

敦煌邈真赞的文化源流及社会伦理价值

杨立凡¹ 王晶波²

(1. 兰州大学 敦煌学研究所, 甘肃 兰州 730020;

2. 杭州师范大学 人文学院, 浙江 杭州 311121)

摘要: 人物像赞是具有较强政教文化特征的一种文体, 在中国有悠久的历史发展渊源, 敦煌邈真赞是这种文化传统在晚唐五代的集中表现。中古时期, 佛教化与传统丧祭文化相互影响, 产生了以“影堂”为代表的非制度化的丧祭形式, 推动了邈真赞在僧俗丧祭仪式中的应用。敦煌邈真赞对宗族观念、社会秩序、伦理价值的提倡与强调, 构成了官员、大族以象征符号交换政治权力的合法途径, 有利于归义军政权的社会教化与人心凝聚。

关键词: 邈真赞 影堂 像赞 伦理价值

中图分类号: K870.6

文献标志码: A

文章编号: 1001-6252 (2020) 04-0010-09

邈真赞, 又称“写真赞”“图真赞”“邈影赞”等, 其中“写、邈、图”均指制作方式, 而“真、影”与“赞”则指人物的画像与人物赞颂的结合。敦煌保存的大量邈真赞, 为我们深入认识这种曾经流行于一时的文体及其社会文化形式提供了宝贵的材料。关于敦煌邈真赞的研究, 学界从文本整理、佛教美术^①、社会文化^②、文学与文体^③等方面进行了探讨, 使得问题得到了很大程度上的廓清, 但就其使用功能及社会意义方面的关注还不足。本文试图将敦煌邈真赞的研究从以往偏重史料的分析中解放出来, 放到文本社会化制造与仪式传播的视野中, 探讨其背后的伦理价值, 考察归义军的政治统治思想如何通过丧祭仪式, 将道德规范潜移默化为社会礼俗, 将意识形态内化为公众认同, 从而对民众的道德观念、伦理秩序和价值判断施加影响的一个仪式侧面。

收稿日期: 2020-03-07

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“敦煌汉唐碑铭整理研究”(20AZS001); 甘肃省社科规划重点招标课题“敦煌通史与敦煌艺术史研究”(20ZD011); 兰州大学“中央高校基本科研业务费专项资金”重点研究基地建设项目(2020jbkyjd002)

作者简介: 杨立凡(1989-), 女, 甘肃临洮人。博士研究生, 主要从事敦煌学研究。王晶波(1964-), 女, 吉林洮南人。教授, 博导, 主要从事古典文献学与敦煌学研究。

① 李小荣《敦煌佛教邈真赞研究的回顾与展望》,《石河子大学学报(哲社版)》2020年第5期,第80-88页。

② 范英杰、陈焱《百年敦煌碑铭赞研究论著目录》,郝春文主编《2018敦煌学国际联络委员会通讯》,上海:上海古籍出版社,2018年,第329-370页。

③ 陈焱《近四十年来敦煌碑铭赞语言文学研究综述》,《甘肃广播电视大学学报》2019年第1期,第5-9页。

一、敦煌邈真像的文化源流

丧祭仪式中出现的“像”，源于古代的“尸礼”。“尸礼”指在祭祀中以活人来代替祖先神灵受祭的方式，《公羊传·宣公八年》何休注：“天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸，卿大夫以下以孙为尸。”^①《日知录·像设》曰：“宋玉《招魂》始有‘像设君室’之文。尸礼废而像事兴，盖在战国之时矣。”^②顾炎武认为“像”出现在战国时期，是“尸”的历史代换，“尸礼”废除，人们就以画像或塑像代表祖先加以祭拜。刘信芳在考证《天子建州》^③所记周代之“尸”到战国之“像”的礼制转型时说道：“依楚简所记礼制，士祭先祖，设二像，倘若设三像，则属‘士象大夫之位’，于礼僭越。”^④可见，祖先祭祀仪式中对“像”的设置数量有明确的社会等级规定。

