 李志常：《长春真人西游记》卷上。

② [苏]格列科夫：《金帐汗国兴衰史》（汉译本），第53页。

③ 参据沈福伟：《中西文化交流史》，第228页。

④ [波斯]志费尼：《世界征服者史》，第2卷第608页。

南人（原宋朝统治下的人民）的政治地位都高。如来自中亚布哈刺的赛典赤瞻思丁（1211—1279年），就先后担任燕京宣抚使和云南行省平章政事。色目人作为蒙古人的同盟者，在元朝建立后广泛地迁入到汉族地区。在江南的不少城市，都有色目人定居经商。在杭州，当时来华的西方人就曾注意到有很多威尼斯人在那里；^① 明朝人田汝成也曾记载：“元时内附者，又往往编管江、浙、广之间，而杭州尤夥，号色目种，隆准深眸，不啖豕肉”；^② 在华北的不少地区，也有色目人屯垦或驻防。《元史·兵志》就曾记载，元朝就有不少由西域人所组成的西域亲军，如由阿速人所组成的右阿速卫和左阿速卫，由康里人所组成的康里卫，由钦察人所组成的左右钦察二卫，由斡罗斯人所组成的宣忠斡罗斯扈从亲军都指挥司等。他们对于元代的中外文化交流，同样也发挥着重要作用。

2. 亚欧地区的蒙古汗国与元朝的交通路线

蒙古国把征服的土地和人民都视为成吉思汗家族的共有财产，在宗族各支间实行分封。于是，在这些西征的土地上，就形成了由术赤的封地发展而来的钦察汗国；由察合台封地发展而来的察合台汗国；由窝阔台封地发展而来的窝阔台汗国。忽必烈即大汗位（1260年）以后，承认了旭烈兀对阿姆河以西地区的统治权。这样，原先由蒙古中央政府管辖的波斯地区，实际上就成为旭烈兀的领地，后来即发展成为伊利汗国。

术赤的始封地本在也儿的石河（今额尔齐斯河）以西地区。拔都通过西征，建立起钦察汗国（又称金帐汗国，因汗帐帐顶为金色而得名），都城位于也的里河下游的拔都萨莱城（位于今俄罗斯伏尔加河下游的阿斯特拉罕附近）。钦察汗国的幅员极为辽

^① [美]阿谢德：《中国在世界历史之中》，第145页。

^② 田汝成：《西湖游览志》卷18，中华书局校点本。

阔，东起也儿的石河（今额尔齐斯河），南越太和岭，西至斡罗思，北近北极圈。

察合台的始封地本在今天山地区。后来随着西征的胜利，其封地遂扩大到河中地区，东达今吐鲁番，南临印度，西及阿姆河，北接花刺子模和塔尔哈巴台，成为中亚地区的强大汗国。

窝阔台的始封地在霍博（今新疆和布克赛尔蒙古自治县）和叶密立（今新疆额敏县一带）。在窝阔台成为蒙古大汗以后，该系宗王的封地又向四周扩大，东至金山（今阿尔泰山），南及天山北麓，西达忽阑河（今锡尔河）以东草原，北临亦马儿河（今鄂毕河）源流。1309年，窝阔台汗国被察合台汗国吞并。

伊利汗国的领土，东起阿姆河和印度河，与察合台汗国和印度为邻；西南与埃及的马木留克王朝的叙利亚相接；北至太和岭和花刺子模，与钦察汗国接壤。其都城先后设在蔑刺合（今伊朗东阿塞拜疆省的马拉盖）、桃里寺（今伊朗东阿塞拜疆省首府大不里士）和算端城（今伊朗阿塞拜疆的苏丹尼耶）。“伊利”（il）是突厥语，本义为“从属”、“服从”之意，它表明这个蒙古汗国是元朝的一个宗藩政权。

蒙古建国后，前四朝建都于漠北的和林（位于今蒙古国杭爱省鄂尔浑上游右岸厄尔德尼召北），为了与这些藩属汗国的联系，曾采用中原地区的驿站制度，建立起从蒙古地区到西域的驿道。元朝实现全国大统一后，这条驿道又经漠北延伸到中原地区以及全国各地，从而使当时的中西陆路交通得到了空前的发展。

早在蒙古军西征之始，成吉思汗出于军事的需要，就开始修筑从漠北至西域的道路。据当时人的记载，成吉思汗诸子对于这条道路上的金山（今阿尔泰山）和天池（今新疆赛里木湖）等险要之地，曾一一进行整治。如金山一带，“其山高大，深谷长坂，车不可行”，窝阔台在率军西行途中，“始辟其路”；又如天池，“众流入峡，奔腾汹涌，曲折弯环”，察合台率军路过时，则“凿

石理道，刊木为四十八桥，桥可并车”。^①通过此番修筑，过去“千里横东西，猿猱鸿鹄不敢过”的天山北道，变得“四十八桥横雁行，胜游奇观胜非常”。^②成吉思汗还在交通要道上设置护路卫士，颁布保护商人往来的“扎撒”（法令），用以维护道路的畅通和往来人员的安全。

窝阔台汗时，又大规模地在主要道路上建立起驿站制度，开辟了从和林到各地的驿路。他们在每70里左右设置一站，由一个千户负担站役。同时，窝阔台汗还同察合台、拔都等人协商，共建从和林到西域各汗国之间的驿站。此议得到察合台等人的赞同。察合台说：“我自这里立起，迎着你立的站；教巴秃（拔都）自那里立起，接着我立的站。”^③于是，这条起自漠北的驿路，在经过中亚的窝阔台封地和察合台封地后，一直抵达拔都在东欧所建立的钦察汗国。

元世祖定都大都（今北京）后，驿站制度更大规模地发展起来，形成了以大都为中心的四通八达的驿道。当时，在蒙古地区的驿站，专设通政院管辖；在中原地区的驿站，则由兵部掌管。各驿站不仅备有马、牛、驴、船等交通工具，而且还有专门的站户负责。于是，“四方往来之使，止则有馆舍，顿则有供帐，饥渴则有饮食”。^④

元代的中西陆路交通路线，主要有从漠北经阿尔泰山到西方的北道和从河西走廊西行的南道两条主干线。前者主要承载着蒙元朝廷与窝阔台汗国、钦察汗国以及察合台汗国之间的联系，而后者则主要承载着元朝与察合台汗国、伊利汗国之间的联系。

从漠北经阿尔泰山到西方的北道主干线，具体又有沿天山北

^① 李志常：《长春真人西游记》卷上，王国维校注本，刊于《海宁王静安先生遗书》。

^② 耶律楚材：《湛然居士集》卷2，《过阴山和人韵》。

^③ 《元朝秘史》279节。

^④ 《元史》卷101，《兵志》。

麓、准噶尔盆地北缘和越阿来岭等三条路线。从漠北前往中亚的天山北麓路线，早在成吉思汗时代即已开通。其基本走向是：从和林西行，直趋金山，经横相乙儿（今新疆青河）折而南下至别失八里（位于今新疆吉木萨尔北破城子），然后沿阴山（今天山）北麓西行，经俱六（今阜康）、古塔巴（今呼图壁）、仰吉八里（今玛纳斯河西）、丁柯八里（今精河）、普刺（今博乐）、天池抵阿力麻里（位于今新疆霍城西十三公里处），西渡亦列河（今伊犁河）前往塔刺思（即唐代的怛罗斯，今哈萨克斯坦共和国南境的江布尔）。由此向西北沿忽章河（今锡尔河）而行，经大盐池（今咸海）和里海北岸，可抵达钦察汗国以及欧洲；由塔刺思向西南行，越过忽章河和阿母河，可抵伊利汗国以及西亚地区。所谓准噶尔盆地北缘路线，也是从和林西行至金山，然后从横相乙儿西行，过龙骨河（今乌伦古河）沿准噶尔盆地北缘西行，至窝阔台汗的封地叶密立（位于今新疆额敏县境内的额敏河南岸），再由此西南行至阿力麻里，与前述的天山北路线相合。所谓越阿来岭的路线，具体走向则是从漠北溯科布多河而上，越阿尔泰山的阿来岭，即进入窝阔台的封地，由此顺布克图尔玛河而下，渡也儿的石河（今额尔齐斯河），向西即可进入钦察汗国，向南则进入察合台汗国。

元朝建立后，又修通了从大都至和林的两条驿路。一条自大都出发，经上都（位于今内蒙古自治区正蓝旗东昭乃门苏木）、应昌（今内蒙古克什克腾旗达里诺尔西南），西北行抵克鲁伦河上游，转而西行至和林；另一条自大都出发后，经兴和（今河北张北）、丰州（呼和浩特东白塔镇），出大青山，过净州（今内蒙古四王子旗城卜子村）、砂井（在今四王子旗境内），渡大漠，西北行至翁金河，沿河北上抵达和林。

从河西走廊西行的道路，则是一条传统的中西交通主干线。1227年蒙古军灭西夏以后，就初步开通了由删丹（今甘肃山丹县）经甘州、肃州、沙州、伊州（今哈密）、别失八里至阿力麻

里的天山北路驿道。同时，由河西走廊经伊州、哈刺火州（位于今新疆吐鲁番境）、苦叉（今新疆库车）而通西域的天山南路驿道，也是元朝通各宗藩国的要道。本世纪初，西方学者在吐鲁番发现的畏兀儿文、蒙古文世俗文书中，就有察合台汗国统治者向火州发出的使臣乘驿公文。^① 另外，由沙州西南行，经罗不（今新疆若羌）、闐廓（今新疆且末南）、斡端（今新疆和田）、鶻儿看（今新疆莎车）、可失哈耳（今新疆喀什）等地的塔里木盆地南缘驿路，在翻越葱岭后，即可由巴达克伤（今阿富汗巴达赫尚省）而前往伊利汗国等地。马可·波罗一行入华，就是由欧洲经伊利汗国取道塔里木盆地南缘驿路而进入元朝上都的。

至于河西走廊以东的道路，早在成吉思汗征西夏之际，蒙古就曾开辟一条从和林经亦集乃（今内蒙古额尔纳旗哈拉和托古城）至河西走廊的道路。窝阔台汗时期，又接通以了从太原到删丹的驿路。蒙古军占领金朝中都（今北京）和西京（今山西大同）后，则开辟了一条由燕京（即后来的元朝大都）经大同、东胜州（今内蒙古托克托县）、宁夏路（今银川市）至河西走廊的路线。元朝统一全国后，又开辟了一条由奉元（今西安市）至河西走廊的驿路。它的具体走向是：由奉元北行，经乾州（今陕西乾县）、邠州（今陕西彬县）、宁州（今甘肃宁县）、庆阳、环州（今甘肃环县）、灵州（今宁夏灵武县）、应理州（今宁夏中卫县）、永昌、甘州、肃州、瓜州、沙州，然后分天山南北驿道前往中亚等地。此外，由奉元西行，还分别有一条经兰州、西宁而前往青海的驿路和一条经巩昌（今甘肃陇西县）、临洮而前往吐蕃的驿路，经此可前往印度。^②

蒙元时期中西陆路交通的巨大发展，为13世纪至14世纪间中外人士的往来提供了极大的便利。当时人曾形容说：“适千里

^① 参据刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，第255页。

^② 周清澍：《蒙元时期的中西陆路交通》，载于《元史论丛》第四辑。

者如在户庭，之万里者如出邻家。”^① 此后的花剌子模人阿不勒·噶齐（1605—1646年）也曾称赞：“在伊朗和都兰（今中亚）之间的一切地方享有这样一种安宁，头顶金盘，自东徂西，不会遭受任何人的侵犯。”^②

3. 蒙元时代中国人的西游

蒙元时代，曾有不少中国人凭借着便利的交通条件，西游到中亚、西亚地区，甚至远至西欧的天主教世界。由于缺乏详细的文献记录，我们现已无法对当时中国人的西游情况进行全面的叙述，而只能根据少数人所留下的旅行记录做一简单的介绍。

（1）耶律楚材

耶律楚材（1190—1244年），字晋卿，永安（今北京香山）人，是辽朝皇族的后裔，成吉思汗进攻金朝时归降蒙古。1218年底，成吉思汗率蒙古大军西征，召耶律楚材随军扈从。耶律楚材从燕京启程，出居庸关，经云中（治所在今山西大同），越天山（今阴山），渡大漠，过怯绿连河（今克鲁伦河），至成吉思汗大帐。而后他随蒙古大军从漠北西行，翻越金山，进至也儿的石河。随后又南下经不刺城（博尔达拉一带）、阿里麻力，从此西行，先后经虎思斡儿朵（即巴拉沙衮）、塔刺思（即怛罗斯）、苦盏（今塔吉克斯坦共和国的苦盏）、八普（今乌兹别克斯坦共和国费尔干纳盆地中的帕普）、可伞（今帕普以东的卡散）、芭榄（今苦盏以东的康地巴旦）、讹答刺、寻思干（即撒马尔罕）、蒲华（今乌兹别克斯坦共和国的布哈拉）、玉里健（即玉龙杰赤）、班城（今阿富汗北部的巴尔赫）等地。他于1224年东返，经不刺城、别十八里、和州、伊州、肃州回到内地。1228年，耶律

^① 《麟原文集》（前集）卷6，《义冢记》。转引自卢苇：《中外关系史》第248页。

^② 引自韩儒林：《论成吉思汗》，《历史研究》1962年第2期。

楚材写就《西游录》，记述了这次西游经历和中亚的风土人情。^①此外，他在西域还写有数十首诗歌，描述了中亚的春天风景和抒发了自己的西游之感。

（2）丘处机

丘处机（1148—1227年），字通密，登州栖霞（今山东栖霞）人，是道教的一支全真教的掌门人，被教徒们尊为“长春真人”。成吉思汗西征时，从随行的中原人处了解到丘处机法术超人，便派人征召他赴西域。1220年秋，丘处机从莱州出发，经燕京、宣德州（今河北宣化），越野狐岭，东北行至呼伦湖，然后沿怯绿连河向西穿越蒙古高原，过金山，南下经鳖思马（即别失八里）、昌八刺城（即彰八里，今新疆昌吉），阿里马城（即阿力麻里），而后过塔刺思河（即位于今吉尔吉斯斯坦共和国与哈萨克斯坦共和国境内的塔拉斯河），先后经过塞蓝城（今哈萨克斯坦共和国的奇姆肯特）、邪米思干大城（即撒马尔罕）、碣石城（今乌兹别克斯坦共和国的沙赫里·沙勃兹），最后过阿母没辇（即阿姆河），于1222年初夏在大雪山（即今阿富汗的兴都库什山）西北坡的八鲁湾与成吉思汗相晤。次年春，丘处机启程东返，当年八月即回到宣德。丘处机的随行弟子李志常，著有《长春真人西游记》，记载了他们师徒的有关西行见闻。^②

（3）乌古孙仲端

乌古孙仲端，本名卜吉，字子正，《金史》有传。1220年秋，他以礼部侍郎的身份作为金朝使节，前往蒙古求和。乌古孙仲端从中原北行，经漠北至色楞河下游的梅里吉（篾儿乞）、途马（秃马惕），西行经迄里迄斯（今吉尔吉斯斯坦）、乃蛮、航里（康里），越金山，南下经瑰古（即畏兀儿），又西折经合鲁（即哈刺鲁）居地，沿伊犁河而往中亚。次年夏，他至铁门关拜见成

^① 耶律楚材：《西游录》，向达校注本，中华书局1981年版。

^② 李志常：《长春真人西游记》，王国维校注本，刊于《海宁王静安先生遗书》。

吉思汗，但未得结果即于同年冬归金。1222年，他再次受命赴西域。成吉思汗不仅要求金朝割地，而且“令汝主为河南王”，和谈再次失败。归国后，他感到自己“身使万里，亘天之西，其所游历甚异，喜事者不可不知也”，便著《北使记》以记其行程所见所闻。^①

(4) 常德

常德，字仁卿，是蒙哥汗派往西亚的使者。1259年正月，蒙哥汗因旭烈兀西征木刺夷、报达哈里发等国，命常德前往视察。常德从和林出发，渡昏不辇河（今布尔根河）、龙骨河（今乌龙古河）而西行，经业瞞城（即叶密立，位于今新疆额敏县）、孛罗（即前文所述的不刺城）、阿力麻里、虎思斡儿朵、塔刺思、赛蓝，渡忽章河，经寻思干（撒马尔罕）诸城，渡暗不河（即阿姆河），先后经过里丑城（以下诸城具体位置皆不清楚）、马兰城、纳商城、讫立儿城、阿刺丁城等西亚诸城，最后抵达报达（今巴格达）。他在西亚居留14个月后返回蒙古，其随行人员刘郁著《西使记》，记录了常德使团的这次西行经历及见闻。此外，该书还记载了常德使团未曾亲历的天房、密乞儿、富浪、乞石迷西、印毒等地的风土民情和特产情况。^②

(5) 马儿忽思

马儿忽思（Marcus）是蒙古驻西亚军队统帅野里知吉带派往罗马教廷的使臣（可能是一名景教徒）。早在窝阔台汗时期，蒙古大将拜住那颜率军进攻太和岭（今高加索）地区时，就有罗马教皇派遣信使谴责蒙古杀害基督教徒。拜住因此派遣暗伯和薛里吉思前往罗马，要求教皇在和与战中做出选择。当野里知吉带受贵由汗之命统兵西亚时，仍与罗马教廷有信使往来。1248年，野里知吉带派遣赛甫丁·木契非·倒的、马儿忽思为使臣前往罗

^① 乌古孙仲端：《北使记》，收于刘祁《归潜志》卷13，中华书局1983年版。

^② 刘郁：《西使记》，收于王恽《秋洞集》卷94。

马，就教皇对蒙古军的指责进行回复。野里知吉带在回信中声称蒙古人是基督教的保护者，对统治区内的基督教各派，如拉丁派、希腊派、阿儿马尼（亚美尼亚）派、聂斯脱利派、雅各派一视同仁。马儿忽思等人的西行，也在一定程度上促进了蒙古与罗马教廷的和平交往。

（6）列班·扫马

列班·扫马（Rabban Suama）是元朝畏兀儿人，出身于大都的一个信奉聂斯脱利教的家庭。父名昔班，是聂斯脱利教会的视察员。列班自幼接受宗教教育，20余岁时出家人大都附近的一所十字寺中修行。后来，东胜州（今内蒙古托克托县）人麻忽思（Margos）跟随他求学。约1275年，两人决意赴耶路撒冷朝圣，得到元朝的允许。他们即从大都出发，跟随一个商队西行，经东胜、唐兀（今宁夏银川）、斡端（今新疆和田）、可失哈尔（今新疆喀什）、呼罗珊（今伊朗东部），抵达伊利汗国都城蔑刺合（今伊朗阿塞拜疆的马腊格），谒见聂斯脱利派教长马儿·腆合（Mar Denha），从而获得了前往耶鲁撒冷的介绍信。后因叙利亚北部有战乱，他俩朝圣的计划未能实现。

1280年，马儿·腆合又在报达（今伊拉克的巴格达）召见列班·扫马和麻忽思，任命麻忽思为元朝大都和汪古部主教，改其名为雅八·阿罗诃（Yahbh - Allah）；同时任命列班·扫马为教会的巡视总监。他俩本应东返履行教职，但因伊利汗国与察合台汗国在阿母河一线发生战争而无法回程。翌年，马儿·腆合去世，麻忽思被推举为新任教长，称为雅八·阿罗诃三世。

1284年，阿鲁浑即位为伊利汗后，积极联络欧洲的基督教势力，企图攻占耶鲁撒冷和叙利亚各地。在雅八·阿罗诃三世的推荐下，列班·扫马于1287年受命出使欧洲。他首先经过君士坦丁堡（今土耳其的伊斯坦布尔），在此拜见了东罗马皇帝安德罗尼古斯二世（Andronicus II）。接着又由地中海航行至意大利，因逢老教皇去世不久，他又前往法国并先后拜见了法王腓力四世

(Philippe le Bel IV) 和英王爱德华一世 (Edward I)，递交了阿鲁浑汗的信件。当时，法王和英王都愿意同蒙古统治者结成反伊斯兰教的联盟。因此，列班·扫马得到了他们的热情接待和积极回应。1288年，列班·扫马又返回罗马，谒见了新选出的教皇尼古拉四世 (Nicolas IV)，同样受到热情接待和丰厚馈赠。教皇还写了两封书信致阿鲁浑汗，第一封书信的内容是对阿鲁浑汗善待基督教徒表示谢意，第二封书信的内容赞扬了阿鲁浑汗打算攻下耶鲁撒冷后在那里接受洗礼的想法。

扫马完成任务后，受到阿鲁浑汗的嘉奖，特许在桃里寺（今伊朗大不里士）宫门旁建寺一所，由他主持。后来扫马迁居蔑刺合，又在那里修建了一座聂斯脱利教堂。1293年，列班·扫马赴报达辅助雅八·阿罗诃三世管理教务，次年去世。扫马在回波斯后，曾用波斯文写了自己的欧洲之行的旅行记，但后来佚失。不过，在叙利亚文著作《教长马儿·雅八·阿罗诃和巡视总监列班·扫马传》中，^①却摘录了扫马旅行记中的部分内容，从而使后人才得以了解他的西行经历。

列班·扫派出使西欧，是文献中明确记载的中国人第一次出访欧洲诸国。他的出使，使罗马教廷和西欧的君主们都更加相信：元朝皇帝和各蒙古汗国的统治者们均信奉基督教。因此，他们纷纷派遣传教士和使节来中国，从而推动了中西之间的文化交流。

4. 欧洲人的东来

蒙古的西征，使欧洲社会极为震惊。他们出于政治或者宗教上的目的，也不断派遣使节前来蒙元帝国或蒙古军的西征统帅部。

^① 该书英译本，参见布基：《忽必烈汗的僧人们》（E. A. W. Budge, “The Monks of Kubilai Khan”），纽约1928年版。

1243年，英诺森四世就任教皇，即宣布准备对侵入西方的蒙古人进行“圣战”。不过，他为了与神圣罗马帝国皇帝腓特烈二世争权抗衡，又积极利用政治和外交手段与蒙古取得联系，以便说服蒙古大汗与基督教世界结盟，同时秘密地搜集有关蒙古的各种情报。

1245年，教皇英诺森四世同时派出了两个使团。其中，一个使团前往蒙古驻波斯军队的统帅部；另一个使团则以普兰诺·卡尔毕尼（又译为柏朗嘉宾，Giovanni de Plano Carpini，1182—1252年）为首，直接前往蒙古。

普兰诺·卡尔毕尼是意大利人，天主教方济各会教士。他于1245年4月从法国里昂出发，经孛烈儿（今波兰）与斡罗斯（今俄罗斯），到达也的里河（今伏尔加河）下游的萨莱，在此谒见拔都，然后由拔都遣军护送，越里海和咸海以北的草原，于1246年7月抵达蒙古政治中心和林，正好赶上贵由即蒙古大汗位的典礼。普兰诺·卡尔毕尼在典礼后拜谒了贵由汗，并转交了教皇英诺森四世的书信。教皇信中的内容是劝告蒙古勿征基督教国家，并劝蒙古大汗信奉基督教。贵由汗也写了一封信交给卡尔毕尼带回，以此回答教皇。据卡尔毕尼说，原信是用蒙古文书写的，由蒙古大臣当场通过翻译逐字逐句地向他们作解释，让他们用拉丁文记录下来。后来，贵由汗了解到教皇能找到懂波斯文的人，于是又将原来的书信改成波斯文。这封贵由汗致教皇的书信原件，已在1920年于梵蒂冈教皇档案中发现。此信用畏兀儿文和波斯文书写，并盖有蒙古字的贵由汗御玺。贵由在书信中答复：如果教皇有意讲和，应亲自来见，否则蒙古将再次开战。

卡尔毕尼于1247年秋回到里昂，将贵由汗的这封谕降书交

给教皇。不久，他还用拉丁文写了自己出访蒙古的所见所闻。^① 文中记载了蒙古的国土、宗教习俗以及他们所征服的国家的情况。文中曾谈到蒙古军队攻打南宋，说南宋“自有语文，精于工艺，其巧世界无比也。地极富饶，丰产五谷、酒、金、银、丝及各种养生之物”。

1248 年，率十字军东征埃及的法王路易九世，在塞浦路斯驻地接待了一位由驻波斯的蒙古军统帅部所派遣的使者，该使者声称蒙古大汗保护基督徒，并将帮助他们反对伊斯兰教徒。翌年，路易九世即派遣教士安德烈·隆如美 (Andre Longjumeau) 携重礼出访蒙古大汗宫廷。隆如美到达蒙古时，贵由汗已死，摄政皇后接见了他们，并让他们带回了一封带有威胁的回信，信中要求法王每年向蒙古朝贡金银，否则将受到战争的惩罚。鉴此，路易九世决定以后派人赴蒙古汗廷时，只以传教士的身份而不再以法王的正式使臣头衔去交往。

1253 年夏，鲁布鲁克 (Guillaume de Rubrouck, 约 1215—1295 年) 奉法王路易九世之命前往蒙古。鲁布鲁克是法国人，圣方济各会士。他们一行六人从君士坦丁堡出发，经过拔都营地取道草原之路，来到和林，在此居留半年多时间，直到 1254 年 8 月才启程西返。鲁布鲁克使团出访的目的，在于劝告蒙古停止战争和信奉基督教，并要求自己留下传教。结果仍不如愿，只带回一封蒙哥汗给法王的谕降书。鲁布鲁克在归国后也写有一部《东行记》，介绍了蒙古的衣食住行、风俗习惯、司法审判、宗教信仰、宫廷见闻等。^② 他在书中所谈的蒙古汗廷对各种宗教的兼容，使西欧君主们相信可以通过基督教与蒙古结盟。此后，列

^① 卡尔毕尼的出访蒙古见闻，现有两种汉译本，一为吕甫、周良霄翻译的《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版；一为耿昇、何高济翻译的《柏朗嘉宾蒙古行记》，中华书局 1985 年版。

^② 鲁布鲁克的《东行记》，已由耿昇、何高济翻译成汉文，定名为《鲁布鲁克东行记》，中华书局 1985 年版。

班·扫马出使西欧，更使他们坚信不疑。1289年，教皇尼古拉四世即派遣孟特·哥维诺（Giovanni da Montecorvino）从海上乘船前往中国传教。

哥维诺于1328年在元朝大都去世，使罗马教廷在中国失去了总主教。根据元顺帝所派遣使团所带来的消息和中国基督教徒的请求，教皇本笃十二世（Benedict XIII）同意派遣新任总主教来中国开展传教工作，并先行派遣马黎诺里（Giovanni da Marignoli）为特使访问元朝。马黎诺里是意大利人，圣方济各会士。他于1338年从法国南部的教皇驻地阿维农（Avignon）动身东行，先至钦察汗国都城萨莱，谒见月即别汗，由蒙古驿道经察合台汗国，于1342年抵达元朝上都，受到元顺帝的接见。马黎诺里转交了教皇信件，并带来一匹高大的西方骏马，作为教皇送给元顺帝的礼物。当时，元廷习见的均为蒙古马，体形矮小。元朝君臣见到马黎诺里所带来的骏马，十分喜爱，将它誉为“天马”，元顺帝还令朝臣绘图赋诗称颂。马黎诺里还在大都居留多年，后南下泉州乘船返回欧洲。此后，由于元朝爆发农民大起义，而天主教廷也出现罗马和阿维农两个教皇的分裂，元朝与基督教世界的联系也就随之中断了。

此外，一些欧洲商人出于经商的目的，也循新开通的欧亚驿路来中国贸易。其中，最著名的是意大利人马可·波罗（Marco Polo，1254—1324年）一家。

马可·波罗出生于威尼斯的一个商人家庭。其父尼古拉·波罗（Nicolo Polo）和其叔马泰奥·波罗（Maffeo Polo），在他出生前不久离家经商，前往钦察汗国都城萨莱。归国时，因钦察汗国与伊利汗国之间爆发战争使路途极不安全，他们便折向东行，进入察合台汗国，在不花刺（今乌兹别克斯坦共和国的布哈拉）留居三年。后来，他们又随路经此地的伊利汗国派往大汗忽必烈处的使团一起，于1265年夏来到元朝上都。经忽必烈接见后，尼哥罗兄弟受命担任副使，随元朝使臣一起出使罗马教廷。途中，元朝

使臣因病留下，将国书交给尼古拉兄弟。1269年，尼古拉兄弟到达地中海东岸被十字军控制的重镇阿克儿（Acre，今以色列海法北）时，恰逢老教皇已死而新教皇尚未选定，兄弟二人便返回故里。尼古拉归来时，妻子已早卒，而其子马可·波罗已经15岁了。

1271年，尼古拉兄弟携带马可·波罗，谒见新任教皇格利高里十世（Gregorius X），教皇要求他们随教廷信使返回元朝。但途中教皇的信使却畏难而返，将教皇的信件转交给尼古拉一家代达。于是，尼古拉一家三人取道伊利汗国东行，循阿姆河上游逾帕米尔，由塔里木盆地南缘进入河西走廊，于1275年夏到达元朝上都，完成了罗马教廷所委托的任务。

根据马可·波罗的自述，他因聪明而受到忽必烈的信任，留在元朝为官，曾经游历过中国的许多地方，如大都、京兆（今西安）、成都、大理、济南、扬州、镇江、杭州、福州、泉州等地，并曾受元朝委派出使过占城、印度等国。1291年，元朝因阔阔真公主下嫁伊利汗，让思念故国的马可·波罗一家随伊利汗的奉迎使臣一起，从泉州取海道赴波斯，然后返回威尼斯。至此，马可·波罗已在中国生活了近十七年。

马可·波罗于1295年回到威尼斯，次年在参加威尼斯与热那亚之间的海战时被俘。他在狱中向难友讲述了自己的东方经历，由同狱的鲁思梯谦笔录并整理成《东方见闻录》，又称《马可·波罗游记》，于1298年成书。该书向西方世界展示了迷人的中国文明，在此后的数百年间，曾对欧洲社会的中国观产生了很大的影响。马可·波罗本人也在《游记》成书的当年获释，并于1324年病逝。

二、元代的海外交通与中外文化交流

元代的海外交通也十分兴盛。早在蒙古国时期，忽必烈就采

取了扬威海外的政策。元朝在消灭南宋过程中，不仅及时与海外国家建立联系，而且积极发展海外贸易，从而使中国海上对外交往的范围和频率显著扩大和加强。元朝人汪大渊曾说：“皇元混一声教，无远弗届，区宇之广，旷古所未闻。海外岛夷无虑数千国，莫不执玉贡琛，以修民职；梯山航海，以通互市。中国之往复商贩于殊庭异域之中者，如东西州焉。”^①

1. 忽必烈的海外扩张

忽必烈于 1260 年继承蒙古大汗后，如同乃祖成吉思汗对西域的征服和扩张一样，对日本以及东南亚邻国也加强了招抚和扩张，以图树立起自己以及蒙古汗庭在海外世界的权威和影响。

在成吉思汗西征前夕，蒙古军就于 1218 年在追讨契丹余部时进入高丽。此后，蒙古军在 1224—1257 年间曾七次进攻高丽，迫使高丽以王太子前往和林人质。忽必烈即位蒙古大汗之时，适逢高丽高宗王刚刚去世，蒙古即以高丽质子王回国继承王位，并宣布从高丽撤出蒙古军队和所设的达鲁花赤。至此，蒙古与高丽的政治关系开始得到稳定发展。

随着高丽的臣服，对日本的招抚也提到了忽必烈的外交议程。1264 年（至元元年），察知忽必烈心理的高丽人赵彝，向忽必烈上书，建议派遣使节并由高丽派人向导去招抚与高丽仅一海之邻的日本。于是，忽必烈即于 1266 年遣兵部侍郎黑的等人由高丽前往日本进行招抚活动。在黑的所持的诏书中，忽必烈说：“日本密迩高丽，开国以来，时通中国。至于朕躬，而无一乘之使以通和好。尚恐国王知之未审，故特遣使持书布告朕心，冀自今以往，通问结好，以相亲睦。且圣人以四海为家，不相通好，岂一家之理哉！以至用兵，夫孰所好，王其图之。”^② 不过，黑

^① 汪大渊：《岛夷志略》，苏继庼校释本，第 385 页，中华书局 1981 年版。

^② 《元史》卷 6，《世祖纪》。

的一行仅行至巨济岛，就因遭遇风涛而折返。但忽必烈招抚日本心切，次年再次派遣黑的将招抚日本的国书送往高丽，要求高丽派遣使节前往日本。1268年初，高丽所派遣的使臣潘阜携带蒙古国书抵达日本。当时日本政权掌握在镰仓幕府手中，幕府将蒙古国书交给天皇朝廷去讨论。最后，日本君臣认为蒙古国书书辞无理，不能接受，潘阜一行在日本滞留五月却无果而返。同年九月，忽必烈再次派遣黑的出使日本，但日本却拒绝黑的一行登陆。1270年底，忽必烈又派遣赵良弼作为信使出使日本。这次赵良弼虽然得以在日本登陆，但他的亲自递交国书于日本国王的要求仍被拒绝。同年，赵良弼再使日本，但仍然没有完成蒙古与日本通交的任务。

于是，忽必烈决定以武力敲开日本的大门。从1273年起，忽必烈着手部署征服日本的战争，派军驻扎高丽的耽罗岛。1274年，元世祖命高丽大造舰船，并在高丽设立征东元帅府，由忻都为都元帅率军侵占日本对马、一岐两岛，接着元军又进攻肥前及博多湾一带。元军虽然初战获胜，但却因遭遇台风和不熟悉博多湾地形，舰船触礁者极多，忻都只得连夜撤军，第一次征日战争失败。

次年，元朝又派遣礼部侍郎杜世忠等人携带国书出使日本，但杜世忠一行到日本后即被镰仓幕府处死，元朝却一直未得到使节被杀的消息。1279年，南宋降将范文虎也在元朝的允许下，派遣周福前往日本通好，结果也遭杀害。元朝得知后，决定再次征日，并在高丽设立征东行中书省，由高丽国王和元将范文虎、忻都、洪茶丘等人共同负责征东行中书省事务。1281年，元军分高丽、江南两路渡海，进行对日本的第二次远征。高丽一路由忻都、洪茶丘统帅蒙、汉、高丽兵四万，再由对马、一岐两岛进逼博多湾。由于遭受日本军顽强抵抗，加上这路元军未能等待江南一路大军而提前冒进，只得在失利后撤退到一岐岛。另一方面，由范文虎统帅的十万元军，由于人事更动的原因，却逾期从

庆元（今宁波）来会。元朝的两路大军汇合后，又因将领之间的意见分歧，在鹰岛、平户岛滞留一月之久。即至进攻日本之时，又遇上台风大作，元军统帅因缺乏台风知识，未能及时撤军退避，致使元军船毁人溺，师丧大半，第二次征日本战争也宣告失败。

忽必烈对此极为愤怒，本想发动第三次征日战争，后因安南方面形势紧张，元军兵力不敷分配，致使三征日本的计划未能实施。

早在 50 年代忽必烈率军平云南之际，蒙古军就侵入过安南，后因不耐安南酷暑而撤军。而安南也主动派遣外交使节而向蒙古朝贡，借以避免蒙古军的再次入侵。元朝消灭南宋后，忽必烈想在安南建省，就便控制占城、真腊等东南亚地区，便于 1284 年以假道往征占城为名，再次派兵入侵安南。但元军苦于应付安南人的山林游击战，被迫撤退。1288 年，元军又第二次入侵安南，最后也在遭受安南人的顽强阻击后撤军。

占城是安南的南邻。元军灭宋之际，占城就与元朝开始了使节互访与贸易往来。但忽必烈却想以占城作为元朝向东南亚扩张的基地，于 1282 年任命将领唆都率人前往占城设立行省。此举引起了占城王室的不满。不久，占城王子即扣留了途经该国的元朝派往暹国使节何子志和元朝派往马八儿尤永贤等人。于是，元世祖命唆都率军由海路进攻占城。元军自广州启航，屯驻占城港（今越南平定省归仁），占城军则在港西修建木城抵抗元军。1283 年，元军攻入木城，占城国王则率众退入山中。此后，占城国王不仅向安南、真腊、爪哇等国借兵，凭借山林与元军周旋，而且还派重臣至元军阵营表示归降。1285 年，唆都在连遭占城军抄袭后率元军退往安南，并在安南战死，元朝征占城之役遂不了了之。

在元世祖向海外扩张的战争中，“惟爪哇之役为大”。^① 爪哇的新柯沙里王朝自 1280 年就接受了元朝的“招谕”，派遣使节与元朝通好。但忽必烈却在 1281 年后，多次遣使要求爪哇国王亲自来中国朝见。爪哇国王十分反感，便于 1292 年初将元朝派去的使节孟琪黯面放回。元世祖遂以此为由，下令出师征讨爪哇。

1292 年冬，五千元军由亦黑迷失、史弼、高兴等人率领，从泉州启航往征爪哇。次年二月，元军在抵达爪哇岛中部北岸沿海后，兵分两路，一路由亦黑迷失、高兴率领，在杜并足（今译厨闻）登陆；另一路则由史弼率领，乘船由水路直扑八节洞（今泗水之南），元军水陆两路约定在八节洞会师。

当时，爪哇的新柯沙里王朝正与邻近的葛朗国（在今谏义里一带）交恶，新柯沙里国王被葛朗国军队所杀。前者的女婿土罕必者耶决心为其岳父复仇，在攻打葛朗国未能取胜的情况下，只好退守至麻诺巴歇一带。他得悉元军来此，便遣人求降，接受了元朝提出的缴纳贡赋、设立衙门等条件。于是，元军兵分三路攻伐葛朗国，迫使葛朗国王投降。然而，土罕必者耶却从此役了解到元军兵力有限，立即在胜利后秘密组织力量反击元军。元军统帅不知其诈，使元军突遭爪哇军伏击，仓惶败退，损兵三千余，残兵只得夺船航退泉州。元世祖获悉，即给亦黑迷失、史弼治罪，同时仍做再征爪哇的准备，但第二年即因他去世而作罢。

此外，元世祖还曾派兵征服缅国（今缅甸）。1273 年，忽必烈就曾派人到缅国进行“招谕”。但缅王对元朝并不友好，不仅将元朝使节杀害，而且还在 1277 年派兵侵占归附元朝的金齿部落。于是，元朝发兵反击，大破缅军象队，直攻至江头城后因元军不耐暑热而撤军。1283 年，元朝再次发兵进攻缅国，迫使缅王向元军求和。从此，缅甸终于归附了元朝，蒲甘王朝以及北部掸邦的各个土司政权的朝贡使节往来于元朝不断。

^① 《元史》卷 210，《爪哇传》。

总之，元初出兵攻打日本及东南亚的一些国家，对元朝与这些国家关系的正常发展曾造成一定的政治阴影，但在客观上却促进了这些国家与中国的往来。其中一些国家在成为元朝的“朝贡”藩属国后，通过海上往来，和元朝保持着政治、经济和文化上的密切联系，从而在一定程度上促进了当时的中外文化交流。

2. 元朝使臣的频繁出洋

元世祖非常重视与海外世界的交往。他在派遣舰队扬威海外的同时，又频繁地遣使到海外各国通聘与贸易。元朝使节在海外世界的通聘范围，除日本及东南亚诸国外，还包括南亚、西亚甚至非洲的一些国家。如至元十年（1270年），元世祖就曾“诏遣札术呵押失寒、崔杓持金十万两，命诸王阿不合市药狮子国”。^①狮子国，即是今斯里兰卡国。据马可·波罗说，元世祖还曾派遣使节到东非的马达加斯加岛，“来考察这个国家的情况”。^②此后，仍有元朝使节往来于非洲。据《经世大典·站赤》中记载，大德五年（1301年），元朝政府曾派遗回人答述了等人，“悬带虎符，前赴马答合束番国，征取狮、豹等物……又爱祖丁等使四起，正从三十五名，前往刁吉尔地取豹子希奇之物”。^③答述丁一行所前往的马答合束国，就是今索马里首都摩加迪沙。而爱祖丁一行的目的地刁吉尔，则是位于北非摩洛哥国的丹吉尔城。不过，上述元朝使节在非洲的活动，主要是为朝廷采购珍禽异兽和香药。从元朝外交的角度看，其重点则在从东南亚经印度半岛南端前往伊利汗国一线，而在元朝派遣到这一地区通交的使节中，又以亦黑迷失、杨庭璧、李罗等人的功绩最为突出。

亦黑迷失是畏吾儿人。他曾担任元朝的水军将领，两次奉诏

^① 《元史》卷8，《世祖纪》。

^② 《马可·波罗游记》，陈开俊等译，第239页，福建科技出版社1981年版。

^③ 《永乐大典》卷19419，《站赤四》。

参与元朝对东南亚国家的军事行动（征占城、征爪哇），又四度受遣西航出使南亚诸国。

至元九年（1272年），元世祖派遣亦黑迷失出使“海外八罗李国”。八罗李国，一般认为在今印度半岛西南海岸的马拉巴尔一带。亦黑迷失的此次八罗李之行往返两年。至元十一年，他带着八罗李国使节以“珍宝奉表来朝”，深得元世祖之欢喜，被赐以金虎符。次年，亦黑迷失再度奉旨出使八罗李国。归国时，他又带来该国的“国师”前来进献名药，元朝即以此功将他升迁为兵部侍郎。

至元二十一年（1284年），亦黑迷失第三次受命出使海外。这次他出使的对象是僧伽刺国（Sinhala，今斯里兰卡），任务是代表元朝向其国赠送玉带、衣锦、鞍辔等礼品，参观那里的佛钵舍利，礼巡僧伽刺国的佛教圣迹。

至元二十四年（1287年），亦黑迷失第四次奉命出海，出使马八儿国（Maabar，在今印度半岛东南端），任务是求佛钵舍利。亦黑迷失此行因遇风受阻，沿途靠岸，用了一年时间才到达目的地。他在马八儿国寻得良医善药，并促成该国使节随他前往元朝朝贡。此次归国后，元世祖鉴于他四度航海出使的功劳，授他以江淮行省左丞的官衔留驻泉州。^①

元世祖非常重视对南亚马八儿国的外交。在元朝政府看来，“海外诸蕃国，惟马八儿与俱兰（在今印度半岛西南端）足以纲领诸国。而俱兰又为马八儿后障。自泉州至其国，约十万里；其国至阿木合大王城，水路得便风约十五日可到”。^② 所谓“阿木合大王城”，是指伊利汗阿八哈（旭烈兀之子）的都城。由此可见，元朝政府已将印度半岛南端的俱兰国作为元朝与伊利汗国进行海上往来中的一个中间站。而元朝对俱兰国的外交，主要是通

^① 《元史》卷131，《亦黑迷失传》。

^② 同①，卷210，《马八儿等国传》。

过杨庭璧进行的。杨庭璧曾任广东招讨司达鲁花赤，自至元十六年（1279年）后，他先后四次受命出使俱兰等海外国家。

至元十六年底，杨庭璧第一次出使俱兰国。当时，担任福建行省左丞相的唆都，曾在上一年奉旨遣使诏告海外诸国，即有占城、马八儿等国派遣使节与元朝通交，但俱兰等国却未有回音，唆都等人决定再遣使节前往。元世祖为了防止唆都等人垄断海外交往事务，决定改派广东方面官员杨庭璧专门出使俱兰。杨庭璧一行于至元十七年三月到达该国，俱兰国主必纳的决定派遣其弟肯那却不刺木省随杨庭璧一行出访元朝，并送达一封用“回回字”（波斯文）书写的国书，约定来年再度遣使向元朝朝贡。

至元十七年十月，元朝政府命令哈撒儿海牙为俱兰国宣慰使，由杨庭璧陪同前往俱兰。他们一行于“十八年正月自泉州入海。（船）行三月，抵僧伽耶山（今斯里兰卡）。舟人郑震等以阻风乏粮，劝往马八儿国”，^① 哈撒儿海牙从之。当年四月，杨庭璧一行在马八儿国新村马头登岸，受到马八儿国宰相马因的等人的欢迎和款待。然而，当杨庭璧告诉他此行的目的地是俱兰国和元朝使团需要从马八儿国借道前往俱兰国时，马因的等人却以种种借口推脱。后来，他们终于了解到马八儿与俱兰两国关系紧张，马因的等有意阻止元朝使团西行。于是，哈撒儿海牙与杨庭璧只好在未能完成出访俱兰国任务的情况下，从马八儿启程回国。

至元十八年十一月，杨庭璧以正使的身份第三次受命出访俱兰国。次年二月，杨庭璧抵达俱兰，受到国主与宰相等人的出迎。俱兰国主在接受元世祖的玺书后，即决定再次派遣使节随杨庭璧来华。杨庭璧此次俱兰之行，还取得一些意外的外交成果。他在俱兰访问期间，侨居在此的也里可温（基督教）首领兀咱儿撒里马和木速蛮（伊斯兰教）首领马合麻等人，听说元朝使节在

^① 《元史》卷210，《马八儿等国传》。

此，也主动前来拜访，并派人随杨庭璧一起入觐元世祖。另外，正在俱兰访问的苏木达国（一般认为位于今印度西岸的苏姆那邦）使臣，闻悉元朝使节即将回国，也自主地代表国君随杨庭璧一起入元。回途经过那旺国（一般认为在今尼科巴群岛）和苏木都刺国（位于今苏门答刺岛北部）时，杨庭璧又进行了一番宣扬元朝国威的活动，这两国君主也派遣使节一起前来元朝通交。

至元二十年（1283年），元世祖又委任杨庭璧为宣慰使，命他第四次出访俱兰等海外国家。通过杨庭璧的四次出使，扩大了元朝在印度洋东部地区的影响。据史书记载：“（至元）二十三年，海外诸蕃国以杨庭璧奉诏招谕，至是皆来降。诸国凡十，曰马八儿、曰须门那（即苏木达国）、曰僧急里（位于今印度西南海岸的克朗加诺尔，该地古名 Singili）、南无力（位于今苏门答腊岛西北部）、曰马兰丹（今地不详）、曰那旺、曰丁呵儿（今马来西亚的丁家奴）、曰来来（位于今印度西南的古吉拉特，该地古名 Lala）、曰急兰亦带（今马来西亚的吉兰丹）、曰苏木都刺，皆遣使贡方物。”^①

李罗是一位蒙古贵族，元世祖时曾任大司农、御史大夫、枢密副使和丞相等职。至元二十年（1283年）年，他受命作为正使出访伊利汗国，副使兼翻译则是一位出生于叙利亚的聂斯脱利教徒爱薛。当时，正值海都在中亚发动叛乱，切断了元朝朝廷与伊利汗国的陆路交通线，李罗与爱薛一行只好改取海路前往伊利汗国的忽鲁模斯（今霍尔木兹），然后由陆路北上，于次年十月抵达其都城阿儿兰（在今阿塞拜疆境内），朝见了第三代伊利汗阿鲁浑汗。阿鲁浑汗特别赞赏李罗的才华而让他留住波斯，让爱薛回国复命。李罗在波斯受到历代伊利汗的重用，先后襄助过阿鲁浑、海合都、拜都、合赞、合儿班答等五位伊利汗。他曾向伊利汗王室详述过蒙古先世的历史，因而受命参加该国丞相拉施特

^① 《元史》卷210，《马八儿等国传》。

主持编写的《史集》的工作；他还曾向伊利汗介绍过一些元朝制度。正是在他的建议下，伊利汗海合都仿效元朝在全国发行纸币。除李罗外，通过航海往来于元朝和伊利汗国之间的使臣十分频繁，并经常出现使臣居留彼国而为对方君主服务的事例，从而加强了双方的政治关系和促进了文化交流。如元朝灭宋统帅伯颜，就曾是被忽必烈留在元朝的伊利汗旭烈兀的使臣。

忽必烈去世后，元朝仍然重视与海外国家的通交。据《元史》记载，1295年，元成宗就曾派遣使节赴暹国（位于今泰国的北部，都城在湄南河上游的速古台，今称宋加洛），前往调解它与麻里予儿（Malayur，马来族。它是指当时控制马来半岛的明囊伽宝王朝）之间的纠纷。同年，元成宗还曾派遣使臣前往真腊进行招谕。随行成员中有浙江永嘉人周达观，他回国后根据亲身见闻写成《真腊风土记》，翔实而又生动地介绍了灿烂的柬埔寨文明。1304年，元朝海运副千户杨枢，由于曾经率领政府“官本船”到西洋（指印度半岛沿海地区）贸易并结识伊利汗使臣那怀的经历，受命护送那怀返航波斯，前后历时共五年。

在元朝政府的积极招徕政策下，一些海外国家的国君和宰相也亲自赴中国朝觐元帝。如马八儿国宰相不阿里（李哈里）因采取积极的亲元政策，曾招致马八儿国君的不满。元朝得悉后，即于1291年派遣别铁木儿等人前往马八儿国迎接不阿里入华。不阿里随即抛弃庞大的家财，随元使来到中国，并一直留居在元朝。由于其父在马八儿国曾与国君以兄弟相称，他在来中国后则以马八儿王子自居。^①此后，敢木丁、洛泰两代暹国国王，也分别在1297年、1299年人元朝贡。他们回国时，从中国带去一些制陶工匠，直接推动了泰国陶瓷制造业的发展。

^① 陈高华：《印度马八儿王子李哈里来华新考》，载《元史研究论稿》，中华书局1991年版。

3. 元代海外贸易的繁荣

元朝是蒙古贵族所建立的政权，他们对于海外贸易格外重视。早在消灭南宋、统一全国的过程中，元朝统治者就很注意保护海外贸易，使之不受战争影响而中断。至元十四年（1277年），在元军南下泉州之际，元朝就派人招抚并且重用了南宋末年主管泉州市舶司的官员蒲寿庚，让他继续主持泉州的海外贸易。次年，忽必烈下诏，指示沿海地方官员：“诸蕃国列居东南岛屿者，皆有慕义之心。可因番舶诸人宣布朕意，诚能来朝，朕将宠礼之，其往来互市，各从所欲。”^①元朝也沿袭了宋朝的市舶司制度，从1277年设立泉州、庆元（今宁波）、上海、澉浦四个市舶司之后，1284年在温州、杭州设立了两处市舶司，1286年又在广州设立了市舶司。同时，元朝还以宋朝的“市舶则例”为基础，颁布了新的“市舶法则”共22条，形成了元朝管理海外贸易的基本制度。该制度包括船舶出海和回港的手续、对出海商船货物的抽分（实物税）和船税（即吨位税）、禁止军需物品的出口、严禁权贵势力营私舞弊、保护和奖励合法贸易商人、蕃商来华贸易的管理办法等内容。根据这项制度，普通商人只要向所在市舶司机构申请公验，即可合法进行海外贸易。此外，元朝还实行官本船贸易制度，即由政府出船出资本，选择海商进行具体经营，所得利润七三分成。上述制度和措施，促进了元代海外贸易的发展。

元朝人吴鉴曾说：“中国之外，四海维之。海外夷国以万计，惟北海以风恶不可入，东西南数千万里，皆得梯航以达其道路，象胥以译其语言。”^②元人汪大渊在《岛夷志略》中所记载的海外国家接近一百个左右，而元人陈大震《南海志》中所列举的海外地名则为一百四十多个。元代海商出海贸易的范围，东起高

^① 《元史》卷10，《世祖纪》。

^② 《岛夷志略校释》，第5页。

丽、日本，南到东南亚，西南通印度半岛和西亚，西达非洲和地中海沿岸国家。无论是通商地区之广，还是通商国家之多，元朝都超过了前代。

在东亚地区，元朝与高丽之间的海上贸易往来十分密切。当时，泉州、庆元、登州等港口，甚至渤海湾内的直沽港，都有前往高丽的海上航线。1976年，在韩国木浦附近所发现的一艘沉船内，就打捞起中国铜钱28吨、瓷器2万余件，此外，还有香木、胡椒等物。据研究，这是一艘从元朝庆元港起航的中国商船。^① 即使在元末的群雄割据时代，张士诚、方国珍等集团也依据江、浙，与高丽进行海上往来。相对来说，由于受元初战争的影响，元朝与日本之间的贸易曾经中断。1292年以后，两国的海上贸易重新恢复，但主要是日本商船的来华，而中国商船前往日本却没有宋代那样频繁。尽管如此，一些僧侣还是利用商船往来的便利条件，往来于两国之间从事文化交流事业。

与宋代相比，元代的泉州港已代替广州成为中国与东南亚以及印度洋地区贸易的最大港口。元朝人吴澄说：“泉，七闽之都会也。蕃货远物，异宝珍玩之所渊薮，殊方别域、富商巨贾之所窟宅，号为天下最。”^② 由此可见，泉州港在当时已处于“天下最”的地位。当时来华的摩洛哥旅行家伊本·白图泰，在泉州也看到大舶数百、小船不可胜计的盛况。他据此认为，泉州港是当时世界上最大的港口。他在印度旅行时，也见到很多中国商船，而且都来自泉州。^③ 泉州港在元代之所以能够超过广州港，除了未受到战争摧残外，还在于元朝重用蒲寿庚，利用这位阿拉伯人后裔在管理海外贸易上的经验和他在外商中的影响，保持了泉州

^① [韩国]崔光南：《东方最大的古代贸易船舶的发掘——新安海底沉船》，《海交史研究》1989年第1期。

^② 《吴文正公集》卷16，《送姜曼卿赴泉州路录事序》。

^③ 马金庸译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社1985年版。

港海外贸易的连续性。

中南半岛距元朝最近，是元朝海商前往东南亚等地贸易的一个必经之地。如交趾的海港云屯（今越南广宁省的锦普），“其俗以商贩为生业，饮食衣服，皆仰北客（按：北客，指中国客商），故服用习北俗”。^① 而“占城国，立国于海滨，中国商舟泛海往来外藩者，皆聚于此，以积薪水，为南方第一码头”。^② 在真腊，根据周达观的观察，也有很多中国商人前往贸易，甚至在当地落户。^③ 在罗斛国（其都城位于湄南河下游的华富里）的市场上，也非常流行元朝的中统纸钞，^④ 可见元朝与它的贸易关系也十分密切。此外，邻接中南半岛的马来半岛，也是元朝海商的常往之所，如丹马令（位于马来半岛东北的洛坤一带，今属泰国）、龙牙犀角（位于马来半岛中部的北大年一带，今属泰国）、吉兰丹（位于今马来西亚吉兰丹州一带）、丁家卢（位于今马亚西亚丁家奴州一带）、彭坑（位于今马来西亚彭亨州一带）等。

与中南半岛隔海相望的菲律宾群岛，在元代同中国的贸易也有发展。元朝海商对于麻逸（今民都洛岛）商人的信誉印象尤其深刻：“蛮贾议价领去博易土货，然后准价舶商。守信事终如始，不负约也。”^⑤ 而三屿岛的居民，也以到元朝进行贸易的商人为尊，“男子尝附舶至泉州经纪，罄其资橐，以文其身。既归其国，则国人以尊长之礼待之，延之上坐，虽父老亦不得与争焉。习俗以其至唐，故贵之也”。^⑥ 此外，元朝商人前往贸易的地区还有苏禄、麻里鲁（今马尼拉）等。

^① 《大越史记全书》卷 5，《陈纪一》。

^② 黎勘：《安南志略》卷 1，《杂记》。

^③ 周达观：《真腊风土记》，夏鼐校注本，第 146 页、第 180 页。

^④ 《岛夷志略》“罗斛”条记载，该国“法以贝子代钱，流通行使。每一万准中统钞二十四两，甚便民”。见《岛夷志略校释》第 114 页。

^⑤ 《岛夷志略校释》，第 34 页。

^⑥ 同⑤，第 23 页。

在与马来群岛的贸易方面，元代以前中国海商的贸易主要集中在爪哇及其以西诸岛，到元代也加强了与马来群岛东部的往来。如元朝海商前往渤泥的很多，并受到当地居民的敬重。文老古（今马鲁古群岛）盛产丁香，元朝商人趋之若鹜。由于形成固定的供销关系，当地居民“每岁望唐舶贩其地”。^① 在爪哇，尽管元世祖因为战争因素曾暂时禁止海商前往其地，但麻喏巴歇王朝建立后主动修复了与元朝的关系，中国商人前往爪哇也络绎不绝，“自泉州登舟海行者，先至占城而后至其国”。^② 另外，元朝商人常去贸易的地点还有假里马打（今加里马丹岛西南的卡里马塔群岛）、文涎（今班达群岛）、古里地闷（今帝汶岛）、三佛齐、须文答刺（位于今苏门答腊岛北部）等。

元代中国商人前往印度半岛的贸易，更是比前代活跃。据伊本·白图泰记载，往来于印度与中国之间的人，只能乘坐中国商船。他在俱兰、马八儿等处，就曾见到很多中国商船或中国商人来此贸易；在古里佛（今印度半岛西南端的科泽科德）港，他一次就看到该港同时停泊着 13 艘中国商船。^③ 与古里佛为邻的小邦沙里八丹，出产八丹布：“求售于唐人，其利岂浅鲜哉！”^④ 此外，中国商人在南亚驻足的地区还有高郎步（今斯里兰卡的科伦坡）、千里马（今斯里兰卡东北的亭可马里）、北溜（今马尔代夫）、朋加刺（今孟加拉国以及印度西孟加拉邦一带）、大乌爹（今印度奥里萨）、土塔（位于今印度半岛东岸的讷加帕塔姆）、放拜（今印度西海岸的孟买一带）。

由于元朝与伊利汗国的特殊宗藩关系，使得双方民间的海上贸易也达到了繁荣的程度。当时，不少从泉州出发的元朝商船，

^① 《岛夷志略校释》，第 205 页。

^② 《元史》卷 210，《爪哇传》。

^③ 《伊本·白图泰游记》，第 486—490 页。

^④ 同①，第 273 页。

前往“回回田地”进行贸易活动。所谓“回回田地”，就包括伊利汗国在内的阿拉伯世界。波斯湾的忽里模子（今伊朗的霍尔木兹）是当时东西海上交通的一个枢纽，也是伊利汗国与元朝进行海上往来的主要口岸。元朝商人前往伊利汗国内地进行贸易，多由此登岸。在伊利汗国各地，有不少中国商人定居，如亦思把罕（今伊朗伊斯法罕）就有元朝商人寓居于此。^①此外，波斯离（今伊拉克的巴士拉）、麻呵斯离（今伊拉克的摩苏尔）、哩伽塔（今也门亚丁港）、天堂（今沙特阿拉伯的麦加）等地区，也是元朝商人的常往之地。

元朝与非洲之间，也有着密切的海上往来。当时，元朝商人前往非洲的国家和地区主要有：北非的勿斯里（埃及）、阿思里（今埃及库赛尔）、刁吉尔（今摩洛哥境内），东非的三麻兰（今索马里）、马兰丹（今肯尼亚的马林迪）、层摇罗（今坦桑尼亚一带）、马达加斯加等。如在层摇罗，元朝商人“每货贩于其地者，若有谷米与之交易，其利甚溥”。^②

4. “唐人”与“蕃商”

随着元朝海外贸易的发展，中国人移居海外的现象比以前更为常见。如周达观在真腊访问时，就曾见到该国有许多“唐人”（海外各国对中国人的称呼），“唐人之为水手者，利其国中不著衣裳，且粮米易求，妇女易得，屋室易办，器用易足，买卖易为，往往皆逃逸于彼”。由此可知，真腊的这些华人正是通过海外贸易途径而定居到该国的。真腊原来席地而卧，新置矮桌、矮床，“往往皆唐人制作也”；该国“在先无鹅，近有舟人从中国携去，故得其种”。^③其实，当时海外贸易商人及水手移居到海外

^① 王圻：《续文献通考》卷 236，《四裔考》。

^② 《岛夷志略校释》，第 358 页。

^③ 周达观：《真腊风土记》，夏鼐校注本，第 180 页、第 166 页、第 154 页。

的，又决非真腊一国。如元顺帝初年暹国派遣来中国的使节，就是一位在该国定居的中国“钱塘人”（杭州人）。^① 在龙门（今新加坡），元后期曾搭乘商船出海考察的南昌人汪大渊，曾见到当地“男女兼中国人而居之，多椎髻，穿短布衫”。^② 除了东南亚地区外，也有不少中国海商移居到日本和高丽，甚至一些中国僧侣和工匠也搭乘商船前往这两个国家。如元代赴日本的僧侣，见诸文献记载的就有一山一宁、西涧士昙、石梁仁恭、东里弘会、惠日等13人，^③ 他们对于日本禅宗的发展曾有不小的影响。元代随商船赴日本的工匠，也不在少数。如日本雕版的《宗镜录》一书中，就刻有元雕版工匠陈尧、邵文、郑才等三十余人的名字；《空华日工集》中刻有陈孟干、陈伯寿二人的名字。^④ 由此可见，他们在促进祖国与侨居国之间的文化交流方面起了积极作用。

构成元代中国人移居海外的另一个重要因素，是元初和元末的国内战争以及元朝对海外的战争。元朝在消灭宋朝的战争中，一些不甘受蒙古贵族统治的宋朝遗民，有不少逃到周边邻国，包括日本、高丽、安南、占城等国。在流亡日本的宋朝遗民中，以李用最为突出。据《宋东莞遗民录》中记载，李用，字叔大，广东东莞白马乡人。“初读科举，及周、程诸书，即弃之，杜门潜心理学，非亲友婚祭不出，如是者三十年。……德祐二年（1276年），（李）用使其婿熊飞起兵勤王，而身浮海至日本，以诗书教授，日本人多被其化，称曰夫子，年八十一卒”。^⑤ 在安南，也有一些宋朝遗民，“以海船三小艘，装载财物妻子，浮海来萝葛

^① 《皇元风雅》卷5，王尚志：《暹回国使歌》。转引自陈高华、陈尚胜：《中国海外交通史》，第162页，台北文津出版社1997年版。

^② 《岛夷志略校释》，第213页。

^③ 木官泰彦：《日中文化交流史》，第432—433页。

^④ 《日中文化交流史》，第483页。

^⑤ 转引自梁容若：《中日文化交流史论》，第181—182页。

原。至元十二年，引赴京，安置于街备坊”。^① 南宋丞相陈宜中则在元兵灭宋时率部逃入占城，并请求武装援宋，但未能得到占城答应，此后他又迁居到暹国。即使在元末国内动乱期间，仍有不少人移居到周边及海外邻国。如后来成为朝鲜王朝开国功臣之一的李敏道，就是在元末从江浙跟随高丽出使张士诚处的使团而移居到高丽的。^②

元朝对海外侵略战争的失败，也使一些被俘的官兵沦落海外。如至元十八年元朝对日本的战争，元朝官兵有两三万人为日本所俘虏。日本对所俘的元朝官兵，对其中一部分曾残忍地进行屠杀；而对于那些归附元朝的南宋降军以及工匠等人，则安置于京都及关东地区为奴。^③ 元朝对爪哇的侵略战争，也曾造成一部分元朝官兵沦落东南亚。如在加里曼丹岛西南端附近的格兰岛这样一个偏僻的小岛，就有不少元朝官兵杂居于当地人民中间。据汪大渊记载：“国初，军士征阇婆，遭风于山下，辄损舟，一舟幸免，惟存丁灰。见其山多木，故于其地造舟一十余只。若樯柁、若帆、若篙，靡不具备，飘然长往。有病卒百余人不能去者，遂留山中。今唐人与番人丛杂而居之。”^④

另一方面，外来客商也大量汇集在元朝的泉州、广州等港口城市，加上前代就已寓居中国的“蕃客”所繁衍的“土生蕃客”，他们在元代的海外贸易以及国内贸易上也发挥了重要作用。与前代不同的是，由于蒙古大汗把自己置于“统治世界的皇帝”的位置上，因而无论是“土生蕃客”还是新来的“蕃客”，在元朝都可以加入中国的户籍。同时，由于元朝统治者将全国人民分为四个等级，即蒙古、色目、汉人、南人，这些“土生蕃客”和新来

^① 《大越史记全书》卷 5，《陈纪一》。

^② 吴晗辑：《朝鲜李朝实录中的中国史料》，上编卷 1，中华书局 1980 年版。

^③ 汪向荣、夏应元：《中日关系史资料汇编》，第 206 页，中华书局 1984 年版。

^④ 《岛夷志略校释》，第 248 页。

的“蕃客”都被列入到第二等级的“色目人”之列，其待遇高于汉人和南人，使得他们不仅在国内外贸易活动中扮演了重要角色，而且在社会生活中也形成为一种独特的力量，泉州的蒲寿庚家族就是一例典型。

