

李师仁故事与河西美柰

——兼论历史叙述的“层累”

张善庆

(兰州大学 敦煌学研究所, 甘肃 兰州, 730020)

摘要: 甘肃武威唐天宝《凉州御山石佛瑞像因缘记》是关于凉州瑞像信仰的一通重要碑文, 它在《续高僧传》的基础上添加了部分内容, 包括正光元年李师仁猎鹿和偶遇神僧的故事, 李师仁怀揣的柰果也最终变化成石头, 为整个故事增添了神秘色彩。至于这个故事何时何地添加进来, 此前学界并无讨论。研究发现, 李师仁故事只流传于河西地区, 而柰自古以来就是河西特产, 因此这则故事大概是释道宣《续高僧传》之后、天宝《凉州御山石佛瑞像因缘记》之前河西地区添加进来的。整个过程强烈凸显了历史叙述的“层累”。

关键词: 李师仁 柰 河西走廊 凉州瑞像

中图分类号: K870.6; B949 **文献标志码:** A **文章编号:** 1001-6252 (2020) 04-0001-09

凉州瑞像是中国中古时期颇具影响力的一身瑞像, 其记载也纷呈复杂, 大概从北周开始, 历经初唐和盛唐, 不断叠加, 耐人寻味。甘肃武威出土的唐代天宝年间《凉州御山石佛瑞像因缘记》(以下简称《瑞像因缘记》)在叙述北魏正光初年瑞像乍现情节时, 增加了李师仁猎鹿和巧遇圣僧的情节: 李师仁怀揣“果”“柰”, 最终变化成石, 为整个故事增加了更多神秘色彩。这是初唐《续高僧传》《集神州三宝感通录》等典籍所没有的内容, 显然属于后人的添加。那么关于李师仁的这段记载产生于何时何地? 因何添加? 此前学界并没有讨论, 笔者在此抛砖引玉, 敬请指正。

收稿日期: 2020-01-08

基金项目: 兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金自由探索项目“敦煌外弘型洞窟与寺院仪轨研究”(2020jbyzy020); 国家社会科学基金艺术学重大项目“丝绸之路美术史”(20ZD14); 兰州大学服务甘肃省经济社会发展专项研究项目“一带一路甘肃段文化和旅游融合发展研究”(2019-FWZX-15)

作者简介: 张善庆(1980-), 男, 山东临沂人。教授, 主要从事中古中国佛教图像研究。

一、李师仁故事流行于河西地区

《瑞像因缘记》记载：

至后魏正光元年，相去八十有六年，猎师李师仁趁鹿于此山，忽见一寺俨然化□□□□□/（缺）□师仁稽首作礼，举头不见其僧，窃念常游于兹，怪未曾有，如是遂垒石为记，将拟验之，行未越界，忽□雷震/（缺）□属魏末丧乱，生人涂炭，萨何之言，至是验焉。师仁于时怀果，走诣所部，言终出柰，柰化为石，于是□□叹此希有之。^①

由于《瑞像因缘记》石碑残损，故事内容略有遗缺。猎师李师仁在山中游猎，偶遇圣僧，蒙受教化。圣僧所说，盖是预言。瑞像出现之后，李师仁怀揣“果”“柰”，可能是和他人叙说过往殊胜因缘，此后，怀中“果”“柰”变化成石。

凉州瑞像主要分布于今天甘肃地区，其次是山西、内蒙古、四川等地，表现形式主要是单尊像，或者三尊、五尊；或者和其他瑞像乃至牛头山瑞像作为一个组合出现；或者出现在内容详实、结构复杂的瑞像因缘变相中。李师仁故事通常被描绘在最后一类。目前所见比较具有代表性的分别保存于莫高窟第72窟、第61窟、第98窟和第225窟。藏经洞出土绢画（编号 Ch. 0059）也应该是瑞像因缘变相的残片。