汉代“像”在官方祭祀中的使用有着强烈的主流意识形态色彩。《汉书》记载：“（金）日磾母教诲两子，甚有法度。上闻而嘉之。病死。诏图画于甘泉宫，署曰：休屠王阏氏。日磾每见画常拜，乡之涕泣，然后乃去。”^⑤金日磾母因“教子”获得皇帝诏令图画，有明显的价值引导作用。丁兰刻木代亲而事之如生，故“郡县嘉其至孝，通于神明，图其形象于云台也。”^⑥也是官方强化忠孝观念的体现。汉代官方使用“像”作为政治表彰手段的记录很多，明确用于丧祭仪式的记录则不多见，据《宋书》记载景耀六年，刘禅、习隆和向允在讨论为诸葛亮立庙的问题时谈到：“自汉兴以来，小德小善，而图形立庙者多矣。”^⑦可见汉代确实有很多图画形像立庙祭祀的情况。

魏晋南北朝以后，佛教的传入为中国提供了新的崇拜形式。佛教又称“像教”，人们谈到佛教传入，常与汉明帝“夜梦金人”“令画工图佛像”^⑧相联系，佛像即是佛教传播的第一媒介。在偶像崇拜的带动下，绘画造像艺术有了新发展，“凡是有佛教的地方，精巧的造像工艺就发达”^⑨，这也必然会对俗世生活产生启发与示范的效应。比如雷闻指出隋文帝在生前将自己的造像颁赐于全国佛寺，或许是对佛陀灭度之前造像故事的模仿，反映出佛教对祭祀观念的改变。^⑩此举直接影响到唐代，当朝皇帝往往将自己的塑像供奉于寺院，使得皇帝神圣性大为增强，皇帝崇拜更加深入人心。

佛教又与中国本土的丧葬文化相互影响。一方面，僧人的葬塔、庙中广泛使用

① [清]阮元校刻《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：中华书局，1980年，第2280页。

② [清]顾炎武《日知录》，上海：上海古籍出版社，2006年，第849页。

③ 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（六）》，上海：上海古籍出版社，2007年，第333-334页。

④ 刘信芳《〈招魂〉“像设君室”与楚简帛之“象”》，《云梦学刊》2011年第1期，第45-46页。

⑤ [汉]班固撰，[唐]颜师古注《汉书》卷68《金日磾传》，北京：中华书局，1964年，第2960页。

⑥ [唐]徐坚等撰《初学记》卷17《孝四》，北京：中华书局，1962年，第422页。

⑦ [南朝梁]沈约《宋书》卷17《礼志四》，北京：中华书局，1974年，第486-487页。

⑧ [北齐]魏收《魏书》卷114《释老志》，北京：中华书局，1974年，第3026页。

⑨ [明]多罗那它著，张建木译《印度佛教史》，成都：四川民族出版社，1988年，第270页。

⑩ 雷闻《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第117-118页。

“像”以示纪念，唐宋时期，佛寺中发展出真堂、影堂（真堂又称影堂^①，以下并称影堂），其间供奉祖师画像（又称写真、顶相）来象征特定的宗派派别，类似于孔教的家庙。^②敦煌僧人邈真赞有一些写于影堂之中，正是此制度的衍生。另一方面，为亡者“追福”的理念和传统儒家祭祀文化相结合，推动了“像”在祭祀中的使用和发展。比如北魏光州刺史崔挺死后，光州故吏为其“共铸八尺铜像于城东广因寺，起八关斋，追奉冥福。”^③可知，佛教在传统丧祭仪式之外开辟了另一种非制度化的祭祀途径。