蒲氏的祖先为阿拉伯人，因经商先来到占城，约在唐末又移居到中国广州，专门从事海外贸易。南宋绍熙元年（1190年）左右，蒲氏的一支蒲开宗举家从广州迁移到泉州城东南法石乡云麓村。蒲开宗依托泉州的地理优势，大量经营与东南亚等地海外贸易，逐渐在泉州发迹。1233年，南宋政府还因他善于经营海外贸易而授予他以“承节郎”。蒲开宗长子蒲寿成，也曾任梅州知州，并著有《心泉学诗稿》；次子蒲寿庚更善于经营海外贸易，拥有大量的海船和家产。1274年，蒲氏兄弟由于协助政府平定海寇有功，得到南宋政府的重用，寿庚被委任为泉州市舶司提举，从而掌握了管理当地海外贸易的大权。元军南下时，即派人招抚蒲寿庚。1276年，蒲寿庚降元，被元朝委任为福建行省中书左丞，负责恢复因战争而中断的海外贸易。蒲寿庚长子蒲师文，也被元朝派往海外国家进行招商并担任福建市舶司提举，后来即以功袭福建行中书省丞相；次子蒲师斯，也以人才被举，并于1284年被擢升为翰林太史院官；女婿佛莲，则是一位来自于波斯湾巴林的“蕃商”，也在泉州从事香料、珠宝等海外贸易而成为巨商。据时人周密（1232—1298年）记载：“泉南有巨贾南蕃回回佛莲者，蒲氏之婿也，其家甚富，凡发海舶八十艘。”^①由此可见，蒲氏家族作为“蕃客”，在泉州的地位之显赫。

实际上，在泉州经营海外贸易的“蕃客”并不仅仅只是蒲氏家族。据当时诗人所描写的泉州城，“缠头赤脚半蕃商，大舶高樯多海宝”，^②可见“蕃商”竟占泉州城总人口的一半。本世纪

^① 周密：《癸辛杂识》续集，卷下。

^② 宗泐：《清源洞图——为洁上人作》，《全蜀外集》卷4。

以来，泉州所出土的二百多方伊斯兰教墓碑和墓盖石等，也证明了当时诗人的描写并非夸张。从这些墓碑以及墓盖石来看，当时来到泉州的“缠头”“蕃商”，包括有来自也门、哈姆丹、土耳其的玛利卡、亚美尼亚的哈拉提、波斯的施拉夫、设拉子、贾杰鲁姆、霍拉桑、伊斯法罕、大不里士、吉兰尼以及中亚的花刺子模、布哈拉等地。他们之中，除多数为从事海外贸易的商人及其眷属外，也有宗教领袖、将领和贵族等。^① 从现存的元代地契中，人们也发现侨居在泉州的阿拉伯商人大量购买房地产的情况。如阿拉伯商人沙律忽丁就曾购得晋江县三十七都东塘头花园、山地、房屋等，子孙在此定居；到元惠宗至元二年（1336年），沙律忽丁之子麻合抹又将花园一段、山一段、亭一所、房屋一间等卖给另一“蕃商”阿老丁。^② 此外，摩洛哥大旅行家在他的《游记》中也记载了多位在中国定居的穆斯林巨商，如泉州巨商舍赖奋丁·梯卜雷则，即元朝吴鉴《重立清净寺碑》中的没塔完里舍刺甫丁·哈梯卜，波斯大不里士人，曾领众要求当地官府重修清净寺；干江府（今江西建昌或浙江江山）巨商格瓦门丁·休达，原籍摩洛哥休达（今塞卜泰），初随其舅父离开家乡至印度德里，后又谢绝印度苏丹的挽留而到中国，并在元朝“谋得大量资财”，拥有“男女仆婢 50 名”；^③ 杭州巨商欧斯曼·伊本·安法尼，原籍埃及，也曾出资捐建当地的一座清真寺。

这些域外穆斯林商人之所以乐于来中国定居，据伊本·白图泰解释：“穆斯林商人来到中国任何城市，可自愿地寄宿在定居的某一穆斯林商人家里或旅馆里。如愿意寄宿在商人家里，那商人先统计一下他的财物，代为保管，对来客的生活花费妥为安

^① 陈达生：《泉州伊斯兰教石刻》第 3 页，宁夏人民出版社、福建人民出版社 1984 年版。

^② 施一援：《元代地契》，《历史研究》1957 年第 9 期。

^③ 《伊本·白图泰游记》，第 555—556 页。

排。来客走时，商人如数送还其财物，如有遗失，由商人赔偿。如愿意住旅馆，将财物交店主保管，旅店代客人购买所需货物，以后算账。如来客想任意挥霍，那是无路可走的。”“对商旅来说，中国地区是最安全最美好的地区。一个单身旅客，虽携带大量财物，行程九个月也尽可放心。”^① 这些域外文献和泉州所存的地契以及伊斯兰教石刻一样，是元代外国商人“乐江湖而忘乡国”的真实写照。

必须指出，来元朝定居的外国人，并不只是穆斯林。仅从泉州“蕃客”所建造的宗教建筑物看，当时来中国定居的外国人，既有印度教徒，也有欧洲的基督教徒。^② 这些来元朝定居的外国人，同样为中外文化交流做出了贡献，如元代王沂的一首《老胡卖药歌》曾咏道：“西域贾胡年八十，一生技能人不及。神农百草旧知名，久客江南是乡邑。朝来街北暮街东，闻掷铜铃竟来集。居人相见眼终青，不似当时答木丁。师心已解工名术，疗病何烦说难经。江南只今成乐土，异代繁华复亲睹。全家妻子得安居，箇里青蚨夜还数。灯前酌酒醉婆娑，痼疾疲癃易得瘥。金丝膏药熬较好，伤折近来人苦多。川船南通有新药，海上奇方效如昨。眼中万事不足论，流寓无如贾胡乐。”^③ 于此可见，这位在中国寓居的“贾胡”，还以医术见长，为中国江南地区的不少百姓治愈了“痼疾”。

正是由于元朝与海外世界的频繁接触和大量侨民的媒介，元代中外文化交流的内容丰富多彩。

^① 《伊本·白图泰游记》，第 550 页。

^② 参阅吴文良：《泉州宗教石刻》，科学出版社版 1957 年版。

^③ 王沂：《伊滨集》卷 5。

三、外来宗教在元朝的传播

元代，随着陆海中外交通的空前发展和外国移民大量进入中国，同时由于元朝帝王对于各种宗教采取了兼容并蓄的政策，一些外来宗教也在中国社会兴盛起来，如基督教的聂斯脱利派（景教）开始从西北边地回传内地，基督教罗马教廷也派遣方济各会修士从欧洲到中国传教，而伊斯兰教则在中国大规模传播。此外，犹太教、印度教、摩尼教、祆教等外来宗教也在元朝局部地区传播。

1. 景教在元朝的传播

唐朝“会昌灭佛”运动后，景教在内地趋于灭绝，但在西北边陲地区的少数民族中，景教却仍然得到传播。

蒙古兴起前后，在今新疆吐鲁番至吉木萨尔一带的畏兀儿族中间，就有一部分人信奉景教。丘处机在西行朝见成吉思汗途中路过畏兀儿地区时，“宿轮台（今乌鲁木齐北）之东，迭肩头目来迎”。^① 所谓“迭肩”，是蒙元时代汉人对于聂斯脱利派教徒的称呼，它是波斯语 *tersa* 的音译。*Tersa* 在波斯语中的原意为“畏惧”，即指尊从上帝，它是波斯人对聂斯脱利派教徒的传统称呼。从“迭肩头目”的称呼可见，当地存在着有组织的景教团体。今人甚至猜测，“大约由于畏兀儿地区景教徒众多的缘故，当时有些人将迭肩与畏兀儿相混淆，例如阿儿马尼（亚美尼亚）史家就把畏兀儿之地称为迭肩国”。^②

从当时来华的西方人游记中，也可以了解一部分畏兀儿人信仰景教的情况。例如，法国使臣鲁不鲁克在途经畏兀儿地区前往

^① 《长春真人西游记》，卷上。

^② 刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，第205页。

漠北朝见蒙哥汗时，就曾留下了如下记载：“在所有畏兀儿的城市中（此处反指 13 世纪的乌鲁木齐、吐鲁番、喀喇火州以及附近的一些地方）发现了景教徒和撒拉逊人（Saracons，此处指一般的伊斯兰教徒）的杂居情形，并且在朝着波斯方向的撒拉逊人的许多城市中，他们也是到处散布着。”^① 前文曾提及的列班·扫马和麻忽思，就是出生于畏兀儿族中的著名的聂斯脱利派教徒，他们在中西文化交流中曾做出了突出贡献。

在蒙古草原的一些部落中，景教也相当流行，如乃蛮部、克烈部、汪古部等。乃蛮部落游牧于阿尔泰山一带，南隔沙漠与畏兀儿相望。由于受畏兀儿文化的影响，他们也信仰聂斯脱利派基督教。克烈部落分布于鄂尔浑和土拉河流域，西接乃蛮，东邻蒙古各部，是蒙古高原上的最强大的游牧势力。据叙利亚文献记载，1009 年，呼罗珊马鲁城主教给报达城聂斯脱利派总主教若望六世的一封信中提到，克烈部国主在山中打猎时因大雪迷途，得一位圣者指引后终于脱险，于是他在当地经商的基督教会商贾的帮助下，率部皈依基督教。^② 汪古部原居于阴山以北地区，也是崇信景教的一大部落。本世纪 30 年代以来，考古工作者就曾在汪古部居地发现过有关他们信仰景教的碑文。如在内蒙古四子王旗乌兰花西南发现的《耶律公神道之碑》中就有：“耶律……之祖□尉公，讳保……西域帖里薛人。”^③ 这里的“帖里薛”，也是前述波斯语 *tersa* 的对音。汉籍中“聂思脱里”的名称，也首先见之于记载汪古部马氏家族史迹的《马氏世谱序》中：“马氏之先，出自西域聂思脱里贵族……”^④ 由此可见，汪古部中不乏聂

^① 《鲁布鲁克东行记》，引自冯家升、程溯洛、穆广文：《维吾尔族史料简编》，第 100 页。

^② 参阅冯承钧译：《多桑蒙古史》第 1 卷，第 2 章，第 44 页，商务印书馆 1936 年版。

^③ 转引自刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，第 203 页。

^④ 黄晋：《金华集》卷 43，《马氏世谱序》。

斯脱利派基督教世家。此外，居处于色楞河畔的蔑儿乞部，也有信奉景教的教徒。

蒙古兴起后，由于成吉思汗的家庭和克烈部、汪古部联姻，其后妃贵戚和王公大臣中也有不少景教徒。在后妃中，如术赤和拖雷二人的王妃都是出自克烈部的景教徒；蒙哥汗、忽必烈和旭烈兀三兄弟的生母睿宗庄圣皇后唆鲁和帖尼，则是克烈部王汗的一个侄女；而旭烈兀妃托古思，也是克烈部王汗的一个孙女。在贵戚中，作为景教徒的汪古部首领阿刺兀思剔吉忽里幼子李要合，曾娶成吉思汗的女儿阿刺海别吉公主；而李要合的次子爱不花，则娶忽必烈的女儿月烈公主；他们的儿子阔里吉思（Georges）后被封为高唐王，欧洲人称他为乔治王。在大臣中，曾为成吉思汗侍臣的镇海，就是一位来自于克烈的景教徒，镇海的三个儿子也都用基督教名，长子要束木（Joseph）、次子勃古思（Bacchus）、幼子阔里吉思（Gerorge），其后世皆在元朝做官；蒙哥汗的近臣博刺海，也是一位来自于克烈部的景教徒；而窝阔台时的元帅按竺迩，忽必烈时任礼部尚书的月合乃，则是来自于汪古部的景教徒。^①

元朝建立后，景教也从西北地区再次传入到内地。英国学者道森认为：“克烈部和乃蛮部（在文化上和政治关系上，他们同蒙古人有最密切的联系）主要是信奉基督教的，中国北部边界上的汪古突厥，亦是如此……因此，基督教在蒙古的地位是比较强的，在传教活动方面甚至有比西方基督教界所了解到的更为巨大的机会。”^② 从中外文献记载和近人考古资料看，元代的景教在大江南北都很流行。

^① 伯希和：《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》，载于《西域南海史地考证译丛》一编，第49—70页，商务印书馆1962年版。

^② 道森编，吕浦译，周良霄注：《出使蒙古记》，第18—19页，中国社会科学出版社1983年版。

元朝大都是中国北方景教徒势力集中的一一个地区。大都西南郊外跑马场附近和房山三盆山十字寺遗址周围，就曾发现一些十字石刻。据研究，这些十字石刻多数属于景教遗物，只有个别石刻是属于天主教的。景教石刻上有的刻有叙利亚文，反映了聂斯脱利派基督教的宗教渊源。据当时的西方人约翰·柯拉（John de Cora）的《大可汗国记》记载，大都周围的景教徒在仪式上和风俗上追随希腊教会，不服从罗马教廷。^①

在南方，元代景教徒集中的地点是镇江及其周围地区。景教徒马薛里吉思在 1278—1282 年任镇江路总管府副达鲁花赤期间，先后建有七所十字寺（此指聂斯脱利派基督教堂）。其中，一所在杭州，其余六所是镇江的兴国寺、云山寺、聚明寺、高安寺、甘泉寺以及丹徒的渎安寺。马薛里吉思还曾通过元朝政府，得到官田、民田共七十余顷的田产，作为镇江的这几所十字寺的经费来源。

根据近代中外学者的考察，元代景教的十字寺分布的地区还有：中书省的大同路（今山西大同），河南江北行省的扬州，云南行省的昆明，甘肃行省的沙州（今甘肃敦煌）、甘州（今张掖）、肃州（今酒泉）、凉州（今武威）、宁夏府路（今银川），辽阳行省（今东北地区）的辽东地区，以及新疆的火州、阿力麻里（今新疆霍城）、可失哈尔（今喀什市）、鸦儿看（今莎车）等地。^② 80 年代，泉州还曾发现一块元代的景教碑，碑文撰写者为“管领泉州路也里可温教官兼住持兴明寺吴哆呢思书”，^③ 可见当时泉州也有景教寺。此外，13 世纪中叶巴格达的景教主教有各教区主教驻节表，共列主教区 25 个，西起亚美尼亚和叙利亚，

^① 张星烺：《中西交通史料汇编》第 1 册，第 278 页，中华书局 1977 年版。

^② 同①，第 293—304 页。阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》第 5 章，第 147—165 页，中华书局 1984 年版。

^③ 杨钦章、何高济：《泉州新发现的元代也里可温碑述考》，载于《世界宗教研究》1987 年第 1 期。

东至唐古特（中国河西）和汗八里（即元朝大都）。其中，景教在中国境内的教区就有四个。即：第十一区，秦尼（即中国，驻地约在大同）；第十九区，可失哈尔；第二十三区，汗八里；第二十四区，唐古特（驻地约在甘州）。而据约翰·柯拉记载：“聂派教徒，居契丹国（指中国北方地区）境内者，总数有三万余人，皆雄于资财，惟甚惧正派基督教徒（指天主教徒）。其派教堂皆整齐华丽，有十字架及像，以供奉天主及古先圣贤。”^①

2. 西派基督教在元朝的传播

除聂斯脱利派之外，作为西派基督教中的方济各会也派遣教士来元朝传教。最早为方济各会传教士东来起穿针引线作用的是马可·波罗的父亲和叔父。他们于1265年从中亚来到元朝上都，不仅得以晋见元世祖，而且还从元世祖处获悉这位蒙古大汗想与罗马教廷接触的愿望。忽必烈“尤其关心教皇的起居和工作状况，教会的事业、宗教的崇拜和基督教的教义”。临别之际，忽必烈要求他们回报教廷，“选派一百名既精通基督教教义，又谙熟七艺的学者，来和他国内的学者们切磋学术，弘扬教义，证明基督教宣扬的信仰是明白易懂的真理，比其他任何宗教都更加优异”。^② 1269年，他们回到欧洲向教廷转达了元世祖的上述书信。1275年，他们再次进入元朝时也带来了罗马教皇格里戈利十世（Gregory the Tenth）致元世祖的信件。此后，罗马教廷又多次通过伊利汗国的使节，更多地了解到元朝对基督教的容纳政策。于是，教皇尼古拉四世（Nicholas IV）决定派遣孟特·科维诺前往中国传教。

孟特·科维诺于1247年出生于意大利南部，后参加基督教方济各会。大约在1280年左右，他作为传教士，奉方济各会会长

^① 张星烺：《中西交通史料汇编》，第1册，第278页。

^② 《马可波罗游记》，第7页，福建科学技术出版社1981年版。

之命前往阿尔马尼（亚美尼亚）和波斯等地传教。1289年，他返回意大利，向罗马教廷报告了伊利汗阿鲁浑优待基督教的消息。加上以前所获悉的元朝信息，教皇尼古拉四世遂任命他作为教廷特使出使元朝。他首先从意大利前往伊利汗国，觐见了阿鲁浑。他于1291年离开波斯经印度乘船前往中国，于1294年抵达大都。这时元世祖已经去世，他向元成宗递交了教皇的书信，元成宗也准许他在大都居留并传教。

孟特·科维诺留居中国之初，就对元成宗展开传教工作。虽然他始终未能使元成宗皈依天主，但元成宗却对他给予信任并对他在华传教给予不少支持。当时，孟特·科维诺在华传教工作的最大障碍来自于景教徒，他们“竟不许举行其他仪式的基督徒建立一所小教堂，也不许刊印不同于景教信仰之任何经义”。^① 孟特·科维诺针锋相对地在信奉景教的元朝贵族中进行劝化工作，首先使高唐王阔里吉思及其在京的亲朋属下放弃信奉景教而皈依了罗马天主教派系，并在他的帮助下于1299年在大都建立起第一座天主教堂。1304年，日耳曼人阿诺德修士也来到大都，使孟特·科维诺有了一位重要的传教助手。1305年，孟特·科维诺又在来华经商的意大利人彼得·鲁卡龙戈的帮助下，在大都购地建起了第二所天主教堂。阔里吉思在生前也曾约请孟特·科维诺将《拉丁文日课经》译出，并在他所辖境内诵读。此后，孟特·科维诺又将全部的《新约》和《圣咏》译成蒙文，并到大庭广众中进行口读和宣讲。至1305年初，已有6000人在大都接受了孟特·科维诺的洗礼。

在华传教取得初步进展后，孟特·科维诺先后于1305年初、1306年初两次写信给教廷代表进行报告，并希望教廷为他捎来《应答对唱赞美诗集》、《先圣逸事》、《对答吟唱赞美诗》、《附谱圣咏》等书。根据他在华传教的成绩，教皇克莱门五世

^① 据《一五五〇年前的中国基督教史》，第196页。

(Clement V) 于 1307 年特设元朝大都为总主教区，任命他为大都暨东方全境的总主教，以统辖契丹（北部中国）及蛮子（南部中国）各处主教，并有简授主教和划分教区的权力。另外，罗马教廷又派遣七位方济会修士来襄助他开展传教。在新派的七人中，最后只有安德烈·佩鲁贾 (Andrew de Perugia)、哲拉德·阿尔布尼 (Gerard Albuini) 和帕莱格林·卡斯特洛 (Peregrine de Castello) 三人抵达中国。1313 年，他们来到大都，代表教皇祝贺孟特·科维诺为总主教。接着，孟特·科维诺在泉州设立了分教区，派哲拉德为首任主教。泉州的一位富有的阿尔马尼（亚美尼亚）人向他们捐助了一所教堂。哲拉德去世后，帕莱格林继任为泉州主教。1322 年，帕莱格林在泉州去世，安德烈则继任泉州分教区主教。他在郊外树林旁又建立起一所教堂，可供 20 人居住。安德烈死后，詹姆思·佛罗伦萨和威廉·甘索尼相继担任泉州的主教。此外，根据西方旅游家的记载，当时杭州、扬州、临清等地也有方济各会修士们的教堂。^①

1328 年，孟特·科维诺在大都去世，使中国的天主教会失去了最高的精神领袖。消息传至罗马，教皇在 1333 年任命巴黎大学教授尼古拉为汗八里教区新的总主教。尼古拉也是一位方济会修士，但在东来途中不知所终。1336 年，元顺帝派遣法兰克人安德鲁等 16 人前往欧洲，告知中国教区总主教之席久空的情况，同时他们还带去信奉基督教的中国阿兰人（《元史》作“阿速”）上书教廷请求派遣总主教的信件。于是，教皇在 1338 年派遣方济会修士马黎诺里出使中国（见第一节），并实地考察中国的基督教状况。但马黎诺里于 1353 年返回欧洲后，教廷与元朝之间的联系即告结束。

元朝人对基督教各宗派，统称为“十字教”，也称为“也里

^① 据《一五五〇年前的中国基督教史》，第 271—295 页，第 9 章《十四世纪的西方作家》。

可温教”。所谓“也里可温”，又作伊噜勒昆、阿勒可温、耶里可温、也里阿温、也里河温、伊哩克敦等。它是蒙古语 Erekhaw-iun, Erekhawun 的译音，而蒙古语的这一名词又是对阿拉伯语 Rekhabiun 的转写，意思是“信奉福音的人”或“有福分的人”。这一名词在唐朝《大秦景教流行中国碑》中译为“阿罗诃”，它来自叙利亚文 Eloh，意为“信奉上帝的人”。^① 元朝管理也里可温教的中央机构是崇福司，至元二十六年（1289 年）设立。在地方，则设有也里可温掌教司，盛时全国一度达到 72 所。根据元朝制度：“崇福司，秩二品，掌领马儿·哈昔、列班、也里可温、十字寺祭享等事。”^② 引文中的“马儿·哈昔”，是叙利亚文 Mar (圣) hasia (使徒) 的音译，是对聂斯脱利教大德（主教）的称呼；“列班”是叙利亚文 Rabban 的音译，原意为法师，它是对聂斯脱利教僧侣的敬称。从崇福司的职掌来看，马儿·哈昔和列班是其掌领的首要内容，它反映出元朝聂斯脱利派势力远远超过了方济各会派势力。实际上，西派基督教势力在元代之所以不及聂斯脱利派势力，也在于后者的抵制和排斥。元代在华基督教两派势力的相互敌对和相互倾轧，影响了基督教在中国社会的进一步传播。

3. 伊斯兰教在元朝的传播

继宋代伊斯兰教在中国东南海港城市和西北地区的喀喇汗王朝境内获得传播之后，至元代伊斯兰教则在全国各地传播开来。立于元朝至正八年（1348）的中山府（今河北定县）的《重建礼拜寺记》中说：“今近而京城，远而诸路，其寺万余，俱西向以行拜天之礼。”^③ 各地清真寺的建立，反映了伊斯兰教在元代遍

^① 陈垣：《陈垣学术论文集》第 1 册，第 6 页，中华书局 1984 年版。

^② 《元史》卷 90，《百官志》。

^③ 孙寅文：《重建礼拜寺记碑跋》，《文物》1961 年第 8 期。

及全国的事实。

“伊斯兰”一词在中国历史上首见于金代，当时译称为“移习览”。^① 元代称伊斯兰教职业者为答失蛮，常与僧、道、也里可温等并称，并可享受免税的待遇，但必须在寺内坐持，不得经营其他营生。“答失蛮”，又作“大石马”，为波斯文 Danishmend 的音译，意为“明哲的人”。元代称一般伊斯兰教徒为木速蛮、木速儿蛮、谋速鲁蛮、没速鲁蛮、铺速满、普速完、蒲速斡，它是波斯语 Muslim 的音译。而后者又源于阿拉伯语 Muslim，原意为“顺从者”，即顺服安拉旨意的人，汉文史籍通常又称他们为“回回”。“回回”一词始见于北宋时期沈括的《梦溪笔谈》中，是“回鹘”与“回纥”的转音。由于成吉思汗西征后将中亚地区信奉伊斯兰教的穆斯林称为“撒儿塔兀勒”（Sartag 或 Sartagtal），即“某种文明类型的人”，于是南宋人也开始将“撒儿塔兀勒”译为“回回”。这样，在南宋晚期和蒙古国时期的汉文书籍中，“回回”一词已与“回鹘”或“回纥”词语有了重要区别了，以致在元代的官方文书中，开始确切地使用“回回”和“畏兀儿”二词来分别表示西域人中信奉伊斯兰教诸族人和信奉佛教的原回鹘人。^②

在新疆地区，居于巴尔喀什湖以东的海押立周围地区的哈剌鲁人，早在喀喇汗王朝时期即已信奉伊斯兰教。而在天山以南的诸绿洲地区，也在蒙古兴起之际业已伊斯兰化。马可·波罗在 13 世纪 70 年代路过此地进人大都时，已发现可失哈尔等地伊斯兰教已占优势。东部的畏兀儿地区尽管佛教占优势，但据鲁布鲁克等人的观察，他们中间也杂居有景教徒和穆斯林。1348 年，察

^① 《金史·粘割韩奴传》中记载：“大定中，回纥移习览三人至西南招讨司贸易。”

^② 杨志玖：《回回一词的起源和演变》，收于《元史三论》，人民出版社 1985 年版。

合台东部汗脱忽鲁帖木儿也像西部汗一样，在 16 万蒙古人中间推行伊斯兰教，从而使伊斯兰教风靡于天山南路。

伊斯兰教传播到元朝其他地区，则是随着回回人在全国各地的定居而实现的。元朝境内的回回人，主要来源于蒙古西征时从中亚、波斯、阿拉伯等地俘掠来的工匠或平民、签征来的军士、入仕元朝的官员和学者、来中国经商因而留居下来的商人，还有前代即已定居中土的波斯人和大食人的后裔。

在西北的陕甘宁地区，元朝建立前伊斯兰教即已渗入到该地。蒙古兴起后，不少中亚突厥诸族的穆斯林又被迁入到这一地区，从而使该地成为回回人的聚居地。俄国人柯兹洛夫等人在元朝亦集乃路所在的黑城子（今内蒙古额济纳旗东）发现的 14 世纪礼拜寺遗址及其湛波斯文残碑，也证明了当地回回人一直在进行宗教活动。^① 这就使得移居西北地区的蒙古人也受其影响而信奉伊斯兰教，最著名的事件是阿难答让他的 15 万蒙古部众皈依伊斯兰教。阿难答为忽必烈之孙，自幼受穆斯林抚养，遂信奉伊斯兰教。1280 年，他承袭其父忙哥刺（忽必烈第三子）的安西王爵位，并称秦王，统辖陕西、宁夏、甘肃、青海等地，遂使其部众改信了伊斯兰教。

在漠北地区，由于回回人的大批进入，使清真寺也在这一地区出现。如在漠北的和林，据鲁布鲁克记载，和林“城里有两个区：一个是萨拉森人（指穆斯林）区，市场就在这个区里。许多商人聚在这里，这是由于宫廷总是在它附近，也是由于从各地来的使者很多。另一个是契丹人区……（城内有）两座伊斯兰寺院（在寺院里公布着摩诃末的教规）”。^②

清真寺是伊斯兰教举行宗教礼仪的场所，阿拉伯语称之为

^① 参见伯希和：《中国的阿拉伯文古碑铭》，载于《亚洲杂志》1913 年，第 179 页注 2。

^② 道森编、吕甫、周良霄译：《出使蒙古记》，第 203 页。

Masjid，意思是“叩拜地点”，因此也称为“礼拜寺”。元代以前的清真寺，还主要分布于东南沿海地区的几个国际贸易港口城市；进入元代以后，在北方和内地的清真寺也越来越多地建立起来。在元代来华的摩洛哥旅行家伊本·白图泰曾写道：“中国各城市都有专供穆斯林居住的区域，区内有供奉举行聚礼等用的清真大寺。”^① 现存的北京东四清真寺、河北威县清真男寺和定县城关镇清真寺、河南沁阳县北大寺、山东临清清真寺、济南清真南大寺、潍坊真教寺、青州真教寺、安徽涡阳义门集清真寺、江苏苏州清真寺、上海松江清真寺、福建福州清真寺、云南昆明南城清真寺和永宁清真寺、云南建水清真寺、陕西西安化觉巷清真寺和小学习巷营里寺、甘肃临夏南关大寺、天水北关清真寺等，都始建于元代。不过，元代新建的大多数清真寺，今天已不存在。此外，元代还修缮了不少前代的清真寺。据文献和金石材料记载，元代的大都、开封、扬州、杭州、泉州等地，都有多所清真寺。如元末人吴鉴就曾说“今泉（州）造礼拜寺，增为六、七”，可见当时泉州的清真寺就有六七座之多。吴鉴还提到当时泉州清净寺内的四种教职人员：“摄思廉，犹华言主教也；……益绵，犹言主持也；没塔完里，犹言都寺也；谟阿津，犹言唱拜也。”^② 这些名词均为阿拉伯语的音译。“摄思廉”译自阿拉伯文 Shaikh al-Islam，意为“伊斯兰之长”，一般指教内有名望或有地位的长者，现通常译为“谢赫·伊斯兰”；“益绵”译自阿拉伯文 Iman，意为“首领”或“站在前列的人”，一般指穆斯林集体礼拜时站在前面主持礼拜的人，现通常译为“伊玛目”；“没塔完里”译自阿拉伯文 Mutawalli，意为“寺院财产的监管人”；“谟阿津”译自阿拉伯文 Mu'azzin，意为“宣礼人”，即伊斯兰教清

^① 马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，第546页，宁夏人民出版社1985年版。

^② 吴鉴：《重立清净寺碑记》，引自庄为玑：《古刹桐港》，第278页，厦门大学出版社1989年版。

真寺内按时呼唤信徒做礼拜的人。

元朝政府按照“教诸色人户各依本俗行者”^①（即允许诸色人户按照本族习俗来处理其内部事务）的原则，在中央设立了“回回哈的司”，以管理全国的穆斯林的宗教事务及刑名、诉讼等事务。在各地的回回人聚居区，也设有哈的来负责其内部事务。所谓“哈的”，是阿拉伯语 Qadi 的音译，又译为“合的”，是伊斯兰教法官的称号。这些哈的一般都由精通伊斯兰法律和教理的学者充任，由他们依据伊斯兰法律来断决回回人内部的民事纠纷和诉讼。当时来华的伊本·白图泰也曾经看到，在元朝的每一个穆斯林居住区，“内有清真大寺和道堂，并设有法官和谢赫。中国每一城市都设有谢赫·伊斯兰，总管穆斯林的事务。另有法官一人，处理他们之间的诉讼案件”。^② 元朝统治者对于回回人所采取的这种“怀柔”性的自治政策，也有利于回回人固守伊斯兰教教规，从而促进了伊斯兰教在全国的传播。

伊斯兰教的传播在元朝超过基督教，是次于佛教、道教之后的第三大宗教。不过，伊斯兰教基本上只在回回人中流行，在汉族中影响不大。由于回回人的来源不一，也造成了元代穆斯林中的不同派系。在泉州，以蒲寿庚为代表的逊尼派势力集团，曾垄断了泉州的政治和外贸大权，并逐步排斥了什叶派。1382 年，元朝又从扬州调来三千合必军镇守泉州，由于他们来自波斯，属什叶派，遂使什叶派在人数上占优。到元末，两派为了控制泉州曾相互攻杀，导致了泉州的混乱。在杭州的穆斯林中，也有苏非派的修道者。苏非派是伊斯兰教中的神秘主义和禁欲主义的派别。据伊本·白图泰的记载，杭州欧斯·伊本·安法尼所建道堂，“慈善基金很多，内有一批苏非修道者”。^③ 同时，在元朝的户例

^① 《元典章新集》，《刑部·回回诸色户结绝不得的有司归断》。

^② 《伊本·白图泰游记》，第 552 页。

^③ 同②，第 557 页。

中，也有专门的教职员称“迭里威失户”，^①其待遇与答失蛮户相同。而“迭里威失”正是波斯语 Darwish 的音译，意思是“苦行僧”或“守贫者”，专指那些按照苏非派学说完成了修炼功课的修道士。它表明，伊斯兰教的苏非派在元代已经传入中国。

随着回回民族的形成和伊斯兰教的传播，也促进了阿拉伯和波斯地区的世俗文化在中国的传播。这种世俗文化，包括穆斯林的语言文字学、史学、哲学、阴阳学、医药学、天文学、地理学以及工程技术等。^②

4. 其他外来宗教在元朝的传播

由于元朝统治者对于各种宗教所采取的兼容并蓄的政策，使得犹太教、印度教也在元朝得到传播；同时，摩尼教、祆教也在中国境内继续流行。而起源于印度的藏传密宗佛教也从西藏传入元朝大都、上都等地，在蒙古贵族中流行。

犹太教是一种古老的宗教，大约在公元前 13 世纪古希伯来人的民族英雄摩西就开始利用宗教来巩固该民族的团结。此后，犹太教便成为犹太人（即希伯来人）的精神纽带。另外，它还对基督教与伊斯兰教的产生起着重要的影响。犹太教奉雅赫维为唯一真神，反对一切偶像崇拜；认为犹太人是雅赫维的特选子民，优于其他民族；并认为教义、教规是由雅赫维通过摩西传授而来，其经典包括律法书、先知录、圣录（即基督教的《旧约》圣经）与口传律法典《塔木德》。

据立于明代弘治二年（1489 年）的开封《重建清真寺记》碑记载，金朝前期的开封已建立起犹太教的会堂。该碑中写有：“夫一赐乐业立教祖师阿无罗汉，乃盘古阿耽十九代孙也。自开

^① 《通制条格》卷 2，《户令·户例》。

^② 参阅刘迎胜：《13—18 世纪回回世俗文化综考》，载《中国回族研究》第 1 辑。

天辟地，祖师相传授授受，不塑于形象，不谄于神鬼，不信于邪术……噫！教道相传，授受有自来矣！出自天竺，奉命而来，有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、聂、金、张、左、白，七十姓等，进贡西洋布于宋。帝曰：‘归我中夏，遵守祖风，留遗汴梁。’宋孝宗隆兴元年癸未（1163 年），列微五思达领掌其教，俺都喇始建寺焉。元至元十六年己卯，五思达重建古刹清真寺。”^① 上述引文中的“一赐乐业”，即“以色列”（Israel）的音译；“阿无罗汉”即希伯来人的原始族长亚伯拉罕（Abraham，意为“人群之父”）；“阿耽”即《圣经》故事中的人类始祖亚当（adham）；“五思达”为波斯语 Ustad 的音译，意为“大师”或“掌教”；而“俺都喇”则是阿拉伯语 Abd al-Allah 的音译，其意为“安拉之奴”，今译为“阿卜杜拉”，于此可知这些犹太人已受到伊斯兰教的影响。必须指出，宋孝宗隆兴元年的汴梁，正是在金朝的统治之下。由此可见，在金朝统治下的开封已经建立起犹太人的宗教活动中心。而在元初，开封的犹太教会堂又得到了重建。

也正是从元代开始，中国文献中有关犹太人的记载也多了起来。元代汉文史料把犹太人称为“术忽”、“主吾”、“主鹤”、“朱乎得”、“竹忽”、“珠赫”等，或者称为“术忽回回”等，他们也属于色目人之列。一般认为，“术忽”等名称均是希伯来文 Yehudi 的对音，其意为“犹太人”或“犹太教徒”。由于阿拉伯人和波斯人在接受希伯来文 Yehudi 这个称呼后，把它称为 Yehud。大概元代汉人所听到的这个名称最初是由操钦察突厥语的人所读的，因为在钦察方言中词首半元音 y 被读做 j，所以汉文写作“术忽”等。^② 在民间，人们俗称犹太教为“挑筋教”。

^① 引自江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，第 209—210 页，知识出版社 1982 年版。

^② 据刘迎胜：《丝路文化·草原卷》，第 215 页。

这是由于犹太教徒在宰杀牛羊时，必须将牛羊的腿筋挑出。根据《旧约·创世记》中的记载，犹太民族祖先雅各（Jacob，亚拉伯罕之孙）曾与天使角力而摔伤腿筋。所以犹太教徒保持此俗，以纪念其先祖雅各。

除开封外，元代杭州也有犹太人的社区。杨瑀在《山居新话》中记载：“杭州砂糖局官皆主鹘、回回富商也。”由此可见，杭州的砂糖局已由犹太人和回回人所把持。摩洛哥旅行家伊本·白图泰在他的游记中也曾谈到杭州居住有不少犹太教徒，并且城中第二门的城门就称“犹太门”。

元末来华的罗马教廷特使马黎诺里在他的信札中，曾谈到他在大都与犹太教徒辩论的情况，可知当时大都也有不少犹太人。无独有偶，马可·波罗在他的游记中，也谈到大都的犹太人在忽必烈平定那颜（基督教徒）叛乱后，曾嘲笑和羞辱基督教徒，但忽必烈却表示要平等地对待各种宗教。他说：“人类各阶级敬仰和崇拜四个大先知。基督教徒，把耶稣作为他们的神；撒拉逊人，把穆罕默德看成他们的神；犹太人，把摩西当作他们的神；而佛教徒，则把释迦牟尼当作他们的偶像中最为杰出的神来崇拜。我对四大先知都表示敬仰，恳求他们中间真正在天上的一个尊者给我帮助。”^① 这表明，犹太教徒自元初以来就不在少数，因此犹太教被忽必烈视为当时的四大宗教之一。

印度教是4世纪前后形成并流传至今的印度主要宗教。它是在婆罗门教的基础上，吸收佛教、耆那教等教义和民间信仰演化而成的。它没有统一的教典和公认的教祖，其信仰的根本是业报轮回思想，所以修持在于解脱苦难。印度教主要信奉梵天、毗湿奴和湿婆三个主神，分别代表世界的创造者、维持者、破坏者与重建者。据《唐大和上（尚）东征传》记载，唐代天宝九年（750年），鉴真和尚一行经过广州，就曾见到该地“有婆罗门寺

^① 《马可波罗游记》，第87页。

三所，供梵僧居住”。^① 所谓“婆罗门寺”，即印度教寺院，可见当时印度教已传入广州。

在宋元时代，由于大量印度商旅和移民来到泉州，泉州也开始出现印度教寺院。据元末人所写的《清源丽史》中记载：“泉州故多西域人……建番佛寺，备极壮丽。”^② 但这座漂亮的番佛寺建筑却在元末战火中被毁。据考古工作者的研究，泉州番佛寺也是一座印度教寺院，系圣班达·具鲁玛或泰米尔商旅在至元十八年（1281年）获得元朝恩准而建立的。^③ 近半个世纪以来，泉州曾多次发现印度教石刻，总共达到三百多方，包括各种故事石刻、龛状石、神像、神殿台基石、蛇形图案纹石、螺旋状石以及各种形式的柱头、柱础、梁楣、门楣、门框石、须弥座等。

湿婆神形象石刻题材是泉州印度教文化的一个主要内容。湿婆是印度教三大主神之一，被认为是世界的破坏者和建设者，在不同时间能以不同的性格和不同的名称来显现自己。泉州石雕的湿婆形象十分丰富，有四臂的湿婆像，左上手捧火焰，右上手执傀兜鍪，左下手手掌向地面下垂，右下手手掌向天翘起，一只脚向上举，一只脚踩巨魔，表现出英雄气概和冷酷无情的毁灭形象；也有林伽（Lingam，男性外生殖器）形象，表现出湿婆的再生形象。

毗湿奴石刻雕像在泉州也有不少发现。毗湿奴也是印度教的三大主神之一，被认为是宇宙的维持者——一种介于创造和破坏之间的力量。1934年在泉州南校场掘获的毗湿奴石雕造像，上体赤裸，下体围裳，头戴尖形冠，鼻梁高耸，生有四手，左手拿法螺，右手持轮宝，前两臂左执金刚杖，右持莲花。另一幅浮雕

^① 《唐大和上东征传》，第74页，中华书局1979年版。

^② 引自杨钦章：《泉州印度教毗湿奴神形象石刻》，《世界宗教研究》1988年第1期。

^③ 参见同②。

毗湿奴的人狮化形，则显得极其凶猛强悍，令人望而生畏。还有一幅四臂毗湿奴雕像则端坐于莲座之上，旁边则有两个性力女神相伴。

据学者的考察，泉州印度教寺属于湿婆派寺院，^①该派以崇拜主神湿婆而得名。而湿婆和毗湿奴的雕像共存于泉州的印度教寺中，也反映出湿婆派印度教徒并不排斥毗湿奴神。

摩尼教在元代已经衰微。在原来的摩尼教比较集中的高昌地区，佛教完全排斥了摩尼教。近年考古工作者在吐鲁番地区所甄别的一些摩尼教壁画，表层多绘有佛教题材的内容。它表明，壁画所依存的这些窟寺，原来属于摩尼教寺窟，后来被佛教徒所占有，并在壁面上又绘上佛教的图画。^②作为高昌地区的一些摩尼教世家大族，在蒙元时期也因参加到元朝政权而迁入中原各地。现存的元代摩尼教遗迹，则有泉州晋江华表山的摩尼教草庵的摩尼浮雕像。雕像背有十余条弧光，发批肩上，下巴有长须两缕。在雕像左右两个上角，还刻有铭文，上面的日期为元朝至元五年（1339年）。明代正统十年（1445年），人们又在庵前岩石上勒刻成“劝念清净光明，大力智慧，无上至真，摩尼光佛”等字。此外，人们还曾于泉州北门城垣发现一块元朝大德年间（1297—1307年）摩尼教徒黄公墓碑一块。从文献方面看，明代人何乔远也曾记载：“泉州府晋江县华表山，与灵源山相连，两峰角立如华表。山背之麓有草庵，元时物也，祀摩尼佛。”^③另外，据近年所发现的《西山杂志》记载，建于南宋时期的泉州石刀山摩尼寺，在元代也得到了维修，“元大德时，邱明瑜曾航舟至湖格，登摩尼寺。又倡修石亭，称曰草庵寺。明正统乙丑十年修……尔

^① 杨钦章：《对印度湿婆雕像的探讨》，《南亚研究》1984年第1期。

^② 晁华山：《寻觅湮没千年的东方摩尼寺》，载于《中国文化》1993年第8期。

^③ 《闽书》卷7，《方域志》。

后佛会僧人谓摩尼非牟尼，遂置之荒芜也”。^①除泉州外，元代温州平阳潜光院也是一处摩尼教寺院。据元末陈高的《竹西楼记》记载：“温之平阳，有地曰炎亭……有潜光院在焉。潜光院者，明教浮图之宇也。明教之始，相传以为自苏邻国流入中土，瓯闽人多奉之。其徒斋戒持律颇严谨，日一食，昼夜七持呗咏膜拜。”^② 所谓“明教”，即摩尼教，可见潜光院也是一所摩尼教寺院。此外，在邻近的苍南县彭家山有选真寺，元朝至正年间（1341—1368年）重建。据学者的考察，也是一座摩尼教寺院。^③ 从泉州和温州两地存在多座摩尼教寺院情况看，元代的东南沿海地区曾是摩尼教势力活动的一个主要地区。虽然元朝政府曾下令：“诸以白衣善友为名，聚众结社者，禁之。”^④ 所谓“白衣善友”，即指摩尼教，但元朝政府所要禁止的是以秘密结社形式存在的摩尼教，并不是以寺院形式而存在的摩尼教。这也正是摩尼教逐渐衰微的一个重要原因。

从元代杂剧的一些题材看，祆教在元代民间也曾流行。在王实甫所写的《西厢记》中，崔莺莺唱词里曾多次提到“祆庙火”，如第三折中说“不邓邓点著祆庙火”；在郑光祖所写的《倩女离魂》中，第四折也有“则待教祆庙火刮刮匝匝烈焰生”；在元曲《争报恩》第一折中，也有“我今夜著他个火烧祆庙”；李直夫甚至还写有一首题为《火烧祆庙》的元曲。由此可见，祆教在元代也曾在民间社会局部流行。

^① 据《西山杂志》抄本（现藏泉州海外交通史博物馆）。

^② 引自（民国）《平阳县志·神教志二》。

^③ 林顺道：《苍南元明时代摩尼教及其遗址》，载于《世界宗教研究》1989年第4期。

^④ 《元史》卷105，《刑法志》。

四、元代中外文化交流的一般状况

元代中外文化交流的内容异常丰富，除了上述的宗教文化外，外国文字，尤其是西亚文字还曾对元朝产生过显著影响，而汉文化在东亚邻国也仍然有着极强的魅力；在科学技术和艺术的交流方面，当时中国与阿拉伯——伊斯兰文化的交流十分频繁，并且相互之间都给对方以重要影响；尤其值得指出的是，中国的制度文化也在这一时期向西传播到西亚甚至欧洲的一些国家。而通过与外部世界的广泛接触，元代中国人的域外世界知识也有了一长足的进步。

1. 外国文字对元朝文字的影响

起源于中亚的粟特文字，在蒙元时期又对蒙古文字产生了间接的影响。蒙古族原来没有文字，成吉思汗在征服乃蛮部落时，俘获了乃蛮掌印官塔塔统阿。塔塔统阿是回鹘人，精通回鹘文。他遵照成吉思汗的意旨，使用回鹘文来拼写蒙古语，从而形成回鹘式蒙古文。这样，粟特文字就通过回鹘文字的中介，又间接影响到蒙古文字。据近人研究，回鹘式蒙古文有 19 个字母，比回鹘文减少 4 个字母。在回鹘式蒙古文中，表示元音的字母 5 个，表示辅音的字母 14 个。现行的蒙古文就是在回鹘式蒙古文的基础上进行改进和补充而成的。

元朝统一中国后，为了适应统一的多民族国家的需要，忽必烈曾命令八思巴创制一种能够译写一切文字的新文字。八思巴是吐蕃萨迦派喇嘛，被元世祖封为国师。他参照藏文设计出一种新文字，被称为“八思巴字”。八思巴字母主要由藏文字母所组成，也有少数梵文字母，还有几个新造字母。字母多呈方形。其基本字母最初为 41 个，以后又陆续增加。据近人的归纳和研究，八思巴字母包括各种变体共有 57 个。八思巴字在元朝主要用来译

写汉语、蒙古语，也用来译写藏语和畏兀儿语等。尽管它在元朝被官方确定为主要文字，但在元朝灭亡后逐渐被废弃。不过，这种文字的产生，也是中外文化交流的结晶。因为它所依据的藏文则渊源于印度梵文，而其拼写的字呈方形则是受到汉字的影响。

在今新疆的天山南北地区以及中亚一带，在13世纪后期也形成一种书面文字，被称为察合台文。察合台文以察合台汗国而得名。实际上，早在喀喇汗王朝时期，该地操突厥语的文人们即已开始用阿拉伯文和波斯文从事写作，使得作品中不可避免地带有大量的突厥语词汇，从而在当地形成了用阿拉伯文和波斯文来拼写突厥语词汇的风气。到察合台汗国时期，人们便根据这种传统开始以阿拉伯文和波斯文来拼写突厥语—蒙古语词汇，于是就产生了察合台文。虽然如此，这种文字在蒙元时期并未流行开来，只是在帖木儿（1336—1405年）时期才得到广泛流传。后来，它不仅取代了畏兀儿文和叙利亚式突厥文（辽金时期，西北地区信奉景教的操突厥语民族，曾用叙利亚字母来拼写突厥语。这种文字现被学者们称为叙利亚式突厥文），成为中亚操突厥语东部方言的惟一书面语；它还取代了波斯文和阿拉伯文，成为中亚东部地区和我国西北地区操突厥语各民族（如维吾尔、乌孜别克、哈萨克、柯尔克孜、塔塔尔等民族）的共同书面语。察合台文共有32个字母，包括采用28个阿拉伯文字母和4个波斯文字母。字母有单写、词首、词中和词末四种形式，从右向左横写。在察合台文中，由于受伊斯兰文化的影响，也混有大量的波斯文和阿拉伯文词汇。

波斯文在元朝也曾流行，成为与汉文、蒙古文并行的三种主要文字之一。波斯文在元代通常称为“回回文”，又称为“普速蛮字”（普速蛮为波斯语 Musalman 的音译），主要流行于从中亚和西亚迁入的移民中。在元朝政府的各级机构中，还设有专门翻译回回文字的官员。元朝政府还设置有回回国子监学，专门培养通晓波斯语人才，从而促进了中国与伊斯兰世界之间文化的交

流。在元朝的秘书监中，就收藏有不少回回书籍，即波斯文书籍。其内容包括天文、历算、哲学、历史、地理、文学、医学、机械学、点金术、占卜学等方面。

此外，在元朝官方使用的文字中，还有一种“亦思替非”文字。《元史》记载：“世祖至元二十六年（1289年）夏五月，尚书省臣言：‘亦思替非文字宜施于用，今翰林院益福的哈鲁丁能通其字学，乞授以学士之职。凡公卿大夫与夫富民之子，皆依汉人人学之制，日肆习之。’帝可其奏。是岁八月，始置回回国子学。至仁宗延祐元年（1314年）四月，复置回回国子监，设监官。以其文字便于关防取会数目，令依旧制，笃意领教。泰定二年（1325年）春闰正月，以近岁公卿大夫子弟与夫凡民之子人学者众，其学官及生员五十余人，已给饮膳者二十七人外，助教一人、生员二十四人廪膳，并令给之。学之建置在于国都，凡司庶府所设译史，皆从本学取以充焉。”^①由此可见，元朝政府认为亦思替非文字非常有用，设立了回回国子学这一专门机构进行招生教习，后来又设回回国子监加以管理。

那么，亦思替非究竟是一种什么样的文字？元朝政府为何如此重视？曾经有人认为是用古叙利亚文拼写的突厥语言，有人认为是阿拉伯文，也有人认为是波斯文。但据伊朗学者的最近研究，“亦思替非”（estifi）在波斯语中的本意是“获取应有之权利”或“向某人取得应得之物”。而它作为一个专有名词的意思是“财产税务的核算和管理”。因此，在古代的伊斯兰政权统治的国家中，类似现代的财政部的部门被称为“亦思替非部”。亦思替非文字是一种特殊的文字符号，用于国家的文书之中，包括财务的清算单据、政府有关财务税收的文书以及国王的有关财政税务的诏书等，都用这种文字书写。亦思替非文字有特定的写法和规则，它类似缩写符号或象形文字，只表意而不标音。同时，

^① 《元史》卷 81，《选举志》“学校”条。

它还用一种被称为“思亚格”的方法计算。^①由此可见，亦思替非文字是一种源自波斯的专门用于财务计算的文字。由于元朝与伊儿汗国之间的密切关系，这种文字也随着财务制度的引进而传入元朝。因为它需要经过专门的训练，一般人不认识，有利于政府保密，所以元朝政府也特别重视。

2. 西亚科学技术的传入

元代，由于大量西域人（包括中亚人、西亚人以及欧洲人等）迁入中国，从而促进了外国科学技术的传入，尤其是西亚阿拉伯的天文历法和医学文化的传入。

当时迁入中国的西域人之中，有不少科学技术人才，如札马鲁丁、爱薛等人，他们都为元朝的科学技术发展做出了自己的突出贡献。

札马鲁丁（Jamal ad-Din，生卒年代不详）是13世纪波斯的天文学家。1267年，他应忽必烈之召，从伊利汗国来到中国，向元朝朝廷进献“西域仪象”七种：咱秃哈刺吉（Dhatu al-halaq，即赤道式浑天仪）、咱秃朔八台（Dhatu al-shubatayu，即托勒密长尺）、鲁哈麻亦渺凹只（Rukhama-i muazi，即斜纬仪，用来测量太阳过赤道时的时刻以确定春秋分的时刻）、鲁哈麻亦木恩塔余（Rukhama-i mustavi，即平纬仪，用来测量太阳过子午线的高度以确定冬夏至的时刻）、苦来亦撒麻（Kura-i sama，即天球仪）、苦来亦阿儿子（Kura-i arz，即地球仪）、兀速都儿刺不（Usturlab，即星盘）。^② 札马鲁丁和其他几位穆斯林天文学家，后来又在元朝的“回回司天台”任职。与此同时，札马鲁丁还曾根据伊斯兰历法编写成《万年历》进献元朝政府，被元世祖

^① 穆札法尔·巴赫蒂亚尔：《〈亦思替非〉考》，载于叶奕良主编：《伊朗学在中国论文集》，北京大学出版社1993年版。

^② 《元史》卷48，《天文志》“西域仪象”条。

允许在一定范围内（回回人中）试行。

爱薛（1227—1308年）是一名出生于叙利亚的景教徒，应忽必烈生母唆鲁禾帖尼之召来到蒙古，开始侍奉唆鲁禾帖尼，后来成为忽必烈的宫廷近臣。据《元史》记载，爱薛“通西域诸部语，工星历、医药”。^①从1363年起，忽必烈任命他掌管回回司天台、西域医药司事务。不久，回回司天台改称回回司天监，西域医药司改为广惠司，忽必烈仍然任命爱薛执掌。根据元朝的政府机构的职责分工，回回司天监“掌观象、衍历”，^②即通过观测天象来编制回历以供伊斯兰教徒使用；广惠司“掌修制御用回回药物及和剂，以疗诸宿卫士及在京孤寒者”。^③广惠司下辖大都和上都的两个回回药物院，它的主要任务是医治从中亚及西亚移民而来的宿卫将士，其医师也都是回回医生。爱薛死后，其长子也里牙以崇福使之职管辖司天台事务，五子鲁哈则为广惠司提举。由此可见，他们的家族在促进西亚天文学和医学文化在中国的传播方面发挥了重要作用。

从天文学方面看，札马鲁丁的《万年历》曾对元人郭守敬所编的《授时历》有着直接的影响。清人俞正燮说：“先是耶律文正（楚材）麻答巴法，增益庚午元法，万年法，而为授时所本。”^④文中的“万年法”，即札马鲁丁的《万年历》。此外，以郭守敬为代表的元代天文学家还吸收了当时已被介绍到中国的其他西方天文学知识。在元朝秘书监所收藏的回回书籍中，就有《麦者思的造司天仪式十五部》、《积尺诸家历四十八部》等一些重要的天文学著作。《麦者思的造司天仪式》是古希腊著名天文学家托勒密（Claudius Ptolemaeus）的巨著《天文学大成》的阿

^① 《元史》卷134，《爱薛传》。

^② 同①，卷90，《百官志》“回回司天监”条。

^③ 同①，卷88，《百官志》“广惠司”条。

^④ 《癸巳存稿》卷8。

拉伯文节译本，“麦者思的”是阿拉伯语 *mijisti* 的汉语音译，因为该书的阿拉伯文节译本取名为 *Khulasat al-mijisti*（《行星体系萃编》）；《积尺诸家历》是波斯语《天文表》，“积尺”是波斯语 *zij* 的汉语音译，其意义为“天文历算表”。此书可能就是 1272 年才成书的《伊利汗天文表》，因为该书吸收了希腊、阿拉伯、波斯和中国等地的天文学成就，所以被称为《诸家历》。据一位学者研究，郭守敬在恒星观测方面开始编制星表，便是受到撒马尔罕和马拉格天文台的启发，在中国天文观测史上具有创新的意义；而郭守敬所设计的天文仪器，也可能吸收了伊利汗国马拉格天文台的一些设计成果。在郭守敬所设计的 13 种天文仪器中，其中就有玲珑仪、浑仪、浑天象、立运仪、侯极仪和简仪，分别与马拉格天文台的壁象限仪、浑天仪、天球仪、希巴库经纬仪、二至仪、黄赤道转换仪的功用相仿。^①

在数学方面，古希腊以及阿拉伯的数学著作，在元代也以回回文本传入中国。元朝秘书监中收藏的《兀忽列的四擘算法段数十五部》，是欧几里得（Euceid，约前 330—前 275 年）的《几何原本》。在阿拉伯语中，欧几里得被译为 *Uqlidas*，故汉语音译为“兀忽列的”；“四擘”为阿拉伯文（*Hi*）*sabi* 的音译，其意为“算学”。据波斯文史书《史集》的记载：“蒙哥合罕以其智慧的完美和远见卓识，卓异于（其他）蒙古君王，他曾解答欧几里德的若干图。”^② 可见蒙哥汗就曾在穆斯林学者的指导下学习过欧几里得的几何学。此外，元朝秘书监中收藏的回回数学书籍还有《罕里连窟允解算法段目》、《撒唯那罕答昔牙诸般算法段目并仪式十七部》、《呵些必牙诸般算法八部》等。其中，《罕里连窟允解算法段目》是摩洛哥数学家哈桑·马拉喀什（*al-Hasan al-marrakushi*，死于 1262 年）的主要著作《始终归元论》（又名

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，第 272 页。

^② 余大钧译，拉施特主编：《史集》第 3 卷，第 73 页，商务印书馆 1986 年版。

《原理与答案》) 的译本。这部著作中所阐述的算弧三角法等数学方法, 对于郭守敬推算赤道积度(赤经余弧)、赤道内外度(赤纬)等难题曾起了积极的启发作用。《撒唯那罕答昔牙诸般算法段目并仪式十七部》是 12 世纪希伯来天文学家阿巴拉罕·巴·海雅·哈一纳希的《实用几何》和《推步术》两书的合本, 而《呵些必牙诸般算法八部》则是阿拉伯大数学家穆罕默德·伊本·穆萨·花刺子密(780—850 年)的名著《积分和方程计算法》的译称。

阿拉伯数字和阿拉伯幻方也在这时传入中国。阿拉伯数字不仅通过上述书籍而流传, 而且还在回回天文台等机构中广泛使用。1957 年, 陕西考古工作者还在西安城东北三公里的元代安西王府遗址中, 发现了一块铁铸的阿拉伯数码幻方。该幻方是用阿拉伯数字排列的六六纵横图(见下图):

۲۸	۶	۳	۲۱	۳۹	۱۰
۳۶	۱۸	۲۱	۲۶	۱۱	۵
۷	۲۳	۱۲	۱۷	۲۲	۳۰
۸	۱۳	۲۶	۱۹	۱۴	۲۹
۵	۲۰	۱۶	۱۵	۲۸	۳۲
۲۷	۳۳	۳۴	۶	۲	۹

28	4	3	31	35	10
36	18	21	24	11	1
7	23	12	17	22	30
8	13	26	19	16	29
5	20	15	14	25	32
27	33	34	6	2	9

(阿拉伯数码幻方释文)

(阿拉伯数码幻方拓片)

无论是纵横还是对角线的六组数字相加都是 111。这种幻方在阿拉伯—伊斯兰传统文化中, 被认为是一种避邪的工具, 通常被安放在重要建筑物的地基中。

在医学方面，自从成吉思汗西征后，就有不少西亚医师在蒙古大汗宫廷服务。如拖雷在攻占撒马尔罕后曾患病，被当地名医撒必治愈，后来撒必即在蒙古宫廷中任太医。爱薛妻子撒刺也是一位医师，曾主持过爱薛创办的京师医药院这座阿拉伯式的医院。回回人聂只儿也是一位擅长治疗外科跌打伤的名医，长期在京师回回药物院工作。元顺帝姊丈刚哈刺咱亲王曾回坠马而得一种异症，其他医师束手无策，却被聂只儿治愈。此外，在民间社会有更多的回回医师行医，他们的精湛医术也被当时人视为“西域奇术”。^① 元朝秘书监中也收藏有一些阿拉伯医学著作，如《忒毕医经十三部》，就是一种回回医学著作。“忒毕”即阿拉伯语 Tibb 的音译，意为“医学”。一般认为，《忒毕医经》就是伊本·西那（980—1037 年）的《医典》。这部阿拉伯中世纪的著名医学巨著，在 12 世纪至 17 世纪一直是西方的医学指南，并被西方人誉为“医学上的圣经”。可惜，这部巨著后来也同其他元朝秘书监回回书籍一样没有传世，但明初成书的《回回药方》却流传至今。据今人研究，《回回药方》中的不少内容来源于《医典》。它表明元代传人的阿拉伯医学对明代医学曾有一定影响。

在炮术方面，伊斯兰国家的巨型抛石机也传入中国。1271 年，忽必烈为进攻南宋，曾派使者赴波斯请伊利汗阿八哈派遣炮匠来华。由这些回回炮手所设计和制造的抛石机，被称为“回回炮”。因为它能发射百余斤的巨石，其机械性远远胜过宋朝的只能发射几十斤石头的抛石机，从而提高了元军在攻坚战中的摧毁力。元军正是凭借着这种回回炮的巨大威力，迫使襄阳的宋朝守臣投降。灭宋以后，元朝专门设置了回回炮手军匠万户府，由色目人阿拉瓦丁家族负责管理炮手和造炮事务，以使这项军事技术不致失散到民间。

^① 如元人陶宗仪《南村辍耕录》中就有一卷名为《西域奇术》，记载当时的回回医术。

大量回回工匠、平民长期移居中国，还带来了西亚各行业的工艺技术。如由定居在中原的原中亚、波斯工匠织造的“纳失失”（为波斯语 *nasich* 的音译），是一种嵌以金、银丝的织金锦缎，为元朝宫廷贵族的高级制衣用料；另有一种高级衣料名为“撒答刺欺”，则因原产于中亚不花刺以北约 14 里处的撒答刺（*Zandana*）而得名。元朝也曾设置撒答刺提举司而制造这种衣料。中国的制糖技术，通过西亚人的传授也有了新的进步。据马可波罗记载，福建永春是元朝的一个出产白砂糖的主产区。原来该地只制造红糖。由于一些西亚制糖匠向当地居民介绍一种用木炭灰脱色的技术，使该地开始生产白糖，并且供大都的蒙古宫廷贵族使用；^① 在杭州，官方也曾设立砂糖局，由犹太移民负责主持。^② 在元朝秘书监中，还有两种书名为《黑牙里造香漏并诸般机巧》、《撒那的·阿刺忒造浑天仪香漏》的书籍。其中，前者书名中的“黑牙里”为阿拉伯文 *Hiyal* 的汉语音译，其意义为“技巧”、“谋略”、“策划”，可见该书是一部介绍利用科学原理制造机械的图书；后者书名中的“撒那的·阿刺忒”，为阿拉伯文 *San'at-i Alat* 的汉语音译，意为“仪器的工艺”，可知也是一部介绍制造仪器技术的图书。此外，西亚地图书籍也曾输入到元朝。元初在编绘元帝国全图时，就曾将任务交由在元朝秘书监任职的不花刺（今中亚布哈拉）人札马刺丁负责，并收集异域图籍作为资料，尤其是中亚、西亚以及东欧的图籍作为绘制察合台、伊利、钦察等汗国地图的依据。元朝政府甚至还曾向出海商人下令：“至元二十四年二月十六日，奉秘书监台旨：福建道骗（遍？）海行船回回每，有知道回回文刺那麻，具呈中书省行下合

^① 《马可波罗游记》，第 191 页。

^② 元人杨瑀《山居新语》中记载：“杭州砂糖局官者皆主鹤，回回富商也。”上海古籍出版社 1991 年版。

属取索者。奉此。”^① 文中的“刺那麻”，为波斯语 rahnama 的音译，意为“行路指南”。此旨即是在向出海商人们征集伊斯兰方面的地理图籍。

由于西亚及中亚人大批移居中原，他们的饮食文化也在中原流行，如饮料中的阿刺吉、舍儿别等。阿刺吉是阿拉伯语 ararki 的音译，为一种酒的名称。据《饮膳正要》记载：“阿刺吉酒，味甘辣，大热，有大毒，主消冷、坚积、去寒气。用好酒蒸熬取露，成阿刺吉。”^② 由此可见，这是一种用蒸馏方法制成酒精含量高的烈性酒。酿酒业在中国起源虽然甚早，但由于过去不知用蒸馏方法提高酒精含量，所以一直是低度酒。阿刺吉制酒法的传入，使中国制酒技术有了新的进步。舍儿别则是阿拉伯语 shsr-bat 的音译，为阿拉伯传统的果汁饮料。由于它以各种水果（如葡萄、木瓜、杨梅、柠檬等）为原料，所以其种类很多。但其制造方法类似，都是以水果为原料加水、加蜜（或糖）熬煮，除渣后冷却即成。这种酸甜适口的舍儿别，是元朝社会上层十分喜欢的饮料，元朝政府中还有专门负责制造舍儿别的官员。此外，还有以药物香料（如丁香、官桂、白豆蔻仁、五味子）为原料的舍儿别，兼具医药之效。在元人编著的《居家必用事类全集》和《饮膳正要》中，汇集了当时流行的回回食品，如设克儿匹刺、秃秃麻失、海螺厮、八儿不汤、马思答吉汤、沙乞某儿汤、撒速汤等，它们多属于“西天茶饭”。出于对这些回回食品原料的需要，回回豆（豌豆，原来于波斯）、回回葱（胡葱，原产于波斯及中亚地区）、马思答吉（为乳香树所产的树胶，原产于西亚地区）、必思答（阿月浑子，原产于西亚，唐时即已传入中国）、八担仁（唐时称为“婆淡”，原产于波斯）、咱夫兰（红花，原平等于西亚地区）等植物也在中原广为栽种，极大地丰富了中国的饮

