

## 从伐由到乌悉帕卡：中古袄教风神的印度风

张小贵

(暨南大学 历史系, 广东 广州 510632)

**内容摘要:**阿维斯陀经中的风神伐由不仅是自然之风,更象征万物生命的气息。伐由传到中亚地区后,借鉴了当地的湿婆形象,变成了贵霜袄教风神乌悉。萨珊人征服巴克特里亚地区后,对乌悉形象进行了一系列改变,使他更接近了伐由的“琐罗亚斯德教”特征。三头乌悉的形象在粟特继续存在,称为乌悉帕卡,比伊朗本土的伐由地位更重要了。传到中土的乌悉帕卡以三尊神之一的形象出现,唐宋文献清楚地记载了这一披着湿婆外衣的袄教风神,生动再现了袄教与印度教、佛教之间的交流图景。

**关键词:** 袄教;伐由;乌悉;乌悉帕卡;湿婆

中图分类号:K879.3 文献标识码:A 文章编号:1000-4106(2021)03-0032-08

DOI:10.13584/j.cnki.issn1000-4106.2021.03.004

## From Vayu to Wyšprkr: The Zoroastrian Wind God in Hindu Garb from the Middle Ages

ZHANG Xiaogui

(History Department, Ji'nan University, Guangzhou, Guangdong 510632)

**Abstract:** Vayu, the god of wind in the Iranian text Avesta, represents both the wind of nature and the life-breath of all living things. After Vayu entered Central Asia he came to be represented using features borrowed from images of Shiva and eventually became Oešo, the Kushan variant of the Zoroastrian wind god. After the Sassanids conquered the Bactrian region, they made a series of changes to Oešo's image that endowed him with characteristics closer to those of the Zoroastrian version of Vayu. The image of the three-headed Oešo continued to exist in Sogdiana but was known as Wyšprkr and was more important than the local Iranian spirit Vayu. Wyšprkr was imported to China with the triad of the great Zoroastrian Gods after the construction of the Silk Road. Documents from the Tang and Song dynasties clearly record the Zoroastrian wind god in a shape similar to that of Shiva, which vividly indicates the exchanges happening among Zoroastrianism, Hinduism, and Buddhism in the Middle Ages.

**Keywords:** Zoroastrianism; Vayu; Oešo; Wyšprkr; Shiva

北朝隋唐时期,古波斯琐罗亚斯德教经中亚地区传入中土,一度流行,以袄教名之,留下不少袄神崇拜的文字记录和考古遗存。与波斯本教相

比,中亚及中土的袄神呈现出更为丰富多元的特征,这与中亚地区自古即是多种文明交汇融合之地,不同宗教信仰互致影响有关。本文仅以袄教风

收稿日期:2020-12-30

基金项目:2019年国家社会科学基金冷门“绝学”和国别史等研究专项(19VJX058)

作者简介:张小贵(1978—),男,山东省威海市人,暨南大学历史系教授,主要从事古代外来宗教文化史和中外关系史研究。

神为例,考察其从波斯本土经由以贵霜、粟特为主的中亚地区,东传至中国的过程及其渊源流变。

## 一 阿维斯陀经所记的伐由

伐由(Vayu)是阿维斯陀语(中古波斯文作Wāy),意为风神,同时也与世间万物的生命息息相关,阿维斯陀经将其描述为好战而残暴的征服者<sup>[1]</sup>。阿维斯陀语关于“风”有两个词:伐由和伐多(vāta),它们都来源于同一个动词词根vā,意为“吹动”,应是同义词。在古代印伊民族的宗教经典《吠陀》和《阿维斯陀》中,伐多是具体有形的风神。因为风带来雨,“英勇的伐多”成为雨星神(Tištrya)等古伊朗神的助手,帮助他们散播云雨<sup>[2]</sup>。可是另一风神伐由(吠陀经作Vāyu)的内涵更为复杂更为强大。在吠陀中,伐由意为“诸神之灵”,经常与因陀罗相联;他享有第一滴豪麻(soma)汁,是“最迅捷的神”<sup>[1]79</sup>。阿维斯陀经中的伐由则有两面性,“雅利安人从伐由身上既看到了疾风骤雨中混夹的大风,锐不可当,也看到了世间首要的生命之源。在万事万物中,伐由是呼吸,是生命的气息。同时伐由也是生物弥留之际呼出的风。因此他身兼生命与死亡之神责……琐罗亚斯德教徒应正视他,寻访、觅得、征服善灵和恶灵这两种造物之能。万般生命皆在他股掌之中”<sup>[3]</sup>。作为生命与死亡的主宰,伐由既是仁慈的又是残暴的;他也被认为是战神,身披金甲,乘驾金车<sup>[1]80</sup>。他最敏捷、最勇猛、最强大,往往一击(吹)制胜<sup>[4]</sup>。阿维斯陀经颂诗宣称他带走了已死之人<sup>[5]</sup>,因为所有人都必经这一步,伐由遂有了特殊的绰号“万物征服者”(vanō.vīspa-)<sup>[4]73-75</sup>。另一份阿维斯陀经文献忏悔书(Aogəmadaēčā)则专门道及他的冷酷无情:人类凭借自身强大和勇敢几可克服所有困难,“只有残酷的伐由之路(即死亡之路——引者注)无可避免”<sup>[6]</sup>。到了帕拉维文书中,出现了善的伐由和恶的伐由,后者就是死神。

