



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

敦煌归义军史专题研究三编

郑炳林 主编

甘肃文化出版社

国家社科基金九五规划重点项目
教育部人文社会科学重点研究基地重大项目

项目参加者:郑炳林 党燕妮
魏迎春 张亚萍
王 腾 陈双印



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

敦煌归义军史专题研究三编

郑炳林 主编



甘肃文化出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

敦煌归义军史专题研究三编 / 郑炳林主编. — 兰州: 甘肃文化出版社, 2005. 5

ISBN 7 - 80714 - 129 - 8

I. 敦... II. 郑... III. 地方政府 - 研究 - 敦煌县 - 唐代 IV. K294.24

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 054230 号

敦煌归义军史专题研究三编

郑炳林 主编

责任编辑 / 蒋 潇

封面设计 / 安 毅

出版发行 / 甘肃文化出版社

地 址 / 兰州市庆阳路 230 号

邮政编码 / 730030

电 话 / 0931 - 8454246

经 销 / 新华书店

印 刷 / 中共甘肃省委办公厅印刷厂

厂 址 / 兰州市城关区南昌路 1648 号

开 本 / 850 × 1230 毫米 32 开

字 数 / 558 千

印 张 / 22.25

版 次 / 2005 年 5 月第 1 版

印 次 / 2005 年 5 月第 1 次

印 数 / 1 - 1000

书 号 / ISBN7 - 80714 - 129 - 8

定 价 / 50.00 元

如发现印装错误, 请与印刷厂联系调换

前 言

敦煌归义军史研究是敦煌学研究的基础,特别是从事敦煌文献研究更是这样。我从事这一研究领域是在1990年前后,当时刚刚完成了《敦煌地理文书汇辑校注》工作,开始从事《敦煌碑铭赞辑释》的研究工作,由于注释敦煌碑铭赞文献的需要,对敦煌文献特别是历史文献作了拉网式的搜寻,将其中关于归义军史文献钩稽出来附注在每条注释之中。1992年完成了碑铭赞的研究工作,对敦煌归义军历史的来龙去脉基本上有一个大致的轮廓。从此以后,大部分精力投入到敦煌归义军史的研究中。1996年得到国家自然科学基金项目的资助后,将归义军史研究分为政治关系、区域经济与历史地理、职官制度、民族关系、宗教文化等五个方面进行专题研究。1997年将阶段性研究成果结集出版了《敦煌归义军史专题研究》,2003年完成了《敦煌归义军史专题研究续编》,课题组成员冯培红、高启安分别完成了《敦煌归义军职官制度》、《唐五代敦煌饮食文化研究》等专题研究,同时其他专题研究也在深入有序地进行,展现在研究者面前的《敦煌归义军史专题研究三编》,就是我们近期的研究成果。

《敦煌归义军史专题研究三编》收录研究论文29篇,其中党燕妮同志完成了晚唐五代敦煌地区关于五台山、十王、毗沙天王、冥头卢、海龙王五种民间信仰,张亚萍同志撰写、郑炳林修订完成敦煌地区畜牧业研究,王腾同志完成了隋唐五代西域罗氏流寓中国与敦煌罗氏家族研究,魏迎春同志参与晚唐五代敦煌佛教教团

清规戒律、科罚制度研究等两篇论文的撰写,陈双印同志参与完成了关于《诸山圣迹志》作者探讨论文的撰写,其余诸篇都是由郑炳林完成或者以郑炳林为主完成的。特别是张亚萍、王腾同志硕士毕业之后已经离开学界走上其他工作岗位,这两篇论文是他们的硕士学位论文,也是敦煌归义军史的子课题,属于第一次发表。

这些论文主要分为3个部分,敦煌地区佛教史和宗教信仰研究方面,收录论文15篇,主要研究了晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理、三界寺藏经状况。敦煌文献中百分之九十五以上是佛经,敦煌写本佛经是研究敦煌佛教最珍贵的文献资料。在敦煌写本佛经中大部分都有写经题记,在题记中表明了这篇佛经的抄写者及保存的寺院等信息,这些写经题记是研究敦煌佛经来源的最好资料,也是我们研究晚唐五代敦煌诸寺收藏佛经的第一手资料。晚唐五代敦煌诸寺院藏经的规模是晚唐五代敦煌地区佛教发展的直接反映,只有诸寺院收藏有大量的佛教经典,才可能进行各种各样的法事活动,才能保证讲经布道等佛教仪式顺利进行。所以研究晚唐五代敦煌诸寺院收藏佛经的情况,对于研究晚唐五代敦煌地区佛教史意义重大。根据敦煌文献的记载,晚唐五代敦煌的寺院主要有灵图寺、开元寺、净土寺、莲台寺、普光寺、大乘寺、金光明寺等十七寺,同时还有各种兰若、家寺等百余所,其中兰若等家寺收藏佛经很有限,对晚唐五代敦煌佛教发展的整体影响并不大,我们经对敦煌十七寺的佛经收藏情况进行研究考证,基本弄清楚了敦煌诸寺院佛经收藏的规模。关于寺院藏经的管理,在归义军政权建立以前,一般来说寺院的藏经与寺院的法器、什物都作为寺院的财产统一登记造册,一并管理;到了归义军初期,敦煌佛教教团对寺院管理机构进行一系列的改革,在都司之下设置了很多分支机关,分司管理,有了专门管理经藏的僧官——知藏,敦煌名僧康恒安就担任了灵图寺的知藏。知藏的设置肯定在唐咸通六年(865)以前,知藏仅仅管理寺院所藏佛经的收藏与定期点检,职责明确。

敦煌写经是三界寺藏经，三界寺是晚唐五代敦煌佛教教团管辖的17寺之一，位于今敦煌莫高窟第16窟前面，即敦煌莫高窟下寺。900年前后甘州回鹘攻打敦煌，三界寺及其藏经被焚。905年张善才主持修建了三界寺，五代时期张道真在担任三界寺观音院主、法律、僧政、僧录期间收集各寺古坏经文加以修补，重建了三界寺藏经。三界寺藏经来源有抄经、供养经、修补古坏经文，敦煌藏经中存在的经卷大量重复就是这个原因。从题记看敦煌藏经来源非常复杂，它经过了一个自毁灭到重建的过程，因此我们看到的敦煌藏经有很多其他寺院收藏的题记和印记，包括其他寺院的藏经目录也很多连同佛经一起被三界寺所收集，这样敦煌文献就不单单仅仅反映三界寺的情况，也反映整个敦煌地区佛经收藏情况和佛教发展状况。

晚唐五代敦煌佛教教团虽然没有保留下来成文的清规一类的东西，但是在榜文中有很多与清规有关的规定的记载。通过对其进行分析可以了解当时清规的大概情况，认为晚唐五代敦煌佛教教团制定有自己的清规，这种清规有很多称呼，所谓规矩、律式、格令等都是指佛教教团的清规。晚唐五代敦煌的佛教教团的清规与禅宗洪州宗关系密切，敦煌佛教教团的很多规定都与怀海禅师的百丈清规有相似的地方，受到洪州宗的禅门规式影响比较大。但是敦煌佛教教团也有其地域特色，有很多方面在洪州宗百丈清规中严加限定的内容，在敦煌相反不加限定或者限定不严格。晚唐五代敦煌佛教教团实行有科罚制度，科罚的内容主要实物科罚和身体处罚，如罚酒、罚饮食、罚粮食和决杖等，这些科罚直接接受于敦煌地区社条和官府政令的某些规定。

晚唐五代敦煌地区的佛教教团与归义军政权之间的关系经过我们的探讨，一方面归义军政权利用佛教教团的特殊身份和敦煌民众心理的影响，开展与中原政府之间的通使，僧人不但参与其中，有些时候成为使团的主导部分，因此每次出使都有僧人参加，

同时归义军幕僚也有僧人担任,参与了归义军政权各种大型的政治和军事决策。僧人力量的发展必然会影响到归义军政权的利益和地位,对归义军政权来说,既要用佛教教团的各种法会活动从心理上使敦煌民众团结在归义军政权之下,又不愿意放任佛教教团无限制地发展,所以在唐朝政府灭亡之后,僧官任命由归义军节度使直接任命,不但从僧官任免上控制,同时还就出家人数规模都需要政府的批准。佛教教团的权力越来越小,他的威严也越来越低,不得不依赖于政府开展佛教教团的各种活动,最终成为归义军政权的释吏。

晚唐五代敦煌地区的佛教是一个世俗化佛教,他实行的很多方面与我们看到的佛教有很大差异,无论是戒律的执行上还是清规的制定上,与佛教要求之间有很大差异。最为明显的是五戒十戒的执行上,就打了很大折扣。饮酒是佛教教团中严格限定的,但是在敦煌佛教教团中高僧几乎都饮酒,有的甚至公开出入酒肆,开店造酒出卖盈利,只有在法会活动期间才用榜文告诫禁断。晚唐五代敦煌佛教教团中的高僧与俗家弟子几乎没有什么区别,俗家有的僧人都有,俗家享受的僧人也几乎都可以享受,他们拥有大量资产奴婢,穿丝绸戴金银,经常不住寺院,户口也是挂在俗籍上,同时对一般普通僧人来说,出家并没有免除他们很多负担,僧人也服兵役和杂役。既然这样,世俗政权也不好对他们更多的要求。所以晚唐五代敦煌佛教教团的世俗化也是他本身兼容性形成的原因之一。从晚唐五代敦煌佛教教团中高僧的知识结构和文化造诣看,敦煌地区的高僧一般都具有儒学修养,这与吐蕃占领敦煌地区以后出现的寺学教育有很大关系,寺学教育的主要内容还是儒家经典,敦煌发现的类书写本就充分说明了这一点,像《励忠节抄》所表现的忠孝思想以及《新集文辞九经抄》、《新集文辞教林》等专门讲授儒家忠孝思想内容,而且这些文书抄写都比较多,另外各种文学作品中无一不透漏出这一主题原则。阴阳占卜类文书与道教

文书有很多充斥于敦煌文书中,必然给佛教高僧造成修习道家文化一个机会,同时中国文化很多方面就是道家文化,不了解和掌握道家文化知识,就很难根植于敦煌民众中进行佛教传播活动,同时佛教的传播离不开道教的阴阳占卜技艺作为辅助工具。只有佛教与道教融合,佛教才能发展,佛教的高僧才能成为真正的高僧,才能得到民众的信赖。所以晚唐五代敦煌佛教教团有很多名僧道教知识造诣同样很高。晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰风气是由官府推动下形成,这种风气的兴盛阶段是吐蕃统治敦煌时期和归义军初期,面临的问题有着很多共同点,随着政权的稳固,《大般若经》的抄写转读供养之风就慢慢减弱。所以应当看到当敦煌地方政权与中原关系对立或者相对独立时,是敦煌地方政权推动《大般若经》信仰最高潮,当敦煌与中原关系密切时《大般若经》信仰就相对减弱,毕竟作为镇国之宝的《大般若经》不是中央附属政权所应当过度宣扬的。但是《大般若经》由于是佛教诸经之首,所以敦煌地区的抄写转读供养《大般若经》的活动一直没有停止过。作为世俗佛教的特征之一的佛典信仰,《大般若经》为佛经集大成之书,不是每个信仰者所能研究清楚的,所以我们发现有的信仰者仅仅限于表面的流传和供养,信仰者与抄写、转读等信仰形式的分离,他们之间的纽带只是经济因素。信仰者既不需要去研究所信仰的佛经,更不需要去抄写转读这部佛经就能达到预期效果,这就是敦煌世俗佛教佛典信仰的特点。

晚唐五代敦煌地区是一个民间信仰非常流行的地区,除了流行的佛经信仰之外诸神信仰也很流行。党燕妮同志将敦煌文献与石窟艺术结合起来对敦煌地区流行的信仰进行研究,是其一大大特色。首先是十王信仰,十王经是一部疑伪经,敦煌本十王经是带插图疑伪经,杜斗成教授于1989年对这部经进行了专门的研究,并出版了《敦煌本十王经校录研究》。晚唐五代宋初这一时期,在敦煌生前预修“生七斋”为己修福和为亡人设斋追福、救拔亡魂极为

盛行,已成为社会习俗的重要部分,这与写经祈福、造像供养均正是此一时期即归义军时期十王信仰在敦煌民间盛行的种种表现。晚唐五代宋初,中国普遍流行毗沙门天王信仰,敦煌更是如此。毗沙门天王既可卫护众生、佑人济难;又可护国护城、助军退敌;更可悉应诸愿、除却罪孽;诵其真言还可除病、消灾,神威广大,故毗沙门天王信仰成为此期敦煌最为流行的信仰之一。从塑像到壁画,从纸绢彩绘到雕版印刷中的大量毗沙门天王像和天王堂、天王寺的存在以及频繁的祈赛活动正是这一信仰之体现。

晚唐五代敦煌区域经济与历史地理研究,我们已经在这方面做了很多研究工作,研究成果得到了同行专家的认可和引用,但是敦煌区域经济与历史地理是一个非常大的研究课题,不是一朝一日就能解决的问题,里面涉及到敦煌地区的方方面面,随着研究的深入和展开,需要解决的问题越来越多。我们以前对晚唐五代敦煌地区的林业、手工业、酿酒业、草场业、棉花种植、商业贸易等作过很多研究,目前我们又针对畜牧业、人口变化、商业贸易等进行深入的探讨,如贸易市场的国际化程度、人口数量变化等方面,应当说是前人没有解决的问题。用货币、商品、商人三个原则标准来衡量敦煌贸易市场国际化程度也符合当时的实际情况。敦煌地区的人口自天宝(742-755)之后就没有记载,敦煌文献涉及不多,因此敦煌人口特别是归义军时期人口变化一直没有人作这方面的研究,我们通过敦煌文献探讨得出,吐蕃到归义军时期,敦煌地区的人口总量基本上保持了天宝年间的规模,约3万到4万之间,弥补前人研究的不足。

晚唐五代敦煌归义军政权的政治关系研究,我们在本编中主要解决了这样几个问题:关于归义军对凉州的管理问题,将《张议潮处置凉州进表》进行拼合并对张氏归义军对凉州的经营管理以及归义军失去凉州的时间等问题进行力所能及的探讨。归义军收复敦煌之后,对待敦煌地区的吐蕃人处置上采取什么方法,一直是

学术界忽略的问题,经过我们研究,这一时期敦煌保存很多吐蕃人,主要由吐谷浑部落管辖,少部分散落诸乡成为归义军的编户,从事农业和畜牧业经济。对于居住敦煌地区的粟特人来说,不仅仅有很多居民,而且信仰祆教,有以粟特人为主建立的聚落存在,如康家庄、安家庄、石家庄、史家庄、罗家庄等,基本上保留了开元年间(713-741)从化乡的聚落规模。另外粟特人单独建立乡的情况没有了,但是以粟特人为主建立的部落代替了乡,并由粟特人来担任部落使之职。在研究归义军的婚姻关系史中我们发现一个问题,就是归义军政权与敦煌地区粟特人后裔进行联姻,这种联姻对于归义军政权的建立起了很大的作用,张谦逸与粟特人安家的联姻,形成了归义军建立初期的政权性质,即胡汉联合,安景旻出任归义军节度副使之职,粟特人担任都知兵马使、瓜州刺史、肃州防戍都营田使、左马步都押衙等职,最后政权直接转交给粟特人曹议金,建立了曹氏归义军政权。因此研究归义军的婚姻关系是探讨归义军问题的关键。在归义军的女性问题上我们还研究了归义军时期的多妻制,对于归义军节度使来说,为了巩固政权得到敦煌大姓的支持,采用多妻制达到笼络大姓建立血缘为纽带的政权关系,一般都娶很多妻子。对一般百姓来说,允许多妻制的存在主要是为了解决因为战争而造成的性比例失调和人口繁殖问题。其次我们还对胡姓妇女、吐谷浑吐蕃妇女的社会生活进行研究,探讨出他们社会生活中的特点和地区特色。晚唐五代敦煌地区有很多居民的性质有待进一步探讨,如罗氏家族、翟氏家族等就是这种情况,对这些家族的起源探讨对于解决敦煌地区居民结构有很大帮助,特别是解决归义军政权的性质问题意义重大。

归义军史专题研究我们已经进行多年了,出产了一批研究成果,但是还有很多问题没有解决或者解决得不够深入,如晚唐五代敦煌佛教史和寺院经济,就是一个有待开发的处女地。区域经济上还有很多问题没有解决,这些都有待进一步研究解决,今后一段

时间我们还要在这个问题上作进一步研究。

过去的2004年对兰州大学敦煌学研究所来说是一个发展新阶段,本年度我们与中国社会科学院世界宗教研究所、台湾中华宗教哲学研究社联合举办了“宗教文化与人类文明”海峡两岸学术研讨会、与美国密西根大学艺术史系联合举办了“佛教艺术与文化”国际学术研讨会、独立举办“丝绸之路佛教艺术与历史文化学术考察活动”、与敦煌研究院联合举办了“2004年石窟研究”国际学术研讨会。特别是兰州大学将敦煌学研究列入国家985计划建设平台——敦煌学创新基地,得到国家财政部、教育部和学校的800万经费支持,为兰州大学敦煌学研究走上国际创造了物质基础。我们相信在国家和学校的支持下,有学术界的扶持,兰州大学敦煌学研究所一定会成为真正意义上的敦煌学人才培养、科学研究、信息资料和学术交流中心。

郑炳林

2005年1月20日

目 录

敦煌地区佛教史研究

- 晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理 郑炳林(1)
- 晚唐五代敦煌三界寺藏经研究 郑炳林(25)
- 晚唐五代敦煌归义军政权与佛教教团关系 郑炳林(48)
- 晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规
..... 郑炳林 魏迎春(75)
- 晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度研究
..... 郑炳林 魏迎春(102)
- 晚唐五代敦煌佛教教团阐扬三教大法师与
敦煌佛教兼容性形成 郑炳林(126)
- 晚唐五代敦煌地区《大般若经》的流传与信仰 郑炳林(148)
- 敦煌写本《诸山圣迹志》撰写人与敦煌僧人的
中原巡礼 郑炳林 陈双印(177)
- 敦煌写本《往五台山行记》与敦煌地区巡礼
五台山活动 郑炳林(195)
- 晚唐五代敦煌地区的五台山信仰 党燕妮(216)
- 晚唐五代敦煌地区的十王信仰 党燕妮(232)
- 晚唐五代敦煌地区的海龙王信仰 党燕妮(271)
- 晚唐五代敦煌地区的毗沙门天王信仰 党燕妮(292)
- 晚唐五代敦煌地区的宾头卢信仰 党燕妮(318)
- 晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论 郑炳林(335)

区域经济与历史地理研究

- 晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度 郑炳林(355)
- 晚唐五代敦煌商业贸易市场研究 郑炳林(365)
- 晚唐五代敦煌酿酒业研究 郑炳林(393)
- 晚唐五代敦煌畜牧业研究 张亚萍 郑炳林(414)
- 晚唐五代敦煌地区人口变化研究 郑炳林(462)

政治关系与民族问题研究

敦煌写本《张议潮处置凉州进表》拼接缀合

- 与归义军对凉州的管理 郑炳林(484)
- 张氏曹氏归义军政权的胡汉联姻 郑炳林(496)
- 晚唐五代敦煌归义军政权的婚姻关系研究 郑炳林(513)
- 晚唐五代敦煌归义军节度使多妻制研究 郑炳林(548)
- 晚唐五代敦煌地区粟特妇女生活研究 郑炳林(560)
- 晚唐五代敦煌吐谷浑与吐蕃移民妇女研究 郑炳林(576)
- 晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落 郑炳林(596)
- 晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探 郑炳林(617)
- 隋唐五代西域罗氏流寓中国与敦煌
罗氏家族研究 王 腾(634)

晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理

郑炳林

敦煌文献中百分之九十五以上是佛经,敦煌写本佛经是研究敦煌佛教最珍贵的文献资料。敦煌写本佛经中大部分都有写经题记,在题记中表明了这篇佛经的抄写者及保存的寺院等信息,这些写经题记是研究敦煌佛经来源的最好资料,也是我们研究晚唐五代敦煌诸寺收藏佛经的第一手资料。晚唐五代敦煌诸寺院藏经的规模是晚唐五代敦煌地区佛教发展的直接反映,只有诸寺院收藏有大量的佛教经典,才可能进行各种各样的法事活动,才能保证讲经布道等佛教仪式顺利进行。我们研究晚唐五代敦煌地区的佛教写经,有一个很大的体会就是佛教的世俗化问题,世俗化的主要特征是使佛教大众化,变成真正意义上的民间佛教。晚唐五代敦煌佛教教团积极参与归义军政权的各种政治活动,开办学校进行文化教育活动,兼容并蓄吸收中国传统文化的东西,开展形式多样的讲经说法,通过这些活动,使佛教深入人心,吸引更多民众信仰佛教。进行这些内容丰富的活动,需要使用大量的佛经,研究晚唐五代敦煌诸寺院收藏佛经的情况,对于研究晚唐五代敦煌地区佛教史意义重大。根据李正宇先生的研究考订,晚唐五代敦煌的寺院主要有灵图寺、开元寺、净土寺、莲台寺、普光寺、大乘寺、金光明寺等十七寺,同时还有各种兰若、家寺等百余所。^[1]其中兰若等家寺收藏佛经很有限,不具备保存大藏经的条件,只是零星收藏部分佛经,以备常用。没有目的的少量收藏,对晚唐五代敦煌佛教发展的

整体影响并不大,所以不是我们研究的重点,这里我们仅对敦煌佛教教团直接管辖的 17 寺的佛经收藏情况进行研究考证,力图弄清楚敦煌诸寺院佛经收藏的规模,为研究晚唐五代敦煌的佛教史做好先期工作。由于我们掌握的文献非常有限,在研究中难免有遗漏之处,恳请从事佛学研究的专家批评指正。

关于寺院藏经的管理,在归义军政权建立以前,一般来说寺院的藏经与寺院的法器、什物都作为寺院的财产统一登记造册,一并管理;到了归义军初期,敦煌佛教教团对寺院管理机构进行一系列的改革,在都司之下设置了很多分支机关,分司管理,有了专门管理经藏的机构——经司,同时各个寺院中也设置专门管理藏经的僧职——知藏,敦煌名僧康恒安就担任过灵图寺的知藏。从康恒安出任灵图寺知藏的时间来看,知藏的设置肯定在唐咸通六年(865)以前,也就是说知藏的设置是在吴洪辩任河西都僧统时期所为。^[2]由于知藏仅仅管理寺院所藏佛经,职责明确,一般不太参与经济活动,所以敦煌文献记载相对较少,故不引起人们的注意。关于知藏的职责权限,敦煌文书记载十分有限。灵图寺知藏康恒安仅仅负责管理灵图寺所藏大藏经,由此推测在归义军时期,凡是收藏有经藏的寺院,都设有管理经藏的知藏。为了考证的方便,我们逐寺进行考证。

1. 净土寺藏经与管理

净土寺,又名东大寺,虽然没有记载东大寺的名称由来,但很可能与净土寺在敦煌城所处的地理位置有很大的关系。在敦煌文书中保存了很多籍账,其中有很多是净土寺的账目,特别是敦煌文献中的常住什物点检历,在记载到净土寺常住什物时就有净土寺保存佛经的情况。P. 4004、S. 4706、P. 3067、P. 4908《庚子年(940或1000年)后某寺交割常住什物点检历》虽然没有表明是哪个寺院的账目,但根据内容我们推测是净土寺的常住什物点检历,记载到:“大佛名壹部,在经藏。”“香奩□并经按铜铃壹,在经藏上。又

沙子脚经按壹,在下藏。”“苻僧正锁壹副并钥匙具全,在般若藏。又侯槽头大锁壹副,并钥匙全,在杂藏。又邓县令锁壹副并钥匙全,在华严藏。锁壹副并……”^[3]从这些记载中得知净土寺收藏有大藏经,我们从记载得知有华严藏、般若藏、杂藏及经藏上、下藏等。净土寺的大藏经与常住什物是分开的,单独设置管理,虽然文书记载不全,但是从这些记载看净土寺大藏经的收藏规模是很大的,而且分类非常详细,没有专人进行管理很难达到这种程度。S. 4215《庚子年(940 或 1000)后某寺交割常住什物点检历》记载:“苻僧正锁壹副并钥匙具全,在般若藏。又侯槽头大锁壹副,并钥匙具全,在杂藏。又邓县令锁壹副并钥匙具全,在花严藏。锁壹副并钥匙在藏门。”^[4]藏门的记载,表明净土寺的大藏经有专门的收藏处所。那么这个收藏地点在寺院的何处,S. 1774《后晋天福七年(942)某寺法律智定等交割常住什物点检历状》正好记载了这一点:“经藏壹,在殿。”^[5]这个殿可能就是佛经收藏地点——藏经殿。关于这一点 S. 1642《后晋天福七年(942)某寺常住什物点检历》记载:“经藏壹,在殿。”“大佛名经壹部,壹拾捌卷并函。”^[6]佛教大藏经单独收藏是当时的统一做法,S. 1776《后周显德五年(958)某寺法律尼戒性等交割常住什物点检历》也记载该尼寺的大藏经也保存殿里:“藏经壹,在殿。”^[7]从这些记载看,净土寺保存有大量的佛经,将这些佛经进行分类保存,有专门收藏佛经的库房,管理是非常严格的。净土寺的佛经收藏数量很大,为了诵经方便,经藏一部还放置在净土寺的大殿里。净土寺常住库的管理者是都师,但不一定是佛经的实际管理者,只是净土寺的账目必须经过这些都师的手,经藏管理当另有其人。S. 2142《当寺上藏内诸杂经录》前残后全,题记称:“右件当寺上藏诸杂部帙,缘无经录,不知部帙数多少,今见著阡子,抄录帙数,一一谨具如前。已上都计诸杂经帙,一百六帙。《大般若》六十帙。大唐乾德二年岁次甲子四月二十三日,经司僧政惠晏、法律会慈等,点检《大般若经》两

部,欠数较多,未得成就。同日法律海诠请藏《大佛顶略咒本》一卷。法律会慈请藏细字《最胜王经》两卷。计一部。”^[8]上藏的记载与前引常住什物历记载到的上藏可能都是指净土寺藏经。S. 5046《点勘某寺上下藏〈大般若经〉欠数》记载:“四月十三日上藏点《大般若经》欠数……点下藏欠《大般若经数》(后略)”,方广钊先生认为是龙兴寺点勘上、下藏《大般若经》的记载。^[9]我们认为这是关于净土寺点勘上下藏佛经中《大般若经》的记载。S. 1055《当寺上藏经诸杂部排经录》记载:“当寺上藏经诸杂部……排经抄录帙数如后:……第三帙,第四帙,第五帙。《文殊师利问菩萨暑经》等,一帙,杂六卷。《大般若经》六十帙。”显然是净土寺藏经的记录。^[10]

2. 龙兴寺藏经考

龙兴寺,也是晚唐五代敦煌著名僧寺之一。敦煌文书 P. 3432《龙兴寺卿赵石老脚下依蕃籍所附佛像供养具并经目录等数点检历》除了记载龙兴寺保存的各种法器之外还保存有大量佛经:“经目录如后:大般若经壹部,陆佰卷。大方广佛华严经壹部,捌拾卷。涅槃壹部,肆拾卷。大集经壹部,伍拾捌卷。摩诃般若经壹部,肆拾卷。大法炬陀罗尼经壹部,贰拾卷。菩萨藏经壹部,贰拾卷。菩萨见实三昧经壹部,拾肆卷。大佛名经壹部,拾贰卷。贤劫经壹部,壹拾叁卷。宝积经壹部,壹佰贰拾卷。花手经壹部,壹拾叁卷。拾住断结壹部,拾卷。大灌顶经壹部,壹拾贰卷。观佛三昧经壹部,拾卷。伍千伍佰佛名经壹部,捌卷。金光明经壹部,拾卷。小灌顶经壹部,柒卷。法集经壹部,陆卷。贤护经壹部。大云经等叁部,壹拾贰卷。无所有菩萨经叁部,拾贰卷,壹帙。菩萨本行经等玖卷。大方广如来性起微密藏经等拾卷。诸佛要集经等捌卷。法界体性无分别经等伍部,拾卷。决定毗尼经等肆卷。诸佛心陀罗尼经等壹拾伍卷。差摩婆帝授记经等贰拾卷。放光般若波罗蜜经叁拾卷。光赞般若波罗蜜经壹拾伍卷。大方广十轮经捌卷。悲花

经拾卷。大悲分陁利经捌卷。大方等大集菩萨念佛三昧经拾卷。妙法莲花经柒卷。入楞伽经拾卷。大哀经捌卷。大般泥洹经陆卷。大萨遮尼鞞(乾)子经柒卷。信力入印法门经等壹拾柒卷。持人菩萨所问经等壹拾捌卷。道神足无极变化经等捌卷。无尽意经等拾卷。大明度无极经捌卷。大方等善住意天子经等玖卷。大树紧那罗王[经]等拾卷。阿维越智经等玖卷。大乘方便经等拾贰卷。大方广宝篋经等壹拾贰卷。宝如来三昧等捌卷。维摩经等拾卷。乐缨络庄严方便经等玖卷。佛遣日摩尼宝经等拾卷。无垢施菩萨分别应辩经等拾卷。药师琉璃光如来本愿功德分别缘起经等陆卷。菩萨本业经柒卷。乳光佛经等拾捌卷。增一阿含经伍拾卷。中阿含经陆拾卷。杂阿含经伍拾卷。长阿含经贰拾卷。别识杂阿含经贰拾卷。杂宝藏经捌卷。贤愚经壹拾叁卷。普曜经捌卷。修行道地经陆卷。生经等伍卷。开解梵志经等捌卷。比丘避女恶民欲自煞经等贰拾卷。四分律陆拾卷。僧祇律肆拾卷。十诵律陆拾卷。弥沙塞律叁拾卷。善见律拾捌卷。毗奈那拾卷。毗尼母拾卷。大智度论壹佰卷。显扬圣教论贰拾卷。般若灯论壹拾伍卷。十住毗婆沙论壹拾肆[卷]。大乘庄严菩萨释论拾卷。摄大乘论世亲菩萨释拾卷。广伯论拾卷。十地论壹拾贰卷。菩萨地持论拾卷。佛地经论柒卷。菩提资粮论等拾卷。佛性论等拾卷。究竟宝性论等壹拾叁卷。摄大乘论壹拾伍卷。摄大乘论无性菩萨释拾卷。阿毗达摩大毗婆沙论壹佰卷。阿毗达摩顺正理论捌拾卷。阿毗达摩宗论肆拾卷。阿毗达摩俱舍论叁拾卷。阿毗谈毗婆沙论陆卷。阿毗县八乾度论叁拾卷。解脱道论拾贰卷。舍利佛阿毗县论贰拾卷。发智论贰拾卷。出曜论贰拾卷。成实论肆拾卷。众事分阿毗县论拾贰卷。杂阿毗县心论拾壹卷。立世阿毗县论贰拾卷。阿毗达摩释身足论陆卷。品类足论壹拾捌卷。集异门足论贰拾卷。鞞婆沙阿毗县论拾卷。尊婆须蜜所集论拾卷。佛本行集经陆拾卷。六度集捌卷。佛本行经陆卷。已前都计三千一十(百)

八十卷。经袂二百八十个。福法物内祈写汉大般若经壹部，陆佰卷。其经现在，僧尼八戒各一卷。”^[11]从这些记载可以得知龙兴寺收藏佛经的情况，应当注意的是龙兴寺在《大藏经》中保存了两部《大般若经》。研究者根据这篇文书有蕃籍以及寺卿、箭等，认为其时代当属吐蕃占领敦煌时期。龙兴寺创建于唐玄宗即位初期，到吐蕃占领时期不过百余年的时间，所藏佛经达到了这样一个程度，说明龙兴寺在敦煌地区影响很大。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若经〉录》记载普光寺一部官《大般若经》因残缺向永康、报恩、龙兴三寺上座维那等请求从龙兴寺官经取数补齐，^[12]表明龙兴寺从吐蕃时期起就收藏有官经——官属大藏经。P. 3807 与 S. 2079 号是一个经目的不同抄本，根据方广钊先生研究是吐蕃时期《龙兴寺藏经目录》，前部残缺而后部全，残存大乘经重译、小乘经单译、小乘经重译、小乘律、大乘论、小乘论、贤圣集传及新翻经目录等，可知这个目录是根据《大唐内典录》编撰的，并且当时敦煌是根据《大唐内典录》来组织与管理佛教大藏经的。^[13]龙兴寺到晚唐五代归义军时期是以收藏佛经著称的，敦煌文献中保存有龙兴寺藏经的文书十余个卷号，P. 4039《龙兴寺藏经录》前后残缺，是依据经律论、贤圣集传顺序录经的，经录内有点勘符号，仅保存经和律的部分经录内容；在律的部分收录有“《阿育王传》七卷，龙有第一”，以及《众经目录》、《内典录》等，^[14]分类很不严格，表明这卷目录是龙兴寺藏经工作目录，而且可以确定龙兴寺的藏经目录是根据《大唐内典录》来编写和组织自己的藏经的。P. 3852 号前后残缺，保存经目 29 行共 87 部经录，内有勘经记载，背面是勘经题记：“戊辰年九月七日奉处分龙兴寺《大藏经》，准入藏录点勘经、律、论、集、传等，除见在，无者仅具数目如后：见欠经四百七十二卷；律共欠八十一卷；论共欠三百一卷；集共欠一十四卷；圣贤集传共欠二十一卷。经、律、论、传、集等都共计欠八百八十八卷。”后有《大般若经》流通录。正面的经

录与 P. 2079 号《龙兴寺藏经目录》之《新翻经目录》部分相同,当依据《龙兴寺藏经目录》而成,是大中二年(848)点勘佛经的目录。^[15] P. 3202《龙录内无名经论律录》前存后残,正面有经录 18 行 17 部经,首题“龙录内无名经论律”,P. 4962 号正面存 24 行 23 部经名,后有:“龙大录内无名,藏中见有经数:《大云经》六卷……”,当与 P. 3202 号一样,方广锠认为两卷是一卷分列所致。^[16] 同时我们从原卷记载得知龙兴寺的藏经与其他寺院的藏经不一样,明确记载龙兴寺收藏的是一部大藏经。P. 4754《壬寅年灵图寺索法律欠经历》记载在龙兴寺藏内未入经 53 卷六个帙子。所谓龙兴寺藏内指龙兴寺收藏的大藏经。S. 3565《归义军节度使曹元忠设斋功德疏》:“弟子归义军节度使检校太保曹元忠于衙龙楼上请大德九人,开龙兴、灵图二寺大藏经一变,启扬鸿愿,设斋功德疏。施红锦壹匹,新造经帙贰拾壹个,充龙兴寺经佩。楼机壹匹,经帙拾个,充灵图经佩。生绢壹匹,经帙拾伍个,充三界寺经佩。马壹匹,充见前僧佩。”^[17] P. 4754《壬寅年灵图寺索法律欠经历》记载:“壬寅年九月二十六日,在龙兴寺藏,未入经伍十卷,帙子六个。”^[18] 表明龙兴寺与灵图寺一样收藏规模比较大的《大藏经》。龙兴寺不但收藏有规模较大的《大藏经》,而且设置有专门管理佛经的僧执事知经藏。

3. 灵图寺所藏大藏经与管理

晚唐五代敦煌灵图寺是敦煌名寺之一,从吐蕃统治敦煌开始灵图寺就是敦煌佛教教团的管理机构所在,到归义军时期敦煌名僧吴洪辩、唐悟真等就出身于灵图寺,敦煌佛教教团的最高机构——都司就设置在灵图寺。因灵图寺在敦煌地位很高,规模较大,所以在敦煌文书中多次记载到灵图寺。又因寺院位于晚唐五代敦煌城的西部,所以称之为西大寺。灵图寺收藏有佛教《大藏经》,敦煌文书多处记载到。北京图书馆藏新编 876《灵图寺藏吴和尚经论目录》记载:

1. 咸通六年正月三日,奉处分吴和尚经论。令都僧政法镜
2. 点检所是灵图寺藏经及文疏,令却归本藏。诸杂蕃汉经
3. 论抄录,以为籍账者。谨依处分,具名目如后:
4. 《瑜伽藏论》壹佰卷,《释论》壹佰卷,竹绣帜拾枚。又零《瑜伽论》
5. 肆拾叁卷,《成维(唯)识论疏》漆(柒)卷,蕃《大宝积经》两夹,共
6. 壹部,并经绢貳。又辛(新)写白纸《瑜伽论》叁拾伍卷,并白
7. 布什壹。又《金刚旨赞》壹卷,又《金刚旨赞抄》伍卷,又《瑜伽论》
8. 迦(伽)论分门图》捌卷。已上经论并灵图寺知藏恒安记。(后略)^[19]

灵图寺收藏的佛经除了吴和尚的经论部分之外,还有很多其他佛经。在《吴和尚经论目录》之后记载的就是灵图寺所藏《大藏经》的目录,前残后全,存129行,分类顺序是大乘经1518卷,小乘经299卷,小乘律226卷,大乘论266卷,小乘论643卷,贤圣集传74卷。方广镛先生将本卷目录与《大唐内典录》比较,认为本目录的依据仍然是《大唐内典录》,从张议潮收复敦煌到咸通六年(865),敦煌地区流传的还是依据《大唐内典录》编制的当地目录。^[20] P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》壬寅年七月十六日付纸历记载为灵图寺配经付纸情况有:图索法律、文晟师兄、董私头、宋孔目及阎法律等配经的卷次,但是没有列出经卷名称,到底配的是什么经还有待考订。在阎法律名下列有所配佛经《五百弟子自说本起经》、《月灯三昧经》、《大灌顶经》等,贾法律名后列有《入定不定印经》一卷、《大乘方广总持经》、《赞颂大乘经》上下卷,小马僧政第一至第十卷、小王僧政第一至第十一卷、杨兴遂卷第一至第十,杨兴遂名下列有《瑜伽论》,这些没有列出名的配经当是《瑜伽论》

写本。宋僧政配经一至九卷,宋法律配经第九、十一、十二、第八等卷及《十一面经》等。小阴法律第一、《金刚顶轮经》一卷、第二、第三、第四、《苏悉地经》上中下卷。^[21]这些关于敦煌佛教教团都司为灵图寺配经的记载,表明晚唐五代敦煌灵图寺收藏有大藏经。由北京图书馆新编 876 号看,晚唐五代敦煌灵图寺管理佛经收藏的是知藏,当时担任知藏的康恒安还没有任何僧官,康恒安出任法师的时间是在咸通十年(869)。从这一点看,知藏是晚唐五代敦煌诸寺中地位很低的僧职,应当说算不上什么僧官,所以在敦煌文书中记载到知藏的地方很少,知藏上面还有其他有名望的高级僧官负责佛经收藏,作为具体管理经藏的知藏能发挥作用的地方就很有有限了。S. 375《乙巳年五月九日付图经本数》记载了付给灵图寺藏经的佛经共有 18 部经 21 卷。P. 4754 背《壬寅年灵图寺索法律欠经历》记载:“图:索法律手上上藏经叁帙,杂经十一卷。壬寅年九月二十六日,在龙兴寺藏,未入经伍拾叁卷,帙子六个。”^[22]灵图寺收藏佛经在晚唐五代的敦煌是很有名的,经常与龙兴寺藏《大藏经》相提并论。同时我们还由此得知灵图寺收藏除了寺院所有佛经外,还是晚唐五代敦煌佛教教团上藏即官经的主要收藏寺院。

4. 三界寺藏经与管理

敦煌藏经洞发现的佛经及其他文献都是三界寺的藏经和收藏品,三界寺是敦煌 17 寺之一。据土肥义和先生研究,三界寺始建于 834 年前后,归义军时期成为敦煌的名寺之一。寺内设有寺学,曹氏归义军时期出任节度使的曹元深等曾就学于三界寺的寺学里。三界寺设有戒坛和观音院,从敦煌文献记载来看,晚唐五代敦煌佛教教团设有两个戒坛,一个在灵图寺,一个在三界寺,长期主持三界寺戒坛的高僧张道真曾经担任过三界寺观音院主,主要负责三界寺藏经的收集和整理工作。^[23]

张道真整理收集三界寺的藏经有一个历史原因,就是在 890 年前后由于金山王张承奉与甘州回鹘的关系紧张乃至发生了战

争,在这次战争中,回鹘军队焚烧了位于莫高窟的金光明寺和三界寺等,三界寺所收藏的经藏也在这次事件中被全部焚烧,^[24]直到长兴五年(934)张道真出任三界寺观音院主时三界寺所藏经藏仍然残缺不全,所以张道真和尚出任观音院主后主要的工作就是整理收集三界寺的藏经。敦煌研究院藏 349 号《见一切入藏经目录》就是道真和尚整理三界寺藏经的目录。藏经目录共存九十四行,首残尾存,首部残缺处已经后人描补,背面二行,藏经目录中部有题记叙述张道真收集整理三界寺的藏经缘起详细:“长兴五年,岁次甲午,六月十五日,弟子三界寺比丘道真乃见当寺藏内经论部不全。遂乃启颖虔诚,誓发弘愿,谨于诸家函藏,寻访古坏经文,收入寺内,修补头尾,流传于世,光饰玄门,万代千秋,永充供养。愿使龙天八部,护卫神沙,梵释四王,永安莲塞。城隍泰乐,社稷延昌。府主大王,常臻宝位。先亡姻媾,超腾会遇于龙花。见在宗枝,宠禄长沾于亲族。应有藏内经论,见为目录。”经目最后题“此录不定。”表明这篇经目还是张道真整理三界寺藏经的一个工作目录,内容分类都比较杂乱,也表明他对佛经还不是非常熟悉。另外北京图书馆藏新 329 号《见一切入藏经目录》,内容与敦煌研究院所藏基本相同,收录佛经大体相同,题记处于经目中间。^[25]不同部分是有首题“见一切入藏经目录”;其次从北京图书馆所藏与敦煌研究院藏的两卷《见一切入藏经目录》比较来看,其中还是有很大差别,第一在经帙的分类上,北新 329 号没有完全继承敦煌研究院 349 号的佛经保存状况,而是做了很大调整;另外是两卷经目收录的部分藏经名称有一定的差异,北京图书馆藏的《须达拿太子经》敦煌研究院藏本作《太子须达拿经》,这些差异还表现在卷数不同上,敦煌研究院收藏的经目记载《大方便佛报恩经》一部七卷一帙,而在北新 329 号中记载作四卷。同时还有一部分佛经在敦煌研究院收藏的经目中有保存而在北京图书馆的经目中并没有保存,这其中的原因是什么,还有待我们进一步去研究。这些佛经有

《大宝积经》一帙,十卷。《大智度论经》一部,一百卷,十帙。《番大般若经》一部,四百卷一帙。《金光明经》,《梵本般若心经》,《大集譬喻经》,《温室赞述经》,梵本,《斋法清净经》,《药王药上经》,《大宝积经》,《诸法最上王经》,《除恐灾患经》,《佛说宝网经》,《德光太子经》,《佛说量义经》,《金刚三昧经》,《无尽义摩诃般若经》,《胜鬘师子吼一来大方便方广经》,《新翻药师经》,《千佛因缘经》,《弥勒成佛经》,《旧翻药师经》,《大方广菩萨十地经》,《佛住海藏经》,《孔雀王经》,《未曾有因缘经》,《金刚经灵验》,《胜天王般若经》一部,《海藏智慧解脱经》,《诸法无行经》,《摩诃般若钞经》,《大乘无量寿经》,《大佛顶咒本》,《金刚经论》卷中,《弥勒下生经》,《弥勒来时经》,《较量数珠功德经》,《无常经疏》。同时我们还注意到有很多北新 329 号收录的佛经而敦煌研究院藏本中没有收录,因此我们推测北新 329 号虽然较敦煌研究院晚,但是所收佛经并不一致,说明在整理佛经的过程中还是经过了一定的剔除。北京图书馆收藏的藏经目录对一部分佛经的来源和保存现状等作了说明,如《大佛名经》一部一十八卷前面注明“官写”。《佛本行集经》一部六十卷六帙,在敦煌研究院藏的经目中没有注明欠缺而在北新 329 号中注明“欠三卷”。还有一种情况值得我们注意,同样一种经而北新 329 号分在了不同的经帙中,如《解深密经》、《金刚三昧经》、《大宝积经》等都是在不同的经帙中,所以应当说无论是敦煌研究院藏本还是北京图书馆藏本都不是定本,而是张道真收集佛经的一个工作目录,本身还是非常粗糙的。根据方广镛博士的研究,北新 329 号是张道真整理三界寺藏经经目的定稿,并认为“本号首题《见一切入藏经目录》,但录内所著录的并非一部完整的《大藏经》。不仅如此,录内还包括了一批传统不应入藏的疑伪经等,因此,它实际只是道真补经的一个目录,而被冠以“一切经”的名目罢了。”^[26] 他的看法是非常正确的。又敦煌文书 S. 3624 号首题尾残,首题“三界寺见一切入藏经目

录”，所收佛经与敦煌研究院藏目录和北京图书馆藏目录有一定的差距，但是所收佛经都见于两件藏经目录中，应是张道真整理三界寺藏经的目录。而北图收字 94 号背面所收经目皆著录于其他几卷经目中，特别是正面的经录与北新 329 号基本一样，说明这是《三界寺见一切入藏佛经目录》的另一个抄本。DX. 1898 + DX. 10241 号记载：“沙州所有藏内□□□”，后面列举的经录名与《三界寺见一切入藏经目录》著录相同。S. 6225 号正面五行佛经目录：“集《大般若经》一部，六百卷，具全。又集《大般若经》一部，未全。《大涅槃经》三部。《大悲经》三卷，具全。《经录》一本。”背面记载有：“三界寺比丘道真诸方求觅诸经，随得杂经录记。”这是张道真和尚收集所得佛经目录。从中我们可以看出敦煌三界寺藏经的来源是相当复杂的，收集工作也是很艰难的。P. 3884《经录》记载：“（前缺）第五十□□□，第六十帙，全。都欠经七十卷。此经《无垢净光》，搭《大般若》一部。沙门道真。”这是道真自己记载收集佛经的情况。道真和尚不但收集整理佛经，同时还向三界寺施入佛经：“三界寺律大德沙门道真念已，《中论》卷下，尾。广明。道真施入目录。”^[27]P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载三界寺某法律配经有第一至第十和第八十一卷、八十五卷。从对晚唐五代敦煌三界寺藏经研究分析，张道真收集三界寺的藏经时间是在 934 年前后，直到他出任三界寺观音院主、僧政仍然还从事三界寺佛经的收藏与抄写。S. 5663《中论卷第三》题记记载乙未年（935 年）张道真为三界寺修《大般若经》兼内道场课念兼修诸经十一部兼写《报恩经》、《大佛名经》各一部，兼修《大般若经》一部。由此得知，张道真管理三界寺经藏时还不是一位僧官，基本上还没有什么名望。虽然经目题记记载张道真身份是比丘，我们推测他的职责是三界寺的知藏。

5. 报恩寺藏经与管理

晚唐五代敦煌报恩寺藏经情况，Φ32 号《敦煌王曹宗寿夫人

汜氏添造报恩寺藏经录》记载：“施主敦煌王曹宗寿与济北郡汜氏同发信心，命当府匠人编户造帙子及添写卷轴入报恩寺藏讫。维大宋咸平五年壬寅岁五月十五日记。”所谓“报恩寺藏”就是指报恩寺收藏的大藏经。该卷文书末尾有“报恩寺藏经印”两方。Φ32号另外一件记载：“施主敦煌王曹某与济北郡夫人汜氏同发信心，先命当府匠人编造帙子，后请于手笔添写新旧经律论等，通共成满报恩寺藏教讫者。维大宋咸平五年壬寅岁七月十五日记。”^[28]表明晚唐五代敦煌报恩寺收藏有大藏经，但是关于报恩寺的详细藏经情况还有待进一步研究。P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载到为报恩寺配经的情况：壬寅年六月二十一日配经历报恩寺配经有某法律《华严经》第一帙第一至第十卷；安实子《五分律》第一至第十卷；宋兴奴《显扬论》第二帙第二至第十卷；邓不奴《显扬论》第一帙第一卷至第十卷；曹押衙《十诵律》第一帙第一至第十卷；徐僧政《大威德陀罗尼经》第一卷至第十卷；《瑜伽论》、《大法鼓经》上、下卷；法律戒真《毗奈耶杂事》卷一至卷十；闻晟师兄、阎生《瓔珞经》第一至第六卷；索押衙《宝纲经》、《观世音菩萨收记经》、《大方等如来藏经》、《金色王经》、《称扬诸佛功德经》上下卷；《除恐灾患经》、《学》、《首楞严三昧经》上下卷；座主僧政《优填王经》；押衙曹保遂《十诵律》第二帙第一卷至第十卷；龙法律《王法正理论》、《瑜伽论释》、《百论》、《显扬圣教论诵》、《摩登伽》、《杂宝经》；押衙阴不籍子《不空绢索》；壬寅年七月十六日付经历有大马僧政卷一至卷十。这些记载证实晚唐五代敦煌报恩寺保存有《大藏经》。P. 3878《杂录》正面记载有：“《撰集百缘经》一帙。”背面记载：“孔目官汜祐祜施入报恩寺《撰集百缘经》一帙。”通过这些记载表明晚唐五代敦煌报恩寺收藏有佛经，有“报恩寺藏经印”，当是报恩寺管理佛经收藏的僧职知藏收藏佛经时所钤的印。^[29]P. 4000《壬寅年六月十日校勘报恩寺藏旧经帙数》前全后残，记录报恩寺藏的旧经有《月灯三昧经》、《大宝积经》、《本行

集经》、《最胜王经》、《报恩经》、《法华三昧经》等 25 种佛经，^[30] 旧经是对新藏佛经而言的，表明晚唐五代敦煌报恩寺收藏有数量巨大的佛经。北临 1622《亥年四月二十九日勘南寺经录》记载：“亥年四月二十九日勘教经南寺：《大宝积经》五帙。光辩边《华严经》八帙，并帙。惠达边《立世阿毗昙经》一卷。贞闍梨边《佛本行集》一帙。如闍梨边《佛本行》一帙。”后记载付给龙兴寺惠真、报恩寺崇福、开元寺进达、金光明寺惠能、灵图寺惠云、大云寺道正、莲台寺法清、乾元寺英达、永安寺法清、灵修寺坚真、普光寺宝净、大乘寺法坚等《大般若经》勘经情况。方广钊先生认为本卷写于吐蕃时期并以为南寺与南山有关。^[31] 南寺显然是指敦煌的某个寺院，S. 4116 号记载“庚子年十月廿六日立契，报恩寺徒众就南沙庄上齐座算会，牧羊人康富盈除死损外，并分付见行羊籍。”^[32] 报恩寺位于敦煌城南，很可能就是指南寺。那么北临 1622 号当是报恩寺的勘经录。

6. 显德寺藏经考

晚唐五代敦煌显德寺藏经情况，我们根据 P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载显德寺的配经情况，显德寺的孔法律第一至第六卷及《大云请雨经》一卷，《解深密经》第一卷、第四卷，《大云请雨经》第二卷、上卷，《瑜伽论》一卷；刘僧政第一至第十卷及《瑜伽论》一卷。关于显德寺的佛经收藏情况由于敦煌文献记载不足，还有待进一步研究。

7. 开元寺藏经考

开元寺是晚唐五代敦煌的名寺之一。《张淮深变文》记载天使李众甫一行到敦煌后，张淮深引其参观开元寺，寺内设有玄宗皇帝的圣容，^[33] 足见开元寺在当时影响之大。这样的寺院收藏佛经的规模一定不会太小。关于开元寺佛经的收藏情况，P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载开元寺邓僧政配经有第一至第四卷及上下卷，至于是什么经，没有记载，还记载为他配有《三具足论》

等。开元寺的佛经的收藏情况还有待研究。

8. 金光明寺藏经考

金光明寺是晚唐五代敦煌的著名寺院之一,关于金光明寺已经有学者进行了研究,至于金光明寺的藏经情况,目前还没有人进行研究。金光明寺藏经根据 P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载金光明寺的定兴法律第一至第七,没有记载佛经名称。樊押衙配经有《观普贤菩萨经》、《施灯功德经》及第三卷至第六、第一至第五。会清法律《长阿含经》第二十一、二十二卷,《六度集》第一至第八卷和《瑜伽论》等。唐法律《不空绢索》第二帙第一至第十,《瑜伽论》第十。汜善子配经有《鸯崛魔罗经》第一至第四及《文殊师利宝藏经》、《佛说随求陀罗尼》一卷、《大普贤陀罗尼经》、《金光焰至风雨陀罗尼经》一卷、《摩尼罗宣经》、《一切功德庄严经》、《香王陀罗尼经》等,阴押衙第一、二、三、四、六、九等,《如幻三昧经》下卷,某法律《弥勒菩萨所问经》第一至第三卷,《宝积论》第一至第三,《弥勒菩萨经》第四;恩会法律第二帙第一卷至第十卷;宋押衙《菩萨地持经》第一至十;荀奴师兄第三卷、第五、第七卷,会儿法律第一卷至第十卷。从这些记载都可以证实晚唐五代敦煌金光明寺收藏有佛经,是否成为一部《大藏经》,还有待进一步研究。

9. 永安寺藏经考

永安寺是晚唐五代敦煌名寺之一,从敦煌文献的记载来看,永安寺收藏有大量佛经:P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载为永安寺邓僧政配经有《阿弥陀经》上卷下卷,《无量寿经》中卷下卷,《濡首经》上卷下卷,后记有第二和五个一卷,没有记载所配是何种佛经。李勋押衙第四帙配经有第五卷、第二卷、第三卷、第四卷、第五卷、第六卷、第七卷、第七卷、第八卷;也没有记载所配经名。吴孔目配经有《观自在菩萨随心咒经》、《金刚上味陀罗》第二、《治禅病经》上卷、《七处三观》、《最胜佛顶陀罗尼经》、《六字咒王经》、《经络杂咒》、《最胜陀罗尼经》、《口百宝》、《护命法门经》、

《妙臂陀罗尼经》等,邓不奴配经有《优婆夷净行法门经》、《菩萨戒经》、《法门经》、《善戒经》、第八十卷、《菩萨藏经》、《师子月佛本生经》、《长者女奄提遮师子吼了义经》、《净业障经》、《十二头陀经》、《菩萨戒本》、《菩萨羯磨本》等。翟押衙配经有《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼》上中下卷、《五佛顶三昧陀罗尼》第一至第四卷及《瑜伽论》、《末口主字咒》等。金法律《瑜伽论》第八十七卷,《添品法华经》第七、第六、第五、第三、第四、第二、第一卷。龙押衙《月灯三昧经》第一帙第一至第十卷。阴法律配经有《修行本起经》上卷,《宝雨经》第一至第十卷。永安寺王法律配经有第一至第十二卷,但是没有列出佛经名称。从这些记载可以证实晚唐五代敦煌永安寺收藏有数量很大的佛经。S. 5240《经录》记载:“永:四百二,四十一帙,欠三张。”从中反映了敦煌永安寺藏经情况。

10. 乾元寺藏经考

乾元寺是晚唐五代敦煌的著名僧寺之一,同晚唐五代敦煌其他寺院一样都收藏有大量的佛经。乾元寺收藏佛经在吐蕃统治时期已经具有一定的规模,张金炫在吐蕃时期出任佛教教团首领都教授,他本人就是乾元寺的僧人,根据《康秀华写经施入疏》记载得知,康秀华为写一部《大般若经》而向寺院施舍了胡粉、银盘子和麦粟等,这部佛经最后可能就收藏在乾元寺中。^[34] P. 3240《壬寅年诸寺配经付纸历》记载配经的有乾元寺的明孔法律《般舟三昧经》上中下卷,《无言童子经》上下卷,《念佛三昧经》第一至第四卷。从配经历的记载看,晚唐五代敦煌的乾元寺必然收藏有藏经,至于乾元寺收藏的这部藏经的情况和规模,我们目前还无法知道,还有待今后进一步研究。P. 3188《乾元寺前经司交后经司状》记载:“乾元寺前经司大慈手上藏内经,现分付后经司广信,谨具数目:《大般若经》六十帙,壹部,足;《大般涅槃经》四十二卷,壹部,足;《正法念处经》七帙,壹部,足;《楞伽经》十卷,共壹帙;《法华经》两帙;《大乘无量寿经》十卷,共壹帙。《大宝积经》壹帙;《大

佛名经》壹帙；《金刚般若》十卷，共壹帙。都计七十八帙。”^[35]晚唐五代敦煌佛教教团的经司设在乾元寺，经司是都司专门管理都司所有的官《大藏经》的机构，经司所管理的主要经藏是上藏佛经，即所谓官经。

11. 普光寺藏经与管理

普光寺是晚唐五代敦煌的著名尼寺，同其他僧寺一样收藏有佛经。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若经〉录》记载：“酉年三月十三日缘国家建福水则道场转经，次至永康。昨对阴法律、梁及诸寺上座、尼法律等，对面于普光寺，打□□会。先年官《大般若》一部，诸帙内欠数及无头尾者，一一抄录名目。遂便分付永康、龙兴、报恩三寺所由及维那，一一答印为凭……已上共计伍拾贰帙，计经卷叁佰玖拾捌卷，余不足者于龙兴寺官经数内取贰佰两卷，通前共计陆佰卷。已上并分付永康上座谈号、维那殷德。谭颢（签字）、殷德（签字）。龙兴寺上座惠晏（指节印）、维那灵照（指节印）。报恩寺上座文卓（指节印）、维那法律（指节印）。”^[36]这表明普光寺收藏有佛经特别是作为官经的《大般若经》，同时我们由此推测晚唐五代敦煌诸寺基本都收藏佛经，其收藏佛经分两类，一种是寺院本身所有的佛经，一种是官府所有的佛经。吐蕃时期敦煌的龙兴寺就收藏有官经。

12. 灵修寺藏经与管理

灵修寺同普光寺一样是晚唐五代敦煌的著名尼寺，同样收藏有《大般若经》。S. 4627《灵修寺〈般若经〉欠剩数》记载灵修寺收藏《大般若经》欠缺点勘情况。^[37]

13. 圣光寺藏经与管理

圣光寺是晚唐五代敦煌的寺院，与普光寺、灵修寺一样，收藏有《大般若经》。北文 54 号是寺院点勘该寺收藏《大般若经》的记载，在卷首写有“圣”字，^[38]表明这是晚唐五代敦煌圣光寺点勘《大般若经》的记录，说明当时敦煌圣光寺收藏有《大般若经》等佛

经。

14. 大云寺藏经与管理

大云寺是晚唐五代敦煌著名寺院之一,敦煌文献中记载到大云寺的地方比较多,但关于大云寺的佛经收藏情况,敦煌文献记载比较少,特别是敦煌经录类文书记载比较少。然而从其中点滴的记载中仍可反映出晚唐五代敦煌大云寺佛经的收藏情况。北位字38号《点勘杂录》记载:“《思益梵天经》:此是《中阿含经》第四帙,云藏内欠《杂阿含经》第三帙。”^[39]云藏即指大云寺所藏大藏经。S. 8885《丁酉年五月二十二日大云寺截得经名目》:“丁酉年五月二十二日大云寺截得经名目:《大宝积经》拾贰帙;《四阿含经》拾贰帙;《大方等大集经》陆帙。”^[40]

从敦煌文献的记载看,特别是从这些经录的记载看,晚唐五代敦煌几乎每个寺院都收藏有佛教经典,但是多寡不一,像灵图寺、龙兴寺、报恩寺、三界寺、净土寺、乾元寺等都收藏有规模较大的《大藏经》,其他寺院一般都收藏有一定量的佛经。这些佛经分两种,一种是属于佛教教团都司所属经司管理的官经;一种是归寺院本身所有的佛经。官经缺失时,就由经司出面从其他寺院官经中补齐;如果敦煌当地寺院全部缺失无法补充,就要派人到中原地区乞经。^[41]寺院所有的佛经,仅供寺院僧众使用。方广钊先生也认为“敦煌佛教教团既有公共使用的官经,又有各个寺庙自己使用的经典。”^[42]从敦煌经录文献记载看,晚唐五代敦煌诸寺的佛经收藏并不一致,规模较大的有灵图寺、龙兴寺、报恩寺、三界寺、净土寺和乾元寺等,这些寺院都明确记载收藏有大藏经,其他寺院从记载看佛经的收藏就相当有限了,有相当的寺院从记载中看只有官经《大般若经》,可能是限于这些寺院的经济和地位等因素所决定。

晚唐五代敦煌诸寺对所收藏《大藏经》的管理分工明确,管理严格。晚唐五代敦煌佛教教团都司下属诸司中有经司,是与晚唐

五代敦煌诸寺佛经收藏有关的机构。P. 3188《乾元寺前经司交后经司状》记载：“乾元寺前经司大慈手上藏内经，现分付后经司广信，谨具数目”，根据这一条记载，晚唐五代敦煌佛教教团的经司是设在乾元寺，主管上藏的佛经收藏。所谓上藏根据方广镛先生的研究认为是指官经。官经以《大般若经》为多，当官经残缺时由经司从龙兴寺等官寺藏经中抄写配齐。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若经〉录》记载酉年三月十三日缘国家建福水则道场转经，次至永康寺，诸寺僧官对面于普光寺点勘先年官《大般若》一部，诸帙内欠数及无头尾者，一一抄录名目，遂便分付永康、龙兴、报恩三寺所由及维那，余不足者于龙兴寺官经数内取以补足。说明龙兴寺、普光寺等收藏有官经。晚唐五代敦煌佛教教团都司所属诸司管辖的财物基本都冠以官，表明这些东西为整个教团所有。P. 2613《唐咸通十四年（873）正月四日沙州某寺交割常住物等点检历》记载“咸通十四年癸巳岁正月四日当寺尊宿刚管徒众等，就库交割前都师义进、法进手下常住幡像、幢伞、供养具、铛釜、铜铁、函柜、车乘、毯褥、天王衣物、金银器皿及官匹帛纸布等，一一点活。”

关于晚唐五代敦煌诸寺上藏的收藏还见载于净土寺的佛经收藏中。经司僧官的设置情况，根据 S. 2142《当寺上藏内诸杂经录》题记是上藏收藏佛经的目录，由经司管理，经司设置的僧官有经司僧政、法律等多人，本卷记载有僧政一人，法律三人，以管理上藏为主。具体到各个寺院里管理佛经的收藏的是哪些人，方广镛先生认为是所由：他在 P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若经〉录》解题中对背面谈顒看法“谈顒律师是吐蕃时期龙兴寺僧人，曾任龙兴寺大藏经的管理人——所由。亥年，僧人伯明继谈顒担任所由，同年九月，伯明又将所由一职交给光王祭，并赔偿管理期间失落之经典。”^[43]方氏是把所由当作晚唐五代敦煌佛教教团各个寺院中管理经藏的僧官之职。所由，敦煌文书记载比较多，不

单单是指寺院经藏的管理者,在很多地方都用所由,一般是指某件事情的负责人或者经手人。P. 2040《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》记载:“面一斗七升,算保应时所由及女人食用。”保应是主管常住库的都师,所由保应是担任都师时期经管此事的经手人。S. 1774《后晋天福七年(942)某寺法律智定等交割常住什物点检历状》记载某寺管理常住库的所由:“天福柒年壬寅岁十二月十日,判官以当寺徒众等就库齐坐交割前所由法律智定、都维保相、寺主永定性、典座保定、直岁戒性等一伴点检分付后所由法律戒圆、都维坚固定、寺主□□、典坐永明、直岁□证等一伴一一诣实,具列如后。”“黑木橛子拾枚,内五枚欠在前所由延定真等不过,内五枚在智定等一伴不过,花碟子肆枚在柜。”^[44]后一条记载又见于S. 1642号。从这一记载看,所由不是专管藏经的僧职,经管常住库的僧职也可以称之为所由。S. 1776《后周显德五年(958)某寺法律尼戒性等交割常住什物点检历状》记载:“显德伍年戊午岁十一月十三日判官与当寺徒众就库交割所由法律尼戒性、都维永明、典坐慈保、直岁□□等一伴点检常住什物,见分付后所由法律尼明照、都维□心、都维菩提性、典坐善戒、直岁善性等一伴执掌常住物色,谨具分析如后。”^[45]S. 5827《某年某月十五日令狐晟子帖》记载:“(前缺)□□□□叁拾伍日,如后使人日有官役,东西远行,不及还功,亦仰所由等及晟子陪还功直。今恐前所由及晟子无信,故立私帖,用为后凭。十五日令狐晟子手帖。”^[46]这里的所由很明显是指经手人或者负责人,而不是专指管理佛经的僧职。

从记载得知,天福七年还担任直岁的戒性到显德五年已经升任法律了,成为常住库的主管所由。姜伯勤先生认为所由意为经手人、负责人。^[47]显然所由不是指对寺院经藏的管理僧官的专称。我们从敦煌文书的记载中得知寺院中管理藏经的僧职是知经藏,又简称为知经或知藏。S. 3983《光王祭催经状》记载:“报神建先秘藏律师于龙藏知经所由谈颀律师手下请旧藏本:……已上在秘

藏律师请将,未还本藏,切要打口,速发遣。十二月五日,光璨。”从记载看知经才是管理经藏的僧官,而所由是经手人的意思。北图新编 876《咸通六年处分吴和尚经论目录》记载法镜点勘吴和尚经论目录中部记载“已上经论并灵图寺知藏恒安讫”,表明知藏恒安是管理灵图寺大藏经的僧官。S. 2447《交割藏经手帖》记载知经藏的职责权限更为明显:“壬子年二月二日,共前知经藏所由伯明交割经论律等,除先亥年九月算计目录上欠数及判状教填欠少者外,见应交得,都计若干卷。其数内又欠若干卷。伯明云:其欠经律,先日诸人请将为本抄写,未收入藏。昨交割日其应在诸人上经论律等,准交历并收入见在额数。其在诸人上经论律等,并仰前所由伯明勾当收拾,限至丑年五月十五日已前,并须收入分付所由光璨等讫,如违限不收什(拾),一任掣夺家资什物充填经值。如中间伯明身或不在,一仰保人填纳。恐后无凭,故勒手帖为记。”^[48]从这卷文书我们得知知经、知藏的全名是知经藏。知经藏有一定的任职期限,负责经藏的收藏和出纳借阅,如果在任期内不能收回经手借出的佛经,就得负责追回或者赔偿。知藏,又作藏主、藏司。元代德辉《敕修百丈清规》卷下:“知藏,职掌经藏兼通义学……若大众披阅,则藏主置簿,照堂司所排经单列,遂交付,看毕收入藏。”^[49]知藏是禅林西序六头首之一,乃掌理寺院所藏一切经论典籍之职称。禅林中,大众看经,须得知藏许可方能借出经论。知藏须常点对函帙目录,缺略者,加以补足;残断者,加以粘缀;潮湿者,予以焙干。^[50]藏主是主管藏司、守护圣教的职务。敦煌文献中所见都是“毗尼藏主”和“都毗尼藏主”,在律寺中负责保存和传承毗尼藏的职责,即《宋高僧传》中记载的律主。晚唐五代敦煌的知藏、经司与藏主的职责是否有严格的划分,这个问题还有待我们进一步研究。

关于经司与知经藏的关系,姜伯勤先生认为“知经藏所由为一俗称,较正式亦可称为经司。”^[51]我们从敦煌文书的记载中得知

经司是都司下属的一个机构,设在乾元寺,负责官经的管理,不是每个寺院普遍设立;而知经藏是每个收藏有大藏经的寺院都普遍设立的执事,从记载看灵图寺、龙兴寺等都设立有知经藏,所以经司与知经藏不能混为一谈,他们的分工是相当明显的。

注 释

[1]李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》,《敦煌学辑刊》,1988年第1、2期,第70~85页。

[2]北京图书馆新编876号《咸通六年灵图寺点检吴和尚经论目录》,参郑炳林《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》,载段文杰、茂木雅博主编《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》,兰州:甘肃人民出版社,2001年,第125~134页。

[3]唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,北京:全国图书馆缩微复制中心,1990年,第32~36页。

[4]同上第37~38页。

[5]同上第17页。

[6]同上第19页。

[7]同上第22页。

[8]录文参方广钐《敦煌佛教经录辑校》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第571~577页。

[9]同上第596~597页。

[10]同上第644页。

[11]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第2~6页。

[12]《敦煌佛教经录辑校》,第580~586页。

[13]同上第444页。

[14]同上第488~492页。

[15]同上第557~558页。

[16]同上第566~571页。

[17]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第97页。

[18]《敦煌佛教经录辑校》，第701页。

[19]同上，第715~719页。

[20]同上，第495页。

[21]同上，第971~1005页。

[22]同上，第694~696页、701页。

[23]关于张道真的生平事迹研究，参郑炳林《P. 2641号背面莫高窟再修功德记撰写人探微》，载郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第308~332页。

[24]P. 3541《张善才和尚邈真赞并序》：“时遇三界摧残，请移就建立……奉命届此，仅经九秋，除古新崇，毕工六所。”郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第352页。

[25]敦煌研究院藏349号和北京图书馆新编329号《见一切人藏经目录》，录文参《敦煌佛教经录辑校》第910~930页。

[26]《敦煌佛教经录辑校》第909页。

[27]DX1898 + DX10241、P. 3884、S. 6225号录文参《敦煌佛教经录辑校》，第938~942页。

[28]《敦煌佛教经录辑校》，第944~945页。

[29]同上，第1032~1033页。

[30]同上，第555~556页。

[31]同上，第579页。

[32]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第576页。

[33]参郑炳林《敦煌本张淮深变文研究》，载郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第208~229页。

[34]P. 2912《某年四月八日康秀华写经施人疏》，录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第58页。研究参郑炳林《康秀华写经施人疏与炫和尚货卖胡粉历研究》，载《敦煌吐鲁番研究》第三卷，北京：北京大学出版社，1998年，第191~208页。

[35]《敦煌佛教经录辑校》，第688~689页。

[36]同上，第580~586页。

[37]同上，第598~601页。

[38]同上，第602~604页。

[39]同上,第674页。

[40]同上,第723页。

[41]《沙州乞经状》共有 P. 3851、S. 2140、S. 4640、P. 4607、P. 3607、S. 5665、IX. 2170 等 7 个卷号,录文参《敦煌佛教经录辑校》,第 889~906 页。研究参方广锠《敦煌遗书〈沙州乞经状〉研究》,《敦煌研究》1989 年第 2 期。

[42]《敦煌佛教经录辑校》第 581 页。

[43]同上。

[44]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第 17~18 页。

[45]同上,第 22 页。

[46]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第 199 页。

[47]姜伯勤《敦煌毗尼藏主考》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996 年,第 323~339 页。

[48]《敦煌佛教经录辑校》,第 709~712 页。

[49]《大正藏》,第 48 卷。

[50]《佛光大辞典》,第 3465 页。

[51]姜伯勤《敦煌毗尼藏主考》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996 年,第 332 页。

晚唐五代敦煌三界寺藏经研究

郑炳林

敦煌三界寺是晚唐五代敦煌佛教教团的官寺之一,经荣新江先生研究三界寺位于莫高窟下寺,即今藏经洞第17窟和16窟的前面,藏经洞出土的藏经就是三界寺的藏经,藏经洞是三界寺的图书馆。我们发现敦煌文书中有很多佛经上钤有三界寺的印章,表明这些佛经原来就是属于三界寺的藏经。也有人认为敦煌藏经不能拼凑成一部大藏经,所以认为是当时的废弃物。无论如何敦煌藏经为我们研究晚唐五代敦煌地区的佛教提供了丰富的资料,特别是作为唐代边地小镇敦煌,经历了吐蕃长期统治,佛教是如何发展的并有什么样的特点。关于晚唐敦煌地区的佛教研究,学术界目前已经有很多成果,但是这仅仅只是开始,而了解三界寺藏经的来源和构成,是研究晚唐五代敦煌地区佛教的关键。本文力图对晚唐五代敦煌三界寺的所藏大藏经进行一次全面的清理和研究,弄清楚敦煌藏经的构成和来源,为我们进一步研究晚唐五代敦煌佛教提供资料根据。

一、晚唐五代敦煌三界寺张道真和尚与三界寺藏经

我们研究晚唐五代敦煌诸寺藏经,认为晚唐五代敦煌诸寺都收藏有佛经,其藏经分为官经和寺院藏经两部分。晚唐五代敦煌

佛教教团的官经主要收藏在龙兴寺、灵图寺等敦煌的主要寺院,这些佛经由佛教教团最高机构都司掌握,所谓龙藏就是指这批佛经;还有另外的一批藏经是属于寺院所有的,三界寺藏经就是这批佛经中的一部分,因为三界寺不是晚唐五代敦煌的主要佛教寺院,佛教教团的主要机构也不在三界寺。最值得三界寺称道的也就是曹元深是经过三界寺培养出来的寺学学生,^[1]所以三界寺的藏经不能代表整个晚唐五代敦煌诸寺藏经的全貌。三界寺的藏经对晚唐五代敦煌诸寺藏经的影响很有限,但是三界寺的藏经有其特殊性,从三界寺的藏经入手可以了解晚唐五代敦煌佛教教团的经藏制度及其流布。

要研究晚唐五代敦煌三界寺的藏经,首先必须对敦煌的历史和三界寺藏经关键人物张道真有一定的研究和了解。三界寺是晚唐五代敦煌地区的小寺,影响非常有限。特别是西汉金山国时期张承奉称金山白衣帝,与回鹘之间关系紧张。最初张承奉依靠张氏家族的势力和影响,一度在对回鹘的战争中处于主动地位,西边取得石城镇并直逼西州回鹘的伊州,东部打到甘州回鹘的心脏张掖一带,但是这种局面并没有维持多久,就发生了逆转,回鹘兵锋直逼敦煌,战争在敦煌城东的便桥和千渠三堡展开,^[2]虽然P. 3633《龙泉神剑歌》一再标榜这次战争,但是战争的事实却是无法改变的。甘州回鹘攻打敦煌,直接威胁敦煌的西汉金山国政权的生存,迫不得已,张承奉派敦煌地区的耆寿百姓出面与回鹘约为父子之国,甘州回鹘可汗是父,敦煌的西汉金山国白衣帝是子,订立了城下之盟。^[3]虽然学术界有的学者将这篇含有屈辱条款内容的《辛未年七月沙州耆寿百姓等一万人状上回鹘可汗》称之为文学作品,说它内容刚烈具有骨气。^[4]不可否认状文写得文学色彩很好,但是衡量文学作品的价值并不完全在写作构词,更重要的是作品的内容和气质。这次战争使敦煌地区遭受了自张议潮收复敦煌建立归义军政权以来敦煌乃至河西地区最大的灾难。状文称

“沿路州镇，邈迤破散，死者骨埋□地，生者分离异土。号哭之声不绝，怨恨之气冲天。”敦煌的金光明寺就是在这次战争中遭到劫难的，而三界寺距离金光明寺很近，都在莫高窟。在莫高窟中寺附近的洞窟中有一个类似藏经洞的耳龕，敦煌研究院的有关专家认为它就是金光明寺的藏经洞，不论这种观点是否正确，它都证明金光明寺就在莫高窟，既然金光明寺的藏经洞在莫高窟的中寺，那么中寺的位置很可能就是晚唐五代敦煌的金光明寺所在地。

900年前后金光明寺在甘州回鹘进犯敦煌的战争中被焚毁。S. 3905《唐天复元年(901)岁十一月十八日金光明寺造窟上梁文》记载：“□德降达无遇，移石穿山宕谷。先贤□迹，萨河所礼因缘。因兹万圣出现，千佛各坐金莲。石涧长流碧水，花林宝鸟声喧。圣迹早晚说尽，纸墨不可能言。狻猊狼心犯塞，焚烧香阁摧残。合寺同心商量，来坐共结良缘……赫赫灵龕瑞□，敦煌悲福之端。赐……香阁历岁摧残。粉绘□□日耀……都司实可伤酸，昆季年□劝免……长幼尽得成功。”^[5]这篇上梁文是张喜首和尚所作，张喜首和尚死于后梁贞明五年(919)，根据P. 3718《梁故管内释门僧政临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门张喜首和尚写真赞并序》记载“十载都司管内，训俗处下方圆。累岁勾当五尼，约身刚柔两用。故知心明水镜，理物上下匀停。贤奖幽暗能全，姑务例同平直。遂遇尚书樵公，秉政光耀，大扇玄风。举郡以荐贤良，师乃最称第一。请弃逐要之司，转迁释门僧政。和尚宠加紫绶之秩，业超日日渐新。兼奖供奉大德之荣，奇才月月盛茂。”^[6]按张喜首于914年擢升释门僧政，十几年以前就是900年前后，从P. 4640《己未年-辛酉年归义军衙内纸布破历》记载看899年张喜首的僧官还是判官，所以这篇上梁文所记载的事件就是张喜首经历年代所发生的事变。既然毗邻三界寺的金光明寺被回鹘军队所焚烧，那么三界寺幸免于难希望也不大。

我们从敦煌文献的有关记载中得知敦煌三界寺也在这次战争

中被焚烧了。P. 3541《唐故归义军管内释门正僧政京城内外临坛供奉大德毗尼教主兼阐扬三教大法师赐紫沙门张善才和尚邈真赞并序》记载张善才和尚：“自金山白帝，闻师守节英明。时遇三界摧残，请移就住建立。官宠释门僧政，并赐紫绶恩荣，仍封京城内外之名，别列临坛阐扬之号。奉命届此，仅经九秋，除古新崇，毕功六所。况且临坠坏寺，化成雁塔；祇园废业，疲徒合众，全为龙象。”^[7]张善才于景福二年(893)出任灵图寺主，天祐二年(905)大行出任灵图寺主，905年正好是张承奉称西汉金山国白衣帝的时间，张承奉为了笼络人心，称帝时期必然会擢升一批僧尼的僧官，张善才出任都僧政的年代正好就是这个时期，大行出任灵图寺主就是接替张善才的，那么三界寺的重修很可能是在905年之后。这表明905年之前敦煌三界寺被摧毁过一次，这个摧毁的时间很可能与金光明寺的焚毁时间是一致的，金光明寺于902年开始修建恢复，隔了一段时间或者金光明寺修建完成之后，三界寺才开始修建，这也与三界寺的地位基本一致，因为三界寺同金光明寺的地位相比，要低一些，晚于金光明寺重建是情理中的事情。问题是三界寺在这次摧毁性的事件中它的藏经是否能够保留下来，这几乎是 impossible 的事情。所以三界寺重建之后面临着藏经的重建工作，而且藏经的重建要比寺院的修建更加艰难，因为它不是单靠人力就能马上恢复起来的事情。因此三界寺的藏经的重建工作经历了一个漫长艰苦的工作过程，而张道真和尚就是重新收集整理三界寺藏经的关键性人物。

由于张道真和尚对三界寺藏经的影响巨大，敦煌文献中涉及到张道真的资料又比较多，所以历来受到学术界的重视，先后有孙修身先生、施萍婷先生和我都对张道真进行过研究和考证。^[8]为了弄清楚三界寺藏经有关问题，我们很有必要对张道真收集佛经并重建三界寺藏经的过程进行研究。

张道真的生平事迹经过我们的研究，主要是在担任三界寺观

音院主期间主持修建了南大像北边一所古窟：“偶因团聚，思想仙岩，诣就观瞻，龕龕礼谒，推沙扫窟之次，忽睹南大像北边一所古窟，摧残岁久，毁坏年深。去戊申岁末发其心愿，至己酉岁中方乃修全。以咨推沙扫窟崇仰功德所申意者，先奉为龙天八部，拥护敦煌，梵释四王，安人静塞。伏愿当今帝主，永坐蓬莱，十道争款，八方慕化。次为我府主令公长隆宝位，命寿延年，为纪塞之人王，作苍生之父母；荣同舜日，化布尧时，继业临人，承祧秉世。观音院主释道真等十人，悟四大而无实，睹丘井以悬腾，虑[水]地以火风，恐强象而煎逼。道真等唯见牛车火宅空然，劝时倡发无上之善心，誓坚修于胜果，今因作罢，略述数行，拙解铺舒，用留于壁。”^[9]所修之窟经过马德先生研究是第129窟，这是目前所知张道真在莫高窟开凿的惟的一个洞窟。

其次，主持晚唐五代敦煌佛教教团三界寺戒坛二十多年。950年前后张道真升任释门僧政，主持了950年十二月八日夜莫高窟社人遍窟燃灯。964年开始主持三界寺的戒坛一直到987年升迁都僧录。敦煌文书中保留下来的戒牒基本上都是张道真作为受戒师主和传戒师主时留下来的。

第三，作为归义军政权的使节出使各地。P. 2700《法真状》记载法真出使伊州同行僧人中就有道真和尚，不过当时他很年轻。关于张道真出使伊州的年代还可以由P. 4712《道真残状两件》证实，状文称五月三日做设斋法事，五月廿四日“谨因使回太子往，谨奉起居不宣”。这两卷文书写于927年前后，即曹议金称尚书令公的时期。归义军时期敦煌僧人出使的情况很多，至于张道真出使伊州的目的是什么，是为了求取经卷还是一般性的出使，不得而知。

第四，担任三界寺修《大般若经》兼内道场讲课念，主持三界寺藏经的收集、重建和编目工作。张道真虽然是晚唐五代敦煌佛教教团中的名僧，但是敦煌文书却没有留下来关于他的传记性资

料——邈真赞，所以他是如何对三界寺藏经进行收集整理的，只有通过有关题记等零星资料进行探索。关于张道真出任三界寺修《大般若经》兼内道场讲课念，主要的根据是 S. 5663《中论卷第二》题记：“己亥年七月十五日写毕，三界寺律大德沙门惠海诵集。乙未年正月十五日三界寺修《大般若经》兼内道场课念沙门道真，兼修诸经十一部，兼写《报恩经》一部，兼写《大佛名经》一部。道真发心造《大般若[经]》帙六十个，并是锦緋绵绫具全，造银番（幡）五十口，并施入三界寺。铜令（铃）香炉一，香缣一，施入三界寺。道真造刘萨诃和尚施入。番（幡）二七口，铜令（铃）香炉一，香缣花毡一，已上施入和尚，永为供养。道真修《大般若》一部。修诸经十三部，番（幡）二七口，铜令（铃）香炉一，香兼（缣）一，经案一，经藏一口，经巾一条，香花毡一，已上施入经藏供养。”从这条记载看，张道真和尚大约于 959 年正月基本上已完成了三界寺大藏经的收集整理工作。

张道真收集整理三界寺藏经是他的最大贡献。关于张道真收集、整理、编目等重建三界寺大藏经的工作，记载最详细的是敦煌文献《见一切入藏经目录》张道真题记。《见一切入藏经目录》有好几个抄本，敦煌研究院藏本题记中因有“此录不定”，经过方广锴先生研究实际上是张道真所写的一个草目。北图新字 329 号与之相比收经数远远超出前者，题记中亦无“不定”二字，故推测这个卷号乃是张道真的定稿。^[10]敦煌研究院藏《见一切入藏经目录》：“长兴五年岁次甲午六月十五日，弟子三界寺比丘道真乃见当寺藏内经论部不全。遂乃启颙弘愿，谨于诸家函藏，寻访古坏经文收入寺内，修补头尾，流传于世，光饰玄门，万代千秋，永充供养。愿使龙天八部，护卫龙沙；梵释四王，永安莲塞。城隍泰乐，社稷延昌。府主大王，常臻宝座。先亡姻眷，超腾会遇于龙花；见在宗枝，宠禄长沾于亲族，应有藏内经论，见为目录。”卷末题记称“此录不定。”^[11]北图新字 329 号首题“见一切入藏经目录”，中部有张道

真的题记：“长兴五年岁次甲午六月十五日，弟子三界寺比丘道真乃见当寺藏内经论部帙不全。遂乃启颙虔诚，誓发弘愿，谨于诸家函藏寻访古坏经文，收入寺中，修补头尾，流传于世，光饰玄门。万代千秋，永充供养。愿使龙天八部，护卫龙沙；梵释四王，永安莲塞。城隍泰乐，社稷延昌。府主大王，常臻宝位。先亡姻眷，超腾会遇于龙华；见在宗枝，宠禄长沾于亲族。应有所得经论，见为目录，具数如后。”^[12]两个目录相比，并不完全一致，中间还存在很多差异。这个差异表明了草目与定稿之间还存在一定的区别。其次 S. 3624 号记载的佛经目录前有题记：“三界寺见一切入藏经目录”，也是张道真和尚的一个工作草目。而 P. 3884 号是张道真配补《大般若经》的记录。^[13]这些资料足以证明张道真在三界寺经藏收藏整理中所做的艰苦工作。

二、晚唐五代敦煌三界寺藏经的来源

晚唐五代敦煌三界寺的藏经在佛教教团中是比较有影响的。如前所引用资料 S. 5663《中论卷第二》题记记载张道真将经案、经巾、经藏(经匱)等施入三界寺经藏供奉，表明晚唐五代敦煌三界寺收藏有大藏经，尽管存在部帙不全等问题，还是作为一部大藏经来看待的。其次晚唐五代敦煌三界寺收藏的经藏在曹氏归义军时期是非常有名的，S. 3565《归义军节度使曹元忠设斋功德疏》：“弟子归义军节度使检教太保曹元忠于衙龙楼上，请大德九人，开龙兴、灵图二寺大藏经一变，启扬鸿愿，设斋功德疏。施红锦壹匹，新造经帙贰拾壹个，充龙兴寺经匱。楼机绦壹匹，经帙拾个，充灵图经匱。生绢壹匹，经帙拾伍个，充三界寺经匱。马壹匹，充见前僧匱。(后缺)”^[14]所谓三界寺经匱也肯定指对佛教经典《大藏经》的收藏。

晚唐五代敦煌三界寺的藏经来源有这样几种渠道：

第一抄经,张道真在组织三界寺藏经的同时还身体力行抄写佛经,S.5663号题记就记载张道真负责三界寺修《大般若经》,造《大般若经》帙六十个,写《报恩经》一部,写《大佛名经》一部,说他修《大般若经》一部,修诸经十三部。张道真所修《大般若经》,从敦煌写经题记看,仅仅发现了两卷《大般若经》有张道真的写经题记,即北图2111(余字18号)《大般若波罗蜜多经卷七四》写经题记:“界比丘道真受持”;北图2927(张字26号)《大般若波罗蜜多经卷三百三十二》题记“界比丘道真”,这些题记可能就是张道真修《大般若经》留下的记录。其余有北图744(柰字88)《佛名经卷十三》题记有“沙门道真修此经”、“三界寺道真念……受持”等,与S.5663号题记记载正好相符合。《报恩经》题记中没有见到记载,相反,写经题记中没有提到但有张道真写经题记的佛经有北图8256(咸字75号)《佛说阎罗王生七斋功德经卷第二》、S.3147《佛说阎罗王受记四众逆修生七斋往生净土经》、P.2913《目连缘起》、S.4160《四分律略颂》、S.5663《中论》、北图服字30《金光明最胜三经卷第三》、P.2270《大乘五方便北宗、五更转颂》、P.2836《诸经要抄》、S.3452《佛说无量寿宗要经》、P.2340《佛说护身命经》等都有张道真的题记,表明这些佛经是张道真所写。

张道真向敦煌其他寺院借经抄写,以补充三界寺藏经的资料。在敦煌文献中有很具体的记载,S.5494《乙丑年三月廿三日三界寺张僧政将去法华经抄等卷数分付记》就是张道真向某个寺院借经的借条:“三界寺张僧政将去法华经抄壹拾贰卷,阿弥陀经抄柒卷,梵天问疾经壹卷。乙丑年三月廿三日分付记。”^[15]书写工整,字体秀丽,刚劲有力。这是张道真亲笔所书,在归还借经之后退还给他而保存于三界寺藏经中。

除了张道真本人抄写佛经之外,还有很多形式和内容的抄经。

晚唐五代敦煌地区的写经有其自身的制度和组织,并具有一定的规模。这一规模自从吐蕃占领敦煌之后就形成,敦煌文

书记载吐蕃时期敦煌有应经坊。S. 5824《经坊供菜关系牒》：

应经坊合请菜蕃汉判官等：

先子年已前蕃僧五人，长对写经二十五人。

僧五人，一年合准方印得菜一十七驮，行人部落供。

写经二十五人，一年准方印得菜八十五驮，丝绵部落供。

昨奉处分，当头供者，具名如后：

行人大卿、小卿、乞结夕、遁论磨、判罗悉鸡、张菜奴、张夹子、索广奔、索文奴、阴兴定、宋六六、尹齐兴、蔡殿殿、康进建、冯宰菜、宋再集、安国子、田用用、王专，已上人，每日得三十二束。

丝绵苏南、触腊、翟荣胡、常奔、常闰、杨谦让、赵什德、王郎子、薛卿子、娑志力、勃浪君君、王颀颀、屈罗悉鸡、陈奴子、摩志猎、尚热磨、苏儿、安和子、张再再，已上人，每日得三十三束。

右件人准官汤料合请得菜请处分。

牒件状如前谨牒。^[16]

从这条记载看应经坊最少有写经人二十五人，管理僧人五人，判官一人。大概主要负责敦煌诸寺及其各种法会活动中佛经的提供，敦煌应经坊的写经是吐蕃时期敦煌佛教教团各个寺院收藏《大藏经》的主要来源，三界寺藏经重建时也充分吸收了这部分佛经。这里我们要注意一个问题，就是晚唐五代归义军政权建立之后，经坊抄经改为经司抄经，这不仅仅是一个机构名称变化，更重要的是抄经活动从地方政府主持改为佛教教团主持。经司负责晚唐五代敦煌佛教教团的抄经写经事宜，参加写经的人有出家众，也有在家弟子，更多的是一种职业，写经有一定的报酬，这很可能就是他们的经济来源。

关于晚唐吐蕃占领时期敦煌写经的情况，S. 5818《请处分写番经判官安和子状》记载：“写番经判官安和子。右件人，在于行

累,负众别行,昨十□□商量致局席设,未见悉给赞诸蕃判官等差□着酒半瓮,至今不与。又酒家征撮,比日已前,手写大乘,口常秽言不断,皆是牵万翁婆祖父羞耻耆年。先因局席上众言,后有秽言,罚门问局席。安和为(违)众例,还道媪母,别有人犯者,并甘心受罚。唯有安和云:我有口言说自由,干你别人何事。慈乌耳亦犹有乳步之恩,父母养见艰辛至甚。去有此言,媪母者,是何言欤。请详察免众例。请处分。”^[17]北图散字 614《佛说报父母恩重经》末题:“显德六年正月十九日三界寺沙弥戒轮书记”。敦煌藏经中大量佛经是抄写而来的,这些抄写活动是在佛教寺院或者归义军政权主持下进行的,晚唐五代敦煌地区有过几次大型的抄经活动,而且这些活动中保留下来的佛经转入三界寺,成为三界寺藏经的一部分。关于晚唐五代敦煌地区的抄经活动我们已经作过很多研究,具体情况可以参考《晚唐五代敦煌地区大般若经流传与信仰》等论文。

第二供养经。所谓供养经实际上就是晚唐五代敦煌某个家族或者个人因某种目的出资请人抄写的佛经。我们能看到最早的文献记载就是康秀华出资写《大般若经》一部:P. 2912《某年四月八日康秀华写经施人疏》记载:“写《大般若经》一部,施银盘子叁枚,共卅五两,麦壹佰硕,粟伍拾硕,粉肆斤。右施上件物写经,谨请炫和上收掌货卖,充写经直(值),纸墨笔自供足,谨疏。四月八日弟子康秀华[疏]。”后来康秀华将这部分胡粉四斤货卖了将近 300 石麦,银盘子三十五两价格 150 石麦,这样康秀华实际上向寺院施舍了 600 石麦,一部《大般若经》共 600 卷,这样写经一卷的价格也就在一石麦子左右。^[18]P. 2689 号记载吐蕃时期凝净“写论直五斗”,大概是写佛典论一卷的价格值麦粟五斗,可以看出施舍价格与实际支付价格还存在一定的差距,这种差距是寺院在支付纸墨等之后的开支。敦煌文书中的供养经比较多,常见的有 S. 4476《佛说报父母恩重经》题记“乾符贰年伍月日为七女辛兴进敬写此

经,愿神生净土,所有罪障,并皆消灭。”P. 3115《佛说续命经》尾题:“天复元年五月十六日,母忌辰,女弘相病患,资福喜命,计写《续命经》一本,灵图寺律师法晏写记。”P. 2374《佛说续命经》末题:“维大周显德六年四月八日,瓜州永兴禅院师惠光,发心敬写《延寿命经》、《续命经》、《天请问经》三卷,计写四十九卷,同发心施主,保宜清吉,永充供养。”S. 1185《救诸众生苦难经》末尾题:“天福四年岁当己亥正月四日□僧愿惠持念真言经□其灾难。”S. 3417号同经末题:“乾德五年岁次丁卯七月廿七日因为疾病再写此经记耳。”S. 3417号同经末题:“戊戌年十二月廿五日清信弟子罗什德一心受持供养”S. 4479号同经末题:“谨请四方比丘沙门天王□我居安,清信佛弟子刘□全一心供养。”抄经是晚唐五代敦煌三界寺藏经主要来源之一。但是应当看到晚唐五代敦煌三界寺收藏的供养经未必是专门为三界寺抄写的,有相当部分是经过晚唐五代敦煌诸寺交换最后转入三界寺的,无可否认供养经是三界寺藏经的主要来源之一。这些佛经因为不是寺院有计划性地抄写,所以很多供养经集中抄写于极少的几部佛经上,三界寺的藏经由于大部分是从其他佛教寺院中收集的,因此收藏佛经的多寡不均情况是因各个寺院提供的佛经不均所致。

第三收集诸寺古坏经文。晚唐五代敦煌三界寺的藏经来源很大一部分是来自于敦煌诸寺的藏经的转让,特别是各个寺院将其部分闲置佛经或者损坏比较严重的经典在寺院之间互相交换,互相补充经典的缺逸,这几乎是晚唐五代敦煌地区的一种制度和风气。张道真时期也是这样,张道真之后三界寺与敦煌诸寺佛经交换从来就没有停止过。直到北宋咸平五年(1002)这种寺院间的佛经交换补充活动也没有停止。张道真及其后来主持三界寺藏经工作的僧人对于敦煌诸寺佛经的收藏主要是:第一、对古坏经文收集修补,将收集来的残经修补和拼凑成首尾完整的佛经;第二、将各个寺院闲置佛经连同这些佛经原来的经录一起转入三界寺中,

因此在敦煌三界寺藏经中保留了很多关于其他寺院的藏经和经录,从这些经录所属不同寺院来看,晚唐五代三界寺的藏经来源是相当复杂的。

敦煌三界寺对诸寺佛经及其经录的收集整理,体现在这些寺院佛经经典是整体搬入三界寺的。这些寺院主要有龙兴寺、灵图寺、报恩寺、净土寺等,几乎晚唐五代敦煌主要寺院都有佛经及其经录转入三界寺,成为三界寺藏经的一部分。

龙兴寺是晚唐五代敦煌的主要官寺,收藏有敦煌佛教教团都司所属官经。所谓官经很可能因其管理属于都司,是敦煌诸寺残缺佛经补充的主要来源。龙兴寺的藏经在敦煌写本中有,另外龙兴寺的经录在敦煌写本中也保存很多。P. 3852《戊辰年九月七点点勘龙兴寺藏经历》正面经录首尾残缺,经方广镛先生研究正面八十五部佛经从四十六到八十五全部出于 S. 2079《龙兴寺藏经目录》之《新翻经目录》部分。^[19]背面是点勘《大般若经》的点勘录:“戊辰年九月七日奉处分龙兴寺《大藏经》,准入藏录点勘经、律、论、集、传等,除见在,无者谨具数目如后:见欠经四百七十二卷,律共欠八十一卷;论共欠三百一卷;集共欠一十四卷;圣贤集传共欠二十一卷。经、律、论、传、集等都共计欠八百八十八卷。”参加点勘的僧官除了本寺的僧官程僧政、孔僧政、周僧政、汜判官、安法律外,还有大云寺的李法律等。方广镛先生认为戊辰年就是大中二年(848)。另外还有 P. 3202《龙录内无名经律论》,从背面记载“《大品般若经》,龙有,十四卷”看,是龙兴寺的藏经目录,另外 P. 4962《龙经内无名经律论》卷末有“龙大录内无名,藏中见有经数:《大云经》六卷。”背面记载敦煌佛教教团乞经状中称:“陷蕃多年,经本缺落,伏乞宣赐。”应当是归义军前期的龙兴寺点勘藏经目录,经方广镛先生研究两卷可以拼接,所录佛经都是《龙兴寺藏经目录》所不载佛经,足以看出龙兴寺藏经在当时敦煌诸寺藏经中的地位 and 影响,寺庙中除正规佛经之外还收录一些正规目录所

不收的杂经。^[20]《大云经》是武周时期所造伪经,而唐代被禁的三阶教其主要经典《三阶佛法密记》等收录其中,足见晚唐五代敦煌藏经并不完全受制于唐朝中央的政策限制,这也许是归义军政权地处偏远边地,政权相对独立,归义军政权所奉行的一套未必完全与唐朝中央政府所规定的一致,表现了敦煌与中原之间政策性的地域差异。这些佛经在五代时期成为龙兴寺闲置佛经,由于张道真的搜集佛经活动,这些佛经连同经录一起被转入三界寺中,成为三界寺藏经的一部分。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官大般若经录》:“酉年三月十三日缘国家建福水则道场转经,次至永康。昨对阴法律、梁及诸寺上座、尼法律等,对面于普光寺,打□□会。先年官《大般若》一部,诸帙内欠数及无头尾者,一一抄录名目,遂便分付永康、龙兴、报恩三寺所由及维那,一一答印为凭。”不足部分于龙兴寺官经中取数补齐。^[21]表明这部官《大般若经》是一部残经,为国家建福举办的水则道场用的基本上就是这部经,由永康、龙兴、报恩三寺僧官管理。普光寺用过之后,须面对所由向后来使用该经的永康寺当面点勘清楚。这部普光寺曾经使用过的残经很可能最后落入三界寺中,作为配补三界寺的残经的对象。S. 5046《点龙兴寺上下藏〈大般若经〉欠数》龙兴寺藏经分上、下藏,方广镛先生认为两藏的内容基本一致。^[22]

由于龙兴寺是晚唐五代归义军时期敦煌地区的主要寺院,根据方广镛先生的研究龙兴寺是晚唐五代敦煌佛教教团的都司所在,藏经中又以官经为主,因此三界寺藏经中有大量的龙兴寺藏经保存于其中。

南寺藏经也是三界寺的收集品。北图临字 1622《亥年四月二十九日勘南寺经录》首题“亥年四月二十九日勘教经南寺”,后列借佛经僧人、佛经名称及其所属寺院:光辩边《花严经》并帙,惠达边《立世阿毗昙》,贞阁梨边《佛本行集》,如阁梨边《佛本行》,以下边《大般若经》的有龙兴寺的惠真、报恩寺的崇福、开元寺的法

进、金光明寺的惠能、灵图寺的惠云、大云寺的惠口、莲台寺的法清、乾元寺的英达、永安寺的法清、灵修寺的坚真、普光寺的宝净、大乘寺的坚法及其孔某。^[23]南寺，方广镛先生认为可能与南山有关，实际上敦煌地区的寺院见于文献记载的有西寺、东寺。西寺就是灵图寺，东寺可能就是净土寺，南寺应当与敦煌某个官寺的所处地理位置有关，是晚唐五代敦煌 17 寺中某个寺院俗称。这证明南寺的部分藏经和经录也转入三界寺中。

晚唐五代敦煌灵图寺是敦煌地区的主要寺院。唐悟真、吴洪辩、张善才等敦煌名僧都出自于灵图寺，收藏有官《大藏经》一部，曹元忠夫妇为启扬鸿愿曾经开灵图寺《大藏经》一遍，表明灵图寺藏经在当时地位和影响非常大。收藏于北京国家图书馆的新编 876 号记载了都僧政曹法镜点勘吴和尚经本情况，而这部分藏经连同经目一起最终转入三界寺成为三界寺藏经的一部分。吴和尚即吴法成，吐蕃到归义军初期敦煌著名的译经三藏，他将藏文佛经和梵文佛经翻译成汉文，又将汉文佛经翻译成吐蕃文，在吐蕃和张氏归义军时期影响很大。但是到了五代时期保存于灵图寺的这部分佛经已经成为闲置佛经，所以在三界寺张道真收集配补三界寺藏经时，灵图寺将这部分佛经转入三界寺藏经中，点勘经录记载：“咸通六年正月三日，奉处分吴和尚经论。令都僧政法镜点检所是灵图寺藏经及文疏，令却归本藏。诸杂蕃汉经论抄录，以为籍账者。谨依处分，具名目如后：《瑜伽藏论》壹佰卷，《释论》壹佰卷，竹绣帙拾枚。又零《瑜伽论》肆拾叁卷，《成维（唯）识论疏》漆（柒）卷，蕃《大宝积经》两夹，共壹部，并经绢贰。又辛（新）写白纸《瑜伽论》叁拾伍卷，并白布什壹。又《金刚旨赞》壹卷，又《金刚旨赞抄》伍卷，又《瑜伽（伽）论分门图》捌卷。已上经论并灵图寺知藏恒安记。番（蕃）《根本部律摄颂疏》壹夹……”^[24]吴和尚经录之后是灵图寺藏经目录。这部分佛经是否全部转入三界寺，还得进一步研究，起码表明灵图寺藏经中一部分闲置佛经曾经转入

三界寺,作为三界寺的藏经被保存了下来。

敦煌大云寺是敦煌诸寺中的名寺,经研究也收藏有《大藏经》,大云寺的闲置佛经连同经录也被张道真收集配补三界寺的藏经。S. 8885《丁酉年五月二十二日大云寺截得经名目》记载“丁酉年五月二十二日大云寺截得经名目:《大宝积经》拾贰卷;《四阿含经》拾贰卷;《大方等大集经》陆帙。”这些佛经进入三界寺与张道真搜集配补佛经有关。

曹氏归义军时期张道真等人不仅将敦煌诸僧寺闲置佛经作为搜集配补三界寺藏经的对象,而且晚唐五代敦煌诸尼寺的闲置佛经也是他们的搜集配补对象。S. 5045、S. 4688《戊戌年六月四日排大乘寺大般若经欠在目》纪录了普光寺所藏《大般若经》一部第一帙至第三十二帙保存情况,这可能是龙兴寺配补普光寺藏《大般若经》的记录。至于这个记录是收藏在龙兴寺还是普光寺,还有待进一步研究,总之这部佛经的一部分有可能进入三界寺藏经中。S. 4627《灵修寺〈般若经〉欠剩数》记载点勘所藏《大般若经》一部六十帙残存情况,表明灵修寺藏有《大藏经》,并且这部佛经残缺不全。北图文字 54 号《点圣光寺〈大般若经〉数》记载了点勘圣光寺、大般若经的残存情况。点勘佛经历保存于寺院中,表明这部佛经中的部分被收集到三界寺藏经中。

张道真向敦煌诸寺搜集配补三界寺藏经,几乎涉及敦煌全部寺院藏经。敦煌文书中就包括有张道真向诸寺搜集佛经的经录,即 S. 476 号,方广镛先生定名为《诸寺流通录》。经录记载有敦煌诸寺如龙兴寺、大云寺、开元寺、报恩寺、莲台寺、灵图寺、金光明寺、永安寺、干元寺等,部分经卷末尾注明转经人名,归真、真转和道真、文照和文照转、超寂、道秀将转、文际等,^[25]这可能就是张道真于诸寺搜集或者转经的部分佛经的原始纪录。

第四乞经。晚唐五代敦煌地区的乞经活动比较频繁,主要原因是敦煌地区自吐蕃统治之后,与中原地区交通并不畅通,实际上

敦煌地区自成系统进行发展,这样敦煌佛教教团诸寺所用佛经严重不足,残缺比较严重。归义军政权建立之后,确立了与唐朝中央的藩属关系,随着归义军政权的使节不断入朝朝贡,敦煌佛教教团也随团派遣很多僧人作为人朝使来到中原地区,与中原地区的佛教界建立了紧密的联系。在这些僧使中很多是专门为了乞经才进入中原地区的,敦煌文献中就保留很多晚唐五代敦煌佛教教团乞经状,这对于研究敦煌地区与中原的佛教关系特别是佛经交流关系意义重大。当然我们研究三界寺的乞经实际上是以三界寺为中心研究敦煌所谓乞经形式的佛经交流活动。这样一来,敦煌地区的乞经形式有二,一是敦煌与外地包括中原地区的经使交往,一是敦煌地区内部寺院间的相互乞经形式的佛经交流。

P. 4962《龙经内无名经律论》卷末有“龙大录内无名,藏中见有经数:《大云经》六卷。”背面记载:“准数折奏闻:陷蕃多年,经本缺落,伏乞宣赐,兼降宣命,诏当道在朝□……□。先请经僧正。”^[26]这次乞经活动大概是在张氏归义军建立的初期,目的主要是补齐吐蕃占领期间造成的经本缺落。归义军时期向中原政权乞经的活动很多,保存在敦煌文书中的乞经状是中原地区经藏与敦煌地区经藏交流的珍贵资料。关于乞经活动方广镛先生经过研究认为是在五代时期,主要根据是 DX. 1438《沙州住莲台寺律僧应宝状》:“沙州住莲台寺律僧应宝:右某盖为当寺藏内即有兑(脱)落经本,遂发志愿,游涉上都,求十信之坛那,添三乘之欠教。虑恐中国之关津口铺,不隔边地行化,乡人所到,不练于行,由请详公凭而放过。专候处分。牒件(后缺)。”另外一件 DX. 1376《沙州住莲台寺律僧应宝状》记载:“沙州住莲台寺律僧应宝:右应宝伏睹当州藏内部帙中遗失经本,实无得处。应宝遂发微愿,意欲上都求十信之坛那,添三乘之欠教,尚或成就,传授后来,且有利于凡夫,亦不无于因果。虑恐之关津口铺,不勒之行化,乡人所到,不练于行由,请详凭印而放过。伏听处分。”认为是沙州莲台寺应宝等人的

乞经活动。^[27]虽然这次乞经是敦煌莲台寺应宝所为,但是这部分佛经最后连同乞经状等档案资料一起被转入三界寺中。

敦煌地区诸寺间的佛经交流活动在敦煌文献中也有很多反映。S. 8566《归真致师兄书》记载:“咨属师兄,其《佛藏》册子,《瑜伽论》册子及钵落发遣上窟来也。又若,和尚说东去、西去者,便发遣言语,归真独自下来,就和和尚住一月、半月求孝问事,切不得师兄忘却。事须看次第招唤归真矣。十二月廿二日顿首上白。”S. 8662《还经状》记载:“□□喜:洞阁梨来送与久滞多时,幸垂不责布□。《遗教》一卷,《观音》四卷,《无常》三卷;《多心》两卷。”北图临字 914 号记载:“□……□请龙兴寺藏本:《佛[说]华严经》叁帙,新写本,叁帙,内壹□……□卷并付法镜敕手帖。法镜。第六帙内欠两卷,法镜。《大般若经》藏本,第六十帙。”^[28]晚唐五代敦煌诸寺之间的佛经交流主要体现在以下几个方面,第一是转经借阅,敦煌地区的转经活动是佛教主要活动,特别是大型的佛教集会共同转一部佛经,如归义军政权规定的月朔前夜和十五日夜转佛名经一部,全寺或者整个教团都转同一部佛经,显然当寺佛经就不够用,必然外借其他寺院的多余佛经,因此就形成敦煌诸寺间的佛经流传;第二是晚唐五代敦煌诸寺除了自己抄补缺失佛经外,还时常向中原政府、寺院乞经,特别是成都、关中、洛阳等地是敦煌僧团乞经的主要对象和地区,不但注重从外部乞经补充敦煌地区的佛经缺失,更注意敦煌地区佛教寺院间的佛经互补。敦煌官寺灵图寺、龙兴寺等都收藏有官经,所谓官经就是由都司掌握,供诸寺借阅抄写使用,因此敦煌文书中保留的大量的佛经流通录,就是这种情况下出现的借据一类的东西。当然三界寺保存的佛经流通录不仅仅是三界寺的,而且还有敦煌其他寺院的佛经流通录,这可能与三界寺收集诸寺古坏经文活动有关。

三、晚唐五代敦煌三界寺藏经所反映的有关问题

敦煌藏经是晚唐五代敦煌三界寺的藏经,也有人研究认为是三界寺的图书馆,更有主张敦煌藏经废弃说的专家认为敦煌藏经是丢弃不用的佛经被封存下来,因为敦煌藏经拼合不出一部《大藏经》来。确实敦煌藏经中存在很多问题,留下了很多疑问。这些问题和疑问通过对敦煌文献研究分析有些可以找出答案来,有些虽然经过很多人的努力研究,仍然没有得出满意的答案,只有留待以后慢慢解决。所以就目前来说,我们也只能就所研究的极小的范围之内对三界寺藏经存在的问题做一些研究分析。

敦煌藏经中存在的问题之一是部分佛经大量重复。纵观敦煌藏经的保存非常不均衡,像佛经中的《大般若经》、《维摩诘经》等重复非常多,而有的佛经仅仅只保存一卷或者缺失,这种情况如何解释。我们在研究晚唐五代敦煌地区的抄经和供养经活动的时候了解到,晚唐五代敦煌地区的抄经活动与佛经信仰关系重大,由于《大般若经》是佛经的主要经典,称之为镇国之宝。因此作为归义军官府组织的抄经活动主要是抄写《大般若经》,这可以由敦煌文书中找出很多证据。敦煌文书中也保存了很多关于抄写《大般若经》的经录,从中可以看出敦煌抄写《大般若经》的规模来。其次供养经的来源更为复杂,每个人根据不同的目的出资抄写某一种佛经,每种经都有其特定的功能和意义,所以祈愿的目的不同,供养的佛经就有所差异,但是晚唐五代敦煌地区的人主要是在病患和超度亡灵时才进行转经和供养佛经活动,目的基本上相差不是很远,所以出资撰写的佛经也只有那样几种佛经,就形成敦煌藏经中少量的几部佛经重复抄写,而大部分佛经几乎没有人去抄写,时间一久就残缺不全。而且三界寺的藏经是后来重建的,因此受这种影响就更大。

敦煌三界寺的藏经组织过程主要关心的是它的实用性和急用性特点,因为藏经主要是保证僧尼的修习和转诵用的,而僧尼的转经很少是每一部佛经都进行转读,转经和修习佛经也主要集中于少量的几部佛经上,就是寺院进行的大型的道场法会也只转少量的几部经,就是这几部经也未必从头到尾全部转诵,有很多情况也只是挑选其中几卷进行转诵。如一部《大般若经》600卷,没有很大的经济实力很难承受得了这种转经负担,就是官府举办的大型道场也未必每次都要从头到尾全部转诵。我们从敦煌文书中保存的转经录中清楚地看出,《大般若经》等大部头的佛经往往只转诵其中部分卷帙。而小规模佛经有时一次法会就要转诵数千遍。我们常见的敦煌佛事活动中主要转读的佛经是《佛名经》,所谓《佛名经》实际上是一种礼忏文,是在礼忏活动中保留下来的文体,目的是为了礼佛做功德。晚唐五代敦煌地区的转经活动有很强的目的性,所以转读的佛经也有一定的要求,因此晚唐五代敦煌地区对佛经的要求也非常不均衡,有的佛经大量需求,有的佛经基本不用,寺院收藏也只是为了藏经的全面完整。

其次敦煌藏经的交流问题。敦煌藏经来源非常复杂,有中原地区的藏经,也有敦煌当地抄写的佛经,同时也有当地翻译佛经,还有西域地区佛经的传人。这些佛经的流通勾画出了晚唐五代敦煌地区佛教经典对外交流蓝图。晚唐五代敦煌地区的佛经交流是与僧人巡礼圣迹取经活动相联系的,这种交往有过往僧人的交流,也有敦煌与内地以及与西域地区的交往。敦煌是中西陆路文化交流的孔道之地,东来西往的僧人非常多,很多中原僧人经过敦煌到西域印度巡礼取经,见于记载的有僧道猷,主要见载于北图 143:6774《宋至道元年(995)往西天取经僧道猷等状》:“奉宣往西天取经僧道猷等。右道猷等,谨诣衙祇候起居,伏听处分。牒件状如前,谨牒。至道元年十一月二十四灵图寺寄住。”^[29]还有定州开元寺归文,从灵州一路到敦煌往西域,敦煌文书中保存了很多关于他

写的牒文。^[30]还有鄜州开元寺僧智严往西天取经经过敦煌所写的发愿文。^[31]敦煌文书中保存的《西天路竟》以及《诸山圣迹志》就是中原僧人西行取经留下来的东西。另外我们从敦煌文书的记载中看,敦煌归义军政权和当地寺院接待的僧人有很多来自于印度波斯等地,他们是经过敦煌到中原地区巡礼五台山或者其他地区传播佛教的高僧。很多梵文佛经进入敦煌地区就与他们的交流往来有很大关系。

敦煌地区的佛经交流最主要的是敦煌与西域及其中国内地的直接僧使交往。我们从敦煌文书记载看,从归义军初期开始敦煌地区与中原间的僧使交往就非常频繁,唐悟真、曹法镜、范海印等都是与中原通使的名僧。曹法镜以讲授瑜伽论、净名经、百法论等著称,后来入京讲论。^[32]唐悟真不仅仅以讲授瑜伽论、净名经著称,^[33]而且还是晚唐敦煌地区的一大名笔,很多碑文和邈真赞都出自他之手,又长期在归义军节度使幕府中供职,多次出使中原地区。范海印曹氏归义军时期出使中原并巡礼五台山并到西域攀昆峰灵集。^[34]这些巡礼游历很可能是与取经乞经活动相结合的,中原地区的佛经就是通过这些活动进入敦煌地区的。敦煌地区当时派往中原地区的僧人很多,但是记载保留在敦煌文书中的却不多,特别是有乞经事迹的更少,这并不能表示敦煌地区与其他地区佛经交流不多。僧人出使在晚唐五代敦煌归义军时期是一种风气,就是归义军政权派出的使节中也有很多僧人参加,他们既是佛教交流的行僧也是归义军政权的使节,同时还兼任商人的职能。

通过这种佛经交流活动,实现了中亚印度、中原地区佛教与敦煌佛教的交流。晚唐敦煌地区的佛教深受中原地区佛教的影响,净土宗、律宗、禅宗并行,所谓禅律并修就是敦煌佛教的特点,也是晚唐五代中原地区佛教发展的特点。敦煌地区的高僧由律人禅是修习的一般状况,如报恩寺大德禅和尚刘金霞先从凝和尚学南山钞,后依洪和尚学习禅法。^[35]中原从洪州怀海制定禅门规式之后

禅寺与其他寺院分离,但是实际上直到五代有很多地方还是禅律同居、禅律共修,如中岳嵩山“禅律同居,威仪穆穆”,盘山也是“律禅兼通”,^[36]这种状况直接对敦煌佛教发展产生了极大的影响,敦煌地区有窟禅,但是没有出现禅宗寺院或者禅院之类的东西,这就表明晚唐五代敦煌地区的寺院也是禅律同居、禅律共修。同时敦煌佛教深受印度中亚小乘佛教的影响,食用五辛、酒以及与肉有关的藿等,^[37]当然并不排除敦煌佛教受当地风俗习惯的影响所导致的佛教戒律变化。敦煌佛教就连禅宗各个宗派的思想也接受过来,如敦煌地区就深受马祖的洪州宗主要思想即心是佛的影响,怀海和尚的禅门规式的部分内容能在敦煌寺规中找出它的影子来。蜀地禅宗对敦煌地区也有很大的影响,如蜀地禅宗主要著作《历代法宝记》在敦煌文书中有很多抄本,敦煌地区的部分佛经就是根据蜀地佛经抄写的,如敦煌文献题记中记载有敦煌写经抄自成都过家印本等。

通过以上探讨,对晚唐五代敦煌三界寺藏经的构成、源流和反映的问题有了一个基本的认识。我们看到的敦煌写经就是三界寺的藏经,它经过了一个自毁灭到重建的过程,因此我们看到的敦煌藏经有很多其他寺院收藏的题记和印记,包括其他寺院的藏经目录很多也连同佛经一起被三界寺所收集,这样敦煌文献就不单单反映三界寺的情况,也反映整个敦煌地区佛经收藏情况和佛教发展状况。

注 释

[1] S. 707《孝经一卷》题记:“三界寺学郎元深”、“同光三年乙酉岁十一月八日三界寺学仕郎曹元深写记”、“同光三年乙酉岁十月八日”、“同光三年乙郎曹元深书卷”。录文参池田温《中国古代写本识语集录》,大藏出版株式会社,1990年,第468页。

[2] 录文参唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第381~383页。

[3] P. 3633《辛未年(911)七月沙州耆寿百姓一万人状上回鹘天可汗》,录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第377~380页。

[4] 参颜廷亮《敦煌西汉金山国文学文献三题新校并序》,《社科纵横》,1995年第1期。《敦煌西汉金山国文学的评价问题》,《甘肃社会科学》1995年第3期,第56~60页。

[5] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第438页。

[6] 《敦煌碑铭赞辑释》第437~438页。

[7] 同上,第352~353页。

[8] 参郑炳林《伯2641号背莫高窟再修功德记撰写人探微》,收入郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第308~332页。

[9] 孙修身《敦煌三界寺》,参甘肃省历史学会编《甘肃省历史学会论文集》,1982年,第173~183页。P. 2641《观音院主张道真修龛短句并序》,录文参《敦煌碑铭赞辑释》,第521页。

[10] 方广钐《敦煌佛教经录辑校》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第907~910页。

[11] 《敦煌佛教经录辑校》,第911~919页。

[12] 同上,第921~930页。

[13] P. 3884《沙门道真点检藏经记录》:“(前缺)第五十九帙□;第六十帙全。都计欠经七十卷,此经无绍净光塔,大般若一部。沙门道真。”参上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第29册,上海:上海古籍出版社,2003年,第87页。

[14] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第97页。

[15] 图版参中国社会科学院历史所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第7卷,成都:四川人民出版社,1992年,第205页。

[16] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第412页。

[17] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第1~2页。

[18] 录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第58页。研究参郑炳林《康秀华写经施入疏与炫和尚货卖胡粉历研究》,《敦煌吐鲁番研究》第三卷,北京:北京大学出版社,1998年,第191~208页。郑炳林《晚唐五代敦煌贸易市场的物价》,《敦煌研究》1997年第3期,第14~32页。

[19]《敦煌佛教经录辑校》,第557~558页。

[20]同上,第565~566页。

[21]同上,第580~586页。

[22]同上,第596页。

[23]同上,第578~580页。

[24]《敦煌佛教经录辑校》第715~719页。参郑炳林《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》,郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州:兰州大学出版社,2003年,第557~577页。

[25]《敦煌佛教经录辑校》,第726~731页。

[26]同上,第571页。

[27]同上,第889~893页。

[28]同上,第720~721、722、796页。

[29]《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第52页。

[30] 录文参郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,北京:社会科学文献出版社,2003年,第37~42页。

[31] S. 5981《智严巡礼记》,录文参荣新江《归义军史研究—唐宋时代敦煌历史考索》,上海:上海古籍出版社,1996年,第100页。

[32] P. 4660《都僧政曹和尚邈真赞》,《敦煌碑铭赞辑释》,第112页。

[33] P. 4660《河西都僧统唐悟真邈真赞并序》,《敦煌碑铭赞辑释》,第116页。

[34] P. 3718《范海印和尚邈真赞并序》,《敦煌碑铭赞辑释》,第417页。

[35] P. 3677《刘金霞和尚迁神志铭并序》,《敦煌碑铭赞辑释》,第29页。

[36] S. 529《诸山圣迹志》,录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第266~275页。郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,第54~78页。

[37] 郑炳林、魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规》,《敦煌学辑刊》2004年第2期,第26~40页。

晚唐五代敦煌归义军政权与佛教教团关系

郑炳林

晚唐五代归义军时期敦煌地区的佛教在中原佛教处于衰落阶段而出现了—个暂短的兴盛时期,这个兴盛时期的出现与张氏曹氏归义军政权对佛教教团的扶植分不开,因此研究归义军政权与佛教教团的关系是一个倍受学术界关注的问题。荣新江先生《归义军史研究》、郝春文先生《归义军政权与敦煌佛教关系之新探》等就这方面做了一定的研究。但是关于归义军政权与佛教教团之间的关系还存在有一定的研究余地,特别是从佛教教团来说还是一个着力不多的方面。我们在研究敦煌文献的同时,接触到很多敦煌佛教教团与归义军政权方面的资料,通过这些资料我们可以勾勒出归义军政权和佛教教团之间的互相依赖、相互利用的关系,从而得知归义军时期佛教教团的地位是一直下滑,张氏归义军时期佛教教团承担使衙幕僚和出使的职责,到曹氏归义军时期佛教教团僧官变成使衙的释吏,纯粹成了归义军政权派遣到佛教界的办事机构中的工作人员,归义军政权的行政命令和律令格式直接渗透到佛教教团的清规戒律中,成为科罚僧尼的主要根据,官府成为佛教教团上属管理机构和主要依靠的对象。所以晚唐五代敦煌归义军政权与佛教教团之间的关系是揭开佛教发展的钥匙,决定佛教发展的规模及其特点。

一、晚唐五代敦煌归义军政权 对佛教教团的依赖和利用

晚唐五代敦煌地区的佛教有其自身的发展历程,佛教教团与政权之间关系密切。要了解这种关系,先要对吐蕃占领时期敦煌地区佛教的发展有充分的了解。吐蕃占领敦煌首先对佛教教团的僧尼数量进行了清理,所谓《米净辩勘僧尼牌子历》就是吐蕃占领时期对寺院人数进行的一次大的清查活动。接着吐蕃统治者利用佛教的影响力来达到对整个汉族民众的控制,所以派遣了大量的吐蕃僧人到敦煌地区参与敦煌佛教教团的管理。应当看出吐蕃虽然占领了河西地区,但是对于僧尼的往来控制并不严格,东来西往的僧人还是很多,也很频繁。大中二年(848)张议潮收复敦煌,这次收复活动是经过艰苦的战争之后取得的,《张淮深碑》记载到“吞陈平之六奇,启武侯之八阵。纵烧牛之策,破吐蕃之围。白刃交锋,横尸遍野,残烬星散,雾卷南奔。”^[1]所以张议潮收复敦煌的经过是很艰难的。张议潮收复敦煌之后,面临的主要问题是取得唐朝中央的支持,当务之急是与唐朝中央取得联系。当时的形势是敦煌的东、南、西和西北部都是吐蕃的控制范围,只有北部一隅不属于吐蕃控制,这里是回鹘辖区,也是惟一留下来的敦煌与中原地区联系的通道。

为了及时取得唐朝中央的支持,张议潮随即派遣使节十余批出使中原,至于这中间是否有僧人参加,我们目前无法肯定,但是其中于大中四年(850)到中原的一批使节就有敦煌佛教教团的僧官,敦煌名僧唐悟真就名列其中。根据P. 3720《敕河西节度使牒》记载:“入京奏事,为国赤心,对策龙庭,申论展效。”这件文书的年代经研究是大中四年。大中五年(851)唐悟真的僧官是义学都法师,而这篇记载河西节度使授唐悟真都法师僧官的牒文,应当是大

中四年所作。这件文书证实张议潮于大中四年派往唐朝中央的使团中就有僧人参加,僧人参加归义军的出使活动可能与僧人的特殊身份和地位有关。宋代为了联合青海的吐蕃唃廝罗对付西夏,曾经将使者削发装扮成僧人穿过西夏控制区到青海。那么是否这次张议潮所派遣的使节也有这个做法,通过吐蕃控制区比较容易些。根据 P. 2748《大中四年状》记载当年敦煌的使节有一批到达天德军,还有一批到达灵州,^[2]经过灵州的使团必须经过吐蕃占领地区河西走廊的凉州,根据《张淮深碑》的记载当时归义军政权控制的范围,大中三年(849)左右收复甘州和肃州,到大中四年时已经收复了伊州。虽然从甘州可以直接到达灵州,但是必须经过沙漠地带,路程非常难走。大中四年以前,敦煌张议潮与中原间的通使最直接的道路还得经过吐蕃控制的地区。

参加张议潮与中原地区的通使关系的僧人在归义军前期主要是唐悟真和尚,唐悟真多次参加入朝活动,大中五年归义军的入朝使节中就有敦煌佛教教团派出的使节唐悟真等。保存于敦煌莫高窟第 17 窟藏经洞中的《僧洪辩受牒碑》记载了唐朝中央授予洪辩都僧统及其入朝使都法师唐悟真京城临坛大德并赐紫,向洪辩、悟真和崇恩赏赐了一批物品,与 P. 3720《悟真告身》和《黄牒》记载内容基本相同。“敕释门河西都僧统摄沙州僧政法律三学教主洪辩、入朝使沙州释门义学都法师悟真等,……或倾向天朝,已分其觉路;或奉使魏阙,顿出其迷津。心惟可嘉,迹颇劳止。宣酬节义之效,或奖道途之勤。假内外临坛之名,赐中华大德之号,仍荣紫服,以耀戎缙。”^[3]这篇告身告诉我们一个事实,就是佛教教团在归义军节度使收复敦煌河西的过程中,始终参与这一活动。而且参与以后的多次入朝事件,这在敦煌文献中有很多反映。

另外参加入朝的还有都僧政曹法镜,他入朝的事迹主要见载于 P. 4660《入京讲论大德兼管内都僧政赐紫沙门故曹僧政和尚邈真赞》:“瑜伽百法,净名俱彻。敷演流通,倾城怿悦。后辈疑情,

赖承斩决。入京进德，明庭校劣。敕赐紫衣，所思皆穴。旋归本郡，誓传讲说。”^[4]似乎曹法镜的人朝事迹主要不在于归义军政权的政绩上，而在于敦煌与中原地区佛教的交流上，显然与唐悟真是两种类型的代表。

还有一种类型是巡礼佛教圣迹为主的礼佛僧，主要是巡礼五台山，因为当时佛教教团中五台山文殊菩萨信仰很盛行，敦煌地区的很多僧人乃至印度僧人都到五台山巡礼圣迹。如敦煌名僧范海印等。他的事迹主要见载于P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载：“唐河西释门故僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序。释门僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门△乙撰。和尚俗姓范氏，香号海印，则济北郡寺门首净禅公之贵派矣。裕像膺胎，时为龙沙人也。窃以韶年出俗，恳慕真风，访道寻师，三冬进具。故得威稜侃侃，皎性洁于冰壶。仪貌藏昂，质相爽于龙虎。龄当二八，处众不侔于诸凡。弱冠之初，雅量播于释俗。戒圆朗月，鹅珠未比于才公。德偃法兰，遗教溥沾于有识。每虑坯躯虚假，翹情礼于五台。圣主遐宣，对诏宠迁一品。复攀昆峰灵集，愿顶普贤神踪。跋涉关山，徇求如来圣会。前王观师别俊，偏奖福田之荣。务掌缙流，实匪创于广部。众谈师之奇美，谯公听纳入心。就加紫绶之班，赏赐僧政之列。一从任位，贞廉不舍于晨昏。每奉严条，守节怀忠而取则。时遇西戎路间，沙漠雁信难通，举郡詮升，乃命仁师透迳。是以程吞闾域，王宫独步而频邀。累赠珍宝，宝玩船车而难返。忽值妖奄起孽，鹄公来而无痊。数设神方，天仙降而未免。”^[5]曹僧统也是入朝巡礼的高僧之一。S. 6330《年代不明(十世纪)诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载有曹僧统三笔账：“又粟貳斗看曹僧统用；油壹升与曹僧统用。”“粟叁斗、油半升，送路曹僧统用。”从这篇文书的记载中有吴僧统来看，这位游历敦煌的曹僧统当与吴僧统同时人，关于吴僧统的任职时间，据荣新江先生研究，这位吴僧统为后

晋时代出任都僧统一职,故曹僧统游历敦煌当在后晋时期。关于晚唐五代敦煌名僧巡礼中原的事迹很多,我们就不一一列举了。

中原地区的高僧也有很多经过敦煌地区到印度巡礼。如定州开元寺归文、道道等。归文和尚大约是后唐同光年间经过灵州到敦煌,敦煌文书中保留了很多与归文有关的档案资料,特别是他给某个人的一系列启文。从这些文件看归文是“敕旨往诣西天取经,近届府庭,已经旬日,今因巡礼圣迹,得寄贵封,于宝胜寺安下讫。谨专诣衙祇候起居尚书,伏听处分。”^[6]这些文书保存于敦煌文书中,说明归文是经过敦煌到达西域地区的,像经过灵州一样必须经过当地官府的同意。道道见载于北图 143:6774《宋至道元年(995)往西天取经僧道道等状》,记载了他经过敦煌时留下来的给官府状,希望允许他去西天取经,也是奉旨往西天取经。^[7]除了中原地区的高僧经过敦煌到西域地区取经外,西域地区的僧人也经过敦煌来到中原地区巡礼圣迹,如 P. 2703 背《舅归义军节度使特进检校太师兼中书令曹元忠状》是曹元忠给甘州回鹘政权的一封信的抄本,状中说“今西天大师等去,辄附音书。其西天大师到日,希望重叠津置,疾速发送。”^[8]足见当时西域地区的僧人到敦煌或者经过敦煌巡礼五台山的很多。P. 3931《印度普化大师游五台山启文》记载普化大师游五台山的情况,^[9]这篇启文保留在敦煌文书中就表明普化大师是经过敦煌来往于五台山的。中原西域高僧经过敦煌往来于西域中原之间,不论是奉旨取经还是个人巡礼都必须经过归义军节度使的同意才能经过,这也是归义军政权对佛教影响的一个方面。因为晚唐五代敦煌佛教教团的佛经中有一些是通过这个渠道得到的,特别是梵文佛经和汉文佛经流入等,归义军政权对佛教交流影响就很大了。

晚唐五代敦煌地区的僧官参与归义军政权幕府的各种事务。大中四年河西节度使授唐悟真沙州义学都法师都管灵图寺,原因不是他在佛学或者敦煌佛教事业上的贡献,而在于他在归义军政

权建立过程中作出的成绩。从《敕河西节度使牒》牒文的内容看，张议潮任命唐悟真主要因为三方面的原因，第一是佛教方面即唐悟真在佛学方面的造诣，牒文称“洞晓（学富）五乘，解图八藏。释宗□奥，儒学兼知。纵辩流臻，谈玄写玉。导引群迷，津梁品物。绍隆为务，夙夜为务。”第二是在担任入朝使节上的贡献，“入京奏事，为国赤心。对策龙庭（颜），申论展效。□流凤阁，敕赐紫冠。因我股肱（题书修表），更为耳目。”第三是唐悟真在归义军幕府中的辛勤工作。“又随军幕，修表题书；非为继绍真师，亦军务要害；□前勤效，切宜飘□。”重要的部分是在入朝和军幕上的贡献。这是晚唐五代归义军时期敦煌佛教教团僧侣参与政治事务最明显的事例，也证实张议潮收复敦煌的过程中，得到了敦煌佛教教团的大力支持。关于这一点我们还可以从 P. 3720《唐悟真自序》证实：

河西都僧统京城内外临坛供奉大德兼僧录阐扬三教大法
师赐紫沙门悟真，……特蒙前河西节度使故太保随军驱使，长
为耳目，修表题书。大中五年，入京奏事，面对玉阶，特赐章
服。前后重受，官告四通。……累在军营，所立功勋，题之于
后。^[10]

唐悟真一生的主要功绩，是在归义军幕府中的政绩而不是在佛教上的贡献。另外 P. 4660《河西都僧统唐悟真邈真赞并序》也有记载：

赞元戎之开化，从辕门而佐时。军功抑选，勇效驱驰。大
中御历，端拱垂衣。入京奏事，履践丹墀。升阶进策，献烈
（列）宏规。忻欢万乘，颖脱囊锥。丝纶颁下，所请无违。承
九天之雨露，蒙百誓之保綏。宠章服之好爵，赐符告之殊私。
受恩三殿，中和对辞。丕哉休哉，声播四维。皇都颂德，诗咨
讽致。论八万之法藏，破十六之横非。旋驾河西，五郡标眉。
宣传救命，俗易风移。^[11]

这个记载与以前记载完全相符，把唐悟真的生平事迹表述得

更为详实生动。中心部分也主要叙述唐悟真的人朝及其在归义军政权中的贡献。我们认为这不仅仅是一个孤立的个案,而是晚唐五代敦煌众多僧人参政的一个突出例证。

晚唐五代敦煌佛教教团代表归义军政权出使周边少数民族的情况也非常普遍。敦煌文献 P. 2555《佚名诗五十九首》,原来学术界认为是吐蕃占领敦煌后一位陷蕃敦煌人所作,经过陈国灿先生研究,考订出是 910 年前后敦煌一位出家僧人代表张承奉出使吐蕃时所作,“派出官员、押衙、僧人出使,本是沙州归义军政权常用的一种外交手段。”从诗人“童年方剃削,弱冠导群迷,儒释双披玩,声名独见跻”看,他是通晓儒家学说和佛教经典,声名上升,并有一定的社会地位,参与归义军幕府政务的出家僧人。从诗中看,这位僧人在归义军政权中地位比较高,出使的目的是为了联合吐蕃对付甘州回鹘政权,虽然情况变化没有完成任务被扣留在临藩城,但是被羁押之后敦煌还不断派使节与吐蕃戎庭交涉要求放还敦煌。^[12]

特别是在这些出使的僧侣中,有很多是出身粟特胡的僧侣,他们代表敦煌归义军政权出使并从归义军政权那里得到赏赐。如康恒安就是灵图寺主管佛经的知藏,也是张氏归义军时期敦煌地区的很有名的高僧,经常与唐悟真联合给人写邈真赞,以善于书法著称。S. 6405《僧恒安谢司空赐匹段状》记载:“僧恒安:右恒安二月廿日,敦煌县令宋智岳使回,伏奉委曲兼匹段等,跪授警惕,无任战惧。且恒安生自边土,智乏老诚,才业荒残,学无所……[司]空仁瑞,天与孤贞,槐……伏蒙司空猥录蠢蛄,远寄缣緡。愿持扫洒之功,巨答丘山之福,限以变阻,不获随状陈谢。谨录状上。”^[13]

晚唐五代敦煌地区每年由佛教教团组织的法会很多,有佛教例行的节日活动,如正月十五、二月八日、四月八日佛诞节、七月十五盂兰盆节等。这些法会中有很多是由官府出资出面组织的活动,也有的是由佛教教团自己组织的活动。就法会的目的来说,也

有很多是专门为官府的政治军事活动而设立的法会道场,如行军作战、出使顺利等。

二、晚唐五代归义军政权对敦煌佛教教团的控制和管理

晚唐五代敦煌归义军政权对佛教教团的控制主要表现在三个方面,第一是僧官的任命上必须经过归义军节度使奏请然后才可以任命升迁,后期僧官的升迁和任命实际上是归义军政权自己进行的,因此归义军节度使牢牢掌握着僧尼升迁的任命权;第二是成为出家僧尼必须经过归义军节度使的同意,这不仅仅是为了防止人口流失,而且是为了防止佛教势力无限制地扩大,影响归义军政权的地位;第三对敦煌佛教教团的各种活动内容及其过程进行控制,将佛教教团的道场法会和日常传经等活动放在归义军政权的制约之下运转,使佛教教团的僧官变成归义军节度使出家官吏——释吏,为归义军政权的一切利益服务。

晚唐五代敦煌归义军节度使对僧官的任命控制非常严格,在张氏归义军时期僧官的任命权主要在唐朝中央,由归义军节度使上奏朝廷诠升。曹氏归义军时期,实际上从张承奉建立西汉金山国前后,由于唐朝中央势力的衰弱和影响力的降低,敦煌地区一般僧官的任命不再向唐朝中央奏请诠选,而是归义军节度使直接任命。到五代以后敦煌佛教教团僧官的任命诠选没有再见到中央任命的任何记载和反映,敦煌地方任命僧官的记载比比皆是。从这些得知,晚唐五代敦煌归义军节度使对佛教教团僧官的任命是随着唐朝和中原政府权力的衰弱而越来越加强的,到最后佛教教团的僧官基本上由敦煌归义军政权直接任命。因此晚唐五代敦煌佛教教团僧官的任命基本上分为两个阶段,第一个阶段是张氏归义军时期,即奏请诠选阶段,由归义军节度使上奏中央任命;第二个

阶段是归义军节度使单独任命僧官阶段。

张氏归义军政权对僧官奏请论选,主要见载于敦煌文献僧官告身,我们可以通过吴洪辩和唐悟真等人的僧官任命过程看出。吴洪辩出任归义军时期佛教教团第一任都僧统,任命见载于敦煌莫高窟第17窟《僧洪辩受牒碑》和P.3720《悟真文集》,在《悟真文集》保存有关唐悟真的几件告身中,表现僧官任命最为明确的是唐悟真出任都僧统的告身:

第一件告身:敕释门河西都僧统摄沙州僧政法律三学教主洪辩、入朝使沙州释门义学都法师悟真等,盖闻其先出自中土,顷因及瓜之戍,陷为辩发之宗,尔等延质之戍坛,栖心释氏;能以空王之法,革其异类之心。犴狎皆除,忠贞是激,虔恭教旨,夙夜修行。或倾向天朝,已分其觉路;或奉使魏阙,顿出其迷津。心惟可嘉,迹颇劳止,宣酬节义之效,或奖道途之勤。假内外临坛之名,赐中华大德之号,仍荣紫服,以耀戎缙。洪辩可京城内外临坛供奉大德,悟真可京城临坛大德,仍并赐紫,余各如故。大中五年五月廿日。

第二件:敕京城临坛大德兼沙州释门义学都法师僧么乙,以八解修行,一音演畅,善开慈力,深入教门。降服西土之人,付嘱南宗之要;皆闻袖祐,莫不归依。边地师臣,愿加锡命。宜从奏请,勉服宠光。可供奉,充沙州都僧录,余如故。大中十年四月廿二日。

河西都僧统京城内外临坛供奉大德兼僧录阐扬三教大法师赐紫沙门悟真,自十五出家,二十进具,依师学业,专竞寸阴。年登九夏,便讲经论,闲孔无余。特蒙前河西节度使故太保随军驱使,长为耳目,修表题书。大中五年,入京奏事,面对玉阶,特赐章服。前后重受,官告四通。兼诸节度使所赐文牒,两街大德及诸朝官各有诗上,累在军营,所立功勋,题之于后。

第三件副僧统告身：敕京城内外临坛供奉大德沙州释门义学教主都法师兼僧录赐紫沙门悟真。复故地必由雄杰之才，诱迪群迷，亦赖慈悲之力。闻尔天姿颖拔，性禀精严，深移觉悟之门，更洁修时之操。慧灯一照，疑网洞开，云屯不俟于指麾，风靡岂劳于谈笑。想河源之东注，素是朝宗，睹像教之西来，东国向化之师。臣上列弘济攸多，特示鸣示，以光紺宇。可河西副僧统，余如故。咸通三年六月廿八日。

[第四件]：河西副僧统京城内外临坛大德都僧录三学传教大法师赐紫僧悟真。右河西道沙州诸军事兼沙州刺使(史)御史中丞张淮深奏：臣当道先有教授河西管内都僧统赐紫僧法荣，前件僧去八月拾肆日染疾身死，悟真见在当州，切以河西风俗，人皆臻敬空王，僧徒累阡(仟)，大行经教。悟真深开闡喻，动迹微言，劝导戎夷，实凭海辩。今请替亡僧法荣，更充河西都僧统，裨臣弊政，谨具如前。中书门下牒沙州。牒奉敕，宜依。牒至准敕。故牒。咸通十年十二月廿五日牒。^[14]

唐悟真于大中四年左右由河西节度使任命为沙州义学都法师都管灵图寺，没有经过唐朝中央政府，这是因为敦煌的张议潮与唐朝中央政府之间还没有正式建立藩属关系，所以敦煌佛教教团僧官的任命还由敦煌地方进行。当大中五年张议潮与唐朝归朝完成，以后的僧官任命必须按照唐朝制度进行封授。大中五年到咸通十年(869)的悟真告身，证明了晚唐五代敦煌归义军政权的佛教教团的僧官任命程序，基本上是由敦煌归义军节度使上奏唐朝中央，然后由唐朝中央封授任命的过程。归义军节度使不得专擅僧官任命，当然很多情况唐朝中央是根据归义军节度使的奏请封授而已。

关于张氏归义军时期节度使对僧官任命权的控制程度，在各个高僧的传记资料中也有很多的记载。吴洪辩和尚是敦煌佛教教

团的第一位都僧统。P. 4640《先代小吴和尚赞》记载“帝王崇重，节相钦推。都权僧秉，八岁蒙施。”吴法成是当时著名的佛经翻译家。关于他的升迁，P. 4640《吴和尚赞》称：“戎王赞普，瞻仰禅墀，诏临紫塞，鸿泽虔熙。黄金百镒，驺使亲驰。玄门至妙，浩涣称奇。归身唐化，溥福王畿。”因此吴洪辩和吴法成和尚无论是吐蕃时期的任职还是归义军时期的任职，都是由吐蕃王朝或者归义军节度使上奏唐朝封授的。都僧政曹法镜也是“入京进德，明庭校劣。敕赐紫衣，所思皆穴。”也是中央封授。河西都僧统京城内外临坛供奉大德三学教主兼毗尼藏主赐紫翟法荣，“五凉师训，一道医王。名驰帝阙，恩被遐荒。迁加僧统，位处当阳。”P. 4640《翟家碑》记载翟法荣的僧官任命过程：

僧统，前任沙州法律僧政，四轮□宝，三学枢机。定慧将水镜俱青，戒月以金乌争晶。慈悲善诱，摄化随宜。五乘之奥探玄，七祖之宗穷妙。威棱侃侃，凌霜之气有殊。处众兢兢，独显卓然之象。名驰帝阙，誉播秦京（凉）。敕赐紫衣，陞阶出众。麟角之美更新，风靡咸从。顶省青云之士，施则弥纶。^[15]

从碑文记载看翟法荣的僧官都僧统一职是唐朝中央任命封授的。结合唐悟真等人的告身我们基本上可以知道唐朝对敦煌佛教教团的任命概况：凡是僧官职衔中带有临坛大德、京城内外临坛供奉大德之号者，僧官在都僧录、都僧政、副僧统、都僧统的高级僧官，都必须经过敦煌地方政权奏报唐朝中央政府任命。S. 515《开元寺律师神秀补充摄法师牒》记载：

敕归义军节度使牒

开元寺律师沙门神秀补充摄法师。

牒奉处分，前件僧释中英杰，众内超群，行业传于流浪，声跋传布沙门，戒如金宝，法护神融，仍虽束身，更拟迁升提奖，牒帖所由，故牒知者。

节度判官张承奉……

十月廿日牒

使检校工部尚书兼御史大夫张。^[16]

这件文书记载神秀的僧官实际上由归义军节度使直接任命的，神秀的僧官是法师，表明张氏归义军时期自法师一级的僧官是由节度使直接任命的。这是否表明张氏归义军时期大概都官以下僧官的任命权是在节度使掌握之中。

关于僧官的任命还可以从 P. 4660《梁僧政邈真赞》记载证实：

释门龙像，俗管豪宗……恒施法雨，广扇慈风。愍勤善诱，不倦博通。开遮七众，调伏诸凶。六和清众，四摄并弘。金为僧政，黔（钤）辖高踪。千般匡救，百计绍隆。处俭守约，讥诚谦恭。名传帝阙，敕赐勋功。^[17]

梁僧政的僧官是沙州释门赐紫，表明就是一般僧政赐紫也要经过唐朝中央的敕授。足见唐朝政府对地方僧官任命控制的严格程度。唐朝政府对敦煌佛教教团的僧官任命实际上只是控制高级僧官的任命，对一般僧官的任命如各个寺院的寺主、维那和上座的任命，一般由各个寺院上报请求僧统任命即可。总体上还是由敦煌佛教教团自己控制，特别是寺院自己决定寺主的人选。就是僧统自己也很少参与意见，有时为了照顾寺院僧众的意愿，即是能力和年龄僧统都感觉不行的，也很少否定僧众的请求，还是以尊重僧众意见为主。比如张善才、道行出任灵图寺主等状就记载得比较清楚。P. 3100《乙巳年(885)十二月寺主道行辞职状及都僧统悟真判词》：

寺主道行状。

右道行差充寺主，已经六七年，勾当寺徒，不曾亏阙，伏望都僧统和尚请别一替。请处分。

牒件状如前谨牒。

乙巳年十二月 日道行牒。

寺主自任纪纲，已经数稔，成功益绩，课效尤多。今既恳辞，理宜矜放。付寺，徒众商量差替。十一日。悟真。^[18]

同卷《唐景福二年(893)徒众供英等请律师善才充寺主状及都僧统悟真判辞》记载张善才被任命为寺主的过程：

徒众供英等状

众请律师善才充寺主

右件僧精心练行，辩捷临机，每事有仪，时人称叹，一期金举，必赖斯人，理务之间，莫过此者。伏望都僧统和尚仁明照察，乞垂金升处分。

牒件状如前谨牒。

景福貳年十月 日徒众供英等。

徒众龙舟，徒众，徒众，徒众庆□，
徒众，徒众，徒众灵花，徒众□□，
徒众□□，徒众□□，徒众道，徒众，
徒众惠通。

寺舍广大，金举一人，还须勘任。准状补充，便令勾当。廿七日。都僧统悟真。^[19]

P. 3753《唐大顺二年(891)正月普光寺尼定忍等辞职并判辞》记载寺院所由僧官辞职必须经过都僧统的同意：

普光寺尼定忍等

寺主慈净、都维体净、典座智真、直岁戒忍。

右伏以定忍等虽沾释氏，一无所知。奉择驱驰，固累年月，凡事之间，如同伤翼，多亏趁伴之期，遂饶乖后之志。比者蹉跎颈耳，陷公损私而负磨铅之名，弊车碍辙，切欲尽瘁。忝从守于明教，仍皆疹疾，岁月连绵，在寺无一毛之益，在家有困然之机。弱草不钧，馨芳何茂。幸有锋芒利刃，要断乱绳，恍必提纲，一挥网正。伏乞都僧统和尚高悬明镜，俯照二颡。良才待举而不携，困马乏力思下坡。伏请详赐处分。

牒件状如前，谨牒。

大顺二年正月日定忍、体净、慈净、智真、戒忍牒。

付当寺徒众，细与商量，若合给放，即与差替。廿三日。悟真都僧统。^[20]

寺院的知事僧任命由寺院徒众状请都僧统金举，这一寺院知事僧的任命过程从吐蕃时期形成，经张氏归义军时期到曹氏归义军时期基本上没有变动。如 S. 2575《唐天复五年(905)八月灵图寺徒众上座义深等请大行充寺主状并都僧统判词》记载灵图寺徒众上座义深等上都僧统状请大行充寺主，状文最后有某位都僧统的判词称：“状称多能，无羽能飞者。若阙六翮，岂可接云而高翔也。然来意难违，便可……”都僧统本人基本上不否定寺众的意见，和吐蕃时期的状况差不多。曹氏归义军时期佛教教团关于寺院知事僧的任命基本上与晚唐张氏归义军时期的情况差不多，也是寺院僧众上状请求，然后都僧统同意任命这样一个过程。我们可以从 S. 6417《后唐长兴二年(931)正月普光寺尼徒众圆证等状并海晏判辞》记载请都僧统任命普光寺五位知事僧，即法律、都维那、寺主、典座和直岁得到证实，也是普光寺尼众上报都僧统给以任命。这些任命有些出自都僧统的意愿，也有很多不是出自都僧统的本意，甚至与都僧统的本意完全相违背。如 S. 6417《后唐同光肆年(926)金光明寺徒众庆寂等请僧法真充寺主状并都僧统海晏判辞》中，虽然金光明寺僧讲了很多法真的好处，如“本性弘厚，唯直唯忠，时常逊顺上下，善能和睦众人，自己生于卑劣，终日敬重尊人，每亦修身护行，不曾随从恶人。虽然少会文字，礼法不下于庶人。寺中简选材补，执库切藉斯人。善解裁邪，就政亦有巧女之能，缉治寺务之间，须功干殷勤。”法真实际上没有多少才能，只是人缘好而已，所以被僧众推举。都僧统对其才能很清楚，还是不违众意，做了个顺水人情：“金光明大寺，洪基不少，要藉公干能仁，僧徒仰之宽泰，人户则有爱恤之能。罗汉不免僧役，何和尚是凡

僧。寺徒来请,众意难违,便宜了事者。十三日。海晏。”另外金光明寺请善力为上座也是这样。S. 6417《后唐清泰二年(935)三月金光明寺上座神威等请善力为上座状并龙辩判辞》中,虽然寺众称“行业恒表于缙从,规范不乖于古则。寺中上下,情慕斯人。鸿业切藉干勤,治务要平处众。”善力也是一位老好人,没有什么实际才干。所以龙辩判辞:“上座是六纲主务,切藉众内能仁。况善力耳聋眼暗,便共画影一般。寺徒众请金升,不可违情。准状补充,便须料事。九日。龙辩。”^[21]都僧统在寺院知事僧的任命上所表现的敷衍了事态度,表明他们本身在僧官的任命上没有多大权力,就是寺院常规的任命上到底有多大权力也很难说,很可能是禀命行事而已。

曹氏归义军时期对僧官的升迁任命控制更加严格。根据敦煌碑铭赞的记载,当时中原王朝对敦煌地区基本上没有什么影响力,所谓藩属关系也只是表现在礼仪上的臣属关系。归义军政权对佛教教团僧官的任命,特别是高级僧官的任命基本上不再向中央政府奏请金举,而是自己直接任命。

张灵俊是曹氏归义军政权的高僧,曾任讲论大法师毗尼藏主赐紫沙门,他的任职升迁过程,P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》记载比较清楚:“先王观师奇杰,偏奖都法律之荣;久载统利福田,水则不决漏刻,众谈仁师殊美。谯公念惜贤良,就加紫绶之荣,重赐都僧政之号。一从任位,不乖顿教之仪。逐腊辞班,涉首座之侧……前王叹异,委都福田;谯公化世,奖擢亲宣。”^[22]张灵俊升迁福田都判官是由张承奉任命的,而升任都僧政是曹议金任命的,都没有经过中央政府祠部的任命这一最高环节,表明从张承奉开始僧官升迁任命不再经过中央同意,僧官任命大权掌握在归义军节度使手中,结果使佛教教团僧官的地位越来越低。节度使任命僧官这种状况在敦煌文书中有很多记载和反映。

张善才圆寂于后唐,僧官为归义军管内释门正僧政京城内外

临坛供[奉大德兼三学教]主兼阐扬三教大法师赐紫沙门,关于他的任职情况根据 P. 3541《张善才和尚邈真赞并序》记载:

遂乃灵图守行,冬夏不失于安居。葺治鸿资,春秋靡乖而旧积。所以芳声远播,元戎擢法律之班。秉仪五坛,重锡奖三窟之务。委司任后,温恭不怙于来人;拾有五年,清政恐怀于私己……洎金山白帝,闻师守节英明。时遇三界摧残,请移就住建立。官宠释门僧政,并赐紫绶恩荣,仍封京城内外之名,别列临坛阐扬之号。^[23]

张善才的僧官从法律升迁僧政,就是归义军节度使金举的。到金山国之后,僧官的一切任命封授都是归义军节度使自行决定,无须经过中原政权的同意。范海印出任过福田都判官、僧政等,圆寂时的僧官是河西释门僧政京城临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门,根据 P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载:

前王观师别俊,偏奖福田之荣。务掌缙流,实匪创于广部。众谈师之奇美,谏公听纳入心,就加紫绶之班,……金王称惬,擢将福田。一跻颖务,化众无偏。曹公之代,措荐良贤。念师特达,贵紫高迁。^[24]

P. 3718《马灵佺和尚邈真赞并序》记载马灵佺圆寂时僧官是河西释门正僧政临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主赐紫沙门:

故得清廉奉节,高名透达于帝京;恩赐紫彰,府主崇迁于宠秩,府主宠迁于崇秩。一从任位,不违圣教之文。就腊辞班,推陟首座之侧。^[25]

张喜首,后梁贞明五年(919)圆寂时的僧官是管内释门僧政临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门,关于他的僧官升迁 P. 3718《张喜首和尚邈真赞并序》记载:“遂遇尚书谯公,秉政光曜,大扇玄风。举郡以荐贤良,师乃最称第一。请弃逐要之司,转迁释门僧政。和尚宠加紫绶之秩,业超日日渐新。兼奖供奉大德之荣,奇才月月茂盛。”虽然都司管内和五尼寺判官没有记载是谁

所任命,但是释门僧政是曹议金所提升无疑。同卷《程政信和尚邈真赞并序》记载:“自太保统握河陇,国举贤良。念和尚雅量超群,偏奖恩荣之秩。内廷虽未奏闻,权封紫彰。”^[26]内廷是指中央政府,所以他不是中央政府任命,而是归义军节度使自己封授。P. 5405《张福庆和尚邈真赞并序》记载僧官升迁:“故得缙伦仰重,荣迁□我之仁师;俗吏金提,恩奖紫彰之贵秩。”^[27]P. 3792《张和尚生前写真赞并序》记载他的僧官是释门法律临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主,“遂使金山圣帝,愜擢崇荣,譙王叹惜而超迁,乃赐登坛之首座。”^[28]不仅仅是法律、僧政一类的僧官升迁任命权力归节度使本人,就是归义军应管内外都僧统的任命也基本上是由节度使决定,大权全归节度使本人。如汜福高、陈法严等都僧统的任命。P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》记载到:

洎金山白帝国举贤良,念和尚以众不群,宠锡恩荣之秩,遂封内外都僧统之号,兼加河西佛法主之名,五郡称大师再生,七州闻法王重见。爰至吏部尚书秉政敦煌,大扇玄风,和尚清座花台,倍敬国师之礼;承恩任位,传法十五余年。^[29]

P. 3556《都僧统陈法严和尚邈真赞并序》记载:

洎金山白帝,国举贤良;念和尚雅望超群,宠锡恩荣之秩。爰至吏部尚书秉政莲府,大扇玄风,封赐内外都僧统之班,兼加河西佛法主之号。遂邀和尚请就花台,四部畏威。倍敬国师之礼;虔迎顶送,出入钟鼓而交鸣。^[30]

汜福高、陈法严升迁都僧统主要是张承奉任命的,当时唐朝已经灭亡,张承奉已经称王称帝,从礼仪上来说也不可能向中原政权上奏封授僧官了。从这个阶段开始僧官的任命进入了一个大转折时期,即高级僧官的任命从原来的中央政权的祠部改变为归义军节度使自己任命。这样佛教教团就越来越变为归义军政权的附属品。我们从大量的敦煌文书分析研究可知,从张承奉出任归义军节度使起到建立金山国阶段,佛教的倡导和传播都是非常兴盛的;

到曹氏归义军阶段,佛教事业在敦煌的历史上出现了回光返照的兴盛,敦煌文书记载曹议金大扇玄风即对佛教的倡导很厉害,但是出现了一个与之不协调的做法,这就是对佛教教团的控制也远远超过了以前。究其原因,就是在曹氏归义军时期,佛教成为归义军的国教,归义军政权依靠佛教团结敦煌蕃汉民心、统一民众,支持归义军的事业,如果不严加控制可能会背离这一初衷。

从敦煌文献名僧传记资料可以得知晚唐五代敦煌佛教教团僧官的升迁过程,由这一过程的前后变化得知归义军政权对佛教教团的控制程度。在归义军前期张议潮、张淮深乃至张承奉称西汉金山国以前,敦煌地区佛教教团僧官的任命升迁以及名号的封授都是经由节度使上奏朝廷,由中央政府决定其金举,虽然实际权力在归义军节度使,但是名义上还是唐朝中央政府。五代时期随着中原处于四分五裂状态,对地方的控制力和影响力减弱,加上敦煌地方的独立性越来越强,僧官的诠选不再上奏朝廷,实际和名义上的权力全部归节度使本人。这样做的结果使敦煌佛教教团的僧官地位越来越低,最终变成归义军政权的出家官吏。

曹氏归义军以后,佛教教团的僧人与政府之间的关系更加密切,节日问候,礼仪往来,这在敦煌文书中有很多记载。僧人应当是超脱凡俗,如果僧人热衷于同官府来往,与其原来的初衷相违背,那么世俗政权对僧尼的管理权力一定非常强。我们可以从以下两篇启文看出这种关系,P. 2066《唐咸通六年(865)僧福威牒》记载:“伏缘福威比患冷疾,近日发动转甚,行李不得,不获奔候起居。伏恐怪责,忧惧彷徨,[无任]战汗。伏望司空仁明照察,不赐罪责。谨具如前,谨录状上。牒件状如前,谨牒。咸通六年二月日僧福威牒。”^[31]僧福威身体有病没有及时向司空奔候起居,害怕责怪,战战兢兢。不要说一般僧众,就是高级僧官也一样,S. 5803《某乙上太保状稿》记载:“某乙虽为僧首,文义难明,伏蒙太保不怪愚才,特赐郎君访学。非但某乙一品,直亦二部释流,有赖感恩,

无任惶惧。”^[32]僧官巴结依靠归义军节度使,究其原因,就是佛教教团的一切大权实际上操纵在归义军节度使手中,僧人要升迁,就不得不去同政府加强联系联络感情,只有这样才能得到节度使本人的赏识,有望升迁,跻身于高级僧侣之列。

晚唐五代归义军政权对僧尼的控制主要表现在对僧尼出家过程的控制特别是人数的控制。吐蕃占领敦煌对敦煌地区僧尼人口进行了一次比较彻底的清查,从清查的结果来看,敦煌地区有寺院十余所僧尼三百多人。这大概也是唐朝敦煌地区僧尼人口发展的规模,即使我们不排除吐蕃占领敦煌进行了十余年战争所带来的僧尼人数的减少。这也接近唐代敦煌地区佛教发展的基本规模。吐蕃统治敦煌期间僧尼人数有了一个较大增加,关于这个发展规模,我们将在敦煌佛教教团人数变化部分进行专门考证研究,这里不再赘述。但是应当指出的是归义军时期敦煌地区人口总量发展毕竟有限,一般就在一万人左右,就是张氏归义军或者曹氏归义军时期佛教的发展不能超出地方政府承受的能力,归义军政权首先在维护自己政权生存的情况下,在有限的范围内允许佛教教团的发展和出家人口的增加。因此不论归义军政权与佛教教团关系如何,都不允许僧尼人口无限制地增加。不过在这有限的增减中我们可以看出归义军政权对佛教教团的控制程度。

控制僧尼出家过程是归义军节度使对佛教教团控制管理的主要手段,即僧尼出家必须由其家人或者地方官员上报归义军节度使,取得节度使的同意之后才能剃度出家,这种牒文的样式在敦煌文书中还有保存。S. 515《度牒样式》:

敕归义军节度使牒

敦煌乡百姓乙男乙年多少下

牒得前件人状称,其男在小慕道,不乐畧尘,今因为国荐福大会之次,许令出度者,故牒。

□□十月九日兼御史中丞

使检校右散骑常侍兼御史大夫张。^[33]

这件文书虽然是度牒样式,但是就其价值来说并不低于真正的度牒。表明归义军时期僧尼出家是按照这一程序进行的。实际上归义军时期僧尼出家就是按照这一程序进行的,这可以从保存于敦煌文书中的度牒看出来。S. 1563《甲戌年(914)西汉敦煌国圣文神武王敕准邓传嗣女出家敕》:

西汉敦煌国圣文神武王敕。

押衙知随军参谋邓传嗣女自意

敕:随军参谋邓传嗣女自意,容姿靓丽,窈窕柔仪,思慕空门,如蜂念蜜。今因大会斋次,准奏,宜许出家,可依前件。

甲戌年五月十四日。^[34]

该件度牒上钤有“敦煌国天王印”。它表明了这件文书是一件使用过的官文书,是度牒的原件,证明当时僧尼出家必须经过节度使给度牒然后才可以,度牒的申请手续也相当复杂。S. 4291《后唐清泰五年(938)敕归义军节度使任从张留子女胜莲出家牒》:

敕归义军节度使牒

洪润乡百姓张留子女胜莲,年十一。

牒得前件人状称:有女胜莲,生之乐善,闻佛声而五体俱欢,长慕幽宗,听梵响而六情顿喜。今为父王忌日,广会斋筵,既愿出家,任从剔削者。故牒。

清泰伍年二月拾日牒。

使检校司空兼御史大夫曹示。^[35]

从保存下来的这两件度牒看,归义军时期的僧尼出家首先由其家人给归义军节度使状,请求出家及其理由,然后由节度使批准后发放度牒。并不是随时都发放这种度牒,只有在归义军忌日斋会、大会斋次等才批准一批僧尼出家。对于部分年龄较小不符合出家规定年龄的,还可以通过佛教教团上报归义军官府请求批准。P. 3167《乾宁二年(895)三月安国寺道场司常秘等牒》就是经由道

场司主持常秘将五尼寺沙弥中不符合受戒年龄的沙弥尼上报官府批准的状况文：

安国寺道场司常秘等。

普安营田女巧惠、都衙安再诚女戒圆、押衙翟善友女□□、押衙阴清儿侄女圣修、押衙唐荣德女□□、阴安宁女妙力、押衙张进达女□惠、李太平女启胜、吕像像女善因、安魁子女□□、李丑儿女镜行、史六子女□□、令狐子英女胜心、汜贤德女□□、索加和女□□、安海盈女善意、曹文君女胜智、王骨骨女慈相、押衙张安件女戒惠、汜文文女□□、索昌贞女善施、张留子妹胜戒、程文威女善护、索提伽女镜果。

大乘寺：索赞赞女善信、刘奴子女侄戒惠、令狐文进女戒定、王安六女真意、邓加兴女妙惠、兵马使曹女女女能□、李丑儿女镜行。

修：李奴子女妙福、阴宜宜女胜因、押衙陈明明女妙智、程再宜女严□、樊曹件[女]胜真、定真妹胜惠、延春女侄灵满。

国：张教教女镜因、张孟子女□□、尹天德[女]胜会、齐苟儿女念德、刘文瑞女胜觉。

圣：张贤君女胜果、吴福惠女信果、王富德女镜养。

右前件五尼寺沙弥戒惠等，父娘并言爱乐受戒。一则年小，二乃不依圣教，三违王格条流处分。常秘等恐有愆咎，今将呈过本身，验知皂白，不敢不申。伏望长史司马仁明详察，伏乞裁下处分。

牒件状如前，谨牒。

乾宁二年三月 日道场司常秘等谨牒。^[36]

既然五尼寺中不符合规定受戒的沙弥尼都要上报归义军官府请求批准，那么这些请求出家的僧尼在年龄上或者其他方面仍存在不符合官府出家规定的可能。虽然这次五尼寺出家的女尼数量还是很多，但是像这样的出家规模并不是经常都有的，而是遇到大型的

佛事活动时,才有这样规模的剃度活动。

晚唐五代敦煌归义军政权对佛教教团的控制还表现在对佛教教团内部运行机制的控制上。这种控制是非常严格,特别是到了金山国以后,随着归义军节度使在僧官的升迁上权利的加强,对佛教教团内部的各种佛事活动以及日常的诵经活动都横加干预,实际上佛教教团的都僧统及其都司主要秉承节度使的命令而行使各种规定。表现最为明显的是对佛教教团月初月中集中诵经燃灯活动的干预,S. 1604《天复二年(902)四月廿八日沙州节度使帖都僧统等》记载:

使帖都僧统等。右奉处分,盖缘城隍或有数疾,不□五根。所以时起祸患,皆是僧徒不持定心,不虔经力,不爱戒门。若不兴佛教,何亏乎哉。从今已往,每月朔日前夜,十五日夜,大僧寺及尼僧寺燃一盏灯,当寺僧众不得欠少一人,仍须念一卷佛名经,与灭狡猾,嘉延人轮,岂不于是然乎。仍其僧统一一铃辖,他皆放此者。四月廿八日帖。使——一十。^[37]

同卷《天复二年(902)四月廿八日都僧统贤照帖诸僧尼寺纲管徒众等》称:

都僧统帖诸僧尼寺纲管徒众等。

奉尚书处分,令诸寺礼忏不绝,每夜礼大佛名经壹卷,僧尼夏中则令勤加事业。懈怠慢烂,故令使主嗔责,僧徒尽皆受耻。大家总有心识,从今已后,不得取次。若有故违,先罚所由纲管,后科本身,一一点检,每夜燃灯壹盏,准式,每夜不得欠少一人。仰判官等每夜巡检。判官若有怠慢公事,亦招科罚。其帖,仰诸寺昼时分付,不得违时者。

天复二年四月廿八日帖。

都僧统贤照。^[38]

从这两件使帖来看,归义军政权几乎是把佛教教团当成下属机构官吏进行命令的,对佛教教团的指责甚至达到无理的程度,说敦煌

当地时起祸患,都是僧徒不持定心、不虔经力、不爱贰门等所致。这是毫无根据的指责。天复二年(902)前后正好是张承奉同甘州回鹘之间发生战争的时期,张承奉与甘州回鹘之间的战争,其原因是张氏家族与李氏家族之间矛盾以及张承奉扩大疆域所致。把这场战争祸患的起因归之于佛教教团,有些嫁祸于人的做法。这说明归义军节度使对佛教教团各种运行机制控制非常严格。

以上我们从归义军政权对晚唐五代敦煌佛教教团的控制和管理中得知,张氏归义军时期佛教教团的僧尼任命特别是高级僧官的任命,是通过节度使上奏朝廷佥举,随着唐朝及其中原王朝权力的减弱和影响力的降低,到张承奉时期这种名义上的上奏不再进行,改由归义军政权直接任命,直到曹氏归义军政权时期僧官的任命基本上都是由节度使本人进行的。节度使要通过佛教来笼络民众,争取人心,所以只有严格地将佛教教团控制在自己的管理之下,才能有效地达到这一目的。

三、晚唐五代敦煌佛教教团的地位

晚唐五代敦煌佛教教团的僧官从归义军政权初期的座上宾,所谓随军幕府修表题书,到曹氏归义军政权的释门官吏,地位发生了巨大的变化。曹氏归义军时期再也没有出现僧人参与归义军幕府事务的任何记载,这是因为佛教教团僧官地位变得越来越低,很难再介入归义军政权中的任何事务。关于这一转变过程记载比较明确的是 P. 4638 所收的两件牒文,《清泰肆年(937)都僧统龙辩等牒》中都僧统、都僧录、都僧政等三个高级僧侣自称是节度使的释吏:

应管内外释门都僧统赐紫沙门龙辩、都僧录惠云、都僧政绍宗等:

草政壹斗,麦酒壹瓮,谨因来旨,跪奉领讫。

右龙辩等忝为释吏，一无助君之功；希履道门，又阙课念之力。昨者司空出境，巡历遐遥。严风冒犯于威严，冷气每临于贵体，不得资荐，兢悚倍常。特蒙仁恩，远垂重礼。龙辩等万生荣幸。准合趋步，铭荷军前，伏为奉守城治，不敢专擅。谨遣都头张信盈往彼驰状陈谢，谨录状上。（某乙等阙是从台慈恩赐，诚恐诚惶，无任抃跃之至，例合趋诣幕下，面拜威容，王格难违，远离怠慢社稷，伏增战惧）

牒件状如前，谨牒。

清泰肆年十一月十八日应管内外释门都僧统赐紫沙门龙辩、都僧录惠云、都僧政绍宗谨牒。

同卷《清泰四年(937)都僧统龙辩等献酒牒》记载：

应管内外释门都僧统兼佛法主赐紫沙门龙辩、都僧录赐紫沙门惠云、都僧政赐紫沙门绍宗等：

酒貳瓮。

右伏以运偶昌晨，时当朱夏；麦垅飞芒之际，阶萁吐叶之初。伏惟司空应天文之德，定押河湟；稟地里(理)之祥，肃清九郡。龙辩等桑门折足，释教么愚。幸逢端午之荣，兼值祝寿之庆。前件少鲜，虽惭贡献，聊表释仪。伏乞府赐，特垂容纳。谨录状上。

牒件状如前谨牒。

(后缺)^[39]

第一件是归义军节度使出境巡历佛教教团军前慰问的牒状，从文中自称释吏及其诚惶诚恐的那种感觉，不象是超脱尘世那种出家人应当具有的气质，倒像是谨小慎微的下属官吏见到上级的那种害怕态度。表明佛教教团僧官的升迁掌握在归义军节度使手中，没有归义军节度使的赏识就没有他们的地位和权利，他们在一般僧人面前是官，但是到了节度使面前变成了吏，一种双重人格扭曲了佛教界的心态，影响到整个僧团不注重佛教的修养，只关心与节

度使的关系。

按照佛教戒律规定,僧人是不能饮酒的,但是晚唐五代敦煌佛教教团不但饮酒酿酒,还把酒作为礼品送给归义军节度使。^[40]虽然其中有佛教受小乘或者少数民族社会风尚的影响,也有当时节度使权力过大,僧人的升迁主要靠与节度使关系的好坏疏近,而不是完全依靠他在佛学上的修养。根据佛教戒律规定,僧人三衣之外不能有任何财产,而敦煌地区的佛教教团从僧官到一般僧众,都拥有数量不等的资产。敦煌文书中记载到索崇恩和尚,从他的遗嘱中看,他拥有土地、金银器皿、丝绸衣物、牲畜、水碓和奴婢等,俨然是一位世俗富豪。^[41]敦煌佛教教团的榜文中规定,进入道场的僧众必须严格遵守规定不准饮酒、不准使用金银器皿,不得依靠家庭实力不遵守寺院规定搞个人特殊化,这些规定从侧面反映出敦煌地区佛教戒律遭到很大的破坏难以执行,因此佛教教团都没有办法控制,只得依靠政府的力量才能维持。^[42]佛教教团对政府的依赖,表现最为突出的是敦煌佛教教团科罚规定的实施,都是以政府作为后盾,没有归义军政权的支持佛教教团几乎任何事情都干不成,这样敦煌佛教教团无形之中就越来越失去它的权威性,最终成为政府在佛教界的政令执行机构,而高僧也成为官府的释门官吏。

晚唐五代敦煌地区的佛教教团与归义军政权之间的关系,经过我们的探讨,一方面归义军政权利用佛教教团的特殊身份和敦煌民众心理的影响,开展与中原政府之间的通使。僧人不但参与其间,有些时候还成为使团的主导部分,因此每次出使都有僧人参加;同时归义军幕僚也有僧人担任,参与了归义军政权各种大型的政治和军事决策。僧人力量的发展必然会影响到归义军政权的利益和地位,对归义军政权来说,既要用佛教教团的各种法会活动从心理上使敦煌民众团结在归义军政权之下,又不愿意放任佛教教团无限制地发展,所以在唐朝政府灭亡之后,僧官任命由归义军节度使直接任命后,不但从僧官任免上控制,同时还就出家人数规模

都需要政府的批准。佛教教团的权力越来越小,僧官的威严也越来越低,不得不依赖于政府开展佛教教团的各种活动,最终成为归义军政权的释吏。

注 释

[1]《张淮深碑》又称《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》,是由几片文书拼合而成,录文见载于郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第127~131页。

[2]P.2748《大中四年状》,录文参齐陈骏、郑炳林《河西都僧统唐悟真作品和见载文献系年》,郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第621~640页。

[3]郑炳林《河西都僧统唐悟真真迹赞并序》注11,《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第138页。

[4]《敦煌碑铭赞辑释》,第112页。

[5]录文参《敦煌碑铭赞辑释》,第417页。

[6]S.529《同光二年(924)定州开元寺僧归文牒》,录文参唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,全国图书馆缩微复制中心,1990年,第14页。

[7]录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第52页。

[8]录文参上海古籍出版社、法国国家图书馆《法藏敦煌西域文献》,第17册,上海:上海古籍出版社,2001年,第314页。

[9]《敦煌地理文书汇辑校注》,第315~316页。

[10]同[3]。

[11]《敦煌碑铭赞辑释》,第116页。

[12]陈国灿《敦煌五十九首佚名氏诗历史背景新探》,《敦煌学史事新证》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第497~515页。

[13]《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第6页。

[14]同[3]。

[15]《敦煌碑铭赞辑释》,第54~56页。

- [16]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第44页。
- [17]《敦煌碑铭赞辑释》,第198页。
- [18]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第45页。
- [19]同上,第46~47页。
- [20]同上,第48~49页。
- [21]S.257、S.6417号引文同上,第51~58页。
- [22]同上,第323页。
- [23]同上,第352页。
- [24]同上,第417~418页。
- [25]同上,第434页。
- [26]同上,第437~438、447~448页。
- [27]同上,第525页。
- [28]同上,第540页。
- [29]同上,第371~372页。
- [30]同上,第381页。
- [31]《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第4页。
- [32]同上,第5页。
- [33]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第63页。
- [34]同上,第64页。
- [35]同上,第65页。
- [36]同上,第66~67页。
- [37]同上,第125页
- [38]同上,第126~127页。
- [39]《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第19~21页。
- [40]参郑炳林《唐五代敦煌酿酒业初探》,《西北史地》1994年第1期,第29~36页。
- [41]郑炳林《索崇恩和尚修功德记考释》,《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第147~178页。
- [42]S.2575《后唐清泰四年三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》,《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第134~140页。

晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规

郑炳林 魏迎春

佛教传入中国之后开始长时间的中国化过程,作为维系佛教纲常的主要部分,戒律也相应地发生一定的变化,晚唐五代的敦煌地区佛教教团应当说已经完成了这个过程。有两个原因促使敦煌地区佛教教团的戒律不断进行相应的改革和变化:一是吐蕃长期占领敦煌,在进行相应的民族统治外,还往敦煌地区派遣了大量的僧人对敦煌佛教教团进行有效的管理,这种管理过程中毫无疑问把吐蕃地区的很多风俗习惯带进了敦煌的佛教教团中,使原先很多戒律在使用过程中发生变化,甚至出现了违背戒律的现象;二是百丈和尚于元和年间(806 - 820)已经注意到佛教戒律与使用这些戒律中出现的矛盾,有很多戒律同中国的实际情况存在着很大差距,要完全按照佛教戒律执行是不可能的,僧人违反戒律的越来越多,甚至把戒律置之不用。佛教戒律是释迦牟尼流传下来的真经,没有哪个僧人敢对他进行修改,如何解决这个矛盾呢?百丈和尚的解决应当是最成功的,就是将戒律作为真经高高地供奉起来,用很多寺门规定来对僧团进行管理。这种办法实际上当时各个寺院教派都在做,但是留下来的东西并不多,只有作为禅宗的百丈和尚的清规广泛地被各个寺院采用,百丈和尚的清规制定阶段是吐蕃占领敦煌时期。当时敦煌与中原地区虽然有僧使交往,但是作为官方的大规模的僧使交往我们还没有看到,肯定百丈和尚的清规也没有传入敦煌并加以使用。其次晚唐五代的敦煌归义军政权

建立之后,确立了中原与敦煌间的隶属关系,使节往来不断,特别是敦煌佛教教团派出的使团占了很大的量,他们中不乏敦煌佛教教团的高级僧侣,如唐悟真、曹法镜、范海印等,他们出使中原后巡礼各处佛教名胜,特别是作为百丈和尚制定清规的地方——洪州,也有敦煌僧人的足迹,^[1]我们没有明确的资料证实百丈和尚的清规传入敦煌,但肯定清规的影响已经达到了敦煌地区,敦煌佛教教团的规定中出现了清规的称法。为了解决敦煌佛教教团中是否存在清规,以及这些清规的主要内容和使用情况,它有哪些特殊性和地方性,我们有必要对晚唐五代敦煌佛教教团实行的清规进行全面的清理,以期对晚唐五代敦煌佛教研究有所帮助。

一、晚唐五代敦煌佛教教团中清规的使用

晚唐五代敦煌地区的佛教深受中原佛教的影响,特别是受中原地区禅宗的影响非常大。P. 4660《金光明寺索法律邈真赞并序》记载:“正化无暇,兼劝农桑。”“堂堂律公,秉气神聪。行解清洁,务劝桑农。练心八解,洞晓三空。平治心地,可意真风。邓传北秀,导引南宗。”敦煌的禅宗是南北禅兼容。北禅在敦煌地区的影响也较南禅要小,P. 4660《河西都僧统翟和尚邈真赞》记载:“南能入室,北秀升堂。”到五代时期禅宗的影响更大,像都僧统阴海晏、都僧政张灵俊、僧政张善才、都僧统汜福高等都以修禅著称。特别是马祖洪州宗对敦煌地区的影响增大,即心即佛或者即心是佛的禅观已经传入敦煌地区,因此可以肯定作为洪州宗的门人怀海制定的禅门规式一定对敦煌地区佛教教团产生了巨大的影响。

晚唐五代敦煌佛教教团和中原寺院一样有自己的寺规和条式,这些具体规定是日常管理寺院的一般规定,既是寺院纲常管理僧尼诸众的标准,也是一般出家大众遵守的准则。我们虽然没有见到完整的条式,但是从敦煌文书记载中看出这种条式是存在的,

并且付之于执行。这一条式就是敦煌佛教教团清规的具体内容。S. 542v《坚意请处分普光寺尼光显状》：“普光寺尼光显。右前件尼光显，近日出家舍俗，得入释门。在寺律仪不存长幼，但行粗率，触突所由。坚意虽无所识，揽处纲纪，在寺事宜，须存公道。昨因尼光显修舍，于寺院开水道修治，因兹余尼取水，光显便即相诤。坚意忝为所由，不可不断。遂即语光显，一种水渠，余人亦合得用。因兹便即罗织所由，种种轻毁，三言无损。既于所由，不依条式，徒众数广，难已伏从，请依条试科断。梵宇纲纪无乱，徒众清肃僧仪。伏望详察，免有欺负，请处分。”^[2] 状文中提到的在寺律仪和梵宇纲纪，就是坚意要求佛教教团请依条式科断的寺规，这种寺规很可能就是后来的清规。这条资料表明晚唐五代敦煌佛教教团中确实存在着类似于清规之类的东西，它起着佛教戒律的作用，但是又与戒律有所区别，显然不是同一种东西，不然不会把它称作条式，只有遵照这种条式执行，寺院纲纪和僧仪才不至于紊乱。所以这种条式实际上是接受了社司的社条约和禅门规式的式合并而成的一种新的规定。

晚唐五代敦煌佛教教团的寺规有时也称之为格，完全取名为官府律令格式。P. 3101《大中五年(851)尼智灯苑状并离烦判词》：“……尼智灯苑状上：右前件尼，虽沾僧土，体合增福于光，一则盈益军国，二乃自己福田，转诵之间，亦合无诉。今缘鸣尼病疾，恐咸应管福田寺口凋通名数，格令罚责严难，恐司所由亏口……[和]尚慈光普照，接病患之徒，特乞笔毫恩垂矜恤，请乞处分。牒件状如前谨牒。大中五年十月一日尼智灯苑牒。身在床枕，制不由人，转经福田，盖是王课，今若患疾，理合优矜，付寺法律，痾缠不虚，勿得勾检，仍任公凭。一日。离缠。”^[3] 状文中提到的格令，就是敦煌佛教教团制定的寺规，也很可能就是佛教教团使用的清规。