第72窟开凿于晚唐时期，^②南壁通壁绘制凉州瑞像因缘变相，内容和《瑞像因缘记》相近，^③详细描绘了瑞像示现前后的重要事件。壁画中央对称轴北侧下方描绘李师仁猎鹿和巧遇圣僧两个重要情节。李师仁策马驰骋，搭弓射箭，瞄向疾驰奔走的小鹿。另外一个场景中，李师仁下马跪地，双手合十，面向僧人。僧人背后描绘一座殿堂，旁书榜题：“□萨诃和尚见猎师对以劝化时”^④。除此之外，壁画中尚有多处《瑞像因缘记》所没有的内容。不知道出于何种原因，曹氏归义军开凿的第61窟和第98窟对于这两个情节特别青睐，在中心佛坛背屏瑞像下方的两侧重点绘制。英藏绢画凉州瑞像因缘变相（编号 Ch. 0059）现今只剩下残片，从仅有的图像推测，大概和第72窟同样精彩，只是我们已经看不到这两个情节了。从目前笔者所搜集到的资料，除上述武威《瑞像

① 孙修身、党寿山《〈凉州御山石佛瑞像因缘记〉考释》，《敦煌研究》1983年创刊号，第102页。

② 该窟开凿年代存在争议。《敦煌莫高窟内容总录》《敦煌石窟内容总录》都将该窟确定为五代时期。（详见敦煌文物研究所整理《敦煌莫高窟内容总录》，北京：文物出版社，1982年，第24页；敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1996年，第30页）霍熙亮先生认为洞窟建造于晚唐初期，后来经过五代和北宋重修。（霍熙亮《莫高窟第72窟及其南壁刘萨诃与凉州圣容佛瑞像史迹变》，《文物》1993年第2期，第46页）张小刚认为晚唐张氏归义军初期。（张小刚《凉州瑞像在敦煌——体现地方性的一种瑞像实例》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑，第264页；张小刚《敦煌佛教感通画研究》，兰州：甘肃教育出版社，2015年，第413页）

③ 霍熙亮《莫高窟第72窟及其南壁刘萨诃与凉州圣容佛瑞像史迹变》，第46页。

④ 霍熙亮《莫高窟第72窟及其南壁刘萨诃与凉州圣容佛瑞像史迹变》，第38页。

因缘记》、莫高窟壁画和绢画资料，李师仁故事再也没有出现在河西之外的其他地区。

另据笔者考证，“李师仁”是一个虚构的人物角色，大概是刘萨诃的故事在传播过程中不断被讹传而产生的，刘萨诃作为稽胡人，来自离石；在古代西北方言中，“李师仁”和“离石人”读音相同或者相仿。^①从这一点上看，“李师仁”的出现大抵产生于中古西北地区。综合上述图像和文献资料，笔者初步推断李师仁故事产生于河西。

二、李师仁故事中的“柰”盛产于河西地区

李师仁故事出现了一个特别的元素“柰”。这就成为我们探讨李师仁故事产生地区的另外一条重要线索。

柰，根据专家们的研究，就是指中国绵苹果，不同于我们今天所食用的西洋苹果——西洋苹果最早于1871年从美国被引进过来，首先在山东烟台种植；在中国古代，苹果属的果树主要有林檎和柰，其中林檎也称沙果、花红、文林郎果，原产地为中国；柰的种植历史则长达两千年之久，西汉时期上林苑就已经移植成功。^②关于柰的产地和传入中国的时间，学界说法众多。有学者认为，绵苹果原产地是新疆，在战国后期到秦汉之际，传入陇西、甘南等地，并在汉武帝建元年间输入关中。^③