唐代，这种非制度化的丧祭形式在皇室的推行下风靡起来。唐王室为纪念先帝太后、祈福建立了许多功德寺，内部供养祖先的肖像。如龙田寺^④、敬爱寺^⑤等。而后功德寺又成为了一种身份象征，据《佛祖统纪》记载：“敕贵妃、公主家始建功德院。”^⑥“诏辅相大臣始建功德院。”^⑦由于家庙制度立庙、传续的艰难，这种与寺院相结合的祭祀形式成为了家庙的替代品，流行于权贵大族之中。比如唐代刘汾于文德元年（888）舍田创建禅寺，召僧“五人入寺住持，勤于开耕，守奉祖宗春秋二祭。”^⑧元代《重修景祥徐氏祠堂记》描绘了这种现象：“家有庙，祭有田，古制也。近世巨室舍田创寺，主檀越祠，制虽非古，然报本始，昭不忘，一也……于是重绘先影……”^⑨证明“近世”即唐宋以来大家族往往通过舍田创寺的方式，奉祀祖先。上文所述在宗教范畴使用的影堂，也在此时与俗家丧祭仪式合一。如后梁《广化寺檀越郑氏舍田碑记》中郑氏向寺庙舍田供奉以先祖，并“立碑于大雄殿侧及影堂之内”。^⑩敦煌邈真赞中有三篇俗家写真“题于真堂”^⑪也反映出了佛教对丧祭之俗的影响。

家庙制度的衰微和禁止王公以下私立寺庙^⑫的官方要求，使得影堂逐渐脱离寺院独立。太和四年（830），河南节度使段文昌“别营居第，以置祖祢影堂”。^⑬从寺院转向辟于居室的影堂，孕育着北宋祠堂理念的诞生。在司马光所撰《书仪》中，影堂已经

- ① 郑炳林《敦煌写本邈真赞所见真堂及其相关问题研究——关于莫高窟供养人画像研究之一》，《敦煌研究》2006年第6期，第70页。
- ② T·格里菲斯·福科、罗伯特·H·沙夫著，夏志前译《论中世纪中国禅师的肖像的仪式功能》，马建钊主编《多维视界中的宗教》，广州：广东人民出版社，2010年，第333-334页。
- ③ [北齐]魏收《魏书》卷57《崔挺传》，第1266页。
- ④ 唐太宗李世民为父唐高祖舍宫建寺，为李渊祈福，里面供奉了“太武及主上等身夹纁像六躯”。《大藏经》，第52册，第514页。
- ⑤ 据《历代名画记》记载，唐中宗为追念父母所立洛阳敬爱寺中有武则天写真。[唐]张彦远《历代名画记》，北京：中华书局，1985年，第139页。
- ⑥ 《大正藏》，第49册，第373页。
- ⑦ 《大正藏》，第49册，第378页。
- ⑧ [清]董诰等编《全唐文》卷793《大放庵记》，北京：中华书局，1983年，第8315页。
- ⑨ 郑振满，[美]丁荷生编《福建宗教碑铭汇编·兴化府分册》，福州：福建人民出版社，1995年，第71页。
- ⑩ 郑振满，[美]丁荷生编《福建宗教碑铭汇编·兴化府分册》，第7页。
- ⑪ 参见P.4660《张兴信邈真赞》《王景翼邈真赞并序》《张祿邈真赞》。录文见郑炳林、郑怡楠《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，上海：上海古籍出版社，2019年，第422-467页。
- ⑫ 先天二年（713）五月十四日唐玄宗诏曰：“敕王公以下不得辄奏请将住宅置寺观。”可知当时私建寺院风气尤甚。[宋]王溥《唐会要》卷50《杂记》，北京：中华书局，1955年，第878页。
- ⑬ [宋]王钦若等编《册府元龟》卷946《总录部》，北京：中华书局，1960年，第11143页。

正式成为一种世俗的祭祖场所。关于其使用阶层，程颐称：“庶人祭于寝，今之正厅是也。凡礼，以义起之可也。如富家及士置一影堂亦可。”^①程颐所说富人及士人都可以建立影堂，表明在商品经济发达的宋代，富人作为新的社会群体正在通过祭祖这一行为重新定位自身的社会阶层，而影堂则成为其身份地位的象征之一。邈真像在丧仪中主要应用于“影舆”，在《宋史》中规定为诸臣丧葬规格一品礼^②，同样显示出使用者的社会地位。