晚唐五代敦煌佛教教团有自己的清规戒律，但是敦煌文书中

却没有保留下来关于寺院的任何清规戒律的点滴条文,这就提出了一个疑问,即敦煌佛教教团中除了一般佛教戒律之外,是否存在有清规戒律。晚唐五代敦煌社司转帖几乎每件转帖都有“准条科罚”,所谓条就是社约或者称之为社条,成立社司时所作的规定,在社条中对违背社约有详细的处罚规定,准条科罚就是根据社条对违背社约的人进行相应的处罚和科征。那么晚唐五代佛教教团和寺院内处罚僧尼所根据的格令,也就是佛教教团或者寺院中使用的清规戒律。敦煌文献中记载到佛教教团及其寺院处罚僧尼的规定,就是晚唐五代敦煌佛教教团的清规戒律。

晚唐五代敦煌佛教教团所使用的清规戒律还有式,所谓式,实际上是临时性政令的汇集,晚唐五代敦煌佛教教团的式主要是归义军政权对佛教教团所下达的政令,如天复二年(902)四月归义军节度使对都僧统下达的帖,在都僧统对诸寺的帖中就变成了式,成为寺院遵奉的科条,所以寺院的清规戒律中有相当一部分是来自政府的行政命令。

晚唐五代敦煌佛教教团制定有自己的清规这在敦煌文献人物传记资料中亦有反映。P. 4660《勾当三窟僧政曹公邈真赞》记载:“武威贵族,历代英雄。陈王派息,犹继仁风。髡髻落发,便事师宗。遨游八水,数学三空。威仪侃侃,详序雍雍。白珪三复,后辈马容(融)。戒园白月,节比寒松。动中规矩,禀性恢鸿。”^[4]莫高窟是晚唐五代敦煌禅僧修习的地方,从习学三空看,曹僧政是位禅僧,所以规矩显然是指敦煌佛教教团制定的清规一类的寺规,从这个记载看晚唐五代敦煌教团使用有其自己的专门规矩,这个规矩有类于清规。P. 4660《阴法律邈真赞并序》记载:“能竟寸阴,学中规矩。”“教戒门徒,宗承六祖。”^[5]阴法律所学禅宗是继承南禅,受南禅的影响比较大。作为南禅宗分枝的洪州宗怀海制定的禅门规式也影响到敦煌地区,敦煌佛教教团使用所谓规矩很可能就是受禅门规式影响而制定的清规。

敦煌文书 S. 2575《后唐天成四年(929 三月六日)应管内外都僧统置方等戒坛榜》：“斯乃青春告谢，朱夏才迎，奉格置于道场，今乃正当时矣。准依律式，不可改移。”这里记载道的格与律式就是晚唐五代敦煌佛教教团使用清规戒律。从这个记载我们还可以得知晚唐五代敦煌佛教教团使用的清规戒律有格和律式之区别。

二、晚唐五代敦煌佛教教团中清规的内容

晚唐五代敦煌佛教教团的榜文虽然是佛教组织就某种活动内容颁布的临时规定，具有很大的随意性和时效性，但就其根源来说，主要依据的还是敦煌佛教教团制定的寺规，即所谓清规。要了解晚唐五代敦煌佛教教团的清规，分析研究教团颁布的各种榜文不失为一条便捷的途径。以下我们就敦煌文献中保留的几篇榜文进行研究和分析。

敦煌文书保留的榜文主要是归义军时期有关寺院法会和坐安居的规定，时间都比较晚。但是这些规定显然是有所依据的，所依据的寺院规矩就是晚唐五代敦煌佛教教团制定的清规，因此榜文是我们了解晚唐五代敦煌佛教教团清规最佳渠道。P. 6005《释门帖诸寺纲管》：

释门 帖诸寺纲管。

奉都僧统帖，令僧政、法律告报应管僧尼沙弥及沙弥尼，并令安居，住寺依止，从师进业修习，三时礼忏，恐众难齐，仍勒上座寺主亲自押署，齐整僧众，具件如后。

诸寺僧尼，自安居后，若无房舍，现无居住空房舍，仰当寺纲管，即日支給。若身在外，空闲房舍，但依官申状，当日支与。

诸寺僧尼数内沙弥，或未有请依止，及后入名僧尼，并令请依止，无使宽闲，如不□师者，仰纲管于官通名，重有科罚。

诸寺僧尼,夏中各须进业,三时礼忏,不得间断。如有故违,重招科罚。纲管仍须钳辖散众,如慢公者,纲管罚五十人一席。

诸寺界墙及后门,或有破坏,仍须修治及关钥。私家小门,切令禁断,然修饰及扫洒,仰团头堂子所供,仍仰纲管及寺卿勾当。如不存公务者,同上告罚。诸寺不令异色杂人居住。

应管僧尼寺一十六所,夏中礼忏,修饰房舍等事,寺中有僧政、法律者,逐便钳辖。其五尼寺,缘是尼人,本以性弱,各请僧官一人检教。若人多事即频繁,勒二张法律检教。其僧寺,仰本寺禅律及上座勾当。若有瞞慢,必不容恕。

右前件条流通指挥,仰诸寺纲管存心勾当,钳辖僧徒,修习学业,缉治寺舍,建福攘灾,礼忏福事。上为司空万福,次为城皇(隍)报安。故勒斯帖,用凭公验。

十四日。法律威则,法律辨政,法律;僧政一真;僧政威觉。

根据唐耕耦先生的研究,本件文书属归义军张议潮统治敦煌时期。^[6]僧尼安居有两个阶段,分夏安居和冬安居,夏安居又称夏坐或者坐夏,从每年四月十六日到七月十五日;冬安居从十月十五日到次年正月十五日。这个榜文实际上是在安居的前夕发布的文告,重申了佛教教团关于安居期间的规定。榜文规定了安居期间关于居住房舍、依师、进业、关钥修饰、僧尼寺检教等方面的规定处理办法。根据学术界研究结果,僧尼平常不住寺院,只有法会和安居时期才居住寺院修习转诵佛经,因此临时从师进业修习三时礼忏难以齐整,所以要求夏安居期间并令住寺安居,其余杂色人等不得居住。如果我们从相反的方面理解的话,敦煌的佛教教团对僧尼平常是否住寺并没有严格要求,僧尼既可以住寺也可以住家。其次师徒关系平常不是十分明确,只是到了每年一度安居时期,为从师进业修习的需要就要确定师从关系。尼寺中尼众来源复杂,

管理困难,平常因为散居,故寺内纲常都由尼众自己担任,到安居修习时期,为了加强管理,每个尼寺派一到二位僧官检教。这种尼寺僧官管理的办法在其他地区很少见到,很可能是敦煌地区寺院清规的特点之一。

按照佛教规定每月朔日和十五日 是佛教教团的布萨活动日,但是敦煌地区将这种布萨活动改成燃灯和转读佛名经。S. 1604《天复二年(902)四月廿八日沙州节度使帖都僧统等》:“使帖都僧统等。右奉处分,盖缘城隍或有疫疾,不口五根。所以时起祸患,皆是僧徒不持定心,不虔经力,不爱贰门。若不兴佛教,何亏乎哉。从今已往,每月朔日前夜,十五日夜,大僧寺及尼僧寺燃一盏灯,当寺僧众不得欠少一人,仍须念一卷佛名经,与灭狡猾,嘉延人伦,岂不于是然乎。仍其僧统一一铃辖,他皆放此者。四月廿八日帖。使——一十。”同卷《天复二年(902)四月廿八日都僧统贤照帖诸僧尼等纲管徒众等》:“都僧统帖诸僧尼寺纲管徒众等。奉尚书处分,令诸寺礼忏不绝,每夜礼大佛名经壹卷,僧尼夏中则令勤加事业。懈怠慢烂,故令使主嗔责,僧徒尽皆受耻。大家总有心识,从今已后,不得取次。若有故违,先罚所由纲管,后科本身,一一点检,每夜燃灯壹盏,准式,僧尼每夜不得欠少一人,仰判官等每夜巡检判反,若有怠慢公事,亦招科罚。其帖,仰诸寺画时分付,不得违时者。天复二年四月廿八日帖。都僧统贤照。”^[7]这是西汉金山国时期的一件榜文,当时由于归义军政权同甘州回鹘之间矛盾很深,乃至于经常发生战争,《白雀歌》、《龙泉神剑歌》就记载了这些战争,榜文中一再提到的城隍或有数疾,大概就是指这些战争。不过这里规定的月中月朔前夜燃灯念佛名经一卷,决不是佛教教团的规定,这是归义军政权通过强力手段强加给佛教教团的规定,也是临时性的东西。不过我们通过这些可以看出政权对佛教教团清规制定的巨大影响。《佛名经》实际上是一种礼佛忏悔文,将念诵《四分律》进行忏悔活动的布萨活动变成转诵《佛名经》燃灯礼忏

活动应当说是敦煌佛教教团对佛教戒律规定的修正。

晚唐五代敦煌佛教教团的试经制度,根据 S. 371《戊子年(928)十月一日净土寺试部帖》记载:“净土寺试部帖。戊子年十月一日,奉都僧统大师处分。诸寺遣徒众读诵经戒论律,逐月两度。仰僧首看轻重科征,于各自师主习业,月朝月半,维那告报集众,后到及全不来,看临时,大者罚酒半瓮,少者决杖十五,的无容免者。”^[8]夏安居是僧人的从师修习进业的时期,这种修习进业的成果如何,应当有一种考课制度进行督促界定,净土寺试部帖就是关于考课方面的规定。问题是净土寺试部帖的规定中仅仅限定了月朝月半两度读诵经戒律论必须集众,及其不来人员的惩罚制度,而没有规定考课的标准和要求。所以这个规定只重视过程而不重视结果。同时我们看出这是十月一日颁布的规定,不是针对夏安居从师修习进业的僧尼,倒是与天复二年的燃灯并诵大佛名经一卷关系密切。

应管官员巡寺制度,这也是晚唐五代敦煌地区佛教教团特有的一种制度。关于这方面的规定敦煌文献记载不是很多,我们只是根据有关记载了解其大致情况。晚唐五代敦煌归义军时期官府对寺院的干预很严重,官府不但直接插手佛教教团僧官的升迁任命,连教团内部的转经活动也横加干涉,佛教缺乏独立性变成政府的附属品,所以当时很多法会是在政府指导下进行的。因此官府定时巡寺成为定制,主要是在佛教大型节日中或者重要活动中派官巡寺。S. 2575《后唐天成三年(928)七月十二日都僧统海晏于诸寺配借幡伞等帖》称:“右常例,七月十五日应官巡寺,必须并借幢伞,庄严道场……右上件所配幡伞,便须准此支付,不得妄有交互者。天成三年七月十二日帖。应管内外都僧统海晏。”出借对象有金光明寺、龙兴寺、安国寺、开元寺、净土寺、乾元寺、灵修寺、大云寺、大乘寺、灵图寺、普光寺、奉唐寺、莲台寺等,所借法器有要伞、官绣伞、幢伞、经巾、额(额和巨额)、各种幡(大银幡、锈幡、银

幡)、裙额等。七月十五日是盂兰盆节,是佛教的主要节日,当天佛教教团都要举行一定的法会活动,举行发愿活动。敦煌文书中就保留了很多七月十五发愿文。从这件帖中记载情况看,应管官员巡寺是一种常例。同时这次道场是以佛教教团的名义举办的,庄严道场所需一切物品都是诸寺共集。

晚唐五代敦煌佛教教团关于僧官丧葬制度的规定。虽然没有具体清规条文,但是敦煌文书留下了具体的规定执行过程中的两个榜文,从中我们可以推测当时敦煌地区的佛教教团的有关规定。P. 2856V《乾宁二年(895)三月十一日营葬僧统和尚榜》:“营葬榜。僧统和尚迁化,今月十四日葬,准例排合葬仪,分配如后:灵车仰悉殁潘社,慈音律师,喜庆律师。香舆仰亲情社,慈惠律师,庆果律师。邈舆仰子弟,庆休律师,智刚律师。钟车仰中团张速口,李体体,朱神德。鼓车仰西团史兴子,张兴盛。九品往生舆诸僧尼寺各一。生仪舆仰当寺。纸幡绍通。纳色喜寂律师、道济。大幡两口,龙、莲各一口。净土、开元各幢一对。右件所请诸色勾当者,缘葬日近促,不得疏慢,切须如法,不得乖恪者。乾宁二年三月十一日。僧政。都僧政。都僧录贤照。僧政。僧政。”^[9]从这件榜文内容得知,归义军时期的僧团首领死亡后丧葬仪式有灵车、香舆、邈舆、钟车、鼓车、九品往生舆、生仪舆、纸幡、大幡、幢等,同时僧侣和世俗官吏百姓还要行礼纳色。除了高级僧官死亡之后由都司统一营办,就是一般僧众死亡之后,他们的丧事也由寺院出面举办,而且由都司安排寺院主办,很多情况下不在本寺举办。S. 6034《报恩寺状》记载:“报恩寺状上。右安国寺尼法证亡祭盘著报恩寺其价直未蒙支给,今日大众分餽……闍梨命割少多请处分。(后缺)”^[10]就是明显的例证。

晚唐五代敦煌佛教教团关于设置道场以及有关规定。道场轮流置办和道场所需诸色诸寺共集。S. 520《报恩寺方等道场请诸司勾当分配如后榜》记载置办方等道场参与人员前殿勾当僧官有

吴僧政、索僧政、郭僧政、索僧政、就法律、恩梁法律、康教授、莲李法律、汜教授、智惠、罗僧政；北院浴室勾当僧官有恩索教授、图大宋法律、图汜法律、翟法律、乾弘遂、云保定；南院浴室勾当僧官有龙汜法律、令狐法律、乾汜法律、贾法律、开智行、永道行；北院消息勾当僧官有金大张法律、玖分张法律、金弘张法律、玄镜、云保德；南院消息勾当僧官有龙张法律、刘法律、图宝善、海清、云详定；威仪勾当僧官有恩张法律、云汜法律、图宋法律、阎法律；北院厠勾当有开张法律、莲张法师、金法真、道明、界慈保。南院厠勾当有何法律、图张法师、图道惠、满成、福最；唱经勾当僧官有金受索法律、土宋法律等。^[11]文书虽然后半部残缺，但是还是能够看出这次报恩寺举办的方等道场是以敦煌佛教教团的力量举办的，动员了敦煌诸寺的全部僧尼，不是报恩寺独立举办的，只是把举办的地点放在了报恩寺。从此以后敦煌佛教教团举办的各种道场法会都是轮流举办，诸寺参与共集。

晚唐五代敦煌佛教教团的道场是诸寺轮流举办，道场的名目繁多，这在晚唐五代敦煌释门发愿文中有比较详细的记载，应当说举办各种道场是佛教教团传播弘扬佛教的主要活动。因此举办道场的方式和道场中应当遵循原则都有具体规定，实际上这些规定也是敦煌佛教教团制定的清规内容的一部分。关于这些规定记载最为详细的是 S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》：

应管内外都僧统榜

普光寺方等道场司。

右奉处分，令置方等戒坛。窃闻龙沙境域，凭佛法以为基；玉塞退关，仗王条而为本。况且香坛净法，自古历代难逢。若不值国泰民安，戒场无期制作。今遇令公鸿化，八方无灌火之危；每闩福门，四部有康宁之庆。斯乃青春告谢，朱夏才迎，奉格置于道场，今乃正当时矣。准依律式，不可改移。圣教按

然，凭文施設。

一释迦诞世，设教无边。为度尼人，真风陷半。戒条五百，一一分明。若不从依，释仪顿绝。如来上妙之服，不过青黑墨兰；剃削持盂，极甚端严表正。虽乃国丰家富，僧俗格令有殊。戒条切制器华，律中不佩锦绣。今缘香坛遍迹，获晨同跻道场。俱不许串绮彩之裳，锦绣覆盖身体。锦腰锦襟，当便弃于胸前。杂逢绣口纳鞋，即日捐于足下。银匙银箸，辄不得将入。众行面上，夜后添妆，莫推本来红白。或若有此之辈，正是释中大魔。消息卧具之资，又罢持毡锦被。更有高宗自在，不许引礼乱仪。古云：君子入于学中，须共庶民同例。边方法事，取此难成。即时若不制之，自后教仪似灭。辄有不遵律禁，固犯如来大由，便仰道场司申来。锦衣收入库内，银匙银箸，打碎莫惜功夫。或有恃势之徒，陈官别取严令。各仰览悉，莫云不知。尤咎及身，后悔无益。

一投缙习业，必须恳苦为先，礼敬无乖，感得戒神早就。家家怜男爱女，谕官剃削归真，必藉审练因由，助佐国家福事。香坛具戒，取次难逢。衣钵之途，不是容易。身入道场之内，便须密护鹤珠。或若邪视轻非，必定有其重责。戒仪微细，律式难更。忽迨耻辱依身，律无舍法。

一浮危采宝，必美舟航，欲度人天，先凭戒律。令公洪慈，方等只为荐国资君，举郡殷诚，并总为男为女。但依圣条行下，是乃不失旧规。若也违背教文，此令交容不得。甘汤美药，各任于时供承，非食醇醪，切断不令入寺。前门后户，关锁须牢。外界院墙，周迴兰塞。或有非人逃募，交下无此之仪，便须推度知由，具状申于衙内，检教大德不令暗顺他情。必须昼夜丁宁，潜及无人替代。

一求真进戒，缘会方临，本行斋延，岂劳分外。释迦成道，衣钵随求无余，应病药中，不假贪荣广废。应管受戒式叉沙弥

尼等，逐日斋时准依总数几人，共造一日小食者，依困便祇。一朝尽暮煮药香汤，以备净戒沐浴。斋时，新戒食料，人各软饼两事，饴饼一甃，胡饼一枚，餤餠一个。盖检教大德未可以新戒斋眉，礼法之间，固令加色，准依新戒食外，更添馅饼一枚。餠饭蒸饼乳托菜蔬荠酪，巡行均行。羹托粥流，随宜进饱。切缘一坛戒品众平雅断低昂，伏缘贫富有殊，轮次互生高下，或有父娘住世，兄弟推梨，额外更觅名闻，食上重增色数，如此之事，切令不行。若有固违之流，道场司便须申纠。如或同欲嗜味，曲允他情，斯事透露之时，司人须招重罚。新戒逐出坛内，父娘申官别科，恰值面色失光，互看致甚不便。右件条令，依律戒仪晓众知知，各令遵守者，故榜。

天成肆年三月六日榜。

应管内外僧统龙辨。

应管内外都僧统海晏。^[12]

从榜文提到的规定是根据“准依律式”，所谓律式就是敦煌佛教教团制定的寺规或者清规。特别是榜文最后将榜文的规定直接称之为律令，它来源于依律戒仪，表明这些规定主要是根据佛教律戒仪制定的，所以榜文内容就是佛教教团的寺规，即敦煌寺院的清规。第一，规定出家女众服饰为青黑墨兰之色，不得佩锦绣穿绮彩衣裳，甚至于锦腰锦襟、锈口纳鞋等，不得使用银器；不得当众夜后添妆；无论出身贫富一律同等；若有违反锦衣收入库内，银器当众打碎。若有持势之徒申官严惩。第二，投缙习业，如若邪视轻非，必定重责。第三，遵守戒律，饮食任时供给，非食醇醪（酒），不得带入寺内；门户关锁须牢，外人不得随便进入，检教大德不得做人情，要昼夜丁宁。第四：饮食按照寺院规定食用，不得重增色数。若有故意违反者由道场司申纠，道场司若曲允他情者，事情暴露之时，司人重罚，新戒者逐出坛内，父母申官别科。这些规定很细，连使用色目数量都规定的很明确。

单从这篇榜文内容看,敦煌佛教教团几乎是完全按照佛教戒律执行的,但是我们从问题的另一个侧面分析,显然就存在很多问题。晚唐佛教教团在举办普光寺方等道场时要制定或者重申这么多规定,是有一定原因的。敦煌诸寺僧尼平常一般不住寺院,往往同家人生活在一起,服饰饮食,器用起居,必然跟随家人,寺院规定无法对他们进行限制。所以出身家境好穿戴锦绣使用银质器皿很常见,不仅如此,很多很有威望权势的高僧不但有土地锦绣服饰金银器皿,而且还养奴蓄婢,至于寺院僧侣饮酒等就更司空见惯,不足为奇。敦煌文书中就保留了几十件寺院支付酒的账目,至于零星性的僧人用酒更多。因此晚唐五代敦煌僧人不遵守戒条违反戒规不是一个个案,而是一种普遍现象。佛教教团或者寺院对于僧人的限定也只是在例行的法会活动中,重提旧条,避免在正式场合出现违规现象。

关于道场举办的具体时间规定,主要是根据《四分律》的规定要求而来的,敦煌佛教教团本身没有什么规定,这点我们可以从S. 2575《后唐天成四年(929年)三月九日普光寺置方等道场榜》的记载证实:

普光寺置方等道场榜

谨取三月十二日首净入道场。十三十四日停。十五日请令公祈愿。十六日停。十七日请禅律诸寺大德荣发,其夜发露。十八日停。十九日问想。廿日停。廿一日祈光。廿二日停。廿三日甄别。廿四日停。廿五日过壮兼判。廿六日停。廿七日受戒。廿八日别置登坛道场,限至四月五日式叉须了。六日就僧寺求戒。

右如来教式,历代兴焉。八藏玄文,今自见在。此时法事,不比别段之仪。须凭四分要门,弥罕练穷宝典,仍仰都检教大德等不违佛教,依律施行。稍有不旋,必当释罪者。天成四年三月九日榜。^[13]

将 S. 2575 号两篇关于普光寺置辩方等道场的榜文结合研究分析,不难看出晚唐五代敦煌诸寺设置方等道场的一般规定。从中也可以看出敦煌佛教教团制定寺规的依据和主要内容,以及这些寺规的区域性特点。

晚唐五代敦煌佛教教团为了保护寺院常住资产不使外流,制定了专门的规定:P. 2187《保护寺院常住物常住户不受侵犯帖》记载:“因兹管内清泰,远人来暮(慕)于戟门,善能抑强,龙家披带而生降,达讷似不呼而自至。昔为狼心敌国,今作百姓驱驰。故知三宝四王之力,难可校(较)量。陪更遵奉盈怀晨昏,岂能懈怠。今既二部大众,于衙恳诉,告陈使主,具悉根源,敢不依从众意。累使帖牒处分事件,一一丁宁押印指挥。连粘留传,合于万固。应诸管内寺宇,盖是先帝敕置,或是贤哲修成,内外舍宅庄田,因乃信心施入,用为僧饭资粮。应是户口家人,坛越将持奉献,永充寺舍居业,世人共荐光扬,不合侵陵(凌),就加添助,资益崇修,不陷不倾,号曰常住。事件一依旧例,如山更不改移。除先故太保诸使等世上给状放出外,余者人口在寺所管资庄水碓油粮便同往日执掌住持。自今已后,凡是常住之物,上至一针,下至一草,兼及人户老至已小,不许倚形恃势之人,妄生侵夺及知典卖。或有不依此式,仍仰所由具状申官,其人重加形责,常住之物,却入寺中,所出价值,任主自折。其常住百姓亲伍礼则,便任当部落结媾为婚,不许共乡司百姓相合。若也有违此格,常住丈夫私情共乡司女人通流所生男女,收入常住,永为人户驱驰,世代出(不)容出限。其余男儿丁口,各须随寺料役,自守旧例,不许(下空)”。^[14]规定了寺院常住物和常住户不得侵夺典卖,常住户不得与乡司百姓通婚,若常住户女性与乡司百姓通婚所生子女收入常住,由寺院料役,世代不准出限。只有先故太保给状放免的寺户除外。这是晚唐五代敦煌佛教教团根据归义军政权的意愿下发的文状,其中关于归义军政权对寺院的有关规定都包含在里面了。

三、晚唐五代敦煌佛教教团清规的区域特点

晚唐五代敦煌佛教教团的地域特点早在张氏归义军时期,中原的僧人就已经注意到了这个问题。大中五年归义军派出的使节中有僧团悟真一行,长安右街千福寺三教首座辩章的赞奖词中称悟真生自西蕃,“诏许两街巡礼,诸寺因兹诘问佛法因由,大国戎州是同是异。”同样在悟真的诗中也承认他们之间存在很多差别,“生居狐陌地,长在碛边城。”地域上的差异必然导致佛教教团遵守的清规戒律上存在着差异。

形成这种差异首先是居民差异,晚唐五代敦煌地区居民成分相当复杂,大量信仰小乘佛教的居民迁居敦煌,变成敦煌地区的著籍百姓。根据《大唐西域记》卷第一记载焉耆“习学小乘教说一切有部,经教律仪,既遵印度,诸习学者即其文而玩之。戒行律仪,洁清勤励。然食杂三净,滞于渐教矣。”龟兹也是习学小乘教一切有部,杂食三净;同姑墨龟兹一样信仰小乘教一切有部。所谓食杂三净,就是吃肉及葱、韭菜等。P. 3532《慧超往五天竺国传》记载疏勒“行小乘法,吃肉及葱、韭等。”“龟兹国,足寺足僧,行小乘法,吃肉及葱、韭等也。”^[15]从敦煌地区的居民看,敦煌地区居民有从焉耆、龟兹、疏勒前来的移民,如龟兹移民白姓和焉耆龙家。S. 367《沙州伊州地志》记载“龙部落本焉耆人,今甘、肃、伊州各有首领,其人锐健斗战,皆禀皇化。”敦煌地区的居民中就有龙家人,从事农业、畜牧业和商业经济,信仰佛教,敦煌佛教教团中就有很多龙姓僧官和一般出家众,他们原来信仰小乘佛教,僧尼饮食上吃肉、葱和韭菜等。当龙家等胡姓居民移居敦煌的同时,焉耆等地的僧尼及其制度也被带到敦煌地区,虽然敦煌地区信仰大乘佛教,禁止食用三净之物,但是面对这样一种复杂的民族成分构成,也不不得不对其原来的戒律进行部分改良,以适应当时的状况。因此龙姓僧

人到敦煌之后,仍然吃肉及葱、韭菜等。晚唐五代敦煌僧人食肉研究结果,已经得到学术界部分学者的认可,敦煌文书中也有明确的记载。如 S. 4373《癸酉年(913 或 973)六月一日碛户董流达园碛所用抄录》记载“羊一口,酒两瓮,细供四十分,去碛轮局席看木匠及众僧吃用。”^[16] S. 1519《辛亥年(891 或 951)某寺诸色斛斗破历》记载“又面壹斗,牧羊人纳羊腔与用。”^[17] P. 2629《年代不明归义军衙内酒破历》记载“千渠射羴羊酒半瓮。”“支葱户史骨子等酒壹瓮。”十二月九日“酒壹瓮,支葱户纳葱酒壹瓮。”^[18] 这些足以证明寺院僧尼是可以食肉的。寺院向葱户支酒及其葱户向寺院纳葱,表明当时平常僧尼是可以食葱的。僧尼食韭菜等也能在敦煌文书中找到足够的证据。按照大乘佛教的规定凡是带有气味的蔬菜都在禁食之列,这样不但葱和韭菜不能食用,就是蒜、芫荽和姜也在禁食之列,敦煌地区信仰大乘佛教,但是从敦煌文献的记载看,这些东西都是可以食用的。

敦煌居住有大量的粟特人,归义军时期虽然粟特人的聚居地——从化乡取消了,但是粟特人在敦煌的聚落还存在,他们原先信仰祆教,P. 3532《慧超往五天竺国传》记载中亚的粟特人“总事火袄,不识佛法”,但是晚唐五代敦煌地区的粟特人信仰祆教的同时也信仰佛教,敦煌佛教教团中担任各级僧官的就有粟特人,上至都僧统下到一般僧众。他们的佛教信仰不象汉族人大乘信仰那样纯真,必然把粟特人的风俗习惯也带到佛教信仰中。所以敦煌地区的佛教教团杂食三净的根源就在于此。

晚唐五代归义军时期敦煌佛教教团的僧人承担差役。S. 3074《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》记载九月十九日“同日,出白面伍胜,麩柒胜,米伍胜,付朱判官差科头纳。”

晚唐五代敦煌佛教教团的地域特点形成不仅仅是敦煌当地的事情,而且是整个河西地区相互影响所致。S. 4899《戊寅年(918 或 978)诸色斛斗破历》记载:“十八日粟壹硕壹斗、麦叁斗付丑子

卧酒屈肃州僧用。”从这条记载看不但晚唐五代敦煌地区佛教教团僧尼饮酒,就是河西的其他地区的僧尼也饮酒。这种风俗习惯的形成很可能与吐蕃占领这些地区进行的统治有关,有可能是吐蕃僧人习俗对敦煌及其河西地区的影响。P. 3774《丑年(821)十二月沙州龙藏牒》虽然是位僧人,但是吐蕃时期出资酿酒:“先家中种田不得丰饶,齐周自开酒店,自雇人,并出本粟卅石造酒,其年除吃用外,得利价七十亩,柴拾车,麦一百卅石。”证明吐蕃时期敦煌地区的佛教教团僧人不但饮酒而且开酒店盈利。这种风俗习惯浸入敦煌地区,使敦煌佛教教团的戒律遭到严重的破坏,使佛教教团面临严重的挑战,要么保持原有戒规不变,要么适应新的情况对佛教戒律进行适当的变通。在大量吐蕃高僧大德管理敦煌佛教教团事务和政权强力干预的情况下,晚唐五代敦煌佛教教团寺规戒律不得不发生变化,吸收吐蕃地区的佛教僧尼的习俗,饮酒之风在敦煌地区佛教教团中悄然兴起,这种风气越刮越盛,到归义军时期不但佛教教团僧尼可以饮酒,而且寺院可以出资酿酒,酒成了僧俗联谊加强关系的纽带。不过为了避免在正规的道场法会期间因酒误事,所以还是规定公众场合禁止饮酒。

晚唐五代敦煌佛教教团的寺院清规是否受到怀海大师《禅门规式》即《百丈清规》的影响,也是我们要找出二者联系的关键所在。释道安制定的僧尼规范主要有:“所制僧尼规范佛宪章,条为三例:一曰行香定座上讲经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍遂则而从之。”梁武帝制定了八关斋会十条规定,对睡眠筹至不觉、出不请刺、出过三契经不还、邻座睡眠维那至而不语者、邻座睡眠私相容隐不语维那者、维那不勤听察有犯制者不即纠察为邻座发觉者、白黑维那更相纠察若阿隐、听经契终有不唱赞者、请刺无次第、请刺黑白刺有误者进行科罚的规定。^[19]智顓时期制定了《国清百录》,立制法十条,对行道心得的区别、参禅行道者的心得、礼佛行道者的心得、别行者的

心得、知事人的心得、食事心得、鱼肉辛酒之禁、争论之禁、谤诬之禁、忏悔出罪限界等规定。^[20]此后惠旻(573-637)制定僧尼行事二卷,慧满(589-642)曾经“专弘律奖,丞有成规,旁流他寺。”道宣(596-667)的四分律行事抄制定了僧尼入寺法、在寺前立法、事师法、在寺主法、在院住法、在房中住法、对大已五夏阁梨法、二时食法、食了出堂法、洗钵法、护钵法、入众法、入堂法、入堂布萨法、上厕法、于六时不得语笑法、入温室法、见和尚阁梨得不起法、见和尚阁梨不得礼法、看和尚阁梨病法、敬重上座法、扫地法、用水瓶法、入聚落法等共二十三项。但是中国僧制集大成者是唐怀海的海的《百丈清规》。怀海俗姓王,福州长乐人,马祖道一的弟子,马祖死后,移居新吴大雄山之人烟四绝处,号百丈。制定《禅门规式》号《百丈清规》,《百丈清规》没有流传下来,后人主要根据《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》及《景德传灯录》卷六《怀海传》等内容看出它的大概内容。部分内容体现在后来的道原《禅门规式》、宗颐《禅苑清规》和元代《增修教苑清规》中。

怀海的《百丈清规》根据《怀海禅师塔铭》记载:“元和十三年十月三日建碑侧,大众记五事,至今犹存,可为鉴戒,并录于左,大师迁化后,未请院主日,众议厘革,久远事宜都五件:一塔院常请一大僧及令沙弥洒扫;一地界内不得置尼台尼坟塔,及容俗人居止。一广有依止及童行出家悉令依院主一人,众僧并不得各受;一台外及诸处不得置庄园田地;一住山徒众不得内外私置钱谷。欲清其流,在澄其本。后来绍续,永愿遵崇。立碑日,大众同记。”^[21]反映了怀海制定清规的最初形态。怀海禅师的《百丈清规》(禅门规式)原文已经见不到了,我们只能根据《景德传灯录》卷六知道大要:

禅门规式:百丈大智禅师以禅宗肇自少室,至曹溪以来多居律寺。虽别院,然于说法主持,未合规度,故常尔介怀,乃曰:祖之道欲诞布化元,冀来际不泯者,岂当与诸部阿笈摩教

为随行耶。或曰《瑜伽论》、《瓔珞经》是大乘戒律，胡不依随哉？师曰：吾所宗非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。于是创意，别立禅居。凡具道眼有可尊之德者，号曰长老，如西域道高腊长呼须菩提等之谓也。既为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。不立佛殿，唯树法堂者，表佛祖亲嘱授，当代为尊也。所裒学众，无多少，无高下，尽入僧堂中，依夏次安排，设长连床，施木施架，挂塔道具；卧必斜枕床唇，右胁吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也。除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常格；其闾院大众，朝参夕聚；长老上堂升坐，主事徒众雁立侧聆，宾主问酬，激扬宗要者，示依法而住也。斋粥随宜，二时均遍者，务于节俭，表法、食双运也。行普请法，上下均力也。置十务谓之寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也。或有假号窃行，混于清众，并别致喧扰之事，即堂维那检举，抽下本位挂搭，接令出院者，贵安清众也；或彼有所犯，即以拄杖杖之。集众烧衣钵道具遣逐，从偏门而出者，示耻辱也。详此一条，制有四益，一不污清众，生恭信故；二不毁僧形，循佛制故；三不扰公门，省狱讼故；四不泄于外，护宗纲故。禅门独行，由百丈之始。今略叙大要，偏示后代学者，令不忘本也。其诸规度，山门备也。^[22]

洪州宗一系怀海和尚的《禅门规式》对敦煌地区的影响是很大的。第一，唐五代敦煌地区与洪州地区佛教联系加强，马祖道一和尚提出的“即心是佛”禅法，在敦煌文献有很明确的记载，如S. 529《诸山圣迹志》记载达摩大师“指一言以直说，即心是佛；绝万缘而限相。心印密传，弟（递）相付嘱。”实际上是洪州马祖道一提出来的禅法。其次，马祖洪州宗的活动范围敦煌僧人都巡礼过，如洪州、抚州、虔州以及福建等地，马祖住洪州开元寺、怀海住洪州新吴百丈山，都是《诸山圣迹志》的作者巡礼的地区。第二，就《禅

门规式》某些内容,我们也可以从敦煌文献中找到敦煌佛教教团很多实践例证。晚唐五代敦煌佛教教团寺主名称就称寺主,至于居住情况我们无从知道,关于上下随宜,不拘常准,根据敦煌僧尼生活情况除了每个月朔月望集体转读佛名经外,一般僧人生活非常自由,基本上与家人生活在一起,不受佛教寺院清规限制;至于“斋粥随宜,二时均遍,务于节俭”,敦煌文书榜文中的规定与此基本上一致,“盖检教大德未可以新戒斋眉,礼法之间,固令加色,准依新戒食外,更添馅饼一枚。散饭蒸饼乳托菜蔬荠酪,巡行均行。羹托粥流,随宜进饱。切缘一坛戒品众平雅断低昂,伏缘贫富有殊,轮次互生高下,或有父娘住世,兄弟推梨,额外更觅名闻,食上更增色数,如此之事,切令不行。”基本上就是禅苑清规的精神体现。至于实行普请之法,参加劳动,上下均力等,只要我们仔细阅读敦煌寺院籍账文书,就能看到晚唐五代敦煌佛教教团的僧尼经常参加寺院的各种劳动。因此我们可以肯定晚唐五代敦煌地区佛教教团的寺院清规是受到洪州百丈怀海禅师的禅苑规式的影响,但是敦煌佛教教团并不完全拘泥于禅苑规式的规定,而是根据敦煌的实际情况有所增减和变化。

僧人可以私置产业,并于在生之年居住拥有。S. 3876《宋乾德六年(968)九月释门法律庆深牒》记载:“释门法律庆深:右庆深祖业教(较)少,居止不宽,于儒风坊巷张祐子院中有张清奴绝嗣舍两口,今庆深于官中纳价乞。伏恐后时再有搅扰,特乞台造判印凭由,伏听处分。牒件状如前谨牒。乾德六年九月 日释门法律庆深牒。”^[23]庆深原来有产业,后来又通过纳价官府再取得绝嗣舍两口。足见当时敦煌的僧尼是可以私置产业的,而且这些产业可以作为私有资产由近亲人继承。

晚唐五代敦煌佛教教团的僧尼有自己的土地,但是必须按照规定交纳赋税。DX. 2168《敦煌县孟受渠康章六等瓜田纳蓝历》记载:“三界寺贺师瓜田蓝六升”;“愿清粟田蓝二升”;“僧王住盈瓜

田蓝壹斗”；“僧赵不勿瓜田蓝壹斗”；从记载愿清和尚看应当是曹氏归义军时期文书。P. 3418《唐沙州诸乡欠杖夫人户名目》记载：龙勒乡“僧汜志渐欠四束”；洪闰乡有“僧吴庆寂五束半”，这里注明身份的僧人只有汜志渐一人，其余都没有注明身份，并不等于其中没有僧人。这些只是归义军政权规定交纳的杂赋，僧人也不例外。

关于这方面的内容，敦煌文书 P. 2222《唐咸通六年(865)正月张祇三请地状》记载：“敦煌乡百姓张祇三状：僧词荣等北富鲍壁渠上口地六十亩。右祇三等，司空准敕入乡管，未请地水。其上件地主词荣口云，其地不办承料。伏望将军仁明监照，矜赐上件地，乞垂处分。牒件状如前，谨牒。咸通六年正月 日百姓张祇三谨状。”^[24]所谓不办承料就是没有按时交纳官府规定各种赋税。《宋高僧传》卷第四《唐新罗国义湘传》记载：“《涅槃经》八不净财，何庄田之有，何奴仆之为？贫道以法界为家，以孟耕待稔，法身慧命籍此而生。”这也说明僧人从事农业生产并按照规定承担赋税。

晚唐五代敦煌僧人置办产业畜养奴婢习以为常，这种习俗实际上从吐蕃统治敦煌时期开始已经非常盛行。P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载索齐周出家前曾娶阴二娘为妻，吐蕃占领沙州后通过梁舍人的关系附在僧尼脚下，成为出家僧人，但是他还生活在家内，亲自出牧子放羊使羊成群，羊三百牛驴三十头；其次齐周于官渠种田，三年中得麦糜十二车。齐周身充将头得官手力一人三十年计工值九百驮，自开酒店雇人造酒得利价七十亩，麦一百卅石，并出使伊州送粮并瓜州送瓜果粮食等。城南有自己的佛堂，修造有宅舍。原先与大哥合住，821年分居，最后因分家发生纠纷。从这件文书我们知道吐蕃时期敦煌地区佛教教团的僧尼是可以或者允许置办家产的，这与中原地区有很大的差别。另外 P. 3744《年代未详(840)沙州僧张月光兄弟分书》记载僧张

月光兄弟三人亭分在城舍宅，“余之资产，前代分劈俱讫，更无再论。”其余物品张月光分得砵一合。^[25]既然僧张月光与兄弟亭分家产，所以当时寺院是允许僧人置办家产的。到晚唐五代归义军时期敦煌佛教教团僧尼继承了吐蕃时期的风俗习惯，僧尼置办家产非常常见。最明显的事例是 P. 3410《年代未详(840)沙州僧崇恩处分遗物凭据》记载索崇恩的遗产有房产四口、牲畜、土地、奴婢、金银器皿、绫罗绸缎衣服以及大量的家具等物品。^[26]表明晚唐五代敦煌佛教教团中的僧尼可以置办家产，畜养奴婢。由于长期家居生活，他们经常也可以穿丝绸之类的衣服，使用金银器皿等。

晚唐五代敦煌佛教教团的僧尼可以畜养奴婢家僮，敦煌文书记载的近事女、庭子的身份就是这些人，P. 4525《宋太平兴国八年(983)养女契》记载：“太平兴国八年癸未岁□月□日立契，康会□为释子具是凡夫□俗即目而齐修，衣食时常而要觅，是以往来举动，随从藉人，方便招呼，所求称愿。今得宅僮康愿昌有不属官女△，亦觅活处，二情和会，现与生女父娘乳甫恩，其女作为养子尽终事奉。如或孝顺到头，亦有留念衣物。若或半路不听，便还当本，所将乳甫恩物△便仰别去。不许论讼养父家具。恐后无凭，遂对诸亲勒字，用为后凭。养女身，养母阿安，养父宅僮康愿昌，知见，知见。”^[27]康会某是位僧人，收养康愿昌之养女侍奉终生，可能就是近事女。另外根据敦煌文书 S. 2199《唐咸通六年(865)尼灵惠唯书》记载尼“灵惠只有家生婢子一名威娘，留与侄女潘娘”。^[28]表明晚唐五代敦煌佛教教团僧尼是可以畜养奴婢的。

僧尼参加寺院组织的各种劳动也是敦煌佛教教团清规深受洪州宗影响的一个方面。禅宗洪州宗怀海禅师的禅门规式，主要内容之一就是就主张劳动禅，僧人参加劳动。敦煌文书特别是寺院文书中记载到晚唐敦煌佛教教团僧尼参加寺院劳动是经常的事情，我们通过敦煌文书的研究，晚唐五代敦煌僧尼参加劳动有这样几种情况：寺院或者佛教教团组织的集体性劳动，如每年的莫高窟

积沙清扫工作,一年一度的栽树和佛教节日等大型的劳动活动,还有寺院集体劳动如寺院园圃劳作等,这些都是法定寺院僧尼劳动,是以寺院为中心的劳动;其次是参与官府或者地方社会组织等各种劳动,这种劳动有官府派遣性的劳动,如与渠道修治有关的劳动,虽然是渠人社派遣的劳动,但是代表了官府的意愿,是一种强制性的劳作。另外是僧尼个人的劳动,晚唐五代敦煌地区的僧尼一般是居住原来家庭中生活,有的甚至是单独生活,所以劳作是他们时常必须从事的工作,他们自己有土地牲畜等资产,不论是他们组织下的还是他们亲自从事的劳作,都是他们参加劳动的一部分内容,也是劳动禅或者农禅的一部分内容。所以僧尼参加社会劳动既是晚唐五代敦煌佛教教团僧尼社会生活的特点,也是禅宗洪州宗对敦煌地区佛教影响所致。

晚唐五代敦煌佛教教团关于饮酒的规定和限制是各种规定中主要面临的问题。佛教的五戒十戒都规定僧人不能饮酒,限制僧人饮酒是佛教戒律中最严格的规定之一,同时讲明不能饮酒的原因。但是敦煌的僧人是可以饮酒的,不但饮酒而且开作坊酿酒,除了自己食用外还将多余的部分出卖给他人或作为礼品赠送给敦煌地区官员。更多的是作为寺院日常生活的各种开支。首先是作为寺院的集体活动开支就使用酒,如P. 2271《甲寅年(954)七月十五日就大乘寺纳设历》:“甲寅年七月十五日就大乘寺纳设历:龙;乾果食足酒一瓮;开果食足酒一瓮;永果食足;金果食足酒一瓮;图果食足酒一瓮;界果食足酒一瓮;莲果食足酒一瓮;土果食足酒一瓮;恩果食足;云果食足酒半瓮;修果食足;国果食足酒一瓮;乘果食足;普果食足;圣果食足。”^[29]从这条记载我们得知:晚唐五代敦煌的各个寺院是酿酒的,如乾元寺、开元寺、三界寺、莲台寺、大云寺、安国寺、金光明寺等都酿酒,所以酿酒是当时寺院的一种普遍现象;这次大乘寺举办的是七月十五日盂兰盆节,寺院举办的招待会中使用酒就说明当时僧人是可以饮用酒的。表明晚唐五代敦煌佛

教教团举办的各种餐会中饮用酒是一种经常现象。

晚唐五代敦煌佛教教团关于食肉习俗的规定。敦煌地区信仰的是大乘佛教,按照大乘佛教的生活习俗是禁止杂食三净的,但是我们从敦煌文书记载看敦煌地区的僧尼平常食肉。关于晚唐五代敦煌佛教教团食肉习俗,高启安先生已经作了研究。根据高启安先生的研究成果,敦煌地区僧人食用的藿就是肉汤之类的东西,另外晚唐五代敦煌地区寺院基本都养羊,而且数量都很大,动辄几十或百十只,出资或者使用所谓牧子进行放牧,每年按时进行点勘,每年增损都有一定的严格比例,羊皮都得按数上交寺院。这就提出了一个问题,晚唐五代敦煌地区寺院为什么要养那么多羊,是寺院自己食用还是仅仅为了得到羊毛奶酪之类的东西。我们从敦煌文献记载看,敦煌地区寺院养羊是从吐蕃时期开始的,此前没有任何记载。吐蕃统治时期,敦煌地区的每个寺院基本上都养羊。根据 S. 542 号一组于报恩寺、乾元寺点检佛羊牒记载,莲台寺福田羊 49 只、金光明寺史太平羊群 42 只、普光寺佛羊四十口、灵修寺见在羊 33 只、大乘寺见在及欠羊 95 口等,^[30]由此推知吐蕃时期敦煌地区的每个寺院都养羊,数量在三十到九十多不等,特别是从《丑年(809 或 821)十二月大乘寺寺卿唐千进点检算见在及欠羊牒》丑年七月官施羊四十只,说明寺院羊的来源主要是靠施舍。《丑年(809 或 821)十二月灵修寺寺卿薛惟谦算见在羊牒》记载“卖羊控令陪杀羊三口”,表明当时寺院的羊是可以宰杀出卖的,当然寺院的羊也有用于招待工匠等。根据 S. 4470《唐乾宁二年(895)三月归义军节度使张承奉副使李弘愿回向疏》记载所施舍的物品就有酥一盘子,表明寺院僧尼是食用乳制品的。^[31]

僧人参与俗家的各种活动包括宴请活动。P. 3942《荣亲客目》记载参加阴家出嫁小娘子的客目中就有翟僧正及四大口、僧统、僧录、金光明寺曹僧正、灵图寺阎僧统等出家僧人,^[32]另外晚唐五代敦煌佛教教团的高级僧侣几乎参与归义军政权的各种社会

活动。如每年一度的贺正纳色人中,除了归义军政权的各级官吏就是敦煌佛教教团的高级僧侣。P. 3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色人绫绢历》中就记载很多僧人纳贺物色的情况:张僧统白小绫子壹匹;索僧统楼绫壹匹;都僧正黄绫壹匹;张僧录黄绫子壹匹;阎僧统白绢壹匹,却付换绫子。^[33]这卷文书表明晚唐五代敦煌佛教教团的都级僧官和世俗官吏一样向唐朝中央纳贡,这既是一种义务也是一种待遇和权利,因为归义军政权与唐朝中央之间的贡赐贸易不是等价交换,是贡少赐多的不等价交换,所以他们从中可以得到更多的利益。既然僧侣参与世家大族的荣亲宴会,参与归义军政权的纳贡活动并从中获利,这样的佛教教团显然不是那种超脱世俗之外的教团了,完全世俗化了,享受到世俗官僚的一切利益和待遇。

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违反教团规定的地方很多,就是与晚唐五代敦煌佛教教团的有些规定也很矛盾,如僧人饮酒,这是佛教戒律所严格限定的内容,但是晚唐五代敦煌地区的僧尼不但饮酒、送酒,而且自己直接开酒店盈利,就是寺院也进行各种酿酒活动。但是寺院道场规定不能饮酒,为什么会出现规定与实际不相符的情况。道场司发布的榜文中规定的一切内容都不是临时规定,而是寺院或者佛教及佛教教团已有的清规,一再重申这种规定,就是因为僧尼违规情况比较严重,寺院只有通过榜文重申的方式提请僧尼注意。其次就是道场内外是有很大的差别的,僧尼在家或者平时不注重清规限定,不仅仅饮酒,就是使用金银器皿擦脂抹粉穿戴丝绸等也没有人去干预,但是在寺院组织的活动中再这样做就会失去民众的信仰与拥护。规定有些场合必须严格遵守教团清规,就是这样违规行为非常严重,如夜间添妆也多,所以寺院一再重申这种规定,表明僧尼违规行为是经常性的,佛教教团只是在某些规定场合严加限定,其余场合任其随俗而作。

通过我们对晚唐五代敦煌佛教教团所制定的清规戒律的分析

研究,基本上可以得出这样几点认识:晚唐五代敦煌佛教教团制定有自己的清规,这种清规有很多称呼,所谓规矩、律式、格令等都是指佛教教团的清规;其次晚唐五代敦煌佛教教团制定的清规非常严密详细,虽然敦煌文书中没有发现这样的清规,但是从敦煌文书的有关规定中,我们还是能够体会出来这种清规的存在。敦煌文书中保存了很多寺院与清规有关的规定,如寺院关于安居的榜文和道场的榜文,这些榜文反映了晚唐五代敦煌佛教教团关于安居和道场的规定,虽然我们还不能全面掌握敦煌佛教教团的清规,但是足以反映出来这些规定的主要特点和基本内容,以及这些规定的严密程度。晚唐五代敦煌的佛教教团的清规与禅宗洪州宗关系密切,敦煌佛教教团的很多规定都与怀海禅师的百丈清规有相似的地方,证明敦煌佛教教团的清规受到洪州宗的禅门规式影响比较大。但是敦煌佛教教团也有其地域特色,有很多方面在洪州宗百丈清规中严加限定的内容,在敦煌相反不加限定或者限定不严格。

注 释

[1]S. 529《诸山圣迹志》记载某位僧人曾经巡礼佛教圣迹到洪州:“从此东南[行]一千二百里至洪州,城周五十里,临大岸,水陆居人十万余户,寺院一百卅所,僧尼五千人,禅从(律)并行。已前钟令公葬理时,水陆居人廿万户。近日残破,尚有十万余家。佛教大行,难过此郡。”录文参郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,北京:社会科学文献出版社,2003年,第45~58页。

[2]录文参唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,北京:全国图书馆缩微复制中心,1990年,第116页。

[3]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第118页。

[4]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第110页。

- [5]《敦煌碑铭赞辑释》第142页。
- [6]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第120~122页。
- [7]同上,第125~127页。
- [8]同上,第130页。
- [9]同上,第123~124页。
- [10]《英藏敦煌文献》第十册,成都:四川人民出版社,1994年,第50页。
- [11]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第128~129页。
- [12]同上,第134~140页。
- [13]同上,第141页。
- [14]同上,第158页。
- [15]录文参郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第201~211页。
- [16]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第183页。
- [17]同上,第177页。
- [18]同上,第274页。
- [19]《广弘明集》卷二八《八关斋制序》。《大正藏经》五二·324下。
- [20]《大正藏经》六四·793中。
- [21](唐)陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》,载《全唐文》卷四四六。
- [22]《景德传灯录》卷第六《南岳二世马祖嗣百丈海》。
- [23]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第305页。
- [24]同上,第468页。
- [25]同上,第145~147页。
- [26]同上,第150~152页。
- [27]同上,第157页。
- [28]同上,第153页。
- [29]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第4页。
- [30]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第570~574页。
- [31]同上,第84页。
- [32]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第14~15页。
- [33]同上,第16~17页。

晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度研究

郑炳林 魏迎春

佛教教团主要依靠戒律来保证寺院制度,但是佛教进入中原后,面临的问题就是原有的戒律与中国传统的礼仪制度发生冲突,虽然自东汉以来佛教高僧对佛教戒律进行改革以适应中国的实际情况,但是戒律的改革毕竟不是一件容易的事情,所以从西晋道安创建律宗,制定僧尼轨范三条,梁武帝制定八关斋制序十条、智顓有国清百录十条,到怀海禅师制定了著名的禅门规式,完成了佛教教团清规的制定过程。这种清规的实行依靠的是佛教教团的科罚制度,没有科罚制度任何戒律和清规都无法贯彻实行。晚唐五代敦煌佛教教团虽然用佛教戒律来节制管理僧尼,严肃教规,但是晚唐五代敦煌佛教受当时社会、政治环境和风俗习惯的影响,佛教呈现出很大的世俗化倾向,比如佛教对道教及其他宗教的包容接纳,积极参与政治并兴办学校,生活习惯上打破了僧尼不能饮酒的严格规定等,因此原来的佛教戒律就不能完全适应晚唐五代敦煌地区佛教发展,需要制定一些新的规定,以适应佛教发展的需要。敦煌文献中保留的大量的与敦煌寺院科罚有关的榜文、规定等资料,对我们研究晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度提供了丰富的根据。本文就是在对这些资料进行排比分析的基础上,提出晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度,有些看法尚不成熟,提出来供学术界共同探讨。

一、晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度的实行

为了保障佛教教团戒律的执行,在制定一定清规的同时还要伴随一定的科罚,这种科罚是为了保障清规戒律的贯彻执行,是伴随着佛教戒律一起产生的,但是科罚形式的轻重从出现到成熟有一个过程,在这个过程中,由于地域不同,环境差异很大,所以科罚的形式和内容也不尽相同。科罚也与佛教处于的外部环境有密切关系,佛教如果独立性比较强,受世俗政权的干扰比较少,那么它的科罚相对来说比较轻,主要是在罚礼拜和念持佛经,没有人格上的侮辱和体罚。但是随着佛教中国化的形成,科罚制度也完全中国化,逐渐与官府的惩罚相结合,或者说是将官府中惩罚的形式和内容搬到佛教教团中,体现出佛教权力与政权的紧密结合。晚唐五代敦煌佛教与归义军政权关系非常密切,佛教教团掌握着敦煌地区将近十分之一的人数,掌握着当时人们思想的向背与否,因此从张议潮起到曹氏归义军,政府对佛教教团的控制是一个逐渐加强的过程,科罚制度的内容和形式也逐渐与官府的惩罚相结合,到最后几乎将官府的一套惩罚形式和内容完全引入佛教教团中,这样作为僧人则面临着三重科罚惩处,一种是来自官府的惩罚,这种惩罚是通过官府直接的或者间接的形式贯彻的,但是决定科罚形式、内容、轻重等权力在于官府;二是来自佛教教团本身的,主要是为了保证佛教教团的决定和清规戒律得到执行,体现佛教教团对僧尼以及下级僧官的管理权限;三是来自僧尼自身相互之间的平行科罚,主要是为了保证部分约定得到执行,防止违约行为出现。但是无论这些科罚来自哪个方面,科罚的形式都渐渐趋向一致。这就是晚唐五代敦煌佛教教团科罚制度的特色所在。

虽然晚唐五代敦煌地区佛教教团的科罚制度有其地域特色,但是与佛教中国化过程中的科罚有密切的继承关系,要了解晚唐

五代敦煌佛教教团的科罚制度特点,就必须从中国佛教史的大背景中去考察。只有这样才能把握晚唐五代敦煌佛教教团中科罚制度脉络的历史演变根源。

佛教传入中国并完成中国化初期,佛教的科罚主要内容和形式是罚做礼拜。《广弘明集》卷二八《八关斋制序》中十条南朝梁武帝时期制定的对僧人处罚规定,这种处罚以罚礼拜为主:

睡眠筹至不觉,罚礼二十拜。擎香炉听经三契,一

出不请刺,罚礼十拜,二。

出过三契经不还,罚礼十拜,三。

邻座睡眠维那至而不语者,罚礼十拜,四。

邻座睡眠,私相容隐,不语维那者,罚礼十拜,五。

维那不勤听察有犯制者,不即纠举,为众座所发觉者,维那罚礼二十拜,擎香炉听经三契,六。

白黑维那,更相纠察,若有阿隐,罚礼二十拜,七。

听经契终,有不唱赞者,罚礼十拜,八。

请刺无次第,罚礼十拜,九。

请刺白黑,刺有误者,罚礼十拜,十。

从内容看主要是为了保证佛教教团的规定能够执行,而采取的辅助性措施。

唐天台宗智顓的弟子灌顶创立的《国清百录》十条,伴随十条也有科罚内容:

第一,根性不同,或独行得道,或依众解脱,若依众者,当修三行,一依堂坐禅,二别场忏悔,三知事僧,此三行人,三衣六物,道具具足,随有一行,则可容受。若衣物有欠,都无一行,则不同止。

第二,依堂之僧,本以四时坐禅,六时礼佛,此为恒务,禅礼十时,一不可欠。其别行僧行法竟,三日外即广依众十时。若礼佛不及一时,罚三礼,对众忏。若全失一时,罚十礼,对众

忏。若全失六时，罚一次维那。四时坐禅亦如是。除疾碍先白知事则不罚。

第三，六时礼佛，大僧广被如众衣，衣无鳞陇若绶衣悉不得，三下种，早集敷坐，执香炉互跪，未唱诵不得，未随意不散语话，叩头弹指顿，曳履履、起伏参差，悉罚十礼，对众忏。

第四，别行之意，以在众为缓故，精进勤修四种三昧，而皈托道场，不称别行之意，检校得实，罚一次维那。

第五，其知事之僧，本为安立利益，反作损耗割众润己，自任恩情。若非理侵一毫，虽是众用，而不开白，检校得实，不同止。

第六，其二时食者，若身无病，病不顿卧，病已瘥，皆须出堂。不得请食入众。食器听用铁瓦，薰油二器，甌碗是匕觚，悉不得以骨角竹木瓢漆皮蚌。悉不得上堂，又不得搵触己钵。吸辘等声，含食语话，自为求索，私将酱菜，众中独吃，犯者罚三礼，对众忏。

第七，其大僧小戒，近行远行，寺内寺外，悉不得盗吃鱼肉辛酒，非时而食。察得实不同止。除病危笃瞻病用医语，出寺外投治，则不罚。

第八，僧名和合，柔忍故和，义让故合。不得争计高声丑言动色。而兢者各罚三十拜，对众忏。不广对者不罚。身手互相加者，不问轻重，皆不同止。不动手者不罚。

第九，若犯重者，依律治。若横相诬，被诬者不罚。作诬者不同止。若学未入众时，过众生，不受学，众未摄故。彼自言比丘故入众，来犯重诬他者，治罚如前。

第十，依经立方见病处药，非于方吐于药，有何益乎。若上来九制听忏者，屡忏无惭愧心，不能自新，此是吐药之人，宜令出众。若能改革，后亦听还。若犯诸制，捍不肯悔，此是非方之人，不从众网，则不同止。

从国清百录的科罚内容看,处罚的形式也主要是罚作礼拜、对众忏悔、罚一次维那、开除出寺门等,最严厉的处罚就是开除出寺门。官府的体罚惩处方法还没有使用到寺院中来,人格侮辱性的惩罚措施还没有使用到佛教教团。

其次我们从国清百录或者是禅门规式看,中国佛教中的惩处主要是罚,而且以礼拜忏悔性质比较多,几乎看不到科征的内容,特别是物质性的科征几乎就没有,这就表明中国佛教教团的科罚是分离的,一般情况下是光罚不科。但是晚唐五代时期的敦煌地区,佛教教团不仅罚更注重于科,有时是以科代替罚,也有时光罚不科,也有时科罚同时进行。这样晚唐五代敦煌地区佛教教团将科与罚结合起来,这是晚唐五代敦煌佛教教团对中国佛教界清规戒律的发展和偏离。说敦煌佛教教团将科罚结合是中国佛教清规戒律的发展,是因为只有科罚结合才能使佛教世俗化,才能同中国官府规定民间风俗结合在一起,才能得到一般百姓接纳和认同。而且这些科罚内容也来自民间,容易使人接受,同时也有很大的强制性,利于佛教的传播。说晚唐五代敦煌佛教教团的科罚结合是对中国佛教清规戒律的偏离,是因为晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度违背人意愿的内容和形式很多,强制性太强,与佛教的宗旨意愿相违背,有些把佛教信仰强加在人们身上的感觉。在强大政治权力支持下,这样的做法是可以的,而且非常见效。但是一旦离开世俗权力做后盾,佛教信仰和宗教活动就会分崩离析陷于衰落境地。所以研究晚唐五代敦煌地区佛教教团的科罚制度实际上能够探讨佛教的人间化和世俗化过程。

我们从晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度分析,是越来越向加重的方面发展。如三时礼忏的处罚在国清百录中最多也就礼佛不及一时,罚三礼,对众忏。若全失一时,罚十礼,对众忏。若全失六时,罚一次维那。最重的处罚也只有一次维那,但是在晚唐五代敦煌佛教教团中科罚规定“三时礼忏,不得间断;如有故违,重招

科罚。”^[1]至于科罚的内容和形式没有讲,但是我们从中可以看出一定有其具体的规定。而且这种规定不会很轻,不然不会特别强调重招科罚。唐天复二年(902)四月廿八日,归义军节度使张承奉要求每个寺院月朔前夜和十五日夜念佛名经一卷,不得欠少一人,这一要求到都僧统的帖中就变成寺院的式,若有违犯者连同所由纲管及判官一同科罚。

二、晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度和形式之研究

晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度是伴随着各种寺规清规的制定而逐步出现的一种保证清规执行的惩罚性措施。这种惩罚性措施一般来说是应当同晚唐五代敦煌佛教教团的清规戒律一起出现,但是由于敦煌文献的局限性,很多寺院的具体规定我们都从其中找不出原始形式,只能依据其他文献资料的间接反映得出,晚唐五代敦煌佛教教团与中原地区的佛教关系密切,中原地区佛教教团的某些规定会影响到敦煌地区,特别是怀海制定的禅门规式即百丈清规会直接对敦煌地区佛教产生影响,同时敦煌地区的佛教教团依据这些清规制定了一些自己的能够反映敦煌地区实际情况的佛教教团规定,这些规定的内容在佛教教团发布的榜文中有很具体的反映,我们就其内容及其与禅门规式的关系已经进行了探讨,但是清规往往与科罚连带出现,应当说科罚是清规内容的一部分。由于晚唐五代敦煌佛教教团的具体的清规还没有发现,所以我们还不能把他们之间有机地结合起来进行研究,只能分离开来进行考订。晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度带有明显的地域特点,主要体现在三个方面。第一,晚唐五代敦煌佛教教团的地域化特色在佛教教团科罚制度的很多具体规定内容和体罚形式上有明显的体现。按照佛教戒律的规定,僧人不能饮酒食肉,没有家室财

产等,但是敦煌地区有别于中原地区。在这里,僧人平常居家,所以很多习俗基本上如同俗家,如僧人不但可以饮酒,拥有财产,就是寺院也公开酿酒出售,高级僧侣开设酒店从事酒肉饮食经营的很多,特别是高级僧侣开店造酒出售的情况很普遍,^[2]把酒作为礼品送给节度使以及用酒招待客人也习以为常。寺院拥有酒就不是什么希罕的事,因此僧人违反规定处罚交纳酒也是情理之中的事情。第二,科罚内容重视实际或者比较实惠的物质处罚,而轻于精神处罚。这种情况与南北朝至隋代的科罚及其百丈清规相比发生很大的变化和转折,就是朝重视实际物质性的科罚转变,开始与民间习惯法结合起来。第三,官府处罚规定从形式到内容被全面引入寺院僧人科罚制度中,佛教教团不象是出世离俗的团体,更象是归义军政权设在寺院的办事机构,用官府的一套处罚措施对付一般僧众乃至僧官,动辄棍棒交加,心理的摧残与身体的摧残结合进行,带有严重的人格侮辱倾向。

首先,我们考察晚唐五代敦煌佛教教团科罚制度的实施对象以及执行科罚的佛团机构。分级科罚是执行科罚制度中的又一点。经过我们研究得知,晚唐五代敦煌佛教教团从开始的独立和半独立的佛教机构最后变成归义军政权之下派驻佛教内的机构,成为官府的附属品,高级僧官从官府的座上宾成为释吏,完全对官府负责。而这一特色同样也体现在佛教教团的科罚制度上。节度使直接对佛教教团的最高首领都僧统下达行政命令,若违背节度使的命令将对其进行科罚。同样都僧统也将这一政令下达诸寺纲管和诸司所由,责令其按照要求进行落实,若落实不到位或者违背要求,也要进行必要的科罚。S. 1604《天复二年(902)四月廿八日都僧统贤照帖诸僧尼寺纲管徒众等》:“都僧统帖诸僧尼寺纲管徒众等。奉尚书处分,令诸寺礼忏不绝,每夜礼大佛名经壹卷,僧尼夏中则令勤加事业。懈怠慢烂,故令使主嗔责,僧徒尽皆受耻。大家总有识,从今已后,不得取次。若有故违,先罚所由纲管,后科

本身，一一点检，每夜燃灯壹盏，准式，僧尼每夜不得欠少一人。仰判官等每夜巡检，判官若有怠慢公事，亦招科罚。其帖，仰诸寺画时分付，不得违时者。天复二年四月廿八日帖。都僧统贤照。”^[3]第一对主管诸寺所由纲管进行科罚，其次对违反规定的僧尼进行科罚，判官监督不到位也进行科罚。分级负责，知事僧与违规者共同承担责任，承受科罚规定。有时规定负有连带责任的人也要接受科罚。

转经是晚唐五代敦煌地区经常性的佛教活动，几乎佛教教团举办的各种道场法会都有转经内容。转经有一部分是法定的活动，也有一部分是临时性的活动。有的是寺院主办的法会，也有的是官府出面组织的法会，转经有其常规要求，而应敦煌民众之请举办的法会道场还要满足举办者的要求。转经活动所得经餽是佛教教团主要收入的来源，因此对转经规定就格外严格，处罚也比较严厉。转经中科罚的执行情况如何是看佛教教团对转经重视程度的直接标准。有时僧尼要求免于转经必须事先上状都僧统本人，寺院本身都没有权力决定僧尼不参加转经，足见当时对转经活动的重视程度。P. 3101《大中五年(851)尼智灯苑状并离烦判辞》记载因病不能参加寺院转经活动，怕“缘鸣尼病疾，恐减应管福田寺□减通名数，格令罚责严难，恐司所由亏□”。^[4]尼智灯苑直接向都僧统上状请求免于转经，经都僧统同意后才能免于格令科罚，所谓格令就是佛教教团或者官府对转经活动的规定和政令要求。关于转经活动的具体要求和科罚我们还可以从P. 4765《都僧录为水则道场帖》中的记载得到证实：“都僧录帖：水则道场，次至报恩寺，敷设庄严，仍须殊妙。若故违者，罚当所由。于中失脱，仰当翻僧祇当，前旬六月八日圣光寺竟，次旬九日为始。”这里是说如果报恩寺水则道场庄严不到位或者违背规定要求的，科罚负责知事僧；如果是当翻转经僧缺席，由当翻僧人承担责任。从以上记载我们知道转经道场不庄严，科罚所由纲管；当翻僧人缺席科罚本人，要

免于科罚必须经过佛教教团的最高首领都僧统的同意。就是为举办道场提供各种供养具,若不能按时提供也要科罚。P. 2842《转帖》:“(前缺)香花佛食毡褥供养具一,仰法通。佛印伍,从上各一。其香花、佛食、佛印不到者,准上科罚。其帖火急,递相分付,不德(得)停滞,如滞帖者,准前罚。其帖周付集所。今月七日录事福口帖。社官(印)、僧统(印)、神赞(印)、洪泽(印)、胜证(印)、海口、福信、福灯、道寿、福客、法通、吕文贤。”^[5]从这件转帖看,晚唐五代敦煌佛教教团的科罚实行于转经活动的每个环节。

试经是对僧尼个人转经修习程度的检查,如果说对转经的科罚是对僧人修习过程的监督检查,那么试经就是对僧人修习结果的检查,防止僧尼转经修习走过场。对试经过程限定的非常严格,每月两度读诵经律论,由僧首看轻重科罚,集中时后到及全不来都要科罚。S. 371《戊子年(928)十月一日净土寺试部帖》:“净土寺试部帖。戊子年十月一日,奉都僧统大师处分,诸寺遣徒众读诵经戒律论,逐月两度。仰僧首看轻重科征。于各自师主习业,月朝月半,维那告报。集众后到及全不来,看临时,大者罚酒半瓮,少者决丈(杖)十五,的无容免者。法律福锐,百法论日诵五口。”在晚唐五代敦煌人的心目中物质科罚要比棍棒体罚重得多,所以罚酒半瓮要比决杖十五程度高,而当时半瓮酒的价格相相当于7斗麦。晚唐五代敦煌佛教教团把物质处罚看的要比体罚高,从这件敦煌文书中可以得到明确证实。

晚唐五代敦煌佛教教团的科罚从形式看,主要有科罚酒、粮食、饮食和棍棒体罚等。这种科罚形式,既针对不同对象采用不同方式,也根据违反不同规定采用不同形式,衡量科罚的标准非常灵活。

科罚酒是佛教教团最常见的科罚形式,如S. 371《戊子年(928)十月一日净土寺试部帖》就规定“集众后到及全不来,看临时,大者罚酒半瓮,少者决丈(杖)十五,的无容免者。”试经向僧尼

科罚酒,反映了晚唐五代敦煌诸寺僧尼普遍拥有酒,同时科罚酒也表明佛教教团中酒的开支占了很大的比重。实际上这条科罚内容的背景就是晚唐五代敦煌佛教教团不限定僧尼饮用酒,寺院大德日常饮食中也使用酒。如 S. 5406《僧政法律徒众转帖》记载:“僧正法律徒众转帖。右缘少事商量,幸请诸公等,帖至,限今月[□日□时]于寺内取齐。捉二人[后到],罚酒壹角,全不来者,罚酒壹瓮。其帖立递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条科罚。帖周,即付[本司,用]凭告罚。辛□年四月十四日和尚……□僧正,翟僧正,王僧正,陈法律,张……法律,索法律,阴法律,□……光索法律,郝法律,令狐法律,孔法律,□法律,王法律,大梁法律,小梁法律,原集……戒□,教深,惠深,□戒忍,善清,南山……□阁梨住友,不子,□定,令狐富昌,大愿德……惠藏,小愿子,会兴,顺成,满奴,再……原通,丑奴,乞子,顺德,黑祿,定员(后缺)”。^[6]所谓准条科罚必然有科罚条目的存在作为科罚依据。

实物科罚是晚唐五代敦煌佛教教团科罚制度的主要内容,特别是粮食是食物科罚的主要对象。P. 3779《乙酉年四月廿七日徒众转帖》记载该寺徒众“次着八角拽硃,人各阿兰壹,秋瞿壹事,须得本身,不用厮替。帖至限今月廿八日于寺内取齐,捉三人[后到],罚麦叁斗,全不来,罚麦柒斗。其帖立递相分付,不得停滞。[如滞]帖者,准条科罚,帖周却付本[司],用凭告罚。”^[7]敦煌文书 P. 3218《八月廿二日时年转帖》记载也是科罚粮食的:“时年转帖。右缘普光寺汜阁梨迁化,准例合有盖黄助送,祭柰盘,此着当寺勾当。金光明寺帖至,限今日午时于西门外取齐。如有后到,罚麦三斗。全不来者,罚麦六斗。其帖各自示名递过者。八月廿二日录事陈僧正帖。”由陈僧政作为录事身份下达转帖,敦煌十七寺的部分僧政、法律、禅师、阁梨等参加,对迟到者科罚麦三斗,而对缺席者加倍处罚。之所以要转帖是因为当时僧尼一般不住寺院,召集不易。还有 S. 5139《社司转帖》记载某寺缘常年春座局席,要求

“人各面壹斤半，油壹合，净粟伍升，帖至，并限今月十四日辰时于主人灵进保会家送纳足。如有于时不纳者，罚麦三斗，全不纳者，罚麦伍斗。”^[8]为什么这几件寺院转帖文书科罚只有粮食没有酒，可能与参加人员结构有关，从参加人员结构来说都是僧人。其次这些活动中有些是在寺院中进行，所以科罚酒就与当时情况不适应。

晚唐五代佛教教团的科罚制度中，针对不同科罚对象实行不同的科罚形式。S. 4664《团僧等于白露道场认真课念帖》记载：“第一团头大索僧正。第二团头小索僧正。第三团头徐僧政，安闾梨、沈师清子、孟家愿兴、都师愿兴、佳兴、麻鸡。第四团头程法律。第五团头大阴法律，赵闾梨、道通、善清、富顺、愿盈、长千。第六团头小阴法律。上件团僧等，今缘白露道场，各须一日一夜，课念精专，不得怠慢。二时巡绕而莫停，朝夕经行而谨慎。若有不凭条式，随意施行，上座各罚麦柴斗，的无容免，新戒决杖十一，莫言不告。更若官巡口祈之时，一仰当团僧抵当者。（后缺）”^[9]对不遵循道场规定课念的僧徒和道场负责人，寺院上座执行不同的科罚规定。这可能与他们的身份和个人资产有很大关系，上座是寺院的三纲之一，不但身份地位较高，经济上也有保障，所以对他们的科罚仅仅是实物性惩罚，而不进行侮辱性的体罚。对于一般性的僧众或者新戒僧尼来说，他们年龄都较小，根本没有经济基础和依靠，有的还靠家庭供养，所以进行实物性的惩罚对于这些僧人个人是一个难以承受的负担，因此只有采取体罚性科罚。这件文书记载的根据不同对象和具体情况采取不同的科罚性措施，是晚唐五代敦煌地区佛教教团科罚制度的一个特点。

决杖体罚这种带有人格侮辱性的科罚形式是晚唐五代敦煌佛教教团采取的主要科罚形式。DX. 1378《当团转帖》记载：“当团转帖：老宿、张法律、阴法师、程法律、阴法律、员启、明戒、戒会、法海、愿奴、法定、法藏、法弁、定昌、法行、惠文、法净、曹午、流进、道信、

安定兴、兴延、富顺、会真、阴荀子、张不勿、张清住、愿成、愿宅。右件徒众修堤，人各枝两束，二人落举一副锹镢一事，帖至，限今日限夜，于堤上取齐。捉二人后到，决仗（杖）十五，全不来，官有重责。其帖，各自示名布过，不得亭（停）留者。今月日僧正帖。”这次劳动是僧人按照官府的要求承担的力役，当团科罚只能行使决杖十五一项，更重的科罚形式必须经由官府执行，所以从这件转帖得知，佛教教团的科罚与官府的体罚是交替在一起实施的，特别是寺院僧尼根据官府的要求进行的各种活动，寺院只执行比较轻的科罚规定，程度较重的科罚交由官府处罚，这种处罚已经超出了佛教教团的权限。所以佛教教团的科罚与官府的处罚关系密切，有时同时进行，只有轻重程度上的区别，而没有内容形式上的区分。这可能是佛教教团将官府体罚形式引入寺院的原因。另外我们在敦煌文书中也见到类似杖罚规定的记载。

饮食科罚也是晚唐五代敦煌佛教教团科罚的主要内容。这种科罚规定实际上从吐蕃占领敦煌时期已经存在，修造在后罚局席。S. 3074《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》记载九月“十九日，出白面柴斗，付金紫，充本寺修造在后罚席上用。”^[10] P. 5579《吐蕃占领敦煌时期教授崇恩帖》记载：“（前残）帖诸寺所由，为缘算□□……□状，其状频有文帖，告日不纳状，今再限今日午时于报恩寺纳足。如违不到者，罚局行一席。从未年算已后，有辛度僧尼戒等亦通状过，其状引到，其帖速递相分付。六月三日，请诸寺所由并寺卿。教授崇恩。恩付，大云付。（后残）”^[11]崇恩和尚是佛教教团的都教授，这是对各个寺院主管僧下达的帖，如果没有按照时间交纳规定的物品，就要进行科罚，而且罚局行一席，即招待大家吃一桌饭。寺院接受科罚之后，还要将科罚内容分解下达到寺院的僧众头上，最后直接受害的还是僧众自己。P. 2769《某寺上座为设日临近转帖》记载：“（前残）今月廿五日，僧家设，次着当寺沙弥：愿林、弘净、定安、定宗、定愿、法受、法愿、惠定、道宽。右件

沙弥,设日临近,各着牙盘壹面,兼樽榼碟子。帖至,限今月廿五日卯时于城东园头取齐。如有不来者,兼及阙欠色目,各仰当各自身祇当,更不在别人身上。□各自署名递过者。月日 上座帖。”^[12] P. 6005《释门帖诸寺纲管》有局席科罚的规定:三时礼忏间断僧众重招科罚,“纲管仍须钳辖散众,如慢公者,纲管罚五十人一席。”^[13]因此饮食处罚是佛教教团中最常见的科罚内容和形式,这种科罚形式是直接接受了社司处罚形式。

弹性科罚形式,就是在事先的榜帖中只公布科罚的程度严重,引起僧众警觉,而不公布具体科罚的内容和形式,实际上主要目的是引起实施对象的重视,使事情圆满完成,警众为主,科罚为次。这也是晚唐五代敦煌佛教教团科罚制度实行的一般原则。S. 3879《为释迦降诞大会念经僧尼于报恩寺云集帖》记载:“右奉处分,今者四月八日是释迦降诞之晨大会,转经僧尼切须齐整,除却染疾患卧,余者老小不容于时赴会齐来。一则是为报佛恩,二乃荐国资君。各各念诵,遂见风调雨顺;个个澄心,莲府必获康宁。不得违越上愿,限至五日早晨于报恩寺云集。齐整威仪,雍雍而来。不许一前一后,失于规范。若有不禀条流,而扫装眉,纳鞋赴会,发长逐伴者,施罚不轻。今遣仓司递帖先报。伏蒙处分。(后缺)” S. 2575《己丑年(929)五月廿六日应管内外都僧统为道场纳色目榜》记载:“应管内外都僧统榜。普光寺方等道场纳色目等印。三科。右奉处分,令置受戒到场,应管得戒式叉沙弥尼等,沿法事,准往例合有所税,人各麦油一升,掘两笙,河梨勒两课,麻十两,石灰一升,青灰一升,苴其两束。诸余沿道场杂要敷具,仍仰道场司校量差发,不得偏并,妄有加减。仍仰准此条流,不在违越者。己丑年五月廿六日榜。”^[14]劳动缺席必然招致科罚,但是不指出科罚的内容和标准。S. 5868《护国寺处分家人帖》记载:“护国寺……外巡僧大辩光果□……多少等。右帖至仰领前件家人割草叁日,留一人浇田,余人尽将去,不得妄作事故,违必重科决,八月廿七日

帖。都维那僧惠达，上座僧惠□，寺主僧惠云。”这是寺院僧众及其寺户家人除草浇田劳动，规定人人都必须参加，如果违犯将要招致重科罚。S. 2575《三月四日普光寺道场司差发榜》记载：“普光寺道场司差发榜。沿道场所要什物等著何色目名数标于脚下：要幡一百五十口，花毯拾领，白毯十领，石香廿口，床四十玖张。东树十五，灯笼蒲席……右件所着物色，准依名目，限今月六日在夜，并须纳足，如有不来者，必当重罚，的无容免。三月四日帖。道场法律，法律，检校僧政。”^[15]本件前粘连有S. 3879《乾佑四年(951)应管内外都僧统为常例转念限应有僧尼准时云集帖》，内容与本卷完全一致，只是本件前后残缺。^[16]在这两件帖中着重强调责罚不轻，而没有像其他文书那样科罚内容规定得很具体，这是都僧统发给诸寺纲管所由的帖，诸寺纲管还要下发该寺院僧尼帖，具体科罚实际上是由诸寺纲管所由执行的，因此都僧统就没有必要规定得那样详细。其次都僧统的帖文目的是为了这次佛诞转经大会顺利进行，而不是对僧众进行惩处。我们还可以这样理解，佛教教团就这些规定已经有具体的科罚内容，不必要再在这些帖文中重新作出具体的规定。

晚唐五代敦煌佛教教团的科罚大部分是伴随着敦煌佛教教团的各种规定的执行出现并制定的，但有时也不完全一致，即佛教教团的科罚内容与清规戒律脱离，而体现于当时佛教教团社会生活的各个方面。P. 3491《某寺因佛事分配勾常帖》记载：“（前缺）账设：惠溢、惠朗、法轮、惠□。煮油：绍隆（灵修）、福潜（大乘）、□□（大乘）、□□（灵修）。（中缺）食布净草：宝藏。瓜：惠显。果子：灵行、妙惠、坚真、惠坚。乳酪：道恹、广真、智深。羹：法良（灵修）、智英、照林、圆满、智兴、英达（普光）。钵飴：惠归、道光、法通、玄通。器皿：法济、神翥。知食：法建律师。吹饭：神威（当寺）。荠酢：弘觉、义超。酱醋：连海（普光）。右各依配勾当，不得临事阙□，如违，必招科罚。五日。（后缺）”^[17]这是某个寺院为

了举行斋会进行的人员分工,是一种临时性的活动,而且承担人员也是来自于各个寺院中,所以这里记载的科罚必然是参照佛教教团的相近科罚内容实行的,从中也可以看出敦煌佛教教团的科罚已经渗透到敦煌社会生活的各个方面。

除了以上这些科罚之外,晚唐五代敦煌佛教教团还有没收和破坏性科罚形式,主要是按照晚唐五代敦煌佛教教团部分规定进行的。如S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等道场榜》规定进入道场的僧尼不得衣锦和使用金银器皿,若违犯者“锦衣收入库内,银匙银箸打碎”。最重的科罚就是驱逐出寺门,“额外更觅名闻,食上重增色数,如此之事,切令不行。若有固违之流,道场司便须申纠。如或同欲嗜味,曲允他情,斯事透露之时,司人须招重罚。新戒逐出坛内,父娘申官别科。”^[18]从这些科罚内容看晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度是相当严密的,这与佛教教团的清规戒律是相辅相成的。为了防止部分僧尼依靠家庭势力故意违规,所以教团同时与官府结合,把官府作为教团的后盾,所谓“申官别科”,就是将他们的违规情况上报官府由官府惩处。

我们通过对晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度进行研究得知,就科罚制度的内容和形式看,敦煌佛教教团的科罚制度体现了敦煌佛教的地区特色,这些特色是其他地区所没有的,与敦煌寺院经济紧密结合起来。实物科罚形式的采取,是因为晚唐五代敦煌地区僧尼置办家产、拥有土地牲畜的情况非常普遍。而僧尼有资产所以科罚实物就有了保证,同时饮食处罚也有承担的可能。科罚酒是因为晚唐五代敦煌地区僧尼饮酒成风,寺院及僧尼个人拥有作坊酿酒不是什么希罕的事情,这些都与敦煌佛教制度不相违背,因此科罚制度最大特点是体现了它的地域特色,反映出佛教的世俗化特点。其次科罚与官府政令的有机结合,甚至可以说政府的政令处罚是佛教教团科罚的延续和后盾,从中可以看出归义军

政权对寺院的控制以及寺院对官府的依赖程度。

三、晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度的地域特点

晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度的地域性特色主要表现在科罚的内容形式上完全世俗化和物质化,是吸收了作为民间共同体社的处罚规定内容和官府的惩处措施而形成的一种科罚制度。晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度形成的社会因素和外部条件,主要取决于两方面,一是敦煌地区行施于民间共同体中的各种科罚内容和形式的影响,如晚唐五代敦煌地区各种社的规定和执行科罚的办法。我们从敦煌的社参加的人员结构来看,有一般百姓也有地方官吏,同时还有大量的僧尼参加社的活动,特别是高级僧侣参加社的活动,会把社的科罚形式和科罚内容带入寺院和佛教教团中;二是官府对佛教教团内部事务干预过多,特别是官府直接插手佛教教团的内部事务,用官府的强制惩罚手段迫使佛教教团和僧尼执行其要求和政令,其惩罚内容和形式必然会带入佛教教团,吸收到佛教教团的科罚制度中。

晚唐五代敦煌地区社的这种民间组织形式非常普遍,关于社的研究学术界已经有很多研究成果,它是一种民间的互助性的组织,由于这种互助性组织在抵御各种灾害中起了很大的作用,所以敦煌地区出现了各种形式的社,有一般性的社,也有从事不同劳动性质的社,还有同辈家族亲戚间组成的社等,总之,晚唐五代敦煌地区的社是五花八门,形形色色。每个社在成立时都制定有社条,社条中对社的成员享受的利益和承担的责任都有很明确的规定,特别是对违犯社约处罚规定很明确也很具体,这些处罚规定与佛教教团寺院的科罚规定有很多相似之处,二者之间必然有某种联系。

首先我们从社条上看,晚唐五代敦煌地区的社与佛教活动关系密切,如 P. 3544《唐大中九年(855)九月廿九日社长王武等再立

条件》记载制定社条的原因有三,即“一为圣主皇帝,二为建窟之因,三为先亡父母追凶就吉”,制定的社条内容残缺,仅仅保留有两条规定“一社内每年三斋二社,每斋人各助麦一斗;每社各麦一斗,粟一斗。其社官录[事]行下文帖,其物违时,罚酒一角。其斋正月、五月、九月,其社二月、八月。其斋社违月罚麦壹硕,决杖卅;行香不到,罚麦一斗。一社内三大者,有死亡,赠肆尺祭盘一,布贰丈,借色布两匹半。其赠物及欠少一色,罚酒半瓮。(后缺)”从这个社条看,建社条的原因就与敦煌佛教的关系密切,其次每条之后对违犯者都有相应标准的处罚规定。总括这些社条规定主要是追凶就吉,纳赠赈济急难。对纳赠的次数、数量、物色、时间都有明确的规定和违犯处罚标准等。而且文帖到时只要见到十岁以上的小孩就必须承受文帖。这些社条处罚规定与我们看到佛教教团及寺院的清规戒律和榜文规定形式非常相似,都是每个规定之下就表明相应的科罚标准。是否可以这样认为,晚唐五代敦煌佛教教团的某些科罚是接受了社条的影响而形成的。就是女性也参加并成立相应的社,不但有一般的女性,也有出家女性参加并担任主要角色。S. 527《后周显德六年(959)正月三日女人社再立条件》记载比较特殊,现将社条转录如下:“显德六年己未年岁正月三日,女人社因滋新岁初来,各发好意,再立条件。盖闻至诚立社,有条有格。夫邑仪者,父母生其身,朋友长其值,遇危则相扶,难则相救,与朋友交,言如信,结交朋友,世语相续。大者若姊,小者若妹,让语先登,立条件与后。山河为誓,中不相违。一,社内荣凶逐吉,亲痛之名,便于社格,人各油一合,白面壹斤,粟壹斗,便须驱济造食饭及酒者,若本身死亡者仰众社盖白就拽便送,赠例同前一般。其主人看待,不谏厚薄轻重,亦无罚责。一,社内正月建福一日,人各税粟壹斗,灯油壹盏,脱塔印砂。一则报君王恩泰,二乃以父母作福。或有社内不谏大小,无格在席上喧拳,不听上人言教者,便仰众社就门罚丰臑一筵,众社破用。若要出社之者,各人决杖叁棒

后,罚丰赋局席一筵,的无免者。社人名目诣实如后。社官尼功德进(押)、社长侯富子(押)、录事印定磨柴家娘(押)、社老女子(押)、社人张家富子(押)、社人溜子(押)、社人李延德(押)、社人吴富子(押)、社人段子(押)、社人富胜(押)、社人意定(押)、社人善富(押)、社人烧阿朵(押)、社人富连(押)、社人住连(押)。右通前件条流,一一丁宁,如水如鱼,不得道说是非。更不于愿者,山河为誓,日月证知。恐人无信,故勒此条,用后记耳。”^[19]从画押的情况看,晚唐五代敦煌地区的妇女知识修养非常低下,很多人不识字,社官找出家尼来担任,是因为只有出家尼有很多知识。另外,从社条中规定不许席上喧拳和营造饭酒等看,晚唐五代敦煌地区的僧尼由于家居生活,所以饮酒等日常生活不算违背清规戒律。处罚主要是饮食处罚和饮食杖棒结合两种。出家僧尼参加社的活动就很容易将社的处罚内容形式带进佛教教团寺院中,成为佛教教团的科罚内容。其次敦煌文书 P. 3489《戊辰年正月廿四日旌坊巷女人社社条》称:“戊辰年正月廿四日,旌坊巷女人团座商议立条,合社商量为定。各自荣生死者,纳面壹斗,须得齐同,不得怠慢。或若怠慢者,捉二人后到,罚[酒]一角,全不来者,罚半瓮,众团破除。一或有大人颠言到(倒)仪,罚丰赋壹筵。小人不听上人,罚羯羊壹口,酒壹瓮。一或有凶事荣亲者,告保(报)录事,行文放帖,各自兢兢,一一指实,记录人名目。录事孔闾梨、虞候安京女、社人连真、社人恩子、社人福子、社人吴闾梨女、社人连保、社人富连、社人膝子、社人员泰、社人子富、社人员意。右人社条件,在后不承文帖及出社者,罚丰赋壹筵。”这个女人社的运作中心是录事孔闾梨和虞候安闾梨,参加的女性中可以确定的有三个是出家女性。社条中规定违背社条的处罚主要是不同数量的酒以及饮食等,也是重视实物处罚,视不同的人给予不同的处罚,这与佛教教团中的科罚几乎同出一辙。

晚唐五代敦煌地区的社中有很多是因修造寺院才成立的,如

P. 4960《甲辰年五月廿一日窟头修佛堂社条》就是为修建佛堂成立的社,主要是由惠法、庆度、法胜、庆戒等僧人组成,将社条中的一般要求和处罚规定都用到这个社条中,处罚也是“罚目丰赋一铤”。S. 3540《庚午年正月廿五日比丘福惠社长王安午等 16 人修佛窟凭》记载:“庚午年正月廿五日立凭。比丘福惠、社长王安午、将头罗乾祐、乡官李延会、李富进、安永长、押衙张富弘、陈千实、阎愿成、张佛奴、崔丑奴、马文斌、孔彦长、都头罗祐员、罗祐清、贾永存等壹拾陆人,发心于宕泉修窟一所。并乃各从心意,不是科举。所要色目材梁,随办而出。或若天地倾动,此愿不移,祇二帝以同盟,请四王而作证。众内请乡官李延会为录事,放帖行文,以为纲首;押衙阎愿成为虞候,祇奉录事条式。比至修窟罢日,斯凭为验。又比丘愿澄为祇食纳力,又胡住儿亦随气力所办应遂。”虽然没有列出惩处内容,但是还有录事条式已经做了规定。P. 4525《宋太平兴国七年(982)二月立社》记载 19 人为于圣岩燃灯斋食、斋会等立社条,规定交纳的食物及其违规处罚规定等。这样晚唐五代敦煌地区的社就与佛教发生了密切的关系,必然导致社条对佛教教团清规戒律的直接影响。

晚唐五代敦煌地区的社不仅制定了严密的带有惩罚性质的社条,而且这些社条在具体的社司活动中得到贯彻执行,大量的晚唐五代敦煌地区的社司转帖,基本上是根据社条行使的,在处罚规定时因为有社条存在,只注明“准条科罚”,而对社条一般不规定的部分如来与不来等提出了处罚标准,主要是罚交纳不同数量的酒等。值得我们注意的是有大量的僧人参加社的活动,在这些社司活动中起主导作用,并接受同样的社司处罚规定。P. 3764《乙亥年(915)九月十六日社司转帖》记载:“社司转帖:右缘秋坐局席,次至张社官家。帖至。限今月十七日辰时于报恩寺门前取齐,捉二人后到,罚酒壹角。全不来者,罚酒半瓮。其帖速递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条科罚。帖周却付本司,用凭告罚。乙亥年

九月十六日录事张贴。”^[20]参加的僧人有社官张阁梨、周阁梨、孙阁梨等人。S. 6066《壬辰年四月廿三日社司转帖》记载：“社司转帖。右缘局席造出，幸请诸公等，帖至限今月廿四日卯时，于乾明寺门取齐，捉二人后到，罚酒壹角。全不来者，罚酒半瓮。其帖立递速分付，不得停滞。如滞帖者，准条科罚。帖周却赴本司，用凭告罚。壬辰年四月廿三日录事孔帖谕。”^[21]参加的人中有郭阁梨、张阁梨、张盈阁梨等。P. 3037《庚寅年正月三日社司转帖》记载：“社司转帖。右缘准例建福一日，人各炉饼一双，粟一斗，幸请诸公等，帖至，限今月四日卯时于大悲寺门前取齐，捉二人后到，罚酒壹角。全不来者，罚酒半瓮。其帖速递相分付，不得停滞，如滞帖者，不准条取赏。帖周，却赴本司，用凭告罚。庚寅年正月三日录事董帖咨。太子、翟僧正、曹僧正、安僧正、罗僧正、宋法律、戒随阁梨、王僧正、汜法律、马法律、王法律、杨法律、徐法律、阎押牙、吴押牙、阴押牙、马押牙、高押牙、索草场、宋押牙、丑达，阴押牙。”^[22]这是归义军政权的官员与佛教教团僧官的一次聚会，也是由这些人组成的一个社，足见社对佛教教团的影响。其次像 P. 3391《丁酉年正月社司转帖》记载有阴僧政等僧及法随等沙弥 26 位出家众参加这个社的春秋局席并接受社司的科罚；P. 3707《戊午年四月廿四日亲情社司转帖》记载因傅郎母亡吊酒参加的有孔阁梨、小孔阁梨、戒松阁梨等出家僧人。甚至连寺院的一般性活动也采取社司的做法：P. 3218《八月廿二日时年转帖》：“时年转帖。右缘普光寺汜阁梨迁化，准例合有益黄助送，祭杏盘，此着当寺勾当。金光明寺帖至，限今日午时于西门外取齐。如有后到，罚麦三斗。全不来者，罚麦六斗。其帖各自示名递过者。八月廿二日录事陈僧正帖。龙刘僧正、吴法律、乾张法律、程法律、开张法律、索法律、永翟僧正、小翟僧正、金马僧正、韩僧正、图张法律、曹法律、显索法律、梁僧正、乾明曹禅[师]、界刘僧正、张僧正、土李僧正、高法律、莲安法律、李法律、恩索法律、张法律、云李僧正、汜僧正、修李阁

梨、米阁梨、圣申阁梨、张阁梨、国汜阁梨、李阁梨、乘翟阁梨、马阁梨。”^[23]还有当寺转帖和徒众转帖。主要是为商量寺院的事情或者参加寺院的劳动等。应当引起我们注意的是,徒众中都是出家僧人时,科罚一般实物都是粮食,如果徒众中还有僧人之外的其他信仰者参加时,科罚中就包括酒等物品。如 S. 5406《僧正法律徒众转帖》记载寺院有事商量要求僧正法律徒众按时于寺内取齐。“捉二人后到,罚酒壹角,全不来者,罚酒壹瓮。其帖立递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条科罚。”参加者除了当寺的僧官僧政、法律及比丘之外,还有令狐富昌等信众参加。^[24]所以科罚名目中就是酒。既然酒在寺院转帖中被作为科罚名目出现,那么佛教教团科罚制度中科罚用酒就是理所当然的事情了。

晚唐五代敦煌地区的社不仅仅有社条规定处罚内容和形式,社司活动中的转帖也有相应的处罚规定,同时对违背社规的行为确实进行过事后处罚。S. 1475V《申年五月赵庭琳牒及处分》记载:“社司状上。五月李子荣斋,不到人:何社长、刘元振并斋麦不送纳,不送麦成千菜,行香不到罗光进。右前件人,斋及麦、行香不到,准条合罚,请处分。牒件状如前谨牒。申年五月 日赵庭琳牒。附案准条处分。庭璘。廿一日。”^[25] S. 5830《违反社约处分》记载:“(前缺)准条案,合罚酒壹瓮,合决十下,留附。”倒写两行大概是处罚饮食的开支情况:“酒两瓮,粟两石八斗,余一斗四升。油二升,麦四斗。胡饼卅,麦四斗。余七斗七升买肉。”这是置办一次丰盛筵席的费用。我们没有办法知道参加处罚筵席的人员结构情况,如果有僧人参加这将说明晚唐五代敦煌佛教上的很多问题。

作为晚唐五代敦煌佛教教团所使用的清规戒律还有式。所谓式,主要是归义军政权对佛教教团所下达的政令,如天复二年(902)四月归义军节度使对都僧统下达的帖,称城隍数有疾及断五根、时起祸患等都是僧尼不持定心、不虔经力、不爱戒门所致,所以要求僧人月朔前夜和十五日夜念佛名经一卷,诸寺不得欠缺一

人,要求僧统一一铃辖。这个节度使对僧统的帖文到了都僧统对诸寺的帖中就变成了式,成为寺院遵奉的科条,所以寺院的清规戒律中有相当一部分是来自于政府的行政命令。虽然这样的事例不是很多,但是它至少可以说明晚唐五代敦煌佛教教团的科罚制度受归义军政权的影响很大,有很多佛教教团的科罚条款是归义军政权对佛教教团下达的政令,这种政令不仅仅对佛教教团的清规戒律有所影响,而且直接对教团的科罚制度产生很大的影响,就是政府的行政处罚规定进入寺院变成寺院的科罚内容和形式。

官府政令对佛教教团科罚制度的渗透还体现在用官府政令直接科罚违规僧尼,这种科罚形式主要表现在佛教教团的科罚制度中直接沿用官府的政令规定,如在寺院僧人参加官府活动时就要受官府政令的处罚,如行人转帖和渠人转帖中僧人参加社的活动,但是却受的是官府的政令处罚。特别是在寺院单纯举办的佛事活动中也使用官府政令进行科罚,P. 6005《释门帖诸寺纲管》规定条款中有“诸寺僧尼,自安居后,若无房舍,现无居住空房舍,仰当寺纲管,即日支給。若身在外,空闲房舍,但依官申状,当日支与。诸寺僧尼数内沙弥,或未有请依止,及后人名僧尼,并令请依止,无使宽闲,如不口师者,仰纲管于官通名,重有科罚。”^[26]另外 S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日都僧统海晏置道场条令榜》中的有关科罚也有多处与官府政令结合。如僧徒道场衣锦使用金银器皿不服教团科罚者,“或有恃势之徒,陈官别取严令。”“非食醇醪,切断不令人入寺。前门后户,关锁须牢。外界院墙,团回兰塞。或有非人逃惊,交下无此之仪,便须推度知由,具状申于衙内,检教大德不令暗顺他情。”^[27]求真进戒的新戒僧尼“若有固违之流,道场司便须申纠。如或同欲嗜味,曲允他情,斯事透露之时,司人须招重罚。新戒逐出坛内,父娘申官别科。”从这些记载中我们得知使用官府政令惩处的对象主要是佛教教团或者寺院没有权力管辖到的部分,如恃势之徒、非寺院僧人进入寺院的以及犯规新戒的父母等,

寺院没有权利科罚他们,只有借助官府政令或者官府的权力对他们进行惩处。

注 释

[1] P. 6005《释门帖诸寺纲管》,录文参唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,北京:全国图书馆缩微复制中心,1990年,第120~122页。

[2] 郑炳林《唐五代敦煌酿酒业研究》,《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第575~594页。

[3]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第126~127页。

[4]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第118页。

[5]《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑,第360页。

[6]同上,第358页。

[7]同上,第357页。

[8]同上,第345页。

[9]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第147页。

[10]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第170页。

[11]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第107页。

[12]同上,第150页。

[13]同上,第120~122页。

[14]同上,第145页。

[15]同上,第146页。

[16]同上,第151~153页。

[17]同上,第154页。

[18]同上,第134~140页。

[19]《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑,第274页。

[20]同上,第318页。

[21]同上,第322页。

[22]同上,第327页。

[23]同上,第356页。

[24]同上,第358页。

[25]同上,第298页。

[26]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第120~122页。

[27]同上,第134~140页。

晚唐五代敦煌佛教教团阐扬三教大法师 与敦煌佛教兼容性形成

郑炳林

敦煌文献是晚唐五代敦煌三界寺的藏经,主要是佛教文献,占了将近百分之九十五以上,其他还有儒家经典、道家经典,以及摩尼教文献、景教文献等。特别是敦煌文书中保存的道教文献是敦煌文书中书写最好的一种,从形式上看不是作为佛教文献的副产品进入敦煌藏经洞的。其次敦煌文书中还保存有大量的占卜文书,有解梦书、相面书、宅经及各种占卜性文献,这些文献应当说与佛教文献没有很大的联系,又不是做修补佛经用的,那么这些与佛教经义不相适应的文献为什么会保存于敦煌三界寺的藏经中。长期从事敦煌文献研究的专家对这种现象默然视之,习以为常,没有作出任何合理的解释。从事佛教的专家又缺乏对晚唐五代敦煌佛教进行全面的,所以更谈不上对敦煌佛教文献中的道教文献保存现象作更多的研究。晚唐五代敦煌三界寺藏经中保存道教文献不是一个偶然的,是晚唐五代敦煌佛教人间化和兼容并蓄特点的体现,通过对敦煌藏经中保存的道教及其他宗教文献现象的研究,有利于敦煌佛教中很多问题的解决。敦煌佛教教团的高级僧侣到晚唐五代时期,除了女性出家者之外,大部分都带有“阐扬三教大法师”的称号,这种现象可以从敦煌文书遯真赞文献和莫高窟供养人题记中看得很清楚,为什么晚唐五代敦煌佛教教团

的高僧带有三教大法师的称号？三教的含义是什么？晚唐五代敦煌佛教教团高僧带阐扬三教大法师表现了敦煌佛教形成了一种什么样的特点？应当说明的是本文写成于2000年，作为研究生教学中的讲义使用，置放在手头很长时间，修修补补，勉强成了目前这个规模。后补充有关资料，才得以粗略成文。

一、晚唐五代敦煌佛教教团 高僧带阐扬三教大法师

晚唐五代敦煌佛教教团的高僧带有各种各样的大法师名号，从敦煌莫高窟供养人题记和敦煌文书的记载看，名号很多。如莫高窟第33窟五代供养人题记中有法松以释门法律临坛供奉大德兼表白大法师；道行以释门法律临坛大德兼宣白法师；^[1]第10窟有“门弟永安寺□□德兼表白法师□□”，“□弟表白法师□□时”；^[2]第44窟五代供养人题记庆员兼“……论法师”；法达以“释门法律临坛供奉大德兼义学法师”；法润以释门法律临坛供奉大德兼义学大法师、某僧以释门法律临坛大德兼表白法师；广信以释门临坛供奉大德兼□讲大法师；法眼以释门法律□管二部大众诸司都判官临坛大德通三学法师。^[3]第98窟记载恒明以释门法律知□使……表白法师。其中张氏归义军后期敦煌佛教教团中出现了阐扬三教大法师名号，对于我们了解晚唐五代敦煌佛教教团的兼容性有一定的作用，现对敦煌莫高窟供养人题记和敦煌文献记载的阐扬三教大法师辑录如下：

敦煌莫高窟第39窟五代供养人题记记载：“应管内释门法律临坛供奉大德阐扬三教大德兼毗尼藏主沙门□□供养”。^[4]是以释门法律的僧官带阐扬三教大法师。

敦煌莫高窟第44窟五代供养人题记有“释门教□临坛大德兼阐扬□教大法师□□一心供养。”“管内释门法律检校毗尼教主

临坛大德兼阐扬三教大法师沙门□□一心供养”，“释门法律……大德沙门□三教法师……供养”。^[5]以释门教授和释门法律兼阐扬三教大法师。

敦煌莫高窟第 98 窟供养人题记有“释门法律知使宅内阐扬三教大法师临坛大德沙门□□一心供养”；“释门法律临坛供奉大德阐扬三教讲论大法师广信一心供养”；“释门法律临坛供奉大德阐扬三教讲论大法师沙门绍宗一心供养”；“释门法律临坛供奉大德阐扬三教大法师……”。^[6]以释门法律及释门法律知使宅内兼阐扬三教大法师，宅内指归义军节度使的衙门或者节度使个人住宅，由此可以看出僧团与归义军政权之间关系之密切。

敦煌莫高窟第 196 窟晚唐供养人题记有：“窟主管内释门都法律^律京城内外临坛供奉大德阐扬三教大法师沙门□智一心供养”；“□信弟子释门法律□三……临坛大德□教□诚……沙门戒文供□”。^[7]也是以释门法律兼阐扬三教大法师。

敦煌莫高窟第 217 窟五代供养人题记记载有“应管内释门都僧政京城内外临坛供奉大德毗尼藏主阐扬三教大法师赐紫沙门洪认一心供养”。^[8]释门都僧政与都法律、都教授属于同一等级的僧官，地位在都僧录之下，僧政、教授、法律之上。

敦煌莫高窟第 329 窟甬道南壁五代供养人题记：“故兄……僧政□（知）三□（窟）……阐扬三教大法师赐紫沙门善才供养。”^[9]张善才是以僧政（知三窟）之务的名义兼阐扬三教大法师的，同时我们知道先出任法律，接着知三窟之务，再出任僧政和京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师之号。

敦煌莫高窟第 346 窟五代供养人题记记载“社子释门法律知管内二部大众诸司都判官兼常住仓务阐扬三□（教）法师临□（坛）大德沙门法眼一心供养”；“……（知）福田□（司）□（判）□（官）阐扬三□……临坛大德沙门慧净一心供养”。^[10]是以释门法律知福田司判官或者诸司都判官来兼任阐扬三教大法师的，是

主管俗务的僧官。

敦煌莫高窟第 387 窟西壁龕下五代供养人题记记载有“……释门都僧统兼门□□□京城□□临坛供奉大德阐扬三教大法师赐紫沙门□(香)□□(维)□□(宥)供养,俗姓康氏。”^[11]以最高僧官来兼任阐扬三教大法师的。

从敦煌莫高窟供养人题记记载来看,一般带有三教大法师称号的都是敦煌佛教教团的一些高级僧侣,常见的是僧政、法律一类的僧官。三教大法师的出现时间从敦煌莫高窟供养人题记看,一般都是在晚唐和五代时期。说明到晚唐五代时期敦煌佛教教团在归义军政权中取得了绝对的至高无上的地位,是其他宗教无法比拟的。其次我们从敦煌莫高窟供养人题记的记载看,带三教大法师是归义军时期佛教教团高僧的普遍现象,关于这一点我们还可以从敦煌写本中的邈真赞文书的署名和撰写题记中看出。

P. 4660 号《金光明寺索法律邈真赞并序》,撰写于唐文德二年(889)六月,撰写人题记记载“河西都僧统京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门悟真撰”。同卷《勾当三窟僧政曹公邈真赞》、撰写于中和三年(883)五月的《入京讲论大德兼管内都僧政赐紫沙门故曹僧政邈真赞》、中和元年(881)的《康通信邈真赞》、广明元年(880)《都僧统唐悟真邈真赞并序》、广明元年《阴法律邈真赞并序》、《辞弁邈真赞》、《康使君邈真赞并序》中唐悟真的署名与之相同。P. 4660 号《阎英达邈真赞并序》、《索法律智岳邈真赞》撰写人唐悟真署名皆为“河西都僧统京城内外临坛供奉大德都僧录兼阐扬三教大法师赐紫沙门悟真[撰]”。^[12]

撰写于清泰元年(934)P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》:“敕授河西应管内都僧统京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主赐紫沙门和尚墓志铭并序。释门僧政阐扬三教大法师[赐]紫沙门灵俊撰”^[13]撰写于天复八年(908)的 S. 4474《张安三父子敬造佛堂功德记》撰写人题记:“河西管内都僧录京城内外临

坛供奉大德阐扬三教法师赐紫沙门述”，^[14]经荣新江先生研究认为这位和尚就是陈法严。^[15]

撰写于清泰三年(936)前后的 P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》题署：“……论大法师毗尼藏主赐紫沙门和尚写真赞并序”，张灵俊的法号应是“阐扬三教讲论大法师”。^[16] P. 3541《唐张善才和尚邈真赞并序》题名为“唐故归义军管内释门正僧政京城内外临坛[供奉大德□□□教]主兼阐扬三教大法师赐紫沙门张和尚[邈真赞并序]”。^[17]撰写于917年前后的 P. 3556《都僧统汜福高邈真赞并序》题名：“大唐敕授归义军应管内外都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门汜和尚邈真赞”。同卷《贾僧正清和尚邈影赞并序》题名记载“大周故应管内释门僧正京城内外临坛供奉大德阐扬三教讲论大法师赐紫沙门△乙和尚邈影赞并序”。^[18]

撰写于长兴二年(931)的 P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载：“唐河西释门故僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序。释门僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门△乙撰”。这位撰写人应是张灵俊和尚。同卷撰写于天成三年(932)《刘庆力和尚生前邈真赞》撰写署名有：“释门法律知福田都判官临坛供奉大德兼三教法师沙门灵俊撰”。同卷撰写于天成三年(932)的《马灵佺和尚邈真赞并序》题署：“唐故河西释门正僧政临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主赐紫沙门和尚邈真赞并序”。同卷撰写于贞明五年(919)的《张喜首和尚写真赞并序》题署：“梁故管内释门僧政临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门张和尚写真赞并序”。同卷撰写于清泰二年(935)《梁幸德邈真赞并序》撰写题记记载“释门僧政兼阐扬三教大法师赐紫沙门灵俊撰”。^[19]

撰写于936年6月至937年间的 P. 3564《莫高窟功德记》记载有梁幸德之子梁愿清的僧官为：“释门僧政临坛供奉大德阐扬

三教大法师赐紫沙门香号愿清”。梁幸德的另一个儿子是梁道林,官职法律,到显德二年(955)僧官正僧政,法号三教大法师。^[20]撰写于显德二年(955)的 S. 5405《张福庆和尚邈真赞并序》撰写人题记记载:“……京城内外临坛供奉大德兼[阐扬三教大法师赐紫沙]门和尚邈真赞并序……□正僧政兼阐扬三教大法师赐紫沙门道林撰”。^[21]

撰写于开运二年(945)的 P. 3792《张和尚生前写真赞并序》题署记载:“大晋河西敦煌郡释门法律临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主沙门香号[□□]俗姓张氏和尚生前写真赞[并序]”。^[22]

敦煌文书 S. 4654《杂写》中有:“敕授河西应管内释门都僧统京城内外临坛供奉阐扬三教大法师赐紫”;“敕授河西应管内外释门都僧录京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门”;“敕授河西应管内外释门都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德阐扬三教大法师赐紫沙门法嵩一心供养”。^[23]表明当时敦煌佛教教团中都僧录、都僧统都带有三教大法师称号。

通过对敦煌文献和莫高窟供养人题记中的有关带三教大法师法号和尚进行辑录,从中可以看出在晚唐时期,敦煌佛教教团高僧带三教大法师之法号的很少,只有都僧统本人才有这种资格,到了五代以后敦煌佛教教团高僧带三教大法师之法号者就比较普遍。晚唐时期敦煌佛教教团的高僧只有悟真一人,而当时悟真的僧官已经是都僧统并兼任都僧录之职。根据第 196 窟记载晚唐时期,约 894 - 895 年,□智以释门都法律京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师,说明在唐悟真担任都僧统的晚期,阐扬三教大法师可以由都法律来兼任。根据 S. 4474《张安三父子敬造佛堂功德记》得知唐天复八年(908)时期陈法严以都僧录兼阐扬三教法师,陈法严出任都僧录的时间是 902 年,就是说陈法严出任都僧录兼阐扬三教法师的时间应当在 902 年前后。902 年前后都僧录可以兼任阐扬三教法师,阐扬三教法师比阐扬三教大法师地位较低。到

五代初期敦煌佛教教团中僧官到释门法律临坛供奉大德毗尼藏主带阐扬三教大德、到天成三年(928)时担任释门法律知福田都判官临坛供奉大德的刘庆力法号是三教法师,而带阐扬三教大法师的只有僧政或正僧政之类的高级僧官。但是到五代后唐以后,僧官带阐扬三教大法师者比较普遍,关于这一点在敦煌莫高窟供养人题记中记载比较丰富,第44窟记载同时有两个释门法律兼阐扬三教大法师。通检敦煌莫高窟供养人题记和敦煌邈真赞题记署名,带阐扬三教大法师法号的佛教教团高僧共有25人,其中以都僧统带阐扬三教大法师的有唐悟真、汜福高、阴海晏、康维宥四人;以都僧录兼阐扬三教法师的有陈法严等;以释门都僧政兼任阐扬三教大法师的有洪认一人;以释门教授临坛供奉大德兼任阐扬三教大法师的有一人;以正僧政兼任阐扬三教大法师的有张善才、马灵佺、梁道林等三人;以僧政兼任阐扬三教大法师的有张灵俊、贾僧政、范海印、张喜首、梁愿清等四人;以释门法律兼任阐扬三教大法师的有广信、法眼、灵俊等9人。从时间上看最早是都僧统才兼任阐扬三教大法师,越往后可以带阐扬三教大法师地位越低,都僧录、都僧政、都法律等兼任阐扬三教大法师,从五代后唐时期起一般僧官如正僧政、僧政、法律等只要带临坛供奉大德者都可以兼任阐扬三教大法师,一般不带临坛供奉大德者多兼任三教法师。说明最初兼任阐扬三教大法师有严格限制,后来这种限制就越来越松。

关于晚唐五代敦煌佛教教团僧官带阐扬三教大法师名号的开始时间,从我们看到的敦煌文书记载看,当始于唐悟真出任敦煌佛教教团首领都僧统时期。唐悟真是敦煌的著名僧人,从唐悟真的僧官变化来看,晚唐敦煌高级僧侣带三教大法师名号非常荣耀,故限定也很严格。根据P.3770《敕河西节度使牒》记载唐大中二年(848)到大中四年(850)间灵图寺寺主唐悟真带的法号为释门义学都法师,又根据P.3720《悟真文集》记载到大中五年(851)作为

入朝使沙州释门义学都法师晋升为京城临坛大德兼沙州释门义学都法师、大中十年(856)为京城内外临坛供奉大德沙州释门义学教主都法师兼僧录赐紫,咸通三年(862)僧官结衔是河西副僧统京城内外临坛供奉大德都僧录三学教主大法师赐紫。根据P.4660号《河西都僧统故翟和尚邈真赞》、《索义辩和尚邈真赞》撰写人题记,到咸通十年(869)唐悟真的僧官为:“河西都僧统京城内外临坛供奉大德都僧录兼教喻归化大法师赐紫”。又根据P.4660号《索法律智岳邈真赞》撰写人题记记载,唐悟真的僧官中开始带有阐扬三教大法师:“河西都僧统京城内外临坛供奉大德都僧录阐扬三教大法师赐紫沙门悟真[撰]”。从此以后唐悟真的僧官中都带有阐扬三教大法师的法号。^[24]895年唐悟真死后,康贤照出任都僧统之职,908年都僧录带阐扬三教大法师。我们推测,从唐悟真死后,敦煌佛教教团都级僧官皆可以带三教法师的法号,只有都僧统才能带阐扬三教大法师。五代时期特别是金山国以后,随着归义军官制的变滥,虚衔增多,对敦煌佛教教团的僧官结衔也产生了影响,其中最明显的一点就是阐扬三教大法师不但都僧统可以带,其他像僧政、法律都可以号称阐扬三教大法师。从以上研究中得知,阐扬三教大法师是从唐悟真出任河西都僧统时期开始的,出现时间是咸通十一年(870)。

二、晚唐五代佛教教团三教大法师之三教与高僧的三教造詣

晚唐五代敦煌佛教教团高僧带阐扬三教大法师,与归义军时期敦煌佛教发展演变有一定的关系,首先我们还得从三教的含义说起。佛教从东汉传入中国,魏晋南北朝到隋唐成为中国影响最大的宗教。道教是中国本土产生的宗教,由于道教奉老子为最高本尊,所以在奉老子为先祖的唐代,道教发展上有着很大的优势。

儒家从唐代时期起也被奉为宗教,与佛教、道教合称三教,三教大法师之三教当指儒、释、道。三教从佛教内部来说还有其自身的解释,从天台宗形成后就开始了判教工作,将佛教分为渐教、顿教和不定教。渐教是指从初转法轮至涅槃自小至大者;顿教指佛成道之初为诸菩萨说华严经者;不定教指如《胜鬘经》及《金光明经》非顿渐之所摄别明佛性常住者。北魏光统三教是渐教、顿教和圆教。还有南山三教:性空教、相空教和唯识圆教。因此敦煌文书记载的三教大法师是否就是指佛教中的顿、渐、不定而言,我们只有根据敦煌文书实际内容来看。

三教指儒释道,开始出现于三国时期,到晚唐五代宋初三教专指儒释道的情况比较普遍。《唐语林校证》卷六记载:“德宗降诞日,内殿三教讲论,以僧鉴虚对韦渠牟,以许孟容对赵需,以僧覃延对道士郗惟进,诸人皆谈毕,鉴虚曰:‘诸奏事云:玄元皇帝,天下之圣人;文宣王,古今之圣人;释迦如来,西方之圣人;今皇帝陛下,是南赡部洲之圣人。臣请讲御制赐新罗铭。’讲罢,德宗有喜色。”又记载:“德宗降诞日,三教讲论。儒者第一赵需,第二许孟容,第三韦渠牟,与僧覃延嘲谑,因此承恩也。”^[25]这里的三教显然是指儒释道,所谓三教讲论就是指儒士、释门与道士在一起讲论。而晚唐五代敦煌佛教教团的高级僧侣自称为阐扬三教大法师或者三教讲论大法师,是指一人代表了儒释道三个宗教,集三教于一身,表现了佛教极强的兼容性。《石林燕语》卷四记载:“唐自明皇以诞日千秋节,其后肃宗为地平天成节,至代宗,群臣请建天兴节,不报。自是历德、顺、宪、穆、敬五帝,皆不为节。文宗大和中,复置庆成节,故武宗为庆阳节。终唐世,宣宗为寿昌节,僖宗为嘉会节,昭宗为乾和节,中间惟懿宗不置。则唐世此礼亦不常,各系其时君耳。千秋节诏天下皆燕乐,有司休务三日;其余凡建节,皆以为例。穆宗虽不建节,而紫宸殿受百官称贺,命妇光顺门贺皇太后;及有麟德殿沙门、道士、儒官讨论三教之制。文宗时,又尝禁屠宰,燕会

惟蔬食脯醢，后旋仍旧。”^[26]以沙门、道士、儒官来讨论三教之制，故三教是指儒释道三教。从这些记载看，儒释道是各行其是，没有任何的相互兼容，沙门既不能代表儒官和道士，那么儒官和道士也不能代表释门，而且三教之间往往互相排斥，特别儒教和道教与佛教之间的斗争，往往会以唐朝皇帝为后盾引发全国性的冲突。所以在中原地区三教合流或者用佛教来代表儒、道二教是根本不可能的。

而在晚唐五代敦煌归义军时期却是另外一种情况，当时敦煌及其河西地区的民众才从吐蕃的统治之下摆脱出来，需要一个统一的宗教以团结民众，结成一股强有力的宗教核心，帮助张议潮收复河西地区。在张议潮收复河西的过程中，佛教教团特别是一些高级僧侣在入朝等事件中起了很大的作用，几乎每次入朝的使团中都有僧人参与其中，像唐悟真一类的高级僧官，更是与归义军政权关系密不可分，唐悟真就是归义军政权张议潮的幕僚。由于唐悟真有了这样一种经历，由于他对诸教分治会给新生的归义军政权带来很多弊病深有体会，特别是对于稳定民心的作用感触颇深，所以当他一接任敦煌佛教教团的都僧统之职，就着手于佛教改革。在唐悟真之前敦煌佛教教团的都僧统只管理佛教教团内部事务，这可以从都僧统吴洪辩、翟法荣的僧官结衔上看出。吴洪辩的僧官全称是“河西都僧统摄沙州僧政法律三学教主”，翟法荣的僧官是“河西都僧统京城内外临坛供奉大德三学教主兼毗尼藏主赐紫”，都是佛教教团的首领，没有兼管其他宗教的任何意思。唐悟真对佛教教团的改革首先表现在称号的变化上，唐悟真接替佛教教团都僧统时再没有三学教主，而是称教喻归化大法师，第二年就称阐扬三教大法师，实现了佛教对道教、儒教及其其他宗教的行政管理。既然佛教教团从唐悟真接替都僧统后实现了佛教对道教、儒教的管理，那么佛教高僧带阐扬三教大法师是否就具备儒教和道教方面的造诣，这是问题的关键。如果没有道教和儒家方面的

造詣，佛教教團高僧兼容道教和儒教只是做表面文章，根本不可能實現真正意義上的闡揚三教的目的。悟真是首先兼三教大法師的，他的知識造詣是否具備三教的修養。根據《河西都僧統唐悟真邈真贊并序》及其有關他的作品記載，唐悟真從小出家，專長于《淨名經》、《百法論》、《瑜伽論》等，善于作詩，學習過姓氏書一類的儒家文化知識。從他撰写的《張淮深功德碑》所用典故來看，唐悟真是一個儒學功底非常深厚的高僧，但是我們從他的作品和他的邈真贊中看不出他具有道教方面的造詣。所以唐悟真雖然首先稱三教大法師，但是他只能說兼具釋儒二教造詣。^[27]

陰海晏僧官為河西都僧統京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教毗尼藏主賜紫。關於他的造詣，P. 3720《陰海晏墓志銘并序》記載：“和尚稟性清廉，名高物外；逍遙獨步，意慕其（真）空。弱冠之初，道亞生融之迹。業資惠海，德重華山。証三教而窮通，修四禪而凝寂。戒同卞璧，鵝珠未比于奇公。操性霜明，該博研精于內外。”^[28]從“証三教而窮通”看，也有可能是指漸教、頓教、不定三教。由“該博研精于內外”看，這裡的三教是指內外三教，即儒釋道三教，所以陰海晏是兼通儒釋道三教的高僧，名與實符。張靈俊僧官為釋門法律知福田都判官臨壇供奉大德時，就兼闡揚三教大法師，後來官職釋門僧政兼闡揚三教大法師，根據 P. 2991《張靈俊和尚寫真贊并序》記載他的最後法號是闡揚三教講論大法師：“齡當弱冠之初，道亞生融之迹。業資惠海，德爽智山。証三教而精通，修四禪而凝空。戒圓盛月，鵝珠未比于奇公。操性霜明，弘闡研窮于內外。石基案上，親傳孔父之文。獅子座前，廣扇真風之理……博通術，辯若河懸，森森龍象，侃侃精研。杏壇流訓，梵漢翻傳。”^[29]張靈俊是儒釋道三教兼通的高僧。張善才以釋門正僧政京城內外臨壇供奉大德兼闡揚三教大法師，根據 P. 3541《張善才邈真贊并序》記載：“弱冠之齡，習業□□□□。□乘歲曉，窮海藏而該通。三教俱明，罄龍宮而遍覽。故得懸談萬法，波濤不滯于

倾盆。剖释千门，驰骤岂殊于海决。破邪迷而执有，指有而不有之途。定渐次而澄空，建空而不空之道。持真弃伪，时传极位之风。济末扶危，尤膺深慈之化。”^[30]从这些记载看张善才和尚是兼通三教的高僧。P. 3718《马灵佺和尚邈真赞并序》记载马灵佺和尚的僧官是河西释门正僧政临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主赐紫，马灵佺和尚的学术修养：“业资惠海，德爽智山。证三教而穷通，修四禅而夔朗。戒珠皎皎，恒晖满月之光。行洁冰壶，每严持而无失。谈经析理，善闲若空之音。剖释义门，雅合生融之则……真乘洞彻，三教兼宣。”^[31]表明他学兼儒释道。P. 3718《刘庆力和尚生前邈真赞并序》记载刘庆力的僧官是后唐河西敦煌府释门法律临坛供奉大德兼通三学法师毗尼藏主，三学，陈祚龙校作三教。邈真赞记载他：“和尚早岁出家，童颜学业。心坚金石，意慕真宗。才年弱冠之初，妙达苦空之响。戒圆盛月，长严而密护鹅珠。利性爽然，该博而研穷内外。故得威棱肃物，四八之相多旋。操行藏昂，百艺之端稍备。三千青眼，金掌续命之资。九九明怀，每表均于众意。久年报恩任位，常欢耆幼之徒。数祀结勋六司，不染纤毫少贿。馨兰美馥，恒播布于人伦。释道儒流，遐迩无不悦念。……博通八转，七礼妙宣，罕穷内外，辩若河玄（悬）。森森龙象，侃侃威全。异相多备，种好俱圆。普丰化俗，儒道参前。”^[32]所谓“罕穷内外”就是对释道兼通。邈真赞中明确记载刘庆力和尚兼通儒释道三教，得到儒释道流的欢喜敬佩。P. 3792《张和尚生前邈真赞并序》记载张和尚：“石渠习业，备晓于三坟。壁水谈诗，才成而七步……博该内外，穷妙理而观掌中。海口波涛，宣吐而瓶注水。”“韶年早晓儒王教，龀岁归真守严精。四禅澄护而冰雪，万法心台龟镜明。释儒道俗皆投化，郡主称贤措优荣。升坛首座诣徒众，律仪不犯口戒清。”^[33]从这些记载得知张和尚不仅以僧官释门法律临坛供奉大德兼阐扬三教毗尼藏主，而且从学术修养上兼通儒释道三教，所谓“释儒道俗皆投化”就是指的这层意思。

同时我们还应当注意一个问题,就是晚唐五代敦煌佛教教团的高僧有的只兼通儒释二教,像汜福高僧官为大唐教授归义军应管内外都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫,从P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》记载:“儒宗习礼,三冬豹变而日新。一览俱彰,七步成诗而月异。书文龙飞水走,惊鸾靡比于今时。走笔立动风烟,远鹄岂夸于此世。遂乃韶龢落发,归依极教之风;立政(正)摧邪,顿证中途(道)之理。清贞进具,四分了了于心台。守节无非,十诵明明于意府。随身一钵,悟贮货而芭蕉。房具三衣,弃余资而聚沫。寻经海隅,德高龙树之雄名。帝释谈章,行越世亲之盛美。温良彦俊,施六如清众之弘柔。特达英能,纾四摄劝迷之善述……神态风骨,六艺随躯。文星降质,应笔张芝。晴企大教,恒慕所归。”^[34]从汜福高和尚邈真赞的记载得知,汜福高和尚是晚唐敦煌书法家,继承了张芝的草书,对儒家经典比较精通,同时是晚唐五代敦煌佛教教团一位有影响的高僧,但是从他邈真赞中看不出在道教上有任何造诣。根据这一现象我们推测晚唐五代敦煌佛教教团的都僧统无论是否具有道教方面的造诣,按照惯例兼任阐扬三教大法师,实行三教合一,以佛教都僧统兼管儒道的管理模式。到这个时期已经不在乎这些高僧是否具备三教知识,而在于他的权力行使范围。因为敦煌的都僧统在晚唐五代时期自称是归义军节度使的释吏,是代表归义军政权对佛教、儒家和道教进行管理的,所以只要他有权对儒释道进行管理就带阐扬三教大法师的称号。另外还有贾僧政与汜福高和尚的情况相同,贾僧政病逝于后周时期,当时僧官为僧政京城内外临坛供奉大德阐扬三教讲论大法师赐紫,他兼通儒释二教,根据P. 3556《贾僧政和尚邈真赞并序》记载:“早趋槐市,三冬学富于丘坟。夙趣杏坛,七步诗成于典素……寸阴是竞,穷八藏于心源。尺璧非珍,达五乘于性府。”^[35]他在出家之前已经具备了儒家知识的修养,有了一定的儒学造诣,而后才出家为僧的。这可能是晚唐五

代敦煌高级僧官常见的培养途径。也有出家之后经学习儒学造诣很高的,如张喜首和尚。张喜首和尚的僧官以僧政临坛供奉大德兼阐扬三教大法师,根据 P. 3718《张喜首和尚写真赞并序》记载:“师自幼出家,业优颜曾。澄清皎洁,戒珠晓朗于冰霜。洞达幽微,阐扬名端而别咏。文则亲持越髓,儒锋杰辩,鸿深法门,数播当时,便是优波的子……宣白释门要关,徒众千僧自悚。四分心台了了,八索趋骤以欢迎。十诵意府明明,九丘波涛而涌出……百法该通,本地有缘。化度开迷,瑜珈(伽)大论……儒林神硕,释门师长。父哲前贤,子接后响。”^[36]从以上记载得知张喜首儒学与佛学造诣已经很高了,既是释门高僧也是儒学领袖。

晚唐五代敦煌佛教教团中还有一类带有阐扬三教大法师的高僧,从有关他们的记载中看不出他们在儒学、道教上有任何的造诣,但是他们仍然兼任阐扬三教大法师,阐扬三教大法师完全变成了一种称号。敦煌的高级僧侣是否兼任阐扬三教大法师,并不表明他们是否兼通三教,只是表明他们可以管理儒释道三教。阎会恩的情况就是这样的。阎会恩以都僧政兼毗尼藏主京城内外临坛供奉大德阐扬三教大法师,但是从阎会恩的邈真赞记载看,阎会恩的贡献主要是他在佛教上的造诣,比如说精闲密典,演畅毗尼。没有记载他在儒学、道教上有何种程度的修养和造诣,但是仍然带阐扬三教大法师的法号。另外还有范海印和尚也是这种情况,范海印以僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师,根据 P. 3718《范海印和尚邈真赞并序》记载范海印幼年出家,十八岁时已经很出众了,曾经巡礼过五台山,又经葱岭到西域地区,“东游五岳,奏对朝天;西通雪岭,异域芳传。”^[37]后来在通使于阗返回时病逝。也没有记载他的儒学、道教造诣情况。

另外还有一种情况,晚唐五代敦煌佛教教团中有的僧官虽然没有记载有阐扬三教大法师法号,但是从有关记载看,这些高僧兼通儒释道三教。S. 390《汜嗣宗和尚邈真赞并序》记载汜嗣宗“穷

通宗挽,八索九丘;究学海尽,三坟五典……谈千经之正教,劝化有情。演万论之宏宗,度脱群品……五乘晓[朗],八藏该通。”^[38]学术兼通儒释二教,学兼儒释二教是晚唐五代敦煌高僧的普遍学术造诣。P. 2481《副僧统和尚邈真赞并序》记载这位副僧统和尚的学术造诣时称:“早岁而寻师于槐市,周揽(览)于八索九丘。幼年而就业杏坛,遍晓于三坟五典……香坛进具,五篇皎净于心膺。坚守戒仪,七聚澄辉于志府。讨瑜伽则鳞角早就,并汉代之摩腾。攻净名则豹变久成,比秦年之罗什。慈悲在念,恒思度脱于含生。忍辱居怀,每愿劳(牢)笼于有识。登狻猊之宝座,畅三教而应病良医。处菡萏之莲床,演五乘而随根闰益……望高朱紫,族美儒风。幼寻槐市,百部精穷。了世虚幻,渴仰真宗。披缁落发,割舍烦笼。五乘晓朗,八藏该通。累升莲座,演畅苦空。”^[39]从这位副僧统的邈真赞的记载来说,出身于有着儒家学风的家庭,所以他的儒学修养很高。虽然这位副僧统的僧官没有明确的记载,但是我们从他邈真赞中推测他的法号肯定是阐扬三教大法师。敦煌佛教教团的高级僧侣大多数是兼通释儒,这是归义军建立以来形成的传统,如P. 4660《索法律智岳邈真赞》记载索智岳的情况是:“真乘洞晓,儒墨兼宣。”本卷《河西管内都僧统邈真赞并序》记载翟法荣的学术修养:“三教通而礼乐全,四禅辟而虚空朗。秉安远之德,蹈罗什之踪。学贯九流,声腾万里。”三教或者九流都包括儒道在内。特别是在这篇赞文里明确记载翟法荣“庄老洞贻”,表明翟法荣对道教是很精通的。同卷《凝公邈真赞》记载凝公“内苞三藏,外学九章”,所谓内外兼通是指内释外儒,或者内释外儒道。^[40]又根据S. 2113《唐沙洲龙兴寺上座马德胜和尚宕泉创窟修功德记》记载马德胜“精闲六礼,明达藏经。”又自称贫道,是否表明晚唐时期敦煌的佛教与道教已经兼容了。^[41]陈法严虽然是晚唐五代敦煌佛教教团的都僧统,但是从他的邈真赞记载看他还是儒学大师,“三冬豹变,业就儒宗。”从程政信的邈真赞记载看,说尽千门他,明闲万

法,问一答十,颜子却诞于人寰。独悟非常,人理近偷于安远。“内包三藏,外具九章。”对净名经、百法论等有很深的研究。^[42]所以也是一个儒释兼通的高僧。

从晚唐五代敦煌佛教教团中高僧的知识结构和文化造诣看,敦煌地区的高僧一般都具有儒学修养,这与吐蕃占领敦煌地区以后出现的寺学教育有很大关系,寺学教育的主要内容还是儒家经典,敦煌发现的类书写本就充分说明了这一点,像《励忠节抄》所表现的忠孝思想以及《新集文辞九经抄》、《新集文辞教林》等专门讲授儒家忠孝思想内容等,而且这些文书抄写都比较多,另外各种文学作品中无一不透露出这一主题原则。^[43]阴阳占卜类文书与道教文书有很多充斥于敦煌文书中,必然给佛教高僧造成修习道家文化的机会,同时中国文化很多方面就是道家文化,不了解和掌握道家文化知识,就很难根植于敦煌民众中进行佛教传播活动,同时佛教的传播离不开道教的阴阳占卜技艺作为辅助工具。只有佛教与道教融合,佛教才能发展,佛教的高僧才能成为真正的高僧,才能得到民众的信赖。所以晚唐五代敦煌佛教教团有很多名僧道教造诣同样很高。

三、三教大法师代表的佛教 兼容性形成原因之探讨

晚唐五代敦煌地区的宗教除了佛教之外,还有道教、祆教、摩尼教、景教等,这些宗教从教理上来说与佛教有着密切的关系。

祆教是从中亚地区传入中国的宗教,由于粟特人大多信仰祆教,所以凡是粟特人居住与活动的地区,祆教信仰都比较兴盛。晚唐五代的敦煌有祆教寺庙,赛祆活动非常活跃。敦煌的粟特人是佛教与祆教并重,二教并信民族,这一点我们在有关论文已经作过充分的论述。就是祆教的主神最后也变作佛教中的诸神之一,这

不能不说是佛教兼容性的充分体现。敦煌文献中有《摩醯首罗卜》号称“释梵四天诸神共集”，^[44]但是根据《西溪丛语》卷上记载摩醯首罗乃袄教神祇：“予长兄伯声，尝考火袄字，其画从天，胡神也，音醯坚切，教法佛经所谓摩醯首罗也，本起大波斯国，号苏鲁支，有弟子名玄真，习师之法，居波斯国大总长如火山，后行化于中国。”“袄法初来，以鸿胪寺为礼远令邸。后世因用以僧尼隶焉。”“《崇文书》有穆护词，乃李燕撰六言文字，记五行灾福之说。”^[45]表明袄教中很早就有占卜术的使用，袄教进入中国之后，将五行之说与袄教的占卜术结合形成一种新的占卜术。摩醯首罗卜法很可能就是袄教的原有占卜与中国占卜结合的产物，它保存于敦煌藏经中，表明敦煌佛教在传播过程中接受和使用了这种占卜术。^[46]同时这也是袄教在敦煌地区传播的直接物证。

晚唐五代敦煌佛教教团兼容性形成的原因还在于敦煌文士对佛教的认同和接受。吐蕃占领敦煌之后，敦煌官学被废除，正常的教育被割断，对于敦煌的文士来说，要么投靠吐蕃谋取出路，要么投身空门从事儒学教育。最为典型的是处士阴嘉政，阴氏是敦煌古老的大姓，也是一个很有家学渊源的家族，曾皇祖“特奇要籍，兼摄殊能”；曾祖“经师避席，传授次于曾参，师尔凭河，好勇承于子路”，曾经改编《嬴金》。^[47]就是这样出身的阴处士，最后也投入空门，而索氏家族对占卜就很有家传。敦煌文士出家投入空门，在寺院办学传播儒家文化知识，阴阳占卜是唐代教学的内容，寺学中理所应当教授这方面的内容。归义军时期设置有阴阳博士，专门负责阴阳占卜内容的教学。寺学作为归义军学校教育的一部分，必须与官学教育内容同步，所以寺院教授阴阳占卜理所应当。文士学佛不仅仅在敦煌，在中原地区也同样。《澠水燕谈路》奇节记载北宋时期：“近年，士大夫多修佛学，往往作为偈颂，以发明禅理。”^[48]《玉壶清话》卷第二记载：“李集贤建中，冲退喜道，处搢绅有逍遥之风……晚喜洛中景物，求留司。园池亭榭，萧洒自如，每

喜颂《楞严经》中四句云：‘将闻持佛佛，何不自闻闻，闻复翳根除，尘消觉园净。’凡起居皆泳之。后被诏与张君房集贤校勘《道藏》，时号称职。”^[49]以上记载反映中国整个风气的一般状况。

晚唐五代敦煌佛教教团兼容性形成的原因还在于佛教在传入中国之前，就接受了印度原始占卜方法。S. 12194《圣绳子卜》：“圣绳子卜：此卜是唐三藏贞观……敕西国取经，于千……得将来，以示方姓卜□……年月日为某□□取□……□□□勿逐（后缺）”^[50]如果这个记载不误，在古代印度也流传很多卜法，他们同佛教一样被巡礼求法的僧人传入中国。敦煌佛教教团对占卜等道家东西的兼容，实际上源自于古代佛教传入中国时就对原始占卜方法的拥有，这种情况促成了佛教对道教的兼容。

其次占卜等方式在佛教传播过程中起了很大的作用。在佛教初传中国期间，很多弘法高僧本身就是占卜名家。这在中国古代典籍和佛教史料中有很多详细而丰富的记载，这里我们不一一列举。就是在敦煌地区，佛教教团的很多行事中还经常使用占卜一类的东西。特别是佛教寺院的修建也进行占卜，从中可以明显看出阴阳杂占对佛教的影响。

晚唐五代敦煌佛教教团兼容性的形成还表现在阴阳占卜类文书中包含了太多佛教内容。P. 3908《新集周公解梦书一卷》第八章是佛道音乐章，将佛教与道教放在同等位置看待：“梦见礼佛，得贵人力。梦见入寺行，主喜事。梦见菩萨者，主长命。梦见金刚，得人力助。梦见僧尼，百事不和。梦见吃斋者，主大吉。梦见焚香者，主婚姻事。梦见神庙者，先人求食。梦见道士，有愿起。”S. 2222《解梦书一卷》“梦见僧尼，所作不成。”除了一条以外都是好的梦象，因为僧尼虽然代表男女二性，但是二者不可媾和，故表示做事不合。特别是天文章中称“梦见天帝释者，大吉。”天帝释很可能就是帝释天，是敦煌壁画中常见的一种神。S. 620《占梦书》食会沐浴篇第卅七“梦见座僧，大吉。”佛法仙篇第十四记载：

“梦见佛像，善征，吉。梦见神庙，必富贵。梦见形像，有喜事，大吉。梦见造幡，富德，吉利……梦见师僧，诸佛守护，吉。梦见尼，所为不成。”这些占梦辞中除了梦见尼与僧尼一起表示所为不成外，其余都是吉利的梦象，梦见菩萨、金刚、佛像与道士等形象，梦见焚香、吃斋、礼佛、入寺行、师僧尊敬佛教行动都是吉利的梦象，反之凡是对佛教亵渎的行为都是不吉利的梦象，如“梦见雨浮图，所求皆不成。”因此从这些记载看，在敦煌写本解梦书中凡是梦见佛教及其有关的梦象都是好的梦象，敦煌写本解梦书是晚唐五代敦煌阴阳文士编修而成的作品，所以表现了晚唐五代敦煌地区的道教、阴阳家对佛教的认同，反过来也表明佛教对道教的兼容和认同。^[51]

佛教对道教的兼容，还表现在编撰《大藏经》上，在《大藏经》编写过程中，专门为道教经典等编写门类，因此敦煌写本大藏经中收藏道教写经是寺院的正常行为，所不同的是敦煌写经中收藏的佛经更加宽泛，除了收藏道教经典外还收藏阴阳占卜一类的文书，特别是按照佛教规定不允许从事的职业所使用的文献。这种藏经状况表明晚唐五代敦煌佛教教团比起中原地区的佛教教团来说更具有兼容性。

晚唐五代敦煌地区的佛教是一个世俗化佛教，它实行的很多方面与我们看到的佛教有很大差异，无论是戒律的执行上还是清规的制定上，与佛教要求之间有很大不同。最为明显的是五戒十戒的执行上，就打了很大折扣。饮酒是佛教教团中严格限定的，但是在敦煌佛教教团中的高僧几乎都饮酒，有的甚至公开出入酒肆，开店造酒出卖盈利，只有在法会活动期间才用榜文告诫禁断。晚唐五代敦煌佛教教团中的高僧与俗家弟子几乎没有什么区别，俗家有的僧人都有，俗家享受的僧人也几乎都可以享受，他们拥有大量资产奴婢，穿丝绸戴金银，经常不住寺院，户口也是挂在俗籍上，同时对一般普通僧人来说，出家并没有免除他们很多负担，僧人也

服兵役和杂役。既然这样,世俗政权也不好对他们有更多的要求。所以晚唐五代敦煌佛教教团的世俗化也是它本身兼容性形成的原因之一。

注 释

[1]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10页。

[2]同上,第7页。

[3]同上,第14~15页。

[4]同上,第12页。

[5]同上,第14~15页。

[6]同上,第40页。

[7]同上,第88页。

[8]同上,第101页。

[9]同上,第133页。

[10]同上,第140页。

[11]同上,第147页。

[12]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第108、112、114、116~117、142、149、151、160、170页。

[13]同上,第261~262页。

[14]同上,第317页。

[15]荣新江《关于沙州归义军都僧统年代的几个问题》,《敦煌研究》1989年第4期,第70~78页。

[16]《敦煌碑铭赞辑释》,第323页。

[17]同上,第352页。

[18]同上,第389页。

[19]同上,第417、432、434、437、450页。

[20]郑炳林、梁志胜《梁幸德邈真赞与梁愿清莫高窟功德记》,《敦煌研究》1992年第2期,第62~70页。

[21]《敦煌碑铭赞辑释》，第525页。

[22]同上，第540页。

[23]图版参中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第六卷，成都：四川人民出版社，1992年，第214页。

[24]齐陈骏、郑炳林《河西都僧统唐悟真作品和见载文献系年》，载郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第621~640页。

[25]（宋）王谠撰，周勋初校证《唐语林校证》卷六，北京：中华书局，1987年，第519页、第520页。

[26]（宋）叶梦得撰，宇文绍奕考异《石林燕语》卷四，北京：中华书局，1984年，第51~52页。

[27]参续华《悟真事迹初探》（硕士学位论文）。

[28]《敦煌碑铭赞辑释》，第261~262页。

[29]同上，第323~324页。

[30]同上，第352~353页。

[31]同上，第434~435页。

[32]同上，第432~433页。

[33]同上，第540~541页。

[34]同上，第371~372页。

[35]同上，第389~390页。

[36]同上，第437~438页。

[37]同上，第417~418页。

[38]同上，第510页。

[39]同上，第512~513页。

[40]同上，第170、172、192页

[41]同上，第312~313页。

[42]同上，第447~448页。

[43]郑阿财《敦煌写卷新集文词九经抄研究》，台北文史哲出版社，1989年。郑炳林《俄藏敦煌文献新集文词九经抄写本缀合与研究》，《兰州大学学报（社会科学版）》2002年第3期，第9~19页。

[44] S. 5614Vb《摩醯首罗卜》，图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第八卷，第147~149页。

[45] (宋)姚宽撰，孔凡礼点校《西溪丛语》卷上，北京：中华书局，1993年，第41~42页。

[46] 王爱和《摩醯首罗卜性质初步分析》，载郑炳林主编《敦煌艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州：兰州大学出版社，2002年7月，第116~125页。

[47] P. 4640《阴处士碑》，见载《敦煌碑铭赞辑释》，第33~36页。

[48] (宋)王辟之撰，吕友仁点校《澠水燕谈录》，北京：中华书局，1981年，第31页。

[49] (宋)文莹撰，杨立扬点校《玉壶清话》卷第二，第8页。

[50] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第十四卷，成都：四川人民出版社，1995年，第87页。

[51] 郑炳林、羊萍《敦煌写本解梦书》，兰州：甘肃文化出版社，1995年。

晚唐五代敦煌地区 《大般若经》的流传与信仰

郑炳林

《大般若波罗蜜多经》简称《大般若经》，六百卷六十帙，玄奘译，是敦煌文献中最常见的一部佛教写经，敦煌写本《大唐内典录》、《开元释教录·入藏录》都把《大般若经》作为大乘经中首部列在第一部。从敦煌文献中保存的经录文献看，记载最多的也是《大般若经》，并列在诸经之首，足见晚唐五代敦煌地区对《大般若经》的重视程度。晚唐五代敦煌诸寺虽然收藏佛经多寡不一，但是基本每个寺院都收藏有佛经，并有所藏佛经或大藏经的随架目录，也有为收集佛经而作的工作目录，毫无例外，每卷经目都将《大般若经》列为众经之首。每个寺院收藏的佛经分为寺院所属的佛经和佛教教团所由经司管理的官经，这些官经很多是《大般若经》为主，兼收其他佛教经典。敦煌文献中留下了很多关于转经的记录，在这些转经活动中诵读最多的还是《大般若经》，当然不是每次都要将一部《大般若经》从头到尾都诵读完，而是作为象征性的必须诵读部分卷帙的《大般若经》内容。所以敦煌文献中《大般若经》勘经记载最多，《大般若经》是敦煌文献中记载损失最严重的佛经，主要原因是它使用率最高，损坏也最快。晚唐五代敦煌地区写经祈福做功德成风，而在各种写经中最多的是《大般若经》。是什么原因使敦煌通常官府及百姓的写经祈福活动中首选

《大般若经》，而且数百年不变。这其中有关敦煌当地的历史社会原因和敦煌地区民众对《大般若经》的看法认识，也有《大般若经》所代表的社会含义，这是一个非常复杂的问题，只有从晚唐五代敦煌的社会历史背景出发，结合《大般若经》的内容等具体情况进行研究，才能得出一个满意的解释。

我们在研究晚唐五代归义军时期的佛教史中，特别是阅读敦煌文献中经录文献时，常常见到关于《大般若经》的各种各样记载，激发了我们从事这一研究的浓厚兴趣，特别是方广镛博士《敦煌佛教经录辑校》对相关问题的论述，^[1]从某种意义上启发了我们对这一问题的思考。下面我们将从晚唐五代敦煌地区《大般若经》的流传规模、敦煌民众对《大般若经》的信仰等方面进行一些研究，以求教有关专家学者。

一、晚唐五代敦煌诸寺对《大般若经》的收藏保存

敦煌写经是晚唐五代敦煌三界寺的藏经，由于三界寺在张道真出任知经藏时期对寺院藏经进行了全面的整理，同时向敦煌其他寺院收集了很多古坏经文，收集这些寺院古坏经文时连同经录一起收入三界寺。因此我们可以从这些经录及其相关文献看出晚唐五代敦煌诸寺对《大般若经》的收藏保存规模。这种大规模收集保存《大般若经》的风气肇始于吐蕃统治时期，兴盛于归义军建立初期，到曹氏归义军时期这种《大般若经》信仰风气下降，大规模的转读抄写不再出现。晚唐五代敦煌地区《大般若经》流传信仰首先表现在敦煌诸寺对《大般若经》的收藏上，收藏的规模基本说明当时对《大般若经》的信仰程度。晚唐五代敦煌寺院中普遍收藏《大般若经》，都有一定的规模，关于这方面我们可以从敦煌文献中保留下来的经录看出来。下面我们将分别对晚唐五代敦煌诸寺收藏《大般若经》的情况逐寺进行考证。

南寺的原名还没有研究清楚,从文献记载看,是晚唐五代敦煌主要收藏《大般若经》的寺院。北图 1622《亥年四月二十九日勘南寺经录》记载龙兴寺的惠真、报恩寺的崇福、开元寺的法进、金光明寺的惠能、灵图寺惠云、大云寺道正、莲台寺法清、乾元寺英达、永安寺法清、灵修寺坚真、普光寺宝净、大乘寺坚法等从南寺领取《大般若经》一部一到六十帙的情况。从文书记载内容分析,南寺将一部六十帙的《大般若经》分给各个寺院进行校勘,或者南寺从各个寺院抽调部分僧尼对保存于南寺中的《大般若经》进行校勘。关于南寺所指,我们根据敦煌文献的有关记载,可能是报恩寺的俗称,关于报恩寺收藏大藏经我们已经从敦煌文献中得到证实。^[2]这卷文书记载的僧人可考者均活动在吐蕃统治时期,^[3]表明从吐蕃时期起南寺至少保存有一部完整的《大般若经》。从敦煌诸寺藏经制度分析,当时寺院藏经分藏本与一般借阅本,所以报恩寺收藏的肯定不止一部大藏经。

三界寺也是晚唐五代敦煌诸寺中收藏《大般若经》的主要寺院,S. 3624《三界寺见一切入藏经目录》记载的第一部佛经就是《大般若经》。敦煌研究院藏 349 号和北新 329 号《见一切入藏经目录》收录的第一部佛经也是《大般若经》。从 S. 6225 号背面记载:“三界寺比丘道真诸方求觅诸经,随得杂经录记”;正面记载:“集《大般若经》一部,六百卷,具全。又集《大般若经》一部,未全。”足见三界寺收藏有两部《大般若经》。P. 3884 号记载道真收藏的佛经中有两部《大般若经》,其中一部是全的。三界寺收藏有两部《大般若经》,其中一部是全的,另一部是残缺的。^[4]这一看法我们还可以从敦煌写经的具体内容得到证实,这同其他寺院的收藏情况基本相同。

普光寺是敦煌诸寺中的尼寺,晚唐五代时期有很大的影响力。在普光寺所藏诸经中就有属于佛教教团所有的官经,而官经首先是《大般若经》。P. 2727《酉年三月十三日于普光寺点官〈大般若

经》录》记载：“酉年三月十三日，缘国家建福水则道场转经，次至永康。昨对阴法律、梁及诸寺上座、尼法律等，对面于普光寺打□□会。先年官《大般若》一部，诸帙内欠数及无头尾者，一一抄录名目。遂便分付永康、龙兴、报恩三寺所由及维那，一一答印为凭。”^[5]以下记载了每帙内各卷的欠缺情况，从第一帙到六十帙中只有第五、二十、二十三、二十六、二十八、四十七、四十八、五十等帙中没有缺失，此外各个帙中或多或少都有残缺，显然普光寺是为了准备举办水则道场而对官经中的《大般若经》进行点勘，了解《大般若经》的保存情况，以便在举办水则道场时转读。对于普光寺收藏官经《大般若经》的缺失部分，最后有永康寺上座谈号维那殷德等，龙兴寺上座惠晏维那灵照，报恩寺卓等签押，最后决定从龙兴寺的官经中调经将它补齐。那么普光寺除了官经《大般若经》外是否还收藏有属于寺院所有的《大般若经》，还有待进一步研究。

龙兴寺是晚唐五代敦煌诸寺中收藏官经的寺院，而且规模比较大，关于这一点我们已经有所研究。龙兴寺收藏的大藏经中就有《大般若经》，而且放在首部，可以从 P. 3432《龙兴寺供养佛经目录》看出，方广镛先生认为这些佛经是供养佛经，但是在这些供养佛经中保存有两部《大般若经》，第一部“《大般若经》壹部，陆佰卷”；第二部“袖法物内祈写汉《大般若经》壹部，陆佰卷，其经现在。”^[6]一个寺院中供养两部《大般若经》，足见吐蕃统治时期对《大般若经》的重视。又从第二部前注明“汉”字，表明这是一部汉文《大般若经》，那么是否可以说当时敦煌还收藏有藏文或者其他西域文写的《大般若经》。P. 2727《戌年十月十六日谈颀律师出〈大般若经〉录》记载谈颀出《大般若经》诸帙的保存情况。根据方广镛先生的研究，谈颀律师是龙兴寺的所由（寺院经藏的管理僧），^[7]表明谈颀管理的龙兴寺经藏中保存有《大般若经》，肯定部帙不会少。至于谈颀为什么出《大般若经》，我们推测跟道场转经

等活动有很大关系。《大般若经》残缺这样严重,本身也说明了它使用率之高,由此推测出《大般若经》在当时影响力之大。S. 5046《点龙兴寺上下藏〈大般若经〉欠数》记载了点勘龙兴寺上下藏中《大般若经》欠缺情况,由此我们得知晚唐五代敦煌寺院中的藏经分上藏和下藏,从上、下藏各有《大般若经》看,上下两藏基本相似。本卷卷首记载:“四月十三日上藏点《大般若经》欠数”,没有明确记载寺院名称,方广锜先生确定是龙兴寺的藏经。^[8]上藏可能就是所谓官经,下藏可能就是寺院收藏佛经。无论上藏还是下藏,都把《大般若经》放在主要位置,同时还可以看出,《大般若经》在当时使用率是很高的。两者比较看下藏的使用率比上藏还要高。这可能与上藏、下藏的管理权有关,上藏的管理权是在都司,出借必须经过都司中经司的同意;而下藏的管理权限是在寺院本身,出借比较容易,所以出借频率比较高,损坏程度也相应大些。

大乘寺是晚唐五代敦煌诸寺中的尼寺,拥有的尼和沙弥尼在敦煌诸寺中都是最多的,有很大的影响力。在大乘寺收藏的佛经中经常见载的就是《大般若经》。S. 5045《戊戌年六月四日排大乘寺〈大般若经〉欠在目》记载戊戌年六月四日勘大乘寺所藏《大般若经》第一至第十三帙各帙欠缺情况;S. 4688号记载了第十五帙至第三十二帙各帙的欠缺情况;背面记载:“全欠二百六十一卷,无头三十七卷。□#□全欠经一百八十□卷。无头经三十二卷。”^[9]从这卷文书的背面记载看,大乘寺保存的《大般若经》决不止一部,最少在两部以上。同时我们还可以得知这两部《大般若经》都残缺不全,缺失严重,这种情况的产生当与晚唐五代敦煌大乘寺经常转读《大般若经》有很大关系,或者是其他寺僧尼经常借阅诵读直接对《大般若经》造成损害的结果,这也说明了当时敦煌地区转读《大般若经》非常频繁。

灵修寺也是敦煌的尼寺,关于灵修寺收藏佛经的记载不多,但是这些有限的记载中就可得知灵修寺收藏有《大般若经》。

S. 4627 号正面、背面《灵修寺〈大般若经〉欠剩数》记载灵修寺收藏的一部《大般若经》欠缺剩余等保存情况；是灵修寺点勘《大般若经》的记录，其中二十八帙足，这些足帙或者欠缺的帙部中有十一帙内部分卷次有重复，表明这部《大般若经》使用比较频繁。其次有些敦煌居民向寺院写经祈福，由于经济能力有限，所以写经数量不大，因此就出现了这种一部《大般若经》中部分卷次重复，表现当时敦煌地区对《大般若经》的信仰。

圣光寺是吐蕃时期敦煌出现的一个寺院，其寺名仅仅出现于吐蕃统治时期敦煌文献中，北文 54 号《点圣光寺〈大般若经〉数》就记载了圣光寺的《大般若经》保存情况，卷首记载有一个“圣”字，以下是点勘这部《大般若经》一至六十帙的情况，虽然没有记载佛经名称，但是所记载卷帙有五十五帙，可以肯定这是关于《大般若经》的点勘情况，表明圣光寺收藏有《大般若经》。

乾元寺是敦煌著名寺院之一，归义军时期敦煌佛教教团的经司就设置在乾元寺。根据 P. 2912《康秀华写经施入疏》记载了康秀华曾经向乾元寺张金炫和尚施舍了相当于 600 石麦，用于写一部《大般若经》，敦煌文书中没有发现有康秀华写经题记，说明康秀华写的这部《大般若经》还保存在乾元寺中。^[10] P. 3188《乾元寺前经司交后经司状》记载：“乾元寺前经司大慈手上藏内经，现分付后经司广信，谨具数目：《大般若经》六十帙，壹部，足；《大般若涅槃经》四十二卷，壹部，足；《正法念处经》七帙，壹部，足；《楞伽经》十卷，共壹帙；《法华经》两帙；《大乘无量寿经》十卷，共壹帙。《大宝积经》壹帙；《大佛名经》壹帙；《金刚般若》十卷，共壹帙。都计七十八帙。”^[11]从这件文书看，作为晚唐五代敦煌佛教教团经藏管理机构的经司，也收藏有经藏，《大般若经》作为经藏的主要佛经被放在第一位。

同时敦煌文献中还保存了很多没有记载寺院名称的经录，这些经录记载了佚名寺院藏经中《大般若经》的保存规模等。北盈

41号(北679)背面经录,方广钊先生定名为《点勘杂录》,^[12]该文书记载某个寺院经藏的收藏情况和放置情况,该寺院经库坐西面东,西北南三面分上下两层放置佛经,称西面藏、北面藏、南面藏。这个放置方法很容易使我们联想到这个寺院一定是坐北向南,经库位于寺院西厢房。西面是正壁,最尊贵的位置,该寺院保存的两部《大般若经》都保存在西面藏内,足见该寺院对《大般若经》的重视程度。这两部《大般若经》内都有残缺,表明当时《大般若经》使用率很高,容易被损坏。

敦煌文献只是敦煌三界寺的藏经,记载其他寺院的情况毕竟有限,因此我们根据敦煌文献的记载来推测晚唐敦煌全部寺院收藏《大般若经》的情况,肯定是不全面的。像晚唐五代敦煌名寺如灵图寺、净土寺、大云寺等都没有记载到,这不能说这些寺院没有收藏《大般若经》,或者说收藏有限,只表明敦煌文献记载还不够全面。就是根据现有的记载我们亦可以得出以下看法:晚唐五代敦煌诸寺一般都收藏有《大般若经》,通常有两部以上,特别是作为分散保存敦煌诸寺的官经,《大般若经》是必须收藏的佛经。官经中的《大般若经》如果出现残缺,经过经司勘定,由其他寺院从官经调拨补足。其次,晚唐五代敦煌诸寺保存的《大般若经》既有经司所有的官经与寺院所有藏本之别;也有专门作为收藏用的藏本与借阅用的部帙区分。因此在一般情况下,每个寺院收藏的《大般若经》中必须保证一部是完整的,其余一部是残缺的。残缺的原因与它的使用有很大关系,所以寺院和经司经常对《大般若经》进行点勘,尽可能保证其完整性。

二、晚唐五代敦煌地区转读《大般若经》的风气

晚唐五代敦煌地区的转经活动非常兴盛,有官府出资举办的各种法会,也有佛教教团出面举办的各种佛事活动,也有敦煌民众

个人或者家族举办的法会,更多的是佛教节日期间举办的道场。在这些各种各样的法会、道场等佛事活动中无一例外都要举行转经,《大般若经》是转经中转读的主要佛经。

晚唐五代敦煌地区的佛事活动中转读《大般若经》的风气从吐蕃统治时期起就很兴盛,特别是官府主办的各种法会中,很多法会以诵读《大般若经》为转经的主要内容。S. 1364号经方广钊先生定名为《诸僧欠经历》,时间为吐蕃统治时期,记载三界寺法旻、龙兴寺法惠、大乘寺胜性、灵修寺戒胜花、灵图寺悟真等欠《大般若经》的情况,可能是某次转经法会出借《大般若经》的记录。那么这次法会是为什么人举办的或者由谁举办的,我们从P. 3654《诸寺转经历》记载得知,这是为吐蕃瓜州节度使娘子举办的一次法会上,为转经借出《大般若经》的归还记录。P. 3654号记载:“十二月十三日赞普冬季福田转经:安国寺维那遍觉欠《般若》第三十一帙,内欠第四;三界寺维那谈幽五十六帙,内欠第八;普维那悲愿花廿四帙,内欠第九卷;第二十帙内[欠]第六卷。二月十八日瓜州节度娘子转经,其时大乘寺维那□智欠第三十八帙,失第九卷。”从这卷文书记载我们了解到,吐蕃统治时期为赞普或者节度使举办的各种法会上以转读《大般若经》为主要内容。吐蕃统治者举办的佛事活动诵读《大般若经》的原因,与当时人们普遍认为《大般若经》是镇国之宝有关。在P. 3654号正面第二部分记载有:“寅年二月一日已□所□……□:二月一日僧福□请《大般若经》藏本,第卅三帙,足。同日僧伯明请《大般[若]经》藏本,廿三帙,足。”背面记载索卿请《般若经》第四十九帙、十六帙;尼胜念欠四十五帙、四十三帙、十四帙、十一帙、第一帙等。^[13]伯明是龙兴寺僧,曾出任龙兴寺知经藏,这里所记载伯明等所请《大般若经》应当是龙兴寺藏经。至于藏本与其他佛经的区别,虽然敦煌文献没有记载,我们认为这些藏本佛经不是供僧尼转读用的,而是供抄经等的底本。从伯明抄写《大般若经》看,《大般若经》的信仰风气还

是非常兴盛的。北简 6810《某年后六月十三日赞普新加水则道场转经等录》记载：“□年后六月十三日赞普新加水则道场付诸寺维那《大般若经》，具名如后”，有某寺维那谈义六帙、某寺维那信乘十二帙、报恩寺维那义成十五帙、大云寺维那真诠十五帙等，后面残缺，由保存的部分看，这次转了完整的一部《大般若经》。背面记载：“子年后六月十七日赞普福田出《大般若经》付诸寺维那如后”，付给经者有永康寺福胜七帙、淮济一帙；某寺信惠五帙；某寺法赞三帙。共十六帙。记载与正面显然是一回事，都是指子年后六月赞普新加福田进行的两次转经活动。但是十七日转经与十三日转经内容不能互相补充，表明在组织水则道场时是转了一部完整的《大般若经》，第二次转经时仅仅转了《大般若经》的部分帙卷。P. 3060《转经杂录》，方广镛先生认为是吐蕃时期敦煌佛教教团转经的经录，^[14]这次转读的佛经有《宝积》、《华严》、《若》、《摩》、《大菩萨藏》，其中《若》即《大般若经》，其余佛经仅转一遍，唯用了几十个僧尼转读两遍整部《大般若经》，足见《大般若经》受到的重视和对其信仰的程度。由于吐蕃统治者对《大般若经》的重视与信仰，所以吐蕃时期举办的法会中转读《大般若经》的风气也兴盛了起来。

敦煌文献中保存了有关吐蕃时期道场中转读《大般若经》的丰富的记载。P. 3060 号前半部分为转经录，后三行是经录，方广镛先生定名为《寺名不清藏经录》，同时还说“应是同一次宗教活动的结果。”^[15]应当指出这是转经活动中所转经的记录：“《大般若经》一部六十帙。《大宝积》一部十二帙。各四遍。《正法念》一部七帙。《华严》一部八帙。《大集》六帙。《涅槃》一部四帙。《佛本行》一部六帙。《大菩萨藏》二帙。《摩诃般若》一部四帙。《放光般若》一部三帙。《金光明》一部一帙。《报恩》一部一帙。计三百七十二帙，三千七百二十卷。”从文中“各四遍”看，这些佛经是这次法会中所转读的佛经，《大般若经》放在诸经之首，而且同《大

宝积经》各转读四遍,足见对《大般若经》的重视和偏爱。S. 476号记载三月二十三日大众转经有《大宝积》、《华严经》、《增一阿含》、《中阿含》、《长阿含》、《金光明》;二十九日龙兴寺、大云寺、乾元寺、开元寺、大乘寺、普光寺、灵修寺、金光明寺、灵图寺等十寺法进、归真等十人转《大宝积》等佛经,末尾记载了五十五帙、五十七帙、五十六帙欠缺情况,表明某年三月这次转经活动中,也转读了《大般若经》,但只是象征性地转读一部分。^[16]

吐蕃统治时期敦煌地区举办的各种转经活动中,转读《大般若经》习以为常。敦煌愿文中的转经文就记载了在吐蕃时期的转经活动中经常转读《大般若经》。S. 2146《行军转经文》记载吐蕃东军国相论掣脯为西征将士保愿功德所做的法会上“是以远启三危之侣,遥祈八藏之文;冀士马平安,永宁家国。故使虔虔一志,讽诵《金刚》;济济僧尼,宣扬《般若》。想此殊胜,复何以加?先用庄严护世四王、龙神八部:愿使威光盛福力增;使两阵齐威,北戎伏钦。又用庄严行军将相,伏愿才智日新,福同山积,寿命遐远,镇坐台阶。诸将士等三宝抚护,万善庄严。”^[17]转读的《般若》就是指《大般若经》。P. 4611《付经历》记载向三界寺 15 个寺院维那上座等支付佛经六十余帙,但是没有记载支付的经名,我们从这部佛经的规模来看,应当是《大般若经》。为了在法会上组织转读整部《大般若经》,基本上动员了敦煌所有寺院的力量,足见这次佛事活动的规模。我们还从记载中得知,诸寺维那是从经司处领得佛经,所以这是吐蕃时期官府或者都司组织的一次法会,所领佛经完全是为了转读用的。P. 3138《敦煌诸寺付经历》记载向龙兴寺、报恩寺、开元寺、安国寺、灵图寺、莲台寺、乾元寺、永安寺、金光明寺、兴善寺、灵修寺、禅定寺、大乘寺、普光寺等支付某部经,该经规模很大,有五十五帙以上,所以应当是关于《大般若经》支付的记载,是吐蕃时期官府组织的佛事活动转读《大般若经》的记录。P. 5568《敦煌诸寺付经历》记载了敦煌开元寺等十一个寺院付经

的记载,付经三十四帙,由于记载有圣光寺,所以同样是在吐蕃时期官府法会上转读《大般若经》的记载。北图周字 43 号背面记载午年四月九日道场大云寺、永安寺、安国寺、报恩寺、金光明寺、永康寺、三界寺、圣光寺等绍灯等八人付《大般若经》和午年五月一日龙兴寺道场分付《大般若经》的情况。表明吐蕃时期敦煌举办的道场都转读《大般若经》。

P. 3336《丑年九月三十日赞普新加福田转〈大般若经〉录》记载吐蕃统治时期丑年法会转读《大般若经》的基本情况:

丑年九月卅日,赞普新加福田转《大般若经》,分付诸寺维那如后:

图:凝德古,经六十卷。

普:遍空、胜明古,经一百卷。

龙:付信乘,经五十卷。

永安:惠灯,经四十卷。

金:付明谦,第十八帙,足;第十六帙,足;第十七帙,足;第十四帙,足。

安国寺:付性静、信第古,经二十卷。

寅年正月八日,为

龙:付灵照,卅卷。永安:付洪正,卅卷。

图:付智□,六十卷。寿:付常悟,卅卷。

金:付法坚,六十卷。云:付常均,五十卷。

康:付常晏,六十卷。

三界:灵振,六十帙,足;十七帙,足;十八帙,足;十九帙,足。

莲:付玄净,十卷。

寅年正月卅日,瓜州节度使转经,付维那如后:

龙:付智广,卅卷。三界:付法惠,十六帙,足;十七帙,足。

康:付惠安,十九帙……足;十四帙,足。(下接背面)

恩:付□王,六十帙,足;七帙,足;第三帙,足;四十帙,内欠八。

永寿:付久道,卅卷,足;图:付法宝幢,卅卷。

国:付严德,卅卷,足。乘:付海意,五十卷。

普:付妙灯、义空,卅卷。云:付常空,十卷。

金:付常振,卅卷。

丑年二月二日,监军转经付诸寺维那如后:

龙:付智超故,九卷。乘:付自在妙,八十卷。

金:付宝振,卅卷。寿:付文□,卅卷。

界:付□□,二十卷。图:付信德,卅卷。

□:付普进花,八十卷。永:付德戒,卅卷。

□:付愿志,五十卷。^[18]

从这篇文书分析得知,三次转经中每次都没有转读完整的一部《大般若经》:第一次丑年九月三十日用六寺八人转了310卷,相当半部《大般若经》;第二次寅年正月八日用了九寺九人转了400卷;第三次寅年正月三十日用了十一寺十一人转《大般若经》。由于中间残缺,我们推测这次转了三十五帙共342卷。第四次丑年二月二日用了九寺九人转《大般若经》三十帙共299卷。其原因是《大般若经》部帙太大,要完整地转诵一部,所用时间很长,不是一次法会所能够转完。这四次法会专门转《大般若经》,也只转了半部《大般若经》,其他转经活动只要转诵几帙就能代表转诵一部《大般若经》了。这四次转经活动是吐蕃政权举办的,动员了敦煌半数以上的寺院主要转《大般若经》,表明《大般若经》当时在敦煌影响之大和吐蕃政权对《大般若经》的重视程度。

敦煌文书还记载了吐蕃时期寺院组织的一次转经活动,转的佛经也主要是一部《大般若经》。S.4914《卯年九月七日当寺转经付经历》记载:“卯年九月七日当寺转付经如后”,参加这次转经活动的不仅仅是一个寺院,而是敦煌整个寺院,每个寺院一人,有永寿寺灵宝、金光明寺潜会、永安寺义延、莲台寺道钦、永康寺□□、三界寺海藏、灵图寺海晏、报恩寺法力、龙兴寺法成、圣光寺证信、

大乘寺明惠、普光寺禅惠、灵修寺德真、安国寺最胜光等，转了二十九帙，虽然没有记载转的经名，但是从记载该经有五十四帙看当是《大般若经》无疑，也只是转了半部《大般若经》。至于这次转经的目的，由于文献缺载还不清楚，但表明各个寺院对转《大般若经》的重视。

吐蕃时期重视《大般若经》，到归义军时期仍然重视《大般若经》。在归义军举办的佛事活动中转读《大般若经》是法会的主要内容，不但继承了吐蕃时期的这种风气，而且有逐渐扩大的趋势。P. 3365《甲戌年五月十日为府主大王小患付经》是记载 974 年在曹元忠因病祈福的佛事法会上，敦煌佛教教团动员了二十多位僧人转读一部《大般若经》的经历，从动员僧人数之多足见这次法会规模很大。那么归义军政权对这次法会的重视程度，在这样一个重要的法会上特别是关系到归义军节度使性命的祈福法会上，主要诵读一部完整的《大般若经》，表明归义军时期从上到下的信仰程度。这次法会不象其他法会只是象征性地读一部分《大般若经》，表明佛教教团对法会非常重视。S. 6417《转经文》记载“七众聚而还散，八藏亏而复盈。”八藏是指当时敦煌所藏大藏经的八个类别，其中就包括《般若藏》。S. 5957《转经文》记载归义军节度使举办的一次讲经活动，“缙流虔念，畅大教之金言；玉藏重开，演如来之秘密”；“伏惟我府主乃莫不抚运龙飞，乘虔御宇；上膺青光赤符之瑞，下披流虹绕电之祲。按图而广运睿谟，理化而殊方款塞。故能虔恭像教，法苑流心；建福禳灾，宣传海藏。遂使经开《般若》，句句谈不二之章；咒赞秘方，声声唱无为之理。十方圣贤，隐迹凑会于虚空；八部龙神，证鉴齐臻于四迥。”^[19] P. 3869《付金光明寺龙兴寺诸色人等经历》记载归义军时期为了法会而组织了相当多寺院的高僧和政府官员转经，在分配的经中就有《大般若经》：“又亮具《大般若》四百六十四”；史法律“《大般若经》两卷”，“接头《大般若》两卷”，吴法律《大般若》一百三十九卷，王法律

《大般若》五百七十七卷。吴法律《大般若》二百九十二、五百二十三两卷，辩《大般若》第二百七十六，唐押衙《大般若》第二百三十、二百九十两卷。P. 3854《敦煌诸寺付经历》记载向乾元寺义峰付《大般若经》第二十七、三十六、五十六帙；龙兴寺法藏、净心付《大般若》第四十、四十五、五十、五十九、五十五、四十七帙；大云寺义深《大般若经》第二十二、三十六帙。P. 3071《付经历》记载向某寺□重付《大般若经》四十卷，大乘寺二人付《大般若》四十卷三帙；又付《新般若》第四十七、十七、三、四十九、二帙；普光寺八人《大般若》五十卷，《新般若》第五十五、四十三、十二、二十二、十四、十一等帙；灵修寺十二人《大般若》五十卷，《新般若》第二十一、第七、三十二、四等帙。^[20]从残存的记载看，这也是敦煌诸寺进行的规模比较大的一次转经活动，虽然转经中并不仅仅是《大般若经》，但是《大般若经》占了很大的比重。这件付经历既记载了一部《大般若经》，又记载了一部《新般若》，有五十五帙以上的规模，所以《新般若》是指新抄写的《大般若经》，表明这个寺院收藏有两部以上的《大般若经》，并同时拿出来在法会时转读。S. 2712《敦煌诸寺付经历》记载付给大乘寺明□《大般若经》第一至第三十帙；付给灵修寺明性《大般若经》二十七帙；报恩寺《大般若经》二帙等。共转了六十一帙，显然不是一部《大般若经》，同时也表明《大般若经》是当时佛事活动转读的主要佛经。S. 1130号也是付普光等寺转《大般若经》的记录。S. 10566《壬子年十月秋季转〈大般若经〉录》记载：“壬子年十月秋季转《大般若经》数付配如后”，从残存的记载看，这次转经动员了敦煌龙兴寺、开元寺、大云寺、灵图寺、三界寺、永安寺、净土寺、乾元寺等康法律、王法律、邓法律、张法师、张法律、宋法律、罗法律、何法律、孔僧政、程法律、陈僧政等六十名僧尼，每人转一帙《大般若经》，转经规模很大。北临2947号没有注经名，从规模看应当是《大般若经》，中有“转了”，应当是转经的经录，但是转的经仅有二十三帙，^[21]所以不是一部

完整的《大般若经》。

归义军时期不但节度使举办的法会中注重转读《大般若经》，就是归义军政权中的高级官员也非常信仰《大般若经》，在他们举办的各种佛事活动中很重视转读《大般若经》。P. 3365《甲戌年五月十日为府主大王小患付经历》记载这次转经的规模是一部完整的《大般若经》，动员参与的僧人有周和尚、李和尚、索法律、王法律、李法律、苏法律、谭法律、高法律、高法师、谭阁梨、福满、罗老宿、僧奴、戒愿、戒光、戒松、罗老、保福、应启、章三、法进、智法、周僧正等参与这次转经活动。这是曹氏归义军节度使曹元忠因病所做的一次法会上转读《大般若经》的情况记录，从中得知这次转经规模非常大。^[22] P. 2680《丙申年开〈大般若经〉付经历》记载：“丙申年四月十七日，慕容使军请当寺开《大般若经》付经历”，付给的有都僧政、僧政、法律和一般僧众，也是一次规模很大的法会。^[23]慕容使军就是五代时出任瓜州刺史的慕容归盈，是曹氏归义军时期非常有势力有影响的一位高官，曾经与归义军政权同时派使节入朝中原。虽然没有记载这是哪个寺院，但是用一个寺院的力量来举办这样一个法会足见慕容归盈势力之大，在这次法会上主要诵读一部《大般若经》，可见他们对《大般若经》的信仰程度之深。

晚唐五代敦煌地区不但在官府举办的各种转经活动中转《大般若经》，而且在个人或者家族举办的转经活动上同样转《大般若经》。敦煌翟氏是敦煌的大姓之一，也是敦煌地区有着文化渊源的家族，归义军时期出了一批著名人物，敦煌医王都僧统翟法荣、历学家翟奉达等，P. 3817《庚辰年十一月中翟家开〈大般若经〉》记载了翟家请孔僧正、东团的翟僧正、西团的翟僧正、梁僧正、索僧正、梁法律、戒延等转完整的一部《大般若经》，^[24]表明不但官府很重视《大般若经》，就是一般百姓家族也非常信仰《大般若经》。从中可以看出一般百姓家族在推动信仰《大般若经》中的作

用。P. 3438《大涅槃经音义》“辛巳年三月转大涅槃经第一秩第一卷……”记载有第一帙第一、第二、第三、第四、第五、第六、第七、第八、第九、第十卷；第二帙第一、第二、第三、第五、第十卷；第三帙第一、第三卷等。^[25]辛巳年应当是归义军时期的861、921、981年中的某年。所反映的也是归义军时期转读《大般若经》的情况，由此得知归义军时期敦煌地区转读《大般若经》时重视的是形式而不是内容，所以选择每帙中的部分经卷，代表意思到了，表明每帙已经转读过。

晚唐五代敦煌地区转读《大般若经》的风气起自吐蕃统治敦煌时期，迅速形成信仰高潮，归义军时期继承了吐蕃时期的《大般若经》信仰遗风，并且有发展和扩大的势头。从敦煌文献中关于《大般若经》转读的记载看，在吐蕃时期以吐蕃瓜州节度使为主的统治者，是敦煌地区《大般若经》转读风气兴盛的始作俑者，吐蕃官府在敦煌举办的各种道场上转读的基本是以《大般若经》为主的佛经，同时在寺院或个人举办的法会中也转读《大般若经》，但相对比较少。归义军政权是建立在推翻吐蕃在敦煌统治的基础上，其建立初期和发展过程存在着与吐蕃时期同样的问题，所以为了利用民众捍卫新生的政权，举行了一系列的转经法会，转读《大般若经》为法会转经的主要内容，在归义军举办的这些法会上，僧尼与官民混合一起转读《大般若经》是其表现的特色。但是与吐蕃时期相比，初期规模比较大，到后期有相对减弱趋势。

三、晚唐五代敦煌地区抄写《大般若经》活动

晚唐五代敦煌地区的抄经活动很活跃，这也是敦煌诸寺藏经的主要来源。《大般若经》是当时抄写的主要佛经，当时敦煌地区信仰大乘佛教抄写《大般若经》已经形成了一种社会风气，这种社会风气的形成从吐蕃统治敦煌时期已经开始。

敦煌文献中保留了大量的有关晚唐五代敦煌僧俗抄写《大般若经》的有关记载,最早关于抄写《大般若经》的记载出现在吐蕃时期。见载于 P. 2912 号第二件《康秀华写经施人疏》:

写《大般若经》一部,施银盘子叁枚共卅五两。

麦壹佰硕,粟伍拾硕,粉肆斤。

右施上件物写经,谨请炫和尚收掌货卖,充写经直,纸墨笔自供足,谨疏。

四月八日弟子康秀华疏。^[26]

P. 2912 号第三件是炫和尚货卖这 4 斤胡粉每笔账的详细记录,根据我们研究,一两胡粉的市场价格是麦 5 石,那么 4 斤胡粉的价格是 320 石。^[27]银一两的价格是 3 石麦,但是作为银器的价格要高于银价。根据 P. 2583 号记载吐蕃宰相上乞心儿等施舍银器折麦得知,银器每两价格为 4 石左右麦,那么 35 两银盘子的价格是 140 石麦子。这样一来,康秀华为了写一部《大般若经》向敦煌佛教教团首领都教授张金炫施舍了折合麦粟约 600 石左右的麦。由此我们得知当时敦煌地区写一卷佛经的价格是一硕左右的麦。康秀华是吐蕃时期敦煌地区的一个富有的粟特胡商,同时担任吐蕃的部落使,在敦煌写经开窟,势力和影响都很大。有他这样地位的人首先做的是丑年四月八日佛诞节写经施舍,而且是写一部有六百卷的《大般若经》,足见《大般若经》在当时的影响力之大。