在古代伊朗人的观念中,伐由不仅是自然之风,更象征万般生命的气息,待到生命弥留之际方

始离开,因此他成为强大的力量,万物的护持者和破坏者。正是这一特征,构成了这一伊朗神和强大的湿婆相联的理论基础,湿婆的三个头象征造物、护持和破坏<sup>[7]</sup>。然而,对于琐罗亚斯德教徒来说,将伐由视作死亡之神,难免令人心生疑惑。因为,据先知所宣扬的教义,死亡是恶灵安格拉·曼纽所制造,用以攻击阿胡拉·马兹达所创造的诸善端。如何礼拜这一身具正邪两大特征的风神,既能继续弘扬他善的一面,而又避免其邪恶的一面得到强化?据说东伊朗人在前阿契美尼时代创造360天琐罗亚斯德教日历时,就触及这一问题了。每月的第21天,在伐多风神日之前,理应用来祭祀伐由,却转而用来祭祀小神哈曼(Rāman Hvāstra)。这一神名意为“祥和善美的田园”,是正宗的琐罗亚斯德教神,描绘了游牧时代琐罗亚斯德本人对宁静美好的田园生活的向往<sup>[8]</sup>。不过教众还是不愿放弃对伐由的祭拜,在《颂神书》中,他被当做阿胡拉·马兹达圣灵的助手(spəntō. mainyava)来祭拜。到帕拉维文书中,明确地分成善的伐由与恶的伐由,“当恶的伐由使灵魂脱离肉体,善的伐由接受了他,使他满足”<sup>[9]</sup>,正好体现了伐由掌管生死气息的两种职能。可能在琐罗亚斯德教日历形成后不久,古老的伐由被宣布成为哈曼(Rāman)的助手,并定期同时于每月第21日享祀。最后哈曼神成了伐由的掩护者。伐由的颂神书正式称为《哈曼颂》(RāmYašt),因为颂神书通常以日祭之神名来命名<sup>[10]</sup>。但是在后来的颂神书写本F1中,它依然保有善的伐由[(vāy ī)ŠPYR [=veh] yasn)的头衔<sup>[7]</sup>。在死后第三夜凌晨之前举行的仪式中,有一次献祭仪式,本来是祭祀哈曼的,但是在16世纪的波斯语《书信集》中<sup>[11]</sup>,这一仪式却献给了善的伐由,这一目的明显是为了将要审判的灵魂可得到善的伐由帮助。在审判的时刻,灵魂升入天堂还是堕入地狱,对信教者来说非常重要,司其职的主神是密特拉(Mithra),并有拉什纽(Rašnu)和斯劳莎(Sraoša)帮助审判灵魂。颂赞伐由的经文却未以伐由命名,或许说明伐由在伊朗本土并非那么重要。而对于东伊朗人来说,善的伐由角色更

为重要,可能因为他被认为在临死时主宰灵魂。他的颂诗表明,很早之前,他就被当作上神祭拜。

尽管如前所述,阿维斯陀经中记载了他身披金甲,乘驾金车的形象,但在整个伊斯兰时代之前,西伊朗地区并未见伐由的图像。这符合学界关于古波斯琐罗亚斯德教无偶像崇拜的论述。不过在贵霜和粟特地区,却频现伐由的形象,见证了祆教风神沿丝绸之路东传的历史。

## 二 乌悉:贵霜的风神

公元1世纪中叶,贵霜部翕侯丘就却(Kujula Kadphises,公元50—90年在位)统一五部,建立贵霜帝国。到迦腻色伽一世(Kanishka,公元127—151年在位)时,帝国臻于鼎盛,疆域横跨今日中亚塔吉克斯坦直至阿富汗、印度河流域。贵霜地处东西方交通要道,境内各种文化传统、宗教信仰融合发展。如迦腻色伽所发行的钱币背面可以看到希腊、美索不达米亚、波斯和印度等各种文明的因素,反映了他兼容并包的宗教态度。