搜索与柰相关的历史文献就会发现，首先，这些资料分散在《上林赋》《初学记》《酉阳杂俎》《新唐书》《太平御览》等典籍，特别是类书，内容丰富，而且也比较集中，被学界一而再、再而三地反复引用；其次，这些文献资料把柰的生产地集中指向一个地区，那就是河西走廊，西起敦煌、酒泉、张掖，东到武威、永靖。高启安、买小英著有《河西柰的神话及传播》（以下简称《河西柰》）全面搜罗历代相关文献资料，非常完整地再现了河西地区柰的种植、加工以及相关的种种传说^④；闫廷亮《河西古代的土贡——以史志资料为中心的考察》对河西冬柰的相关历史文献做过梳理；^⑤这都是本文继续探讨的基础，特别是《河西柰》一文。笔者结合敦煌遗书，补充若干资料，对河西美柰再次做一介绍，为完整呈现这段历史，谨将学界耳熟的类书记载赘述如下。

汉代上林苑曾经移植栽种过柰树。司马相如撰写《上林赋》，详尽罗列这座皇家园囿中的奇珍异果，其中就包括柰：“枇杷燃柿，棃柰厚朴。”^⑥北周庾信有诗《移树》，其中一句是“酒泉移赤柰，河阳徙石榴”^⑦。《河西柰》认为这个典故指的就是上林苑

① 张善庆《“李师仁”实乃稽胡离石刘萨诃》，《文献》2016年第3期，第14-24页。

② 中国农业百科全书编辑部编《中国农业百科全书·果树卷》，北京：农业出版社，1993年，第267页。

③ 沈广斌、丁燕燕《绵苹果传入中土时间考》，《农业考古》2014年第6期，第258页。

④ 高启安、买小英《河西柰的神话及传播》，范鹏、颜廷亮、马廷旭主编《敦煌文化中的中韩文化交流——敦煌文化与东亚文化国际学术研讨会论文集》，兰州：甘肃人民出版社，2013年，第157-162页。

⑤ 闫廷亮《河西古代的土贡——以史志资料为中心的考察》，《中国地方志》2017年第11期，第45-46页。

⑥ [西汉]司马迁《史记》卷117《司马相如列传》，北京：中华书局，1982年，第3028页。

⑦ [北周]庾信撰，[清]倪璠注，许逸民校点《庾子山集注》，北京：中华书局，1980年，第381页。

柰树来自河西。^①也就是说，柰在当时已经被移植在皇家园圃中，但是长安周边可能还没有广泛种植。

三国时期河西柰成为贡品。曹植《谢赐柰表》一直为学界津津乐道。对此，元魏《齐民要术》记载较略，^②盛唐《初学记》则非常详实。“即夕殿中虎贲宣诏，赐臣等冬柰一奩。以柰夏熟，今则冬生，物以非时为珍，恩以绝口为厚，非臣等所宜荷之。蒙报植等诏曰：山柰从凉州来，道里既远，又东来转暖，故柰中变色不佳耳。”^③原本夏熟的绵苹果，却能够在冬季收获，实属稀罕；只是保鲜条件有限，千里迢迢从凉州运来，颜色虽然略有变化，但是已经弥足珍贵了。可见当时凉州冬柰已经名声在外。

两晋时期的记载里，凉州、张掖、酒泉、瓜州等地都盛产柰。“（西）晋武帝泰始二年六月壬申，嘉柰一带十实，生酒泉。”^④张载有诗曰：“江南郡蔗，张掖丰柿，三巴黄甘，瓜州素柰。凡此数品，殊美绝快，渴者所思，铭之裳带。”^⑤西晋郭义恭《广志》记载：“柰有白青赤三种。张掖有白柰，酒泉有赤柰，西方例多柰。家以为脯，数十百斛，以蓄积，如收藏枣栗。”^⑥这是《齐民要术》的引文，《艺文类聚》只引前半部分，^⑦《初学记》则悉数全引。^⑧可见，张掖和酒泉柰的产量较大，当地居民甚至做成果脯储备起来。至宋代《太平御览》引用这段记载时，在末尾加一句“若榛汁黑，其方作羹，以为鼓用也。”^⑨《河西柰》认为，这或许是中国典籍所见最早的制作果酱记录。^⑩