吐蕃统治时期抄写《大般若经》的状况,我们还可以从敦煌文书看到很多记载。S. 2447《交割藏经手帖》就记载龙兴寺知经藏伯明由于将部分经律出借于人抄写没有按时收回,“其数内又欠若干卷。其欠经律,先日诸人将为本抄写,未收人藏。”所以在交割手续时就得保证按时收回,不然将以家资填充经值。从另一方面说明敦煌写经祈福是一种风气。本卷就记载伯明交割的佛经中有“新写杂经五百三十二卷”,大概就是从敦煌居民写经祈福活动中所得。^[28]在晚唐五代敦煌的抄经活动中,抄写《大般若经》是其

中的一项主要内容,不但僧人抄经,就是一般百姓和官吏也抄写《大般若经》。P. 4047《王仓曹等写〈大般若经〉录》就记载了王仓曹与僧寺加等抄写《大般若经》的情况:“王仓曹着写二十五帙内:二百四十六,二百四十七,二百四十八,二百四十九,二百五十。寺加写二十四帙。内二百三十九现在不得写,弘建取二百四十八写。”^[29]实际上王仓曹只写了五卷,寺加写了八卷。王仓曹写经的原因是什么,是为了写经值还是为了做功德,我们倾向于前者,是受寺院之命抄写佛经的。本卷没有记载抄写经名,按照规模来说,抄写的是《大般若经》无疑。北潜字 76 号(8580)背面《大般若经第三十八帙内纸数》:“《大般若经》第三十八帙内纸数:第一卷十七纸;第二卷十七纸;第三卷十七纸;第四卷十八纸,付索法律;第五卷十八纸;第六卷十七纸;第七卷十七纸;第八卷十七纸;第九卷十七纸;第十卷十七纸。都计纸数壹百七十二纸。”我们从这卷文书记载看,一般每卷的用纸在 17 到 18 张纸,抄经过程是由寺院组织进行,并不是施主自己抄写或者找人抄写。这帙《大般若经》就是由索法律组织完成抄写的。虽然文书没有记载这件文书的年代,我们估计是吐蕃时期写卷。除了经录的记载,晚唐五代敦煌抄写《大般若经》,还可以从保留于敦煌莫高窟的《大般若经》写经题记中找到佐证。滨田德海藏《大般若经》题记:“建中二年岁次辛酉十二月朔日佛弟子徐浩敬书。”^[30]滨田德海藏《大般若经》卷第三百廿八题记:“尼妙相写。大蕃岁次戊戌年三月廿五日学生张涓子操本写,故记之。”^[31]足以表明吐蕃时期敦煌僧俗抄写《大般若经》的风气,不但僧尼参加抄写而且一般百姓也加入到抄写《大般若经》的行列中。

根据敦煌文献记载,在吐蕃统治末期到归义军初期,敦煌地区进行过一次规模很大的抄经活动,三界寺《大般若经》就是在这个时候抄成的。参加这次抄经的有智照(卷 4、10、58、72、74、81、193)、卢谈(卷 5)、妙辩(卷 9)、道普(卷 17)、戒藏、惠素(卷 23)、

张寺嘉(卷22、452)、张重润(卷24)、守怀(卷25)、王和(卷32)、谈远(卷33)、法会(卷35)、法济、惠眼、法坚(卷38)、道清(卷38)、法坚(卷41)、昙真(卷42、51、456、481、490、)、李义(卷51、325)、邓英(卷60、337、398、432)、索兴(卷64)、惠通(卷65)、怀惠(卷67、73、78、232、233)、福礼(卷71、185)、李曙(卷71)、孟郎(卷77)、道斌(卷81、113、119、287、297、374、377)、安颀(卷82、183)、广真(卷85)、王瀚(卷109、111、331、337)、谈建(卷112、113)、汜香(卷120、541)、汜继受(卷120)、张瀛(卷123)、张良(卷123)、威勇(卷124)、悟真(卷127)、伯时(卷133)、杨教(卷140、212)、振威(卷147)、李孝顺(卷150)、薛淑(卷161)、灵寂(卷163、270)、裴文达(卷165、224) 吴明达(卷168)、姚良(卷184、190)、无滞(卷185)、史英秀(卷188)、法王祭(卷189、258、280)、曹兴朝(卷195)、唐再(卷201、203、228)、超净(卷201)、□闰(卷203)、伯明(卷203)、张耀(卷206、240、252、260、384)、惠泽(卷216、505)、李珍(卷217)、惠宝(卷219)、法军(卷221)、左盈建(卷226)、唐开(卷228)、胜威(卷239)、法兴(卷148)、王昌(卷149)、索赞力(卷254)、汜贤子(卷261)、尼坚护(卷266)、唐定英(卷270)、就通(卷276)、道普(卷279)、田广谈(卷286)、神威(卷286)、李文进(卷287)、索怀济(卷292)、翟师子(卷293)、安文德(卷301、306)、汜华(卷302)、明振(卷323)、索富安(卷351)、法应(卷351、353)、安国典(卷374)、文睿(卷383)、索和子经阴文写(卷394)、张君胜(卷404)、阴再清(卷414、416)、翟文才(卷414)、汜佑生(卷420)、汜景询(卷424)、尼善惠(卷427)、恒信(卷431)、尼正因(卷440)、吕日兴(卷447)、张涓(卷467)、因尚(卷510)、福智(卷511)、令狐师(卷522)、张良友(卷524)、文尼(卷556)、福昇(卷572)、常哲(卷576)、索福安(卷577)、康他龙(卷580)、善忍(卷584)、虚秀超藏(卷590)、光际(卷593)、杨文玉(卷600)。在S. 6191《大般若经帙题签》：“杂大般若经。或有

施主及官家阙帙号处取添帙内计十卷。”^[32]从以上的统计可以看出,这次抄经规模很大,保留下来的敦煌文献说明,至少抄写了两部以上《大般若经》。一个寺院的写经是这样,我们是否可以推测当时每个寺院都组织了这样规模的抄写《大般若经》运动。这次抄经活动参加的人很广泛,有僧尼为主的佛教教团参加,也有敦煌地区的一般百姓,甚至一些道教徒也参加了这次抄写《大般若经》的活动,范景询就是敦煌一位很有名的阴阳,也参加抄写了《大般若经》。^[33]一方面表达了敦煌民众摆脱吐蕃统治归附唐朝的愿望,另一方面佛教教团借机扩大了本身的影响力。这些《大般若经》在入藏三界寺后,又经过张道真和尚的整理编目,对缺失部分进行了抄写补充,北图余字 18 号《大般若经》卷七十四题记“界比丘道真受记”、北张字 62 号《大般若经》卷三百卅三题记“界比丘道真”,就是道真整理《大般若经》留下的记录。

这次抄写《大般若经》的活动是什么时间进行的,进行抄经的原因和历史背景是什么。我们根据北图 1335《大般若波罗密多经》卷第一百八十九题记:“庚戌年五月卅日比丘法王祭写记”,基本可以确定这次抄写《大般若经》是在大中四年(850)。当时归义军政权刚刚建立,疆域虽然有了瓜沙伊肃甘五州,但是还处于吐蕃回鹘等少数民族的包围之中,唐朝中央还没有正式任命张议潮为节度使,作为归义军政权更需要得到敦煌僧俗各界的继续支持。应当说归义军政权一建立就得到了敦煌佛教教团的大力支持,当时敦煌佛教领袖吴洪辩曾经派遣唐悟真等随同张议潮的使节入朝,特别是唐悟真和尚就是张议潮的随军幕僚,直接参与了整个逐蕃归唐事件。^[34]因为僧人身份特殊,一般经过吐蕃占领区到中原比较容易,宋代为了同青海的唃廝罗联系将使节装扮成僧人通过西夏占领区,是否归义军派往中原的使节起先也是混迹于僧人通过吐蕃统治区,很有这种可能。既然敦煌佛教教团与新生的归义军政权有着这样密切的关系,那么在归义军初期由佛教教团组织,

为祈愿归义军政权强大为目的的写经活动在所必然,当然在这种背景下再没有比抄写《大般若经》更合适的了。如果说康秀华出资写《大般若经》是为了密切敦煌粟特人同吐蕃统治者之间的关系,巴结吐蕃统治者的话,那么大中四年由敦煌佛教教团组织的这次抄写《大般若经》活动既密切了政教关系,又提高了佛教教团在敦煌的地位。

归义军时期的抄经中《大般若经》是当时首选抄写的主要佛经,由于《大般若经》部头比较大,没有一定的经济实力是无法完成对它的抄写的,所以当时出资抄写的一般都是归义军政权中高级官僚或者归义军节度使本人。S. 4447《点勘〈大般若经〉数》记载某寺点勘《大般若经》记录中部分卷帙被归义军节度使借去抄写:“第十帙,内欠第一卷,十八纸,仆射将写去。”“第二十帙,内欠第七卷,十六纸,仆射将写去。”归义军节度使称仆射的人有张议潮、张淮深、曹议金、曹元忠四人,虽然不能肯定是哪位节度使,但足以说明归义军政权最高首领节度使也出资抄写《大般若经》祈福做功德。归义军政权中官员抄写《大般若经》见于北京大学图书馆 1429《大般若波罗蜜多经》题记:“清信弟子归义军节度监军使检校尚书左仆射兼御史大夫曹延盛,剖割小财,写《大般若经》一帙并锦帙子,施入显德寺者。奉为军国永泰,祖业兴隆;世路清平,人民安乐。大王遐寿,宝位坚于丘山;宠荫日新,福祚过于江海。夫人仙颜转茂,鱼轩永驾于芝宫;美貌长滋,鸾镜恒辉于凤阁。伏惟己躬,后生雄猛;纵意恣情,不觉不知,广造业障;或飞鹰走犬,拽捉众生;或大箭长弓,伤他性命。惟愿承斯书写功德,奉施因缘,罪灭福生,无诸忧恼。然后先亡远代,识托西方,遨游净土之宫,速证无生之果。于时乾德四年丙寅岁五月一日写记。”丙寅年即是宋乾德四年(966)。从这篇发愿文记载看,《大般若经》可以巩固政权,消灾减罪。曹延盛施舍写经的目的主要是消除他自己的孽障,所以只根据自己的经济实力向显德寺施舍财物,由寺院请

人抄写一帙的《大般若经》，反映了晚唐五代敦煌写经的一般状况。同样的写经题记还记载于大谷家二乐庄藏《大般若波罗蜜多经》卷二百七十四；龙谷大图橘一《大般若波罗蜜多经》卷第二百七十五；京大文学部东洋史研究室《大般若波罗蜜多经》卷第二百七十六；北图 1429《大般若波罗蜜多经》卷第二百七十七等写卷。^[35]证明乾德四年(966)组织了一次大型的抄写《大般若经》活动，出资者可能就是归义军节度监军使曹延晟。

晚唐五代敦煌地区抄写《大般若经》，归义军时期与吐蕃时期的情况基本一样。吐蕃统治时期首先以个人名义施舍写经的是部落使康秀华，他用了 600 石麦作为写经值，请寺院抄写一部《大般若经》，显然有着很强的政治意义，目的就是向吐蕃统治者表示忠诚，换取吐蕃统治者对以康秀华为首的敦煌粟特人的重用和优容。归义军时期出现的三次抄经活动都是敦煌佛教教团或者由归义军政权组织进行的，一般百姓出资抄写《大般若经》的情况基本不见记载，其原因是《大般若经》部帙很大，没有很雄厚的经济实力是无法完成的。从当时敦煌实际情况看，只有富商大户或者官僚家族才有能力完成这一抄写工作。对一般百姓来说只有参加由寺院组织的法会，通过集资方式才能集体完成《大般若经》的抄写功德。敦煌诸寺收藏的《大般若经》基本上都是通过以上三种方式抄写的，这并不能说明《大般若经》信仰存在于少数敦煌民众之中，相反表明晚唐五代敦煌居民在官府大族及寺院带动下，形成了一支规模宏大的抄写《大般若经》集体。

四、晚唐五代敦煌地区的《大般若经》信仰

晚唐五代敦煌地区信仰《大般若经》既有其历史原因，也与《大般若经》的功用有着密切的关系。研究晚唐五代敦煌佛教的人普遍认为晚唐五代敦煌的佛教是世俗佛教，那么世俗化佛教的

表现特征之一就是经典崇拜,经典崇拜的形式有抄经、转读佛经、供养佛经等。^[36]从我们前面的研究看,敦煌地区的《大般若经》信仰基本也采取了这种形式。

同时我们从研究中还可以看出,敦煌地区的《大般若经》信仰形成有其自身的原因和特点。我们从敦煌文献的记载看,晚唐五代敦煌地区的《大般若经》信仰是以官府为主导形成的,大型的讲经和写经活动都是以官府为主进行的,要么是官府直接出资举办的,要么是为官府或当地主要统治者举办的,很少见到敦煌民众个人因某种原因去转读抄写《大般若经》。就是康秀华出资写经虽然施舍疏中没有明确记载,我们从当时的具体历史情况分析,也是为吐蕃统治者祈福而写经。所以晚唐五代敦煌地区的《大般若经》信仰是当时统治者诱导下形成的普遍民众信仰,表现出来的特征是以转读《大般若经》为主的道场法会规模都比较大,动员的僧俗人员比较多,同样抄写《大般若经》时也由多个寺院多种信众共同参加,甚至连部分道教徒也参加到抄经的队伍中,足见这种活动影响之大。研究晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰的原因,对我们研究晚唐五代敦煌佛教的发展意义重大。

晚唐五代敦煌地区《大般若经》的信仰是由《大般若经》的功用决定的。《大般若经》作为佛经集大成之书,全经分四处(集)、十六会(编)、二百七十五分(章)。“全经主要讲假有性空。广说境界行果等一切诸法本性空寂,非生非灭,非一非异,无取无舍,无我无所。分宇宙由色和心两部分组成。色是物质现象,心是精神现象,皆为假有,自性本空。认为世俗认识及其面对的一切现象,均属因缘和合,假而不实。唯有通过般若对世俗认识的否定,才能把握佛教的真谛,达到觉悟和解脱。经中直说大乘与般若,其性无二,为其特色。宣说般若能示世间诸法实相,名如来母,能生如来,是后世般若称佛母之渊源。其显示之空、无相义,为华严、方等、宝积、大集、法华、涅槃诸部大乘之共同思想和主要教义,汉译历代大

藏经,均将此经编列于一切经之首位,即因此。由于所显大乘义中,颇多不共二乘的思想,为历来佛家所重。此经文义浩瀚,论辩层垒,波澜壮阔,极尽佛教文艺之壮观,堪称汉译佛典文学巨著之最。所用泯灭语言文字,给予不立文字的中国禅宗思想影响甚大,在大乘法中另辟一溪径。以其贯摄大乘全面思想,为一切大乘佛法之所汇集,因称东国最重般若。它是大乘佛教的基础理论和主要经典。此经译出之后迅速流传,影响十分广泛,被当作镇国之典。认为凡书写、受持、读诵、流布是经,均有莫大功德,可得到最后解脱。许多寺庙皆读诵、供养此经,作为积累功德重要途径。”^[37]关于《大般若经》的这种功能,方广锬先生也有相应的论述:“民俗化佛教的一个重要内容是经典崇拜。经典崇拜有多种形式,如抄写佛经、转读佛经、供养佛经等等。其中最基本的还是转读佛经。”^[38]“敦煌佛教教团之重视《大般若经》,并不仅仅因为它是人天重典、镇国之宝,转读该经可以有莫大功德,他们还对《大般若经》进行过认真研究。”^[39]“传统认为此经是镇国之大宝,人天之妙典。持诵供养可得诸佛之护佑,可积莫大之功德,受此影响,敦煌地区盛行此经,各色人等常抄写、研习、转读此经,以求福德。”^[40]“玄奘译六百卷《大般若经》以其博大精深而被喻为‘镇国之宝’,当时人们认为,转读此经,可以积聚莫大之功德。因此,在敦煌,转读《大般若经》的风气甚盛。由于转读《大般若经》的需要,敦煌寺庙常有点勘《大般若经》的活动,所以,在敦煌遗书中,留存的有关记录也相当多。”^[41]由此得知《大般若经》有三方面的功用,一是人天重典,二是镇国之宝,三转读有莫大功德。晚唐五代敦煌地区抄写、诵读、收藏《大般若经》也是基于这些原因。“为祈福所转的经,基本上以《大般若经》为主,这些反映了《大般若经》受时人重视的程度与在当时佛教中的地位。敦煌文献中所留存的《大般若经》特别多,想必与当时的这种转经活动有关。”^[42]他们的看法对我们研究晚唐五代敦煌地区《大般若经》信仰风气

的形成有很大的启发。

晚唐五代敦煌地区僧俗是如何看待《大般若经》的，S. 4406《般若多心经》题记最能说明问题：“若有人诵此经，破十恶五逆，九十五种邪道；若欲供养十方诸佛，报十方诸佛恩，诵观自在《般若》百遍千遍，减罪不虚。昼夜常诵，无愿不过。清信佛弟子唐氏一心供养。”既然诵读《大般若经》可以减罪、无愿不过，那么凡是要减罪消灾实现愿望者，都要诵读《大般若经》。北京图书馆 4466（鸟字 62 号）《般若心经》题记愿文：“谁能把此经，手中罗文成；谁能看此经，眼中重光生；谁能读此经，六国好音声。大罪得减，小罪得除。若入刀山，刀山摧折；若入剑树，剑树崩缺；若入镬汤，镬汤自煞；若入炉炭，炉炭自灭；若入地狱，地狱枯竭。青青灵灵，手把金经，响声楞楞，直入讲堂。前备玉几，后置金床。忆佛如忆实，念佛如念命。身直一千五百万，即得佛道成。东门无量寿，北让七宝堂，西门药师琉璃光。上有八菩萨，下有四天王……诵此经，破十恶五逆、九十五种邪道。若欲供养十方诸佛，报十方诸佛，诵观自在菩萨《般若》百遍千遍，减罪不虚。昼夜常诵，无愿不果。”^[43]我们从这两篇愿文中看到只要诵读抄写《大般若经》，所祈求的任何愿望都能够实现，即所谓无愿不果。这种无愿不果的功用对晚唐五代敦煌僧俗二众及官府民众都适用，因此上有官府的推动，下有一般百姓的崇拜，所以在敦煌地区就出现了以抄写、转读、供养《大般若经》为主要内容的信仰风气。

晚唐五代敦煌地区信仰《大般若经》，有其深厚的历史原因。吐蕃占领敦煌之后，在汉民族为主的敦煌建立了吐蕃管理机构，虽然吐蕃在瓜州节度使和敦煌郡的管理体制中尽量吸收汉族人参加，实行双重管理加强统治，但是在敦煌的统治仍然很不稳固，一是汉族大姓的不合作，部分民族感情比较强烈的知识分子步入空门，以寺院为中心教授生徒传播汉文化；一是敦煌民众的不断造反密谋推翻吐蕃统治，影响很大的玉关驿户起义就是很好的例证。

外部局势对吐蕃并不利,唐朝中央联合北方少数民族与吐蕃不断进行战争,对吐蕃形成了很大威胁,敦煌发愿文中就记载了吐蕃瓜州节度使率军西征的事件。这就说明吐蕃在敦煌地区的统治并不稳固,在这种情况下吐蕃政权要从心理上使敦煌民众服从其统治,就要利用佛教这面旗帜,利用敦煌民众对《大般若经》的崇拜和信仰,极力推动《大般若经》在敦煌地区抄写、转读、供养等活动,一方面使敦煌汉族居民感到吐蕃统治的正统性,另一方面利用《大般若经》在敦煌民众内心的普遍功用以壮声威,为稳固自己在敦煌地区统治从佛教经典中寻找根据。

张议潮推翻了吐蕃统治建立归义军政权后,面临的局面仍然相当严峻,“河西创复,犹杂蕃浑;羌龙嗚末,言音不同。”^[44]“河西诸州,蕃浑嗚末,龙羌狡杂,极难调伏。”“河西襟带,戎汉交驰;谋静六蕃,以为军势……河西异族狡杂,羌龙嗚末退浑,数十万众”^[45]从这些记载并结合张氏归义军时期的有关历史文书记载,张议潮收复敦煌后,吐蕃势力还很大,直到咸通二年(861)才将吐蕃势力从河西地区清除,但是仍然有大量的吐蕃人生活在归义军管辖下的敦煌河西地区。在河西地区生活着退浑、龙家、嗚末、粟特、回鹘等民族,周边地区有吐蕃、南山、回鹘、鞑靼等少数民族政权。一直到曹氏归义军时期,还是四面六蕃围。归义军政权为稳固和扩展疆域,多次与回鹘、吐蕃、南山进行战争,但是局面没有从根本上改变。所以从张氏归义军政权到曹氏归义军政权,都存在一个从实践到理论上寻找巩固政权根据的过程,而《大般若经》的功用正好符合了归义军政权的需要,因此,在归义军建立初期就进行了一次很大规模的抄写《大般若经》活动,动员了当时寺院包括民众、道士在内的一切力量,足见对这次抄经活动的重视程度。到曹氏归义军时期,向中原地区大量请经,所请佛经影响最大的也是一部金字《大藏经》,而《大般若经》就是其中之一。

从敦煌文献的有关记载得知,晚唐五代敦煌地区《大般若经》

信仰风气是官府推动下形成的,这种风气的兴盛阶段是吐蕃统治敦煌时期和归义军初期,随着政权的稳固,《大般若经》的抄写转读供养之风就慢慢减弱。所以应当看到当敦煌地方政权与中原关系对立或者相对独立时,也是敦煌地方政权推动《大般若经》信仰最高潮时期;当敦煌与中原关系密切时《大般若经》信仰就相对减弱,毕竟作为镇国之宝的《大般若经》不是中央附属政权所应当过度宣扬的。但是《大般若经》由于是佛教诸经之首,所以敦煌地区的抄写转读供养《大般若经》的信仰活动一直没有停止过。

晚唐五代敦煌佛教是世俗佛教,作为世俗佛教的特征之一是佛典信仰,《大般若经》就是信仰佛典中的一部。但是作为佛经集大成之书,不是每个信仰者所能研究清楚的,所以我们发现有信仰者仅仅限于表面的流传和供养,信仰者与抄写、转读等信仰形式的分离,他们之间的纽带只是经济因素。信仰者既不需要去研究所信仰的佛经,更不需要去抄写转读这部佛经就能达到预期效果,这就是敦煌的世俗佛教佛典信仰的特点。

注 释

[1]方广钊《敦煌佛教经录辑校》,南京:江苏古籍出版社,1997年。

[2]郑炳林《晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理》,项楚、郑阿财主编《新世纪敦煌学论集》,成都:巴蜀书社,2003年,第338~357页。

[3]《敦煌佛教经录辑校》,第579页。

[4]S.3624号、敦研349号、北新329号、北收94号录文等参《敦煌佛教经录辑校》,第911~942页。

[5]《敦煌佛教经录辑校》,第582~586页。

[6]唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第2~6页。《敦煌佛教经录辑校》,第482~486页。

[7]《敦煌佛教经录辑校》,第587~588页。

- [8]同上,第596~597页。
- [9]同上,第588~595页。
- [10]郑炳林《都教授张金炫和尚生平事迹考》,《敦煌归义军史专题研究》,兰州:兰州大学出版社,1997年,第542~553页。
- [11]《敦煌佛教经录辑校》,第688~689页。
- [12]同上,第648~660页。
- [13]同上,第702~705页。
- [14]同上,第834~843页。
- [15]同上,第521页。
- [16]同上,第733~734页。
- [17]录文参黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第497页。
- [18]《敦煌佛教经录辑校》,第810~814页。
- [19]《敦煌愿文集》,第482~483页。
- [20]《敦煌佛教经录辑校》,第779~782页。
- [21]同上,第835页、第848~849页。
- [22]上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第23册,上海:上海古籍出版社,2002年,第354页。
- [23]丙申年,方广钊先生认为是唐僖宗乾符二年(876),应当是936年。参《敦煌佛教经录辑校》,第689~690页。
- [24]《敦煌佛教经录辑校》,第815~817页。
- [25]《法藏敦煌西域文献》,第24册,上海:上海古籍出版社,2002年,第205~206页。
- [26]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第55~58页。
- [27]郑炳林《〈康秀华写经施人疏〉与〈炫和尚货卖胡粉历〉研究》,《敦煌吐鲁番研究》第三卷,北京:北京大学出版社,1998年,第191~208页。
- [28]《敦煌佛教经录辑校》,第710页。
- [29]同上,第1006页。
- [30]池田温编《中国古代写本识语集录》,日本:大藏出版社株式会社,1990年,第311页。
- [31]《中国古代写本识语集录》,第337页。

[32]《中国古代写本识语集录》，第353~375页。括号内是所写《大般若经》卷次。

[33]P. 2675《星占》题记“咸通二年岁次辛巳十二月廿五日，衙前通引并同事舍人范子盈、阴阳沘景询二人写记。”参郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》，兰州：甘肃文化出版社，1995年，第328页。

[34]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》之《都僧统唐悟真邈真赞并序》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第116~141页。

[35]《中国古代写本识语集录》，第498~500页。

[36]《敦煌佛教经录辑校》，前言，第9页。

[37]刘宝金《中国佛典通论》第十章《般若、宝积等典籍》，石家庄：河北教育出版社，1997年，第512~514页。

[38]《敦煌佛教经录辑校》前言，第9页。

[39]同上，第12页。

[40]《敦煌佛教经录辑校》第二部分，《品次录一》，《大般若经会、卷、品对照录》P. 2361号背面题解，第298页。

[41]《敦煌佛教经录辑校》十二、寺名不清《大般若经》点勘录·题解，第605页。

[42]《敦煌佛教经录辑校》前言，第20页。

[43]《敦煌愿文集》，第917~918页。

[44]《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》，录文见载荣新江《敦煌写本〈敕河西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》，《周一良八十生日纪念论文集》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第206~216页。

[45]S. 5697《申报河西政情状》，录文参《敦煌碑铭赞辑释》之《阎英达邈真赞并序》注释，第160~165页。

[46]P. 3720《张淮深造窟功德碑》，见载于《敦煌碑铭赞辑释》，第267~268页。

敦煌写本《诸山圣迹志》撰写人与 敦煌僧人的中原巡礼

郑炳林 陈双印

敦煌写本《诸山圣迹志》的撰写年代经过我们的研究,前后时间不一致,大约有十余年时间,即后梁末年到后唐前期庄宗、明宗的同光、天成年间(923-929)。^[1]至于《诸山圣迹志》撰写者由于其前无篇名撰写题款,后部残缺,因此对《诸山圣迹志》撰写者的探讨一直没有人进行。以前对《诸山圣迹志》的研究主要借助的资料是微缩胶卷和《敦煌宝藏》,^[2]前者看起来非常吃力,后者影印模糊,有些字根本没有办法识读。1989年我们根据微缩胶卷借助放大镜对全文进行了校录,但是错误比较多。^[3]《英藏敦煌文献》出版之后,文书影印清晰度有所提高,^[4]大大方便了研究。但是这篇文书由于书写非常潦草,所以释读仍然很不容易,我们对原文进行了重新释录和研究。特别是郝春文先生的释文《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷出版之后,《诸山圣迹志》的释文的准确程度有了很大的提高,^[5]对我们进一步研究这篇文书提供了方便。敦煌写本诸山圣迹志撰写者一直是我们研究这篇文书的重点。经过多年的研究与探索,现将我们研究的结果和看法提供给学术界,请有关专家批评指正。

一、后唐定州开元寺参学僧归文与诸山圣迹志

敦煌写本《诸山圣迹志》与定州开元寺参学僧归文的关系是我们研究《诸山圣迹志》首先注意到的问题，定州开元寺参学僧归文也是我们注意到的人。《诸山圣迹志》背面抄写有《同光二年（924）定州开元寺僧归文状、牒、启稿六通》，记载了归文和尚从灵州西行给某和尚、令公等的状、牒、启等稿。从这些文稿抄写于《诸山圣迹志》背面来说，应当证实《诸山圣迹志》写作年代在《定州开元寺归文牒》之后，但是至于相距时间长短，目前我们还没有办法确定。那么《诸山圣迹志》的撰写人与定州开元寺归文、德全的关系，是否可以说《诸山圣迹志》的作者就是他们两个中的某个人。为了解决这个问题，我们现将背面《定州开元寺归文牒》释录如下：

季夏极热伏惟 起起 起居万福
和尚尊体起居万福。即日归文蒙
恩，不审近日 体气何似？伏惟以
时强为 茶药，卑情恳望。归文自恨
生〔居〕末代，谬厕玄风，敢将蝼蚁之心，再答
崇山之翠。去年东返，烈（裂）腹谁看；今遂
西行，死生无恨。昨于五月中旬，以（已）达灵州，
甚获平吉，勿赐忧念。即候夏满已来，
渐谋西进，黄沙万里，音信应待东归，方
申卑愿，今因人使，谨附状
起居。伏惟
慈悲，府（俯）垂 念察，谨状。 参学比丘归
五月廿九日定州开元寺参学比丘归文状上。
和尚〔案〕〔前〕。

谨空。

定州开元寺僧 归文

右归文谨诣

衙，祇候

德全

起居

文文

令公，伏听 处分。

归

牒，件状如前，谨牒。

同光二年六月 日定州开元寺僧归文牒。

末

归文启：季夏极热，伏惟

评事尊体动止万福。即日归文蒙

恩，不审近日

尊体何似？伏惟以时陪（倍）加

保重，远情祷望。归文伏自去岁、今年

皆蒙供养，奖顾之外，铭荷空深。

定州开元寺僧 归文 德全 等，

右归文等，鹜岭征尘，漕（曹）溪未胤，幸因云
水，获寄

王都，满川之花木（以下原缺文）

归文启：归文伏自

辞违后，虽曾有状，难亡（忘）攀恋之怀，

况寄塞途，谁是堪依之者；终期再叙，

方遣愁眉，未遂寸心，故难东返。昨于

四月廿三日已达灵州，兼将缘身衣物，买得

驰两[头],准备西登磧路。此后由(犹)恐平沙万里,雪
 峽千寻,鱼鸟希逢(逢),归文罕遇,切望相时
 度日,以道 为怀。

(前缺)

敕旨往诣西天取经,近届
 府庭,已经旬日,令因巡礼圣迹,得寄
 贵封,于宝胜寺安下讫。谨专诣
 衙,祇候
 起居
 尚书,伏听 处分。
 牒,件状如前,谨牒。

同光二年五月日定州开元寺僧 归文 牒。^[6]

以上六件是西行求法僧人归文在途中分别寄给所经之地的和尚、令公、评事、尚书等僧俗官人的状、牒、启稿,对于了解归文西行求法的经历具有一定价值。^[7]这六件文书是同光二年(924)五月至六月间撰写,同《诸山圣迹志》的撰写时间基本一致,其次按照时间推算,《诸山圣迹志》的作者活动的时间也可以同定州开元寺参学僧归文到灵州、敦煌的时间衔接上。《诸山圣迹志》记载到庐州时称:

西行七百[里]至庐州,其城周围卅里,僧尼千余人。州
 主张相公,笃信僧伽,弥崇福祐,贍身之外,以作福为怀。任庐
 州十三年,斋僧廿万,写经十五藏,盖福院一所,计十万贯,并
 诸处布施。然(燃)灯造幡,每年用钱五万贯。江淮崇福,难
 日(越)此人,往来商旅,无不赞赏,至今见在矣。

以前我们研究论文中,释文有很大错误,误将作者经过庐州时张崇任庐州武宁节度使的时间“十三年”释读为“廿三年”,无形中
 将《诸山圣迹志》的撰写时间推后了十年。经过郝春文等先生的

释读特别是《英藏敦煌文献》图版清晰度的增强,确定《诸山圣迹志》的作者经过庐州时张崇当时出任庐州正好十三年。张崇于后梁开平元年辛卯岁(907)出任庐州武宁节度使,十三年即后梁贞明五年(919)。

虽然《诸山圣迹志》从庐州以后没有记载具体年代,但是有两个时间应当引起我们的注意。《诸山圣迹志》记载作者从浙东:

住三两日,西游歙、婺、宣、常、饶、信、衢等州,都计二千余里。因住抚州,读藏二年。从此东南[行]二千余里,游福建、章(漳)、泉一年余,即返江西。又终一夏,从此读微藏。便自有心西游天竺国,于江西领船一只,南游韶、广。

从这些记载我们大体上知道《诸山圣迹志》的作者于919年经过庐州后停留的时间为三年零一个夏天,我们还可以从作者记载行走的里程有明确记载里数的统计约有16545里。另外还有一些只有行程时间而没有里程的如从霞露寺到润州的行程为两日,罗浮山到广州的行程为五日,这正好为我们了解作者每天行程里数提供了根据。根据《元和郡县图志》记载上元至润州的里程为180里,^[8]除去上元到霞露寺的60里,每日行程为60里。另外罗浮山在循州西北28里,循州到广州的里程为水路400里,陆路350里,^[9]因此《诸山圣迹志》的作者经过这一段路程每天所走的路程为70里左右。唐代两个驿站之间的距离一般为60里左右,因此可以肯定《诸山圣迹志》的作者是沿着唐五代驿站道路行走的,每天行走60里到70里。以这样的行进速度走完16545里需要254天,加上沿途休整和参拜佛教圣迹的时间,差不多得一年时间。所以我们可以确定《诸山圣迹志》的作者从庐州之后巡礼圣迹总共用了将近四年零三个月时间。他到洛阳的时间正好是922年底到923年初,也就是后唐建国之初的李存勖迎接皇太后到洛阳的时间。根据S.373号记载:

皇帝癸未年应运天梁再兴迎太后七言诗:禁烟节假赏幽

闲，迎奉倾心□□□；燕语雕梁声猗猗，鸚吟深树韻开关（乐贵慈）。为安家国千场战，思忆慈亲两鬓斑；孝道未能全报得，直须顶戴绕弥山。^[10]

敦煌写本 S. 373 号前后残缺，共保存 10 首诗，第一首为《皇帝癸未年应运灭梁再兴迎太后七言诗》，王重民先生确定前五首为李存勖所作，并称：“按全唐文一零四唐庄宗亲至怀州奉迎太后敕，略谓天下已定，理应到汾州亲迎太后，不得已只到怀州迎接，是知迎太后诗，即为此时作品。”癸未年为后唐同光元年即 923 年，诗作于此年，但是作者并不是李存勖而是《诸山圣迹志》的作者所为，这一点我们已经做过论证。虽然徐俊先生的大作中认为其余四首为他人所作，但是第一首仍然是李存勖所作无疑，主要根据是 P. 3644 号《俗名要务林》抄写这首诗称作《当今圣人诗七言》。^[11]无论如何要直接否定这首诗的作者就是《诸山圣迹志》的作者犹显证据不足。

这首诗撰写的时间是癸未年李存勖灭后梁之后，根据《新五代史·唐本纪第五》记载同光元年四月己巳李存勖即皇帝位于太原，“以魏州为东京，太原为西京，镇州为北都。”冬十月己卯灭梁，“十一月乙巳，复北都为镇州，太原为北都。丙辰，复汴州为宣武军……辛酉，复永平军为西都。甲子，如洛京。”“十二月庚午朔，至自汴州。”^[12]由此得知，同光元年十月己卯灭梁，但是当时都城仍然在太原，直到十一月甲子（约 11 月 25 日）后唐庄宗向洛阳进发，十二月一日庄宗皇帝李存勖才进入洛阳，因此庄宗皇帝迎接太后到洛阳只能在十二月。

我们根据《资治通鉴》记载同光元年十一月癸卯张全义请庄宗迁都洛阳，从之，“（十一月）甲子，帝发大梁；十二月，庚午，至洛阳。”迎接太后之事发端于后唐建都洛阳的同光元年十二月一日之后，而《资治通鉴》记载此事于同光二年正月戊午：“上遣皇弟存渥、皇子继岌迎太后、太妃于晋阳，太妃曰：‘陵庙在此，若相与俱

行,岁时何人奉祀!’遂留不来。太后至,庚申,上出迎于河阳;辛酉,从太后入洛阳。”^[13]后唐庄宗皇帝李存勖迁都洛阳之初的同光元年十二月就派李存渥、李继岌迎接皇太后,同光二年(924)正月辛酉到达洛阳。《新五代史·庄宗纪下》记载:“二年春正月……庚申,如河阳。辛酉,至自河阳。”庚申日和辛酉日即同光二年正月22日、23日。因此《诸山圣迹志》的作者到达洛阳时,正好是后唐建立政权之初,正赶上后唐灭梁迁都洛阳迎接太后到洛阳并准备谒宗庙祀南郊之时。因此 S. 373 号《皇帝癸未年应运灭梁再兴迎太后七言诗》应当是这位和尚巴结李存勖盛赞迎接皇太后之事所作的七言诗。

敦煌写本《诸山圣迹志》记载作者巡礼洛阳之后经河东诸州到关内:“北行一千里至洛京,城周围八十里,圣迹极多,不可具说。北行五百里至泽、路(潞)、晋、降,西至关内。名山圣迹,不可具说。”为什么他不直接往关内而是北行泽潞晋绛,泽州和潞州是经怀州往太原必经之地,而晋州和绛州是经过汾河谷地到太原的必经之地。可以肯定《诸山圣迹志》的作者是参与了迎接皇太后到洛阳的活动。这件事情结束之后他可能向西经过关内到敦煌等地。同光二年正月结束迎接皇太后之事,二月开始经过关内往敦煌进发,同光二年五、六月间到达灵州准备西行从时间上来说基本可以衔接上。

通过以上研究探讨我们得知,《诸山圣迹志》抄写于《同光二年五月六月定州开元寺参学归文牒》不是偶然的,它反映出《诸山圣迹志》的作者同定州开元寺参学僧归文有着某种关系:第一,《诸山圣迹志》的作者很可能就是定州开元寺参学僧归文,因为归文牒的时间与《诸山圣迹志》的行程时间基本上可以衔接上;其次《诸山圣迹志》河北六镇比较详细,不但记载到河北六镇的城池周围里数、寺院僧尼等,而且记载到河北六镇的物产民俗,管辖州县。从河北六镇之后只有扬州和浙东两地记载到管辖州县数量外,其

余如福建、广州、湖南、荆南等割据政权都没有记载他们所管辖的范围州县数量。表明《诸山圣迹志》的作者就是河北地区的人；第二，《诸山圣迹志》的作者是定州开元寺参学僧归文的同行者或者交往密切的人，因为定州开元寺参学僧归文的这些牒是发给敦煌某位僧人、官吏和归义军节度使令公的，从第一件状中记载到：“去年东返，烈（列）腹谁看，今遂西行，死生无恨”，就是说同光二年之前的同光元年归文曾经到过敦煌，因此《诸山圣迹志》不可能是归文所作，只能是归文和尚的同行者或者关系比较密切的人，他通过归文和尚对河北六镇的情况有了更清楚的了解。

二、P. 3973 号往五台山行记与 《诸山圣迹志》撰写者关系

敦煌写本 P. 3973 号《往五台山行记》记载敦煌地区某位和尚走北道由蒙古高原经代北地区的雁门关进入五台山巡礼，这件文书保留于敦煌文书中就表明这是敦煌地区的高僧巡礼五台山的行记，更为可贵的是这件《往五台山行记》中记载有这个僧人到达和离开五台山的时间，而所记载的时间与《诸山圣迹志》的时间基本接近，因此《诸山圣迹志》与这件《往五台山行记》之间有无关系，《诸山圣迹志》的作者是否就是 P. 3973《往五台山行记》的作者。为了弄清这个问题，我们有必要对这篇《往五台山行记》进行一些必要的探讨。

为了说明问题，我们对这篇文书进行释录如下：

（前缺）

1. 一〇 并在城内 〇二
2. 十里，有真身毗沙门天王。
3. 代州圆果寺有舍利塔。
4. 去过雁门关，南至忻州，内有仁泽寺，

5. 开元寺、铁佛寺。一戊寅年出沙洲，
6. 二月二十至五台山，又名清凉山。五台山者，文殊菩萨居处。辛卯岁十一月回路到□ □
(后缺)^[14]

敦煌写本 P. 3973《往五台山行记》中最值得我们注意的问题是记载到两个时间，这个僧人离开沙州的时间是戊寅年，到五台山的时间二月廿日，并于辛卯岁十一月回到敦煌。这两个时间经过我们研究认为是后梁贞明八年(918)和后唐长兴二年(931)。^[15]就是说这位僧人于918年来到五台山巡礼参学，经过十多年后于931年回到敦煌，前后在中原地区停留了14年，这个时间与《诸山圣迹志》的作者在中原地区巡礼活动时间基本一致：

△青禁慕(襟慕)道，幼践禅门，覓圣迹而靡惮灵踪，兴法筵(筵)而幽深不践。遐游江表，十有余秋。凡睹圣迹，并皆抄录。大唐佛道圣俗之宜，一一广陈，列之于后。管窥之见，略记愚怀，将自观自纪录焉，敢闻于贤哲。

敦煌写本《诸山圣迹志》作者自述的“遐游江表，十有余秋”的表述与敦煌写本 P. 3973《往五台山行记》戊寅年(918)到辛卯岁(931)中14年基本吻合，这就给我们提出了一个问题，《诸山圣迹志》的作者是否是《往五台山行记》的作者。我们的答案是否定的。第一是时间虽然能够讲得通，但是活动空间不一致，从 P. 3973《往五台山行记》残卷的记载内容看，这位僧人这14年主要停留在五台山，没有到其他地方巡礼参学，除了五台山之外，《诸山圣迹志》所记载游历巡礼参学过的地方他都没有去过。其次是时间上也不完全吻合，如果说是一个人的话，那么他于918年二月才到五台山，919年就巡礼到了庐州，行程共12000多里，我们注意到河北地区、五台山地区是作者巡礼的重点，除了进入青社到扬州管辖范围之前行程比较紧凑外，其余地区行程都是比较从容。从庐州到关内行程16000多里，加上停留时间总共用了四

年多时间,前一段最少应当用去同样的时间。

其次我们从《诸山圣迹志》记载到太原、幽州、镇州、魏州、汴州等的情况基本上看出作者经过这些地区的时间。《诸山圣迹志》记载到幽州称:

南行三百里至幽州,管九州[册]七县,[其城]周围五十里。大寺一十八所,禅院五十余所,僧尼一万余人,并有常住,四事丰盈。负论知识,担经并州。大凡民风凶旱(悍),诸处俗尚贞惠,人多勇烈。封疆沃壤,平广膏腴,地产绫罗,偏丰梨栗。

五代时期疆域达到幽州地区的只有后唐,后唐取得幽州的时间根据《新五代史·庄宗下》记载天祐八年(911)七月刘守光称帝于燕,“十年十月,刘守光请降,王如幽州,守光背约不降,攻破之。十一年,杀燕王刘守光于太原,用其父仁恭于雁门。”就是说从911年起幽州就由李存勖管辖。刘守光称燕王时管辖范围包括了沧州地区,但是《诸山圣迹志》将幽州、沧州分开叙述,表明他们之间没有隶属关系。这种情况只能是914年之后。

沧州在刘仁恭时以其子刘守文为节度使,刘守光囚父自立,兄刘守文与之连年战争,910年正月刘守光攻克沧州,以子刘继威等镇沧州,912年义昌军节度都指挥使张万进杀刘继威,自称留后,遣使奉表于李存勖,应当说在李存勖攻克刘守光之前已经取得了沧州地区。但是不久又附于后梁,913年五月后梁杨师厚表张万进镇青州,以刘守奇为顺化军节度使镇沧州。916年九月“晋人以兵逼沧州,顺化节度使戴思远弃城奔东都;沧州将毛璋据城降晋,晋王命李嗣源将兵抚之,嗣源遣璋诣晋阳。晋王徙李存审为横海节度使,镇沧州。”同月贝州降,“于是河北皆入于晋,惟黎阳为梁守。”^[16]这样一来,李存勖于916年九月基本上控制了河北六镇地区。《诸山圣迹志》将沧州与幽州分开叙述只能在916年之后。

另外《诸山圣迹志》记载镇州:“(从定州)南行一百廿里至镇

州,管四州卅六县,其城[周]围卅里。大寺一十三所,大禅卅六所,小[禅]院五十七所,僧尼五、七千余人。禅律盛行,僧徒萧[肃]穆,园林池沼,特异诸方,清寺清宫,不殊帝辇。王家葺理,三百余年;管内苍生,咸呼父母。绫罗匹帛,故不外求,物产肥浓,田畴沃壤。”王家当是对王镒家族的称呼,从这段文字记载看,当时王镒还管理着镇州,根据《新五代史·庄宗下》记载天祐“十八年正月魏州僧传真献唐受命宝一。赵将张文礼弑其君镒,文礼来请命。二月,以文礼为镇州兵马留后。”^[17]《资治通鉴》记载此事发生于921年二月。^[18]由此可以肯定《诸山圣迹志》的作者经过镇州的时间应当在921年以前。

这里有一个问题需要指出,《诸山圣迹志》的作者为什么不直接从幽州直接巡礼沧州而是游历邺都之后才巡礼沧州。这是因为第一这样的行程比较方便,由幽州经定州、镇州、邢州到魏州,它们之间的行程都比较短,无论从哪里拐到沧州都比较麻烦,到魏州之后,可直接通过运河(济水)直达沧州,非常方便;其次是沧州实际上归附李存勖的时间最迟,河北六镇的归附李存勖的时间根据史书记载,幽州于913年被李存勖军队攻破占领,909年镇州王镒与后梁关系破裂归附于晋王李存勖,定州王处直亦背后梁附于李存勖,915年魏博叛梁归附李存勖,李存勖领魏博节度使取德州,大顺元年(890)李克用得邢州,其中景福元年到乾宁元年(892-894)一度叛晋王李克用。由此得知,《诸山圣迹志》的作者巡礼河北诸州应当在916年之后,此前魏博到沧州的水路交通不通。

另外敦煌文书还记载到两位敦煌僧人曾经用了十余年时间巡礼中原佛教圣迹,一个是慧观,一个是永。敦煌文献 S. 2551《药师本愿经》题记:“慧观昔因问道,得履京华,备践讲筵,十有余载。遂逢永淳饥馑,杖锡旋归,疑痼膏肓,罔知析滞,每玩味兹典,常讽诵持,然粗薄通,粗得文意,不量暗短,辍述所闻,据摭群□,□□疏例,岂敢传诸学□,私将□□,□□披寻,时闻示过。”^[19]慧观虽然

在京华地区讲经十余年,但是时间是永淳年间(682--683)之前,永淳年间返回敦煌,时间与《诸山圣迹志》不符合。敦煌文书S.811《永书札》记载:“比自江东,十六而学,七年茅岭,三载庐山,被受饥荒,衣穿犊鼻,才勘举用,贫不自资。所以求售朱门,星霜绝远。今且老矣,何必再言。愿题朝天子咏,以光院庭。虽愧穆皋,是惭山甫,幸乞仁明,垂一比类,始使清浊有分,鸳鸯异路,小人君子,欲亚同年,木雁行间,图南未可。伏唯晓存。永再拜。十一日。诗病既多,所以才子思而不作,声韵之外,幸乞细寻。”^[20]这里备述他七年茅岭三载庐山,但是没有叙述永有巡礼天竺等地的经历,所以《诸山圣迹志》也不可能是他所作。

后唐同光二年(924)敦煌与中原之间的交通道路打通,这一时期是中原地区的僧人经过敦煌到天竺巡礼求法取经的频繁时期,除了定州开元寺参学僧归文、德全之外,经过敦煌地区到西域巡礼求法的还有鄜州开元寺观音院主智严和尚,他大约是后唐同光二年三月间经过敦煌的,敦煌文书中不仅保留有《鄜州开元寺大德智严巡礼圣迹后留记》,并抄写《大唐西域记》卷一作为巡礼指南,^[21]他到敦煌的时间也可以同《诸山圣迹志》衔接,但是文字中没有他巡礼中原的任何记录,故不能肯定他与《诸山圣迹志》有关。

三、敦煌高僧范海印和尚的中原巡礼活动

晚唐五代归义军时期敦煌僧人到中原地区巡礼出使比较常见,到五台山巡礼也屡见记载,主要原因是敦煌地区的五台山信仰非常兴盛,而往五台山巡礼文殊师利菩萨的圣迹是其主要表现形式。如敦煌文书P.3928《某僧人状一件》记载到某僧人巡礼五台山时上给节度使的状:“右△乙忝居缁侣,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业,欲报君臣之恩德,巡礼五台山,怀不……之寸心,随伴预

渴，伏乞仆射台造，不阻福门，特赐允容，与满心愿。”这件文书中没有记载状上仆射的僧人的法名或者俗名，也没有记载撰写状文的时间，从很多遣词造句能看出来他的套话痕迹，带有范文性质，由状文称归义军节度使为仆射，基本可以确定为曹氏归义军时期某位称仆射的节度使在位时期。根据《册府元龟》卷170帝王部来远门记载：“后唐庄宗同光二年五月，以权知归义军节度兵马留后金紫光禄大夫间较（检校）尚书左仆射守沙州长史兼御史大夫上柱国曹义金，为间较（检校）司空守沙州刺史充归义军节度瓜沙等[州]观察处置管内营田押蕃落等使。瓜沙与吐蕃杂居，自帝行郊礼，义金间道贡方物，乞受西都护，故有是命。”故荣新江先生研究认为曹义金在920年到924年已经自称仆射。^[22]因此这篇状文可能写于920年到924年间，可能就是同光二年归义军政权派出的使节中的僧人成员。而敦煌高僧范海印和尚出使中原应当就在这个时期，这个状文或许就是他们留下来的东西。

曹议金出任归义军节度使时期，范海印是仅见巡礼五台山的敦煌高僧。P.3718《范海印和尚写真赞并序》记载：

唐河西释门故京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序。释门僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门么乙撰。和尚俗姓范氏，香号海印，则济北郡寺门净禅公之贵派也。裕像膺胎，时为龙沙人也。窃以韶龄出俗，恳慕真风，访道寻师，三冬进具。故得威棱侃侃，皎性洁于冰壶。仪貌藏昂，质相爽于龙虎。龄当二八，处众不侔于诸凡。弱冠之初，雅量播于释俗。戒圆朗月，鹅珠未比于才公。德低法兰，遗教溥洽于有识。每虑坯躯虚假，翘情礼于五台。圣主遐宣，对诏宠迁一品。复攀昆峰灵集，愿顶普贤神踪。跋涉关山，徇求如来圣会。前王观师别俊，偏奖福田之荣。务掌缁流，实匪创于广部。众谈师之奇美，谯公听纳入心。就加紫绶之班，贵赐僧政之列。一从任

位，贞廉不舍于晨昏。每奉严条，守节怀忠而取则。时遇西戎路间，沙漠雁信难通，举郡谗升，乃命仁师透迳。是以程吞闾域，王宫独步而频邀。累赠珍宝，宝玩车船而难返。忽遇妖窞起孽，鹄公来而无痊。数设神方，天仙降而未免……承恩聘使，杜随时穿，东游五岳，奏对朝天。西通雪岭，异域芳传。于闐国主，重供珍筵。王条有限，回路羈缠……长兴二年辛卯岁正月十三日题记。^[23]

从这篇邈真赞的记载看，范海印和尚事迹与敦煌写本《诸山圣迹志》的记载有很多相符合的地方：第一，从邈真赞记载看范海印和尚曾经巡礼过五台山，而《诸山圣迹志》记载开始于五台山，表明这个僧人从五台山开始巡礼，而后才开始巡礼其他地区。五台山是这位僧人巡礼全国佛教名山圣迹的第一站，表明这个僧人是从五台山一带进入中原地区的，这个僧人只能来自于敦煌地区。前引《册府元龟》卷170帝王部远来门记载同光二年(924)曹议金使节是间道贡方物，所谓间道就是没有按照原有路线行走，P.4784《信札两件》文中记载使节奉使西陲，远涉荒碛，离群索居，屡经晦朔，“取北路东还”，这些特征与敦煌到中原间的回鹘道情况基本相符。北道的就是经过蒙古高原的回鹘道从天德军、胜州等地由晋北进入中原。当时李存勖对后梁的战争，发展形势非常好。敦煌曹氏归义军政权与之通使只有走北路，这很可能就是《诸山圣迹志》作者记载巡礼时从五台山开始的原因。范海印和尚的邈真赞也记载到巡礼五台山，记载的就是这回事。第二，范海印和尚邈真赞在赞文中记载到他曾经巡礼五岳，这个五岳是五台之误，还是作者确实巡礼这些地区，我们认为范海印和尚一定巡礼这些地方，是赞文对序文记载内容的补充。五岳即东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山、中岳嵩山。其中中岳嵩山、西岳华山、南岳衡山都见于《诸山圣迹志》的记载，东岳泰山和北岳恒山《诸山圣迹志》的作者都经巡礼过这些地区，因此范海印邈真赞所记载事迹

与《诸山圣迹志》基本一致。第三,范海印和尚邈真赞他巡礼五台山等地之后又“复攀昆峰灵集,愿顶普贤神踪……西通雪岭,异域芳传。于阗国主,重供珍瓌。”这些记载表明范海印和尚巡礼中原之后又到印度灵鹫山等地,来往时经过于阗,证明他是经过塔里木盆地南岸到印度地区;在《诸山圣迹志》中也记载作者原来准备经过广州到西域地区,后因风暴影响没有成行,只好从关内西行。

既然《诸山圣迹志》的作者行进路线和巡礼区域与《范海印和尚邈真赞并序》记载范海印巡礼内容一致,同时二者巡礼时间也基本吻合,可以肯定敦煌写本 S. 529《诸山圣迹志》就是五代后唐时期敦煌高僧范海印巡礼中原地区佛教圣迹的行记。

综合以上分析研究,我们将定州开元寺参学僧归文、德全的事迹与《诸山圣迹志》比较,有某种吻合的地方,一是时间衔接上相距不远,《诸山圣迹志》的作者于 919 年经过庐州,此后游历时间最少不少于四年,同光元年(923)他可能到达洛阳,同光二年(924)西到灵州是完全可能的,其次《诸山圣迹志》记载河北六道最为详细,作者对这一地区比较熟悉,可能是这一地区的人。不符合的地方主要是《诸山圣迹志》记载佛教圣迹不开始于河北地区而开始于五台山,因此可能与归文、德全有密切交往,但不是其本人。P. 3973《往五台山行记残卷》记载敦煌某个僧人巡礼五台山,开始于 918 年(戊寅岁)返回于 931 年(辛卯岁),十余年时间,如果行动迅速,可以在 919 年到达庐州地区;但是从《诸山圣迹志》记载看,庐州之前特别是河东、河北地区是其巡礼的重点地区,不会这样匆忙,而其余记载到的几位,虽然时间长短基本一致,但是事迹不一定符合,慧观巡礼主要在唐高宗永淳年间(682),而没有具体时间,但是文书中没有记载到他是否巡礼过西域地区,肯定也不是一个人。相对来说,范海印和尚更符合《诸山圣迹志》的作者,一是时间基本符合,范海印和尚于长兴二年(930)死于从于阗返回的路上,应当说他巡礼五台山和中原地区只能在后唐建国之

前,与定州开元寺归文德全属于同一个时期的人,归文牒中提到的和尚可能就是敦煌的范海印和尚。通过比较我们认为,《诸山圣迹志》的作者可能就是范海印和尚。

注 释

[1]郑炳林《论〈诸山圣迹志〉的成书年代》,《中国历史地理论丛》1989年第1期,第143~150页。

[2]黄永武编《敦煌宝藏》,台北:新文丰出版公司出版,1995年,第四册,第304~305页。

[3]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第226~306页。

[4]图版参中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第2卷,成都:四川人民出版社,1990年。第10~13页。

[5]郝春文主编《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,社会科学文献出版社,2003年,第45~78页。

[6]图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第2卷,第7~9页。录文参郝春文主编《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,第37~44页。郝春文注出参考文献有:GileS.,BS. OS.,10.2,329(r);DeS. criP. tive Catalogue of the ChineS. e ManuS. criP. tS. from Tunhuang in the BritiS. h MuS. eum,第218页;《敦煌宝藏》4册,302至303页(图)《文史》19辑,278页;《敦煌学》7辑,75页(录);《莫高窟年表》第485页;《敦煌学论集》第46至47页;《敦煌学园零拾》第222至223页(录);《敦煌地理文书汇辑校注》第277页(录);《敦煌文学》第42页(录);《文物》1989年10期,第84页;《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》2卷,第7至9页(图);《敦煌社会经济文献真迹释录》5册,第9至14页(录);《敦煌吐鲁番出土文献研究论集》第462页;《唐代官文书研究》第498页;《季羨林教授八十华诞纪念论文集》第957至959页(录);《敦煌碑铭赞辑释》第94、100页(录);《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》第147页;《敦煌佛学·佛事篇》第242、266页(录);《唐五代书仪研究》第242、263

页;《归义军史研究》第17、250页。

[7] 参看荣新江《敦煌文献所见晚唐五代宋初的中印文化交往》,载《季羨林教授八十华诞纪念论文集》,南昌:江西人民出版社,1991年,第957~959页。

[8] 《元和郡县图志》卷第二十五江南道一润州上元县条。

[9] 《元和郡县图志》卷第三十四岭南道一循州条。

[10] 郑炳林《敦煌文书斯373号李存勖唐玄奘诗证误》,见《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,297~307页。

[11] 徐俊《敦煌诗集残卷辑校》,北京:中华书局,2000年,第489~490页。

[12] 《新五代史》卷五《唐本纪》第五《庄宗下》。

[13] 《资治通鉴》卷二百七十三后唐纪二庄宗同光元年、二年。

[14] P. 3973《往五台山行记》残卷,影印件参《敦煌宝藏》第132册,台北:新文丰出版公司,1986年,第421页。录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,第307页。

[15] 郑炳林《敦煌写本P. 3973〈往五台山行记〉残卷研究》,《敦煌学辑刊》2002年第1期,第1~12页。

[16] 《资治通鉴》卷二百六十九后梁纪四均王贞明二年。

[17] 《新五代史》卷五《唐本纪》第五《庄宗下》。

[18] 《资治通鉴》卷二百七十后梁纪五均王贞明四年。

[19] 录文见王重民《敦煌遗书总目索引》,北京:中华书局,1983年,第160页。

[20] 图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第2卷,第192页。录文见王重民《敦煌遗书总目索引》第126页。

[21] S. 5981《鄜州开元寺大德智严巡礼圣迹后留记》:“大唐同光貳年三月九日,时来巡礼圣迹,故留后记。鄜州开元寺观音院主临坛持律大德智严誓求无上普愿,杖拔四生九类。欲往西天,求请我佛遗法,回东夏。然愿我皇帝万岁,当府曹司空千秋,合境文武崇班,总愿皈依三宝。一切士庶人民,息发无上菩提之心。智严回日誓愿将此凡身于五台山供养大圣文殊师利菩萨。焚烧此身,用酬往来道途护卫之恩。所将有为之事,回向无为之理。法界有情,同证正觉。”录文参池田温编《中国古代写本识语集录》(大藏出版株式会社

社,1990年)第466~467页。S.2659《大唐西域记卷一》后卷题:“往西天求法沙门智严西传记写下一卷。”

[22]荣新江《归义军史研究—唐宋时代敦煌历史考索》第二章《归义军历任节度使的卒立世系与称号》第六节《曹仁贵(议金)(914~935)》,上海:上海古籍出版社,1996年,第100页。

[23]录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃人民出版社,1992年,第417~418页。

敦煌写本《往五台山行记》与 敦煌地区巡礼五台山活动

郑炳林

敦煌写本中保存有很多行记类文书,这些行记分为两类:一类是往天竺的行记,一类是往五台山行记。往天竺行记多数是《大唐西域记》的写本残卷,此外还有慧超《往五天竺国传》、《西天路竟》、《西方记》、《圣地游记述》等,^[1]对研究印度历史地理和中西文化交流具有重要的意义。往五台山行记类文书总共有六个卷号,基本都写于晚唐五代归义军时期,是研究晚唐五代敦煌归义军政权的佛教教团与中原地区佛教关系史、归义军时期敦煌五台山信仰发展程度的珍贵文献资料。^[2]往五台山行记资料中,有相当一部分写本学术界已经进行了详细的研究,^[3]同时还有几卷没有人进行研究,P. 3973号《往五台山行记》残卷就是其中迄今为止还没有进行研究的珍贵文书。P. 3973《往五台山行记》残卷前后残缺,仅保存六行,记载了晚唐五代敦煌地区的一位僧人于戊寅年二月从敦煌出发,经过代州、忻州到五台山巡礼文殊菩萨等圣迹,辛卯十一月回到敦煌,沿途参拜了真身毗沙门天王、代州圆果寺舍利塔、雁门关、忻州仁泽寺、铁佛寺等佛教古迹。P. 3973号,王重民《敦煌遗书总目索引》曰:“伯3973,千字文残卷(有注)。背为‘兄弟无语分事一道。’”^[4]黄永武博士《敦煌遗书最新目录》对本卷定名为:“伯3973号,叔侄、兄弟分产书范。伯3973号背面,千字文

注。”^[5]施萍婷、邵惠莉《敦煌遗书总目索引新编》定名：“P. 3973 叔侄无语分事一道。说明：此依法国目录而加。P. 3973 兄弟无语分事一道。P. 3973V 千字文注残卷。按：起‘推位让国’，至‘虚堂习听’。正文大字，注文双行小字。”^[6]也没有为这篇《往五台山行记》残卷定名。所不同者是王重民认为是正面的，黄永武、施萍婷认为是背面的。P. 3973 号由于首尾残缺，又粘贴在 P. 3973 号的末尾，所以很少有人注意这篇文书并为之定名，因此它长期以来没有引起学术界的足够重视和必要的研究。

我们在从事敦煌地理文书的研究和教学时经常接触到这篇文书，对文书的内容和性质有一定的看法，特别是对 P. 3973 号《往五台山行记》与 S. 529《诸山圣迹志》的关系问题、S. 3973《往五台山行记》所反映晚唐五代敦煌与五台山之间的北方交通路线问题、敦煌僧侣巡礼五台山及其晚唐五代敦煌地区的五台山文殊菩萨信仰等，都有一些研究心得，现将研究心得发表出来以求教于有关专家学者。

一、P. 3973《往五台山行记》残卷 释文及其有关问题考释

敦煌写本 P. 3973《往五台山行记》，粘连在《叔侄兄弟无语分事》和《千字文注》的末尾，很少有人注意到这篇文书，加之《敦煌宝藏》中这篇文书影印非常模糊，看不清楚，所以没有人对这篇文书进行必要的研究和考释。为了研究的方便，我们现将 P. 3973《往五台山行记》释录和考证如下。P. 3973 号抄写时大字小字交叉抄写，录文时为了研究方便，我们全部用了一种字体释录：

（前缺）

1. 〇〇 并在城内 〇〇
2. 十里，有真身毗沙门天王。

3. 代州圆果寺有舍利塔。
4. 去过雁门关,南至忻州,内有仁泽寺,
5. 开元寺、铁佛寺。一戊寅年出沙洲,
6. 二月二十至五台山,又名清凉山。五台山者,文殊菩萨居处。辛卯岁十一月回路到□ □□

(后缺)^[7]

这篇敦煌文书记载到了代州的真身毗沙门天王和圆果寺舍利塔、雁门关、忻州仁泽开元铁佛等三寺、五台山文殊菩萨居处等,部分地名我们经常见到,还有一些地名很少有记载,我们根据有关历史和佛教文献对之进行了部分考释。

(一)代州真身毗沙门天王和圆果寺舍利塔

S. 2977《法宝东流记》记载说阿育王造舍利塔,大唐国境内有一十九所,其中就有“代州香谷县圆果寺”。根据《嘉庆重修一统志》代州圆果寺:“在州城东北隅,隋开皇中建,有砖塔,高一百二十尺。”按《新唐书·地理志》、《旧唐书·地理志》、《元和郡县图志》记载唐代州管辖的诸县中没有香谷县。清代州圆果寺在代州城内,而清代州城就是唐代州城。唐代州治所在雁门县,从雁门县的沿革看,雁门县没有称香谷县的经历,所以 S. 2977 号记载显然很有问题。所谓代州城东北隅之圆果寺的砖塔就是舍利塔。

至于代州真身毗沙门天王,文献中没有明确的记载。

(二)雁门关

雁门关,在唐代州雁门县,根据《新唐书·地理志》的记载代州雁门县:“有东陉关、西陉关。”西陉关即雁门关,在雁门县北。《隋书·地理志》记载雁门县有“关官”就是指雁门关的“关官”而言。P. 2511《诸道山河地名要略第二》记载代州雁门县的关塞有百嶠、偏岭、东尖、覆寇、大王石岭、叠头、西峨。因此雁门关应当是由一系列的关塞组成的关城。《通典》卷一百七十九代州雁门郡:“郡城,后魏所置。郡南三十里有东陉关,甚险固。”雁门关很可能

就是唐代的东陉关。《明史·地理志》代州“句注山在西，亦名西陉，亦曰雁门山，其北为雁门关……又于关北置广武营城。”《嘉庆重修一统志》记载代州直隶州关隘中有“雁门关，在州西北三十里，一名西陉关。《新唐书·地理志》代州雁门县有东陉、西陉二关。《太平寰宇记》西陉关，在雁门县西北五十里。《州志》“在雁门山上，东西山岩峭拔，中路盘旋崎岖，唐于绝顶置关，元时关废。明初移今所。筑城周二里有奇，两山夹峙，形势雄胜，即句注故道也。西抵宁武偏头，东连紫荆倒马，逼进朔州威远，为山之屏垣。”雁门关在代州西北五十里山上，是由代北进入代州的必经之地。但是敦煌文书在这里记载有很严重的失误，如果是从北边向南行走，首先经过的是雁门关，然后到代州，经过代州之后南下到忻州。很明显文书是后来经过抄写的，不是原卷。由于抄写人对这里的地理地貌不是很清楚，所以在抄写本卷《往五台山行记》时有所错行或改动错误。这一抄写错误也表明晚唐五代敦煌地区的僧侣在巡礼五台山时，也与到印度巡礼佛教圣迹一样，把前人的行记抄写过来作为自己巡礼五台山佛教圣迹的旅行指南。

（三）忻州仁泽寺、开元寺、铁佛寺

敦煌文书《往五台山行记》记载的忻州仁泽寺、开元寺、铁佛寺，在其他文献中很少见到其名称。开元寺，唐玄宗开元二十六年（738）敕令诸州建立开元寺一所，忻州开元寺就是这个时期所建。全国共建立了多少个开元寺，我们还不清楚，但是我们所研究的诸多地区中，每个州都建立有开元寺。敦煌十七个官寺中就有开元寺，《张淮深变文》记载：“尚书授敕已讫，即引天使入开元寺，亲拜我玄宗圣容。天使睹往年御座，严若生前。叹念敦煌虽百年阻汉，没落西戎，尚敬本朝，余留帝像。”^[8]表明开元寺的建制有玄宗皇帝的御像，是规模宏大的寺院。

这篇《往五台山行记》的作者从戊寅年二月到达五台山并于辛卯年十一月回路到沙州，期间在五台山等地停留将近十四年。

戊寅年、辛卯年只有五代时期的 918 年和 931 年最有可能。晚唐的 858 年和 871 年稍显早,而北宋时期的 978 年和 991 年稍显晚些。这使我们很容易联想到《诸山圣迹志》的作者,在《诸山圣迹志》作者自叙中称:“△青禁暮(襟慕)道,幼践禪门,觅圣迹而靡惮灵踪,兴法延(筵)而幽深不践。遐游江表,十有余秋。凡睹圣迹,并皆抄录。大唐佛道,圣俗之宜,一一广陈,列之于后。管窥之见,略记愚怀,将自观自纪录焉,敢闻于贤哲。”^[9]从作者自叙中我们得知他在中原游历了十余年,基本遍历大唐十道,这里的大唐是指唐朝还是指后唐。从敦煌写本《邈真赞》记载赞主官衔时凡属唐朝的基本都称大唐,后唐者一般称之为唐或者后唐,也有后唐称大唐的记载:出任归义军佛教教团都僧统的范福高,圆寂于后唐时期,在他的《邈真赞》中称:“大唐敕授归义军应管内外都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚邈真赞”^[10]毫无疑问,这里的大唐是指唐朝无疑,在政区制度上,五代时期还沿用唐朝的行政区划制度,特别是唐朝的十道还在使用,在民间使用十道更为普遍,直到北宋初期,官修志书仍然采用了唐十道的排列方法。五代时期为了叙述方便使用唐朝十道也是情理之中的事情。况且从开元年间(713 - 741)以后分天下为十五道后,作为十道已经不存在了,以后所谓的十道只是名称而已。

我们研究 S. 529《诸山圣迹志》撰写年代时提出《诸山圣迹志》撰写于后唐时期,作者经过邺都的时间应当在同光三年(925)以后;到达汴州时间应当在同光元年(923)到天福二年(937)之间,经过扬州应当在贞明八年(918)八月以后到 937 年吴灭亡为止,经过庐州的时间是 929 年。^[11]由 S. 529《诸山圣迹志》记载得知作者仅从抚州读藏及游历福建漳泉等州就用了四年时间,那么总共用十余年时间情理之中的事情。^[12]因此可以肯定《诸山圣迹志》所反映的年代是在后梁贞明八年(918)以后到天福二(937)年以前的十八年间,而 P. 3973《往五台山行记》记载的时间段戊寅

年(918)到辛卯年(931)正好在这一时间段内,二者所记载的应当是同一件事情。

这也可以解释 S. 529《诸山圣迹志》的记载为什么要从五台山开始。《诸山圣迹志》记载中原地区佛教圣迹首先是五台山,然后东南行五百里到太原,巡礼过太原佛教圣迹后到抱腹山,游历过抱腹山后到了盘山,从盘山南行三百里到幽州,经石经山、定州、镇州、邢州、邺都、沧州,南渡黄河入青社,经兖州、郓州、汴州、滑州、陈州、许州等至扬州管界,经寿州、楚州、濠州、泗州、海州,入海至东海县,又南经扬州、庐州、冶父山、投子山、舒州、冯茂山、双峰山、蕲州、黄州、光州,东南至洪州、庐山、升州、润州、杭州,又历歙、婺、常、饶、信、衢诸州,经抚州东南游福建、漳、泉等州,返回到江西,从此南游韶州六祖塔、罗浮山至广州,准备附船游历天竺,由于节度使刘领管不许,又北上经韶州、郴州、衡州、南岳山、潭州、澧州、朗州、荆南、襄州、武当山、邓州至洛京,又经晋、绛等州西入关西。而后又附记了洪州第一洞山、庐山、峨眉山、罗浮山、柏特山、终南山、中岳嵩山、西岳华山等地圣迹寺院规模,僧尼数量。西岳华山部分以下残缺,还有像南岳衡山、北岳恒山等都没有记载,这些可能是在残缺部分里。应当指出作者最后是往西行了,很可能他最后是到了敦煌。

为什么这位僧人要最后落脚在敦煌,《诸山圣迹志》从关内以下不再记载。原因有两点:一、关内以后的行程路线敦煌人或者作者比较熟悉,不必花费大量的笔墨去描写,或者抄写者经常行经这一地区,不必抄写备用;二、是关内以西就进入了少数民族管辖的范围,这里佛教由于战乱的影响,已经相当衰落了,没有必要进行过多的记载。

二、P. 3973《往五台山行记》反映的 敦煌与中原的北路交通

敦煌写本 P. 3973 号《往五台山行记》记载敦煌的某位僧人从代北巡礼五台山,表明五代时期敦煌归义军政权与中原的交往除了取道南线,还有一条北线。这条与中原王朝的交通道路从归义军初期开辟以来一直断断续续在使用。大中二年(848)张议潮收复敦煌就马上派出使节入朝,寻求唐朝的支持和承认。《张淮深碑》记载张议潮收复敦煌时派出押衙高进达等一批使节,“敦煌、晋昌收复已讫,时当大中二载。题笺修表,纡道驰函。(沙州既破吐蕃,大中二年,遂差押衙高进达等,驰表函入长安城,已[以]献天子。)上达天闻。”这次进奏所走的路线,文献没有明确记载,但是从当时河西的形势看,张议潮的使节不可能沿河西走廊到长安,因为肃州、甘州、凉州等地还由吐蕃控制。

大中五年(851),唐朝中央正式承认张议潮并授归义军节度使,但是这次入朝的路线显然是取北道,这可以从文献记载中得到证实。《新唐书·吐蕃传下》:“明年,沙州首领张义潮奉瓜、沙、伊、肃、甘等十一州地图以献。始义潮阴结豪英归唐,一日,众擐甲谯州门,汉人皆助之,虏守者惊走,遂摄州事。缮甲兵,耕且战,悉复余州。以部校十辈皆操挺,内表其中,东北走天德城,防御使李丕以闻。帝嘉其忠,命使者齐诏收慰,擢义潮沙州防御使,俄号归义军,遂为节度使。”《资治通鉴》卷二百九十四唐宣宗大中五年胡三省注引《实录》:“五年,二月,壬戌,天德军奏沙州刺史张义潮、安景旻及部落使陶英达等差使上表,请以沙州降。十月义潮遣兄弟义泽以本道瓜、沙、伊、肃等十一州地图户籍来献。河、陇陷没百余年,至是悉复故地。十一月,建沙州为归义军,以张义潮为节度使,河、沙等州是一州观察、营田、处置等使。”大中五年归义军的

使节取道天德军,以前的使节也毫无疑问取道天德军。

天德军,《新唐书·地理志》丰州九原郡中受降城“西二百里大同川有天德军……天德军,乾元后徙屯永济栅,故大同城也。”《元和郡县图志》卷四丰州有天德军:“其都防御使及天德军使,理在西城,今移理旧天德军城。”“天德军,旧理在西受降城,权置军马于永清栅,元和九年诏移理旧城。本安北都护……乾元后改为天德军,缘居人稀少,遂西南移三理,权居永清栅,其理所有移在西受降城……按天德旧城,在西城正西微南一百八十里,其处见有两城。”天德军,贞元十二年(796)置天德军都团练防御使,会昌二年(842)升为节度使,复降为都防御使。治今内蒙乌加河东岸,后移西受降城,即今内蒙杭锦后旗乌加河北岸。管辖的范围是今内蒙河套一带。既然是天德军首先接触到张议潮派出的使节,就不可能取道张掖,穿过腾格里,经过灵武到天德军。而是直接经过草原到达天德军。因为唐朝与回鹘的关系尚好,取道回鹘地区与西域交往,是唐朝在吐蕃占领河西陇右之后的经常做法,张议潮收复敦煌之后,派出使节也是情理之中的事情。

关于唐朝与张议潮联系取道北线,还可以从《张议潮变文》中得到佐证:“先去大中十载,大唐差册回鹘使御史中丞王端章持节而赴单于,下有押衙陈元弘走至沙州界内,以(与)游弈使佐承珍相见。承珍忽于旷野之中,迥然逢着一人,猖狂奔走。遂处分左右领至马前,登时盘诘。陈元弘进步向前,称是‘汉朝使命,北入回鹘充册立使,行至雪山南畔,被背乱回鹘劫夺国信,所以各自波逃,信脚而走,得至此间,不是恶人。伏望将军希垂照察。’承珍知是汉朝使人,与马驮至沙州,即引入参见仆射。陈元弘拜跪起居,且(具)述根由,立在账前。仆射问陈元弘:‘使人于何处遇贼?本使伏是何人?’元弘进步向前,启仆射:‘元弘本使王端章,奉敕持节北入单于,充册立使。行至雪山南畔,遇逢背逆回鹘一千余骑,当被劫夺过册及诸敕信。元弘等出自京华,素未谙野战,彼众我寡,

遂落奸虞。’仆射闻言，心生大怒。‘这贼争敢辄尔猖狂，咨行凶害。’向陈元弘道：‘使人且归公馆，便与根寻。’由未出兵之间，至十一年八月五日，伊州刺史王清和差走马使至，云：‘有背叛回鹘五百余帐，首领翟都督等将回鹘百姓已到伊州侧(后缺)’”。^[13]变文中记载的雪山，可能就是天山。因为当时归义军还没有收复凉州，唐朝册立使不可能经过吐蕃控制的地区。只有唐朝册立使取道北线，才能不经过吐蕃及归义军管辖地区到达回鹘。从张议潮因此事出兵攻打伊州回鹘看，陈元弘等出使的是伊州为中心的回鹘。

北线在凉州收复前是敦煌与中原的主要交通路线，咸通二年(861)收复凉州，北道一般弃置不用，900年以后，由于肃州以东不属于归义军管辖，受归义军与甘州回鹘、凉州温末关系的影响，经肃州、甘州、凉州、灵武到中原的南线时常阻断不通，所以有很多使节取道北线。这可以从P. 4784《信札两件》得到证实：

(前缺)

□□□□贺因涑达 □□
 □□□□企望增劳，故 □□
 □履休适使客草□ □□
 □翘翘之心何止晨夕，但以 □□
 □珠玉是所望也。因使对 □□
 忽辱来书涤解边想使 □□
 然委书疏，久乖音耗□ □□
 寒惟履珍祐僕驱使 □□
 常思展会，竟未遂心 □□
 下宅上得清佑诸不改 □□
 及幸甚，谨因使还，不 □□
 睽问日久，企望考劳，五 □□
 惟所履清适僕 □□

还无怪珠玉，幸也。因
 频频使往，皆附音书
 礼，何怪耶深薄情，岂
 之间 不足言也。不日
 统近豫慰勤请未间
 一自执辞，动经累载
 每乖叙对，晓夕微寒
 可以意度。近蒙不次恩
 次复承平，安得怀悲，
 位，若远涉荒碛，深加
 因使先状不具，谨状。
 离群索居，屡经晦朔
 惟佳也僕玉事僂俛
 离阙多时，近承得还，
 旋，铭铭之千心，安敢恋矣。
 日冀当答贺，因使不
 来日念念，不由面别，悵
 和惟履情适也僕常
 其日行到某处，歇一两日，间
 未期耿叹，尤增礼何能述
 自执辞后顿绝知闻，各限
 寒惟履兼胜僕奉使西[陞]
 伏承足下，取北路东还，避造
 悵系涑增，因使奉状不宣，谨
 (后缺)^[14]

文中记载使节奉使西陞，远涉荒碛，离群索居，屡经晦朔，说明这条道路非常艰难，耗费时间很长，人烟稀少。这些特征与敦煌到中原间的回鹘道情况基本相符。“取北路东还”，表明中原的使节奉使

敦煌后,经北道返回中原,证实了北道在当时的存在。但是我们无法确定的是这两件信的写作时代。尽管如此,这件文书证实了敦煌到中原交通北道的存在。

北路一直到北宋初年还在使用,雍熙元年(987)四月王延德等出使西州就取道北道,关于北线交通道路的走向及其所经过地方,《宋史·外国六》高昌国附王延德使西州记中有详细记载:

初自夏州历玉亭镇,次历黄羊平,其地平而产黄羊。渡沙磧,无水,行人皆载水。凡二日至都啰啰族,汉使过者,遗以财货,谓之‘打当’。次历茅女啞子族,族临黄河,以羊皮为囊,吹气实之浮于水,或以橐驼牵木筏而渡。次历茅女王子开道族,行入六窠沙,沙深三尺,马不能行,行者皆乘橐驼。不育五谷,沙中生草名登相,收之以食。次历楼子山,无居人,行沙磧中,以日为占,旦则背日,暮则向日,日中则止。夕行望月亦如之。次历卧梁勒特族地,有都督山,唐回鹘之地。次历大虫太子族,族接契丹界,人衣尚锦秀,器用金银,马乳酿酒,饮之亦醉。次历屋地因族,盖达于于越王子之子。次至达于于越王子族。次历拽利王子族,有合罗川,唐回鹘公主所居之地,城基尚在,有汤泉池。次历阿墩族,经马驥山望乡岭,岭上石龕有李陵题字处。次历格罗美源,西方百川所会,极望无际,鸥鹭鳧雁之类甚众。次至托边城,亦名李仆射城,城中首领号‘通天王’。次历小石川。次历伊州,州将陈氏,其先自唐开元二年领州,凡数十世,唐时诏敕尚在。

夏州在唐胜州南今陕西神木县北,马驥山位于瓜沙北部即今肃北蒙古族自治县境之马鬃山。大虫太子族与契丹接,根据《契国志》卷22记载契丹“又北西至鳖古里国,又西北,又次北近西至达打国,各无君长,每部族多者三二百家,少者五七十家,以部族内最富豪者为首领。”按达打就是鞑鞑,处于瓜沙地区的北部。因此北路行经路线很可能就是王延德使西州所行走的路线,归义军时期只

不过从马鬃山南下进入敦煌地区。

通过以上探讨我们知道,敦煌与中原的北路交通使用大约是在两个时期,一是大中二年到咸通二年间,这个时期由于凉州等地还受吐蕃控制,沿河西走廊的交通线不通,被迫经北路与中原联系。曹氏归义军时期虽然与甘州回鹘关系尚好,但是他们之间的战争不断,南路经常受阻,不得不取北路与中原联系。由于曹议金与之关系时好时坏,所以南路时断时通,北路就是在这种情况下经常被使用的。

三、晚唐五代敦煌僧侣巡礼五台山 活动与五台山文殊菩萨信仰

敦煌写本 P. 3973《往五台山行记》记载这位敦煌地区巡礼五台山的高僧于戊寅年二月二十日到五台山,辛卯年十一月离开回到沙州。这里有两个问题需要说明,如果是辛卯年十一月离开五台山,那么这位敦煌高僧在五台山停留了将近十四年;如果是辛卯年回到沙州,除去五个月的五台山路程,这位僧人在五台山停留了十三年多。足见晚唐五代敦煌地区的五台山信仰的兴盛程度。

晚唐五代敦煌地区的五台山信仰有各种表现形式,其中最主要的表现形式就是往五台山巡礼文殊师利菩萨的圣迹。关于晚唐五代敦煌高僧往五台山巡礼的记载有很多,有的明确记载到某位高僧的事迹,有的没有记载到僧人的名称,只是以范文的形式保留下来的资料,这也从另外的角度表明晚唐五代敦煌高僧往五台山巡礼是经常的事情,以至于大家将往五台山巡礼的“状”变成了范文,以便供大家往五台山时状上归义军节度使。敦煌文书 P. 3928《某僧入状一件》就是其中的代表,这件文书记载:“右△乙忝居缁侣,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业,欲报君臣之恩德,巡礼五台山,怀不……之寸心,随伴预渴,伏乞仆射台造,不阻福门,特赐允容,

与满心愿。”这件文书中没有记载状上仆射的僧人的法名或者俗名,也没有记载撰写状文的时间,很多遣词造句能看出来他的套话痕迹,所以 S. 3928《某僧人状一件》是一篇范文,虽然它不能反映出来某位僧人的巡礼事迹,但对研究晚唐五代敦煌地区的五台山信仰却有很大意义,说明晚唐五代敦煌佛教教团巡礼五台山比较常见,敦煌地区的五台山信仰非常兴盛。

在晚唐五代敦煌曹氏归义军政权时期,范海印是仅见巡礼五台山的敦煌高僧。P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载:

唐河西释门故京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门范和尚写真赞并序。

释门僧政京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师赐紫沙门么乙撰。

和尚俗姓范氏,香号海印,则济北郡寺门净禅公之贵派也。裕像膺胎,时为龙沙人也。窃以韶年出俗,愚慕真风,访道寻师,三冬进具。故得威棱侃侃,皎性洁于冰壶。仪貌藏昂,质相爽于龙虎。龄当二八,处众不侔诸凡。弱冠之初,雅量播于释俗。戒圆朗月,鹅珠未比于才公。德低法兰,遗教溥洽于有识。每虑坯躬虚假,翘情礼于五台。圣主遐宣,对诏宠迁一品。复攀昆峰灵集,愿顶普贤神踪。跋涉关山,徇求如来圣会。前王观师别俊,偏奖福田之荣。务掌缙流,实匪创于广部。众谈师之奇美,谯公听纳入心。就加紫绶之班,赏锡僧政之列。一从任位,贞廉不舍于晨昏。每奉严条,守节怀忠而取则。时遇西戎路间,沙漠雁信难通,举郡涂升,乃命仁师透迳。是以程吞闾域,王宫独步而频邀。累赠珍金,宝玩车船而难返。忽遇妖窀起孽,鹤公来而无痊。教设神方,天仙降而未免……承恩聘使,杜隘时穿,东游五岳,奏对朝天。西通雪岭,异域芳传。于闐国主,重供珍璉。王条有限,回路羈缠……长兴二年辛卯岁正月十三日题记。^[15]

从这篇邈真赞的记载看,范海印和尚作为归义军政权的使节游历过五岳即东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山、中岳嵩山。同时还出使过天竺,到过于阗等地,是曹氏归义军时期的一位经常出使的政治性僧人。敦煌文书中保存了好几篇前往印度的游记性著作,其中 S. 383《西天路竟》经黄盛璋先生研究这是北宋乾德四年僧行勤等一行一百五十七人西域求法中之一沙门行记。^[16]另外还有几卷行记 P. 209《西方记》残卷、DX. 234《圣地游记述》等, P. 209号是唐义净所著,与范海印时间相去甚远,很可能是范海印和尚出使印度时所用的行程指南。DX. 234《圣地游记述》的性质与之差不多,也是保留下来的作为巡礼指南,惟一无法确定的是 DX. 234《圣地游记述》所记载的是印度的哪个地区以及它撰写的时间和名称。

晚唐五代敦煌僧人朝拜五台山是一种风气。除了范海印和尚以外,还有其他人也朝拜五台山, P. 3928《某僧人状一篇》:“右△乙忝居缙侣,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业。今欲报君臣之恩德,巡礼五台,内怀不退之寸心,随往顶谒。伏乞仆射台造,不阻福门,特赐允容,与满心愿,伏请处分。△乙奉为国安人泰,社稷恒昌,瑞五祥,使主乃定福寿并山岳劫固,王宫合宅,延大荫于千秋;日受宠荣,欢欣于万载;光□春岁,遨游净土之宫;过往宗亲,速赴龙花之会;见在合家,灾殃不近于门庭;远近枝罗,吉庆每祷于户侧。己躬清吉,□□□而护于□善;恩愿获无僵之胜福,抽减资财,荣招良工,割舍珍财,虔心恳切。”^[17]这篇范文表明敦煌僧人巡礼五台山是一种风气,经常有僧人要去巡礼,所以才有这样的状文格式的范文出现。仆射这个称号张议潮、张淮深、曹议金等人用过,我们认为这件文书所称的仆射可能是指曹议金公元920-925年的称号。

其次还有 S. 4504《富员状》也记载了他请求巡礼五台山:“三界僧福员:右福员忝居缙门,谬在僧门,行艺全亏,又乖事业。今欲报君臣之恩德,巡礼台山,怀不退卑心,随伴顶谒,伏乞仆射台造,

不阻福门,特赐允容,与满心愿。伏听处分。牒件状如前谨牒。”《福员状》抄写在发愿之后,原文中记载到大中皇帝,如果撰写于同时,那么福员可能就是于大中年间(847-859)到五台山巡礼的。与状文同时同人抄写的还有赞大圣真容等,也反映了当时敦煌地区五台山信仰:“七月六日午时象东礼拜除罪三万劫;五台山圣境赞;金台释子,玄本述;赞大圣真容,七言:金刹真容化现来,光明花藏每常开;天人共会终难识,凡圣固居不可裁。五百龙神朝月殿,十千菩萨住灵台;浮生踏着清凉(凉)地,寸土能销万劫灾。僧手记。”它们连抄在一起,说明它们之间有一定的联系。表明敦煌地区不但信仰五台山文殊菩萨,而且有关五台山的文学作品流传也很广。

另外 S. 8451《戒惠书状》是敦煌僧人戒惠请求巡礼五台山的状,状文记载:“(前缺)德不暇朝昏仰料……寝味无差克安清重切缘戒惠台山参礼愿……京都或寻尊宿既……被诚往问法候伏惟□……照察……(后缺)”^[18]状文中记载到的台山就是指五台山。戒惠是敦煌归义军时期敦煌的名僧,他巡礼五台山的事迹除此之外再没有记载,仍然表明敦煌地区僧俗五台山文殊菩萨信仰的兴盛程度。

晚唐五代敦煌的五台山信仰非常兴盛,这可以从敦煌保留下来的有关五台山文献中看出来。晚唐五代敦煌僧人巡礼五台山蔚然成风,当时不但有很多敦煌僧人巡礼记载,而且保留有很多到五台山的行记。S. 529《诸山圣迹志》记载某位僧人巡礼五代时期中国佛教圣迹时,第一个巡礼的是五台山:“第一五台山者,佛说《花[华]严经云》:南阎浮提东北方震旦国有金色世界清凉宝山,其山五峰迥耸,万仞嵒嵒,俯[俯]视人寰,傍观日月。去台顶六七里外,方有树木,阳面枝,阴北(无)叶。仲夏季月,花木方荣,常切寒风,每凝冰雪,是以众号为清凉山。有毒[龙]五百万众,意欲损害人伦,番[翻]山为海,佛勅文殊菩萨,令往台[山]教化毒龙之类。

至大魏孝文皇帝时，现身为沙门相，从皇帝乞一坐具地兴建伽蓝，帝遂许之。坐具绕铺占山五百里，[孝]文帝不违前愿，遂将布施，创兴教化，寺宇无多。至大唐睿宗皇帝时，数见真貌，尽一万眷属。时华严寺僧法云召得一匠人，姓安名生，曰：‘兴寺遂教塑菩萨真身。’安生曰：‘不睹圣容，疑惧不定。’遂乃焚香启告：‘愿见真身。’俄而之间，文殊亲降，巍巍相好，色类金山，屈大圣之降灵，令苍生之有望，稍住食顷，貌下威仪，前后七十二度现身，方遂如法。自[后]天下僧俗，海内英贤，巡礼赆[瞻]依，画真容者矣。其真身至今现在。其中台高卅里，上有平地三二百顷，亦全无树木，唯有懦弱草，孟冬积雪，仲夏方消，异草名花，间出台顶。上有一池水，明曰太华，人见深浅，随其福德。清澈澄映，味极甜恬，此是众圣澡盥处也。东台高卅七里，顶有平[地]五顷已来，亦无树木，唯有名化懦弱草，瑞鸟灵禽。东望沧溟，如观掌内。傍有孔[雀]穴、凤凰岩、斫伽罗山、那罗延窟，并在此处。西台高卅五里，顶有平地五顷已来，并无树木，唯有细草生，旁有孝文帝射堞。上有阿耨池，人见深浅不定。圣迹极多，不可具述。南台高卅里，顶有平地百顷已来。萝林郁葱，化现多般，遍四台孤标特口。北台高卅八里，顶有平地三五十顷。亦无树[木]。有大龙池，人无敢触磊落石，口多出墨云，积雪难消，寒风切骨。”^[19]虽然 S. 529《诸山圣迹志》也记载到其他地方的名山圣迹，相比较而言，记载五台山的内容最为详尽，这不能不说是晚唐五代敦煌地区的对五台山信仰最有力的例证。

晚唐五代五台山文殊师利菩萨信仰不但在敦煌地区、中原地区非常兴盛，而且影响到了印度地区。晚唐五代时期的印度僧人到中原地区巡礼的主要是五台山文殊菩萨，不但在佛教典籍中记载很多印度僧人来到中国巡礼五台山，而且敦煌文书中也保存有印度僧人巡礼五台山的记载。敦煌文书 P. 3931《印度普化大师游五台山启文》记载：“起居圣躬，臣伏限守镇，不获亲赴祠庭。臣无任瞻天望日屏营之至，谨奉表起居，以谕臣顿首，僧牒，牒法师者，

中印度之人也。利名如来贤，历代为君，霸化氏国，乃释种之苗矣。自幼出家，会五明，解八般书，诸国宗师推为法器。游方志切，利物情殷，爰别梵遐，登雪岭万里，水山晓夜，岂词于凉山；别千重沙漠，春秋不憚于寒暑之苦；贾（曾）达朕封，淹停岁月，今则言旋震城，逝谒清凉，行经恐滥于时流，解学全高于往哲，华区莫（牟）彦，京府王臣，请阅梵文，便知敏昧，愿为灵越（岳），勿见栖迟，共成有学之心，必获无疆之福。夫周昭王代，佛出西天，汉明帝时，法传东夏，自后累（屢）有三藏，携瓶东至五峰。玄奘遇于德宗，波利逢于大圣。前无垢藏，幸遇庄皇，此吉祥天，喜逢今圣。师乃生长在摩竭陀国内，出家于那烂陀寺中，唐标三藏普化大师，梵号啰麼室利祢缚。前者别中天之鹫岭，趋上国之清凉，历十万里之危途，岂辞艰阻；登百千重之峻岭，守憚劬劳。昨四月十九日平[旦]达华严寺，寻礼真容，果谐夙愿。瞻虔之夜，宿在殿中，持念更深，圣灯忽现，举众皆睹，无不怡然。二十日再启虔诚，重趋圣殿，夜观真相，忽现毫光，晃辉尊颜，如悬朗月，睹期圣端，转切殷勤。二十一日登善住阁，礼肉罗睺，叹文殊而化现真身，嗟柏氏而生圣质。二十二日游王子寺，上罗汉堂，礼将龙大师真[容]，看新罗王子塔。二十三日入金刚圣窟，访波利前踪，玩水寻山，回归寺内。二十四日上中台，登鹫道，遇玉华之故寺，历菩提之新庵，斋毕充冲云，谒西台顶，寻维摩对谈法座，睹文殊师子灵迹。巡礼未周，五色云现，攀绿岫，翻青沙，恣意巡游，回归宿舍。二十五日往北台，穿碧雾，过骆驼山焉，渡龙泉水，启告再三，至东台宿。晚际有化金桥，久而方灭，来晨斋上米铺，却往化严寺驻泊一宵。次游竹林、金阁，过南台宿。灵境看神钟，礼圣金佛。旦登途至法华寺，斋差而别，奔趋佛光寺，音乐喧天，幡花覆地，礼弥勒之大像，游涅槃之巨蓝。焚香解脱师前，圣贤虔礼于楼上，宿于长住。发骑来晨，斋于圣寿寺中，宿在福圣寺内。礼佛之次，忽有祥云之中，化菩萨三尊，举众皆礼敬。次至文殊尼寺，兼游香谷梵宫，宿在清凉，登峻层内道，谒清峰道

者,开万菩萨堂,游现侵宵。来朝过岭,兼诸寺院兰若,并已周遍,却到华严寺设斋告别,登途之际,四众攀留,既迟速已再三,伏惟千万。”^[20]虽然这篇文书没有记载到撰写时间,但是我们根据文书记载内容还是可以确定他的大致时间是后唐时期。文书记载到降龙大师真容,降龙大师(874-925),法名诚惠,唐末五台山王子寺僧。《宋高僧传》卷二十七及《广清凉传》卷下并有传,《资治通鉴》及《旧五代史》亦有记载。《广清凉传》卷下:“降龙大师,俗姓李氏,讳诚惠,本蔚州灵丘人也……及长,风骨爽秀,神智不群,乃诣台山,依真容院殿主法顺为师,至年二十,登坛受具……后有王子寺僧众湛崇等,率众连书,殷请主持,展师资礼,师不违来,愿徙居彼寺……后唐庄宗,闻师高行,同光元年七月,遣使持紫衣师名,敕书赐之……今赐号广法大师。”圆寂于同光三年(925)十二月。《宋高僧传·后唐五台山王子寺诚惠传》记载与此相同。《宋高僧传·晋五台山真容院光嗣传》记载光嗣自两浙运茶入五台山,“仍泛海至沧州,运物入山,时降龙大师者,率众弹压,缙伍畏焉。”说明降龙大师是五台山有名望的高僧。但是《资治通鉴》和《旧五代史》记载与此完全相反。《资治通鉴》卷二百七十三后唐同光三年夏四月:“初,五台山僧诚惠以妖妄惑人,自言能降伏天龙,命风召雨,帝遵信之,亲帅后妃及皇弟、皇子拜之,诚惠安坐不起,群臣莫敢不拜,时大旱,帝自邺都迎诚惠至洛阳,使祈雨,士民朝夕瞻仰,数旬不雨。或谓诚惠:‘官以师祈雨无验,将焚之。’诚惠逃去,惭惧而卒。”《旧五代史·许寂传》记载:“同光时,以方术著者。又有僧诚惠,诚惠于五台山出家,能修戒律,称通皮、骨、肉三命,人初归向,声名渐远,四方供饷,不远千里而至者众矣。自云能役使毒龙,可致风雨,其徒号曰降龙大师。京师旱,庄宗迎至洛下。亲拜之,六宫参礼,士庶瞻仰,谓朝夕可致甘泽。祷祝数旬,略无征应。或谓官以祈雨无验,将加焚燎,诚惠惧而遁去。及卒,赐号法雨大师,塔曰慈云之塔。”这位声名影响巨大的诚惠和尚圆寂于同光三年,

因此可以肯定这篇文书撰写于同光三年以后。表明晚唐五代五台山信仰已经影响到了印度地区。敦煌文书中保留有印度普化大师巡礼五台山日记,证明这位印度高僧是经过敦煌巡礼五台山的。普化大师是某年四月十九日到达五台山华严寺,而 P. 3973 号的作者是戊寅年二月二十日至五台山的,显然时间对不上,可能不是同一批巡礼五台山的使节。

晚唐五代敦煌五台山信仰还表现在大量的五台山赞、五台山曲子词等文学作品的出现。这些赞颂五台山的文学作品在敦煌各种佛教活动中使用,也表明敦煌地区五台山信仰非常兴盛。关于《五台山曲子词》敦煌文书中有 P. 3360、S. 467、S. 2080、S. 2985、S. 4012 等卷号。更多的是五台山赞,从内容看可以分为三类,第一类保存了 11 个卷号,第二类保存了 3 个卷号,第三类保存了一个卷号;礼五台山偈有 1 个卷号;五台山圣境赞保存有 3 个卷号。这些文献基本上都写作于晚唐五代的归义军时期,说明敦煌地区五台山文殊信仰风气的兴盛。另外在敦煌莫高窟壁画中保留有五台山图共 8 铺,其中 5 铺绘于中唐,2 铺绘于晚唐,1 铺绘于五代。^[21]特别是绘制于五代的第 61 窟最具典型,有五代湖南供使朝拜五台山的情景。表明从中唐起五台山文殊信仰就在敦煌兴盛起来,到了晚唐五代仍经久不衰。

通过对敦煌写本 P. 3973《往五台山行记》残卷分析探讨,我们得知作者的旅行时间与《诸山圣迹志》的时间接近,很可能是同一作者;残卷反映了敦煌与中原之间存在着一条北路,这条道路是咸通二年以前敦煌与中原主要交通道路。曹氏归义军时期由于敦煌与甘州关系时好时坏,所以北路也时废时用。本卷文书作者巡礼五台山的戊寅年(918)到辛卯年(931)正好是曹议金与甘州回鹘经常发生战争的阶段,北路就是在这种情况下再次被开通的。本卷文书记载敦煌僧人巡礼五台山,反映了敦煌地区的文殊菩萨信仰,有很多文书及有关五台山文献可以相互印证,晚唐五代敦煌僧

人巡礼五台山的活动非常频繁,敦煌文献中记载五台山的资料也相当丰富,表明敦煌与五台山关系密切,五台山佛教对晚唐五代敦煌地区佛教产生很大的影响。

注 释

[1] 慧超《往五天竺国传》(P. 3532)、《西天路竟》(S. 383)、《大唐西域记》残卷(P. 2700、S. 2659、P. 3814、S. 958)、《印度地理》(P. 3926)录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第201~262页。Φ209《西方记》,参郑炳林《俄藏敦煌唐写本义净〈西方记〉残卷研究》,《普门学报》第10期(2002年7月),第89~120页。图版参俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编《俄藏敦煌文献》第四册,定名为《圣地游记述》,上海:上海古籍出版社,1993年,第241~242页。ДХ. 234《圣地游记述》,图版《俄藏敦煌文献》第六册,上海:上海古籍出版社,1996年,第148页。

[2] 《五台山志残卷》(P. 2977)、《诸山圣迹志》(S. 529)、《往五台山行记》(P. 3973、P. 4648、S. 397)、《印度普化大师游五台山行记》(P. 3931)录文参《敦煌地理文书汇辑校注》,第263~322页。

[3] 郑炳林《关于〈诸山圣迹志〉的撰写年代》,载《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第289~296页。

[4] 王重民《敦煌遗书总目索引·伯希和劫经录》,北京:中华书局,1983年,第299页。

[5] 黄永武博士主编《敦煌遗书总目最新目录·巴黎所藏敦煌汉文卷子目录》,台北:台湾新文丰出版公司,1986年,第752页。

[6] 敦煌研究院编,施萍婷主撰稿,邵惠莉助编《敦煌遗书总目索引新编》,北京:中华书局,2000年,第307页。

[7] P. 3973《往五台山行记》残卷,图版参《敦煌宝藏》第132册,台北:新文丰出版公司,1986年,第421页。录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》第307页。

[8] 王重民《敦煌变文集》卷一,北京:人民文学出版社,1957年,第121~

128 页。

[9] 录文参郝春文主编《英藏敦煌社会历史文献释录》第三卷,北京:社会科学文献出版社,2003年,第45~78页。

[10] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第371~372页。

[11] 郑炳林《关于〈诸山圣迹志〉的成书年代》,《中国历史地理论丛》1988年第1期,第143~150页。收载《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第289~296页。

[12] S. 529《诸山圣迹志》记载:从浙东“西游歙、婺、常、饶、信、衢等州,却计二千余里,因住抚州读藏二年,从此东南行二千余里,游福建、漳、泉一年余,即返江西,又终一夏,从此读藏便白。”

[13] 《张议潮变文》,录文见《敦煌变文集》(上),北京:人民文学出版社,1957年,第114~120页。

[14] 《敦煌宝藏》第134册,第450~451页。

[15] 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第417~418页。

[16] S. 383《西天路竟》,录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第225~226页。黄盛璋《西天路竟笺证》,《敦煌学辑刊》1984年第2期,第1~13页。

[17] 图版见《敦煌宝藏》第132册,第313页。

[18] 图版见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第12卷,成都:四川人民出版社,1995年,第140页。

[19] 《敦煌地理文书汇辑校注》,第266~275页。

[20] 同上,第315~316页。

[21] 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》,北京:文物出版社,1996年,第8(9窟)、26~27(61窟)、55(144窟)、62~63(159窟)、88(222窟)、93~94(237窟)、147(361窟)。

晚唐五代敦煌地区的五台山信仰

党燕妮

五台山文殊信仰就是以文殊菩萨为中心的信仰。这一信仰是佛教徒根据佛教典籍的记载,将文殊菩萨的道场清凉山附会于中国的五台山而发展起来的。以此之故,五台山成了人们心目中的佛教圣地,其影响在东亚佛教文化区域内不断扩大,被列为“四大名山”之首,声名远迈其他名山之上。五台山文殊信仰的兴起与盛行,就是以此为根基的。

8到11世纪,五台山文殊信仰在中原地区臻至极盛,地处西鄙的敦煌也深受其影响,敦煌壁画与文献对此都不无反映。业师杜斗城教授曾对敦煌五台山文献做过精深而系统的校录研究,并论及文殊信仰。^[1]此后,荣新江教授在论述五代宋初中原与西北的文化交往时,亦涉及到敦煌的五台山信仰问题。^[2]通过他们的研究,我们可以看出,五台山信仰不仅流行于包括敦煌在内的汉人聚居区,而且扩展至周边的西夏、辽,乃至新罗、日本等国,最近,杨富学通过对北京居庸关回鹘文功德记的研究,指出五台山信仰在回鹘中也是颇为流行的。^[3]他们的研究虽与本文的主旨不同,但他们的研究思路、蒐集的丰富资料及其所揭示的历史现象,都对本文的撰写有着重要的参考价值与借鉴意义。

一、五台山文殊信仰的形成与兴起

五台山位于山西省东北部,山势险峻,峰峦连绵,古木苍翠,气候凉爽,风景清幽秀丽,在佛教未传入中国之前,就是人们心目中的名山。《古清凉传》卷上引《仙经》曰:“五台山,名为紫府,常有仙气,仙人居之”。^[4]《元和郡县志》卷 14 亦曰:“五台山,在(五台)县东北四十里,《道经》以为紫府山,《内经》以为清凉山。”^[5]《古清凉传》卷上引《水经注》又谓:“晋永嘉三年,雁门郡县百余家,避乱入此山,见山认为之步驱而不返;遂宁居严野,往返之士,时有望其居者,至诣寻访,莫知所在,故人以是山为仙者之都矣。”^[6]

佛教传入中国,尤其是《华严经》传入中国后,五台山因与文殊菩萨联系在一起而更加闻名遐迩。西晋竺法护译《佛说文殊师利菩萨现宝藏陀罗尼经》中说:

于此瞻部州东北方,有国名大振那,其国中有山号曰五顶,文殊师利童子游行居住,为诸众生于中说法。^[7]

古印度称中国为“振那”。此处所说“五顶”,与五台山相似,这大约是佛教将五台山与文殊师利居住地联系的最早经典。天竺高僧佛陀跋陀罗于东晋恭帝元熙二年(420)译出了 60 卷本《大方广佛华严经》,其卷 27《菩萨住处品》云:

东北方有菩萨住处,名清凉山,过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨,名文殊师利,有一万菩萨眷属,常为说法。^[8]

《华严经》中的这个说法,进一步给佛教附会中国的五台山就是佛教传说中文殊居地(清凉山)提供了有力依据。

文殊,全称为文殊师利菩萨(Bodhisattva Ma? ju? rī),在佛教文献中以各种不同名字出现,如曼殊师利、妙德、妙首、妙吉祥、童真、濡首、法王子、游方菩萨等。在密教中,文殊师利又称作“吉祥

金刚”、“般若金刚”等。与普贤菩萨同为释迦牟尼佛的左右胁侍，在佛国世界里是主司智慧之神，在《文殊师利问菩萨署经》、《阿闍世王经》、《正法华经》、《首楞严三昧经》、《维摩诘经》等大乘佛经中，文殊皆位列众菩萨之首位。西晋居士聂道真所译《佛说文殊师利般涅槃经》中云：

佛告跋陀波罗，此文殊师利有大慈悲，生于此国多罗聚落梵德婆罗门家。其生之时，家内屋宅化如莲华，从母右胁出，身紫金色。堕地能语，如天童子。有七宝盖，随覆其上……文殊师利三十二相，八十种好。^[9]

文殊天生瑞相，生来就有三十二相、八十种好，与佛相同，可见其在佛国世界中的重要位置。

《华严经·入法界品》中，弥勒菩萨对善财童子说：

文殊师利，所有大愿，非余无量百千亿那由他菩萨之所能有……其行广大，其愿无边，出生一切菩萨功德，无有休息……常为无量百千亿那由他诸佛母，常为无量百千亿那由他菩萨师，教化成熟一切众生，名称普闻十方世界。^[10]

文殊菩萨是无量菩萨之师、三世诸佛之母，其行广大，其愿无边。文殊菩萨在过去世为释迦牟尼的九代祖师，^[11]现在世则是释迦牟尼的弟子。这是因为，“一佛出世，万佛拥护”、“二佛不并化”，“本为能入师，今乃为弟子。佛道极广大，清静无增减。或欲见佛身，二尊不并立。此界现受教，我刹见佛身”。^[12]所以在《华严经》中，文殊就成了释迦牟尼的左胁侍菩萨。《华严经》和《文殊师利法宝藏陀罗尼经》等经的流传，直接推动了文殊信仰在中国的广泛流行，也使五台山作为文殊菩萨的道场而闻名。

据传，汉明帝时印度高僧摄摩腾、竺法兰曾来五台山活动，但不见于《高僧传》本传的记载。从现有材料来看，至少在北魏时，五台山的佛事活动已很盛行，《古清凉传》卷上记五台山中台上有魏棣州刺史崔震所造旧式精舍一所、小浮屠数座、石碑一通。又记

五台山大夫寺为孝文帝所立,还记此山有“孝文石窟故像”、“孝文帝所立清凉寺”、“孝文教鹰台”、“孝文打迷场”、“孝文射垛”等等。北魏一朝,佛教在中国北方地区有很大发展,孝文帝及母胡氏都笃信佛教,此时全国各地修了不少佛教寺院,今云冈、龙门等石窟,皆有孝文帝太和年间(477~499)的雕刻。孝文帝时期,五台山建有岩昌寺、佛光寺、清凉寺、大夫灵鹫寺、碧山寺、嵌岩寺、公主寺、观海寺等几十座寺庙,^[13]充分说明了北魏时五台山佛教的兴盛。

自北魏之后,我们在史籍中屡见在五台山活动的僧人或去五台山的巡礼者,^[14]表明北魏以后五台山已成了佛教徒向往的名山。北齐高氏父子,皆信佛教,邺都(北齐都)的佛寺约有四千,僧尼近八万人,全境的寺院有四万余所,僧尼二百余万。^[15]五台山地区是北齐“腹地”,佛教这时有了更大的发展:“爰及北齐高氏,深弘像教,宇内塔寺,将四十千,此中伽蓝,数过二百,又割八州之税,以供山众衣药之资焉。据此而详,则仙居灵贶,故触地而繁矣。”^[16]说明自北魏后,五台山文殊信仰已初步形成。但北周武帝灭北齐之后,又在北齐境内灭佛,五台山亦未能免“厄运”。《古清凉传》记到此事时说“周武灭法,释典凌迟,芳徽盛轨,湮沦殆尽,自非神明支持,罕有仆存者也。今之所录(五台山古迹)盖是其徒。”^[17]“大隋开运,正教重兴,凡是伽蓝,并任复修”。^[18]五台山寺院又得重新修复,僧人也纷纷来此活动。由于隋南北一统,南北佛教文化交相辉映,佛教人物荟萃一起,甚至西域、印度僧人也涉足此地,五台山文殊信仰逐渐兴盛起来。

唐代五台山佛教更为兴盛,太宗于五台山建寺度僧,高宗敕令蠲除税敛,武后则造塔供养,并于龙朔年中(661-663)频敕西京会昌寺沙门会曷共内侍掌扇张行弘等,往清凉山检行圣迹。会曷一行与画师张公荣等人一起上五台山,他们不但参拜“圣迹”,还修大夫寺东堂文殊故像等等,就连“存亡名德”的事迹,也一一调

查顶礼。《古清凉传》卷下在谈到会曠这次出使五台山的情况时说：

曠等既承国命，目睹佳祥，具已奏闻，深称圣旨。于是，清凉圣迹，益听京畿，文殊宝化，昭扬道路。使悠悠溺丧，识妙物之冥泓，蠢蠢迷津，悟大方之幽致者，国君之力也。非夫道契玄极，影响神交，何能降未常之巨唱，显难思之胜轨？千载之后，知圣后（应指武则天）之所志焉。曠又以此山图为小账、述略传一卷，广行三辅云。^[19]

这次画“小账”与作《述略传》一卷，“广行三辅”，使“清凉圣迹，益听京畿”，可见其影响不小。

除了历代帝王对五台山佛教的扶持，唐代各个宗派也推动了五台山文殊信仰的发展兴盛。华严宗、天台宗、密宗、净土宗、禅宗的名僧，纷纷到五台山巡礼弘法，对五台山文殊信仰大加弘扬。华严宗第四祖澄观在《大方广佛华严经疏》卷13中说文殊“体含万德、降魔制外，通辨难思，化满尘方，用周三际，道成先劫，已称龙种尊王，现证菩提，复曰摩尼宝积，实为三世佛母。”^[20]卷47中又说：“清凉山即代州雁门郡五台山也，于中现有清凉寺，以岁积坚冰，夏仍飞雪，曾无炎暑，故曰清凉”，并且以五台山表文殊之“五智已圆、五眼已净、总五部之真秘、洞五阴之真源，故首戴五佛之冠，顶分五方之髻，运五乘之要，清五浊之灾矣。”^[21]至此五台山就被明确确定为文殊菩萨的道场——清凉山。禅宗认为文殊是七佛（过去七佛）祖师，天台宗则认为文殊是释迦以上的九祖佛师，这些都推动了文殊信仰的发展。同时，文殊又是佛教密宗最崇拜的菩萨，盛唐以来密宗的传播，无疑也是文殊信仰大盛的重要原因。如被称为“开元三大士”的密宗大师不空就于大历四年（769）“奏天下食堂中置文殊菩萨为上座，制许之。”第二年，又“有诏请空往五台山修功德”，后来不空又“进表请造文殊阁，敕允奏。”^[22]由于各宗派对文殊的推崇，使文殊信仰日益盛行起来，与此相应，作为文殊

菩萨道场的五台山,其影响也随之日益广泛,不仅中原的信徒趋之若鹜,连偏隅边地及日本、新罗等国的僧人也前来求法巡礼。敦煌文书 P. 3931《印度普化大师巡礼记》就记载了摩竭陀国僧人普化大师巡礼五台山的事迹。

《旧唐书》卷 17《敬宗本纪》载:

[长庆四年(824)]九月甲子,吐蕃遣使求《五台山图》。^[23]

《册府元龟》同记此事,但文字较详,其文曰:

穆宗长庆四年九月甲子,灵武节度使李进诚奏:吐蕃遣使求《五台山图》。山在代州,多浮图之迹,西戎尚此教,故来求之。^[24]

由此可知《五台山图》这时已大为流行,故远在西陲的吐蕃也派人来求。《五台山图》的流行正是五台山文殊信仰兴盛之体现。

唐文宗开成五年(840),日本僧圆仁与汾州头陀僧义圆同游五台,下山至太原后,义圆请画博士绘《五台山图》一铺。《入唐求法巡礼行记》卷 3 载曰:

头陀僧义圆见雇博士,自出皮袄子一领,画《五台山化现图》,拟付传日本国……[开成五年七月]廿六日,画《化现图》毕。头陀云:“喜遇日本国三藏,同巡台,同见大圣化现。今画《化现图》一铺奉上,请将归日本供养,令观礼者发心,有缘者同结缘,同生文殊大会中也。”^[25]

在画此图的前几天(十八日),圆仁还见到“南天竺三藏法达,边写取五台山诸灵化传碑等”。由此可知,当时在太原写画“灵化”“化现”之类的人不止一、二。在敦煌本《往五台山行记》(P. 4648)中也有在太原画《五台山图》的记载。^[26]值得注意的是,画博士与南天竺三藏法达及《往五台山行记》的作者是在太原画《五台山图》之类的,而且法达是根据“碑”来“写取”。画《五台山图》不在五台山而在太原,又根据“碑”来“写取”,说明在当时的太

原可能有画五台山的“职业画匠”，或有碑刻的五台山诸灵迹化现故事之类，供人摹写。这种情况说明《五台山图》在当时是非常流行的。

以上这些文献记载，与敦煌莫高窟保存至今的《五台山图》一样，均反映了其图当时的流行情况。从文献所记可知，《五台山图》当时不但风行中原，还西传敦煌、西藏，甚至东传日本。

由于五台山文殊信仰的盛行，在唐代寺庙中，画《文殊变》等有关文殊菩萨及五台山的壁画很普及，如唐代画家杨元真就为成都四天王寺画五台山文殊菩萨变相一堵。^[27]而中晚唐以后直至宋初，“拟摹”五台山“文殊塑像”，建立“文殊院”、“文殊堂”等很盛行，例如《宋高僧传》卷27《唐京师光宅寺僧竭传》载：

释僧竭者，不知何许人也。生在佛家，化行神向……每嗟新固之夫，不自檀那之度，于建中中造曼殊（文殊）堂，拟摹五台之圣相。^[28]

与僧竭于唐德宗建中年间（780 - 783），在长安“拟摹五台之圣相”建“文殊堂”相似，李德裕镇浙西时，所创的甘露寺中也建有文殊堂，成都著名的大圣慈寺中也有文殊阁，这些“文殊堂”无疑受了五台山的直接影响。

《五灯会元》卷4载：

广州文殊院圆明禅师，福州陈氏子……尝游五台山，睹文殊化现，乃随方建院，以“文殊”为额。^[29]

《景德传灯录》卷11亦谓：

广州文殊院圆明禅师，福州人，姓陈氏……又尝游五台山，睹文殊化现，乃随方建院以文殊为额……淳化元年（990）示灭。^[30]

据宋代梁克家修《淳熙三山志》所载，仅闽县就建有三座文殊院，分别在海畔里、仁惠里、方岳里，其中方岳里文殊院建于景祐二年（1035）。而侯官县“乌石山三十三奇”有“五台山：王氏始创文

殊台并东中南北四台,仿佛真定府。”据此可知,由于五台山文殊信仰的广泛流行,直到北宋景祐年间,还有人仿五台山文殊“圣像”,建立“文殊院”之类,闽县一地就建有三座文殊院,足见其信仰之盛。^[31]五代时割据福建的王氏政权在其境内仿照山西建起了五台山,以满足当地民众顶礼五台山的需要。而西夏、辽朝、回鹘、新罗、日本亦有五台山,^[32]可见五台山文殊信仰盛行于当时整个东亚佛教文化区域。

二、五台山文殊信仰在敦煌

敦煌地区亦受中原地区的影响而盛行五台山崇拜与文殊信仰,这在敦煌文书和敦煌石窟造像与壁画中均有突出的反映。

敦煌遗书中保存了不少有关五台山的文献,包括赞咏五台山的《五台山赞》30件、《五台山曲子》5件、《五台山行记》3件以及《五台山志》、《辞娘赞文》、《礼五台山偈》、《游五台山赞文》、《入山赞》、《五台山诗》等10多件文书;^[33]敦煌石窟壁画中也保留了为数不少的文殊变和《五台山图》,均表现了敦煌地区五台山文殊信仰之热烈。

敦煌遗书中的《五台山赞》,杜斗城教授将之分为四类(这是对敦煌此类文献的第一次分类工作),其中以甲类最多,有17个写本(S. 4039、S. 4429、S. 5473、S. 5487、S. 5573a、S. 1453、P. 4625、P. 3563、P. 4608、P. 4560、P. 4647、北 1912v、北 6878v、北 8325、俄 Дх00278、俄 Дх01009、俄 Дх02333),一般自题《五台山赞》,描述、赞叹五台山东、南、西、北、中五台高峻奇险的形势,并穿插咏叹文殊降毒龙、圣鸟点灯、圣灯遍照、文殊化老人、云中金桥等种种与文殊相关的神奇灵异的化现故事。正文开头两句为“道场屈请暂时间,至心听赞五台山”。可以看出,此类作品是在“道场”讲演的“底本”,说明当时在敦煌说唱《五台山赞》很流行。乙类有3个写

本(S. 4504v、P. 4617、P. 4641),总题为《五台山圣境赞》,其下又有小题,如《赞大圣真容》、《题五台》、《金刚窟圣境》、《阿育王塔》等。正文开头两句为“金刚真容化现来,光明花藏每常开”,文中着力咏叹五台山的神异,援引佛教典故极多。丙类有8个写本(S. 0370v、P. 2483、P. 3645v、S. 5456、P. 2331v、P. 3843、P. 4597、日本龙大本),自题《五台山赞文》(或无“文”字),正文开头两句为“梁(或作凉)汉禅师出世间,远来巡礼五台山”,文中亦多援引五台“胜迹”及佛教人物典故,是叙述、赞叹净土宗四祖法照巡礼五台山亲见文殊的神通故事的赞文。丁类只有P. 2483一个写本,亦自题《五台山赞》,正文开头两句为“文殊菩萨五台山,遍化神通在世间”,主要咏叹五台山诸多寺庙的化现事迹,可考古迹众多。P. 2483一卷抄两种《五台山赞》,前者自题《五台山赞文》,属丙类;后者自题《五台山赞并序》,与其他各类差异甚大,单独列为丁类。此外,俄Дх01358卷子中亦题有《五台山赞一本》,惜仅有标题。《五台山曲子》有5个写本(S. 0467、S. 2080、S. 4012、S. 2985、P. 3360),开头几句为“大圣堂,非常地。左右龙盘,为有台相倚。岭岫嵯峨朝圣地。花木芬芳,菩萨多灵异。”

上述《五台山赞》、《五台山曲子》写本中,仅S. 4429《五台山赞》尾题“戊辰六年”纪年、S. 4012《五台山曲子》尾题“(929)四年正月五日午际孙□书”,其余写本据抄写款式、书法风格推断,当抄于十世纪的五代宋初,在敦煌则是曹氏归义军时期。这些作品的创作年代当在中、晚唐以后,流行于晚唐五代宋初。^[24]这一时期敦煌流行以赞文、曲子+词等各种文学体裁来描述、咏赞五台山,说明了晚唐以来五台山文殊信仰在敦煌的盛行。甲类《五台山赞》开头两句为“道场屈请暂时间,至心听赞五台山”,文中每一段前又有和声词“佛子”,显示此类当是用于民间法事“道场”中念诵的赞文或讲演的底本。丙、丁类《五台山赞》是七言古体诗式的长篇韵文,语言浅显易懂,韵律活泼自由,颇似通俗说唱之辞文;《五

台山曲子》则是流行于民间的曲子词。这些通俗的民间流行之赞文、曲子词正好说明了五台山文殊信仰在晚唐五代宋初敦煌民众之中的盛行。“浮生踏着清凉地，寸土能消万劫灾”，《五台山圣境赞》中的这两句赞文表达了当时敦煌民众对圣地五台山的深深向往。

北图乃字 74、俄 Дх03903v《辞娘赞文》中的某些内容说明五台山在当时敦煌地区民众和僧侣中的地位很高：“好住娘，儿欲入山坐禅去。好住娘，回头顶礼五台山。好住娘，五台山上松柏树。好住娘，正见松柏共天莲。”而《礼五台山偈》(P. 3644)中的“将身岂惮千山路”、“生生得见五台山”等语及《游五台赞文》(S. 6631、P. 4597)、《入山赞》(散 0060)、《五台山诗》(俄 Дх00788)等也反映了当时民众对五台山的向往与崇拜。^[35]

敦煌地区五台山信仰盛行，故有许多僧人往五台山巡礼。敦煌文书 P. 3928《某僧人状一件》记载：“右△乙忝居缁侣，谬在僧门，行艺全亏，又乖事业，欲报君臣之恩德，巡礼五台山，怀不……之寸心，随伴预谒，伏乞仆射台造，不阻福门，特赐允容，与满心愿。”这篇范文表明经常有僧人要去巡礼，所以才有这样状文格式的范文出现。P. 3973《往五台山行记》就记载了敦煌一僧人自戊寅岁从沙州出发，由朔州经雁门关入代州，游历圆果寺后到忻州，游历仁泽、铁佛诸寺，于二月二十日到了五台山巡礼，于辛卯岁返回沙州，在五台山停留了将近十四年，足见晚唐五代敦煌地区五台山信仰的兴盛程度。P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载范海印和尚曾巡礼五台山：“每虑坯躯虚假，翹情礼于五台。”S. 4504《福员状》也记载了僧人福员请求巡礼五台山：“今欲报君臣之恩德，巡礼台山，怀不退卑心，随伴顶谒，伏乞仆射台造，不阻福门，特赐允容，与满心愿。伏听处分。牒件状如前谨牒。”S. 8451《戒惠书状》中僧人戒惠请求巡礼五台山：“寝昧无差克安清重切缘戒惠台山参礼愿”，台山即五台山。^[36]S. 529《诸山圣迹志》记载某位僧

人巡礼五代时期中国佛教圣迹时,第一个巡礼的是五台山:“第一五台山者,佛说《花(华)严经》云:南阎浮提东北方震旦国,有金色世界清凉宝山,其山五峰迥耸,万仞嵒嵯,府(俯)视人寰,傍观日月,去台顶六七里外,方有树木,阳面枝,阴北[无]叶。仲夏季月,花木方荣,常切寒风,每凝冰雪,是以众号为清凉山……”此卷中虽也记载了其他名山圣迹,但记载五台山的内容最为详细,这正是说明敦煌地区五台山信仰兴盛,其地位远在其他名山圣迹之上。

虽然僧人到五台山巡礼蔚然成风,但由于到山西五台山路途遥远,多数民众还是将信仰崇拜活动选择在敦煌本地。根据《敦煌石窟内容总录》,敦煌石窟壁画中现存有文殊像 154 铺,其中以晚唐五代宋初最多,这同这一时期五台山文殊信仰的盛行是一致的。五代时甚至一改此前文殊像多与普贤像相对画出的画风,而开始出现了独立的文殊像。莫高窟 220 窟五代后唐同光三年(925)由敦煌世族翟奉达出资重修并于甬道北壁绘出了“新样文殊”一铺。图中文殊端坐于青狮宝座,牵狮人头戴红锦风帽,着红袍,足登毡靴,由榜题可知为于阗国王。这铺“新样文殊”以文殊为主尊,于阗国王为牵狮奴,也表明了五代时在敦煌地区文殊崇拜已经作为一种独立的神灵信仰而流行。

五台山作为文殊菩萨的道场,在五台山文殊信仰盛行之时自然也成为人们崇拜的圣地。五台山信仰的流行,不仅表现在佛教徒十分热衷于亲往五台山巡礼参拜、还表现在赞颂五台山的曲子词、赞文和描绘五台山风光胜迹和文殊菩萨化现的五台山图在民间的流行。敦煌石窟中,共存有 12 幅《五台山图》,现列表如下:

此外,法国吉美博物馆还藏有一件五台山文殊菩萨化现图的绢画(EO. 3588)。这些《五台山图》,有些是局部绘出,有些是全图绘出,其时代从中晚唐跨至五代宋初,主要描绘五台山的山峰、佛塔、寺院及佛手化现、金桥、金龙化现等文殊种种化现的情景,其中尤以 61 窟《五台山图》规模最为宏大、内容最为丰富。

窟号	时代	位置	内容
112	中唐	主室西壁龕下	五台山
159	中唐	主室西壁龕外北侧	文殊变中的五台山
222	中唐	主室西壁龕外南、北侧	五台山
237	中唐	主室西壁龕外北侧	文殊变中的五台山
361	中唐	主室西壁龕北侧账扉	文殊变中的五台山
9	晚唐	主室中心柱东向龕内南壁	五台山
144	晚唐	主室西壁龕外南侧	文殊变中的五台山
61	五代	主室西壁	五台山
榆林 19	五代	主室西壁	文殊变中的五台山
榆林 32	五代	主室东壁门南	文殊变中的五台山
榆林 3	西夏	主室西壁门北	文殊变中的五台山
肃北五个庙 1 窟	西夏	南壁门东侧	文殊变中的五台山

莫高窟 61 窟,是五代时期归义军节度使曹元忠及其夫人浔阳翟氏所开,因其主要供奉文殊菩萨而称为文殊堂。此窟建于后汉天福十二年至后周广顺元年(947-951)之间,^[37]覆斗形顶,中央设马蹄形佛坛,坛上塑像,后有背屏连于窟顶。坛上塑像已失,但据佛坛上遗存的狮爪、背屏上残存的狮尾,参照其他洞窟绘制的文殊菩萨以及敦煌遗书的记载,自不难推断其主尊为文殊菩萨。该窟西壁即正壁绘出作为文殊菩萨道场的五台山图。全图可分上、中、下三段,上部主要画各种各样的“灵异”、“化现”之类;中部主要表现南、西、中、北、东五台及各台之间的几十座寺院、佛塔等圣迹;下部则左画太原城、右画镇州城,以此二城为基点,分别绘出了从太原至五台和镇州至五台的山间道路及路上参礼五台山的人物等。“灵异”、“化现”在图中占了很重要的位置,有各种各样的类型。例如表示文殊菩萨化人的场面及五台山的祥云瑞光、奇味异香、悦耳钟声、金殿楼阁、堂塔伽蓝突然出现,灵鸟和白鹤在空中飞翔之类。人们之所以千里迢迢,往五台山巡礼,想亲眼看到这些神秘莫测的“灵异”,也是一个重要目的。

《五台山图》是莫高窟 61 窟壁画中最突出的、最重要的题材,其图所包含的内容是极其丰富而复杂的。修造其窟的主人把《五台山图》与文殊塑像结合在一个窟中的目的,无非是想把五台山较好地表现在敦煌地区。这种用画塑结合的方式,把佛教圣地——五台山,从华北再现到西陲的另一个佛教圣地——敦煌莫高窟,一方面是为了满足曹氏小政权的“祈福”,另一方面也满足了地处西陲的善男信女就近“巡礼”五台山的需要。对于一般民众,希望“才念文殊三两口,大圣慈悲,方便来相救”;而统治者则希望“福祚当今,万古千秋岁”。^[38]61 窟中主尊即文殊像靠近正壁,但并不与正壁相接,而是留有一段距离,这样就在主尊像的四周与四壁之间形成了一个回形的环绕空间,既可作为礼拜之用,亦可作为行道之用。晚唐五代流行于敦煌的礼忏文《文殊法身礼》(敦煌文书中共有 11 件写本)所礼的对象在华严的法、报、化三身外,另加入了文殊菩萨,最终文殊成为忏仪殿堂的主尊^[39],P. 2212《文殊师利菩萨无相十礼》之文首则仅有“清凉山中文殊师利菩萨”作为所礼的惟一对象,而没有并列前述的法、报、化三身佛。信众们一进入 61 窟,就如到了清凉圣地五台山一样,如《法身礼》所示仪节礼拜文殊菩萨,瞻礼五台山图,感受文殊菩萨的种种化现,念诵着“南无大圣文殊师利菩萨”,在文殊堂内巡礼、回向、祈福,表达着他们对五台山的虔诚景仰。

敦煌五台山文殊信仰在曹氏归义军时期达到了高峰,此时刻印了大量的“大圣文殊师利菩萨”画像,在敦煌一带流传。主要有斯坦因木刻像 003、004、005、016 等号;伯希和 P. 4045、P. 4049、P. 4077 等号; Dx. 01358、Dx. 02358、Dx. 02970、Dx. 03023、Dx. 03028、Dx. 03112、Dx. 03125、Dx. 03034、Dx. 03141、Dx. 03142、Dx. 03157、Dx. 03178、Dx. 04269、Dx. 05775 以及北大 180 号等。这些画像上像下文,题为“大圣文殊师利菩萨普劝志心供养受持像”,下有“此五台山中文殊师利大圣菩萨……”供养文。这些画

像的刻印说明当时敦煌五台山文殊信仰盛行,需要大量文殊菩萨的画像,以便信众供养受持,而白描或画像已不能满足这种需求,故而出现了这种雕版印刷的文殊菩萨画像。

大量文殊菩萨的刻画供养像及莫高窟的“文殊堂”,实际反映了当时人们对文殊菩萨及其居地五台山的崇拜,与敦煌遗书中的《五台山赞》、《五台山曲子》、《辞娘赞文》、《往五台山行记》等文献一样,均是晚唐五代时期敦煌地区五台山文殊信仰极盛的产物,也是五台山文殊信仰的表现形式。

注 释

[1]杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》,太原:山西人民出版社,1991年。

[2]荣新江《敦煌文献与绘画反映的五代宋初中原与西北地区的文化交往》,《北京大学学报》1988年第2期,第55~62页。

[3]杨富学《居庸关回鹘文功德记 Uday 考》,《民族语文》2003年第2期,第62~64页。

[4]《古清凉传》卷上,《大正藏》第51册,页1093a。

[5][唐]李吉甫《元和郡县图志》,北京:中华书局,1983年,第403页。

[6]《古清凉传》卷上,《大正藏》第51册,页1093a。

[7]《大正藏》第20册,页791c。

[8]《大正藏》第9册,页590a。

[9]《大正藏》第14册,页480c~481b。

[10]《大正藏》第10册,页439a。

[11]参见《法华玄义释签》卷15,《大正藏》第33册,页922c。

[12]《菩萨处胎经》(《菩萨从兜术天降神母胎说广普经》),《大正藏》第12册,页1050a。

[13]参见崔正森《五台山佛教史》,太原:山西人民出版社,2000年,第50页。

[14]参见杜斗城《往五台山僧人录》,《敦煌五台山文献校录研究》。

- [15][唐]道宣《续高僧传》卷8《法上传》及卷10《靖嵩传》，《大正藏》第50册，页485b、501b。
- [16]《古清凉传》卷上，《大正藏》第51册，页1094a。
- [17]《古清凉传》卷上，《大正藏》第51册，页1094a。
- [18]《古清凉传》卷上，《大正藏》第51册，页1095c。
- [19]《大正藏》第51册，页1098c。
- [20]《大正藏》第35册，页591c。
- [21]《大正藏》第35册，页859c。
- [22](宋)赞宁《宋高僧传》卷1《唐京兆大兴善寺不空传》，北京：中华书局，1987年，第9~10页。
- [23](后晋)刘昫《旧唐书》卷17，北京：中华书局，1975年，第512页。
- [24](宋)王钦若《册府元龟》卷991《外臣部·请求》，北京：中华书局，1960年，第11724页。
- [25](日)圆仁《入唐求法巡礼行记》，上海：上海古籍出版社，1986年，第134页。
- [26]参见杜斗城《往五台山行记录文校注》，《敦煌五台山文献校录研究》，第141页。
- [27](宋)郭若虚《益州名画录》卷中，北京：人民美术出版社，1964年，第48页。
- [28]《宋高僧传》卷27，第675页。
- [29]《五灯会元》卷4，北京：中华书局，1987年，第243页。
- [30]道原《景德传灯录》卷11，《大正藏》第51册，页287a。
- [31]《淳熙三山志》卷33，影印文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第484册，第498、500页。
- [32]参见杜斗城、党燕妮《八到十一世纪的五台山文殊信仰》，载《智慧之光——五台山佛教文化国际学术会议论文集》，北京：宗教文化出版社，2004年；杨富学《居庸关回鹘文功德记 Uday 考》，《民族语文》2003年第2期，第62~64页。
- [33]参见杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》上篇及附录。
- [34]参见杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》，第94~108页。
- [35]参见杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》附录。

[36] P. 3928、S. 4504、S. 8451 录文见郑炳林、徐晓丽《敦煌写本 P. 3973〈往五台山行记〉残卷研究》，《敦煌学辑刊》2002 年第 1 期。

[36] 见斯坦因木刻像 003、004、005、016 等号，伯希和 P. 4045、P. 4049、P. 4077 等号以及北大 180 号等。这些画像的刻印说明当时敦煌对五台山文殊菩萨画像的需求很多。

[37] 参见赵声良《敦煌石窟艺术·莫高窟第六十一窟》，南京：江苏美术出版社，1995 年。

[38] 参见杜斗城《敦煌五台山文献校录研究》录文，第 82 页。

[39] 参见汪娟《敦煌礼忏文研究》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，1998 年，第 33～74 页；赖鹏举《由敦煌莫高窟 61 窟看五台山文殊道场的形成》，待刊。

晚唐五代敦煌地区的十王信仰

党燕妮

十王信仰,指崇信和设斋供养冥间十王,祈求死后免受地狱之苦,转生极乐好处的信仰观念和修持活动。十王,也称十殿阎王、十殿冥王、十殿阎君等,即指秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道转轮王。十王信仰,兴起于晚唐、五代,一直持续到今天,成为我国民间信仰的主要部分,其六道轮回、因果报应的说法深刻影响着国人,为亡人作“七七斋”及周年斋、三年斋直至今日还在我国民间流传,成为民间一种风俗习惯。

晚唐五代宋初的敦煌,就流行描绘有十王,为生、死者皆可祈福的《佛说十王经》,显示了此时期敦煌十王信仰的盛行。前贤对此经多有研讨,如冢本善隆、松本荣一等多位日本学者都发表了研究论文,^[1]具有一定影响。欧美学者中则有 Lothar Ledderose 考定了普林斯顿大学藏十王图轴内容;^[2]太始文则有专著及相关论文,探讨《十王经》及其中的《中阴图》。^[3]中国学者中则有胡适、杜斗城、石守谦、萧登福、杨富学、汪玉祥、罗华庆、罗世平、张总等诸位先生对此经作校录、缀补、考论与研究撰述^[4],其中以杜斗城教授的校录研究影响较大,提出了许多新的见解,对我们颇有启发性;张总先生则对此经插图与写卷本的材料作了整理与缀合研究。笔者在前贤论著的基础之上,对十王信仰的源起及在敦煌的流传情况试作探讨。

一、十王信仰的源起及传播

十王信仰的形成主要缘于佛教地狱思想、因果报应思想、三世轮回思想与中国传统的鬼神魂魄思想之结合。

在佛教地狱思想传入以前,中国虽无地狱,但却有着非常丰富的冥间鬼神魂魄思想,人们普遍相信人死之后灵魂不灭,相信灵魂有超人的能力并因之举行种种礼拜活动,如招魂、赶鬼、丧葬仪式、祭祖等等。《礼记·祭法》曰:“大凡生于天地之间者,皆曰命,其万物死皆曰折,人死曰鬼。”古人认为人死后灵魂不灭,此不灭之灵魂即鬼神,鬼和神有着一定的区别。《礼记·祭义》中云:“宰我曰:‘吾闻鬼神之名,不知其所谓?’子曰:‘气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下阴,为野土;其气发于上,为昭明。蒿凄怆,此百物之精也,神之着也。’”又《礼记·郊特牲》:“魂气归于天,形魄归于地,求诸阴阳之义也。”^[5]人们对死者进行安葬和祭祀,就是为了使死者的灵魂得到安定的归宿。

佛教传入中国以前,民间信仰中就有人死后魂归泰山之说。泰山,又作大山、太山、岱岳等,古代曾被称为昆仑山,从远古传说到有文字记载以来,泰山一直被给予特殊的地位和披着神秘的色彩,既是众仙所居之地,又是幽冥之地。这一点何新先生已做了详尽的论证,^[6]此不赘述。对泰山神的祭祀也出现得很早。《尚书·舜典》中云:“(大舜)岁二月冬巡狩,至于岱宗(泰山),柴。望秩于山川,肆觐东后(东方诸侯)。”^[7]秦皇、汉武均曾封禅于泰山,后世帝王也多至泰山封禅、祭祀。而泰山作为人死后灵魂所归之处,文献亦早有记载。《山海经·西山经》载:“昆仑(泰山)之丘,实唯帝之下都,神陆吾司之。其神状虎身而九尾,人面而虎爪;是神也,司天之九部及帝之囿时。”同书《大荒南经》又谓:“帝尧、

帝喾、帝舜葬于岳山(泰山)。”^[8]《后汉书·乌桓传》亦曰：“中国人死者魂神归岱(泰)山也。”^[9]而《后汉书·方术传》中许峻自云：“少尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命。”李贤注曰：“太山主人生死，故诣请命也。”^[10]

汉之后到魏晋南北朝时期，有关泰山“归魂”、“招魂”的记载就更多了。《三国志·方技传》管辂谓其弟曰：“但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？”^[11]晋张华《博物志》载：“泰山，一曰天孙，言为天帝孙也。主招人魂魄。东方万物始成，知人生命之长短。”^[12]《水经注》云：“泰山在左，亢父在右，亢父知生，梁父主死。”^[13]晋陆机《泰山吟》亦曰：“泰山一何高，迢迢造天庭。峻极周已远，层云郁冥冥。梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。幽途延万鬼，神房集百灵。长吟泰山侧，慷慨激楚声。”^[14]故徐北文先生说：

汉乐府民歌中的《泰山吟》、《梁父吟》、《蒿里曲》(蒿里是泰山南麓之丘陵，古代葬地)均是古人悼念死者的挽歌，内容都涉及到魂归泰山之事。^[15]

而晋人干宝《搜神记》记载的民间传说中有《胡母班》、《蒋济亡儿》、《贾文和》等篇，讲的都是泰山神主管天下亡魂的故事。

由以上可知，人死后魂归泰山的观念已完全融入人们的信仰之中，在当时普遍流行。正因如此，佛教传入中国后，很快就利用了泰山“归魂”、“招魂”的功能，泰山成了中国早期佛教中地狱的代名词。^[16]在印度，佛教未产生前就已有地狱观念，佛教兴起之后，吸收了其他教派的思想，“地狱思想”、“因果报应”、“六道轮回”成为佛教的基本教义之一。佛教传入中国后，这些思想也随着佛经的翻译而传入。地狱，梵文为 Naraka 或 Niraya，音译为泥犁那、泥犁、那落迦等，意译作不乐、可厌、苦具、苦器、无有等，为六道(五道)之一，七有之一，十界之一。佛教中的地狱有很多类型，有四地狱、八大地狱、十六游增地狱，每一地狱之下还有小地狱等。

我国现存最早的译经是译者不明的《四十二章经》，经文虽只

有三千字左右,但多处出现了“生死不灭”的轮回观念。而关于地狱的佛经,东汉即有安世高译《佛说十八泥犁(地狱)经》、《佛说罪业应抱教化地狱经》、《佛说鬼问目连经》等。魏晋南北朝以来直至唐代,有关地狱的佛经翻译更多,或一经通论,或一经之单品。^[17]而象《经律异相》、《大乘义章》、《法苑珠林》等中国僧侣的撰述中均有专门章节综合描述地狱情况。这些经典记述了各种地狱及在地狱中众生所受的痛苦,有斧斫锯锯、山压石磨、火烧水煮、刀山剑树、油炸铁烙等种种残忍的酷刑,使人不寒而栗。

佛教地狱思想与中国传统民间信仰中人死后魂归泰山的冥间思想在“灵魂不灭”这一点上是一致的,这就为佛教地狱思想在中国的传播奠定了基础。而佛教传布时也利用了这一点,如康僧会、竺佛念等早期翻译家将《六度集经》、《出曜经》等经中地狱译作“泰山”,或直称“泰山地狱”,用泰山取代地狱,使地狱思想为国人逐渐接受。如《六度集经》卷六载:“众生魂灵为天、为人,入太山、饿鬼、畜生道中。福尽受罪,殃迳受罪。”^[18]

佛教地狱思想与中国传统鬼魂思想互相影响,使中国的鬼魂思想发生了急剧变化。对此,杜斗城先生已有精辟论述:

两汉以来,佛教传入中国,传统的中国“鬼魂思想”发生了急剧变化。例如,原来中国的“鬼魂”是不会转生的,而这时也吸收了印度佛教中的轮回转生思想;中国的鬼魂虽归“黄泉”,但不入“地狱”,而这时却接受了罪人死后要进入地狱之说;中国对先祖的祭祀等活动,更多的表现为尊敬和祈求,得到祖先灵魂的护佑,而佛教的“祭祀”,往往以“法会”的形式出现,更多的倾向于拔除亡人之罪,使先祖免遭地狱之苦;中国更为重视对鬼魂“后世”的安排,故厚葬成风,而印度佛教则把更多的希望寄托于“来世”;中国“鬼神”中的“鬼”,是一般贫民老百姓,神则是“英雄”或“大人物”,生前地位决定死后的地位,而印度佛教生前即使是皇帝,死后也可能成为

牛马,其“等级观念”不是那么森严。^[19]

佛教地狱思想与中国传统民间信仰经过碰撞、影响,渗透融合,使地狱思想愈来愈丰富,也逐渐深入中国民心,石窟、寺院等地也相应地出现了大量表现地狱的题材。依据佛籍用绘画或雕塑形式表现地狱景象,称为地狱变(相)。地狱变起源于印度,北凉县无谶译《大方等大集经》卷31就提到了“地狱像”:

日密言:“世尊,彼维摩诘即我身也。世尊,我于彼土现白衣像,为诸众生宣说法要,或时现娑罗门像,或刹利像,或毗舍像,或首陀像……畜生像、饿鬼像、地狱像,为调众生故。”^[20]

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》是小乘佛教一切有部有关戒律方面的重要典籍,其中就记载了在寺院中绘“地狱变”:

给孤长者,施园之后作如是念:若不彩画,便不端严。佛若许者,我欲庄饰,即往白佛。佛言:“随意当画。”闻佛听已,集诸彩色并唤画工。报言:“此是彩色,可画寺中。”答曰:“从何处作,欲画何物?”报言:“我亦未知,当往问佛。”佛言长者:“于门两颊应作执杖药叉,次傍一面作大神通变。又于一面画作五趣生死之轮,檐下画作本生事,佛殿门傍画持鬘药叉。于讲堂处画老宿苾刍宣扬法要。于食堂处画持饼药叉。于库门傍画执宝药叉。安水堂处画龙持水瓶著妙璎珞。浴室火堂依天使经法式画之,并画少多地狱变。于瞻病堂画如来像躬自看病。大小行处画作死尸形容可畏。若于房内应画白骨骷髅。”是时长者从佛闻已,礼足而去,依教画饰,即并画已。^[21]

随着佛教在中国的兴盛及地狱思想为民众接受,雕绘地狱变相自然也在中国兴起。唐张彦远《历代名画记》中就有当时寺院绘“地狱变”的多处记载:张孝师于慈恩寺塔之东中门外偏、三阶院东壁、净法寺殿后画《地狱变》;吴道子于景公寺、洛阳福先寺画

《地狱变》；卢楞伽于化度寺画《地狱变》；陈静眼于宝刹寺西廊画《地狱变》。^[22]《益州名画录》卷上记载画家左全于宝历年中（825—827）在益州大圣慈寺多宝塔下仿长安景公寺吴道玄画《地狱变相》。^[23]朱景玄《唐朝名画录》记载：“又常闻景公寺老僧传云：‘吴生画此寺《地狱变相》时，京都屠沽渔罟之辈，见之而惧罪改业者往往有之，率皆修善。’”^[24]段成式《寺塔记》亦载：“长乐坊赵景公寺，隋开皇三年（583）置，本曰弘善寺，十八年（598）改焉。南中三门里东壁上，吴道玄白画《地狱变》，笔力劲怒，变状阴怪，睹之不觉毛戴，吴画中得意处。”^[25]从以上记载中，唐代地狱变之流行及对世人之影响可见一斑。

与地狱思想有关的因果报应、六道轮回思想作为佛教的基本教义，则于北朝时就有所表现。陕西省富平县北魏太昌元年（532年）樊奴子造像碑背面下部就刻有阎罗王与五道大神图像。阎罗坐账中审案，前有羊、狗跪地申诉，立柱上有罪者受刀割之刑，还有罪魂戴枷前来。五道大神则坐于胡床上，手中拿戈，面前有数道云气表五道轮回，其上层有飞天、人、驼表示天道、人道、畜生道，地狱与饿鬼道中形象较为模糊不清。其阎罗王与五道大神名号皆有榜题。^[26]这是现存最早的有关五道（六道）轮回及阎罗王、五道大神审案的图像了，说明此一时期阎罗王、五道及五道大神已组合在一起。有关五道大神，西晋竺法护译《普曜经》曰：“于是菩萨稍进前行，睹五道神名曰奔识，住五道头，带剑执持弓箭。见菩萨来，释弓投箭解剑退住，寻时稽首菩萨足下，白菩萨曰：‘梵天之际天王见救。守五道路……’……菩萨观天上、人中地狱畜生鬼神五道。”^[27]新疆阿斯塔那170号墓出土的《高昌章和十三年（543）孝姿随葬衣物疏》中就写出了五道大神名号：“章和十三年水亥岁正月任（壬）戌朔，十三日甲戌，比丘果愿敬移五道大神。佛弟子孝姿持佛五戒，专修十善，以此月六日物故，迳（径）涉五道，任意所适。……”^[28]北齐武平四年（573）高侨为妻王江妃所造木版随葬

衣物券,其中亦有“江妃生时十善持心,五戒坚志……诏书五道大神……书者观世音,读者维摩大士。”^[29]梁失名译《阿咤婆拘鬼神大将上佛陀罗尼经》中出现了阎罗王和五道大将军、地藏菩萨和阎罗王的组合;^[30]而阎罗王与五道组合图在美国弗利尔艺术馆藏隋代石雕卢舍那像上也有表现,正面下部绘牛头罗刹拷打罪人等地狱诸像;上面左侧是阎罗坐于殿中断案,旁有侍卫,前有狱吏拷打罪人;右侧坐于殿中的阎罗王一手前指,前面化出五道,绘有天、人、畜生、饿鬼、地狱众生。初唐《齐士员献陵造像碑》石座右侧刻阎罗王断案的图像及冥律,阎罗侧身坐于案后,头束发,蓄髯须,右手前伸,作断案之状。案侧一侍从持华盖,前有一吏曲身递上案卷。案前有两组戴枷罪人,一组四人面向阎王而立,等待审判;另一组为二狱吏押一囚,背向阎王,似审后正欲离去。左上立有四僧人,下面有鼠、狗、鹰、鹿、虎、猪、兔、鸡、狼、羊等禽兽,也戴枷至阎王前候审。所刻冥律中有“王教遣左右童子,录破戒亏律道俗,送付长史,令子细勘。当得罪者,将过奉阎罗王处分……仰长史括获,并枷送入十八地狱,受罪迄,然后更付阿鼻大地狱……”^[31]而龙门石窟唐敬善寺洞门内侧有武后时期杜法力发愿为阎罗王、五道将军、太山府君、天曹地府造像,开始将阎罗王、五道将军、太山府君组合在一起。在六世纪初南朝梁武帝萧衍集《慈悲道场忏法》(梁皇忏)中已有阎罗王、泰山府君和五道大神的组合:“阎罗王、泰山府君、五道大神、十八狱主并诸官属,广及三界六道……”^[32]唐善无畏等译《阿咤薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》:“天曹天府、太山府君、五道大神、阎罗大王、善恶童子、司命司录。”^[33]唐不空译《供养十二大威德天报恩品》中有“焰魔天与诸五道冥官、太山府君、司命行疫神、诸饿鬼等,俱来入坛场同时受供。”^[34]唐临于永徽三年(652)撰成的《冥报记》中亦提到了阎罗王、太山府君与五道大神。十王信仰中的泰山王即由太山府君演变而来,五道转轮王即是五道大神、五道将军与转轮圣王之结合

转化。阎罗王、泰山王、五道转轮王的三王组合在唐代写经题记、驱雉文、破魔变文、受八关斋戒文、十斋日等有关文献中频频出现，显示了此三王组合的重要性。三王组合的时代跨度大，影响面广，渗入社会层次深，十王信仰就是以此三王为核心而不断演进形成的。

随着佛教不断中国化、本土化，佛教的地狱思想与中国传统鬼神信仰经过长期的汇融、发展，使我国冥报思想不断发展、完善，志怪小说与宣扬因果报应的说教合流，促使感应、灵验故事等佛教外典以及表现冥报思想的俗文学题材和传说广为流传，使得晚唐《佛说十王经》得以出现，十王信仰最终形成，并在晚唐、五代宋初达到极盛。宋以后，十王信仰虽在内地逐渐衰亡，但却融入我民间葬俗而流传至今。

《十王经》出现以前，许多灵验记、因缘故事和传说中记述了大量冥间的应报故事及冥府组织体系，如僧祥《法华传记》、《华严游意》，法藏《华严经传记》、怀信《释门自镜录》，唐临《冥报记》、段成式《酉阳杂俎》及《黄仕强传》、《唐太宗入冥记》、《道明还魂记》等，突出表现了佛教的中国化与世俗化，也反映了冥界组织体系（十王体系）和图像内容的成熟。如敦煌遗书 S. 3092《道明还魂记》中，即有十王、地藏菩萨、判官、道明和尚、金毛狮子等《十王经》中的形象：

襄州开元寺僧道明，去大历十三年（778）二月八日依本院巳时后午前，见二黄衣使者，云：“奉阎罗王敕令，取和尚暂往冥司，要对会。”……道明即蒙洗雪，情地豁然，□（辞）王欲归人世，举头西顾，见一禅僧，目比青莲，面如满月，宝莲承足，璎珞装严，锡振金环，纳裁云水。菩萨问道明：“汝识吾否？”道明曰：“耳目凡残，不识尊容。”“汝熟视之，吾是地藏也。彼处形容，与此不同，如何阎浮提形，□□□褫，手持志宝，露顶不覆，垂珠花纓，此传之者谬。□□□殿堂亦怪焉。阎浮提众

生多不相识，汝子[仔]细观我。□□□色，短长一一分明，传之于世。汝劝一切众生，念吾真言……”道明既蒙诲诱，喜行难□，□□虔诚，渐荷恩德，临欲辞去，再视尊容，乃观□□师子。道明问菩萨：“此是何畜也，敢近贤圣，传写之时，要知来处。”“想汝不识，此是大圣文殊菩萨化见在身，共吾同在幽冥救诸苦难。”道明便去，刹那之间至本州院内。再苏息，彼会列丹青，图写真容，流传于世。

《佛祖统纪》卷34“十王供”条亦曰：“世传唐道明和上(尚)，神游地府，见十王分治亡人，因传名世间，人终多设此供。”^[35]

晚唐二种《十王经》的出现，正是十王信仰发展成熟及形成的标志。第一种《十王经》，全称为《佛说阎罗王授记今四众逆修生七斋功德往生净土经》(简称《十王经》或《阎罗王授记经》)，经题有“成都府大圣慈寺沙门藏川述”；第二种《十王经》，全称为《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》(简称为《地藏十王经》)，经题为“成都麻(府)慈恩寺沙门藏川述”。此二种《十王经》，题名均为藏川所述，均以地狱十王为主要内容，但二者论述重点有别。《地藏十王经》偏重三长月、十直斋的修斋功德，经中专有名词及术语较多，不易大众化，且据日本学者研究，其为日人据《阎罗王授记经》伪撰，^[36]是伪经的伪经。而《阎罗王授记经》则偏重为中阴亡灵设斋救赎，不仅可拔除已亡亲人之罪业，亦可为自己作生七斋以得功德自救，所以流行甚广(仅敦煌遗书中汉文写本就有约32件，新疆及黑水城亦出土有20多件回鹘文、西夏文写经残卷^[37])。另据石守谦先生研究，相州义楚成于显德元年(954)的《释氏六帖》中已经引用《佛说十王经》的部分经文，可见在10世纪时此经已颇为流行。^[38]十王信仰即以此经为主要依据经典。

《佛说十王经》约撰成于晚唐五代，^[39]主要讲佛在鸠尸那城阿维跋提河边娑罗双树间，临涅槃时，为诸菩萨、摩诃萨、天龙神王、四大天王、阎罗天子、太山府君、司命司录、五道大神、地狱典官等

授记说法。佛告大众阎罗天子于未来世作佛,多生习善为犯戒故,退落琰摩天中,作大魔王,管摄诸鬼,科断阎浮提内十恶五逆一切罪人。劝众生造此经及诸尊像以荐拔亡魂、七七修斋造像以报父母恩,令得升天。人死后从头七、二七直至七七,百日、一年、三年,亡魂将逐一经过十王殿,亡人家属须祈请十王作斋修福,写经造像,便可拔除亡魂罪业,使之“不生三恶涂(途),不入一切诸大地狱”,而往生天道。过十王若阙一斋,则滞在一王,留连受苦一年。若生人为已预修七斋,于每月十五、三十日两天持斋,“供养三宝,祈设十王,修名纳状,奏上六曹”,如此则死后可“配生快乐之处,不住中阴四十九日,不待男女追救命。”经中给众生指出了造此经者可“往生豪贵家,善神常守护”、“天王恒引接菩萨捧花迎,随心往净土”,给信众描绘了美好的未来。

经中十王与十王供的配置如下:

第一七日过秦广王	第二七日过初江王
第三七日过宋帝王	第四七日过五官王
第五七日过阎罗王	第六七日过变成王
第七七日过太山王	第八百日过平正王
第九一年过都市王	第十三年过五道转轮王

此十王的名称充分体现了佛教地狱思想与中国传统文化信仰的结合。志槃《佛祖统纪》云:“十王名字,藏典传记可考者六,阎罗、五官、平等、泰山、初江、秦广”。^[40]但十王中仅阎罗王可确定出自印度佛教掌理死后世界的琰摩天(Yamaraja)。《地狱经》、《净度三昧经》、《长阿含经》、《炭世经》等多部经典均载其主理地狱。泰山王源自中国传统民间信仰之“泰山府君”,五道转轮王则为佛典中“五道大神”与“转轮圣王”之结合,五官王一词出于《灌顶经》、《净度三昧经》、《提谓经》等。晋帛尸梨蜜多罗译《佛说大灌顶神咒经》中记载有五官,司掌佛教杀、盗、淫、妄语、酒五戒:“阎罗王者主领世间名籍之记。若人为恶作诸非法、无孝顺心造作五

逆、破灭三宝无君臣法，又有众生不持五戒不信正法，设有受者多所毁犯，于是地下鬼神及伺候者奏上五官。五官料简除死定生，或注录精神未判是非。若已定者奏上阎罗，阎罗监察随罪轻重考而治之。”^[41]《净度三昧经》则记载了十八和三十地狱王及五官：“五官者，一鲜（仙）官禁杀、二水官禁盗、三铁官禁淫、四土官禁两舌、五天官禁酒。”^[42]其他几王则无明确来源，但其中国本土化的特征很明显，如宋帝王、秦广王、初江王（楚江王）、变成王（卞城王）等。

十王信仰的主要活动内容包括修斋荐福、写经造像等。关于为亡人作“七七斋”，《释氏要览》“累七斋”条云：

人亡每至七日必营斋追荐，谓之累七，又云斋七。《瑜伽论》云：人死中有身（冥间化起一相，似身传识，谓之中有），若未得生缘，极七日止（《中阴经》云：中有极寿七日），若有生缘即不定。若极七日，必死而复生。如是展转生死，乃至七日止。自此已后，决定得生。又此中有七日死已，或于此类，由余业可转中有种子，便于余类中有生。今寻经旨，极善恶无中有，既受中有身，即中下品善恶业也。故《论》云：余业可转也，如世七日七日斋福，是中有身，死生之际，以善追助，令中有种子，不转生恶趣故。由是此日之福，不可阙怠也。^[43]

藏外典籍中对“七七斋”最早的记载则见于《北史·外戚传》，灵太后之父胡国珍死，“诏自始薨至七七，皆为设千僧斋，斋令七人出家，百日设万人斋，二七人出家。”^[44]七七斋在古印度就很流行，随佛教传入中国后，与中国传统葬仪中卒哭（百日）、周年忌（小祥）、三年忌（大祥）等礼仪相结合，逐渐形成十王信仰中的十王斋供。到唐代，营七七斋为亡人追福已很普遍，风气很盛，以至于高宗、则天朝名相姚崇虽生前不信佛教，但死后也只能顺应当时的社会风气：“夫释迦之本法，为苍生之大弊，汝等各宜敬策……吾亡后必不得为此弊法。若未能全依正道，须顺俗情，从初七至终七，任设七僧斋。若随斋须布施，宜以吾缘身衣物充，不得辄用余

财,为无益之枉事,亦不得妄出私物,徇追福之虚谈。”^[45]由此可见当时为亡人营斋追福风气之盛。而且当时亦有修生七斋者,如S. 0778《王梵志诗集并序》中即有:“家口惣死尽,吾死无亲表。急首卖资产,与设逆修斋,托生得好处,身死雇人埋。钱遣邻保出,任你自相差。”其“设逆修斋”,即是设“生七斋”,说明唐代民间已流行预修生七斋。

营设十斋以荐拔亡魂及为己作生七斋正是十王信仰的主要表现之一。《十王经》云:

若是新死,从死依一七计,至七七、百日、一年、三年,并须请此十王名字,每七有一王下检察,必须作斋,功德有无,即报天曹地府,供养三宝,祈设十王,唱名纳状,状上六曹官,善恶童子,奏上天曹地府冥官等,记在名案,身到之时,当使配生快乐之处,不住中阴四十九日。身死已后,若待男女六亲眷属追救命,过十王若阙一斋,乖在一王,并新死亡人,留连受苦,不得出生,迟滞一劫。是故劝汝,作此斋事。^[46]

生人不但可以为去世的亲属作斋荐福,也可以为自己预修生七斋:“若是生在之日作此斋者,名为预修生七斋,七分功德,尽皆得之,若亡歿已后,男女六亲眷属为作斋者,七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去,自种自得,非关他人与之。”预修生七斋于每月二时(十五日、三十日)供养三宝,祈设十王,且“如至斋日到,无财物及有事忙,不得作斋请佛,延僧建福,应其斋日,下食两盘,纸钱喂饲。”连作斋之简略形式亦给出了。既然生前作斋“七分功德,尽皆得之”,而死后由亲属作斋,“七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去”,且预修同样可“身到(冥间)之日,得配生快乐之处,不住中阴四十九日”。如此则十王斋供十分流行,以至流传至今,成为我国传统礼仪与文化的主要部分。

有关十王信仰中另一主要内容——写经造像的记载,北宋沙门常谨《地藏菩萨灵验记》卷29中云:“沙门智佑是西印度人也,

天福年中(936-943)来自西(原文作‘来至而’),住清泰寺,所持像经中,有地藏菩萨变相并本愿功德经梵夹,其像相者,中央圆轮中画菩萨像,冠帽持宝锡,左右有十王像各五人,左五者:一秦(秦)广王、二初江王、三宗(宋)帝王、四五官王、五阎罗大王;右五者:一变成王、二太山王、三平等王、四都市王、五五道转轮王,一一各具司命、司录、府君、典官等。”^[47]郭若虚《图画见闻志》卷2记载画家王乔士“工画佛道人物,尤爱画地藏菩萨、十王像,凡有百余本传于世。”^[48]地藏菩萨与十王信仰息息相关,留存下来的地藏十王图与造像亦充分说明了晚唐五代宋初这一时期十王信仰之兴盛。

四川大足北山佛湾就保存了两龕地藏十王内容的造像,253龕为晚唐五代时期造像,117龕为五代所造。大足石篆山9号龕地藏十王像雕造于北宋绍圣三年(1096),大佛湾摩崖编号20则有地狱十王变相。^[49]另外还有安岳圆觉洞84龕地藏十王像、内江清溪县五代十王像龕和巩县石窟寺十王像碑,张总先生认为圆觉洞十王像与敦煌纸本画极似,并调查确认了山东东平县华严洞石窟、河北阜平的古佛堂,都有明代的地藏十王雕刻。^[50]冢本善隆提到四川有五代杜良造十王像,位于四川资中重龙山,惜已毁坏。山西蒲县东岳庙亦绘有包括地藏菩萨和十殿阎王的地狱变,一般认为是明代作品。麦积山第2窟也绘有十殿阎王及地狱变。^[51]大足20龕、蒲县东岳庙、麦积山2窟的地狱变时代靠后,为南宋、明代所造,故其内容更丰富生动,有关地狱的内容很多。

地藏、十王图绘卷在中原遗存不多,由于其多绘于寺庙壁上或麻布、绢帛上用于供奉,历代画谱少有著录,但这并不能否定十王经图在民间的流传,只是由于种种原因,写经未能保存下来而已。20世纪初在敦煌藏经洞发现的敦煌遗书中就有《十王经》三十多件及几十幅绢画像。王静如30年代曾介绍罗振玉购自河北定州佛像腹中所出、明代刻本西夏文经中存一《十王经》残卷,可见直

至明代,民间仍有《十王经》的刻经活动,十王信仰可谓影响深远。美国弗利尔艺术馆藏一件原属庐山开元寺的传世本《十王经》,有卷首画及写经开首 29 行,经张总先生对照,经文与敦煌出本对应无误。画面上题:“陈观音庆妇人文殊连男庆福造”,下题:“南无灭正报释迦牟尼佛会”,时代约为 12 世纪初,卷后有 18 段题跋,有翁方纲、吴荣光、端方、杨守敬、丘逢甲等著名人物,可见清代已对此经图展开研讨。^[52] 敦煌、新疆出土加上传世本,现共保存有 55 件《十王经》。另外还有一些历史上流传海外的图卷,约 44 件。可见十王信仰在民间流行直至明、清两朝,有广泛而深刻的影响,最终成为中国传统文化与社会习俗的主要部分。其影响扩及到日本、朝鲜等国,这从日、朝本国画师所画《十王图》(日本 14 幅,朝鲜 18 幅)及日本流传《生七经》(日本高野山宝寿院有藏本,收于《大正藏》图像部 7 卷第 645 ~ 662 页)就可看出。^[53]

附表:

十王像遗迹列表

地 点	窟号	内 容	时 代
大足北山	253 窟	地藏十王像	五代
大足北山	117 窟	地藏十王像	五代
泗州普照王寺		十王塑像	熙宁五年(1072)
石篆山	9 窟	地藏十王像	绍圣三年(1096)
宝顶山	20 龛	十王像	绍兴二十九年(1159)
安岳圆觉洞	80 龛	地藏十王像	五代
安岳圆觉洞	84 龛	地藏十王像	五代
巩县石窟寺		十王像碑	
内江清溪县		十王像龛	五代
山东东平县华严洞石窟		地藏十王雕刻	明代
河北阜平古佛堂		地藏十王雕刻	明代
山西蒲县东岳庙		地藏十王塑像	明代
麦积山石窟	2 窟	地藏十王塑绘像	明代

二、敦煌的十王信仰

晚唐五代宋初十王信仰在中国盛行一时,敦煌自然也不例外。人死后要经十殿阎王审查,根据前生的罪业轻重转入六道轮回。这些观念深入敦煌民众的思想深处,修斋供奉十王,抄经造像延僧祈福等信仰活动比比皆是。十王信仰此一时期已深入渗透到敦煌社会的各个层面,主要表现为写经、造像及作七七斋。

1. 写经祈福

标志十王信仰的形成即佛教传入后中国新的冥报思想之形成,当为二种《十王经》的出现。两种《十王经》均以冥间十王为主要内容,但第一种《地藏十王经》成书可能较晚,偏重三长月、十直斋的修斋功德,经中专用名词及术语多,不易大众化;而第二种《佛说十王经》偏重于救贖中阴亡灵,可同时为已逝亲人和自己拔罪荐福,在民众中流行甚广,影响既深且远。本文所说《十王经》即主要指后者,十王信仰之抄经活动以抄此《十王经》为主。

敦煌遗书中《十王经》汉文写本至少有 32 件,另有西夏文本、回鹘文本。西夏文本据史金波先生注明俄藏黑水城文献中有《十王经》、《阎王授记成佛经》各一卷,^[54]当为插图本、纯文本《佛说十王经》各一卷。日本天理图书馆藏回鹘本 40 余残片,图文并茂。^[55]杜斗城先生对汉文写本中的 19 个编号作了详细著录,并将之分为甲(图赞文齐全)乙(仅有文)两类;张总先生则作了详尽的缀补研究。^[56]有纪年的汉文卷子有 13 件,约从晚唐五代至北宋初年,即敦煌归义军时期。

图本《十王经》有 8 件,经松本荣一、太始文、张总诸位先生先后拼合,最后缀补为 P. 2003、P. 2870、英藏 Ch. 00414 + Ch. 00212 + S. 3961、日本和泉市久保惣纪念馆藏董文员绘卷、P. 4523 + Ch. cii. 0015 等 5 件完整经卷。其中 P. 4523 + Ch. cii. 0015 为无

经、赞的纯图本。另还有日本天理图书馆藏回鹘本残片。此类图本内容包括经文、赞颂及 14 幅插图,每幅图前有“赞”。其中卷首图为释迦牟尼说法图的经卷,共有卷首、六菩萨、持幡使者、十王每王一幅、赦免解脱图共 14 幅,此类卷有 P. 2003、P. 2870 及日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷。而英藏 Ch. 00414 + Ch. 00212 + S. 3961 与 P. 4523 + Ch. cii. 0015 两件首图主尊为地藏菩萨,无六菩萨图,为 13 个基本画面。兹以 P. 2003 为例说明 14 幅图之内容。

第一图为卷首画,释迦牟尼坐于鸠尸那城娑罗双树下莲座上,临般涅槃时最后一次说法。两边是佛弟子舍利弗和目连,十王对称坐于佛之下,中间位置圣坛两边为道明和尚和狮子。P. 2870 中还绘有梳双髻的善恶二童子。说法图背景后为四判官。

第二图画六菩萨,以地藏菩萨为首,余为观音菩萨、龙树菩萨、长悲菩萨、陀罗尼菩萨和金刚藏菩萨。显示了地藏菩萨在十王信仰中的重要地位。

第三图绘一黑衣使者乘黑马、把黑幡,为阎罗王派去检亡人家功德。

第四图绘亡人一七日过秦广王,王案两侧为善恶童子,下有二持棍棒官员,前为四低头弯腰罪人,右立一持经卷妇人,显示了有“善”业、“恶”业亡人之不同待遇。

第五图绘亡人二七日过初江王,图中亡人在度“奈河”。有罪业之亡人戴枷“千群万队涉江波,引路牛头肩挟棒,催行鬼卒手擎叉”,而具“善业”之有德妇人则神定气闲地从桥上走过。

第六幅图画三七日过宋帝王的栖惶境地,亡人戴枷被牛头鬼卒持棒赶催。

第七图四七日过五官王殿,殿中有一“业称”,衡量亡人前生之善行与恶行。

第八图五七日过阎罗王殿,殿中“业镜”准确反映亡人前生的

行为。说明亡人在生的行为均被记录在案,想侥幸逃过冥王审判是不可能的。这一点可能给民众极大的震撼力。P. 4523 + Ch. cii. 0015 还绘出三个动物正嘴叼讼状奔向阎罗王的桌子,似在控告亡人。P. 2870 绘地藏菩萨与阎罗王并坐,道明和尚和金毛狮子伴随一旁,给亡人一点被救拔的希望。

第九图六七日过变成王,画出了具有善、恶两种不同业缘的不同果报。善人乘云升向天,而恶人则被关在地狱之中。“日日只看功德力,天堂地狱在须臾”,向众生强调作功德的重要性。

第十图七七过泰山王,为中阴阶段七七四十九天暂告一段落。中国传统民间信仰认为人死魂归泰山,泰山府君在民间的地位根深蒂固,这可能是将泰山王置于七七日的原因吧。

第十一图百日过平正王殿,描绘亡人身遭枷锁被鞭伤的悲惨状况,劝导男女众生努力修功德,免落地狱苦处长。

第十二图一年过都市王,到此王时六道轮回仍未定,劝导众生造经造像出迷津。

第十三图三年过五道转轮王。P. 2003 与 P. 2870 中五道转轮王身着铠甲,作武将打扮,有一些卷子则为平民或文官打扮。图中画有六道或五道,亡魂将从此转入下生的轮回当中。P. 2870 还画有一搭有动物皮的架子,似乎强调判决立刻生效,一旦人畜生道,就马上披上下生要做的动物皮。

第十四幅即最后一图为解脱图,给人们从中阴、生死轮回中解脱出来的希望。图中亡人在由牛头鬼卒所守地狱中受苦,城外二恭敬之人供养了一串铜钱和一捆布,文曰:“十斋具足,免十恶罪,放其升天”,说明“努力修斋功德具,恒沙诸罪自消亡”。侧有一僧人,有的写本画作目连或地藏菩萨,各家对此人物观点不同,但不论是谁,都给了亡人被救助的希望。

从十王经绘中可看出阎罗王、泰山王、五道转轮王的重要地位,充分说明了前文所提十王是以此三王为核心发展而来,经文前

提到各菩萨、阎罗天子、泰山府君、五道大神等悉来礼敬世尊,听佛说法授记,也证明了这一点。

图本《十王经》绘出了亡人通过中阴的情景,渲染性很强,即可用于设斋等法事活动时供奉,又可用于宣讲《十王经》,传播十王信仰,劝导众生造经修斋祈福。尤其是 P. 4523 + Ch. cii. 0015 这一无文字的纯图本,用作俗讲十王的作用就更强了。在营斋荐福等法事活动时,经、图、赞齐全的《十王经》被供奉起来,信众观其图、唱其赞文、诵其经文,敦煌遗书中就有俗家请和尚做法事的请帖,本文在后文论及十王信仰的具体表现活动——七七斋时,对此详有说明。

纯文本《十王经》卷子有 30 件,经张总先生缀合为 28 件,包括 P. 3761、P. 3304v、P5580b、散 799、散 535、散 262、S. 5531h、S. 2489、S. 3147、S. 4530、S. 4805、S. 4890、S. 5450b、S. 5585、S. 6230、S. 5544b、S7598 + 唐 69 + S. 2815、北 8254(咸 75)、北 8255(服 37)、北 8256(字 66)、北 8257(字 45)、北 8258(列 26)、北 8259(冈 44)、北图 1537、上博 48、俄 Дх00803、俄 Дх00931、俄 Дх00143,另外在 P. 2249v《康保住契约》前,也有一条此经之题。^[57]这些经卷中的题记向我们显示了十王信仰在民间流传之深入、影响之广泛。如北 8259(冈 44)卷子有敦煌著名历学家翟奉达为亡妻马氏十斋写经之五七斋写经,题记为:“四月五日五七斋写此经,以阿娘马氏追福,阎罗王子以作证明,领受写经功德,生于快乐之处也。”S. 3147、北 8254(咸 750)后题记皆为:“(界)比丘道真受持”,S. 2489、北 8257(字 45)后题记均为:“安国寺患尼妙福发心敬写此经一七卷,尽(一)心供养”,北图 1537 题记:“行者张王杵发心敬写此经一部”,S. 4530 题记:“戊辰年(908)二月廿四日,八十五(后残)”,散 535 题记:“戊辰年八月一日,八十五老人手写流传,依教不修,生入地狱。”S. 5944《金刚经》与《阎罗王授记经》合为一册,题记:“奉为耕牛一头,敬写《金刚》一卷,《授记》一

卷,愿此牛身领受功德,往生净土,再莫受畜生身,天曹地府,分明分付,莫令更有仇讼,辛未年正月。”日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷题记:“辛未年(911)十二月十日书画毕,年六十八,弟子董文员供养”,S. 6230 题记:“奉为慈母痛患,速得痊嗟,免授地狱,壹为在生父母作福,二为自身及全家内外亲因等,无知□长,病患不侵,常保安乐,书写此经,免其□□业报。同光肆年(926)丙戌六月六日写记之耳。”

以上题记中有敦煌世族、历法家翟奉达、画家董文员、名僧道真、比丘尼妙福、普通民众张王杵及八十五岁老人写经,可见抄写《十王经》之人不仅有佛教徒,也有俗人;不仅有名门大族,也有普通民众;不仅为人做功德而抄写,也有为畜生作功德而抄写。由此可知十王信仰已渗入敦煌各个阶层,写经作功德已是民众的共识。这类纯文本卷子无图、无赞,书法也大多一般,只是为作功德而抄,与图本有作宣讲“画本”及图像作供奉的作用不同。敦煌民众如此热衷于抄写《十王经》,皆因经中已明确给出了写经的好处:“若复有人修造此经,受持读诵,舍命之后,不生三途,不入一切诸大地狱。”、“一切重罪应入地狱,十劫五劫,若造此经及诸尊像,记在冥案,身到之日,阎王欢喜,判放其人生富贵家,免其罪过。”、“造经读诵人,忽而无常至,天王恒引接,菩萨捧花迎。愿心往净土,八百亿千生。修行满正人,金刚三昧成。”

2. 造像供养

造像与写经同样具有预修或追福的功德,是敦煌民众信仰冥间十王的表现形式之一。《十王经》中赞曰:“破斋毁戒杀猪鸡,业镜照然报不虚。若造此经兼画像,阎王判放罪消除。”敦煌共遗存约 36 铺十王地藏像,其中绢画 20 幅,石窟中壁画 16 铺,列表如下:

敦煌石窟中十王地藏分布状况

窟号	位 置	时代	内 容	备 注
6	甬道顶中央	五代	十王地藏	
176	甬道顶中央	宋	十王地藏、六道轮回	
202	甬道顶中央	宋	十王地藏	
217	甬道顶南北披	晚唐	十王地藏	
314	前室西壁门上	西夏	十王地藏	模糊
375	甬道顶中央	五代	十王地藏	
379	甬道顶中央	五代	十王地藏	
380	甬道顶中央	宋	十王地藏	画中有道明和尚题记
384	甬道顶	五代	十王地藏	
390	甬道顶	五代	十王地藏	
392	甬道顶中央	五代	十王	
456	主室东壁门北	宋	十王地藏、六道	
榆 35	前室甬道顶	宋	十王地藏、六道	
榆 38	前室北壁、东壁	五代	十王变	
东 5	北壁西端、南壁西端	西夏	十王变	各一铺

另外还有莫高窟 321 前室西壁门南、榆林窟 19 前甬道北壁东侧、榆林窟 33 东壁门上均绘有地狱变,也与十王信仰息息相关。

绢纸画中十王地藏分布列表

收 藏 地	质地	时 代	内 容	编 号	备 注
大英博物馆	绢本	五代	十王地藏图	Ch. lxi. 009	
大英博物馆	绢本	五代	十王地藏图	Ch. 0021	
大英博物馆	纸本	五代宋	十王地藏图	Ch. 00404	断片
大英博物馆	纸本	五代宋	十王地藏图	Ch. cii. 001	长卷轴
大英博物馆	绢本		十王变	Ch. 00225	残片
大英博物馆	绢本		地藏变	Ch. lvi. 0017	
大英博物馆	纸本		地藏变	Ch. lxiii. 002	
大英博物馆	绢本		地藏变	Ch. lviii. 003	963 年

收藏地	质地	时代	内容	编号	备注
法国国家图书馆	纸本		十王经画	P. 4523	Ch. cii. 0015 与之拼合为一完整色绘纯图本《十王经》
法国吉美博物馆	绢本	太平兴国八年(983)	十王地藏图	MG. 17662	太平兴国题记
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17794	
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17795	
法国吉美博物馆	绢本	五代宋初	十王地藏、十一面观音图	EO. 3644	锦边
法国吉美博物馆	绢本	宋	十王地藏图	MG. 17793	傅氏女弟子为自身画十王地藏一幅一心供养
法国吉美博物馆	麻布	宋	十王地藏图	EO. 1173	
法国吉美博物馆	麻布	五代	十王地藏菩萨与净土图	EO. 3580	
印度国立博物馆	绢本		十王地藏图		奉为亡过女弟子郭氏永充供养十王地藏菩萨一铺
印度国立博物馆	绢本		十王地藏图		下部供养女像5身
印度国立博物馆	纸本		十王地藏图		供养男二身、供养女二身
印度国立博物馆	绢本	五代初	十王地藏图		

这些十王地藏图可分为两类,一种为说法图式,地藏居中,两侧从上至下分绘十王,每面五王,有的还绘有判官、道明和尚、善恶童子、金毛狮子等;另一种则将十王、判官等画像置于地藏菩萨像的下部,受密宗曼荼罗式影响。绢画题记中称“傅氏女弟子为自身画十王地藏一幅一心供养”、“奉为亡过女弟子郭氏永充供养十

王地藏菩萨一铺”，可见虽然地藏菩萨在十王信仰中有重要位置，但十王经画仍以十王为主。绢画中还有一些地藏十王与其他图像的组合图，如与观音菩萨、与净土说法图的配置，显示了十王信仰与观音信仰、净土信仰的密切关系。而《十王经》的经名——《阎罗王预修生七往生净土经》，以及经首“誓劝有缘以五会启经入赞念阿弥陀佛”也说明了十王信仰与净土信仰密不可分的关系。