根据学界研究,可确认的伐由形象,即出现于贵霜时期,从外形来看,伐由借用了印度教湿婆的样貌。湿婆的形象首次出现在阎膏珍(Vima Kadphises,约公元105—127年在位)时期的钱币上,不过其头衔是用佉卢文书写的“上帝”(maheśvara)和“世界之主”(sarvaloga īśvara),其形象主要借自赫拉克利斯,身着狮子皮。但也有些适应印度观念的改变:三叉戟取代了大棒,垂直的头发象征印度教的火焰<sup>[12]</sup>。到了迦腻色伽一世发行的金币上,这一神的形象发生了变化,神的特征逐渐与赫拉克里斯剥离,而出现了摩诃提婆的三头四臂特征,法器也包括借自因陀罗的金刚杵(vajra),山羊或羚羊,以及印度授权仪式中常见的用来洒水的长颈瓶。不过更重要的变化是,此时钱币上表示神名的铭文不再与印度有关,而是用巴克特里亚语书写的乌悉<sup>[13]</sup>。

有关乌悉的宗教属性,至少有伊朗说和印度说两种不同观点。1975年,赫尔穆特·洪巴赫

(Helmut Humbach)发表文章,认为贵霜钱币上的巴克特里亚语铭文 Oešo(乌悉,οησο)读作 wēš,来自阿维斯陀语 vaiiūš,正与伐由的阿维斯陀语称谓“vaiiūš uparō.kairiō”(意为活跃于上天的神)相同。因此,贵霜的乌悉可视为伊朗伐由的本地变体<sup>[14]</sup>。从而为将两者比定提供了语言学支持。洪巴赫的假设被一些学者接受<sup>[15]</sup>。不过,由于钱币上所见乌悉形象与湿婆一致,研究印度图像的学者倾向于认为“乌悉就是湿婆”<sup>[16]</sup>。但是,他们无法令人信服地解答“乌悉源自湿婆的(Śivaite)”这一语言学上的疑问。

乌悉首次出现在阎膏珍早期发行的钱币上时是没有偶像的,而是通过其最易辨认的符号(三叉戟与斧头和公牛相结合)表现出来。他的拟人化图像是在这位国王统治期间创建的,可能吸收了波塞冬、宙斯和赫拉克勒斯的某些特征<sup>[17]</sup>。除钱币外,乌悉的图像亦见诸其他文献,如现藏于美国大都会博物馆的两块彩绘陶板。其中一块陶板绘有一位礼拜者,上半身残缺,右手捧着一碗状物体。他面前站着一位半裸的三头神,只有两个头存留。中间的头留着小胡子,长了第三只眼,略显年轻。左部的头戴白帽子,是蓄着长须的男子。该神四臂,手持三叉戟和法器,可以清楚地辨认他就是乌悉。第二块面板上的图案正相反,礼拜者在右侧,乌悉位于左边,右手持三叉戟和一件法器<sup>[18]</sup>。这位乌悉同样是三头神,中间的头与第一块面板相似;右侧的头戴红色帽子,属于儿童或年轻女孩;左头没有蓄须,是一位成熟的男性。这两种形象都与克里布(J. Cribb)分类的第VI种类型相对应<sup>[19]</sup>。到了胡毗色伽(Huvishka,公元155—187年在位)的儿子韦苏提婆(Vāsudeva,约公元191—230年在位)时,他又成为硬币背面唯一的神,并与女神阿多诃悉(Ardoxšo)共同出现于迦腻色伽二世(Kanishka II,公元226—240年在位)、婆湿色伽(Vashishka,公元240—250年在位)、迦腻色伽三世(Kanishka III,公元255—275年在位)和韦苏提婆二世(Vasudeva II,公元290—310年在位)钱币的背面。可见这一神在巴克特里亚地区的流行。