以上，邈真像在唐五代敦煌地区的盛行，一方面有着中国传统祭祀礼仪的文化渊源，具有较强的社会阶层象征意味。另一方面，佛教传入之后，“像教”与中国祭祀祖先的文化传统相结合，推动了佛教祖师信仰的普及与深化，产生了影堂这种祭祀形式。政治统治者则积极利用佛教作为新的意识形态塑造手段，从“皇帝即佛”的宗教偶像崇拜扩展到了利用功德寺供奉祖先肖像，使得皇帝的孝心、孝行有示范性的传播效果。同时，家庙制度的衰落和政治上层祭祀祖考的需求，使得世家大族开始舍田创寺或者是于宅邸建立影堂作为家庙制度的补充，佛教的影堂祭拜在此和俗家的丧祭之仪合二为一。另外，影堂、影舆的使用，又有身份、经济上的要求，邈真像的制作要求又高，“须无一毫差方可，若多一茎须，便是别人”^③，均说明“邈真像赞需要付出较高的代价，请名士作赞更非易事，所以一般黎庶之辈是无能为力的，这属于官吏富豪的专利。”^④敦煌邈真像的拥有者不是官员就是大族，说明邈真像在那个时代正是权力与阶层的象征，是敦煌僧、俗上层人士借以扩大声誉、体现地位的手段之一。

二、敦煌邈真赞的文体变迁

关于邈真赞的发展来源，学界主要认为源自于古代的像赞，多以《楚辞章句·天问篇》中屈原“因书其壁，呵而问之”^⑤为最早例证。西汉末汉成帝命扬雄为赵充国图画而颂，揭开了东汉时期像赞作为一种政治表彰制度的序幕。只有确有勋绩，才能获得被图像及作赞的资格。^⑥各个地方政府也纷纷效仿，在郡府办公场所给历届执政者画像作赞。^⑦东汉末期，这一现象已经有世俗化、个人化倾向。东汉桓帝时期的武梁祠内有

① [宋]程颐、程颐《二程集》第1册，上海：中华书局，1931年，第286页。

② [元]脱脱等撰《宋史》卷124《礼志二十七》，北京：中华书局，1977年，第2910页。

③ [宋]程颐、程颐《二程集》第1册，第286页。

④ 谭蝉雪《敦煌民俗》，兰州：甘肃教育出版社，2006年，第359页。

⑤ [汉]王逸注，[汉]洪兴祖补注《楚辞章句补注》，长春：吉林人民出版社，1999年，第83页。

⑥ 桓范言赞像云：“世考之导，实有勋迹，惠利加于百姓，遗爱留于民庶。宜请于国，当录于史官，载于竹帛，上章君将之德，下宣臣吏之忠。若言不足纪，事不足述，虚而为盈，亡而为有，此圣人所疾，庶几之所耻也。”[清]严可均辑《全三国文》，北京：商务印书馆，1999年，第389页。

⑦ 《后汉书》注引应劭《汉官》曰：“尹，正也，郡府听事壁诸尹画赞，肇自建武，讫于阳嘉，注其清浊进退，所谓不隐过，不虚誉，甚得述事之实。”画赞中历任长官的事迹是为了戒励后人。[南朝宋]范晔撰，[唐]李贤等注《后汉书》志19《郡国一》，北京：中华书局，1965年，第3389页。

为古圣贤图画赞文^①，赵岐生前于墓室墙壁自为画像及季札、子产、晏婴、叔向四人之像，皆有赞颂，^②充分说明当时像赞已经由早期官方督导的表彰方式变成了自我精神的标榜行为。

对比汉代像赞与敦煌邈真赞，其文体特征与使用功能有很大的差别。首先，从文体特征上来看，汉代的像赞前没有“传记”文字作为赞体的内容依据，例如武梁祠内虞舜像赞为：帝舜名重华，耕于历山，外养三年。^③故刘勰在《文心雕龙·颂赞》中称“篇体促而不广”，且叙说时“义兼美恶”。邈真赞则往往序、赞结合，序中以时间发展为顺序“记功颂德”，其书写内容极似碑铭中的序言，描写内容包括亡者的身世、状貌、品德、功业等等，是对于亡者的称颂与赞美，不含称恶的部分。其次，从使用功能上来看，邈真赞是在丧祭仪式中使用的实用文体，在去世前后请他人书写，“遗留祀礼”（P. 3718《张良真邈真赞》），供子孙日后祭奠，其他人“往来瞻谒”（P. 4660《曹僧政邈真赞》），以“其名可播”（P. 4660《翟神庆邈真赞》）至“铭记千春”（P. 4660《康通信邈真赞》）。汉代像赞的使用功能则与祭祀宗祖无涉：一是帮助封建统治者树立典范，维护封建统治秩序；二是写作者的个人情致和志向表达。