榆林窟 38 窟前室北、东二壁五代所绘十王变，值得一提。北壁上部绘垂幔，下部为地藏十王殿，中央地藏被清代塑像的土红背光覆盖，仅存上部华盖和两侧分绘六道，东侧下部有一胡跪像，面向地藏，为道明和尚。经变两侧自上而下分绘十王殿，一侧五王，十王按一左一右的顺序往下排列。每一王前面置案，后面有一树。侧有榜题，现仅存个别榜题。如第七王榜题为“七七冥途中阴身”。东壁上部左侧绘骑黑马持黑幡的黑衣使者，右侧有男女五亡人，迎面走来，是被召的亡魂。画面中部画奈河，下部为“赦罪解脱”图。整铺经变依《十王经》而绘，只是将画卷中的画面作了重新组合：北壁的地藏十王殿画面，由图本《十王经》卷首图与十王殿组合而成。而东壁画面就是经绘中的招魂、二七日过初江王中的亡人度奈河及最后的赦罪解脱图。^[58]

3. 设斋荐福

十王信仰的另一主要表现形式就是设斋荐福，因其比较注重劝导信众营斋修福的预修功德活动：

若有善男子、善女人，比丘、比丘尼，优婆塞、优婆姨，预修生七斋，每月二时，十五日、卅日；若是新死，从死依一七计，至七七、百日、一年、三年，并须请此十王名字，每七有一王下检察，必须作斋，功德有无，即报天曹地府，供养三宝，祈设十王，唱名纳状，状上六曹官、善恶童子，奏上天曹地府冥官等，记在名案，身到日时，当使配生快乐之处，不住中阴四十九日。身死已后，若待男女六亲眷属追救命，过十王若阙一斋，乖在一

王,并新死亡人,留连受苦,不得出生,迟滞一劫,是故劝汝,作此斋事。如至斋日到,无财物及有事忙,不得作斋请佛,延僧建福,应其斋日,下食两盘,纸钱喂饲,新亡之人,并归在一王,得免冥间业报饥饿之苦。若是生在之日作此斋者,名为预修生七斋,七分功德,尽皆得之;若亡歿已后,男女六亲眷属为作斋者,七分功德,亡人惟得一分,六分生人将去,自种自得,非关他人与之。

前文已提,唐代社会已很流行作七七斋为亡人追福,也有为己作斋预修者。而在佛教世俗化程度很高的敦煌,十王信仰已深入当时民众思想观念深处,故在敦煌设七七斋(十王斋)追福尤为盛行,成为社会的一种普遍民俗活动。如 S. 6886b《太平兴国六年(981)具注历并序》中,就有亡者家属写于具注历上的斋忌日备忘录,用以提醒按时作斋:

六月廿六日马平水身亡;(六月小)七月三日开七了;十日二七;十七日三七;廿四日四七;(七月大)八月一日五七;八日六七;十五日七七;(八月大九月小)十月七日百日。

在为亡者举行某七斋会、百日、小祥(一周年)及大祥(三周年)时,要专门帖请某寺僧人赴斋会,说明何时于何处设斋及须备事宜。敦煌遗书中有各类官私僧俗施主请僧设斋时的《请僧疏》、《设供疏》。如 P. 3388《开运四年(947)归义军节度使曹元忠为其故兄大祥追念请金光明寺僧疏》:

金光明寺请马僧政、索僧政、范法律、刘法律、二索法律、二张法律、二贾法律,已上大德二十人,成子闾梨、定安闾梨、曹家新戒、罗家新戒、平家新戒、大会、再德。右今月十一日就衙奉为故兄太傅大祥追念设供,伏乞慈悲,依时早赴。开运四年三月九日弟子归义军节度使检校太保曹元忠疏。

此为归义军节度使曹元忠为其故兄设三周年斋时,请金光明寺僧人到衙中“追念设供”时所写请疏。

S. 5855《节度都头阴存礼为亡考七七追念设供疏》:

三界寺请都僧录、周僧正、刘僧正、张僧正、法华大师、张大师、刘大师、松大师、大张法律、小张法律、罗法律、王法律、成子闾黎、曹家新戒。右今月廿日，奉为故慈父都知就弊居七七追念设供。幸望法慈依时降驾，并巾钵，谨疏。雍熙三年岁丙戌六月日哀子弟子节度使都头阴存礼疏。

此件为节度使都头阴存礼请三界寺僧为亡父七七斋追念设供，时间为雍熙三年(986)。此外还有 P. 3152《淳化三年(992)陈守定为都衙七七追念设供疏》:王爷

龍請 陈僧正、刘僧正、索僧正、冯僧正、张僧正、安老宿、马法律、吴法律、大何法律、崇张法律、小何法律。右今月廿七日，就弊居奉为故都押衙七七追念设供。伏乞法慈依时早赴。谨疏，并巾钵。

淳化三年八月 日哀子内亲从都头陈守定疏。从以上疏帖的内容和行文看，此一时期流行于敦煌的追七斋会的供疏帖，在一定程度上已形成了统一的格式。

在设斋荐福时，往往有布施及转经活动。敦煌文书中就有各类施主向都司、寺院施舍物品时所写《施舍疏》等。如 S. 0086《淳化二年(991)马氏丑女回施疏》:

奉为亡女弟子马氏，名丑女，从病至终七日，所修功德数。三月九日病困临垂，于金光明寺殿上施麦壹硕，城西马家、索家二兰若共施布壹疋。葬日临圻焚尸，两处共录锡织裙一腰、紫绦衫子、白绢衫子共两事。绢领巾壹事、绣鞋一两(双)、绢手巾一个、布手巾一个、粟三硕、布一疋。设供一七会，共斋僧貳百叁拾人。施幪布三疋，昌褐两疋，又斜褐壹段、麦粟纸贴共记拾贰硕。转《妙法莲花经》十部，《观弥勒菩萨上生兜率天经》八十部，《金刚般若波罗蜜经》两部，《[十]重四十八轻戒》一卷，《佛顶尊胜陀罗尼经》六百遍，《般若波罗蜜多心

经》一百部，《慈氏真言》三千遍。设供转念功德，今日右件所修，终七已后，并将奉为亡过三娘子资福，超度幽冥，速得往生兜率内院，得闻妙法，不退信心。瞻礼毫光，消除罪障。普及法界一切含灵，同共沾于胜因，齐登福智乐果。谨疏。淳化二年辛卯岁四月二十八日回施疏。

在为马氏丑女举行的七七斋会时，均向金光明寺和自家兰若及有姻亲关系的索家兰若布施了各种物品，转经多部，设斋转念功德，为亡丑女资福，使其往生兜率院内。

斋会的另一重要内容是抄经活动。天 4532 + 北 8259 + P. 2055 卷子就是营十斋抄经的最好例证。此件是敦煌历法家翟奉达为亡妻马氏所写十斋功德经，分藏于三地。天津艺术博物馆藏 4532 号，写有四经，为此经前半部分；国家图书馆藏 8259（冈 44）号写有三经，为中间部分；P. 2055 号卷子，亦写有三经，是全卷的最后部分。十斋所写经及题记如下：

一七斋写《佛说无常经》，经前题曰：

《佛说无常经》等七卷，为亡母追福，每斋一卷。

经后题记曰：

显德五年(958)岁次戊午，三月一日夜，家母阿婆马氏身故，至七日开七斋。夫检校尚书、工部员外郎翟奉达忆念，敬写《无常经》一卷，敬画宝髻如来佛一铺。每七至三周年，每斋写经一卷追福，愿阿娘托影神游，往生好处，勿落三途之灾，永充供养。

二七斋写《佛说水月光观音菩萨经》，题记曰：

十四日二七斋追福供养，愿神生净土，莫落三途之难，马氏承受福田。

三七斋写《佛说咒魅经》，题记曰：

廿一日三七斋，以家母追福，写经功德，一一领受福田，永充供养。

四七斋写《佛说天请问经》，题记曰：

廿八日是四七斋，愿以家母马氏追福，一一见到，目前灾障消灭，领受福田，一一供养。

五七斋写《佛说阎罗王授记经》，题记曰：

四月五日五七斋写此经，以阿娘马氏追福，阎罗天子以作证明，领受写经功德，生于乐处者也。

六七斋写《佛说护诸童子陀罗尼咒经》，题记曰：

四月十二日是六七斋，追福写此经。马氏一一领受写经功德，愿生于善处，一心供养。

七七斋写《般若波罗蜜多心经》，题记曰：

四月十九日是收七斋，写此经一卷。以马氏追福，生于好处，遇善知识，长逢善和眷属，永充供养。

百日斋写《佛说盂兰盆经》，题记曰：

六月十一日是百日斋，写此经一卷，为亡家母马氏追福，愿神游净土，莫落三途。

一年斋写《大般涅槃摩耶夫人品经》，题记曰：

为亡过家母写此经一卷，年周追福，原托影好处，勿落三途之灾，佛弟子马氏一心供养。

三年斋写《佛说善恶因果经》，题记曰：

弟子朝议郎检校尚书工部员外郎翟奉达为亡过妻马氏追福，每斋写经一卷，标题如是：第一七斋写《无常经》一卷、第二七斋写《水月观音经》一卷、第三七斋写《咒魅经》一卷、第四七斋写《天请问经》一卷、第五七斋写《阎罗经》一卷、第六七斋写《护诸童子经》一卷、第七斋写《多心经》一卷、百日斋写《盂兰盆经》一卷、一年斋写《佛母经》一卷、三年斋写《善恶因果经》一卷。右件写经功德为过亡马氏追福。奉请天龙八部、救苦观世音菩萨、地藏菩萨、四大天王、八大金刚，以作证盟，一一领受福田，往生乐处，遇善知识，一心供养。

从各经题记看,亡者马氏是一人,从一七斋至周年斋所写经的题记均称马氏为“家母”、“阿娘”等情况来看,马氏与写经者为母子关系,各斋写经者为翟奉达之子。最后一斋(三年斋)写经后的题记是对全部营斋的总结,这则题记明确写到“翟奉达为亡过妻马氏追福,每斋写经一卷”,则知马氏与翟奉达为夫妻关系。年事已高的翟奉达将各斋写经让其子代劳抄写,三年斋时,才亲自写了总结性的题记。^[59]翟奉达为亡妻马氏“开七斋”,“每七至三周年,每斋写经一卷追福”,说明当时的丧葬习俗完全遵从《佛说十王经》,设斋荐福,并抄经以充供养,愿已逝亲人“神游净土,莫落三途(即畜生、饿鬼、地狱三恶道)”。这也正是《十王经》所宣扬的“十斋具足,往生净土”。亡人第五七日过阎罗王殿,而翟奉达抄经中第五七斋抄经正是《佛说阎罗王授记经》;亡人最后在六道转轮王殿,根据前生的善业恶业转生下生,而翟奉达抄经中最后一斋——三年斋所抄经是《佛说善恶因果经》,也不无寓意。

设七七、百日、一周年、三周年斋会时,在设供同时还要诵读亡斋文等愿文。敦煌遗书中有不少是书写愿文的范本,有相对固定的内容和统一格式,如亡斋文开头多有“设斋所申意者,奉为某人某七追福之嘉会也”,接着是亡者生前的容貌、人品、功德等赞美之辞,然后又“追修不停,俄临某七,故于某七之晨设斋”等套语,最后是发愿目的。这些愿文范本,说明了在敦煌设斋追福是多么兴盛。根据这些愿文,杜斗城先生将敦煌地区的斋会分为五种。^[60]

1. 子女为父母作斋

S. 0343《愿文范本·亡文》、S. 1441、P. 3825《亡父母文》、P. 2854、P. 2341、S. 5957、P. 2226、P. 2058、P. 3566、S. 5639、S. 5640、北图 8363 等卷子中都有“奉为亡考某七功德之所建也”、“奉为亡考七追念之福也”、“七俄届”、“奉为某七功德之嘉会也。唯亡考君,清信居怀……”等语,以此观之,皆为子女为亡父母作“七

七斋”之“范文”。S. 2717 是一则子为父作“百日斋”的文书,其文中有:“时则有座前持香斋主,哀子押衙奉为故尊父军使百辰追念之福会也。”

为父母作“七七斋”的范文,是当时这类范文中最的一种。可见,在当时的敦煌给父母作“七七斋”是非常流行的。

2. 父母为子女作“七七斋”

子女为父母作“七七斋”的风俗至今仍然存在于中国农村广大地区,但父母为子女作“七七斋”的风俗,今天是很少见的。然而在敦煌遗书中却存在这种情况,说明此俗至少在当时的敦煌是流行的。

如 S. 0343《武言亡男女文》就是一例,其文如下:

厥今坐前施主所申意者,奉为亡男某七追福之嘉会也。唯亡男乃天生俊骨,秀异超伦;神假英灵,孤标挺特。年方炽盛,妙智新成;文詮七步之才,武及啼猿之妙。将谓久居人代,抱父母之颜;何图玉树先凋,金枝早折。奄从风烛,恨桂芳落值秋霜;弃背人寰,怨颜子短终之苦。每泣蟾光之影。犹掌失珠;泣血哀伤,难捐湘壁。无踪再会,唯福是凭;故于此辰,设斋追念,是日也云云。

从内容来看,这无疑为父母为子女作“七七斋”的一篇范文。

S. 5639“亡文等范本”中开头一件曰:

曾闻荆山有玉,大海明珠;骨秀神清,红颜缙白。似笑似语,解父母之愁容;或坐或行,遣旁人之爱美……何期花开值雪,吐蕊逢霜;俄尔之间,奄从风烛。东西室内,不闻呼母之声;南北堂前,空见聚尘之迹。悬情永隔,再会难期;玉貌荣荣,托坐何路!则有斋主敬为亡孩子么七斋有是设也。惟孩子化生玉殿,游戏金台;不历三途,无为八难。舍阎浮之短寿,睹净土已长生;舍有漏之形躯,证菩提之妙果。

S. 1441、S. 5640、S. 1441、P. 2341 卷中也有此类范文,其中即

有“斋主敬写为亡过小娘子某七修斋”等文，形式内容也略同前述。父母因“膝下亡珠，掌中碎宝”而痛不欲生，为儿作“七七斋”，“惟愿识托西方，魂游净国，永辞生灭，长去无竭”，又愿自己“同出苦源，斋登觉道”等。敦煌遗书中有关父母为子女作斋远不如子女为父母作斋流行。父母为子女作斋的家庭，大概都是社会地位高，经济情况好的家庭。

S. 6417 长卷中有一卷母亲为儿子作“百日斋”的“实用文”，文中有“厥今悲含千僧，抱泣三尊；焚一瓣之旃檀，邀四衣之真侣，保良舍施启嘉愿者，为谁施作？时则有我母天公主奉为故男尚书郎君百日追念之福会也。伏惟故尚书天资直气，岳降英灵；怀物之深仁，蕴调元之盛业……何图一日千秋，杳然冥寞……致使国母悲深丧日，庭亏门礼之踪；痛切肝肠，堂绝献甘之踪。”等语。这里的“天公主”应指回鹘公主（或于阗公主），归义军曹氏时期，甘州回鹘和于阗都有公主嫁给曹氏的情况，以此推之，此文书中所提到的“故男尚书郎君”应为曹氏后代。正因如此，此百日斋的规模就大多了，这从请“千僧”的盛况便知。

3. 兄弟之间作“七七斋”

S. 0343 是一卷很长的卷子，存文达三十多篇，计有“亡文”、“患文”、《三藏圣教序》、残佛经等。其第十八篇《亡兄弟文》即为兄弟之间作“七七斋”所用，其文曰：

号同前。厥今作前斋主所申意者，奉为兄弟某七追念之嘉会也。惟亡灵乃夙标勇悍，早擅骁雄，七德在心，六奇居念。更能弯弓射日，鹰泣长空……何图逝水洪波，漂蓬逐浪。祸分金叶，哀伤四鸟之悲；夭折玉芳，哽咽三荆之痛……无门控告，惟福是凭。故于此晨，设斋追福。是日也，请三世诸佛，数备清宫；邀二部净人，弘宣妙偈。厨爨香炽，炉列名香；幡花匝匝而盈场，铃梵洪鸣而满室。总斯多善，莫限良缘，先用奉资亡灵去识；惟愿弥陀楼前，将居净土之宫；慈氏会中，先为龙花初

首。然后三宝覆护，众善庄严；灾障不侵，功德圆满。摩诃般若。

此外，S. 5639、S. 5640、P. 2058、P. 2237、台湾 0130 等卷中皆有此类范文。

P. 1104v 亡文有“时则有河西节度使太傅，奉为故兄太保远忌追福之嘉会也”等语，应为曹氏时期的卷子。黄征、吴伟“又疑此文当为曹元深时期所写。”如是，即应是曹元深为其兄曹元德(?)作“七七斋”时所写的(当然不一定是斋主亲自抄写)。

4. 夫为妻作“七七斋”

夫为妻作“七七斋”的范文见到的很少，即 S. 2832《时文规范》的“亡妻”、“女人”、“夫人”三则。其中“亡妻”一则较完整，现录如下：

亡妻 性和气温，淑质恭穆；秉怀诚以修緝，理妇仪以成家。岂期风烛忽临，奄乎垆野；丧我良偶，哀叫酸声。想容颜以生悲，念□□而增哭。闺阁闾寂，罗冕无光。妆台长闭于幽泉，绮服长埋于深圹。忽思痛切，心骨俱催。目泪将收，焚香启福。日子推移，俄经初七。严庭院，散幡花，贤圣降临，缙素务集。

这几则范文皆省去了“号头”和后面的发愿文。只有描述亡人特点和抒发丈夫感情的部分，如“女人”一则中有“凤钗在台，天由重挂之期，鸾镜尘埃，何有再营之日”等语。

在此类文书中，只有描述“亡人”特点和抒发作斋者感情的文字最为重要，因为范文中父、母、妻子、丈夫等身份不能搞错，至于前面的“号头”和“发愿文”大都千篇一律，可以套用别文。故上述“亡妻”几则范文，只抄了重要的部分。

5. 为僧尼作“七七斋”

为僧尼作“七七斋”的文书保存较多，从出现的频率来看，仅次于子女为父母作“七七斋”者。这类文书如 S. 0343《应回文范》

中的“亡僧号”；S. 1441《亡文第五》(P. 3825 同)；S. 6417“亡僧”等等。皆应为为僧作“七七斋”的范文。

为尼作“七七斋”的范文如 P. 2341、P. 2058 等。S. 6417“亡僧”文曰：

……厥今敷彰彩错，邀请圣凡，炉烧六铢、餐资百味者，为
谁施作？时则有坐前至孝哀子奉为亡闍黎终七追念之福会也

……

“终七”即“七七”，也就是人死之后的第四十九天。为尼作“七七斋”的范文如 P. 2058，其文有曰：“时则有坐端斋主奉为亡尼闍黎某七追福诸嘉会也。”

S. 6417 卷中有一则为尼作“百日斋”的范文：

窃闻功成妙智，道登缘觉者佛也；玄理幽寂，至教精深者法也；禁戒守真，威仪出俗者僧也，故号三宝。为世间之依足，六趣之舟楫矣！厥今敷彰彩错，邀请圣凡云云。惟闍黎乃素闻清节，操志灵谋，六亲仰仁惠之风，九族赖温和之德。加以违荣出俗，得爱道之芳踪；奉戒步禅，继《莲花》之轨躅。登谓风摧道树，月暗禅堂；奄然游魂，邈然长别。但以金乌西转，玉兔东移；时运不停，俄经百日。至孝等自云：福怨灵佑，畔隔兹襟；俯（抚）寒泉以穷哀，践霜露而增感。

色养之礼，攀拱木而无追；顾腹之恩，停禅林而契福。无处控告，唯福是凭，荐拔亡灵，无过白业。于是幡花匝地，梵铎陵天；诸佛遍满虚空，延僧尽于凡圣，炉焚海岸，供献天厨；施设精诚，聊资少善云云。

“百日斋”是人死后的第八个斋日，接下来就是第九斋“一周年斋”（也叫小祥）。有关“一周年斋”的文书发现很少，然而有关“三周年斋”（也叫大祥）的文书却发现很多。如 S. 2832（第 25）、S. 5637（两件）、S. 5957、P. 6765、P. 3237、P. 3163、P. 2044 等皆是。

人死之后的三周年，要在地狱十殿阎王中过最后一王——五

道转轮王,此王决定人来生当牛做马,还是做人升天等,故此斋极为隆重。又儒家很早就有父母去世“守孝三年”、“服孝三年”之说,故“三周年斋文”有些明确题为“脱服文”,说明从此之后孝子便要“脱凶服却挂吉衣”了(S. 5637 第三《亡考妣三周》)。

S. 5637《亡考妣三周》一文曰:

……厥今坐前斋主捧炉启愿所申意者,奉为考妣大祥追福诸嘉会也。惟亡考妣乃美誉早闻,芳猷素远;人伦领袖,乡闾具瞻……何图业运难移,奄归大夜。至孝等攀号靡仪,虽叩地而无追;欲抱何阶,纵昊天而无极。但以四时迁易,俄界大祥;律度星还,三周斯毕。泣除丧而洒血,哽咽何依;抚终制以崩心,哀伤五内。意以尽身终毕,永慕劬劳;礼制有期,时不可越。今者空床顿遣,以止哭泣之声;堂宇寂寥,永绝号咷之响。营斋宅内,脱凶服却挂吉衣;建福家庭,昊天之恩无忘。是日也,开月殿,辟星空;龙象云臻,鸳鸾务集。建斋逾于善德,设供越于纯陀;炉焚净土之香,饌列天厨之味。以兹设斋功德,无限胜因,先用庄严亡考妣所生魂路;惟愿随弥陀生净土,逐弥勒而下阎浮;闻正法顿悟无生,遇诸佛同登妙果。又持胜福,次用庄严斋主合门居眷,表里姻亲等;惟愿菩提日长,功德时增;法水洗而罪垢除,福力资而寿命远。然后先亡远代,悉得上生,人异非人,咸蒙吉庆。摩訶。

同卷上引文前又有《僧尼三周》,是一篇为僧尼作“三周年斋”的范文。

从形式上看,为僧尼作“三周年斋”的范文同与俗人的基本没有什么区别,只是内容中有关僧尼的范文,多描述僧尼生前的各自特点和业绩,佛教用语很多,而俗人则反之。

以上所述内容,均为生人为亡人作(“七七斋”、百日、一周年、三周年)斋的论证。在这一时期的敦煌,流行为亡者设斋追福的同时,也非常重视为生人营斋修福,生人为生人作斋在敦煌文书中

称作“预修”或“逆修”，如 S. 4624《发愿文范本》中“逆修”条曰：

……即有过去而有此生，既因现在而感当果（来）。三生沦清，四生诘逃？若不预备资粮，何以乐于冥道？所以策（发）勤佛，深凭政因（正因），身修自祈。自得竭精诚之志，割贪惜之财。营逆修十供清斋，今则某七为道（场）。生不作福，没后难知未尽。少无男女，老复孤遗，莫保百年。逆修某七道场。于是饰华第，严绮庭；屏帷四合而烟凝，花敷五色而云萃。长幡掣曳，艳起空中；短旆连悬，晕飞檐下。清真容而稽顙，紫磨金姿；延彩像以虔恭，白豪玉色。旋迎法宝，开妙袂以先浮；启召圣僧，冥头卢而降趾。僧尼肃穆，如从舍卫大城；道众俱闲，若赴崆峒方所。长者居士，威契良因；清信大娘，同缘善会。梵呗嘹亮，香气氤氲；百味珍馐，一时供养。

此文即为一件生人为自己作生七斋时诵读的范文。文中很清晰地说明了预修生七的目的：“若不预备资粮，何以乐于冥道？……生不作福，没后难知未尽”，只有“割贪惜之财，营逆修十（王）供清斋”，为已修福。

S. 5639《先修十王会》也属同类范文，文中有：

每见年光不驻，与逝水如东流。意欲洗涤尘劳，先布觉花之路，是以精修妙供……加以广袖（抽）玉帛，大舍珍修（馐）；琼花供三德之尊，纸墨献十王之号。是时也，金鞍玉辔随马，雕装宝帐银屏……并上天曹地府，六道冥官；不昧阴灵，各垂领纳……驮马献十王之位。总斯多善，并用庄严。

S. 5640 有段某尼为自己“逆修”百日斋文字，其文曰：

夫圣德慈尊，降迹娑婆之界；显金容于丈六，白毫相以腾晖……厥今宏敷宝殿，广瑞幡花；请鸡足之上人，命龙象之圣众。设斋百味，兼舍家财，炉梵宝香启嘉愿者，为谁施作？时则有尼弟子闾梨晓知凡夫患体，如蟾映之难亭；抛质非常，似石光之不久。割舍衣具，广发胜心，敬设逆修，今至百日。先

奉为龙天八部，护佐边方；宋界善神，加威圣力；亡过父母，不历三涂；已躬保宜，灾殃解散之福会也。惟尼闍梨乃性本柔和，谦恭克己。八敬每彰于众内，衣恒护而无亏；奉上不犯于公方，恤下如同一子。嘉以倾心三宝，摄念无生；悦爱染于稠林，悟真如之境界。是以崇重贤善，信敬三尊，栋相当来，生开净域。尼闍梨自云：生居女质，处在凡流；出家不报于之知恩，行里每乖于圣教。致使三千细行，一无护持；八万律仪，常多亏犯。身三四口，日夜不亭，经教名闻，全无寻问。今者年当知命，日落西倾；大报至时，无人救拔，强努强力，建次微筵；邀屈圣凡，心生惭愧。以斯设供功德、舍施回向福因，尽用庄严尼闍黎即礼：惟愿菩提日长，功德时增；法水洗如罪垢除，福力滋如寿命远。又持胜福，次用庄严过往婆父：承兹福力，永离三涂；见佛闻经，悟真常乐，荣康眷属，同获福因；随喜见闻，俱沾少分。然后上通三界，傍尽十方，并沐胜因，俱沾佛果。

此尼已“年当知命”，担心自己“大报至时，无人救拔”，故为自己逆修设斋，“七七”已过至百日斋。由以上可知，敦煌非常流行为亡人作十王斋和逆修十王斋为己修福，十王信仰已深入人心。受十王信仰影响，在敦煌民间不但流行为生人或亡人作斋，而且还流行为牲畜写经作斋。如前引八十老人为耕牛敬写《金刚经》一卷，《阎罗王授记经》一卷，愿其牛领受功德，往生净土。另外敦煌遗书中的愿文范本中也有许多为牲畜设斋的愿文，如 S. 5637《亡考妣文范本等》中为牛所写斋愿文：

厥今坐前斋主捧炉启愿所申意者，伏□书大收养之畜，用以代劳，近有一牛遇病陨歿之福会也。其牛乃形色殊（殊）绝，力用超伦……包（跑）野尘而穴地，吼川响以惊天。弛轡居百乘之前，在牧为万群之首……所以设斋轸悼，愿托人形；功德备修，转生天道云云。

另外，敦煌遗书中《目连变文》、《唐太宗入冥记》等冥报故事

及洞窟中《目连变相》、《地狱变》等壁画也与十王信仰息息相关。

综上所述,晚唐五代宋初这一时期,在敦煌生前预修“生七斋”为己修福和为亡人设斋追福、救拔亡魂极为盛行,已成为社会习俗的重要部分,这与写经祈福、造像供养均正是此一时期即归义军时期十王信仰在敦煌民间盛行的种种表现。

注 释

[1]冢本善隆《引路菩萨信仰についてわ》,《东方学报》(京都)第1册,130~182页;松本荣一《地藏十王图と引路菩萨》,《国华》1933年515号、《敦煌画の研究·图像篇》第三章第七、八节,东京:同朋舍,1937年、《敦煌本十王经图卷·杂考》,《国华》1942年621号;酒井忠夫《与十王信仰有关的诸问题及阎罗王授记经》,《斋藤先生古稀祝贺纪念论文集》,东京:刀江书院,1937年,611~656页;泉芳璟《十王经的研究》,《大谷学报》1941年,23卷4号;梶谷亮治《日本十王信仰以及十王图的成立与展开》,《佛教艺术》1974年97卷。秃氏佑祥、小川贯式《十王生七经赞图卷的构造》,《中央アジア佛教と美术》,西域文化研究会编《西域文化研究》卷5,京都:法藏馆,1963年;小川贯式《阎罗王授记》,《敦煌与中国佛教》,牧田谛亮、福井文雅编《讲座敦煌》卷7,东京:大东出版社,1984年;户田瑞穗《地狱变:中国的冥界说》,京都:法藏馆,1968年;泽田瑞穗《地狱变》,《高等研究学院第4系1968~1969年鉴》,1968年;吉冈义丰《中国民间的地狱十王信仰》,《川崎大师教学研究所纪要·佛教文化论集》1975年1卷;梅津次郎《二组的十王图》,《佛教艺术》1958年36卷。

[2]Lothar Ledderose, King of Hell, A King of Hell,《中央研究院国际汉学会议论文集·艺术史组》,台北:1981年,191~196页;The Ten Kings and the Bureaucracy of Hell, Paper Presented at the Clebeland International Symposium on Chinese Painting, March, 1981, rev. August, 1984.

[3]Stephen F. TeiSer, The Scripture on the Ten KingS. and the Making of Purgatart in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994;(美)史蒂芬·太始文著,党燕妮译《中阴图——插图本〈十王经〉》,待

刊。

[4]刘再聪、陈正桃《胡适与敦煌学》，《敦煌学辑刊》1996年1期；杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》，兰州：甘肃教育出版社，1989年；石守谦《有关地狱十王图与其东传日本的几个问题》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第56本第2分，1985年；萧登福《敦煌俗文学论丛》第四篇《敦煌写卷〈佛说十王经〉的探讨》、第五篇《敦煌所见十九种〈阎罗王授记经〉（佛说十王经）之校勘》，台北：商务印书馆，1988年；罗华庆《敦煌地藏图像和“地藏十王厅”研究》，《敦煌研究》1993年2期；汪玉祥《中国地狱“十殿”信仰的起源》，《古代西南丝绸之路研究》二辑，成都：四川大学出版社，1995年；罗世平《地藏十王图像遗存与信仰》，《唐研究》四卷，北京：北京大学出版社，1998年；杨富学《〈佛说十王经〉译本看回鹘佛教》，《纪念中国佛教二千年国际学术研讨会》论文提要集，无锡：1998年；张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》，《敦煌吐鲁番研究》五卷，北京：北京大学出版社，2001年。

[5]《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第1588、1595、1457页。

[6]参见何新《诸神的起源》，北京：光明日报出版社，1996年，第118~150页。

[7]《十三经注疏》，第127页。

[8]《山海经》，袁珂校注本，上海：上海古籍出版社，1980年，第47、380页。

[9]（宋）范晔《后汉书·乌桓传》，北京：中华书局，1965年，第2980页。

[10]《后汉书·方术传》，第2731页。

[11]（晋）陈寿《三国志》卷29，北京：中华书局，1959年，第826页。

[12]《博物志》，《丛书集成初编》43册，台北：新文丰出版公司，1985年，第37页。

[13]（北魏）酈道元《水经注》，成都：巴蜀书社，1985年，第413页。

[14]《乐府诗集》卷41，北京：中华书局，1979年，第605页。

[15]徐北文《泰山崇拜与封禅大典》，《文史知识》1987年第10期。

[16]杜斗城先生对此详有论述，参见《敦煌本佛说十王经校录研究》，第157~158页。

[17]详见杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》，第162~164页列表。

- [18]《大正藏》第3册,页39b。
- [19]杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》,第160页。
- [20]《大正藏》第13册,页217a~b。
- [21]《大正藏》第24册,页283a~b。
- [22](唐)张彦远《历代名画记》卷3,北京:人民美术出版社,1983年,第49~73页。
- [23](宋)黄休复《益州名画录》“左全”条,北京:人民美术出版社,1964年,第13页。
- [24](唐)朱景玄《唐朝名画录》卷1“吴道玄”条,《四库全书》第812册,第364页。
- [25]段成式《寺塔记》卷上,北京:人民美术出版社,1964年,第8页。
- [26]参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第104页。
- [27]《大正藏》第3册,页507c、522a。
- [28]《吐鲁番出土文书》录文本第2册,北京:文物出版社,1981年,第60页。
- [29]《陶斋藏石记》卷13,《石刻史料新编》第11册,台北:新文丰出版公司,1982年2版,第8103页。
- [30]《大正藏》第21册,页183a、184a。
- [31]参见张总《初唐阎罗图像及刻经——以〈齐士员献陵造像碑〉拓本为中心》,《唐研究》第6卷,2000年,第6~7页。
- [32]《大正藏》第45册,页951b。
- [33]《大正藏》第21册,页195a。
- [34]《大正藏》第21册,页384b。
- [35]《大正藏》第49册,页322b。
- [36]见泉芳璟《十王经の研究》,《大谷学报》1941年,23卷4号;日本学者景耀在其《考信录》卷四中认为《地藏菩萨发心因缘十王经》是平安末期或镰仓初期由日人据《预修十王生七经》而伪撰,参见《佛光大辞典》第2册,北京:书目文献出版社,1989年,第2322页。
- [37]参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第92~93页列表。
- [38]参见石守谦《有关地狱十王图与其东传日本的几个问题》,《中央研究院历史语言研究所集刊》56本3分册,1985年。

[39]杜斗城等多位学者认为此经成于晚唐五代,萧登福则认为撰于初唐,参见杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》第146页;萧登福《敦煌写卷〈佛说十王经〉之探讨》,《敦煌俗文学论丛》第185页。

[40]《大正藏》第49册,页322b。

[41]《大正藏》第21册,页535c。

[42]《经律异相·地狱部》引《净度三昧经》,《大正藏》第53册,页259a~b。

[43](宋)释道诚《释氏要览》卷3,《大正藏》第54册,页305b~c。

[44](唐)李延寿《北史》卷80,北京:中华书局,1974年,第2688页。

[45](后晋)刘昫《旧唐书》卷96《姚崇传》,第3028~3029页。

[46]据杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》录文,以下《十王经》引文同。

[47]《续大藏经》第149册,页367~368。

[48]郭若虚《图画见闻志》,北京:人民美术出版社,1963年,第40页。

[49]其内容详见《大足石刻内容总录》,罗世平将此几龕内容与敦煌经绘作了详细对比,详见《地藏十王图像的遗存及信仰》,第390~397页。

[50]参见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第104页。

[51]杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》中详有介绍,第172~191页。

[52]张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》,第86页。

[53]海外所藏地藏、十王图,参见赵启斌《中国绘画史上的〈地藏、十王图〉》附录,载《中国文物世界》2001年11月号。

[54]参见史金波《西夏佛教史略》,银川:宁夏人民出版社,1988年,第397、405页。

[55]杨富学曾有介绍,见杨富学《回鹘之佛教》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1998年,第140页;高士荣、杨富学《汉传佛教对回鹘的影响》,《民族研究》2000年第5期。

[56]杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》,张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》。

[57]详见张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》列表,第92~93页。

[58]殷光明《敦煌壁画艺术与传统文脉——以疑伪经为中心》,兰州大

学 2002 年博士研究生学位论文,第 153 ~ 154 页。

[59]王惠民《敦煌写本〈水月观音经〉研究》,《敦煌研究》1992 年第 3 期,注 3。

[60]详见杜斗城《“七七斋”之源流及敦煌遗书中有关资料的分析》《敦煌研究》,2004 年第 4 期,第 32 ~ 39 页。

晚唐五代敦煌地区的海龙王信仰

党燕妮

海龙王信仰即崇拜海龙王，祈求其护佑风调雨顺、五谷丰登、国泰民安的信仰观念和修持活动。我国自远古就有较强的崇龙意识及活动。佛教传入后，龙作为佛教中天龙八部之一的护法神，司水、主降雨、有神通、善变化，甚至能变形为人，或常具人格化思维及行动，有眷属家族，有精美别致的龙宫，拥有奇珍异宝，有严格的等级制度等观念亦传入汉地，佛典故事中文学性和趣味性较强的龙王龙女故事迅速为民众接受，影响和改造了中国原有的龙文化系统并与之结合，形成了具有中国特色的龙崇拜，这其中最兴盛的就是海龙王信仰。

晚唐五代宋初，敦煌地区也同样流行海龙王信仰，敦煌壁画中的大量《龙王礼佛图》及有关文献记载就说明了这一点。

一、海龙王信仰的源起及兴盛

我国的龙文化源远流长，早在远古时期，先民就有较强的拜龙意识和崇龙思想。这在古代文献中多有记载。如《山海经》中即有许多关于龙神、变形龙神或人神龙神相结合的记载，所记有龙神的山多达335座。^[1]《易经》中所提龙神也比比皆是。《山海经·海内经》注引《归藏·启筮篇》曰：“鲧死，三岁不腐；剖之以吴刀，

化为黄龙。”^[2] 鯀即崇伯鯀，华夏之先祖。轩辕黄帝是中华民族的文明始祖，司马迁《史记·天官书》曰：“轩辕，黄龙体。”^[3] 《山海经·海外西经》则说：“轩辕之国……人面蛇身，尾交首上”^[4]。《列子》曰：“庖牺氏、女娲氏、神氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻，此有非人之状，而有圣之德”。^[5] 《淮南子》和《竹书纪年》都说禹在江中有“黄龙负舟”，《尚书大传》记夏禹受禅时：“八风循涌，卿云聚聚，蟠龙奋信于其藏，蛟龙踊跃于其渊，龟鳖咸出于其穴，迁虞而事夏也。”^[6] 大禹治水及平天下都有龙相助，反映出当时已有很强的龙崇拜意识。《史记·封禅书》亦云：“秦始皇既并天下而帝，或曰：‘黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。’”^[7] 说明黄帝、夏均以龙为其德之祥瑞。《山海经》中有几处都提到夏启乘两龙、《礼记·明堂位》中载夏后氏所用器皿为龙形^[8]，可见夏代崇龙思想就已很盛行了。

考古发现中也反映出我国自远古即已存在龙崇拜。辽宁省阜新县沙拉乡查海村原始社会聚落遗址中发现的巨型龙形堆塑，用红褐色大小不等的石块堆砌而成，距今约有 7000 或 8000 年。辽宁、内蒙、湖北、河南、山西等地均有龙形石塑、蚌塑或陶、玉器发现。^[9] 商周青铜器、玉器和陶器等器皿中都有各种龙的图案形象，湖南长沙子弹库楚墓出土的战国御龙人物帛画、缙龙图案及人物龙凤图等均反映了龙信仰已经形成。只是这种龙信仰还不同于后来的龙王信仰，龙只是作为能入水、能升天的一种动物神灵，但并未人格化。直至汉代，龙仍只是作为“四灵”（青龙、白虎、朱雀、玄武）之一为人们所敬畏。

关于龙的起源有数十种不同说法。闻一多先生认为龙是由许多不同图腾糅合成的一种综合体，主干部分和基本形态是蛇，随着别的氏族图腾的加入，在蛇的基础上又增加了鳄鱼和兽类的四只脚，马的头、鬣鬃毛和尾巴，牛的耳朵，老虎的鼻子，兔子的眼睛，鱼的鳞和须，狗的腿，鹰的爪子，鹿的角等等。^[10] 而何新先生则认为：

“龙在中国古代,乃是一种确实存在的动物。所谓‘龙’,就是古人眼中鳄类、蜥蜴类以及蜥蜴类动物的共名。”^[11]多数学者认为龙的形象不是自然界中某种东西的简单再现,而是以某种动物为主体,融合了其他动物特征而创造出来的艺术形象。这最初的动物一般认为是蛇,也有人认为是一种鳄鱼或水牛,还有人认为是一种野马。但无论起源于什么,在佛教传入前,中国龙只是超乎其他动物之上,能长能短、能大能小,上凌于云气、下入于深渊,而为人们敬畏崇拜的一种神物。

随着佛教的传入和佛经的大量翻译,佛教中的龙王护法及大量龙王龙女故事传布于汉地。汉译佛经中的“龙”,梵文为 Nāga,实为“蛇”之意,而“龙王”即梵文 Nāgaraja、Nāgaraj、Nāgarajan 之翻译,意为“蛇王”。印度极为崇拜蛇,在印度文化中,神蛇具有极大威力,起守护神的作用,也是水的统治者。但中国并不尊崇蛇,在翻译佛经的时候,翻译家们将“蛇”译作“龙”,用在中国已神化的龙代替在印度神化的蛇,很容易使国人用中国传统意义上的龙去理解佛教中的龙。^[12]这样,中国龙吸收了印度龙(蛇)的威力及人格化,二者结合形成了不同于传统意义上的、中国化的龙王信仰。

佛教中,龙属“天龙八部”护法神,在天众、龙众、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦八部中,位置仅次于“天”,有大神通,能兴云布雨、降福消灾。佛传故事中讲释迦牟尼佛出世时龙王为佛洗礼,后演变成为九龙吐香水浴佛的故事。考古资料中多有以“浴佛”为主题的造像遗存,如北魏石造佛坐像背光背面的佛传浮雕即有九龙浴佛情景;大英博物馆藏唐代佛传长幡中,亦绘有九龙浴佛;大足宝顶山南宋摩崖石刻九龙浴佛则最为宏伟。^[13]龙王还在佛于菩提树下修道时,保护佛不受侵害;佛讲道时在旁听法;佛涅槃时在旁哀悼、保护佛舍利及大批佛典储藏龙宫、持撑佛金刚座的莲茎,处处体现其作为佛教护法之职责。

诸多佛经中所记龙王名数并不一致,如《法华经·序品》中记

八大龙王：

有八龙王：难陀龙王、跋难陀龙王、娑伽罗龙王、和修吉龙王、德叉迦龙王、阿那婆达多龙王、摩那斯龙王、优钵罗龙王等，各与若干百千眷属俱。^[14]

宋代画家张胜温画《大理国梵像卷》即画有此八大龙王。^[15]此外还有五龙王（《大集经》）、七龙王（《最胜经》）、十龙王（《华严经》）、八十一龙王（《名义大集》）、一百八十五龙王（《大云轮请雨经》）等等记载。龙王们均受佛之教化，以护持佛法、卫护众生为职责：

已有一切如来塔寺及阿兰若处；现在世尊声闻弟子所有住处；及未来世刹利、婆罗门、毗舍、首陀；若在家人若出家人，为于世尊声闻弟子造塔寺处，随有世尊声闻弟子三业相应，及与三种菩提相应；有学无学住于持戒多闻善行，我等悉共守护于彼，令离一切诸难怖畏……我等诸龙随彼彼处，城邑聚落边地山川，随其时节起云降雨，寒温调适；我等于彼彼处，灭除自军他军斗乱、诤讼、疫病、饥馑、死亡等，令其处处安隐丰熟，人民安乐甚可爱乐；我又令彼种子、芽茎、枝叶、华（花）果、树木、五谷、药草，增长其味，不令损减；众生依报，丰饶肥腻甘甜胜味妙香能令出生。^[16]

佛经中关于龙王，尤其是有关海龙王的记载，对海龙王信仰的形成，具有极大影响。竺法护译《佛说海龙王经》共四卷二十品，其卷1《行品》云佛为四部众说法时：

空中化有宝盖，众珍杂琬遍覆四方，无数百千垂珠瓔珞，青黄赤白无垢宝珠照虚空，珠光从珠出，其色无量不可称计。雨诸香华，华至于膝，虚空之中出大雷音雨众名香。于是贤者大目犍连，承佛圣旨，前问佛言：“今所感动，未曾见闻。此何瑞应？”佛告目连：“今海龙王欲来见佛，故先现瑞。”佛语未竟，寻时龙王与七十二亿嫫女、八十四亿眷属，皆贡香华幢幡

宝盖、百千伎乐，往诣佛所前稽首毕，绕佛七匝，各以所持用散佛上。伎乐供养，与中宫眷属俱住佛前。^[17]

其卷2《请佛品》载海龙王请佛降海底龙宫以受供养：

时海龙王化作大殿，以紺琉璃紫磨黄金而杂校成，则建幢幡造金交露，宝珠璎珞七宝为栏楯而极广大。若干种香而以熏之，散众色华纷纷如雪。于大殿上化立师子之座，高四百八十里，皆以众宝而合成，敷无数百千天缯，以为蜿蜒。诸菩萨及比丘众所坐师子座，各各严丽阶级殊别。爨具兼重若干种味，寂然饮食供设以具。^[18]

东晋昙无兰译《新岁经》卷1记佛立新岁时：

于时海龙王赏赤真珠，化作上妙交露阁，广长四百里，紫紺琉璃而共合成，手执擎持，行虚空中。出龙宫上，从交露阁，八味水池流清洒地，供养如来及比丘众。以交露阁，贡上大圣及比丘僧；以珠璎珞散佛圣众。^[19]

海龙王，名娑伽罗或娑竭(罗)，梵文 Sāgara，意为“咸海”，是诸龙王中地位较高的一位龙王，是二十天中的第十九位尊天，在其宫中供奉着佛舍利、佛经及摩尼宝珠等法宝。多部经典中都提到海龙王礼佛、听佛说法，佛亦应其所请，赴龙宫专为其及其眷属说法。除《佛说海龙王经》外，还有义净译《佛为海龙王说法印经》、宝叉难陀译《十善业道经》、施护译《佛为娑伽罗龙王所说大乘经》等，均为专讲海龙王之经典，皆收入《大正藏》15册。随着佛教的传播及这些佛经的译出，海龙王护持佛法、卫护众生，又专管兴云布雨的观念深入人心，而风调雨顺对中国这样一个农业国家的重要性不言而喻，故在中国本已具有的龙崇拜基础上，逐渐兴起了海龙王信仰，文献记载中有关海龙王的灵验故事不少，如《高僧传》即载：

(惠远)及届浞阳，见庐峰清静，足以息心，始住龙泉精舍。此处去水太远，远乃以杖扣地曰：“若此中可得栖立，当

使朽壤抽泉。”言毕清流涌出，后卒成溪。其后少时浔阳亢旱，远诣池侧读《海龙王经》，忽有巨蛇从池上空，须臾大雨。岁以有年，因号精舍为龙泉寺焉。^[20]

同书卷11又载释昙超建元末于钱塘灵苑山，被请为富阳县祈雨，时富阳县一百余日，井池枯涸，田种永罢：

超明旦即往临泉寺，遣人告县令，办船于江中，转《海龙王经》。县令即请僧浮船石首。转经载竟，遂降大雨。高下皆足，岁以获收。^[21]

《续高僧传》卷20亦载：

释真观，字圣达，吴郡钱唐入，俗姓范氏……开皇十四年时极亢旱，刺史刘景安请讲《海龙王经》。序王既訖，骤雨滂[沱]。自斯厥后，有请便降。吴越宗仰其若神焉。^[22]

《法苑珠林》卷63云：

汉沙门竺昙盖，秦郡人也。真确有苦行，提钵振锡行化四辈。居于蒋山常行般舟，尤善神咒，多有应验。司马元显甚敬奉之。卫将军刘毅，闻其精苦，招来姑熟，深相爱遇。义兴五年大旱，陂湖竭涸，苗稼焦枯，祈祭山川，累旬无应。毅乃请僧设斋，盖亦在焉。斋毕，躬乘露航浮泛川溪，文武士庶，倾州悉行。盖于中流燔香礼拜，至诚慷慨，乃读《海龙王》经。造卷发音，云气便起；转读将半，沛泽四合。纔及释轴，洪雨滂注，畦湖必满，其年以登。刘敬叔时为毅国郎中令，亲豫此集，自所睹见。^[23]

同卷亦载：

晋时佛图澄，博术终古，道艺超群。晋建武年(304)正月至六月，时天大旱。石虎遣太子诣临漳西釜口祈雨，久而不降。虎令澄，自乞即有白龙二头降于祠所，其日大雨，方数千里。其年大收。戎貊之徒先不识法，闻澄神验，皆遥向礼拜，并不言而化焉。^[24]

由以上灵验故事可看出,海龙王信仰流行的主要表现就是祈雨,转诵《海龙王经》,海龙王就应其所请。这与中国的国情有密切关系,中国作为农业国家,在靠天吃饭的时代里,风调雨顺对农业生产关系极大,而龙王主雨水,故自隋唐直至近代,对龙王的尊崇一直没有中断过,到处都建有龙王庙。^[25]

海龙王信仰的盛行与唐以来帝王的极力推崇也是分不开的。佛经云:

又法乘船入海,诵真言十万遍,海龙王即来现身,所求皆得。海龙王献行者摩尼宝珠,才受已便为持明仙,即飞腾虚空。一切持明仙中为最尊。^[26]

海龙王为佛教护法,卫护众生,“所求皆得”,又主施雨,故自唐代开始就有了帝王命祭龙的仪制,到宋代时又正式封“龙王”,对龙王的崇拜长久不衰。而在佛教兴盛的唐代,帝王对龙王的青睐,不仅在于龙为主雨之神,还与转轮王理想有关。《佛说海龙王经》卷4云:

时有转轮圣王,号曰“护天”。常供养光净照耀如来……佛告阿闍世王,欲知尔时转轮圣王护天者不?今海龙王是。彼时初发无上正真道意。^[27]

自北凉王沮渠蒙逊开始有作转轮王的理想,^[28]隋代则已将帝王与龙王视同一体,敦煌文书 S. 3518《大般涅槃经》后题记云:

开皇八年(588)八月三日,佛弟子辅国将军中散都督赵升,深自慨叹:前不值释迦八相成道,后未蒙弥勒三会。于像法之内,发菩提心,敬造《大般涅槃经》一部自己及身家口大小,上为国主龙王,普及瞻识众生,同登正觉。

到了唐代这一风气更盛,武则天时达到极点,给自己加尊号为“金轮圣神皇帝”,甚至将转轮王的七宝列入殿前仪仗中。^[29]玄宗朝则开始有“龙种”之说,如杜甫《惜别行送刘仆射判官》诗中有:“龙媒真种在帝都”,《哀王孙》中则有“高帝子孙尽隆准,龙种自与

常人殊”之语，^[30]将唐高祖直到玄宗都称为龙种了。

据说玄宗登基前的旧宅突然下塌成为池塘，玄宗梦见龙女从池塘中出，贺玄宗为龙族争光当了人皇，并称自己护驾有功而请他赏赐音乐。玄宗梦中作曲送与龙女，醒后谱成篇章，许多诗人为此都作了《龙池篇》，如蔡孚《龙池篇》云：“帝宅王家大道边，神马潜龙涌圣泉……莫疑波上春云少，只为从龙直上天。”^[31]李白《上云乐》一诗中有“抚顶弄盘古，推车转天轮”、“陛下应运起，龙飞入咸阳”和“拜龙颜，献圣寿”之语，^[32]将玄宗既比作转轮王，又称为龙。自此以后，在中国王权的信仰体系中，历代帝王都把自己说成是“真龙天子”、“龙子龙孙”，穿龙袍、戴龙冠，住在蜷龙绕梁的皇宫里，处处以龙为吉祥物。

民间传说中龙王龙女的故事流传很广，亦反映了海龙王信仰的流行。龙女是海龙王即娑竭罗龙王的女儿，年方八岁，掌管龙宫珠宝，因奉献极大宝珠与释迦牟尼佛而立地成佛。唐代诗人岑参曾作《龙女祠》：“龙女何处来，来时乘风雨。祠堂青林下，宛宛如相语。蜀人竞祈恩，捧酒仍击鼓。”^[33]说明其时龙女已为民间所奉祀。民间传说中龙女故事既有源自佛经的“龙女成佛”、“龙女出游”、“龙女饼金”等故事，又有中国化的“龙女牧羊”（《柳毅传》）、请玄宗作曲的“凌波龙女”及各类龙女报恩的故事。龙女故事成为我国最为常见的神话故事之一，20世纪60年代丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，其中的“感恩的龙子和龙女”、“乐人和龙王”、“煮海宝”，女主角都是龙女，共收录有关龙的故事近100例。^[34]

由于海龙王信仰的兴盛，历代帝王还制定了各种祭祀龙王的制度，如唐朝制定了岁祭四海制度，尔后宋元仍沿唐制，以四立日祭四海神。明代一度改为择日祭，清朝固定为春秋二祭制。道教吸收佛教的海龙王信仰，创造出了诸天龙王、四海龙王、五方龙王，后来发展到凡是有水之处，就有龙王，但最为著名的还是四海龙

王。除祭制外,还以皇帝名义给四海龙王以封号。据传唐明皇曾加封过四海龙王,宋仁宗康定元年加封东海龙王为渊圣广德王。《宋会要辑稿》则载:

京城东春明坊五龙祠,太祖建隆三年(962)自元武门徙于此。国朝缘唐祭五龙之制,春秋常行其祀,用中祀礼……先是熙宁十年(1077)八月信州有五龙庙,祷雨有应,赐额曰“会应”。自是五龙庙皆以此名额云。

徽宗大观(1108)二年十月,诏天下五龙神皆封王爵。青龙神封广仁王,赤龙神封嘉泽王,黄龙神封孚应王,白龙神封义济王,黑龙神封灵泽王。^[35]

中国的王权加封和祭制,极大地推进了海龙王信仰的兴盛。海龙王信仰遍及华夏各地,龙王庙亦遍及全国各地,成为最广泛的神庙之一。由于龙王主施雨,因此,祭龙求雨便成为民间十分普遍的现象,直至近代,我国民间一直流传着祭龙求雨的风俗,仍随处可见到龙王庙。龙王信仰已深深植入我国民俗之中,如正月十五元宵节舞龙观龙灯、二月二“龙抬头”、端午节赛龙舟等等,天旱时到龙王庙祭龙王,祈求风调雨顺、农业丰收。

二、敦煌地区的海龙王信仰

海龙王信仰在中原大地及少数民族地区十分兴盛,敦煌自然也不例外。敦煌石窟中有关龙的绘、塑图像很多,早期洞窟中龙图像有“双龙龕梁”、“塔(龕)座苍龙”、“御车之龙”、“华盖龙饰”、“变形龙纹图案”、“交龙龕楣”、“仙人乘龙”、“九龙灌顶”等多种形式,^[36]表现了对龙的尊崇,但此时还未形成龙王信仰。敦煌的海龙王信仰主要流行于晚唐五代宋初的归义军时期。

归义军时期,敦煌佛教兴盛,作为佛教护法神的龙王也受到敦煌民众的崇拜,再加上龙作为主施雨之神灵,可保佑风调雨顺,而

龙又与“真龙天子”、“转轮圣王”有关，故敦煌的海龙王信仰颇为流行，海龙王受到上至归义军节度使、下至普通民众的普遍尊崇。如 P. 2237v《愿斋文》中云：“愿龙王欢喜，风雨顺时；百谷孰（熟）成，万性（姓）安乐。”

佛教护法部众为“天龙八部”，在敦煌则称为“龙天八部”，突出了龙王的地位，反映了敦煌民众对龙王的崇拜。敦煌出土的愿斋文、礼忏文、布萨文等大多均有向龙天八部祈愿，祈求保佑敦煌、风调雨顺、五谷丰登、消除疫疠、利乐生灵等。如 P. 3149《诸杂斋文》中有《新岁年旬上首于四城角结坛文》，时为五代曹议金执政时期：

厥今旧年将末，新岁迎初，结坛于四门四隅，课念满七晨七夜……时则有我河西节度使某公，先奉为龙天八部，护卫敦煌；梵释四王，镇安神境……先用庄严梵释四王、龙天八部：伏愿云云。使龙王雨主，九夏痘无伤苗；海圣风神，三秋霜无损谷，敦煌永泰，千门唱舜日之歌；蓬府恒昌，万户舞尧年之喜……

敦煌习俗，每年岁末年初之际，夜以继日，在州城的四门四角，连续七昼夜作坛法，由最高长官归义军节度使主持，广大群众参与进行祈祭活动，为国、州郡之民及节度使本人、眷属在新的一年里祈求福佑，国泰民安、风调雨顺、五谷丰登，中心内容以祈谷为主。^[37]前文引《大方等大集经》中诸龙王于佛前发誓愿云：“我等诸龙随彼彼处，城邑聚落边地山川，随其时节起云降雨，寒温调适；我等于彼彼处，灭除自军他军斗乱、诤讼、疫病、饥谨、死亡等，令其处处安隐丰熟，人民安乐甚可爱乐；我又令彼种子、芽茎、枝叶、华（花）果、树木、五谷、药草，增长其味，不令损减；众生依报，丰饶肥腻甘甜胜味妙香能令出生。”龙王护法既可保风调雨顺、五谷丰登；又可作为护法神护卫敦煌，灭除战乱、诤讼、疫病、饥谨、死亡等灾害，使国泰民安，故受到敦煌民众的虔诚信仰，敦煌愿文中多首

先向以龙王为主的龙天八部祈愿。如 P. 2850《四门散花燃灯文》云：

厥今广延凡圣，竖展金容；开龙藏之深文，阐无为之秘典。香焚六[铢]，节气满于宫廷；乐奏八音，佛响振于霞际。三辰坛会，送食四门；散花燃灯，谦恭舍施者，为谁施作？时则有坐前持炉么官先奉为龙天八部，拥护流沙；梵释四王，保持玉塞；中天帝王，永镇低那；莲府大王，遐延久载；亲征张掖，统鸿军以静东羌；讨伐狼徒，愿清平而归西国；慈母公主永荫长春，小娘子、郎君中外康吉诸(之)福会也。

……总斯善者，先用庄严奉为龙天八部：伏愿加威神力，晏陇道之一方；善深冥扶，引鸿军却归西塞。大王保寿，共天地而俱存；上下康宁，尽□发呼之庆；公母夫人清泰，转甲子[以]延龄；小娘子桂叶芬芳，守官国(闹)而大宠

厥今宏敷第宅，伊洒清宫；请三世之真容，转金经于简室。会明(名)僧别开龙藏，设妙供献佛及僧；点银灯书夜光辉，念经咒能消众难者，有谁施作？时则有坐前官先奉为龙天八部，护国护人；佛日恒辉，法轮常转；刀兵罢散，四海[通]还；疾疫不侵，挽枪永灭；又愿我大王宝位以(与)五岳齐高……^[38]

二月八日佛诞祝颂词《二月八日文》(S. 1441a)中有：

先用庄严梵释四王、龙天八部：伏愿威光盛运，救国护人；济惠慈悲，年丰岁稔。

S. 1441ve《印沙佛文》亦云：

以斯脱佛功德，祈愿胜因，先用庄严梵释四王、龙天八部：伏愿威光转胜，福力弥增，兴运慈悲，救人护世。愿使郡(君)延寿，五谷丰免舜之年；国泰(泰)人安行路满歌谣之乐。

P. 5637《入宅文》曰：

是日也，陈清供列芳筵，十方邀四部阿僧新众并凑斋坛，释梵龙天来降法会。以斯设斋功德无限胜因，总用庄严斋主

合门长幼，入宅以后惟愿金龙绕宅，玉凤衔珠，地涌珊瑚，天垂玛瑙，四王持剑，斩斫魔军，八部冥加，轸除鬼魅。人增寿命，各保长年，忧患消治，庆流后运。

P. 3781《受戒方等道场祈光文》中有：

时则有我河西节度使曹公，奉法王所制，大阐真风；受正觉玄文，再降释众。使天龙保护，社稷永泰而恒昌；八部加威，佛日重光而转盛之所作也。

P. 2058(14)《结坛发愿文》：

时则我节度使曹公先奉为龙天八部，拥护疆场；四天大王，荡除灾孽……先用庄严梵释四王、龙天八部、散诸大将、护界善神；伏愿威光炽盛，神力弥增；兴运慈悲，救人护国。遂使年消九横，月辏三灾；万姓饶丰乐之祥，合境无伤离人（之）厄。

P. 2854(11)《礼佛发愿文》：

总斯功德，回奉龙天八部、护世四王；伏愿威光孔盛，神力无疆；拥护生灵，艾（乂）安邦国。

S. 4245《河西节度使司空造佛窟功德记》：

时则有我河西节度使司空先奉为龙天八部，护塞表而恒昌；社稷无危，应法轮而常转。刀兵罢散，四海通远；疠疫不侵，挽枪（枪）永灭，三丰秀宝，民歌来暮之秋；社稷无危，应法轮而常转……八部龙神，拥释梵于色空……

P. 2857《建佛堂门楼文》：

时则有坐前持炉施主等，先奉为龙天八部，护国护人，风雨顺时，普天安乐；当今皇帝圣寿遐长，又为我河西归义军节度使大王永为人主，亦愿己躬延久、疲励（疲）不侵，闾镇居民，同霁斯善之福会也。

S. 2146《行军转经文》：

先用庄严护世四王、龙神八部：愿威光盛，福力增，使两阵

齐威，北戎伏款。

俄Φ263、Φ362云：

八部龙神，澄鉴□臻于四回然斯多差。莫限良缘，光用庄严，遂清十方大士，遍弘愿意此让疆场；三世如来，传慈悲以安万姓。故得风调雨顺，岁熟时康，道塞清平，□□满路……鸡足大圣，拥佐国人；守界善神，不离此符；龙王欢善，风士雨吹时，王稼丰登，绕行歌尧舜之大乐……先用庄严，梵释四王、龙天八部，仗愿威光积盛，福力弥增，共运慈悲，救人护国。遂使消九横日，弥三灾，万姓绕丰乐之祥，合国无伤离之苦……

藏经洞所出文书中，愿文多有类似祈愿语句，说明龙王同天王一样，被视作敦煌的护法神而广受崇拜信仰，在诸多法事活动中均先向他们祈愿。《敦煌愿文集》所收 217 个卷号中即有 124 篇均有类似祈愿语，包括发愿文、愿斋文、二月八日文、行城文、人宅文、天兵文、开经文、转经文、庆经文、燃灯文、印沙佛文、结坛散食回向发愿文、造像发愿文、流星发愿文、礼佛发愿文、造窟功德记、庆像文、布萨文、佛堂文、建佛堂门楼文、开窟发愿文、置伞文、竖幢伞文、行军转经文、患文、亡妣文、罢四季文、受戒文、礼忏文、水陆无遮大会疏文及写经题记等等，种类繁多，几乎涵盖了敦煌佛事的各个方面，足见海龙王信仰已渗透到敦煌社会活动的方方面面。

许多愿文中又将“梵释四王、龙天八部”称为“上界天仙、下方龙鬼”、“上界四王、下方八部”、“护世四王、龙神八部”、“龙天八部、四天大王”、“龙天八部、护世四王”等，可见在敦煌梵释四王主要是指以护世毗沙门天王为主的四天王，龙天八部主要是指龙王。S. 5560《佛说北方大圣毗沙门天王经》中多处提到“龙王护法善神”、“诸大龙王八部护法善神”，而北图 1278 号《大般涅槃经法定题记愿文》中就直接称为“龙王八部”：

上为天帝释、四天大王、龙王八部，军（郡）王国主、七世父母、现在所生父母、师僧眷属，不及三涂地狱。一切众生，普

同此福。

S. 453、S. 223、S. 607、P. 2701、P. 3397、P. 3540 等卷号的《天王文》云：

如过去诸佛出兴于世，转法轮时，龙天八部、护世四王来诣佛前，受佛付嘱，发大誓愿：我等诸王，于三宝间常生守护，护正法心。若有邪魔及诸恶鬼，于三宝所及诸有情起兴害心，我等诸王，以誓愿力不令侵扰；若有他方恶贼来于此界，于三宝所及诸有情兴害心，我等诸王，速来拥护，令诸灾怪殄灭无余。又于国境，有佛塔庙及佛教法，一切人民能信受者，我等龙神尽其威力，常兴护念，令法不灭，魔不得便，信敬诸徒，获大安乐。

俄 Φ322A 亦是一件《天王文》：

又于国境，有佛塔庙及佛教法，一切人民能信受者，我等龙神，尽其威力，常与护念，令法不灭，魔不得便，信敬诸徒，获大安乐。

龙天八部、护世四王所发誓愿进一步验证了上述“在敦煌梵释四王主要是指以护世毗沙门天王为主的四天王，龙天八部主要是指龙王”观点。

敦煌石窟壁画中，在佛两侧多画有天龙八部护法形象，甚而莫高窟中还专开有“天龙八部窟”。敦煌研究院藏 0322 号《腊八燃灯分配窟龕名数》，是莫高窟五代时腊八燃灯的真实记录，其中载：“曹都头：吴和尚窟已南至天龙八部窟计八十窟（盏）。”说明此时期敦煌确有一窟以供奉天龙八部为主，反映了海龙王信仰颇为盛行。

海龙王在敦煌除作为护法神，还作为主施雨之神而广受崇信，人们向龙王祈愿风调雨顺，五谷丰登。如 S. 4537《开经文》中有：

先将资益梵释四王、龙天八部：惟愿威光转盛，福力弥增；兴运慈悲，教人护国。使四时顺序，八表无虞；九横不侵，万人

安乐。法轮常转，佛日横明；刀兵不兴，疫毒休息……欢喜龙王，调风调雨。

S. 5957、P. 2838、P. 3765《转经文》则有：

龙王欢喜，调顺风雨于四时，五稼丰饶，行歌尧舜之大乐。

P. 3269《燃灯文》亦云：

时则有河西节度使司徒，先奉为龙天八部，护莲府却軫灾非；梵释四王，静挽枪而安社稷……以斯设施燃灯功德、散食回向福因，尽用庄严上界天仙、下方龙鬼；伏愿威稜肃物，降福禎祥；灭挽枪于天门，罢刀兵于地户。使龙王雨主，九夏疽无伤禾；海圣风神，三秋霜无损谷。敦煌永泰（秦），千门贺舜日之欢；莲府恒昌，万户无（舞）尧年之喜。

S. 5957《结坛祈祷发愿文》：

先用庄严梵释四王、龙天八部；伏愿威光转盛，护社稷，灾軫不侵，福力弥增，济拔黎萌，报（保）丰岁实。年消九横，国有万喜之欢；时殄三灾，境纳千祥之庆。上方首罗大将，扫蝗军不犯疆场；下界大海龙王，卷风雹不施霜疽。

有类似祈愿的愿文还有《结坛散食回向发愿文》（S. 2144、北图 7677、S. 3472、台湾 136）、《新岁年旬上首于四城角结坛文》（P. 3149）、《结坛发愿文》（S. 3914）等，S. 5589《散食文本》、S. 5561《僧患文》祈请八大龙王来降道场，北图 8363《亡考文》、P. 2341《临旷（圻）文》、P. 2237、P. 2443《印沙佛文》P. 2058（18）《燃灯文》、P. 3172《尼患文》等文书则祈请龙神（龙王）潜加护念，足见海龙王信仰颇为兴盛。

P. 2940《斋琬文》中有“祈雨”、“赛雨”条，惜正文缺，不能向我们展示当时祈雨、赛雨的情景，但 P. 4474《回向发愿范本等》中有“贺雨”条，其文曰：

为久愆阳，长川销烁。自春及夏，惟增趁奕之辉；祥云忽飞，但起嚣尘之色；鹿野无稼，苍生罢农。于是士庶恭心，缙侣

虔诚。遂启天龙于峰顶，祷诸佛于伽蓝；及以数朝，时时不绝。是以佛兴广愿，龙起慈悲；命雷公，呼电伯。于是密云朝（凝），阔布长空；风伯前驱，雨师后洒。须臾之际，滂野田畴。遥山带月媚之容，远树加丰浓之色；芳草竞（兢）秀，花蕊争开；功人怀击坏之欢，田父贺东[皋]之咏。

可知天旱时，敦煌僧俗虔诚设法会，恭心祈请天龙降雨。祈雨时当诵祈雨文，转《海龙王经》，下雨后可能还要再设法会，感谢佛及天龙，并念诵贺雨文。

敦煌海龙王信仰的流行还与龙王与帝王、转轮王的密切联系有莫大关系。P. 4536《愿文》中有：

时则有圣天公主先奉为龙天八部，雍（拥）护疆场；梵释四王，安边静塞……加以倾心三宝，摄念无生；凭福力以安邦家，建神翻（幡）荡除灾厉（痲）。倾心数日，今已毕功。悬宝殿以焚香，就金田而启告。其翻（幡）乃龙驹高曳，直至于梵宫；宝刹悬垂，似飞鹤（鹤）而持彩。游丝扬于霞外，连翻（幡）散于云天。一转，龙王之位自生；再转，福超尘界。

这是一篇回鹘天公主为曹议金及自己建幡祈福的愿文，整篇均为曹议金及其家人祈福，“一转，龙王之位自生”为曹议金祈愿自是无疑。说明敦煌地方最高统治者是期望将自己与龙王等同，统治敦煌地区的“龙王之位”永保。敦煌石窟中为数不少的《龙王礼佛图》也说明了这一点。晚唐五代宋初洞窟中除多绘天龙八部，绘塑团龙井心、盘龙井心及二龙井心，突出海龙王的护法神地位外，还在大多数洞窟中绘有“龙王礼佛图”。敦煌石窟 24 个洞窟中共绘有 40 铺龙王礼佛图（或称龙王赴会图）及龙王二身，时间均为五代和宋代，另外榆林 11 窟还有清塑龙王五身，详见下表：

窟号	位 置	时代	内 容
35	前室西壁门南、北	五代	龙王及眷属各一铺
53	主室西壁龛外南侧	五代	龙王
118	前室西壁门南、北	宋	四龙王礼佛图各一铺
121	前室西壁门南、北	五代	四龙王礼佛图各一铺
129	前室西壁门南	五代	龙王礼佛图(模糊)
130	主室东壁门上方下层明窗南、北壁	宋	龙王(南壁存三身,北壁存二身)
166	前室西壁	宋	龙王礼佛二铺
176	前室西壁门南、北	宋	龙王礼佛图二铺
188	前室西壁门北底层	五代	龙王礼佛图
204	前室西壁门北	五代	龙王礼佛图(残)
244	前室西壁门南底层	五代	龙王礼佛图
302	前室西壁门南、北	宋	四龙王礼佛二铺
328	前室西壁门北底层	五代	龙王礼佛
329	前室西壁门南、北	五代	八龙王礼佛图二铺
332	前室西壁门南、北	五代	龙王礼佛
340	前室西壁门南、北		龙王礼佛
360	前室西壁门南、北	五代	龙王礼佛二铺
375	前室西壁门北	五代	龙王礼佛(模糊)
401	前室西壁门北		四龙王礼佛
402	前室西壁门南、北	五代	各画龙王一身(模糊)
榆 19	前室东壁门两侧	五代	四龙王赴会各一铺
榆 20	前室南、北壁	宋	龙王赴会各一铺(漫漶)
榆 33	主室东壁门南、北	五代	四龙王赴会各一铺
榆 38	主室东壁门南、北	宋	四龙王赴会各一铺
窟 11	东、南、北壁 5 龛内	清	塑龙王合为一铺五身

这些壁画大多绘于前室正壁门两侧,榆林窟 20 窟绘于前室南、北两壁,榆林窟 33、38 窟、莫高窟 130 窟绘于主室东壁门南北,均为重要壁面位置,容易引起人们的注意。此位置绘海龙王,除了具有作为护法神卫护佛法、卫护敦煌及众生的作用外,还有敦煌地

方统治者们的政治意义。这些龙王、龙女身着宝冠霞帔,手捧各种供品,次序井然,庄重肃穆。龙王下半身沉浸在波浪中,手捧册、宝珠、瓶、台等供物,圆睁双眼,神情庄重严肃,头戴五髻宝冠,身着甲冑,披巾飘举,气势磅礴,显出一种叱咤风云的气概;龙女宽袖长袍戴冠,手执如意,一派中国仕女的风姿。个别壁面在碧波中画有或隐或现的龙头,或者戴甲的部分龙身,周围布以火焰宝珠相陪衬。龙王龙女的形象就如同人间帝王及其眷属,张伯元先生认为礼佛图是怀念故国思想的高度概括,是对中原王朝的怀念。^[39]这固然有其道理,但未必是龙王礼佛图的全部含义。归义军时期,尤其曹氏归义军时期,中原正值五代宋初,内外纷争,干戈不息,对地处一隅的敦煌鞭长莫及,只是册封归义军首领,敦煌实际形成地方割据政权,统治者也希望自己为“真龙天子”、“龙王”。敦煌文献中即多次以“龙沙”来称呼瓜、沙二州,也多以“龙”来形容统治者。如 P. 2594v、P. 2864v《白雀歌》中数次提到白龙、龙墀:“平和北泽白龙宫,贺拔为王此处逢”、“山腰有泉深万丈,白龙时复震波涛”、“万拱白手红楼顶,白龙行雨撒埃尘”。P. 3633《龙泉神剑歌》有“改年后,挂龙衣”,即指张承奉穿龙衣称帝。正如张伯元先生所讲,“白龙”、“龙墀”、“龙衣”、“龙王”等词在敦煌具有相同的性质和含义。曹氏归义军统治者虽未明目张胆地以“天子”自居,但却将归义军节度使与龙王之位等同,前引 P. 4536《愿文》中回鹘天公主为曹氏祈愿“一转,龙王之位自生”即说明了这一点。故五代宋初敦煌石窟中大量龙王礼佛图的出现,既是奉中原正朔之意,又有以龙王(帝王)自居的含义在其中。

再者,这些龙王礼佛图均绘于前室正壁门两侧或主室东壁门南北,处于重要壁面,容易引起信徒注意,也方便信众礼拜海龙王,这也正符合当时海龙王信仰流行的需要。

综上所述,归义军时期敦煌海龙王信仰颇为盛行,在造像、礼佛、印砂佛、转经、布萨、燃灯、行像、设斋、结坛发愿等多种佛事活

动中,均向护法神海龙王祈愿,希望海龙王护佑敦煌国泰民安、年丰岁稔,可见海龙王信仰之深刻影响。敦煌信众祈愿海龙王“折雷霆之怒,发欢喜之心,调顺风雨,五谷丰登;夏疽秋霜,不霏境内,哀愍万人,并昌年奉之启。”上层统治者又以龙王自居,洞窟中多绘“龙王礼佛图”,足见海龙王信仰之兴盛,上至归义军节度使,下至平民百姓,均虔诚崇信海龙王,希望能护佑敦煌,带来风调雨顺的祥和生活。但敦煌地区信仰海龙王,包括四大龙王、八大龙王,而不仅指娑伽罗龙王,这从四龙王礼佛图、八龙王礼佛图及文书中的“八大龙王”即可看出。

注 释

- [1]许顺湛《龙文化与中华民族》,《寻根》2000年第8期。
- [2]《山海经》,第473页。
- [3]《史记》卷27,北京:中华书局,1982年2版,第1299页。
- [4]《山海经》,第221页。
- [5]《列子》卷2《黄帝第二》,《诸子集成》,北京:中华书局,1954年,第27页。
- [6]《四库全书》第68册,第393页。
- [7]《史记》卷28,第1366页。
- [8]《礼记·明堂位》,上海:上海古籍出版社,1987年,第179~180页。
- [9]详见杨富学《龙:联结中华诸族与中印文化关系的纽带》,《中国北方民族历史文化论稿》,兰州:甘肃人民出版社,2001年,第98~109页。
- [10]《闻一多全集》卷1《伏羲考》,北京:三联书店,1982年,第26页。
- [11]何新《龙:神话与真相》,北京:时事出版社,2002年,第110页。
- [12]谭中先生对此有精辟论述,见《印度文化对敦煌以至中国石窟文化的贡献》,载《1994年敦煌学国际研讨会文集》,兰州:甘肃民族出版社,2000年,第378~431页。
- [13]详见刘志雄、杨静荣《龙与中国文化》,北京:人民出版社,1992年,第256~257页。

- [14]《大正藏》第9册,页2a。
- [15]见侯冲《南诏大理汉传佛教绘画艺术—张胜温绘〈梵像卷〉研究》,《民族艺术研究》1995年第2期。
- [16]《大方等大集经》卷56、卷58,《大正藏》第13册,页374b、392c~393a。
- [17]《大正藏》第15册,页132a~132b。
- [18]《佛说海龙王经》卷3,《大正藏》第15册,页144c。
- [19]《大正藏》第1册,页860a~b。
- [20]《高僧传》卷6,第212页。又《法苑珠林》卷63引《冥祥记》亦记此事,《大正藏》第53册,页764c。
- [21]《高僧传》卷11,第424页。
- [22]《续高僧传》卷20,《大正藏》第50册,页702b。
- [23]《法苑珠林》卷63“感应缘”,《大正藏》第53册,页764b~c。
- [24]《法苑珠林》卷63,《大正藏》第53册,页765~b。
- [25]佛教传入前,龙虽与风雨有关,但尚未完全变成施雨之神,国人祈雨对象多为五帝、山川、百源之类,这点樊恭烜先生详有论述,见《祀龙祈雨考》一文,载《新中华》第6卷,第4期。
- [26]不空译《圣迦柅忿怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷2,《大正藏》第21册,页110b。
- [27]《大正藏》第15册,页154a~b。
- [28]见杜斗城《试论北凉佛教对高昌的影响》一文,载《北京译经论》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第148页。
- [29]见《新唐书》卷76《武则天传》,北京:中华书局,1975年,第3482页。
- [30]《全唐诗》卷234,2582页;卷216,268页,北京:中华书局,1960年。
- [32]《全唐诗》卷75,第817页。
- [32]《全唐诗》卷162,第1687页。
- [33]《全唐诗》卷98,第2044页。
- [34][美]丁乃通著,郑建成等译《中国民间故事类型索引》,北京:中国民间文艺出版社,1986年。
- [35]《宋会要辑稿·礼四之一九》第11册,北京:中华书局,1957年,第

465页。

[36]胡同庆先生对此作了详细介绍与分析,见《莫高窟早期龙图像研究》一文,《敦煌研究》1988年第1期,第9~17页。

[37]详见谭蝉雪《唐宋敦煌岁时佛俗——正月》文,《敦煌研究》2000年第4期,第65~71页。

[38]录文引自黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第279~280页。

[39]参见张伯元《试论敦煌壁画〈龙王礼佛图〉的创作思想》,《敦煌学辑刊》1990年第2期,第70~76页。

晚唐五代敦煌地区的毗沙门天王信仰

党燕妮

毗沙门天王信仰即崇拜毗沙门天王,祈求其消灾除病、除奸除恶、护人护国的信仰观念和修持活动。毗沙门天王又称多闻天,梵名 Vaiśravaṇa,巴利名 Vessavaṇa,音义为吠室罗摩拏、毗舍罗门、鞞沙门、毗沙门,又作普闻天、种种闻天。为佛教四天王之北方天王,十二天之一。乃阎浮提北方之守护神,住于须弥山第四层之北面,率领夜叉、罗刹等二神众监守其余三州。由于时常守护道场,听闻佛法,故称多闻。此多闻天王为印度及西域地方所信奉,有时亦被视为战胜之神而受到尊崇。又因能赐予福德,故亦为七福神之一。一般形像呈神王形,脚踏二鬼,左手持宝塔,右手捧宝棒。毗沙门天王是天界诸神中对佛教徒最为热心护持的神祇之一,具有极大神威,可消灾除病、救人施福,故佛教徒对他的崇拜远远高过其他几位天王。唐五代宋时期,毗沙门天王信仰盛行一时,宋以后更与唐代大将李靖的故事融为一体,“托塔李天王”家喻户晓,完全成为中国化的神灵了,对此学界已颇有研究成果。^[1]

唐宋时期的敦煌地区,毗沙门天王信仰是民间最为流行的佛教信仰之一,故在敦煌遗书中保留了许多有关毗沙门天王信仰的文献,敦煌艺术中也保存了大量毗沙门天王造像遗迹,为我们研究唐宋时期毗沙门天王信仰提供了丰富的资料。郑阿财先生《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门天王信仰》一文,对

敦煌文献及敦煌壁画中反映的唐五代敦煌地区的毗沙门天王信仰作了考察；张先堂先生《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》一文，则对有关唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂的资料及其相关问题进行了深入的挖掘和考探；杨宝玉《敦煌文书〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉校考》文中，对敦煌地区毗沙门信仰亦略有所提。^[2] 本文拟在诸位前贤研究基础上，对毗沙门天王信仰的兴起和传播及归义军时期敦煌地区的毗沙门天王信仰作一深入探讨。

一、毗沙门天王信仰的源起及在中国的流行

毗沙门原是古印度神话中的天神俱毗罗（Kubera），别名施财天，是北方的守护神，又是财富之神、施福神，在古印度史诗《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》中就出现过，后来成为佛教具有极大神威的神祇。在现存最早佛经《阿含经》中就提到四天王，毗沙门天王已在四天王中占据突出位置，东晋僧伽提婆译《增一阿含经》卷40《九众生居品第四十四》就称“毗沙门天王，护世之主”^[3]，在后秦佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷20《第四分世记经四天王品第七》云：

须弥山北千由旬有毗沙门天王。王有三城，一名可畏，二名天敬，三名众归，各各纵广六千由旬。其城七重，七重栏楯·七重罗网·七重行树，周匝校饰以七宝成，乃至无数众鸟相和而鸣……若毗沙门天王欲诣伽毗延头园游观时，即念提头赖天王，提头赖天王复自念言：“今毗沙门王念我。”即自庄严驾乘宝车，与无数干沓和神前后围绕，诣毗沙门天王前，于一面立。时毗沙门王复念毗楼勒天王，毗楼勒天王复自念言：“今毗沙门王念我。”即自庄严驾乘宝车，与无数兜盘茶神前后围绕，诣毗沙门天王前，于一面立。毗沙门王复念毗楼婆叉，毗楼婆叉复自念言：“今毗沙门王念我。”即自庄严驾乘宝

车,无数龙神前后围绕,诣毗沙门王前,于一面立。毗沙门王复念四天王大臣,四天王大臣复自念言:“今毗沙门王念我。”即自庄严驾乘宝车,无数诸天前后导从,诣毗沙门天王前,于一面立……毗沙门王常有五大鬼神侍卫左右,一名般阁楼,二名檀陀罗,三名醯摩跋陀,四名提偈罗,五名修逸路摩。此五鬼神常随侍卫毗沙门王,福报、功德、威神如是。^[4]

在名为“四天王品”的该品中,整品写毗沙门天王的的部分占了四分之三,且提头赖天王、毗楼勒天王、毗楼婆叉王三位天王及四天王大臣均“诣毗沙门天王前,于一面立。”可见毗沙门天王之地位远远高于其他三天王之上。其他大、小乘经典中也有关于毗沙门天王的记载,如《大集经·月藏分·毗沙门天王品》第十四中云佛陀瞩其护持北方事;《金光明经·功德品》载其护持《金光明经》事;《贤愚经》卷四载其助优波斯那供养舍利弗、目犍连,并告知优波斯那,供养毗沙门天王,天王即以神力救鬼神护念是人,增其禄福,令离衰患。《大方等陀罗尼经》卷三亦载其于佛前立愿护法。

随着佛教的传入及佛经的不断译出,对毗沙门天王的崇拜在中国逐渐兴起。于阗建国的传说更使毗沙门天王信仰在于阗等西域各地盛行,而中原的毗沙门天王信仰与此不无关系。《大唐西域记》卷第12《瞿萨旦那国》云:

王甚骁武,敬重佛法,自云“毗沙门天之祚胤也”。昔者此国虚旷无人,毗沙门天子于此栖止。无忧王太子在旦叉始罗国被挟目己,无忧王怒遣辅佐,迁其豪族,出雪山北,居荒谷间。迁人逐牧,至此西界,推举首豪,尊立为王。当是时也,东土帝子蒙迁流徙,居此东界,群下劝进,又自称王……其王迁都作邑,建国安人,功绩已成,齿耄云暮,未有胤嗣,恐绝宗绪。乃往毗沙门天神所,祈祷请嗣。神像额上,剖出婴孩,捧以回驾,国人称庆。既不饮乳,恐其不寿,寻诣神祠,重请育养。神

前之地忽然隆起,其状如乳,神童饮吮,遂至成立。智勇光前,风教遐被,遂营神祠,宗先祖也。自兹已降,奕世相承,传国君临,不失其绪。故今神庙多诸珍宝,拜祠享祭,无替于时。地乳所育,因为国号。^[5]

据此记载,于阗建国之前,该地“虚旷无人,毗沙门于此栖止”,而后毗沙门天王给东土帝子以地乳之子,于阗才得以建国传承,并以地乳为国号,而梵文地乳(Gostsna),汉文即音译作“瞿萨旦那”。故于阗毗沙门信仰盛行,其王更自云“毗沙门天王之祚胤”。此传说广泛流传,亦见于《大慈恩寺三藏法师传》卷五及敦煌吐蕃文献 P. T. 960《于阗教法史》,柳澈《保唐寺毗沙门天王灯幢赞并序》中即称“天王垂迹,肇兴于阗”^[6]。明初《汉藏史集》中记载了相传久远而稍有不同的故事:

国王(印度之王达尔玛阿输迦)的这一妃子在花园中洗澡之时,毗沙门天王从空中经过,上下一看,见了此妃,心生爱欲,所以生了此王子。与此同时,汉地名周王的国王,为菩萨的化身,当有一千个儿子,已生了九百九十九个。此时周王想,“我若再生一子,就让他掌管释迦牟尼曾经践履之于阗福地。”于是向毗沙门天王祈请,毗沙门天王取来此吸地乳之幼儿,说:“这是我的儿子,将他送给你。”此小儿之名,就叫做地乳王。地乳王长大后,汉地之王命他率领一万士兵,寻找于阗,向四方来。^[7]

《三教源流搜神大全》卷3“天王”条,引《释氏源流》所载毗沙门天王助唐太宗起兵建国的传说曰:

昔唐太宗从高祖起义兵,有神降于前,自称毗沙门天王,愿同力定乱,其手将猪首象鼻者,故所向成功。及即位,诏天下公府皆祀之。天圣初,诏诸郡置祠,仍建佛寺,俱以天王为额。此天王之所由普建也。^[8]

此说虽附会成分多,但由此可知毗沙门信仰在唐之热烈,给此

天王附会了助唐建国的光环。而据《册府元龟》卷52记载,唐文宗开成二年(837)二月,“以太宗皇帝先置毗沙门神及功德在蓬莱殿,是日移出,配诸寺安置”,^[9]可见唐初毗沙门信仰已传入皇室。《宋高僧传·慧云传》记载了玄宗于开元中派人去于阗摹写毗沙门像:“开元十四年(726),玄宗东封回,敕车政道往于阗国摹写天王样,就寺壁画焉。僧智俨募众画西库北壁,三乘入道位次,皆称奇绝。”可见毗沙门天王信仰已渐兴起。陕西扶风法门寺唐代地宫所出存放佛指舍利的鎏金盃顶银宝函,为八重宝函之第二重,函体四壁鑿饰四天王像,并分鑿各天王名称:“北方大圣毗沙门天王”、“东方提头赖咤天王”、“南方毗娄博义天王”、“西方毗娄勒义天王”。^[10]四天王仅毗沙门天王前有“大圣”二字,可见其地位远较其他三位天王尊崇。卢宏正《兴唐寺毗沙门天王记》云:

在开元(713-741),则元(玄)宗图像于旗章;在元和(806-820),则宪皇交神于梦寐。佑人济难,皆有阴功。自时厥后,虽百夫之长,必资以指挥;十室之邑,亦严其庙宇。戢齐强暴,无烦狴牢。故敏以为政者,必因而证树之。^[11]

可见毗沙门信仰虽在唐初已进入皇室和军队,但在社会上广泛流行是在盛唐以后,主要是中晚唐。毗沙门天王是密教的重要神祇之一,密教的流行推动了毗沙门信仰在中土的盛行。此信仰的盛行,唐代密教高僧不空更是功不可没。《宋高僧传》卷1《唐京兆大兴善寺不空传》载:

又天宝中(742-756),西番、大石、康三国帅兵围西凉府,诏空入,帝御于道场。空秉香炉,诵《仁王密语》二七遍,帝见神兵可五百员在于殿庭,惊问空。空曰:“毗沙门天王子领兵救安西,请急设食发遣。”四月二十日果奏云:“二月十一日城东北三十许里,云雾间见神兵长伟,鼓角宣鸣,山地崩震,蕃部惊溃。彼营垒中有鼠金色,咋弓弩弦皆绝。城北门楼有光明天王怒视,蕃帅大奔。”帝览奏谢空,因敕诸道城楼置天

王像,此其始也。^[12]

不空把“仁王”与毗沙门天王联系在一起,故《仁王护国经》的流传也大大推动了毗沙门天王信仰。不空并翻译了多部有关毗沙门天王的佛经,包括《毗沙门天王经》、《北方毗沙门天王随军护法仪轨》、《北方毗沙门天王随军护法真言》、《毗沙门仪轨》、《北方毗沙门天王念诵要经》等约十部,吕建福先生认为这些经籍仪轨“大多是在中土抄集编造而成的”。^[13]但无论怎样,这些经籍极大地推动了毗沙门天王信仰的盛行,且这些经籍仪轨的翻译及“抄集编造”也正是当时为适应热烈崇拜毗沙门天王的需要。这些经典向信众宣传了毗沙门天王的神威及供奉毗沙门天王之方法:

尔时毗沙门天王告一切众生言:善男子汝于南阎浮提五浊恶世中,或出家比丘僧比丘尼、在家优婆塞优婆夷等,同在法中,我领诸天善神拥护是人。若闻我名者有知我者,我当于是人左右,如护眼睛(睛)、如护己命,无令诸恶者恼乱……若有人能受持诵陀罗尼及结印法、所有行用供养我形像者,我一切随于汝所求、应汝之愿令汝满足。若有出家人受持者,我为童子助之;若有国王君臣等受持供养我者,我当富贵兵甲王位恒愿应之誓无相背;……善男子若有于我法中常供养依法受持,随汝所须所愿与汝。

若每日诵真言一百八遍,灭去身中一百八劫罪。若诵持我真言满一万遍,能灭八万四千十恶五逆重罪、破塔破戒不孝之罪悉皆消灭。若对天王面,诵持十万遍身真言,随事亦须小小称意;若日日供养我形像者,乃与我作意音乐乳粥供养者,当金甲之身示现令愿满足;若和合诸香,取牛黄雄黄各等分,加持安我像足下,我与香法成就随汝所愿涂自额。

若有受持念诵我心真言作诸供养者,唯我身心意在汝身上,爱念汝无量。若有人求财求官、求一切外诸心事,自令汝愿满足,不令恶人害汝。能令汝等受持我法者,即得富贵安

乐……随汝意愿满足，乃至命终身往所生处，随汝意愿，所生不相违背。若不实者，我不名为护法天王，我必为汝堕阿鼻地狱。^[14]

这样，经过密教高僧的大力宣传鼓动及统治者的大力提倡，毗沙门天王信仰在中晚唐、五代达到极盛。这在文献记载和造像遗存中多有表现。卢宏正《兴唐寺毗沙门天王记》文中即有：

毗沙门天王者，佛之臂指也。右扼吴钩，左持宝塔，其旨将以摧群魔，护佛事，善善恶恶，保绥斯人……佑人济难，皆有阴功。^[15]

毗沙门天王作为“佛之臂指”，地位如此重要，又可“佑人济难”、“保绥斯人”，还可护持国界，助军退敌，诵其真言还可除病、消灾，难怪从皇帝至平民百姓均狂热崇拜毗沙门天王。据《册府元龟》记载，元和十年(815)三月甲申：“西明寺僧迁寺中之毗沙门神像至开业寺。帝命假之骑军前后翼卫其徒，以幢盖引侍，几数里不绝，观者倾都”。长庆三年(823)：“十一月(穆宗)幸通化门，观作毗沙门神，因赐绢五百匹。十二月以钱一千贯赐章敬寺，又赐毗沙门神额曰‘毗沙门天王’，导以幡幢。帝御望仙门观之，遂举乐杂戏角抵，极欢而罢”。^[16]由此可见毗沙门信仰、崇拜之隆重。

《太平广记》卷312“新昌坊民”条引《唐阙史》云：

青龙寺西廊近北，有绘释氏部族曰毗沙门天王者，精彩如动，祈请辐凑。有居新昌里者，因时疫，百骸绵弱，不能胜衣，医巫莫能疗。一日，自言欲从释氏，因肩置绘壁之下，厚施主僧，服食于寺庑。逾旬，梦有人如天王之状，持筋类纆，以食病者，复促迫之。咀嚼坚韧，力食裹丈，遽觉绵骨木强，又明日能步，又明日能驰，逾月以力闻。先是，禁军悬六钩弓于门，曰：“能引其半者，倍粮以赐；至满者，又倍之。”民应募，随引而满，于是服厚禄以终身。^[17]

《法苑珠林》卷39《伽蓝篇·感应缘》载：

晋建元寺，建康太清里，寺基本宋北第。元徽二年（474），宫人陈太妃造寺塔。舍利灵应相仍，每夕放光。寺大殿后画毗沙罗王及毗沙门天王二像，若有僧侣失仪、童竖褻慢者，无不影响表异，使其恭肃。若使虔诚忤礼，标心恳切者，必空中有弹指声，或循绕翼卫其间。有请福祈愿者，莫不克谐。^[18]

段成式《寺塔记》卷上载：

[长安大兴善寺]天王阁，长庆中（821～824）造，本在春明门内，与南内连墙，其形大为天下之最。太和二年（828），敕移就此寺。拆时，腹中得布五百端，漆数十筒。今部落鬼神形象隳坏，唯天王不坏。^[19]

唐沙门僧祥《法华传记》卷6“金城释僧智”条云：

释僧智，戒行清洁，然诵《法华》以为常业。智自本无齿，发愿讽诵，梦有胡僧以杨枝指齿肉，觉口中齿生。或登古塔上诵经，身疲眠卧，从塔而堕，未到地上，空中有人接取无损。智问谁人。答：“我是毗沙门也。若人受持《法华经》者，我必守护。”智后往西域。不知终处矣。^[20]

唐沙门怀信《释门自镜录》之《隋扬州白塔寺道契神打杀事》载：

道契姓陈氏，颍川人也。容貌最陋，言情鄙僻，虽造净居，志婴羈绁。然薄闲医诊，不好明法，为浅识所知，由斯矜诞，轻陵宿少……指契而私祝者盖难量矣。经数日，契居房昼寝，忽见四神，长百尺，各将部众，从直至其前。中有一神怒目言曰：“我毗沙门！故来取汝。汝能贼害善人，使如此邪？”命鬼卒扑之，倒提出。契惊号彻叫，声闻闾巷外。诸僧竞往观，见契去地数尺，头手下垂，耳目口鼻并皆流血，冉冉空行，似有持者。至门外都街，忽然堕地，气绝复稣，才辩数言而卒。于时道俗浑合怪喜相趋，排贤嫉德者莫不革诚迁虑矣。^[21]

《宋高僧传》卷26“唐镇州大悲寺自觉传”条曰：

释自觉，博陵望都人也……贞元十一年(795)二月望夜，有神人现半身，若毗沙门状，谓曰：“师今岁灭度矣。”举手谢神人曰：“往来定分，吾闻命矣。”其年六月十四日，奄归寂灭。^[22]

同书卷27“唐雅州开元寺智广传”载：

释智广，姓崔氏。乾宁(894~898)初，王氏始定成都，雅郡守罗(亡名)罢任，携广来谒。蜀主王氏素知奇术，唯呼为圣师焉。先是咸通中，南蛮王及坦绰来围成都府，几陷。时天王现沙门形，高五丈许，眼射流光，蛮兵即退。故蜀人于城北宝历寺立五丈僧相，后为牛尚书预毁。次兵火相仍，唯惧毗沙门之颓圯耳。王氏乃语广曰：“师之异术，道德动人，乘此可料理天王否？往吴尚书行鲁曾梦令修吾像，方事经营，除书忽到。请法力成之。”广唯其命，徙就天王阁下……光化元年(898)修天王阁。^[23]

距四川资中城西约3公里，在西岩摩崖第34龕毗沙门天王像左壁，有五代后唐天成四年(929)造像碑，碑文曰：“咸通中，南蛮救乱，围避成都……此际，天王茂昭圣力，遽显神威，楼上耀光明之彩，蛮蜒瞻之而胆慑，酋豪视之而心口，即时遁跃。”这与上引《高僧传》记载可互相印证。

《宋高僧传》卷14还记载了唐代高僧道宣的灵验事：

释道宣，姓钱氏，丹徒人也，一云长城人……于西明寺夜行道，足跌前阶，有物扶持，履空无害。熟顾视之，乃少年也。宣遽问：“何人中夜在此？”少年曰：“某非常人，即毗沙门天王之子那吒也，护法之故，拥护和尚，时之久矣。”宣曰：“贫道修行，无事烦太子。太子威神自在，西域有可作佛事者，愿为致之！”太子曰：“某有佛牙宝掌虽久，头目犹舍，敢不奉献。”俄授于宣，宣保录供养焉。复次，庭除有一天来礼谒，谓宣曰：

“律师当生睹史天宫。”持物一芭，云是棘林香。尔后十旬，安坐而化，则乾封二年(667)十月三日也。^[24]

《佛祖统纪》卷30亦有记载：

法师道宣，京兆钱氏……永徽元年(650)，复居纒麻，心劳疾发。忽毗沙门天王授以补心之方(今和剂局方，有天王补心丹)，复告师曰：“时当像末，不修禅诵，但起伽蓝，恐非比丘之正业。”^[25]

毗沙门信仰盛极一时，在城门楼立毗沙门像，在寺院则造像立碑。时天王庙、院及天王绘、塑像遍及宇内。如歙县天王院为唐代“诏不空三藏祈护世天王为助……因敕诸道州府于城西北隅各置天王像，至佛寺亦别院安置。毗沙门者，北方天王也，故设之北隅。此院旧亦在郡城北角，今有唐世祠部牒目，为北城护国天王院，置僧七人。”^[26]长溪县亦建有天王院：“大中七年(853)置，初有檀木溯江潮而上，牧童取之，夜中发光。里人林筠梦其木谓：‘我北方毗沙门天王。’遂舍宅为寺。廉帅杨公奏赐额曰：灵感天王寺。寺有天王阁，檀像今在。”^[27]侯官县南涧寺“唐乾宁二年(895)闽王创天王殿，三年号南涧护国天王，合庵十二为寺，以居涧旁故名。”^[28]连江县仅钦平里就有两座天王院：“北天王院，钦平上里，显德三年(956)置”、“护国天王院，钦平上里，本会昌中(841-846)竹林废寺，大中(847-860)初复之，咸通中(860-874)改今额。皇朝庆历中(1041-1048)升为禅寺。”^[29]而罗源县亦有北天王院。^[30]

元和七年(812)保唐寺造毗沙门灯幢，通事舍人、飞骑尉柳澈撰《保唐寺毗沙门天王灯幢赞并序》；开成三年(838)兴唐寺道契及范阳卢刺史、河南浑刺史、京兆常公等造立毗沙门神像，卢宏正为之作《兴唐寺毗沙门天王记》；灵山立毗沙门天王碑，黄滔作《灵山塑毗沙门天王碑》云：

城即筑，进道德以居之，树神祇以尸之，为一方之巨防，虽

永古而无疑……城池既谋，乃尸及神祇。于是于开元寺之灵山，塑北方毗沙门天王一铺，全部落已，镇于城焉……毗沙门之天王，自天宝中，使于阗者得其真还，愈增宇内之敬，旋大夫芮国公荆渚之塑也。凡百城池，莫不一之……况则咸通季蛮之侵蜀，蜀人亟祈，褐衣倭以乘空，目光耀以照地，蛇将奔穴，龟竟全城，夫如是则护南瞻部州，岂虚言哉。^[31]

据《益州名画录》卷上载，成都大圣慈寺除在北廊大将堂画东西、南北四天王外，还在文殊阁下画北方天王及天王变相；圣寿寺大殿，有大中年间所画行道北方天王像。^[32]画家常重胤亦曾于宝历寺画请塔天王。^[33]说明当时寺院中画毗沙门天王画像很流行。

石窟、摩崖造像也很流行毗沙门天王题材，盛于盛唐、晚唐和五代，均作主像供养，其形象多作戴冠，着铠甲，手托宝塔或不托宝塔，足踏夜叉。如四川资中重龙山就有天王造像二十多处，将天王作为崇拜和供奉的主体。重龙山 88 龕天王头盔残，上身饰鱼鳞纹，下身系条形锁子甲，肩后有牛角形背光，足下有二夜叉，胯下一地天，应为毗沙门天王。49 龕毗沙门天王龕题记曰：“敬造北方天王一躯，弟子当州都虞侯冯元庆愿合家大小平安，咸通六年（865）四月十八日□毕。”^[34]资中城北岩摩崖 46、49、58 龕均有毗沙门天王造像，其中 49 龕有咸通六年（865）题记。资中城西岩摩崖 29 龕为开宝九年（976）造毗沙门天王像，34 龕原于开成四年（839）雕毗沙门天王像，现像毁而造像碑存，碑文记述，天宝初（742 - 756）西□“犬羊之众万队”作乱，天王显圣平息，咸通中“南蛮叛乱，围逼成都，聚十万众”，造成“府之城池将陷”的危势，幸赖天王“遽显神威”而击退。^[35]资中毗沙门信仰盛行，当与中唐以后资州一带战事有关，资中地处成渝交通要冲，历代为兵家争夺之地，前引资中城西岩摩崖 34 龕毗沙门造像碑记所记“咸通中南蛮敕乱……”就说明了这一点。资中多毗沙门天王像，也与资中刺史羊士谔作《毗沙门天王赞》的倡导有关。

巴中南龕 16 窟有毗沙门天王造像,第 65 龕亦为毗沙门天王龕,天王左手托塔,右手杖剑,双足各踏一兽面,题记为:“朝散郎、守化城县令赵剑凡为自身疾苦,发愿敬镌北方大圣毗沙门天王一躯,今已成就。乾符四年(877)四月八日,修斋表赞迄,永为供养。”^[36]93 龕正中刻毗沙门天王立像,脚下踏三夜叉鬼,手中所持物已毁。天王左为其三子哪吒,右为着俗装之巴郡太守郑公,其侧 92 龕内凿石碑一块,刻“巴郡太守荥阳郑公新建□□□天王记”,是为会昌六年(846)十二月廿二日。^[37]116 龕毗沙门天王脚穿草鞋,有浓厚的四川特点。^[38]此外夹江千佛岩 8、19、97、107、134、136、159 号龕均为毗沙门天王龕,以其为供奉主尊;通江赵桥岩有景福元年(892)高 4.7 米的毗沙门天王像;重庆大足北山佛湾石窟 3 号、5 号龕亦以毗沙门天王为主尊。^[39]

毗沙门天王题材,还大量出现在云南石窟遗迹中。在大理剑川石钟山石窟石钟寺区 6 号、沙登箐区第 4 号均刻有毗沙门天王,剑川金华山刻有毗沙门天王及其眷属、晋宁将军庙刻有毗沙门天王、禄劝密达拉三台山刻有北方多闻天王(即毗沙门天王)。大理崇圣寺三塔中也出土有毗沙门天王造像。密宗将毗沙门天王作为独立的主像来供养,出现于中、晚唐时期。而云南的毗沙门天像又较北方、中原和四川石窟晚出,主要在南诏末期和大理国时期。^[40]据密宗《摩诃吠室啰末那野提婆喝啰阁陀罗尼仪轨》中的“求一切利益品”说,若欲求伏怨家者、求一切人爱敬者、欲求乞雨者、求治各种疾病者、求伏鬼神外道者等等,只要供养毗沙门天王并诵咒祈求,即可圆满如愿。^[41]后来毗沙门天王更成为镇护国土,拒退怨敌的保护神。毗沙门天王有如此大的神威,无怪乎民众狂热崇拜并大量雕造其龕像。

毗沙门天王信仰盛极一时,以至时人将天王像纹于背上:

李夷简,元和(806-820)末在蜀。蜀市人赵高好斗,常入狱。满背镂毗沙门天王,吏欲杖背,见之辄止,恃此转为坊

市患害。

成式门下驺路神通，每军较力，能戴石簪鞞六百斤石，啮破石粟数十。背刺天王，自言得神力，入场神助之则力生。常至朔望日，具乳糜，焚香袒坐，使妻儿供养其背而拜焉。^[42]

宋人孙光宪《北梦琐言》卷17亦载：

河东李克用，其先回纥部人，世为蕃中大酋，受唐朝官职……曾于新城北以酒酹毗沙门天王塑像，请与仆交谈，天王披甲持矛，隐隐出于壁间。^[43]

毗沙门天王信仰深入民众思想观念深处，唐、宋墓葬中普遍有天王俑，这些天王俑往往脚踏一鬼或一兽，应由毗沙门天王代替此前陪葬的武士俑而来。宋元以后，毗沙门天王信仰逐渐衰落，天王形象与唐代名将李靖的故事结合，经过小说、民间传说改造，成为左手托塔、右手握宝剑的“托塔李天王”，与其子哪吒成为玉皇大帝下属，纯粹是中国式神灵了。

二、晚唐五代敦煌地区的毗沙门天王信仰

敦煌地区早在北魏时期就出现毗沙门天王信仰，时任瓜州刺史的东阳王元荣即开凿一大窟，出资抄写了大量佛经。其抄经多与毗沙门天王信仰有关，如S. 4528《仁王护国般若波罗蜜经》题记云：

大代建明二年(531)四月十五日，佛弟子元荣，既居末劫，生死是累，离乡已久，归慕常心。是以身及妻子、奴婢、六畜，悉用为比(毗)沙门天王布施三宝。以银钱千文、赎钱一千文，赎身及妻子，一千文赎奴婢，一千文赎六畜。入法之钱，即用造经。愿天生成佛，弟子、家眷、奴婢、六畜，滋益护命，乃至菩提。希蒙还阙，所愿如是。

P. 2143《大智度论第六品释论竟(经)》题记曰：

大代普泰二年(532)岁次壬子，三月乙丑朔廿五日己丑，

弟子使持节散骑常侍都督领诸军事车骑大将军开国(府)仪同三司瓜州刺史东阳王元荣:……敬造无量寿经一百部,四十卷为毗沙门天王、卅部为梵释天王。造摩诃衍一百卷,四十卷为毗沙门天王、卅卷为帝释天王、卅卷为梵释天王。内律一部五十卷,一分为毗沙门天王、一分为帝释天王、一分为梵释天王。贤愚一部为毗沙门天王。观佛三昧一部为帝释天王。大云一部为梵释天王。愿天王等早成佛道。又愿元祚无穷,帝嗣不绝,四方付化,恶贼退散,国丰民安,善愿从心,含生有识,咸同斯愿。

日本五岛美术馆藏《大方等大集经》卷2 题记载:

大代大魏永熙二年(533)五月七日,清信士使持节散骑常侍开府仪同三司都督岭西诸军事骠骑大将军瓜州刺史东阳王元太荣……仰恃天王发誓之重,仰为比(毗)沙门天王敬造《大集》一部十卷、《法华》一部十卷……合廿四卷。愿天王成佛,弟子所患永除,四体休宁,所愿如是。

S. 4415《大般涅槃经》卷卅一亦云:

大代大魏永熙二年七月十五日,清信士使持节散骑常侍开府仪同三司都督岭西诸军事骠骑大将军瓜州刺史东阳王元太荣,敬造《涅槃(槃)》、《法华》、《大云》、《贤愚》、《观佛三昧》、《总持》、《金光明》、《维摩》、《药师》各一部,合一百卷。仰为比(毗)沙门天王,愿弟子前患永除,四体休宁,所愿如是。

由以上题记观之,东阳王所抄经,多为毗沙门天王建功德,祈求天王护国解厄、消灾除病、延寿护命。这些抄经充分体现了其虔诚的毗沙门天王信仰。

毗沙门天王信仰发展至唐代,由于密宗及唐玄宗等统治者的推崇提倡而在中原及边地盛行。于阗以毗沙门天王为护国神祇,并以“毗沙门天王之祚胤”自居;吐蕃亦视毗沙门天王为其财神而

大加崇拜。同样,唐宋时期毗沙门天王信仰在敦煌地区盛行,成为当时敦煌民间最为普遍流行的信仰之一。敦煌藏经洞就保存了大量有关毗沙门天王信仰的文献资料,如 S. 5560《佛说北方大圣毗沙门天王经》、S. 5576《佛说北方大圣毗沙门天王启请经》、P. 2071c《佛说四天王经》(此经主要讲毗沙门天王)、S. 5541《密教杂咒集》、S. 4622《毗沙门天王缘起》、S. 481《龙兴寺毗沙门天王灵验记》、P. 2341v《行人愿文》等。S. 4622《毗沙门天王缘起》卷首云“依《毗沙门神母经》及《金光明经》略述毗沙门缘起”,卷中记述释迦牟尼为毗沙门天王授记“汝于来世当得作佛,号泥物罗遮”,天王发誓愿“愿我护此阎浮提世界一切众生”,并述毗沙门前世因缘、功德、形象,以及供养毗沙门之方法,并强调护持《金光明经》之愿力与功德等。显然,《毗沙门天王缘起》是中国佛教徒依据多部有关毗沙门天王的经典而专门改编的毗沙门天王信仰的宣传品,是毗沙门天王信仰中国化、民间化的表现。^[44]据此经,“所有苗实不成,人民饥饿,疾病流行,障国侵扰,相伤害,暴雨恶风不依时,即国内人民受诸忧恼,有如是等无量灾恠恶事”,只要读诵《金光明经》,请毗沙门天王,毗沙门天王即率眷属为作护助,“令彼恶敌自然降伏,忧愁疾疫亦得除口,所有军兵悉皆勇健,国内人民受诸快乐。”S. 481《龙兴寺毗沙门天王灵验记》则记载了在敦煌地区发生的灵验故事:

大蕃岁次辛巳,润(闰),二月十五日,因寒食,在城官寮(僚)百姓旧龙兴寺设乐。寺卿张闰子家人圆满,至其日暮间至寺看设乐,遂见天王头上一鹤,把一小石,打鹤不着,误打神额上,指甲许破。其夜至家,卧未睡,朦胧见一金蛇突圆满眼上过。便惊觉怕惧,遍体流汗,两眼急痛,黑暗如漆,即知是神为害。至明,令妹牵手至神前,志心忏悔,晨夜更不高。唯知念佛,便向僧智寂处受得天王咒,念佛诵咒。经六日六夜,五更闻有语声:“何不念佛行道?”圆满思惟:“眼不见,如何行

道？”又闻耳中：“但行道，自有光明。”忽见一枝莲花赤黄色，并有一灯，去地三尺，亦不见有人擎。但逐灯、花道（导）行，至后院七佛堂门，灯、花遂灭。便立，乃闻闹语声，乃是当寺家人在外吃酒回，至后园门便入，片时即散。其灯、花依前还见，又逐灯、花，行至神前，圆满两目豁然，依前明朗，一无障碍。圆满发愿一生施身与天王作奴供养。自尔以来，道俗倍加祈赛，幡盖不绝。^[45]

该卷所记吐蕃辛巳年(801)发生在敦煌本地的毗沙门天王灵验故事，极具说服力，其尾部记“自尔以来，道俗倍加祈赛，幡盖不绝”，无疑其流行广泛，家喻户晓，极大地推动了毗沙门天王信仰的盛行。S. 5541《密教杂咒集》中抄有“毗沙门天王真言”，P. 3834亦抄有毗沙门天王真言，当为诵咒供奉毗沙门天王的抄本。P. 2341v(9)《行人愿文》中云“毗沙门天王密扶，往来安泰。”道出了远行者向毗沙门天王祈求护佑道路平安的心声。P. 3540《天王文一卷》尾题有：“天王文一卷 贞明六年(920)庚辰十二月四日比丘金刚会。”同样内容的写本还有 S. 453、S. 223、S. 607、P. 2701、P. 3397。P. 2854 中写有三篇《天王文》P. 2807、P. 2809 中亦有《天王文》，凡此种种足见毗沙门天王信仰之一斑。

敦煌民众普遍信仰毗沙门天王，除诵毗沙门天王经典、念毗沙门天王咒外，还供奉毗沙门天王像。敦煌艺术中保存的大量毗沙门天王塑像、画像，充分说明了当时毗沙门天王信仰之热烈。敦煌莫高窟现存有天王塑像 86 身，其中唐宋时所塑 77 身，虽然出于对称的需要多为南北天王相对出现，但据 S. 381《龙兴寺毗沙门天王灵验记》看，中、晚唐时期敦煌民众主要崇信北方天王。这一点在画像中表现得更为突出，晚唐五代宋初莫高窟壁画中，除窟顶四披对称出现的东、西、南、北四天王或窟壁对称出现的南、北天王外，还出现了许多独立的毗沙门天王像，如 154 窟南壁、188 窟主室东壁门南北各有毗沙门天王像二身。此外，在大英博物馆、法国吉美

博物馆、印度国立博物馆及俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆等地还藏有大量唐五代宋敦煌纸、绢本毗沙门天王画像及彩绘丝绸幢幡上所绘毗沙门天王像,其中既有彩绘、白描画,也有印刷品,如P. 4514《印本大圣毗沙门天王像》,为晋开运四年(947)曹元忠所造,共十一份,每纸上像下文:“北方大圣毗沙门天王”。这些画像可作为规模较小的寺院、佛窟或个人供奉(大寺院则设天王殿),兹列表如下:

收藏地	质地	时代	编号	内容	备注
大英博物馆	绢本	中晚唐	Ch. lv. 0018	多闻天像	
大英博物馆	绢本	中晚唐	Ch. 0018	毗沙门天王渡海	
大英博物馆	绢本		Ch. 0031	毗沙门天王	残片
大英博物馆	绢本		Ch. 0085	毗沙门天王	彩绘幡
大英博物馆	绢本	晚唐	Ch. 0087	毗沙门天王像	彩绘幡
大英博物馆	绢本	中唐	Ch. 00106	多闻天像幡断片	
大英博物馆	绢本		Ch. 00107	毗沙门天王	彩绘幡
大英博物馆	绢本	初盛唐	Ch. 0069	毗沙门天王像	
大英博物馆	纸本	天福十二年(947)	Ch. 00158	北方毗沙门天王及其从者	版画,汉文题记
大英博物馆	纸本		Ch. 00161	毗沙门天王	素描
大英博物馆	纸本		Ch. 00405	毗沙门天王	
大英博物馆	纸本	中晚唐	馆藏 229	天王像断片	墨画
大英博物馆	纸本		Ch. xxii. 0034	毗沙门天王	坐姿
大英博物馆	绢本	五代	Ch. xxxvii. 002	毗沙门天王渡海	有汉文题识
大英博物馆	绢本		Ch. lxi. 001	毗沙门天王	彩绘幡
法国国家图书馆	纸本	开运四年(947)	P. 3879	大圣毗沙门天王像记	刻本
法国国家图书馆	纸本	开运四年(947)	P. 4514	毗沙门天王像	1~11 版画,汉文题记
法国吉美博物馆	绢本	中唐	EO. 1190	毗沙门天王像	
法国吉美博物馆	纸本	宋	MG. 17670	毗沙门天王像	

收藏地	质地	时代	编号	内容	备注
法国吉美博物馆	纸本	五代宋	EO. 1162	释迦如来、毗沙门天王、弁财天、吉祥天	
法国吉美博物馆	纸本	五代	P. T. 2222	毗沙门天王像	
法国吉美博物馆	泥塑	初盛唐	EO. 1116	毗沙门天王头部	P. 934 第 151 窟
法国吉美博物馆	绢本	九世纪	MG. 17663	北方毗沙门天王	
法国吉美博物馆	绢本	五代宋	MG. 17666	毗沙门天王渡海	
印度国立博物馆	纸本			毗沙门天王像	
印度国立博物馆	纸本			毗沙门天王像	
俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆	纸本	晚唐	304	天王像	彩绘,残
俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆	纸本	五代宋	333	天王像	彩绘,残
莫高窟 91 窟东壁门北	壁画	中唐		毗沙门天王	模糊,下残
莫高窟 103 窟甬道北壁	壁画	盛唐		毗沙门天王像	残
莫高窟 135 窟北壁门西侧	壁画	中晚唐		毗沙门天王像	
莫高窟 154 窟南壁	壁画	中晚唐		毗沙门天王像	二身
莫高窟 154 窟西壁龕外北侧	塑像	中晚唐		毗沙门天王像	
莫高窟 188 窟主室东壁门南北	壁画	中唐		毗沙门天王像	各一身
莫高窟 196 窟前室北壁土碑碑首	壁画	晚唐		毗沙门天王	
莫高窟 212 窟前室北壁	壁画	中晚唐		毗沙门天王像	
莫高窟 222 窟主室西壁龕外南北侧	壁画	中晚唐		毗沙门天王像	各一身
莫高窟 160 窟主室东壁北端	壁画	晚唐		毗沙门天王像	

收藏地	质地	时代	编号	内容	备注
莫高窟 107 窟西壁龕外南北側	壁画	晚唐		毗沙门天王像	各一身
莫高窟 196 窟前室北壁	壁画	晚唐		毗沙门天王像	
莫高窟 281 窟前室西壁门北	壁画	五代		毗沙门天王像	
莫高窟 300 窟主室北壁	壁画	五代		毗沙门天王像	
莫高窟 333 窟前室西壁门北	壁画	五代		毗沙门天王像	
莫高窟 384 窟主室东壁门北	壁画	中唐		毗沙门天王像	
莫高窟 395 窟甬道北壁	壁画	五代		毗沙门天王像	残
莫高窟 9 窟西壁门北	壁画	宋		毗沙门天王像	残
莫高窟 170 窟主室东壁门北	壁画	宋		毗沙门天王像	
万佛峡	壁画	光化三年(900)		毗沙门天王像	

除表中 51 幅毗沙门天王像外,晚唐五代宋初敦煌石窟壁画中还有大量“毗沙门天王赴那吒会”及“毗沙门天王决海”佛教史迹故事画,同样也表明了此期毗沙门天王信仰之热烈。“毗沙门天王赴那吒会”现存共 41 铺,其中除榆林窟 25、35 窟分别存五代、晚唐各一铺,莫高窟晚唐第 9、340 窟和五代第 45、311、401 窟各存一铺外,晚唐第 338 窟、五代第 121、208、288、302、311、329、431、390、392 窟和宋代第 72、122、169、202、431、454 等窟均为一壁二铺,可见当时这一题材是非常流行的,也反映了这一时期毗沙门天王信仰的普遍和狂热。“毗沙门天王决海”有 9、144、236、231、237、334 窟,231 窟西披下图北方有题记曰:“于阗古城瑞像,于阗国舍利弗、毗沙门天王决海。”P. 3352《壁画榜画底稿》中有:“于阗国舍利弗、毗沙门天王决海时。”反映了敦煌毗沙门天王信仰与于阗息息

相关。

与中原一样,敦煌也在城楼上建有天王堂,还有供奉毗沙门天王的天王堂寺。P. 3878《己卯年(979)军资库司处分状》14 件状中第 1 状、第 3 状为:

军资库司

伏以今月廿日,楼上天王堂及神堂上灰麻贰拾斤,未蒙判凭,伏请处分。

己卯年八月 都头知军资库官张富高

军资库司

伏以今月三日楼上天王堂、佛堂子上灰麻壹斤,五日准旧泥

火炉麻贰斤,伏请处分

己卯年九月 日都(头)知军资库官张富高

此件文书说明归义军官府于 979 年对敦煌城楼上的天王堂作了重修或重建。

P. 5579v 碎片(1)为敦煌释门僧官关于寺院财物籍账的抄件:

从丙戌年(806)悉凿天官籍以后,更己亥年(819)十二月卅日以前,承前账旧物及累年官私福田,施入佛法、天王唐(堂)寺旧物及荡(宕)泉赤东岸窟,兼酉年籍上破金银、□□、绫绢、金银器皿等,总一百一十八事,绫绢等。^[46]

文中“天王唐寺”显为“天王堂寺”之误抄,无疑指专供奉毗沙门天王之寺。

S. 5448a《敦煌录》载:

州南有莫高窟,去州有二十里……其东即三十里,西即鸣沙山……其谷南北两头有天王堂及神寺……

敦煌研究院藏 0322(1)《辛亥年(953)十二月八日夜□□□□社人遍窟燃灯分配窟龕名数》中,当时的敦煌僧政道真向敦煌僧

俗人众榜示莫高窟腊八之夜全窟燃灯的区域划分及数量,其中对第十区的规定是:

安押衙、杜押衙 吴和尚窟至天王堂卅六窟。吴和尚窟三盏,七佛堂七盏,天王堂两盏。

由以上记载可知,敦煌确建有专门供奉毗沙门天王的天王堂寺、天王祠。贺世哲、宿白、张先堂诸位先生均认为此天王堂为莫高窟崖顶上平敞处一规模较大的单檐方形塔,贺世哲先生认为是曹延禄于于 984 年(宋雍熙元年)前后所建。张先堂先生则认为曹延禄于 984 年前后对原吐蕃时期即已存在的天王堂予以重修,神寺即天王祠为 P. 5579v 所载天王堂寺,是莫高窟的地面建筑。^[47]但无论是新建抑或重建,五代宋初敦煌毗沙门天王信仰盛行不衰,以至有新建或重修天王堂用于供奉毗沙门天王这一需要是毫无疑问的。且据文献资料记载来看,曹延禄执政时期敦煌地区有大规模重修天王堂活动,如前引 P. 3878 卷中 1、3 则“军资库司”状。

由于民众普遍信仰毗沙门天王,敦煌地区晚唐五代宋初还盛行祈赛天王。祈赛是古人为向神祈祷以求福佑和酬谢神恩而举行的一种偏于民俗的祭祀活动。唐宋时期敦煌祈赛风俗统称为“赛”,“赛天王”即为其中一种。天王敦煌一月祈赛两次,是当地祈赛最频繁的神。^[48]P. 2807 吐蕃时的赛天王斋文即云:

故以享之者,销(消)灾殄障;祈之者,无应不临。所以一月之间,二时禱矣者,则冀护人卫国,福乐地池。

晚唐时写卷 P. 2854 存文 17 篇,第 12 篇《四天王文》亦云:

故一月两祭,莫香乳号(兮)动笙歌,三心重陈,焚海香而奏鱼梵。

同卷第 14 篇《天王文》云:

某乙闻须迷卢半有殊胜宫,所居天王,厥名护世,威容挺特,神用颇量,愿广悲深,镇居此界。或掌擎宝塔,表慈育于舍

灵；或足贱夜叉，示威严而静妖孽。故竿同虔仰，诏四海而奉香餐；辅相归心，献金箔而祈胜福。我都督刺使（史），一承纶旨，竭意增修，每月两时，躬临奠祭。

由此可知敦煌地区每月初一、十五定时举行赛天王仪式，四王中又以毗沙门天王为重。赛天王时所用开销，亦有记载，如P. 4901云：“（壬午年）正月一日赛天王，面五升、油壹合。”P. 2049云：“面三斗，善发西窟正月十五日赛天无法事，斋时众僧食用。”S. 3074《粮食账》曰：“八月一日，出白面三斗，付金紫，充供赛四天王。”S. 6452《净土寺诸色斛斗破历》载：“冬至，面六斗、油一升；赛天王，面五升、油两合。

祈赛天王时，要供奉天王像，在天王像前举行仪式并伴以乐舞。P. 2809《天王文》载：“倒（道）俗二众，其（祈）祷四王，或图像而瞻仰尊颜，或撰香食而恭行设奠；奏八音于阶下，虔一心于像前，冀灵神而降临……吹风萧，叫羌笛，振万舞，歌九功。”P. 2854（13）亦云：“故得道俗同志，官吏倾心，清宝地而列真仪，辟梵延（筵）而陈香饌。八音兢奏，声嘹亮于祇园；三宝争驰，福襁和于沙界。”

P. 2854 卷子中第八篇为《转经画像祈愿文》，中有：“厥金（今）转金经于宝地，集四众于莲宫，并画弥勒变一躯，毗沙门天王两躯，事无疆之福音。”正因为毗沙门天王信仰盛行，民众多供奉毗沙门天王像，祈赛天王频繁，单靠白描或画像已不能满足当时对毗沙门天王像的需求，故而出现了雕版印刷的毗沙门天王像。四天王中仅毗沙门天王有大量独立塑、画像，又有雕版印刷像，足见晚唐五代宋初毗沙门天王信仰在敦煌盛行之一斑。

综上所述，晚唐五代宋初，中国普遍流行毗沙门天王信仰，敦煌更是如此。毗沙门天王既可卫护众生，佑人济难；又可护国护城、助军退敌；更可悉应诸愿、除却罪孽；诵其真言还可除病、消灾，神威广大，故毗沙门天王信仰成为此期敦煌最为流行的信仰之一。

从塑像到壁画,从纸绢彩绘到雕版印刷中的大量毗沙门天王像和天王堂、天王堂寺的存在以及频繁的祈赛活动正是这一信仰之体现。人们虔诚信仰供奉毗沙门天王,诵其真言,“惟愿威灵转盛,福力逾增;护国安人,扫清妖孽。亦使风雨应节,稼穡丰盈;边庭无征战之劳,中内有升平之庆……般若威力,极(拯)难除灾。”(P.2854第13篇)

注 释

[1]这些成果有:柳存仁《毗沙门天王父子与中国小说之关系》,《和风堂文集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第1045~1094页;吕建福《西北战事与毗沙门天王的信仰》,《中国密教史》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第363~369页;严耀中《护国与护教——毗沙门天王崇拜述论》,《汉传密教》,上海:学林出版社,1999年,第196~209页;徐梵澄《关于毗沙门天王等事》,《世界宗教研究》1983年第3期;宁强《巴中南龛第93号毗沙门天王造像龛新探》,《敦煌研究》1989年第3期;黎方银《毗沙门天王像》,《大足石窟艺术》,重庆:重庆出版社,1990年,第155~157页;胡文和《毗沙门天王》,《四川道教、佛教石窟研究》,成都:四川人民出版社,1995年,第236~240页;李淞《略论中国早期天王图象及其西方来源》,《麦积山石窟艺术与丝绸之路佛教文化国际学术研讨会论文集》,2003年。国外学界的研究成果有:松本文三郎《兜拔毗沙门考》,《东方学报》(京都)1939年第1期;台信佑尔《敦煌の四天王图像》,《东京国立博物馆纪要》1991年第27号;田边胜美《毗沙门天像の诞生》,吉川弘文馆,1999年;J. Baker. Sui and Early Tang Period Images of the Heavenly King in Tombs and Temples Orientations, April 1999.

[2]郑阿财《(龙兴寺毗沙门天王灵验记)与敦煌地区的毗沙门天王信仰》,载白化文等编《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》,北京:中华书局,1997年,第256~263页;张先堂《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》,载王维梅主编《二十一世纪敦煌文献研究回顾与展望研讨会论文集》,台中:自然文化学会,1999年,第94~103页;杨宝玉《敦煌文书〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉校考》,《文献》2000年第2期。

- [3]《大正藏》第2册,页766c。
- [4]《大正藏》第1册,页130b~131a。
- [5]《大唐西域记》卷12,北京:中华书局,1985年,第1006~1008页。
- [6]见《全唐文》卷717,北京:中华书局,1983年,第7369~7730页。
- [7]见于达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》(汉译本)上篇之九《圣地于阗之王统》,同书上篇之十《汉地之王统》即指出此周王即指周朝的第四代国王,叫做咸阳王,拉萨:西藏人民出版社,1986年,第62~63页。
- [8]《绘图三教源流搜神大全》卷3,上海:上海古籍出版社,1990年,第392页。
- [9]《册府元龟》卷52《帝王部·崇释氏》,北京:中华书局,1960年,第580页。
- [10]陕西省法门寺考古队《扶风法门寺塔唐代地宫发掘简报》,《文物》1988年第10期。
- [11]《全唐文》卷730,北京:中华书局,1983年,第7530页。
- [12](宋)赞宁《宋高僧传》,北京:中华书局,1987年,第11~12页。
- [13]吕建福《中国密教史》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第367页。
- [14]《北方毗沙门多闻宝藏天王神妙陀罗尼别行仪轨》卷1,《大正藏》第21册,页230a~b、232b~c。
- [15]《全唐文》卷730,第7530页。
- [16]《册府元龟》卷52,第579页、580页。
- [17]《太平广记》第7册,北京:中华书局,1961年,第2469~2470页。
- [18]《大正藏》第53册,页594b。
- [19]段成式《寺塔记》,北京:人民美术出版社,1964年,第4页。
- [20]《大正藏》第51册,页76b。
- [21]《大正藏》第51册,页806c~807a。
- [22]《宋高僧传》,北京:中华书局,1987年,第657页。
- [23]《宋高僧传》,第687~688页。
- [24]《宋高僧传》,第327~329页。
- [25]《大正藏》第49册,页297a。
- [26]见罗愿所修《新安志》卷3“歙县·僧寺·天王院”,《四库全书》第

485册,第389页。

[27]见梁克家修《淳熙三山志》卷35“长乐县·天王院”,《四库全书》第484册,第524页。

[28]《淳熙三山志》卷33“侯官县·僧寺·南涧寺”,《四库全书》第484册,第482页。

[29]《淳熙三山志》卷34,《四库全书》第484册,第505、502页。

[30]见《淳熙三山志》卷38,《四库全书》第484册,第570页。

[31]《全唐文》卷825,第8694~8695页。

[32](宋)黄休复《益州名画录》,北京:人民美术出版社,1964年,第4页。

[33](宋)郭若虚《图画见闻志》卷2,北京:人民美术出版社,1963年,第31页。

[34]参见王熙祥、曾德仁《四川资中重龙山摩崖造像》,《文物》1988年第8期。

[35]丁明夷《四川石窟杂识》,《文物》1988年第8期。

[36]参见丁明夷《川北石窟札记》,《文物》1990年第6期。

[37]见宁强《巴中南龛第93号毗沙门天王造像龛新探》,《敦煌研究》1989年第3期。

[48]安志《四川巴中县石窟调查记》,《考古与文物》1986年第1期。

[39]见王熙祥、曾德仁《四川夹江千佛岩岩摩崖造像》,《文物》1992年第2期;丁明夷《川北石窟杂记》,《文物》1990年第6期;黎方银《毗沙门天王像》,《大足石窟艺术》,重庆:重庆出版社,1990年,第155~157页。

[40]刘长久《云南石窟与摩崖造像艺术》,《思想战线》2001年第1期。

[41]《大正藏》第21册,页222c~224c。

[42]段成式《酉阳杂俎》卷8“李夷简”条、“路神通”条,《四库全书》第1047册,第687页。

[43]孙光宪《北梦琐言》卷17,《丛书集成初编》第86册,台北:新文丰出版公司,1985年,第134~135页。

[44]李正宇等《唐宋敦煌世俗佛教研究》,1998年打印本,第45页。

[45]此据郑阿财录文、杨宝玉录文。

[46]此二件文书录文及定年据张先堂《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂

考》文,载王维梅主编《二十一世纪敦煌文献研究回顾与展望研讨会论文集》,台中:自然文化学会,1999年,第94~103页。

[47]贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》,载《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986年,第226页;宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》(上),《文物》1989年第9期;张先堂《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》文,第98~101页。

[48]谭蝉雪《敦煌祈赛风俗》,《敦煌研究》1993年第4期。

晚唐五代敦煌地区的宾头卢信仰

党燕妮

宾头卢,全名宾头卢颇罗堕誓,为释迦牟尼弟子之一。他原为拘舍弥国优陀延王(优填王)之臣。王以其精勤,令其出家为僧,师从释迦牟尼,后证得阿罗汉果,对佛教的传播发展起了重要作用,是佛教发展史上的重要人物之一。以后宾头卢的事迹逐渐被神化,形成了宾头卢信仰。敦煌莫高窟就有宾头卢故事画及画像,晚唐至宋初的敦煌文书中也保存了12件《请宾头卢疏》,反映了宾头卢信仰于晚唐五代宋初在敦煌的流行。有关宾头卢及其信仰,仅孙修身先生在《莫高窟佛教事迹画内容考释(六)》一文中对宾头卢作了简单介绍,王惠民《古代印度宾头卢信仰的产生及其东传》一文作了较为详细的介绍。^[1]本文拟在此基础上详加讨论宾头卢信仰的源流传播及在敦煌的流传情况。

一、宾头卢信仰的源流及传播

宾头卢是释迦牟尼弟子中比较重要的一位,神通广大。多部经典中均提到他,如刘宋天竺三藏求那跋陀罗译《宾头卢突罗闍为优陀延说法经》云:

时辅相子,名宾头卢突罗闍,姿容丰美,世所希有。聪明智慧、博闻广识,仁慈泛爱、志存济苦,劝化国民,尽修十善。

信乐三宝,出家学道,得具足果,游行教化。〔2〕

刘宋慧简译《请宾头卢法》曰:

天竺国有优婆塞国王长者,若设一切会,常请宾头卢颇罗堕誓阿罗汉。宾头卢者,字也;颇罗堕誓者,姓也。其人为树提长者现神足故,佛接之不听涅槃(槃),敕令为末法四部众作福田。〔3〕

《四分律》卷 53 亦载:

尔时世尊在拘睺弥国,王优陀延是宾头卢亲厚知识,朝晡常往问讯。〔4〕

鸠摩罗什译《佛说阿弥陀经》卷 1 中列举佛十六位弟子之名,宾头卢名列十二。〔5〕《增壹阿含经》卷 3 载“我声闻中第一比丘:……降伏外道,履行正法(第一者),所谓宾头卢比丘是。”〔6〕不空译《一字奇特佛顶经》卷 1 亦云:“复有大声闻众,所谓舍利子、大目犍连、迦旃延子、富楼那、宾头卢、骄梵波提、尊宿塔象、迦叶波、大迦叶波、伽耶迦叶波、罗睺罗,如是等为上首。”〔7〕可见宾头卢虽不在佛十大弟子之列,但却处于很重要的地位。因其“降伏外道,履行正法”,故释迦牟尼临涅槃时,对他寄以厚望:

尔时世尊告迦叶曰:“吾今年已衰耗,向八十余。然今如来有四大声闻,堪任游化,智能无尽,众德具足。”云何为四?所谓大迦叶比丘、(君)屠钵汉比丘、宾头卢比丘、罗云比丘。汝等四大声闻,要不般涅槃(槃),须吾法没尽,然后乃当般涅槃(槃)。〔8〕

东晋瞿昙僧伽提婆《增壹阿含经》卷 44 亦有相同记载:

世尊告迦叶曰:“吾今年已衰耗,年向八十余。然今如来有四大声闻,堪任游化,智能无尽,众德具足。云何为四?所谓大迦叶比丘、君屠钵汉比丘、宾头卢比丘、罗云比丘。汝等四大声闻要不般涅槃(槃)。须吾法没尽,然后乃当般涅槃(槃)。”〔9〕

《舍利弗问经》卷1载佛向舍利弗说：

我去世后，摩诃迦叶、宾头卢、徒般叹、罗睺罗四大比丘，住不泥洹，流通我法。^[10]

北凉道泰译《入大乘论》亦云：

尊者宾头卢、尊者罗睺罗，如是等十六人，诸大声闻，散在诸诸……守护佛法。^[11]

《经律异相》“富那奇缘品第二十九”：

弥勒佛亦以三乘法教我弟子，大迦叶者，当佐弥勒劝化，又君屠钵叹比丘、宾头卢比丘、罗云比丘四大声闻，均不般涅槃(槃)。须佛法没尽，然后乃般涅槃(槃)。^[12]

释迦牟尼涅槃后，宾头卢等弟子努力护法，功绩颇大，其事迹逐渐被夸大，演化成神异故事而广为流传。如《贤愚经》卷6记载：

次有弟子名宾头卢埵阁，坐宝莲华，项佩日光，放千光明，晖赫天地，飞升虚空，来至其国。美那问曰：“是汝师不？”答曰：“非也。是师弟子，名宾头卢埵阁，善能入定，坐禅第一。”即以香华供养。^[13]

宾头卢的神异故事中最为著名的是“现神力取钵”和“现神力化跋提长者姊”，《四分律》、《五分律》、《十诵律》、《毗母尼经》、《增一阿含经》、《法苑珠林》等多部经均记载了这些故事。“现神力取钵”故事讲的是：

尔时世尊在王舍城，时有外道六师与弟子共住……时王舍城有长者，是六师弟子，得大段旃檀木，即用作钵，以宝作络囊盛之。于中庭竖高标，安着其上，唱言：“若此王舍城有沙门婆罗门、是阿罗汉有神力者，可取此钵去。”……(富兰迦叶等)彼欲取而无由得。尔时宾头卢、大目连共在一大石上坐，宾头卢语目连：“汝是阿罗汉，世尊记汝神足第一。汝可往取。”目连言：“我未曾白衣前现神足，汝亦是阿罗汉有大神

力，世尊记汝师子吼最为第一。汝可往取。”时冥头卢闭目连语已，即合石踊身虚空，绕王舍城七匝，国人皆东西避走，言石欲堕。时彼长者在阁堂上，遥见冥头卢在虚空中，即合掌作礼作如是言：“取此钵冥头卢。”冥头卢即取钵。长者复言：“小下住冥头卢。”冥头卢即小下住，时彼长者从手中取钵，盛满美食与。时冥头卢取钵已，还以神足力乘虚而去。^[14]

佛知此事后，呵责冥头卢不应于白衣前现神足。“现神力化跋提长者姊”故事则讲佛在罗阅城迦兰陀竹园时：

四大声闻集在一处，而作是说：“我等共观此罗阅城中，谁有不供奉佛、法、众作功德者，由来无信者，当劝令信如来、法、僧。尊者大目犍连、尊者迦叶、尊者阿那律、尊者冥头卢……余大声闻尊者大迦叶、尊者阿那律，语尊者冥头卢言：“我等已度跋提长者，汝今可往降彼老母难陀。”冥头卢报曰：“此事大佳。”尔时，老母难陀（跋提长者姊）躬作酥饼。尔时，尊者冥头卢到时，着衣持钵，入罗阅城乞食，渐渐至老母难陀舍。从地中踊出，舒手持钵，从老母难陀乞食。是时，老母见冥头卢已，极怀瞋恚，并作是恶言：“比丘当知，设汝眼脱者，我终不乞汝食也。”是时，冥头卢即入三昧，使双眼脱出。是时，母难陀倍复瞋恚，复作恶言：“正使沙门空中倒悬者，终不与汝食。”是时，尊者冥头卢复以三昧力，在空中倒悬。时母难陀倍复瞋恚，而作恶言：“正使沙门举身烟出者，我终不与汝食。”是时，冥头卢复以三昧力举身出烟。是时，老母见已，倍复恚怒，而作是语：“正使沙门举身燃者，我终不与汝食也。”是时，冥头卢即以三昧使身体尽燃。老母见已，复作是语：“正使沙门举身出水者，我终不与汝食也。”时冥头卢复以三昧力，便举身皆出水。老母见已，复作是语：“正使沙门在我前死者，我终不与汝食也。”是时，尊者冥头卢即入灭，尽三昧无出入息，在老母前死。时老母以不见出入息，即怀恐怖衣

毛皆竖，而作是语：“此沙门释种，子多所识知，国王所敬。设闻在我家死者，必遭官事，恐不免济。”并作是语：“沙门还活者，我当与沙门食。”是时，宾头卢即从三昧起。时母难陀复作是念：“此饼极大，当更作小者与之。”时老母取少许面作饼，饼遂长大。老母见已，复作是念：“此饼极大，当更作小者。”然饼遂大。“当取先前作者持与之。”便前取之，然复诸饼皆共相连。时母难陀语宾头卢曰：“比丘，须食者便自取，何故相烧乃尔？”宾头卢报曰：“大姊当知，我不须食。但须母欲有所说耳。”母难陀报曰：“比丘，何所戒教？”宾头卢曰：“老母今当知，今持此饼往诣世尊所。若世尊有所戒教者，我等当共奉行。”老母报曰：“此事甚快。”是时，老母躬负此饼从尊者宾头卢后往至世尊所。到已，头面礼足，在一面立。尔时，宾头卢白世尊曰：“此母难陀是跋提长者姊，慳贪独食不肯施人。唯愿世尊为说笃信之法，使得开解。”尔时，世尊告母难陀：“汝今持饼施与如来及与比丘僧。”是时母难陀即以奉上如来及余比丘僧，故有遗余饼在。母难陀白世尊言：“故有残饼。”世尊曰：“更饭佛、比丘僧。”母难陀受佛教令，复持此饼饭佛及比丘僧，然后复故有饼在。是时世尊告母难陀：“汝今当持此饼与比丘尼众、优婆塞、优婆夷众。”然故有饼在。世尊告曰：“可持此饼施与诸贫穷者。”然故有饼在。世尊告曰：“可持此饼弃于净地，若着极清净水中，所以然者。我终不见沙门、婆罗门、天及人民能消此饼。除如来、至真等正觉。”对曰：“如是，世尊。”是时母难陀即以此饼舍着净水中，实时火焰起。母难陀见已，寻怀恐惧。往至世尊所，头面礼足，在一面坐。是时世尊渐与说法……老母即于座上得法眼净……而承事三尊，受持五戒。尔时难陀白世尊曰：“自今已后，使四部之众在我家取施。”自今已去，恒常布施，修诸功德。^[15]

宾头卢作为受佛嘱护法的四大声闻之一，神力广大，利益众

生,天下设斋必以其为上座,逐渐形成了宾头卢信仰。《阿育王经》记载:

时阿育王以千金银琉璃罍盛以香水,复持种种饮食及香花等,千罍香水浴菩提树,以种种彩衣而以衣之。王于是时复受八戒,受八戒竟手执香炉而登殿上,请四方僧说言:“世尊弟子在四方者,为摄受我故悉应来此。”……时阿育王说此言已,有三十万比丘和合阿罗汉十万,学人二十万,及精进凡夫无数。于众僧中,上座一处无有人坐。时阿育王白六通上座耶舍言:“第一坐处何故无人?”答言:“此是第一上座之处。”王又自言:“除大德外更有上座耶?”答言“有。佛说弟子中有能师子吼,此为第一,姓颇罗堕,名宾头卢。第一坐处是其所坐。”时阿育王闻其此言,身毛为竖如柯罍婆花。又说言:“大德,有比丘见佛,未入涅槃(槃)今犹在者不?”长老答言:“有,姓颇罗堕名宾头卢,其人见佛。”王又问言:“我于今者得见其人?”长老答言:“王寻当见其今应来。”时王闻已大生欢喜……时宾头卢与无数阿罗汉,随从围绕如半月形,犹若雁王从空中下,于第一处坐。是时阿育王见颇罗堕宾头卢来,及见十万比丘皆从坐起。又见宾头卢头发皓白,额皮眉毛悉垂覆面,如缘觉身见已,五体投地,礼宾头卢足如大树倒,舌舐其足长跪合掌瞻仰啼泣。^[16]

刘宋慧简译《请宾头卢法》篇首亦云:

天竺国有优婆塞国王长者,若设一切会,常请宾头卢颇罗堕誓阿罗汉。宾头卢者,字也;颇罗堕誓者,姓也。^[17]

随着佛教的传入,宾头卢事迹及其信仰也传到中国。大批律部经典的译出,尤其是《请宾头卢法》译出之后,宾头卢的故事广为信众知晓,宾头卢信仰逐渐流行开来。中国最早见于文献记载的宾头卢灵验故事当属高僧道安事迹,《高僧传》卷5“道安传”载:

安常注诸经恐不合理，乃誓曰：“若所说不堪远理，愿见瑞相。”乃梦见胡道人，头白眉毛长，语安云：“君所注经，殊合道理。我不得入泥洹，住在西域。当相助弘通，可时时设食。”后《十诵律》至，远公乃知和上(尚)所梦，宾头卢也。于是立座饭之，处处成则。^[18]

此道安梦遇宾头卢之灵验故事后为多部经传所引，唐道宣记此事时云“于是立座饭之，遂成永则矣”。^[19]中国信徒供奉宾头卢大约自此始，《佛祖历代通载》记此事时亦曰：

安每疏经义必求圣证，一日感鹿眉尊者降，安出所制似之。尊者欷叹以为尽契佛心，仍许以密助弘通。安识其为宾头卢也，因设日供祀之。今供宾头[卢]自安而始。^[20]

宾头卢除神通广大，卫护佛法，为四部众作福田外，还通晓病理。沮渠京声译《治禅病秘要法》卷上“治噎法”曰：

若欲治噎病者，先念尊者宾头卢等一千五百人……尊者宾头卢，为说四念处法，乃至八圣道分。经九十日，得阿罗汉道。告舍利弗：“汝好受持此治噎法，慎莫忘失。”^[21]

《集神州三宝感通录》载：

宋元嘉(424-453)初，刘凝之在广陵，逢一异僧曰：“君将病气，然不死。可作三百钱食饭僧，则免此患。”凝之素不敬信，闻之加忿。僧曰：“勿怒，但加敬，自得福也。”二十步许，忽不见。后经七日，病发殆死。后在都下有僧，先不相识，直入户曰：“君有法缘，何不精进？”因说前事，僧曰：“此宾头卢也。”语已，不知所之。^[22]

《法苑珠林》卷36“感应缘”亦载此事，只是“刘凝之”作“刘琛之”，并云出自《冥祥记》。^[23]同书卷42“圣僧部”又载：

所以梁(武)帝闻而赞悦，敬心翹仰，家国休感，必于斋供。到永明八年(490)，帝躬弗念(愈)……乃结心发誓，归命圣僧。教于廷昌殿内，七日祈请供饭诸佛及众圣贤。斋室严

峻,轻尘不动,七日将满方感灵应……于是斋坐既毕,而御膳康复。所以遍朝归依,明验神应。其后徐光显等道俗数人设斋奉请,并有征瑞。圣人通感不可备载。^[24]

以上记载虽未明确说明设斋供奉宾头卢,但观整篇“圣僧部”,均讲宾头卢事,故此为圣僧宾头卢灵验事无疑。作者道世又云:“宋泰始之末,正胜寺释法愿、正喜寺释法镜等,始图画圣僧列坐标拟。迄至唐初,亟降灵瑞,或足趾显露,半现于柱间;或植杖遗迹,印陷于平地。”^[25]可见唐初宾头卢信仰已很流行了。依《请宾头卢法》,若新作屋舍、会食、澡浴,可请宾头卢,故随着宾头卢信仰的流行,天下食堂、浴室等食、浴、宿之处皆供宾头卢。《佛祖统纪》“供罗汉”条曰:

佛灭时,付嘱十六阿罗汉,与诸施主作真福田。时阿罗汉咸承佛教,以神通力延自寿量。若请四方僧,设无遮施,或所住处,或指寺中。此诸尊者及诸眷属,分散往赴,蔽隐圣仪,密受供具,令诸施主得胜果报。除四大罗汉、十六罗汉,余皆入灭。四大罗汉者,《弥勒下生经》云迦叶、宾头卢、罗云、军徒钵叹。十六罗汉出《宝云经》。^[26]

唐代宾头卢信仰颇为兴盛,道宣就讲:

今终南山、太白、太华、五岳名山,皆有圣人,为住佛法,处处有之。人有供设,必须预请。七日已前,在静室内安置坛座,烧香列疏,闭户祈求,无不感应,至时来赴,凡圣难知。若不尔者,缘请既多,希来至饭。今时有作宾头卢圣僧像,立房供养,亦是一途。^[27]

道宣并自按法设坛:

(道宣)尝筑一坛,俄有长眉僧谈道,知者其实宾头卢也。复三果梵僧礼坛赞曰:“自佛灭后,像法住世,兴发毗尼,唯师一人也。”^[28]

宋释道诚《释氏要览》卷3“伽蓝立庙”条云:

中国僧寺立鬼庙，次立伽蓝神庙，次立宾头卢庙（即今堂中圣僧也。始因道安法师梦一胡僧，头白眉长，语安云：“可时设食。”后十诵律至，惠远方知和尚所梦即宾头卢也。于是立座饭之，寺寺成则。《法苑》云：“圣僧元（原）无形像。”至宋泰初未正胜寺僧法愿、正喜寺僧法镜等，始图形像矣。今堂中圣僧，多云是僑陈如，非也。缘经律不令为立庙故，不走四天供故。又安法师梦是宾头卢故）。^[29]

可见唐宋时庙堂中立宾头卢像很普遍。同时也有绘宾头卢像的，如沙门士衡编《天台九祖传》卷1记生活于唐代之天台八祖时云：

八祖左溪尊者，讳玄朗，字慧明，姓傅氏……绩观音、宾头卢像，乃焚香敬念，便感五色神光。道俗俱瞻，叹未曾有。^[30]

《宋高僧传》卷12载：

释从谏，姓张氏，本南阳人也……寻游洛下广爱寺挂锡。时禅客鳞集，如孝子之事父母焉。洛中有请谏设食，必排位对宾头卢尊者，其为人之钦奉皆此类矣。^[31]

宋陈田夫撰《南岳总胜集》卷3又载：

长庆中……（马拯、马沼）二人踰其食堂，牢扁其户，明烛伺之。夜深，闻户外有虎，怒首触其扇者二四，赖户壮而不堕。二子惧而焚香，虔诚叩首于堂内土偶宾头卢者久之。闻土偶吟诗曰：“寅人且溺栏中水，午子须分艮畔金，若教特进重张弩，过后将军必损心。”^[32]

由以上记载可见唐时宾头卢信仰颇为兴盛，处处均有宾头卢像，张南本画宾头卢变相于成都圣寿寺亦是一例。^[33]大历四年（769），密宗高僧不空上表：“伏望自今已后，令天下食堂中，于宾头卢上特置文殊师利形像，以为上座。”^[34]代宗制许之。虽然由于密宗对文殊菩萨的推崇及文殊信仰大盛而将文殊菩萨置于宾头卢之上，但由此亦可看出宾头卢信仰在当时盛行，天下食堂皆以其为

上座。

自玄奘译出《法住记》之后,十六罗汉信仰亦流行于汉地。《法住记》载佛涅槃后 800 年,执师子国有阿罗汉名难提蜜多罗(意译庆友)为众人宣讲佛说《法住经》:

佛薄伽梵般涅槃(槃)时,以无上法付嘱十六大阿罗汉并眷属,令其护持,使不灭没。及敕其身与诸施主作真福田,令彼施者得大果报……第一尊者名宾度罗跋啰惰阇……如是十六大阿罗汉,一切皆具三明、六通、八解脱等无量功德,离三界染,诵持三藏,博通外典……若男若女发殷净心,为四方僧设大施会;或设五年无遮施会;或庆寺、庆像、庆经幡等施设大会;或延请僧至所住处,设大福会;或诣寺中经行处等,安布上妙诸坐卧具、衣药饮食,奉施僧众时,此十六大阿罗汉及诸眷属随其所应,分散往赴,现种种形,蔽隐圣仪,同常凡众,密受供具,令诸施主得胜果报。如是十六大阿罗汉,护持正法,饶益有情。^[35]

随着十六罗汉信仰的兴起,十六罗汉图流行于世。唐代王维、卢楞伽等画家就画了大量的十六罗汉图,佛寺中大雄宝殿两侧也多供奉十六罗汉塑像,贯休所绘罗汉像,以宾头卢写像较多,而后世流传十六罗汉像中第一罗汉、第十六罗汉均为宾头卢,亦可见由于宾头卢信仰流行,才又以其名为第十六罗汉名。唐末五代迄宋初间,创作十六罗汉实已呈一股新风气,以后又发展为十八罗汉、五百罗汉(对此前贤多有论述,此不赘言。)宾头卢既位列四大护法罗汉之列,又为十六罗汉中之最显著者,故宾头卢信仰亦持久不衰。

宾头卢是十六罗汉中为首者,也是惟一被单独尊崇者,佛教信徒设斋礼忏,亦多疏请宾头卢降临。如敦煌出土的多件《请宾头卢疏》,即说明了当时疏请宾头卢的法事活动颇为盛行。

二、敦煌地区的宾头卢信仰

敦煌地区唐五代宋时期佛教兴盛,各种佛教信仰盛行,宾头卢信仰亦十分流行,这从敦煌文献中有关记载即可看到。如 S. 5696《淳化三年(992)八月内亲从都头陈守定请宾头卢颇罗堕上座疏》:

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座和尚

右今月二十七日南瞻部州萨诃世界,今于大宋国兴善坊巷就弊居奉为故 慈父都押衙七七追荐设供。伏愿大圣誓受佛教,不舍苍生,兴运慈悲,依时降驾。谨疏,并巾钵。

淳化三年八月 日内亲从都头陈守定疏。^[36]

P. 3107v 原标题署“谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕和尚”:

右今月八日,于南涧浮提唐国沙州龙净上寺,奉为叔父某某大祥,追福设供。伏愿誓受佛教,不捨(舍)苍生,兴运慈悲,依时降驾。戊寅年六月十六日,疏子某某,谨疏。

敦煌文献中类似的《请宾头卢疏》约有 12 件,反映了当时请宾头卢法十分流行,兹标举如下:

其中 S. 4632《曹元忠请宾头卢疏》曰:

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座和尚:

右今月八日南瞻部洲萨诃世界大宋国沙州就□(当)寺敬设大会,伏愿大圣誓受佛教,不舍仓(苍)生,兴运慈悲,依时降驾。谨疏。

乾德六年(968)四月日弟子归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹元忠疏。

S. 2974《归义军节度使请宾头卢颇罗堕疏》为:

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座 和尚

右今月十日南瞻部洲娑河世界大周国沙州,就衙奉为故

尊父大王忌辰追念设供,伏愿大圣誓授佛教,不舍苍生,兴运慈悲,依时降驾。谨疏。

建隆二年二月 日弟子归义军节度使特进检校太傅

卷号	时间	内容
S. 2974	建隆二年(961)二月	归义军节度使请宾头卢颇罗堕疏
S. 3180v		请宾头卢颇罗堕疏
S. 4632	乾德六年(968)	曹元忠请宾头卢疏
S. 5696	淳化三年(992)八月	陈守定请宾头卢颇罗堕上座疏
S. 6424va(1)	乾德六年(968)	请宾头卢疏残片
S. 6424va(2)		请宾头卢疏残片
S. 6424vb(1)	开宝八年(975)	请宾头卢疏
S. 6424vb(2)		请宾头卢疏残片
P. 3107v	戊寅年	某乙为亡父大祥追福设供请宾头卢颇罗堕帖式
P. 3645c(1)	大汉国	请宾头卢疏
P. 3645c(2)	大汉国	请宾头卢疏
国图藏 026va	光启三年(887)	僧善惠请宾头卢为亡母追福疏

国图藏 026va 云:

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕和尚

右今月十(日)于阎浮世界沙州于大贤坊,就弊居奉为母大祥追福,受仏付教,不舍苍生,兴运慈悲,于时降驾。光启三年八月高僧善惠谨疏。

P. 3645c 卷子于金刚经赞文之间夹杂着两篇《请宾头卢疏》:

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座和尚

右今月六日南瞻部州诃何(娑婆)世界,今于大汉国沙州修仁芳巷就屋为故父修七追念设供大圣誓寿(受)佛教,不舍仓(苍)生,兴运慈悲,依时早赴。

谨请西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座和尚

右今月日南瞻部素诃(娑婆)世界,今于大汉国沙州修仁

芳巷,就弊居奉为故父谨追念,伏愿大圣誓受佛敕,不舍仓(苍)生,兴运慈悲,依时降驾。

这些《请宾头卢疏》的行文、结构、用词大体相同,说明请宾头卢有一定仪轨,要列疏预请,宾头卢信仰有一定的规模。上引P. 3107v 疏中不写明斋主及作疏人姓名,而只写“某某”,说明这是一件用于请宾头卢的范文,也说明在敦煌请宾头卢很普遍,需要有范文提供给众人摹写。12 件《请宾头卢疏》中提到“西南方鸡足山宾头卢颇罗堕上座和尚”,当误。因为鸡足山在摩竭陀国,是“迦叶承旨,住持正法”之处,而宾头卢的住处在西瞿尼洲。^[37]由此可知在敦煌民众信仰中,误认为宾头卢住处在鸡足山,鸡足山圣僧即是指宾头卢。人们除了在平时设食供养宾头卢外,还在为亡人设斋超度祭奠时,设食供养宾头卢,如七七斋(S. 5696、S. 5957、P. 3645c、P. 3765)、三年斋(藏 026va、P. 3107v)、祖先忌辰(S. 2974)时。S. 5580《亡僧文》中即云某七斋时请宾头卢:

……时则有至孝某乙,奉为闍黎某七追念之福会也……

于是龙香玉馔请梵,今日请宾头卢于五天,召名僧于十地。以斯净福,先用庄严闍黎所生魂路,惟愿广截恶道,直指西方……

S. 4624《诸杂斋文》“逆修”条中云:“逆修某七道场……启召圣僧宾头卢而降趾”;S. 5639《释门应用文范》“逆修”条中亦有“斋厥今宏敷宝殿,广瑞幡花;请鸡足上人,命龙象之圣众。设斋百味,兼舍家财,炉梵宝香启嘉愿者”之语,说明敦煌民众除专门供奉外,在各种斋会时也不忘祈请宾头卢,足见宾头卢信仰之流行。

S. 6417vc《愿斋》文中有“厥今彰罗彩错,梵响至天;请鸡[足]之圣僧,邀六合之清众”之语,文中“鸡”后脱“足”字,此鸡足(山)之圣僧,当即是宾头卢尊者。

在燃灯、转经、结坛发愿等法事活动时,人们也不忘祈请宾头卢:

夫仰启莲花藏界，清净法身；百亿如来，横沙化佛；清凉山顶，大经文殊；鸡足岩中，得道罗汉；龙宫秘典，鹫岭微言；道眼他心，一切贤圣：惟愿发神足，运悲心；降临道场，证明功德。^[38]

遂请鸡足山圣者，飞锡来降道场。^[39]

遂请恒沙大士，不违弘愿以济人；贤劫千尊，慈悲平等而护救。鸡山大圣，护佐国人；守界善神，不离此府。^[40]

甚至在患病时，人们也要祈请宾头卢：

仰启莲花藏界，清净法身；百亿如来，横沙化佛；清凉山顶，大经文殊；鸡足岩中，得道罗汉；龙宫秘典，鹫岭微言；道眼他心，一切贤圣：惟愿发神足，运悲心；降临道场，证盟（明）所谓。厥今坐前施主捧炉虔跪、舍施启愿所申意者，奉为人人已躬染患诸（之）所建也。^[41]

上引愿文中“鸡足岩中，得道罗汉”、“鸡山大圣”无疑是指宾头卢。

我们从敦煌石窟艺术遗存中对宾头卢信仰之流行亦可略窥一二。如莫高窟 285 窟南壁东端即绘“宾头卢度跋提长者姊”一铺，共画有四个情节：宾头卢托钵行乞、宾头卢倒悬空中、跋提长者姊置饼于水池、跋提长者姊跪于地皈依佛教，此四情节将整个故事的主要内容表现了出来。

虽然由于古代敦煌的食堂、浴室、寺观均已不存，单尊宾头卢塑像我们难以见到，但在宾头卢信仰后期及延续的十六罗汉像中仍可看到。敦煌西千佛洞 19 窟可称为罗汉堂，开凿于五代，主室北壁龕内绘坐佛说法，龕外两侧及东、西两壁绘罗汉像四层，现存 164 身，东、西壁下方泥台上塑罗汉像，残存 13 身。壁画中的众多罗汉布局规整划一，应为塑像中宾头卢等十六大阿罗汉之眷属。

莫高窟 97 窟南、北、东壁俱回鹘绘十六罗汉像，俗称罗汉洞。第一罗汉绘于北壁，罗汉双手合十，结跏趺坐于岩石上，身旁的岩

石上置一花瓶，罗汉前侧面有一人从水（地？）中出，捧盘进献二摩尼宝珠。榜题为：西瞿陀尼洲第一尊者宾度罗跋罗堕阇大阿罗汉与自眷属一千阿罗汉等，敬奉佛教，不入涅槃，作大利益。颂曰：

唯愿不忘如来教，愍赴郡生劝请心。

暂与哀念出诸祥，远降慈悲来此会。

依佛昔时大愿力，济度今朝供养心。

携提九品至涅槃，早证菩提清净果。

此榜题及后面十五罗汉榜题在敦煌遗书 S. 1589v、P. 3504v、国图服 27v、国图皇 50v 中有抄录，个别字不同。^[42]如 P. 3504v 记：“西瞿陀尼洲第一尊者宾度罗跋罗堕阇大阿罗汉与自眷属一千阿罗汉敬奉佛教，不入涅槃，久住世间，作大利益。颂曰……”

另外，榆林窟 39 窟主室南、北壁共存回鹘绘罗汉像 5 身，莫高窟元代 95 窟亦存罗汉 11 身。95 窟罗汉像中宾头卢眉长数尺，拄杖坐于竹制太师椅上，前有一人为其托起长至于地的眉毛。可见唐五代宋后，宾头卢作为十六罗汉之上首仍广为敦煌民众崇奉。

宾头卢是十六罗汉中为首者及最显著者，也是惟一被单独尊崇者，佛教信徒设斋礼忏，多疏请宾头卢降临，在举行燃灯、转经、结坛等法事活动时亦不忘祈请宾头卢降临道场，以证功德，并护佐国人。从上述文献记载及造像遗存中可看出，晚唐五代宋初即归义军时期敦煌十分流行请宾头卢法，从归义军节度使曹元忠到平民百姓、僧人，均热衷于设食供奉宾头卢，宾头卢信仰兴盛一时。

注 释

[1] 孙修身《莫高窟佛教史迹画内容考释（六）》，《敦煌研究》1986 年第 2 期，第 30～35 页；王惠民《古代印度宾头卢信仰的产生及其东传》，《敦煌学辑刊》1995 年第 1 期，第 72～78 页。

[2] 《大正藏》第 32 册，页 785a。

- [3]《大正藏》第32册,页784b。
- [4]《大正藏》第22册,页961b。
- [5]《大正藏》第12册,页346c。
- [6]《增壹阿含经》卷1,《大正藏》第2册,页557b。
- [7]《大正藏》第19册,页286c。
- [8]北凉竺法护译《佛说弥勒下生经》卷1,《大正藏》第14册,页422b。
- [9]《大正藏》第2册,页789a。
- [10]《大正藏》第24册,页902a。
- [11]《大正藏》第32册,页39b。
- [12]《经律异相》卷13,《大正藏》第53册,页66a。
- [13]《贤愚经》卷6,《大正藏》第4册,页396b。
- [14]《四分律》卷51,《大正藏》第22册,页946b~c。
- [15]《增一阿含经》卷20“声闻品第二十八”,《大正藏》第2册,页647a~649b。
- [16]《阿育王经》卷3,《大正藏》第50册,页139b~140a。
- [17]《大正藏》第32册,页784b。
- [18]《高僧传》,北京:中华书局,1992年,第183页。
- [19]道宣《集神州三宝感通录》卷3,《大正藏》第52册,页426c。
- [20][元]华亭念常集《佛祖历代通载》卷6,《大正藏》第49册,页524b。
- [21]《大正藏》第15册,页335b~c。
- [22]《集神州三宝感通录》卷3,《大正藏》第52册,页434a。
- [23]《大正藏》第53册,页569a。
- [24]《大正藏》第53册,页609c。
- [25]《大正藏》第53册,页609c。
- [26]《佛祖统纪》卷34,《大正藏》第49册,页319b。
- [27]《集神州三宝感通录》卷1,《大正藏》第52册,页437b。
- [28]《宋高僧传》卷14,北京:中华书局,1987年,第429页。
- [29]《释氏要览》卷3,《大正藏》第54册,页303b。
- [30]《大正藏》第51册,页102b。
- [31]《宋高僧传》,第278页。
- [32]《大正藏》第51册,页1087c。

[33] (宋)黄休复《益州名画录》卷上“张南本”条,北京:人民美术出版社,1964年,第13页。

[34]《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上(尚)表制集》卷2,《大正藏》第52册,页837b。

[35]《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》卷1,《大正藏》第49册,页13a~13b。

[36]录文据王书庆《敦煌文献·佛事篇》,兰州:甘肃民族出版社,1995年,第242页。

[37]王惠民《古代印度宾头卢信仰的产生及其东传》,《敦煌学辑刊》1995年第1期,第72~78页。

[38]见P. 2058(6)、S. 4506《燃灯文》录文,黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第508、535页。

[39]见S. 5957(1)《结坛祈祷发愿文》录文,《敦煌愿文集》,第589页。

[40]见S. 5957(5)、P. 2838(6)、P. 3765《转经文》录文,《敦煌愿文集》,第487页;俄Φ263、俄Φ362中亦有相同祈语。

[41]见S. 5561、S. 5522《俗丈夫患文》录文,《敦煌愿文集》第696页。

[42]王惠民经过比照,认为此四写本为壁画书写手练习所用,见《敦煌壁画(十六罗汉图)榜题研究》,《敦煌研究》1993年第1期,第25~36页。

晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论

郑炳林

敦煌文献中保存了大量的占卜文书,这些占卜文书根据黄正建先生的统计约有270多个卷号,可以分为十二部分内容。^[1]从近年研究的情况看主要集中在解梦书和相面书的研究上,无论是相面书还是解梦书,都牵扯一个占卜方法问题。就敦煌占梦和相面的占卜方法,学术界进行过很多探讨,取得了一些引人瞩目的研究成果。但是还有很多问题无法突破,有很多梦象与梦兆、面相与预兆之间的相互矛盾关系无法解决。就是说按照占卜书解释梦象征兆、面相预兆是一回事,而实际的人事即梦象或者面相的实践与梦书、相面书存在一定的距离,或者是结局相反,这种矛盾如何解释。从占卜书的发展趋势来看,就是将预兆阐述得似是而非、含糊、朦朦胧胧,玩文字游戏,以求得变通。这种方法一直流传下来,并被大部分占卜家或阴阳家所继承,也是传世本占卜书的基本特点。但是敦煌写本占卜书特别是梦书、相面书中,^[2]占断辞都非常明确,毫无隐讳含糊而言,我们知道越是占断辞明确的越容易出现矛盾,如果不解决这种矛盾占卜活动就无法取信于民众心理,于是晚唐五代敦煌占卜界提出了行为决定论来解决这一问题。所谓行为决定论就是行为决定征兆结果,这样不但能解决占断辞与结果的矛盾,而且有很大的社会积极意义,对稳定社会鼓励民众努力向善起到很大作用。本文就是我们从事敦煌占卜文献研究中根据占卜文献特别是解梦书、相面书得出的一点看法,提出来供学术界

讨论。

一、敦煌占卜文献中记载的占卜方法及其探讨和矛盾

关于占梦,敦煌写本解梦书称“若思惟想之或寐,善梦宜说,恶梦理之。夫梦见好梦即喜,恶即忧,若何?智者解之恶梦即吉,向愚人说之,好梦变为凶也。”^[3]善梦应当说出来,恶梦就要进行占梦,有些看来是恶梦向懂梦的人请求解释,恶梦会是吉兆,如果向不懂梦的人说,好梦也会变成凶兆。就是梦相不要随便请人乱占,要找懂梦的人进行占梦。为什么要这样呢?《先贤周公解梦书》指出其中的原因是,“凡欲说梦,明惠信者,可即对之叙说。何者,但诸梦相,皆有神在,旁前之对,即吉。有瞋即不吉,万不失一。”^[4]每个梦相都有神依附其旁,说对了是吉利,若说错神就不高兴,吉利就会变成凶兆。如何占梦?一种是依照梦经占之,第二种是恶梦对人不要说,经过三日解之,就成为吉利征兆。

晚唐五代敦煌地区是如何进行占梦的?戴仁《敦煌写本中的解梦书》称:“为了解开梦兆,可以用多种解梦术,所有这些解梦术并未都出现在解梦书中。所有这些解梦术可以对某种普通的梦立即提供一种答复,但他不能解释复杂的梦。必须由解梦者来解开梦的秘诀并从中揭示其预兆。”所以戴仁将解梦方法分为两种,直接解释和间接解释。直接解释,对具有明显内容的梦的解释相对比较清楚并使用一些普通的方法。一、梦的内容可以在实际中找到其延续,其解出自善意、伦理、卫生、谚语等。二、在其他情况下,解梦是以类似的考虑为基础的,所以一切长的东西都象征着长寿,长发长绳——长命。一切耸立着的东西都是社会地位上升的征兆,楼台、山陵,官位之象也。上楼台、升山陵就要得官位。车是最高官爵的象征,粮食是富有的迹象,牲畜与一种吉利的环境有关。

女人梦见太阳、月亮或者龙入腹往往预示着她将要生贵子。三、某些具有多种内容的梦以一种内容较另外一种内容占突出地位而具有意义,正如梦见衣服或者食物一样,这些所吃肉的种类和衣服的质量颜色功用,确定了梦兆吉凶善恶。对于那些具有一种颜色的梦来说,颜色本身的象征意义,就决定了梦兆的意义。四、通过对立推理,解梦可以由反义或对立而得出,在梦中被认为凶的或者不吉利的却产生了好的或者令人满意的效果。如哭泣和丧父母等是吉利征兆。具有隐蔽内容的梦,间接解释是通过其他占卜术而得出的梦兆。一、梦被理解作一种迷,所记下的梦的主要内容与一种其解释很明显的同音异义词有关:棺、材、鹿、獐是官、财、禄、章的谐音。二、以拆字之迷来解梦。相当于梦之内容文字可以按其偏旁分解和在可能的情况下再重新组合。三、梦象有时很复杂或不明确,于是便多种解梦术结合起来,其中一种办法可以说明用另一种办法无法揭示的内容。将类比与拆字结合、拆字与象声结合等,由两种以上的办法解释同一种梦。^[5]

刘文英先生《中国古代的梦书》中专门论述了梦书的占断方法。占梦,首先要分析梦象以揭示其神意。然后把梦象同未来人事联系起来,梦象同未来人事只有三种可能:同一关系、相异关系、相反关系。所以占梦也有三种基本占断方式:一是根据梦象进行直解(同一关系);二是根据梦象进行转释(相异关系);三是根据梦象进行反说(相反关系)。一、直解:把梦象直接占释为它预兆的人事,即梦见什么事情,则将发生什么事情。梦象同人事表现为同一关系。如“梦见佩印,爵至”,“梦见得人拜,大吉”。这种占梦方法在梦书中比较少见,不过在实际生活中,梦象与后来的人事直接应合的情形确实是存在的。二、转释:就是把梦象进行一定形式的转释,然后根据转换了的梦象再占释人事。由于经过一定形式的转换,便给占梦家留下了回旋的余地。而占梦家也可以根据需要进行不同形式的转换。在各种梦书中,常见的转释方法有象征

法、连类法、类比法、解字法、谐音法等。(一)象征法:先把梦象转换成它象征的东西,再根据所象征的东西的内容说明梦意和推断人事。占梦家总是把梦象的象征意义归结为神意,实际上根源于久远的风俗习惯和深厚的民族心理。象征物有动物、植物、天象、山河等,敦煌写本解梦书中这方面的直接占辞没有,间接占辞很多。(二)连类法:先把梦象转换成与之相连类的东西,再根据与之连类者说明梦意和占断人事。这种占断,大多以生活经验为依据,并使之绝对化和普遍化。(三)类比法:根据梦象的某些特点,以比喻说明梦意,用类推占断人事。用梦象的某些特点及其同人事某些相关之处,使梦者得到一种似是而非的满足。(四)解字法:先把梦象转换成汉字,再根据汉字及笔画结构解释梦意和占断人事。此法敦煌写本解梦书一般不用。(五)谐音法:先取梦象谐音,再根据谐音解释梦象占断人事。这种占法敦煌写本解梦书使用最多,如鱼、材、棺与余、财、官等。三、反说:就是把梦象反过来,从反面解释梦境和占断人事,在这类占辞中,有些梦通常人们以为属吉,结果却占之为凶;有些梦通常人们以为属凶,结果却占之为吉。像污秽与得财、哭泣与喜悦、身死与长命等。^[6]

就是用这些占梦方法也无法解决梦象与梦兆之间的任何问题。占梦中存在的最大问题是梦象预兆与人事实现之间存在的矛盾,很多符合梦象占断辞所预兆好的和恶的都不一定能实现,以前的解梦方法的探讨主要是解决梦象所包含的明显的或者隐晦的内容,解释梦象与占断辞之间的关系,而对于梦象预兆与人事实现之间的关系矛盾,探索不是很多。只是敦煌写本解梦书在论述解梦方法时称恶梦不要轻易对人讲,三日不说恶梦变为好兆。^[7]除此之外,也没有更多的论述。占梦家在处理梦象预兆与人事关系时一般都采用占断辞含糊隐晦的办法,使人得到一种模模糊糊似有似无的印象。这种方法只能应付一时,不能从根本上解决解梦活动中存在梦象预兆与人事关系之间的矛盾。

关于晚唐五代敦煌地区的相面方法,直到目前为止学术界几乎对这个问题没有进行过任何探讨研究,我们只能根据古代敦煌人的相书来总结其相面的方法。根据我们的研究,研究敦煌写本相面书首先要注意的有以下几个方面:第一、敦煌写本相书把相面的核心放在人的面部,焦点集中在人眼睛上。在相书的第二篇就提出来:“八尺之躯,不如一尺之面;一尺之面,不如三寸之鼻;三寸之鼻,不如三寸之耳,三寸之耳,不如一寸之目。凡相人官、禄、田宅,视上部。谓额、眉、目、颊等是也。相寿命,看鼻、音、声。相苦乐,看手足。此等皆须先全平博润泽,大吉。相身及妻子兄弟姊妹,视中部,谓阴中权势是也。”^[8]相的核心部位从这段文字得知是在人的头部,而关键部位是人的眼睛。从相书分篇数目看,许负相书一部共三十六篇,而头部占17篇,因此叙述最为详细的是头部。^[9]从古代敦煌人的观点看,官禄寿命是人生的根本,决定一切,人眼睛黑白分明有光泽且龙精凤目,是富贵的相貌,眼睛像虎眼象眼,是做官的相貌。第二、敦煌写本相书对人相貌的好与恶作了详细的总结,什么样的相貌是好的相貌,什么样的相貌是恶相,具备哪些特点都进行了详细的描述。更为严密的是将男性与女性区分开来进行总结。C117、CH87《相书一部》:“夫阳光润泽,细以有殊,眉峻黑,眼目鲜明,阳中开阔,阴中太平,龙精凤目,阙上毫生,面如满月,方断天亭,鼻筒悬胆,沟洩深零,口上四字,断鄂峰贞,齿白如玉,舌似花生,言语清朗,折挫龙鸣,耳博脑轮廓环,奶阔尺二,宿幽清,手足紫色,甲像红樱,指尖无节,喋血文成,五荣(策)入掌,龙虎风行。”总的来说,肤色有光泽,眉毛要黑,眼睛有光泽黑白分明,龙精凤目,面如满月一样丰满,口方正,牙齿洁白,说话口齿清晰,指头如玉无节,行走像龙虎稳健,耳轮成型,胸部宽阔。其中有一部分是先天形成的长相,但是很多也是后天修养所致。同时也指出男性女性恶相特点,P.2572《相书一部》记载:“相男子第三十:一曰羊目,二曰露齿,三曰结喉,四曰癯瘦,五曰鼻

[不]高,六曰安行如走。羊目,短命。露齿,传言。结喉者,凝贱。癯瘦者,短命。鼻不高者,忿争不止,失财。安行如走者,贫。右男子有此六恶者,不中交友,婚姻。相女人九恶第三十一:一曰蛇面;二曰颈(头)倾;三曰蛇行;四曰雀趋;五曰鼻不高;六曰目白;七曰额上八文;八曰生发;九曰雄声。蛇面、头倾共鬼语。蛇行、雀趋无财。鼻不高、目白库仓虚。额上八文,生额不自如,凶。雄声煞夫,难共居。右女人有九恶,不堪娶,大凶。”^[10]第三、颜色判定法,主要是在相人气色上客色、本色的区分以及肤色吉凶预兆判定。本色是人原来的面部肤色,客色是后来出现的面部肤色,客色中黄色和桃花色是好的颜色外,其余颜色都是恶色,这种方法主要适用于敦煌相书关于气色的相法上。^[11]侯锦郎关于这种相面法作了详细的研究和论述。第四、数量标准法,敦煌写本相书主要是为了解决面相与人事结果之间的差异的一种变通方法,就是一种好的面相不能决定与预兆相和的结果,只有多种面相才能有与之相符的结果。如果严格按照相书的要求去苛求身体的部位相貌,确实有很多好的相貌也有很多不好的相貌,是不是好的相貌就一定得到好报应,不好的相貌就一定会有坏的征兆。这样相面对每个行为对象的个人或者社会只能起到消极的作用,因为好的相貌很可能促发很多人的野心,不择手段去实现这些相貌所揭示的征兆,必然引起社会动荡;不好的相貌使人失去做好人的愿望,安于命运安排,不求上进,容易引导他们走上邪路。这样就与相面的宗旨相背离,所以相书的关键是如何处理行为与相貌的关系。从敦煌写本相书内容看,每个人身上找到几处好相并不很难,如果把这些好相实现就不是一件容易的事情,有了好相还实现不了原因何在,敦煌写本相书又提出了数量标准法,如:“凡人面上一处有三公相者,止二千石;二处有三公相者,止刺史;三处有三公相,侍天子也;四处有三公相者,令侯相;五处有三公者,真三公也。”^[12]这下就又将人限定死了,我们知道在身上找到一处三公相是比较容易的,如果要找

到五处三公相根本不可能,就是古代典籍中记载到官至三公者也没有记载到身上有五处三公相。这样就可以解释了既有好相又有好行但是没有好的回报原因何在。第五、其他因素影响说,就是将面相预兆与人事之间的差异矛盾归结到亲属面相的影响,这种因素的影响主要来自于夫妻、父母、兄弟姐妹和子女等人的面相,我们从敦煌写本相面书中看到很多占辞有妨夫妨妻妨父母及其兄弟姐妹等,有时自己的面相决定他们的命运官禄,同时自己的官禄命运也由他们的面相决定。这种相法也是敦煌相面变通的一种办法。

晚唐五代敦煌地区的相面实际上是一种按图占断的占卜方法,技术最强的是对人面相的识别鉴定和如何确定面相的好坏,而相面中存在的最大问题是好恶面相的来源及其预兆的实现与否。数量标准法实际上有限地解决了这个问题,但是还是没有从根本上解决这个问题。因为数量标准虽然提高了达到标准的难度,但是,第一没有解决达到标准这些人是否可以实现面相预兆,如果没有实现原因何在;第二没有解决数量标准法中的矛盾,就是很多没有达到数量标准或者根本没有面相预兆的这部分人相反得到人事实现。相面家一方面就这个问题作过多方面的探索,力图找出解决问题的办法;另一方面在实际相面活动中闪烁其词用隐晦的语言企图回避这个问题。这不仅仅是敦煌写本相面书中存在的问题,也是整个中国古代相面活动中存在的问题。

晚唐五代敦煌的相面与解梦不论用什么样的方法和理论进行解释,都存在不可解决的矛盾,这些矛盾是解梦和相面活动向前发展的亟待解决的问题,但是光靠以前使用的方法和理论是远远不够的,所以在这种情况下晚唐五代敦煌的占卜家产生了行为决定论及其二重行为决定论。