在萨珊人征服贵霜地区之后，乌悉神像不仅继续被贵霜 - 萨珊人使用，而且实际上已成为当时发行的钱币背面最受欢迎的形象。但是，他的巴克特里亚语头衔却变成了 *βορζοανδο ιαζαδο*，这是从中古波斯语 *Burzāwand yazad* 借来的，意思是“崇高的神”或“高高在上的神”<sup>[20]</sup>。这种变化的原因尚不清楚。贵霜 - 萨珊君主卑路斯一世 (Pērōz I, 公元 457—484 年在位) 发行的钱币上，除了乌悉与公牛南迪 (Nandī) 这一标准形象外<sup>[12]</sup>，尚可见火坛上端的半身男子正面像，刻有巴克特里亚铭文 ΒΑΓΟ ΒΟΡΖΑΝΔΟ<sup>[21]</sup>。他怒发冲冠，肩披长发，钱币学证据表明他是贵霜 - 萨珊时期巴克特里亚地区最重要的神祇之一。唯一可确认为乌悉的雕像是苏联 - 阿富汗考古队在迪尔伯金 (Dilberjin) 十号圣殿的主室挖掘的。雕像描绘的是裸体 (尽管很可能衣服是彩绘但没有留存) 男子坐在宝座上的正面形象，宝座置于入口前的台面上。雕像的头不见了，但肩膀上有几束卷发的痕迹。他戴着两条项链和一块粽叶坠饰，右手未保存，左手低垂。雕像旁边还有另外两个放在下部座位左侧的雕像——最左边的是女性雕像，另外还有一个雕像，只有零星碎片幸存于他们之间。神像形制与卑路斯一世钱币上所见神像一致。根据钱币资料，很容易推测他丢失的右手可能抓着一柄三叉戟，而他的左手原本拿着乌悉的一种法器<sup>[22]</sup>。有趣的是，阿维斯陀经中阿帕姆·纳帕特 (Apaṃ Napāt) 的名衔为 *bərəzant* (“至高无上”)，与贵霜 - 萨珊时期的乌悉神源自同一词根 (在中波斯语中他被称为 *burz yazad*)，或许表明乌悉神的伊朗特征越来越明显。

贵霜 - 萨珊时期的乌悉形象发生了两个重大变化。他被示为授予王权或王冠，而三叉戟 (他在所有贵霜类型上的必有特征) 被矛代替。根据阿维斯陀经的说法，伐由的主要特征 / 武器是一支矛。他的称谓包括“尖锐的” (*tižiārštə*)，“异常尖锐的” (*pərə-θuararsštə*) 和“挥舞着长矛的人” (*vaēzi-iaršt?*)<sup>[4]83-84</sup>。这或许表明萨珊人征服贵霜以后，试图让披着湿婆外衣的乌悉神更接近阿维斯陀经的

规定。

传到贵霜地区的风神伐由变为披着湿婆外衣的乌悉，或与古波斯琐罗亚斯德教无偶像崇拜的传统有关。一般认为，古波斯琐罗亚斯德教徒至迟于公元前 4 世纪时始接受庙火仪式，乃为反对圣像崇拜而确立，并逐渐发展成为该教的正统仪式<sup>[23]</sup>。如此，火逐渐成为琐罗亚斯德教徒唯一崇拜对象，其地位越发重要。在帕提亚晚期，随着希腊化影响的减退，反对圣像崇拜、支持火坛的情绪日益高涨。伏罗吉斯一世 (Vologeses, 约公元 51—78 年在位) 统治时，在其发行的钱币反面印上火坛，代替了希腊风格的神像；而地方大族，如伊斯塔克尔阿那希特 (Anāhid) 神庙的保卫者，他们都是波斯的萨珊家族，则把神像从圣祠移出，代之以圣火<sup>[24]</sup>。正是因为波斯本土的琐罗亚斯德教并无具体的神像，传到贵霜地区的风神才采取了当地人熟知的湿婆形象，而之所以用伐由来“自然化”湿婆，因为两者都是大神，居于高处 (空气中，高山顶)，身具暴力和矛盾的一面<sup>[13]215</sup>。

### 三 粟特风神乌悉帕卡

穆格山文书中有一个人名 *Wešdāt*，意为“伐由赐予”，证明伐由在粟特万神殿中存在<sup>[25]</sup>。此外，伐由也存在于花刺子模文献中<sup>[22]158</sup>。在粟特片治肯特 (Panjikent) 发掘期间，苏联考古学家在 22 号遗址发现了一幅壁画，壁画破损严重，只能部分复原，依稀可辨两位神的形象，经过马尔沙克的复原，其中一个神像三头六臂，手持三叉戟，具备典型的湿婆的特征，与贵霜万神殿乌悉神非常接近，旁边用粟特文书写乌悉帕卡 (*wšpr (kr)*), *Wešparkar*<sup>[26]</sup>。而正如上文洪巴赫所指出的，贵霜的乌悉和粟特的乌悉帕卡同为伊朗伐由的本地变体，与乌悉帕卡共同出现的可能是阿维斯陀经中的阿帕姆·纳帕特，其名衔也同于贵霜 - 萨珊时期的乌悉，也有助于证明粟特的乌悉帕卡就是贵霜的乌悉。