南北朝时期，敦煌寺院的园圃之中出现了柰。来自罽宾的连眉禅师昙摩密多，曾经驻锡敦煌，“于闲旷之地，建立精舍。植榛千株，开园百亩。房阁池沼，极为严净”^⑪。“千株”“百亩”，规模不可谓小。这条资料不见于历代类书。千里之外的江南，梁褚洵作《咏柰诗》，赞叹河西美柰：“成都贵素质，酒泉称白丽；红紫夺夏藻，芬芳掩春蕙。映日照新芳，丛林抽晚蒂；谁为种三株，终焉竞八桂。不让圆邱中，粲洁华庭际。”^⑫

至唐代，河西美柰更是声名大振，成为地方贡品，并不断地被加以夸张乃至神化。《新唐书·地理志》记载：甘州张掖郡上供的方物乃是“冬柰”。^⑬段成式《酉阳杂俎》记载：“白柰，出凉州野猪泽，大如兔头。”^⑭《洽闻记》记载：“河州凤林关有灵岩寺，

① 高启安、买小英《河西柰的神话及传播》，第157页。

② [北魏]贾思勰《齐民要术》，南京：江苏古籍出版社，2001年，第136页。

③ [唐]徐坚《初学记》，北京：中华书局，1962年，第673页。

④ [梁]沈约《宋书》卷29《符瑞志下》，北京：中华书局，1974年，第836页。

⑤ [唐]徐坚《初学记》，第673页。

⑥ [北魏]贾思勰《齐民要术》，第136页。

⑦ [北宋]欧阳询撰，汪绍盈校《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1985年，第1483页。

⑧ [唐]徐坚《初学记》，第673页。

⑨ [北宋]李昉等《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第4302页。

⑩ 高启安、买小英《河西柰的神话及传播》，第158页。

⑪ [梁]释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第121页。

⑫ [唐]徐坚《初学记》，第673页。

⑬ [宋]欧阳修、宋祁《新唐书》卷40《地理志四》，北京：中华书局，1975年，第1045页。

⑭ [唐]段成式撰，方南生点校《酉阳杂俎》，北京：中华书局，1981年，第176页。

每七月十五日，溪穴流出圣柰，大如盏，以为常。”^① 经刘满教授考证和实地调研，认为凤林关应该在甘肃临夏县东北莲花镇境内原唵哥集，只是现在已经没入刘家峡水库之中。^② 对此，谢重光先生认为，这可能是灵岩寺培育出的品质优良的柰，秘不示人，到盂兰盆节时让它从溪穴中流出，宣传寺院神圣灵应。^③

上述材料均是来自传世典籍，且多集中于类书之中。同一条信息可能会被反复传抄，一定程度上不能如实地反映类书编纂之时河西柰的种植情况。现在有赖于敦煌遗书的发现和刊布，我们得以窥探唐五代宋时期敦煌美柰的生产状况。

晚唐五代时期园圃在敦煌社会经济发展中发挥着重要作用，分为官府所有、寺院所有和个人私产，柰园、桃园、苜蓿园、葡萄园、栗树园都见于记载，为寺院、官府和市场提供了蔬菜、瓜果和粮食；为加强管理，归义军政权还专门设置都园官一职，对此郑炳林先生做过深入研究。^④

P. 2685《戊申年（828?）年沙州善护、遂恩兄弟分书》是一件分割财产的文书，记载：“南园，于柰子树以西大郎，已东弟。”^⑤ S. 6981V（8）《年代不明诸色斛斗破历》是一件10世纪寺院支出账，据王祥伟先生研究，可与Дx. 1419V、S. 1600V（1）缀合。^⑥ 其中记载“粟一斗，下柰子日就园看判/官用。”^⑦“下”当解释为“采摘”。此“判官”由僧人担任，职责是监督寺院物产。^⑧ BD15246（2）也是一件支出账，据王祥伟先生研究，可以和P. 3364、S. 5008缀合，时代为947年或者948年，^⑨ 其中记载“白面贰斗，油壹抄，下柰子日就园和尚/法律破用。”^⑩ 由此推测，敦煌柰园规模较大。