^① 《元秘书监志》卷 4。

^② 忽思慧：《饮膳正要》，“阿刺吉酒”条，上海古籍出版社 1990 年版。

食文化。

3. 中国科学技术的继续西被

在西亚科学技术东传的同时，中国的科学技术也继续西被，包括天文、算术、制图学、印刷术、火器、医学等。

蒙元时代，一些中国天文学家曾应召前往中亚与西亚地区，与当地的穆斯林学者进行着天文学交流。早在成吉思汗时期，耶律楚材就曾前往中亚的撒马尔罕，利用该城天文台的仪器进行天文观测。当时撒马尔罕的天文学家曾报告 1220 年五月望夜月亏，而被耶律楚材否定，结果却证实耶律楚材预测正确；不久，耶律楚材预测 1221 年十月有月蚀，而当地天文学家却持反对意见，结果月蚀按时显现。耶律楚材的两次正确测算，引起了穆斯林天文学者对中国天文学的关注。1258 年，旭烈兀攻占巴格达并废除阿拔斯王朝哈里发的职权后，便委托波斯著名天文学家纳绥尔丁·图西（1201—1274 年）在蔑刺合建立天文台。1259 年，蔑刺合天文台建成，旭烈兀又从中国聘请傅孟吉等天文学者来该台协助纳绥尔丁·图西进行工作。同时，该天文台还有不少来自其他国家的学者，使它成为当时的国际天文学中心。正是通过这一机构，中国的天文学得到了穆斯林天文学家的进一步了解。当时，在蔑刺合天文台工作的西班牙天文学家叶海亚就曾写有一篇介绍中国天文学的论著，题为《论中国和回纥的历法》。^① 1272 年，蔑刺合天文台的专家们编辑成《伊利汗天文表》，表中吸收了包括阿拉伯、中国、希腊以及波斯在内的各国天文学成就。此外，波斯著名学者拉施特也曾请中国学者李达迟、倪克孙（音译）讲述过中国的干支纪年法。

中国算术最早曾通过印度而传入伊斯兰国家。在公元 7 世纪

^① 李约瑟：《中国科学技术史》第 1 卷“导论”，第 226 页，科学出版社、上海古籍出版社 1990 年版。

婆罗门笈多和 9 世纪中叶摩诃吠罗的算术著作中，也有出自中国《孙子算经》中的“物不知数”和《张邱建算经》中的“百鸡问题”。此后，这种算术又从印度传入到伊斯兰国家。在 9 世纪阿拉伯数学家阿尔·花剌子模的著作中，还曾出现对“盈不足术”问题的论述，而“盈不足术”最早正是出自公元 1 世纪中国的《九章算术》中。此后，中国的一些算术内容一直流传在阿拉伯人的数学著作中。1427 年，阿拉伯著名数学家阿尔·卡西（al-Kashi, ?—1436 年）在其名著《算术之钥》中，仍将这种“盈不足术”称为“契丹算法”。此外，书中所阐述的四则运算、开平方、开立方、“百鸡问题”等内容，也明显受到中国数学的影响。尤其是书中所介绍的开任意高次冥的方法，从划分小节起，到求出根的各位数值之后进行减根的变换，一直到最后开方不尽的命分方法止，完全与中国 11 世纪的贾宪和 13 世纪的秦九韶著作中增乘开方法相同。^① 显然，元代中国与阿拉伯之间曾有着直接的数学交流。与此同时，中国的算盘也由蒙古人传入东欧等地。^②

西晋裴秀（224—271 年）提出“制图六体”（即分率、准望、道里、高下、方斜、迂直）后，从理论上确立了中国的矩形网格坐标制图法。这种传统的方格制图法，与伊斯兰国家以及欧洲人传统的圆形地图不同。蒙元时代，中国的网格制图学对于伊斯兰国家以及欧洲国家有着明显的影响。莫斯塔菲·卡兹维尼（1281—1349 年）在他的《编年史选》附录中，曾绘制有一幅带有网格的伊朗地图和两幅圆盘形的世界地图，但世界地图上也带有细密的网格。这种带有网格的制图风格，与《元经世大典》中的绘图风格相同。意大利人马里努·萨努图于 1306 年为一部十字军地理著作所绘制的一幅巴勒斯坦地图，也采用了网格法，图上

^① 钱宝琮主编：《中国数学史》，第 221—224 页，科学出版社 1964 年版。

^② 方豪：《中西交通史》下册，第 589 页。

有 28 条经线和 83 条纬线。在 1339 年安吉利诺·杜塞托航海图上，由于罗盘方位线或斜驶线的交错，也采用了这种矩形网格法。据研究，欧洲人的这种制图法是受到伊斯兰国家地图的影响，而伊斯兰国家的网格制图法又是受到中国的影响。^①

中国的雕版印刷术，可能在唐末就已通过新疆传播到阿拉伯人手中。1880 年，埃及法雍地区的阿尔西诺遗址附近就曾发掘出土大约五十件阿拉伯文印刷品，其年代被断定在 900 年至 1350 年之间。本世纪 50 年代，人们又从法雍发现 30 块刻有阿拉伯文的木版，其刻制方法和板框式样与中国的雕版相同。蒙古人兴起后，加速了中国雕版印刷术西传的历史进程。在这一历史进程中，由蒙古人在波斯所建立的伊利汗国发挥了重要的作用。1294 年，伊利汗乞合都（1291—1295 年在位）为摆脱财政危机，曾仿效元朝雕版印刷纸币。尽管纸币由于遭受人们的强烈反对而在两个月后废罢，但波斯人却用雕版来印刷同样由中国人所发明的纸牌。到 14 世纪，印刷术即伴随着纸牌从波斯传入欧洲。在 14 世纪末和 15 世纪初，意大利、德国、法国等一些欧洲国家即开始用雕版来印刷纸牌。不久，欧洲人又用它来印制宗教图像，后来又发展到印刷书籍。

元代，中国的雕版印刷术曾受到穆斯林著名学者的特别关注。合赞汗（1295—1304 年在位）时的宰相拉施特在他主编的《史集》中，对中国的雕版印刷术曾进行了专门的介绍：“如果他们希望使任何在他们看来内容重要的书籍书写精美，正确无讹而没有改动，他们就雇用书法的高手，照原书每一页手抄在木板之上。然后再请有学问的人加以精细的校正，校者的姓名就写在木板的背面。抄校之后，再命技艺高强的刻工把字全部刻出。等到全书各面刻完以后，照木板前后次序，编定号码，用密封的袋子装起来，好像铸币厂的印模一样。它们交给专职的可以信赖的官

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，第 292 页。

员保管，妥藏在专为此设的官署之中，并加盖一个特制的戳记。如果任何人希望重印此书，他可以向官署申请，缴付政府所规定的费用。以后由官署把木板取出，用纸拓印，好像用印模铸金币一样，然后把印出的拓本交给申请印书的人。用这种方法，他们所信赖的书籍不可能发生任何增删的情形，中国的历史就是用这种方式流传下来。”^① 拉施特的这部著作，当时就曾有许多阿拉伯文和波斯文抄本，分藏在伊斯兰国家清真寺内的图书馆里，它无疑促进了伊斯兰国家对中国雕版印刷术的了解。1317年，闻名于穆斯林世界的“桂冠诗人”、河中人巴那卡梯（Banakati）就在《智慧的园地》中，用极其赞美的语气对中国雕版印刷术做了比拉施特进一步的介绍。不过，波斯人虽然了解中国的雕版印刷术，却可能由于宗教方面的原因（有人认为用猪鬃作为刷帚进行印刷宗教经书，是罪大恶极的亵渎神明；有人认为宗教经书只有书写才能表示诚敬），在很长时间内并未用来印刷书籍。

除雕版印刷术外，中国北宋时期人毕昇所创制的泥活字印刷术，不久就传至我国西北地区的西夏。本世纪以来，人们曾陆续发现一些西夏文活字版佛经。从西夏人使用活字印刷术看，开始是泥活字，此后又创造了木活字。这种木活字印刷术，大约在12世纪又传入到回鹘地区，敦煌、吐鲁番等地就曾发现过属于12世纪晚期和13世纪初期的回鹘文木活字印刷品。由于回鹘文属于拼音字母，与欧洲文字构造法则一致，这就为中国活字印刷术向欧洲的传播提供了进一步的条件。^②

蒙古人在西征过程中，曾使用火药火器，促使阿拉伯人对这种火器格外关注。1260年，阿拉伯人在大马士革战役击败蒙古

^① 转引自〔美〕卡特：《中国印刷术的发明和它的西传》第148页至149页，商务印书馆1957年版。

^② 史金坡、雅森·吾守尔：《西夏和回鹘对活字印刷的重要贡献》，《光明日报》1997年8月5日。

西征军，不仅缴获大量火器，而且还俘获一些制造火药的工匠。从此，阿拉伯人掌握了火药火器技术，并将这些管形火器称为“契丹炎枪”和“契丹火箭”。到13世纪末，他们又将由蒙古人传来的这种火器进行改进并发展成两种“马达发”(madfa'a，意为火器)：一种为短筒，可以射出箭矢或石球；另一种为长筒，可以发射铁饼或铁球。到14世纪70年代，埃及马木鲁克王朝的军队又装备了一种新型火器——筒形火炮。正是由于阿拉伯人掌握了火器，使欧洲军队在与穆斯林军队作战中遭受重大伤亡。不过，欧洲人很快就了解到这种先进的火器。13世纪末，一本阿拉伯文的《制敌燃烧火攻书》被译成拉丁文。1326年，意大利人在佛罗伦萨制造出铁炮铁弹。由此，火药火器技术传遍欧洲。此外，英国方济各会修士罗杰·培根(Regey Bacon，约1220—1292年)，曾通过学习伊斯兰世界的炼丹术接触到中国的炼丹术，并在1278年撰著《炼丹专论》，也把长寿理论与炼金结合起来，书中还在欧洲首次提到炸药。

中国的医术也随着伊利汗国的建立而大量地传入波斯。早在旭烈兀西征时，就带去许多中国医师随侍医疗。此后，合赞汗也曾用中国的热灸疗法医治眼疾。唐代孙思邈的《千金要方》也在元代译成波斯文，成为伊利汗国医学的重要参考文献。医师出身的拉施特丞相特别喜爱中国医术，曾主持编译了《伊利汗的中国医学宝藏》。该书除将中国晋朝王叔和(265—317年)的《脉经》译成波斯文外，还一一介绍了中国的脉学、妇科学、药物学以及解剖学，并附有中国医书上的一些插图。他在该书的导言中还特别希望穆斯林医生能研究中国医学，以丰富自己的医学知识。伊利汗国的医师们还曾根据中国药材来识别西亚的同类植物，由此来发掘出西亚地区新的草药。

此外，中国的一些科技也曾给欧洲人以启迪。如元朝王祯在《农书》中所介绍的用水力纺麻和缫丝，1372年在欧洲的波洛尼业也得到应用，人们也开始用水力来纺丝。唐朝僧一行所发明的

摆轮装置，不仅在宋元时期得到发展，而且也给欧洲人以启发，他们根据摆轮原理而在13世纪设计出钟表。^①

4. 中国制度文化的西被

蒙古人在东欧、西亚分别建立起钦察、伊利等汗国，一些欧洲人的东来，也促进了中国制度文化的西被。

钦察汗国的制度设施，最初在拔都汗（1236—1256年在位）和撒里答（拔都之子。1256年，由蒙哥大汗认定为钦察汗；1257年，他在从蒙古回金帐汗国赴任途中死去）时代同蒙古大汗统治区内的制度完全相同。别儿哥（1257—1266年在位）继承钦察汗位后皈依了伊斯兰教，尤其是月即别（1312—1342年在位）即位后使整个钦察汗国伊斯教化，遂部分地采纳了穆斯林国家的“底万”（diwan，意为政府各部）制度来建立行政管理系统。但蒙古旧制仍然在国家政治生活中的很多方面而得到保留。忽里台作为蒙古诸王选汗大会，在钦察汗国依旧保存下来。15世纪初叶的一位日耳曼游历家曾目睹了一次推举钦察汗的忽里台大会：“当他们选出国王后，拥之坐于白毡上，将他高高抛拾三次。而后举着他绕行帐幕，置之于王座上，将一把宝剑放在他手中。然后他必须按旧俗宣誓。”^② 同蒙古和元朝的禁卫军制度一样，钦察汗也主要由贵族上层（多半是青年）所组成的怯薛（蒙古语，轮流宿卫之意）来护卫。同时，以万户、千户、百户、十户为系统的制度，不仅是钦察汗国的军队编制单位，也是行政单位。钦察汗也像元朝统治者一样，向被统治的农耕定居地区派遣“达鲁花赤”（蒙古语，意为“镇守者”）；而札鲁忽赤（蒙古语，意为“断事官”）则为全国的司法长官。尽管伊斯兰化以后，钦

^① 阿谢德：《中国在世界历史之中》，第160—163页。

^② [俄]弗奈德斯基、卡尔鲍维奇：《俄国史》卷3，《蒙古人与俄国人》，第210页。转引自：张维华主编：《中国古代对外关系史》第259页。

察汗国内的部分案件归由“哈的”按伊斯兰法典审理，但有关蒙古人本身的案件仍由札鲁忽赤按“札撒”（蒙古习惯法）来处理。^①此外，蒙古的驿站制度以及牌符等措施，也被引入钦察汗国。在蒙古国时代，只要得到汗廷发给的金、银牌符，从伏尔加河流域的萨莱到蒙古和林之间的驿路就可以通行无阻。

伊利汗国则比钦察汗国保留了更多的中国制度文化。除了上述的忽里台、怯薛、万户、千户、百户、达鲁花赤、札鲁忽赤、驿站等蒙古制度得到保留外，伊利汗国还曾引入中国的钞法（纸币）、牌符制度。而且，伊利汗国的驿站制度得到了普遍的推行。伊利汗国的驿站制度，包括置站、驿马、牌符凭验，曾有着一套完整的措施。尤其是合赞汗（1295—1304 年在位）曾根据驿站制度所面临的弊病，如诸王贵族以及各级将领与官吏任意派遣使臣使驿站无法供应等问题，下令整顿驿传，设立专供国家军政大事的使臣乘驿往来。伊利汗政府还在全国主要道路上每三程（约 18 公里）置一站，每站备健马 15 匹；使臣需持有金印牌符方可乘驿；各边境长官，则另给“黑符”，凭此可以传递军情紧急文书；同时禁止任何人因私乘驿。伊利汗政府还对各级将领和地方官员授予不同等级的“牌符”，以作为其权利或身份的凭证。现在波斯文中的“牌子”（paiza）一词，就来自于汉语。前面还曾提及，伊利汗国还曾仿效元朝发行纸币。乞合都汗统治期间，由于滥行赏赐，以致国库空虚。当时主管财政的丞相撒都鲁丁建议仿效元朝的钞法，发行纸币以解决财政危机。乞都合汗采纳了这一建议，命令李罗丞相说明钞法，李罗遂详细向他报告了元朝宝钞的形制及其发行办法。于是，他下令在都城桃里寺印刷纸钞，并在全国流通。他还规定，凡拒绝用纸钞者、伪造纸钞者以及私用金银铸币贸易者，一概处以极刑。伊利汗国纸钞为长方形，中

^① [俄] 格列科夫、雅库博夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，第 99—114 页，商务印书馆 1985 年版。

间圈内印有钞值。钞面上还印有汉字和阿拉伯文，上面写着：“伊斯兰教历 693 年（公元 1294 年），世界的君主发行此种吉祥的钞币。任何涂改或损毁纸币者，全家处死，财产充公。”^① 可是，由于波斯长期采用金银本位制，钞法遭到了人民的强烈反对，造成市场瘫痪。这样，纸币流行仅两个月就被废止。但波斯人以及阿拉伯人却由此认识了中国的纸币制度，至今波斯语中仍保留了“钞”（chaw，纸币）这一名词。

蒙古人对西亚的征服，也迫使阿拉伯人积极寻求对付蒙古人进攻的办法。最终，埃及的马木留克王朝军队终于在叙利亚打败旭烈兀所统帅的蒙古军，阻止了蒙古军的西侵。埃及的马木留克王朝之所以能够抵挡蒙古人冲击，并且拔去了欧洲十字军在西亚的据点，据外国学者的研究，其中一个重要原因在于它吸收了蒙古人的宫帐制度的某些因素。^② 宫帐在蒙古语中称为“斡耳朵”，“斡耳朵”原义为中央，后转指君主宫殿。蒙古历代大汗和元朝历代皇帝都各有数个斡耳朵，各斡耳朵都有私属人户。蒙古大汗要从这些人户中选取宿卫亲军，平时由他们出任斡耳朵的警卫，战时则要随大汗亲征。斡耳朵制度对于提高卫队战斗力、加强皇权曾起了重要的作用。

此外，由于欧洲人士的东来及其对中国的介绍，如《马可·波罗游记》中对中国一些制度的详细介绍，中国的盐业专卖制度也给欧洲人以启迪。于是，欧洲的一些国家也开始加强了政府对食盐的垄断。如在马可·波罗的家乡威尼斯共和国，从 13 世纪末就强化了政府对食盐的垄断。在 14 世纪上半叶的普罗旺斯—西西里王国，政府已把盐税作为财政的首要来源。

^① 布朗：《鞑靼统治时期的波斯文学史》，第 37—38 页。转引自《中国古代对外关系史》第 258 页。

^② 阿谢德：《中国在世界历史之中》，第 165 页，河北教育出版社 1993 年版。

5. 中外艺术的交流

蒙元时代，大量中外移民现象的出现和中外往来的加强，极大地促进了中外艺术的交流。其中，以中国与西亚地区的交流尤为突出，主要体现在音乐、建筑艺术、工艺美术等方面。

在音乐方面，元代又有多种西亚乐器传入中国内地，以火不思、胡琴、兴隆笙最为著名。火不思原为西亚乐器，大约在唐代传入突厥族，在元代再传入内地。“火不思”为突厥语 qubuz 的音译，是一种四弦琴。元代，火不思成为宫廷宴乐乐器之一。《元史》记载有它的形制：“制如琵琶，直颈，无品，有小槽，圆腹如半瓶或，以皮为面，四弦，皮蒸同一孤柱。”^① 胡琴也是一种拉弦乐器，源于阿拉伯半岛。该琴“制如火不思，卷颈龙首，二弦用弓捩之，弓之弦以马尾”。^② 马可·波罗也曾谈到，蒙古人使用一种二弦乐器，看来正是这种胡琴。胡琴流入中原后又得到发展，演变成二胡、京胡、板胡、四胡等不同类型，现已成为中国的民族乐器了。兴隆笙为中统年间（1260—1263 年）“回回国”（伊斯兰国家）所进的一种乐器，元廷极为重视。《元史》也记载有它的形制：“兴隆笙制以楠木，形如夹屏，上锐而面平。缕金雕镂枇杷、宝相、孔雀、竹木、云气。两侧立花板，居背三之一。中为虚柜，如笙之匏。上竖紫竹管九十，管端实以木莲苞。柜外出小槅十五，上竖小管，管端以铜杏叶。下有座，狮象绕之。座上柜前立花板一，雕镂如背。板间出二皮风口，用则设朱漆小架于座前，系风囊于风口，囊面如琵琶，朱漆杂花，有柄，一人按小管，一人鼓风囊，则簧自随调而鸣。”^③ 据学者考察，由穆斯林传入的这种乐器，是古代欧洲盛行的一种古风琴。此外，中国的传统乐器之一——“筝”，这一时期也通过蒙古人

^① 《元史》卷 71，《礼乐志五》。

^② 同①。

^③ 同①。

传入波斯。波斯语中的 chank，正出自汉语“筝”。

另外，随着欧洲传教士的东来，天主教音乐也传入中国。据孟特·科维诺写给教廷的书信所载，他就曾在大都向教会收养的儿童教授《圣歌》30首。其中，“已有十一人知悉祭圣乐曲。余为之组织歌唱队，每逢星期日，则在教堂中轮流服务。余莅堂或它往，诸童皆能不懈其职……唱歌时，皇帝陛下亦尝闻而乐之。祭圣时，余与诸童共同行礼。钟磬之清亮，至礼毕乃止。歌曲皆由自编，仅以悦耳为限，因余无乐谱及音符书故也”。^① 所以，他请求教廷派人捎来唱歌乐谱等书。此后，教廷方面曾数次派人来元朝，这些天主教圣乐曲谱也必然带入中国。

在建筑艺术方面，阿拉伯式样的建筑样式即由于西域人来华而传入元朝。如阿拉伯人也黑迭儿和他的儿子马哈马沙就是来自阿拉伯的建筑专家，曾主持过修建元朝大都的一些建筑工程。据元朝史料记载：“也黑迭儿系出西域，唐为大食国人。世祖即祚，命董茶迭儿局。茶迭儿局者，国言庐帐之名也。至元三年（1266年）定都于燕，八年领茶儿迭局、诸色匠总管府达鲁花赤，监领监宫殿。属以大业甫定，国势方张，宫室城邑非矩丽宏深，无以雄视八表。也黑迭儿受任劳勋，夙夜不遑，心讲目算，指授肱麾，咸有成画……池塘苑囿之所，崇楼阿阁，缦庑飞檐，具以法。”^② 由此可见，元朝大都作为当时世界上最大的都市，在宫殿以及皇家苑囿上也吸收了一些阿拉伯建筑艺术文化。也黑迭儿去世后，马哈马沙又继承父业，出掌工部而继续主持大都的建筑工程。在民间建筑方面，阿拉伯式样的建筑最典型地反映在各地的清真寺上。在现存的元代清真寺中，虽经后代重新修葺，但仍能看出明显的阿拉伯建筑特色，圆形穹顶，寺前侧隅建有邦

^① 《孟特·哥维诺 1305 年书信》，引自江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》第 133 页，知识出版社 1982 年版。

^② 欧阳玄《圭斋集》卷 9，《马哈马沙碑记》。

克楼。

尼波罗（今尼泊尔）的阿尼哥也擅长建筑和造型艺术。1260年，他受国王的委派来到元朝乌斯藏建造金塔。第二年，他又来到元大都继续参与一些重要工程的建筑，从而把南亚式建筑艺术展现于大都。如他所修造的大圣寿万安寺白塔（今北京白塔寺），就典型地反映了以地水火气为万物基础的印度建筑思想。该塔共分五层，自下而上，第一层表示地，第二层圆形表示水，第三层三角形表示火，第四层伞形表示气，顶层螺旋形则表示生命的精化。当时大都和上都的一些寺院祠观中的塑像，也多出自于阿尼哥之手。阿尼哥的泥塑和铜铸技术，皆称绝艺。他传入元朝的尼波罗法造像技艺，称为梵式塑像艺术，以后逐渐盛行。他的汉族弟子刘元，承传了他的塑像技艺，在元朝也十分有名。

同样，这一时期的中国艺术也传播到西亚地区。尤其在伊利汗国，中国艺术风格在陶瓷、纺织品、绘画等方面都有显著的影响。12世纪、13世纪的波斯陶瓷常在釉色上仿效中国北方定窑和南方的影青，并采用了中国陶瓷常用的莲瓣、波浪、云气、暗花等纹饰；而当时的波斯绫锦，也常常印有中国花卉；伊利汗国的毛毯图案，通常也模仿元朝织上行猎图和禽兽图，并施以云彩，以表示是中国式样。在绘画方面，中国式的龙、凤、麒麟已成为当时伊利汗国流行的装饰画题；甚至中国龙的形象也出现在伊利汗国法拉明大清真寺的门上；中国画题中的云、雷背景，太极图的改成曲线，以及金盘、飞雁和预示长寿的仙桃，都成了波斯画家常用的题材。总之，中国风尚在蒙古人统治时期的波斯社会，已成为一种最流行的时髦。而且，通过伊利汗国，中国绘画艺术在阿拉伯地区也有一定的影响。14世纪的阿拉伯画家就曾模仿中国画中的花草，荷花、浮萍、芦苇、牡丹都是他们的绘画题材。^①

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，第294—295页。

6. 汉文化的继续东传

在东亚世界，元朝与高丽、日本的文化交流也随着战争的结束而得以继续，其基本特征仍是中国文化向高丽、日本两国传播。

在元朝与高丽之间，双方人员往来甚众。当时，除了使节访问高丽外，元朝还曾十余次向高丽流放政治犯，还有很多中国人为避乱而移居高丽。如回鹘人偰长寿随父偰逊移居到高丽避乱，就曾向高丽政府就抵御倭寇问题而献计献策，后又受命主持高丽司译院，做培养高丽的汉语和蒙古语翻译人才的工作。高丽王朝还曾设立汉语都监，用以教授汉语语言，并曾编辑出两种汉语教科书——《老乞大》和《朴通事》。《老乞大》中的“乞大”，即契丹。该书写的是高丽商人到元朝大都经商的沿途用语，主要采用对话形式叙述。《朴通事》中的“通事”，即翻译。这本书既有两人对话形式，也有一人叙述形式，分别对元朝（主要是大都）的社会、风俗礼仪、生产、买卖、游艺、词讼、宗教等方面情况进行介绍。从这两本书的流行情况看，可知当时高丽人到中国经商者的众多。孔子第 54 代孙孔昭也曾受元朝派遣以翰林学士的身份陪同高丽王子前往高丽，后来即定居在水原并在此建立起阙里庙，使高丽民间祀孔的风习流行起来。

高丽方而来往元朝的人员上自国王以及王室贵族，下至商人甚至流民，包括了社会的各个阶层。高丽从 1315 年起，还将在本国应试及第的学子送往元朝参加科举考试。禅位后在元朝定居的高丽忠宣王（1309—1313 年在位）就曾广泛搜集中中国书籍，“构万卷堂于燕邸，招致大儒周复、姚燧、赵孟頫、虞集等，与之从游，以考究自娱”。^① 他从元朝太史院获知郭守敬的《授时历》精确，即重金资助本国学者崔诚之来中国求师习历，使得

^① 《高丽史》卷 34，《忠宣王》。

《授时历》历术东传高丽。1343年，高丽人姜保还撰写《授时历捷法立成》一书，这是元丽之间天文历法学交流的结晶。忠宣王还曾把蜚声高丽文坛的李齐贤（1288—1367年）招至元朝大都，在自己的王府中介绍李齐贤与上述元朝大儒相识并切磋学问。李齐贤就曾在中国居住26年，游过江南，去过陇蜀，写有大量汉文诗词，其中很多作品即以中国的山川名胜和古今人物为背景。与李齐贤齐名的高丽诗人李穑（1328—1396年）曾于1353年参加元朝的科举考试并获得第二甲第二名，被元朝政府任用为翰林文学承仕郎。他们二人回国后成为在高丽宣传程朱理学的主将。

13世纪末，程朱理学开始传播到高丽。1289年，高丽集贤殿大学士安珦（1243—1306年）出使元朝，在大都获读新刊印的《朱子全书》。他认为这是孔孟儒学的正脉，于是抄写回国，即在高丽的最高学府——成均馆（太学）进行讲授。1298年，他的学生白颐正也以忠宣王的侍臣身份来元朝，留居大都十余年，潜心钻研朱子学。回国后，白颐正又向李齐贤等人传授，从而在高丽学术界确立了崇朱子而排释佛的风尚。

元丽双方人员的往来也促进了科技交流。如奉使赴元的文益渐（1329—1398年），就曾从中国带回棉花种子，回国后交给其舅郑天益种植，从此棉花的种植遍及朝鲜半岛。郑天益还在一位俗姓蒋的元朝僧侣的帮助下，制造出取子车、缫丝车，使棉织业在高丽发展起来。宋代所发明的泥活字印刷术，不久即传入高丽。高丽人在吸收这项技术后，很快就对制字材料做了革新，创造出金属活字。元朝初年，高丽金属活字技术又传入中国，可惜当时未能推广普及，但中朝两国人民在印刷术上相互交流和推陈出新，极大地促进了世界文化事业的发展。

此外，元朝皇室还曾大量向高丽王室赠送书籍。高丽忠肃王（1314—1330年和1332—1339年两次在位）在即王位之初，元朝皇太后就曾送去汉文书籍4371册，共计17000卷，它们多是宋朝秘阁中的珍藏。恭愍王（1352—1374年在位）从中国回国

时，也曾带有大量元朝绘画作品到高丽。元朝的《至正条格》和《议刑易览》曾传入高丽，高丽王朝末期还曾依据它来审理案件。金元时期的一些数学著作，如秦九韶的《数书九章》、李治的《测圆海镜》与《益古演段》、杨辉的《详解九章算法》与《日用算法》以及《杨辉算法》、朱世杰的《算学启蒙》和《四元玉鉴》，也在元代先后传入高丽。高丽王朝甚至还翻刻印刷了《杨辉算法》与《算学启蒙》，将它与早先从中国传入的《九章算术》一起，作为该国算学教育的必读课本。

中日两国僧侣和商人的相互往来，尤其是佛教僧人的往来，也驱散了元初对日战争的阴霾，带动了两国之间的文化交流。1296年，日本的可庵圆慧（圆光禅师）历访江浙禅林，在元朝生活12载，开创了元朝与日本两国之间僧侣往来的先河。此后，几乎每年都有日本僧人入元，仅现存史书中留名的就有220余人。在元朝方面，自普陀山观音寺住持一山一宁（1247—1317年，名一宁，道号一山）作为元朝使节于1299年赴日本后，也有不少（史籍中留有确切姓名的共有13人）中国高僧赴日本。一山曾被元成宗赐以妙慈弘济大师封号，到日本后虽一度因是“敌国”使节而被软禁，但不久就因其博识而先后被迎为建长寺、圆觉寺、南禅寺住持，最后病逝于日本，死后被日本花园天皇赐以“国师”封号。他不仅成为日本一山派禅宗的开山祖，使日本禅风从镰仓的“武家禅”向京都的“朝廷禅”扩展，而且由于他精通朱子学，对朱子学在日本的传播也有直接的影响。他的弟子雪村友梅（1290—1346年）、虎关师鍊（1278—1346年）等人，都是日本历史上的著名朱子学者。雪村友梅此后也来中国，在元朝滞留22年。他还擅长书画，书学唐朝李邕，与元朝书画家赵孟頫交谊颇深。元朝高僧清拙正澄（1274—1329年），受镰仓幕府之邀于1326年赴日本。他在日本禅林中严格执行唐朝百丈山怀海的《百丈清规》，并撰有《大鉴清规》，从而确立了日本禅林的规矩。另外，他还帮助信浓守护小笠原贞宗制定家法，这对日

本武家礼法的形成产生很大影响。

随着元日两国僧侣往来的频繁，日本禅宗开始兴起一种模仿中国禅林的风气，最典型的事例便是镰仓末期（相当于元代中期）也开始设置五山（即建长寺、圆觉寺、寿福寺、净智寺、净妙寺等五大禅寺）。而且，日本的禅僧也掀起了一种模仿中国禅僧语录及诗文的风气，“五山文学”（“五山文学”是指13世纪兴起的以镰仓五山和京都五山为中心而发展起来的日本汉文学）的兴起正是这种风气的产物，它推动了日本汉文学的发展。此外，通过商船和禅僧，大量汉文书籍以及字画也被带入日本。

通过禅宗僧侣的媒介，带有中国情趣的唐式茶会也在日本流行起来。这种生活方式最初只在禅林流行，后来逐渐在武士社会中盛行起来。当时日本的唐式茶会，大致按如下次序进行：首先，当会众聚集后，请入客殿，飨以点心；点心用毕，会众起座，或散步园内，或休憩窗边；待会众再次入座后，便举行点茶仪式，从上座至末位，依次献茶，并进行猜测茶叶产地的赌博游戏；点茶仪式完毕后，则撤去茶具，另陈佳肴举行宴会，并以管弦歌舞助兴。^① 这种茶会之所以冠有“唐式”二字，是表示它是从中国传入的。如点茶开始所用的点心，都是按照中国式食品烹饪的；即使是点茶过程中所进行的猜测茶叶产地的游戏，也是在模仿元朝的斗茶。此外，当时日本举行唐式茶会的茶亭，也曾模仿中国禅林中的亭阁，周围有风景优美的庭园，从而促进了中国园林文化在日本的传播。在茶亭内部的装饰方面，他们除在亭内正面张挂释迦、观音、文殊、普贤等佛像外，还在其他墙面和隔而上悬挂宋元名画家所画的人物、花鸟、山水画。由此可见，当时日本的唐式茶会带有浓郁的中国情趣。

^① 据木宫泰彦：《日中文化交流史》，第504—506页。

7. 元代对外部世界知识的长足进步

有元一代，由于中外交通的巨大发展，中国人对于外部世界的知识也得到了长足进步，正如元朝人汪大渊所说的：“皇元混一宇内，无远弗届，区宇之广，旷古所未闻。”^①

至元二十三年（1286年），元朝政府开始组织人员编修《大元大一统志》，以显示旷古未有的版图。这项工作先后经历了31年，成书1300卷，内分建置沿革、城郭乡镇、里至、山川、土产、风俗、古迹、宦迹、人物、仙释等目。它不仅有元朝皇帝直辖地（即元朝本土）的地理情况，也包括有几个汗国的地理资料。可惜的是，这部巨著在明朝以后逐渐散佚。由于《元史·地理志》曾主要取材于此书，今天我们仍能通过《元史》了解到一些元人对于中亚、西亚以及欧洲的地理信息。在该书《地理志》中的西北地附录中，收录有元朝三个汗国的一些地名。其中，察合台汗国的地名在“笃来帖木儿”（察合台汗国第11代王）的条目之中，共37个，包括哥疾宁（今阿富汗加兹尼）、可不里（今阿富汗首都喀布尔）、巴达哈伤（今阿富汗巴达赫尚）、途思（位于今伊朗西北边境）、忒耳迷（今乌兹别克斯坦南境的铁尔梅兹）、不花刺（今乌兹别克斯坦的布哈拉）、那黑沙不（今乌兹别克斯坦东南部的卡尔希）、察赤（今乌兹别克斯坦西境的塔什干）、撒马耳干（即撒马尔罕）等；钦察汗国的地名在“月祖伯”（即钦察汗月即别，1312—1342年在位）的条目中，共10个，主要有撒耳柯思（位于高加索北部）、钦察（指黑海里海以北的钦察草原地区）、阿罗思（指俄罗斯的莫斯科一带）、不里阿耳（指位于今俄罗斯伏尔加河流域的不里阿耳部落）、撒吉刺（今克里米亚半岛）、花刺子模（位于今中亚咸海以南地区）等；伊利汗国的地名在“不赛因”（即伊儿汗不赛因，1316—1335年在位）的条目中，共45个，主要有八哈刺因（今波斯湾内的巴

^① 《岛夷志略》，第385页。

林)、怯失(今波斯湾内的基什岛)、八吉打(今伊拉克首都巴格达)、孙丹尼牙(今伊朗北境的苏丹尼亚)、忽里模子(今伊朗南部的忽鲁谟斯)、可咱隆(今伊朗卡泽伦)、设刺子(今伊朗法尔斯省会设拉子)、苦法(今伊拉克纳杰夫)、毛夕里(今伊拉克北部的摩苏尔)、乞里茫沙杭(今伊朗西北克尔曼沙赫)、那哈完的(今伊朗纳哈万德)、亦思法杭(今伊朗中部的伊斯法罕)、撒瓦(今里海南部的萨弗)、柯伤(今伊朗伊斯法罕北部的卡尚)、西模娘(今里海南部的赛姆南)、可疾云(今伊朗德黑兰西北部的加兹温)、阿模里(今伊朗北部的阿莫勒)、撒里牙(今伊朗北部的萨里)、贊章(今伊北部的贊詹)、阿八哈尔(位于今伊朗苏丹尼亚东南)、撒里茫(位于今伊拉克巴格达以南)、朱里章(今伊朗北部的戈尔甘)、打耳班(今里海西岸的巴尔班特)、巴某(今伊朗克尔曼省的巴姆)、不思忒(今阿富汗西南部的布斯特)、乃沙不耳(今伊朗东北的内沙布尔)、撒刺哈夕(今伊朗东北边境上的萨拉赫斯)、麻里兀(今土库曼斯坦的马雷)、巴里黑(今阿富汗西北境的巴尔赫)等。此外，在《元史》纪传中，还有一些域外地名，如秃马温山(今伊朗德黑兰以东的德马万德山)、谷儿只(今格鲁吉亚)、宽定吉思海(今里海)、哈咂里山(今喀尔巴阡山)、也列贊(今俄罗斯的梁贊)、马札儿部(今匈牙利)、马茶城(今匈牙利首都布达佩斯)、秃纳河(今多瑙河)、捏迷斯部(今德国，因俄国史书称德意志人为 Niemets)等。

与《元史·地理志》的域外地理资料相一致，在1331年成书的《经世大典》所附地图中，也包括有察合台汗国、伊利汗国和钦察汗国的地图。全图东起河西走廊的沙州界，北到锡尔河下游的毡的和伏尔加河中、下游的不里阿耳，西北至阿罗思，西至迷失吉(今叙利亚的大马士革)和迷思耳(今埃及)，西南达八刺哈因，南临天竺，覆盖了整个中亚、西亚以及南亚和东欧的广大地区。它反映了通过元朝与各汗国之间的往来，中国人的西域地理知识的迅速扩大。

在海外地理知识方面，元朝人也比前代人有长足的进步。大德八年（1304年），广东人陈大震编成《南海志》20卷。《南海志》中说：“广（东）为蕃舶凑集之所，宝货丛聚。……岛夷诸国不可殚，前志所载者四十余，圣朝奄有四海……其来者视昔有加焉。”^①而该书中所附的“诸蕃国”地名就达一百四十多个。如果综合元代各种文献资料所记载的海外地名则在二百个以上。由此可见，元朝人所了解的海外地理范围，极大地超过了前代人。

随着人们对海外国家了解的深入，元朝形成了一些新的海外地理概念。在前代，官方通常将海外广大地区泛称为“海外诸国”、“海南诸国”（不包括日本列岛和朝鲜半岛）；而民间商人则有“上、下岸”和“深番”、“浅番”的地理分别。“上、下岸”是“以真腊、占城为上岸，大食、三佛齐、浡泥为下岸；”^②而“深番”、“浅番”的区分没有文献记载。到元代，开始出现东、西洋的海外地理概念。东洋与西洋的区分，大体上是以龙牙门（今马六甲海峡）和兰无里（位于今苏门答腊岛）为界。在龙牙门和兰无里以东的南太平洋地区为东洋，在龙牙门和兰无里以西的印度洋地区为西洋。东洋又具体分为大东洋和小东洋，大体以渤泥（今加里曼丹岛）为界。渤泥以东地区称为小东洋，而渤泥以西的地区则被称为大东洋。^③这一海外地理概念后来一直影响到近代，只是它的内涵先后有一些变化。

在元朝人对海外国家的具体认识方面，《真腊风土记》和《岛夷志略》则是这一时代的两部代表性著作。

《真腊风土记》的作者周达观，浙江永嘉人。约生宋元之季，卒于元末。元贞元年（1295年）六月，元成宗派遣使团出访真

^① 《南海志》卷7。

^② 《诸蕃志》卷下，“沉香”条。

^③ 陈高华、吴泰：《宋元时期的海外贸易》，第40—41页。

腊，周达观作为一名使团成员也参加了这次外交活动。直到大德元年（1297年）回国，这次访问首尾经历三年。回国后，他即根据其亲身见闻撰著成《真腊风土记》一书。该书约八千五百字，篇幅虽不长，但内容却比较丰富。全书除“总叙”外，共分城郭、宫室、服饰、官属、三教、人物、产妇、室女、奴婢、语言、野人、文字、正朔时序、争讼、病癩、死亡、耕种、山川、出产、贸易、欲得唐货、草木、飞鸟、走兽、蔬菜、鱼龙、酝酿、盐醋酱曲、蚕桑、器用、车轿、舟楫、属郡、村落、取胆、异事、澡浴、流寓、军马、国主出人等40目，大体上包括有农业、手工业、贸易、衣食住行等风俗习惯、语言文字、政治、军事、法律、宗教等内容。书中所说的“真腊”即现今柬埔寨，原为扶南属国，后来终于取代扶南而成为中南半岛上的强国。周达观访问真腊时，仍值柬埔寨文明最灿烂的时代，通常被史学家称为“吴哥时代”。由于柬埔寨自身缺乏吴哥时代的文献记载，《真腊风土记》便成为当时人记载吴哥时代柬埔寨文明盛况的惟一实录。

《岛夷志略》的作者汪大渊，字焕章，南昌人。他生活在中外交通空前发展的元代：“少负奇气，为司马子长之游，足迹几乎天下矣。顾以海外之风土，国史未尽其蕴，因附舶以浮于海者数年然后归。其目所及，皆为书以记之。”^①据文献记载，汪大渊曾先后两次从泉州搭乘商船出海旅游，足迹遍及东南亚以及印度洋，最远抵达非洲东岸。回国后，他即根据自己的海外旅行经历而写成《岛夷志略》。该书不分卷，而以海外地名为目，共有近百目，包括交趾、占城、灵山（今越南中部海岸的华列拉角）、民多朗（位于今湄公河三角洲）、宾童龙（今越南藩朗）、真腊、昆仑（今越南南部海中的昆仑岛）、罗斛（今泰国华富里一带）、暹（今泰国素可泰一带）、东冲古刺（今泰国宋卡）、丹马令（今

^① 《岛夷志略》，吴鉴《序》。

马来半岛上的洛坤)、吉兰丹(今马来西亚的吉兰丹州)、丁家卢(今马来西亚的丁家奴州)、彭坑(今马来西亚的彭亨州)、戎(今马来西亚的柔佛)、罗卫(在今柔佛一带)、东西竺(今马来西亚的奥尔岛)、渤泥、都督岸(在今马来西亚沙捞越的达都角一带)、万年港(今文莱)、尖山(约在今马来西亚沙巴州)、三岛(即《诸蕃志》中的“三屿”)、麻逸、麻里鲁(今菲律宾的马尼拉)、毗舍耶(今菲律宾的米沙鄢人)、苏禄、遐来勿(在今苏拉威西岛北部)、文老古(今印度尼西亚的马鲁古群岛)、文涎(今印度尼西亚的班达群岛)、吉里地闷(今帝汶岛)、苏门傍(今印度尼西亚的马都拉岛的三邦)、蒲奔(位于今加里曼丹岛南部的瓜拉彭布昂)、勾栏山(今加里曼丹岛西南的格兰岛)、假里马打(今印度尼西亚的卡里马塔群岛)、八节那间(今爪哇岛东部的巴那鲁干)、爪哇、重迦罗(在今爪哇岛东北的泗水)、三佛齐、旧港(今印度尼西亚的巨港)、龙牙门(今新加坡)、无枝拔(约在今马六甲附近)、班卒(在今马六甲海峡一带)、啸喷(在今苏门答腊岛东部)、特番里(约在今苏门答腊岛)、班达里(约在今苏门答腊岛)、淡洋(位于今苏门答腊岛东部的塔米昂一带)、龙牙犀角(约在今印度尼西亚的林加群岛)、龙涎屿(位于今苏门答腊岛北部附近的岛屿)、日丽(在苏门答腊岛东北岸)、急水湾(位于今苏门答腊岛东北端)、须文答刺(位于今苏门答腊岛北部)、花面(位于今苏门答腊岛北部)、喃巫哩(位于今苏门答腊岛西北角的亚齐一带)、苏洛鬲(今马来西亚的吉打州)、龙牙菩提(吉打附近的凌加卫岛)、针路(在今马来半岛北部西岸)、淡邈(今缅甸土瓦港)、八都马(今缅甸莫塔马港)、乌爹(今缅甸南部的勃固)、罗婆斯(今印度洋东北部的尼科巴群岛)、僧加刺、高郎步(今斯里兰卡都城科伦坡)、明家罗(位于今斯里兰卡西南海岸的夫卢特勒附近)、大佛山(今斯里兰卡的卡卢塔拉港)、千里马(今斯里兰卡东岸的亭可马里)、北溜(今马尔代夫)、朋加刺(今孟加拉国以及印度的西孟加拉邦)、大乌爹

(今印度奥里萨邦沿海一带)、沙里八丹(今印度泰米尔纳德邦东岸的纳加帕塔姆)、土塔(位于纳加帕塔姆附近)、马八尔屿(今印度拉梅斯瓦兰岛经亚当桥至斯里兰卡的马纳尔岛的一连串岛屿)、大八丹(位于今印度马拉巴尔海岸)、第三港(今印度马拉巴尔海岸的别迭辣)、金塔(约在今印度南部沿海)、小具喃(今印度南部的奎隆)、古里佛(今印度喀拉拉邦北部的卡利卡特)、下里(位于今卡利卡特之北)、巴南巴西(今印度卡纳塔克邦的霍纳瓦)、东淡邈(今印度果阿)、放拜(今印度孟买)、曼陀郎(位于今印度古吉拉特邦南部的蒙德拉)、华罗(约在今印度古吉拉特邦卡提阿瓦半岛西南岸的佛腊伐尔)、须文那(今印度古吉拉特邦的苏姆那)、天竺(此处指令今巴基斯坦印度河下游地区)、加里那(约在今伊朗法尔斯海岸)、挺吉那(今伊朗南部的塔黑里)、甘埋里(今伊朗南部的霍尔木兹岛)、马鲁洞(即伊儿汗国早期都城——蔑刺合)、波斯离(今伊拉克巴士拉)、麻呵斯离(今伊拉克北部的摩苏尔)、哩伽塔(今也门亚丁)、天堂(今沙特阿拉伯的麦加)、阿思里(今地不详,多认为在西亚或北非的沙漠地区)、麻那里(今肯尼亚马林迪)、层摇罗(即宋代所称的“层拔”)、加将门里(今地不详,可能在非洲东部)等地。从汪大渊对海外的记载来看,《岛夷志略》尤其在对菲律宾、印尼、印度诸港的记载方面比前代海外载籍显著增加。

尤其需要指出的是,由于汪大渊所载诸地均为亲身经历,所以《岛夷志略》对其山川、险要、方域、疆里、风俗习惯、物产的记载,比以前诸海外载籍更为详尽。正如《四库全书总目提要》的作者所指出的:“诸史外国列传秉笔之人,皆未尝身历其地,即赵汝适《诸蕃志》之类亦多得于市舶之口传。大渊此书则亲历而手记之,究非空谈无征者比。”

《岛夷志略》对海外各地物产以及贸易情况的详尽记载,反映了元朝人对于当时东西洋贸易知识的重视和进步。根据汪大渊的记载,各种香料在当时的东西洋贸易方面占有很大的比重。该

书一一记载了各种香料的原产地，如出自龙涎屿的龙涎香；文考古“地产丁香，其树满山，然多不常生，三年中间或二年熟”；古里地闷“惟檀香树为最盛”；龙牙犀角“地产沉香，冠于诸番”；喃巫里“降真香冠于各番”。他特别比较了各地胡椒的产量和质量：爪哇的“胡椒每岁万斤”；八都马地产“胡椒，亚于阇婆”；而淡邈“地产胡椒，（又）亚于八都马”。此外，印度半岛也是胡椒的主要产地。东淡邈“地产胡椒，亚于阇婆”；须文那“胡椒亚于都苓（今印度卡利卡特以北的歇立港）”；小具喃“地产胡椒”；古里佛“地产胡椒，亚于下里。人间俱有仓库贮之。每播荷三百七十五斤，税收十分之二”；下里“地产胡椒，冠于各番，不可胜计。椒木满山，蔓衍如藤萝，冬花而夏实。民采而蒸曝，以干为度……他香之有胡椒者，皆引国流坡之余也”。根据汪大渊的观察，印度所产的胡椒大量行销到西亚市场。如甘埋里就是印度胡椒贸易的一个主要市场，该国“商贩于西洋（此指印度沿海地区）互易。去货丁香、可豆蔻、青缎、麝香、红色烧珠、苏杭色缎、苏木、青白花器瓷瓶、铁条，以胡椒载而返。椒之所以贵者，皆因此船运去尤多，较商舶之取，十不及其一焉”。

汪大渊还向时人介绍了当时东西洋各国间的布匹贸易。在东洋市场行销的布匹，主要有阇婆布、占城布和八都刺布（八都刺地理不明）。所谓“阇婆布”，即爪哇所产的“极细坚耐色印布”，它在民多朗、彭坑、戎、假里马打、麻呵斯离等国都有销售；而遐来忽、丁家奴、都督岸、东西竺等地人用占城布；苏禄、龙牙犀角、假里马打等国则用八都刺布。印度的各种纺织品，如朋加刺的碧布、高你布、兜罗锦，沙里八丹的八丹布，土塔的绵布、花布大手巾，马八尔屿的细布，大八丹的绵布，金塔的大布手巾，古里佛的皮桑布，巴南巴西的细绵布，须文那的丝布，放拜的细布也很有名，并在当时的西洋贸易中占有重要地位。如巴南巴西所“产细绵布，舶人以锡易之”；麻那里人“以朋加刺布为独幅裙系之”；高郎步、东淡邈、小具喃等国则用八丹布；淡邈、

古里地闷、须文答刺、无枝拔等国都用西洋丝布。此外，中国的丝织品也在东西洋诸国市场上有着广泛的需求。

此外，汪大渊还在《岛夷志略》中还向时人介绍了当时东西洋贸易中的一些特色产品，如苏禄珍珠号称当时的极品；第三港则以“蚌珠海内最富”；啸喷“惟苏木盈山，他物不见。每岁与打网国相通，贸易通舶人”；旧港的“木绵花冠于诸番”；而放拜的“槟榔为诸番之冠”；还有中国的青花瓷器也在东西洋诸国富有盛名。由此可见，元朝人对于海外市场信息的了解十分具体，这比前代人对海外国家情况的了解已有很大进步。

第七章 明前期中外文化交流的滞缓

一、明前期与东亚诸国的往来 和文化交流

在元朝末年的群雄角逐斗争中，朱元璋经过多年的征战，终于在 1368 年建立起明朝政权。明朝建立后，明太祖、明成祖都曾积极开展与外国的官方关系。而东亚诸国，包括当时的朝鲜、日本、琉球、安南等国，皆属于汉字文化圈中的国家，又是明朝政府对外交往的主要对象。

1. 明前期与朝鲜的往来和文化交流

在明朝建立之际，朝鲜半岛仍处于高丽王朝的统治。高丽王朝曾与元朝王室世代联姻，双方政治关系密切。明太祖为了切断它与元朝残余势力的联系，在新朝建立的洪武元年（1368 年）底就派使节前往高丽，向高丽国王通报：自己于“今年正月臣民推戴即皇帝位，定有天下之号曰大明，建元洪武。惟四夷未报，故遣使报王知之。昔我中国之君与高丽壤地相接，其王或臣或宾，盖慕中国之风，为安生灵而已。朕虽不德，不及我中国古先哲王使四夷怀之，然不可不使天下周知”。^① 当时高丽王朝面对中国的王朝更替，也采取了积极的现实态度，立即派遣使团前来中国庆贺明朝的建立。但在 1374 年，高丽政局突变，原来与明

^① 《明太祖实录》卷 34。

朝通交的恭愍王被害，辛禑成为国王后又恢复了与元朝残余势力的往来。1387年，明朝降服了中国东北地区的元朝残余势力，打乱了高丽王朝内部部分人拟定的乘中国内乱向辽东进行扩张的计划。翌年，高丽主战派即决定出兵辽东，并任命李成桂为右军都统使渡鸭绿江作战。但李成桂却认为这次进攻明朝的条件并不成熟，断然率大军从鸭绿江回撤并发动政变，控制了高丽的军政大权。1392年李成桂正式即国王位，并且将国号改称为“朝鲜”，从而在朝鲜半岛上建立起朝鲜王朝（1392—1910年）的统治。

朝鲜王朝建立之际，即派遣使团与明朝通交，希望自己能得到明朝的承认。明太祖得悉情况后，当即指示礼部官员通知朝鲜使团，表示明朝决不干预朝鲜内政，并希望双方和平友好相处。从此，明朝与朝鲜王朝之间的政治友好关系建立起来。明太祖为了中朝两国能世代友好，曾专门在自己留给其子孙的《祖训》中，将朝鲜列为15个“不征之国”的首位；他还有一首赠给朝鲜使节权近的题为《右鸭绿江》的诗歌中，向朝鲜方面表达了自己对两国和平友好的愿望：

鸭绿江清界古封，强无诈息乐时雄。
逋逃不纳千年祚，礼义咸修百世功。
汉伐可稽明在册，辽征须考照镜踪。
情怀造到天心处，水势无波戍不攻。^①

1398年6月24日，明太祖病逝，皇太孙朱允炆于6月30日受遗诏即皇帝位（皇太子朱标早在1392年就已死亡），改元建文。建文帝在位期间，除了重申其祖对朝鲜的“听其自为声

^① 《朝鲜李朝实录中的中国史料》第1册，第140—141页。

教”^① 的政策外，还对朝鲜采取了怀柔政策。1399年，建文帝派遣使节向朝鲜国王首次颁发金印和诰命，从而帮助朝鲜王朝在其国内建立起统治的合法性；1401年，建文帝又派人专门送去朝鲜国王曾请求过的冕服，而且将规格从原定的五章或七章服改为九章服，以具有亲王爵的待遇，使朝鲜国王在其国内提高了政治威望。

1402年7月，燕王朱棣通过靖难之役，从其侄建文帝手中夺得帝位而成为明成祖。朝鲜王朝得悉明朝政局这一巨大变化后，立即派遣使节祝贺明成祖登极，从而获得了当时在国内缺乏政治威望的明成祖的特别好感。明成祖即表示“外故邦虽多，你朝鲜不比别处”，^② 并立即颁发了新的诰命、印章和冕服。从此，朝鲜与明朝的往来更加频繁，双方的政治关系也更加密切。一般来说，明朝派往朝鲜的使节则少于朝鲜派往明朝的使节，它没有固定的时间，遣使主要是因为下列情况：新帝即位（或立后、立储等）颁诏于朝鲜，临时赏赐或征索物品，吊祭朝鲜已故国王，册封新国王等。即使如此，据不完全统计，明朝仍向朝鲜派遣使节达186次之多，^③ 远远超过它派往其他国家的使节次数。朝鲜则“每岁凡万寿圣节（即皇帝生日）、元旦（即春节）、皇太子千秋节（即皇太子生日），皆遣使奉表朝贺，贡方物。其他庆慰、谢恩等使率无常期，或前者未还而后者已至”。^④ 这种不定期的庆慰使节，包括庆贺（如庆祝明朝一场战争的胜利、庆贺立皇后、庆贺立皇储等）和陈慰（吊唁丧事）；谢恩使节则包括谢明朝册封、谢明朝皇帝赏赐等名目。

明成祖将明朝都城从南京迁到北京，也缩短了中朝两国都城

^① 《朝鲜李朝实录中的中国史料》第1册，第150页。

^② 同①，第184页。

^③ 葛振家：《论明代中国人的朝鲜观》，《韩国学论文集》第4辑，社会科学文献出版社1995年版。

^④ 严从简：《殊域周咨录》卷1，《朝鲜》。

的距离，从而方便了两国使节的往来。正如《明史》作者所指出的：“时帝（指明成祖）已迁北都，朝鲜益近，而事大之礼益恭，朝廷亦待以加礼，他国不敢望也。”^① 本来明初都城在南京时，中朝两国使节的往来路线，主要是由南京取道长江东航，然后进入大运河北上，再经淮安、青州、莱州、登州诸府，由蓬莱渡渤海至旅顺口，再由金州、复州、盖州、海州一路北行，至鞍山驿（位于今鞍山市南）东行经甜水站（今辽阳县境内）到连山关，然后南行经通远堡、凤凰城（今凤城）、汤站（今凤城县汤山城）、九连城（也称镇江堡，位于今丹东市北），渡鸭绿江而进入朝鲜义州，然后由陆路南行经安州、平壤、黄州进抵高丽都城开京（今朝鲜开城市）或朝鲜都城汉城。明朝迁都北京后，朝鲜使节则直接北上至辽东城（今辽阳），然后由此西行经鞍山、牛家庄、沙岭、广宁、小凌河、沙河等驿入山海关，再经抚宁、石门、渔阳、三河等驿而进入北京。

朝鲜使团进入北京后，被安排进入会同馆居住。会同馆是明朝政府在京师设立的用于接待外国朝贡使团的专门机构，它不仅要为外国使团提供翻译服务，而且还要为他们提供包括衣、食、住等方面的服务。根据明朝政府的规定，朝鲜使团被安置于会同馆中的南馆，馆内设有朝鲜语通事（即翻译）五名。朝鲜使团所带来的朝贡礼品，也要在会同馆内向明朝礼部官员或内府官员填报，并核实交接。明朝政府还允许朝鲜使团利用来华朝贡的机会，在会同馆内与中国商人进行没有时间限定（其他国家限定为三天或五天）的自由贸易，以示对朝鲜的友好和特殊优待。同时，朝鲜“使臣到朝廷，列于第一班位次，诸国所未有”；皇帝宴席群臣时，朝鲜使节也可在“殿上侍坐”；“其余待之之厚，难以枚举”。对此，朝鲜使节也曾总结说：“中朝（即明朝）待外国甚严，而待我国则甚亲厚”；“大凡琉球、安南等国则虽大国，其

^① 《明史》卷 320，《朝鲜传》。

接待不及于我国”。^①

明朝政府还认为朝鲜“文物典章，不异中华，而远超他邦”，^② 是一个礼义之邦，因而十分重视选派出访朝鲜使节的工作。一般来说，明朝政府往往选择那些长于诗赋的文臣们来担任出使朝鲜的使节。而朝鲜方面也总是安排儒臣文士们来陪同到访的明朝使者。他们常常以诗文相互唱和，并切磋包括经籍、音韵、礼仪、法律等方而的学问。因此，明朝出使朝鲜使节的这种“诗赋外交”，既增进了两国间的政治关系和儒臣间的个人友谊，又促进了两国间的文化交流。朝鲜王朝从 1457 年起，开始把明朝使节在朝鲜的吟咏诗文和陪同他们的本国文臣们的唱和诗文，一起汇编成专门的集子刻印刊行，并定名为《皇华集》，至明末共编成 23 集。他们还以此书作为礼品来回赠明朝使团，字里行间充满着两国文臣之间的融洽之情。如 1546 年出使朝鲜的明朝使节王鹤的一首《泛临津江》诗云：“解缆临浮渡，杯盘看小舟。青山明野树，碧水泛沙鸥。棹向中流鼓，帆当泊岸收。今朝风日好，不减汉江游。”朝鲜的陪同大臣李深则和诗道：“临津何必问，驻节是仙舟。烟带沙边树，风回水面鸥。笑谈情不浅，诗酒兴难收。绝域萍蓬会，无忘此日游。”^③

朝鲜还通过与明朝使节往来的渠道，从中国输入大量书籍。朝鲜中宗王曾说：“我朝自祖宗以来，代尚儒术，圣经贤传，诸子史经，以至遗经逸书，无不鸠聚。非但为内府之秘藏，亦且广布于巷间……我邦虽邈在海外，求之若诚，致书之多，不患不及于古。予欲秘府之内，无书不藏。士庶之家，无书不布。兹令使价之往返中朝者，广求书籍以来。”^④ 由此可见，朝鲜使臣也肩

^① 《朝鲜世祖王实录》，“六年三月己卯”条；《朝鲜成宗王实录》，“十九年闰正月戊子”条；《朝鲜中宗王实录》，“二十三年十月戊申”条。

^② 《殊域周咨录》卷 1，《朝鲜》。

^③ 同②。

^④ 《朝鲜李朝实录中的中国史料》第 3 册，第 875 页。

负着在中国购书的使命。据《朝鲜朝实录》的记载，1435年，世宗王遣使赴北京贺圣节，即指示购求《资治通鉴音注》、《通鉴前编》、《历代笔记》、《宋史》、《纲目书法》、《国语》等书；1451年，文宗王也令出使明朝的使团在中国购买《经传通解》、《续礼仪集传》、《通志》、《中庸辑略》、《通鉴纪事本末》、《朱文公集》、《宋朝名臣五百家播芳大全文粹》、《宋朝名臣奏议》等书；1470年，朝鲜文臣申叔舟向成宗王奏称：“前此令赴京书状官收买我国所无书籍，近年停废，甚未便。且中朝必有新撰书行世者，请令正朝使行次书状官买来，弘文、艺文两馆书籍帙未具者亦令收买，何如？”此请得到成宗王的批准。^①除朝鲜使臣购书外，明朝皇帝也常常赐书给朝鲜国王。据《明朝实录》的不完整记载，仅明朝皇帝赠送的书籍就有下列诸种：明太祖于1369年向高丽使团赠予“六经”、“四书”、《资治通鉴》、《汉书》以及明朝《大统历》等书；明成祖于1403年向朝鲜使团赠送“五经”、“四书”等儒学经籍著作；明宣宗于1426年、1433年两次派遣使节向朝鲜国王赠送“五经”、“四书”、《性理大全》、《五经四书大全》、《通鉴纲目》等书；明代宗也于1454年应朝鲜国王之请向其赠送《宋史》等史书。^②实际上，明朝皇帝赐书数量远远不止上述诸种。如1403年明成祖赐书除上述经学书籍外，据《朝鲜朝实录》记载，还有《通鉴纲目》、《十八史略》、《元史》、《山堂考索》、《诸臣奏议》、《大学衍义》、《春秋会通》、《真西山读书记》、《朱子全书》等著作；1404年，明成祖赐《烈女传》610部、《大统历》100本给朝鲜；1406年，明成祖仍赐《通鉴纲目》、《汉准》、《四书衍义》、《大学衍义》等书于朝鲜太宗王；1408年，明成祖

^① 《朝鲜世宗王实录》，“十七年八月癸亥”条；《朝鲜文宗王实录》，“元年七月庚申”条；《朝鲜成宗王实录》，“元年十月丙午”条。

^② 《明太祖实录》卷46；《明太宗实录》卷21；《明宣宗实录》卷22、卷107；《明英宗实录》卷244。

又赐《通鉴纲目》、《大学衍义》、《法帖》等书给朝鲜世子（即王储）。^①

明朝与朝鲜之间友好的往来，也促进了两国之间的科学技术交流。1415年，朝鲜王朝通过使节向明朝礼部咨文说：“医药活人，实惟重事。本国僻居海外，为缘针灸方书鲜少，且无良医，凡有疾病，按图针灸，多不见效，如蒙奏闻给降铜人，取法施行，深为便益。”明成祖在获知这一要求后，即赐“铜人图”于朝鲜。朝鲜在得到“针灸铜人图”不久，太宗王就下令刊布全国，^②以推广中国的针灸医术。1423年和1430年，朝鲜使节先后两次将本国出产的一些草药带入明朝，请求明朝太医院医士辨识药性以决定是否使用，^③从而促进了两国药学的交流。1451年，朝鲜使团通事从中国学得燔造石灰法，并呈报政府。^④1464年，朝鲜政府利用明朝使节来访的机会，又向他们询问造纸法，并依此法进行试造；1475年，朝鲜专门派遣纸匠朴非随谢恩使团来明朝学习造纸法，他先后在北京、辽阳两地的三家造纸作坊学得麻纸、册纸、奏本纸的制造技术。^⑤

此外，两国民间的往来也在一定程度上促进了双方的文化交流。如朝鲜曾从侨居在该国的华侨处，先后学得中国的火药制造技术和战船制造技术。

2. 明前期与日本的往来和文化交流

1369年初，明太祖派遣杨载等人出使日本。杨载一行的使命，除了向日本通报元朝灭亡和明朝建立的消息外，还专门谴责

^① 《朝鲜李朝实录中的中国史料》第1册，第193页、第194页、第198页、第205页、第221页、第232页。

^② 同①，第264页、第265页。

^③ 同①，第303页、第353页。

^④ 同①，第468页、第552页。

^⑤ 同①，第617页、第618页。

日本海盗对中国沿海的侵略，并向日本国王发出了警告：“如必为寇盗，朕当命舟师扬帆诸岛，捕绝其徒，直抵其国缚其王，岂不代天伐不仁者哉。惟王图之。”^① 日本当时正值南北朝分裂的局面。属于南朝势力的怀良亲王不理睬明朝的通好要求，除将杨载等二人拘留三个月后放还外，还杀害了五名明朝使团的成员。而明太祖不久却了解到倭寇活动并非是日本政府所组织的，于是在 1370 年初又派遣莱州府同知赵秩作为使节前往日本。赵秩一行到达北九州的征西府时，怀良亲王仍欲杀害这批明朝使节，但为赵秩的镇定回答所震撼，“我大明天子神圣文武，非蒙古比，我亦非蒙古使者（按：此指元朝使者赵良弼）后，能兵，兵我”，^② 怀良亲王于是释放了他们并以礼相待。在赵秩滞留日本期间，明太祖又派遣杨载送还被俘的日本海盗，以示对日本的宽大。1371 年，怀良亲王派遣僧人祖来等九人前来明朝回访。明太祖从与日本使者的交谈中了解到，怀良并不是日本国王。因此，他在 1372 年任命明州天宁寺僧人仲猷祖阐、南京瓦官寺僧人无逸克勤为使节，名义上是护送祖来一行回国，真正的目的是要他们设法与日本天皇以及幕府交往。

祖阐一行抵达日本九州后，与北朝势力取得了联系，并得以进入京都，向室町幕府转达了明朝的友好愿望。不过，当时日本北朝方面并没有及时与明朝通交，而南朝方面却一直派遣使节前往明朝。然而，由于明太祖对日通交的主要目的在于消除倭寇对中国侵略的问题，而倭寇活动却一直没有停止。于是，明太祖感到这种对日外交并无必要。因此，他在 1381 年宣布断绝与日本的往来。

