敦煌本《字宝》中的活俚语（去声）

邓文宽

（首都师范大学　历史学院，北京　100089）

摘要：《字宝》是唐人编纂的一部小型方言俚语辞书。本文作者发现，其中的一部分俚语在当代晋南方言里仍有很强的生命力。通过它们的现代语义，可以对其在中古时代的意义获得更加准确的理解，也可对这些俚语产生的方言区域产生深刻的认识。

关键词：敦煌　字宝　俚语　方音

中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0001-06

本篇所论是《字宝》的去声部分。

1. “刃劖钝（原注：枯怪反）”。这是说刀刃的。蒋礼鸿先生认为“劖”就是“快”字[①]，是。“快”与“钝”是反义词，但都是言说刀刃的，故编者将它们放在了一起。这两个字在民间经常能听到。

2. “俵散（原注：悲庙反）”。“俵”字《汉语大字典》音 biào，释义为“分给；散发”，并引《玉篇·人部》：“俵，俵散也。”[②]“俵”字义“散”，在稷山方言里是存在的。记得儿时邻居有人借用我家一件白色孝衣办丧事，事情过后，他便将孝衣还了回来，里面还夹着一小片白馍。我不懂其义，便问母亲。母亲说：“这是俵哩。”也就是散发一点东西表示感谢。

3. “疮胂肿（原注：希近反）”。原卷“希近反”是给“胂”字注的反切音。《汉语大字典》音 xìn，释义有二：一是“伤口愈合时，新肉略微突出”；二是“红肿发炎”[③]。《切韵·焮韵》：“胂：疮肉出，又兴近反。”在我的记忆里，稷山方言读音相同，但意思却是指疮口化脓。比如，母亲用手托着儿子小手边看边说：“都胂了，得赶快把脓挤出来。”换言之，“胂肿”就是“脓肿”。

4. “低圮（原注：音备）”。“圮”字《汉语大字典》音 pǐ，释义则有“毁，断绝”；

收稿日期：2021-07-12

作者简介：邓文宽（1949-　），男，山西稷山人。特聘教授，主要从事敦煌吐鲁番文献和中国天文学史研究。

① 蒋礼鸿《中国俗文字学研究导言》，见《蒋礼鸿集》第 3 卷，杭州：浙江教育出版社，2001 年，第 142 页。

② 徐中舒主编《汉语大字典》，成都：四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993 年，第 72 页。

③ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 871 页。

“坍塌”；“破败，倾覆”；“伤害；催伤”[①] 诸义。在稷山方言里，“圮”字音 bí（b、p 不分），与写本直注音之方音相同。这个词有“低下”“自毁”之义。当年我为了帮助兄长，带出他的一个孩子在北京帮人做家务，但她不愿意做，闹了很多不快。我与本家一位叔叔谈起此事，他说：“娃觉得低圮的。”但我认为不偷不抢不骗，靠劳动谋生，就是高尚的，绝不低圮。

5.“人詿误（原注：卦悟）”。“詿”字《汉语大字典》音 guà，释义为“误，搞坏”；或“欺骗”[②]。方言里其义主要是“误”。如某甲犯了法，某乙也被牵扯了进去。某乙气愤地说：“本来没我啥事，全是被那杂分子（杂种）给詿了。”又如说：“吶（那）人你别黏詿。”

6.“觜啅噪（原注：知孝反，素告反）”。“觜”当是指鸟嘴。“啅”字《汉语大字典》音 zhuó，释义为“众口貌”，“同‘啄’”。[③] “噪”字《汉语大字典》音 zào，释义为“虫鸟喧叫”；“喧哗，吵闹”；或“嘈杂”[④]。合起来当指众鸟乱鸣。稷山方言“噪”字音 cáo。“啅”字单用我没听说过，但“噪”字单用我不知听到过多少遍。意思是“众人都说”或“乱说”，与《汉语大字典》“众口貌”意思相同。比如说：“人噪的，说是他偷的，实际上不是他。”

7.“觜啗啄（原注：知减反）”。此处“觜”是专指鸟嘴的。“啗”字《汉语大字典》音 dàn，释义为“同‘啖’，吃；咬”[⑤]。《玉篇·口部》：“啗，徒滥切，食也。”又，“啄，丁角切，鸟食，又丁木切。”稷山方言“啗”字音 tán（d、t 不分），恰与《玉篇》同音，义亦食也；“啄”字音 zuò，义亦为食。如说：“葡萄熟了，鸟鸟子啗啄的，地上掉得哪儿都是。”

8.“鐕钉（原注：同前，与定反）”。小注“同前”之“前”即前文“缵”之反切音“则暗反”；“与定反”《敦煌经部文献合集》校作“丁定反”[⑥]，是。“鐕”字《汉语大字典》音 zān，释义为“缀器物的钉子”；“缀物”[⑦]。然而，《玉篇·口部》云：“鐕，子南切，无盖钉。”《切韵·覃韵》：“鐕，无盖钉。”愚意以为，这两部古字书更切近其本义。“鐕”即今言之“錾子”，铁器，外形似钉子却无钉盖。干什么用呢？制造、修理石磨或碾滚子用。在农村，使用机器磨面和碾米之前，主要用石磨粉碎粮食，或用碾子进行碾压。石磨由两块圆石组成，各凿有沟槽，上下相合转动磨面。但使用久了，沟槽就会变浅，需由石匠用“鐕”去加工。这件铁器类似于铁钉却无钉盖，约三四寸长，比大拇指粗。当然，它也属于钉子一类，故编者将二物放在了一起，但作用却

① 徐中舒主编《汉语大字典》，第 177 页。
② 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1648 页。
③ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 269 页。
④ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 290 页。
⑤ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 271 页。
⑥ 张涌泉主编《敦煌经部文献合集》，北京：中华书局，2008 年，第 7 册，第 3770 页校记【一五六】。
⑦ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1771 页。

别。稷山方言“鐕”字音 cān 而非 zān。

9. “插擩（原注：之甲反，而喻反）”。“擩”字《汉语大字典》音 rǔ，释义之一为：“方言，插；塞。如：一只脚擩到泥里去了；把棍子擩到草堆里；那本小说不知擩到哪里去了。”[①] 音义与稷山方言全同。民间最常见到的，则是给牲口铡草时的情景：一人上下抬压铡刀，另一人半跪在铡镦边“擩草”——把将要切断的饲草插往铡刀下方。

10. “物窖窨（原注：音教荫）”。“窖”和“窨”本是指地窖和地窨子的。这里用作动词，指把物品放进地窖或地窨子里。我国北方农村，冬季往往要窖藏一些蔬菜或薯类食品，以备过冬之用。意思显豁，不赘。

11. “ 渧（原注：𤎩渧）”。“𤎩”字《汉语大字典》音 lì，组词“渧𤎩”，释义为“灑”[②]。“渧”字《汉语大字典》音 dì，相关释义有“水慢慢渗下”、“滴水”或“同‘滴’”[③]。稷山方言“𤎩”字读音同作 lì，其义亦指滴水。如刚刚洗好的菜，上面还带有不少水，就要放在筛子或笊篱上𤎩或渧，也就是把水空掉。

12. “俺覆（原注：一剑反）”。《玉篇·人部》：“俺，於剑反，大也。”其义与“覆”毫不相干，《敦煌经部文献合集》校“俺”作“奄”[④]，甚为允当。《说文·大部》：“奄，覆也。”由此可见编者将此二字放在一起的用心。“奄”字《汉语大字典》音 yǎn，释义为“覆盖”[⑤]。稷山方言义同，但读音为 án。如两个人在一起干活，其中一位手上划了一道大口子，出了血，旁边又正烧着一堆火。另一位便说：“你先抓一把热灰把口子奄住，我去找布给你包一下。”“奄住”就是盖住、捂住。

13. “齿齗（原注：使策反）”。此条反切音从 S. 619 背。“齗”字《汉语大字典》未注音，仅云“同齼”[⑥]，而同书“齼”字音 chǔ，释义为“牙齿酸软”[⑦]。《玉篇·齿部》：“齼，齿伤醋也”；“齗，同上，又音所。”知此二字意思相同但读音有别。写本《字宝》“使策反”正合稷山方音，指牙齿被醋液过分刺激后的不适感。如说：“这醋真厉害，我喝了一小点，牙就齗（音 sé）得不行。”

14. “人愚戆（原注：知项反）”。“戆”字《汉语大字典》音 zhuàng，释义为“迂愚而刚直”[⑧]。释义相当准确。但就读音而论，稷山方言读作 zhēng，与写本反切音相同（“项”字方音读 hēng）。民间常说的是“戆坯子”。如说：“那家伙是个戆坯子，谁不晓得！”其义正是指那人迂愚而刚直。

---

① 徐中舒主编《汉语大字典》，第 829 页。
② 徐中舒主编《汉语大字典》，第 748 页。
③ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 707 页。
④ 张涌泉主编《敦煌经部文献合集》第 7 册，第 3774 页校记【二八一】。
⑤ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 225 页。
⑥ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1990 页。
⑦ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1992 页。
⑧ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 993 页。

15. “揋叠（原注：乃卧反）”。《敦煌写本碎金研究》校“乃”为丁[①]，当是。“揋”字《汉语大字典》音 duǒ，释义有“量度”；“同‘揣’，摇动”；“用同‘朵’”；“落帆”；“用同‘剁’”[②] 诸义，但与“叠”字义不相搭。故《敦煌经部文献合集》认为当校作“垛”[③]，甚是。在稷山方言里，“垛”字亦音 duó，义即堆放。如，刚收割的麦捆因为来不及碾打，便要先摞起来，叫“垛麦捆”；把零乱的柴火堆起来叫“垛柴火”。由于“垛”有叠压堆放义，故编者将此二字放在了一起。

16. “头赤顐顐（原注：五困反，讬头贾閣梨）”。“贾閣梨”一本作“程僧政”。脑袋“赤顐顐”我未曾听说过，诸家整理者认为是头部全秃貌。问题是这个“讬头贾閣梨”或“讬头程僧政”，我以为应该是使用这部方言词典者的旁注。毫无疑问，贾、程二位都是指人。但“讬头”是何意思？却无人能解。稷山方言的重要特征是 ɑ、e 不分，b、p 不分和 d、t 不分。最典型的是把“大爷”说成 tē yā，“大”（dā）字读成 tē，既是 d、t 不分，也是 ɑ、e 不分。“讬”字稷山方言也读 tē。由此可知，“讬”是“大”的同音替代字，“讬头”就是大头。贾閣梨或者程僧政不仅头是“赤顐顐”的（和尚当然是光头），而且脑袋也大，使用者才添加了这么一句。

17. “笪侍（原注：七夜反）”。既往论者都将“笪侍”当作一个词来解读，我却有另外的思考。通观这部词典，内含两种相似但又有别的组合形式：一是其本身就是一个词，如“啗啄”、“低圯”、“垢坋”等；另一类是将字义相同或相近的两个单字放在一起，如“插擩”、“奄覆”、“剔割”、“愚戇”等。我颇怀疑“笪侍”属于后一类情况，也就是因为意思相近才放在一起的，只是“侍”字有讹而已。与“侍”字字形相近且同“笪”字意思靠近的字无过于“倚”（写本字形为“倚”）。写本今作“侍”或是手民误书的结果。先说“笪”字。《汉语大字典》音 qiè，释义有“掌；掌子”和“方言，歪斜”[④]。在稷山方言里，“笪”字音 qī，义为“斜靠”。如说：“你把那几根椽笪到墙根底下。”“地上太潮，还是笪起放好。”所以，它不但只是“歪斜”，而是“斜靠着放东西”。“倚”字稷山方言音 ní，其义也是“靠”。如说：“你要是乖（累）了，就在被子摞上倚一会。”“倚”就是“靠”。当然，它也有“斜”义。《汉语大字典》释义虽多，但其一义为“侧，偏斜”[⑤]；《汉语大词典》也说：“凭靠。（中略）引申为把东西斜靠在物体上。”[⑥] 由此看来，《字宝》编者把“笪倚”二字放在一起是允当的，只是传抄中出了差错。

18. “赚毁（原注：直陷反）”。“直”字此处方音不是 zhī 而是 cī。“赚”就是挣

① 朱凤玉《敦煌写本碎金研究》，台北：文津出版社，1997 年，第 278 页。
② 徐中舒主编《汉语大字典》，第 788 页。
③ 张涌泉主编《敦煌经部文献合集》，第 7 册，第 3776 页校记【二九七】。
④ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1232 页。
⑤ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 73 页。
⑥ 罗竹风主编《汉语大词典》第 1 册，上海：汉语大词典出版社，1993 年，第 1456 页。

着钱了，反义则是赔了。但赚着钱，也可说成是“殴”。比如说：“人家光景好过的，做石灰生意殴了。”稷山方言这个字其音同“撺”，但又不是普通话的读音，我写不出来。

19.“饭馏飐（原注：音溜壮）”。“馏”字《汉语大字典》音 liù，释义之一为“方言，熟食蒸热”①。稷山方言“馏飐”是一个词，读音与写本直注音相同，含义也是对熟食加热，口语里经常这样说。

20.“厓厾（原注：乍迓）”。此二字《汉语大字典》读音 zhǎ yǎ，释义为“不相合”；“厓”字又读音为 zhài，义为“狭窄”②。稷山方言里这两个字是一个词，音 zē wā，意即狭窄。如有人初进大城市，见城里人的住房像鸽子笼一样，便说：“城里人住得厓厾的，连院子都没有。”

21.“旧黜黜（原注：都钝［反］）”。“黜”字《汉语大字典》音 tūn，释义为“黄黑色”和“黑状”③。稷山方言此字音 tún，但其义却是指物件糟了、朽了，尤其是铁木器之类。如有人找了一根木棍，想用它撬石头，不料还没使劲木棍就断了，便说：“不能用，早就黜了。”写本第二个“黜”字疑衍。由于此字有旧、朽之义，故编者将它同“旧”字放在了一起。

22.“马走趯（原注：尺焰反）”。“趯”字《汉语大字典》音 zhǎn，释义为“前趋貌”④。稷山方言音 chàn，指因脚踩空造成前趋或趔趄，不独用在马走路上，对人也可以用。民间常说“走趯了”或“趯脚了”云云。我的校友、《北大屠夫》一书作者陆步轩先生也喜欢用这个词，书中多次说“我一脚走趯了”。他是陕西关中人，说明“趯”字在晋陕方言里用法相同。

23.“诟骂（原注：呼勾反）”。“诟”字《汉语大字典》有二音和二义：一音 gòu，义为“耻辱”、“怒骂”、“花言巧语”；一音 hòu，义即“愤怒”⑤。有意思的是，稷山方言音 hòu，与写本反切音相同，但意思却是“怒骂”。如有人丢了东西，案子还没破，失主就去骂大街，别人批评他说：“事情还没弄清楚，案也没破，你诟谁（音 fū）哩？”这正是编者将“诟”和“骂”放在一起的原因。

24.“人鼜（原注：甕音）”。“甕”字是给“鼜”的直注音。此字《汉语大字典》音 wèng，释义为“鼻道阻塞”⑥。《十六国春秋·后赵录》：“王谟鼜鼻，言不清畅。”稷山方言音义俱同。如说：“吶（那）人鼻子鼜的，老也听不清他（她）说的是啥。”

25.“鶣马（原注：片也）”。此字原本作“骗”，写本字形是将偏旁移位所致。

① 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1858 页。
② 徐中舒主编《汉语大字典》，第 30、29 页。
③ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1969 页。
④ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1459 页。
⑤ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1651 页。
⑥ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1984 页。

《汉语大字典》音 piàn，释义为“跃上马”。又转引唐玄应《一切经音义》卷 7 所引《字略》：“骗，跃上马者也。”① 其音义与稷山方言均合。如说：“咻（那）人利索得很，腿一骗就骑到马上了。”敦煌文献 P. 2568《南阳张延绶别传》亦有：“身长六尺有余，临阵擐甲，骗马挥枪，独出人表。”

26. “躁性（原注：灶也）”。显然，“灶”是“躁”的直注音。唐·慧琳《一切经音义》卷七引《字书》：“躁，急性也。”今人言“急躁”，当是同义复词。但在稷山话里，不说“躁性”，而是说“性躁”。如说：“咻（那）人性躁的。”

27. “人慥暴（原注：七造反，又懆）”。最后二字“又懆”是说“慥”字也可作“懆”。“慥”字《汉语大字典》音 zào，释义之一云：“仓猝，急忙。《广韵·号韵》：‘慥，言行急。’”② “懆”字《汉语大字典》音 cǎo，释义则为“忧虑不安”，“用同‘躁’。”③ 稷山方言读音恰为 cǎo。“懆暴”是说心绪不好，十分烦乱。如一个女人对别人说：“娃他爹生意没做成，赔了不少钱，心里懆暴的。”

28. “譀譪（原注：呼陷反，呼介反）”。“譀”字《汉语大字典》音 hàn，其一义为“怒吼”④。《玉篇·言部》：“譀，叫譀，怒也。”“譪”字《汉语大字典》一音作 hài，与“譀”字组词“譀譪”，义为“争骂怒貌”⑤ 稷山方言此二字音义俱同。如一位妇女说：“娃他爹不好好和娃说话，把娃譀譪的。”一个人批评邻居说：“娃列（娃们）不就吃了你几颗杏嘛，有多大事，你就譀譪得那个样子！”

29. “人胝臊（原注：冒燥）”。《敦煌经部文献合集》校作“眊臊”，并云“亦作‘氈氉’、‘冒懆’，指失意、烦闷”⑥。所言甚是。稷山方言与写本音义俱同。如说：“他近来好几件事都不顺，氈氉大的。”

30. “眇眼（原注：卖也）”。“卖也”P. 2717 作“音卖”，可知“卖”是“眇”字的直注音。“眇”字《汉语大字典》有三音和三义：一音 mèi，释义为“眯眼远视”，“久视”，“黎明”和“不正视”；一音 wù，释义为“暝；昏”；一音 mà，释义为“恶视”⑦。愚意以为，写本的读音应是 wù，指眼睛看不清楚，相当于《汉语大字典》的第二个音义。但为何直注音却作“卖”，我无力给予合理解释，有俟明白人教之。稷山土话说：“我这两天可能上火了，眼窝（眼睛）眇的。”可参。

① 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1898 页。
② 徐中舒主编《汉语大字典》，第 978 页。
③ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 988 页。
④ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1671 页。
⑤ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1674 页。
⑥ 张涌泉《敦煌经部文献合集》第 7 册，第 3782 页校记【三三七】。
⑦ 徐中舒主编《汉语大字典》，第 1035 页。

西域棉布货币研究

李树辉

（新疆社会科学院　语言研究所，新疆　乌鲁木齐　830011）

摘要：宋代在西域流通的棉布货币（花蕊布、ɛgin、qamdu、quanbuqa kɛbɛzi、bøz）堪称是现代非金属信用货币的始祖。作为货币代用品的官布（quanbu）是其直接源头。棉布货币不仅有特定的尺寸，而且钤有回鹘汗王的印玺，官府还有定期回收翻新的管理体制。从制作款式、发行机构、管理手段和流通功用来看，已完全具备现代信用货币的功能，堪称是我国乃至世界最早的现代货币。对回鹘文契约文书中不同棉布货币进行分类研究，还有助于文书的断代，深化对处于丝绸之路中段的西域社会经济的认识。

关键词：官布　花蕊布　ɛgin　qamdu　棉布货币

中图分类号：F821.9；H211.4　**文献标志码：**A　**文章编号：**1001-6252（2021）03-0007-25

吐鲁番出土回鹘文社会经济文书中常见 quanbu（官布）、quanbuqa kɛbɛzi（棉质官布）、bøz（棉布）等用以指称货币的词语。长期以来，货币史研究者在论及非金属货币时仅注意到了元代发行的纸钞，未曾留意在其之前西域还流通棉布货币这一过渡形式[①]，而均将其视为代用货币[②]或实物货币[③]。其实，这些词语均指称的是棉布货币。棉布货币已是现代意义上的货币。对回鹘文契约文书中不同棉布货币进行分类研究，不仅有助于文书的断代，而且可深化对处于丝绸之路中段的西域社会经济的认识。

一、非金属货币之滥觞

布币的使用有着悠久的历史，早在战国时期的秦国就曾将布用作货币。湖南里耶秦

收稿日期：2019-06-17

基金项目：2018 年国家社会科学基金西部项目“乌古斯钱币发展史研究”（18XMZ011）；兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金资助课题“西域棉布货币资料整理与研究”（18LZUJBWZY090）

作者简介：李树辉（1957- ），男，河南正阳人。研究员、硕士研究生导师，主要从事新疆历史和突厥语民族的语言、历史、文化及古文献研究。

① 参见汪圣铎著《两宋货币史》，北京：社会科学文献出版社，2003 年；汪圣铎编《两宋货币史料汇编》，北京：中华书局，2004 年。

② 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1996 年，第 11 页。

③ 杨富学《回鹘文书所见高昌回鹘王国的纸钞与铸币》，《中国社会经济史研究》1992 年第 1 期，第 8-14 页；《回鹘文书所见高昌回鹘王国的纸钞与金属币》，《中国钱币》1993 年第 4 期，第 26-28 页。

简中就曾提到“金布”这样一个官府管理机构，负责对市场及税收所得货币的管理[①]。云梦秦简《金布律》中亦有用布做货币的记载，规定了布的规格及布与铜钱的比价：“布袤八尺，福（幅）广二尺五寸。布恶，其广袤不如式者，不行”“钱十一当一布。其出入钱以当金、布，以律”。前条律文规范了布币的形制（约为 188×58. 75cm）和质量标准（“布恶”则不能流通）等要求；后一条律文还明确了金、布、钱等三种流通货币及钱、布之间的比价。

其时，棉花种植技术尚未传至中原地区，其“布”当均指麻布而言。由律文有关布币的形制、质量标准及钱、布比价观之，布币（麻布货币）当属法定流通货币。然而，此布币并未脱离本身的实际价值，未必是专用于商品交换之媒介物。此布币显然存在着与贵金属的比值关系，当属实物货币。虽则如此，却是将布用作商品交换媒介物之滥觞。

岳麓书院藏秦简《金布律》中的相关内容表明，布币在秦统一前后仍可使用：“金布律曰：出户赋者，自泰庶长以下，十月户出刍一石十五斤；五月户出十六钱，其欲出布者，许之。”及至汉初，《盗律》中虽然还保留着布币、钱币的比价标准，但摘录于汉代法律的《张家山汉墓竹简·二年律令》中已不见“布币”的相关记载，意味着汉代已不使用布币。

汉武帝时，因长年与匈奴作战，加之移民耗费，国库空虚，还使用过皮币。《汉书·武帝纪》：元狩“四年冬，有司言关东贫民徙陇西、北地、西河、上郡、会稽凡七十二万五千口，县官衣食振业，用度不足，请收银锡造白金及皮币以足用。初算缗钱[②]。”所谓皮币，是取天子苑白鹿之皮所制之币。《史记·平准书》：“以白鹿皮方尺，缘以藻缋，为皮币，直四十万[③]。”［索隐］亦谓：“《食货志》币以白鹿皮方尺，缘以缋，以荐璧，得以黄金一斤代之。又汉律皮币率鹿皮方尺，直金一斤。”从其币值来看，无论“直四十万”或“直金一斤”都明显过大，只能作为王侯间馈赠之用，而不可能在流通领域用于日常针头线脑交换之用。再者，史籍明确称“收银锡造白金及皮币以足用”“皮币，直四十万”“直金一斤”，显然，铸币为本位币，皮币及其前的布币只是以贵金属及铸币为基础的代用货币或辅币，不能独立发挥货币职能。虽则如此，却开创了我国乃至世界使用非金属货币之先河。

二、行縑、官布、绫、绡的使用为棉布货币的出现奠定了基础

魏晋时，曾一度将缣、绢、绵、麻布用作货币代用品。至南北朝时，随着棉花种植

① 湖南省文物考古研究所、湘西土家族苗族自治州文物处、龙山县文物管理所《湖南龙山里耶战国—秦代古城一号井发掘简报》，《文物》2003 年第 1 期，第 4-35 页；湖南省文物考古研究所、湘西土家族苗族自治州文物处《中国历史文物》2003 年第 1 期，第 8-25 页。

② ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，北京：中华书局，1962 年，第 178 页。

③ ［汉］司马迁撰《史记》卷 30《平准书》，北京：中华书局，1959 年，第 1426 页。

技术在西域的普及，棉布亦被用作交纳赋税的代用品。绢、绵至晚在曹魏时便用作田租的实物替代品。《三国志·魏书·武帝纪》“建安九年”（204）条裴松之注引《魏书》载曹操令曰：“其收田租亩四升，户出绢二匹、绵二斤而已，他不得擅兴发①。”西晋愍帝即位之初，中原刚刚经历了“八王之乱”和此起彼伏的流民起义。多年的战乱导致农业荒废，经济萧条，国库空虚，百姓穷困。同时使得铜钱大量外流、销熔和贮藏，造成了严重的“钱荒”。由此也就导致河西及高昌地区将缣、布用作货币代用品。《晋书·张轨传》：

> 愍帝即位，进位司空，固让。太府参军索辅言于轨曰：“古以金贝、皮币为货，息谷帛量度之耗。二汉制五铢钱，通易不滞。泰始（265–274）中，河西荒废，遂不用钱，裂匹以为段数。缣布既坏，市易又难，徒坏女工，不任衣用，弊之甚也。今中州虽乱，此方安全，宜复五铢以济通变之会。”轨纳之，立制准布用钱，钱遂大行，人赖其利。②

上文中的钱专指金属货币五铢。由上可见，3 世纪后半叶河西地区曾一度将缣、布用作货币代用品。楼兰戍堡遗址就曾出土 3–4 世纪时用作货币的绢，是迄今所见唯一的实物（图 1）。南北朝时，由于民间私铸五铢，导致钱制混乱，冀州以北仍是以绢布作为交易的代用品。《隋书·食货志》：

> 齐神武霸政之初，承魏犹用永安五铢。迁邺已后，百姓私铸，体制渐别，遂各以为名。有雍州青赤，梁州生厚、紧钱、吉钱，河阳生涩、天柱、赤牵之称。冀州之北，钱皆不行，交贸者皆以绢布，神武帝乃收境内之铜及钱，仍依旧文更铸，流之四境。③

此后，河西地区虽改用五铢，地处西域的高昌地区仍是以麻布作为计输赋税的代用品。《周书·高昌传》：“高昌……赋税则计输银钱，无者输麻布④。”及至棉花种植技术普及后，用作交纳赋税代用品的麻布又为棉布所替代。《梁书·高昌传》：“高昌国……多草木，草实如茧，茧中丝如细纑，名为白叠子，国人多取织以为布。布甚软白，交市用焉⑤。”“交市用焉”

图 1　楼兰戍堡出土 3–4 世纪时用作货币的绢
（断成两截前长 0.5m，引自网络）

① ［晋］陈寿撰《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》，北京：中华书局，1971 年，第 26 页。
② ［唐］房玄龄等撰《晋书》卷 86《张轨传》，北京：中华书局，1974 年，第 2226 页。
③ ［唐］魏徵等撰《隋书》卷 24《食货志》，北京：中华书局，1973 年，第 690 页。
④ ［唐］令狐德棻等撰《周书》卷 50《高昌传》，北京：中华书局，1971 年，第 915 页。
⑤ ［唐］李延寿撰《梁书》卷 54《西北诸戎传》，北京：中华书局，1973 年，第 811 页。

四字表明棉布已被用作市场交易等价物。

棉布用于“交市”后被称作“行緤”。既然《晋书·张轨传》有“裂匹以为段数”、“不任衣用”的记载，则此类行緤之形制、尺寸应有一定规制，与一般的民用棉布有所区别。出自吐鲁番鄯善县洋海 1 号墓的《阚氏高昌永康十二年闰月十四日（477 年 2 月 2 日）张祖买奴券》（图 2）[①] 对行緤有载，记录的是墓主人张祖用“行緤百三拾柒疋”从粟特人康阿丑处买得一个 30 岁的胡奴，可证行緤作为市场交易一般等价物的流通功用。全文为：

1. 永康十二年潤（闰）十四日，张祖从康阿丑
2. 买胡奴益富一人，年卅，交与贾行緤百叁
3. 拾柒疋。贾（价）即毕，奴即付。奴若有人仍（认）
4. 名，仰丑了理，祖不能知。二主和合，共成券
5. 书之后，各不得返悔，々者罚行緤贰
6. 百柒拾肆疋，人不悔者。民有私要，々
7. 行，沽各半。　　请宋忠书信，
8. 时见祖彊、迦奴、何养、苏高昌、
9. 唐胡。

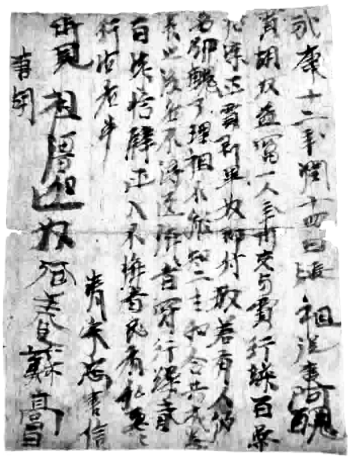


图 2

图 3

（图 2　洋海 1 号墓出土《阚氏高昌永康十二年闰月十四日（478 年 2 月 2 日）张祖买奴券》，引自《新获吐鲁番出土文献》上，第 125 页；图 3　哈拉和卓 90 号墓出土《高昌主薄张绾等传供状》，引自《吐鲁番出土文书》壹，第 122 页）

① 荣新江、李肖、孟宪实《新获吐鲁番出土文献》，北京：中华书局，2008 年，第 125 页。该书将此文书题名作“阚氏高昌永康十二年（四七七）闰月十四日张祖买奴券”。按，“阚氏高昌永康十二年闰月十四日”为公元 478 年 2 月 2 日，故本文改题名作“阚氏高昌永康十二年闰月十四日（478 年 2 月 2 日）张祖买奴券”。

哈拉和卓90号墓的墓主为柔然人阿苟之母，出土有《高昌主薄张绾等传供状》（图3）[①]。同墓出土有柔然永康十七年（482）文书，可知该文书亦属于阚氏高昌时期。全文为：

［前缺］

1. ……疋，毯六张半，付索寅义买厚绢，供涞□。

2. ……半斤，付双爱，供□涞。

3. ……出行緤卌疋，主薄张绾传令与道人昙训。

4. ……出行緤五疋，付左首兴，与若愍提勤。

5. ……出赤违一枚，付爱宗，与乌胡慎。

6. ……阿钱条用毯六张，买沾缵。

7. ……疋，付得钱，与吴儿折胡真。

8. ……赤违一枚，付得钱，与作都施摩何勃

9. ……緤一疋，赤违一枚，与秃地提勤无根。

10. ……月廿五日，出緤二疋，付 □富买肉，供□□

11. ……出毯一张……

12. ……出行緤……

13. ……行緤……

14. ……行緤三疋，赤违三枚，付隗已隆，与阿祝至伙下。

15. ……张绾传令，出疏勒锦一张，与处论无根。

［中缺］

16. ……摩何□□

17. ……緤一疋，毯五张，赤违□枚，各付已隆，供鍮头……

此文书同样可证行緤乃至毯、锦等都可用作市场交易的一般等价物。直到7世纪初，麴氏高昌国及西域地区进行大宗交易时仍使用绫、练、绢、绡等丝织品。贞观元年（627），玄奘西行求法离开高昌时，高昌国王麴文泰就曾赠其“黄金一百两，银钱三万，绫及绢等五百疋，充法师往返二十年所用之资……又作二十四封书，通屈支等二十四国，每一封书附大绫一疋为信。又以绫绡五百疋、果味两车献叶护可汗”[②]。以绫、绢等“充法师往返二十年所用之资”表明绫、绢确用作大宗交易的实物货币。元和六年二月（811年2月27日-3月27日），唐朝规定：“公私交易，十贯钱已上，即须兼

① 中国文物研究所、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》（壹），北京：文物出版社，1992年，第122页。

② ［唐］慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校《大慈恩寺三藏法师传》卷1，北京：中华书局，2000年，第21页。

用匹段。”① 足证铜钱与丝绸可同时作为货币使用。

吐鲁番阿斯塔那 188 号墓所出《唐市马残牒》中亦有“赤敦七岁直壹拾五疋……/……大练捌疋……”② 的记载。阿斯塔那 4 号墓所出《唐龙朔元年（661）左憧熹买奴契》（图 4）中还有帛、钱并用，以帛为大数，以钱为余数的记载：

1. 龙朔元年五月廿三日（661 年 6 月 25 日）高昌县崇
2. 化乡人前庭府卫士左憧熹，交用
3. 水练陆疋、钱五文，柳中县五道乡蒲
4. 昌府卫士张庆住边买奴壹人，
5. 字申得，年拾五□□不□□奴及
6. 练到日交相付□
7. 叁日得悔□
8. 者，壹仰□
9. 为信☰③

图 4

图 5

（图 4 《唐龙朔元年（661）左憧熹买奴契》，引自《吐鲁番出土文书》叁，第 212 页；图 5 柏孜克里克千佛洞第 32 窟汉僧画像，引自《高昌——吐鲁番古代艺术珍品》图版 16）

敦煌文献中亦保留了大量 8 世纪中叶至 10 世纪中叶借贷生绢或用生绢购物、买卖人口、租佃和买卖土地的契约文书。敦煌地区与高昌毗邻，相互间商业贸易往来频繁。

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 48《食货志上》，北京：中华书局，1975 年，第 2102 页。

② 国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》第 8 册，北京：文物出版社 1987 年，第 88 页。

③ 中国文物研究所、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》（叁），北京：文物出版社 1996 年版，第 212 页。

敦煌契约文书中常见因往西州充使而借贷生绢的记载[①]。许多契约文书中都注明了生绢的长宽尺寸，意味着其时用作市场交换等价物的生绢尚无统一规制。值得注意的是，《后梁贞明九年（923）索？留住卖奴仆契》还出现了“断作人价生绢壹疋半”的记载[②]，《乙巳年（945）兵马使徐留通欠绢契》也出现了半疋生绢的记载[③]，即交易中还可使用半疋生绢以补足差价。

约自7世纪后半叶开始，行緤又称作“官布”。官布不仅和行緤一样可用于缴纳赋税，还可用于借贷、购物、买卖人口、租佃和买卖土地、吊亡、支付工价及行旅盘缠等[④]。与此同时，官布一词亦出现于吐鲁番出土回鹘文社会经济文书中，其名称约略有quanbu[⑤]、bøz等类别。前者是对官布的音译；后者是突厥语对棉布的称名。由于官布的制作材料为棉布，习惯上又常以bøz（棉布）来指代官布。

笔者此前在进行另一项研究时注意到，画像见于吐鲁番柏孜克里克石窟寺第32窟（勒柯克编号第9窟）甬道入口右（北）侧的三位僧人（见图5）是生活在7世纪上半叶至8世纪上半叶的汉僧[⑥]。其中的进惠都统（sïnguj tutuŋ bɛg）之名还见于撰写于麴氏高昌王国末期的编号为Ramstedte 2的吐鲁番出土回鹘文文书《解放男奴遗言》和编号为TⅡD147a的回鹘文账单（见图6）。该账单中就曾出现quanbu（官布）一词：

qïrq quanbu jablïʃ-qa jyz quanbu ɛrda iki quanbu bɛgʃiqa/ʧirbatar kɛri aʧari-qu burul-jitmiʃ bɛʃ quanbu/s(a)rp adun bɛʃ quanbu bitilip tygɛti/sïnguj tutuŋ-tɛqï tynsɛk-nïŋ jyz otuz quanbu-ta oʁlï/ŋa sɛkiz on quanbu:ɛlig quanbu abursu tutuŋ-qa

将四十（束）[⑦]官布给jablïʃ，一百（束）官布给ɛrda，二（束）官布给bɛgʃi。/给ʧirbatar kɛri阿阇梨和burul七十五（束）官布。/给s(a)rpadun五（束）官布，此帐已清。/从sïnguj tutuŋ那里将tynsɛk的一百三十（束）官布中的八十（束）官布/给了他儿子。给abursu都统五十（束）官布。

① 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第196、197、205、213、215、217、219、310、315页。

② 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第77页。

③ 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第211页。

④ 李树辉《古代西域非金属货币研究》，《西域历史语言研究集刊》第5辑，北京：科学出版社，2012年，第43-58页。

⑤ quanbu一词学者们或转写作qoqbu、qoqpu，或转写作qanbu、qunbu。q字母的回鹘文写法与两个连写的alif（a/ɛ）很相似，而且a与n同形，故而qoqbu或qoqpu也可转写作quanbu，quanbu应是比qanbu、qunbu更接近汉语“官布”的写法（参见李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第121页），鉴此，本文皆转写作quanbu。

⑥ 李树辉《柏孜克里克石窟寺始建年代及相关史事研究》，《新疆大学学报（哲学社会科学版）》2006年第1期，第57-63页。

⑦ 官布（包括行緤）的计量单位在敦煌汉文文书中使用“匹”，有时也使用“个”。突厥语中通常不使用量词，故而回鹘文文献中多是直接将数词用于所限定的名词前，但个别文书在数词和名词bøz（棉布货币）之间使用了量词baʁ（捆，束，把）或其形容词形式baʁlïʁ，故本文在数词和棉布货币之间未使用量词时括注出“束”字。

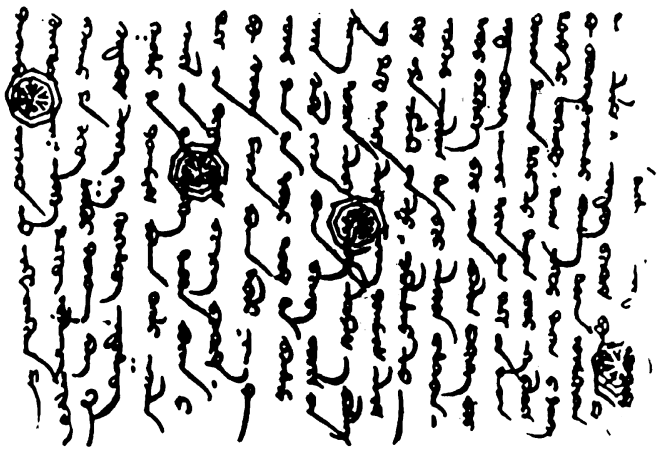


图 6 回鹘文《解放男奴遗言》(李经纬 供图)

进惠之名在此文书中正写作 sïnguj tutuïŋ，与榜题中的名号相比虽然少了个 bɛg（伯克）官称，仍可确定所说为同一个人。也即是说，此文书至晚也当撰写于 8 世纪上半叶。可予以佐证的是，阿斯塔那 311 号墓（唐早期墓）出土的《缺名随葬衣物疏》中亦有“金铃三千，银铃三百，疋绢二百，黄金三斤，锦百，长叠（大叠）千疋，系糸百千斤，绵一斤”[①] 的记载，将“长叠（大叠）”与其他可用作实物货币的贵重之物并列，暗示着“长叠（大叠）”也具有同样的功用。《唐贞观二十一年（公元六四七年）帐后□苟户籍》中亦有“计緤布□疋”的记载[②]。此外，阿斯塔那 151 号墓出土高昌重光元年（620）之前的文书《高昌作头张庆祐等偷丁谷寺物平钱帐》中还有“六纵叠”“七纵叠”“八纵叠”之称名[③]，只是不详其具体所指。

另在北京历史博物馆藏回鹘文摩尼教寺院文书（编号：总 8782T，82）第 24-25 行亦有“用六十二（束）官布换成大布，/给僧尼做……衣服”（altmïʃ iki quanbu yz-ɛ/bøz tɛgsyryp t(ɛ)ŋri jat…kɛdgy bøz bir(z-yn))的记载。文书第 34-43 行还记载：

> iʃ ajʁuʧï aʁïlïqqa kiryr bo(lʁuluq)/jir tysi tørt miŋ jyz biʃ otuz quanbu burq(an) (?)/tøryʧɛ srwsjjt qanikta kigyrz-yn(.) manistantaqï/(nɛ)tɛg tyrlyk iʃ kyʧ bolsar iki ʃruʃanlar iʃ/ajʁuʧïlar b(irlɛ iʃ)lɛtz-yn(.)kɛdmɛ tikirmɛnniŋ/biʃ jyz quanbuda ɛlik quanbu kɛdmɛgɛ birz-yn(.)/taqï qalmïʃ tørt jyz ɛlik quanbu ɛrɛŋɛ ɛspasi/ɛspasanʧqa qïsqï ton ɛtyk bolz-un. kɛbɛz bøz-i/(niŋ) altmïʃ bøz (ɛspasi) ɛspasanʧqa jajqï ton/bolz-un(.)
>
> 管事的要把应入库的/地租四千一百二十五官布/按教规存入……库中。/摩尼寺中所有事情由二呼嚧唤/管事的共同负责。缝制法衣（?）的/五百官布中的五十官布留作缝制法衣，/剩下的四百五十官布/用作工役和男女侍役的冬衣和靴子。/棉布中的六十个用作男女侍役的夏衣。

---

① 国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》第 5 册，北京：文物出版社，1983 年，第 347 页。

② 国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》第 6 册，北京：文物出版社，1985 年，第 101 页。

③ 国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》第 4 册，北京：文物出版社，1983 年，第 193 页。

该文书颁发于790年秋回鹘入主西州后的数月之间[①]，可证官布除可用作市场交易的一般等价物外，还可用于缝制法衣以及制做工役和男女侍役的冬衣、夏衣和靴子。也即是说，官布既可作为市场交换的一般等价物，同时亦兼具一般商品的实用功能。

敦煌至唐末五代时，亦普遍使用官布进行交易。郑炳林先生指出，唐末五代时敦煌“寺院收入支出用官布，表明官布不仅指官府征收的緤布，而且是緤布中一种类型的固定名称”[②]。其时，棉花种植技术尚未传至中原，故而官布也只是西域及河西地区用作商品交换的一般等价物。至于中原地区则使用绫、绡等丝织品进行大宗交易。唐开元年间，玄宗帝曾设想“不禁私铸”以扩大开元通宝的流通领域。《唐会要·泉货》：

> 开元二十二年三月二十一日（734年4月28日）敕：布帛不可以尺寸为交易，菽粟不可以秒忽贸有无。古之为钱，以通货币，岂无变通。往者汉文之时，已有放铸之令。虽见非于贾谊，亦无费于贤君。古往今来，时移事异，亦欲不禁私铸。其理如何，公卿百寮详议可否。[③]

后因遭到秘书监崔沔、左监门录事参军刘秩等人反对，而于“其年十月六日（734年11月5日）敕：货物兼通，将以利用，而布帛为本，钱刀是末。贱本贵末，为弊则深。法教之闲，宜有变革。自今已后，所有庄宅，以马交易，并先用绢布绫罗丝绵等。其余市价至一千以上，亦令钱物兼用，违者科罪”[④]。可见其大宗交易仍使用绫、绡等丝织品作为一般等价物，如白居易（772–846）诗里就有“半匹红绡一丈绫，系向牛头充炭直”的记载。宋使王延德《西州使程记》载称，太平兴国七年（982）时，北庭“善马直绢一匹，其驽马充食，才直一丈”[⑤]，意味着仍是以绢作为大宗交易的一般等价物。

西域地区长期将行緤、官布及生绢等用作市场交换一般等价物，无疑为棉布货币的出现做好了前期准备；而当地棉花的种植和棉布的生产，又为棉布货币的出现奠定了基础。这是棉布货币之所以在11世纪时会出现于西域地区的重要原因。行緤、官布无疑是棉布货币的直接源头。

三、棉布货币的始用时代

西域地区的行緤及其后的官布约至11世纪后半叶已发展为现代意义上的信用货币——棉布货币。《宋史·外国六·龟兹传》：“国城有市井而无钱货，以花蕊布博易[⑥]。”前句是说其国城不使用金属货币；后句的“花蕊布”在突厥语中称作 bøz（棉

① 李树辉《回鹘文摩尼教寺院文书写作年代及相关史事研究》，《西北民族研究》2004年第3期，第13–21页。
② 郑炳林《晚唐五代敦煌地区种植棉花研究》，《中国史研究》1999年第3期，第83–95页；收入氏主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州：兰州大学出版社，2003年，第360–380页。
③ ［宋］王溥撰《唐会要》卷89“泉货”，北京：中华书局，1955年，第1625页。
④ ［宋］王溥撰《唐会要》卷89“泉货”，第1627页。
⑤ ［元］脱脱等撰《宋史》卷490《外国六·高昌传》，北京：中华书局，1977年，第14113页。
⑥ ［元］脱脱等撰《宋史》卷490《外国六·龟兹传》，第14123页。

布，大布）[①]，此处特指棉布货币，而并非指用于制作服装的普通棉布。通常认为“花蕊布”指棉布，是一种实物货币，不确。成书于 11 世纪 70 年代的《突厥语大词典》对棉布货币有明确记载，称之为 ɛgin 和 qamdu。其文称：

> ɛgin——幅宽一拃半，长四挡子（gɛz，一挡子约等于 0.71m——引译者）的一种棉布（bøz）。苏婆（suwar）部落用其进行交易。（MⅠ.106）
>
> qamdu——长四挡子，幅宽一拃的一块棉布（bøz），上面钤有回鹘汗王的印玺，在交易中用作货币。该棉布货币用旧后，每七年清洗一次，并重新加盖印玺。（MⅠ.546）

苏婆部落分布在七河流域至“罗斯（俄罗斯）和罗马（rum，即东罗马，或作拜占廷、拜占庭——引译者注）等省”（MⅠ.44），可知被称作 ɛgin 的棉布货币（尺寸约为284×30cm）在七河流域及其以西地区的苏婆部落内流通。后一词条的“回鹘汗王”指龟兹回鹘的可汗。西迁至东部天山地区的回鹘，自宋乾德三年（965）已分裂为龟兹回鹘汗国和高昌回鹘王国两个不相统属的集团[②]。正为此，《宋史·外国传六·龟兹传》谓其“或称西州回鹘，或称西州龟兹，又称龟兹回鹘”。虽则如此，西部喀喇汗王朝境内的居民仍统称其为回鹘。

qamdu 不仅有特定的尺寸（约为 284×20cm），而且钤有回鹘汗王的印玺，官府还有定期回收翻新的管理体制。钤有汗王印玺，表明货币为官方发行专用于流通且具有防伪功能，显然与一般棉布有着本质的区别，其货币价值远要高于本身的实际价值（出土文献中也未见直接用其缝制衣物的记载）。其回收翻新措施也与现代国家银行对旧币的回收如出一辙，已完全具备现代货币的功能。被称作 qamdu 的棉布货币，显然是对行緤、官布的直接继承和发展。至于流通于苏婆部落的 ɛgin，从其有特定尺寸并用于交易的功能来看，亦当与 qamdu 一样属于棉布货币。吐鲁番出土回鹘文契约文书中的相关记载更表明了各类棉布货币的流通地域，而 joŋlaq-lïq bøz（通用的棉布货币）之称名及其用途（如不仅用于借贷还贷、缴纳赋税，也用于计算利息）亦可证棉布货币是社会公认的货币形式。

作为货币名称的 quanbu（官布）、quanbu-qa kɛbɛzi（棉质官布）、tamʁal（ï）ʁ quanbu（钤有印玺的官布）或 bøz（棉布，棉布货币）常见于吐鲁番出土回鹘文契约文书。同行緤、官布一样，迄今亦未能见到各类棉布货币的实物。虽则如此，回鹘文契约文书中对其质地、类别、形制、功用、流通地域及币值却多有记载。通过这些契约文书可以确定，棉布货币可用于借贷、购物、缴纳赋税、买卖人口、租佃和买卖土地、吊亡、毁约后的罚款、支付工价及行旅盘缠等。

---

① ［喀喇汗王朝］mɛhmutqɛʃqɛri. tyrkitïllardïwanï（麻赫穆德·喀什噶尔《突厥语大词典》）第 3 卷，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1984 年，第 169 页。后文简称“MⅢ”并与页码一同括注于文后。同此，该书第 1-2 卷，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1980、1983 年。后文简称“MⅠ”“MⅡ”并与页码一同括注于文后。

② 李树辉著《乌古斯和回鹘研究》，北京：民族出版社，2010 年，第 263-273 页。

（一）用于借贷。例如：

jï1an jïl yʧynʧ aj iki jaŋïq-a,maŋa/qïrjaquz-qa bøz k(ɛ)rgɛk bolup,/w(a)pdu-tïn iki iki baʁ/bøz aldïm. j(a)ŋïda iki ʃïʁ/tarïʁ biryrm(ɛ)n birmɛdin kɛʧyr/-sɛr-m(ɛ)n ɛl j(a)ŋïnʧa tyʃi bilɛ/køni biryr-m(ɛ)n. birginʧɛ bar joq/bols-a-m(ɛ)n mɛniŋ samdugu-tɛki baj-nʁï/bilɛ t(ɛ)ŋi ylyʃ-lyg jarïm ɛŋiz/jir-tɛ m(a)ŋa tɛgɛr bølyk ylyʃ-/lyg jirim birzyn. t(a)nuq/tapmïʃ. t(a)nuq misir. bu/niʃan m(ɛ)n qïrjaquz-nïŋ ol./m(ɛ)n torʧï qïrjaquz-qa ajïtïp/bititim. ①

蛇年三月初二，我/qïrjaquz 因需要棉布货币，/向 wapdu（法度）借了两束/棉布货币。在新收成下来时，我将偿还两石/粮食。如果我拖延不还，/按民间惯例，我得加上利息/如数偿还。如果在偿还之前我若有不测，/就将我位于三道沟的与 baj/有同等份额的一半茬子/耕地中属于我的那份儿/耕地给他。证人：/tapmïʃ；证人：misir。此/花押是我 qïrjaquz 的。/我 torʧï 遵 qïrjaquz 之嘱/书写。

另在 Radloff 编号第 10 号题年作“龙年二月二十五（日）”的文书中亦有名为 turbaj 的人因需要棉布货币买酒，向 qïjïmtu 借一束半棉布货币，秋初时用三十汤瓶的一袋子酒偿还的记载。

（二）用于交易。例如：

biz qutluʁ qaj-a tɛmir turmïʃ qalïmtu il/tɛmir maʃï balta baʃlap burïʃulu-qa søz/-y myz jimy s(ɛ)n bu tɛmir qaj-a-qa ton/satïʁï iki jarïm bøz-ni birgil/osal bolmazun bu niʃan biz-niŋ ol.（现藏柏林，编号：TⅢ035）

我们 qutluʁ、qaj-a、tɛmir、turmïʃ、qalïmtu、il/tɛmir、maʃï、balta 有言致 burïʃulu：你要向该 tɛmir、qaj-a/付长袍的售价两（束）半棉布货币！/切莫疏忽。此手印是我们的。

此文书明言“长袍的售价两（束）半棉布货币”，足可证明棉布货币的交易功能。

（三）用于缴纳赋税。例如：

bir jigirminʧ aj/tɛmyr buq-a-qa bir……/birmiʃ qalan jarïm bøz/bir qan[-qa biryr?] at bir ţim jan-a/bir qan-qa biryr bøz qïlïp/bir bøz birţim jan-a tyţyn/bøz tip jarïm bøz birţim/jan-a qan-qa biryr jarïm/bøz tip bir jarïm/bøz birţim bir jigirminʧ/aj sɛkiz kyn jan-a/ajnïŋ sɛkiz jigirmi-kɛ/bir qan[qa] biryr bøz tip/bir bøz birţim jan-a/ilʧi-kɛ bir bøz birţim ②

十一月/给 tɛmyr buq-a 一个……/缴的 qalan（税名）半个棉布货币。/要给一个汗王的马我缴付了。还有/作为缴付一个汗王的一（束）棉布货币我缴付了。还有/说是 tyţyn（税名）的/棉布货币，我又缴付了半（束）棉布货币。/还有说是

① 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，兰州：甘肃民族出版社，2012 年，第 11-12 页。

② 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 182 页。

缴付给汗王的半（束）/棉布货币，我缴付了一（束）半/棉布货币。十一月/八日及该月十八日，/说是要缴付给一个汗王的棉布货币，/我缴付了一（束）棉布货币。又给差官缴付了一（束）棉布货币。

见于此文书中的赋税包括 qalan、tyţyn 两类，其赋税之重显而易见。另在现藏柏林，编号 T Ⅰ M 220 的文书中更是明言除此之外，还包括 qurut、qabïʁ 两种赋税，且全部要用棉布货币缴纳。

（四）用作租金。例如：

ud jïl ikinti aj bir jaŋïqa,m(a)ŋa/bydys tutuŋ-qa nɛptʃikdɛ kidiz kɛrgɛk/bolup, arslan sïŋqur oʁul-ta bir kidiz altï/bøz-kɛ altïm. birlɛ b(a)rmïʃ arqïʃ janmïʃ-ta/ altï bøz birip ïdurm(ɛ)n. arqïʃ-tïn ïdmasar/-m(ɛ)n birɛr aj birɛr bøz asïʁ birlɛ køni biryr/m(ɛ)n. qatʃ aj tutsar,bu oq j(a)ŋtʃa asïʁï/birlɛ køni biryrm(ɛ)n. bøz birgintʃɛ joq bar bolsar,/ ɛwt(ɛ)ki-lɛr køni birz-yn. tanuq jig taʃ oʁul/bu tamʁa m(ɛ)n bydys tutuŋ-nuŋ ol.①

牛年二月初一，我/bydys 都统需要纳职产的毡/子，向 arslan sïŋqur oʁul 用六（束）棉布货币/租了一条毡子。在同去的商队返回时/将寄还六（束）棉布货币。我如若不通过商队寄/还，将连同每月一（束）棉布货币的利息一并如数偿/还。使用了几个月，将照此按连同利息/一并如数偿还。如若在偿还之前我有何不测，将由家人如数偿还。证人：jig taʃ oʁul。/此印章是我 bydys tutuŋ 的。

与此文书相类，在另一份题年为“马年六月初十”的文书中也有以“十天二十九（束）棉布货币的租金”租用驴子的记载。

（五）用于毁约后的罚款。例如：

jïlan jïl ar(a)m aj altï otuz-qa,biz……/……bilɛ biz ytʃgyn/adaʃ boltumuz kim qaju kiʃi kitsɛr-biz bir/intʃkɛ bøz birirbiz amr(a)masar abita t(ɛ)ŋri/bu(r)χ(a)n uluʃïn-ta tuʁmalïm mɛn øz toʁrïl ytʃgy-kɛ/ajïtïp bititim øtig qïltïm bu tamʁa biz/tørt gyn-niŋ ol t(a)nuq asan t(a)nuq tsird(a)（现藏柏林，编号：T Ⅱ 1813）

蛇年正月二十六（日），我们……/同……，我们三个人/结（拜）成了伙伴。哪个人若背离而去，/得付出一（个）细棉布货币。若无亲情，/我们将不再转生于阿弥陀佛之国。我 øz toʁrïl 询问了三人后记录。此图章是我/们四人的。证人：asan；证人：tsirda。

此前，学者们因未曾留意回鹘文契约文书中 bøz 专用于商品交易一般等价物的性质，而将该词直译为棉布。从以上五个方面的功用可看出，bøz 已完全具备了流通货币的功能，实则就是以棉布为制作材料的现代意义上的货币——棉布货币。

① 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 50-51 页。

四、棉布货币的类别

见于回鹘文契约文书的棉布货币，按质地可分为“粗棉布货币”（tas bøz）、“细棉布货币”（inʧkɛ bøz）、“软棉布货币”（jumʃaq bøz）、“厚棉布货币”（qalïn bøz）和“大棉布货币”（uluʁ bøz）；按尺寸又可分为“通用的棉布货币”（joŋlaq-lïʁ bøz）和“长腕尺棉布货币”（uzun qarï-ta bøz）；按流通地域还可细分为“在西部流通的、长十尺、钤有印玺的官布”（kidin jorïjur onar ʧïʁ tamʁal(ï)ʁ quanbu）、“在高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的……官布”（qoʧu kidini jorïr iki uʧï kinlig，otra tamʁalïʁ……quanbu）、“路东通用的棉布货币”（jol øŋdynin-tɛ joŋlaq-lïʁ bøz）、“西部流通的、加盖有六边形 suluʁ 印玺的棉布货币”（kidin jorïr altï sïŋar suluʁ tamʁa-lïʁ bøz）、“流通于鲁克沁以西的棉布货币”（lykʧyŋ kidin-i jorïr bøz）、“流通于鲁克沁以西，加盖有 suu-luʁ 印章的……棉布货币”（lykʧyŋ kidin jata jorïr suu-luʁ tamʁa-lïʁ……bøz）、“流通于鲁克沁以西，加盖有 suu-luʁ 印章的……两地流通的棉布货币”（lykʧyŋ kidini jorïr suu-luʁ tamʁalïʁ……ikilig jorïq bøz）以及“两地流通的棉布货币”（ikilig jorïq bøz）。

（一）按棉布货币的质地分类

众所周知，我国中原地区的棉花种植是元代才从西域东传来的。然而，有关西域棉布的类别、质地，清代以前的文献却鲜有记载。回鹘文契约文书中有关棉布货币的描述，不仅可使我们了解其棉布货币的质地类别，而且可进而得知 11 世纪中叶至 13 世纪后半叶西域的棉布种类。

1. tas bøz（粗棉布货币）。例如：

……jïl aram aj yʧ jaŋïq-a,/maŋa ilt(ɛ)mir-kɛ t(a)war kɛrgɛk/bolup sɛŋkɛ baj+tɛmir ikɛgy-tin/bir tawar altïm bu tawar-nïŋ/satïʁï ɛlig tas bøz-ni aram/aj iʧin-tɛ biryr-mɛm(ɛ)n birmɛdin/kɛʧyr-sɛr-m(ɛ)n bir-kɛ bir qoʃup biryr/-m(ɛ)n birginʧɛ bar joq bolsar-m(ɛ)n arïʁ/tigin ɛw-tɛki-lɛr birlɛ køni/birzyn tanuq ʧoluq bu niʃan m(ɛ)n il/tɛmir-niŋ+ol. ①

……年正月初三，/我 il t(ɛ)mir 因需要货物，/向 sɛŋkɛ（和）baj tɛmir 两人/借了一（件）货物。该货物的/价格计五十（束）粗棉布货币，我将在正/月内偿还。如若我不还/拖延，我将加倍偿/还。如若在偿还之前我有什么好歹，将由 arïʁ/tigin 的家人一起如数/偿还。证人：ʧoluq。此花押是我 il/tɛmir 的。

此文书使用粗棉布货币对货物计价，现藏柏林，编号 TM86 的文书明确称 marlan 所借的粗棉布货币为“带息的棉布货币”，足可证明 bøz 的货币性质。另在一份出卖儿子的文

① 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 24-25 页。

书中更是将 tas bøz（粗棉布货币）称作“通用的棉布货币”。①

2. intʃkɛ bøz（细棉布货币）。（例见前引现藏柏林，编号 TⅡ1813 文书）

3. jumʃaq bøz（软棉布货币）和 uluʁ bøz（大棉布货币）。例如：

qar-a tɛgyn-kɛ jumʃaq bøz tɛgti/tɛlig-kɛ bir j(i)g(i)rmi bøz/batʃa birlɛ tɛlig-kɛ bir bøz/bulmïʃ-nïŋ usuʁ birlɛ/tojïnaʁ[-qa] j(i)g(i)rmi bøz qutluʁ qar-a/-qa bir j(i)g(i)rmi bøz qïsaʁ/satïʁ-ʧï-qa biʃ qamʁï/uluʁ bøz sarïʁ-qa jatut/iki jarïm qamʁï uluʁ bøz/tɛginip inik-niŋ biliz-kɛ/biʃ bøz（现藏柏林，编号：TⅠD205a）

qar-a tɛgyn 得到了软棉布货币。/tɛlig 得到了十一（束）棉布货币。/batʃa 和 tɛlig（得到了）一（束）棉布货币。bulmïʃ 的（儿子）usuʁ 和/tojïnaʁ（得到了）二十（束）棉布货币。qutluʁ qar-a/（得到了）十一（束）棉布货币。qïsaʁ/交易人（得到了）五（束）折叠的大棉布货币。sarïʁ（和）jatut（得到了）两（束）半折叠的大棉布货币。/tɛginip inik 的（儿子）biliz/（得到了）五（束）棉布货币。

4. qalïn bøz（厚棉布货币）。例如：

biʧin jïl ʧaχʃaput aj iki jaŋï/-qa,maŋa tɛtmilig qar-a buq-a/ikɛgy-kɛ qarʧlïʁ k(ɛ)rgɛk bolup,/qutluʁ atlïʁ qatun kiʃi-ni satïp/qutluʁ tɛmyr-tin jyz ɛlig qalïn bøz/aldïmïz. bu jyz ɛlig bøz-ni/satïʁ qïlmïʃ kyn yz-ɛ biz/tɛtmilig qar-a buq-a ikɛgy tykɛl/sanap altïmïz. mɛn qutluʁ tɛmyr/j(ɛ)mɛ tykɛl sanap birdim. bu qutluʁ/atlïʁ qatun kiʃi-kɛ miŋ jïl/tymɛn kyn-kɛ tɛgi qutluʁ tɛmyr ɛrklig/bolz-un. taplasa øzi tutz-un. /taplamasa adïn kiʃi-kɛ satz-un./biz tɛtmilig qar-a buq-a ikɛgy/-nyŋ aqamïz inimiz onluq-umuz/jyz-lyky-myz kimʧɛ kim-mɛ bolup,/ʧam ʧarïm qïlmaz-un. ɛrklig b(ɛ)g/iʃi ilʧi jal(a)waʧ kyʧ-in tutup,ʧamlasar-lar/julajïn alajïn tisɛr/-lɛr,bu qutluq tɛŋ iki kiʃi jaratu/birip,søz-lɛri jorïmazun. ʧamlaʁuʧï/kiʃi ky qorluq bolz-un. qutluʁ tɛmyr/qorsuz bolz-un.（后略）②

猴年腊月初二，/我 tɛtmilig、qar-a buq-a/二人因需要开支，/将名叫 qutluʁ 的女人卖了。/从 qutluʁ tɛmyr 处得到一百五十（束）/厚棉布货币。这一百五十（束）（厚）棉布货币/在成交之日，我们/tɛtmilig、qar-a buq-a 二人已全部/点收。我 qutluʁ tɛmyr/已全都数清交付。这个名叫 qutluʁ/的女人直至千年万日都归 qutluʁ tɛmyr/所拥有。若合意，将由其自己拥有；/若不合意，任其转卖他人。/我们 tɛtmilig qar-a buq-a 二人/的兄弟、我们的十代、/我们的百代，无论是谁/都不得制造纠纷。如若依仗有权的官吏/、使臣的势力制造纠纷，说什么“我要赎、我要买”，/就得付给与这个 qutluq 一样的两个女人，/其所言无效。制造纠纷的/人将

① 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 187-190 页。

② 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 179-183 页。

受损失，qutluʁ tɛmyr/将不受损失。(后略)

(二) 按棉布货币的尺寸分类

有些棉布货币在回鹘文契约文书中又称作 quanbuqa kɛbɛzi (用作官布之棉，用作官布的棉布)，仅从此称名便可看出棉布货币与其前官布的区别。常见于回鹘文契约文书中的 joŋlaq-lïʁ bøz (通用的棉布货币) 之称名，更表明棉布货币是流通已久的货币形式。此外，还见有 uzun qarï-ta bøz (长腕尺棉布货币)。例如：

taqïʁu jïl aram aj altï jaŋï-qa,m(a)ŋa sada-qa joŋlaq-lïʁ/bøz kɛrgɛk bolup,soldan aq-a-tïn jyz iki baʁ-lïʁ uzun qarï-ta/bøz alïp,syky øgɛn yz-ɛ sujaʁ-lïʁ surj-a birlɛ ylyʃ-lyg/m(a)ŋa tɛgɛr altï ɛr kømɛr borluqumnï soldan baj-qa toʁ(u)ru tomlïtu/sattïm. borluq-nïŋ satïʁï jyz iki baʁ bøz-ni bitig qïlmïʃ/kyn yz-ɛ m(ɛ)n sada tykɛl altïm. m(ɛ)n soldan jɛm-ɛ tykɛl birdim. (后略)①

鸡年正月初六，我 sada 因需要通用的/棉布货币，从 soldan 阿哥处拿了一百零二束长腕尺②/棉布货币，将我位于 syky 渠边与 surj-a 共有的/属于我的需要六个人埋盖的葡萄园合理合法地卖给了 soldan baj。/葡萄园售价之一百零二束棉布货币在立文书/之日，我 sada 已全部收讫。我 soldan 已全部付清。(后略)

高昌地区的居民原本以汉人为主体，故而高昌回鹘仍沿用旧称作官布，甚至连所记棉布货币之长度亦采用的是音译自汉语的 ʧïʁ (尺)。例如：

jyz kidin jorïjur onar ʧïʁ tamʁal(ï)ʁ quanbu-qa taqï bir øjgɛ jɛlgɛ at ystynki ujan altïnï iki ar-da igsiz toʁasïz at bu jyz quanbu bir at birlɛ bitig qïlmïʃ kyntɛ tykɛti alt(ï)m. (现藏柏林，编号：Ohner Nr(b)/(c)r)

一百 (束) 在西部流通的、长十尺许、有印玺的官布及一匹快 (?) 马，其上柔软 (深陷?) 其下两 (?)、无病无疾的马。这一百 (束) 官布 (和) 一匹马一起，在立文书之日我全部收讫。

家父李正宇研究员曾指出："《唐六典》《通典》、新旧《唐书》皆载，唐代度量衡行用大小两制，除'调钟律、测晷影、合汤药及冠冕'用小制之外，其余官私悉用大斤、大升、大尺。程大昌《演繁露》卷七载：'开元九年敕：度，以十寸为尺，尺二寸为大尺。'即大尺为小尺之 1 尺 2 寸，合今 37.32cm。"③ 宋元亦承唐制，量布悉用大尺。十大尺折今制为 3.73cm。这一契约文书中特别标明了用于交易的官布即棉布货币的长度"十尺许" (onar ʧïʁ)，意味着流通于西部龟兹地区的官布之长度与高昌当地官布之长度有所不同，不同类别和尺寸的棉布货币之币值应存在着差别。据此还可进一步推断，《突厥语大词典》所载的 qamdu 是龟兹回鹘的棉布货币称名，而 quanbu/quanbu

① 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 81-82 页。

② qarï，手臂，腕尺 (或称肘尺)，指从肘到中指端的距离，约等于 43-56 厘米 (MⅢ.307-308)。据本文书出现的 uzunqarï-ta bøz (长腕尺棉布货币) 推测，或许还有短腕尺。

③ 李正宇《新玉门关考》，《敦煌研究》1997 年第 3 期，第 1-13 页。

等是高昌回鹘对棉布货币的称名。称名的不同，系因其主体居民及文化传统的差异所导致的。前者的语源不详，后者则直接音译自汉语。

另一值得注意的现象是，与敦煌契约文书中出现半疋生绢的记载相同，回鹘文契约文书中也多有半束棉布货币的记载。Radloff 第 10 号文书中出现了借“一（束）半棉布货币”，现藏柏林编号 TM86 文书中出现了借“三（束）半粗棉布货币”（yʧ jarïm tas bøz），现藏柏林编号 TⅡ035 文书中出现了支付长袍售价的“两（束）半粗棉布货币”（iki jarïm bøz），现藏柏林编号 TⅠD205a 的文书中出现了“两（束）半折叠的大棉布货币”。李经纬《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》一书所引文更出现了缴付“qalan（税名）半个棉布货币”“缴付一个汗王的一（束）棉布货币”“缴付了半（束）棉布货币”“缴付给汗王的半（束）棉布货币”“缴付了一（束）半棉布货币”，[①] 意味着棉布货币也可以撕裂成两半使用。结合前引白居易诗“半匹红绡一丈绫，系向牛头充炭直”的记载推断，使用半束棉布货币交易应是常态。

（三）按流通地域分类

吐鲁番出土回鹘文契约文书中常见使用标注出流通地域的棉布货币，意味着棉布货币并非仅有一种形式，不同的地区皆有各自所专有的棉布货币，而《突厥语大词典》收录的 ɛgin 和 qamdu 两类棉布货币也正可与之相印证。由于回鹘文契约文书使用的是“十二兽历纪年法”，大多难以确定具体年代。虽则如此，仍可结合历史推断出某些文书的具体年代。见于吐鲁番出土回鹘文契约文书中的棉布货币形式多种多样。其中明确标注出流通地域的棉布货币形式大致有以下八类：

1. qoʧu kidini jorïr iki uʧï kin-lig，otura tamʁalïʁ quanbu-qa kɛpɛzi（在高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的棉质官布）。

2. kidin jorïjur onar ʧïʁ tamʁalïʁ quanbu（在西部流通的、长十尺、钤有印玺的官布）。

3. qoʧu kidini jorïr iki uʧï kinlig，otra tamʁalïʁ quanbu（在高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的官布）。

4. jol øŋdynintɛ joŋlaqlïq bøz（路东通用的棉布货币）。

5. kidin jorïr altï sïŋar suluʁ tamʁalïʁ bøz（在西部流通的、加盖有六边形 suluʁ 印玺的棉布货币）。

6. lykʧyŋ kidini jorïr bøz（流通于鲁克沁以西的棉布货币）。

7. lykʧyŋ kidin jata jorïr suuluʁ tamʁalïʁ bøz（流通于鲁克沁以西，加盖有 suuluʁ 印章的棉布货币）。

8. lykʧyŋ kidini jorïr suuluʁ tamʁalïʁ ikilig jorïq bøz（流通于鲁克沁以西，加盖有 suuluʁ 印章的两地流通的棉布货币）。

① 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 182 页。

漠北回鹘于840年西迁天山地区后，由于跌跌系统和乌古斯系统间矛盾的日益激化，最终于宋乾德三年（965）分裂为龟兹回鹘汗国（龟兹回鹘，安西回鹘）和高昌回鹘王国（西州回鹘，高昌回鹘，北庭回鹘）两个不相统属的回鹘政权①。

11世纪中叶，喀喇汗王朝向东扩张，西天山南北的布古尔（bygyr，位于今轮台县境内）以西地区和伊犁河流域均为喀喇汗王朝攻占，导致龟兹及伊塞克湖东南地区的居民纷纷逃迁至高昌回鹘王国境内②。龟兹回鹘之统治集团也被迫移徙至塔里木盆地东南缘至柴达木盆地西缘地区，后以“黄头回纥”之名见于汉文史籍③。这正是导致高昌地区大量使用流通于高昌以西地区（即龟兹地区）官布的原因所在。也即是说，大凡标注为 qotʃu kidini jorïr iki utʃï kinlig，otra tamʁalïʁ……quanbu（在高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的……官布）或 kidin jorï jur onartʃïʁ tamʁal(ï)ʁ quanbu（在西部流通的、长十尺、钤有印玺的官布）④ 均是由龟兹回鹘发行的货币，使用此类官布进行交易的人多属于逃难至当地的难民。

现藏柏林，编号 TⅢM205d，题年作 betʃin jïl altïntʃ aj jiti jaŋïqa（猴年六月初七）的《向萨比购买土地契》（sabï-ta almïʃ jɛr bitigi）的买主正是逃迁至高昌地区的拔悉密难民⑤。结合《辽史·属国表》有关重熙二十二年二月（1053年2月28日-3月28日）“阿萨兰回鹘为邻国所侵，遣使求援”的记载以及圣彼得堡藏品 SI 2 Kr 17号和 SI Kr Ⅳ 256号回鹘文文书的记载推断，此契约文书当撰写于1056年7月21日⑥。使用以上第1、2、3类棉布货币的契约文书均属于这一历史时期。此类棉布货币当就是《突厥语大词典》记载的 qamdu。由于各类文献对这一时段天山地区的历史鲜有记载，使用此类棉布货币的契约文书对于深入探讨相关历史、回鹘文契约文书发展史以及非金属货币发展史都有着重要的学术价值。

如前所述，高昌回鹘于宋乾德三年（965）便已脱离龟兹回鹘王国而独立。在其后相当长的时期，高昌回鹘之东境止于鲁克沁（lykʧyŋ，柳中），故而，某些回鹘文契约文书所载之棉布货币都标明其流通区域为 lykʧyŋ kidini（鲁克沁以西）。例如：

---

① 李树辉著《乌古斯和回鹘研究》，北京：民族出版社，2010年，第263-273页。

② 李树辉《西天山南北地区归属喀喇汗王朝的时间及相关历史——兼论龟兹石窟的始毁年代》，缩略文刊于《社会科学战线》2010年第6期，第90-97页。全文收入新疆社会科学院历史研究所编《新疆历史与文化》（2010-2011），乌鲁木齐：新疆人民出版社，2013年，第83-99页。

③ ［元］脱脱等撰《宋史》卷490《外国一·于阗国传》，第14109页。

④ 参见现藏伦敦，编号：Or8212〈106〉，李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第136-139页，第128-131页；P. Ziemc，Rcscdrch on uigur documents aince，1975；现藏柏林，编号：TⅡToyoqOhne Nr；现藏伦敦，编号：Or. 8212（106）；现藏柏林，编号：TⅠ508d；现藏柏林，编号：Ohner Nr（b）/（c）r，李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第212-213页。

⑤ 李树辉《西天山南北地区归属喀喇汗王朝的时间及相关历史——兼论龟兹石窟的始毁年代》，缩略文刊于《社会科学战线》2010年第6期，第90-97页，后全文收入新疆社会科学院历史研究所编《新疆历史与文化》（2010-2011），第83-99页。

⑥ 李树辉《回鹘文写卷〈向萨比购买土地契〉撰写年代及相关史事研究》，收入乜小红、陈国灿主编《丝绸之路出土各族契约文献研究论集》，北京：中华书局，2019年，第188-198页。

……[jïl]……-z j(i)g(i)rmi-kɛ. [mɛn]/[ïʃ] qar-a……-kɛ satmïʃ ta[war]/k……l……i sɛkiz on lyk[ʧyŋ]/ke[d]in-i jorïr [bøz]-yg tykɛl altïm/[k]in øŋtyn joq. tanuq qanʧu[q]/[mɛn]……ïʃqar-a bit[iti]m……n biz ikɛgy……(编号:3Kr. 32a)

…… [年] ……月十八 (十九?) (日), 我/ïʃqar-a 卖给……的货物/……的八十 (束) 流通于鲁克沁以西的棉布货币我已全部收讫, /今后不存在 (债务问题)。证人: qanʧuq。我 ïʃ qar-a 出具此文书……我们二人……

还有些契约文书不仅标明了用于交易的棉布货币之流通地域为 lykʧyŋ kidini (鲁克沁以西), 而且特意注明是 joŋlaq-lïʁ bøz (通用的棉布货币) 和 ikilig jorïq bøz (两地流通的棉布货币)。例如:

ud jïl bir j(i)g(i)rmiŋʃ aj j(i)girmi-kɛ:biz-iŋɛ osmïʃ toʁrïl-/qa tøgɛl-kɛ joŋlaq-lïʁ bøz k(ɛ)rgɛk bolup: ʧøkɛi-tɛki jir-/im(i)z-ni:ɛniʧyk iʧi-kɛ toʁuru tomlïtu sattïm(ï)z: satïʁ/(bøz-in inʧɛ søzlɛʃ)tim(i)z lykʧyŋ kidini jorïr suu-/luʁ tamʁalïʁ jyz jitimiʃ ikilig jorïq bøz-kɛ kɛsiʃ-/tim(i)z:bu jyz jitimiʃ bøz-yg bitig qïlmïʃ kyn ytɛ-/m(ɛ) ɛniʧyk tykɛl birtim:biz osmiʃ:tøgɛl bilɛ bir/ɛksyk-syz tykɛl altïm(ï)z. (现藏列宁格勒亚洲博物馆,编号:3Kr. 41)

牛年十一月二十 (日), 我们 osmïʃ toʁrïl/ (和) tøgɛl 因需要通用的棉布货币, 而将我们位于 ʧøkɛi 的土地/合情合理地卖给了 ɛniʧyk 大哥。关于售价之/棉布货币我们是这样商定的: 用流通于鲁克沁以西, /加盖有 suu-luʁ 印章的一百七十 (束) 两地流通的棉布货币/成交。这一百七十 (束) 棉布货币在立文书之日, /我 ɛniʧyk 已全部付清。我们 osmiʃ、tøgɛl 一起一个/不缺地全部收到。

另据现藏列宁格勒亚洲博物馆, 编号: 3Kr, 39 文书[①]记载, osmïʃ toʁrïl 和 tøgɛl 二人还于“兔年十一月”将其位于同一处的耕地连同窝棚卖给了这位“ɛniʧyk 大哥”。根据文书的格式、文书中出现的人名、地名可断定, 两份文书应是于仅相隔一年的“牛年”和“兔年”签订的契约。两份文书中出现使用“流通于鲁克沁以西、加盖有 suu-luʁ 印章的……棉布货币”“西部流通的、加盖有六边 (形) suluʁ 印玺的……棉布货币”以及“流通于鲁克沁以西、加盖有 suu-luʁ 印章的……两地流通的棉布货币”进行交易的现象, 暗示着高昌回鹘政权发行的棉布货币在 1260 年以前 (详后) 便流通于其以西地区, 即龟兹回鹘王国境内; 而龟兹地区发行的棉布货币亦流通于高昌回鹘王国境内。此类文书还有许多, 另如:

ït jïl onunʧ aj on jaŋïqa maŋa qalïn qara/aʧï-qa joŋlaq-lïʁ bøz k(ɛ)rgɛk bolup/iki j(i)g(i)rmi jaʃ/-lïʁ taq kyŋ atlïʁ qïz qarabaʃ-ïm-nï iniʧyk-kɛ toʁuru/tomlïtu sat[tïm …sa]tïʁ bøz-in inʧɛ tiʃ-timiz kidin jorïr/altï sïŋar suluʁ tamʁa-lïʁ sɛkiz on bøz-kɛ siʃtim(i)z bu/qarabaʃ satïʁï sɛkiz on bøz-ni bitig qïlmïʃ kyn jz-ɛ m(a)n/iniʧyk tykɛl

① 李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》, 第 121-124 页。

birtim:m(ɛ)n qalïn qar-a aʧï j(ɛ)mɛ tykɛl/sanap altïm.（后略）（现藏列宁格勒亚洲博物馆，3kr 38）

狗年十月初十，我们 qalïn qara/aʧï 因需要通用的棉布货币，将我的一名十二岁/的名叫 taqkyŋ 的女奴合情/合理地卖给了 iniʧyk。关于身价之棉布货币，我们是这样洽谈的：/我们定价为西部流通的、加盖有六边（形）suluʁ 印玺的八十（束）棉布货币。该/奴隶的身价（为）八十（束）棉布货币，在立文书之日，我/iniʧyk 已全部支付；我 qalïn qara aʧï 也已全部/点清收到。（后略）

ligeti 主张将见于回鹘文契约文书《斌通卖身契》之三的 uluʁ suu 译为“蒙古皇帝”，李经纬先生亦采用此说。[①] 鉴于元中统元年（1260）始发行“中统宝钞”，而该文书中还同时出现 ʧau（钞）、ïduq qut（亦都护）等具有鲜明时代特点的词语，我们有理由推断，标明使用 suu-luʁ tamʁa-lïʁ……bøz（加盖有 suu-luʁ 印章的……棉布货币）和 altï sïŋar suluʁ tamʁa-lïʁ……bøz（加盖有六边〈形〉suluʁ 印玺的……棉布货币）之类棉布货币进行交易的回鹘文契约文书当撰写于 1260 年以前。

棉布货币在回鹘文契约文书中常以 joŋlaqlïʁ quanbu/bøz（通用的棉布货币）的形式出现，可作参照对比的是，回鹘文契约文书中也常见 joŋlaqlïʁ kymyʃ（通用的银子）、joŋlaqlïʁ jarmaq（通用的铜钱）、joŋlaqlïʁ ʧau（通用的钞）[②]。joŋlaq（通用）一词的使用，暗示着该棉布货币和 ʧau（钞）所具有的权威性和社会认可度。同时，也意味着棉布货币和 kymyʃ（银子）、jarmaq（铜钱）、ʧau（钞）具有同等的信用货币功能。

此前，西域行用的棉布货币一直未能引起史家的关注。《元史·食货志·钞法》：“钞始于唐之飞钱、宋之交会、金之交钞。其法以物为母，钞为子，子母相权而行，即《周官》质剂之意也。元初仿唐、宋、金之法，有行用钞，其制无文籍可考[③]。”前句在论及钞的起源时未谈到宋代西域行用的棉布货币，后句在谈到元初用钞之制时亦称“无文籍可考”，当是因高昌回鹘王国为地方割据政权，棉布货币仅流通于西域地区而不为中原学者了解所致。

元朝于中统元年（1260）开始发行“中统宝钞”，学界公认元代的纸钞已是现代意义上的货币。纸钞的出现绝非偶然，棉布货币当就是其过渡形式。从现代金融学的角度来看，唐代的飞钱只是民间使用的一种商业汇票，代表铜钱的价值行使支付手段的职能。两宋的交子及会子虽然是官方发行的多次流转使用的纸币，却依靠铜钱准备而发行，代表铜钱的价值行使流通手段的货币职能，且都遵循定期界兑制度。至金朝的“交钞”才变为无期限流转，破损到一定程度时可向官方指定机构兑换新票。西域行用的棉布货币早在其前便可以无期限流转，拥有国家信用（如钤有回鹘汗王的印玺）、商