耐人寻味的是S. 5804《门僧智弁请赐美柰状》，这是一件书状，卢向前^⑪和高启

① [宋]李昉等《太平广记》卷410，北京：中华书局，1961年，第3331页。

② 刘满、史志林《凤林山、凤林津有关问题辨正》，《敦煌学辑刊》2012年第2期；刘满《凤林津、凤林关位置及其交通路线考》，《敦煌学辑刊》2013年第1期；刘满《北朝以来炳灵寺周围交通路线考索》，《敦煌学辑刊》2014年第4期。关于凤林关的词条也因此被改写，并收入《中国历史地名大辞典》，详见史为乐主编《中国历史地名大辞典（增订本）》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第509页。

③ 谢重光《晋—唐寺院的园圃种植业》，《中国社会经济史研究》1989年第3期，第3页。

④ 郑炳林《晚唐五代敦煌园圃经济研究》，《敦煌学辑刊》1997年第1期，第24—37页。

⑤ 沙知《敦煌契约文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第431页；宋翔《唐五代时期敦煌城外园宅地的空间布局》，《敦煌研究》2017年第6期，第71页。

⑥ 王祥伟《敦煌文书S. 6981V（8）+ Дx. 1419V+S. 1600V（1）缀合研究》，《敦煌研究》2019年第2期，第102—105页。

⑦ 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第143页。

⑧ 赵青山《唐末宋初僧职判官考——以敦煌文献为中心》，《敦煌学辑刊》2013年第1期，第47—62页。

⑨ 王祥伟《敦煌文书BD15246（2）、P. 3364与S. 5008缀合研究》，《敦煌学辑刊》2016年第1期，第51—59页。

⑩ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第141册，北京：北京图书馆出版社，2011年，第180页。释文参见唐耕耦《敦煌寺院会计文书研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，1997年，第320—323页；王祥伟《敦煌文书BD15246（2）、P. 3364与S. 5008缀合研究》，第52页。

⑪ 卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，北京：北京大学出版社，1986年，第432页。

安^①先生都有录文。杨宝玉先生录文并对其内容做了详细考证，释智弁生活在晚唐时期，是和归义军节度使关系密切的“门僧”；这份书状内容是，他听闻归义军节度使之子“参君（军）郎君”出城摘柰（出墀（郭），于园收柰），请求赏赐一颗。^②“柰”之“美”，令人神往。

除此之外，敦煌遗书保存着中古敦煌人所使用的识字典籍，包含着“柰”字或者“柰”的解释，如蒙学识字用书《千字文》《开蒙要训》（P. 2487、P. 2578）、《孔子备问书》（P. 2581、P. 2919）、《俗务要名林》（P. 2609）。P. 2919《孔子备问书》记：“何谓五菓？桃李杏柰枣，是五菓也。”^③敦煌文献中的“时要字书”，是萃取民间社会生活中各种重要常用语汇，按照便于学习、检索和实用的原则，分类加以编排的通俗字书，反映了当时社会生活中最常见、最重要的事物。^④这在一定程度上都加深了敦煌人对“柰”的认知。

敦煌藏经洞出土了数量可观的占卜类遗书，包括《宅经》，一定数量的柰，被栽植在房屋院落的某个位置，被赋予了祛病禳灾的功能。P. 2630V 内容为《宅经》，黄正建先生认为，第三部分叙述禳法，^⑤采用在住宅院墙内外种植树木的方法，如柰、李、桃、槐等。文载：“九尺刺梢山魏法：□□疾病，令西北角种榆一根，比政不得□□衰，天虚令人富贵，南种李十二根，外李（残）利舍东北□种柰二根法，衣志路小避□不置田蚕（残）大种□大（六）根，令人生贵子，二千石。（残）种李十二根，内桃外李□□□九尺，避除疾病，大富。财惠，种柰十三根吉，令廿五（残）食宜留子……”^⑥陈于柱先生指出，这在写卷中称“树木法”，与 P. 2615a “卜种树法”比较接近，^⑦树木包括青桐、梓树、桃木、榆树、桑、槐、李等，唯无柰。^⑧如果当时敦煌百姓比较崇信这类《宅经》（P. 2630V）的话，那么必然会促进柰的种植。