明太祖去世后不久，完成日本南北朝统一的室町幕府将军足利义满，因苦于财政枯竭，于 1401 年派遣使节出访明朝，希望

^① 《明太祖实录》卷 39。

^② 《明史》卷 322，《日本传》。

与明朝建立外交和贸易关系。建文帝随即派遣僧人作为使节回访日本，向室町幕府“颁示《大统历》，俾奉正朔”。^① 义满不仅接见了明朝使节，而且为了实现与明朝的贸易，还接受了建文帝所要求的臣属地位。他随即组织新的使团前往明朝。在使节出发前，他了解到明朝的皇位之争，特地准备了两份国书。明成祖上台后，正要派遣左通政赵居任等人出使日本，以便把自己新登极的消息通告邻国，而日本使团却首先抵达宁波，令明成祖十分喜悦，竟将有关外国使节不得携带兵器进关与国内商民交易的禁令置之不顾。他专门批示：“毋拘法禁，以失朝廷宽大之意，且阻远人归慕之心。”^② 因此，明朝有关官员在处理日本使团入关时，取消了原来的违禁品限制。1403年底，赵居任一行作为明朝使节伴随日本使团前往日本，不仅带去了准许日本与明朝进行朝贡贸易的勘合（凭证），而且还向幕府将军赠送了“国王冠服”和金印。至此，明朝与日本室町幕府的政治关系得以建立和发展。足利义满正是通过这种政治关系，顺利地开展与明朝的贸易。对此，明朝人曾经指出：“太宗嗣登大宝，（日本）国王嗣立受册封。自是或二三年，或五六，贡无定期，皆诏至京师，燕赏优渥，捆载而归。”^③

明成祖对日本外交的一项重要目的，仍在于促使室町幕府禁止倭寇。1405年，室町幕府将捕获的日本海盗囚送中国，得到了明成祖的称赞。他先后派遣鸿胪寺少卿潘阳、礼部侍郎俞士吉为正使前往日本，不仅向足利义满赠送九章冕服等礼品，还在日本举行封山典礼，明成祖甚至亲制碑文和碑铭。在御制碑文中，他对足利义满大加赞赏：“惟尔日本国王源道义（即足利义满），

^① 瑞溪周凤：《善邻国宝记》卷中，转引自木宫泰彦：《日中文化交流史》第518页。

^② 《明太宗实录》卷23。

^③ 李言恭、郝杰：《日本考》卷2，《朝贡》。

上天绥靖，锡以贤智，世宁兹土，冠于海东，允为守礼义之国……以尔道义方之，是大有光于前哲者；日本王之有源道义，又自古以来未之有也。”^①

可是，足利义满于 1408 年去世后，其子足利义持继任为幕府将军，立即改变对明朝的通交政策，中止了与明朝的政治往来，使得倭寇对于中国沿海地区的侵略活动又开始猖獗起来。直至足利义教于 1428 年继任为幕府将军后，室町幕府才又改变了对明朝的政策。1433 年，足利义教派遣道渊等人访问明朝，而明宣宗也在上一年请琉球国王向日本国王转达自己的愿望：“朕今绍承皇祖之志，广一视同仁之德，特敕谕王。王其益顺天心，恪遵尔先王之志，遣使来朝，朕之待尔，一如皇祖待尔先王，非惟一家一国受福于无穷，且使海滨之民皆得以永享太平之福，尔其钦哉！”^② 正是由于两国最高统治者的共识，明朝与日本之间的政治关系才得以恢复。

明宣宗对于日本使团的朝贡贸易活动，虽然仍像其祖明成祖一样规定日本十年朝贡一次（实际上明成祖并未按照这一规定执行）并由宁波港入关，但却将原来规定的“人止二百、船只二艘”修改为“人毋过三百，舟毋过三艘”。尽管如此，日本方面仍极力突破明朝的这种对船只和人员规模的限制。据中日两国文献记载，自 1433 年足利义教与明朝复交开始，到 1547 年策彦周良为正使率团来华，日本前后向明朝派遣了十一次朝贡使团。其中，第一次和第九次（1523 年）的日本朝贡使团都是船只五艘；第二次（1435 年）和第七次（1496 年）的使团都是船只六艘；第三次（1453 年）日本使团则有船只十艘，人员一千二百余，是历次中来华船只最多和人数最多的一次；只有第四次（1468 年）、第五次（1477 年）、第六次（1484 年）和第十次（1539

^① 《明太宗实录》卷 50。

^② 《明宣宗实录》卷 102。

年)的使团船只在三艘,基本符合明朝要求;第八次(1510年)和第十一次的使团则有船只四艘,仅第十一次来员就达六百余。日本之所以出现这种对明朝使团规模庞大的局面,其根本原因在于对明朝朝贡贸易的巨大经济利益。明朝政府本着“怀柔远人”的精神,不但对日本使团予以优厚招待和赏赐,而且还对他们所带来的货物由官方实行高价收买的政策。从日本方面看,这种对明朝的朝贡贸易活动从一开始幕府将军就不能完全控制,到后来则完全由强大的守护大名(指拥有地方领地的幕府主要官员)所把持,他们都极力要扩大自己对明朝贸易的份额。以致在1523年,日本两派守护大名的代表为争夺与明朝的朝贡贸易,竟在宁波发生武装冲突并滥杀中国无辜军民,酿成“争贡之役”事件。此事发生后,明朝又开始坚持原来所做的限制规定,而日本不久也开始了各守护大名群雄相斗的战国时代,无人再组织与明朝的朝贡贸易。至此,明朝与日本之间官方关系就结束了。

日本朝贡使团人员的组成,主要有正使、副使、纲司(掌管航行事务)、居座(掌管全船及载货事务的僧侣)、土官(掌管全船及载货事务的俗官)、从僧、通事、商客等。正使由幕府将军任命,一般选择京都五山各大寺院的名僧来担任。从僧则是跟随正使的僧人,常常代理正使处理一些事务。此外,还有一些有意游历中国名山丛林的普通僧侣,也常常在使团中充当普通工作人员。据日本学者考察,有姓名可考的赴明朝的日本僧侣约有一百一十余人。^①

日本人明僧人大致可以分为两类:一类是自发搭乘商船来明朝的求法僧,主要在明初时期;另一类是带着日本政府使命进入明朝的僧人,15世纪、16世纪赴明朝的日本僧人多属于这一类。他们进入明朝时,往往携带自己的诗集文稿,或者携带顶相赞、塔铭、行状、语录等,与明朝名僧或儒士相互切磋。而他们回国

^① 木官泰彦:《日中文化交流史》,第588—604页。

时，也总要从明朝搜寻一些书籍带回日本，从而直接推动了明代中日文化交流。

在明初来中国的日本僧人中，以绝海中津（1336—1405年）最为著名。绝海中津于1368年进入明朝，住杭州中天竺、灵隐、径山等寺，依明初高僧季潭、清远、良用、了道等参究禅学，余暇时则学习诗歌创作，此外还随竹庵禅师学习楷书。他的诗文集《蕉坚稿》，曾得到不少明朝文士的赞美，如杭州名僧如兰在《蕉坚稿》的跋文中说：“虽我中州之士老于文学者不过是也，且无日东语言气习，而深得全室（即季潭）之所传也。”由于他的诗文名气，曾蒙明太祖召见。当明太祖问到熊野长徐福古祠时，他即赋诗作答：

熊野峰前徐福祠，满山药草雨余肥；
只今海上波涛稳，万里好风须早归。

明太祖也和韵赐诗于他：

熊野峰前血食祠，松根琥珀也应肥；
当年徐福求仙药，直到如今更不归。^①

绝海中津于1376年回国，是后期五山文学的主要代表人物，对五山僧人的汉文学创作影响颇大。他的法嗣鄂隐慧巖，不仅善写诗文，而且其楷书也堪称当时日本僧界一绝。

在第二类入明的日本僧侣中，更不乏促进中日文化交流的功臣。如1468年以日本使团“居座”身份进入明朝的桂庵玄树（1427—1508年），曾留居苏杭一带七年，师从一些名儒学习朱子学。他的诗文也在明朝艺林传诵，被称为有盛唐之风。1473

^① 引自木宫泰彦：《日中文化交流史》，第587页、第605页。

年回国后，他便在九州各地讲授朱子学，并在日本首次刊印《朱子大学章句》，使朱子学在日本逐渐昌盛起来。同期作为“从僧”身份进入明朝的雪舟等杨（1420—1506 年），幼时曾学宋元水墨画，来中国后遨游名山大川，参禅求法，并从张有声、李在等入学习设色和破墨之法。他曾应邀在明朝礼部院壁作画，受到明宪宗君臣的赞赏。1469 年回国后，他成为日本水墨山水画的奠基者，被后世尊为“画圣”，并对狩野派、长谷川派的画风都有重要的影响。1487 年随使团进入明朝的日本妙心寺僧入田代三喜，在中国学得李东垣、朱丹溪医术。1498 年回国时，他将很多中国医书带回日本，并以医术大显于世，成为日本李、朱医学派的鼻祖。1510 年以日本使团“正使”身份来明朝的了庵桂悟（1425—1514 年），因明武宗君臣钦慕他的高德，让他住宁波育王山广利寺，接待中国道俗诗客的来访，明朝大儒王阳明曾与他有直接交往，并相互作诗赠别。而随了庵桂悟来明朝的五郎大夫祥瑞者，在中国学得制造瓷器的技术，回国后便在肥前的伊万里开窑烧制瓷器，成为日本有名的“伊万里烧”。

日本僧侣作为使节进入明朝，一般都要游历从宁波前往北京沿途的名刹胜地，广泛接触沿途的各界人士，了解到中国各地的许多风俗习惯和明朝现实状况。回国后，他们中的不少人还写下了关于在明朝旅行的日记体著作，如《允澎入唐（按：此处“唐”指中国）记》、《西忍入唐记》、《笑云入唐记》、《戊子入明记》、《壬申入明记》、《策彦两渡集》等书。这些著作，也有助于当时日本社会对于明朝的了解。

在明朝使节方面，也不乏中日文化交流的使者。如明初受命前往日本的仲猷祖阐一行，就曾在日本逗留期间，与五山僧侣往来密切，并帮助他们修改诗文和为他们诗文写序。此后，其他一些受明朝派遣的高僧，在日本也多与五山僧侣进行文字交往，并为日本僧徒解答教论疑义。宣德年间（1425—1435 年），画工杨埙还曾受政府派遣，“往日本学制漆器，其缥霞山水人物，神气

飞动，描写不如，愈久愈鲜，世号洋倭漆”。^① 杨埙从日本学得的漆器制作技术，即后人所称的“泥金画漆法”。由于它色泽鮮丽并且保持持久，对明代漆器工艺曾产生积极影响。

此外，一些从中国移居到日本的华人，在明代中日交往和交流中也发挥了积极的作用。如日本派往明朝的朝贡使团中的通事，一般都由旅居日本的中国侨民担任。甚至 1433 年日本朝贡使团的正使，也由中国侨民龙室道渊担任。龙室道渊本是宁波人，30 岁时到日本，从博多圣福寺的宏书记出家。后因主持日本名刹安国寺与圣福寺，受到室町幕府的重视，被足利义教任命为出使明朝的正使，以恢复被足利义持中断的日明关系。正是通过他的出使，实现了明朝与日本之间关系的正常化。还有明初为避战乱而移居日本的原元朝太医院医师陈顺祖，行医于九州的博多津。其子陈大年还曾充任日本派往明朝使团的通事；而其孙月海常佑的医术曾被当地日本人视为神医，使中医文化在日本发扬光大。

3. 明前期与琉球的往来和文化交流

琉球（今日本冲绳）作为东南太平洋上一个独立的岛国，在明代以前与中国没有交往。洪武五年（1372 年）正月，明太祖派遣杨载持诏书前往琉球，除了向对方通知自己已建立起明朝外，还期望与琉球建立政治关系，“惟尔琉球在中国东南，远处海外，未及报知，兹特遣使往谕，尔其知之”。^② 同年十二月，琉球国中山王察度就派遣其弟随杨载来明朝访问，受到明太祖的接见并被赐予《大统历》，从此开始了琉球与明朝进行友好往来的历史。

当时，琉球国正处于政治分裂局面，“其国有三王，曰中山、

^① 郎瑛：《七修类稿》。

^② 《明太祖实录》卷 71。

曰山南、曰山北，皆以尚为姓，而中山最强”。^① 由于琉球中山王自与明朝建立关系后，即与明朝保持着密切往来，并从中国得到该国匮乏的瓷器和铁锅，引起了山南王和山北王的羡慕和效仿。1380年，琉球山南王承察度主动派遣使臣来明朝朝贡；1383年，琉球山北王帕尼芝也派遣使节到明朝访问。明朝对于琉球国同时并存的三个王室政权，采取了一视同仁的政策，不仅给以相同的礼遇（如分别赐给三王镀金银印、同样赐给《大统历》和织金文绮等物品），而且还专门派遣使节前往调解三个王室之间的矛盾和争端。1383年，明朝内使监丞梁民等人受明太祖派遣来到琉球，分别向中山王、山南王、山北王转达了明太祖的希望：“息兵养民，以绵国祚。”^② 琉球三王虽然都接受了明朝的调停，但山北王、山南王两个政权还是先后在1415年、1430年左右被中山王所吞并。尽管如此，明朝也从未干预，并一直与琉球中山王政权保持着密切的封建宗藩关系。

据统计，明朝曾向琉球派遣使团28次，^③ 而琉球则向明朝派遣使团537次，^④ 可见琉球在与明朝的交往中更为主动。明朝派往琉球的使团，包括通报（新皇帝即位）、谕祭（琉球故王）、册封（琉球新国王）、往劳赏赐（琉球国王）、调解（琉球三王间纠纷）、贸易军马等任务，其中主要任务为册封。而琉球向明朝派遣的使团则包括朝贡、庆贺（天寿圣节、新皇帝登基、元旦）、请求、告哀、谢恩、迎封、护送（明朝册封使团、中国难民、琉球留学生）等诸种类型，其中主要的类型为朝贡使团。明朝规定，琉球国每两年朝贡一次，每次百人，最多不超过150人。琉球使团到中国的登陆口岸，最初规定为福建泉州，1472年（成

① 《明史》卷323，《琉球传》。

② 《明太祖实录》卷151。

③ 徐玉虎：《明朝与琉球关系之研究》，台湾《边政研究所年报》第七期（1976年7月）。

④ 谢必震：《中国与琉球》，厦门大学出版社1996年版。

化八年）改到福州，使团的一般成员则是留在登陆口岸，在福建市舶司的主持之下与当地商人进行贸易。琉球朝贡使团的主要成员一行二十余人可以进京，履行外交职责，同时还可以在会同馆内进行自由贸易。明朝政府对于琉球国使团在会同馆内的贸易活动，如同对待朝鲜朝贡使团一样，也没有三天或五天的时间限制。^① 同时，明朝政府为了笼络琉球，对于琉球朝贡使团所带来的商品，还常常采取高价收购的制度，有时甚至达到原来价格的十倍。因此，琉球对于与明朝的朝贡往来，也常常不遵守明朝“两年一贡”的约定，往往在一年中向明朝派遣使团两次或三次。

明朝和琉球的使团，也充当了中国文化对琉球传播的媒介。从明朝方面看，使团成员除了正使、副使以及各种司职人员（如军事百户、各种提调、礼官、通事、书办、夥长、舵工、水梢、皂隶、马夫、厨夫等）外，还有一些由使节所自由选择的从客。从客之中，则包括有文人骚客、画匠、琴师、高僧、道人、医师、天文生和各种匠人。琉球人通过与他们的交往，接触并学习到一些中国文化知识。同时，明朝使团还大量携带中国物品前往琉球，如各种工艺品、文化用品、手工业品、药材、食品等；他们甚至还携带一些用以生产自救的农具前往琉球，以便在遭遇海难漂流荒岛后使用，从而使琉球人都能从他们中了解到一些明朝的科技成果。从琉球使团方面看，他们在抵达京师后，必须首先学习明朝的礼仪以便晋见皇帝，从而对琉球的礼制文化产生一定的影响；琉球使团还常常在中国修船和造船，使中国的造船技术传播到琉球。1719年，清朝翰林院编修徐葆光曾在琉球国看到，琉球的“贡舶式略，如福州鸟船，船掖施橹，左右各二；船长八丈余，宽二丈五六尺”。^② 由此可见，琉球的造船技术源自中国福建。另外，留在福建的琉球使团中的大部分随员，还可以在半

^① 参据申时行：《明会典》卷108，“朝贡通例”条。

^② 徐葆光：《中山传信录》（《台湾文献》丛刊本），第239页，台湾1972年版。

年左右的居留时间内，于贸易活动之余学习中国各种生产技术；甚至有些人随琉球使团前来中国，其目的完全不在贸易，而只是来中国学习各种技艺。

明太祖为了便于琉球与中国的往来，还于 1392 年专门“赐闽人三十六姓善操舟者（于琉球），令往来朝贡”。^①他们迁移到琉球后，琉球国王“即令三十六姓择土以居之，号其地曰唐营（俗称久米村），亦号营中”。^②这些受明朝派遣移居到琉球的 36 个不同姓氏的福建人，包括梁、郑、金、蔡、毛、陈、程、红、阮、王、周、孙、魏、林等姓，他们多在琉球朝贡明朝使团中担任正使、副使、通事（翻译）、夥长（船长）、梢手（水手）等职，为发展明朝与琉球的政治关系做出了巨大的贡献。由于明朝政府对那些未有后嗣的姓氏曾先后多次进行“补赐”，不断地补充在琉球的福建人，以便加强琉球与明朝的关系，从而使闽人三十六姓移居到琉球成为一个延续的过程，加上中国东南沿海地区一些人背着明朝政府而私自移居到琉球，客观上又增强了中国文化在琉球的影响以及传播的持久力。

福建移民进入琉球，使中国的乡塾教育制度引入到该国。他们出于在琉球与明朝往来中扮演使节角色的目的，在一些寺庙中开办乡塾，让其后代在乡塾中学习中国的经史著作，接受儒学思想的教育。由于他们的影响，汉文教育在琉球开始兴起。因此，不少汉语词汇也融入到琉球语中。以致在今天的琉球方言中，一些词汇仍与福建方言的发音相同，如吃饱了、阮、阿妈、香片、龙眼、大碗、斗鸡、斗牛、桔饼、猫、猪、南瓜、线面、瓮菜等。同时，福建移民也把故乡的宗教信仰传播到琉球。1808 年出访琉球的清朝官员齐鲲就曾参观过琉球的各个寺庙，并看到

^① 龙文彬：《明会要》卷 77。

^② 《久米村系家谱》上，《蔡氏家谱》。转引自谢必震：《中国与琉球》，第 43 页。

“所供神佛像，多奉自闽中先师、关帝、天后”。^① 据历史文献记载，琉球的唐营，就有专门的天妃宫，“昔闽人移居中山者创建庙祠，为同祈福”。^② 一些寺庙中的雕塑作品，也同样出自福建移民之手。如琉球尚真王（1471—1527年）时期所建的圆觉寺内，就有很多石雕作品。尤其是放生池石桥上的花鸟、莲花、牡丹、云、鹿、狮、龟等浮雕，为琉球石雕艺术的杰出作品。该桥的支柱上刻有督造者的姓名——“大明弘治戊午岁（1498年）春正月吉建立，长史梁能、通事陈仪督造”。其中，“梁能”、“陈仪”两人正是福建移民的后裔。其实，琉球的福建移民在传播中国园林建筑艺术方面也有突出的成绩。如15世纪闻名琉球的中山八景，其设计师就是一位“程氏”福建移民后裔。1463年（明朝天顺七年），明朝使节潘荣在琉球还特地游览了这一名胜，并撰写有《中山八景记》，对其设计者进行了赞扬：“程大夫中华人也，用夏变夷均之职也，果能以诸夏之道而施之蛮貊，渐染之，熏陶之……”^③ 另外，琉球的音乐艺术，也由于闽人三十六姓的移入而受中国艺术文化的影响。据一部琉球编年史书——《球阳》的记载，闽人三十六姓迁居琉球后，琉球国“始节音乐，制礼法，改变番俗，而致文教同风”。^④ 1534年（明朝嘉靖十三年），明朝使节陈侃在琉球国就曾了解到，琉球的弦歌颇有中国之风。1579年（明朝万历七年）曾出访琉球的明朝官员谢杰也在该国看到，琉球国“居常演戏文，则闽子弟为多”。所演剧目也十分典雅，“如拜月西厢、买胭脂之类皆不演，即岳武穆破金、

^① 齐焜：《续琉球国志略》，第2页。转引自谢必震：《中国与琉球》第116页。

^② 《球阳》，第169页。转引自谢必震：《中国与琉球》，第116页。

^③ 潘荣：《中山八景记》，见《使琉球录三种》（台湾文献丛刊本）第137页，1970年版。

^④ 转引自谢必震：《中国与琉球》，第278页。

班定远破虏亦不使见，惟姜诗、王祥、荆钗之属，则所常演”。^①上述剧目，正是元明时期中国盛行的主要戏曲之一。

明朝政府为了发展与琉球的长期友好关系，同时还采取了接受琉球学子来中国留学的政策。明太祖曾提出：“琉球中山、山南二王皆向化者，可选寨官弟男子侄，以充国子，待读书知理，即遣归国。宜行文使彼知之。”^② 1392年，琉球国中山王察度派遣其从子日孜每、阔八马和寨官之子仁悦慈等三人来明朝国学留学，被明太祖亲自赐赏衣巾靴袜以示关怀。从此直至清朝同治八年（1869年），琉球一直派遣学生来中国留学。每次来中国的留学生，少者一二人，多者五六人，学习年限一般为四年，长者近十年。明朝政府除了向琉球留学生提供食物和学习用品外，还根据不同季节为他们发放衣服被褥。明朝国学为琉球学生所开设的课程，包括“四书”、“五经”、语言、诗文（诗歌、散文等）、习字等内容。就进入明朝留学的琉球学生情况看，1482年前派来的学生都是王室和达官显贵的子弟，从1482年开始则是派遣久米村闻人三十六姓后裔。他们从明朝学成归国后，大都得到琉球国王的重用。他们除在琉球国政事务方面发挥积极作用外，在传播中国文化和加强中琉友好关系方面也起了重要的作用。如曾在明朝留学七载的琉球闻人三十六姓后裔郑迥（1549—1611年），回国后先在天妃宫设馆教书，传播中国的儒家文化，后在琉球政府任职，前后任都通事、长史事、三司官，曾四次奉使访问明朝。在琉球对外政策上，他力主对明朝友好，坚决反抗日本萨摩藩对琉球的控制和侵略，最终为日军所捕，被萨摩藩投人油鼎而壮烈殉国。其弟郑周，也曾在明朝寒窗七载，尤其喜爱中国的书法艺术，回国后成为琉球的著名书法家，一些名寺宝刹也纷纷请

^① 谢杰：《琉球录撮要补遗》，见《使琉球录三种》（台湾文献丛刊本）第279页，1970年版。

^② 《南雍志》卷1，《事纪》。转引自谢必震：《中国与琉球》第244页。

他题写匾额。

总而言之，通过明朝与琉球友好关系的发展，揭开了中国文化在琉球传播的序幕。从此，从科学技术到语言文字，从文学艺术到学术思想，从宗教信仰到典章制度，琉球都受到中国文化的深刻影响。

4. 明前期与安南的往来和文化交流

安南位于今越南北部地区。在明朝洪武年间（1368—1398年），安南已处于陈朝（1225—1399年）统治的末期。明太祖在宣布建立明朝的当年，就派遣汉阳知府易济作为使节前往安南，向陈朝通报元朝的被推翻和明朝的建立：“朕肇期江左，扫群雄，定华夏，臣民拥戴，已主中国，建国号为大明，改元洪武。顷者克平元都，疆域大同，已承正统，方与远迩相安于无事，以共享太平之福。惟尔四夷君长酋帅等，遐远未闻，故兹诏示，想宜知悉。”^①明太祖的这种和平友好愿望，很快得到安南陈朝的回应。翌年，安南国王即派遣使团前来明朝通交，并请封爵。于是，明太祖又派遣翰林侍读学士张以宁为正使率团前往安南，封陈裕宗（1341—1369年）为安南国王。从此，明朝与安南陈朝之间正式建立起封建宗藩关系。

1370年，明太祖从祝愿宗藩国家安全的目的出发，专门派遣使团前往安南、高丽、占城等国，对这些国家的山川进行致祭。同时，他还向这些国家颁发《科举诏》，以便这些国家的学子来明朝参加科举考试。另外，由于安南与占城两国之间相互战争，明太祖还曾多次派遣使节前往这两个国家进行调解，要求两个藩国罢兵息争，和平相处。但安南仍然坚持对占城的扩张政策，最后陈睿宗（1374—1377年）也在进攻占城都城时阵亡。不久，外戚胡季犛控制朝政，并谋杀陈废帝（1377—1388年）。

^① 《明太祖实录》卷37。

明朝得悉情况后，曾在 1393 年至 1394 年间中断了与安南的政治往来。1395 年，明朝因征讨广西龙州的地方割据势力而担心引起安南的疑惧，特派遣礼部尚书任亨泰为正使、监察御史严震直为副使的高规格使团前主安南通报情况，又恢复了与安南的政治关系。

1400 年，胡季犛废除年幼的陈少帝（1398—1400 年）而自立为帝，结束了陈朝在安南的统治。胡季犛无论是在陈朝辅政期间还是在胡朝建立之后，都曾吸收中国的典制文化而对安南的政治、经济、文化教育等制度进行了一些改革。如在科举考试制度方面，规定考四场。“第一场用本经义一篇，有破题接语，小讲原题，大讲缴结，五百字以上；第二场用诗一篇，用唐律赋一篇，用古体，或骚或选，亦五百字以上；第三场诏一篇，用汉体；制一篇、表一篇，用唐体四六；第四场试策一篇，用经史时务中出题，一千字以上。以前年乡试，次年会试，中者御试策一篇，定其第”。^① 1401 年，胡季犛禅位于其子胡汉苍，但实权仍为胡季犛所控制。尽管胡季犛在内政上颇有建树，但胡朝如何获得已与陈朝缔结封建宗藩关系的明朝的承认，仍是一个关系到它在安南的政治统治是否稳定的重要问题。

1402 年秋，刚刚从亲侄手中夺得帝位的朱棣，派遣使团前往安南等国家宣布自己的《即位诏》。在诏书中他还特别表明：“今四海一家，正当广示无外，诸国有输诚来贡者听。”^② 胡朝感到这是获得明朝正式承认的一个机会，于是向明朝派来使团对明成祖即位表示祝贺，同时在给明朝的国书中称：陈朝“宗嗣断绝，支庶沦灭，无可绍承。臣，陈氏之甥，为众所推，权理国事，主其祠祭，于今四年。徽蒙圣德，境内粗安，然名分未正，难以率下，拜表陈词无所称谓。伏望天恩锡臣封爵，使废国更

^① 《大越史记全书·本纪》卷 8，《陈纪》。

^② 《明太宗实录》卷 12。

兴，荒夷有统，臣奉命效贡有死无二”。^① 对于安南胡朝的这一说明，明朝政府并未简单认可，而是决定专门派人前往安南调查。当年年底，明朝的调查团从安南带回一份署名为安南大臣、耆老们的奏章，证示情况属实。于是，明成祖派遣礼部郎中夏止善率使团前往安南，正式封胡汉苍为安南国王，明朝与安南胡朝的封建宗藩关系就此建立起来。

然而，明朝正式承认安南胡朝未及一年，安南的陈朝旧部和宗室就先后来中国向明朝揭露胡氏在安南篡夺陈朝王权的真相，并请求明朝派兵前往安南消灭胡氏势力以恢复陈朝的统治。明朝为了证实他们所说的情况是否属实，便趁安南胡朝使团前来祝贺 1405 年正旦之机，特意安排已来中国的陈朝宗室成员陈天平与安南胡朝使团见面，使胡朝使节大感吃惊。鉴此，明成祖专门派人前往安南，要求胡汉苍将自己篡夺陈朝王权的情况如实报告。1405 年夏，安南胡汉苍派使团前来谢罪，声称自己并未篡弑陈朝国王，只是在未发现陈朝宗室之际权署国事；胡汉苍还表示愿意“迎归天平，以君事之”。^② 明成祖对于胡汉苍的这一表态非常高兴，表示只要他诚心迎回陈天平为君，即可封他为上公，并世代相传。当年底，胡汉苍再次派人迎请陈天平回国。明朝遂在 1406 年春安排广西总兵都督黄中率 5000 护兵陪同陈天平回安南，不料在抵达安南边境时却遭到胡朝军队的伏击，陈天平当即被杀。消息传到明朝京师，明成祖对安南胡朝竟敢向自己的权威公开挑衅的行为感到震怒，决意发兵征剿安南胡氏势力。

1406 年 7 月，明成祖历数胡季犛父子 20 项大罪，分别由广西和云南两路出兵安南。12 月中旬，明朝两路大军会合于安南多邦城，沿富良江（今红河）南下，不久就攻占了安南东都升龙（今河内）。1407 年 5 月，明军在陈朝残余势力的支持下，俘获

^① 《明太宗实录》卷 19。

^② 同①，卷 43。

胡氏父子。但明朝在灭亡胡朝后，却对安南采取了直接统治的政策。6月，明成祖正式宣布改安南为交趾，设置都指挥使司、承宣布政使司、提刑按察司等三司，分别处理当地的军事、行政和司法等事务。

明朝对安南的直接统治，更加强了中国文化在安南的传播。如在儒学教育方面，明成祖曾在1415年下令在安南各府、州、县设立儒学学校，并在当地选择习通儒学经书者出任教师。由于当地师资水平较低，1425年明朝政府又决定从全国各地选调教师前往交趾就教。此举源自交趾布政司的上奏：“各府、州、县儒学，自永乐十三年（1415年）开设以来，并无朝除。教官多是土人，训诲通经者少。诸生颇知读书，然语言侏离、礼法疏旷。虽务学业，未习华风。除若教授、学正、教谕，董率土人训导，端其模范，示以教条，庶几日就月将，耳濡目染，变蛮夷之习，复华夏之风，实为美事。”对此，明宣宗批复：“有教无类，况师者人之模范，用夏变夷，莫先于此。令吏部选除。”^①此外，明朝政府还向交趾各地学校送去大量儒经教材。据越南史书记载，1419年春，“明遣监生唐义，颁赐‘五经四书’、《性理大全》、《为善阴隲》、《孝顺事实》等书于府、州、县儒学。俾僧学传佛经于僧道司”。^②此前，明朝政府还从交趾各地选拔学生进入中央的国子监学习。1417年，“明（朝）定岁贡儒学生员，充国子监。府学每年二名，州学二年三名，县学一年一名。后又定府学每年一名，州学三年二名，县学二年一名”。^③与此同时，明成祖还要求交趾有关官员，悉心访求交趾当地的“怀才抱德、山林隐逸、明经能文、博学有才、贤良方正、孝弟力田、聪明正直、廉能干济、练达吏事、精通书算、明习兵法、武艺智谋、容貌魁

^① 《明宣宗实录》卷3。

^② 《大越史记全书·本纪》卷10，《黎纪》。

^③ 同②，卷9，《陈纪》。

伟、语言便利、膂力勇敢、阴阳术数、医药方脉之人”，“以礼送赴京师擢用”。^① 永乐时期（1403—1424年），先后有一万六千余交趾人被送至京师，他们为安南文化在明朝的传播和明朝的建设付出了很多艰辛的劳动。如交趾人阮安，擅长于建筑设计，曾为北京城的建设做出了突出的贡献，“阮安奉成祖命，营北京城池宫殿及百司府廨，目量意营，悉中规制，工部奉行而已。正统（1436—1449年）时，重建三殿，治杨村河，并有功”。^②

不过，自明朝宣布吞并安南之始，就遭到了安南人的武装反抗，明军在安南损失惨重。1427年10月，明朝交趾总兵官王通被迫与安南反抗军领袖黎利盟誓退兵。11月，明宣宗派人向黎利等人宣布，赦免他们反明之罪，准许安南恢复独立。

最初，黎利集团为了争取明朝的撤军，主动拥立陈朝后裔陈暉为国王。而在明朝军队撤出安南后，黎利即废除陈暉而自己称帝，从而在安南建立起黎朝的统治。黎朝建立后，积极与明朝改善关系，加强了与明朝的政治往来。1431年6月，明宣宗派遣礼部右侍郎章敞为正使前往安南，正式敕封黎利权署安南国事。黎利在位之际，曾积极吸收中国的制度文化，以完备黎朝的制度建设。明朝人曾记载：“（黎）利在国僭号称制，仍伪建东、西二都，分其国为十三道，用置百官，设学校，每道设承政司、宪察司、总兵使司，仿中国十三都、布、按三司也……学校之士皆名为生徒，循元（朝）制（度），以经义、诗赋二科取士，诗用七言律。”^③ 1433年，黎利去世，子黎麟即位。1435年，明宣宗去世，黎麟不仅即时派使节前来中国进香哀悼，而且还曾两次派遣专门使团祝贺明英宗登极。1436年，明英宗派遣兵部右侍郎李郁等人前往安南，册封黎麟为安南国王，从而使明朝与黎朝之间

^① 《明太宗实录》卷68。

^② 《明史稿》列传178，《宦官上》。

^③ 严从简：《殊域周咨录》卷5，《安南》。

的封建宗藩关系正式确立起来。黎朝向明朝“常贡不绝”，明朝对黎朝历代国王的登位和去世也要派遣专门使节进行册封和吊祭。据不完全统计，明朝曾先后向安南派遣使团三十多次，而安南使团到明朝则达一百多次。^① 双方之间的政治关系，正如 1513 年黎朝襄翼帝和明朝使节湛若水在相互唱和诗中所表达的，襄翼帝饯湛若水诗曰：“凤诏祇承了九重，皇华到处总春风。恩覃越甸山川外，人仰尧天日水中。文轨车书归混一，威仪礼乐蔼昭融。使星耿耿光辉遍，预喜治治瑞色同。”而湛若水次韵答诗道：“山城水郭度重重，初诵新诗见国风。南服莫言分土远，北辰长在普天中。春风浩荡花同舞，化日昭回海共融。记得传宣天语意，永期中外太平同。”^②

随着明朝与安南黎朝政治关系的发展，两国间的文化交流也得到一定程度的发展。1457 年，安南黎朝人明使团还大量从中国购入书籍和药材。安南使节曾向明代宗奏请：“诗书所以淑人心，药石所以寿人命。本国自古以来每资中国书籍、药材以明道义、以跻寿域，今乞循旧习，以带来土产香味等物易其所无，回国资用。”此奏得到明代宗批准，^③ 从而为后来的安南使团所沿用。而醉心于中国文化的黎圣宗（1460—1497 年）不仅按照中国的政治制度系统地建立起黎朝的官制（如设立六部和六科、五经博士等）和礼制，而且还自称“骚坛元帅”，与文臣们相互用汉诗唱和，时称“骚坛二十八宿”，从而推动了安南汉文学创作的繁荣。另一方面，明朝通过与安南的往来，也吸收了安南的科技文化。如安南稻就是通过人员往来首先传入福建漳州地区，据《福建通志》记载：“安南稻，明成化（1465—1487 年）初，郡

^① 参据中国社会科学院历史研究所编：《古代中越关系史资料选编》，第 288 页，中国社会科学出版社 1982 年。

^② 《大越史记全书·本纪》卷 15，《黎纪》。

^③ 《明英宗实录》卷 279。

人得安南稻一种。五月先熟，米白。”^①

二、郑和下西洋与中外文化交流

洪武时期（1368—1398年），明朝已先后与占城、爪哇、渤泥、三佛齐、暹罗（今泰国）、真腊、琐里（位于今印度科罗曼德尔海岸一带）、吕宋、览邦（位于今苏门答腊岛的楠榜）、淡巴（位于今苏门答腊岛的甘巴河一带）、阇婆、溢亨（今马来西亚的彭亨州）、须文达那（位于今苏门答腊岛）、百花（约在今爪哇岛西部地区）等东南亚国家以及印度半岛上的个别国家有了官方往来。到永乐（1403—1424年）、宣德（1426—1435年）时期，明成祖以及明宣宗先后七次派遣郑和率领二三万人之众的庞大船队，到东南亚以及印度洋周围的国家进行访问，最远处包括阿拉伯半岛和东非地区，直接促进了中国与这些国家之间的经济往来与文化交流。不过，由于明朝实行了严厉禁止中国商民出海贸易的“海禁”政策，使得中国与印度洋地区的文化交流在官方关系停止以后即告中断。

1. 明前期的“海禁”政策

明朝建立后，很快就实行了严厉禁止中国商民出海贸易的“海禁”政策，使宋元以来那种积极的海外交通政策发生了根本性变化。

据明朝官方文献记载，洪武四年十二月初七日（1372年1月13日），“诏吴王左相靖海侯吴祯：籍方国珍所部温（州）、台（州）、庆元三府军士及兰秀山无田粮之民尝充船户者，凡十一万二千七百三十人，隶各卫为军。仍禁濒海民不得私出海”。^② 上

^① 《重纂福建通志》卷59，《物产·漳州府》。

^② 《明太祖实录》，卷70。

述文献中的吴桢是明初的一个将领；而方国珍则是元末割据浙江地区的实力人物。这条文献表明明朝已经开始实行“海禁”政策。此后，“海禁”政策一直被明太祖强调而严格执行。洪武十四年（1381年）七月，明太祖又下令：“禁濒海民私通海外诸国。”^① 洪武二十七年（1394年）正月，明太祖又指示关官员，严厉禁止沿海百姓出海贸易。“敢有私下诸番互市者，必置之重法”。^② 洪武三十年（1397年）四月，明太祖再一次“申禁人民，无得擅出海与外国互市”。^③

明太祖之所以要屡次申明“海禁”，最直接的原因，一是由于倭寇在中国沿海的侵略活动和明朝对日本外交的失败；二是为了防备张士诚、方国珍的残余势力从海上卷土重来。张、方二人在元末分别是苏南、浙江地区的割据者，曾与朱元璋因争夺天下而战争。这两个武装割据集团在被朱元璋消灭后，其余众大都逃亡海上，并在洪武初年于沿海地区发动多起反对明朝统治的暴动事件。因此，明太祖十分警惕国内外反明势力的结合。他曾向明朝官员说：“朕以海道可通外邦，故尝禁其（指人民）往来。”^④ 由此可见，明太祖十分惧怕沿海地区人民与海外世界往来，担心他们会对明朝的统治秩序构成直接冲击。这表明自明朝建立后，社会矛盾更加复杂和尖锐。复杂的社会矛盾促进了明朝封建君主专制的加强，而封建君主专制体制的高度垄断性，也必然要排斥中外民间的交往和联系。所以，“海禁”政策一直作为“祖宗旧制”，被明朝帝王的继承者所奉行，直到1567年因为“海禁”政策带来海防的严重危机才做局部修改。

为了执行“海禁”政策，明太祖在制定《大明律》时还专门

^① 《明太祖实录》卷139。

^② 同①，卷231。

^③ 同①，卷252。

^④ 同①，卷70。

拟定了“私出境外及违禁下海”的条文。该条文规定：“凡将马、牛、军需铁货、铜钱、段匹、绸绢、丝绵，私出境外货卖及下海者，杖一百；挑担驮载之人，减一等；物货、船车并人官，于内以十分为率，三分付告人充赏。若将人口、军器出境及下海者，绞；因而走泄事情者，斩。其拘该官司及守把之人，通同夹带，或知而故纵者，与犯人同罪；失察觉者，减三等，罪止杖一百；军兵又减一等。”此后，明朝政府又在《大明律》中进一步规定：“若奸豪势要及军民人等，擅造二桅以上违式大船，将带违禁货物下海，前往番国买卖，潜通海贼同谋结聚，及为向导劫掠良民者，正犯比照谋叛已行律处斩，仍枭首示众，全家发边卫充军；其打造前项海船卖与夷人图利者，比照私将应禁军器下海；因而走泄事情者，为首者处斩，为从者发边卫充军。若止将大船雇与下海之人，分取番货，及虽不曾造有大船但纠通下海之人接买番货，与探听下海之人番货物来私买，贩卖苏木、胡椒至一千斤以上者，且发边卫充军，番货并入官。”^① 同时，明朝政府还对居住在沿海岛屿上的人民实行强制迁移政策。洪武二十年（1387年），明太祖下令“徙福建海洋孤山断屿之民，居沿海新城，官给田耕种”。^② 此后，广东、浙江、京师、山东等地也纷纷推行这一迁海政策。

明朝的“海禁”政策和迁海政策，不仅使沿海地区人民蒙受了几个世纪的巨大痛苦，“生理无路”，^③ 家破人亡；而且直接扼杀了自宋元以来发展起来的中国民间商人的海外贸易势力，抑制了中国商业资本的正常发展。以宋元时代泉州的著名海商家族蒲氏为例：“大明建极之后，劫数难逃，闽族惨遭兵燹，流离失所，

^① 《大明律集解附例》卷 15，《兵律》。

^② 《明太祖实录》卷 158。

^③ 顾炎武：《天下郡国利病书》卷 95，《福建五》。

靡有子遗。”^① 同样，“海禁”政策也阻塞了中外文化交流的民间渠道，最终导致了中外民间文化交流的衰落。

出于实行“海禁”政策的目的，明太祖对海外国家与中国的交往也严格限定在官方的“朝贡贸易”范围内。所谓“朝贡贸易”，就是让海外国家政府在政治上向明朝“称臣朝贡”的基础上，准许他们在中国进行必要的贸易。明朝在贸易上本着“怀柔”的精神和“厚往薄来”的原则，给外国朝贡使团以具体的实惠，让他们感受到明朝的财富和力量，以便使他们乐于对明朝朝贡往来。

明朝设立有浙江、福建、广东三个市舶司机构，专门管理海外国家的朝贡贸易。浙江省舶司设于宁波，专管日本的朝贡贸易事务；福建省舶司开始设于泉州，后移到福州，专管琉球的朝贡贸易事务；广东省舶司设于广州，专门管理占城、暹罗等东南亚国家以及西洋国家的朝贡贸易事务。为了有效甄别海外国家的朝贡使团，市舶司机构首先要检验海外国家朝贡使团所携带的“表文”和“勘合”。所谓“表文”是指海外国家政府致明朝政府的外交公文。为了防止外国人假造外国政府公文，明朝政府从洪武十六年（1383年）起还对海外国家的朝贡往来实行了一种勘合制度。所谓“勘合”，则是明朝政府发给海外国家的朝贡贸易凭证。一般来说，明朝为每国印制勘合二百道，底簿四扇。以暹罗国为例，明朝分别印制“暹”字号、“罗”字号勘合各一百道和底簿各两扇。其中，礼部要收藏“暹”字号一百道和“暹”、“罗”字号底簿各一扇；广东省舶司也要收藏“罗”字号底簿一扇；余下的“罗”字号勘合一百道和“暹”字号底簿一扇则交给暹罗国政府执掌。暹罗政府每次向明朝派遣朝贡使团则要携带勘合和底簿。只有市舶司官员将其携带的勘合和底簿与自己所收藏

^① 《永春龙溪蒲氏家谱》。转引自林仁川：《明末清初私人海上贸易》第422页，华东师范大学出版社1987年版。

的勘合和底簿进行比对并且相合，才能证明海外国家朝贡使团身份的真实。否则以诈伪论处。

与宋元时期相比较，明前期市舶司机构对海外国家的朝贡贸易一概免征关税。同时，市舶司机构对于海外国家朝贡使团所带来的商货（贡品以外的物品），还实行高价买进的专卖制度。明前期的市舶司制度，正如明朝人丘浚所指出的，“盖用以怀柔远人，实无所利其人也”。^① 另外，市舶司官员还要防止国内商民与来华的海外国家朝贡使团成员的随意接触：“外夷经过处所，务要严加体察，不许官员、军民、铺店之家与交易货物，夹带回还，及通同卫所多索车杠人夫，违者全家发海南卫充军。”^② 因此，明前期的市舶司机构“所以通夷情，抑奸商，俾法禁有所施，因以消其衅隙也”。^③ 由此可见，明前期的市舶司机构，对外在于施行“怀柔”政策，以便消除海外势力对明朝统治秩序的冲击；对内在于执行“海禁”政策，在民间建立起“夷夏之防”的屏障。这样一来，宋元以来促进中外经济和文化交流的市舶司制度，在明前期已发生了根本性的变异，沦为阻碍中外民间交流的一个重要工具。

2. 郑和七下西洋

1398年，明太祖去世，皇太孙朱允炆即位（1392年皇太子朱标病故，其子朱允炆被立为皇太孙），年号建文（1399—1402年），是为明惠帝。明惠帝鉴于一些藩王势力太大，决定削藩。燕王朱棣（明太祖第四子）遂以“靖难”为名，发动了争夺皇位的战争。经过四年战争，燕王终于打败明惠帝而登上帝位，改年号为永乐（1403—1424年），是为明成祖。

^① 《大学衍义补》卷25。

^② 余继登：《典故继闻》卷12。

^③ 《明史》卷81，《食货志》。

明成祖登极以后重申了其父的“海禁”政策。他在《即位诏》中说：“缘（沿）海军民人等，近年以来，往往私自下番，交通外国，今后不许。所司以遵洪武事例禁治。”^① 另一方面，他向海外国家大量派遣明朝的使团，通报他即位称帝的消息。同时，他还向海外国家宣布了自己的外交立场：“今四海一家，正当广示无外，诸国有输诚来贡者，听。”^② 就是说，他希望重建一个让“四夷”都来向他朝贡的中外关系网。不久，他就派遣郑和数次率领二万余人规模的船队出访东、西洋地区的数十个国家，从而创造了中国海外交通史上的奇迹。

郑和（约 1371—约 1433 年），原姓马，小字三保（或作三宝），出生于云南昆阳（今晋宁县）的一个穆斯林家庭。其祖父和父亲均曾到伊斯兰教圣地麦加朝圣过，这对郑和有志于航海具有一定的影响。1382 年，明军平定云南的元朝残余势力，他也被掳入宫中被阉。1385 年，他被分配到燕王府中服役。燕王起兵靖难，他因在郑村坝（今北京东坝）之战中立有战功，被夺得帝位的明成祖赐姓“郑”，擢为内官监太监，人们习称他为“三保太监”。正是由于他作为明成祖亲信太监的身份和立有军功的条件，加上他又出身于一个穆斯林的家庭且皈依佛教，郑和即被明成祖选为出使西洋的正使和总兵官。

永乐三年（1405 年）六月，明成祖“遣中官郑和等赍敕往谕西洋诸国，并赐诸国王金织文绮彩绢各有差”。^③ 这是郑和受命第一次出使西洋，其船队自苏州浏家港出发，行至福建候冬季北风南下，沿途访问了占城、爪哇、旧港（今苏门答腊岛的巨港）、苏门答刺、锡兰山（今斯里兰卡），最后抵达古里（今印度半岛南端的科泽科德）。郑和一行在古里还曾立石建碑，以示纪

^① 《明成祖实录》卷 10。

^② 同①，卷 12。

^③ 同①，卷 35。

念。碑文中写道：“其国去中国十万余里，民物咸若，熙皓同风，刻石于兹，永示万世。”^① 另外，郑和在苏门答剌还分别派出分船队前往满刺加（今马来西亚的马六甲）、榜葛剌（今孟加拉国）等国。

郑和船队在爪哇国进行交易时，正遇上该国东王与西王之间进行战争。爪哇西王军队误杀郑和部下 170 人，由于及时向明成祖朝贡并赔罪，最后得到明成祖的免罪。不过，与郑和使团为敌的中国逃民势力却并未得到这种幸运。郑和在第一次下西洋的回国途中，曾在旧港与陈祖义海盗集团发生了一场战斗。旧港即古代的三佛齐国，洪武末年为爪哇国所灭。但爪哇因陷于内乱也不能完全占有它，一些来自中国广东、福建的逃民便据有其地。当时旧港的中国逃民形成两股势力，一股以梁道明为首，另一股则以陈祖义为首。梁道明在郑和下西洋前夕接受了明朝官员的招抚，于是他在 1405 年派人回国内朝贡。翌年，陈祖义也派人前来朝贡明成祖。1407 年，当郑和从西洋回国途经旧港时，一位当地的中国逃民施进卿却来向郑和报告，陈祖义将对明朝船队进行抢劫，使郑和及时做好了军事防备。当“（陈）祖义率众来劫，（郑）和出兵与战，（陈）祖义大败。（明朝官军）杀贼党五千余人，烧贼舡十艘，获其七艘，及铜伪印二颗，生擒祖义等三人”。^② 回到国内后，陈祖义等三人即被明成祖下令斩首。由此可见，明成祖的“怀柔”政策主要施及于外国人。当然，作为向郑和提供消息的施进卿，最后也被明成祖任命为新设立的旧港宣慰司的宣慰使。这一职位类似于明朝国内少数民族地区的土司制度，并享有世袭的特权。1424 年，施济孙承袭其已故父亲施进卿的宣慰使职位时，明朝就是派遣郑和前往旧港主持授职仪式的。这使郑和除了七次大规模西洋之行外，又多了一次专门的旧

^① 《瀛涯胜览·古里国》。

^② 《明成祖实录》卷 52。

港之行。

郑和第二次下西洋，是在首次西洋之行回国不久的永乐五年（1407年）冬。这次出使，他们主要访问了占城、爪哇、南巫里（位于今苏门答腊岛的西北部）、古里、柯枝、加异勒（今印度南部的卡异尔镇）、甘巴里（今印度南部的科因巴托尔）、满刺加、暹罗等国，并于永乐七年夏回到国内。

郑和第三次下西洋，是在永乐七年（1409年）冬出发的。这次郑和使团访问了占城、暹罗、爪哇、满刺加、彭亨（今马来西亚的彭亨州）、急兰丹（今马来西亚的吉兰丹州一带）、苏门答刺、南巫里、阿鲁（位于今苏门答腊岛上）、锡兰山、古里、柯枝、加异勒、榜葛刺等国。郑和在前往古里的途中，曾专门到锡兰山国南部的别罗里（位于今加勒附近）沿海的佛寺布施进香，并将在国内就已拟写并署上年月日的石碑立就。不过，这块写有希望佛尊保佑他们“人舟安利，来往无虞”的石碑，并未消除郑和一行的危险。恰恰是在郑和回航中，锡兰山国王亚烈苦奈儿“诱（郑）和至其国中，令其子纳言，索金银宝物。（郑和）不与，（亚烈苦奈儿）潜发番兵五万余劫（郑）和舟，而伐木拒险绝（郑）和归路，使不得相援。（郑）和等觉之，即拥众回船，路已阻绝。（郑）和语其下曰：‘贼大众既出，国中必虚。且谓我客军孤怯，不能有为，出其不意攻之，可以得志。’乃潜令人由他道至船，并官军尽死力拒之；而（郑和）躬率所领兵二千余由间道急攻王城，破之，生擒亚烈苦奈儿并家属、头目。番军复围城，交战数合，（郑）和大败之，遂以归”。尽管明朝政府中不少人主张对从事海盗活动的锡兰山国王亚烈苦奈儿处以斩首，但明成祖却“悯其愚无知，命姑释之，给与衣食；命礼部择其属之贤者立为王，以承国祀”。^①尽管亚烈苦奈儿所从事活动的性质与陈祖义完全一样，但明成祖对他的处置却十分宽大，突出地反映

^① 《明成祖实录》卷 77。

出明成祖的内外有别思想。

“永乐十年（1412年），天子（明成祖）以西洋近国已航海贡琛，稽颡阙下，而远者犹未宾服，乃命郑和赍玺书往（忽鲁谟斯）诸国”。^①因此，郑和下西洋使团从第四次开始，访问西洋的范围又有了扩大。

当年冬，郑和使团又扬帆开始了第四次西洋之行的航程。根据明成祖的指示，此行所要访问的国家不仅有以前已通交的满刺加、爪哇、占城、苏门答刺、阿鲁、柯枝、古里、南巫里、彭亨、急兰丹、加异勒等国，还有尚未联系的溜山（今马尔代夫群岛）、忽鲁谟斯（今伊朗霍尔木兹岛）、比刺（今地不详）、孙刺（今地不详）诸国。郑和的分船队从锡兰山出发，仅用七昼夜就到达溜山国；而郑和的另一支分船队则从向西北航行，访问了位于波斯湾地区的忽鲁谟斯国，使这两个国家都派遣使者随郑和使团访问明朝。此外，搭乘郑和宝船前往明朝访问的还有非洲的麻林国（东非的基尔瓦苏丹国，位于今坦桑尼亚南部沿海地区）的使者。尽管郑和使团此次并没有完成与比刺、孙刺两国通交的任务，但却迎来了西洋远国朝贡明成祖的新局面，包括木骨都束（今索马里的摩加迪沙）、不刺哇（今索马里的布腊瓦）、刺撒（位于今也门国的木卡拉附近）等国也在郑和回国后的第二年前来明朝访问。

在此次出使西洋的回国途中，郑和船队还曾在苏门答刺国遇到挑战。当时该国正发生内乱，前王子宰奴里阿必了与其继父之子苏干刺为争夺王位而相互攻战。苏干刺因为郑和使团在以前访问该国时只向宰奴里阿必丁赏赐而未赏赐于他，便趁这次机会率众袭击郑和船队。明朝军队遂与宰奴里阿必丁军队联合作战，大败苏干刺部众，最后又追赶到南巫里国，将苏干刺本人俘获。这次遭遇战也帮助宰奴里阿必丁巩固了王位，从此他经常派遣使团

^① 《明史》卷326，《忽鲁谟斯传》。

向明朝朝贡。

郑和第五次下西洋是在永乐十五年（1417年）冬，所访问的国家包括占城、爪哇、满刺加、彭亨、苏门答刺、南巫里、锡兰山、溜山、沙里湾泥（位于今印度泰米尔纳德邦东岸讷加帕塔姆）、古里、柯枝、忽鲁谟斯、刺撒、阿丹（今也门亚丁）、木骨都束、卜刺哇（即前文的“不刺哇”）、麻林等国，并在永乐十七年（1419年）夏回国。通过郑和这次出访，使西洋诸国向明朝进贡珍禽异兽的活动也达到高潮，“忽鲁谟斯国进狮子、金钱豹、大西马（即斑马）；阿丹国进麒麟（即长颈鹿），番名祖刺法，并长角马哈兽；木骨都束国进花福鹿并狮子；卜刺哇国进千里骆驼并鸵鸡（即鸵鸟）；爪哇、古里国进糜里羔兽。若乃藏山隐海之灵物，沈沙栖陆之伟宝，莫不争先呈献，或遣王男，或遣王叔、王弟赍捧金叶表文朝贡”。^①

在这次访问中，郑和还曾受明成祖之命，专门在柯枝国封山立碑。碑文也由明成祖本人亲自撰写，其中写道：“柯枝国远在西南巨海之滨，出诸番国之外，慕中华而歆王化久矣。命令之至，拳跪鼓舞，顺附如归，咸仰天而拜曰：‘何幸中国圣人之教沾及于我。乃数岁以来国内丰穰，居有室庐……诚王化之使然也。’朕兹薄德，何能若是，非其长民者之所致欤！”^②由此可见，这块石碑的安置，是明成祖用来标榜自己有“德”的一个纪念。

永乐十九年（1421年）正月，忽鲁谟斯、阿丹、祖法儿（今阿曼西部的佐法儿）、刺撒、卜刺哇、木骨都束、古里、柯枝、加异勒、锡兰山、溜山、南巫里、苏门答刺、阿鲁、满刺加、甘巴里等16个国家的使团回国，明成祖又令郑和率领庞大

^① 《天妃之神灵应记》，引自郑鹤声、郑一钧：《郑和下西洋资料汇编》上册，第43—44页，齐鲁书社1980版。

^② 《明成祖实录》卷103。

的船队进行护送，从而郑和开始了第六次下西洋的航程。永乐二十年（1422年）八月，郑和一行从海外访问归来，又带来了暹罗、苏门答剌、阿丹等国的使团。翌年九月，郑和的分船队又带来了古里、忽鲁谟斯、锡兰山、阿丹、祖法儿、刺撒、卜刺哇、柯枝、加异勒、溜山、南巫里、苏门答剌、阿鲁、满刺加等国使团，各国使团成员总计达到一千二百余。

然而，就在郑和第六次出访西洋不久，明朝政府内部也有人对此提出了不同意见。永乐十九年四月十二日，明朝翰林院侍读李时勉、侍讲邹缉等人联名上书：“连年四方蛮夷朝贡之使，相望于道，实罢（疲）中国。宜明诏海外诸国，近者三年，远者五年一来朝贡，庶几官民两便。”^①明成祖联想到奉天、华盖、谨身等三大宫殿又相继出现火灾，遂采纳了这一意见。次日，即在诏书中正式公布暂行停止下西洋等事务。因此，当郑和第六次下西洋船队带回上千人规模的海外诸国使团时，明成祖当即决定在对他们赏赐后即行遣还，明朝再不派庞大船队给予护送。

1424年8月12日，明成祖病逝，他的儿子朱高炽继承皇位，是为明仁宗。明仁宗在登位之际，即在《即位诏》中公告：“下西洋诸番国宝船悉皆停止，如已在福建、太仓等处安泊者，俱回南京，将带去货物，仍于内府该库交收。诸番国有进贡使臣当回去者，只量拨人船护送前去。原差去内外官员。速皆回京。民梢人等，各发宁家”。“各处修造下番海船，悉皆停止”。“买办下番一应物件……除现见买在官者，于所在官库交收；其未买者，悉皆停止”。^②然而，这一停止下西洋活动的政策并未坚持下来，因为明仁宗在位未及一年，就在1425年5月29日病逝，皇太子朱瞻基（明宣宗）继承皇位后又组织了一次盛大的下西洋活动。

宣德五年（1430年）六月，明宣宗以自己“践祚岁久，而

^① 《明成祖实录》卷120。

^② 《明仁宗实录》卷1上。

诸番国远者尚未朝贡”^① 为由，派遣郑和第七次下西洋。郑和使团此次访问，包括占城、满刺加、苏门答刺、南巫里、阿鲁、锡兰山、溜山、甘巴里、加异勒、柯枝、古里、忽鲁谟斯、刺撒、佐法儿、阿丹、卜刺哇、木骨都束、竹步（今索马里的准博）等国。此外，郑和使团还在古里遇到天方国（今沙特阿拉伯国的麦加）的商船，于是又派出分船队随他们前往这一伊斯兰教圣地进行访问，明朝使节还顺便前往墓地那（今沙特阿拉伯的麦地那）瞻仰了伊斯兰教创始人穆罕默德的圣陵。他们回国时，也带回了天方国和墓地那两国使者。不幸的是，郑和在这一次出使途中病逝于古里国。郑和去世后，明朝再也未组织大规模的出使西洋使团。

3. 郑和下西洋的历史意义

明前期的“西洋”，仍如元代一样，是指苏门答腊岛以西的印度洋及其周围地区。而苏门答腊岛在内及其以东的东南亚地区，在明代仍称为“东洋”。从郑和七次大规模出使海外国家的情况看，其中包括有很多东洋国家，如占城、满刺加、爪哇、苏门答刺等，为何却只称为“郑和下西洋”呢？其实，所谓“下西洋”，当时是就郑和使团出访的最后目的地而言。郑和使团前三次出访的最后目的地是印度半岛上的古里国，第四次为波斯湾头的忽鲁谟斯，后三次则到达阿拉伯半岛和东非海岸。上述国家或地区，在明前期都属于“西洋”的范围。

明成祖之所以屡次派遣郑和率大规模的船队出使西洋，从主观上看是由于明成祖通过武力上台后，在国内的政治威望极低，需要招徕域外国家的使团前来朝贡。因为在人们的传统观念中，“万国来朝”不仅是中国帝王有“德”的一个体现，而且也是“天命所集，人心所向”的一个结果。明成祖需要创造这种“万

^① 夏燮：《明通鉴》卷 20。

国来朝”的外交繁荣局面，来树立自己的“真命天子”形象，从而提高自己在国内的政治威望。从客观上看，明成祖要想在国际舞台上树立起自己的威望，不仅要有足够的武力对付那些破坏中外和平往来的海盗势力，而且也要有必需的力量来回应个别海外国家对自己权威的挑衅行为（洪武年间，爪哇的麻诺巴歇王朝就曾杀害过明朝派往三佛齐的使节）。因此，在对海外国家的“怀柔”外交中保持着大规模船队的威慑力量，更能取得理想的外交效果。

尽管如此，郑和使团七下西洋，并不是恃武力威胁海外国家，而是与海外国家进行和平友好交往。它对于增进中国与广大亚非国家的友好关系与文化交流，推进世界文明进程的发展，具有深远的历史意义。

首先，郑和率领庞大的船队七下西洋，不仅继承了宋元以来中国航海技术发展的基础，而且也积极吸收了阿拉伯航海技术，使它成为世界航海史上的空前壮举。

从航海技术看，宋元时代的中国航海家们已经使用了全天候的磁盘导航技术，并且在标准航速下形成了一些“针路”（航线）。在郑和船队中，也配备有专门负责罗盘和针路的人员，名为火长。据当时参加下西洋活动的巩珍记载，每次航行海外前，明朝政府都要派员“预行福建广（东）浙（江），选取驾船民梢中有经惯下海者，称为火长，用作船师。乃以针经图式付与领执，专一料理”。^①然而，单纯使用指南针航海也有它的局限性，就是难以断定船舶的具体位置。因此，还必须结合地文、水文、天文等知识来导航。

在郑和使团的航海过程中，就曾使用了“过洋牵星术”这种航海技术，如《郑和航海图》中就附有四幅“过洋牵星图”。所谓“过洋牵星术”，就是用观测星辰（主要是北极星）的海平高

① 巩珍：《西洋番国志·序》。

度（仰角）来确定船舶在南北纬度上所处位置的一种方法。而牵星术的应用，又是通过一种专门用以观星的仪器——“牵星板”来进行的。据明人李诩的《诚庵老人漫笔》记载：“苏州马怀德牵星板一副，十二片，乌木为之，自小渐大。大者长七寸余，标为一指、二指，以至十二指，俱有细刻，若分寸然。又有象牙一块，长二寸，四角皆缺，上有半指、半角、半角、一角、三角等字，颠倒相向，盖周髀尺也。”^① 其中，“指”、“角”之间的关系是一指等于四角。使用时，观测者手持牵星板一端的中心，手臂水平伸直，使牵星板与海平面垂直，眼看该板的上、下边缘，使下边缘对准海平线，上边缘对准所测星体，这样即可测量出从星体离海平面的高度。在具体测量时，可根据星体的不同高度来选择不同牵星板和象牙块，直到牵星板的上边缘与星体相切为止。这时从牵星板上所读出的刻度，就是这个星体的指数。

据学者研究，这种牵星板与阿拉伯航海家所使用的牵星板非常相似。牵星术在阿拉伯文中作 *kamal*，表示所测量星体高度的单位分别有 *isba'* 和 *zam*。其中，阿拉伯的 *isba'* 与中国的“指”的数值十分接近，但阿拉伯中的一个 *isba'* 却等于八个 *zam*。因此，郑和船队所使用的“牵星术”，应是中国航海者在引进阿拉伯的牵星板之后，结合中国传统的测星术和自己的航海实践，进行改造和简化的结果。^② 上述文献中所提到的“马怀德”，可能就是一位穆斯林；而在郑和船队中，更有不少回回人在船队服务，这也使得阿拉伯牵星术有可能传入中国；而《郑和航海图》中所附的四幅“过洋牵星图”，也正是四幅印度洋海域的航海地图。种种迹象表明，郑和在下西洋过程中，曾积极吸收了阿拉伯

^① 李诩：《诚庵老人漫笔》卷 1。

^② 严敦杰：《牵星术——我国明代航海知识一瞥》，载于《科学史集刊》第 9 期，科学出版社 1966 年版；孙光圻、陈鹰：《试论郑和牵星术中的阿拉伯天文航海因素》，载于《郑和研究论文集》第一辑，大连海运学院出版社 1993 年版。