① 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 38 页。
② 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 14、17、21、34 页
③ ［明］宋濂撰《元史》卷 93《食货志·钞法》，第 2369 页。

业信用和消费信用（如回鹘文契约文书中有关使用棉布货币交易的记载），具有法定货币的强制性，且不以任何贵金属为基础，官方还有定期回收翻新的管理体制（每七年清洗一次，并重新加盖印玺），其本身价值远远低于货币价值（大量回鹘文契约文书可证）。这些正是现代信用货币显著的特征，显然是最早的现代意义上的非金属信用货币。

所谓现代信用货币是不以任何贵金属为基础，通过信用程序强制发行和流通的独立发挥货币职能的本位货币。龟兹回鹘汗国和高昌回鹘王国实行管理棉布货币本位制度，对棉布货币的发行与流通进行有效的管理，因此，其信用货币制度也可称为管理棉布货币本位制度。有迹象表明这种棉质货币可能一直使用到 20 世纪 30 年代，巴托尔德就曾指出："以棉布作货币用，常常见于中国突厥斯坦，甚至在最近也是这样的[①]。"巴托尔德所说的当是指 1933 年 11 月 12 日在喀什成立、1934 年 2 月宣布解散的伪"东突厥斯坦伊斯兰共和国"发行的棉布货币（见图 7）。

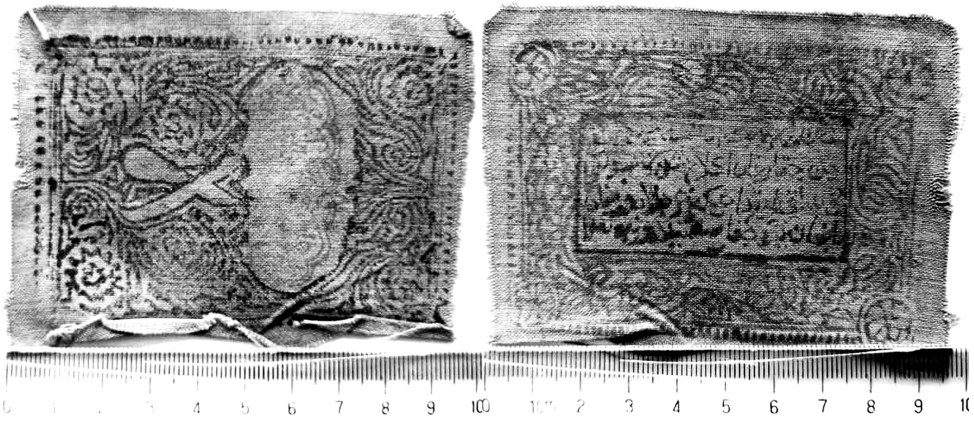


图 7 伪"东突厥斯坦伊斯兰共和国"发行的棉布货币正反面（图片由杨恕提供）

五、棉布货币的币值及借贷利率

棉布货币的尺寸，据《突厥语大词典》记载：ɛgin 约为 284cm×30cm = 8520cm^2，qamdu 约为 284cm × 20cm = 5680cm^2。1m^2 = 10000cm^2，则一束 ɛgin 就有 8520cm^2 ÷ 10000cm^2 = 0. 852m^2，一束 qamdu 就有 5680cm^2 ÷ 10000cm^2 = 0. 5668m^2。另据 Radloff 第 13 号文书可知，还有更大的"长腕尺的棉布货币"（uzun qarïta bøz）。如此大的货币，其本身的制作成本之高不容小觑。由此也就自然决定了此类货币只能用于价值较高的商品交易，而不可能用于购买针头线脑之类的商品。正因此，也就出现了与 P. 3573P1《后梁贞明九年（923）索？留住卖奴仆契》"生绢壹疋半"、P. 3004《乙巳年（945）

① ［苏］威廉·巴托尔德著，罗致平译《中亚突厥史十二讲》，北京：中国社会科学出版社，1984 年，第 123 页。

兵马使徐留通欠绢契》“半疋生绢”相类的“半束棉布货币”的记载。

据吐鲁番出土回鹘文契约文书可知，用作市场交易一般等价物的棉布货币（花蕊布、ɛgin、qamdu、quanbuqa kɛbɛzi、bøz）和银子（kymyʃ）、金子（altun）、铜钱（baqïr）、钞（ʧao）之功用完全相同。尤其值得注意的是借贷文书所反映的社会经济现象，其借贷利率之高令人难以想象。

Radloff 编号第 29 号文书记载，名为 qïrrquz 的人于“蛇年三月二十”向 japatu 借了两束棉布货币，秋初要偿还两倍即四束棉布货币，半年的利息便达一倍。Radloff 编号第 34 号文书记载，sïsï 和 køry 两人于“猴年四月初五”向 oquj 各借了三束棉布货币，秋初时各自要偿还六束棉布货币。Ohne Nr.（f）文书记载，ʧiwkuj 向 isig 借了一百束棉布货币，将按月连同利息偿还。与高额的借贷利息相对，租借利息也同样很高，如前引女书（李经伟 2012，第 50–51 页）称，“用六（束）棉布货币租了一条毡子”，以“十天二十九（束）棉布货币的租金”租用驴子等均可证明。许多借贷或租借文书中都注明，若不能按时偿还，“按民间惯例”还得加上利息偿还；如若借贷人或租借人在偿还之前发生意外，则要用其耕地抵债或由其家人、亲属偿还。每份借贷及租借文书中，借贷人或租借人都要签字画押，且要有若干证人签字画押。

正因为“按民间惯例”借贷利息在半年内高达一倍，甚至还出现了靠放贷获利的阶层。现藏柏林编号 TM86 的回鹘文契约文书记载，一个名为 marlan 的人于“鸡年三月十五日”向 qajïmtu 借了三束半棉布货币，秋初便要偿还七束棉布货币。[①] 编号 TM83 的回鹘文契约文书记载，一个名为 toŋama 的人于“羊年二月初五”借了 qajïmtu 的一石谷子，秋初便要偿还对方一石半谷子。[②] 第一次普鲁士皇家吐鲁番考察团于亦都护古城所获编号 TID135（M221）的回鹘文契约文书记载，一个名为 ilʧi 的人于“鸡年二月十八日”租种了 qajïmtu 的半石土地，籽种分摊，收成平分，赋税亦是双方平均负担。[③] 编号 TM81（U5277）的回鹘文契约文书记载，一个名为 tɛmyr 的人于“马年六月十八日”租种了 qajïmtu 与 ilʧi 共有的半石土地，另一个名为 aʧuq 的人租种了 qajïmtu 的半石土地，籽种分摊，收成平分，赋税亦是双方平均负担。[④] 编号 T Ⅱ D204（U5269）的回鹘文契约文书记载，一个名为 mïsïr 的人于“马年六月十八日”租种了 qajïmtu 的半石土地，籽种分摊，收成平分，赋税亦是双方平均负担。[⑤] 编号 T Ⅱ D204（U5269）的回鹘文契约文书记载，一个名为 tɛmyr buqa 的人于“猴年正月初二”租种了 qajïmtu 的两石土地，该土地的收成、赋税均归 tɛmyr buqa 承担。[⑥] 编号 T Ⅱ D204（U5269）的回鹘文

① 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 109–111 页。
② 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 115–116 页。
③ 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 59–60 页。
④ 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 67–69 页。
⑤ 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 70–71 页。
⑥ 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 72–73 页。

契约文书记载，名为 qajïmtu 的人于“马年二月二十八”购买了 mïsïr 位于高昌的葡萄园，该葡萄园的耕地债务均归 mïsïr 承担。[①] 五份契约文书中的借出/出租方的名字都是 qajïmtu，“马年”“羊年”与“鸡年”亦应是相邻的三个年份，而“二月”“三月”乃至六月又正是青黄不接的月份。我们有理由推断这个名为 qajïmtu 的放贷/出租人就是靠放贷和出租土地获利的富人阶层。

通过对见于吐鲁番出土回鹘文契约文书的各类交易进行比较，可大致了解棉布货币的币值及借贷利率。兹列表如下（需要说明的是，棉布货币的币值及借贷利率在不同的时代、年代可能会有变化。由于文书的具体年代难以确定，二表所列仅供参考）：

表一 吐鲁番出土回鹘文契约文书中的商品及棉布货币售价

商 品	售 价	出 处
长袍	两（束）半棉布货币	现藏柏林，编号：TⅡ035
可播种一石八斗种子的水浇地	高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的三千五百（束）棉质官布	现藏柏林，编号：TⅢM205d
位于 tigy 渠边的……耕地	流通于鲁克沁以西、加盖有 suu-luʁ 印章的二十三（束）流通的棉布货币	现藏列宁格勒亚洲博物馆，编号：3кг 39
十二岁的女奴	西部流通的、加盖有六边（形）suluʁ 印玺的八十（束）棉布货币	现藏列宁格勒亚洲博物馆，3kr 38
名叫 tulat 的奴婢	一百（束）通用的棉布货币	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 196－198 页
耕地	流通于鲁克沁以西、加盖有 suu-luʁ 印章的一百七十（束）两地流通的棉布货币	现藏列宁格勒亚洲博物馆，编号：3кг 41
需 6 人埋盖的葡萄园	一百零二束长腕尺的通用的棉布货币	李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 81－82 页
一石耕地	高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的一百通用的官布	现藏伦敦，编号：Or8212（106）
三石耕地	三百二十五（束）官布	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 125－127 页
七石水浇耕地	在高昌以西流通的两端有金边、中间钤有印玺的三千二百五十（束）官布	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 128－131 页

① 李经纬著《吐鲁番回鹘文社会经济文书研究》，第 74－75 页。

表二　吐鲁番出土回鹘文契约文书中借贷棉布货币的利率

借贷时间	借贷数量	还贷期限	还贷数量	利率	还贷保障	出处
牛年二月初一	用六束棉布货币租用一条毡子	在同去的商队返回时寄还六束棉布货币		月息一束棉布货币	如若不通过商队寄还，将连同每月一束棉布货币的利息一并偿还。使用了几个月，将照此连同利息一并如数偿还。如若在偿还之前我有何不测，将由家人如数偿还	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第50-51页
龙年二月二十五（日）	一束半棉布货币	秋初时	三十汤瓶的一袋子酒		如在支付之前借贷人有什么好歹，将由借贷人儿子的亲属们共同如数偿还。	Radloff 编号：第10号
蛇年三月初二	两束棉布货币	在新收成下来时	两石粮食		如果在偿还之前我若有不测，就将我位于三道沟的与 baj 有同等份额的一半茬子耕地中属于我的那份儿耕地给他	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第11-12页
蛇年三月二十（日）	两束棉布货币	秋初新收成下来时	两倍的棉布货币	半年利率100%	如果在偿还之前有什么意外，我就将我位于三道沟的、我们共有同等份额的一半耕地中属于我的一份土地给他	Radloff 编号：第29号
蛇年六月初八		一百束官布	每月还五十官布，向高昌国库各缴两束粗棉布货币	每月利率50%	缺文	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第19-20页
马年六月初十	以十天二十九束棉布货币的租金租用驴子脚力	返回时，将把驴子连同租金一并如数偿还			如若没能将驴子连同租金一并偿还，将把位于 sarquj 的与 maχmur－a 共有的耕地与其两人共同耕种食用。如若该驴子往返运送的是石碑，将相应地给驴子喂养五次。在归还驴子之前，让其进食	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第55-57页
猴年四月初五	各三束棉布货币	秋初时	各六束棉布货币	按民间惯例，得加上利息如数偿还	在偿还之前借贷人若有不测，将由借贷人的弟弟与家人一起如数偿还	Radloff 编号：第34号

借贷时间	借贷数量	还贷期限	还贷数量	利率	还贷保障	出处
鸡年三月十五（日）	三束半粗棉布货币	秋初时	七束粗棉布货币	半年利率 100%	如若拖延不还，按民间惯例，将连应加的利息一并如数偿还。如若在偿还之前借贷人有什么好歹，将由借贷人的弟弟和其家人一起如数偿还	现藏柏林，编号：TM86
鸡年六月初一	一百束官布	明年，狗年六月初一	一百五十官布	年利率 50%		李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 20-21 页
狗年三月初五	高昌西流通的四十（束棉布货币）的租金租种耕地	缺文	缺文	缺文		李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 79 页
…年…月…二十（日）	一千束官布	缺文	缺文	缺文	在偿还之前，我 abïŋ 若有意外，（将由）…和 ɛnyk 一起偿还	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 21-22 页
…（年）…（月）初…	一百束棉布货币	无	按月连本带息偿还	缺	如在偿还之前我有什么好歹，将由我家人偿还	Ohne Nr.（f）
…年正月初三	价值五十束粗棉布货币的货物	正月内偿还七束粗棉布货币	若拖延将加倍偿还	缺	如若拖延不还，将加倍偿还。如若在偿还之前借贷人有什么好歹，将由 arïʁ 特勤的家人一起如数偿还	李经纬著《回鹘文社会经济文书辑解》，第 24-25 页

说明：为方便起见，表中的文书按十二兽历排序，并不等于文书的实际纪年顺序，纪年无法确定的列于最后。

结语

棉布货币在西域地区出现并非偶然，而是社会政治经济发展至一定时期的必然产物。丝路贸易的商品流通中需要更多的货币，而铜钱短缺，满足不了流通中的需要量。同时，金属货币值低量重，不便携带，客观上需要更轻便的货币。再者，自五代以降直至两宋，由于民间大量销熔铜钱改铸铜器以逐利，以及铜钱大量外流日本、东南亚各国，致使铜钱流通量严重不足。宋朝将行政区划分为专用铁钱区、铜铁钱兼行区和专用铜钱区，严禁铜钱外流。铜钱的紧缩是促使南宋大行纸币的重要原因。辽、金、西夏亦是如此，尤其是辽朝更是明令“禁铜铁卖入回鹘”“禁民钱不得出境”（《辽史·食货

志下》）。棉布为西域特产，且早有以行緤、官布、绫、绡作为货币代用品的历史。加之又有宋朝会子纸币的启发，使用棉布货币正可解决缺少金属货币之困。如此种种原因促成了棉布货币的产生。这正是棉布货币出现于西域地区的原因。

作为货币代用品的行緤、官布、绫、绡是棉布货币（花蕊布、ɛgin、qamdu、quanbuqa kɛbɛzi、quanbu、bøz）的直接源头。随着社会的发展和商品交换的需要，龟兹回鹘和高昌回鹘的统治者至晚在 11 世纪中叶就对官布制式加以规范，从而形成了现代意义上的棉布货币。被《突厥语大词典》称作 ɛgin（尺寸约为 284cm×30cm）和 qamdu（尺寸约为 284cm×20cm）的棉布货币以及见于吐鲁番出土回鹘文契约文书的各类棉布货币，不仅有特定的尺寸，而且钤有回鹘汗王的印玺，官府还有定期回收翻新的管理体制，且文书中多称其为“通用的棉布货币”（joŋlaq-lïʁbøz）。从其制作款式、发行机构、管理手段和流通功用来看，已完全具备现代信用货币的功能。其回收翻新措施，也与现代国家银行对旧币的回收如出一辙。稍有区别的只是现代的纸币易于破损，无法修复、翻新，多作销毁处理；而棉布货币却经久耐用，回收后只需清洗干净再重新加盖印玺便可继续用于流通。大凡出现 qoʧu kidini jorïr iki uʧï kinlig，otura tamʁalïʁ……quanbu-qa kɛbɛzi（在高昌西流通的两端有金边、中间钤有印玺的……棉质官布）、kidin jorïjur onar ʧïʁ tamʁal(ï)ʁ quanbu（在西部流通的、长十尺、钤有印玺的官布）和“路东通用的棉布货币”（jol øŋdynin-tɛ joŋlaq-lïʁ bøz）等文字的回鹘文契约文书均撰写于 11 世纪后半叶。其中所记的 quanbu-qa kɛbɛzi（棉质官布）和 tamʁal(ï)ʁ quanbu（钤有印玺的官布）由龟兹回鹘发行，标明流通地域为 lykʧyŋ kidini（鲁克沁以西）的棉布货币由高昌回鹘发行，而既标明流通地域为 lykʧyŋ kidini（鲁克沁以西），又注明是 ikilig jorïq（两地流通）的棉布货币则流通于更晚的历史时期。

宋代西域行用的棉布货币显然是最早的现代意义上的非金属信用货币，堪称是现代非金属信用货币的始祖。对回鹘文契约文书中不同棉布货币进行分类研究，不仅有助于文书的断代，而且可深化对处于丝绸之路中段的西域社会经济的认识。

再论吐蕃统治敦煌时期的驮、硕、斗、升

杨　铭
（西南民族大学　西南民族研究院，四川　成都　610041）

摘要：吐蕃统治敦煌时期，由于吐蕃本土制度的引入，加之蕃汉双语的使用，敦煌的度量衡制度尤其是量制方面，呈现出一种蕃汉混用、蕃汉互换的现象。通过对相关文献的爬梳，得知吐蕃文书中的 khal，对应汉文文书中的“蕃驮”“番驮”或“驮”；一蕃驮等于两汉驮（rgya khal），即两汉硕（rgya sheg），一汉硕为一石，等于十汉斗，又即十蕃升（bre）。

关键词：敦煌　吐蕃　量制
中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0032-12

吐蕃统治敦煌从 786 年起到 848 年，共有五六十年的时间。期间除了在政治、军事制度上有较大的变化以外，在敦煌社会的日常经济生产、生活方面也相应有一些变化。这些变化虽然前人已有较多的探讨，但仍然有一些论题至今尚未充分的讨论。其中，有关吐蕃时期度量衡的变化就是一个例子。比如量制方面典型的例子，就是在敦煌汉、藏文献中分别出现了“番驮”“汉驮”（rgya khal）“汉硕”（rgya sheg）“蕃升”（bre）等之前不见的计量单位，这些带有“蕃”“番”“汉”的量制，与之前敦煌使用的量制，孰大孰小？是否可以换算？这些都是需要专门探讨的。之前已有多位学者撰文讨论过相关的问题，以下按究竟是“蕃制”大还是“汉制”大的问题归纳，介绍已有的数种观点：

一种观点认为“蕃制”比“汉制”大。日本学者武内绍人认为，藏文文书中有 rgya sheg/shig 一词可译为“石”或“硕”，同期敦煌汉文文献中，一名妇女的身价是二十石小麦，即十驮。[①]言下之意，一驮相当于两石，而一石有十斗。之后，张亚萍等认为

收稿日期：2020-12-20
基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“《敦煌本吐蕃历史文书》相关民族、人物、事件研究及分年分类辑注”（17ZDA212）
作者简介：杨铭（1952-　），男，重庆江津人。研究员，博士生导师，主要从事敦煌学和吐蕃史研究。

① Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, Tokyo, 1995, p. 29. 武内绍人所转引的关于妇女的身价的文献，实为 P. 3774《丑年（821）十二月沙州僧龙藏牒——为遗产分割纠纷》，其载：“大兄嫁女二，一氾家，一张家。妇财麦各得廿石，计卌石，并大兄当房使用。齐周嫁女二，一张家，一曹家。各得麦廿石，并入大家使用。宣子娶妻，妇财麦廿石。羊七口，花毡一领，布一疋，油二斗五升，充妇财。”唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990 年，第 285 页。

吐蕃时期的 1 驮粟 = 1 石稍过（1.44 硕），又说 1 驮 = 2 石。[①] 再其后，高启安撰文讨论吐蕃时期的量器及量制变化，认为在当时的敦煌，汉斗、蕃斗，大驮、小驮，以及“汉石”等曾并行使用了一段时间，而吐蕃的升显然要比汉升大得多，一升相当于十汉升。[②]

第二种观点认为“蕃制”比“汉制”小。如法国学者谢和耐认为敦煌吐蕃文书中的一驮（khal）不足一硕，仅相当于 0.87 硕，而一硕有 10 斗，那么一驮仅有 8.7 斗。[③] 后来，德国学者童丕在其著作中再次重申了这一观点。[④] 国内学者杨际平早先研究 P.2162《左三将纳丑年突田历》，提出吐蕃时期的一驮等于二石，二石等于二十斗。[⑤] 宁可、郝春文指出驮有蕃驮与汉驮的区别，此二十斗“是蕃斗而非汉斗”。[⑥] 所以，杨际平后来修正了自己的观点，认为一番驮等于两番石，又大体相当于一汉石。[⑦]

第三种观点认为“蕃制”与“汉制”相当，或双方的换算关系不清。比如，王尧、陈践认为藏文文献中的“克”（khal），在敦煌汉文卷子中又作“番斛”，与汉斗相等。[⑧] 而刘忠提出：蕃制，1 驮 = 20 克，1 克 = 20 升，为 20 进制，与汉区 1 石 = 10 斗，1 斗 = 10 升，1 升 = 10 合的十进制不同。驮和克在藏文中皆为 Khal，如何区别难以确定。[⑨]

看来，有关吐蕃时期敦煌的度量衡制度，尤其是量制的变化，前期虽有文章涉及，但迄今为止尚有若干不同的观点。故此，笔者不揣浅陋，撰文加以讨论，就教于方家。

一、蕃（番）驮（khal）与汉驮（rgya khal）

如上所述，对在敦煌吐蕃文书中出现的 khal 一词的翻译，有对应汉文文书译为“驮”的，也有译为“克”或“番斗”的。笔者翻检敦煌吐蕃文书，发现 khal 一词之前并没有用 bod 来修饰表示“蕃驮”，而只是发现在出自和田的古藏文文书中有用 rgya khal 来表示“汉驮”的。换句话讲，在古藏文文书中出现的 khal 一词，对应的就是汉文文书中的“蕃驮”或“驮”；而拼写成 rgya khal 的，即在 khal 之前以 rgya“汉”修

① 张亚萍、娜阁《唐五代敦煌的计量单位与价格换算》，《敦煌学辑刊》1996 年第 2 期，第 38-42 页。
② 高启安《唐五代至宋敦煌的量器及量制》，《敦煌学辑刊》1999 年第 1 期，第 59-71 页。
③ ［法］谢和耐著，耿昇译《中国 5-10 世纪的寺院经济》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 109 页。
④ ［法］童丕著，余欣、陈建伟译《敦煌的借贷：中国中古时代的物质生活与社会》，北京：中华书局，2003 年，第 43、85 页。
⑤ 杨际平《吐蕃时期敦煌计口授田考——兼及其时的税制和户口制度》，《甘肃社会科学》1983 年第 2 期，第 94-100 页。
⑥ 宁可、郝春文《敦煌社邑的丧葬互助》，《首都师范大学学报（社会科学版）》1995 年第 6 期，第 32-40 页。
⑦ 杨际平《敦煌吐鲁番出土雇工契研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 2 卷，北京：北京大学出版社，1997 年，第 221 页；杨际平《也谈唐宋间敦煌量制“石”、“斗”、“驮”、“秤”》，《敦煌学辑刊》2000 年第 2 期，第 16-21 页。
⑧ 王尧、陈践编著《吐蕃简牍综录》，北京：文物出版社，1986 年，第 33 页第 32 条注释①。
⑨ ［英］F.W. 托马斯编著，刘忠、杨铭译注《敦煌西域古藏文社会历史文献（增订本）》，北京：商务印书馆，2020 年，第 37 页译者注［2］。

饰的，对应的是汉文文书中的“汉驮”。

由于古藏文文书记载 khal 的文书不少，这里就不单独列出，在后面的讨论中将会渐次列出。这里先讨论出自敦煌的汉文文书中的“蕃驮”和“番驮”，目前一共找到有三件，以下分别引出：

S. 1475V《卯年（823?）阿骨萨部落百姓马其邻便麦契附僧义英便麦契与便麦记录》后半部分：

（二）

1. 同日，当寺僧义英无种子床，于僧海清边便两番驮

2. 限至秋，依契填纳，如违，任前陪（倍）纳。便床僧义英

3. 见人僧谈惠

4. 三月十四日记

（三）

1. 又便麦两石，分付僧神宝 见人道远

2. 又便与僧神宝青［麦］两硕 见人神寂

3. 四月廿七日

关于文书中第一行的“番驮”，因为“驮”字漫漶不清，所以各家断字不同。沙知断为“番硕”[①]，张传玺断为“番（斗）”[②]，笔者在此引用唐耕耦的识读。[③] 理由是因为除此件文书之外，再不见有“番硕”或“番斗”出现，也就证明这两种称呼并不存在。

“番驮”一词又见于 S. 6829V《卯年（823?）悉董萨部落百姓张和子预取造芘蓠价麦契》。开头文字为：

1. 卯年四月一日悉董萨部落百姓张和和（子）为无种子，

2. 今于永康寺常住处取枷篱价麦壹番驮。断

3. 造枷篱贰拾扇，长玖尺，阔六尺。其枷篱限四月

4. 廿五日已前造了。（以下略）[④]

又有把“番驮”写成“蕃驮”的，如 S. 4192v《未年（839?）张国清便麦契》：

1. 未年四月五日，张国清遂于 处便麦

2. 叁蕃驮。其麦并限至秋八月末还。如不

3. 还，其麦请陪（倍），仍掣夺。如中间身不在，

4. 一仰保人代还。恐人无信，故立此契。两共

5. 平章，书指为记。

① 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1998 年，第 105 页。

② 张传玺主编《中国历代契约会编考释》（上），北京：北京大学出版社，1995 年，第 363 页。

③ 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，第 91 页。

④ 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第 107 页。

6. 麦主

7. 便麦人张国清年卅三

8. 保人罗抱玉年五十五

9. 见人李胜

10. 见人高子丰

11. 见人画允振

12. 报恩窖内分付　四月五日记。①

有关“汉驮”（rgya khal）的记载，目前不见于敦煌汉文文书，而仅见于一件出自和田的古藏文文书《吐蕃已年（801）秋雇工契》，该文书现藏于斯德哥尔摩民族博物馆（弗根斯博物馆），编号：Hedin3。汉译如下：

1-2、已年秋，质逻（ji la）② 的于阗人萨雄（li bsar gzhong）和卓那墨多（zho nal mor ldogs）〔…〕；

2-3、〔…〕报酬是六汉驮（rgya khal）重的一桶葡萄酒。〔…〕墨多一旦返回，立即支付。

3-5、如果萨雄试图抵赖，〔…〕帕萨莫达（par sha mo dar）将双倍赔偿；

5-7、见人为拉协奴（lha bzhe vdo）和贡朗美东（kong nam myes mthong）、〔…〕春（cung）等人，并盖见证印章，帕萨索达〔…〕盖印。

8a（倒写：）帕萨索达〔指印〕。

8b（两枚私印；一枚吉祥万字符印记和姓名：）阴拉奴（im lha vdo）。③

此外，记载有“驮”字样、未加“蕃”或“汉”修饰的敦煌汉文书较多，不一一例举。这里只是强调，笔者赞成这样的一种观点，认为这些没有在“驮”之前标明“蕃”或“汉”字样的，均系“番驮”。④

有关蕃（番）驮（khal）、汉驮（rgya khal）的文书既见于上，按照武内绍人的观点，以上换算关系列成公式便是：

1 驮（番、蕃驮）= 2 汉驮 = 2 汉硕（石）= 20 斗（汉斗）

用这个标准，再来审视 P. 2162《左三将纳丑年突田历》、S. 5622《杨庆界寅年地子历》中驮与斗的关系。杨际平先是认为，这两件文书中的一驮等于二十斗，这实际

① 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第 150-151 页。

② 质逻（ji la），于阗文作 Cira，唐代于阗毗沙都督府属下十个州之一，即“六城质逻州”。六城由“质逻”“拔伽”（于阗文 Birgamdara，藏文 Bergadra）、Pa（于阗文）、skūra（于阗文，藏文 Osku）、“潘野”（于阗文 Phamya，藏文 Phanya）和“杰谢”（Gaysūta）组成，分布在达玛沟河沿岸南北走向的狭长的灌溉区中，地域与今和田地区策勒（Cira）县辖境大致相同。朱丽双《唐代于阗的羁縻州与地理区划研究》，《中国史研究》2012 年第 2 期，第 71-90 页。

③ Tsuguhito Takeuchi，*Old Tibetan Contracts from Central Asia*，Daizo Shuppan，pp. 271-274；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2016 年，第 296-299 页。

④ 宁可、郝春文《敦煌社邑的丧葬互助》，第 32-40 页。

上就是武内绍人的上述换算标准，但他后来接受宁可等人的见解，认为此处的“斗”应为蕃斗。但翻检吐蕃统治时期的汉、藏文书，目前均未见“蕃斗”一词，因此，笔者认为这两件文书中的“驮”均是“蕃驮”，前一件文书中的“小驮”相当于“汉驮”[①]，“斗”应为汉斗，一驮等于二十斗。

二、rgya sheg 与“汉硕”或“汉石”

上文说过，蕃制的一驮相当于两汉硕，所以本节讨论藏文文书中的 rgya sheg/shig“汉硕”，及其与汉文文书中“汉硕”或“汉石”的关系。

藏文文书中的“汉硕” （rgya sheg/shig），rgya 可译为“汉（人）”或“唐（人）”，sheg/shig 就是汉文“硕”或“石”的音译。如前所述，武内绍人较早把 rgya sheg/shig 译为“汉硕”或“汉石”。目前，笔者见到记载有 rgya sheg/shig 的古藏文文书共三件，引出如下：

第一，P. t. 1086《吐蕃亥年（831±）夏王光英购丝棉部落李天昌土地契》：

1-2、亥年夏，丝棉部落（dar pavi sde）李天昌（li thevi tsheng）兄弟二人的房基，与王光英（wang kvang hing）的〔土地〕毗连；

2-3、光英兄弟从天昌兄弟处，以大麦两汉硕和粟米两汉硕，共四汉硕，购得〔土地〕。

3-4、按照原先的约定，已向天昌兄弟全数纳清；

4-6、天昌一方的立契人，以及见人为白顺子（beg shun tshe），梁兴子（lyang zhen tshe），刘英奴（livu hing vdo），宋平奴（song beng vdo）等，在契约上盖印。

6-7、购房之价钱，由幼弟史国乃（shi kog ne）经手，随附国乃的收讫之印。[②]

可以看出这是一份契约文书，内容涉及房屋和土地价格支付的协议。然而，文本并没有按照买卖契约的格式来构拟，内容更为简单扼要，清楚表明价款已支付，文书结束处写到“随附国乃的收讫印”，也就是说这是一份收据。

第二，P. t. 1115《吐蕃巳年（825±）春悉宁宗部落宋德德与王华子伙耕契》：

1-2、巳年春，悉宁宗部落的宋德德（song tig tig），在康村（kham cung）的籍田一突（dor）半，因无法独自耕种，与王华子（wang hva tshe）合伙共同耕种，各种一半；

2-3、种子由华子租借而来，种子计两汉硕，

① 高启安认为，P. t. 1088《吐蕃占领敦煌时期碾课麦粟历》中的“驮”就是“小驮”，每驮在八斗到一石之间，参见高启安《唐五代至宋敦煌的量器及量制》，第 59-71 页。

② Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 165-166；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，第 172-174 页。

3-4、租子共为四汉硕，秋季偿还。其中，两汉硕由宋德德偿还，于秋八月之前如数交付给华子，不能缺少。

5-6、两汉硕的租子在华子手里，如果缺失，将翻倍偿还。

6-7、万一宋德德不在，或手头不济，将由保人薛氏十三娘（ser za shig sam nyang），即借方的妻子负责。

7-8、作为见证，附蔡英（tshevi in）、阴色色（im sevu sevu）等人的印鉴，以及借方和保人的指印。

9（两枚私章．其中一枚印文为：）宋德（song tig）

背面

1、巳年春天，从悉董萨部落的王华子家门口，宋德德先借大麦两汉硕。

2、归还期限，不晚于今年秋八月末之前〔…〕。①

第三，P. t. 1297/1a《吐蕃子年（832±）悉宁宗部落的华折折借麦契》：

1-3、悉宁宗部落（snying tshoms gyi sde）的华折折（hva dze dze），因缺少种子和粮食，确实无法，从永寿寺（weng shivu si）的佛账物中，先借大麦和小麦八汉硕。

3-5、归还时间，为今年秋八月三十日午，送还到永寿寺掌堂师（dge skos）灵贤和尚（ban de leng hyen）所在的寺庙粮库中。

5-8、如不按时偿还，或试图抵赖，将双倍增加，包括本息。折折（dze dze）家中的财物和屋外牛群，以及衣物、用具等，不管何物，按本契约规定，即便抢来，也勿有怨言。

8-10、如果折折（dze dze）不在，其子华科勒（hva khrom legs）应按以上规定负责偿还。

10-12、作为见人，加盖王塔古（wang sta gu）、刘拉勒（livu lha legs）〔…〕等印鉴，以及折折和担保人的私章和签名。（两枚圆形朱砂章记）。②

汉文文书中记载的“汉石”目前仅见一例，S. 6235《吐蕃子年便麦粟历》：

1 子年拄领负及官仓如后：昌归边便粟两石，至秋四石。索家仓三驮麦，突田仓

2 四月十日贷青麦两驮，又于灵图寺神麦边便麦一石二斗，至秋两石四斗。

又于面师

3 边便粟一汉石五斗本，至秋三石。③

① Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 208-211；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，第 222-225 页。

② Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 196-198；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，第 209-211 页。

③ 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，第 202 页。

至于记载“汉硕”的文书，这里只引出那种写明“汉硕”数量的。另一类明显也是汉硕，但往往在文书中的表达形式是“汉斗”+“多少汉硕”，即在前面用“汉斗”两字说明是汉制，其后才具体提到多少汉硕，“汉斗”在这里只是起到修饰的作用，没有具体的数量。

P. 2858V《吐蕃酉年（829?）索海朝租地帖》：

1 索海朝租僧善惠城西阴安渠地两突，每

2 年价麦捌汉硕，仰海朝八月末已前依数

3 填还了。如违不还，及有欠少不充，任将此

4 帖掣夺家资，用充麦直。其每年地子，三分

5 内二分，亦同分付。酉年二月十三日，索海朝立帖。

6 身或东西不在，仰保填还。见人及保弟晟子

7 见人及保兄海如

8 见人□□

9 见人

10 见人

11 见人[①]

引上可见，在吐蕃时期的敦煌，索海朝租僧善惠的地亩年租金的换算关系是：

8 汉硕（80 斗）÷2 突（20 亩）= 4 斗

也就是年租金是每一亩麦四斗。另外也有附加条件，就是索海朝还要替僧善惠交纳“其每年地子，三分内二分亦同分付。”就是要交纳该地块每年的地子税的三分之二。[②]如果把唐朝的标准作为参考，那么，索海朝除了向僧善惠付出年租金“麦捌汉硕”以外，另外还要替后者向官府交纳地子的三分之二，大约是：

20 亩×2 升（粟）= 40 升×0. 67 = 2 斗 7 升。

年租四斗的标准，到了归义军时期也还没有多大的变化，由于这一内容已经超出了本文讨论的范畴，不赘述。[③]

通过以上数件文书的分析以及地亩租金的换算，有一点是很清楚的，即吐蕃时期的

① 沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第 319-320 页。

② “地子”所交纳的都是粮食，种类有粟、小麦、青麦、豆等，由部落中的某些人专门负责收集，再向官府交纳。“地子”出现于唐朝，最先是唐朝的“义仓税”，按亩计征。《唐六典》记载：“凡王公已下，每年户别据已受田及借荒等，具所种苗顷亩，造青苗簿，……亩别纳粟二升，以为义仓。”［唐］李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷 3《尚书户部·仓部郎中员外郎》，北京：中华书局，1992 年，第 84 页。

③ 根据笔者对 S. 5927V《唐天复二年（902）慈惠乡百姓刘加兴出租地契（习字）》（沙知录校《敦煌契约文书辑校》，第 324-325 页。）的统计和分析，文书中，樊曹子佃种刘加兴“四畦共十亩”三年的租金计算公式如下：120 斗÷（10 亩 X3 年）= 4 斗。可见，尽管过去了数十年，敦煌地区的地亩租金尚无多少变化，仍然是每一亩 4 斗。当然，这件文书也有另外的附加条件，就是樊曹子还要另给刘加兴“麦粟五石，布壹疋肆拾尺，又布叁丈。”这与前件文书说，索海朝还要替僧善惠交纳每年的地子税的三分之二性质是相同的，数量也是相近的。

所谓“汉硕”或“汉石”，就是该时间段前后唐朝和归义军时期的“硕”或“石”。因为吐蕃时期为了把蕃制的度量衡与唐朝的度量衡相区别，所以官府文书或民间契约均把后者冠上了“汉”，而吐蕃统治之后的量制又恢复了唐时的称呼，即不再冠以“蕃（番）”的修饰。

三、汉斗、汉升（rgya bre）与蕃升（bre）

检索敦煌西域所出的汉、藏文书，暂未发现有“蕃（番）斗”一词。前面说过，“蕃驮”之下就是“蕃升”，那么根据前面讨论的结果，一“蕃驮”等于二十“蕃升”，也就等于二十斗，一蕃升就相当于一斗。所以汉文文书中有“汉斗”，而没有“蕃斗”，藏文文书中也暂时未找到“蕃斗”的对应词，蕃制中一蕃驮直接就等于二十蕃升。王尧只是把吐蕃的驮（khal），有时译作“驮”“蕃驮”或“克”，有时又译为“蕃豉”，实际上它们指的是同一种量制单位。[①] 故此，本节只讨论汉文文书中的汉斗和藏文文书中的蕃升（bre）与汉升（rgya bre ）。以下先说“汉斗”。S. 2228《吐蕃辰年巳年（9世纪前期）麦布酒付历》：

（前缺）

1 已[上]计布九疋，并付兴胡胡充县欠[用]。

2 断麦五硕五斗，至秋还。其布纳官用。又张老于尼僧边买布一疋卅二尺，

3 至断麦五硕五斗，两家合买，其布纳官用。各半。

4 弔田秀妇平意布三丈三尺，其布于寺家贷。又寺家取布两疋，

5 辰年十月折麦纳官用。又于寺家取布一疋，智远（?）受戒时告裙衫用。

6 巳年四月五日，共曹住送路空设热布一疋，墨两挺，已上合当家送□子一。

7 又于索家贷绯紬一疋，其紬四月廿日却对面分付，惠照上座于车园。

8 五月十四日于索日荣边买小钗子一三斗，其钗子断麦十硕，

9 并汉斗。于阴兴兴边付本身麦三驮，又对僧义（?）岸付麦一石八

10 斗，又对僧道义［付］麦三石，并汉斗，施本身麦六汉斗，云付碻课用。

11 后五月，付宋澄清酒半瓮。廿二日，付王瓢（?）子麦半驮。

12 廿五日，又付宋澄清麦六汉斗，又酒半瓮，付卢（?）朗布□尺，麦三驮，再晟母领。[②]

次说“蕃升”（bre）。因为一驮等于二十“蕃升”，又等于二十汉斗，实际上一

① 关于“蕃斗”，王尧、陈践认为即吐蕃的计量单位，在藏文文献中称为“克”，“克”在敦煌汉文卷子中又作“番豉”，与汉斗相对。王尧、陈践编著《吐蕃简牍综录》，第33页第32条注释①。

② 郝春文主编《敦煌社会历史文献释录》第1编第11卷，北京：社会科学文献出版社，2014年，第366-367页。

“蕃升”就等于一“汉斗”或一“斗”，所以在同时期的敦煌汉文文书中不见“蕃升”（bre），而只见于敦煌吐蕃文书。以下引出两件，足以说明。

IOL Tib J 844 正面《吐蕃亥年春二月阿骨萨部落张嘉佐将纳粮契》：

1-2、阿骨萨部落张嘉藏（cang ka dzo）将的张昆子（cang kun tse），从去年征收的粮食中，通过上年粮官卢毗赞（lo byi brtsan）借小麦一驮半又四升（bre）。

2-3、应在亥年秋季归还，经节儿（rtse rje）同意，改变登记。

3-5、亥年春二月，说堪布土登（mkhan po thub brtan）有一将军（dmag dpon）颁发的公文，要求纳粮官达加玛（dar rgyal ma）和次麦勒（tre mye slebs）等追缴［借出的小麦］。

5-7、将小麦一驮半又四升，在今年春二月十一日，归还给上年粮官卢毗赞。

7、作为毗赞收讫和盖印的见人，

7-8、氾达未（bam stag slebs）、曹国珍（dzevu gog tsheng）、张路未（cang klu legs）等也盖了印。

9a、（倒写：）招来粮官，签定契约。

9b、（五枚私印，其中两枚可能属于毗赞，其余无法辨认）。①

IOL Tib J 914 正面《吐蕃亥年春二月李刚孜借粮契》：

1-2、先是李康子（li kang tse）从上年〔沙州〕粮官卢毗赞（lo byis brtsan）手中借小麦一驮半又四升（bre）。

2-4、亥年春二月十三日，和尚土登（ban de thub brtan）返寺之时，还给毗赞。

4-5、附〔毗赞〕收讫印和纳粮官次麦勒（tre mye slebs）、琼波塔勒（khyung po stag legs）等见人印。

5-6、原来的造册目录在上，再次更新签订。

7a、（倒写：）招来粮官，签定契约。

7b、卢毗赞的私印。（一枚朱砂印记和签名）②

最后说“汉升”。汉文文书中暂时找不到“汉升”一词，因为“汉升”实际就是汉文文书中的“升”。用在古藏文文书中的“汉升”（rgya bre），就是要与“蕃升”（bre）相区别，因为后者实际上是汉制的一斗。引文如下：

IOL Tib J 0850《吐蕃酉年（829±）春宋三娘借杂物契》：

1-3、酉年春，军士（rgod）令狐林六（ling ho ling lu）之妻宋三娘（song sam nyang），与令狐什比（ling ho shib bir）的一名女佣布显（bevu zhan）联系签约，

① Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 257-259.

② Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 282-284；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，第 278-281 页。

从什比（shib bir）处借用四个瓷碗、三枚记帐牌，以及用于织布的线团半斤。

3-4、归还期限，不晚于戌年春三月初五日，应送到令孤什比家门口。

4-6、如未按时归还，数量将翻倍，不管其家中的大麦、铜具（zangs spyad），或瓷碗等，即便悉数夺走，也不得有任何怨言。

6-8、再者，棉布三尺半、大麦四汉升（rgya bre），以门锁及钥匙为抵押，必须在戌年春二月初十日以前赎回。

8、如不按时赎回，门锁和〔钥匙〕将一同被没收。

8-11、作为见人，附张古古（cang gu gu）、罗来乐（la legs lod）、高张功（khevu bzang gong）〔…〕等人的印鉴，以及宋三娘及其丈夫令狐林六的签字画押，宋三娘的指印。

12a（倒写：）丈夫令孤林六签名。

12b（倒写：）〔高〕张功（见人）签名。

12c（倒写：）宋三娘指印。①

P. t. 1118《吐蕃申年水磨费等杂据》：

1-2 申年孟夏四月十四日，神殿安国寺水磨，由张龚子、周林林二人看守。

2-4 先后向安国寺之张法律交付水磨费，粮数为：仲夏五月初青稞三汉硕（rgya sheg）又两汉升（rgya bre），交张法律。

4-6 户差青稞六汉升（rgya bre），交付东归之张师。众比丘在安保沟油房榨油应付费青稞四汉升（rgya bre），比丘们已交，水磨费结清，交付保沟。

6-7 夏季六月……日，建成贾公之亭子，举行庆典，小米三驮（khal），交与张法律。

8-9 ……九日，潘师舅有青稞六汉硕（rgya sheg），交作酥供之顺缘。酥供之……原料、小米二汉升（rgya bre），交与师舅和义娘。

9-11 家中用粮，先后……为酥供庆典备办水果葭昆果，用青稞三汉升（rgya bre）。牧羊人蔡巴青稞……二……

（背面）

1 仲夏五月，小米两汉升（rgya bre），交与张法律。之后，潘成玛又交小米五汉升（rgya bre）。

2 大路修毕向沙弥色尔师交占田地费青稞五汉升（rgya bre）。②

综上，本节通过对敦煌汉藏文书的分析，结论就是：一汉斗 = 一蕃升 = 十汉升 。

① Tsuguhito Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, pp. 191-193；杨铭、杨公卫译《敦煌西域出土的古藏文契约文书》，第 202-205 页。

② 郑炳林、黄维忠主编《敦煌吐蕃文献选辑（社会经济卷）》，北京：民族出版社，2013 年，第 63-65 页。

结语

综上所述，从藏文文书记载的量制词汇出发，结合同期汉文文书的记载，经过分析得出的初步结论是：

1 驮（khal，又称蕃［番］驮）= 2 汉驮（rgya khal，又称小驮）= 2 汉硕

1 汉硕（rgya sheg）= 1 硕（石）= 10 汉斗

1 蕃升（bre）= 1 汉斗 = 10 汉升（rgya bre）

需要强调的是，上述结论充分考虑了吐蕃统治时期蕃汉双语同时使用的背景。由于统治当局强调吐蕃语为官方使用语言，所以在官府文书中一般不会出现“蕃驮”或“番驮”等用语，而只会出现在民间文书中。同样，在敦煌吐蕃文书中，一般也不会出现用“蕃”（bod）来修饰 khal“驮”、bre“升”的情况，只是在某种情形下用 rgya（汉）来修饰 khal、bre，以便与蕃制相区别。

如此，我们就能理解吐蕃统治时期，敦煌汉文文书为什么会出现“番驮”“蕃驮”与“驮”等不同的写法，原来这是由于上述官府文书和民间契约书写背景不一致造成的。所以，“番驮”“蕃驮”其与“汉石”或“汉硕”的换算关系，应该放到具体的文书中去分析。换句话讲，如果在某件文书中一驮等于二十斗，这个“驮”就是“蕃驮”，这个斗的就是“汉斗”，而不会是“蕃斗”。到归义军时期，文书中出现的一驮等于一石即十斗，这个驮就已经是汉驮了。

敦煌汉文文书中有关“汉硕（石）”的文献一览表

序号	编号与题名	内　　容	文献出处
1	S. 1475V	便麦两汉硕，陪为肆汉硕	《阿骨萨部落百姓赵卿卿便麦契附使奉仙便麦契》
2	P. 2686	遂于灵图寺常住处便麦肆汉硕、粟捌汉硕。 同前年月日，僧庆惠憧亦于处便粟两汉硕捌斗。	《巳年二月六日普光寺人户李和和等便麦契》
3	P. 4686	子年四月二日氾金藏便豆壹汉硕。	《子年二月廿叁日孙清便粟契》
4	北咸 59V	造前佛堂，断作麦捌汉硕。	《寅年（822）氾英振承造佛堂契》
5	S. 1475V	都计麦壹拾伍硕、粟壹硕，并汉斗	《未年（827?）上部落百姓安环清卖地契》

序号	编号与题名	内　　容	文献出处
6	P. 4686	今于永寿寺便佛物粟汉斗叁硕。	《子年（832?）悉董萨部落百姓孙清便粟契》
7	P. 3444p1+P. 3491p2	今于处便麦四硕，粟陆硕，并汉斗。	《寅年（834?）丝绵部落百姓阴海清便麦粟契》
8	P. 3730V	今于永寿寺僧手下便□物粟汉斗捌硕。	《未年（839）纥骨萨部落百姓吴琼岳便粟契》
9	S. 1475V	遂于灵图寺佛帐所便麦叁硕，并汉斗。	《年代不详沙州寺户严君便麦契》
10	S. 6235	又于面师边便粟一汉石五斗本，至秋叁石。	《子年便麦粟历》

敦煌《八喻声颂》藏文写卷的梵藏语法比较研究

阿旺嘉措　才让扎西
（兰州大学　历史文化学院，甘肃　兰州　730020）

摘要：由《八喻声颂》藏文写卷（'jug pa'i sgra brgyad bstan pa'i tshig le'ur byas pa）的结语及《瑜伽师地论手记》（yogācāra-bhūmi-śastra）中的汉文《八喻声颂》写卷的对比可知《八喻声颂》藏文写卷为唐代僧人法成所著，内容为描述梵文或藏文文法，这些是《八喻声颂》的背景情况。然而，《八喻声颂》藏文写卷的研究不应局限于文献本身，否则众多的研究只是释读。实际上《八喻声颂》藏文写卷的语文学式的梵藏比较研究非常有价值：它是为数不多的前弘期声明作品之一，由此可以解决梵藏语法之间的一些历史疑难问题。西方的藏文《八喻声颂》研究应始于 Lalou（1939）公开发表了 P. t. 783 的部分内容，Verhagen（1992）曾论及《八喻声颂》藏文写卷“不能判别是在描述梵文文法还是藏文文法”[①]。如果对前弘期声明作品进行语文学式的考察，会发现这一领域到目前为止仍有包括西方学界未能厘清的问题，本文就一些历史存在的学术议题展开论述。

关键词：《八喻声颂》藏文写卷　名词格尾　树形变化
中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0044-17

所有的《八喻声颂》（'jug pa'i sgra brgyad bstan pa'i tshig le'ur byas pa）都来源于敦煌文献，共有四个版本，两篇汉文写本（P. 2061 和 P. 3950）和两篇藏文写本（P. t. 783 和 IOL Tib. J 625），如下：

1. P. 2061 法国国家图书馆藏伯希和汉文敦煌写卷 2061 号
2. P. 3950 法国国家图书馆藏伯希和汉文敦煌写卷 3950 号
3. P. t. 783 法国国家图书馆藏伯希和藏文敦煌写卷 783 号
4. IOL Tib. J 625 英国印度事务部图书馆藏的斯坦因所获写本 625 号

收稿日期：2021-03-22
基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“藏族民间苯教经书‘莱坞四典四部广经’的分类整理及研究”（15ZDB115）
作者简介：阿旺嘉措（1970-　），男，藏族，甘肃迭部人。教授、博导，主要从事苯教、佛教文献研究；才让扎西（1987-　），男，藏族，甘肃合作人。博士研究生，主要从事藏文文献研究。

① 可查阅 Pieter C. Verhagen, *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*, *Volume Two*: *Assimilation into Indigenous Scholarship*, Leiden: Brill, 2001, p. 30.

两篇《八哦声颂》汉文写卷中，P. 2061 为法成《瑜伽师地论手记》（yogācāra-bhūmi-śastra），文献末尾的补记（附录）中，插入了一篇《八哦声颂》；P. 3950 为一页书卷，其上有两篇颂文：《菩萨律仪二十颂》《八哦声颂》（如图 1）。

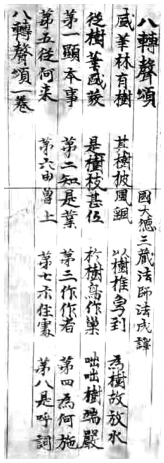


图 1　P. 3950

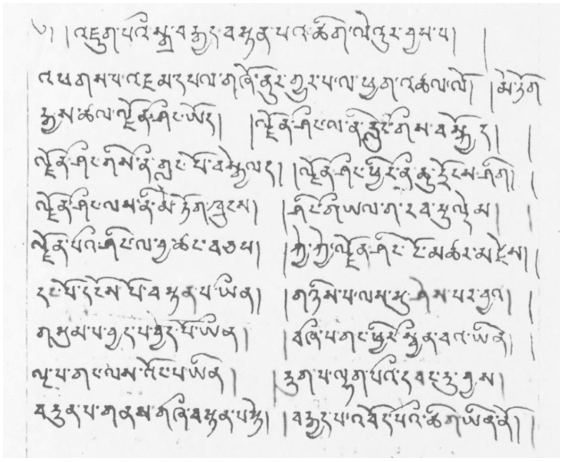


图 2　P. t. 783

两篇《八哦声颂》藏文写卷中，IOL Tib. J 625 是最完整版本，包括了标题、礼敬、主体和尾项。值得注意的是 P. t. 783 中没有尾项（如图 2）。接下来以 IOL Tib. J 625 为例，给出藏文写卷《八哦声颂》的具体内容（对照敦煌汉文写卷《八哦声颂》P. 2061）：

表 1　藏汉文写卷《八哦声颂》具体内容对照表

	敦煌藏文写卷 （以 IOL Tib. J 625 为例）	敦煌汉文写卷 （以 P. 2061 为例）
标题	'jug pa'i sgra brgyad bstan pa'i tshig le'ur byas pa/	八哦声颂
礼敬	'phags pa 'jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo//	
正文	前八颂（展示树形变化）：（-i 为反写元音 i log）	
	1. me tog rgyas tshal ljon sh-ing yod//	盛华林有树
	2. ljon shing la nir lung gis bskyod//	其树披风飘
	3. ljon shing gis ni glang po bsgyeld//	以树推象到
	4. ljon sh-ing phyir ni chu drongs shig/	为树敌放水
	5. ljon sh-ing las ni me tog khrungs//	从树华盛发
	6. shing g-i yal ga rab du ldem//	是树枝甚低
	7. ljon pa'-i shing la bya tshang bcas//	于树鸟作者
	8. kye kye ljon shing ngo mtshar mdzes//	咄咄树端严

	敦煌藏文写卷 (以 IOL Tib. J 625 为例)	敦煌汉文写卷 (以 P. 2061 为例)
正文	后八颂(展示格尾意义)	
	9. dang po dngos po bstan pa y-in//	第一显本事
	10. gnyis pa las su shes par bya'//	第二知是业
	11. gsum pa byad pa byed po y-in//	第三作作者
	12. bzh-i pa gang phyir sby-in ba' yin//	第四为何施
	13. lnga ba gang las 'ong pa yin//	第五从何来
	14. drug pa lhag pa'-i dbang du byas//	第六由曾上
	15. bdun pa gnas gzh-i bstan pa ste//	第七示住处
	16. brgyad pa 'bod pa'-i tshig yin no//	第八是呼词
尾项	'jug pa'i sgra brgyad bstan pa'i tshig le'ur byas pa rdzogs so//zhu chen gyi mkhan po dang/lo tsa pa ban de chos grub kyis rgya'-idpe las bsgyur cing zhus te/gtan la phab pa//	国大德三藏法师法成译

八啥声颂的研究亦有历史，最早的研究应始于 Lalou（1939）公开发表了 P. t. 783 的部分内容①。De la Vallee Poussin 于 1962 年出版的《英藏敦煌藏文写卷目录》（*Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*）中录入了藏文写卷八啥声颂（IOL Tib. J 625）的主体，并进行了一些简单分析，其后 Verhagen（1992）是第一篇全面论述藏文写卷八啥声颂的文章，随后 Verhagen（1994）、Verhagen（2001）两部专著中各有小篇幅的介绍②。藏族学者最新的研究如扎西东智（2010）③，在八啥声颂的主要议题上都有讨论。

《英藏敦煌藏文写卷目录》中的内容摘录如下：

'jug pa'i sgra brgyad bstan pa'i tshig le'ur byas pa/八啥声颂藏文标题段（Pravartana- vyākaraṇā ṣṭaka-nirdeśa-kārikā）藏文标题的梵文重构 Translator：chos-grub（dharmasiddha），from a Chinese original. A grammatical treatise on the vibhaktis

① M. Lalou, *Inven Jaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, t. I (Fonds Pelliot tibétain), Paris, 1939.

② Pieter C. Verhagen, A Ninth-Century Tibetan Summary of the Indo-Tibetan Model of Case-semantics, edited by Ihara Shōren and Yamaguchi Zuihō, *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies Narita* 1989 *volume* 2: *Laguage*, *History and Culture*, Naritasan Shinshoji, 1992, pp. 833-844. Pieter C. Verhagen, *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*, *Volume One*: *Transmissions of the Canonical Literature*, Leiden: Brill, 1994. Pieter C. Verhagen, *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*, *Volume Two*: *Assimilation into Indigenous Scholarship*.

③ 扎西东智《敦煌文书中新发现的语法典籍试论》，《中国藏学（藏文版）》2010 年第 1 期。

（rnam-dbye）. There is in Bstan-rgyur, Mdo-vgrel, a Sarva-bhā ṣā-pravartana-vyākaraṇa-śāstra by Subhā ṣakīrti; translator not mentioned.

笔者译为：

法成（dharmasiddha），译自汉文原本，这是一部关于格尾的语法作品。丹珠尔经疏部中收录了一部名为《入一切言语之声明》的作品（藏文标题：smra ba kun la 'jug pa'i sgra'i bstan bcos，梵文标题：sarva-bhā ṣā-pravartana-vyākaraṇa-śāstra），其作者是 Subhā Ṣakīrti，译者不详[①]。

从这一份简短的报告中可以看出，有关八啥声颂的研究早就纳入了梵藏比较研究，这也是学界对藏文语法历来的研究角度，对于八啥声颂藏文写卷来说，西方学者历来讨论的议题有：

1. 八啥声颂藏文写卷是否译自汉文经卷？

2. 八啥声颂藏文写卷是在论述藏文文法或是梵文文法？

3. 八啥声颂藏文写卷和丹珠尔中的《啥声说》有何关系？我们将逐一论述。

一、八啥声颂藏文写卷与前弘期语法作品

赤松德赞时期，由王室赞助的译经事业开始占据主导地位，并由此修建了第一个大型译经场所：bcom ldan 'das kyi ring lugs kyi 'dun sa。其中参与的译经人员包括来自印度和尼泊尔以及内地的高僧。《翻译名义集》和《语合二章》就是在这里完成的。同一时期的《堆唐丹噶经论目录》（lton thang ldan dkar）中包含了 736 条名目，其中大部分都是梵文经卷（八条经名译自汉文佛经[②]），并没有涉及梵文语法的书目。真正意义上梵文语法作品的出现已经是后弘期了，可见于布顿大师（bu ston rin chen grub，1290-1364）及弟子仁青南加（sgra tshad pa rin chen rnam rgyal，1318-1388）修订的丹珠尔目录，其中收录了 22 部梵文语法译经。后期修订的不同版本的丹珠尔在此基础上不断扩充。因此可以说，前弘期语法作品的主题或是佛经翻译，如《翻译名义集》和《语合二章》；或是规定文法，如《三十颂》和《字性颂》；或是两者兼而有之，如《根本八大处》《声论》《啥声说》等[③]。

按照收录入佛教大藏经丹珠尔的顺序，排序如下：

1.《翻译名义集》（MVY，Mahāvyutpatti，bye brag tu rtogs byed chen po）[④]，收录于

① 《入一切言语之声明》和《八啥声颂》都是“入门”（'jug pa，pravartana）类型的语法作品。

② 参考 David L. Snellgrove，*Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*，London：Serindia Publications，1987，p. 441.

③ 参考 Mag. Alexander Graf，*Tibetan Grammar：Si tu Paṇchen and the Tibetan Adoption of Linguistic Knowledge from India*，[D]，2019，p. 33.

④ 收录于《北京版大藏经》丹珠尔 go 函，第 204-310 页；《那唐版大藏经》丹珠尔 go 函，第 222-394 页；《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，第 1-131 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，第 1-131 页。

藏文大藏经丹珠尔，第二次文字厘定时所作，共有约 9565 条词条。它的价值在于列出了梵藏研究的语料库，在很多问题上，MVY 中列出的词条具有代表性和高可靠度，同时需要注意，MVY 中包含了梵文七格 21 种格尾的树形变化表[①]（之后列出），以及专门的一个梵文语法名类（vyūkaraṇa）下的 31 条词条[②]。

2.《语合二章》（SSBP，Madhyavyutpatti，sgra sbyor bam po gnyis pa）[③④]，又称《翻译名义中集》，以词条注释的形式解释了 MVY 中 414 条词条翻译的理由，并有拆分词根等一些语法操作。可以认为 SSBP 是藏文著作中第一个处理梵文语法的作品[⑤]。

3.《三十颂》（SCP，lung du ston pa’i rtsa ba sum cu pa）[⑥]，《三十颂》和《字性颂》作者的史实性（historicity）[⑦] 虽仍待继续讨论，但两部作品的古典性毋庸置疑。虽是藏文语法典籍，但对其研究向来是梵藏比较研究[⑧]，这里列举《三十颂》的意义也在于此，《三十颂》中探讨了藏文八格的格尾形态（sdeb sbyor）。

4.《字性颂》（TKJ，lung du ston pa rtags kyi ’jug pa）[⑨]，《字性颂》应是在论述词缀的特征（pratyaya-lakṣana）[⑩]，“rtags”不是性，梵文的性是“liṅga”（mtshan），而且《字性颂》中不光是论述了词缀的性，还论述了词缀的功能。

5.《根本八大处》（GBCP，gnas brgyad chen po’i rtsa ba）[⑪]，尾项注明作者杰奇珠（ce khyi ’brug 或 ci khyi ’brug 或 lce khyi ’brug，798-815）。这部作品的研究亦有历史，早期的研究如 Miller（1976），最具代表性如 Verhagen（1994），但近期的研究，如 Graf（2019）提出了有关《根本八大处》写作目的新观点，认为《根本八大处》的写作目的不是为了处理语法课题，而是如同《翻译名义大集》和《语合二章》，是为了佛

① 可查阅 MVY：从 4737 条到 4744 条。

② 可查阅 MVY：从 4706 条 sūtram，mdor byed pa 到 4736 条 uttma-puruṣaḥ，skyes bu mchog。

③ 收录于《北京版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 1-38 页；《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，第 131-160 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，131-160 页。

④ 《语合二章》有两份敦煌残卷：1. P. t. 843；2. P. t. 845。

⑤ 关于《语合二章》中梵文词根拆分的更多信息，可查阅 Pieter C. Verhagen，A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet，Volume One：Transmissions of the Canonical Literature.

⑥ 收录于《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，第 160-161 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，第 160-161 页。

⑦ 关于吞弥的史实性的研究一直在继续，其中的标志性学者是 Miller（1976）。最近的研究贡献者如 Kapstein（2000），研究了如柱间史、西藏王统纪、布顿教法史中的吞弥使印的记载。Roy Andrew Miller，*Studies in the Grammatical Tradition in Tibet*，Amsterdam：John Benjamins B. V.，1976. Matthew T. Kapstein，*The Tibetan Assimilation of Buddhism：Conversion，Contestation，and Memory*，Oxford：Oxford University Press，2000.

⑧ 关于《三十颂》和《字性颂》的研究历史，廖本圣的《实用西藏语文法——附录及检索手册》中的附录五提供了一份全面而详细的研究综述，更多信息可以查阅这本书。

⑨ 收录于《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，第 161-162 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，第 161-162 页。

⑩ 参考段晴《波尼尼语法入门（月光疏精粹述解）》，北京：北京大学出版社，2001 年，第 108 页；帕尼尼《八章书》第 1. 1. 62 条：pratyayalopepratyayalakṣaṇas，词缀消失后，词缀的因还在。

⑪ 收录于《北京版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 40-43 页；《那唐版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 40-43 页；《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，163-165 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，163-165 页。

经翻译的事项而写就[①]，这样的观点会给解决《根本八大处》中的历史上难以解决的议题，如第二处“bsdu ba’i gnas”、第三处“bsgyur ba’i gnas”及第七处“phyogs kyi gnas”的释读带来贡献[②]。

6.《声论》（SBB，sgra’i bstan bcos）[③]，结语注明是《根本八大处》的注释，作者不详，但通过论题和风格，基本认为是杰奇珠的自注[④]。

7.《啭声说》（SRPD，sgra’i rnam par dbye ba bstan pa）[⑤]，作者不详，但通过论题风格，学界猜测为杰奇珠所著，这篇文章并不是在处理“gnas brgyad”（八处），而是在处理“sgra’i rnam par dbye ba”（啭声，格尾），后续会论及这篇作品。

8.《八啭声颂藏文写卷》（VPSB，’jug pa’i sgra brgyad bstan pa’i tshig le’ur byas pa），八啭声颂藏文写卷也为前弘期声明作品，作品的写作年代不会早于法藏，可能和杰奇珠（ce khyi ’brug）同时代。

可以说作为前弘期声明作品一员的八啭声颂藏文写卷，它和其他作品互相关联，八啭声颂藏文写卷的议题也是这些作品中会遇到的，这也是我强调八啭声颂不能单独研究的意义所在，八啭声颂中的语法术语的理解必须借鉴其他前弘期语法著作才能完善。

二、八啭声颂藏文写卷中的“树形变化”

语法作品中使用“树”一词的形态变化来表现格尾的用法早有渊源。梵文渊源可追溯至 Kātantra（Kat. 2. 1. 1）[⑥]。MVY（《翻译名义集》）中，给出了梵文“树”（vṛkṣa）的七格 21 种名词变格（注意帕尼尼等传统语法中不会处理第八格[⑦]），藏文语法典籍中，包括《啭声说》以及萨班都曾“以树举例”。汉文语法典籍最早可追溯至法藏。这可以认为是有延续的一种传承：

1. 梵文语法传统中的“树形变化”

---

① 可查阅 Mag. Alexander Graf，*Tibetan Grammar*：*Si tu Paṇchen and the Tibetan Adoption of Linguistic Knowledge from India*：“Moreover，NG（g）comprises a selection of eight linguistic topics in the broadest sense，some of which come with a strong philosophical character that grants only limited utility in translational work.” p. 33.（另外，根本八大处的议题中包含了一组节选的广义上的“八处”，其中的一些“处”带有强烈的哲学探讨意味，仅仅会在翻译工作时适用）。

② 关于根本八大处的释读及为何疑难等议题可查阅 Pieter C. Verhagen，*A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*，*Volume Two*：*Assimilation into Indigenous Scholarship*，pp. 6-14.

③ 收录于《北京版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 43-54 页；《那唐版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 43-54 页；《德格版大藏经》丹珠尔 co 函，第 165-173 页；《卓尼版大藏经》丹珠尔 co 函，第 165-173 页。

④ 这个推论主要是基于丹珠尔中依次排列的顺序以及作品内容的相互关联，拿德格版来说，这三部作品依此列入了杂部 co 函。

⑤ 收录于《北京版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 54-64 页；《那唐版大藏经》丹珠尔 ngo 函，第 54-63 页；德格版和卓尼版没有收录此文。

⑥ 可查阅 Pieter C. Verhagen，*A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*，*Volume Two*：*Assimilation into Indigenous Scholarship*，p. 16.

⑦ 帕尼尼等语法体系中，因为第八格格尾与第一格一致，一般只会列七格。

MVY 中的名词变格表：

4737 [Sanskrit：sapta vibhakti kāyah] rnam par dbye ba'i tshig bdun gyi ming la

表 2 翻译名义集中的名词变格表

4738	vṛkṣaḥ = shing	vṛkṣau = shing dag	vṛkṣāḥ = shing rnams
4739	vṛkṣam = shing la	vṛkṣau = shing dag la	vṛkṣān = shing rnams la
4740	vṛkṣeṇa = shing gyis	vṛkṣābhyām = shing dag gyis	vṛkṣaiḥ = shing rnams gyis
4741	vṛkṣāya = shing gyi phyir	vṛkṣābhyām = shing dag gyi phyir	vṛkṣebhyaḥ = shing rnams kyi phyir
4742	vṛkṣāt = shing las	vṛkṣābhyām = shing dag las	vṛkṣebhyaḥ = shing rnams las
4743	vṛkṣasya = shing gyi	vṛkṣayoḥ = shing dag gyi	vṛkṣāṇām = shing rnam skyi
4744	vṛkṣe = shing la	vṛkṣayoḥ = shing dag la	vṛkṣeṣu = shing rnams la

我们从中看到“rnam par dbye ba”是“vi-bhak-ti”[①] 的直译词，“rnam par”是“vi”[②] 的直译词，“dbyeba”是词根“bhaj”的直译。需要澄清一点的是，无论藏文文法中的“rnam dbye”或是梵文语法中的“vi-bhak-ti”都是“格尾”而不是“格”本身。前弘期声明语法作品在这一点上非常清楚，使用“rnam par dbye ba”时表达的都是“格尾”的意义。后弘期的语法作品中，逐渐用缩略词“rnam dbye”来表达“格”，而很少使用“rnam par dbye ba”了。

2. 藏文语法传统中的“树形变化”

藏文语法中亦有“以树举例”的传统，最早如前弘期时杰奇珠的《哱声说》（sgra'i rnam par dbye ba bstan pa）中便有“树形变化”，往后追溯，公元 12 世纪初，萨迦巴·贡嘎坚参（sa skya pa kun dga rgyal mtshan，1182-1251）的《智者入门》（mkhas pa 'jug pa'isgo）中引用了同八哱声颂非常相似的“以树举例”[③]：

de dag nye bar mtshon na/shing zhes bya ba yal ga lo 'dab dang ldan pa tsam go bar byed pa la lta bu ngo bo'i tshig dang/shing de la lta ba'am 'jog pa lta bu bya ba la sbyor ba shing la zhes bya ba lta bu gnyis pa bya ba'itshig dang/shing gis khang ba byed ces bya ba lta bu gsum pa byed pa dang/shing gi phyir chur 'dren zhes bya ba lta bu bzhi pa dgos pa'i tshig dang/shing las 'bras bu 'byung zhes bya ba lta bu lnga pa 'byung khungs dang/shing gi yal ga zhes bya ba lta bu drug pa 'brel tshig dang/shing la bya ts-

① 来源于帕尼尼的《八章书》，统称名词格尾和动词语尾，但大多数情况指代名词格尾。

② “vi”是梵文语法 21 种“upasarga”（nye bar bsgyur ba，近置词）中的一个。

③ BDRC，Titles：mkhas pa'jug pa'i sgo，Resource ID：W1KG17446，pp. 21-22.

hang chags zhes bya ba lta bu bdun pa gnas gzhi'i tshig dang/kye shing zhes bya ba lta bu brgyad pa bod ba'i tshig go

比喻来说，枝繁叶茂的树中的“树”指本物，看那棵树或放在那棵树上的“树”是第二格宾格，用树盖房中的“树”是第三格作格，给树灌水中的“树”是第四格为格，从树结果中的“树”是第五格离格，树的枝桠中的“树”是第六格属格，树上搭鸟窝中的“树”是第七格处格，哎！树中的“树”是第八格呼格。

由此可见，“以树举例”是藏文文法典籍中早有渊源且一直传续下去的一种比喻方法，《啭声说》中提到有一位名叫“śridhara”的阿闍梨（ācārya）曾“用树举例”，更是证明了这一点。

3. 汉文语法典籍中的“树形变化”

汉文语法典籍中记录最早的“树形变化”来自唐朝僧人法藏（635-713）所著的《华严经探玄记》卷3，其中有这样一段文字：

> 第十八声者依西国法。若欲寻读内外典籍。要解声论八转声法。若不明知必不能知文义分齐。一补卢沙此是直指陈声。如人斫树指说其人。二补卢私是所作业声。如所作斫树。三补卢邕拏是能作具声。如由斧斫。四补卢沙耶是所为声。如为人斫。五补卢沙多是所因声。如因人造舍等。六补卢杀娑是所属声。如奴属主。七补卢铎是所依声。如客依主。①

西国法即梵语文法，补卢沙即梵文树“vṛkṣa”的音译，这段关于梵文八啭声注释是目前在汉藏典籍中发现的以树举例最早的材料（断代最迟至699年），因此这段记载非常有价值，我们可以比较八啭声颂藏文写卷与其的术语：

表3　法藏《华严经探玄记》与八啭声颂藏文写卷中格尾术语对比表

	法藏《华严经探玄记》		八啭声颂藏文写卷	
	树形变化	意义	树形变化	意义
1	人斫树（人砍树）	陈声	ljon sh-ing	dngos po 本事
2	所作斫树（所砍的树）	业声	ljon sh-ing la	las 业
3	由斧斫（用斧头砍树）	具声	ljon sh-ing gis	byed pa 作者
4	为人斫（为某人而砍树）	所为声	ljon sh-ing phyir	gang phyir sby-in ba 何施
5	因人造舍（因人造房而砍树）	所因声	ljon sh-ing las	gang las 'ong pa 何来

① 可查阅《华严经探玄记》卷3，《大正藏》，第35册，第149页。R. H. van Gulik, *Siddham: an Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*, New Delhi: Jayyed Press, 1980.

	法藏《华严经探玄记》		八啭声颂藏文写卷	
6	奴属主（奴隶属于主人）	所属声	shing gi	lhag pa 由曾上
7	客依主（客人依于主人）	所依声	ljon pa’ -i shing la	gnas gzhi 住处
8			kye kye ljon shing	‘bod pa 呼词

因为法藏的《华严经探玄记》的完成年代早于法成的《八啭声颂》，因此不少学者推测后者的写作可能参考了前者，正如表中所见，两者在“以树举例”的说明风格上是相似的。

以上是关于“树形变化”的渊源，“树形变化”是讲述名词格尾所采用的形式，而接下来要论述的作者格（kāraka）[①] 就是隐含在名词格尾背后的“意义”。

三、《八啭声颂》藏文写卷中的作者格

如果不是梵藏研究领域，作者格（kāraka，byed pa’i tshig drug）等概念或显生僻，然而它确是名词格尾中极为重要的概念，无论研究梵文七格或是藏文八格，必须要理解这一概念。作者格简单来说就是以动词为主的一套语义学体系，其中的各个部分紧密地关涉了句中的动词，使得包含动词的句子在语义上得以成立。藏文语法八格中的作者格，同样源自梵文语法，分别为[②]：第一格（绝对格，谁来做）、第二格（做什么）、第三格（怎样做、谁来做）、第四格（为何做）、第五格（从何做）、第七格（何处做）等。梵文中的作者格/kāraka 用途和意义复杂的多，在这不再赘述[③]。总而言之，kāraka 是一组语义语法概念，有一处引用可以证明西藏译师是熟悉帕尼尼语法并深谙“kāraka”的。如杰奇珠的啭声说中的这段引用[④]：

> rnam par dbye ba ni brgyad kho na yin la/de nyid la gnas brgyad du dbye ba zhes bya ba’o/de la gnas brgyad ni byed pa’i tshig drug dang drug po dang brgyad pa gnyis ni byed pa ni min la/rang gi ngo bo tsam kho na ston zhing ’bod pa’o//
>
> 格尾（rnam par dbye ba）有八，八格尾分为八处（gnas brgyad）。八处是由六个 kāraka 格尾（byed pa’i tshig drug）（注意这是源自梵文语法，kāraka 格尾只有六个，

① 关于 kāraka，可查阅 Cardona，Pāṇini’s kārakas：Agency，Animation and Identity，*Indian Philosophy*，Vol. 2，1974，pp. 231-306.

② 注意梵文每个格的 kāraka 还要根据动词语态（主动或中间）、句子语态（主动或被动），来变化其承载的意义，因为藏文八格没有这么多变化，所以它的 kāraka 简化了许多。

③ 详细的帕尼尼语法的 kāraka 可见段晴《波尼尼语法入门（月光疏精粹述解）》，第 177、352、523、558、585、587、589、591 页。

④ 《中华大藏经丹珠尔（对勘本）》卷 115，北京：中国藏学出版社，2008 年，443 页。

即一、二、三、四、五、七格）以及两个非 kāraka 格尾（第六格和第八格，drug po dang brgyad pa gnyis ni byed pa ni min la，（这两处）只是展示或呼出（ston zhing ’bod pa）了自己的本质（rang gi ngo bo tsam kho na）（非 kāraka 词缀在句子中不与动词产生联系，它们只反映与他相联系的事物的本质）。

由此可以看出，前弘期时的西藏译师已经掌握了 kāraka 的语法或非语法使用，而且将 kāraka 词缀译为“作者格六格”（byed pa’i tshig drug），非 kāraka 词缀译为“非作者格两格”（byed pa min pa’i tshig gnyis），实际上帕尼尼语法中早已分类好了两种词缀，即 kārakavibhakti 和 upapadavibhakti[①]。Kārakavibhakti 与动词发生联系（如谁做、做什么、用什么做、为谁做、在哪做等等），而 upapadavibhakti 只是完成句法功能（如第六格从属关系）。但它的用法不限于语法层面[②]，如字性颂中有这样一段[③]：

byed pa bzhi bzh iste//gang la ’jug byed gang gis byed//ji ltar byed dang ci phyir byed//gang la yi ge thams cad la//gang gis bcu po de dag ga gis//ji ltar rnam pa gnyis yin te//ci phyir ’jug par byed ce na/

四作为：对谁作、谁来作、怎样作和为何作。对谁是对所有字母，谁作是十后加字作，怎样作分为两种……为何作是……

至今未有学者指出这段文字实际上是 kāraka 的非语法使用，这里作者将“kāraka”运用成了“主题的几个方面”，即“gang la byed”、“gang gis byed”、“ji ltar byed”、“ci phyir byed”（对谁作、谁来作、怎样作和为何作），这种过渡是自然的，因为语法里的“kāraka”也就是“动词的几个方面”。《根本八大处》中更是进一步将“kāraka”扩展为一种“词论”：

表 4 《根本八大处》中的词论

	tshig brgyad kyi lugs **八词论**		tshig drug gi lugs **六词论**		tshig bzhi’i lugs **四词论**	
八格	词形变化	意义	词形变化	意义	词形变化	意义
1	gang byed 谁作	ngo bo’i tshig 本事	gang byed 谁作	ngo bo’i tshig 本事	gang byed 谁作	dngos po’i tshig 实物
2	gang la byed 对谁作	dmigs ’dzin pa’i tshig 所缘	gang la byed 对谁作	las kyi tshig 业	gang la byed 对谁作	las kyi tshig 业

① 可查阅 Mag. Alexander Graf，*Tibetan Grammar*：*Si tu Paṇchen and the Tibetan Adoption of Linguistic Knowledge from India*，p. 88.

② 有关 kāraka 的研究可见于 Cardona（1974）；Cardona（1998）；Graf（2019）中列出了 Pāṇini、Kātantra、Cāndra 等的 kāraka 术语对比表。George Cardona，Pāṇini’s kārakas：Agency，Animation and Identity，pp. 231–306；George Cardona，*Pāṇini*：*A Survey of Research*，Delhi：Motilal Banarsidass，1998；Mag. Alexander Graf，*Tibetan Grammar*：*Si tu Paṇchen and the Tibetan Adoption of Linguistic Knowledge from India*，p. 89.