赞前有序的文体形式，考虑到在丧祭仪式中的应用特性，最早见于汉代。蔡邕有《议郎胡夫人哀赞》一文，称：“作哀赞书之于碑。”^④是写于墓碑之上的哀赞之文。体例前有大段的序言叙述亡者德行，后“作哀赞”。正因如此，王应麟指出：“蔡邕文今存九十篇，而铭墓居其半，曰碑，曰铭，曰神诰，曰哀赞，其实一也。”^⑤肯定了哀赞与碑铭的同实异名。汉代的碑铭“夫属碑之体，资乎史才。其序则传，其文则铭。”^⑥可见在汉代时，史传、赞文、碑铭之间的文体形式已经互相发生了影响，不过并未与像结合在一起，记录寥寥，没有大规模使用。

魏晋南北朝时期，像赞之前也开始出现序言。据高华平研究，认为与佛教呗赞的影响有关：“佛经中的赞本为呗赞，它们在形式上为重复咏颂‘契经’（散文）的偈颂（诗歌），故被称为‘应颂’或‘重颂’”，“因此，中土的文士如果要学习吸收佛经的文体形式，即使是创作最原始的图赞，也不再是单纯的图像加赞语的形式，而是多在赞前加上一段序。”^⑦因此，佛教传入之后，在像赞前加上一段或者几段文字，说明写作缘起以作为序言的情况就比较多见，如曹植《画赞序》、夏侯湛《东方朔画赞》、支遁《释迦文佛像赞（并序）》等。

真正将像赞在丧祭仪式中扩大化使用的是魏晋南北朝时期的僧人群体。《晋敦煌于

① [宋]赵明诚撰，金文明校正《金石录校正》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第331页。

② [宋]范晔撰，[唐]李贤等注《后汉书》卷64《吴延史卢赵列传》，第2124页。

③ 高文《汉碑集释》，开封：河南大学出版社，1985年，第112页。

④ [汉]蔡邕著，邓安生编《蔡邕集编年校注》，石家庄：河北教育出版社，2002年，385-386页。

⑤ [宋]王应麟《困学纪闻》，上海：上海古籍出版社，2008年，第1492-1493页。

⑥ [梁]刘勰《文心雕龙》，上海：商务印书馆，1937，第17页。

⑦ 高华平《赞体的演变及其所受佛经影响探讨》，《文史哲》2008年第4期，第120页。

道遂》记载：“于交趾遇疾而终，春秋三十有一矣，郗超图写其形，支遁著铭赞。”^①可见僧人在去世之后，会为其画像、写赞。支遁还为竺法护、于法兰等人撰写过像赞。僧人像赞的形式是否是序、赞结合，在释宝唱的《比丘尼传》与释慧皎的《高僧传》中有相关记录。如《善集寺慧绪尼四十八》：“是永元元年十一月二十日卒，时年六十九，周舍为立序赞。”^②《晋剡沃洲山支遁》：“春秋五十有三，即窆于坞中，……郗超为之序传，袁宏为之铭赞，周昙宝为之作诔。”^③可知此时像赞前极可能伴有传记作序，对后期邈真赞的文体形式产生影响。