二、行为决定论的提出及其意义价值

晚唐五代敦煌占卜文献提出行为决定论的主要是敦煌写本解梦书和相面书,解梦书主要见载于《先贤周公解梦书》,相面书主要见载于《相法》。敦煌写本解梦书和相面书的占辞看似简单,实际上非常复杂,一条占断辞是多种占法的结果,尽管占辞很多,仍然不能囊括复杂的梦象,因占法差异,同一梦象有不同或者相反的梦兆,故占梦者多“审测而说”,“随意附会”,力求占而有验。尽管戴仁、刘文英将占梦方法归结很多的占法,在实际占梦过程中,很难做到占而有验。因为占梦或者相面是一种预测行为,这种预测与实际情况有相同、相近和相反三种结果,也可能占而无验。如何变通这种现象,所以占梦家或者相面家一是将梦象解释得似是而非、模棱两可、含含糊糊,这样可以与人事之间发生某种朦朦胧胧的附会关系;二是提出了行为决定论,这是敦煌写本解梦书和相书对占梦活动的贡献。行为决定论的提出,比起似是而非的占断方法又高明和实用很多,因为这是一种积极的占断方法,提倡人积极行善行、为善政,对于稳定社会秩序作用和意义很大。同时使用这种占梦方法,对于解释梦占与人事之间的差异、矛盾非常方便。

敦煌写本解梦书中明确提出行为决定论的是敦煌写本即 Fragment 58 (756) (IOL C. 118) 号《先贤周公解梦书》。Fragment 58 (756) (IOL C. 118) 号收藏于英国印度事务部图书馆,《英藏敦煌文献(非佛教部分)》第十四卷有影印件。该卷首部完整而末尾未抄完,首题“先贤周公解梦书一卷并序”,《英藏敦煌文献》以此为名。揆其内容,保存序文及天部第一,地部第二有目无文。在序文中称:

盖闻解梦者,二气已分,三才列位,五行头缘,天地交泰。
阳为日,阴为月,□乾三思坤将三母始,六合之内,有□建君主

臣事，莫不因梦而成，高贵者也。凡龟卜梦兆，并是神□吉凶，然后依经占之，吉凶善恶，消息可知。相梦所作，心同龟兆，是以检书知之，各辨吉凶。凡欲说梦，明惠信者，可即对之叙说。何者，但诸梦相，皆有神在，旁前之对，即吉。有瞋即不吉，万不失一。故书曰：梦相皆有消息，化□经法。三日不说，什有消息之理。口说消息，盛已吉耳。善恶梦无要微，后世之人，宜当慎之。梦善即向诸人前说之，梦若恶，即咸口勿说之。经三日说诵之，神明欢喜，即为除灾灾祸及威福。人好自疑，勿为恶行，事当灭剩？故书曰：妖祥不胜善政，怪梦不胜善行。是以智人君子恒在。《梦书》一卷，传示子孙，遣说之耳。^[13]

这是关于占梦理论最精辟的论述。占卜梦兆实际上是神在定吉凶，依照梦经占卜。吉凶善恶都可以知道，凡是做了梦要对知道梦的人说，不要随便对人讲，因为梦相都有神在，神若发怒就不吉利。善梦就对人讲，恶梦最好不要对人讲，经过三日再说神明欢喜，消除灾祸。人好自疑，就不要做恶事，什么事都不会发生。因为妖祥不胜善政，怪梦不胜善行。最后将梦的善恶吉凶取决于人的行为的善恶上，行为决定一切。光有好梦还不行，还要有好行，有了善行就是怪梦妖祥也不会影响你。这样一来恶梦征兆同样因为善行善政的关系不能对人们产生影响，将恶梦与梦兆又归入行为的好坏与否。

敦煌写本相面书中记载很多好的面相和不好的面相的征兆，这些面相的占断辞也是直截了当，基本上没有丝毫的含糊其辞似是而非的特点，面相和预兆之间如果出现矛盾就没有回旋的余地，为了解决面相与占断辞之间的矛盾，于是在 P. 2572《相法》中提到男女好相的同时也提出了行为决定人事的行为决定论：

凡女人欲得细角(脚)多，肉身体，欲得方直，面色欲得光白，眉目白黑分明，口小，舌方，耳色白于面，手足细长，头发细，此女宜夫利子，大富贵……男子好相者，手足厚软，头面方

正,好相也。手足多文理者,列富贵人也。舌方多文理者,封侯人也。额长长寿而贵也。眉去眼远者,三高等贵也。发去眉远,眼去口远,口去颈[远]者,此人公侯将相也。凡人面上一处有三公相者,止二千石;二处有三公相者,止刺史;三处有三公相,侍天子也;四处有三公相者,令侯相;五处有三公者,真三公也。凡人年命长封,可看耳眼。耳高眉经及长年,由须九皆起处,一处不起者,不可便道长年。两权是二刑,主十四年,九刑皆起,极者,寿也。眼童子黑白分明者,是保其年也。一刑不应者,是长年正;有二刑起者,其命可得廿八岁。形准十四年,刑刑计之;四形起者,年可五十六。凡人相推年为贵,人多无命寿。凡相之法,看其所作。虽有好相,由(犹)须好行。[行]若不善,损相毁伤也。^[14]

敦煌写本《相法》中提出的女性好相的占断辞是宜夫利子大富贵,相对女性来说男性更为丰富多彩,总结起来也主要是官位和寿命,所以敦煌写本相面的中心是围绕着男性的前途命运进行占卜的,男性前途命运的好坏决定了一个家庭的社会地位。男性的最高社会地位也就是公侯将相,但是公侯将相的位置毕竟是很少的几个,只有极少数的人才能爬上这个位置,多数人只有空有其相,如何解决这个矛盾,从理论上给人们心理一种合理的解释?敦煌写本《相法》提出两点:一是数量标准法,最高标准是五处三公相是真三公,数量要求越多符合要求的比率就会越低,其余相貌减等解释,就是这样也很难变通,一方面很多减等也无法实现,而是数量达到也不可能得到完全符合占断辞的预兆。二是提出了行为决定论,好相的实践是好行,行为不好就会损相,行为是无法用量化标准衡量的,好行是什么样的程度,谁也无法确定这个标准,因此相对数量标准法来说出现更宽的回旋余地。数量标准是可以达到的,而好行的标准是无止境的,也是没有办法确定标准的,因此任何没有实现的面相都可以解释为没有好行或者好行还没有达到

应有的要求。

敦煌写本 C117、CH87《许负相书》序第一于人的各种好相之前,称好相和恶相都是人善行和恶行的表现:

序曰:夫积善余庆,则众相自然,积恶头(显)扬,表其深现。凡相官府部,难得骨肉相。夫阳光润泽,细以有殊,眉峻黑,眼目鲜明,阳中开阔,阴中太平,龙精凤目,阙上毫生,面如满月,方断天亭,鼻筒悬胆,沟渎深零,口上四字,断鄂峰贞,齿白如玉,舌似花生,言语清朗,折挫龙鸣,耳博脑轮廉环,奶阔尺二,宿幽清,手足紫色,甲像红樱,指尖无节,喋血文成,五策入掌,龙虎风行。

外部面相是以前行为的表现,人的好相和恶相是由其行为的善恶决定的,以前有了善行才会有现在的好相,以前的恶行才决定现在的恶相,陷入了宿命论的观念之中。如果仅仅根据先天行为决定论这一点看,是非常消极的人生哲学,有了好相剩下的只要等待好的预兆实现就是了,有了恶相只有安于现状等待报应就是,不求积极进取。如果将《相法》中提出的好相的后天行为决定论结合起来,形成一个完整的理论框架,即行为——好相或者恶相——行为,又从消极转往积极进取方面转化,这就是敦煌相面术上的面相二重行为决定论。敦煌占卜法二重行为决定论实际上是一永无止境的轮回过程,也是一个永无止境的因果关系,二重行为决定论的提出比较行为决定论又进了一步。

晚唐五代敦煌占卜活动中的二重行为决定论同行为决定论一样都是一种值得肯定的积极的占卜理论,对于解决相面中的矛盾和推动相面占卜活动发展有很大的作用。我们从敦煌写本相书记载看有很多好相,也有很多恶相或者不好的相貌,这些相貌是如何来的?从现代科学发展看遗传是主要因素,但是同一个父母生的子女面相却各不相同,有好的面相也有不好的面相,命运更是这样,这些都无法解释。当然可以解释为后天的个人努力进取有关,

但是同样付出了很多劳动,有的成功有的却失败。在宿命论的观念下解释这种不定因素问题是很难的,只有归之为一种不可知因素即面相。

晚唐五代敦煌占卜二重行为决定论的贡献在于它解决了人面相和梦象好恶的原因问题,虽然这种解释是非常唯心的看法,但是对解决面相和梦象的起源却很有作用。在古代科学不发达的情况下人们总是把梦象和面相解释成一种超自然的神的意志或者命运决定,但是对于一些人为什么会有好相好梦和征兆,而对另外一部分人来说总是恶相和恶梦降临其身,这种梦象和面相因何而生是否会发生转变。还有一种现象就是随着人的社会和经济地位的转变,人的气质也相应地发生变化,原因何在?晚唐五代敦煌占卜家将他归结为人们的事先行为所致,恶梦人有恶行或者把梦象向不应该说的人说,引起神的不高兴所致,而恶相和好相是人们的好行恶行所产生的结果。二重行为决定论的提出,使原来占卜活动中存在的占断辞与人事结果间的矛盾消除,使矛盾的双方变得和谐统一,无论什么样的占辞结果都能从二重行为决定论中得到合理的解释。

晚唐五代敦煌占卜行为决定论的意义与价值,不仅仅表现在用这种占卜方法可以解决很多卜辞与结果之间的矛盾,而且更在于用它可以解释这种矛盾的过程和结果是积极进取的,促进了社会秩序的稳定,化解社会生活中压迫与被压迫之间对立矛盾。好梦好相除了给人产生积极向上的一面影响之外,还会使人产生很多非份的念头,如果一个占卜家只是指出梦和相的吉凶善恶,不从心理上给被占卜者一个开示,指出如何实现好梦好相和攘恶梦象征兆降临等,就不是一个好的占梦家。这种开示无非两种情况,一是积极进行善政善行使好梦好相的征兆能够及时实现,二是鼓动他们积极反抗争取好梦好相的实现。前者促进社会稳定,后者引起社会动荡。恶梦恶相所预示的结果必然是不吉利的,如果不及

时从心理上给与一定的调整,就会使这部分人消极处事,不求进取,增加社会的负面影响和不稳定因素。

同时它也有消极的一面,容易使人们安于现状不求改变,人受社会压力不求反抗,由于善政与善行是一个很难给一个明确定义的辞,容易被统治阶级所左右,成为管理人民的进行精神统治的工具。因为好行善行善政总是由人来解释的,特别是由社会上层解释的,从本身利益出发,善行善政确定必然对他们有利,对于一般百姓来说安于忍受,不求改变,接受社会的不公平待遇,就是善政善行。

晚唐五代敦煌占卜行为决定论及其二重行为决定论不仅仅使用于解梦和相面活动,而且其他方面的占卜活动也照样使用这样的占卜方法。因此研究行为决定论不仅仅是是解决解梦和相面中的问题,也解决了其他占卜活动中的矛盾。关于这一点我们将另文论述,在此不再赘述。

三、敦煌占卜行为决定论及其二重行为决定论产生社会背景

晚唐五代敦煌占卜行为决定论及其二重行为决定论产生的社会原因是多方面的,有政治的因素也有经济文化和宗教的因素。晚唐五代敦煌归义军政权是一个区域性的半独立的政权,管辖的区域是一个多民族居住区,因此敦煌地区也是多种宗教流传和交融的地区,占卜行为决定论及其二重行为决定论就是在这样的背景下产生的。

佛教提倡因果报应,所谓前世因现世界,现世因来世界。这种因果关系对占卜行为决定论及其二重行为决定论产生有直接影响,占卜行为决定论及其二重行为决定论实际上是佛教因果报应的翻版和变异,行为就是因,而面相和梦象征兆是果。但是占卜行

为决定论及其二重行为决定论是一种不彻底的因果关系,虽然接受了佛教的因果报应关系学说,又没有完全照搬佛教的因果关系理论结构。因为占卜行为决定论的因果关系还没有完全摆脱道教神秘色彩的那一套,因果关系不明朗,有含糊不清之感。这种行为决定论的产生是晚唐五代敦煌地区佛道儒交融的产物,晚唐五代敦煌地区佛教势力大增,道教衰落,很多在中唐时期见载的道观都不见记载,相反的是佛教教团高僧身兼三教大法师的情况比较常见,三教一般指儒释道三教,另外敦煌地区高僧身具儒教道教造诣比较常见。最初高僧兼三教大法师只是表明佛教教团对道教的行政管理职责,到后期发展到高僧研习儒道,如阴海晏、张灵俊、张善才等都是三教精通,马灵佺和尚是三教兼宣,刘庆力和尚是“久年报恩任位,常欢耆幼之徒。数祀结勘六司,不染纤毫少贿。释道儒流,遐迩无不悦……普丰化俗,儒道参前。”^[15]这样我们知道敦煌佛教教团的高僧兼三教大法师有两层意思:一是对儒释道三教的管理职责,二是具备儒释道三教的造诣。所以晚唐五代归义军时期占卜行为决定论及其二重行为决定论就是儒释道融合,占卜家接受佛教因果报应理论为解决占卜活动中的矛盾而产生的一种理论体系。

敦煌文书中保存有大量的占卜文书,有解梦书、相面书、宅经及各种占卜性文献,这些文献应当说与佛教文献没有很大的联系,又不是做修补佛经用的,那么这些与佛教经义不相适应的文献为什么会保存在敦煌三界寺的藏经中。晚唐五代敦煌三界寺藏经中保存道教文献不是一个偶然的现象,是晚唐五代敦煌佛教兼容并蓄特点的体现。晚唐五代敦煌佛教教团使用印度原始占卜方法。S. 12149《圣绳卜法》:“圣绳子卜:此卜是唐三藏贞观……敕西国取经,于千……得将来,以示方姓卜□……年月日为某□□取□……□□□勿逐(后缺)。”^[16]如果这个记载不误,在古代印度也流传很多卜法,他们同佛教一样被巡礼求法的僧人传入中国。

敦煌佛教教团对占卜等道家东西的兼容,实际上源自古代佛教传入中国时就有的对原始占卜的拥有,这种情况促成了佛教对道教的兼容。其次,占卜等方式在佛教传播过程中起了很大的作用。在佛教初传中国期间,很多弘法高僧本身就是占卜名家。这在中国古代典籍和佛教史料有很多详细而丰富的记载,这里我们不一一列举。就是在敦煌地区,佛教教团的很多行事中还经常使用占卜一类的东西。特别是佛教寺院的修建也进行占卜,从中可以明显看出阴阳杂占对佛教的影响。晚唐五代敦煌佛教教团兼容性的形成还表现在阴阳占卜类文书中包含了很多佛教内容,P. 3908《新集周公解梦书》第八章是佛道音乐章,将佛教与道教放在同等位置看待:“梦见礼佛,得贵人力。梦见入寺行,主喜事。梦见菩萨者,主长命。梦见金刚,得人力助。梦见僧尼,百事不合。梦见吃斋者,主大吉。梦见焚香者,主婚姻事。梦见神庙者,先人求食。梦见道士,有愿起。”^[17] S. 2222《解梦书一卷》“梦见僧尼,所作不成。”除了一条以外都是好的梦象,因为僧尼虽然代表男女二性,但是二者不可媾和,故表示做事不成。特别是《天文章》中称“梦见天帝释者,大吉。”^[18] 天帝释很可能就是帝释天,是敦煌壁画中常见的一种神。S. 620《占梦书》食会沐浴篇“梦见座僧,大吉。”佛法仙篇第十四记载:“梦见佛像,善征,吉。梦见神庙,必富贵。梦见形像,有喜事,大吉。梦见造幡,富德,吉利……梦见师僧,诸佛守护,吉。梦见尼,所为不成。”这些占梦辞中除了梦见尼与僧在一起表示所为不成外,其余都是吉利的梦象,梦见菩萨、金刚、佛像与道士等形象,梦见焚香、吃斋、礼佛、入寺行、师僧尊敬佛教行动都是吉利的梦象,反之凡是对佛教褻渎的行为都是不吉利的梦象,如“梦见雨浮图,所求皆不成。”因此从这些记载看,在敦煌写本解梦书中凡是梦见佛教及其有关的梦象都是好的梦象,敦煌写本解梦书是晚唐五代敦煌阴阳文士编修而成的作品,所以表现了晚唐五代敦煌地区的道教、阴阳家对佛教的认同,反过来也表明佛教对

道教的兼容和认同。^[19]晚唐五代敦煌地区佛教与道教的融合已经体现在占卜文献的编撰上,因此佛教的因果报应理论被晚唐五代敦煌占卜家采用就是顺理成章的事情了。

晚唐五代敦煌占卜家的行为决定论及其二重行为决定论受佛教影响比较大,同时也受儒家文化的影响。儒家提倡修身养性重实际而轻理论,我们从敦煌占卜文书内容看,《新集周公解梦书》称“人生在世,以四大立形,禀五常以养性”,^[20]所谓五常就是儒家的仁义礼智信。这种自身修养的观点也引入到占卜文书中,敦煌写本相书的本意是督促人进行自身的修养。我们只要仔细分析敦煌写本相书,就会发现一个问题,相书三十六篇中提到的很多面相都是可以改变的,如眼神完全可以改变,盗视就是偷着看人,或者与人交谈左顾右盼,都是不好做法;另外像口不合,饿死相;口未说舌先出,好说人;口似吹火老来孤独等,我们能够想象出来这样的相貌是非常不好的,这些相貌完全是能够改变的。人说话必须口齿清晰,如果声音很大像打雷,就“男妨妇,女妨夫”,女性说话像男人,所谓“雄声,女妨夫。”声音散乱嘶鸣,少子短命;声音像豺狼,贱和贪心。说话声音很大不照顾别人,肯定不行,会引起别人的反感。行步,讲究的是走路姿势必须稳,所以将龙行、虎行、鹅行、小儿行作为高贵的行步姿势,相应的雀行、鹊行都是下贱的行走姿势,女性蛇行、蟹行是妨夫的行走姿势。这些不好的行走姿势都是可以改变的,实际上相书起了督促人进行自身修养的作用。这样一来,行为和预兆结果就完全按照儒家思想要求的方向发展转变,用佛教的理论体系阐述儒家的思想内容,以佛教的形盛儒教的质。

晚唐五代敦煌占卜行为决定论及其二重行为决定论也受到民间社会生活和风俗习惯的影响。敦煌写本相书是人们长期生活经验的总结。敦煌写本相书有其迷信的部分,也有来自生活经验的总结,实际上就是今天,我们生活的各个方面还在使用。一是面相

是身体状况的反映,P. 3390 号在相气色卷末称“凡人面有本色忽变,本金色白忽赤色,则客色来。木色青忽白,客色来,水色黑忽黄,客色也。火色赤忽黑,客色也。土色黄忽青色,客色至。此皆是五藏有疾,府有绝气,不重病亡,即非意死。”“候病人法:病人肾病,成唇俱肿,脾白,戊己日死。肝病,皮肉白,脾白,庚辛日死。肺病,颊赤目肿,心赤,丙丁日死。脾病,唇青,肝色青,甲乙日死。心病,目黑、肾色黑,壬癸日死。凡人不病,面色苍黑,远视眉不分明,如鬼魂影及面带干脯色,及陷水花并死,马肝色者,名为行尸,不出三年内必死。”^[21]面部出现客色实际上是人内脏疾病的反应,这不能不说是中医学家诊断疾病的望。二是面部表情和外在行为是内心思想的体现。如眼神盗视及其眼神凶狠,为人奸滑凶狠,这是我们在生活中经常固定的看待人的模式。“女子语音高大者,亦云早丧夫。”“何以知人方向贫?到坐渐渐退……凡人坐不安席者,非唯损相,亦无年寿。”“何以知人始遭偷?共语,而举眼视主人屋,不即答,必道遭偷。”^[22]女性语音高大,男性坐不安席,行为畏畏缩缩,到人家看房子关好没有,这是否与生活实际有所关联,只有等待大家在生活实际中去摸索了。实际上我们只要仔细琢磨就会发现,敦煌占卜论中的行为决定论所论述的因果关系内容主要取自生活实际经验的总结。

晚唐五代敦煌占卜行为决定论中提出的因果关系中行为是因,面相和梦象是果,但是果的好坏确定却是晚唐五代特别是中古时期敦煌地区居民审美观的体现,晚唐五代敦煌地区无论对男性或者对女性都有一定的审美要求,就是什么样的男性或者女性才符合美的标准。男性,从外表来说“男子好相者,手足厚软,额面方正,好相也。手足多文理者,列富贵人也。舌方多文理者,封侯人也。额[方]长寿而贵也。眉去眼远者,三高等贵也。发去眉远,眼去口远,口去颈[远]者,此人公侯将相也。”女性外表要求“凡女人欲得细角(脚)步,肉身体,得方直,面色欲得光白,眉目白

黑分明,口小,舌方,耳色白于面,手足细长,头发细,此女宜夫利子,大富贵。”^[23]另外还有内在气质的要求,P.2572《相书一部》所列举的各种相面方法,实际上就是根据人的气质进行的将来吉凶福祸的判断。外表是先天的,是无法改变的相貌,但是气质是后天修养所致,是以人为主导通过修养可以达到的美的标准,所以相面方法更注重气质的相法。敦煌写本相面书对晚唐五代敦煌地区的佛教艺术也有一定的影响。晚唐五代敦煌莫高窟供养人像我们看了以后有一个很深的影响,就是千人一面,虽然大家都指出了这种现象,但是没有一个人找出其中的原因。晚唐五代敦煌地区是一个多民族居住区,有来自中亚南亚地区的粟特人、波斯人、印度人,也有来自于敦煌周边地区的吐蕃、吐谷浑、南山、回鹘、于阗、龙家等居民,居民成分相当复杂,但是敦煌莫高窟中绘画出来的供养人却全是一模一样,几乎看不出什么差别,这其中的原因就是当时人们审美观的要求,如果将一个人按照相面书要求进行绘画,突出他的优点,就像经过美容师的美容后拍出来的艺术照片一样,人全是一个模样。这实际上是相书对艺术所产生的影响。占卜文书对艺术的影响主要通过当时人们审美要求观念来实现的,反过来艺术美体现出占卜对审美的要求。

敦煌写本相书的理论主要以儒家的理论为基础,许负相书称“夫积善余庆,则众相自然,积恶头(显)扬,表其深现。”这种观点主要来源于《新集文辞九经抄》、敦煌本《新集文辞九经抄》, P.3368《新集文辞九经抄》记载:“孔子曰:吉凶由人,祸福由己;行善则吉,行恶则凶,为 by 己也而由人乎……尚书云:行善则吉,行恶则凶,人唯为善,唯曰不足,凶人为不善,亦曰唯不足。恶贯以满,天必诛之,若不诛,天与同过;善不负人,天必福之,若不福之,天何口之。俗谚云:终日行善,善犹不足;一日行恶,恶即有余。必须行善,恶不可作……左传云:积善之家,必有余庆;积恶之家,必有余殃。”^[24]因此敦煌本相书的理论与儒家关系更为密切。

从以上的探讨中我们可以得出这样的结论,晚唐五代敦煌占卜行为决定论及其二重行为决定论的产生受到多种社会因素的影响;理论框架是接受佛教因果报应理论模式,从内容的阐述来说基本上是儒家以及中国传统观念的一套,将人们社会生活实践经验总结及其审美观也纳入其中,成为一个从理论结构到思想内容都非常严密的占卜方法论。

注 释

[1]黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,北京:学苑出版社,2001年

[2]郑炳林《敦煌写本解梦书概述》,《敦煌学辑刊》1995年第2期,第9~30页。郑炳林、王晶波《敦煌写本相书概述》,《敦煌学国际联络委员会通讯》创刊号(总第1期),第46~59页。

[3]S. 5900, P. 3908《新集周公解梦书》,录文参郑炳林《敦煌本梦书》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第1,6页

[4]Fragment 58《先贤周公解梦书一卷并序》,录文参郑炳林《敦煌写本解梦书概述》,《敦煌学辑刊》1995年第2期,第9~30页。

[5]戴仁《敦煌写本中的解梦书》,参耿昇译《法国学者敦煌学论文选萃》,北京:中华书局,1993年,第312~349页。原文参 Jean - P. ierre DREGE. Clefs des songes de Touen - houang. NouvelleS. Contributions aux etudes Touen - Houang. 1981, pp205 - 250。

[6]刘文英《中国古代的梦书》,北京:中华书局,1990年,第10~22页。

[7]英国印度事务部图书馆藏 Fragment 58 (IOL. C. 118)《先贤周公解梦书一卷并序》,录文参郑炳林《敦煌写本解梦书概述》,《敦煌学辑刊》1995年第2期,第9~30页。

[8]C117 CH87《许负相书》,图版参中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》,成都:四川人民出版社,1995年,第14卷,第278~279页。本文图版由郝春文教授赠予,特此表示感谢。

[9] 参敦煌写本相书 C117 CH87、P. 2572、P. 3589、P. 2797、S. 3395、S. 5969 号等。图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》、《法藏敦煌西域文献》。录文参郑炳林、王晶波《敦煌写本相书校录研究》，北京：民族出版社，2004 年。

[10] 录文参郑炳林、王晶波《敦煌写本相书概述》，《敦煌学国际联络委员会通讯》创刊号(总第 1 期)，第 46~59 页。

[11] 参 P. 3390《相色发面看吉凶厄法》、P. 2572《相书》之《相人面色气第卅五》。

[12] 敦煌写本 P. 2572《相法》，图版参上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 16 册，第 43 页。

[13] 录文参郑炳林《敦煌写本解梦书概述》，《敦煌学辑刊》1995 年第 2 期。第 9~30 页。

[14] 图版参《法藏敦煌西域文献》第 16 册，第 43 页。

[15] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992 年，第 432~433 页。郑炳林《晚唐五代敦煌佛教教团阐扬三教大法师与敦煌佛教的兼容性形成》，《炳灵寺石窟学术研讨会论文集》，兰州：甘肃人民出版社，2003 年，第 301~321 页。

[16] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第 14 卷，第 87 页。

[17] 《敦煌本梦书》第 6~61 页。

[18] 同上，第 130~135 页。

[19] 同上，第 150~194 页。

[20] 同上，第 1、6 页。

[21] 图版参《法藏敦煌西域文献》第 24 册，第 52~55 页。

[22] P. 2572《相法》，《法藏敦煌西域文献》第 16 册，第 43 页。

[23] 同上。

[24] 参郑阿财《敦煌写卷新集文词九经抄研究》，台北：文史哲出版社，1989 年。

晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度

郑炳林

从两汉起敦煌就成为一个国际化商业贸易都会城市,《续汉书·郡国志》记载敦煌是“华戎所交一都会也”,^[1]明确指出敦煌是国际贸易市场城市,敦煌的这种地位一直到唐代中期基本上都没有发生改变。归义军时期敦煌商业贸易市场地位有所衰落,地位远不如以前,但仍然起着国际商业贸易城市的作用,这种贸易市场的国际化程度,是我们探讨的一个主要内容。作为国际贸易城市要具备三方面的条件:一是从事商业贸易的商人具有国际性;二是出现在贸易市场上用于交换的商品也要具有国际性;三是贸易市场上使用货币的国际性。研究晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度对我们今天开发西部,加强西部地区对外交流都具有重要的借鉴意义。

一、晚唐五代敦煌贸易市场上从商人员的国际化

盛唐时期敦煌地区居住有大量的外来从事商业贸易的居民,这些人中以粟特人居多。在敦煌文献中保存的《天宝十年敦煌郡敦煌县差科簿》记载有从化乡的居民服差役的情况,从这些人的姓名上看都是移居敦煌的粟特人,姓康、石、安、米、曹、何、贺、翟、史、罗等粟特姓氏,多数人名明显是从外来语翻译过来的,像康佛耽延、康佛那、石毕娑、罗釜娑、米炎帝越等。所服差役中具有明显

的商业特征,如有两个人担任市壁师,而市壁师是专门管理市场贸易的色役,粟特人担任的这两个市壁师是敦煌文献仅见记载的两个服商业贸易色役的人,表明粟特人是盛唐时期敦煌贸易市场的主体。粟特人是专门从事国际贸易的商人,敦煌有专门为安置这些国际贸易商人而设置的从化乡,说明敦煌贸易市场外来商人数量很大。从差科簿记载从化乡最少有两个里四个村落,因为有两个里正四个村正。^[2]吐蕃占领敦煌以后,池田温认为粟特人基本上迁移回粟特地区,留下的少数变为寺院的寺户,从此以后敦煌再也没有粟特人了。^[3]到底晚唐五代敦煌有没有粟特人,经过我们研究,晚唐五代归义军时期敦煌居住有大量的粟特人,他们担任归义军政权中的各级官吏,^[4]有归义军节度副使安景旻等。从目前的最新研究结果看,曹氏归义军政权的建立者曹议金本身就是粟特人。^[5]唐代粟特人有一个很大的特征,往往把粟特或者回鹘出身的妻子排列在最前,而汉族妻子不论大小往往都排列在粟特或者回鹘妻子之后。曹议金的妻子回鹘公主要比宋氏小,但在供养人画像中列在宋氏之前。粟特人还出任了归义军佛教教团上到都僧统下到一般僧众的各级僧官。^[6]粟特人还参加了敦煌“社”的各种活动。经过研究得知,晚唐五代归义军时期敦煌的村落中有很多以粟特人为主建立的村落,如安家庄、曹家庄、史家庄、康家庄、罗家庄、翟家庄等,此外还有以鄯善人建立的村落鄯家庄,焉耆人建立的龙家庄等。^[7]表明晚唐五代敦煌地区还保留着粟特人的村落。这些粟特人从事各种商业手工业和医学事业活动,有著名富商部落使康秀华,一次为写一部《大般若经》竟向寺院施舍了600石麦子作为写经价值,相当于10匹马(或者30头牛);^[8]出现过学兼中西的著名医学家史再盈;^[9]还有工匠首领康都料等。在晚唐五代敦煌的酿酒业中,敦煌市场上开办的酿造、销售酒的酒店很多,以姓氏命名和以人名命名的酒店中半数以上是粟特人开办的,^[10]足见粟特人在晚唐五代归义军商业贸易中有举足轻重的地

位。此外敦煌商业贸易中还常见有吐蕃、于阗、波斯、印度的商人，P. 2612《儿郎伟》记载四海争着纳贡敦煌，敦煌街南、街北市场贸易繁荣，有众多外国商人开设的店铺。^[11]因此可以肯定，晚唐五代敦煌贸易市场上从事商业贸易的商人具有一定的国际性。

晚唐五代敦煌归义军时期对外贸易相当频繁，经常向中原地区和西域及周边诸政权派遣使团，这些使团规模大、人员庞杂，有官员也有一般随员，还有相当多的商人和僧侣。在一般情况下，使团成员都要携带一些纺织品或其他质轻价高的物品去贩卖，同时将其他地方的物产贩到敦煌市场出售，或经敦煌再转售到其他地方。当时归义军向外派遣使节的记载比较多，为了管理使团事务约束随员纪律等，遂因出使的对象而常设了一批使团头目，有甘州使头、西州使头、于阗使头等，这些使团头目有很多就是由粟特人来担任的。^[12]晚唐五代归义军时期敦煌派往各地的使节非常频繁，这些使节组成复杂，除完成政府的任务以外，还带有商业贸易使团的性质，他们牵驼驮物来往奔走在敦煌归义军政权与中原王朝及其周边政权之间，敦煌贸易市场的外来商品就是通过他们进入的。敦煌文书记载来往使节捎带货物比较常见，出使的目的多是为了商业贸易。出使之前为了筹集足够的商品和运输工具，他们得向人借贷货物和雇佣驼马，出使回来之后用贩运回来的商品偿还利息与雇价。在归义军政权的机构中专门设立了宴设司，职责是招待来到敦煌的外地使团，这些使团、商团有来自回鹘、于阗、南山、靺鞨、波斯、印度等地。这些东来西往的商团尽管经常遭受沿途各个政权的骚扰和劫夺，但是并不因此而放弃通使和商业贸易。

二、晚唐五代敦煌贸易市场上商品的国际化

晚唐五代敦煌贸易市场上用于交换的商品同样也具有国际

性。敦煌地区物产贫瘠,敦煌文书多称敦煌“地不产珍,献无奇玩”,连向中原王朝进贡诸物“并是殊方所出”。^[13]因此敦煌市场上的商品大都靠从外地进口,进行中转贸易。晚唐五代敦煌贸易市场上所见外来商品有出产于中亚和龟兹的胡粉,胡粉既是高级化妆品又是绘制壁画的颜料;作为颜料的金青只有中亚地区出产,而石青、石绿主要来自于吐蕃地区,为佛像镀金用的水银也是从西域进口。棉布主要是由西州进口,种类有西州布、安西縠、官布以及粗縠、细縠、立机縠、白縠等。丝织品有从中原地区进口的各种丝织品,更具特色的是从西域地区进口蕃锦、胡锦、波斯锦等,还有出产于朝鲜的高丽锦,其中胡锦包括了粟特锦和拜占庭锦。铁器主要来自中亚、伊州、甘州和中原地区,有胡锁、汉锁等各种铁器。银器有来自于中原的银碗、东罗马的银盏和粟特地区金花银盘子、金花银瓶子等。有从于阗进口的玉和玉器,珠宝中有从南亚、东罗马或者中原进口的珊瑚、珍珠,有波斯出产的琉璃、玛瑙、输石、琥珀,有于阗出产的瑟瑟等。毛织品中有从于阗进口的于阗花毯、于阗毛褥以及从粟特地区进口的红绣毯和西州、南山进口的褐。敦煌药材市场上常见的有出产于西域的胡椒、高良姜、葶拔、诃梨勒等,也有出产于中原的人参、橘皮、芍药等,有出产于粟特康国的碓砂,应当说敦煌药材市场上的大部分药材主要靠进口所得。其他生活用品有从印度等地进口的砂糖,中亚进口的胡酒、回鹘瓜、大食瓜、胡枣、胡林子、葡萄酒,还有从回鹘和鞑靼地区进口的兵器及从印度进口的香料等。^[14]

总之,晚唐五代敦煌对外商业贸易的地区范围非常广泛,种类丰富,东到中原及朝鲜,南到吐蕃和印度,西到波斯、印度和东罗马。于阗出产的锦、毯及玉石,西州出产的棉布,最受敦煌人的青睐,除了部分作为自用外,大部分易手售往中原等其他地区,从事中转贩运贸易而从中获利。敦煌与于阗、西州回鹘之间的商业贸易大量是丝绸与珠宝、棉布之间的贸易,而从于阗、西州进口的玉

石、棉布中有相当部分又被转售往其他地区,一部分还特别作为礼品进献给中原、甘州回鹘政权的上层贵族,用于沟通双方感情,加强相互间的联系。通过对敦煌贸易市场外来商品研究,弄清源流,有利于进一步了解晚唐五代敦煌地区对外交流进程及其敦煌贸易市场国际化程度。由于敦煌的这种国际化程度,外来商品充斥整个敦煌贸易市场,对敦煌民风民俗影响很大。胡食、胡服、胡风盛行,可以想见当时的敦煌人处于一种什么样的情景呢?经常用于招待客人吃的有胡饼(有油胡饼、肉胡饼),饮用的有胡酒,演奏的有胡腾、胡旋舞,连交流用语也兼用胡语。

三、晚唐五代敦煌贸易市场使用货币的国际化

晚唐五代敦煌贸易市场国际化的程度还取决于市场使用货币的国际化程度。从敦煌文献记载看,金钱、银钱和金银器皿是对外贸易中使用的主要硬通货。

敦煌藏经洞没有留下来有关实物资料,但莫高窟北区石窟出土的少量的波斯银币足以说明晚唐五代敦煌市场上使用大量的金银钱币。敦煌文献记载晚唐五代敦煌贸易市场上的金银钱币主要来源于回鹘和西域等地,说“焉祁送纳金钱”、甘州回鹘“献纳金钱城川”,^[15]应当与贸易、纳贡关系密切。金银钱币在敦煌使用量也很大,长兴二年都僧统于宕泉建窟,窟成之后,为庆窟上梁,金钱银钱尽向空中乱撒。P. 3909《障车词》有“金钱万贯,绶罗数千”。^[16]金银钱等硬通货不但流通,而且数量不小。这些金银钱币可能就是外来胡商带进敦煌贸易市场的。金银器皿作为流通货币在晚唐五代的敦煌贸易市场比较常见,这些金银器皿有罗马银盏、银盘子、金花银瓶子、银碗等。为什么晚唐五代敦煌人民打制保存那么多银碗、银盘子等器皿,是单纯为了使用还是作为其他用途?从寺院所收藏的金银器皿看,主要是银碗(或金花银碗)、银盘子等,使

我们联想到敦煌富商康秀华向张金炫所在的乾元寺施物除胡粉、粟麦外还有银盘子三枚三十五两。康秀华是经营胡粉生意的富商,胡粉价格昂贵,转为粮食既不利于保存,又难以携带。我们推测银盘子是康秀华用胡粉换来的,是流通中使用的硬通货,故标明重量,便于计算。P. 3579《宋雍熙五年(988)十一月神沙乡百姓吴保住牒》记载吴保住用银碗支付牛价:“牛价银碗壹枚。”银质器皿支付物价,其性质显然是货币,不是作为一般意义上的器皿,表明银碗是作为货币流通于敦煌等地的贸易市场中。金银器皿中相当部分来自西域,文书所载最小银器也重六两,按照时价,当在 18 石麦左右,相当于一头牛的价格,故在敦煌籍账中记载一般性支付物价,很少使用银器,金银钱币和器皿主要使用于对外贸易中。晚唐五代敦煌市场虽然有散金碎银流通,从记载看,占不到整个支付物价的百分之一。^[17]

其次丝织品也是对外贸易中支付物价时所用的等价物。丝织品作为支付手段主要使用于晚唐五代敦煌的对外贸易中,这是由丝织品的特性所决定的。丝织品一般质轻价重,晚唐五代敦煌贸易市场上一匹生绢价格 18 石麦,熟绢一匹价格 27 石麦,楼綾一匹价格 81 石麦,红锦一匹价格 121 石麦,白花罗、孔雀綾、白纁綾一匹价格 189 石麦,犀牛綾、绣颜一匹价格 135 石麦,绵綾一匹价格 88 石麦,从这些丝织品的价格可以看出,最低的生绢一匹也值一头牛。^[18]敦煌借贷文书记载敦煌商人或者出使都要向人借贷很大数量的的丝织品,经商或者出使回来归还将近百分之五十的利息,足以表明晚唐五代敦煌贸易市场上丝织品作为等价物主要是在对外贸易中使用。丝织品作为等价物有物轻价重的优点,也有其不宜分割的缺点,不利于小宗贸易,所以仅限于对外贸易中使用。

作为实物的麦是晚唐五代敦煌贸易市场作为支付物价的补充手段。P. 2912《炫和尚货卖胡粉历》记载张金炫等出卖康秀华舍施的四十八两半又一分胡粉价值计算是麦,但实际支付的不完全

是麦,有青麦、粟稻,或实际折为经价、画幡价,这种计算价格与实际支付之间存在的差异表明出卖胡粉时是专门以麦来计价的,表明在这次出卖胡粉的贸易活动中,麦是作为等价物出现的,是出卖胡粉的计价标准。^[19]归义军时期基本上沿用了吐蕃的成规,交换时所用的等价物以麦为主,用麦折算物价,辅之粟、布等物。只有当麦、粟用在市场交换中,并且用以支付物价折算价格时,才具备这一等价物性质。晚唐五代敦煌市场以粮食作为等价物,表现最为明显的是P. 3631《辛亥年(951年)正月二十九日善愿通等柒人将物色折债抄录》记载:“辛亥年正月廿九日,先把物团善因、愿通等柒人,欠常住斛斗,见将物色折债抄录谨具如后:善因入布柒拾捌尺,准麦粟柒硕捌斗,折黄麻叁硕玖斗。愿通入褐布柒拾伍尺,准麦粟捌硕,折黄麻肆硕。愿威入榆木两根,准麦粟陆硕;入昌褐肆拾尺,准麦粟肆硕;木及褐价折黄麻伍硕。保瑞入昌褐叁丈贰尺,准麦粟叁硕贰斗,折黄麻壹硕陆斗。保端替老宿入白方毡壹领,准麦粟肆硕,折黄麻两硕。又入人上典物铜锅子壹口。上件物色等对众僧分付,领入库内。领褐布人王上座,后要破数。又六月九日,保遂入斜褐壹段,准麦粟肆硕伍斗,折黄麻两硕贰斗伍升。又紫绵绫衫表壹领,准麦粟玖硕,折黄麻肆硕伍斗。又白羊毛毡壹领,折麦粟两硕伍斗。故僧愿住入昌褐肆拾尺,折麦粟肆硕。又愿通入布叁丈捌尺,折麦粟叁硕捌斗,其布僧改贷还入。善因褐袋壹口,折麦粟肆硕。保端替故张老宿入布壹丈伍尺,折麦粟壹硕伍斗;又昌褐贰丈肆尺,折麦粟两硕肆斗。其文书内物于李法律算时总入破了,更无词理。其文书内黄麻及麦粟并入僧愿通知,愿通交历及李法律交历。”^[20]善因、愿通欠常住物色主要是黄麻和麦、粟,还物有布、榆木、昌褐、毛、斜褐、衣物等。所还物与欠负物间的价格换算是以麦粟为标准进行的,先把所还物换算成麦粟,然后根据麦粟与所欠物黄麻的价格关系,再折合成黄麻数。由还物——麦粟——欠负物,麦粟起着所还物与黄麻间等价物的作用。表明麦

粟是交换中的等价物,起着计算物价的作用。

晚唐五代归义军时期敦煌贸易市场的交换方式与吐蕃占领敦煌时期一脉相承,铜钱不再流通,支付物价方式复杂多样,但计价时折算基本都用麦。这样一来,就使原很复杂的市场贸易变得简单明了、运转畅通。归义军建立之后,虽然名义上成为唐朝或者中原的地方政权,由于地理位置等因素,归义军政权孤悬在外,实际上是一个半独立的政权,故唐朝及以后的中原政权的钱币无法流通于敦煌。所以,归义军时期的敦煌市场继吐蕃之成规,进行以物易物的交易,或以实物支付物价的交换形式,麦是支付物价的重点,部分文书还记载到麦是市场贸易时的计价标准。麦作为市场贸易的等价物虽然有便于分割等特点,但是质重价轻,携带困难,不利于大宗贸易,特别是对外贸易很难使用,故当时对外贸易多用丝织品、金银钱币和金银器皿等,他们之间互相补充,共同促进晚唐五代敦煌贸易市场的发展。

通过以上的论述得知,晚唐五代敦煌的贸易市场的国际化,虽然受当时历史背景的影响,不能与盛唐相提并论,但是仍然起着国际化商业贸易市场的作用,表现在市场商人以从事国际商旅和外来商旅为主,其次外来商品充斥了敦煌的整个贸易市场,使用货币有金银钱币和金银器皿为主的硬通货,所以晚唐五代归义军时期敦煌贸易市场的国际化程度是很高的,仍然是晚唐五代中国对外贸易一都会城市。

注 释

[1]《后汉书》卷二十三《郡国志》五刘昭注引《耆旧记》。

[2]P. 3559《天宝年间敦煌郡敦煌县差科簿》,录文参唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑,北京:全国图书馆馆微复制中心,1990年,第229~241页。

[3] 池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，《欧亚文化研究》，1965年。译文参刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第九卷民族交通，北京：中华书局，1993年，第140~220页。

[4] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，《敦煌研究》1996年第4期，第80~96页。

[5] 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》、冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，《历史研究》2001年第1期，第65~86页。

[6] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与佛教》，《敦煌研究》1997年第2期，第151~168页。

[7] 郑炳林《晚唐五代敦煌村庄聚落辑考》，《2000年敦煌学国际学术研讨会文集—纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年（历史文化上）》，兰州：甘肃人民出版社，2002年，第122~162页。

[8] P. 2913《某年四月八日康秀华写经施入疏》，《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第58页。郑炳林《〈康秀华写经施入疏〉与〈炫和尚货卖胡粉历〉研究》，《敦煌吐鲁番研究》第三卷，北京：北京大学出版社，1998年，第191~208页。

[9] S. 4363《天福七年史再盈改补节度押衙牒》，参郑炳林《唐五代敦煌的医事研究》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州：兰州大学出版社，1997年，第514~528页。

[10] 郑炳林《唐五代敦煌酿酒业初探》，《西北史地》1994年第1期，第29~36页。《唐五代敦煌私营酿酒业初探》，《社科纵横》1994年第4期，第64~66页。《唐五代敦煌酿酒业研究》，载《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第575~594页。

[11] P. 2612号记载：“阶（街）南公段（断）去交易，街北将硬秤进颠。毛国番人，不会汉法。”P. 3468号记载“皴店章店，匠于城市。悖行秭行，溢于廓肆。布一丈而列蔓，绢三尺而达利。”参黄征《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第949页，第953~955页。

[12] 郑炳林、冯培红《唐五代宋初归义军政权对外关系中的使头一职》，《敦煌学辑刊》1995年第1期，第17~28页。

[13] P. 4638《权知归义军节度兵马留后守沙州长史曹仁贵状》，录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第387页。

[14]郑炳林《唐五代敦煌贸易市场外来商品辑考》，《中华文史论丛》第63辑，上海：上海古籍出版社，2000年，第1~39页。

[15]P. 2569《儿郎伟》、P. 4011《儿郎伟》，参《敦煌愿文集》第945~946页、第959~956页。

[16]录文参《敦煌愿文集》第973~974页。

[17]郑炳林《晚唐五代金银在敦煌的使用与流通》，《甘肃金融》1997年第8期，第45~48页。

[18]郑炳林《唐五代敦煌贸易市场的物价》，《敦煌研究》1997年第3期，第14~32页。

[19]录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第56~57页。

[20]录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第227页。

晚唐五代敦煌商业贸易市场研究

郑炳林

晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度主要表现在三个方面,即从事商业贸易主体商人的国际化、商品的国际化和使用货币的国际化。商人的国际化是说敦煌市场上从事贸易的主体除了有商业民族粟特人之外还有波斯、印度、吐蕃、于阗、回鹘、达旦等民族的商人,货币主要是金银器皿和丝绸的使用,其中不乏来自于中亚和东罗马的东西。商品的国际化主要表现在中原和周边国家地区以及中亚印度的特产都汇集于敦煌市场上。但是晚唐五代敦煌地区的贸易市场国际化发育程度与敦煌归义军区域性政权的影响力形成了非常明显的差异,敦煌归义军政权虽然前后存在 200 年左右,除了张议潮、张淮深时期,归义军的疆域范围达到六州,与中原接壤外,其余时间一般都是二州六镇或者二州八镇,处于四面六蕃围的境地。这样就向我们提出一个亟待解决的问题,晚唐五代敦煌贸易市场国际化程度形成的自然因素和人文因素的内容和特点是什么,这个问题的解决对于我们研究晚唐五代敦煌地区区域经济意义重大。

一、晚唐五代敦煌地区商业贸易市场与商品生产

1. 敦煌地区的物产

敦煌地区特产有棉花和杏梨葡萄等水果,但是晚唐五代敦煌

地区物产非常贫瘠,虽然种植棉花,但是就其质量来说远远不如吐鲁番的棉花,种植有杏、梨、葡萄等许多瓜果,但都没有形成自己的特色,特别是尽管敦煌地区的瓜很出名,毕竟瓜不利于用来长途贩运,主要是自产自用的农产品。我们从敦煌市博物馆藏 58 号地志残卷记载看,到沙州敦煌郡贡品只有碁子,比起敦煌临近的肃州酒泉郡、甘州张掖郡、伊州伊吾郡来说都要少,足见敦煌地区当时特产还很匮乏。而《元和郡县图志》卷四十陇右道下沙州敦煌开元贡有野马皮、石膏、碁子石、牦牛皮等四种,与肃州相当,比瓜州、伊州、甘州、凉州都多,但是还是不够丰富。《新唐书·地理志》记载沙州敦煌郡土贡有碁子、黄矾、石膏,比瓜州、凉州、甘州、肃州、西州都少,与伊州相当。尽管各个地理资料记载有很大差异,但是总体上来说敦煌地区出产的特产主要有碁子、石膏、黄矾和野马皮等,主要是些土物,没有见到有体现自己特色的手工业产品,比如像西州的棉布、伊州出产的刀、柔毛毡等。到唐天宝年间从化乡建立之后,敦煌贸易市场有了很大的发展,但是就敦煌地区出产的商品种类来看还很少,不足以同周围地区相比较,这种状况一直到归义军时期从根本上没有改变,物产仍然很匮乏。

敦煌地区物产匮乏在文书中有很生动的记载,就是归义军政权也不隐讳这个事实。P. 4638《权知归义军节度兵马留后守沙州长史曹仁贵状》称:“玉壹团,重壹斤壹两。羚羊角伍对,硃砂伍斤。伏以磧西遐塞,戎境枯荒,地不产珍,献无奇玩。前物并是殊方所出,透狼山远届敦煌;异域通仪,涉瀚海来还沙府。彻将陈献,用表轻怀。”玉石是从于阗地区贸易得来,羚羊角和硃砂可能是从吐蕃地区贸易而来,显示出敦煌地区归义军政权连朝贡用品都拿不出象样的东西。P. 2992《兄大王[沙州归义军节度使]某致弟甘州回鹘顺化可汗状》记载归义军节度使为打通与中原间的交通道路而向甘州回鹘顺化可汗送的谢贺礼品有玉壹团重八斤、白绵绫伍匹、安西縠两匹、立机细縠拾捌匹、官布陆拾匹,可以确定玉和安

西縠是外来产品,说明敦煌地区的物产不丰富,而官布、白绫、立机縠可能是敦煌本地所产,表明敦煌当地的手工业产品已经很好,可以同进口产品一样作为礼品贡品使用。

归义军政权建立之后基本禀承唐代和吐蕃占领时期的敦煌贸易市场的特点,但就出产来说变化不大,从归义军政权向唐朝政府进贡的物品来说,主要是驼马等(P. 3547 和《沙州上都进奏院上本使状》)畜牧业产品,以及棉布、丝绸、褐、毡、毯等手工业产品。

2. 商业市场贸易的发展

东汉以来敦煌地区就是一个商业贸易都会城市,这种状况一直到唐代都没有改变,而且国际化程度不断加强,粟特商业民族成为敦煌贸易市场的主体,天宝年间敦煌县从化乡差科簿中记载粟特人中有二人担任管理市场的市壁师,表明市场发达和商业贸易兴盛,这又与敦煌地区物产贫瘠匮乏,形成了很大的反差,制约着敦煌贸易市场的发展。

敦煌地区丝织行业从吐蕃统治敦煌时期就形成规模化生产,有一批专门从事丝绸生产的工匠,组成自己行业性质的部落——丝绵部落。根据 S. 2228《亥年修城夫丁使役簿》记载丝绵部落各将共 49 人,其中 12 人可以肯定是粟特人。丝绵部落是丝绸生产和销售的部落组织,因此学术界据此认为直到八至九世纪,粟特人仍然活跃在沙州丝绸生产和销售中。^[1] S. 5812《丑年八月令狐大娘牒》记载丝绵部落无赖口相罗织人张鸾鸾“尊严舍总是东行人舍收得者为主居住”,吐蕃三部落监军于张鸾鸾借堂、南房、厨房等居住,丝绵部落居民可能是城居从事丝绸生产的手工业者,分布与行人部落相邻或者交杂居住。而吐蕃派往这里的三部落监军很可能就是管理行人、丝绵等三个与商业贸易有关部落事务的吐蕃官吏。在敦煌丝绵部落的管辖下有很多从事丝绸生产的蚕坊, P. 2162《寅年沙州右三将纳突历》记载蚕坊的地方十余处,纳突地点有敦煌的百尺、百尺下村落和蚕坊等地,这些都在敦煌城周附

近,我们是否可以认为吐蕃时期敦煌地区由于大量汉族和少数民族的手工业者进入,敦煌的丝绸生产发展起来,有了自己行业性机构。另外吐蕃时期敦煌还有行人部落,也是行业性的组织,S. 5824《经坊供菜关系牒》记载写经人供菜情况,行人部落和丝绵部落放在一起,其中都有粟特人,表明他们都是从事商业手工业的居民。是否可以确定行人部落就是专门从事长途贩运的商人组成的行业部落。由于资料的缺乏我们还无法确定当时这两个部落的运转和管理情况,就从居住地看是以敦煌城为中心分布的。P. 3774《丑年十二月沙州僧龙藏牒》记载索家齐周与大哥之间的一场财产纠葛,齐周不但经营农业畜牧业同时经营商业,开酒店造酒,出使伊州贩卖铁器,遂成巨富。另外出身粟特人的部落使康秀华经营胡粉成为富商,他担任的可能就是行人、丝绵等三部落某个部落首领,都反映了吐蕃时期敦煌商业贸易市场发展状况。

归义军时期敦煌商业贸易市场变化最大的特点是市场繁荣和手工业发展起来了。根据敦煌文书记载,晚唐五代归义军时期的敦煌城店铺林立,市场繁荣,根据 P. 2612《儿郎伟》记载敦煌城南北街都是交易场所:“敦煌是神乡胜境,外狄不曾稍传;四海争诸纳贡,尽拜延□楼前。传说阿郎治化,如日照着无边。百姓移风易俗,不乐跳狄求钱。总愿宽耕营种,□□□足衣全。实亦□□出里,麦□□日生烟。阶(街)南公断去交易,街北将硬称进颠。毛国番人,不会汉法,也道此人偏□怜。”^[2]勾画出一幅生动的敦煌贸易市场交易画卷。关于敦煌市场贸易情况 P. 3468《驱傩文》称:“皴店章店,匝于城市,悖行秭行,溢于廊肆。布一丈而列蔓,绢三尺而达利。”^[3]从我们研究看晚唐五代敦煌地区行市划分很细,见载于文书和莫高窟供养人题记的有金银行和金银都料、金银博士,铁都料和铁博士,木都料和木博士等,几乎每个行业都有都料与相应的工匠——博士。

敦煌贸易市场按照行市划分,店铺相邻。这里有六蕃进献的

羊,从于阗来的白玉,有从中原来的盘龙大锦和绫罗绢綵等。^[4]大量外来产品进入贸易市场,使敦煌对外贸易市场一下子发育起来,以中转贸易为主,并开展大量的加工业,敦煌地方产品也逐渐进入市场并大量转售外地。

3. 敦煌地区出产的商品

归义军时期敦煌贸易市场一般贸易物品,根据 P. 3985《癸巳年七月廿五日谨录送路物色名目》记载,木匠冯常安等委托贸易的物品有棉布(如官布、立机縠、安西縠)、麻布、毛织品(白褐、十综褐、八综褐、粗紫褐、番褐、毡),这些物品中有很多是来自于敦煌以外地区的,如番褐、安西縠,安西縠出产于西州地区,又称安西布。番褐,番与蕃通用,根据敦煌文书记载敦煌地区有六蕃,主要指生活在敦煌及其周围地区的吐蕃、吐谷浑、龙家、温末、回鹘等,实际上番是对西部汉族以外的少数民族的统称,也可以指西域各国。而褐是畜牧业民族的主要产品,有产自敦煌南部地区南山、西州地区的回鹘以及龙家都生产这种东西,因此所谓的番褐有来自于敦煌周边地区的也有用其生产工艺制造的毛织产品。官布,敦煌出产官布,西州也出产官布,西州回鹘文献中就记载有棉质官布,我们从敦煌贸易市场上常见的官布应当是敦煌地区所产,经过我们研究得知,晚唐五代归义军时期敦煌地区种植棉花,按地征收官布,约 250 至 300 亩地征收一匹官布,因此敦煌地区出产棉布是一种很常见的手工业产品。也有的专家将官布判定为麻布,我们说它是棉布是因为很多寺院支出账中将官布与縠归为同一类,如縠破或者縠入,而不是归入布破或者布入里边。很显然敦煌地区的官布是由敦煌以外地区传入的棉布制造技术所制造的一种棉布。

到归义军时期丝绸生产由官府直接控制和管理,虽然敦煌地区有很多专业性质的行,虽然没有见到丝绸行业组织,但是从事经营丝绸的店铺很可能存在于敦煌。有了专门管理官营手工业的机

构——内宅司，内宅司的长官是作坊使，由押衙担任，从敦煌文书记载来看当时有南宅、北宅，是归义军官府商品的生产机构，敦煌文书 P. 4518《辛卯年（991）十二月十八日当宅现点得物色》记载主要是丝织品，有黄鹿胎、红透贝、红绮、龙黄绫、黄御绫、黄楼绫、银褐绫、黄黑花绮、天净纱、锦、大白绫、白罗、楼绫、白黑花绮、紫绮、紫纱、白熟绫、碧绫、白御绫、花官缣、生绢、青绢、非绢、黄绢、紫绢、白熟绢、颊缣等，^[5]这些物品也可能是敦煌归义军内宅司制造服装所用的面料，但是更多的可能是内宅司生产的产品，是敦煌当地生产的丝织品。关于晚唐五代敦煌地区出产的丝织品我们还可以由各家财礼名单上看出其种类丰富，有碧罗、紫绫、绿绫、红罗、红锦、青锦、白罗、紫罗、楼机绫、绯锦、生绢、紫绮等制造的服饰。^[6]另外丝织品还用于归义军政权的贺正等朝贡活动，P. 3440《丙申年（996）三月十六日见纳贺天子物色人绫绢历》等记载的可能是当年贺正专使带给中原政权的物品，纳贺的人员有归义军政权的各级官吏和佛教教团的各级僧官，归义军政权的官员有司徒、仆射、大尚书、小尚书、太子太师、都押衙（慕容、韩、阎、安、邓、阴）、镇使（安、荆）、教练（阴）、指挥（索）账吏（陈）、判官（索、阎）、孔目官（阴、张、吴、宋）、库官（永兴、邓住德、曹）、都知（安、曹、张、曹、高）、羊司（田）、都头（安、令狐愿德、永绍、阴顺兴、义长、阎、马盈子、清子、王员会、令狐清子、索丑子）、衙推（翟）、县令（罗、翟）、马步（汜、邓）、游弈（张、李、阎）、营田（索）、翟四大口、高酒司、邓作坊、汜草场、张柴场、二仓曹等，僧官有僧统（张、索、阎）、张僧录、教授（程）、都僧政等。所纳贺的物品有白小绫、白楼绫、绫子、黄绫、楼绫、绯绫、白绫、小绫、白透贝、绢、黄绢、白绢、碧绢、绯绢、紫绢、颊缣等，级别高的官员和僧官纳贺主要是绫，其中最珍贵的是楼绫。^[7]这些丝织品主要是为了向中原天子纳贺的礼品，所以不可能来自于中原地区，物品名称之前没有注明蕃或者波斯、于阗等字样，也不可能来自于这些地区，因此这些贡品很可能是归

义军内宅司或者作坊司制造的。

用于对外贸易的物品很多,贩往西州地区的主要是丝织品毛织品,P. 3579《年代不明将去西州物色目》记载所带物品有:“大家绢贰拾匹、楼绫三匹、漆碗一个;阎家绢壹匹,汜师子楼绫两匹,绢两匹,碧绫半匹,漆牒子两个,漆盏子壹个……白绢壹匹,细褐丈五,漆牒子壹个……绢三匹,碧绢壹匹,绿绢壹丈,白绢拾……香壹两,赤□一个,弓壹张。”^[8]从记载看敦煌地区贩往西州的主要有绫绢褐等,这些东西应当是敦煌地区的出产。P. 4957《年代不明付绢练物等历》记载:“保护生绢六尺,又生绢……又古白练七尺,内一接紫绋壹丈八尺。孙寺主黄缣壹丈。潜弁绿绸六尺,碧绸五尺内接碧……衫子壹付阁梨□。留住黄绢壹匹,锦两匹并三丈……法界黄罗帽子一七尺,淡黄绢□……生绢一匹,又生绢一匹三丈八。康文通生绢一匹叁丈八。康昌进黄缣壹丈八尺。善胜黄画帔壹条。王义恩淡黄绣帽子一,古黄画帔……安略子紫绫壹匹付法灵……史阁[梨]碧绢六尺,紫绸六尺付……索阁[梨]破罗五尺,古破红绢……紫绣帽子一付善藏。”^[9]就这篇文书性质来说,如果不是向寺院施舍就是出卖丝织品的账目,如果是后者那么可能就是某个丝织品店出卖或者赊卖的账目。特别值得我们注意的是,每笔账目都与衣服用料有一定关系,大人上衣用料大约在七尺到八尺左右,小孩用料在五尺左右。作为商品出卖的丝织品账目还有 P. 2631《年代不明付绢罗物等历》记载:

(前缺)

- 1 壹段,又福成家青绢壹段,□ 〇〇
- 2 段,又张宜宜家青绢壹段,内两接 〇〇
- 3 壹段,黄军罗九尺,青绫壹段 〇〇
- 4 幡额壹,又付青绢壹段,应□ 〇〇
- 5 付贺良温紫绫壹段,又良温家 〇〇
- 6 接,又良温家白绫壹段,又付法成 〇〇

(后缺)

从内容看这篇文书与寺院的关系密切,有幡一类的东西,所付人员中也有僧人如法成。但就总体看应当是出售丝织品的账目。这里没有完全使用丈尺等长度单位,而使用了段这个没有具体长度的单位,我们怀疑段就是做每件衣服所使用的丝绸面料长度,在九尺以下。这种按段出售丝绸的处所就是丝绸店铺。因此从账目的内容看当时敦煌贸易市场上出售的丝织品种类很多,有各种绫罗绢,同时还出售一些丝绸成品。通过分析我们可以有这样一些认识,晚唐五代敦煌贸易市场的丝绸是交易中的主要商品,其中很多来自于敦煌当地的制造行业。

敦煌地区民间使用丝绸比较常见,如前引荣亲财礼单就有很多丝织品,就是在丧葬时的纳赠名目中也纳赠丝绸,P. 3416《乙未年二月十八日程虞候家荣葬名目》记载纳赠丝绸有青绸、紫锦绫、生卷、绯绵绫、绿绫、白绵绫、白绫、白练、白绸、绯绸等。^[10]表明这些都是敦煌地区贸易市场的商品。

二、晚唐五代敦煌对外贸易及其贸易地区

晚唐五代敦煌地区虽然手工业得到很大发展,商业产品得到很大的丰富,种植业方面棉花种植和棉布生产都有革命性的改变,但是仍然存在很多问题,首先敦煌地区虽然种植棉花等经济作物,但是加工产品质量远不及其他地区所产;其次加工业所需原料和技术都依靠原产地,所以商品生产受到限制很大,无法与其他地方相比较或者超过其他地方。鉴于这种状况,敦煌地区发展的贸易主要是中转贸易,将西域地区的商品贩卖到敦煌然后转手销售到中原及东部地区,或者将中原地区的物品转售到西域等地。因此研究晚唐五代敦煌地区的贸易市场不能只看敦煌当地,更重要的要注意敦煌与周边地区的商业贸易,即敦煌地区的商团及其贸易

的范围。

晚唐五代敦煌地区的商团主要有这样几种类型,即百姓个体贸易、归义军政权派遣的使节所代表的官方贸易和僧人为主体的僧使贸易。其中使节所代表的贡赐贸易性质为官方贸易,是归义军时期对外贸易的主体,这种使团中往往设置首领——使头之职,约束使团成员处理使团事务;其次这种使团一般规模都比较庞大,人员构成复杂,使团任务多种,其中都兼有商业贸易的职责。即使是为了某种目的所派遣的专使也兼有商业性质,如贺正专使等。

张议潮收复敦煌之初就向唐朝中央派出十几批使节进表,其中大中四年就有一批使节共七人奉河西地图经过天德军、灵州到达长安,一人勒住灵州,得到唐朝蒙恩荣赐金帛绵练等,数目多少没有记载。为了加强敦煌与唐朝长安之间的通使,归义军专门在长安设置了上都进奏院,负责安置使团成员及其与唐朝中央的联络事宜,同时负责了解唐朝中央的动向并向敦煌归义军政权汇报。特别是唐宣宗大中五年对归义军政权使节赏赐很多,包括敦煌佛教教团中僧统、都僧政、都教授等,除了都僧统吴洪辩之外,索崇恩也得到赏赐。这种笼罩在贡赐光环之下的是非常不对等的贸易关系,就是贡赐贸易的实质。它们之间的差别到底有多大,史籍没有明确记载,看到的只是周边政权向唐朝中央朝贡物品名称的记录,而没有唐朝对这些政权的赏赐的数目。敦煌文书 S. 8444《唐为甘州回鹘贡品回赐物品簿》对于揭开这个秘密有很高价值:

进贡物品	回赐物品
波斯锦壹匹	细锦两匹
器仗壹副并枢木箭拾只	绢伍匹、细锦三匹
象牙壹截	绢贰拾匹
羚羊角叁拾对	大绢贰拾伍匹
硝砂伍拾斤	绢伍拾匹
马拾陆匹	细锦贰拾匹、绢三百匹

□上支绫锦绢罗等共计伍佰□,并食器壹佰事。

□锦壹拾伍匹、锦两匹

貂鼠皮壹拾个

大绢两匹、锦壹匹

以上计贰拾匹共壹角

锦三匹、□□壹拾柒匹

大宰相附进玉腰带胯具壹拾贰事 锦两匹、绫三匹、绢伍匹

牦……

(缺)

(缺)

白罗三拾匹、绢共肆佰匹、蛮画

食器壹佰事

达干宰相附近羚羊角贰拾对 锦两匹、大绢壹拾匹

已上计壹拾贰匹共壹角

天睦可汗女附进皇后信物壹角 锦两匹(后缺)

我们以敦煌当时的市场价格计算,如一匹马的价格为 50 石左右的麦子,而细锦的价格与红锦的价格相同都在 120 石麦子,绢一匹价格在 22 石麦子,甘州回鹘进贡了 16 匹马,而唐朝中央赏赐了 180 匹马的锦绢,贡与赐的差价在 1:10 的比例。进贡了 30 对羚羊角就回赐约 550 石麦子价格的绢,羚羊角的价格我们暂时还不知道,但是羚羊出产于青藏高原地区,敦煌之南就是祁连山,这里生长有羚羊,所以价格不会很贵,三十对羚羊角与 550 石价格的绢之间的差价非常大,一对羚羊角的价格绝对达不到 18 石麦子。达干宰相附近羚羊角贰拾对回赐相当于 460 石麦子价格的锦两匹、大绢壹拾匹,一对羚羊角回赐 23 石麦子价格的丝绸。因此回赐物品的多少虽然与贡品之间有关,但并不完全一致。回赐中虽然考虑贡品与赐物之间的价格关系,更多的是考虑所进贡者的政治身份、地位等诸多因素,因此在一个进贡单中所列的相同物品,回赐物品多少也不尽相同。

由于贡赐贸易之间存在的严重价格差异,对于进贡一方来说能够带来丰厚的利润,而对于回赐一方来说有非常大的经济压力负担,因此唐朝中央政权对周边政权的每年进贡次数和使团人数

都有严格限定,严禁使团超员,对于使团超员唐朝边地将帅有权扣留超额部分。但是对于归义军政权来说,几乎每次所派遣的使节都超员,如 P. 3547《沙州上都进奏院上本使状》记载上都进奏院向沙州汇报某年派遣贺正专使进贡、回赐物品内容数目以及使团人员组成,这次派遣的使团共 29 人,其中真正到达进奏院的只有 13 人,其中 16 人被扣留在灵州,包括衙前兵马使 1 人、十将 4 人、长行 11 人,“当道贺正专使押衙阴信均等,押进奉表函一封,玉一团,羚羊角一角,牦牛尾一角。十二月廿七日晚到院,廿九日进奉讫。谨具专使上下共廿九人到院安下,及于灵州勒住,人数分析如后:一十三人到院安下:押衙阴信均、张怀普、张怀德;衙前兵马使曹光进、罗神政、刘再昇、邓加兴、阴公遂、阴宁君、翟善住;十将康文胜;长行王养养、安再晟。一十六人灵州勒住:衙前兵马使杨再晟;十将段英贤、邓海君、索赞忠、康叔达,长行一十一人……已上赐物,二月十六日于客省请领到院,元有皮袋盛内记木牌子兼有司徒重印记,全。赐贺正专使阴信均等上下廿九人驼马价:绢每人各卅三四三丈三尺六寸,三月廿一日请领讫。”进贡物品能够看得到只有玉一团、羚羊角、牦牛尾等,是否还有其他物品,从状文中我们看不出。回赐物品非常丰富,信物、银盖、银碗、丝绸衣物等,根据我们统计其中有锦彩 454 匹、银碗 6 枚、银盖 1 枚、银屈卮 13 枚、衣 8 副、熟绫锦衣 3 副、杨绫锦 12 副、縠锦衣 13 副和驮马价绢人各 43 匹又 3 丈 3 尺,若以 29 人计算,驮马价应当为 1270 匹;若以 13 人计算,驮马价为 569 匹 2 丈 9 尺。所以为什么每次归义军政权都派出规模庞大的朝贡使团和唐朝边地将帅勒住扣留使团成员的原因就不难理解。P. 3281《押衙马通达状稿》记载:“先随司空到京,遣来凉州,却送家累,拟欲入京,便被卢尚书隔勒不放口。尚书死后,拟随慕容神护入京,又被凉州鞠中丞约勒不达。”^[1]张氏归义军政权后期由于中原政府控制了凉州地区,所以不但灵州连凉州也开始限制敦煌入朝使节人数。根据 S. 1156《光启三年沙州

进奏院上本使状》记载仅这一年敦煌就派往唐朝政府的使团三般60余人。特别是曹氏归义军于清泰二年派出的使团约70余人，“……奉贡东朝，不辞路间之苦。乃遇睿慈合允累对，频宣封赐衣冠而难量。恩诏西陲而准奏，面迁左散骑常侍。兼使臣七十余人，意着珠珍，不可筹度。一行匡泰，逍遥往还。回程届此鬼方，忽值奸邪之略。西瞻本府，不期透达烽烟。进使百有余师，俱时如鱼处釜。”^[12]“却值回时，路逢国难。破财物于张掖，害自己于他方。不达本乡，中途殒没。”^[13]回程中在张掖被回鹘杀害的有百余人，使团成员只有70人，而被杀的达百余人，可能入朝共百余人，其中三十余人被勒住灵州，返程时包括这部分人在内。这次甘州回鹘杀害使团人员主要目的是为了抢劫财物，因为使团回程中带了数不清的珍宝和财物。

由于出使中原获利丰厚，归义军时期敦煌出使过程中为了筹措运输工具和物品，不惜高利息向他人借贷，敦煌文书中保留了大量的有关出使借贷文书。北图殷字41号《癸未年(923)四月十五日张修造雇父驼契》记载张修造因于西州充使向押衙王通通面上雇五岁父驼一头，断作价官布十六匹；《癸未年(923)七月十五日张修造雇父驼契》记载张修造往西州充使于押衙贾延德雇六岁父驼一头，断作官布拾个长二丈六七。^[14]表明癸未年张修造曾多次出使伊州，他可能是专门从事敦煌与西州间贸易的商人，每次出使都要雇用交通工具运输。所贩运到敦煌的商品主要是棉布，同卷《癸未年(923)四月十五日沉延庆贷布契》记载平康乡百姓沈延庆因欠少縹布一匹，遂于张修造面上贷縹一匹，八月还本縹及利头羊皮一张。^[15]张修造不但从西州向敦煌贩运棉布而且大量借贷和出售，由此可以确定敦煌与西州间的贸易是棉布与丝绸贸易。另外P.2652《丙午年(946)宋某雇驼契》记载宋专专西州充使于某百姓面上雇父驼一头，驼价生绢一匹。^[16]除了雇用交通工具之外，还借贷商品丝绸等物。S.4504《乙未年(875或935)就弘子等贷

生绢契》记载其往西州充使，因欠少绢帛向阎金子贷生绢壹匹，出使回来还利头立机縠一匹、官布一匹。^[17] P. 3453《辛丑年(941)十月二十五日贾彦昌贷生绢契》记载其往西州充使于龙兴寺上座心善面上贷生绢一匹、帛縠绵绫一匹，西州回日还利头好立机两匹。^[18] 另外 P. 3051《丙辰年(956)僧法宝贷绢契》三界寺僧法宝西州充使于同寺僧戒德面上贷黄丝生绢一匹，其绢利头立机一匹，到日还纳。^[19] P. 3501《戊午年(958)康员进贷生绢契》记载戊午年六月十六日立契兵马使康员进往于西州充使欠少匹帛，遂于兵马使索儿儿面上贷生绢一匹，其绢利头麦四硕。^[20] 从这些借贷文书看，往西州出使的人员有官员、百姓，也有僧人，足见从事这一贸易活动人员很多也很复杂。

敦煌与伊州之间的商业贸易主要是丝绸与毛制品和铁器的贸易，从吐蕃统治时期一直没有变化。丝绸与铁器贸易见载于 P. 2504《辛亥年(951)康幸全贷绢契》，康幸全往伊州充使欠少货物，于耆寿郭顺子面上贷白丝生绢壹匹，其绢利头哥釜一面，重断贰拾两。^[21] 北图殷字 41 号《癸未年(923)三月二十八日王列敦贷生绢契》记载其往伊州充使向押衙沉弘礼面上贷生绢一匹，绢利白毡一领。伊州与敦煌间的贸易是丝绸与毯、铁器贸易。

出使甘州主要雇驴等交通工具，S. 1403《某年十二月程住儿雇驴契》记载队头程住儿往甘州充使于福性面上雇驴一头，价上好羊皮九张。^[22] S. 4884《辛未年(911)梁保德取斜褐契》记载辛未年四月二日押衙梁保德往甘州充使，欠少匹帛，遂于洪润乡穆盈通面上取斜褐壹拾肆段，断生绢壹匹，甘州来日还纳。^[23] 这实际上是一件丝绸交易文书，绢的价格已经确定，只是付价的时间推迟到出使甘州回来之后，梁保德与梁幸德之间关系，估计是兄弟辈份，都是负责归义军出使事务。由这一件文书我们知道敦煌贩运到甘州地区的商品主要是毛织品——褐，这可能与甘州回鹘主要从事畜牧业经济、使用畜产品有关。根据敦煌文书记载敦煌送给甘州回

鹞可汗的礼品有于阗出产的上好胭脂玉、白绵绫、安西縑、立机縑、官布等，^[24]其中很多是从西州、于阗进口的产品。

就是参加入京使团成员也都个人雇用交通工具，如 P. 3448《辛卯年(931)董善通张善保雇驼契》记载其二人往入京，“遂于百姓刘达子面上雇拾岁黄骆驼一头，断作雇价生绢陆匹……又楼机壹匹，看行内骆驼价。”^[25] P. 3458《辛丑年(941)四月三日押衙罗贤信贷生绢契》记载他人奏充使于押衙范庆住面上贷生绢一匹，还日本利两匹。

这些借贷的丝绸等物品主要是为了出卖获利，关于这一点我们可以从 P. 3627《壬寅年(942)龙钵略贷生绢契》中看到，其记载“莫高乡百姓龙钵略欠阙匹帛，遂于押衙王万端面上贷生绢一匹，长三丈六尺，幅阔壹尺八寸。其绢利头立机縑一匹。其钵略任意博贾，若平善到日，限至壹月，便取于尺数本绢。”^[26]由此得知这位敦煌龙家出身的胡人龙钵略是专门经营丝绸贸易的商人。

晚唐五代敦煌归义军政权派出的使团商队属于官方贸易的形式，出使之前个人都要置办资装行李物资和交通工具，这些用于贸易的物资是如何管理的，敦煌文书没有详细的记载，但是我们根据上都进奏院状推测，敦煌归义军政权的商团使节筹办物资一般统一管理，统一进行贸易，贸易完成之后回到敦煌按照置办物资的比例价值，以恩泽形式分配。如 P. 3004《乙巳年(945)徐富通欠绢契》记载：“乙巳年六月五日立契，龙兴寺上座深善先于官中有恩泽绢柒匹，当便于兵马使徐富通招将觅职。见便还纳，得诸杂绢价两匹半，更残肆匹半绢诸杂断当更限五年填还者。其绢壹匹，断价贰拾贰硕已来。”^[27] P. 3472《戊申年(948)徐富通欠绢契》记载：“戊申年四月十六日兵马使徐富通往于西州充使，所有些些小事，兄弟三人对面商议，其富通觅官职之时，招邓上座绢，恩泽还纳，更欠他邓上座绢价三匹半。”^[28]表明在加入到使团中时就要拿出规定的一定数量的物资商品，上面记载龙兴寺邓上座的恩泽绢和徐

富通借贷邓上座的绢用途,回来后准备恩泽还纳。所谓恩泽绢就是出使经商回来后分配给他自己的利润所得。

敦煌贸易市场上的绢帛贸易留下来的记载不多,多数是借贷生利性质的贸易活动,每次贸易完成之后立即归还本绢和利息,利息根据充使对象不同也不一样,大约往西州地区白生绢一匹利头麦粟四硕或者立机一匹,按当时市场价格每匹立机的价格也就是四硕麦粟的样子,即18%;甘州地区没有记载,往伊州地区绢一匹一次生利根据白毡一领推测为粟麦两硕左右,即9%;入京奏使的一匹绢生利为100%,根据主要是路程远近难易和获利润程度来确定借贷生利多少。

同时归义军也经常向甘州回鹘、伊州回鹘、西州回鹘、于阗、南山等地派遣使节,有专门管理这些地区的使团首领,如甘州使头、西州使头、伊州使头和于阗使驿头。^[29]因此甘州、伊州、西州、南山、于阗等地都成为归义军政权派遣使团进行贸易的区域。

特别值得注意的是僧人出使贸易在当时很频繁,归义军时期僧人出使敦煌文献记载很多,从大中二年(848)起唐悟真作为佛教教团的人朝使者经常往返于敦煌长安间,其次如都僧政曹法镜、范海印等都曾巡礼中原圣迹,学习佛法,也有很多僧人来往于敦煌与西域之间,特别是伊州、西州、于阗等地,他们一方面从事佛教活动,如参禅问道,求取真经,同时还进行商业贸易,进行各地特产商品的贸易,所贩运来的商品在当地出售或者借贷生利。我们研究敦煌文书很值得注意的一个问题就是晚唐五代敦煌地区的僧官都很富有,有很多资产,如索崇恩和尚家富于财,有金银、土地、丝绸衣物、奴婢以及各种资产,这些资产的置办很可能与经商有密切关系,如索龙藏就是依靠经商起家的。大量僧人积极参与经商于其说是敦煌佛教世俗化,毋宁说是敦煌商业经济发展所致,因此凡是归义军使节能够到达的地区或者敦煌商团到达的地方,敦煌的僧人也经常到达这些地区。DIX. 2586《索法律等名录》是某个寺院分

配僧官工作的记录：“判官索法律在衙座场，泛法律、武法律二人西州，王法律甘州，马孔目男二法律、索法律写经录。”^[30]足见对外贸易通使在寺院日常工作中的重要地位。

三、晚唐五代敦煌地区商业贸易对经济的影响

晚唐五代敦煌的商业贸易分为两个方面，即敦煌地区的市场贸易和敦煌对外中转贸易，二者关系密切，对外贸易促进敦煌贸易市场的繁荣和手工业的发展，手工业的发展使敦煌市场商品丰富贸易繁荣，促进对外贸易的发展和贸易市场的国际化程度。晚唐五代敦煌贸易市场发展对归义军经济产生了很大影响，这些影响表现很多方面，首先是敦煌地区手工业经济的繁荣；其次是农业经济特别经济作物生产与商业经济关系密切，大量经济作物引进并开始大面积种植；第三促进敦煌地区对外文化的交流和当地文化事业的发展。

敦煌地区与于阗之间的商业贸易从归义军建立之后就已经开始，敦煌地区经常往于阗国派遣使节和商团，同时接待大量于阗来的使团，于阗地区的玉石就是通过这条商业渠道进入敦煌贸易市场。P. 2826《于阗王赐张淮深札》钤有两通印：“通天万寿之印”和“大于阗汉天子制印”，赐给张淮深白玉壹团并敦促敦煌尽快将木匠杨君子发遣到于阗，表明敦煌与于阗地区间不仅仅是丝绸玉石贸易，而且其中也包括手工业技术的交流。P. 3718《范海印和尚写真赞并序》记载：

复攀昆峰灵集，愿顶普贤神踪。跋涉关山，徇求如来圣会。前王观师别俊，偏奖福田之荣。务掌缙流，实匪创于广部。众谈师之奇美，灏公听纳入心。就加紫绶之班，贵赐僧政之列。一从任位，贞廉不舍于晨昏。每奉严条，守节怀忠而取则。时遇西戎路间，沙漠雁信难通，举郡詮升，乃命仁师透迆。

是以程吞阆域，王宫独步而频邀。累赠珍金、宝玩船车而难返。^[31]

由此可见，敦煌市场上经常见到玉石基本上都来自于于阆地区，于阆地区的玉石进入敦煌，使敦煌地区出现了玉石加工业，有了玉匠——玉博士。由此敦煌地区向中央王朝进献贡品也以玉石等外来商品为主，足见敦煌贸易市场对于阆地区出产玉石的依赖，P. 3547《沙州上都进奏院上本使状》记载敦煌向唐朝政府上的贡品有玉壹团，敦煌从于阆进口的玉石不但满足敦煌市场的需要，而且大量向甘州和中原地区出口贩运。

敦煌地区与伊州地区的经济交往频繁，伊州地区出产的大量铁器和铁原料进入敦煌市场，敦煌地区出现大量使用伊州地区铁器，如胡锁等现象，另外还出现了铁器皿制造业，有了铁博士、泻博士等，铁博士是锻铁并打制铁器，而泻博士只要生铁铸造和铁器修补等，从敦煌文书记载看从事生铁、铁的贸易的主要是龙家人，这几乎成为敦煌龙家人的垄断经营行业。伊州地区的铁及其铁制品进入敦煌地区，使敦煌地区的铁器制造行业发展起来，有了专门的行会与行会首领——都料的设置。

敦煌地区不出产金银等，金银器皿及其金银原料都是从对外交换中进口而来的，但是敦煌贸易市场上使用金银的记载却很多，金银器皿有东罗马传入的银器盏、金花银瓶子、金钱、银钱和散金碎银等。我们从敦煌文书的记载得知，敦煌地区银器除了从西域进口之外，还从中原朝贡回赐的方式得到很多银碗、银卮等，商品交换和支付手段中也大量使用银器，因此敦煌地区出现了专门制造金银器皿的制造行业——金银行。榆林窟第 34 窟就有“社长押衙知金银行都料银青光禄大夫检校太子宾客郁迟宝令一心供养。”^[32]另外敦煌文书记载的还有金银博士、金银匠等，这些从事金银制造的行业中汉族人，也有少数民族如胡人、于阆人等。

敦煌商业经济的发展和对外交流的频繁，不但大量进口原料

加工商品,丰富敦煌贸易市场,同时将很多经济作物引进到敦煌地区种植,促进敦煌地区农业经济的发展。根据我们的研究认为敦煌地区不但与西州地区进行丝绸棉布贸易,大量西州地区生产的棉布也进入敦煌市场,而且敦煌棉花种植也发展起来,并开始生产棉布,敦煌文书记载的洗纛匠、洗纛博士,就是从事棉布生产的工匠。从P. 3212《辛丑年五月三日惠深牒》记载内容看,当时已经有了棉布印染的作坊。其次如丝织业的发展促进了敦煌地区桑麻经济的发展,敦煌地区麻的种植有一定的历史,敦煌地理文书也有很多记载,如卅里泽就以堪沔麻而著称,敦煌文书记载到染布匠,就是敦煌地区麻布印染的行业。桑的种植是随着丝绸业发展而发展起来的,晚唐五代敦煌地区的桑树种植多少成为家庭财富的一种象征,关于这一点我们已经在敦煌地区种植林业一文中作过详细论述,晚唐五代敦煌地区使用的大量丝织品中很多就是由敦煌当地生产的,特别是敦煌当地官员进贡给中央王朝的丝织品除了从西域进口的番锦、胡锦外,就是敦煌当地生产的各类丝织品,敦煌文书中记载到的桑匠,就是从事丝织品生产的工匠。还有经济作物瓜果,如回鹘瓜和大食瓜,就是今天种植的哈密瓜和西瓜,也在敦煌地区大量种植,特别应当引起我们注意的,是很多胡姓粟特人是这些具有专门技能的经济作物的生产者。

敦煌商业贸易市场的发展促进晚唐五代敦煌地区文化事业的发展,如使写经等文化信仰活动与市场贸易经济结合起来,施舍写经完全用价格来衡量,每卷经的写经都有一定的价格,根据当时的文书记载大约写一卷经价值为一石麦子,画一幅幡价格为一石至一石二斗麦子,画行像约麦三十石。因此晚唐五代敦煌地区有一批专门代人写经为生的人和组织,当然这些人依附寺院,用自己的技能和知识生活。敦煌壁画和石窟的开凿,与市场贸易关系密切,壁画中使用的颜料都是由市场上购买得来的,市场的发展直接决定敦煌石窟壁画艺术的特色。敦煌莫高窟、榆林窟、西千佛洞等石

窟保存了从十六国到元代一千余年的壁画,从事石窟寺艺术研究十分关注石窟壁画色彩变化的特点,同时也特别注意敦煌壁画所用颜料的研究。姜伯勤先生对敦煌画院研究时对敦煌的画匠也作了多方探讨,对于晚唐五代敦煌地区的颜料市场的研究具有很大的帮助。从事敦煌石窟保护的专家在敦煌壁画所用颜料的研究上作了多方努力,为敦煌壁画颜料结构分析作出了巨大的贡献。段文杰先生在研究榆林窟壁画时指出归义军“曹氏政权在瓜沙设有画院,画院里的画工有不同的称谓,如画匠、知画手、都画匠作、都勾当画院使等,据敦煌石窟遗书还有塑师、画师等等……他们的形象留之于石壁,是十分珍贵的画史资料。”^[33]归义军曹氏时期沙州不仅已经出现了民间的画行,还建置了隶属于官府画院的画行,画行作为行侣的同业组织,代表了行侣的共同利益,设有行首,画行都料则是画行中有高级技艺的师傅,有时带节度押衙的结衔。画院设有画院使是节度使衙僚佐一类的职务。^[34]当时敦煌的画工有画师、绘画手、丹青上士、画窟先生、院生、画匠等,需要市场上有大量的颜料来支撑这些画工开支。刘玉权先生在研究沙州回鹘石窟艺术时将回鹘时期石窟艺术风格的变化与颜料的供应联系起来考虑,他第一个注意到颜料市场对敦煌石窟艺术风格产生的巨大影响,他认为沙州回鹘时期“由于河西走廊中段党项与甘、凉地区回鹘、吐蕃人的频繁战斗,中西交通受阻,颜料来源困难,艺术风格上也发生了转变,反映在敦煌壁画上,颜料品种相应减少,常用的仅有铁朱(赭红)、石绿、石青、白、黑等寥寥数种……除少数洞窟敷彩比较浓重以外,多数趋于单薄,有一定的透明度,加上部分颜料的变色,致使现存的壁画多为偏冷的青绿色调。”在注文中称“敦煌壁画的颜料,一部分来自敦煌本地及河西走廊,一部分来自于中国内地,一部分来自于西域。唐五代时期,敦煌东邻的张掖、西邻的高昌都是既大且近的颜料市场,北宋以来特别是11世纪后,党项人争夺河西走廊,甘、凉一带战斗频仍,交通受阻,社会不宁,使

敦煌壁画颜料来源受到影响。”^[35]刘玉权将敦煌的颜料市场的变化与敦煌石窟艺术结合起来进行综合研究,对于我们研究晚唐五代敦煌颜料市场启发很大。

关于敦煌壁画所用颜料分析,早在20世纪30年代美国哈佛大学福格博物馆的盖坦斯(R. J. GettenS.)利用华尔纳窃取的敦煌壁画进行取样分析,得出敦煌壁画使用的颜料有铅丹、辰砂、铁红、蓝铜矿、孔雀石、铅白、墨、高岭土等无机颜料,以及藤黄、红花、靛蓝等有机颜料。^[36]苏伯民、胡之德、李最雄研究认为:敦煌壁画中采用的颜料大多数是一些天然的无机矿物颜料,在一般环境条件下不易发生化学变化导致颜色的变化,有些颜料在环境因素的作用下,本身化学成分发生了变化而引起颜色的改变,壁画颜料的褪色严重影响了壁画内容的艺术效果。敦煌壁画颜料中红色颜料的变色最厉害,敦煌壁画使用的红色颜料主要有三种,即铅丹、朱砂和铁红,其中铅丹的变色最严重,由红变为棕黑色,在敦煌的洞窟颜料中很难找到未变色的铅丹;朱砂较铅丹稳定,也有朱砂转化为黑辰砂的现象;铁红最稳定,很难发生化学变化而变色。在敦煌壁画中铅丹单独使用时,橘红色的铅丹几乎转变为黑色的二氧化铅,而铅丹与朱砂或铁红混合使用时,铅丹较为稳定。^[37]表明敦煌壁画中的红色颜料主要是铅丹、朱砂和铁红。周国信在对敦煌西千佛洞壁画使用颜料的分析得出白色颜料有石膏、硬石膏、云母、高岭土、滑石、蛇纹石、方解石、水草酸钙石、氧化砷、石英;红色颜料主要是红土、铅丹、辰砂、铁红;蓝色颜料主要有金青石、石青等;绿色颜料主要有氯铜矿、石绿;黑色颜料主要有二氧化铅;黄色颜料主要有石黄、黄色高岭土、黄色蛇纹石;土色颜料有土壤、石英、云母、方解石、高岭土、水草酸钙石、长石等。^[38]李亚东先生对魏、唐、宋敦煌壁画采样分析,认为敦煌莫高窟壁画所用红色有辰砂、铅丹、赭石、绛矾、红花;黄色有密陀僧、雌黄、黄铜粉、金粉、藤黄;蓝色有蓝铜矿、金青石、靛蓝;绿色有孔雀石、绿泥石;白色有铅白、

石灰、高岭土、云母；黑色有墨（无形碳）、二氧化铅。同时对我国古代颜料制造情况作了一些探讨，在唐宋中国已经能够制造银朱、铅白、铅丹、密陀僧、铁红、铜绿、绿盐、金粉、银粉等人工合成颜料。还认为金青石是来自于印度、波斯甚至更远的地区。^[39]周国信在对敦煌莫高窟、敦煌西千佛洞、永靖炳灵寺、天水麦积山、庆阳北石窟、嘉峪关魏晋墓等处采样分析，认为古代壁画颜料中白色有石灰（白垩、碳酸钙）、白云石（画粉、膩粉）、碳酸钙镁石、滑石、叶腊石、云母、高岭石（白土、瓷土）、石英及石膏类（石膏、硬石膏、熟石膏）、铅矿类（白铅矿、水白铅矿、铅白和砷铅矿、磷氯铅矿）、叶蛇纹石、草酸钙石、锌白（氧化锌）等；绿色有石绿（孔雀石、岩绿青）、氯铜矿、水胆矾；蓝色颜料有石青、金青石（佛青、回回青、金精、蓝赤、天然群青）；红色颜料有红土类（赭石、铁朱砂又名铁丹、煅红土、绛矾、矿棕）、朱砂（辰砂）、铅丹、雄黄；黄色颜料有石黄、黄赭石等。^[40]王进玉根据国内对敦煌石窟艺术所用颜料的分析得知，敦煌壁画颜料大体可分为无机颜料、有机颜料和非颜料物质三种类型，无机颜料中的红色有朱砂、铅丹、雄黄、绛矾等；黄色有雌黄、密陀僧等；绿色有石绿、（孔雀石）、铜绿；蓝色有金青石、群青、蓝铜矿（石青）等；白色有铅白（白铅粉）、白土粉、白垩（碳酸钙）、石膏（锌白）、云母；黑色有墨。有机颜料有黄色的藤黄、红色的胭脂（红花提取物）、蓝色有靛蓝等。非颜料的矿物以白色为多，有高岭石、滑石、石英、白云石、镁石、角铅矿、氯铅矿、硫酸铅矿等。^[41]从这些研究成果了解到敦煌莫高窟使用颜料的大体情况，敦煌石窟壁画使用的颜料主要靠敦煌颜料贸易市场来提供，由此得知晚唐五代敦煌颜料市场贸易的一般情况。

晚唐五代敦煌颜料贸易市场的颜料对敦煌石窟艺术产生有很大的影响，直接影响敦煌石窟艺术风格的变化，这是从事敦煌石窟艺术研究的专家研究的结果。晚唐五代敦煌贸易市场上的颜料进口和销售情况如何，在敦煌文书中有很丰富的记载，敦煌贸易市场

上出售的颜料同其他商品一样,有敦煌当地出产的颜料,也有从敦煌以外的中原、西域和吐蕃等地进口的颜料,反映了敦煌地区与外界的商业科技文化交流的范围和程度。^[42]敦煌文书记载的颜料,同其他商品一样是一种财富的象征,因此,晚唐五代敦煌贸易市场上的颜料贸易十分活跃,有一批专门从事颜料生意的商人,在他们中间有汉人也有粟特人,有的本身就是从事敦煌石窟艺术创作的工匠。晚唐五代敦煌颜料贸易市场的形成与发展,与敦煌地区佛教的发展有着密切的关系,归义军政权建立之后,佛教非常兴盛,不但乞经写经出度僧尼,而且开窟造寺绘塑画像做功德,特别是塑画行为不但使敦煌出现一批专门从事石窟艺术制作的工匠和艺术家,而且刺激了晚唐五代敦煌地区颜料市场的发展,大量的颜料是作为商品在晚唐五代敦煌贸易市场上公开出售的。

胡粉产自于西域地区,根据《魏书·西域传》、《周书·异域传》、《隋书·西域传》、《北史·西域传》记载龟兹国出产的胡粉最为有名。它既是一种高级化妆品,^[43]也是晚唐五代敦煌地区绘制壁画时使用的一种颜料。S. 5878、S. 5896、S. 5897《子年领得常住什物历》记载有胡粉一分;P. 2706《年代不明某寺常住什物交割点检历》记载有胡粉伍两半。P.《辰年支刚刚等施入疏》记载十二娘向某寺施舍“胡粉半两,施入修造。”S. 4642《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载有“麸壹硕伍斗,买胡粉用。麸叁硕,买胡粉画幡用。”这些胡粉显然不是用作化妆而是用来画窟的颜料。P. 2912《康秀华写经施入疏》记载康秀华为写一部大般若经一次向张金炫和尚施舍价值约290石麦的胡粉,显然康秀华是一位从事胡粉等颜料生意的商人;在同卷《炫和尚货卖胡粉历》的明细账中记载有相当一部分出卖给僧侣,田上座、净心、朱法真、道岸、罗寺主、侯阁梨、法照、汜寺主、妙有、真惠、惠兴、惠恩、法福等僧人都从寺院购买了相当量的胡粉,这部分胡粉肯定是用作颜料了。^[44]

除了胡粉之外,敦煌贸易市场上常见的颜料还有很多,见于记载的有盐绿,根据《魏书·西域传》、《周书·异域传》、《隋书·西域传》、《北史·西域传》等记载龟兹出产盐绿最有名。铜绿, S. 4120《壬戌年一甲子年(962-964)布褐等破历》记载有:“布壹匹,于画师面上卖铜绿用。”P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》“粟叁硕,索像友铜绿价用”P. 3763《年代不明(十世纪)净土寺诸色入破历算会稿》记载有:“粟二斗,于画匠安铁子所卖(买)同绿用。”石绿, P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载画讲堂中:“粟伍斗,于画人边卖(买)绿用。粟两石,于索像友边卖(买)绿用。”“粟伍斗,于画师买绿用。”“粟壹硕,张骨子边买同(铜)绿用”“粟贰斗,苏定子青价用。”这里没有记载是否是石绿,但是根据文书记载到铜绿都标明,因此这里的记载只能是石绿。石膏, P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》在画讲堂时:“粟贰斗,于法深买青用。”所谓青就是指石膏,主要出产在吐蕃地区。金青, P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载有:“粟叁斗,愿果买金青用。”从本卷文书的记载来看,当时净土寺买了一批木料修寺院的讲堂,在为讲堂上赤白后,又向僧愿果购买金青以便画窟用。金青出产于中亚地区,当是通过对外贸易获得的。朱砂,又称丹,也是敦煌壁画绘制中称用的一种颜料。S. 4642《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载有“麸叁硕,买丹用。”绿、丹、青常由一个人经营,如 P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》为画讲堂请了画人、画窟先生,在购买的颜料中有绿、丹、青,“白面三斗,油贰升,粟四斗,福子面上卖(买)绿丹青用。”福子可能就是经营颜料的商人。银末, P. 2706《年代不明某寺常住什物交割点检历》记载有银末一分; S. 4642《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载有“麦陆硕,买银画幡用。”这里的银当指银粉一类的东西。水银, P. 2049《后唐长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸

色入破历算会牒》：“黄麻壹硕，入水银用……黄麻壹硕伍斗，康乡官边买水银用。”绘画塑像镀金中常常添加水银。弱金，P. 2613《唐咸通十四年(873)正月四日沙州某寺交割常住什物等点检历》记载有“弱金肆钱，在印子下。”弱金可能就是金粉，给佛像镀金时用。红蓝，P. 2567《癸酉年(793)二月沙州莲台寺诸家散施历状》记载有：“红蓝柒硕叁斗。”红蓝可能是绘画颜料中的有机颜料。石灰，P. 2567《癸酉年(793)二月沙州莲台寺诸家散施历状》记载有：“石灰两石。”P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》为画讲堂“粟叁硕，愿真灰价用……面两石壹斗伍升，粗面壹石，油壹升半，并调灰。”“粟叁硕贰斗，令价灰用。油壹斗贰升半，粟肆硕玖斗卧酒，调灰泥及赤白等用。”炭，P. 2567《癸酉年(793)二月沙州莲台寺诸家散施历状》记载有：“炭卅斤。”莲台寺保存的这批炭是用来烤火还是作黑色颜料用，从这里还无法判定。我们由P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载净土寺为画讲堂，“粟五斗，邓住子边买炭用。”“麦贰斗，粟贰斗，付都师卖(买)炭用……麦叁斗，付都师炭价用。”赤土，S. 6829《丙戌年(806)正月十一日己后缘修造破用斛斗布等历》记载八月二日“同日，出白面叁斗，付智英将窟取赤土食。”

通过研究我们可以看出晚唐五代敦煌商业贸易市场的发展对敦煌地区经济产生了巨大的影响，这种影响表现在手工业由于商业经济发展的需要兴盛起来，手工业分工越来越细，表现了手工业发展的水平提高很快，不但出现了各种各样的工匠，而且出现手工业的行业首领——都料，几乎每个行业中都有自己的行会和都料。其次文化信仰的商业化倾向越来越严重，不但施舍者是以价格来计算所施舍物品与发愿作功德之间的等价关系，功德主施舍多少东西就要求寺院写多少经或者做多大规模的法会，施舍者与寺院之间完全处于一种市场交换的价格关系之中。敦煌市场贸易促进敦煌对外开放不断加强，由于敦煌地区物产贫乏，因此商业发展对

外部贸易依赖很大,没有对外贸易敦煌地区的商业贸易市场就无法生存,特别是敦煌地区的手工业几乎就是外来原料的二次加工,没有独立生存的条件,所以敦煌地区的对外贸易一旦受阻,结果就会导致敦煌手工业崩溃。我们研究敦煌地区的商业贸易市场应当注意的是,晚唐五代敦煌商业贸易市场经济促进敦煌区域经济的发展,主要表现在:第一、大量经济作物开始在敦煌种植,如桑、棉花、瓜果等;第二、敦煌地区部分贸易市场就是依靠这种外来贸易物资开展起来的,如敦煌地区的颜料市场,画匠既是从事颜料经营的商人,又是代替施主绘制壁画的工匠,一身兼有数职,具有几种功能,匠人与商人的身份区分不是非常明确。

通过对晚唐五代敦煌商业贸易市场的研究使我们从敦煌地区的发展中得出这样几点看法,敦煌地区晚唐五代建立的区域性政权力量很小,但是却能维持了将近两百年时间。出产虽然匮乏,但是却建立了一个汇集中外商品的繁荣的贸易市场,其中主要的原因就是对外积极开展对外商业贸易,开展中转贸易,通过敦煌为中心的商业贸易市场对周边地区商品达到互通有无。将西州地区的棉布、于阗的玉石经过敦煌贩运到甘州和中原,再将中原地区的丝绸经过敦煌贩运到西域中亚地区;为了繁荣地方经济开展手工业生产,进行原料加工,使敦煌地区在棉布、丝绸、麻布、玉石、铁器、金银器皿等加工生产方面都发展到一个很高的程度,这些产品不但满足本地需要,同时大量出口敦煌以外的其他地区。晚唐五代敦煌贸易市场的发展模式为我们今天发展西北地区经济提供了一个很好的参考模式。

注 释

[1]许国新《都兰吐蕃墓出土含绶鸟织锦研究》,《中国藏学》1996年1期,第3~26页。

- [2]黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第948~949页。
- [3]同上，第954页。
- [4]P. 3270《儿郎伟》，录文参《敦煌愿文集》，第951页。
- [5]唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，北京：全国图书馆缩微复制中心，1990年，第8页。
- [6]S. 4609《太平兴国九年十月邓家财礼目》、P. 3490《索家财礼数目》，录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第6~7页。
- [7]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第16页。
- [8]同上，第18页。
- [9]同上，第26页。
- [10]同上，第23~25页。
- [11]同上，第375页。
- [12]P. 3718《梁幸德趣真赞并序》，录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第450~451页。
- [13]P. 3564《莫高窟功德记》，录文参《敦煌碑铭赞辑释》，第470页。
- [14]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第38页。
- [15]同上，第115页。
- [16]同上，第41页。
- [17]同上，第110页。
- [18]同上，第120页。
- [19]同上，第125页。
- [20]同上，第126页。
- [21]同上，第124页。
- [22]同上，第42页。
- [23]同上，第129页。
- [24]P. 2992《归义军节度兵马留后使检校司徒兼御史大夫曹上回鹘众宰相状稿》、《兄大王[沙州归义军节度使]某致弟甘州回鹘顺化可汗状》，录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第391~392、395~396页。
- [25]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第39页。
- [26]同上，第121页。
- [27]同上，第122页。

[28]同上,第123页。

[29]郑炳林、冯培红《唐五代归义军政权对外关系中的使头一职》,《敦煌归义军史专题研究》,兰州:兰州大学出版社,1997年,第48~70页。

[30]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第167页。

[31]《敦煌碑铭赞辑释》,第417~418页。

[32]马德《敦煌工匠史料》,兰州:甘肃人民出版社,1997年,第68页。

[33]段文杰《榆林窟的壁画艺术》,《中国石窟·安西榆林窟》,北京:文物出版社,1997年5月,第161~176页。

[34]姜伯勤《敦煌的画行与画院》,载《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996年11月,第13~31页。

[35]刘玉权《沙州回鹘石窟艺术》,《中国石窟·安西榆林窟》第216~227页。

[36]Langdon Warner, *Buddhist Wall - P. aintings, A study of a Ninth - Century Croto at Wan Fo Hsia*, P. P. 9 - 11, 1938.

[37]苏伯民、胡之德、李最雄《敦煌壁画中混合红色颜料的稳定性研究》,《中国敦煌学百年文库·石窟保护卷》,兰州:甘肃文化出版社,1999年,第201~206页。

[38]周国信《敦煌西千佛洞壁画彩塑颜料剖析报告》,《中国敦煌学百年文库·石窟保护卷》,第207~213页。

[39]李亚东《敦煌壁画颜料的研究》,《考古学集刊》第三辑,北京:中国社会科学出版社,1983年。又载于《中国敦煌学百年文库·石窟保护卷》,第214~221页。

[40]周国信《古代壁画颜料的X射线衍射分析》,《美术研究》1984年第3期;又载于《中国敦煌学百年文库·石窟保护卷》,第229~243页。

[41]王进玉《敦煌石窟艺术与颜料科技史》,《科学月刊》第30卷5期。又载于《中国敦煌学百年文库·石窟保护卷》,第222~228页。

[42]郑炳林《晚唐五代敦煌贸易市场外来商品辑考》,《中华文史论丛》第63辑,上海:上海古籍出版社,2000年,第55~83页。又载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州:兰州大学出版社,2004年,第395~424页。

[43]姜伯勤《敦煌的粟特人聚落与两类粟特人》,《敦煌吐鲁番文书与丝

绸之路》，北京：文物出版社，1994年，第187～188页。

[44]郑炳林《康秀华写经施入疏与炫和尚货卖胡粉历研究》，《敦煌吐鲁番研究》第三卷，北京：北京大学出版社，1998年，第191～208页。

晚唐五代敦煌酿酒业研究

郑炳林

酿酒业是汉唐以来敦煌地区的主要手工业之一,尤其到了唐五代时期,受饮酒风气的影响,发展成最具特色的地方手工业。关于唐五代敦煌酿酒业,敦煌文书中有丰富的记载。在敦煌僧俗留下的酒账、粟麦账中,有大量归义军时期用酒的记录;其次在社司转贴、渠人转帖、祭文牒状及文学作品中,亦不乏涉及民间酿酒饮酒的文字;而在敦煌医学文书的各类医方中,又常常以酒入药。酒在唐五代时期的敦煌,已浸透到人们日常生活、政治、社交的各个方面,对于融洽归义军政权与周边民族的关系、加强政教联系、调节归义军内部矛盾及处理普通人际关系,都起了很大作用。有关唐五代敦煌酿酒业的研究,目前仅见敦煌研究院施萍婷先生《本所藏〈酒账〉研究》一文,对瓮、角、斗、升、合等计量单位的换算及迎、设、看、供、支等招待礼仪进行了探讨,并透过酒账对敦煌政治经济文化等进行了研究和论述。^[1]从整体上对敦煌酿酒业进行全面研究,还是一个空缺。本文将根据大量敦煌文书资料,就唐五代敦煌归义军政权对酿酒业的管理,官营、私营酿酒业发展状况,敦煌的饮酒风气,寺院对酒的管理以及酒的生产种类等作了一些研究,力图弄清唐五代时期敦煌手工业中酿酒业的发展状况,以揭示归义军政权控制下敦煌整个手工业发展水平。

一、唐五代敦煌官府酿酒业

敦煌地区饮酒的历史可以追溯到汉代。在敦煌出土的汉代墓葬中发现有相当数量的漆耳杯、漆案等酒器随葬品,说明最迟在这时敦煌已经开始饮酒造酒。魏晋十六国时期的墓葬中,发现有宴饮图壁画,出土有漆耳杯、陶耳杯、铜耳杯等饮酒器具,可知当时饮酒已很普遍。这种普遍的饮酒风气,只有在造酒业相当发达的情况下才有可能。^[2]唐代中期,敦煌城内已有专门经营酒类酿造与销售的行市,称做酒行。P. 4979《酒行安胡到芬状》写道:“酒行状上:供糟廿瓮,右胡到芬比日于市纳沽酒经纪,缘无本产,伏承经廿日元了造酒,谨乞给价值,谨状。牒件状如前,谨牒。天宝十载二月 日酒行安胡到芬牒。二月廿三日付生绢壹匹,准时沽酒伍佰捌拾文,余欠于沽等用。”由状文得知,安胡到芬在敦煌城内酒行经营酿酒卖酒生意,由于缺乏原料,影响酿造,请求官府偿还所欠酒钱。官府支付生绢壹匹折钱五百八十文抵偿酒价。可见中唐以前(至少天宝时)敦煌城内已有了制造并销售酒类的行市,说明当地酿酒业已经很兴盛。安胡到芬应当是居住在敦煌的粟特人。当时,官府也设有专门机构管理酿酒行业。P. 2763《午年三月沙州仓曹杨恒谦等牒》云:“仓辰年十二月已前给宴设厨造酒斛斗卅二石二斗四升:一石米,一十八石青麦,三石曲,三石四斗七升面,三石二斗麸,三石五斗七升粟折米二石……右件斛斗先入账都收数讫,今具牒支月日如前。牒件状如前,谨牒。午年三月日典赵琼璋牒。仓曹杨恒谦。”午年,池田温、唐耕耦等定之为790年。^[3]若与同类其他文书比较,该牒应是敦煌陷蕃之前的作品。所谓“宴设厨”,是唐代在沙州的建置,官府酿酒便由宴设厨来负责。到了晚唐五代归义军时期,敦煌酿酒业更加兴盛。敦煌壁画中有造酒图,^[4]文书中保存有许多这时的酒账,至于其他籍账、牒状中涉及

酒的酿造、销售、饮用的记载就更丰富详细。归义军节度使衙下设专门管理官府用酒的机构——酒司，由节度押衙担任酒司使之职。P. 4635《年代不明造瓮得物历》记载某工匠于东河邓使君庄等处造瓮，其中提到有一批瓮是给酒司造的，“酒司家取麦一石”作为酬金。P. 3234 背《甲辰年(944)沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》记载：“郭清奴便豆壹硕，至秋壹硕伍斗(押)。郭酒司兑得一硕伍斗。”P. 2680《便粟麦历》也提到“郭酒司”，敦煌研究院藏P. 2629《酒账》、P. 4625《付酒历》，都是酒司支出酒的详细账目，这种账目在一定的时间必须结算并送最高权力机关二使衙审查核实。在S. 1398《壬午年酒破历》中，几乎每一笔细账后面都钤有印文，说明账目中的每一次支出都曾经过审批。由此可见，其用酒账目的管理是很严格的。酒司管辖下的官酒户是敦煌官府用酒的主要酿造者，有时也称作博士。^[5]而酒司的职责则是把粮食分配给各官酒户用以酿酒，并随时向归义军政权提供各项活动的用酒，酿好的成酒由酒户保存在瓮中，官府根据需要随时从酒户处支取，对用料、产酒量及取欠存余诸项定期查核结算。P. 3569《光启三年(887)酒户马三娘龙粉堆牒》比较清楚地反映了这种关系，释录如下：

官酒户马三娘、龙粉堆：

去三月廿二日己后两件请本粟叁拾伍驮，合纳酒捌拾柒瓮半。至今月廿二日计卅一日，伏缘使客西庭口微及凉州、肃州蕃使繁多，日供酒两瓮半以上。今准本数欠三五瓮，中间缘在四五月艰难之际，本省全绝，家贫无炊(炊)饭，朝忧败阙。伏乞仁恩，支本少多充供客使。伏请处分。

牒件状如前，谨牒。

光启三年四月日龙粉堆牒。

付阴季丰算过。廿二日。淮深。

押衙阴季丰：

右奉判令算会官酒户马三娘、龙粉堆从三月廿二日于官仓请酒本粟貳拾驮，又四月九日请酒本粟壹拾伍驮，两件共请粟叁拾伍驮。准粟合纳酒捌拾柒瓮半，诸处供给使客及设会、赛神，一一逐件算会如后。

光启三年四月 日押衙阴季丰。

从状中看，马三娘、龙粉堆是酒司所管的官酒户，酿造的酒主要由酒司支配，阴季丰当以节度押衙知酒司事务。酿酒的原料是粟，由官府提供。

官酒户除原料之外，其他用品亦取给于官府。P. 4640 背《归义军衙内布纸破历》记载：“同日支与酒户阴加晟、张再集二朋酒粗布壹匹。”酒户的每项用酒开支，都须报酒司审批。S. 5571、S. 5590、S. 5728《酒户邓留定状及判凭三件》云：“酒户邓留定：伏以今月十日城南庄割麦酒壹瓮。十一日支毡匠酒壹斗。伏请处分。戊辰年七月日酒户邓留定。为准，十二日（鸟押）。”“伏以今月十四日支瓜户安阿朵酒壹斗，伏请处分。戊辰年七月日酒户邓留定。为准，十五日（鸟印）。”“节酒壹斗支独峰驼似月；酒壹瓮，甘州走来回鹞，伏请处分。壬申年五月日酒户曹流德牒。”从状文看，酒司对官酒户的控制很严格，每一项支出须当天向酒司报批，酒司的判凭最迟不超过两天。由酒司办事效率之高，不难看出归义军政权对酒的重视程度。官府同时领有多少酒户不得而知，仅马三娘、龙粉堆一个月就可酿酒八十多瓮，一年产量近千瓮，由此看来，官府一年应付“诸处供给”的用酒数量是相当大的。酒司及官酒户酿出的酒主要用于供给南山、甘州回鹘、伊州、西州、于阗及中原王朝的使臣，招待所属州县军镇来使，慰劳各类造作工匠，祭祀袄、雨师、风伯、土地、川原、青苗、牛羊、驼马等诸神，还用于吊孝、助葬、纳赠等活动。

《旧唐书·食货志下》云：“建中三年（782），初榷酒，天下悉令官酿。”即追袭汉代制度，实行酒类专卖。为官府酿酒的人家称

“酒户”，私酿有罪。归义军时期敦煌酒户的称呼及制度就是唐制的延续。所不同的是，归义军酒司下属的官酒户，其原料和产品虽由官府控制，但官府并不实行专卖，酿出的酒完全用于官府的开销。由于官府不控制酒类专卖，敦煌民间私人酿酒的行业十分活跃，形成了酿酒手工业的主体。

二、唐五代敦煌私营酿酒业

唐五代敦煌地区的私营酿酒业是受汉唐以来敦煌地区酿酒传统及饮酒风气的影响而发展起来的最具有特色的地方性手工业，私营酿酒业是以敦煌行肆酒店为主体的酿酒业，对敦煌社会生活的各个方面都产生了巨大的影响，生产出来的酒主要供敦煌僧俗百姓饮用。为了使人们对敦煌私营酿酒业状况、性质等有一个全面了解，这里我们对敦煌文书中有关私营酿酒业的资料进行全面钩稽排比，以窥其大概。

敦煌自汉以来就是中西贸易的都会之地，^[6]唐代敦煌有市及其管理市内经营的机构，P. 3559《天宝年代敦煌县科差簿》记载从化乡曹磨色多“男大宾载四十二，白丁，市壁师。”“安胡数芬，载卅一，上柱国，市壁师。”市壁师，据《唐会要》卷八十六市条：大中“五年八月，州县职员令，大都督府市令一人，掌市内交易，禁察非为、通判市事，丞一人，常判市事。佐一人、史一人、师三人，掌分行检查，州县市令各令准此……又准户部格式，其市吏壁师之徒，听于当州县供官人市买。”市壁师，师的职务是在市里分行检查。王永兴先生据《太平广记》卷十八神仙类引《仙传拾遗杨伯丑》条“可于西市东壁南第三店内我买鱼作鲙”认为市有东、西、南、北四壁，沿壁有店有肆，分成若干行，一个师负责检查沿着一个壁或两个壁的若干行，师称为“壁师”或“市壁师”，是较低级的胥吏，可能是商业上有些技能的人。^[7]从市壁师看，唐前期敦煌已有较为兴旺的市

行设置,行的划分非常细。从 P. 4979《酒行安胡到芬牒》^[8]得知,在敦煌的市内诸行,有了专门的酒行的设置。从科差簿记载的担任市壁师的曹大宾、安胡数芬及牒文所载酒行安胡到芬看,不但市壁师是由有技能的粟特人担任,而且从事经纪的也是以粟特人为主。到晚唐五代归义军时期,敦煌市内的行肆划分更细。P. 3468《驱帷文》记载:“皴店章店,匝于城市。饽行稽行,溢于鄯肆。”^[9]酒行必然为其中之一,这从当时设的众多酒店可以看出酒行的发展状况。

敦煌私营酿酒业不但唐前期有,就是吐蕃统治时期也没有间断。P. 3774《丑年(821)十二月沙州龙藏牒》记载龙藏未出家前曾自开酒店造酒:“先家中种田不得丰饶,齐周自开酒店,自雇人,并出本粟卅石造酒,其年除吃用外,得利价七十亩,柴十车,麦一百卅石。”^[10]从齐周嫁女张、曹、汜家看,齐周是敦煌大姓,这就说明在吐蕃统治时期敦煌大姓自开酒店造酒的风气很盛行,且酒店获利非常高。晚唐五代归义军时期,敦煌的私营酿酒业更为兴盛、活跃,这一时期的私营酿酒业继承吐蕃时期风气而称酒店。P. 5032《丁巳年酒破历》:“□乡官、阴乡官、高乡官三人就店吃酒贰斗。”从敦煌文书记载看,酒店有以姓氏或以人名为店号的。这些名目繁多的酒店主要经营酒的酿造与销售。

取姓氏为号的酒店,敦煌文书记载有八个,而其中最活跃的是汜家酒店。S. 6452《净土寺诸色斛斗破历》记载:“十四日粟壹斗就汜家店沽酒,周和尚、三界寺张僧政吃用。”十月“十七日粟贰斗沽酒,汜都头就店吃用,又夜粟贰斗沽酒,张僧政、李教授就汜家店吃用”。五月廿二日“酒伍升,李僧正就少汜家吃用”。汜氏是敦煌的大姓,S. 1889《敦煌汜氏人物传》:“成帝御史中丞汜雄,直道见弹,河平元年,自济北卢县徙居敦煌。代代相生,遂为敦煌望族。”^[11]P. 4640《大唐宗子陇西李氏再修功德记》称汜氏“龙沙鼎鼐,盛族孤标。”^[12]一族之中在敦煌城内开了汜家、小汜家两个以

姓取名的酒店,这在唐五代敦煌是很少见的。

赵家店, S. 5050《敦煌某寺诸色斛斗人破算会稿残卷》记载:“粟伍斗,赵家店沽酒迎碾车师僧用。”车师,是敦煌专门修理水碾的工匠。寺院在赵家店招待碾车匠,说明赵家店主要从事酿酒售酒生意,属敦煌民间私营性酒店。

马家店, P. 2049《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历》记载:“粟七斗,支与马家付本卧酒,报恩寺起钟人助用。一粟壹石肆斗,马家寒苦卧酒。”敦煌马氏望出扶风,也是敦煌有名望的姓氏之一。P. 3718《马灵佺和尚遯真赞并序》记载其僧官是释门正僧政:“和尚俗姓马氏,香号灵佺,则扶风之苗裔也。祐生膺质,乃为敦煌人也。”S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》、P. 3421《氏族志残卷》、P. 2659《类书马字条》记载马氏为扶风望姓。P. 3827《归义军授官牒》:“前件官扶风名望,文武承家,祖宗累代,显于功勋,子侄常迁于官爵……名利传于二郡。”名僧马法坚官至龙兴寺主,马法真官至都僧录。P. 2049号所载之马家,即马家酒店,亦属敦煌名家所开酒店。

康家店, P. 4697《辛未年粟酒破用历》记载:“粟捌斗,于康家店付酒本用。酒半瓮,堂食日众僧吃用;酒半瓮,付打芻子百姓解火用;酒半瓮,屈石匠用。”康家店是居住在敦煌城内之粟特康居人所开的酒店。唐五代时居住敦煌的康居人很多,敦煌写本户籍、科差簿记载中清楚地反映了这一点。康居人善于经商,“争分铢之利……来适中夏,利之所在,无所不到。”^[13]唐前期,石城镇是康居人主要居住区;吐蕃时敦煌有康姓人任都督之职;归义军时有都知兵马使康通信、瓜州刺史康使君、都僧统康贤照、都僧统康维宥,康氏势力盛极一时。康家店之设,说明康氏不但在归义军僧俗上层有很大的势力,而且在经济贸易中也有不可低估的力量。

何家店, P. 3005《破历》记载:“两石一斗付酒本用……三石五斗二月八日付酒本用……两硕一斗何家付酒本用。”“——七斗何

家酒本用。”文书虽未载何家是酒店,但从记载内容看,何家经营酿造和沽卖酒的生意,应是敦煌酒行的酒店之一。敦煌何姓也是粟特人,故何家店也是粟特人办的酒店。

阳家店,从敦煌文书记载得知敦煌有阳姓,曾担任归义军中下级官吏的押衙、判官等。阳家店仅见于P. 3005(破历)中:“一石四斗阳家付酒本用。”

石家店,P. 3212《辛丑年五月三日惠深牒》记载:“石家店内典酒伍升。”石家酒店,也是居住在敦煌的粟特人石姓所开的酒店。顾客无钱粮沽酒,可以用其他资产典酒,从这里可以看出粟特人开酒店做生意非常灵活。P. 3738号记载咸通十年敦煌有石家店。

曹家店,S. 2894背《壬申年十二月廿二日社司转贴》:“社司转贴:右缘常年建福一日,人各饧饼壹双,粟壹斗。幸请诸公等,帖至限今日廿三日卯时于曹家酒店取齐。捉二人后到,罚酒壹角,全不来,罚酒半瓮。”从社官曹、社长安看,这是粟特人为主建立的社,曹家酒店很可能是曹社长开办的。

安家店,S. 2894背《壬申年十二月廿日社司转贴》:“右缘常年建福一日,人各饧饼壹双,净粟壹斗。幸请诸公等,帖至限今月廿日于安家酒店取齐。捉二人后到,罚酒壹角;全不来,罚酒半瓮。”安家酒店是居住在敦煌城内的粟特人安氏所开的酒店。安氏是敦煌粟特人中势力最大的一支。P. 3774《丑年十二月沙州僧龙藏牒》记载,吐蕃时有安都督。P. 2770《释门杂文》记载,吐蕃时有“良牧安公,明鉴时政,清肃乡人,或识望弘深,聊扬今古,或推穷审察,妙尽否臧,嘉名遍于寰中,善积盈于宇宙。”归义军初,安景旻与张议潮一起遣使人朝,任归义军节度副使,S. 1164号、S. 4504号记载之安大夫,P. 2854号记载“我副使安公,惟愿长承帝泽,永固天心,宠禄时新,荣声远播。”安氏是敦煌粟特人的代表和张议潮收复敦煌的主要支持者,亦善于经商,在唐五代敦煌有很高的声望。

罗家酒店, S. 2894 背《壬申年社司转贴》:“右缘常年建福一日,人各炉饼壹双,净粟壹斗。幸请诸公等,帖至限今月卅日卯时于罗家酒店取齐。”证实晚唐五代敦煌酿酒业中有罗氏家族的酒店,经研究敦煌罗氏属于胡姓民族,因此,罗家酒店同安家酒店、曹家酒店一样,也属于敦煌粟特居民开的酒店。

敦煌文书中发现的以姓命名的酒店共十个,除一个辨认不清外,其余九个中,汉姓酒店四个,粟特姓酒店五个,由此可见粟特人在敦煌商业贸易中的势力状况和影响。唐五代从事私营酿造酒的,除了粟特人外就是敦煌大姓。这是因为,从事私营酿酒既需要雄厚的财力,像酒本、作坊、酒店及出资雇工等。齐周开酒店,除雇人还出粟三十石作酒本,而雇手力一人耕作,一年才得六十石,三十石酒本相当于一人半年劳作所得。对一般普通百姓来说,根本没有力量自开酒店。齐周开酒店是因他任吐蕃将头,属敦煌强宗大姓。开酒店还需一定的酿造技术,而粟特人更具备了这一点。因为粟特人有酿酒传统,印度酿酒法经其传到敦煌。当时敦煌酿造的酒类中就有胡酒,^[14]这显然是粟特人掌握的一种特殊酿酒方法。粟特人既有势力又有技术,更有条件开店造酒。加上酒店营利可观,齐周家年种田收入十七车,而开酒店年收入麦一百三十石,利价七十亩,柴十车,远远超过种地收入,这就是唐五代敦煌大姓及粟特人纷纷开酒店的原因所在。

除了取姓为名的酒店外,还存在很多以人名为名的酒店。P. 2032《后晋净土寺诸色人破历算会稿》记载有郭庆进店:“麦捌斗,粟柒斗,郭庆进店内卧酒用。”“麦叁斗伍升,粟叁斗伍升,郭庆[进]点(店)卧酒,付洪儿用。”郭庆进店接受寺院粟麦酿酒,是属于以营利为主的私营酒店,显然不是官酒户。S. 5050 号记载:“粟壹石贰斗沽酒,屈牧羊人用;又粟壹石贰斗沽酒,屈石匠用;粟七石付集子酒本用。”集子亦属民间私营酿酒者。S. 4642《某寺诸色斛斗人破历算会稿牒残卷》记载石狗狗、胡灰子、张员定酿酒沽卖:

“麦捌斗，付狗狗酒价用。”“粟肆硕贰斗，付石狗狗酒本用。”又有“粟叁硕伍斗，付胡灰子酒本用”两项，“粟硕壹肆斗，付胡灰子酒本用”两项。“粟叁硕伍斗，付张员定酒本用，”S. 5008《某寺诸色人破历算会牒残卷》记载：“油壹升，付愿德阿娘卧麦酒用。”又“油壹升，与延德卧麦酒用。”延德与愿德应为一入，愿、延音近致误，其家以造麦酒专长。S. 4649、S. 4657《庚午年二月十日沿寺破历》：“粟七硕，付石墨儿酒本用。”“粟柒硕，付李流德酒本用。”“粟壹硕贰斗，员昌店沽酒。”同卷《诸色破历》：“粟壹硕肆半付丑达酒本用。”石狗狗、胡灰子、张员定、愿德、集子、石墨儿、李流德、丑达、员昌等皆接受粟麦油等为寺院酿造酒或卖酒，说明他们是敦煌私营酿酒者。S. 5039《诸色斛斗破用历》：“粟壹斗，于承恩店和尚吃用。”“麦壹硕，于史丑煞家店沽酒转经局用。”“麦陆斗，就丑子店洒酒，沈都头亡看都官用。”“麦陆斗，于史盈子店洒酒，屈曹僧正阴都头吃用。”P. 4907《庚寅年、辛卯年支出粟账》记载“曹富员酒本粟贰拾壹硕。”史丑煞、史盈子开店酿酒沽酒，丑达、丑子疑姓史，属粟特人史姓居住敦煌者。从以上记载看，除了张、李等大姓家自开酒店外，大部分以人名见载的酒店是粟特人史、石、曹等姓开办的。

由于唐五代敦煌地区饮酒成风，上至官府招待外地使者，下至一般民众社司聚会都饮酒，就是僧官僧众乃至尼众都饮酒，^[15]故经营酿酒生产非常兴盛，经营酒的酿造与销售能得到更多的收入，有利可图。因此，唐五代敦煌经营酿酒业成了热门，无论是归义军政权中的达官显贵，还是超脱凡俗而步人空门的释门僧官，或是有经商传统的粟特人，都很注重这门生意，在敦煌城设作坊开酒店。S. 6452《辛巳年十二月至壬午年十二月付酒本历》记载与净土寺常住库发生关系的酒店九个，有汜法律店、盐子磨店、刘万定店、兴子店、富昌店、幸通店、定员押衙店、郭法律店等。虽然刘万定、兴子、富昌、郭法律没有说是酒店，但他们是经营酿酒业的，应是酒

店。另外由同卷《壬午年正月四日诸人于常库借贷油面物历》记载,四月廿日“张富昌面壹秤,烧烧饼用;富昌又面壹斗。”赁面的还有郭法律、盐子磨、刘万定等,故可以肯定他们是酒店。汜氏是敦煌望族大姓,押衙、法律又是敦煌僧俗显职,开店酿酒,毫无疑问是为利所趋。P. 3045《佛说多心经一卷》题记记载,天福五年,吴行通写经祈佛保其生意,使“家富门兴”。吴行通即幸酒店,在敦煌文书中“行”与“幸”往往互相误用。净土寺设在敦煌城内,P. 3234《甲辰年沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》安员进下注“住在寺前大街西”,那么与净土寺发生关系的这些酒店,像马家店、康家店、汜家店、阳家店、何家店、郭庆进店、员昌店、承恩店、丑子店、史丑煞店、史孛子店、汜法律店、郭法律店、石家店、汜押衙店、幸通店、定员押衙店等,应都设在唐五代时的敦煌城内,属敦煌酒行之列。P. 2049《后唐同光三年正月沙州净土寺保护手下诸色破历算会稿》记载当时与净土寺发生关系的私营酿酒者有马家店(九笔)、寒(韩)苦家店(八笔)、马家盈、灰子妻、石婆、赵江子、马鹤子,王章件、曹留住、行像社、罗家店、西库等十二家,这些酒店亦应设在敦煌酒行。

敦煌私营酿酒行业除了酒行酒店之外,在各个自然村庄也开店酿酒。P. 4907《庚寅年辛卯年诸色斛斗支付历》记载:“庚寅年九月十一日就北府庄上付杨七娘子酒本粟贰拾壹硕。曹富员酒本粟贰拾壹硕。”北府庄是这样,其他村庄情况大致相同。一般普通百姓在家内、寺院僧侣在寺内偶尔也酿酒,特别是寺院有时公然开店酿酒,但主体是酒店酿酒。

唐五代敦煌私营酿酒业的兴旺,一是受敦煌饮酒风气的影响,二是酿酒可以获得高额利润,三是随着蒸馏器的传入敦煌酿酒技术提高,刺激了敦煌私营酿酒业的发展。我们从唐五代敦煌私营酿酒业开办者身份看,私营酿酒业的兴旺从某种意义上说是中西科技交流的产物。

三、唐五代敦煌的饮酒风气

唐五代时的敦煌,人们饮酒成风,无论官民僧俗男女,无不饮酒。在佛教戒律中,饮酒被列为十戒之一,属于严格禁止的。但是对于晚唐五代敦煌寺院的僧徒来说,饮酒却成了生活中的常事,并且风气很盛,经久不衰。

从敦煌净土寺的账目中发现,该寺酒的用量十分可观。P. 2846《甲寅年都僧政愿清等交割讲下所施麦粟麻豆破除现在历》记载:“酒叁拾瓮,卧酒用粟贰拾壹硕,又粟柒硕沽酒用。”都僧政愿清,俗姓梁,净土寺僦司主持僧,后主管常住库司事务。S. 6452《付酒本历》记载,净土寺常住库司从辛巳年十二月至壬午年十月的近一年中,付给敦煌酒行九个酒店酒本粟麦六十六硕,其中麦五硕六斗,粟六十硕四斗。又据同卷《壬午年净土寺常住库酒破历》统计,仅壬午年一年中净土寺常住库支出的酒计三十五瓮半、十一角,十二斗、二十五升,共约五十二瓮一斗。而其他诸色破用历如粟破、麦破、豆破等项中,用于沽酒、卧酒吃用的记载也不少。由此推测,敦煌诸寺用酒总量相当大,甚至超过归义军官府的用量。为此,敦煌佛教团专门设有管理酒类酿造和支用的机构,这就是设在净土寺的常住库司。S. 6452《付酒本历》、《常住库酒破历》及 P. 5032《酒破历》,都是常住库司所管酒类的支出账。酒的消费账定时结算查核,S. 5786《算酒讫欠酒凭》云:“甲申年十一月廿六日对众算酒讫,更欠酒两瓮(押)。”可见账目毫不含糊。

敦煌僧徒基本上都饮酒,从高级僧官都僧统、都僧录、都教授、都僧政、都法师、都法律、都判官到中级僧官教授、僧政、法师、法律、上座、寺主、判官,下至一般僧人徒众等,敦煌文书中都有他们饮酒的记载。S. 6452《辛巳年周僧正于常住库贷油面历》云:“酒壹斗,又贰斗,僧录用。酒贰半伍升,又僧录用。”“十四日僧纺边

著酒壹斗。一粟二斗沽酒看待僧录大师酒壹斗。”同卷《诸色斛斗破用历》云：“又粟壹斗沽酒，和尚老宿吃用。”“粟贰斗沽酒，和尚法律老宿吃用。”P. 2032《后晋净土寺入破历》云：“粟陆斗沽酒，汜僧统开经时看官用。”“粟肆斗沽酒，汜僧统开经罢日解劳荣斋人用。”“看”与“看待”同义，都是接待的意思。P. 2032 的这两条资料告诉我们，高僧在开经前后要设宴招待有身份的僧俗官吏和大施主。至于普通僧众饮酒的记载，在文书籍账中更是屡见不鲜。S. 5050 号云：“粟叁斗沽酒，下城来日就大和尚院众僧吃用。”“粟叁斗；第二日沽酒就小和尚院众僧吃用。”S. 1519《某寺诸色斛斗破历》：“面叁斗伍升，油半升，酒半瓮，徒众早拜节造斋戒斋吃用。”“面贰斗，油壹合，酒一角，两事是看食尼阁梨用。”最后一条材料表明，不但和尚饮酒，尼姑也饮酒。

除了节庆活动之外，僧徒饮酒大多是在重体力劳动之时。S. 4373《癸酉年碾户董流达园所用抄录》云：“又胡饼三十，酒壹角，众僧盖桥来吃用。胡饼伍拾，酒半瓮，众僧修泻口来吃用。又人碾轮日酒半瓮，赛神及众僧吃用……羊一口，酒两瓮，细供四十分，去人轮局席看木匠及众僧吃用。”P. 2838《光启二年安国寺上座胜净等诸色入破历》云：“面柒斗，油肆升，酒壹瓮，徒众碾户商量打泻口日用。”打泻口、人碾轮、去碾轮都是重体力活，劳作过程中碾家用酒饭招待工匠僧众，工程结束时还有羊酒犒劳。

敦煌寺院僧徒饮酒从吐蕃时已开始，文书中的证据比较多。S. 381《龙兴寺毗沙门天王灵验记》云：“大番岁次辛巳闰二月十五日寒食节”，“当寺家人在外吃酒。”P. 3391《丁酉年正月社司转帖》云：“春秋局席，幸请诸公等。帖至，限今月廿日辰时于灵图寺门前取齐。捉二人后到，罚酒壹角；全不来者，罚酒半瓮。”该帖传阅名单中半数以上是灵图寺僧。可见从吐蕃时期起，僧众已参加民间社团的集会饮宴活动，甚至加入社团。到归义军时期，僧尼参加民社的酒宴已习以为常。P. 3037《庚寅年正月三日社司转帖》云：

“准例建福一日,限今月四日卯时于大悲寺门前取齐。捉二人后到,罚酒壹角;全不来者,罚酒半瓮。”该帖名单中半数以上是僧正法律等僧官。S. 527《后周显德六年正月三日女人社条》规定莱□□□□□凶逐吉人各纳油面粟用以济造酒饭,并规定席上不许喧拳,该社社官是尼功德进。P. 3489《戊辰年正月廿四日旌坊巷女人社条》规定荣生死者纳面壹斗,“或若怠慢者,捉二人后到,罚酒壹角;全不来者,罚酒壹瓮,众团破除……小人不听上人,罚羯羊一口,酒壹瓮。”该社条中署有“录事孔阁梨”、“虞侯安阁梨”等字,这是尼姑加人社并饮酒、罚酒的明证。

敦煌佛教教团在招待当地官员、迎来送往接待外地使者、行僧等项活动中,酒是其中主要的开销。S. 5039《诸色斛斗破历》记载:“麦壹斗,沽酒就寺看阿郎用。”P. 4906《某寺诸色斛斗破用历》记载:“粟叁斗沽酒,寺门看官家用。”“粟壹硕贰斗沽酒,调马骑,看阿郎用。粟壹斗,大壤河破,沽酒看水官用。”阿郎,是五代时敦煌僧俗对归义军节度使的专称。P. 2930《诸色破用历》记载:“麦叁斗沽酒,回鹤使来日看用。”P. 3763 背《净土寺诸色入破历》:“粟壹斗沽酒,看侯司空用……粟壹斗二升卧酒,官家上窟将用……粟壹斗沽酒,就院看侯司空用。”“院”指中院,都司所在的地方;归义军任司空者无侯姓,“侯司空”当是外地使者。S. 1519 号云:“酒壹斗,解法律瓜州到来迎用。”S. 4909 号云“粟贰斗沽酒,看刺史使君用。”S. 4957 号云:“粟叁斗,充天使巡寺沽酒破用。”“天使”当指中原王朝派往敦煌的使者。^[16]S. 1053 号云:“粟壹硕贰斗,陈押衙等用。”P. 3005《某寺破用历》记载:“二日沽酒看婆罗门用。”S. 4899《诸色斛斗破用历》记载:“十八日粟壹硕壹斗、麦叁斗,付丑子卧酒,肃州僧用。”从所列材料看,不光敦煌僧人饮酒成性,而且瓜州、肃州及至印度的僧人也饮酒。

从文书中寺院账目记载来看,寺院常住库司的用酒来源于三个渠道:一是由官酒户、酒店酿造,寺院付给酒本(原料)和工价;

二是向酒店购买,即沽酒,一般不是货币交易,而是用麦粟等粮食与酿造者换取;三是寺院自酿。酒账、粟麦账中仅注明是“卧酒”而没有明确记载由谁来酿造的,应当是寺院自酿。酿酒用料每次都在七斗以上。

敦煌寺院把酒作为密切政教关系的一种交际媒介,常常把上等好酒当作赠礼送给归义军政权的上层官员。S. 6452 记载:“八日,粟贰斗沽酒,汜都衙家送。”都衙即都押衙,归义军节度使下置有衙前诸司都押衙、左马步都押衙、右马步都押衙三人,权力很大。P. 4638《献酒状》云:“应管内外释门都僧统兼佛法主赐紫沙门龙辩、都僧录惠云、都僧政绍宗等,酒贰瓮。右伏以运偶昌晨,时当朱夏,麦垆飞芒之际,阶莫吐叶之初,伏惟司空应天文之德,定押河煌,稟地理之祥,肃清九郡。龙辩等桑门折足,释教么愚。幸逢端午之荣,兼值祝寿之庆,前件少鲜,虽惭贡献,聊表释仪。伏乞府赐特口容纳,谨录状上。牒件状如前,谨牒。”从该状前件看是清泰四年五月写,司空指曹元德。端午节僧官与归义军官员一同向节度使献酒,称之为“释仪”。节度使有时也以酒赐赠高僧。同卷《僧龙辩等谢司空赐物状》云:“应管内外释门都僧统赐紫沙门龙辩、都僧录惠云、都僧政绍宗等,草豉壹升,麦酒壹瓮,谨因来旨跪捧领讫。右龙辩等忝为释吏,一无助君之功,希履道门,又阙课念之力。昨者司空出境,巡历遐遥,严风冒犯于威严,冷气每监于贵体,不得资荐,竟(惊)悚倍常。特蒙仁恩,远垂重礼,龙辩等万生荣幸,准合趋步,铭荷军前。伏为奉守城治,不敢专擅,谨遣都头张信驰驲状陈谢,谨录状上”。S. 3879《应管内外都僧统牒》后有《谢大王赐酒状》称:“伏大王鸿慈特赐酒。”僧政双方时常互赠酒礼,无疑有助于政教关系的融洽。

敦煌的民间百姓,更是饮酒成风。据麦粟账及酒账记载,寺院造作时招待的工匠(石匠、木匠、铁匠、画匠、塑匠、皮匠、金银匠等等)和人夫都时常饮酒。另外,在反映敦煌民社活动的“社司转

帖”及“社条”中，常常看到饮宴和罚酒的记载。在前面所引用的资料中，我们已经见到了不少例子，其中 S. 527 和 P. 3489 两件《女人社条》应视为民间妇女饮酒的例证。S. 6537《社条》中规定春秋祭社按旧规须宴饮，“五音八乐进行，切须不失社度，一取录事观察，不得昏乱事非，稍有倚醉凶粗，来晨直须重罚。”局席斋筵中“切凭社法，饮酒醉乱，凶悖粗豪，不守严条，非理作闹，大者罚丰腻二席，小者决杖十三。”看来宴饮中酒醉胡闹是时有发生，只好以经济处罚和刑罚为手段来约束，以维护聚会饮宴的秩序。

敦煌的渠人社全由渠人组成，与其他民社一样，在祭祀及节庆婚丧事务中也举行聚会，对迟到和不来者实行责罚，“捉二人后到，罚酒一角；全不来者，罚酒半瓮。”但在疏通河底、修治泻口、渠口等需要人手和体力的行业劳作时，对迟到或不到已不是罚酒，而是决杖。人们认为，干这些重体力劳动，需要的“是酒壮夫，不用儿女。”^[17]所谓“酒壮夫”，自然是指能饮烈酒又能干重活的身强力壮的汉子。由此看来，能否饮酒，在当时的敦煌已成为衡量一个人是强壮男人还是懦弱、妇孺的标准。这一意识无疑促进了人们尤其是男人对酒的崇尚，对敦煌饮酒风气的盛行起了一定的推动作用。

四、唐五代敦煌酿酒种类

唐五代敦煌酿酒的原料（酒本）的麦、粟、青麦、豆等，根据用料不同及所酿出酒的成色不同，有粟酒、麦酒、青麦酒及清酒、白酒等不同的名称。

麦酒，指用麦酿造的酒，这是敦煌唐五代酒类中档次最高的酒。P. 4638 号《谢赐物状》中记载曹元德赐给龙辨等人“麦酒壹瓮”。S. 1519 号记载：“麦酒壹瓮，看官家用。”S. 6452 号记载“十三日，周和尚麦酒叁瓮，李和尚麦酒壹瓮，大张僧正麦酒壹瓮，小张

僧正麦酒壹瓮,高僧正麦酒壹瓮。十九日,麦酒壹瓮,僧正法律食用。”大凡敦煌文书中所载以麦“卧”或“沽”所得的酒便是麦酒。麦是细粮,轻易不用来酿酒,从大量文书中看,用于酿酒的麦远远少于粟。因此麦酒,不是每个人平常都可享用的。只有逢年过节、招待贵宾才肯饮用,寺院中只有高级僧官才保存和饮用。

粟酒,指用粟酿造的酒,是唐五代敦煌普通的饮用酒。在文书酒账、粟麦账的记载中,用粟去卧酒、沽酒的数量最多。粟酒是以粟米为原料,当属于黄酒、米酒之类。P. 2763号宴设厨造酒原料有米,还有“三石五斗七升粟折米二石”。P. 4995《儿郎伟》:“今载初修功德,社人说好谈量。抄饭早夜少吃,都来不饮黄汤……邓押衙勾当酒料,狠地半个□□。”“黄汤”即今之黄酒。

青麦酒,指用青麦酿造的酒。S. 1053号记载:“青麦壹硕伍斗,僧统卧酒用。”青麦也是敦煌酿酒的主要原料,似乎即今之青稞。P. 2763号给宴设厨造酒原料有“一十八石青麦”。P. 3841《唐开元廿三年沙州会计历》记载敦煌农作物有青麦。中国历史博物馆藏《唐河西支度营田使户口给簿计会》所载每户的粮食中都有青麦,收获量稍少于小麦。

当时还有两种或两种以上以粮食混合酿造的酒,一般以粟、麦合酿为多。P. 2032号记载:“粟一斗七升、麦一斗七升卧酒。”“粟柒斗伍升、麦壹斗伍升卧酒。”“麦捌斗、粟柒斗卧酒。”“麦叁斗伍升卧酒。”也有加青麦、豆等粮食合酿的。

葡萄酒,S. 836号记载,敦煌酒类中还有葡萄酒。唐五代敦煌种植葡萄。S. 3074《粮食账》中记载,敦煌有桃园,即葡萄园。S. 1366《归义军衙内油面破历》云:“九日准旧,南沙园结蒲桃,赛神细供五分……”。P. 3468《驱傩文》:“有口则皆食蒲桃,欢乐则无人不醉。”应当是指饮食葡萄酒。

清酒,S. 3836号记载,敦煌酒类中有所谓清酒。S. 76《食疗本草》云:“取茱萸一升,清酒五升,二味如煮,取半升,去滓,以汁微

暖洗。如中风、贼风、口偏不能语者，取茱萸一升，美清酒四升，和煮五沸，冷服之半升，日二服，得小汗为差。”清酒在敦煌人生活中主要用于祭祀和入药。P. 2555 号记载常侍大夫以清酒祭祀安城将军、斗战将军等。安城将军即安城祆神。《敦煌古迹二十咏》安城祆咏条记载州县祈景祚云：“更看雩祭处，朝夕酒如绳。”敦煌所出大量医药单方、奇方、偏方中往往以酒入药。S. 6452《辛年常住库油面物历》云：“酒壹瓮，阿柴啗胡便（边）买药用”，“酒伍瓮，渠北翟胡边买药用”，反映了敦煌地区的一些卖药胡医与常住库以药换酒的交易。从“酒伍瓮”的数量看，换取的酒不一定是自饮，很可能是用来配药。由此我们可以进一步认为，敦煌的某些以酒为配伍的药方，是由西域胡人传来的。

白酒，S. 3836 号记载敦煌酒类中有白醪。浊酒或醇酒都可称“醪”，“白醪”指的是酒色清、纯度高的酒。S. 2575《天成四年三月都僧统龙辩海晏榜》云：“非食醇醪，切断不令人寺。”醇醪即白醪，指烈性白酒。榆林窟第三窟有酿酒图，从图画看，所造酒是蒸馏酒，即高浓度的白烧酒。图中反映的就是白醪的制作方法。P. 3044《醉后谢书》称：“昨日饮多，醉甚过度，粗疏言词，都不醒觉，朝来见诸人说，方知其由，无地容身，惭愧尤口，积本口深反仄。伏望仁明不赐罪责，积当面谢。”酒能把一个谨慎小心的人饮得胡言乱语，酩酊大醉，直到第二天早晨才醒过来，由此可见当时敦煌所酿之酒浓度很高。因此，一般年龄较小的人严禁饮酒。《沙州文录补》收录《宋乾德二年（964）史汜三立嗣文书》说，史汜三无男，收兄子愿寿，若愿寿长大不肯干活，贪酒看肉，结交盗贼，将被空身赶出家门。

胡酒，S. 3836 号记载敦煌酒中有胡酒。敦煌研究院藏《归义军衙内酒破历》（酒账）第十四条云：“廿一日支纳阿梨勒胡酒壹瓮。”据《周书·异域志》和《隋书·西域传》记载河梨勒产于波斯。《太平广记》卷 414《本草》云：“高仙芝伐大食，得河梨勒，长五六

寸。初置抹肚中,便觉腹痛,因快痢十余行……長老云:此物人带一切病消,痢者恶物耳。”根据这段记载,诃梨勒是一种药材,劳费尔著《中国伊朗编》引用一些资料证明诃梨勒是酒的一种,大概指的就是诃梨勒胡酒,是以诃梨勒为原料酿造的酒,或者是以诃梨勒泡制的药酒。如果是诃梨勒为原料的酒,则敦煌生产的这种胡酒,其酿制方法有可能是从波斯传来的,因为诃梨勒产于波斯。P. 3033《印度制糖法》云:“甘蔗其下来水造酒也。”可见西域造酒技术当时已传到敦煌。唐五代把西域各国都称做胡,敦煌生产胡酒不足为怪。

综上所述,酿酒业是唐五代时期敦煌的一种特殊的手工业,分官营、私营两大类。官营酿酒业前期由宴设厨管理,晚唐五代时期专设酒司统领,都役使直属的酒户从事酿造。私营酿酒业主要是敦煌城内的酒店,一方面从事酿造,另一方面从事销售。这些酒店中有相当一部分是粟特人经营的,还有少部分是僧俗官吏开办的。除城市外,各村庄也有酿酒出售的,P. 4907号中就记载北府庄有杨七娘、长连庄有某某酿酒出售。敦煌酿酒行之所以兴隆,是因为当地饮酒风气很盛。僧俗上层官吏以酒作为交际手段,民间百姓聚会宴席酒是不可缺少的饮料。尤其特殊的是,寺院有兼管酒类酿造和出纳的机构,就是设在净土寺内的常住库司。当时敦煌酿造的酒类有近十个品种,酿造方法日渐科学,已经有了使用蒸馏器制造烧酒的技术。

敦煌的饮酒风气在当地的文学作品中也有反映。P. 3270《儿郎伟》诗云:“新妇驰骤厨舍,娘子钉豆牙盘;金杯银碗齐把,酒瓮像似甘泉。”P. 2909《障车文》云:“有酒如江”。S. 6207《儿郎伟》又云:“若所须酒,任府追取杜康。”^[18]此外,还有《茶酒论》、《酒赋》等作品,在当时的敦煌大量传抄。这些有关酒的文学作品,又从一个侧面反映了唐五代敦煌酿酒业的发达。

注 释

[1]施萍婷《本所藏〈酒账〉研究》，《敦煌研究》总第3期，第142~155页。

[2]本文引用的汉魏晋十六国敦煌出土资料系殷光明同志提供，魏晋漆耳杯等现藏敦煌市博物馆。

[3]池田温《中国古代籍账研究》第508页，唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑，北京：全国图书馆馆微复制中心，1990年，第488页。

[4]榆林窟第3号窟东壁南侧千手千眼观音壁画中对称绘有两幅酿酒图。一图中央画一灶台，上安一套层叠覆压的方形器皿；一妇女于灶前执柴烧火，炉膛内火焰炽烈；又一妇女于灶右侧，左手执钵；图中有酒壶、木桶、储酒槽。此窟系西夏时开凿，说明敦煌地区用蒸馏器造酒远在西夏以前。

[5]敦煌文书中把当地手工业者各种工匠统称作博士，有铁博士、木博士、泥博士、泻博士、油梁博士等。参郑炳林《唐五代敦煌手工业研究》，《敦煌学辑刊》1996年第1期，第20~39页。

[6]《续汉书·郡国志》刘昭注补于敦煌郡条引《耆旧记》曰：“华戎所交，一都会也。”

[7]王永兴《敦煌唐代差科簿研究》，《历史研究》，1957年2月。参兰州大学历史系敦煌学研究室、兰州大学图书馆编《敦煌学论文选》，1983年，第256~305页。

[8]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第626页。

[9]录文参黄征《敦煌愿文儿郎传辑考》，香港中华文化促进中心主办《九州学刊》第五卷第四期(20)“敦煌学专辑”。

[10]录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第283~286页。

[11]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第120~124页。

[12]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年7月，第41~43页。

[13]《旧唐书·西戎传》。

[14]敦煌文书S.3836号。

[15]僧尼饮酒,敦煌文书记载较多,关于这一问题,笔者当另外专文论述。

[16]P. 3451《张淮深变文》称唐派往敦煌的使者为“天使”。

[17]P. 4017《渠人传贴》。

[18]P. 3270、P. 2909、P. 6207 号录文引自黄征《敦煌愿文〈儿郎伟〉辑考》,香港中华文化促进中心主办《九州学刊》第五卷第四期“敦煌学专辑”。

晚唐五代敦煌畜牧业研究

张亚萍 郑炳林

由于得天独厚的畜牧自然条件以及周边游牧民族的推动,畜牧业一直是敦煌乃至广大河西地区的主要经济生产方式之一。虽然安史之乱后,曾一度遭到破坏,但在归义军时期,由于王朝式微,供给中断,吐蕃、回鹘相继入侵,民族冲突频繁加剧,为弥补军用及商贸需求,加强同中央及周边地区的政治联系与文化交流,归义军政权对畜牧业格外重视。畜牧业经济复见生机,得到大力发展,具备了相当的规模。同时,畜牧业作为当时社会经济基础的主体之一,不仅带动了毛织皮革加工业的发展,而且对当时敦煌社会上层建筑及意识形态等各个领域发挥了巨大作用,产生了深远影响。总之,研究归义军时期敦煌畜牧业对了解当时敦煌的经济形态、发展状况及结构变化,乃至整个社会都具有重要意义。

长期以来,归义军时期敦煌史研究主要集中于政治制度、经济地理、民族关系、宗教文化等方面,经济领域也多局限于农田水利。关于畜牧业研究,则很少有人涉足,至今仍然是敦煌文献综合研究上的薄弱环节。

敦煌文书中,有大量归义军时期敦煌畜牧业的详实可贵的资料,除许多羊籍、牛籍、驼马籍外,在其他各种官府及寺院籍账中也有不少对畜牧业直接或间接的反映。对此,学术界已开始进行一些有益的深入细致的探讨。但是总体上讲,它们对归义军时期敦煌畜牧业整体状况与管理制度的研究,都零星散乱,语焉未详。

本文以敦煌文献及前人研究为基础,通过对有关畜牧业记载的综合整理与细致分析,分别就唐五代尤其是归义军时期敦煌地区的牲畜种类、饲养状况、管理制度以及畜牧业发展所产生的社会影响等进行探讨,寻求归义军时期敦煌畜牧业发展的自然条件与客观原因,力图为当代敦煌乃至整个河西地区的综合治理,有效利用自然资源,加速经济开发提供一些历史借鉴。

一、唐五代敦煌畜牧业发展概况

唐五代敦煌畜牧业的发展,既受自然环境条件的制约,又有历史形成的人口结构因素的影响。

首先,从自然条件来说,敦煌地区降水稀少,气候干旱,林木生长条件较差,故多草类植被,天然适宜放牧。当然,仰赖祁连山雪水汇成的甘泉水(今党河)、都河(今疏勒河)等诸条大小河流也可发展绿洲农业。不过,敦煌周围地区多为沙碛地带,河流水量又极为有限,因此,农耕区域便大受限制,不能大规模拓展。在这样恶劣的自然环境以及落后的生产力条件下,如何合理充分地利用自然资源以维持生存,便成为摆在敦煌人民面前现实而又迫切的问题。敦煌地区存在着许多草场区域,具有发展畜牧业的巨大潜力,这在一定程度上促进了畜牧业的发展。

在都河流域(即疏勒河),特别是在玉女泉与都河汇合之处,地势平缓,形成了众多湖泊和水泽。除此而外,甘泉水流域、苦水流域也有大片草泽。这些湖泽草原多为河流浸漏而成,水草滋茂,物候适宜,乃牲畜生养蕃息的良好场所。与此不同的是,尚有一些草原类属高寒草甸,譬如在甘泉水上游山地河谷地区,即今肃北蒙古族自治县之党河南山、野马河南山、大雪山和野马山相间之党河河谷和野马河河谷地带,河谷宽阔,植被繁茂,覆盖广大,为高山草甸草原,凡此也是当时敦煌的重要畜牧区。郑炳林教授在研究唐

五代敦煌畜牧区域问题时曾指出,由于受政治因素及草场地理分布局限性的影响,紫亭镇—甘泉水上游山地河谷牧区以单纯牧羊为其特征;常乐—阿利川为中心的苦水流域牧区主要放牧官马群,兼放牛羊;都河、甘泉水下游湖泊草泽牧区为马、驼、牛、羊混牧,亦是驼马牛的主要牧区。^[1]另外,在敦煌地志文书中还记载有其他的湖泊草场。P. 5034《沙州都督府图经残卷》:“大泽。东西十里,南北十五里。右在县南七里,水草滋茂,百姓牧放,并在其中,因号大泽。”^[2]《后晋天福十年(945)寿昌县地境一本》亦记:“大泽。县东七里。水草滋茂,牧放六畜,并在其中。”^[3]还有,敦煌郡辖下的寿昌县境内的寿昌海,也是个水草肥美出产名马的优良牧场。早在汉武帝时,这一带便以出产天马而著名。《史记·乐书》云:“又尝得神马渥洼水中,复次以为《太一之歌》。”歌曲曰:“太一贡兮天马下,沾赤汗兮沫流赭。志叔傖兮精权奇,窅浮云兮日奄上驰。体容与兮泄万里,今安匹兮龙为友。”^[4]《太一之歌》即《天马歌》,为汉武帝刘彻所作,歌辞盛赞暴利长所献马之神骏。渥洼水即寿昌海,前揭 P. 5034 号文书记载:“寿昌海。右出寿昌县东南十里,去州一百廿里,方圆可一里,深浅不测,地多芦苇。其水分流二道,一道入寿县南溉田,一道向寿昌东溉田。旧名渥洼水。□(汉)书孝武本纪元鼎四年秋,马生渥洼水中,作□(天)马之歌。李斐云,南阳新野有暴利□□□(长,当武)帝时遭刑,屯田敦煌□,□□□□马中有奇异者,与凡马异,来饮此水,和□□□□作土人将绊勒于水傍,后马玩习久,人代土人,持绊勒收得其马,献之,神异此马,云从水出。渥洼水即此海也。”^[5]S. 0367《唐光启元年(885)书写沙州伊州地志残卷》:“寿昌海。县□□□□渥洼水,屈曲周回一里余,深浅不测,汉得天马处也。”^[6]《后晋天福十年(945)寿昌县地境一本》:“寿昌海。源出县南十里。方圆一里,深浅不测,即渥洼池水也。长得天马之所。”^[7]P. 4640《阴处士碑》:“饮渥水之分流,声添骥响。”^[8]无庸置疑,如此众多的草原区域,

为发展敦煌畜牧业奠定了良好的自然环境基础。

其次,从人口结构因素看,直至晚唐五代,敦煌地区仍然生活着蕃、浑、羌、龙、温末等诸多少数民族,约有“数十万众”。^[9] S. 5697《申报河西政状残片》:“河西诸州,蕃浑温末羌龙狡杂,极难调伏”。^[10]《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》:“河西创复,犹杂蕃浑,言音不同,羌龙温末,雷威慑伏,训以华风,咸会驯良,轨俗一变。”^[11] S. 6342《张议潮进表》称凉州“又杂蕃浑”。^[12] 这些少数民族,虽经分化融合,但依旧保持了“居无恒处,随水草流徙”的生活习惯,并在长期的游牧生活中,积累了丰富的畜牧经验,对归义军时期敦煌畜牧业的发展起到积极的推动作用。

诚然,从汉武帝设敦煌郡起,便大量屯田移民,发展农耕,农业经济逐渐居于主导地位。但这并不意味着也不可能排除畜牧业经济,世以畜牧为生的少数民族仍活跃在敦煌地区。因此,汉代移民发展农耕,只是把原先的畜牧业经济进行部分改变,农业只是渐进发展;而对于畜牧业来说,则是从敦煌中心部分向周围地区的退缩过程。

应该说,各少数民族社会的发展很不平衡,各种社会形态参差交错,不少少数民族逐步由奴隶制向封建制过渡,亦牧亦农。在与汉民族相杂居过程中,受汉族文化的渗透和影响,部族关系日益淡化,甚至成为汉族政府的编户齐民。为了安置抚化敦煌地区的少数民族,归义军政府专门设置都部落使、部落使来管辖通颊、退浑十部落百姓。其实,就是在归义军政府内部,也有粟特、退浑、蕃、龙等少数民族上层人物参加,所以敦煌百姓又被称为“蕃汉百姓”。这种民族间聚居杂处、融合同化,加强了畜牧经验的交流与推广,有利于畜牧技术的提高。

长期以来,由于自然环境及人口结构因素的影响,畜牧业一直是敦煌社会经济的主要组成部分。但是,相应于社会状况、国家政策、民族关系等复杂因素的变化反复,敦煌地区畜牧业或繁荣或破

坏,或进步或倒退,在历史进程中摇摆不定。不过,到归义军时期,在政府的高度重视与严格管理下,敦煌畜牧业从安史之乱后的最低谷逐步复苏,取得了长足的发展,无论官府、民间,还是寺院,都拥有一定数量的牲畜,饲养牲畜成为一种普遍的生存手段。下面我们根据敦煌文书中的有关记载,分别就寺院、民间、官府畜牧业发展概况作一简要介绍。

1. 寺院畜牧业发展状况

佛教的传播与兴废,在很大程度上取决于统治者的态度,寺院的生存与发展也依赖于政府的供养扶植与民众的信仰施舍。而敦煌由于地处偏远,寺院情况较为特殊。除依靠施舍外,寺院还发展耕作农牧,自给自足,经营自养。寺院拥有大量牲畜,并雇人放牧,这从吐蕃占领敦煌时期已经开始。

由 S. 542 背《[戊年?](818?)沙州诸寺寺户妻女放毛簿》看,大云、报恩、灵修、莲台、金光明、普光、开元、安国、乾元、永安、大乘诸寺都存有羊毛,^[13]足可表明这些寺院都拥有一定数量的羊群。S. 542 背《戊年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中龙兴、大云、莲台、安国、乾元、灵图、金光明、报恩、灵修、大乘诸寺有寺户放羊的记载,^[14]唯兴善寺、永安寺缺载,而永安寺由前件文书证明有羊。因此,不难看出吐蕃时期敦煌寺院基本都拥有羊群。另据 S. 542 号 1-5V 记载,丑年(809 或 821)莲台寺有羊 45 口,金光明寺有羊 52 口,普光寺有羊 40 口,灵修寺有羊 33 口,大乘寺有羊 78 口。^[15]由 S. 2729《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼部落米净辩牒》^[16]得知,莲台寺有僧 10 人,那么人均拥有羊 4.5 口;金光明寺有僧 16 人,人均拥有羊 3 口;普光寺有尼 47 人,人均拥有羊近 1 口;灵修寺有尼 67 人,平均每两人拥有羊 1 口;大乘寺有尼 44 人,人均拥有羊近 2 口。据以上抽样调查可知,吐蕃占领敦煌时期每个寺院都拥有少则三、四十口,多至七、八十口的羊群。

这些寺院牲畜,一部分是自养繁殖,一部分则来自于各级官府

及各阶层民众的舍施。前揭 S. 542 号文书记载大乘寺“丑年七月官施羊：大白羯一口，大母白羊三十九口”。^[17]由此可见，官施是寺院牲畜的一大来源。P. 2863《李吉子等施入疏》记载唐英振“故羊三口，施入铸钟”，^[18]则是私人施羊的实例。除羊以外，还施牛、马、驴等大牲畜。P. 3410《年代未详(840)沙州僧崇恩处分遗物凭据》记载崇恩死后施入净土寺五岁草驴一头、四岁父驴一头、草马一匹。^[19]S. 2447《亥年(831?)十一月一日以后诸家散施入经物历稿》：“僧伯明施三岁特子一头，出唱得经纸三十帖”。^[20]这种施舍风气直到归义军时期仍然存沿不替。P. 4624《唐大中七年(853)八月廿六日邓荣施入疏》记载邓荣向寺院施五岁草驴一头。^[21]P. 3478《年代不明福岩奉献舍施支分疏》记载福岩向三窟舍乳牛一头。^[22]可见，官施和私舍都是寺院牲畜的主要来源。

虽然没有确切资料表明，究竟何时起寺院自养牲畜，但在吐蕃及归义军时期敦煌寺院拥有大量牲畜却是不容置疑的事实。S. 3984《丁酉年(937?)报恩寺与牧羊人康富盈算会现行羊数凭》：“丁酉年十一月三日立契报恩寺徒众就大业寺齐座算会，牧羊人康富盈除死损外，分付见行羊数：……计白羊大小伍拾口……计杀羊大小参拾玖口，一一诣实，后算为凭。牧羊人康富盈，牧羊人兄康富德，牧羊人男员兴”。^[23]报恩寺仅由康富盈牧放的羊就有 89 口。940 年，其羊数已达到百口。S. 4116《庚子年(940?)十月报恩寺分付康富盈见行羊籍算会凭》：“庚子年十月廿六日立契，报恩寺徒众就南沙庄上齐座算会，牧羊人康富盈除死损外，并分付见行羊籍：……计白羊大小伍拾肆口……计羊古羊大小伍拾叁口，已前白羊羊古羊一一诣实，后算为凭。牧羊人男员兴，牧羊人康富盈，牧羊人兄康富德。”^[24]另外 P. 3234 背《甲辰年(944)三月廿四日牧羊人贺保定领羊凭》记载贺保定于宜秋邓家庄领得 121 口羊。^[25]ДХ. 1424《庚申年十一月僧正道深付牧羊人王拙罗实鸡羊数凭》记载王拙罗实鸡于某寺领得 40 口羊。^[26]S. 5964《分付牧羊

人王住罗悉鸡等见在羊数凭》：“已上通计白羊羊古羊儿女大小贰佰捌拾伍口，一一并分付牧羊人王住罗悉鸡，后算为凭。牧羊人王悉罗，牧羊人王住罗悉鸡，牧羊人程万子。”^[27]说明当时该寺拥有羊达 285 口。以上这些文书足以说明寺院养羊到归义军时期增长显著，从吐蕃时期的每寺几十口发展到几百口，并且雇佣固定的牧人为之放牧。如康富盈、康富德兄弟乃粟特人，原以经商见长，现已变为敦煌常住百姓，从事畜牧业，以牧羊为生。

关于寺院牲畜饲养情况，在敦煌寺院籍账类文书中亦有明确记载。下面我们以净土寺为例进行个案考察。

净土寺是敦煌诸寺之一，敦煌文书中保留有许多净土寺入破历，几乎每件入破历中都有关于畜牧业方面的记载。P. 2049 背《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历算会牒》：“油壹胜，拔羊毛用”，“油壹胜，剪羊古羊毛用”，“面贰斗，造胡饼饽饽，拔毛日用”，“面壹斗伍胜，剪羊古羊毛用”，“面贰斗，剪羊古羊毛用”，“麦夫壹硕，每件上窟喂畜生用”，“豆壹硕肆斗，骆驼利润入”。^[28]从以上记载看，第一，寺院除养羊外，还养有骆驼等牲畜。第二，羊雇人放牧，而骆驼则可出雇于人并以此获利。第三，养羊主要用途之一是为得羊毛。同卷《后唐长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历算会牒》也有类似记载：“粟叁斗，拔羊毛用”，“粟壹斗，与牧羊人送乳饼用”，“面贰斗，将羊群头用”，“麦夫贰斗，供智明马料用”，“麦夫壹硕伍斗，正月十五日及官上窟时喂饲驼马用”，“麦夫两硕，与般面车牛用”。^[29]P. 2040 背《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》：“面壹硕，五月廿二日付牧羊。(人)粮用”，“粟一石二斗，沽酒高都头南山去时送路用”，“粟肆斗，沽酒称毛看牧羊人及第二日来人用。粟三斗，宋僧政拔毛来沽酒迎用”，“油胜半，煮食往山拔毛用。油二升，煮食，高都头南山去时送路用。油半胜，后件造菜饼用，及迎宋僧政拔毛来日用”。^[30]这些记载清楚地说明净土寺有大量羊群，

雇人在南山放牧。有时放牧地点距寺院很远,拔羊毛还要雇驴马骆驼方可到达。这在 P. 3234 背(7)《年代不明(十世纪中期)诸色人破历算会稿》^[31]与 P. 2032 背《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》^[32]中有明确例证。

净土寺是这样,其他寺院也是如此。P. 2838(2)《唐光启二年(886)安国寺上座胜净等诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载安国寺也有羊群并雇人牧放:“粟肆斗放羊人粮用”,“麦捌斗,面壹斗,放羊人粮用”,“麦贰斗、油壹升、粟肆斗,拔毛日用”。^[33]S. 5050《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒稿残卷》:“粟壹石贰斗沽酒屈牧羊人用”。^[34]P. 3165 背《年代不明(十世纪)某寺入破历算会牒残卷》:“三斗与牧马人用”,“六斗口判官寿昌算羊用”,^[35]说明该寺在寿昌县不但有羊群,而且雇人放牧马群。另外,P. 2776《年代不明(十世纪)诸色斛斗入破历算会牒残卷》^[36]、S. 366《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒稿残卷》^[37]、S. 4642 号 1-8V《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗破历算会牒残卷》^[38]、S. 5008《年代不明(十世纪中期)某寺诸色入破历算会牒残卷》^[39]、S. 6330《年代不明(十世纪)诸色斛斗入破历算会牒残卷》^[40]等中也有剪羊毛、喂瘦羊、打羊印、向牧羊人付豆面麦油谷粟等情况的记载。

总之,在各寺管理中,对款待牧羊人、拔毛人的油粟面酒等日常费用支出,以及牲畜喂养的消耗,不厌繁琐,悉有备载。从中不仅对敦煌寺院的牲畜饲养规模可窥一斑,而且,对羊毛剪拔、牲畜牧放、圈养的季节轮回,也有所反映。

2. 私人畜牧业发展状况

唐五代敦煌私人畜牧业发展状况,因无文书专门记载,故资料没有寺院、官府的那样丰富,但从对一些文书的分析,间接反映出了私人畜牧业发展的大略状况。由于敦煌地区及周边部族的社会发展很不平衡,故多种经济形态、经济成份参差并存。但是,无论

奴隶制,还是封建的小农经济制,都以个体私有、分散经营为特点。小农经济以耕稼为本业,需要养牛作为畜力,而敦煌地区由于草场多,适于发展畜牧,所以唐五代个体农户除养牛外兼牧羊、驼、马等牲畜,达到几乎各家各户都饲养牲畜的程度。但由于私人经济力量各不相同,其牧畜之数量便相差较大。

尽管魏晋以降豪门士族的地位大大削弱,但是唐五代敦煌地区有些大姓家族依然牛羊成群,拥有相当雄厚的经济实力。最能说明这一点的是 P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒——为遗产分割纠纷》,牒文记载齐周家在吐蕃时拥有牲畜的情况:

先家中无羊,为父是部落使,经东衙算赏羊卅口、马一匹、耕牛两头,牛字牛一头,绯毯一。齐周自出牧子、放经十年。后群牧成,始雇吐浑牧放。至丑年羊满三百,小牛驴共卅头,已上耕牛十头,尽被贼将。残牛一头,驴一头……其时大哥身著箭,宣子病卧。贼去后,齐周请得知己亲情百姓,遮得羊一百卅口,牛驴共十一头。又知己亲情与耕牛:安都督一头、赵再兴一头、张英玉一头、安恒处二齿牛二。博得大牛两头,人上得牛五头。^[41]

齐周父官至部落使,他本人官至将头,而拥有这样多的牲畜,以此推论,其他在吐蕃政权中任职的大姓家族的私有家畜数量也应不在少数。

吐蕃统治时期,一般入户亦普遍喂养牲畜。S. 1475 号 6V《寅年(822)令狐宠卖牛契》:“紫犍牛壹头陆岁,并无印记。寅年正月廿日,令狐宠为无年粮种子,今将前件牛出卖与同部落武光晖。断作麦汉斗壹拾玖硕”。^[42] P. 3410《年代未详(840)沙州僧崇恩处分遗物凭据》记载崇恩有车乘牛驴农具、五岁草驴一头、四岁父驴一头、草马一匹、耕牛一头、四岁特牛一头,^[43]这只是索崇恩拥有牲畜的一部分。到归义军时期这种情况有了进一步发展,北图殷字 41 号记载癸未年张修造于押衙王通通处雇五岁父驼壹头,

于押衙价廷德处雇六岁父驼一头。^[44] P. 3448 背《辛卯年(931)董善通张善保雇驼契》董、张二人于百姓刘达子处雇拾岁黄骆驼壹头。^[45] S. 6341《壬辰年(932?)雇牛契》某乙雇同乡百姓雷粉堆黄牛字牛一头。^[46] S. 1403《某年十二月程住儿雇驴契》程住儿为出使甘州于僧福性处雇七岁驴一头,断作雇价上好羊皮九张。^[47] 虽然他们与大姓家族不可比拟,但既然出雇牛、驴、驼、马等,就说明这些畜主拥有一定数量的牲畜,饲养牲畜是当时一种非常普遍的现象。牲畜不但用于出雇,而且也用于贸易交换。P. 3394《唐大中六年(852)僧张月光、吕智通易地契》记载吕智通家付张月光青草驴壹头陆岁。^[48] P. 4638《丁酉年(937)阴贤子买车具契》:“车脚壹具并钏,见过捌岁黑真耕牛壹头”。^[49] 北图图字 14 号《丙辰年(956?)十二月十八日口流口卖铛契》:“铛价偿还三岁牛字牛壹头”。^[50] P. 3579《宋雍熙五年(988)十一月神沙乡百姓吴保住牒》:“于达坦边卖老牛一头……牛价银碗壹枚”。^[51] P. 2504《年代未详(十世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒》记载曹富盈卖给他叔父八岁父马一匹,断绢两匹、麦粟廿七石,牛一头。^[52]

另外在契约文书违约条款内容中,还有许多以牲畜为违约赔偿支付手段的记载。P. 4017《出卖口分地契残片》:“若先悔者,罚上马壹匹”。^[53] P. 3277 背《乙丑年(965)二月廿四日祝骨子合种契》也提到先悔者“罚上羊壹口”。^[54] 这些条款也间接反映出立契双方都具有违约赔偿的支付能力:拥有马羊等私有牲畜。同时,在社司活动中若不恪守社规也要以没收一定牲畜为处罚手段,P. 3489《戊辰年正月廿四日旌坊巷女人社社条》:“小人不听上人,罚羯羊一口”。^[55] 这种惩罚往往是要严格执行的,从 P. 4638《丙申年(936)正月马军武达儿状》^[56] 中可窥一斑。

归义军时期敦煌私人普遍喂养牲畜,还可以从当时的羊籍看出。其中尤以 S. 3048《丙辰年(956)东界羊籍》最能说明问题:

1. 丙辰年东界羊籍。

2. 吴保德,羊一口。张清儿,羊四口,又一口。
3. 贺迁子,羊一口,又一口,付本□又一口。
4. 是荆曹□□□□□,石通子,羊一口,又一口,又一口,又一口。
5. 朱保山,羊一口,又一口,□月□又一口,又两口,又两口,又一口,又羊一口。
6. 宋友郎,羊一口,又一口,又一口,又一口,又一口,又两口。
7. 曹延子,羊一口,又一口,一口。康福全,壹口,四月一日一口,又两口,又两口,又一口,流定一口,阿朵捉一口,又两口,又两口。
8. 张阿孙,羊一口,又一口。
9. □盈达,羊一口,又一口,七月一日羊两口,八月十日羊肆口,又壹口,十月廿三日两口,又一口。
10. 刘指挥,羊一口,又一口,张星,羊陆口,□捉羊一口,又壹口,又壹口,四月十二日□捉羊一口。
11. 流定郎君,羊两口,又壹口,又两口,又一口,又一口,又一口,又一口,又两口,又两口,十月廿日□羊五口。
12. 安保子,羊两口。贺录子,羊一口,四月廿四日一口,又一口,又一口,又叁口。
13. □□□□羊一口,又两口,又一口,又一口,又一口,酉年六月十日一口,□□□□羊四口。曹通子,一口,又一口,正月廿九日羊两口,四月廿二日羊一口。
14. 吴延德,羊两口,羊两口,付张不全,羊肆口,七月羊两口,内一口付寺主。□月十三日一口,又壹口,又两口,又两口,又□□□□
15. 令狐员住,羊一口,流定捉一口,七月一日□□□□廿三日一口。

16. 韩清儿,羊一口□□□□又一口。

背面尚有:“李愿君羊一口。罗中中男羊四口。库官安都头,二月阿朵捉羊拾口。”^[57]

从敦煌草场地理分布看,东部有苦水、都河水,北部有甘泉水、都河水下游湖泽地带,西部有寿昌、大泽及曲泽,南部有紫亭的甘泉水上游山地草场。所谓之“东界”,一指敦煌城以东部分,象东界平水一样,一指常乐附近的草场。文书中所载张不全、流定、阿朵是牧羊人,其余都是羊主,这些羊主既有归义军官府的上层官吏,也有一般平民百姓;既有敦煌的大姓家族,也有九姓胡人。拥有羊的数目,多少不等,多则十七、八口,少则一、两口。该羊籍说明归义军时期敦煌民众一般都有或多或少的牲畜,虽属私有,放牧却由官府统一分配草场,雇人集中牧放。

私人畜牧业是归义军时期敦煌畜牧业的主体,这一点我们还可以从 S. 8446 + 8468 + 8445《丙午年(946)六月廿七日归义军羊司于常乐税羊纳羊人名目》、《丙午年三月九日归义军羊司诸见得紫亭羊名目》、《丙午年二月十九日归义军税已年(945)紫亭出羊人名目》、《丙午年二月二十四日归义军紫亭镇副使陈保定监使王速略罚羊数名目》、《丁未年(947)四月十二日归义军米羊司就常乐官税掣家羊数名目》^[58]及 S. 8448A《辛亥年(951)正月廿七归义军紫亭镇羊数名目》^[59]、S. 8448B《某年归义军紫亭镇羊数名目》^[60]等文书中看出。在常乐镇牧区的羊主有:田副使、王再宁、汜康员、汜贤信、张骨儿、阳监使、翟海通、史安德、朱安定、朱安久、杜午信、阴阿鞠、王欺忠、胡清子、王清清、索建宗、董清儿、张三三、张文建、周略子、周清奴、安员住、苏富昌、王保住、康章午、康文君、何都知、杜神好、汜贤贤、李通信、杜神庆、杜幸深、阳润宁、董再住、安指挥、贾鹤子、陈南山、汜富定、吉安住、吉员通、田永住、张再诚、裴员信、翟乡官、阳友信、王员德、阳安德、汜苟子、荆文进、阳再子、令狐什德、何侄子、米安定、史安□、索愁奴、史安吉、翟善德、张员

满、李福达、王保住、翟善员、阴南山、王保达、左憨儿、汜平水、杜伍子等，仅 946 年纳羊 89 口，羊主至少有 66 户。紫亭镇牧区的羊主有：姚义盈、马竹讷、王丹子、大曹都知、曹愿昌、汜乡官、张清儿、安于悉鸡、阴再住、王丹丹、王铁子、押衙张延得、贾乡官、吴贤子、李吉昌、王校栋、李营田、景三三、孟子盈、慕容住子、龙宗子、悉末罗丹、王于罗丹、□□相、朱可遮、王安奴、吴阿鸾、李阿朶、翟全子、押衙唐丑儿、杨山鸡、杨汉儿、南丑胡、宋再定、李竹子、王丹子、张善通、苏朶子、石富宁、姚义朶、杜宁子、孔义弘、高都头、曹再晟、邓□住、唐不梳头、景都衙、未悉罗、何讷儿、张庆安、王悉末罗丹、朱幸干、唐万住、监使、孟押衙、王读丹、账设、杨乞悉若、何指挥、罗、杨郎、杜贤集、翟安住、□家小娘子、吉昌、□悉鸡、于悉鸡、何罗拙、欺忠、陈家小娘子、董胡、于罗悉鸡、景都衙、李竹子、泊面国、慕容苟妇、李副使、杨乞气喏、景速多、景都知、杨山鸡、孟押衙、王毒单、董胡八、唐万宣、宋般讷、王镇使、草泽使、王游奕、朱乞匆略、杨家依婆、泊都知、孟宣德、朱判官、杨平水、阴都知、曹三、曹郎、酒司、菜指挥子、何婆如、何万受、何知客、朱阿朶、何悉鸡、善通、□幸千、再晟、景大女、都知、李弘子、泊面□、泊萨罗、李萨罗、李屈迎、索般讷、朱春芬、何仓曹、木罗丹、龙平水、王虞候、阴都知、程指挥子、何婆奴、汜九子、阿郎、阿朶、吴切钵满、何悉当、朱命略、阿婆、张善通、元宁、翟孔目、阴定子等，羊主 134 户，945 年税羊 106 口，946 年税羊 101 口。这些羊籍及税羊、罚羊名单中反映的仍然不是紫亭、常乐牧区羊主的全貌，如《丙辰年东界羊籍》年代与上列文书相近，但人名却不见于其中。因此文书中所载的羊主只是敦煌个体牧主的一部分，实际上的羊主应该更多。从羊主的身份看，上至归义军官府的各级官吏，下至一般平民百姓，有汉人，也有胡人。当然，只有少数家庭可以牛羊成群，自行雇人放牧，多数家庭牲畜拥有量则很少，比如《丙辰年东界羊籍》反映的多不过十七、八只，少则一两只。单独放牧既浪费人力又无必要，因此便形成了多家