从南北朝唐摩密多的千株柰树，到晚唐五代郭外柰园，敦煌植柰的历史可谓悠久。这也就印证了历代有关河西美柰的记载。河西美柰，声名远播，以至于被文人墨客记载下来，同时也走进了民间传说之中。《瑞像因缘记》李师仁故事中有关“柰”的记载，很有可能就是初唐至天宝年间在河西地区添加进来的。

① 高启安、买小英《河西柰的神话及传播》，第 161-162 页。

② 杨宝玉《释智弁与晚唐敦煌门僧》，中国社会科学院历史研究所文化史研究室编《形象史学研究》（2014），北京：人民出版社，2015 年，第 203-209 页。

③ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 16 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 105 页。

④ 余欣《园菜果瓜助米粮：敦煌蔬菜博物志》，《兰州学刊》2013 年第 11 期，第 12 页。

⑤ 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究（增订版）》，北京：中国社会科学出版社，2014 年，第 69 页。

⑥ 图版参见上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 16 册，第 370 页。录文参见金身佳《敦煌写本宅经》，北京：民族出版社，第 176-177 页。

⑦ 陈于柱《关于敦煌写本宅经分类问题的再讨论》，《敦煌学辑刊》2003 年第 2 期，第 74 页。

⑧ 图版参见上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 16 册，第 270 页。录文参见金身佳《敦煌写本宅经》，第 48 页。

三、凉州瑞像历史叙述的“层累”

20世纪初古史辨派顾颉刚先生为“层累地造成的中国古史”^①提供佐证，开始着手研究中国民间四大爱情故事之一孟姜女故事，撰写《孟姜女故事的转变》《孟姜女故事研究》，以“孟姜女故事历史的系统”“地域的系统”为题，阐述这一爱情故事发展的脉络，并展示故事的地域性特征。这一研究最终成就了一种研究神话传说的范式，对于今天的刘萨诃与凉州瑞像信仰研究依然具有启发意义。

首先，神话传说包含着历史史实，两者并非完全对立。虽然是神话传说，但是经过抽丝剥茧，我们就会发现神话背后的历史史实。正如赵世瑜先生所说，“传说、历史、历史记忆，这三个概念在表面上是由一系列个案构成的知识组合，而在这背后，历史学、民俗学、人类学的知识、方法、概念和理论，后现代的思考，都可合而为一。因为无论是历史还是传说，它们的本质都是历史记忆，哪些历史记忆被固化为历史，又有哪些成为百姓口耳相传的故事，还有哪些被一度遗忘，都使我们把关注点从客体转移到主体，转移到认识论的问题上，这也就不可避免地牵扯到后现代的问题。因为在现代性的语境或科学主义的话语中，传说与历史之间的区别就是虚构与事实之间的差别；而在后现代的语境中，虚构与事实之间是否有边界本身可能就是一种‘虚构’。”^②

其次，不断“层累”、不断加入的元素都有特定历史背景。我们需要思考的是，这些元素因何被添加进来。就如同顾先生在《孟姜女故事研究》结论部分所说，需要“就历代的时势和风俗看这件事加入的分子”，例如，西汉时期天人感应学说成为普遍信仰，杞妻的哭，就成了崩城坏山的感应；六朝隋唐时期，百姓苦于繁重的徭役，于是崩城就变成崩长城，杞梁的战死也变成了因逃役而被打杀。^③孟姜女故事在敦煌藏经洞出土遗书中也有保留，字里行间也掺杂着河西元素。1925年，身处巴黎的刘半农先生提供法藏P.2809录文，^④使顾先生“狂喜”不已，^⑤然而由于条件制约，顾先生所见材料有限。随着敦煌遗书逐渐公布，孟姜女故事在敦煌流传的情况日渐清晰，颇受学界关注。据学界整理，和孟姜女故事相关的体裁有变文（如P.5019、P.5039、^⑥