③ 《中华大藏经丹珠尔（对勘本）》卷 115，第 403 页。

	tshig brgyad kyi lugs 八词论		tshig drug gi lugs 六词论		tshig bzhi'i lugs 四词论	
3	gang gis byed 怎样作	byed pa'i tshig 作者	gang gis byed 怎样作	byed pa'i tshig 作者	gang gis byed 怎样作	byed pa'i tshig 作者
4	gang gi phyir byed 为何作	ched du tshig 目的	gang gi phyir byed 为何作	dgos ched kyi tshig 目的		
5	gang las byed 从何作	'byung gnas kyi tshig 来源	gang las byed 从何作	rgyu'i tshig 因		
6	gang gi byed 谁之作	'brel pa'i tshig 联系				
7	gang na byed 何处作	gnas gzhi'i tshig 依处	gang la byed 何处作	gnas gzhi'i tshig 依处	gang na byed 何处作	gzhi'i tshig 根源
8	gang zhes 谁	gdags pa'i tshig 呼词				

我们注意到各个论所使用的术语有些许差别，各个论所提到的格也有不同。其中“tshig drug gi lugs”（六词论）就是帕尼尼语法的忠实反映，它略去了第六格和第八格，因为这两个格不属于 kūraka 体系；而“tshig brgyad kyi lugs”（八词论）和“tshig bzhi'i lugs”（四词论）更像是经过藏文译师们改编的版本。“tshig brgyad kyi lugs”（八词论）里囊括了所有格，而“tshig bzhi' i lugs”（四词论）里省掉了第四格和第五格。值得注意的是，之前《三十颂》里引用的那段“kūraka”正是“tshig drug gi lugs”（六词论）里的前四格，即“gang byed”、“gang la byed”、“gang gis byed”、“gang gi phyir byed”（谁作、对谁作、怎样作和为何作）。这样的差别提出了一个问题：八啮声颂藏文写卷中的“byed pa”（kūraka）的处理是不是某种“tshig kyi lugs”（词论）的反映？因为目前为止，八啮声颂中的格尾的源头是没有定论的，甚至对于它是否在描述藏文文法或是梵文文法这一点上也是不能确定的。

四、八啮声颂藏文写卷同梵文传统语法中的格尾术语对比

回到语法术语对比上，之前论及，无论梵文语法传统或是前弘期的语法作品中都体现了对“格尾”（rnam par dbye ba）的认知和使用。特别是《根本八大处》中将格尾分为了三种词论，因此藏文八格中的格尾意义同梵文语法传统是有密不可分的联系，我们尝试找到这些联系中的一些规律：

表 5　藏文语法作品中的八格格尾意义同梵文八格格尾术语对比表

梵文八格格尾术语①	藏文语法作品中的八格格尾术语②
satti, bhava	dngos po, ngo bo③ 本事、实物
karman	las, dmigs 'dzin pa④ 业、所缘
kartṛ, karaṇa	byed pa⑤ 作者
samprādane, tadarthya	ched, dgos ched, rgyu 目的、故、因
apādāna, viṣaye, prabhava, avadhi	'byung khungs, 'byung gnas⑥ 来源
śeṣa, svāmyādi, sambandha	'brel pa, lhag pa 联系
adhikaraṇa, ādhāra	gnas gzhi, gzhi⑦ 依处、根源
sambodhana, āmantrita, āmantraṇa	bod pa, 'bod pa 呼词

通过对比，我们就能发现，藏文语法中讨论的格尾的意义大多源自梵文语法，这些术语的流通亦可在 MVY 以及瑜伽师地论索引⑧等中找到证据，例如，4715 条，karma，

① 来源为 Pāṇini 语法、Kātantra 语法以及 Cāndra 语法中的术语。Pāṇini 的《八章书》中经文词条如下（可查阅段晴《波尼尼语法入门（月光疏精粹述解）》：
| | 2. 3. 46 | | prātipadikārthāṇliṅgaparimāṇa vacanamatreprathamā，第一格尾表示的仅仅是名词词基的意义、性、度量单位和数。
| | 2. 3. 47 | | sambodhaṇe ca，也表示呼唤（指第八格尾）。
| | 2. 3. 2 | | karmaṇi dvitīyā，第二格尾表达业。
| | 2. 3. 18 | | kartṛkaraṇayostṛtīyā，第三格尾指示主动者和作用具。
| | 2. 3. 13 | | caturthī sampradāne，第四格尾表示受用者。
| | 2. 3. 28 | | apādānepañcamī，第五格尾表示所从取者。
| | 2. 3. 50 | | ṣaṣṭhī śoṣe，第六格尾表示余下的。
| | 2. 3. 36 | | saptamya adhikaraṇe ca，第七格尾也表示场所。

② 来源为前弘期语法作品，涉及的作品包括：《三十颂》《字形颂》《根本八大处》《啭声说》以及《八啭声颂藏文写卷》。

③ 参考 MVY4595 条，abhāvaḥ，无物，dngos po med pa；MVY950 条，svabhāvaśūnyatā，自性空，ngo bo nyid-stong pa nyid。

④ 参考 MVY4715 条，karma，事，las。

⑤ 参考 MVY4733 条，kāraka，事，byed pa。

⑥ 参考 MVY7303 条，ākaraḥ，出处，'byung khungs sam 'byung gnas。

⑦ 参考瑜伽师地论索引中，adhikaraṇa，依处，gnas pa。

⑧ 即 Yogoyama1996 瑜伽师地论索引。

事，las；7625 条，kūraṇam，作，byed pa’ am rgyu；瑜伽师地论索引中：adhikaraṇa，依處，gnas pa 等。完全可以与藏文语法术语一一对应。

五、八喈声颂藏文写卷的议题

（一）八喈声颂藏文写卷是否译自汉文经卷

八喈声颂藏文写卷同汉文写卷对照非常一致，两部写卷应是互相译入，然而就“谁翻译自谁”这个问题上，还是留下了一些探讨的余地：

1. 八喈声颂藏文写卷是由汉文写卷译入

这个观点正如藏文写卷 Tib. J 625 末尾结语所展示的：

zhu chen gyi mkhan po dang/lo tsa pa ban de chos grub kyis rgya’-i dpe las bsgyur cing zhus te/gtan la phab pa//

主校师、译师僧人法成从汉文经卷里译而校订。

这个论断成立是有依据的，法成总共从汉文经卷里译入了 20 部藏文经书。而且前已述及，汉文典籍中亦有以树举例的渊源。

2. 八喈声颂藏文写卷是由梵文典籍译入

持此观点的如 Ueyama（1963），认为结语中的“rgya’-i dpe las bsgyur”应作“rgya gar gyi dpe las bsgyur”解，Verhagen（1994）认为这样大胆的省略太不寻常，因此持怀疑态度。Ueyama 认为这里的梵文典籍可能属于 Candragomin（月官），然而月官文法的语法术语同八喈声颂有不少差别[①]。

3. 八喈声颂藏文写卷是原创，非译入

这样理解的原因是把“bsgyur”作“著”而非“译”解，这是有可能的，第二次藏文厘定中，规定了佛经翻译的各个事项，其中对典籍格式也做了要求，如果是译自梵文典籍，那么译本中要有原著经名、原作者、译者等信息。因此这里的“bsgyur”作“著”解是有可能的。

（二）八喈声颂藏文写卷是在论述梵文文法或是藏文文法

八喈声颂藏文写卷是在描述梵文文法还是藏文文法，存疑点有三：

第一处存疑，根据帕尼尼、噶拉巴、月官等语法传统，梵文的第八格情形等同第一格，故而一般不入八格，只谈七格，翻阅汉地高僧如义净、法藏的著作，皆是如此，因此八喈声颂在这一点上存疑，降低了为梵文文法的可能性。

---

① 详细对比可查阅 Pieter C. Verhagen，*A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*，*Volume One*：*Transmissions of the Canonical Literature*. 或 Mag. Alexander Graf，*Tibetan Grammar*：*Si tu Paṇchen and the Tibetan Adoption of Linguistic Knowledge from India*.

第二处存疑，若认为是藏文文法，则汉文写卷和藏文写卷中的第六格，由曾上（lhag pa[①]）则明确地指向了帕尼尼语法（前已述及），违背了藏文第六格的意义，藏文第六格的句法意义，无论在哪本藏文语法作品中，都不会有“剩余”意义的出现。

第三处存疑就是进入语法术语的比对之后，发现八啼声颂藏文写卷中藏文八格的术语与同时代前弘期的其他语法作品中的术语有一定出入，这一现象也使八啼声颂藏文写卷是否在描述藏文文法存疑。

由此可见，这个议题争论悠久，而且仍将持续下去，争论的背后实际是对于吐蕃时期藏文语法的面貌掌握不够导致的，而这份不够又是因为前弘期语法作品的缺失造成的。同样卷入讨论的还有八啼声颂藏文写卷的写作参考，即法成撰写八啼声颂时是否参考了其他的语法作品？接下来将论述佛教大藏经丹珠尔中的《啼声说》同法成的八啼声颂藏文写卷有何关系。

（三）藏文写卷八啼声颂和丹珠尔中的《啼声说》有何关系

通过和丹珠尔中的《啼声说》中语法术语的比对，我们发现这两部作品是非常有关联的。《啼声说》的结语处未注明作者信息，学界大多猜测其为杰奇珠（ce khyi ’brug）。杰奇珠的另外两部语法作品是《根本八大处》（gnas brgyad chen po’i rtsa ba）和《声论》（sgra’i bstan bcos）。前已述及这两部作品是为佛经翻译而写就，那么《啼声说》是否有可能，也为佛经翻译问题而写就呢？通过仔细地考证，我们发现，《啼声说》的写作目的不是为了佛经翻译，而是比较梵藏名词格尾，因此啼声说的研究对于解决藏文写卷八啼声颂是非常有价值的。通过仔细比对《啼声说》和八啼声颂，我们发现两者在主题上是非常贴近的，举例如下表为两部作品中引用的术语对比：

表 6　八啼声颂藏文写卷同《啼声说》语法术语对比表

	八啼声颂藏文写卷		《啼声说》	
	树形变化表	格尾意义	树形变化表	格尾意义
1	ljon sh-ing	dngos po 本事	shing bzangs	gang yang rung ba’i sa 适境
2	ljon sh-ing la	las 业	shing la	las kyi sa 业境

① 注意八啼声颂藏文写卷中的第六格，如同 Verhagen（1992）所发现的，这里用“lhag pa”一词来形容第六格是非常特殊的，一般佛学术语中将“lhag pa”理解为“增上”，如 MVY7116 条，adhyū śaya ḥ，深心，lhag pa’i bsam pa；1947 条，adhimāna ḥ，增上慢，lhagpa’ingargyal。然而语法术语中的“lhag pa”并不是“增上”的意义，而是“śe ṣa”（剩余）的意义，这个概念是比较抽象的，后来 Kūtantra 和 Cūndra 等语法都放弃使用帕尼尼中如此晦涩的术语了，从原意上来说，帕尼尼使用“śe ṣa”（lhag pa）是想表达：除了之前论述的二、三、四、五、七格的关系外，剩下的关系就是第六格尾的意义。

	八喋声颂藏文写卷		《喋声说》	
3	ljon sh-ing gis	byed pa 作者	shing gis	byed pa'i sa 作境
4	ljon sh-ing phyir	gang phyir sby-in ba 何施	shing la	ched kyi sa 缘境
5	ljon sh-ing las	gang las 'ong pa 何来	shing las	'byung khung skyi sa 源境
6	shing gi	lhag pa 由曾上	shing gi	'brel pa'i sa 属境
7	ljon pa'-i shing la	gnas gzhi 住处	shing la	gnas gzhi'i sa 根境
8	kye kye ljon shing	'bod pa 呼词	shing kye	bod pa'i sgra 呼词

《喋声说》的写作风格紧紧围绕“八喋声颂”，全文可以分为引言、正文和结语。引言中提到一位阿闍梨“śrīdhara”曾“用比喻的方法”解释八格，这里的“比喻的方法”很可能指“以树举例”，那么这里的这位阿闍梨就是一位关键的人物，他有可能是现今藏文语法作品中最早“以树举例”的作者，我们就“śrīdhara”和两部作品的作者展开讨论。

1. śrīdhara《喋声说》中[①]：

de yang slob dpon śrīdhara gnas brgyad po dpes mtshon nas bshad de

然后一位叫名叫“śrīdhara”的阿闍梨曾用比喻的方式解释八格。

藏文典籍中未曾找到“śrīdhara”（dpal 'dzin，持吉祥）相关的作品，不过值得注意的是，以德格版丹珠尔为例，杂部 po 函收入了名为“mngon brjod kyi bstan bcos sna tshogs gsal rab ces bya ba”（《极明现说杂论》）的作品，其作者名为“dpal 'dzinsde”（持吉祥部），重构成梵文为“śrīdharasena”，译者是“chos skyon bzang bo”（护法妙贤）。现未知持吉祥（dpal 'dzin，śrīdhara）和持吉祥部（dpal 'dzinsde，śrīdharasena）两位作者有何关联，但进一步探索“śrīdhara”这位作者的身份，应该会很有意义。如果能找到关于这位作者的更多信息，那么藏文典籍中“以树举例”的渊源将有所突破。

2. 杰奇珠和法成

杰奇珠名字最早出现在语合二章中的一段文字[②]：

lo tsa ba Jñānadevako ṣa dang/lce khyi 'brug dang/bram ze ānanda la sogs pas chos

① 《中华大藏经丹珠尔（对勘本）》卷 115，第 443 页。

② 《中华大藏经丹珠尔（对勘本）》卷 115，第 313 页。

kyi skad bod la ma grags pa las ming du btags pa mang dag cig mchis pa'i nang nas kha cig chos kyi gzhung dang/vyūkaraṇa lugs dang mi mthun te/mi bcos su mi rung ba rnams kyang bcos/

译师 Jñānadevako ṣa、杰奇珠与婆罗门阿难达等将由于违背了佛典典籍或语法而未在藏地传开的佛语术语做了修正。

根据这段记录，杰奇珠在藏地译经的活动年月，主要的任务是规范翻译术语，这样的任务在他的作品中也有所体现，《根本八大处》、《声论》、《啥声说》皆不是处理单一语言的作品，而是融合和梵藏语法比较，因此作品也显得比较难懂。《啥声说》的创作年代也比法成的《瑜伽师地论手记》要早，因此，学界有一种猜测：藏文八啥声颂可能参考了《啥声说》，因为两者的术语和体例如此接近，另一方面，也能反证，八啥声颂可能不是在处理单一语言，而是在做梵藏的语法比较，如同杰奇珠的那些作品一般。

结语

以上用梵藏比较的角度分析了前弘期语法作品中名词格尾及其背后蕴藏的梵文语法传统的渊源："以树举例"是一贯传承的名词格尾的比喻手法；而"kūraka"则是来源于梵文语法传统的内容。从"形式"到"内容"的不同维度的借鉴，造成了藏文文法复杂难解的面貌。

同前弘期语法作品的比较可知，作为同一时期的作品，《八啥声颂》藏文写卷也包纳了前弘期语法作品的整体特点，即：前弘期语法作品的主题是梵藏语法比较和佛经翻译；前弘期语法作品中展示了译师对梵文传统语法的熟悉。了解这两点非常重要，因为在过去的研究中，我们对前弘期语法作品的认识有一些偏差，认为前弘期语法作品只处理单一语言，即要么只介绍梵文文法、要么只介绍藏文文法。实际上，前弘期的语法作品中没有一部是带着这样的写作目的而完成的，即使如藏文语法原本《三十颂》和《字形颂》来说，在"规定藏文文法"的同时也在很大程度上参考着梵文语法。

因此对前弘期语法作品认识的更新有助于我们更准确地解释这些文本。针对八啥声颂藏文写卷，这里给出了一些新的思路：

1. 八啥声颂藏文写卷的主题可能是一种"词论"的反映如果不深陷于如"八啥声颂是在描述藏文文法还是梵文文法"的议题，那么我们或许可以在《根本八大处》这部前弘期语法作品中找到启示，即八啥声颂藏文写卷可能是一种"词论"的反映，而"词论"即藏地译师对梵文语法的本土化理解，它可能是受了某个现今未知梵文语法支派的影响，也可能只是本土语法家对外来语法的本土化操作，使得它的面貌既不同于梵文传统，又异于藏文语法。

2. 八啥声颂藏文写卷中的"树形变化"渊源判别有重要价值。前已述及，"树形变化"有三个渊源，分别是梵文渊源，藏文渊源以及汉文渊源。暂时未知八啥声颂藏

文写卷是参考沿用了哪种典籍，找到渊源将很大程度上解决诸如八喈声颂藏文写卷的写作主题等议题。

以上比较完整地叙述了八喈声颂藏文写卷的研究热点和现状，当然仍有遗漏，例如八喈声颂作者法成的人物研究[①]等。总之，藏文写卷八喈声颂的研究仍在继续，作为前弘期时代的语法作品，它继承了梵藏语法比较的主题，因而对它进行语文学式的梵藏比较研究是非常有意义的。

① 有关法成人物研究可查阅 *N. Simonsson*，A Note on the Knowledge of Indian Grammar Among the Tibatan Translators of the Ninth Century，*Orientalia Suecana*，1986. R. A. Stein，*Tibetica Antiqua*，*Francaise de l' Extréme Orient*，1983. David. L. Snellgrove，*Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*.

敦煌《十诵律》写本缀合研究

刘　丹[1]　王　勇[2]

（1. 武汉大学　文学院，湖北　武汉　430072；
2. 浙江大学　古籍研究所，浙江　杭州　310028）

摘要：《十诵律》是第一部系统译为汉文的佛教广律。该律翻译过程曲折、文本层次复杂，异本异文众多，亟待深入研究。敦煌文献中目前已发现《十诵律》写本共57号，其中不少残卷或残片原本属于同一写卷，后经撕裂而分离为数号，可以缀合。本文在前人研究的基础上，通过边缘的拼合、书风字迹与行款格式的比对、文本内容的分析，将其中的20号缀合为8组；另有一组存有缀合的可能性，暂无图片，存疑待考。缀合后的写卷形态完整，揭示了写本时代《十诵律》修订与流传的全新图景。

关键词：敦煌　《十诵律》　缀合　未修本

中图分类号：G256.1　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2021）03-0061-12

为了教义的贯彻和寺院的管理，佛教为其信众设立了系统的禁戒与制度，称为“戒律”。戒律规定了对信众所犯罪过的评判标准与处理方式，规定了信众生活的基本规范，规定了信众集体活动的组织方式，对佛教的发展有至关重要的意义。但自东汉佛教传入，至五世纪初，数百年间，汉地一直没有系统性翻译戒律文本。姚秦弘始六年（404）十月十七日，罽宾僧人弗若多罗在长安诵出胡本，鸠摩罗什口译，《十诵律》的翻译活动正式拉开序幕。而翻译未毕，弗若多罗去世。后来胡僧昙摩流支携带《十诵律》梵本来华，和鸠摩罗什合力译为五十八卷。未及删定，罗什入灭（413）。尔后另一位罽宾僧人卑摩罗叉来华，对此《十诵律》稿本加以删定，又补译《毗尼序》三卷，终于完成了翻译。

南北朝时，《十诵律》一直是流传最广、影响最大的律典。慧皎总结道：“自大教东传，五部皆度……虽复诸部皆传，而《十诵》一本，最盛东国。”[①]后来诸部律典，往

收稿日期：2020-07-13
基金项目：国家社科基金冷门绝学研究专项“敦煌残卷缀合总集”（20VJXT012）
作者简介：刘丹（1993-　），男，湖北恩施人。讲师，主要从事敦煌学研究。王勇（1956-　），男，浙江杭州人。教授，博士生导师，主要从事日本历史文化、东亚文化交流史研究。

① 见［梁］慧皎著，汤用彤校注、汤一玄整理《高僧传》卷11，北京：中华书局，1992年，第443页。

往沿用该律的用语。但该律翻译过程曲折，文本层次复杂，异本颇多，质量参差不齐。其中敦煌本《十诵律》离成书时间较近，未经后人校刻窜乱，在很大程度上保存着该律的原始面貌，是该律整理研究最可宝贵的第一手资料。据笔者曾对已刊布的敦煌文献的全面普查，目前已发现《十诵律》残卷 57 号。其中不少残片系从同一写卷脱落，可以缀合。《俄藏》已经指出“Дx3928、Дx3930、Дx3934、Дx3942、Дx3976、Дx3978、Дx4036A、Дx4039、Дx4043、Дx4051、Дx4053、Дx4057”同属一卷[①]，但并未交代每个卷号与残片的对应关系。《国图》已经指出“BD947+BD948”可以相互缀接[②]。本文在前人研究的基础上，通过边缘的拼合、书风字迹与行款格式的比对、文本内容的分析，又将其中的 20 号缀合为 8 组；除此之外，另有一组存有缀合的可能性，所惜暂无图版，无法定论。缀合详情如下：

一、中村 164-3…Φ318

1. 中村 164-3，见《中村》卷下 48C-49C。卷轴装残卷，后部如图 1 右部所示：首全尾残，存 2 纸（纸高 25.5 厘米，装裱时天头地角有裁剪），共 54 行（末五行上部残泐），行 17 至 21 字。隶书，有乌丝栏，有行间加校字。写卷首题“十诵律卷第六”，所存内容起首题，至“比丘尼得比丘所宜衣”句后四字止（即“尼萨耆波夜提法”第 4 条前半部分；传世本中的翻译名词“尼萨耆波逸提”，该卷中统一作“尼萨耆波夜提”）。《中村》定作“十诵律卷第六”，将其定为六朝写卷，并谓“出土地不明”。

2. Φ318，见《俄藏》5/159。1 纸（纸高 26.5 厘米）。首尾皆残，如图 1 左部所示：存 23 行（首二行下部及末三行有残泐），行 17 至 19 字。楷书，有乌丝栏，有行间加校字，有卜煞符号。所存内容起“若打尼萨耆波夜提”句前三字（即“尼萨耆波夜提法”第 4 条后部；传世本“尼萨耆波逸提”，该卷作“尼萨耆波夜提”），至“若为浣染打尼萨耆波夜提”句“萨”字残字止（即“尼萨耆波夜提法”第 5 条前部）。原卷无题，《俄藏》拟题“十诵律卷第六”，《孟录》认为这是 5 至 6 世纪的写卷。

按：此二号均为《十诵律》卷六残卷，内容一前一后，虽不直接相连（中间约缺

① 本文中的“Дx”指《俄藏敦煌文献》（上海：上海古籍出版社，1992-2001 年，简称《俄藏》）敦煌写卷编号；“BD”指《国家图书馆藏敦煌遗书》（北京：北京图书出版社，2005-2012 年，简称《国图》）敦煌写卷编号；“中村”指《台東区立書道博物館所蔵中村不折旧蔵禹域墨書集成》（文部科學省科學研究費特定領域研究《東アジア出版文化の研究》総括班，2005 年，简称《中村》）文献编号；“S”指英国国家图书馆所藏敦煌文献斯坦因编号，图片来自缩微胶卷、《敦煌宝藏》（台北：新文丰出版公司，1982-1986 年，简称《宝藏》）及 IDP 公布的彩色照片；“羽”指《敦煌秘笈影片册》（大阪：武田科学振兴财团，2009-2013 年，简称“秘笈”）敦煌写卷编号；《翟目》指英国人 Lionel Giles（翟林奈）所著 *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun-huang in the British Museum*（London：The trustees of the British Museum，1957）。本文中可直接缀合的写卷一律用“+”表示缀合关系，不能直接缀合的卷号之间标“…”。录文时原卷缺字用“□”表示，残缺不全者用“▨”表示。

② 《国图》条记目录认为这两号文句有错讹，都是兑废稿，但此二号卷面上并无“兑”字或相关题字。

75 行），但考虑到行款格式相近（每行约 17 至 19 字，行距、字距、字体大小相同，都有行间加校字），特殊翻译名词使用习惯相同，有缀合的可能性。比较二号共有的“為”“薩”“耆”“夜”等字，如表 1 所示，字迹书风似同，很可能出于同一人之手。试作缀合如图 1 所示，所存内容参见《大正藏》T23/42A25−P44A16。《中村》谓前号“出土地不明”，经缀合可以确定该卷亦为敦煌藏经洞写卷。

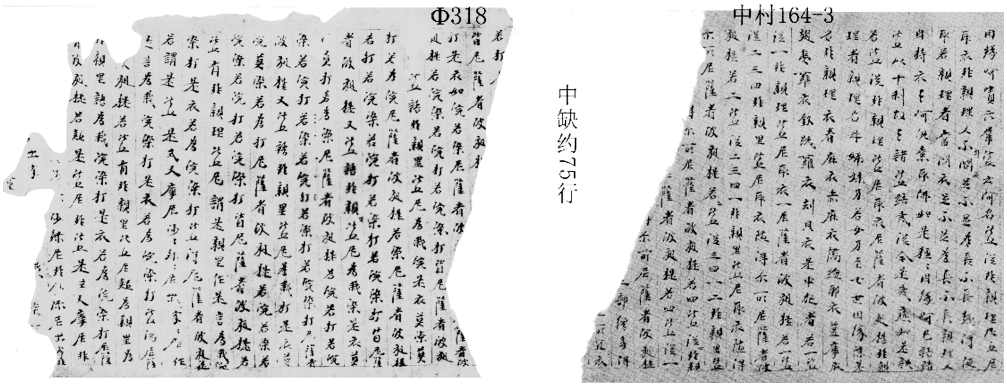


图 1　中村 164−3（局部）…Φ318 缀合示意图

表 1　中村 164−3、Φ318 字迹比较表

例字 / 卷号	為	薩	耆	夜
中村 164−3				
Φ318				

二、Дx12215+Дx12118…Дx12054…Дx12094

1. Дx12215，见《俄藏》16/68A。卷轴装残片。如图 2 右部所示，存 17 行（前 2 行仅存上部 3 至 7 字，后 6 行上下部均有残损），行约 17 字，楷书，有乌丝栏。所存内容起“欲照闇故”句前三字左侧残形，至“至后夜时即向王舍城”句“后夜”二字残画止。原卷无题，《俄藏》未定名。今据内容拟题“《十诵律》卷九”。

2. Дx12054，见《俄藏》16/28B。卷轴装残片。如图 2 左上部所示，存 11 残行，每行仅存上部 1 至 3 字。楷书。有乌丝栏。所存内容起“复作是念”句“是”字上侧残形，至“食已向佛广说”句“广”字残字止。原卷无题，《俄藏》未定名。今据内容拟题“《十诵律》卷九”。

3. Дx12118，见《俄藏》16/36B。卷轴装残片。如图 2 左下部所示，存 11 残行，行存下部 2 至 7 字。楷书。有乌丝栏。所存内容起“便前入舍”句前二字残字，至“闻是事心不喜”句末二字残形止。原卷无题，《俄藏》未定名。今据内容拟题“《十

诵律》卷九”。

4. Дx12094，见《俄藏》16/32B。卷轴装残片。如图 2 中部所示，存 4 残行，行存中部 1 至 3 字。楷书。有乌丝栏。所存内容依次为“便言可/明日作/王舍城/自”。原卷无题，《俄藏》未定名。今据内容拟题“《十诵律》卷九”。

图 2　Дx12215+Дx12118…Дx12054…Дx12094 缀合示意图

按：据残存文字推断，上揭四号皆为《十诵律》卷九残卷，且内容前后相承或相邻，可以缀合。缀合后如图 2 所示，Дx12215 与 Дx12118 左右相接，原本分属二片的“便”“前”二字皆得复合为一。Дx12054、Дx12094 虽不能与 Дx12215+Дx12118 直接相接，但此数片行款格式相近（行距、字距、字体大小相近），字迹书风似同（比较四号间交互出现的“城”“言”“舍”“明”等字，如图 2 所示），可资参证。四号缀合后，所存内容参见《大正藏》T23/63B19–63C14。

表 2　Дx12215+Дx12118 与 Дx12054、Дx12094 字迹比较表

例字 / 卷号	城	言	舍	明
Дx12215+Дx12118				
Дx12054				
Дx12094				

三、BD11741…BD14521…羽 170

1. BD11741（L1870），见《国图》110/49A。残片，双面抄写。如图 3 右上部所示，正面存 11 行，每行存上部 9 至 11 字（末行仅存中部两字残画），据完整文本推算，该卷行约 17 至 19 字，隶书，有乌丝栏。所存内容起“不着茸”句后二字，至“空中天言”句“天言”二字残字止，亦即“众学法”第九条至第十三条。《国图》定名为《十诵律》卷十九。《国图》条记目录认为该卷正面是五世纪南北朝写本；认为背面所抄内容为“斋意文（拟）”，并定作归义军时期写本。

图 3　BD11741…BD14521…羽 170 缀合示意图

2. BD14521（新 0721），见《国图》128/403A-406B。该卷原为罗振玉旧藏，《贞松堂藏西陲秘籍丛残（续）》三集曾影印该卷，较《国图》所载图版多出 13 行，后面即以此图为据。该卷存 6 纸（高 27.4 厘米），共 167 行，行 20 至 25 字，前后部分如图 3 中部所示。隶书，有乌丝栏，有行间加校字，条目起始处有“”状标号。所存内容起“佛以是事集比丘僧”句后四字左侧残形，至“从今不摇头坐家内”句前三字止，亦即“众学法”十三条至四十八条。《贞松堂藏西陲秘籍丛残（续）》三集将该卷与其他两种律藏写本一起拟题为“晋魏间书残律三种”；《国图》定名为“《十诵律》卷一九”。《国图》条记目录认为该卷是五世纪东晋南北朝写本。该卷背面本来有字，被裱补纸遮盖，无法识读。

3. 羽 170，见《敦煌秘笈》3/38A-43A。卷轴装，共 9 纸。双面抄写。正面部分首残尾全，共 233 行，行 22 字，前部如图 3 左部所示。隶书，有乌丝栏。有行间加校字。所存内容起“累脞坐家内”句，至卷末“若急因缘，不犯”句止，亦即“众学法”第五十五条至一百零七条。该卷尾题“十九弓”“善慧所供养”“一校尽”“萨婆多毗尼”字样。BD14454《大智度论》卷四八尾题“比丘善慧所写供养”，可参。《敦煌秘笈》拟题“十诵律卷第二十”，不确；《高丽藏》《赵城藏》等中原系统的大藏经中，“众学法”八十五条至一百零七条确在卷二十；但《崇宁藏》《思溪藏》等南方系统的大藏经中，整个“众学法”都归入卷十九。敦煌本的分卷正与南方系统的藏经一致，当据此拟题。该卷背面也抄有多种内容，分别题为“钞本一卷”“辩中边论卷第一”等。

按：上揭三号皆为《十诵律》“众学法”残卷，内容前后相邻，有缀合的可能性。此三号行款格式相近（行 17 至 19 字，行距、字距、字体大小相近，每个条目起始处都有形状相似的点状标识）；比较三号共有的“突”“羅”“應”“學”等字，如表 3 所示，字迹书风似同；BD11741 和羽 170 背面的文字字形也较为一致（BD14521 背面被糊住，无法阅读），由此判断，此三号应当可以缀合。缀合后如图 3 所示，所存内容参见《大正藏》T23/133C19-P136C19。

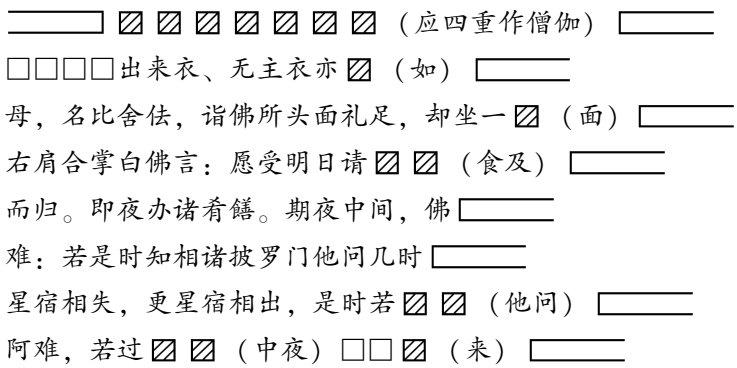
需要指出的是，BD11741 末行残存的“天言”二字在行中、BD14521 首行残存的“集”字在行首；从行款格式推断，“言”“集”相差约半行（约 10 至 12 字）或一行半（30 至 36 字）；比照传世本，其间相差 24 字——“净居诸天周齐被衣佛亦自见净居诸天周齐被衣佛以是事”。传世本的字数和写本的行款格式并不吻合。这极有可能是抄经时有脱文所致（BD14521 上有大量的脱文和行间补字）。总而言之，这三号从书风字迹、行款格式、卷背内容等方面看都高度一致，但具体的字形词形并不统一，如“學”字便同时存在“”“ ”等两种字形；且具体内容和字形詞形与传世本均有一定的差异，反映了《十诵律》翻译之初文字混杂的古老样态。

表 3　BD11741、BD14521、羽 170 字迹比较表

例字 / 卷号	突	羅	應	學
BD11741				
BD14521				
羽 170				

四、Дx5993…S. 6661+S. 10687

1. Дx5993，见《俄藏》12/309A。残片。如图 4 右部所示，存八行，有乌丝栏。所存文字为：



原卷无题，《俄藏》未定名，《俄藏敦煌文献叙录》拟题“十诵律卷第二十七七法中衣法第七之上”。但该卷所抄内容与传世本《衣法》有别，而与 S. 797 背所抄未修本《衣法》内容基本一致，只是书风字迹更加工整。所谓“未修本”，是指鸠摩罗什等翻译后、卑摩罗叉修定前的古本，敦煌文献中有一批这样的“未修本”，王磊有《敦煌六朝写本与〈十诵律〉的翻译与校定》（《中山大学学报（人文社科版）》2021 年第 3 期）、笔者有《敦煌出土未修本〈十诵律〉再探》（未刊稿），可以参看。

2. S. 6661（翟 5488），见《宝藏》50/47B-56。卷轴装，首残尾全，存 484 行，行约 26 至 30 字，前部如图 4 左部所示。楷书。有乌丝栏。有行间加校字。所存内容起“汝见何等因缘”句后五字，至卷尾“是有法受”句止，内容大致相当于传本《十诵律》卷二七至二八，但文字差异很大。写卷尾题“衣法第七已二校”“僧灵寂、僧弘文、僧腾”字样。《翟目》称该卷为“非正统律部文献”（Uncanonical Vinaya Texts），《宝藏》题作“十诵律衣法第七”。王磊指出，该卷内容与 S. 797 律本面所抄一致，也是《衣法》古本的传抄本，洵为得之[①]。

3. S. 10687，见 IDP 网站，残片，如图 4 中下部所示，存 5 行，隶书，有乌丝栏。所存内容为：

□□□□□（行乞食伴）□
□□（失）伴、不入险□（道）□
□饮食？答言：大□（德）□
□汝见何等因缘□
□□□（若先）乞食，是□（病）□

该残片无题。与 S. 797 比较，可知这部分也是《十诵律》古本，相对应部分完整文句为：

“比舍佉！汝见何因缘，欲与远行比丘饮食？”答言：
“大德！远比丘若待僧中食满食，若行乞食伴舍去，或夜中入险道，或独行旷泽。是比丘食我食，不失伴、不入险道，是故我与饭食。”“比舍佉！汝见何等因缘，欲与诸病比丘饮食？”答言：“大德！病比丘不得随病饮食，病难差，是故我与随病饮食。”“汝见何等因缘，欲与瞻病比丘饮食？”答言：“大德！瞻病比丘，待中食满食、若先乞食，是病比丘瞻养事阙……”

该卷字迹工整，隶味强烈，大约也是南北朝的写本。

根据前面的研究，上揭 Дx5993、S. 6661、S. 10687 三号皆为未修本《衣法》残卷，与 S. 797 背所抄文字大体一致。三号内容前后相邻或相承，可以缀合。缀合后如图 4 所示，S. 10687 恰好可以补入 S. 6661 右下角，原本分属二号的“失”“丘”二字皆得复合为一，纵向乌丝栏亦可对接。Дx5993 虽不能与 S. 6661+S. 10687 直接相接，但此数片行款格式相近（行距、字距、字体大小相近），字迹书风似同（比较四号间交互出现的“頭”“礼”“願”“所”等字，如表 4 所示），可资参证。

① 王磊《敦煌六朝写本与〈十诵律〉的翻译与校定》，《中山大学学报（人文社科版）》2021 年第 3 期，第 84-95 页。

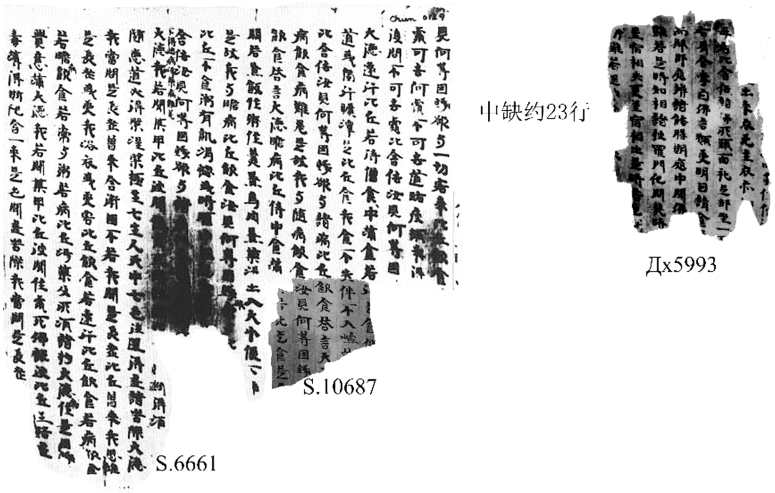


图 4 Дx5993…S. 6661（局部）+S. 10687 缀合图

表 4 Дx5993、S. 6661 字迹比较表

例字 / 卷号	頭	礼	願	所
Дx5993				
S. 6661				

五、国博写经 12+Дx12121

1. 国博写经 12，见《中国历史博物馆藏法书大观》11/31-32。存 1 纸，后部如图 5 右部所示，共 29 行，行 19 至 26 字。隶书，多俗字，如“婿”写作“ ”，“突”写作“ ”，“知”写作“ ”，“众”写作“ ”等。有乌丝栏。写卷首题“杂诵第四”，题下直接接抄正文，不换行，分卷与传世本不同。所存内容起首题，至“不久婿死”句首字止。文字内容与传世本有别，如“畜眷属事”与“摩触比丘事”中间，传世本尚有这样一段文字：

> 佛在舍卫国。偷兰难陀比丘尼，度淫女为弟子。晨朝时到，着衣持钵入舍卫城乞食，先共作不净行诸居士语诸居士：“我先共此比丘尼作不净。”彼比丘尼愁恼。是事白佛，佛言：“从今不听度淫女。若度者，突吉罗。”（T23P295A6-10）

该卷中则没有收载。该卷题名分卷、文段内容、用字用词均与传世本不同，极有可能也是“未修本”《十诵律》。据《大观》的介绍，该卷原为梁玉书自新疆购得，出土始末不详。卷背也有字，但被裱补纸糊住了。

2. Дx12121，见《俄藏》16/37B。残片，双面书写。如图 5 左部所示，正面部分存 4 行，行约 22 字。隶书，有乌丝栏。所存内容起“不久婿死”句后三字，至“诸比丘

尼王所守护”句前三字残字止。原卷无题，《俄藏》未定名，《俄藏敦煌文献叙录》拟题“十诵律卷第四一明杂法之六”。

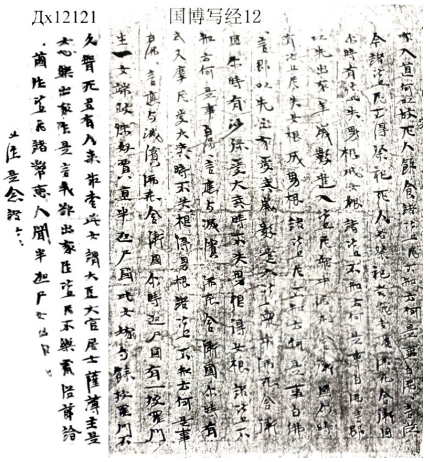


图 5　国博写经 12（局部）+Дx12121 缀合图

图 6　BD15700+S. 3725B 缀合图

按：上揭二号皆为《十诵律》残卷，所存文字与传世本卷四十一相近，且内容前后相承，可以缀合。缀合后如图 5 所示，国博写经 12 末行行末的内容和 Дx12121 首行行首的内容相连成句，其文曰“不/久婿死”，中无缺字。又二号行款格式相近（行约 19 至 26 字，行距、字距、字体大小相近），比较二号共有的“比丘”“家”“迦”“多”等字，如表 5 所示，字迹书风似同，可资参证。二号缀合后，所存内容参见《大正藏》T23/294C19–P295B19。

表 5　国博写经 12、Дx12121 字迹比较表

例字 / 卷号	比丘	家	迦	多
国博写经 12				
Дx12121				

六、BD15700+S. 3725B

1. BD15700，见《国图》144/158A。残片。如图 6 右部所示，存 6 残行，每行存下部 10 至 15 字。楷书。有乌丝栏。所存内容起“有五事故僧与下意”句“事”字下部残画，至“使白衣不得利失住处”句首字上部残画止。原卷无题，《国图》拟题“十诵律卷五一”。不同的刻本藏经中，这部分文字所属卷数不同：中原系统的大藏经中，这部分文字属卷五一；南方系统的大藏经中，这部分文字属卷五十。《国图》条记目录称该卷为 9 至 10 世纪归义军时期写本。据残存文字推断，原卷每行约 17 字。

2. S. 3725B（翟 4109），见《宝藏》31/21B－54B。S. 3725 内有两种不同的写卷，以下分别称为 S. 3725A、S. 3725B。S. 3725B，卷轴装残卷，前部如图 6 左部所示，存 18 纸，首残尾脱，存 498 行（前 2 行中残），行约 17 字。楷书。有乌丝栏。有武周新字。所存内容起“骂白衣”句末字，至“破僧是无明者调达是”句前八字止。《翟录》拟题“十诵律增一法”。中原系统的大藏经中，该卷所存文字属卷五一；南方系统的大藏经中，该卷所存文字属卷五十。南方本、中原本如有异文，该卷多与南方本一致。

按：参照南方系统大藏经，上揭二号所存文字同属《十诵律》卷五十；参照中原系统大藏经，上揭二号所存文字同属《十诵律》卷五一。无论在哪个系统中，此二号所抄内容均同属一卷，且内容前后相承，可以缀合。缀合后如图 6 所示，接缝处边缘吻合，原本分属二号的“衣”“出白衣过”“使”六字皆可拼合。又二号行款格式相同（皆有乌丝栏，满行皆约 17 字，行距、字距、字体大小相近），字迹书风似同，可资参证。二号缀合后，所存内容参见《大正藏》T23/370C24－376C11。

七、Дx16098…Дx16427

1. Дx16098，见《俄藏》16/280B。残片。如图 7 右部所示，存 3 残行，每行 2 字，所存内容依次为“时或/界耶/属比”。原卷无题，《俄藏敦煌文献叙录》等未定名。今据内容推断，该卷当属《十诵律》卷末附属的《毗尼序》，中原系统大藏经将相应文字划入《十诵律》卷六十一，南方系统大藏经则将相应文字划入《毗尼序》卷中。据残存文字推断，原卷行约 17 字。

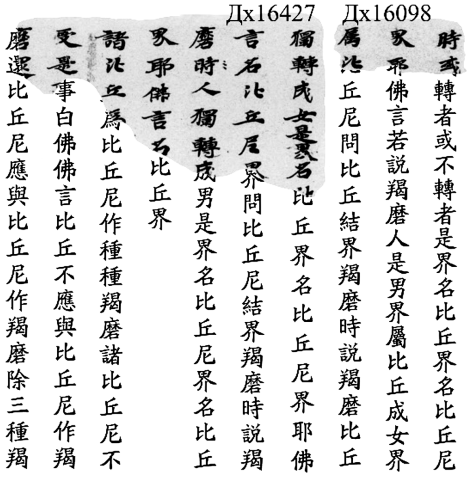


图 7　Дx16098…Дx16427 缀合示意图

2. Дx16427，见《俄藏》16/303A。残片。如图 7 左部所示，存 7 残行，每行仅存上部 2 到 8 字。楷书。所存内容始“说羯磨比丘独转成女”句后四字，至“还比丘尼应与比丘尼作羯磨”句“还”字右侧残形止。原卷无题，《俄藏》未定名，《俄藏敦煌文献叙录》拟题“十诵律卷第六十一毗尼中杂品第三”，中原系统大藏经将相应文字划入《十诵律》卷六十一，南方系统大藏经将相应文字划入《毗尼序》卷中。据残存内容判断，原卷行约 17 字。

按：据残存文字推断，上揭二号皆为《十诵律》“毗尼序”残片。据完整文本推算，满行皆约 17 字。且二号内容前后相邻，存有缀合的可能性。Дx16098 末行“属比”二字与 Дx16427 首行“独转成女”之间缺约 15 字，比对完整文本，所缺内容为“丘尼问比丘结界羯磨时说羯磨比丘”，可推知二号左右相接，中无缺行。比较二号共有的“時”

“界”“比”等字，如表 6 所示，字迹书风似同。又二号行款格式相同（满行皆约 17 字，行距、字距、字体大小相近）。由此判定二号确可缀合，缀合后如图 7 所示，所存内容参见《大正藏》T23/456B28–456C8。

表 6　Дx16098、Дx16427 字迹比较表

例字 / 卷号	時	界	比
Дx16098			
Дx16427			

八、Дx18578…Дx9278

1. Дx18578，见《俄藏》17/228B。残片。如图 8 右部所示，存 2 残行，首行 4 字，次行 2 字。楷书。所存内容依次为“忆复受王/是夜”。原卷无题，《俄藏》未定名。《俄藏敦煌文献叙录》拟题“十诵律卷第六十一毗尼中杂品第三”，这种拟题参考了中原系统大藏经的分卷。南方系统大藏经中，相应文字被划入《毗尼序》卷中。据残存文字推断，原卷每行约十七字。

2. Дx9278，见《俄藏》14/146A。残片，如图 8 左部所示，存 2 残行，首行存 6 字，次行存 5 字。楷书。所存内容依次为“▨（长）病五者饥饿/人听心生念”，文字与传世本略有出入。原卷无题，《俄藏》未定名，《俄藏敦煌文献叙录》拟题“十诵律卷第六十一（毗尼序卷中）毗尼中杂品第三”，这种拟题也参考了中原系统大藏经的分卷。南方系统大藏经中，相应文字被划入《毗尼序》卷中。据残存文字推断，原卷每行约十七字。

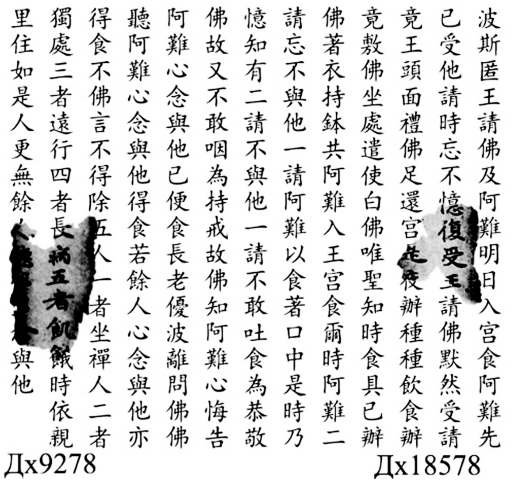


图 8　Дx18578…Дx9278 缀合示意图

按：据残存文字推断，上揭二号皆为《十诵律》“毗尼序”残片。据完整文本推算，满行皆约 17 字。二号内容前后相邻，存有缀合的可能性。二号字迹书风似同，且行款格式相同（满行皆约 17 字，行距、字距、字体大小相近）。由此推断二号极有可能可以缀合，缀合后如图 8 所示，所存内容参见《大正藏》T23/457A1–457A13。

除开前面八组，S. 7819 和中村 27 也存有缀合的可能性。

1. S. 7819，暂无图片，方广锠《英国图书馆藏敦煌遗书目录（斯 6981－斯 8400 号）》（478 页）有叙录。据叙录，S. 7819 是《十诵律》卷七的残片，存 12 行，行 17 字，隶书，有乌丝栏，有近代装裱，有行间加行；前部存文始于《大正藏》T23/47C 13－16，后部存文至 T23/48A1。

2. 中村 27，见《中村》卷上 152A－159。卷轴装，首脱尾全，存 25 纸，共 516 行，每纸 20 至 21 行，行 17 字。隶书，有乌丝栏。有行间加字，地脚有补字。所存内容起“佛在王舍城”句，至尾题“十诵律卅事卷第七”止，后有题记“用昏廿六张”“五月四日经生氾亥仁所写讫”“一校竟”。所存文字见《大正藏》T23P48A3－P54A13。

综上所述，S. 7819 和中村 27 文字前后相邻，且两卷书风字迹相似（均为隶书）、行款格式相近（都有乌丝栏、行 17 字），存有缀合的可能性。所惜暂无图片，无法作进一步探究。

通过对写卷内容的分析和断痕、书风字迹、行款等方面的比定，上文我们将 20 号（片）《十诵律》残卷或残片缀合为 8 组。缀合工作可以恢复写卷的本来面貌，也可以勘正前贤孤立研究带来的疏失。如第五组中，国博写经 12 与 Дx12121 本为同一写卷撕裂，《俄藏敦煌文献叙录》称 Дx12121 为“十诵律卷第四一明杂法之六”，而国博写经 12 首题“杂诵第四”，经缀合可知这是分卷不同于传世本的“未修本”，《俄藏敦煌文献叙录》定名不够准确。又国博卷原为梁玉书自新疆购得，出土始末不详，今此号可与俄敦残片缀合，则可初步断定此号亦应为敦煌藏经洞之物。第三组、第四组可能也是性质相近的“未修本”。又如第六组中，BD15700 与 S. 3725B 亦为同一写卷之撕裂，《国图》条记目录称 BD15700 为九到十世纪归义军时期楷书写本，而 S. 3725B 上有大量武周新字，书写年代或应更早，则知《国图》条记目录断代不够准确。另外，缀合工作还可以帮助我们从更深的层次理解写卷的性质，理解写卷的流传与分散过程。总之，这是一项极为基础性的工作：只有系统性地对整个敦煌文献进行缀合整理，才能从总体上摸清敦煌遗书的基本面目，并推动研究的全面深入。

北齐徐显秀墓菩萨联珠纹探源

沈　雪　郑炳林

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：北齐徐显秀墓壁画中有多处联珠纹图案出现在人物服装中，其中两处联珠圈内为一中原菩萨形象。联珠纹与菩萨各自关联到不同的宗教背景，却同时出现于一位北齐贵族的墓葬中，若这一图案代表的是实际存在的织物，则其产地及背后隐藏的社会经济文化脉络值得深究。本文将尝试求证其是否为实际存在的织物，并从生产条件、文化背景等方面追溯其产地。

关键词：联珠纹　菩萨　产地　织物

中图分类号：J218.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0073-12

徐显秀墓位于山西太原王家峰村，即北齐时晋阳城附近，2002 年被评为“中国十大考古新发现”（以下简称徐墓）。墓的甬道两侧和墓室内四壁等均绘有壁画，共有 300 多平方米。此墓一经发掘就引起了学者们的广泛关注，墓中精美的壁画为丝路文化交流的研究提供了丰富的图像资料。墓中北壁、东壁和西壁中出现的联珠纹也引起了中外学者的诸多关注，尤其是东壁和西壁出现的联珠纹，其图案颇为相似，都是联珠圈内有一人物头像：头戴宝冠，宝缯垂肩，面容安详静秀，与中原菩萨形象实无二致，故荣新江将这一图案称为“菩萨联珠纹”[①]，本文延用这一名称。

据徐显秀墓志，徐为忠义人，其祖安，为怀戎镇将。墓志称徐为边地少年，先入尔朱荣军中，后追随高氏，官至太尉。[②]据考证，忠义郡当为蔚洲治下，此地人民多为怀荒等边镇旧民，对徐显秀少时的边镇属民身份当无疑议。[③]六镇之地除了鲜卑武将，还有粟特人，突厥人及其他少数民族，在多民族文化杂处的背景下，虽然徐为汉人，却有可能熏染了较为浓厚的鲜卑习俗，且多与胡人有所往来。从徐墓壁画和出土文物来看，有学者认为墓葬整体受祆教文化因素影响，甚至怀疑墓葬中之所以会出现不同年龄和身

收稿日期：2021-03-12

基金项目：兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004）

作者简介：沈雪（1981-　），女，浙江平湖人。博士研究生，主要从事敦煌及西域服饰研究；郑炳林（1956-　），男，陕西黄陵人。萃英学者一级教授，博士生导师，主要从事敦煌学、西北区域史研究。

① 荣新江《略谈徐显秀墓壁画的菩萨联珠纹》，《文物》2003 年第 10 期，第 66-68 页。

② 常一民、裴静蓉、王普军《太原北齐徐显秀墓发掘简报》，《文物》2003 年第 10 期，第 4-40 页。

③ 罗新、叶炜著《新出魏晋南北朝墓志疏证（修订本）》，北京：中华书局，2016 年，第 201-203 页。

份的人骨，极有可能是因为施行祆教的葬俗导致。[①] 联珠纹图案具有琐罗亚斯德教即祆教背景，联珠圈本身即象征光明。菩萨联珠纹的联珠圈和菩萨头像各自关联到不同的宗教背景，却同时出现在同一个图案中，其背后原因和意义值得深究。如徐墓壁画中的这一菩萨联珠纹确有极大可能是实际存在的纺织品，那么这一织物是哪里生产的？图案的来源又是哪里？这背后隐藏的社会经济文化脉络值得一探。

一、是否为实际存在的织物

徐墓壁画中菩萨联珠纹出现在两个地方：一为西壁牛车旁侍女的下半身衣服边缘和袖口边缘（图 1、图 2），一为东壁马鞍袱的边缘（图 3、图 4）。这两处地方都是以纺织品的形态呈现的，那么有没有可能这两个织物图像都是实际存在的菩萨联珠纹织物？会否是画匠的即兴创作？本文认为这种菩萨联珠纹织物应是实际存在的织物。

图 1　东壁备车图侍女

图 2　侍女袖口处联珠纹

图 3　西壁鞍马局部

图 4　马鞍袱上联珠纹

（图 1-4 均采自《北齐徐显秀墓》）

① 郎保利、渠传福《试论北齐徐显秀墓的祆教文化因素》，《世界宗教研究》2004 年第 3 期，第 114-122、155-156 页。

从壁画绘制情况来看，不同于同时代的北齐娄睿墓和湾漳大墓等，徐墓壁画用笔简练、快速，犹如行云流水，且人物形象和细节刻画的非常生动，足见绘制者技法成熟、功力深厚。[①] 以徐显秀当时的地位和背景，负责绘制壁画的人应是顶尖的工匠或画师，更会根据徐家人的要求尽量将主人生前的尊荣表现出来，凡入画的内容必要有所依据，所以人物服饰、画面布局也都非常讲究。虽然笔法流畅画得很快（据发掘简报，墙角还有没来得及丢弃的剩余颜料），但画面内容多是有所参照的，画家自己创作、自作主张将菩萨面容绘入联珠圈内的可能极小。

再看马鞍袱上的联珠纹，与牛车旁侍女服装身上的联珠纹，菩萨面容、图案构成均极为相似，只是颜色不同。这种联珠纹织物装饰马鞍袱的形制可在中亚的壁画和浮雕中找到类似的例子（图 5），图 5 中壁画虽然漫漶，仍可见马背上鞍袱的边缘饰以联珠纹，只是其联珠窠较大，撒马尔罕壁画中还有许多类似的联珠纹“鞍袱”。所以徐墓壁画中所绘联珠纹马鞍袱应为实际存在的织物。

图 5　撒马尔干大使厅壁画
（采自《从波斯波利斯到长安西市》粟特王出行图局部）

除了菩萨联珠纹外，北壁墓主人身前的两位侍女，所着服装上也有两种图案的联珠纹，一为联珠对兽对鸟纹，一为联珠花卉。在我国出土的织物中均可找到类似的图案（图 6、图 7）。因此，东壁和西壁画中的菩萨联珠纹也应是现实中存在的织物。从丝路沿线出土的联珠纹织物来看，这种织物一般是锦、绮等，都属于比较奢侈昂贵的，且多为胡人所穿着。那又为什么会出现在三位面容不似胡人的侍女身上呢？这三个侍女的情况有所不同：北壁两位侍女立于墓主人身前，束发，头戴四角冠，外着小袖衫，细观其身上的联珠纹织物不是作为锦缘，而是整件衣身都是用联珠纹织物制成的，整体造型颇有胡汉融合的味道；西壁牛车侍女，其发型绝非束发，整体打扮更似西胡。史载北朝杂以戎夷之制，“爰自北齐，有长帽、短靴、合袴、袄子，朱紫玄黄，各任所好。高氏诸帝，常服绯袍”[②]。又《北齐书》文宣帝诏曰：“……又奴仆带金玉，婢妾衣罗绮，始以创出为奇，后以过前为丽，上下贵贱，无复等差。”[③] 在这种社会背景下，侍女穿着如此华丽又“富有创意”就说的通了。整个墓室壁画中只有三位侍女穿着此等昂贵独特

① 太原市文物考古研究所编《北齐徐显秀墓》，北京：文物出版社，2005 年，第 7 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 45《舆服志》，北京：中华书局，1975 年，第 1930 页。
③ ［唐］李百药撰《北齐书》卷 4《文宣帝纪》，北京：中华书局，1972 年，第 51 页。

图 6

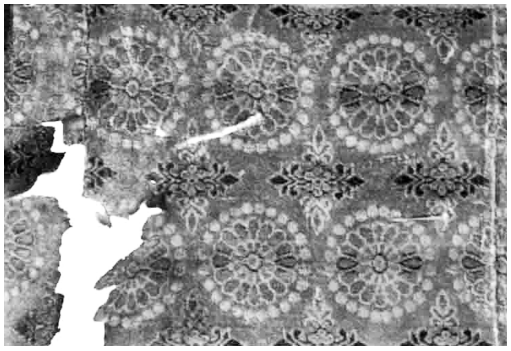


图 7

(图 6　红底对狮联珠纹锦，中国丝绸博物馆藏；图 7　团花纹锦，采自《丝绸之路 汉唐织物》图三九)

衣料制成的服装，究其原因，当是因为身份有别于其他婢女（从三个侍女在壁画中所处的位置来看，应是近身服侍的婢女），且也可以此烘托墓主人生前的荣耀与尊贵，至于为什么是联珠纹织物，而非其他图案的织物，应与徐显秀鲜卑化的汉人身份和当时胡风当道的社会风气有关。南北朝时随着丝路贸易的兴盛，各种异域风情的织物也已为人们所熟悉。又北齐时，朝野上下受胡风浸染甚深，“后主末年，祭非其鬼，至于躬自鼓舞，以事胡天，邺中遂多淫祀，兹風至今不绝后”①。高氏皇帝祀胡天，常服绯袍，上行下效，侍女衣料中出现联珠纹或身着胡服也只是这种风气的反映罢了。新疆阿斯塔那 206 号墓就曾出土过一个头梳高髻，身着精致间色裙的唐代女舞俑，身上所穿半臂就是联珠对鸟纹锦制成。

从服装形制上看，牛车旁侍女所穿服装，下半身的菩萨联珠纹应是作为镶拼的衣边和下摆的锦缘出现的，上半部分的联珠纹当是袖口的锦缘。有研究者说这件衣服下半身是间色裙，从已经发现的间色裙的图像资料来看，这种可能性不大，因为间色裙的下摆通常不会再镶拼这么宽的锦缘。只是若为胡服类的袍服，何以是右衽呢？史载“披发左衽”才是胡服的面貌②。

图 8　北朝锦袍

(采自《中国物质文化史・纺织（上）》图 4-5-2)

在《中国古代物质文化史纺织（上）》中有一件北朝时期的袍服（图 8），同样也为右衽，下

① ［唐］魏徵、令狐德棻撰《隋书》卷 7《礼仪志二》，北京：中华书局，2019 年，第 163 页。

② ［唐］许嵩撰，张忱石点校《建康实录》卷 16，北京：中华书局，1986 年，第 646 页。

摆的镶边也较宽，只是领口和袖口的款式与牛车侍女所着袍子不同[①]。此处值得指出的是，图 8 中领口及肩膀镶拼其他颜色织锦的细节属于粟特人服饰特色[②]，而大袖和右衽属于汉族服饰的细节，却同时出现在这一袍服上，这恰恰是南北朝时期胡汉交融在服装上的一个反映。另日本 Miho 博物馆藏北朝石棺床 J 板块右幅图像，在下方“地上世界”中[③]，有一舞蹈女子，所穿袍服与徐墓中联珠纹侍女所穿十分相似：交领右衽，下摆镶边上的圆圈应为联珠纹，窄袖，且袖子较长，袖口有镶边（图 9）。这一石棺床为在华粟特人祆教信仰的一个反映，其中有诸多胡人形象，J 板上方的四壁女神经学者比定为娜娜女神。此处有几个细节值得探究：

图 9　Miho 博物馆藏北朝石棺床
（采自《中国祆教艺术史》彩图五）

第一，细看徐墓中胡服侍女袍服下摆，画匠有浅浅地勾勒一条横线，将衣缘图案分成一横一竖两个部分描绘，注意比对勾线上下宾花细节即可发现-这与前述舞蹈女子袍服的细节不谋而合，虽然一个是墓室壁画像，一个是石刻像，表现手法不同，但两位工匠都将衣服的细节刻画了出来，这只能说明这种袍服的衣缘就是这样裁制拼缝的。且 Miho 石棺床双阙上也有头戴三棱风帽，身着交领右衽袍，腰束带，足登长靿靴的人物形象，与徐墓壁画中许多人物如出一辙。这诸多相似之处，应是不同领域的工匠对当时服饰形制的描绘与刻画。因此，这件衣袍应是当时生活中常见的款式，且为胡装打扮的女子所穿着，画匠只是将现实生活中的服饰入画而已。

第二，J 板上的女子并没束腰带，上半身的交领衣襟也没有镶拼锦缘，只有下半身有锦缘，这个细节也与徐墓中一样。但一般这类的袍服，通常会整个衣衽都装饰锦缘。二者有别于常规却一致的细节，正好说明，这类胡服就是真实存在的款式。至于是如何做到只在下半身镶拼锦缘的，有可能采取了上下分裁的方法，裁剪方式类似于美国大都会博物馆藏一件出土于北高加索的卡夫坦（Caftan）。[④] 这件卡夫坦专家将之复原后，可以清晰地看到其上下半身不是连裁的，而是在腰部开缝分裁，并于腰部侧襟处缝了纽袢以闭合。[⑤]

---

① 赵丰、尚刚、龙博编著《中国古代物质文化史・纺织（上）》，北京：开明出版社，2014 年，第 219 页。
② 在片治肯特壁画，两个国王举办的宴席的中可见。
③ 姜伯勤著《中国祆教艺术史研究》，北京：生活・读书・新知三联书店，2004 年，第 79 页。
④ 这种袍服在中亚曾经非常流行，波斯人、粟特人都穿着这种服装。
⑤ Nobuko Kajitani. A Man´s Caftan and Leggings from the North Caucasus of the Eighth to Tenth Century: A Conservator´s Report. Metropolitan Museum Journal, Vol. 36, 2001, pp. 85-124.

第三，徐墓中胡服侍女的发型与 J 板中女子有相似之处，但 J 板中女子明显脑后有发髻，徐墓中侍女则没有。有学者指出阿旃陀 17 窟中有女子发型与该侍女发型类似。[①] 二者轮廓虽有相似，但 17 窟女子为卷发，徐墓中侍女则更像辫发盘在头上。史载南北朝时高昌“女子头发辫而不垂”[②]，说明当时确有辫发不垂的发式。无论如何，总体上来看，徐墓中的这位女子整体是做胡人打扮。

北魏前期孝文帝改制前，拓跋鲜卑仍着鲜卑服饰，小袖袍在北魏早期墓葬和石窟中，十分常见，这种袍服基本上为交领，左右衽和对襟都有，长度及膝，在领口边缘和下摆都有撞色的镶边。[③] 可参见嘉峪关酒泉魏晋十六国墓画像砖中人物[④]和云岗石窟十七窟供养人形象。[⑤] 孝文帝推行全盘汉化的政策后，褒衣博带的汉服和袴褶这类受胡服影响出现的服装，在人们的生活中都司空见惯。六镇起义后，以高欢为首的统治集团多以鲜卑自居，反对孝文帝以来的汉化政策，服饰上又趋于胡化。如徐墓中所常见的，交领右衽的长袍、长靿靴搭配以及改良后的“垂裙皂帽”（三棱风帽）的形象，具是经历汉化以后的鲜卑服饰。如牛车侍女所着衣袍，当是受西域服饰风格影响的胡服，其渊源可追溯到粟特人和萨珊波斯人所穿的卡夫坦（如前文所述大都会博物馆的那件袍服），种类多样，包括交领和对襟的款式。谢尔盖．琴科夫曾基于中亚地区的考古材料地对5-8世纪的粟特服饰进行了整理和分类，其中就有交领、小袖的长袍。[⑥] 除了上文提到的 Miho 博物馆藏北朝石棺床之外，关于在华粟特人的着装，在北周史君墓、西安康业墓石椁中也有发现。如北周史君墓石堂南壁浮雕中举杯的粟特人形象，也穿着交领右衽的袍子，衣衽、下摆和袖口均有镶边。[⑦]

如上所述，徐墓中牛车旁侍女所穿袍服应是当时常见的胡服款式，用来做衣缘、下摆和袖口的菩萨联珠纹也应是实际存在的织物。如此说来，此处真实地发生了“穿戴”和“使用”，但从当时的崇佛氛围来看，却有不敬之嫌。难道说，这就是为什么这种图案的纺织品只是昙花一现，未在其他地方出现的原因？又或是联珠圈内并非菩萨头像？这些疑问应与其产地、输出对象和图案母题息息相关。

---

① 在《试论北齐徐显秀墓中祆教文化因素》中作者指出《东方的文明》一书中，图 19、20 阿旃陀 17 窟壁画中的女子发型，与徐墓中胡服女子发型类似。

② ［唐］姚思廉撰《梁书》卷 54《诸夷传》，北京：中华书局，1973 年，第 811 页。

③ 孙晨阳主编《中国北方古代少数民族服饰研究·匈奴、鲜卑卷》，上海：东华大学出版社，2013 年，第 145 页。

④ 张宝玺编《嘉峪关酒泉魏晋十六国墓壁画》，兰州：甘肃人民美术出版社，2001 年，第 15 页。

⑤ 京都大学人文科学研究所著，中国社会科学院考古研究所编译《云冈石窟》第 2 期第 12 卷，北京：科学出版社，2016 年，第 17 窟图版。

⑥ Yatsenko S A，*the Late Sogdian Costume*（*the 5th-8th cc. AD*），Compareti M. Eran Ud Aneran：Studies Presented to Boris Ilch Marsak on the Occasion of His 70th Birthday，http：//www. transoxiana. org/Eran/Articles/yatsenko. html，2003.

⑦ 杨军凯著《北周史君墓》，北京：文物出版社，2014 年，第 337 页图版一四。

二、菩萨联珠纹产地溯源

在目前发现的联珠纹织物中，联珠圈内经常出现的图案有羊、鹿、野猪头、天马、含绶鸟、森木夫（senmurv）等动物，多具有宗教或文化含义的，联珠圈本身也象征者光明。这类图案早期通常与琐罗亚斯德教（在中国称之为祆教）联系在一起，后来随着这种纹样在丝路上的传播，其宗教含义慢慢淡化，装饰性增强，并被各个地方的文化赋予新的内容传承了下来。徐墓中所见的联珠纹图案明显受到了萨珊波斯艺术的影响。然而，徐墓中的菩萨联珠纹，其人物形象，无论是画法还是人物面容，都是汉地的菩萨无疑。要诞生这种融合了祆教装饰图案、佛教偶像和中原艺术风格的织物，其产地需要同时具备以下几个条件：

第一、生产条件：优秀的织工、生产材料（如丝），结构较为复杂的织机。

第二、社会背景：这类菩萨形象和联珠纹织物同时广泛存在于社会环境中，且为人所熟悉。

第三、输出对象：通俗的讲，就是生产出来给谁穿，或者是谁定制了这种织物。

联珠纹织物从纺织材料上看，主要有丝织物和毛织物，尤其是丝织品，占大宗。菩萨联珠纹织物若是产于汉地，那么极有可能是锦，且从我国目前出土的联珠纹织物来看，确实锦比较多。众所周知，我国的丝纺织业极为发达，著名的“五星出东方利中国”就属于经锦，只是南北朝时战乱频仍，是否还有实力生产出如此精美复杂的织物呢？

自汉时起，已设有东西织室作为官营手工作坊，[①] 产品有“锦绣、冰纨、绮縠”[②]。此时丝织业已非常发达，多集中在黄河中下游地区和四川地区，尤其是蜀锦，“几欲夺襄邑之席，于是襄邑乃一变而营织成，遂使锦绫专为蜀有”。[③] 后五胡入主中原之时，都非常重视对劳动人口的掌控，搜刮工匠归政府管制，如拓跋珪攻占中山，即将“百工伎巧十余万口”，迁至京师。且多承旧制，如石赵的中尚方、御府和织成署的织锦工巧，就有数百。[④] 邺中织锦署织有“大登高、小登高、大明光、小明光、大博山、小博山、大茱萸、小茱萸、大交龙、小交龙、蒲桃文锦、斑文锦、凤凰朱雀锦、韬文锦、桃核文锦……不可尽名也”，除此之外还有“鸡头文罽、鹿子罽、花罽”。石虎“又尝以女伎一千人为卤簿，皆着紫纶巾、熟锦袴、金银镂带、五纹织成靴”。[⑤]

由此可见当时丝织品不但种类丰富，产量也颇为可观，且罽属于毛织物，源自西域，说明胡人工匠当时亦不在少数。《艺文类聚》载：“梁皇太子谢敕赍魏国所献锦等启曰，山羊之

① ［清］孙星衍，［清］庄逵吉校定《三辅黄图》卷 3，上海：商务印书馆，1936 年，第 201 页。
② ［宋］范晔撰《后汉书》卷 10 上《皇后纪上》，北京：中华书局，1965 年，第 422 页。
③ 朱启钤著《丝绣笔记》，杭州：浙江人民美术出版社，2018 年，第 5 页。
④ 韩国磐著《北朝经济试探》，上海：上海人民出版社，1958 年，第 167-168 页。
⑤ ［晋］陆翙撰《邺中记》，北京：中华书局，1985 年，第 3-8 页。

毳，东燕之席，尚传登高之文，北邺之锦，犹見胡绫织大秦之草，戎布纺玄菟之花……又谢东宫賚辟邪子锦白褊等启曰，江波可濯，岂藉成都之水，登高为艳，取映凤皇之文，至如鲜洁齐纨，声高赵縠。”① 北朝所产织锦，质量亦不在蜀锦之下，且各个品种的丝织物都继续生产，丝路贸易发达，来自大秦的胡绫和印度的戎布还是随着胡人商队如约而至。

图 10 联珠孔雀纹锦
（作者摄于青海藏文化博物馆）

至北齐时，又设有泾州丝局、雍州丝局、定州紬绫局。② 官营作坊如此发达，必然具备生产材料、技艺高超的工匠和相应的织机。民间也有许多贵族，家有小型作坊，私藏工匠，屡禁不止，如毕义云“家有十余机织锦”，并因此而获罪③。又祖珽尝“出山东大文绫并连珠孔雀罗百余匹”与人赌乐④，可见当时北朝确有出产西方风格的丝织物。⑤ 青海、新疆等地都曾出土联珠孔雀纹的织锦（图 10）。

那么南朝是否也具备同样的生产条件呢？自东晋以来，大批北人南迁，其中不乏诸多工匠，遂也将丝织技术带到了南边。南朝政府大力劝课农桑，“荆城跨南楚之富，扬部又全吴之沃。鱼盐杞梓之利，充仞八方；丝绵布帛之饶，覆衣天下”。⑥ 益州此时仍是丝织品的主要产地。隋时，何稠曾为隋文帝制波斯锦，“锦成，逾所献者”。其叔父何妥史载为细脚胡，入蜀后为南梁武陵王萧纪主管金帛之事而致巨富⑦。何氏作为细脚胡，据考即为粟特商胡，曾为萧梁王室制作西方风格的丝绸和金银器。⑧

从上述史料和考古材料来看，当时的北齐和南朝，都具备生产这类织锦的条件，但是菩萨形象是如何走入联珠圈内，成为纺织品图案的呢？为了探寻这一联珠纹织物产生的来历，有必要追究佛、祆在当时社会生活中的具体情况。

佛教和祆教都属于外来宗教，或许在佛教进入中国初期，由于信众对于佛教尚不甚了解，所以在瓦当或是其他器物装饰中出现了佛教神祇的人物化形象，但随着佛教中国

① ［唐］欧阳询撰《艺文类聚》卷 85《布帛部》，北京：中华书局，1965 年，第 1458 页。
② ［唐］魏徵、令狐德撰《隋书》卷 27《百官志》，第 843 页。
③ ［唐］李百药撰《北齐书》卷 47《毕义云传》，第 658 页。
④ ［唐］李百药撰《北齐书》卷 39《祖珽传》，第 514 页。
⑤ 中亚的联珠纹织物是纬锦，织机及织造技术与我国不同，一般计量单位用“张”，而产自我国早期的锦为经锦，计量单位用“匹”，后来因为丝路贸易的往来，我国才习得了纬锦的织造技术。从此处行文来看，用“匹”作为计量单位，应是产自山东无疑。
⑥ ［梁］沈约撰《宋书》卷 54《孔季恭等传》，北京：中华书局，1974 年，第 1540 页。
⑦ ［唐］李延寿撰《北史》卷 82《何妥传》、卷 90《何稠传》，第 2753、2985 页。
⑧ 林梅村《何稠家族与粟特工艺的东传》，收入荣新江、罗丰《粟特人在中国——考古发现与出土文献的新印证》上册，北京：科学出版社，2016 年，第 231 页。

化进程的深入，这种现象逐渐消失了。南北朝时，由于战乱频繁，统治者依赖佛教巩固其政权故大力推崇，百姓希望从中找到精神寄托故信仰供奉。然而细究起来，南朝和北朝在佛教信仰方面的表现还是有区别的。北朝重在“力行”，南朝重在义理。北魏臣工自诸王以下，以致阉党、羽林、虎贲等，多舍宅立寺。朝廷上下之奉佛，仍首在建功德，求福田饶益。故造像立寺，穷土木之力，为北朝佛法之特征。[①]《洛阳伽蓝记》载：

景乐寺，太傅清河文献王怿所立也……寺西有司徒府，东有大将军高肇宅，北连义井里……有佛殿一所，像辇在焉，雕刻巧妙，冠绝一时……至于六斋，常设女乐……及文献王薨，寺禁稍宽，百姓出入，无复限碍。后汝南王悦复修之。悦是文献之弟。召诸音乐，逞伎寺内。[②]

如上所见，舍宅立寺当为力行供奉的“虔诚之举”，但实际对佛教的信仰颇为表面化，逞伎寺内实为不敬。北齐诸帝亦崇信佛法，却也胡化甚深。《北齐书·神武纪下》记载：

> 神武以孝武既西，恐逼崤、陕，洛阳复在河外，接近梁境，如向晋阳，形势不能相接，乃议迁邺，护军祖莹赞焉。诏下三日，车驾便发，户四十万狼狈就道。神武留洛阳部分，事毕还晋阳。[③]

在这四十万户中也包括了西来附化之民万有余家，其中不少应是西胡。[④] 何以见得呢？北齐诸帝多有喜握槊、胡乐者，且后来多有胡人近臣如穆提婆、高阿那肱受封高位，胡风之盛，胡人之多可见一斑。

相对北朝而言，南朝帝王即位，年岁稍长知学者，靡不讲理佛学，并重学理。帝王之信佛者，多于佛寺设斋，又尝于宫殿设四部无遮大会，或无碍法善会。会中帝或亲行讲经说法，大赦天下，并且为之改元。更有梁武帝、陈武帝舍身入寺。[⑤] 究其根本，皆因南朝诸帝均以汉文化为出发点而接纳佛教，与北齐高氏以鲜卑自居，看待佛教颇为不同。

图 11

图 12

图 13

（图 11–13　邺城北吴庄出土菩萨造像，均采自《邺城北吴庄出土菩萨造像》）

① 汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》，武汉：武汉大学出版社，2008 年，第 341 页。
② ［北魏］杨衒之撰，范祥雍校注《洛阳伽蓝记校注》卷 1，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 55 页。
③ ［唐］李百药撰《北齐书》卷 2《神武帝纪下》，第 12 页。
④ ［北魏］杨衒之撰，范祥雍校注《洛阳伽蓝记校注》卷 3，第 161 页。
⑤ 汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》，第 302–303 页。

徐墓中的两处菩萨联珠纹图案，其菩萨形象颇为一致：头戴三叶宝冠，宝缯束扎后垂下，面庞圆润静秀。这一风格的菩萨造像，在北齐境内十分常见（图 11、图 12、图 13）。[①] 6 世纪天竺佛像一再东传，高齐重视中亚胡伎艺和天竺僧众，对北魏汉化政策的抵制，使得此时的北齐造像不再是“褒衣博带、秀骨清相”，而是具有笈多时代秣菟罗艺术风格。[②] 但又不同于犍陀罗式的高鼻深目，此时的菩萨面容更为本土化，五官更为柔和圆润。李裕群在论及成都出土的南朝佛教造像时曾指出，北齐邺城地区和太原地区的佛教造像都受到了南朝的影响。[③] 从成都出土的菩萨造像来看，也可找到如徐墓中联珠纹内的菩萨形象（图 16）。南北朝造像，此时都受到了笈多风格的影响，大量的僧侣或经西域沿陆路来到中国，或从海陆来到中国，随之而来的一定也有擅长造型的域外工匠。这里考察其时丝路沿线发现的造像，或可发现一些与本文提到的图案构成有关的线索。（图 14、图 15、图 16）

图 14

图 15

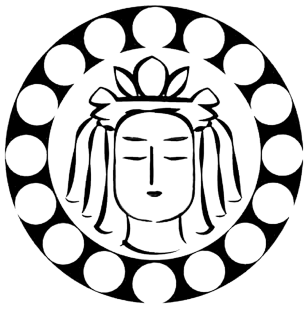


图 16

（图 14　印度中部出土红砂岩神龛，采自 *The Arts of India*，*Southeast Asia*，*and the Himalayas at the Dallas Museum of Art*，图版 19；图 15　焉耆明屋遗址出土陶砖，大英博物馆藏 MA. 1108；图 16　徐墓菩萨联珠纹，作者手绘）

图 14 来自印度中部地区，是笈多时代（5 世纪晚期）。在印度，这种神龛是极为常见的寺庙装饰形态，龛内的圆形部分俗称月亮屋或牛眼睛，联珠圈内，柔和的人物面庞是笈多时代的常见造像特征之一。[④] 这种神祇头像与“月亮屋”的组合，在 5–6 世纪北方邦还可找到类似的构件，但神龛整体发生了一些变化。[⑤] 笈多时代，统治者采取宽容的宗教态度，雕刻这些印度教寺庙的工匠同样也负责雕刻佛教寺庙，所以这种壁龛形式并不一定是印度教独有，也会应用到佛教寺庙的装饰中。图 15 是斯坦因在新疆焉耆明

① 李晔《山西北朝菩萨造像研究》，南京艺术学院硕士学位论文，2019 年。

② 宿白《青州龙兴寺窖藏所出佛像的几个问题——青州城与龙兴寺之三》，《文物》1999 年第 10 期，第 44–59 页。

③ 李裕群《试论成都地区出土的南朝佛教石造像》，《文物》2000 年第 2 期，第 64–76 页。

④ Bromberg A，*the Arts of India*，*Southeast Asia*，*and the Himalayas at the Dallas Museum of Art*，Dallas：Dallas Museum of Art，2013，p. 55.