乌悉帕卡这一名字至少见载于 20 世纪初中

国新疆发现的三份粟特文文献中。一份是摩尼教文献,内中用乌悉帕卡来表示摩尼本人所熟悉的“生命的精神”这位神,帕提亚人(粟特人正是从这里接受了摩尼教)将其翻译为“生命的风”(Wād Žiwandag)。将乌悉帕卡和乌悉比定为伐由,则符合摩尼教粟特语文书将帕提亚的“生命之风”译为乌悉帕卡<sup>[27]</sup>。其它两份是佛教文献,其中在巴黎藏敦煌粟特语文书八号(TSP8)中,乌悉帕卡是其中记载的五位神祇中的一位,前三位神同时配有印度名和伊朗名,这些名字也以相同的顺序出现,即梵王(Brahma)对祖尔万(’zrw’,中古波斯语 Zurvān),以天王释(Sakra/Indra)对阿胡拉·马兹达(’δδβγ,\*Āθbay),以大天或湿婆(Mahādeva-Śiva)对乌悉帕卡。另外两位神并无对应的伊朗神名,即那罗衍那(Nārāyana/毗湿奴,印度教保护神之一,佛教称遍入天)和毗沙门天(Vaisravana,即佛教四大天王中的北方天王)<sup>[28]</sup>。另一份粟特文佛经《吠桑檀多本生》(Vessantara Jātaka)则描述了这些粟特神的特征,祖尔万蓄着胡须,阿胡拉·马兹达有三只眼,乌悉帕卡有三张面<sup>[29]</sup>。贵霜钱币上的乌悉正好与粟特壁画和粟特文献所描述的乌悉帕卡形象一致,均具备湿婆的特征,三头或者四臂,手持三叉戟,傍有公牛。尽管不能排除乌悉帕卡直接从印度艺术中借来湿婆的形象,但更合理的假设是披着湿婆外衣的乌悉帕卡实际上直接继承了贵霜乌悉的风格,这无论从时代顺序和空间分布上都更容易解释得通。

如果说贵霜乌悉的图像更接近于湿婆,粟特的乌悉帕卡则表现了更多阿维斯陀经中伐由的特征。乌悉帕卡三头的左侧吹号角,这并非湿婆的特征,而是完全适合伊朗风神伐由<sup>[12]92</sup>。它也可以是战号,可能更反应了该神好战的一面。在片治肯特三号遗址六号屋的壁画上大型祭坛的腿部也可能画了他<sup>[26]</sup>。在粟特东曹国(Ustrushana)考古遗址中,乌悉帕卡被刻画在“小礼堂”东壁下半部的中央,像一位三头四臂骑乘的神灵,正与恶魔作战。中头明显大于另外两个,所有三个头都戴着月牙形冠,身着盔甲,手持弓箭、长矛,腰上挂着短匕

首。他的第二个形象出现在上部,在四臂娜娜的左侧。乌悉帕卡披着盔甲,留着小胡子,头绕光圈,戴着饰有月牙的冠。他的头微微转向女神。女神的一只右手抓住了一柄三叉戟。不幸的是,他的其它特征没有保留<sup>[22]157</sup>。此外,考古学家在卡菲尔·卡拉(Kafir-Kala)发现的一枚印章上刻手持三叉戟的三头人物形象,这无疑是乌悉帕卡<sup>[30]</sup>。

至于学者们所质疑的为何粟特地区存在大量印度的物质资料,康马泰根据印度河谷上游的粟特文铭文、阿弗拉西阿卜壁画和中国的文献记载,充分地证明了粟特地区和印度的联系<sup>[31]</sup>。从传播史的角度看,粟特祆教直接继承了早期贵霜时期祆教的传统。同时粟特地区的资料也进一步证明贵霜乌悉可以比定为祆教风神伐由。

#### 四 中土祆教所见风神

随着祆教沿丝绸之路东传,祆教风神的形象亦见于中土。20世纪初,斯坦因(A. Stein)从和田东北丹丹乌里克(Dandan Uiliq,即唐代的杰谢镇)的几个房屋遗址中,发掘一批彩绘木板画,年代为公元8世纪,皆两面作画,一面绘着佛教图像,另一面的图像则具有伊朗艺术特征。1992年,莫德(M. Mode)讨论了编号为D.X.3的木板正面绘制的三身一组形象。其中居中的四臂神祇头戴波斯式宝冠,面部呈女性特征,上二手托举日月,莫德将其确定为粟特本土的娜娜女神;右侧的三面四臂神祇,一手执三叉戟,一手执弓,应为风神乌悉帕卡。由此看来,这幅三身一组形象从左到右依次是阿胡拉·马兹达、娜娜女神和风神乌悉帕卡<sup>[32]</sup>。莫德还指出,片治肯特壁画中不止一处绘有这类三身一组神像,如轮廓保存相对完整的三号遗址六号屋画像,年代约公元5—6世纪,左侧为娜娜女神,中间为祖尔万,右侧为风神乌悉帕卡。可见于阆地区的这种三神组合应是源自粟特地区的传统<sup>[32]182</sup>。