① 顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第1册，第60页；后收入《顾颉刚古史论文集》（卷1），北京：中华书局，2010年，第181页。

② 赵世瑜《传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学》，《中国社会科学》2003年第2期，第175页；后收入《小历史与大历史——区域社会史的理念、方法与实践》，北京：北京大学出版社，2017年，第99-100页。

③ 顾颉刚《孟姜女故事研究》，收入《顾颉刚民俗论文集》（卷2），北京：中华书局，2010年，第64页。

④ 刘复《敦煌写本中之孟姜女小唱》，收入《顾颉刚民俗论文集》（卷2），第173页。

⑤ 关于这段书信往来，详见《顾颉刚民俗论文集》（卷2），第174-175页。

⑥ 王重民《伯希和劫经录》，收入王重民编《敦煌遗书总目索引》，北京：中华书局，1983年，第312页。

S. 8466、S. 8467^①），也有诗歌（如 P. 2809、P. 3718、P. 3319、P. 3911）。^② 经过学者的考据，Dx11018+BD11731+P. 5019 可拼合为一卷，正面为《孟姜女变文》，背面则是白描长城、远山和劳作的人物。^③ 这种图文结合的形式和法藏 P. 4524《降魔变文》相似。需要重点强调的是，Dx11018+BD11731+P. 5019 变文之中出现“莫贺延碛”。莫贺延碛地近敦煌，是唐代经由沙州、瓜州前往伊州的必经之地，不在长城附近，也不是孟姜女故事发生地；它的出现很有可能就是讲唱者有意无意将自己和听众熟悉的地名加入变文。^④ 这一资料的整理与探讨对顾先生的专题研究来说无疑是一个有力的注脚。

从《高僧传》到《刘萨诃因缘记》，从《续高僧传》到《瑞像因缘记》，刘萨诃与凉州瑞像的记载经历了一个不断“层累”的过程，其结果就是：刘萨诃从凡夫俗子变成了一代名僧，^⑤ 凉州瑞像的神秘色彩也逐渐厚重。^⑥ 但是不论后代如何“重塑金身”，这则传说的深层一直包裹一个史实，那就是古代甘肃永昌御山的确存在一系列佛事活动，数百年中，人们造像立寺，香火不断，声名远扬，以至于隋炀帝西巡东归，也要亲自拜谒，赐题匾额。御山圣迹至今仍存。

另外，对于不断增加的因素，我们的确需要甄别，并进行深层揭示。巫鸿先生1994年发表《再论刘萨诃》，指出：“文献和艺术中的刘萨诃更多地是一个传奇式的虚构，而非真实的历史人物。为什么他如此频繁地出现在文献和艺术作品中？对于从5世纪到10世纪精心编制刘萨诃故事的作家和艺术家来说，他的身世和灵迹意味着什么？”而需要解决的问题是“即对不同古代作家和艺术家来说，刘萨诃到底意味着什么？”^⑦ 尚丽新先生也认为，“与其花费力气去勾稽史实，不如将重心放在研究传说的产生、衍变和影响上，从而反思在刘萨诃信仰在4—11世纪历史变迁中一种民间状态的佛教信仰对社会、文化、风俗和思想的影响。”^⑧ 笔者非常同意这种看法。除了李师仁故事，《瑞像因缘记》还增加了道宣时代之后、唐天宝之前的系列神话传说，这个版本已经非常丰富了，但是如果把它和莫高窟第72窟南壁刘萨诃与凉州瑞像因缘变相进行比较就会发现，这铺壁画的内容更加丰富。也就是说，在晚唐五代宋初，河西地区大概还流行着另外一个比《瑞像因缘记》更加丰富的版本，《瑞像因缘记》远远不是最终版。