⑤ 在故宫博物院等编《梵天东土·并蒂莲华：公元 400–700 年印度与中国雕塑艺术 2》中图 95、103、106 均为月亮屋型神龛，龛内是印度教的湿婆或战神。

屋遗址发现的陶砖，6–7 世纪，现藏于大英博物馆内，菩萨头戴三面宝冠，呈现出犍陀罗造像风格。这三张图片中的人物面容并不相似，但是其联珠圈+人物（神祇）的构成形式存在高度的相似性，彷佛在揭示着某种联系。

本文认为菩萨联珠纹织物产生的方式可能有两种：第一，随着丝路上西域、南北朝僧侣及商人往来于中西，这种图案构成形式也随之沿着丝路来到了中土，纺织工匠参考其他艺术形式，创作了菩萨联珠纹。历史上也不乏不同领域的工匠相互借鉴图案的例子，比如纺织品中的勾连雷文在青铜器上出现，又比如固原北魏漆棺画中的交波纹也有类似结构的图案出现在织锦上；[①] 第二，中亚地区已有类似构图的联珠纹织物传入中国，纺织工匠将其本土化了。美国大都会馆藏有一件王者半身像联珠纹织物（图 17），这块 7–8 世纪的中亚织物有两层联珠圈，联珠圈内的人物形象与萨珊波斯王者的形象相近。菩萨在佛教中是释迦摩尼的前世，是世俗中的王者。在佛教造像中，菩萨头戴宝冠的形象，即与此有关。在敦煌莫高窟早期的菩萨造像中，其头冠就受到了萨珊波斯王冠装饰元素的影响。[②] 如果将“菩萨”作为王者的另一种形象，代入联珠圈内也合乎情理。

那么，徐墓中的菩萨联珠纹究竟是诞生于着装“以创出为奇”的北朝，还是宫人会“服用射猎锦文”的南朝？[③]

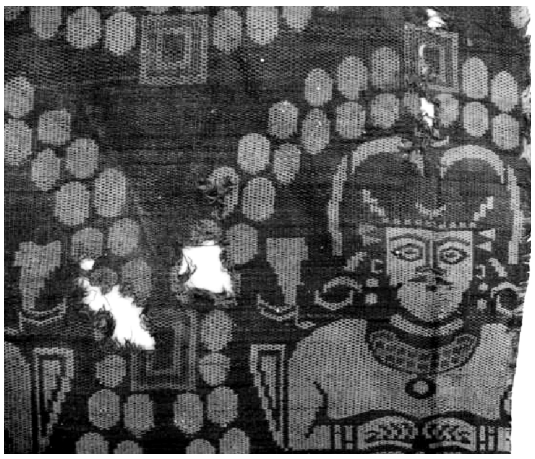


图 17　中亚出土半身像联珠纹锦
采自美国大都会博物馆
藏品号 2008. 79

如果菩萨联珠纹出现在南朝，那么益州地区是最有可能的地方。这里同时具备了出色的生产条件、可参考的佛教造像以及往来于中西弘法的僧侣和经商的胡人，但需要指出的是，正是因为诸多僧侣布道宣教，大力推动了益州地区的佛学教义的发展，[④] 加之南朝统治者不同于北朝的对佛教独一无二的虔信态度，菩萨联珠纹不可能诞生于益州。最根本的原因是，徐墓整体具有很浓厚的祆教信仰的暗示和装饰趣味，在这一语境下，“菩萨头像”出现在“胡服侍女”的服装上，即“以佛入祆”，用佛教中的菩萨形象构成富有祆教意味的

① 赵丰、齐东方主编《锦上胡风：丝绸之路纺织品上的西方影响：4–8 世纪》，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 94 页图 21。
② 赵声良《敦煌石窟北朝菩萨的头冠》，《敦煌研究》2005 年第 3 期，第 8–17 页。
③ ［梁］萧子显撰《南齐书》卷 19《五行志》，北京：中华书局，2017 年，第 419 页。
④ 曹中俊、李永平《益州佛教文化交流与丝绸之路河南道的关系：以僧侣、义理、造像为考察中心》，《地域文化研究》2021 年第 2 期，第 28–41 页。

织物图案来装饰卡夫坦类的胡服。这里对比莫高窟 420 窟及 402 窟中出现在菩萨天衣上的联珠纹，即可发现，莫高窟的两处洞窟整体为佛教的语境，天衣上的联珠纹是“以祆入佛”，成为佛教神祇服装的装饰图案。两相对比之下，徐墓中的菩萨联珠纹如果出现在益州，则有悖于益州佛教的实际情况，即便此地有胡人会穿着联珠纹织物，但纺织工匠既缺乏动机，也实无必要将菩萨头像织入联珠纹内。

结语

综合以上论述，徐墓中的菩萨联珠纹应当出产于北齐境内，其原因总结如下：

1. 符合北齐“以创出为奇”的攀比、竞奢的社会氛围。

2. 北齐当权者兼祀胡天，佛、祆并重，地位不相上下，如此上行下效，对佛教的信仰是为了满足现实生活中的需要，并不深究义理，贵族甚至“逞伎寺内”，缺乏敬畏之心。

3. 如徐显秀这样的贵族，即为这类织物的输出对象：胡汉杂糅的成长背景，深染胡风的信仰，想要通过奇珍异宝彰显尊荣的需要。

4. 佛教造像遍布，头戴三叶宝冠，宝缯垂肩，面容秀润的菩萨形象已为人所熟悉。

5. 随西来僧侣一起传布到中原的“联珠圈+神祇”的图案形式。

6. 有生产能力织造媲美蜀地的锦，且已有按匹计数的“联珠孔雀罗”，联珠纹织物都已经开始了本土化生产。

菩萨联珠纹织物的出现，从图案上来看，是粟特美术形式伴随着两种不同宗教在丝路上的传播，融入当时的北朝社会，并与中原艺术相结合。反过来，也体现了当时的人们是如何看待祆教与佛教，如何看待与之相关的服饰风格。从织物生产的角度，则反映了当时的纺织品生产还是比较发达的，不但没有因为战乱而减弱倒退，反而由于上层阶级追求奢靡享受等原因，进一步发展，已经能够吸收外来的织物风格并进行模仿和创新。从佛教在中国的发展来看，菩萨联珠纹之所以昙花一现，也许就是因为人们对佛教的理解逐渐加深以及佛教地位的提高。

莫高窟第285窟西壁两侧龛内人物身份研究

于向东
（东南大学　艺术学院，江苏　南京　211100）

摘要：莫高窟第285窟主室西壁有正龛与两个侧龛，关于两侧龛内塑、绘人物的身份，学术界存在不同看法。通过对西壁图像整体构成、两侧龛内人物样式特征与组合方式及弟子像流行背景的分析，本文认为，两侧龛内塑像表现的应是佛陀座下的两大弟子。两大弟子采用禅僧坐姿及对称组合形式，反映出本窟设计者对于坐禅修法的高度重视，对称组合的设计理念可能源自中原等地的石窟造像。

关键词：莫高窟　第285窟　佛龛　人物身份　弟子
中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0085-12

莫高窟第285窟在敦煌石窟艺术史上具有重要的地位。此窟主室建筑形制别具一格，空间开阔，塑像技艺精湛，壁画风格多样，题材内容丰富，图像构成较为复杂，蕴含深刻的佛教思想内涵，且壁面留下明确的纪年题记，相比北朝时期其它洞窟而言，此窟无疑具有更显著的学术研究价值。近百年来，众多学者对于第285窟展开多角度、全方位的探讨，涉及到窟主身份、开窟时间、技艺风格、图像题材内容、思想内涵等专题，已经发表一百多篇学术论文，[①]这些研究成果加深了人们对于莫高窟第285窟的理解，同时也为相关专题研究奠定坚实的基础。

莫高窟第285窟的建筑形制、图像题材内容及其组合方式等，均在很大程度上有别于敦煌北朝洞窟，也不同于此期北方各地石窟，可以说具有显著的创新性。由于图像构成复杂，相关文献史料比较缺乏，导致仍有不少问题有待于进一步探讨，譬如，西壁正龛内主尊的尊格（是释迦牟尼佛还是弥勒佛）、窟顶南披下部禅僧群像中间坐于筌蹄者的身份，以及本文拟重点探讨的西壁两侧龛内人物身份等。

收稿日期：2020-07-19
基金项目：国家社科基金重大招标项目“多卷本《中国宗教美术史》”（17ZDA237）子课题“《中国佛教美术史》”
作者简介：于向东（1972-　），男，江苏盐城人。教授，东南大学中华民族视觉形象研究基地研究员，主要从事佛教美术史研究。

① 参见李国、夏生平《莫高窟第285窟研究百年回顾与综述》，郝春文主编《2014敦煌学国际联络委员会通讯》，上海：上海古籍出版社，2014年，第86-116页。

一、问题的缘起

关于莫高窟第 285 窟西壁两侧龛内塑像人物，学术界存在不同看法。根据龛内塑像造型、坐姿、服饰等，大多数学者认为其身份为禅僧或坐禅比丘，譬如，《敦煌石窟内容总录》中记载："南侧圆券龛内塑禅僧一身。龛壁画莲花盖、背靠、二飞天、四比丘"，"北侧圆券龛内塑禅僧一身（残）。龛壁画莲花盖、背靠、项光、二飞天、四比丘"。[①] 日本学者须藤弘敏也持此种看法，并且注意到第 285 窟坐禅比丘像大多具有莲花座、圆形头光，由此判断他们的身份并非世俗比丘，而是圣僧或罗汉。[②] 但是有关禅僧的具体身份，学者们没有进一步做出揭示。此外，也有学者提出不同见解，认为此二尊像具有特殊的身份，譬如，赖鹏举提出主室中间留存的方形台基可能与早期授戒活动有关，进而推测西壁南北龛内塑像人物的身份是与授戒有关的羯摩和尚、教授和尚。[③] 此种观点有一定的启发性，但是在推理依据方面缺乏说服力，后文将做具体讨论。

值得关注的是，两侧龛内塑像人物身后，还分别描绘四身站立姿势的比丘形象人物，他们的身份很少受到关注，《敦煌石窟内容总录》将其均称为"四比丘"，其他学者论著中则几乎没有提及。2018 年 10 月，笔者参加"敦煌石窟研究方法论"国际学术会议期间，有机会再次进入莫高窟第 285 窟考察，注意到两侧龛内塑像身后四身比丘形象人物均有圆形头光，他们与龛内塑像人物的组合关系也十分特别。龛内塑像与身后这些人物之间的组合，很容易让人联想到主尊与胁侍的主从关系（如佛与胁侍菩萨、弟子组合），然而比丘形象人物之间形成的此种独特组合，在敦煌石窟中仅见于莫高窟第 285 窟。

第 285 窟的西壁作为正壁，中央正龛与南北两侧龛及龛内外壁画人物图像的组合，呈现比较明显的整体感，显然是经过周密设计而成，如果将南北两侧龛内人物塑像视为一般的禅僧（或坐禅比丘），那么很难解释他们与正龛内主尊佛的关联。此外，两侧龛内塑像下有台座，身后描绘倒三角形靠背与圆形头光，顶上方还有宝盖，这些都显示出比较尊贵的身份及地位，显然不属于一般的禅僧。

有鉴于此，本文拟重点探讨有关两个问题，第 285 窟西壁两侧龛内塑绘人物的身份是什么，此其一；其二，设计者为何采用如此特殊的人物组合方式，以及这些人物与中央正龛主尊佛有何关联。基于本窟图像之间的紧密关联，对于西壁两侧龛内人物身份的辨析等，无疑有利于更深入理解本窟的图像构成及其思想内涵。

---

① 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1996 年，第 115 页。

② ［日］须藤弘敏撰，陈家紫译《坐禅比丘图像与敦煌 285 窟（摘要）》，《敦煌研究》1988 年第 2 期，第 51 页。

③ 赖鹏举《敦煌石窟造像思想研究》，北京：文物出版社，2009 年，第 301 页。

二、莫高窟第 285 窟西壁两侧龛内的人物图像

莫高窟第 285 窟营建于西魏，其后经过中唐、宋、西夏、元代重修。相比窟内其它诸壁而言，西壁壁画绝大部分保存完好，属于西魏原作。龛内塑像局部残损，近现代有过一些修补，但是总体上保持西魏样式特征。

第 285 窟西壁下方有一条凸起的沿面，其上描绘连续性的忍冬纹样，某种程度上可以视为一种“台基”的设计，以此基沿为界，将壁面划分为上下两个区域，台基上部并排开凿三个佛龛（图 1），三龛底部平齐。中央正龛是一圆券大龛，龛内塑倚坐说法佛一尊，佛像面部及左右手臂有所残损，左右两侧各塑一胁侍菩萨，残损严重，仅存下半身。主尊佛像身穿褒衣博带式袈裟，身后描绘多层火焰纹头光与身光，龛内主尊两侧分别描绘供养菩萨十身，龛顶描绘四身飞天，龛楣上有多身莲花化生形象。大龛南北两侧分别开一圆券龛，尺度相对较小，其内塑绘多身人物。西壁三龛之外的壁面上，绘满各种各样的佛教天部人物，其中包括四大天王，摩醯首罗天、毗那夜迦天、日天、月天等，大部分人物系首次出现于敦煌石窟。①

图 1　莫高窟第 285 窟西壁现状
（采自敦煌文物研究所编《中国石窟・敦煌莫高窟》（一），
北京：文物出版社，2011 年，图版 114）

① 南龛外侧下方描绘一身左手执雀且有圆形头光的人物，对于他的身份，学术界有不同观点，大多学者认为是婆薮仙，王惠民起初持同样看法，但是后来提出其身份应该是裸形外道尼乾子（参见王惠民《执雀外道非婆薮仙辨》，《敦煌研究》2010 年第 1 期，第 1–7 页）。敦煌北朝洞窟中的此身人物一般都与鹿头梵志对称表现，而第 285 窟与西壁诸天组合在一起，且形象特别，没有外道仙人的愁苦之容，其身份很可能已转化为密教护法神。（参见贺世哲《敦煌石窟论稿》，兰州：甘肃民族出版社，2004 年，第 113–114 页。）这是第 285 窟图像设计的创新性表现之一，值得关注。

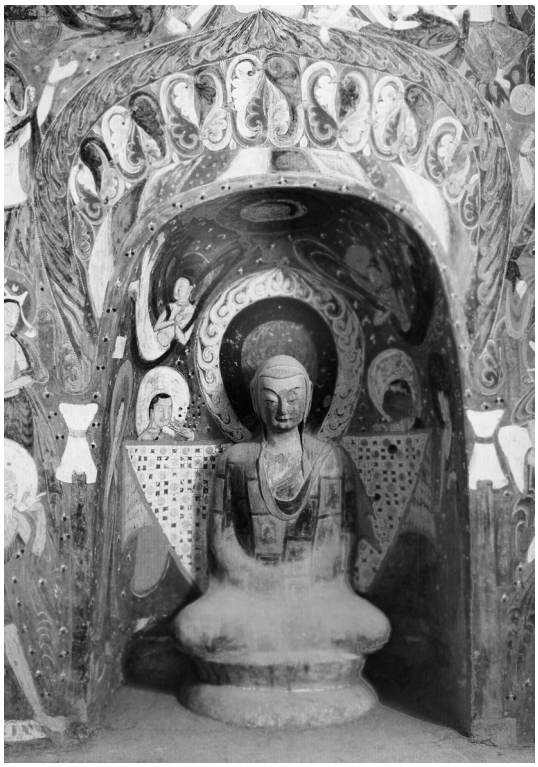


图 2　莫高窟第 285 窟西壁南龛现状（采自敦煌研究院主编《敦煌石窟全集·石窟建筑卷》，香港：商务印书馆（香港）有限公司，2003 年，图版 23）

西壁正龛两侧的圆券龛，龛高均为 140 厘米，宽 88 厘米，深 47 厘米。从龛的形制及龛内塑像、壁画等来看，显然是以中央正龛为中心的一种对称组合，三龛之间明显有着比较紧密的联系。南侧龛内现存一身跏趺坐姿人物塑像（图 2），高 78 厘米，身着圆领通肩式袈裟，其上描绘田字纹样，袈裟自身后覆盖于颈部及头顶，属于比较常见的覆头衣样式。塑像双手置于腹前，为袈裟所覆，所结应为禅定印。其双目凝视前下方，面部表情祥和宁静，似正在体验坐禅过程中的法喜。莫高窟第 272 窟前室西壁，门南北各有一龛，龛内也分别塑一身着覆头衣的禅定人物像，样式与第 285 窟西壁两侧龛内塑像相近，《敦煌石窟内容总录》将其年代定为北魏，依据此种样式在敦煌流行的时间等方面来看，本文倾向于认为其年代可能是西魏。[①] 仅就覆头衣、坐姿及手势等来看，第 285 窟西壁侧龛内塑像类似南北朝时期流行的禅僧形象，这可能是其被定名为“禅僧”的主要原因。

两侧龛内塑像还有图像方面的特别之处。塑像身后描绘倒三角形靠背，其上精心绘制圆形团花与黑白小方格组合的纹饰。头后圆光由三重椭圆形组合而成，最外层圆形内描绘火焰纹，顶部中心结为莲花。龛顶正中描绘一硕大莲花形宝盖，也是有内外数重同心圆图案组合而成。头光左右侧上方各有一身飞天，身姿呈 U 字形，一身面向塑像，一身扭头朝向龛外。塑像于台座上结跏趺坐，台座经过后世修复。

此外，值得关注的是，两侧龛内塑像身后均描绘四身比丘形象人物。南侧龛内塑像的左右两侧，分别绘制两身比丘形象的人物，都呈站立姿势，他们身披袈裟，有圆形头光，脸部呈四分之三侧面，视线均朝向塑像人物。其中靠近塑像的内侧两身人物，身躯大部分被三角形靠背遮挡，紧邻塑像右侧的一身人物左手抬起，掌心朝上，上方有很多

① 参见敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，第 110 页。按：此二龛塑像年代晚于第 272 窟，龛内人物与第 272 窟主尊没有必然联系，虽然造型样式与第 285 窟西壁两侧龛内塑像接近，但是身份未必一致。第 272 窟前室西壁门南北龛内塑像的身份可能是一般的禅僧。

花瓣，表现的应是撒花供养的一瞬间。邻近塑像左侧的那一身人物，面部残损，右手抬起，握着一束花。再外侧的两身人物，一身双手捧一束花，另一身左手置于胸前，右手垂下，手中持一束花。由此看来，这四身比丘形象人物都是持花供养者。北侧龛内人物塑像的头部、颈部现已损毁，身上的袈裟、坐姿、手势以及台座、倒三角形靠背、头光及顶上方的莲花宝盖等，除了纹饰细节略有不同外，总体样式与南侧内塑像如出一辙，不再赘述（图 3）。北侧龛内人物塑像两侧也分别描绘两身比丘形象的人物，他们手中均持一束花，塑像右侧靠背后面的那身人物，右手持花上举，面部却没有朝向塑像（图 4），由此打破龛内人物组合的对称性，这一细节尤其值得关注，后文将作具体分析。

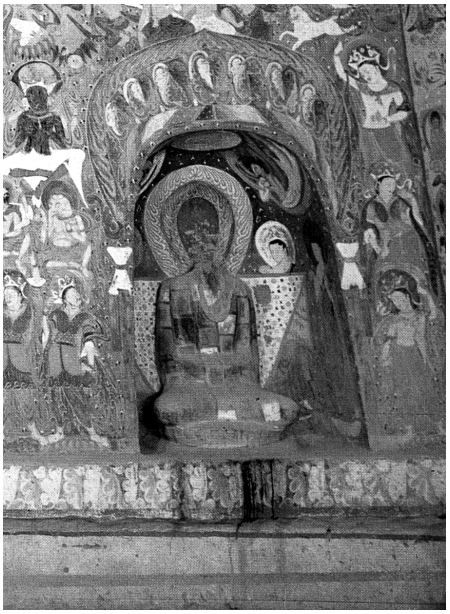


图 3

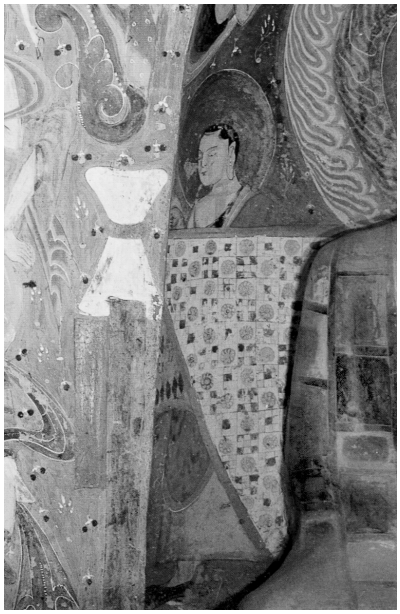


图 4

（图 3　莫高窟第 285 窟西壁北龛现状，采自《中国石窟・敦煌莫高窟》（一），图版 114；图 4　莫高窟第 285 窟西壁北龛比丘形象人物，采自《中国石窟・敦煌莫高窟》（一），图版 119）

20 世纪以来，第 285 窟西壁两侧龛内的人物塑像曾有过一些破损及修复活动，有必要做些阐述。1908 年 2 月，伯希和探险队的摄影师夏尔・努埃特（Charles Nouette）拍摄了敦煌石窟，从该次拍摄的照片来看，第 285 窟西壁南侧龛内人物塑像面部有些残损，北侧龛内人物塑像头部犹存，仅在鼻梁处、嘴部下方及颈项前部有缺损，[①] 总体形象与南侧龛内人物塑像十分相似，同为着覆头衣的坐禅比丘形象。仔细观察伯希和探险队起初拍摄的照片，可以发现两尊塑像的方形台座大小不一，显然不是西魏原作。1914

① 参见［法］伯希和编著《伯希和敦煌石窟图录》第 5 卷，巴黎：保罗・格特那出版社，1921 年。其中图版 CCLXI 为第 285 窟西壁南龛图，CCLXIV 为西壁北龛图。

年 8 月至 1915 年 1 月，俄罗斯奥登堡考察队也对敦煌莫高窟做了记录、拍摄等工作，从他们提供的第 285 窟照片来看，[①] 西壁南侧龛内人物塑像同于努埃特拍摄的照片，然而此时北侧龛内人物塑像头部已经损毁，据此推测，损毁应发生于 1908 至 1915 年期间。

1942 年，中国考古学者石璋如拍摄了第 285 窟，照片基本同于奥登堡考察队所拍。1943 年罗寄梅到了敦煌后，也拍摄了第 285 窟等照片，照片质量很高，画面更清晰。比对罗寄梅与石璋如拍摄的照片，可以发现罗氏拍摄的照片中，西壁两侧龛内台座都经过修复，由方座变为束腰圆形座，由此推测此次修复发生于 1942 至 1943 年期间。

笔者承蒙谢成水先生告知，20 世纪五十年代，敦煌文物研究所的孙纪元先生对第 285 窟南侧龛内塑像面部做了修复，从现存塑像面部造型及气韵来看，此次修复的效果比较理想，基本保留西魏风格。北龛塑像没有修复，仍保持 1915 年后的状况。1982 年文物出版社出版的五卷本《敦煌莫高窟（一）》中，第 285 窟南侧龛内的塑像就是经过孙氏修复的造像图片。此后直至今日，南、北龛内塑像基本没有改变。综上所述，两侧龛内塑像虽然局部破损且有修复，但是总体上基本留存西魏原作样式特征，不影响对人物身份的探讨。

三、两侧龛内塑绘人物的身份辨析

关于第 285 窟西壁两侧龛的人物图像，以往研究者主要关注两身塑像的身份探讨，根据造型、着衣等直观的形象元素，大多将其判定为禅僧（或坐禅比丘），此观点可以概述为“禅僧说”。也有学者联系窟内中心的方形台基，将其推理为与授戒活动的相关的羯摩和尚、教授和尚，可以称为“戒师说”。本文认为，这两种观点都值得商榷。

两侧龛内人物塑像的坐姿、手势（或手印）及着衣方式，与窟顶四披下部草庐内的坐禅比丘形象基本一致，可以将他们通称为“禅僧”或“坐禅比丘”。他们均有头光，暗示有着比较特殊的圣者身份，也可以称为“圣僧”，从而有别于一般的世俗禅僧。第 285 窟南壁《五百强盗得眼缘》壁画中就描绘了一位世俗禅僧，该图最后一幅画面上，有位身着红色袈裟的比丘正在山中坐禅，依旧采用覆头衣样式，其身后就没有描绘圆形头光。两侧龛内的坐禅人物塑像，除了头光外，还有台座、倒三角形靠背及华盖，显然有别于窟顶四披描绘的那些“禅僧”，这些元素暗示着更为尊崇的身份。本文认为，“禅僧”（或“坐禅比丘”）一词的涵义比较宽泛，未能贴切揭示龛内坐像人物的尊崇身份，也难以解释他们与西壁正龛主尊佛的紧密联系。

佛教传授比丘戒活动时，需要“三师”，即“得戒和尚”“羯摩和尚”与“教授和

① 参见俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆、上海古籍出版社编《俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆藏敦煌艺术品 IV》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 69–75 页图版。其中西壁北龛图版在第 74、75 页。

尚”。赖鹏举注意到两侧龛内塑像着衣的特别性，他认为：“界定正壁二比丘角色的关键在其所披的‘三衣’及正壁造像的数目。比丘坐禅不一定皆须披三衣，不披衣的场合如本窟窟顶的众禅坐像。但在重要法会的场合中，披三衣却是绝对必须的。且二比丘与倚坐主尊共为三尊，在传授比丘戒的场合，在坛场前须列坐的正好是披衣的得戒、羯摩、教授‘三师’”，他还进一步推论，“依莫高窟的习惯，有以弥勒佛为‘得戒和尚’，故为正壁坛上的中央位置，另由二位耆德担任‘羯摩和尚’与‘教授和尚’，故分居得戒和尚的两侧，并穿上正式法会的三衣。”① 本文认为，这一观点注意到两侧龛内塑像人物与正龛倚坐主尊之间存在关联，具有启发意义，然而正壁龛内的倚坐姿佛像未必是弥勒佛，南北两侧龛内的禅僧塑像以袈裟覆头，表现的更可能是坐禅而非传戒活动，将三者组合视为“三师”的推测还缺乏说服力。

无论上述“禅僧说”还是“戒师说”，都难以解释两龛塑像与正龛内主尊佛像的关联，以及身后为何描绘四身带头光的比丘形象人物。后者很容易被误以为龛内塑像人物的胁侍，但是无论是禅僧、圣僧还是戒师，通常都不能以头后带有圆光的圣僧为胁侍。由此看来，有必要重新审视两侧龛塑绘人物之间的关系，并对他们的身份进行具体辨析。

本文认为，根据西壁图像的整体构成、南北龛内人物的样式特征、组合方式及时代背景等来看，两龛内两身坐姿塑像很可能是佛陀座下的两大弟子。

首先，就第 285 窟西壁整体的图像构成而言，两龛表现佛陀弟子像的可能性很大。第 285 窟从窟形到塑绘图像方面，都极具创新性，设计者不会是普通的匠师，而应该是比较精通佛教义理的僧侣。西壁作为本窟正壁，佛龛的配置及龛内外的图像的组合，虽然人物众多，但是井然有序，主次分明，显然经过周密设计而成。除了正龛内主尊佛外，西壁人物可以分为三大类型，每类人物都集中分布于壁面特定的区域。第一类是菩萨，他们作为眷属集中出现于正龛内主尊佛的身边，两尊站立的菩萨塑像（上半身残损）代表胁侍，其他绘制在正龛内壁面的菩萨，大多呈供养姿势，他们可以视为供养菩萨，与胁侍菩萨统称为佛的菩萨眷属。第二类是具有护法性质的诸天神王，数量众多，身份各异，如四大天王，摩醯首罗天、毗那夜迦天等，他们集中出现于三龛之外的壁面区域。第三类就是十身带有头光的比丘形象人物，或塑或绘，他们集中分布于两侧龛内。南北朝中后期，时常出现于主尊佛周围的人物，除了菩萨、神王外，就是佛陀座下的弟子。从佛教美术史来看，隋代以前禅僧像虽然有时出现于石窟中，但是几乎没有表现于正壁醒目之处的先例。由此看来，将两龛内塑绘人物推断为佛陀弟子，与西壁人物分类布局的设计思想比较吻合。

关于龛内两尊塑像人物的身份，有必要进一步探讨。两尊塑像下方均有台座，身后绘倒三角形靠背，头部后有圆形头光，顶上还有莲花宝盖，设计者显然以此等元素来凸

① 赖鹏举《敦煌石窟造像思想研究》，北京：文物出版社，2009 年，第 301 页。

显他们特别的身份。尤其是倒三角形靠背，值得特别关注。敦煌石窟传统图像中，此种样式靠背均出现于菩萨身后，譬如，莫高窟第 275 窟（北凉）西壁主尊交脚菩萨及南北壁上层阙形龛内的四身菩萨，以及第 435 窟（北魏）中心塔柱北向面上层龛内的菩萨等。值得注意的是，敦煌早期石窟中，倒三角形靠背仅出现于交脚菩萨身后，此种交脚菩萨通常又位于壁面上层阙形龛内。已有学者指出，此种阙形龛可能是兜率天宫的象征，其中的交脚菩萨应是正在天宫内院说法的弥勒菩萨。[①] 笔者赞同这一观点。第 285 窟西壁两侧龛内坐姿人物并非交脚菩萨，其身后也出现此种倒三角形靠背，设计者显然是借用此种图像符号凸显塑像人物具有非同寻常的尊贵身份。联系塑像头光、宝盖等来看，将他们视为禅僧或戒师显然与图像细节暗示的身份不符，而更适宜视为佛陀座下具有一定尊崇地位的两大弟子。

图 5　宾阳中洞正壁北魏佛五尊像
（采自龙门文物保管所、北京大学考古系编《中国石窟・龙门石窟》（一），北京：文物出版社，2016 年，图版 7）

根据佛教经典及各地流传的佛教图像来看，两大弟子既可能是迦叶（摩诃迦叶或大迦叶）与阿难，又可能是舍利弗与目犍连（目连），他们四位也同时出现于第 285 窟门北无量寿佛说法图中，身边均有相应题记。至于第 285 窟西壁两侧龛内塑像是哪两位弟子，只能联系北魏后期其它石窟中流行的弟子组合做些推测。北魏后期，龙门石窟中，主尊佛的左右两侧已经流行二菩萨、二弟子的对称组合。譬如，宾阳中洞正壁主尊释迦牟尼佛左右两侧的胁侍弟子组合（图 5），通过比较，可以发现两位弟子像已有明显的年龄、相貌及气质的区别，学术界一般将主尊左侧年纪较长的视为迦叶，右侧眉清目秀的那位称为阿难，佛经中关于两位弟子形象的相关记述支持这一看法。第 285 窟图像题材、样式风格与中原地区存在紧密联系，龙门石窟等地流行

① 张善庆《河西石窟阙形龛溯源刍议》，《考古与文物》2012 年第 3 期，第 68–73 页。

的弟子组合像很有可能影响到本窟，从这个角度来看，两侧龛内塑像人物或许是迦叶与阿难。①

其次，南北侧龛内塑像身后描绘的比丘形象人物，均有一般圣僧的标志——头光，共有八身，至于这八位人物的身份存在两种可能性。其一，他们可能是龛内坐像弟子的侍者。这只是基于视觉直观的一种推测，既没有经典文献可供支撑，又缺乏其他类似组合图像作为参照。如果龛内坐姿人物与身后站立的人物身份都是一般圣僧，那么很难进一步解释他们与正壁佛菩萨等人物之间的内在联系。其二，考虑到两龛内塑像及身后站立者人物的总体数量为十，本文推测，这或许是表现佛陀座下十大弟子的特殊样式。②

仔细比较两侧龛内人物的布局，可以发现两者之间存在微妙区别，南侧龛内四身站立弟子是以塑像为中心的严密对称组合，然而，北侧龛内塑像右侧靠背后面的那身弟子，面部并没有朝向龛内塑像，由此形成非严密对称组合。这一细节一定程度上暴露出视觉设计方面的困境。仅就单龛而言，北龛内塑绘人物的组合不如南龛那样严密，或者说略显杂乱。或许是因为南龛人物组合容易引起主尊——胁侍关系的“误解”，于是北龛故意打破此种对称组合，与其说其中站立弟子的面部朝向坐姿弟子塑像，不如说朝向的是正龛内的佛陀。龛内描绘的众多弟子或持花、或撒花，如同本窟东壁门两侧佛说法图中的弟子们一样，表现的很可能是对正龛佛陀的供养。此种别出心裁的样式设计，有一定合理性，但是也存在难以弥补的缺憾。这也许是此种三龛组合没有被后世继承的重要原因。

四、弟子塑像禅坐样式及其对称组合的成因

如果上述有关两侧龛内塑像人物身份的推断基本无误，那么设计者为何采用禅坐姿势与对称组合样式呢？这是接下来需要探讨的问题。

第 285 窟中，有关戒律、禅定主题的图像引起研究者们比较充分的关注，很多论著中都有讨论，李国、夏生平在《莫高窟第 285 窟研究百年回顾与综述》中已有详细评述，在此不赘。戒、定、慧属于佛教三学，从修证佛法角度来看，三者之间有着紧密的次第关联，持戒才能进入禅定，经由禅定才能开启智慧（般若）。北朝时期，坐禅是入定的方便法门，也是很多僧侣日常修法的重点之一。从戒定慧三学角度，比较容易理解

① 由于第 285 窟西壁南龛塑像经过修复，北龛塑像头部已经损毁，根据伯希和探险队提供的照片来看，两者之间在年龄、相貌等方面差异不大，或许与他们首次以塑像形式出现于敦煌石窟有关。

② 十大弟子，即是释迦牟尼佛座下的十位大弟子，他们各有所长，分别是大迦叶、舍利弗、目犍连、阿难陀（简称阿难）、须菩提、优波离、阿那律、富楼那、迦旃延与罗睺罗。根据《云冈石窟内容总录》记载，十大弟子像最早以对称组合形式，出现于云冈第 18 窟北壁主尊佛两侧菩萨立像的上方。莫高窟北周第 461 窟西壁（正壁）龛外两侧，除了菩萨外，分别描绘五位带有头光的站立比丘形象人物，表现的也应是十大弟子。参见员海瑞《云冈石窟内容总录》，收入云冈石窟文物保管所编《中国石窟・云冈石窟（二）》，北京：文物出版社，1996 年，第 266 页。本文对于第 285 窟龛内十大弟子的推测与这些背景有一定关联，但是这一观点能否成立有待于进一步深入探讨。

第 285 窟的图像构成及设计意匠。南壁的《沙弥守戒自杀缘》《五百强盗得眼缘》等故事画，都比较明显地强调“持戒”对于修行成佛的重要性。有关坐禅方面，则更加显而易见。窟顶四披下方描绘三十五身山间坐禅人物形象。在南壁《五百强盗得眼缘》故事画中，倒数第二幅画面表现的是佛陀为五位比丘慈悲说法场景，紧接其后的是五位比丘在山间讨论佛法及坐禅画面，其中正在山林中坐禅的红衣比丘引人瞩目（图 6），图像喻示闻思佛法后，坐禅实修是十分重要的。南北壁下方分别开凿的四个券形龛从体量等方面来看，最初可能是供僧人坐禅使用。本文由此认为，西壁两侧龛内以禅僧塑象表现佛陀座下的两大弟子，反映出本窟设计者对于坐禅的高度重视程度。

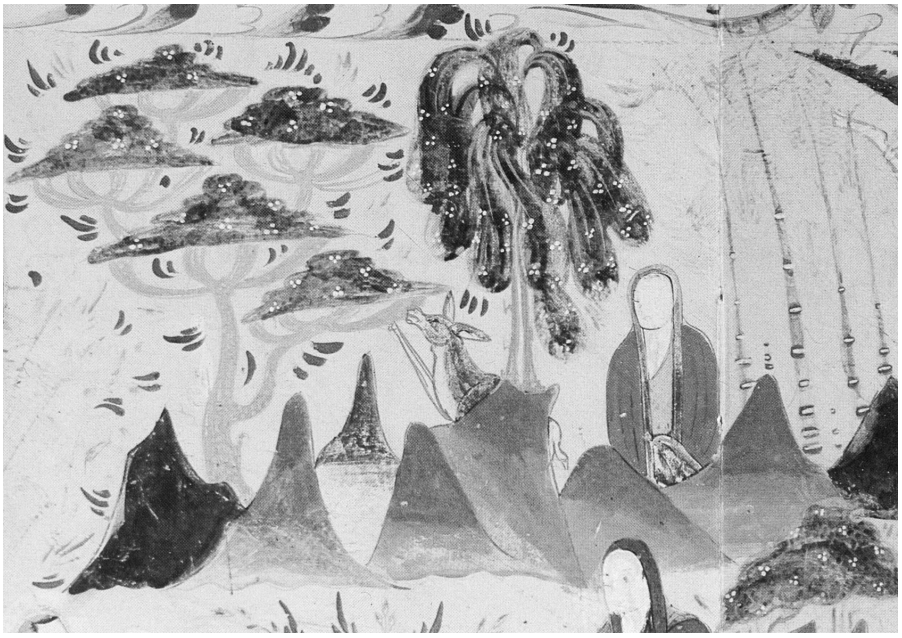


图 6　莫高窟第 285 窟南壁上层西魏坐禅比丘

（采自《中国石窟・敦煌莫高窟》（一），图版 130）

以突出的禅僧坐姿像来表现佛陀二大弟子，此种组合样式显然不宜直接安排于正龛主尊身边，这或许是设计者在正壁设计两个侧龛的重要原因。一方面，二大弟子坐于与南北壁下方一样的龛形之中，造型、服饰等也与一般禅僧无别，另一方面，靠背、头光及宝盖等又暗示他们已经通过精进坐禅，达到了阿罗汉果位，由此为此期敦煌僧侣树立了禅修的榜样。

北朝中后期，作为佛陀胁侍的两大弟子对称组合图像日益盛行，表明弟子信仰逐渐兴起，此种佛教背景支持上述有关两龛人物弟子身份的推测。根据中国佛教美术遗存来看，胁侍弟子对称组合的图像最早出现于北魏云冈石窟中。云冈第 6 窟属于第二期洞窟，此窟主室中心塔柱下层龛内，主尊佛像两侧除了胁侍菩萨外，还各有一身胁侍弟子像，呈对称的组合，这可能是中国石窟中最早的两大弟子组合像。弟子的体量明显小于旁边的胁侍菩萨，面部造型基本相同，还无法区分年龄、气质等具体特征，这些方面表

明此种组合弟子像尚处于发轫期。

佛陀身边弟子像对称组合的出现，很可能受到早期禅法经典中“翼侍”的启发，《佛说观佛三昧海经·观相品》写道：“一一画中，出一化佛，有二菩萨及二比丘翼侍左右，皆悉住立莲华须上。”① 文中的二比丘也可以理解为化佛身边的二弟子。以二菩萨翼侍于佛左右的样式出现较早，中印早期石窟中均比较常见，相比而言，二弟子翼侍组合出现较晚，直到五世纪才出现。关于此种组合的起源，笔者将另做专题探讨。北魏迁都洛阳后，龙门石窟中主尊佛像两侧弟子像的对称组合已经比较常见，身高及体量已经接近胁侍菩萨，两大弟子已呈现明显的年龄、性格、气质等差别，意味着此种组合像基本发展成熟。

图 7　莫高窟第 285 窟东壁门北西魏无量寿佛说法图
（采自《中国石窟·敦煌莫高窟》（一），图版 139）

敦煌石窟中，作为单身弟子像出现较早，譬如莫高窟北魏第 263 窟北壁后部描绘的一铺说法图中，佛陀左侧是一天王，右侧是一弟子。然而，对称组合式的弟子像出现的时间相对较晚，直至西魏才出现于第 285 窟。第 285 窟主室东壁门南北分别描绘一铺佛说法图，主尊佛两侧分别有二菩萨、二弟子，身边均有题记，四身弟子像之间形成明显的对称组合。门北说法图中各身人物的题记基本可以辨识（图 7），主尊佛身光左上方题“无量寿佛”，其身后左侧二弟子题记分别是“摩诃迦叶之像”“目连之像”，右侧二弟子题记分别是“阿难之像供养佛时”“舍利弗之像”。《伯希和敦煌石窟笔记》也

① 佛陀跋陀罗译《佛说观佛三昧海经》卷 2，《大正藏》，第 15 册，第 655 页。

抄录了相关题记。[①] 由此看来，摩诃迦叶（简称迦叶）与阿难、目连与舍利弗之间分别形成对称组合关系，迦叶与阿难居于内侧，接近主尊，相对而言，显得更为重要一些。上述背景有利于两大弟子像在第 285 窟的组合出现。

依据第 285 窟西壁图像整体构成、南北龛内人物样式、组合以及佛教背景等分析，本文认为两龛内塑像表现的应是佛陀两大弟子，他们采用了北朝中后期流行的对称组合形式。两大弟子采用禅僧的坐姿样式，反映出本窟设计者对于坐禅修法的高度重视。

关于西壁正龛内倚坐姿的佛像，学术界存在释迦牟尼佛或弥勒佛的不同看法。本文认为，南北朝时期，倚坐姿还没有与弥勒佛之间建立紧密的关联，它还不能作为判断佛像尊格的重要依据。无论中国各地石窟还是同期印度阿旃陀石窟等中，倚坐姿均为佛像流行的坐姿之一，尊格大多是释迦牟尼佛。如果上述有关第 285 窟两龛内人物弟子身份的推论可以成立，那么根据他们与主尊以及南壁故事画之间的相互联系来看，本文认为正龛内主尊佛像很可能是释迦牟尼佛。[②] 由此看来，经由第 285 窟西壁龛内人物身份的研究，有助于加深对于西壁人物群像的认识，也便于进一步理解本窟图像的设计思想观念。

① ［法］伯希和著，耿昇译《伯希和敦煌石窟笔记》，兰州：甘肃人民出版社，2007 年，第 239 页。

② 南龛外侧下方描绘一身左手执雀且有圆形头光的人物，其身份无论是婆薮仙还是裸形外道尼乾子，都与释迦牟尼佛紧密关联，这一线索支持本文对于正龛内佛像尊格的推断。

延鼐夫妇供养人像辨析

陈菊霞[1]　马兆民[2]

（1. 上海大学　历史系，上海　200444；
2. 敦煌研究院　考古研究所，甘肃　敦煌　730020）

摘要：延鼐是归义军节度使曹元忠与翟氏夫人的长女。她的供养人像主要出现在莫高窟第 61 窟、榆林窟第 19、25、33、35、36 窟。延鼐的丈夫是慕容言长，他是瓜州刺史慕容归盈之孙，其供养人像主要出现在莫高窟第 256 窟、榆林窟第 25、35 窟。慕容言长出任玉门军使，又是节度使的女婿，当在瓜沙两地颇具影响力。主要表现在：他与家人一起重修慕容家窟——莫高窟第 256 窟；与延鼐和阎氏两位夫人参与重修榆林窟第 35 窟；与延鼐参与重修榆林窟第 25 窟等。

关键词：延鼐　慕容言长　供养人像

中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0097-11

延鼐是曹元忠与翟氏夫人的长女。曹元忠是曹氏归义军首任节度使曹议金的第三子，于天福九年（944）出任归义军节度使，统治瓜沙长达 30 多年。在其执政时期，不仅保持与后晋、后汉、后周和北宋等中原政权的往来，还积极发展与周边民族政权的友好关系，这使得敦煌进入了长期稳定而繁荣的发展时期。

一、莫高窟第 61 窟中延鼐的供养人像

延鼐的供养人画像最早出现在莫高窟第 61 窟。该窟是曹元忠夫妇的功德窟，建成于天福十二年（947）。[①]在该窟的东壁和南北壁东侧下方绘制着曹氏家族的女供养人像，其中南壁列东向第八身供养人题曰："女小娘子延……"[②]。虽然这身供养人题名的后半部已漫漶不清，但从其所处的位置和现存供养人题名看，这应该是延鼐的供养人画像。

收稿日期：2019-09-19
基金项目：国家社会科学基金一般项目"唐宋敦煌石窟图像与洞窟宗教功能研究"（19BZJ015）
作者简介：陈菊霞（1972-　），女，甘肃民乐人。教授，博士生导师，主要从事敦煌文献和石窟图像研究。
马兆民（1966-　），女，甘肃天水人。副研究馆员，主要从事石窟考古研究。

① 陈菊霞《S.2687 号文书与莫高窟第 61、55 窟的关系》，《敦煌研究》2010 年第 3 期，第 97-100 页。
② 张大千《漠高窟记》，台北：台北故宫博物院，1985 年，第 157 页；敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986 年，第 23 页。

我们先用表格的形式列出延鼐及其前后供养人的位置和题名[①]。

表 1 莫高窟第 61 窟主室南壁延鼐及其前后供养人题名表

供养人位置		供养人题名	供养人位置		供养人题名
南壁	第四身	姪小娘子延口（隆）一心供养	南壁	第八身	女小娘子延……
	第五身	姪小娘子延荫一心供养		第九身	姪小娘子延应一心供养
	第六身	姪小娘子延口（在）一心供养		第十身	姪小娘子延友一心供养
	第七身	姪小娘子……		第十一身	外甥小娘子长喜一心供养

如上表所列，第 61 窟南壁列东向第四至十一身绘制的都是曹元忠下一辈的女性供养人，有侄女、女和外甥女。就第四至十身供养人来说，除第八身题曰“女小娘子”外，其余都题曰：“姪小娘子”。如果从敦煌石窟供养人排序规律判断，第四至七身的“姪小娘子”都年长于第八身的这位“女小娘子”。我们知道，曹元忠有两个哥哥，分别是曹元德和曹元深，他俩在曹元忠之前都先后出任过归义军节度使，这些“姪小娘子”当是曹元德和曹元深的女儿。由于延鼐是曹元忠和翟氏夫人的长女，所以第八身供养人非延鼐莫属。

二、榆林窟第 19、25、36 窟中延鼐的供养人像

榆林窟第 19、25、36 窟中有延鼐的供养人画像和完整的供养人题名[②]。这里需要说明的是，第 25 窟延鼐的供养人画像及题名现已看不清楚，其原因是 1970 年 3 月，因备战之需，安排民兵住进第 25 窟，也就在那时，前室甬道南北壁的绘画作品被白灰抹盖。有幸的是，在 20 世纪 40 年代，李浴、阎文儒、罗寄梅、谢稚柳等先生曾考察过该窟，并对延鼐供养人像所在的前室甬道北壁和与之有关联的前甬道南壁的供养人画像与题名做过详略不等的记录。[③]

现将第 19、25、36 窟中延鼐的画像位置和题名[④]列表如下：

---

① 表中所列供养人题名均出自《敦煌莫高窟供养人题记》，参见敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986 年，第 23 页。

② 榆林窟第 19、25、36 窟所对应的张大千编号分别是第 12、17、26 窟。

③ 参见李浴《安西万佛峡（榆林窟）石窟志》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上海：上海辞书出版社，2011 年，上册，第 10 页；阎文儒《安西榆林窟调查报告》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 33 页；罗寄梅《安西榆林窟的壁画》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 88–89 页；谢稚柳《敦煌艺术叙录》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 467–468 页。

④ 表中所列榆林窟第 19、36 窟中延鼐的供养人位置和题名均出自张伯元《安西榆林窟》，成都：四川教育出版社，1995 年，第 214、256 页；表中所列榆林窟第 25 窟中延鼐的供养人位置和题名出自罗寄梅《安西榆林窟的壁画》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，2011 年，第 89 页。

表 2　延鼐在榆林窟中的题名列表

供养人位置	题记
榆林窟第 19 窟主室甬道北壁第二身	长女小娘子延鼐一心供养
榆林窟第 25 窟前室甬道北壁第二身	长女小娘子延鼐出适慕容氏
榆林窟第 36 窟主室甬道北壁第二身	长女延鼐小娘子一心供养出适慕容

在上表所列的三窟中，延鼐都称作“长女”，显然，她是以曹元忠夫妇的子女身份出现的。的确，榆林窟第 25 窟前室甬道南北壁和第 19、36 窟主室甬道南北壁都分别绘制有节度使曹元忠夫妇的供养人像。具体来说，南壁绘制的是曹元忠与其子侄的供养人画像；北壁绘制的是翟氏夫人与其女延鼐的供养人像。现将曹元忠和翟氏夫人在这三窟中的题名[①]列表如下：

表 3　榆林窟第 19、25、36 窟中曹元忠和夫人翟氏题名列表

洞窟	曹元忠题名	翟氏夫人题名
榆第 19 窟	推诚奉国保塞功臣敕归义军节度特进检校太师兼中书令谯郡开国公曹元忠一心供养	敕受凉国夫人浔阳郡翟氏一心供养
榆第 25 窟	推诚奉国保塞功臣敕归义军瓜沙等州节度使特进检校太师兼中书令谯郡开国公食邑一千五百户食实封七百户曹元忠一心供养	敕受凉国夫人浔阳……
榆第 36 窟	推诚奉国保塞功臣敕归义军节度使特进检校太师兼中书令谯郡开国公食邑一千五百户实封七百户曹元忠一心供养	敕受凉国夫人浔阳郡翟氏一心供养

从上表可看出，榆林窟第 19、25、36 窟中曹元忠夫妇的题名大致相同。荣新江先生依据曹元忠题名中“太师兼中书令”等称法，将榆林窟第 19、25 窟[②]中的供养人题名年代推定在建隆三年（962）至乾德二年（964）之间。[③] 因榆林窟第 36 窟中曹元忠的题名与第 19、25 窟中的类同，由此推知，榆林窟第 36 窟中曹元忠夫妇及其子女的供养人像亦当绘制于这一时期。[④] 可见，在建隆三年至乾德二年间，延鼐作为节度使曹元忠夫妇之“长女”，其供养人像与其父母的供养人像一起被绘在了榆林窟第 19、25、36

① 表中所列第 19、36 窟中曹元忠和翟氏夫人的供养人题名均出自张伯元《安西榆林窟》，第 214、227、255 页；表中所列第 25 窟中曹元忠和翟氏夫人的供养人题名出自罗寄梅《安西榆林窟的壁画》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 88–89 页。

② 荣新江先生所列的 2 个窟号为张大千编号，分别是第 12 窟和第 17 窟。

③ 荣新江《归义军史研究—唐宋时代敦煌历史考察》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 120–121 页。

④ 陈菊霞《悬泉镇与榆林窟》，浙江大学中国古代史研究所编《丝路文明》第 2 辑，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 184–185 页。

窟中。

当然，他们的供养人像出现在榆林窟第 19、25、36 窟中，这并不意味着这三个窟就是曹氏家族窟。下面我们先分别看一下这三窟的营建情况。

1. 第 19 窟

关于第 19 窟的营建年代和功德主，笔者在《莫高窟第 192 窟与榆林窟第 19 窟〈愿文〉及供养人比较研究》一文中做了详细讨论，主要观点是：第 19 窟是由瓜州的一个社邑组织于晚唐营建。此窟建成后，这些社员经常在洞窟中举办一些法会活动，其前室东壁门上的《发愿文》就是唐同光四年（926）举办燃灯法事活动的愿文。时至宋建隆三年至乾德二年间，这个社邑又重修了全窟。①

2. 第 25 窟

第 25 窟营建于吐蕃统治瓜州初期，即 776-786 年之间。② 时至宋建隆三年至乾德二年间，在瓜沙地方长官的支持下，清信弟子节度押衙白善通等人又重修了该窟前甬道、前室③、后甬道，并在主室南、北、西三壁下方绘制了供养人像。④

3. 第 36 窟

第 36 窟始建于唐，在建隆三年至乾德二年间，悬泉镇的一个社邑组织对该窟进行了整体重修。⑤

可见，榆林窟第 19、25、36 窟虽然都绘制有节度使曹元忠夫妇及其子侄或子女的供养人像，但这些洞窟并不是曹氏家族窟，它们都是在瓜沙地方长官的大力支持下，由瓜州社邑和官民共同资助重修的。

三、榆林窟第 33、35 窟中延鼐的供养人像

榆林窟第 33、35 窟中虽然没有留存下延鼐的供养人题名，但我们可以通过考察供养人图像及其关系将其辨识出来。

1. 第 33 窟

第 33 窟主室甬道南北壁共绘制四身供养人像，其中三人的题名有部分可以识读，他们的位置和题名⑥是：

甬道南壁列西向第一身题曰：

---

① 陈菊霞《莫高窟第 192 窟与榆林窟第 19 窟〈愿文〉及供养人比较研究》，待刊。

② 关于榆林窟第 25 窟的营建研究史，沙武田做过详细的梳理和论证，并提出该窟建于 776-786 年之间的观点。笔者赞成他的看法。详见沙武田《关于榆林窟第 25 窟营建时代的几个问题》，收入氏著《吐蕃统治时期敦煌石窟研究》，北京：中国社会科学出版社，2013 年，第 355-382 页。

③ 榆林窟第 25 窟前室东壁门南的南方天王和门北的北方天王系始建时的作品。

④ 参见敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1996 年，第 213-214 页。

⑤ 陈菊霞《悬泉镇与榆林窟》，浙江大学中国古代史研究所编《丝路文明》第 2 辑，第 185 页。

⑥ 参见张伯元《安西榆林窟》，第 238 页。

推诚奉国保塞功臣敕归义军节度使特进检校太师兼中书令谯郡开国公食邑……

第二身题曰：

男司马……

甬道北壁列西向第一身题曰：

敕受凉国夫人浔阳郡翟氏一心□□

从这三人的题名不难看出，甬道南壁画的是节度使曹元忠与其子延禄，北壁是翟氏夫人。而翟氏夫人的身后还有一身女供养人，可惜的是，她的题名现已漫漶，但参考前文所提及的榆林窟第 19、36 窟中曹元忠夫妇及其子女的供养人排列关系考虑，第 33 窟甬道北壁翟氏夫人身后的这身供养人亦是延鼐。①

关于第 33 窟的营建年代和功德人，笔者撰文做过讨论，认为该窟是由瓜州州府、军府和晋昌县的官员为主导，与定居在晋昌县的一些官员和百姓于建隆三年至乾德二年间共同自愿发起营建的。② 该窟之所以在甬道南北壁绘制节度使曹元忠夫妇及其子女延禄和延鼐的供养人像，其主要原因应是对归义军最高长官及其家人的一种礼敬。③

2. 第 35 窟

关于榆林窟第 35 窟的供养人，笔者曾在《榆林窟第 35 窟营建年代与功德主辨析》一文中做过详细讨论。该文通过分析甬道南壁、前室西壁和主室东壁门两侧的供养人之关系，认为该窟主室东壁门南侧那身形象高大的女供养人是延鼐。④ 至于延鼐在重修第 35 窟中所发挥的具体作用，我们将在后文中详述。

四、榆林窟第 25 窟中的慕容氏供养人像

延鼐在榆林窟第 25、36 窟中的题名分别是“长女小娘子延鼐出适慕容氏”⑤ 和“长女延鼐小娘子一心供养出适慕容”⑥，这表明她出嫁给了慕容氏。我们知道，瓜州的慕容家族在曹氏归义军时期非常显赫，其代表人物是慕容归盈，他曾任瓜州刺史，且有遣使朝贡的特权。那么，延鼐所嫁的这位慕容氏究竟是何人呢？如果要回答这一问题，

① 参见李浴《安西万佛峡（榆林窟）石窟志》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 12 页；阎文儒《安西榆林窟调查报告》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 34 页；霍熙亮《榆林窟、西千佛洞内容总录》，收入敦煌研究院编《中国石窟・安西榆林窟》，北京：文物出版社、东京：平凡社，1997 年，第 261 页；陈菊霞、李珊娜《榆林窟第 33 窟营建年代与功德人辨析》，发表于浙江大学举办“敦煌学学术史研讨会暨中国敦煌吐鲁番学会 2019 年理事会”，浙江杭州，2019 年 5 月 10–13 日。

② 陈菊霞、李珊娜《榆林窟第 33 窟营建年代与功德人辨析》，《敦煌研究》2021 年第 1 期，第 29–35 页。

③ 张先堂《晚唐至宋初敦煌地方长官在石窟供养人画像中的地位》，收入樊锦诗、荣新江、林世田主编《敦煌文献・考古・艺术综合研究：纪念向达先生诞辰 110 周年国际学术研讨会论文集》，北京：中华书局，2011 年，第 466 页。

④ 陈菊霞《榆林窟第 35 窟营建年代与功德主辨析》，《敦煌研究》2016 年第 3 期，第 50 页。

⑤ 罗寄梅《安西榆林窟的壁画》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 89 页。

⑥ 张伯元《安西榆林窟》，第 256 页。

我们还需再次考察榆林窟第 25 窟前室甬道的供养人。

榆林窟第 25 窟前室甬道南壁列东向第一身是节度使曹元忠的供养人画像，其身后有二身男供养人画像，他们的题名[①]分别是：

第二身题曰：

姪……检校司空兼……曹延……

第三身题曰：

……等[②]玉门军使检校刑部尚……

荣新江先生已指出，第二身是曹元忠的侄子曹延恭的供养人画像。[③] 关于第三身供养人，阎文儒先生亦作过推测，认为“必曹氏父子”。[④] 但笔者认为，阎先生的这一推测虽有一定的合理性，但未必正确。因为曹元忠之后的延恭称“姪”、翟氏夫人之后的延鼐称“长女”，由此我们可以推断，延恭之后的这位“玉门军使”应是曹元忠夫妇的家人或姻亲。当然，我们在前文中已谈到，榆林窟第 19、33、36 窟中曹元忠夫妇的供养人像也绘制于建隆三年至乾德二年之间。而在这三窟中，在曹元忠身后的供养人都是其子曹延禄，他的题名分别是“男将仕郎延禄”“男司马……”“男司马□延禄”。[⑤] 显然，从题名来看，榆林窟第 25 窟前室南壁东起的第三身供养人不是延禄。而苏莹辉先生说：“有人以为‘……守玉门军使、检校刑部尚书……’者必慕容氏，且是延鼐之夫婿”。[⑥] 可惜，苏先生没有点出这位学者的姓名，但笔者认为这位学者的看法是很有卓见的。

既然延鼐夫妇的供养人像绘制在榆林窟第 25 窟中，这说明他们对该窟的重修工作也做出了积极贡献。

五、莫高窟第 256 窟中的慕容言长供养人像

在莫高窟第 256 窟主室东壁门南，也有一位称作“玉门使君”的慕容氏的供养人画像，他是否与榆林窟第 25 窟的“玉门军使”是同一个人呢？在回答这一问题之前，我们有必要先对第 256 窟的营建与重修年代，以及供养人关系加以考察。

第 256 窟位于莫高窟南区中段二层，其左右两边都是北魏始建的洞窟，如果单从分

① 所列题名出自谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第 467-468 页。

② 谢稚柳和罗寄梅先生都将此字录为“等”，而阎文儒先生录作“守”，笔者以为阎先生的录文正确。参见谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第 468 页；罗寄梅《安西榆林窟的壁画》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 89 页；阎文儒《安西榆林窟调查报告》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 33 页。

③ 荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考察》，第 123 页。

④ 阎文儒《安西榆林窟调查报告》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 33 页。

⑤ 录文出自张伯元《安西榆林窟》，第 214、238、255 页。

⑥ 苏莹辉《莫高窟 C. 245 窟及榆林窟 C. 6 窟慕容氏题名考》，收入敦煌研究院编《榆林窟研究论文集》，上册，第 223 页。

布位置考虑，该窟应该始建于北魏，但是，就其洞窟形制来说，并不是北魏时期流行的中心塔柱窟，而是晚唐五代宋盛行的中心佛坛窟，而且，其窟顶四角略有凹进，这与五代宋出现的四角窟[①]近似。通过以上信息判断，第 256 窟可能始建于五代或宋。当然，我们还可依据供养人关系做进一步的分析。

在第 256 窟主室东壁门南和门北的表层千佛下面人们又剥出[②]了三身供养人题名，《敦煌莫高窟供养人题记》认为这是晚唐的题名[③]。因没有说明理由，不知依何判定。但从剥出的供养人题名来看，它们与莫高窟第 108 窟主室东壁门南的三身供养人题名有着惊人的一致性。现将她们的位置和题名[④]列表如下：

表 4　莫高窟第 256 窟和第 108 窟供养人题名对照表

窟号与位置		题名	窟号与位置		题名
第 256 窟主室东壁门南宋代供养人画像之南的千佛下层	第一身	故郡君太夫人钜鹿索氏一……	第 108 窟主室东壁门南列北向	第二身	□君□夫人钜鹿郡索氏一心供养
	第二身	郡君太夫人广平宋氏……		第三身	□君太夫人广平郡宋氏一心供养
第 256 窟主室东壁门北宋代供养人画像之北千佛下层		故太□□十一小娘子一心……		第四身	故姊第十一娘子一心供养出适慕容氏

关于第 108 窟的营建年代和功德主，金维诺和贺世哲先生做过研究，他们认为第 108 窟就是《腊八燃灯分配窟龛名数》所记载的“张都衙窟”，即张淮庆功德窟，建成于曹元德掌权时期（936–940）。[⑤] 其实，更准确地说，第 108 窟是张淮庆夫妇的功德窟，其夫人是节度使曹议金的第十六妹[⑥]。缘此，该窟绘制了很多曹氏家族的供养人像。

在第 108 窟，上表所列的三身供养人的身份是明确的，即钜鹿索氏和广平宋氏都是节度使曹议金的夫人，出适慕容氏的第十一娘子是曹议金的长姐。既然上表所列第 256

① 莫高窟有 9 个四角窟，分别是第 55、61、98、100、108、146、152、261、454 窟。

② 1908 年法国人伯希和对莫高窟内容做过现场记录，二十世纪四十年代初，张大千和谢稚柳也现场记录过莫高窟的绘塑内容，但在他们的石窟笔记中都没有发现第 256 窟所剥出的供养人题记，而这些题记最早出现于 1986 年出版的《敦煌莫高窟供养人题记》中，这说明底层的供养人题名应是二十世纪四十年代初至八十年代期间剥出的。参见［法］伯希和著，耿昇、唐健宾译《伯希和敦煌石窟笔记》，兰州：甘肃人民出版社，1993 年，第 185–187 页；张大千《漠高窟记》，第 497–498 页；谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第 324–325 页；敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 110 页。

③ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 110 页。

④ 表中所列位置与题记均出自敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 110、51 页。

⑤ 金维诺《敦煌窟龛名数考》，《文物》1959 年第 5 期，第 51 页；贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，收入敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 223–224 页。

⑥ 莫高窟第 98 窟主室南壁列东向第七身供养人题曰：“妹第十六小娘子一心供养出适张氏”。参见敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 38 页。

窟中的三身供养人题名与第 108 窟有着高度的相似性，那么，我们认为，第 256 窟的这三身供养人也应是节度使曹议金的夫人索氏和宋氏，以及其长姐。而这位出适慕容氏的长姐，正是慕容归盈的夫人。①

辨明了这三身供养人的身份，我们再来看她们的绘画年代。在第 256 窟，钜鹿索氏题名前有“故”字，而第 108 窟则无，这说明第 256 窟的这三身供养人题名要晚于第 108 窟。另外，在节度使曹元忠夫妇营建的莫高窟第 61 窟中，广平宋氏题名前有“故”字，而第 256 窟没有，这又说明第 256 窟的这三身供养人题名早于第 61 窟的营建。而第 61 窟的建成时间大约在天福十二年左右。② 从以上信息判断，第 256 窟的这三身供养人题名应题写于五代。当然，也可据此推断，第 256 窟当始建于五代。

“解铃还需系铃人”，我们继续从剥出的三身供养人题名入手来考察第 256 窟的始建功德主。在上表所列的供养人题名中，我们不难发现，第十一小娘子的题名略有差异，第 108 窟称“姊”，而第 256 窟称“太□□”，“太”字之后的缺字很可能是“夫人”二字。如果此推论能够成立，那么，五代时营建第 256 窟的功德主很可能就是慕容归盈之子，他娶的是曹议金第十六女。③ 当然，第 256 窟主室东壁宋代的供养人关系也能帮助印证我们的上述推论。

第 256 窟主室东壁门南绘有两身男供养人像，门北绘有两身女供养人像和一身男供养人像，他们的位置和题名列表如下：

表 5　莫高窟第 256 窟东壁门南和门北供养人题名列表

位置		题记④
东壁门北列北向	第一身	皇祖墨厘军诸军事……银青光禄大夫检校……中书令……□（慕）□（容）中盈
	第二身	窟主玉门诸军事守玉门使君银青光禄大夫检校尚书左仆射兼御史大夫上柱国慕容言长……
东壁门北列南向	第一身	皇□（太）谯郡夫人……一心供养
	第二身	窟主娘子阎氏一心供养
	第三身	男节度都头银青光大夫检校左散骑常侍御史大夫慕容贵隆……

① 郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》，《敦煌学辑刊》1989 年第 1 期，第 103–104 页；陈菊霞《再议 P. 5032（9）〈沙州阁梨保道致瓜州慕容郎阿姊书〉的定年及相关问题》，《敦煌研究》2007 年第 2 期，第 73 页。

② 陈菊霞《S. 2687 号文书与莫高窟第 61、55 窟的关系》，《敦煌研究》2010 年第 3 期，第 97–100 页。

③ 莫高窟第 98 窟主室北壁列东向第三身供养人题曰：“女第十六小娘子一心供养出适慕容氏”。参见敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 33 页。

④ 表中所列题记均出自敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 109–110 页。

上表中的慕容中盈应是慕容归盈之误写。[①] 郭锋先生将这五身供养人之关系概括为“祖父归盈、祖母曹氏；孙言长、孙媳阎氏；曾孙贵隆”[②]。又从言长和阎氏称“窟主”看，他们无疑是这次重修的功德主。关于这次重修的年代，很多学者从第 256 窟的表层壁画和塑像风格判定为宋代。当然，贺世哲先生又进一步定为“曹宗寿统治时期重修”[③]。但是，郭锋先生对贺先生的观点提出了质疑，并进行了论证，进而认为第 256 窟重修于延恭或延禄时期。[④] 笔者基本认同郭先生的观点，但关于慕容言长重修第 256 窟的时间，也想再谈谈自己的看法。

慕容言长是慕容归盈之孙，延鼐是曹议金之孙女，而慕容归盈娶曹议金长姐，那么，慕容归盈与曹议金是同辈。如果从这些关系考虑，延鼐出嫁的慕容氏一定是慕容归盈的孙子。我们在前揭文提到，榆林窟第 25 窟前甬道南壁任“玉门军使”的供养人应是延鼐的丈夫，而莫高窟第 256 窟供养人题名又表明，慕容言长是慕容归盈之孙，也任“玉门使君”。这种“巧合”使一些学者将榆林窟第 25 窟的“玉门军使”视作慕容言长。[⑤] 在榆林窟第 25 窟，慕容言长的官职是“守玉门军使检校刑部尚书”，而在莫高窟第 256 窟，他的官职写作“守玉门使君……检校尚书左仆射”。如果参照《册府元龟·外臣部·封册门三》所记“检校刑部尚书瓜州刺史慕容归盈转检校尚书左仆射”[⑥] 来看，慕容言长在莫高窟第 256 窟的题名要晚于榆林窟第 25 窟，即晚于建隆三年至乾德二年之后。综上来看，慕容言长重修莫高窟第 256 窟的时间可定在建隆三年（962）之后，有可能是曹元忠执政后期，也有可能是延恭和延禄执政时期。

总之，在十世纪中后期，慕容归盈之孙，出任“玉门军使”的慕容言长与夫人阎氏携子贵隆又重修了家窟——第 256 窟。

六、慕容言长在榆林窟第 35 窟中的供养人像

从上文所分析的榆林窟第 25 窟和莫高窟第 256 窟的供养人关系来看，慕容言长应有二位夫人，一位是延鼐，另一位是阎氏，而这两位夫人又同时出现在了榆林窟第 35 窟。关于榆林窟第 35 窟的供养人，笔者在《榆林窟第 35 窟营建年代与功德主辨析》一文中做过专文讨论，认为该窟主要是由武氏家族于 988 年至 1002 年之间重修的。武

① 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 110 页。
② 郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》，第 101 页
③ 贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，收入敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 231-232 页。
④ 郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》，第 102 页。
⑤ 冯培红《敦煌归义军职官制度—唐五代藩镇官制个案研究》，兰州大学博士学位论文，2004 年，第 256 页；陈菊霞《敦煌翟氏与敦煌士族间的通婚》，《敦煌学辑刊》2007 年第 2 期，第 33 页。
⑥ ［宋］王钦若编《册府元龟》卷 965《外臣部·封册门三》，北京：中华书局，1960 年，第 11355 页。

氏家族成员的供养人画像主要绘制在主室和前室东壁南侧。[①] 然而，与武氏家族成员的供养人画像相比，分布在后甬道、前室西壁和主室东壁门两侧的几身供养人形象更为高大和威严。后甬道南壁是节度使曹延禄和节度副使守瓜州团练使曹延瑞，他们的对面，是曹延禄的夫人于阗公主和阴氏，以及曹延恭夫人慕容氏。主室东壁门南北两侧形象高大的女供养人题名[②]分别是：

东壁门南侧：

敕受□□郡夫人曹氏一心供养

东壁门北侧：

窟主小娘子阎氏一心供养

笔者曾将东壁门南侧的曹氏考定为延鼐，将北侧的阎氏推定为曹延瑞夫人。[③] 然而，就目前的研究进展来看，关于曹氏为延鼐的考证应是没有问题的，但关于阎氏为曹延瑞夫人之推论是欠妥的，这位阎氏应该就是莫高窟第 256 窟中的“窟主阎氏”。为了印证这一看法，我们再来看榆林窟第 35 窟前室西壁门南的二身供养人，北起第一身题名已漫漶，第二身是悬泉镇遏使宋清儿。当然，榆林窟第 35 窟主室甬道南壁的供养人和前室西壁门南的供养人并不是分处独立的空间，从排序上看，前室西壁门南的供养人应是主室甬道南壁的供养人的延续排列，这种特殊的排列方式，又见于榆林窟第 34、36 窟。在第 36 窟，主室甬道南北壁分别绘制节度使曹元忠夫妇与子女的供养人像，而他们的侍从像则顺延到了前室西壁门南北。从这种排序格局来看，前室西壁门南列北向第一身供养人的身份应该低于任节度副使守瓜州团练使的曹延瑞，却要高于悬泉镇遏使宋清儿。如果结合榆林窟第 35 窟主室东壁门南北两侧绘制延鼐和阎氏的供养人考虑，前室西壁门南列北向第一身男供养人应该就是慕容言长。他的官职正好低于曹延瑞，而高于悬泉镇遏使宋清儿。当然，慕容言长与两位夫人，即延鼐和阎氏的供养人像都出现在榆林窟第 35 窟，而且阎氏又称“窟主”，这充分表明他们一家也在该窟的重修活动中发挥了重要作用。

结语

延鼐是归义军节度使曹元忠与翟氏夫人的长女。她的供养人像主要出现在莫高窟第 61 窟、榆林窟第 19、25、33、35、36 窟。延鼐的丈夫是慕容言长，他是瓜州刺史慕容归盈之孙，其供养人像主要出现在莫高窟第 256 窟、榆林窟第 25、35 窟。

我们不难发现，延鼐和慕容言长的画像在榆林窟出现的次数要远高于莫高窟，这当

① 陈菊霞《榆林窟第 35 窟营建年代与功德主辨析》，《敦煌研究》2016 年第 3 期，第 46-51 页。

② 张伯元《安西榆林窟》，第 251、253 页。

③ 陈菊霞《榆林窟第 35 窟营建年代与功德主辨析》，第 50 页。

与延鼐的婚嫁有关。因为慕容家族是瓜州的显赫家族，而榆林窟又恰处瓜州地界。综观延鼐夫妇的供养人像，可大体分为四类：一、莫高窟第 61 窟是节度使曹元忠夫妇的功德窟，延鼐作为家族成员被绘在该窟。二、榆林窟第 19、33、36 窟都是瓜州的社邑组织或瓜州的官民合力营建和重修的洞窟，他们偏重选择将节度使曹元忠夫妇的供养人像绘制在甬道，以示敬重之意。或许是延鼐嫁给瓜州慕容家族的原故，瓜州人喜欢在翟氏夫人身后画上延鼐的供养人像。这一现象在莫高窟不常见，属榆林窟之特色。三、慕容言长出任玉门军使，又是节度使曹元忠的女婿，这种双重身份一定使他在归义军府衙，尤其在瓜州享有较高的声誉和地位。缘此，在榆林窟的一些重要营建活动中都能发现他和家人的“身影”。如参与榆林窟第 25 窟后甬道、前室和前甬道的重修；携夫人延鼐和阎氏一道参与榆林窟第 35 窟的重修工作，而且，从阎氏自称为“窟主”来看，慕容言长与夫人定对该窟的重修助力不少。四、慕容言长与夫人阎氏携子贵隆整体重修家族窟—莫高窟第 256 窟。

综上所述，榆林窟和莫高窟频繁出现延鼐和慕容言长的供养人画像，这除了与他们是节度使家人有关外，另一方面也反映出他们崇信佛教，且为榆林窟和莫高窟的营建事业做出过积极贡献。

唐宋时期敦煌密教饿鬼观念及其信仰探析

纪应昕[1]　马　德[2]

（1. 兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020；
2. 敦煌研究院　文献研究所，甘肃　兰州　730000）

摘要：密教饿鬼信仰是唐宋时期敦煌地区较为流行的密教信仰之一。饿鬼信仰的功用以救度亡灵为主要目的，而敦煌密教饿鬼信仰则融合了中国传统的鬼神观及地狱观，以救度饿鬼为手段，以回祸转福为目的。通过勾稽敦煌文献中密教饿鬼的相关经轨，我们可以考察出，敦煌密教饿鬼信仰功用的多样性，不仅包括救度亡灵，还包括祈福国家无战争之灾、消除瘟疫、疾病等。敦煌地区的密教饿鬼信仰从现世利益出发，满足了人们对美好世界的向往。

关键词：敦煌　密教　饿鬼信仰　范畴　功用

中图分类号：K870. 6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0108-11

饿鬼，佛教鬼类的一种，是佛教三途之一，五道或六道之一。生前造恶业、多贪欲，死后生为饿鬼，常苦于饥渴。又作鬼道、鬼趣、饿鬼道。[①]佛教认为饿鬼生活在虚空世界中，对人类的日常生活及生命有着重要的影响。饿鬼有的徘徊在地狱中，有的徘徊在群山、溪谷中，有的甚至就徘徊在人类住所周围。[②]

唐宋时期的敦煌，密教盛行。作为密教信仰之一的饿鬼信仰，在此期间也较为流行。关于敦煌密教饿鬼信仰，已有前辈学者进行过研究。[③]本文拟在前人研究的基础上，对敦煌密教饿鬼信仰的范畴及功用作进一步的探讨。

收稿日期：2020-11-10

基金项目：国家社会科学基金艺术学重大项目“丝绸之路美术史”（20ZD14）；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004）；甘肃省教育科技创新项目——优秀研究生“创新之星”项目“唐宋敦煌坛法与坛场研究”（2021CXZX-009）

作者简介：纪应昕（1990-　），女，甘肃敦煌人。博士研究生，主要从事敦煌学研究。马德（1955-　），男，甘肃会宁人。历史学博士，敦煌研究院研究员，兰州大学历史文化学院博士研究生导师，长期从事敦煌历史文化研究。

① 丁福保《佛学大辞典》，上海：上海书店出版社，1991 年，第 2948 页。

② ［美］太史文著，侯旭东译《中国中世纪的鬼节》，上海：上海人民出版社，2016 年，第 99 页。

③ 敦煌密教饿鬼信仰的研究，主要成果有李小荣《水陆法会源流略说》，《法音》2006 年第 4 期，第 42-52 页；谢生保《敦煌文献与水陆法会——敦煌唐五代时期水陆法会研究》，《敦煌研究》2006 年第 2 期，第 40-48 页；侯冲《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 305-314 页；王惠民《“甘露施饿鬼、七宝施贫儿”图像考释》，《敦煌研究》2011 年第 1 期，第 16-20 页。

一、中国佛教中的饿鬼观念与信仰

佛教饿鬼观在中国的传播经历了漫长的历程。佛教自两汉之际传入中国，最初流行于上层社会，民众对佛教的认识则将其视之为方术[①]。随着佛教的发展，在南北朝时期出现了《佛说盂兰盆经》及盂兰盆节，至此之后佛教的饿鬼观念也逐渐被世俗大众所接受。

中国佛教的饿鬼观是佛教因果报应、六道轮回观念与中国固有的地狱观念之间的融合。在较早的盂兰盆文献《佛说盂兰盆经》中就有关于目连之母堕入饿鬼道的记载：

> 大目犍连始得六通，欲度父母，报乳哺之恩。即以道眼观视世间，见其亡母生饿鬼中，不见饮食，皮骨相连。目连悲哀，即钵盛饭，往饷其母。母得钵饭，便以左手障饭，右手抟饭，食未入口，化成火炭，遂不得食。目连大叫，悲号啼泣，驰还白佛，具陈如此。佛告目连："汝母罪根深结，非汝一人力所奈何……当须众僧威神力，乃得解脱。佛告目连：十方僧众于七月十五日，当为七世父母及现世父母厄难中者，具饭、百味五果汲灌盆器……供养十方大德僧众……其供养此等自恣僧者，现在父母、七世父母。得出一切饿鬼之苦。[②]

目连见其母在饿鬼道中，便用钵盛饭救之，但因其母不能入食，悲痛哭泣。返回佛陀处，将此事告知佛陀。佛陀深知目连之母罪根深重，非目连一人之力能够救之，因此告知目连，救其母需十方僧众的神力，同时需在七月十五以"具饭、百味五果汲灌盆器，香油锭烛、床敷卧具，尽世甘美以着盆中，供养十方大德众僧。"盂兰盆斋会供养十方僧众，可使父母、亲人脱离饿鬼道，免遭饿鬼之苦。

在敦煌文献中关于目连救母的记载也很多，其中 S. 2614《大目乾连冥间救母变文并图一卷》记载：

> （前略）
> 4. 昔佛在世时，弟子厥号
> 5. 目连，在俗未出家时，名曰罗卜，深信三宝，敬重大乘。于一时间
> 6. 欲往他国兴易，遂即支分财宝，令母在后设斋，供养诸佛
> 7. 法僧及诸乞来者。及其罗卜去后，母生悭悋（恪）之心，所［是］嘱付资
> 8. 财，并私隐匿。儿子不经旬月，事了还家。母语子言：依汝付嘱，营
> 9. 斋作福。因兹欺诳凡圣，命终遂堕阿鼻地狱中，受诸剧苦。[③]
> （后略）

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史（增订本）》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 50 页。
② 《大正藏》，第 16 册，第 779 页。
③ 录文参照项楚《敦煌变文选注》，北京：中华书局，2006 年，上册，第 842 页，作者略有改动。

上文中目连之母不好乐施，生性吝啬，不款待客人，口出谎言，并私自藏匿财宝，因此死后堕入饿鬼道，受饿鬼之苦。

据日本学者荒见泰史研究认为，此写卷应该是带有原图的，在斋会仪式上极有可能被讲唱。[①] 因此，可以肯定的是在盂兰盆节期间，有《目连变文》的讲唱和图画。唐代变文的说唱者，不是僧人而是职业的说唱者。听众也非僧人和有文化之人，而是平民大众。[②]《目连变文》将目连救母的故事讲唱给平民大众，引起大众参与斋会的兴趣，无疑促进了饿鬼观念在普通大众之间的传播。

P. 2185《佛说净土盂兰盆经》中同样记载了目连之母入饿鬼道的因由：

（前略）

86. 目连生一婆罗门家，字罗卜，母字

87. 清提。其儿罗卜少好布施，其母大悭，不乐

88. 布施。其儿罗卜出外远行，嘱母言："朝当有多

89. 客来觅儿，阿婆当为客设食，恭须，一一使欢喜。"

90. 是其母儿行后多客来，其母都无设食之意，

91. 母诈作散饭食菜茹盐等狼藉在地，似若食

92. 处。儿从外来，问母言："今朝客来，若为对之？"母

93. 答言："汝不见设食处所狼藉在地如此？"其母

94. 妄论诈称调儿，大悭无情。其母五百世与目

95. 连为母，悭惜相续至于今日，目连五百世为

96. 其子。今母死入饿鬼中，目连与初七日送一

97. 钵饭上灵床上，其母犹在鬼中，即得钵饭，诸

98. 余饿鬼来从乞饭，其母得钵饭，即举身坐钵

99. 饭上犹故悭惜。若欲广说起母大悭之事一

100. 劫不尽，略说一悭之事以示大众三世果报

101. 不可思议。[③]

（后略）

《净土盂兰盆经》是一部未入藏的文献，敦煌本 P. 2185《佛说净土盂兰盆经》是迄今发现的最完整的一版写卷。它包括传世大藏经中相同的故事核心：目连救母；也包括大藏经以外的内容：目连与母亲前世的生活情节，统治者参与盂兰盆会的布施。在语言表述方面，《佛说盂兰盆经》更偏重于口语叙述，在形式表现方面，更加富于民俗情趣。因此，在普通大众中较有影响。

① ［日］荒见泰史《敦煌讲唱文学写本研究》，北京：中华书局，2010 年，第 65-68 页。

② ［美］太史文著，侯旭东译《中国中世纪的鬼节》，第 69 页。

③ 图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 8 册，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 163-164 页，此处录文据图版分行及校改。

上文描述了目连之母因其自身的罪根堕入饿鬼道，变成咽细如针，食欲难咽的饿鬼形象。目连试图为其母祭食，但食物到嘴边却化为猛火。为救度母亲脱离饿鬼道，免受饿鬼之苦，佛陀创设盂兰盆节，告知目连，于七月十五日备盂兰盆斋，供养僧众，可使其母脱离饿鬼道。世间之人，无有不做罪孽之事者，因此佛陀亦告诫大众应在七月十五这天，为父母、亲人作盂兰盆斋会，以此来度亡先祖不受饿鬼之苦。

中国佛教早期的饿鬼观念在孝道思想、盂兰盆斋会的影响下，成功的传播给世俗大众。目连救母的故事及盂兰盆节中救度饿鬼的功用也主要集中在为父母及亲人度亡，免遭饿鬼之苦这一方面，此时的饿鬼信仰功用单一。饿鬼的范畴也主要集中于不能入食的饿鬼一种。随着密教的发展及广泛的传播，密教饿鬼信仰的功用及范畴也有所发展。

二、敦煌密教中的饿鬼观念与信仰

佛教发展到密教时期，鬼类的地位得到提高。夜叉、罗刹、饿鬼等和佛、菩萨一样成为佛法大会的参与者，通过宣说真言、手印及仪轨等，帮助诸佛教化众生。鬼类也通过诸佛的灌顶、教化，转变为佛教的金刚、明王、鬼将等神灵。[①]

唐宋时期，敦煌的密教饿鬼形象主要受不空所译经轨的影响[②]。敦煌密教文献中保留的大量结坛文、散食文、启请文及救度饿鬼的经轨等，都有启请饿鬼和救度饿鬼的内容。相较于饿鬼的范畴而言，敦煌密教饿鬼并不是传统经藏中饿鬼的类型；就其功用而言，也不是传统的救度亡灵的功用，它是饿鬼信仰本土化的进一步体现。

（一）敦煌密教文献中的饿鬼范畴

敦煌文献中的结坛文、散食文、发愿文所启请的饿鬼范畴较佛教饿鬼类型有所发展，其启请饿鬼的主要目的是保家卫国、祈福消灾等。

S. 3427《结坛散食回向发愿文》记载：

（前略）

107. 又弟子某甲自从无量劫来，至于今

108. 日。或有积生辜负，或□□（见世）新熏，所有债主怨家、负财

109. 负命。或是经山採猎，手射傍生，或是涉草欢游，烹于

110. 禽兽。又请诸浮游浪鬼、因（淫）祀妖精、枉树丘坟、擅行魍魉、

111. 恶疮毒主、走火邪魂、巡历街坊、吸人精气。或有断亲绝

112. 嗣不葬鬼，或有离乡失土波迸鬼，或有犯官惊魂鬼，

113. 贼丧血醒（腥）鬼，或是深泉溺死鬼，大火烧煞鬼，或有无粮

① 密教鬼神的分类参见王航《敦煌密教鬼神信仰研究》，陕西师范大学博士学位论文，2018 年，第 26-28 页。

② 《大正藏》，第 21 册，第 464-465 页。

114. 饿死鬼，冬寒冻亡鬼，或是怀怨挟恨鬼，为财暗煞鬼，

115. 或是北方守尸鬼，传言下语鬼等，并愿依厶甲所请，来詣道场……

121. ……收弟子厶甲三灾九横，远送他方；除弟□（子）

122. 厶甲月厄年衰，转祸为福。生生世世，长为善品枝罗；世世

123. 生生，永保门兴人贵。①

（后略）

密教散食仪轨中启请的饿鬼包括负财负命鬼、怨家鬼、债主鬼、傍生禽兽鬼、浮游浪鬼、淫祀妖精、枉树丘坟、擅行魍魉、恶疮毒主、走火邪魂、吸人精气鬼、断亲绝嗣鬼、不葬鬼、犯官鬼、贼丧鬼、溺水而死鬼、大火烧死鬼、无粮饿死鬼、冬寒冻死鬼、心怀怨恨鬼、为财而死鬼、北方守尸鬼、传言下语鬼。启请这些饿鬼类的目的是消灾祈福，保家门兴盛，人丁富贵。