合群在羊司主管下的雇人放牧制。所谓羊籍,也正是来源于这种放牧制度下的畜量统计,以便冬季圈养时各羊主对自家牲畜的认领。

3: 官营畜牧业发展状况

从汉代起,敦煌畜牧业就很发达,是历代王朝的畜牧基地之一。唐初,经王朝苦心经营,完善了从中央到地方的畜牧机构,形成了严密的监牧制度。当时敦煌有乌山、广明、第五、双泉、冷泉五戍。P. 3359、3664《唐天宝十三载(754)敦煌郡会计牒》称“去天六载,节度使口马壹佰匹,当绢贰仟伍佰匹,於武威郡口和人米物,留充市四戍上件马价,”“贰佰壹拾叁硕粟,天十一闰三月,乌山等四戍马料勾征”。^[61] P. 2862 背 + 2626 背《唐天宝年代敦煌郡会计牒》记载阶亭坊有牛 140 头,孳生牛字犊子 22 头,驼 12 头;广明五戍预备亟马 123 匹,五戍亟马乘使 50 匹,供使驴 100 头,这些用以交通之通信驿马,部分由五戍供使,部分饲养于阶亭外坊、郡坊,另有少数长行及亟马供养于长行坊。^[62] 在唐王朝的高度重视与严格管理下,敦煌官营畜牧业尤为兴盛。虽然,安史之乱期间,疲于军需,河西地区畜牧业一度中衰,但毫无疑问,它为吐蕃与归义军时期敦煌官营畜牧业的发展及其管理机制的完善奠定了基础。

吐蕃统治时期,官营畜牧业得到了维持与发展,这从 P. 3028《吐蕃占领敦煌时期官营牧羊算会历状》可以看出:

肆佰柒拾叁口,狗年四月廿七日点得见在:……以前达哩群从羊年五月七日后至狗年四月廿七日前,都欠伍拾口、大羊皮六十、羔皮廿七。契慕群猴年十月于山山定奴群共领羊叁佰口:……从猴年新领后至鸡年五月九日已前病死及杂破用并见在总肆佰壹口。肆佰叁拾陆口,鸡年五月十日点得见在:……从鸡年五月十日点后,至狗年四月二日已前点见在及病死杂破用,总伍佰贰拾玖口。壹佰陆拾伍口病死及杂破用:……叁佰陆拾肆口狗年四月二日点得见在。……拽赞猴

年新领羊肆佰口……从猴年领后,至鸡年五月十日点,见在及病死杂破用总伍贰拾口。陆拾柒口病死及杂破用:……肆佰伍拾叁口,鸡年五月十日点得见在:……从鸡年五月十日后,至狗年四月二日巳前点得见在及病死、杂破用,总肆佰玖拾柒口。壹佰贰拾玖口病死及杂破用:……叁佰陆拾捌口狗年四月二日点得见在。契书群,从羊年点后,至猴年四月廿八日前点,见在及病死、杂破用,总捌佰伍口。壹佰叁口病死及杂破用……柒佰貳口,猴年四月廿八日点得见在:……从猴年四月八日点后,至鸡年五月九日前点,见在及病死、杂破用,总柒佰肆拾叁口。贰佰伍拾口病死及杂破用:……肆佰玖拾叁口鸡年五月九日点见在。^[63]

本件文书前后漫漶残缺,仅记载了达哩、契□、拽赞、契书四个官营羊群从羊年到狗年的变化情况。从这些记载看:一、吐蕃时期官府对畜牧业管理非常严格。二、每个羊群规模都很大,多则800余口,少则300余口,以账末合计,四群羊共有1698口。从牧羊人姓名看,这些羊群可能是由敦煌附近的吐谷浑或吐蕃人牧放的,因此,我们说吐蕃时期游牧民族对敦煌畜牧业的发展起了一定的推动作用。三、破用损耗非常厉害。契□群鸡年有羊436口,鸡年5月至狗年5月破用损耗165口,到狗年5月存栏仅达364口;契书群猴年有羊702口,到鸡年存栏仅493口,中间破用及损耗250口。破用损耗中间,食用占去主要部分,契书群羊年至猴年损耗103口,死羊皮36张,说明三分之一属自然死亡,契□群鸡年五月至狗年四月损耗165口,病死皮60张,破用占去损耗中的三分之二左右。所以吐蕃时期官营羊群主要是为了满足官府一般性食用。

到归义军时期,官营畜牧业仍然具有较大的规模,设置了羊司、马院等管理机构,并通过这些机构向私人牧群征收税羊。唐五代归义军衙内诸籍账中有许多关于牛马驼羊的记载,S.1366《年

代不明(980-982)归义军衙内面油破用历》：“准旧马骑赛神细供七分，胡饼六十枚，用面四斗三升三合，油五合六勺。又偿细供十分，胡饼六十枚，用面四斗九升，油八合。”^[64] P. 3156(4)《庚寅年(930或990)十月一日已后破縑数》：“官家骆驼价粗縑一匹。”^[65] S. 6185《年代不明(十世纪)归义军衙内破用粗面历》：“支牧牛人杨阿律丹等叁群各粗面柴斗，”“支牧羊厮儿粗面陆斗。”^[66] 杨阿律丹显然不是汉族人，可能是位居住敦煌的吐蕃人。以上记载说明归义军政府有数量较大的马牛羊驼等畜群，而且有一批经验丰富的专业放牧者，受羊司、马院统一管理，他们的生活供给则由政府统一计划分配。

P. 3945《归义军节度时期官营牧羊算会历状》记载了李帝密、安元俊、康伏愿、石没贺儿、康明俊、侯大息、史元业、郭不不等人所牧羊群破用损耗情况：“一口，叱般羯正月内付佛手户替十五口内欠一口在县司。二口羯羊七月内宴设司用充打球局不入破见放。廿六口欠申使大夫判放”^[67] 归义军时期诸节度使中称大夫者仅两人。一是张淮深，他在张议潮入朝后接任归义军节度使，到乾符二年曾任御史大夫。二是索勋，他在893年前后出任归义军节度使时曾称御史大夫。当然无论指谁，都说明P. 3945号是归义军前期的算会历。它表明了归义军政府对官营畜牧之费用破除的严格约束，反映了张氏归义军政权对畜牧业的重视程度及管理状况。

另外一件反映的则是曹氏归义军时期官营畜牧业的情况。P. 2484《戊辰年(968)十月十八日归义军算会群牧驼马牛羊现行籍》，从其首行“戊辰年十月十八日就东园算会小印子群牧驼马牛羊现行籍”之“东园算会小印子群牧”^[68]看，这只是曹氏归义军官营牧群的一部分，同前面提到的私营畜牧之“东界羊籍”一样，只是一个区域的牧群。文书中官马两群325匹，骆驼两群73头，牛三群178头，羊17群4809口(白羊3157，羊古羊1652)。以此为计，假若此为东界官营牧羊籍，那么归义军应还有南界牧区、北界

牧区。若以同等数量类推,仅归义军时期的敦煌官营畜量应有马不少于900匹,驼不少于210头,牛不少于530头,羊不少于15000口,再加上各州、镇、县自营的牲畜,归义军时期官营畜牧规模之庞大就可想而知了。

畜牧业作为历史时期敦煌社会经济的一个重要方面,在归义军时期得到了迅猛发展。这既是满足军用骆驼供给的需要,也是满足社会肉食及官营毛纺业需要的必然要求。据P.3501背《后周显德五年(958)押衙安员进等牒稿》记载,在归义军官府中设有肉司机构,主要从事畜牧产品的加工与销售。^[69]另外,还有宅司机构,主管毛纺加工,生产出来的毡、毯、褥子等手工制品,因质地精良、工艺完善而畅销西域及内地,这些加工行业带动和刺激了官营畜牧业的加速发展。

二、归义军时期敦煌畜牧业管理机构及其制度

基于本文第一部分对唐五代敦煌畜牧业发展状况的分析,我们充分认识到,畜牧业在敦煌社会经济结构中据有重要地位。为大力发展畜牧业,归义军政府、寺院都有一套相应的管理机制。归义军政府设置了羊司、官马院等管理机构,内设羊司、知马官、知驼官等官职;寺院制定了相应的管理措施,包括打烙畜印、实行簿籍制度、征收羔子及畜皮等方面。下面我们根据敦煌文书中的有关记载,分别就政府、寺院两方面对归义军时期敦煌地区的畜牧业管理机构及管理状况作一考察。

1. 归义军政府畜牧业管理机构及其制度

仅从敦煌文书所见,归义军政府畜牧业管理机构有官马院、羊司,它们大概在归义军政权建立之初就已设置,级别相当于归义军政权中的宴设司、作坊司等其他诸司机构,分别管理马、羊的牧放、收支等事宜。关于这两个机构,正史无专门记载,在敦煌文书中也

只是零星提到,散见于官府、寺院籍账类文书中。

官马院,是归义军政府鉴于牧马业在敦煌社会经济结构中的重要地位以及马匹在军事战争与交通通讯上不可或缺的作用而专门设立的管理机构。S. 4199《年代不明(十世纪)某寺交割常住什物点检历》:“六枕一在官马院擎豆昔。”^[70]官马院可能在张氏归义军时期就已设立,但有年代可考的则见于曹氏时期。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》:“马院皮条匠胡饼四枚。”^[71]P. 4525《宋太平兴国某年内亲从都头某某牒》:“其于官院内豆昔草输纳,亦乃之次。”^[72]官马院的长官为知马官,一般由押衙兼任。S. 6452(2)《辛巳年(981)十二月十三日周僧正于常住库借贷油面物历》:“十二日粟一斗,翟知马官用,”“廿二日酒一角,昼知马官吃。”^[73]翟知马官又见于S. 6452(4)《壬午年(982)正月四日诸人于净土寺常住库借贷油面物历》:“十二日,翟知马官白面六斗。”^[74]前揭 P. 2484 号文书中有“押衙兼知马官素怀定”、“知马官张全子”,^[75]押衙是归义军节度使的亲信,知马官由其兼任,一定程度上反映了归义军节度使对马政的重视与对马匹的控制。

羊司,其长官称某羊司,一般也由归义军节度押衙兼任。P. 4640《己未年—辛酉年(899-901)归义衙内破用纸布历》:“廿日,支与羊司粗纸一帖,”“又同日支与羊司押衙刘存庆粗布(纸)二十张。”^[76]P. 3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色人绶绢历》:“田羊司绉绢一匹。”^[77]而前揭 P. 4638 号文书记载马军武达儿“被羊司逼迫,难可存活,无处报告”,^[78]则一定程度上反映了羊司对下属人民的压迫剥削。

“沙漠之舟”骆驼,作为穿越沙漠戈壁输送军需以及绢帛商货的独特长途交通工具,具有不可替代的作用。为此,归义军政府设置了专门的官职——知驼官,负责管理骆驼事宜。知驼官又称骆驼官、驼官,这从 P. 2040 背《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》

中有“骆驼官”、“驼官”^[79]等官职设置不难证明。而姓名见于文书者则为数甚少,只有“旧驼官邓富通”(S. 1366)^[80]、“知驼官张憨儿”、“知驼官汜丑儿”(P. 2484)^[81]等寥寥几人。

敦煌文书中反映归义军时期官营畜牧制度的资料较多,如 P. 2484 号文书、P. 3945《归义军节度时期官营牧羊算会历状》^[82]、P. 3131 背《归义军曹氏时期(十世纪后期)算会群牧驼马羊欠历稿》^[83]及 P. 2155 背《归义军曹元忠时期(945 - 974)驼马牛羊皮等领得历》^[84]等等。其中最具代表性的,当推 P. 2484 号文书。其文共 119 行,记录了“小印子群”的 24 位放牧者、牲畜的类别、性别、大小以及各自的数量。现抄录几段,以备参考:

1. 戊辰年十月十八日就东园算会小印子群牧驼马牛羊见行籍。

2. 押衙兼知马官索怀定群见行大父马三十四匹,三岁父马六匹,二岁父马

3. 四匹,当年父马驹四匹,大骡马四十七匹,三岁骡马一十一匹,

4. 二岁骡马三匹,当年骡马驹一十一匹。

(中略)

8. 知驼官张憨儿群见行大父驼一十七头,三岁父驼一头,二岁父驼

9. 二头,当年父驼儿二头,大骡驼一十一头,三岁骡驼一头,

10. 二岁骡驼二头,当年骡驼儿四头。

(中略)

21. 牧牛人杨炎欠律丹群见行大耕牛九头,三岁耕牛九头,二岁耕牛十头,

22. 当年儿犊子九头,大特牛二十三头,三岁特牛八头,二岁特牛六头,

23. 当年女犊子二头。计牛大小七十六头。
24. 牧羊人杨住成群见行大白羊羯二百七十五口,二齿白羊羯四十三口,
25. 当年白儿羔子六十八口,大白母羊一百五十七口,二齿白母羊四十七口,当年
26. 白女羔子六十三口,白羊大小共计六百五十三口。
27. 大古羯一百一十六口,二齿古羯三十四口,当年古儿羔子四十三口,大古母
28. 羊八十四口,二齿古母二十八口,当年粘女羔子三十三口。
29. 粘羊大小共计三百三十七口。^[85]

羊司、官马院作为归义军政府官营畜牧业的管理机构,制订、实行了一系列较为完善的管理制度与措施,其中最主要的是实行牲畜户口登记、注销制度,即簿籍制度,此外还有畜印打烙、畜群定期算会、皮毛征收等制度。

(1) 簿籍制度

为加强牲畜的繁育和管理,便于征调、课税、考牧,唐代监苑普遍推行畜籍制,即牲畜档案制度。归义军政府在畜牧业管理中继续行用这套制度,对各种牲畜之饲养、牧放、使用、死亡等情况,无论巨细,悉有备载。《新唐书·百官志》云:“马之驽、良,皆著籍,良马称左,驽马称右。每年孟秋,群牧使以诸监之籍合为一,以仲秋上于寺”。^[86] P. 2484 号文书就是最具代表性的牧群籍,它从牲畜印记、类别、每群的头(只)数、岁齿、性别、毛色(羊分为白、羊爻等方面对牲畜作了分类记录。下面我们就簿籍内容略作考察:

①岁齿,即牲畜的年龄。不同种类牲畜,对其年龄却有类似的表述。马称大马、三岁马、二岁马、当年马驹;驼称大驼,三岁驼、二岁驼、当年驼儿;牛称大耕牛、三岁耕牛、二岁耕牛、当年儿犊子;羊称大羊、二齿羊、当年羔子。岁齿是标识牲畜必不可少的因素,以

岁齿相区别,可易于辨认、使用、淘汰牲畜。

②性别及数量。驼马之性别分称为父、骡。其中,马2群,325匹;驼2群,37头;羊称为羯、母(羊羔分称儿、女),17群,共4809口。详细记录牲畜的性别及数量,既可根据其生理特点,配定廩食标准,也可确定畜群牝牡比例,并严格规定以保证一定的繁殖率。《唐律·疏议》卷十五厩库律规定:“应课者,准令:牝马一百匹、牝牛驴各一百头,每年课驹犊各六十,骡驹减半,马从外蕃新来者,课驹四十,第二年五十,第三年同旧课。牝驼一百头,三年内课驹七十。白羊一百口,每年课羔七十口,羊豕羊一百口,课羔八十口。”“牧马驼牛驴羊,牝牡常同群,其牝马驴每年三月游牝,应收饲者至冬收饲,不当游牝之时,课虽不充,依律不坐,”“游牝之后而致损落者,坐后人”。要求一定的子畜以应课,无疑将督促基层官员和牲畜饲养者加倍注意提高适时配种、保护孕畜和幼畜的繁育与饲养技术。

③毛色。文书中只对羊的毛色(白、羊豕)作了专门的分类记录,这与当地纺织加工业对不同颜色羊毛的需求有关。

④印记。烙在牲畜身上的各种文字和符号,详见后文。

这种详实的资料统计,不仅有利于加强牲畜统一管理,增加政府税收,同时,对于适应特定时期紧急征用,也是非常迅捷有效的。

(2) 畜群定期算会制度

所谓算会,即如 P. 2484 号文书,是对牧子^[87]所牧畜群的检查核实。其内容包括畜印、岁齿和各岁齿及牝牡的数目、当年的产仔数(也分牝、牡),以及与上年度比较各种类别的欠缺。前揭 P. 3131 背文书就是一个很好的例证。

(前缺)

1. 邓萨讷欠羊古羔子十八口,安君足欠白母羊二十四口,大羊古羊羯二十口。

2. 当年白羊羔子四十三口,羊古羔子三口。

3. 知马官索善儿群欠大父马三匹。华再德群欠大父马四匹,内二匹在再德,一匹在都头张曹午,一匹在紫

4. 亭杨水官汜索二群欠父马一匹。三岁骡马二匹,二岁骡马二匹。

(中略)

7. 知驼官汜丑儿群欠大骡驼一头、三岁

8. 骡驼一头。邓富通群欠大父驼一头。邓富通群欠二岁骡驼一头。^[88]

对畜群进行算会,按《唐律疏议》卷十五厩库律:“厩牧令,诸牧杂畜死耗者,每年率一百头论,驼除七头……马牛驴羊豕羊除十,白羊除十五。从外蕃新来者,马牛驴羊豕皆听除二十,第二年除十五,驼除十四,第二年除十……白羊除二十五,第二年除二十,第三年皆与旧同。”在对诸畜死耗数额作出规定的同时,对每年应交纳的畜驹(犊、羔)数额也作了规定:牝马、牛各一百头,每年应交纳驹、犊各六十,如马是从外地新来的,第一年交纳驹四十,第二年五十,第三年四十;牝驼一百头,三年内交纳驹七十;白羊一百口,每年交纳羔七十口,羊豕羊一百口,交纳羔八十口。^[89]总之,所谓“算会”,其实就是以牲畜的种类、来源及其进入该牧区时间的长短等为根据,规定牲畜破除、课入限额的制度。当然,对牲畜的检查核实,也是奖惩牧子的依据,“若将官畜放饲,谓牧监之官及牧子以上令瘦者,计十分为坐,假一群百匹马,十匹瘦为一分,合笞二十。一分加一等,九分并瘦,或百匹皆瘦,合杖一百,即不满十者,一笞三十,一加一等。谓止放八匹,一瘦笞三十,八匹并瘦,更加七等,合杖一百。故云各罪止杖一百,监及牧尉,皆以所管通计为罪,余杂畜准数得罪皆准此,羊准例减三等。”“新任不满一年而有死失者,总计一年之内,月别应除多少,准折为罪。若课不充,游牝之时当其检校者,准数为罪,不当者不坐。”^[90]应该说,对牧子的惩罚还是比较严厉苛刻的。

一般来说,畜群在每年春夏放养;秋末冬初则回敦煌圈养,年度算会通常都在这个时节进行。届时,牧子对所牧牲畜的使用、丢失、死亡等情况作一整理,并以牒状形式上报,得批准后,予以留存,以作下次“算会”累积基数,一并处理。

(3)皮毛征收制度

P. 2155 背《归义军曹元忠时期(945-974)驼马牛羊皮等领得历》记载了华再德等 23 人送交的驼、马、牛、羊皮:

1. 群驼皮十张,华再德群马皮四十一张,宅官宋住宁阎文昌合领沙
2. 庆住群牛皮十张犊子皮三张,宋廷德群牛皮八张,犊子皮两张,
3. 王再晟群白羊皮二十四张、牯羊皮四张,
(中略)
7. 慕容祐子合领陈顺德群牛皮三张,犊子皮五张,张保富群白羊
8. 皮一十七张、牯羊皮七张,王盈信群白羊皮一十七张,牯羊皮九
9. 张,杨住成合领当群白羊皮六十五张、牯羊皮二十七张,杨阿罗
10. 群白羊皮一十八张、牯羊皮八张,米保富群白羊皮二十二张牯
11. 羊皮一十六张,王阿朵群白羊皮一十四张,牯羊皮五张,张白子
12. 群白羊皮二十五张,牯羊皮一十张,烧不勿群白羊皮四十五张牯
13. 羊皮二十七张,唐定奴群白羊皮一十六张,牯羊皮三张,
(后略)^[91]

其中王再晟、张保富、王盈信、杨住成、杨阿罗、王阿朵、张白子、烧不勿、唐定奴等9位牧羊人名又见于P. 2484号文书中。

必须指出，P. 2484号文书的时间为968年，而P. 2155背文书的时间则不能确定，由于该文书上有《弟归义军节度使特进检校太傅兼中书令曹元忠上甘州回鹘可汗状》，文书整理者将其定在945-974年之间，^[92]该时间包括968年。于是我们把968年的存栏羊只作了基数（排除了羊只的增减死亡）。这样对比虽不太科学，但基本上还是能够看出各个牧羊人的纳皮情况。我们认为，在存栏数与纳皮数两者之间毫无规律可寻，纳皮数只是根据羊的自然死亡及宰杀情况而定，未必是按群的大小或者比例摊派。

羊的情况如此，马、牛、驼也一样。“官私马牛，为用处重，牛为耕稼之本，马即致远供军，故杀者徒一年半。”^[93]所纳畜皮，应该是从死畜身上剥下来的。

除了畜皮，归义军政府还征收畜毛——羊古羊毛。P. 2703背（一）《壬申年（972）十二月故都头知内宅务安延达等状》：

1. 伏以领得壬申年诸群粘羊毛，除四月末已前自
2. 死外，每羊七口管毛一斤。谨具逐群分析如后：
3. 西宅合领冯达子群粘羊毛二斤，穆章三群一
4. 十斤，卢悉颊子群四斤半。北宅合领鞠进连
5. 群粘羊毛三斤。宅官宋任宁周文昌领阎延通群四斤
6. 半，王再晟群十二斤，张再庆群八斤半，阎通儿
7. 群一十九斤，张通达群二斤，祝子盈毛十斤。宅官慕容祐子合领
8. 王盈信群一十三斤，张保富两群共毛九斤半。南宅
9. 合领李佛奴群毛一斤半，孔丑子群毛三斤。宅官
10. 张庚通合领杜弘恩群毛四斤。未蒙
11. 判凭，伏请处分
12. 壬申年十二月日故都头知内宅务安延达等。^[94]

合计纳毛 106.5 斤,其中少者 1 斤半,多者 19 斤,平均每群 5.9 斤。羊古羊需纳毛,白羊也大致如此。另外,据 P. 2626 背 + P. 2862 背《唐天宝年代敦煌郡会计牒》:“合同前月日见在驼毛,总一百一十斤。”^[95]可知,归义军政府还征收驼毛。

征收来的畜皮和畜毛,是归义军政府的主要畜牧税收之一,也是其皮毛加工业的主要原料。P. 2703 背(一)和 P. 2155 中出现的“西宅”、“北宅”、“南宅”是归义军政府主管加工业的机构宅司所在地,各宅皆置有宅官、判官。“宅官宋住宁阎文昌”、“宅官慕容子”就是各宅的官员,一般由押衙兼任,负责管理皮毛加工等事务,而判官则是协助宅官处理事务的副贰。^[96]总之,归义军政府对皮毛予以高度重视,从皮毛的征收到加工处理形成了“一条龙”式的管理机制。

2. 寺院畜牧业管理制度

从文书记载看,寺院喂养羊、马、牛、驼等牲畜,羊在所牧牲畜中占大宗。这不仅由于其易于喂养,可作为生产经营手段以维持寺院经济,同时由于寺院对羊毛编织有诸多规定,从而导致对羊的大量需求。相应地,寺院对羊的管理也比较重视,即以羊为主,以马、牛、驼为辅。所谓窥一斑而知全豹,研究唐五代敦煌寺院的畜牧业管理情况,不妨以羊为代表,来观其整体状况。寺院对羊的管理手段很多,其中最主要的是实行簿籍制度,其次是打烙印记、征收畜产品等。

(1) 簿籍制度

簿籍制度是寺院管理羊群的最重要措施。每年春回放牧季节,寺院及牧子即着手放牧的准备工作。首要的一项是“籍羊”,即清点羊只,根据印记、黑白、大小、羯母、数量详细造籍,逐项向牧子核实交待,牧子如数领羊后,便于羊籍上签字画押,并由寺院保存此籍,待秋末放牧季节结束时,作为籍羊结算的凭据。这类羊籍在敦煌文书中为数不少,仅择 P. 3234 背《甲辰年(944)三月廿四

日牧羊人贺保定领羊凭》，录文如下：

净土寺见分付牧羊人贺保定羊籍

甲辰年三月二十四日，就宜秋邓家庄上，见分付（吩咐）牧羊人贺保定：白羯羊大小三十七口，母羊四十一口；牯羊羯六口，牯母羊九口，牯羊羔口四个；白羔儿羔子十五个，女羔子九个。

牧羊人贺保定（押）^[97]

宜秋为敦煌一地名，屡见于敦煌文书。邓家庄当为净土寺田庄，是该寺羊厩设置之处，所以在这里向贺保定交待羊籍。“羯”为公羊，“羊古”即“羊殳羊”，是指黑羊。该羊籍登记黑、白两种羯羊、母羊、羊羔共计131口，仅羊羔就有28口。

秋末冬初放牧季节结束时，寺院又要会同牧子，以年初羊籍为凭清点羊只，结算一年来该牧子所管羊群的繁育增殖情况，叫作“后籍”。“后籍”，是确定奖惩牧子的依据，对于持续受雇的牧子，它又是下一年度“后籍”时的凭据。下面看一下S.3984《丁酉年（937?）十一月三日报恩寺与牧羊人康富盈算会现行羊数凭》：

1. 丁酉年十一月三日报恩寺徒众就大业寺齐
2. 座算会，牧羊人康富盈除死损外，分付见行羊数：
3. 大白羊羯一十二口，二齿白羊羯四口，大白母羊一十
4. 七口，二齿白母羊三口，白羊儿落悉无^[98]五口，白女

落

5. 悉无七口，又白羯二口，计白羊大小五十口。
6. 大牯羊羯一十六口，二齿牯羯一口，大牯母羊
7. 一十四口，二齿母牯羊一口，牯儿只无四口，女只
8. 无三口，计牯羊大小三十九口，一一指实，
9. 后算为凭

牧羊人康富盈（押）牧羊人兄康富德子牧羊人男员兴^[99]

此件是在十一月初放牧季节结束时，报恩寺徒众到该寺羊厩所在

的大业寺算会牧羊人康富盈所牧羊群的结总籍账,故不难知其当属“后籍”。由于康富盈次年仍然受雇放牧这群羊,所以末尾又写“后算为凭”,即此羊籍又成了次年秋末算会的依据。这样,前籍后籍,递次为凭,表明寺院对自己畜群的繁殖十分关注,同时也反映了寺院对牧子劳动的考察是非常严格的。

P. 3234 背与 S. 3984 号两件文书是唐五代敦煌寺院从“吩咐羊”到“算会现行羊”羊籍的代表,它们充分体现了寺院牲畜簿籍的内容。其中包括牲畜印记、岁口、性别、毛色、数量等等,与官营牲畜簿籍大体相同,于此不再赘述。

(2) 畜产品征收制度

畜产品征收,包括羊羔、羊腔、酥油、乳饼、羊皮等,是寺院经济收入的一大来源。其中,羊羔、酥油、羊皮为无偿课纳物,而羊腔、乳饼则给予一定的经济补偿。

牧羊人放牧羊群,需逐年课纳羊羔。S. 4116《庚子年(940?)十月报恩寺徒众分付牧羊人康富盈见行羊籍算会凭》:“其算羊日牧羊人说理矜放羔子两口为定”,^[100]就表明课纳羊羔是被雇佣者牧羊人每年必须履行的义务。唐律规定:“白羊一百口,每年课羔七十口。羊古羊一百口,课羔八十口,准此欠数者,为课不充。”^[101]尽管这种课纳非常严格,但始终无法避免一些自然或意外的损耗,这种损耗又称为“除”。其规定,每年以一百口为基数,羊古羊除十,白羊除十五。^[102]在敦煌寺院羊牧中,如前引 S. 4116 号文书里,既有“除死损外”的记载,又有“矜放羔子两口”的规定,说明大体亦有一定的“破”,即某些特殊情况下的补充规定与减免措施。

在课纳羊羔的同时,牧羊人还需课纳“酥”,即酥油。前揭 P. 2049 背:“酥二升,牧羊人人”,^[103]S. 5964 号:“准羔子数合得酥五斗二升”,^[104]说明按课羔子数也应相应地课纳一定数量的酥油。前揭 S. 4116 号文书所云:“又新旧定欠酥三升”,则表明此种

课纳已超越一般牧羊人的承受能力,而成为一种苛刻的负担与残酷的剥削压榨。

羊皮,也是一项主要课纳内容。早在吐蕃统治时期,寺院账目中就有“持羊皮”一项,即将羊皮鞣制成皮革。S. 6194《丙午年六月领羊凭》:

1. 丙午年六月廿□□□□□□
2. 现领得死羊皮□□□□□
3. 现领四齿二齿□□□□□□
4. 毛来领得粘羊□□□□□□^[105]

此件文书即为交纳羊皮的记录。

在课纳的同时,牧羊人还要向寺院交纳羊腔、乳饼等物。S. 1519(1)《辛亥年(891或951)某寺诸色斛斗破历》:“又面一斗,牧羊人纳羊腔与用。”^[106] P. 2040背:“粟八斗,先年都知羊腔价人。”“麦一硕二斗,先年都知羊腔价人。”^[107] 羊腔,全羊也。即剥皮并去掉内脏的整羊。寺院放牧羊并不是为了自己食用,但是可以杀掉将肉出售。P. 2049背:“粟一斗,与牧羊人送乳饼用,“面二斗,与牧羊人送乳饼用。”^[108] 关于乳饼,《饼饵闲谈·饼糍》中有载:“饼搜糍,麦面所为,或合为之……和乳为之曰乳饼。”与课纳不同,寺院在征收羊腔、乳饼的同时,要给予牧羊人一定的实物补偿。

(3)羊毛定期剪拔制度

敦煌诸寺内律中有不少用羊毛编织法衣及毡的律文,这就必然会扩大寺院对羊毛的需求,因而从一定程度上促进了敦煌诸寺养羊畜牧等支柱产业的繁荣与持续发展。各寺都有相当数量的羊群,都有定期的“拔毛日”。安国寺账目 P. 3207号:“粟二斗,拔羊毛日用”。P. 2838(2)号:“麦二斗、粟五斗,拔羊毛日用。”^[109] 于是,拔羊毛或剪羊毛就成了寺院对羊进行管理的一项重要措施。

在925年净土寺账目 P. 2049背中有:“粟一斗,马家付本剪羊

古羊毛用”，“油一升，拔羊毛用”，“油一升，剪羊古羊毛用”，“面二斗，造胡饼餽任拔毛日用”，“面二斗，剪羊古羊毛用”，“面一斗五升，剪羊古羊毛用”。^[110]在同卷 931 年净土寺账目中“粟三斗，拔羊毛用”，“粟三斗，剪羊古羊毛用”，“油一升，造餽任拔羊毛用”，“面二斗，造胡饼拔羊毛用”，“面一斗，剪羊受羊毛用”，“面二斗，剪羊受羊毛用”。^[111]在 943 年净土寺账目 P. 3234 背(9)中：“面四斗造食及道粮将换毛用。面三斗将群上用，面五升拔毛人来日食用”。^[112]P. 4906《年代不明(十世纪)某寺诸色破用历》：“白面三斗，生成上座就法律寺(等)三人，紫亭去剪羔子毛食用”。^[113]所剪羊毛分羊受羊毛与羔子毛。在后晋净土寺账目 P. 2040 背中：“粟七斗，卧酒将往就山拔毛用”。^[114]这里所说的山，是指紫亭一带畜牧区，是唐五代敦煌地区最大的畜牧区。拔毛日的活动往往在牧地或外庄举行，因距离寺院较远，故需备足酒食，雇佣驴、马、驼等牲畜作为交通工具方可到达。如 S. 4659 + S. 4649《庚午年(970)二月十日沿寺破历》：“粟三斗，于何女佳面上雇驴千渠拔毛用”。^[115]后晋净土寺账目 P. 2032 背：“豆两硕，雇驴拔毛用”，“麦夫三斗，兴胡拔毛时饲马用”。^[116]P. 3234 背(7)《年代不明(十世纪中期)诸色人破历算会稿》：“豆两硕雇驴拔毛用。”^[117]

因羊只数量大，剪毛工作除由牧羊人从事外，还要安排专门的“拔毛人”、“剪羊博士”等技术人员。P. 2032 背：“面七斗，粗面一石，谷面一石，拔毛时，将充牧羊人月粮用。”^[118]943 年净土寺账目 P. 3234 背(9)中：“面五升拔毛人来日食用。”^[119]S. 3074 背《某寺破历》：“十一日出口面六斗付金口充剪羊博士食。”同时，寺院还派遣僧官去剪毛地点，P. 2040 背：“粟三斗，宋僧政拔毛来沽酒迎用，”“油半升，后件造菜饼用，及迎宋僧政拔毛来日用。”^[120]P. 4906：“白面三斗，生成上就法律等三人，紫亭去剪羔子毛食用。”^[121]宋僧政、生成、上座、就法律作为僧官，不可能是从事剪毛

工作的体力劳动者,当是负责这项工作的监督、检查人员。

拔羊毛或剪羊毛是寺院经济生活中的一件大事,每逢春夏之交剪毛季节到来时,寺院需要安排一定的剪毛人,提供面、粟、油等食物,委派专门的僧官监督、检查剪毛工作。时间或长或短,规模或大或小。每年剪获的羊毛,大量地用于寺院及当地毛纺织加工业,为唐五代敦煌地区毛纺织业的发展提供了丰富的原料。

三、畜印种类

对唐五代敦煌地区畜牧业的管理,与畜籍制度相配合的还有畜印制度,即根据牲畜的品种、性别、岁齿、良弩等项目登记入籍后,分别次第,再烙不同印记于牲畜的不同部位,形成显著而持久的标志,使放养、繁育和管理不致发生混乱。不仅官畜烙有印记,寺院、私家牲畜也带有某些印记。印记包括各种文字和符号。

1. 监牧官印

据《唐会要》载:“凡马驹以小官字印印右膊,以年辰印印右髀,以监名依左右厢印印尾侧。(若形容端正拟送尚乘者,则须不印监名。)至二岁起脊,量强弱,渐以飞字印印右膊,细马次马俱以龙形印印项左,送尚乘者,於尾侧依左右闲印印左颊,官马赐人者,以赐字印,诸军及充传送驿者,以出字印。并印右颊。”^[122]《大唐六典》还有,“凡驿马,以‘驿’字印印左肘,以州名印印项左。”^[123] P. 2484 号文书中的“小印子”就是敦煌地区官营牲畜印记的一种。另有《李木斋氏鉴藏敦煌写本目录》:“牧群册,乙未年十月,有官印,“知马驼官日行簿,丙申年四月,有官印。”^[124]该“官印”是什么样的畜印,由于只有目录,我们无法得知,但归义军时期敦煌地区统一使用牲畜官印,却是确凿无疑的。

2. 寺牧印记

寺院牲畜也打烙印记,P. 2917《乙未年(935 或 995)后常住什

物交割点检历》：“羊印一在函。”^[125]前揭 S. 4199 号“羊印一”。^[126]P. 4004 + S. 4706 + P. 3067 + P. 4908《庚子年（940 或 1000）后某寺交割常住什物点检历》：“羊印一，在函。”^[127]说明寺院也以特定标识区别己畜，以不致发生淆乱。另 S. 4642 号 1-8V《年代不明〈十世纪〉某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“面一斗，付上座印羊吃用”，“麦连麦夫面一斗，上座印羊吃用。”^[128]可知羊受寺院专门派遣上座这样的僧官负责打印工作。前揭 S. 542 号 4V：“无印陪羊受羊一口”，^[129]印记成为清点核对羊数的根据，没有印记，则说明羊出现丢失、死亡等情况，必须由牧羊人赔偿。

3. 私印

私家牲畜是唐五代敦煌地区畜牧业的主体，一般都烙有印记。《新唐书·兵志》云：“天宝后……王侯、将相、外戚牛驼羊马之牧布诸道，百倍于县官，皆以封邑号名为印自别；将校亦备私马。”^[130]这在敦煌文书中也有所反映，S. 5820 + S. 5826《未年（803）尼僧明相卖牛契》：“黑牛字牛一头，三岁，并无印记。”^[131]前揭 S. 1475 号 6V：“紫犍牛一头六岁，并无印记。”^[132]私家牲畜若无印记似乎特属例外，从中也反映出私畜打印在当时是约定俗成、相当普遍的。

监牧官印、寺牧印记及私印都表明牲畜的归属，是牲畜所有权的象征，可防止被盗，或在丢失后便于寻找。唐令规定：“诸官私阏马驼骡牛驴羊等，只有官印更无私记者，送官牧，若无官印，及虽有官印复有私记者，经一年无主识认，即印入官，勿破本印，并送随近牧，别群牧放，若有失杂畜者，令赴牧识认，检实印作‘还’字付主。”^[133]牲畜死亡时，印记还可起到鉴别、证明“身份”的作用。“伏以今月十八日纳自死古母羊一口，皮付白庆”（P. 2761），^[134]“伏以今月七日，群上大骡驼一头，病死，皮付张弘定”（S. 2474）。^[135]羊驼如此，依次类推，马、牛的情况也一样。

四、畜牧技术的发展

“沙州敦煌,禹贡雍州之域,古戎地也。”^[136] 尽管说河西地区边缘大漠,高寒苦旱而苍凉贫瘠,但在河旁泽畔,却颇多水草丰美之地,自古以来就有少数民族逐水草而居。“天苍苍,野茫茫,风吹草低见牛羊”,这些少数民族往往所居无常,随畜牧而迁徙,世以产牧为生。随着历代畜牧经验积累,唐五代时期,河西地区牲畜的放牧、饲养和管理日益精细合理。

畜牧本身是动物性生产过程,饲养技术直接关系家畜个体的发育,即畜产数量的增加;而繁育技术则决定家畜品种的优劣和群类的兴衰,与畜产质量、数量都有密切关系。

在饲养技术上,当时人们比较注重放牧时宜,春夏气候温暖,宜早出牧;秋春多霜露风雪,应晚出牧。另外根据羊的健康状况不同,牧羊人还采取相应的饲养措施。“豆三斗,喂瘦羊用”(P. 3234背(7)),^[137]“查三饼,与牧羊人喂瘦羊用”(S. 366),^[138]“滓三饼,喂瘦羊用”,“滓二饼,中院喂月度羊用”(P. 2049背,931年),^[139]“查”、“滓”即油渣,压成饼后可以作饲料。专门给瘦羊配定豆、查、滓等精饲料,在净土寺账目中有较多记载,“查两饼,两件付牧羊人喂瘦羊用”(P. 2049背,925年),^[140]“豆八斗,与牧羊人喂瘦羊用”,“豆三硕,喂瘦羊用”,“粟一斗,与送瘦羊人用”,“滓五饼,喂瘦羊用”,“豆三斗,喂瘦羊用”,“豆二斗,山豆豆昔后件喂乏羊用”(P. 2032背),^[141]“瘦羊”、“乏羊”即瘦羊。羊过瘦,不利于孕畜和幼畜的繁育与饲养,会使羊群繁殖率下降,严重时还可能造成断种绝群;同时还会影响肉食质量与肉食供应。故专为瘦羊配定豆、滓、查等精饲料,牲口喜食且容易上膘,有利于增强牲畜体质,培养优良性状。

敦煌畜牧区,牲畜种类繁多,品种优良,这与境内游牧民族精

绝独特的家畜繁育技术息息相关。这一时期,人们已经很注意牧羊繁育的时间,选留种羊多留腊月或正月羔,而以二月生羔为不时。因为前者母羊怀胎必在秋季,正值秋草繁茂时节,母羊膘肥乳大,生羔后虽无青草,但仍有强壮体质和乳汁供养羔羊;到小羊长大断奶时,青草已经长出,便可健壮发育成长。如此代代选留,自然可得优良羊种。

牧草和饲料是畜牧的物质基础,唐五代敦煌地区畜牧兴旺,与牧草被广泛种植很有关系。优质牧草苜蓿原生中亚地区,波斯语意为“最好的草”,是一种多年生豆科植物,耐寒耐旱,对土壤适应性较强,汉代引入后在内地大量栽培。《齐民要术·杂说》称:“此物长生,种者一劳永逸,都邑负郭,所宜种之”。苜蓿不但产量高,而且含大量可消化的蛋白质和多种维生素,营养丰富,适口性强,为牲畜生长、发育、繁育和健康提供了物质基础。除苜蓿外,据《酉阳杂俎》记载,沙州饲马以茨萁,凉州以悖突浑,瓜州以蕒草,均属西北地区优良野生牧草,农牧民常就地取用。

入冬草枯时期,牲畜以舍饲为主,因而大小牲畜的饲料贮备成为必不可少的越冬措施,否则牲畜就会出现“夏饱、秋肥、冬瘦、春死”,以致“羸牛劣马寒食下”的现象。敦煌各乡居民在向官府交纳地税的同时,必须交纳一定数量的草,纳草是归义军时附着于田亩上的一项定额税收。除一般百姓纳草外,寺院僧统以下各级僧侣、附属人口常住百姓寺户也必须按政府规定数字纳草。郑炳林教授在《唐五代敦煌畜牧区域研究》一文中指出,归义军时期敦煌地区专门管理草料和草场的机构为草场司,堆放草料的地方为草院。草场司是这一机构的长官,下属有判官、草泽使、山场使等,分别负责草院的农业区麦豆等桔杆草料的征收与支付、湖泊草泽地带草场及山地河谷草场的分配与管理。每年春夏秋野草生长季节,官营及私人牲畜被赶到指定的草场牧放。隆冬草枯季节,牧群回到敦煌,由草场司从草院支給草料喂养。^[142]唐代政书中对各类

草料贮备的数量、搭配比例都规定了一定的标准,并按牲畜种类、性别、年龄、孕畜、泌乳等情况,有区别地配给。所有这些,均表明唐五代敦煌畜牧技术深入发展,畜牧经营管理日益精细。

五、中兽医学的发展

兽医是防治家畜疾病、发展畜牧的重要保证。唐五代敦煌地区畜牧业兴旺发达,不仅因为“牧养有方”,同时还因为“医疗有法”。传统中兽医学在此时全面发展,唐人李石(约九世纪)编著的《司牧安骥集》的出现,^[143]则可视为传统中兽医学形成的标志。

《司牧安骥集》又名《安骥集》,是现存较完整的一部中兽医古典著作。据《宋史·艺文志》、《陕西经籍志》记载,《安骥集》出自唐宗室子弟门下,流传京师长安兽医界,而河陇为唐代国家监牧之地,那么这本兽医学名著流传到敦煌也是极有可能的。

对于畜病诊断,西周时,就有普通牧人根据牛耳燥湿判断是否染病的记载。西北出土汉简《流沙坠简》、《居延汉简》表明,在西北边郡牧区有许多治疗牛马病的经验药方。随着历史经验的积累,畜病诊断水平到唐五代时有了全面系统发展,初步形成根据症状病候认识疾病的症候学。前揭 S. 1475 号 6V:“如立契后,在三日内,牛有宿疹,不食水草,一任却还本主,”^[144]“宿疹”为何病?在今天的兽医学专著中也没有这个病名,但这则文书至少说明牛患“宿疹”的症状之一是“不食水草”。草料减少或食欲废绝,是最常见的疾病表现之一,与脾胃功能有最直接的关系。食欲的好坏,反映出“胃气”的强弱,这一点在判断病情的轻重和预后上有十分重要的意义。一般来说,若病情虽重,但食欲尚好,这就叫做胃气尚存,预后良好;反之,草料不进,则说明胃气衰败,百药难施。所以《内经》中说:“得谷则昌,绝谷则亡”。另 P. 2652《丙午年(946)宋某雇驼契》:“有路上驼伤走失……如若疮出病死者,得同行三

人征见。”^[145]P. 3448 背：“或若道上疮出病死，须同行证明。”^[146]症候学的中心就是这样一些类症鉴别，在临床诊断上很有价值。

兽医的药物治疗在中药学的推动之下，医疗水平有新的飞跃。公元 659 年出现的《新修本草》五十四卷，一般认为是世界上最早的一部人畜通用的药典。收录药物八百四十四种，图文并茂，由朝廷颁行于全国。本草学和医学的发展促进兽医和兽药进步，《安骥集》收录的中兽医方多达一百四十多个，并按治疗功能分为十五大类。吐鲁番出土文书 64TAM19:41/4《唐人写牛疫方》：

(前缺)

1. □□□□三两□木三两
2. □□□□细辛一两
3. □□□□初以瓶盛药
4. □□□□小□瓶内烧，药
5. □□□□气薰牛鼻，中
6. □□□□出即止。养牛□□□□
7. □□□□疫宜顿置□□□□

(后缺)^[147]

据《中兽医学》记载，“细辛”味辛，性温，入心、肺、肾经。具有发表散寒、祛风止痛、温肺化痰的功效，主治风寒感冒、风寒湿邪所致的风湿痹痛、肺寒气逆、痰多咳喘等症。细辛主产于辽宁、吉林、陕西、山东、黑龙江等地，而该牛疫方出土于吐鲁番，那么它从出产地传至吐鲁番必经过敦煌，因此在敦煌也应该有这个兽医处方。兽医外科在唐五代时已有“钉蹄脚”和“牲畜去势术”。69TKM48:6,7《唐永徽元年(650)后报领皮账》：“安判毗钉驼脚”，“送兵曹充钉驼脚”。^[148]由于畜舍不洁，久被粪水浸蚀，环境泥泞，久立湿地，久不修蹄，刺伤蹄底等，湿毒就会侵害蹄底，使瘀血凝滞蹄底，日久腐烂成漏。“钉驼脚”就是保护畜蹄的一种方法，即用快刀修削蹄甲，根据具体病情采取适当的措施，然后再把皮革修钉在蹄

上。除骆驼外,这一方法还多用于马、牛等牲畜。另外,为培养牲畜优良性状,兽医外科还掌握了牲畜去势术,“扇马付设司柴一束”(S. 3728),^[149]“扇”即“骗”,即对不宜留种的马施行去势手术。可见,人们对牲畜选种繁育的认识已达到一定水平。

畜病预防也引起人们的重视,特别是对于家畜传染病和寄生虫病,农牧民尤为警惕。监苑发生马疫马疥,常使马群败绝;羊癣流传,同样可以绝群。在与各种畜疫长期斗争中,预防先于治病,只有通过加强饲养管理,搞好卫生消毒工作,增强牲畜机体的抗病能力,才能最大限度减少畜病伤亡。文书中多次出现有关“出粪”的记载,就是唐五代敦煌地区畜病预防的措施之一。“面一斗义员出粪食用”(P. 3234 背(9)),^[150]“面四斗五升、粟二斗,充出粪人食用”(S. 5071),^[151]“麦三斗、粟四斗,刘再晟出粪价”(P. 2838 (1)),^[152]“麦五斗出粪人食用。”(P. 2838 (2))^[153]“面三升,义员出粪及扫羊粉食用”(P. 2049 背),^[154]“羊粉”可能就是今天的石灰,因羊喜干燥洁净,适时除粪清圈,且撒“羊粉”,可使羊圈保持干燥,不积污水脏物,羊就不易患疥癣、腹胀等病。发现染病牲畜,便立即清除,并对病畜停留过的地方和被污染的环境进行紧急消毒,以控制传染源,防止牲畜继续受到传染,将疫情控制在最小范围内就地消灭。这些病理常识在我们今天的牧区仍广为牧民们所熟识。

六、归义军时期敦煌畜牧业的作用与社会影响

基于以上对唐五代敦煌地区畜牧业发展状况、管理机制、饲养技术及医疗水平的分析,我们可以充分认识到,畜牧业作为当地社会经济的一个重要组成部分,其发展规模、管理制度、饲养技术与中兽医学都达到了相当的水平。无论对政治,还是对经济及文化都产生了深远的社会和历史影响。

1. 政治军事影响

归义军崛起河西,四面群蕃相围,周边环境险恶。P. 3128《敦煌曲子词·望江南》记载:“敦煌郡,四面六蕃围”,《张氏修功德记》:“河西创复,犹杂蕃浑,言音不同,羌龙温末,雷威慑伏。”^[155]为抵制“六蕃”的骚扰掠夺,就必须具备强大的军事力量,《新唐书·兵志》曰:“马者,兵之用也。”^[156]军队的强弱在很大程度上取决于马匹的配备程度,尤其在“四面六蕃围”的形势下,作为骑兵装备最重要的马匹对归义军政权来说就显得极为重要。敦煌文书中经常出现“马军”一词,P. 2482号“马军及步人应接田头人口及畜牧”。^[157]P. 4992《年代未详(十世纪后期)马军汜再晟状》^[158]、P. 4638《马军宋和信状》^[159]、P. 4638《丙申年(936)正月马军武达儿状》^[160]，“马军”即骑兵。骑兵在战争中机动灵活,唐初虞世南在《北堂书钞》中曾生动描述了骑兵的威力:国家胆核;骑者,军之锋锐;枭骑;缙骑;虎骑;上下如飞,材力绝人;马如激电,人象飞仙;电往风过;鸢下鹰击;越沟堑,驰山陵,出险阻,绝大泽。另外,大家畜中的骆驼也被大量用于战争,向沙漠戈壁地区输送军需,骆驼的驯养为跨越东西方之间的大沙漠提供了交通便利。总之,发达的畜牧业为归义军政权提供了为数庞大的军用驼马,奠定了雄厚的经济基础,在一定意义上巩固了自身政权,维持了同中央王朝的联系。

归义军政权与周边少数民族的关系有冲突不断、战争频起的一面,也有交往通好的一面。归义军是个孤悬西陲的方镇,在四面受围、孤立无援的情况下,中原王朝无暇西顾,不能给归义军实际的支持,故归义军必须谨慎处理和改善同周边少数民族政权的外交关系,遣派使团,交往通好,以保持睦邻相安局面。于是,这个时期归义军政权的对外关系便成了一件非常重要的头等大事。归义军与各民族政权通使频繁,就是在战争期间也从未间断。“知风莫过于老驼,识途莫过于老马”,在通使过程中驼马的作用无可替

代。为了方便对使团的有效管理,归义军政权特设使头一职。按其出使对象的不同,分为西州使头、伊州使头、甘州使头、于阗使头等。^[161]敦煌文书中有许多关于归义军和周边民族通使的记载,前揭 P. 2652 号记载洪润乡百姓宋专甲为出使西州,于同乡百姓处雇八岁父驼一头。^[162]P. 4638 号押衙汜润宁为出使于阗,于宋和信处雇六岁、七岁父驼各一头。^[163]P. 4525 号吕富定乘马一匹,与知客赵清汉出使达坦。^[164]归义军在遣使的同时,也接待周边各地派来的使团。P. 3569 背记载西州回鹘派了一个三十五人的庞大使团来到沙州,“供酒四十五瓮五斗五升”,^[165]受到热情款待。归义军政权频频通使周边,改善了与周边诸民族的关系,保持了相安局面,其中作为交通驮载工具的驼、马起了不可忽视的作用。

唐代是中国封建社会发展的鼎盛时期,是中国版图空前辽阔的大统一时期,也是中国和西方通过丝绸之路进行政治、经济、文化交流的进一步发展时期。与此相适应,唐统治者在全国范围内建立了完备的交通体系——馆驿制度。基于传统以来形成的丝绸之路上良好的商贸环境,河西地区的馆驿网络最为密集,交通用马最为活跃。从文献和文书资料中可以看出,唐代河西地区用于交通的马匹有“驿马”、“传马”两种。驿马由驿站管理,主要供国家紧急公务和军事情报的传递。为了保证驿骑速度,必须在每驿换马,故所谓“邮驿本备军速,其马所拟尤重。”^[166]而传马则主要供长途的、非紧急情况下的、一般公文传递之用,特别是用来载送流动的使臣、官吏及其家属、行李。^[167]唐令规定:“乘使人使事闲缓,每日不得过四驿”,^[168]即一百二十里,这样可沿驿道长途行走,中途不必换马,但乘使可在馆舍中休息、饲马。唐代馆驿制度发达,大约三十里为一驿,全国驿计一千六百三十九。其中在敦煌有一十九所驿,据 P. 2005《河州都督府图经》记载有州城驿、清泉驿、横涧驿、白亭驿、长亭驿、甘草驿、阶亭驿、新井驿(广显驿、乌山驿)、双泉驿、第五驿、鱼泉驿、无穷驿、空谷驿、黄谷驿。^[169]在归义军政

治形势复杂严峻的情况下,馆驿制度的地位更为突出。P. 2992 背《兄大王(沙州归义军节度使)某致弟甘州回鹘顺义可汗状》:“蒙赐馆驿看待”。^[170]S. 3728 号:“就驿柴两束”,“就驿下檐桤刺五束”,“就驿送盘付设司桤刺三束”。^[171]DX. 10272《年代不明便斛斗历》:“居在龙马坊。”^[172]

总之,馆驿制度保证了国家机器的正常运转,加强了归义军政权与中央王朝的联系,也巩固了同其他各国的外交往来和政治联系,而这种制度是以发达的畜牧业为前提的,因而畜牧业对归义军政权的政治军事影响是举足轻重、不可低估的。

2. 经济结构影响

唐五代敦煌畜牧业的发展对当地社会经济也产生了重要影响。首先是与畜牧业发展相适应而发展起来的各种畜产品加工业。皮革用于制皮靴,游牧民族长年生活在寒冷的西北大漠草原上,自古习惯穿暖和耐用的长筒皮靴。它一方面可以御寒,另一方面又可以防止骑马奔驰时磨坏小腿肚。故应此需要,在敦煌地区出现了一大批以皮革加工为生的匠人。“供缝皮匠八人”,“供缝皮匠六人”(S. 1366),^[173]“马院皮条匠胡饼肆枚”(P. 2641),^[174]P. 2629 + 敦煌文物研究所藏 + 董希文旧藏“支缝皮人酒一角”,^[175]S. 1733 号“缝皮鞋博士”,P. 4640 号记载己未年四月三日“支与靴匠安阿丹助葬粗纸一帖”,^[176]从这些账目记载得知,缝皮匠、皮条匠、缝皮人、靴匠是从事各种皮革加工的工匠。由于皮革加工与鞣皮密不可分,此时的鞣皮业也很兴旺,出现了专门的鞣皮人。S. 3074 号记载“付吐蕃充持羊皮价。”“持羊皮”即鞣制羊皮之意。S. 542 背“安买德,持韦,洛回纥;骨论,持韦,西桐请佩羊一出;兴国,持韦皮匠,贴马群五日。”^[177]S. 1366 号“支酿羊皮面五斗”,“支酿鞋皮面四升”,“支酿皮条面三升。”P. 2629 + 敦煌文物研究所藏 + 董希文旧藏“酿牛皮酒一斗”,“酿羊皮酒三斗五升”,“酿皮酒四斗五升”,“酿羔子皮酒一瓮一角”,“酿鞣皮酒二斗”,

“酿手衣皴皮酒五升”。“持韦”、“酿皮”皆为鞣皮之意。经炮制过的皮革柔软,除作皮靴外,还可以作马鞭、马缰、笼头、鞍座等用具;带毛裘皮则用来作衣裳,P. 5032(1)记载“缝皮裘酒一斗付义成。”^[178]S. 5039号“麦一斗,龙兴寺,官缝皮裘人午食用。”^[179]皮靴、皮衣反映了唐五代敦煌地区人民的生活环境、经济从业和生活方式,而这些皮匠又为当时加工业的发展作出了不可磨灭的贡献。

利用畜毛纺纱织布也是其加工业之一,一般粗毛用于擀毡,细毛则用于纺织。擀毡往往有专门的匠人——毡匠。前揭 P. 2032背“面三斗,擀毡僧食用”,“面六斗,擀毡博士三日及僧食用。”^[180]S. 6452(2)“白面一斗,造胡饼毡博士吃,又连面一斗,擀毡人食用”,“连面二斗擀毡人食用”。^[181]S. 542背“大乘寺,何名立,毡匠。”^[182]擀毡人、毡博士、擀毡博士、擀毡僧即毡匠,是从事擀毡的手工业工匠。生产出来的毡已经广泛用作帘幕、账帘、账篷、坐席、靴褥、靴子以及其他各种各样的覆盖物,尤其是账篷,为居无定处的游牧人民迁移和搭建住所提供了方便。这一时期毡的花色品种异常丰富,从文书记载可见,有五色新花毡、白毡、方毡、白方毡、青圆黑毡、白绣毡、红绣毡(内有鹿四个)、汉擀白方毡、大花毡、青花毡、大黄花毡、红花毡等。作为民族工艺的一面镜子,毡的花色、形状如此丰富,向我们展示了唐五代敦煌地区毡的纺织、印染、裁剪、加工等工艺水平,反映了我国古代劳动人民的智慧和技巧,对于研究制毡技术的发展具有重要的参考价值。

唐五代敦煌畜产食品加工已极为普遍,通常有乳、酪、酥、醍醐、乳饼等,品种繁多,营养丰富,制法娴熟,便于携带。酪,《说文新附》:“酪,乳浆也。”制酪与牛羊乳汁很有关系,敦煌地区水草丰美,牛羊肥壮,制成乳酪尤其精美。《元和郡县图志》对祈连山一带的制酪法有专门记载:“祈连山在县西南二百里张掖、酒泉二界,上有美水茂草,山中冬温夏凉,宜牛羊,乳酪浓好,夏泻酥,不用器物,置於草上不解散,作酥特好,一斛酪得斗余酥。”^[183]另外,

马、驼、牛等畜乳还可用来酿酒,文书中对此多有提及。S. 1398 背《壬午年(982)酒破历》“昌灌牛酒一角”。^[184] P. 2629 + 敦煌文物研究所藏 + 董希文旧藏中两次出现“灌驼酒一角”。驼、牛酒当与今天蒙古族的马奶子酒一样,是畜乳经发酵变酸,提炼出奶油后制成的。畜乳酒的确是牧区人民的创造。

唐五代敦煌畜牧自然条件优越,政府、寺院、民间都喂养牲畜,尤其在当时自给自足分散经营的自然经济条件下,私家喂畜尤为普遍,牲畜作为商品进行租赁、买卖、交换极为平常。P. 4635《年代不明某某造瓦得物历》:“还史康七羊价粟一石”,“其物还一面牛肉价”。^[185] P. 2040 背:“粟八斗,先年都知羊腔价人”。^[186] P. 4638:“私便买马”。^[187] P. 3156(4):“官家骆驼价粗縑一匹”。^[188] P. 4083《丁巳年(897 或 957)唐清奴买牛契》记载通颊百姓唐清奴因缺牛畜,买五岁耕牛一头,断作价值生绢一匹,长三丈七尺。^[189]用牲畜进行以物易物的商品交换,是应敦煌地区发达的畜牧业而出现的。它增加了商品经济的内容,反映了唐五代敦煌地区商品经济的发展水平。以物易物的交换方式不可否认是商品的流通与交换,但却是低层次的、原始的商品经济,在一定程度上制约了河西商业贸易的繁荣与兴盛。

地区之间的物品交换要通过商业。以驼、马为主要交通工具的对外通使团,往往带着大量的纺织品去各地交换产品,沟通贸易,互通有无。敦煌市场上出售的安西縑、于阗毡褥即与他们的商贸活动密不可分。通使商贸往来不仅促进了经济交流和发展,加强了各族人民之间的联系,而且以商品贸易为纽带,带动和刺激了加工业和农业的发展,使社会经济的分工日益专业和精细。

敦煌地区是历代经营西域的军事和经济重地,自设郡起,即行屯田移民,兴修水利,农业与畜牧业相互补充,相得益彰。唐五代敦煌畜牧业经济的发展,与当地政府对农业经济的重视分不开。因为农业的发展为畜牧业的繁荣提供了必要的粮食、饲料,而畜牧

业的发展反过来又为农业创造了良好的生态环境、肥源和畜力。因此,唐五代敦煌地区畜牧业的发展,从一定程度上促进了农牧业的结合。

3. 文化影响

唐五代敦煌地区畜牧业发达,畜牧业在社会经济结构中具有举足轻重的地位,特别受到僧俗各界的重视。反映到宗教信仰上,就是各种畜神的出现。原始宗教崇拜的对象首先是人类赖以生存的东西,不论是大自然崇拜,或是动植物崇拜,都明确无误而又十分突出地反映出这一点。恩格斯在引用费尔巴哈的话时说:“一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物,都被搬进了它的宗教里。”“人在自己的发展中得到了其他实体的支持,但这些实体不是高级的实体,不是天使,而是低级的动物。”^[190] 归义军时期敦煌供奉的杂神中,有驼马神:P. 4640号记载己未、庚午年五月十五、十四日赛驼马神。^[191] P. 2629 + 敦煌文物研究所藏 + 董希文旧藏记载马群入泽赛神、南泽赛马神、马儿入草泽赛神。S. 1366号记载马群入草泽赛神、群驼儿入草泽赛神、旧马骑赛神。S. 3728号:“马群赛神付设司怪刺三束”。^[192] S. 2474号记载旧驼儿入草泽赛神。^[193] P. 2641号:“使出赛马神设用”。^[194] 由此看,赛驼马神主要在每年五月十五日前后。不仅平常入草泽放牧驼马须赛驼马神,而且官府在遣使行军作战等重要行动之前也要赛马神,以祈求神保佑士马无伤,通使得达,道途平安,早归乡井。羊神:P. 3569背记载四月十日赛官羊神。^[195] P. 2629 + 敦煌文物研究所藏 + 董希文旧藏记载八月二日、三日夜羊圈发愿赛神。S. 4373号记载:“麦七斗,渣(阡)头赛神羊买用”。^[196] 通过赛驼马羊诸神,祈愿畜神保佑牲畜兴旺。这在一些愿文中也有所反映,P. 3545《祭马文》,^[197]《斋琬文》一卷中的马、驼、牛、羊等牲畜,^[198] P. 3256《释门书仪愿文》记载(吐蕃时)在伽蓝立故都督索公、法闍梨,上使四郎后“所放之羊,愿尔草甘泉美,永无恐怖之忧……”在敦煌

本梦书中,也有关于牲畜的记载,《周公解梦书》中有六畜杂事章,《新集周公解梦书》中有六畜章,《占梦书》猪、羊等六畜篇专门记载六畜占辞,内容丰富,条目之多,为各类占辞之最。所有这些宗教性民俗活动,都是唐五代敦煌畜牧业之重要性在人们日常生活中的反映,具有慰藉心灵的精神安抚作用。作为社会文化的一个重要方面,它丰富了我国的民俗风情,对于了解唐五代时期敦煌人民的文化生活、精神信仰等意识形态具有重要的作用。

结 语

以上主要通过对文书中出现的有关归义军时期敦煌畜牧业的资料进行分析,结合古典文献,以时间为脉络,以官府、寺院、民间为点面,对归义军时期敦煌地区畜牧业作了基本介绍,尤其是对畜牧业发展状况、畜牧业管理机制、牲畜饲养技术、医疗水平、畜牧业发展对当时政治、经济、文化所产生的社会影响作了分析。我们得出几点结论:(一)由于敦煌地区特殊的自然条件及人口结构因素,唐五代敦煌地区政府、寺院、民间的畜牧业发展具有一定的规模。(二)归义军时期,政府、寺院对畜牧业管理严格。主要包括五个方面:1. 簿籍制度,对牲畜进行户口登记注销;2. 畜印制度;3. 畜群定期算会制度;4. 皮毛征收制度;5. 羊毛定期剪拔制度。(三)唐五代敦煌畜牧技术及兽医学的发展达到一定水平,对畜牧业的发展起了重要推动及保障作用。(四)唐五代敦煌畜牧业的发展产生了一定的社会影响:1. 政治军事影响-保证了军队装备、通使往来、交通通讯手段的需要;2. 经济结构影响-畜皮、畜毛增加了皮毛加工业原料的来源,促进了皮毛加工业的发展;乳肉制品丰富了当地人民的饮食;以牲畜进行商品交换、买卖、租赁,丰富了唐五代敦煌商品经济的内容。唐五代敦煌畜牧业的发展从一定程度上促进了当地农牧业的结合;3. 文化影响-崇拜畜神,作

为敦煌地区的一个民间习俗,丰富了我国的民俗风情。

注 释

[1][142]参郑炳林《唐五代敦煌畜牧区域研究》,载《敦煌学辑刊》1996年第2期,第9~35页。

[2][5]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(以下简称《释录》)第一辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第28页、第29页。

[3][7]《释录》第一辑,第52页。

[4]张辉选注《历代河西诗选》,酒泉地区教育处,1988年,第1页。

[6]《释录》第一辑,第39页。

[8][9]参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年版,第34页、第267页。

[10]《释录》第四辑,第361页。

[11][155]参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第130页。

[12]《释录》第四辑,第363页。

[13]《释录》第二辑,第394~400页。

[14]《释录》第二辑,第381~392页。

[15][177][182]《释录》第三辑,第570~574页。

[16]《释录》第四辑,第194~204页。

[17]同[15],第574页。

[18]《释录》第三辑,第80页。

[19]《释录》第二辑,第151页。

[20]《释录》第三辑,第74页。

[21]《释录》第三辑,第82页。

[22]《释录》第三辑,第108页。

[23]《释录》第三辑,第575页。

[24]《释录》第三辑,第576页。

- [25]《释录》第三辑,第577页。
- [26]《释录》第三辑,第578页。
- [27][27]《释录》第三辑,第578页。
- [28][110]《释录》第三辑,第356~364页。
- [29][103][108][111]《释录》第三辑,第375~387页。
- [30][107][114][186]《释录》第三辑,第403~418页。
- [31]《释录》第三辑,第442页。
- [32][116]《释录》第三辑,第455页。
- [33][109]《释录》第三辑,第330~332页。
- [34]《释录》第三辑,第534页。
- [35]《释录》第三辑,第541页。
- [36]《释录》第三辑,第543页。
- [37][138]《释录》第三辑,第546页。
- [38]《释录》第三辑,第547页。
- [39]《释录》第三辑,第555页。
- [40]《释录》第三辑,第562页。
- [41]《释录》第二辑,第283~284页。
- [42][132][144]《释录》第二辑,第34页。
- [43](44)《释录》第二辑,第150~152页。第38页。
- [45][146]《释录》第二辑,第39页。
- [46][47][48][49][50][51][52][53][54]《释录》第二辑,第40页、第42页、第2页、第45页、第46页、第308页、第313页、第17页、第32页。
- [55]《释录》第一辑,第276页。
- [56][78][160][187]《释录》第四辑,第507页。
- [57]《释录》第三辑,第585~586页。
- [58]参荣新江编著《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录(S.6981-13624)》,台北新文丰出版公司,1993年,第88~90页。
- [59]同[58],第91页。
- [60]同[58],第91页。
- [61][62]《释录》第一辑,第464~465页、第470~477页。
- [63][64]《释录》第三辑,第580~584页、第282~283页。

- [65][188]《释录》第三辑,第288页。
- [66][67]《释录》第三辑,第288页、第587页。
- [68]、[81]、[75]《释录》第三辑,第590页。
- [69]《释录》第二辑,第303页。
- [70][126]《释录》第三辑,第28页。
- [71][174][194]《释录》第三辑,第612页。
- [72]《释录》第五辑,第26页。
- [73][181]《释录》第二辑,第240~241页。
- [74]《释录》第二辑,第242页。
- [76]《释录》第三辑,第262、264页。
- [77]《释录》第四辑,第16页。
- [79]《释录》第三辑,第426、432页。
- [80]同[64],第284页。
- [82]《释录》第三辑,第587~589页。
- [83][85][88]《释录》第三辑,第597页。
- [84][91]《释录》第三辑,第596页。
- [86]《新唐书》卷48下《百官志》。
- [87]雷绍锋《论曹氏归义军时期官府之“牧子”》,载《敦煌学辑刊》1996年第1期。
- [89][90][89][102]《唐律疏议》卷15《厩库律》。
- [92]本件文书由唐耕耦先生定年,见《释录》第三辑,第601页。
- [94]《释录》第三辑,第616页。
- [95]《释录》第一辑,第471页。
- [96]郑炳林《唐五代敦煌手工业研究》,载《敦煌学辑刊》1996年第1期。
- [97]《释录》第三辑,第577页。
- [98]姜伯勤先生认为“落悉无”系藏语“绵羊”之意。参姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》,中华书局,1987年,第270页。
- [99][100]《释录》第三辑,第575页、第576页。
- [101]《唐律疏议》卷15《厩库律》。
- [105][106][112]《释录》第三辑,第577页、第177页、第446页。

- [113][121]《释录》第三辑,第235页。
- [115]《释录》第三辑,第215页。
- [117][137]《释录》第三辑,第442页。
- [118]同[32],第463页。
- [119]同[112],第446页。
- [120]同[30],第418页。
- [122]《唐会要》卷72,诸监马印条。
- [123]《大唐六典》卷30。
- [124]荣新江《李盛铎藏卷的真与伪》,载《敦煌学辑刊》1997年第2期。
- [125][127]《释录》第三辑,第26页、第32页。
- [128]《释录》第三辑,第551、552页。
- [129]同[15],第573页。
- [130]《新唐书》卷15《兵志》。
- [131]《释录》第二辑,第33页。
- [133]日本仁井田陞《唐令拾遗》卷25,厩牧令第19条。
- [134][135]《释录》第三辑,第600页。
- [136]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“沙州”条。
- [139]同[29],第387页。
- [140]同[28],第364页。
- [141]同[32],第461、463、481、503页。
- [143]北京农业大学主编《中兽医学》,农业出版社,1990年版。第2页。
- [145][162]《释录》第二辑,第41页。
- [147]《吐鲁番出土文书》第6册,文物出版社,1981年版。第537~538页。
- [148]《吐鲁番出土文书》第4册,文物出版社,1981年版。第291、292页。
- [149][192]《释录》第三辑,第619页。
- [150]同[119],第449页。
- [151]《释录》第三辑,第557页。
- [152]《释录》第三辑,第324页。
- [153]同[33],第331页。

- [154]同[29],第386页。
- [156]《新唐书》卷15《兵志》。
- [157]《释录》第四辑,第501页。
- [158]《释录》第二辑,第314页。
- [159][163]《释录》第四辑,第508页。
- [161]郑炳林、冯培红《唐五代归义军政权对外关系中的使头一职》,载《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年。
- [164][165]《释录》第三辑,第621页、第623页。
- [166]《唐律疏议》卷25,诈伪、诈乘驿马条疏议。
- [167]王冀青《唐前期西北地区用于交通的驿马、传马和长行马——敦煌、吐鲁番发现的馆驿文书考察之二》,载《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年。
- [168]《唐会要》卷61“馆驿”条。
- [169]同[11],第9~12页。
- [170]《释录》第四辑,第395页。
- [171]同[149],第620页。
- [172]《释录》第二辑,第272页。
- [173]同[64],第283、284页。
- [175][176][178][179]《释录》第三辑,第273页、第256页、第211页、第239页。
- [180]同[32],第499、501页。
- [183]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“甘州”条。
- [184][185]《释录》第三辑,第227页、第123页。
- [189]《释录》第二辑,第37页。
- [190]《恩格斯致马克思》,《马克思恩格斯全集》第27卷,第63页。
- [191]同[76],第256、263页。
- [193][195][196]《释录》第三辑,第280页、第623页、第183页。
- [197]王书庆《敦煌佛学·佛事篇》,兰州:甘肃民族出版社,1995年。
- [198]黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年。

晚唐五代敦煌地区人口变化研究

郑炳林

晚唐五代敦煌归义军是一个区域性的半独立的政权。从吐蕃占领敦煌起,敦煌地区的地志编修和户口上报制度就中断了,归义军收复敦煌之后,由于敦煌与中原之间的交通经常隔断不通,户口上报制度未必经常进行,因此,从吐蕃占领敦煌之后到归义军时期,敦煌地区的户口变化在中央典籍中都没有反映。敦煌文献中虽然发现了很多敦煌古地志残卷,关于敦煌户口记载很少。关于敦煌地区的历史沿革与人口,齐陈骏先生已经有力作《敦煌沿革与人口》做了详细的论证和研究,他的部分结论值得我们注意:根据两《唐书·地理志》、《通典》的记载,认为开元二十八年(740)敦煌人口户4000,口16250;天宝十三年敦煌户6395,口32234;另外指出吐蕃占领敦煌到张议潮收复瓜沙之后的户口虽然史无明载,但是因为与敦煌降蕃约定“苟毋徙他境”,因此敦煌地区的户口仍与之前差不多。同时从《太平寰宇记》记载瓜州户口长庆较天宝年间有所增长这一事实,认为敦煌的户口至少不会比原来减少太多。至于归义军时期敦煌地区的人口变化,齐先生根据后晋天福年间《寿昌县地境》寿昌县一个乡有户359,敦煌县十三乡应当有户4600多,两县合计有户大约五千余。^[1]这是非常有见地的推论。从吐蕃占领敦煌起到归义军政权灭亡这段时间里,敦煌地区的户口变化几乎没有明确的文献记载,只有零星的资料涉及到敦煌归义军时期局部人口变化,虽然这些记载对研究归义军时期人口总

体发展变化起不了太大的作用,但是对于推测归义军时期的人口能够起到辅助作用。我们将对这些零星资料收集分析研究,特别是对寺院人口资料收集分析研究,力图将敦煌归义军时期的近二百年中人口的总体变化勾勒出来。特别是人口变化对归义军政权产生了很大的影响,归义军政权的人口政策,归义军政权对僧尼出家 and 佛教发展的控制与扶持,都受到人口因素的影响。因此,研究归义军时期的敦煌人口变化意义重大。

一、吐蕃占领时期敦煌户口变化及其原因推测

敦煌地区陷蕃之前户口发展规模,根据两《唐书》记载和齐陈骏先生研究认为开元二十八年(740)敦煌户 4000,口 16250;但是《元和郡县图志》陇右道下沙州条记载开元户 6466,与《通典》记载开元二十八年基本相同,显然两《唐书》有误,就是说开元到天宝年间敦煌地区的户口变化不大,户 6400 左右,口 3 万左右。正像齐陈骏先生所论吐蕃占领敦煌之后,敦煌因有毋徙他境约定,所以变化不大。

我们研究吐蕃时期敦煌地区人口变化,还应当注意河西地区的陷落是自东而西进行的。吐蕃首先占领凉州,河西节度使退守张掖,又自张掖退保敦煌,所以敦煌是河西节度使最后退保之地,在河西节度使周鼎、阎朝领导下,敦煌地区又抗击吐蕃十余年时间。河西节度使西退和敦煌地区的抗蕃,对敦煌地区的户口变化产生了很大影响:

第一,随着河西节度使的西撤必然有大量的人口从其他地区迁徙敦煌。虽然史籍没有明确的总量记载,但是敦煌文书还是有间接的个案叙述,P. 4640《吴僧统碑》记载:“皇考讳绪芝,前唐王府司马上柱国赐紫金鱼袋,即千夫长。使在列城百乘之军,扬旌镇远,终身报国。既效先锋,穷发留边。未由诉免,因授建康军使廿

余载。属大漠风烟，杨（阳）关路阻，元戎率武，远守燉煌。警候安危，连年匪解，随军久滞，因为燉煌县人。复遇入经虎噬，地没于蕃；元戎从城下之盟，士卒屈死休之势；桑田一变，葵藿移心；师律否臧，屯亶若此。”^[2]很显然吴绪芝是以建康军使随河西节度使退保敦煌并最后成为敦煌入户的。因为河西节度使退守敦煌，随军将士和所属机构官吏家属及其跟随入户一定数量很大，对敦煌地区的人口是一个很大补充。唐代河西节度使管军队73000人，分布于所辖诸军九军二守捉。虽然安史之乱发生后，河西陇右边军内调，河西节度使的军队也有数万人之众，退保敦煌的军队能够坚持十余年时间，表明军队不在少数，这些人口随着敦煌陷落也变为吐蕃管辖下的敦煌人口。因此我们是否可以这样认为：吐蕃占领之后，敦煌地区的人口不会有所减少相反会因大量入户的迁入而有所增加。《太平寰宇记》记载瓜州吐蕃时户口比天宝年间增加了一倍多，敦煌地区的情况可能与之接近。

第二，战争对敦煌地区人口消耗是很大的，特别是河西节度使周鼎、阎朝与吐蕃的抗衡。当时吐蕃“赞普徙账南山，使尚绮心儿攻之”，^[3]表明吐蕃对敦煌的战争很激烈，但是吐蕃没有进行屠城等极端做法，敦煌地区入户虽然有“呼甲乙而无闻，唤门庭以应诺”^[4]的情况，总体上变化不大，并没有入户凋零现象，只是居民处所有所变动。吐蕃对敦煌的这一战争损耗完全可以由人口迁入弥补起来。除了河西节度使影响下人口迁入之外，吐蕃时期很多吐蕃人也内迁敦煌，长庆年间瓜州户口增加很可能与此有关，因为吐蕃时期统治机构的中心放在瓜州，吐蕃之后就在瓜州与肃州间形成了一个影响很大的吐蕃人居住区。

第三，敦煌地区的居民在吐蕃统治时期没有大量外徙，也是归义军初期敦煌地区人口保持在较高水平的主要原因。P. 3633《辛未年（911）七月沙州百姓一万人上回鹘大圣天可汗状》本是善国神乡，福德之地。天宝之年，河西五州尽陷，唯有敦煌一郡，不曾破

散。直为本朝多事，相救不得，陷没吐蕃。四时八节，些些供进，亦不曾辄有移动。经今一百五十年，沙州社稷，宛然如旧。”^[5]从这一叙述分析看，吐蕃时期敦煌地区人口确实没有大量外迁。

吐蕃统治时期，敦煌地区人口变化到底如何，虽然不能从总量上得到一个明确的记载，但是仍然可以根据部分家庭户口状况进行一些推测：根据敦煌社文书记载吐蕃时期社的活动规模，同张氏归义军时期的情况差不多，表明这一时期的人口总量也同张氏归义军时期的人口总量差不多。其次根据每个家庭户口拥有量来看，吐蕃时期敦煌地区的人口数量也很可观。S. 3287V《子年（公元九世纪前期）攀三部落百姓汜履情等户手实》记载汜履情、索宪忠、汜国珍、梁定国、□定卿等户，其中汜履情和□定卿残缺，索宪忠户有14口，汜国珍户有23口，除汜国珍已经死亡、二人将去、二人出度、二人出嫁，娶进三人，实际有人口为19口，如果出度应当算作家庭成员的话，那么这个户应当有21口，梁定国户有11口，汜履情有11口。^[6]以每户平均有人口14口计算，每户拥有人口的平均数比归义军时期还要高出三人，由此推测吐蕃占领时期敦煌地区的人口数量很可能比归义军时期还要多。

晚唐五代敦煌地区人口发展的制约因素有两个方面：首先是战争影响，吐蕃占领敦煌之后，敦煌地区只发生过两次大的战争，一次是吐蕃东军节相对西域地区九姓胡的战争，敦煌地区佛教教团为此专门组织了法会等活动，为行军将士祈福；一次是敦煌地区的玉关驿户汜国忠发动的反蕃起义，杀死吐蕃节儿等官员。但是这两次战事，前者发生在敦煌以外地区，对敦煌当地人口影响不大；后者主要针对吐蕃沙州官员的行动，对一般百姓并没有造成太大影响。因此吐蕃时期敦煌地区人口相对唐代天宝年间而言，基本上没有太大的变化。其次是自然灾害的影响，虽然敦煌愿文多有记载，但对人口影响程度记载不详。

二、张氏归义军时期敦煌地区的人口探讨

张议潮大中二年(848)收复敦煌,关于敦煌当时拥有的人口数量文献没有详细记载,到咸通二年收复凉州之后,我们根据《河西节度兵部尚书张公德政之碑》记载,归义军管辖下的人口情况:“西尽伊吾,东接灵武,得地四千余里,户口百万之家,六郡山河,宛然而旧。”^[7]虽然这一记载是整个河西地区的人口状况,又有很大的浮夸程度,但是从侧面反映出作为归义军政治中心的敦煌地区人口不在少数。此外,我们从有关记载得知,张议潮咸通二年(861)收复凉州派出的军队有七千人,如果这些军队都来自敦煌地区,那么敦煌地区的人口应当在数万人以上。因此敦煌地区归义军拥有的军队数量,也是我们判定敦煌地区人口数量的根据之一。

关于张议潮收复敦煌之后敦煌地区的人口数量,敦煌文献中就有具体记载。敦煌文书 S. 11345《宣宗关于归义军的诏敕》,荣新江先生定名为《达多等状》:“墨迹多已磨灭,字极难识,残存约八行,两边纸缝各残朱印半方,文曰:‘州□□印’。”^[8]后来四川人民出版社出版的《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第十三卷收录了该文书图版,定名为《达多等状》,对背面纸缝中的印章定为“肃州都□□印”。经方广锜先生研究是唐大中二年(848年)张议潮率众光复敦煌后,唐王朝为褒奖张议潮而以宣宗名义颁发的一件正式的皇帝诏敕。^[9]在这件诏敕中就记载到敦煌当时人口的总量为三万余口:

(前残)

达多等,沙州郡敦煌平时三万余口,是吾远祖
□□□□□□之□□□□□□□□□□张议潮□知顺逆忠义
之道,□图籍户□□僧俗□来归,□可□□□□

(后残)^[10]

张议潮建立归义军政权之后,敦煌地区的人口数量仍然保持《通典》所记载天宝十三载(754)的户口总量。虽然这是一条孤证资料,由于它是作为唐朝政府下达的诏敕,所以虚假不实的成分较少,是值得相信的。这里我们提出一个问题,就是归义军政权上报唐朝中央时是否将归义军管辖下的户口作为敦煌一地的户口数量上报中央?我们认为是不可能的,第一作为大中二年之后收复敦煌时当时的户口要比这个数字大,第二这个数字不是敦煌地区人口的全部,不包括归义军派驻敦煌以外地区的军队数量在内。

撰写于唐大中二年敦煌收复之后的S. 788《沙州图经》,敦煌县部分残缺,寿昌县部分保存有当时寿昌县的户数:“寿昌县,下……户三百五十九,乡一。”^[11]《寿昌县地境》也记载寿昌县有乡一,户三百五十九。如果以寿昌县一个乡为当时敦煌十三乡的平均户数,那样敦煌应当有户口四万左右。若以每户有口5人计算,应当有户口两万左右。当时敦煌到底每户有多少口,我们可以根据张议潮时期的户状看出,如S. 4710《唐年代未详沙州阴屯屯等户口簿》五户,第一户12人,第二户21人,第三户6人,第四户8人,第五户28人,平均每户13口多;P. 4989《唐年代未详沙州安善进等户口田地状》记载安善进户8口、张孝顺户3口、傅兴子户10口、某户6口,平均计算每户约7口人。两件文书综合之后每户约有11口人。^[12]如果归义军初期敦煌地区居民每户按照11口计算,四千多户应当有口4万余人,因此敦煌文书记载当时户口三万很有道理。

张议潮收复敦煌之后首先进行户口登记和清查,建立了归义军的新的户籍制度。保存于敦煌文献中户籍手实基本反映了这一状况,目前保存于敦煌文献中的申报户口牒主要有京都有邻馆敦煌文书51号《唐大中四年(850)十月沙州令狐进达申报户口牒》、P. 3254《唐大中六年(852)十月令狐安子状》、S. 6235《唐大中六年十一月唐君盈申报户口田地状》、DX. 2163、DX. 2393《唐大中六年

十一月女户宋氏申报户口田亩状》、DX. 2163《唐大中六年十一月百姓杜福胜申报户口田地状》等六件，^[13]从这六件看当时户口的清查是随着土地的清查一起进行的，时间是大中四年到六年十月至十一月间，申报户口的内容主要有户主姓名、户内人口数量、姓名、年龄、性别、与户主关系、身份等，如果连同田地一同申报的话，还应当包括受田数量和地点、四至等。通过对这五件文书分析，基本上可以清理出大中六年张议潮进行户口清查和登记的过程。首先进行户口清查登记，以吐蕃时期的户为单位个人上报。这个时期的户都很大，如令狐进达户就有人34口，包括令狐进达及其兄兴晟、弟嘉兴、侄清清等四家以及出家的三个弟弟、两个妹妹并婢在内，这是一个非常大的户，后面没有列出受田数亩，表明只是单纯对户口的清理，是清查户口的第一步。第二步就是析分原有较大的户，成为政府管辖下口数较小的户口单位。如唐君盈户根据户状的记载唐君盈及其妻索、两位弟弟、父及其妻阿沱等六口。而杜福坚户有最少十口人，比起原先的户口数还是少了很多。我们从敦煌出土户状看，五口之家或者五口以下之家变得越来越多。一方面满足政府的财政收入，另一方面便于政府进行管理。

经过张议潮的多次人口登记并进行析户之后，敦煌地区像吐蕃时期那样的大户基本上得到了控制，户口结构基本趋于合理，从保留下来的户籍看，每户人口主要以5-7口为主。S. 4491《沙州安如岳等户口数地亩计簿》记载每户口数：安如岳六口、似兴晟七口、白远志四口、索如珍七口、樊灵俊五口、孔合光两户十六口、张买奴五口、孔俊八口、唐日英十一口、薛惟谨两户十一口、孔英禄八口、张顺子五口、张英鸾十三口、唐二娘六口、阮林六口、阮侯七口、董光顺十口、张庭晖四口、索日兴四口、傅嵩两户八口、张大娘四口、张俊奴七口。^[14]平均每户只有6.48口，这大概就是经过张议潮析户之后的状况。这种户口结构有利于社会经济的发展和政府税收的增加。

因此从敦煌文献记载看,敦煌地区在归义军时期户数增加很快,有“千门万户”之称,很可能与张议潮采取的析户政策有很大关系。

户口制度的改革,使敦煌归义军政权的势力得到加强,张议潮收复河西六州就是在这种情况下完成的。所谓“得地四千余里,户口百万之家”^[15]局面就是在这种情况下开创出来的。咸通八年张淮深接替张议潮执掌归义军政权,从记载看当时的政治经济应当是在稳步发展的,“太保咸通八年归阙之日,河西军务,封章陈款,总委任男淮深,令守藩垣……四方犷悍,却通好而求和;八表来宾,列阶前而拜舞。北方狻猊,款少骏之馱蹄;南土蕃浑,献昆岗之白璧。九功惟叙,黎人不失与寒耕;七政调和,秋收有丰与岁稔。”^[16]“六州万里,风化大开。悬鱼兼去兽之歌,合蒲致见珠之咏。西戎北狄,不呼而自归。南域吐浑,擢雄风而请誓。”^[17]这种归义军的强盛局面也证实了张议潮时期敦煌地区的户口在三万口以上是可信的。

三、张承奉归义军时期及西汉 金山国敦煌人口变化蠡测

张承奉时期归义军的户口由于战争等原因,出现了锐减现象,根据 S. 4276《归义军节度左都押衙安怀恩并管内三军蕃汉百姓一万人奏请表》记载当时沙州和瓜州两地二州六镇通颊退浑十部落才一万人:“管内三军百姓奏请表:归义军节度左都押衙银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史大夫安怀恩并州县僧俗官吏兼二州六镇耆老及通颊退浑十部落三军蕃汉百姓一万人上表。臣某乙等言:臣闻五凉旧地,昔自(是)汉家之疆;一道黎民,积受唐风之化。地邻戎虏,倾心向国输忠;境接临蕃,誓报皇恩之德。臣某乙等,至欢至喜,顿首顿首。臣本归义军节度使张某乙,自大中之载,伏静河

湟，虜逐戎蕃，归于逻娑。伏承圣朝鸿泽，陇右再晏尧年；玄德流晖，姑臧会同舜日。遂乃束身归阙，宠秩统军；不在臣言，事标唐史。尔后子孙相继，七十余年，秉节龙沙。（后缺）”^[18]。从时间上推算，这件文书写作的年代可能是在张承奉时期，其中二州六镇也是归义军政权当时主要管辖的行政区划范围，二州即沙州和瓜州，六镇主要指紫亭、寿昌、新城、悬泉、雍归、常乐。西汉金山国二州六镇才有一万人，似乎归义军时期的人口锐减过甚，这不能不引起我们对这条资料的含义重新进行分析。估计这里指的主要是三军，即左厢都押衙、右厢都押衙和衙前都押衙所领兵马更合理些。按照每户出一兵的方式计算，大约当时二州八镇有一万户是可能的。

西汉金山国人口为一万的还有记载，只不过指的仅仅是敦煌地区。西汉金山国辛未年敦煌地区的人口仍然保持在一万人左右，主要根据是P. 3633《辛未年(911)七月沙州耆寿百姓等一万人状上回鹘可汗》：“（前缺）等一万人献状上回鹘大圣天可汗金账：（伏以）沙州本是大唐州郡，去天宝年中，安禄山作乱，河西一道，因兹陷没，一百余年，名管蕃中。至大中三年，本使太保起敦煌甲兵，趁却吐蕃，再有收复。尔来七十余年，朝贡不断。太保功成事遂，仗节归唐，累拜高官，出入殿庭，承恩至重。后遭深疾，帝里身薨。子孙便镇西门，已至今日。中间遇天可汗居住张掖，事同一家，更无贰心，东路开通，天使不绝，此则可汗威力所置。百姓□甚感荷，不是不知。近三五年来，两地被人斗合，彼此各起讎心。遂令百姓不安，多被煞伤，沿路州镇，迥迥破散。死者骨埋□□，生者分离异土。号哭之声不绝，怨恨之气冲天。耆寿百姓等，披诉无地。伏惟大圣回鹘天可汗，为北方之人主，是苍生之□□□□察知，百姓何辜，遭此惨害。今□□□□□□□□和，两件使回，未蒙决□□□□□□□□，兵戈抄劫，相续不断。□月廿六日，狄银领兵又到管内。两刃交锋，各自伤损。□云索和，此亦切要。遂令宰相

大德僧人兼将顿递迎接跪拜,言语却总□□狄银令天子出拜,即与言约。城隍耆寿百姓再三商量,可汗是父,天子是子。和断若定,此即差大宰相、僧中大德、敦煌贵族耆寿,赍持国信、设盟文状,便到甘州。函书发日,天子面东拜跪。固是本事,不敢虚诞。岂有未拜□耶,先拜其子,恰似不顺公格。罗通达所入南蕃,只为方便打叠吐蕃。甘州今已和了,请不□来,各守疆界,亦是百姓实情。且太保弃蕃归化,当尔之时,见有吐蕃节儿镇守沙州,太保见南蕃离乱,乘势共沙州百姓同心同意,穴白趁却节儿,却着汉家衣冠,永抛蕃丑。太保与百姓重立咒誓,不着吐蕃。百姓等感荷太保,今为神主。日别求赛立庙,见在城东。吐蕃不论今生,万岁千秋,莫闻莫见。天子所勾南蕃,只为被人欺屈。大丈夫之心,宁无怨恨。天子一时间燥燥发心,百姓都来未肯。况食是人天,沙州百姓,亦是天生人民。不省曾与天可汗有煞父害母之讎,何故频行劫煞。百姓告天,两眼滴血……东有三危大圣,西有金鞍毒龙。尝时护卫一方处所。伏望天可汗信敬神佛,更得延年,具足百岁,莫煞无辜百姓。上天见知,耆寿百姓等誓愿依凭天圣可汗,不看吐蕃为定。两地既为子父,更莫信谗,今且先将百姓情实,更无虚议。乞天可汗速与回报,便遣大臣僧俗,一时齐到。已后使次,伏乞发遣好人。若似前回长官,乞不发遣。百姓东望指挥,如渴思浆,如子忆母。伏乞天可汗,速赐详断,谨录状上。辛未年七月日沙州百姓一万人状上。”^[19]从这件文书分析,沙州的人口是一万人左右,比起张议潮时期减少了三分之二,人口减少的原因主要是战争,如文书所讲的“近三五年以来,两地被人斗合,彼此各起讎心。遂令百姓不安,多被煞伤,沿路州镇,迺迤破散。死者骨埋□□,生者分离异土。号哭之声不绝,怨恨之气冲天……百姓何辜,遭此惨害。今……□和,两件使回,未蒙决……□,兵戈抄劫,相续不断。”足见战争对人口的巨大影响。我们推测这里的一万人也只是对西汉金山国的军队而言,只有这样,才能与其他文献记载吻合。

另外还有一点我们应当注意到,就是记载西汉金山国张承奉的军队也在一万人左右,主要见载于敦煌文书 P. 3633《龙泉神剑歌》称:“今年回鹘数侵疆,直到便桥列战场。当锋直入阴仁贵,不使戈铤解用枪。堪赏给,早商量。崇拜金吾超上将,急要名声使帝乡。军都日日更英雄,口由东行大漠中。短兵自有张西豹,遮收曷后与罗公。藩汉精兵一万强,打却甘州坐五凉。东取黄河第三曲,南取雄威及朔方。通同一个金山国,子孙分付坐五凉。”^[20]无论这次战争发生于金山国的什么时候,都表明他的军队最少在一万人左右,一万人的军队最少占百姓的五分之一,那么金山国的居民最少在五万人左右。

敦煌文献记载了西汉金山国的两个含义的一万人:即沙州百姓一万人和蕃汉精兵一万人,经过我们的分析研究认为所指都是西汉金山国的军队而言,而不是敦煌地区的实际人口。西汉金山国能够建立一支万人军队,它管辖的居民人口必须能够承载这个万人军队的数量,推测当时敦煌居民人口在三万至四万之间是合理的。

四、曹氏归义军时期敦煌地区人口的探讨

曹氏归义军时期敦煌地区人口变化,我们没有直接资料证明,但是敦煌文献所记载的间接资料对于我们解决这个问题还是有很大帮助的。P. 3270《驱傩文》记载:“敦煌神砂福地,贤圣助于天威。灾疹永无侵挠,千门永保安居。皆是太保位分,八方俱伏同知。河西是汉家旧地,中隘猗猗安居。数年闭塞东路,恰是小水之鱼。今遇明王利化,再开河陇道衢。太保神威发愤,遂便点缉兵衣。略点精兵十万,各各尽擐铁衣。直至甘州城下,回鹘藏弃无知。走入楼上乞命,逆者入火焚。大段披发投告,放命安于城池。已后勿愁东路,便是舜日尧时。”^[21]这是记载曹议金时期对甘州回

鹞的一次战争,时间大约是在曹议金称令公的928年到931年之间。^[22]精兵十万显然有很大夸大的成分,古代出兵打仗都有号称之说,既然当时敦煌归义军政权的管辖范围同金山国相同,因此军队不会突然增加这么多,我们推测可能与金山国时期拥有军队数量相同,以一当十,号称十万。另外敦煌文书P. 4011《儿郎伟》称:“甘州数年作贼,直拟欺负侵陵。去载阿郎发愤,点集并钾军人。亲领精兵十万,围绕张掖狼烟。未及张弓拔剑,他自放火烧燃。一齐披发归伏。献纳金钱城川。遂便安邦定国,永世钦伏承前。不经一岁未尽,他急逆乱无边。准拟再觅寸境,便共龙家相煎。又动太保心境,叵耐欺负仁贤。缉练精兵十万,如同铁石心肝。当便冲山进跨,活捉獫狁狼烟,未及酒泉小口,他自魂胆不残。便献飞龙白马,兼及绛罗数般。王子再相□□,散发纳境相传。因兹太保息怒,善神护我川原。河西一道清泰,天子慰曲西边。六蕃总来归伏,一似舜日尧年。”^[23]这件文书的年代与浑子盈邈真赞的时间不远,约同光三年(925年)到928年。这件文书是文学作品,夸大其词是可以理解的,因此归义军政权当时可以派出的军队在万人左右。就是到曹议金称大王时期,敦煌归义军的军队也保持在这个数字,S. 2055《儿郎伟》记载:“大王福如山岳,门兴一宅光辉。今夜新受节仪,九天龙凤俱飞。五道将军亲至,步领十万熊罴。”^[24]曹议金对张掖地区的甘州回鹘战争到底用了多少兵力,P. 2850《燃灯祈愿文》记载“莲府大王,遐延久载;亲征张掖,统鸿军以静东羌;讨伐狼徒,愿清平而归西国。”^[25]鸿军虽然不能确定数量多少,但是表明所带领的军队很多,可与前面记载相印证。由于当时归义军的管辖范围有二州六镇,因此,敦煌地区人口在万户左右完全可能。

曹氏归义军政权时期敦煌地区居民大约在一万户左右,这一观点还可以在敦煌文书中找到证据。P. 4976《儿郎伟》记载:“伏承大王重福,河西道泰时康。万户歌谣满路,千门谷麦盈仓。因兹

狼烟歼灭，管内休罢刀枪。三边披肝尽髓，争驰来献敦煌。每岁善心不绝，结坛唱佛八方。”^[26]这里的万户记载当是敦煌地区的居民总数量。另外敦煌文献 P. 3173《愿文》有府主司空和国母天公主，应当是曹议金之子曹元德时期的愿文，称：“万户共贺于升平，千门咸歌于盛德。”^[27]P. 2058《发愿文》记载：“昨者时疾每起，死相分飞，疫勗大行，是众生之共业。千门罢眠，万户无安。”文书记载到令公，应当是曹议金称令公（928 - 931 年）时期。记载到敦煌万户的还有同卷《燃灯文》“遂使千门快乐，野老舞舜日之风；万户无危，牧童唱尧年之庆。”P. 3269《燃灯文》是曹元深时期的作品，提到河西节度使司徒和国母天公主：“敦煌永泰，千门贺舜日之欢；莲府恒昌，万户舞尧年之喜。”作于曹议金时期的 P. 3149《新岁年旬上首于四城角结坛文》记载相同。S. 5957《结坛发愿文》为曹议金称太保时“万户匪亏于农事”。直到曹元忠时期从有关记载中也有万户之称。S. 2687《曹元忠及夫人翟氏舍施发愿文》记载“狼烟息焰，千门快乐而延祥；塞虏无喧，万户获逢于喜庆。”这些记载足以证实曹氏归义军时期敦煌地区的居民总量为万户左右。当然我们在研究这个问题时还应当认真对待这些记载，确认这些记载到底有多大的真实性，同时还要了解曹氏归义军时期敦煌每户有多大，平均有多少人口。从大顺年间敦煌地区出现了一个现象，就是户口变得越来越小，五口之家、三口之家比较常见，唐大顺三年沙州翟明明户状记载有口四人，范保德户三人，杜常住户三口，广顺二年索庆奴户六口，雍熙二年邓永兴户五口。小户较多是当时记载多为万户的原因，就人口而言并没有大的增加。

我们注意到曹氏归义军政权非常注意睦邻友好关系，特别是注意改善同甘州回鹘之间的关系，究其原因也是人口问题所致，是不得已采取的权宜之策。根据研究曹议金出任归义军节度使很大程度上得力于甘州回鹘的支持，早在天复四年曹议金就娶甘州回鹘天公主为妻，回鹘天公主下嫁曹议金本身就是一种政治婚姻。

这种婚姻并不能保证双方相安无事,就在曹议金掌握归义军政权、地位稳固之后,马上就发动了对甘州回鹘的战争,多次对甘州回鹘用兵。总体来看,这些军事行动并没有对归义军疆域政区和甘州回鹘带来多大影响,很大原因很可能就是受制于人口因素的影响。

晚唐五代敦煌地区的人口总量到底有多少,没有明确的记载,特别是归义军后期记载的更少,我们只有根据其他文书进行推测。晚唐五代,敦煌城市中行政单元按巷划分,也有按社划分的,城市以外的村落户口基本上与巷、社居住人口差不多,所以知道归义军时期每个巷、社的户口数量,基本上就大致能推测出敦煌地区到底有多少人口。敦煌文书 DIX. 2149《欠柴人名目》为我们解决这个问题提供了根据,文书中记载了三个巷社的户口情况:

1. 高住儿社八十二人。见纳六十五人,欠十七人。御留定一身并,董年件单身。

2. 游再缘、董不儿、赵进怀、赵留住、安海顺、梁再子一身庭子、梁粉堆、

3. 安保德、安衍鸡、宋阿朵、刘富昌、刘憨儿、荆祐子、刘安住、李住子。

4. 傅定子、袁定德、袁再住、崔憨儿、柴足。

5. 索留住巷一百六人。见纳六十人,欠四十六人。令狐富悦、令狐富达、令狐富盈三人酒户。

6. 阴衍奴单身烽子、李富君、陈保实、李员庆、薛群山、何善儿、何富君、岳

7. 闰成、曹神达、王顺子、王员□、□□友、王富之、张富通、张善子、令狐庆住单

8. 身门子、令狐富盈、安丑胡、杨员子、石幸通堂子、石富通庭子、令狐保

9. 住、令狐安信、令狐愿通、令狐存进病、孟留三、崔祐住、孔富德、薛繁胡、

10. 薛痴子、薛粉堆、何富定、索盈信、□□住、李义成、马留德、令狐

11. 保昇一身、于闾曹庆达、□□儿、薛保定、王保子、阴山子病。

12. 泊善友、孔乡官、索友定、宋憨奴，柴欠一百八十一束。

13. 程弘员巷八十九人。见纳六十四人，欠廿五人。赵阿朵、史怀友单身病 □□

14. 富连烽子、曹粉堆单身、于闾索骨子、索富昌、石保□ □□

15. 汜德子、汜再恩有凭、宋幸通、唐粉堆有凭、唐粉德有凭、曹 □□

16. □□新香以宝、张宾□□达儿、鞠幸仁、杨庆子、汜 □□

(后缺)^[28]

高住儿社与索留住巷、程弘员巷一样，这三个巷平均纳柴人为 90 人左右，因此可以说每个巷承担纳柴杂役的为 90 人，如果以每个纳柴人为一个家庭单元，每家以 6 口计算，当时敦煌的村庄聚落大约是 100 多个，应当有 5 万余口；如果除去大家庭二人担任差役的特殊情况，这样曹氏归义军时期敦煌地区的人口总量最少应当有三万到四万人口。

五、晚唐五代敦煌地区的寺院人口数量研究

吐蕃时期敦煌寺院的僧尼数量是反映女性在佛教教团中地位的主要根据，吐蕃时期出家女性的数量主要可以从僧尼名籍上看出。吐蕃占领敦煌的初期对敦煌的僧尼进行过一次大清查，根据 S. 2729《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼部落米净辩牒》记载清理结

果九个僧寺有僧 139 人,灵修、普光、大乘三尼寺并潘原堡共有尼 171 人,出家女性远远超过了僧人。^[29] S. 5676《沙州诸寺僧尼数》记载敦煌诸寺如龙兴寺 23 人、开元寺 21 人、莲台寺 10 人、永安寺 17 人、灵图寺 37 人、大云寺 15 人、永康寺 19 人、金光明寺 26 人、报恩寺 31 人、莫高窟 19 人;灵修寺 55 人、大乘寺 61 人、普光寺 57 人、安国寺 29 人、圣光寺 7 人。僧尼共计 427 人。^[30]其中尼 209 人,占了将近半数,当然还是有些寺院还没有记载到,如龙兴寺等,龙兴寺根据 S. 2729 号记载有僧 28 人。这些足以说明出家女性数量所占的比重。出家女性所占数量之所以这样大,是因为吐蕃时期对女性出家限定比较松,而对男性出家限定就比较严。P. 5579《吐蕃酉年(805)大乘寺寺卿唐迁进具当寺应道场尼六十二人牒》记载大乘寺尼 62 人的法名,说明这个牒与 S. 5676 号年代相近。^[31]大乘寺尼的数量从 788 年到 805 年的十余年间,从原来的 44 人增加到 62 人,将近三分之一。普光寺由 47 人增加到 57 人、灵修寺由原来的 67 人减少到 55 人。总的来说,吐蕃统治敦煌时期,敦煌地区的僧尼数量是一个上升的发展趋势。

由于吐蕃时期妇女出家比较宽松,所以出家女性的数量增加比较快,到吐蕃统治敦煌的晚期,出家女性出现膨胀性增加。P. 3600《吐蕃戌年普光寺等具当寺应管尼数牒》记载普光寺有出家女性称“当寺应管尼众一百廿七人”,之后还记载某个尼寺有尼 51 人。^[32]仅两个尼寺就有出家女性 178 人,估计当时出家女性总数在四百人以上。

敦煌文书 P. 2944《大乘圣光寺等尼名录》记载每个尼的名下注明原来俗家的户主或家长的名字,这些家长有敦煌汉族百姓,官府官吏,出家高僧等:佑员,李押衙女;弥长泰,罗家女;婢福,张谷子女;长胜,张愿兴女;定妙,马阁梨;明照,汜阁梨;正会,翟阁梨;菩提真,张阁梨;思行,龙阁梨;智妙,曹家支泰阿师支;愿惠,王法律;胜最,薛法律;福因,阿泰娘;戒宁,张家长富;戒进,马富千女;

志信,罗都料女;志妙,孔家长婢;戒善,申阁梨;明会,张阁梨;善胜,阴法律;善念,大米法律;妙志,印儿米法律。^[33]一般在名字下注明的也有女性,可能是生母或者女性户主;至于注明其子女者并不表明这些出家女性可以生儿育女,而是他们出家之前所生,属于半路出家,由于出家之后户口还挂在俗籍上,所以在寺院名单上必须注明原来户主的情况与这些尼的关系。我们从这件文书的内容看,有很多女性出家者的父亲是僧人或者僧官,有人研究认为晚唐五代敦煌地区的僧人可以娶妻生子,有家室,过着同一般人一样的生活,实际上这是错误的理解,这些僧官是这些尼的家主或者亲属,很可能这些僧人在出家之前是有家室的,出家后他们仍然是俗籍的户主。同时我们看到大乘寺、圣光寺的出家女性中有很多是胡姓家族,如米家、曹家等,而且这些女性的父辈也是僧官,足见晚唐五代敦煌地区胡姓妇女和胡姓家族对佛教的信仰程度,也反映出当时对出家女性的管理之严密程度。问题是大乘寺这些出家女性连同沙弥尼、式叉尼共 52 人,这似乎是吐蕃统治敦煌时期的规模。

晚唐五代敦煌佛教教团的僧尼籍统称为河西都僧统应管一十六寺僧尼籍,按照体例,先列寺院名称和所管僧尼数量,然后列僧尼名、州县乡等籍贯、俗姓俗名、年龄。敦煌文书保留最为完整的格式是 S. 2669《年代未详(865-870)沙州诸寺尼籍》,文书前后残缺,第一个寺院失名,残载尼 25 人;第二个寺院是大乘寺尼应管总贰百玖人,第三个寺院是圣光寺应管尼总柒拾玖人,仅大乘寺和圣光寺拥有尼 288 人。^[34]这些尼来自于沙州敦煌县诸乡和各个姓氏中,这些乡有敦煌、赤心、玉关、效谷、神沙、慈惠、平康、莫高、洪池、龙勒以及瓜州晋昌县青水乡等,主要俗姓为敦煌诸姓。分析这个尼籍,当时敦煌尼寺中大乘寺还不是敦煌拥有尼人数最多的寺院,按照吐蕃统治时期敦煌诸尼寺拥有尼数比例来说,普光寺是敦煌地区拥有尼数量最多的寺院,所以晚唐张氏归义军时期敦煌的出

家女性总量应当在五百人左右或者更多。归义军时期敦煌的寺院数量根据 DX. 1382 号记载是十六所,但是一般的记载是十七个寺院,而尼寺的总量没有变化,只有五个尼寺。其他尼寺人数根据 S. 2614《唐年代未详(895)沙州诸寺僧尼名簿》记载圣光寺 49 人、灵修寺 142 人、安国寺 139 人、大乘寺 173 人、普光寺 189 人。僧尼总数为“都计尼陆百玖拾叁人,僧尼都计壹千壹百肆拾人。”^[35]尼的数量远远超过僧人。按照这个规模,张氏归义军时期敦煌佛教教团拥有僧尼的数量与吐蕃后期的情况差不多。虽然僧寺比较多,但是每个寺院拥有的僧人的数量较少,而尼寺数量少但是每个寺院拥有的尼却很多,应当看到晚唐张氏归义军时期对男性出家控制的比较严格,而对女性出家控制相对比较松,其中原因可能与吐蕃时期的情况差不多。

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼数量变化与敦煌地区总人口的比重是有一定关系的。关于僧尼所占人口比重,根据敦煌文书记载,僧尼人口的数量约占总人口的百分之十左右或者稍强一些。根据京都有邻馆藏敦煌文书 51 号《唐大中四年(850)十月沙州令狐进达申报户口状》记载令狐进达家应管口妻男女兄弟姊妹新妇僧尼奴婢等共三十四人,僧尼共有七人,其中僧三尼四,占了将近五分之一。^[36]S. 4710《唐年代未详(九世纪后期)沙州阴屯屯等户口簿》记载五户,第一户失名家中 12 人,其中僧一尼二,僧尼占四分之一;第二户阴屯屯家 21 人,其中僧三尼一,僧尼占五分之一强;第三户张猪子家 6 人,尼一,占六分之一;第四户王鹰子捌人,僧一,占八分之一;第五户刘再荣家 28 人,尼六僧一,僧尼占总数四分之一。^[37]若以平均数计算,僧尼共占百分之二十一点四。尼为 10 人,僧 6 人,女性出家超过了男性。

曹氏归义军时期,敦煌佛教教团的僧尼规模发展很大,曹元忠时期由张氏归义军时期僧尼数量的一千多人发展到一千五六百人。关于这一点,我们还可以从敦煌发愿文中得到证实。P. 2704

《后唐长兴四至五年(933 - 934)曹议金回向疏》记载长兴四年十月九日曹议金举行的一次法会上就“设斋一千五百人供,度僧一十七人”;到长兴五年五月十四日法会中,“请大众转经一七日,设斋一千六百人供,度僧尼二七人”,^[38]表明曹氏归义军时期敦煌地区的佛教教团人数大约控制在在一千五百到一千六百人左右。这与张氏归义军时期敦煌地区佛教教团的人口总量基本一样。

到曹元忠时期敦煌佛教教团的规模又有所扩大,由一千六百人增加到二千人。敦煌莫高窟第469窟是第53窟的附属洞窟,该窟北壁龕外西侧墨书题记三行:“藏内记:府主太保就窟上造贰仟仁(人)斋,光顺叁年岁次癸丑八月十五日。”^[39]表明当时佛教教团的人数最少在二千人以上,比张氏归义军时期增长了一倍多。

通过对晚唐五代敦煌地区的人口研究,我们基本证实吐蕃统治敦煌地区之后,敦煌地区的居民人口没有发生大的变化,一方面有对敦煌当地居民不迁徙他地的承诺,另一方面河西节度使撤退敦煌之后有很多河西其他地方的居民随之迁徙敦煌之趋势;张议潮收复敦煌之后,根据敦煌文献记载当时有人口三万人左右,张议潮为了鼓励生殖增加人口,对原有户口进行析户,即将吐蕃时期很多大户析分为一夫一妻为单元的五至六口之家;张承奉时期敦煌虽然遭到甘州回鹘的多次攻打,人口损耗,疆域内缩,但是金山国的军队仍然保留在一万人左右,因此,瓜沙二州六镇的人口就在万户左右,敦煌地区最少也应当有人口三万至四万之间;曹氏归义军时期,对外睦邻友好,对内休生养息,根据释门文献记载敦煌当地的户口在万户左右,以此推测,敦煌地区的人口大约在四五万口之间。这一事实也可以由敦煌地区的佛教教团的人数变化证实,吐蕃占领敦煌初的一次人口清查中,佛教教团人口四百多人,此后虽然没有记载,但是从每个寺院的人数变化看,处于增加的趋势;到张氏归义军时期,敦煌佛教教团的人数增加到一千人左右,僧俗比例约在三十分之一左右;曹氏归义军初期发展到一千五百至一千

六百之间,僧俗比例在二十分之一左右。到曹元忠时期由于社会经济发展,人口大量增加,出度僧尼的限制也相对放松,因此僧尼人数从一千六百以下增加到二千多人,这也表明当时敦煌地区的人口约四万人左右。

注 释

[1]齐陈骏《敦煌沿革与户口(续)》,《河西史研究》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第73~97页。

[2]P. 4640《吴僧统碑》,参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第63~65页。

[3]《新唐书·吐蕃传下》。

[4]P. 2991《报恩吉祥窟记》,《敦煌碑铭赞辑释》,第330~331页。

[5]参唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,北京:全国图书馆缩微复制中心,1990年,第377~380页。

[6]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第377~380页。

[7]荣新江《敦煌写本敕河西节度兵部尚书张公德政之碑校考》,《周一良先生八十岁生日纪念论文集》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第206~216页。

[8]荣新江编著《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录(S. 6981-S. 13624)》,台北:新文丰出版公司,1994年,第195页。

[9]方广钊《宣宗关于归义军的诏敕》,《敦煌研究》,2000年第3期,第113~114页。

[10]录文参方广钊论文,图版参中国社会科学院历史所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第13卷,成都:四川人民出版社,1995年,第232页。图版模糊不清,难以辨认。

[11]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第60~62页。

[12]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第470页。

[13]同上,第462~467页。

[14]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第6卷,成都:四川人民出版社,1992年,第113页。

[15]《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》,参荣新江《敦煌写本敕河西节度兵部尚书张公德政之碑校考》,《周一良先生八十生日纪念文集》,第206~216页。

[16]《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》。录文同前。

[17]P.3720《张淮深造窟功德碑》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第267~268页。

[18]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第386页。

[19]同上,第377~380页。

[20]P.3633《龙泉神剑歌》,《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第381~383页。

[21]黄征、吴伟《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第952页。

[22]荣新江《归义军史研究》,上海:上海古籍出版社,1996年,第107页。

[23]《敦煌愿文集》,第959~960页。

[24]同上,第963~964页。

[25]同上,第279页。

[26]同上,第961页。

[27]同上,第330页。

[28]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第446页。

[29]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第194~204页。

[30]同上,第249页。

[31]同上,第206页。

[32]同上,第209~213页。

[33]同上,第251~252页。

[34]同上,第215~228页。

[35]同上,第229~245页。

[36]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第462页。

[37]同上,第470页。

[38]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第85~88页。

[39]参梅林《469窟与莫高窟石室经藏的方位特征》,《敦煌研究》,1994年第4期,第186~192页。

敦煌写本《张议潮处置凉州进表》拼接 缀合与归义军对凉州的管理

郑炳林

敦煌写本《张议潮处置凉州进表》是由英藏敦煌文献 S. 6342 号与 DX. 05474V 号拼接缀合而成,以前由于 DX. 05474V 号残片是修补佛经而粘贴在佛经背面的,所以没有人注意到它与 S. 6342 号的拼接关系。拼接后的《张议潮处置凉州进表》是研究唐朝中央政府、张氏归义军政权对凉州管理和凉州复杂的政治民族关系的珍贵资料,价值非常高。本文在对这篇文书拼接缀合的基础上,尽可能多地梳理敦煌文献中的有关记载资料,力图对归义军收复凉州的战争过程以及唐朝、归义军政权对凉州的管理进行全面研究。现将我们拼接缀合的情况及其归义军政权对凉州的收复、管理等问题根据敦煌文献、正史资料进行了梳理和研究写出来,以求教有关专家。

一、《张议潮处置凉州进表》的 拼接缀合与撰写时代判定

敦煌写本 S. 6342 号,王重民《敦煌遗书总目索引》定名为《张议潮进表》并附有原卷释文,^[1]黄永武编《敦煌遗书最新目录》定名为《张议潮进表》。^[2]图版见黄永武编《敦煌宝藏》第 45 册第

247页。^[3]《英藏敦煌文献》第11卷第19页有图版并定名为《张议潮进表》。^[4]唐耕藕、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑收录本卷并定名为《张议潮咸通二年(861)收复凉州奏表并批答》。^[5]受唐耕藕先生定名的影响,施萍婷、邵惠莉《敦煌遗书总目索引新编》也定名为《张议潮进表及朝廷批答》,并附有文书录文。^[6]从王重民和施萍婷先生编目所附录文看,这篇文书中间有残缺:“昨方解辮,只得抚柔。(缺)使为豺狼荆棘,若(缺)馈运不充,比于赘疣。置(缺)弃掷与犷俗连耕。”到底残缺了多少,从录文中看不出来,但是我们可以从《英藏敦煌文献》、《敦煌社会经济文献真迹释录》等所附的图版得知残缺的部位及其程度。这篇文书是研究归义军政权对凉州的管理最详细文献记载,历史价值很高。由于文书本身第6到8行被剪去了一块,影响了文书的使用价值。前不久我们在阅览《俄藏敦煌文献》时发现粘贴于DX.05474号佛经背面的一片文书,经研究可以同S.6342号拼接缀合。

DX.05474V号是粘贴在DX.05474号佛经背面的一块纸片,仅仅保存了三行上半部文字,原来大概是用来修补佛经的,因此从某件文书中剪取了一片。从文书的内容看是讲某地的重要性,不可摒弃,以前国家因其边陲路远,馈运艰难,所以置之度外。很显然是某件表文中的一部分,如果能把这件文书与其原来文书拼合,将会进一步提高文书的使用价值。

(前缺)

1. 岂可摈狐兔稻粱
2. 国家以边陲路远馈
3. 之度外彼或国冲其

(后缺)

S.6342《张议潮处置凉州进表》中间正好被剪去了一块,位置在本件文书的第6至第8行上半部。荣新江先生认为此处每行残

缺七字。^[7]从两件文书的书写字体来看,完全一样,出同一人之手,所论述的事情也能对应起来,S. 6342 号是张议潮咸通二年收复凉州后,国家一度因凉州地处边陲,馈运艰难,准备废弃凉州一境。在这种情况下张议潮毅然上表唐朝中央,讲述了凉州的重要性,不可废置的理由。特别是本件文书第二行最后的“馈”字,第三行最末的“弃”字,两卷各保存了一半,上半部保存在俄藏 ДХ. 05474V 号中,下半部保存在英藏 S. 6342 号中,只有两个卷子拼接接合,才能成为完整的“馈”、“弃”字。第三行第一个“擲”字的提手保存在 ДХ. 05474V 号中,拼合后才完整:

5. 擲不收,变成部落。昨方解辮,只得抚柔。

6. □ 使为豺狼荆棘,若

7. □ 馈运不充,比于赘疣。置

8. □ 弃擲,与犷俗连耕。相率

9. 状(吠)免,犯阙为寇,国家又须诛剪,不可

经过我们的拼合,《张议潮处置凉州进表》前部完整,史料价值得到进一步的提高。拼合后的 S. 6342《张议潮处置凉州进表》如下:

1. 张议潮奏:咸通二年收凉州,今不知却废,又
2. 杂蕃浑。近传嗛末隔勒往来,累询北人,皆
3. 云不谬。伏以凉州是国家边界,嗛末百
4. 姓,本是河西陇右陷没子将,国家弃
5. 擲不收,变成部落。昨方解辮,只得抚柔。
6. [岂可掎狐兔稻粱]使为豺狼荆棘。若
7. [国家以边陲路远,馈]运不充,比于赘疣。置
8. [之度外,彼或国冲其]弃擲与犷俗连耕。相率
9. 状(吠)免,犯关为寇,国家又须诛剪,不可
10. 任彼来侵。若征举兵戈,还抚州县。今若废弃
11. 州一境,则自灵武西去,□(并)为毳幕(幕)所居。

比年

12. 使州县辛勤,却是为羯胡修造,言之可为痛
13. 惜。今凉州之界,咫尺帝乡。有兵为藩垣,有
14. 地为襟带,扼西戎冲要,为东夏关防。捉守,
15. 则内有金汤之安;废指(置),则外无墙堑之固。
16. 披圆(图)可矜,指事足明,不待多言,希留
17. 圣鉴。今岂得患其盗(资)给,放为寇讎。臣恐
18. 边土之人,坐见劳弊。臣不可伏匿所知,偷安爵
19. 位,俾国家劳侵,忍宵肝忧勤。臣不言,有
20. □于国。言而不用,死亦甘心。噬脐虽□,
21. □经祭庙,亦彰于唐典。
22. 九月廿五日进表。
23. 敕:凉州朝庭旧地,收复亦甚辛勤,蕃屏□
24. 陲,固不抛弃。但以鞠长申奏,粮料欠阙,□□
25. □途,暂见权宜,亦非久制,近知蕃□□
26. 状,不便改移。今已允依,一切仍旧。□□□
27. 心推许国,遽有奏论,念其愚□,□□
28. 深可嘉奖,宜令中书门下宣示。
29. 十月三日召 张□□
30. 仆射相公中书门下□□□□

从复原后的《张议潮处置凉州进表》内容分析,唐耕耦先生将这篇文书定名为《张议潮咸通二年(861)奏表并批答》似有不妥,因为我们从进表明显看出,这篇进表不是咸通二年张议潮所作。要确定《张议潮处置凉州进表》的撰写时间,必须了解凉州收复之后的历史。咸通二年收复凉州,直到咸通八年,凉州还一直控制在归义军和唐朝中央的手中,咸通八年(867)张议潮入朝,还经由凉州,所以《张议潮处置凉州进表》只能撰写于咸通八年入朝以后到

咸通十三年(872)病死这一段时间。

关于这篇进表的撰写时间,我们可以从表文记载中找到部分根据证明。在进表的批答部分有“但以魏长申奏,粮料欠缺……”,魏长,很可能是魏长史,兼官至御史大夫。S. 4622《百姓富盈信请见取沙州任事状》记载到凉州魏大夫,就是这位魏长。文书还记载盈见信随司徒东行归阙寅年之后被扣凉州。司徒是指张议潮,寅年应当是咸通十一年(870),岁次庚寅。所以表明这篇进表撰写于咸通十一年以后。

俄藏敦煌写本《张议潮处置凉州进表》残片粘贴在佛经背面修补佛经,是敦煌名僧张道真所为。敦煌研究院藏 349 号、北新 329 号《见一切入藏经目录》记载:“长兴五年,岁次甲午,六月十五日,弟子三界寺比丘道真乃见当寺藏内经论部帙不全。遂乃启颙虔诚,暂发弘愿,谨于诸家函藏,寻访古坏经文,收入寺中,修补头尾,流传于世,光饰玄门。万代千秋,永充供养。愿使龙天八部,护卫神沙;梵释四王,永安莲塞。城隍泰乐,社稷延昌。府主大王,唱臻宝位。先亡姻眷,超腾会遇于龙花;见在宗枝,宠禄长沾于亲族。应有所得藏内经论,见为目录,具数于后。”^[8]三界寺是晚唐五代敦煌诸官寺中比较小的寺院,900 年前后甘州回鹘入侵敦煌时被焚烧,张善才和尚担任三界寺主持时重新修建,张道真出任三界寺观音院主时重建三界寺藏经。^[9]张道真重建藏经的渠道分为两种情况:一是亲自或组织人抄写有关佛经,二是搜集敦煌诸寺古坏经文加以修补。从敦煌写经及其经录看有灵图寺、龙兴寺、报恩寺、开元寺、乾元寺、净土寺等寺院的多余的佛经连同经录一起被收集到三界寺中。敦煌写经中保存了很多张道真修补这些佛经的痕迹,这些用于修补佛经的文书大部分是官私社会经济文书,《张议潮处置凉州进表》就是这样作为废弃文书被张道真收集到三界寺中,也是同样原因被分裂开来的,经过了一千多年之后我们再次将它们重新拼接缀合,显示出它在研究西北区域史地和民族关系的

历史价值,意义重大。因此我们研究敦煌文书时,不仅要注意敦煌文献在流散过程中被割裂的的拼接缀合关系,同时还要注意张道真在修补佛经剪贴导致分裂的拼接缀合关系。

二、张氏归义军政权对凉州的收复和管理

张议潮收复凉州时间是在咸通二年(861),这是归义军政权建立后的最大事件,因此新旧唐书《宣宗纪》和《资治通鉴》都有记载。敦煌文献中关于归义军政权收复凉州最详细的记载是《张淮深碑》,在叙述张议潮事迹时称:

次屠张掖、酒泉,攻城野战,不逾星岁,克获两州。再奏天阶,依前封赐,加授左仆射。官高二品,日下传芳,史策收功,名编上将。姑臧虽众,(姑臧者,凉州郡县名。)勅寇坚营,(勅寇者,强壮之贼兵是也。)忽见神兵,动地而至,无心掉战,有意逃形,奔投星宿岭南,苟偷生于海畔。我军乘胜逼逐,虏群畜以川量;掠其郊野,兵粮足而有剩;生擒数百,使乞命于戈前;魁首腰斩,僵尸染于蓁莽。良图既遂,摅祖父之沉冤。西尽伊吾,东接灵武,得地四千余里,户口百万之家,六郡山河,宛然而旧。修文献捷,万乘忻欢,赞美功臣,良增惊叹。使驰星使,重赐功勋;甲士春冬,例沾衣赐。转授检校司空,食实封二百户。

从《张淮深碑》记载看,张氏归义军政权收复凉州是经过长期准备才进行的一次大规模的战争。大中二年(848)张议潮收复瓜沙二州,并见载于《寿昌县地镜》等敦煌文献中。大中三年收复甘、肃二州,大中四年收复西州,见载于《沙州伊州地志》。从大中四年起,归义军政权一方面处理已经取得地区的政权巩固问题,另外一方面着手准备对凉州吐蕃的战争,直至咸通二年收复凉州。关于张议潮收复凉州的过程和张议潮、唐朝对凉州的经营,荣新江已经

进行过详细的研究,在此不再赘述,^[10]仅就部分问题提出一点看法。

从大中五年开始到咸通二年,经过了十年的准备,归义军开始对吐蕃盘踞在河西的最后一个据点进行战争。由于文献记载有限,战争的详细情况还不清楚,但是我们根据《张淮深碑》的记载,这次战争有这样几点值得我们注意:第一,这次战争进行得很艰难,从大中三年收复甘州之后,凉州就成了吐蕃在河西地区惟一的也是最后一个据点,凉州的放弃,将直接影响到河州、鄯州的安危存亡,所以吐蕃必然将重兵部署在凉州地区进行最后防御,所谓“姑藏虽众,勅寇坚营”就是指这一防御体系。第二,归义军政权咸通二年对凉州的战争进行的程度。《张淮深碑》记载“奔投星宿岭南,苟偷生于海畔”,岭南,指祁连山以南的青海地区,星宿,指星宿海,也是指在青海黄河源头的星宿海。海畔,应当指青海湖畔。P. 2555《青海望敦煌之作》:“西北指流沙,东南路转遐。独悲留海畔,归望阻天涯。九夏无芳草,三时有雪花。未能刷羽去,空留羨城鸦。”《非所居王都护姨夫》:“敦煌数度访来人,握手千回问懿亲。蓬转已闻过海畔,萍居见说旁河津。”^[11]诗的作者被吐蕃羁居于临蕃城,这里的海畔肯定是指青海湖畔。所以《张淮深碑》记载吐蕃苟偷生于海畔是说吐蕃凉州失败后逃到青海湖畔生存。

由于收复凉州的战争对唐朝影响巨大,所以这是唐史中惟一记载到归义军的一次战争。《新唐书·懿宗纪》记载咸通三年“三月戊寅,归义军节度使张义潮克凉州。”《新唐书·吐蕃传》记载“咸通二年,义潮奉凉州来归。”其次《资治通鉴》等也记载到这次战争,可以看出凉州收复对唐朝影响之大。关于这次战争的范围,我们也可以从唐史记载看出一斑。《新唐书·吐蕃传》记载咸通“七年,北庭回鹘仆固俊击取西州,收诸部。鄯州城使张季颢与尚恐热战,破之,收器盃以献。吐蕃犯邈、宁,节度使薛弘宗却之。会仆固俊与吐蕃大战,斩恐热首,传京师。”另外我们由《旧唐书·懿

宗纪》记载得知咸通七年“七月，沙州节度使张义潮进甘峻山青骞鹰四联、延庆节马二匹、吐蕃女子二人。僧昙延进《大乘百法论》等……十月，沙州张义潮奏：差回鹘首领仆固俊与吐蕃大将尚恐热交战，大败寇蕃，斩尚恐热，传首京师。”从这些记载我们可以看出，归义军收复凉州是独立进行的，但是后来杀吐蕃尚恐热是与回鹘仆固俊联合进行的，因此鄯州城使张季颙是归义军的将领，与唐朝中央无关。

参加归义军对凉州战争并见于记载的还有净土寺僧谈广仲父法心，出家前是归义军的一名军将，参加了凉州之战。P. 4640《住三窟禅师伯沙门法心赞》记载到：“本自轩门，久岁旌旆。三秋狝猎，陪太保以南征。万里横戈，执刀铤于瀚海。既平神鸟，克复河湟……遂辞旌戟，南入洪源。舍俗出家，俄然落发。”^[12]河湟，指今青海境内的河湟地区，即唐代鄯州管辖范围。洪源，在凉州昌松县南。《新唐书·吐蕃传》记载钦陵第赞婆率所部千余人及兄子莽布支等来降，“仞令领其部兵于洪源谷讨击。”“久视元年，吐蕃又遣将曲莽布支寇凉州，围昌松县。陇右诸军州大使唐休璟与莽布支战于洪源谷。”经我们研究认为，归义军收复凉州后追击吐蕃时行军的路线是经昌松、振武等到鄯州等地。^[13]

通过对敦煌文献及其唐史关于归义军收复凉州战争的记载分析，可以看出咸通二年收复凉州并将战争扩展到青海地区，鄯州等地也属于归义军管辖。咸通七年，归义军鄯州城使与吐蕃战，同年十月归义军联合回鹘仆固俊打败吐蕃，实现了真正意义上归义军与唐朝管辖范围的连接。

凉州的收复是张氏归义军时期除了大中五年(851)入朝事件之后最大的事件，对于唐朝中央来说也是非常大的事件。首先，凉州的收复使归义军的管辖范围同中原的疆域连接起来，所谓“西尽伊吾，东接灵武，得地四千余里，户口百万之家，六郡山河，宛然而旧。”其次，消除了吐蕃对归义军政权的阻隔和威胁。收复凉州

以前,归义军的使节通使唐朝一般取道回鹘地区,走蒙古草原到天德军的北道。这条道路绕的路线很远,行走艰难。凉州收复以后,敦煌归义军的使节可以直接经由瓜、肃、甘、凉、灵武、义渠、邠州到长安。咸通二年张议潮收复凉州以后,立即着手对凉州进行有效的行政管理。首先派军队驻守凉州,其次恢复凉州的行政建制,进行有效的行政管理。凉州的收复对归义军政权和唐朝中央来说,虽然有巨大的意义,同时不可否认,随着归义军势力范围的迅速扩张,必然引起遭到藩镇打击的唐王朝的高度警觉。唐朝一方面希望通过张氏归义军收复被吐蕃陷没的土地,同时又不希望归义军政权过于强大,形成对唐朝中央的威胁。自己直接对凉州进行管理,又鞭长莫及。因此唐朝在收复之后的凉州管理上,表现得进退维谷,举棋不定,处于两难的境地。

从凉州收复的咸通二年起,归义军与唐朝中央之间的矛盾就开始激化。首先是咸通八年张议潮入朝不归,被扣留为人质。由于事出仓促,张议潮根本没有思想准备,这可以从《李明振碑》记载得到证实。其次扣押归义军的使节,原先灵武节度使对归义军派往长安的使节扣留一部分不让人朝,目的是限定入朝人数,减轻中央的负担,咸通八年出现了相反的做法,扣押归义军使节不让返回敦煌。索忠信跟随张议潮入朝,返回经过灵州时被扣押:“押牙忠信,天资秀异,神假英灵;孝悌于家,忠尽于国。登锋利(履)刃,猛气超群;铁臂[鑽]枪,先冲八阵。提戈从事,每立殊勋。葵心向阳,兢兢使主。奉元戎而归阙,臣子之礼无亏;回驾朔方,被羁孤(旅)而日久;愿投桑梓,未遂本情。”按索义辩卒于咸通十年,当时功德窟“多功既就,庆赞未容”,^[14]那么这篇碑文应当撰写于咸通十年或者之后不久,索忠信还羁旅在灵州。其次唐朝还向凉州直接派遣军队驻守,力图进行直接管理。《新五代史·四夷附录第三》之《吐蕃传》记载:

长兴四年,凉州留后孙超遣大将拓拔承谦及僧、道士、者

老杨通信等至京师求旌节，明宗问孙超等世家，承谦曰：‘吐蕃陷凉州，张掖人张义朝募兵击走之吐蕃，唐因以义朝为节度使，发郛州兵二千五百人戍之。唐亡，天下乱，凉州以东为突厥、党项所隔，郛兵遂留不得返。今凉州汉人皆其戍人子孙也。’明宗乃拜孙超节度使。

从拓拔承谦追述中得知凉州收复以后，唐懿宗曾经从郛州兵发兵到凉州管理。但是唐懿宗何时发郛州兵戍守凉州，很可能是在张议潮入朝以后。我们从唐史记载分析，咸通七年以前唐朝还没有控制凉州，咸通七年正式解除了吐蕃威胁，才与唐接境。根据《新唐书·吐蕃传》记载，咸通“八年，义潮入朝，为右神武将军，赐第及田，命族子淮深守归义。”唐朝之所以急于要张议潮入朝，就是要得到凉州的控制权。到咸通十一年，归义军在凉州的势力明显减弱。由此可以看出，凉州收复以后，归义军政权和唐朝中央都先后派兵到凉州，因此凉州情况非常复杂，同时我们从这一记载得知郛州兵一直驻守凉州，所以对于凉州唐朝一直没有主动放弃。只是发生政权转移，从以汉族管理的凉州转变为吐蕃人的温末控制的凉州。

归义军与唐朝中央的矛盾还表现在管理凉州问题上。咸通八年张议潮入朝不归，唐朝趁机掌握了凉州的管辖权，所谓曲长很可能就是在这种情况下任命的。S. 4622《百姓富盈信请取见沙州任事状》记载到凉州魏大夫：“百姓富盈信状：右盈信家兄先随定徙东行，司徒归阙后，落在温末，经数年间，信息不通。又先寅年闻达灵州，咨陈大夫，蒙随般次东行耳。兄至凉州，被魏大夫勒般次，却回至玉门，夺却驼马，空身□来，竖立不得，经今数年，兄亦不来，见盈信一弟被诸居兄弟欺屈，却夺存活不得。今兄在加邻镇将□高进达边，今因办征弱事因便取兄，将到沙州，伏事有限，死亦甘心，不敢不申，伏请处分。先情愿镇守瓜州人户冯讷仑略王康七十人状：右康七等先闻制暑为同赤心，情愿镇守纳力，兼移家填沙州，一

物不残。去载输却城池，着见乡人，不恨质死，空身走到沙州。承大夫恩泰，衣食复得充身命。闻大军东行，心则万里不退脚垂，弓箭全无，求觅无处，伏乞大夫详察管矜，裁下处分。”^[15]加邻就是嘉麟，唐天宝改今名。凉州魏大夫很可能就是咸通年间管理凉州的魏长，文散官御史大夫。这位魏大夫很可能是由唐朝派遣任命的，所以才敢给敦煌归义军政权制造各种麻烦，扣押限制归义军派遣的使节。

注 释

[1]《敦煌遗书总目索引》，北京：中华书局，1983年，第240页。

[2]黄永武编《敦煌遗书最新目录》，台北：新文丰出版公司，1986年，第225页。

[3]黄永武编《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1986年，第45册，第247页。

[4]中国社会科学院历史研究所、中国吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第11卷，成都：四川人民出版社，1994年。

[5]唐耕藕、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心出版，1990年，第363~364页。

[6]施萍婷、邵惠莉《敦煌遗书总目索引新编》，北京：中华书局，2000年，第197页。

[7]荣新江《归义军史研究》第三章第二节《唐朝的河陇经营及其与张议潮的矛盾》，上海：上海古籍出版社，1996年，第158页。

[8]方广钊《敦煌佛教经录辑校》，南京：江苏古籍出版社，1999年，第914、925页。

[9]郑炳林《伯2641号背莫高窟在修功德记撰写人探微》，《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第308~332页。

[10]荣新江《归义军史研究》第三章第一节《从沙州起义到收复凉州》、第二节《唐朝的河陇经营及其与张议潮的矛盾》和第三节《归义军势力臻于

极盛和唐朝的措施》，第 148 ~ 168 页。

[11] 录文参徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，北京：中华书局，2000 年，第 707 ~ 708、715 页。

[12] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992 年，第 80 页。

[13] 郑炳林《晚唐五代敦煌归义军疆域演变研究》，《历史地理》第十五辑，上海：上海人民出版社，1999 年，第 56 ~ 73 页。

[14] 《敦煌碑铭赞辑释》，第 72 ~ 75 页。

[15] 《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第 6 卷，第 169 页。

张氏曹氏归义军政权的胡汉联姻

郑炳林

张议潮从大中二年到咸通二年逐渐取得了河西地区，建立了东起灵武、西到伊吾，包括沙、瓜、甘、肃、凉、伊等六郡，东西二千里，户口百万之家的区域政权。从归义军建立的过程及归义军政权中的任职情况看，粟特人起了很大的作用，他们担任了归义军政权的节度副使、瓜州刺史、都知兵马使等重要职务，所以我们经过研究认为归义军政权是一个以汉族为主体的多民族联合政权，粟特人在归义军时期少数民族中起了决定性作用。促成敦煌张氏家族与粟特人的联合是张议潮父辈与居住敦煌的粟特人的联姻。914年曹议金代替张承奉的金山国建立归义军，关于曹氏归义军政权的性质，最近经荣新江、冯培红研究，认为曹氏归义军政权的建立者曹议金也是居住敦煌的粟特人。曹氏代替张氏建立归义军政权，原因很多，主要是粟特人势力发展的结果，从外部来说，曹氏归义军政权建立与回鹘所起的作用有很大的关系，促成回鹘与曹氏归义军政权的联盟与曹议金娶回鹘天公主有很大的关系。所以研究晚唐五代归义军政权中的婚姻关系有很重要的意义，特别是研究归义军政权的节度使与少数民族的婚姻关系，对弄清张氏、曹氏归义军建立的内在原因及其少数民族在这一过程所起的作用有着重要的意义。

一、张氏家族与粟特人联姻及其张氏归义军政权的建立

张议潮建立归义军政权得力于以安景旻为首的敦煌胡姓居民的支持。敦煌粟特人支持张议潮的原因是张氏家族与敦煌粟特人的联姻,这种联姻建立于吐蕃统治敦煌时期。根据敦煌文书 P. 3551《药师琉璃光如来赞并序》记载:“则有清河张,敦煌郡大都督赐紫金鱼袋并万户侯,其公则威光奕奕,皎似珠星;精彩岩岩,净如冰雪。授赐南朝,拜谢重恩;腾星进路,德奉天庭;承恩回还,暗色来侵,不遑本郡。则有都督夫人安氏,岁在笄初,花姿发艳;似春沼之开莲;素质凝辉,等秋地之堪同;念金兰义切,恩结发情深。”^[1]这件文书表明在吐蕃统治敦煌时期敦煌郡有姓张的大都督曾经娶粟特人安氏为妻,建立了敦煌大姓与粟特人的联姻关系。这位张姓的大都督与张议潮的关系,我们根据敦煌文书的记载得知这位张姓的大都督就是张议潮的父亲张谦逸,P. 3554号是当时敦煌名僧敕授沙州义学都法师兼摄京城临坛供奉大德赐紫悟真所撰《谨上河西道节度公德政及祥瑞五更转兼十二时并序》,记载大中年间河西节度使尚书张议潮曾经到过拉萨:“昔尚书曾赴逻娑,引道神人,祭水河边,龙兴紫盖,池现圣鸟,气运冲星,阵上回风,击添雷电。”^[2]这次张议潮出使拉萨很可能就是跟随其父张谦逸去的,表明张议潮同张姓大都督有一定的关系,这位张姓大都督就是张谦逸,证实张议潮家族大中二年以前就与胡姓安氏联姻,这种胡汉联姻直接奠定了归义军建立的基础。

敦煌归义军政权一建立就体现出来胡汉结合的特色。根据《资治通鉴》卷二百四十九唐宣宗大中五年胡三省引《实录》:“五年,二月,壬戌,天德军奏沙州刺史张议潮、副使安景旻及部落使阎英达等差使上表,请以沙州降。十月,义潮遣兄义泽以本道瓜、沙、

伊、肃等十一州地图户籍来献。河、陇陷没百余年，至是悉复故地。十一月，建沙州为归义军，以张义潮为节度使，河、沙等十一州观观察、营田、处置等使。”根据荣新江的研究，安景旻是居住敦煌粟特人的代表，阎英达是通颊部落的代表，而张议潮是敦煌的大姓。因此可以看出这个政权是胡汉联合政权，它的基础就是归义军节度使张议潮之父张谦逸与粟特人安氏的联姻，只有有了这种联姻，张议潮才在推翻吐蕃过程中得到了敦煌粟特人的支持。

除了张氏家族与粟特人联姻外，晚唐五代敦煌的其他大姓也普遍与粟特人联姻。根据敦煌莫高窟第144窟供养人题记，第144窟是敦煌索氏家族开凿的报恩家窟，窟主的父亲是索留南，母亲是清河张氏，窟主的夫人是“蕃任瓜州都督□仓□曹参军金银间告身大虫皮康公之女修行顿悟优婆姨如祥□(弟)”，根据供养人题记记载这个索氏家族还与邓、宋、阎等姓联姻。^[3]张议潮家族出身于清河张氏，是否可以认为索留南时，敦煌索氏家族已经与张氏联姻，通过索氏家族，张议潮又与粟特人康氏建立了间接联姻关系，使粟特人康氏加入到推翻吐蕃统治联盟中。

敦煌的粟特人在吐蕃统治时期具有很大的影响力和势力。关于这一点我们在《吐蕃统治下的敦煌粟特人》一文中作了全面的论述，^[4]除了前面我们提到的出任吐蕃瓜州节度使所属的瓜州都督仓曹参军康公外，还有安都督、部落使康秀华，安都督就是P. 2770《愿文》记载的“伏惟我良牧安公，明鉴时政，清肃乡人，或识望弘深，聊扬古今，或推穷审察，妙尽否臧，嘉名遍于寰中，善积盈于宇宙。”安都督与龙藏在一个亲情社中，而亲情社是有血缘关系的社，^[5]可以肯定安都督与龙藏为首的索氏家族有一定的血缘关系。而康秀华既是吐蕃政权中的官员，也是敦煌的一位富商，为了给吐蕃政权祈求莫大功德，得到佛的护佑，出资相当于600石麦的银器、胡粉、粟麦等请寺院抄写一部《大般若经》作为镇国之典。^[6]还有一位在吐蕃政权中任职的粟特人康公：“康公骏豪迎

机,挺用济时,耿直不群,指挥无滞。故妖气歼……□□信,可谓明腹心,苍生复自应矣。”还记载到安判官等。^[7]由此可见吐蕃时期敦煌的粟特人与敦煌的汉族大姓同样有势力,忽视敦煌粟特人的存在和作用,不利用敦煌粟特人的力量,就不可能推翻吐蕃在敦煌的统治。

由于有了归义军政权与敦煌粟特人的联姻关系,所以大批粟特人加入了推翻吐蕃政权的行列中,根据敦煌文书的记载,参与归义军政权并起到很大影响的粟特人有甘州删丹镇遏使充凉州西界游弈采访营田都知兵马使康通信、使持节瓜州诸军事守瓜州刺史兼左威卫将军康公等。咸通二年以前,删丹镇是归义军政权的东部边防前哨和防御吐蕃入侵的军事重镇,地理位置相当重要,是天然的关隘,吐蕃西进必须经由删丹镇。张议潮把这样重要的军事重镇交给康通信把守,足见对粟特人康氏家族的信任。与沙州相毗邻的瓜州,无论在军事上还是在政治上,对敦煌归义军政权影响非常大。自从归义军政权建立以后,瓜州刺史一般不轻易授予他人,担任瓜州刺史非归义军节度使的本家就是他的姻亲。康公之前担任瓜州刺史的阎英达是索崇恩的表弟,索崇恩的侄孙索勋又是张议潮的女婿,因此阎氏家族与张议潮家族也有间接的姻亲关系。这只是我们根据有限的敦煌文书记载来进行论证的,晚唐五代敦煌归义军时期张议潮家族与阎氏家族的联姻远不止这些。因为当时大姓之间的联姻非常普遍,而且敦煌阎氏家族是河西节度使阎朝之后,在敦煌有一定势力,张议潮利用阎英达任瓜州刺史肯定有姻亲关系的原因。另外出任瓜州刺史的李弘定是张议潮第十四女婿李明振的次子,竖立于敦煌莫高窟第 148 窟南厢《唐宗子陇西李氏再修功德记》及 P. 4640《大唐宗子陇西李氏再修功德记》有关于李弘定担任使持节瓜州刺史、墨离军押蕃落等使、兼御史大夫的详细记载。李弘定担任瓜州刺史之职又见载于敦煌莫高窟第 9 窟供养人题记。^[8]继李弘定之后是一位张姓人出任瓜州刺史,记

载于 P. 3556《周故敦煌郡灵修寺阁梨尼临坛供奉大德沙门张氏香号戒珠邈真赞并序》，也是张议潮的本家。^[9]通过这些记载得知，张氏归义军时期瓜州刺史的位置是不轻易任用他人的，担任瓜州刺史的官员大多是张议潮家族的本家成员或者直接间接姻亲。康公出任瓜州刺史一定也有这方面的原因。无论是康通信还是康使君，都是出生入死参加了张议潮收复敦煌及其归义军收复河西的一系列战争，为归义军政权的创立立下汗马功劳。^[10]因此把归义军政权的军队称之为蕃汉精兵就是这个原因。除此之外还有唐中和四年前后出任肃州防戍都营田康使君、都押衙安再诚、康端公、常乐县令安再宁、左都押衙安怀恩、玉门军使曹子盈等一批归义军政权的高级官员，还有一批担任押衙的粟特人，他们是张氏归义军政权的主要支持者，而其中安氏、康氏表现最为突出。

归义军时期从化乡的建制再也没有恢复，这并不能说明粟特人势力和影响的减弱，从粟特人安氏、康氏两个具有代表性的粟特姓氏在归义军政权中起的作用来看，他们已经成为敦煌的大族豪宗，担任了归义军政权的各级官吏。随着粟特人汉化的加深，打破了敦煌地区的胡汉的界限，加强了胡汉间民族融合，建立了以汉族为主的胡汉联合政权，而维系这一政权的基础是张议潮家族与粟特人的胡汉联姻。

二、曹氏归义军政权的建立 与曹氏同回鹘于阗联姻

继金山国之后是曹氏归义军政权，关于曹议金家族，经过荣新江、冯培红的研究，基本确定是居住敦煌的粟特人后裔，^[11]但是在敦煌文书中记载到的晚唐五代敦煌曹氏一般自称其郡望是谯郡人曹参之后，这种冒附中原大姓的现象在敦煌文书中并不罕见。除了荣新江等提出的观点来确定敦煌曹氏是粟特人后裔之外，还可

以从曹氏的婚姻结构得到证实。根据中原地区出土的粟特人墓志铭记载,入华的粟特人婚姻一般先娶粟特、回鹘女为妻后娶汉族女为妻,在排列顺序上也是先胡后汉或者先回鹘后汉,这是粟特人汉化进程中经历的一个重要阶段。曹议金的联姻情况也说明这一事实,曹议金先后娶敦煌宋氏、索氏及甘州回鹘天公主李氏为妻,根据研究回鹘天公主与曹议金的结亲时间在晚唐天复年间,^[12]而且晚死于宋氏,可以肯定曹议金与甘州回鹘天公主的结亲晚于同宋氏的结亲时间,但是在莫高窟供养人题记中,回鹘天公主的供养像都绘在宋氏、索氏之前,这就表明曹议金是敦煌粟特人的后裔。

既然敦煌曹氏归义军政权的建立者曹议金是敦煌粟特人的后裔,那么曹氏家族的联姻就表现出来两种形式,一种是胡姓内部的联姻,一种是胡汉间的联姻。曹议金通过与胡姓甘州回鹘、于阗间的联姻,加强了曹氏归义军政权与周边少数民族政权建立区域割据政权的睦邻友好关系,开通了曹氏归义军政权的对外交通路线。

曹氏归义军政权的创立者曹议金与甘州回鹘的通婚是在一种特殊情况下完成的联姻。张承奉建立西汉金山国,自称金山白衣帝,东征西伐,与周边关系变得紧张起来,特别是与甘州回鹘的关系变得十分紧张。金山国与甘州回鹘间连年战争,“遂令百姓不安,多被煞伤;沿路州镇,迺迤破散。死者骨埋□□,生者分离异土。号哭之声不绝,怨恨之气冲天。”^[13]在这种情况下,张承奉采取部下同甘州回鹘结亲方式,缓解与甘州回鹘之间的矛盾。所谓“结亲只为图长国,永霸龙沙截海鲸”,^[14]“白裙拽履出众群,国舅温恭自束身”,指的就是这一回事。这种联姻方式使金山国深受其害,曹议金从中得到了极大的利益,曹议金很可能就是利用同甘州回鹘的这层姻亲关系爬上归义军政权的宝座的。曹议金同回鹘天公主结亲后,利用和平的手段将金山国政权过渡到曹氏归义军政权。曹议金取得归义军政权的原因有两方面,第一是敦煌粟特

人的支持,曹议金本身就是粟特人,当然得到了敦煌粟特人的大力支持;第二是甘州回鹘的压力使敦煌人只能选择曹议金。

曹议金娶回鹘天公主依靠回鹘的力量上台,但是反过来甘州回鹘利用天公主来控制曹氏归义军政权。我们从敦煌释门应用文可以证实这一点,从敦煌文书的记载看女主内,主要是相夫教子,而回鹘天公主的行为与此截然不同,P. 3781《河西节度使尚书建窟功德文》说“天公主宝朗,常荣松柏之贞。”《受戒方等道场祈会文》记载“北方天公主,佳游敬顺三从。”S. 1137《道场发愿文》记载“公主吉庆,无闻怨切之音。”P. 2058《释门文范》称“天公主助治,以秋月长圆。”P. 3546《祈愿文》记载:“天公主貌如桃李,匡轨范如治敦煌。”关于天公主的记载很多,是曹氏归义军时期政坛上一位非常活跃的人物,我们从上面的记载得知她的表现集中在三个方面:一、经常干预曹氏归义军政权的事务,所谓助治、匡轨范治,就是这方面的表现,这与汉族妇女要求截然相反;二、曹氏归义军政权行政事务取决回鹘天公主的脸色,只要天公主没有怨切之音就表示政治太平;三、曹氏归义军政权得到回鹘天公主的支持,才能稳固。足见甘州回鹘通过嫁女形成对归义军政权的严密控制。

曹议金并不安于回鹘控制,所以在他当政的时期,连续两次对甘州回鹘发动战争,力图恢复张氏归义军时期全盛的疆域现状并摆脱甘州回鹘的控制。我们从敦煌文书看到一个很有趣的现象,就是每当曹议金同甘州回鹘进行战争时,在当时抄写的发愿文中就不见回鹘天公主的记载,当战争结束特别以失败告终时,天公主一如既往,重新活跃曹氏归义军的政坛上。所不幸的是曹议金的这两次战争最后都以失败而告终,他也在战争结束之后不久含恨死去。

曹议金死后,其子曹元德、曹元深相继主持归义军事务,回鹘天公主仍然对归义军事务横加干预。我们可以通过敦煌文书的记载看出,曹元德是曹议金长子,在曹议金死前就以副使司空身份帮

助曹议金处理日常行政事务，母亲是宋氏，宋氏死时将曹元德嘱托给天公主，宋氏死时曹议金已经死了，这种嘱托表明天公主对归义军政权举足轻重。后来曹元德把她称之为国母天公主，P. 4245《河西节度使司空造窟功德祈愿文》记载：“厥今广崇释教，固谒灵岩，舍珍财于万像之前，炳金灯于千龕之内。炉焚百宝，香气遍谷而翔空；乐奏八音，妙妙响遐通于林藪。国母天公主，亲诣弥勒之前；闾宅娘子郎君，用增上愿；倾城道俗，设净信于灵崖。异域传人，念鸿恩于宝阁者，有谁施作？时则有我河西节度使司空，先奉为龙天八部，护塞表而恒昌，社稷无危，应法轮而常转。刀兵罢散，四海通还，疠疫不侵，挽枪永灭；三农秀实，民歌来慕之秋；霜痕无期，誓绝生蝗之患。亦愿当今帝主，等北辰而永昌；将相百僚，应五星而顺化。故父大王神识，往生菡萏之宫；司空宝位遐长，等乾坤而合运。天公主小娘子，誓播美于宫闈。两国皇后义安，比贞松而莫变。”这个窟很可能就是曹议金死后曹元德应天公主的要求为曹议金追福所建的功德窟，在发愿文中将天公主的地位提高到最显赫的位置，足见她对曹氏归义军政权的影响力在曹议金之后仍然没有减弱。

曹氏家族同周边少数民族的通婚是双重的，在娶甘州回鹘公主的同时又将曹氏女嫁给回鹘圣天可汗，嫁女于闾国王的同时还娶于闾国王女为姬。敦煌莫高窟第 61 窟是曹氏归义军时期开的功德窟，主室东壁门南侧供养人像列北向第一身至第三身：“故母北方大回鹘国圣天可汗的子敕授秦国天公主陇西李……”；“姊甘州圣天可汗天公主一心供养”；“姊大朝大于闾国大政大明天册全封至孝皇帝天皇后一心供养”。从这些记载看曹议金有两女，一嫁于闾国王，一嫁甘州回鹘。所以在东壁门北侧第四至第六身就是嫁给回鹘可汗曹议金之女所生的三个女儿：“外甥甘州圣天可汗的子天公主……”；“外甥甘州圣天可汗的子天公主供养”；“外甥甘州圣天可汗的子天公主供养”。虽然没有注明各自的名字，

但是都是曹元忠的外甥。另外曹延禄又娶于阗国王第三女为妻，第七身“大朝大于阗国天册皇帝第三女天公主李氏为新受太傅曹延禄姬供养。”^[15]第98窟窟主是大朝大宝于阗国大盛明天子，主室东壁门南侧供养人像列第二身题名“大朝大于阗国大政大明天册全封至孝皇帝天皇后曹氏一心供养”。在门北侧列了三位曹议金夫人“敕受汧国公主是北方大回鹘国圣天可汗[的子]……”，“郡君太夫人钜鹿□(故)索氏一心供养”，“郡君太夫人广平宋氏一心供养”。^[16]同样的记载还见于第108窟，108窟除了记载到回鹘天公主、太夫人索氏、太夫人宋氏外，还记载到“故侄女第十四小娘子是北方大回鹘国圣天可汗的孙一心供养，出适翟氏。”108窟的窟主是曹元德，显然这位出适翟氏的回鹘天可汗孙是出嫁到回鹘的曹议金之女，又回嫁给敦煌翟氏，表明敦煌翟氏也加入了曹氏归义军姻亲外交活动中，这种婚姻的背后蕴藏着更深一层内涵，即敦煌翟氏族源非汉姓及其与粟特曹氏家族关系密切。这种联姻保证了其与甘州回鹘、于阗国的友好睦邻关系，对与巩固曹氏归义军政权起了很大的作用。曹氏归义军政权的存在，以及曹氏归义军与西域中原的交往，很大程度上取决于这种联姻。

曹氏家族还同敦煌的粟特人联姻，我们从敦煌莫高窟供养人题记和敦煌文书的记载看，归义军节度使曹元忠的夫人是翟氏，是归义军时期除了回鹘天公主之外最活跃的节度使夫人。莫高窟第61窟的施主敕授浞阳郡夫人翟氏，表明第61窟是在翟氏主持下开凿的。第85窟是翟家窟，从主室东壁门北侧五代供养人像列南向第四身是“□□□夫人……河西节度使□□□□□(敕)授右神武卫赠太子太保□弟十六侄女”，第五身是“新妇小娘子即□(今)河西节度使谯郡曹尚书长女”。表明翟氏家族与归义军张氏家族、曹氏家族都有姻亲关系。根据翟家碑的记载，敦煌的翟氏是于吐蕃占领河西的战争中随军迁徙到敦煌的。我们从天宝十年的差科簿记载看，从化乡的居民也有翟姓，所以我们很难确定曹元忠夫

人翟氏是汉姓还是冒姓汉族的胡人。但是从翟氏的活动情况看,她的活动与汉族妇女行为准则要求很不相称,很难说她就是汉族妇女。

翟氏家族嫁女于曹氏归义军节度使曹元忠为夫人,这种联姻带有胡姓之间联姻的性质。尽管敦煌文书多处记载到曹元忠夫人并注明郡望浔阳,但是敦煌文书同时也记载到敦煌的粟特人中就有翟姓,同时我们从敦煌的有关的记载中看,敦煌的翟姓中有很多是少数民族人,他们在曹氏归义军政权中有很高的地位,曹元忠与敦煌翟氏的联姻就是想利用这一力量达到巩固政权的目的。同时我们把曹元忠夫人翟氏与曹议金夫人回鹘天公主比较,有很多相似的地方,她们共同的特点是不拘泥于儒家伦理的要求,即所谓相夫教子,而是积极参与归义军政权的事务,抛头露面,频繁出现于归义军政权的各种社会活动中。我们还可以从曹夫人的一篇文书记载中看到曹氏归义军时期翟夫人非常关注敦煌的赛袄活动,与粟特人的宗教信仰完全一致,表明她就是敦煌的粟特移民。所以这种联姻无疑坚强了粟特移民内部的凝聚力量。

作为敦煌粟特人后裔的曹氏家族还非常注重同敦煌汉族大姓的通婚,通过与敦煌汉姓的联姻取得敦煌汉族的支持。首先是与敦煌大姓宋氏的联姻,从 P. 4638《曹夫人宋氏邈真赞并序》记载:“夫人者,即前河西陇右一十一州节度使曹大王之夫人也。广平鼎族,膺婺宿而诞质河湟;天假英姿,禀神沙而降莲府。年当卯岁,播淑德于宫门。贵族千求,结婚聘于王室。因得母仪婉顺,柔行每振于一川。妇道俱明,轨范恒彰于五郡。温恭立性,高名传九族之中。愕节清贞,美响透六亲之内。冰姿皎洁,桃李莫比其芳颜。玉貌争鲜,松柏难夺其神志。眉偷初月,颊类红莲。秀丽越于西施,雅操过于南蜀。三从实备,能遵姜女之贤。四德皆通,岂亚秋胡之妇。庭训善政,育子晓五教之风。治理宫闱,谋孙探四儒之术。”^[17]宋氏是敦煌古老的大姓,从魏晋以来就是敦煌的望姓之

一,势力非常大。晚唐五代时期敦煌宋氏家族与张议潮家族、索氏、阴氏家族都有姻亲关系,作为粟特人曹氏同宋氏的联姻,实际上就取得了以宋氏家族为代表的敦煌大姓的支持。因此曹宋联姻的政治意味是相当浓的,带有很重的政治婚姻的色彩。

第61窟供养人题记记载曹议金还娶敦煌大姓宋氏、索氏为妻,在于阗皇后供养人像列之后是“故慈母敕授广平郡太夫人宋氏一心供养”;东壁门北侧供养人像南向第九列“故母巨鹿郡夫人索氏一心供养”。宋氏所生之女出嫁给翟氏、阴氏、邓氏,而索氏所生之女出嫁于慕容氏、阎氏、陈氏,也是体现出胡汉联姻的特征,翟氏、慕容氏是居住敦煌胡人和吐谷浑人。曹氏家族的胡汉联姻还可以从敦煌莫高窟第98窟、第108窟供养人题记中看出,第98窟和第108窟记载曹氏家族与敦煌的索、宋、翟、阴、邓、陈、慕容、张、李、汜、罗等姓氏联姻。

我们从曹氏归义军政权的联姻看,曹氏家族非常注意胡汉联姻和胡胡的联姻,通过与汉族的联姻把敦煌汉族大姓笼络到曹氏政权的周围,取得了他们的支持;加强胡姓之间的联姻和胡羌联姻,使敦煌地区的粟特居民内部更加团结,并缓解了粟特人与其他民族之间的矛盾;与甘州回鹘、于阗的联姻,密切了归义军政权与周边各个少数民族之间的外事关系,争取到一个长期和平共处环境,对归义军的生存和发展是十分珍贵的。

三、晚唐五代敦煌归义军政权的 胡汉联姻社会背景和原因

晚唐五代时期归义军节度使之所以实行胡汉联姻,有其政治的原因,也有敦煌居民结构的原因。张议潮收复敦煌及河西地区过程中,需要敦煌地区的各族居民联合起来支持他的事业,这种团结手段除了政策制定之外,就是血缘关系的确立。这种联姻关系

使敦煌地区胡汉民族共同组成了蕃汉联军,特别应当指出的是在归义军时期除了有大量的蕃兵蕃将如安景旻、康通信、康使君等外,还有以粟特人组成的九姓胡军,归义军能够顺利收复河西地区,与归义军有这样一支胡汉联军有很大关系。到曹氏归义军时期他们更需要敦煌汉族人的支持,因此特别注意与敦煌地区汉族大姓的联姻。

晚唐五代归义军时期,敦煌张氏曹氏的胡汉联姻的背景是敦煌地区的胡汉联姻的盛行。当时的胡汉联姻有胡姓人娶汉族女为妻或者嫁女给敦煌各个汉姓人,也有汉姓人娶胡姓女为妻或者嫁女给胡姓人。唐代严格的姓氏观念格局被打破,基本上留于形式,有时连这种形式也不需要了。其原因就是晚唐五代的敦煌居民结构发生了很大的变化,少数民族或者外来移民占了很大的比重。晚唐五代敦煌地区有很多外来移民,使敦煌地区成为一个多民族居住区。在这里有粟特人形成的聚落从化乡,吐蕃及归义军时期虽然没有出现以粟特人形成的聚落,但是粟特人的活动还相当频繁,吐蕃时期出任敦煌的部落使都督一类的职务,归义军前期是一个胡汉联合政权,最后发展到一个胡姓政权。另外从武周政权起,大量的吐谷浑人就居住到敦煌和瓜州一带,归义军时期敦煌保留有退浑部落,五代及北宋初吐谷浑人掌握了瓜州的大权,与瓜州的曹氏归义军政权分庭抗礼,直接派遣使节出使中原王朝,并要求建立慕容使君的神庙;吐蕃占领敦煌之后,不但向敦煌地区派遣僧侣、官员,还在敦煌和瓜州地区派遣军队驻守,因此在张议潮收复这一地区以后,敦煌的吐蕃人并没有像人们想象的那样全部退出敦煌地区,而是很多人留居敦煌成为归义军的著籍百姓,因此归义军时期的敦煌的居民称为蕃汉百姓,根据《新五代史》记载在瓜州与玉门关之间有吐蕃部落;其次居住敦煌的外来居民还有龙家、鄯家、达坦及后来的于阗人等。晚唐五代敦煌大量的外来居民,促进了敦煌地区对外文化交流,影响到中国整个对文化交流的趋势,同

时也促使敦煌地区婚姻关系和社会观念发生了很大变化,这就是晚唐五代敦煌地区胡汉联姻兴盛的原因。

晚唐五代敦煌居住有大量的粟特人,他们与汉族之间的联姻比较常见,胡汉联姻是当时敦煌社会婚姻关系发展的一种趋势。这种胡汉联姻的风气实际上从吐蕃统治敦煌时期已经开始。P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载齐周大兄嫁女二“一汜家,一张家”,齐周嫁女二“一张家,一曹家”,^[18]齐周俗姓索,可见敦煌大姓从吐蕃时期起注意胡汉联姻,这可能与粟特人势力的发展有关。鄯家是鄯善迁来敦煌的居民组成的村庄聚落,位于敦煌城南。从吐蕃统治敦煌时期起敦煌的索氏就同鄯氏联姻,S. 3287《子年五月百姓索宪忠户口状》记载索宪忠之男远远娶同部落鄯石奴妹女鞠某,^[19]索氏虽然是敦煌的大姓豪宗,在吐蕃异族的统治之下,大姓身份界限已经不明显,地位下降,不再讲究门阀,不得不同胡姓人进行联姻。表明从吐蕃统治敦煌之后,胡汉联姻的风气已经悄然兴起,这种风气就奠定了张曹归义军节度使胡汉联姻的基础,也影响到归义军政权的性质。

米姓是敦煌的胡姓粟特人,这可以从P. 3234《甲辰年(944)二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》记载证实:“米里久便黄麻叁斗,至球肆地皮伍胜。(押)米胡男。”^[20]这里把米里久称作胡,显然米里久是居住敦煌胡姓粟特人。而且在敦煌胡姓人中也很有势力,归义军时期米定兴出任长史之职。^[21]敦煌藏经洞中出土的幡画 ch. Ivii. 004 (BM. S. P. 54)《太平兴国八年七月十七日米延德发愿文并供养人题记》上部绘观音菩萨,左右绘善童子和恶童子,下半部中间书写发愿文,左右绘男女供养人各两层,左边绘米延德及其子三人、孙四人;右边绘其妻曹氏及女清婢、儿妻王氏、儿妻康氏等。^[22]米延德之名又见于S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》中,三月“廿三日,粟壹斗,付米延德浇园用。”^[23]米延德可能是某个寺院的园子,我们从米氏的婚姻关系

可以看出,晚唐五代归义军时期敦煌胡姓粟特人婚姻结构,胡姓与胡姓的联姻仍然是粟特人联姻的主体,胡汉联姻开始盛行,特别是胡姓粟特人十分注意与敦煌大姓间的联姻。另外我们还可以从 P. 3569《唐光启三年四月为官酒户马三娘龙粉堆支酒本和算会牒》记载龙粉堆和马三娘是从事酿酒的官酒户,敦煌的马氏是从扶风迁移而来的,^[24]龙姓是焉耆的后裔,^[25]他们结成一个家庭,也表明敦煌地区到晚唐五代时期胡汉联姻非常普遍。敦煌莫高窟第 196 窟是粟特人何氏开凿的家窟,绘有何曹求、何善住、纸匠都料何员住、兵马使十将何口慎、纸匠何员定等供养人像,女供养人除了绘何氏二娘子外,还画有索氏娘子等。康姓是居住敦煌的粟特人,莫高窟第 387 窟是康氏家窟,绘有都僧统康维宥等多人,女性供养人中“女三娘子出适宋氏”,与唐、画、游、叶、赵等汉姓通婚。^[26]第 129 窟是经五代重修的安氏家窟,绘有安国财等供养人像,从女性供养人和男性供养人子婿等记载看,晚唐五代敦煌安氏家族与张氏、阴氏、薛氏、王氏、贾氏、武氏、郭氏、赵氏等联姻。第 148 窟是李明振家族的家窟,从女性供养人题记看,晚唐敦煌李氏与粟特人何氏联姻。S. 4710《唐年代未详(公元九世纪后期)沙州阴屯屯等户口簿》中记载张猪子母姓马,妻姓康。另外我们还可以从寡妇阿龙的情况看出敦煌胡汉联姻的趋势,根据 P. 3257《后晋开运二年十二月河西归义军左马步押衙王文通牒及有关文书》记载寡妇阿龙出嫁给索氏,并与其侄子因土地纠纷发生诉讼,这也反映了少数民族妇女的一种习惯。张保山是曹氏归义军时期的名将,曾任新城镇将、左马步都虞候、右马步都押衙等,官至左马步都押衙,从 P. 3859《丙申年(936)十月沙州报恩寺常住百姓名目》第一户是张保山,有二男义成和丑子,分别娶妻杨氏和石氏。根据 S. 2174《天复九年(909)董加盈兄弟三人分家契》后署有“见人阿舅石神神;见人耆寿康常清;见人兵马使石福顺。”^[27]从这些记载看晚唐五代敦煌地区胡汉联姻是一种社会风气。

除了胡汉联姻外还有吐谷浑与汉族间的联姻也很重要。晚唐五代归义军时期敦煌的居民有吐谷浑人组成的退浑部落,同时还有吐蕃族账,有很多吐蕃人一直生活在归义军政权的管辖之下,成为归义军的编户,从事农牧业等经济活动。晚唐五代吐谷浑与吐蕃之间的区别已经不大了,吐谷浑与吐蕃名称互代已经很常见,吐谷浑、吐蕃与汉族的通婚习以为常。敦煌莫高窟第 256 窟绘有慕容中盈、慕容言长、慕容贵隆等供养像,女性供养人有索氏、宋氏等。^[28]曹氏归义军时期瓜州为吐谷浑、吐蕃控制,慕容家族担任瓜州刺史,瓜州东部建立了吐蕃控制区。索氏、宋氏是敦煌的大姓,因此曹氏要处理好与吐蕃、吐谷浑的关系,通过与敦煌大姓的联姻的方式也可以间接实现。

通过以上探讨我们得知,无论是张氏归义军时期还是曹氏归义军时期,归义军节度使都非常注意胡汉联姻,通过这种联姻关系团结了敦煌地区的各族居民,在收复敦煌及河西地区的战争中以及巩固归义军政权的过程中起了决定性的作用。形成这种联姻关系的原因和背景既有政治方面的原因,也敦煌地区长期以来形成的居民结构复杂的原因。

注 释

[1] 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第306页《张淮深墓志铭》注7。

[2] 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第402页。

[3] 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64~67页。

[4] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》,载《敦煌归义军史专题研究》,兰州:兰州大学出版社,1997年,第374~390页。

[5] 列·伊·丘古耶夫斯基《俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所馆藏敦煌写本中的转帖》,《敦煌学辑刊》1996年第1期,第1~2页。

[6]郑炳林《晚唐五代敦煌地区〈大般若经〉的流传与信仰》，参郑炳林主编《麦积山石窟研究文集（下）》，兰州：兰州大学出版社，2004年，第107～135页。

[7]P. 3258《祈愿文》。

[8]敦煌莫高窟第9窟供养人题记：“……瓜州刺史……光禄大夫检校左□□□□□□□□（散骑常侍兼御史）大夫上柱国□（陇）西李弘定一心供养。”《敦煌莫高窟供养人题记》，第6页。

[9]P. 3556《周故敦煌郡灵修寺阁梨尼临坛供奉大德沙门张氏香号戒珠邈真赞并序》记载曰：“阁梨者，即前河西陇右一十一州张太保之贵侄也，父墨离军诸军事使[持节]守瓜州刺史金紫光禄大夫检校工部尚书兼御史大夫上柱国张公之的子也。”李正宇先生认为这位担任瓜州刺史的张公就是张议潭。根据《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》张议潭没有担任瓜州刺史之职，咸通十三年张议潮病逝，时年七十四，而张议潭病死时也是七十四岁，因此张议潭死于咸通十三年（872）以前，张戒珠死于后周时（951～960），中间相差约八十多年，所以这位张公不可能是张议潭，张戒珠不是张议潭之女，这位担任瓜州刺史的张公当另有其人，我们推测这位张公是继李弘定之后出任瓜州刺史的。P. 3556号录文见《敦煌碑铭赞辑释》，第398页。

[10]参P. 4660《康通信邈真赞》、《康使君邈真赞并序》，录文见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第114页、151页。

[11]荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》、冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，《历史研究》2001年第1期，第65～72页、72～86页。

[12]徐晓丽《曹议金与甘州回鹘天公主结亲时间初探》，《敦煌研究》2001年4期，第112～118页。

[13]P. 3633《辛未年（911）七月沙州耆寿百姓等一万人状上回鹘可汗》，录文见《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，北京：全国图书馆缩微复制中心，1990年，第377～380页。

[14]P. 3633《龙泉神剑歌》，参《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第381～383页。

[15]《敦煌莫高窟供养人题记》，第20～25页。

[16]《敦煌莫高窟供养人题记》，第32页。

[17]《敦煌碑铭赞辑释》，第225页。

[18]P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》，《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第283~286页。

[19]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第387页。

[20]同上，第214页。

[21]同上，第237页。

[22]图版参中国社会科学院历史研究所、中国吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第14卷，成都：四川人民出版社，1995年，第174页。

[23]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第215页。

[24]P. 3718《马灵佺和尚邈真赞并序》：“和尚俗姓马氏，香号灵佺，则扶风之苗裔矣，祐生膺质，乃为敦煌人也。”

[25]S. 367《沙州伊州地志》记载：“龙部落本焉耆人，今甘、肃、伊州各有首领，其人轻健锐健斗战，皆禀皇化。”敦煌的龙家和龙姓人也是从焉耆迁移的移民。参荣新江《龙家考》，《中亚学刊》第四辑，北京：中华书局，1995年，第144~160页；陆庆夫《从焉耆龙王到河西龙家——龙部落迁徙考》，《敦煌研究》1997年第2期，第169~178页。

[26]《敦煌莫高窟供养人题记》第146~148页

[27]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第184~185页。

[28]《敦煌莫高窟供养人题记》，第109~110页。

晚唐五代敦煌归义军政权的婚姻关系研究

郑炳林

晚唐五代归义军时期的敦煌各个大姓之间的联姻非常频繁，婚姻与地方政治之间关系非常密切，张议潮取得敦煌地区蕃汉百姓的支持并建立归义军政权，曹氏代替张氏重建归义军政权并对外与甘州回鹘、于阗和睦相处等，很大程度上决定于他们的婚姻关系，所以晚唐五代敦煌归义军政权的婚姻关系是研究晚唐五代敦煌地方政治的一条主要脉络。晚唐五代敦煌归义军政权的婚姻，主要表现在这样几个方面：一是归义军政权中担任节度使的联姻对象即节度使夫人的家族地位；二是历任归义军节度使嫁女和娶妇的对象都是哪些家族及其在敦煌地区的社会地位。晚唐五代敦煌归义军时期的政治很大程度上是家族政治，官员的任命以及这些官员担任什么样的职位，和他們与归义军节度使本人或者家族的婚姻亲疏关系处于一个什么样的程度有关，如晚唐五代归义军时期沙州刺史、瓜州刺史的任命，^[1]很大程度上都决定于与归义军节度使之间婚姻关系。当时归义军管辖范围狭小，与周边少数民族战争不断，州刺史对归义军政权来说非常重要，他的任命得失直接决定着归义军政权的存在与发展，因此婚姻亲疏等关系在官员升迁任命上就体现出来了。研究晚唐五代敦煌归义军政权的婚姻关系除了注重上面提到的两方面外，还要研究各个节度使的婚姻成败与政治之间的关系。我们将归义军政权的婚姻关系分为两部分或者两个阶段，即张氏归义军时期的婚姻关系和曹氏归义军

政权的婚姻关系,力图探讨归义军政权与敦煌地方家族的联姻内在联系。

一、晚唐张氏归义军时期的婚姻关系

大中二年(848),张议潮带领敦煌地方百姓趁吐蕃内乱之机起事,将吐蕃在敦煌的官员、驻军赶走,建立附属于唐朝的地方政权,大中五年(851)唐朝政府正式任命张议潮为归义军节度使。从大中二年到咸通二年(861),张议潮带领敦煌蕃汉兵马驱逐吐蕃,收复失地,建立了西起伊吾、东至灵武的管辖范围,归义军政权达到鼎盛时期。^[2]咸通八年(867)张议潮入朝不归,张淮深主政归义军政权,对西州回鹘的战争使其地位提高,但是疆域日渐缩小,大顺元年(890)被杀,接着张淮鼎、索勋出任节度使,乾宁年间归义军政权再归张议潮后裔,约于895年前后张承奉自称西汉金山王,东征西伐,西部虽然取得石城镇,但是东部日渐缩小到仅保瓜沙二州之地。^[3]914年终于被粟特人出身的曹议金代替,张氏归义军政权灭亡。纵览张氏归义军政权的历史,张议潮时期内部统一稳定,张淮深当政时期归义军政权内部矛盾重重,乃至张承奉时期基本没有变动。总结起来其中的原因是多方面的,但是婚姻关系的因素也是其中一个方面。成功的政治总与成功的婚姻关系相一致,而失败的婚姻关系总与失败的政治密切相关。

(一)张议潮时期的婚姻关系探讨

张议潮父亲张谦逸在吐蕃时期担任敦煌郡大都督之职,娶妻安氏,建立了张氏家族与粟特人安氏的政治联盟,张议潮收复敦煌及河西的战争很大程度上得力于粟特人的帮助和支持,因此大中五年张议潮出任节度使而敦煌粟特人出身的安景旻出任节度副使,这一婚姻联盟我们将在张氏曹氏归义军政权的胡汉联姻一节专门论述。我们这里就张议潮的婚姻关系进行探讨。

张议潮娶妻宋氏,虽然敦煌文献中记载不多,但是在敦煌石窟供养人题记中却有很多记载。特别是敦煌莫高窟第156窟有张议潮出行图和张议潮夫人宋氏出行图。这样两幅规模宏大的出行图表明张议潮非常重视这一婚姻关系。该窟甬道南壁有张议潮、张淮深的供养人像,甬道北壁第一身就是“敕宋国河内郡君太夫人广平宋氏一心供养”像,南壁下绘有“河西节度使检校司空兼御史大夫张议潮统军驱除吐蕃收复河西一道行图”,北壁绘有司空夫人宋氏行李车马和“宋国河内郡夫人宋氏出行图”。另外在第94窟的供养人中也有宋氏供养像和供养人题记。张议潮除宋氏之外还有没有夫人,这是我们研究问题的关键。从第156窟的供养人题记看,绘有宋氏之外其他夫人,主室西壁龛下南向第六身“夫人索氏一心供养”,第八身“夫人傅氏一心供养”,第九身“夫人□□一心供养”。但是这些夫人是张议潮的夫人还是其他成员的夫人,我们目前还无法肯定,如果第156窟的窟主是张议潮,那么这些夫人与张议潮应当是同辈,主室不存在其他人修建的可能,所以我们认为其中肯定存在张议潮其他夫人。

敦煌莫高窟第94窟供养人题记正好证实张议潮的夫人决不仅仅只有宋氏一人,还有范阳卢氏。第94窟主室南壁中段有母武威郡太夫人巨鹿索氏一心供养像,北壁中段第一身是“叔母宋国太夫人宋氏”,第四身题名“叔母范阳卢氏”。可以推断第二、第三身也是叔母身份,表明张议潮最少有两位夫人。如果将第156窟与第94窟参照的话,张议潮夫人除了范阳卢氏外还有索氏、傅氏等,证实张议潮有好几位夫人存在。张议潮虽然有好几位夫人,但是有封号者只有宋氏一人,可见她是张议潮的正夫人,足见宋氏在张氏归义军政权中的地位之重要。

张议潮与敦煌宋氏的联姻,使张议潮在建立归义军政权的过程中得到敦煌大姓宋氏的支持。关于敦煌宋氏姓望,P.4660《敦煌唱导法将兼毗尼藏主广平宋律伯彩真赞》记载:“颞頞之苗,姬

周之派；特达资身，香声独跨。一郡轨仪，四方钦雅。”P. 4638《曹氏夫人宋氏邈真赞并序》记载广平宋氏称：“广平鼎族，膺婺宿而诞质河湟；天假英姿，禀神沙而降临莲府……广平鼎族，暂诞河湟。”宋氏是敦煌最古老的大姓之一，五凉时期敦煌的宋氏是敦煌最著名的大姓。根据《十六国春秋辑补》、《晋书》记载，像当时的宋混、宋配、宋矩、宋纤、宋皓、宋繇皆五凉敦煌名流，特别是宋繇以博通经史著称，名噪一时。