① 荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》，台北：新文丰出版公司，1994年，第94页。

② 相关研究学术史，请参见刘波、林世田《〈孟姜女变文〉残卷的缀合、校录及相关问题研究》，《文献》2009年第2期，第18—20页。

③ 刘波、林世田《〈孟姜女变文〉残卷的缀合、校录及相关问题研究》，第18—19页；张新朋《〈孟姜女变文〉〈破魔变〉残片考辨二题》，《文献》2010年第4期，第21—25页。

④ 刘波、林世田《〈孟姜女变文〉残卷的缀合、校录及相关问题研究》，第24页。

⑤ 孙修身《从凡夫俗子到一代名僧的刘萨诃》，《文史知识》1988年第8期。

⑥ 张善庆《凉州建德大地震与番禾瑞像信仰的形成》，《敦煌学辑刊》2011年第3期；张善庆《凉州瑞像示现之“正光说”献疑》，《敦煌学辑刊》2017年第3期。

⑦ [美]巫鸿《再论刘萨诃——圣僧的创造与瑞像的发生》，[美]巫鸿著，郑岩、王睿编，郑岩等译《礼仪中的美术：巫鸿中国古代美术史文编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第431—433页。

⑧ 尚丽新《“敦煌高僧”刘萨诃的史实与传说》，《西南民族大学学报（社科版）》2007年第4期，第82页。

关于“奘”的添加，笔者认为，这大概就是为了增加凉州瑞像故事的吸引力，以河西地区常见的、也是极负盛名的特产“奘”，拉近听众和故事主角的距离。凉州瑞像不再遥远，而是恰恰来自他们生活的河西；凉州瑞像和听众之间不再没有任何联系，由于“奘”是河西居民生活中的水果特产，听众和瑞像自然也就产生了亲近感。这个情节对瑞像故事的传播无疑起到了推波助澜的作用。在此，笔者试举另外一则辅证案例。劳度叉斗圣变是晚唐五代宋时期敦煌石窟中常见的一种题材，其文献依据就是盛行的《降魔变文》。梳理《降魔变文》就会发现一个有趣的情节：临近斗法之时，须达长者四处寻找舍利弗，最后在牧童的指引下，在七里涧尼拘树下寻找到入定的舍利弗。“七里涧”在哪里？项楚先生认为，七里涧“在今河南省洛阳市东”，并敏锐指出“这是转变艺人援用中土地名入印度故事之例”。^①笔者同意这是艺人援引了佛教文献中所没有的中土地名，但是七里涧位于“河南洛阳市东”一说，值得商榷。释道宣《续高僧》记载，正光年间凉州瑞像出现之时，身首异处；北周初年，“治凉州城东七里涧忽有光现，彻照幽显，观者异之，乃像首也，便奉至山岩安之，宛然符会。仪容雕缺四十余年，身首异所二百余里，相好还备，太平斯在。”^②这段文字非常明确，“七里涧”位于凉州城东。如果说艺人援引中土地名能够增强变文的感染力，那么在敦煌演绎变文，援引河西当地的地名，似乎更加合情合理。进一步说，援引河西特产更是情理之中。

在有关凉州瑞像历史叙述的“层累”过程中，敦煌或者河西元素被添加进来的案例远远不止于拙稿所举。“李师仁”这个虚构的人物角色的出现、“奘”这个极富地域特色的元素的增加，都是河西地方文化的影响所致。刘萨诃信仰和凉州瑞像信仰影响力如此深远，影响区域如此广阔，究其原因就是它宏大的包容，就如同一条长河，之所以源远流长，奔腾不息，其实就是源自不同地区的万川涌入，涓流汇集。

^① 项楚《敦煌变文选注（增订本）》，北京：中华书局，2006年，第724页。

^② [唐]释道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》，北京：中华书局，2014年，第981页。