僧人逝后的像赞有着宗教方面的实际功能，一方面，像赞为佛教内部标榜着戒规律仪之僧范。《高僧传》中有云：“弘赞毗尼，则禁行清洁。”^④另一方面，像赞象征着死者精神之留存，体现出祭祀的用途。《高僧传》曰：“是以祭神如神在，则神道交矣。敬佛像如佛身，则法身应矣。”^⑤意味着佛教传入后与中国本土祖先崇拜相互影响，凸显出“像”与“神”之间的对应关系。影堂类似于家庙，而像赞则代表亡者。在佛教争夺宗派谱系的过程中，“精神血脉”的建设成为重点，赞文成为描摹圣僧精神的最好手段。《宏智禅师广录》载：“出六代祖师画像，以赞见托。”^⑥特别是正史中保留了许多皇帝为高僧诏赐像赞的记录，例如唐代窥基法师^⑦、宋代慧持法师^⑧等，使得僧人像赞蒙上了官方的色彩，增强了世俗权力对于宗教权威的影响与塑造，体现出强烈的政教特征。

正因赞文代表着圣僧之精神，宋代年间，像赞成为寺院僧人和访客追捧的对象，《宏智禅师广录》记录了列于“禅人并化主写真求赞”^⑨下的几百则赞文，这些赞文在真像与其神圣性之间建立了有效的联系，从而使真像更加富有神彩灵性，显示出开悟祖师虽不在却有如仍在的意义。

综上所述，敦煌邈真赞源自于古代像赞文化的流传和发展，其在丧祭仪式中的大量使用，可以追溯到六朝时期与佛教圣僧相关的丧祭活动。序、赞结合的文体形式，在历史的发生、变迁过程中，受到了史传、碑铭、呗赞等文体的影响。邈真赞之惠存亡者精神的体现，在唐代中后期，既用于佛教高僧的供奉，也逐渐应用于俗家丧祭仪式，成为祖先崇拜的核心意义表达，为其谱系流传和权力塑造提供了仪式化的舞台。

① [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170页。

② [梁] 释宝唱撰，王孺童校注《比丘尼传校注》，北京：中华书局，2006年，第150页。

③ [梁] 释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》，第163页。

④ [梁] 释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》，第525页。

⑤ [梁] 释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》，第496页。

⑥ 《大正藏》，第48册，第101页。

⑦ 《唐京兆大慈恩寺窥基传》载：“凡今天下佛寺图形，号曰百本疏主真，高宗大帝制赞。”[宋] 赞宁撰，范祥雍点校《宋高僧传》，上海：上海古籍出版社，2017年，第59页。

⑧ 《佛祖统纪》卷52载：“徽宗，嘉州奏：古树有定僧，诏與至禁中曰：‘我远法师弟慧持也。’上令图形制赞。”[宋] 志磐撰，释道法校注《佛祖统纪校注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第1215页。

⑨ 《大正藏》，第48册，第81-121页。

三、敦煌邈真赞的社会伦理价值

通过上述研究得知，像与赞的使用，源于统治阶层“成教化、助人伦”的政治考量，在佛教与传统丧祭文化的交互下，开始广泛的应用于僧、俗丧祭仪式之中，成为了宗派、宗族用以证明自身权力合法性和社会地位的途径。从其应用与功能上来说，分为公、私两个层面。私是指邈真赞主要供门人、族人瞻仰、祭祀使用，因此邈真赞有加强宗法观念、维护等级秩序、传递孝文化等方面的功能；就公的方面来说，设于寺庙、石窟的影堂，因可供他人观瞻，使邈真赞的精神内涵从私人领域转入了公共领域。此外，邈真赞还应用于丧礼和斋会之中。丧仪进行时，邈真赞安置于交通要道，如 P. 4660《禅和尚赞》云：“于此路首，貌形容仪。丹青既毕，要段（假）文晖”，再用影舆载回影堂，李小荣认为该过程和佛教的行像仪轨有较大关联^①，在共睹瞻仰之中，产生公共传播的效力。用于斋会的邈真赞，见 S. 4624《逆修某七斋祈愿文》记载：“请真容而稽颡”。斋会不仅是面向亲族，如 S. 2717《百日斋文》：“衙在（佐）则齐叹助悲哀，府主则偏情分恋惜。”是归义军衙府中的一位押衙为亡父所作，到场的还有朋友、同事。因此，敦煌邈真赞在亲缘、业缘、地缘中均有着社会伦理价值的传播功能。