晚唐五代敦煌宋氏不像以前那样显赫，但是也非常有势力，为敦煌的鼎族之家。吐蕃统治敦煌时期，佛教教团有灵图寺的宋正勤于821年前后担任都教授。归义军时期担任官府职务的有莫高窟第98窟供养人记载的节度押衙宋法真、节度押衙宋国忠。见载于P. 3367《己巳年宋慈顺为故男小祥日设斋请三界寺僧疏》的有都押衙宋慈顺；P. 3234《食物账》壬寅年、P. 2040《食物账》乙巳年都记载到宋都衙窟；敦煌研究院藏《庚戌年十二月八日夜社人遍窟燃灯分配窟龕名数》记载有“宋家窟两盏”。足以反映出晚唐五代归义军时期敦煌宋氏家族势力之大。从敦煌文书记载看，担任都头的有宋富真、宋富佑、宋都头等；担任押衙的有宋明略、宋彦晖和宋押衙等；还有宋客使、宋乡官、宋游弈等。敦煌宋氏家族的人充斥归义军政权的各个机构中，并起了很大作用。

张议潮还通过嫁女的形式建立了与索氏、李氏和阴氏的联姻关系。关于张议潮的联姻关系记载，见载于敦煌写本《颜子推的还冤记》，在写本的上端有一行小字记载节度使为碑文镌刻完工招待僧统等，出面招待是三女夫，其中就包括李明振。^[4]与李氏家族的联姻主要见载与P. 4640《陇西李氏再修功德记》，嫁十四女与归义军凉州司马李明振，由此得到敦煌李氏家族的支持。“时则妻父河西十一州节度使张公，慕公之高望，藉公之文武。于是乃为秦晋，遂申伉俪之仪；将奉承祧，世祚潘阳之美。公其时也，始蒙表荐，因依献捷，亲拜彤庭。宣宗临轩，问其所以。公具家谍，面奏玉

阶。上亦冲融破颜，群公愕视。乃从别敕授凉州司马，赐金银宝贝。诏命陪臣，乃归戎幕。二十余载，河右麾戈；拔帜抉囊，龙韬尽展，克复神鸟，而一戎衣。歼劲寇于河兰……戎于瀚海。”^[5]从这条记载看，张议潮嫁女与李明振有两个原因：第一，是李氏家族的族望甚高，这与李氏家族从五凉以来就是敦煌地区的望姓，又与李唐王朝有宗族关系，张议潮当然要利用这种关系，他派遣李明振为使入朝就是想利用敦煌李氏家族与李唐王朝的这层关系，寻求唐朝的支持；我们通过对敦煌文献记载分析研究，从吐蕃统治时期到归义军政权的初期，李氏家族是敦煌很有势力的家族，佛教教团中都教授李惠因，归义军官府中就有很多担任高级官吏的人，张议潮实际上就是通过与敦煌李氏家族的联姻把敦煌李氏家族以及通过他们将敦煌的大姓拉拢到自己一边。第二，是李明振个人的文武才干和影响力，李明振出任凉州司马，其兄李明达任河西节度衙推兼监察御史、兄明得任沙州录事参军“操持吏理”，兄明诠敦煌处士逍遥于庄老。足以看出李氏家族在张氏归义军政权中所起的作用及其在敦煌地区的影响。

张议潮其余的两个女婿中一位是索勋，关于索氏家族我们在后面将集中论述，这里不再赘述。应当指出的是张议潮嫁女与索勋，主要基于索氏家族在敦煌的势力，也是通过婚姻的形式所体现出来的一种政治联盟。

另外一位女婿是阴文通。P. 4660《阴文通邈真赞》记载：

河西节度故左马步都押衙银青光禄大夫检校太子宾客兼侍御史阴文通邈真赞

京城内外临坛供奉大德释门都僧录兼河西道副僧统赐紫沙门悟真撰

美哉仁贤，忠孝自天。门承都护，闾闾晖联。名高玉塞，礼乐双全。佩麟神异，弱冠芳传。蕴习武略，奇特锋端。虚弦落雁，驾矢啼猿。将军之列，俊父推先。三场入战，百胜心坚。

名彰凤阁，敕授荣班。司空半子，超擢升迁。少年豪侠，物禁盛焉。蕞尔寝疾，针药无痊。晡西萱草，妖谢红颜。永辞白日，遽掩黄泉。功成身退，军府悲煎。图形缣障，仿佛豪篇。记功勋兮永古，播业术兮长年。

从邈真赞中提出“司空半子”得知阴文通是张议潮的女婿，经过荣新江教授研究考证，张议潮于咸通三年(862)到咸通八年(867)称司空。从任职情况看，阴文通在归义军初期的地位是相当高的，都押衙在当时地位仅次于节度使和节度副使，在张氏归义军的张议潮时期节度押衙出现过几位，但是都押衙却很少见到，阴文通是我们惟一见到的一个都押衙，可见他的地位在当时很重要。

阴氏是敦煌地区的大姓，原望始平郡。根据敦煌文书 P. 2625《敦煌名族志》记载“阴氏，隋唐已来，尤为望族。”所出名人有沙州紫亭将阴仁干、岷州刺史阴仁协 and 阴嗣业、唐正义大夫北庭副大都护瀚海军使兼支度营田等使阴嗣监、瓜州刺史阴嗣璋、瓜州雍归镇将阴子杰、豆卢军子总管阴嗣瑗、原州安善府左果毅都尉阴思谏、庭州咸泉镇将、甘州三水镇将阴元祥、岐州邵吉府别将阴嗣玉、岐州望云府别将阴庭蕴、西州岸头府折冲兼充豆卢军副使后任墨离军副使阴守忠、文州平府别将阴修义等。吐蕃时期敦煌阴氏家族势力很大，根据 P. 4640《阴处士碑》记载其曾皇祖是阴嗣瑗，曾祖阴庭诚任唐左骁骑守高平府左果毅都尉，皇考任唐朝游击将军丹州长松府果毅，以儒学著称，曾经改编《藏金》，其写本还保留在敦煌文书中；吐蕃时期改授沙州道门亲表部落大使。仲弟嘉义大蕃瓜州节度行军先锋部落上二将，次弟嘉珍大蕃瓜州节度行军并沙州三部仓曹及支计等使，又弟任僧都法律离缠。P. 4660《阴法律邈真赞》“敦煌令族，高门上户。”P. 4660《阴律伯真仪赞》称敦煌阴氏“美播敦煌”，“列土封疆”。因此张议潮嫁女与阴文通，也是因阴氏家族在敦煌的势力所致。同时敦煌阴氏又与索氏通婚，敦煌名僧阴嘉政的母亲就是索格的孙女，P. 4640《阴处士碑》记载阴

嘉政“爰及慈母索氏，通海镇大将军之孙。德备周亲，贤资近戚。深基礼迹，为后代之孙；切示筌绳，富将来之嫡。鞠恭志士，远仰垂风；让路行人，高瞻训制。为细务则灼然絺紵，羞衾祀则绝世女工。柔拟床下之砖，举事满堂之宝。”^[6]这种连环状的婚姻纽带将敦煌诸大姓有力地联系在一起。

应当说张氏归义军在张议潮任节度使时期，通过联姻将敦煌的宋氏、索氏、阴氏、李氏等敦煌著名汉族大姓都团结到归义军政权之中，并对这些人委以重任，担任归义军政权中的高级官吏和州镇将领，婚姻关系比较成功。由于姻亲作用，在张议潮时期尽管归义军经常与吐蕃、回鹘等进行战争，但是归义军政权一直很稳固，疆域不断开拓，势力不断加强。

（二）张淮深接任归义军政权及其父子的婚姻关系

张淮深的父亲是张议潭，是张议潮建立归义军政权的主要支持者。张议潮推翻了吐蕃的统治，以长兄张议潭为沙州刺史，大中五年（851）为了取得唐朝中央的支持，张议潭夫妇作为人质留在长安，最后病死在长安，诏赠工部尚书。张议潭之妻姓索，《张淮深碑》记载：“夫人巨鹿郡索氏，晋司徒靖十七代孙。连镰归颿，承雨露于九天，鸿泽旁流，占京华之一媛。于戏！晡西萱草，巨豁沦悲，异亩嘉禾，伤岐碎穗，敕祔葬于月登阁北茔之礼也。呜乎！白日有潜移之运，黄泉无重返之期，徒哀泣血之悲，遐思蒸尝之恋。”关于索氏，敦煌莫高窟供养人题记中有很多记载，敦煌文书《敦煌名族志》中专门记载索氏家族。

索氏是敦煌地区的大姓，S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》记载河西地区的大姓中有索氏。根据P. 2625《敦煌名族志》记载敦煌索氏原望巨鹿郡，元鼎六年（公元前111）索抚从巨鹿南迁人敦煌，号南索；天凤二年（公元前157）索骏从巨鹿北迁入敦煌，号北索。敦煌索氏累代官族，东汉明帝时有西域戍己校尉索颿，安帝永初六年（119）有西域长史索厚山，索堪北地太守，索靖

西晋时“与乡人张彪、索紉、汜衷、索綰等五人俱游太学，号称敦煌五龙。”^[7]索靖继承了张芝的草书，以书法著名。后来四人早亡，唯索靖该博经史，兼通内纬，对策高第，拜驸马都尉，雁门酒泉太守、始平内史，卒后赠司空。敦煌索氏不仅仅是敦煌的官族，五凉时期出了一批官员，如前凉西郡太守索泮，太府参军索辅、陇西内史索陵；西凉建立任命大臣二十一人中索氏占了四分之一左右，可见索氏在当时政权中的地位。更值得注意的是索氏还是敦煌地区的儒学世家，从索宜好黄老，索靖该博经史，索绥著述《凉春秋》等，索紉博综经籍，遂为通儒，明阴阳天文，善占候术数，门中如市；建康太守索暉著《凉书》，好学博文；索敞专心经籍，入魏以儒学为中书博士，门生官位至尚书、牧、守者数十人，著《丧服要记》。由于敦煌索氏有家学的传承，所以索氏才能长盛不衰。

隋唐之际敦煌索氏名人不多，担任的官职不是很高，主要见载于敦煌文献中。《索崇恩和尚修功德记》记载有隋大黃府校尉索哲、唐安西通海镇将军索恪、唐沙州法曹参军索艺、敦煌县学校书郎索稚等。^[8]《沙州释门索法律窟铭》记载有会州黄石府折冲都尉，任职一般。从吐蕃占领敦煌到归义军时期，敦煌索氏家族再度兴盛。吐蕃时期任职的有沙州城防使索清宁，“权职蕃时”，“管辖有方”。^[9]P. 4640《阴处士碑》记载阴嘉政“爰及慈母索氏，通海镇大将军之孙。”^[10]P. 2807《释门杂文》记载到都督索公，P. 3256《释门文范》记载有伽蓝主故都督索公，表明索氏家族在吐蕃时期势力很大。归义军时期有都督索琪，P. 3410《年代未详沙州僧索崇恩处分遗物凭据》见证人中就有侄都督索琪、侄虞候索、侄兵马使索荣彻等。而《索勋修功德碑》记载到索琪的官职是敦煌郡长史，赠御史中丞。不论怎样说索氏家族在吐蕃和归义军初期官府中的势力都是非常大的，正因为有了这种社会势力作为后盾，张氏家族要取得敦煌汉族特别是汉族大姓的支持，就必须建立同索氏家族的联盟，而张议潭娶索氏为妻，实际上是这种联盟的一种表现形

式。后来张淮深在张议潮入朝之后，由留守性质的沙州刺史暂时负责归义军幕府事务变成归义军节度使，这很可能离不开敦煌大姓的支持特别是索氏家族的支持。

咸通八年(867)张议潮入朝“河西军务，封章陈款，总委侄男淮深，令守藩垣。”张淮深主持归义军节度使事务之后，主要功绩是对西桐回鹘的战争，过程见载于《张淮深变文》。由于战争的功绩张淮深被加授户部尚书充河西节度，后加兵部尚书。张淮深之妻，敦煌文书记载的地方很少，特别是关于张淮深事迹记载最为详细的《张淮深碑》，基本上没有记载到陈氏，只有《张淮深墓志铭》和《张淮深造窟功德碑》有记载。P. 3720《张淮深造窟功德记》记载：

夫人，颖川陈氏，柔容美德，淑行兼仁；闺门处治理之心，
抚下施贞明之爱；居尊不弃于蚕桑，在贵不忘于 [11]

S. 5630《张淮深造窟功德记》记载：

司斯毕，功将就焉。夫人
 德，淑仁兼行。闺门处治，理
 尊，不弃于蚕桑，在贵不忘于
 亦受宠光，花笺出降于
 虔诚奉托，共建莲宫。远 [12]

P. 2913V《张淮深墓志铭》记载：

[唐故归]义军节度使检校司徒南阳张府君墓志铭

节度掌书记兼御史中丞柱国赐绯鱼袋张景球撰

府君讳淮深，字禄伯，敦煌信义人也。其先曰季，出问嵩，北都节度留守，支度、营田、转运等使。祖曰谦逸，工部尚书。考曰议潭，赠散骑常侍。并修礼乐，文武盛材；俱事我唐，光荣帝里。府君伯大中七载，便任敦煌太守，理人以道，布六条而土鼓求音；三事铭心，避四知而宽弘得众。乾符之政，以功再建节髦。时降皇华，亲临紫塞，中使曰宋光廷。公之异化，绩效难穷，备之碑石。公以大顺元年二月廿二日殒毙于本郡，时

年五十有九，葬于漠高乡漠高里之南原，礼也。兼夫人颖川郡陈氏，六子：长曰延晖、次延礼、次延寿、次延铿、次延信、次延武等，并连坟一茔，以防陵谷之变，其铭曰：

哀哉运戏，颢必有时。言念君子，政不遇期。豎牛作孽，君主见欺。殒不以道，天胡鉴知。南原之礼，松楸可依。千古之后，世复何之。铭于旌表，用防改移。年月日题记。^[13]

从这些有关张淮深夫人颖川陈氏的记载中我们可以看出，敦煌陈氏郡望并不高，所以在记述中没有标榜她的出身高贵的词句，其次她对张淮深的节度使衙事务并不干预，虽然地位很尊贵仍然参与与妇功有关的劳动，对待下人比较好，这些都说明陈氏是一个出身不高的家族。正因为这样的出身，不能形成对其他宗族的威慑力，所以在张淮深卷入归义军权利之争的矛盾中被杀后，颖川陈氏也被牵连到里边连同所生六子一起被杀。关于张淮深一家八口被杀的原因与真凶，学术界历来看法不一致，有认为是索勋所杀，也有根据死不以道和豎牛作孽等典故认为是张淮深的另外两个儿子延思和延嗣所为，^[14]到底是谁，还得学术界进一步研究。总之，张淮深的婚姻关系是不成功的，由于颖川陈氏的势力不大，所以他很难借助到他们的力量。虽然张淮深还有一位夫人，但是没有借助这位夫人的力量，相反还因联姻不当而引起内讧，使他命丧黄泉。敦煌莫高窟第138窟被北壁西向第十二身题名：“河西节度使张公夫人后敕授武威郡太夫人阴氏一心供养”。这位节度使张公与第156窟前室北壁《莫高窟记》东侧供养人题名记载的张公可能为同一个人，如果是同一个人，那么这位武威郡太夫人阴氏就是张淮深的夫人。

敦煌学界有专家研究认为延思、延嗣是张淮深之庶子，非正夫人所生，也就是庶长子。如果这个结论成立，那么张淮深还有一位夫人，这位夫人是谁，敦煌文献既没有记载，学术界也没有考证出来，这仅仅是学术界的一种推测而已。张淮深确实也注意到联姻

对于巩固他的政权重要性,并积极通过联姻寻求一种帮助和支持,嫁女与敦煌的索氏家族,但是这一切都似乎来得太晚太迟。P. 3556《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》:

娘子,巨鹿索公讳么之夫人也。乃天扶(赋)美貌,神假殊姿;红粉越水上之莲,青娥夺天边之月。母仪夙备,妇道预彰。奉上念采蘋之诗,敬下守如宾之礼。出适巨鹿索公讳么,即前归义军右马步都押衙、检校工部尚书、轻车都尉、沙州衙内都押衙。龙门桐树,半已先亡。髻上金钗,孤鸾独舞。娘子将料,永居香阁,倏然成奔月之人;逝水来侵,歛尔作幽泉之客。……娘子春秋七十有四,于广顺四年甲寅岁九月廿日殒逝于定难坊私第也,其月卅日葬于莫高里阳开河北原之礼也。亡男,长子前任寿昌县令兼监察御史富进;次亡内亲从都头知鹰坊使富通;次亡节度押衙马步都知兵马使检校散骑常侍兼御史大夫富盈。^[15]

从墓志铭的记载看张淮深所嫁之女夫也是敦煌地区有地位的家族,其丈夫和三子在归义军政权中都担任着重要的职位,问题是张淮深在位时期都年龄尚小,不足以担当重任,所以张淮深的矛盾斗争基本上没有借助到索氏的力量。

(三)索氏家族的婚姻与索氏归义军政权

索勋出任归义军节度使实际上是张氏归义军政权的一段小插曲,他主要是利用与张氏家族的联姻关系,攫取了归义军节度使的大权。关于索勋和索勋家族的婚姻关系,敦煌文献记载非常缺乏。我们只能根据敦煌文书的零星记载推测其大概状况。索氏家族的势力及其在敦煌的地位,我们在张议潮的婚姻的关系部分已经作了比较全面的论述,特别是汉代到归义军前期敦煌索氏家族的情况。这里我们主要以索勋家族为主线探讨晚唐五代敦煌地区索氏家族的婚姻关系。

索勋的事迹主要见载于《大唐河西道归义军节度索公纪德

碑》：“公刚我河西节度张太保之子婿也。武冠当时，文兼识达。得抉囊之上策，□□□□明主□□□□皇王之□□。□韬铃而五凉廓靖，布鹤列而生擒六戎。□□□□，姑藏寇扰，□□□□□□□□。上褒厥功，特授昭武校尉持节瓜州诸□□□□墨离军押蕃落□□□□□□史。继先人之闾闾，不丑于苟彘，效忠列于□□，□□□牢。落□天□□□□□□□外，乏金汤之险。自从莅守，葺以藐全。”^[16]索勋的主要功绩一是修筑了都河堤坝疏通河道，其次是在城东北重修了古寺。但是关于嫁给索勋的张议潮之女却没有任何记载，或许她没有像张议潮十四女那样可以总兵戎于旧府的能力，只能像一般汉族妇女一样尽相夫教子的职责，负责主持闾内事务。敦煌文书 P. 3126 颜子推《还冤记》上端小字记载：“中和二年四月八日下手镌碑，五月十二日毕手。索中丞以下三女夫作设于西牙碑毕之会，尚书其日大悦，赏设僧统以下四人，皆沾鞍马缣细，故记于纸。”张议潮的三女夫中索勋地位最高，足见这一婚姻关系对张氏归义军政权的重要程度。

（四）李弘愿执政与李氏的婚姻关系

张淮鼎担任归义军节度使不久就因病死去，索勋以外戚之力入主归义军政权并出任归义军节度使职务，但是索勋很快就在政权之争中被清除，根据敦煌学界的研究成果消灭索氏家族，将归义军政权再次收回是张议潮第十四女李明振妻所为。事迹主要见载《大唐陇西李氏再修功德记》记载：

夫人，南阳郡君张氏，温和雅畅，淑德令闻，深遵陶母之人（仁），至切齐眉之操。先君归觐，不得同赴于京华；外族留连，各纷飞于南北。于是兄亡弟丧，社稷倾沦，假子（手）托孤，其几辛勤于苟免。所赖太保神灵，辜恩剿毙，重光嗣子，再整遗孙。虽手创大功，而心全弃致。见机取胜，不以为怀。乃义立侄男，秉持旄钺。总兵戎于旧府，树新勋于新墀。内外肃清，秋毫屏迹。庆丰山踊，呈瑞色于朱轩；陈霸动容，叹高粱于

壮室。四方响义，信结邻羌。运筹不愧于梓潼，贞列(烈)岂惭于世妇。间生神异，诚(成)太保之徽猷。虽处闺门，实谓丈夫之女。然心悟道，屏弃樊笼，巡礼仙岩，愿图繚于瑞象。于是顿舍青凫，市紫金于上国。解纓络，弃珠珍，销金钿于庠虎，运嘘橐于庭际。乃得玉毫浪曜，光彻有顶之峰；宝相发辉，直抵大罗之所。^[17]

这是关于张议潮十四女李明振妻最多最详细的记载。李明振死得比较早，张氏率李氏子弟作成了两件事情，第一件就是“辜恩剿毙，重光嗣子”，扶植张淮鼎上台，将原来丢失的政权再夺回来，第二件就是清除索氏扶植张承奉上台，她的更大功绩在于扶植张承奉上台。从功德记看张氏在清除索氏的同时，所扶植的张承奉只不过是个傀儡，实际权力全部归李家，所谓“总兵戎于旧府”，“内外肃清，秋毫屏迹”。长子李弘愿任节度副使，实际掌握归义军政权幕府一切权力；第二子李弘定任瓜州刺史墨离军押蕃落等使，瓜州是归义军的东部门户，一般不轻易授人，担任瓜州刺史的人都是归义军政权中很有权势或者是张氏家族的姻亲。李弘定在瓜州刺史任上以防御少数民族的侵犯和修建都河大坝的功绩而著称。第三子李弘谏任甘州刺史。第四子李弘益担任左神武军长史之职，基本上沙州事务全部由他来主管。李氏家族基本上掌握了从归义军幕府到所管辖地方的全部政权，春风得意。P. 3552《儿郎伟》记载：

除夜驱傩之法，出自轩辕，直为辟除浞沴。且要百姓宜田，自从长使(史)领节，千门乐业欢然。司马兼能辅翼，鹤唳高鸣九天，条贯三军守法，奸吏屏迹无喧。北狄衔恩拱手，南戎纳款旌坛。太夫人握符重镇，郎加国号神仙。能使南阳重霸，父子昌盛周旋。昨使曹光献捷，裁中细述根源。三使莲[连]龕象魏，兰山不动烽烟。人马保之平善，月初已到殿前。圣人非常欢喜，不及降节西边。大将同欢助庆，愁甚不遇丰

年。从兹河西开朗，太常舞蹈向前。

驱傩圣法，自古有之，今夜扫除荡尽不吉，万庆新年。长使(史)千秋万岁，百姓猛(盈)富足钱。长使(史)大唐节制，无心恋慕腥膻。司马敦煌太守，能使父子团圆。今岁加官受爵，入夏便是貂蝉。太夫人表入之后，即降五色花笺。正是南阳号国，封邑并在新年。自是神人咒愿，非干下媿之言。今夜驱傩队仗，部领安城大袄。以次三危圣者，搜罗内外戈鋌，趁却旧年精魅，迎取蓬莱七贤。屏(并)及南山四皓，今秋五色红莲。从此敦煌无事，城隍千秋万年。

驱傩之法，自昔轩辕，钟馗白泽，统领居仙。怪禽异兽，九尾通天。总向我皇境内，呈祥并在新年。长使(史)寿同沧海，官崇八座貂蝉。四方晏然清帖，猥狃不能犯边。甘州雄身中节，嗛末送款旌坛。西州上贡宝马，焉者送纳金钱。从此不闻梟鸩，敦煌太平万年。

咒愿太夫人敕封李郡君：旧殃应除荡，万庆尽迎新。幄帐纯金作，牙床尽是珍。绣褥鸳鸯被，罗衣笼上熏[熏]。左右侍玉女，袍裤从成群。鱼膏炳龙烛，魍魉敢随人。中夔[钟馗]并白宅[泽]，扫障[瘴]尽[靖]妖纷[氛]。夫人郎君寿万岁，郎君福祿增勋。小娘子如初月，美艳甚芳纷。异世双无比，不久纳为婚。日日筵宾客，实胜孟常[尝]君。百郡皆来集，同座大[待]新春。^[18]

所谓驱傩文儿郎伟实际上是除夕之夜的发愿文，在这段文字中李明振妻张氏及其子女那种沉浸在掌握政权那种不可一世、春风得意表现得淋漓尽致。这大概是李氏家族最得意的时期，也是李氏家族掌握政权后的第一个新年。

李氏势力的急剧膨胀引起了敦煌其他大姓和张承奉为主的张氏家族的不满。大约在895年前后，张承奉联合敦煌地方势力将李氏清除，李氏三子李弘愿、李弘谏、李弘益等被杀，归义军政权全

部权力收归张承奉。长史虽然没有因此牵连进去,但是已经没有任何权力了。这我们可以从敦煌写经发愿文中看出,太夫人在发愿文中主要为长史司马作礼忏,文中再也没有儿郎伟那种心情和气氛,万念俱灰,尘世一切都变成泡影。S. 1177《金光明最胜王经》题记:“弟子女太夫人张氏,每叹泡幻,芳兰不久于晨昏,嗟乎爱别,苦痛心而不见。岂谓天无悔祸,哀迴树之先凋,歼我贤良,类高花之早坠。谨为亡男使君、端公、衙推,抄《金光明最胜王经》一部,缮写云毕,愿三郎君神游碧落,联接天仙,质往净方,闻经树下。三涂八难,愿莫相过,花台莲宫,承因(荫)游喜。阎浮促寿,永舍无来,净土长年,恒生于此。慈母追念,崇斯胜缘。咸此善因,皆蒙乐果。”^[19]这是张氏三子死后万念俱灰所作的发愿文。

张承奉是张氏归义军政权的最后一任节度使,也是西汉金山国的建立者,前后在位时间将近二十年,但是关于张承奉的婚姻关系敦煌文书几乎没有任何反映,这倒是很奇特的现象。另外敦煌莫高窟供养人题记中也没有关于张承奉夫人的任何记载,所以我们研究张承奉的婚姻关系面临很多困难。因此关于张承奉的婚姻关系只有留待资料的进一步公布和文献的进一步发现。

通过对晚唐五代敦煌归义军张氏家族婚姻关系的研究,我们基本上有这样几点认识:张氏归义军时期的婚姻关系主要是敦煌地区大姓之间的联姻,张议潮为了联合敦煌地区的汉族大姓和粟特民族共同对付吐蕃及回鹘等民族对敦煌及其河西地区的威胁,通过联姻将敦煌地区的汉族、少数民族团结在以张氏为中心的归义军政权周围,婚姻成为维系敦煌归义军政权的纽带。这种婚姻关系在归义军政权初期确实为政权巩固起了很大的作用,但是在张氏归义军政权的后期成为内部矛盾纷争的导火线,旁系姻亲往往利用这种联姻关系攫取归义军实权,甚至取而代之。索勋利用这种关系坐上归义军节度使的宝座,李氏家族利用这种关系,架空张承奉全面控制归义军的实权,姻亲关系实际上成为引发归义军

政权内部矛盾的导火线。因此婚姻关系确实为张氏家族建立归义军政权起到了很大的作用,同时也使张氏归义军政权因姻亲间的矛盾引发相互清剿从而走向衰落,乃至灭亡。

二、曹氏归义军政权的婚姻关系研究

张承奉建立的西汉金山国在甘州回鹘的强大攻势之下失败了,914年不得不将政权拱手相让给与甘州回鹘早有婚姻关系的敦煌粟特人出身的曹议金,张氏归义军政权统治敦煌的历史结束。曹议金接替张承奉重建归义军政权,对外积极协调与甘州回鹘等周边民族的友好睦邻关系,对内积极争取敦煌地区胡汉民族的支持,特别是争取敦煌汉族大姓的支持。因此曹议金时期通过回鹘夫人及其嫁女与甘州回鹘可汗、于阗王,基本上使归义军政权与周边民族处于和睦共处的关系之中,通过与敦煌汉族大姓及粟特、吐谷浑联姻等方式,加强了同敦煌地区汉族、少数民族的关系,得到了敦煌蕃汉百姓的支持,虽然曹氏归义军政权偏居一隅,但是政权稳定,这很大程度上得力于曹氏归义军政权的对外友好关系和对内成功联姻。曹议金以下基本上保持着这种对外对内政策,所以政权一直维持了一百多年时间。曹氏归义军政权的对外婚姻关系我们另外专门论述,这里就曹氏归义军政权的对内婚姻关系进行研究论述。从曹氏归义军政权的婚姻关系看,胡姓之间和胡蕃婚姻关系重要性有所提高,而胡汉联姻在整个婚姻关系中占的比重越来越大。

(一) 曹议金时期的婚姻联盟

曹议金是曹氏归义军政权的创立者,关于敦煌曹氏的族属问题敦煌学界有一定的研究,认为敦煌曹氏属于居住敦煌的粟特人后裔,敦煌曹氏从张氏归义军政权后期特别是张承奉时期势力开始膨胀起来,从敦煌文书 P. 4640《归义军衙内纸布破历》的记载

看,当时张承奉的使衙内都押衙有罗通达、都押衙阴惠达、都押衙齐加闰、都押衙曹光嗣,“(庚申年五月)十一日康家娘子助葬支粗纸壹束。”曹氏家族势力的增长使归义军政权的权力发生倾斜和转移,曹议金也就是在这种情况下开始了他的取代张氏的准备工作。首先是利用婚姻关系化解与甘州回鹘的矛盾。天复四年(904)曹议金与回鹘天公主结亲,关于这一点,我们已有专门论述,此不赘述。回鹘天公主是曹氏归义军政权中的关键性人物,她的地位和做法充分体现出甘州回鹘对敦煌归义军政权的蛮横干预,关于这一点从敦煌文书中保留的各种佛事文书可以得到充分体现,如 P. 2704《后唐长兴四年至五年(933 - 934)曹议金回向疏》记载“天公主抱喜,日陈忠谏之谋。”“天公主助治,播美于邦家。”“天公主播美,日隆王母之颜。”^[21]都反映出回鹘天公主对归义军政权强烈干预程度,她不是为曹议金主内的夫人,而是曹议金的谋士或者重大事件的决策者,完全失去了汉族女性相夫教子的传统特性。按照汉族传统的要求,女性是不能对丈夫事情干预的,但是回鹘天公主对曹议金的节度使事务的参与,不仅表现了少数民族女性的做法不同于汉族女性,同时代表了甘州回鹘对曹氏归义军政权的监督和干预。其次,加强与敦煌地区汉族大姓和粟特人之间联姻关系,娶敦煌大姓宋氏为妻,其次出嫁女与敦煌的张氏、罗氏为妻,将敦煌地区有势力的家族都团结在曹氏家族的周围。

P. 4638《曹氏夫人宋氏邈真赞并序》记载了曹议金与敦煌宋氏的结亲,从这篇邈真赞的内容看,曹氏家族是一个很有势力的家族,非常注意同敦煌有势力的汉族联姻,敦煌莫高窟第 85 窟是翟法荣为庆祝他荣升都僧统建造的功德窟,在这个窟中五代女性供养人有两个值得我们注意,即“□□□夫人……河西节度使□□□□(敕)□授右神武卫赠太子太保□第十六侄女一心供养”和“新妇小娘子即□(今)河西节度使譙郡曹尚书长女一心供

养”。表明曹议金有一女出嫁给敦煌翟氏家族。

曹议金为了加强同罗氏的关系,嫁女与罗盈达为妻,取得了罗氏家族的支持。曹氏家族之所以同敦煌罗氏联姻,这与罗氏家族的势力发展关系密切。P.4640《己未年-辛酉年归义军衙内纸布破历》记载当时任归义军有都押衙罗通达,掌管归义军衙内都司仓的支出。S.4654《唐故归义军节度衙前都押衙充内外排□(阵)使银青光禄大夫检校左散骑常侍兼御史大夫上柱国豫章罗公邈真赞并序》就记载了罗盈达的事迹:“豫章公,讳通达,字秀怀。公乃负雕鹗之性,出自豪宗;兼鸿鹄之能,英门贵子。少而异俊,深知礼乐之芳。长备雄才,穷晓黄公之术。家行五教,每严训自之风;固守四儒,众叹悬鱼之政。故得文成玉雪,不映而贸千张;武亚金星,弦鸣而空坠雁。练兵九拒,终朝不暇于搜军;训传六奇,寝铁器亏于战塞。泊金山王西登九五,公乃陪位台阶。英高国相之班,宠奖股肱之美。还乃于阗路阻,王祭微艰危。骁雄点一千精□,□以权南通径至。于是境宣韩白谋,运张陈[计]。天佑顺盈,神军佐胜。指青蛇未出匣,蕃丑生降。表白虎才已临旗,戎虻伏死。弯一击全,地收两城。回剑西征,伊吾弥扫。”^[22]罗通达在收复石城镇中为西汉金山国立下汗马功劳,特别是在张承奉与甘州回鹘的战争中,由罗通达出面联合吐蕃共同对付甘州回鹘,可见罗通达在张承奉时期的地位之崇高。当时张承奉为了同甘州回鹘议和,专门对此作出了解释“罗通达所入南蕃,只为方便打叠吐蕃。”^[23]因此曹议金要代替张承奉,就要取得罗氏家族的支持。

敦煌文书中关于罗盈达的资料记载最全的有两篇,即P.2482《罗盈达邈真赞并序》和《罗盈达墓志铭并序》的记载。《罗盈达邈真赞并序》记载罗通达的官职是“晋故河西应管内外诸司马步军都指挥使银青光禄大夫检校工部尚书兼御史大夫上柱国”,实际上与曹议金之兄长曹仁裕(良才)的官职相同。“因兹军州慎选,注任辕门。擢委班资,始沾将务。故能训齐士卒,可谓如虎如……

部领军机，每有前盈后胜，重迁宠秩，委任步军都知。而又盛绩双彰，殊勋克着。塞上之雄豪无敌，沙场之猛气过人。誉播衙庭，兼授极任。紫亭贵镇，葺理边城。抚育疲徒，如同父母。又迁上品，委任马步都权。统领洪军，共收河西陇右。而乃名标三杰，功盖八元。位列崇高，远沾渥泽。播白氏输秦之筹策，掩萧何佐汉之华声。威震八宏，名扬九极。”^[24]我们从罗盈达的邈真赞的记载中可以看出敦煌罗氏家族在曹氏归义军政权中地位崇高，同时也能体会出罗氏家族在曹议金执掌归义军政权中所起的作用，以及这种婚姻的重要性。记载曹氏家族与罗氏联姻的是《罗盈达墓志铭并序》：

晋故河西应管内外诸司马步军都指挥使银青光禄大夫检校工部尚书兼御史大夫上柱国豫章罗府君墓志铭并序

府君讳盈达，字胜迁。神资（姿）异貌，岳立英雄。久传通辩之才，夙蕴天聪之异众。其先著姓，本自颛项末胤，受封于房州罗国，故号罗氏。后一子任职敦煌，子孙因官，遂为此郡人也。故堂兄，归义军管内衙前都押衙、检校左散骑常侍、兼御史大夫、上柱国讳通达，次兄，蕃部落使通信。故弟，宁州刺史，检校司空、兼御史大夫通顺。并雄才独秀，俊气凌云。怀文善七步之英猷，抱武运六韬之猛志。府君公年居童稚，艺负老成，仗星剑于沙场，伏群凶于塞上。纪纲莲府，领袖军州。名透寰中，荣露极职。何期寿禄将尽，已赴泉台。一州哽咽以含酸，四野哀鸣而响彻。即于天福八年岁次癸卯九月十日寿卒于怀安坊之私宅也，以其月十六日葬于莫高乡杨开河北原之礼也。夫人曹氏，即前河西节度使曹大王之贵妹也。母仪夙备，妇道俱明，三从不失于闺门，四德无乖于昏旦。奈何孤鸾独止，只雁空悲。不亏姜女之贤，泣尽长城之泪。女小娘子出适曹氏。男节度押衙、银青光禄大夫、检校太子宾客元定，诗书并秀，刀剑俱彰。才善三端，兼传六顺。^[25]

曹氏家族特别是曹议金任节度使时期还嫁女与阴氏家族,建立与敦煌阴氏家族的联姻关系,见载于 P. 3720《河西都僧统严海晏墓志铭并序》记载:“孙节度押衙充壮武将军银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国陈(阴)子升,则府主托西大王曹公弟(第)十三(二)之婿也。孙乃青襟回彻,百步穿杨;言精不倦于西河,善诱秘传于北海。”^[26]

曹议金还注意同张氏家族的联姻,P. 2482《张怀庆邈真赞并序》记载到张氏家族与曹氏家族的联姻关系:

晋故归义军应管内衙前都押衙银青光禄大夫检校左散骑常兼御史大夫上柱国南阳张府君邈真赞并序

府君讳怀庆,字思美,即南阳之派矣,受寄龙沙,遂为敦煌人也。公乃天姿灵异,神授宏才。英雄自幼而标奇,志操童颜而杰秀。故得三端膺世,六艺推时。家门继俸于钧衡,己族联亲于台庙。清贞守节,州府久任于注持。端直居怀,乃选居官而恤物。伏遇谯王降世,擢荐贤良。公缘有会于君临,从侍匡扶于肘腋。数年毗佐,通申不受于私情。累载沾恩,奉法无亏于公格。郡侯叹美,转次崇阶。职任中筵,位齐宾幕。而又翹情向主,倾心共治而分忧。严诚自身,信义乃留于始终。遂曾东西讨伐,南北奔驰。陪元戎复静于河湟,事旌幢剪除于凶丑。交锋列阵,唯励磨鳞。愿陈百战之功,不顾一生之命。陶溶亲见,数赐优劳。累受荣迁,已登班首……门栏继宠,姻铉台畿。^[27]

张怀庆还见载于莫高窟第 108 窟供养人题记中,甬道北壁西向第六身题名“故……右马步都押衙银青光禄大夫……一心供养”,经研究就是张怀庆的题名,108 窟就是张怀庆的功德窟,也就是所谓“张都衙窟”。足以反映出张氏家族势力之大。

我们从曹议金的联姻关系看,曹议金是对外联姻与对内联姻并重,对外积极同张氏归义军政权特别是张承奉的宿敌甘州回鹘

联姻,娶回鹘天公主为妻,地位在汉族夫人之上,化解了甘州回鹘与归义军政权之间的矛盾,虽然曹氏归义军时期与甘州回鹘有过战争,但是和睦相处的时间是比较长的,一直到曹氏归义军末期几乎与甘州回鹘之间都没有发生大的战事。这不能不说是曹议金对外联姻关系的成功。曹议金在注重对外联姻的同时,更加注重对内联姻关系的建立,不但娶妻宋氏,而且嫁女罗氏、阴氏、张氏,这些都是敦煌非常有实力的家族,并且掌握着归义军政权的各种权力,通过联姻关系控制着归义军内部各种实际权力,各个大姓也通过与曹氏家族的联姻,在敦煌地方政权中的地位得到加强和提高。

(二) 曹元德时期的婚姻关系

清泰三年(935)曹议金病逝,由曹元德接替曹议金出任归义军节度使,曹元德在位时间很短,到939年就病逝,前后仅仅有五年。在曹元德任节度使时期开凿的石窟中,明确记载到曹元德夫人的地方并不多,而且非常不明确,这有几种可能,一是当时所绘制的供养人中是有曹元德夫人的,但是在历史变迁中漫漶掉了,今天我们看不到她(或者她们)的供养人题记;二是曹元德在位时间很短,根本来不及开凿象样的石窟,所以曹元德的夫人也就没有绘进石窟中。无论如何,敦煌文书和石窟供养人题记中应当保留有她们的记载。莫高窟第108窟甬道南壁西向第一身是曹议金,第二身题名:“敕河西归义军节度押蕃落等使检校司空谯郡开国公曹元德一心供养”。从主室东壁门南侧供养人中有郡君太夫人巨鹿索氏、郡君太夫人广平宋氏供养像,是曹议金的两位汉族夫人供养像,北壁东向第九身“新妇翟氏一心供养”,“新妇小娘子阴氏供养”这两位被称之为新妇的翟氏、阴氏很可能就是曹元德的夫人。阴氏不但参加曹氏家族的石窟建造,同时也积极调解曹元德与佛教高僧之间的矛盾。保存于敦煌文书中的S.526《归义军曹氏时期武威郡夫人阴氏致某和尚书》,有的专家研究说这是阴氏同和尚的情书,实际上这是节度夫人出面调解节度使与僧团之间矛盾

的书信,也是敦煌妇女参政和在佛教传播中施加影响的最好的例证。文书记载到:

弟子夫人别有少事上告尊慈,幸望法德肯垂听念。前者东去之时,弟子情多恋切,意极思深,尽力接待,竭心侍足,如斯邀勒,不可听留,便是前行,违背迷士。已后诸官人口说:和尚去时于阿郎极有唱说不是。阿郎寻自知闻,转甚烦恼。只为和尚在此之日,小来如兄如弟,似水似鱼,递互谦恭,不闻弱事。今者为甚不知唱说恶名,左右人闻,名价不善,倍多罗塞,欲得和尚再要回来,要知腹事。弟子如今渴仰法慈,请归上府,即为满愿矣。又缘肃州甘州世界不安,斗乱作恶。若和尚东去者,不同别僧行脚,师僧为是州主尊师,或遭逢急难之时,便说阿郎不是。有此难事,阿郎猥私,共弟子颇甚愁恼。伏希和尚要假归回,在此止住;恒将惠药,每启智光,以除三毒之疾源,用超六尘之暗蔽,即可教化毕终矣。润五月 日弟子武威郡夫人阴氏(印)上。^[28]

根据内容可以确定这位称作为弟子武威郡阴氏的女性是节度使的夫人,她出面给这位敦煌佛教教团州主尊师写信,目的是调和这位和尚与阿郎间的矛盾,希望和和尚回来与之和好。虽然我们还不能确定这位阴姓的节度使夫人是哪个时期,她的丈夫是谁,但是她给我们提供了一个研究线索,很可能就是曹元德的夫人阴氏。关于这一点我们还可以从敦煌其他文书得到证实,敦煌文书 S. 2241《归义军时期君者者与北宅夫人书》称:“孟冬渐寒,伏惟北宅夫人司空小娘子尊体起居万福。即日君者者人马平善与□□□不用忧心,即当妙矣。切嘱夫人与君者者沿路作福,袄寺燃灯□劫不望。又嘱司空,更兼兵士远送,前程善咨令公,赐与羊酒优劳,合有信仪。在于沿路,不及晨送。谨奉状起居,不宣,谨状。十月十九日公主君者者状上北宅夫人妆前。”^[29]司空是指曹元德,这位北宅夫人很可能就是曹元德的夫人阴氏。表明曹元德的夫人在曹元德时

期也是积极参与归义军政权事务,融合协调敦煌地区政教关系,并参与对外事务。但是可惜的是曹元德在位时间太短了,来不及发挥阴氏的能力和才智,就被迫退出归义军政权的活动圈子。不论如何,曹元德有两个夫人,一个姓翟一个姓阴。晚唐五代时期敦煌的翟氏和阴氏都是敦煌非常有实力的家族,这在敦煌文书中有很多记载,我们在有关部分已经做过很多论述,这里不再赘述。

曹元德之后,曹元深接任归义军节度使,但是无论敦煌文书还是莫高窟供养人题记中都没有关于曹元深婚姻关系的任何记载。这只有留待以后去解决。

(三) 曹元忠时期与敦煌翟氏家族的联姻

曹氏归义军时期担任节度使时间最长的是曹元忠。944年,曹元忠接替曹元深出任归义军节度使,曹元忠的夫人翟氏,在敦煌文献中有很多记载。曹元忠执政期间,翟氏活动比较频繁,她的做法有很多地方像曹议金回鹘夫人天公主,与汉族夫人宋氏等有很大区别,这就给我们提出了一个问题,就是翟氏家庭出身是汉族还是少数民族。

晚唐五代敦煌地区的翟氏家族是一个族源很复杂的姓氏,汉姓翟氏是敦煌翟氏的主体部分。根据 P. 4640《翟家碑》记载敦煌翟氏源自于上蔡翟城,“一支徙官流沙,子孙因家,遂为敦煌人也。”^[30] 历述皇祖翟希光、皇考翟涓等人的功绩,但是没有记载他们的具体官职,大概他们主要任职是在吐蕃时期。弟翟承庆任沙州敦煌县尉,他的任职与翟神庆的官职完全相同,很可能是同一个人。

敦煌莫高窟有翟氏家族开凿的石窟“翟家窟”,第220窟西壁龕下底层中央初唐题“翟家窟”三字,有初唐题供养人题记“……道公翟思□一心供养”;“翟□□□□供养”;“大云寺僧道□一心供养,俗姓翟氏。”根据主室东壁门上方中央有“贞观十六年敬造奉”,得知此窟建造于初唐,也是敦煌唐代前期比较大的石窟。按

发愿文中有“弟子昭武校尉柏堡镇将”等看,此时翟氏家族有一定势力,能够单独开凿石窟。翟氏家族还是敦煌地区有着历谱家学传统的家族,在曹氏归义军时期,翟氏家族出现了两个历学家,一位是翟奉达,担任过归义军的随军参谋、沙州经学博士等。敦煌文献中保留有他所著的具注历两件。另一位是翟文进,任押衙节度参谋,敦煌文书中保留有他所著历书两件。第220窟在曹氏归义军时期,经翟氏重修,石窟中就有翟奉达的发愿文。从发愿文中我们可以得知同光三年(925)翟奉达的职官是节度押衙守随军参谋银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞,所做功德主要是敬画新样大圣文殊师利菩萨。该窟有五代供养人题记:甬道北壁第一身“亡父前正兵马使银青光禄大夫检校太子宾客翟讳信供养”;第二身“亡兄敦煌处士翟温子一心供养”;第三身“施主节度押衙行随军参谋兼御史中丞翟奉达供养,后敕授归义军节度押衙随军参谋行州……银青光禄大夫检校左散骑常侍兼御史大夫怀……上柱国之官也。”第四身“弟步军队头翟温政供养”;第五身“乐主持行者宗叔翟神德敬画观音菩萨一躯”。甬道北壁小龕外西侧供养人题记:“大成元年己亥岁□□迁于三危,□□镌龕□□□圣容立像,唐任朝议郎敦煌郡司仓参军□□子翟通,乡贡明经授朝议郎行敦煌郡博士复于两大像中□造龕一所,庄严素质,图写尊容,至龙朔二年壬戌岁卒即此窟是也……九代曾孙节[度押衙]守随军参谋兼御史翟奉达检家谱……”。从这一点看敦煌翟氏称郡望浚阳是可能的。

尽管汉姓翟氏是敦煌翟氏的主体部分,但是晚唐五代敦煌的翟氏还有很多来源于少数民族。这些翟氏很可能就是唐天宝年间敦煌从化乡的居民,敦煌文书P.3559《天宝十载敦煌县差科簿》记载从化乡新城长上有翟大奴等,就是说天宝年间敦煌就有翟姓的粟特人。那么到晚唐五代归义军时期是否还存在翟姓粟特人,经过我们研究,胡姓翟氏人是存在的。P.3501《后周显德五年(958)

押衙安员进等牒》记载押衙康员奴、押衙安员进、管内都渠泊使等外,还记载:“四月中寒食座勾当肉司翟都衙应有官人着行立配者,须饭有课工。戊午年四月廿五日伊州使头康员奴。”^[32]翟胡,肯定是指胡姓翟氏,属于居住敦煌的粟特人,见载于敦煌文书 S. 6452《辛巳年(981)十二月十三日周僧正于常住库借贷油面物历》:“酒伍瓮,渠北坐翟胡边买药用。”^[33]从这件敦煌文书我们知道,晚唐五代敦煌的粟特人中就有翟姓。另外敦煌文书 P. 2629、敦煌研究院藏《年代不明归义军衙内酒破历》还记载到某年八月“四日,支翟速不丹酒壹瓮。”^[34]这位翟速不丹肯定出身于敦煌的粟特人或者其他民族。根据 P. 2962《张议潮变文》记载:“大中十一年八月五日伊州刺史王和清差走马使至云‘有背叛回鹘五百余账,首领翟都督将回鹘百姓已到伊州侧,(后缺)’。”^[35]证实回鹘中有以翟为姓的,敦煌地区的翟氏是源自于粟特人还是源自于回鹘,还得我们进一步进行考证研究。然而敦煌地区的翟氏中有很多是少数民族无疑。

无论翟氏家族是汉族还是少数民族,晚唐五代敦煌翟氏家族是一个势力很大的姓氏。特别是在曹氏归义军时期,敦煌的翟氏任职的有归义军节度衙内都指挥翟章定、翟指挥、节度押衙翟荣昌、翟使君、翟都衙等,仅 P. 3721《庚辰年正月十五日夜欠在巡礼都管都头》中记载有翟保定、翟保兴、翟愿喜、翟长千四人,足见曹氏归义军时期翟氏势力之大。这一状况的形成主要得力于曹元忠与翟氏的联姻关系的确立。

与曹元忠联姻的翟氏家族应当是敦煌地区的少数民族,由于其与曹氏的联姻关系,势力剧增,经济力量膨胀,在当时只有归义军政权才有力量转读的《大般若经》,翟氏家族也有能力出资转读和抄写。S. 6031《庚辰年十一月中翟家开(大般若经)》就记载开经的情况:“庚辰年十一月中翟家开《大般若经》:孔僧正:第七帙、十四帙、二十一帙、二十四(帙)、四十帙、四十二帙、四十九帙、六

十帙。东翟僧正：第六帙、十三帙、二十帙、二十六（帙）、三十四帙、四十一帙、四十八帙、五十二帙。西翟僧正：第五帙、十二帙、十九帙、二十七帙、三十三帙、三十九帙、四十七帙、五十一帙。梁僧正：第四帙、十一帙、十八帙、二十五帙、三十二帙、三十八帙、四十六帙、五十帙、五十九帙。索〔僧政〕：第三帙、第十帙、十七帙、二十八帙、三十一帙、三十七帙、四十五帙、五十八帙、五十五帙。梁法律：第二帙、第九帙、十六帙、二十三帙、三十帙、三十六帙、四十四帙、五十六帙、五十四帙。戒延：第一帙、第八帙、十五帙、二十二帙、二十九帙、三十五帙、四十三帙、五十七帙、五十三帙。”^[36]动用僧人七人转读了一部完整的《大般若经》，足见翟氏家族的势力之大和经济力量之雄厚。同时这次开经活动很可能是在翟氏夫人的倡导下进行的，没有曹元忠夫人翟氏的支持进行这样的大规模佛教道场几乎是不可能的。

曹元忠夫人翟氏对佛教的信仰不但对翟氏家族有巨大的影响，同时更重要的是对曹氏家族的影响和带动作用。龙兴寺和灵图寺是晚唐五代敦煌地区的主要官寺，晚唐五代敦煌佛教教团的官经主要收藏在这两个寺院，曹元忠任归义军节度使阶段，曾经利用敦煌佛教教团的力量转读龙兴、灵图二寺的藏经一变。而夫人翟氏是这次活动的倡导者并积极参与了这次转经活动，带领曹氏女性出供养具如经巾、幡等。S. 3565《河西归义军节度使曹元忠浚阳郡夫人等供养具疏》之前是曹元忠为启扬鸿愿设斋功德疏称请大德九人于龙楼上开龙兴、灵图二寺大藏经一变，供养疏称：“弟子敕河西节度使检校太保曹元忠，以浚阳郡夫人及姑娘姊妹娘子等共造供养具疏。造五色锦绣经巾壹条，杂彩幡额壹条，银泥幡施入法门寺，永充供养。右件功德今并圆就，请忏念。赐紫沙门闻。”^[37]曹元忠的姑娘姊妹等女性都加入其中。通过佛教活动团结敦煌民众，融洽家族内部关系。

敦煌文献中保留很多关于曹元忠与翟氏夫人在佛教法会活动

中发愿舍施的文体,对于研究翟氏夫人的活动很有帮助。P. 2982《后周显德四年(957)九月梁国夫人浚阳翟氏结坛供僧舍施回向疏》:

结坛三日,供僧壹柒人,施小綾子壹匹,充经餽。土布三匹半,充见前僧餽。羊皮两张,充坛主。纸壹帖,充法事。

右件结坛供僧舍施所申意者,奉为龙天八部,护卫疆场。梵释四王,保安社稷。次愿亡过尊考,早游极乐之宫;见在枝罗,长临福祿之庆。然后灾随风卷,祸逐云奔;雨顺风调,俱沾吉庆。今因坛罢,令遣诣就道场,谒仰慈门,希垂回向,谨疏。

显德四年九月日弟子梁国夫人浚阳翟氏疏。^[38]

而在其他的舍施发愿文中曹元忠虽然没有和翟氏夫人一起发愿,但是每件发愿文中都有与翟氏夫人有关的发愿内容,这也充分表明翟氏夫人在曹元忠时期地位的重要。S. 5973《宋开宝七年(974)正月归义军节度使曹元忠施人回向疏》记载与诸杂神关系,其中也记载曹元忠的翟氏夫人:

1. 〓 [充大]众,纸壹帖,充法事,城上八处法事
2. 〓 门四角共九处赦施所申意者,伏愿
3. 当今皇帝抚緝乾坤,道途以保于通流,茅贡
4. 莫亏于职役。
5. 大王神算,以日月而齐坚;
6. 夫人天年,共山河而益固。城隍土地社庙神祠,纳福
7. 佑而咸亨。愿丰登于稼穡,法轮常转,佛日照
8. 明。今则辘露卑衷,俯垂
9. 回向,谨疏。
10. 开宝七年二月日归义军节度使检校太师兼中书令敦

煌王曹元忠疏。^[39]

这篇发愿文主要是政治性质的发愿内容,在皇帝、大王之后就是夫人,这位夫人就是曹元忠夫人翟氏。S. 5973《宋开宝七年(974)二

月归义军节度使曹元忠施人回向疏》

布三匹充大众，布壹匹充大像，绵绶壹匹充法事。

右件舍施所申意者，先奉为龙天八部，拥护敦煌。梵释四王，保安社稷。中天帝王，永坐蓬莱。十道争驰，三边伏款。大王祿位，等劫石而恒坚。夫人花容，同桂兰而永茂。然后道途溢净，兵甲休行。刁斗收音，干戈弥灭。今因讲畅，渴仰慈门。伏乞能仁，希垂回向，谨疏。

开宝七年二月日归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹元忠疏。^[40]

发愿文中帝王、大王之后提到的“夫人花容，同桂兰而永茂”就是翟氏夫人。我们研究晚唐五代敦煌归义军佛教史基本上都有一个很深的印象，就是归义军时期的佛教是一个平稳的发展时期，这种平稳的发展既得之于政治上稳定，同时也与曹元忠和翟氏夫人推动分不开。没有他们的推进，佛教进入这样大发展时期是很难的。莫高窟大型的石窟主要开凿于晚唐五代的归义军时期，特别是曹氏归义军时期，其中以曹元忠夫妇开凿的石窟最多也最大，这不能不说是得力于曹元忠夫妇对佛教的信仰和弘扬。

曹元忠夫人翟氏不仅仅在佛教的弘扬上作出很大的贡献，而且积极参与政治活动，对曹氏归义军政权巩固有所作为，她的这些做法有些与曹议金夫人回鹘公主相类似，而曹议金回鹘天公主主要是协调敦煌归义军政权与甘州回鹘之间的联系，而曹元忠翟氏夫人主要协调归义军政权内部的各种关系，笼络人心，将所管辖的百姓、官吏团结于曹氏归义军政权周围。最明显的例证就是S. 374《宋至道元二年(995 - 996)王汉子等谢司徒娘子布施疏麦牒》记载：“新乡副使王汉子、监使郁迟佛德、都衙马衍子、朱阿乐百姓等。右汉子、佛德、百姓等，自从把城，苦无丝发之劳，今司徒娘子重福，念见边城，恰似正二月布施百姓麦伍车，一一打与贫乏百姓，救难之接贫命饥荒种子。汉子、佛德、百姓老小女人参拜司

徒娘子恩得福因,应四遭番人专名无任感恩,束惧之至。今者汉子佛德于何都头手上领得雍归麦替麦拾伍车。又都衙先欠麦玖车三硕伍斗,并无升合不欠。谨具陈谢,谨录状上。牒件状如前,谨牒。至道元二年正月日新乡副使王汉子监使郁迟佛德等牒。”^[41]通过状文我们得知曹元忠夫人翟氏的这次布施主要救济新乡镇贫乏百姓的粮食种子,通过布施施恩于百姓之中。

(四) 曹延恭、曹宗寿的婚姻关系

曹元忠死后由曹延恭出任归义军节度使,敦煌莫高窟第454窟甬道南壁西向第一身是皇祖敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校侍中兼中书令托西大王曹议金、第二身是叔父敕推诚奉国保塞功臣归义军节度使特进检校太师兼中书令天册西平王曹元忠、第三身是窟主敕归义军节度瓜沙等州观察处置关内营田押蕃落等使兼中书令谯郡开国公食邑一千五百户食实封五百户曹延恭、第四身是新敕授归义军节度使曹延禄供养像,主室南壁东向第四身“窟主敕授清河郡夫人慕容氏一心供养。”显然这位慕容氏就是曹延恭的夫人,至于曹延恭是否还有其他夫人,由于文献记载和石窟题记记载的缺乏,我们只有留待以后研究,但是从慕容氏供养像所处位置看,她的前后还有女性供养人像,这些供养人像中很可能还有曹延恭的其他夫人存在。慕容氏是敦煌吐谷浑人的代表,象慕容归盈在曹氏归义军初期地位非常高,担任了瓜州刺史,与曹议金同时派使节出使中原,影响力非常大。这种联姻实际上将敦煌吐蕃吐谷浑人团结在归义军节度使周围。

曹延禄出任节度使的时间并不短,关于曹延禄的夫人,文献记载并不明确。罗瑶《榆林窟第20窟新发现供养人像考》一文认为莫高窟第55窟北壁东起第3身“新妇……阴氏”、第61窟南壁东起第13身“新妇小娘子阴氏一心供养”和南壁东起第14身“新妇小娘子阴氏一心供养”指的都是曹延禄夫人,其次榆林窟第20窟剥离出的“敕授武威郡夫人阴氏一心供养”也是指曹延禄夫人阴

氏。^[42]这样曹延禄起码有两位夫人,即于阗公主李氏和敦煌阴氏。通过这一联姻,对外可以得到于阗的支持,对内加强敦煌大姓之间的婚姻纽带关系。关于曹延禄其他夫人的资料我们目前看到的很少,曹延禄到底有几位夫人以及通过联姻建立的政治联盟如何,有待文献的进一步刊布后,予以解决。

曹延禄死后由曹宗寿接任节度使,关于曹宗寿的的夫人,根据俄藏敦煌文献Φ322《宋咸平五年五月五日曹宗寿夫妇施经题记》记载是济北郡汜氏:“施主敦煌王曹宗寿与济北郡夫人汜氏同发信心,命当府匠人造帙子及添写卷轴,入报恩寺藏讫。维大宋咸平五年壬寅岁五月十五日记。”敦煌汜氏是敦煌的大姓,敦煌文书中保存有记载汜氏家族的家传S.1889《敦煌汜氏人物传》,对汜氏家世记载比较清楚:敦煌汜氏源自济北郡卢县,汉成帝和平元年徙居敦煌,“代代相生,遂为敦煌望族。孝廉纪世,声誉有闻。”记载魏晋以来汜氏名人左丞相汜孔明、汜孚郎中汜续、晋冥安太守汜休藏、汜毗、番禾太守汜存、汜咸、汜嗣光、湟河太守汜漫、汜绪、汜瑗等,皆五凉时期名流。从这些记载看敦煌汜氏既是敦煌宦官世家,又是敦煌儒学世家,因此是敦煌古老的大姓。吐蕃统治时期敦煌汜国忠带领玉关驿户发动了一场针对吐蕃驻守敦煌官吏的起义,虽然这次起义最后以失败告终,但是在这次事件中吐蕃节儿等官员被杀,足以证实汜氏家族对敦煌地方政治的影响和势力之强大。另外从吐蕃时期敦煌佛教教团看,汜氏家族有人担任都法律之职。

晚唐五代敦煌汜氏家族积极与敦煌诸大姓联姻。见于记载的有与敦煌李氏家族的联姻,P.4640《大唐宗子陇西李氏再修功德记碑》记载李明振之母乃敦煌汜氏:“亡妣汜氏太夫人,龙沙鼎鼐,盛族孤标;庭训而保子谋孙,规范而清资不乏。承家建业,荐累代而扬名,闾阎连绵,长绪帝王之室。今乃逝矣,佳誉存焉。”敦煌地区有以汜氏命名的村落如汜家庄、汜法律庄、汜都知庄、汜押衙庄等,^[43]晚唐五代敦煌地区有很多的汜氏村落,表明晚唐五代敦煌

地区氾氏势力和人数上都有很大的优势。另外敦煌归义军政权中任职的氾姓人也很多,上自都押衙、都知兵马使、都头、马步都虞候,下至节度押衙、团头、宅官、孔目官、乡官、十将、教练、兵马使等都有氾氏家族人担任。敦煌邈真赞中就记载有曹氏归义军节度内亲从都头兼左厢马步军都知兵马使氾府君。^[44]还有瓜州衙推氾愿长带领瓜州合城僧俗百姓上书敦煌归义军节度使,请求为慕容使君(即慕容归盈)建立神庙。^[45]足以看出氾氏对归义军政权特别是曹氏归义军政权的影响之大。

敦煌莫高窟第98窟是曹氏归义军政权建立的石窟,从女性供养人题记中可以看出曹氏家族与氾氏家族联姻实际上从曹议金时期就已经开始了,有很多曹氏家族的女性嫁给敦煌氾氏家族:“故婆沙州诸军事夫人氾氏供养”;“妹第十四小娘子一心供养”,“侄女小娘子出适氾氏”。从供养人题记看敦煌曹氏家族与氾氏家族联姻时间比较早,到曹议金时期曾经将妹及侄女出嫁与敦煌氾氏,曹氏与氾氏家族的这种联姻,使曹议金代替张承奉再建归义军政权的过程中,得到了氾氏家族的强有力支持。

晚唐五代敦煌氾氏家族信仰佛教,在佛教教团中也有很大的势力,如氾福高曾经出任都僧录及都僧统,圆寂时的僧官是大唐敕授归义军应管内外都僧统充佛法主京城内外临坛供奉大德兼阐扬三教大法师,“洎金山白帝国举贤良,念和尚以众不群,宠锡恩荣之秩。遂封内外都僧统之号,兼加河西佛法主之名。五郡称大师再生,七州闻法王重见。爰及吏部尚书秉政敦煌,大扇玄风。和尚清座花台,倍敬国师之礼;承恩任位,传法十五余年。”^[46]另外晚唐五代敦煌佛教教团中还有一位高僧氾嗣宗“济北名家,敦煌鼎族……穷儒宗挽,八索九丘;究学海尽,三坟五典。挥毫指砚,词峰透出于锥囊;缀赋题篇,岂异龙门之激浪……可谓河陇仁师,殊方教主。”^[47]氾嗣宗当于944、945年前后出任都僧统之职。所以晚唐五代敦煌地区佛教发展与氾氏家族关系密切,曹宗寿与夫人氾氏

造经帙等,也与加强同佛教教团的联系,取得佛教界的支持有关。

报恩寺是晚唐五代敦煌地区主要官寺之一,根据我们研究,报恩寺收藏有《大藏经》,^[48]不然也不会需要这样大量的用于包裹佛经的经帙。很多敦煌高僧就出身于报恩寺,从吐蕃时期报恩寺就很有名,吐蕃时期报恩寺出过都教授李惠因,在当时有很大影响,是接任宋正勤出任沙州佛教教团的领袖都教授的。曹宗寿与夫人氾氏向报恩寺施舍这样多的经帙和卷轴,表明曹氏与报恩寺关系密切和报恩寺在敦煌佛教教团中地位之重要。

曹贤顺是曹氏归义军政权也是整个敦煌归义军政权的最后一任节度使,敦煌文献中保存他的资料非常少,特别是关于他的夫人的资料几乎看不到,我们只有留待以后研究解决。

通过对归义军政权的婚姻关系研究,基本上可以将归义军政权的婚姻关系分为三个层次来看:第一是敦煌归义军政权与敦煌各个大姓之间的通婚关系,这是每任节度使都非常注意的婚姻关系,这是因为晚唐五代敦煌归义军政权的实际权力还操纵在各个大姓的手中,他们担任了归义军使衙及其管辖机构的各种官职,通过与节度使之间的联姻又进一步巩固了这种地位。第二是归义军节度使加强与敦煌少数民族中实力强盛者的联姻,如张议潮之父与敦煌粟特人安氏的联姻,使张议潮收复敦煌及其河西的过程中得到了敦煌粟特人的大力支持。曹氏归义军政权同慕容氏和翟氏的联姻,也使敦煌少数民族团结在归义军政权的周围。第三注重同敦煌周边民族之间的联姻,如同于阗、甘州回鹘之间的联姻,由于这种联姻关系,使敦煌归义军政权同周边民族处于睦邻友好的关系之中。

注 释

[1]参郑炳林《敦煌碑铭赞三篇证误与考释》、《索勋纪德碑研究》,载

《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第179~207页、第239~254页。

[2] 郑炳林《晚唐五代敦煌归义军疆域演变研究》，《历史地理》第十五辑，上海：上海人民出版社，1999年，第57~63页。

[3] 郑炳林《晚唐五代敦煌归义军行政区划制度研究(之一)》，《敦煌研究》2002年第2期，第11~19页；《晚唐五代敦煌归义军行政区划制度研究(之二)》，《敦煌研究》2002年第3期，第68~73页。

[4] 参续华《悟真生平事迹初探》，兰州大学硕士学位论文打印稿。

[5] 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第41~43页。

[6] 《敦煌碑铭赞辑释》，第33~36页。

[7] 《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第110~113页。

[8] 郑炳林《索崇恩和尚修功德记考释》，《敦煌研究》1993年第2期，第54~64页。又载《敦煌吐鲁番文献研究》，第147~178页。

[9] 《敦煌碑铭赞辑释》，第72~75页。

[10] 同上，第33~36页。

[11] 同上，第267~268页。

[12] 同上，第275~276页。

[13] 同上，第301页。

[14] 邓文宽《也谈张淮深之死》，《敦煌研究》1988年第1期，第76~80页。

[15] 《敦煌碑铭赞辑释》，第400~401页。

[16] 郑炳林《索勋纪德碑研究》，《敦煌吐鲁番文献研究》，第179~207页。

[17] 《敦煌碑铭赞辑释》，第41~43页。

[18] 参荣新江《归义军史研究》，上海：上海古籍出版社，1996年，第203~204页。

[19] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓出版社，1995年，第916页。

[20] 《敦煌碑铭赞辑释》，第225~226页。

[21] 唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，北京：全国图书馆缩

微复制中心,1990年,第85~88页。

[22]《敦煌碑铭赞辑释》,第337页。

[23]P.3633《辛未年(911)七月沙州耆寿百姓等一万人状上回鹘可汗》,《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第377~380页。

[24]《敦煌碑铭赞辑释》,第485~486页。

[25]同上,第490页。

[26]同上,第261页。

[27]同上,第499页。

[28]《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,第38页。

[29]同上,第23页。

[30]《敦煌碑铭赞辑释》,第54~56页。

[31]同上。

[32]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第302~303页。

[33]同上,第二辑,第239页。

[34]同上,第二辑,第274页。

[35]《敦煌变文集》,北京:人民文学出版社,1984年,第114~118页。

[36]《敦煌佛教经录辑校》,第815~817页。

[37]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第98页。

[38]同上,第96页。

[39]同上,第100页。

[40]同上,第三辑,第101页。

[41]同上,第106页。

[42]罗瑶《榆林窟第20窟新发现供养人像考》,《敦煌研究》2004年第2期,第19~22页。

[43]郑炳林《晚唐五代敦煌村庄聚落辑考》,敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术研讨会文集—纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年(历史文化上)》,兰州:甘肃人民出版社,2002年,第122~162页。郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州:兰州大学出版社,2003年,第75~116页。

[44]P.2482、P.3268《汜府君图真赞并序》,参《敦煌碑铭赞辑释》,第502~503页。

[45]P.2943《宋开宝四年瓜州衙推范愿长等状》,参郑炳林《索勋纪德碑

研究》，《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州大学出版社，1995年，第179～207页。

[46] P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》，参《敦煌碑铭赞辑释》，第371～372页。

[47] S. 390《汜嗣宗和尚邈真赞并序》，参《敦煌碑铭赞辑释》，第510页。

[48] 郑炳林《晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理》，项楚、郑阿财主编《新世纪敦煌学论集》，成都：巴蜀书社，2003年，第338～357页。

晚唐五代敦煌归义军节度使多妻制研究

郑炳林

晚唐五代敦煌婚姻关系中的多妻制问题,受到了学术界的关注,谭蝉雪先生《敦煌婚姻文化》中提出多妻制的原因主要是子嗣、妻妾现象和社会特权等;^[1]高国藩认为多妻主要是为了增加人口,多妻制具有普遍性;^[2]陈永胜认为是敦煌地区性比例失调造成的社会现实;^[3]郑学檬认为一是性比例失调,二是敦煌地区女性地位较高不愿接受地位卑微“妾”的称呼。^[4]晚唐五代敦煌归义军史的研究中,关于归义军政权上层婚姻关系中的多妻问题,迄今为止,学界还未作过深入研究。就是对归义军节度使夫人的研究也是说法不一,存在很多矛盾,如首任节度使张议潮之父张谦逸,一说娶妻安氏,一说另有所娶,那么张谦逸就有娶两个夫人的可能;至于张淮深被杀之原因,也有学者认为是其庶子所致,因此张淮深也有双妻制的问题。曹议金是曹氏归义军的首任节度使,从敦煌文献的记载及其学术界研究的成果看,曹议金有甘州回鹘天公主和宋氏两位夫人,曹元德从莫高窟供养人题记看也存在两个夫人的可能。这就给学术界提出一个必须思考和亟待解决的问题,就是晚唐五代敦煌归义军节度使其高级官员是否存在双妻或者多妻制的问题。这不仅仅是解决归义军政权很多问题的关键,也是研究晚唐五代敦煌妇女问题的重要内容。本文通过对敦煌文献及其莫高窟供养人题记等大量资料的分析研究,力图对归义军政权上层的婚姻状况勾勒出一个大致轮廓。

张谦逸娶妻安氏,虽然没有直接文献资料证明,但是根据敦煌文书 P. 3551《药师琉璃光如来赞并序》记载:“则有清河张,敦煌郡大都督赐紫金鱼袋并万户侯,其公则威光奕奕,皎(皎)似珠星;精彩岩岩,净如冰雪。授赐南朝,拜谢重恩;腾星进路,德奉天庭;承恩回还,暗色来侵,不皇本郡。则有都督夫人安氏,岁在初筭,花姿发艳;似春沼之开莲;素质凝晖,等秋地之堪同;念金兰义切,思结发情深。”^[5]表明吐蕃统治时期敦煌郡有姓张的大都督曾经娶粟特人安氏为妻,而安氏信仰佛教,出资抄写过《药师琉璃光如来赞》。这位张姓的大都督经研究得知就是张议潮的父亲张谦逸。P. 3554 号是当时敦煌名僧敕授沙州义学都法师兼摄京城临坛供奉大德赐紫悟真所撰《谨上河西道节度公德政及祥瑞五更转兼十二时并共一十七首序》,记载河西节度使尚书张议潮以前曾经到过拉萨:“昔尚书曾赴逻娑,引道神人,祭水河边,龙兴紫盖,池现圣鸟,气运冲星,阵上回风,击添雷雹。”^[6]这次张议潮出使拉萨很可能就是跟随其父张谦逸去的。安氏为乞求出使顺利专门出资撰写了这篇《药师琉璃光如来赞并序》。这样我们实际上就确定了张议潮的父亲张谦逸的夫人是安氏,出身于移居敦煌的粟特人后裔。张谦逸是否还有其他夫人,这是问题的关键。贺世哲先生经过对敦煌莫高窟第 156 窟研究认为张淮深仅主持第 156 窟前室和甬道绘画,窟主还是张议潮本人。该窟主室东壁门上画三身男供养人像,题记漫漶,“画女供养人像两身(后面一身是侍女),面向南,题名为‘亡母赠宋国太夫人陈氏一心供养’。‘太夫人’是对长辈的尊称,张淮深母亲是巨鹿索氏,非陈氏。‘亡母陈氏’当系张议潮的母亲,陈氏对面的三身男供养人像当系张议潮的父亲张谦逸、哥哥张议潭以及张议潮自己。”^[7]如果这个看法不误的话,张谦逸又有一位夫人姓陈,可能出自敦煌望称颖川陈氏家族。表明张议潮的父亲张谦逸至少有两个夫人,一个姓陈,一个姓安。从文献记载看,二者的身份都是夫人,不存在妻妾尊卑高下之分。不同

的是,从文献记载看,陈氏的年龄比安氏的年龄要大一些,主要是因为陈氏先于安氏而亡。至于陈氏不封颍川而封宋国夫人原因,我们不得而知。有一点我们是确定的,就是陈氏不是敦煌的大姓豪宗。

张议潮是归义军首任节度使,其夫人姓宋,这在敦煌莫高窟供养人题记中有很多记载,如第156窟是张议潮所建的功德窟,该窟甬道南壁有张议潮、张淮深的供养人像,甬道北壁第一身就是“敕宋国河内郡君太夫人广平宋氏一心供养”像,南壁下绘有“河西节度使检校司空兼御史大夫张议潮统军驱除吐蕃收复河西一道行图”,北壁绘有司空夫人宋氏行李车马和“宋国河内郡夫人宋氏出行图”。另外在第94窟等供养人中也有宋氏供养像和供养人题记。张议潮除了宋氏之外还有没有夫人?从敦煌莫高窟供养人题记的记载看,张议潮的夫人除了宋氏之外还有其他人。从第156窟主室西壁龕下南向第六身“夫人索氏一心供养”,第八身“夫人傅氏一心供养”,第九身“夫人□□一心供养”。这些女性是张议潮的夫人还是张氏家族其他成员的夫人?第156窟的窟主是张议潮,因此这些夫人与张议潮应当是同辈,主室不存在其他人重修的可能,所以我们认为供养人中肯定存在张议潮其他夫人。敦煌莫高窟第94窟号称司空窟,窟中供养人题记正好证实张议潮的夫人决不仅仅只有宋氏一人,还有范阳卢氏。第94窟主室南壁中段有“母武威郡太夫人巨鹿索氏一心供养”像,北壁中段第一身是“叔母宋国太夫人宋氏”,第四身题名“叔母范阳卢氏”。^[8]既然第二、第三身是叔母身份。表明张议潮最少有两位夫人即河内宋氏和范阳卢氏,此外还有索氏、傅氏等,证实张议潮有好几位夫人存在。

张氏归义军政权第二任节度使张淮深的夫人是颍川陈氏,这在《张淮深造窟功德记》记载陈氏:“夫人,颍川陈氏,柔容美德,淑行兼仁;闺门处治理之心,抚下施贞明之爱;居尊不弃于蚕桑,在贵不忘于……亦受宠光,花笺出降于……虔诚奉乞,共建莲宫。

远……”^[9]根据《张淮深墓志铭》记载：“公以大顺元年二月廿二日殒毙于本郡……兼夫人颖川陈氏，六子：长曰延晖、次延礼、次延寿、次延锷、次延信、次延武等，并连坟一茔。”^[10]张淮深与陈氏连同六子被杀，但是在《张淮深造窟功德碑》中记载的张淮深儿子却还有延思、延嗣没有被杀，所以邓文宽先生根据这一点并墓志铭中记载到的“竖牛作孽”典故，认为张淮深是被其庶子延思、延嗣等人联合其叔父张淮鼎所杀，故称“死不以道”。^[11]如果邓文宽先生的推断正确的话，张淮深应当还有一位夫人，即延思和延嗣的母亲，表明张淮深至少有两位夫人。敦煌莫高窟第138窟北壁西向第十二身题名：“河西节度使张公夫人后敕授武威郡太夫人阴氏一心供养”。^[12]这位节度使张公就是第156窟前室北壁《莫高窟记》东侧供养人题名记载的张公，也就是张氏归义军第二任节度使张淮深，武威郡阴氏就是张淮深的夫人。

曹氏归义军政权的首任节度使是曹议金，曹议金有两位夫人并见载敦煌文献和莫高窟供养人题记中，特别是释门发愿文中曹议金的这两位夫人是一起出现的，表明她们两个地位相当，都是曹议金的正夫人。曹议金夫人敦煌宋氏，主要见载于P.4638《曹氏夫人宋氏邈真赞并序》：“夫人者，即前河西陇右一十一州节度使曹大王之夫人也。广平鼎族，膺婺宿而诞质河湟；天假英姿，稟神沙而降临莲府。年当卯岁，播淑德于宫门。贵族千求，结婚聘于王室。因得母仪婉顺，柔行每振于一川。妇道俱明，规范恒彰于五郡。温恭立性，高名传九族之中。愕节清贞，美响透六亲之内。冰姿皎洁，桃李莫比其芳颜。玉貌争鲜，松柏难夺其神志。眉偷初月，颊类红莲。秀丽越于西施，雅操过于南蜀。三从实备，能遵姜女之贤。四德皆通，岂亚秋胡之妇。庭训善政，育子晓五教之风。治理宫闱，谋孙探四儒之术。方保坤仪转曜，同岳石而齐坚。桂叶恒芳，等沧海而长寿。奈何天夺人愿，祸逼琼颜。神起妖灾，并臻内阁。遥寻秘术，延生之效难陈。远访良师，再活之期何有。辞天

公主，嘱托偏照于孤遗。别男司空，何世再逢于玉眷。郎君辟踊，二州天地而苍黄。小娘子悲啼，百鸟同哀而助泣。”^[13]在这篇逸真赞中我们可以明显得到这样几个信息，即宋氏是曹议金的夫人而不是庶夫人，她迟于曹议金而早于甘州回鹘天公主而死，死时嘱托天公主偏照其孤遗，表明她有子女。而在莫高窟供养人题记中甘州回鹘天公主与宋氏出现时，宋氏始终排列在天公主之后，这并不能说明宋氏的地位低或者宋氏是曹议金的庶夫人，而是曹氏归义军政权对外政策的产物。因为曹议金同甘州回鹘天公主的结合，主要是为了加强曹氏归义军政权同甘州回鹘睦邻友好关系的，所以回鹘天公主的政治地位决定了她在家庭中的地位处于宋氏之上。经研究认为回鹘天公主是天复四年(904)之前嫁给曹议金的，^[14]至于宋氏何时嫁给曹议金还有待进一步研究，我们认为肯定要早于回鹘天公主。曹议金除了回鹘天公主和宋氏之外还有没有其他夫人，根据莫高窟第98窟供养人题记的记载曹议金有三个夫人，该窟主室东壁门南侧北向第一身是回鹘天公主，第二身题名“郡君太夫人巨鹿故索氏一心供养”，第三身题名“郡君太夫人广平宋氏一心供养”。第98窟是后唐同光年间(923-925)所开凿，^[15]此时索氏已经病逝，说明她才是曹议金的第一个夫人，由于死的时间比较早，或者死后没有留下来子女，特别是她的活动或者在世时间是在曹议金执掌归义军政权之前，发愿文中都没有她的记载。这样曹议金就有三个夫人，二汉一胡，宋氏、索氏是敦煌的主要汉族大姓，回鹘李氏是曹氏归义军政权联盟的主要对象，通过婚姻关系，建立多民族的胡汉联盟政权。

清泰三年(935)曹议金病逝，由曹元德接任归义军节度使，曹元德在位前后仅仅5年，到939年就病逝了。在曹元德任节度使时开凿的石窟中，有关其夫人的明确记载目前还没有发现，但在敦煌文书和石窟供养人题记中还是保留下来关于她们的信息。莫高窟第108窟甬道南壁西向第一身是曹议金，第二身题名：“救河西

归义军节度押蕃落等使检校司空谯郡开国公曹元德一心供养”。从主室东壁门南侧女性供养人中有郡君太夫人巨鹿索氏、郡君太夫人广平宋氏供养像，是曹议金的两位汉族夫人供养像，北壁东向第九身“新妇翟氏一心供养”，第十一身“新妇小娘子阴氏供养”，^[16]这两位被称之为新妇的翟氏、阴氏很可能就是曹元德的夫人。虽然我们还不能确定这位阴姓的节度使夫人是哪个时期，她的丈夫是谁，但是至少给我们提供了一个研究线索，她很可能就是曹元德的夫人阴氏。S. 526《归义军曹氏时期武威郡夫人阴氏致某和尚书》就是阴氏节度使夫人出面调节节度使与僧团矛盾的书信。关于这一点我们还可以从敦煌其他文书得到证实，敦煌文书S. 2241《归义军时期君者者与北宅夫人书》称：“孟冬渐寒，伏惟北宅夫人司空小娘子尊体起居万福。即日君者者人马平善与□□□不用忧心，即当妙矣。切嘱夫人与君者者沿路作福，袄寺燃灯□劫不望。又嘱司空，更兼兵士远送，前程善咨令公，赐与羊酒优劳，合有信仪。在于沿路，不及晨送。谨奉状起居，不宣，谨状。十月十九日公主君者者状上北宅夫人状前。”^[19]司空是指曹元德，这位北宅夫人很可能就是曹元德的夫人阴氏。这样看来，曹元德有两个夫人，一个姓翟一个姓阴，也是胡汉联姻。

939年曹元德病逝，曹元深接任归义军节度使，曹元深在位时间也不长，仅有五年就病死了。关于曹元深夫人，我们无论是从莫高窟供养人题记还是敦煌文献都没有明确的记载，这为我们研究和考订曹元深夫人增加了很大的难度。

944年，曹元忠接替曹元深出任归义军节度使，曹元忠是归义军历史上任职时间最长的一位节度使。关于曹元忠的夫人，活动最频繁的是翟氏，我们经过研究认为她出身于胡姓家族，很可能与回鹘或者粟特人关系密切。翟氏夫人在曹元忠时期地位很重要，她对佛教的信仰对曹氏家族起了影响和带动作用，她曾经带领曹氏女性出供养具如经巾、幡等，倡导并积极参与龙兴、灵图二寺

的转经活动。而龙兴、灵图二寺是敦煌地区的主要官寺,敦煌佛教教团的官经主要收藏在这两个寺院,可见此次转经活动之规模。翟氏夫人对佛教的信仰和弘扬,推动了曹元忠执政时期石窟的开凿,莫高窟大型石窟的开凿主要在晚唐五代归义军时期,特别是曹氏归义军时期,其中以曹元忠夫妇开凿的石窟最大。当时敦煌地区的百姓官吏开窟造像,都要将翟氏作为主要供养人画在石窟的显要位置,如莫高窟第5窟杜氏家窟,该窟甬道北壁西向第一身绘制的是“敕受凉国夫人浔阳翟氏……”,^[22]就是曹元忠夫人翟氏。在翟氏的带动下曹氏家族的女性不是在依附其家族或者丈夫名下进行开窟造寺,而是曹氏家族女性联合起来单独开窟造寺。第61窟是她所开凿的石窟,主室南壁有施主“敕授浔阳郡夫人翟氏一心供养”像,同列还有几位女性值得我们注意,第十三身至第十五身“新妇小娘子阴氏一心供养”、“新妇小娘子阴氏一心供养”、“新妇小娘子翟氏一心供养”、“新妇小娘子邓氏一心供养”。^[23]绘制于翟氏之后的这四位新妇显然不可能是曹元忠的哥哥曹元德和曹元深的夫人,也不可能是曹元忠的儿子曹延禄等人的夫人,因此这里只有一个解释,就是这些所谓新妇就是曹元忠的其他夫人。

曹元忠死后由曹延恭出任归义军节度使,敦煌莫高窟第454窟甬道南壁西向供养人第三身是窟主敕归义军节度瓜沙等州观察处置关内营田押蕃落等使兼中书令谯郡开国公食邑一千五百户食实封五百户曹延恭,主室南壁东向供养人第四身“窟主敕授清河郡夫人慕容氏一心供养。”^[24]显然这位慕容氏就是曹延恭的夫人,至于曹延恭是否还有其他夫人,由于文献记载和石窟题记记载的缺乏,我们只有留待以后研究,但是从慕容氏供养像所处位置看,她的前后还有女性供养人像,这些供养人像中很可能还有曹延恭的其他夫人存在。

曹延禄出任节度使的时间并不短,但是关于曹延禄的夫人的资料我们目前看到的很少,曹延禄有几位夫人以及这些夫人出身

的家族姓氏,都有待在以后的文献刊布中去解决。

曹延禄死后由曹宗寿接任节度使,关于曹宗寿的的夫人,根据俄藏敦煌文献Φ322《宋咸平五年五月五日曹宗寿夫妇施经题记》记载是济北郡汜氏:“施主敦煌王曹宗寿与济北郡夫人汜氏同发信心,命当府匠人编户造帙子及添写卷轴,人报恩寺藏讫。维大宋咸平五年壬寅岁五月十五日记。”^[25]

曹贤顺是曹氏归义军政权也是整个敦煌归义军政权的最后一任节度使,敦煌文献中保存他的资料非常少,特别是关于他夫人的资料几乎看不到,我们只有留待以后研究解决。

通过以上我们对晚唐五代敦煌归义军政权中几位担任节度使的夫人及其夫人数量、出身家族进行研究考证,除了曹延禄、曹贤顺的夫人没有办法考订出来外,其他节度使一般娶妻都在两个或者两个以上,这种情况不仅仅是节度使本人娶几位夫人,就是其家庭的其他男性娶好几位夫人也习以为常,因此是否可以这样认为:晚唐五代敦煌地区一夫多妻的情况比较普遍。这种情况的出现,有其深远的历史和社会根源。虽然唐律规定一夫一妻制度,但是这种制度在执行过程中因时间地点不同而面临的社会问题各异,并没有一成不变的彻底执行,特别在边地,由于战争频发男女性比例严重失调而彻底放开。在唐开元天宝年间的敦煌和高昌地区,多妻制已经成为普遍现象,如《唐天宝六载(747)敦煌郡敦煌县龙勒乡都乡里籍》记载户主47岁的程思楚有三个妻子:妻马36岁;妻常32岁;妻郑31岁。弟39岁的思忠有妻二:妻郑27岁;妻郑22岁。弟35岁的思太有妻二:妻李29岁;妻白28岁。户主程什住78岁,有妻二妾一:妻茹68岁;妻王47岁。户主77岁的程仁贞有妻二人:妻宋69岁,妻安61岁;户主51岁的程大忠有妻二人:妻张53岁,妻宋22岁;户主47岁的程大庆有妻二人:妻画45岁,妻卑载35岁;户主49岁的程智意有妻二人:妻郑45岁,妻薛36岁。^[24]所记载的程姓六户九个已婚男性中有三妻、二妻、一妻。

另外 S. 514《沙州敦煌县悬泉乡宜禾里大历四年(769)手实》记载安大忠户有亡叔妻二人:张年三十七岁,寡;张年四十四岁,寡。^[35]表明安大忠叔娶妻二人。从这个记载看出一夫一妻制度形同虚设,而沿用成俗的是多妻制度,这一制度在唐朝敦煌的实行对晚唐五代敦煌归义军的多妻制的实行产生了直接的影响。再加上晚唐五代敦煌地区经常进行战争,特别是不但敦煌地区是这样,就是临近敦煌的西州地区同样也执行一夫多妻制,如 68TAM103:18/4(A)《唐男粟粟户残籍》记载粟粟的父亲娶妻最少三人:妻李年廿、妻赵年拾伍、妻范年拾陆。^[36]表明西州同敦煌地区一样,一个男性可以娶几个妻子。唐代这种边地与内地执行政令中的差异,与当地居民结构和政治地位关系密切,这里吐谷浑、粟特人占了近三分之一,又是战争多发区,人口损耗严重,故婚姻制度放得比较松,多妻现象普遍,归义军时期沿袭了这一习惯。

唐代敦煌地区的一夫多妻制度在吐蕃和归义军时期得到继续沿用。根据 S. 542《戊年(818)沙州诸寺寺户妻放毛簿》记载安均有妻和小妇;S. 3782《子年(9世纪前期)五月左二将百姓汜履倩等户籍》记载汜国珍有妻张念念、小妇宠宠;还有另外一户有妻和小妇。表明吐蕃统治敦煌时期,一夫多妻制仍然被沿用,只是称法有所变化,年龄大的称妻,年龄小的称小妇。妻与小妇的关系在身份上若是平等的,就表明吐蕃时敦煌地区也实行一夫多妻制。

归义军政权建立之后,面临的问题主要是人口,因此归义军政权一建立就着手户口清查和人口登记,这些我们都可以从归义军建立初期的各种户籍簿中得到证实。晚唐五代敦煌归义军节度使的多妻制度一方面就是继承了这种传统的婚姻状况,因为多妻制度在中国有其悠久的历史,但是妻妾分明,作为妻子只有一人,即一妻多妾。但是在唐代敦煌地区出现了、多妻现象,这种现象直接影响到归义军政权节度使的婚姻关系,利用和沿用敦煌地区已经行用很多年的多妻制度以加强归义军政权与敦煌诸大姓间的政治

联盟关系非常必要。不仅仅在归义军节度使是这样,就是一般普通百姓,只要经济情况允许,都可以续嫡多妻。S. 4577《癸酉年(973)十月五日杨将头遗物分配凭据》:“癸酉年十月五日申时,杨将头遗留与小妻富子伯师一口,又镜架匱子,又舍一院。妻仙子大锅壹口。定千与驴壹头,白迭袄子一,玉腰带两条。定女一斗锅子一口。定胜鏊子一,又匱壹口。”^[37]杨将头有两房妻室,即富子和仙子,表明晚唐五代敦煌地区一夫多妻是比较常见的现象。这种敦煌地区历史上的多妻制度的实行沿用就构成了归义军政权多妻制度的社会基础。

归义军节度使多妻还有另外的原因,就是婚姻是作为一种政治的辅助手段出现的,晚唐五代敦煌地区的大姓执掌政权的情况比较严重,每位节度使的上台或者政权的取得都与其他大姓的支持分不开,婚姻是他们取得其他大姓支持并加强合作关系的主要手段,所以晚唐五代敦煌归义军节度使几乎每位都娶好几位夫人,夫人之间的地位有时并不因为她与节度使本人成亲的时间迟早分尊卑贵贱,而是决定于她们家族或者本人在敦煌的影响力,婚姻的多元化实际上是畸形政治的产物。

注 释

[1] 谭蝉雪《敦煌婚姻文化》,兰州:甘肃人民出版社,1993年,第102~108页。

[2] 高国藩《敦煌俗文化》,上海:上海三联书店,1999年,第176~180页。

[3] 陈永胜《敦煌吐鲁番法制文书研究》,兰州:甘肃人民出版社,2000年,第162~165页。

[4] 郑学檬《七世纪后期至八世纪后期敦煌县人口结构试析》,《敦煌学辑刊》1984年第1期,第19~27页。

[5] 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,

第306页《张淮深墓志铭》注7。

[6] 录文参《敦煌碑铭赞辑释》，第402页。

[7] 贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，参敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986年，第194~236页。

[8] 《敦煌莫高窟供养人题记》，第72~74页。

[9] P. 3720 和 S. 5630《张淮深造窟功德碑》，录文参《敦煌碑铭赞辑释》，第267~279页。

[10] P. 2913《张淮深墓志铭并序》，录文参《敦煌碑铭赞辑释》，第301页。

[11] 邓文宽《也谈张淮深之死》，《敦煌研究》1988年第1期，第76~80页。

[12] 《敦煌莫高窟供养人题记》，第64页。

[13] 《敦煌碑铭赞辑释》，第225~226页。

[14] 徐晓丽《曹议金与甘州回鹘天公主结亲时间考》，《敦煌研究》2001年第4期，第112~118页。

[15] 贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》称：“曹议金建成第98窟的时间应当在同光(923-925)前后。”

[16] 《敦煌莫高窟供养人题记》，第51~55页。

[17] 高启安《一封尘封千年的贵夫人情书—敦煌写卷 S. 526 内容试探》，《社科纵横》1999年第4期。

[18] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第38页。

[19] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑，第23页。

[20] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第98页。

[21] 同上，第96页。

[22] 《敦煌莫高窟供养人题记》，第3页。

[23] 同上，第20~25页。

[24] 同上，第171页。

[25] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第415页。

[26] 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第120~124页。

[27]《敦煌碑铭赞辑释》，第41~43页。

[28]郑炳林《晚唐五代敦煌村庄聚落辑考》，敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术研讨会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年（历史文化上）》，兰州：甘肃人民出版社，2002年，第122~162页。郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州：兰州大学出版社，2003年，第75~116页。

[29]P. 2482、P. 3268《汜府君图真赞并序》，参《敦煌碑铭赞辑释》，第502~503页。

[30]P. 2943《宋开宝四年瓜州衙推汜愿长等状》，参郑炳林《索勋纪德碑研究》，《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第179~207页。

[31]P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》，参《敦煌碑铭赞辑释》，第371~372页。

[32]S. 390《汜嗣宗和尚邈真赞并序》，参《敦煌碑铭赞辑释》，第510页。

[33]郑炳林《晚唐五代敦煌诸寺藏经与管理》，项楚、郑阿财主编《新世纪敦煌学论集》，巴蜀书社，2003年，第338~357页。

[34]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第171~181页。

[35]《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》，成都：四川人民出版社，1990年，第213页。

[36]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，唐长孺主编《吐鲁番出土文书》图版本第二册，北京：文物出版社，1994年，第125页。

[37]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第154页。

晚唐五代敦煌地区粟特妇女生活研究

郑炳林

晚唐五代敦煌地区的粟特居民与聚落,我们曾在《晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落》一文中进行了详细的论证,根据大量的文书资料认为晚唐五代敦煌地区生活着大量的粟特等胡姓居民,他们基本上保留了唐天宝年间从化乡的分布状态,有粟特人为主建立的村落如曹家庄、安家庄、罗家庄、翟家庄、康家庄、石家庄等,还有很多粟特等胡姓居民生活在晚唐五代敦煌各个乡里村落之中,与汉族杂居在一起;同时我们证实晚唐五代敦煌地区的粟特人仍然保留着其特有的管理方式,归义军政权以蕃部落使等以胡制胡进行管理。而作为敦煌粟特人研究的一个重要方面——粟特女性研究,直到目前还没有人就这一问题进行过探讨,因此对粟特妇女生活进行研究很有必要。敦煌文献在记载敦煌粟特人的同时也大量记载到粟特女性的社会生活,本文准备就晚唐五代敦煌地区的粟特人妇女的佛教信仰、婚姻关系、经济生活等问题进行一些探讨,以揭示晚唐五代敦煌地区粟特妇女社会活动的主要内容和影响。

一、晚唐五代归义军时期敦煌 胡姓妇女与佛教信仰

晚唐五代敦煌的胡姓妇女社会活动构成了敦煌粟特人活动的

一部分。从这些胡姓妇女的社会活动中,我们可以看出少数民族对敦煌妇女的巨大影响,同时我们还可以从中看到汉族文化道德对胡姓妇女带来的风气转变。敦煌地区从汉代建立敦煌郡起,就是多民族居住区域,这里有汉族移民,也有少数原著民族,同时随着历史的发展,又有大量的其他民族移居敦煌地区,如吐蕃人、吐谷浑人、鄯善人、龙家人、粟特人等,吐谷浑被吐蕃占领后,有吐谷浑部落于武周时期迁居敦煌,归义军时期敦煌还设置有吐谷浑部落,特别是在瓜州地区出现了吐谷浑慕容氏为中心的政权,虽然表面上还隶属于敦煌,实际上已经非常独立,单独派遣使节出使中原王朝,要挟敦煌归义军政权为慕容家族建立家庙等,这些都说明他们势力的壮大。吐蕃占领敦煌约七十年时间,公元848年张议潮带领敦煌的汉族人起义推翻了吐蕃在敦煌的统治,但是居住在敦煌地区的吐蕃人并没有全部离开敦煌地区,高居海《使于阗记》就记载肃州与瓜州之间有很大一块是由吐蕃人占据着的,敦煌文献记载到的很多居民就是吐蕃移民,他们改用汉姓,但是使用吐蕃名字,这就表明吐蕃移民在归义军时期仍然定居敦煌,他们一方面进行着他们的汉化过程,另一方面仍然顽强地维护其原有社会风俗习惯,他们的存在和吐蕃人对敦煌地区的长期统治,必然会对敦煌地区的社会风气产生很大的影响。其次像龙家、鄯善人等,同样对敦煌地区的社会风气产生了巨大影响。相对而言,对晚唐五代归义军时期敦煌影响最大的是粟特人。粟特人进入敦煌地区并移居敦煌地区是一个长期的历史过程,唐代敦煌有由粟特人建立的聚落——从化乡及其所管辖的村落。吐蕃占领敦煌后,从化乡的建置虽然取消了,但是粟特人的聚落还存在,特别是到归义军时期敦煌地区大量的胡姓聚落出现,表明胡姓居民在敦煌的增多和胡姓人的影响力。胡姓妇女是粟特人的一部分,她们的各种社会活动代表了粟特人在敦煌地区的社会活动。根据敦煌文献的有关记载,晚唐五代归义军时期敦煌胡姓妇女的社会活动主要是佛教信

仰及其相关的社会活动。

胡姓妇女与敦煌地区的佛教发展和传播。晚唐五代敦煌地区佛教传播的主要形式是开窟造像做功德,从供养人题记看敦煌莫高窟中就有粟特人建立的家窟,如莫高窟第387窟建于盛唐,五代重修,西壁龕下有清泰元年修功德记,西壁龕下南侧供养人像列北向第一身是都僧统京城内外临坛供奉大德阐扬三教大法师康维宥,依次有律师兼大众都维那康应愿、大乘贤者康知兴、大乘贤者康口兴、大乘贤者康易儿、康忠信、康昌进、右厢将头康口信、康庆及其子侄等18人的供养像和题名,表明这个窟于五代时期已经归敦煌粟特人康家所有,成为康家的家窟。东壁门北侧女性供养人中有康氏家族的女性,也有与康氏家族联姻的汉族女性。^[1]表明粟特女性同男性一样参加建窟造像做功德的各种活动,对晚唐五代敦煌地区的佛教发展产生巨大的影响。

晚唐五代敦煌粟特人女性同汉族一样出家为尼,孤影青灯,念佛为事。S. 2199《唐咸通六年(865)尼灵惠唯书》:“尼灵惠唯书。咸通六年十月廿三日尼灵惠忽染疾病,日日渐加,恐身无常,遂告诸亲,一一分析,不是昏沉之语,并是醒苏之言。灵惠只有家生婢子一名威娘,留与侄女潘娘,更无房资。灵惠迁变之后,一仰潘娘葬送营办,已后更不许诸亲恢护。恐后无凭,并对诸亲,遂作唯书,押署为验。弟金刚;索家小娘子;外甥尼灵皈;外甥十二娘(押);外甥索计计;侄男康屯(署名);侄男福晟(押);侄男胜贤(署名);索郎水官;左都督成真。”^[2]既然灵惠的侄男姓康,因此尼灵惠俗姓康无疑。吐蕃统治时期敦煌粟特女性信仰佛教,出家为尼的记载很多,表明粟特妇女信仰佛教对佛教传播推动之大。P. 3047粘连于《来俄斯难芝施入疏》之前的僧尼名录记载尼的部分中粟特女性有米无量、安悉悟、何赵娘、石小盖、石媚娘、罗青明等。^[3]同卷《吐蕃占领敦煌时期孙公子等施入历》记载“曹二娘施发一箭”。还记载粟特男性施舍人有安庭金等。同卷《吐蕃占领敦煌时期康

喜奴等施入历》记载施舍者粟特人女性有“米老妻油三升”，男性有康喜奴、翟十一、罗十一、米进荣、石十一、何僧奴等。

其次从唐代敦煌从化乡的居民结构看，敦煌的粟特人中有贺姓，归义军时期敦煌的胡姓居民中仍然有贺姓居民。贺姓妇女在莫高窟建窟造像修功德也有记载，第14窟中心龕柱东向面坛沿下北侧供养人像列南向第一身为“故母六娘子贺氏一心[供养]”；中心龕柱北向面下部供养人像列东向第一身为“妮子阿敦悉力供养”，第二身为“妮子延美供养”。^[4]窟主我们无法知道是否属于胡姓粟特人，但是我们根据贺氏的两个女儿特别是长女阿敦悉力的名字看，是个胡姓家庭。第14窟是敦煌莫高窟中很有特色的石窟，所绘制的壁画十分精美，是晚唐敦煌石窟的杰作，绘有药师经变、弥勒经变、观音经变、文殊变、普贤变等，这样高水平的石窟壁画，出自于一个粟特人家窟中，而且是女性占主导地位的家庭，是值得给予足够重视的。我们是否可以作这样的推测，这个石窟是一个粟特人家庭所建，目的主要是礼佛并为其母祈福，带有浓郁的忏悔色彩。这是一个粟特人家族为其亡母建的功德窟，女性供养人有记载，但是男性供养人却看不到，是否说明在胡姓家庭中，女性的地位和权利要比汉姓家庭中高。

安氏家族是晚唐五代敦煌粟特人中势力最大的一支，张氏归义军时期曾经出任归义军节度副使，与张氏家族联姻。敦煌莫高窟第129窟是盛唐所建，五代时期变为敦煌粟特人安氏的家窟，东壁门北侧有五代女性供养人，南壁有安国财、安永存等一批男性供养人题记，北壁是安氏家族中女性供养人像，在女性供养人中除了安氏女儿外，就是安氏家族内眷。^[5]

石家也是敦煌的粟特人中有影响的一支，敦煌莫高窟中第171窟建于盛唐，到归义军时期变为敦煌石姓粟特人的家窟，西壁龕下有归义军时期供养人题记，南侧自北向南有石丑定、石丑成、石丑儿等供养人像，北侧有新妇邓、翟等供养人像。^[6]

敦煌莫高窟第196窟是一个晚唐由敦煌粟特人何氏家族建立的家窟,敦煌那顿悟贤者何曹求、何善住、纸匠都料何员住、兵马使何口慎等供养题记,女性供养人题记有新妇何氏二娘子等,从这个题记看敦煌的粟特人还盛行族内通婚的习俗,还有“敬画菩萨一身优婆姨一心供养”,^[7]从这条记载看,这个石窟壁画的绘制还有粟特妇女参与。一般来说,汉族妇女出现在石窟中基本上是为家庭的陪衬,而粟特妇女参与石窟绘制同时要把自己的身份体现出来,这是胡姓妇女与汉族妇女区别之处。

除了由敦煌粟特人建立的家窟中出现的女性外,其他出嫁于汉族家庭的粟特女性也经常在其夫家开凿的石窟中绘制有她们的供养像,第192窟主室东壁门北下北向第四身“新妇石氏一心供养”,同列还有阎氏供养像,由甬道北壁底层供养人题记得知这个石窟是索家窟。^[8]表明粟特妇女出嫁汉族之后,同汉族妇女一样参与家族的开窟塑像修功德活动。第265窟是北魏修建的石窟,南壁、北壁有五代绘制供养人像,其中北壁女性供养人中就有“女口娘子安氏一心供养”。^[9]敦煌莫高窟320窟是盛唐修建的石窟,从现存的供养人题记看该窟到归义军时期成为赵家窟,北壁女性供养人像列就有“新妇安氏一心供养”。^[10]第338窟东壁门北侧晚唐女性供养人像列北向第三身“故新妇安氏[一心供养]”。^[11]

莫高窟第285窟是北魏修建的石窟,北壁发愿文西侧供养人东向第一身是“清信女史崇姬所供养时”,^[12]这可能是最早出现的粟特女性供养人题记。

敦煌的粟特人是一个商业民族,虽然长期居住敦煌,使其经济生活发生了很大变化,有从事农业、畜牧业等,但是从总体上看,作为一个商业民族的性质基本没有发生变化,在佛教信仰上他们既不放弃原有的祆教,又信仰佛教,同时积极接受汉族文化,处处体现了一种商业民族的投机心理。敦煌莫高窟虽然有很多粟特人建立的家窟,但是这些家窟很少是他们自己亲自开凿的,大部分是重

修或者改建原有洞窟而成。康秀华是吐蕃时期敦煌的著名商人,也是吐蕃敦煌官员部落使,曾经为写一部《大般若经》向佛教教团出资麦粟银器等约 600 石麦,但是出现他的供养人题记的第 44 窟是盛唐所建,而且康秀华的题名出现在南壁中部观音像上端,表明吐蕃时期 44 窟当时是康秀华的家窟,康秀华改建他人石窟变成自己的家窟,44 窟当时是无人的石窟还是通过商业的手段的购买而来的,我们无从得知,但是一个事实摆在我们的面前,就是这样得到石窟比重新开凿石窟要合算,反映了粟特民族的商业投机心理也使用到佛教信仰上。^[13]此后这种风气一直影响着敦煌粟特人,我们上面提到的第 171 窟石家窟、第 129 窟安家窟、第 14 窟等都是重修的家窟。粟特妇女虽然汉化很深,接触了很多汉族的东西。但是从本身来说还没有摆脱粟特民族商业文化,她们参与其家庭修建的石窟,只是作为粟特家庭的一员的身份出现。

二、晚唐五代敦煌粟特人的婚姻关系

关于粟特人的婚姻状况,根据 P. 3532《慧超往五天竺国传》记载,粟特人“极恶风俗,婚姻交杂,纳母及姊妹为妻……兄弟十人、五人、三人、两人共娶一妻,不许各娶一妇,恐破家计。”^[14]表明粟特人婚姻习惯是比较开放的,与汉族的风俗习惯不一样。但是居住敦煌的粟特人基本上接受了汉族文化,实行一夫一妻制度。

晚唐五代敦煌地区的粟特人由于生活时间很久,就生活习惯来说,和敦煌地区的汉族或者其他少数民族的区别不大。不过移居敦煌的粟特人还保留有原有粟特人的很多痕迹,注重与粟特人之间的婚姻关系同时,也重视与汉族及其他少数民族之间的婚姻关系。吐蕃人是生活在敦煌地区的外来移民之一,吐蕃与胡姓之间的联姻加强了蕃胡关系和敦煌各个民族之间的融合。书写于 P. 3753《唐大顺二年(891)正月普光寺尼定忍等辞职牒并判辞》的

《康汉君状一件》解决了这个问题：“敦煌乡百姓康汉君状。右汉君阿耶亡后，阿娘不知共谁相逢，生一儿子，男女无别，养成七岁，名悉劬都，被回鹘打将，更得十年，却走到沙州，然昨去再合户时，便入人户，亲生无别，役次行人，依例无阙。今年廿有三，今被吐谷浑部落争论，定裁土浑。况前都不知闻，依理有屈，伏望大夫仁恩详察无辜，要人料役，汉蕃吐浑，总管□□役次是一，乞赐文凭，免矜搅扰，请处分。”^[15]文书记载康汉君阿娘私生子悉劬都，经过我们研究可能是与吐蕃人所生，使用名字有吐蕃人名的特征。^[16]从这件文书我们可以看出晚唐五代敦煌地区的粟特人也注意与吐蕃移民的联姻，而且这种胡蕃间的婚姻比较常见，这是以前很少见的现象。

注重与汉族的联姻是粟特人婚姻关系的一大特点。S. 2174《天复九年(909)董加盈兄弟三人分家契》记载：“天复九年己巳岁闰八月十二日神沙乡百姓董加盈、弟怀子、怀盈兄弟三人，伏缘小失父母，无主作活，家受贫寒，诸道客作，兄弟三人久久不溢。今对姻亲行巷，所有些些贫资，田水家业，各自别居，分割如后：……右件家业，苦无什物，今对诸亲，一一具实分割，更不得争论。如若无大没小，决杖十五下，罚黄金壹两，充官入用，便要后验。闰八月十二日，立分书。兄董加盈(押)；弟董怀子(押)；弟董怀盈(押)。见人阿舅石神神(押)；见人耆寿康常清(押)；见人兵马使石福顺(押)。”^[17]由分书内容得知康常清、石福顺也是董加盈家的姻亲，这样董加盈家同敦煌粟特人石氏、康氏家族都有姻亲关系，当汉族的董加盈兄弟闹矛盾分家时，作为姻亲出面进行调停和解，特别是分家是一个家族的大事，必须有姻亲中威望高的人在场特别是舅舅才能分家。足见这种胡汉联姻受到粟特人的重视，也表明粟特人在婚姻关系上深受汉族文化的影响。从分家结果看主要遵循了一个等分原则，这是敦煌汉族人分家的基本原则，^[18]从中看出敦煌粟特人汉化的程度。

敦煌地区的胡汉联姻实际上从吐蕃统治敦煌期间已经开始,敦煌 P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载索齐周有女二“一张家,一曹家”,^[19]S. 3287《子年五月百姓索宪忠户口状》记载索宪忠之男远远娶同部落都石奴妹女鞠某,^[20]索氏虽然是敦煌的大姓豪宗,在吐蕃异族的统治之下,大姓身份界限已经不明显,地位下降,不再讲究门阀出身,开始同胡姓人进行联姻。表明从吐蕃统治敦煌之后,胡汉联姻的风气已经悄然兴起,这种风气就奠定了张曹归义军节度使胡汉联姻的基础,也影响到归义军政权的性质。归义军时期这种胡汉联姻随着胡姓人的势力在归义军政权中的加强,更加普遍。^[21]敦煌藏经洞中出土的幡画 ch. Ivii. 004 (BM. S. P. 54)《太平兴国八年七月十七日米延德发愿文并供养人题记》记载米延德家与敦煌的曹氏、王氏、康氏等联姻。^[22]从中可以看出敦煌地区的胡姓人在与汉族联姻的同时,更加注重胡姓人之间的通婚。Ch. Iviii. 003《建隆四年(963)五月廿三日施主康清奴发愿文并供养人题名》记载康清奴家族两代曾与阴氏通婚。^[23]P. 3569《唐光启三年四月为官酒户马三娘龙粉堆支酒本和算会牒》记载龙粉堆娶妻马三娘,^[24]P. 3257《后晋开运二年十二月河西归义军左马步押衙王文通牒及有关文书》记载寡妇阿龙原来出嫁索氏;P. 3859《丙申年(936)十月沙州报恩寺常住百姓名目》记载张保山二子,分别娶妻杨氏和石氏;S. 4710《唐年代未详(公元九世纪后期)沙州阴屯屯等户口簿》中记载张猪子妻姓康。敦煌莫高窟第 196 窟是粟特人何氏开凿的家窟,与何氏、索氏通婚;莫高窟第 387 窟是康氏家窟,与宋氏、唐氏、画氏、游氏、叶氏、赵氏等汉姓通婚。^[25]第 129 窟是经五代重修的安氏家窟,绘有安国财等供养人像,由女性供养人和男性供养人子婿等记载看,晚唐五代敦煌安氏家族与张氏、阴氏、薛氏、王氏、贾氏、武氏、郭氏、赵氏等联姻。第 148 窟是李明振家族的家窟,从女性供养人题记看,晚唐敦煌李氏曾与粟特人何氏联姻。这些胡汉联姻基本反映出来了归

义军政权的联姻状况。

我们从晚唐五代敦煌地区的胡姓居民的婚姻状况可以看出这样几个特征:第一,根据学术界研究的成果,粟特人十分注重族内通婚,特别是胡姓家族与胡姓人家族的通婚关系,这种关系在当时胡姓人的心目中要重要于其他婚姻关系,如何氏家族就与何姓人,而在汉族人观念下,同姓人之间一般不主张通婚,所以这既是一种婚姻关系,也反映了胡汉婚姻伦理观念之间的差异。第二,胡汉通婚是这些晚唐五代敦煌胡姓居民汉化的主要的途径,所以对于敦煌的胡姓人来说,非常鼓励同汉族特别是敦煌汉族大姓之间的联姻,而且这种婚姻是晚唐五代敦煌胡姓人族外通婚的主体。第三,开始同其他民族的联姻,如吐蕃、回鹘、吐谷浑等民族的联姻,但是这种联姻毕竟不是胡姓人通婚的主要对象,这反映了归义军时期胡化的倾向虽然有,但不是发展的主体趋势。

三、晚唐五代敦煌地区胡姓妇女的社会经济生活

晚唐五代敦煌的胡姓妇女深受敦煌粟特人风俗的影响,从事与男性相同的社会经济生活。从天宝年间(742-755)敦煌县从化乡差科簿记载看,居住敦煌的粟特人主要从事商业经济,吐蕃占领敦煌之后,仍然没有改变这种状况,商业经济仍然是敦煌粟特人从事的主要经济的长项,从事胡粉生意而致巨富的康秀华,成为吐蕃时期敦煌粟特人官商一体化的代表。到归义军时期,敦煌地区的粟特人随着他们在归义军政权中的地位变化,其他方面也发生了相应的变化。从任职上说担任了归义军政权的各级官职,参与了归义军时期的各种社会活动,当时各种经济生活中都留下了他们的足迹,不但从事商业,而且从事农业、畜牧业、手工业等。作为粟特女性同样从事这些经济活动并在其中处于主导作用。这些粟特女性分为两个方面,一是出身粟特人的女性,二是出嫁给粟特人

的其他民族女性。但是他们所表现出来的和从事的经济活动应当都是粟特女性的经济生活。

敦煌文献记载酒户马三娘情况最能说明胡姓妇女所从事的经济生活及其在家庭中的地位。P. 3569《唐光启三年(887)四月为官酒户马三娘、龙粉堆支酒本和算会牒附判词》:

官酒户马三娘、龙粉堆。

去三月廿二日已后,两件请本粟叁拾伍驮,合纳酒捌拾柒瓮半。至今月廿二日,计卅一日,伏缘使客西庭、王祭微及凉州、肃州、蕃使繁多,日供酒两瓮半已上,今准本数欠三五瓮,中间缘在四五月艰难之济,本省全绝,家贫无可吹爨,朝忧败阙。伏乞仁恩,支本多少,充供客使,伏请处分。

牒件状如前谨牒。

光启三年四月 日龙粉堆牒。

付阴季丰算过。廿二日。淮深。

押衙阴季丰。

右奉判令算会,官酒户马三娘、龙粉堆,从三月廿二日于官仓请酒本貳拾驮,又四月九日请酒本粟壹拾伍驮,两件共请粟叁拾伍驮。准粟数合纳酒捌拾柒瓮半,诸处供给使客及设会赛神,一一逐件算会如后:西州回鹘使上下叁拾伍人,每一日供酒捌斗陆胜,从三月廿二日至四月廿三日,中间计叁拾貳日,计供酒肆拾伍瓮伍斗貳胜。王祭微使上下陆人,每一日供酒壹斗陆胜,从三月廿二日至四月廿三日,中间计叁拾貳日,供酒捌瓮叁斗貳胜。凉州使曹万成等三人,每一日供酒玖胜,从三月廿二日至四月廿三日,中间计叁拾貳日,供酒肆瓮半壹斗捌胜。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,每一日供酒貳斗肆胜,计供酒伍瓮半陆胜。三月廿三日泻匠王专等支酒壹瓮。四月十日赛官羊神用酒壹瓮。四月十四

日夏季赛袄用酒肆瓮。四月十四日夏季赛袄用。右奉处分。十五日上窟用酒两瓮。十七日祭雨师用酒两瓮。廿一日都香(乡)口赛青苗神用酒壹瓮。廿二日西衙设回鹘使用酒叁瓮。已上诸处供给计用酒捌拾壹瓮半贰胜,准粟数使用外,余欠酒伍瓮伍斗捌胜。

右通前件酒一一检判凭算会如前,伏请处分。

牒件状如前谨牒。

光启三年四月 日押衙阴季丰牒

西州使今月廿五日发□(用)酒□瓮自供。廿三日。

(后缺)^[26]

从这件文书我们可以看出,在马三娘龙粉堆的家庭中,马三娘处于主导地位,这个家庭是以马三娘为中心运转的,龙粉堆处于从属地位,至于形成这种状况的原因,我们暂时不去探讨。其次从算会的过程看,这些酒是从马三娘的酒店中直接支付,或者通过马三娘的手招待这些外来使节,如果真是这样的话,作为胡姓家庭中的女性在归义军政权的对外关系中起了很大的作用。

晚唐五代敦煌地区的粟特人是一个商业民族,《大唐西域记》卷一记载粟特康国“异方宝货,多聚此国。”两《唐书》也记载康国人善于经营商业,利之所在,无所不至。吐鲁番文书中过所记载粟特人到敦煌河西一带经营商业。根据天宝年间敦煌郡敦煌县科差簿记载从化乡的粟特人所服差役有两个是市壁师,^[27]表明当时敦煌商业的主体仍然是粟特等胡姓居民。到晚唐五代敦煌地区的粟特等胡姓居民也以善于经营商业著称,同时又是敦煌手工业经济的主体。P. 2040《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》记载:“油伍胜,于史生妇边买铁叶佛艳用。”^[28]史生是一个铁博士或者铁匠都料,因此他不但从事手工业生产,同时也经营铁制品的买卖生意。P. 3234《年代不明(公元十世纪中期)应庆麦粟油入破历稿》记载:“安押衙社麦四斗,供凉州僧油面替得麦两石四斗。”^[29]这一

条是否能看作安押衙经营粮食加工业的例证。问题是除了这些粟特男性经营商业之外,胡姓妇女也和丈夫一起经营商业和手工业,因此史生妇协助丈夫经营商业不是一个孤证,很可能是晚唐五代敦煌胡姓居民女性参与商业经营的普遍特征。

粟特妇女同男性一样从事商业长途贩运,这种风气也影响到敦煌地区的汉族妇女,P. 2863《唐英振施入疏》记载“故羊三口,施入铸钟。右所施意者,为长男男行,往于蕃国,报愿通达平安,次为小男一女东行,无诸灾障,报愿平善,道路开通,早愿相见。今投道场,请为念诵。正月一日弟子唐英振谨疏。”^[30]唐英振有小男一女东行,显然是从事与商业经营有关的出使活动,女性参与经商的这种重商观念在汉族中出现,与胡姓影响分不开。

晚唐五代敦煌地区的借贷活动非常活跃,由于借贷中利息非常高,所以这种活动也是商业经营的一种变相发展形态。而这种借贷活动就有很多胡姓妇女参与其中。P. 3370《戊子年(928)六月某寺公廨麦粟出便与入抄录》记载龙勒乡石章六便麦口承安友妻裴氏。^[31]安友是位胡姓居民,但是裴氏却是出嫁给胡姓的汉族女性,出面为石章六担保,表现出她经常从事这方面的活动。S. 4884《壬申年(972)正月廿七日褐历》记载:“二月十日,安胡妻一丈四尺。”旁边注了一个“索”字。“訥儿悉曼一丈四尺。”“康幸心妻一丈四尺”“康幸恩妻一丈四尺。”^[32]这里记载了一批胡姓妇女参与借贷的事例,类似的还有 S. 6452《壬午年(982)正月四日诸人于净土寺常住库借贷油面物历》记载:“白家女面壹斗”;“曹家娘子面肆两称”。^[33]S. 6452《壬午年(982)年正月四日诸人于净土寺常住库借贷油面物历》记载有:“曹家娘子面肆秤。”^[34]这些胡姓妇女有的是胡姓也有的是汉姓入出嫁给胡姓人家。更有甚者,她们参与家庭以外的活动,以户主的身份承担官府的色役等,如 P. 3418《唐沙州诸乡欠枝入户名目》记载效谷乡“史三娘欠三束”。^[35]这种由女性作为户主出面的情况只有胡姓妇女比较常见。

胡姓妇女还经常参加晚唐五代敦煌地区的各种社交活动。S. 4700、S. 4121、S. 4643《甲午年(994)五月十五日阴家婢子小娘子荣亲客目》记载有阴家荣亲的客人几乎是归义军政权的各级官员以及居住敦煌的于阗太子、皇后等,其中也包括慕容家族,荣亲礼单第一位是太子太师及娘子二人,第二位就是慕容都衙及娘子并郎君三人,旁添加“翟使君及水官并小娘子等六人,主人。”“安国寺曹家娘子一人,主人。”“曹顺兴都头及母并弟都头小娘子等五人,主人。定昌都头及小娘子二人,主人。苟奴郎君及母娘子并郎君新妇小娘子等四人,主人。曹家众兄弟及女并女婿等九十人,主人。”“安都知及新妇并男三人。”“翟保兴都头及衙推小娘子都头合门等六人,主人。”^[36] P. 3942《荣亲客目》记载同样的内容:“安国寺大曹家娘子,翟僧正及四大口,翟衙推及娘子……安家二娘子,……罗镇使及娘子,佑仙娘子及都头,曹家大娘子及佑顺都头,又大娘子及佑崇都头,佑宾都头及娘子,皇后及都头,尚书及娘子,丑达都头及娘子。”^[37] S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》记载:“粟七硕付石墨儿酒本用。”“粟肆硕石墨儿男循妻财锁用。”^[38]从文书内容分析,这是一件阴家出嫁女子给曹家的荣亲活动,凡是阴家、曹家、罗家等与之有姻亲关系的客人,都注明属于主人之列。我们从这件文书可以看出曹氏家族的姻亲网络关系,晚唐五代敦煌曹氏归义军政权通过姻亲关系将敦煌的主要家族和官员网络到自己手下,曹氏归义军政权主要是通过内外姻亲关系巩固和维系了它的生存和发展。同时我们从荣亲客目得知当粟特男性不在的情况下,女性可以代表家族出面参加各种社会活动。

晚唐五代敦煌地区的粟特居民根据我们的研究估算,大约占总人口的十分之一到十分之二之间,而在商业经济活动中粟特人是敦煌商业贸易主体,仅以酿酒业中从业情况看,粟特人占了二分之一左右。特别是在归义军政权官僚体系和佛教教团僧官中,粟

特人非常活跃,担任归义军节度使以下的各级官吏和佛教教团的各级僧官。作为粟特人重要部分的粟特妇女同样也活跃在敦煌社会生活的各个方面,从佛教信仰上看,她们信仰佛教并积极参与敦煌寺院石窟的修建开凿,参与敦煌佛教的各种法会并施舍财物,对晚唐五代敦煌地区佛教的发展起了一定的作用。在婚姻关系上,粟特居民积极与汉族、吐蕃以及其他民族之间通婚,这种联姻促使粟特人的汉化程度提高和中外文化的融合交流。在经济上她们从事商业、手工业和农业等经济活动,同粟特人男性一样,在晚唐五代敦煌市场贸易活动中留下了她们的影子和足迹。

注 释

[1]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146~149页。

[2]唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,北京:全国图书馆缩微复制中心,1990年,第153页。

[3]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第57页。

[4]同上,第8页。

[5]同上,第59~62页。

[6]同上,第79页。

[7]同上,第86~89页。

[8]同上,第83~84页。

[9]同上,第112页。

[10]同上,第130页。

[11]同上,第138页。

[12]同上,第115页。

[13]郑炳林《康秀华写经施人疏与炫和尚货卖胡粉历研究》,《敦煌吐鲁番研究》第三卷,北京:北京大学出版社,1998年,第191~208页。

[14]录文参郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第209页。

- [15]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第49页。
- [16]参郑炳林《晚唐五代敦煌地区的吐蕃移民初探》,待刊。
- [17]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第148~149页。
- [18]参齐陈骏《有关遗产继承的几件敦煌遗书》,郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第31~48页。
- [19]P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》,《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第283~286页。
- [20]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第387页。
- [21]郑炳林《张氏曹氏归义军政权的胡汉联姻》,《中国史研究》2004年第1期。
- [22]图版参中国社会科学院历史研究所、中国吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第14卷,成都:四川人民出版社,1995年,第174页。
- [23]图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第14卷,第162页。
- [24]P. 3718《马灵佺和尚邈真赞并序》:“和尚俗姓马氏,香号灵佺,则扶风之苗裔矣,佑生膺质,乃为敦煌人也。”参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1995年,第434~435页。
- [25]《敦煌莫高窟供养人题记》,第146~148页
- [26]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第622~624页。
- [27]P. 3559《唐天宝年间敦煌郡敦煌县从化乡科差簿》记载曹磨色多“男大宾载卅二白丁,市壁师。”“安胡数芬载卅一上柱国,市壁师。”这也是敦煌县科差簿中惟一所见的两个市壁师。
- [28]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第418页。
- [29]同上,第438页。
- [30]同上,第80页。
- [31]同上,第10~13页。
- [32]同上,第235页。
- [33]同上,第215~216页。
- [34]同上,第242页。
- [35]同上,第427~326页。
- [36]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第10~13页。

[37]同上,第14~15页。

[38]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第235页。

晚唐五代敦煌吐谷浑与吐蕃移民妇女研究

郑炳林

晚唐五代归义军对吐谷浑和吐蕃之间的区别划分的不是十分清楚,这有历史的原因也有其他的原因。从唐代吐蕃灭亡吐谷浑之后,只有部分的吐谷浑人迁徙到唐朝内地,被安置到沿边诸州及其灵武节度使管辖的地区,这些人以慕容为姓。但是大部分的吐谷浑人是生活在吐蕃统治之下,与吐蕃民族融合在一起。从文献记载来看,很多原来吐谷浑人活动的地域都成了吐蕃活动的地域。如石城地区法显经过时说这里有吐谷浑部落,《沙州伊州地志》等记载这里居住的主要是吐蕃,成为胡戎之地。连接青海与新疆地区的萨毗城此时也是“恒有吐蕃及吐谷浑往来不绝”,^[1]表明由于吐谷浑与吐蕃的居住区域一致,生活习俗相同,从事的社会经济活动也一样,所以在敦煌人的眼中就是一个民族。其次到晚唐五代归义军时期,前期张氏归义军对吐蕃的战争有时也在文字表述中作为吐谷浑,很多人以为当时文人将其弄混淆了,实际上这反映了一种历史事实,就是在吐蕃的军事行动中吐谷浑人也被驱从其中,这样一来,敦煌人就时常将吐蕃、吐谷浑混称。更值得我们注意的是归义军政权在敦煌乡一级政区制度上,专门设置了两个部落,说他们是吐蕃时期部落制度的延续也有道理,更应当看作归义军政权对敦煌地区少数民族的安置措施,因为他们毕竟各个方面都与汉族有很大的差异。其中吐谷浑部落经过我们的研究是专门用来安置吐谷浑和吐蕃居民的。我们发现在敦煌莫高窟供养人题记

中,记载有归义军节度使的官衔中都有押蕃落等使,其中含义就是管理这里的少数民族聚落,因此我们为了研究的方便,将吐蕃与吐谷浑的妇女问题放在一起进行研究。另外的一个原因就是敦煌地区的吐蕃和吐谷浑妇女资料都比较少,难于自成篇幅。

一、晚唐五代敦煌退浑部落和归义军政权对退浑部落的管理

晚唐五代敦煌归义军节度使特别是曹氏归义军时期的历任节度使官衔中都兼任有押蕃落等使,表明他们的职责权限能够管理敦煌或者归义军管辖范围内的少数民族部落百姓。我们可以从敦煌莫高窟的有关记载看出:张议潮结衔中带有押蕃落等使见载于莫高窟第 98 窟“故外王父,前河西一十一州节度管内观察处置押蕃落支度营田等使、金紫光禄大夫、检校司空食邑□□(五百)户实食伍百户……节、授右神武将军、太保、河西万户侯、赐紫金鱼袋上柱国南阳张议潮一心供养”;P. 3556《张氏墓志铭并序》记载:“伯祖讳议潮,河西一十一州节度使、检校太保、右神武将军兼御史大夫、伊、西、庭、楼兰、金满等州节度观察处置支度营田押蕃落等使、特进、检校太保。”^[2]虽然张淮深结衔中没有押蕃落等使,但这可能是记载缺失所致。晚唐五代敦煌归义军节度使索勋的结衔中也带有押蕃落等使,莫高窟第 98 窟索勋供养人题记记载“敕归义军……节度管内观察处置押蕃落支度营田等使……金紫光禄大夫检校刑部……兼御史大夫守定远将军上柱国钜鹿郡索勋一心供养。”张承奉结衔中也带有押蕃落等使,《旧唐书·昭宗纪》记载:“光化三年八月己巳制:前归义军节度副使,权知兵马留后,银青光禄大夫检校国子祭酒监察御史上柱国张承奉,为检校左散骑常侍,兼沙州刺史御史大夫,充归义军节度、瓜、伊、西等州观察处置押蕃落等使。”敦煌莫高窟第 100 窟曹元德供养人题记:“敕河西

归义军节度押蕃落等使检教司空谯郡开国公曹元德一心供养”；不但归义军节度使的结衔中有押蕃落等使，就是瓜州刺史官衔中也带有押蕃落等使，如莫高窟 148 窟《唐宗子陇西李氏再修功德记》记载：“次男使持节瓜州刺史墨离军押蕃落等使兼御史大夫弘定”，这可能是敦煌归义军政权管辖下有通颊、吐谷浑部落，而瓜州地区就有吐蕃部落存在，所以归义军节度使带押蕃落等使，瓜州刺史也带有押蕃落等使。有了这样的称号，表明归义军节度使可以管理吐谷浑、吐蕃等部落。

敦煌及其河西地区有大量吐谷浑人居住。吐鲁番阿斯塔那 225 号墓出土有关豆卢军文书记载圣历二年有吐谷浑部落十万众自墨离川及甘泉东西水源归降唐朝。《新唐书·吐谷浑传》记载“圣历二年，拜左豹韬员外大将军，袭故可汗号，余部诣凉、甘、肃、瓜、沙等州降。”《资治通鉴》卷 206 卷圣历二年“秋七月丙辰，吐谷浑一千四百帐内附。”另外《通典》卷 190《吐谷浑传》郭元振安置吐谷浑状“今吐谷浑之降者，非驱略而来，皆是渴慕圣化，冲锋突刃，弃吐蕃而至者也。臣谓宜当循其情以为制，勿惊扰之。使其情地稍安，则其系恋心亦日厚。当凉州（今武威郡）降者，则宜于凉州左侧安置之；当甘州（今张掖郡）、肃州（今酒泉郡）降者，则宜于甘肃左侧安置之；当瓜州（今晋昌郡）、沙州（今敦煌郡）降者，则宜于瓜、沙左侧安置之。但吐谷浑所降之处，皆是其旧居之地，斯辈既投此地，实有恋本之情。若因其所投之地而便居之，其情易安，因数州而砍列之，则其势自分。顺其情，分其势，而不扰于人，可谓善夺戎狄之权矣。”《新唐书·吐谷浑传》记载基本相同。表明唐代河西诸州都安置有吐谷浑降者，而且不止一次的降者。

既然晚唐五代敦煌地区的吐谷浑部落管理着敦煌地区的吐蕃和吐谷浑人，那么吐谷浑部落的是什么时候设置？大中五年张议潮派遣规模很大的使团入朝，其中就有部落使阎英达，荣新江先生认为他代表退浑、通颊等部落百姓。^[3]这就是说归义军政权初就

有退浑部落的设置,一直到曹氏归义军政权的末期仍然存在。刘进宝先生认为退浑部落在归义军后期变成敦煌的诸乡之一。^[4] 根据 S. 4276《左都押衙安怀恩三军百姓奏请表》记载敦煌有退浑、通颊十部落,这种划分就不像吐蕃时期的乡与部落基本一样的行政建制,而是退浑、通颊各占五个部落,设置一个检校部落使,共有两个部落使,在部落使之上设置一个大部落使,阎英达所担任的就是管理十部落的大部落使,即大蕃部落使、河西节度、太原阎公。^[5] 这反映出一个问题,就是晚唐五代敦煌地区的少数民族并不像粟特人那样集中居住,容易用村落的管理办法进行管理。吐蕃与退浑人主要从事畜牧经济,也有从事农业等经济的,分散居住在敦煌各地,划分为很多部落也是为适应这种状况而进行的权宜管理办法。

慕容氏是晚唐五代敦煌地区吐谷浑的主要姓氏,家族势力不断增大。莫高窟第 98 窟有“节度押衙银青光禄大夫检校太子宾客慕容员顺一心供养。”第 256 窟是敦煌慕容氏家窟,供养人题记有“皇祖墨离军诸军事……银青光禄大夫检校……中书令……□□中(慕容归)盈”,“窟主玉门诸军事守玉门军使银青光禄大夫检校尚书左仆射兼御史大夫上柱国慕容长言”。第 202 窟有管内都押衙行常乐县令慕容长政题记。^[6] 榆林窟第 16 窟有慕容归盈供养人题记。这些都说明晚唐五代敦煌地区的慕容氏家族势力很大,曾经一度单独派遣使节人贡中原政权。敦煌文书中也有很多关于慕容氏家族的记载。如 S. 8443《甲辰年 - 丁未年(944 - 947)李阁梨出便黄麻麦名目》记载甲辰年“慕容略罗便黄麻二斗,至秋三斗,押字为凭(押)。”丙午年“慕容略罗便黄麻一斗,至秋一斗五升。(押)”丁未年“退浑慕容略罗便麦肆硕伍斗,秋陆硕柒斗伍升。欠七斗五升。(押)”“慕容略罗又第三件便黄麻壹斗,至秋一斗五升。”P. 3418《唐沙州诸乡欠枝人户名目》记载敦煌乡有“慕容归盈欠二十束”。^[8] S. 5048《庚子年(940)赅破历》记载“三月三

日，麸两硕伍斗，还慕容使君怪价。”^[9]S. 5937《庚子年(940)十二月廿二日都师愿通沿常住破历》记载：“又麸两石，雇张义成车千渠慕容使君庄载木用。”^[10]P. 4906《年代不明(公元十世纪)某寺诸色破用历》记载“白面壹斗，造胡饼送慕容县令葬就墓头和尚食用。”^[11]S. 2472《辛巳年(981)十月三日勘算州司仓公廨斛斗前后主持者交过分付状》记载“都押衙慕容”；^[12]S. 1153《诸杂人名一本》、S. 2472《辛巳年(921)十月廿八日营指挥葬巷社纳赠历》等都记载有慕容都押衙。^[13]P. 4906《白面历》记载有慕容县令。慕容归盈于919年任瓜州刺史刑部尚书，卒于943年，根据《册府元龟》记载他多次派遣使节入贡中原政权。慕容归盈在瓜州很有善政，就是在他死后近三十年瓜州僧俗百姓官吏仍然上书沙州要求为他建立神座庙宇。

晚唐五代敦煌地区的吐谷浑居民除了以慕容为姓之外，还有以浑为姓。敦煌文书S. 5448《浑子盈逸真赞并序》记载：“唐故河西归义军节度押衙兼右二将头银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国浑△甲逸真赞并序：府君讳子盈，字英进。门传鼎族，历代名家……妙闲礼则，传戎音，得顺君情。美舌甜唇，译蕃语，羌浑叹美。东南奉使，突厥见者而趋迎；西北输忠，南山闻之而献顿。”^[14]浑子盈主要精通吐蕃和吐谷浑语，是归义军政权与吐蕃、吐谷浑通使的官员，所以他很可能出身于敦煌的吐谷浑部落。P. 5038《丙午年九月一日纳磨果人名目》记载人名中有浑钵丹，显然是少数民族。^[15]敦煌莫高窟第98窟就有浑子盈和浑子集的供养人题记，说明晚唐五代敦煌地区的浑姓人有一定势力。另外我们在敦煌文书记载看有很多专门从事通译事宜的职业，如引路人等，这些人中很多就是吐蕃或者吐谷浑人出身，专门负责吐蕃及吐谷浑地区与敦煌通使翻译事务。

二、晚唐五代敦煌地区吐蕃妇女有关问题研究

晚唐五代敦煌地区生活的少数民族中主要有粟特、吐谷浑和吐蕃,关于这些少数民族虽然有研究,但是研究并不平衡,特别是关于粟特人和吐蕃人妇女问题基本上没有进行相应的研究。以前我们对晚唐五代敦煌地区吐蕃居民的来源、晚唐五代敦煌的吐蕃部落、归义军政权对吐蕃移民的管理等问题作了探讨,关于晚唐五代敦煌吐蕃妇女到目前为止学术界还没有见到有人作过任何研究,所以关于晚唐五代敦煌妇女研究是一个重要的研究课题,也是学术界研究中的空白,意义重大。但是应当看到晚唐五代归义军时期敦煌吐蕃妇女研究是一个非常艰难的研究课题,第一,敦煌文献中虽然记载到很多妇女,但是很少注明他们的民族身份,更不用说注明吐蕃妇女了,同时吐蕃妇女与汉族及其他民族妇女在长期的共同生活中,大部分都已经完全汉化了,吐蕃妇女接受汉族风俗习惯,使用与汉族相同的姓名,从敦煌文献看她们的特点已经完全淹没了,单从姓名上很难区分出吐蕃移民中的妇女;第二,敦煌文献记载吐蕃移民很少,那么吐蕃妇女敦煌文献记载就更少了,特别是敦煌莫高窟供养人题记中几乎看不到有关吐蕃妇女的供养人题记,只有从供养人画像服饰特点找出部分类似于吐蕃供养人。敦煌莫高窟供养人题记中妇女只记载姓氏不提人名,粟特妇女我们可以根据姓氏判定,但是吐蕃妇女由于一般改用汉姓,在姓氏上没有明显的特征,所以很难区分出来,因此从事这一问题研究的难度相当大。但是我们知道,吐蕃人信仰佛教,吐蕃女性参加归义军时期的开窟造像活动是情理之中的事情,题记中反映不出来,并不等于没有记载到吐蕃移民女性,所以要了解晚唐五代敦煌女性,我们只有从敦煌文献中的零星记载中去爬梳求证,力图以小见大,从中弄清楚吐蕃移民妇女的社会生活。但难免存在资料不全,研究不

全面等问题。我们准备从吐蕃妇女的婚姻关系、宗教信仰和经济生活等方面进行一些探讨。

晚唐五代敦煌吐蕃妇女的婚姻关系,是了解吐蕃女性的一个重要方面。晚唐五代敦煌妇女的社会生活习惯是继承吐蕃民族并接受敦煌汉族及其他民族的风俗习惯而来,所以要研究晚唐五代敦煌的妇女,就要了解吐蕃妇女的生活习性。关于吐蕃妇女正史中记载很少,而且零零星星,很不全面。《新唐书·吐蕃传》记载:“衣率毡韦,以赭涂面为好。妇人辫发而索之。”又记载“饮酒不得及乱。妇人不得及政。贵壮贱弱,母拜子,子倨父,出入前少而后老。”从这些记载我们可以这样看:吐蕃妇女,赭面辫发,不干预政事,母亲地位比儿子低。吐蕃人的婚姻关系比较自由,这一点我们可以从 P. 3753《康汉君状》的记载中得到证实。

敦煌乡百姓康汉君状。右汉君阿耶亡后,阿娘不知共谁相逢,生一儿子,男女无别,养成七岁,名悉殒都,被回鹘打将,更得十年,却走到沙州,然昨去再合户时,便入人户,亲生无别,役次行人,依例无阙。今年廿有三,今被吐谷浑部落争论,定裁土浑。况前都不知闻,依理有屈,伏望大夫仁恩详察无辜,要人料役,汉蕃吐浑总管□□役次是一,乞赐文凭,免矜搅扰,请处分。

从这条文献资料的记载看,吐蕃人也注重与胡姓人的通婚关系,特别是对子女的归属相当看重,这件文书记载的情况表明晚唐五代敦煌地区的吐蕃部落对人口的争夺很激烈,因为晚唐五代敦煌地区和其他地区一样人口相对缺乏,人口的增长不仅仅是一个政权存在和发展的基础,而且是一个民族延续和发展的基础。所以各个政权之间进行的战争和掠夺的对象都是以人口为目标的,甚至于各个部族也十分注意人口的发展。当时人口的增长的因素有两个,一是本民族人口的自然繁殖,二是对人口的掠夺。在和平的环境下特别是归义军时期吐蕃居民处于归义军政权的控制之下,就

很难通过战争的手段取得人口的增长,只有一条道路可行,就是人口的自然繁殖,吐谷浑部落与康氏家族争夺人口,实际上就是以部族出面争夺人口的自然繁殖增长,也是晚唐五代归义军政权管理下的和平环境中,敦煌地区少数民族之间表现出来的人口争夺。

记载胡蕃联姻最丰富生动的是 P. 3257《后晋开运二年(945)十二月河西归义军左马步都押衙王文通牒及有关文书》的记载:

寡妇阿龙:

右阿龙前缘业薄,夫主早丧。有男义成,先蒙大王世上身着瓜州。所有少多屋舍,先向出买(卖)与人,只残宜秋口分地贰拾亩已来,恐男义成一朝却得上州之日,母及男要其济命。义成瓜州去时,地水分料分付兄怀义佃种,更拾得……房索佛奴兄弟言说,其义成地空闲。更弟佛奴房有南山兄弟一人投来,无得地水居业,当便义成地分贰拾亩,割与南山为主。其地南山经得三两月余,见沙州辛苦难活,却投南山部族。义成地分,佛奴收掌为主,针草阿龙不取。阿龙自从将地,衣食极难,恳求得处,安存贫命,今阿龙男义成身死,更无丞忘处男女恩亲。缘得本居地水,与老身济接性命。伏乞司徒阿郎仁慈祥照,特赐孤寡老身念见苦累。伏听公凭裁判处分。牒件状如前谨牒。

开运二年十二月 日寡妇阿龙牒。

付都押衙王文通细与寻问申上者。十七日。(押)

甲午年二月十九日索义成身着瓜州,所有父祖口分地叁拾贰亩,分付与兄索怀义佃种。比至义成到沙州得来日,所着官司诸杂烽子、官柴草等大小税役,并总兄怀义应料,一任施功佃种。若收得麦粟,任自兄收,颗粒亦不论说。义成若得沙州来者,却收本地。渠河口作税役,不忤自兄之事。两共面[对]平章,更不许休悔者。如先悔者,罚壮羊一口。恐人无信,故立文凭,用为后验。

佃地人兄索怀义(押)

种地人索富子(押)

见人索流住(押)

见人书手判官张盈□(押)

都押衙王文通

右奉判,付文通勘寻陈□□□□□(状寡妇阿龙)及取地侄索佛奴,据状词理,细与寻问申上者。

问得侄索佛奴称,先有亲叔索进君幼儿小落贼,已经年载,并不承忘,地水屋舍,并总支分已讫。其叔进君贼中偷马两匹,忽遇至府,官中纳马壹匹。当时恩赐马价,得麦粟壹拾硕,立机牒伍匹,官布伍匹。又请得索义成口分地贰拾贰亩,进君作户主名,佃种得一两秋来。其叔久居部族,不乐苦地,却向南山为活。其地佛奴承受,经今一十余年,更无别人论说。其义成瓜州致死,今男幸通及阿婆论此地者,不知何理。伏请处分。

取地人索佛奴(左手中指节)

问得陈状阿龙称有男□□□(索义成)犯公条,遣着瓜州,只残阿龙有口分地叁拾贰亩。其义成去时,出买(卖)地拾亩与索流住,余贰拾贰亩与伯父索怀义佃种,济养老命。其地佛奴叔贼中投来,分本居父业,总被兄弟支付已讫,便射阿龙地水将去。其时欲拟咨申,缘义成犯格,意中怕怖,因兹不敢词说。况且承地叔在,不合论争。今地水主叔却投南山去,阿龙口分别人受用。阿龙及孙幸通无路存济,始过(是故)陈状者,有实。

陈状寡妇阿龙(右手中指节)

问得佃种伯父索怀义称:先侄索义成犯罪遣瓜州,地水立契仰怀义作主佃种,经得一秋,怀义着防马群不在。比至到来,此地被索进君射将。怀义元不是口分地水,不敢论说者,

有实。

立契佃种人索怀义(左手中旨节)

右谨奉付文通勘寻陈状寡妇阿龙及侄索佛奴、怀义词理，一一分析如前，谨录状上。

牒件状如前谨牒

开运二年十二月 日左马步都押衙王文通牒。

其义成地分赐进君，更不回戈。其地便任阿龙及义成男女为主者。廿二日。(押署)^[16]

我们从这件文书可以看出这样几个问题，一是寡妇阿龙是由敦煌龙家出嫁给索氏家族，二是索氏家族中的族属值得我们怀疑，索进君先落贼中南山，后来投敦煌已经不适应敦煌农业经济生活，再次投入南山。这个索家的地位并不怎样高，其次这个索家与南山关系密切，我们怀疑这个索家本身很可能就是从吐蕃、退浑等地迁居敦煌而汉化的移民后裔，只有这样才能来去自如，不受语言和风俗条件的限制。

晚唐五代敦煌的吐蕃居民也很注意同回鹘的联姻。《续资治通鉴》卷 346 记载：回鹘与吐蕃“近世以来，代为亲家”。这种回鹘与吐蕃的联姻在晚唐五代的敦煌肯定也完全保留下来了。晚唐五代敦煌地区生活着的民族也有回鹘人，这可能与张承奉与甘州回鹘可汗结父子之国、曹氏归义军政权与甘州回鹘政权之间的政治联姻有关，由于这种联姻关系，所以有很多回鹘人迁徙敦煌地区，乃至五代以后的中原文献资料把沙州归义军政权称之为沙州回鹘，大概就是这个原因。既然在其他地区回鹘与吐蕃联姻现象比较普遍，那么敦煌地区的回鹘与吐蕃联姻也应当存在。敦煌地区生活着回鹘可以找到直接证据，敦煌研究院藏《年代不明(964)归义军衙内酒破历》记载“支回鹘婆助葬酒壹瓮。”S. 389《肃州防戍都状》记载军将“索仁安今月六日往向东，随从将廿人，称于回鹘王充使，将赤辕马一匹、白鹰一联，上与回鹘王。二乃有妹一人，先

嫁与凉州的田特啰禄,其妹夫身死,取前件妹兼取肃州旧人户十家五家。”^[17]这个索仁安是何许人也,是汉族人还是汉化了的吐蕃人,目前我们还无法确定,这位田特啰禄很可能是居住凉州的温末人,也属于吐蕃系统,他们与敦煌的索家通婚,显然是敦煌的索氏家族需要取得凉州的温末支持。我们推测这次婚姻发生在索勋当政时期。

在晚唐五代敦煌出现了一种户主,就是大女当家,即家内父母不在世的情况下,由家内年长的女儿作为户主,如果年长的是女性,那么就由长女担任户主。另外还有当户主去世,由其妻当户主。S. 8446《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》记载羊司征羊名目中有“景大女都知五十八口,残七口”,是知景都知家是大女当家。我们认为敦煌地区的景家主要生活在紫亭,是居住敦煌的吐蕃移民,那么景家表现出来的实际上就是敦煌吐蕃人社会生活特征。按照汉族的风俗习惯以及法律制度规定,一般是男性为户主,女性不能作为户主的身份出现,但是敦煌地区却不一样,父母双亡,家中男性又尚幼的情况下,长女作为户主的身份出现,这不仅仅表现出晚唐五代敦煌女性社会地位的提高,更说明当时敦煌地区社会胡化或者蕃化的程度。

吐蕃妇女对珠宝的喜爱直接影响到敦煌市场的珠宝贸易。吐蕃妇女喜欢辫发戴瑟瑟珠,对敦煌社会风气产生很大的影响。《新五代史·四夷附录三》所载《高居海使于阗记》:甘州“西北五百里至肃州,渡金河,西百里出天门关,又西百里出天门关,经吐蕃界。吐蕃男子皆冠中国帽,妇人辫发,戴瑟瑟珠,云珠之好者,一珠易一良马。西至瓜州、沙州,二州多中国人,闻晋使者来,其刺史曹元深等郊迎,问使者天子起居。”敦煌古迹二十咏中就有瑟瑟监咏,是否在吐蕃统治敦煌的时期到归义军前期,敦煌专门设置了制造瑟瑟的手工业作坊。瑟瑟的产地是于阗和吐蕃地区,敦煌的瑟瑟有很多肯定是从这些地区进口来的。S. 1366《年代不明

(980-982)归义军衙内面油破历》记载某年“十四日支公主阿磨偏次面五斗,支酿羊皮面五斗……支萨遇纳马珠子面五斗。”“廿七日寒食座设用:细供一仟伍百八分,胡饼二仟九百一十四枚,胡食孚食俞八百八十六枚,饷并二百五十枚,小食子面七斗,油五升,贴蒸饼面四石,软饼面四斗,僧家饽食七面五斗,油一升,灌肠面八斗,赏散酒户饼一百四十枚,细供一分,赏设司女人汉七人各中次一分,十乡老面二斗、油一升,计用面五十三石三斗九升七合,油一石七斗三升四合四勺。”萨遇是个吐蕃人,他向归义军政权纳马珠子就是吐蕃人与敦煌地区的带有官方贸易性质的贡赐贸易。设司的主管一般多由少数民族出任,如P.4640《己未年-辛酉年(899-901)归义军衙内破用纸布历》记载设司吹丹,这个吹丹可能就是吐蕃人。那么作为设司管辖下的女性很可能就有少数民族。敦煌研究院藏《年代不明(964?)归义军衙内酒破历》记载到“支设司汉并女人酒贰斗。”设司很可能就在敦煌城南园,因为归义军政权接待外来使节基本上都在敦煌城南园。设司是晚唐五代归义军政权中的一个特殊机构,它是专门用来招待外来使节的机构,设司中从事接待事宜的女人,可能就是以少数民族为主的女性,是否这就是吐蕃女性参与社会经济活动的记载。

晚唐五代敦煌地区吐蕃移民妇女宗教信仰。吐蕃占领敦煌之后,基本上继承原来唐朝的宗教信仰,佛教信仰是吐蕃妇女的主要宗教信仰,我们可以从敦煌文书关于吐蕃时期转经中得到证实。《大般若经》是佛经中的主要经典,有镇国之宝的称法,因此历代统治者为了乞求辖境和平安宁,往往出巨资转诵《大般若经》, P.3336号吐蕃统治的五年、寅年为赞普新加福田、瓜州节度使转经、监军转经等转《大般若经》的情况,参加活动的有敦煌诸寺如灵图寺、普光寺、龙兴寺、金光明寺、永安寺、安国寺、永康寺、永寿寺、大云寺、三界寺、莲花寺、大乘寺等。^[18]吐蕃在敦煌的政权信仰佛教,作为移居敦煌地区的吐蕃女性也非常信仰佛教并出资做功

德,这在敦煌文书中有很多反映。北咸字 59 号《灵树寺众僧为本州节儿作福田转经历》记载敦煌僧众为节儿娘转经的情况:“□# □灵树寺众僧慈□等为本州节儿乞结乞梨作福田转:《金光明经》一部,十卷,一遍。《金刚经》七遍。《观音经》十遍。《般若心经》一百八遍。《无量寿咒》一百八遍。《维摩经》一遍。印沙佛二千。为节儿娘福田转:《金刚经》七遍。《观音经》十遍。《般若心经》一百八遍。《无量寿咒》一百八遍。印沙佛一千。”表明这位节儿娘同节儿一样信仰佛教,虽然这次转经是敦煌灵树寺所为,但是它反映了敦煌吐蕃节儿娘的一种信仰倾向。

如果说灵树寺僧众为节儿和节儿娘转经是寺院行为,与节儿和节儿娘本身没有多大关系,那么作为瓜州节度使的夫人为节度使福田转经就不能不说是吐蕃上层妇女的主动行为了:P. 3654《诸寺转经欠经历》记载:“十二月十三日赞普冬福田转经:安国寺,维那遍觉欠《般若》第三十一帙,内欠第四。三界寺,维那谈幽,五十六帙,内欠第八。普,维那悲愿花,二十四帙,内欠第九卷;第二十帙,内欠第六卷。二月十八日瓜州节度娘子转经,其时大乘寺维那□智欠第三十八帙,失第九卷。”这件转经发生的时间在寅年,可以从正面后半部分写经中看出:“寅年二月一日已□所□# □二月一日僧福□请《大般若经》藏本,第四十三帙。足。同日,僧伯明请《大般若经》藏本,二十三帙,足。四日,僧神威请《一切经音》第一、第三、第八、第九、第十、第十二、第十四、第二十二、第二十四,以上并分付法宝幢。□月十□日,大乘:宋判官请《成实论》,二十卷。《大庄严论》,十五卷。《广百论》十卷。”背面写经称:“索卿请《般若经》第二十三帙,内欠第二、第七、第九;第三十九帙,内欠第一;第四十九帙,内欠第四、第七;第十六帙,内欠第一、第五、第九。尼胜念欠:四十五帙,内欠第九。十一帙,内欠第一、第五、第九。四十五帙,内欠第九。十一帙,内欠第六。四十三帙,内欠二。第一帙,内欠第三。十四帙,内欠第三。”^[19]从这些记

载看出,丑年冬十二月瓜州节度使进行了一次大型的转经活动,紧接着次年二月十八日节度使夫人又进行了一次大型的转经活动,这次转经的目的没有记载,但是从转经的时间看,主要是佛教节日的常规性转经,无非是保境安民祈求平安。另一方面看出这位瓜州节度使娘子是信仰佛教的,而且不是一般性的信仰,特别是从转读的佛经上看,是佛经中部帙最大的具有镇国之宝性质的佛经《大般若经》,这样就具有明显的政治意义。显然不是为了她个人所做的功德和法会,而是代表吐蕃政权所进行的转经活动。

吐蕃统治时期吐蕃妇女参与敦煌寺院的施舍活动,敦煌文书 P. 3047《来俄罗斯难芝施入疏》记载:“发四箭。右件发为阿郎娘子及父母施入行像,谨疏。二月八日来俄罗斯难芝谨疏。阿郭为来难老施瑟瑟花入行像。”^[20]同卷《吐蕃占领敦煌时期孙公子等施入历》记载有诺奴、比立、和答答等施舍的情况,这些很可能就是当时敦煌的吐蕃人。来难老就是指来俄罗斯难芝或者其父。这里的阿郎娘子很可能指吐蕃沙州节儿或瓜州节度使娘子,一个姓郭的女性为来俄罗斯难芝这位吐蕃移民施舍瑟瑟祈福,表明这位郭姓妇女就是来难老的夫人,反映了吐蕃妇女对佛教的信仰程度。同卷《吐蕃占领敦煌时期康喜奴等施入历》记载“来二娘紫直褐衫一领。”当指此女姓。

晚唐五代敦煌地区的妇女宗教信仰如何,文献资料记载十分有限,敦煌文献中很难找到相应的直接资料。P. 2049《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会牒》记载“豆伍斗,胡麻弟妻家念诵人。”这位胡麻弟妻很可能就是吐蕃家属,如果情况正如我们推测的那样的话,这就是吐蕃妇女信仰佛教的直接记载。另外敦煌莫高窟第 14 窟供养人题记中有所反映,男性供养人题记没有留下来,只留下来三个女性供养人题记,中心龕柱下:“故母六娘子贺氏一心[供养]”,“妮子阿敦悉力供养”,“妮子延美供养”。^[21]从阿敦悉力名字看应当是吐蕃人,因此这个

石窟是有敦煌吐蕃移民后裔建造的石窟,既可说明敦煌吐蕃移民与胡姓居民的通婚关系,也可以说明敦煌吐蕃女性对佛教的信仰程度是很高的。

晚唐五代归义军时期虽然吐蕃的统治被推翻,但是敦煌地区还保留有很多吐蕃居民,归义军政权专门设置了退浑部落对居住敦煌地区的吐蕃居民进行管理,作为吐蕃居民的主要部分之一的吐蕃妇女的宗教信仰,应当不会因为政权的变革而发生变化,应当还像吐蕃统治时期一样信仰佛教。由于晚唐五代敦煌地区的吐蕃移民妇女记载很少,她们的信仰只能根据归义军时期男性的情况进行必要的推测和判定。

三、晚唐五代敦煌地区的退浑部落女性研究

晚唐五代敦煌地区是一个多民族居住区,这里生活着粟特、吐蕃、吐谷浑、南山、龙家、鄯善、达坦等少数民族,归义军政权是以汉族为主建立起来的多民族政权,在汉族特别是张氏归义军时期胡汉联姻非常频繁,张氏家族与敦煌粟特人安氏家族联姻,促成了归义军政权的胡汉联盟,也决定了归义军政权的性质。曹氏归义军政权是由粟特人建立的政权,因此在这个时期中,曹氏家族与甘州回鹘、于阗等联姻,开展婚姻外交,取得了很大的成功。同时曹氏家族也非常注意同退浑人的联姻,由于曹氏家族与慕容氏的联姻,使瓜州地区的吐谷浑人支持曹氏家族,稳固了曹氏归义军政权。敦煌有很多粟特人聚落,有以粟特人姓氏命名的村落如安家庄、史家庄、曹家庄、康家庄等,也有很多退浑人,敦煌文书中就记载了不少的退浑村落,足见晚唐五代敦煌地区退浑人势力之大。退浑人有建立起来的各种慕容姓或人名的村落,同时还有散居于敦煌诸乡的退浑慕容姓人等,他们之间的通婚关系如何,是研究晚唐五代敦煌地区退浑妇女的关键问题,也是研究各个民族之间关系的钥

匙。敦煌莫高窟供养人题记中有很多关于退浑与敦煌诸姓氏之间联姻的记载,也为我们研究晚唐五代敦煌地区退浑女性提供了实物资料。曹氏归义军政权是由粟特人建立起来的区域性政权,曹氏与退浑人通婚,反映了敦煌胡姓民族与蕃姓民族通过婚姻关系的结合。

为了了解晚唐五代敦煌曹氏家族与慕容氏家族的通婚背景,我们将晚唐五代敦煌慕容氏势力发展状况做一个全面表述。S. 5937《庚子年(940)十二月廿二日都师愿通沿常住破历》记载:“又麸两石,雇张义成车千渠慕容使君庄载木用。”^[22] S. 4120《壬戌年-甲子年(962-964)布褐等破历》记载:“布叁仗伍尺慕容县令亡吊孝诸娘子用。”^[23] P. 4906《年代不明(十世纪)某寺诸色破用历》记载:“白面壹斗,造胡饼送慕容县令葬就墓头和尚食用。” S. 2472《辛巳年(981)十月三日勘算州司仓公解斛斗前后主持者交过分付状》后署:“都押衙阎、都押衙陈、都押衙慕容。”^[24] P. 2049《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历算会牒》记载“麦两硕壹斗,慕容虞候利润入。”“麦五斗,退浑营田利润入。”^[25] P. 2040《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》黄麻破、豆破记载到慕容镇使和慕容家,表明后晋时期敦煌慕容家族有自己的村落,并担任归义军政权镇使一类的武职军将。由于晚唐五代敦煌地区的慕容家族势力很大,因此曹氏归义军政权的建立者对内首先注意与慕容氏的联姻。

晚唐五代敦煌退浑妇女的婚姻关系,记载最多的是敦煌莫高窟供养人题记。首先是曹氏家族与慕容氏的联姻。敦煌莫高窟第61窟主室东壁门北侧供养人像列北向第十身供养人题记:“故谯县夫人一心供养,出适慕容氏。”在这身供养像前面是“故母巨鹿郡夫人索氏一心供养”题记,之后是“故姑谯县夫人一心供养”题记,说明本条题记中漏掉一个“姑”字。就是第98窟南壁东端供养人像列东向第四身“故姊第十一小娘子一心供养”。南壁供养

人像列东向第二身供养人题记：“姊譙县夫人一心供养，出适慕容氏。”这位出嫁给敦煌慕容氏家族的曹议金女儿就是敦煌莫高窟第98窟北壁东端供养人像列东向第三身“女第十六小娘子一心供养，出适慕容氏。”另外第108窟供养人题记中也记载到曹氏家族这两个出嫁给敦煌慕容氏家族的女性：主室东壁门南侧供养人像列北向第四身“故姊第十一娘子一心供养，出适慕容氏。”南壁供养人像列东向第七身“侄女第十六小娘子一心供养，出适慕容氏。”^[26]从该窟把曹议金回鹘夫人称之为故母、于阗皇后称之为姊来看，这是回鹘天公主死后由曹议金之子开凿的石窟。从石窟供养人题记看曹议金的姊和女儿连续两代出嫁给敦煌的慕容氏家族，这与敦煌慕容氏家族在敦煌的势力有很大关系，曹氏家族注意加强与敦煌慕容家族的联姻，就是希望通过婚姻关系巩固粟特人曹氏家族与吐谷浑之间的关系，取得敦煌吐谷浑对曹氏家族的支持。

吐谷浑妇女的社会生活，S. 4700、S. 4121、S. 4643《甲午年（994）五月十五日阴家婢子小娘子荣亲客目》记载有阴家荣亲的客人，几乎是归义军政权的各级官员及其居住敦煌的于阗太子、皇后等，其中也包括慕容家族，荣亲礼单第一位是太子太师及娘子二人，第二位就是“慕容都衙及娘子并郎君三人”。^[27]P. 3942《荣亲客目》记载同样的内容：“慕容都衙及娘子。”^[28]来客基本上都是主要官员协娘子同往，慕容家族参与其中表明当时慕容氏的社会势力膨胀，达到了凌驾诸姓之上的地步，同时也表明敦煌吐谷浑部落的慕容家族女性积极参与敦煌的各种社会活动。

退浑慕容氏和敦煌的吐蕃居民一样也生活在敦煌周边的畜牧区域，同时畜牧业也是他们从事的主要经济行业。S. 8446《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》记载羊司征羊名目中有有“慕容苟妇六十四口，残十四口”，慕容苟家是其妻当家。慕容苟是退浑人，从事畜牧业生产，拥有羊六十四口，但是户主是女性，即慕容苟

的妻子。

另外我们还应当注意到一个问题就是敦煌地区还生活着很多其他民族,也保留着这些民族妇女活动的痕迹,如鞑鞞妇女的情况。P. 4907《庚寅年(930)九月十一日-辛卯年七月九日诸色斛斗支付历》记载达家妇女“十二月廿五日,吊孝达家夫人社粟壹斗,小社粟壹斗。”^[29]S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》记载:“十六日,粟壹硕贰斗,沽酒看达家娘子垒园用。”^[30]敦煌研究院藏《年代不明(964)归义军衙内酒破历》记载“廿四日,达家小娘子发色酒伍升。”“十二日,千渠送达家娘子酒壹瓮。”^[31]鞑鞞妇女生活于敦煌地区并至老死敦煌,寺院派人吊孝,表明这些鞑鞞妇女与敦煌寺院的关系非常密切,她们还参加寺院的各种活动,饮用酒等食物,这与汉族妇女的行为差别很大,表现出来少数民族女性的性格与男性一样刚烈,并承担和男性一样的社会劳动。

晚唐五代敦煌地区的吐蕃和吐浑妇女相对胡姓妇女来说记载比较少,资料相对缺乏,我们只能根据敦煌文献中的有限资料勾勒出大致轮廓,总体来说,晚唐五代归义军政权管辖下的退浑和吐蕃人他们在宗教信仰上都信仰佛教,除了各个民族内部以及民族之间的通婚关系之外,十分注重与汉族的通婚关系,特别是少数民族的大姓或者社会上层,与敦煌地区的大姓以及高级官僚姻亲关系比较密切,这种婚姻实际上是在民族融合的大背景下进行的,带有浓郁的政治婚姻的色彩。少数民族女性参与敦煌的各种社会活动和经济活动,并在这些活动中表现活跃。

注 释

[1]参 S. 367《沙州伊州地志》、《寿昌县地镜》,郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第65~69页、第60~62页。

[2]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第400~

401 页。

[3]荣新江《归义军及其与周边少数民族的关系初探》，《敦煌学辑刊》1986年第2期，第24~44页。

[4]荣新江《通类考》，《文史》第33辑，北京：中华书局，1990年，第136页。刘进宝《试谈归义军时期敦煌县乡的建制》，《敦煌研究》1994年3期，第79~82页。

[5]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释三篇证误与考释》，《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995年，第239~254页。

[6]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92~93页。

[7]唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，北京：全国图书馆缩微复制中心，1990年，第216~220页。

[8]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第429~436页。

[9]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第206页。

[10]同上，第207页。

[11]同上，第235页。

[12]同上，第287页。

[13]《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑，第373~374页。

[14]《敦煌碑铭赞辑释》，第343~344页。

[15]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第442~443页。

[16]同上，第295~298页。

[17]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第389页。

[18]方广锜《敦煌佛教经录辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997年，第810~814页。

[19]《敦煌佛教经录辑校》，第702~705页。

[20]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第57页。

[21]《敦煌莫高窟供养人题记》，第8页。

[22]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第207页。

[23]同上，第213页。

[24]同上，第287页。

[25]同上，第350页。

-
- [26]《敦煌莫高窟供养人题记》，第51~54页。
- [27]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第10~13页。
- [28]同上，第14~15页。
- [29]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第205页。
- [30]同上，第215页。
- [31]同上，第271页。

晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落

郑炳林

自池田温先生的名作《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》发表之后,对晚唐五代敦煌地区的粟特人研究影响很大,他的结论认为吐蕃占领敦煌之后,有势力的粟特人有的归还本国,有的散入回鹘势力圈或其他地方,留居敦煌的沦为寺院的寺户。^[1]这样一来由于池田温的影响的存在,所以关于晚唐五代敦煌地区是否生活着粟特人并存在着粟特人聚落,成为学术界既认可但又不敢肯定的问题。我们在研究归义军政权与敦煌居住少数民族关系以及粟特人与敦煌佛教时提出了晚唐五代敦煌地区存在大量的粟特人,他们担任归义军政权从节度副使以下的各级官职和佛教教团僧统以下各级僧官,并认为敦煌当时有以僧人建立的社。^[2]这一看法也得到以后学术界研究成果的证实,同时也受到了学术界的善意批评,认为过于武断,所用资料是否是粟特人还不能肯定。^[3]从目前的研究看,晚唐五代敦煌地区存在大量的粟特人基本上得到学术界的认可,但是还有很多问题没有得到解决,即晚唐五代归义军时期敦煌是否还存在着粟特人聚落,晚唐五代敦煌地区袄教信仰如何,归义军政权是如何对这些粟特人进行管理的等等,关键问题还是晚唐五代敦煌地区是否还生活着粟特人。我们知道吐蕃占领河西西域的过程,是吐蕃首先占领天山南北及其陇右节度使管辖范围,然后由凉州而西占领河西地区,最后将河西节度使围困在敦煌并将其占领,所以粟特人没有理由也没有可能逃亡粟特及回鹘地

区。本文力图就敦煌学界关于粟特人的几个比较关键的问题进行一些必要的考订,证实晚唐五代敦煌地区存在着粟特聚落并生活着大量的粟特移民。因为晚唐五代敦煌地区的胡姓移民除了粟特人之外还有鄯善、焉耆和于阗人,于阗人由于很多人已经就于阗太子及太子庄做过研究,所以本文不再过多论述,而对其余胡姓民族聚落等顺带进行一些探讨。

一、晚唐五代归义军时期敦煌的粟特胡姓居民

吐蕃统治敦煌时期敦煌凉州行中居住有大量的粟特人,这可以由 S. 2214《年代不明纳支黄麻地子历》证实。^[4]晚唐五代归义军时期的敦煌,虽然居住着大量的粟特人和其他民族,但由于大部分胡姓居民汉化程度比较高,所以很难区分出来那些胡姓人是真正的粟特人,哪些人是汉族居民,他们之间很难界定。之所以我们往往不敢或者没有把握确定敦煌地区是否存在粟特人聚落,就是因为没有确定这些所谓康、史、安等姓居民中是否存在胡姓居民。界定哪些是属于粟特居民哪些是汉族,关键的问题是在于他们的名字上。因此我们为了证实晚唐五代敦煌地区存在胡姓居民,就必须从敦煌文书中钩稽那些还没有完全使用汉名的粟特居民,来证实晚唐五代敦煌地区粟特人的存在。当然这样的姓名是比较少的,但只要存在就能说明晚唐五代敦煌粟特人的存在。

从事敦煌民族关系研究的专家认为康姓、史姓就是居住在敦煌的粟特人,这一点我们还可以从有关敦煌文书中得到证实。晚唐五代居住敦煌地区的粟特人主要以胡姓同居为主。据 S. 2214《年代不明纳支黄麻地子历》记载凉州行有康□志猎,康□志猎是粟特人应当没有什么疑义。IX. 11080《年代不明便斛斗历》记载:“……肆硕伍斗(押),保人莫康信定,番,居史钵略舍后。”^[5]文书在康信定之后注明“番”,表明他们是居住敦煌莫高乡的粟特人;

史钵略名字显然是汉字注音,是一个粟特人无疑。这条资料证实晚唐五代敦煌地区的康姓和史姓中就有很多是粟特人。还有康阿竹子、康钵略(P. 2049《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破算历》)^[6]、康阿朵(P. 3424《甲申年春碓粟麦历》)等。^[7]康姓是粟特人中的大姓,晚唐五代归义军政权中康姓家族的名人有都删丹镇遏使充凉州西界游弈防采都知兵马使康通信、瓜州刺史康使君等。史家出的名人有医家史再盈等,他的医术得到了耆婆秘密之神方和榆附宏深之妙术,也是敦煌地区很有势力的家族。

晚唐五代敦煌曹氏家族是否属于胡姓,学术界作过很多推测和研究,一直不敢给一个肯定的结论,2002年《历史研究》第1期发表了荣新江、冯培红的两篇论文,他们对归义军节度使曹议金族属研究后认为属于胡姓家族。晚唐五代敦煌曹氏属于胡姓还可以由以下资料证实。DX. 1451《癸酉 - 己卯年(973 - 979)曹赤胡等还便黄麻历》记载:“癸酉年九月十九日曹赤胡还得黄麻两硕贰斗(押)。”P. 2912《康秀华写经施入疏与张金炫货卖胡粉历》记载有:“曹勿多五斗”,“石回鹘粉一两准麦五石”。^[8]曹勿多与石回鹘显然是粟特人。P. 3745《三月廿八日荣小食纳付油面柴食饭等数》记载有“曹胡子面八斗两合”,“曹胡子两束。”“曹胡子足内蒸饼次软饼,次碗子十,碟子九,盛子二,漆碗二,垒子二,布一匹。”^[9]在他们的姓名中直接注明是属于胡,表明晚唐五代敦煌的曹氏就是粟特人。

我们在论述晚唐五代归义军时期的胡汉联姻时提出由于张议潮之父张谦逸娶粟特安氏为妻,促成了归义军时期的胡汉联姻。归义军节度副使安景旻等就出身于敦煌粟特人安氏家族。P. 5038《丙午年九月一日纳磨磨人名目》记载纳磨裹入中有石他悉宾、安足略等,P. 4640《己未年 - 辛酉年归义军衙内破用纸布历》记载有靴匠安阿丹,^[10]S. 6064《未年正月十六日报恩寺诸色人破历算会

稿》记载安勿除施入麦 53 石 5 斗，^[11] P. 2049《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历算会牒》记载有安他悉禄利润施入麦壹硕。^[12] ⅡX. 2149《欠柴人名目》记载有安衍鸡、安丑胡。P. 3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色人绶绢历》中就记载有“都头安珂敦白绢壹匹。”同时本卷记载的还有安镇使、安都知、安都衙等。^[13] S. 4884《壬申年(972)正月廿七日褐历》记载：“二月十日，安胡妻一丈四尺。”旁边注了一个“索”字。“讷儿悉曼一丈四尺。”^[14] 由此可知，晚唐五代敦煌粟特人安氏家族在当时的地位非常高。从以上所引用敦煌文书可知晚唐五代敦煌地区生活的安氏家族就是粟特人。石姓除了上引石他悉宾外，还有 P. 2856《唐景福二年癸丑岁(893)十月十一日沙州某寺纳草历》记载有中团莲台寺石炎欠律钵，其名又见载于 P. 3638《辛未年(911)正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》中，他也是位胡姓粟特人无疑。^[15]

晚唐五代敦煌地区生活的罗姓和米姓也是出身于胡姓家族。P. 3418《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》记载敦煌乡欠枝人有罗他悉宾、米讷悉鸡等，^[16] P. 4906《年代不明某寺诸色破用历》记载有罗悉鸡，^[17] P. 3234《甲辰年(944)二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》记载：“康指挥便黄麻捌斗，至秋壹硕贰斗。(押)主在西水池康都头男。”“米里久便黄麻叁斗，至秋肆斗伍升。(押)米胡男。”这些都说明晚唐五代敦煌地区罗姓和米姓中也有很多是粟特等胡姓。

烧姓从部分人名来看也是居住敦煌的胡姓居民。P. 2822《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历算会牒》记载有烧阿竹讷，^[18] P. 3418《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》记载效谷乡“竹卢研心欠枝束”，慈惠乡“竹卢胡奴欠五束”，“烧略丹三束”。“石禄山欠十束半”。敦煌地区竹姓可能就是印度居民、石姓是粟特移民，而烧姓属于吐蕃姓还是胡姓我们一时还无法确定，

但是我们从他们的姓名上看应当是少数民族无疑,很可能是胡姓。

晚唐五代敦煌地区的翟氏家族是粟特人还是汉姓居民,根据P. 4640《翟家碑》等有关文献记载看,敦煌地区的翟氏家族应当是汉姓,但是从从化乡差科簿记载内容看,居住敦煌地区的粟特人中就有翟氏。晚唐五代归义军时期也有胡姓翟氏家族,P. 2629《年代不明(962?)归义军衙内酒破历》记载八月“四日支翟速不丹酒壹瓮。”^[19]从姓名上看翟速不丹是一个胡姓居民。S. 6452《辛巳年(981)十二月十三日周僧正常住库借贷油面物历》:二月“十四日,酒伍瓮,渠北坐翟胡边买药用。”三月“九日,酒壹瓮,阿柴暗胡边买药用。”^[20]S. 6981《诸家人助酒名目》记载的助酒人中就有翟不勿,从名字看也不是汉姓人。^[21]既然文书直接记载这位渠北经营药材的翟姓人是位胡人,那么就可以说晚唐五代敦煌地区的翟氏中存在有胡姓家族。

晚唐五代敦煌地区的龙家也是从焉耆移居敦煌的胡姓家族,为焉耆王姓。焉耆国灭亡之后外徙西州、伊州、敦煌以及河西各地的焉耆人都以龙为姓,并称龙家,这在敦煌文书中有很多记载,善于经营商业、手工业,居住敦煌的龙家人以常乐为中心,以牧马著称。敦煌的龙姓人担任归义军政权的各级官吏和佛教教团的各级僧官,但是龙家人的汉化程度比较高,从使用名字看已经完全汉化了,看不出来他的民族性痕迹,只有少数还保留着这一特点。P. 2680《便粟历》记载:“通颊龙磨骨悉鸡便粟两石,秋叁硕。”^[22]通颊部落的龙磨骨悉鸡肯定是晚唐五代敦煌的胡姓龙家人。晚唐五代龙家主要居住在瓜州地区从事牧马业为主,形成了以瓜州常乐地区为中心的牧马畜牧业。^[23]

以上我们对敦煌文书中有关胡姓人中名字完全用汉字注音的人名进行了辑考,目的是在于说明晚唐五代敦煌地区仍然生活着大量的粟特人,存在着大量的粟特人部落。这就证实关于吐蕃占领敦煌之后,敦煌地区的粟特居民大批迁居粟特或者回鹘地区,少

量沦为寺户,从此以后敦煌地区再没有粟特人的结论还有进一步研究补充的余地。由于晚唐五代敦煌地区大量粟特人的存在,必然有粟特人聚落的形成和存留,因此以粟特为主的敦煌胡姓居民对敦煌地区的社会必然会产生一定的影响。胡姓妇女是胡人家庭中的一部分,她们参与敦煌社会生活的各个方面,敦煌文书中保留着很多她们的活动遗迹。

二、晚唐五代敦煌地区的祆教信仰

粟特民族以信仰祆教为其主要特征,凡是粟特人居住的地区祆教都比较流行,因此判断晚唐五代敦煌地区是否生活着粟特民族,只要确定这里祆教是否流行即可。P. 2005《沙州都督府图经》记载唐代开元年间敦煌有:“祆神,右在州东一里,立舍画神主,总有廿龛,其院周回一百步。”因此祆神庙成为敦煌从化乡粟特人活动的中心。另外像敦煌周围的石城镇、伊州等地都有祆庙,同时这里也是粟特人生活的主要地区。晚唐五代敦煌地区祆庙仍然存在,赛祆活动非常活跃,有时赛祆活动成为归义军政权的官府行为,这充分表明晚唐五代敦煌地区粟特人的存在及其势力之强大。

《敦煌古迹廿咏》是晚唐五代敦煌地区传抄最为广泛的文学作品,所咏敦煌地区的古迹就有安城祆:“版筑安城日,神祠与此兴;州县祈景祚,万类仰休征;频藻来无乏,精灵若有凭;更看雩祭处,朝夕酒如绳。”^[24]《敦煌古迹廿咏》在敦煌文书中总共有六个卷号,经研究是作于吐蕃占领敦煌的前期,但是文书多数抄写于吐蕃或者归义军时期,表明安城祆在吐蕃及其归义军时期仍然存在。在敦煌文献中保留有驱傩文,P. 3552《儿郎伟》就记载到安城祆:“驱傩圣法,自古有之,今夜扫除荡尽不吉,万庆新年。长使(史)千秋万岁,百姓盈富足钱。长使(史)大唐节制,无心恋慕腥膻。司马敦煌太守,能使父子团圆。今岁加官受爵,入夏便是貂蝉。太

夫人表入之后,即降五色花笺。正是南阳号国,封邑并在新年。自是神人咒愿,非干下媿之言。今夜驱傩队仗,部领安城大袄。以次三危圣者,搜罗内外戈铤,趁却旧年精魅,迎取蓬莱七贤。屏(并)及南山四皓,今秋五色红莲。从此敦煌无事,城隍千秋万年。”^[25]直到五代时期敦煌官府祭祀活动中所祭祀的诸神中就有安城将军,P.2555《祭文》记载:“今月十三日常侍大夫所着□□酉香火祈赛三百六十神,何神之云,安城将军、斗战将军、行路将军……”。这里的安城大袄、安城将军就是指位于安城的袄祠袄神,既然驱傩活动夹杂着赛袄活动,就表明敦煌地区居住有大量的粟特居民。

赛袄作为政府行为开始于张淮深时期,P.3569《光启三年四月为官酒户马三娘龙粉堆支酒本和算会牒》:“四月十四日夏季赛袄用酒肆瓮,四月十四日夏赛袄用。”^[26]马三娘是官酒户,其原料(酒本)由官府提供,所酿制的酒也由官府统一开支,既然赛袄用酒是由官府提供的,那么赛袄也是由官府举办的。张承奉执政时期敦煌地区的赛袄活动完全成为一种官府行为,从P.4640《己未年-辛酉年(899-901)归义军衙内破用历》记载中看很多次赛袄活动用纸都是政府从军资库中开支的。还有记载到赛神但是没有记载到究竟赛的何种神,如己未年四月十四日城东赛神、十九日鹿家泉赛神、五月廿三日百尺下赛神、六月廿日平河口赛神、七月廿五日百尺下置道场并“又同日支赛袄神画纸叁拾张”;十月五日“又支赛袄画纸叁拾张”;庚申年正月“十三日,支与赛袄画纸叁拾张”;三月三日三水池、百尺下、分流泉三处赛神,四月“八日,赛袄支画纸叁拾张”;十六日“又赛袄画纸叁拾张”;十月九日“同日,支与赛袄画纸叁拾张”;辛酉年正月“十一日,赛袄支与画纸叁拾张”;二月廿一日陆家泉赛神,“同日赛袄支画纸叁拾张”;三月“三日,东水池及诸处赛神用粗纸壹帖”;四月“十三日,赛袄用画纸叁拾张”。^[27]三水池指东水池、西水池和北水池,如果东水池所赛的是袄神,那么其他诸处所赛的也应当是袄神,其次敦煌地区赛袄的