1998年10月,瑞士人鲍默(C. Baumer)在丹丹乌里克编号为D13的建筑遗址墙壁上又发现

了两幅三神组合画像,其中一组中有三头神像,膝下卧着一头牛,应是摩醯首罗式祆神乌悉帕卡<sup>[33]</sup>。荣新江先生甚至认为,D13可能就是斯坦因编号为D.X的遗址<sup>[34]</sup>。此外,江伯勤先生认为“这些祆教木板画是公元7—8世纪以后来此地的粟特人,利用前此留下的佛教木板画的资源重新于背面绘画的”<sup>[35]</sup>。姚崇新先生总结了学界的相关研究,进一步提出敦煌地区祆教图像与佛教图像借鉴和影响的两个层次:一是敦煌民众熟悉佛像-祆神的对应情况,敦煌地区的祆神造型仍套用佛教或婆罗门-印度教图像系统,当地的粟特祆教徒因祆神形象与佛教造像更相似,才出现“将佛似祆”的情况;二是佛教的某些图像元素局部地被祆教造型艺术所吸收的情况,从而使“将佛似祆”又多了一层内涵<sup>[36]</sup>。

以上研究表明,广泛流行于贵霜和粟特地区的印度式祆教风神沿着丝路南道传播,而且和当地的佛教传统共同存在,甚至互相影响。其实,这一祆神形象至迟于6世纪末就已传到长安。2003年西安出土的北周史君墓石堂(Wirkak,579年)东壁第一幅石板上,“中间以山和云朵将画面分为上下两部分。画面上部正中有一正面盘坐于圆环中的神像,该神面相庄严,头戴宝冠,右手握三叉戟,上举于头右侧,左手叉腰,手腕皆佩镯,盘腿而坐,右脚置于左脚上。身着圆领窄袖衣,肩披长帛,下着窄腿裤。其坐骑为三头牛,居中的牛为正面,另两牛为侧面,分列左右”<sup>[37]</sup>。这一摩醯首罗式神像,尽管只是一头,而非三头神,但考虑到他有公牛相伴,而且高居灵魂升天的场景之上,符合琐罗亚斯德教经文规定伐由帮助灵魂穿过裁判桥的记载,学者们断定他应该就是祆教风神乌悉帕卡<sup>[38]</sup>。若这一考证得实,则有助于我们进一步理解唐宋文献中关于祆佛关系的记载。敦煌文书S.2729v抄有《太史杂占历》,尾题“大蕃国庚辰年(800年)五月廿三日沙州(后缺)”,中有“岁在丑年,将佛似祆”一语<sup>[39]</sup>。唐韦述《两京新记》卷三:“(布政坊)西南隅胡祆祠(注:武德四年所立,西域胡天神,佛经所谓摩醯首罗也。)”<sup>[40,41]</sup>唐杜佑《通典》卷40《职官

二十二》所记:“祆者,西域国天神,佛经所谓摩醯首罗也。”<sup>[42]</sup>宋董道《广川画跋》卷4《书常彦辅祆神像》记载:“祆祠,世所以奉梵相也。其相希异,即经所谓摩醯首罗。”<sup>[43]</sup>宋姚宽《西溪丛语》卷上“山谷《题牧护歌后》”条:“予长兄伯声,常考火祆字,其画从天,胡神也,音醯坚切,教法佛经所谓摩醯首罗也。”<sup>[44]</sup>学界研究已经证明,唐宋时期内地祆庙所供奉的祆神只是形同摩醯首罗,而并不就是大自在天,古人并没有混淆祆神与摩醯首罗的区别。学界将两者混同的缘因,笔者已有讨论,不赘<sup>[45]</sup>。而综合前文所述,益证这位以摩醯首罗面貌出现的祆神就是风神维施帕卡。从另一个角度来看,贵霜钱币和粟特壁画上所见的湿婆式神像,除了铭刻头衔乌悉和乌悉帕卡与琐罗亚斯德教伐由有关之外,并无详细的文字记载可以证明,而唐宋文献却明确记载了时人观念中把它们当作祆神祭拜,从而彰显了汉文史料对祆教研究的独特价值。当然了,内地摩醯首罗式祆神流行不仅仅是粟特本土传统的延续,其实早在贵霜时代祆教徒借鉴印度风格创作风神形象时就开始了。