（一）宗族荣光及精神偶像的塑造

丧祭仪式作为古代家礼制度的组成部分，主要维护的是宗族的利益与秩序。内含宗法等级制度构成了支配社会等级结构的合法性观念，进而成为治理社会的意识形态。因此，邈真赞的内容需要符合宗族的利益的政治、文化形象塑造，是帮助其提高内在凝聚力、扩大社会影响力、实现社会统治的基础。

首先，出于凸显门第名望的渴望与宗族正统性的表达，邈真赞文中大量出现“虚引他邦，冒为己邑”的现象。一种权力只有被相信是正统的，才能获得被认同的属性和能力，而表明正统性的重要前提是表达出权力继承的支脉来源。因此邈真赞开端通常都会追本溯源，认祖归宗。通过攀附中原的正统宗族大姓，从而提高宗族的社会地位和政治威望。例如 P. 3718《李绍宗（润晟）邈真赞并序》中：“陇西鼎原，任职已临于莲府。”将郡望来源“陇西鼎原”特别点出，根据孙修身的考证：“敦煌李姓，是出自汉将李陵之后与唐宗室无涉，此处应为对李唐皇室的攀附。”^②

其次，强调族群居官的历史荣光，是反刍过去、重构宗族历史的一种手段。有利于攫取相应的文化资源，获得主导地方事务之合法性，提升该族的社会影响力。例如：P. 3718《张明集写真赞并序》：“郎君讳明集，字富子，即今河西节度曹太保亲外甥也，都头知内亲从张中丞长子矣。”在这一意义上，宗族成为了政治、文化的生产组织，将

^① 李小荣《敦煌佛教邈真赞研究的回顾与展望》，第86页。

^② 孙修身《伯3781〈李府君邈真赞〉有关问题考》，《敦煌研究》1991年第1期，第73页。

宗族的信仰与表率延伸为整个社会风气的主导，血缘身份与权力认同合为一体。

第三，树立精神偶像，发挥模范作用。马克思·韦伯在研究社会权力结构和权威分析时提出“卡里斯玛”类型的偶像，既指具有神圣感召力量的领袖人物的非凡精神魅力或体格特征，也用来指一切与日常生活相对立的超自然神圣特征，如高尚的血统或者世系。邈真赞所塑造的即是中国式的卡里斯玛，一方面，亡者的精神禀赋与其宗族出身交相呼应，例如 P. 3718《府君忧道邈真赞并序》：“鼎族传芳，勋庸宿著。神貌望之而异众，韶黜聪俊以超先。”另一方面，又显示出其天纵多能的一面，P. 3882《府君元清邈真赞并序》：“况公生之别俊，诞质英灵；机谋出自天然，志操禀从神授。三端杰众，六艺标彦。”令人敬畏、使人依从的卡里斯玛特质，具有引导地方社会认同大族执掌政权的意识体现。

（二）对中央及归义军政权的认同和拥戴

第一，以忠孝节义为主题的宣扬。张议潮在起事成功之初，即遣使入京献款纳忠，其建节“归义”和仗节归唐之举均表达出了归义军拥戴中央的政治理念，邈真赞中也透露出其“忠君爱国”“节义仁孝”的道德规范，不仅官员，对于僧侣尼众的个人德行也如此品评。^①如：P. 4638《曹良才邈真赞并序》：“秉心洁己，清名久播于人伦；端直守忠，奉上贞心而廉慎。”P. 3718《范海印和尚写真赞并序》赞云：“清如冰璧，贞比松坚。俗望济北，释内精妍。奉公守节，每进忠言。”这些都是对国家主流话语的回应，是地方势力表达国家认同的一种特殊形式。再结合《励忠节钞》以及《百行章》这类道德伦理教育读本在敦煌地区的广泛流传，以及归义军在官员奖拔中对于“忠”“孝”的道德伦理标准，都表现出归义军政权围绕中央政权为核心的理念传达。