规模多数用纸叁拾张,因此可以肯定鹿家泉、百尺下、分流泉等处可能也赛的是袄教神祠,鹿家泉又作禄加泉,是敦煌出使赛神之地。既然晚唐五代敦煌地区袄教信仰这样兴盛,赛袄活动这样活跃,那么敦煌地区的粟特居民也就不在少数,加之赛袄都在敦煌城周围地区,因此晚唐五代敦煌地区的粟特居民可能也居住在这些地区。

就是到了曹氏归义军时期,敦煌地区的赛袄活动也非常兴盛。S. 1366《归义军衙内油面破历》:“十七日,准旧城东赛袄神用神食五十七分,灯油一升,灌肠面九升。”^[28]不但敦煌地区的袄祠得到官府的照常祭祀,就是河西其他地区的袄教神祠照样得到归义军政权过往使节的祭祀,因此表明曹氏归义军政权时期不但敦煌有大量粟特人居住,就是河西其他地区也居住有很多粟特居民。敦煌研究院、董希文旧藏、P. 2629《年代未详(964?)归义军衙内酒破历》记载,四月“廿日,城东袄神酒壹瓮”,七月“十日城东袄赛神酒两瓮”。^[29]S. 2474《庚申年-壬申年间(980-982)归义军衙内面油破历》记载“城东袄油二升”。^[30]从这些归义军政权的支出账看,官府包揽了赛袄活动中所需要的一切物品,从画纸到酒、灯油、神食和灌肠面等。

从敦煌文献中有关敦煌袄教寺院及其赛袄情况记载看,归义军时期敦煌地区的袄教信仰非常兴盛,因为袄教信仰主要是以粟特民族为主,所以也表明晚唐五代敦煌地区生活着大量的粟特民族,形成很多粟特民族为主的胡姓聚落。

三、晚唐五代敦煌的胡姓聚落探索

唐天宝年间(742-755)敦煌地区有以从化乡为中心的粟特人聚落,根据敦煌文献 P. 3559《唐天宝年间敦煌县从化乡科差簿》记载服差役的粟特人中有“康令钦载册,柱国子,里正”;罗宁宁

“男奉鸾载卅一，白丁，里正”；安他那“男突昏载廿二中男，村正”；何尼尼“男抱金载十八，中男，村正”；罗双流“弟双利载廿，中男，村正”；“罗特勤载卅五，白丁，村正”。由于敦煌文书后半部分记载残缺不全，因此我们无法知道敦煌从化乡到底有多少里和村落，但由此推知唐天宝年间敦煌从化乡最少有两个里和四个村落。按照唐代乡里制度规定肯定不止这个数。晚唐五代时期的敦煌，这些粟特人聚落是否存在，或者他们的名称是什么，这是我们要弄清楚的。拙稿《晚唐五代敦煌地区村庄聚落辑考》一文在研究晚唐五代敦煌村庄聚落时曾经对部分胡姓聚落进行了考证，^[31] 这里有必要再次对这些村落进行全面的梳理考订。

曹家庄

晚唐五代敦煌的曹氏是敦煌的大姓，张氏归义军时期敦煌佛教教团中有勾当三窟僧政曹公、都僧政曹法镜等，金山国之后是曹氏归义军时期，曹氏在敦煌显赫一时，除了曹议金执掌归义军政权之外，还有一批曹氏家族的人如曹良才、曹盈达等掌握着归义军政权的重要权力机构。晚唐五代敦煌地区有曹家庄，仅记载于敦煌文书 P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》：“面二斗，曹家庄上折梁子人夫料用。”关于曹家庄的地理位置，敦煌文书没有更多的记载，P. 3560《敦煌行水则》记载有曹家渠，属于千渠水系，千渠应位于敦煌城东部，故曹家庄应当在敦煌城的东部。P. 4907《庚寅年(930?)九月十一日 - 辛卯年七月九日诸色斛斗支付历》记载：辛卯年正月十七日“曹家送日粟壹斗伍升”。二月二日“曹家兄弟寒食粟贰斗”。P. 3396《年代未详(十世纪?)沙州诸渠诸人瓜园名目》记载有：“无穷曹家地瓜园”S. 6981《酒账》记载有：“曹家阿楼余饼酒。”以上记载是否指敦煌曹家庄，还有待进一步研究判定。P. 3559《唐天宝十载(751)敦煌郡敦煌县差科簿》记载敦煌县从化乡粟特人服差役中有村正四人：安突昏、何抱金、罗双利、罗特勤，表明当时粟特人的村庄聚落最少应当有四个，曹家庄就是这

些粟特人聚落中的一个。晚唐五代敦煌归义军时期敦煌的粟特人村落中不但有曹家庄,而且曹家庄的地位在当时不断提高。

安家庄

安家庄是晚唐五代出现的由粟特人建立的村落之一。归义军时期敦煌具有很大的影响,势力很大,张议潮建立归义军政权得力于安景文的支持,在归义军政权中担任了节度副使及其以下各级官吏,有左都押衙安怀恩等。安氏家族从张氏到曹氏归义军政权时期都是归义军政权有权势的家族之一,所以晚唐五代敦煌地区的安家庄很可能就是原来唐代敦煌从化乡诸村落之一。P. 6002《辰年某寺诸色入破历算会牒残卷》记载:“面肆斗,油貳胜,麦貳斗,已上充安家庄头再和破用。”S. 5049《戊寅年(978?)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载有安家:“麦八斗,多农安家人手上领入。”S. 5049《戊寅年(978?)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》:“多农安家人手上领入。”P. 2161《便麦等历断片二件》记载有安家庄。从这些记载证实安家庄是晚唐五代敦煌诸庄之一,这个村落很可能就是原来由粟特人建立的从化乡诸聚落之一,在归义军时期仍然被保留了下来。安家庄很可能位于安城袄附近。

罗家庄

晚唐五代敦煌地区的罗氏家族很大程度上或者很多是敦煌粟特人的后裔。罗家在敦煌文书中虽然没有记载为村落名称,但敦煌文书多次记载有罗家,晚唐五代敦煌地区的村落特别是粟特人建立的村落很多是以姓氏命名的村落,因此这个罗家很可能就是罗家庄的简称。P. 3490《辛巳年(921或981)某寺诸色斛斗破历》记载有:“油貳升,与诵戒唱导善惠罗家沙弥等用。”P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载“粟貳拾硕,罗家地税入。”“麦貳拾硕、粟貳拾硕,买罗家地价用。”其中有的记载很难具体到某个人,所以我们推测罗家是晚唐五代敦煌村落名称。我们从《唐天宝十载敦煌郡敦煌县差科簿》记载从化乡有两个罗姓人担

任村正看,罗家很可能就是粟特人建立的村庄聚落在归义军时期的延续。DX. 00011C《契约残卷》也记载到罗家村落:

- 月廿五日莫高
 罗住子万束
 子与徐家造
 夫忽若两家有此之
 仰任罗家佑
 亦仰住子自
 不悔如先悔
 私契用为后
 父罗
 见人
 (后缺)^[32]

这里记载莫高乡的某位人向罗家村落居住的称为佑 的人借贷,表明罗家庄的存在。

翟家庄

晚唐五代敦煌地区翟氏有很多是粟特人的后裔,晚唐五代敦煌翟氏是当地的世家,根据 P. 4640《翟家碑》的记载翟家是从翟城徙居敦煌的,世代为官。到五代时期敦煌翟氏家族成为敦煌历学世家,在敦煌有很大的影响。P. 4694《年代不明某寺诸色斛斗人破历算会牒残卷》记载:“叁硕翟家阿师子裙价人。”S. 6452《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载有“廿二日,酒壹瓮,翟家人助用。”P. 4694《年代不明某寺诸色人破历算会牒残卷》:“叁斗翟家阿师子裙价人。”这里记载到的翟家有可能是作为村落的翟家。至于翟氏家族的族属,是汉族还是粟特人或者回鹘人,我们还有待于进一步研究论证。

康家庄

晚唐五代归义军时期敦煌地区康氏家族是敦煌地区的名族豪

宗,但是作为村落名称的康家庄敦煌文书中没有明确记载。敦煌文献仅仅记载到康家,从 S. 6981《辛丑至癸亥年人破历》记载“麦十七石康家厨田人”条分析,康家应当是指村落名称。S. 6829《丙戌年(806)正月十一日已后缘修造破用斛斗布等历》记载有:“廿二日,买康家木价,付布肆匹,计壹佰柒拾陆尺,折麦壹拾硕,又付粟叁硕。”P. 2040《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》记载有:“麦肆斗,粟肆斗,布八尺,康家优婆夷念诵人。”关于康家的村落属性还有待进一步作深入的考订。晚唐五代敦煌的康家是敦煌的大姓,张氏归义军时期有出任瓜州刺史的康使君、都知兵马使的康通信等,还有出任佛教教团都僧统的康贤照,所以晚唐五代时期的敦煌应当有康姓粟特人建立的村庄聚落。

鄯家庄

晚唐五代敦煌地区的生活着很多鄯姓人,他们不是粟特人而是从石城地区迁徙而来的鄯善人后裔。鄯善人外徙经过我们研究有三次,即太平真君三年(442)、445年北魏灭鄯善、北魏末年吐谷浑占领鄯善。^[33]鄯家就是从鄯善迁徙到敦煌的鄯善人建立的村庄聚落,这一点可以由敦煌文书 S. 6981《辛丑至癸亥年人破历》记载证实,“麦六石,城南鄯家厨田人。”是指某寺从鄯家庄征收的一笔厨田地租,并记载敦煌鄯家庄位于敦煌城南。

史家庄

敦煌地区的史家是粟特人的后裔,晚唐五代敦煌的史家庄是由移居敦煌的史姓粟特人建立起来的村落,应当是原来唐从化乡所属村落之一。史家庄敦煌文书不见记载,但是我们根据大量的敦煌文书有关史家记载分析史家庄是当时存在的粟特人村落。S. 1600《辛酉年(961)灵修寺诸色斛斗人历》记载辛酉年诸渠厨田及散施入中有:“麦两石,史家厨田人。”S. 6981《辛酉年至癸亥年灵修寺诸色斛斗人破历》记载有:“麦五石,史家厨田人。”这两笔账是灵修寺向居住于史家庄耕种厨田的住户征收厨田租税的记

载。从这些记载看,敦煌的史家庄到归义军时期仍然保存。

晚唐五代敦煌地区是否还存在有胡姓人建立的米家庄、龙家庄、何家庄的可能,由于敦煌文书记载的缺乏,所以我们一时还无法肯定。随着敦煌文献研究的深入这些问题都会得到解决的。另外我们研究敦煌文书还可以得出一个结论,就是晚唐五代敦煌地区还有很多的粟特人等胡姓人生活在这些村落以外的诸乡中和诸部落中,因此粟特人散处各个村落也是当时的分布特征。晚唐五代敦煌地区诸乡也生活着大量的粟特人,根据 DX. 1418《年代不明吴留德便豆历》记载有神沙乡的石庆子、龙勒乡的安善通、翟马步、官健翟庆德、玉关乡的烧再定等,这是一件归义军时期某寺便豆账,由此表明归义军时期诸乡中还有很多吐蕃居民。^[34] P. 4913《年代不明某寺贷换油麻历》记载:“寿昌安保通伍伍升,见伍斗拾升”,寿昌县是晚唐五代敦煌归义军政权与于阗等西域国家交往的要道,往来使节都要经过这里,可能这里也便于商业贸易,故生活着粟特这个商业民族。DX. 1418《年代不明吴留德等便豆历》记载神沙石庆子、龙安善通、玉关烧再定。这些胡姓居民更容易同汉族人融合,汉化的进度会更快、程度会更高。生活在这一环境之中的粟特女性会更快接受汉文化和风俗习惯。P. 4084《后周广顺二年(952)三月平康乡百姓郭愁子牒》记载其“有地五亩,安都督卖将造园舍便于他绢壹匹”,^[35]安都督可能就是生活在平康乡的粟特人。P. 2504《年代未详(十世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒》记载其有八岁父马一匹被其伯父都衙买将,断作马价绢两匹,向伯父索要马价不得,称“都衙累年当官,万物闰于舍中,富盈虽沾微眷,久受单贫而活,如斯富者欺贫,无门投告。”^[36]曹富盈与伯父都生活在龙勒乡,其伯父因担任归义军都押衙而富贵,曹富盈因贫穷被欺负。由 P. 3418《唐沙州诸乡欠杖夫人户名目》记载敦煌乡米达达、罗他悉宾、康集子、石留住、康永安、米山山等;龙勒乡有康神神、罗海归等;赤心乡有康荣宗、曹住儿、曹三奴、石留留、米纳儿等;洪润

乡有安力力、石善集、米讷悉鸡、安定奴、石奴奴、石留得、石指挥、安延延、康文秀等；慈惠乡有石安君、罗什得、石文信、石禄山、何再盈、烧略丹、石奴子、石屯、竹庐胡等；平康乡有石通通、何建建、曹子晟、曹子盈、安再晟等；效谷乡有曹志忠、石再通、石潘力、石福达、竹卢研心、安骨子、何文胜、安阿及等。^[37] P. 3236《壬申年(972或911)三月十九日敦煌乡官布籍》记载布头和纳布户84户，其中胡姓粟特人有安憨儿、安友住、罗山胡、罗友友、曹友子、安友恩、史富通、安庆达、康恩子、康全子、康保清、曹阿惟、贺清儿、史骨子、罗安定、安佛奴、石庆子等17户，约占百分之二十。^[38]这个比例也基本符合当时敦煌地区的居民结构状况。

另外我们根据敦煌文书记载，特别是社司转帖中参加人员结构分析认为，敦煌存在很多以粟特人为主建立的社，如D.X. 2162《庚子年八月十四日社司转帖》就是由敦煌粟特移民建立的社：

社司转帖

右缘何子升女身亡，准例合右(有)赠送，各人粟一斗，并三十，布褐色两匹。幸请诸公等帖至，限今日却下于莲台寺门前取齐，着二人后到，罚酒一角，全不来，罚酒半瓮。其帖各自示名弟(递)过者。

庚子年八月十四日录事安帖。

安社官、樊团头、唐团头、安幸全、安乡官、安判官、安定、安住德、孔会子、樊员久、汜流润、樊里午、樊愿盈、樊过儿、孔鸾阿、康清尔、张顺盈、汜春子、孔团头男。

这个社从社官到录事都是安姓粟特人，参加的人中主要也是粟特人如安乡官、安判官等。由于这个社的主体是粟特人，因此我们认为这是由敦煌地区的粟特人建立的社。^[39]除此之外还有其他由粟特人建立的社，D.X. 01433《寺庙收入账单》记载：“肆佰陆拾陆尺布，肆拾尺安连连社施入……”^[40]安连连社也是一个由粟特人建立的社，从这件文书记账格式特点看，应当是归义军时期的遗物。

另外 P. 4720《贞明八年社司转帖》记载为年支春秋座设幸请社众于主人家取齐,社官姓石。^[41] S. 2894《壬申年十二月廿二日社司转帖》记载该社社官曹、社长安。^[42] 这些都是由粟特人为主建立的社,可以确定粟特人是这一社区的活动的主体。在其他社中通过社司转帖看胡姓粟特人也充斥其间,参与他们的一切社会活动,因此晚唐五代敦煌地区的粟特人除了居住在以粟特姓命名的村庄聚落中外,还有大量的胡姓人生活在敦煌的各个村落和社区中。P. 3396《年代未详(十世纪)沙州诸渠人粟田历》记载大像渠居住的有安保盈、安长子、安会兴、安延兴、安富昌;大第一渠居住的有安定子、安衍鸡、米住儿、米判官、翟善德、石员成等;小第一渠庄有米保富;千渠庄有石再德、安判官;栗子渠庄有龙将头、龙法律;瓜渠有石保全、米乞子;东河河母石愿定等。^[43] 这里的渠实际上也是村庄名称,这样各个村落都基本上居住有粟特等胡姓人。

晚唐五代敦煌城区仍然是胡姓粟特人主要的居住区域。根据 P. 3234《甲辰年(944)二月后净土寺东库惠安惠戒手下便物历》记载安员进居住在寺前大街西,康指挥“住在西水池康都头男”,安指挥“舍在寺前”。^[44] 经研究东水池是敦煌袄寺所在,也是粟特人居住活动中心,东水池和西水池并称为两水池。S. 6452《壬申年(982)正月四日诸人于净土寺常住库借贷油面物历》记载借贷的人中有白家女、翟知马官、曹家娘子,他们居住应当在敦煌城内。^[45]

通过以上探讨研究,我们针对晚唐五代敦煌地区的胡姓粟特人的居住区域可以得出这样一些看法。晚唐五代敦煌地区的粟特人居住区域可以分为三种状态,第一种是村庄聚落集中居住,这种居住状况是延续唐代敦煌从化乡的建制而来,虽然吐蕃占领之后取消了从化乡的建制,但是并没有改变敦煌粟特人的居住状况,更没有取消粟特人的村落,所以吐蕃统治时期从也没有根本上改变粟特人的居住状态。第二种是分散居住,这也是晚唐五代敦煌地

区胡姓粟特人的主要居住状态,实际上这也是继承唐代而来的,唐代敦煌地区粟特人除了从化乡之外,其他诸乡中还居住有大量的粟特人,到归义军时期基本上还保留了这一居住状态,其他诸乡中还生活着很多粟特人,他们同汉族人一样参加各种社会活动,特别是在敦煌的社文书中,就记载有很多粟特人参与其间,有些社还是以粟特人为主体的。第三种城居也是晚唐五代敦煌地区粟特胡姓居民居住的主要形式,粟特人是一个商业性民族,而敦煌地区的商业贸易中心主要以城市及其东西水池村为中心,这里按壁分布,与唐代的市場结构相同。由此表明晚唐五代敦煌地区不但生活着汉族居民,还生活着粟特人胡姓居民,从事着农业、畜牧业和手工业,更多的人仍然从事商业贸易,常年奔波在东来西往的中外贸易的古道上,晚唐五代敦煌贸易市场的国际化程度极高和外来商品的极为丰富主要是这些粟特人经营的结果。

四、晚唐五代归义军政权对胡姓聚落的管理

晚唐五代归义军政权对胡姓粟特人聚落如何进行行政管理,是敦煌学界至今还没有解决的问题。吐蕃占领敦煌地区之后,敦煌从化乡的建制被取消,从此以后再没有见到专门的管理粟特人为主的胡姓聚落的乡一级建制。这样就给我们提出了一个问题,吐蕃统治时期敦煌地区是否存在有专门管理粟特等胡姓居民的机构,其次晚唐五代敦煌存在很多粟特人聚落,那么归义军政权是如何对这些粟特人为主的胡姓聚落进行管理的。这些问题的解决有利于对晚唐五代敦煌地区的粟特人社会活动进一步认识。

吐蕃占领敦煌之后改唐代敦煌的乡里制度为部落制度,从敦煌文书的记载看有曷骨萨、辮三、道门亲表、阿骨萨、多悉口萨、悉董萨、僧尼、上、下、行人等部落,至于这些部落中那个部落对应的是唐代的哪个乡,目前学术界还没有任何研究成果可以参考,因此

唐代的从化乡是被取消还是改换名称被保留了下来,这个问题仍然没有解决。我们在研究吐蕃时期敦煌粟特人康秀华时注意到一个问题,康秀华不仅仅是一位从事贸易的富商,一次能拿出相当于六百石麦子的胡粉、银器和粟麦等写一部《大般若经》,而且他是吐蕃沙州官府机构中的一名官员,担任着部落使一类的官职。敦煌莫高窟第44窟南壁中部观音像上端供养人题名:

观世音菩萨……使康秀华一心供养。^[46]

这位康秀华的官职被称作使,因为在吐蕃时期敦煌文献中所见吐蕃敦煌官府中带使的职官有监使(又称作监军)、部落使,监使一般由吐蕃人担任,因此康秀华的职官只能是部落使一类的官职。既然学术界一般认为康秀华是位粟特商人,^[47]家富于财,又出任部落使之职,因此应当是敦煌粟特人的代表,这还可以从归义军初期康氏家族在归义军政权中担任职务得到证实。^[48]因此康秀华所管理的部落很可能就是吐蕃时期由唐代敦煌从化乡改编成的部落。

归义军时期我们没有在敦煌文书中看到由粟特人建立的乡,但是敦煌地区保留有退浑通颊等十个部落,其中退浑部落主要是管理敦煌地区的吐谷浑、吐蕃等为主的少数民族,通颊部落很可能就是管理胡姓民族的机构,S. 5697《申报河西政情状》记载阎英达出任瓜州刺史时的河西诸州,蕃、浑、温末、羌、龙、狡杂,极难调伏。《张淮深碑》也记载张氏归义军时期河西收复之后犹杂蕃、浑、羌、龙、温末。P. 3720《张淮深造窟功德碑》记载:“加以河西异族狡杂,羌、龙、温末、退浑,数十万众,驰诚奉质,愿效军锋。”^[49]我们是否可以这样认识,就是归义军时期为了便于对敦煌地区少数民族进行有效管理,对其分部落进行管辖,晚唐敦煌地区出现的十部落记载可能就与此有关。

根据P. 2482《河西应管内外诸司马步军都指挥使罗盈达墓志铭并序》的记载:“故堂兄,归义军官内衙前都押衙检校左散骑常

侍兼御史大夫上柱国讳通达,次兄,节度押衙文达,次兄,节院使文通,次兄御史端公进通,次兄蕃部落使通信,故弟宁州刺史检校司空兼御史大夫通顺。”^[50]罗氏家族经研究也是居住敦煌地区胡姓民族,因此罗通信出任曹氏归义军政权的蕃部落使也可能是由粟特人等胡姓民族建立的部落。根据 S. 11599《副使安雨莫借粟契》:“(前缺)恐人无信,故勒私契,用为后凭耳。借粟人副使安雨莫(押)。取粟见人太□□(押)。”^[51]副使,在归义军时期曾经对节度副使、监使副手、镇使副手等用过,有节度副使安景旻,也有对部落副使称呼,这里我们推测安雨莫担任的是部落副使之职。

由以上研究我们基本上可以认为,晚唐五代敦煌地区有大量的粟特等胡姓居民生活在敦煌地区,所见载的胡姓粟特居民基本上包括了敦煌地区所见粟特人及其胡姓居民的各个姓氏家族,其中部分由于受汉文化影响,在采用名字上完全汉化,看起来所遗留的痕迹,但是还有相当一部分人仍然使用胡名胡姓,保留粟特人的原始状态,反映了汉文化对粟特人的影响和胡汉民族的融合过程。粟特民族信仰祆教,唐代的敦煌城东祆教寺庙归义军时期仍然保留下来,称为安城大祆或者安城将军,每年正月、四月、七月、十月以及平常的赛祆活动,由归义军官府支付整个活动所需的一切物品,就赛祆的地点来说除了城东祆祠外,三水池、百尺村、鹿家泉等也是赛祆的地点,表明晚唐五代敦煌粟特人居住区域较唐代有所扩大,人口数量有所增加。就粟特人居住形态看除了粟特人村落之外各个乡和村落中都生活有粟特人,他们参加汉民族举行的各种社会活动,并以自己为主成立很多社。同时我们根据归义军政权对少数民族的管理方式推测,晚唐五代归义军政权对居住敦煌的粟特人移民采取了部落制管理方式,一般任用粟特人为部落使,以胡制胡。

注 释

[1] 池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，原载《欧亚文化研究》1965年第1期。汉译参池田温著《唐研究论文选集》，北京：中国社会科学出版社，1999年。第3~67页。

[2] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》、《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》、《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》、《唐五代敦煌的粟特人与佛教》，参郑炳林《敦煌归义军史专题研究》，兰州：兰州大学出版社，1997年，第374~465页。《康秀华写经施入疏与炫和尚货卖胡粉历研究》，参郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州：兰州大学出版社，2003年，第444~464页。《唐五代敦煌医学酿酒建筑业中的粟特人》，《西北第二民族学院学报》，1999年第4期，第19~25页。

[3] 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》，《历史研究》2001年第1期，第65~72页。荣新江《敦煌学十八讲》，北京：北京大学出版社，2001年，第239~240页。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，《敦煌归义军史专题研究》第359~373页。冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，第163~189页。

[4] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，全国图书馆缩微复制中心，1990年，第421页。

[5] 同上，第272页。

[6] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第349、354页。

[7] 同上，第130页。

[8] 郑炳林《康秀华写经施入疏与炫和尚货卖胡粉历研究》，《敦煌吐鲁番研究》第三卷，北京：北京大学出版社，1998年，第191~208页。又载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州：兰州大学出版社，2003年，第444~464页。

[9] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第19~22页。

[10] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第256页。

[11] 同上，第298页。

[12] 同上，第349页。

[13] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第16~17页。

- [14]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第235页。
- [15]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第114、116~118页。
- [16]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第427页。
- [17]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第233~235页。
- [18]同上,第353页。
- [19]同上,第274页。
- [20]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第239~241页。
- [21]荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》,台北:新文丰出版公司出版,1994年,第58页。
- [22]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第234页。
- [23]郑炳林《唐五代敦煌畜牧区域研究》,郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》,兰州:兰州大学出版社,1997年,第205~238页。
- [24]录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第138~140页。
- [25]录文参黄征《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第594页。
- [26]《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑,第622~624页。
- [27]同上,第253~270页。
- [28]同上,第281~286页。
- [29]同上,第271~276页。
- [30]同上,第278~280页。
- [31]郑炳林《晚唐五代敦煌地区村庄聚落辑考》,载于敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术研讨会论文集(历史文化卷上)》,兰州:甘肃民族出版社,2003年,第122~162页。
- [32]俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编《俄藏敦煌文献》第6册,上海:上海古籍出版社,1996年,第14页。
- [33]郑炳林《沙州伊州地志所反映的几个问题》,郑炳林主编《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州:兰州大学出版社,1995年,第272~288页。
- [34]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第266页。
- [35]同上,第301页。
- [36]同上,第313页。

[37]同上,第427~436页。

[38]同上,第452~453页。

[39]陆庆夫、郑炳林《俄藏敦煌写本中九件转帖初探》,《敦煌学辑刊》1996年第1期,第3~13页。陆庆夫、郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》,《敦煌归义军史专题研究》,第391~399页。

[40]图版参《俄藏敦煌文献》第一册彩四三,上海:上海古籍出版社,1992年。

[41]《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑,第321页。

[42]同上,第332页。

[43]《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,第460页。

[44]同上,第212~215页。

[45]同上,第242页。

[46]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65页。

[47]姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京:文物出版社,1994年,第196页。

[48]敦煌文书记载张氏归义军时期担任官职的有都知兵马使康通信、瓜州刺史康使君等,参P.4660《康通信邈真赞》、《康使君邈真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第114、151页。

[49]郑炳林《敦煌碑铭赞三篇考释与证误》,《敦煌学辑刊》1992年第1~2期,第96~103页。荣新江《敦煌写本河西节度兵部尚书张公德政之碑校考》,《周一良先生八十生日纪念论文集》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第206~216页。《敦煌碑铭赞辑释》第267~268页。

[50]《敦煌碑铭赞辑释》,第490~491页。

[51]图版参中国社会科学院历史所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第14卷,成都:四川人民出版社,1995年,第46页。

晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探

郑炳林

晚唐五代归义军时期敦煌地区是一个多民族居住区,根据目前学术界的研究,除了汉族之外,主要有粟特、龙家、南山、退浑、通颊、鄯善、达家等羌胡居民,除此之外是否还有吐蕃移民居住敦煌,到目前为止学术界还没有就这个问题进行必要和全面的研究。从吐蕃陷落敦煌到张议潮收复,吐蕃统治敦煌前后将近六七十年时间,在此期间,敦煌地区有吐蕃僧侣、官吏和驻军,同时还有为数不少的吐蕃百姓移居敦煌。瓜州是吐蕃统治河西的政治中心,瓜州节度使衙就设置在这里,直到五代瓜州东部还为吐蕃移民居住,由此得知当时瓜州和敦煌地区吐蕃移民数量很大。张议潮收复瓜沙及河西地区之后,这些吐蕃移民是随着吐蕃势力退出,还是继续留居敦煌成为归义军管辖下的编户呢?张议潮收复河西是经过一系列的战争取得的,古代战争的目的不外乎争夺土地和掠夺人畜,在当时战争的情况下吐蕃移民不可能随军撤退,只能作为张议潮的战利品安置在敦煌及河西其他地区,因此五代时高居诲经过河西一带时往往见吐蕃族账。归义军建立后的很长时期内敦煌还使用吐蕃语言,这就表明敦煌地区有吐蕃人存在。^[1]关于晚唐五代归义军时期敦煌吐蕃居民的情况,学术界至今仍然没有进行研究,这是因为吐蕃移民的情况在敦煌文献中没有明确的记载,从居民姓名上又很难区分,所以研究难度很大。我们在敦煌文献中看到很多非胡姓名,他们有的姓名没有丝毫汉文意思,有的使用汉姓,

但是名字是用汉字注音,这些居民很可能就是吐蕃移民,他们的姓名除姓之外,与原来吐蕃人名完全一致,我们初步确定是吐蕃移民。以此为线索对敦煌文献进行梳理,对吐蕃移民分布、管理进行探讨,请学术界有关专家批评。

一、吐蕃时期敦煌地区的吐蕃移民状况

晚唐五代敦煌地区是否存在吐蕃移民,正史及其敦煌文献都没有明确的记载,研究敦煌佛教艺术风格的专家指出敦煌佛教艺术风格深受吐蕃影响。张亚莎《印度·卫藏·敦煌的波罗——中亚艺术风格论》一文中提出:“在敦煌见到比较纯正的波罗艺术样式,恰恰不是吐蕃占领时期的中唐,而是吐蕃势力退出敦煌之后的晚唐(归义军政权时期),这一时期始于848年,而此时正好是卫藏吐蕃王朝衰落之始。中唐吐蕃占领时期的敦煌出现印度波罗艺术样式并不奇怪,吐蕃既然占领了敦煌,流行于吐蕃的印度波罗艺术自然也会波及其占领区敦煌以至整个走廊,但当吐蕃政治军事势力退出河西走廊后,敦煌反倒出现了相当纯粹的波罗艺术样式,这就些不可思议了。进一步考察发现,莫高窟出现印度波罗艺术影响还并不仅限于晚唐,晚唐至北宋前期(848-1036)近两百年间,敦煌莫高窟壁画里的波罗佛像样式时隐时现,绵延不绝。”她解释这种现象说当时卫藏处于分裂状态,能够让西北诸族艺术相互交融的只有丝绸之路,但是河西走廊回鹘、温末、吐蕃、归义军政权分治,出现了最大限度的交融,“在走廊的诸强族文化中,吐蕃文化自中唐开始就是重要的一支,晚唐以后回鹘逐渐强盛,河西吐蕃文化也不可避免地受到西北其他民族文化的影响。”^[2]解释这种波罗艺术风格在晚唐五代归义军时期再现的原因,主要是敦煌地区居民的影响。因为晚唐五代敦煌地区有管理吐蕃人的吐谷浑部落,又有大量的吐蕃移民,因此吐蕃地区纯正的波罗风格流行于

敦煌地区是必然现象。

敦煌及其河西地区的吐蕃移民来源,主要是由于吐蕃对这些地区直接统治的结果。吐蕃占领敦煌之后除了利用敦煌汉族大姓进行间接统治之外,还将大量吐蕃人迁移到敦煌地区实行直接的民族统治。迁移敦煌的吐蕃移民根据敦煌文献资料记载,大约有这样几种:一是蕃僧;二是高级官吏及其随行家属;三是驻军及其随行家属。这些人成了敦煌吐蕃移民主要来源。

吐蕃驻军情况,根据 P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载敦煌陷落事“大番兵马下”,^[3]所谓大番兵马下就是指吐蕃占领敦煌时期有很多军队驻守敦煌。另外 S. 5812《丑年八月女妇令狐大娘牒》记载吐蕃论悉诺罗来时规定百姓宅舍以后现住为主,论莽罗新将方印来于亭子处分百姓田园舍宅依旧,亦不许侵夺论理;并借堂房与吐蕃三部落监军使用五六年,这些都说明吐蕃时期敦煌有很多吐蕃军队和官员居住,他们的移居敦煌,成为敦煌吐蕃移民中的一部分。S. 542《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》记载到悉列勃藏卿和悉边都是吐蕃官员无疑。根据《新五代史·四夷附录四》所附《高居诲使于阗记》记载五代时期瓜州以东玉门以西出现了一个吐蕃居住区,形成原因就是吐蕃统治时期把统治河西的政治中心瓜州节度使衙门放在这里,先后有吐蕃的上乞心儿^[4]、论悉诺罗、论莽罗、论悉列夕、上悉列夕等吐蕃官员出任瓜州节度使之职,在这六七十年时间里,有大量的吐蕃官吏及其家属被带到瓜州,形成数量众多的吐蕃移民群落。为了供养瓜州地区吐蕃官僚机构,沙州地区的居民经常要把粮食运送到瓜州,供养这些吐蕃驻军和官吏。S. 542《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》记载龙兴寺的寺户曹进玉、曹进进、张荣荣、安国寺的张奴子、灵图寺的史奉仙等往瓜州送梗米。P. 2162《寅年沙州左三将纳丑年突田历》记载应纳突的张逸等 16 户中,除 1 户外全部往瓜州纳突一驮,并大部分自送,不送的须纳脚价半驮。从这些记载看,瓜

州地区的吐蕃驻军和官吏机构是很庞大的,从侧面也表明吐蕃移民量是很大的。另外根据 P. 2583《申年正月比丘尼修德等施舍疏》记载向寺院施舍的有吐蕃宰相上乞心儿、上讷结罗、论勃颊藏等。是他们亲自施舍还是派人施舍,还有待研究,但由此也可以证实瓜州吐蕃官员之众多。

吐蕃时期敦煌地区的吐蕃移民已经安置在各个部落之内。根据 S. 5824《应经坊供菜关系牒》记载行人部落中乞结夕、遁论磨、判罗悉鸡,丝绵部落的苏南、触腊、屈罗悉鸡、摩志猎、尚热磨等,肯定都是吐蕃移民。吐蕃时期敦煌设有凉州行,据 S. 2214《年代不明纳支黄麻地子历》记载凉州行有郝列列、任骨伦、秦骨伦、张讷儿、陈咄咄、田悉列列,从凉州行的张寺加得知是吐蕃时期文书,那么这些应当是吐蕃时期生活在凉州行的吐蕃人。P. 3047《来俄斯难芝施入疏》记载来俄斯难芝为阿郎娘子及为父母施发愿施入行像发四箭。P. 3028《吐蕃占领敦煌时期官营牧羊算会历状》中记载到达哩、契茶和拽赞、契书等羊群,还记载悉诺罗点检羊的情况。这些人从姓名上看显然不是敦煌当地汉姓居民,很可能是移居敦煌的吐蕃居民。S. 3074《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》记载到蕃寺卿,同时记载到十月“廿一日出白面壹硕壹斗贰胜,付吐蕃,充持羊皮价……廿三日,出白面三斗,付惠林,缝皮裘吐蕃食。”贩卖羊皮和缝制皮裘的肯定是吐蕃百姓,说明在吐蕃军队官吏进驻敦煌的同时,吐蕃很多普通百姓也进驻敦煌,从事与原来经济生活有关的经济活动。

敦煌文献中就有吐蕃萨毗部落活动的记载。S. 8690《催纳萨毗寄仓粟帖》记载:“萨毗寄仓粟苏俊、索丑丑、马意奴、李寺家、赵伏奴、王憨憨已上各一驮。王法德半驮五斗,已上仰王虎子催。”^[5]既然萨毗仓设置在敦煌,那么就有萨毗部落活动和生活在敦煌地区。

吐蕃占领敦煌之后往敦煌不断派遣了僧人僧官对佛教教团进

行管理,敦煌文书中就记载了这批僧人的活动情况。S. 3074《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》记载的蕃寺卿就是管理寺院事务的僧俗官吏。另外敦煌愿文中还记载很多蕃僧,虽然他们人数可能不少,但是对归义军时期敦煌的吐蕃居民影响不大。

通过对吐蕃时期的敦煌文书分析得知,吐蕃时期就向敦煌地区大量移民,有官吏、驻军及其家属,也有一般百姓,同时佛教教团中有很多吐蕃僧人也徙居敦煌。移居敦煌的吐蕃移民被安置在敦煌的各个部落中,他们中的很多人改用汉姓,甚至使用汉族名字,开始吐蕃人的汉化过程。

二、归义军时期敦煌保留的吐蕃移民及其部落

晚唐五代归义军时期敦煌地区保留有以吐蕃居民为主建立的社。P. 2856《乾宁二年(895)三月十一日僧统和尚营葬榜》记载乾宁二年为营葬都僧统唐悟真发布的榜文称:“营葬榜。僧统和尚迁化,今月四日葬,准例排合葬仪,分配如后:灵车,仰悉殁潘社,慈音律师、喜庆律师。香辇,仰亲情社,慈惠律师、庆果律师。邈辇,仰子弟,庆休律师、智刚律师。钟车,仰中团张速口、李体体、朱神德。鼓车,仰西团史兴子、张兴晟。九品往生辇,诸僧尼寺寺各一。生仪辇,仰当寺。纸幡,绍通。纳色,喜寂律师、道济。大幡两口,龙、莲各一口。净土、开元各幢一对。右件所请诸色勾当者,缘葬日近促,不得疏慢,切须如法,不得乖格者。乾宁二年三月十一日。僧政。都僧录。都僧录贤照。僧政。僧政。”动用了两个社、两个团和子弟、诸寺僧尼等,列在首位负责灵车的社悉殁潘社,肯定不是汉族人组织的社,从名称上看应当与南山仲云部落有关,而南山仲云部落,根据邵文实同志的研究,是由吐谷浑、大月氏、吐蕃人组成。因此这个悉殁潘社很可能就是由吐蕃移民组成的社,是吐蕃移民参与敦煌社会生活的具体表现。悉殁潘社是敦煌地区

由吐蕃移民组成的社,我们还可以从吐蕃时期的敦煌文献中找到根据。从俄藏敦煌文献 DX. 06036《吐蕃瓜州节度使上悉殒夕亡五七建福文》记载到吐蕃瓜州节度使上悉殒夕证实,悉殒潘社就是吐蕃人后裔建立的社。^[6]吐蕃居民参加敦煌社等公众活动,还可以从敦煌社邑文书中得到证实。P. 3145《戊子年闰五月社司转帖》记载的窆不藉奴、申衍悉鸡等,P. 2817《年代不详社司转帖》记载的郝猎丹,都是敦煌吐蕃移民。既然有由吐蕃移民建立的社,并参加社的活动,那么归义军时期敦煌的吐蕃居民就不在少数。

晚唐五代归义军时期敦煌的吐蕃移民,一般都成为敦煌的编户居民,他们不再使用吐蕃姓氏如论、尚(或者上),大部分改姓汉姓如郭、王、梁等,使用吐蕃名字,表明他们正在汉化或者已经汉化。P. 4989《唐年代未详沙州安善进等户口田地状》记载羌王悉都□、郭悉殒忠、梁悉达等,从姓名比勘得知,他们都是吐蕃人的后裔,特别是王悉都□名前加羌,表明他们是居住敦煌的吐蕃移民后裔。从这条资料分析得知,敦煌地区的吐蕃移民后裔一般都改用汉姓,但是所用名字明显带有吐蕃色彩。另外晚唐五代敦煌的杨姓人中也有吐蕃移民,S. 1285《后唐清泰三年(936)杨忽律哺卖宅舍地基契》修文巷的百姓杨忽律哺,S. 6185《年代不明归义军衙内破用粗面历》记载的牧牛人杨阿律丹,S. 8445《辛亥年正月廿六日紫亭羊数名目》记载羊主杨乞悉若,P. 2484《戊辰年(968)十月十八日归义军算会群牧驼马牛羊现行籍》记载牧牛人杨欽律丹等,杨忽律哺、杨阿律丹和杨乞悉若很显然不是汉族居民,而胡姓人中又没有杨姓,杨忽律哺,DX. 00084《通颊百姓吴员宗等换地契》记载作阳忽律哺,从契约有见人三界寺僧法松签押看,应当是五代时期的作品。^[7]应当是当时居住敦煌的吐蕃人无疑。晚唐五代敦煌吐蕃移民还以张为姓。S. 3877《甲寅年(894)五月二十八日张纳鸡雇工契》记载龙勒乡百姓张纳鸡,这位张纳鸡很可能就是吐蕃移民,因为他的名字没有任何汉文意思,姓又不是胡人采用

的汉姓。邓姓和窦姓也是吐蕃移民采用的汉姓。DX. 2971《年代不明程富奴等便王都头仓斛斗历》记载有仍钵悉鸡、邓宇悉鸡、邓悉子。北图 309:8374(生字 29 号)《甲戌年(974)窦跛蹄雇工契》记载慈惠乡百姓窦跛蹄、龙勒乡邓纳儿钵。P. 3131《归义军曹氏时期(公元十世纪后期)算会群牧驼马羊欠历稿》记载邓萨讷。DX. 1432、DX. 3110《年代不明黑眼子等便地子仓麦历》记载有朱悉吉略、杜悉吉、杜令丹等,郝、朱、杜等姓也是吐蕃移民选择的主要汉姓。P. 2817《辛巳年(921)四月二十日郝猎丹贷绢契》敦煌乡百姓郝猎丹。^[8]DX. 02971《康愿德等粮食账册》记载有仍钵悉鸡、邓宇悉鸡、邓悉子、王都殒等。^[9]郝猎丹、窦跛蹄、邓纳儿钵、邓萨讷、张纳鸡、仍钵悉鸡、邓宇悉鸡、邓悉子、王都殒等人很可能就是吐蕃移民。王姓是汉姓中的大姓,所以吐蕃移民更注意选用王姓。北图殷字 41 号《癸未年(923)三月二十八日王殉敦力贷生绢契》记载到王殉敦力,这位王殉敦力很可能也是敦煌吐蕃移民。DX. 1424《庚申年十一月僧正道深付牧羊人王拙罗实鸡羊数凭》记载王拙罗实鸡和弟王悉鸡,S. 5964《分付牧羊人王住罗悉鸡等见在羊数凭》记载的牧羊人王住罗悉鸡、牧羊人王悉罗,王住罗悉鸡就是王拙罗实鸡,都是采取用汉字标音的姓名。吐蕃人还以卢为姓,P. 2703《壬申年(972)十二月故都头知内宅务安延达等状》记载牧人卢悉颊子等。樊姓也是吐蕃移民的使用的汉姓。P. 4093《庚寅年(990 或 930)四月六日敦煌乡百姓郑继温贷绢契》记载的洪润乡百姓樊钵略,这位樊钵略肯定不是汉族人,有可能是少数民族中的吐蕃移民。李氏是敦煌的大姓同时也是吐蕃移民所冒的主要姓氏。P. 2049《后唐长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色人破历算会牒》记载到李悉殉忠、李悉殉兰、陈遏略、杨难仓等。索氏家族也是敦煌的大姓,吐蕃移民也经常冒姓索氏。P. 2040《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》记载索乞悉鸡。P. 3418《唐沙州诸乡欠枝人户名目》记载敦煌乡有阴悉殉、汜悉殉

鸡、张悉殉忠,表明阴氏也是吐蕃冒用的汉姓。P. 5038《丙午年九月一日纳果人名目》记载有郭悉殉心、程悉鸡、王潘罗、李竹略、浑钵丹、贾阿律丹、高兰讷,P. 5038《丙午年欠果人名目》记载有杨他悉宾。S. 2894《年代不明(宋开宝年间(968-975))人名单》记载有郑萨力鸡、上锥咄拙、彭悉殉等,也是吐蕃人居民。S. 7932《番役名簿》记载服役地点有南牟罗、西大乌、东大乌、沙泉等,服役人中有谭悉殉等,^[10]从名字看亦可能是吐蕃人。

从以上记载看出归义军时期敦煌的吐蕃移民大多改用汉姓。P. 2766V《咸通十二年(871)名册》记载有悉殉忠、悉殉力、悉殉忠赞等,这是吐蕃移民无疑。^[11]说明直到唐咸通年间敦煌还有一批吐蕃人还保留着原有特征。

紫亭镇位于敦煌南部的祁连山脉,常乐位于敦煌的东部苦水流域,都是晚唐五代敦煌的畜牧区域。^[12]关于紫亭、常乐税羊和羊数目的记载中有很多是非汉族居民,说明是归义军时期的少数民族居住区,从事畜牧经济。其中有很多是从事畜牧经济的吐蕃人,他们仍然使用汉姓和吐蕃名。S. 8446《丙午年六月廿七日羊司于常乐税羊纳羊人名目》中记载很多羊主姓名,具有非汉族人名的性质,主要有马竹讷羊、王于罗丹、朱可遮、悉末罗丹、王悉罗丹、朱米悉罗、阴南山、陈南山,我们从这些记载得知,晚唐五代归义军时期,在常乐设置了专门管理畜牧业的牧监,有监使王速略、副使陈保定和田副使等,就连监使王速略也是出身吐蕃移民的后裔。除了常乐之外还有紫亭也是敦煌的主要的畜牧区域,S. 8445《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》记载羊主有切蒲就谷遇、马竹讷、王读悬、羊乞悉若,S. 8446《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》记载羊司征羊名目中有于罗悉鸡、杨乞悉若、景速多、索般讷、朱乞勿略、杨宇依婆、朱阿朵、马竹讷、于悉鸡等,从这些记载我们可以肯定紫亭镇的羊主人中有很多是粟特人、南山人及其吐蕃移民,这些人中采用汉姓而用本族名字的,其中很多是吐蕃移民。^[13]还有的

基本使用吐蕃姓名没有变化,P. 4906《年代不明(十世纪)某寺诸色破用历》记载:“白面叁斗,生成上座就法律等三人,紫亭去剪羔子毛食用。烙面壹石、粟面壹石,就羊群头付与住罗悉鸡用。”住罗悉鸡放牧在紫亭。值得我们注意的景姓,任职中都衙、都知等官职,敦煌有景家园,从景速多看,敦煌的景家肯定是少数民族,由他们从事畜牧业经济看,很可能是吐蕃移民。如果我们的推断不误的话,敦煌地区的吐蕃移民从归义军时期起,大都改姓汉姓,部分汉化程度高的已经使用汉姓,其中汉化不高的或者的正在汉化中的吐蕃移民,采用汉姓与吐蕃名字结合的方式,为我们了解研究吐蕃移民提供了线索。

张议潮虽然推翻吐蕃在敦煌的统治,建立了归义军政权,但是很多移居敦煌的吐蕃人仍然留居敦煌一带,归义军政权一方面设立吐谷浑部落对他们进行专门管理,另一方面将他们安置在各个乡变成归义军政权管理下的编户。从他们从事的经济看,居住农业区的吐蕃人基本上已经汉化了,很多人完全使用汉姓,部分人保留着吐蕃人名的特点,更多的人已经完全使用汉族姓名,单从姓氏已经分不出来他们的民族特性。而居住畜牧区的吐蕃人很多人还保留着吐蕃人本族姓名特点,这与他们的汉化速度相对缓慢有关。

三、晚唐五代敦煌归义军政权 对吐蕃移民的安置与管理

晚唐五代敦煌归义军政权对留居敦煌的吐蕃移民管理,主要体现在两个方面,一是节度使带押蕃落等使,二是设置退浑部落管理敦煌吐蕃移民。《册府元龟》卷170帝王部来远门记载:“后唐庄宗同光二年五月,以权知归义军节度兵马留后金紫光禄大夫间较(检校)尚书左仆射守沙州长史兼御史大夫上柱国曹义金,为间较(检校)司空守沙州刺史充归义军节度瓜沙等[州]观察处置管

内营田押蕃落等使。瓜沙与吐蕃杂居，自帝行郊礼，义金问道贡方物，乞受西都护，故有是命。”由于瓜沙地区吐蕃与汉族杂居，因此曹议金才要求后唐中央授予他瓜沙处置管内营田押蕃落等使，归义军节度使带上这个称号就可以都护吐蕃等少数民族事务。从曹议金起历任曹氏归义军节度使都带有处置管内营田押蕃落等使。

晚唐敦煌张议潮从大中二年(848)到咸通二年(861)收复整个河西地区的过程，实际上就是对吐蕃的战争过程。虽然归义军政权通过战争驱逐吐蕃，取得东起灵武西至伊吾这样一个广大地区，但是同时辖区内也留下很多来不及撤离的吐蕃移民，如何安置这些吐蕃移民并使之归义军政权服务，这是一个非常重要的问题。根据敦煌文书的记载，归义军时期基本上恢复了唐朝的乡里制度，当时敦煌共管辖有十一乡，用来管理敦煌主体民族汉族，十一乡之外又保留了两个部落，即通颊部落和退浑部落，用来安置吐谷浑、吐蕃和粟特等少数民族百姓。退浑即吐谷浑。

晚唐五代敦煌的吐谷浑人以慕容、浑为姓，但是归义军时期的退浑部落管辖的百姓却不完全都是吐谷浑人的慕容和浑姓，还有很多非吐谷浑人。我们从敦煌文献记载中看到晚唐五代敦煌地区生活的居民中，有很多少数民族使用其原有姓名，没有一点汉化的迹象，特别是退浑部落管辖下的居民。P. 2049《后唐同光三年(925)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会牒》记载阿悉兰拙、浑家贤德、违忙略、萨钵略、唐萨兵、退浑他悉禄、杨钵律丹、杨他仓，这些人应当属于退浑部落管理下的吐蕃居民。P. 2932《甲子乙丑年(964-965)》翟法律出便与人名目》记载有甲子年便豆有退浑部落的程憨多、何员定，乙丑年有退浑王再昌等。这些都是汉化比较深的退浑部落中吐蕃居民。S. 6452《辛巳年(981)十二月十三日周僧正于常住库借贷油面物历》记载：“酒壹瓮，阿柴啗胡边买药用。”吐谷浑把兄长称之为阿柴，阿柴啗胡很可能就是吐谷浑人或者吐谷浑部落管辖下的吐蕃人。S. 8692《退浑便物人

名目》记载：“退浑便物人名目：十二月三日张悉患便粟壹硕，秋壹硕五斗，口承人男扁磨。三月四日索阿律悉鸡便粟陆斗，秋玖斗，口承人龙奴子。闰四月廿八日王丑奴便粟叁硕，秋肆硕伍斗，口承人男幸通。”还记载张悉患男扁磨等，^[14]我们从这条记载得知退浑部落张悉患、索阿律悉鸡、王丑奴等，都是退浑部落管理下的敦煌吐蕃移民。因此我们研究敦煌的居民，不能就其姓氏来区分居民，而是根据具体情况来加以区分判别。吐谷浑部落的居民经常为人放牧，表明他们从事的经济主要是畜牧经济。S. 6233《年代不明（公元九世纪前期）诸色斛斗破历》记载：“出麦一硕四斗，还吐浑放羊价，对还惠通。”P. 4640《己未年—辛巳年（899—901）归义军衙内破用纸布历》记载“五月二日，都押衙罗通达传处分，支与卜师悉兵略等二人各细布壹匹。三日支与降人朋欵律罗粗布壹匹。”六月“十日，支与王祭微使金匕悉甫潘宁等二人共支粗布壹匹。”十六日“同日，支与退浑悉殳没藏身死支粗布壹匹。”以上记载的卜师悉兵略可能就是退浑卜师。己未年“十月二日衙官贾福胜传处分，支与寿昌使研罗悉兵细纸壹帖。”辛酉年二月“廿七日，支与祭微引路人刘悉殳咄令细纸两帖。”祭微又称之为仲云，《高居海使于阗记》称之为小月氏，《于阗使臣记》称之为南山。南山根据邵文实研究认为由小月氏、吐蕃、吐谷浑人组成，^[15]而吐蕃同吐谷浑到晚唐时期已经融合，基本没有区别。本卷文书还记载到衙官王钵罗、寿昌镇使研罗悉兵等，是吐蕃人在归义军政权中任职情况。敦煌文献也将吐蕃与吐谷浑混在一起称呼，因此这个刘悉殳咄与出身吐谷浑的悉殳没藏的区别只是加了一个姓，其余都一样。与吐蕃瓜州节度使上悉殳夕也也仅仅是姓氏不同而已。因此晚唐五代归义军时期敦煌未归属归义军管辖的吐谷浑与吐蕃基本一样。S. 2474《庚辰年—壬午年（980—982）归义军衙内面油破历》记载到用面九斗油二升招待一位名叫执钵悉殳的僧人，可能也是出身吐蕃的僧人。从 P. 4640 以上记载得知有寿昌镇使研罗

悉兵可能就是吐蕃人。敦煌文献记载有寿昌家、瓜州家、新城家等,特别新乡镇就位于吐蕃部落区域。

晚唐五代敦煌的吐蕃移民一般都安置在吐谷浑部落中,实行部落管理。书写于P. 3753《唐大顺二年(891)正月普光寺尼定忍等辞职牒并判辞》的《康汉君状一件》解决了这个问题:“敦煌乡百姓康汉君状。右汉君阿耶亡后,阿娘不知共谁相逢,生一儿子,男女无别,养成七岁,名悉刃都,被回鹘打将,更得十年,却走到沙州,然昨去再合户时,便人人户,亲生无别,役次行人,依例无阙。今年廿有三,今被吐谷浑部落争论,定裁土浑。况前都不知闻,依理有屈,伏望大夫仁恩详察无辜,要人料役,汉蕃吐浑总管□□役次是一,乞赐文凭,免矜搅扰,请处分。”^[16]这是发生在大顺年间吐蕃与粟特人争夺人口的事件。康汉君的母亲在丈夫死后与人私生一男,至于与谁所生,康汉君的状中没有表明,但是我们认为当时的人是知道的,可能康汉君这样做只是为尊者讳的缘故,不愿意说出来。吐浑部落争论的理由没有说,我们从文书内容可以看出,一是根据血缘关系,就是悉刃都的父亲是吐蕃人;其次悉刃都姓名有明显的吐蕃人名特点。因此最后被裁定归吐谷浑部落。根据这件文书我们可以得出这样一些看法,归义军时期敦煌地区的吐蕃移民由吐谷浑管辖,所谓汉蕃吐浑总管就是指这种部落管理模式。

吐谷浑部落管理的居民中有吐蕃人,S. 8692《退浑便物人名目》记载:“退浑便物人名目:十二月三日张悉患便粟壹硕,秋壹硕伍斗。口承人男扁磨。□月四日索阿律悉鸡便粟陆斗,秋玖斗。口承父龙奴。闰四月廿八日王丑奴便粟叁硕,秋肆硕伍斗。口承男幸通。”^[17]这里的张悉患及其男扁磨、索阿律悉鸡及其父龙奴等很难说是敦煌地区的汉族居民,又不是吐谷浑人,惟一的解释就是正在汉化中的吐蕃居民。

除了由吐谷浑部落管理之外,归义军时期敦煌地区的吐蕃移民往往被安置在诸乡变为归义军政权管理下的编户,同敦煌其他

居民一样服役纳税。P. 3418《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》记载敦煌乡“阴悉戮力(夕)欠枝九束”,“汜悉戮鸡欠十六束”;洪润“张悉戮忠欠八束半”。这是一些记载特征比较突出的吐蕃移民,他们和敦煌其他居民一样纳枝,表明在其他方面也与敦煌居民一样,服役纳税。P. 5038《丙午年九月一日纳磨果人名目》记载纳磨果人中有郭悉戮儿、程悉鸡、朱没物、唐腊子、浑钵丹、贾阿律丹、程刚罗画、田阿甫、高兰讷、王棣婆等吐蕃人。另外 P. 5038《丙午年欠紫果人名目》记载到瓜州的晋昌、永宁、安定乡,安定乡欠果人名目中有杨他悉宾、杨他讷等吐蕃人。DX. 1405、1406《官布籍》记载索悉曼力壹拾壹亩,同其他居民一样按亩纳官布。这种吐蕃移民散居敦煌诸乡按照编户进行管理,是归义军政权对吐蕃移民的第二种管理模式。

敦煌地区以外的吐蕃移民安置管理问题,敦煌文书记载比较少,我们只能根据有关文书和历史文献记载进行推测。在归义军管辖的东部,这里原来就是吐蕃统治河西的中心瓜州节度使衙,文书中又称之为东衙,毫无疑问,这里有大量的吐蕃驻军和移民。吐蕃在河西的统治垮台以后,这些吐蕃移民并没有随之退出,而是继续在这一带居住,在瓜州之东玉门关以西出现一个吐蕃部落,影响很大,到五代高居诲经过这里时称这里是吐蕃界。《高居诲使于阆记》记载甘州“西北五百里至肃州,渡金河,西百里出天门关,又西百里出玉门关,经吐蕃界。吐蕃男子皆冠中国帽,妇人辫发,戴瑟瑟珠,云珠之好者,一珠易一良马。西至瓜州、沙州多中国人,闻晋使者来,其刺史曹元深等郊迎,问使者天子起居。”“自灵州渡黄河至于阆,往往见吐蕃族帐,而于阆常与吐蕃相攻劫。”^[18]表明河西地区从归义军建立以来,吐蕃人往往以族帐的形式居住在这里。特别是五代以来曹氏归义军控制的瓜沙二州也仅仅是“多中国人”居住,说明这里也有大量的吐蕃人居住。从《高居诲使于阆记》看,这里的吐蕃移民的汉化程度是很高的,男子皆冠中国帽,

表明服饰基本上已经汉化了。S. 5697《申报河西政状残片》记载：“缘河西诸州，蕃浑温末羌龙狡杂，极难调伏。”《张淮深碑》记载到河西吐蕃活动状况“河西创复，犹杂蕃浑，言音不同，羌龙温末，雷威慑伏。”^[20]《张淮深变文》记载称“又见甘、凉、瓜、肃，雉堞雕残，居人与蕃丑齐肩，衣着岂忘于左衽。”^[20]《宋会要辑稿》195册《西凉府》记载“凉州郭外数十里尚有汉民陷没者耕作，余皆吐蕃。”这些记载反映的是归义军初期的状况，表明归义军建立初期河西一带就有很多吐蕃部落存在。另外《册府元龟》卷972记载“(天成二年)十二月，回鹘西界吐蕃发使野利延孙等人贡。”当指瓜肃之间的吐蕃部落。^[21]这一地区吐蕃移民的形成与吐蕃统治期间把控制中心放在向瓜州大量移民有关，也与归义军时期不断往这里迁移人口及吐谷浑慕容氏管理瓜州有关。根据S. 4622《先请愿镇瓜州人户冯讷仑略王康七等十人状》：“先请愿镇瓜州人户冯讷仑略王康七等十人状：右康七等先闻制署，为同赤心，情愿镇守，纳力兼移家口，沙州一物不残，去载输却城池，着见乡人不恨，快死空身，走到沙州，承大夫恩泰，衣食复得充身命，闻大军东行心则万里不退，脚垂弓箭全无求觅是处，伏乞大夫详察，管矜裁下，处分。”冯讷仑略很显然是吐蕃移民，这些吐蕃移民因生活所迫镇守边城，日渐长久，就形成了吐蕃部落居住区。曹氏归义军时期形成了吐蕃移民部落，这可以由敦煌文书P. 2155《弟归义军节度使曹元忠致甘州回鹘可汗状》记载证实，这篇文书记载归义军管辖的悬泉、雍归、瓜州、会稽受到肃州家一鸡悉列带领达坦、回鹘打劫，这个鸡悉列可能就是吐蕃人。

瓜州地区的吐蕃移民部落到五代宋初已经形成了很大的规模，归义军派往中原的使节经过吐蕃移民地区时都要征求其同意才能通过。P. 4525《归义军节度使曹致书蕃官首领书》：“□蕃官首领，夏热，想汝好，在部族已□□得安健否，当今差使人入贡阙庭，经过路途，到汝部落地界之时，□仰准例差遣人力防援，般次首

公在路，勿至滞留疏失。今赐汝斜褐口段，牦尾叁株，到可领也，不具。归义军节度使曹委屈俯首领。”从这些记载看，居住在敦煌东部的吐蕃移民部落人数不在少数，势力也相当大，有自己的部落首领。归义军政权接待的使节中就有吐蕃人，S. 2474《庚辰年—壬午年间(980—982)归义军衙内面油破历》记载招待的使节有僧执钵悉歹和董俄都督，应当是瓜州肃州之间吐蕃部落派来的使节。他们与归义军政权的关系密切，来往甚多。归义军人朝使节经过其地界首先得征求其同意才行，时间一长，就形成了一个定式化的护送规模。河西吐蕃移民部落分布状况还可以由其他敦煌文书的记载看出。S. 389《肃州防戍都状》记载凉州的田特啰禄和“其甘州吐蕃三百，细小相兼伍百余众”；同时我们可以看出当时凉州居住主要是温末，后来发展成吐蕃六谷都部落。

通过以上探讨我们可以这样认为，晚唐五代敦煌地区的吐蕃移民是继承吐蕃统治时期的历史遗留现状而来的，主要呈现出这样几种模式：一是混杂于汉族的乡里制度管理之下的村落，他们像汉族一样服役纳税，接受汉族文化，汉化程度比较高；二是敦煌地区部落制度控制下的吐蕃移民；三是高度独立的吐蕃移民部落。

通过探讨我们认为从张氏归义军时期起敦煌地区就有很多吐蕃移民，他们是吐蕃统治时期迁移到敦煌的。这些吐蕃移民主要部分被安置在敦煌的吐谷浑部落中，还有的散居诸乡纳税服役成为编户，其中部分人在曹氏归义军时期成为归义军政权的高级将领和地方官员。就是在敦煌城中也出现了以吐蕃为主建立的社，参与敦煌的各种社会生活。把归义军政权称为蕃汉百姓，是否说明包含这一内容，还有待进一步研究。但是我们的研究结果把归义军时期的民族关系更推进了一大步。

注 释

[1]敦煌文书 P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》记背面抄写有吐蕃文、汉文对译字书,字书中所列吐蕃文和汉文字词有南、北、东、西、河西一路、马、骆驼、牛、羊、正月、二月、三月、四月、五月、六月、七月、八月、九月、十月、十一月、十二月、汉、特蕃、胡、退浑、回鹘、汉天子、回鹘王、土蕃天子、退浑王、龙王、龙、师子、大虫、牦牛、蛇、猪、狼、野马、鹿、黄羊、野狐等,这些词基本上都是归义军时期使用的词,特别是退浑、龙王等是归义军时期出现的称呼,马、牛、羊、骆驼、牦牛、狼、野马、鹿、黄羊、野狐等都是敦煌地区特有的动物。连抄在一起的诗七首有题记“龙纪二年二月十九”,表明这件蕃汉字书撰写于 890 年。图版参《敦煌宝藏》第 124 册,台北:新文丰出版公司,1986 年,第 30 页。

[2]张亚莎《印度·卫藏·敦煌的波罗——中亚艺术风格论》,《敦煌研究》2002 年 3 期,第 1~8 页

[3]唐耕藕、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑,全国图书馆缩微复制中心,1990 年,第 283~286 页(以下所引敦煌文献凡见载于《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑至第五辑者,不再出注)。

[4]参邵文实《尚乞心儿事迹考》,《敦煌学辑刊》1993 年第 2 期,第 16~23 页。

[5]图版参中国社会科学院历史所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第 12 卷,成都:四川人民出版社,1995 年,第 198 页。

[6]郑炳林、徐晓丽《读〈俄藏敦煌文献〉第 12 册几件非佛经文献札记》,《敦煌研究》2003 年第 4 期,第 45~53 页。

[7]图版参俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编《俄藏敦煌文献》第六册,上海:上海古籍出版社,1996 年,第 62 页。

[8]郝猎丹之名又见于 P. 2817《年代不详社司转帖》中。

[9]图版参《俄藏敦煌文献》第十册,上海:上海古籍出版社,1998 年,第 148 页。

[10]荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》,台北:新文

丰出版公司出版,1994年,第70页。

[11]图版参《敦煌宝藏》第124册,第39页。

[12]参郑炳林《唐五代敦煌畜牧区域研究》,《敦煌学辑刊》1996年第2期,第9~25页。

[13]参荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》,第88~92页。

[14]图版参《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第12卷,第199页。
荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》,第114页。

[15]参邵文实《唐代后期河西地区的民族迁徙及其后果》,《敦煌学辑刊》1992年第1期,第25~35页。

[16]《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑,第49页。

[17]图版《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第12卷,第199页。

[18]《新五代史·四夷附录四》。

[19]参荣新江《敦煌写本(敕河西节度兵部尚书张公德政之碑)校考》,《周一良先生八十生日纪念论文集》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第206~216页。

[20]郑炳林《敦煌写本张淮深变文研究》,《西北民族研究》1994年第1期,第142~155页。

[21]关于河西地区的吐蕃部落,可以参考汤开建、马明达《对五代宋初河西若干民族问题的探讨》,《敦煌学辑刊》总第4期,第67~79页。

隋唐五代西域罗氏流寓中国与 敦煌罗氏家族研究

王 腾

在中外关系史和敦煌学的学习中,经常会发现有一些外来居民流寓中国的情况,如何分辨清楚这些历史人物究竟为本土居民还是外来裔民呢?这涉及到胡姓、胡名的问题,“罗”氏存在以上情况,能够作为个案来分析。在隋唐五代文献中可以见到一些罗氏人物,其中有中原罗氏,如罗艺(襄州襄阳人)、罗士信(齐州历城人)、罗道琮(蒲州虞乡人)、罗弘信(魏州贵乡人,原为豫章罗氏)、罗绍威(洪州豫章人)、罗廷规(洪州豫章人)、罗周敬(洪州豫章人)等;同时也存在西域罗氏或其后裔,如罗含(中亚人)、罗真檀(护蜜国人)、罗友文(护蜜国人)、罗全节(骨咄国人)、罗世那(胡人后裔)、罗易没(胡人后裔)、罗伏帝延(胡人后裔)等。笔者翻阅了数十种隋唐五代文献,并把西域罗氏及其后裔罗列出来且加以分析,以求分辨清楚隋唐五代西域罗氏及其后裔流寓中国的史实,这在中外关系史和隋唐五代史以及敦煌学中均有着重要的意义。在正式行文之前,有必要把“西域”和“中国”两词作一说明。西域的范围随时代的不同而经常会有所差别,有狭义和广义两种,狭义西域,一般指天山以南,昆仑山以北,葱岭以东,玉门关以西的地方;广义西域,指当时中原王朝西部边界以西的所有地方,除包括狭义西域以外,还包括南亚、西亚,甚至北非和欧洲

的一部分。本文的“西域”特指广义的西域，指隋唐五代时期中原王朝西部边界以西的所有地方。与之对应，“中国”的范围在历史上也是各个时期多有不同，本文所指的“中国”特指隋唐五代时期的中原王朝，根据文献所见西域罗氏流寓的中国地方主要是长安、洛阳、敦煌和吐鲁番等。本文以出土文献和传世史乘为材料来说明西域罗氏流寓中国的情况，有不当之处，尚请方家批评指正。

一、姓氏书中所见罗氏源流

为了说明西域罗氏及其后裔流寓中国的情况，有必要辨清各类姓氏书中所见罗氏源流支脉。“罗”姓在《百家姓》里面有记载，是一个较为著名的姓氏。笔者在翻阅隋唐五代文献时，见到其中有一些流寓中国的罗氏，此罗氏是否为西域罗氏，与中原罗氏有何关联？我就《元和姓纂》、《古今姓氏书辨证》、《通志》、《古今图书集成》、《太平寰宇记》等传世文献以及敦煌文书 S. 2052、北图位 79 号(8418)等出土文献中涉及到罗氏的部分分类排比如下，以探求罗氏，主要是中原罗氏的源流。

在传世姓氏书中，岑仲勉先生据《元和姓纂》所作的校记云：“罗氏有齐郡、襄阳、河东三族，此亦洪氏据秘笈新书所补。”^[1]郑樵《通志略》记载：“罗氏：子爵，熊姓。一曰祝融之后……周末居长沙（作者注：应为“沙”字）……襄阳记有罗象……又叱罗氏改为罗氏。五代有罗绍威。望出豫章长沙。”又云：“罗氏有二。□姓之后。以国为氏。又有叱罗氏改为罗”及“叱罗之为罗”^[2]。《魏书·官氏志》曰：“叱罗氏改为罗氏”^[3]。《古今姓氏书辨证》卷十二记载：“罗”姓“唐益州蜀郡三姓，洪州豫章六姓，皆其一也”^[4]。在出土文献有关姓氏书的记载中，S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》云：“洪州豫章郡出八姓：罗、雷、熊、除、璩、谌、洪、□”^[5]，另一份敦煌卷子北图位 79 号(8418)《姓氏录》则记载：

“豫章郡五姓：洪州：熊、罗、章、雷、谌”^[6]。在《太平寰宇记》中对于罗姓的记载和北图位 79 号(8418)《姓氏录》的解释并无二致^[7]。

根据以上记载罗氏有豫章、齐郡、襄阳、河东、蜀郡等几支，以及胡人叱罗氏改称罗氏。另外《汉书》、《万姓统谱》、《晋书》、《尚友录》、《南史》、《魏书》、《新唐书》、《新五代史》、《宋史》、《十国春秋》、《长汀县志》、《沙县志》、《淄川县志》、《延平府志》、《泉州府志》、《武冈州志》、《广东通志》等文献记载中的罗氏人物^[8]大多数是中原罗氏，只有北朝时代人罗结、罗斤、罗敦、罗拔、罗提、罗弥、罗伊利、罗道生、罗云、罗阿奴、罗延、罗盖、罗杀鬼、罗鉴、罗衡、罗念一族应为胡人及其后裔，据以上有关姓氏的典籍，似乎应为叱罗氏改称罗氏的例子。以上诸位罗姓人物生活历程也很难与西域罗氏发生联系。

综上所述，根据各种姓氏书的记载可知罗氏有中原罗氏和胡人改姓两种，其中前者又有豫章、齐郡、襄阳、河东、蜀郡等几支，后者有胡人叱罗氏改称罗氏一说；从姓氏书的记载中很难发现西域罗氏流寓中国的根源，但是从其他文献中却能找到西域罗氏的踪迹，尽管这种行踪影迹不太明显，但是还是能够说明一些问题的，后文就以各类隋唐五代文献来分析流寓中国的西域罗氏。

二、有关西域罗氏的学术史

关于西域罗氏的问题中外学者多有涉及，只是多为几笔带过，少有详细考辨。方豪先生在《中西交通史》中认为罗姓者有印度人罗好心，也有鲜卑出身者^[9]。向达先生在《唐代长安与西域文明》中论述了流寓长安的西域人，他指出《大秦景教流行中国碑》提到了不少中亚人，据碑文，圣历、先天之际，有景教僧首罗含，向达先生把其定位为中亚人，并认为即 Abraham 的对音^[10]。刘铭恕

先生在《洛阳出土的西域人墓志》一文中对所见的罗氏材料加以分析,认定罗氏为吐火罗人^[11]。桑原鹭藏先生在《论隋唐时代来往于中国的西域人》一文中举述西域罗氏认为其源流是印度人(可能源于 Kumara 的略称或西印度地名 Lara[Lata])和鲜卑人(叱罗氏改姓)^[12]。石田干之助先生的《天宝十载丁籍所见敦煌地区的西域系统居民》一文认为罗姓为胡姓^[13]。池田温先生在《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》一文中分析了天宝十载(751)敦煌县差科簿,论述了敦煌的祆神事宜,对从化乡居民的户口数、姓氏、名字、家庭形态、公务负担、身份构成等作了分析,比较了从化乡与其他各乡在差科簿上的差异,并对聚落的位置,居民的生业,聚落的由来,聚落的机能及其演变,聚落的消亡等问题一一论述;值得重视的是,池田先生在分析差科簿中从化乡的居民姓氏、名字等问题时,对西域罗氏的来源也有所论述,他认为吐火罗势力圈内的人们多以“罗”为姓,从而推断罗姓应与吐火罗、睹货罗国(Tokharestan)具有关联;然而池田先生存在自相矛盾的地方,他在此文的论述中不时把罗氏人物归类为粟特,使人莫衷一是;同时这位东洋汉学界的名家指出胡姓问题极为复杂,不能等闲视之,充分显示了池田先生治学的严谨;此文在中外关系史和隋唐五代史以及敦煌学的学术史上地位不凡、举足轻重^[14]。蔡鸿生先生在其《唐代九姓胡与突厥文化》一书中曾经对唐释圆照撰《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和尚上表制集》卷二中的一条材料进行分析,进而认为材料中的五个人未在唐朝境内落籍或寄住,大概是新人境的中亚移民,并推断罗姓者可能来自吐火罗^[15]。姜伯勤先生在分析敦煌吐鲁番与丝绸之路上的粟特人时,也对差科簿中从化乡的罗氏作了解说,他认为罗氏或系粟特南方相临的吐火罗(睹货逻)国所出身,从化乡的居民一部分是由吐火罗方面移住的伊兰民族乃至其后裔^[16],姜伯勤先生在这里指出“后裔”,颇具历史感。以上池田先生以及姜先生的论著又对从化乡罗姓名字的对音问题作

了陈述,补充了从化乡罗氏为西域罗氏的证据。郑炳林先生在其《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》一文中把罗、翟、贺诸氏认作胡姓并与安、康、石、史、曹、米等粟特姓并列^[17]。陆庆夫先生在《唐宋间敦煌粟特人之汉化》一文中把罗姓明确断定为吐火罗姓,属于中亚胡姓^[18]。然而郑炳林先生、陆庆夫先生在其有关论述中又把罗氏视为粟特人或粟特裔民来使用^[19]。荣新江先生在其《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》一文中认为《罗甑生墓志》中的罗氏可能为胡人后裔^[20];笔者曾向荣先生请教有关西域罗氏源流的问题,他认为流寓敦煌的罗氏可能是粟特系统的后裔,但也不排除是吐火罗后裔的可能性。冯培红先生也曾就西域罗氏的源流问题多次教示笔者,他认为西域罗氏可能源出吐火罗,存现于中国的西域罗氏为吐火罗人后裔。

三、隋唐五代文献所见流寓中国的西域罗氏考辨

西域罗氏在隋唐五代文献中所见不多,为了说明西域罗氏流寓中国的情况,笔者翻阅了几十种这一时期的历史资料,其中包括相关出土文献以及传世史乘,应该说关于西域罗氏的材料比较匮乏,能够直接证明罗氏自西而来的材料更是少之又少,所以很难用某支罗氏的家族史来分析西域罗氏在中国的历史状况;下面是笔者在吐鲁番文书、敦煌文书、隋唐五代出土墓志以及《册府元龟》、正史等文献中找到的与西域罗氏有关的一些资料,并对下列资料进行梳理分析,因为这些资料是支离破碎、互不统属的,无系统性可言,所以最终只能说明西域罗氏存现中国的大致轮廓,难以窥得全貌。

(一)吐鲁番出土文书所见西域罗氏

下面笔者以吐鲁番出土文书为材料说明西域罗氏存现于中国的情况。

阿斯塔那(509)号墓出土的《唐开元二十一年(733)石染典买马契》记载:

1. 马一匹骠敦六岁
2. 开元廿一年正月五日,西州百姓石染典,交用大练十八
3. 匹,今于西州市,买康思礼边上件马。其马
4. 及练,即日各交相分付了。如后有人寒
5. 盗识认者,一仰主、保知当,不关买人之事。恐
6. 人无信,故立私契。两共和可,画指为记。
7. 练主
8. 马主别将康思礼年卅四
9. 保人兴胡罗世那年卅
10. 保人兴胡安达汉年卅五
11. 保人西州百姓石早寒年五十^[21]

这是一件出土于吐鲁番阿斯塔那墓的契约文书。契约的各个要素相对俱全,有正文(买马事件),有交易双方(练主、马主),有保人(三名),有交易的具体时间(开元廿一年正月五日)。文书的内容是有关西州百姓石染典用大练于开元廿一年(733)正月五日在西州市买康思礼的马匹事件,时间、地点、人物、事件等一应俱全。交易为物物交换,以练换马匹,这说明在唐朝的西州存在经济交换的早期形态——物物交换。这件契约文书有一处很有意思,即“如后有人寒盗识认者,一仰主、保知当,不关买人之事”,颇有地下交易的味道,对各种结果考虑得很周到。

与本文有密切联系的是这件契约文书涉及的五个人物:石染典、康思礼、罗世那、安达汉和石早寒。这件文书出自吐鲁番阿斯塔那五零九号墓,马匹交易地点在西州市,石染典、石早寒注明为西州百姓且石、康、安和罗诸姓西域皆有,九姓胡姓中有石、康、安,罗姓亦为西域胡姓所有,这些信息使人们有理由怀疑石染典等五

人有可能为西域胡人后裔。引人注目的是罗世那和安达汉两人前面注有“兴胡”二字，“兴胡”的含义学者已有解释，朱雷先生认为“‘兴生胡’即‘兴胡’，乃兴治生产，经商求利的商胡”^[22]；陆庆夫先生说：“‘兴胡’即兴生胡，谓兴生贸易的胡商，多指昭武九姓人”^[23]；程喜霖先生则对“兴生胡”的含义作一解释“指西北少数民族以市易取利的商人，尤以昭武九姓商胡最著名”^[24]；对于“兴胡”的解释，羽田亨、姜伯勤等先生亦有论述^[25]；尚衍斌则认为“兴胡”具有“兴生贩货，无所不至”的特点，并且为兼营高利贷的胡人^[26]。综上各家的观点，“兴胡”为西域商胡，尤指九姓胡。那么，这件契约文书中的“兴胡罗世那，兴胡安达汉”皆为西域胡人后裔，这也为把“石染典、康思礼、石早寒”定位为胡人后裔增加了可能性。另外，“安达汉”的“达汗”应为胡名，取自突厥二十八等官号，即 Tarqan，是胡名中突厥成分的显现^[27]。从语言学方面诠释名字，更加大了上述人物为胡人后裔的依据。罗世那为胡人后裔，说明吐鲁番文书中存在西域罗氏，尽管材料不多，却弥足珍贵。

这里还有一条材料，同样出自阿斯塔那五零九号墓《唐开元十九年(731)唐荣买婢市券》：

(前缺)

6. 开元拾玖年貳月 日，得兴胡米禄山辞，今将婢失满儿年拾壹，于

7. 西州市，出卖与京兆府金城县人唐荣，得练肆拾疋。某婢及

8. 练，即日分付了。请给买人市券者。准状勘责，问口承贱

9. 不虛。又责得保人石曹主等伍人款，保不是守寒良该诱

10. 等色者。勘责状同，依给买人市券。

11. 练主

12. 用西州都督府印 婢主兴胡米禄山
13. 婢失 满儿 年拾貳
14. 保人高昌县石曹主 年册六
15. 保人同县曹娑堪 年册八
16. 保人同县康薄鼻 年五十五
17. [同元] 保人寄住康萨登,年五十九
18. 保人高昌县罗易没 年五十九
19. 史
20. 丞上柱国玄亮
21. 券
22. 史竹无冬
(后缺)^[28]

这也是一件吐鲁番阿斯塔那 509 号墓出土的契约文书,同上一件一样,也有正文(买卖奴婢事件),有交易双方(练主、婢主),有保人(五名),有交易时间(开元十九年)。其内容是有关唐荣用练易婢事件,时间为开元十九年(731),地点为西州市,交易亦为物物交换,以练买婢。

在这里依旧分析一下人物的姓名,其中出现的人物有:米禄山、失满儿、唐荣、石曹主、曹娑堪、康薄鼻、康萨登和罗易没。从名字上分析,失满儿为胡人的可能性较大。曹和康两姓皆为九姓胡姓所有,且禄山、娑堪、薄鼻、和萨登诸名胡风色彩严重。从语言学上讲,“禄山”作为一个吉祥的词语,源远流长,它是译音字,源出波斯语 roxS. an,后从波斯语转入粟特语,从贵族流入民间,意为“光”、“明”,这一词在胡名中有很高的复现率。^[29]公元前四世纪初,亚历山大的王妃大夏公主,就曾用过这个名字^[30];众所周知,安史之乱的祸首安禄山也使用过这个名字;还可以找到的证据是敦煌吐鲁番出土文献中大量出现了这种胡人的名字。这件文书中“米禄山”三字前面出现了“兴胡”一词。因此,以上五人(米禄山、

失满儿、曹娑堪、康薄鼻、康萨登)似应为九姓胡人后裔;石曹主是否源出西域的胡人裔民,不能肯定,但是却存在着这种可能性。所以大概可以推测这是一件与胡人裔民群体有关的契约文书。下面分析一下“罗易没”这个人物,罗姓源流众多,有来自于西域的一支。从名字上分析,把“易没”之名解释为胡名比释为汉名更加妥当,罗易没与上述九姓胡人裔民同在一件契约文书中,紧密相连,况且兴胡米禄山请罗氏人物作为保人,足以显示兴胡米氏对于罗氏的信任,这种信任似乎可以从他们同为胡人这一方面来诠释,这样就增加了罗易没为西域胡人后裔的可能性。至于京兆府金城县人唐荣似应为汉人,这样这件契约文书可以理解为胡汉经济交流的例证,只不过这种交流是买卖奴婢,实在难称高尚。

下面一条出自吐鲁番文书中的材料也有罗氏的踪迹。阿斯塔那509号墓出土的《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》:

(前略)兴胡史计思 作人史胡煞 羊二百口牛六头
别奏石阿六 作人罗伏解 驴两头(后略)^[31]

这件唐开元二十一年(733)的文书提供了这样一份名单:史计思、史胡煞、石阿六和罗伏解。史计思前有“兴胡”二字,据前分析,应该视为胡人后裔无疑。史、石和罗姓皆为西域诸姓所有,这几个人疑为胡人后裔;更兼胡煞、伏解诸名胡风色彩突显;又增加了史胡煞、罗伏解为西域胡人裔民的可能性。罗伏解前有“作人”二字,据朱雷先生指出,高昌“作人”是一种与南朝“十夫客”相似的劳动人手。^[32]由此可见:西域罗氏中有沦为下层劳动人民的人物。在西域这样的胡人聚居区,西域罗氏与其他胡人在一起的史实应该常见,但是由于种种原因,留存至今的资料并不太多,而且由于敦煌吐鲁番文书等西域出土文书记载不详,这为后人分辨清楚罗氏的真实来源增添了不少困难。

吐鲁番出土文书中还有一件给后人提供了罗氏和史氏、康氏

在一起的材料。阿斯塔那 512 号墓出土的《唐西州都督府史康柱欢等残牒》文书残缺不全,给研究者带来了不少困惑,但它提供了“罗中郎”、“史□□”和“康柱欢”等人物^[33]。罗、史和康诸姓都为西域胡姓中所有,况且三姓人物同在一起,使后人怀疑他们有可能为西域胡人裔民。

在探讨西域罗氏的问题时,吐鲁番出土文书中有一条关于“罗寺”的材料,应引起后人的重视。阿斯塔那 155 号墓出土的《高昌某年传始昌等县车牛子名及给价文书》中记载:“(前略)罗寺道明车牛一具,得银钱三十九文。(后略)”^[34]这里“罗寺”指称何物?姜伯勤先生曾就吐鲁番出土文书论述过家寺,他指出高昌麹氏王朝时期大量存在着家寺,如张寺、麹寺、索寺等,还有康寺以及史寺,进而说明康、史等姓已经跻身于当地大族之中,也说明康、史等姓人物数量可观,并有可能聚族而居。^[35]根据以上分析,“罗寺”应为罗家寺,说明在当地大族中应有一席之地,也说明罗姓在当地大族中人物不少,而且可能有了聚落。然而需要着重指出的是,这里的“罗寺”是本土罗氏的家寺呢,还是西域罗氏的?暂时无从考证;假如是西域罗氏家寺,那么此时西域罗氏应该有一定的规模和势力了;但是假设毕竟不等于现实,一切真历史都需要充要的材料来佐证。

曾经活跃在西域的吐火罗人有以国为姓的习俗,或以吐火罗为姓,或以罗为姓。其记载在隋唐五代文献中不多,吐鲁番出土文书中却有少量明确记载吐火罗人的材料,这也许能帮助后人了解流寓中国的西域罗氏。阿斯塔那 29 号墓出土的《唐垂拱元年(685)康义罗施等请过所案卷》^[36]记载有吐火罗后裔的情况。本件是唐过所文书较长案卷之一,亦是吐鲁番所获十余件公验过所文书中仅见记载兴胡商队自西域往长安市易的文书,本案卷集中反映了唐代丝绸之路上商队活动的情况。分为(四)段,第(一)段 14 行、第(二)段 11 行、第(三)段 8 行、第(四)段 25 行,计 58 行

1000字,为研究中外关系史所少见的史料。今只把与本文有关的第(一)段和第(四)段抄录如下:

(一)

[前缺]

1. 垂拱元年四月 日
2. 泽翟那你潘
3. 连 亨 白
4. 十九日
5. 义罗施年卅
6. 钵年六十
7. 拂延^[37]年卅
8. 色多^[38]年卅五
9. 被问所请过所,有何来文,
10. 仰答者! 谨审:但罗施等并从西
11. 来,欲向东兴易,为在西无人遮得,更
12. 不请公文,请乞责保,被问依实谨
13. 。亨
14. 月 日

(四)

[前缺]

1. 保人庭、伊百姓康阿了
2. 保人伊州百姓史保年卅
3. 保人庭州百姓韩小儿年卅
4. 保人焉耆人曹不那遮年
5. 保人高昌县史康师年卅五
6. 康尾义罗施年卅作人曹伏磨
7. 婢可婢支 驴三头 马一匹
8. 吐火罗拂延年卅 奴突蜜

9. 奴割逻吉 驴三头
 10. 吐火罗磨色多
 11. 奴莫贺咄
 12. 婢颀
 13. 驰二头 驴五头 [下残]
 14. 何胡数刺 作人曹延那 [下残]
 15. 驴三头
 16. 康纥槎 男射鼻 男浮你了
 17. 作人曹野那 作人安莫延
 18. 婢桃(叶) 驴一十二头
 19. 阿了辨:被问得上件人等牒称,
 20. 家口入京,其人等不是压良
 21. 冒名假代等色以不者? 谨审:但了
 22. 不是压良、假代等色,若后
 23. 求受依法罪,被问依实谨
 24. 垂拱元年四月 日
 25. 连 亨
- [后缺]^[39]

本件文书涉及诸多人物,现将可能是西域裔民的姓名排列如下:康阿了(庭、伊百姓),史保(伊州百姓),曹不那遮(乌着人),康师(高昌县人)、康尾义罗施、曹伏磨、可婢支、吐火罗拂延、突蜜、割逻吉、吐火罗磨色多、莫贺咄、何胡数刺、曹延那、康纥槎、康射鼻、康浮你了、曹野那、安莫延、阿了。除此之外的其他人物,并非没有为胡人后裔的可能性,只是由于证据不足,实在归属难断,只好暂不分析。以上所列人物疑为西域裔民,理由如下:第一,从胡姓的角度来说。这里存在诸多九姓胡姓,如康、史、曹、何和安;也有吐

火罗姓氏,如吐火罗(磨色多)、吐火罗(拂延),需要着重指出的是,有关吐火罗人及其裔民的记载在隋唐五代世存文献中廖若晨星,即便在多有可补传世史籍之缺的敦煌吐鲁番文献里也是屈指可数,所以这件文书涉及到吐火罗人后裔的记载,确实弥足珍贵;另外一些姓名,如可婢支、突蜜、割逻吉、莫贺咄、阿了,或者因为姓氏少见,或者释为姓氏缺载,但是无论如何把他们归为中国本土居民都是很勉强的。第二,从胡名的角度分析。上述历史人物的名字胡风色彩颇为严重,汉化程度不高。如(吐火罗)拂延,蔡鸿生先生认为“延”是胡名词尾,对于这一问题,在其著作《唐代九姓胡与突厥文化》一书中,有详细论述,此书还介绍了海外学者里夫什茨和高本汉先生的相应观点^[40]。第三,在这件文书第二段有“兴生胡纥槎”的字样,似乎应指第(四)段中的“康纥槎”。如上文所述,兴生胡为西域商胡,尤指九姓胡,那么康纥槎应为西域胡人裔民无疑。这件文书中又称“但罗施并从西来,欲向东兴易”更加证明了这是一个从事中外贸易交往的胡人商队。姜伯勤先生在论述敦煌吐鲁番所见的粟特人时,把这一类西域胡人分为两类:著籍粟特人与未入籍粟特“商胡”^[41]。尽管这件文书中所见的胡人裔民并非全部是粟特系统的,然而同样存在着这两种分类:著籍胡人与未著籍“商胡”,著籍者如保人庭、伊百姓康阿了、保人伊州百姓史保、保人乌着人曹不那遮、保人高昌县史康师。综上所述,这件案卷反映了胡汉贸易的情况,涉及众多西域胡人后裔,笔者关注的重点还在于这件文书中的吐火罗后裔(吐火罗磨色多、吐火罗拂延)留存中国的状况。《新唐书》记载:“吐火罗,或曰土豁罗,曰靺货逻,元魏谓吐呼罗者。居葱岭西,乌浒河之南,古大夏地。”^[42]吐火罗有以“吐火罗”或“罗”为姓的生活习惯,那么吐鲁番文书中是否有吐火罗后裔罗氏人物的材料,可能有,但是笔者无从看到,所以不敢断言;然而吐鲁番文书中的吐火罗后裔的材料可以让后人进行这种思考,这也为西域罗氏流寓中国再添可能性。

根据以上的分析,可以推断吐鲁番出土文书中存在流寓中国的西域罗氏,尽管有的罗氏人物只是可能为外来裔民;但是同时在论述这一问题时,笔者也深感资料的匮乏,因而无法进行更加深入和有意义的工作,比如说西域罗氏的源流,应该说从以上数则材料中实难做出正确的论断。

(二)敦煌出土文书所见西域罗氏

敦煌在隋唐五代是中西交通的枢纽,各族各色人等东来西往,形成了大杂居小聚居的壮观局面,因而在敦煌出现胡人后裔的情况是不难理解的。与吐鲁番出土文书相比较,敦煌文书中有关西域罗氏的记载相对多了一些,其中一件有关敦煌从化乡的差科簿文书给人们提供了不少的史学信息。

P. 3559 + P. 2657 + P. 3018 + P. 2803V《唐天宝年代(750)敦煌郡敦煌县差科簿》是一件相当有价值的社会经济文书,提供了反映当时历史现实的不可多得的材料,特别是文书中含有的姓氏和名字的资料对分析西域胡人的生活生产状况有着弥足珍贵的意义。

对于前人的学术史,如池田温先生所述,有石田干之助《天宝十载丁籍所见敦煌地区的西域系统居民》,那波利贞《论正史记载的大唐天宝时代的户数与口数的关系》(3)(4),铃木俊《唐代丁中抽制研究》,曾我部静雄《均田法及其税役制度》,王永兴《敦煌唐代差科簿考释》,西村元佑《唐代敦煌差科簿研究——以大谷探险队所得敦煌、吐鲁番古文书为参考资料》以及池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》等^[43]。其后,王永兴《敦煌经济文书导论》(新文丰出版公司,1994年),介绍了敦煌文献中保存的户籍,差科簿及有关田制,徭役的文书,并结合史籍对文书涉及的问题进行了探讨。唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)(书目文献出版社,1986年)收录了敦煌文献中与社会经济有关的重要文书和价值较高的历史文献,其中就包括差科簿文书;这是中国学

者继《敦煌掇琐》和《敦煌资料》(第一辑)后对差科簿文书的又一次录文。厦门大学学者在《敦煌吐鲁番社会经济文书》中对此件差科簿文书做了录文及研究,卓有成效。

由于 P. 3559 + P. 2657 + P. 3018 + P. 2803V《唐天宝年代(750)燉煌郡燉煌县差科簿》特别是其中关于从化乡的资料对于分析西域罗氏有着重要的意义,这里先把这件文书中的有关材料抄录如下:

1. 二百五十七从化乡
2. 一百一十七人破除
3. 二十三人身死
5. 罗虫子
8. 三十五人逃走
9. 罗拂那
11. 罗湿数延
12. 罗数延
15. 二十七人没落
16. 罗勿沙
17. 罗河河
20. 三人虚挂
21. 罗磨娑
24. 二十三人单身土镇兵
25. 罗思明 罗铛娑
61. 二十人下中户
78. 罗伏帝延载六十二 老男上柱国
79. 弟敬宗载五十三 上柱国 纳资
80. 一百人下下户
96. 罗阿铛载卅五 武骑尉
97. 罗仙其载五十四 上轻车

106. 罗宁宁芬载六十七 老男
 107. 男奉鸾载卅一 白丁 里正
 114. 罗乌湿载廿二 中男侍丁
 115. 罗达教番载五十六 上柱国子
 151. 罗双流载卅二 白丁土镇
 152. 弟双利载廿 中男村正
 153. 罗特勤载卅五 白丁村正
 154. 弟顺陲载卅 白丁土镇
 155. 弟宾宾载廿九 白丁土镇^[44]

据统计:差科簿从化乡有姓名的居民共有 236 人,其中各个姓氏所占人数可列成下表:

表一

康氏	48 人	安氏	39 人	石氏	31 人	曹氏	30 人
罗氏	22 人 ^[45]	何氏	20 人	米氏	10 人	贺氏	7 人
史氏	6 人	裴氏	4 人	辛氏	3 人	唐氏	2 人
张氏	2 人	李氏	2 人	王氏	2 人	郭氏	1 人
雷氏	1 人	范氏	1 人	黄氏	1 人	翟氏	1 人
索氏	1 人	夫蒙氏	1 人				

在上述 22 姓中,康、安、石和曹四个姓所占人数最多,约占总人数的六成以上;罗、何、米、贺、史紧跟其后;这九姓共占总人数的九成以上,他们构成了从化乡居民的主体,这与其他各乡不同。差科簿其他乡里面所见的胡姓数目中,慈惠乡 235 人中有 26 人,悬泉乡 79 人中有 25 人,×乡 88 人中 5 人,寿昌 218 人中有 6 人,平均约占总数的一成以上。^[46]

现在专注于从化乡的罗氏。罗氏在从化乡为第五大姓,仅次于康、安、石、曹诸姓,约占从化乡总人数的一成。值得注意的是罗氏在从化乡有 22 人,但在慈惠乡、悬泉乡、×乡诸乡中却无 1 人(当然存在文书残缺的缘故),在其他乡中尚有康、安、曹、石、米、

毕等胡姓,具体数字见前文,这不能不使人感到奇怪。根据上引文,从化乡被池田温氏定为唐朝沙州粟特人聚落。在这种典型的粟特人聚落中,罗氏大量出现而在其他乡中却无一人存在,罗氏俨然已经形成粟特聚落中的小聚落,试想若非罗氏不是胡人,怎能这样大量存现于胡人聚落中。前面已提到桑原鹭藏氏,石田干之助氏、池田温氏、姜伯勤氏等都认同从化乡的罗氏为胡人。从而,基本上可以把从化乡罗氏定为聚居在粟特聚落中的胡人后裔。

下面再以罗氏为例说明胡名的问题。就胡姓的研究,桑原鹭藏、向达、冯承钧、姚薇元诸位先生已经作出了不少的贡献。陈寅恪先生指出:“吾国史乘,不止胡姓须考,胡名亦急待研讨。”^[47]所以,胡名也是一个重要的课题。蔡鸿生先生在胡名研究上作出了一定的贡献,同时他指出国际学术界对粟特人名的研究,已经取得长足的进步,有不少方法和成果可供我们借鉴和采择,尤其是穆格山粟特文书与敦煌、吐鲁番汉文文书中胡名的比勘,正在显示诱人的前景。^[48]

根据池田温氏上引文,他把从化乡的名字分为胡式、汉式和归属难以确认的三组加以探讨。其分类标准是:把现代汉语仍实际使用的人名以及作为汉语人名在音韵乃至意义上都不感觉生硬的名字定为汉式;其他可以认定是汉语以外语言(伊兰“粟特”语、突厥语)的人名以及作为现代的汉语人名在音韵或者意义上使人感觉生硬的名字定为胡式;一个人名按照以上标准既可以定为汉式,又可以定为胡式,或者是归属于哪一类难于判断的人名,划入第三组。

根据池田温氏的分类,现在把罗氏居民的名字分类抄录如下,此为池田温氏据高本汉(B. KARLGREN) Etude S. S. ur la P. honologie chinoise. e(赵元任等译《中国音韵学研究》)并经平山久雄教示而做出的标准。胡式人名:(14人)

(罗)阿钊

(罗)阿了黑山

(罗)铛娑

(罗)达数番

(罗)特勤

(罗)伏帝延

(罗)拂(那)

(罗)磨娑

(罗)宁宁芬

(罗)湿数延

(罗)数延

(罗)顺陀

(罗)乌湿

(罗)勿沙

汉式人名:(4人)

(罗)奉鸾 (罗)敬宗

(罗)思明 (罗)虫子

归属难于断定的人名:(4人)

(罗)宾宾

(罗)双利

(罗)双流

(罗)仙其

由上列表,可以清楚地看出,在从化乡 22 名罗氏人员中,胡式人名 14 人,三居其二,这说明这些西域罗氏尽管以汉族人的行为方式以国为姓,但是汉化程度不高,胡风尤其浓烈,这从另一个侧面印证了从化乡罗氏应为西域胡人后裔。

再来分析一下从化乡罗氏的胡名问题。根据蔡鸿生先生的论述^[49],从语言学上解释一下胡名。蔡鸿生氏云,缀上 -y'n, (阿维斯陀经以作 yana -, yna -, 古波斯语作 yna -) 和 -P. m (米地亚

语作 *famah* -) 的名字,与唐代译例进行比勘,这两个胡名词尾就是“延”和“芬”,是穆格山文书中最通行的粟特男名。在粟特语中,“延”字作“礼物”讲,兼有“荣典、庇佑”之义;“芬”字则是“荣幸、运气”之意^[50],值得注意的是从化乡西域胡人后裔罗氏也有这样的粟特人名,如(罗)伏帝延、(罗)湿数延、(罗)宁宁芬、(罗)数延。由于笔者不通胡语,尚不知“湿数延”和“数延”的具体含义,只是根据蔡鸿生氏转述亨宁氏的论述,知道这几个胡名大概和“礼物”(“延”字的含义)有些关系吧,但实际上恐怕并非这样简单。另外“伏帝”(P. wt),为“佛陀”借入粟特语而来的,故敦煌、吐鲁番文书中常见的胡名“伏帝延”(P. wty'n)可释作“佛赐”或“佛佑”,含有佛教信仰的色彩,显示了宗教对胡名的影响^[51]。胡名“宁宁芬”(nnyP. m)则同样显示了宗教色彩,它内含“诺娜神”(nny)的名字^[52]。“宁芬”在其他文献中也可以见到,如唐代墓志中有关石崇俊的材料说“石崇俊祖讳宁芬”^[53],根据这方墓志,石氏家族应为九姓胡人后裔。荣新江先生则认为“那宁”、“那你”、“宁宁”都是“Nanai”女神名字的不同音译,是娜娜女神信仰的反映^[54]。荣新江氏在上引文中论证了粟特人早期存在娜娜女神信仰,罗氏以“宁宁芬”为名,表明罗氏亦信仰娜娜女神,不过这样的例子不多,近乎孤证,但也不能轻易否认罗氏存在这种信仰,如果罗氏真的存在娜娜女神信仰,那么罗氏与粟特人及其后裔究竟存在何种关系呢?在上述罗氏胡式人名中,还有(罗)特勤,据蔡鸿生先生论述,“特勤”取自突厥二十八等官号,即 *Tigin*,这是粟特地区逐步突厥化,胡人取名吸收突厥成分的结果;又有学者解释“特勤”是突厥语 *tegin* 的译音,为首长之义^[55]。问题是同为西域胡人后裔的罗氏也突厥化,并取与粟特后裔相同的名字,西域罗氏与粟特系统究竟又为何种关系呢?

下面来分析一下罗氏的汉化问题。从年龄上分析,据上文,把罗氏人员列表如下:

从年龄上来看,六十岁以上胡式人名有两人,而汉式人名、归属难断者均无;五十岁至六十岁三类人数持平;四十岁至五十岁只有胡式人名一人;三十岁至四十岁,胡式人名居多;二十岁至三十岁,胡式人名少于其他。由此说明,基本是年龄越小,胡式人名所占比率越小。这与池田温氏在上引文中所归纳出的从化乡胡姓与年龄的关系一致,说明年龄与人名的胡、汉形式之间具有一定的关系。

表二

年龄	21 - 30	31 - 40	41 - 50	51 - 60	61 -
胡式	1	2	1	1	2
汉式		1		1	
归属难断	2	1		1	

下面来分析一下具有亲属关系的几组罗氏人员:

表三

兄	弟
罗伏帝延(胡名)	罗敬宗(汉名)
罗特勤(胡名)	罗顺陲(胡名)
	罗宾宾(归属难断)
罗双流(归属难断)	罗双利(归属难断)

表四

父	子
罗宁宁芬	罗奉鸾

由上表中可知,在兄弟关系中兄多为胡式名,弟多为汉名或归属难断;在惟一一例父子关系中,父为胡名,子为汉名。由上述这种趋势,可以看出罗氏在逐渐汉化,这与从化乡其他胡姓所表现出来的规律基本一致。

池田温上引文在论述居民的姓氏时提出的几个问题,依然应该引起注意。他说从化乡居民的胡姓与伊兰系统民族的固有姓名基本上没有关系,这是外来民族受汉人传统习俗的熏染,在汉化过

程中有意识地采用了汉族的命名方式。罗氏人员采用汉族命名方式以“罗”为姓,就充分显示了其汉化进程。另外,池田温氏还指出了从化乡居民的各个构成姓氏中,每个姓氏人数的多寡,与该姓氏所在的国家的势力大小具有相应的比例关系。按照上面的分析,从化乡罗氏人数在从化乡姓氏中名列第五,仅次于康、安、石、曹四姓,充分显示了罗氏所在国家的势力强大。但罗氏所在国家究竟为何?是否就是池田温氏、姜伯勤氏等认为的吐火罗国呢?

如上所述,笔者从胡姓、胡名、胡人汉化等问题分析了唐朝天宝年代敦煌郡敦煌县从化乡的罗氏。根据以上分析,从化乡罗氏应为西域裔民。

还有一些敦煌文书显示了存在西域罗氏及其后裔的史学信息,这有利于人们了解西域罗氏的历史状况。

P. 2629《年代不明(964?)归义军衙内酒破历》记载:“(前略)去三月十九日供于阗;罗尚书爱日酒王升(后略)”^[56]这件文书显示了于阗罗氏后裔的存在,众所周知,于阗国素以尉迟为姓,但文书中显示的罗尚书是出身于阗国的呢,还是流寓于阗国的呢?值得注意的是这个于阗罗氏官居尚书一职。显示于阗罗氏存在的还有S. 1366《年代不明(980-982)归义军衙内面油破用历》:“(前略)于阗罗阁梨身故助葬细供十分,胡[饼]五十杖,用麦四斗四升,油八合(后略)”^[57]。阁梨指高僧,是较有身份的僧官大德。

这件文书不仅显示了于阗罗氏后裔的存在,而且这位于阗罗氏后裔是位高僧。以上两例流寓敦煌的于阗罗氏既有政界官员,亦有佛界高僧,表明西域罗氏在敦煌有一定地位和影响。

P. 3070《乾宁三年?(896?)行人转帖》记载了行人姓氏“龙藏破罗安张王赵阴薛唐邓令孤正等,安康石必罗白米史曹何,户户,后齐程社桥屈韩吴高谈汜范禁龙高通”^[58]。唐耕耦氏、陆宏基氏认为这段文字系蒙童所写,错误甚多,不能通读。^[59]冯培红先生则对这段蒙童所写文字进行了考释,认为所列诸姓的三个部分中

第一、三部分基本上是汉族姓氏,第二部分中“安康石必(毕)米史曹何”诸姓系粟特人,“罗白”亦为西域姓氏;同时他认为第二部分中的曹姓应当为粟特人,而非汉族曹氏;冯培红氏又从军队中蕃汉分隔编制来说明归义军时期粟特曹氏与汉族曹氏之间仍有界限。^[60]冯培红氏上述推断有一定道理,其中一些论述也适用于罗氏。这件文书所列诸姓中第一部分中大部分是汉族姓氏,使得罗氏有为汉族罗氏的可能性;冯氏称第二部分中“罗白”为西域姓氏,白姓可能为龟兹姓氏,罗姓是否就被断定为吐火罗姓氏呢?那么罗姓为何又经常与粟特姓氏粘连于一起呢?这在敦煌吐鲁番文书中颇有几例。这里姑且存疑,以后另行论述。另外军队中的蕃汉分隔编制,同时也说明了归义军时期西域罗氏与汉族罗氏之间存在界限。

在敦煌社邑文书中可以寻觅到一些西域罗氏的踪迹。S. 2894《壬申年(972)十二月廿日社司转帖》有三件,是有关通知社员参加建福活动的。所通知的人中间有不少西域胡人后裔,其中第三件:

社司 转帖

右缘常年建福一日,人各□饼一双,净粟一斗,幸请诸公等,帖至限今月卅一日卯时于罚(当为罗)家酒店取齐,捉二人后到,罚酒一角;全不来者,罚酒半瓮。其帖速速相分付付,不得停滞。如滞帖者,准条科罚,帖周,却付本司,用凭告罚。

史启□ 康幸深 石海全 吉昆岗
 罗瘦儿 曹达怛 白□□ 米不勿
 史幸丰 唐文通 宋苟奴 邦丑挺
 泊知客 辛怀恩 何不勿^[61]

陆庆夫氏根据社司转帖上所列人姓名中有史、康、石、曹、米及何诸姓,从而认为这些人为昭武九姓;并由罗为吐火罗姓,白为龟兹姓,进而得出此社成员大多数由西域胡人组成^[62]。此说有一定

道理,但仅仅据胡姓判断族属有些武断,而且需要着重指出的是胡人后裔不能等同于胡人,实际上上面的社邑文书体现的是胡人后裔聚居的生活情况。陆庆夫氏、郑炳林氏曾指出,一般来说,一个社的成员(社人)居住不会相距太远,体现了一个区域的居民特征。^[63]所以,通过社邑文书可以了解聚落的情况。可以说这可能是一个有关胡人后裔聚落的文书,理由如下:首先,从胡姓上考虑,如陆庆夫氏上面指出的康、史、石、曹、米、何、白及罗诸姓皆为西域胡姓中所有,但这不足以说明有着这些姓氏的即为胡人或其后裔,然而毕竟存在着这种可能性;其次,从胡名上来了解,如(曹)达恒、(白)□□、(米)不勿及(何)不勿诸名尚留有浓厚的胡风色彩;至于其他存在胡姓可能的人物,如(罗)瘦儿、史启□、康幸深、石海全和史幸半可以说具有汉式人名,假如他们确实为胡人后裔,则从姓名上来说,这些人已经汉化了;第三,从人数比例来分析,上述九人聚在一起占到总人数十五人的三分之二,倘若只有一两个人具有胡姓的人在一起尚不易断定他们为胡人后裔,但是三居其二的人都存在为胡人后裔的可能性,所以也不便于把他们轻易视作汉人,倒是更增加了他们为胡人后裔的可能性,其中包括罗瘦儿。根据这件社邑文书,这15名社员参加建福活动的聚合地点为罗家酒店,据上文分析,这个社的成员大多数可能为西域胡人后裔,那么罗家酒店也很可能是胡人后裔所开的酒店,既然选择罗家酒店为聚会地点,那么西域罗氏在敦煌应有一定的影响和地位。再来分析这件社邑文书,它给后人留下了不少西域胡人后裔汉化的史学信息,以国(族)为氏,依照汉人生活习惯取姓;在一些胡姓人物中,已经开始取汉式名字为名,以致后人在没有其他历史资料的辅助下,已经不易判断其族属,只能进行最大程度的推测,这同时意味着存在错误的可能性;再者,社是中国古代的一种风俗活动,流行于民间,由中原传播到敦煌,进而影响到胡人后裔的生活习惯,使得他们同汉人一样参加社活动;这又是胡汉文化交流的一个例

证吧；第四，S. 2894《壬申年(972)十二月社司转帖》共3件，另两件是通知社员分别到曹家酒店、安家酒店参加建福活动聚齐的社邑文书。对于这几件文书(主要是有关曹家酒店的文书^[64])，郑炳林氏、荣新江氏、冯培红氏皆有研究，认为社官和社长都是粟特姓氏，社人中也有明显是粟特后裔的情况，聚齐的地点为曹家酒店，这正是粟特人善于经营的商店，因而推测这是一个以粟特后裔为首的社。学者们从上述论述中也反证了笔者关于同一卷号中罗家酒店的推论。^[65]

在敦煌社邑文书中还有一些可能为西域罗氏及其后裔者。P. 3391《丁酉年正月社司转帖(稿)》缘春局席故“幸请诸公等，帖至，限今月廿日辰巳时，于灵图寺门前取齐”^[66]，所通知的社人中有罗佛利子、曹老宿、史文威及米员喜等。此件社邑文书中的上述几名社人都有胡姓，有的学者把他们定为粟特人，^[67]其中“罗佛利子”不仅具有胡姓，而且名字亦应为胡名，胡风味道甚浓，此罗氏很可能为西域胡人后裔。S. 1475V2《申年五月廿一日社司转帖》中有“罗彦进”，^[68]不知是否为西域罗氏，陆庆夫氏等人亦把他作为胡人(粟特人)看待。^[69]在其他一些社邑文书中亦有罗氏，如P. 3764V《年代不详(公元十世纪)十一月十五日社司转帖》中的“罗水官”，^[70]还有P. 3764V《年代不详(10世纪)十一月五日社司转帖》中的“罗水官”，^[71]此二人应为一入，两件文书中还有其他同名复现的情况。另外有S. 1475V3《申年五月社人壬奴子等牒》中的社人“罗彦进”，^[72]S. 1475V1 - V2《申年五月赵庭琳牒及处分》中的“罗光进”。^[73]S. 5698《癸酉年三月十九日社户罗神奴乞求除名状》^[74]是一件关于社户“罗神奴”及南“文英”、“义口”三人退社的文书，以上除“罗神奴”一家外，其余皆无法从姓名及文书内容判断罗氏人物是否为流寓敦煌的西域罗氏；只有“罗神奴”的名字尚存些许胡风，有可能为流寓敦煌的西域罗氏，但也不敢贸然确定，如胡适先生所说：“有一分材料说一分话，有七分材料不说

八分话”，只有“大胆地假设，小心地求证”了。在另一件社邑文书中的罗氏有可能为西域罗氏或其后裔，即 P. 3073《庚寅年正月三日社司转帖》中的“罗僧正”，录文如下：

社司转帖

(前略)太子 翟僧正 曹僧正 安僧正 罗僧正 宋法律 戒随阁梨王 僧正 汜法律 马法律 王法律 杨法律 徐法律 阎押牙(衙) 吴押牙(衙) 阴押牙(衙) 马押牙(衙) 高押牙(衙) 索草场 宋押牙(衙) 丑□ 阴押(衙)^[75]

很明显，这是一个僧人社，就录文来看，以罗僧正为界，在罗氏之前(含罗氏)的“翟”、“曹”、“安”及“罗”多为胡姓所有，在罗氏之后诸姓大多为中原汉姓。如此鲜明的分界线，不能不引人注意和猜测，让人们更加怀疑罗僧正为流寓敦煌的西域罗氏，这一罗氏并且任职佛教界，这与前面提到的 S. 1366《年代不明[公元 980 - 982 年]归义军衙内麦油破用历》中的“于阗罗阁梨”相呼应，使人们易于相信存在流寓敦煌的西域罗氏或其后裔有在僧界任职的可能性甚至现实性。

还有两件文书中的罗氏有可能为西域胡人后裔。S. 1898《归义军时期兵士装备簿》，今拣来其中具有胡姓的人物录文如下：

十将安祐成 押衙罗贤信 第四队副队押衙罗安住 押衙翟弘庆 兵马使 安文信 兵马使康通信^[76]

上面列举有康姓一人，安姓两人，罗姓两人，翟姓一人，西域胡姓较为集中。其中，康通信在敦煌文书中多处出现，除这件文书以外，还有 S. 2228《亥年(843)六月修城夫丁使役簿》，P. 4660《康通信邈真赞》等以及莫高窟第 54 窟中的供养人题记。^[77]郑炳林氏据此推断康通信为粟特人(应为粟特人后裔，下同)，进而认为康氏为归义军建立过程中功高厥伟的三个粟特人之一。^[78]陆庆夫氏亦认为康通信为粟特人。^[79]倘若历史事实如上面所说，那么押衙罗贤

信,副队押衙罗安住与粟特人后裔兵马使康通信在同一件文书中出现,并且同在归义军府衙中任职,从而人们有理由认为两位罗氏人物很可能是流寓敦煌的西域胡人后裔。倘若如此,那么兵马使罗恒恒亦为西域罗氏。P. 3458《辛丑年(941?)押衙罗贤信贷绢契》中有:

(前略)

贷绢人押衙罗贤信(押)

口承弟兵马使罗恒恒(押)

见人兵马使何

(后略)^[80]

显而易见,如果罗贤信为西域罗氏,那么罗恒恒亦为胡人后裔,另外此文书中还有西域胡姓“何”姓,也为推测罗氏为胡姓罗氏增加了可能性。

前文笔者讨论了敦煌文书中涉及西域罗氏及其后裔的材料,除此之外,在敦煌文书里面还有一类罗氏——罗盈达一族,他们在唐五代敦煌归义军时期身居要职,官高位显,在归义军府衙里面起了重要的作用。在分析西域罗氏流寓中国这一问题时,对于这一时期比较重要的历史人物——罗盈达一族,有必要对他们的家族源流作一分析,不能回避这个问题,他们究竟是中原罗氏还是胡人后裔呢?为了更好地分析这一问题,下面先把罗盈达一族的基本情况介绍如下:

罗盈达的资料主要见于 P. 2482、S. 3405、P. 3785、P. 2916 等几件敦煌文书,其中以 P. 2482《罗盈达邈真赞并序》^[81]和 P. 2482《罗盈达墓志铭并序》^[82]最为详细。罗盈达,生年不详,卒于 943 年,唐末五代沙州人,字胜迁;后唐同光元年(923)官职节度押衙,后以战功升为将头;不久又因为能够训齐士卒,部领军机,擢升为马步军都知兵马使,后于长兴四年(933)任职紫亭镇使,官至河西应管内外诸司马步军都指挥使银青光禄大夫检校工部尚书兼御使

大夫；后罗盈达统率军队，于曹元德时，讨伐甘州回鹘。罗文达，罗盈达的次兄，归义军节度押衙，P. 2482、P. 4640 有记载。罗文通，罗盈达的三兄，归义军节院使，P. 2482 有提及，但其生平事迹敦煌文书缺载。罗进通，罗盈达的四兄，御史中丞，P. 2482 有提及，其生平事迹敦煌文书也缺载。罗通信，罗盈达的五兄，蕃部落使，P. 2482 有提及，其生平事迹敦煌文书缺载。罗通顺，罗盈达的弟弟，为宁州刺史检校司空御使大夫，P. 2482 有提及，其生平事迹敦煌文书也缺载。下面看一下罗通达的情况，P. 3633、P. 4640、S. 4654 等敦煌文书有记载，其中以 S. 4654《罗通达邈真赞并序》^[83]最为详细，罗通达是罗盈达的堂兄，为唐末五代敦煌人，累至归义军节度衙前都押衙，充内外排阵使、银青光禄大夫、检校左散骑常侍，兼御使大夫、上柱国；罗通达与宋惠信、罗进达等同有拓疆守土之功；天佑三年(906)，在伊州回鹘犯境时，^[84]力战获胜；后于阗路阻，乃率兵收复两城，返取伊吾；后梁开平间出使吐蕃，欲借兵以抗回鹘，援兵未至，回鹘可汗遣狄银统兵围沙州，金山国遂派宰相及大德僧人求和，尊回鹘可汗为“父”，自称为“子”。罗进达为御使，亦对归义军政权有功，S. 4654《罗通达邈真赞并序》有提及，其生平事迹不详。罗元定，罗盈达之子，节度押衙，银青光禄大夫，检校太子宾客，P. 2482《罗盈达墓志铭并序》有提及，但其生平事迹不详。

根据上文可知，罗盈达一族在唐五代敦煌归义军府衙里面确实占有重要的地位，起着不凡的作用。回归“西域罗氏”这一主题，这一罗氏的家族渊源是什么呢？我怀疑罗盈达一族存在为胡人后裔的可能性，理由如下：

首先，从任职情况和婚姻关系来看。归义军政权是蕃汉联合政权；冯培红先生进一步认为：“曹氏归义军政权的性质应以粟特人为主并联合部分汉族和其他少数民族所建立的政权”，^[85]同时，荣新江先生从另外的角度论证了这一问题，确认曹氏归义军节度

使曹议金一族为粟特胡人后裔。^[86]如前文所述,罗姓在西域胡姓中存在,那么罗盈达一族是否为“番汉政权”中的胡人后裔呢?让我们先从他们的任职情况来看一下。罗盈达任都指挥使,堂兄罗通达任衙前都押衙兼内外排阵使,兄罗文达任节度押衙,兄罗文通任节院军使,兄罗进达为御使,兄罗通信任蕃部落使等。罗盈达的官职升迁是在曹氏归义军时期完成的,在后唐同光元年(923)任职节度押衙,后升为将头,不久又升为马步军都知兵马使,于长兴四年(933)任职紫亭镇使,官至河西应管内外诸司马步军都指挥使银青光禄大夫检校工部尚书兼御使大夫。这里需要注意的是罗盈达任职都指挥使一事。冯培红氏称:“都指挥使、指挥使在五代宋世史籍中最为常见,是藩镇使府或宋代中央禁军中的显职军将……五代之际,都指挥使逐渐取代都知兵马使,成为曹氏归义军政权中的重要军职,总领军务,权职与原都知兵马使基本相同。”^[87]都指挥使是曹氏归义军节度使府衙中的最高统军将帅,官高位显,见诸文书中的有三位:曹仁裕(曹良才)、罗盈达、曹贤顺。曹仁裕(曹良才)的资料见于S. 8683《曹仁裕等算会牒》、S. 8665《供物牒》等文书,他是曹氏归义军首任节度使曹议金的长兄;而曹贤顺是节度使曹宗寿的儿子,他就是由“检校兵部尚书衙内都指挥使”一职升为曹氏归义军历史上最后一任节度使的,可见两位曹氏人物都非比寻常。在都指挥使这样重要的职位上,位高权倾,位列其职的肯定是与曹议金一族有重大关联的人物,绝非等闲之辈。见诸文书的三位都指挥使中的两位都是曹氏人物,而且都是曹议金的本家,惟独罗盈达一人不是曹氏人物,此罗氏凭什么显赫的资本官居高位呢?这不能不使人感到奇怪!根据荣新江氏、冯培红氏的论断,敦煌曹议金一族应为粟特人后裔,那么曹仁裕、曹贤顺都是流寓中国的胡人后裔了。在都指挥使这样重要的职位上,既然三居其二都是胡人后裔,那么如果罗盈达是西域胡人后裔,不是更加合情合理吗?如果仅仅因为罗盈达一人官居高位就

这样下结论显然过于武断,关键是罗氏一族多人在归义军府衙里面身居要职,如上所述,有堂兄罗通达,兄罗文达,兄罗文通,兄罗进达,兄罗通信等。但是极为可惜的是上述多人材料文献缺载或者语焉不详,只有罗通达的材料比较完备。

下面再来看一下罗通达的任职情况。罗通达累至归义军节度衙前都押衙,充内外排阵使、银青光禄大夫、检校左散骑常侍,兼御使大夫、上柱国。在这里应该对于罗通达任职“都押衙”一事进行关注。冯培红氏称:“都押衙、押衙是唐五代藩镇使府中的重要军将,为节度使的亲信,职级高,权重,最为节度使倚重。都押衙、押衙构成了归义军政权的中间支柱,他们出自使府衙内,掌握内外实权”,又说:“归义军押衙官职体系,以都押衙地位最尊,职权最重,都押衙分左、右两厢,各统两厢的押衙”^[88]。由此可见,都押衙是归义军押衙官职体系中首屈一指的重要职位,其任职者为节度使所倚重。罗通达官居都押衙一职,在归义军府衙中的地位非比寻常。另外,罗通达不仅官居都押衙一职,更兼内外排阵使。“内外排阵使”在敦煌文书中仅仅在这里出现一次,应为当时罗通达训练军队的军职。^[89]可见,罗通达在归义军政权中占有重要的地位。

由上,罗盈达一族官居要职,而且是族人为官者人数众多,这种现象的出现是否与他们可能的胡人后裔身份有关呢?

上面笔者从罗氏人员的任职情况讨论了他们的源流,下面再来看一下婚姻关系。罗盈达的夫人为曹氏,是曹大王曹议金的至亲妹妹,所以罗盈达一族与曹议金一族有着重要的姻亲关系,现在曹议金一族已经被论定为胡人后裔,那么从胡人内部通婚的情况来看,^[90]是否可以把罗盈达推测为胡人后裔呢?

综上所述,从任职情况和婚姻关系两个方面来看,罗盈达一族确实存在着为胡人后裔的可能性。

其次,疑有“冒称郡姓”的可能。

罗盈达家族源流何处？P. 2482《罗盈达邈真赞并序》和P. 2482《罗盈达墓志铭并序》称之为“豫章郡罗府君”，后一文献还详细写明了其家族渊源“其先著姓，本自颡项末胤，受封于房州罗国，故号罗氏。后一子任职敦煌，子孙因官，遂为此郡人也”；在另外一件敦煌资料S. 4654《罗通达邈真赞并序》中称罗通达为“豫章罗公”。这些就是可以见到的表明罗盈达一族源流的为数不多的资料，似乎很明确了，罗盈达一族就是豫章罗氏；但是笔者对这些文献的可信程度表示怀疑，因为除了这几处写明“豫章罗氏”以外，在敦煌文献中再无其他材料佐证罗盈达一族为“豫章罗氏”，亦无另外的豫章罗氏人物；同时在其他传世史乘和出土文献中，也见不到P. 2482《罗盈达墓志铭并序》所云的罗氏迁徙敦煌的记载，难道这些不让人们对罗盈达一族的源流表示怀疑吗？罗盈达一族称之为“豫章罗氏”，极有可能是冒称郡望。

在唐五代的敦煌地区，冒称郡望的事情并不罕见，曹氏归义军节度使曹议金一族即为一个很恰当的例子。曹议金一族本为粟特胡人后裔，他们为了抬高自身的门望，积极追求门第，便于有效的控制敦煌地区。因为中原郡望有较强的说服力，所以曹议金一族就以“淮郡曹氏”当作自己的郡望。^[91]罗盈达一族多人在归义军政权内任职，如果他们没有显贵的门第，就失去了升迁的一个重要资本，所以罗盈达一族有冒称郡望的必要性；另外，从罗曹联姻来看，与冒称为“淮郡曹氏”的曹议金的贵妹联姻，门当户对是需要考虑的，那么“豫章罗氏”就是一个很好的依托，因为“豫章罗氏”是名门望族，在隋唐五代的历史中，豫章罗氏颇有些著名的人物，如任职魏博节度使的罗弘信一族，^[92]其先就是豫章罗氏。所以，笔者认为罗盈达一族存在冒称“豫章罗氏”的可能性和必要性。

如果罗氏一族不是豫章罗氏，又是哪支罗氏呢？由于材料所限，只好采取排除法。根据前文所述，可以知道罗氏有豫章、齐郡、襄阳、河东、蜀郡、胡人叱罗氏改称罗氏、西域罗氏等几支。在敦煌

文献中从未见到中原齐郡、襄阳、河东、蜀郡罗氏以及胡人叱罗氏改称罗氏的记载,看来可以确定罗盈达一族族源不是这几支罗氏;那么剩下的只有西域罗氏这一种情况了。况且如前文所述,西域罗氏确实曾在隋唐五代流寓中国特别是敦煌,在敦煌文献中可以找到西域罗氏的踪迹;事实上敦煌为“华戎所交一都会也”,^[93]它是陆上丝绸之路的重要孔道,中外经济文化交流的枢纽,在古代中外关系史的前期起着举足轻重的作用,有着不可忽视的地位;因其中外交往中不凡的作用和地位,所以不难解释敦煌经常会出现各族各色人等东来西往,络绎不绝的情况,故而也遗留了异族在敦煌流寓的史迹,所以在敦煌出现胡人后裔的情况是不难理解的。因此笔者有理由怀疑罗盈达一族为流寓敦煌的西域罗氏后裔。

综上所述,在唐五代敦煌归义军政权中,官居要职的罗盈达一族疑为胡人后裔。但是这里尤其需要指出的是由于材料的原因以及笔者学养有限,并未发现能够直接证明罗盈达一族为胡人后裔的材料,因而笔者的结论是审慎的,在行文中用的是“怀疑”、“可能”等不确定字眼,希望有新材料的出现最终解决这个问题。

由上可知,敦煌文书中存在有关西域罗氏存现中国的记载,其中有关敦煌从化乡的差科簿文书最为珍贵,给人们提供了不少罗氏尤其是处于中下阶层罗氏的历史资料,让后人从不同方面对之进行采择分析;但遗憾的是从目前所见的材料中依然不易鉴定敦煌出土文书中西域罗氏具体来自何方,让后人仍然处于迷惑之中。

(三)隋唐五代出土墓志所见西域罗氏

在隋唐五代出土墓志中可以见到西域罗氏的活动材料,这种除敦煌吐鲁番文书之外的又一类出土文献给人们增添了一些了解西域罗氏流寓中国的情况。下面把一些重要墓志排列如下并进行解释。

材料一:

大唐故陪戎副尉罗府君(甑生)墓志铭并序

公讳甌生，阴山人也。昔贾谊腾声，不阶七命之重；终军诞秀，岂竟六极之先。虽名擅国华，地殊人望。尚延悲于当代，永贻恨于终古，矧夫家承阙阅，代茂簪衮。松柏成行，芝兰克嗣。存诸图谍，诂烦觊缕。祖日光，□任秦州都督，谥曰盘和公。山川通气，珪璧凝姿。天优其才，人济其美。滔滔不测，若江海之纳川流；严严高峙，若山岳之□厚地。父季乐，隋鹰扬郎将。竹符花绶，绛节珮舆。宠冠百城，威隆四镇。公□胄清华，□庭礼让。天经地义，温清叶于无方；共寝同蔬，邕穆施于有政。情忘□辱，志逸江湖。纵偃止文场，栖迟笔海。浮云名利，不从羈□之劳；□□林亭，自得逍遥之致。起家秦王左右陪戎副尉□□□□于丹□镜知止于青编。脱落微班，优游衡泌。悲夫！四游挥忽，千□倏□。香号返魂，居然莫致。药称不死，竟是空言。显庆四年十二月十三日，终□私第，春秋六十有四。夫人康氏，幼贻门范，得规矩于自然；夙□□□，□婉顺于天性。贞襟霜净，秀质霞开。何言逝水沧波，悲泉落华。□恒娥之窃药，攀月桂而忘归。类弄玉之登仙，奏风箫而永去。以仪□二年二月终于章善里宅，春秋六十有九，以调露元年十月廿三日，合葬于河南界北邙之礼也。子神苻等，茹荼衔卮卫□，援柏凝哀。恐天长地久，邈矣攸哉。式镌贞琬，光昭夜台。其词曰：业延家庆，门彩孕庭，代称领袖，门擅簪衮。陶甄地义，隐括天伦。逸韵飙□竖，清晖日新。其一，天地不仁，神心多忍。四序宁借，百龄□尽。愚智同城，彭殤齐轸。诂偶大椿，吾从朝菌。其二，猗欵淑媛，契合丝缡。展敬蘋□藻，施工组紃。德彼九族，恩沾六姻。操凌竹柏，润叶瑶珉。其三，眇眇造化，茫□区域。短景易穷，浮生有极。夜川不□，朝霞谁食？洛浦云销，巫山雨息。其四，沉晖不驻，阅水徒惊。空余乡像，非复生平。霜飞幽坠，月照空莹。式镌贞琬，方传颂声。其五。洛州偃师县人也。^[94]

对于这方罗甌生的墓志,荣新江、刘铭恕两位先生皆有论述。荣新江氏在《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》中论述凉州(今甘肃武威)为胡人聚落集中地区时曾经引用《罗甌生墓志》:“祖日光,□任秦州都督,谥曰盘和公”,并认为盘和即盘禾,为凉州属县,或许罗氏先人曾在此居住,所以才被谥为盘和公。^[95]从而认为罗甌生一族可能为胡人后裔。刘铭恕氏则在《洛阳出土的西域人墓志》中就罗甌生的氏族、祖籍、祖辈的仕宦及其本人的出身,并其配偶的氏族诸方面考之认为罗氏应为吐火罗人。^[96]

结合以上两位学者的观点,就罗甌生墓志笔者申而论之。第一,罗甌生及夫人康氏生年考。墓志中云(罗甌生)于“显庆四年(659)十二月十三日,终□私第,春秋六十有四。”引文中缺字应为“于”字。据上,罗甌生生年应为隋开皇十五年(595),为隋、初唐时期的人物。罗甌生夫人康氏“以仪□二年二月终于章善里宅,春秋六十有九”。引文中缺字当为“夙”字。据上,夫人康氏生年当为隋大业四年(608)亦为隋、初唐时期的人物。刘铭恕氏云罗氏卒于调露元年(679),康氏卒于显庆四年(659),显然与墓志不符,皆误。据墓志,罗甌生及夫人康氏于调露元年(679)十月廿三日,合葬于河南界北邙之礼。第二,就种族籍贯而言,罗甌生墓志云罗氏为阴山人,查阅《元和姓纂》、《古今姓氏书辨证》、《太平寰宇记》、《通志》、《古今图书集成》等涉及姓氏的传世文献以及敦煌文书,如S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》、北8418《姓氏录》等出土文献,不见中原罗氏有郡望为阴山的一支,由于华夷观念的存在,中原罗氏不大可能称自己为阴山人,由此,推断阴山人罗甌生一族极有可能为胡人后裔;另外胡人后裔能承认自己为阴山人的也不多见,因为他们汉化过程中,极力遮掩自身的族属、籍贯,不仅以汉人的生活习惯取姓名,而且不断有冒称郡望的事情发生,对此学者们多有论述。^[97]第三,由胡姓来看。罗甌生夫人为康氏,康姓在西域胡姓中存在,康居,康国都“以国为氏”,胡人后裔

罗氏娶同为胡人后裔的康氏为妻,这在胡人系统内部颇为常见。^[98]由上分析疑康氏亦为胡人后裔。第四,从胡名来说。罗甌生祖日光,“日光”二字有胡风色彩,隐约含有一种对光明的信仰,由于证据不足,这只能是一种推测;罗甌生有子名神符,刘铭恕氏认为“神符”一称,亦偶见于少数民族中,如唐太常乐工,即有名的裴神符为疏勒人,^[99]由此看来“神符”之名确实存在于胡人名字中,这也把这方墓志中的罗氏定为胡人后裔增添了一个证据。第五,罗甌生祖孙四代人都已汉化,其汉化表现为罗氏一族在北朝隋唐任职(罗日光可能在北朝任秦州都督),死后有谥号等。即使认定他们为胡人血统,也只能称作“胡人后裔”。刘铭恕氏把罗氏一族定为吐火罗人,这里暂不讨论其出身国别;即使出身为吐火罗国,由于他已经汉化,人华日久,也只能称为吐火罗人后裔,这样才符合历史,具有历史感。第六,关于“谥曰盘和公”。盘和即盘禾,为凉州属地,荣新江先生认为或许罗氏先人曾经在此居住才被封建号为盘和公的;^[100]因为凉州为胡人聚落集中之所在,根据荣新江氏的推测,既然罗甌生的先人可能在凉州居住,又因为罗姓在人华姓氏中也存在,那么就存在罗氏具有胡人血统的可能性。

材料二:

大唐故翊卫大督罗府(端)墓志铭并序

君讳端,字文静,洛州洛阳人也……祖业,周司隶从事……父穆,隋并州太原县令……君……以隋大业十一□授朝散大夫。……□贞观五年,授左翊卫大督……以大唐麟德元年十月六日,告终私室,春秋七十九。即以其年岁次甲子十一月乙巳朔五日己酉,与夫人杨氏合葬于邙山之原礼也……有子道祐等……其铭曰:绵绵远系,昭昭清绪,族茂江皋,声芳汝豫……^[101]

上面这方罗端罗文静墓志引文中三处残字依次应补入“年”、“以”、“显”或“闻”字;据志文,这方墓志的题目“翊卫大督”前脱

一“左”字。

墓志云，罗端罗文静“以大唐麟德元年十月六日告终私室，春秋七十九”，那么罗氏应当生于开皇五年(585)，为隋、初唐时期的人物。据墓志，罗端罗文静为洛州洛阳人。根据传世史乘以及出土文献，并未见罗氏郡望为洛州一说。岑仲勉先生据《元和姓纂》云罗氏有齐郡、襄阳、河东三族，代北氏族叱罗氏改为罗氏，其上必冠以“河南”字^[102]。显然“洛州洛阳人罗文静”，非“齐郡、襄阳、河东三族”等中原罗氏，同时并未冠以“河南”字，想必也非代北氏族叱罗氏，他是否是西域罗氏后裔？虽然证据不足，但还是可以作为一种推测。洛阳作为唐朝两京之一，地位尤其重要，是唐朝政治、经济及文化的重镇，更有诸多学者认为洛阳为丝绸之路的起点，^[103]西域人后裔冒称洛阳人氏，籍以抬高门第，这是可以理解的。铭文中有一句话值得注意“绵绵远系，昭昭清绪，族茂江皋，声芳汝豫”，江皋为江边的高地，汝豫为河南地方，这话话说罗端一族源远流长，并试图与长江、河南的罗氏郡望拉上关系。刚才已经分析过，罗端一族似乎与河南不易发生关系；在姓氏书中所列几支中原罗氏中，能与长江扯上边的，只有襄阳罗氏，襄阳罗氏是大族，倘若罗端一族真与襄阳罗氏有关系，这种堂而皇之的事情何需隐晦而改称洛州洛阳人呢？恐怕罗端一族也难与襄阳罗氏有关联。这也增加了罗端一族非中原罗氏的可能。

资料三：

大唐故石府君墓志铭并序

府君石氏，讳崇俊，字孝德，其盛族徽烈，家谋著焉。府君以曾门^[104]奉使，至自西域，寄家于秦，今为张掖郡人也。祖讳宁芬，本国大首领散将军；皇考讳思景，泾州阳府左果毅。洎府君为传家之庆……素□宦情。（府居）有子曰清……授左威卫左司戈，掌剑南道泉谷之任……（府君）不幸遭疾，以贞元十三年二月二十日终于群贤里之私第，享年八十有一。

夫人洛阳罗氏，温淑闲茂，礼法克修，登哭声悲，素惟心苦……^[105]

向达先生在《唐代长安与西域文明》一文中提到这方墓志，并认为石崇俊是西域人，在流寓以及卒于长安之西域石国人墓志中，石崇俊一石为最初之发见，弥足珍贵^[106]。

此墓志系长安出土。根据这方墓志，石崇俊生于开元四年(716)卒于贞元十三年(797)，为唐朝中期历史人物。由材料提供的历史信息，如“曾祖奉使至自西域，寄家于秦，今为张掖郡人也。祖讳宁芬，本国大首领散将军”，可以判断石崇俊一族为西域人氏，具体应为昭武九姓胡人(石国人)及其后裔。后流寓张掖、长安等地。石崇俊祖石宁芬的名字，多见于胡名，韦伯，里夫什茨，蔡鸿生、荣新江等中外学者多有论述^[107]。石崇俊一族显示了胡人汉化的现象，仅从名字可见端倪，祖“宁芬”，父“思景”、本人“崇俊”，字“孝德”，子“清”，一目了然，勿庸赘言。由此可见，石崇俊一族为西域人应无疑义。因为笔者文章的着重点在于西域罗氏，所以上述材料中的“洛阳罗氏”就成了关键之处了。石崇俊夫人罗氏是否源出西域罗氏呢？现在尚无充要的材料来证明，然而在入华粟特人的婚姻形态研究中，许多学者认为，在很长的时间里，粟特人中间保持着内部通婚的习惯，陈海涛先生认为安史之乱以前，入华粟特人主要是内部通婚，同时与其他人华少数民族通婚也较普遍，而与汉人通婚则较少见，对此荣新江先生表示认同。^[108]从唐朝时期人们的结婚年龄推断，已经汉化的石崇俊应在安史之乱前完成终身大事的。根据陈海涛先生的观点，入华粟特人石崇俊与“西域罗氏”结亲可能性较大，而与“中原罗氏”嫁娶的可能性较小。另外石崇俊夫人被称为“洛阳罗氏”值得怀疑，笔者在分析《罗甑生墓志》的时候作过同类分析，根据传世史乘以及敦煌文献中姓氏书的相关记载，均不见罗氏郡望为洛阳的一支；而入华外族人士冒称郡望，把籍贯定在两京(长安，洛阳)者，却比比皆是，唐

代墓志多见此事。所以由以上诸点,笔者有理由怀疑石国人后裔石崇俊夫人罗氏为西域罗氏后裔。

综上所述,现存的隋唐五代墓志中存现西域罗氏及其后裔的少量材料,但是把他们确定为西域罗氏及其后裔还仅仅是怀疑,资料并不是十分充分。

(四)隋唐五代传世史乘所见西域罗氏

隋唐五代的传世史乘不可谓不多,但是有关西域罗氏的材料的确是少之又少,笔者翻检了几十种隋唐五代的基本史料和主要史料,却也只是在《册府元龟》以及正史中发现了为数不多的一些有关西域罗氏的资料,下面就对这些材料进行分析。

1. 《册府元龟》所见西域罗氏

《册府元龟》卷971“开元二十六年(738)正月,吐火罗国遣大首领伊难如达干罗底口来献方物。”^[109]

《册府元龟》卷975“开元二十六年(738)二月癸丑,吐火罗遣大首领伊难如达干罗底口来献方物,授果毅,赐绯袍,银带,鱼袋及帛三十匹,放还蕃。”^[110]

这两条材料叙述的时间同为开元二十六年(738),都是有关吐火罗人罗底口来大唐献方物,可谓唐朝与吐火罗关系史中不可多得的材料。西域诸国以国(族)为姓的材料在文献中数见不鲜,如西域康、安、曹、石、米、何、穆、毕、支、车、郅等氏分别为康国或康居,安国或安息,曹国、石国、米国、何国、穆国、毕国、月氏、车师、鄯善等国(族)人或其后裔;当然也有不以国为姓者,如于阗尉迟氏、疏勒裴氏、龟兹白氏等。吐火罗人有以国为姓者,云吐火罗氏、罗氏;亦有不以国为姓者,如安延师^[112]、乌利多(乌那多)^[113]、仆罗^[114]等。从以上两则有关吐火罗与唐朝贡使关系的材料中,可以看出开元年间吐火罗与唐朝的交往情况,这与开元盛世,四夷宾服的历史大背景相印证,加大了材料的可信性;而且给后人提供了吐火罗人存在以国为姓的史实,罗底口即为一例。

据记载,《册府元龟》中有反映吐火罗周边的西域国家和唐朝之间的贡使关系的材料。

《册府元龟》卷 975 记载:“开元十八年(730)十月甲寅,护蜜国王罗真檀来朝,献方物。赐帛兼袍银钿带,留宿卫。”^[115]

《册府元龟》卷 975 记载:“开元二十一年(733)九月丙子,护蜜国真檀来朝,宴于内殿。授左金吾卫将军员外,赐紫袍带、鱼袋等七事及帛百匹,放还蕃。”^[116]结合其他相关材料可知,真檀应为罗真檀。下面亦同。

《册府元龟》卷九七五记载:“天宝八载(749)八月乙亥,护蜜国王罗真檀来朝,请宿卫,授左武卫将军,留宿卫。”^[117]

关于护蜜国王罗真檀,《全唐文》亦有记载。《全唐文》卷二八七有《敕护蜜国王书》:“敕护蜜国王真檀……”;又有《敕识匿国王书》:“敕识匿国王乌诺没莫贺咄:卿比与护蜜相为唇齿,而发匍凶狡,劫杀商胡,罪不容诛,走投异域。朕知其恶积,改立真檀,遽闻却来,还占本国……”^[118]

《册府元龟》卷 964:“开元八年(720)三月封护蜜国王罗施伊具骨咄禄多比勒莫贺咄达摩萨尔为护蜜王,赐紫袍金带七事,并杂彩五十匹。”^[119]

《册府元龟》卷 971:“肃宗至德三年(758)正月,护蜜国王使大首领罗友文来朝。”^[120]

《册府元龟》卷 976:“乾元元年(758)二月乙卯,护蜜国王使大首领罗友文来朝。加特进左武卫大将军。仍听还蕃。”^[121]

《册府元龟》卷 971:“天宝九载(750)正月,骨咄国王罗全节遣大首领颌汗达干来朝,献口四十三,胡马三十匹。”^[122]

《册府元龟》卷 965:“天宝十一载(752)正月壬寅,册骨咄国王罗全节为叶护。册曰:“维天宝十一载,岁次壬辰(原作寅误),正月己卯,二十四日壬寅(原作辰误)皇帝诏曰:于戏!畴赏懋功,无隔于中外。怀荒恤远,谅归于典谟。咨尔骨咄国王罗全节,夙遵

声教，志尚忠节。作捍边疆，勤效斯著。顷者以群丑拨动，方欲胁从，而忠恳不渝，始终弥固。言念于此，嘉尚良深。是用授予驃骑大将军，仍册为都护。尔其祇膺典礼，慎守边疆，贍庆子孙，受兹宠锡。可不美欤？”^[123]册文亦见《全唐文》卷三十九^[124]。

《册元府龟》卷 975：“天宝二年(743)二月乙丑，解苏国阿德悉遣大首领车鼻施达干罗顿毅等二十人来朝，且献方物，名授中郎将，赐紫袍，金带、鱼袋、放还蕃。”^[125]

《册府元龟》还记载吐火罗与唐朝交往的另外一些材料，因上面没有显示罗氏人物，兹不赘言。

上述《册府元龟》及《全唐文》中的资料显示了西域罗氏曾经流寓中国的情况，这些罗氏人物共计有：吐火罗国大首领罗底口、护蜜国王罗真檀、护蜜国王罗施伊具骨咄禄多比勒莫贺咄达靡萨尔、护蜜国大首领罗友文、骨咄国王罗全节、解苏国大首领罗顿毅。上述西域诸国皆有以“罗”为姓的情况，如果把吐火罗国的罗氏解释为“以国为姓”，同时护蜜、骨咄、解苏诸国也存在罗氏，那么这些西域国家与吐火罗国存在着一种什么样的关系呢？池田温氏以“吐火罗势力圈”以概之，并推断唐朝敦煌从化乡罗姓当与吐火罗有关联。^[126]

2. 隋唐五代正史所见西域罗氏

笔者检阅隋唐五代的正史(《隋书》、《新唐书》、《旧唐书》、《新五代史》和《旧五代史》)，发现了一些流寓中国的西域罗氏。下面把这些材料列举如下，并加以分析。

《新唐书》记载：“章求拔国，或曰章揭拔，本西羌种。居悉立西南四山中，后徙山西，与东天竺接。衣服略相类，因附之。地袤八九百里，胜兵二千人，无城郭，好钞暴，商旅患之。贞观二十年，其王罗利多菩伽因悉立国遣使者入朝。玄策之讨中天竺，发兵来赴，有功，由是职责不绝。”^[127]

根据以上材料可知，本为西羌种的章求拔国(章揭拔)的王叫

做“罗利多菩伽因悉立国”，他为西羌种，可以说是西域罗氏。章求拔国（章揭拔）的地理状况是这样的，它位于悉立西南的四山中，与东天竺接壤，应该为中天竺国的属地，当然属于西域无疑。材料中还提到章求拔国（章揭拔）的王遣使人朝、助唐讨伐，并且职责不绝，说明这一国家与唐王朝有着一定的联系，以致于在正史中有迹可寻。值得注意的是，既然章求拔国（章揭拔）的国王为西域罗氏，那么民众中也应该有罗氏人物；所以罗利多菩伽因悉立国的材料为后人寻访西域罗氏在中国的存现情况作了有利的说明。

《新唐书》中还有这样一段材料，有助于人们了解西域罗氏：“护蜜者，或曰达摩悉铁帝，曰镞侃，元魏所谓钵和者，亦吐火罗故地。东南直京师九千里而羸，横千六百里，纵狭才四五里。王居塞迦审城，北临乌浒河。地寒沍，堆阜曲折，沙石流漫。有豆、麦，宜木果，出善马。人碧瞳。显庆时以地为鸟飞州，王沙钵罗颀利发为刺史。地当四镇入吐火罗道，故役属吐蕃。开元八年，册其王罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔为王。十六年，与米首领米忽汗同献方物。明年，大酋乌鹘达干复朝。王死，册其从弟护真檀嗣王。二十九年，身入朝，宴内殿，拜左金吾卫将军，赐紫袍、金带。天宝初，王子颀吉匐请绝吐蕃，赐铁券。八载，真檀来朝，请宿卫，诏可。授右武卫将军，久乃遣。又遣首领朝贡。乾元元年，王纥设伊俱鼻施来朝，赐氏李。”^[128]

这段材料提到护蜜国的王“罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔”^[129]。护蜜（达摩悉铁帝、镞侃），元魏时叫做钵和，是吐火罗的故地，所以罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔应该是吐火罗势力圈西域罗氏。开元八年，唐朝册封罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔为王。材料中还提到开元十六年（728），护蜜王西域罗氏与昭武九姓胡人米国首领米忽汗同献方物的事情，说明吐火罗势力圈西域罗氏与九姓胡人关系是比较密切的。护蜜国王罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔死后，其从弟（罗）护真

檀^[130]接替王位,这说明西域罗氏在护蜜国,在吐火罗势力圈都有一定的影响。(罗)护真檀在开元二十九年(741)入朝,宴内殿,拜左金吾卫将军,赐紫袍、金带;天宝八年(749),(罗)真檀来朝,请宿卫,诏可,授右武卫将军,久乃遣;后来(罗)真檀又遣首领朝贡,这些记载同时在《册府元龟》和《全唐文》中有迹可寻。^[131]根据以上材料,可以发现护蜜国与唐王朝的关系密切,以致于被赐以国姓“李”。从以上材料能够看出西域罗氏在吐火罗势力圈有一定影响,并且能够了解和唐王朝的贡使情形。

《旧唐书》中有关于罗劭权的材料:“(罗让)子劭京,字子峻,进士擢第,又登科。让再从弟咏。咏子劭权,字昭衡,进士擢第。劭京、劭权知名于时,并历清贯。”^[132]方豪先生在《中西交通史》中认为罗劭权为番相^[133],但并没有申而论之。

综上所述,尽管材料有限,但是在隋唐五代的正史中确实存在着流寓中国的西域罗氏,为我们探求西域罗氏的渊源提供了更多的帮助。

四、隋唐五代流寓中国的西域罗氏浅析

一、隋唐五代流寓中国的西域罗氏生产生活状况

在前面,笔者对于隋唐五代的相关文献进行了力所能及的分析,指出了为或者疑为西域罗氏及其后裔的历史人物;今就笔者前文所引传世史乘及出土文献,把西域罗氏的生产生活状况进行简要的分析,下面我主要从职业分布、社会阶层、以及婚姻关系等情况排比分类并进行论述,以求教于方家。

(一) 职业分布

如果我们想了解隋唐五代流寓中国的西域罗氏的生产生活状况,那么就有必要对罗氏人物的职业状况进行一番分析。由于有关材料多数支离破碎、残缺不全,无系统性可言,所以很难对罗氏

人物的职业状况作出客观、细致的分析,但是为了说明问题,笔者尽量把其中几个典型的职业进行如下分析:

1. 从事商贸活动

A. 开酒店。S. 2894《壬申年(972)十二月廿二日社司转帖》有三件,据社司转帖内容,众社员分别聚集到罗家酒店、曹家酒店、安家酒店参加有关活动,其中写道,“右缘常年建福一日,人各口饼一双,净粟一斗,幸请诸公等,帖至限今月卅一日卯时于罚(笔者注:当为罗)家酒店取齐,(后略)”并于社人名单中写有“罗瘦儿”。^[134]由此可见,敦煌的罗氏从事商业活动,开罗家酒店,而且此酒店成为人们活动的聚齐地点。

B. 进行贸易活动。

阿斯塔那 509 号墓出土的《唐开元二十一年(733)石染典买马契》中的“兴胡罗世那”以及同一墓葬出土的《唐开元十九年(731)唐荣买婢市券》中的高昌县“罗易没”都是作为保人出现的,一个是未著籍者,一个是著籍者,两人各参与了一件贸易活动,(买马事件、买婢事件);更兼罗世那前有“兴胡”二字,更加确认了流寓中国的西域罗氏有进行贸易活动的人物。

阿斯塔那 29 号墓出土的《唐垂拱元年(685)康义罗施等请过所案卷》有吐火罗后裔(吐火罗拂延,吐火罗磨色多),参加了兴胡商队自西域往长安市易的情况,详细论述见笔者论文的其他部分及程喜霖先生的《唐代过所研究》^[135]。

2. 任职官场

罗氏人物在官场内遍布上中下各个阶层,分布较广。其中既有在中上层身居要职的人物,如吐火罗势力圈的诸多来华史臣(罗真檀、罗友文、罗顿毅、罗全节、罗底口)以及其他文献记载中的番相罗邵权、大唐唐戎副尉罗府君(甑生)、大唐朔卫大督罗端罗文静等等,又如疑为胡人后裔的敦煌归义军时期的罗盈达一族,官职显要,罗盈达任都指挥使,堂兄罗通达任衙前都押衙兼内外排

阵使,兄罗文达任节度押衙,兄罗文通任节院军使,兄罗进达为御使,兄罗通信任蕃部落使;又有处于下层的低级官兵,比如 P. 3764V《年代不详(公元十世纪)十一月十五日社司转帖》中的“罗水官”和 P. 3764V《年代不详(公元十世纪)十一月五日社司转帖》中的“罗水官”,以及 P. 3559 + P. 2657 + P. 3018 + P. 2803V《唐天宝年代(750年)敦煌郡敦煌县差科簿》中的武骑尉罗阿钊和土镇兵罗思明。

由上可见,任职官场的罗氏人物分布层面较广,遍布各个阶层。因为笔者后文对罗氏的阶层分布有较为详细的论述,此处就不深入探讨了。

3. 一般的劳动人民

在西域罗氏的职业状况中,除了以上所说的从事商贸者和任职官场者以外,更多的是一般的劳动人民。例如 P. 3559 + P. 2657 + P. 3018 + P. 2803V《唐天宝年代(750)敦煌郡敦煌县差科簿》中的从化乡 22 个罗氏人物应该多为一般劳动人民无疑;又如沦为下层劳动力的“作人”,据朱雷先生指出,高昌“作人”是一种与南朝“十夫客”相似的劳动人手^[136],阿斯塔那五零九号墓出土的《唐开元二十一年(733年)西州都督府案卷为勘给过所事》中的作人“罗伏解”可谓是下层民众。

(二) 社会阶层

在上文笔者分析了隋唐五代流寓中国的西域罗氏的职业状况,那么他们的社会阶层又是如何呢?从传世史乘和出土文献中可以知道西域罗氏在中国有供职俗界的,同时也存在于僧界任职的,下面笔者就根据有关文献进行详细论述。

1. 俗界任职的西域罗氏

A. 西域罗氏流寓中国中的中上层人物,官僚阶层

在所见的有关西域罗氏或疑为西域罗氏的材料中,有一些是西域诸国中的上层人物、官僚阶层,这类材料多见于传世文献中。

这些历史人物有本为西羌种的章求拔国(章揭拔)的王“罗利多善伽固悉立国”(《新唐书》卷二二一上);有护蜜国的王“罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨乐”,这一罗氏为吐火罗势力圈西域罗氏,在有关材料中还见到护蜜罗氏中的“罗真檀”(《新唐书》卷22一下,《册府元龟》卷975,《册府元龟》卷964,《全唐文》卷287);另外还有一些材料提到了护蜜国王使大首领“罗友文”(《册府元龟》卷971,《册府元龟》卷976,);还有骨咄国王“罗全节”(《册府元龟》卷971,《册府元龟》卷965,《全唐文》卷39);有解苏国“罗顿毅”(《册府元龟》卷975);另有吐火罗国“罗底口”(《册府元龟》卷971,《册府元龟》卷975);还应该提到在唐朝任职的“罗邵权”一族,其中“罗邵权”为番相(《旧唐书》卷188)。

另外在出土文献中也见到少量有可能是西域罗氏的历史人物,位列官僚阶层当中。

如大唐陪戎副尉“罗府君(甑生)”,及其祖“罗日光”(《唐代墓志汇编》第662~663页,《全唐文补遗》第二辑,第274~275页);还有大唐翊卫大督“罗端罗文静”及其父隋并州太原县令“罗穆”(《唐代墓志汇编》第410页,《全唐文补遗》第二辑,第194~195页);另外还有身处官僚阶层中的石崇俊夫人“罗氏”(《唐代墓志汇编》第1893页)。

在上述是或有可能是西域罗氏的历史人物中,大多数来源于吐火罗势力圈,如罗底口、罗真檀、罗旅伊陀骨咄禄多毗勒贺达摩萨尔、罗友文、罗全节、罗顿毅等。其来自何国,相关材料中有明确记载,兹不赘述;另外一些西域罗氏,由于材料所限,不能明确其具体源流;由此可见吐火罗势力圈与唐朝交往密切,吐火罗势力圈内罗氏流寓中国的历史人物应该有一定的规模。

在上述列举中,涉及到西域罗氏的多是一些西域诸国与唐王朝贡使关系的材料,反映了唐朝与周边国家特别是西域诸国交往频繁,关系密切,其中西域罗氏在里面起了显著的作用。上述材料

所见西域罗氏多为西域诸国的王、首领,确实应该属于西域上层人物、官僚阶层。

在上述列举中也有疑为西域罗氏在唐任职的,如罗邵权、罗甌生、罗文静等。这说明西域罗氏流寓中国者有进入官僚阶层的,间接证明了西域罗氏流寓中国不应该是孤立的,既然有涌入中上层者,是否可以推想还有沦为下层民众的呢?

B. 西域罗氏中的下层民众

在前文笔者提到了不少流寓中国的西域罗氏及其后裔,这里面不仅有中上层人士,还有下层民众,这样的材料多见于敦煌吐鲁番西域出土文献。

阿斯塔那 509 号墓出土的《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》中的作人“罗伏解”可谓是下层民众,作人是一种劳动人手。另外阿斯塔那 29 号墓出土的《唐垂拱元年(685)康义罗施等请过所案卷》记载了贾胡商贸活动,其中含有吐火罗后裔的叙述,实为中外关系史罕见材料,据材料分析,吐火罗拂延、吐火罗磨色多应为下层民众无疑。

另外,十分珍贵的敦煌文献 P. 3559 + P. 2657 + P. 3018 + P. 2803V《唐天宝年代(750)敦煌郡敦煌县差科簿》中的从化乡 22 个罗氏人物应多为下层民众无疑,如下中户罗伏帝延、罗敬宗,下下户罗阿档、罗仙其、罗宁宁芬、罗奉鸾、罗乌湿、罗达数番、罗双流、罗双利、罗特勤、罗顺随、罗宾宾,另外有三个罗氏人物(罗拂那、罗湿数延、罗数延)可能因为不堪忍受赋役等原因成了逃户。当然,其中也有极少数是下层官兵,如土镇兵罗档娑,武骑尉罗阿档等。无论是下层官吏,还是一般平民,把他们归入下层民众应该是可以的。另外,在敦煌社邑文书中也保留了一些流寓中国的西域罗氏沦为下层民众的材料。

2. 流寓中国的西域罗氏存在任职僧界者

流寓中国的西域罗氏在僧俗两界都有,前文笔者论述了罗氏

在俗界任职的情况，材料较多；但西域罗氏在僧界任职者材料较少，今举两件敦煌卷子为例。

例一：

P. 3073《庚寅年正月三日社司转帖》中的“罗僧正”，录文如下：

社司转帖

(前略)太子 翟僧正 曹僧正 安僧正 罗僧正 宋法律 戒随 阇梨 王僧正 汜法律 马法律 王法律 杨法律 徐法律 阎押牙(衙) 吴押牙(衙) 阴押牙(衙) 马押牙(衙) 高押牙(衙) 索草场 宋押牙(衙) 丑□ 阴押(衙)^[137]

例二：

S. 1366《年代不明(980-982)归义军衙内面油破用历》：“(前略)于阗罗阇梨身故助葬细供十分，胡[饼]五十杖，用麦四斗四升，油八合(后略)”^[138]中的“罗阇梨”。

根据前文分析，这两个罗氏人物有可能是西域罗氏后裔。僧正，也作僧政，僧官名，初见于《高僧传·僧口传》；阇梨，指佛教中的高僧。很明显，罗僧正和罗阇梨都是佛教教团中的人物，在僧界占有一定的地位。在这两件涉及罗氏在僧界任职的文书中，S. 1366《年代不明(980-982)归义军衙内麦油破用历》尚在罗阇梨前面有“于阗”二字，据此，我把这一罗氏定为“于阗罗氏”，但是罗阇梨是西域其他国家和地区流寓于阗后又到敦煌的，还是于阗固有居民(于阗居民多以尉迟氏著称，但这也不表示没有其他姓氏的存在)流寓敦煌的呢？除了这点微弱的史学信息，从两个孤零零的罗氏名字中，很难再发现其他更有价值的信息。尽管如此，从上述两件文书中，毕竟还是可以知道在敦煌文书中存在流寓中国特别是敦煌的西域罗氏的。

以上表明流寓中国特别是敦煌的西域罗氏可能存在于僧界任

职者。那么,从社会阶层上分析,西域罗氏在中国涉及的层面就更广了,既有俗界的中上层官僚、下层民众,还有佛教教团人士。

(三)婚姻关系

上面我们了解了隋唐五代存现中国的西域罗氏的职业分布和社会阶层,下面再看一下他们的婚姻关系。

《大唐故石府君墓志铭并序》^[139]记载了昭武九姓胡人后裔石崇俊的生平事迹,这是一件不可多得的出土文献。我们要关注的是石崇俊夫人罗氏,据前文考证,怀疑罗氏是西域胡人后裔。这样可以看出石罗联姻应为胡人内部婚姻。另外还有一例,那就是罗盈达及其夫人曹氏(曹议金的妹妹),在上面的分析中,笔者认为罗盈达一族有可能是西域罗氏后裔,根据学者的推论,曹议金一族已经被确定为昭武九姓胡人后裔,所以罗曹联姻也应是胡人内部婚姻。

由上可知,胡人内部联姻存现于西域罗氏后裔中;但是根据目前所见的材料,能得出的结论仅仅是也只能是这些了。

二、多元化的西域罗氏源流试析

前文,笔者列举并分析了隋唐五代流寓中国的西域罗氏,初步从罗氏人物中辨清了西域罗氏;下面笔者想对西域罗氏的源流作进一步的分析,以求搞清他们来源于哪个国家?需要说明的是由于笔者学养有限和资料匮乏,只能勉力为之,不尽妥当和片面之处再所难免。根据对以上隋唐五代西域罗氏资料的排比梳理,我认为西域罗氏的源流有以下几种情况。

(一)势力圈说

吐火罗国以国为姓,因而其居民多以“吐火罗”、“罗”为姓。以“吐火罗”为姓者,如阿斯塔那二九号墓出土的《唐垂拱元年(685)康义罗施等请过所案卷》记载有吐火罗后裔(吐火罗拂延、吐火罗磨色多)的情况,坦率地说,这类文献极少,但是确实反映了吐火罗居民的一种取姓状况。另外一种情况就是以“罗”为姓,

这种情况较前种普遍一些,多见于传世史乘中,正史、《册府元龟》及《全唐文》中的资料显示了这种情况,这些罗氏人物共计有:吐火罗国大首领罗底口、护蜜国王罗真檀、护蜜国王罗施伊具骨咄禄多比勒莫贺咄达靡萨尔、护蜜国大首领罗友文、骨咄国王罗全节、解苏国大首领罗顿毅。上述西域诸国皆有以“罗”为姓的情况,如果把吐火罗国的罗氏解释为“以国为姓”,同时护蜜、骨咄、解苏诸国也存在罗氏,那么这些西域国家与吐火罗国存在着一种什么样的关系呢?池田温氏以“吐火罗势力圈”以概之,那么我就把这种西域罗氏源流叫做源出吐火罗势力圈。从以上列举,我们可以看出这些吐火罗势力圈的罗氏都是吐火罗等国家的“王”,可见罗氏人物在这些国家中占有重要的地位。

(二)粟特系统说

池田温先生把敦煌从化乡的罗氏也一并认作吐火罗势力圈的罗氏,但是我们没有看到差科簿中罗氏就是源出吐火罗势力圈的有力证据,怎么就可以盲目认定他们的族源呢?有趣的是,我们却看到罗氏在从化乡为第五大姓,仅次于康、安、石、曹诸姓,约占从化乡总人数的一成,从化乡的罗氏和昭武九姓胡人后裔形成了大杂居、小聚居的局面;同时笔者还发现在其他敦煌吐鲁番文献里面,西域罗氏和粟特后裔在一起的情况比较多,如 S. 2894《壬申年(972)十二月廿日社司转帖》、P. 3391《丁酉年正月社司转帖(稿)》、S. 1898《归义军时期兵士装备簿》、P. 3458《辛丑年(941?)押衙罗贤信贷绢契》、阿斯塔那二九号墓出土的《唐垂拱元年(685年)康义罗施等请过所案卷》、阿斯塔那五零九号墓出土的《唐开元二十一年(733)石染典买马契》、阿斯塔那五零九号墓《唐开元十九年(731)唐荣买婢市券》、阿斯塔那五零九号墓出土的《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》、阿斯塔那五二一、二二号墓出土的《唐西州都督府史康柱欢等残牒》等,其中 P. 3070《乾宁三年?(896?)行人转帖》更为明显,它记载了行人姓氏“龙

藏破罗安张王赵阴薛唐邓令孤正等,安康石必罗白米史曹何,户户,后齐程社桥屈韩吴高谈汜范禁龙高通”,如前所述,在被确定为胡姓的“安康石必罗白米史曹何”中,胡姓罗氏和昭武九姓胡揉合在一起让我们比较容易认为,此胡姓罗氏和粟特有着不同寻常的关系。由上,笔者初步把这类胡姓罗氏疑为粟特系统;为了稳妥起见,我不能不加些注脚,上面的分析是很浅薄和草率的,只是笔者的一种臆测,因为未曾见到胡姓罗氏源出粟特系统的直接证据;但是胡姓罗氏和粟特后裔多次在文献中显现出来的密切关系,难免让人浮想联翩。

(三) 印度说

在西域罗氏的源流中,还有一类是来源于印度的。方豪先生在《中西交通史》中认为罗姓者有印度人罗好心。另外,《新唐书》卷221上记载的章求拔国(章揭拔)罗利多善伽因悉立国应为印度罗氏,因为从地理方位来看,章求拔国(章揭拔)与东天竺接,应该是中天竺国的属国。需要说明的是这里的罗利多善伽因悉立国是翻译的叫法,一些人名索引书籍就是把他认作罗姓,所以笔者也按此分类,这类罗姓和中原罗姓的取姓本质迥乎不同。

(四) 于阗说

于阗居民多以尉迟氏称之,很少见到“于阗罗氏”的说法,笔者也仅仅在隋唐五代文献中见到两例。P. 2629《年代不明(964年?)归义军衙内酒破历》中的“于阗罗尚书”和S. 1366《年代不明(980-982)归义军衙内面油破用历》中的“于阗罗阁梨”,但文书中显示的胡姓罗氏是出身于阗的呢,还是其他国家罗氏流寓于阗又到敦煌的呢?由于资料所限,这些不得而知,暂时把他们称为“于阗罗氏”,权作一说。

综上,笔者把西域罗氏的源流归类总结为四种:吐火罗势力圈说、粟特系统说、印度说、于阗说。由于笔者的学养有限和材料缺乏,上述几种说法并不尽然全面、正确,分析的也不够深入和透彻,

只是把它们列举出来,聊备一说;对西域罗氏源流的探析还要继续,这需要不断深挖已有文献和希冀新材料的出现,但是无论如何,笔者确信西域罗氏的源流不是单一的,而是多元化的。

结 论

综上所述,可以推断隋唐五代存在流寓中国的西域罗氏及其后裔,尽管有的罗氏人物只是可能为外来裔民;另外笔者把所见西域罗氏的源流蠡测为多元化的西域罗氏。对于西域罗氏的研究应该继续深入,探讨外来裔民的问题,单单依靠传世文献无疑是欠缺的,仅仅凭借姓名来推断种族当然是不够的;它的解决需要新观念的注入、新材料的发现和新技术的运用,需要历史学、考古学、文献学、语言学、人类学、社会学等多学科交叉性、边缘化的综合研究。

注 释

[1]岑仲勉《元和姓纂四校记》(二),商务印书馆,中华民国三十七年四月初版,第406页。

[2]郑樵《通志略》,世界书局印行,国学整理社出版,中华民国二十五年初版,第26页。

[3]《魏书·官氏志》。

[4]《古今姓氏书辨证》卷十二。

[5]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,兰州:甘肃教育出版社,1989年,第328页。

[6]同上,第346页。

[7]《太平寰宇记》卷一零六。

[8]《古今图书集成》明伦汇编氏族典卷二百十七罗姓部,中华书局影印本。

[9]方豪《中西交通史》(上册),长沙:岳麓书社,1987年,第388页。

[10] 向达《唐代长安与西域文明》，上海：生活·读书·新知三联书店，1957年，第26页。

[11] 刘铭恕《洛阳出土的西域人墓志》，洛阳市地方志编纂委员会办公室编《洛阳——丝绸之路的起点》，郑州：中州古籍出版社，1992年，第211~212页。

[12] 桑原鹭藏《论隋唐时代来往于中国的西域人》，《内藤博士还历祝贺支那学论丛》，1926年；后收入作者《东洋文明史论丛》，弘文堂1934年版，第339~410页。

[13] 石田干之助《天宝十载丁籍所见敦煌地区的西域系统居民》，《加藤博士还历纪念东洋史集说》，1941年，第83~91页。

[14] 池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，辛德勇译文载《唐研究论文选集》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第3~67页。辛德勇译文又载于刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第九卷，北京：中华书局，1993年。原文载《欧亚文化研究》，1，北海道大学，1965年。

[15] 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，北京：中华书局，1998年，第76~77页。

[16] 姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，北京：文物出版社，1994年，第190~191页。

[17] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，兰州：兰州大学出版社，1997年，第400~432页。

[18] 陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第359~373页。

[19] 郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第394、396、397、398页。陆庆夫、郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，载《敦煌归义军史专题研究》第405页。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载《敦煌归义军史专题研究》第360页。

[20] 荣新江《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》，载荣新江《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第74页。原载《国学研究》第6卷，1990年。

[21] 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》（图文对照本）（四），北京：文物出版社，1996年，第279

页。《吐鲁番出土文书》(释文本)第九册,北京:文物出版社,1990年,第48页。

[22]朱雷《敦煌所出〈唐沙州某市时价薄口马行时沽〉考》,载唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书初探》,武汉:武汉大学出版社,1983年,第500~518页。

[23]陆庆夫《唐代丝绸路上的昭武九姓》,载陆庆夫《丝绸之路史地研究》,兰州:兰州大学出版社,1999年,第136页。

[24]程喜霖《唐代过所研究》,北京:中华书局,2000年,第254页。

[25]羽田亨《“兴胡”名义考》,《羽田博士史学论文集》(上卷),同朋舍出版部,1957年。姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》,北京:文物出版社,1994年,第174~188页。

[26]尚衍斌《唐代“兴胡”与元代“斡脱”名义考辨》,《新疆大学学报》(社会科学版),2001年第2期,第39~44页。

[27]蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》,第41页。

[28]《吐鲁番出土文书》(图文对照本)(四),第264页。《吐鲁番出土文书》(释文本),第九册,第27页。

[29]蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》,北京:中华书局,1998年,第39页。

[30]转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》,第39页。蒲立本《内蒙古的粟特聚落》,《通报》第41卷,1952年,第333页。

[31]《吐鲁番出土文书》(图文对照本)(四),第281页。《吐鲁番出土文书》(释文本),第九册,第68页。

[32]朱雷《论麹氏高昌时期的“作人”》,载唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书初探》,第32~65页。

[33]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》(图文对照本)[三],北京:文物出版社,1996年,第347页。《吐鲁番出土文书》(释文本)第七册,北京:文物出版社,1986年,第126~127页。

[34]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》(图文对照本)[一],北京:文物出版社,1992年,第428页。《吐鲁番出土文书》(释文本)第三册,北京:文物出版社,1981年,第290页。

[35]姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，北京：文物出版社，1994年，第161页。

[36]“康义罗施”文书中原作“康尾义罗施”

[37]据第(四)段可知“拂延”前脱“吐火罗”三字。

[38]据第(四)段可知“色多”前脱“吐火罗磨”四字。

[39]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》，(图文对照本)(三)，北京：文物出版社，1996年，346页、349~350页。《吐鲁番出土文书》(释文本)第七册，北京：文物出版社，1986年，第88~89，第92~94页。

[40]蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第39~40页。

[41]姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，第150~198页。

[42]《新唐书》卷二二一下《西域传》。

[43]池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，第3~67页。

[44]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，北京：书目文献出版社，1986年，第208~268页。

[45]池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》一文把罗氏统计为23人，有误，应为22人。

[46]池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，第3~67页。

[47]陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第242页。

[48]蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第38~42页。

[49]同上。

[50]亨宁《粟特语丛考》(W. B. Henning, S. oğdica)，伦敦，1940年版，第6页。转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第40页。

[51]韦伯《粟特人名考》，《印度日耳曼研究》(Weber, Zur S. oğdi S. chen P. erS. onen - namegebung, Indogermani S. che ForS. chungun)第77卷，第2~3期，1972年，第199~201页。转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第40~41页。

[52]韦伯上引文第98页。里夫什茨《穆格山出土粟特法律文书》，莫斯科，1962年，第53页。转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第41页。

[53]周绍良主编《唐代墓志汇编》，上海：上海古籍出版社，1992年，第

1892 页。

[54] 荣新江《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 292～293 页。原载荣新江《袄教初传中国年代考》，《国学研究》第 3 卷，1995 年。

[55] 张星烺编注，朱杰勤校订《中西交通史料汇编》第四册，北京：中华书局，1978 年，第 164 页。

[56] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(三)，北京：全国图书馆缩微复制中心出版，1990 年，第 271 页。

[57] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(三)，北京：全国图书馆缩微复制中心出版，1990 年，第 281 页。

[58] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，北京：书目文献出版社，1986 年，第 411 页。

[59] 同上，第 411 页，注(一)。

[60] 冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，《历史研究》，2001 年第 1 期，第 79 页。

[61] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，第 332 页。又见于宁可、郝春文编《敦煌社邑文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997 年，第 262～263 页。

[62] 陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第 365 页。

[63] 陆庆夫、郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第 391 页。

[64] 宁可、郝春文编《敦煌社邑文书辑校》，第 262～263 页。

[65] 陆庆夫、郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第 393～394 页。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第 360 页。荣新江《敦煌归义军曹氏统治者与粟特后裔说》，《中古中国与外来文明》，第 270～271 页，原载《历史研究》，2001 年第 1 期。冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，《历史研究》，2001 年第 1 期，第 81～82 页。

[66] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，第 329 页。

[67] 陆庆夫、郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》，载郑炳林主编

《敦煌归义军史专题研究》，第396页。

[68]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，第298页。

[69]陆庆夫、郑炳林《唐末五代敦煌的社与粟特人聚落》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第398页。

[70]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一)，第320页。

[71]同上，第319页。

[72]同上，第299页。

[73]同上，第298页。

[74]同上，第296页。

[75]同上，第327页。

[76]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(四)，北京：全国图书馆缩微复制中心出版，1990年，第505页。

[77]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17页。

[78]郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第409~417页。

[79]陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第361~362页。

[80]沙知编《敦煌契约文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第203~204页。

[81]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第485~489页。

[82]同上，第490~495页。

[83]同上，第337~342页。

[84]郑炳林先生持此说，见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第341~342页。另有研究者认为应是对甘州回鹘的战争。

[85]冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，《历史研究》，2001年第1期，第86页。

[86]荣新江《敦煌归义军曹氏统治者粟特后裔说》，《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年第1版，第258~274页，原载于《历史研究》，2001年第1期。

[87]冯培红《晚唐五代宋初归义军武职军将研究》,载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》,第114页。

[88]同上,第99~101页。

[89]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第338页,注(2)。

[90]参考陈海涛《来自文明十字路口的民族——唐代人华粟特人研究》,南开大学博士论文,2001年,第195~200页。

[91]荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》,《中古中国与外来文明》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年第1版,第258~274页,原载《历史研究》2001年第1期。冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》,《历史研究》,2001年第1期,第73~86页。

[92]《旧唐书》卷一八一。《新唐书》卷二零。《旧五代史》卷一四。《新五代史》卷三十九。

[93]《后汉书·郡国志五》注引《耆旧记》。

[94]吴钢主编《全唐文补遗》第二辑,西安:三秦出版社,1995年,第274~275页。周绍良主编《唐代墓志汇编》,上海:上海古籍出版社,1992年,第662~663页。北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第16册,郑州:中州古籍出版社,第114页。隋唐五代墓志汇编总编辑委员会编《隋唐五代墓志汇编》洛阳卷,第6册,天津:天津古籍出版社,第46页。毛汉光编《唐代墓志铭汇编附考》第9册,中央研究院历史语言研究所,第891页。

[95]荣新江《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,文载《中古中国与外来文明》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第74页。原载《国学研究》第6卷,1999年。

[96]刘铭恕《洛阳出土的西域人墓志》,洛阳市地方史志编纂委员会办公室编《洛阳——丝绸之路的起点》,郑州:中州古籍出版社,1992年,第211页。

[97]荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》,《中古中国与外来文明》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第258~274页,原载《历史研究》2001年第1期。冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》,《历史研究》2001年第1期,第73~86页。史苇湘《世族与石窟》,《敦煌研究文集》,兰州:甘肃人民出版社,1982年,第151~164页。

[98]荣新江《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》，载荣新江《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第132~135页。参考陈海涛《来自文明十字路口的民族——唐代入华粟特人研究》，南开大学博士论文，2001年，第195~200页。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第362~364页。蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第22~23页。卢兆荫《何文哲墓志考释——兼读隋唐时期在中国的中亚人》，《考古》1986年第9期。程越《从石刻史料看入华粟特人的汉化》，《史学月刊》，1994年第1期。

[99]刘铭恕《洛阳出土的西域人墓志》，第211页。

[100]荣新江《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》，《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第74页。原载《国学研究》第6卷，1999年。

[101]周绍良主编《唐代墓志汇编》，第410页。吴钢主编《全唐文补遗》第二辑，西安：三秦出版社，1995年，第194~195页。

[102]岑仲勉《元和姓纂四校记》（二），北京：商务印书馆，中华民国三十七年四月初版，第406页。

[103]洛阳市地方史志编纂委员会办公室编《洛阳——丝绸之路的起点》，郑州：中州古籍出版社，1992年。

[104]此处“门”字疑为“祖”字，此后“，”省略。向达先生在《唐代长安与西域文明》一文中也按此录文。

[105]周绍良主编《唐代墓志汇编》，第1893页。

[106]向达《唐代长安与西域文明》，第21页

[107]韦伯《粟特人名考》，《印度日耳曼研究》（Weber, Zur S. ogdiS. chen P. erS. onen - namegebung, IndogermaniS. che ForS. chungun）第77卷第2~3期，1972年，第98、199~201页。转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》第40~41页。里夫什茨《穆格山出土粟特法律文书》，莫斯科：1962年版，第53页。转引自蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》第41页。荣新江《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第292~293页；原载荣新江《袄教初传中国年代考》，《国学研究》第3卷，1995年。

[108]荣新江《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》，文载荣新江《中古中国与外来文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第132~135页。

参考陈海涛《来自文明十字路口的民族——唐代入华粟特人研究》，南开大学博士论文，2001年，第195~200页。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，载郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》，第362~364页。蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，第22~23页。卢兆荫《何文哲墓志考释——兼读隋唐时期在中国的中亚人》，《考古》1986年第9期。程越《从石刻史料看入华粟特人的汉化》，《史学月刊》1994年第1期。

[109]《册府元龟》卷九七一，中华书局，1960年。

[110]《册府元龟》卷九七五。

[112]《册府元龟》卷九七六。

[113]《册府元龟》卷九七一。

[114]《新唐书》卷二二一下《西域传下》。

[115]《册府元龟》卷九七五。

[116]《册府元龟》卷九七五。

[117]《册府元龟》卷九七五。

[118]《全唐文》卷二八七。

[119]《册府元龟》卷九六四。

[120]《册府元龟》卷九七一。

[121]《册府元龟》卷九七六。

[122]《册府元龟》卷九七一。

[123]《册府元龟》卷九六五。

[124]《全唐文》卷三十九。

[125]《册府元龟》卷九七五。

[126]池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，辛德勇译文载《唐研究论文选集》，北京：中国社会科学出版社，1999年第一版，第3~67页。辛德勇译文又载于刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第九卷，北京：中华书局，1993年。原文载《欧亚文化研究》，I，北海道大学，1965年。

[127]《新唐书》卷二二一上《西域传上》。

[128]《新唐书》卷二二一下《西域传下》。

[129]《册府元龟》称之为“罗施伊骨咄禄多比勒莫贺咄达摩萨尔”。

[130]此处的“罗护真檀”即“罗真檀”。

[131]《册府元龟》卷九七五。《全唐文》卷二八七。

[132]《旧唐书》卷一八八。

[133]方豪《中西交通史》(上册),长沙:岳麓书社,1987年,第385页。

[134]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一),第332页。
又见于宁可、郝春文编《敦煌社邑文书辑校》,第262~263页。

[135]程喜霖《唐代过所研究》,北京:中华书局,2000年。

[136]朱雷《论麹氏高昌时期的“作人”》,载唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书初探》,武汉:武汉大学出版社,1983年,第32~65页。

[137]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(一),第327页。

[138]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》(三),第281页。

[139]周绍良主编《唐代墓志汇编》,第1893页。