人的天文航海技术。

其次，郑和七下西洋，远航亚非三十余国，把中国的文明传入到这些国家，使这些国家在不同程度上得到发展，从而推动了世界文明的进步。

明成祖在御制《南京弘仁普济天妃宫碑》中曾说：“恒遣使敷宣教化于海外诸番国，导以礼义，变其夷习。”^①就是说，他之所以频频派遣郑和使团出使海外诸国，目的在于向不知“礼仪”的海外诸国传播中国的“教化”。显然，明成祖的这一言论，突出地反映出他对海外国家文明的无知和漠视。然而，从各文明的发展进程而言，中国在当时却是走在世界前列的。郑和使团每到一个海外国家，总要把大量中国的物质文明成果带向那里，或用“赏赐”的方式赠送给当地的王公贵族，或用“互市”的办法交换当地的土特产品。尤其是精美典雅、实用广泛的中国瓷器和色泽艳丽、光滑柔软的中国丝绸，通过郑和使团的大量传人，在海外国家得到了普遍欢迎，并对这些地区的物质文化发展和社会生活产生了重要影响。以中国瓷器为例，在郑和下西洋使团成员直接撰写的文献中，就记载有不少海外国家购买和使用中国的青花瓷器，如暹罗、爪哇、旧港、苏门答刺、满刺加、锡兰山、柯枝、古里、忽鲁谟斯、阿丹、天方、木骨都束等。本世纪以来，在东南亚至非洲东部海岸地区，也曾大量出土中国瓷器，尤其是明代的青花瓷。由于中国瓷器具有耐酸、耐碱而又便于洗涤等特性，它作为一种新颖的饮食器皿，曾普遍地更新了许多国家和地区人民的日常生活用具。在东南亚地区，一些部族甚至把中国瓷器视作财产的象征，成为他们衡量贫富、社会地位以及声望的重要标准。在印度半岛和波斯等地，明朝的青花瓷不仅被当做尊贵的生活器皿，而且也被穆斯林作为珍贵的礼器。明朝就曾大

^① 引自郑鹤声、郑一钩：《郑和下西洋资料汇编》上册，第39页，齐鲁书社1980年版。

量生产青花和五彩军持,^①专供伊斯兰教徒净手、朝觐之用。东非上层社会，人们一般是用中国瓷器作为建筑装饰或室内陈设，甚至用中国瓷器对清真寺进行装饰。

随着明朝青花瓷大量传销到海外国家，一些国家的瓷窑主，或从中国聘请瓷匠，或对青花瓷进行仿造，从而推动了当地陶瓷制造业的发展。本来，在东非地区以及北非地区，自9世纪以来就有一些专门模仿中国陶瓷的瓷窑。自明朝青花瓷大量输入后，他们又开始对青花瓷进行仿造。其中，以埃及的福斯塔特地区瓷窑所仿造的青花瓷最为突出。他们所烧造的陶瓷的造型、颜色和纹饰，都和明朝青花瓷相似，只是胎质是用埃及当地的瓷土，瓷器也是落有用阿拉伯文署名的工匠名字。东南亚地区和西亚地区的一些窑主，也从中国招聘瓷匠前往传授技术，迅速提高了当地陶瓷制造业的水平。如占城所烧造的青花瓷，在15世纪前期就已向西亚地区出口；而榜葛刺的青花白瓷，也成为它向明朝的贡品之一。由此可见，郑和使团将大量青花瓷器带到海外，不仅引起了当地饮食器皿的变革，也促进了当地陶瓷业的发展，从而丰富了当地人民的物质生活和精神生活。

同样，明朝为了适应海外国家人们的需要，也在青花瓷的器形、纹饰等方面吸收了外国文化的某些成分。如前文所述的军持，就是专为穆斯林的需要而制作的。在瓷器造型方面，永乐时期出现了许多新颖的器形，如盘座（又称无挡尊）、执壶、花浇、八角烛台、筒形花座、仰钟式碗、抱月瓶、长颈方口折壶、天球瓶等，其中不少器形带有浓郁的西亚风格。在瓷器的纹饰方面，此时的景德镇所烧造的青花瓷器，既出现了回文和梵文装饰，也有很多带有伊斯兰风格的几何形纹饰。

尤其值得指出的是，明朝烧造青花瓷所用的青料，也与郑和使团从海外引进有关。这种青料，就是永乐、宣德时期所出现的

^① 军持，梵语，意为净瓶或澡罐。

“苏麻离青”（又称“苏泥勃青”、“苏泥麻青”、“苏勃泥青”等）。其特点是发色明艳、呈色稳定，其晕散现象更是新颖别致，俨然具有中国传统水墨画的效果。

再次，郑和七下西洋，加深了明代中国人对于广大亚非国家的了解，从而提高了中国人的海外地理知识。

郑和使团中的少数成员，通过出使海外所见，回国后曾撰写有《瀛涯胜览》（马欢著）、《星槎胜览》（费信著）、《西洋番国志》（巩珍著）等书。这些书以简明扼要的文字，对郑和所访问的沿途各国的地理方位、民情风俗、物产器用、语言服饰、政治状况等都有一定的记载，极大地提高了明朝人对于海外国家的知识。另外，流传至今的《郑和航海图》（原名为《自宝船厂开船从龙江关出水直抵外国诸番图》，则用中国传统的一字展开式的绘图方式，绘出了郑和下西洋所经过区域的地理概貌。制图范围从我国的东南沿海，经东南亚、印度洋至非洲东岸的广大地区，记录的地名达五百三十多个。其中，仅外国的地名就达三百多个。在内容上，《郑和航海图》不仅详细注明了沿途港口、海岛、山峰、城镇等地理名称，而且记载了针路（航向、航程）、航法、航道深浅（有无礁石、浅滩）以及牵星数据等各种航海需要的数据。它不但中国现存最早的一部航海图集，而且也是 16 世纪以前我国关于亚非地区的一部最为详尽的地图。这些书籍表明，通过郑和下西洋，明朝中国人的海外知识又有了进一步的提高。

4. 明前期与东洋诸国的海上交通及其文化交流

明朝建立后，即与东南亚地区一些国家开展了频繁的海上交通。尤其是郑和下西洋过程中，明朝与东洋诸国的官方关系得到了普遍的发展。

地处中南半岛东端的占城国，是明太祖最先向东南亚地区派出通报明朝已在中国建立的国家之一。就在明朝使臣启程后未及一个月，占城国的使者也在洪武二年（1369 年）二月抵达南京，

明太祖甚喜，即决定再派使节前往该国，并赠《大统历》。当年年底，明太祖又派人前往占城册封该国国王，从而在两国间正式建立起封建宗藩关系。翌年，明太祖又因“占城通中国文字，遣使颁科举诏于其国”。^①而占城方面出于借明朝力量抵抗安南侵略的意图，也要求明太祖“赐以兵器、乐器、乐人，俾安南知我占城乃（中国）声教所被，输贡之地，则安南不敢欺凌”。^②鉴此，明朝只同意占城派人来中国学习音律，并在与占城、安南两国的外交往来中，增加了对他们之间关系的调解内容。

占城也是郑和七下西洋过程中的第一站。郑和船队“自福建福州府长乐县五虎门开船，往西南行，好风十日可到”占城的新州港（今越南归仁）^③。郑和一行除了在此宣读明成祖的诏书并颁发赏赐外，还要在此补充给养。宣德以后，占城与明朝的政治关系仍然密切。占城通常都是每两年遣使来华，而明朝也曾多次派遣使团前往册封占城新国王。尽管如此，明朝保护占城的外交努力仍然没有能阻止住安南对占城的扩张。1471年，安南人攻陷占城首都并生擒占城国王茶全，将领土扩张到新州港一带，占城王室则南逃至藩朗、藩切一带（在今越南顺海省）。1472年，由给事中陈峻为正使的明朝使团前王册封占城新王茶悦（茶全弟）。他们行“至新州港，守者拒之，知其国已为安南所据，改为交南州，乃不敢入”。^④此后，明朝政府中的一些官员便将出使占城视为危途而极力逃避，而占城的入明使团自16世纪后也变得稀少了。

真腊国位于占城之南。洪武三年（1370年）明太祖派遣郭征出使真腊，从而开始了明朝与真腊之间的政治往来。明太祖之

^① 《殊域周咨录》卷7，《占城》。

^② 《明太祖实录》卷67。

^③ 马欢：《瀛涯胜览·占城国》。

^④ 《明史》卷324，《占城传》。

时，真腊与明朝之间的政治关系一直稳定。明太祖除每年送给真腊以《大统历》外，还大量赏赐瓷器和丝绸织品，而真腊则以各种香料向明朝进贡。永乐时期，明成祖虽然多次派人前往真腊访问，但郑和的庞大使团却没有光临这个国家。显然，它在郑和的西洋航程中无足轻重。到“宣德、景泰（1450—1456年）中，（真腊）亦遣使人贡。自后不常至”。^①

与真腊为邻的暹罗国，自洪武时期以来就与明朝保持着密切的交往。永乐元年（1403年），郑和等人曾专门出使暹罗。翌年，明成祖还向暹罗使团赠送明朝度量衡和《古今烈女传》百本。不过，由于暹罗在东南亚地区谋求霸权，与明成祖的建立明朝与东南亚诸国宗藩关系的政策发生冲突。永乐五年（1407年），明成祖在派遣使团向暹罗国王进行赏赐丝织品的同时，向其国王提出了警告：“占城、苏门答刺、满刺加与尔均受朝命，比肩而立，尔安得独恃强拘其朝使，夺其诰印？……自今安分守礼，睦邻境，庶几永享太平。”^②通过这次交涉，明朝与暹罗之间的政治关系一直得到稳定发展。每遇暹罗国王去世或新王登位，明朝都要派遣使节前往吊唁或册封。据统计，整个明代先后有102次暹罗使团来访，而明朝的回访使团也有19次，这在明朝与当时东洋国家的往来中是最突出的。

“自占城起程，顺风二十昼夜可至”爪哇国。^③明前期统治爪哇的仍是麻喏巴歇王朝（1293—1451年），其都城就建于布兰达斯河附近的麻喏巴歇。此时，麻喏巴歇王朝在哈延·武禄国王（Ayam Wuruk，1350—1389年在位）的统治下，已成为东洋诸国之雄，其控制的属国领在东至今伊利安岛、西抵苏门答腊岛、北达马来半岛的广大地区。元朝灭亡前夕，爪哇使团曾来访问大

^① 《明史》卷324，《真腊传》。

^② 《明成祖实录》卷53。

^③ 费信：《星槎胜览·爪哇国》。

都。明朝建立时，他们尚在福建即将乘船回国，被明太祖招至京师接见。洪武二年（1369年），明太祖派遣使节随爪哇使团前往该国访问。从此，双方使团你来我往。洪武十年（1377年），明太祖派遣使节前往三佛齐并颁发明朝的印绶，此举激怒了对三佛齐拥有宗主权的爪哇国王，于是将明朝使节诱骗到该国并加以杀害。尽管如此，明太祖只是使用外交文书对爪哇国王给以警告，但对于来华的爪哇使团仍然给予友好接待，双方关系得到继续发展。明成祖即位之初，先后遣闻良辅、马彬等人出使爪哇。当时，爪哇各封建领主开始独立，争相遣使明朝。郑和使团在首次出使爪哇时，正遇上该国封建领主“西王”和“东王”相互混战，“西王”军队误杀明朝使团成员一百七十余人，最后也因“西王”主动派遣使节谢罪而得到明成祖的宽恕。永乐年间，爪哇派往明朝的朝贡使团几乎每年不绝，而明朝派往爪哇的使团也维持在两年一次左右。此后双方使团往来的频率虽然减少，但两国的政治关系仍然维持到弘治十二年（1499年）。

与爪哇岛仅有巽他海峡之隔的三佛齐国（位于苏门答腊岛），在洪武初期也与明朝保持着往来。洪武三年（1370年），明太祖曾派遣赵述招谕三佛齐，该国国王即派遣使节随赵述对明朝进行了回访。到1377年为止，三佛齐曾先后派遣七批使节前来明朝通贡。1378年，爪哇的麻喏巴歇王朝派军攻克三佛齐，三佛齐灭亡。由于麻喏巴歇王朝未能对三佛齐故地进行有效统治，一些逃往东南亚的中国流民便乘机占据了三佛齐旧地。此后，明成祖通过设置旧港宣慰使司，加强了对这一地区中国流民势力的控制。

爪哇攻灭三佛齐时，巴林邦王子拜里迷苏刺率众逃往当时被暹罗国控制的单马锡（今新加坡）。不久，他又受到爪哇追兵的袭击，遂逃往马六甲，但在此地又受到暹罗兵的侵扰。就在拜里迷苏刺寻求在马六甲立足之际，明朝派往苏门答腊国和古里国的

使节尹庆路过该地，向拜里迷苏刺“宣示威德及招徕之意”。^① 拜里迷苏刺感到这是一个重要机会，遂向尹庆诉说受爪哇和暹罗侵扰的苦状，并派人跟随尹庆“朝贡”明成祖。于是，明成祖册封拜里迷苏刺为满刺加国王，满刺加王国正式建立。这位精明的满刺加使节还向明成祖提出：“其王慕义、愿同中国属郡，岁效职贡，请封其山为一国之镇”，得到明成祖的允许。明成祖还亲自撰写了《满刺加国镇国山碑铭》铭文，派出专门使节前往满刺加进行封山之典。^② 满刺加使节的用意，是要藉明朝的力量来消除暹罗等国对这一新的王国的威胁。而明成祖在后来也确实多次为了满刺加国的安全，曾于 1407 年和 1419 年两次对侵扰满刺加的暹罗国提出了严重警告，并帮助满刺加国修建了城池。同时，郑和使团在历次西洋之行中，都要前往满刺加国访问。郑和还在满刺加设立“官厂”，作为贮藏货物之用，使满刺加国成为交通西洋诸国的一个重要海外基地。据明朝文献记载，直到 1484 年派往满刺加的最后一个使团为止，明朝前后派遣 14 个使团到达该国访问。作为明朝积极支持满加刺王国政策的显著结果，满刺加自立国至 1511 年被葡萄牙殖民者灭亡也先后派出三十余次使团访问明朝。其中，满刺加王国的前三任国王拜里迷苏刺、母干撒干的儿沙、西里麻哈刺还曾先后五次亲自率团访问明朝，从而促进了两国关系的发展。

与满刺加王国有马六甲海峡之隔、位于苏门答腊岛西北端的须文达那国，在洪武十六年（1383 年）底曾主动派遣使团访问明朝，但由于明太祖并未派出使节进行回访，两国的政治关系即陷于停顿。直到永乐时期，两国的政治关系才得到发展。不过，这时明朝已改称它为“苏门答刺国”。永乐元年（1403 年），明成祖派遣尹庆专门访问了苏门答刺国，该国国王随即派遣使节跟

^① 《明史》卷 325，《满刺加国传》。

^② 《明成祖实录》卷 38。

随尹庆回访了明朝，从此双方各有十余次使团的互访。由于该国地处当时东西洋海上交通的必经之地，郑和下西洋使团也在该国的一个小岛上建立起中转基地——“官厂”。1433年，苏门答刺国王派遣王弟作为使节前来明朝“朝贡”，翌年不幸病逝于南京，明宣宗下令隆重为其治丧，同时又派遣王景弘前往该国通报。1435年，王景弘又带来一个以王室成员为使节的苏门答刺“朝贡”使团，也受到明宣宗的重视。此后，苏门答刺国还在1463年、1480年、1486年三次派遣使团前来明朝，但由于明朝已放弃经营西洋的政策，对这三次来华使团的接待已大不如前，“自是贡使不至”。^①

洪武三年（1370年），明太祖曾遣监察御史张敬之和福建行省都事沈秩出使渤泥国（位于今加里曼丹岛）。当时，渤泥国王乌合漠沙畏惧麻喏巴歇王朝的宗主权，不愿与明朝发展政治关系，结果却为沈秩说服，派遣亦思麻逸等四人随张敬之一行来明朝访问。尽管亦思麻逸一行得到明朝的隆重接待，但渤泥国在洪武时期却再未派遣使节来华。直到永乐三年（1405年），渤泥国王麻那惹加那乃主动派遣使节入明，才打破了双方在三十余年未曾通交的局面。于是，明成祖即派遣专人前往渤泥进行册封和赏赐。此后，又先后有八批渤泥使团前来明朝访问，其中包括麻那惹加那乃、遇旺两位国王先后于1408年、1413年来华“朝贡”。麻那惹加那乃在来中国后因病去世，被明朝厚葬于南京安德门外，其子遇旺则被明成祖册封为新的渤泥国王，并派人护送回国即位。不过，明朝与渤泥的官方往来在宣德时期（1426—1435年）即已停顿。

由于受渤泥与明朝通交的影响，渤泥东邻苏禄国（《明实录》

^① 《明史》卷325，《苏门答刺国传》。

记作“婆罗”^①）的东、西二王也在永乐四年（1406年）底派遣使节随同渤泥国使团前来明朝“朝贡”。正是由于这次通交的基础，苏禄东王、西王、峒王才在永乐十五年（1417年）各率其属一起来明朝访问，受到明成祖的优待。不幸，苏禄东王在从北京返国途中病逝于德州，被明朝以王礼厚葬。此后，苏禄国在连续三次派遣使节朝贡明成祖后，它与明朝的政治关系即告中断。

通过苏禄三王的来华访问，明成祖还了解到古麻刺朗国（位于今菲律宾的棉兰老岛一带），因而在永乐十五年秋派遣太监张谦前往该国访问。永乐十八年（1420年），古麻刺朗国王也率众前来明朝访问，明朝按苏禄国王例进行隆重接待。然而，这位国王也在回国途中病逝于福建。其子受命回国即国王位后，与明朝的联系却中断了。

此外，东洋地区的吕宋国（位于今菲律宾的吕宋岛）、冯嘉施兰（今菲律宾的班丝兰）、麻叶瓮（今忽里洞岛）、百花园（位于今爪哇岛西部）、日罗夏治（地理不详，约位于爪哇附近）、合猫里（地理不详，约位于爪哇附近）、淡巴（位于今马来半岛的丹帕湖一带）、彭亨（今马来西亚的彭亨州）、急兰丹（今马来西亚的吉兰丹州）以及位于今苏门答腊岛上的碟里、览邦、那孤儿、黎伐、南渤利、阿鲁等国，也曾先后遣使向明太祖或明成祖“朝贡”。但在永乐以后，双方的政治关系即告结束。

不过，在明朝与东洋诸国官方往来停顿后，双方的民间关系却在发展，尤其是中国商民前往东南亚国家经商、谋生和侨居者却日益增多。他们不仅带去了许多先进的生产技术，而且也使一些中国文化习俗在东南亚国家流传开来。

^① 笔者认为，《明成祖实录》卷47中所记载的“婆罗国”东、西二王遣使人明“朝贡”，“婆罗”可能就是以后的“苏禄”的异译。

5. 明前期与西洋诸国的海上交通及其文化交流

早在洪武时期，明朝就曾与个别西洋国家——琐里通交；永乐宣德时期，郑和七下西洋更扩大和加深了明朝与西洋国家的往来。

琐里，又作西洋琐里，是 Cola 的译音，为印度古国，位于今印度科罗曼德尔海岸一带。明太祖大约从海外客商那里得悉琐里的情况，便在洪武二年（1369 年）派遣刘叔勉携带《即位诏》出访西洋琐里国，向该国通报中国的政局之变并表示明朝的外交之愿。翌年九月，刘叔勉带回“西洋国”（可能并非琐里）使团前来南京，明太祖“以其涉海道远，赐织金文绮纱罗甚厚，仍赐以《大统历》”。^① 就在刘叔勉回国的前夕，明太祖又在这年的六月派遣塔海帖木儿前往琐里国访问，向其通报自己已平定元朝的残余势力。洪武五年（1372 年）春，塔海帖木儿也带回琐里国的使团前来明朝访问。明太祖照例赐以《大统历》以及丝绸之物，并指示中书省官员：“西洋琐里世称远番，涉海而来，难计年月，其朝贡无论疏数，厚往薄来可也。”^② 然而，这种优惠并未使双方的交往得以持续，此后琐里国即从明朝通交的国家中消失。

锡兰山是西洋地区的一个重要国家，也是郑和船队进入西洋以后的首经之地。锡兰山国不仅是一个有着许多佛教古迹的国家，而且在当时也是一个重要的国际贸易中心。郑和使团除了要在当地进行货物贸易外，还要到该岛南端的别罗里（位于今加勒附近）沿海的佛寺布施进香。1911 年，人们就曾在加勒发现一块当年郑和在当地佛寺布施所刻的石碑。碑文是用汉文、泰米尔文、波斯文三种文字书写的，所署的日期为永乐七年（1409 年）二月初一日。令人惊奇的是，这三种文字所书写的内容虽在供物

^① 《明太祖实录》卷 56。

^② 同①，卷 71。

单上大致相同，但所颂扬的神祇却不一样。其中，汉文所颂的对象为佛世尊，而泰米尔文则为特那瓦莱、那亚尼耶尔等印度教神祇，另外波斯文则是对阿拉和伊斯兰教圣人们的颂扬。^① 它表明，明朝使团并不希望因各种宗教的不同和对立而影响自己与西洋国家的交往。尽管如此，郑和使团在这次回程路过锡兰山国访问中时，还是遭遇到从事海盗活动的该国国王亚烈苦奈儿的袭击，所幸郑和及时发现才得以粉碎亚烈苦奈儿的阴谋。明成祖根据该国臣僚的意见，另立一位王室成员为新的国王。此后，双方的友好交往一直持续到 1459 年。

印度半岛南部地区是明成祖对西洋外交的首选目标。当时，明朝使团曾访问了该地区的古里、柯枝、小葛兰、加异勒、甘巴里、沙里湾泥诸邦，其中古里和柯枝两国又是郑和使团对西洋外交的中心。永乐元年（1403 年），明成祖派遣尹庆出使西洋地区，访问了柯枝和古里二国，古里随即派遣使团跟随尹庆来明朝访问，从此揭开了明朝与上述两国政治关系的序幕。郑和使团七次对古里国和六次对柯枝国的访问，将双方的政治关系推向高潮，它们两国也分别派遣使团随郑和船队来明朝访问。郑和使团除了向当地酋长传达明成祖的“怀柔”之恩并在这两个国家分别立碑纪念外，另外一项重要活动则是在当地进行商品交易。柯枝国“土无它产，只出胡椒，人多置园圃种椒为业。每年椒熟，本处自有收椒大户收买，置仓盛贮，待各处番商来买……名称哲地者，皆是财主，专一收买下宝石、珍珠、香货之类，候中国宝船或别国番船客人来买”。^② 古里国号称当时的西洋都会，各国商贾云集。市场上除本国所产的胡椒外，还有带自异地的香药、珍宝、西洋布等物品。该国“二大头目受中国朝廷升赏，若宝船

^① 据〔日本〕寺田肇信著、庄景辉译：《郑和——联结中国与伊斯兰世界的航海家》，第 64—65 页，海洋出版社 1988 年版。

^② 马欢：《瀛涯胜览》“柯枝国”条。

(即郑和船队)到彼，全凭二人主为买卖”。^①由此可见，明朝与古里之间政治关系的发展，也促进了双方间贸易关系的发展。不过，明朝与古里、柯枝等国的政治关系，在明朝的下西洋活动停止以后也随之而中断了。

根据明朝文献的记载，榜葛刺国王霭牙丁在永乐三年（1405年）就主动派遣使团来华。^②自后在永乐六年（1408年）至永乐十年（1412年）间，连年有榜葛刺使团前来明朝访问。为此，明成祖曾在永乐九年（1411年）和永乐十年先后派遣知县张邦达和少监杨敏出使该国，开读赏赐。杨敏一行在永乐十二年（1414年）回国时，又带来一个向明朝进献长颈鹿的榜葛刺使团。由于明朝人将长颈鹿当作传说中的吉祥之物——麒麟，在当朝官员中引起不小的轰动，一些人甚至还写诗作赋绘画予以颂扬，如杨士奇曾写有一首《西夷贡麒麟早朝应制诗》，李时勉写有一篇《麒麟赋》，杨荣也写下一首《瑞应麒麟诗》，翰林学士沈度除了写下一篇《瑞应麒麟颂并序》外，还专门画了一幅《榜葛刺进麒麟图》。翌年，明成祖又派遣太监侯显出使榜葛刺等国。明朝使团即将到来的消息传到榜葛刺国王处，国王派千人前往察地港（今吉大港）专门迎接。明朝使团在此换乘小船经过五百余里的航程，在锁纳儿港登陆后又向西南行35站旅程，才到达王都所在地板独哇（今印度西孟加拉邦的潘都亚），在此又受到榜葛刺国王的隆重接待。正是由于榜葛刺国与明朝之间的友好关系，当榜葛刺国王派人来华请求明朝制止其邻国沼纳朴儿对自己的侵略时，明成祖在永乐十八年（1420年）再次派遣侯显前往榜葛刺和沼纳朴儿两国进行调解，“賚敕谕之，俾相辑睦，各保境土。因赐之彩币，并赐所过金刚宝座之地酋长彩币”。^③两年

^① 马欢：《瀛涯胜览》“古里国”条。

^② 严从简：《殊域周咨录》卷11，《榜葛刺》；慎懋赏：《海国广记·榜葛刺传》。

^③ 《明太宗实录》卷230。

后，明朝又曾派遣江阴卫指挥佥事周鼎率千人的使团前往榜葛刺。而在榜葛刺方面，自永乐十八年至正统四年（1439年）间至少也派遣了五批使团来华。其中，正统三年来华的榜葛刺使团通事陈得清和正统四年来的榜葛刺使团副使宋允，都是华人。这表明，当时榜葛刺曾有华人侨居，并在双方关系中发挥着一定的作用。

位于波斯湾与阿曼湾之间的忽鲁谟斯，也是西亚地区的一个重要商埠，“其国居西海之极。自东南诸蛮邦及大西洋产商船，西域贾人，皆来贸易，故宝物填溢”。^① 郑和使团在第四次西洋之行中，从古里国向西北航行25日便抵达这个著名港口，从此开始了明朝与忽鲁谟斯之间的联系。据明朝文献记载，郑和使团曾在后三次西洋之行中都访问了这个城市，而忽鲁谟斯先后五次派遣使团搭乘明朝下西洋的船队来华。^② 通过访问，明朝使团不仅得悉忽鲁谟斯的商业繁荣，而且了解到该地居民严格遵守伊斯兰教规，“国王国人皆奉回教门，遵谨诚信，每日五次礼拜，沐浴斋戒。风俗淳厚，无贫苦之家，若有一家遭祸致贫者，众皆赠以衣食钱本，而救济之”；“婚丧之礼，悉遵回教规”；“其市肆诸般铺面百物皆有，止无酒馆，国法饮酒者弃市”。^③

郑和使团自第五次西洋开始，还派遣分队前往阿拉伯半岛诸国访问。明朝使团前往阿拉伯半岛，也是由古里国西行而抵达的。当时，阿丹国对明朝使团的到来表示了热烈的欢迎，“王闻其（指明朝使团）至，即率大小头目至海滨迎接诏敕赏赐”，同时还先后四次派遣使团跟随明朝船队访问中国。而根据也门拉士鲁朝（1229—1454年）的史料记载，支那王的使者（即明朝使

^① 《明史》卷326，《忽鲁谟斯传》。

^② 参据《明太宗实录》卷154、卷182、卷233、卷263，《明宣宗实录》卷105。

^③ 马欢：《瀛涯胜览》“忽鲁谟斯国”条。

团)曾在希吉来历(即伊斯兰教历)821年(即公元1418年)、823年(1420年)、826年(1423年)、835年(1432年)四次抵达阿丹。^①祖法儿国的使节也在1421年随阿丹国的使团一起来中国访问,所以郑和使团的分队在最后两次西洋之行中也访问了祖法儿国。祖法儿国向以出产乳香等香料著名:“中国宝船到彼,开读赏赐毕,其王差头目遍谕国人,皆将乳香、血竭、芦荟、没药、安息香、苏合油、木鳖子之类,来换易芷丝、磁器等物。”^②郑和还在最后一次西洋之行中,派遣分队跟随古里国船队一起访问了伊斯兰教圣地天方国。明朝使团在天方国“买到各色奇货异宝、麒麟、狮子、驼鸡等物,并画天堂图真本回京”。当地的伊斯兰文明给明朝使团留下了极深的印象,据参加这次天方之行的马欢记载,该国“奉回教门,圣人始于此地阐扬教法,至今国人悉遵教规行事,纤毫不敢违犯。其国人物魁伟,体貌紫膛色,男子缠头,穿长衣,足着皮鞋;妇人俱戴盖头,莫能见其面。说阿刺毕(即阿拉伯)言语。国法禁酒,民风和美,无贫难之家。悉遵教规,犯法者少,诚为极乐之界,婚丧之礼,皆依教门体例而行”。^③马欢一行在此曾朝拜了著名的石殿(天房),还曾到墓底纳(麦地那)瞻仰了伊斯兰教创始人穆罕默德的圣陵。

明朝与东非国家木骨都束、卜刺哇、麻林等国的往来,也是在郑和下西洋期间进行的。郑和使团在第四次西洋之行过程中,曾在南印度接触到一些东非国家的使节和商人。因此,郑和船队在永乐十三年(1415年)和永乐十四年回国之时,先后带来了东非的麻林、木骨都束和卜刺哇的使团。东非国家使团为明成祖带来了非洲的麒麟(长颈鹿)、天马(斑马)、犀牛、大象等异

^① 据〔日本〕家岛彦一:《郑和分踪访问也门》,载于《中外关系史译丛》第二辑。

^② 马欢:《瀛涯胜览》,“祖法儿国”条。

^③ 同②,“天方国”条。

兽，在当朝官员中曾引起不小的轰动。一些官员甚至认为，这是明成祖仁德广大的缘故。^① 因此，明成祖和明宣宗先后三次派遣使团前往上述东非国家访问，同时也带来这些国家的使节。其中，明宣宗所派遣的使团还曾访问了与木骨都束相邻的竹步国。明朝使团的东非之行，是从锡兰山或小葛兰起航经官屿（今马尔代夫的马累岛）横渡印度洋而抵达的。不过，他们在东非只是访问了几个沿海港口。当地的石垒房屋、土地荒芜、村落稀少以及出产珍禽异兽，给明朝使节们留下了极深的印象。而中国的陶瓷、丝织品，也通过双方使团的来往而大量带入东非地区。自本世纪以来，东非地区就曾发现大量明代永乐、宣德时期的青花瓷。^② 这些瓷器曾被当地的伊斯兰文明所吸收，或作为清真寺等建筑物的装饰品，或安放于穆斯林柱墓；也有的陈设于贵族邸宅，或用于富人的食具。一位外国学者在研究后曾认为：“非洲的财力及其繁荣，是与中国的接触所带来的。到了 16 世纪，由于遭受葡萄牙为先锋的欧洲势力的掠夺和破坏，这些贸易都市因此而衰落了。”^③

此外，明朝在永乐、宣德时期，还曾与底里（今印度德里）、溜山（今马尔代夫）、刺泥（位于今印度西部的古吉拉特邦）、白葛达（今伊拉克的巴格达）、刺撒（今也门的木卡拉附近）等国进行过短暂的海上交往。总之，明朝与西洋地区的海上往来，基本范围是印度洋的周围的沿海地区港口，而南印度半岛国家是明朝西洋外交的重心所在。不过，随着下西洋活动的停止和奉行严厉的“海禁”政策，明朝政府将海洋留给了西方殖民者。1498 年，当葡萄牙船只第一次绕过好望角东航至南印度时，竟未遇上

^① 参据《明太宗实录》卷 170。

^② 参据马文宽、孟凡人：《中国古瓷在非洲的发现》，紫禁城出版社 1987 年版。

^③ 据〔日本〕寺田隆信著、庄景辉译：《郑和——联结中国与伊斯兰世界的航海家》，第 98 页。

一艘中国船只。从此，中国的海外交通发生了根本性的逆转。

三、明前期与西域诸国的往来 和文化交流

明前期与西域国家的往来，是以帖木儿王朝为中心来进行的。通过双方使节的往来，加深了彼此的了解与相互之间的文化交流。同时，新疆地区的东察合台汗国是明前期伊斯兰教文化在中国传播的主要地区；而乌斯藏（今西藏）则是明朝与尼八刺国（今尼泊尔国）进行佛教文化交流的桥梁。此外，明朝所设立的会同馆和四夷馆，也极大地促进了中外交往和文化交流。

1. 明初与帖木儿王朝之间的政治关系

统治新疆和中亚地区的察合台汗国，由于蒙古各部贵族之间的利益斗争，到14世纪40年代，开始分裂为东、西两个部分。1346年，中亚河中地区（指阿姆河与锡尔河之间的地区）的巴鲁刺思部异密^①合札罕杀死合赞汗，另立新汗，以便“挟天子以令诸侯”。察合台汗国东部的蒙古朵豁刺惕部异密播鲁只不服，于次年在阿克苏扶立察合台后裔秃黑帖木儿为汗。从此，察合台汗国正式分裂为东、西两大部分。秃黑帖木儿汗曾数次出兵河中，但最后终归失败而退回到东部。1370年，西察合台汗国又为帖木儿王朝所取代。

作为帖木儿王朝的奠基人帖木儿（1336—1405年），出生于渴石（今乌兹别克斯坦共和国萨赫里萨布兹）的一个突厥化的巴鲁刺思蒙古部落，其祖先是察合台汗国内的世臣世仆。1362年，帖木儿参加了反抗东察合台汗统治河中地区的斗争。1370年，帖木儿又杀害了其盟友，使自己成为河中地区的最高统治者。此

^① “异密”（amir），今译为“艾米尔”，意为首领、将军。

后，帖木儿就对周边地区进行了一系列的扩张，包括东攻东察合台汗国，南侵印度，西征奥斯曼帝国，北伐钦察汗国，从而建立起一个地跨中亚、西亚和南亚的庞大帝国。由于其都城设于中亚的撒马尔罕，明朝称该国为“撒马尔罕”。又因为帖木儿曾娶成吉思汗家族的公主为妻，自称驸马，所以明朝称他为“驸马帖木儿”。

明朝与帖木儿王朝之间的正式往来开始于 1387 年。据《明实录》记载，洪武二十年（1387 年）九月，“撒马儿罕驸马帖木儿遣回回满刺哈非思^①等来朝，贡马十五匹、驼二只。（明太祖）诏赐白金一十八锭”。两年后，“撒马儿罕驸马帖木儿（再）遣回回满刺哈非思来朝，贡马二百五匹。（明太祖）诏赐白金四百两及文绮、钞锭，从者俺都儿等八人白金七百两，文绮、钞锭有差”。^②

洪武二十一年（1388 年）秋，明军在北伐元朝残余势力时俘获到数百名撒马儿罕商人，明朝悉数遣还。此举引起帖木儿王朝方面的好感，他们派遣使节持国书前来感谢。于是，明太祖在洪武二十四年（1391 年）九月派遣主事宽彻、御史韩敬、评事唐征等人出使西域，前往别失八里（位于今新疆吉木萨尔。此即东察合台汗国，因建都于别失八里，故名）和撒马儿罕访问。但是，宽彻一行来到别失八里后，由于其王认为明朝赏赐不厚，将宽彻等人扣留，宽彻未能完成前往撒马儿罕访问的任务。

洪武二十七年（1394 年）九月，帖木儿王朝不仅派人前来自向明朝贡马，而且还带来一封词意卑谦的国书。据《明实录》记载：“撒马儿罕驸马帖木儿遣酋长迭力必失等奉表来朝，贡马二

^① “满刺”，今译为“毛拉”，是中亚突厥语族对伊斯兰教教士的称呼，在波斯语中则被称为“阿訇”（Akhund）；“哈菲斯”（Hafiz），是穆斯林对记性特别好、能背诵《古兰经》的人的尊称。

^② 《明太祖实录》卷 185、卷 197。

百匹。表曰：‘恭惟大明大皇帝受天明命，统一四海，仁德弘布，恩养庶类，万国欣仰。咸知上天欲平治天下，特命皇帝出膺运数，为亿兆之主。光明广大，昭若天镜，无有远近，咸照临之。臣帖木儿僻在万里之外，恭闻圣德宽大，超越万古。自古所无之福，皇帝皆有之，所未服之国皆服之。远方绝域，昏暗之地，皆请朝之；老者无不安乐，少者无不长遂，善者无不蒙恩，恶者无不恐惧。今又特蒙施恩远国，凡商贾之来中国者，使观览都邑、城池，富贵雄壮，如出昏暗之中忽睹天日，何幸如之！又承敕书恩抚劳问，使站斥相通，道路无壅，远国之人咸得其济。钦仰圣心如照世之杯，使臣心中豁然光明。臣国中部落闻兹德音，惟知欢舞感戴。臣无以报恩德，惟仰天祝颂圣寿福禄，如天地远大，永永无极。’^① 这封阿谀奉承性的国书是否出自帖木儿方面，学术界曾有怀疑，但这封国书满足了明太祖的虚荣心理并赢得了他的好感却是不容置疑的。据《明史》记载：“帝（即明太祖）得表，嘉其有文。明年命给事中傅安等赍玺书、币帛报之。”^②

傅安等人专门出使撒马儿罕，标志着明太祖对与帖木儿王朝外交的重视。傅安（？—1429年），字志道，祥符（今河南开封）人，曾任四夷馆通事、鸿胪寺序班、兵科给事中等职。洪武二十八年（1395年），傅安与给事中郭冀、御史姚臣、中官刘惟等人率1500名将士组成庞大的使团，踏上了前往帖木儿王朝访问的旅程。他们沿传统的丝绸之路西行，自肃州（今甘肃酒泉）出嘉峪关，经流沙（今新疆境内的白龙堆沙漠）、哈密里（今新疆哈密）、火州（今新疆吐鲁番东的高昌古城）、亦刺八里（今新疆伊宁），于次年抵达撒马儿罕。当时，帖木儿已在对钦察汗国的战争中大获全胜，并未把明朝放在眼里。因此他在接见傅安使团时，就要求傅安等人归降，遭到傅安等人的拒绝。于是，帖木

^① 《明太祖实录》卷234。

^② 《明史》卷332，《撒马儿罕传》。

帖木儿安排明朝使团在帝国内进行旅游，以便使傅安等人亲见帝国的广大而对自己畏服。傅安等人的旅游先后历时六年，“由小安西（今土库曼斯坦共和国的马雷）至讨落思（今伊朗西北部的大不里士），安又西至乙思不罕（今伊朗中部的伊斯法罕），又南至失刺思（今伊朗南部的设拉子），还至黑鲁（今阿富汗西部的赫拉特）诸城，周行万数千余里”。^① 旅游归来，傅安等人仍然不肯向帖木儿屈节，帖木儿遂无礼扣留了傅安使团。

在傅安等人出使帖木儿帝国期间，又有三批从撒马儿罕来的朝贡使团先后于洪武二十八年和洪武二十九年抵达明朝京师，都受到明太祖的赏赐。^② 在明朝方面由于一直未得到傅安使团的信息，明太祖于洪武三十年（1397 年）又派遣北平按察使陈德文等人前往撒马儿罕，竟也被帖木儿所扣留。

此时，帖木儿在对金帐汗国、印度、小亚细亚的一系列征服战争取得胜利后，不再满足于仅与明朝进行朝贡贸易往来的利益。尤其是 1402 年大败奥斯曼帝国的数十万大军并俘获其苏丹拜牙后，帖木儿很想使明朝也成为自己的藩属。于是，他在宴请外国使臣的公开场合对明成祖派来“招谕”自己的使节进行羞辱；同时做征服中国的计划，征集了数十万步兵和骑兵，并备集了七年的战粮。1404 年 11 月 27 日，他以成吉思汗和安拉的名义，借口明朝压迫中亚商人和排挤穆斯林，亲率 20 万大军从撒马儿罕出发东征。但在进驻讹答刺时，帖木儿忽患重病，并于 1405 年 2 月 18 日病逝，其东征明朝的军事行动也只好停止。他的突然去世，既为明朝与西域地区政治关系的改善提供了可能，又为明朝与中亚、西亚地区的文化交流提供了新的契机。

^① 万斯同：《明史纪传》卷 53，《傅安传》。

^② 参据《明太祖实录》卷 239，卷 244，卷 245。

2. 傅安、陈诚等人出使西域

帖木儿去世后，其王朝内部即开始出现争夺王位的斗争。本来，帖木儿曾指定皮儿·马黑麻（帖木儿之孙，其长子只罕杰儿之子）为嗣君，但因他远在阿富汗，王位遂为近在撒马儿罕的哈里勒（帖木儿的另一孙子，为其三子米兰沙之子）所得。皮儿·马黑麻率军前来争位，但被哈里勒击败，后又被部下所杀。哈里勒继承王位后，决心改善帖木儿王朝与明朝之间的关系，放回以前被其祖父扣留的傅安等人。据《明太宗实录》记载：“永乐五年六月癸卯，兵科给事中傅安、郭骥等自撒马儿罕还。（傅）安等自洪武二十八年使西域，留撒马儿罕者十有三年。至是，其头目哈里（即哈里勒）闻上即位，乃遣使臣虎歹达等送安等还，并贡方物。（明成祖）赐虎歹达等钞及金钱文纱罗各十表里。（明成祖）改（傅）安等礼科给事中，赐文绮袭衣。安等言：元帖木儿驸马已卒，哈里嗣之，乃帖木儿之孙。（明成祖）遂命遣指挥白阿儿忻台等往祭帖木儿，而赐哈里玺书、银币，并赐其部属有差。”^① 显然，明成祖专门派遣吊祭帖木儿的使节，目的也是希望迅速改善明朝与帖木儿王朝之间的政治关系。

据明朝文献记载，1408年，帖木儿王朝方面又有使节来京。“永乐六年夏四月壬午，撒马儿罕头目沙黑奴儿丁等贡马辞归。遣给事中傅安等偕行，赐其王哈里彩币十四表里，并赐哈烈等处头目有差”。^② 这是傅安第二次受命出使帖木儿王朝，访问的目的地包括撒马儿罕和哈烈。哈烈即今阿富汗西部重镇赫拉特，为帖木儿幼子沙哈鲁的驻地。1409年，沙哈鲁以为皮儿·马黑麻报仇为名，进军河中地区讨伐哈里勒而夺得帖木儿王朝的王位。不过，沙哈鲁只是以其子兀鲁伯留守旧都撒马儿罕，自己仍驻留在哈烈。此后，明朝即把以哈烈为首府的帖木儿王朝称为哈烈国。

^① 《明太宗实录》卷 68。

^② 同①，卷 78。

傅安在永乐七年（1409年）还曾出使撒马儿罕和哈烈诸国，^①为明朝与帖木儿王朝关系的恢复和发展做出了积极的贡献。

傅安虽然在此后还曾三次出使西域，但其任务都是访问别失八里，明朝政府已将访问帖木儿王朝的任务交给了陈诚等人。

陈诚（1365—1457年），字子鲁，号竹山，江西吉水人，曾任行人司行人、翰林院检讨、吏部验封清吏司员外郎等职。洪武二十九年（1396年）三月和十一月，他曾以行人司行人的身份先后前往撒里畏兀尔地面（今甘青新交界地区）招抚鞑靼和出使安南解决边界的纠纷。永乐十一年（1413年），明成祖派遣陈诚等人第一次出使哈烈等国。据陈诚本人记载：“永乐癸巳（十一年）春车驾幸北京，秋七月西域大姓酋长沙哈鲁氏不远数万里遣使来朝。皇上推怀柔之恩，命中官臣（李）达、臣（杨）忠、臣（李）贵、指挥臣哈兰伯、臣帖木儿卜花、臣马哈木火者行报施之礼。且命吏部员外郎臣陈诚典书记。臣奉命惟谨，以是年九月初吉戒行。明年甲午（永乐十二年）春正月戊子发酒泉郡，出玉门关，道敦煌、月氏，经高昌、车师之故地，达蒙古、回鹘之部落。凡旌节所临，悉皆壶浆箪食，迎劳惟勤。是皆行德化之流行，致远人之向慕也。十月辛未至哈烈城。”^② 陈诚一行这次西域之行前后历时二年半，“所历西域一十六处”，^③ 永乐十三年（1415年）十月，“中官李达、吏部员外郎陈诚等使西域还。西域诸国哈烈、撒马尔罕、火州、土鲁番（今吐鲁番）、失刺思（今伊朗法尔斯省首府设拉子）、俺都淮（今阿富汗北部边境临近土库曼斯坦的安德胡伊）等各处遣使贡文豹、西马、方物”。^④

^① 《明太宗实录》卷93。

^② 《竹山文集》内篇卷1《狮子赋》，引自陈诚《西域行程记、西域番国志》（周连宽校注本）第118页，中华书局1991年出版。

^③ 《竹山文集》内篇卷1，《奉使西域复命疏》，引自《西域行程记、西域番国志》（周连宽校注本）第117页。

^④ 同①，卷169。

陈诚的这次西域之行除促进了明朝与西域各国的政治关系外，他根据这次访问经历所写的《西域行程记》和《西域番国志》两书，对于促进明朝人对于西域的了解也起了重要作用。根据《西域行程记》的记载，当时明朝使团前往哈烈的路线，是沿着河西走廊西行，由哈密卫→土鲁番→亦力把里（今新疆伊宁市）→养夷（今哈萨克斯坦共和国江布尔）→赛兰（今哈萨克斯坦共和国的奇姆肯特城）→达失干（今乌兹别克斯坦共和国首都塔什干）→撒马尔罕→迭里迷（今乌兹别克斯坦通往阿富汗的渡口捷尔梅兹）→八刺黑（今阿富汗北部边境的巴尔赫）→俺都淮→哈烈。

回国仅过了半年多时间，陈诚又被派往出使哈烈等国。“永乐十四年（1416年）六月己卯，哈烈、撒马尔罕、失刺恩、俺都淮等朝贡使臣辞还，赐之钞币。命礼部谕所过州郡宴饯之。仍遣中官鲁安、郎中陈诚等赍敕偕行。赐哈烈王沙哈鲁等及撒马尔罕头目兀鲁伯等、失刺思头目亦不刺金、俺都淮头目赛赤答阿哈麻答罕等白金、纻丝、沙罗、绢布等物有差。并赐所过俺的干（今乌兹别克斯坦共和国的安集延）及亦思弗罕（今伊朗中部伊斯法罕省首府伊斯法罕）等处头目文绮。”^①由此可见，鲁安、陈诚此行的访问对象，包括俺都淮、哈烈、失刺恩、亦思弗罕、撒马尔罕、俺的干诸城邦。陈诚一行于永乐十五年（1417年）十二月返回京师，“哈烈、撒马尔罕诸国各遣使随中官鲁安、郎中陈诚等来朝，贡马及方物”。^②由于陈诚出使哈烈的外交贡献，明成祖还在次年六月下令升陈诚为广东布政司右参议，官阶也从原来的从五品升至从四品。

永乐十六年（1418年）九月，陈诚第三次受命出使哈烈、撒马尔罕等国。陈诚一行的这次西域之行，在帖木儿史学家阿伯

^① 《明太宗实录》卷177。

^② 同①，卷195。

特·拉柴克（Abdur Razzak）用波斯文撰写的《沙哈鲁史》中也有记载。根据他的记载，明朝使团是在首先访问撒马尔罕后再经呼罗珊地区而来到哈烈的，此后又返回撒马尔罕东归。在哈烈访问时，陈诚一行带来了明成祖的国书。国书中说：“大明国大皇帝致书算端（‘算端’，即 Sultan 的音译，今译为‘苏丹’，阿拉伯语‘国王’之意。）沙哈鲁：朕深悉天赋尔聪明善德，政行回邦，故人民丰富宴乐。尔聪敏才能，回邦之冠……西方为回教发源之地，自昔以产圣贤著名于四方。惟能超过尔者，恐无人也。朕承天命，爱育黎元。西域之人，来中国者，皆善为保护礼遇。相隔虽远，而亲爱愈密，心心相印，如镜对照。天岂有不乐人之相爱者乎。交友之道，礼让为先……愿自是以后，两国国交，日臻亲睦。信使商旅，可以来往无阻，两国臣民，共享安富太平之福也。”^① 从这封国书看，明成祖通过使节的访问而对帖木儿王朝的伊斯兰教文化有比较深入的了解。而据波斯文史料记载，沙哈鲁曾在致明成祖的国书中谈到伊斯兰教的信仰问题，并希望明朝皈依伊斯兰教。所以，明成祖在这封国书中肯定了伊斯兰教文化和沙哈鲁在伊斯兰教国家中的地位，并表示希望加强双方的往来，而回避了沙哈鲁希望明朝皈依伊斯兰教的建议。永乐十八年（1420 年）十一月，明朝使团返回北京，陈诚也因出使的成功而升任广东布政司右参政，官阶进为从三品。

永乐十九年（1421 年）初，明朝政府准备再次派遣陈诚访问西域，但由于当年四月间奉天、华盖、谨身三座宫殿发生火灾而取消所有使节外出活动。永乐二十二年（1424 年）四月，陈诚又被派往出使哈烈等西域国家，但在行至甘肃途中，得悉明成祖去世和明仁宗下诏停止四夷差使的消息，而中途返回，最后也未完成西域之行。

^① 引自张星烺：《中西交通史料汇编》第 3 册，第 272—273 页，中华书局 1978 年版。

傅安、陈诚等人数次出使西域，促进了明朝与帖木儿王朝以及其他西域国家之间政治关系的不断发展，西域各国来明朝的使团也络绎不绝。据一位外国学者的估计，在永乐年间，大约有20个代表使团来自撒马尔罕和哈烈，32个使团来自中亚其他城镇。^①

其中，1419年沙哈鲁派遣出使明朝使团的成员火者·盖耶速丁还写下了《沙哈鲁遣使中国记》。火者·盖耶速丁作为沙哈鲁三子贝孙忽儿的代表参加到沙哈鲁所派遣的使团，由于他擅长于绘画和文字，贝孙忽儿要求他用日记形式记录这次出使明朝的经过。该使团于1419年11月离开哈烈城，次年12月抵达北京，觐见了明成祖，并于1422年8月返回哈烈。在《沙哈鲁遣使中国记》这部书中，火者·盖耶速丁根据自己的亲身见闻而真实地记录了明朝的城市建筑、警报制度、宫廷典仪、涉外制度以及音乐、舞蹈、杂技、饮食等文化。当时，沙哈鲁的宫廷史家哈菲兹阿不鲁即在对《沙哈鲁遣使中国记》进行文字润色后，收入到他所著的四卷本史书《历史精华》中。此后，又有阿伯特·拉柴克在其名著《马特拉—沙达因》中对它进行了转录，从而促进了穆斯林世界对于明朝文化的了解。

明成祖去世后，明朝与帖木儿王朝诸城邦之间仍然保持着官方往来。明宣宗在位期间（1426—1435年），就曾多次派遣使节出使西域哈烈等国。其中，中官李贵先后于1428年、1432年、1433年三次受命出使哈烈。而在西域方面，与明朝保持往来的主要邦国有：哈烈、撒马尔罕、八答黑商（今阿富汗北部的巴达赫尚地区）、亦思弗罕。此外，天方国、鲁迷国（奥斯曼帝国）也在明代中后期从西域陆路与明朝通交往来。1516年，奥斯曼帝国都城伊斯坦布尔还曾出版用波斯文写成的《中国纪行》，作

^① [美]莫里斯·罗萨比《明代到亚洲腹地的两位使者》，《中国史研究动态》1982年第2期。

者名为赛义德·阿里·阿克巴尔·契丹 (Sa' id Ali Akbar Khatai)。从操波斯语居民常常在自己姓名后面附以自己籍贯的习惯看，这位《中国纪行》的作者本人或者父亲可能出生于中国。《中国纪行》全书共分 21 章，各章长短不一，综合介绍了当时中国社会的情况，包括政治、军事、经济、地理、城市建设、文化艺术、宫廷礼仪、社会习俗等，内容十分丰富。这本书有助于穆斯林世界对于明朝的了解，而且它在 1582 年被译成土耳其文字后改名为《中国法典》，通过传入欧洲而增加了西方人关于明朝的知识。^①

3. 新疆地方政权与中外文化交流

明前期中国的新疆地区，存在着许许多多的地方政权，正如《明史》中所概括的：“元亡，各自割据，不相统属。洪武、永乐间，数遣人招谕，稍稍来贡。地大者称国，小者止称地面。”^②其中，别失八里是当时新疆地区的一个最大地方政权。

别失八里即东察合台汗国。本来，秃黑帖木儿汗（1347—1362 年）建都于阿克苏。1389 年他的幼子黑的儿火者（1389—1403 年）登上汗位后，将都城迁往别失八里（今新疆吉木萨尔县境内），以便加强对蒙古各游牧部落的控制。因此，明朝也将东察合台汗国称为“别失八里国”。据《明史》记载：“别失八里，西域大国也。南接子闐，北连瓦剌，西抵撒马儿罕，东抵火州，东南距嘉峪关三千七百里。”^③ 1418 年，歪思汗（黑的儿火者的孙子，1417—1432 年）又将汗廷西迁到衣烈河（今伊犁河）流域的亦力把里（今新疆伊宁市），从此明朝又将它改称为“亦

^① 1985 年，中国学者张至善、张铁伟、岳家明等人根据德文、英文译本手稿和现代波斯文版本，将《中国纪行》全译成中文。三联书店于 1988 年予以出版。

^② 《明史》卷 332，《俺的干传》。

^③ 同①，《别失八里传》。

力把里国”。到歪思汗之子也先不花（1433—1462年）成为东察合台汗后，阿克苏再次成为首都。

黑儿的火者在建都别失八里后，即向明朝派遣朝贡使团，得到明太祖的高度评价和遣使回应。与此同时，他与中亚的帖木儿王朝也保持着良好的关系。从此，东察合台汗国即成为明朝与中亚帖木儿王朝进行往来的一个重要的中继站。如傅安、陈诚在出使帖木儿王朝行程中，就曾先后经过别失八里。《明史》就曾记载，永乐“八年以朝使（傅安等人）往撒马儿罕者，马哈麻待之厚”。^①引文中的“马哈麻”即东察合台汗，1408—1415年在位。陈诚在首次前往哈烈途中，也曾受到马哈麻汗的热情接待。他曾写有两首《至别失八里国去马哈木帐房》的诗，描述了东察合台汗国君臣对明朝使团的经过所给予的友好待遇。其中一首云：

乾坤浩荡渺无垠，雨露沾濡及远人。
喜见马牛成部落，始知蜂蚁有君臣。
酒倾酥酪银瓶冷，座拥氍毹锦帐春。
礼度不同风土异，滔滔总是葛天民。

另一首则写道：

币帛恩颁列玉盘，单于喜气溢眉端。
马嘶金勒当门立，人拥毡裘隔幔看。
握手相亲施揖让，低头重译问平安。
殷勤且慰皇华使，雪满阴山六月寒。^②

因此，东察合台汗国也就成为明朝与中亚、西亚的伊斯兰教

^① 《明史》卷332，《别失八里传》。

^② 引自《西域行程记、西域番国志》，第127—128页。

文化交流的一个窗口。永乐五年（1407年），就曾有西域回回米里哈只得到明成祖的允许到扬州传播伊斯兰教。明成祖给予米里哈只的敕谕是以汉文、波斯文和蒙古文三种文字分别写成的。从《敕谕》出现蒙古文的情况看，可能反映出米里哈只与西域蒙古人的背景有关。该《敕谕》的汉文写道：“谕米里哈只，朕惟人能诚心好善者，心能敬天事上，劝率善类，阴朔皇度，故天赐以福，享有无穷之庆。尔米里哈只，马哈麻（按：“穆罕默德”的异译）之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹行良可嘉尚，今特授尔以敕谕护持，所在官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有违朕命慢侮欺凌者，以罪罪之。故谕。永乐五年五月十一日。”^①由此可见，西域人在中国传播伊斯兰教的活动，也得到了明朝皇帝的保护。不过，明朝法律曾禁用胡姓胡语、禁穿胡服、禁宰耕牛，甚至禁止色目人互相婚配，实际上是在强迫移居中国的穆斯林汉化，从而促进了伊斯兰教中国化的趋势。

同时，由东察合台汗国所控制的丝绸之路，也是西域“回回”与明朝进行经济交流的纽带。正是通过这一传统的丝绸之路，回回商人将西域的大量马匹、玉石、矿产、皮革、药材、衣料和装饰品源源不断地运往明朝，换回明朝的丝绸、铁器、茶叶、药材、纸张、瓷器等。北京故宫博物院庋藏的明朝正德时期（1506—1521年）的一些瓷器，就有二十多件上饰有阿拉伯文和波斯文。其中一件瓷器盘内以及外壁都用双线圆圈进行简单装饰，盘心、盘内第二层圈中以及外壁上还用阿拉伯文书写有《古兰经》的某些句子，瓷器底部还用阿拉伯文和波斯文书写有款识，具体为“迪麦尼可汗即阿曼苏来漫沙”。^②从西域的突厥、

^① 《敕谕》原件现藏于北京民族文化宫。引自文史知识编辑部、国务院宗教事务局宗教研究中心合编：《中国伊斯兰教文化》第134页，中华书局1996年版。

^② 同①，第135—136页，图见该书第138页，图一、图二、图三。

回纥、蒙古等族常用“可汗”作为最高统治者的称号的情况下看，这件瓷器可能也为西域某族统治者所订做。它表明，通过国际贸易，伊斯兰教文化也影响到明朝的瓷器装饰。

另一方面，随着东察合台汗国的向东扩张，伊斯兰教文化也在新疆地区传播开来。本来，第一代东察合台汗秃黑鲁帖木儿为了笼络当地的突厥语诸族居民（原喀喇汗国境内的信奉伊斯兰教的居民），维护自己的统治地位，即在大毛拉额什丁的引导下于1353年公开宣布信奉伊斯兰教，从而使伊斯兰教自上而下传播到东察合台汗国。据成书于16世纪的《拉失德史》记载，当时就有16万蒙古人剪掉长发皈依了伊斯兰教。^① 黑的儿火者于1389年登上汗位后，便率军向东部地区发动“圣战”，占领了火州和吐鲁番，强迫当地的回鹘人皈依伊斯兰教。这样，原高昌王国的回鹘人与原喀喇汗王朝的回鹘人，由于政治地理的分裂所导致的宗教信仰的长期不同，在这时又开始统一起来，促进了近代维吾尔民族的形成。

位于吐鲁番之东的哈密，在元末为元朝宗室兀纳失里镇守。明朝建立后，即封兀纳失里之弟安克帖木儿为忠顺王，并在1406年建立哈密卫，使哈密成为明朝的西部重镇和对西域交通的咽喉。从15世纪70年代开始，东察合台汗国连年出兵进攻哈密及其周围地区，不断向哈密发动“圣战”，从而最后吞并了佛教在新疆的这个最后堡垒，使伊斯兰教在整个新疆地区传播开来。^② 从明朝四夷馆中的《高昌馆来文》所收录的吐鲁番、哈密文书看，最初通用回鹘文，至迟在16世纪初即用阿拉伯文书写

^① 米儿咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史——拉失德史》（新疆社会科学院民族研究所汉译本）第一编，第162页。转引自余太山主编：《西域文化史》，第355页，中国友谊出版公司1995年12月版。

^② 田卫疆：《试探伊斯兰教在东察合台汗国内部的传播和发展》，《民族研究》1990年第5期。

的“回回字文书”。^①而“回回字文书”的出现，显然是与伊斯兰教的深入传播分不开的。

4. 明朝通过乌斯藏与尼八刺国的往来和文化交流

明朝沿袭了元朝的办法，通过土司制度巩固了中央政府对藏族地区的统治。早在元代，藏族地区就正式归元朝中央政府管辖。元朝在中央设立“宣政院”，用以专门掌管佛教和藏族地区事务；同时在西藏地方设立了乌斯（前藏地区）、藏（后藏地区）、纳里速·古鲁·孙（阿里地区）等三路宣慰使司，并修建了从内地通往藏族地区的驿道，从而加强了元朝中央与西藏地方的联系。明朝建立后，始设乌斯藏（西藏地区）、朵甘（青海南部以及四川西部一带）等卫，后改为行都指挥使司，用以管理藏族地区。明朝政府还在洮州（今甘肃临潭）、秦州（今甘肃天水）、河州（今甘肃临夏）、雅州（今四川雅安）、打箭炉（今四川康定）等地设点与藏族进行茶马互市，同时还修通了从雅州到乌斯藏的驿道，使西藏地区与内地的往来更加方便。

由于藏传佛教的大喇嘛们已经成为藏族社会政教合一的统治者，明朝政府还对藏传佛教各派的大喇嘛们授予不同名号，从而密切了中央政府与藏族地区在政治上和文化上的联系。洪武六年（1373年），明太祖封萨加派摄帝师喃加巴藏卜为“炽盛佛宝国师”；洪武七年，明太祖又封元朝帝师八思巴（萨加派）的后人公哥监藏巴藏卜为“圆智妙觉弘教大国师”，同时封噶举派章阳沙加监藏为“灌顶国师”。永乐时期，明成祖改封噶举派喇嘛哈立麻为“大宝法王”，封萨加派喇嘛昆泽思巴为“大乘法王”，封格鲁派喇嘛释迦也失为“大国师”（后在宣德时明朝又改封为“大慈法王”），封噶举派大喇嘛札巴坚赞为“阐化王”，封萨加派

^① 参阅陈高华：《明代哈密、吐鲁番资料汇编》，第7页，新疆人民出版社1984年版。

思达仓大喇嘛为“辅教王”。

藏传佛教的很多宗派形成后，一些教派也在 11 世纪中叶至 15 世纪初先后传入到不丹和尼泊尔等国。如宁玛派喇嘛饶绛巴（1308—1364 年），就曾将宁玛派大圆满宁提理论弘传到不丹一带，并由此传播到尼泊尔。此外，噶举派、萨加派也曾传入到尼泊尔。尼泊尔北部山区的佛教寺院，还常常请西藏的高僧去讲经或主持佛事。

西藏地区由于与尼泊尔在佛教上有这种密切关系，因此它成为明朝与尼八刺国（即尼泊尔）之间政治关系和文化交流的一个桥梁。洪武十七年（1384 年），明太祖通过从乌斯藏地方来京朝贡人员的了解，决定派遣僧人智光作为使节经乌斯藏而前往尼八刺国访问。智光（1348—1435 年），字无隐，梵名雅尔鼐罗密克，俗姓王，山东庆云人，15 岁到大都（北京）法云寺出家，师从该寺南亚僧人桑噶实哩学习梵文和密法。明朝建立后，他被明太祖诏至南京。明太祖见他通晓梵汉两语，令他翻译其师带来的佛教经典。智光在南京钟山筑庵，译出《四众弟子菩萨戒》，词简理明。1384 年，他与其徒惠辨等人一起，奉命出使尼八刺国。智光在尼八刺国参礼麻曷菩提上师，得传《金刚鬘坛场》四十二会，并巡礼地涌宝塔等佛教圣迹。当时，曾有中印度僧人桑渴巴辣景仰智光学识而投其门下。洪武二十年（1387 年）底，智光一行回京。与他们一起同来的还有尼八刺国王马达纳罗摩所派遣的使节阿迦耶等人，他们带来了金塔、佛经等礼品，智光的尼八刺之行取得了成功。不久，明太祖“赐尼八刺国王及乌思藏等都司都指挥诰七道、敕旨一道、验符三道、银印玉图书各二，及幡幢、彩段有差”，^① 以方便尼八刺使节经乌斯藏地区的往来。此后，尼八刺国又在 1390 年、1397 年派遣使节来京朝贡明太祖，得到明太祖的友好接待和丰厚赏赐。

^① 《明太祖实录》卷 188。

明成祖即位之初，也派遣智光作为使节经过乌斯藏等地前往尼泊尔访问。1402年秋，明成祖“遣僧智光赍诏谕馆觉、灵藏、乌斯藏、必力工瓦、思达藏、朵甘、尼八刺等处，并以白金、彩币颁赐灌顶国师等，凡白金二千二百两、彩币百一十表里”。^①上述地点除尼八刺外，皆为藏族地区。显然，藏族地区已成为明朝与尼八刺国往来的必经之地。通过智光此次对尼八刺国的访问，尼八刺国的使节于永乐七年（1409年）底来京朝见了明成祖。智光回国后，由于两次出使尼八刺国的外交功绩，先后受诏居京城西天寺、崇国寺、大觉寺，并被明成祖赐为“圆融妙慧净觉弘济光范衍教灌顶广善大国师”。他在佛教密乘经典的翻译方面，也做出了突出的成绩，共翻译了《四众弟子菩萨戒》、《圣观自在菩萨求修》、《大悲观音密修现前解》、《大悲观音俱生身中围》、《圣观自在略求修》、《青颈大悲观自在菩萨修习要法》、《大悲观音求修》、《狮子吼观音求修》、《观音菩萨辨梦要门》、《大悲观音常修不共要门》、《心经》、《八支了义真实名经》、《仁王护国经》、《大白伞盖经》等14部经典。

1413年，明成祖派遣司礼监太监侯显、杨三保等人出使尼八刺国。通过侯显的访问，明朝了解到尼八刺国王已为沙的新葛，明成祖遂封他为尼八刺国王，并通过他派来的使团带回明朝颁给的国王镀金银印和诰书。1418年，又有一个尼八刺国的使团来京，明成祖决定派遣中官邓诚等人随这个使团前往尼八刺国访问，并赏赐沿途的乌斯藏等处头目。明宣宗登基后，也在1427年派遣太监侯显等人经乌斯藏前往尼八刺国访问，“赐其王绒锦、丝”。^②