第二，对历任官职及功勋业绩的描述。例如 P. 3718《薛善通邈真赞并序》载：“伏自曹王秉政，收复甘、肃二州。公乃战效勇于沙场，纳忠勤于柳境。初任节度押衙，守常乐县令。主辖当人，安边定塞。畏繁喧于洗耳，怯光荣于许由。辞位持家，谯公再邀于御史。”对于仕宦履历的罗列赞美，体现出对地方政府的政治认同，对中央政府政治向心力凝聚。而功勋业绩，与“祖有功，宗有德”用来福泽后人的祭祀思想有关。功德勋劳是古代中国对功臣配享祭祀的一大要求，宗族的祭祀，原是“追养继孝”的结果，却随着时间的发展成为了“尊人君，贵功德，广孝道”社会政治宣传，表现出“国”与“家”的同源同构，“忠”与“孝”的自然一致。值得注意的是僧人邈真赞同样强调荣耀、礼遇、地位等事迹的描述，折射出对尊贵人生的想往。

（三）儒家理想之社会秩序构建

儒家学说作为中国古代丧祭仪式的主导思想，强调天、地、人三位一体的思维模式。首先，“人间秩序”的树立，强调“君君、臣臣、父父、子子”，即每个人各正其位，明确自己在社会中的担当与位置，确立现实社会中的人伦秩序，是国家政治秩序之

^① 屈直敏《从〈励忠节钞〉看归义军的道德秩序重建》，《敦煌学辑刊》2005年第3期，第76-89页。

基础。邈真赞体现出不同的社会群体中不同的道德要求。比如对于官员要求“谦廉恭俭”，“义勇勤坚”，例如 P. 3718《曹盈达写真赞并序》：“刚柔备体，忠孝不舍于晨昏。素性清高，恭勤每存于邻悦。”对于僧人，要求守戒修禅时“志如金石”和阐扬禅业时“愍勤善诱”。对于社会中不同的女性身份：比丘尼和俗家女性，却有着相似的道德要求。作为尼，虽然已经脱离俗尘，但是要求遵守“妇道”（P. 3556《张戒珠邈真赞并序》），注意行仪贞洁，性格谦和（P. 3556《曹法律尼乙邈真赞并序》），以及高操教化，永扇慈风的工作态度。对于俗家女性，更重视“三从四德”的文化传统。如：P. 4986/P. 4660《京兆杜氏邈真赞》：“天资四德，神假三从；巫山玉貌，洛浦仙（姿）容。”以上可以看出，儒家思想中将女性作为男性和家族的附庸，同时影响到了提倡“众生平等”的佛教，强化个人在社会中的不同定位，有利于维护社会稳定。

其次，是与人间秩序相对应的“自然秩序”的体现。《周易·系辞上》所说：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”^①天道与人道相互呼应，圣人可以通过自然现象来了解天的谴告与奖赏，奠定了圣人信仰的先验性特征和神圣渊源，因此，在传统的天人感应的语境中，迎合百姓的心理与认知，通过与自然秩序的链接，塑造出政治清明的局势，完成圣人信仰的道德教化，是一种中国传统政治权威的建立过程。如 P. 4638《曹良才邈真赞并序》：“盖闻河岳降灵，必应杰时之俊，星辰诞质，爰资护塞之助。是以极边神府，千载降出于一贤；英杰奇仁，五百挺生于此世。”P. 4660《都毗尼藏主阴律伯真仪赞》：“清廉众许，令誉独彰。园垂甘露，灵瑞呈祥。”

如上所言，邈真赞中蕴含着丰富的社会伦理价值，在追溯宗族背景、描述仕宦履历、倡导儒家秩序的过程中，既表现出了对亡者的缅怀与纪念，塑造了以名门大族、高僧大德为主的政治权威，完成了“宗”的谱系构建和精神偶像的树立，构成了以象征符号交换政治权力的合法途径。从地方政权的角度来看，邈真赞更是一种以树立精神、宣传政治为目的的语言艺术，通过丧祭仪式的基层社会的信息传播方式，使当地民众自觉或不自觉的认同邈真赞背后的社会伦理价值取向，于是以归义军权力认同为主的政治的同一性，才真正的被构造起来。

^① [清]阮元校刻《十三经注疏》，第70页。