## 结 语

从乌悉频频出现在贵霜钱币上来看,他显然是巴克特里亚最重要的神祇之一,确切地说,他不单是融合了印度湿婆和伊朗伐由的合体神灵,而是披着湿婆外衣的琐罗亚斯德教风神。在贵霜人征服的土地上,湿婆的信仰根深蒂固、影响深远<sup>[46]</sup>。正是因为如此,原本并无具体形象的伊朗风神伐由传到该地后,借鉴了他的形象,变成了贵霜祆教风神乌悉。在贵霜帝国的伊朗人宗教世界观中,乌悉的地位显然比“另一位贵霜风神”更高而且更重要<sup>[47]</sup>。他可能被认为是一位强大的神,是生与死的主宰,因此被认为与湿婆息息相关。萨珊人征服巴克特里亚地区后,对乌悉形象进行了一系列改变,使他更接近了伐由的“琐罗亚斯德教”特征,被巴克特里亚语和中古波斯语称为“崇高的神”。他有火焰头光和长矛,并授予国王王权或王

冠。在所有这些贵霜和贵霜 - 萨珊的风神形象中,可能只有三头乌悉的偶像类型在粟特继续存在,称为乌悉帕卡。在粟特万神殿中,他比琐罗亚斯德文献中所记载的伐由地位更重要了。他的性格无疑包括了突出的好战特征,因为被描述为与恶魔交战的骑手,而且他可能在协助正义者的灵魂上天堂方面也发挥了重要作用。也正因为如此,传到中土的乌悉帕卡是以三尊神之一的形象出现。因此在回顾唐宋文献所记“祆神,佛经所谓摩醯首罗也”之时,就不必再纠结于摩醯首罗是否为祆神,而应着眼于祆教与印度教、佛教之间互有影响的文化景观了。

---

参考文献:

- [1] Mary Boyce. *A History of Zoroastrianism*: Vol. I [M]. Leiden: E·J·Brill, 1975: 79-82.
- [2] L. H. Gray. *The Foundations of the Iranian Religions* [M]. Bombay: The K. R. Cama Oriental Institute, 1929: 167.
- [3] J. Duchesne-Guillemin. *The Western Response to Zoroaster* [M]. Oxford: The Clarendon Press, 1958: 59.
- [4] Antonio Panaino. *The Lists of Names of Ahura Mazda (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)* [M]. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2002: 73-87.
- [5] W. W. Malandra. *An Introduction to Ancient Iranian Religion, Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions* [M]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983: 101.
- [6] J. Duchesne-Guillemin. Les citations avestiques: de l'augmentaiča [J]. *Journal Asiatique*, 1936: 241-255.
- [7] Mary Boyce. Great Vayu and Greater Varuna [J]. *Bulletin of the Asia Institute, New Series, Vol. 7, Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar*, 1993: 36.
- [8] J. Narten. *Der Yasna Haptaḥhāiti* [M]. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1986: 35-37.
- [9] B. T. Anklesaria. *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn* [M]. Bombay, 1956: 216-217.
- [10] J. Darmesteter. *Études iraniennes*: Vol.1 [M]. Paris: F. Vieweg, Libraire-éditeur, 1883: 187.
- [11] B. N. Dhabhar transl. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others* [M]. Bombay: The K. R. Cama Oriental Institute, 1932: 168 with n.4.
- [12] Frantz Grenet. Iranian Gods in Hindu Garb; The Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second-Eighth Centuries [J]. *Bulletin of the Asia Institute, New Series, Vol. 20, 2006/2010*: 88.
- [13] Frantz Grenet. Zoroastrianism among the Kushans [M]// Harry Falk ed. *Kushan Histories*. Bremen: Hempen Verlag, 2015: 215.
- [14] H. Humbach. Vayu, Śiva und der Spiritus Vivensim Ostranischen Synkretismus [M]// *Monumentum H. S. Nyberg*, Vol.1, Leiden: E·J·Brill, 1975: 402-408.
- [15] Razieh Taasob. Representation of Wēš in early Kushan coinage: Royal or local cult? [J]. *Afghanistan* 3(1), 2020: 83-106.
- [16] G. Gnoli. Some Notes upon the Religious Significance of the Rabatak Inscription [M]// W. Sundermann, A. Hintze and F. de Blois (eds.), *Exegistimonumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009: 141-160.
- [17] L. Giuliano. Studies in Early Śaiva Iconography: (I) The Origin of the trisūla Some Related Problems [J]. *Silk Road Art and Archaeology* 10, 2004: 59.
- [18] M. L. Carter. Preliminary Notes on Four Painted Terracotta Panels [M]// Allchin, R. and Allchin, B. (eds.), *South Asian Archaeology 1995*, vol. 2, New Delhi and Calcutta, 577-581.
- [19] J. Cribb. Shiva Images on Kushan and Kushano-Sasanian Coins [M]// K. Tanabe, J. Cribb and H. Wang eds., *Studies in Silk Road Coins and Culture. Papers in Honour of Professor Ikuo Hirayama on his 65th Birthday*, Kamakura, 1997, VI.
- [20] N. Sims-Williams. Ancient Afghanistan and its invaders: Linguistic evidence from the Bactrian documents and inscriptions [M]// N. Sims-Williams ed., *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford: Oxford University Press, 2002: 232.
- [21] J. Cribb. Numismatic Evidence for Kushano-Sasanian