^① 《明太宗实录》卷11。

^② 《明宣宗实录》卷27。

5. 明朝的会同馆、四夷馆和《华夷译语》

明朝建立后，为了促进中外的官方往来以及与边疆少数民族政权的往来，一方面在京师设立“会同馆”，作为招待外国来华使团和边疆少数民族政权贡使的宾馆；另一方面又设立“四夷馆”，作为培养外语和少数民族语言翻译人才的机构。

会同馆起源于魏晋南北朝时期的“客会馆”（曹魏政权）和“四方馆”（北魏政权），隋唐时期则仍然称为“四方馆”，宋朝则有“同文馆”等机构。金朝时期，正式出现“会同馆”的名称，作为负责引导外来使团朝觐礼仪的机构。明代的会同馆是整个邮传制度的一个部分，据《明史》记载，“凡邮传，在京师曰会同馆，在外曰驿，曰递运所，皆以符验关券行之”。^①洪武二年（1369年），明太祖下令所有进入京师的外来使节，都安排在会同馆中予以接待。从此，会同馆就成为明朝招待进京的“四夷”朝贡使团的专门场所，包括提供有关衣、食、住、行的安排、服务和引导他们学习朝见礼仪的任务。会同馆除设有正使、副使负责管理外，还配备有18处通事以及大量馆夫等工作人员。“通事”即翻译人员，18处通事包括：朝鲜国（设五名通事。下同，只注人数）、日本国（四名）、琉球国（二名）、安南国（二名）、真腊国（一名）、暹罗国（三名）、占城国（三名）、爪哇国（二名）、苏门答剌国（一名）、满刺加国（一名）、鞑靼（即蒙古，七名）、回回（七名）、女直（即女真，七名）、畏兀儿（二名）、西番（即西藏五名）、河西（唐古特，一名）、缅甸（一名）、百夷等处（傣，六名）。^②1441年，明朝将会同馆分为南、北二馆。北馆负责接待西北、西南、东北方向的边疆地方政权以及域外的朝贡使团，南馆则承担接待海外诸国使团的任务。这样，会同馆除因接待边疆地方政权贡使而具有民族事务工作的职能外，它还

^① 《明史》卷72，《职官志一》。

^② 《明会典》卷109，《礼部》“各国通事”条。

发挥着明朝对外交往和对外经济文化交流的重要作用。外国使团的外交文书和礼品，都要通过会同馆而上交礼部呈奏于皇帝；明朝皇帝对外国朝贡使团的赐宴，也由会同馆安排进行；外国使团成员在京师所进行的贸易活动，也被限定在会同馆内进行。由于外国使团在会同馆中受到热情接待，这些置身于异域的外国使节也往往对明朝的政治和文化表现出一种向心力。正如一位日本入明使节在诗歌中所写的：

四海九洲来会同，土宜献纳各旌功。
吾何求辙行天下，今日亲逢率工雄；

中华风物古来昌，渐觉他乡胜故乡。
南贡蛮琛东海货，朝迎楚舵暮吴樯。
愿言蓑笠伴渔隐，不料袈裟裹御香。
欲写篇口还自愧，行行棘句又钩章。^①

由此可见，当时外国使节对明朝是多么推崇和仰慕。

四夷馆“掌译书之事。自永乐五年（1407年），外国朝贡，特设蒙古、女直、西番、西天、回回、百夷、高昌、缅甸八馆，置译字生、通事，通译语言文字。正德（1506—1521年）中，增设八百馆。万历（1573—1620年）中，又增设暹罗馆”。^②由此可见，四夷馆是一所教授少数民族和外国语言的专门学校。学生分为译字生和通事两类，“译字生”是文字翻译，“通事”则是口语翻译。从上述文献记载所涉及的外国语言看，包括西天（梵语）、回回（实指波斯语）、缅甸（缅甸语）、八百（掸语）、暹罗

^① 三谦斋：《南游集》。转引自赵令扬：《记明代会同馆》，《大陆杂志》第41卷第5期，1970年9月。

^② 《明史》卷74，《职官志三》。

(泰语) 等语种。不过,从流传下来的四夷馆所编纂的《华夷译语》的内容看,当时四夷馆中所教授的语言,并不限于上述诸种。

《华夷译语》是明朝四夷馆编纂的汉语与其他多种语言对译的辞书。洪武十五年(1382年),明朝翰林院侍讲火原洁受命编写了一部用汉字记写蒙古语的《华夷译语》,书中分为天文、地理、时令、花木、鸟兽、宫室、器用、人物、人事、身体、衣服、声色、珍宝、饮馔、文史、数目、方隅、通用等18门,依次用汉语译写蒙古语的字义和读音。后来,四夷馆和会同馆在教学工作中,又将“夷”语的范围扩大到女真、高昌、西番、百夷、八百、缅甸、暹罗、安南、占城、满刺加、琉球、日本、朝鲜、回回、西天等语种,仍将它称为《华夷译语》。不过,书中已收录有该语言的原有文字,甚至还收录有对方用其民族文字写给明朝的“来文”。如“回回”译语中,就收录有波斯文词语共1110个,一些中亚、西亚使团向明朝所进的“表文”共26篇。^①由此可见,《华夷译语》不仅为当时外语和少数民族语言人才的培养提供了重要的教材,而且也是一部重要的汉语与其他语言对译的工具书,它对明代的中外往来和文化交流起了极大的促进作用。

四、明前期中外文化交流的一般状况

从明朝前期官方外交活动的频繁看,明前期的中外文化交流相对滞后。而从唐宋元以来中外文化交流的发展趋势看,明前期的中外文化交流则呈现衰落之势。虽然元代传入的西亚科技文化对明初社会仍有一定的影响,但此后外国文化向明朝社会的传播停滞下来,直到西方耶稣会士来华传播西学才有所改变。这主要

^① 据刘迎胜《丝路文化·草原卷》,第337页,浙江人民出版社1995年11月版。

是由于明朝政府严厉禁止民间对外交往而阻塞了中国社会对外来文化吸收的主要途径，而传统华夷观的强化和文字狱的盛行也在相当程度上束缚了人们对域外文化的认识。相对而言，这一时期的中国文化在域外国家尤其是东亚国家仍具有一定影响。

1. 明前期中外科学技术的交流

明前期中外科技文化的交流所表现的基本特点为：元代传入中国的西亚天文历法和医学文化对明初社会仍有一定的作用，而中国的科学技术文化在东亚以及东南亚地区也具有广泛的影响。

1368年，明太祖鉴于历法的重要，在设置司天监的同时另立回回司天监（1370年改为钦天监回回科），诏用曾任元朝回回司天太监黑的儿等14人到南京任职。第二年，他又征原元朝回回司天台官郑阿里等11人赴京，商讨编修《回回历》事务。通过比较，明朝有关官员认识到西亚天文学家们推测天象至为精密，又有中国天文学家所不掌握的推算五星纬度的方法，于是决定将原来元朝大都保留下来的西域（波斯和阿拉伯）天文书翻译成汉文。据《明史》记载：“《回回历法》，西域默狄纳（今沙特阿拉伯王国的麦地那）国王马哈麻所作。其地北极高二十四度半，经度偏西一百零七度，约在云南之西八千里。其历元用隋开皇己未（599年），即其建国之年也。洪武初，得其书于元都。十五年秋（1382年），太祖谓西域推测天象最精，其五星纬度又中国所无。命翰林李翀、吴伯宗同回回大师马沙亦黑等译其书。其法不用闰月，以三百六十五日为一岁。岁十二宫，宫有闰月，凡百二十八年而宫闰三十一日。以三百五十四日为一周，周十二月，月有闰日。凡三十年月闰十一日，历千九百四十一年，宫月日辰再会。此其历法之大概也。”^①从上文来看，当时翻译的回历有两种，一种是以365天为一年的《波斯历》，另一种是以

^① 《明史》卷37，《历志七》。

$354^{11}/_{30}$ 为一年的《回历》。

当时参加《回回历》翻译工作的回回大师马沙亦黑，也是一位阿拉伯人后裔。近年间，人们从南京《聚真堂马氏宗谱》中曾发现了这一家族来华后的行迹。原来，这一马氏家族来华的始祖名为马德鲁丁，本居在沙特阿拉伯麦加以南 120 里的准带，于 1369 年带领三个儿子前来中国。因他擅长于天文学，得到明太祖的重用，被任命为回回司天监监正。其长子马沙亦黑也因才华出众而成为明朝的驸马（与明太祖第十三公主结婚），并在马德鲁丁于 1374 年去世后，继任了回回司天监监正的职位。马德鲁丁的二子马哈麻后来也被任命为钦天监监副，他们兄弟俩分别受命翻译《回回历》和《天文书》。《回回历》共分三卷，主要内容有太阳行度、太阴行度、太阴纬度、五星经度、五星纬度、推日食法、推月食法、太阴五星凌犯等的计算。它对于补充明朝《大统历》的推算方法，尤其是精密地推算五星的行度和纬度具有重要的参考价值。不过，该书翻译后仅在政府的钦天监中流传。到成化年间（1465—1487 年），明朝钦天监监副贝琳又对此书进行校讎和重新翻译，并补充了一些内容，成为《七政推步》。所谓“七政”，指日、月、土、木、火、金、水七星。《七政推步》新增了 10 份立成表和一份包含有 277 颗恒星的中西星名、黄经、黄纬和星等的星表，并附有 13 幅黄道坐标星图。这是中国历史上载有黄道坐标的第一份星表，是中西星名对译工作的第一次尝试，在中外天文学交流上具有一定的意义。^①由马哈麻所翻译的《天文书》，原作者为波斯天文学家阔识牙耳（970—1029 年）。该书在元初就已传入中国，一直保存在元朝上都的回回司天台。该书在翻译成汉文后，内容包括四类：第一类为总说，共分 23 门；第二类说世事吉凶，共分 12 门；第三类说人命运并流年，

^① 参阅陈久金：《伊斯兰天文学在中国的传播和发展》，《文史知识》1995 年第 10 期。

共分 20 门；第四类说一切选择，共分 3 门。由此可见，该书是一部较为完整的伊斯兰占星书。由于波斯和阿拉伯的占星术主要以七曜、十二宫正常天象为目标，而与中国传统占星术以异常天象为观测目标有很大差异，所以此书中也包含着许多中国人所不熟悉的波斯和阿拉伯的天文学知识。

此外，元代即已传入中国的伊本·西那的《医典》，也在明初被翻译为《回回药方》。北京图书馆现藏的明代红格抄本《回回药方》，原书有 36 卷，现存仅 4 卷。据学者研究，《回回药方》手抄成书和小字注释工作是明代完成的，但其基本内容却是元代伊斯兰医书的译本。经比较，《回回药方》的编书体例虽然与中国传统的医书药方相同，但却有 117 首处方与伊本·西那《医典》卷五的处方在名称和内容上完全相同，而其他 500 余首方剂也与《医典》处方多有雷同。另外，《回回药方》卷 34 中的有关医治脱臼、接骨的内容，也与《医典》卷四相关内容的陈述相同。^①通过伊斯兰医学著作的翻译，明代成书的《普济方》等书也记载了包括治眼疾等伊斯兰医方，同时一些伊斯兰药名也进入李时珍的《本草纲目》中。这表明，伊斯兰医学对明朝医学药典也有一定的影响。

明前期，中国科学技术在周边邻国仍有重要的影响。本章第一节中曾述及，朝鲜派往明朝的使团还往往肩负着引进科学技术的使命。正是通过进入明朝的朝鲜使团，包括明朝的天文历法、医学、农业和手工业技术等文化成果都曾不同程度的传入朝鲜。就天文历法来看，明朝历年都要向朝鲜王朝颁送《大统历》。朝鲜世宗王（1419—1450 年在位）还曾令大臣郑麟趾等人参考元朝的《授时历》和明朝的《大统历》，以编制适合本国的历法。郑麟趾等人后来还撰写有《七政算》一书，具体介绍了中国天文

^① 参阅宋帆：《伊斯兰医学对中国医学的影响和贡献》，《文史知识》1995 年第 10 期。

学理论以及自己对天文学的研究心得。在医学的交流方面，朝鲜使团中专门配备有医官，以便在明朝进修医术并购买医书和药材。一些明朝的医师甚至包括太医，也应朝鲜王朝所请前往该国给王室成员诊治疾病；明朝名医张景岳还曾在朝鲜行医数年。^①随着15世纪中期朝鲜文字的制定，朝鲜王朝即组织本国医官用朝鲜文翻译或注释中国医书。同时，他们还模仿中国的医方著作，组织本国医师编写医方著作。1433年，朝鲜官药局就编纂成《乡药集成方》85卷，共收集医方1万余条，汇集了中国和朝鲜两国的医方精华；1445年，朝鲜医官金蒙礼等人仿照中国宋朝的《太平圣惠方》，编纂成《医方类聚》365卷。该书中收集了中朝两国医书153种，尤其是收集了在中国已佚的医书40余种，这对为后人保留中国医学文化极具价值。该书依各科病例症分类汇编医方，对临床医学具有重要的指导意义。在农业技术方面，朝鲜人崔溥于1488年因奔父丧在济州乘船遭遇风难而漂流到中国，在浙江了解到中国的水车制造之法，遂将水车的制造技术传入朝鲜。朝鲜王朝还曾将中国元朝司农司编写的《农桑辑要》用朝鲜文加以注释，并刻板印刷以使本国民众掌握书中的农业技术。朝鲜世宗王时所编辑的《农家集成》以及郑招所撰的《农事直说》和姜希孟所撰的《四时纂要》则是根据王祯《农书》等多种中国农学著作编成的。这些农书中所介绍的中国农业生产技术，为朝鲜人民的农业生产提供了重要的参考价值。在手工业技术方面，朝鲜使团于1451年从中国学得燔造石灰法，并在回国后呈报政府在本国予以推广应用；^②朝鲜使团还多次在明朝了解中国的造纸技术。1475年，朝鲜还专门派遣纸匠朴非随谢恩使团来明朝学习造纸法，他先后在北京、辽阳两地的三家造纸作

^① [朝鲜]《增补文献备考》卷146。

^② 《朝鲜李朝实录中的中国史料》第2册，第468页、第552页。

坊学得麻纸、册纸、奏本纸的制造技术。^① 另外，明初中国商人李元在高丽还曾应崔茂宣的请求，向其介绍火药制造技术的要领。此后，明朝为了支持高丽以及朝鲜政府的抗倭斗争，还向该国提供火药以及制造火药的原料。

朝鲜半岛在明代还是中日文化交流的一个桥梁。珠算盘是中国人民的一项伟大发明，在15世纪以后已在社会上广泛应用，并出现很多介绍珠算盘的书籍。其中，1592年刊刻的程大位《算法统宗》，就是一部详细介绍算盘制度以及各种应用数学例题的书籍。该书刻印之初就传入了朝鲜，而日本人则又通过1592—1598年间的侵朝战争而从朝鲜获得刻书。这样，珠算盘遂在朝鲜、日本等邻国首先传播流行，成为人们社会生活中一种十分方便的计算工具。

不过，这一时期日本吸收中国文化主要还是通过直接途径进行的。日本室町时代（1336—1573年）最尖端的医学是由从明朝留学回国的医师们带动的。其中最重要的先驱人物是竹田昌庆。他于1369年来到明朝，师从道士金翁学医，并娶其女为妻，得金翁道士的秘传。1378年，他携带着许多医书和铜人（刻有经脉、穴位的人体模型）返回日本，被室町幕府任命为医官，成为后来日本著名的竹田医学流派的始祖。1587年来明朝学医的田代三喜，尤其崇尚李杲、朱丹溪学说。他在1498年回国后即在日本医学界倡导李、朱学说。他的门人曲直瀬道三也到中国专攻朱丹溪流派的医学。曲直瀬道三回国后还创立启迪院，从事医学教育，并著有《启迪集》八卷，从而确立了日本近代汉医学的基础。15世纪末人明留学的坂净运专攻张仲景的伤寒理论，回国时从中国带回《伤寒杂病论》等医著，成为幕府将军和天皇的侍医，其子孙也以医术在日本大显于世。在手工业技术方面，由于日本茶道的盛行，欣赏中国瓷器的风气比较普遍，刺激了日本

^① [朝鲜]《增补文献备考》卷146，第618页。

人烧造瓷器。1510年，日本的五郎大夫祥瑞者随了庵桂悟来明朝，在中国学得制造瓷器的技术，回国后便在肥前的伊万里开窑烧制瓷器，成为日本有名的“伊万里烧”。

日本在这一时期的社會生产力已得到显著发展，使得一些日本的特产品和手工业技术在明朝也有影响。例如日本的倭刀、倭缎等产品，就颇受明朝人的喜爱。此外，中国的制漆工艺在隋唐时期传入日本后，日本的漆匠又推陈出新，创造出泥金画漆之法（日本称为“莳绘”）。宣德年间（1425—1435年），明朝派遣漆工杨埙“往日本学制漆器，其缥霞山水人物，神气飞动，描写不如，愈久愈鲜，世号洋倭漆”。^① 杨埙从日本学得的这种漆器制作技术，被后人称为“泥金画漆法”。由于它色泽鲜丽并且保持持久，对明代漆器工艺曾产生积极影响。

安南也是一直采用元朝的《授时历》和明朝的《大统历》。珠算盘和程大位的《算法统宗》也在明代传入安南。安南黎朝（1428—1789年）在印刷、造纸、陶瓷、纺织等手工业方面普遍采用中国的技术。如安南的陶瓷产品就表现了浓郁的景德镇瓷器的技术风格。黎朝还模仿建立起中国的医官制度，并不断派人到明朝搜求中国医书，积极推广中医。安南人梁如鹄还因本国印刷技术落后，于1443年和1459年先后两次借奉使明朝的机会，到北京京郊的印刷作坊学习中国的印刷技术，并在回国后传授给乡人，依样仿刻中国的经史著作。同时，他们对在其民间行医的中国医师则专称为“东医”，十分尊敬和重视。

在东南亚以及印度洋地区，虽然郑和下西洋使团曾对这些国家普遍颁授明朝历法和冠服，但对他们的科学技术影响不大。反而是一些从中国逃海到东南亚的移民，将中国的一些生产技术传播到这一地区，促进了当地的农业和手工业生产的发展。例如，通过中国移民，包括铁犁、水车、水磨在内的中国的农业生产工

^① 郎瑛：《七修类稿》。

具相继传入东南亚地区，包括蚕豆、柿子、红枣、芹菜、韭菜、油菜在内的一些中国蔬菜水果也被移植到这一地区，而中国的造船、纺织、矿冶、酿酒等技术也为当地人民所学习。

2. 明前期中外文学艺术的交流

明前期中外文学艺术的交流，主要表现于中国文学作品、音乐和绘画艺术在东亚以及东南亚国家的传播及其影响。

从文学方面看，明代小说的创作十分繁荣，并取得了很高的艺术成就，产生了诸如《三国演义》、《水浒传》、《金瓶梅》、《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》等许多作品。这些丰富多彩的文学作品，很快就传入东亚及东南亚地区，成为这些邻邦人民的精神食粮。

朝鲜的许筠（1569—1618年）曾在《西游录》的“跋”中写道：“余得戏家说数十种，除《三国》、《隋唐》外，《两汉》黯，《齐魏》拙，《五代残唐》率，《北宋》略，《水浒》则奸骗机巧，皆不足训，而著于一入手，宜罗氏之三世哑也。有《西游记》，云出于宗藩，即玄奘取经记而行之者，其事盖略见于《释谱》及《神僧传》。”他又在《十掌之故》文中写道：“传奇则《水浒传》、《金瓶梅》为逸传，不熟此传者，保面瓮肠，非饮徒也。”^①由此可知，当时已有《三国演义》、《两汉志传》、《隋唐演义》、《齐魏演义》、《残唐五代史演义》、《北宋三朝平妖传》、《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》等书东传到朝鲜，并为许筠所阅读。当代韩国学者在研究后认为，明代小说文学传入朝鲜，对朝鲜文学产生了两个方面的影响：“一是它对朝鲜小说文学的影响，二是它对朝鲜汉文文学的影响。”^②

^① 许筠：《星所覆瓿稿》。转引自（韩国）赵润济：《韩国文学史》，第189页，社会科学文献出版社。1998年版。

^② 参阅〔韩国〕赵润济：《韩国文学史》，第190页。

具体地说，朝鲜《金鳌新话》和《洪吉童传》等小说的诞生，就是受明代小说文学影响的结果。《金鳌新话》是朝鲜人金时习（1435—1493年）所创作的一部短篇传奇小说集，从书名可见，它模仿了明朝瞿佑（1341—1427年）的《剪灯新话》。从具体作品来看，《金鳌新话》现存的《万福寺樗蒲记》、《李生窥墙记》、《醉游浮碧亭记》、《南炎浮州志》、《成龙宫赴宴录》五篇传奇，分别与《剪灯新话》中的《滕穆醉游聚景园记》、《渭塘奇遇记》、《鉴湖夜泛记》、《令狐生冥梦录》、《水宫庆会录》五篇所表现出的构思、意境以及主人公的归宿很是相似。^①《洪吉童传》是由许筠所创作的一部以农民起义为题材的小说，它是在作者“百读《水浒传》”后面根据朝鲜民间流传的洪吉童的传奇故事所创作的。该小说描写了洪吉童组织“济贫党”并在朝鲜八道惩处贪官污吏，最后在海中济岛建立理想家园。相对来说，在传入朝鲜的明朝小说中，数《三国演义》的影响最大。它不仅直接刺激了朝鲜军事题材小说的创作，而且对一些非军事题材小说也有不同程度的影响。朝鲜文人在阅读《三国演义》后，曾把其中的一些故事单独抽出，编辑成单行本如《赤壁大战》、《山阳大战》、《华容道》、《关云长实记》、《诸马武传》、《姜维实记》等作品，极便于人们阅读和传诵。《壬辰录》、《林庆业传》、《李舜臣传》、《金德龄传》等朝鲜军事题材的小说的问世，也不同程度地借鉴了《三国演义》的人物塑造和战争描写的手法。

大约在15世纪《剪灯新话》就已从明朝传入日本。日本京都禅僧周麟（1440—1518年）曾写有一首题为《读鉴湖夜泛记》的七言诗，由此可以看出周麟已读过《剪灯新话》中的《鉴湖夜泛记》。此后，明朝人李昌祺所写的《剪灯余话》也传入日本。

^① 陈大康、漆瑗：《〈剪灯新话句解〉“明嘉靖刻本”辨——兼论该书在朝鲜李朝的流传与影响》，北京大学韩国研究中心《韩国学论文集》第6辑，新华出版社1997年版。

日本庆长年间（1596—1614 年）和元和年间（1615—1631 年），还分别有《剪灯新话》和《剪灯余话》的活字本刊印问世。《剪灯新话》对日本文学具有重要的影响，1600—1680 年间日本风行的假名草子类小说故事类作品就是这种影响的结果。所谓“假名草子”，是因为这类小说故事作品中以假名与汉文混杂写作为特点。其中，最具代表性的作品是浅井了意的《御伽婢子》。全书共有 67 篇传奇故事，就有 17 篇取材于《剪灯新话》，有 2 篇取材于《剪灯余话》，另外诸篇在艺术特色上也与《剪灯新话》相似。^① 尤其是《水浒传》这部章回小说在传入日本后不仅受到日本读者的喜爱，而且对日本文坛的文学创作产生了重要影响。1757 年，冈岛冠山译出日文本《通俗忠义水浒传》不久后，日本就有《本朝水浒传》、《日本水浒传》、《依吕波醉故传》、《简易水浒传》、《女水浒传》、《新编女水浒传》、《忠诚水浒传》、《倾城水浒传》、《俊杰神稻水浒传》、《水浒太平记》等作品相继问世。尽管这些文学作品在题材、内容和主题上各有特点，但是都学习了《水浒传》的艺术手法。此外，像《三国演义》、“三言两拍”、《西游记》等明代小说，在日本读者中也广泛流传，并对江户时代的日本“读本”文学产生了重要的影响。所谓“读本”文学，是与“画本”文学相区别而得名的。本来，日本最初介绍明朝白话小说，通常要插入图画，并且以图为主，即成“画本”。后来，人们更关注小说的故事情节和传神的文字描写，于是插图退居客位而“读本”流行起来。日本作家在创作这些“读本”作品时，又在相当程度上受到明代小说理论的影响。尤其是明朝小说中的“序跋”和“评点”，对日本作家的创作曾起到理论上的指导作用。

在越南、柬埔寨、泰国、菲律宾、印度尼西亚、马来西亚等

^① 参阅马兴国：《〈剪灯新话〉在日本的流传及影响》，载于王勇主编：《日本文化的历史踪迹》，杭州大学出版社 1991 年版。

东南亚国家，明代小说《水浒传》、《三国演义》、《西游记》等作品，最初主要是通过当地华人传入的，后来逐渐传播到各国主流社会。像《三国演义》这部脍炙人口的长篇历史小说，在越南一直通过汉字原版直接在知识阶层中流传。这部小说以引人入胜的故事情节、鲜明生动的人物形象深深吸引了亚洲读者，泰国曼谷王朝拉玛一世曾下令让商务和外交大臣将此书翻译成泰文。于是，1802年则有了《三国演义》的泰文本。泰国国王拉玛二世曾在他的《卡维》一书中说：“自历沙场经百战，艰难险阻化为夷，雕虫小技不汉畏，能征善战晓《三国》。”由此可见，《三国演义》这部小说中所讲的用兵之道也给他以很大影响。此后，《三国演义》又相继有了马来文本、爪哇文本、柬埔寨文本。明代小说对东南亚地区的文学创作也有影响，越南作家就曾根据《剪灯新话》和《剪灯余话》两部作品，改编成《传奇漫录》和《传奇新谱》。

随着明代小说在东南亚地区的文学流传，不少国家的艺人还将它们改编成戏剧在舞台上演。在泰国，就有《献帝出游》、《吕布除董卓》、《周瑜决策取荆州》、《周瑜吐血》、《孙夫人》、《貂蝉诱董卓》等剧目相继问世。这样，在泰国社会就形成了知识阶层看“三国”书，平民百姓看“三国”戏的局面。在爪哇，一些艺人为迎合观众的爱好，还曾将明代小说中的故事编成皮影戏。约在17世纪中叶，在越南、柬埔寨、泰国、印度尼西亚诸国，都已有上演中国戏的剧院。伍子胥、蔺相如、关云长、曹孟德、宋江、李逵、张生、红娘、孙悟空、猪八戒已是东南亚人民所熟悉的艺术形象。

从音乐及乐器文化的交流看，明朝在建立之初曾应高丽王朝所请，向高丽赠送包括编钟、编磬、笙、箫、琴、瑟、排箫等乐器。1388年，明太祖又准许高丽派乐工来明朝学习音乐，从而使高丽末年因兵乱而雅乐散失后又得以传入。朝鲜王朝建立后，明成祖也曾向朝鲜赠送用以演奏雅乐的乐器。由于朝鲜王朝推行

崇儒排佛的政策，各种祭祀仪礼活动的增多，使雅乐在政治生活中日益重要。为了复兴礼乐，朝鲜世宗王曾派黄植到明朝学习音乐，并从明朝绘制各种乐器样图带回朝鲜；世宗王还曾命令乐臣对历代音乐进行整理，明确地把朝鲜音乐划分为雅乐、唐乐和乡乐三大部类。其中，前两种音乐都是从中国传入的音乐，分别用于祭祀活动和宴会活动的演奏。另外，根据 15 世纪成书的朝鲜乐书《乐学轨范》的记载，中国的律吕字谱和工尺谱的记谱方法也传入朝鲜。另外，作为军乐的喇叭及其乐谱也在 15 世纪传入朝鲜。

安南黎太宗（1422—1433 年在位）所制定的御用音乐，也直接采自明朝器乐，它包括堂上音乐和堂下音乐两类。堂上音乐用大鼓、编磬、编钟、琴瑟、笙箫、管籥、柷敔、埙箎等乐器演奏；堂下音乐则用方响、笙箫、琵琶、管笛等乐器演奏。

根据学术界的研究，通过福建移民的媒介，从明朝传入琉球的乐器有三弦、月琴、琵琶、七弦琴、扬琴、笛、京胡、二胡、提筝、拍板、铜锣、唢呐等；在乐谱方面，琉球的“工工四”记谱法也来源于中国的“工期尺谱”；在音阶方面，琉球的三类音阶中，就有两类与中国传统音乐的音阶相接近；在曲目方面，一些琉球曲目也与福建的某些曲目相似，如琉球的《安波节》即与福建泉州的《长工歌》的音阶以至具体旋律基本一致。^①

明代，一些外国音乐也传至中国。如来自波斯、阿拉伯、土耳其等地的唢呐（波斯语称为 surnai），经新疆传至内地后，在明朝成为流行的吹管乐器，并逐渐成为国中军乐和民间婚丧音乐中的“主角”。

从绘画艺术看，郑和使团曾向国内介绍过东南亚的动物画，并曾把东南亚和南亚地区的宗教画带回南京，张挂于静海寺内。

^① 王耀华：《中国音乐文化对日本冲绳音乐文化的影响及其特点》，载《中国与海上丝绸之路》，第 120—129 页，福建人民出版社 1991 年版。

而帖木儿王朝在向明朝派遣使团时，常有画家参与其中，从而使他们有机会接触和研究明朝的绘画艺术。现藏于巴黎装饰艺术博物馆中的一幅插图，作者就是帖木儿帝国的画家，约作于 1430 年，画面描绘了伊朗王子胡美（Humay）来到中国皇宫并受到中国公主接待的情形。这幅画“在人物和花卉上都可爱地混用了中国明代画的秀丽和波斯画的优雅”。^① 与此同时，中国绘画中所固有的龙、凤等图案也经常出现在波斯的绘画中。而帖木儿王朝时所出现的“帖木儿画派”，也以临摹中国画而闻名。甚至在 16 世纪的阿塞拜疆，如苏丹·穆罕默德·台不里斯、米丽萨·阿里、阿加·米勒卡等到小型彩画家的作品中，也带有中国画中的岩石、云彩、人物、衣服等内容，反映了当时阿塞拜疆在绘画方面与明朝的联系。^②

不过，在绘画艺术方面明朝与东亚邻国之间的交流更为频繁。15 世纪中期朝鲜的安平大君（相当于明朝的亲王）所收藏的 222 轴书画中，只有 30 幅朝鲜画家的画和 4 幅日本画家的画，其他则都是中国名画。由此可见明朝书画作品流入朝鲜数量之多。15 世纪前期朝鲜著名画家姜希颜（1417—1464 年）就曾访问过明朝北京。他的代表作《高士观水图》和《高士渡桥图》突出地表现了明朝院体画和浙派画的风格，笔致活泼洗练。而从当时朝鲜画坛看，北宋山水画和明朝院体画以及浙派画也各有影响。

日本画坛自 14 世纪以来也出现了与以往的大和绘完全不同的画风，这就是受中国宋元绘画影响而发展起来的水墨画。而这种画风的出现，主要是通过元明时期来华的禅宗僧人影响的。在

^① 雷奈·格鲁塞著，常任侠、袁音译：《近东与中东的文明》，第 135 页，上海人民美术出版社 1981 年版。

^② 寇瑟：《中世纪阿塞拜疆与中国的经济和文化关系》，《历史研究》1958 年第 2 期。

明代来华的日本画僧中，影响最大、成就最高的是雪舟等杨，他是15世纪日本山水画坛的代表。雪舟本姓小田氏，据说因敬慕米元辉、米元章而自号米元山主，又因崇拜中国宋朝的杨补之（墨梅六大家之一）而取名等杨。1467年，他搭乘日本朝贡船队来明朝，初入宁波天童寺修禅，后来“北涉大江，经齐鲁之郊，至洛求画师，然挥染清拔者稀。兹张有声并李在二人得时名，相随传设色之旨兼破墨之法”。^①从他本人的这段题跋中可见，他在明朝曾从张有声和李在两位画家学习设色和泼墨的技法。同时，他在明朝还曾大量临摹中国画家的作品，使他的画技日益圆熟，明朝人对他的绘画也十分喜爱。明朝鲁庵曾在一篇序中说：“日本僧雪舟，天性善画，于佛、菩萨、罗汉等僧，取笔立成，生意逼真。绝无计利，凡求索者，偏应无拒，故人皆德之。”^②由此可见，向雪舟索求绘画作品的明朝人不少，而雪舟也是有求必应。雪舟于1470年归国后，即创作出一系列反映日本民族风格的墨山水画。在日本画僧来华求艺的同时，中国的一些绘画理论著作也被带入日本。如日本临济宗相国寺禅僧瑞溪周凤（1391—1473年）在其日记中，就记载有《图画见闻志》；在另一位禅僧云泉太极（1421—？年）的《碧山目录》中，也出现了《图绘宝鉴》这部中国画论书籍。从1511年室町幕府编辑而成的《君台观左右帐记》这部中国画家目录著作看，他们在对中国画家分品时已在很大程度上吸收了《图绘宝鉴》的画论思想。此后，在1623年成书的《后素集》这部日本最早的画论著作中，也阐述了“六法”、“三病”、“六要”等中国绘画理论。^③

^① 引自王勇、上原昭一主编：《中日文化交流史大系（7）：艺术卷》第89页，浙江人民出版社1996年版。

^② 同①，第90页，浙江人民出版社1996年版。

^③ 张景翔：《中国画论东渐考》，载于王勇主编：《中日汉籍交流史论》，杭州大学出版社1992年版。

3. 明前期中外学术思想的交流及其影响

明前期中外学术思想的交流，主要是在明朝与东亚邻国之间展开的。通过使节的往来和汉文书籍的输出，朝鲜、日本、安南等东亚邻国也不同程度地受到明朝学术和思想文化的影响。

自朝鲜三国以及统一新罗、高丽以来，朝鲜一直使用汉字。然而，汉字毕竟与其民族语言不统一，从而阻碍了其民族文化的发展。为了改变这种状况，朝鲜王朝世宗王曾与集贤殿学士郑麟趾、成三问、申叔舟、崔桓、朴彭年等人，深入研究朝鲜语语音和借鉴汉语音韵学成果，以制定能记录朝鲜语的文字方案。为了借鉴中国汉语音韵学成果，朝鲜学者成三问等人曾先后 13 次来到明朝辽东，访问谪居在那里的明朝翰林学士黄赞，讨论音韵学和发音表记法。1443 年，世宗王君臣终于制定出朝鲜语的拼音方案，被定名为《训民正音》。《训民正音》是一种拼音字母文字，最初有母音（元音）11 个、子音（辅音）17 个总共 28 个字母，后来增加至 40 个字母。尽管它不同于表意文字的汉字，但在语音以及造字结构上却受到汉字的一些影响。《训民正音》根据汉语古韵五音分类的原则，将子音分成五音。即：喉音与汉语古韵的羽音相同，牙音与汉语的角音相同，舌音与汉语的徵音相同，齿音与汉语的商音相同，唇音与汉语的宫音相同。同时，它根据汉语把一个音节分为声母、韵母和声调三个部分的习惯，也把语音分为初、中、终三声，初、中、终三声合而成字。由于它是以子母音或纵或横组合而成音节文字，所以它在字形上也带有像汉字一样的方块字的特点。《训民正音》的制定，不仅在朝鲜文化史上具有划时代的意义，使普通民众都能用它来书写自己的语言，而且它也是中朝文化交流的一个结晶。

《训民正音》颁布以后，朝鲜学者曾用它翻译了一些儒学经典、佛典和汉语音韵学著作等，不过汉字仍是官方通用的文字。朝鲜学者还曾编纂出汉语与朝鲜语之间的对译辞典，例如 1478

年成书的《译语指南》，客观上也促进了两种语言之间的文化交流。

自安珦和白颐正从元朝传入朱熹等人的理学著作后，高丽末年知识界即发动了一场排佛崇儒的运动。这场运动以成均馆（类似于中国的国子监）为中心，主要干将有李穑（1328—1396年）、郑梦周（1337—1392年）、郑道传（1342—1398年）、权近（1352—1409年）。他们作为高丽王朝的使节，曾多次访问明朝，同明朝学者有着直接接触。郑梦周曾对朱熹的《四书集注》进行注疏和讲解，并在高丽士庶中间促成立庙祭孔的风气。朝鲜王朝建立初，李成桂也在郑道传、权近等开国功臣的襄助下，确定了朱子学的官方哲学和正统思想地位。郑道传曾以朱子学理论批判佛教，并用王命思想和变化论观点倡导社会改革。权近除以儒学的天命观来为朝鲜王朝的建立制造理论根据外，还著有《五经浅见录》，在朝鲜以朱子学观点来阐释“五经”。他所著的《入学图说》，也是朝鲜最早的一部关于学习朱子学的入门书。明朝对于礼义之邦的朝鲜，也专门赠送了包括《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》等理学著作，使朝鲜各级学校的理学教育和科举考试有了系统的经义标准。

16世纪，朝鲜的理学进入了兴盛阶段。这一时期朝鲜学者已从原来单纯对中国程朱理学的介绍和政治实践，转变为独立的理论研究。朝鲜学者在吸收中国程朱学理论成果的同时，通过相互争鸣和论战，形成了多种独立的理学理论体系，如徐敬德的主气论、退溪学、栗谷学等。徐敬德（1489—1546年）继承和发挥了宋朝张载的“气本体论”，同时也吸收了明朝罗钦顺的“理气为一物”的学说。他明确主张“气外无理，理者气之宰也。所谓宰，非自外来而宰之，指气之用事，能不失所以然之正者而谓

之宰”。^① 就是说，“宰”是事物“所以然”的规律，“气”是一切存在的根源。李滉（1501—1570年），号退溪，他的学说因而被后人称为“退溪学”。退溪学以四七论的理论最为突出。李滉在心性问题上，把朱熹的“四端是理之发，七情是气之发”的论题充分展开，提出了“四端理发气随，七情气发理乘”的学说，从而在本体论的高度直接挑明了“情”与“理”的关系。李滉还曾倾注半生精力，编纂《朱子书节要》，收集有反映朱子思想精髓和成学过程的1008篇朱熹书信的节要，被理学家们视为攻读“四书”的阶梯，在朝鲜和日本理学史上具有很大影响。李珥（1536—1584年），号栗谷，他的学说因而被后人称为“栗谷学”。他对退溪学说中的“理发气随”观点提出了异议，并阐述了他的“气发理乘一途”说。他认为：“夫理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理则气无所根据，非气则理无所依着。”^②由此可见，他的学说表现为理气二元论。另外，他还在动静、心性、知行等问题上，拓展了理学各范畴之间的联系。

在中国历史学的影响下，朝鲜的史学也极其繁荣。中国的多种史书体裁，在朝鲜也已产生。如纪传体有郑麟趾的《高丽史》、编年体有徐居正的《东国通鉴》，实录体有朝鲜王朝的《太祖实录》、《太宗实录》等。而且，这些史书也鲜明地体现了理学的基本理念。如1451年完成的《高丽史》，内有“世家”46卷、“志”39卷、“年表”2卷、“列传”50卷，却没有“本纪”。据该书“纂修凡例”中说：“按《史记》天子曰‘纪’，诸侯曰‘世家’，今纂修《高丽史》王纪为‘世家’，以正名分。”^③由此可见，《高丽史》的作者们在理学“大义名分”思想的影响下，认

^① 徐敬德：《理气说》，载于《花潭先生文集》，韩国成均馆大学校大东文化研究院1989年版。

^② 李珥：《答成浩原》（壬申），载于《栗谷先生全书》卷10，韩国成均馆大学校大东文化研究院1992年版。

^③ 郑麟趾：《高丽史》卷1，《纂修凡例》。

为“本纪”只有中国皇帝专用，从而将高丽历代诸王的事迹放在“世家”篇中进行叙述。与郑麟趾同时代的徐居正在编写《东国东鉴》时，也受到朱熹所编写的《通鉴纲目》的影响。他在《东国通鉴凡例》中就编写朝鲜史上的三国（新罗、百济、高句丽）时期历史时说道：“三国势均力敌，不可主一。故依《（通鉴）纲目》无正统例，以立国先后，分注其年，称其纪曰‘三国纪’。新罗统一后，始大书其年，称某国纪。每王依《资治通鉴》例，先书某王。”^①

前已有述，宋元时期的日本和中国禅宗伴侣，不仅把禅宗传入日本，而且由于程朱理学与禅宗在许多方面是相通的，所以也促成了理学在日本的传播。1235 年到宋朝留学的日本禅僧园尔辨圆，在 1241 年回日本时就从中国带回了朱熹的《大学或问》和《论语精义》等著作，此后还在镰仓幕府中讲解过宋学。日本禅宗的五山僧侣，也成了理学在日本的主要传播者，他们主要研读以程朱新义注释的《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《尚书》等。为了克服本国人直接阅读汉文理学典籍的障碍，在京都南禅寺志专攻理学的歧阳方秀（1363—1424 年）还对朱熹的《四书集注》进行标注日本假名，从而在日本创造了“汉籍和训”，并形成了日本朱子学的京师学派。此后，他的弟子桂庵玄树于 1468 年来到明朝，“游于苏杭间，出入学校，受朱子学，博窥曹端《四书详说》其他注释粹者，潜心玩里，有所不得，辄就巨儒，审询研究，居七年，业大进，内外精蕴，莫不通悟”。^②桂庵玄树回国后，不仅对其师开创的“汉籍和训”方法进行了修正，创造了“桂庵标点”，使人们阅读朱子学著作更为方便；而且倡议萨摩侯刊刻了朱熹的《大学章句》，这是日本首次正式刊

^① 徐居正：《东国通鉴》卷 1，《凡例》。

^② 《明代勘合贸易史料》，第 188 页，转引自陈玉龙等著《汉文化论纲》第 321 页，北京大学出版社 1993 年版。

刻朱子学书籍；他还曾在丰（今福冈东部及大分县）、筑（今福冈大部分地区）、肥（今佐贺县、熊本县以及长崎县部分）、萨（今鹿儿岛县西部）等地直接讲授朱子学，一时“公及士大夫游其门者，问禅者少，皆受朱（熹）注，自此三州（指萨摩、大隅、日向）磨然成风”，^①形成了日本朱子学的萨南学派。歧阳方秀的另一弟子云章一庆，也十分喜爱诵读程朱学书籍，并写有《理气性情图》和《一性五性例儒图》等书，是现知日本最早的研究理学的著作。云章一庆的弟弟一条兼良也著有《四书童子训》，也是依据朱熹《四书集注》而编写的一部幼学启蒙教材，并在京都的皇室、公卿、博士间很有影响，从而形成了日本朱子学的博士公卿派。

安南自宋朝正式独立于中国后，历代封建王朝即把儒学作为治国安邦的基础理论。1407年，明朝吞并安南并在当时建立交趾布政使司后，即在各府州县学校继续推行儒学教育。1419年，明成祖还派遣唐义向安南各府州县学校颁赐《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》等理学典籍，以供安南学子学习，从而促进了理学在安南的传播。1428年，安南恢复独立，黎朝继续推行程朱理学的教育，并在建国之初就版刻《四书大全》、《五经大全》等理学经典。1436年，安南黎朝新刻版的《四书大全》完成。1467年，《五经大全》的官刻版完成后，黎圣宗（1460—1497年）即颁赐给国子监，以便作为教材大量印刷。同时，黎朝还大量从明朝购买儒学经书。根据当时明朝人对安南黎朝的记载：

其三纲五常及正心修身齐家治国之本，礼乐文章，一皆
稍备。乃制科举之法，定立文武官僚。本国自初开学校以

^① 和岛芳男：《中世的儒学》，第221页。转引自王家骅：《儒家思想与日本文化》第69页，浙江人民出版社1990年版。

来，都用中夏汉字，并不习夷字。及其黎氏诸王自奉天朝正朔，本国递年差使臣往来，常有文学之人往来学艺，编买经传诸书，并抄取礼仪官制内外文武等职，与其刑律制度，将还本国，一一仿行。因此风俗文章字样书写衣裳制度并科举学校官制朝仪礼乐教化，翕然可观。如科举之制，则乡试、会试。其乡试则每壬子、午、卯、酉年秋间入场，中三场为生徒，中四场为贡生。如会试至壬、戌、丑、未年春间入场，中四场为赐同进士出身，中五场为赐进士及第，又有第一名、第二名、第三名为三魁。其第一场则用九经之文，次二场则用制表之文，次三场则用诗赋之文，次四场则用对策之文，次五场则入殿庭在国王面前，又用对策之文。此乃科举之制。如学校之制，则在国都置国子监，则有祭酒司业五经博士教授之官，以教贡士辈。又有崇文馆、秀林局，则有翰林院兼掌官，以教官员子孙崇文秀林儒生辈。在府则置学校文庙，有儒学训导之官，以教生徒辈。此乃学校之制。……

如儒书则有少微史，《资治通鉴》史、《东莱（博议）》史、五经、四书、胡氏《左传》、《性理（大全）》、《氏族》、《韵府》、《玉篇》、《翰墨》、《类聚》、韩（愈）柳（宗元）集、《诗学大成》、《唐书》、《汉书》、古文四场、四道、《源流》、《鼓吹》、《增韵》、《广韵》、《洪武正韵》、《三国志》、《武经》、《黄石公》、《素书》、《武侯将苑百传》、《文选》、《文革》、《文献》、二史纲目、《贞观政要》、《毕用清钱》、《中舟万选》、《太公家教》、《明心宝鉴》、《剪灯新、余话》等书。若其天文、地理、历法、相书、算命、克择、卜筮、算法、篆隶、家医药诸书，并禅林、道录、金刚、玉枢诸佛经杂传并有之。^①

^① 严从简：《殊域周咨录》卷6，《安南》。

由此可见，不仅大量中国经史著作在安南流行，而且黎朝还通过学校制度、科举制度系统地推行了程朱理学理论的教育。

为了保证参加科举的生员的道德品性，黎圣宗曾于 1462 年制定了《保结乡试例》，规定“听本官及本社社长保结其人实有德行者，方许上数应试。其不孝、不睦、不义、乱伦及教唆之类，虽有学问词章，不许入试”。1469 年，黎圣宗就官员的选拔和升迁问题又颁布了一篇诏令。他在诏书中说：“朕惟人之所以异于禽兽者，以其有礼之为防范也。苟或无礼，则肆情纵欲，放辟邪侈，无所不至。今后官吏诸色，某或迁升除授，即吏部札示府县社，责令社长备状端供，本员人年已及格，嫁娶遵行婚礼，方许奏闻，升除如例。若非人滥及名器，本员以墨徒。”由此可见，安南统治者也非常注重对理学精神的实践，非常重视生员和官员的忠孝行为。黎圣宗一直认为推行程朱理学的礼义与发展农业生产同为重要。他在 1485 年颁布的《敦礼义课农桑令》中说：“礼义所以淑民心，农桑所以足衣食，二者政之急务，牧守之攸司也。”^① 显而易见，理学已被黎朝统治者作为其治国的根本理念。正如 1514 年的黎朝礼部尚书黎嵩所说：“纲常，正道也。纲常立而帝王之大业以成，仁义明而天下之大器以定。”^② 1479 年成书的《大越史记全书》，不仅受中国编年体史书体裁的影响，而且将中国郡县时期的安南安排在“外纪”叙述，将从丁朝独立后的安南历朝安排在“本纪”中叙述。作者并且在每卷后的“史臣吴士连曰”的史评中，也表现了程朱理学的基本立场。如他在评论安南人黎桓（前黎朝的奠基人）篡夺丁朝政权一事时写道：“三纲之道，万世常经，大行（按：指黎桓）居摄之时，卫王虽幼，其君也；乃称副王，将有不利。人臣无将，将而必诛；春秋幼，其君也；乃称副王，将有不利。人臣无将，将而必诛；春秋

^① 吴士连：《大越史记全书·本纪》卷 12，《黎纪》。

^② 黎嵩：《越鉴通考总论》，引自《大越史记全书》卷首。

之法，人人皆得举行之。阮匐、丁佃安得忿然忍视之哉！于是退而起兵，声罪致讨，图存社稷，忠义之臣也。事不济而死，则谓死节之臣。文休（指以前的史臣黎文休）之论，乃侪诸乱贼，使人伦之道不明于后世，将启篡夺之萌，凡有权力者争慕效之，纲常扫地矣。不得不辨。”^① 字里行间，充满着中国的春秋义理思想。

4. 明前期对外知识的进步

从对外交往的频率来看，明朝前期远远超过了以往各代。一些使节也往往根据自己的亲身亲历，就域外世界的情况著述成书，从而增进了中国人对于域外世界的了解。

在关于朝鲜的记载方面，明代在数量方面已经超过了前代。除了《明实录》等官方史书中对朝鲜有一定记载外，明朝还有很多专门的记述朝鲜的著作。就明前期而言，有关朝鲜的著作主要有：1450年成书的倪谦《朝鲜纪事》，1460年成书的张宁《奉使录》，1476年成书的祁顺《使东录》，1488年成书的董越的《朝鲜赋》。由于这些著作的作者都是曾经受命出使朝鲜的使节，因此这些著作也多是他们出使朝鲜行程的记录。只有董越的《朝鲜赋》，为人们提供了一些有关朝鲜地理和社会风俗等方面的新信息。董越（1431—1502年），字尚矩，江西宁都人，在翰林院任职时受命出使朝鲜。他在《朝鲜赋》的开头就叙述了当时朝鲜王朝的行政区划：“八道分星，京畿独尊；翼以忠清、庆尚、黄海、江原；义取永安，意在固垣；平安地稍瘠薄，全罗物最殷繁。”从而直接介绍了朝鲜的京畿、忠清、庆尚、黄海、江原、永安、平安、全罗等八道的名称。朝鲜城郭的位置也与其自然地理相关，“凡为城郭，皆枕高山；间出冈麓，亦视穷壤。大者则从飞飞之雉堞，小者亦雄屹屹之豹关”。接着作者一一介绍了作者在

^① 吴士连：《大越史记全书·本纪》卷1，《丁纪》。

前往汉城途中所历的朝鲜的山川形胜和城郭，同时在相关地方中插入有关历史。作者在汉城停留的时间最长，因此对汉城的街巷建筑也记载得最多：“达巷通衢，正直无曲。截然檐阿，岿然华屋。百家则出高墙以隔风火，每室皆穿北牖以避炎燠……门则皆循东序之栋，设梯以升，必矩步乃可达于堂寝；地则皆畏下湿之沾，铺板以隔。若趺坐则皆藉以茅菅。”董越非常注意朝鲜的一些特色产品和风俗，“为志所称者狼尾之笔，为武所尚者桦皮之弓……布之精者以细密如縠，纸所贵者在卷束如简。传油则可御雨，连幅则可障风”。“婚媾谨乎媒妁，子出再醮者虽多学亦不得齿于士流（俗耻于再嫁所生及失行妇女之子，皆不许入士流，登仕版）；门第最重簪缨，世列两班者或匪彝则皆不为之礼貌（以先世尝兼文武官者谓之两班，两班子弟止许读书，不习技艺）”。从而点明了朝鲜社会的贵族性。他还纠正了中国载籍中一些关于朝鲜知识的错误，如朝鲜所产的狼尾之笔，并非中国书中所说的用狼尾制成，“询之，乃是黄鼠毫所制”。又如“旧皆传其国所出之纸为茧造，至乃知以楮为之，但制造工耳”。“若夫所谓川浴同男，邮役皆孀，始则甚骇于传闻，今则乃知已经更张”。^①

日本在明代社会已是经常提及的海外国家，因为自明朝建立后，倭寇对中国沿海的侵扰活动一直是困扰海防的难题。不过，明朝前期对于日本的了解和知识却进展不大。从《明实录》等文献看，明前期关于日本的很多知识仍来自于前人著述，甚至道听途说。所以他们对于日本的现实情况缺乏了解，有关信息十分模糊，如在外交中就一直将室町幕府将军足利氏误认为是日本国王。直到 16 世纪以后，因为嘉靖倭患和援朝抗倭战争的相继发生，明朝人对于日本的了解才有所深入，出现了大量包括《日本图纂》、《日本考略》、《日本一鉴》、《日本考》、《日本风土记》等

^① 董越：《朝鲜赋》，引自邓士龙辑：《国朝典故》卷 89，北京大学出版社 1992 年版。

在内的介绍和研究日本的著作，然而这时已进入明朝后期。

明前期虽与琉球有着频繁的交往，但对琉球的了解却不深入，甚至还出现很多错误。从《明实录》、《大明一统志》等书所提供的信息看，明前期关于琉球知识已包括到它的政治、地理、经济、文化和风俗等内容。如成书于 1461 年的《大明一统志》中记载：“本朝洪武中，其国分为三，曰中山王、山南王、山北王，皆遣使朝贡。嗣是，惟中山王来朝，其二山（王）盖为所并矣。”“风俗：男子去鬚，妇人以墨黥手为龙虎文，皆绳缠发，从顶后盘至额。男子以鸟羽为冠，妇以罗纹白布为帽……无君臣上下之节、拜伏之礼。父子同床而寝。”“土产：门楼树、硫黄、胡椒、熊罴、豺狼。”但据明后期人陈侃的亲身观察，上述记载中却有不少错误。如琉球“风俗男子不去鬚，亦不羽冠，但结髻于首之右，凡有职者簪一金簪……其君臣之分，虽非华夏之严，而上下之节亦有等级之辨……父之于子，少虽同寝，及长而有室则异居……土产无门楼树，亦无胡椒。硫黄虽产自北山，而取之亦甚艰。无熊罴、豺狼、虎豹等猛兽，是以多野马、牛、豕”。^①又如费信在《星槎胜览》中说琉球群山“高耸丛林，田沃谷盛，气候炎热，男女以花印布大袖衫连裤穿之。其酋长尊礼，不科民下，人皆效法。酿甘蔗为酒，煮海为盐。能习中国书，好古画、铜器，作诗效唐体。地产沙金、硫黄、黄腊。货用珍珠、玛瑙、瓷碗之属”。^②但据 1533 年访问琉球的明朝给事中陈侃的考察，琉球国山“形势卑小不高耸，林木朴檄不茂密。厥田沙砾不肥饶，是以五谷虽生而不见其繁硕也。气候不常热，雨过即凉，秋冬亦雨霜雪，其地近北故也……造酒则以水渍米越宿，令妇人口嚼手搓，取汁为之，名曰米奇，非甘蔗所酿……古画、铜器非其所好，其所好者惟铁器、棉布焉。盖其地不产铁、土不植棉……”

^① 陈侃：《使琉球录》。引自《国朝典故》卷 102。

^② 费信：《星槎胜览》“琉球国”条。引自《国朝典故》卷 105。

至于作诗，则弄文墨，参禅乘者间亦能之，而未必唐体之效矣。地不产金，亦无黄腊及玻璃等物。通国贸易，惟用日本所铸铜钱”。^① 费信记载中几则简短的信息，却出现了多处错误，反映了明前期有关官员对于琉球缺乏认真的考察。

在对西域的知识方面，陈诚的《西域行程记》和《西域番国志》是明前期两部重要的著作。前一部书是作者受命出使西域诸国的日程记录，后一部书则是作者对所历西域各处山川形势、气候物产、风俗民情的报告。因此，在提供给明朝人的西域知识方面，后一部书更有影响。《西域番国志》分地立篇，全书共录西域十八处城镇，依次为哈烈、撒马尔罕、俺都准、八刺黑、迭里迷、沙鹿海牙（位于今乌兹别克斯坦首都塔什干以南的班那喀特故城）、塞蓝、达什干、卜花儿（今乌兹别克斯坦的布哈拉）、渴石、养夷、别失八里、土尔番（即吐鲁番）、崖儿城（今吐鲁番交河故城）、盐泽（今吐鲁番艾丁湖）城、火州、鲁陈（今吐鲁番柳城）、哈密。其中，以“哈烈”的内容最为丰富，约占全书文字的一半。该篇向人们叙述了哈烈的地理位置、气候、城市及王宫建筑、官员的名称以及文书、服饰、婚姻、社交礼仪、饮食习惯、货币、物产、集市、驿站制度、宗教信仰等方面的情况，为人们了解帖木儿帝国提供了较为翔实的资料。如该篇记载帖木儿帝国大力提倡人们信仰伊斯兰教，“国中体例，有别色人愿为回回者，云以万钱给之，仍赐衣服鞍马”。同时，伊斯兰教对于他们的社会生活也有深刻的影响：“酒禁最严，犯者以皮鞭决责，故不酿米酒，酝以葡萄。间有私买者。凡有操履之人，多不饮酒，以其早暮拜天，恐亵渎也。”“丧葬俱不用棺木，惟以布囊裹尸，置于櫬中。”“每岁十月并春二月为把斋月，白昼皆不饮食，至日暮方食。周月之后，饮食如初。”“人家畜养鸡犬鹅鸭，惟不养猪，亦不食猪肉，此最忌惮之。凡宰牲口，非回回宰杀者不

^① 陈侃：《使琉球录》。引自《国朝典故》卷102。

食。”陈诚还说到帖木儿帝国纺织品的精良，“多育蚕桑，善为纨绮，轻柔细密，优于中原，但不能如中国壮厚，且不解罗织。其绣成金线，可以回炉。布帛中有名瑛伏者，一如纨绮，实以羊毛织成。善织剪绒毛毡，颜色虽久不衰。绵布幅制尤宽，亦有甚细密者”。^① 不过，《西域番国志》中的其余诸篇皆过于简略。

代表明前期对于东南亚和印度洋地区的知识水平的著作，则是15世纪前期成书的《瀛涯胜览》、《星槎胜览》和《西洋番国志》。

《瀛涯胜览》的作者马欢，字宗道，浙江会稽人，伊斯兰教徒，通阿拉伯语，曾以通事的身份前后三次随郑和下西洋，回国后著成此书。从作者所写的自序看，马欢写作此书曾受元人汪大渊所著的《岛夷志略》的影响。该书记有占城、爪哇、旧港、暹罗、满刺加、哑鲁、苏门答刺、那孤儿、黎代、南渤里、锡兰、小葛兰、柯枝、古里、溜山、祖法儿、阿丹、榜葛刺、忽鲁谟斯、天方等国的地理、衣饰、物产、政治、风俗诸方面的情况。^②

《星槎胜览》的作者费信，字公晓，江苏太仓人，以兵士的身份曾四次随郑和下西洋。回国后，将其所见所闻，编成此书。此书分为前后两集，前集记占城国、宾童龙国、灵山、昆仑山、交栏山、暹罗国、爪哇国、旧港、满刺加国、九州山、苏门答刺国、花面国、龙牙犀角、龙涎屿、翠蓝屿、锡兰山国、小具南国、柯枝国、古里国、忽鲁谟斯国、刺撒国、榜葛刺国；后集记真腊国、东西竺、淡洋、龙牙门、龙牙善提、吉里地闷、彭坑、琉球国、三岛国、麻逸国、假里马丁国、重迦罗、渤泥国、苏禄国、大具南国、阿丹国、佐法儿国、竹步国、木骨都束国、溜洋国、卜刺哇国、天方国。一般认为，后集所列诸国是费信采辑前

^① 陈诚：《西域番国志》，“哈烈”国条。中华书局1991年版。

^② 据“国朝典故”本。

人有关海外舆地书籍所记和参加西洋航行的其他同人所述见闻，编辑而成。此书除了对海外各国或各地的地理、气候、物产、风俗等作简略叙述外，各篇后还写有一首五言咏诗，也概要地总结了该国或该地的特点。

《西洋番国志》的作者巩珍，南京人，也以兵士的身份参加郑和第七次下西洋，并被提拔为总制的幕僚。1434年，巩珍在北京完成此书。书中记载有占城国、爪哇国、旧港国、暹罗国、满刺加国、哑鲁国、苏门答刺国、那孤儿、黎代、南渤里国、锡兰国、小葛兰国、柯枝国、吉里国、溜山国、祖法儿国、阿丹国、榜葛刺国、忽鲁谟斯国、天方国的地理、物产、风俗、刑律、宗教、社会等方面的情况，内容与马欢的《瀛涯胜览》大致相同。

上述三书所提供的海外知识比元代的《岛夷志略》更为深入。《岛夷志略》虽然列有海外地名近百，但每篇的篇幅极其简短，只有二三百字左右，所以对海外各地的地理、风俗、物产的记载都极其简略。但上述三书，尤其是《瀛涯胜览》和《西洋番国志》虽然所记载的国家不多，但不少国家的篇幅却在一千字左右，有些国家的篇幅甚至在二千字以上，因此对这些国家的认识也更为深入和具体。譬如，《岛夷志略》中的“古里佛”即《西洋番国志》中的“古里”，但《岛夷志略》中的“古里佛”条仅有201个字，具体为：

当巨海之要冲，去僧加刺密途，亦西洋诸番之马头也。
山横而田瘠，宜种麦。每岁藉乌爹米至。行者让路，道不拾遗，俗稍近古。其法至谨，盗一牛，首以牛头为准，失主仍以犯人家产籍没而戮之。官场居深山中，海滨为市，以通贸易。

地产胡椒，亚于下里，人间俱有仓库贮之。每播种三百七十五斤，税收十分之二。次加张叶、皮桑布、藏蓄水、波

梦蜜、孩儿茶。其珊瑚、珍珠、乳香诸等货，皆由甘理、佛朗来也。去货与小具喃国同。蓄好马，自西极来，故以舶载至此国。每匹互易，动金钱千百，或至四十千为率，否则番人议其国空乏也。^①

但《西洋番国志》中的“古里国”条却写有 1592 字，差不多是前者的 7 倍。就前者所提及的信息看，后者相关信息的内容更多。

(1) 地理：“古里国，此西洋大国也。从柯枝国开舡往西北行三日可到。其国边海山远，东通坎巴夷国，西临大海，南连柯枝国，北临狼奴儿国。”

由此可见，《西洋番国志》更为明确地介绍了古里国的周邻。

(2) 刑法：“国法无鞭笞之刑事，轻则截手断足，重则罚金诛戮，甚则抄封灭族。人犯法到官则称冤。不伏者则于王前或大头目前，以铁锅煮油令滚，先以树叶爆裂有声，乃命其人以右手指浸滚油内片时取出，用布包裹封记，监留在官。过三日聚众开封视之。若手溃烂则不枉，遂加以刑。其不烂者，则头目人等以鼓乐送此人回家。诸亲邻友皆贺，相与饮酒作乐。”

由此而观，古里国刑律不仅有死刑处罚，也有截肢的刑罚。

(3) 当地物产：“其山乡人多置园种胡椒，十月椒熟，俱采摘晒干，自有大户收买送官库。……富家多种椰子，或

^① 《岛夷志略校释》，第 325 页。

千株或二三百株，以此为产业。云柳有十用：嫩者可浆可饮，又可酿酒，老者肉可打油，或做糖与饭，其外皮穰可打索造舡，壳可为碗为酒钟，又可烧灰镀金银细巧生活，树可架屋，叶可盖屋，此十用也。蔬菜有萝卜、姜、芥、葱、蒜、元荽、葫芦、茄子、菜瓜、冬瓜，四时皆有。又有一种小瓜，仅如小指大，长二寸许，味台青瓜。其葱紫皮细叶，本大如蒜，买则称斤。巴蕉子、波萝蜜多有卖者。木别子树高十余丈，结实如大绿柿，内有子三四十，熟则自墜。其蝙蝠大如鹰，皆于此树倒挂而栖。米有红、白二色，麦大、小俱无，他处贩麦与曲来用。有鸡、鸭无鹅。羊脚高如驴之驹，色灰。水牛不甚大，黄牛有三四百斤者。牛死则埋之，人不食牛肉。只食乳酪酥油，无酥油废食饭。各色海鱼极贱。兔、鹿亦有卖者。禽有孔雀、鹭鸶、乌鵲、鹰、燕。孔雀人家多有养者，其他飞鸟俱无。”

可见这本书比前书对古里国物产的介绍全面得多。

(4) 贸易情况：“中国宝舡一到，王即遣头目并哲地及米纳凡来会。其米纳凡乃是本国书算手之名，牙侩人也，但会时先告以某打价。至期将中国带去各色货物对面议定价值，书左右合契，各收其一。哲地乃与坐舡内臣各相握手。米纳凡言过吉日，就中指一掌为定，自后价有贵贱，再不改悔。以后哲地并富户各以宝石、珍珠、珊瑚来看。惟是议论价钱最难，疾则一月，徐则两三月方定。如某宝石若干该丝某物货若干，即照原打手价无改。其算盘只以两手两足十指计算，毫发无差。”

“(胡椒)官与发卖，每一播荷卖金钱二百个，见数税钱。其哲地财主多收买各色宝石珍珠，并做珊瑚珠等，遇各处番舡到，王遣头目并计算人来，眼同发卖，亦收税钱。”