BD05298《结坛散食回向发愿文》记载：

（前略）

62. 散神食与（已）了，次打断鬼食，奉请诸神鬼等受我施主结坛道

63. 场，所施饮食，如似深海；赐汝钱财，如同高山；赐汝明

64. 灯，照之黑暗；似（与）汝转念，愿汝往生净土，永离鬼取（趣）。若

65. 是天上人间、旷野丘陵、冢墓孤坟、离乡失井不得

66. 追魂；或非自洁，敬（惊）忙而死；或冢名错追，

67. 不时构死；不得生处，流浪而行；或于军

68. 阵斗死；或犯官法如（而）死，两盈之间作群饿

69. 鬼；或是新死在其中荫（阴），未得生处，诈作亲识，便

70. 为我祸；或是客死之鬼，未得归还，欲作祸祟。汝

71. 等诸鬼，受我施主结坛道场，净食、香灯、钱财

72. 五谷、花果、音乐供养。愿汝等回祸为福，守

73. 护我一方境土、人民及我施主合宅姻罗、宗族，

74. 免斯妖祸，归依他界；莫悭（愆）万人，永离鬼趣。②

（后略）

密教散食启请文，先启请诸神类，再启请饿鬼。其中饿鬼的类型有离乡不得归魂鬼、非自洁自杀鬼、流浪鬼、战死鬼、客死他乡鬼、横死鬼等。启请的目的是祈福国家安定，人民幸福安康。

S. 2144《结坛散食回向发愿文》记载：

（前略）

① 录文参照黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995 年，第 575 页，作者略有改动。

② 录文参照黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第 569 页，作者略有改动。

52. 忏悔随喜，劝请发愿；散神余（已）食，

53. 次打鬼食。受我太傅及万性（姓）结坛五日五夜。所施饮

54. 食，如似深海；以汝钱财。如同高山；赐汝明灯，照之黑暗；

55. 以汝转念，愿汝往生净土，永离鬼趣。若是天土人间、圹野

56. 丘陵、塚墓［孤］坟，离乡失井，不得归魂；或非自敬忙（而）

57. 死；或塚名错追，不时旷死，不得生处，流浪而行；或

58. 与军阵斗死；或犯官法而死，两盈（楹）之间作群饿鬼；或

59. 是新［死］之鬼，未得归还，在其中阴，未得生路，诈作亲

60. 识，更为我祸；或是客死之鬼，未得归迁，欲做祸祟。

61. 汝等诸鬼，［受］我太傅结坛五日五夜，净食、香灯、钱财、

62. 五禾、花果、音乐供养，伏愿汝等回祸为

63. 福，守护我沙［州］一境土人民间及太傅、刺史、尚书、枝罗宗族、

64. 免斯妖祸。归依他界，莫坚（惩）万人，永离鬼趣。

65. 敬礼常住三宝。①

（后略）

发愿文原文较长，故此摘抄有关饿鬼部分。全文神祇大致可分为八佛；七菩萨；罗汉；四天王、日月星宿等天神、山岳江河等地神及三界九地的各种神；在各种灾难中死亡的鬼神；诸水龙王；孤魂和饿鬼；林溪魍魉等八类。其中饿鬼类型有离乡不归鬼、流浪鬼、战死鬼、犯法鬼、中阴鬼、客死他乡鬼等，启请的目的主要是守护境土、人民、百官等。

佛教里的饿鬼与中国本土文化中的饿鬼不同，中国传统文化认为鬼是人类死后最终的归宿。因此，客死他乡鬼，断亲绝嗣鬼等无处安葬、无人供养的鬼类都属于饿鬼的范畴。敦煌文献中的饿鬼种类很多，有因自然灾害至死者，有因社会压迫致死者，还有在野外害人的饿鬼如走火邪魂、行病鬼王等，还有客死他乡鬼、断亲绝嗣鬼等中国传统的鬼类，并且敦煌文献中也解释了为什们这些饿鬼需要被启请、散食。人在非自然死亡的情况下，因不明原因暴毙，而客死他乡，就会“未得生路”。这些饿鬼在被启请散食后，不会迫害人类，而是回祸为福、守护敦煌境土、保护敦煌民众。

（二）敦煌密教文献中的饿鬼功用

1. 自然灾害、疾病时启请饿鬼

敦煌文献 S. 2454V《一行大师十世界地轮灯法》，侯冲做过总结和梳理，并阐述了自己的一些新的观点，兹不赘。文中提到散食饿鬼：

1. 按：经云：地藏菩萨哀愍世间

2. 人有横死者不少，或犯四煞，或天罗地网触突三尊，恶

① 录文参照黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第 564 页，作者略有改动。

3. 神所拘致令非犬三尸，说邪生痔笄，不得寿终。

4. 世间兴作或犯土，不避神煞。□人拜坛上官皆有

5. 衰损，亦因起作入新官宅，可先建十世界地轮灯于

6. 堂殿中，画地为轮，以为十道。每轮七灯，轮心安地藏菩萨，

7. 施主虔心勤请发露忏悔。黄昏燃灯烧香，每轮

8. 净食一分，各具疏花，菩萨前香、花、果、净水、刀子，其食

9. 乃《大悲心咒》加持廿一遍，即普遍三千大千世界水陆，

10. 并蒙饱足，罪孽消灭。至五更，以食为三分：一分施

11. 狱囚，一分送于野外，一分送至河，施中所有衰年厄日

12. 并得消散，转祸为福；上至人王，下至群臣黎庶，力

13. 办随喜。此亦名施水陆。冥道斋法：众生在世，多

14. 被怨家仇讼，身遭横死；若能设此灯法，应

15. 是殃厄悉得消灭散。若有怨敌，欲来侵伐，亦

16. 设此灯，彼自遭殃，不果所愿；蝗虫犯境，五稼不

17. 成，雨雷伤苗，疾疫流行，亦得消灭。遇办

18. 即作，不恶□□择日。是法如右。

19. 天曹府君，地府阎罗天子，司命并诸持（侍）从，大山府君

20. 并诸持（侍）从，司录并诸持（侍）从，五道大神并诸持（侍）从，察命并

21. 诸持（侍）从，地府都官并诸持（侍）从，本命都官，本命都官

22. 主，录库使者，太岁诸神并诸持（侍）从，主录库使者，六

23. 道都判使者，本命神宿，土地灵祇，龙王之属，

24. 南北斗属，司命使者，地府诸司一切眷属，天曹司

25. 判使者，地狱狱卒一切使者。①

文中施水陆与冥道斋法是不同的概念，施水陆是施净食于陆上（野外、狱囚）和水里（河流）的生灵等。冥道斋法是以地轮灯法运用于诸种冥道中，包括饿鬼道，其功用主要是免遭横死、使殃厄消散，怨敌自殃，蝗虫等自然灾害以及疾病等被消除，雨阳应时等。其后是斋会施主所启请的诸神，都是天曹地府中的神祇及眷属。

2. 燃灯、转经时启请饿鬼

P. 3269《燃灯文》记载：

（前略）

8. 伏惟我司徒

① 录文参照侯冲《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 313-314 页，略有改动。

9. 千年降质，神受英奇。定河州而万里烟消。押六蕃（蕃）而兆民有庆。

10. 弓开堰（偃）月，矢间百步千杨；仗剑轮枪，韩白岂侔于此日□。加以

11. 倾城金觉，稽首王（玉）豪；夔阐真乘，广舒坛会。于是咒开

12. 梵句，随句诵而消殃；经转华音，随音听而障灭。食弃香积，

13. 散施而焰口升霞；财舍坚牢，献佛而怨家解释……

（中略）

18. ……结胜坛以殄千殃，舍珍财祇（祈）延万福。以斯舍施燃

19. 灯功德。散施回向福因，尽用庄严上界天仙，下方龙鬼。伏愿威

20. 棱肃物，降福祯祥；[①]

（后略）

文中斋会是“燃灯转经功德会”，文中“散施而焰口升霞”就是指饿鬼因燃灯、转诵经文而得到救度，从而保佑国土永泰、风调雨顺，江山社稷、府主之位永固等。

P. 3149《新岁年旬上首于四城角结坛文》记载：

1. 厥今旧年将末，新岁初迎，结坛□（遍）四门四隅，课念满七晨七夜。

2. 心传密印，散净食于十方；灯朗神光，照昏冥于三界。

3. 香焚百味，起雾遍于娑婆；礼忏六时，焚响吼于

4. 鹫岭者。有谁所作……

（中略）

13. 于是咒开梵句，随句而消殃；经转华音，随音听

14. 而瘴灭。食来香积，散施而焰口升霞。[②]

（后略）

文中斋会举行的时间是新年岁首，斋会为期七天，内容包括念经、诵咒、礼佛、燃灯、供养等。其中“散食于十方”“食来香积，散施而焰口升霞”是指救度饿鬼。救度饿鬼的功用是护佑国土永泰、风调雨顺、君主延寿、社稷永固等。

3. 救度亡灵、饿鬼

敦煌文献中救度饿鬼的经轨，虽以救度亡灵解脱苦难，超生西方极乐世界为主，但其仪轨的主题思想还是与现实利益、功德有关。

P. 3913《金刚峻金刚顶一切如来深妙秘密金刚界大三昧耶修行四十二种坛法经作用威仪法则大毗卢遮那佛金刚心地法门密法戒坛仪则》（简称四十二种坛法仪则）和BD02074《金刚峻金刚顶一切如来深妙秘密金刚界大三昧耶修行四十九种坛法经作用威仪法则 大毗卢遮那佛金刚心地法门密法戒坛仪则》（简称四十九种坛法仪则）[③] 是密教

① 录文参照黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第525页，略有改动。

② 录文参照黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第602页，略有改动。

③ 《四十二种坛法仪则》在敦煌文献中存有多个卷子，如P. 3913、BD15147、敦博015等，《四十九种坛法仪则》只存有BD02074一个卷子。

文献，内容涉及多种密教道场坛法，其中有提到“散食饮食，度脱众生”的坛法有：部第一、部第四、部第九、部第十、部十一、部第十二、部第十四、部第十五、部第十七、部第十八、部第二十、部第二十五、部第二十六、部第二十八、部第二十九等共十五部。其中有关散食饿鬼的记载有：

部第四《佛说护国水陆灯坛》：日日三时，散施饮食，修罗、饿鬼，水陆有情，尽令得足。四生六道，遇此水陆道场，尽得生天，离其恶趣。①

部第九《佛说水陆灯坛功德》：每日三时，散施四生六类一切有情，尽得生天，四生六类，尽令得足，一切饿鬼，总得生天。②

部第二十五《佛说须弥卢修行坛法》：日日三时，散施饮食，修罗、饿鬼，尽令得足，四生六类，总得生天。身自修行，直趣无上菩提。③

部第二十六《佛说启请修行坛法》：日日三时，散施饮食，度化水陆有情，总然生天。修罗、饿鬼，尽令得足。④

文中将“水陆有情”“修罗、饿鬼”并列列出，说明敦煌文献中的“水陆”与后来的水陆法会⑤无涉，文中的“水陆有情”是指陆地、水中一切有生命的大众，是水陆生灵、水陆大众、水陆神仙等，不等同于冥界的亡魂，它只是散食施食对象中的一类。

文中所提的“散食饮食，修罗、饿鬼，尽令得足”是指通过散食救度饿鬼，可使其远离地狱之苦，超升西方极乐世界，从而实现施主散食的现实功德。

P. 3861b《散食法》记载：

（前略）

47. 右肩上放一道乳光，照一切诸天，悉皆离苦

48. 解脱。左肩上放一道乳光，照十方世界一切人。右肋下

49. 放一道乳光，照一切畜生，尽得生天。左肋下放一道乳光，

50. 照一切饿鬼。右膝下放一道乳光，照清净凉冷，照破

51. 一切八热地狱受苦众生，悉皆生天。左膝下放一道温暖

52. 乳光，照八寒地狱受苦众生，皆得生天，无有一个受苦之

53. 者。想我身即是诸佛，诸佛即是我身，余外更无别物。⑥

（后略）

S. 0522b《大乘四无量安心入道法要略》记载：

---

① 录文参照方广锠主编《藏外佛教文献》第 2 编总第 11 辑，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 32 页。

② 录文参照方广锠主编《藏外佛教文献》第 2 编总第 11 辑，第 42 页。

③ 录文参照方广锠主编《藏外佛教文献》第 2 编总第 11 辑，第 75–76 页。

④ 录文参照方广锠主编《藏外佛教文献》第 2 编总第 11 辑，第 77 页。

⑤ 水陆法会是一种设斋诵经，奉请佛神，追荐超度亡灵众鬼的大法会。

⑥ 图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 29 册，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 5 页，录文略有改动。

（前略）

18. 清凉宝珠力故，

19. 乳变清令（冷），即起大悲与乐拔苦之心。其乳下流兼从宝珠出，

20. 霜雪共乳俱下，犹如大云流注不绝。直至八地狱四门尽开，凉风

21. 来入，霜雪冷乳，灌注罪人，罪人各各仰面口张，注之饱足。一切苦其悉

22. 皆隐没……

（中略）

27. ……火珠力故，乳变成熟，热乳灌

28. 注八寒地狱。日光照触，冰山尽消。热乳灌注罪人口中，光放化佛，一一

29. 好前，即乳道放饿鬼中，面向鬼趣，不可知所，恒沙乳道灌注口中。诵四

30. 佛名当陀罗尼，饿鬼道中一切罪人悉皆饱满，放化佛一如前说。即此乳

31. 道，放畜生道中，师子、虎狼、驼驴、象马乃至蚊蚁皆悉满足。”①

（后略）

上述两则文献中行者起慈悲心，用身体流出甘露，救度饿鬼。饿鬼受此甘露，即得饱满，不受饥渴之苦，罪业尽灭，得生善道。通过救度饿鬼，可实现施主的现实利益与功德。

三、敦煌密教饿鬼观念与信仰的独特性

（一）敦煌密教饿鬼类型的范畴广。敦煌密教经轨中的饿鬼种类较多，除焰口饿鬼之外还有以下几类：一是负命鬼、犯官鬼、怨家鬼、债主鬼、战死鬼、冤死鬼和横死鬼等；二是水溺而死鬼、冬寒冻死鬼、无粮饿死鬼、猛兽所杀鬼、大火烧死鬼等；三是在野外害人的饿鬼，如擅行魍魉、恶疮毒主、走火邪魂、吸人精气、行病鬼王等饿鬼类；四是客死他乡鬼、断亲绝嗣鬼、尸体未葬鬼、久远先亡鬼等。上述饿鬼都是无人济度的亡魂，是孤魂野鬼。敦煌密教饿鬼的种类较多，除因社会原因、自然原因而堕饿鬼道的鬼类之外，还有客死他乡鬼、断亲绝嗣鬼等中国化的饿鬼种类。总之，敦煌密教的饿鬼种类吸收融合了中国本土化的鬼神分类，同时也体现出佛教与中国文化的进一步融合。

（二）敦煌密教饿鬼有“回祸为福”的功用。在中国传统文化中，厉鬼和鬼魂都是令人闻风丧胆的鬼类。这些无人祭拜、供食的鬼类，会给人门带来灾难和霉运。敦煌的密教饿鬼不同于传统的饿鬼，他们不仅不会害人，而且还有十分广泛的功德：一从国家层面来讲，饿鬼可以护佑国土清平，无刀兵之乱，无疾疫之灾，风调雨顺、君主延寿，社稷永固等。二从个人层面来讲，饿鬼护佑家宅安宁、除灾除殃、去病延寿、身体安

① 录文参照郝春文编《英藏敦煌社会历史文献释录》卷 2，北京：社会科学文献出版社，2003 年，第 574-575 页，略有改动。

康、合族安乐、子孙兴旺、家畜满栏、五谷丰登，怨家债主不扰其身等。三从饿鬼自身层面来讲，饿鬼功用可以救度亡灵，解脱苦难，使死者超生西方极乐世界，禳灾渡厄，从而实现施主的现实利益与功德。

（三）敦煌文献中关于散食、启请饿鬼类的斋愿文大多数都属于归义军时期，许多散食文中的施主都直接标明“敦煌府主”“太傅”等。说明敦煌地区的密教饿鬼信仰不仅被普通大众所信奉，敦煌的官府、官员及世家大族为保家护国同样信奉密教饿鬼。因此，敦煌地区的密教饿鬼信仰与敦煌政治、军事、安全、文化等密切相关。启请、散食饿鬼的目的也以求取敦煌安全、社稷永固、无刀兵之灾为主。

（四）密教饿鬼信仰的本土化和社会化。饿鬼信仰与人死后自身的处境及遭遇有着十分密切的关系，启请、散食饿鬼也与敦煌民众的生存状态及情感世界有着十分密切的关系。如 P. 2058《发愿文》载：“时即有合坊押衙、信等见俦中灾疠；掩殁恒时，人心怆切……冤家债主，舍结济生；行病鬼王，摄心罢怒。”① 敦煌密教饿鬼信仰除了救度亡灵，还与疾病、瘟疫、战争、庆赞等息息相关。人们通过斋会启请、散食饿鬼，可保自身安乐，获得内心的宁静，也可以使战争、疾病、瘟疫等远离民众。人们对生死问题的关注，使得密教饿鬼信仰更符合民众的需要及现实利益，这也是密教饿鬼信仰本土化、社会化的进一步体现。

结论

通过对传统经藏与敦煌文献中饿鬼的记载，分析了佛教饿鬼与密教饿鬼范畴及功用的不同。说明密教饿鬼信仰更具实际功用，他与荐亡追福、丧葬习俗、护国护民、灾害疾病等有着密切的联系，更是唐宋政治、军事、民生和社会文化的映射。敦煌的密教饿鬼信仰与传统的饿鬼信仰相比有较大的发展，就其饿鬼功用而言，它以平等观和慈悲观为前提，以尊重亡灵、救度亡灵为目标，同时“回祸为福”：守护境土，保护民众，消除灾害、疾病等；就其饿鬼范畴而言，敦煌密教饿鬼吸收中国本土文化，以社会现实中的苦难为背景，世俗大众多因社会压迫、自然压迫堕入饿鬼道，而形成饿死鬼、冻死鬼、战死鬼、负债鬼等，同时还有中国本土化的断亲绝嗣鬼、客死他乡鬼等。此外，在唐宋敦煌地区的大众认知中，疾病、战争、灾害等的发生；财富、食禄等的不足以及家庭的不幸，或多或少都与受饿鬼道的惩罚有关，因而这也是饿鬼观念得以进入敦煌民众信仰的关键因素之一。

就其本质而言，敦煌地区的密教饿鬼信仰是中国本土化的映射，是佛教饿鬼信仰与中国宗教文化融合的产物。同时敦煌密教饿鬼信仰也体现了佛教进一步社会化、本土化的进程。

---

① 黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第 336 页。

数珠与菩提：佛教数珠的使用

李　翎

（四川大学　道教与宗教文化研究所，四川　成都　610065）

摘要：数珠，或称佛珠，从名称上就可以看出，数珠被理所当然的认为是佛教的法物。人们相信珠子来自佛陀成正觉的菩提树，故其珠称菩提子。大足地区独特的数珠手观音，让我们思考这样的问题：为什么数珠大多由观音持捻？本文从印度宗教植物观念入手，讨论数珠的原始意义、进入佛教的时间以及与观音可能存在的关系。通过早期印度教文献，认为数珠最早的使用与湿婆信仰有关，数珠在印度被称为“湿婆之眼”，是称诵神名和咒语的计数器。后来首先被佛教居士所采用，计数称诵三宝名号，进而广泛进入佛教系统，尤其是密教修持当中。

关键词：数珠　佛教　观音　湿婆

中图分类号：B9　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0119-10

前 言

“佛珠”之称，将珠串理所当然的归属为佛家之物。四川地区自宋代以来盛行一种菩萨造像，因其手持念珠，学界通称“数珠手”。这种数珠手造像，又往往被认为是大菩萨观音，故此样式造像也称“数珠手观音”[①]。原始数珠，往往来自植物果实。佛教以及其他宗教中，都有许多意义非凡的植物。佛教经典中，我们常常可以读到“吉祥果”“吉祥树”（或树王）之类的表述[②]，但这显然是宗教性表达，从这样的表述中，我们不能得知吉祥果是什么果、吉祥树（树王）是什么树。正如菩提伽耶那棵现在大家公认的菩提树，事实上并不结菩提子。

佛经记载，乔达摩的成佛，让许多其他学派的修行者产生质疑，对其佛陀身份不断

收稿日期：2020-09-15

基金项目：国家社科基金重大招标项目“印度古典梵语文艺学重要文献翻译与研究”（18ZDA286）

作者简介：李翎（1966-　），女，辽宁大连人。教授，主要从事佛教图像学研究。

① 李小强、廖顺勇对四川现存数珠手造像进行了统计，确定有 13 例数珠观音，3 尊存有铭文，其中有铭文明确提到造“数珠手观音”。参见李小强、廖顺勇《大足、安岳石刻数珠手观音造像考察》，《四川文物》2018 年第 1 期，第 45-54 页。

② 如密教鬼子母形像手持吉祥果，这个吉祥果事实上是石榴。《阿育吠陀药典》中的 Bilva，《梵-和辞典》中也解释其为吉祥果，事实上是印度人喜欢食用的木苹果。

提出各种挑战，这也正是佛传中关于乔达摩“降魔成道”情节的象征意义[①]。这个情节又通过图像，反复向公众形象化的强调乔达摩成佛的事实。为什么乔达摩宣布自己成佛会受到当时诸多学派的质疑，甚至到公元 7 世纪，印度哲学家商羯罗（śaṅkara，约700-750）仍然质疑当年乔达摩成佛的实质问题[②]。笔者想说明的是，“成佛”即“觉悟”是古代印度哲学史上，每个大哲人极力想达到的境界。但是在佛陀那个时代以及其之前之后，各种修持者、瑜伽者最终没有什么人宣布自己成道。所以，乔达摩经过 6 年思考，当他宣布自己觉悟时，自然受到诸学派的质疑。那棵传说中乔达摩坐在下面觉悟的菩萨树，也被人怀疑其真实性[③]。

在印度历史上，从植物宗教学的角度，一些大师坐于什么树下禅定并获得某个阶位的证悟，那个树即可称为菩提树，也就是说菩提树只是泛称。菩提，巴利语 bodhi，《吠陀》语为 bodhin，指（人的意识之第 7 识）末那识专注一处。佛教中指“无上智慧”[④]，中文最初译之为“道”，或为“道之极者”[⑤]。菩提树只是宗教学意义上的一个名词，没有植物学树种含义。《修行本起经》在谈到佛得道的那棵树时，称其为“树王”：“（乔达摩）于是复前行，望见……中有一树，高雅奇特，枝枝相次，叶叶相加，花色翁欝，如天庄饰，天幡在树顶，是则为元吉，众树林中王，于是小前行……”[⑥]。“树王”是什么树？我们不得而知。又释宝云译《佛本行赞》提到那是一棵“好树”：“（乔达摩）历泉上过，行诣道树。遥见好树……”这棵好树，也是高大的树，但这仍然是文学性描述。笔者的问题是，制作数珠最有功德的材料，称为菩提子，似乎与佛成道的菩提树有关。但我们现在称之为菩提树的树种，即菩提伽耶的那种大树，事实上是榕树且并不结子，制作数珠的菩提子来自别的树。

一、相关的学术研究

观音研究成果非常多，但具体到数珠或数珠手观音，可以说几乎没有前人成果可资借鉴，有一些研究不够深入的旁涉成果，在此可以举出的论文有四川学者李小强、廖顺勇《大足、安岳石刻数珠手观音造像考察》[⑦]，这是目前唯一一篇专文，是对相关造像进行的材料梳理。按李、廖之文的统计，现在四川大足和安岳共存 13 尊数珠手造像，

① ［西晋］聂道真译《异出菩萨本起经》，《大正藏》，第 3 册，第 620 页。这里描述佛成道时，非常简捷，几乎没有提到“降魔”内容。而［吴］支谦译《佛说太子瑞应本起经》卷一中已有丰富的“降魔成道”描述。《大正藏》，第 3 册，第 447 页。

② ［英］休·汉密而顿著，王晓凌译《印度哲学祛魅》，北京：译林出版社，2013 年，第 119-120 页。

③ 参见后文提到的唐代宝思惟所译《佛说校量数珠功德经》记述外道尝试用菩提树救活儿子的故事。

④ T. W. Rhys Davids and William Stede edited, *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p. 545.

⑤ ［南宋］法云撰《翻译名义集》，《大正藏》，第 54 册，第 1060 页。

⑥ ［东汉］竺大力、康孟详合译《修行本起经》卷下，《大正藏》，第 3 册，第 470 页。

⑦ 李小强、廖顺勇《大足、安岳石刻数珠手观音造像考察》，第 45-54 页。

其中 3 尊有铭文，一尊的铭文明确提到造“数珠手观音”。从而我们可以判断，那个时期这类造像，民间或已认定其为观音菩萨。同时，文中也提到齐庆媛的《江南式白衣观音造像分析》[①]。该文略有涉及数珠观音，但内容不多。另外，施萍亭的《斯 2926〈佛说校量数珠功德经〉写卷研究》[②] 也须提及。施氏此文虽然在日本写本方面用了更多心思，但有价值的是文章注释中提到教内有关数珠的八部文献，这大大减少了笔者的重复劳动。施氏提到了最早的《佛说木槵子经》，但作者从数珠只与密教有关的观点出发，没有将之列入数珠的总体文献中。

关注数珠的外国学者与中国一样少。中国学者关注的少，是认为佛珠理所当然为佛教传统之物。外国学者尤其是印度学者关注的少，则认为这是一个显而易见的现象而多余理论。所以，问题恰恰出在这里，一个大家忽略的小问题，暗藏着佛教史的发展轨迹。

2010 年印度学者普拉旦耶·库玛尔尼（Pradnya Kulmarni）发表了《作为法物的印度教数珠》[③]，在这篇文章中普拉旦耶非常系统地介绍了数珠自公元前 6 世纪起，印度教礼拜仪式中使用数珠的历史。文中详细谈到数珠使用的方法、意义、材质、珠子的数量等，是中国学者了解前佛教时期，数珠在印度文化中广泛使用的极好材料。据普拉旦耶的观点，使用数珠的目的是统计念诵神号次数。一般认为礼拜湿婆要念此神的 1008 个名号，重复多少次需要统计才有效。最早的计数器是绳结或植物种子，逐渐演变成珠子。对于统计念诵次数的数珠，普拉旦耶提到至少在《往世书》时代（公元前 6 世纪-笔者注）就有记载了。开始是统计称诵神名的次数、继而统计念诵密教咒语的次数。重复念诵与计数被印度教认为非常重要，次数越多、福报越大。这就是印度修行传统中的“迦巴”（Japa）方式，即反复称诵圣号，以至于将之作为护身符与身体的某些部位相应。反之，念诵时没有计数，则无功无果。从统计念诵神的名号，发展到统计念诵咒语的次数，数珠的功用开始扩展到更多礼拜仪式中。在密教仪式中，咒语（密语）与密形（Yantra）结合才产生作用。所以在仪式当中，重要的咒语被反复念诵。由此，数珠在密教（此处不是指佛教之密教，而是印度教之密教，尤其是湿婆密教）中受到越来越高的重视，一些密教文献也开始非常详细的记载什么样数珠的材质和多少棵珠子才最有效。从印度教角度来说，珠子的个数最常见的有两种：一湿婆派，通用 108 颗或 108 的约数，如 54、26、13 颗等；二毗湿奴派，通常是 72 颗或 72 的约数，如 36、18、9、3 颗等。在脖子上或手腕上佩戴数珠，表明一个人是有信仰的。珠子的质地，一般使用两种：一种是用圣罗勒（Ocimum sanctum）子作珠，这种子非常小。所以，常见的是用死人牙齿或骨头做珠子。第二种非常重要，也是本文讨论的重点，那就是一种乔本

① 齐庆媛《江南式白衣观音造型分析》，《故宫博物院院刊》2014 第 4 期，第 52-69 页。

② 施萍亭《斯 2926〈佛说校量数珠功德经〉写卷研究》，《敦煌研究》1993 年第 4 期，第 31-41 页。

③ Pradnya Kulmarni, Application of Hindu Rosary as A Magical Device, *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol. 70/71, 2010, pp. 419-428.

植物的种子，印度人称为“湿婆之眼”。在这里普拉旦耶没有解释“湿婆之眼”的来历，因为它是印度人人皆知的传说和名称，但对中国学者来说，理解这一点十分重要（后面将提到这个故事）。

印度传统中，最早的珠串主要由浆果核、莲籽、珊瑚、檀木等制成（更早的是绳结）。当念诵咒语时，以右手拨珠计数。我们再回到普提旦耶的文章上，普提旦耶似乎混淆了杜英树与榕科的菩提树。笔者在印度读过的一个材料，显示佛教的所谓菩提树（大榕树），即佛陀在其下获得正觉的那种树是印度传统的吉祥树，这类树崇拜原本属于土著大神湿婆①。而结果为菩提子的树，叫“湿婆之眼”树（或茹德拉之眼 Rudraaksha），二者不同②。普拉旦耶也非常简略的提到佛教、耆那教和晚近锡克教在数珠上的使用通例。他认为这些宗教都属于（大）印度教分支，暗示在数珠的使用上只是延用传统而已。佛教和耆那教用 108 颗、锡克教用 27 颗当手环。普拉旦耶文章一个显而易见的观点就是：数珠源自婆罗门教传统。

美国学者柯嘉豪（John Kieschnick）所著《佛教对中国物质文化的影响》第二章《象征》中有“念珠”一节。在经典方面，除了施氏所列，柯氏还提到天息灾译《大方广菩萨文殊师利根本》，这个材料非常具体提到珠子的使用与相关的仪轨。总之，作者的意思显然是：数珠与密教有关③。另外，柯嘉豪在书中，对于数珠源于婆罗门教还是佛教并没有给出准确的答案。他只是在书中提到：“寺院戒律和《阿含经》中都没有念珠的记载，这说明念珠应该是在佛教丛林制度建立几百年后才进入僧人的修行生活……一份早期婆罗门艺术品中出现了念珠……念珠是否从婆罗门教传入佛教……支撑这一观点的证据少之又少，且十分含糊”④。同时，在他书中的一个注释里，柯嘉豪指出日本学者望月信亨是唯一一个支持“念珠起源于婆罗门教”观点的人⑤。

除印度学者普提旦耶专论印度教的数珠传统外，以上学者之论基本可以归纳为如下两个结论：1. 数珠是佛教传统之物、数珠手观音来自民间；2. 中国佛教数珠的使用，属于密教范畴。

二、汉译佛教文献中收录的相关材料与分析：什么材料的数珠贵？

有关数珠的汉译文献，归纳前述共有 9 个：1. 失译东晋本《佛说木槵子经》⑥；2.

① P. Ramachandrasekhar, *Hnduism for All*, New Delhi: Giri Trading Agency Private Limited, 2010, p. 82.

② Devdutt Pattanaik, *Shiva-An Introduction*, Mumbai: Vakils, Ferrer and Simons Pvt. Ltd, 1997, pp. 101-102.

③ ［美］柯嘉豪著，赵悠等译，祝平一等校《佛教对中国物质文化的影响》，上海：中西书局，2015 年，第 114-126 页。

④ ［美］柯嘉豪著，赵悠等译，祝平一等校《佛教对中国物质文化的影响》，第 116 页。

⑤ ［美］柯嘉豪著，赵悠等译，祝平一等校《佛教对中国物质文化的影响》，第 116 页注释 3。

⑥ ［东晋］失译《佛说木槵子经》，《大正藏》，第 17 册，第 726 页。

阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷二之《阿弥陀佛大思维经说序分第一：佛说作数珠法相品》[①]；3. 宝思惟译《佛说校量数珠功德经》[②]；4. 义净译《曼珠师利咒藏中校量数珠功德经》（义净与宝思惟本同，略有用词上的繁简差异）[③]；5. 输波迦罗译《苏悉地羯罗经》[④]；6. 善无畏译《苏悉地羯罗供养法》[⑤]；7. 不空译《金刚顶瑜伽念珠经》[⑥]；8. 般若、牟尼室利合译《守护国界主陀罗尼经》[⑦]；9. 般若译《诸佛境界摄真实经》卷下《持念品第八》[⑧]。除《佛说木槵子经》外，其他 8 部属于密教文献，正应前文普拉旦耶所说“因密教重视咒语的重复性，从而更多密教文献详细的讨论数珠之材质和个数”。也正为此，笔者认为《佛说木槵子经》成为非常重要的早期文本，它暗示了佛教数珠与印度传统之间的关系。下面以两部典型的经典：失译东晋本《佛说木槵子经》和宝思惟译《佛说校量数珠功德经》为例，分析数珠材料的变化。

（一）失译东晋本（317–420）《佛说木槵子经》

汉译本存录东晋失译《佛说木槵子经》，这个经讲述了一个因缘：国王波流离，因忙于国政无暇修持，从而担心自己将来的命运，于是问佛该如何做？佛告波流离王，平时只要念诵佛、法、僧三宝之名即获功德。功德多大，以念诵次数的多寡区分。可以木槵子 108 棵串珠，以之计数[⑨]。通过这部短小的佛经，我们得知三点：一制作数珠的材质为木槵子；二数珠用于统计念诵三宝名号次数的多少；三数珠为无暇修持的在家居士所用。

经文强调随身携带 108 颗木槵子串，不停的念诵“佛陀达摩僧伽名”（即佛、法、僧三宝）分别满 20 万遍、满一百万遍等等，即可替代日常修行而得安乐或无上果位。而这样简便的称名念佛，在中国净土信仰传入后才盛行。净土经言：只要称诵阿弥陀佛名号，人死之后，就可往生西方净土[⑩]。言外之意，一个平日里无暇修行的人，只要临死时自念或他人助念佛名，功德果报同样。据说此法极为灵验，各类《应验记》常常记某人念佛号多少万遍而获往生[⑪]，但材料中似乎并未提及称名念佛时以数珠计数。7

① ［唐］阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷 2 之《阿弥陀佛大思维经说序分第一：佛说作数珠法相品》，《大正藏》，第 18 册，第 803 页。
② ［唐］宝思惟译《佛说校量数珠功德经》，《大正藏》，第 17 册，第 727 页。
③ ［唐］义净译《曼殊室利咒藏中校量数珠功德经》，《大正藏》，第 17 册，第 726 页。
④ ［唐］输波迦罗（善无畏）译《苏悉地羯罗经》，《大正藏》，第 18 册，第 603 页。
⑤ ［唐］善无畏译《苏悉地羯罗供养法》，《大正藏》，第 18 册，第 692 页。
⑥ ［唐］不空译《金刚顶瑜伽念珠经》，《大正藏》，第 17 册，第 727 页。
⑦ ［唐］般若、牟尼室利合译《守护国界主陀罗尼经》，《大正藏》，第 19 册，第 525 页。
⑧ ［唐］般若译《诸佛境界摄真实经》卷下《持念品第八》，《大正藏》，第 18 册，第 281 页。
⑨ 参见［东晋］失译《佛说木槵子经》，收录于《大正藏》，第 17 册，第 726 页。
⑩ ［日］永观集《往生拾因》，《大正藏》，第 84 册，第 97 页。
⑪ 往生应验故事集，历史上很多，可参见《往生西方净土瑞应传》，《大正藏》，第 51 册，第 104 页。另外，可参见清代彭希涑撰《净土圣贤录》。该录以中国古来著述，兼以耳目所及编辑成录，收于《卍续藏》，第 135 册。

世纪净土大师道绰（562-645），劝人念阿弥陀佛名号时，仍然告诉信众以麻豆计数[①]。虽然，文中也提到法师曾经自己串木槵子来记数，并告知四众此法，但似乎麻豆更为方便和流行[②]。所以，虽然 4 世纪左右数珠的使用已经传入中国，但到 7 世纪，一般的僧、众仍然无珠可用。

木槵子，又名无患子，梵文名是 Ariṣṭaka，拉丁学名是 Sapindus Mukorossi Gaertn，在《阿育吠陀》（Ayur-Veda）及湿婆的材料中，此子被认为可以祛鬼[③]。明代李时珍在《本草纲目》中也称此树“能符劾百鬼……俗名为鬼见愁”[④]。一般来说，人类文明史早期的鬼，通常指疾病、死亡。祛鬼，意即指此木的药理作用。这种树所结果实，黑而亮，坚硬无比。所以，木槵子与菩提子是两种完全不同的果实。

（二）宝思惟（？-721）译《佛说校量数珠功德经》

8 世纪后译出的一系列数珠密教文献中，木槵子的功用被大大减弱了。《佛说校量数珠功德经》以文殊菩萨为利益诸有情之因缘，宣说数珠不同材质之功德大小：

若用铁为数珠者，诵掐一遍得福五倍；

若用赤铜为数珠者，诵掐一遍得福十倍；

若用真珠、珊瑚等为数珠者，诵掐一遍得福百倍；

若用木槵子为数珠者，诵掐一遍得福千倍，若求往生诸佛净土及天宫者，应受此珠；

若用莲子为数珠者，诵掐一遍得福万倍；

若用因陀啰佉叉（一种蓝色的宝石？-笔者）为数珠者，诵掐一遍得福百万倍；

用乌噜陀啰佉叉（金刚子/菩提子-笔者）为数珠者，诵掐一遍得福千万倍；

若用水精为数珠者，诵掐一遍得福万万倍。[⑤]

这些量化的对比，非常清楚的表述了哪种珠子更贵、更有效力。显然《佛说校量数珠功德经》对菩提子与木槵子区分的十分清楚：“若用槵子为数珠者，诵掐一遍得福千倍……若用菩提子为数珠者，或时掐念或但手持，诵数一遍其福无量不可算计难可校量”[⑥]。可以看出，在密教时期，木槵子的福报已经大大减少。但值得注意的是经文特别提到，想要往生弥陀净土或弥勒兜率天宫的信徒，要用木槵子珠。这是非常特别的，至少从文献的角度可以说，直到 8 世纪密教时期，木槵子在中国依然保持做为净土信仰的专用珠子。

---

① ［唐］道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》卷 20，北京：中华书局，2014 年，第 762 页。

② ［唐］道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》卷 20，第 762 页。

③ Devdutt Pattanaik, *Shiva-An Introduction*, p. 102.

④ 参见［明］李时珍《本草纲目（点校本）》，北京：人民卫生出版社，1975 年，第 2024 页。

⑤ ［唐］宝思惟译《佛说校量数珠功德经》，《大正藏》，第 17 册，第 727 页。

⑥ ［唐］宝思惟译《佛说校量数珠功德经》，《大正藏》，第 17 册，第 727 页。

为什么这个时候菩提子的福报突然如此之大呢？《佛说校量数珠功德经》讲述了一个故事，以说明其法力超强的因缘：有一外道不信三宝，经常谤佛。因为他的儿子死于非命（被非人所杀），这个外道就想："是不是因为我太过信邪教（不信佛法）？不知道诸佛法力如何，不防试试。既然如来是在树下成道，如果佛真的获得正觉，那么树就会有感应"。于是这个外道把他儿子的尸体放到菩提树下，说道："佛树如果真神圣，我儿子一定能死而复活"。于是，他坐在树下连续七日称念佛名。如此，七天之后他的儿子果然复活了。惊喜的外道皈依了佛门，称此树为"延命树"。此后，佛成道的树有了两个名字：一曰菩提树，二曰延命树[①]。虽然经中将佛成道的菩提树与结出菩萨子的树混为一谈，但是说明了菩提子的重要性似乎由此而来。

佛经中这棵可以起死回生、象征无上觉悟的是什么树？其实没有明确的答案，不同的经典有不同的菩提树种类。《修行本起经》提到乔达摩苦行时，坐于娑罗树下[②]。娑罗树，学名 Shorea Robusta，属龙脑香科，高大的乔木。产于印度、孟加拉等热带地方。相传，此树乃过去七佛之第三佛：毗舍浮佛（Vessabhu）之道场树[③]。此外，拘尸那揭罗（Kusinagara）城外之娑罗树林，是佛陀涅槃之树[④]。因娑罗树高大、坚固，不易枯萎，所以佛典中常以此树喻坚固。马鸣的《佛所行赞》提到乔达摩是在阎浮树下苦行、在吉祥树（又称菩提树）下成道[⑤]。阎浮树，学名为 Eugenia Jambolana，属桃金娘科的落叶乔木。分布于印度、锡兰及马来半岛、中国海南、广东、福建等地。隋代阇那崛多《佛本行集经》提到佛苦行于尼拘陀树下。尼拘陀树，按丁福保解释就是榕树。《佛说造像量度经》中说佛伸开手臂，其宽度与身高相等，即尼拘陀树形[⑥]。唐代慧琳撰《一切经音义》卷 15 记："尼拘陀，此树端直无节，圆满可爱……唐国无此树，言是柳树者讹也。"[⑦] 慧琳是西域人，后到京师，长期生活在北方，没有见过南方非常常见的榕树，故言"唐国无此树"。但以上这些树与菩提子皆无关系。

为什么早期的数珠以木槵子为之，其巨大功德以至于即使是手持便可替代日常的修

① ［唐］宝思惟译《佛说校量数珠功德经》原文云："过去有佛出现于世，在此树下成等正觉。时，一外道信邪倒见毁谤三宝，彼有一男，忽被非人打杀。外道念言：'我今邪盛，未审诸佛有何神力。如来既是在此树下成等正觉，若佛是圣，树应有感。'即将亡子卧着菩提树下，作如是言：'佛树若圣，我子必苏。'以经七日诵念佛名，其子乃得重苏。外道赞言：'诸佛神力，我未曾见。佛成道树现此希奇，甚大威德，难可思议。'诸外道等，悉舍邪归正，发菩提心，信知佛力，不可思议。诸人咸号为延命树。以此因缘有其二名，应当知之。"《大正藏》，第 17 册，第 727 页。

② 见［东汉］竺大力、康孟详合译《修行本起经》，《大正藏》，第 3 册，第 469 页。

③ ［后秦］佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷 1，《大正藏》，第 1 册，第 2 页。经中记七佛成道之树分别是："毗婆尸佛坐波波罗树下成最正觉，尸弃佛坐分陀利树下成最正觉，毗舍婆佛坐娑罗树下成最正觉，拘楼孙佛坐尸利沙树下成最正觉，拘那含佛坐乌暂婆罗门树下成最正觉，迦叶佛坐尼拘律树下成最正觉。我今如来、至真，坐钵多树下成最正觉。"

④ ［后秦］佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷 4，《大正藏》，第 1 册，第 24 页。

⑤ 马鸣撰、［北凉］昙无谶（法护）译《佛所行赞》，《大正藏》，第 4 册，第 8 页。

⑥ ［清］工布查布译解《佛说造像量度经解》，《大正藏》，第 21 册，第 936 页。

⑦ ［唐］慧琳撰《一切经音义》，《大正藏》，第 54 册，第 402 页。

行精进，完全不提别的材料。可是过了 300 年左右，它的功能大大减少，成为只用于往生净土的法器？对于引发数珠材料更替的理由，可以给出的合理解释就是：木槵子可能为佛教原创的器物，而菩提子，则与 6 世纪席卷印度以及东南业的古老湿婆密教有关①。

四、宗教植物学与医学

进入宗教系统的植物，通常是一些有特别药理作用的植物。如前所述，木槵子在印度被认为可以祛鬼；娑罗树，用以治疗消化不良、淋疾等病症；阎浮树的果实具有止咳平喘的效用②。

菩提子，不是榕科“菩提树”（我们今天在菩提伽耶看到那棵菩提树）所结的种子，这一点非常明确。上文提到的所有吉祥树或菩提树，几乎都不结这类坚硬的珠子。大家熟知的菩提子，来自杜英属乔木，学名为圆果杜英。它的叶子尖而瘦长，不似菩提树的桃心形。其果实硬骨质，表面有沟纹。圆果杜英生长于海拔 1100 至 1800 米的森林中，在印度主要分布于喜马拉雅山下段，这是一个重要的地理概念，这组巨大的雪山群，传说是湿婆（Shiva）的居所。湿婆又称雪山之主，他的妻子帕尔瓦蒂（Parvati）为雪山女神，这是理解菩提子（湿婆之眼）为湿婆派标志的重要背景。

印度传统称菩提子为 Rudraaksha，即“湿婆之眼”（或茹德拉之眼，Rudra，为土著大神湿婆吠陀化的名子）。传说湿婆看着持续数年的大暴雨导致的灭顶洪灾，不禁为众生悲伤落泪。从第三只眼中掉下的一滴泪落到黎明前的土地上，这滴泪水变成一棵浆果树，就是 Elaeocarpus Ganitrus，即圆果杜英，它的果核就是“湿婆之眼”。湿婆宣称这个果核将会为人类带来幸福、健康、护佑以及精神自由。因为这个种子是湿婆眼泪化成，属于湿婆身体的一部分，人们佩戴它就能得到湿婆神给予的加持。这个神圣的“湿婆之眼”，正是所谓的金刚菩提子③。印度古典医学著作《阿育吠陀》（āyurveda）记载：菩提子是重要的药材，它可以治疗身体因三大元素（土、火、风）失调而引发的疾病，尤其是显现于皮肤上的病，如天花（或梅毒）和鸡痘④。因为菩提子是湿婆的另一个形态，所以人们在喉咙的位置佩戴哪怕只一颗菩提子，就可以抵御所有邪灵引发的病痛。由此，要求佩戴菩提子必须紧贴人的皮肤。印度教传统学派的大师多佩挂菩提串，尤其是湿婆派信众，身上披挂往往不只一串。印度冬季举行的大型沐浴节，是在最冷的黎明前举行，整个沐浴过程要佩戴菩提子。古代铭文显示，佩戴“湿婆之眼”的

① 这个问题涉及到密教本质问题，需要另外的研究讨论，在此不多涉及。

② 在《阿育吠陀药典》娑罗双树被认为可以治疗烧伤、麻风病、皮肤病和梅毒等。参见孙铭、贾敏如等《〈印度阿育吠陀药典〉所载 169 味单药味药的介绍》，《中国药房》2019 年第 15 期，第 2075-2091 页。

③ P. Ramachandrasekhar, *Hnduism for All*, pp. 81-83.

④ P. Ramachandrasekhar, *Hnduism for All*, pp. 81-83.

人几乎等同于湿婆（Rudra），同时湿婆也只接受佩戴神圣种子之人的礼拜。这句话是这样写的：Bina bhasma tripunden bina Rudraksha malaya Poojitoapi Mahadevo na syat tasya phalapradah. 直译过来就是“如果你没有用圣灰在额头上涂有三叉戟的圣记，或者脖了上没有佩戴茹德拉之眼，向大天礼拜就没有任何结果”。《湿婆往世书》记载：即使一个人没有任何美德，只要他爱湿婆之眼，就不会深陷罪恶且得到解脱。爱湿婆之眼的人肯定不是坏人。在印度不分种姓、文化与性别，都喜爱佩戴湿婆之眼。但最重要和最基本的要求是：他必须是一个信仰湿婆大神的洁净之人①。

五、持数珠神图像

中国唐代之前的造像，按柯嘉豪所列，最早的数珠图像出现在南北朝，为麦积山第23窟一尊北朝菩萨。但经笔者辨认，23窟菩萨手持为当时流行的“桃形器”并非数珠。事实上，数珠图像始于五代，宋以后流行，最初出现在观音手上。以几部主要数珠功德经的译出时间比对（除《佛说木槵子经》），图像出现的时间与之正相吻合。但图像中持念珠者多为观音而非经典所记的文殊或金刚手，那么问题就来了，民间为什么认为数珠手是观音呢？

印度数珠的历史虽然从文献上可以追朔到《往世书》时代，但图像实物仅始见于公元5世纪，它们同时出现在佛教与湿婆教造像中。

5世纪的实物图像至少可以发现3例，最重要的是阿旃陀石窟第16窟，一处壁画表现了坐着的圣人手持环形数珠，周围是一些世俗人物。其中一个坐姿男子，身着华丽，双手合十表情虔诚。笔者大胆推测，这或是一幅5世纪绘制的《木槵子经变相》。画中华服者可能正是问佛如何修法的波流离王②。5世纪印度教例子：有奥里萨邦博物馆藏的八臂湿婆像，其中一只右手持数珠。当然，类似的例子应该还有一些，但总体不多。数珠的流行要到密教盛行的8世纪，印度遗存中的密教湿婆像，表现为怒相、多臂、舞立，其中必有一手持数珠。

结语

综上，佛教不是最先使用数珠的团体。佛教使用数珠的习惯，应该受到婆罗门教传统的影响，尤其与婆罗门教反复称诵圣号的“迦巴”习俗有关。虽然数珠更多的使用

---

① 以上内容参见 B. K. Chaturvedi, *Gods and Goddesses of India* 4: *Shiva*, Delhi: D. K. Publishers Distributors (P) Ltd. 1996, pp. 57-59.

② 之前对壁画的解释是：它表现了《坚伽国王》的故事。画中坚伽国王正虔诚的聆听苦行婆罗门那拉达（Nārada）开示，因此持数珠者是婆罗门那拉达。参见 Dieter Schlingloff, *Ajanta Handbook of the Painting*, Vol. I. 2011, Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Aryan Books International, p. 219.

于密教修行和仪式当中，但与密教无关、汉译最早的《佛说木槵子经》所述“以木槵子 108 棵结串”显然还是受到湿婆派 108 数字的影响。如果我们放下既有的认识，重新审视印度东部和北部，即克什米尔与奥里萨遗存中大量 8 世纪所谓的密教观音造像，考虑到那里此时盛行的湿婆信仰，就会质疑这些手持“湿婆之眼”的观音像是否是被误读的湿婆，进而思考大足、安岳地区突然出现的数珠手观音像的来源与文化现象。

对数珠使用的观察，可以透视出不同文化，甚至相互排斥文化间的合作与转化现象。从而显现出诞生于印度文化大背景中的佛教，吸取传统信仰、婆罗门教思想以及修持方式之一斑，这是佛教学者不能回避的问题。同时，宗教学与植物学的密切关系也值得关注。当早期抽象神被人格化后，某些有宗教意义的植物也会归属到一些特定的神身上，并逐渐产生更多的神话和宗教解释。在这个归属过程中，会发生植物借用与转移现象。在此基础上，我们可以进一步考虑，人们通过什么程序选取植物、在宗教仪式中如何使用这些植物的。本文所关注的数珠，只是诸多神圣植物进入宗教或者说进入佛教的一个缩影。

武周时代的类书编纂者群体及其影响

——以“珠英学士”为中心

刘全波

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：武周时代大型类书《三教珠英》的编纂是隋唐时期官修类书编纂潮流的延续与高潮。《三教珠英》的编纂者多被称为“珠英学士”，“珠英学士”群体除了张昌宗外，更有李峤、徐彦伯、张说、徐坚、刘知几、崔湜等四十余人，至唐中宗、唐玄宗时代，诸学士仍然活跃于政坛、文坛。对于《三教珠英》的编纂，史书皆言“二张”无才学，盛赞张说、徐坚之功，以今度之，有因人废事、锦上添花之嫌，不应过分夸大张说、徐坚之功，亦不应抹杀李峤、徐彦伯、沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞等诸人之劳。诸学士在编纂《三教珠英》之外，还共同编修过《唐史》《则天皇后实录》等，甚至于集体参与到义净大师的译经活动中。受《三教珠英》之影响，诸学士多编纂有与类书渊源颇深的私修典籍，如《李峤杂咏》《燕公事对》，甚至于《初学记》之编纂，也受到了《三教珠英》的影响。总之，《三教珠英》的编纂是武则天时代极其重要的一项文化工程，是拥护武则天的一群文人学士的集体成果，“珠英学士”群体影响巨大，引领了时代风气、学术潮流。

关键词：类书　《三教珠英》　珠英学士　修文馆学士　武则天

中图分类号：K242.1；Z221　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0129-18

唐代是类书编纂、发展的高潮期，虽然多数典籍没有流传下来，但是唐代的类书编纂却是异常繁荣的。胡道静《中国古代的类书》言：“唐代自开国到玄宗时代，除了中宗、睿宗两个很短的朝代外，累朝都用封建国家的力量编纂了一些大规模的类书。”[①]贾晋华《隋唐五代类书与诗歌》言：“从隋炀帝至至唐玄宗开元中，官修类书大量涌现，皇帝、太子、诸王都争先恐后地组织第一流的学者文士编纂类书。”[②]杜希德著，黄宝华译《唐代官修史籍考》亦言：“在初唐时期，知识的合理化组织与分门别类曾风行一

收稿日期：2020-11-27

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国古代类书叙录、整理与研究”（19ZDA245）；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004）

作者简介：刘全波（1984-　），男，山东阳信人。教授，主要从事历史文献学、敦煌学、中西交通史研究。

① 胡道静《中国古代的类书》，北京：中华书局，2005年新1版，第102页。

② 贾晋华《隋唐五代类书与诗歌》，《厦门大学学报（哲社版）》1991年第3期，第127-132页。

时……他还体现在初唐时期编纂的各式各样的‘百科全书’中，这些书籍在 720 年的秘书省藏书目录中被归为‘类事’，即‘分类事项’。”① 诚然，唐初编纂了多部大型类书，如《艺文类聚》《文思博要》《瑶山玉彩》《累璧》《东殿新书》《策府》《碧玉芳林》《玉藻琼林》《三教珠英》等。其中，《三教珠英》是有唐一代编纂的卷帙最大的类书，达 1300 卷，此后几百年也无人能出其右。② 但是，由于《三教珠英》是张昌宗等人领衔，且是在剿袭《文思博要》的基础上成书，故一直不被重视，甚至有些被人看不起，其实，这严重低估了《三教珠英》及其影响，笔者计划在诸学者研究的基础上再做考索，以加深对《三教珠英》编纂者群体的认知。

一、《三教珠英》的编纂者

《旧唐书》卷 47《经籍下》子部“事类”载：“《三教珠英》并目一千三百一十三卷。张昌宗等撰。”③《新唐书》卷 59《艺文三》子部“类书类”载：“《三教珠英》一千三百卷。《目》十三卷。张昌宗、李峤、崔湜、阎朝隐、徐彦伯、张说、沈佺期、宋之问、富嘉谟、乔侃、员半千、薛曜等撰。”④ 可见，《旧唐书》对于《三教珠英》编纂者的记载是比较简单的，《新唐书》所记载的作者信息较多，有张昌宗、李峤等 12 人。

《旧唐书》卷 78《张行成族孙易之昌宗》载：“以昌宗丑声闻于外，欲以美事掩其迹，乃诏昌宗撰《三教珠英》于内。乃引文学之士李峤、阎朝隐、徐彦伯、张说、宋之问、崔湜、富嘉谟等二十六人，分门撰集，成一千三百卷，上之。加昌宗司仆卿，封邺国公，易之为麟台监，封恒国公，各实封三百户。”⑤《新唐书》卷 104《张行成族子易之昌宗》载：“后知丑声甚，思有以掩覆之，乃诏昌宗即禁中论著，引李峤、张说、宋之问、富嘉谟、徐彦伯等二十有六人撰《三教珠英》。”⑥《资治通鉴》卷 206 载：

① ［英］杜希德著，黄宝华译《唐代官修史籍考》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 73-74 页。

② 桂罗敏《〈三教珠英〉考辨》，《图书馆杂志》2008 年第 6 期，第 75-78、52 页。桂罗敏认为，作为中国唯一女皇的武则天，之所以受到后世的高度重视，实是她的王朝全面地实现了文治武功。在文治方面，图书典籍的修撰，是其中很重要的一块。而在图书典籍的修撰中，最为出色的是大型类书一千三百卷《三教珠英》的编纂。王兰兰《〈三教珠英〉考补与发微》，杜文玉主编《唐史论丛》2013 年第 2 期，总第 17 辑，西安：陕西师范大学出版总社，2014 年，第 114-130 页。王兰兰亦言，在其（武则天）称帝后期，征天下文士修《三教珠英》，为其时文苑一大盛事。

③ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 47《经籍下》，北京：中华书局，1975 年，第 2046 页。

④ ［宋］欧阳修等撰《新唐书》卷 59《艺文三》，北京：中华书局，1975 年，第 1563 页。此处的“乔侃”当是“乔备”。《珠英学士集（P. 3771）》所载亦是“乔备”，《旧唐书》卷 190 中《文苑中·乔知之传》亦言“乔备”预修《三教珠英》，故“乔侃”当是“乔备”。

⑤ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 78《张行成族孙易之昌宗》，第 2707 页。

⑥ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 104《张行成族子易之昌宗》，第 4014-4015 页。

“太后欲掩其迹，乃命易之、昌宗与文学之士李峤等修《三教珠英》于内殿。”[①] 两《唐书》皆提及张昌宗、李峤、徐彦伯、张说、宋之问、富嘉谟，一次提及阎朝隐、崔湜。正史的记载，是我们认知《三教珠英》编纂的基础，甚至于，我们可以认为在《三教珠英》的编纂之中，上述诸人所起的作用更加重要。《资治通鉴》的记载，增加了张易之，且是其他典籍所没有记载的。再一个需要说明的是，三书皆言“二张”“丑声闻于外”，武则天“欲以美事掩其迹”，但是对于这个问题，其实不能过分解读，修书之事，与其说是给“二张”美化，不如说是为武则天张目，因为其中起关键作用的还是武则天。[②]

《唐会要》卷 36《修撰》载：“大足元年十一月十二日，麟台监张昌宗，撰《三教珠英》一千三百卷成。上之，初，圣历中，上以《御览》及《文思博要》等书，聚事多未周备，遂令张昌宗召李峤、阎朝隐、徐彦伯、薛曜、员半千、魏知古、于季子、王无竞、沈佺期、王适、徐坚、尹元凯、张说、马吉甫、元希声、李处正、高备、刘知几、房元阳、宋之问、崔湜、常元旦、杨齐哲、富嘉谟、蒋凤等二十六人同撰，于旧书外更加佛道二教，及亲属姓名方域等部。”[③]《唐会要》对于《三教珠英》编纂者的记载最为详细，其将张昌宗、李峤等 26 人姓名记载了下来，是我们了解《三教珠英》编纂者最重要的资料。

《太平御览》卷 601《文部十七・著书上》载：“又曰天后圣历中，上以《御览》及《文思博要》等书，聚事多未备，令麟台监张昌宗与麟台少监李峤，广召文学之士，给事中徐彦伯、水部郎中员半千等二十六人，增损《文思博要》，勒成一千三百卷。于旧书外更加佛教道流及亲属姓氏方域等部，至是毕功，上亲制名曰《三教珠英》，彦伯已下，改官加级赐物。”[④]《册府元龟》卷 607《学校部・撰集》载：“张昌宗为麟台监。圣历中，则天以《御览》及《文思博要》等书，多未周备，令昌宗与麟台少监李峤，广召文学之士。给事中徐彦伯、水部郎中员半千等二十六人，增损《文思博要》，勒成一千三百卷，于旧书外更加佛教、道教及亲属、姓氏、方域等部，至是毕功，帝亲制名曰《三教珠英》。时左补阙崔湜同修。”[⑤]《太平御览》《册府元龟》的记载，皆突出了“员半千”，是其他材料所没有的。《册府元龟》的记载还补充了一个重要信息，“时左补阙崔湜同修”，与下文敦煌本《珠英学士集》所载“左补阙清河崔湜”相合，可互

① ［宋］司马光编撰，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 206“则天顺圣皇后中之下”条，北京：中华书局，1956 年，第 6544 页，第 6546 页。

② 刘全波《唐代类书编纂研究》，新北：花木兰文化事业有限公司，2018 年，第 112 页。

③ ［宋］王溥撰《唐会要》卷 36《修撰》，北京：中华书局，1955 年，第 657 页。《唐会要》言修《三教珠英》者有“高备”，而王兰兰考证“高备”当是“乔备”。常元旦，无传记资料，新唐书载有“韦元旦”，王兰兰考证此“常元旦”当是“韦元旦”。徐俊认为“乔侃”当是“乔备”，王兰兰认为二人的可能性亦是有的，笔者认为当从本传与《珠英学士集》记载，即只有“乔备”一人参与了《三教珠英》的编纂。

④ ［宋］李昉等撰《太平御览》卷 601《文部十七著书上》，《文渊阁四库全书》，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 898 册，第 530 页。

⑤ ［宋］王钦若等撰《册府元龟》卷 607《学校部・撰集》，南京：凤凰出版社，2006 年，第 7000 页。

证。再者，上述文献多言《三教珠英》编纂者共“二十六人”，其实这应是某一个时期的人数统计，而在真实的修书过程中，会不断的有人加入或退出。

《新唐书》卷 202《文艺中·李适传》载：“武后修《三教珠英》书，以李峤、张昌宗为使，取文学士缀集，于是适与王无竞、尹元凯、富嘉谟、宋之问、沈佺期、阎朝隐、刘允济在选。书成，迁户部员外郎，俄兼修书学士。景龙初，又擢修文馆学士。”[①]《新唐书·李适传》提供了不少重要信息，上述诸文献皆未曾记载刘允济参与编纂《三教珠英》之事，故我们可以据此增加一人。

《玉海》卷 54 载：“无乔侃。《刘禹锡集》云：《珠英》卷后列学士姓名，蒋凤白衣在选。一本吴少微亦预修。”[②]《玉海》载事载人，多驳杂，其引用《唐会要》时，小字部分留下了上述文字，乔侃没有参与《三教珠英》的编纂，当是其弟乔备，蒋凤则是白衣入选，而根据此处的记载可知，吴少微应该也参与了《三教珠英》的编纂。

《新唐书》卷 60《艺文四》载：“《珠英学士集》五卷。崔融集。武后时修《三教珠英》学士李峤、张说等诗。”[③]《郡斋读书志》卷 20《总集类》载：“《珠英学士集》五卷。右唐武后朝，尝诏武三思等修《三教珠英》一千三百卷，预修书者凡四十七人，崔融编集其所赋诗，各题爵里，以官班为次，融为之序。”[④]《文献通考》卷 248 载：“《珠英学士集》五卷。晁氏曰：唐武后朝尝诏武三思等修《三教珠英》一千三百卷，预修书者凡四十七人，崔融编集其所赋诗，各题爵里，以官班为次，融为之序。”[⑤]《郡斋读书志》《文献通考》皆言，诏武三思等修《三教珠英》，看来，武三思亦是参与了《三教珠英》的编纂领导班子。此外，《珠英学士集》的作者崔融应该也是编纂《三教珠英》的参与者之一。

S. 2717《珠英集卷四、卷五》

阙名（李羲仲）[⑥]

通事舍人吴兴沈佺期

前通事舍人李适

左补阙清河崔湜

右补阙彭城刘知几[⑦]

右台殿中侍御史内供奉琅琊王无竞

卷五

太子文学扶风马吉甫

① ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中·李适传》，第 5747 页。
② ［宋］王应麟撰《玉海》卷 54，南京：江苏古籍出版社，上海：上海书店，1987 年，第 1029 页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 60《艺文四》，第 1623 页。
④ ［宋］晁公武撰，孙猛校证《郡斋读书志校证》卷 20《总集类》，北京：中华书局，2011 年，第 1059 页。
⑤ ［元］马端临《文献通考》卷 248《经籍考七十五》，北京：中华书局，1986 年，第 1954 页。
⑥ 王素《敦煌本〈珠英集·帝京篇〉作者考实》，《敦煌研究》2017 年第 1 期，第 87-90 页。
⑦ 余欣《敦煌本〈珠英集〉残卷所见刘知几佚诗三首笺证》，《敦煌学辑刊》1999 年第 1 期，第 94-104 页。

P. 3771《珠英集卷五》

阙名

蒲州安邑县令宋国乔备

太子文学河南元希声

司礼寺博士清河房元阳

洛阳县尉弘农杨齐哲

恭陵丞安定胡皓①

《珠英学士集》是唐人编选的时代较早的唐诗选本，敦煌文书中今存残卷二卷（P. 3771、S. 2717）。崔融《珠英学士集》在 701-706 年之间的任何时段成书，皆有可能。笔者认为，长安二年（702）成书的可能性更大。其一，长安元年（701）十一月，《三教珠英》编纂完成。其二，由“左补阙清河崔湜”“时左补阙崔湜同修”可知，崔湜的官职，就是修书时或修书刚刚结束时的官职。其三，长安三年正月一日（703），武三思、李峤、朱敬则、徐彦伯、魏知古、崔融、徐坚、刘知几、吴兢等人，又开始了新的撰修工作，即奉武则天敕令编修《唐史》。《唐会要》卷 63《史馆上》载：“修《唐史》。采四方之志，成一家之言，长悬楷则，以贻劝诫。”② 一个任务的完成与一个新任务的开启，更应该是次第关系，而不应该是并列关系。

出处	参修者	人数
《旧唐书·经籍下》	张昌宗	1
《新唐书·艺文三》	张昌宗、李峤、崔湜、阎朝隐、徐彦伯、张说、沈佺期、宋之问、富嘉谟、乔备、员半千、薛曜	12
《旧唐书·张行成族孙易之昌宗》	张昌宗、李峤、阎朝隐，徐彦伯、张说、宋之问、崔湜、富嘉谟	8
《新唐书·张行成族子易之昌宗》	张昌宗、李峤、张说、宋之问、富嘉谟、徐彦伯	6
《资治通鉴》	张易之、张昌宗、李峤	3
《唐会要》	张昌宗、李峤、阎朝隐、徐彦伯、薛曜、员半千、魏知古、于季子、王无竞、沈佺期、王适、徐坚、尹元凯、张说、马吉甫、元希声、李处正、乔备、刘知几、房元阳、宋之问、崔湜、韦元旦、杨齐哲、富嘉谟、蒋凤	26
《太平御览》	张昌宗、李峤、徐彦伯、员半千	4

① 徐俊纂辑《敦煌诗集残卷辑考》，北京：中华书局，2000 年，第 548-587 页。

② ［唐］王溥《唐会要》卷 63《史馆上》，第 1094 页。

出处	参修者	人数
《册府元龟》	张昌宗、李峤、徐彦伯、员半千、崔湜	5
《新唐书·文艺中·李适传》	李峤、张昌宗、李适、王无竞、尹元凯、富嘉谟、宋之问、沈佺期、阎朝隐、刘允济	10
《玉海》引《刘禹锡集》	蒋凤、吴少微	2
《珠英学士集》(P. 3771、S. 2717)	李羲仲、沈佺期、李适、崔湜、刘知几、王无竞、马吉甫、乔备、元希声、房元阳、杨齐哲、胡皓	12
《郡斋读书志》	武三思、崔融	2
《文献通考》	武三思、崔融	2

综上所述，我们可以知道的《三教珠英》的编纂者，有张昌宗、李峤、徐彦伯、魏知古、沈佺期、宋之问、阎朝隐、刘允济、王无竞、韦元旦、尹元凯、李适、富嘉谟、员半千、王适、张说、徐坚、刘知几、崔湜、薛曜、乔备、元希声、马吉甫、杨齐哲、胡皓、于季子、李处正、房元阳、蒋凤、吴少微、崔融、武三思、张易之。王素先生认为李羲仲也曾参与了《三教珠英》的编纂。[①] 故目前所能知道的《三教珠英》的编纂者，共计 34 人。王兰兰认为苏味道、李迥秀、王绍宗、吉顼、田归道、薛稷、房融、崔神庆、杜审言亦有可能参与《三教珠英》的编纂，原因是他们与二张之关系密切，我们暂且持怀疑态度。[②]

二、“珠英学士”群体及其政治倾向

（一）李峤、徐彦伯、崔融、魏知古

崔融、李峤、苏味道、杜审言四人并称为“文章四友”，是活跃于初唐后期诗坛的重要文学群体。胡旭、林静《“文章四友”及其政治、文学考论》言：“形成于武周天授元年九月到天授三年正月……主要凭借文学才华，在武周时期仕途大盛，忠于武则天在他们看来是天经地义之事，并因之而与‘二张’、武三思等过从甚密，他们的政治倾向事实上已经背离了李唐政权。”[③]

《旧唐书》卷 94《李峤传》载：“则天深加接待，朝廷每有大手笔，皆特令峤为

① 王素《敦煌本〈珠英集·帝京篇〉作者考实》，第 87-90 页。

② 王兰兰《〈三教珠英〉考补与发微》，第 114-130 页。

③ 胡旭、林静《“文章四友”及其政治、文学考论》，《厦门大学学报（哲社版）》2020 年第 5 期，第 54-64 页。其言：“‘文章四友’很大程度上属于御用文人，在庙堂文学的创作方面颇有成就，他们主导的宫廷诗风，对近体诗格律的最终形成有相当重要的影响，李峤、杜审言在这方面的实际作用，甚至超过‘沈宋’。”

之……有文集五十卷。”[①]《新唐书》卷 123《李峤传》载：“十五通《五经》，薛元超称之。二十擢进士第，始调安定尉。举制策甲科，迁长安。时畿尉名文章者，骆宾王、刘光业，峤最少，与等夷……武后时，汜水获瑞石，峤为御史，上《皇符》一篇，为世讥薄。然其仕前与王勃、杨盈川接，中与崔融、苏味道齐名，晚诸人没，而为文章宿老，一时学者取法焉。”[②] 从唐高宗时期直至武则天时代，李峤皆有功业，在武则天时代位列宰相，唐中宗时代更是朝廷之谋主，总之，李峤在武则天时代是一位非常重要的人物。而此李峤参与到《三教珠英》的编纂中，必然是此编纂团队的学术带头人，在“二张”之外，李峤应该是最重要的存在，其一李峤的地位高，其二李峤是文章宿老。李峤修《三教珠英》时的年龄，我们以公元 700 年为基点，[③] 判断诸编纂者之年龄，李峤的生卒年是 645 与 714 年，[④] 可见，编纂《三教珠英》之时，李峤的年龄是 55 岁。

《新唐书》卷 114《徐彦伯传》载：“七岁能为文。结庐太行山下。薛元超安抚河北，表其贤，对策高第……武后撰《三教珠英》，取文辞士，皆天下选，而彦伯、李峤居首。”[⑤] 徐彦伯《旧唐书》本传没有记载其参与编纂《三教珠英》之事，《新唐书》本传记载较详，并言选天下文辞之士，徐彦伯与李峤居首，可见，徐彦伯在编纂《三教珠英》时的作用。《白孔六帖》卷 73 亦载：“撰《三教珠英》。徐彦伯进给事中，武后撰《三教珠英》，取文辞士，皆天下选，而彦伯、李峤居首。”[⑥] 另外，我们认为《三教珠英》的编纂，在当时绝对是文坛盛事，并不像后世学者讥讽的那样，浅薄不经，因为除了“二张”兄弟之外，还是有一批文坛高手参与其中。对于徐彦伯编纂《三教珠英》时的年龄，我们也做一个补充。杨玉锋《徐彦伯考》言：“薛元超举荐事在仪凤二年（677），史载徐彦伯七岁能文，以此前推 30 年作为其生年参照，则可大致判断其生于太宗贞观二十一年（647）。徐彦伯官位显要，新旧唐书载其卒年为开元二年（714），当无误。”[⑦] 可见编纂《三教珠英》之时，徐彦伯的年龄是 53 岁。徐彦伯在部分典籍中，名字位列李峤之前，可见，在编纂《三教珠英》这个事情上，徐彦伯之地位、作用与李峤不相上下。

《旧唐书》卷 94《崔融传》载：“中宗在春宫，制融为侍读，兼侍属文，东朝表疏，多成其手。圣历中，则天幸嵩岳，见融所撰《启母庙碑》，深加叹美……圣历二年，除著作郎，仍兼右史内供奉。四年，迁凤阁舍人。久视元年，坐忤张昌宗意，左授婺州长史。顷之，昌宗怒解，又请召为春官郎中，知制诰事。长安二年，再迁凤阁舍

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 94《李峤传》，第 2993–2995 页。
② ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 123《李峤传》，第 4367–4371 页。
③ 王兰兰《〈三教珠英〉考补与发微》，第 114–130 页。王兰兰认为《三教珠英》的始撰时间是圣历三年（700）改元久视前，撰成时间是长安元年（701）十一月。
④ 马茂元《李峤生卒年辨证》，《马茂元说唐诗》，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 98 页。
⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 114《徐彦伯传》，第 4201–4202 页。
⑥ ［唐］白居易原本，［宋］孔传续撰《白孔六帖》卷 73，《文渊阁四库全书》，第 892 册，第 207 页。
⑦ 杨玉锋《徐彦伯考》，《天中学刊》2017 年第 3 期，第 127–135 页。

人。三年，兼修国史。”“时张易之兄弟颇招集文学之士，融与纳言李峤、凤阁侍郎苏味道、麟台少监王绍宗等俱以文才降节事之。及易之伏诛，融左授袁州刺史。寻召拜国子司业，兼修国史。神龙二年，以预修《则天实录》成，封清河县子，赐物五百段，玺书褒美。融为文典丽，当时罕有其比，朝廷所须《洛出宝图颂》《则天哀册文》及诸大手笔，并手敕付融。撰哀册文，用思精苦，遂发病卒，时年五十四。”① 神龙二年（706），崔融撰哀册文，用思精苦，遂发病卒，时年 54 岁，而圣历三年（700）之时，即编纂《三教珠英》之时，崔融的年龄是 48 岁。久视元年，崔融被贬，应是其早期未参与《三教珠英》编纂的原因。

《旧唐书》卷 98《魏知古传》载：“长安中，历迁凤阁舍人、卫尉少卿。时睿宗居藩，兼检校相王府司马……睿宗即位，以故吏召拜黄门侍郎，兼修国史。”② “开元元年，官名改易，改为黄门监。二年，还京，上屡有顾问，恩意甚厚，寻改紫微令。姚崇深忌惮之，阴加谗毁，乃除工部尚书，罢知政事。三年卒，时年六十九。”③《魏知古传》没有记载其参与编纂《三教珠英》之事，开元三年（715）年，魏知古 69 岁，而圣历三年（700），编纂《三教珠英》时，魏知古的年龄是 54 岁，算是编纂团队中的年龄较大者。

纵观上述李峤、徐彦伯、崔融、魏知古四人生平事迹，我们可以得到一些新的认知，李峤、崔融与武则天、“二张”关系融洽，中宗复位之后，皆坐“二张”窜逐。《旧唐书》卷 78《张行成族孙易之昌宗》载：“朝官房融、崔神庆、崔融、李峤、宋之问、杜审言、沈佺期、阎朝隐等皆坐二张窜逐，凡数十人。”④ 当然，李峤、崔融后来也都得到起复与重用。此外，李峤、徐彦伯早年都曾得到薛曜之父薛元超的赏识与推荐，而薛曜也参与了《三教珠英》的编纂。崔融是唐中宗故人，中宗在春宫，融为侍读，兼侍属文。魏知古则是唐睿宗故人，曾任检校相王府司马。总之，四位参与《三教珠英》编纂的老臣，与当时的权力核心联系是较为密切的，且各有渊源，虽不敢由此得出什么结论，但是也可以由此观察《三教珠英》编纂之时的政治生态。

（二）沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞、刘允济、韦元旦

《旧唐书》卷 190 中《文苑中·沈佺期传》载：“相州内黄人也。进士举。长安中，累迁通事舍人，预修《三教珠英》。”⑤ 沈佺期的传记很简单，仍然记载了其参与编纂《三教珠英》的事情，可见，编纂《三教珠英》对当时的士大夫来说，是有荣耀的“美事”。《旧唐书》卷 190 中《文苑中·宋之问传》载：“易之兄弟雅爱其才，之问亦倾附焉。预修《三教珠英》，常扈从游宴。则天幸洛阳龙门，令从官赋诗，左史东方虬诗先

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 94《崔融传》，第 2996–3000 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 98《魏知古传》，第 3061 页。
③ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 98《魏知古传》，第 3064 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 78《张行成族孙易之昌宗》，第 2708 页。
⑤ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中·沈佺期传》，第 5017 页。

成，则天以锦袍赐之。及之问诗成，则天称其词愈高，夺虬锦袍以赏之。”① 宋之问、沈佺期均生于唐高宗显庆元年（656），高宗上元二年（675），沈宋同登进士第。武后垂拱元年（685），沈佺期步入仕途。天授元年（691），宋之问开始仕宦生活，以名士身份被武则天征召入宫，为习艺馆学士。圣历三年（700），编纂《三教珠英》之时，二人的年龄皆为 44 岁。开元四年（716）沈佺期卒，年 61 岁。先天元年（712），宋之问被赐死，年 57 岁。

《旧唐书》卷 190 中《文苑中·阎朝隐传》载：“累迁给事中，预修《三教珠英》。张易之等所作篇什，多是朝隐及宋之问潜代为之。圣历二年，则天不豫，令朝隐往少室山祈祷。朝隐乃曲申悦媚，以身为牺牲，请代上所苦。及将康复，赐绢彩百匹、金银器十事。俄转麟台少监。易之伏诛，坐徙岭外。寻召还……朝隐修《三教珠英》时，成均祭酒李峤与张昌宗为修书使，尽收天下文词之士为学士，预其列者，有王无竞、李适、尹元凯，并知名于时。”②《新唐书》卷 202《文艺中·阎朝隐传》载：“中宗为太子，朝隐以舍人幸。性滑稽，属辞奇诡，为武后所赏。”③ 阎朝隐年龄不详，亦是当时的文学名士，他与“二张”兄弟关系密切，亦曾做过中宗的舍人，还为武则天所赏识，可见此人的通脱。

《旧唐书》卷 190 中《文苑中·王无竞传》载：“时宰相宗楚客、杨再思常离班偶语，无竞前曰：‘朝礼至敬，公等大臣，不宜轻易以慢恒典。’楚客等大怒，转无竞为太子舍人。神龙初，坐诃诋权幸，出为苏州司马。及张易之等败，以尝交往，再贬岭外，卒于广州，年五十四。”④ 王无竞在值班时斥责宰相宗楚客、杨再思，可见此人之性格。王无竞与张易之亦有交往，甚至在二张被杀之后，受到牵连，被贬岭外，死于广州。王无竞卒年定为神龙元年（705），54 岁，可知圣历三年（700）时，其应是 49 岁。宋之问曾有《端州驿见杜审言王无竞沈佺期阎朝隐壁有题慨然成咏》一首，可见宋之问与王无竞、沈佺期、阎朝隐诸人之间的亲密关系。

《旧唐书》卷 190 中《文苑中·刘允济传》载：“博学善属文，与绛州王勃早齐名，特相友善……垂拱四年，明堂初成，允济奏上《明堂赋》以讽，则天甚嘉叹之，手制褒美，拜著作郎……长安中，累迁著作佐郎，兼修国史。未几，擢拜凤阁舍人。中兴初，坐与张易之款狎，左授青州长史，为吏清白，河南道巡察使路敬潜甚称荐之。”⑤ 刘允济早年与王勃齐名，亦是博学之人，后来，为酷吏所构，当死未死，应是武则天暗中保护的结果，从他后来与“二张”关系密切，并因此被贬可知，此刘允济与“二张”乃至武则天的关系是较为紧密的。或许刘允济因为被贬，早期没有参加《三教珠英》

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中·宋之问传》，第 5025 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中·阎朝隐传》，第 5026 页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中·阎朝隐传》，第 5751 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中·王无竞传》，第 5027 页。
⑤ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中·刘允济传》，第 5012–5013 页。

的编纂，故《唐会要》不记其名，而由《李适传》可知，其亦是参与了《三教珠英》的编纂。

《新唐书》卷 202《文艺中・韦元旦传》载："元旦擢进士第，补东阿尉，迁左台监察御史。与张易之有姻属，易之败，贬感义尉。俄召为主客员外郎，迁中书舍人。舅陆颂妻，韦后弟也，故元旦凭以复进云。"① 韦元旦与张易之有姻亲，易之败，贬感义尉。当然，其后来的起复，则是与韦皇后有关。

总之，沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞、刘允济、韦元旦六人，皆可视为"二张"一党，编纂《三教珠英》之时，沈佺期、宋之问 44 岁，王无竞 49 岁，由此可推知，阎朝隐的年龄亦是差不多。刘允济、韦元旦年龄不详，暂且不论。且沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞四人明显是有亲密关系的文人群体，他们与武则天及"二张"的关系更是极其密切，故我们可以认为李峤、崔融之外，沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞四人，亦是《三教珠英》编纂中的重要存在，且是极其有影响力的存在，不能因为他们与"二张"关系密切，就怀疑其人品有问题，甚至怀疑他们的学问，恰恰相反，正因为他们与"二张"关系密切，他们在修书之时，应该有更多的发言权，且他们的才学其实是公认的出众。

（三）尹元凯、李适、富嘉谟、吴少微、员半千、王适

《旧唐书》卷 190 中《文苑中・尹元凯传》载："与张说、卢藏用特相友善，征拜右补阙。"②《新唐书》卷 202《文艺中・尹元凯传》亦载："与张说、卢藏用厚，诏起为右补阙。"③ 很可惜，尹元凯本传没有记载其参与编纂《三教珠英》的事情。《旧唐书》卷 190 中《文苑中・阎朝隐传》载："预其列者，有王无竞、李适、尹元凯，并知名于时。"④《新唐书》卷 202《文艺中・李适传》载："于是适与王无竞、尹元凯、富嘉谟、宋之问、沈佺期、阎朝隐、刘允济在选。"⑤《阎朝隐传》《李适传》明确记载了其参与编纂《三教珠英》的事情，并且此尹元凯与张说、卢藏用特相友善。