- Chronology[J]. *Studia Iranica* 19.2, 1990, no. 32, 188.
- [22] M. Shenkar. *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World* [M]. Leiden. Boston: E·J·Brill, 2014: 156.
- [23] Mary Boyce. On the Zoroastrian Temple Cult of Fire[J]. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95.3, 1975: 455-456.
- [24] Mary Boyce. Iconoclasm among the Zoroastrians [J]. *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies presented to Morton Smith at Sixty*, ed. by J. Neusner, Vol. 4, Leiden, 1975: 104-105.
- [25] P. B. Lurje. *Personal Names in Sogdian Texts* [M]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, no. 1385, 427.
- [26] A. M. Belenistkii, B. I. Marshak and M. J. Dresden. The Paintings of Sogdiana [M]// G. Azarpay ed., *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1981: 30.
- [27] W. B. Henning. A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony[J]. *BSOAS* 12, 1948: 312 (M 178, 1. 106).
- [28] E. Benveniste ed.. *Textes sogdiens, edite, traduits et commentes* [M]. Paris: Paul Geuthner, 1940: 107.
- [29] A. Wendtland. Xurmazda and Āδβay in Sogdian [M]// C. Allison, A. Joisten-Pruschke and A. Wendtland eds.. *From Daēnā to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt; Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009: 120-121.
- [30] M. Compareti. Two Seal Impressions from Kafer Qal' a (Samarkand) and the Representations of Iranian Divinities [J]. *Journal of Persianate Studies* 6, 2013: 128-131, 图 1.
- [31] M. Compareti. The Indian Iconography of the Sogdian Divinities and the Role of Buddhism and Hinduism in its Transmission [J]. *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* 69/1-4, 2009: 184.
- [32] M. Mode. Sogdian Gods in Exile-Some Iconographic Evidence from Khotan in the light of Recently Excavated Material from Sogdiana [J]. *Silk Road and Archaeology* 2, 1991/1992: 179-214.
- [33] C. Baumer. Dandan Oilik Revisited: New Findings a Century Later [J]. *Oriental Art* XLV.2, 1999: 2-14.
- [34] 荣新江. 佛像还是祆神? ——从于阕看丝路宗教的混同形态 [M]// 郑培凯, 主编. 九州学林: 1 卷 2 期. 香港城市大学中国文化中心, 复旦大学出版社, 2003: 104-105.
- [35] 姜伯勤. 于阕木板画所见粟特祆教美术的影响 [M]// 中国祆教艺术史研究. 北京: 三联书店, 2004: 199.
- [36] 姚崇新, 王媛媛, 陈怀宇, 著. 敦煌三夷教与中古社会 [M]. 兰州: 甘肃教育出版社, 2013: 102-116.
- [37] 西安市文物保护考古研究院, 编著. 北周史君墓 [M]. 北京: 文物出版社, 2014: 223, 140-141.
- [38] F. Grenet, P. Riboud et Yang Junkai. Zoroastrian Scenes on a newly discovered Sogdian Tomb in Xi'an, Northern China [J]. *Studia Iranica* 33, 2004: 280-282, 图 3.
- [39] 中国社会科学院历史研究所, 英国国家图书馆, 等, 编. 英藏敦煌文献: 第 4 卷 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1991: 230.
- [40] 平冈武夫, 编. 唐代的长安和洛阳 (资料) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989: 185.
- [41] 韦述, 撰, 辛德勇, 辑校. 两京新记辑校 [M]// 魏全瑞, 主编. 长安史迹丛刊. 西安: 三秦出版社, 2006: 34.
- [42] 杜佑, 撰. 通典·卷 40·职官典 [M]. 王文锦, 等, 点校. 北京: 中华书局, 1988: 1102.
- [43] 董道, 撰, 陈引驰, 整理, 徐中玉, 审阅. 广川画跋·卷 4 [M]// 传世藏书·集库·文艺论评 3. 海南: 国际新闻出版中心出版, 1996: 2900-2901.
- [44] 姚宽, 撰, 孔凡礼, 点校. 西溪丛语 [M]// 唐宋史料笔记丛刊. 北京: 中华书局, 1993: 41.
- [45] 张小贵. 中古华化祆教考述 [M]. 北京: 文物出版社, 2010: 77-98.
- [46] G. Fusman. Une effigie en laiton de Śiva au Gandhara [J]. *Journal Asiatique* 279, 1991: 137-174.
- [47] K. Tanabe. OHPO; Another Kushan Wind God [J]. *Silk Road Art and Archaeology* 2, 1991/1992: 51-73.