不过，此书虽然对贸易过程有具体记述，但却缺乏对古里国具体税率的记载，此又不及《岛夷志略》。然而，《西洋番国志》中还记载了一些其他方面的信息如下：

(5) 货币与度量衡：“国王以六成金铸钱名吧南行使。每钱中国官寸三分八厘，面底有纹，该官秤一分。又以银为小钱名搭儿零使，每银钱重三厘。其番秤名法刺失，权钉衡末，准则活动，衡正中为定盘星。秤物则移准向前。番名秤一钱该中国官秤八分；十六钱为一两，该官秤一两二钱八分；二十两面三刀为一斤，该秤一斤九两六钱。其秤只可秤十斤，该官秤十六斤。若以秤胡椒二百五十斤为一播荷，该官秤四百斤。称香货二百斤为一播荷，该官秤三百二十斤。衡法多是天平对秤，法无要妙。量法官铸钱为升，名党戛黎，较中国官斗斛每升该一升六合二勺。”

(6) 社会结构：“其国亦有五等，名回回、南毗、哲地、革今、木瓜。王南毗人，其头目皆回回人。”“王以二头目掌国事。”

(7) 政治传统：“国王位不传子，传与外甥。若王无姊妹，则传于弟，无弟则传与有德之人。世代相仍如此。”

(8) 宗教与风俗：“云先王尝与回回言，‘誓不食牛则不食猪。’至今尚然。王信佛教，敬象及牛。……又每夜令人收取黄牛粪，以铜盘装盛，早晨和水洒涂佛殿地上及各墙壁。王家并头目及诸富家皆如此敬佛。又烧牛粪为细白灰，用好布为袋装盛。每早盥洗毕，以此灰调水涂额并鼻准及两股间各三次方才见佛。以此相传。又昔有圣人名某些，乃真天人，立教化于此地。其圣人因往他国，令弟撒没黎摄教。其弟心起矫妄，铸铜为犊，诈曰：‘此圣主也。若能崇敬，当日粪金以酬。’其人贪得金而忘天道，因此皆敬牛为重。

及某些圣人回国，怪弟忘，乃废其牛，欲罪，其弟即乘一大象遁去。至今国人悬望撒没黎回，如月初则言月中必至，及月中又言月终必至。南毗人敬象及牛，盖以此也。”

“头目回回人，多奉其教。礼拜寺有二三十所，七日一礼拜，未时回家，方敢交易。其人状貌俊伟，亦甚诚信。”

“婚丧之礼，锁俚人、回回人各以类。”

(9) 艺术：“能弹唱，以葫芦壳为乐器，红铜丝为弦，唱番歌相和而弹唱，甚有音韵可听。”^①

此外，该篇还记载了古里与明朝关系的简况。从上面的比较和叙述可以看出，通过郑和下西洋，明前期对于东南亚和印度洋地区的知识得到了普遍增长。

然而从总体上说，明前期关于东南亚和印度洋地区的知识仍同前代一样，还是粗糙和简单的。譬如对当时古里政治的记载，甚至连国王的姓名以及家庭情况也未置一提，更缺乏对他们经济实力、政治现状、技术水平等情况的细致考察。

明朝使节们对于域外世界缺乏细致的考察和详细的记载，这又是与他们的使命相联系的。从明朝使团域外之行的使命看，一般都是为了宣扬明朝的道德教化和转达天子的浩荡皇恩，即所谓“宣德化而柔远人”。^② 曾经派遣郑和做最后一次西洋航行的明宣宗本人，甚至还写有一篇题为《驭夷篇》的文章。他在文章中说：“四夷非可以中国概论，天地为之区别，夷狄非有《诗》、《书》之教，礼义之习；好则人，怒则兽，其习气素然。”^③ 由此看来，正是由于明朝君臣固守于传统的华夷观，从而妨碍了他们

^① 《西洋番国志》“古里国”条。中华书局1961年版。

^② 郑和：《天妃之神灵应记》，载于郑鹤声、郑一钧编：《郑和下西洋资料汇编》上册第42页。

^③ 《明宣宗实录》卷38。

对于域外世界的认识。因此，郑和下西洋活动，虽然十分壮观，却没有导致明朝人去完成“地理大发现”。而西欧人却凭着几艘小帆船，带着对海外世界探险的强烈愿望，发现了美洲，发现了好望角通往东方的航线，发现了经美洲到太平洋的新航线。从此，地球上的整体世界形成了，中国与域外国家的文化交流也进入了一个新的历史进程。

附录一：先秦至明前期中外文化交流大事年表

时代或年代	中外文化交流大事纪
约公元前 11 世纪	商朝宗室箕子率部迁移到朝鲜半岛，“教其民以礼义、田蚕、织作”。
约公元前 10 世纪	周穆王西巡至中亚塞人部落处。
约公元前 7 世纪	秦霸西戎，引起了欧亚大草原上的民族大迁徙。
公元前 5 世纪	波斯人开始将中国称为 Čin, Činistān, Činastān。
公元前 4 世纪	印度人开始将中国称为 Cina。
公元前 4 世纪	希腊人开始将中国称为 Seres。
公元前 4 世纪	古代波斯的琐罗亚斯德教（后来被中国人称为祆教）即已通过斯基泰人传入新疆地区。到魏晋南北朝时期，琐罗亚斯德教在高昌地区广为流行。
公元前 4 世纪末	赵武灵王引进游牧民族的服装和骑兵（即“胡服骑射”）。
公元前 4—前 3 世纪	汉字即已传入朝鲜半岛。
公元前 3 世纪	蜀一身毒之路即已开通。
公元前 214 年（秦始皇八年）	秦始皇设立象郡管理越南北部等地，促进了汉文化在越南的传播。
公元前 210 年（秦始皇十二年）	徐福率男女三千人移居海外。一般认为他们抵达了日本，并带去了中国农耕文化和手工业技术。

公元前 139—前 127 年	张骞第一次出使西域，途中被匈奴所俘，被留近十载，约于公元前 129 年逃离匈奴，先后访问大宛、康居、大月氏等国，开辟了汉朝至中亚的丝绸之路。从此，汉朝与西中亚、南亚以及西亚等地的文化交流日益频繁。
公元前 122 年（汉元狩元年）	张骞请求汉武帝开通蜀一身毒道，于是汉武帝派人到通西南夷，但为昆明夷所阻。
公元前 119—前 115 年	张骞使团第二次出使西域，先后访问了乌孙、大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒等国。
公元前 111 年（汉元鼎六年）	汉武帝在越南设立交趾、九真、日南三郡，加强了汉文化在越南的传播。
公元前 115 年（汉元鼎二年）	安息国使团向汉朝送来黎轩眩人（魔术师）。
公元前 2 世纪末	汉武帝以日南郡和合浦郡为航行海外基地，汉朝船队先后抵达都元、邑卢没、谌离、夫甘都卢、黄支等国，从而形成了海上丝绸之路。
公元前 103 年（汉太初二年）	中国的凿井技术通过匈奴传入中亚地区。
公元前 108 年（汉元封三年）	汉朝在朝鲜半岛北部地区设立四郡，直接加强了汉文化在朝鲜的传播，也推动了汉文化在日本的传播。汉代，中国的冶铁、丝织、陶器等技术已通过朝鲜半岛而传入日本列岛。
公元前 1 世纪左右	中国的冶铁技术通过汉朝逃亡士卒传入中亚地区。
约公元前 70 年（汉元平四年）	迦湿弥罗高僧毗卢折那到于阗传布佛教。
公元前 2 年（汉元寿元年）	汉朝人景卢从大月氏使节伊存学习佛教经典，从此佛教开始在汉朝流传。
公元 57 年（东汉中元二年）	倭奴国使节通过朝鲜半岛来华，汉光武帝赐以“汉委（倭）奴国王”印，从而促进

- 公元 58—75 年 汉明帝遣人至印度求佛，并组织人员随来华的印度僧侣摄摩腾和竺法兰翻译佛经。
- 公元 69 年（东汉永平十二年） 汉朝设立永昌郡，正式经营西南丝绸之路。从此，经蜀—滇—缅甸—印度的道路全线畅通。
- 公元 73 年（东汉永平十六年） 班超受命通西域，恢复了传统的汉朝与西域国家之间的丝绸之路。
- 公元 77 年（东汉建初二年） 罗马作家老普林尼写成《自然史》，书中述及赛里斯国。
- 公元 91 年（东汉永元三年） 汉军大败北匈奴，迫使北匈奴西迁。西迁的匈奴人在 371 年打败阿兰人（居于今咸海至里海之间），并驱使后者攻打黑海北岸的东哥特人，从而引起了日耳曼民族的大迁徙。
- 公元 97 年（东汉永元九年） 班超派遣甘英出使大秦（罗马帝国），但甘英在条枝（今叙利亚至伊拉克一带）因受安息（今伊朗）人阻拦折回。不过甘英此行却了解到不少关于安息、大秦的信息。
- 公元 1 世纪 罗马地理学家梅拉著《地方志》一书，书中述及赛里斯人。
- 公元 1 世纪末 一位居住于埃及的希腊人著《厄立特里亚海航行记》，书中述及赛里斯国以及秦尼城。
- 公元 120 年（东汉永宁元年） 掸国遣使来洛阳，献乐并带来海西（罗马帝国）幻人（魔术师）。
- 公元 147 年（东汉建和元年） 位于今山东嘉祥境内武氏祠始建，其画像石中刻有翼神人和有翼人首蛇身像。
- 公元 148 年（东汉建和二年） 安息国人安世高来到洛阳，学习汉文，后从事佛经翻译，共译出佛经 35 部 41 卷，主要为小乘经论。
- 公元 150 年（东汉和平元年） 希腊地理学家托勒密写成《地理志》一书，

了中日之间的文化交流。

	书中述及秦奈、赛里斯情况。
公元 2 世纪 60 年代	大月氏人支娄迦谶来到洛阳弘扬佛法，翻译佛经，共译出佛经 12 部 26 卷，全部为大乘佛经。
公元 179 年（东汉光和二年）	天竺僧人竺佛朔来到洛阳，翻译佛典。
公元 181 年（东汉光和四年）	安息居士安玄与汉朝人严佛调一起译成《法镜经》二卷。
公元 197 年（东汉建安二年）	康居国僧人康孟祥等人译成《修行本起经》等。
公元 2 世纪	兴起于印度西北地区的佉卢文开始流行于新疆的于阗和鄯善一带，一直到 4 世纪。
公元 3 世纪初	中亚的葡萄酒制造技术传入汉朝。牟子作《理惑论》，是为中国人首论佛学。
3 世纪间	佛教石窟艺术首先传入我国新疆地区，拜城县克孜尔石窟、库车县克孜尔尕哈石窟开凿。随着石窟造像和壁画的流行，犍陀罗艺术和笈多艺术也在中国逐渐流行。
223 年（魏黄初四年）	月支人支谦到孙吴翻译佛经，至 253 年共译出佛经 29 部。
225 年（魏黄初六年）	埃及水晶碗制造法传至交州、广州等地，但 4 世纪后失传。
232 年左右	天竺竺贝、双陆等戏由于曹植的倡导开始流行于中原。
3 世纪前期	孙吴人曹不兴开始模仿西国佛画。
231—251 年之间	孙权遣朱应、康泰前往海南诸国访问。朱应回国后著《扶南异物志》，康泰写有《吴时外国传》。
251 年（魏嘉平三年）	康居僧人康僧会译出《六度集经》，其中的印度弥猴形象，被认为是《大唐三藏取经诗话》中的猴行者之源。
260 年（魏景元元年）	颖川人朱士行开始西行求法，这是史籍中记载的最早的西行求法者。

- 百济参考了中国政治制度而在中央设立了六佐平，并吸收了魏晋律。
- 波斯的锁子甲传入中原。
- 月支人竺法护来到长安参加译经。到308年去世为止，共译出佛经165部，基本包括了早期大乘佛教各部类的代表性经典。
- 朱士行遣弟子弗如檀从于阗送到洛阳梵本《放光般若经》90章。十年后，此经由竺叔兰、无叉罗译成汉文。
- 印度的婆罗谜文影响到新疆地区焉耆、龟兹等地居民，形成为焉耆—龟兹文。此种文字一直延续到9世纪。
- 叙利亚人蔡奴伯用亚美尼亚文写成《中国史》。
- 中国的造纸术传入朝鲜半岛北部的高句丽。琐罗亚斯德教传入后赵境内。
- 罽宾沙门僧伽提婆来到长安，后到庐山，参加翻译佛经。他译出的《阿毗昙》诸经，在中国佛学界曾形成毗昙学。
- 敦煌莫高窟始凿，此后不断开凿，成为多种艺术汇聚的结晶和我国佛教艺术的宝库。
- 高句丽设立“太学”，将汉字书籍和中国经史著作作为教材，极大地促进了汉文化在朝鲜半岛的传播。前秦王苻坚向高句丽派遣使团，团员包括有僧侶顺道，他为高句丽带去了佛经和佛像。
- 高句丽颁行律令，可能参考了晋朝的律令制度。
- 东晋人高兴在百济被聘为博士，编写了一部用汉字书写的百济国史《书记》，表明此前百济已使用汉字。中国僧人阿道前往高句丽弘法。高句丽小兽林王专门建造肖门

- 寺和伊弗兰寺，分别供顺道和阿道弘传佛法。
- 378年（东晋太元三年） 西域诸国向前秦苻坚进倒舞伎。
- 384年（东晋太元九年） 甘肃天水麦积山石窟开凿，此后也不断修凿。
- 外国僧人摩罗难陀自东晋前往百济传播佛教。
- 397年（东晋隆安元年） 麟宾僧人昙摩耶舍来广州，后到长安参加翻译佛经。与天竺僧人昙摩掘多共译《舍利弗阿毗昙论》23卷。凉州僧人智严西行求学，至麟宾落受禅法，并敦请当地名僧佛陀跋陀罗来长安翻译佛经。当时，与智严同行的还有宝云、慧简、僧绍、僧景等僧侣。
- 399年（东晋隆安三年） 法显与慧景、慧整、慧应、慧嵬等人从长安西行求法。法显从于阗进入天竺，游历印度诸邦，又乘船抵达师子国，搜寻到很多佛教经律，如《摩诃僧祇众律》、《萨婆多众律》、《杂阿毗昙心》、《方等泥洹心》、《长阿含经》、《杂阿含经》、《杂藏经》、《弥沙塞律》等，并于412年回到东晋。接着他便在建康参加佛经翻译活动。他所翻译的《杂阿毗昙心》，对南北朝时期毗昙学派的流行起了很大作用；《摩诃僧祇律》等也为当时佛教界提供了必需的戒律；而《大般泥洹经》中所宣扬的“一切众生皆有佛性”的思想，也促进了佛教在中国的传播。此外，法显还根据自己到印度求法的亲身经历，写成《佛国记》。书中记述了西域、印度以及师子国的地理、宗教、文化、风俗民情、物产以及社会制度等方面的情况，加深了当时人对于西域以及南亚文化的情况。

- 了解。
- 5世纪初 中国的蚕桑和丝织技术通过新疆地区而传入波斯。
- 401年（东晋隆安五年） 天竺僧人鸠摩罗什被后秦主姚兴迎到长安，并为他组织八百余僧侣参加的译场，共译有佛经74部384卷，其中重要的佛教经论有《大品般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《金刚经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《成实论》等。他所翻译的佛教经论，对中国佛教有很大影响。如《中论》、《十二门论》、《百论》曾是南北朝佛学流派三论宗的理论依据，《成实论》曾是成实学派的理论依据，《法华经》为后来天台宗所依据的主要经典，《阿弥陀经》也是后来净土宗所依据的主要经典之一。
- 404年（东晋元兴三年） 智猛与志同道合的沙门15人从长安西行求法，由于阗前往天竺，获得《大般泥洹经》、《僧祇律》等，于424年启程回国。回国后译出《大般泥洹经》20卷，并写有《游行外国传》。
- 408年（东晋义熙四年） 天竺僧人佛陀跋陀罗受中国僧人智严邀请来到长安，后转至建康，译有《大般泥洹经》、《大方广佛华严经》等13部佛典。《大般泥洹经》的译出，使中国的佛学思潮从般若学转向佛性学。他所译出的《达磨多罗禅经》，对于在中国传播罽宾的禅法也起了很大作用。
- 412年（东晋义熙八年） 天竺僧人昙无忏先后来到龟兹和北凉传播佛教，并译有《涅槃经》、《大集经》等14部佛典。他在《涅槃经》中所宣扬的人人皆能成佛的思想，曾在当时中国佛学界引

	起了先天佛性与后天修持关系的讨论。
424 年（宋元嘉元年）	罽宾国僧人求那跋摩来到广州，后又到建康，参加佛经的翻译，先后译有《菩萨戒经》等经律十余部。
	西域僧人慧良耶舍来到建康，译《观药王药上二菩萨经》，使印度医药学通过此经传入中国。
	大月氏商人来到洛阳烧造五色琉璃，使西方玻璃烧造技术再次传入中国。
435 年（宋元嘉十二年）	天竺僧人求那跋陀罗来到广州，后来也进入建康参加佛经翻译，先后译有佛经 52 部 134 卷。这些佛经主要是大乘经籍，其中的“一乘真实”和“如来藏法身”学说，对中国佛教有很大影响。
437 年（宋元嘉十四年）	北魏遣董琬、高明等人出使西域诸国。
5 世纪中叶	南朝《元嘉历》以及医学等科技传入朝鲜半岛上的百济国。
452 年（宋元嘉二十九年）	萨珊艺术也开始影响到南北朝的工艺美术。大同云冈石窟开凿，此后连续修凿，其石雕佛像被视为中外艺术相结合的瑰宝。
468 年（宋泰始四年）	南朝宋政权应倭王要求派遣纺织、缝衣等工匠前往日本。
483 年（南齐永明元年）	南齐都城建康的文士们通过与外国僧侣的交往，发现了自身语言声调存在着平、上、去、入四声，于是当地文人在写文章时便把讲求声律作为一种时尚。
5 世纪末	扶南国僧人僧伽婆罗来到建康，后在南梁时期参加翻译佛经，共译佛经 11 部 48 卷，包括有《阿育王经》、《解脱道论》等。
5 世纪	于阗塞人开始用婆罗谜文笈多直体来拼写自己的语言，后人称这种文字为于阗塞文。
500 年（南齐永元二年）	洛阳龙门石窟开凿，此后直到宋代得到不

- 断修凿，也是中外文化交流的结晶和宝库。新罗人根据汉字的字义定国号为“新罗”，说明汉字教育已在其统治阶层普及。
- 503年（梁天监二年）
- 508年（梁天监七年）
- 515年左右（梁天监十四年）
- 516年（梁天监十五年）
- 5世纪初期
- 538年（梁大同四年）
- 6世纪前期
- 541年（梁大同七年）
- 546年（梁中大同元年）
- 天竺僧人菩提流提支带着大量梵本佛经来到洛阳，并参加佛经翻译，先后译有佛经39部，其中包括《十地经论》、《金刚般若经论》、《人楞伽经》等。《十地经论》译出后，曾在北朝佛学界形成地论学理论流派。北魏政府派遣宋云、法力、惠生等人西行求法，曾抵达波斯和天竺诸邦，带回一百七十余部大乘经论回到洛阳。宋云还写有《宋云家记》，惠生也写有《惠生行纪》，皆记载了这次西行求法的见闻。
- 北魏灵太后亲自祭胡天神。此后北齐后主和北周皇帝也有拜胡天之制。所谓“胡天”，即祆教。在南方，由于祆教在南朝未取得合法地位，曾多次发生祆教徒起义。
- 南朝人谢灵运（385—433）曾受梵文字母的启示，归纳整理出14个汉语音韵字母。到唐代，不断有人研究汉语音韵。沙门守温曾将汉语音韵字母归并为30个。后来，人们又将汉语修改补充为36个韵母。
- 梁武帝依照印度佛教习俗，首次设立盂兰盆斋，此后在中国遂成风俗。
- 梁朝画家张僧繇在创作佛教绘画过程中，吸收了印度的晕染技法。
- 百济国王派遣使节来到梁朝，请求《涅槃经》以及援助工匠、画师和《毛诗》博士，得到梁朝应允。
- 天竺僧人波罗末陀来到广州，先后游历赣、闽、浙、苏等地，并沿途从事佛经的翻译，译有佛籍64部278卷，包括有《三无性

论》、《十七地论》、《十八空论》、《金光明经》、《唯识论》、《摄大乘论》等，比较系统地介绍了大乘瑜伽行派的思想，南北朝佛学界因此而形成摄地学理论流派。

552年（梁天正元年）

中国的蚕桑和丝织技术传入拜占庭。

553年（梁天正二年）

中国的天文历算、医学等科技通过百济而传入日本。

6世纪中叶

突厥部落战胜柔然部落，迫使柔然余部西迁，进入欧洲，被拜占庭史学家称为“阿尔瓦人”。阿尔瓦人人侵欧洲，迫使当地的斯拉夫人向西向南迁徙。此后，两部分斯拉夫人的文化发展便分道扬镳。

558年（陈永定二年）

天竺僧侣攘那跋多罗和耶舍崛多等译《五明论》，介绍印度声、医、工诸术。

559年（陈永定三年）

北印度人阇那屈多来到长安，在学会汉语之后参加佛经翻译，先后译出《金色仙人问经》、《十一面观音咒并功能经》等，后因周武帝灭佛而转往突厥。585年，他应隋文帝之邀而来洛阳，后转至长安，作为译主主持佛经翻译，共译出佛经39部共192卷。

565年（陈天嘉六年）

陈文帝派僧人明观前往新罗，并带去佛教经论一千七百余卷。

566年（陈天康元年）

西印度沙门达摩流支为北周宇文护翻译《婆罗门天文》20卷。

568年（陈光大二年）

新罗僧人圆光来到中国，先在长安学摄论，此后又到金陵学习律学、涅槃、成实诸学说，并于600年回国。他在新罗弘扬戒律，并倡导“世俗五戒”，一曰事君以忠，二曰奉亲以孝，三曰交友以信，四曰临战不退，五曰杀生有择。它反映了儒家文化对于圆光佛教思想的深刻影响。

- 570 年前后 龟兹人苏祇婆进入北周，通过介绍龟兹乐七调而传播了印度的音乐文化。高丽乐、康国乐也传入北周。
- 577 年（陈太建九年） 中亚曹国曹仲达将凹凸画法传入中原地区。
- 580 年（陈太建十二年） 南北朝时期，印度算术的倍进法、百进法和小数记法传入中国。
- 582 年（陈太建十四年） 北印度人那连提耶舍进入长安，先后在大兴寺和广济寺翻译佛经，前后译经论 15 部共 80 余卷。
- 585 年（陈至德三年） 尼婆罗芝尊公主嫁与吐蕃松赞干布，并在逻些建造宫殿，并请来尼婆罗造像工匠。
- 588 年（陈祯明二年） 隋朝置“七部乐”，内有天竺伎、安国伎、康国伎等。
- 590 年（隋开皇十年） 南印度人达摩笈多来到长安参加佛经翻译，后又转往洛阳上林园翻译馆，先后翻译有佛教经论共 9 部 46 卷，包括《起世因本经》、《药师如来本愿经》、《摄大乘论释论》、《菩提资粮论》、《金刚般若论》等。中国僧人彦琮还曾根据其游历见闻，著成《大隋西国传》，该书分门别类地介绍了当时印度及中亚的政治、经济、文化等情况。
- 592 年（隋开皇十二年） 彦琮奉隋文帝之诏掌管大兴善寺的佛经翻译事务。他曾根据隋朝从林邑得到的佛经而编成《昆仑经录》，后来又将流入中国的佛教书籍分为六类编目，著成《众经目录》五卷。另外，他还曾奉诏将《舍利瑞应图经》、《国家祥瑞录》译成梵文共十卷，由印度沙门带到印度，开创了佛经倒流印度之先河。
- 596 年（隋开皇十六年） 高句丽僧人波若来到隋朝师事智凯弟子。
- 6 世纪后期 中亚人曹仲达出任北齐宫廷画家，他所创作的佛画表现了典型的印度笈多艺术风格。

- 600年（隋开皇二十年）倭国使团来到隋朝访问。隋文帝令有关官员了解日本风俗。
- 602年左右新罗僧人缘光来到隋朝，师事天台宗师智顗，后回国在新罗传播天台学。
- 603年（隋仁寿三年）日本圣德太子制订《官位十二阶》，以中国儒家所强调的“德”和“五常”来作为官阶的名称。
- 604年（隋仁寿四年）日本正式使用中国历法，并颁布“十七条宪法”作为政治和道德的训纲，其内容贯穿了儒学的政治理念。
- 605年（隋大业元年）隋炀帝派遣韦节、杜行满出使罽宾、王舍城、史国、安国等。随着他们出使的成功，隋炀帝即任命裴矩经营西域。裴矩利用主持西域事务的有利条件，认真了解西域诸国情况，撰写成《西域图记》三卷，共收西域44国情况。
- 607年（隋大业三年）隋炀帝派遣常骏、王君政出访赤土国。他们对赤土国成功的访问，促进了隋朝与东南亚地区的往来和文化交流。常骏在回国后写有《赤土国记》，另有人写有《真腊国事》，增进了人们对于东南亚的了解。
- 日本派遣以小野妹子为正使的使团赴隋朝访问，使团中有沙门数十人，目的在于吸收中国文化以及各种政治制度。
- 608年底（隋大业四年）日本小野妹子再次率团来到隋朝，并带来四名留学生和四名学问僧，他们归国后曾在大化改新过程中发挥了重要作用。
- 609年（隋大业五年）隋朝设置“九部乐”，内有“天竺”、“安国”、“康国”等乐。
- 610年（隋大业六年）隋朝派遣李显等人访问波斯，此后波斯国与隋朝通交。中国的造纸术通过高句丽僧人昙徵传入日本。

- 614年（隋大业十年） 日本使团再次入隋朝访问，并且派来学问僧慧光、灵云等入隋朝学习。
- 621年（唐武德四年） 唐朝设置管理祆教事务的官员并建置祆祠。据文献记载，唐朝都城长安曾有祆祠六所，另外在洛阳、邺城、湖北、扬州、镇江、广州、宁夏、武威、敦煌、哈密、吐鲁番等地。也有祆教教堂。
- 623年（唐武德六年） 日本在华留学僧惠齐、惠光、惠日和留学生福因等人乘新罗使者船只自唐朝回国，并向日本政府建议：在中国留学的日本学子和僧侣皆学有成就，应召回国内服务；唐朝制度完备，应与唐朝建立正常的外交联系。
- 624年（唐武德七年） 唐高宗派遣道士随唐朝使团前往高句丽，为高句丽君臣讲授《老子》。
- 625年（唐武德八年） 高句丽人慧灌离开中国前往日本飞鸟元兴寺讲“三论”，使“三论宗”传播到日本。慧灌约在589—605年间来华，曾师从吉藏受学。
- 626年（唐武德九年） 印度人波罗颇迦罗蜜多罗携带梵本经书进入长安，住兴善寺翻译佛经，译有龙树的《般若灯论释》、无著的《大乘庄严经论》等3部共35卷。
- 627年（唐贞观元年） 唐朝僧人玄奘于是在年八月离开长安开始西行求法，经河西走廊、高昌等西域诸国、西突厥诸地而进入北印度，一路礼巡佛迹，拜师问学。
- 629年（唐贞观三年） 吐蕃弃宗弄赞继位为赞普（君王），此即松赞干布。他在位期间（629—650年），不仅积极吸收唐朝文明，而且派人前往印度留学吸收南亚文明，并正式创立藏文。而吐蕃一尼婆罗之路，也成为唐朝与印度进

- 行文化交流的桥梁。
- 印度密宗传入南诏，使南诏佛教带有密宗的显著特点。
- 631年（唐贞观五年）**
- 唐朝增加国学建筑，并广泛接待周边部落和域外国家子弟到国学学习。唐朝政府对周边部落和外国留学生，完全提供衣、食、宿等费用。另外，它还设立宾贡科，专门用于外国学生在中国参加科举考试，以避免外国考生在科举考试中与本国考生竞争而被淘汰。此举曾吸引了新罗、日本等国的很多学子来唐留学，从而促进了唐朝文化在东亚邻国间的传播。
- 玄奘至全印度闻名的佛教最高学府那烂陀寺，师从唯识大师戒贤法师学习《瑜伽师地论》，并旁及瑜伽行派的其他论著和有部、中观诸派学说，前后历时五年。
- 祆教师何禄至中国传教。
- 632年（唐贞观六年）**
- 新罗僧侣明朗入唐求法，学杂部密法，635年回国创建金光寺，成为新罗神印宗的开山祖。
- 634年（唐贞观八年）**
- 唐朝决定开放外国伴侣来华学习佛法，此后又规定由政府为来华的外国学问僧提供衣食必需品，从而为外国求法僧人唐求法提供了良好的条件。
- 635年（唐贞观九年）**
- 基督教聂斯脱利派主教阿罗本来到长安并翻译《圣经》。
- 636年（唐贞观十年）**
- 玄奘离开那烂陀寺开始周游印度，随处问学。
- 638年（唐贞观十二年）**
- 新罗僧人慈藏等师徒十余人入唐，在长安从法常受菩萨戒，并于643年归国，从唐朝得到《经藏》一部。他回新罗后，被敕任为大国统，主管全国僧尼一切事务，并

亲手制订新罗佛教仪轨，在新罗仿创五台山道场，并开讲《华严经》。

基督教聂斯脱利派主教阿罗本在长安义宁坊建置教堂。尼婆罗赤贞公主嫁与吐蕃松赞干布，并带来尼泊尔石匠、木匠、画匠营建布达拉宫，同时开通吐蕃—尼泊尔道路。

640年（唐贞观十四年）

百济、新罗开始派遣子弟入唐朝国学学习。据一位学者研究，在此后的三百年间，新罗派往唐朝的留学生约在二千人左右，居外国留唐学生之首位。

642年（唐贞观十六年）

玄奘返回那烂陀寺，并为该寺众僧主讲《摄大乘论》、《唯识抉择》。该年冬天，印度戒日王在曲女城举行论辩会，请玄奘作为论主，全印度数千僧众和婆罗门到会。玄奘在公开自己论意后，竟未有人发问，被大、小乘僧众分别尊为“大乘天”和“解脱天”。此后，玄奘又应邀参加了全印度的“无遮大会”。会后，玄奘即携带梵文佛经520夹共计657部启程回国，于645年返回长安。

回国后，他口述了此次西行求法的经历和各国情况，由辩机整理成12卷的《大唐西域记》，有助于时人和后人对于中亚和南亚情况的了解。

643年（唐贞观十七年）

王玄策作为李义表的副使第一次出使印度。此后他又作为唐朝使团的正使两次出使印度，将玄奘翻译的《道德经》梵文本送给印度童子王。

645年（唐贞观十九年）

玄奘在回国后即进行佛经翻译，一直到664年病逝。他先后翻译佛经75部共计1335卷，不仅在数量上远远超过前人，而

且其译文质量也属最佳。从玄奘翻译的佛经内容看，主要是瑜伽行派和说一切有部的学说。此后，他的门人即根据他所介绍的瑜伽行派学说而成立法相宗。另外，玄奘还曾把《老子》和在印度久已失传的《大乘起信论》翻译成梵文并被带到印度，为中印两国之间的文化交流做出了巨大贡献。

日本实行大化革新，吸收唐朝制度进行政治改革。此后，日本又不断派出遣唐使。日本遣唐使团包括大使、副使、判官等官员，还有史生、医师、阴阳师、画师、乐师、音声生、留学生、请益僧等随员，目的在于吸收唐朝文明。

646 年（唐贞观二十年）

回纥部落归附唐朝。唐朝为与回纥部落往来，开辟了一条自长安至漠北的驿路，被称为回纥路。这条路线在唐朝发生安史之乱和吐蕃占领河西走廊后，成为唐朝与西域联系的主要通道。

647 年（唐贞观二十一年）

唐太宗遣使于天竺学习熬糖法，并在扬州熬制蔗糖。

649 年（唐贞观二十三年）

新罗派遣王子金春秋作为使节来唐朝访问。金春秋在唐朝参观国学，并请求派遣子弟来唐朝宿卫，得到唐太宗的应允。金春秋在 654 年成为新罗国王后，即参照唐朝《律令》，修订新罗刑律——《理方府格》。新罗统一朝鲜半岛三国后，又进行全面模仿唐朝制度的政治改革。

650—670 年间

中国的造纸术通过吐蕃而传入尼泊尔，并由尼泊尔传入印度。

650—683 年间

中亚摩尼教团来到唐朝传教。
基督教聂斯脱利派教士开始到长安以外的

地区传教。据有关碑文记载，在唐朝管辖的全国十道范围内，都有基督教聂斯脱利派的教堂。

- 653年（唐永徽四年） 日本僧人道昭入唐，曾师事玄奘学习唯识义理，后带回大量佛教经论回国，在元兴寺弘法，开日本法相宗。
- 658年（唐显庆三年） 唐朝于是在中亚地区设立羁縻府州，此后于661年又在这一地区补充设置了羁縻府州，任用当地首领为都督府都督和州刺史，从而稳定了唐朝的西域，并加强了汉文化在中亚地区的传播。
- 662年（唐龙朔二年） 新罗僧人义湘入唐朝终南山至相寺，师事智俨学习华严宗，后于671年回新罗并在太白山创浮云寺，弘传《华严经》，被尊为“海东华严初祖”。
- 662—671年间 日本仿照唐朝国学制度而建立起“大学寮”，内分“明经道”和“算道”，明经道则以中国儒学的“九经”作为教科书。
- 665年（唐麟德二年） 唐朝颁行《麟德历》，印度天文学家迦叶孝威曾协助李淳风修此历。同时，另一位印度天文学家瞿曇羅也进《经纬历法》九卷，被采纳并参照使用。
- 666年（唐乾封元年） 新罗僧侣憬兴法师入唐求法，在中国专攻唯识论，回国后即弘传玄奘的真唯识量，成为新罗法相宗的开山祖。
- 671年（唐咸亨二年） 唐朝僧人义净从广州搭船经室利佛逝前往印度求法。
- 674年（唐上元元年） 义净进入那烂陀寺，在此学习10年。此后，他游历印度圣迹，沿途听受天竺名僧讲法。回国途中，他又在室利佛逝居留六年多，向当地名僧同学。693年，义净带着梵本经、律、论近四百部回到广州。后

来他到洛阳参加佛经翻译，与于闐僧人实叉难陀共同翻译《华严经》。从 700 年开始，他独自译经，译有《金光明最胜王经》、《大孔雀咒王经》、《药师琉璃光七佛本愿功德经》等经、律、论共 56 部计 230 卷。他的译经，偏重于工切有部的律典。此外，他还曾根据自己的求法经历，著有《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》两书，有助于人们了解东南亚和南亚地区的佛教文化以及唐初中国僧侣求法的事迹。

- | | |
|--------------|--|
| 675 年（唐上元二年） | 唐达奚弘通泛海西行，从赤土经 36 国而抵达虔那（位于今阿拉伯半岛南部），回国后著有《海南诸蕃行记》。 |
| 677 年（唐仪凤二年） | 逃入长安的波斯萨珊王朝王子卑路斯奏请在长安醴泉坊为波斯侨民建立一所火祆祠，得到唐朝批准。 |
| 682 年（唐永淳元年） | 新罗模仿唐朝正式设立国学机构，并以《周易》、《尚书》、《春秋左传》、《文选》等中国经史著作作为国学教材。 |
| 684 年（唐嗣圣元年） | 新罗僧侣法朗入唐，师从禅宗四祖道信学习禅法，后来归国弘法。此后，法朗弟子神行也入唐求法，师从神秀习禅，将中国北宗渐悟禅法传入新罗。 |
| 686 年（唐垂拱二年） | 新罗国使节希望得到《唐礼》和其他文献，于是武则天令有关官员将吉凶要礼等内容整理为 50 卷赠送给新罗。 |
| 690 年（周天授元年） | 日本使用中国的《元嘉历》。 |
| 692 年（周如意元年） | 新罗人道证从长安回国，传播唯识义理。道证在长安曾师事圆测。圆测也为新罗人，从新罗来长安后一直师事玄奘，后卒于中国。新罗僧人胜诠也在唐朝贤首法藏门下。 |

学成归国，并携带法藏书信和著作给新罗义湘，传播华严学说。另一新罗僧侣审详也曾从贤首法藏研习华严理论，后赴日本开讲《华严》，并被尊为日本华严初祖。

- 693年（周长寿二年） 南印度人菩提流志来到洛阳，后转至长安，在两地寺院主持佛教经典翻译，译有《宝雨经》、《大宝积经》等53部共111卷。
- 694年（周延载元年） 波斯摩尼教团神职人员携带《二宗经》来到唐朝。
- 695年（周证圣元年） 唐朝正式规定，凡外国使臣来华访问，依据各国来华路程的远近给以食粮，多者给六个月食粮，少者给三个月食粮，从而促进了中外之间的使节往来。
- 7世纪 突厥人根据波斯阿拉米文创制出突厥文字，其中一些汉字词也进入突厥语中。
- 7世纪末 统一的新罗王朝在总结以前的“乡札标记法”的基础上，开始使用“吏读”方法来记录民族语言，即利用汉字的音和义来标记朝鲜语，从而促进了汉字在朝鲜半岛的应用。
- 702年（周长安二年） 以粟田真人使节的日本遣唐使团来到唐朝，目的在于考察唐朝的政治经济制度，以便进一步完善日本正在推行的律令制度。粟田真人一行于704年回国，在唐朝学习和考察两年。随同前来的有学问僧道慈，他在长安学三论宗、法相，回日本后弘传三论宗要义。
- 704年（周长安四年） 新罗使节金思让从唐朝带回新译的《最圣王经》回国。
- 710年（唐唐隆元年） 印度婆罗门到唐朝献乐（包括杂技）。日本元明天皇迁都到平城京，平城京建筑样式模仿唐朝都城长安。

- 716年（唐开元四年） 中印度人善无畏携带梵本经书经突厥抵达长安，先后在长安和洛阳两地翻译佛经。他所翻译的《大日经》，后来成为中国密宗的“宗经”。新罗僧人不可思议入唐，师从善无畏学习胎藏密法，后回国传播密宗。当时，善无畏嫡传弟子中还有新罗僧侣玄超，但玄超并未归国。
- 717年（唐开元五年） 日本遣唐使人唐。随同日本使团前来的有留学生吉备真备、大和长冈、阿倍仲麻吕和留学僧人玄昉等四人。吉备真备在长安师从四门助教赵玄默，后于735年回国，从唐朝带回《唐礼》、《大衍历经》、《乐书要录》等，任大学助，后参与朝政。阿倍仲麻吕进入唐朝太学学习，后来改用中国姓名晁衡并参加唐朝的科举考试，以优异成绩考取进士，在唐朝担任官职，与王维、李白等唐朝著名诗人相交甚深，770年卒于长安。玄昉在唐朝师从智周学习唯识义理。734年玄昉携带经卷五千余卷离开唐朝回国，住奈良兴福寺弘传唯识学，使兴福寺成为日本法相宗的重镇。
- 718年（唐开元六年） 康国使节向唐朝赠送锁子甲、胡旋女等。寓唐的印度天文学家瞿昙悉达译印度《九执历》成汉文，并编纂《开元占经》120卷，“零”数码也从印度传入中国。
- 719年（唐开元七年） 眇宾国使节向唐朝赠送《天文经》和《秘要方》等文献。俱蜜国遣使向唐朝献胡旋女。
- 南印度人金刚智和师子国人不空师徒两人从海路抵达广州，后来前往洛阳和长安参加佛经翻译，先后译出《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》、《金刚顶瑜伽中略出念诵

经》等密宗经典 4 部共 7 卷。金刚智去世后，不空还曾奉唐玄宗之命到师子国和天竺国搜寻密藏，得密藏经论五百余部，于 746 年返回中国。758 年，唐肃宗下令集中长安、洛阳两地的梵文经论到大兴善寺，由不空主持翻译。他前后译出包括《仁王护国般若波罗蜜多经》、《大乘密严经》等大乘以及密教经论 110 部共 143 卷，使他成为中国佛经翻译史上的“四大译师”之一。

720 年（唐开元八年）

日本仿照唐朝，对佛教僧侣实行度牒制度。从此，佛教被严格置于皇权的控制之下。

722 年（唐开元十年）

新罗模仿唐朝的均田制度而实行“丁田”制度，将授田的范围从原来的贵族官僚扩大到 18—59 岁的丁男、丁女。

723 年（唐开元十一年）

幼年人唐的新罗僧侣慧超从广州出发经海道前往印度求法，727 年经中亚返回唐朝，著有《往五天竺国传》，记载了他的求法经历和当时南亚、西亚、中亚诸国的情况，后随金刚智、不空等人在唐朝译经，为弘扬密宗做出了贡献。

724 年（唐开元十二年）

吐火罗遣使献胡药乾陀婆罗等二百余品。此后，吐火罗又多次向唐朝献质汗药等。

731 年（唐开元十九年）

在唐朝的摩尼教神职人员编写成《摩尼光佛教法仪略》，用汉文概括地介绍了摩尼教历史、典籍、组织结构、寺院制度和“二宗三际论”的基本教义。

732 年（唐开元二十年）

唐朝下令禁止摩尼教，一些摩尼法师转回鹘传教。

735 年（唐开元二十三年）

唐朝的《大衍历》传入日本。

736 年（唐开元二十四年）

唐朝洛阳大福先寺僧侣道璇应日本僧人荣睿之请来到日本，住大安寺西唐院，讲解

	《律藏行事钞》，成为在日本传播律宗的先驱；他还带去《华严章疏》，有助于华严宗在日本的传播；另外，他在日本还传播天台学。
737 年（唐开元二十五年）	天竺国三藏大德僧达摩至唐，献胡药及梵本《杂经论》、《占星记》和梵本诸方。
742 年（唐天宝元年）	唐朝长安、洛阳等地流行胡音、胡骑、胡妆等西域风尚。
742—765 年间	新罗僧人法融与弟子理应、纯英入唐求法，师事天台八祖玄朗，后归国传播天台义理。师子国遣使向唐朝赠送《大般若经》等。
746 年（唐天宝五年）	日本僧人荣睿从唐朝带回《七曜历日》等印度天文学著作。
749 年（唐天宝八年）	日本君臣在祭祀八番神时，不仅使用唐乐，而且也使用了渤海乐。
751 年（唐天宝十年）	唐朝安西节度使高仙芝率军与大食军队在中亚怛罗斯发生遭遇战，唐军失败，唐军中一些造纸工匠也被俘虏，由此造成中国造纸术的西传。 车奉朝以别将的身份随唐使张韬光出使罽宾国，因途中得病而落发出家，在克什米尔蒙醍寺学习根本律仪，并在中印度礼巡佛迹，后携带梵文佛经到北庭龙兴寺，因等待回内地机会而在此译经，790 年持所译汉文佛经回到长安。
753 年（唐天宝十二年）	唐朝扬州僧人鉴真率弟子等 24 人东渡日本，使日本有了正式的佛教律学传承，同时还传播了唐朝的佛教建筑艺术和其他文化。此前，从 742 年应日本佛教界和政府邀请之始到 748 年，鉴真曾率弟子五次东渡，皆因政府干涉和遭遇风浪而失败，自己也因眼疾而双目失明，但他仍不改初衷，

- 毅然排除各种困难而前往日本弘法。
- 755年（唐天宝十四年） 吐蕃墀松德赞即位。他在位期间（755—797年），曾迎请天竺和尼婆罗人对藏文词语加以厘订。这是藏文史上的第一次厘订。
- 唐玄宗在位期间（712—755年），郑虔编著《胡本草》，介绍域外药品。
- 760年（唐上元元年） 日本内雄等人前往渤海国学习当地语言。
- 762年（唐宝应元年） 在怛逻斯之战中被阿拉伯人俘虏的唐朝军士杜环从西亚回到广州，后来写有《经行记》，记述他被俘后在西亚等地的经历。
- 763年（唐广德元年） 印度高僧寂护到吐蕃讲道，寂护后来又引荐莲花生入藏。日本改用唐朝的《大衍历》。
- 768年（唐大历三年） 唐代宗应回纥方面的请求，又准许摩尼教团在长安设置寺院。此后，又同意在荆州、扬州、洪州、越州、河南、太原等地设置摩尼教寺院。
- 781年（唐建中二年） 唐朝的《五纪历》传入日本，857年即使用《五纪历》，由于不够精确，不久停用。基督教聂斯脱利派主教伊斯从巴尔赫至长安传教，长安的聂斯脱利派（又称景教）教徒立《大秦景教流行中国碑》，首先叙基督教教义，接着叙景教在中国的流行情况，最后还特别赞美伊斯的业绩。
- 新罗僧侣惠日入唐，师从密宗大师惠果。惠果曾从不空学习金刚密法，后又从玄超学习胎藏密法，成为金、胎两部藏法的继承人。惠日后来离开惠果归国弘法，使金、胎二法传播于新罗。
- 784年（唐兴元元年） 新罗僧侣明寂（后改法号为道义），入唐求法，游学于五台山、江西洪州开元寺，师

	事西堂智藏大师，830 年左右回国，在新罗传播中国南宗顿悟禅学。
788 年（唐贞元四年）	新罗实行“读书三品出身制度”，规定以精通儒学经典著作多少作为选择官员的标准，推动了儒学在新罗的传播。
792 年（唐贞元八年）	骠国遣使经南诏入唐，并献乐 10 曲，乐工 35 人。
793 年（唐贞元九年）	日本桓武天皇迁入新都平安京，该城的建筑布局完全仿照唐朝首都长安。
794 年（唐贞元十年）	西天竺沙门金俱吒译印度占星术著作《七曜禳灾诀》。
798 年（唐贞元十四年）	吐蕃墀德松赞即位。他在位期间（798—815 年），曾迎请天竺高僧对藏文进行了第二次厘订，并规定了梵藏文翻译原则。 罽宾人般若与中国沙门澄观合作译出《新译华严经》40 卷，后来他又译出《大乘本生心地观经》8 卷。
8 世纪中期	日本和歌诗集《万叶集》中已大量使用假名。所谓“假名”，指借用汉字的音来“书写”日本民族语言。此后，逐渐形成了片假名和平假名。
8 世纪后期	中国僧人慧琳在整理前人成果基础上，编纂成《一切经音义》100 卷，对 1300 部佛经中的新词汇进行了注音和释义，极大地方便了人们对于外来梵语词汇的理解和使用。
802 年（唐贞元十八年）	骠国遣使入唐献乐 12 曲，并有乐工 35 人。
804 年（唐贞元二十年）	日本使团入唐，使团中有学问僧最澄和空海等人。最澄初到台州龙兴寺师从道邃受天台教法和菩萨大戒，后登天台山师从佛陇寺行满学天台要籍，并曾到禅林寺学习

牛头禅和龙兴寺受密教灌顶。翌年，最澄带着 230 部经书离开唐朝，并于 806 年在日本正式创立天台宗。空海则到长安青龙寺师从惠果学习密教，806 年带回新译佛 142 部归国。空海于 812 年在高雄山寺筑灌顶坛，传播金刚、胎藏两部密法。此后他又建金刚峰寺，开辟了日本真言道场，被尊为日本真言宗初祖。

新罗僧侣慧昭入唐求法，师事沧州神鉴大师，后游学于少林寺、终南山，830 年回国弘法。

9 世纪初

新罗僧侣洪陟（又作洪直）、慧彻（又作惠哲）入唐求法，在洪州开元寺师事西堂智藏。洪陟于 826 年归国，在新罗智异山创建实相寺，弘扬江西禅旨；慧彻于 839 年回新罗，创建泰安寺弘扬中国南禅。又有新罗僧侣玄昱入唐求法，师事百岩禅师，后归新罗，传禅法于审希。审希后来成为新罗门九山之一的凤林山的开山祖。

据阿拉伯史书记载，在哈里发哈伦·拉施德在位时期（786—809 年），呼罗珊总督曾向哈里发进献过精美的中国御用瓷器和 2000 件民用陶瓷。

810 年（唐元和五年）

日本羽栗马等人前往渤海国学习当地语言。吐蕃墀祖德赞即位。他在位期间（815—836 年），继续迎请天竺高僧对藏文进行厘订，是为第三次厘订，从而使藏文词汇日益丰富和规范。

821 年（唐长庆元年）

新罗无染禅师入唐求法，师从麻谷宝彻禅师，845 年回新罗，成为新罗禅林圣住寺开山之祖。

824 年（唐长庆四年）

中亚三勒浆酒传于长安，波斯饲养信鸽的

	习俗也传到岭南地区。
825年（唐宝历元年）	新罗僧侣道允入唐求法，师从池阳南泉山普愿，后于847年归国，传南泉禅于折中。后来折中成为新罗禅宗师子山派创始人。
827年左右	新罗僧侣梵日入唐求法，师从盐官齐安大师，846年回新罗，成为新罗禅门阁崛山派的创始人。
838年（唐开成三年）	日本使团入唐，使团中有判官藤原贞敏和请益僧圆仁。藤原贞敏擅长琵琶，在长安师从琵琶大师刘二郎，尽得刘二郎的真传，并获曲谱数十卷和紫檀、紫藤琵琶各一面，贞敏回日本后即以琵琶知名。圆仁在唐朝扬州、五台山、长安等地求法，847年回国，从唐朝带回佛经章疏五百八十余部，在日本弘扬天台密教，并著有《入唐求法巡礼行记》，书中记载有当时唐朝与新罗、日本文化交流的情况。
840年（唐开成五年）	中印度阿闍梨贊陀崛多自摩揭陀至南诏传播密教。 漠北回鹘汗国因受黠戛斯的袭击而分三支西迁，后来分别建立起甘州回鹘汗国、高昌回鹘汗国和喀喇汗王朝。
841年（唐会昌元年）	唐朝李德裕撰写成《四夷朝贡录》。
843年（唐会昌三年）	因唐朝与回鹘关系恶化，唐武宗下令各地收督摩尼教寺院的财产，摩尼教徒遭到迫害，一些人转往甘州、西州等以回鹘人居多的西部边陲地区。
845年（唐会昌五年）	唐武宗下令灭佛，僧侣被迫还俗。其他外来宗教如祆教、景教、摩尼教在中原地区的传播也受到影响，其神职人员也要求还俗，以不杂中华之风。
846年（唐会昌六年）	阿拉伯人伊本·胡尔达兹比赫(825—912)

年)约在此年写成《道里邦国志》,以后又作了增补。该书详细记载了当时世界各地的交通路线以及各地的风俗习惯、经济物产和奇异景观。

- 858 年(唐大中十二年)
新罗僧侣顺之入唐求法,师从仰山寂慧,后归新罗弘扬仰山禅法。
- 859 年(唐大中十三年)
唐朝《宣明历》通过渤海国而传入日本。从 862 年开始,日本正式使用《宣明历》,并一直使用到 1684 年。
- 868 年(唐咸通九年)
新罗人崔致远来唐朝留学,并于 874 年在唐朝参加科举登第而担任官职,后于 884 年回新罗任翰林学士,向国王进《时务策》而力主政治改革。他在唐朝曾著有《桂苑笔耕》20 卷等汉文著作,被后人奉为韩国汉文学的鼻祖。
- 896 年(唐乾宁三年)
新罗僧侣利严入唐求法,师从云居道膺并巡游中国各地,后于 911 年归国,弘传中国南宗青原行思系禅法,并成为新罗禅门九山之一须弥山的创始人。此外,师从道膺禅师的新罗求法僧还有丽严、迥微、庆猷等人。
- 900 年(唐光化三年)
10 世纪以后,摩洛哥首府非斯成为造纸业中心,中国造纸术由此传入西班牙、意大利等地。
- 903 年(唐天复三年)
阿拉伯人伊本·罗斯德撰写成《珍宝志》,书中有关于中国的传闻。
- 907 年(唐天祐四年)
波斯侨民李珣在唐末编写有《海药本草》六卷,主要介绍海外药物,增进了中国人对于海外药品的知识。
- 916 年(后梁贞明二年)
阿拉伯人阿布·赛义德·哈桑撰著《中国印度见闻录》。
- 928 年(后唐天成三年)
新罗僧侣洪庆从福建携带《大藏经》一部

- 还国。
- 930年（后唐长兴元年） 托名大炼丹士札比尔·伊本·哈伊延的阿拉伯文著作《物品特性详编》约在此时成书，书中介绍了中国加工和配制颜料、染料、墨、清漆等的化学成分和制造某些器物的方法。
- 937年（后晋天福二年） 云南地区大理政权建立，直到1253年为忽必烈所统率的蒙古军所灭。大理政权同以前的南诏政权一样，积极利用自身的地理条件，开展与缅甸、印度地区的往来和文化交流。
- 938年（后晋天福三年） 后晋派遣张匡邺、高居晦作为使节前往西域于阗，高居晦归晋后写成《于阗行程录》一卷，记述了这次西域之行和西域的地理风俗情况。
- 943年（后晋天福八年） 阿拉伯人马苏乌迪撰成《黄金草原与珠玑宝藏》，书中记载有不少关于中国的内容。
- 944年（后晋开运元年） 沧州沙门道圆经西域前往印度求法，965年携带贝叶梵经40夹等回到中原。
- 947年（后汉天福十二年） 高丽高僧义通于后晋天福（936—947年）末年入华求法，先后师从天台大师德韶、义寂。968年准备回国，因受挽留而留吴越弘法，988年卒，被后世尊为天台宗第十六祖。
- 945年（后晋开运二年） 吴越国钱叔即位。他在位期间（948—978年），曾接受天台宗大师义寂的建议，派遣使节到高丽国、日本两国搜寻国内已无的天台宗经籍。高丽国王得信后，即派遣谛观入华奉献教乘，同时在吴越请益求法。后来，谛观卒于中国。日本国王也同意吴越购买天台教典。
- 留从效、陈洪进于是年割据泉州，一直到

- 978年。他们积极发展泉州的海外贸易，并在泉州城内大量种植刺桐树，海外商客遂以“刺桐城”称呼泉州。
- 953年（后周广顺三年）
契丹破回鹘，获得西瓜种。
- 956年（后周显德三年）
后周使团访问高丽，使团成员双冀因病留居高丽都城开京，受到高丽国王的礼遇。在双冀的建议下，高丽于958年开始实行科举制度。
- 958年（后周显德五年）
占城国王遣使献猛火油等西亚物产于后周。
- 959年（后周显德六年）
高丽将该国刻印的《别集孝经》等书籍赠送于后周。
- 960年（后周显德七年）
西迁回鹘在中亚地区所建立的喀喇汗王朝，由于木萨可汗在是年继位而将伊斯兰教定为国教，这是我国历史上第一个接受伊斯兰教的政权。
- 962年（北宋建隆三年）
印度僧人法天来到宋朝，与中国僧人法进共同译经，译有《无量寿尊胜》、《七佛赞》等。
- 966年（北宋乾德四年）
高昌回鹘开始以“西州外甥”的身份与宋朝往来。高昌回鹘汗国不仅深受中原地区汉文化的影响，而且也吸收了包括中亚粟特、波斯、印度等文化成分。其境内多种文字流行，如汉文、藏文、突厥文、粟特文、回鹘文、叙利亚文、摩尼文、婆罗谜文等，诸种宗教如佛教、摩尼教、景教、祆教等也同时并存。
- 967年（北宋乾德五年）
沙门行勤等157人受宋太祖之诏经西域前往印度求法。
- 971年（北宋开宝四年）
宋朝禁止铜钱出口。
宋朝设置市舶司于广州。此后，宋朝又在杭州、明州（今宁波）、泉州、密州等地设置市舶司机构。市舶司为唐宋元明王朝主

- 管海外贸易的机构，它对于促进当时的中外经济文化交流具有一定作用。
- 宋朝在沿海外贸港口城市广州、泉州等地设立蕃坊，让外国侨民集中居住。蕃坊社区事务也从蕃商中挑选“蕃长”进行管理，同时在蕃坊中设立“蕃学”，促进了外来文化在中国社会的传播。
- 沙门建盛自西天竺携带贝叶梵文佛经回到宋朝。
- 宋太祖令高品、张从信在益州雕印佛教经藏。到983年，终于完成《大藏经》雕版13万块，此即后人所称的“开宝藏”。到后来，又有其他寺院先后雕印《大藏经》。
- 辽朝正式设立西北路招讨使，加强了对漠北地区的控制。此后，漠北草原之路即成为辽朝与西域交往的大动脉。
- 多名西天竺沙门来到宋朝，并携带佛经以及其他法器来献。
- 在一篇写于该年的敦煌文书中，内有波斯的占星术。
- 大食国王珂黎拂（哈里发）遣使通宋。
- 西天竺沙门吉祥来宋，献贝叶梵经。
- 多名北天竺、中天竺僧侣来到宋朝，献香药和梵文佛经。宋太宗召见印度僧人天息灾、施护以及早年来华的法天，并诏令在太平兴国寺内设置译经院，组织人力翻译佛经。到1071年宋神宗下诏废罢传法院（即译经院）为止，宋朝译经院前后翻译佛典280余部，共计750余卷。由于所译的书籍多系印度密教经典，而质量又不及唐代，所以对中国佛教文化影响不大。
- 波斯文地理著作《世界境域志》撰成。
- 972年（北宋开宝五年）
- 974年（北宋开宝七年）
- 976年（北宋太平天国元年）
- 977年（北宋太平天国二年）
- 980年（北宋太平天国五年）
- 982年（北宋太平天国七年）

982—997 年

高丽成宗王在位。成宗王即位后，曾模仿中国唐宋两朝制度对高丽进行改革，定中央的三省六曹七寺诸机构，划分地方为道、府、郡、县诸级别，职官制度也有勋、爵、阶、职、差遣等内容，法律也以《唐律》为蓝本并吸收了宋律的一些内容，经济上则有授田、租调、盐榷诸制度，国学教育则仿宋朝官学分为国子、太学、四门和东西学堂诸机构，另外也有专为国王研读经史著作而特设的经筵制度。

983 年（北宋太平天国八年）

宋朝选童子 50 人到译经院学习梵文。

日本僧侣俞然及其弟子成算、祚一、嘉因等人搭乘宋朝商船入宋求法，先后游历天台、开封、五台山、洛阳等地，敬献《日本年代记》、《职员令》等书籍于宋太宗，并得到宋太宗所赐的《大藏经》（“开宝藏”）一部以及新译佛经 286 卷、旃檀释迦像和十六罗汉像，于 986 年再次搭乘宋朝商船回国，刺激了日本僧俗对于罗汉画的兴趣。

984—987 年

天竺国啰护哪来泉州，在城南购买隙地建宝林院，为印度教寺院。

987 年（北宋雍熙四年）

福建莆田湄州岛民女林默卒。林默于 960 年出生，终生未嫁。生前为巫女，死后被称为神女而受到当地所祀。因福建在中国航海史上的重要地位，宋徽宗于 1123 年赐其庙额为“顺济”，从此确立了妈祖作为海神在官方的地位。妈祖信仰后来不仅传布到中国南北沿海地区，而且还传播到朝鲜半岛、日本列岛、东南亚地区以及其他地区。

989 年（北宋端拱二年）

高丽派遣僧如可来宋，请求雕版《大藏经》

	(“开宝藏”), 得到宋太宗的应允。
990 年（北宋淳化元年）	高丽使节韩彦恭又从宋太宗处获赠《大藏经》一部。
993 年（北宋淳化四年）	宋太宗诏令, 凡西来梵僧和中国僧侶西游而还者, 所持梵文佛经须题奏上交。
994 年（北宋淳化五年）	于阗僧人进大乘密藏经, 法贤等人认定此经非梵文本, 书中有六十余处文义不正。宋太宗令焚毁此经, 以绝后惑。
997 年（北宋至道三年）	西天竺沙门罗护罗来宋朝进贝叶经。
998 年（北宋咸平元年）	多名西天竺、中天竺僧侶来宋朝进献梵文佛经。
10 世纪后半期	阿里地区的吐蕃王室后裔, 不断派人前往克什米尔、印度等地留学, 专门学习佛教经典; 同时还延请不少印度高僧到西藏弘法, 并译著佛经。当时, 就有印度高僧班智达念智称在后藏等地讲解佛经, 他还著有藏文文法书《语言门论》。
10 世纪末	中国人所发明的舵大约在此前已传入阿拉伯地区。
	中国的雕版印刷术传入高丽。在 11 世纪前期, 高丽已使用雕版印刷术翻印中国的经、史、医等方面的书籍。
11 世纪初	蒙古克烈部遣使至中亚木鹿城总主教处, 请求派遣聂斯脱利派教士到该部落传教。此后, 基督教聂斯脱利派遂在蒙古克烈、乃蛮、汪古等部落以及畏兀儿人中传播。
1004 年（北宋景德元年）	西天竺三藏法护、北天竺僧戒贤分别携带梵文佛经来到宋朝。
1005 年（北宋景德二年）	西天竺僧达磨来到宋朝, 进献梵文佛经。宋真宗向交趾国王黎桓赠送《大藏经》一部。此后, 宋朝又先后三次向交趾赠送《大藏经》。

- 1006年（北宋景德三年） 宋朝海商曾令文以《五臣注文选文集》及宋窑名瓷赠送日本左大臣藤原道长。
- 1009年（北宋大中祥符二年） 阿拉伯商人在泉州东南建伊斯兰教清真寺——艾苏哈卜寺和涂门街清真寺。
- 1010年（北宋大中祥符三年） 中天竺僧觉称法戒、觉戒、西天竺沙门众德来宋朝进献梵本佛经。
- 1011年（北宋大中祥符四年） 般尼国沙门寂贤来宋朝进献梵文佛经。
- 1012年（北宋大中祥符五年） 西天竺沙门知贤、满贤等人先后来宋朝进献梵本佛经。
- 1016年（北宋大中祥符九年） 北天竺沙门天觉、狮子国沙门妙德、西天竺沙门、中天竺沙门童寿、东天竺沙门普及等人先后来到宋朝，各进舍利和梵本经书。宋朝僧侣继令也从西天竺得佛舍利回国，建塔于扬州。
- 1022年（北宋乾兴元年） 高丽使团归国，宋真宗赠送给他们以《大藏经》（“婺州藏”）、《圣惠方》和阴阳地理书。
- 1023年（北宋天圣元年） 注辇国遣使赠金叶梵文佛经于宋朝，宋仁宗诏法护翻译成汉文。
- 1024年（北宋天圣二年） 西天竺僧爱贤、智信护等进献梵文佛经于宋朝。
- 1027年（北宋天圣五年） 天竺僧法吉祥献梵文佛经于宋朝。
- 1028年（北宋天圣六年） 西夏攻占凉州并控制了河西走廊，迫使宋朝与位于青海东部地区的唃唃政权发展政治关系，从而通过唃唃所控制的青海路线与西域进行交通。
- 1035年（北宋景祐二年） 印度僧人法护与中国沙门惟净合作编写完成《天竺字源》七卷。
- 1036年（北宋景祐三年） 天竺僧善称等五人献梵文佛经于宋朝。
- 1037年（北宋景祐四年） 中亚大学者阿维森纳（980—1037年）卒。阿维森纳编著的《医典》中，含有不少关于中国的医药知识。

- 1038 年（北宋宝元元年） 西夏主李元昊正式称帝。西夏曾在其境内设置驿馆，以接待西域商人与辽朝以及以后的金朝之间的过境贸易，并对来往商人征收十分之一的过境税。此举不仅有利于西夏的财政收入，而且也促进了辽朝以及金朝与西域之间的经济文化交流。
- 1040 年（北宋康定元年） 印度著名高僧阿底峡（982—1054 年）来到吐蕃弘传佛教，不仅著有简要地介绍佛教内容体系的《菩提道灯论》，而且还译出《摄大乘论》、《中观心要释思择焰》等经论，促进了西藏地区与印度之间的文化交流。
- 1053 年（北宋皇祐五年） 西天竺沙门智吉祥等人来宋朝进献梵本佛经。
- 1055 年（北宋至和二年） 吐蕃高僧仁钦桑波（958—1055 年）卒。他曾三次前往克什米尔留学，先后跟从 75 位显密大师学法，回吐蕃后又与印度僧侣们一起译经传法，修建寺塔，促进了印度佛教文化在西藏地区的传播。
- 1062 年（北宋嘉祐七年） 辽朝遣使送《大藏经》（“契丹藏”）至高丽。
- 1068 年（北宋熙宁元年） 宋朝向回鹘可汗赠送《大般若经》。
- 1069 年（北宋熙宁二年） 喀喇汗王朝著名作家玉素甫·哈斯·哈吉甫在喀什噶尔写成回鹘语长诗《福乐智慧》，诗中吸纳了包括汉族儒家文化、佛教文化、伊斯兰教文化以及古希腊文化、古巴比伦文化等多种成分。
- 1072 年（北宋熙宁五年） 宋朝派遣医官王谕等人前往高丽传授医术，宋朝乐师也在高丽首都开城教授中国歌舞《踏莎行》、《抛球乐》、《九张机》等。
- 辽朝又向高丽赠送《大藏经》一部。此后，辽朝还先后于 1099 年、1107 年向高丽赠