《旧唐书》卷 190 中《文苑中・富嘉谟传》载："长安中，累转晋阳尉，与新安吴少微友善，同官。先是，文士撰碑颂，皆以徐、庾为宗，气调渐劣；嘉谟与少微属词，皆以经典为本，时人钦慕之，文体一变，称为富吴体……嘉谟后为寿安尉，预修《三教珠英》。中兴初，为左台监察御史，卒。"⑥《新唐书》卷 202《文艺中・富嘉谟传》载："豫修《三教珠英》。韦嗣立荐嘉谟、少微并为左台监察御史。已而嘉谟死，少微方病，闻之为恸，亦卒。"⑦ 富嘉谟本传记载了他参与编纂《三教珠英》的事情，并且，

① ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中・韦元旦传》，第 5749 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中・尹元凯传》，第 5027 页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中・尹元凯传》，第 5752 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中・阎朝隐传》，第 5026 页。
⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中・李适传》，第 5747 页。
⑥ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中・富嘉谟传》，第 5013 页。
⑦ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 202《文艺中・富嘉谟传》，第 5752 页。

富嘉谟之文章是当时之经典，为时人所钦慕，由此来看，参与编纂《三教珠英》之文士中，亦是有不少真才实学之人。吴少微两《唐书》没有传，《玉海》引《唐会要》小字部分，说吴少微亦参与了《三教珠英》的编纂，故我们将之附入。

《旧唐书》卷190中《文苑中·员半千传》载：“长安中，五迁正谏大夫，兼右控鹤内供奉。半千以控鹤之职，古无其事，又授斯任者率多轻薄，非朝廷进德之选，上疏请罢之。由是忤旨，左迁水部郎中，预修《三教珠英》。”① 由员半千上疏请罢控鹤监之事，可见此人之行事，虽然忤旨，其仍然参与了《三教珠英》的编纂。

《旧唐书》卷190中《文苑中·刘宪传》载：“初则天时，敕吏部糊名考选人判，以求才彦，宪与王适、司马锽、梁载言相次判入第二等。”② 王适本传没有记载其参与编纂《三教珠英》的事情，但是《唐会要》记载了他，并且其排名很靠前。

《新唐书》卷202《文艺中·李适传》载：“武后修《三教珠英》书，以李峤、张昌宗为使，取文学士缀集，于是适与王无竞、尹元凯、富嘉谟、宋之问、沈佺期、阎朝隐、刘允济在选。书成，迁户部员外郎，俄兼修书学士。景龙初，又擢修文馆学士。”③ 李适亦是名臣，文辞优美，其于唐睿宗时去世，唐睿宗第二次继位的时间是景云元年至延和元年（710-712），以711年为其卒年，圣历三年（700）其应是38岁左右。

综上，《文苑传》诸人，包括李适，皆是才学之士，但是他们与“二张”的关系没有明显的亲密状态，甚至于员半千上疏请罢控鹤之职，可见诸人之政治倾向，或可称之为中间力量。

（四）张说、徐坚、刘知几、崔湜

《旧唐书》卷97《张说传》载：“弱冠应诏举，对策乙第，授太子校书，累转右补阙，预修《三教珠英》……长安初，修《三教珠英》毕，迁右史、内供奉，兼知考功贡举事，擢拜凤阁舍人。”④ 张说后来官至宰相，为大唐名臣，文坛领袖，张说与徐坚等人，后来还编纂有《初学记》，而编纂《三教珠英》的参与人里面亦有此张说，虽然，此时的张说还没有达到政治上的高度，亦是有文名的才俊。对于张说的年龄仕宦履历等，前辈学者多有探究，张说唐高宗乾封二年（667）出生，唐玄宗开元十八年（730）病逝，⑤ 故张说修《三教珠英》时的年龄是33岁左右。

《旧唐书》卷102《徐坚传》载：“坚又与给事中徐彦伯、定王府仓曹刘知几、右补阙张说同修《三教珠英》。时麟台监张昌宗及成均祭酒李峤总领其事，广引文词之士，日夕谈论，赋诗聚会，历年未能下笔。坚独与说构意撰录，以《文思博要》为本，

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷190中《文苑中·员半千传》，第5015页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷190中《文苑中·刘宪传》，第5017页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷202《文艺中·李适传》，第5747页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷97《张说传》，第3049-3050页。
⑤ 周睿《张说研究》，四川大学博士学位论文，2007年，第19-23页。

更加《姓氏》《亲族》二部，渐有条流。诸人依坚等规制，俄而书成，迁司封员外郎。”[①]《新唐书》卷 199《儒学中・徐坚传》载：“与徐彦伯、刘知几、张说与修《三教珠英》，时张昌宗、李峤总领，弥年不下笔，坚与说专意撰综，条汇粗立，诸儒因之乃成书。”[②] 通过《徐坚传》我们得到了新的认知，麟台监张昌宗及成均祭酒李峤总领编纂《三教珠英》，他们广引文词之士，日夕谈论，赋诗聚会，却历年未能下笔，徐坚与张说构意撰录，以《文思博要》为本，更加《姓氏》《亲族》二部，渐有条汇，由此可见，徐坚与张说是《三教珠英》编纂的核心人物，是体例设定的中心人物，而此时的徐坚与张说皆是中年才俊。徐坚的生卒年为 660 年至 729 年，编纂《三教珠英》之时徐坚 40 岁左右。

很多史料乃至当代学者，皆盛赞“坚独与说构意撰录”，我们对于徐坚、张说的学问还是认可的，但是彼时彼刻，圣历三年（700）前后的时间段里，徐坚与张说之地位还是需要客观评价的，对于《三教珠英》的编纂，他们的贡献不应夸大，由于他们在开元时代的影响大增，会有众善归之、锦上添花之嫌，故我们不应该过分的忽视、忽略其他学士的贡献，一味的强调张说、徐坚之功。《初学记》的编纂的确是徐坚之功，《初学记》体例创新的确是举世公认，但是《初学记》之所以如此成功，与《修文殿御览》《艺文类聚》皆有关系，更与徐坚早年编纂过《三教珠英》极有关系，是《三教珠英》这个大数据库影响、提升了后来的类书，尤其是《初学记》。[③]

《旧唐书》卷 102《刘子玄传》载：“预修《三教珠英》《文馆词林》《姓族系录》，论《孝经》非郑玄注、《老子》河上公注，修《唐书实录》，皆行于代，有集三十卷。”[④]《新唐书》卷 132《刘子玄传》载：“子玄与徐坚、元行冲、吴兢等善，尝曰：‘海内知我者数子耳。’”[⑤] 可见，刘知几在参与《三教珠英》编纂之时，与徐坚等人的配合是较好的，并且相对于李峤、徐彦伯而言，张说、徐坚、刘知几诸人在当时皆是中青年才俊，而《三教珠英》的真正编纂人员，肯定就是他们无疑，当然，参与编纂《三教珠英》的绝不仅仅是他们。刘知几的生卒年是 661 年至 721 年，可见其参与编纂《三教珠英》之时的年龄为 39 岁左右。[⑥]

刘知几《史通》论及同道好友时言：“维东海徐坚，晚与之遇，相得甚欢……复有永城朱敬则、沛国刘允济、义兴薛谦光、河南元行冲、陈留吴兢、寿春裴怀古，亦以言

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 102《徐坚传》，第 3175 页。
② ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 199《儒学中・徐坚传》，第 5662 页。
③ 刘全波《〈初学记〉与〈艺文类聚〉比较研究——以“体例”与“目录”为中心的考察》，金滢坤主编《童蒙文化研究》总第 3 卷，北京：人民出版社，2018 年 6 月，第 136–157 页；刘全波《〈初学记〉〈艺文类聚〉比较研究——以“诗文”为中心的考察》，《西华师范大学学报（哲学社会科学版）》2020 年第 3 期，第 76–83 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 102《刘子玄传》，第 3173 页。
⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 132《刘子玄传》，第 4520 页。
⑥ 许凌云《刘知几评传》，南京：南京大学出版社，1994 年，第 314、330 页。

议见许，道术相知。”[①] 通过刘知几所言，其同道好友，有徐坚、朱敬则、刘允济、薛谦光、元行冲、吴兢、裴怀古，而共同参与编纂《三教珠英》的有徐坚、刘允济二人。但是，刘知几的诸位好友中，朱敬则是与二张距离较远的，刘允济却是与二张关系密切的。《新唐书》卷 115《朱敬则传》载：“易之等集名儒撰《三教珠英》，又绘武三思、李峤、苏味道、李迥秀、王绍宗等十八人像以为图，欲引敬则，固辞不与，世洁其为人。”[②]《旧唐书》卷 190 中《文苑中・刘允济传》载：“中兴初，坐与张易之款狎，左授青州长史，为吏清白，河南道巡察使路敬潜甚称荐之。”[③] 所以刘知几的朋友圈，既不是一边倒于“二张”，也不是完全绝缘于“二张”的。

《旧唐书》卷 74《崔湜传》载：“湜少以文辞知名，举进士，累转左补阙，预修《三教珠英》，迁殿中侍御史。”[④]《新唐书》卷 99《崔湜传》载：“玄宗在东宫，数至其第申款密。湜阴附主，时人危之，为寒毛……初，在襄州，与谯王数相问遗。王败，湜当死，赖刘幽求、张说护免。及为宰相，陷幽求岭表，密讽广州都督周利贞杀之，不克。又与太平公主逐张说。”[⑤] 崔湜此人出身名门，自比东晋王导、谢安之家，可见其家族之势力，崔湜学问亦佳，后来在唐中宗、唐睿宗时代，崔湜官至宰相，一直处于权力的核心，与武三思、上官婉儿、太平公主、安乐公主以及后来的唐玄宗皆有交集，而他早年亦曾参与过《三教珠英》的编纂，并且由其后来当死之时，刘幽求、张说护免他的事情来看，此人与张说的关系亦是较好，而在参与编纂《三教珠英》之时，张说、徐坚、刘知几、崔湜四人应是关系较为紧密的一个小群体。崔湜的生卒年史书亦有记载，即生于 671 年，卒于 713 年，而其参与编纂《三教珠英》时的年龄是 29 岁左右，是上述四人中最为年轻的。

（五）薛曜、乔备、李羲仲

《旧唐书》卷 73《薛元超传》载：“子曜，亦以文学知名，圣历中，修《三教珠英》，官至正谏大夫。”[⑥] 薛元超早年对李峤、徐彦伯有知遇之恩，薛元超是皇亲国戚，曾参与编纂《东殿新书》，发现、提拔了诸多文学之士，而在编纂《三教珠英》之时，他的儿子薛曜也参与进来了。

《旧唐书》卷 190 中《文苑中・乔知之传》载：“乔知之，同州冯翊人也。父师望，尚高祖女庐陵公主，拜驸马都尉，官至同州刺史。知之与弟侃、备，并以文词知名……备，预修《三教珠英》，长安中卒于襄阳令。”[⑦] 乔备兄弟是唐高祖李渊的外孙，其父乔

① ［唐］刘知几著，［清］浦起龙通释，王煦华整理《史通通释》卷 10《自叙第三十六》，上海：上海古出版社，2009 年，第 268–269 页。
② ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 115《朱敬则传》，第 4220 页。
③ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中・刘允济传》，第 5013 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 74《崔湜传》，第 2624 页。
⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 99《崔湜传》，第 3921–3922 页。
⑥ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 73《薛元超传》，第 2591 页。
⑦ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 190 中《文苑中・乔知之传》，第 5012 页。

师望亦是一代名将，作为皇亲国戚，乔备在武则天时代也参与到了《三教珠英》的编纂之中。

李羲仲，王素先生从考实《帝京篇》的性质入手，通过考实作者范围，进而考实作者，认为《帝京篇》系和韵诗，和的应是李百药《帝京篇》的韵，作者应为李百药的曾孙李羲仲。当时武周新立不久，李羲仲作为文学之士，应参加了编修《三教珠英》的盛事，其撰《帝京篇》，和曾祖李百药旧韵，目的是歌颂新朝帝京繁华，矜己家学渊源有自。①

（六）元希声、马吉甫、杨齐哲、胡皓、于季子、李处正、房元阳、蒋凤

元希声、马吉甫、杨齐哲、胡皓、于季子、李处正、房元阳、蒋凤诸人，皆无传记传世，故将他们暂时置于此处，但诸史书对于他们参与编纂《三教珠英》的记载还是可信的，而对他们生平事迹的考察，另文再论。

王兰兰《〈三教珠英〉考补与发微》言："从某种程度上说，编修于武周时期的《三教珠英》其实反映了武则天对李唐文化乃至政权的继承与发展。"②纵观诸学士，他们的政治倾向还是很明显的，至少一半以上的政治倾向还是可以判断出来的，他们基本都是依附武则天与"二张"的，在此时，他们与武则天及"二张"的关系是相对融洽的。所以我们说，《三教珠英》的编纂，是武则天及其手下文士的集体杰作。张说撰《故吏部侍郎元公希声神道碑》载："则天大圣皇后万几之余，属想经籍，思欲撮成群书之要，成一家是美，广集文儒以笔以削目为《三教珠英》，盖一千二百卷。公首膺嘉命，议者荣之，书成克厌帝旨，迁太子文学，主客、考功二员外，赏勤也。"③ 可见，修书本身就是则天大圣皇后的大手笔，并且是展现武周文治之盛的标志性工程。

三、从"珠英学士"到"修文馆学士"

"珠英学士"完成了《三教珠英》的编纂之后，"珠英学士"群体并没有立即解散，尤其是骨干人员，他们仍然在一起工作，甚至于长安三年（703）正月，他们又开始了新的撰修工作。《唐会要》卷 63《史馆上》载："长安三年正月一日敕：宜令特进梁王三思与纳言李峤，正谏大夫朱敬则，司农少卿徐彦伯，凤阁舍人魏知古、崔融，司封郎中徐坚，左史刘知几，直史馆吴兢等，修《唐史》。"④ 很显然，修《唐史》是有政治意味的，这是比编纂《三教珠英》更为直接的宣言。

唐中宗复位后，诸学士又开始了《则天皇后实录》《则天皇后文集》的撰修。《旧唐书》卷 92《魏元忠传》载："神龙二年，元忠与武三思、祝钦明、徐彦伯、柳冲、

① 王素《敦煌本〈珠英集·帝京篇〉作者考实》，第 87–90 页。
② 王兰兰《〈三教珠英〉考补与发微》，第 114–130 页。
③ ［宋］李昉《文苑英华》卷 898《故吏部侍郎元公希声神道碑》，北京：中华书局，1966 年，第 4726 页。
④ ［唐］王溥《唐会要》卷 63《史馆上》，第 1094 页。

韦承庆、崔融、岑羲、徐坚等撰《则天皇后实录》二十卷。编次文集一百二十卷奏之。”[①]《新唐书》卷58《艺文二》载：“《则天皇后实录》二十卷。魏元忠、武三思、祝钦明、徐彦伯、柳冲、韦承庆、崔融、岑羲、徐坚撰，刘知几、吴兢删正。”[②]《唐会要》卷63《史馆上》亦载：“神龙二年五月九日，左散骑常侍武三思，中书令魏元忠，礼部尚书祝钦明及史官太常少卿徐彦伯，秘书少监柳冲，国子司业崔融，中书舍人岑羲、徐坚等，修《则天实录》二十卷，《文集》一百二十卷，上之，赐物各有差。”[③]刘知几在《史通》中，记载了他参与上述修书任务的经历。《史通·自叙第三十六》载：“长安中，会奉诏预修《唐史》。及今上即位，又敕撰《则天大圣皇后实录》。”[④]

唐中宗景龙二年至四年（708-710），宫廷宴游活动频繁，诗歌唱和之风大盛。在此期间，“修文馆学士”即原来的部分“珠英学士”，创作了大量应制诗，对律诗的定型和普及具有重要的意义，对盛唐诗歌高潮的到来产生了重要的影响。《新唐书》卷202《文艺中·李适传》载：“初，中宗景龙二年，始于修文馆置大学士四员、学士八员、直学士十二员，象四时、八节、十二月。于是李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立为大学士，适、刘宪、崔湜、郑愔、卢藏用、李乂、岑羲、刘子玄为学士，薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言、沈佺期、阎朝隐为直学士，又召徐坚、韦元旦、徐彦伯、刘允济等满员。其后被选者不一。”[⑤] 胡旭、胡倩《唐景龙修文馆学士及文学活动考论》言：“景龙年间的宫廷文学活动，延续了武周时期的繁荣，甚至在频度上有过之而无不及，充分体现了以唐中宗为代表的上层统治者对文学的热情。正是他们的积极提倡，才使当时社会上弥漫着崇尚文学创作的风尚，这对于初盛唐文学的良性发展，具有宏观引导的意义。”“景龙年间修文馆学士的文学创作，说到底是应酬文学，是游戏文学，真感情不多。喧嚣浮躁的景龙文坛，没有产生经典名作，这是不争之事实。景龙文人诸多集会，相互交流，大量创作，使诗歌的形式与技巧得到了很大发展与提高。”[⑥]

冉旭《唐景龙至开元前期的学士诗人》言：“从武后时期开始，唐代的政局一直处于非常态的环境里……武则天以威权临下，对待朝臣相当的冷酷，甚至是‘诛戮无虚日’。这使得皇权更加专断，朝臣的政治地位下降并相对脆弱。另一方面，由于皇嗣地位的不稳定，围绕着武氏宗戚与嬖幸之臣形成了激烈的朋党。这种局面一直持续到中宗朝，并更加恶化。”[⑦] 李淑《唐景龙年间史馆政治分野与刘知几去职之关系》言：“中宗复位后，武三思、太平公主、睿宗等同属这一派力量。不过，随着时局的变化，这一派也发生了分化。武三思被杀后，武氏力量日渐衰落，原本亲近武氏者开始亲近与皇权

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷92《魏元忠传》，第2953页。
② ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷58《艺文二》，第1471页。
③ ［唐］王溥《唐会要》卷63《史馆上》，第1094页。
④ ［唐］刘知几著，［清］浦起龙通释，王煦华整理《史通通释》卷10《自叙第三十六》，第269-270页。
⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷202《文艺中·李适传》，第5748页。
⑥ 胡旭、胡倩《唐景龙修文馆学士及文学活动考论》，《文史哲》2017年第6期，第41-49页。
⑦ 冉旭《唐景龙至开元前期的学士诗人》，《中州学刊》2003年第6期，第120-123页。

关系亲密的韦后与安乐公主，使二人权力日渐膨胀；伴随着武氏力量日衰，作为李唐皇室的重要成员，太平公主与睿宗的实力也相对变强。以韦后、安乐公主为代表的一支，与以太平公主、睿宗为代表的一支渐行渐远，终于在中宗去世后决裂。而太平公主、睿宗这一支在后来也分化出李隆基一派，最终战胜了太平公主。”① 诚然，从武则天到唐玄宗，武周、李唐的权力核心是处于不断的变化之中的，故诸学士，包括前期的“珠英学士”、后期的“修文馆学士”，其实皆是处于激烈的漩涡之中，难免于朋党、派系，故不断有人丧命于其间。

其实，纂修《三教珠英》的学士，多是生于唐朝，长于唐朝的一代人，这一点就明显区别于唐初多部大型类书的编纂者群体，诸如《艺文类聚》《文思博要》。虽然武周代唐是一次新的王朝鼎革，但从《三教珠英》的编纂来看，却是第一次完全由“长于唐朝”的文人来负责的文化工程，故可以看作是对初唐以来文化及其秩序的一种总结。武周代唐之后，武则天需要与士人群体合作，以确立其权力地位，大型类书的编纂是士人群体与皇权紧密合作的成果，是皇权维系、彰显的重要形式，粗看“珠英学士”群体的入仕途径，似乎通过科举上升的人占了多数，新的流动方式逐渐生成，他们成为了新的文坛“主角”。而科举这一新的上升方式的形成，又得益于皇权的加强，他们是与皇权合作而不是依赖于原先的门阀或者其他，这似也可为陈寅恪所说武周社会革命做一注脚。

大唐景龙四年（710）岁次庚戌四月壬午朔十五日景申，唐义净《根本说一切有部尼陀那目得迦摄颂》卷一载：

特进同中书门下三品修文馆大学士监修国史上柱国赵国公臣李峤笔受兼润色

翻经学士通议大夫守吏部侍郎修文馆学士兼修国史上柱国臣崔湜

翻经学士朝议大夫守兵部侍郎兼修文馆学士修国史上柱国臣张说

翻经学士银青光禄大夫行礼部侍郎修文馆学士修国史上柱国慈源县开国子臣徐坚

翻经学士礼部郎中修文馆直学士轻车都尉河东县开国男臣薛稷

翻经学士正议大夫前蒲州刺史修文馆学士上柱国高平县开国子臣徐彦伯

翻经学士中书舍人修文馆学士上柱国金乡县开国男韦元旦

翻经学士中大夫行中书舍人修文馆学士上柱国臣马怀素

翻经学士朝请大夫守给事中修文馆学士上柱国臣李适

翻经学士朝散大夫行起居郎修文馆直学士上护军臣沈佺期

翻经学士著作佐郎修文馆直学士臣阎朝隐

翻经学士修文馆直学士臣符凤②

---

① 李淑《唐景龙年间史馆政治分野与刘知几去职之关系——刘知几与萧至忠书探微》，《国学学刊》2018 年第 2 期，第 40–46 页。

② ［唐］义净《根本说一切有部尼陀那目得迦》，《大正藏》，第 24 册，第 418–419 页。

可见，原来的“珠英学士”，后来的“修文馆”学士，又大量的参与到了义净大师的译场中，这无疑是他们作为群体存在的新证据，虽然他们之间也有种种矛盾，但是他们之间必然是有天然的联系的。张弓先生《唐代译场的儒臣参译》言：“唐代许多熟谙传统文化的儒臣，到国家译场中参与译事，这不仅对汉文经藏的形成，而且对古代中印两大文化体系的沟通，对借鉴外域以丰富发展中华传统文化，均作出了重要贡献。”① 李小荣先生《唐代译场与文士：参预与影响》言：“最值得一提的是参预义净《根本说一切有部尼陀那目得迦摄颂》译经之文士，从监译、笔受至翻经学士共三十一人，近三分之一源自武后命张昌宗撰《三教珠英》之时的‘珠英学士’，如李峤、徐彦伯、阎朝隐、徐坚、李适、崔湜、张说、沈佺期、符凤、韦元旦。作为类书的《三教珠英》，其编撰原则是‘于旧书外更加佛道三教，及亲属、姓名、方域等部’，佛、道加上传统的儒教，当是它得名依据之所在。”②

总之，我们认为武则天时代的“珠英学士”群体，没有随着《三教珠英》编纂的完成而结束，崔融《珠英学士集》的编纂，《唐史》的撰修，皆是紧随其后的活动，且是武则天长安时代的重要活动。武则天去世后，他们又进行了《则天皇后实录》《则天皇后文集》的撰修。唐中宗时代，随着“修文馆学士”的设置，乃至频繁的宫廷宴游，诸学士多参与其中，则是后续活动的新表现，至景龙四年（710），这群学士中的大部分人，又参与了义净大师的佛经翻译工作。如此来看，从武则天时代到唐中宗时代，这个亲武则天的文人群体，一直很活跃，到了唐玄宗时代，随着大部分人的去世，这个群体就零落了，但是由于张说、徐坚、刘知几诸人的存在，这个群体的“微波”尚在。

王三庆先生《敦煌本古类书〈语对〉研究》言：“敦煌本《语对》之编纂上限不得早于高宗永徽元年，唯亦非迟至晚唐之产物，较确切时间约在神龙至景云年间。”③ 神龙是唐中宗年号，705 年至 706 年，景云是唐睿宗年号，710 年至 711 年。郑炳林先生《唐李若立〈籯金〉编撰研究》言：“始于武则天万岁登封元年之后，成书于唐中宗神龙年间，特别是中宗神龙二年十月移都西京之前。”④ 万岁登封元年是公元 696 年，神龙二年是公元 706 年。可见，上述二部敦煌类书《语对》《籯金》的编纂时代，与“珠英学士”所处的时代多有重合，目前，我们虽不敢断定三者之间必然有某种联系，但是我们还是可以推测一二，第一，《三教珠英》乃至此前大量官修类书的编纂，带来了

① 张弓《唐代译场的儒臣参译》，《中国社会科学院研究生院学报》1999 年第 2 期，第 48–54 页。

② 李小荣《唐代译场与文士：参预与影响》，《文学遗产》2015 年第 2 期，第 94–105 页。

③ 王三庆《敦煌本古类书〈语对〉研究》，台北：文史哲出版社，1985 年，第 29 页。白化文先生、郝春文先生对《语对》的命名皆有保留意见，白先生建议加上引号，郝先生则命名为《失名类书（《语对》）》。白化文《敦煌遗书中的类书简述》，《中国典籍与文化》1999 年第 4 期，第 57 页；郝春文等编著《英藏敦煌社会历史文献释录》第 1 卷（修订版）上册，北京：社会科学文献出版社，2018 年，第 153 页。

④ 郑炳林、李强《唐李若立〈籯金〉编撰研究（上）》，《天水师范学院学报》2008 年第 6 期，第 22–29 页；郑炳林、李强《唐李若立〈籯金〉编撰研究（下）》，《天水师范学院学报》2009 年第 1 期，第 13–23 页。

私修类书编纂的高潮；第二，“珠英学士”群体及其文学活动，影响到了当时的读书人、士大夫，少室山处士李若立可能即是其中之一。

结语

武周时代大型类书《三教珠英》的编纂是隋唐时期官修类书编纂潮流的延续，《三教珠英》的编纂者多被称为“珠英学士”，“珠英学士”群体除了张昌宗、张易之、武三思外，更有李峤、徐彦伯、魏知古、沈佺期、宋之问、阎朝隐、刘允济、王无竞、韦元旦、尹元凯、李适、富嘉谟、员半千、王适、张说、徐坚、刘知几、崔湜、薛曜、乔备、元希声、马吉甫、杨齐哲、胡皓、于季子、李处正、房元阳、蒋凤等人，至唐中宗、唐睿宗、唐玄宗时代，诸学士仍然活跃于政坛、文坛。诸学士在编纂《三教珠英》之余，多编纂有与类书密切相关之典籍，如《李峤杂咏》《燕公事对》，甚至于《初学记》之编纂，亦是受到了《三教珠英》的影响，故《三教珠英》之编纂影响深远，引领了时代风气、学术潮流。此外，敦煌类书《语对》《籯金》的编纂时代，与“珠英学士”所处时代亦有重合，可见《三教珠英》的影响或许更大、更深、更远。对于《三教珠英》的编纂，史书皆言“二张”无才学，盛赞张说、徐坚之功，以今度之，有因人废事、锦上添花之嫌，不应过分夸大张说、徐坚之功，亦不应抹杀李峤、徐彦伯、沈佺期、宋之问、阎朝隐、王无竞、刘允济等诸人之劳，当然，此中诸人与“二张”之关系，也就是诸人与武则天之关系，皆是太过亲密，故为开元时代的人所不屑，他们的很多业绩自然就被抹杀或者转移。总之，《三教珠英》是武则天时代的杰作，前无古人，就其卷帙而言，几百年间，也未曾被超越，而由其必须超越《文思博要》的编纂目标来看，《三教珠英》必然是拥护武周的一群文人学士的集体成果。“珠英学士”群体的延续时间长达十几年，加之其频繁的文学活动，必然深远的影响了此时此后的文风、学风，更带动了类书的大发展。《隋书·经籍志》中，诸类书是附于杂家之中的，而到了开元时代，政府再次整理图书典籍的时候，尤其是毋煚编纂《古今书录》之时，诸类书已经有了独立的目录学位置，就是后来的“事类”，或称为“类事”，这与唐初近百年的类书大发展、大繁荣是有密切关系的，而《三教珠英》所起的作用尤为显著，不容小觑。

碎叶出土残碑再考

——唐伊犁道行军相关史事蠡测

白玉冬　张庆祎

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：上世纪末碎叶古城遗址出土了一块刻有“蹛林”“阴山”等几个古代地名的汉文碑石残片。这些以汉字记录的地名所蕴含的历史学信息表明碑主人并非唐朝内地出身，而是出自漠北铁勒部落。其在唐朝的征调下参加了高宗显庆年间攻灭西突厥阿史那贺鲁部的伊犁道行军。该残碑为唐时期在中央政府主导下的民族流动提供佐证材料，反映了唐政府对漠北以及西域少数民族实行了有效的羁縻统治。

关键词：碎叶　蹛林　伊犁道行军　羁縻统治

中图分类号：K877.42　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0147-12

碎叶城是唐代史料中多次提及的古地名，曾一度作为安西都护府下辖的“四镇”之一而置于唐朝的统治之下。然而，安史之乱以后，唐王朝无暇经略西域，随着千年的时光流逝，碎叶城逐渐湮灭在历史长河中。关于碎叶城出土相关历史遗迹与文物的考察，对研究唐朝在西域（此处指今新疆与中亚）地区的政治、军事、处理民族关系等方面的活动具有一定的意义。

一、第二块汉字残碑应为壁记

二十世纪中叶，苏联考古学家在今吉尔吉斯斯坦北部楚河流域上游托克玛镇西南 8 公里的阿克·贝希姆村附近发掘出了唐代古城遗址。英国学者克劳森（G·Clauson）根

收稿日期：2020-05-10

基金项目：国家社科基金重大招标项目“北朝至隋唐民族碑志整理与研究”（18ZDA177）；中央高校基本科研业务费专项资助项目“胡语和境外汉语碑刻与唐代西北地区历史”（21lzujbkyjh004）；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004）

作者简介：白玉冬（1969-　），男，蒙古族，辽宁阜新人。历史学博士，教授，主要从事中古时期敦煌西域历史语言与出土文献、碑刻研究。张庆祎（1989-　），男，陕西延安人。博士研究生，主要从事中古时期敦煌西域历史语言与出土文献、碑刻研究。

据考古报告认定“阿克·贝希姆就是碎叶”[①]；张广达先生也将“托克玛克以南 8-10 公里的阿克·贝希姆废城比定为碎叶故址，其位置大约为东经 75°30′，北纬 42°50′处”[②]。随着考古工作的深入，大量的出土文物佐证了上述结论。其中尤以两块汉式残碑尤为值得注意。

图 1 残碑原石

(采自 Е. И. Лубо-Лесниченко, Сведения китайских письменных источников о Суябе (городище Ак-Бешим), p. 126.)

第一块残碑 1982 年发现于在碎叶外城发掘的佛寺遗址中，该残碑红花岗岩质，长约 13cm，宽约 32.6cm，厚约 11cm，中部磨损。俄罗斯学者鲁博·列斯尼乾克[③]，日本学者林俊雄[④]、加藤九祚、内藤みどり[⑤]，我国学者周伟洲[⑥]等人进行了研究讨论。该残石中明确出现了唐代“安西都护，安西副都护，碎叶镇压十姓使”杜怀宝之名，学术界基本确定此为杜怀宝为其亡父母暝福造像碑基座。

第二块残碑 1997 年发现于阿克·贝希姆内城城墙南侧的耕地中，该残碑砂岩质，长约 30.5cm，宽约 16cm，厚约 4cm。（图 1）关于此残碑，当前之研究尚未形成统一意见，本文即拟对这块残碑再做研究。

对于该残碑，鲁博·列斯尼乾克认为是裴行俭纪功碑[⑦]，周伟洲也赞同此种观点[⑧]。其所据史料“行俭释遮匐行人，令先往晓喻其主，兼述都支已擒，遮匐寻复来降。于是将吏已下立碑于碎叶城以纪其功，擒都支、遮匐而还”[⑨]。笔者认为此种说法难以成立，原因有三：第一，主观而言不能因为史料中记载裴行俭立于碎叶的纪功碑还未发现，就认定出土的该残碑即是，这有对史料

① 克劳森《阿克·贝希姆即碎叶》，《皇家亚洲学会杂志》1961 年 4 月号，第 4 页。

② 张广达《碎叶城今地考》，收入氏著《西域史地丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 22 页。

③ Е. И. Лубо-Лесниченко, Сведения китайских письменных источников о Суябе (городище Ак-Бешим), санкт - петербург2002. 123-126.

④ ［日］林俊雄《天山北麓の仏教遺迹》，《創価大学シルクロード研究センー》，1996 年，第 176 页。

⑤ ［日］加藤九祚、内藤みどり《アクベシム發現の杜懷寶碑につぃて》，《中央アジア北部の佛教遺跡の研究》《シルクロード學研究》第 4 辑，1997 年，第 151-158 页。

⑥ 周伟洲《吉尔吉斯斯坦阿克别希姆遗址出土唐杜怀宝造像题铭考》，《新出土中古有关胡族文物研究》，北京：社会科学文献出版社，2016 年，211-217 页。

⑦ Е. И. Лубо-Лесниченко, Сведения китайских письменных источников о Суябе (городище Ак-Бешим), санкт - петербург2002. 123-126.

⑧ 周伟洲《吉尔吉斯斯坦阿克别希姆遗址出土残碑考》，收入氏著《边疆民族历史与文物考论》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2000 年，第 307-313 页。《吉尔吉斯斯坦阿克别希姆遗址出土两件汉文碑铭考释——兼论唐朝经营西域中疆臣的作用》，收入氏著《周伟洲学术经典文集》，太原：山西人民出版社，2013 年，第 163-184 页。

⑨ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 84《裴行俭传》，北京：中华书局，1975 年，第 2803 页。

的强行附会之嫌；第二，客观来看，该残碑的体量较小，远不可为纪功碑。譬如现存《大唐左屯卫将军姜行本勒石纪功碑》《大唐清河郡王纪功载政之颂碑》等，皆高大雄伟，规制远非碎叶出土残碑可比；第三，从碑文内容来看，所记当是一少数民族首领跟随唐军参加对西域的军事行动，也并非记述裴行俭的事迹（详后文）。徐苹芳认为是汉文墓志残片的可能性较大。

二、残碑释读与考订

碎叶残碑为阴刻楷书，现存 6 行，各行最多可辨识 11 字，最少 6 字，现可复原 55 字（图 2），鲁博·列斯尼乾克和周伟洲都对该块残碑做了录文，二者有所差异。后者所据的是残碑的照片及摹本，在此主要以所见实物的前者录文为参考进行解读：

1. ［上缺］□布微滭无涯而汪澹□□/
2. ［上缺］□前庭与后庭伊蕞尔之□/
3. ［上缺］□物以成劳乃西顾而授钺/
4. ［上缺］□逐别蹕林而已远望阴山/
5. ［上缺］祭天之旧物览瑶池之仙图/
6. ［上缺］□边我指期□□□□□惶/

图 2　残碑拓片
（采自 Е.И. Лубо－Лесниченко，Сведения китайских письменных источников о Суябе（городище Ак-Бешим），p. 126.）

1. □布微[①]滭无涯而汪澹□□

布字以上残缺。微，小也。滭，《康熙字典》引《洪武正韵》注云：“姑劳切。音高。与睾同，泽也。”[②] 汪，《说文解字》注云：“深广也。”[③] 澹，清也。澹澄古今字。此行说的是，清澈、平静而又广阔的湖泊。

2. □前庭与后庭伊蕞尔之□

《新唐书·地理志四》记“前庭，下。本高昌，宝应元年更名。”[④] “前庭”即“高昌”基本无异议。那么“后庭”又指何处呢？《旧唐书》记载贞观十四年（640），唐朝平定高昌之后，又于突厥可汗浮图城设庭州，时领金满、轮台、蒲类三县。《新唐书·地理志

① 鲁博·列斯尼乾克和周伟洲都释读为“微”，努尔兰·肯加哈买提认为释读为“澹”更符合句意，笔者观察照片和拓片确实应是“微”字。
② 汉语大词典编纂整理处《康熙字典（标点整理本）》，上海：汉语大词典出版社，2002 年，第 598 页。
③ ［汉］许慎撰，［宋］徐铉等校定《说文解字》，北京：中华书局，2013 年，第 229 页。
④ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 40《地理志四》，北京：中华书局，1975 年，第 1046 页。

四》中记载北庭大都护府辖金满、轮台、后庭、西海 4 县，并明确指出“后庭，下。本蒲类，隶西州，后来属，宝应元年（762）更名。”[①] 这四县中，西海县为宝应元年增设。两者相对应来看，似乎蒲类县就是后庭县。然而日本学者松田寿男认为《新唐书》中“后庭”即“蒲类”为误，这是因史官将西州蒲昌县与庭州蒲类县混淆，此情况在两《唐书》《通典》及《元和郡县图志》等史料中多有体现。松田之结论为“北庭都护府是位于庭州州治的金满县。而且金满县在肃宗宝应元年改称为后庭县”[②]，考证过程兹不赘述。法国学者沙畹也认为“西突厥之可汗浮图城，唐为庭州金满县，又改后庭县，北庭都护治也。”[③]

笔者赞同“前庭”即“高昌”、“后庭”即“金满”之论，然而仅就碎叶出土残碑上而言，其上所见之“前庭”“后庭”亦不可与两唐书中的高昌（县）、金满（县）完全对应。“前庭”源于“汉车师前王之庭。汉元帝置戊己校尉于此。以其地形高敞，故名高昌”、“后庭”源于“后汉车师后王庭，胡故庭有五城，俗号‘五城之地’”[④]，此二者作为地名古已有之，而撰写碑文时为了措辞的优美，则以古地名代指天山南北西州和庭州的大片地区也是合乎情理的。唐代史料中也有类似的记载，如大历九年（774）为防备吐蕃侵扰“马璘以西域前庭，车师后部，兼广武之戍，下蔡之徭，凡三万众，屯于回中，张大军之援”[⑤]。此处便是以“西域前庭”和“车师后部”代指天山南北地区。因此，若依据唐代史料中高昌（县）、金满（县）改称前庭（县）、后庭（县）的时间来断定碑文的具体年代，显然是不合适的。

“伊”字为语气助词，无实意。“蕞尔之”以下残缺，但根据文意可复原为蕞尔之邦或蕞尔之国，形容地域极狭小的国家，一般代指敌国。三国时期贾诩奏对魏文帝曰“吴、蜀虽蕞尔小国，依阻山水……”[⑥]，又如，北魏太武帝拓跋焘破统万城后，斥责大夏国主滥用民力曰“蕞尔小国，而用人如此，虽欲不亡，其可得乎？”[⑦] 该行整体来看，是说天山南北西州、庭州地区为敌国地域极其狭小的疆土。

3. 物以成劳乃西顾而授钺

“物”字上文残缺，“成劳”一词在唐代各类行文中屡有所见，如《大唐故扶风郡夫人冯氏墓志铭并序》：“公则厉节立身，忠以奉主，出承王命，入侍禁闱，累秩成劳，频迁禄位。”[⑧] 又，《新唐书·食货志》：“……其失常十七八，故其率一斛得八斗为成

① ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 40《地理志四》，第 1047 页。
② ［日］松田寿男著，陈俊谋译《古代天山历史地理学研究》，北京：中央民族学院出版社，1987 年，第 354 页。
③ ［法］沙畹著，冯承钧译《西突厥史料》，北京：中华书局，2004 年，第 15 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 40《地理志三》，第 1645-1646 页。
⑤ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 196 下《吐蕃传下》，1975 年，第 5244 页。
⑥ ［西晋］陈寿撰《三国志》卷 10《魏书·贾诩传》，北京：中华书局，1959 年，第 331 页。
⑦ ［唐］李延寿撰《北史》卷 93《僭伪附庸传》，北京：中华书局，1974 年，第 3066 页。
⑧ 周绍良主编《唐代墓志汇编》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 1869 页。

劳。”[①] 由此可知，成劳即取得功绩之意。“顾”者，《说文》曰“还视也，还视者，返而视也”，“西顾”字面为向西看之意，引申可理解为向西注意，照管。唐太宗伐辽东，以房玄龄留守京师，即诏曰“公当萧何之任，朕无西顾忧矣”[②]。“授钺”自古即授予兵权掌征伐之意，《史记》：“乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐。”[③]《旧唐书》：“上临轩授钺，用汉拜韩信故事。”[④] 唐德宗李适《送徐州张建封还镇》诗云：“宣风自淮甸，授钺膺藩维。”[⑤] 综上，此行碑文是说以某种功绩而授以向西征伐之权。

4. 逐别蹛林而已远望阴山

此行所现“蹛林”和“阴山”两个地名，笔者认为考证这两个地名是解读该碑文之关键。“蹛林”最早见于《史记·匈奴列传》，其曰：“岁正月，诸长小会单于庭，五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼神。秋，马肥，大会蹛林，课校人畜计。”索隐，郑氏云：“地名也”晋灼云“李陵与苏武书云‘相竞趋蹛林’”[⑥]。由此可知，此处的蹛林是指漠北具体某地，与单于庭和龙城相互对应。进而可以认为此行出现的“蹛林”与第二行中出现的“前庭”“后庭”一样，是指古地名。那么唐代，蹛林又是指何处呢？唐朝建立伊始，东突厥汗国称雄漠北，贞观四年（630）东突厥汗国灭亡后，薛延陀汗国又在漠北兴起，然而薛延陀汗国也很快崩溃，其地为回纥首领吐迷度吞并。贞观二十年（646），吐迷度率铁勒诸部降唐，次年，唐太宗置燕然都护府和六都督府七州对漠北进行羁縻统治。《旧唐书·回纥传》记载“思结为卢山府，……阿布思为蹛林州”[⑦]，类似的记载亦出现在《旧唐书·铁勒传》中，各部建置羁縻州府基本相同，有“思结别部为蹛林州”[⑧] 与回纥传有所差异，《新唐书·回鹘》也载“思结别部为蹛林州”[⑨]。《新唐书·地理志》曰“回纥州三，府一：蹛林州 以思结别部落置 金水州 贺兰州 卢山都督府 以思结部置 右初隶燕然都护府，总章元年隶凉州都督府。”[⑩] 刘美菘认为“思结别部”即为“阿布思”[⑪]，包文胜认为“思结别部”为“葛利羽”，阿布思为其部酋长之名[⑫]。笔者认为两者是不同的两个部落，而隶属关系上都属于思结部，或者说是思结部落的旁支。《旧唐书·突厥传》中有“贞观中，突厥别部有车鼻者，亦阿史那之族也”[⑬] 的记载，应与此情况相若。另开元天宝年间有九姓首领名“阿布思”，

① ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 53《食货志三》，第 1365 页。
② ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 96《房玄龄传》，第 3855 页。
③ ［汉］司马迁撰《史记》卷 4《周本纪》，北京：中华书局，2013 年，第 151-152 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 134《浑瑊传》，第 3707 页。
⑤ ［清］彭定求等编《全唐诗》卷 4，北京：中华书局，1960 年，第 45 页。
⑥ ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3475-3476 页。
⑦ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 195《回纥传》，第 5196 页。
⑧ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 199 下《北狄传》，第 5349 页。
⑨ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 217 上《回鹘传上》，第 6112 页。
⑩ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 43 下《地理志七下》，第 1132 页。
⑪ 刘美菘《两唐书回纥传回鹘传疏证》，北京：中央民族学院出版社，1988 年，第 155-156 页。
⑫ 包文胜《唐代漠北铁勒诸部居地考》，《内蒙古社会科学（汉文版）》2013 年第 1 期，第 51 页。
⑬ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 194 上《突厥传上》，第 5165 页。

《旧唐书·突厥传》：“（开元三年）默啜与九姓首领阿布思等战于碛北，九姓大溃，人畜多死，阿布思率众来降。”① 可见，阿布思确实也用于人名。《唐会要》“诸监马印”载：“蹛林州匐利羽马。印?。”② 则似是说安置于蹛林州的思结别部为匐利羽部。

总之，贞观二十一年（647）唐太宗置六都督府七州对漠北进行羁縻统治时，铁勒思结部一旁支，其众与思结本部相离，故未归思结之卢山都督府所治，而又另设蹛林州进行安置。该思结别部之首领，有可能亦名阿布思，故其部族以之为号。此种情形在少数民族中并非孤例，如“吐谷浑”即以其初代首领之名为号。至于思结别部此首领是否即为开元三年（715）被默啜击溃归降的阿布思，因时间跨度近七十年，故不可能为同一人。至于阿布思与匐利羽的关系，篇幅所限不作细考。

蹛林，具体在今何地不详。但此地既源自古代地名是匈奴“大会，课校人畜”之所，又为唐安置九姓铁勒之处，显然是在漠北的，而归燕然都护府统辖也是合情合理。《中国行政区划通史·唐代卷》载“贞观二十一年，以薛延陀国故地置羁縻蹛林州（今蒙古国前杭爱省北境），以处铁勒思结别部阿布思部落，直属燕然都护府。”③ 然而此种说法太过笼统，在此有必要对思结及其别部和蹛林州的位置试做更加详细的论证。

《唐会要》“诸蕃马印”记载：

> 突厥马。技艺绝伦。筋骨合度。其能致远。田猎之用无比。史记匈奴畜马。即騊駼也。
>
> 蹛林州匐利羽马。印[illegible]。
>
> ……
>
> 恩结马。碛南突厥马也。熳漫山西南。阎洪达井东南。于贵摩施岑卢山都督。印[illegible]。
>
> 匐利羽马。碛南突厥马也。刚摩利施山北。今蹛林州。印勿。④

上述有关突厥马种之记载，其中两次提到蹛林州，这说明时人已经意识到匐利羽马有漠北、漠南两种，故而做出了区分。造成这种结果或源于隋仁寿三年漠北诸部内附启民可汗，《隋书·长孙览传》记载：“（仁寿）三年，有铁勒、思结、伏利具、浑、斛萨、阿拔、仆骨等十余部，尽背达头，请来降附。达头众大溃，西奔吐谷浑。晟送染干安置于碛口。”⑤ 伏利具即匐利羽的不同音译，匐利羽部落背弃达头可汗内附，长孙晟将这些部族都划归启民可汗管辖，安置于漠南地区。但是可能由于匐利羽一部分部落仍然留在漠北，故而匐利羽马分为漠北和漠南两种，并烙以不同的马印。值得注意的是，仁寿三年（603）时伏利具（匐利羽）部与思结部并列出现在史书中，并非作为思结之别部，

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 194 上《突厥传上》，第 5173 页。
② ［宋］王溥撰《唐会要》卷 72，北京：中华书局，1960 年，第 1306 页。
③ 郭声波《中国行政区划通史·唐代卷》，上海：复旦大学出版社，2017 年，第 1131 页。
④ ［宋］王溥撰《唐会要》卷 72，第 1306-1307 页。
⑤ ［唐］魏徵等撰《隋书》卷 51《长孙览传》，北京：中华书局，1973 年，第 1335 页。

因此可以推测，从仁寿三年至贞观二十一年这近半个世纪的时间中，思结部与匐利羽部落产生了非常密切的交往，或许发生了战争，最终使得匐利羽部在隶属关系上成为了思结别部。

而对漠南的匐利羽马专门注为“今蹛林州”或为避免与上文混淆之故也，而指垂拱年间于凉州界内侨置之蹛林州（下文详述）。又“恩结”当为“思结”之讹也，“卢山都督”也表明为应为“思结”部。根据铃木宏节 2015 年对蒙古国色楞格省南部宗哈拉出土“ハラーゴル碑”的考察，已经读出汉字碑文“卢山都督”，并考定碑主为第一任卢山都督思结部酋长乌碎之子，而该碑处曾有一座陵园，故此处即为贞观二十一年所置六都督府七州之一的卢山都督府治所即思结牙帐之所在。①

此外，《旧唐书·张俭传》云：

> 俭前在朔州，属李靖平突厥之后，有思结部落，贫穷离散，俭招慰安集之。其不来者，或居碛北，既亲属分住，私相往还，俭并不拘责，但存纲纪，羁縻而已。②

由此可见，东突厥平定以后，朔州地区也有思结离散部族分布，并且与在漠北的思结部交往密切。这说明与上文所述匐利羽部类似，思结部也分为漠南漠北两支。

前文提到，蹛林匈奴时期即为“大会，课校人畜”之所，有重大的象征意义。唐代文献多次出现“蹛林”亦象征漠北核心区域，如贞观年间李百药作《赞道赋》讽谏太子承乾，其曰：“……故能释增冰于瀚海，变寒谷于蹛林”③；中宗年间，突厥默啜为患塞北，右补阙卢俌上疏曰：“……斩蹛林之酋”④；景云年间《大唐故杨府君墓志铭》云“以身许国，收功蹛林；清瀚海之波澜，扫阴山之氛祲。”⑤ 唐代漠北核心区域是以于都斤山为中心，因此，笔者认为若以卢山都督府治所即思结牙帐（今蒙古国色楞省南部宗哈拉）为参照，蹛林州则在其靠近于都斤山的西南方位。

另外，作为唐朝设置的羁縻州蹛林州，钱穆《史记地名考》曰“考唐蹛林州当在今甘肃旧凉州府境”⑥，努尔兰·肯加哈买提亦从岑仲勉之见“以回纥州冠名，殊不合当年事实”⑦，怀疑蹛林州实际上是于 687 年回纥诸部被突厥击溃以后才设立在今甘肃秦安县东北，而其名则遵循了北方民族的传统即援引远方某地为其邻近地方命名。⑧ 笔者认为上述观点值得商榷。首先，蹛林州是唐朝政府设立并命名的，若言少数民族自己为所属的羁縻州府命名，显然于情不合。另外，蹛林州贞观二十一年回纥吐迷度率漠北

① ［日］铃木宏节《唐の羈縻支配と九姓鉄勒の思結部》，第 223–255 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 83《张俭传》，第 2775–2776 页。
③ ［唐］吴兢撰，谢保成集校《贞观政要集校》，北京：中华书局，2009 年，第 222 页。
④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 194 上《突厥传上》，第 5172 页。
⑤ 周绍良主编《唐代墓志汇编》，第 1129 页。
⑥ 钱穆《史记地名考》，北京：商务印书馆，2001 年，第 1382 页。
⑦ 岑仲勉《突厥集史》，北京：中华书局，1958 年，第 647 页。
⑧ 努尔兰·肯加哈买提《碎叶出土唐代碑铭及其相关问题》，《史学集刊》2007 年第 6 期，第 79 页。

铁勒诸部内附而设，当时根本没有必要将其置于凉州地界。而随着后突厥汗国的崛起，漠北形势则发生了变化。史载“至则天时，突厥强盛，铁勒诸部在漠北者渐为所并。回纥、契苾、思结、浑部徙于甘、凉二州之地。”① 在后突厥的影响下，垂拱元年（685）六月，同罗、仆固等诸部反叛，武则天派刘敬同率兵平定了诸部叛乱。但考虑到后突厥汗国为患甚剧，铁勒诸部在漠北既容易受到突厥胁迫和煽动，又不利于朝廷管理，因此“敕侨置安北都护府于同城以纳降者”②。安北都护府即贞观二十一年设置的燕然都护府，龙朔三年（663）平定回纥比粟毒之乱后，移治娑陵水上之瀚海州都督府城，改称瀚海都护府。总章二年（669）改瀚海都护府为安北都护府。因后突厥汗国崛起，安北都护府被迫寄治陇右道甘州同城镇，为行都护府。长寿二年（693）析陇右道甘、凉二州境重置安北都护府，治西安城（今甘肃民乐县三堡镇古城寺），属陇右道，仍领残余铁勒诸部羁縻府州。如此，正合《旧唐书·地理志三》所载：

> 吐浑部落 兴昔部落 阁门府 皋兰府 卢山府 金水州 蹛林州 贺兰州，已上八州府，并无县，皆吐浑、契苾、思结等部，寄在凉州界内。③

直至景龙二年（708），安北都护府还隶关内道，移治西受降城。由此可见，这种迁徙应该是以侨置为形式的，以羁縻州府为单位的部族流动。

综上所述，贞观二十一年在漠北设置的羁縻州蹛林州至少在建制上是存在的，该州在武周年间寄于凉州界内。就碎叶出土残碑而言，以“蹛林”指侨置后的地名殊不可信，而必然是指代漠北。同时，以注重修辞的碑文来说，此行“蹛林”与残碑第二行出现的“前庭”“后庭”相若，亦不可与唐朝设置的羁縻州蹛林州完全对应，作为源自匈奴大会之处的古地名，应与“瀚海”“燕然”等类似，尤其在碑文中出现，有着更深远的象征意义。

“阴山”是我国史料中常见的地理名词。在唐代文献中，阴山可指代多处。通过对出土碑铭的考察，可以发现唐代突厥等北方民族人物的墓志铭在追述他们的出身时，往往借用阴山。陈玮认为“唐代内附北族人士之墓志多称志主为阴山人”④，白玉冬对此进行了详细的考述，认为在唐人的观念里，除漠南今内蒙阴山外，漠北似乎另有一阴山，即是被突厥、回鹘等北方民族少数民族视作圣山的于都斤山，即今杭爱山。⑤

此外，阴山还可以指西域的天山山脉和阿尔泰山脉。唐岑参《热海行送崔侍御还

---

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 199 下《北狄传》，第 5349 页。

② ［宋］司马光编著，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 203，北京：中华书局，2012 年，第 6550 页。安北都护府侨置同城年代《中国历史地图集》标注为 686 年，即垂拱二年，第 5 册，北京：地图出版社，1982 年，第 61-62 页。谭其骧据陈子昂《上西蕃边州安危事》（收入［清］董诰等编《全唐文》卷 211，上海：上海古籍出版社，1990 年，944 页）疑为垂拱三年或四年，此从《通鉴》，待考。

③ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 40《地理志三》，第 1641 页。

④ 陈玮《唐炽俟迪墓志所见入唐葛逻禄人研究》，《中国边疆史地研究》2018 年第 2 期，第 57-58 页。

⑤ 白玉冬《九姓鞑靼游牧王国史研究（8-11 世纪）》，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 180-181 页。

京》有“侧闻阴山胡儿语，西海热海水如煮”的诗句，水如煮的热海指伊塞克湖无疑，故此处之阴山当为天山山脉西段今阿拉木图以南外伊犁山地区。又元耶律楚材《西游录》云“不剌之南有阴山，东西千里，南北二百里。其山之顶有圆池，周围七八十里许。”① 山顶之圆池，丘处机《长春真人西游记》称之为“天池”，即今天的赛里木湖，则此处之阴山当为天山山脉西部婆罗科努山。另《旧唐书·回纥传》载：“显庆元年（656），贺鲁又犯边，诏程知节、苏定方、任雅相、萧嗣业领兵并回纥大破贺鲁于阴山。”② 岑仲勉指出该阴山在新疆境内③，即阿尔泰山脉之西段。《新唐书·地理志七下》载：“阴山州都督府显庆三年分葛逻禄三部置三府，以谋落部置。大漠州都督府以葛逻禄炽俟部置。玄池州都督府以葛逻禄踏实部置。”④ 安置葛逻禄谋落部的阴山州都督府即也在此地区。

就碎叶残碑而言，该句“逐别蹄林而已远望阴山”中“蹄林”与“阴山”同时出现，作为汉文墓志残片或者说壁记，此处之“阴山”亦有理由认为即是指于都斤山。综上所述，此行碑文字面意思说碑主人离开漠北去国千里遥望阴山，表达了对故乡的思念。

5. 祭天之旧物览瑶池之仙图

“祭天”即指祭祀苍天、天神的仪式，体现了古人的宗教、崇拜及信仰。“旧物”即古代遗物，还可引申为典章制度以及国家故土，但此处非用其引申意义，姑且不提。该句中，“祭天之旧物”可以理解为祭天用的古代遗物，那么很容易联想到霍去病出击匈奴缴获的祭天金人，《史记》载是役“首虏八千馀级，收休屠祭天金人”⑤。莫高窟初唐时期第 323 窟北壁的壁画《张骞出使西域图》反映的也是这一史实：汉武帝得到匈奴的祭天金人，却不知其名，于是派张骞出使西域求名号。尽管此壁画是佛教徒把张骞出使西域的历史事件与佛教附会，藉此宣扬佛教，但也可从侧面反应少数民族确有用金人祭天的习俗。

另，回鹘汗国破亡后，乌介自立为汗，其残部搅扰塞北。会昌二年（842）唐廷发兵三路北伐大破回鹘，乌介可汗负伤远遁。是役后，卢龙节度使张仲武请求于蓟北立《纪圣功铭》载唐军击破回鹘残部“马牛几至于谷量，虏血殆同于川决，径路宝刀，祭天金人，奇货珍器，不可殚论”⑥，由此可见，回鹘依然有以金人祭天之习俗。据此亦可推测，残碑此句中提到“祭天之旧物”很有可能是指“金人”。“览”《说文》曰“观也”，“会意”。如《离骚》云“皇览揆余初度兮。”瑶池乃神话中西王母所居之地，

① ［金］耶律楚材著，向达校注《西游录》，北京：中华书局，1981 年，第 2 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 195《回纥传》，第 5197 页。
③ 岑仲勉《突厥集史》，第 709 页。
④ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 43 下《地理志七下》，第 1130-1131 页。
⑤ ［汉］司马迁撰《史记》卷 111《卫青列传》，第 3524 页。
⑥ 傅璇琮、周建国校笺《李德裕文集校笺》，北京：中华书局，2018 年，第 15 页。

《穆天子传》载“天子觞西王母于瑶池之上”，若依此来看“览瑶池之仙图”或为纯文学修饰，此解且聊备一说。

另外，贞观二十三年（649）唐廷曾一度设置瑶池都督府安置西突厥阿史那贺鲁部，“（贺鲁）擢累左骁卫将军、瑶池都督，处其部于庭州莫贺城”①。《通鉴》胡注“庭州西延城西六十里有沙钵城守捉，盖即莫贺城也；以贺鲁后立为沙钵罗叶护可汗，故改城名也”②，徐松《西域水道记》记“……唐沙钵镇，在今双岔河堡西。即阿史那贺鲁所处之莫贺城。”③ 戴良佐实地考证沙钵城即莫贺城无误，其距博克达山之天池约 90 公里，进而比定唐人观念中的瑶池即今新疆阜康天池。④ 笔者认同此种观点，况且唐朝在设置羁縻州府时也往往以其所在地附近旧有的地名命名，如上文所述之“蹛林州”，又如显庆三年（658）以处密部所置“轮台州都督府”、以葛逻禄谋落部所置“阴山州都督府”等皆循此例。由此可见，“瑶池都督府”之名号很有可能正是以安置贺鲁的莫贺城附近的天池而得名。这样看来，“瑶池”即“天池”进而代指瑶池都督府之地。

6. □边我指期□□□□惶

边字前一字残缺，可复原为三，“三边”泛指北方边疆，李白有诗云“谁怜飞将军，白首没三边”。《资治通鉴》李世勣劝窦建德攻孟海公有云：“若以大军临之，指期可取。”⑤ 此处指期或为立刻、很快，指日可待之意。此句残缺字较多，难以细考。

三、残碑年代及史实蠡测

通过以上对残碑文字的考证，笔者认为该碑记述的是一位少数民族首领，累功受唐政府的册封，并跟随唐军参加了对西域的军事行动，至碎叶城时因病或者因伤逝世，故而埋葬于此并立碑纪念，关于时间以及具体事件则需要联系史料做出推测。首先该汉文残碑既然出土于碎叶古城遗址，即说明该碑所立之时，碎叶城正处于唐朝势力范围之内。

《旧唐书·龟兹传》载“太宗既破龟兹，移置安西都护府于其国城，以郭孝恪为都护，兼统于阗、疏勒、碎叶，谓之四镇。”由此可见太宗贞观末年唐朝势力已达碎叶城。而岑仲勉指出“‘以孝恪为都护’句，殊犯语病。碎叶列四镇是高宗时事，此处当作焉耆。唐是时势力未达碎叶也”⑥。吴玉贵认为“贞观末年，唐朝势力确已向西达到

① ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 215 下《突厥传下》，第 6060 页。
② ［宋］司马光编撰，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 199，北京：中华书局，2012 年，第 6370 页。
③ ［清］徐松著，朱玉麒整理《西域水道记》，北京：中华书局，2005 年，第 172 页。
④ 戴良佐《〈穆天子传〉中的瑶池今地考》，《西北民族研究》2004 年第 1 期，第 151 页。
⑤ ［宋］司马光编撰，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 188，第 5986 页。
⑥ 岑仲勉《西突厥史料补阙及考证》，北京：中华书局，1958 年，第 29 页。

了碎叶地区，不能因为高宗放弃了设立四镇的计划，就认为唐朝势力在贞观末年未达到碎叶”[①]。碎叶城乃西突厥故地，随着唐朝对西突厥战争的胜利，而有其故土是合情理的。因此，若以唐势力到达碎叶为参照，该残碑的时间上限可推至唐朝攻破龟兹的贞观二十二年（648）。根据上文的考释，碑主人是参加唐朝对西域的军事行动而从漠北迁移至碎叶的铁勒部胡人，故时间下限应在安北都护府侨置甘凉境内以前，即最迟不会超过垂拱四年（688）。在这四十年间，唐军在抵达碎叶的军事行动有两次：

高宗显庆二年（657），攻灭阿史那贺鲁，平定西突厥的伊犁道行军。

阿史那贺鲁在担任瑶池都督后的永徽元年（650）末反叛[②]，全盛之时据咄陆可汗故地，总有西域诸郡，西域诸国，亦多附隶，“前庭与后庭的蕞尔之国”正是其势力范围。唐廷三征贺鲁以平叛，即永徽二年（651）的弓月道行军、永徽六年（655）葱山道行军和显庆二年的伊犁道行军。唐廷为了平叛还试图册封与贺鲁有矛盾的西突厥部众，然而“礼臣至碎叶城西贺鲁兵拒之不得前”[③]，说明碎叶城也属贺鲁之势力范围。前两次行军都未能与贺鲁主力决战，第三次伊犁道行军至碎叶水一战才彻底击溃贺鲁部。史载“贺鲁先使步失达干鸠集散卒，据栅拒战。弥射、步真攻之，大溃；又与苏定方攻贺鲁于碎叶水，大破之。”[④] 这次军事行动唐朝以名将苏定方为行军大总管，燕然都护任雅相、回纥婆闰副之，率步骑 10 余万出金山北，又令太宗时已降唐的阿史那弥射和阿史那步真从南道率众出击。

2009 年蒙古国与俄罗斯联合考古队在土拉河北岸的和日木・登吉古城一处墓葬出土一方《大唐金微都督仆固府君墓志》，该墓志主人名仆固乙突，墓志载“俄以贺鲁背诞，方事长羁，爰命熊罴之军，克剿犬羊之众”[⑤]，说明为平定贺鲁叛乱唐朝征调了金微都督府仆骨（仆固）部，其首领仆固乙突率众出征，该墓志亦可为漠北铁勒诸部参与了此次伊犁道行军提供佐证。而根据上文对“瑶池之仙图”的考释，也说明确实与贺鲁有关。那么，有理由相信，碎叶出土的残碑即是一位在唐朝征调下西征贺鲁的漠北铁勒部落首领的墓志或壁记之残片。

高宗仪凤四年（679），裴行俭平定十姓可汗阿史那都支及李遮匐之乱也提到碎叶城。然而通过对史料的分析，可知此次军事行动与显庆二年攻灭西突厥的战役大有不同。

首先，是否出兵平定都支及李遮匐的叛乱朝廷并未形成统一的意见。史载“议者欲发兵讨之”，而裴行俭亦未有明确的意见，建言“今波斯王身没，其子泥涅师师充质

① 吴玉贵《突厥汗国与隋唐关系史研究》，北京：商务印书馆，2017 年，第 332 页。

② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 4《高宗纪上》，第 68 页。关于贺鲁反叛时间，《新唐书》卷 3《高宗纪》，第 53 页和《唐会要》卷 73 第 1322 页，记在永徽二年正月，待考。

③ ［宋］王钦若等撰《册府元龟》卷 964，北京：中华书局，1960 年，第 11340 页。

④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 194 下《突厥传下》，第 5187 页。

⑤ 罗新《蒙古国出土的唐代仆固乙突墓志》，收入氏著《王化与山险：中古边裔论集》，北京：北京大学出版社，2019 年，第 99 页。

在京，望差使往波斯册立，即路由二蕃部落，便宜从事，必可有功。”高宗同意了裴的意见，以其为“安抚大食使”并未加行军大总管，可见此次行动并非直接以平叛为目的，因此征调漠北铁勒部落的可能性不大。

其次，整个平叛经过，其实也并未经历大规模的战斗。“去都支部落十余里，先遣都支所亲问其安否，外示闲暇，似非讨袭，续又使人趣召相见”，实际上是裴行俭先假意慰问，都支“自率儿侄首领等五百余骑就营来谒，遂擒之。”①

最后，所谓的“阿史那匐延都支及李遮匐扇动蕃落，侵逼安西”史书亦未见有实际的行动。再者，彼若已正式发动大规模反叛，也不可能裴行俭“使人趣召相见”便“就营来谒”。由此可见，当时西域局势大体还是稳定的，那么根本没有必要用一般形容敌国的“蕞尔之国”来代指“前庭与后庭”天山南北地区。综上所述，该残碑是裴行俭记功碑的可能性不大。

拙作最终结论是：此碑应该为一方汉文墓志或者说壁记的残片，所记最有可能与显庆年间伊犁道行军攻灭阿史那贺鲁，彻底灭西突厥汗国有关。此亦表明高宗年间唐朝中央政府对北方少数民族进行了有效的羁縻统治，并征调漠北铁勒部落进行攻灭西突厥的军事行动。

① ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 84《裴行俭传》，第 2802–2803 页。

北魏泾州所辖诸郡建置沿革考

——以石刻资料为中心

王怀宥[1,2]　黄寿成[1]

（1. 陕西师范大学　历史文化学院，陕西　西安　710119；
2. 甘肃华亭市博物馆，甘肃　华亭　744100）

摘要：北魏于神䴥三年灭亡大夏政权后，在陇东地区设立了泾州。本文立足于新发现的石刻资料，结合历史文献，对泾州所辖诸郡沿革进行系统全面梳理，订正了《魏书·地形志》中的错误，对推动北魏政区地理研究有所裨益。

关键词：北魏　泾州　政区地理　考证

中图分类号：G256.4　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0159-09

北魏于太延五年（439）灭北凉，结束了北方地区自十六国以来政权林立、战乱纷争的局面。随即而来的是着手在新占领地建立自己的统治机构与体系，推行州郡县制。而在此之前，北魏已灭赫连氏大夏政权，并且在陇山以东的平凉等地设立泾州。《魏书·地形志》（以下简称《地形志》）载泾州治临泾城，领六郡、十七县。六郡分别是安定、陇东、新平、赵平、平原及平凉[①]。但是，由于《地形志》记载较为混乱，导致学界对泾州建置沿革争论不休，目前争论焦点主要集中在陇东、平原与平凉这三郡。另外，赵平郡的情况几乎模糊不清。本文拟以本地及其附近出土石刻资料为切入点，并结合历史文献，对以上四郡再加以考证，梳理还原其沿革流变与政区边界。

因《魏书》并没有直接说明泾州设置时间，所以这里有必要首先对这一问题做一简单考证。《元和郡县图志》谓北魏于神䴥三年（430）置泾州[②]，但这是晚出材料，还

收稿日期：2018-10-15

基金项目：2018年国家社会科学基金项目“南北朝区域文化研究”（18BZS048）；甘肃省社科基金项目“吐鲁番出土墓志语言研究”（YB008）

作者简介：王怀宥（1987-　），男，宁夏西吉人。博士研究生，文博馆员，主要从事魏晋南北朝佛教造像与民族史研究。黄寿成（1957-　），男，江苏江阴人。教授、博士生导师。主要从事魏晋南北朝隋唐史、文献学研究。

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷106下《地形志二下》，北京：中华书局，1974年，第2618-2620页。

② ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷3《关内道三》，北京：中华书局，1983年，第55页。

得从原始材料推求。《魏书·世祖纪上》载神䴥三年十二月，北魏平定平凉[①]。但时间不长便出现了泾州。延和二年（433）二月，“征西将军金崖与安定镇将延普及泾州刺史狄子玉争权构隙，举兵攻普，不克，退保胡空谷，驱掠平民，据险自固。”[②] 此二事件间隔实际只有整整两年，由此可见《元和郡县图志》的说法可靠。

一、陇东郡

陇东郡领三县，分别是泾阳（前汉属安定，后汉、晋罢，属，后复。有薄落山、泾水出焉。白城、方石渊、陇山。）。祖居（前汉属，罢，后复，属武威，晋罢，后复属。）抚夷（前汉属安定，后汉、晋罢，后复属。）[③]。

据刘满、张多勇等人调查与考证，汉至北魏泾阳县古城位置在平凉崆峒区以西安国镇油坊庄[④]。祖居与抚夷二县在北魏《嵩显寺碑》及《南石窟寺碑》有载[⑤]，具体位置不明。《南石窟寺碑》载“陇东郡守领汧城戍……”[⑥] 又新出《秦晋豫新出墓志蒐佚续编》收录《东魏王忻墓志》载王忻为“姚汧城镇将、陇东太守，归投大魏，明元皇帝太常八季，除建节将军、归亲侯，太武皇帝除鹰杨（扬）将军、里润镇将宽之曾孙。”[⑦] 由两方石刻文献看陇东郡与汧城有关。汧县即今陇县，陇东太守兼领汧城戍主或镇将。按照北魏镇戍制度，地方行政长官兼任军镇长官或二者相反，说明军镇与地方行政建制并存于一地。因此，陇东郡治必在汧城。

另外，在文献记载中也可找到证据。《太平寰宇记》载：“（北）魏初于今汧源县界置陇东郡，即今陇东郡故地也。孝明正光三年（522）分泾州、歧州之地，兼置东秦州于故汧城，领陇东、安夷、汧阳三郡。至孝昌三年（527），为万俟丑奴所破。孝武永熙元年（532）仍于州所理置汧阴县。”[⑧] 分析以上记载，陇东郡即汧县从泾州划分出去又组建了东秦州。据《魏书·肃宗纪》载：孝昌三年，“萧宝夤、元恒芝大败于泾州，大陇都督、南平王仲冏，小陇都督高聿并相寻退散，东秦州刺史潘义渊以汧城降贼。”[⑨] 万俟丑奴领导的高平起义军一路向南、势如破竹，北魏东秦州刺史以汧城降，结合《太平寰宇记》可知陇东郡就在汧县，与泾阳等县无关，《地形志》记载有误。

---

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷 4 上《世祖纪上》，第 78 页。
② ［北齐］魏收撰《魏书》卷 4 上《世祖纪上》，第 82 页。
③ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 106 下《地形志二下》，第 2619 页。
④ 刘满《陇东访古记—回中、回中宫、回中道考索》，收入氏著《河陇历史地理研究》，兰州：甘肃文化出版社，2009 年，第 233-236 页。张多勇《从居延 E·P·T59·582 汉简看汉代泾阳县、乌氏县、月氏道城址》，《敦煌研究》2008 年第 2 期，第 65-70 页。
⑤ 甘肃省文物工作队、庆阳北石窟文物保管所《陇东石窟》，北京：文物出版社，1987 年，第 11-16 页。
⑥ 甘肃省文物工作队、庆阳北石窟文物保管所《陇东石窟》，第 13 页。
⑦ 赵文成、赵君平《秦晋豫新出墓志蒐佚续编》，北京：国家图书馆出版社，2015 年，第 110 页。
⑧ ［宋］乐史撰，王文楚等点校《太平寰宇记》卷 32《关西道八》，北京：中华书局，2007 年，第 684 页。
⑨ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 9《肃宗纪》，第 246 页。

又《汉书·地理志》载："汧，吴山在西，古文以为汧山。雍州山。北有蒲谷乡弦中谷，雍州弦蒲薮。汧水出西北，入渭。芮水出西北，东入泾。"[①]《水经注》亦有相关记载。汧水与芮水的发源地均在甘肃华亭南部，因此可知汉到北魏时期的汧县范围为陇县及华亭南部。

北魏太平真君六年（446），陕北卢水胡盖吴起兵于杏城，"遣其部落帅白广平掠新平，安定诸夷酋皆聚众应之，杀汧城守将。"[②] 白广平率军从东向西而来，而安定诸领民酋帅却同向攻打汧城，不符合常理。其实应是此时陇东郡已废，故地入安定郡，这里的"安定诸夷酋"实则指的是居住在汧城及其附近的部族首领。而到孝文帝太和六年（482），"泾州民张羌郎扇惑陇东，聚众千余人，州军讨之不能制。罗汉率步骑一千击羌郎，擒之。"[③] 此时，陇东郡又再次出现，说明太和初年陇东郡已复置。

二、平原郡

《地形志》载平原郡领阴盘一县：二汉属安定，晋属京兆，后属。有安城、安武城。[④] 祝世林[⑤]、秦明智[⑥]等人认为平原郡不存在。《隋书·地理志上》称："阴盘后魏置平凉郡，开皇初郡废。有卢水。"[⑦]《隋书》与《魏书》记载相异，目前的考古发现能够佐证《隋书》说法正确。1964 年，宁夏彭阳县彭阳乡出土北魏景明二年（501）《贠标墓志》，其志云贠标系泾州平凉郡阴盘县武都里人。[⑧] 当然，在中古时期的墓志里面记载墓主所在地为旧贯的情况也比较常见，也就是说，墓主埋葬地并不一定就是墓志所载地方。但是从另一方墓志当中可知阴盘县确属平凉郡。1982 年在平凉市崆峒区四十里铺镇庙底下村出土《唐潘原镇将刘自政墓志铭》载："窆公于潘原县北三里小卢谷龙涡庄东……"[⑨] 又《旧唐书·地理志》潘原下注云："隋阴盘县。天宝元年（742），改为潘原，县界有潘原废县。"[⑩] 从中得知庙底下村就是北魏阴盘县城所在地，今小路河即唐代的小卢谷、《隋书》所载卢水。综上所述，北魏阴盘县属平凉郡而非平原郡。

当然，还有一种可能就是阴盘在最初属平凉郡，后来政区调整后又属平原郡，《贠标墓志》所载时间为北魏景明二年，其后发生变化也极有可能。

---

① ［东汉］班固撰《汉书》卷 28 上《地理志上》，北京：中华书局，1962 年，第 1547 页。
② ［北齐］魏收撰《魏书》卷 4 下《世祖纪下》，第 99 页。
③ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 51《吕罗汉传》，第 1139 页。
④ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 106 下《地形志二下》，第 2620 页。
⑤ 祝世林《十六国北魏时期的陇东郡、平凉郡、平原郡》，《平凉市志资料》（内部刊物），1987 年第 2 期，第 4-5 页。
⑥ 秦明智《北魏泾州二碑考》，《西北史地》1984 年第 3 期，第 33-40 页。
⑦ ［唐］魏徵等撰《隋书》卷 29《地理志上》，北京：中华书局，1973 年，第 810 页。
⑧ 杨宁国《宁夏彭阳县出土北魏贠标墓志砖》，《考古与文物》2001 年第 5 期，第 92 页。
⑨ 刘玉林《唐刘自政墓清理记》，《考古与文物》1983 年第 5 期，第 26-31 页。
⑩ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 38《地理志一》，北京：中华书局，1975 年，第 1406 页。

《地形志》自序云："永安末年，胡贼入洛，官司文簿，散弃者多，往时编户，全无追访。今录武定之世以为《志》焉。州郡创改，随而注之，不知则关。内史及相仍代相沿。魏自明、庄，寇难纷纠，攻伐既广，启土逾众，王公锡社，一地累封，不可备举，故总以为郡。其沦陷诸州户，据永熙绾籍，无者不录焉。"① 由于北魏晚期战乱频繁，国家的官司文簿大多散佚不存，故而魏收撰写《地形志》时只能利用北魏末东魏初的资料，有则记之，无则不录，纰漏在所难免，其所记录北魏政区实则是后期的建置情况。

假设平原郡后来设在阴盘县，再看平凉郡的情况。平凉郡领二县：鹑阴，郡治。(前汉属安定，后汉属武威，晋罢，后复属。有凡亭、泾阳、平凉城。)，阴密（前汉属安定，后汉罢，晋复，后属。)②。以《地形志》记载，汉代的鹑阴县在北魏从武威迁到了陇东，王仲荦考证鹑阴县在今华亭县西部马峡镇，其依据是北周田弘曾被封为鹑阴县子③。《周书·田弘传》载："又以迎魏孝武功，封鹑阴县子，邑五百户。"④ 整个北朝时期，唯一能见到鹑阴县的记载就仅与田弘有关。但是据华林甫考证，以爵号考证政区的方法并不可靠⑤，换言之，爵号所见地名在当时并不一定实际存在，虚封现象并不鲜见。因此，王仲荦的结论并不一定靠谱。

北魏时期华亭的建置情况文献阙载，好在考古发现提供了重要的一手材料。二十世纪八九十年代，在华亭南部安口一带出土了大量的北朝佛教石刻造像，据笔者考证，此为北朝屠各人遗存，正是文献中记载活动在陇山地区的南山屠各与陇东屠各。⑥ 造像题记中与北魏华亭建置直接相关的有两条：

1. 北魏熙平二年（517）郭熙造像。题记曰：熙平二年太岁次申七月三日平凉郡郭熙张妃为七世父母/七世父母造像供养愿□张妃河门大小当得□□

2. 北魏永熙三年（534）张牛德造像塔。题记曰：永熙三年太岁在寅八月十四日弟子/□县张牛德为忘息大奴敬/造石佛□三劫愿上生天上□诸佛下生人间□王长者若□/三□速令解脱善愿从心

从题记可以看出，华亭在熙平二年属平凉郡，永熙三年又出现了□县，此县设置时间就在二者之间。华亭在北魏末期才设县，这与北魏政府对陇山地区屠各等部族难以实行有效管辖有关，本地区部落大量存在，即所谓"皇权不下县"。石刻文献表明华亭确属平凉郡管辖，但从未设过鹑阴县。北魏在这里一度连县级机构都无法设立，而且华亭地处陇山东麓腹地，交通不便，因此这里压根不可能成为平凉郡的郡治。如果平原郡在阴

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷 106 上《地形志二上》，第 2455 页。
② ［北齐］魏收撰《魏书》卷 106 下《地形志二下》，第 2619 页。
③ 王仲荦《北周地理志》卷 1《关中》，北京：中华书局，1986 年，第 81-82 页。
④ ［唐］令狐德棻等撰《周书》卷 27《田弘传》，北京：中华书局，1971 年，第 449 页。
⑤ 华林甫《论杨守敬考证〈隋书·地理志〉的成就与不足》，《江汉论坛》2012 年第 7 期，第 92-108 页。
⑥ 王怀宥《甘肃华亭县出土北朝佛教石刻造像供养人族属考》，《敦煌学辑刊》2016 年第 2 期，第 133-145 页。

盘，那么在陇东地区这个不大的区域空间内就无法设立平凉郡。

如果仔细对比《地形志》，泾阳与鹑阴二县的记载则是重复与矛盾的。泾阳有薄落山、泾水出焉。薄落山指泾阳以北的六盘山，泾水发源于固原原州区大湾乡，流经地有瓦亭、弹筝峡。而鹑阴有凡亭、泾阳、平凉城。这三个地名实则从北到南有序排列，其中两个与泾阳所辖地名重复，凡亭即瓦亭之误写，泾阳重复出现。再往东南则是平凉城，实际上就是阴盘县城。既然平原郡治阴盘，为何鹑阴县又有此城？可见《地形志》记载混乱不堪。再结合前面考证，可知在泾州政区内是不存在平原郡及鹑阴县的。

《周书·王德传》载："及侯莫陈悦害岳，德与寇洛等定议翊戴太祖。加征西将军、金紫光禄大夫、平凉郡守。德虽不知书，至于断决处分，良吏无以过也。泾州所部五郡，而德常为最。"① 王德与寇洛等人拥立宇文泰时间在永熙三年（533），即将进入西魏。除去平原郡不存在，另外，陇东郡于正光三年设东秦州，此时的泾州实际只剩下四郡，所部五郡另外一郡又是哪个？《隋书·地理志上》载安定郡下辖的朝那县："西魏置安武郡，及析置安武县。开皇三年郡县并废入焉。"② 从时间上判断，唯一合理的解释是安武郡，其设置时间应该在北魏末。

三、平凉郡

平凉郡从高平迁往阴盘的时间在北魏灭大夏前夕。《太平寰宇记》引郭缘生《述征记》云："阴盘县旧属安定郡，遇乱徙于新丰。"又引《帝王记》云："赫连定于胜光二年（429）又自京兆移此，属平凉郡也。"③ 大夏胜光二年，阴盘县从京兆郡移至今平凉崆峒区四十里铺，替代高平成为平凉郡治。胜光三年（430）大夏灭亡，北魏旋即在此年置泾州，平凉郡正式成为其中一郡。

太延元年（435），"诏长安及平凉民徙在京师，其孤老不能自存者，听还乡里。"④ 在太和六年司州却出现了平凉郡，严耀中据此认为，当地的平凉郡随着居民被徙也被废弃。孝文帝迁洛后，司州地位下降，平凉郡与平齐郡命运可能一样，当时被解散，又在原地恢复平凉郡建制⑤。严氏的论断可能并不准确。太延五年（439），太武帝车驾西讨沮渠牧犍。"秋七月己巳，车驾至上郡属国城，大飨群臣，讲武马射。壬午，留辎重，分部诸军：抚军大将军、永昌王健，尚书令、钜鹿公刘洁督诸军，与常山王素二道并进，为前锋；骠骑大将军、乐平王丕，太宰、阳平王杜超，督平凉、鄜城诸军为后