- 送“契丹藏”。此外，高丽慧照国师还从辽朝购买到三部“契丹藏”并带回国内。
- 1073年（北宋熙宁六年）日本僧人成寻与其弟子赖缘、快宗、惟观、心贤、善久等人携带天台真言经书六百余卷并搭乘宋朝商船入宋，得到宋朝新译佛经278卷以及《莲花心轮回文偈颂》、《秘密陀罗尼》、《道遥咏》、《缘识》、《景德传灯录》、《胎藏教》、《天竺字源》、《天圣广德录》等书，由其赖缘等人带回日本。
- 1074年（北宋熙宁七年）出生于喀什噶尔的喀喇汗汗族成员马合木·喀什噶里在巴格达编写成《突厥语词典》，这是世界上第一部突厥语大词典。全书收有大约七千五百个突厥语词汇，并用阿拉伯语进行诠释。
- 1078年（北宋元丰元年）宋朝医师马世安等八人前往高丽传授医术。宋神宗派遣翰林医官邢造等89人的庞大医疗专家组前往高丽，为该国国王治病并进行医术交流。
- 1081年（北宋元丰四年）塞尔柱帝国使节与宋朝通交。
- 1083年（北宋元丰六年）宋神宗又将熙宁修订本的“开宝藏”一部赠送给高丽使节。
- 1085年（北宋元丰八年）高丽高僧义天持在中国已佚的贤首章疏入宋，先后至密州、开封、杭州、天台山、明州等地参观求法，广泛搜求中国的佛经章疏，共得一千余卷于1086年回国，并旁求辽朝、日本诸佛著，编辑成《新编诸宗教藏总录》且雕版印行，共5048卷，此即《高丽续藏经》。此藏的编成，促进了中、朝、日三国之间佛教文化的交流。
- 1087年（北宋元祐二年）宋朝商人徐燦向高丽献《新注华严经》版。
- 1091年（北宋元祐六年）宋朝向高丽寻求在国内已佚的中国古籍，求书目录达128种共计4913卷。

1099 年（北宋元符二年）	辽道宗遣使至高丽，赠送辽版《大藏经》一部。
11 世纪	印度僧人摩尼到辽朝都城弘传密教。此后，又有中印度密宗僧侣慈贤到达辽京行化，并参加密典翻译，被辽朝奉为国师。后来，慈贤又转往宋都开封弘法。
1101 年（北宋建中靖国元年）	宋朝向高丽使节赠送《神医普救方》。此书被高丽肃宗王誉为“济世之要术”。
1103 年（北宋崇宁二年）	宋徽宗派遣医官牟介等人前往高丽对该国医师培训。
1107 年（北宋大观元年）	辽天祚帝遣使到高丽，赠送辽版《大藏经》一部。
1114 年（北宋政和四年）	宋徽宗赐乐器、乐谱于高丽。
1116 年（北宋政和六年）	宋朝大晟乐传入高丽。从此，高丽在太庙祭祀、郊祀和朝会仪式等活动中使用“大晟乐”。
1118 年（北宋重和元年）	宋徽宗派遣翰林医官杨宗立等人前往高丽行医和教学两年。
1120 年（北宋宣和二年）	中亚马鲁人马尔瓦则卒。马尔瓦则曾撰著《动物的本性》一书，书中记载有从喀什噶尔通往蒙古草原和中原地区的两条中西交通线。
1130 年（南宋建炎四年）	辽朝皇族耶律大石率部西征，并于次年在叶密立（今新疆额敏县）正式称帝，从而建立起西辽政权。西辽先后降服东喀喇汗王朝、西喀喇汗王朝、花刺子模，成为中亚地区的强大帝国，使“契丹”（Khitan, Khatay）一词成为中亚各族和穆斯林世界对于北部中国的称谓。此后，这个称谓又传入欧洲，使这一名词成为中国的一个名称。同时，西辽政权在中亚地区的直接统治，也加强了汉文化在中亚地区的传播。

- 传播。
- 1131年（南宋绍兴元年） 阿拉伯人纳只卜·穆兹喜鲁丁在泉州城南建清净寺。
- 12世纪40年代以后 中国人所发明的舵的航海技术，通过阿拉伯人传入到欧洲。
- 1151年（南宋绍兴二十一年） 宋朝海商刘文仲赠送《东坡先生指掌图》、《五代史记》、《唐书》等给日本权臣藤原赖长。
- 1163年（南宋隆兴元年） 定居于开封的犹太人始建犹太教寺庙。
- 1168年（南宋乾道四年） 日本僧侣重源入宋，朝拜天台山、育王山等，并考察和研究了宋朝的寺院建筑样式。
- 1169年回国，从宋朝带回《大藏经》一部以及净土五祖像等。其后在日本重建东大寺大佛殿时任督工，采用了宋朝的天竺式建筑样式。
- 1169年（南宋乾道五年） 日本僧侣明庵荣西入宋，朝拜天台山以及育王山等，并考察和研究了宋朝的禅刹式样，于当年带回天台新章疏三十余部和茶籽回国。其后，他在修建博多圣福寺、镰仓寿福寺、京都建仁寺时，也模仿了宋朝的禅刹建筑样式。
- 1176年（南宋淳熙三年） 基督教聂思脱利派总主教伊尔亚三世（1176—1190年）在喀什噶尔建立总教区，辖地包括中亚七河地区。
- 1177年（南宋淳熙四年） 周去非（1174—1177年）卒。周去非曾著有《岭外代答》，书中将海外国家分成五大部分，即南大洋诸国、东大洋诸国、西南海上诸国、东大食海上诸国、西大食海上诸国，反映了宋人对于海外地理知识的进步。
- 1187年（南宋淳熙十四年） 日本僧侣明庵荣西第二次入宋，师从天台山万年寺虚庵怀敞学禅。1191年回日本后

	在镰仓修建寿福寺，大力宣传禅风，成为日本禅宗的始祖。
1192 年（南宋绍熙三年）	宋朝商人向高丽明宗王敬赠《太平御览》。
1194 年（南宋绍熙五年）	金朝设置弘文院译写经书。
1199 年（南宋庆元五年）	日本僧侣不可弃俊仍入宋，先后至天台山、明州、杭州、秀州等地求法，兼学天台、禅、律。1211 年回国，从宋朝带回律宗大小部文 317 卷、天台教观文字 716 卷、华严疏 175 卷、儒学典籍 256 卷、杂书 463 卷、法帖等 76 卷。
12 世纪中后期左右	中国指南针航海术先后传入阿拉伯地区和欧洲。
12 世纪末	日本摄津三宝寺采用中国雕版印刷术刻印禅宗语录。此后，日本各禅院日渐兴起使用雕版印刷术刻印书籍。
13 世纪初	中国活字印刷术传入高丽。高丽人在木活字的基础上，又创造性地铸造成铜活字，并在 1234 年用金属活字印成《古今详定礼文》50 卷 28 本，这是世界上最早的金属活字本。
	安南人根据汉字的结构和形声、会意和假借等造字方法，创造出记录其民族语言的“字喃”（意为“南国之字”）。
1217 年（南宋嘉定十年）	日本僧侣庆政自泉州回国，带回福州版《大藏经》和“南蕃文字”。据考证，后者为古阿拉伯文诗歌。
1218—1223 年	蒙古军第一次西征，西征目标为中亚的花刺子模。其间，蒙古军不仅灭亡花刺子模国，而且还曾进入波斯和钦察草原地区。此后，在中亚地区形成蒙古人的窝阔台汗国和察合台汗国，促进了中亚地区与内地的联系和经济文化交流。

- 1223 年（南宋嘉定十六年） 日本僧侣希玄道元随法兄明全入宋，师从天童山长翁如净受曹洞禅正脉。1227 年返回日本，先在山城开创兴圣寺，后到越前开创永平寺，成为日本曹洞宗的始祖。
- 日本陶工加藤四郎入宋，在华学习制瓷术五载，回到日本后烧造出著名的“濑户烧”。
- 1225 年（南宋宝庆元年） 南宋泉州市舶司提举赵汝适根据对中外商人的采访，撰成《诸蕃志》二卷，上卷志国，下卷志物，简明扼要地介绍了当时海外国家的物产风俗等情况。
- 1227 年（南宋宝庆三年） 道教支派全真教掌门人丘处机（被徒众尊为“长春真人” 1148—1227 年）卒。丘处机曾被成吉思汗征召赴西域，参加蒙古军第一次西征。东返后，其随行弟子李志常撰写有《长春真人西游记》，记载了有关西行见闻。
- 1228 年（南宋绍定元年） 辽朝皇族后裔耶律楚材写就《西游录》。此前，耶律楚材曾随成吉思汗西征，《西游录》一书则记载了此次西游的经历和中亚的风土民情。
- 日本僧侣法忍净业入宋朝学习律学，归国时带回《大藏经》一部。此后他又于 1233 年入宋，并携带很多佛像梵夹回日本。
- 1235 年（南宋端平二年） 日本僧侣圆尔辨圆等入宋，历访天童、净慈、灵隐等寺。1241 年回国，从宋朝带回佛教经论章疏以及语录和儒学著作、文集、《太平御览》等书数千卷。此后，他曾在幕府中讲授朱子学，促成了理学在日本的初传。
- 1235—1242 年 蒙古军第二次西征，目标为钦察部落以及斡罗斯诸公国。蒙古军在征服钦察部落和

斡罗斯诸公国后，又分兵两路进攻马札尔与孛烈尔，并向西欧挺进，最后因窝阔台大汗去世而东撤至钦察草原。此后，在这一地区出现了由蒙古人所建立的钦察汗国（又称金帐汗国），并有专门的驿路与内地相联系，从而促进了欧洲与中国的经济文化交流。

1237 年（南宋嘉熙元年）

日本僧侣闻阳湛海入宋，游学于两浙，1244 年回国，带回佛教经论数千卷。后来他于 1247 年再次入宋，并求得明州白莲教寺的佛舍利，并于 1255 年带回日本，供奉于泉涌寺。

1245 年（南宋淳祐五年）

罗马教皇英诺森四世派遣以普兰诺·卡尔毕尼为首的使团前往蒙古。该使团于 1246 年 7 月抵达和林，谒见贵由大汗，并携带贵由汗致罗马教皇信件于 1247 年秋回到法国里昂。此后，普兰诺·卡尔毕尼用拉丁文写下了自己这次出访蒙古的见闻，文中记载有蒙古和南宋的一些情况。

1246 年（南宋淳祐六年）

宋朝临济宗僧侣兰溪道隆前往日本弘法，应幕府将军北条时赖的邀请在镰仓修筑建长寺，开堂说法，成为建长寺的开山祖。

1248 年（南宋淳祐八年）

马儿忽思等人受蒙古驻西亚军队统帅部派遣前往罗马，向罗马教皇声明蒙古军在其统治区内保护基督教各派，这在一定程度上促进了蒙古与罗马教廷的和平交往。

13 世纪中期

中国雕版印刷术传入越南，越南陈朝于 1251—1258 年间曾使用木印印刷户口帖子。

1252—1260 年

蒙古军第三次西征，目标为尚未臣服的西域诸国。蒙古军先后消灭伊朗马赞德兰诸山城的伊斯兰伊斯玛仪教派和阿拔斯王朝。

此后，在西亚地区形成元朝的藩属——伊利汗国，从而使中国与西亚地区的经济文化交流得到空前发展。

1253年（南宋宝祐元年）

法国圣方济各会士鲁布鲁克奉法国国王路易九世之命出使蒙古，受到蒙哥汗的接见。在和林居留半年时间后，鲁布鲁克一行携带一封蒙哥汗国书于1254年启程西返。归国后，鲁布鲁克写有一部《东行记》，介绍了自己在蒙古的各种见闻。

1259年（南宋开庆元年）

常德受蒙哥汗派遣前往西亚视察。其随行人员刘郁在回国后撰著《西使记》，记载了常德一行的西行情况以及西亚诸地的风土民情和物产情况。

西亚蔑刺合建成天文台，中国天文学家傅孟吉等人受聘到该台工作，使西亚的天文学者们得以深入了解中国的天文学成就。

1260年（南宋景定元年）

宋朝临济宗僧侣兀庵普宁应邀前往日本弘法，镰仓幕府将军北条时赖曾向他参禅问法，1265年返回中国。

尼泊尔人阿尼哥来到乌斯藏建造金塔。

1261年（南宋景定二年）

尼泊尔人阿尼哥来到大都，建有白塔（今北京白塔寺），并向人传授尼泊尔的泥塑艺术和铜铸技术。

1265年（南宋咸淳元年）

意大利威尼斯商人尼古拉·波罗兄弟经中亚来到蒙古上都，得到忽必烈的接见。不久，他们又受命作为蒙古副使出使罗马教廷。忽必烈希望罗马教廷派遣百名既精通基督教义又谙熟七艺的学者来华，传播宗教并与学者切磋学术。

1266年（南宋咸淳二年）

日本僧侣白云惠晓入宋，继承明州绍昙禅师的法统，1279年携带大量宋朝书籍回国。

- 1267 年（南宋咸淳三年） 波斯天文学家札马鲁丁应忽必烈之召从伊利汗国来到中国，进献七种西亚天文仪器，并留在元朝回回司天台任职，根据伊斯兰历法编著有《万年历》。
- 1270 年（南宋咸淳六年） 忽必烈派遣使节到狮子国（今斯里兰卡）访问并采购药物。
- 1271 年（南宋咸淳七年） 阿拉伯人也黑迭儿主持元朝大都建设事务。他死后，其子马合马沙继续执掌元朝工部并负责大都的建筑工程。
尼古拉·波罗兄弟得到教皇接见，并受教廷委派出使元朝。尼古拉之子马可·波罗一起同行。
- 1272 年（南宋咸淳八年） 元朝派遣畏兀儿人亦黑迷失出使印度半岛西南海岸地区并采购香药。
伊利汗国蔑刺合天文台的天文学家编著成《伊利汗国天文表》。该书吸收了包括中国天文学的成果，后来该书也被传入元朝。此外，元朝秘书监中还收藏有其他阿拉伯文和波斯文的西亚以及古希腊的数学、天文学和医学等方面的著作。
- 1273 年（南宋咸淳九年） 元朝再次派遣亦黑迷失出使印度半岛西南海岸地区并采购香药。
- 1275 年（南宋德祐元年） 阿拉伯人普哈丁在扬州建礼拜寺（又名仙鹤寺）。该寺与泉州艾苏哈卜寺、杭州凤凰寺（相传始建于唐代）、广州怀圣寺（相传建于唐代）等三寺同为中国东南沿海地区的四大清真古寺。
尼古拉·波罗兄弟与其子马可·波罗抵达元朝，并得到元世祖的信任而在元朝做官，马可·波罗由此而游历中国很多地方。
- 1276 年（南宋景炎元年） 宋朝广东东莞人李用为避元军航海至日本，在日本教授程朱理学。

- 1277 年（南宋景炎二年） 元朝在统一南方过程中，即在泉州、庆元、上海、澉浦设立市舶司机构，后又在温州、杭州、广州设立市舶司机构，以便管理和发展当地的海外贸易。
- 1278 年（南宋祥兴元年） 元朝福建地方政府派遣使节前往东南亚和南亚等海外国家通好并招徕外商。
- 1278—1282 年 景教徒马薛里吉思在任镇江路总管府副达鲁花赤期间，先后建有七所基督教堂。
- 1279 年（南宋祥兴二年） 应日本镰仓幕府将军北条时宗的邀请，宋朝临济宗僧侣无学祖元前往日本弘法，镰仓幕府将军北条时宗以及其他武士曾向他参究禅法，并成为日本圆觉寺开山祖。
- 始建于 1163 年的开封犹太教教堂得到重建。元朝人称呼犹太人为“主忽”、“主鹤”等，称呼犹太教为“一赐乐业教”、民间称呼其为“挑筋教”。
- 1280 年（元至元十七年） 元朝派遣广东地方官员杨庭璧出使印度半岛南端的俱兰国，并得到该国的外交回应。元朝再次派遣杨庭璧出使俱兰国，结果却访问了印度半岛东南端的马八儿国，从此开始了双方往来。
- 忽必烈之孙阿难答承袭安西王爵位，并领其 15 万蒙古部众皈依伊斯兰教。
- 1281 年（元至元十八年） 元朝派遣杨庭璧再次出使俱兰国，在该国会见了当地的基督教和伊斯兰教的首领，并一起随他前往元朝访问。另外，杨庭璧此次南亚之行，还促成其他南亚和东南亚国家派遣使节前往元朝通交。
- 印度泰米尔商人在泉州起一座印度教寺院——番佛寺。
- 1283 年（元至元二十年） 杨庭璧第四次出使印度半岛地区国家，促进了元朝与南亚地区的文化交流。

元世祖派遣李罗和出生于叙利亚的景教徒爱薛出使伊利汗国。李罗此行被伊利汗留在波斯，并受到历代伊利汗的重用。他曾参加以该国丞相拉施特主持编写的《史集》工作，还曾介绍元朝的一些制度并被伊利汗采用。拉施特在《史集》中对于中国文化情况也有介绍，他另外还专门主持编译过一本《伊利汗的中国医学宝藏》，专门介绍中国的医学知识。

- 1284 年（元至元二十一年） 元朝派遣亦黑迷失出使僧伽刺国（今斯里兰卡）访问并礼巡佛迹。
- 1286 年（元至元二十三年） 元朝开始编修《大元大一统志》，31 年后成书。书中包括有元朝三个汗国的地理资料，促进了人们对于中亚、西亚以及欧洲知识的了解。
- 1287 年（元至元二十四年） 元朝下令向出海商人征集伊斯兰方面的地理图籍，以便绘制地图。
元朝再次派遣亦黑迷失出使马八儿国，并在该国寻得良医善药。
- 元朝景教徒列马·扫马受伊利汗阿鲁浑派遣出使欧洲。他先后拜访法国国王、英国国王和教皇尼古拉四世，并带回教皇致阿鲁浑汗的两封书信。他的成功出使，使罗马教廷和西欧君主们更加相信蒙古统治者信奉基督教。因此，他们纷纷派遣传教士和使节来华，从而促进了中西之间的文化交流。
- 1289 年（元至元二十六年） 元朝开始在国学教育中招收学习波斯亦思替非文字的学生，并设置回回国子学。
元朝设置崇福司，管理也里可温十字寺（基督教堂）礼拜等事。
高丽集贤殿大学士安珦在元朝大都获读

《朱子全书》后，抄写带回国内，并在成均馆进行讲授，使程朱理学在高丽得到初步传播。

罗马教皇派遣孟特·科维诺前往中国传教。孟特·科维诺经波斯和印度并乘船来到中国，于1294年来到元朝上都，向元成宗转交了教皇的书信，后留在元朝大都传教，并于1299年在大都建立起一座天主教堂。此后，孟特·科维诺曾将《拉丁文日课经》、《新约》和《圣咏》译成蒙古文。

1291年（元至元二十八年）

马可·波罗一家从泉州乘船离开中国，并于1295年回到威尼斯。后来，马可·波罗向他人口述了自己在中国以及东方其他国家的经历，并由他人撰写成书，此即《马可·波罗游记》。该书向中世纪的西方社会介绍了迷人的中国文明，对于欧洲社会的中国观曾产生了很大的影响。

1292年（元至元二十九年）

元朝在大都和上都两地设置回回药物院，掌管回回医药事务。

1294年（元至元三十一年）

伊利汗国模仿元朝雕版印刷纸币，不久就遭到人们反对而废罢，但中国的雕版印刷却由此而传入波斯，而后又传入阿拉伯和欧洲地区。

1295年（元元贞元年）

元朝派遣使团访问真腊，使团成员周达观后来撰写《真腊风土记》，详实而又生动地介绍了灿烂的柬埔寨文明。该书成为当时人记载吴哥时代柬埔寨文明的惟一实录。

1296年（元元贞二年）

中国陶瓷匠人来到暹罗传艺，奠定了暹罗宋加禄陶瓷业的基础。

1298年（元大德二年）

高丽文臣白颐正来到元朝大都，潜心学习程朱理学十余年，回国后也成为传播程朱

- 理学的干将。
- 1299 年（元大德三年） 元朝派遣普陀山观音寺住持一山一宁作为使节前往日本。一山一宁因此而留居日本，成为日本一山派禅宗的开山祖，使日本禅风从“武家禅”向“皇家禅”扩展。一山一宁还曾向日本弟子传授了朱子学，并对日本学术、文学、书法、绘画等也有一定的影响。
- 1301 年（元大德五年） 元朝派遣穆斯林前往非洲索马里和摩洛哥访问并采购珍禽异兽和香药。
- 1304 年（元大德八年） 广东人陈大震编写成《南海志》20 卷，书中所介绍的诸蕃国地名达一百四十多个，反映了元朝人在海外世界地理知识上的进步。元朝还出现了“东洋”、“西洋”等海外地理概念。
- 日耳曼人阿诺德修士来到元朝大都，协助孟特·科维诺在华传教。
- 1305 年（元大德九年） 孟特·科维诺在侨居中国的意大利商人彼得·鲁卡龙戈的帮助下，在元朝大都建立起第二座天主教堂。
- 1306 年（元大德十年） 罗马教廷任命孟特·科维诺为大都暨东方全境的总主教，并再次派遣七位方济各会修士来华协助他在华传教。
- 意大利人马里努·萨努图在所绘的一幅地图上，采用了中国网格制图法。
- 1307 年（元大德十一年） 日本僧侣雪村友梅入元，历访名宿，被元文宗赐以宝觉真空禅师的法号。1319 年，雪村友梅回国，成为日本五山文学的创始人。
- 1308 年（元至大元年） 出生于叙利亚的元朝大臣爱薛（1227—1308 年）去世。爱薛从叙利亚来到蒙古宫廷，成为忽必烈近臣，长期掌管回回司天

台和广惠司（负责回回医药）事务。爱薛死后，其长子和五子分别接管回回司天台和广惠司事务，他的家族为在中国传播西亚天文学和医学文化做出了贡献。

高丽向元朝赠送自刻的《大藏经》。

1312年（元皇庆元年）

高丽又向元朝赠送自刻的《大藏经》。

1313年（元皇庆二年）

安德烈·佩鲁贾等三名方济各会修士抵达中国传教。

1314年（元延祐元年）

高丽忠宣王（1309—1313年）禅位后来到元朝大都，筑万卷堂以广泛搜集中国书籍，并与元朝大儒闻复等人相交游。同时，他还将在高丽的著名学者招至大都，并介绍与元朝著名学者结识和相互切磋学问。

高丽忠肃王即位，元朝皇太后向其赠送原宋朝秘阁中收藏的书籍4371册以示祝贺。

同年，高丽官员洪渾在南京购得书籍10800卷回国。

回回大师阿老丁在杭州荐西桥西建真教寺。

1315年（元延祐二年）

高丽派遣学子到元朝参加科举考试；高丽学者李齐贤应忠宣王之召来到元朝，遍游中国各地，与中国学者相交游，直到1341年才返回高丽，是高丽著名的汉文学家。

1322—1328年

意大利传教士鄂多立克在中国游历，回国后由其口述他人笔录而成《东游录》一书，记载了他在中国以及其他东方国家的旅行经历和见闻，为西方人提供了一些关于中国以及其他东方国家的知识。

1326年（元泰定三年）

元朝松江真净寺高僧清拙正澄应日本镰仓幕府的邀请前往日本，先后住建长、净智、圆觉、建仁、南禅诸寺，并成为开善寺开山祖。他不仅著有《大清广清鉴》、《大鉴略清规》从而确立起日本禅林的规矩，并

- 影响到日本武士礼法，而且对日本五山文学的发达也有直接影响。
- 1328年（元致和元年） 孟特·科维诺在元朝大都去世，使元朝的天主教会失去了最高的精神领袖。
- 1336年（元至元二年） 元顺帝派遣欧洲人安德鲁·威廉等16人作为使节前往教皇驻地通书问候，并带来中国基督教徒请求教皇派新任主教来华主持传教工作的上书。
- 1338年（元至元四年） 教皇在法国驻地阿维农接见元朝使节，并派遣意大利人马黎诺里为使节前往元朝。马黎诺里一行经过钦察汗国和察合台汗国于1342年抵达元朝，受到元顺帝的接见，后从海路离开中国返回欧洲。后来，他将这次东行经历写成《游记》，放入自己所主持修订的《波希米亚编年史》中。
- 1339年（元至元五年） 福建晋江华表山摩尼教草庵雕刻成摩尼浮雕像。
- 1340年（元至元六年） 意大利商人裴哥罗梯约在此年写就《通商指南》一书，书中记载了西从英国东到中国的贸易商路和各地的商业情况。
- 1341—1368年 浙江苍南县彭家山的摩尼教寺院——选真寺得到重建。此外，在邻近的平阳县炎亭也有一所摩尼教寺院——潜光院。
- 1347—1348年 摩洛哥旅行家伊本·巴图泰在中国游历泉州、广州和杭州等地。回国后，他人根据其口述写成《伊本·巴图泰游记》，促进了阿拉伯世界对于中国的了解。
- 1348年（元至正八年） 河北定县的伊斯兰教礼拜寺得到重建。
- 1350年（元至正十年） 汪大渊撰著的《岛夷志略》刊行出版。汪大渊，江西南昌人，青年时深感国内文献对于海外情况记载不清，立志到国外详实考察，遂两度搭乘商船到东西洋国家旅行。

《岛夷志略》就是根据这两次到海外考察所写成的一部关于海外诸国情况的载记，范围包括东南亚、南亚、西亚和东非等地区。日本禅宗僧侣椿庭海寿入元，先在嘉兴的天宁寺修禅，后到应天府天界寺，受明朝之召与其他中国名僧点《大藏经》，并曾受明太祖如询有关日本情况。1372年，他作为明朝使团翻译回到日本，并带回一些中国书籍。

- | | |
|----------------|--|
| 1353年（元至正十三年） | 东察合台第一代汗秃黑帖木儿公开宣布信奉伊斯兰教，从而促进了伊斯兰教在新疆地区的深入传播。 |
| 1354年（元至正十四年） | 高丽学者李穑在元朝获得科举第二甲第二名，被元朝任用为翰林文学承仕郎，后回高丽传播程朱理学。 |
| 1358年（元至正十八年） | 元朝进士畏兀儿人偰逊因避元末战乱举家移居高丽。其子偰长寿、偰眉寿、偰庆寿皆在高丽登第并入仕。偰长寿后为朝鲜王朝开国功臣，负责教授汉语的司译院工作，并为朝鲜人学习汉语编写有专门的教材。 |
| 1365年（元至正二十五年） | 高丽人文益渐（1329—1398年）出使元朝回国，从中国带回棉花种子，交与其舅父试种，从此棉花成为朝鲜半岛南部的主要特产。 |
| 1367年（元至正二十七年） | 元朝优秀雕工俞良甫、陈孟干、陈孟荣、陈伯寿等人来到日本，精雕出大量典籍刻版。在此前后，曾有大批元朝雕版工匠由于受元末社会战乱和日本禅林出版风气的影响，搭乘商船前往日本，雕刻了大量中国和日本的书籍，不仅促进了日本刻版事业的进步，而且也促进了中日文化交流和日本文化的发展。 |

- 1368 年（元至正二十八年） 明朝设置回回司天监，专管伊斯兰历法事务。通过这一机构，明朝将原来元朝保留下来的西亚天文学著作翻译成汉文，称为《回回历法》。
日本僧侣绝海中津来到明朝，在杭州等寺院参究禅学，并与中国文人切磋书法和诗歌创作艺术，曾得到明太祖的接见并相互赋诗唱和，1376 年回国。
- 1369 年（明洪武二年） 明太祖赐给高丽乐器、冠服以及中国经史著作。
日本人竹田昌庆来明朝师从道士金翁学医，于 1378 年携带多种中国医书回国，后被室町幕府任命为医官。
- 1370 年（明洪武三年） 明朝向高丽、安南、占城等国颁发《科举诏》，准许这些国家派遣学子来华参加科举。
明朝开始实施“海禁”政策，禁止中国私人进行海外贸易，使民间的中外经济文化交流受到重大挫折。同年，明朝设置浙江明州（后改称宁波）、福建泉州、广东广州三个市舶司机构，但却对市舶司管理内容进行了重大改变，市舶司不仅成为接待海外国家朝贡使团的机构，而且又是禁止中国私人海外贸易的工具。至此，市舶司制度阻碍了明代中外民间经济文化交流的发展。
- 1373 年（明洪武六年） 高丽官员崔茂宣在礼成江口结识来此经商的中国商人李元，向其学得火药制造技术。
1377 年，高丽在崔茂宣的主持下正式生产火药。
- 1382 年（明洪武十五年） 明朝翰林院侍讲火原浩编写了一部用汉字标记蒙古语的《华夷译语》，被用作明朝四

夷馆教授学生的教材。后来，《华夷译语》所收的语言又扩大到日本、朝鲜、回回（波斯）、西天（梵语）、琉球、满刺加、上城、安南、暹罗、缅甸诸种，从而为外语人才的培养提供了专门的教材，极大地促进了明朝与域外的往来和文化交流。

1384年（明洪武十七年）

明太祖派遣僧侣智光出使尼八刺国，并在该国进行佛教文化的交流。智光早年曾师从南亚僧桑噶实哩人学习梵文和密法，后来奉明太祖之召到南京翻译佛典，译有《四众弟子菩萨戒》等14部密乘经典。

1388年（明洪武二十一年）

高丽派遣乐工来明朝学习音乐，从而使已佚失的雅乐又得以恢复。

1392年（明洪武二十五年）

明太祖赐闽人三十六姓于琉球，以便于琉球国与中国的往来。这些福建人在迁居琉球后，即成为传播汉文化的主要媒介。同时，明朝还接纳琉球王室和达官显贵子弟来国子监学习。

14世纪末

元代即已传入中国的阿拉伯人伊本·西那的《医典》，在明初被翻译成汉文，称为《回药方》。

1400年（明建文二年）

安南陈朝模仿中国的科举制度，采取乡试、会试和御试三级考试，并以中国经史著作作为考试内容。

1403年（明永乐元年）

明成祖向朝鲜使团赠送“四书”、“五经”等书。

1404年（明永乐二年）

明成祖向朝鲜使团赠送《大统历》、《烈女传》等书。

1405年（明永乐三年）

明成祖派遣郑和等人统帅二三万人的庞大使团第一次出使西洋，沿途访问了占城、爪哇、旧港、满刺加（今马六甲）苏门答刺、锡兰山、榜葛剌、古里等国。

- 1406 年（明永乐四年） 明成祖向朝鲜国王赠送《四书衍义》、《大学衍义》等书。
- 1407 年（明永乐五年） 明朝设置四夷馆掌管翻译之事，并选择国子监生 38 人学习四方番夷文字。
明成祖派遣郑和率领数万人第二次出使西洋，此次访问了占城、暹罗、爪哇、南巫里、满刺加、苏门答刺、甘巴里、加异勒、古里、柯枝等国。
- 1408 年（明永乐六年） 明成祖向朝鲜世子（王储）赠送《通鉴纲目》、《大学衍义》等书。
明成祖派遣傅安出使西域，恢复了明朝与帖木儿帝国的往来与文化交流。此前，傅安曾被明太祖派遣出访帖木儿帝国，但被帖木儿所扣留，直到帖木儿去世才得以回国。
- 1409 年（明永乐七年） 明成祖派遣郑和率领数万人使团第三次出使西洋，此次访问了占城、暹罗、爪哇、满刺加、彭亨、急兰丹、苏门答刺、南巫里、阿鲁、锡兰山、古里、柯枝、加异勒、榜葛剌等国。
- 1412 年（明永乐十年） 明成祖派遣郑和率领数万人使团第四次出使西洋，此次访问了占城、爪哇、满刺加、彭亨、急兰丹、苏门答刺、南巫里、阿鲁、古里、柯枝、加异勒、溜山、比刺、孙刺、忽鲁谟斯诸国，并且带来东非的木骨都束、不刺哇和阿拉伯半岛的刺撒等国使团来明访问。
- 1413 年（明永乐十一年） 明成祖派遣陈诚第一次出使西域，访问了撒马尔罕、哈烈、失刺思、俺都准等中、西亚国家。回国后，陈诚撰写《西域行程记》和《西域番国志》两书，记载了这次出使西域的经历和西域国家的情况。

- 明成祖派遣侯显等人出使尼八刺国，加强了明朝与尼八刺国的佛教文化交流。此后，侯显还曾受明宣宗派遣出使尼八刺国。
- 1415年（明永乐十三年） 明朝应朝鲜要求，向朝鲜赠送学习针灸所需的铜人图。不久，朝鲜即刊印铜人图并颁布全国。
- 明朝在占领安南期间，在各府、州、县设立儒学学校，并在全国抽调教师前往任教。
- 1416年（明永乐十四年） 明成祖派遣陈诚第二次出使西域，访问了撒马尔罕、哈烈、俺都淮、失剌思、亦思弗罕、俺的干诸城邦。
- 朝鲜政府为发展农业生产，开始推广中国元朝司农司编写的《农桑辑要》中的生产技术。此后，朝鲜还用本国文字对该书加以注释，并刻版印刷。另外，朝鲜人还根据此书改编成《农家集成》和《农事直说》。
- 1417年（明永乐十五年） 明成祖派遣郑和率领数万人使团第五次出使西洋，此次访问了占城、爪哇、满刺加、彭亨、苏门答刺、南巫里、锡兰山、溜山、沙里湾泥、古里、柯枝、忽鲁漠斯、刺撒、阿丹、木骨都束、不刺哇、麻林等国。
- 明朝规定每年定额从安南选拔学生进入国子监学习。苏禄东王、西王、峒王一起前来访问明朝，从而加强了中国与苏禄群岛的经济文化交流。
- 1418年（明永乐十六年） 明成祖派遣陈诚第三次出使西域，访问了撒马尔罕、哈烈等国。
- 1419年（明永乐十七年） 帖木儿帝国派遣使团访问明朝。使团成员火者·盖耶速丁写有《沙哈鲁遣使中国记》，记载了这次访问明朝的经历和明朝的城市建筑、警报制度、宫廷礼仪以及音乐、舞

- 蹈、杂技、饮食等文化情况，促进了穆斯林世界对于明朝文化的了解。
- 1421年（明永乐十九年） 明成祖派遣郑和率领数万人使团第六次出使西洋，此次访问了占城、暹罗、爪哇、满刺加、苏门答刺、南巫里、阿鲁、锡兰山、溜山、甘巴里、古里、柯枝、加异勒、忽鲁谟斯、刺撒、祖法儿、阿丹、木骨都束、不刺哇等国。
- 1424年（明永乐二十二年） 日本理学家岐阳方秀（1363—1424年）去世。岐阳方秀曾对朱熹的《四书集注》用日本假名进行标注，在日本创造了“汉籍和训”，从而促进了朱子学在日本的深入传播。
- 1425—1435年间 中国漆工杨埙从日本学得该国的漆器制作技术，回国后在明朝大显于世，被后人称为“泥金画漆法”。
- 1426年（明宣德元年） 明宣宗向朝鲜使团赠送“四书”、“五经”以及《性理大全》等书。
- 1427年（明宣德二年） 明朝准许安南独立。安南黎朝在获得独立后，积极采取中国的制度文化，以完备国家的政治、经济和文化制度。
- 1428年（明宣德三年） 安南黎朝开始雕版刻印《四书大全》、《五经大全》等理学典籍。
- 1430年（明宣德五年） 明宣宗派遣郑和率领数万人使团第七次出使西洋，此次访问了占城、满刺加、苏门答刺、南巫里、阿鲁、锡兰山、溜山、甘巴里、加异勒、古里、柯枝、忽鲁谟斯、刺撒、祖法儿、阿丹、不刺哇、木骨都束、竹步等国。
曾参加郑和下西洋的马欢、费信和巩珍，回国后分别撰写有《瀛涯胜览》、《星槎胜览》和《西洋番国志》，记载了当进海外国

家的地理、物产、风俗、刑律、宗教、社会等方面的情况。

帖木儿帝国的画家开始采用中国绘画中固有的龙、凤图案来进行绘画创作，从而形成为“帖木儿画派”。

1433年（明宣德八年）

明宣宗向朝鲜使团赠送《五经四书大全》、《通鉴纲目》等中国经史著作。

朝鲜在总结民间医药和吸收中国医药学的基础上，编写成医书《乡药集成方》。该书在编写过程中，还曾请一些中国名医对医书内容考辨。

1435年（明宣德十年）

朝鲜向明朝派遣使团，世宗王要求使团在中国购买和求赠经史著作，同时详细访问中国的印刷技术。

1443年（明正统八年）

安南人梁如鹄利用出使明朝的机会，专门在北京学习印刷技术。此后在1459年，他再次入明学习印刷技术，回国后传授给乡人。

朝鲜制定出本国语言的拼音文字，被定名为《训民正音》。世宗王君臣在制定《训民正音》的过程中，不仅直接借鉴了汉语音韵学的成果，而且还曾多次与明朝学者讨论。它是中朝文化交流的一个结晶。

1445年（明正统十年）

朝鲜医官金蒙礼等人依照中国宋朝的《太平圣惠方》，编纂成《医方类聚》，书中收集了中朝两国医书153种。

1451年（明景泰二年）

朝鲜使节从中国学得燔造石灰法。

朝鲜学者编写的《高丽史》完成。该书不仅在体裁上直接受中国纪传体史书的影响，而且在思想主旨上也深受中国程朱理学的影响。

1457年（明天顺元年）

朝鲜将访问该国的明朝使节与本国文臣相

- 互唱和的诗歌编辑成集并刻印刊行，定名为《皇华集》。至明末，共编成 23 集。这种诗赋外交，促进了朝鲜汉文学的繁荣。
- 1460—1497 年 安南黎圣宗在位。他在位期间，爱好汉文学创作，并自称“骚坛元帅”，从而推动了安南汉文学艺术的发展。
- 1465—1487 年 明朝钦天监监副贝琳对阿拉伯《回回历》进行重新翻译、校讎和补充，定书名为《七政推步》。该书是中西天文学交流的结晶。
- 福建漳州商人从安南引种早熟水稻获得成功，被称为“安南稻”。
- 1468 年（明成化四年） 日本僧侣桂庵玄树随本国使团来到明朝，留居杭州、苏州师从中国名儒学习朱子学，1473 年回国，在九州各地讲授朱子学，使朱子学在日本逐渐昌盛起来。同时来中国的日本僧侣雪舟等杨，在参禅求法之余，还专门师从明朝著名画师学习设色和破墨的作画技术。回国后，雪舟等杨成为日本水墨山水画的奠基者。
- 1475 年（明成化十一年） 朝鲜纸匠朴非随本国使团来华，专门学习麻纸、册纸和奏本纸的制造技术。
- 1479 年（明成化十五年） 越南史学家吴士连编写的《大越史记全书》成书。该书不仅在体裁上直接受中国编年体史书的影响，而且在主旨上也表现了中国程朱理学的思想。
- 1487 年（明成化二十三年） 日本僧人田代三喜随本国使团入明，专门学习中国李东垣、朱丹溪医术。1498 年他携带很多中国医书回国，即以医术大显于日本。他的门人曲直瀬道三也曾来中国专攻朱丹溪流派的医学，回国后从事医学教育，确立了日本近代汉医学的基础。

- 1488年（明弘治元年） 明朝使节董越在出使朝鲜后写成《朝鲜赋》，用赋的形式简明扼要地介绍了朝鲜地理、历史、物产以及社会习俗等方面的情况。
- 朝鲜人崔溥在中国学得水车的制造技术，并回国推广。
- 1493年（明弘治六年） 朝鲜传奇小说家金时习（1435—1493年）去世。金时习曾模仿明朝瞿佑的《剪灯新话》而创作了《金鳌新话》。
- 15世纪末 日本人坂净运来中国专攻张仲景的伤寒理论，回国后成为日本天皇和室町幕府将军的侍医。
- 1510年（明正德五年） 日本使节了庵桂悟在明朝访问时，曾与明朝著名学者王守仁相交往；同时前来的另一位日本陶匠，也在中国学得瓷器的烧造技术，回国后烧成在日本著名的“伊万里烧”。
- 1516年（明正德十一年） 奥斯曼帝国都城伊斯坦布尔出版了阿里·阿克巴尔用波斯文写成的《中国纪行》，书中综合介绍了中国的政治、军事、经济、地理、城市建设、文化艺术、宫廷礼仪、社会习俗等方面的情况。后来，该书被译成土耳其文并改名为《中国法典》并传入欧洲。

附录二：主要参考文献^①

一、古代史籍

- 《入唐求法巡礼行记》，〔日〕释圆仁著，上海古籍出版社1986年版。
- 《广弘明集》，〔唐〕释道宣著，上海古籍出版社1991年版。
- 《三国志》，〔西晋〕陈寿著，中华书局1982年版。
- 《三国史记》，〔高丽〕金富轼著，韩国景仁文化社1994年版。
- 《三国遗事》，〔高丽〕一然著，韩国景仁文化社1994年版。
- 《大唐西域记》，〔唐〕释玄奘著，季羡林等校注，中华书局1985年版。
- 《大唐西域求法高僧传》，〔唐〕释义净著，王邦维校注，中华书局1988年版。
- 《大越史记全书》，〔越〕吴士连著，日本东京大学东洋学文献中心丛刊1979年版。
- 《马可波罗游记》，陈开俊等译，福建科学技术出版社1981年版。
- 《元史》，〔明〕宋濂等著，中华书局1976年版。
- 《历史》，〔希腊〕希罗多德著，商务印书馆1985年版。
- 《中国纪行》，〔波斯〕阿里·阿克巴尔著，张至善等译，三联书店1988年版。
- 《中国印度见闻录》，穆根来等译，中华书局1983年版。
- 《长春真人西游记》，〔金〕李志常著，王国维校注本。
- 《汉书》，〔东汉〕班固著，中华书局1962年版。
- 《世界征服者史》，〔波斯〕志费尼著，何高济译，内蒙古人民出版社1980年版。
- 《北史》，〔唐〕李延寿著，中华书局1974年版。
- 《旧五代史》，〔北宋〕薛居正著，中华书局1976年版。

^① 书名排列以笔画为序。

- 《旧唐书》，〔后晋〕刘昫等著，中华书局1975年版。
- 《史记》，〔西汉〕司马迁著，中华书局1982年版。
- 《史集》，〔波斯〕拉施特主编，余大钧译，商务印书馆1986年版。
- 《出使蒙古记》，道森编，吕浦译，中国社会科学出版社1983年版。
- 《辽史》，〔元〕脱脱等著，中华书局1974年版。
- 《弘明集》，〔南朝·梁〕释僧祐著，上海古籍出版社1991年版。
- 《西使记》，〔金〕刘郁著，“学海类编”本。
- 《西洋番国志》，〔明〕巩珍著，向达校注，中华书局1961年版。
- 《西洋朝贡典录》，〔明〕黄省曾著，谢方校注，中华书局1982年版。
- 《西游录》，〔金〕耶律楚材著，向达校注，中华书局1981年版。
- 《西域番国志》，〔明〕陈诚著，中华书局。
- 《华阳国志》，〔东晋〕常璩著，“四部丛刊”本。
- 《后汉书》，〔南朝·宋〕范晔著，中华书局1965年版。
- 《伊本·白图泰游记》，马金鹏译，宁夏人民出版社1985年版。
- 《宋史》，〔明〕脱脱等著，中华书局1977年版。
- 《宋书》，〔南朝·齐〕沈约著，中华书局1974年版。
- 《宋会要辑稿》，〔清〕徐松著，中华书局1957年影印本。
- 《宋高僧传》，〔宋〕贊宁著，中华书局1987年版。
- 《酉阳杂俎》，〔唐〕段成式著，“学津讨原”本。
- 《吴船录》，〔南宋〕范成大著，“知不足斋丛书”本。
- 《陈书》，〔唐〕姚思廉著，中华书局1972年版。
- 《佛国记》，〔东晋〕释法显著，章巽校注，上海古籍出版社1985年版。
- 《岛夷志略》，〔元〕汪大渊著，苏继庼校注，中华书局1981年版。
- 《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，〔法〕戈岱司著，耿升译，中华书局1987年版。
- 《明史》，〔清〕张廷玉等著，中华书局1974年版。
- 《明会典》，〔明〕申时行等著，“万有文库”本。
- 《明实录》，国学图书馆影印本。
- 《岭外代答》，〔南宋〕周去非著，“知不足斋丛书”本。
- 《往五天竺国传笺释》，〔唐〕慧超著，张毅笺释，中华书局1994年版。
- 《金史》，〔元〕脱脱等著，中华书局1975年版。
- 《周书》，〔隋〕令狐德棻等著，中华书局1971年版。

- 《经行记》，〔唐〕杜环著，张一纯笺注，中华书局1963年版。
- 《洛阳伽蓝记》，〔北魏〕杨衒之著，范祥雍校注，上海古籍出版社1978年版。
- 《宣和奉使高丽图经》，〔北宋〕徐兢著，“丛书集成初编”本。
- 《南史》，〔唐〕李延寿著，中华书局1975年版。
- 《南齐书》，〔南朝·梁〕萧子显著，中华书局1972年版。
- 《南海寄归内法传》，〔唐〕释义净著，王邦维校注，中华书局1995年版。
- 《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，耿升、何高济译，中华书局1985年版。
- 《星槎胜览》，〔明〕费信著，冯承钧校注，中华书局1954年版。
- 《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》，何高济译，中华书局1981年版。
- 《高丽史》，郑麟趾等著，“日本国书刊印会”1907年版。
- 《高僧传》，〔梁〕释慧皎著，汤用彤校注，中华书局1992年版。
- 《唐大和上东征传》，〔日〕真人开元著，汪向荣校注，中华书局1979年版。
- 《唐会要》，〔北宋〕王溥著，上海古籍出版社1991年版。
- 《诸蕃志》，〔南宋〕赵汝适著，杨博文校注，中华书局1996年版。
- 《晋书》，〔唐〕房玄龄等，中华书局1974年版。
- 《真腊风土记》，〔元〕周达观著，夏鼐校注，中华书局1981年版。
- 《殊域周咨录》，〔明〕严从简著，余思黎点校，中华书局1993年版。
- 《梁书》，〔唐〕姚思廉著，中华书局1973年版。
- 《萍州可谈》，朱彧著，“守山阁丛书本”。
- 《隋书》，〔唐〕魏征等著，中华书局1973年版。
- 《道里邦国志》，〔阿〕伊本·胡尔达兹比赫著，宋岘译，中华书局1991年版。
- 《释迦方志》，〔唐〕释道宣著，范祥雍点校，中华书局1983年版。
- 《新五代史》，〔北宋〕欧阳修著，中华书局1974年版。
- 《新唐书》，〔北宋〕欧阳修等著，中华书局1975年版。
- 《穆天子传》，卫挺生考注，〔台北〕中华学术院1970年版。
- 《魏书》，〔北齐〕魏收著，中华书局1974年版。
- 《瀛涯胜览》，〔明〕马欢著，冯承钧校注，中华书局1955年版。

二、近人著作

- 《一五五〇年前的中国基督教史》，〔英〕阿·克·穆尔著，郝镇华译，中华书局1984年版。
- 《七海扬帆》，姚楠、陈佳荣、丘进著，中华书局香港有限公司1990年版。
- 《广州与海洋文明》，蔡鸿生主编，中山大学出版社1997年版。
- 《广州外贸两千年》，陈柏坚主编，广州文化出版社1989年版。
- 《大秦国全录》，〔德〕夏德著，朱杰勤译，商务印书馆1964年版。
- 《大唐西域记史地研究丛稿》，周连宽著，中华书局1984年版。
- 《文化交流的轨迹——中华蔗糖史》，季羡林著，经济日报出版社1997年版。
- 《火药的发明和西传》，冯家升著，上海人民出版社1978年版。
- 《天涯若比邻——中外文化交流史略》，张广达、王小甫著，中华书局香港有限公司1988年版。
- 《元西域人华化考》，陈垣著，北京师范大学出版社影印本1982年版。
- 《云南地方志佛教资料琐编》，云南民族出版社1986年版。
- 《中日文化交流史大系》（十册），王晓秋等主编，浙江人民出版社1996年版。
- 《中日文化交流史论》，梁容若著，商务印书馆1985年版。
- 《中日交流的考古研究》，蔡凤书著，齐鲁书社1999年版。
- 《中日关系史》（卷一），吉林文史出版社1986年版。
- 《中日关系史资料汇编》，汪向荣、夏应元著，中华书局1984年版。
- 《中日汉籍交流史论》，王勇主编，杭州大学出版社1992年版。
- 《中外关系史》，卢苇著，兰州大学出版社1997年版。
- 《中外关系史论文集》，朱杰勤著，河南人民出版社1984年版。
- 《中外关系史论丛》（第一至第三辑），中国中外关系史学会编，世界知识出版社1985—1991年版。
- 《中外关系史论丛》（第四辑），中国中外关系史学会编，天津古籍出版社1994年版。
- 《中外关系史译丛》（第一至第五辑），中国中外关系史学会编，上海译文出版社1984—1991年版。
- 《中外文化交流史》，周一良主编，河南人民出版社1987年版。
- 《中外音乐交流史》，冯文慈主编，湖南教育出版社1998年版。

- 《中外美术交流史》，王镛主编，湖南教育出版社 1998 年版。
- 《中外图书交流史》，彭斐章主编，湖南教育出版社 1998 年版。
- 《中外哲学交流史》，楼宇烈、张西平主编，湖南教育出版社 1998 年版。
- 《中亚古国史》，〔美〕麦高文著，章巽译，中华书局 1958 年版。
- 《中亚佛教艺术》，许建英、何汉民著，新疆美术摄影出版社 1992 年版。
- 《中西文化交流的先驱——马可·波罗》，中国国际文化书院编，商务印书馆 1995 年版。
- 《中西交通史》，向达著，中华书局 1934 年版。
- 《中西交通史》，方豪著，岳麓书社 1987 年版。
- 《中西交通史料汇编》，张星烺著，中华书局 1976 年版。
- 《中西文化交通小史》，刘伯骥著，〔台北〕正中书局 1953 年版。
- 《中西文化交流史》，沈福伟著，上海人民出版社 1985 年版。
- 《中西关系史年表》，黄时鉴主编，浙江人民出版社 1994 年版。
- 《中西初识》，中国中外关系史学会编，大象出版社 1999 年版。
- 《中西纹饰比较》，芮传明、余太山著，上海古籍出版社 1995 年版。
- 《中印文化交流与比较》，王树英主编，中国华侨出版社 1994 年版。
- 《中印文化关系史论丛》，季羡林著，三联书店 1983 年版。
- 《中华文化在海外的传播》，武斌著，辽宁教育出版社 1993 年版。
- 《中国人发现美洲之谜》，罗荣渠著，重庆出版社 1988 年版。
- 《中国人对非洲的发现》，〔荷〕戴闻达著，商务印书馆 1983 年版。
- 《中国大百科全书·考古卷》，夏鼐主编，中国大百科全书出版社 1986 年版。
- 《中国与亚非国家关系史论丛》，北京大学历史系、东语系编，江西人民出版社 1984 年版。
- 《中国与叙利亚之间的古代丝绸之路》（Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien），〔德〕赫尔曼（A. Hermann）著，柏林 1910 年版。
- 《中国与海上丝绸之路》，福建人民出版社 1991 年版。
- 《中国和通往中国的道路》（Cathay and the Way Thither），亨利·玉尔等（Yule, H. & Cordier, H.）著，伦敦 1915—1916 年版。
- 《中国与琉球》，谢必震著，厦门大学出版社 1996 年版。
- 《中国文明的起源问题》，〔苏〕列·谢·瓦西里耶夫著，文物出版社 1989 年版。
- 《中国天主教传教史概论》，徐宗泽著，上海书店出版社 1991 年版。

- 《中国古代对外关系史》，张维华主编，高等教育出版社 1993 年版。
- 《中国古代基督教及开封犹太人》，江文汉著，知识出版社 1982 年版。
- 《中国古瓷在非洲的发现》，马文宽、孟凡人著，紫禁城出版社 1987 年版。
- 《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。
- 《中印文学关系源流》，郁龙余编，湖南文艺出版社 1987 年版。
- 《中国印度尼西亚文化交流》，孔远志著，北京大学出版社 1999 年版。
- 《中国印刷术的发明和它的西传》，〔美〕卡特著，吴泽炎译，商务印书馆 1957 年版。
- 《中国在世界历史之中》，〔美〕阿谢德著，任菁等译，河北教育出版社 1993 年版。
- 《中国伊朗编》，〔美〕苏费尔著，林筠因译，商务印书馆 1964 年版。
- 《中国伊斯兰教文化》，文史知识编辑部、国务院宗教事务局宗教研究中心合编，中华书局 1996 年版。
- 《中国伊斯兰教研究文集》，宁夏人民出版社 1988 年版。
- 《中国声韵学概要》，张之禄著，商务印书馆 1939 年版。
- 《中国佛教史》，任继儒主编，中国社会科学出版社 1981 年版。
- 《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局 1979 年版。
- 《中国佛教研究史》，梁启超著，上海三联书店 1988 年版。
- 《中国和拜占庭帝国的关系》，齐思和著，上海人民出版社 1956 年版。
- 《中国南洋交通史》，冯承钧著，商务印书馆 1998 年影印版。
- 《中国科学技术史》（第一卷），李约瑟著，科学出版社、上海古籍出版社 1990 年版。
- 《中国海外交通史》，陈高华、陈尚胜著，〔台北〕文津出版社 1997 年版。
- 《中国密教史》，吕建福著，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《中国景教》，朱谦之著，东方出版社 1993 年版。
- 《中国翻译简史》，马祖毅著，中国对外翻译出版公司 1984 年版。
- 《中韩交流三千年》，陈尚胜著，中华书局 1997 年版。
- 《中韩关系史》（古代卷），蒋非非、王小甫等著，社会科学文献出版社 1998 年版。
- 《中韩关系史论》，陈尚胜著，齐鲁书社 1997 年版。
- 《中韩关系史论集》，〔韩〕全海宗著，中国社会科学出版社 1997 年版。
- 《中韩民族与文化》，李光涛著，〔台北〕中华丛书编审委员会 1968 年版。

- 《中朝关系通史》，刘永智、杨昭全等著，吉林人民出版社 1996 年版。
- 《中朝佛教文化交流史》，黄有福、陈景富著，中国社会科学出版社 1993 年版。
- 《日中文化交流史》，〔日〕木宫泰彦著，商务印书馆 1980 年版。
- 《汉与罗马》(汉とローマ)，护雅夫著，日本平凡社 1970 年版。
- 《汉文化论纲》，陈玉龙等著，北京大学出版社 1993 年版。
- 《汉唐文化与古代日本文化》，王金林著，天津人民出版社 1996 年版。
- 《汉唐外交制度史》，黎虎著，兰州大学出版社 1998 年版。
- 《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，中华书局 1983 年版。
- 《玄奘论集》，杨廷福著，齐鲁书社 1986 年版。
- 《世界三大宗教在中国》，曹琦、彭耀著，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 《世界的中国观》，忻剑飞著，学林出版社 1991 年版。
- 《古代中国与亚非地区的海上交通》，汶江著，四川省社会科学院出版社 1989 年版。
- 《古代中韩关系与日本》，王仪著，台湾中华书局 1973 年版。
- 《古代中越关系史料选编》，中国社会科学院历史研究所编，中国社会科学出版社 1982 年版。
- 《古代西南丝绸之路研究》(第一辑)，伍加伦、江玉祥主编，四川大学出版社 1990 年版。
- 《古代西南丝绸之路研究》(第二辑)，江玉祥主编，四川大学出版社 1995 年版。
- 《古代摩尼教艺术》，〔德〕克林凯特著，林悟殊译，中山大学出版社 1989 年版。
- 《印度与中国：千年的文化关系》(India and China, A Thousand Years of Cultural Relations)，〔印度〕巴格齐 (P. C. Bagchi) 著，印度孟买 1950 年版。
- 《丝路文化·西南卷》，邓廷良著，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《丝路文化·吐蕃卷》，张云著，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《丝路文化·沙漠卷》，黄新亚著，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《丝路文化·草原卷》，刘迎胜著，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《丝路文化·海上卷》，刘迎胜著，浙江人民出版社 1995 年版。
- 《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》，〔法〕阿里·玛札海里著，中华书局

1993 年版。

《丝绸之路上的音乐文化》，周菁葆著，新疆人民出版社 1987 年版。

《丝绸之路与西域文化艺术》，常任侠著，上海文艺出版社 1981 年版。

《丝绸之路史研究》，〔日〕长泽和俊著，天津古籍出版社 1990 年版。

《丝绸之路考古研究》，王炳华著，新疆人民出版社 1993 年版。

《丝绸之路医药学交流研究》，王孝先著，新疆人民出版社 1994 年版。

《丝绸古道上的文化》，〔德〕克林凯特著，赵崇民译，新疆美术摄影出版社 1994 年版。

《东西交流史论稿》，黄时鉴著，上海古籍出版社 1998 年版。

《论郑和下西洋》，郑一钧著，海洋出版社 1985 年版。

《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，格勒著，中山大学出版社 1988 年版。

《西辽史纲》，魏良弢著，人民出版社 1991 年版。

《西突厥史料》，〔法〕沙畹著，冯承钩译，中华书局 1958 年版。

《西域文化》，尚衍斌著，辽宁教育出版社 1998 年版。

《西域文化史》，余太山主编，中国友谊出版公司 1996 年版。

《西域文明》，林梅村著，东方出版社 1995 年版。

《西域史地文物丛考》，马雍著，文物出版社 1990 年版。

《西域史地丛稿初编》，张广达著，上海古籍出版社 1995 年版。

《西域南海史地考证译丛》（第一卷、第二卷），伯希和等著，冯承钩译，商务印书馆 1995 年版。

《邪马台国》，汪向荣著，中国社会科学出版社 1982 年版。

《考古学文化论集》（一），苏秉琦主编，文物出版社 1987 年版。

《闭关与开放：中国封建晚期对外关系研究》，陈尚胜著，山东人民出版社 1993 年版。

《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社 1986 年版。

《伊斯兰帝国的遗产》（イスラム帝国の遺産），鸣田襄平著，日本平凡社 1970 年版。

《多桑蒙古史》，冯承钩译，商务印书馆 1936 年版。

《先史时代的日本》，徐逸樵著，三联书店 1991 年版。

《匈奴通史》，林辨著，人民出版社 1986 年版。

《好太王碑研究》，王健群著，吉林人民出版社 1992 年版。

- 《宋元时期的海外贸易》，陈高华、吴泰著，天津人民出版社 1981 年版。
- 《宋元海外发展史研究》，陈信雄著，台南甲乙出版社 1992 年版。
- 《宋丽关系史研究》，杨渭生著，杭州大学出版社 1997 年版。
- 《怀夷与抑商：明代海洋力量兴衰研究》，陈尚胜著，山东人民出版社 1997 年版。
- 《两汉魏晋南北朝与西域关系史研究》，余太山著，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《阿拉伯通史》，希提著，商务印书馆 1979 年版。
- 《陈垣学术论文集》，中华书局 1980 年版。
- 《祆教史》，龚方震、晏可佳著，上海社会科学院出版社 1998 年版。
- 《郑和——联结中国与伊斯兰世界的航海家》，〔日〕寺田隆信著，庄景辉译，海洋出版社 1988 年版。
- 《郑和下西洋资料汇编》，郑鹤声、郑一钧著，齐鲁书社 1980 年版。
- 《郑和下西洋论文集》（第一集），中国航海史研究会编，人民交通出版社 1985 年版。
- 《郑和下西洋论文集》（第二集），南京大学出版社 1985 年版。
- 《郑和研究论文集》（第一辑），大连海运学院出版社 1993 年版。
- 《郑和研究资料选编》，中国航海史研究会编，人民交通出版社 1985 年版。
- 《佛教史》，杜继文著，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 《佛教与中印文化交流》，季羡林著，江西人民出版社 1990 年版。
- 《佛教与中国文化》，文史知识编辑部，中华书局 1988 年版。
- 《佛教东传与中国佛教艺术》，吴焯著，浙江人民出版社 1991 年版。
- 《明代海外贸易史》，李金明著，中国社会科学出版社 1990 年版。
- 《明朝与琉球王国关系之研究》，徐玉虎著，台北 1986 年版。
- 《突厥史》，薛宗正著，中国社会科学出版社 1992 年版。
- 《突厥与回纥历史论文选集》，林瀚著，中华书局 1987 年版。
- 《赵宋与王氏高丽及日本的关系》，王仪著，台湾中华书局 1980 年版。
- 《草原艺术》（The Art in Prairie），〔美〕卡·杰特曼（K. Jettman）著，纽约 1967 年版。
- 《草原丝绸之路与中亚文明》，张志尧主编，新疆美术摄影出版社 1994 年版。
- 《哒史研究》，余太山著，齐鲁书社 1986 年版。

- 《泉州宗教石刻》，吴文良著，科学出版社 1957 年版。
- 《泉州伊斯兰教石刻》，陈达生著，宁夏人民出版社、福建人民出版社 1984 年版。
- 《海上丝绸之路》，陈高华、吴泰、郭松义著，海洋出版社 1991 年版。
- 《海上丝绸之路与中外文化交流》，陈炎著，北京大学出版社 1996 年版。
- 《唐代的外来文明》，〔美〕谢弗著，吴玉贵译，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《唐代九姓胡与突厥文化》，蔡鸿生著，中华书局 1998 年版。
- 《唐代长安与西域文明》，向达著，三联书店 1957 年版。
- 《唐代留华外国人生活考述》，谢海平著，〔台北〕商务印书馆 1978 年版。
- 《唐、吐蕃、大食政治关系史》，王小甫著，北京大学出版社 1992 年版。
- 《秦汉交通史稿》，王子今著，中共中央党校出版社 1994 年版。
- 《殷墟玉器》，中国社会科学院考古研究所，文物出版社 1982 年版。
- 《隋唐与后三韩关系及日本遣隋使遣唐使运动》，王仪著，台湾中华书局 1972 年版。
- 《朝鲜李朝实录中的中国史料》，〔朝鲜〕郑麟趾等修，吴晗辑，中华书局 1980 年版。
- 《渤海史料全编》，孙玉良著，吉林文史出版社 1992 年版。
- 《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，姜伯勤著，文物出版社 1994 年版。
- 《越南通史》，〔越南〕陈重金著，戴可来译，商务印书馆 1992 年版。
- 《新疆考古三十年》，新疆社会科学院考古研究所，新疆人民出版社 1983 年版。
- 《蒙古帝国与西洋》（モンゴル帝国と西洋），佐口透著，日本平凡社 1970 年版。
- 《摩尼教及其东渐研究》，林悟殊著，中华书局 1987 年版。
- 《儒家思想与日本文化》，王家骅著，浙江人民出版社 1990 年版。
- 《魏晋南北朝文化史》，罗宏曾著，四川人民出版社 1988 年版。
- 《魏晋南北朝史论集》，周一良著，中华书局 1963 年版。
- 《魏晋南北朝佛教论丛》，方立天著，中华书局 1982 年版。

后记

本书的写作目的是想在总结学术界研究成果的基础上，着意勾勒出先秦至明前期中外文化交流史的大致轮廓。由于所写的时间跨度过长，而中外文化交流史领域的范围又无限广阔，以笔者的学术素养，写这样一部书自然是勉为其难。如果不是李喜所教授的耳提而命，我肯定是无法完成的。

由于学术界类似的著作不多，我之所以愿意接受这一工作，意在为读者提供一本阐述古代中外文化交流发展基本脉络的读物。书中是否阐述清楚，我心中没有数，但我却愿以此为契机来加强对中外文化交流史的研究。

作者在写作本书过程中，除了大量参考和吸收前人和学界同仁的研究成果外，曾得到南开大学李喜所教授、张国刚教授和山东大学乔幼梅教授、郑佩欣教授、赵凯球教授的具体指导，并曾得到山东大学社科处李红女士的诸多帮助和台湾中流文教基金会的资助，还曾得到学生于澎的资料帮助，特此致以衷心的谢忱！

陈尚胜

2000.2.18 于山东大学

主编简介



李喜所，河北涉县人，生于1946年。现为南开大学历史学院教授，博士生导师，兼任中国留学教育研究中心主任、美国黄兴基金会研究教授等。主要著作有《近代留学生与中外文化》、《近代中国的留美教育》、《近代中国的留学生》、《谭嗣同评传》、《梁启超传》（与元青合著）等，发表论文百余篇。先后主持完成三项国家研究课题和与美、英、德合作的三项国际合作项目，多次往英、美、德、法、日本、荷兰等国进行学术研究和学术访问。目前主要致力于中国近代文化史、留学史和中外文化交流史的研究。

作者简介



陈尚胜，安徽潜山人。1958年生，1984年毕业于山东大学，获硕士学位。现任山东大学历史系教授。个人著作有《闭关与开放：中国封建晚期对外关系研究》、《“怀夷”与“抑商”：明代海洋力量兴衰研究》、《中韩交流三千年》、《中韩关系史论》、《朝鲜王朝（1392—1910）对华观的演变》；合著有《中国古代对外关系史》、《中国海外交通史》；主编有《第三届韩国传统文化国际学术讨论会论文集》；另外在国内外学术杂志上发表有论文六十余篇。