① ［唐］令狐德棻等撰《周书》卷17《王德传》，第285页。
② ［唐］魏徵等撰《隋书》卷29《地理志上》，第810页。
③ ［宋］乐史撰，王文楚等点校《太平寰宇记》卷151《陇右道二》，第2920页。
④ ［北齐］魏收撰《魏书》卷4上《世祖纪上》，第84页。
⑤ 严耀中《北魏平凉郡考》，收入氏著《魏晋南北朝史考论》，上海：上海人民出版社，2010年，第221-225页。

继。”[①] 显然，这里的平凉非指司州之平凉，而是原来的平凉郡。可知北魏虽徙平凉民于平城，但原平凉郡其实并未废置。

平凉郡在北魏正光五年大规模调整政区之前一直保持稳定，其所辖范围也基本能够清晰准确勾勒出来。据前考证，《地形志》所载泾阳、祖居（厉）、抚夷三县与陇东郡无关。泾阳东邻阴盘，西靠陇山，因此，此三县实属平凉郡。平凉郡下辖阴盘、泾阳、祖居、抚夷、阴密五县以及不设县的陇山东麓地区。下面就以上五县具体区域做一考证。

阴盘县。考古发现为阴盘县提供了地理坐标。《北魏贠标墓志》表明彭阳南部当时属阴盘。《唐刘自政墓志》确定阴盘县城在平凉崆峒区四十里铺庙底下村。唐代潘原县东界在今潘阳涧河即古代潘水。潘原县前身就是阴盘县，唐代天宝年间改名，因此也是阴盘县界。潘水以东便是安定郡，北部为朝那县、南部属临泾。《地形志》云朝那县为泾州安定郡所辖，“有当原城、胡城。”[②] 当原城一直延续至今，明代《平凉府志》记载泾州山川形势谓：“兼山之西二十里曰皇甫头，又十里曰阁道，又十里曰当原城。”[③] 当原古城就在泾川县西北的党原乡境内，“党”为“当”的同音异写。张多勇考证北魏的朝那县城在镇原中原乡武亭村[④]。北魏朝那县在泾川西北、镇原西南这一区域。

北朝泾州治临泾县的位置以前学界普遍认为在镇原县东南部，但是新的考古发现则否定了这一观点。2001 年在泾川县南部太平乡发现北魏墓葬，出土砖质墓志铭三块，其中第一块开头就载：“惟大魏正始四年（507）十一月五日临泾民王羽生”[⑤]，石刻文献表明临泾县就在泾川县，其城址就是泾川县城水泉寺遗址。按照方位判断，朝那以南必是临泾。

阴盘县城以东已靠近崇信县西北部不远，一般情况下县城会设在县域中心区域，也就是说，崇信县西北部在当时属阴盘县，再往东南方地接阴密县。

阴密县。汉代已设县。从灵台境内出土的大量汉代陶罐上有大量“密市”“密亭”戳记[⑥]判断，汉代阴密县就在灵台。北魏的阴密县学界也是笼统地认为在灵台。20 世纪 70 年代初在陕西宝鸡麟游县丈八乡出土《北魏卢水统酋彭成兴墓志》记载墓主彭成兴系赵平郡鹑觚县卢水胡部落首领[⑦]。出土地紧靠灵台东南部，由此判断鹑觚县领地还包括灵台东部地区，因此可知阴密县辖灵台西部及崇信南部地区。

---

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷 4 上《世祖纪上》，第 89 页。

② ［北齐］魏收撰《魏书》卷 106 下《地形志二下》，第 2618 页。

③ ［明］赵时春撰，张维校补《嘉靖平凉府志》，凤凰出版社编选《中国地方志集成·甘肃府县志辑 13》，南京：凤凰出版社，2008 年影印本，第 124 页。

④ 张多勇《泾河中上游安定郡属县城址及其变迁研究》，西北师范大学硕士学位论文，2007 年，第 41–43 页。

⑤ 墓砖现存于泾川县博物馆。

⑥ 陶罐现存于灵台县博物馆。

⑦ 故宫博物院、陕西省古籍整理办公室《新中国出土墓志·陕西三》，北京：文物出版社，2015 年，图版第 4 页，录文第 12 页。

泾阳县的位置已经非常明确，即崆峒区西部地区。再往西就是宁夏泾源县，处在陇山东麓腹地，仍然是部族活跃的地区，依华亭当时之情形，这里设县的可能性甚微。

祖居与抚夷二县在北魏永平二年《南石窟寺碑》中出现，但在文献中几乎找不见能够定位其位置的记载。通过以上考述，可将二县位置推定在彭阳北部以及镇原境内。但具体相对位置及边界还只能待今后新的考古资料来说明。

综上考述，平凉郡的边界已经勾勒出来，包括宁夏彭阳与泾源二县、甘肃平凉崆峒区、崇信西部、华亭北部以及灵台西部，地跨甘宁二省。而且我们会惊奇地发现，平凉郡一直沿着陇山东麓自北向南延伸。

北魏孝明帝正光五年（524），为平息六镇起义事件，朝廷决定“诸州镇军贯，元非犯配者，悉免为民，镇改为州，依旧立称。”① 北魏境内政区出现了一次大的调整，陇东地区的高平镇改名原州，设二郡领四县。高平郡辖高平与里亭，长城郡领黄石与白池。《隋书·地理志》记载平凉郡百泉县的沿革：“后魏置长城郡及黄石县，西魏改黄石为长城。开皇初郡废，大业初县改为百泉。”② 由此可知，隋代百泉县的前身是北魏的黄石县。而《元和郡县图志》载百泉县本是汉朝那县地，北魏孝明帝时在县西南阳晋川置黄石县，隋炀帝改为百泉县③。阳晋川即今红河，位于彭阳东南部。可见这次调整，将平凉郡北部区域划拨到原州辖地，原来的祖居与抚夷二县被废置，阴盘县北部也被分割出去。

另外，还有华亭境内在熙平二年至永熙三年之间所设“□县”，由于题记磨损，具体县名不得而知，但能确定是一单字县。虽然正光五年重新调整行政区划，但如前所述华亭处在部族盘踞的区域，和平时期都无法设县，遑论此时。废镇设郡、调整区划的出发点本来就有安抚意味，六镇起兵不久，关陇民族也是纷纷揭竿而起，因此北魏政府更不可能在此以设县的名义加强对当地部族的控制，以免加深激化矛盾。故而只有在彻底平定这一带的反叛力量之后才具备条件，这也是某政权在新占领地的通行做法。关陇起义始于正光五年，下讫永安三年（530），历时六年之久。永安三年七月，白马龙涸胡王庆云及万俟道乐领导的军队在水洛城（甘肃庄浪县）被尔朱天光包围镇压，其本人也成为俘虏。④ 自兹以后，反抗活动平息，北魏才得以重新控制这一地区。因此，笔者以为，北魏在华亭设县时间应该就在永安三年。

四、赵平郡

《地形志》载北魏赵平郡领二县，鹑觚县为郡治，前汉属北地，后汉、晋属安定，

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷9《肃宗纪》，第237页。
② ［唐］魏徵等撰《隋书》卷29《地理志上》，812页。
③ ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷3《关内道三》，第60页。
④ ［北齐］魏收撰《魏书》卷74《尔朱荣传》，第1653页。

后属。有□孤原、亭台山，另外还有东阴县[①]。据《元和郡县图志》与《太平寰宇记》则为东阴盘县。阴盘县是平凉郡治，故二书所载是，《魏书》缺一“阴”字。又《太平寰宇记》引《周地图记》云：“后魏孝明帝熙平二年（517）析鹑觚县置东阴盘县。废帝元年以县南临宜禄川，又改为宜禄县，属赵平郡，隶泾州。”[②] 说明熙平二年之前的赵平郡只领鹑觚县，之后鹑觚县一分为二，另设东阴盘县。鲁西奇先生认为北魏设赵平郡的时间不会早于太和末年，之前属于安定郡[③]，此论断准确，与前述陇东郡情况相同。北魏泾州行政区划应该在太和年之后进行了一次较大规模调整，从安定郡中又分割区域设郡。

目前对北魏赵平郡的政区界线认识仍然非常模糊。《彭成兴墓志》等石刻资料的出土提供了定位坐标。墓志出土地位于麟游东北，地接灵台东南、长武西南。1977 年在长武亭口镇支村出土《北魏太和元年鹑觚县郭孟给地券》[④]，此地位于长武南部，靠近彬县。鹑觚县有□孤原，当缺“鹑”字，《太平寰宇记》载宜禄县有鹑觚原，一名浅水原[⑤]。《元和郡县图志》载昭仁寺在县西十步浅水原[⑥]。昭仁寺在长武县城内，可知长武县城所在地就是浅水原即鹑觚原。宜禄县下还有长武城，城址位于泾川东部泾水南岸的泾明乡境内。

综上所考，北魏赵平郡沿革及辖区已梳理清楚。约自北魏太和年后期置，仅领鹑觚一县。北魏孝明帝熙平二年析鹑觚县置东阴盘县，西魏废帝元年又改为宜禄县。所辖大致地域即今灵台与泾川二县东部、麟游北部以及长武全境，亦即最初的鹑觚县。而后来分置的东阴盘县所辖地为泾川东部及毗邻的长武。

结语

通过以上考证和梳理，订正了《地形志》里面诸多舛误，北魏泾州诸郡沿革与边界也变得明朗清晰，可总结如下：

其一，北魏于神䴥三年初设泾州，所辖五郡并非六郡，泾州从未设过平原郡和鹑阴县。五郡分别是平凉、陇东、安定、赵平和新平。其中，陇东郡于北魏正光三年从泾州分割出去与歧州部分区域组成东秦州，泾州由五郡减少为四郡。大致在北魏末年，在安定朝那县另置安武郡，又构成了新的泾州五郡。

其二，北魏初设陇东郡，辖汧县即今陇县及华亭南部地区。而《地形志》所载泾

① ［北齐］魏收撰《魏书》106 下《地形志二下》，第 2619 页。
② ［宋］乐史撰，王文楚等点校《太平寰宇记》卷 34《关西道十》，第 722 页。
③ 鲁西奇《甘肃灵台、陕西长武所出北魏地券考释》，《中国经济史研究》2010 年第 4 期，第 10–17 页。
④ 长武县文体旅游局《长武县文物志》，西安：三秦出版社，2015 年，第 108 页。
⑤ ［宋］乐史撰，王文楚等点校《太平寰宇记》卷 34《关西道十》，第 733 页。
⑥ ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷 3《关内道三》，第 63 页。

阳、祖居与抚夷三县实则属平凉郡。正光三年后，陇东郡属东秦州。

其三，平凉郡在北魏自始至终一直存在，虽然太延元年徙平凉户居平城，并且在司州境内出现了新的平凉郡，但原地的平凉郡建置仍然存在。平凉郡下辖阴盘、泾阳、祖居、抚夷与阴密五县以及西部陇山不设县区域。正光五年，废镇设州，将祖居、抚夷二县以及阴盘北部地区划拨给原州长城郡，另设黄石和白池二县。此时平凉郡的管辖范围大幅缩小，领三县。永安三年，在华亭北部又设一县，增加到四县。平凉郡管辖范围最大时包括今宁夏固原之彭阳与泾源、平凉的崆峒区、崇信西部、华亭北部及灵台西部等区域。

其四，赵平郡设置时间较晚，大致在五世纪末，初领鹑觚一县。熙平二年又从鹑觚县分割一部分另设东阴盘县，赵平郡所辖范围为甘肃灵台与泾川二县东部、陕西麟游北部以及长武全境。

巩县石窟寺所见同州、河府石匠题记研究

魏文斌　张丽娜
（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：巩县石窟寺中存有大量造像题记，其中部分题记的内容为石匠籍贯和姓名，十分珍贵。第1窟外壁第37龛下的同州、河府石匠题记，一般认为是北齐天保九年（558）所刻，文章通过考证“河府”所在之处和设立之年代，认为此题记时代当为唐开元九年（721）以后。同时，还分析了此题记所反映的唐代工匠流动现象，即同州、河中府的工匠会与邻近的工匠集团进行合作，或结伴前往某地进行开窟造像，且从现有资料来看这种流动性在当时及以后是较为频繁的。

关键词：巩县石窟寺　同州　河府　石匠　造像样式
中图分类号：K877.4　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0168-10

巩县石窟寺位于河南省巩义市城西北2.5千米的洛河北岸，凿于邙山大力山崖面上，它是继云冈、龙门石窟后，北魏皇室开凿的又一石窟。528年河阴之变，北魏后期政局动荡，作为皇家礼佛场所的巩县石窟寺受其影响而式微。自普泰元年（531）起，有民间信众开龛造像。千佛龛和小的摩崖造像龛大多是此后陆续开凿，以唐代所开龛数居多，且多刻有造像题记，其中同州、河府石匠题记即属于此种情况。关于同州、河府石匠题记的年代及其反映的社会现象，前人虽间或论及，然不少问题仍不清晰，需要继续深入研究。笔者不揣谫陋，在前人研究基础上，对涉及到的诸问题略作探讨，以就教于方家。

一、同州、河府石匠题记年代考

（一）同州、河府石匠题记及相关研究

同州、河府石匠题记处于巩县石窟寺第1窟外壁第37龛下（图1）。第1窟的窟门外两侧造像龛共计98个，历北魏、东魏、北齐、隋、唐和宋等朝陆续开凿。第1窟窟

收稿日期：2020-06-12
基金项目：国家社科基金西部项目“丝绸之路甘肃段石窟寺类文化遗产价值研究”（16XKG006）；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004）
作者简介：魏文斌（1965-　），男，甘肃定西人。教授、博士生导师，主要从事石窟寺考古与文化遗产研究。
张丽娜（1989-　），女，山西朔州人。博士研究生，主要从事佛教石窟寺考古与佛教艺术研究。

内、窟门、窟外西壁的开龛情况为：中心柱南面主龛的佛龛两边刻有唐代小龛 5 个；窟外力士西侧下部存有 18 个小龛。第 34、35、37、38、39 龛为北齐时开凿；第 13－23 龛、24 龛为唐代时所开凿，窟门的门道西壁开凿 14 个小龛（第 42－55 龛），多系唐代开凿；第 39 龛有北宋嘉祐二年（1057）题记（图 2）。

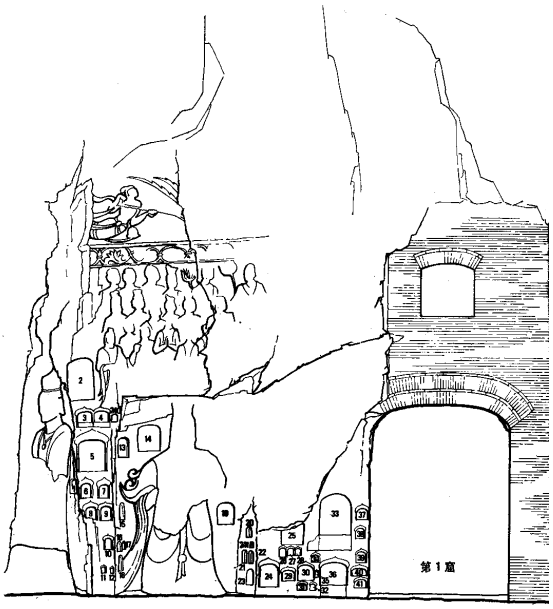


图 1

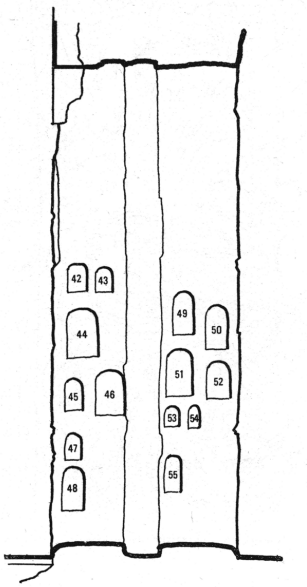


图 2

（图 1　第 1 窟外壁及外壁小龛图，采自《中国石窟・巩县石窟寺》，实测图 7；
图 2　第 1 窟窟门西侧壁小龛图，采自《中国石窟・巩县石窟寺》，实测图 37）

其中，第 37 龛为一结跏趺坐弥勒佛，头部已残，佛的龛型已毁。《比丘道邕造像记》位于弥勒佛下方，刻面高 0.23 米，宽 0.28 米，楷书，7 行，每行 2－7 字不等（图 3），内容为“天保九年/三月九日比丘/道邕作/为亡师造/像愿亡师/□□净土弥勒佛所/”，在造像记右下刻有两行题记：

同州石匠武遇/

河府石匠松福/

《巩县志》中“石窟寺石刻丛存”的目录是按照巩县石窟寺大殿前檐下，西一窟外崖、门侧、内壁、窟门题字，西二窟外崖、窟内壁，东一窟外崖，东二窟外崖、内壁，后坑崖等次序来抄录所存题记，后并附有石刻。在抄录这一题记内容时，记“正书上六行。……右方下二行，行六字”，[①] 将“同州石匠武遇”“河府石匠松福”与《比丘道邕造像记》抄于同一处，应是因刊刻位置相近而视为同时刊刻。《巩县石窟寺・石刻录》据《巩县志》（十九、廿五）、《攈古录》（六、二十八）将其录于《比丘道邕造像

① 刘莲青、张仲友等《巩县志・巩县金石志》，台北：成文出版社，1968 年，第 1715 页。

图 3 比丘道邕造像
（张丽娜摄）

记》之下，认为是北齐天保九年所刊刻。[①]后代学者多据此记载将这两位石匠归于北齐。程章灿《石刻刻工研究》下编《〈石刻考工录〉补编》即据《巩县志·巩县金石志》之记载，判断武遇、松福为北齐时期的刻工[②]；吉士彪《魏晋南北朝碑刻刻手研究》对刻手武遇、□福的辑录分类源自于程章灿的研究，亦将其归于北齐时期[③]。第 1 窟外壁的造像是累代而成，存在打破关系。尤其是石窟寺崖面的造像分布密集，因囿于壁面的空间，各时代造像龛交错分布，从而使得石窟寺崖面的造像打破关系复杂，且较为普遍。由此可见，在题记所处位置存在打破关系的情况下，而将刊刻位置相邻的题记归为同时所刻，存在不妥之处。

马健中、宫大中等学者认为这两行内容为后来所补刻。马健中《巩县石窟北朝造像题记及其书法研究》一书中疑此两行内容为补刊，虽不知其年代，分析“福”字保留了魏晋以来隶趣浓重的风格，认为是北朝隶书复兴与魏楷交叉的时代产物。同时，在文中考证河府为河中府，而非河南府。[④] 宫大中在《巩县石窟北朝造像全拓》一书的序中提到，比丘道邕“造像题记前三行行距宽，后三行行距窄，但‘弥勒佛所’四字在龛左偏下，书体虽属魏碑，但有些字已呈行楷态势。而在下方观世音龛右侧刊‘同州石匠武遇/河府石匠松福/’两行，从书体看，似为补刊，下限至唐。”[⑤] 无独有偶，巩县石窟寺第 2 窟中心柱南面中层龛下，龙朔二年（662）的魏处旻造像记的左上角题有“河府□记”[⑥]。此造像记结尾，书有“咸等正觉”等字，造像记内容完整，又“河府□记”与造像记字体不同，且字迹潦草，显然为另外刊刻。从字体风格来考虑这两行内容的时代，虽无法进行准确判断，但至少为区分它与比丘道邕造像记不是同时所刊刻提供了新的角度。这使得我们有必要对这一题记的年代再做思考。

（二）从“河府”的设置与沿革看题记的年代

① 河南省文化局文物工作队编《巩县石窟寺·石刻录》，北京：文物出版社，1963 年，第 6 页。
② 程章灿《石刻刻工研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 191 页。
③ 吉士彪《魏晋南北朝碑刻刻手研究》，河南师范大学硕士学位论文，2015 年，第 34-35 页。
④ 马健中《巩县石窟北朝造像题记及其书法研究》，河南大学硕士学位论文，2012 年，第 84 页。
⑤ 周国卿编著《巩县石窟北朝造像全拓》，北京：国家图书馆出版社，2008 年，序。
⑥ 河南省文化局文物工作队编《巩县石窟寺·石刻录》，第 10 页。

地名的设置和沿革多可考，题记中出现同州、河府两个地名，考订这两个地方设置的朝代，是判断题记年代的重要依据。

同州之设置见于西魏废帝三年（554）正月，《周书·文帝纪下》载："又改置州郡及县：改东雍为华州，……华州为同州。"[①]。又，《隋书·地理志上》载："冯翊郡 后魏置华州，西魏改曰同州。"[②] 西魏废帝三年进行了大规模地改置州郡县名，同州于此时由华州改名而来。《旧唐书·地理志一》载："同州上辅 隋冯翊郡。武德元年，改为同州，领冯翊、下邽、蒲城、朝邑、澄城、白水、郃阳、韩城八县。"[③] 同州自西魏改名始置，唐代沿用这一名称。

题记中的河府究竟是指何地？《唐裴教墓志铭》出现"河府"这一地名。墓志铭中载，裴教"河东人也""授河府法曹参军"，开元廿三年（745）十月葬于万安之南原。[④]《元和郡县图志·河东道一》载，"河中府，今河中节度使理所"，"管县八：河东、河西、临晋、猗氏、虞乡、宝鼎、解、永乐"[⑤]。裴教为河东人，为河中府下辖县，授予河府法曹参军，此处河府应为河中府。由此可知，河府为河中府，而非河南府。

又《旧五代史·汉书·隐帝纪中》载："河府李守贞、凤翔王景崇、永兴赵思绾等，比与国家素无仇衅，偶因疑惧，遂至叛违。"在河府李守贞下注有："河府，原本作'何府'，《册府元龟》作'河中'，考《薛史》多称河中府为河府，今改正"。[⑥]《旧五代史》多将"河中府"称为"河府"，多处记载可证。《旧五代史·汉书·高祖纪下》载："以郓州节度使、检校太师、兼侍中李守贞为河中节度使，加兼中书令；以河中节度使、检校太尉赵赞为晋昌军节度使。"[⑦]《新五代史·李守贞传》载："汉高祖入京师，守贞来朝，拜太保、河中节度使。"[⑧] 上述两条材料均载李守贞为河中节度使，则河中节度使与河府节度使应为同一职，"河府"即为"河中府"的省称。

河府即河中府，何时设置？华林甫在《唐河中府始置年代辨正》一文中，认为开元八年（720）动议置河中府，开元九年将蒲州改为河中府，两《唐书·地理志》所录的是河中府的申报年代，[⑨] 此说法可采。"河中府"最早出现应在开元九年之后。

唐代依据地位轻重、辖境大小、户口多寡和富庶程度等，将各州划分为京、辅、雄、望、紧、上、中、下州等类别。同州、河中府（蒲州）因地近京城，均被划入为

① ［唐］令狐德棻等撰《周书》卷2《文帝纪下》，北京：中华书局，1971年，第34页。
② ［唐］魏徵等撰《隋书》卷29《地理志上》，北京：中华书局，1973年，第809页。
③ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷38《地理志一》，北京：中华书局，1975年，第1400页。
④ 墓志拓片图版及录文见乔栋、李献奇、史家珍编著《洛阳新获墓志续编》，北京：科学出版社，2008年，第120页。
⑤ ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷12《河东道一》，北京：中华书局，1983年，第323、325页。
⑥ ［宋］薛居正等撰《旧五代史》卷102《汉书·隐帝纪中》，北京：中华书局，1976年，第1356页。
⑦ ［宋］薛居正等撰《旧五代史》卷100《汉书·高祖纪下》，第1334页。
⑧ ［宋］欧阳修撰《新五代史》卷52《李守贞传》，北京：中华书局，1974年，第595页。
⑨ 华林甫《唐河中府始置年代辨正》，《中国史研究》1998年第4期，第171-173页。

“四辅”（同、华、岐、蒲）之中。西魏时期关陇集团，“其核心区亦在逐步延长，其扩张方向首先是河东地区，自沙苑战争以后，……河东地区成为宇文泰之堡垒”。[①] 而唐初核心区向河东“扩散的情势极为明显”。开元时期，同州是京畿道下辖之州；蒲州则升格为河中府，置中都。《旧唐书·地理志二》“河东道”条记载：

> 河中府　隋河东郡。武德元年，置蒲州。……开元八年，置中都，改蒲州为河中府。其年，罢中都，依旧为蒲州，……天宝元年，改为河东郡。乾元元年，复为蒲州，割安邑属陕州。三年四月，置河中府，析同州之朝邑，于河西盐坊置河西县，来属。元年建卯月，又为中都。元和三年，复为河中府。[②]

在河中府两次置中都。《资治通鉴》卷 212“唐玄宗开元九年春正月”条记，“丙辰，改蒲州为河中府，置中都官僚，一准京兆、河南”[③]。官员设置参照长安、洛阳，河中府地位得到提升。同州、河中府两州中界西京长安、东都洛阳，均属“六雄州”“四辅州”之列。“蒲河中界三京，左雍三百里，且以天子在雍，故其地益雄，调吏者必以其人授焉。”[④] 蒲州（河中府）位于西京长安、东京洛阳、北京太原之中界位置，从长安出发经同州，通过蒲关桥至河东蒲州（河中府），再北上至临汾、太原、雁代及阴山之外等地，这是沟通关中地区与河东及其以北地区的重要通道。其中同州至长安的道路是河东、河北贡赋运输至京城的必经之路。大历年间（766–779），宰相元载在“建中都议”中，曰：“则莫若建河中为都，隶陕虢晋绛汾潞仪隰慈石等十城为藩卫，长安去中都三百里，顺流而东，邑居相望，有羊肠底柱之险，浊河孟门之限，以辗辕为襟带，与关中为表里。……推是而言，则建中都，将欲固长安，非欲外之也。……河中之地，左右王都，黄河北来，太华南倚，总水陆之形势，壮关河之气色。”[⑤] 同州、河中府政区政治地位高，是唐代的一个重要政治地带。因而，这两地在政治、经济和文化上与都城长安有着密切联系，长安城佛教的盛况也会影响到两地的佛教发展。

同州和河中府（蒲州）两地之间有蒲津州桥、吴王渡与夏阳渡及龙门关等多处河津渡口，交通便捷，往来密切。蒲津州桥位于今山西永济县蒲州镇西南，西对陕西大荔县朝邑镇，为盛唐的六上关之一。吴王渡与夏阳渡在唐代为夏阳县城（今陕西省合阳县东南夏阳村）之东的渡口，与河中府临晋县（今山西临猗县临晋镇）隔河相望（今河东岸有吴王村）。龙门关位于河东绛州龙门县（今山西河津市）西北与同州韩城县东北间，唐代为中关。唐中后期同州和河中府所辖区域常常有变动。由于两地的地缘关系，同州石匠武遇和河府石匠松福应作为邻州之人，在唐代开元九年之后结伴同行至巩县留刻。

---

① 毛汉光《中国中古政治史论》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 14 页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 39《地理志二》，北京：中华书局，1975 年，第 1469–1470 页。
③ ［宋］司马光编著，［元］胡三省音注《资治通鉴》，北京：中华书局，1956 年，第 6743 页。
④ 周绍良主编《全唐文新编》，长春：吉林文史出版社，2000 年，第 8547 页。
⑤ 周绍良主编《全唐文新编》，第 4261 页。

二、流动与传承：同州、河中府工匠的造像活动

工匠题刻名字于所造之物，早已有之。《礼记·月令》曰："物勒工名，以其考诚，功有不当，必行其罪，以穷其情。"疏云："每物之上，刻勒所造工匠之名于后，以考其诚信与不。若其用材精美，而器不坚固，则功有不当，必行其罪罚，以穷其诈伪之情。"① 最初铭刻器物上镌刻工匠名字，以便于查找出于何人之手，保证质量。东汉元和四年（117）《祀三公山碑》上的刻工宋高是现存最早的在刻石上署名的刻工。② 魏晋南北朝时期，石刻数量大增，但刻工署名的情况较为少见。"随着佛教的兴起，手工业者中间出现了一个新的种类，就是专为寺院建设、制造佛教用品，包括铸造佛像、开凿石窟以及对颜料的开发和使用的一行匠人。"③ 北魏时政府成立了"石窟署""营福署"等机构，专门负责管理石窟营建等事务。

北朝时期，晋东南一带的工匠已前往陕北地区开龛造像。同州为西魏所设，河中府为唐代所置，两地在北朝、隋代时的地名虽发生变化，但其所辖区域基本一致。在北朝时，两地均在西魏、北周的政权统治之下，大体为现在的渭南和晋西南地区。同州、河中府这一地区自北朝以来就佛教兴盛，寺院数量多④，造像数量多且集中。同州的佛教造像有韩城的石雕、北魏时期的石佛寺佛头、西魏造像碑⑤。蒲城县保南乡北周保定四年（564）的圣母寺四面像碑⑥；1912 年蒲城县城隍庙大殿地中出土保定五年（565）观世音像座⑦。保定二年（562）年比丘辩智等造"丈八玉石像"，佛座法愿文中有地方高级僧官名"蒲州三藏""桑泉县三藏邑师""安民郡三藏律师"等，参加者还有自陕北安民而来的僧人，此次造像为蒲州、陕北安民僧人联合造像。北周时期，晋西南地区大型佛像遗存出土了一大批圆雕造像，与长安在佛教艺术上呈现较大的相似性。⑧

唐代以降刻工题名日渐增多，"民间刻工在题署中自记籍贯的越来越普遍，这与官署刻工题署其职位一样，都是突出自身的身份背景。"⑨ 武遇等工匠题署名字时自记籍贯，应是受唐代官方和民间的风气所影响。唐代官府中的工匠有长上匠、短蕃匠和明资

---

① ［汉］郑玄注，［唐］孔颖达疏《礼记正义》，收入［清］阮元校刻《十三经注疏》，北京：中华书局，2009 年，第 2992 页。

② 程章灿《石刻刻工研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 7 页。

③ 马德《敦煌古代工匠研究》，北京：文物出版社，2018 年，第 203 页。

④ 封野《汉魏晋南北朝佛寺辑考（下）》，南京：凤凰出版社，2013 年。这两地北朝时所存寺院有：静林寺、崇胜寺、太子寺、太阴寺、甘露寺、弥陀寺、归起寺、兴国寺、重兴寺、大觉寺、阿育王寺、白石寺、开泰寺、定国寺、普济寺、百梯寺、柏梯寺、云居寺、常念寺、仁寿寺；灵台寺、寒崇寺、白牙寺、兴教寺、龙光寺、饶益寺、清凉寺、般若尼寺、大统寺、灵泉寺、灵荐寺、晖福寺。

⑤ 《韩城市志》编纂委员会编《韩城市志》，西安：三秦出版社，1991 年，第 834 页。

⑥ 李约祉主纂《民国三十七年蒲城县志稿》，北京：中国文史出版社，2015 年，第 491–497 页。

⑦ 路晓弟《北周观世音像座》，《书法丛刊》2007 年第 1 期，第 12–14 页。

⑧ 肖丁《西安地区北周佛教造像及其渊源研究》，南京艺术学院硕士学位论文，2012 年，第 71–73 页。

⑨ 程章灿《石刻刻工研究》，第 52 页。

匠三种主要形式。“在唐代石刻刻工中，凡是自署里籍，而刻石所在地又与籍贯不符，特别是刻石位于两京之地者，都有可能属于这种长上匠人，例如开元四年刻《陕州先圣庙堂碑》的蒲州人杜元贞。这种刻工应该是构成唐代官署刻工的主体，他们虽然不是正式官署员属，但也应该算作唐代刻石官署置员的重要补充。”①唐代石窟营建这一行的工匠形成完备的体系，如可见记载的敦煌工匠按技术分为都料、博士、师、匠、生等级别。

从河中府经同州至长安城，交通便利，几日便可抵达。同州、河中府因地近长安，常有僧人参与长安的佛教活动，两地与长安之间佛教文化的交流往来密切。河中府（蒲州）高僧人数众多，“唐代前期高僧籍贯地理分布最集中的河渭地区占高僧总数的26%左右，而以东、西两京和蒲州为核心。”② 蒲州普救寺神泰、行友及栖岩寺道卓三位僧人参与了玄奘的译经活动。河中虞乡人僧人良贲、蒲津僧人良秀均参与长安的译经。蒲坂人慧胄在长安建造清禅寺，“后住京邑清禅寺，草创基构，并用相委，四十余年，初不高倦。故使九级浮空，重廊远摄，堂殿院宇，众事圆成。所以竹树森繁，园圃周绕，水陆庄田，仓廪碾硙，库藏盈满，莫匪由焉。京师殷有，无过此寺，终始监护，功实一人”。③ 唐代河东道佛教著述有 27 部，其中河中府为 12 部。同州、河中府民众造像活动多，发现有一大批佛教造像④；两地沿途佛寺数量众多⑤。日本僧人圆仁求法巡礼时，经河中府、同州抵达长安，“（开成五年八月）十三日，早发，……到河中节度府。黄河从城西边向南流。……侧有蒲津关，到关得勘入，便渡黄河。浮船造桥，阔二百步许。黄河西流，造桥两处。南流不远，两派合。都过七重门。向西行五里，到河西县八柱寺宿。……十四日，歇。十五日，发。西行卅里到朝邑县，于店断中。斋后，西行卅五里到同州，入靡化坊天王院宿。夜雨。……十九日，南行卅里。到京兆府界操阳县断中。于县南头见山陵使回入京城。……（廿日早）到长安城东章敬寺前歇。寺在城东通化门外，从通化门外南行三里许，到春明门外镇国寺西禅院宿。”⑥ 圆仁在礼佛途中，由河中府至同州，再至长安，恰逢雨季，路途中多有停歇，基本夜宿于各地寺院中，可见沿途寺院分布之密集。

---

① 程章灿《石刻刻工研究》，第 75 页。

② 辛德勇《唐高僧籍贯及驻锡地分布》，史念海主编《唐史论丛》第 4 辑，西安：三秦出版社，1988 年，第 196 页。

③ ［唐］道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》卷 30《唐京师清禅寺释慧胄传》，北京：中华书局，2014 年，第 1224 页。

④ 张国维《晋西南地区发现一批小型佛道石造像》，《文物》1994 年第 8 期，第 81-86、92 页。李自让、李天影、赵家有《芮城县博物馆收藏的部分石刻造像》，《文物世界》1989 年第 1 期，第 92-93、72 页。

⑤ 李芳民著《唐五代佛寺辑考》，北京：商务印书馆，2006 年，第 46-48、87、90 页。同州的寺院有大兴国寺、法轮寺、光国寺、戒业寺、金龙寺、金塔寺、精进寺、隆兴寺、弥勒下生寺、庆善寺、饶益寺、渭源寺、圆觉寺（第 46-48 页）。河中府的寺院有白禅寺、柏梯寺、崇福寺、大觉寺、法藏寺、福田寺、景福寺、救苦寺、灵峰寺、普救寺、栖岩寺、仁寿寺、太和寺、铁佛寺、陷泉寺、万固寺、延祚寺、正觉寺（第 87-90 页）及妙觉寺、安国寺（第 194 页）。

⑥ ［日］圆仁著《入唐求法巡礼行记》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 111-113 页。

唐代同州、河中府石匠造像的技法来源为何地？戈特弗里德·森佩尔（Gottfried Semper）提出“材料、技法与使用目的”是造像艺术样式的三要素。工匠是石窟寺中具体实施者，发扬当时的风格范式，工匠流动到其他地方进行凿刻，起到了传播的作用。工匠的技法是石窟造像样式的重要因素，佛教石窟随着由都城而形成的佛教中心而发展，工匠随着都城迁移而流动。北凉沮渠氏为奉行佛法之国家，佛教昌盛，开窟造像，形成了“凉州模式”。北朝时期，太武帝拓跋焘于太延五年（439）灭北凉，“太延中，凉州平，徙其国人于京邑。沙门佛事皆俱东，象教弥增矣”①，沮渠牧犍宗族及吏民三万户被迁徙到平城，沙门亦在其中，玄高、昙曜、师贤即此时至平城，北魏佛法之兴起、石窟之开凿与凉州有重大关系，形成了“云冈模式”。534 年东魏孝静帝在权臣高欢挟持下东迁邺城，迁往邺城的有贵族官僚、百工技巧、士兵百姓及寺院僧尼，“暨永熙多难，皇舆迁邺，诸寺僧尼，亦与时徙”②。唐代佛教中心移至长安，形成“长安模式”。“不论‘凉州模式’‘云冈模式’还是‘长安模式’，他们的创制都与皇家的提倡有关，它们都产生于当时的国都，随后通过周边向全国推广。这种模式既带有时代风尚，同时又成为全国沿袭的时代样式，这种现象也说明了‘纲’与‘目’的关系，其中传播力量仍来自于当时的工匠。皇家是‘雇主’，‘被雇用’的传播者就是工匠。”③唐代两京地区往来频繁，上至皇室贵族、政府官吏，下至普通百姓，从西京长安到洛阳龙门开龛造像，“也必然会有很多长安一带的能工巧匠、佛门大德将长安城的造像模式带往洛阳”，“东都洛阳在不断接受来自长安佛教造像样式之时，一般会有两种制作方式：即来自长安地区的工匠直接在洛阳制作，和洛阳地区的工匠在长安学习或接受了长安传来的新型样式之后再在洛阳雕（塑）造”。④ 两京地区造像是唐代造像的典范和模式，同州、河府的工匠的造像风格也遵循这一范式。巩县石窟寺处于东都附近，造像受到洛阳和长安地区的影响，工匠正是来自于长安附近的同州、河中府这两个重要的地方。

河中府（蒲州）工匠不仅活跃于中原地区，而且早在初唐时期已西行至敦煌地区。莫高窟东南的五个烽墩曾是一个采石场，在山崖的细砂岩层上发现有摩崖石刻，有两段摩崖石刻题记，字迹漫漶不清。其中右边的题记为：“蒲州人□（侯）/□（陟）仁□生/□（垂）拱四年/二月八日/”。垂拱四年（688），山西蒲州人在莫高窟从事开山采石造像的职业。⑤ 初唐时期蒲州工匠已行至敦煌，可见流动范围之广。

宋金元时期，同州、河中府的石匠又见于在造像题记中。贺家沟佛爷洞石窟的题记

① ［北齐］魏收《魏书》卷 114《释老志》，北京：中华书局，2013 年，第 3032 页。
② ［北魏］杨衒之撰，范祥雍校注《洛阳伽蓝记校注》，上海：上海古籍出版社，2018 年，序言。
③ 马德《敦煌古代工匠研究》，第 266 页。
④ 常青《彬县大佛寺造像艺术》，北京：现代出版社，1998 年，第 261、267 页。
⑤ 孙毅华《莫高窟新发现摩崖石刻》，《敦煌研究》1999 年第 3 期，第 5-6 页。

有“长安青石介端、男介子用，同州金粉处□王琦。甲申（1104）九月十一□”。[①] 宋代同州的工匠在陕北地区参与开凿石窟，给佛像进行饰金，不少石窟留有彩绘痕迹。金代早期佳县龙泉寺石窟摩崖造像题记：“绛州太平县景云乡相里村西社石匠张连并弟张靖、张盖，男张世樊、张子叶，镌石佛一会……阜昌丙辰岁（六年，1136）五月十八日功毕”。李静杰认为张连兄弟三人以及张连二子是来自山西绛州太平县的匠人，同时也是摩崖造像的施主，有可能是因逃避战乱而至此。以绛州张连为首的工匠班底掌握高超的雕刻技能，能够创造出造型娴熟、流畅的作品。这与山西一地北宋以来的砖雕等工艺发达的背景有关，是金代陕北地区已知唯一来自山西的石匠班底。[②] 由此可知金代早期山西绛州即河中府附近地区，存在雕刻技能高超的工匠班底，以开龛造像、彩绘佛像等为业。又《环县志》载，“1264 年（宋理宗景定五年，元世祖忽必烈中统五年）八月，环县塔落成”。[③] 塔刹用铁铸造，上刻有铭文：“匠人河东南路河中府河津县故镇王仲、王信，鄜州郭□。中统五年仲秋上旬有五日”。[④] 可见河中府工匠到元初仍有传承，到周边地区造像、建造佛塔。环县塔刹中的鄜州工匠郭某，是在元初到达环县。此时，鄜州的工匠早已形成工匠班底，雕造技术成熟。在北宋晚期至金代早期，已出现了鄜州介端、介处为首的介氏家族工匠班底，以及延长王志为首的工匠班底，他们持有较高的雕刻技艺，拥有较大的活动范围，此外还有散见的其他工匠班底。此题记中的鄜州工匠郭某、河中府故镇王仲、王信等在环县建塔，从事佛教造像活动。鄜州和河中府两地相近，工匠班底之间存在结伴去其他地区造像建寺的情况。正如，同州和河中府工匠唐代结伴到巩县留刻，这说明相邻的工匠集团之间往来密切，各工匠班底并非单打独斗。

现存资料中，目前所发现确切记载同州、河中府工匠的有限，但从北朝到宋元之间，这两地佛教繁荣、造像活动多，可以推测同州、河中府等地区历来都有从事佛教造像的石匠，且具有一定的传承性。但因现存资料时间跨度大，目前无法判断是否在该地存在一个地方性工匠派系。通过北周蒲州和陕北安民的僧人联合造像，唐代同州、河中府石匠结伴留刻及蒲州工匠至敦煌采石造碑，宋金时期同州工匠在贺家沟佛爷洞石窟、山西绛州工匠在佳县龙泉寺石窟造像，南宋末元初河中府工匠和鄜州工匠到环县建塔等，这些不同时代的案例，可窥见同州、河中府的工匠会与邻近的工匠集团进行合作或结伴前往某地进行开窟造像，这些工匠虽非官方工匠，但作为地方工匠并非居于乡隅，活动范围大，流动性较强。

① 石建刚、袁继民《延安宋金石窟工匠及其开窟造像活动考察——以题记所见工匠题名为核心》，沙武田主编《丝绸之路研究集刊》第 2 辑，北京：商务印书馆，2018 年，第 258 页。

② 李静杰《陕北宋金石窟题记内容分析》，《敦煌研究》2013 年第 3 期，第 113 页。

③ 《环县志》编纂委员会编《环县志》，兰州：甘肃人民出版社，1993 年，第 46 页。

④ 塔刹铭文为魏文斌教授拍摄、抄录。

馀论

在对石窟寺题记的时代进行判断时，固然有字体的风格、题记所处位置等多种可资参照的标准，但是从现有研究来看，这些标准还过于主观。我们在进行年代判断时要尽量利用客观的因素，如：石窟寺中出现的题记会有时间、官职、爵位、地名等内容。佛教艺术的产生，其中最为重要的因素之一是工匠。通过这两位工匠的时代坐标，可以了解他们所在时代工匠开龛造像的一些风格特征。工匠具有流动性，且活动范围大。同州石匠松福、河府石匠武遇于唐代在巩县石窟寺留刻，应是受雇于此开龛造像，巩县石窟都是石雕造像，适合展示工匠们的技艺。巩县石窟寺唐代的造像从工匠来源、造像题材和造像风格上带有的长安因素和洛阳因素，受到两京地区的影响，巩县石窟寺有选择性地吸收两京地造像样式。

附记：本文写作还蒙巩义市文物考古研究所刘富良所长、巩义市石窟寺管理所所长李靖宇的帮助，特此致谢！

民国时期周鳌山收藏敦煌文献史事钩沉

——曾广钧长诗《题周鳌山藏唐人写经卷子》解析

韩春平
（兰州大学　图书馆，甘肃　兰州　730000）

摘要：流散敦煌文献的再发现是一个漫长而又艰难的过程。本文通过解析曾广钧长诗《题周鳌山藏唐人写经卷子》，认为诗作所称周氏藏唐人写经卷子实际上是两份品相上乘的敦煌文献长卷。周鳌山收藏敦煌文献一事之前不为敦煌学界所关注，藏品下落也暂时无从考知，解析曾诗可以使相关史事得以钩沉，并有助于周氏藏品的再发现，此外曾诗还对探讨其他相关敦煌文献具有一定价值。

关键词：周鳌山　曾广钧　唐人写经　敦煌文献

中图分类号：G256.4　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2021）03-0178-10

敦煌文献是不可多得的珍贵古籍，是敦煌学的重要研究对象。自 1900 年莫高窟藏经洞发现以后，由于遭逢清末乱世，洞中文献未能得到有效保护，大部分惨遭劫掠流落海外，劫馀部分散入甘肃、北京、上海等多地公私藏家。后来经过多年的调查了解，海内外大多数文献的存藏状况已经被摸清，文献概况、内容等多已通过相关目录和图录呈现。当然敦煌文献的流散情况非常复杂，长期以来不断有公私藏品被再度发现，也有部分文献至今下落不明，文献的再发现工作一直都在艰难地开展。曾广钧长诗《题周鳌山藏唐人写经卷子》虽然早在民国时期即已发表，但诗中所述周鳌山收藏敦煌卷子一事沉淹已久，迄未被敦煌学界所关注。

一、作者、藏者与题诗内容

曾广钧（1866-1929），字重伯，号觚庵、伋安，别署中国之旧民，湖南湘乡人，曾国藩之孙。光绪十五年（1889）进士。历任翰林院编修、武鸣知府，后弃职归里。曾氏少有才名，工诗，辞采惊艳，有唐温李之风，与时人李希圣、汪荣宝、孙希孟并称

收稿日期：2020-04-18
作者简介：韩春平（1970-　），男，甘肃漳县人。研究馆员，主要从事历史文献学（含敦煌学）研究。

“玉溪体”四大家，著有《环天室诗集》；兼善书法。

周鳌山（1884–1959），湖南岳阳人。资产阶级民主革命人士，中国同盟会会员。早年先后就读于湖南陆军速成学校、上海法政专门学校，毕业后曾入湖南中学任教，并曾担任长沙《国民日报》主笔，因揭露时弊为北洋军阀所嫉恨。1913–1915 年，为逃避北洋军阀通缉，曾赴日本明治大学留学，其间一度被推举为留日学生会会长，参与并主持留日学生反对“二十一条”斗争。回国之后再次担任《国民日报》主笔，后又迫于军阀压力，退隐乡间，执教于私塾。自 1926 年夏季起，历任北伐军前敌总指挥部总执法处处长，湖南省政府委员兼教育厅长（系首任厅长，该教育厅前身为教育处，周氏曾任处长），以及省政府委员兼湘西善后专使，武汉国民政府革命军事裁判所所长，《国民日报》驻南京特约记者，国民政府南京军事参议院参议，湘西绥靖处长等职。抗日战争期间，曾任唐生智所部运输司令。1949 年湖南解放前夕，曾参与组织岳阳起义，筹组岳阳和平解放自救会并出任会长。[①] 新中国成立后移居长沙，先后担任湖南省军政委员会顾问、省政府参事室参事。[②]

周鳌山擅长书法，热衷文物鉴赏[③]，早年曾两度担任长沙《国民日报》主笔，一度担任该报记者，并曾先后为黎元洪、唐生智、孙中山及冯玉祥等多位要人担任秘书，又曾入就谭延闿幕职，文化修养极高。不凡的文化修养，加之屡历要职，使周氏有机会接触并收藏敦煌文献。民国初期，其同乡曾广钧曾创作《题周鳌山藏唐人写经卷子》长篇诗作，揭示了周氏藏品的基本情况。尽管本诗早在作者去世数年后即公开发表，但长期未能得到应有的关注，特别是未被敦煌学界所关注，另外本诗也不见于《环天室诗集》。为便于考察，兹全篇迻录如下：

册府英光抱鹊尾，夏州刺史为天子。
欲铸金枷待洛州，先开石穴藏图史。
敦煌枯碛石如屏，山谷百尺如凿成。
穹窿千年石不堕，纵横数里沙皆鸣。
沙干石槁土复燥，佛作丸泥塞其窍。
藏书不若称瘗书，汲冢包山无此妙。

① 周继健《忆先父周鳌山》，岳阳市政协文史资料研究委员会编《岳阳文史资料》第 1 辑（内部资料），1983 年，第 68–72 页。

② 中国人民政治协商会议湖南省岳阳市委员会文史资料委员会编（刘美炎主编）《岳阳文史》第 10 辑《岳阳籍原国民党军政人物录》（内部资料），湖南省岳阳晚报出版印刷中心，1999 年，第 331–332 页。

③ 周氏对文物鉴赏的爱好不止于收藏敦煌文献一事，还有其他例证。刘志盛曾在一篇文章中提到：在湖南省博物馆所藏王夫之手稿《噩梦》书末，有“周鳌山、陈子春、梁基操、黄铁盦、赵曰生、潘雪峰、程潜、陈浴新等人的题识，以及谭戒甫、吕振羽、冯友兰、章士钊等人的题诗。”其中“周鳌山先生题识说：‘右衡阳李君况松所藏船山王先生遗著《噩梦》自书定本，……距今二百六十七年矣。如此巨册，墨渖犹新。予曩在攸县龙氏及南岳图书（馆）所见先生墨稿，皆仅数页，以此视彼，尤可珍已。中华民国三十七年（1948）春周鳌山敬识于金陵。’”（见刘志盛《王船山五篇著作手稿墨迹考述》，《船山学刊》1998 年第 2 期，第 28 页。）从文中不难看出周氏当时极高的鉴赏水平，以及在业界的不凡影响。

史牒无征僧不知，漆灯谁问夜何其。
灵踪显晦有期运，一旦雷雨天开之。
州家申明史家怪，犹以婷阿观一概。
拂箖博士叩辕门，请历天梯披倒薤。
从此瑰奇属海人，悬黎结绿几蒲轮。
残丛中驷八千卷，尚入鸿都为国珍。
流落人间凡几起，最大清河一兵子。
若从臣里数倾城，幸有畏公三十纸。
君从何处揄文竿，一钓便得双琅玕。
阙文乘马不足惋，长阵如龙人所难。
自是唐人写经法，沆瀣宗风多宝塔。
妙法莲法惭挺秀，陀罗尊胜同英拔。
甲卷入妙乙卷工，有如宝剑分雌雄。
延津命倭力破水，盘郢啸侶光摇空。
当时抵鹊连城贱，著录宣和无一卷。
直待鸥波识爨桐，始仿兜沙临本愿。
世人购经徒嗜书，惟君赞佛通之儒。
彼以慈悲我仁义，儒墨未用相轩渠。
吾乡唤君作生佛，万家共信心如烛。
问政山高贤首贤，盟心水净谷帘谷。
岂意天花旧讲场，于今遍作逃亡屋。
安得声闻半偈经，却遣苍生罪还福。①

本诗题旨明确，读之一目了然，无烦多述。需要特别说明的是，诗题并未直接道明周氏藏品为敦煌文献，这也可能是本诗未能引起敦煌学界关注的缘由，不过审读诗作内容可知，所谓唐人写经卷子，其实正是敦煌莫高窟藏经洞所出土的遗书文献。从曾广钧生平及诗作内容可以断定，本诗创造于民国初期。② 全诗篇幅颇长，总共五十六句，含小注计达四百字。从用韵角度来看，通篇共用十二韵，其中前面四十四句每四句一换韵，凡十一韵，换韵首句均押韵；末十二句共用一韵，首句亦押韵。所用多为平韵，间有仄韵。从内容来看，全诗又可分为两个部分：前半首二十八句为一部分，总括介绍了敦煌文献的情况；后半首二十八句又为一部分，重点述写了周鳌山藏品的基本情况，并以此为基础，结合现实，抒发感想。以下主要就诗作内容作一解析，纰缪之处，尚祈方

① 曾广钧《题周鳌山藏唐人写经卷子》，《国民外交杂志》第 2 卷第 6 期，1933 年，第 105 页。

② 曾广钧卒于 1929 年，本诗又提及张广建所藏敦煌文献一事，按张广建收藏敦煌文献，其事在 1914 年张氏出任甘肃都督之后，可知本诗写作时间必然在 1914–1929 年之间。经后文考证，可以将时间范围缩小在 1918–1920 年之间。

家指正。

二、前半首：对敦煌文献的整体介绍

本诗虽然名为《题周鳌山藏唐人写经卷子》，但作者一开始并未直接记述周鳌山藏品的具体情况，而是从宏观角度着眼，利用半首诗的大篇幅记述敦煌文献的来龙去脉，为后文书写进行了厚实的铺垫，具体又从文献的形成、保藏及散出等多个方面，分多个段落逐次展开。

“册府英光抱鹑尾”以下四句为一段，概括交代文献的形成原委，但文句颇有不易索解处。“册府英光”，大意指册府之中高文大典所辉煥的奇异光彩。“鹑尾”，系十二星次之一，于分野属南方荆州，于时辰为巳。“册府英光抱鹑尾”一句意思不甚明确。“夏州刺史为天子”，应指西夏李氏建国称帝一事。史载西夏王朝建国称帝之前，宋廷曾历授元昊伯祖继捧、祖继迁及父德明夏州刺史之职。[①] 严格地讲，“夏州刺史为天子”的说法并不成立，原因有二：其一、西夏立国肇始于大中祥符间辽国遣使册封李德明为大夏国王之时，但“天子”名号一般只加于皇帝，并非国王所敢擅用，德明未曾称帝，只做了西夏国王，且并非出于宋廷册封，因此不当称之为“天子”。其二、西夏称帝始于元昊晚期，之前元昊继承父位时朝廷所授官职多同于德明，但已不再授予夏州刺史一职，因此其称帝后固然可以谓之“天子”，但其原职又并非夏州刺史。综上所述，“夏州刺史为天子”的表述似乎过于牵强，与史实不相符合，不过从诗歌创作角度来看，倒也不妨采用笼统的笔法表述相关史事，因此认定本句是指西夏李氏建国称帝并无不妥。“欲铸金枷待洛州”一句意思同样不甚明确。“金枷”，指纹有金饰的刑具，用以械系具有特殊身份的罪犯。“洛州”，本指洛阳，诗中或许另有所指。

本段内容涉及敦煌藏经洞形成的原委。在曾广钧生前，学界已经对藏经洞的形成原委作过初步的探讨。作为最早前往敦煌劫取文献的西方探险家之一，法国人伯希和早在

① 《宋史》卷 485《外国一・夏国上》：“继捧立，以太平兴国七年率族人入朝。……初，继捧之入也，弟继迁出奔，及是，数来为边患。……端拱初，改（继捧）感德军节度使。屡发兵讨继迁不克，用宰相赵普计，欲委继捧以边事，令图之。因召赴阙，赐姓赵氏，更名保忠，太宗亲书五色金花笺以赐之，授夏州刺史，充定难军节度使、夏银绥宥静等州观察处置押蕃落等使，…… 咸平春，继迁复表归顺，真宗乃授夏州刺史、定难军节度、夏银绥宥静等州观察处置押蕃落等使，……景德元年正月二日卒，年四十二，子德明立。……德明连岁表归顺。（景德）三年，复遣牙将刘仁勖奉誓表请藏盟府，且言父有遗命。帝嘉之，乃授特进、检校太师兼侍中、持节都督夏州诸军事、行夏州刺史、上柱国，充定难军节度、夏银绥宥静等州管内观察处置押蕃落等使，西平王，……”（见［元］脱脱等撰《宋史》，北京：中华书局，1985 年新 1 版，第 13984–13989 页。）

1908 年即已提出藏经洞系 1035 年“西夏侵占西陲时”封闭[①]的观点。1909 年，伯希和一度游历北京，并向中国学者展示其随身携带的部分敦煌文献，其间包括罗振玉在内的许多中国学者曾与伯希和晤面，罗振玉在获睹伯希和所携文献后还特意为之编目介绍。关于藏经洞的形成，当时罗振玉应该听说并信从了伯希和关于洞窟封闭的观点，因为他在介绍文献时，与伯希和口径完全一致，认为洞中文献“乃西夏兵革时所藏”[②]。伯希和、罗振玉的观点后来曾长期流行，曾广钧创作本诗之时，显然信从了这一流行观点，认为由于西夏的入侵，造成了敦煌当地“开石穴藏图史”的结果，因此才有了藏经洞文献。

“敦煌枯碛石如屏”以下八句为一段，主要记述敦煌石窟对于保藏文献的有利条件。诗句接续前文“开石穴藏图史”，较为详细地说明了“石穴”（即石窟）的“藏书”情况。“佛作丸泥塞其窍”一句中，“窍”无疑是指藏经洞，而“丸泥”之“佛”应该是指洞中的洪辩塑像。“汲冢”，指《汲冢竹书》，系晋武帝时汲郡（今属河南卫辉市）魏襄王古墓所出土的竹简文献，又称《汲冢书》《汲冢古文》。“包山”，指包山湖所藏金简玉字之书；据明人《古诗纪》“包山谣”条引杨方《吴越春秋》（按应为《吴越春秋削繁》）称：“禹得金简玉字书，藏洞庭包山湖”。[③] 本段相关表述符合当时人们对藏经洞的了解。对于相关藏书情况，作者着意加以赞扬，认为敦煌藏书较之汲冢竹书、包山金简两种古代珍笈更为奇妙。

本段及以下三段内容都确然表明，诗中所谓“藏图史”及“藏书”，其图其史其书，不是指任何其他文献，正是后来广为人知的“敦煌文献”，特别是本段已经将“敦煌”“鸣沙”“山谷”和“穹窿”等一一拈出，明白告知所藏文献出自敦煌鸣沙山大泉河岸石窟之中，以下三段所记相关事迹，也均符合敦煌文献散出后的实际情况，诗句文意明白无疑，无烦赘论。

“史牒无征僧不知”以下四句为一段，主要写文献经久埋藏，不为外界所知，但显晦自有期运，后来自然应期面世。“雷雨天开之”，应系作者想象。

“州家申明史家怪”以下四句为一段，主要写文献出土后的流散情况。“媕阿”，又作“媕婀”“媕婀”，意为无主见或犹豫不决，亦指无主见之人。“拂菻”，本指古罗马，这里借以代指欧洲；“拂菻博士”，在此具体是指英国学者斯坦因及法国学者伯希和。“倒薤”，原本是一种篆书书体名称，这里借指含有各种胡语文字的敦煌文献。本

① 伯希和曾依据敦煌卷本（即文献）相关内容推断称：“卷本所题年号，其最后者为宋初太平兴国（西历九百七十六年至九百八十三年）及至道（西历九百九十五年至九百九十七年），且全洞卷本，无一作西夏字者，是洞之封闭，必在十一世纪之前半期，盖无可疑。以意度之，殆即千零三十五年西夏侵占西陲时也。”（详伯希和《敦煌石室访书记》，原文载《法国远东学院院刊》第 8 卷，1908 年，第 501–529 页；引文据陆翔汉译本，载《国立北平图书馆馆刊》第 9 卷，1935 年，第 7 页。）

② 罗振玉《敦煌石室书目及发见之原始》，《东方杂志》第 10 期，1909 年，第 42 页。

③ ［明］冯惟讷《古诗纪》卷 3《古逸第三》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 1379 册，第 26 页；又见［明］郭子章辑《六语·谣语》卷 1，明万历刻本，文字略有出入。

段大意是说：文献出土之初，地方官员虽曾向上级呈明了相关情况，只可惜当时国人多昧于辨识宝物，就连史学家也一度认为这些敦煌文献是怪异之物，不了解其真正的价值所在，只会人云亦云；直到欧洲学者前往敦煌，请求架梯入洞披阅文献（国人才发现这些文献竟然价值连城）。

“从此瑰奇属海人”以下八句为一段，主要写文献四处流散的情况。“悬黎”“结绿”，均为美玉名称；“蒲轮”，指用蒲草包裹的车轮，可以减轻震动，这里代指海外探险家运送敦煌文献的车辆（或喻指驼马队）。“中驷”，原指中等马匹，这里比喻劫馀的普通文献。“鸿都”，鸿大的都会，在此指北京。“清河一兵子”，所指不详。按本句之下原有“张广建所得过千卷”八小字注释，依寻常格式，似谓张广建即清河一兵子，但张广建其实未曾有此经历。“臣里”，在此指作者曾广钧故里湖南。“畏公”，指谭延闿。谭延闿（1880–1930），字组庵、祖安，号畏公、切斋，湖南茶陵人，以故曾广钧引为同里。谭氏系民国时期政治家，工于书法。据曾广钧此诗，谭延闿也曾收藏有三十纸的敦煌文献。本段大意是说，欧洲学者发现了文献的巨大价值，但也将大量文献盗运境外，致使瑰宝属之异国他乡。劫掠之馀的普通文献，尚有八千卷之多，后来被运至北京，奉为国宝。其他流落人间的还有几起，其中数量最多者为清河县（当时改称大名道）一个士兵，此外张广建所获也有千馀卷之多。在曾广钧故里，还有谭延闿收藏的三十纸文献，算是湖南本地藏品中的佼佼者了。

谈到张广建所藏敦煌文献的数量，这里需要略作赘述。学界对张广建收藏敦煌文献一事早有关注，但是对张氏藏品的数量向未考定。早年向达先生曾经提到：“民初张广建长甘，以石室写经为买官之券，民间所藏几为一空。”[①] 虽未明确张氏藏品的数量，但已提示其数必然不少。早年另有一位敦煌文献收藏家周廷元先生，曾依据所知敦煌公私藏卷编写过一篇详细目录，并附《编目赘言》一篇。后来荣新江先生对该《赘言》有过细致考察，但对其中“石室写卷为甘肃大吏所得者，传闻如省长张广建约有六七百卷”的表述未表认同，并在综合《赘言》各处表述的基础上总结道：周氏“所说各家藏卷的数量，动辄数百卷，恐怕是不确切的”。[②] 张广建藏品后来大都经白坚转手出售日本，部分存留国内。日本藏品一向以保守著名，售予日本的张氏原藏文献除已公布的部分外，还有多少未曾公布无人知晓；至于存留国内的部分究竟又有多少，也至今是个未知数。曾广钧本诗所称张广建所得敦煌文献“过千卷”的说法，尽管目前还无从确认，之前也未见有他人提及，但它无疑为敦煌学界探究张氏藏品的具体数量提供了新的参考，何以会有过千卷的说法，应该不会是曾氏臆测，而是有其一定的根据。

---

① 向达《西征小记》，收入氏著《唐代长安与西域文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，1957 年，第 367 页。

② 荣新江《甘藏敦煌文献知多少?》，《档案》2000 年第 3 期，第 17、19 页。

三、后半首：对周氏藏品的述写和感想

自“君从何处揄文竿”以下的后半首诗作中，作者先是扣合主题，述写了周鳌山所藏敦煌文献的数量、书法等多种情况，随后又借题发挥，基于周氏藏品抒发他自己的所感所想。本部分内容又可分为以下几个段落。

“君从何处揄文竿”以下十二句为一段，详述周鳌山收藏敦煌文献的情况。“君”，这里指周鳌山。“揄文竿”，字面意思是举起有纹饰的鱼竿，比喻采用高超的手段。“琅玕”，原意为如珠的美玉，这里喻指精美的敦煌文献。“阙文乘马”，系化用《论语》孔子之语：“吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之。今亡矣夫！”① 一般解释为孔子对时俗喜好穿凿的痛恨之语（也有人认为本章属于断简）。孔子的大意是说：古代的优秀史家，对于文献中存在疑义的地方，必然会作存阙处理，以待贤能者为之补救，而不敢妄加穿凿，就像是人们自己有马而不能驯服，不妨先借与他人乘习，使之得以驯顺一般；这种存有阙疑之文的古史文献自己之前还曾见到过，但现在已经不复存在了。不过诗中化用此语，似乎并非指周氏藏品也存在类似的阙疑之文，很可能是指该藏品的卷面存在一定的缺损。“长阵如龙”，用比喻之法说明藏品在形制上属于长卷。“沆瀣”，原指夜间的水汽、露水，在此借指上好的品质；“沆瀣宗风”，意即热衷崇尚。“多宝塔”，在此特指唐颜真卿所书《多宝塔碑》，全称《大唐西京千福寺多宝佛塔感应碑》，为颜体楷书代表作之一。“妙法莲法”（“莲法”应系“莲华”之误），应指《妙法莲华经》，简称《法华经》，是古代普遍诵念的佛教经文，敦煌佛教文献中也以本经数量为最多。“陀罗尊胜”，即《尊胜陀罗尼经》，全称《佛顶尊胜陀罗尼经》，又有《尊胜大明王经》等多个异名，简称《尊胜经》，敦煌佛教文献中本经数量亦在不少。“命俦啸侣”，语出曹植《洛神赋》，明人《卓氏藻林》专条注云：“谓朋友会游也，临水登山，命俦啸侣。”② “延津”，原指延平津，位于福建延平县（今南平市），这里借指延津剑，实即龙泉、太阿两口宝剑的合称。③“盘郢”亦系宝剑之名。④

在前文介绍敦煌文献来历及流散大背景的基础上，从本段转入本诗主题。据本段文

① ［宋］朱熹《论语章句集注》，宋元人注《四书五经》第三种，北京：中国书店，1985 年第 2 版，第 68 页。

② ［明］卓明卿《卓氏藻林》卷 2《交游类》，明万历八年（1580）刻本。

③ 史载晋代张华因见斗牛之间常有紫气，于是向豫章人雷焕进行咨询，得知原系丰城县所藏宝剑精气所致，于是补授雷焕为丰城县令，秘密寻访宝剑。后来雷焕从地下掘得龙泉、太阿双剑，与张华各取其一。“华诛，失剑所在。焕卒，子华为州从事，持剑行经延平津，剑忽于腰间跃出堕水。使人没水取之，不见剑，但见两龙各长数丈，蟠萦有文章，没者惧而反。须臾光彩照水，波浪惊沸，于是失剑。”（详［唐］房玄龄等《晋书》卷 36《张华列传》，北京：中华书局，1974 年，第 1075–1076 页。）

④ ［唐］欧阳询等《艺文类聚》卷 60《军器部・剑》引《吴越春秋》称：“越王允常聘欧冶子作名剑五枚：一曰纯钧；二曰湛卢；三曰豪曹，或曰盘郢；四曰鱼肠；五曰巨阙。”（见《景印文渊阁四库全书》，第 888 册，第 372 页。）

意，作者显然不清楚周氏藏品的具体来历，但他一开始便用比喻（双琅玕、长阵如龙）手法告诉读者周氏藏品的数量（两件）和形制（长卷），紧接着采用赋体极力渲染两篇写经在书法方面的不凡之处。诗句中提及藏品具有正宗唐人写经风格，扣合诗题中周氏藏品为唐人写经卷子的表述。值得关注的是，作者还着意点明了所题两种写经的题名。后四句大意是讲：周氏藏品是地道的唐代写经，其书法宗尚颜鲁公多宝塔碑，虽然《法华经》略输于挺秀，但《尊胜经》则无逊于英拔，一者入于神妙，一者尽显工致，正如宝剑有雌雄之分，又恰似延津、盘郢神剑，命俦而啸侣，或力能破水，或光可摇空。毋庸置疑，这样的藏品乃是敦煌文献中的精品，其品相的上乘自不待言，这也应该是作者何以为之题诗的缘由所在，因为凡品显然不值得作者去过多关注，更不值得长诗称颂。

“当时抵鹊连城贱”以下四句为一段，主要评判周鳌山藏品的价值。“抵鹊”一词典出《盐铁论》：“中国所鲜，外国贱之：南越以孔雀珥门户，崐山之旁以玉璞抵乌鹊。”[①] 后世多以“抵鹊”比喻贵物贱用。“宣和”，应指《宣和书谱》，系宋徽宗宣和年间所编法书目录，著录当时御府所藏历代法书墨迹，凡二十卷，以“体例精善，评论精审，资料丰富”[②] 著称，这里代指正规的文献目录。“鸥波”，原指鸥鸟往还的水面，诗中喻指闲适的退隐生活。“爨桐”，据《后汉书·蔡邕列传》载：“吴人有烧桐以爨者，邕闻火烈之声，知其良木，因请而裁为琴，果有美音，而其尾犹焦，故时人名曰‘焦尾琴’焉。”[③] 这里喻指敦煌文献劫馀珍笈。“兜沙”，指《兜沙经》，佛经的一种，这里应指唐钟绍京小楷经典法书《兜沙经》。“本愿”，或指《本愿经》，佛经的一种，诗中可能借以代指各种佛经，因叶韵而用“本愿”一词，同时也有借此佛经之名陈明周鳌山抄经意图这一层含义。

本段字面意思大略可通，作者慨叹当初国人眼力太弱，致使珍贵文献沦为贱品，自然也未被著录于正规目录。诗中“鸥波识爨桐”“仿兜沙临本愿”两句的主语，究竟是指周鳌山还是诗人自己，经考证应该是指周鳌山。曾广钧本人入民国后辞职回到湘乡老家，直至终身。周鳌山虽在民国期间长期仕宦，但也曾有过两次隐退生活：1918 年之初，北洋军阀吴佩孚、张敬尧攻入长沙，张氏以湖南督军之命封闭《国民日报》报馆，并通缉时任报馆主笔周鳌山，迫使其“改姓名，逃往宁乡乡下躲避，做私塾教师”，直至 1920 年出任唐生智秘书；1927 年冬季，周鳌山又“迁家南京，闲居无事”，直至次年之夏应聘为《国民日报》驻南京特约记者。[④] 结合诗作下文来看，周鳌山可能在当初隐退湖南宁乡期间，一度奉所藏敦煌文献为小楷书法经典，并依仿该文献抄录相关佛

① ［汉］桓宽《盐铁论》卷 7《崇礼第三十七》，《四部丛刊》影明嘉靖本。

② 中国大百科全书出版社编辑部《中国大百科全书》（简明版），北京：中国大百科全书出版社，1996 年，第 5509 页。

③ ［南朝宋］范晔《后汉书》卷 60 下《蔡邕列传》，北京：中华书局，1965 年，第 2004 页。

④ 周继健《忆先父周鳌山》，第 69、72 页。

经，借以践行其仁义本愿。据此，曾广钧得以鉴赏周鳌山藏品的时间，也应该是在周氏第一次隐退的 1918–1920 年期间，因为周氏第二次隐退之时，已经移家于南京，其藏品也自应一并携去，退居在家乡湖南的曾广钧显然无从鉴赏。

“世人购经徒嗜书”以下八句为一段，通过赞颂周鳌山的学问修为，阐发了周氏购买和供奉佛经的意义。“轩渠”，本指笑貌、欢悦貌，诗中作“取笑”之意讲。“生佛”，即活佛，通常借指德望崇高的贤达。“问政山”，位于安徽歙县，山下紫阳书院为宋代大儒朱熹讲学之所。“贤首”，佛教用语，意为贤者、尊者，通常用以尊称比丘，或为贤首菩萨简称。“盥心水”一词多见于诗作，但通常并无指实，应系臆想中的盥心、净心之水。“谷帘”，指谷帘泉，位于江西星子县庐山主峰大汉阳峰南康王谷，素有“天下第一泉”之称；谷帘谷，亦即康王谷。本段中作者以赞佛为依托，借以颂扬周氏的仁义秉性及清廉高举之行。

“岂意天花旧讲场”以下四句为一段，意在抒发感想。“天花”，多义词，在此为佛教用语，又作“天华”，意为天界仙花。“讲场”，讲经说法的场所。“天花旧讲场”，旨在说明讲经场的华贵。“逃亡屋”，清戈陆明有《逃亡屋》长诗一首，专记逃亡民众的乱离情状，其中有“荒村寂若行邱墟，寒烟自锁逃亡屋”① 之句。“声闻”，佛教中通常称听闻佛陀言教便能证悟佛理者为声闻，其义颇为繁琐，诗中本词作动词用。“半偈经”，指记载佛陀释迦牟尼半偈舍身的《大般涅槃经》，据本经记载：释迦牟尼曾聆听罗刹讲说佛偈，因对方只讲到半偈为止，为能听取其馀半偈，他不惜答应非分要求，舍身奉施供养罗刹，最终得以如愿。②

本段虽然与之前八句共用一韵，但在书写结构上却与前文不相连属，完全自成段落，实际上是全诗的点睛之笔，也是作者创作的初衷所在。作者此处既基于周氏藏品，同时又超越藏品本身，关照所处的现实生活，借鉴赏周氏藏品抒发了忧时伤世的思想感情，这当然是在借题发挥。本段诗句仍有一些文意不甚明晰，全段大意是说：谁曾料想，当初庄严的天花讲场，如今都不幸沦为逃亡之屋，自己如何才能具有佛陀那种半偈舍身的无畏精神，来替苍生弭罪祈福呢？此处所指现实，应该就是 1918–1920 年张敬尧统治湖南期间，与其诸弟横行霸道，买田置地，大肆搜刮民脂民膏，致使当地民不聊生、逃亡流离的社会惨状。

---

① ［清］戈陆明《逃亡屋》，［清］张应昌选辑《国朝诗铎》卷 14，清同治八年（1869）秀芷堂刻本。“逃亡屋”一词大约出自唐末聂夷中五言古诗《咏田家》（一作《伤田家》）：“二月卖新丝，五月粜新谷。医得眼前疮，剜却心头肉。我愿君王心，化作光明烛。不照绮罗筵，只照逃亡屋。”（见中华书局编辑部点校《全唐诗（增订本）》卷 636，北京：中华书局，1999 年，第 7347 页。）

② ［南北朝］释昙无谶译《大般涅槃经》卷 14《圣行品第七之四》，《乾隆大藏经》，彰化：传正有限公司乾隆版大藏经刊印处，1997 年，第 245–249 页。

四、结语

总之，曾广钧《题周鳌山藏唐人写经卷子》以记述周鳌山所藏敦煌文献相关情况为主题，直接或间接揭示了周氏藏品的数量、时代、形制、题名、书法及品相等诸多重要信息。关于周鳌山收藏敦煌文献一事，除曾氏此诗专篇记述外，尚未发现其他文字记录。对于周氏藏品的具体来源，诗中表示并不知情；至于藏品的下落，也无法通过诗作来考知。尽管本诗因文体属性而具有浓厚的文学色彩，无法为敦煌学研治者提供更加充分、准确的文献学信息，且既有记述不无含糊之病，时代等信息也有待进一步考证，但无论如何，本诗都具有重要的学术价值。对诗作的解析，可以使久被淹没的周鳌山收藏敦煌文献史事得以钩沉，有望能够引发敦煌学界探访周氏藏品的下落，致力于文献的再发现。当然曾诗的学术价值不止于此，诗中还蕴藏着其他方面的研究旨趣，比如小注“张广建所得过千卷”的表述，可以为考察张氏藏品的实际数量提供有益的参考；再如所谓“畏公三十纸”，又可以为考察谭延闿收藏情况提供重要线索。

兰薰桂馥　恩泽长留

——怀念关注与支持新疆龟兹石窟研究事业的前贤

霍旭初

（新疆克孜尔石窟研究所，新疆　乌鲁木齐　830002）

摘要：在作者关注和研究新疆龟兹石窟的40余年中，曾承多位前贤学者的关怀与激励，尤其是冯其庸、谭树桐、段文杰、黄心川、金维诺等先生，他们对西北与新疆龟兹石窟长期关注与研究，取得了相当卓越的成就，对新疆龟兹石窟及相关的佛教思想与艺术、石窟壁画艺术与考古等相关研究都有引领风气、正本清源的作用。作者对新疆佛教研究、龟兹石窟艺术事业的责任与坚守，正是诸位先生激励引导的结果。先贤已逝，后来者自当继承先辈遗志，继续奋斗。

关键词：龟兹石窟　佛教艺术　西北研究　学术风范

中图分类号：K825.7　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2021）03-0188-12

上世纪70年代末，我从文艺工作转到文物工作岗位，主要工作对象是新疆历史文化遗产中驰名中外的龟兹石窟。面临这个完全陌生的领域和责任所负，犹如千钧重担压身。但我知道，眼前最重要的任务是学习、再学习，尽快用与文物工作相关的知识武装自己，然后是实践、再实践，踏遍石窟开展观察、思考与资料的积累。于是如饥似渴地读书买书与踏遍石窟，劳神与劳力相结合成了我新生活的常态。中国学者提倡的“读万卷书，行万里路”的治学精神，我是有深刻体会的。在这个历程中，我有机会接触到我国著名的学术先辈，他们中有享誉世界的硕德大师，也有才华横溢的学术新秀。他们的卓越成就与学术风范是我“读万卷书，行万里路”中，获得最宝贵的财富之一。他们对我的恩泽，不是仅对我个人的施与，而是他们对我国历史文化遗产的敬畏与忠诚的体现。龟兹石窟研究事业取得令人触目的成绩，与这些对龟兹石窟事业关怀备至和倾力支持，甚至献身的精英们的贡献密不可分。关心与支持龟兹石窟事业的精英前贤很多，我这里仅回顾与我接触交往较多、受其影响较深的几位前贤的往事。

收稿日期：2021-03-02

作者简介：霍旭初（1934-　），男，天津市人。研究员，主要从事西域佛教文化艺术研究。

一、瀚海文豪——忆冯其庸先生

青年时，我读过冯其庸先生《红楼梦》研究文章，对这位“红学”泰斗，早有敬仰之情。后来又读过冯先生一些文史篇章，进一步领略了冯先生的博学。我喜欢书法，冯先生的书法令我久久注目品味。多年来，冯先生一直是我崇仰的国学大师之一。可我只是一介之士，仅有想拜见这位贤达之愿望，而无与冯先生谋面的机遇与途径。

自我从艺术创作转到新疆佛教艺术研究岗位上之后，在不断充实基础知识中，又读了不少冯先生的国学文章，特别是关于西域文明的论述，使我受益匪浅，觉得一下子与冯先生的思想贴近了许多。虽然没有当面聆听过冯先生的讲授，但我自当是冯先生的学生。冯先生的国学思想与著作，是我研究龟兹学重要的知识与理论源泉之一。

我与冯先生是有缘分的，虽然与先生见面次数不多，但先生对我的影响是非常深刻的。最初与冯先生发生联系是 1994 年，新疆龟兹石窟研究所筹办“纪念鸠摩罗什诞辰 1650 年国际学术讨论会”前，决定在克孜尔石窟树立鸠摩罗什铜像，筹备组同志一致意见，请冯先生题写像名。经过联系，冯先生欣然应允。我们很快得到了冯先生题写的“鸠摩罗什像”，从此先生的墨宝就与鸠摩罗什铜像珠联璧合地伫立在克孜尔石窟前，供八方游人瞻仰与观赏，成为新疆著名旅游景观之一。

1995 年 8 月，冯先生第五次来新疆考察，8 日抵达克孜尔石窟，遗憾的是，当时我不在克孜尔，没有见到景仰多年的冯先生。后来我回到克孜尔，时任龟兹石窟研究所所长的陈世良先生，将冯先生署名赠我的《瀚海劫尘》图册转给我。同时告知我，冯先生关心地询问了我的情况。我迫不及待地翻开图册，首先拜读了冯先生的“自述”，刚看了几行就深深吸引了我，先生在赞颂玄奘排除万难的伟大意志力后，写了“不有艰难，何来圣僧?”先生思路和逻辑之不凡，使我更为钦佩。当我看到先生叙述“大西北”情结的文字，特别是“我向往中国的大西北，还有一个重要原因，是我坚信伟大的中华民族必定会强盛！而强盛之途除了改革、开放、民主、进步而外，全面开发大西北是其关键。”我领略了一位不仅仅是才华横溢、诗画纵横的贤人，而且是心系祖国、纵观古今的爱国精英的襟怀。所以他涉大漠、历雪岭、踏玄奘之足迹，扬“中国脊梁”之精神，寻访新疆历史古迹，完成了十次新疆探察的壮举。尤其是看了先生《玄奘取经东归入境古道考实——帕米尔高原明铁盖山口考察记》后。对冯先生追寻圣迹，探索真理的豪情，肃然起敬。冯先生是“读万卷书、行万里路”古训的典范。先生的这种精神给予我长期扎根龟兹石窟，在“西域佛教”领域苦苦求索，探秘真髓，以巨大的感染和激励。

冯先生深深热爱龟兹这片土地，对龟兹的山山水水充满至爱，他两首《题龟兹山水》诗：

（一）

看尽龟兹十万峰，始知五岳也平庸。
他年欲作徐霞客，走遍天西再向东。
地上仙宫五百闉，赤霞援接北天门。
平生看尽山万千，不及龟兹一片云。

（二）

流沙万里到龟兹，佛国天西第几支。
古寺千相金拔落，奇峰乱插赤参差。
曼歌妙舞归何处，西去圣僧亦题词。
大漠轻车任奔逐，苍茫唯见落晖迟。

第一首气势磅礴，意冲霄汉；第二首怀古情深，隐喻幽远。

我 1958 年入疆，曾走遍大半新疆，越大漠、穿戈壁、踏草原、登雪岭、游林海、驻绿洲，深刻感受到新疆山川的壮美秀丽，新疆悠久而厚重的历史文明和当今各民族的灿烂文化，都使我倾心陶醉。而龟兹之地更是我魂牵梦萦的热土，揭示龟兹佛教与石窟的奥义，是我后半生追求的目标。对龟兹的感情，我没有文采的笔力，抒发不出深埋内心的情怀。冯先生这些绝句，拨动了我的心弦。每当我往返于库车、克孜尔石窟之间，经过盐水沟，看到“刺破青天锷未残”的千峰叠嶂时，总要联想起先生荡气回肠的诗句，顿时心潮澎拜，激情满怀。

与冯先生会面，终于到来。我有幸于 2004 年 9 月 21 日在新疆军区第三招待所拜见了冯先生。冯先生热情接待，攀谈许多。鉴于先生刚从南疆考察归来，奔波劳累，不忍久留，就告辞了。初见冯先生，他那魁梧身躯、博学善谈、音容笑貌，给我留下非常深刻的印象。

从此我与冯先生“神交”结缘多年，冯先生也在不断关注我的情况。有一件事让使我永铭在心：上世纪 80 年代，随改革开放的深入，新疆历史文化研究进入了发展新阶段，各类研究成果纷纷涌出。佛教艺术研究硕果不断，研究形势令人可喜。但是，在新疆也出现了一些违背历史，不严肃的论说。如龟兹石窟壁画中有“生殖崇拜”“龟兹石窟裸体壁画领先世界”“裸体是对佛教‘禁欲主义’的挑战”“画师有意突出裸体以宣扬‘人性’”等，甚至与鸠摩罗什“破戒”拉扯上。还有对壁画内容作断章取义、望文生义式解释，壁画内涵被扭曲。另外一种现象，是根据壁画上不可靠的迹象，就论断某物品的年代，做出了不符历史的结论。凡此种种，给学术上造成很大的麻烦。这些学术上“急功近利”，追求“轰动效应”的不良之风，在新疆有蔓延之势。针对这种现象，新疆一些学者，开始发表争鸣和辩真的文章。因为情况比较复杂，总感觉缺乏理论要领，需要有纲领性的理念作引领，直至赵朴初先生发表了《佛教画藏系列丛书总序》，才有了明确的方向和理论指导。赵老这篇纲领性文章，是佛教义理与佛教艺术研究的科学辩证法。我拜读后，思想豁然开朗。随即写了一篇《赵朴初先生〈佛教画藏

系列丛书序〉释读》作为学习心得与思想武装，想以此对上述现象开展进一步理论上的“拨乱反正”。文章发表后不久，就从北京朋友处传来冯先生表示赞赏与支持的口信。冯先生的鼓励，使我信心倍增，勇气大振。

我觉得，学术道德与治学态度是个根本性的问题。大家都知道，搞学术离不开“二重证据法”的准则。许多人都说学术要“考证”。但态度不端正，“考证”就不靠谱。关于“考证”，我曾学习过古人的“考证学”，拜读过季羡林先生关于“考证”的论述。上述文章发表前，我又重温了冯先生为柴剑虹先生《敦煌吐鲁番学论稿》所作的《敦煌吐鲁番学论稿书后》中的重要论点：“当前学术界有一部分人对考证颇有微词，觉得考证烦琐，考证似乎是多余的等等。我认为这种认识是不对的，甚至是危险的。可以说研究中国的文化历史而不作考证，是根本研究不下去的，只要在传统文化领域内的研究，就离不开考证。剑虹同志的文章之所以有很强的说服力，就是因为既有‘考’而且更有‘证’。有的‘考证’之所以遭人讨厌，是因为实质上根本不是考证，只是冒用‘考证’这个容易唬人的名字，在‘考证’的名字掩盖下骋其臆说而已。”先生这段精辟论述，我体会甚深，新疆佛教艺术研究上的许多问题，就出在冯先生指出的症结上。

冯先生许多有关历史学、考古学、艺术学的论述，对我的影响也是很深刻的。关于“国学”，冯先生说：“国学作为一国经典之学，不是一成不变的，隋唐时期的国学要比春秋战国时期的丰富，明清时期的国学要比隋唐时期向前发展。随着历史的发展国学越来越丰富。随着科技水平的提高，我们应将西域学、敦煌学、简帛学、汉画学列入国学研究范围，国学才能发展。在东西方文化交汇融合的同时我们应当立足于国学，因为她是中华民族之魂。”（《冯其庸谈国学》）。季羡林先生也说：“国内各地域文化和五十六个民族的文化，就都包括在国学的范围之内”“后来融入到中国文化的外来文化，也都属于国学的范围。”（《季羡林说自己·镜头人生》）。二位大师的论断，是我们立足“国学”，开展“龟兹学”研究的思想基础与行动指南。

对于龟兹佛教艺术，冯先生也是用力观察与精心研究的，《对新疆石窟艺术的几点思考》一文，涉及到龟兹佛教艺术一些有意义的问题，如龟兹壁画的绘画技法、菱形构图的含义、“有翼神像”与乾闼婆、飞天的来源、克孜尔“画家洞”画师的族属与画具等，都细致观察、入微考证，旁征博引、见解独到，足见先生深厚的研究功力。为当今龟兹石窟艺术研究的学术表率。

冯先生走了，请允许我按佛教理念来思维，用佛教语言来譬喻，如今冯先生的“生身”已经“解脱”，进入了“无余涅槃”的境界。而先生的“法身”（精神与思想）仍在世间，先生的“遗法”（作品与言论）常驻人间，与我们永远在一起。就我而言，我的陋室悬挂着先生赐予我毛主席“横空出世莽昆仑，阅尽人间春色”词句的匾额，每日抬头可望。先生的《瀚海劫尘》与《冯其庸书画集》等著作，就在手边。如果去到我的工作单位，首先进入眼帘的是“新疆龟兹研究院”的墨迹，然后即可看到“鸠

摩罗什像”“耆婆湖”（为鸠摩罗什母亲而立）的题书。如果到古龟兹故地——库车县，“龟兹乐舞广场”和“苏祇婆之像”苍劲有力的墨迹伫立在县城中心广场上。先生还有一幅献给龟兹音乐源泉“滴溜成音”的题字，但遗憾没有镌刻出来。冯先生对库车建立“龟兹乐舞广场”非常重视，当时请冯先生赐墨时，先生年事已高，身体羸弱，但他欣然答应，提笔挥成。这是冯先生奉献给他热爱的龟兹土地最后的遗珍。

最后，我想用先生《瀚海劫尘》的自题诗，来表达对尊敬的瀚海文豪——冯其庸先生的怀念之情：

瀚海微尘万劫波，天荒地老梦痕多。
我来吊影沧漪促，留与沧桑劫后佗。

二、良师益友——谭树桐先生

1987 年初冬的南疆，虽然风和日丽，但已是寒风箫瑟，朔气袭人。但更让人寒心痛楚的是：10 月 24 日我国著名美术史专家谭树桐先生在赴克孜尔石窟途中，于乌什塔拉镇东一个道班前，所乘汽车发生车祸不幸遇难。噩耗传来，震惊了全国美术界。我国失去了一位成就斐然的学者，新疆学术界失去了一位可敬的良师益友。

谭树桐先生青年时期就读著名的北平京华美术学院，师从美术大师黄宾虹。毕业后从事美术教育工作。解放后在中央美术学院和文化部艺术局工作。1958 年到中国美术研究所从事中国美术史研究。改革开放后，谭树桐先生将研究方向从中原文化转向边疆民族文化，从传统绘画转向宗教美术。于是他遍历我国南北诸石窟、寺院，多次越天山，历大漠考察新疆佛教遗址。他还赴印度、缅甸等国访源寻迹。谭树桐先生在深厚的功底基础上，广收博取，厚积薄发，在佛教艺术等领域取得瞩目的成就。

谭树桐先生先后 6 次来新疆，除了考察古代艺术外，还对当今新疆美术创作研究，给予热心的关怀和帮助。当然，贡献最大的还是在新疆古代艺术方面的研究。1981 年由谭树桐先生任主编，日本美乃美出版社出版的《新疆の壁画》2 卷本，是新中国建国以来首次介绍以克孜尔石窟为中心内容的新疆石窟壁画大型图册，图册中刊载了谭树桐先生的《克孜尔壁画赏析》（日文）文章。图册在日本编辑出版后，产生了很大的国际影响。对新疆古代艺术走出国门，展示龟兹石窟壁画艺术，弘扬中国优秀文化遗产，起到了积极的作用。在考察和掌握新疆古代艺术遗产基础上，谭先生写出了一批有质量、有特色的文章。代表作有：《丹青斑驳 尚存金碧——新疆石窟壁画艺术赏析》《龟兹菱格画和汉博山炉》《阿斯塔那唐墓俑塑艺术》等。这些文章既有宏观的文化交流背景阐述，又有微观的艺术技法的剖析，是新疆古代艺术研究的佳作，对当时刚刚起步的新疆古代艺术研究起到了很大的指导与促进作用。尤其是《丹青斑驳 尚存金碧——新疆石窟壁画艺术赏析》一文，对龟兹石窟壁画进行多层次、多角度的探索研究，不论是洞窟形制、题材内容、艺术形象、艺术技法和历史背景都有很深的考析。是当时龟兹石窟

艺术比较全面而深入的具有指导意义的重要论述。给新疆石窟艺术研究者以很深的影响。

谭先生在敦煌艺术研究上也有很深的造诣，《敦煌彩塑漫谈》《敦煌飞天艺术初探》《敦煌唐塑和南禅寺彩塑艺术比较研究》等也都与新疆佛教艺术有关联，具有很高的借鉴价值。谭树桐先生十分关注新疆石窟研究事业的发展，特别是龟兹石窟，给予更多的热情与支持。1986 年，《中国美术分类全集》编辑出版工作启动。这是全国规模巨大的美术工程。新疆的任务是编辑《新疆壁画全集》6 卷本。我有幸进入了编辑组。在这之前，我与谭树桐先生有过交往，畅谈过新疆艺术的各类问题。《新疆壁画全集》编辑组成立后，我们新疆的同志有一个愿望，即请谭树桐先生参与和指导全集的编辑工作。谭树桐先生得知后欣然应允。记得是在新疆军区文工团招待所，我和谭先生共同进行克孜尔石窟壁画的编目工作。谭先生十分认真地选择图片，仔细加注拍摄要求，对重要图版还附以内容解说，并草拟出编目的纲要。在他的全力帮助下，我们很顺利完成了正式拍摄前的准备工作。

1987 年秋，编辑组再次与谭树桐先生达成协议：在他出席“敦煌石窟研究国际讨论会”后，来新疆指导《新疆壁画全集》编辑组工作。谭先生来到乌鲁木齐后，我们再次讨论了《克孜尔石窟》3 卷的编目等事宜。这次接触中，谭先生与我交谈了很多佛教艺术的问题，如犍陀罗、马图拉佛教艺术的起源、演变、特征、传播等。他还介绍了考察印度的所见所闻和体会感想。通过交谈，我们产生许多共识，对古代新疆的灿烂文化的历史地位和价值有较深的认识。对我刚从艺术创作转行到古代艺术研究、种种困难缠绕着我来说，谭先生的帮助与启发，犹如清泉浸田，旱地逢雨，受益匪浅。

谭先生一向有宽厚待人，助人为乐的美德，我亦有体会。1986 年一次交谈时，谈起印度艺术美学问题，我非常想了解印度音乐舞蹈的美学理论。谭先生回到北京立刻给我寄来《古代印度文艺理论文选》复印本，这对提升我的印度艺术美学知识，借鉴观察龟兹石窟壁画乐舞形象，起到十分重要的作用。谭先生还在多方面给予我帮助与关怀，使我感受到一位贤者高尚的修养与无私的襟怀。

1987 年 10 月那次赴克孜尔石窟，本应是我陪同谭先生的，但因临时改变，由贾应逸女士陪同前往。我在新疆军区俱乐部门口送谭先生上车出发，万万没有想到此次分手，竟然是永别，同车而行的还有中国社科院考古研究所做碳 14 测定的两位专家。这次事故致使谭树桐先生遇难，贾应逸女士与一位从事考古年代研究的专家受重伤。这次不幸的意外事件，造成的损失无法估量，给我们留下无法抹去的痛苦记忆。新疆学术界的同仁久久沉浸在悲痛之中。我参加了新疆各界为谭先生逝世举行的追悼会，并参与后事的处理工作。不久，我去了北京，拜访了谭先生的夫人吴乃梅女士。吴大姐见我，倾述悲痛，令人心碎，其悲伤欲绝之情难以言表。在吴大姐叙述谭先生的一生的经历故事中，我也在脑海中不断演映着谭先生的音容笑貌和与我交心的难忘情景。吴大姐失去亲人，我失去良师益友，新疆石窟事业失去忠诚的朋友和知音，其悲哀莫大矣。

谭先生离开我们后，每当我们赴南疆经过谭先生遇难处时，凡乘研究所的车，我都要下车伫立几分钟，默哀致敬。凡乘长途班车经过此地，也要行注目礼，默念致哀。直至南疆铁路修通，往返改乘火车为止。1994 年 9 月“纪念鸠摩罗什诞辰 1650 周年国际学术讨论会”在克孜尔石窟召开。开幕的前一天晚上，我和贾应逸、赵莉女士在石窟大门外，面向东方焚烧了一张写有“请谭树桐先生光临会议”的请柬。藉以表达我们对谭先生的思念和尊敬之情。我们想，谭先生是为了龟兹石窟艺术事业而殉职的，当年他看到的克孜尔石窟是尚未维修前的凄凉景象：交通极为困难、设施破旧不堪、生活十分艰苦。如今克孜尔石窟经过修复建设，已经旧貌换新颜，而且，龟兹石窟研究所已成为有一定实力的研究机构，学术研究取得初步的成绩，研究队伍正在不断扩大，并且能举办国际学术讨论会。我们想让谭先生来看看他所付予希望、做过贡献、献出生命的龟兹石窟的新变化，与我们一起分享这些新成果。请柬的灰烬乘风而去，寄思传向苍穹。此时，我们内心似乎得到了抚慰和宁静。这个行动，也是我与贾应逸女士、赵莉女士向谭先生去世 7 周年的一次虔诚的祭奠。

谭先生离开我们已经 30 多年了，他对龟兹石窟事业的奉献精神、严谨学风和人格魅力是我们永远学习和效法的榜样。

三、影响我学术成长的段文杰先生

自从我转行从事新疆石窟艺术研究之始，首先进入脑海并向往的就是中国石窟研究事业的旗帜——敦煌莫高窟，然后就是常书鸿、段文杰、史苇湘、霍熙亮（因为是本家记得特别牢）等等敦煌的旗手们。由于常书鸿先生很早离开敦煌，没有机会拜访聆听教诲。而段文杰先生一直在敦煌主事，故而有较多机会亲自拜访先生，并接受先生的当面教诲。段先生十分关心新疆石窟事业的发展。他的关怀是全方位的。不仅在研究领域给予多方面指导，而在人才培养方面，先生给予特别关注。先生多次指出“新疆石窟必须由新疆各族学者来深入研究”“新疆石窟研究的专家就出在新疆。”段先生不仅如是说，也用实际行动直接关心和帮助新疆石窟研究人员的成长。这种关怀体现在《中国美术分类全集・中国新疆壁画全集》筹备、编辑、审稿、出版的全过程之中。我这里仅谈一谈段先生对我个人有重要影响的几件事：

1. 1985 年，中国敦煌吐鲁番学会在乌鲁木齐召开学术讨论会，我提交了《浅论克孜尔石窟伎乐壁画》文章，由于会议要我代表新疆艺术界作综合发言，故我自己的文章没有在会上宣读。会议期间我非常想与敦煌的学者接触尤其是想拜见段文杰先生，但那次会段先生没有出席。我就找到樊锦诗先生，将我的论文送给她，请她交转敦煌研究院。过了一段时间，我收到从《新疆艺术》编辑部转来的敦煌研究院学术委员会的信。要我与他们联系，并说要邀请我为敦煌研究院兼职研究人员。后来我到敦煌研究院见到当时学术委员会的谢生保先生，他向我介绍了情况：是段先生提出要学术委员会设法与

我取得联系，希望我能成为研究院兼职研究人员。这件事是我事业道路上重要的一件事。因为我转行走上石窟研究事业后，曾经产生过迷茫和徘徊。段先生这一有力的推动和鼓励，使我奠定了走石窟研究道路的决心和信心，段先生的提携，如同给了我一双翅膀，让我在“学术的天空”里飞的更快、更高。

2. 1986 年起，我参加了《中国美术分类全集·中国新疆壁画全集》编辑组的工作，分工负责《克孜尔石窟》三册的编目、编辑、拍摄、研究、撰文等。开始编辑组就遇到种种困难。特别是总编委要求全集要按时代顺序编排。这是一项非常艰巨的任务。新疆从来没有单独进行过这项研究。段先生知道我们的困难后，满腔热忱地鼓励我们靠自己的力量干下去。段先生的鼓励为我们注入了巨大精神力量。促使我克服许多困难，完成了任务。撰成了克孜尔石窟艺术年代分期的《丹青斑驳 千秋壮观》一文的初稿。不久我们去敦煌，将文稿送给段先生审阅，他认真审读文章后，首先给予热情的肯定和鼓励，同时提出了修改意见。我们根据段先生的宝贵意见，进行了修改、补充。最后终于靠新疆自己的努力，完成了克孜尔石窟艺术的初步分期意见。对我来说，这是第一次通过深入调查研究、分析大量资料、参照前人成果、反复排比对照写出的篇幅较大的学术论文。尽管此文存在不少问题，但毕竟是自力更生的产物。段先生也是从这点出发，对新疆同志取得的成果，表示出由衷的喜悦。我的这一步，又是段先生在关键时刻，送来“雪中送炭”样的最宝贵的精神支援，才使得我们有勇气、有信心顺利完成了任务。

3. 从事新疆石窟艺术研究后，敦煌研究院是我最乐意去的地方。身为敦煌研究院兼职研究人员，就把敦煌研究院当作自己的家。段先生是我的家长和导师，研究院其他老一辈专家成为我的良师益友。只要有机会就赴敦煌取经讨教。有一次在北京，我去段先生居所拜访先生。先生热情接待并与我畅谈一番。段先生满怀深情地对我讲，新疆石窟大有作为，一定要坚持研究下去。他对新疆同志取得的成果，再三表示高兴和祝贺。随之先生语重心长对我说：“我们搞敦煌艺术，已经几十年了，应该研究的东西，已经不少了，有些问题清楚了，有些还没有搞清楚。要解开敦煌壁画的许多谜，钥匙就在你们克孜尔”，当时我一阵惊讶，段先生这句话我一时还难以理解消化。经段先生详细分析，我才理解他深邃的见识。随之我对段先生的崇敬之意又有一层升华。我回来后对段先生这段话，久久回味不尽。段先生研究敦煌艺术成就斐然，但他的视线没有停留在一个地区，他放眼西域以至世界看佛教艺术，这才是一位“大家”所具有的目光和襟怀。段先生这段话，一直在我心中回荡，我在后来的一些研究中，深受段先生的影响，在某些问题上，就是按段先生的理念，扩大视野，驰骋思路取得某些进展的。

4. 我研究佛教艺术，开始也是停留在艺术形态的描述上，过了一个较长的阶段，我意识到：艺术的形态，只是佛教义理的表相。如果不理解佛教思想，表相的东西，再研究也不可能寻到它的本质，甚至会走到反面。正如过去和现在都存在的对佛教艺术中某些形象的错误论说一样，陷入到歧途之中。如克孜尔石窟壁画中的裸体形象，就出现论说偏颇的问题。壁画音乐舞蹈形象研究，也有类似的情况。我也曾有过游离佛教义理

之外的茫然时期。不久我开始从佛教思想入手去解释石窟壁画中的各种艺术形象。《浅论克孜尔石窟伎乐壁画》就是我从佛教义理研究克孜尔石窟艺术的第一篇文章。这可能正是段先生注意我并设法寻找我担任敦煌研究院兼职研究人员的原由吧！后来段先生曾就此问题与我交谈过，记得是在莫高窟段先生办公室，话题是从办公室坐着一位刚来的一位佛学院毕业生谈起的。段先生说，我们已经注意到，佛教艺术研究要有佛学的基础，过去认识不够，现在必须解决这个问题。所以要吸收一些佛学院的学生充实到敦煌研究院来。听了这一番话，我再次得到深刻的启发，奠定了佛教义理是认识佛教艺术的根本途径和归宿的意识。可以这样说，我苦读佛经、钻研佛理、用佛经理念解读壁画形象，用佛经义理撰写文章，用佛教的真谛识别那些歪曲、亵渎佛教精神的种种谬误，就是从此开始的。也可以这样说，是段先生引导我走上佛教艺术研究的正确道路，并进入了佛教艺术研究更为广阔的“自由王国”。

四、心中始终挂念新疆的黄心川先生

我从事新疆佛教艺术研究工作后，如饥似渴地阅读有关佛教理论和知识的书籍。为了了解佛教基本概况，我读的是黄心川先生主编的《世界十大宗教》，为了进一步深入了解印度佛教思想，我读过黄心川先生的《印度哲学史》。当时虽然没有见过黄先生的面，但黄先生的几本著作，给我很深刻的影响。黄先生的学识、威望已在我心中占有崇高的位置。有机会向黄先生当面求教是我企盼多年的愿望。

1990 年由中国社会科学院世界宗教研究所与新疆佛教协会联合举办的“西域佛教文化讨论会”在乌鲁木齐召开。黄心川先生率中国社科院世界宗教研究所、亚洲太平洋研究所多位专家莅临会议。我有机会参加这次会议，也见到了久仰的黄心川先生。会上聆听了黄先生的学术发言和重要的总结报告，收获颇大。会上还结识了许多专家，他（她）们的论文和著作，也都是我后来学术营养的重要来源。这次学术讨论会，使新疆佛教研究学者与以黄先生为旗手的佛教学术界的领军学者建立了联系。此后，黄先生不断对龟兹石窟和新疆佛教研究事业给予了更多的关注与支持。黄先生是哲学专家、宗教学专家。尤其在佛教哲学、佛教思想史研究方面造诣颇深，对龟兹出生举世闻名的佛学家、翻译家鸠摩罗什有深入的研究。当向黄先生请教如何推动龟兹佛教、龟兹石窟研究，寻找一个题目，举办一次龟兹佛教研讨会时，鸠摩罗什自然成为首选的研究议题。于是与黄先生商定，借鸠摩罗什诞辰 1650 年的时机，召开国际性的学术讨论会，作为推动新疆佛教、龟兹石窟研究发展的契机。

在黄心川先生积极倡议和支持下，经过各方面的努力，由新疆维吾尔自治区文化厅、中国社会科学院世界宗教研究所、亚洲太平洋研究所、中国佛教协会和新疆社会科学院、新疆佛教协会、新疆龟兹石窟研究所联合举办的“鸠摩罗什和中国民族文化——纪念鸠摩罗什诞 1650 周年国际学术讨论会” 于 1994 年 9 月在鸠摩罗什故乡，龟

兹佛教圣地的新疆拜城县克孜尔石窟召开。在黄心川先生亲临会议指导下，会议取得圆满成功。会议产生了积极的影响，成为新疆佛教文化研究一个新的起点。通过这次学术讨论会，也全面提升了新疆龟兹石窟研究所的学术水平，促进了各项工作的发展，扩大了与国内外学术单位的交流。这是黄先生对龟兹石窟研究事业、对龟兹石窟研究所建设发展的最宝贵的奉献。

黄心川先生一贯关心新疆佛教文化研究的发展，了解新疆学术事业的困难。他与中国社科院世界宗教研究所的杨曾文先生，特别关注新疆佛教研究事业的发展和新疆学者的专业提高。每逢在北京召开“中日佛教学术交流会”，都给新疆龟兹研究所发来请柬，表示出对新疆佛教研究同仁的真诚关怀。黄先生对新疆学术界取得的成绩，始终给予热情的鼓励。2000 年他在《纪念鸠摩罗什诞辰 1650 周年国际学术讨论会文集》的序言中写道：“龟兹石窟研究所不仅在组织会议上做了大量工作，而且一直为出版这次会议论文集竭尽全力盛春寿和全所同志在缺乏资金的情况下，仍然坚持出版论文集。我为他们这种敬业的精神所感动。学术事业一直是我国的优良传统，过去龟兹石窟研究所已经取得了不少成绩，出版了很多专著，有的专著是我国这方面有前瞻性的研究，代表了较高的水平。”

黄心川先生对我个人，也是满腔热忱地关心和支持，我曾在北京登门拜访黄先生。他平易近人、和蔼可亲，与我畅谈新疆佛教研究的一些问题。鼓励我们新疆同志克服困难、努力探索。2001 年，我将 1992 年以来的研究文稿，整理汇编成《考证与辩析——西域佛教文化论稿》，请黄先生作序并题签书名，黄先生欣然应允。在序言中，黄先生对我的文章给予较高评价。对黄先生的鼓励和支持，我一向视为是对我的鞭策和巨大的推动力。2009 年 9 月我参加在山东省兖州市召开的“兖州佛教历史文化研讨会”和 10 月在西安召开的“长安佛教学术研讨会”，会上都见到了黄心川先生。先生年事已高，但还是那样精神矍铄，神采奕奕。

虽然这次与黄先生交谈时间不长，但新疆佛教研究、龟兹石窟艺术事业仍是先生关心的主题，黄先生是“中国玄奘研究会”会长，当与先生谈起新疆打算召开学术研讨会时，先生说“玄奘研究会应该在新疆召开了”。在新疆召开玄奘学术研讨会，黄先生很早就有这个想法，曾说过新疆是玄奘西行的首及地区，事迹多而重要，资料也十分丰富，在新疆举办玄奘研究学术会是十分必要的。但因种种原因这个设想没能实现，十分遗憾。几次拜见黄先生，给我最深刻的感怀是：黄先生心中始终挂念着新疆。

五、金维诺先生的学术风范

金维诺先生是我国著名的美术史家、美术教育家、国际知名的敦煌学家。新疆从事美术史、佛教艺术研究的人，恐没有不读金维诺先生的论著的。我开始接触新疆石窟艺术时，首选阅读的就是金先生的《中国美术史论集》，其中《新疆的佛教艺术》是我研

究龟兹石窟的启蒙、基础性的读物。不久又拜读了先生发表在《中国石窟・克孜尔石窟 三》上的《龟兹艺术的风格与成就》。这篇论文将龟兹石窟艺术放在大的文化背景中论述，既着眼于龟兹本土文化的基础，又看到文化交流的外来因素，同时注意论述了佛教义理与艺术的关系。是一篇视野开阔，论述深刻的指导性文章。其中关于大像窟的开凿与鸠摩罗什在龟兹弘扬大乘佛教时代相合的观点，具有启发性。这个论述在先生与罗世平合著的《中国宗教美术史》中得到进一步的强调。这个观点对我以后研究龟兹石窟年代分期和鸠摩罗什事迹有重要的影响。金先生上述论著，是建立在实地考察，掌握了龟兹石窟基本资料的扎实基础上，用深厚的美术史功力、敏锐的艺术观察力而写就的。金先生 1979 年率中央美术学院学生到龟兹石窟进行了 45 天的考察与壁画临摹。80 年代结合《中国石窟》的出版，再次赴龟兹、高昌深入考察新疆石窟。上述论著集中了金先生对新疆石窟考察研究的成果。

金维诺先生对新疆石窟研究事业十分关心，他在克孜尔石窟考察时，对坚持在生活、工作条件非常艰苦的一线工作人员，给予真诚的关怀和慰问。记得 80 年代的一天，金先生陪同国外学者来到克孜尔石窟考察。考察之余，先生匆忙来到简陋的食堂，专门看望在克孜尔石窟为《中国美术分类全集・中国新疆壁画全集》拍摄图片的我和冯斐先生。金先生是《中国美术分类全集》的编委，他的关心与慰问，使我们非常感动，增强了我们完成任务的信心。

金先生在学术研究上，博采众长，不拘旧说。金先生很注意新疆龟兹石窟研究所的研究成果，《中国宗教美术史》在论述龟兹石窟题材内容和年代划分上，采用了龟兹石窟研究所的一些观点。先生指导其学生的博士论文《龟兹石窟壁画的年代研究》中，也体现出这一点。这对学术研究处于起步阶段的龟兹石窟研究所是一种肯定和鼓励，使我们得到巨大的精神支持。在龟兹石窟研究所初建时，一切都需要创立，学术研究上尤其需要走出步伐，看到敦煌等兄弟单位蒸蒸日上的发展。新疆石窟艺术研究者，深感落后，心急如焚。国内外艺术界的“善知识”们，深知我们的困难、理解我们的心情。纷纷伸出援助之手，有精神的，有实践的。金维诺先生两者具备，是给予龟兹石窟研究所多方面援助与支持的贤能之一。

1997 年在新疆龟兹石窟研究所所在地——克孜尔石窟召开了“唐代西域文明——安西大都护府国际学术讨论会（佛教美术考察）”，金先生应邀并率中央美术学院美术史系部分学生莅临会议。会上宣读了美术史系几位博士、硕士生的论文。金先生作了会议的总结发言。这次会议在金先生的指导下，取得了重要的收获。会议期间，我向金先生请教了许多问题。其中对我有重要意义的是：关于克孜尔第 38 窟“天宫伎乐”中的有喇叭口的乐器的问题。此前有学者提出此乐器是“唢呐”的观点，我始终怀疑此说。理由是我发现喇叭口是有人后加的。我一直注意调查此问题的来龙去脉。因 1979 年金先生率中央美术学院师生在克孜尔临摹壁画，我就向金先生询问当时临摹的情况。金先生了解的这个问题后，对我的问题非常重视，支持我把这个问题调查清楚。金先生详细

介绍了当时的情况，同时与我一起分析壁画的现状。最后这个问题终于真相大白。当回顾此“公案”的过程时，我永远忘不了金先生的帮助。

9 年后的 2006 年，新疆龟兹学会在库车举办“第二届龟兹学学术研讨会”，已是 82 岁金维诺先生亲临了这次研讨会。金先生莅临会议本身就是对龟兹石窟研究的极大支持。更令人敬佩的是，在考察库木吐喇石窟时，竟然攀登危崖，进入了第 79 窟考察。当时情景，令众人惊讶不已。金先生自青年时起就为美术事业而不辞艰难，勇于探险。在西藏阿里探索古格王国遗址，就万险不辞，为后学者所乐道与崇仰。这次金先生以身实践，让众人亲睹了一位耄耋之年的贤达的崇高品格和勇敢精神。

这次研讨会金先生奉献了《龟兹艺术的创造性成就》一文。论文突出论述两个问题：一、“龟兹创建了塑绘结合的新型石窟”。先生说：“随着佛教的传播，佛教徒在各地兴建石窟寺，这种渊源深入是由西传到龟兹，但龟兹艺术家却根据当地的具体条件，进行了创造，无论在洞窟形制、洞窟组合、塑绘结合以及表现技艺方面，都显示了当地艺术家的才能。”二、“师徒传承体制的创立与传播”。先生指出：“师徒相承，粉本流布为龟兹艺术的传统，随着佛画东传，这种方法显然对在内地推广也起到了积极作用。”金先生这两个重要论述，是对龟兹石窟艺术研究的新贡献，其理论价值和启示作用都是不言而喻的。

金维诺先生有关新疆佛教艺术的论文还有《中国新疆早期佛教彩塑的形成与发展》《龟兹的寺院壁画》等。此外，金先生大量敦煌佛教艺术的论著，也是研究龟兹佛教艺术有直接关系的不可或缺的参考资料。

光阴荏苒，诸位先贤已先后驾鹤仙逝。中国评价前贤，常冠以“道德文章”。我想今天缅怀前面诸位先贤，“道德文章”会有更深的含义，他们都是参与推翻旧中国，建立新中国的有功之臣。又是新中国社会科学事业的开创者、贡献者。也是培养新一代中国社会科学人才的导师。他们功勋卓著，永彪史册。论道德，他们忠于党、忠于祖国，其德崇高无比。论文章，他们的理论建树、学术贡献，堪称时代精华。在当前中国为实现伟大复兴的征程中和世界的大变局的背景下，继承先贤们的精神，沿着他们的足迹，继承他们的遗愿，奋发图强，用出色的成绩，完成未竟事业，以告慰诸位先贤。

唐代吐谷浑部安乐州考

周倩倩

吐谷浑于龙朔三年（663）被吐蕃灭国，后尝试复国未成。咸亨三年（673），唐将诺曷钵及弘化公主所率领的吐谷浑部迁到灵州，设立安乐州作为安置之所。而《旧唐书·吐谷浑传》中记载慕容复承袭的官爵为长乐州都督而非安乐州，“贞元十四年十二月，以朔方节度副使、左金吾卫大将军同正慕容复为袭长乐州都督、青海国王、乌地也拔勒豆可汗。未几，卒，其封袭遂绝。”（［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷198《吐谷浑传》，北京：中华书局，1975年，第5301页）诺曷钵曾孙慕容威墓志中也提到了“仍充长乐州游奕副使”“终于长乐州私馆”（《大唐故左领军卫大将军慕容威墓志》原石现藏宁夏博物馆，录文参周伟洲《吐谷浑资料辑录（增订本）》，北京：商务印书馆，2017年，第69-71页）。

对于长乐州是否为安乐州，学界有不同看法。夏鼐认为，安乐州之名在墓志中写作长乐州，何对何错尚未可知（夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》，中国社会科学院考古研究所编辑《夏鼐文集》，北京：社会科学文献出版社，2018年，第2册，第434-475页）；钟侃（钟侃《宁夏文物述略》，银川：宁夏人民出版社，1980年；《唐代慕容威墓志浅释》，《考古与文物》1983年第2期，第32-35页）、鲁人勇（《唐威州（安乐州）地望考》，《西北史地》1986年第2期，第63-65页）等认为长乐、安乐为同一州；周伟洲认为两州不是同一州。（周伟洲《吐谷浑史》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第157-158页；《西北民族史研究》，郑州：中州古籍出版社，1994年，第390-394页）

对于吐谷浑部安乐州的位置以及安乐与长乐是否为一州的问题，上述前辈学者已经做了大量工作，但结论不尽相同。本文拟在前辈学者研究的基础上，稽核官方史书、私人著作以及墓志史料，对涉及安乐州位置的相关史料进行分析，并对其中缘由进行探讨，略述拙见，以求教于方家。

一

唐为安置来降的吐谷浑诺曷钵部，设置安乐州。《新唐书·吐谷浑传》：“（咸亨）三年，（吐谷浑）乃徙浩亹水南。诺曷钵以吐蕃盛，势不抗，而鄯州地狭，又徙灵州，帝为置安乐州，即拜刺史，欲其安且乐云。”（［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷221

上《吐谷浑传上》，北京：中华书局，1975 年，第 6227 页）安乐州在灵州境内，但具体位置不详。《新唐书·地理志一》“威州”条中记载的更具体些：“本安乐州。初，吐谷浑部落自凉州徙于鄯州，不安其居，又徙于灵州之境。咸亨三年以灵州之故鸣沙县地置州以居之。至德后没吐蕃。”（《新唐书》卷 37《地理志一》，第 972 页）安乐州是在灵州的故鸣沙县之地，并于至德后落入吐蕃之手。

《元和郡县图志》“灵州回乐县条”：“安乐川，在灵州南稍东一百八十里。长乐山，旧名达乐山，亦曰铎洛山，以山下有铎洛泉水，故名。旧吐谷浑部落所居，今吐蕃置兵守之。”（［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷 4，北京：中华书局，1983 年，第 94 页）安乐川在灵州南稍东一百八十里，紧接着提到长乐山，似两者相距不远，亦有可能两地紧邻；并提到此地原有吐谷浑部落居住，而今被吐蕃派兵驻守。不知此地是否就是唐为安置吐谷浑诺曷钵部而设置的安乐州？《太平寰宇记》“废鸣沙县条”的记载：“长乐山。按《十道记》：‘安乐州，在灵武南稍东一百八十里，近长乐山下，此山一名铎落山，以山下有铎落泉水，故以为名。旧吐谷浑部落所居。’”（［宋］乐史撰，王文楚点校《太平寰宇记》卷 36，北京：中华书局，2008 年，第 765 页）这条资料使我们能够比较清楚地了解安乐川、安乐州、长乐山之间的关系，安乐州所在之地即为安乐川，与长乐山相近。唐廷之所以将吐谷浑诺曷钵部安置在此，除自然、历史等方面的原因外，也是取安乐川一名的寓意，置安乐州，欲使诺曷钵部“安且乐”。

《读史方舆纪要》“鸣沙城”条：“大历四年吐蕃寇鸣沙，寻为吐蕃所据。贞元三年吐蕃尚结赞等入寇，陷盐、夏诸州，退屯鸣沙，寻置长乐州于此。元和十三年灵武奏破吐蕃长乐州，克其外城是也。大中三年收复，改置威州。五代晋徙州治方渠，以鸣沙为属县。宋没于西夏。元复于此立鸣沙州，明初废。志云：‘自城北渡河五里即宁夏卫之广武营也。方渠，见庆阳府环县。’”（［清］顾祖禹撰，施和金、贺次君点校《读史方舆纪要》卷 62，北京：中华书局，2005 年，第 2961 页）大历四年（769），吐蕃占领鸣沙，并以鸣沙为战略据点，进行屯守，成书于元和八年（813）的《元和郡县图志》中对长乐山的描述“今吐蕃置兵守之”，两处对长乐山的记载一致；在此处设置长乐州，笔者认为这是吐蕃延续唐朝建置，置吐蕃长乐州，《旧唐书》记载：“（大中）三年春正月丙寅，泾原节度使康季荣奏，吐蕃宰相论恐热以秦、原、安乐三州及石门等七关之兵民归国。”（《旧唐书》卷 18《宣宗纪》，第 621–622 页）吐蕃占领鸣沙之后，在此地设置了长乐州，而《旧唐书》中记载论恐热此时归还的是“安乐州”，而没有提到“长乐州”，这里的长乐与安乐应为同一州。唐将“安乐州”改为“长乐州”的原因，下文详论。大中三年（849），收复后改置为威州。《太平寰宇记》灵州回乐条：“鸣沙，西枕黄河，人马行沙有声，异于余沙，故曰鸣沙。因为县，即今威州城是其地也。”（《太平寰宇记》卷 36，第 762 页）威州即安乐州属于以前鸣沙县的统治区域。

综上，安乐州应设置在灵州稍东一百八十里故鸣沙县之地，近长乐山的安乐川。咸亨三年，唐朝为安置吐谷浑部落在此置安乐州。大历四年，被吐蕃攻陷，延续唐的建

置，设立吐蕃长乐州。大中三年，唐收复安乐州，并改置威州。

二

长乐州（安乐州）自大中三年收复后，改名为威州。五代时，州废归清边军节制。《旧五代史》：“升灵州方渠镇为威州，隶于灵武。改旧威州为清边军。”（［宋］薛居正等《旧五代史》卷 78《晋书·高祖纪》，北京：中华书局，1976 年，第 1029 页）

西夏时，唐威州之地属韦州静塞军节制。张鉴《西夏纪事本末》附有从《范文正公文集》中辑出的《西夏地形图》其中“韦州静塞军”旁有“本咸州”，（［清］张鉴著，龚世俊、王伟伟点校《西夏纪事本末》，杭州：浙江古籍出版社，2015 年，第 32 页）应为本威州，在清远军的西北方向。《宋史·郑文宝传》中朝廷议城古威州，派人访文宝时，文宝言：“威州在清远军西北八十里，乐山之西。唐大中时，灵武朱叔明收长乐州，邠宁张君绪收六关，即其地也。”（［元］脱脱等《宋史》卷 277《郑文宝传》，北京：中华书局，1977 年，第 9426 页）古威州在清远军西北八十里，即唐安乐州，西夏时为韦州静塞军。

威州与南威州。《宋史》：“元昊既据夏、银、绥、宥、静、灵、盐、会、胜、甘、凉、瓜、沙、肃诸州立国，而以石堡、洪门诸镇升为洪、威、龙、定四州。”（《宋史》卷 485《夏国上》，第 13994 页）鲁人勇认为这是元昊称帝立国时，在唐威州之地所置，后为了避免与新建韦州在语音上有别，而改为南威州。（鲁人勇《西夏地理志》，银川：宁夏人民教育出版社，2012 年，第 52–53 页）其实不然，《通鉴辑览》：“元昊既悉有夏、银、绥、宥、静、灵、盐、会、胜、甘、凉，又取瓜、沙、肃，而洪、定、威、龙皆即堡镇号为州。……威州即威振堡在今宁夏府平罗县……”（［清］傅恒等《御批历代通鉴辑览》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社，2003 年，第 338 册，第 95 页）元昊设置的威州非唐之威州，而是威振堡以堡号为州名之威州，为清时宁夏府平罗县。《宋史》记载西夏河南的九州中有南威州：“河南之州九：曰灵、曰洪、曰宥、曰银、曰夏、曰石、曰盐、曰南威、曰会。”（《宋史》卷 486《夏国下》，第 14028 页）笔者认为，这里的南威应为唐之威州，位于西夏统治区域的南部，用“南威”以区别威振堡之威州。

元朝韦州所废，明弘治年间设韦州千户所，后又废除。《读史方舆纪要·陕西十一》：“韦州所，镇东南二百六十里。西夏置韦州于此，又为静寨军。元废。明弘治十年，以地多寇冲，增置韦州千户所。所城周二里有奇。今废。”（《读史方舆纪要》卷 62，第 2953 页）清设韦州堡，《大清一统志》：“韦州堡，在灵州东南二百二十里，即故韦州，明弘治十年置千户，筑城周二里，今设把总。”（［清］穆彰阿、潘锡恩等《大清一统志》，卷 265《宁夏府》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 419 页）

后建置几经转换，到建国后，这里属于同心县管辖。据 1995 年编纂的《同心县志》记载：“今罗山东侧红城水故城除有大量汉代瓦片外，唐代的瓦当、白瓷片、唐三

彩瓷片等遗物遍地皆是，故城残墙最高处仍达 7 米，顶宽 4 米，基宽 11 米，占地约 500 余亩，规模宏大。据考，此地即为唐代故城，红城水故城，是在汉三水县城址上重新扩建而成，为当时安乐州城址。”（同心县志编撰委员会编《同心县志》，银川：宁夏人民出版社，1995 年，第 9 页）据县志记载位于罗山东侧的红城水故城，为安乐州城址所在。《同心县志》中对罗山进行了追溯：“罗山，唐初，称‘达乐山’，因山下有泉名曰‘铎落泉’，故又称其为‘铎落山’。后因吐谷浑部族在此安居，又称其为‘安乐山’，山东今韦州一带平地被称为‘安乐川’……今称之为‘罗山’。”（《同心县志》，第 9 页）罗山即铎落山（长乐山），长乐山东一带的平地为安乐川，唐为安置吐谷浑部在此设置的安乐州，即今宁夏回族自治区同心县下马关镇红城水故城遗址；这与史籍中关于长乐山和安乐州的位置记述相符。

诺曷钵曾孙慕容威的墓志，于 1974 年在宁夏回族自治区同心县下马关镇赵家庙村出土。志文中提到慕容威曾任长乐州游奕副使“迁左领军卫大将军，仍充长乐州游奕副使”；并于公元 756 年卒于长乐州私馆“以至德元年正月五日婴疾，春秋六十有三，终于长乐州私馆”，在其夫人武氏于乾元元年（758）去世后合葬于州南之原“即以乾元元年十月庚子朔十日己酉同窆于州南之原”。（录文参见夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》，《夏鼐文集》，第 2 册，第 434–475 页）安乐州的城址为今宁夏回族自治区同心县下马关镇红城水故城遗址，而慕容威墓志发现的地点为下马关镇赵家庙村，赵家庙村在红城水故城遗址的南边，两地相距约 5 公里，与志文中提到的葬于州南之原的情形相符；这也说明：长乐州即为安乐州，乃州同名异。

安乐州（长乐州）自大中三年改为威州后，先后历西夏韦州静塞军、明韦州千户所、清韦州堡等，其州城址在今宁夏回族自治区同心县下马关镇红城水故城遗址。

三

上文已论长乐与安乐实为一州，而墓志称长乐州而非安乐州，笔者认为，是因为安禄山的原因。《旧唐书·肃宗本纪》中记载肃宗在至德二载冬十月还京后：“十一月壬寅朔……宫省门带‘安’字者改之。”（《旧唐书》卷 10《肃宗纪》，第 248 页）《唐会要》：“至德二（三）载正月二十七日，改丹凤门为明凤门，安化门为达礼门，安上门为先天门，及坊名有‘安’者悉改之，寻并却如故。”（［宋］王溥《唐会要》卷 86“城郭”，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 1887 页）两《唐书》记载至德年间更改了很多地名。

两《唐书》记载至德年间更改的地名有，至德元载的安定、安化郡改为保定、顺化郡，安静县改保静县，安西改镇西等；至德二载安邑、安边、尚安、洊水、东莞、晋康、恩平、广德、理定、军宁、崇平、柔远，安康、咸安、同安、安城、安乐、万安、始安郡改为汉阴（汉南）、蓬山、盛唐、岭方、常乐、万全、建陵郡，同安、保安、安城、安京、安昌、安

南、安河县改为桐城、保宁（保定）、保城、保京、义昌、镇南、宁海等县，安南都护府改为镇南都扩府，安武州改为唐林等；至德中，安仁改为容山，安义县改为永业县等。据统计，至德年间所改地名达四十余处，其中带有“安”字的多达三十余处。

陈垣先生认为这是唐肃宗对安禄山的恶意避讳，《史讳举例》记载避讳三种类有“恶意避讳例”：“避讳有出于恶意者，唐肃宗恶安禄山，凡郡县名有安字者多易之。试以《新唐书·地理志》核之，凡至德元二载所改郡县名，皆因其有安字也……安乐郡改常乐……”（陈垣《史讳举例》，北京：中华书局，1956 年，第 33-34 页）史籍中虽未有将安乐州改为长乐州的记载，但唐肃宗于公元 756 年在灵武即位，改元至德，而与灵武相距甚近的安乐州很有可能改名为长乐州，写于乾元元年（758）的慕容威墓志在志文中自然称长乐州而非安乐州。

另一种原因可能是：吐谷浑人的自觉避嫌。《旧唐书》：“抱玉上言：‘臣贯属凉州，本姓安氏，以禄山构祸，耻与同姓，去至德二年五月，蒙恩赐姓李氏，今请割贯属京兆府长安县。’许之，因是举宗并赐国姓。”（《旧唐书》卷 132《李抱玉传》，第 3646 页）安史之乱后，唐朝对安禄山十分厌恶，连其同姓之人也更改姓氏和籍贯，以与之避嫌。在这种敏感、尴尬的政治环境中，作为外来胡人的吐谷浑人，虽不与安禄山同族同姓，在当时仍进行了自觉避嫌。

《慕容威墓志》载：“□人封（武）氏，封平阳郡夫人，武周魏王承嗣之孙，太仆寺卿、燕国公延寿之女。”（夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》，《夏鼐文集》，第 2 册，第 434-475 页）慕容神威夫人为武承嗣之孙、武延寿之女；而安乐公主先嫁武三思之子武崇训，后嫁武承嗣之子武延秀。景龙四年（710），安乐公主被李隆基诛杀，迁居安乐州的吐谷浑王室与武家有姻亲，可能也有避安乐公主嫌之意，故而称长乐州。

《慕容宣彻墓志》首题“河东阴山郡安乐王慕容神威迁奉墓志并序”，此志为慕容神威于景龙三年（709）迁其父慕容宣彻归葬凉州祖茔而作的墓志，志中慕容神威为“安乐王”。（夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》，《夏鼐文集》，第 2 册，第 434-475 页）而在 758 年的慕容神威墓志中却没有提到“安乐王”这个称呼，也印证了上文的推测，吐谷浑王室出于对安史之乱造成的敏感政治环境的考虑，回避了这一称呼。

唐安乐州与长乐州实是州同名异。唐安乐州在当时的灵州境内，属于故鸣沙县管辖之地，位于灵州稍东一百八十里靠近长乐山的安乐川。后历经威州、西夏韦州静塞军、明韦州千户所、清韦州堡等的管辖，城址位于今宁夏回族自治区同心县下马关镇红城水故城遗址。慕容威墓志的出土地赵家庙村，正好在其南部，与墓志描述的地理方位相符。造成州同名异的原因，主要是唐肃宗时因恶安禄山而在地名上造成的忌讳，以及吐谷浑王室似对安禄山与安乐公主的自觉避嫌。

（作者周倩倩，1989 年生，兰州大学敦煌学研究所博士研究生，兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004））

敦煌归义军接待外来使者之仪探析

杨立凡

归义军政权建节敦煌，位处西陲，周边环绕着许多少数民族部族，或建立政权，或集聚势力，与归义军矛盾、战争时有发生，民族关系异常复杂。因此如何接待其他少数民族政权所派使者，是归义军处理自身与外族关系，赢得和谐安宁的生存环境的重要关节。以往关于归义军接待使者的研究主要集中在相关部门的设置、部分迎送制度的考察和供食规格等等，对于整体性的仪式流程关注较少，故此笔者拟在前贤研究的基础上按照仪程进展与活动内容的顺序，再做进一步梳理与探析。

一、迎接仪式

归义军时期，迎接外来使者，往往要前往若干路程，以示尊重。P. 2641《丁未年（947）六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历状并判凭》载："寿昌迎于阗使，细供陆拾分……马圈口迎于阗使，用细供叁拾分。"其中，寿昌位于敦煌城西南一百二十里（冯培红《归义军镇制考》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究四编》，西安：三秦出版社，2009 年，第 139 页），马圈口则在敦煌西南二十五里处，见 P. 2005《沙州都督府图经卷第三》："马圈口堰，右在州西南廿五里。"可见迎接使者需要出城远迎。

迎接使者会举行宴饮活动，常称为"迎顿"。敦煌的"顿"，均指某项活动结束后，大家在一起置酒、聚会。（高启安《唐五代敦煌饮食文化研究》，北京：民族出版社，2004 年，第 192 页）前引 P. 2641 中迎接使者设宴所用饮食多以细供为主，盛朝晖指出"细供是招待吃用档次最高、待遇最为隆重的一种"（盛朝晖《"细供"考》，《敦煌学辑刊》1996 年第 2 期，第 99-102 页），凸显出归义军对迎接使者活动极为重视。

迎接使者完毕，就需要安排其住宿歇脚，这一活动称为"下檐"。"檐"是一种代步工具，《新唐书》记载："开成末，定制：宰相、三公、师保、尚书令、仆射、诸司长官及致仕官，疾病许乘檐，如汉、魏载舆、步舆之制。"（《新唐书》卷 24《车服志》，北京：中华书局，1975 年，第 532 页）"下檐"即可引申为车马休顿，如《太平御览》所记："今广州诸郡牧守初到任，下檐皆有油画抱木履也。"（《太平御览》卷 22《时序部七》，北京：中华书局，1960 年，第 106 页）"下檐"常在迎接之后进行，见 S. 3728《乙卯年（955）二三月押衙知柴场司安祐成状》载："十八日，迎甘州使，付

设司柽刺叁束。下檐，付设司柴两束”“迎西州使付设司柽刺叁束，下檐付设司柴叁束，就驿下檐柽刺伍束”。其中“就驿下檐”指发生场所是在其居住处。P. 3569V《唐光启三年（887）官酒户马三娘龙粉堆支酒本牒》：“又凉州温末及肃州使，从四月一日到，下檐酒壹瓮，料酒从四月二日至四月十五日发，中间壹拾肆日，上下壹拾壹人，每一日供酒贰斗肆胜，计供酒伍瓮半陆胜。”这里供应给使者的料酒只从二日开始，而一日使者到日则有酒一瓮（等于六斗），数量较大，加之前引宴设司也有参与“下檐”，可见“下檐”这一活动还包含宴饮。在 S. 5713《僧人谢物状》和 P. 3691《新集书仪》中均有《谢下檐》的实用书状，证明下檐是一种仪式活动。

二、活动安排

1. 礼佛上窟。敦煌文书中的破用历记载了节度使府衙经常设酒、支油面来招待外来使客赴莫高窟礼佛等事。S. 1366《归义军宴设司面、破油历》中记录了归义军在莫高窟招待“甘州使”“狄寅等使”之事。又如 P. 3184V 记载了曹元忠统治时期，于阗三位太子来敦煌礼佛的事件。施萍婷认为这里的三位太子指从德、从连和琮原，于乾德二年（962）六月来敦煌，八月七日巡礼佛堂，然后从德入中原朝贡，另外两位巡礼莫高窟，并在莫高窟第 444 窟东壁留下他们的题记（施萍婷《本所藏〈酒帐〉研究》，《敦煌研究》创刊号，1983 年，第 150 页）。

2. 赛神。敦煌文书中有许多外来使者在敦煌出使时赛神的记录。如 S. 3728《乙卯年（955）二三月押衙知柴场司安祐成状》：“二十四日于阗使赛神，付设司柴壹束。”姜伯勤认为于阗使所赛之神当为于阗民族早期信仰之神，颇疑即祆神（姜伯勤《中国祆教艺术史研究》，北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2004 年，第 175－176 页）。P. 4640《归义军己未至辛酉年（899－901）布纸破用历》中还有许多支取画纸给使节的记录，画纸在归义军衙府的支出中主要用来赛神。此外敦煌文献中还有记载譬如“东园赛神”“南城赛神”（见 S. 3728）等记录，城东园与南园均属于外来使者驻足休息的馆驿之地（赵贞《归义军史事考论》，北京：北京师范大学出版社，2010 年，第 136－137 页），可见归义军政权对于其他民族使者的宗教信仰极为尊重，为其提供相应的祭祀用品。

3. 宴饮活动。使者居住敦煌，归义军常有“看”或“设”的活动，“看”往往指去看望使节并招待，而“设”则是在使者居住地以外的场所招待。还有“屈”，如 P. 2641《都头知安设使宋国清等诸色破用历状并判凭》：“太子屈于阗使。”“屈”是邀请他人来自己所设之局席，表示主卑客尊的礼仪文化，在 P. 3961《屈朝友及诸旧相识》中有：“来日就某乙弊居。”就是请他人来家中做客。值得注意的是，归义军每次款待外来使者吃用，有“细供”“上次料”“中次料”“下次料”四种，均为成品的食物，细供除了是在供食三等原则下额外增加的部分之外，上中下的供应标准和使者的身份等

级有很大的关系。不仅是等级观念在饮食上的体现，也是政权与政权之间亲疏关系的表征（高启安《信仰与生活：唐宋间敦煌社会诸相探》，兰州：甘肃教育出版社，2014年，第275-292页）。

4. 物品贸易、交换活动。归义军与周边少数民族政权会通过使者的来往从而进行官方的贸易活动。如S. 2009《沙州官衙交割什物点检历》记："又达怛錍、杂箭三十四只"，即达怛人锻造钢铁兵器出售给了归义军。P. 2826《于阗王致沙州令公书》云："白玉一团。赐沙州节度使男令公，汝宜收领，勿怪轻鲜，候大般次，别有信物汝知。其木匠杨君子千万发遣西来，所要不惜也。凡书信去，请看二印：一大玉印，一小玉印，更无别印也。"可见，于阗和归义军也通过使者往来从而交换各自的需求。

三、物品供应

1. 食物供应。使者到敦煌出使，归义军负责为其提供"逐日早夜面""午食"及"月面"。如P. 2641《丁未年（947）六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历》："瓜州来龙家一人，逐日午时下次料，早夜面壹升半，供拾壹日，食断。"归义军政权为来到瓜州的龙家使者每日早晚供应面，可能需要其自己制作食物，中午则供应下次料一份。"月面"即为按月分配的面粉食料，也需要使者自己造食。如S. 1366《归义军衙内油面破历》："甘州来波斯僧月面七斗，油壹升，牒密骨示月面七斗。"

2. 节日供应。归义军会为外来使者额外提供节日期间的用酒和用粮。如S. 5728《壬中年（972）五月酒户曹流德牒》："节酒壹斗，支独峰驼似月酒壹瓮甘州走米"、P. 2744《归义军宴设司面油破历》："支四道使客箸节料残"。让外来使节感受蕴含着文化内核的节日氛围，正是扩大自身文化影响力的关键途径。

3. 柴柽供应：S. 3728《乙卯年（955）二三月押衙知柴场司安祐成状》："公主四人共捌拾束，消碱柴伍束……准旧例，支太子柽捌车，各柒拾柒束，刺两车，各伍拾伍束……"荣新江、朱丽双认为该文书中的公主不能确定是于阗或者回鹘的公主，但太子应该是指于阗太子（荣新江，朱丽双《于阗与敦煌》，兰州：甘肃教育出版社，2013年，第173页）。归义军衙府的柴场司供应公主、太子柴与柽柳，可能是作为造食及取暖柴火之用。

4. 助葬供应。为了保持与周边各种政治势力的关系，归义军对在境内死亡的使客有着助葬的支出。S. 2474《归义军衙内面油破历》："支索都衙家住达怛身故，助葬细供十分。"P. 2641《丁未年（947）六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历状并判凭》："付胡儿龙家身故，胡饼叁拾枚，俘愉拾枚。"S. 1366《归义军宴设司面、破油历》："于阗罗阇梨身故助葬细供十分，胡饼五十枚，用面四斗四升，油八合。"这是为了维护归义军政权而采取比较友好的外交政策。

四、送路仪式

敦煌文书 S. 2241《君者者状》（以下简称 S. 2241），是达怛公主为了感谢归义军对其归程的关心和爱护，所以在安抵目的地的当天，写给曹元忠夫人的一封感谢信（谭蝉雪《〈君者者状〉辨析——河西达怛国的一份书状》，《1994 年敦煌学国际研讨会文集纪念敦煌研究院成立 50 周年（宗教文史卷·下）》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年，第 100-114 页）。信中涉及了归义军对外来使客的送别仪程，现分析如下。

首先，S. 2241 中称“赐予羊酒优劳”，即指归义军为君者者准备了在归途行路中慰劳的饮食。外来使者到敦煌往往会给归义军统治者准备礼物，如 P. 4638《陈彦□献物牒》所记二位来敦煌的办事人员献香料及酒：“前件馨香及酒等，贵府所出，愿献鸿慈，诚非珍异。”使者离开敦煌，归义军也会回赐物品。如 P. 4061V《都头知内库官某状》：“伏以今月十七日支达怛大部跪拜来大绵丝袄子叁领，胡□壹张”。

其次，S. 2241 中称“切嘱，夫人与君者者沿路作福，祆寺燃灯”即为旅途平安而沿途所作的祈福。归义军在使客离开敦煌时，均会举行赛神仪式。如 P. 2641《丁未年（947）六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历状并判凭》载：“廿四日，使出赛马圈口，用神食拾贰分，灯油壹升，又胡饼伍拾枚。”赛神的物品由归义军提供，因而具有官方仪式的性质。

第三，归义军对使者会远送以示不舍。如前段所述 P. 2641 中送路马圈口就在敦煌城外，S. 2241 中也有“司空更兼兵士，远送前呈（程）”之语，即归义军节度使派士兵远送君者者，从而表示对其外交行为的重视。

最后，归义军送别使者往往会进行宴设活动。原董希文旧藏、现敦研 369《归义军衙府酒破历》记载：“廿二日，使出马圈口，酒一壶。”又 P. 2629《归义军衙府酒破历》载：“（七月八日供南山）送路酒四斗。”

以上，外来使者来到敦煌前，归义军就会派人前去接应宴饮，称“迎顿”。使者到住宿地之后，归义军会供应酒食欢迎，称“下檐”。在敦煌居住期间，归义军会安排使者进行礼佛、赛神、宴饮与贸易的活动，其中所花费的纸张、柴柽、酒食均由归义军提供。此外归义军还为使者提供日常饮食所需的食料、柴柽，在节日期间额外供给酒粮，如有使者在出使期间去世，归义军还为其提供助葬物品。使者回程之时，归义军会为其准备回赐物品，远送宴饮以示不舍，并赛神为使者祈求行路平安。可见，接待外来使者之仪不仅是归义军政治伦理秩序的礼制化反映，并且是笼络周边政权人心的有效统治手段。

（作者杨立凡，1989 年生，兰州大学敦煌学研究所博士生，兰州财经大学商务传媒学院讲师，陕西省社科项目“陕北出土墓志汇释（16GJ001）；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004））

观音菩萨疗疾功能演变研究

马托弟

观音信仰起源于印度南部救海难的民间信仰，被佛教吸收后，其功能由救海难扩大到广义的救苦救难，（李利安《观音信仰的渊源与传播》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 69-77 页）西晋时竺法护翻译《正法华经》，观音信仰系统地传入中国，此时观音的主要功能为救水、火等自然灾难以及冤狱、枷锁等社会灾难。通过考察敦煌文献中观音信仰的内容，则发现唐五代时期疗疾成为中土观音救难的主要内容。前人对观音的送子功能和其它形象如白衣观音、杨柳观音等有大量的研究，但对观音信仰中的疗疾功能却少有论及。本文将在前人的基础上，以敦煌文献中的观音疗疾信仰为切入点，对观音疗疾功能的演变做以梳理和论述。

一、敦煌文献中的观音疗疾信仰

敦煌佛教信仰盛行，观音信仰是其中很重要的一部分，敦煌有关观音的文献和壁画内容浩如烟海，救难型观音、净土型观音、密教观音信仰并行不悖。唐五代时期，在不同类型的有关观音信仰的敦煌文献中，均发现观音具有疗疾的功能。

敦煌文献中发现了不少密教观音疗疾的内容。S. 6151《千手千眼观世音菩萨治病合药经》是有关观音疗疾的经典，S. 5741《观世音不空羂索心王神呪经》中有“观世音不空羂索心王神呪和眼药法”（陈明《丝路出土密教医学文献刍议》，饶宗颐主编《敦煌吐鲁番研究》第 15 卷，上海：上海古籍出版社，2015 年第 478 页），北 7468《如意轮王摩尼别行印》中有一组手指押印法，其中有“以头指恰（押）大母指，此（令）一切诸病人疼痛便差。以头指恰（押）大母指下节文，令病人得睡。以头指恰（押）大母指背上节文，温（瘟）疟除差”的内容。（陈明《丝路出土密教医学文献刍议》，《敦煌吐鲁番研究》第 15 卷，第 480-481 页）在密教观音中，除了千手观音、不空羂索观音、如意轮观音外，马头观音、准胝观音、十一面观音均有疗疾功能。

伪经是中国人根据自己的精神需要创作的佛教典籍，因此最能体现自身的需要。虽然不被佛教承认，但它们却在佛教中国化、观音本土化的过程中扮演着重要角色。（法尊《浅谈“伪经”与观音信仰的中国化》，《世界宗教文化》2004 年第 3 期，第 30 页）敦煌文献中有诸多观音伪经的抄本，如《高王观世音经》《观世音三昧经》《水月观音

经》《观世音救苦经》《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》等。牧田谛亮、于君方对观音伪经进行过研究，其中于君方在牧田谛亮研究的基础上，认为部分观音伪经属于疗病、祈福的范畴。（［日］牧田谛亮《疑经研究》，京都：京都大学人文科学研究所，1976 年，第 40-84 页；［美］于君方著，陈怀宇等译《观音——菩萨中国化的演变》，北京：商务印书馆，2012 年，第 113 页）《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》就是这样一部产生于中土，与治病密切相关的观音伪经，在敦煌文献里有 P. 3239 和 P. 3916 两个卷号。

《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》分上、中、下三卷，其中中卷称《佛顶心观世音菩萨疗病催产方》，经中称用朱砂书写此陀罗尼经，用香水吞服可救产难、治胎衣不下、治医药不治之病及心痛等。下卷称《佛顶心观世音菩萨救难神验经》，记述了四则灵验故事。在第一则故事中，观音菩萨化作白衣居士，令瘟疫横行的罽宾国民众抄写《佛顶心观世音陀罗尼经》，国内瘟疫立即消除。第二则故事记述了阎王夜差一鬼使，告知波罗奈国一个富豪书写《佛顶心观世音陀罗尼经》，则他儿子的疾病将会痊愈且寿命会延长到九十岁。第三则故事记述了观音化作僧人，劝解多次夭折孩子的妇女，让其常持《佛顶心观世音陀罗尼经》则可摆脱悲惨的命运轮回，后该妇女活到九十七岁且后世转女为男。可知在唐五代时期，观音救难的主要内容已经由《观世音菩萨普门品》里的救水、火、战争等天灾人祸，转移到了疾病和妇女产难方面。“《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经》中抄有《佛顶心观世音菩萨疗病催产方》和《观世音菩萨救难神验经》等内容，这些中土出现的疑伪佛经，均被当时的信众们当作了消除病苦、救治产难等的方便法门，体现了中土人士对印度密教功能的认知与改造。”（陈明《丝路出土密教医学文献刍议》，《敦煌吐鲁番研究》第 15 卷，第 495 页）同时，在卷下罽宾国发生瘟疫时，观音化作白衣居士治疗疾病，从中可以看出后世白衣观音信仰的影子。（周秋南《论民间信仰中送子观音与白衣观音之关系》，《中南大学学报（社会科学版）》2014 年第 4 期，第 217 页）

唐五代时期，在敦煌世俗化的佛教“患文”中，观音菩萨是祈求祛病最重要的神灵。“患文”是佛教界为民众举办的祛病斋会仪式中念诵的应用性文书。就一篇完整的“患文”来说，开头先赞叹佛的美德，然后叙述病人举办斋会的目的，再祈求佛、菩萨等神灵救助保佑，最后是为病人、施主及家属祈福的回向。患文“将佛教义理融入到坛场仪轨中，在神圣的仪式操作下展现出语言的感染力量。这种倾向现世的大众化仪轨，是借助佛力来助威忏悔，在宗教仪式的设计下，传达了心灵净化的解厄历程。”（郑志明《敦煌写卷“患文”的宗教医疗观》，郑炳林、郑阿财主编《港台敦煌学文库》，兰州：甘肃人民出版社，2016 年，第 66 册，第 198 页）

在患文里，有诸多经常被启请疗疾的神灵，“在传统的初级医疗菩萨，即药王菩萨、药上菩萨之外，医疗团队还包括观音菩萨和妙音菩萨、十方菩萨，甚至龙和其他威严神明”（［美］太史文《疗以善业：中古佛教患文》，余欣主编：《中古中国史研究》第 2 卷，上海：中西书局，2018 年，第 54 页）。其中观音是最重要的一位神灵，其出

现在祈求神谱里的次数最多、最频繁。或单独出现，如北图 6854 号文书中“以此功德，先用庄严患者即体：唯愿观音放月洒芳，亦以济足大圣垂花”（黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995 年，第 676 页）；或和药王菩萨一起出现，如 S. 5561 号文书中“观音灌顶，授不死之神方；药上扪摩，垂惠长生之味”（黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第 698 页）；或和妙音、药王、药上等菩萨一起出现，如 S. 6417 号文书中“药王药上，授予神方；观音妙音，施其妙药”（黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第 703 页）。观音成为佛教世俗化治病仪式上启请的最重要的生命守护神，说明唐五代时期观音菩萨疗疾形象已深入人心。

另外，敦煌 P. 2637a、P. 2703a《医方》中有“观音菩萨最胜妙香丸法”的佛教辟谷方，此方的出现，与敦煌地区流行的观世音菩萨治病救难的信仰以及密教治病观念的扩展是密不可分的。”（陈明《丝路出土密教医学文献刍议》，第 495 页）而敦煌北冈字 84 号《观世音经》题记“学生童子唐文英，为妹久患，写毕功记”，表明抄写观世音经典也可以祛除疾病。

在敦煌文献中，还发现了曹氏归义军时期观音具有消除瘟疫功能的雕版印刷题记。其中 S. P. 249 木雕版画《大随求陀罗尼》发愿文题记中有“持此咒者，常得安乐，无诸疾病”的表述。S. P. 242 雕版印刷品《大慈大悲救苦观世音菩萨》造像题记里表明观音具有使“励（疠）疾消散”的功能，此印刷品为归义军节度使曹元忠所雕刻，可见此时不管在佛教界及民间信仰中，还是官方的政治行为里，观音菩萨均有和祛疾相关的功能，观音在当时民众的生命中扮演着重要的精神信仰角色。

二、唐五代时观音疗疾信仰的全面发展

唐五代时期，不仅敦煌，洛阳龙门石窟、四川摩崖石刻均发现了祈求观音祛疾或疾愈还愿的造像题记，说明此时观音疗疾信仰在全国范围内都比较普遍。

洛阳龙门石窟有两则观音疗疾相关的造像题记，第一则为：“佛弟子张行忠，今为病得离身，发愿敬造救苦观音一躯，垂拱二年十月十六日”（［清］陆增祥撰《八琼室金石补正》卷 32，北京：文物出版社，1985 年，第 209 页）；第二则为：“石行果妻王，为男四儿身患，今得除预，愿造救苦观音一躯。”（《八琼室金石补正》卷 33，第 219 页）二者均为患者病愈后造救苦观音还愿的记载。

四川摩崖石窟有后唐时期的一座白衣观音造像，旁有造像题记，记述了比丘怀真染天行时疾并传染给俗家一家大小，后因造观音像而获得平安：“敬镌造曜像白衣观音菩萨一身。右比丘怀真所造前件功德，意者为往年自身忽染天行时疾，归在俗家将理，并染俗家，大小不安，遂乃发心愿造。果蒙圣力加备，得获平善。”（刘健《四川省安岳县庵堂寺摩崖造像调查简报》，《四川文物》2008 年第 6 期，第 26–27 页）

另外，唐朝时慧立、彦悰宗所作《大慈恩寺三藏法师传》中所记印度戒贤法师梦

观音示疾的一事，则说明唐朝时在中国和印度均有了观音疗疾信仰的基础。据该传记载，玄奘去印度拜戒贤法师为师时，戒贤的弟子向玄奘一行人讲述了一则故事，三年前戒贤因风病意欲自杀而在梦中得到观音的启示，观音授意他显扬正法瑜伽论等，将有支那国僧前来学法。等玄奘去印度后，戒贤法师的疾病痊愈，戒贤因此大喜，礼遇玄奘并收他为徒。（［唐］慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校《大慈恩寺三藏法师传》卷 3，北京：中华书局，2000 年，第 66-68 页）

唐朝时，观音疗疾信仰盛行的另一个表现是观音救疾灵验记异常丰富，《冥报记》等笔记小说中多有诸多患者因信仰观音而病愈的故事，其中《太平广记》的《报应・观音经》中“王琦”条（［宋］李昉等编《太平广记》卷 111《报应十・观音经》，北京：中华书局，1961 年，第 769-770 页）具有代表性，这则灵验记引自《广异记》，它不是单独描述一次观音灵验事件，而是观音救疾信仰贯穿主人公的一生。灵验记中主人公王琦从小笃信佛教、不占荤腥，一生之中屡次生病，均因诵读《观世音经》而得救，此后自己和妻子沾染“天行”“疫疠”等恶劣的传染疾病时，也因诚心诵读《心经》而病愈。诵读《心经》可治病的观音灵验故事说明，在唐五代时期，除了观音普门信仰外，般若类观音经典也具有了疗疾的功能。

三、观音疗疾信仰的起源

观音菩萨经典系统地传入中国虽然始于西晋，但是在民间真正形成信仰却在东晋南朝时期，产生于东晋南朝的《光世音应验记》《续光世音应验记》《系观世音应验记》记载、见证了观音疗疾信仰的产生。《光世音应验记》共计 7 则观音灵验故事，从救难类型来说，其中 1 例火灾、2 例水灾、1 例枷锁、1 例刀杀、1 例生理缺陷、1 例疾病。（董志翘《〈观音灵验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002 年，第 1-25 页）《续光世音应验记》共计灵验记 10 例，其中 6 例救难类型为枷锁或刑杀、2 例鬼难，1 例水灾，1 例治病。（董志翘《〈观音灵验记三种〉译注》，第 28-55 页）《系观世音应验记》记载了 69 例观音灵验记，其中 11 例救难内容为水灾和火灾，52 例涉及牢狱、刑杀、枷锁，被缉捕、被奴役等社会性灾难，2 例遇虎狼猛兽，1 例求子得子，3 例治病（这 3 例中 1 例为突然聋盲，2 例为癞病）。（董志翘《观音灵验记三种译注》，第 57-209页）

在这三种《观世音应验记》中，观音救难的范围除了继承《正法华经・光世音普门品》中观音可以救治水、火等自然灾害及冤狱、刑罚等社会灾难对民众生命造成的威胁外，也产生出治疗疾病的功能。在医学相对落后的古代，疾病对人生命所造成的威胁并不亚于极端的自然灾难和社会灾难，当时普通民众对疾病的认识主要是“鬼魂致病说”（赵青山《6-10 世纪敦煌地区抄经史》，北京：民族出版社，2019 年，第 348 页），而观音菩萨作为佛教中最受中土民众欢迎的神灵，又具有广泛的救难功能，时人

面对疾病，在久医无效的情况下，向观音菩萨祈求就变成了自然而然的事。脱胎于东晋南北朝观音菩萨信仰中的观音疗疾功能，成为后世观音疗疾信仰的滥觞。

除了灵验记，密教观音疗疾经典的传入也是观音疗疾信仰产生不可忽略的另一条线索。陆杲《系观世音灵验记》在逃亡迷路 5 条、被奴役返乡 4 条、遇猛兽 2 条、疾病 3 条后分别注明密教《请观世音》里有相关记载，在疾病条后注："右三条，《请观世音》云：遇大恶病。"《请观世音》即《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》，东晋时竺难提翻译，是最早传入中国的杂密观音经典。"经中叙述观世音菩萨为毗舍离国人民解除疾病困厄，教其称念三宝及观世音菩萨本身名号，并说十方诸佛救护众生神咒，谓持此咒可免一切疫病"。（李利安《观音信仰的渊源与传播》，第 122 页）除了《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》外，东晋南北朝时还有大量的杂密观音疗疾经典传入中国，其中大部分保存在《陀罗尼杂集》里，主要有《观世音菩萨说消除热病诸邪不忤陀罗尼》《观世音说治五舌塞喉陀罗尼》《观世音说除一切眼痛陀罗尼》《观世音说治热病陀罗尼》等，观音治病的范围几乎包括了当时所有的疾病类型。《陀罗尼杂集》很可能在北魏孝明帝（516–528）时期形成于北方，北魏末年传到南朝，十来年后再传到敦煌。（吕建福《中国密教史（修订版）》，北京：中国社会科学出版社，1995 年，第 175 页）敦煌北 7679《观世音菩萨说除一切眼痛阿（陀）罗尼》、北 7456《观世音说治五舌塞喉陀罗尼》就是对《陀罗尼杂集》的部分摘抄。

《系观世音灵验记》里出现《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》，以及敦煌文献中《陀罗尼杂集》的抄本，均说明观音疗疾密教经典与观音疗疾信仰关系密切。一方面，密教及密教疗疾经典，尤其是观音疗疾相关经典的传播，为民间观音疗疾信仰的进一步发展提供了理论基础；另一方面，观音救苦救难的功能与密教观音疗疾相互应和、相互激发，这在很大程度上促进了观音疗疾信仰的发展。由于观音信仰在中国的广泛传播和密教观音的共同影响，唐五代时期，在观音的信仰形态里，疗疾成为了重要功能之一。

四、宋以后观音疗疾信仰的发展

唐五代时期的观音疗疾信仰，对后世观音信仰与中国传统文化的进一步结合奠定了基础。北宋时，观音疗疾信仰继续发展，《夷坚志》中与观音菩萨相关的 36 则故事里，疾病、生理残疾、求子、死而复生的故事就占了 22 条。在观音疗疾信仰进一步发展的历史背景下，中土诞生了观音本生故事《香山大悲菩萨传》，该传中妙庄王三女儿妙善公主为父舍手舍眼入药治病，"妙善为了给父王治病，献出自己的手和眼，和中国传说的'割股疗伤'的孝子行为是一脉相承的。"（周秋良《跨文化视野中的妙善故事》，《中南大学学报（社会科学版）》2020 年第 6 期，第 188 页）观音本生故事里的疗疾元素说明，在北宋时，观音疗疾的功能和形象已经彻底深入人心。

明清时期，观音疗疾信仰与"割股奉亲"等中国愚孝思想进一步结合，出现了一

些极端的子媳割身为父母治病而得到观音菩萨眷顾的故事。明朝王同轨《耳谈类增》记述了一个儿媳平时笃信观音大士，在观音的引导下割肝为婆婆治病，婆婆病愈而自己伤痕累累，但是主人公因平时信奉观音菩萨而得以保全性命。（［明］王同轨《耳谈类增》卷 5《藂德篇》，《续修四库全书》上海：上海古籍出版社，1995 年，第 1268 册，第 43 页）清代彭际清《居士传》记载了湖广益阳人彭信宇平时信奉观音大士，先是割臂肉和药治好了父亲的病，后又割肝为母亲治病，不久母亲病愈，在观音的护佑下，主人公的身体竟然完好如故。（［清］彭际清述《居士传》卷 12，《卍续藏经》，第 88 册，第 205 页上）在明清时，由于中国愚孝思维的渲染，观音疗疾故事中的观音已经背离了大慈大悲的传统形象，容易引起读者的心理不适，但这也恰恰说明观音疗疾功能在中国不同时期、不同文化背景下的发展衍变。

结语

观音疗疾信仰起源于东晋南北朝时期，东晋南朝时的观音灵验记记载和见证了观音疗疾信仰的产生与最初形态，同时随着密教观音疗疾经典的传入，唐五代时观音疗疾在全国范围内均成为一种普遍信仰。敦煌出土伪经《佛顶心观世音菩萨大陀罗尼神咒经》，患文中观音菩萨疗疾的首要地位，名为“观音菩萨最胜妙香丸法”的合药之法、敦煌、洛阳、四川等地发现的观音造像题记，均说明了唐五代时的观音信仰中观音菩萨普遍具有疗疾功能。宋以后，观音疗疾信仰被中国“割股奉亲”等愚孝思想吸收并进一步发展，明清时，观音成为了子媳为父母公婆割身疗疾的见证者和褒奖者。唐五代观音疗疾信仰发展的另一条脉络是：兴盛于唐五代时的观音疗疾、救产难信仰，在后世又发展出了施药观音、杨柳观音、白衣观音、送子观音等民间观音形象。其中，施药观音、杨柳观音是民间信仰中观音菩萨治病功能的典型代表，而送子观音、白衣观音则和观音救产难有一定的联系。可以说，后世观音的这些信仰形态，均与唐五代时期观音的疗疾、救产难形象有一定的关联。

（作者马托弟，1992 年生，兰州大学敦煌学研究所博士研究生；兰州大学中央高校基本科研业务费重点研究基地项目“敦煌与丝绸之路文明”（2021jbkyjd004））

简　讯

教育部副部长翁铁慧一行来研究所视察

兰州大学敦煌学研究所

2021 年 9 月 15 日下午，教育部副部长翁铁慧、社科司司长徐青森、思政司司长魏士强、社科司副司长谭方正、学生司副司长李强等一行在甘肃省副省长李沛兴、省教育厅厅长王海燕及兰州大学党委书记马小洁、校长严纯华院士的陪同下，视察了教育部人文社会科学重点研究基地兰州大学敦煌学研究所。所长郑炳林教授首先陪同翁铁慧副部长一行参观了研究所的资料中心，汇报了研究所的资料建设情况。目前研究所的资料中心面积 300 余平方米，拥有敦煌学专业图书 12 万册，是目前国内外敦煌学研究方面中文图书最为齐全的资料中心。随后翁铁慧副部长一行来到研究所会议室，参观了会议室展示的研究所近年来的系列学术成果。郑炳林教授向翁铁慧副部长一行介绍了《敦煌学研究文库》《敦煌学博士文库》《敦煌与丝绸之路石窟艺术丛书》《敦煌与丝绸之路研究丛书》《敦煌吐蕃文献丛书》《敦煌讲座书系》《丝绸之路艺术丛书》《港台敦煌学文库》《中国西行文献丛书》《陇右稿抄本文献丛书》《中国西部民俗文献丛书》等系列丛书的编纂缘起及在学术界的影响，此外还就研究所在学术研究、人才培养、学术交流等方面的进展向翁铁慧副部长一行进行了汇报和介绍。

教育部语言文字信息管理司司长田立新来研究所调研

兰州大学敦煌学研究所

2021 年 7 月 14 日下午教育部语言文字信息管理司司长田立新一行在兰州大学沙勇忠副校长等相关领导同志的陪同下在教育部人文社会科学重点研究基地兰州大学敦煌学研究所进行调研。兰州大学敦煌学研究所副所长魏迎春教授向田司长一行介绍了兰州大学敦煌学研究所在学术研究、人才培养、学术交流、图书资科中心等方面的相关情况。兰州大学敦煌学研究所是国家首个敦煌学博士授权点、博士后流动站和国家重点培育学科的单位，1999 年入选为首批教育部人文社会科学重点研究基地。魏迎春教授陪同田司长一行参观了研究所的资料中心和建所以来的研究成果。魏迎春教授重点向田司长一行介绍了研究所在语言文字在方面的研究成果，在语言文字方面目前已出版《敦煌愿文词汇研究》《敦煌、吐蕃社会经济文献词汇研究》《8-9 世纪藏文发愿文研究：以敦煌藏文发愿文为中心》等图书十余种，承担国家社科基金重大项目两项。最后田司长对研究所的研究成果和取得的成绩进行了充分的肯定和赞扬。